

【日】福井文雅 著

徐水生 张谷 译

总主编 冯天瑜 〔日〕刘建辉
东亚文化研究书系

汉字文化圈的思想与宗教

儒教、佛教、道教



WUHAN UNIVERSITY PRESS
武汉大学出版社

责任编辑 / 陶洪蕴

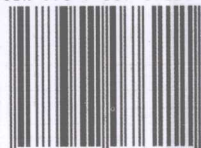
卢伟

责任校对 / 黄添生

版式设计 / 詹锦玲

封面设计 / 王荆强

ISBN 978-7-307-07621-1



9 787307 076211 >

定价: 26.00元

【日】福井文雅 著

徐水生 张谷 译

总主编 冯天瑜 【日】刘建辉
东亚文化研究书系

汉字文化圈的思想与宗教

儒教
佛教
道教



武汉大学出版社
WUHAN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

汉字文化圈的思想与宗教:儒教、佛教、道教/(日)福井文雅著;徐水生,张谷译. —武汉:武汉大学出版社,2010.5

(东亚文化研究书系)

ISBN 978-7-307-07621-1

I. 汉… II. ①福… ②徐… ③张… III. ①儒家—研究
②佛教—研究 ③道教—研究 IV. ①B222.05②B948③B958

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 024243 号

KANJI BUNKA KEN NO SHISO TO SHUKYO by FUKUI Fumimasa

Copyright ©1998 FUKUI Fumimasa

All rights reserved.

Originally published in Japan by GOYO SHOBO., Tokyo.

Chinese (in simplified character only) translation rights arranged with GOYO SHOBO, Japan through THE SAKAI AGENCY and BEIJING COPYRIGHT OFFICE, China.

此书经北京版权代理有限公司代理,由五曜书房授权。

著作权合同登记号:图字 17-2006-023 号

责任编辑:陶洪蕴 卢伟 责任校对:黄添生 版式设计:詹锦玲

出版发行:武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件:wdp4@whu.edu.cn 网址:www.wdp.com.cn)

印刷:华中科技大学印刷厂

开本:950×1260 1/32 印张:9.625 字数:222千字

版次:2010年5月第1版 2010年5月第1次印刷

ISBN 978-7-307-07621-1/B·251 定价:26.00元

版权所有,不得翻印;凡购买我社的图书,如有缺页、倒页、脱页等质量问题,请与当地图书销售部门联系调换。

总 序

冯天瑜

20 世纪初叶，文化传播学派代表学者德国人格雷布内尔(F·Graebner 1877~1934 年)与奥地利人施密特(W·Schmidt 1868~1954 年)提出“文化圈理论”，认为世界上存在若干文化圈，每个文化圈包含一定的物质文化与精神文化共有成分。此说庶几反映世界文化史实际，故近一个世纪以来逐渐被普遍采用。

“文化圈”作为文化传播造成的文化场，指具有相近文化特质、文化结丛的文化群体所构成的人文地理区域，往往由某一先进民族或国度组成“中心文化丛”(或曰“文化核心区”、“文化源地”)，以其首创的文化播扬于周边地区(或曰“文化边缘区”、“文化受容地”)，在核心与边缘的互动中逐渐形成相对稳定的文化圈。当然，这种中心—边缘关系并非固定不变，而是在历史进程中有所异动的。时下学界的普遍看法是：希腊—罗马文化、从希伯来到伊斯兰时期的闪族文化、印度文化和中华文化，都曾是具有丰厚积淀与强大扩散力的文化源地，以其为核心形成各自的文化圈。另外还有一种更具全球视野的划分：东地中海文化圈(以后扩展为北大西洋文化圈，俗称西方文化圈)、西亚北非闪族文化圈(今伊斯兰文化圈)、南亚文化

圈、东亚文化圈、中南美印地安文化圈。

文化圈可从地理、民族、语言、宗教、民俗等多种角度划分与命名。上述“东亚文化圈”以地理属性得名，其范围约指东亚大陆及周边半岛和岛屿，大略包括今天的中国、朝鲜、韩国、越南、日本。从体质人类学言之，这一文化圈居民同属蒙古人种；从文化人类学言之，这一文化圈共同拥有汉字汉文（故有“汉字文化圈”之称）、儒学（故有“儒学文化圈”之称）、华化佛教、中国式律令制度，等等。

拥有若干文化共相的“东亚文化圈”，是在悠久的历史进程中形成、发展起来的，在一个相当长的时段，中国是东亚最先进、强大的国家，占据文化高势位，是文化输出国，中国的水稻、粟、麦栽培技术，冶金、养蚕、缫丝技术等传入越南、朝鲜半岛、日本列岛，与之相随，前述汉字文化的诸多门类也播扬周边列国。诚如唐太宗李世民（599～649年）诗称：

指麾八荒定，怀柔万国夷。（《幸武功庆善宫》）

车轨同八表，书文混四方。（《正日临朝》）

越、朝、日等东亚文化圈周边诸国，皆有自己辉煌的文化创造，同时也都接受中国文化多方面的影响，以日本为例，曾一再派出“遣隋使”、“遣唐使”，彰显了东亚文化圈边缘带研习核心区文化的热情与执著。日本学者内藤湖南（1866～1934年）强调，日本是中国文明圈的一员，他打了一个著名的比喻：

日本文化是豆浆，中国文化就是使它凝成豆腐的卤水。（《日本文化史研究》）

时至近代，东亚诸国都面对工业化西方的来袭，西学东渐构成东亚文化圈的新命题，东亚诸国在 19 世纪中末叶先后进入社会及文化近代转型过程。比较而言，日本较迅速地吸纳西方近代文明，实现近代化，明治维新以后的日本成为东亚文化圈的先进国和新的文化源地，中日文化势位对比发生异动，文化传输的主流方向逆转：古代是中国—日本，近代是日本—中国，19 世纪末、20 世纪初的中国出现留日热潮，便是中国人以日本为中介学习西方近代文明的一种努力。进入现当代，中、韩等国现代化取得长足进展，渐成迎头赶上之势，在新的文明水平上，东亚诸国发生着空前深刻的文化互动，东亚文化焕发出新的光耀，对全球文明的影响力也日益巨大，东亚文化与西方文化成为当下世界最为强劲的两大大文化圈，当然，其他文化圈的影响力也不可忽视。

概言之，在漫长的历史进程中，东亚文化圈诸国互为师友，由于文化互动而彼此受益。在近代，因日本军国主义发动侵略战争而与东亚文化圈其他诸国严重对抗，造成东亚文化圈的一大劫难。郭沫若先生曾把中日两国关系概括为“两千年玉帛，一百载干戈”。反顾东亚文化生成、发展的历程，我们有充分理由宣称：和则互利，斗则两伤。化干戈为玉帛是时人的使命，也正是本书系的基旨所在。

笔者近十余年来多次参加以东亚文化为主题的国际学术会议，并从事相关合作研究，结识东亚列国学者，并研习其论著，亲炙东亚文化丰富的内涵，渐以推介东亚文化为乐事。2004 年夏至 2005 年夏，笔者访学于日本京都的“国际日本文化研究中心”，武汉大学出版社邀约笔者选取一批反映东亚文化的日文书籍，译介给中国读者。受命后笔者即与“日文研”刘建辉博士从近二十年出版的相关论著中择得八种，延请译

者，经两年劳作，成此“东亚文化研究书系”。

本书系着眼东亚文化圈生成与发展的曲折多致历程，所选择的论著，或总论整个东亚文化圈诸国间的文化互动（如池田温的《东亚文化交流史》、福井文雅の《汉字文化圈の思想与宗教》），或用力于东亚文化圈某一国度的文化史（如铃木贞美的《日本的文化民族主义》、森贞彦の《〈菊与刀〉新探》、上垣外宪一の《日本文化交流小史》），或研讨东亚文化圈内国际间的文化交流史（如古瀬奈津子の《遣唐使眼里的中国》、阿部洋の《中国的近代教育与明治日本》、刘岸伟の《小泉八云与近代中国》）。就浩博的东亚文化而言，这些论著所述当然只是冰山一角，却也可以一斑窥豹、以蠡测海。

本书系是教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“近代术语的生成、演变与中西日文化互动研究”的成果之一。

2007年10月24日拟于武昌珞珈山

译者说明

本书作者福井文雅博士，是日本著名的中国学家、宗教学家。他1934年生于东京，毕业于早稻田大学研究生院，1961年9月至1964年8月留学于法国国立高等研究院宗教学部，回国后任早稻田大学文学部东方哲学专业教授，兼任日本学术会议会员等职。其主要著作有《般若心经的历史研究》（春秋社）、《欧美的东方学和比较论》、《中国思想研究与现代》（隆文馆）、《亚洲思想概论》（五曜书房）等多部。

《汉字文化圈的思想与宗教》是福井文雅博士的代表作之一，该书内容丰富，颇有深度。书中既有视野开阔的宏观性概论，如“汉字文化圈的思想与宗教——儒教、佛教、道教”部分；也有史料翔实的实证性研究，如“持续努力则人性可变吗——‘青出于蓝’的真意”、“佛教‘照千（于）一隅’争论的盲点”等部分。既有思想比较的论述，如“儒教的仁爱与佛教的慈悲区别何在”、“性善论和性恶论——东西方的人性观”等部分；也有文化融合的阐发，如“佛教和道教的交流”部分。既有对现代宗教文化活动的实地考察，如“马来西亚的华人佛教管见”部分；也有对国际中国学尤其是法国东方学研究的认真介绍，如“有关道教的诸问题”部分。总之，由于作者既有深厚的东方文化知识的积累，又有三年留学的西学研究方法的训练，所以此书本身就是一种东西文化融

合的成果体现。

当然，对于书中出现的某些提法，如：“在中国本土和西藏”、“在中国和香港”（布卢菲尔德之语，见 P. 60）等，译者并不赞同，但是出于尊重作者的考虑，仍以原意译出。相信读者阅后，会作出自己的正确判断。

随着中国的整体国力增强和进一步对外开放，中国文化及“中国学”已成为国际学术界的研究热点，故国内的“海外中国学”、“国际汉学”类杂志或刊物不断推出。译者认为，欲深入了解和把握海外中国学的研究成果，莫过于直接阅读此类代表性的原著。故“东亚文化研究书系”主编冯天瑜教授、刘建辉博士和武汉大学出版社应时代之呼唤，组织翻译包括此书在内的八种论著，实属文化上的功德无量之举。

本书的翻译、出版工作得到了武汉大学出版社的诸位领导和编辑的大力帮助，在此深表谢意！博士生赵景飞同学在校对工作付出了辛勤的劳动，一并致谢。

福井文雅博士集东学与西学于一身，而译者的知识水平、日语能力有限，译著中不当之处，敬请读者指出，以便日后有机会再版时改正。

译者

2010年1月22日

——作者简介——

福井文雅 ふくい・ふみまさ(僧名ブンガ)

1934年6月6日生于东京都新宿区。毕业于早稻田大学附属高等学院(德语班)、文学部(东方哲学专业)、研究生院。1959年毕业于“雅典娜·弗朗塞”法语科。通过法国政府资助的留学生考试,1961年9月3日—1964年8月8日留学于巴黎。学习了 Paul Demieville(College de France)、Maxime Kaltenmark、R.-A. Stein(Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses 法国国立高等研究院宗教学部)等人讲授的课程,结业于该院宗教学专业。回国后任早稻田大学文学部(东方哲学专业)教授、大正大学研究生院特聘教师。获文学博士。

1947年2月(12岁时),在栃木县日光山轮王寺入天台宗,1967年任轮王寺唯心院副住持,1976年任住持。1990年任天台宗劝学,1996年任权大僧正。

兼任日本学术会议会员、法国“亚洲协会”会员、有关中国学、佛教学、道教学的各学会、东方学会、日法会馆、日法东方学会、“雅典娜·弗朗塞”等的理事、评议员、ICANAS 日

本支部副委员长。1991年8月6日，法国政府授予其“学术教育功勋骑士”勋章。著作有《般若心经的历史研究》（春秋社）、《欧美的东方学和比较论》、《中国思想研究与现代》（隆文馆）以及西文、中文论文多篇。

前言

不论在中国，还是在印度，都有很多世界闻名的高峰、名山。但是，由于体力和时间所限，全部攀登它们是不可能的，于是就想尽力登上最高的山峰。

因为从高山上可以尽览全景。向高山挑战并登上顶峰，就可以从云海深处俯瞰下面的群山，透过云层就能眺望山麓下广阔而美丽的原野和河流。下面的城镇和乡村的位置、规模和重要的程度，也可尽收眼底。即使未登上山顶，也能欣赏到那些魅力无穷的群山。

相反，登上低的山峰，就不能俯瞰全景，由于不清楚自己的位置，也许会彷徨而不知所处。不过，不管有多高，如果是处于原野边界无人问津的荒山，即使挑战也没有什么意义。

学术和研究不也类似于登山吗？考虑到体力和时间，尽可能从开始就把目标指向高山、名山不是最好吗？——抱有这种狂妄的想法，不知始于何时……

我在大学任教之初，在讲义中列举了我这个年轻学者也能使用的、某些简单的汉籍名词，时任主任的栗田直躬先生对此很不满意，他说：“那些都是第二流的东西。不使用一手的、一流的文献是不行的。”从那以后，虽然不太适应，我就打算尽力定下更高的研究目标，即使辛苦，也驱使自己向那个目标努力。

这类挑战名山、高山的登顶纪录，就是本书。与普通的山不同，通向名山、高山的道路有多条，在有着悠久历史的山，现在的正道，实际上是过去的东海道古道，在人迹罕见的道路上供奉着佛像，过去此处其实是祭祀的中心。这种情况是常见的。

在我故乡的群山中，也有若干不为游客所知的绝佳的古道和近道。

但是，仅仅说“绝佳的”，就成了自夸家乡。如果不与其他地方进行比较，是不知道真正的好处的。

学术和研究也与此类似，不运用比较的方法，自己的视角难以确定，很可能会变成唯我独尊。不过，比较时，相对于相似点，我更注意相异之处。如果从相异处思考，就会有意外的新发现。其结果是，即使我不去冲击，传统之说也会不攻自破。

在这种经历的基础上，谈论我所发现的学术之山、路及其魅力，就是本书的意图。是否充分说明？不敢断定。若能得到读者指正，则不胜荣幸。

也有与所谓名山、高山不同的，必须用全副装备攀登的山，其体验是特地作为面向专家的报告。总之，祈望获得批评赐教之日早些到来……

福井文雅
1998年初秋

目 录

概观：汉字文化圈의思想和宗教——儒教、佛教、道教…… 1

一、儒教…… 1

二、中国佛教…… 4

三、道教…… 8

儒教的仁爱与佛教的慈悲区别何在？——“仁”的本质…… 14

一、问题之所在…… 14

二、汉语“爱”的字义…… 17

三、佛教中“爱”的字义…… 20

四、“慈悲”与“爱”的比较…… 21

五、对某种反驳的回应——附结论…… 26

持续努力则人性可变？——“青出于蓝”的真意…… 28

一、问题之所在…… 28

二、“青出于蓝”的本义…… 30

三、《劝学篇》的思想结构…… 34

四、结论…… 42

性善论和性恶论——东西方的人性观…… 52

一、荀子的性恶论…… 53

二、性恶论的真意	55
三、东西方的人性观	57
佛教“照千(于)一隅”争论的盲点——何谓“隅”?	59
一、争论的开端	59
二、被忽视的问题点——“隅”的意义	61
三、关于“照千一隅”新解释的疑点	63
四、“照于一隅”的真意	64
五、解决为何竟需二十余年?	67
讲经仪式和“论义”	71
一、佛教礼仪研究的重要性	71
二、讲经仪式的顺序	73
三、“论义”形式的概要	83
四、都讲和麈尾的职能	86
五、“论义”的意义	92
六、日本讲经仪式的流变	94
古汉文训读的长处和问题	103
一、古汉文等于汉语吗?	103
二、古汉文音读的优点和条件	110
三、古汉文教育的目的	115
马来西亚的华人佛教管见	119
一、马来西亚国	120
二、马来西亚的寺院及其活动	125

三、马来西亚佛教界的两大组织·····	160
四、南马来西亚佛教青年会培训营·····	163
“道家”、“道教”的系谱和异同点·····	180
一、问题之所在·····	180
二、道教概念的轮廓和语义的形成·····	181
三、“道家是哲学，道教是宗教”的 通常看法正确吗？·····	192
四、今后的课题·····	195
佛教和道教的交流·····	200
一、意为佛教的“道教”·····	201
二、道教中的佛教诸相·····	203
三、儒教、佛教、道教的“三教归一”·····	208
四、今后的课题·····	210
《斩龙》笔记——印度与道教的接触？·····	214
上古日本与道教的关系——期刊连载讨论·····	217
一、写在再刊之际·····	217
二、书评、新刊介绍 福永光司著《道教与日本文化》·····	221
三、研究笔记 津田左右吉博士与道教·····	227
四、研究笔记 关于福永教授的反驳·····	241

有关道教的诸问题.....	257
一、法国东方研究的今与昔.....	257
二、世界道教研究的今与昔.....	264
三、法国的研究特色.....	266
四、什么是“气”?	272
五、道家和道教是同义词——其形成的历史.....	276
六、研究之要事——对用语的考究.....	283
后记.....	286

——概观：汉字文化圈的思想

——儒教、佛教、道教——

首先确定“中国宗教”的范围。这里所说的“中国宗教”，是指“汉民族传统信奉的宗教”，即所谓儒教、中国佛教、道教之“三教”（英文译为 Three Teachings, Three Doctrines, Three Religions）。当然，除此之外中国还存在很多宗教，西藏和边境少数民族地区也属中国领土，所以讲“中国宗教”，也包括藏传佛教（有时也称喇嘛教）、伊斯兰教（也称回教、清真教）。中国历史上，元朝和清朝也信奉藏传佛教，明朝时引进了伊斯兰教和基督教。

但是，回顾中国宗教的历史，这些宗教最终没有成为“中国宗教”的主流，而三教一直是三个主轴，这是明确的。反过来说，没有藏传佛教及中国化的伊斯兰教、基督教，也可以讲“中国宗教”，而不涉及儒、佛、道三教，则不能冠以“中国宗教”的名称。

因此，这里仅论述儒、佛、道三教。

一、儒教

也许有人会有疑问：“儒教是宗教吗？”因为儒教（英文为 Confucianism、法文为 Confucianisme、德文为 Konfuzianismus）最初被称为“儒家”，所以在回答此疑问之前，先来谈谈儒家。

儒家就是被称为“儒”者的集团。关于“儒家”，公元前2世纪末，司马迁在《史记·太史公自序》中作了如下评论：

“夫儒者以六经为法。六经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼，故曰‘博而寡要，劳而少功’。若夫列君臣父子之礼，序夫妇长幼之别，虽百家弗能易也。”

实际上，在礼仪之中，儒者又特别强调“孝”，即子对亲的侍奉义务，鼓励为父母举办隆重的葬礼(厚葬)。

儒家的中心人物孔子(前551—前479)所讲的“仁”，也实际上是对维持社会秩序起作用的伦理之一。“仁”来源于表示亲密交往的人的象形文字，由此亦可知，“仁”是对同一部族内部的友人、血亲、家族的爱(珍视的心情)。那种爱即使推及他人，也是遵从一定的礼，即设置等级差别的，决非普遍的人类之爱。生长在中国、在美国成为大学教授的 Derk Bodde (就职于普林斯顿大学)在其著作中，将“仁”译为 a graded love (有差等的爱)，这是对“仁”之意义的正确英译，如果要勉强在中国古代寻找普遍的爱的话，毋宁说，作为与儒家对抗的一大势力的墨家所主张的“兼爱”，或许与之符合。

如公元前2世纪末的司马迁所说，儒家思想的核心是以德性和礼仪为依据对社会秩序的维护，所以，在“诸子百家”的学说中，儒家对为政者来说是最合适的思想。因此，公元前2世纪末，西汉王朝的武帝时，儒家成为国家公认之学，儒者被采用为官吏，其后近2000年，直至清朝灭亡，儒学首先是作为“为政治服务的学问”而被尊崇的。事实上，儒学与宗教结合而变为“儒教”，是以其在西汉成为御用学术之时为契机的。

在儒教是否宗教的争论中，孔子“敬鬼神而远之”（《论语·雍也篇》）等说法必作为儒教不是宗教的依据。但是，仅孔子的思想不能说是儒教。并且，从名称的形成史来说，必须认识到，“儒教”将儒家的思想和仪礼及其在后世附加上的宗教祭礼都包括在内，是公元4世纪左右流行起来的。

儒家和宗教结合的过程是这样的：公元前8—前9世纪的周王朝以后，确立了这样的信仰：居于天界的统治者——“帝”（亦称“上帝”），向地上的统治者下达“天命”，“王者”才拥有统治地上的资格。这样，王就是天和地的中介者。所以，随着时间的推移，到了战国时代（前403—前221）末期，成为王中之王者就被称为帝，结果，如秦的始皇帝（前221—前210年在位）那样，形成了“皇帝（伟大的地上统治者）”称号。“皇”是“伟大”的意思，“帝”与“締”同，指管理一切的人。

帝王是“天子（在地上施行天命的天之子）”，所以是在一定时期内遵从天命行祭天之人。今天北京正阳门外南郊遗存有明代16世纪改建的“天坛”，那就是天子祭天的遗迹。

担当祭天仪式之理论化和实践的就是儒者。上面说过，儒者原来是教授礼仪的人，实际上那些礼仪中也包含宗教性的祭祀，儒者也是古代掌管典章制度（古代以来的传统）的官员。

儒者还主张，天和地上的人之间有某种对应的关系，这种思维方式在公元前2世纪被明确地提出，其后，也在被认为是中国哲学精华的宋学中出现，在整个中国历史中继承下来。人的“性”，是与生俱来受之于天的，故儒教是以人生来即善的性善说为前提的。

孔子及其后继者们死后被祭祀于庙堂，直至今日，每年其祭典还依照儒学的规定，由儒学者主祭。甚至“儒葬”（以儒教

为依据的葬礼)并依此建立的墓冢,今天在日本还有遗存。

这样看来,虽说儒教不是宗教,但也不能忽视。这个问题也源于“宗教”的定义,汉语的“宗”,原指祖先的宗庙,意为祭祀之官。因而,也许不如说汉语的“宗教”倒是最符合儒教内容的词语。

儒教与宋学、阳明学、清代考据学等一同为日本人极为熟知的思想,本书着眼于其与佛教、道教等宗教的比较,哲学层面的论述则在此从略。

二、中国佛教

关于佛教从印度经过中亚传入黄河流域以东的北部中国的时间,现有诸说,但无异议的是这样一件记事:永平八(公元65)年,在江苏省北部(与山东省交界附近),东汉明帝的异母弟楚王刘英将浮屠(佛陀——印度语 Buddha 或 Buddho 的音译)与黄老一同祭祀。这是在距当时的都城洛阳很远的东方发生的事情,因而在洛阳或其西、南地区,应该已经知道佛教了,传入时间在此之前也是可以想象的。关于印度佛教的传入时间,除了这一《后汉书》的记载外,眼下再没有可以信赖的文献证据。

在中国,佛典的汉译与佛教的传入同时开始,而印度佛教逐渐在中国北部扎根,是4世纪上半叶的事情。其后,鸠摩罗什(kumārajīva)、释道安等高僧译出经论,乃至中国佛教(英文为 Chinese Buddhism)发展至现在的状况。对此,读一读中国佛教史一类的书就可以了解。这里仅例举在印度所未见的中国佛教的几个特点。

1. 宗派的形成

宗派的形成，其原因在于“教相判释”（亦称判教）这一中国独特的佛教理解方式。当时，形成于印度的经论，传入中国并被译成汉语时，与其形成的先后并无关系，结果汉人僧侣同时遇到许多不同性质的经论，因而，在理解上是非常困难的：佛陀的真意在哪里呢？何种经论讲说出最重要的教理呢？结果，以自认为最好的一种经论、一条教义为基准，将佛教分类、体系化的研究就兴盛起来，这种解释的方法就是判教。

出现过各种各样的判教案，其中（据说是）天台大师智顗（538—597）所立“五时八教”的判教最为著名，他把释尊从开悟到圆寂的说法过程划分为“华严、鹿苑、方等、般若、法华涅槃”五个时期，将当时汉译的佛典分别归入“五时”，还把教理的讲说方法分为化仪四教和化法四教的“八教”，即八个种类。根据“五时”，《法华经》被定为宗教上最高、传达释尊真意的经典，《阿含经》是“鹿苑”时期的讲说，被赋予相对低级的价值。

这种“五时八教”的判教，作为在佛典分级上矛盾最少的观点受到欢迎，对后世，特别是对日本的影响极大。结果，在中、日两国，《法华经》最受尊崇，而由此建立的宗派也不断出现。

但是，在“五时八教”之外，还有采取其他判教的学僧。被他们视为根据的最重要经典、教理并非《法华经》，而是其他经典，所以诞生了新的宗派。以判教为划分依据，形成了今天看到的各种宗派，这是印度所未见的中国佛教特有的情形。

不过，近代以来的欧洲佛教学者研究原典的结果认为：五

时八教之判教是一种中国化的解释，不符合佛教形成的历史。《法华经》并非释尊的直接讲说；而在五时八教说中被定为最低等级的《阿含经》，倒可能是传达释尊真意的正统文献，等等。但是，中、日的佛教宗派团体，是在五时八教及其他判教的基础上形成的，所以如果原封不动地承认最近学术研究是正确的，就否定了自身的存在。宗教必须遵循学术上的正确吗？“学术上的正确”对于宗教来说，究竟具有什么意义呢？此点毕竟是现代中、日佛教界的一大问题。

2. 从属于国家

基督教、伊斯兰教、古代印度佛教与政治权力几乎是对等的，甚或处于政治之上位的情况也不少见。在现代日本，是“政教分离”。但在中国，除去极罕见情况外，宗教常常处于政治权力的支配之下。描述蒙古王朝宗教史的《元史》释老传是这样开头的：“佛教和道教渐行于中国，历经千数百年，其盛衰常常决定于君主的心血来潮”，此言可以说切中了中国宗教的命运。

3. 居士佛教

如果用一个词来表述中国近、现代佛教的特点，那就是“居士佛教”。所谓“居士”，是指不当出家僧而持续从事佛教活动的信仰佛教人士。近、现代中国佛教的教学和寺院经营，均由这些人支撑着。考察中国宗教时，要常常意识到，以蒙古族的元朝（1271—1368）为分界，其前后的状况为之一变的事实。众所周知，日本佛教之来源，基本上是唐至宋（元朝以前）中国佛教，与其传统相连。但是，现今的中国佛教，直接

与(元朝以后)的明朝相连，因而与日本佛教相比有巨大的变化。

例如，现在中国的寺院，完全露出脐部、哈哈大笑的弥勒之像，伽蓝神等守护佛法的武神之像，祭祀于正殿入口附近，这里的“正殿”，在中国称为“大雄宝殿”。同为僧侣，中国与日本差别很大。比如，在中国不叫僧侣或和尚而称“法师”，没有蓄发、食肉、带妻的僧人，而且没有像日本那样的布施制度。甚至，不只是读经的方法不同，用于伴奏的大鼓、钟、铃的形状和鸣响方式也有不同，诵读的经典本身也互异。这种状况，若探其变化的起源，大多要追溯到14世纪后期的明代。

其实，不仅是佛教，中国所有现存文物的实际面貌基本上只能追溯到明代。例如，中国最早的寺庙，有东汉的白马寺。现在位于洛阳的白马寺，据说是明代重建的。还有，关于祭祀孔子的“释奠”，尽管中国的儒学者想努力复原其仪式和服饰，实际上似乎只能回溯到明代。

换言之，现在中国的大部分文物，创建于明代的14世纪末和15世纪前后，如北京之名是从燕京之旧称变化而来，定为帝国首都始于明朝第三代皇帝成祖之时。现在，中国有很多“某某禅寺”、“某某讲寺”等在日本几乎看不到的寺院，这些名称制度似乎也是始于明代。

《西游记》、《水浒传》、中国戏剧等现代中国人最喜爱的书籍和娱乐，也是明代开始向民间流传的。

现代中国佛教直接地是明代以后的产物，它把以前的形态抛弃掉了，典型的例子是密教。

唐代中国，出现了不空、金刚智、善无畏等密教巨匠，空海(真言宗)、最澄(天台宗)也将这种密教的法统传到日本，其后师资(师傅传弟子)相传，直至现代。

但是，中国佛教中密宗的传统据说在唐末即已绝迹，明代以后未有传承。密教中包含诵咒、结印(手结印契)、护摩(圣火)等修行方法，若不直接受教于师傅而只有书面知识，要修炼成功终究是不可能的，并且那种法统一旦中断则不能复原。日本真言宗僧侣权田雷斧，曾于大正十三(1924)年赴广东省传授密教修行法，也就是密教的再输入。

如果说现代中国有密教的话，那是来源于藏传佛教。

明代以后，支撑这种变化了的佛教的是在家居士。在近、现代中国，相对于僧人，杰出的人物多出自这些居士。所以，近、现代中国佛教有一别名，称为“居士佛教”。

除上述外，关于印度佛教带给中国社会的新思想和世界观，官吏、士大夫的佛教观等中国佛教诸方面，想讨论的内容甚多，但限于篇幅，本书仅举出中国佛教在近代以后的特点，余者只能割爱。

三、道教

道教(英文为 Taoism，即“道之教”)是中国固有的宗教，这是通常的说法。但如果问“何谓(为)道教”，要解答则实属不易。仅就其最早的教团(五斗米道)而言，或可定义为它是以中国古代产生的神仙思想(追求长生不老的思想)为基础，不断吸收占卜、符咒、中医医术，于公元2世纪宗教化了的集团。但是，对其加以整顿的新教团于5世纪出现而自称为道教。与佛教相同，道教也在12世纪后创立了新的宗派，吸取儒学和禅宗教理，面貌与以前相比有了很大的差异。

就其现状言，道教是多神教，混入了过于杂多的要素，故不少人把中国除儒教、佛教、基督教、伊斯兰教外的其余信仰

形态笼统地总称为“道教”。这是非常方便和非学术性的解释，但道教的轮廓确实是含混不清的。特别是明代以后，在“三教归一”的思潮下，道教和其他两教（儒教、佛教）趋于混合，道教的特征就愈来愈难以确定了。例如，道教经典的集大成《道藏》编纂于15世纪的明代，但其中收入了很多既非禅宗又非道教的经典。

尽管如此，道教具有表面上易于区别的特征，其相当于佛教僧人的宗教信仰者被称为“道士”，束发于头顶并绾为髻，戴冠，不绾发髻时，则戴托髻的帽子。女性道士称“女道士”、“女冠”、“女道”等。祭祀分为斋和醮，将缘日称庙会，祭祀的建筑称庙或宫、祠、阁、洞等，有供道士集体生活的“观”（道观）或“楼观”，庙或观多兼有两义。以太极阴阳的“两仪图”为教团的标志。

上述道教的存在面貌，可以从存留于台湾和香港的正一派教团看到（不过没有道士集体生活的道观）。曾成为国教的道教，在中国大陆，“文化大革命”时也被作为诸恶的根源受到最严厉的压制，一时间完全销声匿迹了。但是其后（在国家的管理下），全真教的总庙北京白云观得到修复，在全国范围内出现了保存道教的动向。

“道教”一词从纪元前就有，原来是一个意指“讲卓绝之道的教说”的普通名词。另外，它源于老子、庄子等的所谓“道家”一派，从公元5世纪开始，道教这个名词就逐渐在相对于儒、佛二教的一种宗教的意义上使用了，相对于儒、佛而显示自己的优越和独立性时称“道教”，一般则称为“道家”。就是说，称道家也好，道教也好，并非别物，仅仅是语言使用方法的不同。因而，道家和道教在欧美语言中以 Taoism 一词总称（江户时代直到第二次世界大战后，许多人把道家读为“どう

け”，现在一般发音作“どうか”）。

道教（道家）的历史，传说神话中的古代帝王黄帝是其开祖，老子述其教义，东汉张陵（亦称张道陵）为教祖，创立了教团。因此，道教徒至今还使用以公元前 2697 年为黄帝纪元元年的、称为“道历”的历法，西历公元 2000 年相当于道历 4697 年。

但是，依据文献资料，道教的原型始于东汉 2 世纪的太平道和五斗米道两个教团，五斗米道又叫天师道，北魏寇谦之（？—448）继承并对其加以改革，最早使“道教”成为国教。天师道自元代起正式称为正一道，在相当于日本宗教界“管长”的第六十三代天师张恩溥（1895—1969）时，从广州流亡到台湾（1949），将其总庙移至台湾省台北市觉修宫，因血统相承，现在由其甥张源先继任第六十四代天师。

另一方面，到了北宋末的 12 世纪，出现了所谓“新道教”，即萧抱珍的太一教、刘德仁的真大道教、王重阳（1113—1170）的全真教等，其中全真教取得大发展，元朝以后与前述正一道并立成为将中国本土南北二分的势力。

两派教义的特征是，正一道以护身符和祈祷为中心，全真道则旨在调和儒佛道三教，受禅宗的影响颇深。与天师道相反，全真教道士舍弃家庭，在道观内过集体生活，采取素食主义。

相当于佛教的一切经、大藏经的道教经典的集大成称作《道藏》，其中有 5485 卷（1120 册），刊行时间是 15 世纪中叶的明代正统年间，现在还有不少因作于此后而未被收入《道藏》的道书。

道教是多神教，作为主神，最初是把老子神格化的老君和太上老君，6 世纪左右出现了把支配宇宙的法则“道”神格化的

元始天尊和太上道君，13 世纪左右开始出现黄帝的变身——玉皇大帝和吕祖。此外，灶神、海上守护神——妈祖、都市守护神——城隍神、土地守护神——土地公、学问之神——文昌帝君等，诸种神灵在道教寺院被供奉。但是，究竟这些神能否说是“道教之神”，是不是民间信仰的诸神？对此，研究者的意见是有分歧的。

文章的开头论及了规定何为道教的困难，但是，以不老长寿和现世利益为目的，崇拜有益于实现这一目的的“仙人”、“真人”，在这一点上任何道教流派都是共通的。无论受到佛教(禅)、儒教多大影响，丧失了这个目的就不是“道教”，达成这个目的的方法的差异是流派分化的重要原因。

道教的修行法

道教有代表性的修行法如下：

[辟谷] 不食五谷。不过，似乎社会上有“仙人食霞”之说，中国道教经典基本上无此说。

[胎息] 又叫服气。深呼吸上午的新鲜空气(所谓生气)而绕行全身的方法。此为想象和模仿胎儿呼吸的方法，据说熟习此法能返老还童。

[道引] 也写作导引。身体的屈伸运动体操。

[房中] 性活动之术。为了不老长寿，必须积蓄精气，巧妙运用。

[服饵] 通过服药和饮食养生得到长生的方法。

药之中最好为金丹，认为植物性、动物性的药是变化的，黄金是不变的，因而服食黄金而使肉体不老不死是可能的。为此而进行的黄金制造，虽然是徒劳的，但道士尽了一切努力。

——[存思]幻想自己身体的各处有神灵存在，并冥想之。

但是，认为无论怎样坚持修行、服食金丹，如果不积善行，不坚持伦理上的正确生活，就不能成仙，这是道教的一大特点。这种思想的萌芽在汉代已有，明确主张此观点的则是4世纪前半叶的葛洪，其著《抱朴子》内篇中就有这样的记载：过失之报应，根据其大小，相应地减少纪(300天)和算(3天或1天)的寿命，灶神等将善恶计算的结果上奏天帝。不积善就难长生长寿，这一观念成为支撑中国人伦理的一大支柱，明代以后，以“善书”、“功过格”的形式兴盛起来，一直遗留至现代社会。

以上叙述了汉民族的三大宗教儒教、中国佛教、道教，试图刻画三教的本质，故而很少引用经典、人名等专有名词。

但是，划分为三教是为方便考虑，如果考察现状而讲“中国宗教”，现实中三教是混合并存的，许多情况下是不能分开说明的，特别是佛教和道教的融合是非常深刻的。道教和佛教的关系，虽有排斥、对抗的时期，但历史上总的趋向是走向二教并存。

道、佛二教并存的状况，如果造访台北市著名旅游区龙山寺，就能亲眼看到其生动景象，同一区域内，前面是佛寺，后面就接着屋脊建有道教的庙宇，信徒们两处都供香、祈祷。也有如新加坡华人街的天福宫(俗称福建寺院)那样，里面供奉着儒教圣人像的例子，三教共存的情况也不少见。现今中国大陆的宗教状况未必明了，到第二次世界大战前仍然是二教并存，或三教融合，这是前辈学者在著述中已经指出的事实。

但是，三教并非杂乱混合，其在中国社会中各自发挥的作

用是确定的，信徒亦承认之，并向各个神祈祷。三教的功能，在清朝雍正帝(1723—1735 年在位)于《道藏辑要》刊行时的赐文中，得到了最好的表述：

以佛治心，以道治身，以儒治世。

[文献]

洼、西合编《中国文化丛书》卷6 宗教篇(大修馆书店)

拙文《大乘佛教和中国思想》(《讲座·大乘佛教》卷10，春秋社)

野口、坂出、福井、山田合编《道教事典》(平河出版社)

酒井忠夫主编《道教》三卷(平河出版社)

秋月观映编著《道教研究之推介》(平河出版社)

ケネス・チェン《佛教和中国社会》(福井、冈本合译，金华舍)

汉字文化圈的思想与宗教

儒教的仁爱

——儒教的仁爱与佛教的慈悲 区别何在？

——“仁”的本质——

【正文】

一、问题之所在

什么是“仁”？现在还以此为问题，也许被认为是可笑的，但是，我以为，许多研究者的历来解释或说明，并未抓到“仁”的语义的本质，或者根本没有发现本质。

因而，作为如此考虑的一个具体的例子，把近年来有影响的研究者对“仁”的解释引列于下。这里并非评论而仅为参考而引用，故只限于故人：

① 总而言之，仁者，即人之情性之真的及合礼的流露，而即本同情心，以推己及人者也。（中略）仁以同情心为本，故爱人为仁也。（主旨——同情心是根本，所以爱人就是仁。）——冯友兰《中国哲学史》上册，旧版第97页

② Wing-tsit Chan（陈荣捷）对“仁”的英译：humanism（普遍的爱）——《大英（大）百科全书》旧版

③（各种）德之中最根本的，是被译为人性、爱、和善等多种意思的“仁”。孔子以前，仁是特定的德，意即宽容，但孔子把仁作为全部德性所由发生的普遍

的德。——Wing-tsit Chan《中国哲学》(《大英(大)百科全书》新版, 12卷, 第158页)

④ 仁的本质可说是亲爱之情。(中略)孔子所谓仁的本质是以父子之爱、兄弟之友情为根本的亲爱之情。——武内义雄《支那思想史》，第16、17页

⑤ 仁的内涵，一言以蔽之，尽于爱之一字。(中略)孔子的仁归结于以爱为内涵的完美人格。——小島佑馬《中国思想史》，第47页

⑥ 对人类的广泛的善意。——吉川幸次郎《论语》上，第5页

对人类的愛。——同上，第90页

⑦ 所谓仁，具有连带感之意，认为天地万物莫皆为一体，此即仁。(后略)——同上，第184页

显而易见，我不能不感到，这些解释虽论及仁的“一方面”，却没有触及仁的“本质”，或者与其说是翻译，不如说是“变换语言的说法”。

因为在这些解释中，(我所认为的)揭示仁的本质的语句，一处也没有。我以为，在此意义上可以说，即使在研究者中间，仁的本质尚未形成共通的常识。什么是“仁”？这是一个既老且新的问题，也是本文发表的原因。

但是，欲言本质者，必须先说明何谓“本质”？所谓“本质”，就是使思想和事物之形成的不可缺少的要素，换言之，即如果缺少了它，思想或事物就会失去其功能和价值的重要因素。

那么，要看清其“本质”，应该如何做呢？这是个问题，即方法论。方法论有好几种，对认识“本质”有效的方法，在

这里就是“比较”。^[1]

因此，我拿来与“仁”接近的概念，试将其与仁作一比较。与仁接近的概念是什么呢？谁都会想到的就是“爱”，其根据是下面一段有名的文字：

樊迟问仁，子曰：“爱人。”问知，子曰：“知人。”樊迟未达，子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”——《论语·颜渊第十二》

不过，关于仁，孔子（公元前551—公元前479）的解释并非完全相同（《论语·子路第十三》等的例子），但是，当被问及“何为仁”时，孔子确实做出了“爱人”的回答。

这段话认为：“仁”是对人的爱的情感，以此段文字为证据，进而认为“仁”就是对人类的爱，这种解释颇为流行。但读一读《论语》就会明白，孔子是把汉族和夷狄明确区别开的，这样，孔子既没有讲过普遍的人类之爱，也没有支持他有此主张的文献上的明证。考察当时的历史状况，这实属自然。拿人类之爱的思想期待孔子，可说是错误的推测。尽管如此，以“仁”为人类之爱的放大诠释，出乎意料地还具有相当的势力。

一方面，仅仅从人类之爱来把握。另一方面，也有解释为基于“仁是在家庭内部血缘关系中产生的亲爱之情”的德目。也可以说，这是由父母兄弟等近亲之间的爱渐次扩充遍及天下的德目。有一种解释说，仁“是必须和人类之爱区分开的”，但认为“勉强言之则近于爱”。

但是，家庭内的爱也好，勉强言之则近于仁也好，无论哪种观点，都与“仁者爱人”之说无大异。

把仁转换为日本语，究竟是什么意思呢？如果无任何解释

的、用一个词翻译为日语，会是什么呢？翻译为“亲爱之情”可以吗？翻译为“人类之爱”可以吗？使人不能不迷惑。当然不能说是“综合两方面的爱”，表达那种意义上的爱的汉字首先就不存在。

于是，这里成为问题的，就是“爱”这个汉字。汉字的“爱”是什么意思呢？“爱人”语境中的“人”是什么呢？这个问题，可以说完全没有被讨论过。

因而，我在此要作为问题的是，第一，“爱人”语境中的汉语的“爱”是什么？第二，这一语境下的“人”是什么？由于这个问题出乎意料地被忽视了，所以本文要从对这两个问题的探讨开始。

二、汉语“爱”的字义

首先，看看《论语》中“爱”的意义。有如下用例：

子曰：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”——《论语·学而第一》

即“统治千乘的国家，（中略）节用而爱人，使民以时”，从前后的文脉看，仁似乎并不单纯是“爱人”的意思。可以看看汉族人自己的解释，如在《论语注疏》中，东汉包咸解释说：

国以民为本，故爱育之也。

就是说，因为是为了一个国家，所以即使讲“爱”，也是有偏重的、功利的，似乎并非“普遍性”的爱人意义上的人类

之爱。

那么，汉语中的“爱”，究竟具有什么样的意义呢？这个问题，不能不重新依据古代文献来考虑。

首先，看看《说文解字》的解释：

𢇛，惠也。从心无_レ声。

藤堂明保解释之说：

原来是“心 + 无_レ声”的形声文字，充满心中，即充满胸怀而痛苦的心情，称作“爱”。——《汉字语源词典》，第 703 页

又解释《说文解字》中的“惠”并推测说：

（惠的字义）可理解为柔和地围绕、保护之义，也许温柔地包裹、保护某物之心，称为惠。——《汉字语源词典》，第 715 页

假设以上为第一种解释。仅仅这一解释，还不能清楚地揭示“爱”的意义。

本来，词语的意义是不能仅从语源来判定的，必须从其语境中进行判断。因而，应当具体地根据其在当时文献中的用例来归纳它的意义。以下仅列举其结论：

第二种意义是“喜欢”。如说“爱文（喜欢文学）”。

第三种意义是现代日语中译为“怜爱（不能忘怀；施恩）”的例子，《诗经·卷十五》之二《小雅·隰桑》中“心乎爱矣”一

句，郑笺译曰：

我心爱此君，君子虽远在野，岂能不勤思之乎！
宜思之也。

《吕氏春秋·节丧》“慈亲之爱其子”一句，高诱注曰：“爱，心不能忘也。”皆为其例。

第四种意义是可译为日语“爱惜（珍重）”的情况。例如，《礼记注疏》卷五十四、表记第三十二中“惟仲山甫举之，爱莫助之”一句，郑注解曰：

爱犹惜也。（中略）惜乎，时人无能助之者。

《国语·鲁语上》“人以其子为爱”一句，三国时吴韦昭（204—273）也注为“爱，吝也。”

《孟子·梁惠王上》所见

（孟子）曰：是心足以王矣。百姓皆以王为爱也。
臣固知王之不忍也。

的“爱”也是这类用例。东汉赵岐（卒于201年）在其《章句》中，注为“爱，吝也”。焦循（1763—1820）在其《正义》中说：

集注云，爱犹惜也。惜亦吝嗇之义。故下注云
爱惜。

现代汉语中的“爱财、爱惜时间、爱惜生命、爱名誉”的

爱，也是在“爱惜”的意义上使用的例子。

考察了关于“爱”的以上四种用法，其意义就可以归纳为：“作为自己的东西占有，而不愿丢弃。”

那么，作为爱的对象的“人”是什么呢？似乎也并非单纯的“人”、人类一般。例如，到了清朝 19 世纪前半期，关于东乡包咸“国以民为本”一句，刘宝楠注曰：

国以民为本者，注以爱人，人指民言。（中略）
刘氏逢禄论语述而篇解此文曰：“人谓大臣群臣，
（中略）此以下之文言民，则人非民。故解为大臣群
臣，于义亦通。”——《论语正义》

就是说，人既解释为“民”，即被统治者，也解释为“大臣”，即统治者，总之，并非是在现代人类一般的意义上被理解的。对于人的意识仅限于百里见方的视野之中。

关注的也仅是汉民族，而且只是其中的统治阶级。

因此，把“仁”解释为“爱人”，进而解释成对人类的普遍的爱这种现代观点，对于中国的任何时代都不能说是适用的。

实际上，看看佛典中“爱”的用例，能进一步确证这个结论。

三、佛教中“爱”的字义

这里，先对佛教中使用的“爱”的用例作一归纳。如果用日语表达其通义，那就是“贪求”（むさぼる）。下面列举佛典中“爱”的用例（据中村元著《佛教用语大辞典》，此外还有其他用例，因论述繁琐，与论旨无关，故省略）。

- ① “爱恋执著、留恋”——anurodha
- ② “渴求爱恋”→盲目执著、贪欲——trṣṇā
- ③ “爱欲”→性爱——kāma
- ④ “爱”→血缘性的爱——priya
- ⑤ “欲乐”→对特定个人的爱情(恋爱)——rati

从以上各例可见,佛教所谓爱,是指执著于某物(多为)人而欲占为己有的行为。显然,这与汉语中爱的一般意义,即“作为自己的东西占有,而不愿丢弃”,是相同的。

上面看到的《说文解字》的解释也是“将某物纳入我之内的状态”,所以意义是相同的。

孔子在解释仁而说“仁者爱人”时,当然也并不是在主张无差别的人类之爱,前引《论语·学而》中“节用而爱人”之类,仍然是为达到自己的目的而将别人留在身边的行为。

总而言之,汉语的“爱”是指自我中心的(这样说也许有不当之处)、利己的行为。

四、“慈悲”与“爱”的比较

因此,在佛教中,“爱”是应该舍弃的行为。“爱人”,就是执著于特定的人或物,任何时候都想将其据为己有的行为,因为那是“执著”,所以佛教将其当作觉悟之路上的障碍而加以排除。

佛教代之以“慈悲”的劝告。慈悲之“慈”,为梵文 maitrī 之译语,据说源于梵文 mitra,即友人。要之,真正的友情,不计得失、不求回报的友情,就是“慈”。

“悲”的原词是 *karuṇā*，这两个字合成的“慈悲”，一般解释为“拔苦与乐”，就是说，对他人的不计得失的、牺牲性的爱就是“慈悲”。

因而，如果与遍及人类的既深且广之爱、牺牲性的爱即慈悲相同的感情就是“仁”，那么，佛教传入中国时，翻译慈悲的原词 *maitrī*，是必定要用“仁”这个字的。

但是，佛教认为，相对于“慈悲”这种对他人的不计得失的、牺牲性的感情，“爱”是欲图回报的行为，正如“爱憎一如”一语所显示的，爱的背面潜藏着憎，与不计得失之情决不可同日而语。

特别是，其言“烦恼即是菩提”，后来也出现了这种观点：正因为有作为爱的一种形式的“烦恼”，以此为契机，才打开了“菩提”即觉悟的通道，但在根本上仍认为“爱”是应当舍弃的行为。

这样，从用例中归纳出了汉语的爱、佛教的爱等各种意义，明白了“爱”不是对人类全体的恩慈，而是具有相当个人性关怀的词语。

如上所述，如果“仁”与慈悲具有同样的内容、意味着广泛的人类之爱的话，那么佛教传入中国，将慈悲的原词译成汉语时，理应采用“仁”作为译语。这没有成为事实，自有其原因。那是因为，“仁”与慈悲不同，是一种“爱”（利己的行为）。

如果“仁”是一种爱（利己的行为），那么是什么样的爱呢？若区分爱的种类，则“仁”可说是“有差别的爱”。根据开始的说明，就是第④项“父子之爱、兄弟之友情为根本的亲爱之情”。“有差别的爱”是从对立面观之的结果。但是，这两种爱有什么区别呢？在前者的表达中可以感觉到非常温暖的情感，

而后者则首先感到有排斥他者的情感，“仁”的外表和内在之两面就是如此。因此，“仁”虽然是差别之爱，但又与凌驾于平等之上的“区别之爱”不同。“仁”非普遍之爱，也已为墨子在《兼爱篇》中所批判。儒家认为，即使在亲子之间也有差别，这是自然的，因而不应设想无差别的爱。如果在古代寻求与慈悲接近的行为，那毋宁说是墨子所主张的“兼爱”。

这样看来，作为结论，“仁”的本质就在于有差别之爱。有差别之爱(仁)与对于整个人类的爱(慈悲)有着天壤之别。

然而，此结论一得出，汉族的社会、身份确立的现实就清楚了。一直以来，日本有这样的倾向：根据把“仁”解释为亲爱之情或对人类的爱，而美化中国的古代社会，将其想象为理想的社会。然而，现实的中国社会正相反，正如历史告诉人们的那样。

指出仁是有差别之爱的学者，在日本也并非没有。不过，不可思议的是，或许是前辈学者受太多先入之见束缚的缘故，有人解释“仁”说：

孔子的仁至少包含以下四种意义。第一，亲爱或慈爱。人的概念与亲爱或慈爱的概念，有基本一致之处。(下略)第四，利他。孔子之仁，其要归于利他。——狩野直喜《中国哲学史》，第112页

把“仁”与“利他”视为等同，那岂不就是佛教所说的菩萨之行吗？倘若与佛教的慈悲作一比较，也许就不会作出这种错误的判断了。“利他”是佛教的用语，儒教的古代典籍中未曾出现。狩野直喜使用这一词语，应该去看看现实中为社会所排斥的人们，在汉民族内外经历的事实。

前辈学者虽也明白仁是有差别之爱，却试图否定之：

孔子的爱是有差别之爱，（中略）达到仁的极致，其德泽广及四海，人各得其所。（中略）计一己之利害得失的仁，绝非真正的仁。——同上

作为仁的内容的爱，与对儒家采取反对态度的墨子所倡导的兼爱即平等之爱不同，（中略）是差别之爱。（中略）孔子的仁，其终极理想是期望远近内外德无所不至。（后略）——小岛佑马《中国思想史》，第47页

以上两例，虽也指出其为差别性的爱、差别之爱，但又把仁解释为包含差别爱的普遍爱，或向普遍爱转变的差别爱。结果，“仁”就被解释成了一种与一般的“人类爱”相联系的爱的情感。这种把仁当作人类之爱的结论，与其他解释并无不同。上面引文的最后，因为必须把仁置于最高的道德，所以总带有牵强之感。

这里，不过是把作者乐观的期望偷换成实际的存在，认为“其终极理想是期望远近内外德无所不至”，这是现实中不可能发生的。对于视《论语》为“宇宙第一之书”的人来说，主张“仁”的本质是差别之爱，或许是不愉快的事情，但现实是不能否定的。

仁是差别之爱这个事实，为什么没有被认清呢？因为资料局限于汉学的范围内，只要以汉学的文献为资料。就是说，不进入与其他民族文化比较的视野，就不会注意到仁的本质在于差别之爱。即使注意到了，在论证上也会缺乏资料。也正因为如此，迄今虽有学者指出仁有差别之爱的一面，但遗憾的是其

观点不彻底，缺乏说服力，现在不是都被忽视了吗？

与此相关，来看看 Reischauer 和 Fairbank 所著 *East Asia, The Great Tradition* (《东亚：伟大的传统》) 第 28 页中“仁”的英译和解释：

the Confucian virtue of “love” (jen was equivalent to “gradad love”—that is, love for others according to one’s relationship to them. China’s whole ethical system thus tended to be familycentered and particularistic, not universalic and oriented toward God or the state, as in the West.)

