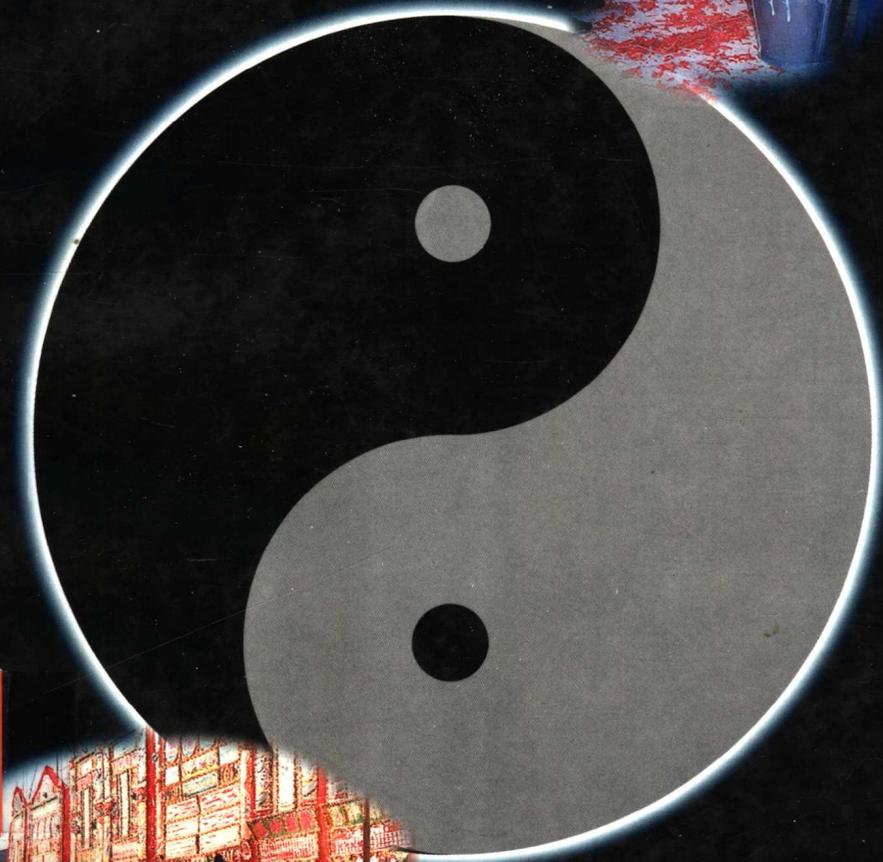


道

教在 海外

● 陈耀庭 著



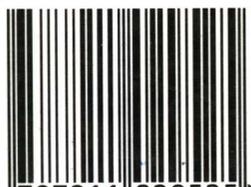
● 福建人民出版社



● 责任编辑 王开彬

● 装帧设计 魏献忠

ISBN 7-211-02952-8



9 787211 029525 >

ISBN 7-211-02952-8

B·52 定价: 15.50 元





道教在海外

● 陈耀庭 著

● 福建人民出版社

道教在海外

DAOJIAO ZAI HAIWAI

陈耀庭 著

*

福建人民出版社出版发行

(福州东水路76号 邮编:350001)

福建省地质印刷厂印刷

(福州塔头路2号 邮编:350011)

本开 850 毫米×1168 毫米 1/32 9.125 印张 4 插页 218 千字

2000 年 1 月第 1 版

2000 年 1 月第 1 次印刷

印数:1—1 000

ISBN 7-211-02952-8

B·52 定价:15.50 元

本书如有印装质量问题,影响阅读,请直接向承印厂调换。

目 录

绪论	(1)
----------	-------

第一编 道教在海外的传播

第一章 朝鲜的道教	(20)
第一节 道教在朝鲜的传播	(20)
第二节 新罗的花郎道和丹学仙派	(26)
第三节 昭格殿和福源观	(37)
第四节 天道教和关帝庙	(45)
第二章 道教对日本的影响	(48)
第一节 道教和日本社会	(48)
第二节 道教和日本神道教	(53)
第三节 道教和天皇制	(61)
第三章 道教在其他国家	(64)
第一节 新加坡的道教	(64)
第二节 道教在马来西亚	(76)
第三节 道教在越南	(82)
第四节 道教对其他国家的影响	(88)

第二编 海外学界对道教的研究

第四章 日本的道教研究	(97)
第一节 道教研究的开创时期及其代表学者	(97)
第二节 对外侵略时期的道教研究及其代表学者	(102)

第三节	道教研究的全面深入时期及其代表学者·····	(113)
第四节	道教研究的高潮时期及其代表学者·····	(132)
第五章	法国的道教研究·····	(162)
第一节	法国道教研究的开拓和奠基·····	(162)
第二节	法国道教研究的发展·····	(171)
第三节	当代法国其他学者的道教研究·····	(180)
第四节	法国汉学研究正在崛起的一代·····	(192)
第六章	欧美和其他国家的道教研究·····	(199)
第一节	德国的道教研究·····	(199)
第二节	英国的道教研究·····	(209)
第三节	美国的道教研究·····	(216)
第四节	俄国的道教研究·····	(223)
第五节	加拿大的道教研究·····	(229)
第六节	意大利的道教研究·····	(239)
第七节	澳大利亚的道教研究·····	(251)
第八节	朝鲜半岛上的道教研究·····	(260)
第七章	道教研究的国际性会议·····	(270)
附 录 ·····		(281)
后 记 ·····		(287)

绪 论

道教是中国固有的宗教

道教,从来被认为是中国的土生土长的宗教。在宗教分类时,宗教学家一般都将其划分在民族宗教一类,以与称为世界宗教的基督教、伊斯兰教和佛教相区别。道教之所以被认为是中国的民族宗教,是基于以下的理由:

一是道教由汉民族创立。一般认为道教是东汉末年张角和张陵创立的。张角的太平道,传播于华北平原,后被镇压。张陵的天师道,传播于巴蜀地区,后被收降。道教发端于此。

二是信徒主要是中国的汉民族。尽管早期道教有西部少数民族影响的痕迹,后来,道教也传播到少数民族之中,但是信仰道教的人主要还是汉族。

三是道教经典都是用中文书写的。明正统年间刊印的《道藏》和万历年间刊印的《续道藏》,收有道教经籍 1473 种。近年刊印的《藏外道书》收有 1949 年以前编刊的道书千余种,也都是用中文编写和刊印的。

四是教义思想以中国的哲学和神学思想作为基础。道教的仪式和法术以及炼丹、内养等宗教行为是以中国文化作为背景。

正是由于上述种种理由,道教一向被认为是中国的土教,并一直在中国的土地上生存、繁衍和传播。

道教已传 播于海外

人们在异国他乡参观、访问或者经商时，每当突然看到眼前出现辉煌的牌坊、精致的照壁、雕梁画栋和香烟缭绕的殿堂时，每当在殿