[译文] 儒教“爱”的美德(“仁”相当于“有等级之分的爱”，即，相应于相互关系的对他人的爱。因此，中国的伦理系统是以家族为中心，具有排他的倾向，它不是普遍的，没有西方那种面向神或国家的性质。)

我并不直接了解这两位英文译者是谁，在 Derk Bodde 的 *Essays on Chinese Civilization* (Princeton, 1981), p. 399 中，有像这样将“仁”译为“有等级之分的爱”的例子，其脚注说此译语直接依据 H. H. Dubs 的 *The Development of Altruism in Confucianism* (Philosophy East and West, 1. 1. April 1951) 的译文，同样的英译似可追溯到大正十二(1923)年。行文不同，译语当然会有变化。但应该注意的是，译者附有说明：“有等级之分的爱”是“仁”的原初意义，只是没有明示附加说明的依据。

这可说是对仁的本质的苦心逐译，但其他学者并非常常使

汉字文化圈的思想与宗教

用这一译语。从索引等引用例中看，这一译语现在似不太受重视，倒是 love, perfect virtue, universal love, a feeling of love (jen), the old Confucian virtue of “benevolence” 等赞美性的英译更有势力，对于“仁”的本质，欧美诸国也尚未形成正确的认识。

五、对某种反驳的回应——附结论

根据以上论述可知，孔子、周围的汉族人及后代的人，都没有把儒教的“仁”看作普遍的爱、人类之爱，如果认为遍及人类一般、既深且广的爱之感情，即与“慈悲”相同的感情就是“仁”的话，请原谅再次重复：那么佛教传入中国时，翻译慈悲的梵文 maitrī, 当必定使用“仁”这个词。

不过，对以上结论，一个反驳意见是可以预想的，即：事实上，佛教中自古称释尊或僧侣为“能仁”，3 世纪初开始既有此例。从汉、梵对照的典籍中所存留的例子看，有北宋 10 世纪末入宋的天息灾所译《大方广菩萨藏文殊师利根本义轨经》卷一（大正藏二十，第 838 页 a）。其中出现了“能仁如来”一词，原词作 Śākyamuni，^[2] 释尊和僧侣是实践慈悲的人，所以，此处的仁好像是作为慈悲的同义词或近义词来使用的。这样的话，就必须考虑佛教界把仁作为慈悲同义词使用的过程和时期。

但是，“能仁”并不是那个意思，这已由周一良在其著名论文《能仁与仁祠》（《魏晋南北朝史论集》，1963 年刊，作者 1949 年以前著作集）中所论述过了。其结论是：“能仁”一词，源于《论语·雍也》：

子曰：知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。
智者乐，仁者寿。

就是说，“能仁”的仁不能解释为与慈悲同义。

不过，还有不能像此例这样清楚辨别的用例。毋宁说依文章之常理，有时经历时代变迁，需要进行修辞，有时是近似的词语互换使用，因而两个词逐渐被混用。

本文主要论述了“仁”的本质在于差别之爱。文章开头说，对揭示仁的本质的词语，一直缺乏诠释，我所关注的是“差别”一词。现在看来这或许是自明的。但出乎意料的是，仍然存在这种倾向：即把“仁”无条件地解释为“对他人的爱”，忘记了“他人”在古代中国基本上是不包括异民族的事实，结果将其美化。因为是差别之爱，所以没有对被区别对待一方的关怀。这种情况下，不理解“仁”的本质是差别之爱，儒家的本质也就搞不清楚。进而言之，不也会误解中国思想史的整体面貌和现代中国的实况吗？

注：

[1] 关于比较方法的有效性，详见拙著《欧美的东方学和比较论》、《中国思想研究与现代》（1991，隆文馆），此不赘述。

[2] 同经卷二（第844页b）中，有“仙仁”的译语，与现存梵文本比较，与之对应的原词是 *ṛṣi*（修行者），故此“仙仁”可能为“仙人”之误，或两者通用，不可作为“仁”的用例予以重视，因为将 *ṛṣi* 译为“仙人”的例子并不少见。当然，也可能是有意把人换为仁使用，此处没有做更进一步讨论的必要。

——持续努力则人性可变？

——“青出于蓝”的真意——

一、问题之所在

《荀子》卷首之《劝学篇》，如其标题所示，是“劝学”即“主张学的必要性”的篇章，这是流行的看法。还有观点认为，其学之核心是礼，据此以矫正人之性恶。^[1]

但是，其原文是以“君子曰：学不可以已（学不可中途而止）”一句开头的，这不就是说，学的必要与否问题已经解决，而此文所讨论的，毋宁说是学是否应该持续的问题吗？另一方面，仔细阅读《劝学篇》全文，诸如“必须学”、“为矫正人性之恶，必须学”等旨趣和文字，基本上看不到，这否定了流行的见解。因而，有一个疑问浮现出来：《劝学篇》这个标题与本文的内容之间是有偏离的，也就是说流行之说有可疑之处。

当然，表达此一“劝学”旨趣的文字虽不多，但其上下文之间可能隐含着这种思想，或者也许其他诸篇有这种思想，因而不能仅据上述理由，直接说其题文偏离。但是，在此篇原文中讲学之“必要性”的文字乃至思想，虽不能说全无，但确实仅仅是隐约可见，故而对流行之说抱有疑问是自然的。

这一印象，如与清朝张之洞的明确主张学术重要性的同名书《劝学篇》比较，就更加强烈了。

增强上述疑问的还有以下问题：用劝学(主张学的必要性)这个题目不能解释全篇。如日本学者的某译注书将此篇分为9节，对其内容分别作了如下概括：

① 总论——论学之必要。

② 利用他物，节制自我。

③ 积小成大，志当专一。

④ 小善亦必显。

⑤ 学的过程及内容。

⑥ 学不求荣达，当为己。

⑦ 学之捷径在师与礼。

⑧ 讲交际之道。

⑨ 学问当专一完美。

以上概括每一项都是正确的，但此九项主张，与此学者所说的《劝学篇》的总论、大题目之间，又有什么关联呢？例如，“利用他物”、“小善亦必显”这些小题目，与“主张学的必要性”的大题目之间，存在何种思想性联结呢？还有，篇中青出于蓝的比喻、蒙鸠的故事等，与学的必要性究竟有什么关系呢？即使连续阅读这些小故事及上述9种主张，欲知贯穿全篇的大意，《劝学篇》究竟要讲什么，似乎并不清楚，甚或可把《劝学篇》看作9种主张的杂集。

这样，问题就在于：9种主张背后的逻辑，以及贯穿《劝学篇》原文的主题究竟为何？《劝学篇》根本上是讲什么的？即《荀子·劝学篇》的本意(为何)是什么？对于这一设问及以上列举的几项疑问，作前后一致的逻辑说明的尝试，在历来的研究著作、概论中，似乎还未见到。^[2]为讨论上述问题，想首

先就其文本，对《劝学篇》原文从内部^[3]重新作一分析。

二、“青出于蓝”的本义

1. 学就是“学问”吗？

《劝学篇》以“君子曰：学不可以已”一句开头。一般认为，此句意为：“学问乃为人生所必需，故无论如何不可不学”，因此，“学问不可终止”。

但是，稍加思考可知，这一解释看似清楚，实则不明。如所谓“学之必要”，究竟是何意义？比如“某人有学”这一表述中，学是不是学识、高深知识的意思，或者是以“学问”来说明学，指 science(知识体系)、教育或读书的多少呢？

实际上不是这样。学的词源似为“见习(场所)”，与“教”同类，^[4]而在先秦儒家那里，学按照通例实际上似被理解为“习得知识、技术的后天努力”。^[5]如果是这样的话，则可以说学就是“习得的努力”或“吸取知识的努力”，也可说是俗语的“学习”。更详细地表述，就是“努力掌握的行为”的意思，要掌握，必须不断重复，故一个长时间是必要的，因此，必须是自己^[6]努力，这种行为即是“习得”和“学”，就是说，原文的“学”与现代的科学、日语的“学问”并非同义，意义是有差别的。

兹专门使用“行为”一词是有原因的。一说起学或学问，人们总容易认为是有某种轮廓的东西，如书籍、六艺、知识等。但是，书籍和六艺实际上是学这一行为所及之对象、目的，知识是学这一努力所得到的结果。即使在六艺和知识意义上使用“学”，那也不过是作为其近义词的方便的借用，即

是狭义的学的意义,《荀子》其他篇目中学(之)字作宾语(即名词)使用的情况,现代日语中学问指科学(体系化的知识)的情况,皆是其例。但即使在这种情况下,其实际内容也只是把动词“知性努力的行为”名词化的抽象名词,中文的学或学问的本义,终究在于行动、行为,努力也是行为的一种。

在以上考察之外,举出杨倞(唐代9世纪初)之注,就足以证明《劝学篇》篇首之学意指行动了。他解释说:“以喻学则才过其本性也”,明确地把“学”作为动词即行动来解释。我国也有把原文读为“学而不可以已”的例子。^[7]事实上,“学不可以已”的训读,和“学问不可终止”的现代日译一样,暧昧模糊,全然不知作何理解。

2. “劝学”的含义

如此,关于“学”字的解释,因为没有明确意识到其原义与狭义、现代语与古代语用法的差异,动词形态和名词形态的区别,日文和中文的差异,对《劝学篇》的解释大多在出发点上产生了误读,并影响到对后文的解释。

总之,是在现代之“学”的意义上理解古代之学。

如果以上所述不差的话,那么“劝学”的意义也就清楚了,这就是:“倡导要努力习得于一身”。据说受《荀子》影响很大的公元前2世纪的贾谊《新书》卷八劝学第四十五说:“吾闻之曰:时难得而易失也,学者勉之乎,天录不重”,还是以劝诫努力之语结尾,也使人把两者联系起来思考。

然而,虽然《劝学篇》标题的意思是明白的,但继续阅读原文,就会出现不能完全表达全篇主旨的段落。之所以这样认为的第一个理由是:此篇不是以“劝学”,而是以“学不可以已”一语开始的。就是说,荀子并不是仅仅讲后天努力的必要

性就完事了。他的着重点，宁可说在于下面的“学不可以已”一句。此句包含着这样的意思：“要有所习得，就必须努力，此理已明。不过，如果仅在某一时期集中努力，或者偶有休息，断断续续地用力，这不能说是学，也不能获得完满的成果。对于学来说，重要的是从不中断地一步步坚持的态度。学的行为之中，原本就应该包含此种态度，这里再次强调‘不可以已’”。如果把学比作药，这个意思也许更易明白。荀子是在说：“治病需要吃药，这个道理自古就有，自不待言。但只在口头上说吃药的必要性，没有任何作用。首先必须实际地去服药，而且，只服一次病不能痊愈。吃药，重要的是要有一定时期内反复持续服用的态度，没有这一努力，药的作用就不能体现出来。”

说某一行为是必要的，与说某一行为的持续是必要的，两者听起来似乎无甚差别，实际上有很大差异，有人生观上的差异。如果只讲某行为的必要，对任何人都是容易的，但若讲行为持续的必要，就要求有自动地实践这种行为，并且不达目的决不停止的意志和努力，就是说，后者的主张是所谓奋斗主义的刻苦的人生观。

如果对此点不加足够的注意，就不能理解紧接着此句出现的“青出于蓝”的古谚的本义，或产生误解。“青，取之于蓝而青于蓝；冰，水为之而寒于水”^[8]两句，实际上是为证实前面“学不可以已”主张的比喻，就是说，“青之所以青于蓝，正是因为经过相当长的过程不断重复地浸染才会如此；水之所以结成比自己还寒冷的冰，需要较长的时间，两者皆得益于半途而废。”着重号所表达的意义，文中虽并未出现，但这应是青出于蓝的真意，^[9]而且若不作此解释，前、后文的逻辑必不能连贯。

但是，关于《劝学篇》的篇首，或许是由于对青出于蓝的通俗理解过于流行，作为核心的“学不可以已”一句（从而其含义）被忽视，关于两者的逻辑关系至今基本上没有做出解释，产生了一些误解。例如，关于“学不可以已”一句，有“学问为人生所必需”的误解，有“学问绝非可以半途而废”这样兜圈子的翻译，后者的翻译和“学问是重大之事”是一个意思，与原文的意思相背离。

青出于蓝在语义上是“弟子超出、胜过老师”的意思。但一般流行的解释是：“致力于学问，则能比老师更卓越（故此学问是必要的）”。这看上去是最贴切的解释，但仔细想起来，实在是可疑的。因为从事于学问，并不能保证就能胜过老师（老师的学问也在长进）。首先，为了说明学问的重要性，何以要举出诸如“能比老师更卓越”这种颇为偏离主题的例子呢？其他更恰当的例子是不胜枚举的。

但不这样认为的人，就会由这个比喻出发，生出一些毫无道理的宏论：“这是在论述，学者超胜于其师，学问才有意义和功效，期待社会的改善，鼓励人类奋进。”或者满足于下述脱离现实的解释：“从事于学问，则生性愚钝之人也能变得贤明。即学问有改变人本性的功效。”如果这些真是《荀子》的本义，那《荀子》的思想就太粗陋了。

所有这些解释，都忽略了包含于“学”字和“学不可以已”句中的不可缺少的重要条件，即“不断努力积累、持续”这一行为。其原因还在于，把“学”狭隘地理解为读书或博识。重视“学”的行为中积累习得的态度，如果能持之以恒，就能胜于其师而获得出蓝的赞誉，愚者也会成为贤者。这就是青出于蓝的真意。

荀子的特色在于，重新强调学的活动应具备的必要条件。

若非如此，荀子的学说就是空论，变成了单纯、乐观的人生观。由此是不能培育出像李斯那样严厉的法家思想的后继学者的。而且，不作此理解，也就没有了与后文的逻辑联系，也难以解释荀子的法后王思想、性恶论等直面现实理论的生成，对此将重新加以论述。下面，且对我上述诠释何以与后文内容相衔接作一说明。

三、《劝学篇》的思想结构

1. 第一篇的训读和解释

“学不可以已”一句中“努力必须持续、反复”的思想，是其后续行乃至贯穿全篇的中心问题，其后几行可译释如下：

[如果有长时间地持续和重复，则青青于蓝，水变成冰，这样]树木(经过一段时间)如果使其长成笔直的，就会与绳墨完全相合，^[10]若(耐心地坚持)卷曲之而为轮，则亦合乎圆规。它干枯以后也不会再伸展，是(花费很长时间非常耐心地进行)弯曲这种持续努力的结果，所以，树木若以绳(墨)为准(并长久持续这种状态)，就会变得笔直，^[11]刀具如果放在砺石上(一段时间内重复)磨砺，就变得锐利，君子如果广泛地(投入很多时间和精力)学习，每天时时(不怠惰地)反省自己的言行，就会智识明晰而行为无过失。

上述译释中，()内所示，是荀子文中暗含之意，是必要

的补遗，若不补足式地考虑其逻辑，则前后文意必不通。括号中所补语句，皆为表示继续努力、重复的话，着重号所示亦同。就是说，荀子反复申说的正是人应该坚持不懈地努力这一点。其主张在下文中得到进一步阐述。

接下来，“故不登高山，不知天之高也……不知学问之大也”一段译为日语很容易，但如果问，此段意义何在？与前后文有何关系？就难理解了。此段与西汉《大戴礼》文本有相同部分，出现于前述绳、规比喻之后。将其也合起来考虑，意思是：“因此，如果不（从平地开始努力一步一步地）登上高山，就不懂得天之高远；如果不（实际地一步一步向下走而）到达深谷之底，就不懂得大地的深厚。[同样地]，如果不[从后王的思想开始逐步学习，最终]聆听先王的遗言，就不懂得学问的广阔。”也有把“学问之大”理解为“学问之伟大”的日文译法，但其对句式的比喻天高、地厚，是显示量之大，而不包含价值判断。另外，“先王”存在于荀子特有的与“后王思想”对比的背景中，所以仍须解释为“学习范围的广大”之意。^[12]久保爱的《荀子增注》也作“大者广大也”。又《荀子·儒效篇》有：“至高谓之天，至下谓之地，宇中六指谓之极；途之人百姓积善而全尽谓之圣人。……故圣人也者，人之所积也。”在思想内涵上也和此文内容相同。

《儒效篇》包含与《劝学篇》相通的内容，这也可从续前节之文中看到：夷狄在成人后风俗各异，是“教，为之而使然”。《儒效篇》中也有同样的文字，写作“是非天性也，积靡（习）使然也”，即“经年累月自己逐渐习得，结果习俗相异”之意。这仍然是主张，为达到某一结果需要一个长期的过程。这里的“教”，和“学”^[13]、“积习”同义，“积习”是《荀子》全篇最常见的观点。但是，如后述，如果译为“后天的教育”，则会出

现偏差。

此段最后引用《诗经·小雅·小明》语句结尾：

嗟尔君子！无恒安息。靖共尔位，好是正直。神之听之，介尔景福。

若问为什么要引用这段话？解释会有不同。不过，我想，若从前面讨论的意义关联来看，引用此诗句的意图当在“无恒安息”一句。就是说，为与篇首“学不可以已”一句呼应，作为结语，再次忠告：“不能中途泄气、怠惰”，“务必坚持努力”。对这一点的认识，杨惊也未误解，注曰：“引此诗，以喻勤学也（尽力而为）。”这里应注意，勤学与劝学是同义词，后段又有论述。

但是，杨惊之后的解释，误认为荀子引用的意图着重在诗的后半部，产生了许多偏差之论。如认为“（荀子引此诗）言学者好学乐道则自然得福”，“讲致力于学问则神佑幸福”等，更有激烈者，批判荀子说：“此诗与荀子学说甚异，故为与原意无关之断章取义的解释。”总之，这些的解释错误在于，局限于“劝学即是主张学的必要性”这种错误的先入之见。

如果上述关于引用诗经的拙见正确的话，其后十二字的意思是由所引诗展开的，实际上与后面出现的《性恶篇》的文字如出一辙：

今使途之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日悬久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣。

另外，《荀子·劝学篇》原无段落区分，但从“君子曰：学不可以已”到“福莫长于无祸”为一段，视之为《劝学篇》之序，或《荀子》全书之序，乃学界通例。若由此序出发，作以上解释，则此段内容显然有一贯之旨，可以概括为：“提倡积极、持续的努力。”这样，就直接地与后面“吾尝终日而思矣”一段，在内容上发生联系。就是说，对句“吾尝终日而思矣，不如须臾之所学；吾尝跂而望矣，不如登高之博见也”^[14]，也正是前述努力主义的主张：期望不停歇而去实行，一点一滴地积累的态度。那么，《劝学篇》此后的文字，可以看作上述基本主张的逻辑展开，其逻辑展开之条理，大致如下所述。

2. 逻辑展开之条理

假设我们要朝向某一目标作持续努力，这时需要注意什么呢？应该有诸多需注意的事项。而在实际中，首要的问题是付诸实施时的“手段”、“出发点”。荀子所考虑的也正是这些。我认为，这就是“登高而招，臂非加长也”至“君子慎其所立乎”一段文字的主题。

荀子首先举了一个例子，说明“方法的重要性”：“登上高处招手，手臂虽没有加长，但远处的人也能看到”，这是利用高处这一手段的缘故。同理，“君子之贤明也非与生俱来，而是借助和利用他物的方法得当的结果”^[15]（手段、方法选择不当则不能达到目的）。其次，就是关于手段、方法本身应注意的问题。这就是蒙鸠、射干的比喻：蒙鸠之所以卵坏子死，是由于其筑巢所依之根本是弱的；射干之树，根茎虽短，而临百仞之渊，是由于所立基础坚固，云云。这些比喻都是为说明，做任何事情，重要的是“根基”即“出发点”，而不单是作为手段的“凭借”的意思（一般似乎还认为这是重视环境影响的

比喻，那是不妥当的，后面将会论述)。

接下来的文字“蓬生麻中……与之俱黑”，自古以来就怀疑是窜入文，但从插入此文者的意思来看，同样还是接受了这种观点：任何事情，重要的是其基础——被浸染之物。基础、出发点才是行动中的重点，这种观点也贯穿于从“物类之起也，必有所始”到“君子慎其所立乎”一段，这不是有因必有果的单纯的因果论，荀子的重点恰恰在于原因方面，这可从插入此段的上述两句看到。进一步阅读前后的例证就更清楚了。只是，“物各从其类”一句，看起来似乎稍稍脱离了前后文，但实际上，此句是揭示因果必然性的根据的。即表达了这样的思想：“事物内在地具有井然的秩序^[16](类)，所以，事物依照内在的性质，换言之，依照类这种确定范围的对应性、法则性而生成和存在。”正因为如此，才紧接着引出了以“是故”开头的例证。仅按照“类聚为友”的观点，这段话的意义是不连续的。荀子在这里是要对类聚为友的根据加以说明。

3. 基础和出发点的重要性

最后，通过“君子慎其所立乎”一句，再论基础和出发点的重要性，在思想内容上自成一段。如果从上述“登高”句以后的段落中，除去例证之外，抽出其主题来看，就是“所系者然也”、“所立者然也”、“所渐者然也”、“物类之起必有所始”、“物各从其类也”、“君子慎其所立乎”等。要说这些句子的共同意思，那正是“重视基础、重视出发点的态度”。荀子又一次倡导：“在向某一目标努力时，首先要站稳脚跟！”

这一方法论即使在现代也普遍适用。

但是，现在流行的看法，是把这种思维方式解释为“事物可因周围环境发生任何变化”的观点。关于上述几个故事，也

解释为：“任何事物，如果从外面施加影响，其本来的状态和性质就会改变的例证，就是说，荀子是据此主张环境的重要性。”若按照这种观点，就连篇首的“青出于蓝”的比喻，也会成为学问力量之伟大的例证，但究竟荀子的真意是不是这样呢？

诚然，荀子是承认外部作用的效果的。但是，其他诸篇姑且不谈，对于此《劝学篇》，不能忘记其问题的中心是“劝学”这一点，即人应当从自身做起，积极努力，坚持不懈，直至目标达成的努力主义。的确，其他篇章论及了习俗的感化力，但那也是指在上述意义上的感化力，即作为长期反复积累结果的影响。“因此，人也能够通过对自己的长期修养使自己成为圣人”，这是荀子的主要观点。而认为在环境中事物能发生任何变化的消极被动的思维方式，则不是荀子思想的重点。

如果仅把荀子的观点理解为“近朱者赤”式的环境决定论，并如此表述，那么就忽略了荀子虽承认环境影响的作用，但更重视主体的自觉地、主动地努力(学)的本意，就会将其误解为主张推卸责任、全无责任的放任主义。而且也“强调善是人为的结果”的《性恶篇》的思想相矛盾了。

环境决定论和个人努力主义，在逻辑上本来就是不能同时成立的。若遵从前者之说，则不问个人之责任，为他者所左右的惰性就会蔓延；后者则以个人的意志、责任为中心，要求一种积极、自觉的生活态度。两者都设定了经历一个过程事物就会改变这一大前提，仅在这一点上两者是一致的，而其达到的结果则相差甚远。

正因为如此，荀子才在承认环境影响的同时认为：行动的途径和方式对于事物向好的方向变化是至关重要的。因之，谨慎地选择出发点、确定自己的立脚点，乃第一要务。“所立”

的“立”，不单单是自己被放置之意，是毅然决然而立^[17]，即欲有所为而明确地确定立场的意思。^[18]

在此意义上，对于用“教育篇”一词置换《劝学篇》，把《劝学篇》看作荀子教育论的文献的观点，笔者不敢苟同。这是因为，现代日语中的“教育”，是指实施教育的一方从外部教化的力量。与此相对，《劝学篇》所赞赏的，如上面所反复论述的，与其说是从外部教化，不如说是从自身做起、积极主动地学习的态度。^[19]后面引用《论语》的话说“古之学者为己，今之学者为人”，仍是以主动学习者的立场为中心的思维方式。相反，《修身篇》“以善先人者谓之教”一句，也是把教看作外部传授行为的一个例证。

现在回到《荀子》原文，“自己选择好的手段、谨慎地选择出发点”之后，就要开始付诸实行了。这时，如果不稳健地坚持一步步脚踏实地的努力，无论多么贤明的人，也不能取得卓越的成功。因而，集中精神的能力也是不可或缺的条件——这是从“积土成山”开始，经过“功在不舍”（辉煌的成功正得自不懈的坚持），到“故君子结于一也”一段的主旨。^[20]后面包括瓠巴、伯牙逸闻的58字，是为了补充说明：如此脚踏实地地坚持努力，其一个一个个的努力虽小，但必有所报偿。

以上作了基本的主旨说明。

4. 重视“秩序”

那么，应该学习什么呢？这就是以“学恶乎始？恶乎终？”开头的一段著名的文字。这里，更加具体地论述了成为圣人之学（知性认识的努力）的活动，这就是开始于诵诗而终于读礼。荀子也再次申述：“真积力久则人，学至乎没而后止”，这种努力“不可须臾舍也”，直至成为圣人。

不过，此段也并非对坚持努力这个主题的简单重复。这是因为，具体指出从诗书到礼的学习的方针，从思想上说，具有“阶段性的发展”的含义。如果认为仅仅是坚持努力，就会遗漏荀子重要的主题。就是说，上文论述了确立基本立场的重要性，应由此出发坚持努力。但荀子认为，其努力不是方向不定的浪费精力，力量的积蓄应该具有一定的方向、轨道。这里，拉起了一条从出发点目标的连接线，这是“顺序”的思想方法，也可以说是重视“秩序”。我们应当看到，这种思想方法正是“学恶乎始……在天地之间者毕矣”一段的中心论题。因而，如果概述此段要旨，应当是：“论说成就事功必须遵循一定的阶段。”

在这种重视法律秩序的思想方法中，包含着走向荀子后学李斯、韩非子的严肃主义的萌芽。

接下来的文字，就是前已略有论及的“古之学者为己，今之学者为人”。借用这句《论语·宪问篇》中的话，其意义还是在于上述先立稳脚跟、重视出发点的思想。如果事物的开端是重要的，若以这种观点看待人际关系，则作为他人的出发点的自我就是首要的，充实自身成为关键要务，也就理所当然。而且，重视事物的开端、出发点的思想，转变为尊师重礼的态度，也是自然的结果。这是因为，师就是站在出发点上的引导者，礼则指示当行之道理。以“学之经莫速乎好其人，隆礼次之”句为中心的一段，就论述了上述态度。此后似乎是“说交际之道”的一段，若换一下说法，说它是揭示出了寻求适当的好人的对策、方法和选择标准，当更接近荀子观点的核心。

这样，我们就读到了“百发失一”以后《劝学篇》的最后一段文字。“读书、思索，然后付诸实践，站在坚实的出发点上，得到教师的指导，进入良好的阶段，中途从不停歇，一步

一步坚持努力，直至最后一步也无失误。因此，不走弯路、志气专一，最终功成名遂者，才能成为完满的人。”这就是《劝学篇》的结论。

四、结论

《劝学篇》是由若干章节及其思想构成的，其中也有看上去与前后文无关的文字。上面顺着贯穿连接其内容的逻辑线索，探讨了此篇的结构，其条理可总结如下。

1. 《劝学篇》的中心论题

《劝学篇》的中心论题为以下三点：

- ① 重视出发点(信赖切身的、能实际地确认的事物)
- ② 阶段性进展(出发点到目标)的思想→重视秩序
- ③ 重视自觉的持续的努力和成功的意志

不过，上述三点并不都是荀子的独创，其渊源大部分可追溯到《论语》。《论语》中有许多与《劝学篇》相似的说法，如“吾日三省吾身。……君子务本，本立而道生”(《学而篇》)，“吾尝终日不食，终日不寝，以思，无益，不如学也”(《卫灵公篇》)，“君子博学于文，约之以礼”(《雍也篇》)，“古之学者为己，今之学者为人”(《宪问篇》)等。那么，荀子只是祖述孔子及其门人的思想吗？我不这样认为。首先一点，如上述关于《劝学篇》的论述所已经揭示的，荀子是以学的重要性立论的。《荀子》不能像《论语》的问答体那样论说，然而《荀子》祖述孔子学说并加以总结，这是前辈学者已论及的。但不限于此，荀子又增加了一个观点，这就是：在主张学之重要性的同时，荀子更加强调学的“持续性”的一面。

探究刚才列举的三个中心论题，也能得到证明。这三个论题的根本理念就在于“持续努力”，其他论题是由此派生的。亦可名之曰“努力主义”，它是《劝学篇》全文的根本论题。与此类似的思想，可见于《论语》“学而不思则罔，思而不学则殆”（《为政篇》），“我非生而知之者，好古敏以求之者也”（《述而篇》）等文字中，但非如荀子那样突出强调。我视荀子的努力主义为“本质性主题”，原因即在于此。前辈学者论及荀子重视后天努力者不少，但那是从其他篇章的内容中归纳出来的，没有人认为那就是《劝学篇》的中心论题。而且，几乎没有人提出这样的解释：荀子虽言努力（学），但强调的是努力的持续（学不可以已）。

若承认上述主要的三个中心论题，并把努力主义看作是其本质的、即不可缺少的主题，那么其他诸篇所见荀子之思想就自然可以理解了。其详细内容须待专论。举例来说，若考虑到上述倾向，从荀子产生出李斯、韩非等严肃主义的原因，也就不难理解了。因为，努力主义必然伴随严格主义，两者是融合共进的态度。荀子的现实主义、形式主义也与之相关联。

以《劝学篇》的主题为基础来看，荀子和孟子同样是汲取儒家之流，而且事实上也同样归于文治主义，但在对人性善恶两面的观察上，两者的严厉程度不同，原因亦在于此。

这样看来，荀子门下出现李斯、韩非，便有人径直提出荀子是否影响了法家的思想？这类议论没有必要。本来，所谓“影响”，仅有接受它的基础而没有对象，是不会简单产生的。

2. “劝”的三种含义

由上述讨论可知，认为“《劝学篇》是讲学的‘方法论’的篇章”，可以说是符合全篇内容的解释。但是，要下此判断，还

必须先解决开始提出的《劝学篇》标题与内容偏离的问题。就是说，认为此篇乃提倡“学的必要性”的观点虽较有影响，但如果按照这里已得出的结论，把此篇看作是讲“学的方法论”的，那么也就必须论及与“劝学”之劝的关系。

限于篇幅，先说结论。与“学”字一样，“劝”的字义尚未得到仔细研究，似乎是产生问题的原因。“劝”大致包括三种含义。

第一是本义，是人们应^[21]竭尽全力，即“勉”可训为努力而为之意。

应当注意到，《荀子》文中，“劝”有多处在努力的意义上使用的例子。如《富国篇》说“勤厉之民亦不劝。……化于善者劝勉”，《君道篇》说“不用赏亦劝民”。卢文弨注曰：此篇中“劝上之事”原文为“勤上之事”，亦为一证。荀子自己也有其他标题为“劝学”，内容则主张努力的用例，已见于上述（第二节）所引贾谊《新书》之文。还可举出西汉2世纪后半叶蔡邕的《劝学》。^[22]此文中之逸闻皆与《荀子·劝学篇》相同，“皆劝学之言”，即以“勉励学习”加以解释。^[23]杨倞解为“勤学”的例子已如上述。

“劝”的第二种含义，可训为“勉励”。

意指给不活泼、消沉、失望的人以自信，使其奋发自立的行为。若是给自己鼓劲的情况，就用“努力”这个主动词。无论哪种情况，都与前述“竭尽全力去做”的意思极为相近。^[24]《小尔雅》广诂有“励者劝也”，前引《荀子·君道篇》“民劝（努力）”，也可能读为“民劝（勉励）”。2世纪初王符的《潜夫论》“劝将”之题目，来自“其将不能劝其士”，可参考。

“劝”的第三种含义是“劝告”。

例如，《左传正义》（7世纪前半叶）卷十一疏中，《左传·

闵公二年》条“劝学”一句，解释为“劝民学问也”，即是其例。另外，劝诱、劝引、劝诫、劝进、劝募等词语也属这一含义。总之，都是指劝告而将其导向某一方向，这是劝的第三种含义。

上述第二种和第三种含义，虽说在有目的的帮助他人这一点上是相同的，但在严格意义上却不能混同。“激励”的核心是让即将中断的行为继续进行，伴随着某种热情。而“劝告”是把人的注意导向某一新的方向，其重点在于从几个目标中选择一个并使人趋向之，与“激励”相比，目的意识较强而强度较弱。^[25]

当然，这样分类，并不意味着“劝”字的意义就被自觉、清楚地分为三种在语言中使用。含义相异，毋宁说只是语气的差异，在成语中，有许多可以同时理解为诸种含义的例子。实际上，或许没有严格区分的必要。

究竟《劝学篇》是否《荀子》原有篇名，都还有疑问。

但是当我们要解释“劝学篇”这个词的时候，则另当别论，需要追究和辨析其意义。因此，以上所述，把“劝”分析为三种含义。若此分析无大过，就会注意到，“劝告从事于学”的读法容易招致误解。上面已略有论及，这一表达，容易被解读为：为改变性恶，有种种方法，其中最好的方法是学习。按照这种意义，学习开始就是新提出的方法。这（在常见的解说中）就变为学习是如此至关重要这一（价值评价的）说法，于是导出无论如何必须从事学习这一（应然的）论证，据此得出结论说，《劝学篇》就是论述学习必要性的文字。

这种论证方法是偏离《劝学篇》主题的随意之论，这一点已通过服药等比喻作了反复论述。无论如何，产生这种误解的一大原因，是把“劝”读为日语的“劝告”，而没有考虑到其他

的训读方法。^[26]作为“学问重要”的意思，前述《潜夫论》中另有“赞学”的表达，亦可参考。

那么，如果把《劝学篇》读为“勉励于学之篇”又如何呢？蔡邕的《劝学》称“劝学”为“勸学”，杨倞注解为“勤学”。《荀子》中的劝，意为“努力”等，已如上述。据此，原本应读为“勉励于学”。不过，“勉励”包含着让即将中断的行为持续下去、“保持兴盛”的意思，并带有重视实践的意味，所以，日语的“勉励”不正是符合《劝学篇》主旨的训解吗？^[27]

至此，已基本完成了要做的讨论。实际上，对《荀子》首篇《劝学篇》做了如此说明，《荀子》全文也就以此为基础得到解释。反过来说，我认为，正是《劝学篇》中包含着《荀子》主要思想观点的萌芽。作为一个例子，已经论及其与李斯和韩非的严肃主义的关联。若再举一例，那就是法后王思想这一思维方法。在《荀子》的思想中，法后王思想比性恶论更加独特。但为什么《荀子》中会有这种思维方法，其原因基本上未得到说明。还有，关于导致产生性恶论的《荀子》的意识之流，也想留待其他机会陈述拙见。

注

[1] 例如，《四库全书简明目录》子部儒家类中，有“其书大旨在劝学，而其学主于修礼”。另《荀子增注》（汉文大系本）眉批中，也有“此篇论教学之必要及目的”，并解释说“喻通过学问完全矫正本性的必要”。

[2] 国内外主要的注释书、参考书和研究文献，打算重新查阅并确认。关于中国、日本自古以来的《荀子》解释，参照了《荀子国字解》第七章（汉籍国字解全书第十九卷第53～79页），还查阅了陈荣捷的力作《中国哲学研究文献目录及解题》

Wing-tsit Chan, *An outline and annotated bibliography of Chinese philosophy* (Yale University 1961. Supplement 1965)。另外也详细地参阅了《古史辨》卷六所载杨筠如、张西堂的论文,何启、胡礼垣《劝学篇书后》,李德永《荀子的思想》(《文史哲》杂志,载1957年1月号,后转载于《中国古代哲学论丛》1957.4,第72~96页)。

日本人近年来的研究成果,也有金谷治译注《荀子》上下(岩波文库)、藤井专英《荀子思想论考》(同上)、《荀子》上下(新译汉文大系)等。重新参阅这些研究成果,是为了了解现代《荀子》研究水平,避免对前辈学者已明确的结论再做讨论之辛劳。

特别是,在一句、一节的解释上,拙论也可提出同样的观点。但是,此处的目标在于:结构性地把握一句、一节在逻辑上是如何联系的,整篇的逻辑是如何构成的。从整体逻辑结构的层面理解劝学篇内容的尝试,至今还没有。

《荀子》的文本以王先谦《荀子集解》为底本。但由于近来的习惯是更好引用新作,故以金谷治译注本(岩波文库)为主,随时参照了桂湖村译注(汉籍国字解本)、常磐井贤十的选译《荀子》(筑摩书房,世界古典文学全集19《诸子百家》,第101~202页)、泽田、小野的选译《荀子》(中央公论社,世界名著10《诸子百家》,第267~427页)及其他版本,受益匪浅。

但是,上述研究和翻译还有很多与拙见相异之处。这种情况下,引用以往成果使其相对照、标明出处,是学术上的责任。虽说如此,本文毕竟不是书评,只限于以“……的解释”、“……之说”的形式引用,基本未标明出处。无意中或许有误解或非礼,敬请原谅。

[3] 历来的研究,把《荀子》的基本立场认定为性恶论,

礼乐论，天人相分论。由此观点出发，对《劝学篇》的解释，具有强烈的演绎倾向。但是，应用既成的、后世的形式进行的外部解释，不是《荀子》的逻辑，而是论者的推论，外在的逻辑无论如何是容易随意运作的。另一方面，从文献学的观点看，《劝学篇》占有《荀子》全书之序的地位。因而，其内容若不能说全部，也可说大部分与篇名有关。读者能从其内在固有的逻辑结构得到理解。笔者特意强调“从文本自身出发”的原因，正在于此。

[4] 藤唐明保《汉字语源词典》第270~271页。

[5] 栗田直躬《学和教的观念——关于古代中国的典籍》（载《中国古代思想研究》）第156页。

[6] “学”多译为“教育”，这是错误的。“教”在词源上确实与“学”相同，都是“见习、模仿”之意，实指不懈地反复努力。但是，现代日语的“教育”，是说自上而下的教授，有时带有包含接受一方的被动行为的意思的弊端。“学”是主动地、自主活动的积极行为。

[7] 久保天髓《荀子新释》。另外，也有“学习之事就是不能中断”这种现代翻译。但如果是“……之事”，就还是动词的名词化，在意义分析上，仍留有存疑之点。

[8] 此文在何处分段，是存在问题的。姑遵从作为谚语处理的通例。并参照[9]的引文例。不过，在文意上，其渐次论述，持续至引《诗经》之文“福莫长于无祸”，或至前面的“不如登高之博见也”。

[9] 《史记》第六十·三王世家文末的“楮先生曰”以下，有“传曰：青采出于蓝，而质青于蓝者，教使然也”。这把《劝学篇》此处文字的真意更清楚地揭示出来了。文中之“教”，如前述，与学同义。即使作为“教化”，实质意义也相同。

[10] “木直中绳”之译。对此,“合于绳墨的笔直的树木”的译法也很流行,但是,(一)与后面的“其曲中规”成对句(《大戴礼》所引文作“直而中绳揉而为轮”,这里仍看作是成对文)。(二)原文并非“直木”,而是“木直”,所以不能直接译为“笔直的树木”。(三)前辈学者也有训为“木之直也若其中绳”。(四)后文有“故木受绳则直”承接此句。(五)《性恶篇》中有类似之句:“故枸木必将待櫟枲、烝、矫然后直。”(六)前后意义有逻辑联系,据此,尝试作出(于)与通行译法不同的拙译。

另外,一般把“绳”解释为木匠工具的绳墨,据此有“木成为笔直的是由于按照绳墨砍削的缘故”的翻译,如果是砍削而成为笔直的,那就无需什么努力,也非什么可贵的行为,不能与使木弯曲的劳作相比。那虽然也是笔直的,但如果允许用锋利的工具加以改造,那么弯曲木材时,在其表面砍出缺口不是很简单吗?译解为“砍削”,是过度解释和不自然的。如果认为是指园林工人为使木材变直而拉绳并固定的一种方法,更显合理。这一解释,《太平御览》卷七六七所引蔡邕《勤学》作“木以绳直,金以淬刚,必须砥砺,就其锋芒”,可供参考。按拙译,在了解与“规”为对的定译的基础上,又加入了上述想象。

[11] “木受绳则直”之译。在“木切中于绳墨则笔直”的译法中,并未说明变成笔直的必要的过程,而“材木中绳墨而削之则笔直”的译法,与后两句主张为达成目标必须努力的意思相反,逻辑上是不通的。

[12] 此文即使借用于古谚,引用者的意思也是个问题,所以这样考虑并无不可。

[13] 参照注[4]、[5]所引研究成果。

[14] 我以为,《劝学篇》之序的思想实际上延续至这两

句，此处应分段，但均从通例。不过，根据不同见解，此二句为次节之首句，因而可以说发挥着连接两段的作用。这样，在此处分段也许就是不可能的。

[15] 王念孙把“君子生非异也，善假于物也”的生读为性，日译无大异。另，物茂卿(荻生徂徕)《读荀子》中，“善”解释成作为荀子意义上的伪的善，即不作副词而作名词。此文中，无论哪种意思，根本上并无大异。其他也有用作副词的情况，所以此处从通说。

[16] 藤唐明保《汉字语源词典》第698页。

[17] 同上，第805页，“立”的基本含义。

[18] 杨倞注曰：“祸福如此。所立不可不慎。所立者，则谓学。”杨倞似乎认为，根据原文，祸福之源在于“言、行”，所以，学的内容就是言行以及作为其规范的礼。但是，此注中，杨倞把“君子慎其所立乎”一句误解为仅仅与其上之二句内容相关，于是被引向后面出现的狭义之学的意义，如此作注。

[19] 注[6]也略论及此点。

[20] 大略篇也有“多知而无亲，博学而无方，好多而无定者，君子不与”的句子。

[21] 藤唐明保《汉字语源词典》，第647页。

[22] 《玉函山房辑佚书》卷六十经编小学类。

[23] 其他，“劝”读为“努力”的例子还有劝耕、劝业、劝功、劝职、劝力等成语。不过，如后述，这些用例有的也同时包含“勉励”的意思。

[24] 皆收于国立国语研究所资料集第六册《分类语汇表》2. 3040。

[25] 这种语感的微妙差别，如果分析汉语而译成西语，

并将其与近义词解说词典对照,就会明白。我参照了 Hachette 版的 *Dictionnaire des Synonymes*, (法语近义词词典)第 358 页 exciter(勉励、催促)项。日语似还没有理想的近义词词典。

[26] 有一种观点认为,这种情况下训为“劝告”的人,本意是表达“勉励”之义,但读者曲解之而得出任意之论,所以训读者没有责任。但这里的问题是现代日本人的接受方式,因而此观点不成立。

[27] 西欧人仅仅直译为“劝学”不能达意,所以, H. H. Dubs 意译为 *An emphasis upon education*, B. Watson 意译为 *Encouraging Learning*, Y. P. Mei 意译为 *An Exhortation to Learning*。这些意译,看起来终究与本文之拙见相合。但是,像我这样,单是翻译而不加说明,所以学和劝的意义是否从用例中归纳出来,是不明白的。是因为意译所以偶然如此的。另外,其中 Mei 的翻译系出自陈注[1]所引目录,译本中未见。

性善论和性恶论

——东西方的人性观——

在由 APU(亚洲国会议员联盟)主办的第二届亚洲文化学者会议(1976 年 11 月,台北)上,实现世界和平的途径,成为一个议题。在这方面,我认为,东西方文明之间人性观的差异是值得关注的重大课题。

人类与其他的存在物区别何在?与其他动物相异的、人类特有的性质是什么?人类应当怎样生存?即:“人是什么?”这是自古以来东西方的哲学家和宗教家一直思考的问题。而东西方有必要对两者思维方式间存在的巨大隔阂和差异有相互的了解。

在西方,亚里士多德(Aristotles)以来的希腊式思想传统,把人作为理性的动物来把握。另一方面,犹太—基督教人性观的基本观点是把人看作神的创造物。托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 约 1225—1274)则把人看作神与地上之物之间的存在。在现代,马克思·舍勒(Max Scheler, 1874—1928)在《人在宇宙中的地位》(Die Stellung des Menschen in Kosmos, 1928)一书中,把人性观分为希腊的、犹太—基督教的等五种基本类型加以论述。

东亚的人性观(这里把重点放在中国、印度佛教和日本的文化圈)与上述西方人的解释,在着眼点上有相当大的差异。我们这里,从认为人性本善的性善论和认为人生来即恶的性恶

论这两种看法出发来观察人，是一大传统人性观。例如佛教，特别是在中国和日本发展、并被善意地接受的大乘佛教，认为任何人生来都含藏着觉悟成佛的可能性。《大般涅槃经》(《大正藏》卷十二，Mahāparinirvāṇa-sūtra)中说“凡有生命之物，也不论什么人，都与生俱来地具有成佛的可能性(一切众生悉有佛性)”，就是著名的例子(法显译，卷四，第881页b。云无识译，卷二七，第522页c)。中国的儒教、孔子之教基本上也是性善论，主张“人之性受之于天，因而原本是善的”。从佛教和儒教来看，在东亚，性善论的人性观成为主流。

如果把这种东方的分类法运用于西方的人性观，那么犹太—基督教思想可以说属于性恶论。因为基督教认为人生来就有罪，只有通过基督才能从罪中得救。如果允许用极笼统的说法来表达，关于人是什么的人性观，可以分为两类：以基督教为基础的西欧近代是性恶论，东亚是性善论。

但是，就在同一个东亚，在古代中国，出现了主张性恶论的思想家，他就是荀子。如果视性善论为东方人性观的主流，那么荀子的性恶论就是极为独特的思想。因此，这里特别举出荀子的人性观加以讨论，在东方人性观中予以定位，最后试对东方的人性观和西方的人性观作一比较。

实际上，佛教的“本觉思想”中也出现了似乎属于性恶论的理论，但与此次会议的论题《儒教思想与世界和平》不符，故不论及。

一、荀子的性恶论

荀子名况，生于中国北方的赵国，是“战国时代”末期、即公元前3世纪前后的思想家，曾做过兰陵(今山东省南部)

县令。在思想上，属于孔子、孟子等儒家的系统。

荀子《性恶篇》开篇曰：“人之性恶，其善者伪也。”就是说，人性生来就是恶的，善则是后来人为的。

那么，怎样知道人性恶呢？荀子对此做了如下说明：

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴。

的确，荀子所处的公元前3世纪的中国社会，是所谓“战国时代”，中国各地生活于战乱之中，社会秩序也陷入长期的混乱。因此，也许社会的恶的一面更多地映入了荀子眼中，目睹了这种严重的状况，荀子倾向于性恶论，也许不无道理。

但是，正因为着重从社会恶的一面立论，荀子的性恶论有拘泥于现象的效果论之嫌。它当然不是像我们现代人，从“人是什么”的问题意识出发，探究人本身；像现代心理学家那样，试图分析人类心理本身。因此，荀子的性恶论，其理论本身包含着弱点，一遇到反驳，就会出现破绽。

例如，对于“如果人生来即恶，那么何以存在正确的礼义”的质疑，荀子回答：“人希望学习正确的礼义，不正是人生来有恶的本性的证据吗？”并解释说，正确的礼义并非普通人所能制定，是由圣人及卓越的君子所立。但是，自然就会接着出现这样的疑问：那么何以生出制作礼义的圣人和君子呢？荀子于是回答：“一般人是在恶的环境中习染生活，而圣人君子则是读古典、习道德，努力而最终完善了的人。”

读者或许已觉察到，上述回答结果又返回到“圣人所学的古典、礼义和道德由谁所制定”这个最初的问题。荀子的解释显然是循环论证，说不通了。换言之，人性能够通过学问和道德教育的方式逐渐变恶为善，因此，性恶论在严格意义上也不能称为彻底的性恶论。

荀子的先辈——孟子倡导性善论，所以现在往往认为荀子和孟子是持有相反理论的思想家。实际上，关于人性，也可以说荀子强调了恶的一面，孟子强调了善的一面。事实是，荀子正因为提倡性恶论，所以未能说明“善人”存在的原因；同样，孟子因为立足于性善论，未能很好地说明世上“恶人”存在的原因。

总之，荀子的性恶论作为理论是不完善的，实际上其中还有一个原因。他真正主张的除了性恶论还有一个思想，性恶论不过是由其派生出来的看法。

二、性恶论的真意

如果问荀子最想表达的思想、核心的观点是什么，那就是：“对人的生活方式来说，坚持不懈的努力才是最重要的。”在性恶论的观点中，也已经能看到这种理论，即人虽生来性恶，但通过学习、努力的途径，能够逐渐成为善人、圣人。这是性恶论的结论，由此可见，荀子对人的持续努力是何等重视。

这种可称为努力主义的生活态度，才是贯穿荀子思想整体的基本观点。现存名为《荀子》的书共二十卷三十二篇，如果抽掉努力中心主义这个主题，荀子的性恶论及其全部思想，就不能正确地理解。

荀子努力主义的思想方法，表现于所谓“青出于蓝”的著名谚语中。这个谚语取自《荀子》第一篇“青出于蓝而青于蓝”一句。其本意也是讲，努力的积累、努力的持续才是人生最重要的。文章的本意是说：“青之所以比蓝青，是不停地、反反复复地增加蓝染料，敲打、染色的结果。”

现在，“青出于蓝”的比喻，是作为“只要学习就能比老师更优秀，可见学问之重要”这一观点的例证使用的，这实际上是后世所作的解释。说是“只要学习就能比老师更优秀”，但老师也是不甘落后地继续学习的，所以学习了也不一定比老师更优秀。只是，学生一般比老师长寿，如果不断努力，比老师的境界更进一步也是可能的。所以，“持续努力而不中断最为重要”，乃这条谚语的实质。

因而，荀子认为，作为学习的方法，自己进步的、主动的学习态度，要比自上而下的传授更好。并且，对于总是走向恶的人，也在关闭闸门的意义上重视法律。荀子在《礼论篇》中说：“故人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。故儒者将使人两得之者也，墨者将使人两丧之者也，是儒墨之分也。”尽管荀子主张似乎与孟子性善论正相反的性恶论，但同样被列入儒家系统，其原因就在于强调“礼”这一点。

中国传统的思维方式，不是以法律而是以国家自然得到治理为理想的。但从荀子的弟子开始，出现了主张法律万能的学者官吏即李斯和韩非子，他们为秦始皇统一全国提供了政治理念。

对于如此强调后天努力的荀子来说，当然不能承认天的传统权威。在中国古代，通常把灾害的发生解释为天表达某种意志的征兆，但荀子认为：“吉凶祸福不是来自天，灾害是人类社会的问题，自然现象与人类社会的变动之间没有因果关

系。”这种切断人与天之间关系的看法，不仅在当时，而且以后的中国（东汉王充是个例外）也是基本没有出现过的、少有的理性主义的思维方式。

由于主张人性恶，否定天人相关，招致一般学者的误解和排斥，《荀子》之书长期被冷落、埋没了。即使出版，论述性恶论的章节也被改变次序置于末章，或者删除了。《荀子》文本被整理、真正开始研究，是清朝以后即18世纪的事情。

对《荀子》思想和书籍的贬低，从东亚人性观来看，颇有意味。因为，荀子的性恶论被拒绝这一事实，是中国人和日本人从根本上喜欢性善论甚于性恶论的典型例证。

三、东西方的人性观

与东方人性善的人性观相比，西方人似乎对人类恶的一面有更强烈的关注。在西方，揭露人与生俱来的恶和潜藏在人心中的恶魔性，换言之，揭露人的懦弱、悲哀的论文和小说非常多。如17世纪法国莫拉里斯特等人的文章即是。在受西方影响的近代以前，日本和中国这类著作几乎没有。

承认人人都潜藏着这种罪恶和懦弱，除了神以外无论如何不能拯救，这是与性恶论相近的思维方式。但是，由此，西方自近代产生了“个人独立”、“个人自由和权利”这类思想。并且，由“人是一个一个孤立的存在，即人和人之间有不可跨越的隔绝，对个人善意的期待也是有限度的”等人性观出发，认为与个人的善意相比，建立公共的、共通的尺度更为必要，因而形成了尊重“契约”、“法律”等的精神。

与西欧这种深刻的人性观相比，东亚的人性观是极为乐观、乐天的。因为是以性善论为基础，所以没有出现人与人相

互隔绝的思想，因为人相互之间是善意的，只要商谈就可以了，因而厌恶把法律和契约运用于人际关系。但另一方面，一个一个的人的“个人自由”、“个人尊严”、“法律面前人人平等”等思想，即支撑现代自由主义和民主主义的重要理念，在东亚颇难得到理解，要健全地培育十分困难。

但是，今后的世界，只有东西方相互交流、加深理解，才能保持和平。所以，我认为，在此类国际会议的场所，深入地领会东西方人性观差异的概略，是今后极为重要的课题。我自己在留学法国、长期与西欧人交往的过程中，直接地痛感到它的必要。

以上，在极短的、有限的时间内，发表了围绕今天题目的拙见。若能获得在场各位（汉族）来宾的理解，则不胜荣幸。（原稿为英文）

佛教“照千(于)一隅”

争论的盲点

——何谓“隅”？——

一、争论的开端

昭和四十四年(1969)前后,围绕如何解读日本天台宗的开祖、传教大师最澄所写的祈祷文中“照于一隅”四个字,佛教界掀起了一场大争论。

天台宗内部一般训为“照一隅”,依据这种训解展开一场大规模传教活动。但是宗内的某师和某宗派的学僧S氏等,对此训读提出了异议,认为最澄原文中“照于一隅”的“于”写作“千”,故正确的训读是“照千一隅”而非“照于一隅”。传教大师没有照耀一隅这样狭隘的思想,而有更加广阔的照耀千一隅之心。这几位将此观点写成论文,对天台宗的传教活动提出疑问。

对于这种异议,学僧K立刻加以反对,S氏和K氏之间开始了激烈的辩论。S氏认为,大师祈祷文原文中不写作“于”,而写作“千”,因而只能训为“照千一隅”。对此,K氏展开反驳说:“虽然写为‘千’,但训为‘于’乃古来之法,是学者的常识。‘于’写作‘千’的例子其他书中有很多。正因此,前辈学人也训‘千’为‘于’,相传下来。”

但是,无论K氏如何在反驳中列举“于”写为“千”的例子,

那也是其他文献中的用例，终究不过是旁证。正如 S 所说，大师亲笔所书毕竟是“千”而不是“于”。这样，若训为“照千一隅”，不能不认为作此训读是有依据的。与 S 氏相比，K 氏的观点终究是案情证据，依间接材料立论，只是推测，不能推翻 S 氏之说。

K 氏极力主张：“千读为于是天台宗的传统训读方法，否定之是因为不努力学习。难道要否定学僧自古以来传下来的定论吗？”但传统定说近代以后发现其错误的例子，且不说从天动说到地动说的转变，是不胜枚举的。依靠权威的 K 氏的观点缺乏说服力，“驳论”倒会渐渐招致反感。

结果，K 氏否定以大师亲笔为依据的 S 之新说没有成功，能否定 S 新说，支持 K 氏观点的材料和理由，最终也未能提出。

我曾问支持 K 氏观点的人：“说千读为于是传统的、正确的，那是为什么呢？反过来说，读为千一隅为什么不可以呢？”但支持者并没有做出令人满意的回答。对于我的质疑，回答大概都是“对此并不十分清楚，与 K 氏属同一宗派，所以不好反对”、“K 氏是天台宗的权威”之类毫无意义的话。同时，对“千读为于是的天台宗传统训读法何以是正确的”的问题，谁也没有提供在理论上可以接受的答案。

由于拥护 K 氏的人也不具备这种理论的武装，所以其他许多学者自然倾向于 S 氏的观点。人们议论道：“K 氏之说会随 K 氏之死而消亡。K 氏已届高龄，所以现在洗耳恭听即可。”

争论持续了二十多年，S 氏观点各方面的支持者逐渐增加。“照于一隅”的训读法实际上是错误的，随着这一呼声在宗教界内外的高涨，甚至有学者无顾忌地指责天台宗的“一隅运动”为“基于错误解释的运动”。

在这一压力下，天台宗内部也有人开始不使用本宗传统的训读法，而只直读为“照千一隅”。

关于“照千(于)一隅”的训读方法，我在产生争论之前已经抱有自己的观点。不过，争论开始后，无论是S氏还是K氏，其学术方法都是旧式的，在文献的解读中非专业一类的讨论过多。我实在不想卷入这种辩论中，所以没有公开发表自己的观点。争论热烈的1969年，我刚35岁，面对天台宗的大家们，也有客气的因素。

事实上，在争论开始之初，我完全反对S氏之说。因此，看到S氏观点渐占优势，这个问题就不能置之不理了。我公开了自己的观点。但当我要在天台学会上发表时，K却强烈反对，甚至来信阻止发表。然而，在学术上我严格区分公私立场，没有理睬此信，事后在1988年的天台学会上发表了拙见，内容如下。

二、被忽视的问题点——“隅”的意义

S氏、K氏及其他诸位学者卷入的这场争论的焦点是：“千”这个字的正确读法是“千”还是“于”？

最澄的原文是写为“照千一隅”。论者拘于“千”之一字，而不见“照千一隅”一句的整体结构。因而没有注意到：写为“千”的事实与“千”意指数字的千，是不同的问题。主张“千意为于”的人，大概也在思考这个问题：什么是作为“意为”的意义？这样来看，“照千一隅”的问题早已经解决了。

文字的意义决定于其与前后文字的关系——这是语言学的鼻祖、瑞士人索绪尔(F. de. Saussure, 1857—1913)以后发展起来的、现代“语言学领域的意义论”教给我们的法则。据此，

确定一字的意义时，应该将其置于整句和全文中来考察。词也是这样，词与前后文如何联系而构成句子？其整个句子是什么“结构”？——如果不考虑这些问题，就不能正确地把握词和句的含义。

例如，即使在信中写“今天我渡过了日本箸”（日语“箸”一词读音与“桥”相同——译者），也没有人按字面意思把“箸”理解为“筷子”，读者立刻能够明白这是“桥”的误写。因为，结合其前后的词语，几乎无意识地认定“箸”的意思是“桥”。

字（词、句）的意义可以通过其与前后字的关系确定，所以，写作“千”，不一定就是数字“千”的意思。说“千就是于”，说“不，因为写作‘千’，所以绝对是‘千’”等，这种拘泥于“千”一个字、而不去看句子的整体的人，让我想起认为“一个一个的音节都各有意义”的江户时代的一音一义说和言灵学派（认为语言中有神灵——译者）的学者。也就是说，其学术方法是近代以前的、旧式的。

依据现代学术研究，“文字的意义决定于其与前后文字的关系”。因此，“是千还是于”这个问题，也就与同句中的“隅”字发生关联。但是，奇怪的是，两位学者及其他有关学会，在持续二十多年的争论中，竟然谁也没有把紧接着这个“千”出现的“隅”字当成问题加以注意。可以说，解明“隅”字的含义，成了当时论者的一个盲点，被持旧文字观的人完全忽略了。

关于“隅”的字义，争论者似乎都理解为同一个意思，即“角”，这从把“千一隅”解释为“千一之隅”、“千之一隅”等可以看出。

但是“隅”和“角”是含义有异、使用方法也不同的两个字。一个被环绕区域的突出部分，从外部看称为“角”，从内部看称为“隅”。关于“隅”字，可举出三个特点：其一，是汉语中

“隅”的使用，可以联想到“四隅”，“四隅”是四角从内部看时的称谓。著名的例子如《论语·述而篇》“举一隅不以三隅反，则不复也”。10世纪宋代邢昺根据《论语正义》在其疏中解释说：“物有四隅，言一隅必思三隅。”第二个特点是，“隅”常常被当作方位，特别是东西南北四方来使用。第三个特点，“隅”是偏于一方，如也说成“一隅”，(或许是不自觉地)一般是相对于中央、意识到中央而使用的词语。

以上三点是“隅”的特点，是与“角”的不同之处。我们举例来说明这种不同：当赛马解说员说“各参赛马匹同时转过第二角”时，这个“角”译为日语是角而不是隅。解说员坐在赛马场赛道的外面，从外面环视全场进行播放，所以赛道的弯曲部不说隅而称角。

因而，“角”可以根据方法的不同，制作成十角、八角或更多的角，但从内部观看凹陷部分所称的“隅”，到“八隅”(全世界)、“九隅”(中国全境)就是极限了，千隅是难以想象的，“千隅”一类词首先在汉语和日语中就是不存在的。

因此，“照千一之隅”、“照千之一隅”等训读方法，根本上是不成立的。

训读为“照千一之隅”的人，还把“千”解释为“千里”之略或具有“千里”的含意的词，但我未见有把“千里”省略为“千”一字的用例，至少最澄无此省略之实例。这样，“照千一之隅”的等训读就更不能成立了。

三、关于“照千一隅”新解释的疑点

如以上所讨论的，很清楚，“照千一隅”不能训读为“照千之一隅”(千の一隅を照らす)、“照千一隅”(千を照らす一

隅)、“照千一之隅”(千一を照らす隅)等。

这样,“照千一隅”的“千”,在汉语用例中就可以、也不能不看作是“于”的代字。就是说,这里用现代学术方法能够证明和确定,前辈学者“照一隅”的训读是正确的。

不过,还有一种新解释(S、F两氏之说),将“照千一隅”音读为“しょうせんいちぐう”,日文译为“照千里,守一隅”。这样解释此四字能否说正确?对此须作如下讨论。

S的观点,将《天台法华宗年分学生式》(六条式)和《摩诃止观辅行传弘决》第五之一作比较,认为“照千一隅”对应于“照千里”和“守一隅”。即将“照千里”和“守一隅”“这两句总结为四字”,就是照千一隅。

但是,此说只是指出了“照千里”和“守一隅”二句中有与“照千一隅”相同的字,即有文字上的共通性,还未证明这两句的“意义”概括地包含于成语“照千一隅”中。

就是说,S之说是混同了形式和内容进行论述的。

这种因字句和表达的相似,就联想其内容也一致、设想其关联而混同考虑的态度,在学术上叫做“观念联想”,是中国、日本旧式学者中常见的错误。S的新观点,实际上也是这种“观念联想”的结果。

除上述方法论上的错误之外,对S氏之说,我还有几个疑点:S氏是否未正确理解《摩诃止观辅行传弘决》原文和《史记》卷四十六原文?故其议论是否是在误解上的堆积?但因与本章无直接关系,对其批评此处从略。

四、“照于一隅”的真意

基于以上考察,可得出清楚的结论:无论是从理论上还是

从文献上看,都不能将“照千一隅”的“千”理解为数字的千,也不能把这四个字解释为“照千里”和“守一隅”的约简。

至此,经过各种研讨可以确认,依照汉语的常规,只能将“千”看作“于”的替代字,把“照千一隅”看作与“照于一隅”相同的词句是没有障碍的。

我的以上结论,幸为学界所接受。结果使 S、K 两位及其赞同者长期卷入其中、1974 年前后如此反复兴起的、以“是千还是于?”为中心问题的“照于一隅”的争论终结了,此后没有再次出现。

然而,这就出现了最后的问题,即:“照千(于)一隅”如何训读才是正确的呢?引起“照千一隅”行为的核心(主语)是什么,即谁在“照……”或者“照”?关于这个问题,只要看看祈祷文就知道,这就是“国宝”。这一点是没有疑问的。

“照于一隅”之句出现于“国宝”之后,此句可有两种训读方法:①是视“于”字为语气助词而不读,训为“照一隅”的天台宗传统的训读方法;②是把“于”字活用为副词,读为“照于一隅”。

学校的汉语(古代汉语)教学中,出现“照于一隅”句时,一般把“于”视为“一隅”的副词,训为“照于一隅”较为稳妥。但那是在训读正统汉文(古代汉语)的情况下,在训读佛教汉文及日本人书写的汉文时不一定恰当。

并且,据我所查,《传教大师全集》中也有不把“于”训读为副词的用例。

因此,不能认为“照一隅”这一天台宗传统的训读方法错误而一概无视。

所以,必须重新看待①②两种训读方法。

首先,训为“照一隅”的情况下,“一隅”是被照的对象(宾

语)，“照……”的主体是“国宝”，此国宝居于中心的地位，由中心向四面八方投射光芒，在此过程中照耀了“一隅”，这就是“照一隅”的状态。这种情况下，“照”发挥着及物动词的作用。

与此不同，在训为“照于一隅”的情况下，国宝不是居于中央而是偏处于一隅，于是只是处在自己照耀的状态，这时“照”是非及物动词。

这样看来，“照一隅”和“照于一隅”两种状态之间的最大差异，是国宝居于中央还是偏处一隅这一点上。

那么，传教大师最澄的真意何在呢？我认为，无疑是在于后者的“照于一隅”，这样说的理由有如下三点：

① 在《摩訶止观辅行传弘决》中，明确地认为，“各守一隅”(每个人持守一隅)的是“国宝”。《学生式》中的“照千一隅”(照于一隅)也是相同的含义。上述《弘决》之语，可以看作是“照千一隅”的另一种说法。

② 创建之初的比睿山延历寺，从作为中央之地的奈良、京都看去，正是一隅。最澄居于这个一隅，一边持守着这个一隅，一边意识到中央和其他三隅，思考着“日本全国”的事情。(参照本章第二节所列对“隅”的字义特点的三点说明)

③ 更有力的证据是最澄自己说的话。这就是《六条式》中所记载的：

凡两业学生，一十二年(中略)能行能言，常住山中为众之首，为国宝。(中略)凡国师国用，依官符旨，差任传法及国讲师。

这就是说，远离当时的京城大道、十二年间留在比睿山深

处修行的学生是国宝。被称为“国师、国用”的人，应当走下比睿山，为了国家和佛法而奔走活动。最澄是把住在远离都城的山中(一隅)修行(照)的学生，称为“国宝”的。

如果是“照一隅”的人，就与这种“照于一隅”的人不同。照耀的人本身，必须居于中央。所以，“照一隅”就变成了居于日本的中央照耀一隅，这就与最澄自己所言、与上述三条相违背了。要之，如果不训为“照于一隅”，就不符合最澄的真意。

五、解决为何竟需二十余年?

如果上述拙见不差的话，将“照千一隅”训为“照于一隅”的方法，在学术上就是正确的。前亦述及，把照字训为主动词的方法，在汉文(古代汉语)的语法中，在天台宗当时的状况下，首先是正常的。若把“照于一隅”译为现代语言，就是“(堪称国宝的人)即使生活于无名的一偏之隅，但在各自的职守上努力发挥自己的力量”。这是“照千一隅”原来的意思。

这样一来，就出现了一个疑问：“照一隅”的训读错了吗？然而这种训读方法未必就错了。

因为，虽然读为“照一隅”，实际上经常是在“照于一隅”的意义上使用这四个字，毋宁说更多的情况下是这个意思。

《照一隅文集——比睿山开创1200周年纪念》(开创1200年庆赞大法会秘书处等，1989年5月20日)中，有文章(第68、72、74、79、86页等)可作为直接的典型例证。想起来，以前以天台宗教学部生田部长名义颁发的通告，也是一个例证，这就是：

即，善守社会之一隅，照耀社会的人是国之宝，岂非体得这一大师之心，而读为“照一隅”。

有某宗的学者严厉批评其“是幻想、是谎言”，而此人之语正是幻想和谎言。此人由于错误地训解了“照千一隅”，因而自己落入了幻想和谎言。我认为，生田部长的通告，十分正确地传达了“照千一隅”的本来意义。

那么，就会有这一疑问：在相同意义上使用“照一隅”和“照于一隅”，为什么不能说是错误的呢？对此的回答如下：

自古以来，欧美语言中区别及物动词和非及物动词。就“照千一隅”来说，虽使用同一个“照”字，在“照一隅”一句中充当及物动词，在“照于一隅”一句中则充当非及物动词。因而，在用欧美语言表达的时候，必须对及物动词和非及物动词作清楚的区分。

然而，在日语中，不一定有必要区分及物动词和非及物动词，故对此作出区别的人也并不明显。例如，假设句子“一を～”中“～”的部分为及物动词，“一に～”中“～”的部分为非及物动词，那么，读句子“目的を達する——目的に達する”（达到目的）、“山を登る——山に登る”（登山）、“字を書く——字に書く”（写字）、“論文を作る——論文に作る”（作论文）时，我们又能意识到多少及物动词和非及物动词的差异、意义的差异呢？不，我们能意识到吗？意识不到会引起什么不妥吗？

当然，若严格地思考，无疑是能区分的。但在我们的日常生活中，那种区分基本上是没有必要的。

“照一隅”和“照于一隅”训读的区别，也是同样的。讨论“照千一隅”训读方法的人中，从来没有一个日本人考虑“照”

是及物动词还是非及物动词，并加以区别，而试图从中引出正确的结论。严格区分动词的形态，是欧美人的(想法)思维方式和问题意识，要求一般日本人具有这样的想法是勉强的。

如果当时争论的当事者中，出现了具有欧美人的语言观或想法、视点的人，我在本文中长篇论述的问题也许早已经解决了。参加争论的人，无论属于赞成还是反对哪一方，虽然都知识广博，却不懂得学术性地有效利用知识的“方法”。就是说，他们在学术上是旧时代的人。我认为，争论陷于泥潭并持续二十余年的最大原因即在于此。

无论如何，“照一隅”的训读，是天台宗今后能够自信地坚持的训读方法。

不过，必须包含“照于一隅”这一传统训读来使用。若不如是，而仅在字面上局限于“照一隅”运动，那么居于一隅的人就不明白究竟照耀什么地方了，其结果，可能导致“照一隅”运动走向衰微。

关于“照千一隅”的训读方法，除本文所论外，街头巷尾议论颇多，不过都是业余爱好者的议论。如果使用过去学者常用的一句话说“关于此解有各种不同观点，皆为附会，不足取”，也就可以了。

补记

本文是在题为《“照千(于)一隅”的本义》的旧稿的基础上全面加工而成。按照天台学会的规定，旧稿的篇幅受到极大的限制。旧稿以1988年10月天台学会(会址在睿山学院)的口头研究报告为基础，次年10月发表于《天台学报》31号，《中外日报》12月21日、22日两期转载。我作口头报告时54岁，(按日本式的观念)作为研究者是后辈，宗内外反响强烈，回

忆良多。

在旧稿中，为明确起见，一定程度地记录了“照千一隅”争论当事者的姓名，这里已全部略去。当时的读者基本上在宗教界，有公开姓名的必要。本文的读者已不限于宗教界，读者只要领会本文的论旨就可以了，所以没有记入专有名词。不过，关于争论的相关文献，园田香融《平安佛教研究》（1981）附录中有详细的一览表，请参阅。

还有，我的生父 K 是福井康顺。父亲和我年龄相差 35 岁。

另外，拙文的原版转载于 1989 年 12 月的《中外日报》而广泛发表后，S、K 两人及其赞同者之间持续了二十余年的“于”、“千”之争突然停止了。

那是因为，在此之前，一直是文献的提出和比较的竞争，拙论则加入文献的正确处理、即“方法”的讨论，对文献作了学术性的整理。如果文献和处理文献的方法相吻合，（如本文所见）自然得出正确的结论。这样，S 等人的“照耀千一隅”的新解释自行消失了，“照千一隅”的争论再也没有发生。

讲经仪式和“论义”

一、佛教礼仪研究的重要性

宗教之传布，有各种方式。例如，有站在大路边向路过的众人讲说的街头讲道，有把教义写成通俗易懂的文章来讲说，有通过绘画、雕刻、诗歌唤起宗教的灵感等。在现代，甚至出现了通过电视、收音机的电波，以新的媒介广泛传布的传教的方式。

在种种传教方式，即所谓“说教”之中，有一种“讲经”或“说经”的方法，它或许说不上为佛教所独有，但至少与其他宗教比较而言，可视为佛教特有的。这种特殊的传教形式，产生于印度，在中国、日本尤其得到发展。简单地讲，这是依照一定的程序对佛教经典进行讨论、解释，试图向人们宣讲教理的方式。在中国，面向信徒之外的俗人的说经活动，称为“俗讲”，^[1]僧侣之间的教学、讲习称为“僧讲”。^[2]后世还由此产生了被称为说经祭文、说经净琉璃等的表演艺术形式。

讲经之被重视，可考虑两方面的原因。第一，佛教经典本是原原本本地记录佛陀的直接言说的书籍。无论在讲者一方还是听者一方，都牢固地抱有这一信仰。当然，也必须考虑到以此为题材的、讲经者的巧妙的语言技巧的介入。但是，说经之

所以获得权威和效果，无疑仍然是由于默然以这种信仰为前提。

第二个原因，是由讲经而来的“现世利益”的方面。无论是中国，还是日本，通过《仁王经》的讲论来祈祷国家太平一类例子是非常多的。^[3]

这样，在佛教中说经就具有相当重要的意义。这似乎被认为是早期佛教的一个特色。如公元5世纪前后的中国文献所记载的：“布教之时，道教以护身符和咒文的记录为要，佛教则以讲导（即通过讲经而教导）为首。”^[4]

但是，关于如此兴盛和重要的讲经、说经活动，它是以何种的程序、何种方式解释经典的？对这些具体状况，至今基本是不了解的。事实上，对佛教教理的哲学、文献学的研究，已经历了几个世纪，留下了大量的研究成果。然而，对讲经的研究却几乎没有进行，甚至可以说是空白。尤其是，虽然做了一些有关讲经时使用经典种类的调查，但涉及讲经仪式本身状况的研究成果却难得一见。

另外，佛教学自身，总的来说也不重视礼仪的研究。佛教学既然也是宗教学的一个分支，礼仪研究在特定条件下就应当被赋予比教理研究更大的价值，但它几乎未受到关注。

对讲经仪式的实际状况的研究基本没有开展，也是有原因的。第一个原因，对于每天重复着包括讲经仪式在内的各种佛教仪礼的佛教徒来说，那是司空见惯的事情，反而对其宗教的重要性无所察觉。因此，没有人去仔细地记录仪式的程序等。由此产生出第二个原因，那就是礼仪研究的相关资料绝对的缺乏。宗教仪式正如同舞台艺术，一旦仪式结束，主持者和观众离开现场，就不会留下任何具体的痕迹。即使留有反映仪式进行过程的记录和备忘录，也没有记载重要的动作，而且对动作

难以有具体、正确的记录。因此，在宗教仪礼中，关于最重要之处，一般只作为秘密（就如同“奥义”），记为“后可从师而知”，不能得其要领。所以，探究其实情更加困难，有时甚至是不可能的。上面讲到近乎空白的礼仪研究中，就连因名著《唐代的佛教礼仪》（1937）而博得好评的大谷光照也在其书中感叹：“在唐代，讲经的法会无疑也非常盛行。但遗憾的是，因为资料贫乏，不能从事实上加以证明。”

不过，上述关于礼仪研究的状况，近年来发生着迅速的改变。其第一个原因是，相当程度上在外国学者的影响下，礼仪研究的重要性逐渐得到承认。第二，由于合计约达3万件的敦煌文献的发现，唐代中国的讲经及其他仪式的记载资料、原文和经典大量公之于世。根据对这些文献的解读，历来无法解决的资料欠缺问题，相当程度上得到弥补。^[5]

其后，特别以唐代为中心的多种新的研究陆续出版。主要倚重国内外前辈学者的苦心研究，尽可能地再现讲经仪式，特别是作为其一部分的“论义”的实际状况，追溯探究其源流，考究“论义”所包含的意义，往后推移，寻觅其传来日本并在日本文化中留下的遗迹。本文即试图做这样一种尝试。

二、讲经仪式的顺序

要进行佛教讲经仪式的研究，任何人都需参照的文献大概是日本天台宗僧侣慈觉大师圆仁的《入唐求法巡礼行记》。在其中公元839年旧历11月22日一项中，记载了对赤山院讲经仪式、新罗一日讲经式、新罗颂经仪式三种讲经仪式的详细描述。此外，还有关于法会的叙述散见其中。但作为概括的描述，此文是最好的资料。这条文献如此珍贵，以至可以断言：

汉字文化圈的思想与宗教

假如它不能流传至今，恐怕唐代讲经仪式的状况几乎就无从推想了。

关于此文，有很多研究。^[6]因而，在这里，再次全文引述圆仁日记的原文，并逐一加以译注、解说，是没有多大意义的。而且仅止于此的话，只不过是一篇概述的文章。所以，本文将圆仁的原文作为首要的资料，同时参照其他资料，以抽出和揭示讲经仪式顺序的大纲。不过，如前所述，由于敦煌文书的发现，找到了与前辈学者不同的资料，进而也形成了获得更加详细调查结果的拙见，故将其中几项以注的形式附录于后。^[7]

（一）辰时（8时）打讲经钟（惊众钟）。大众入堂、列座

这个“大众”，是指佛教中除导师及其他担任法会职务的僧侣之外的一般僧众。

（二）讲师、都讲入堂、登高座

“高座”，是讲堂中央靠近角落处特别设置的高座席。按照现代的描述，就是座席设于几层台阶之上，登上台阶安坐。

不过，这一制度似乎不是从原始佛教之初就有的。因为有文献可证，如《善见律毗婆沙》卷二^[8]中有“王再思。昨日说大德、戒德章时，言不可设高台、大台，圣者坐于席否”的询问。隋暗那崛多译《佛本行集经》卷五十^[9]中，也有“佛告众僧，我今已许于大众之中设高坐。请法师升坐说法，当使众悉闻”这一佛陀允许设立高坐的记载。当时，随着听众的逐渐增多，在平地上说法的方式开始改变，为了使讲话的声音能很好地传递，便设置讲坛使法师登上讲坛说法。在《法显传》义羲六年（410年）条中，可见到“四衢头皆作说法堂。月八日、十

五日，铺施高座”的记载。从登上高台讲经这件事的性质来看，也是理所当然。正如有学者恰当地指出的，这决不是为了夸耀等级的差别而向大众显示权威。

但是，和印度不同，中国最初就承认高座的制度。例如，《高僧传》卷一^[10]《帛户梨密多罗传记》中记载，4世纪初西晋末年，当时的人们称呼这个来自西域的僧人为“高座道人”。而同一时期的释道安(312—385)，在为姚秦凉州沙门竺佛念译《鼻奈耶》所作的序^[11]中说：“其大高座沙门，则该兼三藏，中、下之高座，则仅通一(藏)或二(藏)。”因此，高座显然有大、中、小的区分。此区分中可见，佛教传入中国后很快就有了高座的设置。^[12]另外，据《太平广记》卷一一四所引《冥祥记》，似乎也称此为“经座”。

不过，登上高座后的坐姿，最初对中国人来说似乎是异样的，因为那是“企踞”。^[13]所谓企踞，具体说是什么样的坐姿呢？现在对此未必清楚，应该是近似于盘腿坐，在现代日本佛教礼仪中，当指“跏坐”或“半跏坐”的坐姿。总之，是规定坐时应端正法衣而安坐。^[14]

关于高座及其坐姿，马上会有一个疑问：在当时中国的儒家，情况又如何呢？其实际状况基本上是不明了的。但是，如果儒家也设立了讲经仪式(其起源和时代未详)，那么就很容易想象，按事情的常理，高座的设置是必要的。由于已经有了惯例，佛教的高座制度也就易于在中国被接受。之所以如此，是因为外来文化之被接受、摄取，若接受一方没有接受的态势或准备，文化的接受是不会那么简单、机械地发生的。

那么，登上高座之后，又是什么情况呢？对此，注^[14]所引被认为是安世高译的《大比丘三千威仪》卷上中作了规定。在落座的同时，从入堂到登高座可能一直敲响的犍椎^[15](佛

教仪式中报告时间和事件的鸣响工具，如钟磬、木鱼等——译者)停止敲击，“宜先作赞偈之歌”，即先唱偈文。这一规定在唐代也实行了，斯坦因敦煌文书 Stein 6551《佛说阿弥陀经讲经文(拟题)》中有：

“人皆升坐已，先念偈，焚香，当称诸佛、菩萨^[16]之名。

可资为证。不过这里的偈是什么，不太清楚。

按照上述程序，讲师和都讲这两位僧人登上高座。何谓“都讲”，这是本文的重点之一，所以留在后面再论。这里想讨论一下两者的座位。这也是以孙楷第的详尽研究为代表的许多研究者所调查的课题，按照通常的规定，都讲坐于东侧，法师坐于西侧，皇帝等出席时，其座设于两者之北。^[17]这一座位也是早就确立了。在公元 593 年荆州僧俗请求《法华经》讲经的祷告文中可以看到，从制定佛教仪式原型的释道安时代，座位的次序也已经确定了。^[18]座次及其方位的问题，决不是小问题。因为辨明了这一问题，就可以显示出就坐之席位在整个仪式中所占职能的价值、轻重。在此意义上说，根据座席的方位的差异，可知都讲较法师处于下一个等级。此外，还有讲师(法师)北座、都讲南座的情况，其职能意义是相同的。在日本，讲堂多面朝南，所以多为东西相对的高座。^[19]

另一方面，在上述“登高座”的过程中，普通大众呼佛名。

(三)下座中一僧人作梵

都讲、讲师登高座完毕，开始进行规定的事项，于是下座中一僧人(可能是维那)唱梵呗，此梵呗的歌词如下：

云何得长寿 金刚不坏身 复以何因缘 得大坚
固力/云何于此经 究竟到彼岸 愿佛开微密 广为
众生说

这是在《净土五会念佛略法事仪赞》中也被引用的所谓《云何梵》。^[20]根据《法苑珠林》卷三六呗赞篇叹部，此偈的出处是《涅槃经》。^[21]

据圆仁的记载，作梵的僧人从此偈后半部分的“云何于此经”句开始唱诵，在唱完“究竟到彼岸”句、接着唱“愿佛开微密”一句时，其他众人“同声唱诵，说戒香、定香、解脱香等”。但是，“戒香、定香、解脱香”这句话，与前述《云何呗》之间的关系，至今还没有得到充分的说明。对此，我的观点如下：

智升所撰《集诸经礼忏仪》中有一首长偈^[22]：

云何得长寿 金刚不坏身 复以何因缘 得大坚
固力 云何于此经 究竟到彼岸 戒香定香慧香解脱香

a

b

解脱知见智 光明云遍法界 供养十方无量佛 见闻
普薰证寂灭 愿佛开微密 广为众说法

c

d

按照圆仁的记述，唱完 a“究竟到彼岸”、接着唱 d“愿……”时，应该同声唱诵 b“戒香……”。但此礼忏文却没有从 a 直接与 d 衔接，而是构成唱完 b-c 句后转向 d 的形式。就是说，b-c 句是插入中间的。那么，圆仁的观察是不是发生

汉字文化圈的思想与宗教

了错误呢？

现有敦煌文献可以打消这个疑问，这就是斯坦因本 S. 2580，^[23] 其中虽有与礼忏仪所引偈文稍异之语，但基本上记录了如下相同的偈：

戒香定香解脱香 光明云台遍世界/供养十方无量佛 见闻普熏证寂灭

即这与 b-c 之间的语句基本符合。因此可认为，在作梵僧唱诵 a 而转向 d 的同时，其他众人并行地唱诵与《云何呗》不同的、“戒香……证寂灭”的词句。就是说，不是圆仁的记述有误，而是《礼忏仪》将本来并列或应分别书写的不同的偈，连成一行写了。或者也可以说，尽管原文是这样书写的（即从 b 到 c 是以注的形式用小字插入），随着时间的推移，刊本逐渐不区别印刷了，于是造成了误排。另外，众人同声唱诵转至“戒香……”偈时，是要由施主配香的。“行香”，一般来说，出自《胜鬘经》的《如来妙色身两行偈》是著名的行香偈，这个“戒香……”之偈也适于行香偈。而且实际上圆仁也记载道：“唱梵呗间，维那使圆仁等入内、烧香。”^[24]

（四）押座文

唱诵梵呗后，就要进入讲经的阶段了。在两者之间，还有唱《押座文》（亦写作压座文）的仪式。不过，关于这一仪式的存在，圆仁全无述及。随着敦煌文书的发现，才得到确认。题为押座文的文献早就被发现了，但是至于它具有什么样的功能，不一定清楚。由于以金冈照光为代表的先辈学者的研究，其全貌才逐渐明了起来。其研究详见于金冈照光著《敦煌文

学》(大藏出版 1971 年, pp. 118-122) 之《押座文》。为论述的需要, 此处引法国巴黎国立图书馆藏佩里奥敦煌文书 P. 3849^[25] 如下一段文字:

夫为俗讲, 先作梵了, 次念菩萨两声, 说押座了, 索唱温室经。^[26] 法师唱释经题了, 念佛一声……讲维摩, 先作梵, 次念观世音菩萨三声, 便说押座了, 便索唱经文了, 法师自说经题了, 便说经本文。

根据这段文字, 也可明白, 在“作梵”和“讲经”之间加入了押座文。另外, 还有一个证据, 在莫斯科的敦煌文书中有《大乘八关斋戒文一卷》中的解释文字。其说押座文是“作梵而唱”。^[27]

关于使用押座文的顺序, 可以从押座文的内容中得到确认。如其中有: “西方尚有白云台。四众啊, 若听法, 心灵皆敞开。愿闻法者, 双掌合十, (其间) 都讲来唱起经题(都讲经题唱将来)”, 引出经典题目和词句的唱诵的“唱将来”的词语附于最后。^[28] 前引佩里奥敦煌文书 P. 3849“说押座了, 索唱温室经。法师唱释经题”一句中, 被要求唱诵的, 实际上就是这个都讲。

(五) 讲经

引出押座文, 都讲宣读了当日要讲的经典的题目(称为“开经”仪式。其间大众散花三遍), 紧接着, 开始对题目的解释, 即“开题”。开题是“法师”的职责。开题结束后, 讲经即将开始。这里的主要目的不是叙述讲经过程的详细过程, 而且

汉字文化圈的思想与宗教

也已经有前辈学者精到的分析、论述，以及我自己已发表的拙论，^[29]所以只限于摘要地记述历来研究中已经明确的方面。

按照敦煌文书中发现的所谓讲经文，对讲经过程的概况可以作如下描述：首先，都讲宣读所应解释的经典的一句，法师奉之运用散文体对此句作出通俗的解说，接着，用以七言为主的韵文归纳其解说，并唱诵于听众。这种“经、白、唱”成为一个循环，持续下去，直至解说经典文本结束。于是，如果经文本较长，讲经仪式也就不能一次完成，要经过好几次甚至持续达数月。

惯例是将经文文本划分为三门。说到“三门划分”，首先想到的是东晋释道安的“三分科经”，即“序分、正宗分、流通分”这种（若大胆地用现代语言意译的话）相当于“序论、正文、结论”的经典内容的分类法。^[30]唐代的讲经活动很多情况下也是依据这种分类法（可能是从印度传来的分类法）进行的（佩里奥本 P. 3808 长兴四年[933 年]《中兴殿应圣节讲经文》即是其典型例子）。但是，这里想要指出的是，同样表述为“三门划分”的，还有其他分类法。

这就是佩里奥本 P. 2064《四分戒本疏》卷一抄本^[31]所使用的分类方法。它开篇写道：“凡欲开经题，先作三门分别，后乃随文解释。”与将全文划分为序、正宗、流通三部门的分类法不同，这是在进入经文之前，先进行亦称为“三门区分”的解释。根据下文，这种情况下的“三门区分”，应当是如下分类方法：首先，确认应讲解的经典属于经、律、论三藏的哪一部分（第一门）；其次，假如此经是属于律藏部分的经典，那么就要判断它又属于哪一部律经（第二门）；最后，解释此经的题目（第三门）。关于此种“三门区分”的由来，是今后的课题。总之，在唐代，其与释道安的方法等至少两种分类法普

遍流行。因其表达方式或名称同为“三门区分”，就认为都是释道安的方法，这种常识性的观点是危险的。

都讲诵读经文的方法，叫做“转读”或“咏经”。不难想象，这种转读与现代所举行的“大般若经转读”等是不同的。但是关于其实际的、确实的面貌，还是不清楚的。孙楷第引《南齐书》卷三十三《王僧虔传》文，举出南朝士大夫一般称读书为“转诵”的例子。^[32]因而转读或许是与读书有某种关系的方式。但那不过是把读书说成转诵的一个例子，所以其实际的状况仍然不能清楚地确定。我在巴黎留学期间的指导教授多米维尔，在法兰西学院的课程中，采取了以“转读”的“转”为“啖”的观点。

接下来，法师要解释都讲唱诵的经题。那么法师以什么为基准进行解释说明呢？关于这个问题，现阶段的研究不能说是充分的。不过平野显照在其《敦煌本讲经文与其佛教经疏的关系》^[33]中，发表了如下值得注意的看法：

讲经文的散文部分，并非完全是根据作者自己的构想，在很多地方都清楚地显示出，它是依据已有经疏写成的。反过来也可以说，相关的经疏对讲经文的形成起到了很大的作用。（中略）如果可以推测的话，与各种讲经文偶然发生关系的经疏，大部分都是慈恩大师窥基（623—682）所撰之作。由这个例证可以看到，上述窥基的疏的优越性是被讲经文作者们广泛认可和接受的。（中略）但这不过是一个假设。事实是，讲经文的形成，至多只是以经疏为媒介。（中略）总的说来，按经疏的结构，使用“经”或“经曰”、“赞曰”、“述曰”等语句行文的方法，以笔者浅见，是从

窥基开始的。因而，讲经文中的“经曰”、“白”等结构，是与此有关系的。

按照平野的看法，确实应该承认经疏与讲经是存在某些关系的，但哪个在先，尚不能确定。因为讲经仪式并非唐代才开始出现的佛教仪式，而是在窥基以前很早就开始了。

以上夹杂着笔者拙见，追溯了讲经仪式的问题及进展概况。上述讲经仪式的结构，是以圆仁日记为基础，根据佩里奥敦煌文书 P. 3849、P. 3770、孙楷第著《唐代俗讲轨范与基本之体裁》（载《俗讲、传说和白话小说》）及其他研究，而构想、再现出的仪式程序。这种再现与唐代的实际情况是相当一致的，这能够从下面列举的斯坦因文献 S. 2073《庐山远公话》（《敦煌变文集》上集，p. 185—187）的故事中看出。因为这个故事的创作并讲述，被认为是反映了当时的仪式和状况。

其时听众如雨，施利若雨。钟声既，即上讲。都
讲举□，维那作梵。……是道安手把如意，身坐宝台，
广无价宝香，即宣妙义。发声乃唱，便举经题云：《大
涅槃经·如来寿量品第一》。开经已了……叹之已
了，拟入经题。其时善庆，亦其室内起来，高声便
唤，止住经题。四众见之，无不惊愕。……吾（道
安）今知汝实是能人。若问经题，吾能奉答。善庆
曰：……但知且问经名，后乃必当有问。

如果与上面所描述的讲经仪式的程序相对应来说,那么上文中的 a 部分,相当于(一), b 相当于(二), c 相当于(三), d 出现于前引斯坦因文献 S. 6551, 与行香偈相关联, e 归入(五), 是“开经”, f 是“开题”, 然后, 善庆者闯入并提出了难题(即“论义”, 在下章论述)。形成的如此程序正与上述讲经仪式的顺序相符合。反过来说,《庐山远公话》证明了我上面设想、再现的结构是没有偏差的。

在这条文献中, 讲经之后, 是有问答的。同样地, 实际上圆仁也有讲经之后“论义”的描写,^[34] 因而对此应设“(六)论义”一部分来加以说明, 这将在后面单独论之, 故此处接着进入“论义”之后的步骤, 先论述修习法仪。

(七)回向梵呗

(八)讲师、都讲、大众等退堂

至此, 讲经仪式就大体结束了, 其后实际上还经常伴有“覆讲”的仪式。大概情况是: 担任覆讲师职务的僧人, 将当天讲义的经文的大要再次流畅地向听众讲解。^[35] 道安最初也曾经担任佛图澄讲义的覆讲, 这是很有名的。这种制度也能在儒家中见到,《梁书》卷四十许懋传中, 有担任毛诗“覆讲”的记载。关于唐代佛教的覆讲与这种儒家的覆讲之间的关联, 现在还不清楚。道端良秀说:“这(佛教覆讲)在今天的日本与复演是一回事, 与在我国早已实行的讲师、复师制度可以说是相同的。”^[36]

三、“论义”形式的概要

如果将佛教与基督教作比较, 在礼仪的层面, 相似相通的

地方不少。特别是在天台、真言宗的密教仪式和天主教的礼仪中，有烧香与铃、钟、念珠和数珠等十分相似的行为，令到场的列席者惊奇。有人甚至说，念珠即源于数珠。但是，只要我们注意其差异，其各自的文化独特性就浮现出来，才能期待比较研究的真正成果。^[37]

如在“序言”中已经论及的，佛教礼仪在与其他宗教进行比较时显示出来的独特一面，就是“讲经仪式”。而这种仪式的独特性，在这里所要论述的、作为其一个构成要素的“论义”中，更强烈地体现出来。因为，在其他宗教中，或许也有对教理的讨论，但将其作为一种法仪加以程式化，甚至成为独立的仪式的例子，我还没有看到。因此，要援引圆仁的记录和描述，^[38]尽可能地追溯佛教“论义”的源流。即如前所述“(五)讲经”项，圆仁记有下面的文字：

讲师手持麈尾，一一申举施主之名，独自誓愿。誓愿讫，“论义”者发论端提问。提问间，讲师举麈尾听问者语。提问了，便倾麈尾，即还举之，谢问便答。帖问帖答^[39]与本国同。但问难之仪式稍别。侧手三下后，申述解百前，卒而指之问难，如高声瞋目之人，竭力呼诤。讲师遭问难，但应答而不绕开诘问。“论义”了，入文谈经而讲讫。

概括上面这段话，就是：都讲提出质问时，讲师右手举着麈尾（一种团扇），提问结束后将其放下，然后又立刻重新举起，对质问致谢词并作回答。这是“论义”形式的大要。这种形式应是不断重复、一问一答地进行的。与日本的不同，似乎仅在于“问难”的语调非常激烈。

如果我们把这种形式与日本天台宗的法华八讲那样的仪式作一个比较，会看到两者是太相似了，不禁让人惊叹。特别是，正是慈觉大师圆仁，继承了传教大师的传灯，有效利用在中国留学的经验和知识，具有建立现代天台宗法仪之根本的传承。因而，即使经历了一千年的隔绝，其传承的脉络并未丧失，或许也在情理之中。当然，如果对构成仪式的诸要素进行详细地考察，是有部分的变化的。但在根本上，宗教礼仪原本是一种社会现象，不会简单地因某个人的随心所欲而发生原型的改变。

根据前面的考察，我们在相当程度上再现了唐代讲经仪式之“论义”的面貌。那么，接下来就要转向“解释”的问题。为什么这种讲经或“论义”在佛教中盛行？为什么要手持麈尾？

但遗憾的是，这种意义上的设问总是不能提出。如对文献中如此频繁出现的麈尾或拂子，讲经中也仅仅说是消遣。但是，一种物件总是出现在宗教礼仪中，却仅仅是为了消遣，不是很奇怪吗？如果仅为消遣，不是可以选择更好、更容易操作而称心的物件吗？或者，反过来说，如果是那样无用的东西，还有什么必要经常携带呢？讲师手持拂子，究竟意味着什么呢？

当然，要回答这些问题，首先必须确认事实。不以事实为基础的解释不过是空理空论而已。因此，在本文前半部分，叙述了包括“论义”在内的整个讲经仪式的演变和实况。另一方面，关于文中的麈尾，其为何物，也已另作了尽力的考证。^[40]近来，由于对“论义”功能解释的研究逐渐能有所推进，故将大致的见解陈述如下，还待诸贤批评。考虑到若反复进行文献考证，进入细密之考察，也许反倒使论述混乱。而且，关于“都讲”，已另有长文发表，^[41]所以，下面只叙述推论之概要及总体的结论。

汉字文化圈的思想与宗教

四、都讲和麈尾的职能

研究佛教的“论义”乃至包括其在内的讲经仪式的产生和意义，存在着阻碍其深化的三大悬案。第一个是尚未弄清“都讲”的出现始于何时，这一名称所具有的功能究竟是什么。第二是还不太清楚“麈尾”这一手持物件究竟是何物，为何而制作。

更有第三个难题，即“都讲”作为儒、佛、道三教中出现的职位之名，难以断定哪个是本源。即使认为都讲发源于儒家，也还是不完全清楚，为什么它进入佛教、道教，后来具有了比在儒家中更重要的地位和意义。就连孙楷第也说：“都讲法师之制，与释氏讲经有无关涉，俱未易质言”，而难以确定。^[42]

都讲在三教中都出现了。在士大夫官僚的儒家世界中，《后汉书》的记载最早，其卷二十六《侯霸传》、卷五十四《杨震传》、《魏书》卷八十二《祖莹传》中，可见到片段的记述。但关于都讲在当时的公元1世纪发挥了什么作用，在这些文献中是不太明确的。值得注意的，只有《太平御览》卷四〇四所引谢承《后汉书》、《唐书》卷一四六《李栖筠传》中关于围绕经的“难问”的记述。

道教方面，《三国志》蜀书六马超传所引典略中，有“张鲁以（马超）为都讲祭酒”的记载，这是3世纪初的事情。

还有，支遁为法师、徐询为都讲，讲论《维摩经》并展开论辩的逸闻（《高僧传》卷四《支遁传》），作为清谈之一例，是非常有名的，其时代在4世纪前半期。都讲一词最早见于汉语译文，大概是在西晋竺法护译《正法华经》卷八（大正藏卷九

p. 95b-c)之中(一般认为,支谦译《大明度无极经》卷一[大正藏卷八 p. 481c]是唯一的出处,但根据 Lancaster 的研究,疑非支谦所译,难以作为首先使用的例子)。这样,此逸闻与有关张鲁的记载一样,也是3世纪初的事情了。

这样将三教关于都讲的用例列举出来,可以看到,它们都是东汉时出现的。如孙楷第所说,最终不知道其发源于何处,进而,所谓“讲经仪式”的起源,究竟是在中国还是印度,也不得而知了。事实上,讲经这种仪式,并非仅在佛教中存在。儒家也很可能具有这种仪式,如上面所引证的,实际上唐代就存在。时代推移,直至后来的赵宋,任广《书叙指南》五庙堂学校部中也出现了“学长称都讲”的说明。在日本,都讲一词也以这一意义广泛传播,似乎是江户时代儒学学校的一般名称。^[43]

道教方面,道藏经典中都讲一词也频繁出现。在现代台湾道教中,它仍然占有重要地位。毋宁说,其在佛教中自唐代以后倒成了不多见的词语了。在日本也只是出现于《东大寺要录》天平胜宝四年(752年)3月12日的敕书中。在日本的讲经仪式中,则出现了功能相同的读师的名称。据说真言宗古义派中至今还保留着这一名称,但详情不明。

都讲与三教中的哪一个具有最深刻的关联,何为本源?这个问题难以理解的原因之一在于,对于它最初是发挥什么作用的职务尚不清楚。亦不见于《历代职官表》。首先,其名称的起源、意义是需要讨论的,这个问题至今也不能说已得到解决。依笔者个人所见,“都”的意思是在事务中发挥掌管职能,与“西域都护”之“都”的用法相同。两汉间,把某一领域长官之名加上“都”是常见的。在敦煌僧官的位阶中,也代替“大”来使用。所以,都讲就是“承担讲解者”的意思。^[44]

汉字文化圈的思想与宗教

“义理”与“实践”

虽然推断出了“都讲”职务的内容，但问题丝毫未得到解决。不过，我注意到三点，在佛教的讲经仪式中，① 法师和都讲（或讲师和“论义”者、读师）几乎总是同时出场；② 在其辩论现场，又几乎总是使用手持物件“麈尾”；③ 是法师还是都讲手持麈尾，似乎是有规定的。这三个要素的组合，无疑是具有某种意义的。如此思考，经考证，逐渐对“麈尾”有了如下了解：它是团扇的一种，是用四川省特产的大麈的毛，插于团扇的周围制作而成。关于麈这种动物的最早记载在西汉末年，麈尾（扇）的最早记载在东汉。另外值得注意的是，在唐代，把麈看作就是西藏产的牦牛，等等。这样，麈尾就和印度佛教的拂子为完全相同的手持物件了。

但是，麈尾与拂子原本决不是同一种东西。这只要看看正仓院保留的实物，以及《国清百录》卷百二十五（大正藏卷十二 p. 267c）中两者并列的记载，就会明白。但最值得注意的是，下述事实逐渐清楚了：无论是麈尾还是拂子，某种职位的人物有必要手拿着它，就是说，这个手持物件并非仅是“消遣物”，而是象征某种地位。后来，在没有麈尾（扇）时，也使用如意、扇子、松叶等为替代物。

那么，麈尾象征着什么呢？先说出结论：在印度，那是显示讲经者权威的符号，将其与拂子同等看待也是自然的。按照印度佛教传承，最早讲诵律藏的乌帕里（Upāli）尊者，手中拿着拂子。拂子原本是打苍蝇的用具，后来被用作王者地位和权威的象征，后也用来代表僧人中的核心人物。证明这一事实的文献极少，但若不作上述解释，就不能理解，为什么乌帕里尊者、进而在中国佛教中，有说经时法师（或都讲）手中拿着模拟拂子的“麈尾”的事例。

不过，笔者的上述解释，还留下没有解决的问题，即“都

讲”的问题。按照文献资料所示，在儒学中，“都讲”早就出现了。这在前辈学者中亦无分歧。姑且不论它为什么到了东汉突然出现，儒家中自孔子《论语》以来，通过讨论来表达观点的方法绝非少见。还有东汉章帝建初四年（79年）召集诸儒于白虎观，让其讨论五经之异同的事例。而且，即使是麈尾，扇状之物中国自古代以来也并非没有，汉代石雕画中类似的形状可以说是经常出现的（现代汉族人中见到的折叠式的扇子，即折扇，在中国是于明朝中叶从日本传入的）。这样，关于都讲和法师的对论，与其说起源于印度，不如理解为佛教利用了中国传统的方法。在南北朝初期的中国，不是也有过称为清谈的谈论的风潮吗？这是我在考虑麈尾的意义时，不能不自问自答的难题。如果这个反论是正确的，那么我对麈尾的上述解释，就必须再作重新考虑。

但是，最近，能够对此问题下决定性结论的资料被发现了。上面所引支谦译《大明度无极经》卷一中所见下述文字就是线索^[45]：

秋露子曰：如善业为法都讲，最不可及。

此文应训为：“秋露子说：如果善业成为法之都讲，最不可及。”不过，这个《大明度无极经》属八千颂般若系统，另有同本异译的支谦译《道行般若经》、罗什译《小品般若波罗蜜经》等三个版本。看看上文中相对应的部分，就会发现罗什译本中出现了下列值得注意的不同译法：^[46]

善哉善哉，须菩提。汝于说法人中，为最第一。

就是说,“法都讲”是不是“说法人”的另一种译法呢?以这一发现为线索,作为梵文原典的对照,我查阅了维蒂亚(P. L. Vaidya)所编 *Astasahasrika Prajnaparamita* (Buddhist Sanskrit Texts-No. 4)。幸运的是,得到了能够与汉语译文的对应部分比照而确定其意义的原文,现包括前后文将其转换为罗马字录于下:

evamukte āyusmān sārīputra āyusmantam
Subhūtimetadavocat dhārmakathikānāmāyusmān
Subhūtiragratāyām sthapitavyaḥ

借用平川彰的翻译,[47]即是:

听到这样的话,沙利普特拉高僧对斯普特高僧说道:“在说法的人中,斯普特高僧实可居于首位。”

这样即彻底查明了,“法都讲”的原词就是达尔玛·卡提卡(dhārma-kathika)。^[48]

但是,也许有人怀疑,通过罗什所译“说法人”,或以平川彰所译“说法的人们”,已经对“法都讲”的原意有了充分的了解,何以还要涉及梵文原典呢?这是一个合理的疑问,但日语和汉语文献是不充分的。实际上,对应于日语或汉语共同的表达“说法的人”一词,梵文中也有几个近义词,而且语气和使用的语境各有不同。这一点支谦是懂的。若将《大明了经》更详细地与梵文原典作比较就可看到,对于翻译时在日语中都变成“说法人”的梵文原词,支谦根据其语感的微妙差别加以

区分并译为汉语。关于达尔玛·卡提卡(dhārma-kathika), 他从儒家借用了都讲一语, 特别用“法都讲”的译语作为对应。

除上例之外, 同为支谦所译《维摩诘经》下(大正藏卷十四 p. 534a)、西晋竺法护译《正法华经》第八(大正九 p. 95b-c)中, 能够见到专门用“法都讲”的译语对应“说法者”的例子。

那么, 为什么会有区别呢? 关于达尔玛·卡提卡, 塚本启祥《早期佛教教团史研究》第 315、387、390~394 页, 以及平川博士的研究非常详尽。按照这些研究, 总而言之, 佛陀在世时, 已经在不断形成“持律者(vinaya-dhara)”和“说法者(dhārma-kathika)”这种专门的传持者的团体。虽说是“说法”, 却不仅是说法, 而具有演义性地巧妙地讲述的意思, 可见, 这个“说”的原义, 相当于汉语的“唱”。

将问题简化来说, 可得到以下结论: 中国佛教讲经仪式中的两个重要的职位, 法师和都讲, 可以分别对应于印度佛教的 dhārma-bhāṇaka 和宣法者(dhārma-kathika), 后者采取特殊的讲述方式。同时, 如持律者的代表乌帕里尊者手持拂子诵出律文或回答疑问那样, 中国的法师也以手持相当于拂子的麈尾为惯例。讲经者不单是诵读佛法, 而且是讲述佛法的人。都讲也是这样讲论中国儒家经典的, 其讲述态度有近似之处, 所以特别选择“都讲”作为卡提卡的译语。而以此为契机, 都讲一词进入佛教界, 而且传入了道教, 并存留下来。^[49]

这样看来, 不能不认为, 东晋时盛行的清谈(用当时的话说是“清言”), 分设法师和都讲进行辩论, 以及手拿麈尾的讲论, 都是讲经仪式影响的结果。换言之, 显然不能把清谈仅看作单纯的讨论。历来流行的观点认为, 由于 3 世纪以后清谈盛行, 士大夫也开始手拿麈尾等“消遣”物, 这对佛教产生了影响。但毋宁说, 事情正好相反。^[50] 因为如果不考虑到上述佛

教的讲经形式，清谈的那种形式是难以成立的。即使是支遁和许询的著名清谈，如果综合考虑，两者都分设法师和都讲，命题是《维摩诘经》，许询对麈尾有强烈的关注等状况，不能不说其清谈是采取了佛教的形式。而且，想想在与维摩的辩论中，维摩总是手里拿着麈尾的情景（这种情景在敦煌绘画及其他例子中多见），可知这显然也是来源于佛教的形式。

五、“论义”的意义

上一节将已经发表的拙论作归纳，叙述了佛教都讲的职能，证明了其起源于印度。这一结论，即在印度寻求讲经仪式原型的思维方法，根据印度和中国对“论义”之态度的差异，也会更加明了。这进而与作为本文问题的“论义”的意义相关联。

的确，在中国，自先秦诸子百家的时代起，辩论之风也非常盛行。但是，承认回答本身的意义观念并没有产生。即使产生了这样的观念，也不是下述印度佛教中的那种强有力的思想。

第一，印度佛教将“论义”列为戒法之一。斯坦因文书 S. 490《毗尼心》学戒法第一^[51]中有：

十通律，明十种受戒法……六、问答得戒，亦名

“论义”。谓，须陀耶沙（一本沙耶）弥，年始七岁，

佛问其义，一一答，佛称可圣心，敕诸比丘与受具

戒，从问答为名，故称问答得戒。

问答得戒和“论义”为同义词。佩里奥敦煌文（献）书

P. 2100《四分律并论要用抄》卷上^[52]、中村不折藏敦煌本《律抄》^[53]（暂定题）中，可见到相同旨趣的文字。更仔细地来看，“论义”不单是讨论，而是讨论并叙述“义”的意思。^[54]“论义”和“论议”是不同种类的讨论，前者的回答方式，是在因明法的基础上进行，^[55]重视前面提到的多米埃韦尔与印度阿比达尔玛论书形成的关系。^[56]而且，上面已引述《法显传》的记事论及，在印度，远早于中国，面向僧侣和俗人讲经的制度发展起来。据传为安世高所译的《大比丘三千威仪》卷上^[57]中，也有“问经”的文献，叙述了对经文提问时的五个重要事项。

从上述几例可知，印度是把重点放在问答仪式本身，这种态度在中国是看不到的。这是因为，印度的问答形式的目的，是由此永远保存和传播佛陀真理，于是自然地一开始就具有某种顺序、形式的框架。为了达到这个目的，无论如何要坚持一种形式主义。这里，无疑存在着相对于语言更重视文字文献的中国，与甚至被形容为无历史的国家而以口头语言传承文化的印度之间传统的差异。如，随便翻阅哪一种经典来阅读都无妨，《阿含经》可以，《般若经》也可以。这样，同一词语、同一问题就能不厌其烦地被讲述，显示出一个不断探讨、阐发理论的过程。

即使同样是讨论，在中国人的世俗社会，其旨趣颇有差异。最好的例子，是盛行于4世纪前半期的所谓“清言”，又叫清谈。其与印度佛教的接触，已如上述，但这种清谈形式的特征，在于其游戏性。谈论之目的，不是理论的发展和磨砺，讨论时能够互相比试的富于机智的语言往还、巧妙的表达，才是汉族知识阶层所喜好的。因而，从这个过程中，最终没有产生在希腊柏拉图学园和印度的辩论中开出花朵的哲学（佛教中写成文字的义疏或问难的争论是另一个问题）。

汉字文化圈的思想与宗教

问答之中的游戏性，这难道不能说是中国之“论义”的一大特征吗？值得注意的是，玩赏语言，而与关注所应讨论的内容同样甚至更高的程度上，对语言的韵律方面寄予关注。

关于这一点，可以回顾一下前面列举的法师和都讲辩论的文字。那是真正意义上的辩论吗？因为已经逐次考察了讲经仪式的整体过程，所以能够想象，到了唐代，其形式化是相当发展了。

如果考察一下“论义”形式与禅宗问答之间的关系，就能更加清楚地看到这种倾向。如临济义玄说过下面的话：

上堂。僧问：如何是佛法大意？师（竖）起拂子。僧便喝。师便打。僧又问：如何是佛法大意？师亦竖起拂子。僧便喝。师亦喝。僧拟议，师便打。〔58〕

讨论的内容暂且不论，如果拂子就是麈尾，这种问答形式与圆仁所记载的讲经仪式中的“论义”正好是同一类的。义玄与圆仁基本上属同一时代的人物，所以这应该说是自然的。

六、日本讲经仪式的流变

那么，佛教传来日本之后，究竟出现了什么状况呢？这个问题应该正是本文的归结点。但如本文开始所断定的，对于宗教礼仪整体的研究才刚刚启步，所以这里无论如何必须集中探讨日本讲经仪式的原型。不过，大体的概览是必要的，所以这里仅仅从与所论讲经仪式关系的角度，极为粗略地、有重点地对日本讲经仪式的流变作一追述。

讲经仪式的形式在佛教初传日本时也就传入了。圣德太子

的讲会就是典型的例证。太子据说模仿了梁武帝的讲经会，经常举行胜鬘经讲、《维摩经》讲会。应该注意的是，太子当时手拿着“麈尾”，亲临讲论的现场。关于日本与中国宗教仪式的交流，必须首先注意上述事实。正因如此，圆仁才在日记中经常记下“与本国同”、“少异”的看法。由此，慈觉大师推测，在日本实行的仪礼，与在中国所见所闻的仪礼没有大的差异。

从中国的讲经仪式，特别是其中“唱导”的技法，派生出了俗讲僧，这也成为中国白话文学的源泉，这是现在人们普遍共知的。而在日本，也几乎经历了同样的历史。

僧侣的“唱导”与日本《平家物语》、《方丈记》文体的产生有亲缘关系，这已为学者所承认。^[59]

而与中国俗讲的情况一样，由此派生了众多的日本说唱演艺。如关山和夫在其著《说教与话术》中所述，室町时代，从绘图解说观经曼陀罗（净土变相曼陀罗）的赤松法印、秀明的系统，分化出后代的“评书”（“講談”），后来在清凉殿为水尾天皇讲解当麻曼陀罗的安乐庵策传，是《醒睡笑》的作者，被当作日本相声（“落語”）的鼻祖。他们的曼陀罗和绘图解说，中国俗讲中的变相和变文，其对应关系是相同的。而且，如果再了解到，赤松法印和策传两人，都是净土宗西山派的僧侣，那么，佛教和口头艺术及演艺产生的亲缘性就能够大致推测和理解了。

除上述对应关系外，日本还从中国讲经仪式中忠实地吸收了其他要素。那就是曾不断讨论过的“麈尾”。从现在正仓院所藏的数件遗存物，很容易了解“麈尾”也是很早从中国传入日本的。不过，在日本，并不制造麈尾，而是不久就用如意及中启扇、桧扇代替了。现代的讲经仪式中，讲师一般代之以使用如意或中启扇。其传承下来的职能，与圆仁所描述的几乎相

同，形成在讨论开始、中断和结束时都以如意或中启扇的拿起放下为信号的程式。

这种职能，在笔者看来，也被日本口头演艺所继承。例如，可以认为，能乐、净琉璃、长呗的歌手，在轮到自己演唱时就举起扇子，这就是其遗留的习惯。还有相扑中裁判使用的指挥扇，无疑也属于这一类道具。不作如上解释，就不能理解日本传统演艺中扇子的功能。

禅宗中，法师手执拂子（秉拂）的情况与前面看到的临济义玄的情况相同。

从上述事例（尽管只是以很短的篇幅叙述了要点，因而难免受到稍嫌论证不足的批评）中可以看到，从作为外国的中国引进的讲经仪式中的重要因素，在日本都相当忠实地留存下来。如果这样反过来考察形式层面的要素，那么在文献上已经绝迹的说唱演艺的历史，现在也能进一步追溯和考证。

例如，天台宗玄靖派的盲僧琵琶，与他演奏的《荒神经》之间的关系。现代的平家琵琶曲被认为可以追溯到琵琶，他和使用此曲的灶神供奉的关系，这是中国学者极为感兴趣的课题。

总之，中国虽吸取了印度的讲经仪式特别是“论义”的形式，但随着时代的推移，逐渐从其原来带有的宗教性中脱离出来，与其原貌有了很大的差异。相比之下，日本则是一种一经引进就忠实地保持的态度。本文的结论也是这样认为的：一千年前唐代的讲经仪式与现代的法华八讲之间没有什么大的差异。

中国将其他异质的东西吸收到自身内部，不能吸收的就排除，总之是使其与自己同化。而日本则是让自己与对象相适应。通过中华民国以后出现的《新续高僧传》的杂识篇等可知，在近代中国，类似唐代的讲经仪式已经不见了踪影，其痕迹仅

残留于禅宗的问答之中。关于此，可以回想权田雷斧在大正时代从日本向中国再传播密教仪式的事。但在日本，讲经仪式、“论义”和禅宗问答的形式都并列存在，而且，就像在演艺中那样，还以混合的形式留存下来。其原因也在于这样一个历史事实：这些都是时代错综的传入日本，不知其在中国内部是延续、兴衰、发展的结果，而一概当作另一种文化，在不同时期进行了吸取。这样，当看到禅宗和密教，或者净土宗和密教混合构成的寺院时，头脑中就会浮现出这样的疑问：日本人自己独特的宗教是什么呢？难道全都是借来的东西的混合吗？日本人能在何种程度上区分自己的宗教和他国的宗教？有观点认为日本有从中国传来的宗派，却没有整体的“日本佛教”，这些都是有待今后解答的问题。

注：

[1] 拙文《关于俗讲的意义——献给多米埃韦尔先生》（《哲学》第52号，1968年）。另，金冈照光著《敦煌文学》第168页以后。

[2] 《大宋僧史略》卷上《僧讲》（大正藏卷五十四第329页b）

[3] 如山崎宏著《隋唐佛教史研究》第244、266页以后，等。

[4] 原文是：“道以符章为妙，佛以讲道为妙”——戎华论，折顾道士夷夏论，广陵释僧敏（一本作愍）《弘明集》卷第七所收（大正藏卷五十二第47页c）。

[5] 关于敦煌文献发现所带来的学术进步，请参照神田喜一郎著《敦煌学五十年》、石滨纯太郎著《东洋学讲话》、前引金冈照光的著述等。不过，将其发现（1900年）与搜集（如斯坦

因 1907 年, 佩里奥 1908 年, 大谷探险队 1912 年)的时间作一比较, 对其研究利用是滞后的。其原因可举出以下几点: 第一是接触实物(即其副本)的机会相当难得; 第二是在其文献的资料价值被发现的当时, 没有能达到今天这样正确的理解; 第三是文献自身非常难理解等。若非如此, 即使是大谷, 他的大谷探险队回国后经过了 20 多年, 而且从他的地位来看, 无论如何是能够对资料作些利用的。

[6] 近年来的译注书, 有足立喜六译注、盐入良道补注平凡社版、东洋文库 157《入唐求法巡礼行记》。这里既从中受益, 也有按自己意愿重写的部分。另外, 计划加入我所考证的其他资料, 以便尽力不做重复的说明。

[7] 下面的解释中, 应当有文字的部分文字脱落, 这已由前辈学者多次讨论了。这里考虑把最容易获得的平凡社刊本作为底本。即, 其中若已论及, 则本文不再赘言, 请读者综合平凡本一起阅读。

[8] 大正藏卷二十四第 688 页 c。《南传》卷六五第 99 页, Samantapasadika (P. T. S) Vol. 第 79 页中, 采《南传》之日译。

[9] 大正藏卷三第 884 页 b。除认为需要引述原文, 汉语原文尽量都改写成带假名的日文来引用。这时, 括号中是我的补注、补译。

[10] 大正藏卷五十第 327 页 c。

[11] 大正藏卷二十四第 851 页 a。

[12] 在这一点上, 赫尔兹曼和我的见解不同。这已经引用原始资料直接对赫尔兹曼提出了质疑(D. Holzman *A propos de l'origine de la chaise en Chine*, in *T'oung pao*, L III, 1967, pp. 284-290. esp. p. 289)。另外, 详见孙楷第《俗讲、传说与白话小说》第 76~77 页。

[13] 高座说法，亦复企踞（一本作企踞）。《弘明集》第二十所收《范伯伦与生、观二法师书》（大正藏卷五十二第 78 页 b）。

[14] 安世高译《大丘比三千威仪》卷上（大正藏卷二十四第 917 页 a 列举了就座时的五种戒规：“坐有五事。一者，当正法衣，安坐。二者，犍椎（他本作犍椎、椎）声绝，当先赞偈呗。三者，当随因缘读。四者，答有不可意人，不得于座上瞋恚。五者若有持物施者，当排下著前。”）不过，平川彰说，不能认为《大丘比三千威仪》是东汉安世高所译，可能在秦代（334—417）《十诵律》的前后译出，为僧佑以前之作。参照《律藏研究》第 193～196 页。

[15] 详见《望月佛教大辞典》卷一，第 985 页 c。

[16] 原文作“并萨”，“并”（菩萨之略）与“萨”重复，所以从文义上说，此处显然是误写。在引文中作了更改。

[17] 据《广弘明集》第二六所收《武帝断酒肉文》文末的注（大正藏卷五十二第 299 页 a）。

[18] 《国清百录》卷四所收《荆州道俗请讲法华疏第九十九》（大正藏卷四十六第 821 页 b）。

[19] 前引盐入良道书补注四十六，第 214 页。

[20] 大正藏卷四十七第 475 页 b-c。

[21] 大正藏卷五十三第 575 页 c。

[22] 前引盐入良道书补注三二，第 212 页。

[23] 大正藏卷八十五第 1301 页。又《鸣沙余韵》81-II。

[24] 前引盐入良道书开成三年（838 年）11 月 24 日天台大师忌日之斋，第 68、97～98 页。另，行香偈文除上述外还有斯坦因敦煌文献 S. 6229。

[25] 据陈祚龙校订本 CHEN Tsu-lung, *La vie et les oeuvres*

de Wou-tchen, Paris, 1966, 第 58 页。这是对向达《唐代俗讲考》第 307 页所引文进行校订的文本。

[26] 西晋竺法护(或东汉安世高)译。大正藏卷十六。

[27] 拙文《关于唐代俗讲仪式成立的诸问题》(《大正大学研究纪要》第五十四辑, 1968, 第 307~330 页)第 310 页录有该俄文的日语译文。

[28] 参照前引金冈照光书第 119、120 页。

[29] 同上第 100~109 页。另泽田瑞穗《支那佛教唱导文学的生成》(智山学报卷 13、14, 1940)是必读的研究论文。

[30] 中村元监修《新佛教词典》第 293 页“序分、正宗分、流通分”项解说, 怀疑释道安三分科经方法是首创, 认为它是刘宋时代的产物。但是, 我依然认为旧说是正确的, 利用其他资料对此作了论证。注[27]录入拙论第 317~318 页。介绍和批评拙论的多米埃韦尔, 对于日本存在否认释道安首创的观点是不了解的, 因为在其著 Paul Demieville, *Recents Travaux sur T'ouen-houang*, in T'oung Pao, Vol. LVI. Livr. 1-3, 1970, pp. 68-74 中, 完全没有涉及新观点是否妥当的问题。

[31] 收录于大正藏卷八十五第 567 页 a。

[32] 前引孙楷第书第 45 页。

[33] 《大谷学报》40—42, 第 31~32 页。

[34] 其实, 更详细地说, 讲经和“论义”中间, 维那(讲经会的司会)出场, 讲述法会的旨趣, 如果这是为亡故者做佛事的斋会, 按惯例就要读出死者的姓名、死亡日期、施主姓名、所施物品, 都讲也拿着麈尾, 一个一个地呼出所施物品等。

[35] 宇井伯寿著《释道安研究》第 10 页。

[36] 道端良秀著《唐代佛教史研究》第 216~217 页。

[37] 关于这一特征，至此我已经不时地有所提及，故此处不做详论。最近，川田顺造也在列维—斯特劳斯《结构人类学》译者后记(p. 428)中论及此点。

[38] 前引盐入良道书第 201、213 页。

[39] “帖问帖答”不是反复唱诵问答并记录于册的意思，而读为“从问从答”，我理解是“随问而答、随答而问”的意思。“帖……帖……”应当是表现这种动作并起的俗语的副词。

[40] 拙文《麈尾新考——仪礼象征的一个考察》(《大正大学研究纪要》第五十六辑，1971，第 79~101 页)。另外，其勘误表附于拙文《般若心经慧净疏的敦煌新出写本——慧净疏第十门的发现》(《大正大学研究纪要》第五十七辑，1972)第 292 页。

[41] 拙文《都讲的职能和起源——中国、印度交涉的一个接点》(节田良洪先生颂寿纪念论文集《高僧传研究》所收，1973 年 6 月，山喜房佛书林)。下节是此文的概要和补遗。

[42] 上引孙楷第书，第 81 页。

[43] 山下武《新发田藩的教育》(早大教育学部，学术研究第十六号，1967)。

[44] 关于麈尾和拂子的功能，包括本文最后的推论，都计划发表。

[45] 大正藏卷八，第 481 页 c。

[46] 同上，第 53 页 c。

[47] 筑摩书房世界古典文学全集 7《佛典 II》(第 305-358 页)《源自八千颂的般若波罗蜜》第 230 页下段。

[48] Mitra 刊本也只有 dhārma 和 dharma 之差，其他相同。

[49] 道教之“都讲”是模仿佛教的产物，这在释玄光《弁惑论》(大正藏卷五十二，p. 49a)中有证据。另外，关于佛典

形成和发问者(都讲)的关系,注[29]所引泽田的论文第116页中颇有洞察。

[50] 关于清谈,有必要从其内容和形式两方面进行考察。希望参照拙文《关于清谈的概念及其解释》(日本中国学会报第二十集,1968,第80~102页)及拙文 *Buddhism and the Structure of Ch'ing-t'an-A note on Sino-Indian Intercourse* (Chinese Culture, Vol. X, No. 2, June 1969, pp. 25-30)、《清谈》(《大英百科全书》卷十一)。

[51] 大正藏卷八十五,第660页a。

[52] 同上,第691页c。

[53] 同上,第686页a。

[54] 宇井伯寿著《释道安研究》第148页之《关于迦旃延的〈“论义”第一〉事》注释。

[55] 小野胜年《圆仁所见唐代佛教礼仪》第197页。不过没有讲出根据。

[56] 参照注[50]。

[57] 大正藏卷二十四,第917页c。

[58] 柳田圣山著《训注临济录》第23页。

[59] 永井义宪、清水宥圣著《安居院唱导集(上)》(角川书店,1972)解说。



——古汉文训读的长处和问题——

一、古汉文等于汉语吗？

我听到有这样的观点：“因为古汉文是汉语，所以按照汉语从前向后音读吧！从后向前反过来读的日式训读是徒劳无益的！”作为一种理由，这种说法容易被一般人接受，所以最近越来越流行起来。这种看法过去也曾出现过，由于没有实际的影响力，最终消失了。但是，近来又出乎意料地似乎获得了赞同，甚至开始传言轻视高中的“古汉文教育”、废止训读法。^[1]在大学里，据说有的地方已停止了用训读法进行古汉文讲读。

其理由，除了“要停止用训读法读古汉文。古汉文是汉语，所以应该只按汉语的发音来读”之外，还有“古汉文内容陈旧，所以废止掉吧”的说辞。上述两种意见，本来是各自分开的，是从各自的立场出发发表看法，但现在两者微妙地缠绕在一起反映出来，结果导致了古汉文就要废止的态势。

但是，事态发展至此，不能置之不理。因为我认为，这些都是不能苟同的说辞，是会从根本上动摇日本文化的谬论。

从世界上来看，也是如此。法国的研究生院和日本相反，在正规的课程中进行古汉文的训读。

本文仅讨论上述“古汉文是汉语，所以应该只按汉语的发音来读”这一意见，从大的方面划分，这里有两个问题。

第一个问题是：“古汉文就是汉语吗？”读者也许会对这一疑问感到吃惊，但是，一个对古汉文不是训读，而是按照现代汉语直读、音读的日本人，都有这样的体会吧。仅仅阅读一遍，不一定立刻明白其意义，就是说，古汉文并不就是汉语。

这是为什么呢？因为所谓“古汉文”，正确地说是古代汉语，相当于日本的“古文”（文言），对于一般的中国人，也是不容易读懂的。其中的大部分，仅仅按照今天的现代汉语（口语。在中国大陆叫“普通话”，在台湾叫“国语”）来阅读，是不能正确理解的。即使是中国人，如果没有接受一定的训练和高度的教育，也绝不能正确地理解。若非在大学受到专门教育者，首先不知道阅读方法。即使去阅读，总算能够发音了，但一碰到要理解内容，就又不是那么简单了。中国人自己去阅读，也同样不能正确地理解。

总之，“古汉文不是汉语”，具体地说，古汉文是古典汉语。所以，它并不是按现代汉语阅读，或者仅用耳朵听就能立刻明白的语言。毋宁说，认为“古汉文是日本古代的一种方言”，问题会更容易理解。

因为是日本古代方言的一种，所以对日本人来说是必要的，也具有研究的价值。

与“古汉文是否汉语”这个问题相表里的，是“掌握汉语是否就能理解古汉文”这个问题。相当多的日本人，对此问题也像对前一个问题一样，做出肯定的回答。但是，我认为，这也和前一个问题一样，不过是在日本人中被视为当然而流传开的妄想而已。

这可通过下面三个例子来证明。

第一个例子，是我讲课中的体会。

某年，在大学东方哲学专业四年级的研究班课程上，阅读牟子《理惑论》。听讲学生中，有一位从中国大陆来的正规留学生和一位作为受中国政府资助的留学生在北京大学学习了两年中国哲学的日本女学生。有一天，突然碰到《理惑论》的一部分，让他们用汉语阅读、解释，两人也完全没能做到。其原因之一，是古文中有很多难读（很难发音）的汉字和梵文音译字（在这一点上，佛教古汉文中频繁出现的梵文音译汉字，用日语阅读，比用现代汉语阅读更加容易理解）。

其原因之二是，即使努力发音、勉强读出来了，最终也不能做到充分理解。因为其中有非常多的词汇和语法在现代语言中是见不到的。这里显示出汉语古代典籍的特征。

如果是欧美语言的文本，这种状况是难以想象的。作为大学四年级学生，“不能阅读”（不能发音）或“不能解释”作为母语文本和自己的专业课程的古代典籍，在欧美是难以想象的。

举出上例，并不是要说两位学生学习不用功或能力不足。这位日本女学生作为赴中国留学的学生不用说是优秀的。即使如此，仍然不能阅读，就是因为“古汉文不是汉语”，“即使是中国人也不一定能理解古汉文”。古汉文（古代汉语）就是这种性质的文献和语言，如果不提前作充足的准备，那就连发音也是困难的。为证明这一事实，我把用汉语阅读古汉文，与现代语言教育作了区分。用汉语阅读古汉文，虽然有“偶然的符合”，但无论哪个国家，对古文、古典语言的理解，都是需要一定训练的。

要求用现代汉语表达，认为若能阅读现代汉语，古代汉语自然就能阅读、理解，我想再次重申，这种想法是妄想。从现代汉语出发接近古典文献，对于日本以外地区的人来说，是唯

一的方法。但是，日本自古就存在训读这样一种日本特有的阅读方法，日本人若能活用这种古汉文的训读法，就不必走那条弯路了。

有一种说法认为：“不能说掌握一些汉语就能读懂古汉文，同样，不能说掌握一些训读就能读懂中国古代典籍。”但比较而言，后者并不是如此悲观。学习现代汉语两年时间，别说古汉文(古籍)，就连读懂近代的中国小说也没有把握。相反，进行训读练习一年(有些人是半年)后，就能借助前辈学者留下的训点，容易地读懂古代典籍，何况是大学生呢？

战后不久，日本人有通过这种训读法读破许多中国古代典籍的实际成绩。

第二个例子是中国人自己的声音。

我班级里有位中国人，批判日本的汉文直读主义和反对训读的倾向，并直言：认为用汉语阅读古汉文(古代汉语)就能理解其意思的想法是“妄想”。这是十五岁之前一直在中国接受教育，而又会说流利的日语，并且能以训读法阅读古汉文的中国裔学生的看法。他还说：“古汉文是古文(文言)，是用眼睛看而读懂的文字(仅仅用耳朵听是不明白的)”，“(现在学校所教授的)汉语是口语，是用耳朵听就明白的语言”。

认为按照现代汉语发音就能直接理解古汉文(古代语言)的意义，这种想法的确是“妄想”。

第三个例子是这样的：

在巴黎大学研究生院留学时，在解释《古谣谚》及与之相关的《神仙通鉴》(不是那个《道藏》中著名的《历世神仙体道通鉴》)的某段文字时，我和斯塔恩先生产生了意见的对立，这是文字分段方法上的分歧。先生是一位中国学学者，第二次世界大战在越南被俘期间，他曾经做过汉语翻译，也能自如地进

行越南语会话，还通俄语等其他几国语言。他认为：“如果按汉语发音，就不能在这里断句”，这种看法是我不易反驳的。他甚至说：“（在日本）是用训读等方法阅读的，所以是错误的。”这作为一般之论，应该承认有某些道理。但是，我也并不会轻易作罢。我综合前后文的关系，并在中国古代文献中寻找根据（这是阅读古籍的正确方法），指出了先生依照现代汉语读法来断句的方法反倒是错误的。

当时的法国人同班学生中，也有曾在北京和台湾留学的。他们把现代汉语的知识勉强引入古代文献的阅读时，所犯的错误也不在少数。同班中也有中国学生，但他们未能例外。

举出以上事例，并不是为了要批评他们。上面讲到的斯塔恩先生，也只是偶尔有误读，已故京都大学教授川胜义雄在道教学会的报告中称他：“像先生这样能阅读道教文献的日本学者又有几人呢？”举斯塔恩先生的例子，是想说明这样的事实：就连这样的天才的中国学学者也会犯错误，所以，那种认为“掌握了现代汉语就能读懂古汉文（古代汉语）”的说法不过是妄想。这里不举中国学者的例子而提及斯塔恩教授，是因为，从中国人的角度看，我们与斯塔恩教授同为外国人，而易于比较（京都大学矢义高教授经常严厉批评，中国学者句读错误也很多）。

这样，在法国的三年期间，由于进行古汉文的汉语音读而获益，^[2]我感觉到明白了训读和音读的功与过。本文就是基于这一体会写成的。

从上述三个例子足以看清这样一个事实：“古汉文的汉语音读，与正确地理解文意没有直接的联系。”不，不需要举出这样的例子，只要是汉学专家或有按汉语发音阅读古汉文经验的人，当然早就注意到了这一事实。

但主张用汉语发音阅读古汉文的人，为什么不涉及这个事实而明言之呢？仍然热衷于中华思想吗？他们并非不知道，使用训读方法比学习汉语更加轻松，并且适合于阅读古代语言。

在古汉文的阅读上，“训读”和“汉语音读”是对立的，但遗憾的是，精通两者而了解其优劣的论者很少。而且，在重视训读的人中，往往有头脑顽固者，抱有“不学习古汉文就无以为人”的论调。这就不过是中华思想信奉者的言论了，只能被纯粹且客观地讨论古汉文之价值的“研究者”蔑视为落后于时代。^[3]

如果通过训读能够充分地理解中国古籍，那么关于中国古籍的知识，用训读阅读古汉文就足够了。中学、高中就不用说了，即使是在大学本科阶段，为了阅读古汉文（古代汉语）而特意辛苦地学习现代汉语（有志成为专家的姑且不论，对于一般学生来说），只不过是走弯路罢了。

如果要阅读现代汉语，必须从头学起，一个一个地记住字的四声。这样，时间就都被语言学习占用了，就没有时间进行古代文献研究了。就是说，时间都花在了“手段”上，就没有时间去实现重要的“目的”了。而如果首先熟练地学习通过加训点的古汉文阅读原文的基本方法，在古文的阅读上就能（有时比中国人更）加倍快速、正确地熟练掌握。如果再花时间去记忆现代汉语的阅读，一个字一个字地记住发音和四声（而日本人是从小孩时代就能够阅读汉字的），那么在这期间用训读法多读一本中国古籍就是明智的。对于中国哲学和东洋史专业的学生也是如此。因为这些专业的水平都取决于古代典籍知识的多少，无论多么熟练地掌握现代语言，若不能阅读古籍也无济于事。

对于反对训读的倾向，大家马上都会想到，江户至明治时

期汉学家的学力。他们中大部分人，不用说是汉语会话，就连汉语的音读都不知道。但是，我们现代的学者借重于他们这些前辈学者留下的训读和注释的地方很多。在不少情况下，他们完成了比我们这些掌握现代汉语的人远为有效的工作。

在主张废止训读论、提倡古汉文采用汉语音读论的人中间，引用江户时代以来注释和研究的也不少。这种情况，（虽然提出了各种理由）在我看来，不得不认为实在是矛盾的，有时甚至是滑稽的言论。

即使如此也仍然否定训读作用的人，岂不是要全盘否定包括江户儒学在内直至现代的日本学者的成绩吗？如果是这样的话，他们就有必要首先展示这些“仅仅凭借现代汉语”而超过前辈学者的成绩。

即使在对居留日本的中国人进行汉语教育的人中，也有否定训读方法的。但是，仅仅会说汉语，在中国古籍方面自己又能够取得多少可观的创造性成果呢？一问到这个问题，则其中有很多人抱有极大的疑问。

我这样说，并不是要否定古汉文的汉语音读，而是想说：在大学本科阶段强制性地要求直读、音读，认为这是最好的方法等，是无益的。志愿学习中国学的人或欧美人姑且不论，对于一般日本人来说是时间的浪费，是“事倍功半”。掌握了古汉文之后，若有余力和必要，我并不否定勤奋的人在汉语学习上继续上进。

这里只是反对一知半解的古汉文汉语音读论者，并不是反对古汉文音读论本身。否则，就成了否定中国人的言论了。毋宁说，作为一位日本的汉学家，应该掌握汉语音读和训读两种方法。偏于一方，不能说是一位日本的研究者。

另外，对于古汉文（中国古典语言）以外的文献，如果使

用训读法就不合适了。如近代兴起的“词”。我窃认为，这正是中国文学的精华，词就不能用训读法来读，即使按训读法读了，也不能理解其中的文学韵味。

明朝以后的小说类作品也是一样，因为不是中国古典语言，所以用训读法（虽然要读也能读出一些内容但）不能正确地读解。

从古汉文废止论者同等看待古汉文（中国古典语言）和汉语看来，他们似乎不了解上述的差别。“词”的美好等，在高中教科书中是没有反映的。这难道不是教育上的偏颇吗？这又是一个奇怪的现象，这里不能详论。

在以上论述了关于日本人古汉文音读论缺陷的问题之后，为了表明我不是单纯地反对古汉文音读论，还想就音读的优点谈点拙见。因为，虽然经常听到这样的观点：“古汉文是汉语，所以用汉语去读吧。”但是，用汉语阅读有什么作用呢？与古汉文训读比较，有什么优点，即有什么益处呢？关于这个问题，却意外地没有被讨论过。或许有过讨论，但讨论的印象极为淡薄，让人觉得似乎未曾讨论过。

二、古汉文音读的优点和条件

那么，古汉文音读的作用和优点体现于何处呢？我认为，一言以蔽之，与训读相比较，用汉语来阅读古汉文最大的作用，就是“能很好地领悟作者所要表达的要点和中心”。按古汉文词序直读时，在阅读气息停歇的地方有文意的断开（反之亦然），在要强调论旨的地方（如果能继续直读）文句渐呈上升音调，所以容易把握论旨的重点。即使有外来语和引文混杂其中，由于在此处韵律被破坏了，所以也明白是外来语和引文。

按原文词序直读的优点，并不限于汉语。直读时，在阅读气息停歇的地方有文意的断开（反之亦然），在要强调论旨的地方文句呈上升音调，这是各国语言共同的现象。用日语译文来阅读欧美语言，往往难以抓住论旨，是因为文章语序相反，作者所要强调的部分转移到了与原文不同的地方，显得文意模糊。

虽然如此，不能仅仅依据韵律简单地判定文意，这是“解释古籍”的困难之处。由于文体因时代和编者而改变，所以，认为仅通过音读就能正确把握文意，就成了纯粹的牵强附会，就成了未曾郑重地阅读过古代典籍的人的言论了。

根据以上拙见，古汉文直读、汉语音读论者必须满足下列前提条件：

① “必须是能流畅地用现代汉语阅读古汉文（古典汉语）的人”这一条件。若不具备这个条件，就没有谈论音读的资格。

② 在此之前还要求满足一个条件：“能用现代汉语自由地讨论、辩论。”这对于任何外国语言学习都可说是必要的。进行乘车、购物之类程度上的日常会话，不能说是掌握了该国语言，因为即使不能自由地会话，卖主定会察知并进行推销。没有形成交流（意思的沟通），是不会有真正的“会话”的。

在日本，乘车、购物程度上的会话能力，即使只限于会说“你好”、“再见”的水平，也认为是“能够会话”，当事人也自以为如此。但是，如果不能顺畅地“讨论、辩论”，是不能说“能够会话”的（在此意义上，关于现代汉语，我完全失去了谈论的资格）。

那么，满足这一条件的人，在日本又有几个呢？我在法国留学期间的导师斯塔恩先生曾说：“不能（用汉语音）泛读并理解，就不是真正的研究者。”事实上，欧美学者就是这样做的。

但是，即使日本的中国学学者无疑也是泛读，或即使是古汉文的汉语音读主义者，实际上不都是在用日语阅读吗？即使是自称“把古汉文当作现代汉语阅读”的人，也不是泛读，实际上不就是一字一字仔细阅读的所谓“颗粒阅读”吗？

这里必须重申，我并不是要责备“颗粒阅读”这种阅读方法，而是怀着一个疑问：如果“训读”能够快速且足以正确地阅读理解，还有没有必要特意辛苦地进行颗粒阅读、用现代汉语阅读古汉文呢？

我诵读过很多佛典，也尝试过用汉语诵读。不用说，用日语阅读显然更快，在用眼追随字句默读时就更是如此。不采用日语默读而用汉语阅读，是过于老实了。因为通过“训读”取得与汉语“直读”同样的效果，也并非难事。

在以古典汉语为文献资料的专家中，训读时也不是一字一字反反复复地阅读古汉文，而是以直读方式阅读下去。与汉语直读的差别，仅在于不按汉语发音。这样，只要采用训读方法，就能比现代汉语的直读更大量地、而且正确且快速地阅读与自己专业直接相关的资料。这是要经过逐步训练才能达到的，但这样就不需要专门学习汉语了。上面反复说过，只掌握现代汉语还不能读懂古籍，如同只掌握现代日语还读不懂《源氏物语》、《平家物语》和江户时代的戏剧作品等一样。

以上列举的两个条件，是对专家或有志成为专家的人而言的。^[4]（包括我在内的）这一类人是这种情况。而要求本科生流畅地阅读汉语，这种要求是不合理的。

尽管如此，最近越来越多的人主张用音读、直读的方式阅读古籍，甚至连本科学生也被强行要求这样做。据说其中有的教师，让连汉语“你好”、“再见”都说不好的学生，相互用（不标准的）汉语吟诵汉诗而进行模仿。但是，这些论者没有揭示

和具体说明，用汉语发音时和用训读发音时，解释和效果的差异。这样的话，阅读原文不是就没有意义了吗？

以笔者之见，这种情况下，重要的是对“虚词”的解释，换言之，就是对语感的理解程度，不过汉语若不达到娴熟，这种说明是很困难的。

中级水平的汉语语言能力，一般情况是，仅仅用汉语进行音读，而在头脑中，则或进行训读，或完全不能理解。特别是本科学生，就是这种情况。他们毕业以后就忘掉了发音的四声等。所以，为了不以“口舌之徒”而告终，不是去学习、记忆四声，而是通过古汉文训读，大量并快速地阅读古籍，从长远来看，这对当事人是有益的。

我当然不是说，“没有必要学习现代汉语”或者“不要去记忆四声”，而是说，如果是攻读中国学的研究生或专家，自然另当别论，但不能对除此以外的其他一般日本人强行要求学习。

我感到非常可惜的是，一般的本科学生，将至少四年的长时间都花费在记忆四声上面了。况且，中国古代文献具有与现代汉语不同的词汇和结构，所以，仅仅在学习现代汉语上下工夫，在很多情况下会以徒劳无功而告终。

只是能够读出古汉文“是以”、“所以”等的汉语发音，而不掌握传统训读的方法（“是以”，日语训读为“ここをもって”，意为“因此”。“所以”，日语训读为“ゆえん”，意为“原因”——译者）就毕业了，这也是当事人的损失。因为他们眼看着不能利用日本前辈学者为我们留下的宝贵文化遗产。

总之，仅作为“业余爱好者”，以训读法来阅读中国文献即可，想成为“专家”的学生，若有必要可以学习汉语。在究竟要训读还是汉语的争论中，是缺乏这种区分的。说二者必居

其一，这不是专业的用语，因为专家应当是两种方法都具备的。

如果从利用日本的“训读法”，以及前辈学者运用它而形成的卓越成绩(日本的文化遗产)的层次起步，那么只要是日本人，基本上都能进到比这更高水平的中国学研究。但是，若从汉语入门开始，或因为多半时间花在学习发音上，脱离了古籍的阅读，即使好不容易进入到阅读古籍的阶段，最多也只能是中国中学生的水平。这就以追随中国人而告终，最终(至少在古籍研究上)不能成为“专家”。因为“专家”的最终目标，应当是在掌握了汉语的基础上提出自己的创见。

有不少日本人，虽然不会讲汉语，但在学术上提出了自己的创见。作为日本人的我们的前辈，毋宁说大多都是如此。

上面，由于最近常常听到“古汉文是汉语，故应采用自上而下的音读”这种易为一般人接受的观点，所以首先揭示了其成立的前提条件。这种观点虽然看似很有道理，但是其音读、直读(在本科学生的水平上)对研究并没有多大作用。欧美人和中国人，除了音读、直读的方法之外，没有其他的解读方法，所以是无奈的选择。而我们却有先祖代代相传下来的解读古代典籍的秘传——古汉文训读这种便利之极的方法。难道要毫不吝惜地舍弃这种特殊技术，而去做没有必要的劳动(古汉文的汉语音读)吗？

研究者的目的，不在于用汉语来阅读中国古典语言(古汉文)，而在于如何快速且正确地把握文意。只用汉语来发音，不过是自我满足罢了。就是说，在我看来，那些主张用现代汉语来阅读古汉文完全是想当然之人，对古汉文与现代汉语间质的差异全然不知，进而把阅读古汉文的“目的”和“手段”混为一谈了。

三、古汉文教育的目的

“只读古汉文会变得愚蠢”，这是自古相传的著名谚语。意思似乎是说：“只读古代中国的古汉文的人不了解外部世界，也不想了解。只重视孔孟而落后于时代，缺乏（作为现代学术方法的）逻辑分析的思维方法”等，这种说法与对古汉文教育采取敬而远之或轻视态度的现代风潮，似乎也不无关系。

但是，有很多学人只阅读古汉文，非但没有变得愚蠢，反而成为优秀的学者，这也是事实。这条著名的谚语究竟是什么意思呢？

我以为，正是这个“只读古汉文会变得愚蠢”的观点，暴露出混同古汉文教育的“目的”和“手段”所产生的问题。

上面也说到，掌握外国语言只是达到目的的手段，而不是目的本身。这样，通过现代汉语阅读古汉文，还是通过训读来阅读古汉文的选择，就变成哪一种方法对解释中国古籍这一“目的”有利的问题了。

在古代，阅读古汉文是为成为圣人君子的“手段”，而其“目的”是接近和成为圣人君子。遗憾的是，在今天，以此为目的或让人以此为目的的人，却成为认为“古汉文落后于时代”而受到轻视的一个原因。

但事实上，以训读阅读古汉文，不过是客观地了解中国的一个手段。让人们用现代汉语阅读古汉文（中国古代典籍），对于毫无此类准备的一般日本人，特别是高中生和大学生来说，是不可能的。但是，依靠训读这种极为便利的方法，则是可能的。所以，就不能轻视这种“手段”的研究。既然是手段，不如尽快地掌握。因为是手段，所以那样轻易地抛弃就太可惜

了，“古汉文训读法”当然不是不值得学习的无用之物。

下面的事例可以为证：与日本的动向正相反，在法国的研究生院中，自20世纪90年代起，开始设立“古汉文”的讲座，开设教授日本式的古汉文训读方法的课程。这里应当借鉴的是，大约二十年前，也为法国的中国学学者开设了古汉文训读的临时课程。其目的当然不是为了培养圣人君子或发扬儒教精神等，而是要以此为手段，研究中国文化乃至日本文化。这是承认古汉文训读的意义和必要性，与日本轻视古汉文、反对训读的倾向正相反的做法。

对于日本的做法，这难道不具有某些参考价值吗？^[5]

从以上各种动向可以看到，认为“古汉文是汉语，所以应当放弃训读、用现代汉语来阅读”的观点，是缺乏某些前提条件的、过于简单的观点，是难以原封不动地接受的，是不了解中国文化发展史的外行议论。

首先，抛弃阅读和解释能够同时进行的“训读”这一便利的方法，究竟能给日本人带来什么益处呢？

古汉文与现代汉语是不同的。把它们视为等同，就等于把唐代的中国和现代中国视为等同，这才完全是时代的错误。在对中国的实际认识上，这与不读古汉文就不能成为君子等古人的观点，就没有什么大的差别了。^[6]

基于混同古汉文和汉语观点的训读废止论，能够这样轻易地蔓延，恐怕会给日本的中国研究和日本的中等教育留下大的祸根。在未来，就成为关乎日本文化的存续、兴废的问题。与法国研究生院设立“古汉文训读”讲座相对照，“古汉文教育”的价值不能仅限于日本来考虑，而应该站在广阔的世界视野中，再做更深入的思考。

以上所述拙见，对于有识之士，也许完全是明确的，这里

试图客观地叙述“古汉文训读的功与过”，对推进单纯的“古汉文音读论”提出质疑。不过，这样论述，也并非意在阐发“没有必要掌握普通话(汉语)、学习古汉文就够了”等观点。

注：

[1] 古田岛洋介《正在消亡的古汉文教育——对其再生的提言》(比较文学与比较文化丛书4 小堀桂一郎编《东西方思想争斗》所收。中央公论社1994年3月、第380—402页)。另，本文主要谈大学本科阶段的古汉文教育。关于大学研究生以上层次，须另当别论。

[2] 详论请参阅拙著《欧美的东方学和比较论》(隆文馆)第143页以后等。

[3] 详论请参阅拙著《关于中国思想研究的理想状态》(参照1976年创文社刊、木村英一博士寿辰纪念论文集《中国哲学史的展望和探索》。后收入隆文馆刊拙著《中国思想研究和现代》)。

[4] 实际上，在此基础上还要求能书写传统的尺牍文，这不太为人所知。如以“(某某)仁兄大鉴 握别以来 无时不念”开始，以“即颂 客安 弟(某某)鞠躬(某日某月)”结尾一类的书信文。如果是一定层次以上的中国知识分子，在今天，尺牍文就是衡量人的标志。作文、会话都不能运用自如，即使如此，若有些准备的时间，写信时就不去模仿以“你好么”开始，因为这样教养的水平会被怀疑。

文化和传统的深厚，就表现于这类事情中。法国的书信中也有类似尺牍文的各种文体。根据对方的地位、性别和公私之别，在起句和末尾的结句中，有固定的形式。因而仅看信的文体，马上就能明白写信人是高中毕业、大学毕业还是研究生毕

业的水平。即使批判遵守传统文体的尺牍文是旧弊、落后于时代，如果不按此格式书写，就不能向法国政府申请任何奖学金的文件，还会影响到升迁和奖励。这不是好或不好的问题，这就是所谓“文化”。

中国社会虽然发生了变化，但仍然存在着遵守传统和以之为善的人们。正因为如此，即使不讲现代语，懂得古汉文(古典中国语)的日本人既能了解古代，又能放眼现代。

[5] 请参照坂出祥伸著《东西方丝绸之路故事》(东方书店)。本书有只看书名还不能立刻明白内容的缺陷，却是中国学者必读的好书。

[6] 拙著《中国思想研究与现代》(隆文馆)中论及此差异。中国明代以后和之前，中国文化出现了断裂，这可由与日本文化的比较中看到。用对日本影响最大的唐代中国的眼光看(中国)，是不能正确理解现代中国的。

——马来西亚的华人佛教管见^[1]——

马来西亚是由马来系、中国系、印度系、西欧系为主干而构成的多民族国家。每个民族都有不同的宗教，可以大致区分为：马来人信奉伊斯兰教，印度人信奉印度教，西欧人信奉基督教，中国人（严格地说是华人）信奉佛教。

但一说佛教，就有中国本土系、锡兰系、泰（暹罗）系等种种系统。如后文所述，即使是华人，并非都属于本土系佛教的信仰者，也有同时信仰道教及中国本土传来的特殊民间信仰者，或还有不少是锡兰系佛教及基督教的信仰者。在基督教中，卫理公会派教会引人注目。

如同宗教的相互差异，各民族的背后，还存在着各不相同的文化。

因为是由种种具有不同宗教和文化的民族集合起来的国家，所以马来西亚政府不能无视它们之间的差异，而要苦心致力于各民族间的势力均衡和融合，对于不同的宗教，也要做出适当的对策，有时要进行相应的控制。

在这个复杂交错的社会中，马来西亚的佛教，特别是中国系佛教的现状如何？未来如何发展？带着这个问题，我于1979年12月（当时45岁）考察了马来西亚和新加坡。这是第三次访问马来西亚。以下想把我从贫乏的体验中的所见所闻和某些思考记录下来。

不过，在这之前，必须先对马来西亚这个国家作一介绍。因为，很遗憾，对一般的日本人来说，马来西亚是一个关系过于疏远的国家。战争时代的人，只是能回忆起作为山下将军绰号的“马来虎”的歌曲，只是听说过桑达坎的出嫁女子们的哀婉故事吧。“马来西亚”是建国后的新名称，所以，甚至有的日本人不知道这个国家在哪里。对于不了解这个国家的人，不可能去讲述这个国家的佛教。因此，首先想根据手头的参考书，介绍有助于了解马来西亚佛教的大致情况。

一、马来西亚国

马来西亚由两部分构成，即从泰国南部延伸到新加坡的马来半岛南半部的“西马来西亚”，和新加坡向东隔海相望的北部加里曼丹(文莱除外)的“东马来西亚”。15 世纪初，马来西亚最早的马拉卡王朝兴起。其后，马来半岛的历史是以马拉卡为中心变迁的，其统治者先后交替为葡萄牙、荷兰、中国、英国和日本。在北加里曼丹地区，直至海岸都被广大的原始森林覆盖，是一片长期未开发的地带。如后文所述，虽在河口附近有与唐代中国贸易的遗迹，但真正进行开发，是在进入 19 世纪以后。第二次世界大战期间，东、西马来西亚在日本军政管辖之下。战后的 1957 年，西马来西亚首先从英国领属下独立，成为“马来亚(Malaya)联邦”，六年后的 1963 年，东、西马来西亚与新加坡合并，结成“马来西亚(Malaysia)联邦”。但 1965 年新加坡脱离联邦，直至现在。

马来西亚是由十三个州构成的联邦制君主立宪国家，作为元首的国王从九个州的苏丹(槟城、马六甲、沙巴、沙捞越四州没有苏丹)中选出。

面积大致与日本相同，人口约为日本的 1/10。民族的构成比例为：马来裔占 53%、华裔占 35.7%、印度裔占 10.6%、其他占 0.7%。其中包含着西欧人和达亚克族人等原住居民族群。以上为我 1981 年冬天调查访问的统计。

马来裔人口较多，以（方言很多的）马来语为公共语言，以马来人信奉的伊斯兰教为国教。但实际上华裔在社会中占有很多重要的地位。政府未将汉语定为公共语言，中国系佛教自然也不能成为国教。对此，华人有所不满，这种马来裔与华裔的关系，是马来西亚政府面临的重大社会问题。

1. 马来西亚和新加坡的华人观

马来西亚和新加坡有很多共同点，但在对待华人的问题上，两国的态度大有差异。进而对佛教的态度也不相同。以下必须对马来西亚和新加坡之间的差异，稍作论述。因为把两方作一比较，马来西亚的特点就能更加清楚地显示出来了。

大致做些旅行调查，还不足以了解马来西亚和新加坡的差别。两国在衣食住行方面没有什么不同，货币亦可流通。在都市中，街道的外观也感觉不到像东京与京都间的那种差别。

但是，如果看看新加坡和马来西亚的电视节目，就能清楚地了解两国的不同之处。

在新加坡的电视节目中，节目结束时，马来人、华人、印度人和英国人四位女性一个一个出现，用母语“晚安”进行问候。问候结束后，镜头马上推近，形成四人友好地挽着胳膊前行的特写，同时有国歌的背景音乐。而在马来西亚的电视中出现的则是《古兰经》段落的特写，高声诵读，同时配有马来语的译读，唱国歌而结束。

这种画面制作，何等鲜明地象征着现在两国的差异！新加

坡正是这样一个马来、印度、中国、英国四个地域出身者结成的多民族国家，显示出各民族必须平等协力地前进的姿态；相反，马来西亚实际上的方针，是无论如何要突出马来族裔、尊奉伊斯兰教。

两者区别的核心，是华人的处境问题。以何种形式承认华人的存在，这种认可方式上的差别，据说成为新加坡从马来西亚分离独立的一个原因。新加坡公认华人的权益，而马来西亚则抑制华人的发展，保护和发展马来人的利益。这样，在新加坡和马来西亚，政府在华人观上有着巨大分歧。

这种分歧，无论如何会迫使马来西亚侨居华人社会的文化和宗教改变性质。

事实上，我曾经访问过华人领袖 M，他很担心，由于汉字不允许通用，中国文化的传统会逐渐崩溃。M 叹息说，曾向政府请求汉字、汉文实行通用，然而得不到许可。在马来西亚曾经出现完全马来化了的华人（名为 Baba）的历史，让 M 感到忧虑。而且，他的这种忧虑在现实中出现了。不喜欢中国古典的年轻人，与中国系佛教和道教相比，更倾向于印度系佛教。此事留待后论。

华人的社会地位的确立，及其对中国文化的影响的问题，对佛教来说也是一个深刻的问题，这些问题稍放一下，在介绍了马来西亚之后，再去讨论马来西亚佛教的整体状况。把握了全貌，特殊问题所具有的意义也就清楚了。

2. 近来的动向

要了解现状，也必须同时考察从古至今的历史。但考察、研究马来西亚佛教的文献记录非常少。^[2] 让我们引用马来亚佛教教会会长、华人泰奥所著《马来亚佛教》中的话（原文为英文，

请参照注[2])。

遍及中国大陆的，原本并不是寺院佛教。讲《维摩经》的佛教、讲《法华经》的佛教、净土教等所谓面向世俗人的佛教，才是依据信心讲说救济的。(中略)与此相同，面向世俗人的佛教，或许受到马来西亚年轻人的欢迎。去过僧院生活的想法，现在对一般人没有吸引力。至少没有达到不可缺少的重要程度。加之，从香港和台湾移居过来的僧侣的数量逐渐减少，从中国本土基本上没有僧侣到来。在这种现状下，如果马来西亚乡村居住的佛教徒中没有出现担当僧人者，僧院生活就会消亡。这样，僧侣将马来西亚佛教维持下去就变得困难了。(中略)

佛教依靠从世俗人到世俗人的传教，比以前更容易接受了。这种新形式的佛教，才是有心的佛教徒必须为马来西亚人努力创造出来的佛教。

同样是论述东南亚大乘佛教僧侣减少的原因，布卢菲尔德(J. C. Blofeld)在其著作《东南亚的大乘佛教》中(原文为英文，第16~17页)这样写道：

在中国本土和西藏，曾经存在过的大乘佛教的大伽蓝，这在东南亚是没有的。其原因之一，是接受戒律的大的戒坛很远，只有在中国大陆和香港附近才有。有能力到达那里的僧侣志愿者很少。越南虽有戒坛，但由于战乱及语言上的障碍，中国的年轻人很难接近。

东南亚大乘佛教僧侣稀少的另一个原因，是因为华人社会中大半都是商人和职员，父亲期望儿子继承自己的职业。接受戒律就是“出家”，所以一般被看作是对父母的不孝。

贝南岛有一个僧人的寺院群，泰国有几处6到10人僧侣和小僧的中国系寺院。

但是在东南亚地区的大乘佛教寺院中，或有僧侣数人，或完全没有。因而这种信仰上的建筑，称为寺庙不如叫作灵庙更合适。

与中国本土的另一个不同是，在中国本土，灵庙和寺院大多建在风景秀丽的深山中，而东南亚的中国寺院多半建于城市或城市附近。

要之，两人是在说：因为在东南亚没有受戒的机会，专职的僧侣就减少了。相应地，所谓“在家佛教”、“居士佛教”就兴盛起来。如果再借用泰奥的话（《马来亚佛教》第55页）说，就是：

僧侣夸口说，佛教有5亿乃至更多的信徒。但是，“这5亿人中的4亿5千万并不具有佛教徒的生活态度，也不追求悟道”。即使我这样说，真正的佛教徒也决不会有反论。他们连对悟道的关心也没有。

这是1960年前后的状况。随后的不到10年时间，泰奥所希望的在家佛教活动似乎兴盛起来，至布卢菲尔德著作出版（1971年）时，马来西亚地区在家佛教的活动，受到特别高的评价：

从另一个观点来看,马来西亚和新加坡特别耐人寻味。因为在这两个地区,大乘佛教的在家协会,在舍身利他的慈善活动中,是极为活跃的。且不说其他任何地方,这两个地区是在寻求使佛教融入现代生活的途径(第4页)。其结果,得益于在俗信徒的捐献等,今日的佛教界,不断获得可称为“亚洲的文艺复兴”的新发展。(《马来亚佛教》第15页)

进而,已经出现了西方人信徒,流行制作英文的佛教入门小册子,并到处流传,这是今天的状况。

上面相互引用泰奥和布卢菲尔德的观点,回顾了近20年间佛教的动向。两人似乎叙述了同样的内容,但仔细读一读就会明白,华人泰奥关心的是中国系佛教,布卢菲尔德则主要关注锡兰系的佛教。马来西亚寺院中的确出现了西方人僧侣,而据我所知,中国系佛教界中没有西方僧人。这就是所谓泰拉瓦达(上座部)佛教。

因此,关于马来西亚佛教的现状,将分为锡兰系、泰系、中国系三个系统来叙述我的见闻。

二、马来西亚的寺院及其活动

1. 锡兰系佛教

关于锡兰系佛教,位于西马来西亚的首都吉隆坡(简称为K. L.)市内的 International Buddhist Temple(国际寺院。地址:Jalan Berhala, Kuala Lumpur 09-06)是一个中心。僧侣定期地从

锡兰(斯里兰卡)来到那里,进行讲解和指导。如每星期五,上午8点至9点半,K. Sri Dhammananda Nayaka Thera(达恩马纳恩达师)莅临指导,并举办关于佛法的讨论会。据说为遵守佛陀“戒杀护生”(公告中的话语)的遗训,还要召开“素食会”(素菜的宴会)。

英文小册子、小型书籍如达恩马纳恩达师的 *Why Buddhism*(《何为佛教》)这种佛教入门书,在这一寺院中大量出版,并向其他锡兰系佛教寺院发放。因为是 Buddhist Missionary Society(佛教传道协会,简称 BMS)担任编辑,所以它们都冠以 BMS Publication(佛教传道协会丛书)的名称。

信徒是英国和华裔的年轻人。这些年轻人属于 Young Buddhist Association of Malaysia(马来西亚佛教青年总会,简称 YBAM)。

马来西亚中国系佛教的中心是槟榔屿,但在位于槟榔屿的 Malaysia Meditation Center(马来西亚佛教冥想中心。地址:No. 355, Lorang Hijau, Penang, tel: 04-882-251)中,也有倾心于锡兰系佛教的华人青年。他们构成这个中心 Youth Section(青年部),成为 YBAM 的一个支部。我访问时,正值召开一周的研修会期间。参加者,仅华人青年有 24 名(其中女性 5 名)。

让我感到非常吃惊的是,在作为经典诵读了巴利圣典协会刊 PTS 本巴利语佛典之后,又把 *Sacred Books of The East*(东方圣典丛书)中对应的英译本作为“经典”加以诵读。当我说“在日本是诵读汉译佛典”时,这次是他们这些年轻人感到惊奇,其中还有人竟说:“还有什么译成汉语的佛典吗?”作为华人,与自己的文化如此疏离,越发让我震惊。

除 PTS 本之外,也诵读下列书籍:

Abhidhammapālanānā Buddha Sabhā, *Pālī Chanting Book*, compiled by Phra Khru Dhamma Barnchanvud (Malaysian Buddhist Meditation Center, 355, Green Lane, Penang, 1978)

作为冥想的辅导，推荐了下列书籍：

Ven. Pandit P. P. Thero, *Why to the Buddha*

P. A. Nyanavajiro, *Meditation: the Buddha's Way and other Talks*

Ven. A. Thero, *A Concise Method of Buddhist Meditation*

Phra Daksinganadhikorn, *On Vipasana Meditation*

Ven. Mahasi Sayadaw B. S. ahathera, *Satipatthana Vipasana: Discourse on the Basic Practice of the Applications of Mindfulness (Insight Meditation)*

除上述外，在槟榔屿的 Penang Buddhist Association (汉译为“槟城佛学院”。地址：No. 168 Anson Road, Penang) 中，也可见到锡兰系佛教的传教。其活动通过下列著作实现：

巴利文三经(在巴利文文献中，附有依据中文的音标、英文和中文译文)

Nanrada Thera, *An Outline of Buddhism* (Buddhist Youth Series 14, ed. By YBAM)

The way of Practice (Buddhist Youth Series 13, ed. by Penang Wesak Celebrations Committee)

Ven. Narada Maha Thera, *Buddhism for Beginners*
(依据巴利文的佛教教理问答书)

Bhikkhu Naoma Mahinda, *The Blueprint of Happiness:*
an Outline of the Buddha's teaching Bhikkhu J. Kasyapa,
The Buddha-Dhamma

这个槟城佛学院正殿右边墙壁上公布的下列讲义也引人注目:

Attanga Sila, Eight Precepts(Pat Kuan Chai)

也就是“八关斋”。有巴利语和当地汉语两种标记,很有趣。实际上,这种相互学习、融合的现象,在下面要讲到的泰系佛教中也能看到,年轻人的大量参加,再考虑马来西亚佛教的未来时,成为有力的线索。

2. 泰系佛教

在槟榔屿的马来西亚佛教冥想中心,除了中国的年轻人诵读巴利语佛典的研修会外,在同一建筑的一层,同时举办向小僧教授泰语佛典的课程,以及面向泰国人的中文入门讲座。此外,槟榔屿还有其他泰系佛寺,泰系佛教也有很多华人青年阶层的信徒。

在吉隆坡的 Thai Buddhist Temple(泰系佛寺。地址:24, Jalan Pantai, Petaling Jaya)中,也能看到合起双掌虔诚地倾听僧人说法的华人青年的身影。该寺张贴着表示马来西亚佛教青年总会(YBAM)活动方针的英文通告,所以这里将其译为日文列在下面。巴利语、梵语的标记保持原文面貌。[]中的文字,是我插入的注释。

冥想和菩伽

早上和晚上，在 Mahasi Sayadu 马哈西·萨亚多系的两位僧人的指导下，召开依据 Samatha 萨马塔[静寂，汉译为“止”] Vipasana 彼帕萨纳[洞察力，汉译为“观”]进行冥想的会议。我们(以佛塔的形象为中心进行想象的描绘，并且修炼 Mettā bhāvanā 迈塔·巴比亚那[慈爱的冥想，汉译为“修慈”]、能调节呼吸的冥想和“升降”洞察力的冥想。

每天晚上，举行合并了上座部系和大乘系的礼拜仪式的 Pūjā 菩伽[修行，汉译为“礼拜、供养”]。[使用了巴利语和英语，有时加入了梵语]有时也唱诵几项 Mantra 曼陀拉[密教的祝文，汉译为“真言”]，如作为观音祝文的 Ommani Padme hum 奥恩·玛尼·帕多迈·弗、作为帕多玛桑巴比亚[8世纪被招入西藏的印度僧人，汉名“莲华生”]祝文[真言]的 Om aḥ hum jetsun guru Padma siddhi hum 奥恩·阿夫·弗·捷岑·咕卢·帕多玛·希迪·弗等[不过，不一定是修行必须进行的仪式]。佛教赞歌也在修行过程中唱诵。最后，修行的导师和副导师进行 desanā 迪夏那[说法]而结束。

下午的会议中，首先诵读加入祝文的经典。规定内容包括 Metta Sutta 迈塔·斯塔[慈经]、观音真言、Prāṇāpāramitā Hr̥daya Sūtra 普拉居尼亚帕拉米塔·弗利达亚·斯托拉[般若心经]、帕多玛桑巴比亚真言、召请真言。

参考书是 Guide to the Tripitaka[佛教入门]及 Neo-Buddhist Manual, No. 1[《新佛教辅导》(其一)]。

上面的英文通告中,大量使用祝文[真言]一事值得注意。它或许发挥着在消除灾难、保全身体的符咒的意义上唱诵的密咒,即所谓 Paritta 帕利塔[明护经、护明咒]的职能。如其中的迈塔·斯塔,就相当于《斯塔·尼帕塔》蛇品第八、《库达·尼卡亚》之一的《库达卡·帕塔》的第五经,具有帕利塔的意义。《般若心经》也是以祝文为中心、作为明护经阅读的。这个事实意味深长,后文论述马来西亚佛教所用经典时再论。

还有一个要关注的特色是,修行是以上座部佛教和大乘佛教混合的形式进行的。关于这个事实,布卢菲尔德指出:

最近,大乘的实践法(指禅宗、净土宗和西藏的金刚乘的修炼方法),开始影响上座部佛教教徒。泰国学僧布达达萨比丘,明确地将其借取为自己的学说,并选择有关冥想的大乘佛典翻译成泰语。(上引书第51页)。

这种融合的形式,在北加里曼丹也能见到。这就是位于沙捞越州古晋市的泰系寺院的 Kuching Sa-Thai Buddhist Association(意为沙捞越州古晋市的泰系佛教协会。汉文名古晋沙泰佛教会,位于“中央路”(Central Road)。每周一和周三举行集会、修行,将泰国佛像和中国观音像合起来祭祀。

这样,融合上座部佛教和大乘佛教形成的佛教,被称为 Neo-Buddhism(新佛教),似乎能够吸引年轻人的心。上引马来西亚佛教青年总会通告,最后作为参考书指定了《新佛教辅导》(其一),请联系起来考虑。

我们一直是根据寺院及所祭祀的佛像分为锡兰系、泰系两部分来论述的,但从实践上看,似乎没有那么大的差别。与下

述中国系佛教比起来，毋宁说两者基本上是相同的。

马来西亚和泰国，原本就接壤相邻，在历史上也有极深的关系。1981年我逗留期间，随着越南和柬埔寨关系的恶化，难民涌入泰国，泰国险些被卷入战火。其时，马来西亚首相在报纸上发表声明说，如果泰国受到攻击，马来西亚将直接派遣援军。不仅是由于相互之间都是东南亚各国联盟（ASEAN）的成员国才发表这样的声明，在置身于当地的在我看来，体会到的依然是地理相邻的紧迫感。

如果马来西亚参战，情况会如何呢？将会波及新加坡和菲律宾。若战事激化，将引发从中、近东和欧洲到日本的航船的大规模限制。这样的话，也会引来对日本人生活的大冲击——这样想来，被视为隔岸战火的越南、柬埔寨纷争，决不只是他人的事情，是自身能体会到的。马来西亚政府至今仍在致力于扫荡以原始森林中的兵营为据点的游击队，对于这个现实，日本人也有必要予以理解。否则也许就不能理解东盟诸国的倾向。在吉隆坡的立饮酒亭，我曾遇见一位自称“常住在扫荡据点，因消遣和购物才出来”的中年士兵。他对我讲了不知何时就会遇到游击队的、原始森林中的生活。

马来西亚的佛教，当然就处于这种严峻的国际关系中。若不顾及这个现实，日本人觉得大家都是佛教徒，试图倡导“非左非右”的亚洲的和平、友好等，具有什么意义呢？恐怕终究只能被当作空想的议论而不能接受——我听着那个士兵的讲述，默然作此思索。

3. 中国系佛教

马来西亚的中国系佛教，也是过去那些亚洲战乱的产物。17世纪，正值中国本土明朝灭亡，清朝取而代之。清为满族，

所以对汉族来说，接受异民族的统治是难以忍受的。抗击清朝、据守台湾的郑成功，以及流亡日本的朱舜水的事迹是很著名的。此外，还有逃亡到东南亚的僧侣。其中辗转到马来西亚半岛的僧人开创的佛教，就是现在我们在马来西亚所见中国系佛教的源头。

马来西亚最早的中国佛教寺院，是1567年创建的青云亭。位于西马来西亚的马六甲。其境内留下大量明末从福建省来的中国僧人的墓碑和牌位。特别是，除为躲避战乱逃来的僧人之外，也许还有沿其他途径到来，而奠定了现今佛教基础的中国僧人。还有，15世纪初的武将郑和，在远征南海时，曾停靠于马六甲，让很多部下登陆并居留（虽然郑和本人是伊斯兰教徒）。所以，借着这个机会，中国佛教在当地登陆并流传也并非不可能。但是，这都属于推想的范围，没有像青云亭那样的证据。

当然，在明朝以前，中国本土就有佛教，十分兴盛。这一佛教难道没有传播至马来西亚吗？实际上，对其遗迹基本上一无所知，关于明朝以前状况的研究也几乎全无。在描述现状之前，先对此问题稍用笔墨。

（1）与17世纪前中国的关系

在17世纪的明末之前，马来西亚地区中国系佛教是怎样一种状况，寻访其遗迹，实在并非易事。因为这里与日本等地区不同，属湿润的热带，纺织品和纸张制成的中国文物和木制建筑早已消失，其遗迹基本上没有保留下来。因此，只能借助能免于腐蚀的碑文和陶器、铜器遗留物，以及考古遗迹、乃至中国旅行者和统治者所书写的、有关马来西亚的汉文资料，只有通过阿拉伯人的航海日志和见闻记录进行推测了。^[3]

综合这些资料来看，可以知道，出乎意料地，加里曼丹岛

北部(今东马来西亚)在历史上发挥了相当大的作用。史前时代另当别论,考察一下进入历史时代后中国和马来西亚的关系,“中国对加里曼丹的影响之大是出乎意料的。在东部加里曼丹发现了大量汉代的遗物”。^[4]沿流过古晋市的沙捞越河顺流而下两小时,就可以看到桑托波恩 Santubong 的海滨地带。在这里,反映唐宋时代贸易的陶器碎片等被发掘出来,在沙捞越博物馆展出。时间向后推移,时至元代的 13 世纪末,据说元世祖忽必烈汗侵入,并有一些中国人居住下来。

用现代的眼光看,从如此早的时期开始,中国就与加里曼丹发生关系,也许太离奇了。因为,认为西马来西亚发展、繁荣,东马来西亚被原始森林覆盖,毋宁说是未开发的地区,这种看法现在已经是常识了。

那么,中国为什么把目光投向加里曼丹呢?贸易是最主要的原因。雨燕的巢(燕窝)、鲨鱼的鳍(鱼翅)、绿蠮龟的卵等世界的美味、珍味,装饰用的热带鸟美丽的羽毛,这些都是中国人想用中国制造的陶瓷来交换的。

所以,说受到中国的影响,也只是限于贸易通商的范围。中国本土的宗教和文化是否与物产商品一起传来,根据现存的遗物还不能判定。

在文化方面,毋宁说印度的强烈影响是确定无疑的。“在东部发现了梵语碑文,在西部发现了非常多样式的佛像,都是 5 世纪时期的遗物。”^[5]

在印度的文化影响强烈这一点上,西马来西亚也是同样的。按照马来史权威温斯泰德 R. O. Winstedt 的说法^[6]:

2 世纪位于马来亚北部的佛教王国兰卡斯卡,无疑控制了到泰国和印度支那的陆路交通,似乎在 575

年前后曾与中国进行贸易。现在的凯达州和威尔鲁兹兰地区存在的4世纪的梵语碑文,以及在凯达州和派拉州发掘出的有关佛教的青铜制品,证明马拉亚印度人的先驱者是佛教徒。除去扶南皈依西巴派兴都教的一段时期,直到马来亚北部扶南的继承者休利比伽亚王国(7~14世纪)衰落,大乘佛教都占有统治地位。

相反,中国的文化影响的迹象在明代以前几乎没有。与印度的碑文和青铜制品相比,中国的记载和文献容易亡失,这种当地的风土条件,可认为是其中一个原因。即使如此,在明代以前,关于马来西亚和中国交流的记载也是非常少的。

其最早的例子,不过是在上引温斯泰德的说明中也出现过的、对兰卡斯卡国的论述。这在《梁书》卷五四中,以“狼牙修”这一汉字名出现。按照《梁书》的记载,国王婆伽达多(Bhagadatta 巴嘎达塔的音写)于天监十四年(515年)向梁朝发出了请求通行的敕书。^[7]

《隋书》卷八二的赤土国传,也曾引用这个兰卡斯卡国。如果按照赛德斯 G. Coedes 的说法,认为“赤土”国就是马来半岛中部的帕塔伦 Patalung 地区,那么,隋朝的炀帝于大业三年(607年)派遣使者常骏等人到马来半岛,与马来半岛保持着外交关系(不过,“赤土”国相当于现在的什么地区,由种种不同说法,赛德斯之说毋宁说属于少数意见)。

(2) 加里曼丹北部与中国

唐代以后,在9世纪后半期樊绰所撰《蛮书》中,则出现了“勃泥”的地名。这就是英属文莱(这个文莱 Brunei,是来自后述阿拉伯语的名称,所以也从阿拉伯语中产生了加里曼丹语 Borneo“博尔奈奥”的名称。1984年从英国独立,成为文莱

国)。

南宋志盘撰《佛祖统纪》(1269年)卷三二^[8]中出现的“勃泥”，也是这个文莱，可算是南海诸国中“来朝贡宋朝”的国家之一。同样撰成于13世纪初的《诸蕃志》中，可见到关于“勃泥”即文莱的相当长的记载，而作为贸易地区的话题仍然是主要内容。

总之，在明代之前，马来西亚和中国本土之间，只具有通商贸易关系，从现代文献中找不到中国文化影响留下的痕迹。

其实，进入明代以后，关于文化交流的记载也不多。从这极为稀少的例子中，只能看到一项显示中国影响的记事。这就是明代张燮《东西洋考》(有1618年的序)卷五中出现的“浮纳招”一词。这可能是中国民间信仰所祭祀的庙，并且是位于“文莱”。不过，关于“浮纳招”，所知仅此而已。这或许是当地语言的音译，但不能与原词比照确定。

关于文莱与中国自古以来的联系，在资料上已对考古遗物予以了关注。马来西亚与中国之间文化传播的最早事例，即使在文献资料中，刚才说到的在文莱的事实也值得注意。

关注文莱的，在《明史》中也一样，在其卷二二三《外国四》的《婆罗又名文莱》条中，这样写道：

那个地方背山面海，崇尚释教。厌恶杀戮，喜好施舍。禁食猪肉，违反者处以死刑。(中略)有礼拜寺，每次礼拜结束，都献上牺牲。

《明史》外国传列举了现属马来西亚地区诸国，关于佛教作了一些具体描述的，仅有这个“婆罗”(文莱)地区。但是，虽写着“崇尚佛教”，从后面的文字“禁食猪肉”、“礼拜寺”等

来看，似乎佛教和伊斯兰教是混合存在的。

实际上，在明代，伊斯兰教已经席卷马来西亚。从非汉文资料来看，^[9]从13世纪到15世纪，除印度教统治的巴厘岛以及由西班牙人传来罗马天主教的菲律宾之外，伊斯兰教把所有宗教都从马拉人的地区赶出去了。几乎所有的马来西亚族都成了夏菲派正统伊斯兰教徒。

16世纪，加里曼丹岛北部的文莱，作为重要的伊斯兰教的据点而兴盛，其统治延伸到了加里曼丹全岛。

特别是，颇有意昧之处在于，在当时的阿拉伯航海者眼中，加里曼丹不是一个岛屿，而是由几个小岛聚集而成的。^[10]位于其北方的文莱，在阿拉伯遗留下来的文献中，记载为Barni(巴尔尼)、Barani(巴拉尼)、Burnai(文莱)等，被频繁引用。^[11]

那些阿拉伯人，就是15世纪有名的领航员伊本·玛吉德(Shibab al-Din Ahmad Ibn Majid,)和斯莱曼·阿玛德·阿尔·马哈里(Sulaiman B. Ahmad al-Mahri)等人。而且，这两个人甚至把现在的南中国海也称为“巴尔尼海”。^[12]这可以证明，文莱即加里曼丹北部，在东南亚历史上是何等重要的地区。中国人也关注文莱，这在前面关于《明史》外国传的叙述方式的论述中已论及。

说起马来西亚的中国系佛教，现在还没有人直接举出槟榔屿和吉隆坡佛教寺院的例子，来思考北部加里曼丹佛教的状况。而且还有人似乎认为，没有什么重要的佛教活动需要考察。

但是，追溯一下历史的变化，就会明白，无视北部加里曼丹，是无法谈论马来西亚的中国佛教的。因而，即使现在没有什么价值，作为一项程序，也必须做一番考察。因此，下面再

回到现状的考察上，首先想从北部加里曼丹开始，介绍中国系佛教的状况。

按照历史，应该从英属加里曼丹的现状开始，但鉴于时间有限，我不能走那么远。故此，想记述在北部加里曼丹靠西的沙捞越州首府古晋(Kuching)的佛教界状况，作为东马来西亚中国系佛教的代表。

(3) 东马来西亚

加里曼丹岛面积为日本的两倍多，是世界第三大岛屿。其南部约三分之二的地区属印度尼西亚，其余的北部地区就是东马来西亚。东马来西亚又分为东部的沙巴(Sabah)州(首府哥打基纳巴卢, Kota Kinabalu)和西部的沙捞越(Sarawak)州(首府古晋, Kuching)两个州。面对其中间的海岸，横亘着英国保护的汶莱(Brunei)。沙巴和沙捞越两个州，原来也是英国直接管辖的殖民地，而“北汶莱”这个词，在当时是指东部的沙巴州。

以“唐行女”(对日本江户时代至“二战”时期外出到南方等地打工挣钱的女性的称呼——译者)哀伤的历史而知名的山打根(Sandakan)，是沙巴州东海岸的一个镇，一度成为北加里曼丹的中心地区。加里曼丹全岛，在16世纪的阿拉伯人眼中，是小岛的汇聚，汶莱代表着加里曼丹北部，在17世纪以前的东南亚历史中发挥了重要的作用。关于这些，前面已经详细论述过了，这里不再重复。

我把加里曼丹岛西北部的沙捞越州首府古晋作为调查中国系佛教与马来西亚地区交往关系的区域，并没有别的什么原因，只是因为，根据日本的旅行指南书，感觉那里似乎有特殊的中国系佛教寺院。不过，去那里访问的日本研究者比较少，而且，在编集成的、关于当地中国系佛教的学术报告中，还没

有触及。可能是由于这个原因，从旅行指南等书中，不能掌握实际情况。因为是依文献所作的大致推测，推测是不是符合实际，我想去实地加以确认。另一方面，与西马来西亚和新加坡的西欧化进程相比，东马来西亚似乎还残留着昔日马来的色彩。这样的话，在其尚未现代化以前，现在去看一看，不也是有意義的吗？正是这样的想法和心情，使我决定赴加里曼丹。如前述那样，真正关注加里曼丹的历史重要性，则是以后的事情。

向加里曼丹出发

抵达西马来西亚的首都吉隆坡后，我看到马来半岛的居民，对于古晋等几乎毫不关心，也没有兴趣。至于曾经把文莱作为根据地的阿拉伯人和中国人活跃过的加里曼丹的历史，就连有知识的人都无人知晓。

“你说要去古晋！？为什么要去那种地方呢？”知道我要去加里曼丹，吉隆坡市“马来亚宾馆”的马来人博伊，带着十分吃惊的表情这样问我。对于西马来西亚的居民来说，这是相当好奇的事情。那里是怎样一种风俗呢？我想事先作一调查，但在这儿不认识任何人。在从东京来的飞机上相识的华人贸易商等人说：

“古晋一带不能做生意，所以没去过。”
甚至还因为不知道而有几分得意。

难道是那样偏僻的不毛之地吗，就连我自己也变得心中不安起来。

即使是普通的日本人，一听到“加里曼丹”，无论如何都不禁会联想到某种未开发之地、黑暗的原始森林。猎取人头之族，黑豹、老虎等猛兽，毒蛇，猩猩……也会浮现于脑海。第二次世界大战中，虽说建造了日本人村落，进行了开发，但那

仅为极少一部分人所知。这样，即使现在，在马来语的入门书中，还载有 Wah! Besar-nyaharimau. (哇! 是大老虎吧)、Ada-kah tuan melihat orang hutan? (你看到猩猩了吗?) 等例句……

所以，我的父母和家人反对我的计划说：“又没有人委托，自己何必特地要去那种危险的地方。”这也并非没有道理。但是，如果是这种地方，就更要去看看了。做与别人同样的事情，就没有什么意义了。因为抵达当地后，就连马来人都不赞同，我对未来开始有些许担忧，但最终还是按原计划决定到古晋去了。

凌晨4点起床，乘坐预约的出租车，赶往吉隆坡市的飞机场。6点15分起飞，越过南中国海用了2小时，终于接近加里曼丹岛西北端的上空了。映入窗口的，全都是葱郁茂密的原始森林，除了原始森林还是原始森林。看不到一处人家，看不到一个人。茂密的树林密密麻麻的，只能看到大树的树梢。就像是在近处观看干净整洁地生长着土马鬃的庭院。矗立着的森林的深处究竟是什么样子呢？它的地表也不能从上面看透。

就像是在揭开热带雨林地毯，一条大河开阔顺畅地左右蜿蜒前行，将黄色混浊的水流送入南中国海。看不到船和桥。看不到活动的东西、感觉不到任何“声音”的万籁俱寂的世界，是没有任何感触的。

我想：“如果掉落在这种地方，就没救了。”脑海中出现了热带的猛兽和战争中艰难的日本士兵。甚至一瞬间闪现出这样的念头：“来到了意想不到的危险之地，能否活着回去呢？”放眼所见的蜿蜒起伏的原始森林，竟产生了如此强大的压力。

在州首府古晋的生活

赤道横贯加里曼丹岛中心，呈现出典型的热带雨林式气

候。被炽热的阳光照射的、海岸无风的湿地，是世界上少有的几个环境恶劣的地方。这里年平均气温在 27 度上下，但在古晋这样的低地，在炎热日子，阴天也可达到 37 度。^[13]

因而，白天是不能悠闲地走动的。直接从即将进入冬季的日本来的我，时不时逃入开放冷气的房间或车内。

不过，到了下午 3 点至 4 点，大雨一定会集中光顾，这就是所谓南洋海上特有的疾风骤雨。这之后，会变得凉爽一些。疾风骤雨的降临，可以通过对云的观察来推测。当看到低沉地笼罩着天空、从远处集结起来的恐怖的黑云逐渐逼近时，就像被它强拉着似的，一场暴雨同时就拉开序幕了。在屋檐下稍等一小时，就会转晴，但有些地方的道路也会变成浑浊的流水。在这样的热带雨林地区，到了十二月份，旅馆就会按时用丝棉装点雪景等，清一色的北欧式圣诞节的装饰，这实在让人感到惊异。还有穿着带风帽的外套发送饮料的女服务员。这或许是成为英国殖民地以来的习惯？从不知道冬天的寒冷为何物，也没有接触过冰雪的她，头脑中究竟是怎样想的呢？如果当时询问一下她就好了。

古晋的日常生活，既不像西马来西亚人所告诉我的那样偏僻闭塞，也不像一般日本人所想象的那样不开化。毋宁说，在这里我能够不与日本人相遇而安静地生活是幸运的。而且，与西马来西亚的都市部分比较起来，虽为州首府，却仍然留下浓厚的马来色彩，这正是想接触马来生活的我所期望的。

在西马来西亚的旅馆和西餐厅接触到的游客，大多数是华人。但在这里绝大多数是马来人，呆在这里经常能和他们交流，令我非常高兴。还有，走出街市，就是郊外的原野，马来风格的建筑非常多。

由西向东流过市区北部的沙捞越河 (Sungai Sarawak)，虽

然泛着臭水沟味儿，但利用桑潘(sampan, 摆渡船)渡过去，对岸就是马来人的康坡(kampong, 村落)。那里只能看到警察博物馆(Police Museum)一类的地方，但警察学校的教官和码头的警官，都给予非常善意地接待，回来时还用警察专用船送行。

作为我的考察地域，古晋也是出乎人的意料之外的。有中国系佛教的各种“佛教会”，还有新建的教会，而且还将扩大。这是在我俯瞰那原始森林时所不可能想象的。可以看作是布卢菲尔德所说的“亚洲的文艺复兴”的一个好例证。

州首府古晋的中国系佛教寺院

这里，按照访问顺序，列举古晋市中国系佛教寺院，附上简短说明。由于至今几乎没有外国人和日本人发表过这类报告，所以这里不限于佛教寺院，也常常同时记录与佛教混合祭祀的中国系宗教寺院。

严格地说，也应该作关于支持这些寺院的华人的历史和现状的考察，但当时我没有时间进行这项考察了。关于这方面，完全依照《马来亚的华人》(V. Purcell, *The Chinese in Malaya*, 1975年再版)、《马来西亚历史》(R. O. Winstedt, *A History of Malaysia*, 1962)、黄存桑(C. S. Wong)《节令研究》(英文, 1967)，还有仅在其中被引用而没有见到的田如康《沙捞越州华人》(Ju-K'ang Tien, *The Chinese of Sarawak*, Department of Anthropology, London, The London School of Economic and Political Science, 1953?)等专著，这里仅记上我的见闻。

另外，因为没有时间去沙巴州和文莱，所以考察很不全面。就以沙捞越州古晋市的例子来代表东马来西亚中国系佛教。顺便说一下，在哥打基纳巴卢，似乎存在如下的“佛教传道协会”(Sabah Buddhist Missionary Society, 地址: 10,

Sinsuran, Kota-Kinaabaru, tel: 088-54-883)。下次有机会一定拜访。

① 大伯公庙(寿山亭) 创建于1876年,是古晋最古老的中国系寺院。马来语为 Kui Tua Pek Kong, 语首的 Kui 是“寺庙”的意思,后面的托阿·派·孔(Tua Pek Kong),是“大伯公”的音写。大伯公,就像其被英译为 God of Prosperity 那样,被认为是“财神”、也称“富德正神”,在马来西亚全国受到虔诚信仰。据说它是来源于土地神^[14],但在中国本土正统的宗教文献中却看不到。^[15]

马来语中指寺庙时也有说“图孔”(tokong)的,这是马来化的华人的马来语,即所谓 Baba Malay 的一例。有人指出,它实际上是由托阿·派·孔讹传而来的词语,这一观点颇有意思。^[16]正因为如此,这个神自古以来在马来西亚是最普遍的。

② 古晋佛教居士林 Kuching Buddhist Society 位于大伯公庙旁。进入 Jalan Padungan (“伽蓝”马来语是“道、路”的意思),在与格林黑尔街交叉的三岔路口福建公会建筑的二层。外面张贴有大幅的标语:“古晋佛教居士林”(古晋居士佛教协会)。

负责人是尼僧释法慧(Rev. Sik Foa Hui)。据法师说,古晋是“僧六人尼一人”。不过,如后述的古晋大学林佛教会那样,实际上另外还有从胶霍(位于新加坡北部与马拉卡之间)来经营一座寺院的尼一人。

据协会秘书詹兴汉和公告,当时古晋郊外的王长水路艾莉丝园,正在建设新的居士林。1978年8月9日开工,预定1980年末建成。只看看设计图,就能强烈地感受到鼓足干劲传教的精神。特别是,从这里“居士林”的命名来看,或许在家的信徒已经大大增多了。

“王长水”是对本地有贡献的名人的名字，他的照片和生平在沙捞越博物馆二层展馆中展出。

③ 上帝庙 位于 Carpenter Street。祭祀玄天上帝和观音娘娘。其下面的佛龕祭祀虎爷公。

④ 凤山寺(通称广泽尊王) 位于 Ewe Hai Street。创建于光绪 23 年(1897)丁酉仲夏。以广泽尊王为主神，正面右方祭注生娘娘，左方祭阎罗天子。主神下面的佛龕中，安置着虎爷公(又名白虎爷公)。都来源于福建。

主持该寺的陈亚咪(Tan Ah Mee)也是福建省莆田人。关于马来西亚中国系佛教的渊源，福建省莆田具有相当重要的意义，这在下面介绍马拉卡青云亭的部分还要论及。

在这里，一般是把《御藏观音普门品经》作为经典来诵读，其他还诵读《大圣五公救劫真经》。陈氏解释了《白衣大士神咒》的唱诵法，并说等级排序为“佛第一、仙第二、神第三”。

⑤ 沙捞越佛教会 新建于从 Sarawak Buddhisit Association Japan Pending 大道(这条路，华人有时依然按战时的叫法称为“日本路”，访问者需要注意)稍向右进去的 the Simgpang Tiga (Tel: 082-20-110)。实际上只建成了“大雄宝殿”(相当于日本的本堂)。即便如此，这样大的建筑也是西马来西亚所少见的。据此也无疑可以设想其可收留的信徒的数量。显示了今后佛教拓展的态势。

祭祀释迦牟尼。导师为达能法师，学师是槟榔屿佛教协会总部的竺摩大法师。由此可见古晋佛教会与西马来西亚槟榔屿之间的联系。

⑥ 东岳观 位于 Jalan Bukit Antu。祭祀注生大帝，进入后右边并祭曹将军。好像是有张天师所授道教的护符，但在右侧入口上方，张贴着“佛法普照”。

在里面的高台上，作为“佛祖天公众神”，合祭着千手观音及其他众神。

根据古晋东岳观董事会发行的本寺渊源记(未注明发行时间，仅存一页。在此不录渊源记的全文，留待别处介绍)，似乎福建省的莆田仍然是其发端。

⑦ 观音堂 位于 Jalan Tabuan。与东岳观大致是同一种形式。

⑧ 鳌东宫 穿过 Jalan Pending(潘丁大道)，位于郊外东边的小渔村宾塔瓦(Bintawa)村。

几乎所有的旅行指南书中，在古晋应当访问的名胜一栏，都写着“天霍”寺(Kuil Tien Hou)。那是位于帕多干大道的中国寺院。有这样解释其起源的：很久以前，有一位具有超凡能力的、叫做天霍的少女，据说能够乘着地毯渡过海洋。至今，渔夫们还在出海之前来到这里，仿效她而祈愿平安地打鱼归来。

这个解释稍稍有些偏差。所谓“天霍”，实际上无疑是指代“天后(圣母)”的音写。天后是将北斗七星神格化的“斗母”，被认为是相当于佛教“观音”的道教的神，或有认为与妈祖(婆)Ma Tsu, Ma-Chor(-Poh), Mac Chew(Poh)相同。^[17]这与上述大伯公一样，也是马来西亚全境尊崇的神。

我按照旅行指南书寻找了帕多干大道，但没有找到。在沙捞越旅游协会调查的结果是，已经破坏了，但迁移至近郊的宾塔瓦村按原样重建了。“天后”是渔夫们的神，所以属于渔村宾塔瓦，比在古晋更有理由。于是我行至宾塔瓦村，但并未发现那样的建筑物，而看到的是这个小宫。但这是不是天后宫，还不确定。在门柱上刻着：“乙卯年(1975)十一月十八日立”。

⑨ 妙法甲辰宫 位于沿着 Jalan Pending 的古晋和宾塔瓦的交界线。住持是唐克(Tang-ki 即童乩、神灵附体而占卜的术士)。

⑩ 潮属粤海亭 (俗称 Hong Kong Temple 香港寺)临 Jalan Tun Haji Openg 大道,我冒雨乘巴士作了访问。祭祀感生大帝,悬挂着“崇德堂”的匾额。始建于光绪壬寅年(1902)。中华民国二十三年(1934)二月及二十七年(1938)二月十一日重修。

不过,寺院已经完全变成了荒无人烟的废墟。在背后,挂着“老人院”的门牌,以前曾用作老人院,但多年来似乎已没有人居住。

在曾多次引用的黄存桑《节令研究》(*A Chinese Festivities*)第6页中,记载着这样的逸闻:1925年虚设古晋的潮属和客家的空墓(没有遗骸),作为祈祷双方繁荣的共同祭祀场所。这样看来,古晋的潮属(出身广东省东北部潮州、汕头地区的人)应当是有势力的,但这样把“崇德堂”抛弃,究竟是什么原因呢?临近傍晚的雨中观看,那种荒凉的景象,实在是令人悲伤。

⑪ 古晋佛教慈云正信会 Kuching Tze-yin Buddhist Orthodox Association 位于万福路二层。基本上是新的,祭祀观音像。我想知道“正信”(Orthodox)一词的意义,但遗憾的是,访问时住持不在。

⑫ 古晋砂泰佛教会 Kuching Sa-Thai Buddhist Association 在介绍泰系佛教的部分已作了说明。

⑬ 古晋大觉林佛教会 位于古晋市郊的张君光路。尼释筱航(别名性定)主管。法师说,其在胶霍修行,所属系统与香港佛教会相关。但经本则是马来西亚一带普遍使用的《早晚

课诵》(新加坡光明山普觉寺刊)。

(4) 西马来西亚

从古晋返回吉隆坡市后,我拜访了马来亚大学,会见了弗朗开(Wolfgang Franke)、苏紫辉、洪天赐诸先生。“去了古晋的话……”,弗朗开教授说着就把自己在古晋的中国人墓地采录并刚刚出版的校正版墓碑铭集拿给我看。苏教授是在两个月前在巴黎召开的佩里奥诞辰百年纪念暨敦煌学国际会议上刚刚见过面。他在校内的教师宿舍私人宅内接待了我,为我提供了暂住的场所。那时,马来亚大学对外来入校者进行严格的检查,或许是数年前学生暴动的余波吧。

我从吉隆坡市向古都马六甲(Malacca)出发了。原定乘巴士去,但由于12月份正值马来西亚学校放假,有大量以家族为单位的旅行和出行,就连吉隆坡市巨大的巴士和的士车站,也变得杂乱拥挤。我没有预定车票,没有登上任何巴士,一时间无计可施了。

在马来西亚,从郊外出发的远距离旅行,除了连接都市与村町的远距离用巴士外,还有郊外远距离用的的士。不过,在利用时,乘坐之前,必须与司机说定到目的地的价钱。因为计价器有是有,但不知什么原因,司机几乎都不使用,等于没有。

乘坐之前预先谈好价钱的习惯,不仅对郊外的的士,对市内的的士和三轮车(乘客坐在跨斗中,装有手风琴风箱式的遮阳车篷)也是同样的(关于马来西亚的交通状况和住宿设施,想在别处再论。对于以只身调查研究或旅游为目的而出行的人来说,是否懂得这种当地的实情,决定着其目的的达成,所以绝不能轻率从事)。

于是,在人声和汽车喇叭混杂的、嘈杂拥挤的的士乘车

场，与华人管理人交涉，结果终于找到了与三位华人同乘（每人约1500日元）的的士。从吉隆坡市到马六甲，花了大约3小时抵达。

马六甲是濒临马六甲海峡的安静的城镇。^[18]登上圣约翰的小山丘，站在遗留于那里的荷兰殖民地时代要塞的遗迹上，眺望马六甲海峡，大型油轮直至小渔船，都能远远地看到，尤其是落入地平线的夕阳之美，是非常著名的。

1402年马来王朝兴起。根据曾利用这个良港的乘船者留下的记录，^[19]马六甲是整个东南亚的商业要地。阿拉伯人特别重视这个港口，他们通过这里，开辟了通向中国和爪哇的航线。

关于“马六甲”这一名称由来的研究，以法国的费兰（Ferrand）为代表，^[20]本文一再引用的迪贝茨的《有关东南亚的阿拉伯文献资料集》中也多有讨论。^[21]“马六甲”古时写作Malaqa, Mal'aqa, Malaka等，现在一般使用Malacca，马来语标记为Melaka（马来语的e常与音标[ə]的发音相近，Melaka的发音也接近Malacca。因而“的士”写作teksi）。汉语写作“马六甲”，不过在马来西亚，汉语还没有成为公共语言。

马六甲是个小城镇，所以徒步行走，一天之内就能参观所有的名胜古迹。从吉隆坡市出发的当日往返的巴士游览，每天都有。如果讨厌在炎热的白天行走（马六甲的的士只用于郊外而不在市区内行驶），可乘坐巴士或三轮车。三轮车上下非常方便，因为是人力车，所以行驶缓慢，也就能够从容仔细地观看周围的景象。由于灵活机动，小路也能进入。用于游览自不必说，对于研究旅行也是最理想的代步工具。首先价格实在是便宜。

特别是，价格方面，作为这个国家的惯例，搭乘之前就

要与司机交涉确定。三轮车的车主，可以说全都是马来系的人，所以说几句马来语比较好。英语或许也能沟通，但如果不用当地语言交涉，就会比较贵，这是东南亚的常情。虽然显得麻烦，但如果习惯了，就会逐渐掌握讲价的技巧，因为同时进行了马来语的练习，所以讲价的交谈最终也变得快乐起来。

写了“要进行讨价还价”等事情，也许会产生那些三轮车主都是坏人的印象，但坏的宁可说更多的是的士司机（多为印度裔、华裔）。三轮车的马来裔车主，不过是“小奸猾”的程度。我在马来西亚各地和新加坡也都乘坐过，倒是留下了悠闲地一路上边交谈边走的快乐的回忆，而没有留下遭遇不快的记忆。

在将到马来西亚之前，我出席了在瑞士和巴黎举行的东亚国际会议。在会议期间早晚学习的马来语起了作用。我去任何国家，都以不依赖译员作为原则。因为，无论调查结果如何，都能够作为自己的责任。通过自学，在不久之前滞留欧洲期间全部记住了“今天学习明天旅行”丛书之“马来语”部分（*Malay: Learn today-travel tomorrow, Conversa-phone*, 1976, New York.），阅读了大学书林的《马来语四星期》。抵达马来西亚后，以小孩为对象作了练习。对小孩是不容易隐瞒的，所以练习很有效。而且随身携带着日本马来西亚协会刊《即学即用马来语日常会话》（1979年）一书。

① 宝山亭 Kuil Poh San Teng 到达马六甲的第二天，乘坐三轮车在城中走了一圈，大致了解了其地理情况。最先访问的中国系寺院，是紧靠我寓所的“帕雷斯饭店”（华宫大饭店）的“宝山亭”，亦俗称三保公庙，位于马来西亚最大的华人墓地布吉·奇那（Bukit Cina）山麓西南。创建于1975年，隶属后述

的青云亭管辖。(青云亭是观音亭的分支，由观音亭分出，其
亭中祭祀三保公和福德正神，右侧安设天上圣母(解说文
中也称“天后圣母”)。福德正神和天上圣母，如上所述，是东
南亚中国系佛教寺院必定祭祀的、南部中国特有的神。福德正
神，也已论及，与大伯公相同。(1911—1914)年平定回疆，莱
中亚也以同样的方式，造访了以马来西亚最古老的中国系佛教
寺院而闻名的青云亭，在照例逐个游历了马六甲的历史遗迹之
后，同样是乘坐跨斗自行车，拜访了早先由酒井先生介绍的沈
慕羽(Sim Mou Yu)先生的宅邸。

沈先生是马来西亚华校教师会总会(JMNJP)主席，是马六
甲华人社会中的有权势者，也是青云亭的大施主。于是他再次
陪同我游览了青云亭，花了很多精力引见我与住持金星法师拉
近关系。

② 青云亭 Kuil Cheng Hoon Teng 位于观音亭街 25 号。
据寺传记载，1406 年创建，1704 年进行第一次维修。现在，
正面祭祀千手观音，面朝前左边祭祀天后圣母，右边祭祀关
帝。转至亭内左边内院，角落处有祖师堂，收纳了许多相当于
日本称为牌位的“莲座”，可以看到“临济正宗第四十五代平章
善禅师”、“临济正宗福建莆田龟山福清禅寺”、“第六任住持
妙慈和尚之莲座”等文字。如上所述，这是明末具有反清意识
而从福建莆田流亡至此的临济宗僧侣的灵位。他们构成了青云
亭的基础。住持金星法师(本姓杨)是在从中国本土迁居马六
甲以后，跟随同样是从中国本土来的香林和尚出家的。但从其
自称“闽莆龟山寺沙门金星”来看，仍然承继了福建省莆田临
济正宗龟山寺法灯。青云亭修行用的经本，也出版于福建省闽
侯县鼓山涌泉寺(关于鼓山涌泉寺，《望月佛教大辞典》卷二第
83、1182 页载有全山的照片和解说。曾有机会从电视上看到

其现状，与此照片相比，至今外观没有变化)。

说到“闽”，在“(2)加里曼丹北部和中国”部分已引用的《东西洋考》卷五和《明史》卷二二三的“文莱”条中，也有这样的记载：^[22]随着郑和的远征，“闽人”来到了东马来西亚的文莱，明万历年间(1573—1619)，闽人成为王。

这样，就越来越明白了，如已经稍有论及的，马来西亚中国系佛教与福建莆田地区有着密切的关系。

另外，金星法师在与我会面两个月后，于1980年2月突然去世。

关于青云亭，以京都大学日比野教授为代表，国内外很多学者都已经发表了专门研究论文，而且在旅行指南书中必有说明，所以这里就不再作更详细的介绍了。

只是有一件事引起了我的注意，即正殿正面外侧的柱子上的对联。对联中太虚大师与高罗佩相对。关于前者太虚大师与马六甲的关系，留待叙述南马来西亚佛教青年会野营活动时再讲。而“高罗佩”这个名字的出现，让人十分吃惊。

如果不是异人同名，而且我的记忆还清楚的话，这个高罗佩，不正是作为荷兰驻日大使和中国学学者，在世界上声誉颇高的已故冯·弗里克(R. H. van Gulik)博士嘛！弗里克博士擅长弹奏中国古琴，精于书、画。除了佛教悉昙文字、中国人夫妇生活历史的研究外，还以中日两国春画的一大收藏家而闻名。

1966年2月，多米埃韦尔先生(法国学士院会员，已故)来日，在接受弗里克博士邀请一同用餐时，我因有事打过电话。当时用日语首先接听电话的，正是弗里克博士。

博士访问马六甲本身，也不是什么不可思议的事情。博士是荷兰人，所以也许对一段时期内属荷兰殖民地的马六甲，总

是抱有兴趣。如果这幅对联确系博士留下的墨迹，那么它流传下来的经过又如何呢？

辞别青云亭后，受到沈慕羽夫妇的午餐款待，在与其儿子儿媳沈墨义夫妇为首的一族人以及因我的语言障碍而赶来相助的林资润君（筑波大学毕业）的互相畅谈中，听到“第二届南马来西亚佛教青年会培训营”开幕式在今晚举行的消息。赶紧请求沈慕羽氏，获得列席此会的准许。

关于那场开幕式和培训营的情况，在“四、南马来西亚佛教青年会培训营中”部分叙述。在此之前，先根据我的见闻所及，在“三、马来西亚佛教会的两大组织”部分，说明一下主办培训营的马来西亚佛教青年会是什么样的组织。

4. 中国系佛教的修行和经典、佛教的朝夕修行

关于锡兰（斯里兰卡）系和泰系佛教的相关状况，已经以YBAM的情形为例，部分地论及了。这里介绍中国系佛教的情况。

关于马来西亚中国系佛教使用的经典和礼仪，早在20多年以前就有华人和欧美人公布了各种各样的实际调查和研究结果。^[23]近况方面，有镰田茂雄博士的报告。再重复写与那些报告相同的话也无意义，所以，这里只讨论从佛教史的观点来看所构成问题的两三点。

我所关注的仅仅是早晚的修行。佛教仪式林林总总，全部通晓之，对于“外人”来说（无论花多少时间）都是不可能的。仅仅是在能够与自己亲身践行的礼仪对照的情况下，才大致可能了解。^[24]因此，我心中以日本所进行的“修行”为参照，考察了马六甲的青云亭和古晋的大觉林佛教会等的修行。想叙述在此过程中觉察到的事项，仅限两三例。以往也

有类似的报告，但按叙述的顺序，想从揭示修行的内容和次序开始。

在青云亭，每天早上四时半和每天下午四时有修行。使用的经本是叫做《禅门日诵诸经》的木版本。从“光绪丙戌十二年春旦吉旦版存鼓山涌泉寺”的题记看，是西历1886年于福建省闽侯县鼓山涌泉寺刊行。^[25]

不过，僧侣已将经文记住了，实际上不使用经本。因而以上述木版本为原本，展示供马六甲信徒使用而编辑的活字本《佛门日诵》（台北市瑞成印刷公司出版，1975）的内容。罗马字数字是我为明示次序而加的。

朝时课诵

1. 香赞（一名宝鼎赞）

2. 大佛顶首楞严神咒（简称楞严咒）

3. 千手千眼无碍大悲心陀罗尼（简称大悲咒）

4. 十小咒（以下十种——如意保轮王陀罗尼、消灭吉祥神咒、功德宝山神咒、准提菩萨神咒、圣无量寿决定光明王陀罗尼、药师灌顶真言、观音灵感真言、七佛灭罪真言、往生净土神咒、大吉祥天女咒）

5. 般若婆罗蜜多心经（简称心经）

6. 回向偈

7. 赞佛偈

8. 念圣号

9. 回向文、发愿文（应具体阅读的愿文为空栏）

10. 三皈依

11. 大吉祥天女咒（一名善女天咒）

12. 韦驮赞

13. 礼祖

14. (附赞观音文)

暮时课诵

15. 佛说阿弥陀经(简称弥陀经)

16. 往生咒(拔一切业障根本得生净土陀罗尼)

17. 礼佛大忏悔文

18. 蒙山施食仪

① 唱以下真言——破地狱、普召请、解冤结、灭定业、灭业障、开咽喉、三昧耶戒、变食、甘露水、一字水轮、乳海、施无遮食、普供养

② 般若婆罗蜜多心经

③ 往生净土神咒

④ 普回向真言

19. 赞佛偈

20. 念圣号

21. 回向文、大慈菩萨发愿偈(简称发愿文)

22. 普贤警众偈

23. 拜愿

24. 大悲咒

25. 伽蓝赞

上述顺序,依用作刊本的地区不同,有稍许差别。如,以上是马来西亚佛教总会马六甲支部念佛团刊本的顺序,同为马来亚念佛团印行的版本,发生了如下改变:1979年的“朝时课诵”18之“蒙山施食仪”中,“④ 普回向真言”消失了,19 以下几乎全缺。

位于加里曼丹岛西北古晋市的沙捞越佛教协会总部常用的《佛门朝晚课诵本》，也大致相同。不过“9之发愿文”之下并非空栏而有文字，“7之赞佛偈”中，不是阿弥陀佛而是观音，并且还有对观世音菩萨的赞偈。

但同样是古晋市，近郊^[26]的大觉林佛教会则使用新加坡光明山普觉寺发行的《早晚课诵本》。将此与前述诸本比较，“7”中不是阿弥陀佛，而是释迦牟尼佛和观音，还有对观世音菩萨的赞偈。在“15”的前面，有“香赞”。“9”中也有祈祷文。而且，“朝时课诵”之后，接着诵读《金刚般若波罗蜜经》和《药师如来本愿功德经》。

如上所述，因发行版本和地点的不同，有小的差异。另一方面，修行本身实际上也不一定按照上述顺序进行。在这一点上，与日本佛教的情况相同。

因此，虽应谨慎于过早下结论，但与现行的经本一作比较，就可看到，马六甲尊崇阿弥陀佛，其他地区尊崇释迦和观音。

关于修行的形式始于何时，青云亭金星法师说了如下的话^[27]：“17世纪青云亭的高僧举行的祭祀仪式，与今天在新加坡和马来西亚华人佛寺见到的仪式大同小异。连木鱼、铜铃、鼓、笛、冥纸等也没有变化。”

与青云亭同属临济宗系统、也是在明代传到日本的隐元禅师开创的宇治的黄檗宗万福寺所传乐器和演奏、读经的调子，与现在马来西亚华人佛寺的非常相似，毋宁说甚至看起来更加完备。^[28]

另一方面，现在中国本土南方的寺院（庐山、杭州、天台山等），似乎也在《禅门日诵》早晚课念诵仪轨。

这样看来，金星法师的话可以认为是正确的，但必须重新

加以严密的考证才能确认。

关于这一点，“青云亭的创建时间”就成为问题。至此引用下列观点：根据某一资料，^[29]是1567年创建，根据寺传是1406年开基、1704年第一次修缮。^[30]但是，专家中间实际上存在着难题，不能简单地确定。例如，船越昭生认为是华人船长郑芳杨于1673年创建。^[31]但这一时间似要随郑船长生卒年月的确定而变化，船越是依据日比野丈夫^[32]的观点（认为是1632—1677年），所以确定为1673年。金星法师认为郑船长卒年是1617年，因而出现了一定的时间差。按日比野的观点^[33]，曾其禄正殿落成颂德碑，建于1706年，1845年重修。

这样，正确年代的确定，只能留待以后研究了，但无论如何，划定在17世纪是不错的。

《般若心经》的异本

关于修行中使用的经典，想记下我觉察到的问题。

早晨修行的第5项和傍晚的第18项之②，是诵读《般若心经》。这是也可单独阅读的经本。实际上，它与现在的日本和宋代以前的中国本土使用的版本，在几个重要的地方有相当大的差异。

原来，在中国和日本之间，有一处字句上的不同：中国的刊本中写作“无有恐怖，远离颠倒梦想”，日本流行本则写作“远离一切颠倒”，加入了“一切”二字。东南亚中国系寺院使用的心经中，也没有“一切”二字。

这里不是要再把脱落两字作为问题，因为这是专家们众所周知的事实。但是，这个经典最后供诵读的“般若心经”的尾题，在晚课中缺失不见，在朝课中却代之以“摩可般若波罗蜜多”八字出现，这一事实值得注意。新加坡普觉寺本、沙撈越州佛教会《佛门朝晚课诵本》、槟城佛学院英译心经，都缺少

“般若心经”的尾题。

相关的另一种有趣的刊本，是台北市观世音佛经善书印送会发行的《普门品心经大悲咒白衣咒合订本》收入的文本，尾题作“般若波罗蜜多心经”，紧接着加入一行：“南无西方极乐世界大慈大悲观世音菩萨”（着重号为笔者所加）。据我所知，以上述方式结尾的经典，在宋代之前的中国和日本是没有的。

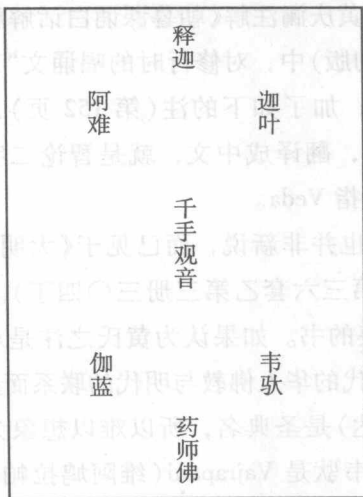
以上所述经典的来源还不清楚，但我认为，对于《般若心经》的研究来说，马来西亚地区流行的文本，具有一种重要的意义。因为尾题不以“般若心经”，而代之以“摩可般若波罗蜜多”结束，必然在经典的解释上产生巨大的差别。就是说，按照一般说法，如果是“般若心经”这一略语的话，那就意味着概括庞大的《大般若经》600卷的经典。而如果是“摩可般若波罗蜜多”，那么这个经典就是指《大般若经》中最初具有的、其中的一部分。至于这一差异对《般若心经》的解释带来什么样的重大结果，这里无暇涉猎和解释，但对《般若心经》的解释会产生整体性的影响^[34]。

佛像和韦驮的语源

东南亚观音信仰盛行。在马来西亚和新加坡，也常常见到弥陀三尊和释迦三尊合祭。

另一方面，也有一些现在日本几乎消失了的佛像（广义的）。其首屈一指的就是“布袋”。据说，这是弥勒在中国南方变化了的形像，常见于台湾和东南亚。

与日本的寺院结构比较，而更加值得关注的，是韦驮（亦写作韦陀）和伽蓝这两个神（或两位菩萨）。韦驮是早晨祭祀的主要对象，伽蓝是傍晚祭祀的主要对象，这在刚才列举的修行仪式的次序中也已出现。如古晋市大觉林佛教会主坛的祭祀配置如下：



新加坡的大寺双林寺中，前殿祭祀布袋(弥勒)，两侧祭祀包括韦驮、伽蓝的四大天王，里面的大雄宝殿(日本叫正殿、“三宝殿”)中合并祭祀药师、释迦、弥陀三尊和迦叶、阿难。

通过照片比较来看，酷似上海的玉佛寺。不过，据说中国南方大多是“韦驮、弥勒”组合，“韦驮、伽蓝”组合的并不多。但这也必须到实地去确认。

韦驮、伽蓝都是寺院的守护神或护法神，关于韦驮的语源，在当地有特别的解释，故这里先作介绍。

韦驮，一般认为是梵语 Skanda 的对译。中国本土也是一样，上海玉佛寺的英语解说文中，也有 Skanda Bodhisattva (God of Defence for the Buddhist Law)，而认为解释为 Veda(维埃达)的对译是错误的。^[35]

但在马来西亚地区，毋宁说解释为 Veda 对译的观点显得更有影响力。如黄庆澜注解《朝暮课诵白话解释》(台北市佛教出版社 1978 年初版)中，对修行时的唱诵文“南无护法韦驮尊天菩萨念三遍”，加了如下的注(第 152 页)，即，用日语表示，韦驮是梵语，翻译成中文，就是智论二字。这里的汉语“智论”，无疑是指 Veda。

但这种解释也并非新说，而已见于《大明三藏法经》卷四六(卅字藏经，第三六套乙第三册三〇四丁)。这是一一如于明代的 1419 年编集的书。如果认为黄氏之注是对其的继承，则这里又能看到现代的华人佛教与明代的联系而别有意味。

韦驮(维埃达)是圣典名，所以难以想象为佛像。或许是因为如此，认为韦驮是 Vajrapāṇi(维阿鸠拉帕尼)的观点毋宁说是有力的。在槟城佛学院接受的信光法师英译《随念三宝天请问经》(1979)，将“南无护法韦驮将菩萨”梵语、汉语混合英译为：

Namo General Wei T'uo Bodhisattva,

The Protector of the Dharma(Vajrapāṇi in Sanskrit)

即是其例。

维阿鸠拉帕尼在佛典中一般是以金刚药叉、执金刚神、金刚手菩萨、密迹金刚力士等译语相对，未见有以“韦驮”相对的词。即使有也非常少。

现代人眼中的神像，呈身穿铠甲、手持金刚杵的汉人将军的外貌。这样看来，现在所谓的韦驮，不就是金刚手菩萨(维阿鸠拉帕尼)的变形或后裔吗？或者相反，由于手持金刚杵，就被视为与金刚手菩萨相同。这无论如何是日本不常听到的神

的名称和解释。

以上叙述了马来西亚佛教修行的概况和经典、佛像的特点。但我们日本人很容易从净土宗或禅宗、密宗等既成的宗派意识来看待马来西亚佛教，这需要十分警惕。因为那里是不存在如此清楚的宗派区分的。总体上中国本土的佛教在近代是如此。下面，我们引用道瑞良秀《中华民国的佛教和民间信仰》来看看：^[36]

在中国，不存在像日本佛教那样严格的宗派区别。即使被认为是最兴盛的净土教，专门的寺院也很少。如上所述，近世中国佛教是各宗融合的佛教，进而是三教归一的佛教，而且其中心是净土念佛。表面上被称为禅宗，因此分布于中国各地的众多寺院几乎都是禅寺，名为禅林。其中虽也有天台、律宗等专门寺院，但内容及信仰可以说是念佛，是往生西方。无论何在何丛林、何寺院，没有不设禅堂和念佛堂的。

马来西亚地区也大致与此近似。虽然标榜禅，信徒团体却称为“念佛社”，祭祀的佛像中也有密宗的千手观音及关帝和白衣观音。

诸教融合在锡兰系佛教和泰系佛教中也很显著，上已述及。而且，不论何宗佛教，都同样是诵读真言陀罗尼的非常多。再加上经常使用五钴金刚铃的情状，就可强烈感受到马来西亚佛教中包含的（西藏）密教要素的比重之大。

从其在包括佛教和道教在内的中国两千年宗教史的流变中的地位来看，以上的现状具有何种意义，是今后的课题。

三、马来西亚佛教界的两大组织

马来西亚佛教界，用我曾会见过的佛教青年会的领导者的话说，是由以下两大组织构成的。一个是马来西亚佛教总会，另一个是马来西亚佛教青年总会。

1. 马来西亚佛教总会

马来西亚佛教总会，英文名 Malaysian Buddhist Association。在槟榔屿设有总部。地址位于 No. 182, Jalan Burmah, Penang, tel: 626-55。我在当地得到刘果因、温梓川两位先生的协助，12月19日上午访问了此地。

这两位是经酒井忠夫、原田正己两先生介绍而得以会面的，在槟榔屿完全依赖于他们。后来得知，从前日本人的实地调查，大多得到刘、温两位的无私帮助，今堀诚二甚至将所著《马来亚的华侨社会》（昭和48年刊）一书献给刘果因。

总会主管竺摩大法师不巧去新加坡出差，不在此地。但我受到事务所陈悦三先生和王瑞枝女士的迎接。

总会建筑中的礼堂（正殿）中，作为主佛，祭祀着释迦牟尼佛，右侧侍奉着大准提王菩萨。佛坛的式样与其他寺院无大差别。但我以为，没有放置五钴杵，是一大差异。或许仅是那一天未展示。

进入入口处，右边是事务所，左边是图书室。此建筑物中，除佛教总会外，并设马来西亚佛学院和槟城佛教教学两个机构。

马来西亚佛教总会发端于1959年4月19日在槟榔屿极乐禅寺（Kek Lok Si，马来语为 Kuil Ayer Itam）设立的总会。此前

称为马拉亚佛教总会(汉语为马来西亚佛教总会,英语为 Malayan Buddhist Association)。创立之初,马来西亚全国的华人僧侣都来参加,如果到吉隆坡市的千佛寺、马六甲的宝山亭、古晋的沙捞越佛教协会总部等处参观时,均能看到装饰着其纪念照片和报告记事。

与竺摩大法师赴新加坡一事相关,顺便记述一下“新加坡佛教协会”。其英文为 Singapore Buddhist Federation,汉语是“新加坡佛教总会”,地址为 Gelleng Road, 34 Lane, Singapore。不过那里事务所只有一名书记,没有附属正殿等,佛教仪式丝毫没有。佛教仪式在该总会会长释宏船住持的光明普觉寺(Kong Meng San Phor Kark See Temple,地址是 Off Thomson Road, Singapore)很兴盛。我因偶然的机会,于旧历27日的国民祝日去该寺,经宋明顺教授介绍,见到了宏船法师。

2. 马来西亚佛教青年会

如果说上述“马来西亚佛教总会”是出家僧侣团体的话,那么“马来西亚佛教青年总会”就是在家的青年的团体。在马来西亚,僧院之外的在家居士佛教兴盛,佛教青年会的活动也具有相当大的社会影响。汉语为“马来西亚佛教青年总会”,英文叫做 Young Buddhist Association of Malaysia,一般用简称 YBAM。

其总部与马来西亚佛教总会同属一栋建筑物内,事务所的一部亦设于 38, Dickens Street, Penang, tel: 369591。

据 YBAM 发行的《会则》(中、英文)记载,马来西亚佛教青年总会的诞生,是以 1970 年 7 月吉隆坡市马来亚大学召开的第一届佛教青年研讨会为契机,来自马来西亚各地 17

个佛教青年会(以下简称佛青)的60位代表通过投票而创立、并于同年7月29日举行了成立大会。其建立的目的是广布和实践佛陀教义,培养佛青未来的领导者,还有加强马来西亚“佛教青年”的权益和福利。“加强权益和福利”这句话,对照本章开始所述马来西亚抑制华人的政策来看,是意味深长的。约60个佛青团体隶属其下,会员人数约1000人。刚才介绍的信奉锡兰系和泰系佛教的年轻人团体也包含其中。

为实现上述目的而具体采取的行动方针,也明确记载在会则中,故将其译为日语介绍如下。

3. YBAM 的行动方针

(1) 马来西亚佛教青年总会与马来西亚佛教总会协力,建立“马来西亚佛学考试委员会”,举行一年一度的全国规模的佛学考试。

(2) 发行季刊 BERITA YBAM(马来西亚佛青总会会报——汉语为“佛青会讯”),报道佛青动向,并传布佛陀教义(该会报是英、中两种语言制成的四开型16页小册子。值得注意的是,冠之以 BERITA——意思是“通信”——这一马来语,象征着生长在马来西亚华人的立场)。

(3) 每年各支部主办佛青研修野营。

(4) 为广布佛法,设立弘法教育基金。对传教士给予在马来西亚各地说法的便利。制定传教士团到各地访问的计划。筹备每个支部的传教培训会 and 全国规模的传教培训野营。

(5) 设立佛青广布中心(汉语为佛书代赠处),分发佛教书籍。

(6) 设立佛青佛书部(汉语为佛书服务部),向会员无偿分发在国外出版的英文佛教书。

(7) 设立出版基金，出版佛教书，无偿分发。

(8) 设立佛教资料中心，向会员提供有关佛教的必要情报。该中心出租佛教演讲、读经、佛教故事、赞美歌的录音磁带，以及有关佛教的幻灯片和16厘米电影。

(9) 在全国各城市举办“佛教文物展览会”。

(10) 参加国内外的关于佛教与青年的研讨班。

(11) 为培养未来将成为佛教界干部的人，建立培训营。

(12) 奖励、援助各地组织佛青支部和研究会。

(13) 与马来西亚佛教总会联合规划“短期出家”，为年轻人提供体验寺院生活的机会。

浏览一下上述行动方针，其强调佛教书籍的无偿分发引起我的注意。那让人立刻联想到“善书”的思想。明代以降，发行和无偿分发劝善内容的书籍兴盛起来，在台湾和东南亚中国系佛教寺院，这种习惯现在还延续着。因而，在马来西亚佛青总会的活动中存在与分发“善书”相同的思想，也并不奇怪。如果这一推断是正确的，那么，这可以看作是显示马来西亚佛教渊源于明代的一个遗迹。

根据上述会则第三条，YBAM“每年在各支部举办佛青研修营”，因此，我在滞留马六甲的12个月期间，当地举办了以马六甲的“人文主义佛教中心”为核心、以南马来西亚地区佛教青年为对象的培训营。其详情在下面叙述。

四、南马来西亚佛教青年会培训营

在马来西亚，11、12两月正值中小学放假，那时会筹划各种面向年轻人的活动。在此期间，年轻人也以团体或家族为单位，动身旅行。我滞留于马六甲的1979年12月中旬，非常

汉字文化圈的
思想与宗教

幸运，正当那个时期，得以参观佛教青年会的培训营。

这一活动名称，正确的说法是汉语“第二届南马区佛青培训营”。主办者是“人文主义佛教中心马六甲支部”。

1. 佛学中心和太虚大师

此中心名称，正确的说法是“人生佛学中心马六甲区”，英文称为 Center of Humanistic Buddhism (Malacca Section)，其设有礼拜堂的建筑物，位于马六甲(马拉卡)怡力街，门牌号 177 号(No. 177, Jalan Bandar Hilir, Melaka)。

发行作为机关刊物的《莲花》(Lotus)。其入口门上还张贴着如下偈语：

抑止唯佛陀 完就在人格
人圆佛即成 是名真现实

以此作为中心的格言。这段偈语是著名的太虚大师所作。

太虚大师(1889—1947)是近代中国佛教界首屈一指的巨匠，他在中华民国时代领导中国大陆佛教界，致力于人才培养，乃至将活动领域扩展到日本、印度、欧美。^[37]有著作《太虚大师全书》64 册。太虚大师 1939 年出访印度，据说此前他曾遍访东南亚华侨地区。论“青云亭”一节讲到的对联，或许就是此时所作。

从把太虚大师偈语作为格言来看，该中心“人生佛学中心”的名称，也必定是来源于太虚大师。

太虚大师在名为《佛学源流及其新运动》的论文中，把全世界的佛学新运动分为四种^[38]：

- (1) 人生佛学
- (2) 科学佛学
- (3) 实证佛学
- (4) 世界佛学

他解释“人生佛学”说：

作为现代人类共存共荣、东西各民族人生哲学的基础，首先实践大乘的十信而完成善行，其次修十住、十行、十回向、十地，建立有组织、纪律的大乘社会，使人性中潜在的德性发挥出来，达到圆满福慧的无上正觉。其中十信、十住、十行、十回向、十地的修行，不用说，是指作为菩萨的修行阶段。就是说，此中心是以上述菩萨行为理想的。

2. 培训营的日程

人文主义佛教中心主办的培训营的情况是这样的：

时间是从12月11日(星期二)举行开幕式到15日，共5天。会场在马六甲市内的培风中学。参加的学生人数约100人，如果算上相当于领导者的居士和来帮助料理杂务的华人女性等，共有约150人左右。培训营的全部课程如下：

12月11日(星期二)

- | | |
|-------------|---------------|
| 7:00—11:00 | 接待培训营参加者，办理手续 |
| 11:00—12:30 | 进入室内，日常生活准备 |
| 12:00—12:30 | 午餐 |
| 13:30—15:00 | 教务主任对全部课程作说明 |
| 15:15—16:30 | 许来成讲演：佛青展望 |
| 17:30—18:00 | 晚课(傍晚的修行和授课) |

18: 00—18: 30 晚餐

19: 30—22: 00 开幕式

22: 30 熄灯

12月12日(星期三)

6: 00 起床

6: 45—7: 15 早课(早晨的修行和授课)

7: 15—7: 45 早餐

8: 00—9: 00 蔡荣华: 如何判别佛法的真伪
(一)

9: 10—10: 10 同上(二)

10: 20—11: 20 黎顺禧: 如何培养善心(一)

12: 00—12: 30 午餐

13: 30—14: 30 许来成: 念佛和行善(一)

14: 40—15: 40 金明法师: 六度法门(一)

15: 50—16: 50 黎顺禧: 如何培养善心(二)

17: 45—18: 15 晚课

18: 15—18: 45 晚餐

19: 30—20: 30 黎顺禧: 如何培养善心(三)

20: 40—21: 40 福井文雅: 日本佛教(的)
点滴

22: 30 熄灯

12月13日(星期四)

6: 00 起床

6: 45—7: 15 早课

7: 15—7: 45 早餐

8: 00—9: 00 蔡荣华: 善恶的分别(一)

9: 10—10: 10 许来成: 念佛和行善(二)

- 10: 20—11: 20 金明法师: 六度法门(二)
- 12: 00—12: 30 午餐
- 13: 30—14: 30 圆一法师讲义
- 14: 40—15: 40 同上(二)
- 15: 50—16: 50 蔡荣华: 善恶的分别(二)
- 17: 45—18: 15 晚课
- 18: 15—18: 45 晚餐
- 19: 30—22: 00 佛法大会(金明法师和圆一法师主持)
- 22: 30 熄灯
- 12月14日(星期五)
- 5: 00 起床
- 5: 45—6: 15 早课
- 6: 15—7: 00 受八关斋戒
- 7: 15—7: 45 早餐
- 8: 00—9: 00 金星法师《八大人觉经》讲义(一)
- 9: 00—10: 00 同上(二)
- 10: 10—11: 00 上供
- 11: 30—12: 00 午餐
- 13: 30—14: 30 圆一法师讲义(三)
- 14: 40—15: 40 蔡荣华: 念佛的起源和意义及其实修方法(一)
- 15: 50—16: 50 金明法师: 四无量心
- 17: 45—18: 15 晚课
- 18: 15—18: 45 晚餐
- 19: 30—20: 30 蔡荣华: 念佛的起源和意义及

- (二) 其实修方法(二) — 05 : 01
20: 40—21: 40 同上(三) — 00 : 01
22: 30 熄灯 — 00 : 01
12月15日(星期六) (二) — 00 : 01
6: 00 起床 — 00 : 01
6: 45—7: 15 早课(舍戒) — 00 : 01
7: 15—7: 45 早餐 — 00 : 01
8: 00—9: 00 佛学常识考试 — 00 : 01
9: 10—11: 00 讨论会(蔡荣华居士司会)
12: 00—12: 30 午餐 — 00 : 01
13: 00—16: 30 马六甲市内游览 — 00 : 01
17: 30—18: 00 晚课 — 00 : 01
18: 00—18: 30 晚餐 — 00 : 01
19: 30—22: 30 闭幕式, 告别会 — 00 : 01
22: 30 熄灯 — 00 : 01

开幕式在培风中学的大礼堂热闹地举行。政府教育部的高官专程出席, 另外从香港来的东林念佛堂住持释圣怀师, 台湾来的一位尼僧(未能听清姓名), 也赶来参加。释圣怀师生长在中国东北, 向我询问巢鸭的“清渡法师”近况如何。

兼任马来西亚和马六甲各佛教会会长的释金明法师, 在培训营中担任导师和讲师, 还在开幕式上垂训。师傅在1979年时64岁, 与青云亭住持金星法师为师兄弟, 共同师事香林法师, 居住在因香林法师而得名的“香林学校”(马六甲)。

上面的日程表中所见演讲者, (除我之外)都是居士。其中蔡荣华是佛青的领导者, 寓所在焦霍(178, Jalan Abdullah, Muar, Johor, Malaysia)。

我做演讲，完全是偶然。开幕式上，或许是因为沈慕羽向全体出席会员介绍了我，其后，马上就有几位学生干部到旅店找我，说希望第二天一定要讲些什么。我没有拒绝的理由，就接受了请求，答应讲讲。当时演讲的题目是“日本佛教(的)点滴”。之所以选这个题目，有如下原因：

实际上，约两个月之前，在巴黎召开了“第二届法国日本学会议”，^[39]我虽不是日本研究专家，由于发表过有关邻国中国的宗教(道教、佛教、儒教)的论文，与其他十二三位日本学者一起受到邀请，参加了会议。我担任了历史、宗教分组会的主持人，并作了题为《日本的特性和来自外国的影响》的报告(会议用语为法语)。我开场首先指出，将“日本佛教”概括化是危险的，然后叙述了自己作为天台宗僧人的亲身体验，通过访问越南、台湾、泰国等国佛教寺院的见闻和文献资料的知识和中国宗教史等归纳出的“日本佛教”的特性，这是对相应题目的回答。报告结束转入讨论后，也有法国研究者提出了“唐决”的问题，成了非常有趣的会议。^[40]

幸运的是，有了这样的经验，佛青会突然委托演讲，好歹也就能够承担了。那天晚上，稍作思考并准备了报告提纲。当天，用中文作了如下开场白：“因为是即席讲话，不能全部用中文作演讲，所以请允许我用英文来报告。”然后用英文讲述了自己的想法。首先从滞留马六甲的原因说起，讲述了日本佛教戒律的特色(特别是结婚的问题)、日本佛青的状况、日本的佛教大学和宗教报纸的种类等，尽力使人们对日本佛教的特色有所了解(要点被翻译成中文)。

进入演讲后的回答问题时间，听众提出了，僧人结婚是否由于明治维新后新政府的意向，是否可以仅仅看作是戒律的日本式变化，日本政府现在是否致力于佛教的振兴，是否存在宗

派意识作用下的分派活动等问题。

虽被邀请参加培训营的全部日程，但因为预先有其他的安排，所以不能实现了。授予八关斋戒的仪式和舍戒仪式在预定表中是有的，因故未能参加实在是遗憾。上已述及，“八关斋”不仅在这里，在槟城佛学院也在举行。关于八关斋（在家信徒守八戒一昼夜的仪式）的现状，想重新调查。

出席开幕式，与同座的僧人打招呼，想说“那位僧人……”，但又觉得惭愧，用中文应该怎么表达呢？一时间突然困惑了。其实无需多虑，称呼“法师”就可以了。但是回国后查阅日本的中文词典，有不少词典并没有“法师”这一条，令人吃惊。最近出版的大连外国语学院编《新日汉词典》（1979）中也没有出现。日本的中文教育怎么了？

3. 华人与马来西亚社会

说到“中文教育”，据刘果因说，马六甲有许多巴巴（Baba，马来化的华人），说汉语“普通话”的人也很多，在马来西亚国内也是著名的。沈慕羽倡导拥护汉字文化的重要性，为使汉语获准成为马来西亚公共语言，不断地向政府递上请愿书。

我看到，佛青培训营也显示出华人同伴团结，在以伊斯兰教为国教的马来西亚社会中坚守自己立场的姿态。上面讲到的“佛教文艺复兴”一词，北加里曼丹所见佛教寺院的新建筑等，不是显示了他们的这种自觉意识吗？

巴塞爾（Victor Purcell）在其所著《马来亚的华人》（*The Chinese in Malaya*, 1948）一书的序言中甚至断言：“现代马来亚的出现，是英国人和中国人协力的产物。”尽管如此（或者说正是因为如此），华人的权益被压制在马来人之下。

伊斯兰教和华人传统信仰之间的摩擦不断。据已多次提及

的黄存桑《节令研究》，马来西亚也发生了伊斯兰信徒破坏位于槟榔屿的大伯公神像的事件。最近，加拿大约克大学那达塔（Judith Nagata）副教授，在名为《宗教意识形态与社会变化——马来西亚伊斯兰教的复兴》（*Religious Tdeology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia*）的论文中，^[41]揭示了马来西亚伊斯兰教的发展状况，涉及其与华人的关系。日本的报纸上，也时常报道伊斯兰教徒袭击华人事件和马来人与华人之间的激烈冲突情况。

但另一方面，中国文化与伊斯兰文化也逐渐显示出进一步接触并趋向融合的态势。这类例子，黄存桑在上述书中第178~180页列举了一些。如伊斯兰的拉玛丹（Ramadan）斋期与华人的“斋会”，定于9月份同时举行的情形即是如此。两者都是以禁食、抑制肉欲、抑制享乐为目的的，在这一点上是相同的宗教仪式，所以就在同月同时举行。

在书中第176~177页，作者感慨，马来亚的学校教育中，华人的传统文化教授不足。上面说到的、仅仅依赖英佛词典的华人青年等就是例子。

这种状况持续下去，华人的马来化即所谓巴巴化是否不可避免，这种危机感，在华人领导者中是非常强烈的。如佛青的培训营中的华人试图扩大影响（邀请和接待政府高官和国外有影响的僧侣）的愿望，开幕式上沈慕羽论说佛教精神重要性的热情演讲，我做演讲后，提问日本政府是否帮助振兴佛教的青年的态度等——想起这一切，最终能感受到生活在“异国”的马来西亚的华人的焦虑和困境。佛青总会的会报冠以马来语Berita^[42]，也是华人的折中方案之一。

总而言之，我是这样认为的：对于马来西亚中国系佛教，不能单纯、孤立地去看，而必须联系伊斯兰教、兴都教等来考

虑，将其放在相互的、社会、文化的作用关系中，即系统的来看待，否则，就会忽略存在着的重要问题，结果成为非学术研究性的简单的见闻录了。

附记

想对关于照片中出现的我加以说明。出国时，无论去哪个国家，我都采取“当地主义”的原则。即尽可能地采取与当地居民相同的生活方式。因此，在马来西亚地区和新加坡期间，如您所看到的，我穿着印花布（Batik）服装，留着嘴上边的胡子。或许是因为这个缘故，我常常易被认为是“生于新加坡的中国人”。最严重的一次，是回国时乘飞机从吉隆坡机场到香港的时候。有一位华人女性，生来第一次出国，所以因不知道如何办理手续而陷入困境。我为她引了引路，而此后直到抵达香港，她就显出把我当成华侨的样子。

特意写下这段说明，是有原因的。无论在吉隆坡市的旅馆或马六甲的某旅馆，都遇到当地居住的日本人洋洋得意地对我说：“在教这里的同伴学日语问候语呢”等。虽说是偶然，但听到的说法几乎相同，却也令人吃惊。虽然是作为“客人”生活在当地的，却不愿去学习当地语言，强行要求（不愿学习日语的）马来人学习日语，会有什么好处呢？这不是日本人在东南亚遭厌恶的原因之一吗？即使作为“研究者”，也不例外。想要研究东南亚，却以为自始至终片言只语的英文就足够了，这种人决不少见。在这些人看来，我的衣着打扮等或许只有成为笑料了吧？

网罗性地、彻底地调查外国的现状，即便是其中一个部门，对于“外国人”来说只是个“梦”。如果认为那是可能的，不过是错觉，如果有当地人这样对我说，那也不过是对“客

人”的恭维话而已。如果结合调查日本佛教现状的外国学者的情况来考虑，反过来马上就会明白。至于我，也不可能了解僧侣以外的事情。

那么，实地调查的目的和意义是什么呢？第一是（从外部）记录现状。实地的调查者，对记录修行等日常宗教仪式不是很有兴趣。正因为如此，留下记录的工作，自有其价值。关于马来西亚佛教，已经有在当地居住的华人和欧洲人的先行研究，所以，作为后来研究者的我们，首先必须从阅读大量的记录并与现状作比较开始。否则，就不能成为“现在的”记录。

第二，是把实地所得的见闻有效利用于自己的研究中，即因此而获得启发。如在对比唐代以前中国各宗教时，马来西亚佛教的现状就成为珍贵的资料。或者当研究严重偏离历史的干流、转向脱离历史的理论一边倒的状况时，实地体验有修正轨道的作用。

换言之，在把调查当作研究的“手段”而不是“目的”时，实地调查就能发挥正确的作用。如果把手段目的化，以单纯的“报告”终结，就不能成为研究的基础了。

本文试图带着上述问题意识，披露出行新加坡、马来西亚所得成果的一部分。打算写下从当地见闻和能够搜集的文献等，所只能讲的这些内容。同时，也向在此次调查中给予协助的所有当地的人们，表示由衷的感激之情。

完稿之际，体会最深的是，明代佛教在近、现代中国系佛教中所占的比重之大和研究它的重要性。我懂得了，其他如佛教和道教在礼仪（如释尊和道士的正装）实际上也只能追溯到明代，而在中国学研究领域，最滞后的是明代的研究。但是如果认为佛教史也是如此，那么与现代中国发生越来越多关联的我们，就不应当轻视明代。

有许多日本佛教学者误认为，因为佛教是从中国传来的，

所以现在的中国佛教与日本佛教的现状相同。这种先入之见，对于正视中国佛教的实况，按其本来面目正确地理解它，是会造成阻碍的。

没有关于马来社会和华侨社会的知识，就不能谈论马来西亚佛教。对此也想尽量涉及，^[43] 由于学识浅薄，只能是一种“管见”。^[44]

在记录马来生活、文化的种种学术书籍中，最好的是金子光晴的《马来荷属印度纪行》。大概还没有文学作品对马来的生活、氛围做如此程度描写。为其所吸引的我，虽然是从马六甲去往新加坡，却在一个叫做巴德·帕哈(Batu Pahat)的小镇专门乘坐了巴士。

现在，感到马来西亚、新加坡比欧洲更具有魅力。这并不是因为长期在欧洲生活而厌恶了，而是在某种意义上，与近于“烂熟”的欧洲相比，在显著发展的马来西亚的生活，充满生气和人性的温暖中，能够有一种“清新”之感。

注：

[1] 由于参加了昭和五十四年度文部省特别研究课题“东亚及东南亚地区文化摩擦研究”的实地调查班，所以依靠其资助经费，于1979年在当地调查了一个月。非常幸运能够单独行动。在国外的研究中，最好是单独的自由行动。调查结果已经以《当地实况调查报告书》形式，1980年7月由东大教养部国际关系论研究室刊行。这是调查的要旨，详细的报告已以其他的形式出版。因此在这里，将上述报告中省略的事项和说明也加进来，汇总为不同的体裁。

[2] 大部分是英文的成果。现将所见文献按出版时间列于下：

Ivor H. N. Evans, *Studies in Religion, Folk-Lore, Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula* (Frank Cass & Co. Ltd., London, 1923, New Impr. 1970)

Victor Purcell, *Chinese Religion in Malaya*: in "the Chinese in Malaya" (Oxford Univ. Press, 1948, Reprint 2nd 1975)

R. O. Winstedt, *A History of Malaysia* (Singapore, 1962)

Teoh Eng Soon, *Malayan Buddhism: a critical examination* (Eastern Univ. Press, Singapore, 1963)

J. Bastin & R. Roolvink (ed.), *Malayan and Indonesian studies: essays presented to Sir Richard Winstedt* (Oxford: 1964)

C. S. Wang, *A Cycle of Chinese Festivities* (Malaysia Publishing House, Singapore, 1967)

John Blofield, *Mahayana Buddhism in Southeast Asia* (Asia Pacific Press, Singapore, 1971)

Choo Chin Tow (朱金涛), *Some sociological aspect of Chinese Temples in Kuala Lumpur* (未刊, 马来亚大学图书馆藏)

不过, 观察和分析都是表面性、常识性的。如关于佛教仪式举行时的顺序和诵读经典的系统等, 看不到学术性的论述。对此, 有镰田茂雄博士《中国的佛教礼仪》(宗教研究 238 号, 1979)、《东南亚的佛教礼仪》(1) (《大法轮》, 1972 年 3 月号) 为代表的一系列报告。不过仅限于中国系佛教, 还没有涉及锡兰系和泰系佛教。

[3] 关于马来西亚的文献资料和至今的研究, 请参照平凡社刊《东洋史料集成》(昭和三十七年)“第五篇 东南亚”的相应部分, 以及《大英百科全书》(旧版)“参考文献”卷的博尔奈奥·马来、马来西亚、马来人等词条。汉文资料, 石田干之助《关于南海的支那史料》(生活社、昭和二十年)非常著名, 其

汉字文化圈的思想与宗教

后出现了山本达郎《有关南方诸国汉文史料集编》(青陵书房,昭和三十二年)、饶宗颐《星马华文碑刻系年》(纪略)(新加坡大学中文学会学报第10期,昭和四十四年)、日比野丈夫《东南亚汉文碑刻》(《南方文化》创刊号,昭和四十九年)等。另据马拉亚大学弗朗克教授(W. Franke)说,他已完成了东马来西亚古晋市中国人墓地碑文的调查、记录工作,现正准备出版。关于阿拉伯语资料,上述参考文献也有记述,其后,最近的昭和五十四年(1979年),同时出版了以下两册英译资料集,两种资料都是集结起来的,很方便,后者还包括汉文、英文资料的精选。G. R. Tibbetts, *A Study of the Arabic Texts containing Material on South-East Asia*, E. J. Brill/Leiden&London, 1979; J. Bastin& R. W. Winks(compiled), *MALAYSIA Selected Historical Readings*, KTO Press, Nendeln/Lichtenstein, 1979.

[4] 引自格斯林(L. A. Peter Gosling)“加里曼丹岛”条解释(《大英百科全书》18卷,第583页上段)。

[5] 同上解说。

[6] 引自《大英百科全书》18卷,第804页中段,温斯泰德执笔的“马来西亚”历史的解说。

[7] 温斯泰德所说的“575年”,或为“515年”之误。

[8] 大正大藏经卷49,第312页a。

[9] 引自注[4]、[6]所引解说。只是为易懂起见语句稍有变动。

[10] 参照注[3]所举Tibbetts的《有关东南亚的阿拉伯文献资料集》第255页。

[11] 参照同上书第195、225、232、255页。

[12] 同上书第255页。

[13] 引自哈里逊(Tom Harrison)关于加里曼丹岛气候的解

说(《大英百科全书》卷 18, 第 581 页上段)。

[14] 详见帕塞尔(Victor Purcell)上引书第 123 页。另参照黄存桑《节令研究》(英文)第 56 页 aa 和第 57 页 ab。日本洼德忠在其《道教史》(山川出版社, 1977)第 375 页中说,“在加里曼丹的古晋,称土地公为大伯公,当作与土地公不同的另一个神”,持分别看待的观点。关于“大伯公”的起源,黄存桑指出,在 *Journal of South Seas Society*. 南洋学报 Vol. i, Dec, 1940; Vol. vii, 1951; Vol. viii, 1952; Vol. xiii, 1957 刊载有大量专门研究论文。

[15] 帕塞尔上引书第 123 页。

[16] 帕塞尔上引书第 294 页。

[17] 黄存桑上引书第 152 页以后,帕塞尔上引书第 124 页。

[18] 关于马六甲的历史,详细且新近的研究是 K. S. Sandhu & Paul Wheatley (eds.), *MELAKA: The Transformation of a Malay Capitalc*. 1400-1978, 2 Vols. 1980, Oxford.

[19] 迪贝茨前引书第 230 页。

[20] G. Ferrand, *Malaka, le Malayu et Malayur* (*Journal Asiatique*, II^e serie, tome II, 1981)

[21] 参照第 90、114、125、205、239 页。

[22] 参照本文第一章。亦论及郑和的远征。

[23] 关于“焰口”和“添油”等礼仪和华人特有习俗的调查研究,在至此引用的文献中已多少有所论及,相对于此现状,若更想了解其过去的话,《节令研究》(1967)的文献目录(英文)作了汇编,便于查阅。

[24] 在外国文化的研究中,必然要运用比较、对比的方法,其方法是严密而非简单的。详见拙文《什么是比较思

想——从实证性的观点看》(载小泉他编《比较思想推介》密涅瓦书房,1979年)。

[25] 关于涌泉寺,参见本文“青云亭”部分和《大法轮》1980年5月号镰田论文第97页。

[26] 关于古晋佛教界,参见本文“在州首府古晋的生活”以后部分。

[27] 根据马来西亚《星洲日报》1979年11月25日号所载云飞海著《历尽沧桑的青云亭》中的谈话记录。

[28] 1981年6月13日(星期六),在国立剧院小剧场,按照顺序观看了黄檗宗万福寺举行的巡照板、鱼柳、庆事七五三打降、三通木鱼、绕佛、焰口、六供养、三皈依、开枕。另参见《大法轮》杂志1980年8月号镰田论文第84页。

[29] 注[33]所引云飞海的观点。

[30] 在本文“青云亭”部分引用。

[31] 船越昭生《古地图中出现的见马拉卡》(《东南亚研究》6—4,1969.3,第151页注35)。

[32] 日比野丈夫《马拉卡的中国人·卡皮坦的系谱》(同上杂志所收)。

[33] 同上第99、107页。

[34] 详见拙文《般若心经》(1984年刊,大东出版社《讲座敦煌》卷七所载)。

[35] 参见《望月佛教大辞典》卷一,第125页“韦驮天”条。

[36] 道瑞良秀《中国佛教史(修订版)》第29章第252页。

[37] 有关太虚大师的介绍、研究很多。请参见《亚洲历史词典》卷六,第18页,《望月佛教大辞典》卷十,第576~578页“太虚”条。

[38] 据贺民范编《太虚大师佛学选读本》(1930)所收本。

[39] 关于此次会议,参照比较思想学会机关刊物《比较思想研究》第7号(1980. 10)转载的芳贺彻的报告《法国的日本研究——从1979年秋季巴黎会议看》。

[40] 报告的要点和回答提问的内容已作为法语的会议议事录公开发表。*Les Etudes Japonaises en France: compte rendu du colloque tenu a Paris, 8-13 octobre 1979 sous le patronage de la Maison franco-japonaise de Tokyo et avec l'aide de la foundation du Japon 1980. imprime par Reproffset, 11, rue du Bouloi, 75001, Paris.*

[41] (*Pacific Affairs*, Vol. 53, No. 3, Fall 1980, pp. 405-439.

[42] 关于华人使用的福建话和马来语的关系,参考上引巴塞尔著作的附录“巴巴语言”(Baba Language)章。

[43] 华、欧文资料之外,参照阿部利夫编《东南亚华侨社会变动论》(特别是第1章、第4章)。

[44] 还应该涉及曾为马来西亚联邦一员的新加坡的佛教和在马来西亚也居中心地位的槟榔屿的佛教,镰田博士已有充分的记录报告,故省略。另外,看看新加坡的九鲤洞,就会进一步理解它与福建省莆田的深刻关联。

——“道家”、“道教”的系谱和异同点——

一、问题之所在

1967 年和 1972 年，在意大利的托利诺 (Torino) 和长野县蓼科市举行的两届国际道教研讨会上，“道教和道家的关系”“道教和民间信仰的关系”，往往成为讨论的焦点。但是，处理这同一问题，讨论却总是产生分歧，观点互相对立，未能解决。产生这种状况的原因在于，一方面使用汉语道教 (道家) 的音译 Taoism (英语)、taoisme (法语)、Taoismus (德语) 进行讨论，同时，讨论者又持有各种不同的道教观。所以，常常是最终不得不回到这样的问题：“我们经常使用道教这一词语进行讨论，但究竟什么是道教呢？”

上述问题，正确地说，应该是这样一个问题：“道教的本质是什么，即取消它就不能称之为道教的、必不可少的构成要素是什么？”但是，要判断历经千年、被认为具有庞杂而多端的教理和组织的道教的本质是什么，无论对于什么样的学者来说，都并非易事。一个人要客观地旁观道教整体，是不可能的，所以总是容易囿于自己历来从事的研究和兴趣来考虑“什么是道教”。由于实际上是在其已有的范围内回答“道教是如此如此”，所以答案自然是十人十样。

那么，是不是永远也找不出解答呢，也不是。这里，致力于提问的方法成为问题。

本来，无论思想还是文化，没有语言都是无法想象的。某一概念，若脱离表征它的语言，是不能成立的。即使去讨论脱离语言的概念内容，也有陷入没有界限的、恣意的空论的危险。当然，仅有语言的分析，也不能解决所有问题。但是，思想史上的问题，如果不从用语的分析出发，就会被导向没有指针的、错误的方向。因此，如果就“道教”这一词语来考虑，就能得到关于道教的概念内容的相当客观的结论。

按照这一思路，这里首先考虑“道教”这一词语所指的对象和范围是什么。这里，首先通过文献重新追溯(汉语)道教和道家这两个汉语词汇的意义及其使用方法的历史，弄清“道教”概念的轮廓和语义的形成史。^[1]结果得出了与一般观点颇为不同的结论。关于从其结论中派生出的各种问题，在本章最后论述。

不过，另一方面，还存在用上述方法不能把握的“道教”，那就是总括除儒教、中国化的佛教、基督教、伊斯兰教等之外的其他中国固有的信仰形态和民间信仰，笼统地称之为“道教”或“道教信仰”等的情况。由于这种所谓“广义的道教”的对象和范围都不确定，所以与“什么是道教”，即作为本文目的的“道教”概念规定的问题，没有直接的关系。这是以本文结论为基础，并由此出发要解决的下一个问题。因此，这里不拟涉论具有这一内容的“广义的道教”。

二、道教概念的轮廓和语义的形成

公元前的老子、庄子及相关人物，至汉代以后，结成“道家”这一思想系统的一个群体。渐渐地，老子被神格化，在汉

代变为老君，至公元5世纪，道家转变为宗教教团。其后产生了许多派别，直至现代。

道家从5世纪开始与儒教(儒家)、佛教(佛家)对抗，作为宗教显示自己的独特性，或夸示自己的优越性，这种情况下，道家也有称为“道教”的。就是说，道家、道教是同义语。

如果详细地叙述上述过程，就是：

“道教”这一词语，原本可以说是“宣扬(先王或圣人之)道，或符合其道的崇高的教义”这种意义上的普通名词。文献中出现的最早用例，是《墨子》非儒篇下第三十九中的“儒者以为道教”。后来《三国志》吴书十三陆逊传中还有“熙隆道教”的用例，不过这里的“道教”，也只是“崇高的道的教义”的意思。

故此，“儒教”也被称为“道教”。另一方面，在“崇高的道的教义”的意义上，也可以用“道教”一词指称“佛教”，那就是佛陀卓越的道之教义的意思。大致可以按年代顺序，列举出现这一用例的汉译佛典如下(此处不涉及译经的真伪问题)：

曹魏 康僧铠《佛说无量寿经》卷上(大正卷十二第266页a. c)，卷下(同第273页c，第275页b)

西晋 竺法护《光赞经》卷二(大正八第156页b)——竺法护的解释除此经典外还能举出14例。

西晋 聂承远《超日月三昧经》卷上(大正十五第532页c)

东晋 僧伽提婆《增壹阿含经》卷三(大正二第2557页b)，卷三十三(同第733页b)

东晋，译者缺，《佛说古来世时经》(大正一第830页c)

西秦 圣坚《佛说演道俗业经》(大正十七第835

“页 c) 中秦《佛说长阿含经》卷十三(大正十六第 1

后秦 佛陀耶舍、竺佛念《长阿含经》卷十三(大正十六第 1 页 a)——此经中还有 55c、62c、77a、90b、95c、

后秦 竺佛念《菩萨瓔络经》卷一(大正十六第 1 页 a)——此经中还有 55c、62c、77a、90b、95c、97b、104a、110a、120c 各页中有同例。

后秦 鸠摩罗什《维摩诘所说经》卷下(大正十四第 552 页 b)

以上文献中应该注意的,是指佛教而称“道教”的用例集中出现于 4 世纪之前这一事实。^[2]这样就出现了下一个问题:作为普通名词的“道教”,与今天作为儒、佛、道三教之一意义上的“道教”,是什么关系呢?

1. 作为普通名词的“道教”与作为三教之一的“道教”

对此,4 世纪东晋葛洪的《抱朴子》外篇自序的下列文字可供参考:

其内篇,言神仙、方药、鬼怪、变化、养生、延年、攘邪、却祸之事,属道家。

根据上文,《抱朴子》内篇的内容是论神仙不死的灵药、延命、避邪之术等,是属于“道家”的思想、方术。不用说,这些思想、方术,与五斗米道等所谓“原始道教”(道教前史)在内容上是相当的。其内篇卷十四《勤求》中也说,“道家所重不过长生之方”,用“道家”一词指称神仙思想。内篇卷十《明本》、卷十九《遐览》中,也能找到同样的用例。但是,《抱朴

汉字文化圈的思想与宗教

子》中“道教遂隆”(外篇卷四十八《诘鲍》)一语中的“道教”，却只是前述“宣扬崇高的道之教”意义上的普通名词，与神仙之“道家”没有关系。

总之，在《抱朴子》中，“道家”是指所谓“神仙思想”及其方术，“道家”和“道教”是有明确区别的。

牟子在《理惑论》中称儒教的五经为“道教”，记录了(宣扬神仙辟谷长生的)“道家”术士，为这种“道教”所批判而穷于应答，同样清楚地区分了“道家”和“道教”(大正五二第1页b、第2页a)。姑且将牟子《理惑论》的撰述年代定为东汉以后的3世纪中期，就是说，在5世纪“道教”作为指代宗教教团的词语确定下来以前，道家、道教两个词是区别使用的，这一事实是值得注意的。

后来刘宋的《世说新语·德行第一》也说：

王子敬病笃，道家上章，应首过。

把上章和首过的礼仪当作“道家”之术来看。北周甄鸾《笑道论》(大正五二，第151页a)中也以吸气和尸解等修炼方法为“道家之所修”。北周道安也在《二教论》(大正五二，第139页a)中解释说：“呼吸太一，吐故纳新者乃道家。”

这样看来，“道教”和“道家”两个词，在《维摩诘所说经》、《抱朴子》和《世说新语》出现的5世纪初以前，显然是在不同意义上区别使用的。换言之，现在所说的道教，是以“道家”一词来称谓的。

如果是这样的话，就有必要重新考虑认为5世纪寇谦之开始使用现在意义上的“道教”一词这一学界定说了。众所周知，北魏寇谦之受大神《云中音诵新科之戒》二十卷文“汝宣吾新

科，清整道教，去三张伪法”（《魏书》卷一一四《释老志》）中的“道教”一语，是现在的定说的文献依据，此文中的“道教”，被认为是现在所谓三教中的道教这一意义的最早用例。但究竟是否如此呢？我是怀疑的。

为什么呢？第一个原因是，实际上寇谦之也仍然是区别使用“道家”和“道教”的。证据是：《释老志》的[后]魏条中说：“道家之原出于老子”，而真君三年（441年）条则有因寇谦之上奏，太武帝“亲至道坛，受符箓，从道家之色，旌旗之色皆定为青”的记载。这个“道家”，不用说，非指老庄思想，而是指成为宗教教团以后的道家，即道教。

第二个原因是，“清整道教，去三张伪法”中的“道教”的意义，并不明确具有上述“道家”用例的意义。“清整道教”后面，紧接着有“大道（当）清虚”云云的句子。这就是说，文中的“道教”是“（当清虚）的大道之教”的意思，即，实际上是作为普通名词的原有的意思。与寇谦之有关的“道教”用例仅此一例，故难断定。如上所述，同一释老志中，使用了与这个“道教”相区别的“道家”一词，而这与5世纪之前道家、道教用语的区分相吻合。如果综合考虑这两点，就不能简单地认同认为释老志中“道教”指现在意义上的道教的观点了。

并且，在《隋书》经籍志《道经》部中，“道教”一词根本没有出现。在5世纪的当时，三张的教法也不被称为“道教”。

近来，饶宗颐提出了将现在意义上的“道教”的用例，追溯到寇谦之以前来考虑的观点。其文献依据是斯坦因敦煌文书6825号的《老子道经上想尔》，即所谓《老子想尔注》中的“智慧出，有大伪”的下列注文：

真道藏，邪文出，世间常伪伎称道教，皆为大

中（伪，不可用。何谓邪文？其五经半入邪，其五经以外，众书传记，尸人所作，悉邪耳。

饶宗颐认为，因为此注发端于张道陵，定于张鲁，所以《老子想尔注》是现在意义上的“道教”的最早用例。是这样的吗？如果训读此注全文，就是：

真道藏，邪文出，世间常称伪伎为道教，皆为大伪，不可用。何谓邪文？其五经之半，入于邪，其五经以外，众书、传记，为尸人所作，皆不过邪耳。

此注的前半部分，意思是“真正的道隐藏着，而世人不知，认为伪伎就是道教”。所以，这个“道教”就是“宣扬真道之教”或“合于真道之教”这一普通名词意义上的“道教”，而并非指与儒、佛二教相对的宗教教团的道教。后面“持而满之……”一段注曰：“道使人结精成神。世间伪伎诈而称道，”托黄帝、玄女、龚子、容成之文而相教……”，由此也可发现，上面说的道教是“道之教”，而不是作为教团的道教。记载伪伎之道教的是邪文，儒家五经的大半是如此，这样推论下来的逻辑，与称儒家五经为道教的牟子《理惑论》的观点接近（《老子想尔注》和《理惑论》成书年代大致是接近的）。

根据以上推论，我终究不能同意把寇谦之或张鲁当作在宗教意义上使用“道教”一词的最早用例的看法。

2. 作为教团的“道教”一词始自何时？

那么，作为教团的“道教”一词，究竟是什么时候开始使用的呢？

虽然因为不可能阅览六朝时代的全部文献，所以说绝对确实，但我认为，南齐顾欢(420—483)的《夷夏论》是其最早用例。^[3]据《南齐书》卷五十四：

佛教文而博，道教质而精，(中略)道教执本，
佛教救末，以存本。

从前后文来看，这里的“道教”显然是代替以前的“道家”一词而使用的。而且在此段文字稍后处，还说“今道家称长生不死”，所以可知，“道教”的用法是为与佛教相对的产物。

《夷夏论》引起了各种反响，对后世造成很大影响，是非常著名的。如同时代的朱广之在《疑夷夏论，谥顾道士》中，原封不动地引用上述文字而成为议论的焦点。伴随着《夷夏论》的巨大影响，现今所谓教团意义上的“道教”的用例传播开来了。

考证一下寇谦之以后道家、道教两词的用法，上述拙见就更加确定了。如与顾欢同为齐国人的谢镇之的《重书与顾道士》(《弘明集》卷六，大正五二第42页b)中，有：

君臣父子，自相胡越，犹如禽兽。又比童蒙，道教所不入，仁义所未移。

此处的“道教”，内容与“仁义”相近，所以只能是此前作为普通名词的用法。事实上，此段文字之后，作为“道家经籍”，举出了《灵宝妙真经》和《上请黄庭经》，还论述了服食之法(第42页c)。所以“道家”、“道教”仍然是有区别的，是以“道家”一词指代作为宗教的道教。这里(第42页c)，另外还有

汉字文化圈的思想与宗教

“岂道教之荃哉”的用例，但很难清楚地把握其含义，大概是“教授真正之道的引导”一类的意思。

梁朝刘勰的《灭惑论》一文，是揭明将道家换称为道教之原因的很好文献。

三破论云：道家之教妙，在精思得一无死入圣。（中略）灭惑论曰：三教真伪，焕然易辨。夫佛法练神，道教练形。（大正五二第49页c）

以上是刘勰对假托齐道士张融所作的《三破论》的反驳之论。注意一下就会发现，刘勰在以三教为问题而与佛法对比时，是将《三破论》中的“道家”，换称为“道教”的。即“道教”一词本身是在与儒、佛对比之下明确的，是在比较而言的情况下，代替“道家”而使用的。

证据是，刘勰也在上引文字之后紧接着讲到道教自身时说：

案道家立法，厥品有三。上标老子，次述神仙，下袭张陵，太上为宗。（大正五二第51页b）

依然是使用“道家”一词的。

3. 对内称道家、对外称道教、一般称道家

“道教”一词，是在与儒、佛二教相对的情况下，或者在意识到二教存在而进行讨论的情况下使用的。要之，道家、道教二词的区别，不是内容上的，而是使用上的。可以说是对内称道家，对外称道教。后来有时也不做如上述那样严格的区

分，也出现了无论内外都用道家或道教一个词来称呼的情况。不过，我的结论是：并没有出现两词在内容上有差异的文献或观点。后世南宋法云《翻译名义集》卷二（大正五四第1081页c）讨论了道家为什么称道教，解释说：“因为说老子处无为之事，行不言之教，故以教为名，乃彰显其无为。”这无疑是附会之说，但其解释与我的解释不矛盾。毋宁说再次为我的观点提供了证据：无论道家还是道教，都没有内容上的差异，而只是用语上的不同。

上述结论，看来与认为“道家是哲学，道教是宗教”这一日本学界历来的通说大相径庭。此问题将在下一章论述。这里先指出，如果得出结论：“对内称道家，对外称道教，通常使用道家一词”，那么，就可以解决有关“道家”、“道教”用例的若干问题。

首先，宗教教团意义上的“道教”一词在《夷夏论》中最早出现的原因清楚了，因为《夷夏论》正是道教与儒、佛二教的比较论。道教经典中冠以“道教”的最早用例，大概是初唐的《道教义枢》（道藏七六二—七六三，太平部，诸上、下）。这是一种道教概论。唐末的《道教灵验记》（道藏三二五一—三二六，洞玄部，常上、下）是道教灵验逸闻的汇编，《四库全书总目提要》“道家类”序将其列为道教书的首位。即以上两书是为将道教的优越向外展示或夸示而写的，所以敢于以“道教”二字代替“道家”使用。陈朝马枢的《道学传》第七（三洞珠囊第二所引，道藏七八〇，太平部，怀上、六丁左）记录道教在道、佛争论中取得胜利的故事时，得意洋洋地使用“道教”一词说：“道教之兴，于斯为盛也。”这也可以结合起来考虑。

相反，在道教教团内部，不仅是前引六朝时代用例，其后始终在使用“道家”一词。如南宋以后形成的《修真十书》卷八

(道藏一二二，洞真部，真上、七丁右)中的“道家”用例，就是如此，全都是仅与道教相关的记事。

如果了解了“道教”一语是在意识到其他二教的存在、代替“道家”而使用的，外典书籍目录在“道家”之下收录道教经典的原因也就清楚了。如南宋郑樵的《通志》，除老庄之外，还将《黄庭经》、《阴符经》和符箓、吐纳、房中等收入“道家”类书。最典型的例子是上面说的《四库全书总目提要》的《道家类》序文。在该序中“道教”一次也没有出现，实际上是用“道家”一词来讨论“道教”的。而这里所谓“道家”的本质，被认为就是长生之说、神仙思想(也有像《汉志》、《七录》、《文献通考》等那样，在道家之外别立“神仙”类的。关于两者之间的区别，因为与本文题目无关，这里不作讨论)。

近、现代的中国学者将“道家”作为道教教团的同义词使用的例子也很多，如《道家养生学》、《道家龟鉴》等。

由上述可见这样一个演变过程：“道教”的用语出现于公元前，起初是意为“符合道的伟大之教”的普通名词，有时就是指儒、佛二教。5世纪以后，开始作为宣扬神仙长生之道的“道家”的同义词使用，成为与儒、佛二教相对而使用的词语。换言之，这一演变过程实际上叙述了道教的形成史。

有一种对道教的解释认为，“道教是道家宗教化的产物”。这是在道家“内容”宗教化的意义上讲的，不是从探寻语义的历史变迁而得到的语义史上的结论。“宗教化”是什么意思？怎样确认在什么时期实现了宗教化？这是问题，但没有被当作问题。或许那种观点是含混地将五斗米道等的出现作为“宗教化”的一例来考虑的，但至少从“道教”这个词语来看，应该认为，构成了使道家能够相对于儒、佛二教被称为“道教”的一大力量的5世纪，是道家作为宗教而成立的时期。

历史事实也证明了上述过程。道教中陆修静以三洞说整理道教经典，寇谦之的道教国教化等，都是5世纪的事情。^[4]另外，“道士”、“道术”等专门作为道教用语使用，也是在这一时期。在此之前，道士、道术等词，与“道人”、“儒术”是没有区别的，有时还作为同义词使用(参见注[8])。

4. 道家的系谱

以上考察了三教中的“道教”一语的形成过程和“道家”、“道教”的语义史。如果这一考察大致正确的话，那么“何谓道教”的问题，就是考虑关于5世纪以后的道家了。

因此，具体地来看当时的道家(道教)，若从已引用的文献记载中归纳出中心理论的话，就是：当时的道教，本质上“是以追求长生不死的思想为中心，为此而重视肉体修炼的”。从文献来说，在作为先驱的《抱朴子》卷十四《勤求》和《夷夏论》、《灭惑论》中，有明确表现它的文字。6世纪后半期北周道安的《二教论》(大正藏卷五二，第139页a)也认为：“道家之极在于长生。”就是说，5世纪前后的道家即道教的本质在于此。至少对5世纪前后的“何谓道教”的回答，即是如此。其他的道教理论和避邪等方术，不过是从追求长生不死的思想派生出的，或附属于这一本质的。

如果用另一种方式表达，可以说是：(至少5世纪前后的)道教是以肉体的长生不老为基础谋求精神安定的宗教。这样说，也许会有人指责：“所以道教是以现世利益为中心、思想性贫乏的低级宗教”，也会有人反驳说“道教中也有形而上学的高层次的理论”。但是，我认为，这种批判，无论哪一方都是从以基督教或佛教为基准建立“宗教”概念的现代人的立场出发的。在这里，没有必要对道教作为宗教是否低级等问题

汉字文化圈的思想与宗教

“道家”和“道教”的“道”

进行价值判断。因为我认为，重视中国人把追求肉体不灭的信仰作为民族固有宗教道家(道教)而发展和保持这一事实，若能在其中发现中国思维的特征，就足够了。

了解了“道家”和“道教”的差异不在于内容，而是用词上的差异，确认了5世纪前后道家(道教)的本质内容，无论如何就必须追溯“道家”一词的系谱。

“道家”一词最早出现于《史记》。不过，仅仅通过《史记·太史公自序》和《汉书·艺文志》的“道家”条的解释，也难以具体地理解道家的本质。但是，《史记》卷二十四的《礼书》和卷五十六的《陈丞相世家》中，清楚地定义说：道家是“黄帝老子之术”。《汉书·艺文志》“道家”条中，也包括“谋八十一篇、兵八十五篇、黄帝四经四篇”等似乎是以指导实践为目的的书目。《汉书》卷五二的《田蚡传》中，记载说，窦太后好“黄老之言”，臣下却“贬道家之言”，所以窦太后越来越不高兴了。由此可见，黄老和道家是近义词。

东汉以后，王充《论衡·道虚篇》记载，有以老子为不死仙人的俗说，老子逐渐被神格化，以致建起了庙宇。东汉末的桓帝、灵帝时常尊崇祭祀老子、祈求长寿之事，在《后汉书》中更随处可见(《桓帝纪》、《祭祀志》、《襄楷传》等)。同一时期，宣扬神仙者也开始称为“道家”，炼金服食之徒也被称为“道士”了。就是说，应注意，《史记》时代以来，“道家”不仅指老庄哲学，也指包括神仙养生之术及实践的集团。其原因下章再述。

三、“道家是哲学，道教是宗教”的通常看法正确吗？

在日本学界，将道家 and 道教在内容上作为不同的东西区分

开来，是一般的看法（福井康顺强调而后传播开来）。而在本章“二”中，我的结论是：道家和道教的区别是用词上的区别，所以与日本学界的一般看法有很大不同。但是，按照文献所示，就自然地只能得出上述道家和道教的差别仅为用词上的差别这一结论。这里没有采用研究道教的经典和仪式、并由此回答“何谓道教”的问题的方法，而仅把“道家”或者“道教”这一词语在文献中所指示的东西作为对象。这种方法，也许会被认为是仅仅局限于用词，无论如何是狭隘的解释。但是，如本文开头也曾论及的，概念内容不能脱离标志它的词语而存在。故在对道教进行概念规定时，至少必须首先以揭示道教一词的“语义史”为出发点。其基础工作相当于“二”的内容。不涉及语义史，而只从道教的某一经典和仪式的研究出发，即使得出了“道教是如此如此”的结论，实际上已经超出了“道教”的范围而变成过度的解释；或者，无论阅读了多少有关道教的文献，结论都会偏离本质，即可能会以无谓的劳动而告终。与旁征博引相比，结论更受到导向它的方法之妥当与否的左右。

为了强调上节的结论，我想把一般看法与我个人观点之间产生的问题列举如下，加以探讨。

“道家是哲学，道教是宗教”这一区分，（且不说国外）在日本国内是常见的观点。它甚至已经变成一种（在日本）通行的看法。但是，我以为，上述说法是抓住道家、道教历史的一个时期的状况，并将其夸大而表达出来的对句，并不是表达学术性解释的语句。这是由于以下原因：

第一，道家是哲学、道教是宗教这样的区分方法和用语例，在中国的历史资料中是找不出来的。

第二，历史事实是，道家是不能仅仅限定在哲学的范围内的。

如果囫圇吞枣地接受“道家是哲学，道教是宗教”的对句，就会陷入产生了与道家无关的道教这一宗教，两者互不来往地并行、存续的错觉之中。事实上，在自古以来的中国哲学史中，说起道家，一般是叙述先秦老庄思想，所以我们容易把道家仅仅看成是宣扬与宗教因素无关的哲学思想的学派。但是，“道家”一语，如上节许多用例所显示的，并非只存在于先秦，随后便消失了。而且，自汉代始，道家早已重视“术”的方面，同时也有老子神仙化、神格化的历史。东汉以后，老子被视为“老君”，接着又变为“太上老君”，《老子》、《庄子》等道家书籍在唐代升格乃至成为“经典”。道家中的某些部分，经过了高度宗教化的过程，并非自始至终都仅仅是理论家的聚集。

另一方面，《庄子》中早就讲到了道教所重视的导引、坐忘等术。《老子五千文》也为道教前身(所谓原始道教)五斗米道的信徒所诵习。如果是这样的话，那么将道家 and 道教割裂开来考虑，就是只抓住了事实之一面的观点。“道家是哲学，道教是宗教”的解释，是被将宗教与哲学分离的现代思维方式所支配了，在中国，两者始终是一体的。

那么，如果问上述对句想说明什么，大概是在要清楚地表达以下观点时(主要在日本)使用的：

① (先秦时代的)道家是哲学(的因素多)，(后来的道家、今天所谓)道教是宗教(的因素多)。

② 道教中，老庄思想和追求长生不死的方术混合存在，但在产生上应对两者区别对待。

③ 对先秦时代的老庄思想与公元5世纪形成的道教教团的教理、修炼实践，应大体上分开看待。

简单地表达以上无论哪一种观点的，正是“道家是哲学，道教是宗教”的说法，这是为了使有关道家 and 道教关系问题清

楚展现的所谓方便的表述。它类似于谚语的表达。谚语传达事物的真实，但它是强调真实的一面而使其显露的。

部分学者在英语中称道家为 philosophical Taoism，称道教为 religious Taoism，这也并不能说是正确的翻译。表达了上述第①项的想法。Taoism 包含了道的音译，所以不是翻译。就是说，专家间达成的一种约定（福井康顺有此提议），道家和道教两个词：“（内容上是同还是异另当别论）作为汉语是不同的，所以英语就这样称呼吧”，不过是为将汉语置换为英语的作业假说。而且，只要根据上引论据，这一英译毋宁说是错误的，会引起对道家、道教的本质的误解，虽然方便，今后还是不再使用为佳。

不了解上述二分法是方便的约定，而当作学术的结论囫圇吞枣，就会陷入各种误解和错觉之中。上面已经举了产生在道家之外另外出现了道教、两者分别存在的错觉的例子，“道教是否从道家产生”、“道教吸收道家（或者取而代之）是在何时”等提问的方式，也是囫圇吞枣地接受上述对句式表达的结果。若如上节所论，如果认为历史上道教与道家是同义词，上述一类设问，就成为在形式上为真但实质上却无内容的所谓同义反复的议论了。由此得不出答案。如果上述设问改为：“是否从老庄思想发展出了延年避邪之法？”“道教作为这种方术吸收《老子道德经》是在何时？为什么？”等，就成为可能回答的问题了。

四、今后的课题

本文对 5 世纪前后道家和道教的本质，从语义和词语用例作了考察。还对“道家”一词所指的对象进行了历史的回顾，

思考了从先秦道家到5世纪道家形成、发展，直至命名为“道家”（此处的道家，按作者文义当为“道教”——译者）的宗教化的轨迹。考察的结果是：“道家”和“道教”是同义词，两个词语之间虽然在语义和内容上有所变化，但不能认为到今天为止是历史性断绝的。因而，讨论道教的研究者，如果以讨论“道家”或属于“道家”的文献为中心，就不能逼近道教的本质，就会陷入单纯主观性认识的错误之中了。

还有一个问题是，5世纪的道家与外来宗教的交流、影响。上面说过，不能认为先秦道家向5世纪道家（即道教）的形成过程是断裂的，在追求不老长生的理论本质上确实如此，但我承认，实际上在道教构成要素中，混入了不能上溯到先秦、西汉的、即与道家传统异质的因素。五斗米道中的涂炭斋即是一例。^[5]授戒给寇谦之的“大神”和玉皇大帝的来源也不明确。故也有宫川尚志的在后魏时期道教与鲜卑族宗教观接近之说。^[6]最近，还出现了试图证明《灵宝度人经》与摩尼教、拜火教之间的亲缘性的研究。^[7]我个人也推测，其受到印度外道的很大影响。^[8]此外，被认为是梁陶弘景所撰的《登真隐诀》中，有显示与匈奴交涉的记载，唐法琳《辩正论》引用了这样的话：三国时代吴国的葛仙公，说自己的师傅是西域人而不是天尊。要之，可以推测，道教形成过程中，各种各样的外来宗教因素都混合进来。^[9]其在5世纪道教形成中发挥了什么作用，这是在思考“何谓道教”的大问题。如果它甚至与道教构成要素的本质相关联，换言之，与缺少了它们道教就不能成为道教的必不可少的要素相关联的话，就不能简单地说，道教是中国“固有的”宗教了。但是考虑这个问题之前，首先有必要搞清道教语义的形成及其历史。本文拟跨出思考这个问题、重新综合地解答“何谓道教”这个问题的第一步。^[10]希望得到贤明读者的

批评。

注：

[1] 在酒井忠夫编《道教的综合研究》(1977年,国书刊行会)中发表了与酒井忠夫合撰的《何谓道教?》(后又收录于平河出版社刊《道教》I和雄山阁刊《选集·道教与日本》I)。但为了压缩篇幅,我准备了省去解释的论纲,特别是论述“道教”和“道家”词语用例的第三节即是这样。以此为基础进行增补,于同年夏天我单独向《早大大学院纪要》23辑投稿的即是本文。另外,合撰时酒井忠夫给与我公开发表自己见解的机会,在此深表谢意。

[2] 在日本也能看到相同的用例。如可参照亲鸾谈到《无量寿经》,在《教行信证》经卷十五中有:“释迦出兴于世,光阐道教……”

[3] 合撰的拙文发表后不久,小林正美也发表了基本相同的见解,旁证了拙论的正(当)确性,甚为难得。参见纪念吉冈忠夫六十寿辰《道教研究论集》(1977年,国书刊行会刊)所收《三教中“教”的观念》第254页。

[4] 对道家的宗教化,必须与六朝时代“教”的观念的成立结合起来考虑。关于此,前注所引小林的论文有卓越的考察。

[5] 关于五斗米道和西藏古代宗教的交涉,酒井忠夫早已在《道教史上所见三张的性格》(《中国佛教史学》——四,昭和十二年)中指出。

[6] 宫川尚志著《六朝史研究 宗教篇》第43、157页。

[7] Liu Ts'un-yan, *Traces of Zoroastrian and Manichean Activities in Pre-T'ang China* in: *Selected Papers from the Hall of*

Harmonious Wind, part one (pp. 3-55), E. J. Brill, Leiden, 1976. 但是, 因为是在观念结合的基础上完成的论文, 所以柳存仁的立论最终是不成功的。详见我的书评论文《关于柳存仁〈唐以前拜火教与摩尼教活动踪迹〉的方法论》(纪念池田末利博士七十寿辰《东洋学论集》, 1980年9月)及其英文版 F. - B. Fukui, On the Methodology used by Professor Liu Ts' un-yan in his monograph entitled "Traces of Zoroastrian and Manichean Activities in Pre-T'ang China" (The Memories of the Tokyo Bunko, No. 39, 1981)。

[8] 参见注[1]所引论文第445~446页, 以及拙文《道士和道人——其语义史》(东大东洋文化研究所刊《东洋文化》五七号, 1977年3月)。关于外来文化和唐代以前形成的道教之间的关联, 以后想发表专论。

[9] 福永光司在《墨子的思想与道教》(纪念吉冈忠夫六十寿辰《道教研究论集》)中, 发表了引人注目的考论, 设想道教(主要是梁陶弘景的茅山道教)的教理是以墨子的思想为渊源的, 并试图实证地追溯其系谱。作者的论据之一是, “道教”一词最早出现于《墨子》。然而, 对于中国人称道教教团为“道教”是通例的史实, 对陶弘景在《真诰》卷十三和《登真隐诀》卷下中也将自己的学说当作“道家”而不称“道教”, 以及对《抱朴子》中区分“道家”和“道教”等, 总之, 不知为什么关于“道家”却只字未提。但是, 既然道教的教团和信仰形态被称为“道家”, “道教的源流”就应该在被称为“道家”的教团系谱中去探寻, 因为至少在那里存在着道教本质的一面。实际上, 《云笈七签》卷五九中的《墨子闭气行气法》是以“老子曰”开头, 虽引墨子, 但还是将被认为是道家之祖的老子作为理论渊源。

而且，即使“作为有神论而建立系谱”，5世纪之前的有神论也不限于墨子。事实上，无量寿佛的佛教也被称为“道教”，如果作者自己也承认，这与“墨子思想具有共通之处”（福永教授这里的论点难以理解），道教的源流就不止一个。假如承认这一立论，墨子思想与其说是茅山道教的渊源，不如也可说是在道教形成时或后来加入的一个旁流或支流。这一论考，尽管可以成为道教由多种要素构成的一个证据（这是自古以来谁都知道的事情，此处不必再说），但与道教的渊源本身并无关系。

补记——与本文相关，如果还能与本书中的《关于道教的诸问题》之“五、道家和道教是同义词”的一节结合起来阅读将深感荣幸。

佛教和道教的交流

现代中国宗教被认为是“三教一致”或“三教归一”。事实上，造访一下中国系寺院，总会遇到在正面入口处悬挂“三教归一”匾额的景象。三教就是儒教、佛教、道教，即所谓中国的“三大宗教”。

尤其是，虽讲“三教归一”，“教”的意义所在，却不一定清楚，也不确定，但一般是在儒教、佛教、道教的教义适应世间的需要，分别承担各自的职能、发挥各自的作用这个意义上理解的。意思是说：人类具有各种不同的需要，对这些需要的应答方式也各有不同，但达到的结果都是相同的。

所以，讲“中国佛教”，特别是说到近、现代的中国佛教，完全与道教分开是难以说清楚的。如果那样会变成仅对一教的解释，即不能正确反映中国佛教的全貌。

例如，在日本，观音是佛教信仰，但在现代中国却不那样认为。这只要在节日期间访问一下中国人就知道了。或许你会得到“观音是中国自古以来的神”或“道教的神”的回答，并由此感到吃惊。认为佛是印度传来的人，都颇具佛教知识。在现在的中国民间，认为观音是“道教”的神或中国自古以来的神，是通常的看法。

不能一概否定说，这种看法是错误的，这是中国宗教史的难点。只有日本人的传统佛教观能够否定说其为错误的，现代

中国人会不经意地说“观音是中国的神”。这样说，在中国人方面，是有其原因的，日本人如果仅从自己的立场说三道四，恐怕相反地只会招致冷遇：“日本人不懂得近、现代的中国宗教史，所以才那样说。”

因此，在这里，想指出一些在中国佛教，具体地说是以汉译佛典为基础的佛教中存在的道教因素。

一、意为佛教的“道教”

中国的三大宗教是儒教、佛教、道教。道教是最后形成的，公元2世纪，在中国的四川省产生了其原型。实际上，在中国佛教中，一开始就混入了非常多的道教因素，甚至公元1世纪中国北部存在的印度佛教祭祀，已经被认为是中国黄老之术的一种。

知识分子有意识地区分佛教和道教的讨论，是5世纪以后的事情。从用语上说，这之前，“佛教”和“道教”两词并没有截然分开来使用。

例如，可以看看《大宝积经》卷一一七宝髻菩萨会第四之一（大正藏一一，658上）中的用例：

宝髻菩萨进前向佛申言……“愿垂慈恩。为诸菩萨大士之众，班宣道教。”

这里的“道教”，字面上是“宣扬道的教义”的意思，具体是指佛教。此文的译者是竺法护。他是4世纪初西域的僧人，是“古译”佛典的代表人物。以《妙法莲花经》及其佛典译者而著名的罗什，是在这个竺法护之后从西域来到中国、并带来了

“新译”(这是当时的说法,现在称为“旧译”)的人。

上述引文,应注意的,此文之后,紧接着代替道教也使用了“佛教”一词。同样的例子实在很多。《梁高僧传》卷三(大正藏五〇,340中)《求那跋摩传》中,记载着元嘉元年(424)文帝寄送希望古纳巴马和爪哇的国王们传播“道教”的书信的事,这个道教并非中国的“道教”,而是佛教。就是说,5世纪以前,佛教作为“宣扬道的教义”也被称为“道教”,并非少见。

顺便说说,随着时间的推移,如《教行信证》教卷一五中的“释迦出兴于世,光阐道教”,在日本也有“道教”一词指代佛教的用例。

那么,作为三教之一的道教,是如何被称呼的呢?贯穿整个历史,一般都是称作“道家”。不过,在2世纪期间宗教化之初,也叫做“天师道(天师所传之道)”和“正一盟威之道”。这个“道家”,作为能够与佛教和儒教对抗的宗教势力抬头,是从5世纪中期开始的。在这一时期,它相对于佛、儒二教,即相对于其他宗教道教宣扬自己、议论自己的情况下,“道教”这一词语就逐渐被使用起来。

关于“道士”一词,也能看到同样的历史。将信奉道教的宗教者称为“道士”的习惯,与“道教”一样,是从5世纪后期在中国内部逐渐定型的。这之前,虽然使用同样的术语“道士”,意义内涵却是不同的。如3世纪后半期康僧会的《六度集经》卷一(大正藏三,5上)中的婆罗门,4世纪后半期释坚译《除恐灾患经》(大正藏一七,555下—556上)中佛教的缘觉(pratyekabuddha),5世纪后半期僧伽跋陀罗的《善见律毗婆沙》卷二(大正藏二四,684上)中的苦行者(tāpasa),就被译为“道士”。

反过来说,当然也有相互间意义混同的情况。4世纪末桓

玄的《庐山慧远法师答桓玄劝罢道书》(《弘明集》一一,大正藏五二,75中)中,可以见到“不要将隐遁的道士和沙门混同”的回答。由此可知,道士和沙门之间曾有过混同。在桓玄等俗世的当政者看来,道教的修行者道士和佛教的修行者沙门也是相同的。

外国与中国的道士相似的一类人也常被称为“道士”。如6世纪时期《隋书》卷八二关于“真腊(柬埔寨的一个古名)”记录说:“父母的丧葬期间,儿女皆七日不食,剃发哭泣,僧尼和道士以及有亲戚关系者聚集起来,奏乐送葬”,这个“道士”,或许是指古代柬埔寨国一些“道”的实践者,但显然不是指中国传来的道教的道士。

第二次世界大战前,日本相扑力士在中国大陆巡回表演,中国人认为是“从日本来了道士”。力士和道士都将头发绾成发髻,所以被混淆了。

仅仅这样去看一看道教、道士的用语,讨论就会歧见迭出,所以这里想确定它的意义。如果使用“道教”这一词语叙述佛教和道教的关系,那么,以中国最早称天师道系统为道教的5世纪以后时期为对象,在学术上是适当的。当然,5世纪以前也存在像天师道这样与后来道教教团相似的宗教,但如果把这些也包括在内来论述“道教”,就容易超出道教的范围。这就产生了讨论“道教”的方法上的问题。因此,这里想以5世纪之前为“道教前史”,而把5世纪以后的道教作为主要对象来叙述。

二、道教中的佛教诸相

道教是从模仿佛教出发而形成其轮廓的宗教。虽然自14

汉字文化圈的思想与宗教

世纪末的明代以降，道教独有的理论、礼仪增加了，但这之前，模仿佛教的教理和组织，或者将其改头换面构成理论，基本上就是道教的手段。试看以下数例。

1. 《道藏》的构成

首先，第一个例子是相当于佛教《一切经》的《道藏》的构成。《道藏》是道教经典的集大成，由“三洞四辅”构成，15世纪中期出现的现行本《道藏》的构成如下：

道藏首先分为称作“三洞”的大类——洞真、洞玄、洞神，而这三洞又分别细分为以下十二类：

本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏。

“四辅”是辅佐三洞的经典，是三洞之后的太玄、太平、太清、正一四部的名称。

南宋末的《道藏尊经历代纲目》，解释以上“三洞四辅”的形成，大致作了如下论述，其中出现的“天尊”是道教最高的一神格：

天尊见人民遭受水火刀兵、不能摆脱轮回之苦，觉哀怜，大开方便之门，演道而为经，谈玄（深奥之教）而立教理。故元始天尊先说《天书云篆》，道君和老君继其后而说《宝笈琼章》，遂成三洞真经。（这三洞中的）洞真演大乘（通向得救的大工具）上法上真之道，洞玄演中乘（中等的工具）中法九真之道，洞神演小乘初法九仙之道。三部共一百九十三万四千三百

八十卷，秘藏于玉琼玄都。这三洞真经又分为四辅，太玄(部)为洞真之辅，太平(部)为洞玄之辅，太清三(部)和正一(部)为洞神之辅。以上七科，号为三洞四辅。

这段《道藏尊经历代纲目》的文字，刻于南宋末至元十二年(1275年)9月所立石碑，附于《道藏阙经目录》卷下(道藏1056)末尾。

这样就可以看到，“三洞”构成道教的骨架，三洞分别相当于佛教所说的大乘、中乘、小乘，借用“乘”这一词语，来解释道教经典的三个层次。“中乘”是佛教中一般不太使用的词语，作为佛教用语是指绿觉乘。

2. 道典的构成

汉译佛典由序分、正宗分、流通分、即现代语言所谓序论、本论、结论三层次构成。这种看法，即“三分科经”，自古以来一直被注释、讨论着。具有这种形式的佛典，被认为是正统佛典，换言之，就是非中国创作的印度传来的经典。

佛教经典的这种划分方法，据说创始于4世纪的道安(也有认为是7世纪初吉藏所创的观点)。这种划分方法在事实上的流行，似乎是在5世纪中国南方的刘宋王朝以后。这里不把“三分科经”的起源作为问题，所以不深入探讨起源于何时这个问题，而讨论道教也引进这种划分方法的问题。《洞玄灵宝自然九天生神章经》注释的《解义》是其典型的例子。

其序论《悬义》(道藏186，一丁)的开始这样说：

三洞本作一乘的教典，大科分为三。一为序分，

本文的参考文献

二为正宗分，三为流通分。接下去叙述了道教经典“三分科经”的方法，只要看看序分、正宗分、流通分的用语就知道，这显然模仿了汉译佛典的“三分科经”的形式。

按照《解义》跋文(道藏 186, 五丁)的说法, 蒋靖庵在校订本文后, 天庆观道士董思靖于南宋十二年(1252)撰写跋文的, 即是此注释。若如此, 则序论《悬义》之文, 与佛教经典开始采用“三分科经”的 4 世纪, 就有 800 年的相当大的时间之差。或许完全能够推想, 在这期间, 同样的道教版“三分科经”出现了很多。顺便说说, 这个经典的原型, 可能是 5 世纪初陶弘景或其一派所创造的, 就是说, 它是具有非常古老传统的道教经典。

3. 礼仪

愿诸众生 诸恶莫作 诸善奉行 自净其意 是诸佛教 和南圣众

此偈文, 是任何佛教徒都暗诵的《七佛通戒偈》。形成于印度, 4 世纪后半期翻译为汉语, 以与前面的十二个字相同的偈文开始的礼仪, 也可见于道教礼仪。这载于《无上黄篆大斋立成仪》卷一八(道藏 282, 一一丁 b), 是法师上香, 面朝东而立, 辞三宝时唱诵的下列偈文:

愿诸众生 诸恶莫作 诸善奉行 常生中土 不堕边方 六道蒙恩 丰都罢对 遍礼十方 得道真仙 一切圣众(结束并“一拜”)

行间小注中有“此杜广成之义”，广成是唐末著名的道士杜光庭的赐号。因此这大体上可看作是唐末9世纪的礼仪。

如果对这一礼仪作一说明的话，礼仪中出现的“三宝”，非佛教的“佛、法、僧”，而是指“道、经、师”。“三宝”在道教中还有别的意思，但在仪式的场景中，可看作是指上述三类事务。

说到礼仪，佛教和道教的深刻关联，可以最具体地在道教的“护符”中看到。我认为，道教的咒文大致可分为以下三类：第一是以“……急急如律令”结束的所谓中国的护符及其变化。这个“如律令”中，如在《太上三洞神咒》卷一（道藏33）中所见的例子，也有出现“如太乙元君律令”、“如火铃大师律令”等词句的情况。第二是有关雷的威力的咒文，同《太上三洞神咒》卷二（道藏33）中出现的“运雷咒”和“九天动雷咒”等，即是此类。这是中国道教的神名与印度密教的混用。第三是《上清灵宝大法》卷四七一三丁中类似于佛教密宗真言的咒文。只是道教的真言通常是一个一个词语都附上口部偏旁，因而难以全部印刷出来。

以上三类混合的典型例子（遗憾的是，由于印刷技术上的困难，也不能图示），见于斯坦因敦煌文书（Stein 2498）。这是一本有19种佛教真言的文书，道教的护符混合书写于其中。

也有这种情况：在举行仪式时成为崇拜对象的佛像中，道教的神像一起被祭祀。如1953年西安市郊外出土的“四面造像”（唐代，西安碑林博物馆藏）即是此类。正面雕刻着五尊道教神像，背面有五尊佛像，两侧的上、下各有佛教、道教尊像两尊。但是，如果不具有专门知识，要判定是道教像还是佛教像是不容易的。明显可见，从唐代的10世纪时期，佛教和道教已经并存。

三、儒教、佛教、道教的“三教归一”

14 世纪中叶元王朝灭亡，汉族的明王朝建立，汉族的王朝又恢复了。但是，近一个世纪的蒙古人王朝的统治，不能不对汉族人带来不小的改变。到了元王朝之后新兴的明朝，在中国兴起新的文化和宗教，其一直持续至今。

为了认识现在的中国佛教，有必要了解其 15 世纪以来的历史。

经过元朝这个异民族的统治后的中国佛教，与南宋以前相比，有了非常大的变化。有不少仪式、教义，仅用关于日本佛教的知识是无法理解的。这种变化之剧烈及其历史意义，日本人一般不太予以关注，但却是认识现代中国宗教的重要基础。

例如，现在中国所见的佛教仪式，就是从明代（即日本的足利时代）以后整合起来的。在每日早晚的诵经方面，现在中国的修行仪式和使用的经典，也是在明代确立的。但是现在的日本佛教与此不同，是以远在此之前的唐、宋时期的佛教为基础的。

佛和菩萨的性格，也在历史的演进中逐渐变成中国式的了。弯着身子的佛像是近代中国的特征。

道教也是一样，现在中国分别由正一（乙）教和全真教两大宗教集团分制，这种区分也是明代以后形成的。

在理论上盛倡“三教”融合，是明朝以来之事。进入清朝，这种倾向进一步发展，标明日期为雍正十一年（1732 年）二月十五日的《道藏辑要》“上谕”，这样主张三教的相互融合：

（三教）事迹虽异，理数不殊。皆应崇应慕者也。

又有曰：儒(教)以正设教，道(教)以尊设教，佛(教)以大设教，其好生恶杀即同一仁也。(中略)又有曰：以佛治心，以道治身，以儒治世。

儒教、佛教、道教在明朝 14 世纪以前是相互对立、相互抗争的，在此之后，则逐渐形成这种分担各自角色而共存的局面，直至今日。

总之，如果要理解现代中国宗教，对 15 世纪以后宗教状况的知识则是必不可少的。造访一下中国的大陆以及香港地区、台湾地区、新加坡、马来西亚等的中国系寺院，马上就会发现许多用日本佛教的知识难以解释的礼仪和佛像。

首先，踏入寺院，第一个遇到的是布袋佛像。这个裸身布袋佛，原本是 13 世纪被当作弥勒佛化身以来的相貌。在布袋佛后面，基本上背贴背地祭祀着韦驮天(菩萨)。还有十六(或十八)罗汉呈各种姿态设立于这两尊佛像周围，有时还加上四天王。而设立这些佛像的佛堂的后面，有日本所谓的本殿(中国称大雄宝殿)，主佛安设于此——这是现代中国寺院的典型格局。与日本寺院差异是何等之大！

极端地说，要了解中国佛教的现状，日本的佛教知识仅仅具有预备知识的作用而已。当今的中国和日本之间，就是产生了如此大的差异。不能为“同根”和“一衣带水”等词语所惑，而忽略两国之间的巨大差异，尤其是在近代产生、形成的质的差距之现实。

因此，想以本文开头论及的观音为例，简论一下佛像在明代之后的变迁。

两种观音

在日本，一说到观音，谁都对其起源于印度深信不疑。但

是在现代中国却并非如此。至少在现代的大众社会中并非如此，许多人认为“观音是产生于中国的神，与其说是佛教的，不如说是道教的神”。

这是认为观音是名叫妙善的女性行善而最终化身为菩萨形象的“妙善得道成观音”传说在明代以后传播的结果。这一传说已经在12世纪的民间艺术中有了萌芽，17世纪时形成，随着《南海观音全传》而传播开来。

结果，本为从印度传来的观音，就完全中国化了。如观音的誕生日被定为旧历2月19日，总寺院为浙江省舟山群岛的普陀山，今天相信她是韦驮菩萨的夫人。韦驮菩萨与伽蓝神成对，是现代中国系寺院中随处可见的佛像，但在日本几乎看不到。

关于观音，日本一般只知道《观音经》。在中国现代，《高王观世音经》和《观世音三昧经》（大正藏八五）等伪经，作为《小观音经》在大众中受到欢迎。

总之，在现代中国社会中，有两种观音：印度传来的（原为男性）的观音，和在中国创造的（女性的）观音。这是日本佛教中没有的形象。

四、今后的课题

在迄今的道教研究中，与“佛教”的关联是主要研究课题。特别是“道教如何受到佛教影响”的问题，是日本、中国的学者常常研究的题目。其原因大多在于，研究道教的日本学者大都是佛教学僧。他们仅仅在与佛教的关系中来展开对道教的研究也是自然的。但是，这样一来，道教就常常只是在与佛教的关系中讨论，因而道教研究就被置于佛教研究之下，不免常让

人感到是一项附属的研究。

对此，以法国学者为中心的欧美学者，指出：“在那种仅仅是影响论的道教研究中，是不能认识道教的。应该独立地研究道教本身，不能仅仅探讨其与佛教的影响关系。”而转向实际地探求道教礼仪的特征和理论结构。

的确，仅仅指出佛教对道教影响关系的态度，现在看来是过时的方法。即使在有必要这样指出的情况下，也不单是讲影响论，而应将讨论推进到探究“为什么会有那样的影响”，否则读者会感到今天的研究依然如故。

研究道教本身，是理所当然之事。近三四十年来，欧美道教研究者有令人瞩目的成果。具有代表性的是以安娜·塞德尔(Anna Seidel)为核心的、1985年创刊于京都的《极东手帖》(*Cahiers d'Extreme-Asia*)。此刊连续不断地发表了欧美各国道教研究者的力作。看看他们的业绩，不能不承认，让人感到始终仅仅讨论道教与佛教有无影响关系的道教研究，现在已然给人陈旧古董的感觉。在日本人中间，也开始出现了像《道教》卷二(1983年，平河出版社)的“道教与佛教”一章那样，展示有关道教的特征、道教特有的教义的研究。

但是，如果认为“道教研究不需要佛教知识”，就走过头了，会造成对现实认识的损失。缺少对佛教的知识也能进行大致的研究。但是随着研究一步一步地深入，则早晚会上因缺少佛教知识而不能推进研究的墙壁。因为，既然佛教和道教是不可分离相结合的存在，这是历史事实，那么无论佛教还是道教，没有关于对方的知识的片面的考察都是不充分的。

仅以道教研究为中心的欧美诸国研究者，现在看来应当直面上述事实了。倾其一生投入与本国文化无关的“道教”等宗教的研究中的欧美研究者，试图高扬道教的独有的价值，批判

日本人只讲受佛教影响论的研究心情，是可以理解的。但是，他们是不是也因为不了解佛教，时而对道教在中国的作用做了夸大的评价呢？使人产生这种担忧的因素，在欧美研究者和年轻的日本研究者中也仍旧是存在的。若不进行与佛教和儒教的对比，通情达理的欧美道教学者应当是能够觉察到这种在同一汉字文化圈中陷于自以为是危险性。

而且，同样的状况在日本研究者中也不断发生。日本道教研究的前辈学者，有很多获得有关佛教预备知识的机会。但现在却不一定如此，因此不得不在同等条件上与欧美学者进入道教研究的学者在增加。

换言之，能够将佛教（还有儒教）纳入视野来谈论道教的人，在日本锐减了。毋庸置疑，就像认为道教完全受佛教影响的片面议论是危险的一样，不把佛教纳入视野的道教论也是危险的。

在中国、日本及其他各国的研究者与欧美学者相互交流、讨论的国际会议频繁的今天，无论哪一种观点都成了批判的对象。

总之，现在到了这样的时代：无论佛教还是道教，如果试图进行不偏颇的、平衡的研究，对于两者的学习，无论如何是必要的。即，若要正确地了解和研究“中国佛教”——特别是对于“近、现代中国”的佛教，就必须将其与道教的关联纳入视野来思考。反之亦然。这是中国宗教（佛教、道教、儒教）研究者今后的课题。

参考文献

酒井忠夫主编《道教》全三卷。

秋月观瑛主编《道教研究推介》。

酒井忠夫·福井文雅·山田利明编《日本、中国的宗教文化研究》(以上均为平河出版社出版)。

肯尼斯·切恩著、福井、冈本合译《佛教与中国社会》(金花舍)。

拙文《中国思想研究和现代》(隆文馆)。

拙文《关于“香赞”的原始文献》(《印度学佛教学研究》第42卷第1号,1993年12月)。

《斩龙》笔记

——印度与道教的接触？——

昭和五十四年(1979年)9月3日至8日，在瑞士苏黎世市郊外温特图尔湖畔的“泽费尔德”宾馆，召开了“第三届国际道教研究会议”。主办者是苏黎世大学东亚研究所，实际承办人是法国的西佩尔教授。日本方面有酒井忠夫、木全德雄、泽口刚雄、宫川尚志、村上嘉实五位教授和我们夫妇二人参加。当时我四十五岁。中国大陆方面，有王明、陈国符两位参加，这是划时代的事情。

实际上，预定也有吉冈义丰先生(大正大学)参加，但先生在此之前的6月份突然去世了。

瑞士之行以前举行商洽会时，吉冈先生当然出席了。各人都分别谈了自己的报告内容，吉冈先生带来了什么讲稿，现在怎么也回忆不起来了。但我清楚地记得，对于我的报告，先生作了评论。

我的报告题目拟定为《斩龙考》。写这个题目，有如下原委。稍早之前，已故田中於菟弥先生对我说：“据在印度修行的一位日本女性说，进入阿休拉玛，月经就停止。而据说在道教中也有‘断月经’这一同样的修行。所以想考证一下，那是怎样的过程，汉语叫做什么。”田中先生是我在早稻田大学文学部东方哲学专业的梵语(当时为必修课程)恩师。先生在东京大学学习印度文学，曾在印度居留，是兴趣广泛的人。读了

先生的论文集《醉花集》和印度戏剧、花柳文学的翻译，就很容易了解，先生又是一位非常风流的人——我屡次在银座和赤坂的高级俱乐部陪同他——凡是有关于女性者，在学术上的关注度也常常增加。

道教有一部模仿佛教《一切经》的道教经典的集大成《道藏》。17世纪初，正、续合起来达到了5485卷的数量，从17世纪直至现代，还在制作。从其中探寻用汉语都难以表述的道教技法，如堕烟海，非常困难。

因而，虽然是恩师，也不得不说：“这样捕风捉影的事是难以胜任啊”，而婉言拒绝了。但是，先生又说：“您不是也在研究道教吗？”这刺到了我的痛处，虽然勉强，最终还是陷入不得不去做一番考证的窘境。

阿休拉玛有很多意思，田中先生大概理解为“行者的道场”之意。我经过多方探寻查阅，结果是“斩龙”一词。经过怎样的过程得到此发现，现在记不得了，总之，是在昔日于台北购得并私藏的陈樱宁注解的《孙不二女丹诗注》（台北市真善美出版社，1964年4月第1版）中搜索到的，总算是保住了面子。

此书收有《孙不二女功内丹次第诗》14首，其第4首题为“斩龙”，附记着“女子独用”字样。诗本身是以“静极能生动，阴阳相与模”开始的五言律诗，只读这些，完全不懂是什么意思。但在注中解释（后来知道，以下文字实际上在《道藏辑要·续编》中也有）说：“龙是女子月经。斩龙是用法炼闭月经，使其永远不再出现的方法。自唐代至今天（清朝末期？——福井注），仅神仙家以丹书、口传相授……”

“永远不再出现”，是与印度不同之点，但总体上说，是别有趣地相类似的。于是，我就打算将这一印度与道教的交

孙不二《女功过》

涉，作为瑞士国际会议报告的题目。在印度资料的广泛搜集上我力不能及，题目最后改为道教与达摩大师的交涉。在会前的商洽会上，吉冈先生对孙不二这个人物立刻作了解说，给我留下了深刻印象。孙不二是全真教众所周知的女道士，想到吉冈先生在北京白云观（全真教总寺）居住过，他发言也许是当然的事情，这样，就更为那样渊博的学问与先生一起逝去而感到遗憾不已了。

——上古日本与道教的关系

——期刊连载讨论——

一、写在再刊之际

道教是否影响了古代日本？对此及相关问题的争论，日本道教学会机关刊物《东方宗教》第60号（1982年10月）、61号（1983年6月）、62号（1983年10月）前后三次在期刊上展开了热烈讨论。争论者是当时的京都大学教授福永光司和我。

上述争论，在当时道教学会之外也为人周知，甚至出现了学会刊物《东方宗教》的相关几期因此而脱销的传闻。我这里收到了很多从报社和出版社发来的“写作争论续编”的邀请，但我回复说“问题仅在学会内部讨论就可以了”，始终保持了沉默。

但是自此以后的15年，随着道教和古代日本的关系讨论的热烈，也就不能只是静观事态了。当时甚至被说成是“福福争论”或“F·F争论”的那场争论，经过一定的时间，不了解的人渐渐多起来，不知是否以为这是好事，竟然有人把很久以前理应已经解决的问题，就像是自己的新发现一样提出来。

实在令人遗憾的是，甚至有人明知有过“F·F争论”，却在公开的场合假装不知。而且，福永教授也在上述争论结束四年后，在1987年12月的《津田左右吉全集》（第二版）第16卷月报中，又发表了题为《津田左右吉博士与道教》的文章。尽

管是与上面的《东方宗教》第 61 号刊载的文章同名且内容相同的文章，但他却全然未言及以上期刊连载讨论。

我已在上述期刊连载讨论中指出了，福永氏的立论无论在资料方面，还是在方法、逻辑上，在基本的问题上错误很多。福永氏从未提出过反论，但是福永氏在四年后的上述月报上又发表了同样的文章，就连我所指出的明显错误也全然没有更正。这样，因为我把争论限制在学界内部，不向外公开而保持沉默，“福福争论”或“F·F 争论”变得似乎未曾发生过，争论者福永也被看作好像原本是不存在的了。

因而，虽非出于本意，但还是陷入不得不把争论的始末向学界之外披露的无奈境地。出版社向福永氏提出了转载其反论的请求，福永氏却在回信中回答说“完全不记得在道教学会刊物上写过那样的反论”。就是说，对福永氏来说，《东方宗教》61 号刊载的他的反论的“研究笔记”是不存在的，似乎想说“福福争论”原本是不存在的。倘若如此，究竟又为什么会有我所写的再反驳呢？

因而，我虽感不快，但越来越觉得有必要将连载讨论向学术界以外公开了。本章的第二、三节即是那次争论的三篇文章的忠实的再记录。

首先，必须说说福永教授针对酒井忠夫主编《道教的综合性研究》（国书刊行会，1977 年 3 月刊）所写的长篇书评。这是此次争论 5 年前的事情。

这篇书评，实际上后来与本文的争论相关。此义已在第 60 号的拙评中有所言及，因为与此次连载讨论有关，为引起注意，将福永氏的上述书评的开始和结尾部分再次转录于下。

如编者序文中所说，本书是“以 1972 年（昭和 47

年)9月在长野县蓼科举行的第二届国际道教学研究会上发表和讨论的各国学者的论考为中心,作为该次会议的日语版研究报告编辑刊行的”。

关于此次会议在日本举办的原委等,序文中有详细的说明,关于为期5天的学术会议的具体日程、学术报告人、列席者等,也有“日程”、“参加者名簿”作为一览表附于书后。首先向承担许多困难和辛苦、花费许多经费的国际学术会议的策划、运作乃至研究报告(论文集)制作的各位先生深表敬意。

学术会议的共同课题,集中于“从与中国社会的关联中看道教研究”。各研究报告,也是按这一观点采用、集结,成为本书核心的研究报告论文共12篇。另外,还在最后添加了《日本的道教研究》,以及为应会议期间欧美方面组织委员的希望和建议而编成的总体介绍日本道教研究者观点的《何谓道教——道教、道家、道士》这两篇。(中略)

本书最后所附的《日本的道教研究》和《何谓道教》两篇报告中,前者以1931年(昭和6年)满洲事变爆发前为第一阶段,以其后至1941年(昭和16年)第二次世界大战爆发为第二阶段,以大战结束至现在为第三阶段,对日本的道教研究动向进行了扼要总结,具有明快的特征。后者从“在中国民族的思想、信仰、文化的历史中,道教这一词语是经过怎样的过程产生、形成的”这一观点出发,揭示了“道教”及与之有密切关联的“道家”、“道术”、“方术”、“道士”等汉语词汇使用方法的历史推移,在讨论的基础上,尝试着接近“何谓道教”的问题。此处,作

者说：“本来，在思想和文化中，偏离标志某一概念的词语的讨论，就有动辄陷入无限制的随意见论的弊端”，笔者完全同意这一见解。而且，对细密地检验和整理出的、作者沿着这一方向的努力和成果表示敬意。不过，如果反过来考虑，词语不用说并不是只作为词语孤立存在的，说到底是在作为文章（书籍）的构成要素，在文章（书籍）中占据有机位置的时候，才具有作为语词的完整的功能。在这个意义上，词语终归只是“指月之指”，借词语所指代的“月”，是事实、是真实、是人类的思想、情感。笔者为什么要小题大做地讨论这种自明的事情呢？那是因为，该报告作者关于“道教”一词的用例仅仅是说：“文献中出现的最早用例，是《墨子》非儒篇下‘儒者以为道教’的记述。这个道教（一词），是儒家之教、圣人、先王之道的教义、宣扬圣人之道的教义的意思”，笔者对这种解释抱有疑问。即是这样一个疑问：当把“道教”这一词语放回《墨子》原文乃至全书整体中考虑它的意义时，对《墨子》所使用的“道教”一词，单纯作为“儒家之教”处理，这是否妥当呢（详见拙文《墨子的思想和道教》）？6世纪时道教的伟大天师陶弘景，据说是“读书万余卷，一事如不知，则深以为耻”（《南史》本传）。“何谓道教”这一问题，应该由道教研究者不断地提出，其前提，如《茅山的启示》的作者M. 斯特里克先生所说，是“负责任的道教研究，必须从原初的道教史料开始”。《墨子》也被收入《道藏》，能够看作是原始道教史料之一。对“何谓道教”的完满回答，用一事不知则深以为耻的精神，尽可能

虚心、正确地阅读《道藏》中收录的万余卷书，不就自然会结出果实吗？有一句俗谚说：“越没有钱越想尽早得到钱包。”（福永光司）

参加长野县蓼科举行的第二届国际道教学研究会，是在我38岁的时候，福永教授发表上述书评时，我42岁。对这条俗谚的回答，是在书评发表后5年。受日本道教学会编辑委员会委托，针对福永教授著作撰写了下列书评，于是便形成了后续的“F·F争论”。

二、书评、新刊介绍

福永光司著《道教与日本文化》^①

福井文雅

用作者的话说，本书由“17篇短论和杂文”及一篇新作构成。17篇文章多半是面向一般大众的演讲和月报等，因为多为启蒙之论，所以作者或许未曾希望它成为学会杂志书评的对象。但是，其中也包含着面向研究者的论述，也是“作为包含作者自祝、自省、自愧之意的自著的‘退休纪念论文集’出版的”一本书，所以，毋宁说积极地对待此书，是对作者的礼貌。

受篇幅所限，不能一一介绍18篇文章的内容，所以列举

^① [再录]日本道教学会机关刊物《东方宗教》第60号（1982年10月）（引文皆为原文，未作任何改动）

各篇题目如下。从这些题目和该书的书名，（虽也有题目和文章重复出现的情况）可以推想其内容的大概。

日本古代史与中国道教——以天皇思想和信仰为中心；日本古代的神道与中国宗教思想；八角古坟和八棱镜——古代日本与八角形的宗教哲学；圣德太子的冠位十二阶——关于德与仁、礼、信、义、智的序列；山上忆良和疾病——日本古代的道教医学；平安时代的道教学；乘风的仙人；中江藤树和神道；江户时期的老庄思想；益轩的《养生训》与梅园的《养生训》；三浦梅园、庄子、陶弘景；三浦梅园与道教；冈仓天心与道教；日本人和老庄思想；“木鸡”的哲学——关于著名横纲双叶山；《观音经》与道教——日本人的观音信仰；京都与大陆宗教文化；道教研究和我——代后记

全篇是“中国古代的宗教思想”（作者以此解释“道教”）与日本古代史、日本思想的关系论。对作者的广博学识总是感到叹服，但正因为如此，也注意到许多重大的事实认识的错误。考虑到本书在街头巷尾的影响力，这里与其给予赞词，不如指出其有疑问之处，这才是评论者的责任。

卷首论文和新撰论文“后记”，显示了作者贯穿本书整体的问题意识和方法论，另外 16 篇文章是它的延伸。因此想以这两篇文章为中心进行论述。卷首论文认为，历来以为日本古代史“与道教几乎没有值得注意的影响关系”，而形成这种看法的主要原因，是被称为国学者的人的学说和佛教的学僧有此主张。断言：由于这些人的主张，中国道教的“神学（宗教哲

学)在日本一般是被轻视或无视的(中略——津田左右吉与和辻哲郎的日本文化论等是其代表),日本古代史的研究者们也几乎没有人试图实证性地揭示(中略)道教的教理学(神学)与日本古代宗教思想的密切联系。尽管迄今为止的日本学者都采取这样的态度和观点,但我却认为,中国古代的宗教思想即道教对日本古代的宗教思想具有重要影响”,论述了“天皇”、“神道”、“东西文部祝词”等7个事项来源于道教。在该书第65页中,还论述了“天王”、“大王”等词,说在此前的日本古代史中,“现在我所称的道教中的‘天王’思想的系列完全未被考虑”。

上述批评,多多少少构成写作本书各章的动机。但我不能理解,作者为什么这样批评前辈学者,因为,如津田左右吉博士,就写了名为《天皇考》的著名论文(全集卷三,第474页以后),津田博士本人明确地说了如下的话:

“天皇”的称号在我国被采用,包含有宗教的意义,其直接的来源在道教,基于上述考察,这一点是无疑的。(中略)有很多方面是从中国学习来的,这也是决不应忘记的。(着重号为福井所加)

上述论文发表于大正9年(1920年),结合当时的风气考虑,毋宁说是强调道教与日本古代史关联性的发言。怎么能非难津田博士是“轻视或无视(两者影响关系)的代表人物”呢?关于道教中的“天王”,在上述论文中已有考察。怎么能说此前“完全未被考虑”呢?

作者的本意,或许是想(否定历来的定说)而论证道教对日本文化“产生了本质上的(应注意)的影响”。关于天皇的上

述术语，虽可说是来源于道教，但这能称为“本质上(应注意)的”影响吗？道教在日本古代史的流变中决定了天皇制的产生吗？如果有使其本质改变的痕迹，就能称为“本质上(应注意)的”影响，但(参照比较交流史的用例来说)，实际上并不是“影响”(influence)，而始终仅仅是文献知识上的“借用”(borrowing)。这样的话，作者的讨论就并没有推翻津田的观点。而加上作者发现的新资料，毋宁说是相反，结果更强化了前辈学者的观点。

与以上对事实的错误认识一样不能理解的，是作者对以往研究的态度。“天皇”、“神道”、“天王”、“惟神”等术语和祝词中的词句，是来源于道教和中国古代思想，津田博士已经在上述论文、《日本的神道》第一章(全集卷九)及《日本古典研究》第四篇第二章的[附记](全集卷二)等中作了论述，津田的观点在日本史上成了常识。作者尽管也阅读了这些内容，但还是重新提出此问题，并且好像是作者自己的发现和创见那样谈论着。这个意见，是作者在巴黎或去年的“日中学者会议”等国际场合发表了，(外国也有日本史专家)所以我真是担心，作者是否被评价为津田观点的 epigone(模仿者——译者)或 plagiarist(剽窃者——译者)。

在本书中，不仅是津田观点，对日本道教研究者以往的成果，作者也全然没有提及，也没有注释，这从学术风气上看实在是奇怪的。因此，尽管本书有很多珍贵的见解，但作者不能判断，哪些部分是前辈学者的发现，哪些是作者自己的观点，这对作者来说难道不是遗憾的事情吗？

下面转到最后的新稿论文。在此，可看到作者所说的“道教的大体定义”。他说：

如果简洁地表达，道教就是把与“道的不灭”成为一体作为终极理想的、中国民族（汉民族）的土生土长的、传统的宗教。

接着进一步补充说明：“以中国古来的萨满教的巫术信仰为基础，（中略）隋唐时代作为宗教教团（中略）大致完成。”但是，稍微学过一点“哲学”的读者，一看就知道，这不是“定义”。因为这是 tautology（用义反复），而且使用了很多“道”、“萨满教的”及其他含混的词语。

即使把它当作“说明”来读，这个说明也有很大的偏颇。因为，这个“定义根本没有包括元、明以后形成的所谓新道教，如全真教和吕祖信仰，或现代的道教。这就类似于一个忽视“大乘佛教”的“佛教定义”。作者极力主张，没有通读《道藏》的人“对道教的任意定义是非学术的，是空洞的”，并批判前辈学者的工作（《道藏》直到最近才能获得，所以这是勉强的批判），但是又何以下了一个无视道教史常识的定义呢？是没有阅读收入《道藏》的全真教经典吧。上述“定义”只是相当于茅山派道教，若是这种“定义”，似乎没有《道藏》，只要有以往道教相关文献就可以下了。

作者还在京都大学人文科学研究科的退職纪念演讲中讲了“何谓道教”，并加以修改发表于《思想》杂志 6 月号（No. 696）。演讲的一半是关于“道教”一词（概念）的形成过程和问题。综观其方法论、资料、结论，大部分都与酒井忠夫、福井文雅合撰的《道教是什么》一文（《道教的综合研究》，国书刊行会，1977 年）相符合。但是，如上例，对此先发表的论文，（作者自己尽管在本杂志上评论过此文，）却完全没有提及！

关于“定义”，作者屡次将道教改称为“中国宗教思想”，

并且频频使用“道教性”这种表达方式。这是把“道教”概念扩大地解释了，这样的话，什么都能随意地认为是“道教”了。

总之，作者对道教的理解和知识的范围非常特殊，本书似乎正是以此为基础论述日本文化的。

作者说，结合儒学和中国佛教来思考道教，是“我道教研究的基本立场”，这已经为前辈学者所实践，对现在的研究者来说是常识化的立场。作者在此还将其写成好像是自己一人的立场，真是不能理解。作者曾说：“如果用一句话来表达唐代中国佛教的特征，可以说是‘理’的哲学”（第150页），那么密教和净土教又如何呢？这种（逻辑学所禁止的）Hasty generalization（性急的概括），阅读下去就会觉察到。前述“道教”的定义也是一例。

作者在第81页中断言，《伊豫国风土记》的《汤之冈碑文》中的“花池”，就是基于道教《黄庭外景经》的“华池”。如《黄庭外景经》的梁丘子（唐代开元年间道士）注所证明的，“华池”是人的“口”的别称，这对稍读《道藏》的读者来说是常识，与“花池”是没有关系的。

除上述之外，要质疑的问题还很多，但篇幅已尽。作者是我学生时代亲近的“老师”。尽管如此，不，可以说正因为如此，请原谅我仅仅列举出了疑问之点的非礼。特别是在学术上，老师是厌恶公私不分的。而且本来也有这样的说法：后辈学者在书评中对前辈学者仅仅说许多赞美之词，相反倒是不逊和无礼的。

作者已经阅读了《道藏》1120册的半数以上，并说要“赌上老残之余生”全部读完。但是，作者是否真的认为，读破万余卷书，“对何谓道教的充分回答”“不就自然地结出果实了吗”。唐代衡岳道人薛幽栖不是说过吗，“诵读者多焉，精达者鲜

矣”。祝愿作者悠闲地养生，向后来学者展示长生不老之术。这才成为“对何谓道教的充分回答”。

1982年7月31日“津田左右吉博士追悼会”（人文书院，1982年3月第一版，B6第252页）

补记——“诵读者多焉，精达者鲜矣”的意思是“诵读道教经典的人虽多，但深入并通晓其内容的人少”。

三、研究笔记

津田左右吉博士与道教①

——答福井文雅的《道教与日本文化》之书评

福永光司

津田左右吉博士的《道家思想及其开展》作为《东洋文库论丛》第八刊行，是在昭和二年（1927年）9月。此后，这部著作题目由“开展”改为“展开”，昭和十四年（1939年）由岩波书店再版。再版数年后，当时在京都大学准备以《庄子》为课题撰写毕业论文的我，求购了此书并先通读了一遍。但是，此书并不是将“道家思想”作为思想、哲学，即把老庄主张的“道”的思想、哲学作为思想、哲学本身，进而，换言之，不是在思想家、哲人的内面性或内在欲求上关注“道”的思想、哲学，即

① 日本道教学会机关刊物《东方宗教》第61号（1983年6月）

不是试图就思想家、哲人的“心灵”来检讨、考察问题的著作。了解到这一点，我就不再阅读了。

同一时期，正确地说是昭和三十年（1938年）11月，作为“岩波新书”的一册，博士出版了《中国思想和日本》。关于这部著作，只是战前偶尔听说，京都大学“中国学”的老师们批评它是对中国人的心灵及中国的学术文化没有作积极理解的冰冷的书，我急于作撰写毕业论文的准备，求购了此书，但只是有选择性地阅读了若干部分，而没有通读全书。

我最终得以通读津田博士的《中国思想和日本》，是在昭和和三十年代中期，正是新制高中和大学中关于汉文科课程应在多大程度上必修议论纷纷的时期。我这一时期一直在新制大学担任汉文教师，从朋友那里听说津田博士发表了强烈反对汉文课程必修的见解，而重新翻阅附上了“前言”、书名由“中国”改为“シナ”（即“中国”的日语假名写法——译者）的新版《中国思想和日本》，的确是这样论述的：

为了优化日本的语言，日本人必须尽早地停止使用中国文字，所谓与汉文相联系的、过去中国式学术的方法和思考问题的方法，与作为现代文化基础的现代学术精神及方法是不一致的。因而，独立的汉文课应该从普通教育的课程中取消……我以为这是今天（昭和三十四年——笔者注）反而应该大力倡导的事情，故在此附上此义。（全集版《中国思想和日本》，卷二十，第198页）

在津田博士的这一论述中，可以强烈感受到其与当时以东京为中心的所谓汉学派——以传统的汉文学为背景和基础的政学一

体的保守势力——对抗的一面。但是即使排除这一因素，也可以说，博士本人对中国文学和中国人的思维方式，乃至对中国的学术文化，的确不是那么抱有善意。在博士的著作中，对中国人的思维方式乃至学术文化的轻视或轻侮、有时甚至可以说是侮辱的记述屡见不鲜。如“中国人根本不喜好思索、不擅长思索”，（全集版，卷二十，第288页）“中国人根本上缺乏对事物的探索欲、感受性迟钝”，（同上，第317页）“思维非逻辑性的中国思想的特点”，（同上，第243页）“那里没有任何分析和逻辑”，（同上，第293页）“（在中国）没有发展出科学文明，不仅决不在于精神活动的卓越，而且毋宁说是相反”（同上，第328页）等。——顺便说说，如果插入个人的见解，我认为这些话应该订正为：“中国人并非根本不喜好思索、不擅长思索，而是不喜好、不擅长西方哲学意义上的思索”，乃至“中国思想的思维并非是不合逻辑的，而是没有西方意义上的逻辑思维”。

津田博士基本上就像许多生于明治时代的日本著名学者、知识分子一样，可以认定是站在西方近代文化至上主义立场上的（除此之外，在其著作中各处都能见到对西方近代科学文明的崇拜、赞扬之语，因为不是眼前的课题，故此处不论）。这种立场本身确实是好的，但问题是，其近代文化至上主义立场，是与对亚洲邻国中国的思维方式、哲学思想乃至学术文化的一般性轻视或轻侮一致的。

让我们把焦点放在当前面临的中国民族宗教“道教”的研究上来考虑问题。津田博士对中国的民族性宗教道教或道教的教理神学，也同对中国的一般哲学思想、学术文化一样采轻视或轻侮的态度，可摘取他的几句话：

其本质是中国自古以来的民间信仰，即为得到福寿进行的祈祷和祝咒的汇合物，随后形成了其与信仰长生不死为可能的中国特有的神仙说相结合的道教，道教作为思想是浅薄的、基本上不值得注意的，但它在社会中逐渐取得势力，又不是无意义的。（全集版《中国思想和日本》，卷二十，第285页）

这里，关于中国道教的形成，津田博士只论及“中国自古以来的民间信仰”和“中国特有的神仙说”，断定“道教作为思想是浅薄的、基本上不值得注意的”，我们要特别注意他的这些话。这些词句与上引“中国人根本不喜好思索、不擅长思索”，“中国人根本上缺乏对事物的探索欲，感受性迟钝”等论述相关联，明确指出道教在思想上是浅薄的、因而道教教理神学作为哲学思想研究是无价值、无意义的，这种说法受到关注。“二战”以后，对于所谓津田史学的学说，以关东地区的大学学者为代表的几乎遍及全国的日本古代史研究者们甚至宛如金科玉律般看待。中国道教中不存在神学教理学或宗教哲学等先入之见，不仅日本史学家，就连在东洋史学家中间，说普遍存在且根深蒂固也不为过（甚至在被称作什么中国学发源地的京都大学，几年前我也曾有过被人文科学研究所的某教授诘问道教中是否有神学教理的亲身体会。我想他也是以津田学说为依据的）。津田博士讨论与日本文化的关系时的道教，不用说，也是“作为思想是浅薄的、基本上不值得注意的”中国民族宗教“道教”。

津田博士在其著作《中国思想和日本》中最为强调的观点之一，如在有自署为昭和三十四年3月的“前言”中也表述的那样，是“日本的文化，是基于日本民族生活独特的历史展开

而独立形成的，因而是与中国文明截然不同的”（全集版，卷二十，第195页）。“前言”接着说：

日本和中国，拥有各自的历史，拥有各自不同的文化、文明，是各自不同的世界。包括这两者的一个东洋的世界是不能成立的，一个东洋文化、东洋文明是不存在的。……日本人发展了日本人自己的独特生活，创造了独特的文明，在日本过去的知识分子的知识中，中国思想是被重视的，但那是与日本人的实际生活相距太远，没有直接在实际的生活中发挥作用。日本和中国，日本人的生活和中国人的生活，在一切方面都是完全不同的，这就是我的看法。这一看法自很久以前就有了，……越是了解日本，越是了解中国，就越是强烈地感到，日本人和中国人是完全相异的两个世界的居民。

津田博士的这一论述，与明治末年冈仓天心以亚洲宗教和艺术研究为基础，以《庄子》“唯达者知(道)通为一”等万物齐同的“道”的哲学为根底，强调“亚洲一体”的观点，形成鲜明的对比。这或许可以推测为在强烈意识到冈仓的“亚洲一体”主张而对其的反驳批判。但无论如何，津田博士的意图，正如上述引文所清楚显示的，就在于强调“在一切方面都是完全不同的”。

从中国的历史运动中完全脱离出来的日本民族生活的历史发展，与中国思想界没有任何关系的日本思想界的动向……（全集版，卷二十，第313页）

这一日本民族生活的历史发展是与中国无关、完全脱离它而进展的。由此可知，日本和中国分别属于不同的世界。这是贵族社会试图努力模仿中国文物典章以来的事，这种模仿停止之后就更不用说了，日本的历史仅仅是作为日本独自展开的。（同上，第304页）

如果认为日本历史的展开是日本独自进行的，由这一历史养育的日本文化是日本独自的文化，就是显而易见的。无论是家族制度、社会组织、政治形态，还是在其内部活动着的精神，都与中国有巨大差异。（同上，第305页）

作为知识，由中国典籍给予的东西被认为有无上的权威，必须立即遵从。但在知识上被这样认为的事情，却被现实生活所拒绝。从书籍中得到的知识与生活实际相背离的。所以知识仅仅是作为知识在知识的世界里拥有权威。（同上，第254页）

博士认为，日本文化是日本独有的，日本过去的知识分子作为知识看重中国思想，但那是被日本的实在生活所拒绝的，从书籍中获得的知识是与生活背离的，当然，他认为作为中国民族宗教的道教也仅仅是作为知识输入的，在日本人的实际生活中不具有宗教的力量。

与佛教不同，作为中国民族宗教而形成的道教，没有以宗教的形式传入日本，不过，与之相关的一些书籍或知识无疑被输入了。（同上，第251页）

有关道教的一些知识和经籍无疑也传播进来，但作为宗教的道教没有传入。因此，对（日本）自古以

来的民俗性宗教具有宗教力量的只有佛教……(全集版《日本神道》，卷九，第2页)

天皇这一称号仍然是采用了中国的既成词汇，这是可以自然地推知的。大概可以认为该词来自与神仙说或道教有关的书籍(举例来说如枕中书那样的书籍)。……《史记》等所谓正史和汉以后南北朝时代大量制作的种种纬书和天文书一定也是被阅读的，不过，在我国，有关星的事情是封闭不谈的，神代史中看不到重视星的记载，所以由北极星所象征的、或成为北极星名称的天皇的观念没有引起深切的关注。(全集版《天皇考》，卷三，第490页)

此外，中国式的天地剖判说被吸取，书纪中还以种种形式出现了阴阳说。这纵然是在神的故事中存在的，但对思想本身并不具有宗教的意义。总之，在文字上，中国思想被大量吸取，但即使是作为使用这些文字的知识分子的思想，也有许多是没有宗教性意义的。(全集版《日本的神道》，卷九，第26页)

易传中有神或神道这样的词语，但这个神的意思是灵妙的存在或作用，神道是指自然的理法，与日本的神和作为民俗的宗教信仰没有任何关系，而且很明白，日本人重视数字八的风俗与易的八卦也没有关联……(全集版《中国思想和日本》，卷二十，第229页)

津田博士说：“日本人与中国人是完全不同的两个世界的居民”，或“日本与中国是具有各自不同文化、文明的两个世界”等，关于道教，他认为“没有以宗教的形式传入日本”，“对日本自古以来的民族宗教不具有作为宗教的力量”。当他这样说时，

我首先感到疑惑的是，什么是日本人、特别是古代日本人？生长在与大陆隔海相望而最接近大陆的北九州的我，父亲、祖父以来国籍毫无疑问是日本人，但却不能确信，自己的远祖不是从包括半岛在内的大陆来的移居者。不仅是我，生长于北九州、多少学习过日本古代史的人，不都是一样的吗？不，不只是北九州，与中国大陆隔海相望的山阴、北陆乃至东北沿海地区的土著居民，大多数人不都是相同的吗？古代的日本人与靠近日本的东部沿海地区的中国人之间，就像在气候风情等自然条件上那样，无论在人种上，还是在风俗习惯、生活方式、思维方式、感受方式，进而在文明、文化方面，正因为人为、人工的改变少，所以比在现代具有更多相似和共同的地方。身处日本和中国交战这一不幸事件的漩涡中，我在中国东南沿海地区作为一个士兵留驻，亲自走过许多地方，不单纯是作为文献的知识，而是直接地、切身地体验了这种类似和共通性。

津田博士认为“日本和中国具有各自不同的文化”，“在一切方面都完全相异”。他解释这里的“文化”说，“文化构成生活的内容，就是生活本身”。（全集版《中国思想和日本》，第330页）在我年少时的北九州，与道教有密切关系的灶神信仰在民众的生活中活生生地存在着。在夏季干旱时，小学停止上课，全校学生在教师的带领下，拿着青竹筒远行到海边去汲取潮汐，供奉于村里的神社以求雨。这种巫术宗教性的仪式，也是具有非常强烈的道教性格的。在夏夜的星空下，一家团聚，将祈愿之事写于长条之上，献给天神的七夕的活动，也是以道教的斋醮仪式为原型来模仿的。可以认为，道教的思想信仰决不是被日本人的实际生活所拒绝的，也不仅仅局限于知识分子的知识。这些仪式，直到大约半个世纪前，也不仅是在北九州的农村，在山阴、北陆等地，也相当广泛地在日本人的生活中

实际地举行着。

津田博士的《中国思想和日本》初次出版是在昭和十三年(1938年)。昭和十三年,是所谓中国事变发生的第二年。当时的日本,是把作为外敌交战的中国人与日本人严格地区分开来,高度地强调日本人的优越性、日本文化的独特性和中国人、中国文化的劣等性,煽动起对中国的蔑视、憎恶和敌忾心的时代。我愿意相信,津田博士对日本民族和日本文化独特性的强调与这些是没有关系的,但相对于强调与中国人和中国文化差异性的津田博士的日本文化论,我个人更愿意选择关注中国与日本的共通性、将亚洲作为一体来看待的冈仓天心的“东洋的思想”。

津田博士说,道教“作为思想是浅薄的、基本上不值得注意的,作为知识和经籍传入了日本,但对日本自古以来的民族性宗教不具有宗教的力量”,等等。我认为,在此,作为中国学研究者,津田博士有两个误解或错误认识。其一是津田博士的中国社会及思想文化固定论,其二与其一相关,是轻视或无视了公元4世纪后半期以后——中国的南北朝隋唐时代的宗教思想文献,特别是记载道教神学教理的宗教思想文献——我考虑把汉译佛教文献及中国人解释佛教教义的书籍加入其中。

中国思想在上古时代形成以后,就没有大的变化和发展,几乎按照原样被后世所接受。中国的社会是固定的,就如中国的文化是固定的一样。而且同时,其思想也是固定的。仔细想来,也不是没有任何变化,但在总体上或根本上,后世和上古是同样的。

(全集版《中国思想和日本》,第200页)

上古时代,一旦有某种思想形成,从此便仅有对

其的继承，学问就变成无非是诵习古典、注释古典了。(同上，第288页)

中国和印度都经历了漫长的历史，但可以说实际上只是时间漫长，历史则是短暂的。那里没有像西方那样的中世纪和近世历史，现代史原本就没有展开，终究仅仅是上古史的延续。因而后世的文化也是上古文化的延续。(同上，第332页)

津田博士的这一论述，容易让人想起也曾给日本历史学界带来巨大影响的 Wittfogel 的“亚洲社会停滞理论”。这一停滞理论，若作为以经济学说为基础，以政治、经济为中心的社会论展开，是具有相当说服力的。中国史专家喜欢作为研究课题的资本主义萌芽问题等，也与此理论有密切关系。但是，中国社会中宗教思想文化或宗教思想学术，至少其在南北朝隋唐时期的状况，不能像津田博士所说的，“后世的文化也是上古文化的延续”、“终究仅仅是上古史的延续”等，简单地进行归纳。中国社会自西历纪元前后佛教从印度西域传入以后，经过南北朝时期，及至隋唐时代，宗教思想无论在量上还是在质上都发生了巨大变化。受到这种鼓动，中国民族宗教的道教，作为拥有教理、礼仪和教团组织的狭义的宗教形成和发展。与此同时，儒教思想的宗教性格也显著化，或开始大量引入宗教哲学的思维和思考。这应该看作是与“中国的社会是固定的，就如中国的文化是固定的一样，而且其思想也是固定的”这一观点截然不同的流动和变化、质变和发展的时期。我认为，津田博士的中国文化、思想固定论，至少在有关宗教思想(道教思想)方面应当加以订正。

如果中国思想固定论应当在有关宗教思想(道教思想)方

面给予订正，那么上述中国南北朝隋唐时代的宗教思想文献，特别是道教思想相关文献，就肯定应当用否定固定论的新观点来重新看待，作为实证性研究对象和具有最重要价值的思想文献来整理，其内容应当借助训练有素的语言能力进行探讨、考察和研究。关于日本天皇的称号，津田博士说：“此称号在我国被采用，是有宗教含义的。所以，按照上述考察，其直接来源无疑是道教。”（全集版《天皇考》，第474页——福井所引）一方面大体在宗教意义上肯定两者的关系，同时又说，在古代日本“从来没有学习过有关星的事情”，（同上）否定了古代日本与北极星及星信仰的关系，并与平田笃胤（《赤县太古传》）一样，只用《易传》的用词来讨论“神”和“神道”的概念，而断定“其与日本的神和作为民俗的宗教信仰无任何关系”。他还仅仅依据汉魏时期的易学得出结论说：“日本人重视数字八的习俗与易的八卦无关。”（同上）按照我的看法，这都是因为轻视乃至无视在南北朝隋唐时期重新发展的、以三玄之学为根基的道教的神学教理。我了解到日本《延喜式》祝词中又与道教相关的文字，是根据冈田正之博士的《近江奈良朝的汉文学》，津田博士《天皇考》的最后，对此也有简略论及，但其论说没有冈田博士那样详细、具体。津田博士还评论大安万吕《古事记》序的汉文说：“用道家的术语”、“用道家思想解释所谓天地开辟”。（《日本神道》，第26页）关于记、纪神代卷卷首所载天地剖判说，他说：“这与成为神代故事出发点的伊耶那岐、伊耶那美二神产生国家的故事毫无联系，与之是矛盾的……”（《中国思想和日本》，第228页）等，如果能精确地阅读南北朝隋唐时期的道教神学书籍，这里就会使用“道教”一词，而不是“道家”（津田博士在其著作中是明确地区分使用“道家”和“道教”二词的），也就能想到，记、纪开头的天地剖

判说，是以伊耶那岐、伊耶那美二神创造国家的故事和一套以道教神学为样本的记述（详见拙文《大安万吕和道教学》——《历史人物》1983年4月号。另外，伊萨那奇赴黄泉看到爬满蛆虫的伊耶那美的尸体而洗目的神话，也可以理解为是以这一时期写成的道教神学书《黄素四十四方经》等中“见死尸血秽之物……因以洗目、漱口、并洗手足”的记述为原型的）。

福井文雅氏在对拙著《道教与日本文化》的书评中，提出我是不是“津田观点的 epigone 或 plagiarist”的责难，我要做出回答——我提及津田博士学说，不过是作为“日本一般轻视和无视道教神学（宗教哲学）”的近代学者的代表和例子，举出了“津田左右吉的日本文化论”，故这里以此为中心来回答。福井本人也曾在《日本读书新闻》（昭和五十三年7月10日号）上写道：“说道教虽作为少量知识传入日本，但并未作为宗教传入，这是以津田博士为代表的历来的通说”——与此相关，关于道教的“天王”，福井也质问：津田博士的《天皇考》中已经有所考察，却说“完全没有考虑”，是为何呢？实际上，这里指的是拙著中特别明确记述为“最近的讨论”的宫崎市定博士的论文《关于天皇称号的由来》（《思想》，第646号），而不是指津田博士。

对我关于《伊予国风土记》的《汤之冈碑文》中的“花池”是基于道教《黄庭外景经》的“华池”的解释，福井在书评中说，“华池是人之口的别称，这对稍读过《道藏》的人来说是常识，它与‘花之池’没有关系”，而对我的演讲笔录《道教是什么》（《思想》，第696号）的责难：“其方法论、资料、结论等各方面，大部分都与酒井忠夫、福井文雅合著的《道教是什么》一致”，却“全然未提及”！上面我对作为中国学者的津田博士轻视或无视精研南北朝隋唐时期宗教思想文献作了批评，这与此

种批评不无关系。

出现“花池”(“华池”)之语的《汤之冈碑文》的原文是:“若乃照给无偏私,何异于寿国随华台而开合,沐神井而瘳疹,诂于舛浴花池而化弱。”文中的“随华台而开合”,显然与“浴花池而化弱”是对句,既然“随华台而开合”是以《观无量寿经》中“身坐金莲华(台),坐已华合……一日一夜,莲华乃开”为经典文本依据的,那么按照四六骈体文的规则,“浴花池而化弱”也应当是以与《观无量寿经》相对等的宗教思想文献为依据的。相应于“浴花池”和“化弱”这样的词句,举出道教经典《黄庭经》的“沐浴华池……开命门”作为经典依据,可以说有充分的根据。道教中之所以“华池”意指人之口,是因为它是“灵液滞留之所”,因而作为“神井”即温泉的比喻之词也是适当的,如果精研南北朝隋唐时期的道教神学书籍,这是容易理解的。

下面来回应,关于我发表于《思想》杂志的论文《道教是什么》在研究的“方法论”上与酒井、福井合著的《道教是什么》相一致,却对此全然未提及的指责。我的方法论学习了被认为是以清代的考据学为基础,接受佩里奥、马伯乐等的法国中国学研究法影响的京都大学中国学研究的传统方法得来的,或许与据说曾留学法国并同样是学习了该国中国学研究方法论的福井的方法论有相类似的地方。在福井所说“大部分一致”的“资料”中,佛教文献等中所见“道教”一词的用例,是我以前将作空海《三教指归》注释时翻阅汉译佛典所作笔记,用于昭和十五年东京大学大学院讲义“中国哲学对佛教的吸收”的产物。福井在“结论”部分所说的“六朝时代以后,‘道家’和所谓‘道教’也是同义词”(《道教的综合研究》,第438页)等中的“道家”用例,有必要从更晚的南北朝隋唐时代一般的思想文献中检索,这样,福井这一“‘道家’与所谓‘道教’是同义词”的结

论，也还是会改变的，这是我的见解。

最后，回应认为我的“道教总体定义”——“道教就是把与‘道的不灭’成为一体作为终极理想的、中国民族土生土长的、传统的宗教”——是 tautology（同义语反复）的指责。我是把这种批评放在心上、并勉强在汉字“道”旁边注上假名读音的。因为“道”这个词，自从冈仓天心于明治末年在英文《东洋的思想》中强调性地使用以来，也在欧美的学者、知识分子中间逐渐广泛为人所知。最近，通过 C. G. 荣格的《黄金花的秘密》（汤浅泰雄等译）、F. 卡普拉的《道的自然哲学》（吉福伸逸等译）等著作，对日本人也产生了相当深刻的影响。在 F. 卡普拉看来，“道的本原的宇宙性意义，是终极性的、无限的实在”（日译本，第 121 页），“是空、是无形，但又生出一切形象”（同上，第 238 页），“道教中把作为万物之根源而统合万物的终极的实在称为道”（同上，第 211 页）。在荣格看来，“道”是“存在于差别完全泯灭的终极的无差别中的一个大大生命”（日译本，第 12 页）。我也在《冈仓天心和道教》（收于《道教和日本文化》）等文中把道教的“道”解释为“世界和人生的根源性真理”、“世界和人生的根源中实在的终极真理”。我对“道”的这种定义式的解释，可以说与荣格和卡普拉的上述解释在内容上是基本相同的。而我对“道教是什么”进行定义性解释时，勉强使用“道的不灭”这一象征性的表达，其主要原因，也是想把至今以来在国内外道教研究者中存在的“作为宗教的道教”和“作为哲学的道教”的二分的思维方式当作一个整体来把握——试图把道教的哲学思想看作其巫术宗教性内容的上层结构。并且，也同样想把中国在 12 世纪（南宋）以后出现的、称为全真——《庄子》中出现的哲学用语——的宗教，作为在新的宗教性实践和教义确立的基础上追求“道的不灭”的、

变革性道教，包摄在“道”的概念中。我虽然在“道教总体定义”中使用了“道的不灭”这一表达方式，但如果在上述卡普拉等人定义性解释的“终极的实在”的意义上理解“道”的概念，就不构成同义反复，不知福井以为如何？

另外，我在拙著《道教和日本文化》所收《三浦梅园和道教》一文中，曾述及：“唐代中国佛教，如果用一句话概括其特征，我认为可以说是‘理’的哲学。”在紧接其上的文字中，我使用了“佛教哲学”一词，希望把文中的“佛教”读为“佛教哲学”或“佛教学”。我的想法是，无论是密教还是净土宗，在其为佛教哲学或佛教学的意义上，都在根本上包含“理”的哲学。此外，为了不断解明道教的哲学思想，有必要在语言上精读由《真诰》、《无上秘要》、《云笈七签》收录的道书等所代表的中国南北朝隋唐时期的道教教理书、神学书。为了精读这些书，进而应当通览整个《正统道藏》，关于此，也想做出具体回答，但因为篇幅太长，留待以后再论。如果能阅读最近计划出版的拙著《道教研究笔记》，则不胜荣幸。

四、研究笔记

关于福永教授的反驳^①

福井文雅

对于我的有关《道教和日本文化》一书书评(《东方宗教》第

^① 日本道教学会机关刊物《东方宗教》第62号(1983年10月)

60号),作者在上一期上发表了题为《津田左右吉博士与道教——答福井文雅〈道教与日本文化〉一书书评》的“研究笔记”。由于津田的观点是讨论的核心,所以应该由比我更合适的人来讨论此问题,但因为其中也包含对我的反驳,因而此次不得不再度诉诸笔端。对赐予我珍贵版面的编辑部门的好意表示感谢。

按照我的整理而依论述顺序来分类,作者的论点可归结为以下三个:第一,是对津田博士的一般中国思想和道教研究态度的批判;第二,是围绕《汤之冈碑文》中出现的“花池”一词的解释;第三,是关于“道教”的定义。

第一个论点占了福永研究笔记的七成篇幅,看来似乎是作者最着力的部分,但那是对津田博士(以下简称津田)本人的批判,所以与我的书评关系不大。

不过,从批判津田花费的笔墨和副标题来看,作者实际上是认为,对津田的批判就等同于对福井的反驳。事实上,在反论的第75页,作者在“以上是”之后,写着“打算回应(拙评的)责难”。

但是,如果是这样,作者的思想未免太迂回了吧。因为,在书评中我并未把津田观点是否正确当作问题。我要问作者,作者依据与津田基本相同的资料,采取与津田基本相同的论述,为什么对津田的片言只语都没有引用?岂止是没有引用,为什么要对津田大加批评说,津田是轻视或无视那些资料的学者?

不仅是对津田的观点,面对前辈学者和已发表的论文,作者也不时地重复着下列类型的论证方法,即:一方面指责前人

的方法和业绩，同时却采取了与指责对象几乎相同的资料、相似的论述，但对对方既不引用、也不作注，一切说起来就好像作者自己才是最早的发现者、提倡者。

这种奇怪的论证方法，对于常常把学术的“传承”挂在嘴上的作者来说，实在是不可思议。在书评中我曾举出了一些这样的例子。总之，研究者无视所谓优先权(priority)、违反规则的问题，是我的第一个疑问。这是学术的前提性问题。

在此篇反论中，作者写道：了解《延喜式》祝词中有关道教的文字，是通过冈田正之博士的《近江奈良朝的汉文学》等。但叙述中漏掉的就是这件事，那么，为什么至今还没有明确、没有在那本书中作注或言及？我在书评中写道：由于缺乏对已发表论文的考虑，“尽管本书中有很多珍贵的见解，但其中哪些是前辈学者的发现，哪些又是作者自己的观点，读者就无从判定了，这对作者来说也是遗憾的事情”。在此，我依然这样认为。

虽然在演讲时不能一个一个地作注，但在印刷出版阶段加入注释是可能的(事实上，书中附有作者本人最初文章发表一览表)，至少能够避免否定前辈学者的成绩而将其当作仿佛是自己独创的叙述方式。

作者似乎说到，他曾经学习过法国佩里奥、马伯乐等的研究方法，对此我怎么也无法相信。因为，在启动某一课题的研究之前，明确地制作“参考文献目录”(bibliographie)，是欧美学生的基本要求和常识。如果完全不引用前辈学者的研究成果，或如在日本的论者中屡屡看到的，已发表论文中如有与自己观点不合者就不录入，或只引用属于某一学统的论文，那么该论者的投稿将不被采用。

作者还在巴黎的演讲中这样说：“迄今为止的日本中国思

想史研究，主要是以经学儒教为中心进行的。佛教的研究，大体上是在与中国思想史（特别是儒教的经典学）脱离的情况下进行的，道教的研究也很少在与中国思想史整体性发展的密切相关下进行。但我认为，真正意义上的中国思想史研究，其中也应当包括佛教的教理学和道教的宗教哲学。”^[1]听到这样的话，巴黎的学者想必一定会感到困惑。因为，这样的研究法，自上个世纪起，佩里奥、马伯乐、多米埃韦尔等法国学派（现在已扩展到国际学术界）已经传统性地、日常地运用了。^[2]有许多听众心中会想：“现在作者可以不必教给我们了。是不是搞错了讲话的对象。”

在日本，《中国佛教史学》杂志（1937年创刊）的同仁们（其中有很多是作者的前辈），在战前难道不是也已经使用着同样的方法吗？^[3]我自己也从学生时代起，也常常作为理所当然的事情被教授那种研究方法。所以，我完全不能理解，时至今日，作者为什么甚至要在巴黎发表这种论断。

那时，作者一贯主张的读破《道藏》之说也热烈地讨论着。难道日本人今天仍然墨守着这种近代以前陈旧且非学术性的方法吗？被这样认为，对于我和日本人来说，是极令人烦恼的事情。

这样看来，作者曾学习过法国中国学的说法，无论如何是不可信的。更不用说，作者在争论中采用的论证方法是：他的《道教是什么》的方法论（及结论），与先行发表的酒井、福井合著的同名著作相类似，是因为两者是都曾学习了法国中国学的同行，所以偶然会想互类似。这种论证也甚为牵强。

我希望，作者今后不仅在精研《道藏》上，而且在精研、注引前辈学者的劳动成果上，尽量下工夫。否则，即使作者自己主张新说，也不得不怀疑其所主张者究竟是否真为新说，是

不是擅自借用某人已经说过的观点。结果，作者的独创性就不能被认可了，而恐怕仅仅会留下 epigone 或 plagiarist 的评价。

尽管如此，在普通读者中，也许有人会说，作者论述的内容本身是新颖、有益的，这就够了。因而，是谁的独创这个问题并不重要。的确有可以这样说的一面，但那仅限于作者忠实地复述前人观点的情况。如果误解或歪曲地传达，就会对不了解情况的外国人、非专业人士或年轻学生造成很大的负面影响。

实际上，反论中对津田学观点的批评，就存在这种情况。因为以此为前提也在批评我的观点，所以，下面不能不对作者批评津田观点的错误有所论及。

二

作者在介绍了津田博士的观点之后，每次都这样说：

我言及津田博士的学说，不过是作为“在日本一般性地轻视或无视道教神学(宗教哲学)”的近代学者的代表，举出了“津田左右吉的日本文化论”。

但是，在这句话中有论点不明之处。再看看这句话所在的那段文字(第8页)，作者接着写道：

日本古代史的研究者，迄今在日本宗教思想史的研究中只关注佛教，几乎没有学者试图对道教神学或教理学进行学术性的研究，实证性地揭示其教理学(神学)与日本古代宗教思想的密切关联，

读到这里就清楚了，作者认为被轻视或无视的对象是：①对道教神学的学术性研究，和②其神学与日本古代宗教思想的密切关联。

但是，这里的①和②，原本是不同性质、不同层次的问题，作者却没有注意到这个问题，始终是放在一起进行讨论的。在上引那句话中，关于轻视或无视的对象，仅仅列出了“道教神学”。这表明，这段话既包含着①，也包含了②。从这种表述方式也可以看到，作者是混同论述的。

本应该分别论述的①和②两个问题，作者是同时论述的。在我看来，产生作者对津田（如下面要述及的）的误解和讨论混乱的原因正在于此。同样的逻辑混乱也见于该书开篇对国学家的批评中。

津田充分地肯定了全面研究包括道教在内的中国思想的重要性，这是显而易见的。他说：“我考虑必须撰写《国民思想之研究》、更好地了解中国思想。”^[4]还说：“中国思想是过去长时期内主宰着中国知识阶层的思想，是俨然的历史存在。所以，它的情况究竟如何，（中略）无论如何是必须作为学术来研究的。”^[5]

从研究的必要性出发，中国思想“从纯粹学术的见地”^[6]客观、彻底地加以考究，其结果，就达至《中国思想和日本》中的结论了。^[7]福永教授在反论文章的前半部分引用的“非逻辑思维的中国思想的本质”等等各种津田观点，是常年研究结果的体现，并非津田最初就是带着这种看法进入研究的。是事实的认定，而非价值判断。

乍看起来，这些是轻侮的言辞。所以有人指责说，津田是因为蔑视中国才做出了这种轻侮的解释，但这种观点颠倒了原因和结果。对于这些人，只要让他们读一读津田的下面这段话

就足够了：^[8]

要研究中国，必须对中国人或中国的思想抱有同情，否则就不能对中国的思想和中国人的生活有真正的洞察。但这又与中国癖、中国崇拜根本不同。中国思想研究在任何情况下都必须是学术性、批判性的。古代风格的儒者，把中国的教义等作为完美的东西，一开始就加以崇拜，这种态度必须根本地改变。

如果原本是轻蔑中国的，那么为什么还要特意辛苦地从事这些研究呢？使用容易被认为是轻侮的率直的语言，是津田的一个癖好，并不是仅仅针对中国思想的。“日本文化的后进性及其水平的低级”，“总之，西方学者有关中国思想的研究有幼稚之处”，^[9]等等表述方式即是其例。

关于津田对道教的态度，也可以这样说。津田早就认识到了道教研究的重要性。否则的话，《道家思想及其展开》、《神仙思想的研究》等有关道家、道教的大部头力作就不可能问世。

但仔细想来，对于研究一个国家文化的研究者，指责说其态度冷淡，实在是不合理的情感论。重要的仅仅是，这位研究者的结论是正确还是不正确。态度“热烈”，恐怕会陷入单纯的爱好者的行为方式中。

这样看来，显然，作者作为批判津田说的前提的解释，即“可以说博士本人对……中国不太抱有善意这一点是明确的”，也完全不正确。更不用说，以这种错误的解释为前提，说“(津田)明言道教在思想上是浅薄的，因而把道教的教理神学作为哲学思想研究是无价值、无意义的”(第68页)等，只能

被认为是诡辩。因为，津田虽然指出了道教在思想上的浅薄性，但作者在“因此”以下文字所论，在津田那里是不存在的。津田是主张道教研究必要性的，他绝不会“明言研究的无价值、无意义”。^[10] 贤明的读者也许能够将这一点从作者“作为明言的东西被关注”的表述方式中区分出来。但是，作者后文说，因为津田“明言”了道教研究的无意义，所以“在中国道教中不存在神学……这一先入之见，不仅是日本史专家，就连东方史专家中也根深蒂固”，并在此基础上，连续不断地从批判津田进而转到批判京都大学人文科学研究科某教授而展开讨论。这段文字无疑会使读者误解，津田无论如何是明言道教研究无意义的罪魁祸首。这是令津田感到烦恼的事情。

作者的解释误读了津田的观点，却不知不觉间转换成宛如津田本人的见解，巧妙地插入了讨论，不是诡辩又是什么呢！我认为，这里，反驳论文中作者对津田的批判，大多失去了根据和意义。

篇幅所限，只能指出以上事项，作者在其他地方连续展开的对津田的批判，也是不在前后文的文脉中逻辑地解读津田观点，而是从断章取义阅读的方法出发的、片面的浅见或误解。我不是津田观点的盲目信奉者或拥护者，特别是在此次反论中，应站在客观的立场上。非常遗憾，对福永的观点也不能袒护。

三

我在前面的书评中认为，道教和日本文化的关系，不是“影响”（influence），而始终仅仅是文献知识上的“借用”（borrowing）。如果是这样的话，作者的讨论就讽刺性地以这

一结果而告终：不是否定了津田的观点，加上作者发现(?)的新资料，毋宁说相反，是对津田说的补充和强化。

对此，作者没有作出任何回应。但是，却反对津田认为道教“作为宗教没有传入日本”的观点。作者举出了一些在自己出生地东北九州的风土、仪式中与中国大陆相似的或共通的事项，还叙述了战争期间作为一名士兵的体验，然后得出结论说：“可以说道教的思想信仰决不是在日本的实际生活中被拒绝而仅限于知识分子的知识。”

作者的体验也许是珍贵的，但那只是极为个人化的、特殊的材料。将这微乎其微的资料，扩大解释而成为“日本人的实际生活”云云，不过是上面书评中也指出的作者的显著倾向，即“性急的概括”(Hasty generalization)的具体例子。作者在该书(第239页)中说，经历了“把关注主要投向学术性的‘哲学’研究”的时期。若如此，一定读过速水瀧的名著《逻辑学》，^[11]因为此书不仅作为旧式高中和各种专门学校的教科书被广泛采用，而且自战前起是潜在的畅销书。书中在解释了“性急的概括”之后，说了下面这番话，这对作者也是适用的：

这种轻率的概括，不仅在迷信的人中出现，在受教育的阶层中也是屡屡发生的。如到国外旅行的人，基于自己的所见所闻论述异邦的风俗人情的情况，就是常见的谬误。

比根据上述作者体验立论更使我感到惊讶的是，作者接着说，与津田的日本文化论相比，更愿意选择认为亚洲一体的冈仓天心的“东洋的思想”。现在，冈仓天心被认为是“伟大的预言者(prophet)”、“伟大的鼓动者(agitator)”。然而，只要阅

读了他的著作，就不能取消这一印象。他的工作今天在学术上是没有价值的，只有历史的意义，这已成为现代研究者的常识。如果是能对那本现在连一页都难以卒读的、内容低级的《东洋的思想》(The Ideals of the East, with specian Reference of the Art of Japan, London, 1903)和“亚洲一体(Asia is one)”的教义产生共鸣的研究者的话，那么在选择或不选择津田的《中国思想和日本》之前，当然(如前所述)仅仅是误读而不能正确地理解了。

附带说一下，按照作者关于道教对日本文化“影响”之论，似乎历来的日本古代史就有必要加以改变了。日本上古史的专家判定，若非如此，作者极力主张的“影响”，也就在总体上不过是“借用”而已。不管作者如何主张，日本史学界不认可也是行不通的。

四

关于对《伊域风土记》的《汤之冈碑文》中的“花池”的解释，为节省篇幅，先将作者反驳的全文录于下，再就主要问题分别标上英文字母 abc 提出我的再反论。

出现“花池”(“华池”)之语的《汤之冈碑文》的原

a

文是：“若乃照给无偏私，何异于寿国随华台而开合，沐神井而瘳疹，诂于舛浴花池而化弱”。文中的

b

“随华台而开合”，显然与“浴花池而化弱”是对句，

既然“随华台而开合”是以《观无量寿经》中“身坐金莲

c

中文 华(台)，坐已华台……一日一夜，莲华乃开”为经典

文本依据的，那么，按照四六骈体文的规则，“浴花

池而化弱”也应当是以与《观无量寿经》相对等的宗教

思想文献为依据的。相应于“浴花池”和“化弱”这样

的词句，举出道教经典《黄庭经》的“沐浴华池……开

命门”作为经典依据，可以说有充分的根据。道教中

之所以“华池”意指人之口，是因为它是“灵液滞留之所”，因而作为“神井”即温泉的比喻之词也是适当

的。如果精研南北朝隋唐时期的道教神学书籍，这是

容易理解的。——（第76页）

a 作者未作任何说明，就把《风土记》原文的“花池”改写

为“华池”，但原文的任何版本都没有写作“华池”的例子。另一方面，将作为道教用语、意指“人体之口”的“华池”写作“花池”的例子也不见于《道藏》（《道藏》中意指自然花草时也使用“花”字）。即使万一出现了这类例子，也是例外。所以在进行这种比较研究时是不能作为资料使用的。

如果是“花池”，《沙石集》卷四（一）中可见“花池宝阁”的用例，学术界公认这是出自灌顶（561—632）撰《隋天台智者大师别传》（大正藏卷五〇，第196页a）。这里，对作者的观点有利的是，大正藏本中写作“华池”（佛教中花与华交替使用并

汉字文化圈的思想与宗教

不鲜见)。这样,作者若将这个《别传》作为《风土记》碑文中“花池”的出处倒更合适。奈良时代,中国撰写的佛典在日本进行转写,据说最短也需7年左右,^[12]所以《别传》有可能是在《风土记》之前传到日本的。结合此碑文的作者是佛教僧人的事实来考虑,假定“花池”的出处为佛教的《别传》,应该是最合适的。如后文所述,既然不能确定《黄庭经》在当时是否已传入日本,那就不必仅仅在《黄庭经》中寻找出处。

作者在那篇简短的反论文章中,实际上有7次向我们提出“用经过训练的外语能力精读”中国南北朝隋唐时期宗教文献的必要性。可见,像《别传》和《沙石集》这种谁都能阅读的普通书籍中的用例,作者应当是知道的。尽管如此,作者还是无视这一切,甚至将“花池”窜改为“华池”,继续推论自己的观点。

b 据《日本古典文学大系》版第494页,似乎只有《新考》本写作“浴”,其他版本几乎都作“落”。因此,也有将句处训为“于落花之池”的。如果这是正确的,作者之说就完全失去了根据。无论如何,这里还是没有花费参考前辈学者研究成果的工夫。既然自命“我的方法论是以清代考证学为基础”,作者至少应该首先进行版本的文本批判。

c 这里,作者引用《观经》,恐怕是把前面的“寿国”与“极乐”联系起来的結果。寿国是否指极乐,在学术界还存在分歧。另一方面,也有将“寿国”训为“使国长久”的读法。若采用这种训读法,那么以《观经》为出处的观点就不成立。

d 《观经》原文中无此“台”字,这是作者任意加入的。这样就越来越显示出与《观经》没有关系。如果历来的解释都是错误的,就必须提出证据。

e, f 显然,所“依据”的明确证据,归根到底是没有的。

g 没有理由仅仅限定在《黄庭经》。有关“华池”的类似表

述，在《道藏》中多有出现。同时参照上述 a 的《别传》出处说。
 h “华池”的灵液(唾液)，必须吞咽并在身体中流通循环，才能发挥作用。因此，把“华池”用作仅仅是溜滑的“神井”的比喻是不恰当的。

i 因为与道教无关，所以无论精读多少道教神学书也是不能“理解”的。作者屡屡向读者提出这种要求，但希望作者不要提要求，而是提供哪怕是一个证据。

为了吞咽“华池”的灵液并使之流通循环，必须常诵《黄庭经》，依据师徒相承的某种方法，并进行一定的仪式。在古代的伊予国，究竟是否存在这种宗教组织和《黄庭经》呢？考查这个问题时，我的方法是，首先查阅《日本国见在书目录》、《永超录》、《本朝书籍目录》和注[12]所引石田茂作的研究等，而《黄庭经》在其中没有出现。

综上所述，作者认为“花池”来源于《黄庭经》的“华池”、即来源于道教的观点，完全是没有根据的。

逐一说明上述各项，我们发觉，作者的立论，实际上就是典型的“观念联想(association d'idess)”的论证方法。是俗语所说的“大风刮来个聚宝盆”的论证方法。用“既然……”、“当然……”、“因而”等连接词将“联想”巧妙地联结着，但无论在事实上还是在逻辑上都没有任何证明，所以由此不能了解真相。这不过是逻辑学所谓“论点窃取谬误(Assumptio non probata)”的连接，是作为旧中国学学者常犯的思维方法的一个弊病。这也是津田所指出的逻辑。

在至此的论述中一再指出过，作者讨论中的逻辑性谬误实际上是很多的。^[13]但是，我担心在书评中全部指出这些错误就太过否定了，所以，作为作者逻辑上和知识上错误的代表，仅仅举出有关“花池”解释的两例。

依赖于“观念联想”的论者，引用的文献必然丰富多样，外行和初学者容易认为其中存在着某些真实性。但这些人有必要仔细品味一下速水所著《逻辑学》结语中的下面一段话：

逻辑上的谬误，实际上，一般是在花费了千言万语的冗长讨论中出现的，（中略）采取简单形式的反例极少。所以，极其明显的谬误，实际并非那样简单明了。惠特雷（Whateley）曾说：“在短文中表述的、不足以欺骗三尺之童的谬误，一旦稀释于大部头的书籍中，就能欺骗全世界半数的人（A fallacy which when stated barely in a few sentences would not deceive a child, may deceive half the world if diluted in a quarto volume.）”。此乃至理名言。

五

我质问作者“道教的总体定义”是否为“同义语反复（tautology）”，作者对此的回答在反驳论文最后的第77页以后，而他的解释，任何人都会感到不甚明了。作者或许对同义语反复的意思不太了解吧。

逻辑学上有这样的规则：“在定义中，不能使用应当定义的词语或与此大致同义的词语”。把“道教”定义为“是道的……宗教”，违反了这一规则。因此，必须首先用其他词语解释“道”，即使置换为作者所提出的“终极的真实”，也是错误的。因为违反了“定义中使用的词语应尽量简单明了”的规则。因而，当然应当排除“真实”、“巫术性”等多义或模糊的词语，外国语言的表述更是如此。“使定义模糊化，简单地叙

述结论，长篇地叙述不相关的内容”，这是诡辩术的一种。^[14]

在反论文章中，作者援引了 F. 卡普拉和荣格等人的“定义性的”解释，但他们究竟什么时候读破《道藏》了呢？作者说：“没有通读全部《道藏》的人的随意的道教定义是非学术的、空洞的”，对于批评前辈研究者的成绩的作者来说，不能不说实在是奇怪的论证方法。依据岂止是《道藏》全书，就连汉字也未能“精读”的欧美人的观点来立论，这只能说是作者明显的自我矛盾和逻辑谬误走到了极端。

作者并没有回答书评中的全部问题。我也不去回答作者的所有反驳，这是由于篇幅有限的缘故。但是，此书评与前面的书评，至少打算详细地指出作者历史观点的欠缺、理论结构的错误和方法上的弊病。我认为，思考的和文献阅读的微小偏差、引用的错误等谁都会出现，书评紧紧盯着此类末节的、次要问题，并非正道。问题不在于读书的多少和专门知识的多寡，而在于文献的处理方法和思维方法，即“方法”。如果这种方法是错误的，文献也会误读，重要的资料也会忽略。

作者最近出版了《道教学研究笔记》。书的最后，补充了他在反论文章中未充分表述的内容。不过，本文各处所论及的方法论上的欠缺，是作者其人资质和长期知识训练的结果，是难以很快改善的。因而，尽管补充了反论文章，我想即使没有阅读也能大致地推测出其内容。

注：前人所著《道教研究》一书，曾蒙同共著空而译。

[1] 《鬼道、神道、直道、圣道》（《思想》第 675 号，昭和五十五年九月）

[2] 详见拙文《欧美的道教研究》（1983 年，平河出版社《道教》卷三所收）

汉字文化圈的思想与宗教

[3] 详见《现代佛教知识大辞典》(1980年,金花舍刊)学术编(佛教学)之“中国”条。

[4] 《学究生活五十年》(《思想》第319号,昭和二十六年一月),《津田左右吉全集》卷24,第99页。

[5] 《中国思想研究的态度》(《早稻田学报》杂志,昭和九年十月号),后收入《全集》卷二十一。第353、375、386页。

[6][7][8][9] 同上第141、353、354、367页。还有注[4]所引卷第101页。另,对于有关自己书评和批评,津田在《全集》卷21第291、300~303、313~314页记下了他的感想。

[10] 关于方法论,详见津田本人的《思想、文艺、日本语》(《全集》卷21),特别推荐阅读其第二章《思想史片断》。关于对津田说的赞成和反对两种观点,上田正昭编《人与思想——津田左右吉》(1974年,三一书房)可供参考。其中再收录的丸山真男《某日的津田博士和我》(《图书》1963年10月号)、井上光贞《日本古代史和津田左右吉》(《读卖新闻》1972年10月28日—11月1日)两篇论文,以及第66、80、85、88、98、117、141、164、184、187、189、250、253、380—381、386页,特别可为此提供参考。

[11] 岩波书店刊,昭和四十年第44次印刷,第385页。以下逻辑学的用语和解释,大多根据此书,语言有改为现代式用法之处。

[12] 石田茂作《从写经看奈良朝佛教的研究》,第61页。

[13] 比较研究者共同的谬误,作者也是承认的。参见拙文《比较研究的界限》(《思想》杂志第539号,昭和五十三年3月)、《什么是比较思想》(昭和五十四年,密涅瓦书房,《比较思想推介》所收)。

[14] 野崎昭弘《诡辩逻辑学》,第79页。

有关道教的诸问题

一、法国东方研究的今与昔

今天，承蒙中村璋八教授和“林原”协会各位的关照，得以参加这个研讨会(1997年10月，冈山市)，与国内外许多研究者同仁相会，再次对主办者和有关方面致以谢意。中村先生希望我“对欧洲中国研究的现状，特别是法国的道教研究、法国与日本在研究上的差异做一个演讲”。因此，请允许我首先从欧洲的亚洲宗教研究史，特别是法国道教研究的倾向开始谈起。然后谈谈法国和日本在研究上的差异，最后围绕本次研讨会的主题“道教”，略述本人管见。

我向文部省报告的专业是“汉字文化圈의思想和宗教”，但按照日本学界历来的惯例，这就是“三教交涉史”。这个三教，是指中国传统的三大宗教，即儒教、中国佛教和道教。此三者历史上同时出现，是在公元2世纪。

随后，三教作为各自独立的教团形成鼎足之势，道教教团开始具有“道教”这一公认的称谓，是从5世纪开始的。经过汉代、六朝、7—9世纪的唐代，在1000多年的时间里，三教争夺主导权的斗争没有停止过。但是，到了14世纪初，汉民族推翻了一直统治中国的异民族蒙古族的元朝，建立了汉民族

的明朝。从这个王朝开始，三教走向并立、共存，直至今日。

这样，儒教、中国佛教和道教的所谓“儒、佛、道三教”，自14世纪起，就在大体平稳中形成鼎足而立之势，直至现代。这是中国近、现代史的面貌。这种鼎立的格局，可以说是近、现代中国宗教的特征，进而是近、现代中国文化、中国社会的特征。对这种看法，即使不是专家，只要读过中国近、现代史的人，都会认同的。

实际上，18世纪时的皇帝、清朝的雍正帝在敕谕中就说：

以佛治心，以道治身，以儒治世。

就是说，政府明确地规定了三大宗教各自承担的职能，三教就这样逐渐在和平中并存而一直到现代。

三教共存这一现实，只要走入台湾和东南亚的汉族人社会中，就能很容易地看到。在中国大陆，1949年后直到最近的长时期内，是思想、宗教压制的时代，传统祭祀断绝了。还听到这样的说法：在道教中，台湾的道士进入大陆，反向输入了绝迹的祭祀。

虽然经历了种种迂回曲折，现在，在某种程度上，这种三教共存的局面也得到共产党的认可。

中国社会是这样的传统性的三教共存，因而要研究中国近、现代的哲学、宗教，就必定要研究三教共存的状况，即研究者应当尽量中立地看待儒、佛、道三大思想、宗教，客观地考察、思考三者的相互关系，这种三教研究应当构成近、现代中国宗教的研究。

但是，日本学界的现实却并非如此。日本人的研究方法，长期以来，实际上直到近20多年前，未必是将三教同时纳入

视野的研究。对大多数日本当时的中国哲学研究者来说，只有对儒教的研究才是学术性的。在日本，长期以来，儒教的伦理占有很重要的社会地位，因而对中国学学者来说，对儒教的学习和研究才是有价值的工作，佛教和道教不是研究的对象。

因为儒教是中国的国教，所以教授儒教的日本公务教员，也只关心作为“人伦”的儒教。儒教是作为宣扬引导人成为圣人之道的教义，即是作为“伦理”被尊崇的，因而，儒教所具有的作为“宗教”的一面，例如正史中的郊祀志、释奠、祭祀孔子及其高徒仪式的意义和历史，还没有得到充分的研究。一说到“中国学学者”，在日本，实际是指“儒者”。

相对于儒教，在中国人看来，佛教是外来的宗教，并非中国文化的正统，而是“异端”，因而不被看作是知识分子的正统的研究对象。道教作为迷惑普通大众的低级的迷信，也不是研究的对象。

我年轻的时候，曾写了关于中国佛教的论文，呈给国立某大学的儒学教授，以求批评指正。但我记得，那位先生只是回复说：“佛教只是繁琐之物。”在开始学习道教时，也有国立大学的教授亲自来提出“不要研究那样的迷信”的忠告。说“亲自”，决不是说那位先生要阻挡我前进的道路，是由衷地担忧年轻人走上佛教、道教等“宗教的邪道”。

以上举出的两种反应，现在看来大概是不能想象的。但在大约40年前的日本，这倒是自然的反应。在中国存在着佛教和道教，中、日两国的知识分子也都是承认的，但认为“值得研究的只有儒教”的想法，直到最近仍然没有改变。

不，在不同场合，即使现在还是有人这样认为。

但是，儒教、中国佛教、道教的“三教”共存于中国社会，在客观上是事实。而且，有人认为“中国人外面是儒教，里面

是道教”等，三教在中国社会中各自具有巨大的作用，也是事实。因而，不能无视道教和佛教的存在及其对大众社会的影响力。

因而，从现代学术的立场来看，自然就产生了在儒教以外研究道教和佛教的必要性。当然就要排除喜好或厌恶的情绪，或抛弃“儒教为正统”而不顾其他的教义，客观地、有时是批判地考究中国的本来状况。

与中国人和日本人不同、不为传统所束缚的西欧人认为，“把佛教和道教定为异端或迷信加以排斥、不进行研究，就不能正确理解中国历史的变迁和中国社会的现状”。特别是西欧的传教士们也逐渐认为：“如果这样，传布和使基督教渗透的方法就不起作用”，这些也都是自然的。

他们早在17世纪就开始了对中国佛教和道教的研究。最初是以基督教传教士的传教为目的的。但到了19世纪初，在法国（特别是巴黎）的最高教育机关，亚洲研究的讲座开始脱离基督教系统单独设立了。在这种情况下，对“何为中国”问题的研究，不是基督教传教的手段，而是作为近代学术的对象兴盛起来了。

这以后的中国研究史，请参见拙著《欧美的东方学和比较论》（隆文馆，1991年），不再作更多说明。总之，中国研究在欧洲逐渐兴盛起来了。我们称这种欧洲的中国研究为“中国学（法语为sinologie，其他语言与此大同小异）”。说起日本的中国思想研究，很多人认为只是对儒学或孔子、孟子的研究，至多是对朱子学、阳明学的研究。所以，需要附加说明，这个中国学中也包括对中国佛教和道教的研究。就是说，使用汉字资料的研究都归入中国学。

韩国和东南亚的古代史留下了汉文文献，所以，有时关于

这些国家的研究也属于“中国学”的范围。

第二次世界大战前，在法国、英国、德国和俄国，这种中国学的优秀学者不断涌现。美国、日本等也致力于“中国学”，也出现了许多为得到法国学者们的认可而留学的年轻人。

即使说巴黎成了“东方学的发源地”，也不为过。

赖肖尔(Edwin Reischauer，原美国驻日大使。哈佛大学教授，专长为日本宗教史)教授作为学生在巴黎留学，也就是这一时期。后面还要论及，赖肖尔的指导教授是保罗·多米埃韦尔(Paul Demieville)。

不过，应当考虑到这一情况：亚洲研究在欧洲以巴黎为中心兴盛的时候，第二次世界大战前欧洲各国在亚洲各地拥有殖民地。如果缺少这一有利条件，就不会出现那样东方学的兴旺。我认为，失去殖民地以后欧洲的亚洲研究骤然低落，就是证据。

第二次世界大战期间，法国也产生了卓越的东方学者。大约40年前我在巴黎留学，幸运的是战前的硕学依然在世。如印度学的简·费利奥泽(Jean Filliozat)、梵文的路易·卢努(Louis Renou)、东南亚史的乔尔吉·赛德斯(Georges Coedes)、印度尼西亚史的路易-夏尔·达迈(Louis-Charles Damais)、藏学的马尔塞尔·劳尔女士(Marcelle Lalou)、中国学的保罗·多米埃韦尔、藏学和道教学的劳尔夫·斯坦因(Rolf Stein)、中国宗教史的马克西姆·卡尔坦马克(Maxime Kaltenmark)等，世界学术界无人不知的响当当的东方学者，立于巴黎的教坛之上。但遗憾的是，以遗著《道教》著名的亨利·马伯乐(Henri Maspero)在德国的集中营中去世。如果他还活着，定会进一步推动世界的中国学研究。

关于佛教，上述学者中的费利奥泽、卢努任主编，得到多

米埃韦尔(以下三人为塞维昂·列维(Sylvain Levi)的弟子。列维教授是印度学的世界性学者。在日本学界也有巨大影响)、奥利维埃·拉孔布(Olivier Lacombe)、皮埃尔·梅勒(Pierre Meile)和安纳·玛莉·埃努尔(Anne-Marie Esnoul)、莉莉安娜·希尔本(Liliane Silburn)两位女士的协助,出版了《古典印度》(*L'Inde classique*, 1947-1953)两卷。这在印度学、佛教学者中间是必读的名著,但遗憾的是第三卷(应相当于东南亚和日本佛教部分)以后就没有再出版(日译本为1981年9月金花舍刊行的山本智教译《印度学大事典》)。

我的老师保罗·多米埃韦尔教授(中国学家、法国学士院会员、日本学士院客座会员)在此书中担任“汉译大藏经梗概”及其他部分(上书第三卷第79—132页)的撰写,涉及近代佛典汉译史的问题,成为非常有益的文章。但是,除先生之外,我不知道在日本当时有充分地研究该问题的学者。

如上面已略作介绍的,先生40岁时做了赖肖尔的指导教授。赖肖尔的博士论文,是日本天台宗僧侣圆仁所撰《入唐求法巡礼行记》的研究和英文译注 *Ennin's Diary*。即使是今天,谁都承认这部书的学术价值,称赞它是世界三大游记之一等。但赖肖尔发表他的研究成果之前,即使在日本也几乎没有承认该书价值的人,这是实情。

为什么呢?因为这本书是游记。在以前的日本学术界,游记不是学术研究的对象。但是40岁的多米埃韦尔教授把这部游记作为学位论文的资料送给了学生。我在留学期间直接从教授那里听说了这件事,直至今天,还铭记着深受感动的那一天。

先生当然是精通梵文和藏文的,而且还擅长越南语等其他亚洲语言,对欧美各国语言也熟练掌握。年轻时用意大利语写

作中国文学史，是大家知道的 *Toung Pao*（《通报》杂志。是世界上最早的有关东方学——特别是中国学——的西语学术杂志）的主编，能够单独承担俄文著作的书评。不过，他自己至多只是以“中国学学者”自称。

先生在敦煌文书的写本中发掘和重建了现在已被遗忘的、唐代跨越印度、中国、西藏的佛教关系史，集结成 *Le Concile de Lhasa. Une controverse sur le quiétisme entre bouddhistes de l'Inde et de la Chine au VIII siècle de L'ère chrétienne. I, 1952, PUF*（《萨拉的宗教会议 八世纪中印佛教徒间围绕寂静主义的争论》）这部巨著（后改名为 *Le Concile du Tibet*《西藏宗教会议》）。在该书中，他能驾驭汉文、梵文、藏文等语言的敦煌写本。而且除此名著之外，教授还有中国汉诗的研究、《临济录》及其他禅语录的研究。

总之，先生是一位视野遍及亚洲各地区的广大范围，而且（如上所述）精通 20 多种语言的人。先生退休以后，法国的昂多列·巴洛（André Bareau）、杰奎·杰尔耐（Jacques Gernet）、伊佛·埃尔维埃德（Yves Hervouet）、德国的黑尔拜德·弗朗克（Herbert Franke）、荷兰的修尔斯维埃（A. F. P. Hulswé）、澳大利亚的德·荣格（de Jong）、不列颠哥伦比亚的艾德温·普里布朗克（Edwin Pulleyblank）等从当时起就享誉世界的高徒们组织编写其著作，汇编为 *Choix d'études sinologiques*（《中国学论文选集》）。从 1921—1970 年间发表的 80 篇论文和追悼文、40 篇书评等中选录了《中国哲学语汇考》、《中国的伪经》、《谢灵运的生涯和作品》、《敦煌变文中所见异民族习俗考》、《中国文学中的山》等）和 *Choix d'études bouddhiques*（《佛教学论文选集》）。从 1929—1970 年间发表的 90 篇论著和介绍文、40 篇书评等中，选录了《大乘起信论的真伪问题》、《菩萨善戒经的考

——纪念陈寅恪先生

察》、《进入中国哲学传统的佛教》、拉莫德译注《大智度论》书评等等)两册,于1973年作为寿辰纪念呈献给先生。除此之外,先生还有百余篇短评。

应日本政府的邀请,先生于1966年1月31日至4月7日来日本访问,在东京大学和京都大学做了演讲,还出席了东洋文库、日法会馆、早稻田大学、大正大学、驹泽大学和比睿山等的欢迎会。

从以上叙述大概可以了解多米埃韦尔教授的“泰斗”形象了。实际上,除教授之外,在上面列举的教授们当中有很多在亚洲文化上有很深造诣的“泰斗”。我在巴黎留学期间,诸先生尚健在和活跃着。

当然,我不可能学习他们所有人的课程——曾经这样尝试过,但预习、复习任务十分繁重,不能长期坚持——但我现在想起来,能够真实目睹那种“泰斗”的形象,并相互交谈,是我终身的财富。

二、世界道教研究的今与昔

把话题的中心转到今天的主题——“道教研究”。多米埃韦尔教授在法兰西学院和法国国立高等研究院也讲授过《庄子》(不过是在我留学之前,所以对课程的细节不清楚。上面提到的《中国学论文选集》收入了讲义内容的一部分)。

说起我留学时的20世纪60年代,在巴黎的 l'Ecole Pratique des Hautes Etudes,简称EPHE(法国国立高等研究院。以研究班课程为主,相当于日本的大学院),卡尔坦马克和斯坦因两位教授开设了专门的道教讲座。我回国后,又有斯瓦米埃教授,如果算上老前辈多米埃韦尔先生,在10年间,一所

大学里，就有3~4个道教讲座同时进行。这在其他大学是没有的现象。

在当时的日本，更是不可想象的事情。在日本，当时公开以道教为题的讲座，在国立、公立大学是没有的。关西大学坂出祥伸教授的调查报告已出版，请参照(《明治以后“中国哲学史”研究史年表(初稿)“附言”》，载《关西大学文学论集》第25卷，第1~4合刊，1975年)。当时公开以“道教”为题的“讲座”，只有私立大学的早稻田大学和大正大学。关西的佛教大学也有研究道教的著名学者，不过研究成果的发表限于个人的范围。

今天的日本，国立、公立大学也出现了将道教研究纳入讲座的教授。回想当时的情况，实在有一种强烈的隔世之感。

美国与德国也和日本一样，在30多年前，几乎没有道教研究者。我留学法国时期，因仰慕卡尔坦马克教授而从德国(慕尼黑)来巴黎留学的是安娜·赛德尔小姐(Anna Seidel)。在此之前，已有从荷兰来的克里斯托弗·西佩尔(Kristofer Schipper)(在我赴法国时，他是中国学研究所助教，今天也参加了会议)。就这样，为了学习道教，世界各国的学生向巴黎汇聚。

西佩尔教授出席了今天的会议。在这个场合，认识他的人很多。如果允许再进一步介绍的话，塞德尔、西佩尔和我同学3人，在巴黎的高等研究院完成学业后，作为所谓“三杰”，逢有关中国宗教的国际会议，必定一起参加。

西佩尔在道教研究、特别是礼仪研究上，现在是世界首屈一指的学者。众所周知，他出版的有关道教的各种索引推动了世界道教研究的划时代进步。塞德尔女士也在京都出版了有关中国宗教的国际学术杂志 *Cahiers d'Extrême-Asie* (《远东手帖》)，

并以此为主干，培养了许多后辈，这也是大家知道的。她本应出席此次会议，但几年前病逝于美国，我们深感遗憾。

尽管这3位都不是法国人，却在法国得到培养，这是法国这个国家令人感兴趣的地方。在巴黎，有这样的“自由”环境：只要有才能、懂法语（否则是悲哀的），不论国籍、性别、年龄，不管其他什么条件，都能得到施展。

以上，我极为简略地以我留学法国期间，即大约30年前为中心，对法国的东方学和道教研究作了一个概观。我认为，如果与日本道教研究的历史作比较，那一时期的状况就更加明白了，详细内容请参见《道教思想的研究和问题》（1986年11月，平河出版社刊，收入秋月观瑛编《道教研究推介》）和《欧美的东方学和比较论》，这里不再赘述。

以上我想要说的是，总之，在中国研究上，日本直到一代人之前都是儒教一边倒，而欧洲人（特别是法国学派的学者们）则一直努力把中国作为整体来把握。因而，法国学派不抱有“道教是迷信，所以排除在研究对象之外”的观点，毋宁说是积极地推进道教的研究。不管是迷信还是什么，在数世纪期间，中国大众对道教寄予了高度的信仰之心，这是事实。在此，仅仅根据这个事实来肯定道教足以成为研究对象，就足够了。

三、法国的研究特色

在将法国道教研究的今与昔，与日本作比较而略作论述之后，下面想介绍一下法国研究方法的特色。不过，今天因时间所限，只谈其中一个方面。

如上所述，在道教研究中，法国是先驱，处于世界领先地位

位。自19世纪前半期以来，就推出了许多优秀的研究成果。所以，我在学生时期就有这样的疑问：“为什么法国成为培养优秀研究者的国家？”

尽管法国人早就认识到了道教研究的重要性，但不管怎么说，对法国来说，道教毕竟是异国的宗教，而且，法国人到了比中国人和日本人学习语言的年龄大得多以后还“必须掌握汉字”，这是他们的不利条件。作为异民族的法国人，如何能跨越对中国人和日本人来说也都决非易事的掌握汉字的难关，并取得了比中日两国人更加卓越的研究成果呢？我很早就心存这一疑问。思考这个疑问，就得出了“秘密必定存在于他们的教育组织和研究方法之中”的结论。

三四十年前，与我赴法国留学相反，到日本留学的中国的中国学学者相当多。但他们滞留的主要目的，第一是直接地体验汉字文化圈。因为当时没有法国和中国之间的学术交流。第二是阅读、收集法国没有的所谓珍本书籍（若是普通的汉籍，巴黎的中国研究所中大量藏有可与日本匹敌的汉籍）。所以，说“中国人和日本人虽然有文献的知识，却不懂得处理、研究文献的方法。在方法上，我们比日本人优越”，看来是他们的真心话。

这种说法的确有它的道理。无论如何，近20岁以后才开始学习汉字的法国人，如果取得了比中国人和日本人更高的成绩，那么其中应当是有某些“方法”的。法国以拥有研究拉丁、希腊古代经典的悠久传统而骄傲，所以，应当有一种将其传统运用于中国古典典籍研究的方法。

那么，这种研究方法是什么？支持这种方法的教育组织是怎样的？我不得不关注这个问题。这是吸引我去法国留学的首要原因。

于是，我在“雅典娜·弗朗塞”的夜校学了四年法语，参加了法国政府资助留学生（布尔席埃，boursier）的考试，赴法国国立高等研究院宗教学部留学了。最终学习了三年。因为研究“中国学”的日本人，在此之前没有人参加这种公费留学考试，所以，我荒唐地被当时的日本人大肆讥笑为“崇法”。

不过，我就学的早稻田大学“东方哲学专业”的老师则不是这样。因为他们都是从西方哲学、东方史和社会哲学等专业毕业后改变了专业的老师们，所以本来就开放地了解欧美，并给予我极大的激励（我小的时候曾拜谒过指导这些老师并创立了东方哲学研究室的津田左右吉先生的寓所，屋内书架的大半都摆放着外国书籍）。直到很久以后才知道，在当时关东地区的年轻中国学研究者中，也有羡慕我留学的人们。但是，因为他们身处无异于锁国状态的约40年之前的日本，所以被他们所在大学的老师质问：“法国人哪能读懂汉字呢？”结果留学的希望付之东流。

实际上，“法国高等研究院”是一所优秀的学校。这里的毕业资格，其分量据说仅次于国家博士称号，取得它至少要花5年时间。在法国文学、文化课程上，必须具备有关希腊、拉丁文化的高度教养。以此教养为基础，以研究班的形式进行古代典籍的解读，所以普通日本人是跟不上的。因而几乎没有日本的法国文学、文化研究者就读于这所研究院。留学之前，别说这所研究院的情况，就连其存在，在日本也是不知道的。

但我要向从日本来学习法国文学的学生们推荐，（能否跟得上是另外一个问题）一定要听EPHE的课程（详情请看1974年白水社刊《法国文学词典》中的拙文《法国的教育制度》）。

总之，成为那里一名学生的我，经过试错之后，终于决定去探索研究方法的正道。这样在法国人这方面，就出现了问

题。了解汉语文献知识，同时掌握将这种知识提高为“学问”方法的集二者于一身的东方人就会出现，因而，作为法国人，他们自己就处境困难。

大概是因为如此，在作为早稻田大学驻外研究员滞留巴黎的一年多时间里，甚至有人不知如何面对我的存在，有时敬而远之，有时故意轻蔑而进行试探。对于法国这一方来说，这种反应也许倒是理所当然的。

那么，我最终在巴黎获得的重要的“研究方法”是什么呢？虽有若干条，但是要谈到与此次会议相关的重要之点。那首先是要正确地理解引起问题的术语，必须坚持该术语的定义。

法国中学里强制背诵古籍、名著的课程很有名。进入高中，用熟记的知识进行命题作文(dissertation)的训练很盛行。这是围绕给出的题目、逻辑地阐发自己见解的作文，在法国的高中，这种作文方法得到了充分的训练。

这不单单是一篇读后感，也不是在日本的作文中常见的某种“记下关于什么什么你所知道的”的记录。记录是不需要写自己见解的，命题作文则相反，必须把自己的想法逻辑地阐述出来。

这种作文，作为前提，是从下定义(definition)开始的。由定义出发的逻辑推演，是命题作文的基础。诸位也许有人听说过，法国人在进行某种讨论时，有“首先让我们下定义”的癖好。确实可以见到这种情况。

由定义出发，运用三段论的方法层层推理——如果对这种命题作文的方法掌握不熟练，在法国就不能获得讲授资格(agregé)或同等以上的资格。因此他们精通这种命题作文。请仔细听一听法国大使等的演说，一定是按照这种法国式的逻辑推演方法讲述的。

相对于法国式的作文，日本的作文不是逻辑推演，而是读后感或印象记。这主要就是把感觉到的印象原原本本地、充满情感地表达出来。与其说是表现个性，不如说是容易成为知识数量的竞争，因而远远不能成为像法国那样比试逻辑推理的，即带有说理色彩的议论文。

但要注意，重视定义、重视理论的逻辑推演的法国命题作文也存在短处。例如：

(1) 如果以“定义”为依据的出发点发生错误，就完全混乱了。

(2) 总是道理先行，只要道理讲得好，即使资料不足，也能得出头头是道的结论。

(3) 法语最尊重以古籍为基础的美文，所以很多文章是以僵化的文体去弥补内容的贫乏的。

以上三点，是阅读法国人文章时要注意的事项。

我参加法国政府留学生考试(1961年3月，文部省)时，对我们日本学生也出了与法国学生同样的试题，必须关在教室里3小时写命题作文(不过，后来这种“命题作文”考试被废止了，代之以写用法语介绍自己专业的文章。当时法国的主任审查官对我说：“本来，这种作文对日本人来说也是非常好的学习，非常遗憾”)。

实际上，这种法国式的命题作文的参考书，到法国随处可购买。法国命题作文的方法，与日本的“作文写法”等书大相径庭。对日本人来也会大有帮助，不，正因为是日本人，所以才大有帮助，可此类书的日文版一册都没有。因而，法方常常向日本的法国学学者建议翻译日文版，但三十多年过去了，依然没有实现。是日本人对于“好讲道理的议论文”没有太大兴趣吗？是因为议论文在日本反而被敬而远之吗？

顺便说一下，最近在日本可以听到“今后的世界需要个性”、“重要的是自我的观点”等论调。但我觉得，实现它的希望是渺茫的。我以为，像日本这样，要以低层次为标准，实现（坏的）平等的社会，毋宁说个性被看作障碍。倘若这是一个大误解，那我就感到非常幸运了……

那么，说“由定义开始”，换言之，就是“重视词语的义涵”。

“问题是细究用词的语义”，是我在研究上的基本原则，这正是我在巴黎学到的东西。现在出版的道教类的词典不在少数，但我注意到，没有一本辞典明确记载下列历史的来龙去脉：公元前的“道家”，到了公元5世纪成为与佛教、儒教相对的宗教时，就把“道教”作为同义词使用了。实在令人感到吃惊。“道士”一词的形成，也是同样的。对这些最基本的术语的形成史一无所知，而只去纠缠那些零零碎碎的事情，岂能理解道教的整体？

那么，如何才能把握用语的本意呢？这在实际研究中是一个问题。关于此问题，我也从法国所确立的“比较文学”方法中受益匪浅。“比较文学”的漫长历史和方法论让我懂得，为了解事情的真相，“比较（或对比）”的手段是有效的。

不仅是在文学研究中，比较（或对比）的方法在所有领域都是有效的，了解这一点，只要想想从梵语与西欧语的比较中产生了近代语言学的事实就足够了。

关于法国式的比较文学以实证主义为中心的方法，请参阅白水社刊《比较文学》（库塞杰文库），它与美国式的对比方法大异其趣。

不过，我认为，在“对比”不同的思想时，与其重视相同点，不如更重视相异点，否则，就不能得到与学术和研究之名

相称的成果。详细内容，已发表于拙著《欧美的东方学 and 比较论》，这里不再论述。

四、什么是“气”？

利用比较方法而结出果实的，是我关于“气”的一系列研究。如果不使用比较的方法，什么是“气”这一问题就难以解答。

从1974年春开始，整整4年间，以东京大学中国哲学研究者为核心，召开了有关“气”的研讨会，围绕“气”的各种问题进行了热烈的讨论。

虽然会议是把回答什么是“气”问题并给出定义作为目标的，但是，我逐渐认为，会议实际上是在讨论气的“种类”有哪些。这样认为的理由如下：面对的是什么是“气”的问题，实际上却常常回答说“气有气分、气风、氛围气”。但我怀疑，这只是说气有这样那样的种类，将气“分类”揭示出来，并没有“定义(分析)”气。

但是这也并非毫无道理之言。汉语基本上是表意文字，所以只要用汉语思考，即使能够进行语义的“分类”，也不能由此进一步深入内部达到“分析”的层次。

要进行“定义”，就必须遵循西方逻辑学的定义方法。但欧美语言是表音语，所以能够以罗马字母把读音分割开，“分析”意义，进行定义。但“气”不是表音词，而是表意词，已经用这一个字表达了意义，不能再进一步深入内部探索意义了。就是说，在我看来，最终是不能用西方逻辑学来讨论“气”的定义的。

那么，怎样才能给“气”下定义呢？我就想：“与其他语言

做一个比较怎么样？”于是又想到了“比较”的方法。

这样，为了进行比较，就把汉译佛典作为资料。

汉译佛典是把表音文字的梵文转换为表意文字的汉字，所以，如果汉译佛典中出现了“气”的译文，也许就可以通过分析与之相对应的梵文，揭示“气”的意义——我沿着这一思路作了种种考证，研究结果在1975年4月25日东京大学研究会同仁的报告会上作了报告。

以文章的形式发表，是1978年3月出版的《气的思想》（东京大学出版会）中的《儒佛道三教中的气》和《西方文献中“气”的译语》两篇论文。拙论此后又在1990年7月李庆译《气的思想》和李存山《中国气论探源与发微》中用汉语被作了介绍。

这里只谈谈其结论部分，大体如下：

（1）在公元前的所谓“诸子百家”中，与其他学派相比，可以看作道家特征的，是“对气的重视”。“气”在道家（后来的道教）那里比在儒家中更受到重视。从公元前道家一系的经典中，逐渐扩展出了儒、佛两教“气”的思想，在中国整体上形成了“重视气”的倾向。这种倾向在道家作为国教（即道教）形成的公元5世纪之后更加强烈。

（2）在中国佛教的初期阶段（公元1世纪到公元7世纪前后的汉至南北朝时代），汉族人创作的佛典另当别论，翻译过来的汉语佛典中，几乎没有使用“气”这个词。这一事实意味着，在翻译梵文经典时，与“气”的概念相对应的梵文是没有的。

进一步应注意的是，不仅在翻译印度语言的意思

时，而且在音译时也几乎不使用“气”这个词。

把外国语言(梵文)的意思翻译成汉文时，甚至连音译的时候，都几乎不使用“气”这个词，这说明，“气”这个词是极具中国特色的、中国独有的概念，在翻译中是不能使用的。

反过来看上述事实，出现“气”这个词的经典，甚至可以看作是受道家(道教)影响强烈的汉译经典，或(并非纯粹的印度佛典的)汉族人的创作。

(3) 这里的问题(,)是“习气”这一译语。上面说过，翻译印度佛典时几乎不使用“气”这个词，但“习气”则出现在译语中，成为例外。不过，必须注意，这个词语在中国古代经典中原本是没有的，是将印度语语的原文 *vāsanā* 翻译为汉语时创造的词语。

因此就产生了这样的问题：将印度文献翻译为汉语时，在唐代之前几乎不使用的“气”这个词，为什么在翻译 *vāsanā* 时例外地被使用了呢？我想，在印度语原文中，包含着汉译时即使讨厌也不得不使用“气”来翻译的要素。

按照这一思路研究一下“习气”一词的形成，就会明白：例如，习气即是“有了烦恼和困惑，而即使在它们消失以后，在无意识中(,)仍然潜在地残留的情绪”或“过去行为的习惯性潜在遗留作用”等。这就像长期被锁住的囚徒，即使从牢狱中被释放出来，还是习惯性地、无意识地拖曳着双脚行走，或类似从香囊中取出香料之后，囊中依然残留着香味。

就是说，“习气”意为“成为习惯的、潜在的力量”。“气”对应“潜在的力量”。

这样，如果作浅显的解释，就可以得出结论说：“气即是指代不可见但不断运动的力量的词语”。

以上是我对“什么是气”的设问做出的结论。

关于“气”，中日双方学界至今已有各种各样的回答。通行的观点，认为气是某种物质，“是像空气那样的东西”等。但是，说“气就是空气的气”时，因为空气一词中使用了“气”，所以不是对“气”的解释，而成了所谓冠冕堂皇的循环解释，不是正确的答案。

而且，思考一下“什么是气”马上就会明白，气并非触觉可及的物质，因而会提出气究竟是什么的问题，在中日学界引起讨论。但如果（按照我在上面提出的程序）解释说：“气即是不可见但不断运动的力量”，就会得到清楚的概念。

运用这种解释，就能很好地理解带有“气”的词语。如“毒气”或“香气”，如果只有毒或香一个字，是极为抽象的。但一加上“气”字，就能感受到活动，就会形成毒发挥毒的作用、香散发香味的气氛。

随着时代的推移，语言是不断附加上各种各样的意义的。因此，“气”这个词有时也不一定只能用上述基本含义来解释。但我认为，如果不偏离上述基本意义，许多有关“气”的问题就能得到解决。

[以上本章所述“对气的重视”等，实际上在 20 年前已经以论著形式发表，中国大陆也出了中文译本，平河出版社《道教词典》的《道教》及其他条目中也有表述。总之觉得是我所持的见解，不用向参会的专家们谈论，最初没有报告。

但是，我意外地注意到并感到愕然：在学会中现实也并非如此。如果保持沉默，我的优先权就要被侵犯，所以决定在这

里发表。日本不太重视“优先权”，这是学者的生命线，所以对此感觉迟钝是不行的。]

五、道家和道教是同义词——

其形成的历史

我本人认为，与分析“气”的时候一样，关于“道教是什么”这个本次会议的重要论题之一，也能够运用“比较的方法”加以阐明。

日本学界进行过长期讨论的与道教相关的重大问题是，“道家”和“道教”是相同还是不同？可以极为简略地讲述这个问题：中国和欧美视道家和道教为同义词。因而，在欧美，道家和道教都用 Taoism 一个词翻译。但在日本学界，认为“道家是哲学，道教是宗教”，直至十几年以前都作为不同的东西加以区分则是常识。按照日本式的区分，“道家”是指公元前的老子、庄子等哲学家团体的词语，“道教”是指公元后以张（道）陵等道士为开祖的宗教集团的词语，因而“道家和道教两者之间没有历史的关联”。

但在中国和欧美学界，则不承认日本的这种割断道家和道教的观点，认为（即使因时代而有所变化）两者之间是具有历史关联的。

我年轻时也曾毫不怀疑地信奉日本式的区分。因为被日本的前辈学者（多人）灌输了这样的观点：中国和欧美的看法，是“因为不太了解道教才会这样说的”。在 10 年以前，最常听到这样的批评：中国学者认为道教是迷信而对其不具有学术的关注，实在不懂得道教；欧美人“因为是外国人”，所以不太了解道教。

但是，仔细地阅读文献，逐渐就会发觉，日本前辈学者的看法是错误的。

因先入之见而导致的偏见是可怕的（关于这种偏见的来源，参照本节最后的解释）。

可以说，仅仅依据日本前辈学者的意见，即以相当“独断”的方式，欧美学者暂且不说，甚至否定了中国学者的见解，是性急的浅见。我以为，大概在以往的日本和中国（不，现在也许还是这样），首要地重视、探究语言意义的研究不多。其证据如已述及的，直至最近，在出版的有关道教的中国词典和研究著作中，还没有历史地梳理“道教”的语义演变的研究成果。

这里我仅简明地提出结论，“道家”和“道教”的用语是如何形成的？这两个词在文献中是如何使用的？在文献上历史地考察一下这两个问题，就会发现两者显然是同义词的事实。

从几种证据文献来看，道教一般是称为“道家”的。其代表性的例子是，在公元前4世纪初的著作《抱朴子》外篇中写着：“神仙、方药、鬼怪、变化、养生、延年、攘邪、却祸之事，属于道家。”不用说，被认为是属于这个“道家”的神仙（公元前的最初用例曾写作“神僊”）、养生、延年等，是指道教的各种术。

其后的《魏书·释老志》，是公元5世纪道教概论性著作的最重要文献之一。其中也称道教为道家，说“道家之源出于老子”，（叙述了张陵以来的教义传统而）写道（文中虽有“清整道教”之语，但这个道教只是“道之教”的意思，并非宗教教团意义上的道教）：“（在拜访寇谦之时的车马上）旗帜皆为青色，乃从道家之色。”

在现代，像这样把“道教”写作“道家”的例子，在中国史

上不计其数。

后世最典型的例子，是《四库全书总目提要》中关于道教的总论。在这部中国最后的王朝清朝敕命所撰书籍目录中，不使用道教一词，而是用“道家”来概括有关道教的书籍的。

“道家、道教是同义词(synonym)”，这不单是某个人的解释，而是上述文献所揭示的事实。所以，道家、道教为同义词的看法，现在是不可否定的。就是说，中国、西欧学者的传统观点是恰当的。

虽然冒昧，但我认为，日本前辈学者陷入“道家、道教是不同之物”这一错误理解，其首要原因，实际上在于从现代世界的视角来解释古代这一点。即“道家是哲学，道教是宗教”这种分析方法，是从哲学与宗教相区分的现代人观点出发的。但是公元前的汉族人，是不是区分了哲学和宗教呢？有区别的必要时吗？在古代社会，今天所谓的哲学和宗教是合为一体的。只要读一读《史记》封禅书等公元前史书中有关宗教的文献，就会明白这一事实。

那么，就有一个问题：“为什么把道家称为道教呢？”正因为没有意识到这个问题，认为道家和道教不同这一日本学者的观点才会通行至今。我对这一问题作出如下解释：

属于“道家”这一团体的人，到5世纪后半期自立为“道教”，在对外（即相对于儒教和佛教，并且在比较中）自称的时候，如对抗儒教和佛教，叙述自己作为道家的优越的时候，逐步把自己的团体称为“道教”。

这个解释是有证据支持的，所以稍加说明，即公元前已有

“道教”一词，但那不过是“指某种道之教”，是可以加在任何教义之上的普通名词。如“道教”一词最早出现于公元前的《墨子·非儒篇》，但其意义不过是指当时流行的儒家的“道之教”而已。

而在道教作为一个宗教集团与佛教和儒教形成对立时，就公认地被称为“道教”了。其最早的例子，是5世纪后半期顾欢（约402—约483）所著《夷夏论》的下述说法：

佛教文而博，道教质而精。——《南齐书》卷五四

这句话分明是道、佛二教的比较论，将道教与佛教并列对置。在这种场合，是不称为道家，而称为“道教”的。

像这样，作为与其他宗教相对时使用道教一词而代替道家的证据，6世纪《灭惑论》（大正藏五二，第49页下）中的下列文字可谓最佳：

三破论云，道家之教之妙者，在于精思而得一，无死而入圣。……灭惑论云，三教真伪焕然易辨。其佛法练神，道教练形。

上文中，假托齐道士张融所著的《三破论》使用道家一词，而刘勰则使用道教一词加以反驳。仔细阅读就会发现，与张融不同，刘勰不局限于道家，而是把视野投向儒教、佛教、道教的“三教”，在与“佛法”比较讨论时使用了道教一词。

就是说，“道教”一词，在与儒教、佛教比较谈论时，就代替“道家”而被使用。支持我这一推理的，是紧接着上引文

字的如下一段话：

按道家立法，其品有三。上标老子，次述神仙，
下袭张陵，以太上为宗。——同上第 51 页中

这里与上文不同而使用了道家一词，但与现代的道教意思相同。

就这样在与儒教、佛教比较的时候，或意识到儒、佛二教的存在而讨论的时候，就代替道家而使用“道教”一词。《道教义枢》、唐末的《道教灵验记》等书籍的名称，也无疑是这种情况下的命名。

道家和道教的差异，只是“使用上的差异”，而没有至今以来许多日本学者所认为的那种意义上的差异。

以上所说“道家”、“道教”相区别的问题，是日本与欧美道教研究的最大差异，故这里先用英文阐述我的观点，然后通过简明易懂的图示来说明。

As is evidenced by related original texts quoted above, the two terms *daoia* (道家) and *daojiao* (道教) differ not in meaning, but in usage. *daoia* is a commonly used expression to indicate Taoism as a whole, while *daojiao*, an expression synonymous with *daoia*, has been used for demonstrating the unique features of Taoism (quite frequently with sense of superiority to other religions) since the fifth century A. D. when a religio(n)us group calling themselves Taoists was officially recognized as a state cult. These terms are similar to the expressions of *rujia* (儒家) and *rujiao* (儒教), and of *fojia* (佛家) and *fojiao* (佛教).

详见《什么是道教》(收入平河出版社 1983 年 2 月初版《道

教 I》和雄山阁 1996 年初版《选集·道教与日本》1)。同时希望能参照国书刊行会 1977 年 3 月出版的酒井忠夫编《道教的综合研究》、本书所收拙文《“道家”和“道教”的系谱和异同点》、以及 1994 年 3 月出版的《道教辞典》中的“道教”条等相关文章。

道家 and 道教两个词的差异，是“使用上的差异”，这也可以通过与“佛教”、“儒教”两词用法的比较而得到说明。中国的历史学家称佛教为佛家、儒教为儒家，这样称呼因不同情况而定，“佛教”和“佛家”在意义、内涵上是没有差异的。

道教的用例	道家的用例
道教(《墨子》非儒篇。只是“道之教”意义上的普通名词)	公元前 道家(《史记·老子传》、《庄子》等)
	公元后 一世纪初 老子神格化的进展
	4 世纪初 用“道家”指道教(《抱朴子·外篇》道教 = 道家(在与其他宗教比较时))
	5 世纪初 “道家之原，出于老子”(《释老志》)
	5 世纪后半期 顾欢《夷夏论》
	其他，6 世纪 《灭惑论》、《道教义枢》
	唐末 《道教灵验记》等
	清朝 《四库全书总目提要·道家类》
	在整个历史上，“道家”是通称。

从以上所举事项中明显可见，日本学者中流行的、区别“道家”和“道教”的观点，终究是难以通用的。而我认为，如果至此再三阐述的我的解释是正确的，道教研究史上有关“道教”一词的悬而未决或仍然被误解的几个问题，是能得到合理解决的。

反过来说，如果遵循认为道家 and 道教存在质的差异而严格区别的“日本式”解释，就必须把道家 and 道教看作各自不同的集团。这样的话，就必然在文献上遇到种种矛盾，不得不作出勉强的解释，结果，或迟或早会在学术上留下破绽。

描述道家（道教）从老子发端直到公元5世纪的传统的历史的，是《魏书·释老志》，是《隋书·经籍志》。是否将其作为史实来相信这一历史，是另外一个问题，但不能否定这一事实：对于两书把“道家（道教）的来源上溯到老子”的记述，当时的汉族人是相信的。

因而，现在，不把“道家”的语义纳入视野的“道教史”，是偏颇的、非学术的（虽然区别道家 and 道教的旧观点，至今在日本还存在）是落后于时代的，至少是在世界学术界不能通行的看法。

顺便说一下，在日本的江户时代，也有许多以道家指称道教的情况。在丛书类的注中可以看到其例子。把道家、道教作为不同种类加以区分的观点，实际上是日本道教会首届会长福井康顺发表的（参见平河出版社《道教I》的《什么是道教——诸学者的考虑》之[9]），仅仅是日本学界的区别。福井康顺最先在“如果勉强区别的话”的附加条件下，把道家解释为“哲学的道教”，把道教解释为“宗教的道教”。但其他日本人在使用这一解释时，不知不觉就脱离了条件，而仅仅记住了“道家是哲学，道教是宗教”的区别，说出条件的本人自己也忘记了条件，晚年毋宁说是固执于区分了。

即使有“如果勉强区别的话”的条件，如本文所述，因为附加了错误的条件，所以福井康顺的观点本来就是错误的。但在国外青年研究者中，最近也有人就如同是自己的观点那样谈论已成为过去的这种区分。希望他们不要停留在摆弄道理的巧

辩上，而要在大量并且正确地阅读汉文资料上作些努力。

六、研究之要事——对用语的考究

以上，由法国道教研究的特色说起，并与之相关，对现在道教研究的问题作了几点探讨。看来，这些问题，最终都归结为研究者所使用术语的解释。这里，我想到了分析哲学家维特根斯坦(Wittgenstein)敏锐的洞察：“现今宗教和哲学的问题、学说，都归因于误解地使用所使用的语言。”

其实，“道教”这个词也是适合维特根斯坦上述洞察的例子。道家、道教二词的问题点，上节已论，但还可以与“道教存在于古代日本”的观点联系起来谈。这一观点是错误的，我已在前列《道教思想的研究和问题点》(秋月观瑛编《道教研究推介》，平河出版社，1986年)及他文中有论。阅读后来出版的王勇教授著《圣德太子时空超越》(大修馆书店，1994年)和前引《选集·道教与日本》中收录的前辈学者的论文，也会明白。

然而，为什么有些学者会发表“道教存在于古代日本”这一错误观点呢？我认为其原因在于，在考虑这个问题时，没有严格地使用“道教”这一用语，即用语不正确。

在说“关于道教”时，实际上“道教教团、道教教理、道教礼仪”等等各种各样的意义都同时包含在“道教”一词之中。因此，如果不把这些意义收纳到道教这一个词语中，而更进一步深入进行个别地分析，就不能简单地说“道教也传入了日本”等。如果不说“道教存在于古代日本”，而是如更具体、正确地说“道教教团存在于古代日本”，重新正确地谈论“道教”一词，那就很清楚，答案本来就是错误的。道教作为教团未传入

古代日本，就是明明白白的事实。

既然作为教团的道教未传入日本，那么宣扬教理和修炼的道士也不存在。即使假定类似的人的存在，归根到底也与作为教团的道教的存在这件事联系不上。

下一个问题也与“道教”这一术语有关，也是现在关系重大的问题，所以放在最后来谈。

在儒教和佛教的领域，有漫长的研究历史和堆积如山的已出论文。因而，只有倾其一生的学习、研究，才能撰写出超越现有研究成果的论文。也许是由于这个原因，近年来，在选择道教作为研究对象的理由不明确的情况下，把道教作为研究对象的人似乎越来越多了。在使用“道教”一词论述古代日本和中国关系的论文中，偶尔有这种感觉。

在正确地使用“道教”一词而指称道教教团时，古代日本和道教（教团）之间没有直接关系，这是显而易见的（详见如王勇著《圣德太子时空超越》）。这样，在使用道教一词论述中国与古代日本关系之前，如果不首先讲清中日两国关系为什么是必然如此的话，虽说是论文，也只能看作是为了赚取业绩而已。

阅读这种论文可看到，尽管写作“中国民间信仰”即可，毋宁说这倒更为正确，但笔者使用了“道教”一词，就像是在进行新领域的研究，但因为如上所述的原因，它相反会以徒劳无益的努力而告终。这里又使我想起维特根斯坦的建议。

上面，如通过几个例子所讨论的，对道教研究者来说，分析还远远不足、必须慎重处理的悬案还有很多。为什么有许多悬案呢？我认为，其原因与其说是资料不足或研究不够，不如说归根到底在于对基本用语的明确解释。除本文所举之外，例子还有很多。

日本的道教研究者，在关于道教的知识上不及中国人。另一方面，在处理知识(资料)的研究方法(着眼点和分析法等)上，西欧人有时也胜过日本人。那么，日本研究者在何处追求独特性和存在意义呢？

与中国人竞争道教知识的多寡，对日本人是没有什么意义的，即使知识广博，如果错误地解释这些知识，也会逊于西欧人(本书其他章节举出了相关例子)。我认为，日本人能客观地吸收中国人的长处(知识)和西欧人的长处(方法)，而处在综合二者的位置上。综合，最终能产生日本人独特的发现和成果。

其第一步，是用语的概念规定。听起来像是在说大话，但这里整理所论述的各种问题后感觉到的是，日本研究者应当注意，不要在面对重大问题时就立刻埋头其中，并且得出性急的结论。而首先要细究用语，或对一个一个的具体问题进行更加慎重的分析。

后 记

在做研究生时期，我时常听到西欧学者的批评：“日本汉学家虽然拥有广博的知识，但缺乏科学的整理而使之上升为学术研究的方法”，“日本人写的论文是知识的罗列，这并非学术”等。不仅是西欧人，日本的老学者也这样说。当然，并不是所有日本人都是这样。后来我也了解到，在西欧人的这种言论的背后，有着他们独特的自豪感等复杂的内涵。

但是，“在方法论上日本人有问题”这一时常听到的批评，是我不能置若罔闻的评语。为什么呢？因为不能不认为，如果耳闻目睹近 20 岁以后开始学习汉字、汉文的欧美人，取得了与日本人和中国人相同、有时是远远高出一筹的汉学研究成果的事实，那么他们一定拥有某种特别的秘诀。

1961 年，我参加法国政府留学生(boursier)考试，在巴黎的研究生院宗教学部留学 3 年，就是为了找到“那么，其方法是什么？”这个问题的答案。但是，当时理解我的这一意图的日本人寥寥无几，许多人嘲笑我：“学习中国学却去了巴黎，是毫无道理的法国崇拜。”

这是 30 多年前的事情了，是去法国要乘轮船的时代。我们留学生被冷淡地看作咸临丸号的后裔。美国与法国是有区别的，但在 20 世纪 60 年代的感觉中，我们的确与万延元年(1860 年)一月乘坐咸临丸号驶入太平洋的幕府大臣没有多大

差别。是一旦出国就不可能中途回国或给家里打电话的时代。

前面说有人嘲笑我，那些人只不过是是不通晓世界形势。实际上，当时海外东方学的发源地，就是巴黎。

第二次世界大战结束后不久，巴黎继承了19世纪以来辉煌的东方学传统，在印度学、佛学、藏学、东南亚史等各个领域，优秀的学者们都设立了讲座。在法国，中国学也是东方学的一个部门，与日本不同的是，它与东方学的各部门有着交流。因为中国学应该成为客观的学问，而不单是对中国的爱好和兴趣的领域（详见本书）。

这种情况下的“中国学”，就是形成于法国的所谓 sinologie 的译语。而日本和中国传统的“汉学”，是以“学习”儒教为中心目的，其终极目标是成为像孔子、孟子等那样的圣人、君子。因而，对圣人、君子等的批判是排除在教学过程之外的（有些大学是例外）。中国佛教是异端的宗教研究，所以不能进入儒学。道教是迷信，所以不是绅士的研究对象。事实上，战前日本学者在中国大陆有那样大规模的留学活动，但走进道教寺院进行实地研究的学者却屈指可数。

相对于此，西欧中国学的目的是客观地“研究”中国。因而不仅是儒教，而且中国佛教、道教和民间习俗也都是研究对象。如赖肖尔（后任美国驻日大使，哈佛大学教授）而确定日本天台僧圆仁的《入唐求法巡礼行记》作为博士论文选题，实际上是在巴黎。该论文作为论著一经出版，就立刻受到好评。现在，圆仁的游记以世界三大游记之一而著名。指导此论文的是保罗·多米埃韦尔教授，法兰西学院院士，后成为日本学士院客座会员。受日本政府邀请来日本访问，在东京大学、京都大学等作了有关东西文化交流的演讲。先生于1964年6月退休，我是他最后的弟子，也列席了3月24日的最后演讲。留

学时的详细情况，记录在拙著《欧美的东方学和比较论》（隆文馆）和本书的《关于道教的诸问题》中。

幸而有在巴黎学习的经历，使我在学习中国思想、宗教以及日本文化的同时，头脑中完全无意识地并存着与欧洲文化的比较和欧洲地图。

在比较时，关注的与其说是相似点，不如说是相异点。进而不能不思考，为什么（虽同为人类）文化会有差异呢？搞清了相互间的差异，就能清楚地认识自己专门研究的汉字文化圈的特征及其形成原因。本书就是由这种比较研究的一部分成果集结而成。

本书是已发表论文的原文修改稿的文集。兹按文章在本书中的题目、发表时题目、发表时年龄和发表刊物的顺序列于下：

概观 汉字文化圈思想和宗教——儒教、佛教、道教

[52岁]

——以同名载于1987年3月稻门堂刊《概说宗教学》。

儒教的仁爱与佛教的慈悲区别何在？——“仁”的本质 [62岁]

——《“仁”的本质——通过对“爱”和“慈悲”的比较》，1997年5月纪念东方学会成立50周年《东方学论集》

持续努力则人性可变？——“青出于蓝”的真意 [37岁]

——《〈荀子〉劝学篇的意图和结构》，1972年10月，纪念铃木由次郎博士70寿辰《东方学论丛》

性善论和性恶论——东西方的人性观 [42岁]

——以同名发表于1977年APU（亚洲国会议员联盟）

在台北举办的第二届亚洲文化学者会议(原文为英文)

佛教“照千(于)一隅”争论的盲点——何谓“隅”? [55岁]

——《“照千(于)一语”的本意》，1989年10月天台学会刊《天台学报》第31号

讲经仪式和论义 [39岁]

——载1973年教文馆刊《日本人宗教意识的本质》

古汉文训读的长处和问题 [60岁]

——载1995年5月全国汉文教育学会《新汉文教育》第20号

马来西亚华人佛教管见 [47岁]

——载1981年3月至8月《东方界》杂志第88~94期

“道家”、“道教”的系谱和异同点 [43岁]

——《关于“道教”定义的一两个问题》，1978年3月《早稻田大学学院文学研究科纪要》第23辑。

佛教和道教的交流 [60岁]

——载1995年春秋社刊《东亚佛教丛书》卷一

《斩龙》笔记——印度与道教的接触? [55岁]

——载1990年2月五月书房刊《吉冈义丰著作集》别卷，月报5

上古日本与道教的关系——期刊连载讨论 [47岁]

一、写在再刊之际

——书评《道教的综合研究》的一部分，载1977年10月日本道教学会刊《东方宗教》第50号

二、书评、新刊介绍(福井文雅)

——福永光司著《道教与日本文化》，1982年10月，《东方宗教》第60号。

三、研究笔记(福永光司)

——《津田左右吉博士和道教——答福井文雅〈道教与日本文化〉一书书评》，1983年6月，《东方宗教》第61号

四、研究笔记(福井文雅)

——《关于福永教授的反(驳)论》，1983年10月，《东方宗教》第62号。

有关道教的诸问题 [63岁]

——1997年10月23日—25日，林原组织主办的国际研讨会报告草案《中国人与道教》修改稿。

本书的出版，得到了很多人的帮助。参加我的早稻田大学研究生院博士研究班课程的学生石合香、高桥佳典、永井弥人、野村正次郎诸君承担了索引的制作和校对工作。多年的老朋友、TBS前英国局副局长中川正生先生，在校对及其他方面提供了有益的专业性建议。

为本书的出版付出辛劳的五曜书房日吉尚孝社长，也做过TBS英国局局长，在此之前，我们也是朋友。他对章节的设立和项目的一再变更，都很快地满足相应的要求，特别是对于此次出版，真是考虑得无微不至。在此不胜感谢！

本书定为什么题目好呢？这是非常棘手的问题。定为《汉字文化圈思想和宗教》，似有过大之嫌，但最终采纳日吉社长的建议：“这是福井先生向文部省上报的研究领域的名称，也是这里所收入全部论文共通的题目”，而确定其为书名。

在英文方面，得到了东方学会事务局局长柳濑广先生和劳尔夫·吉布尔先生的帮助。

此外，本书的出版，还得到了许多这里不可能都提到的各

位人士的帮助和指教。没有各位的帮助，本书是不可能问世的。

别后 33 年，至 1997 年 4 月 1 日的一年多时间，我居住在巴黎(第 16 区，留学生时代是在第 14 区)，与在国立拉·方丁高中就读的女儿(Mlle Lapis-lazuli, surnom dans son lycee *Jean de la Fontaine*)一起度过了一段愉快的生活。前半年的身份是早稻田大学的研究员，下半年是在巴黎大学研究生院和我曾学习过的法国国立高等研究院(宗教研究部门)讲授有关中国宗教史的课程。回国后又曾再次去法国。在从事各种工作的过程中，我的境遇发生了未曾预料的变化，而过了花甲之年。

本书是应当纪念的这几年的里程碑。再次向汇编若干旧稿集成此书的五曜书房日吉社长以及近江先生等有关各位致敬！

作者识

平成十年(1998 年)初秋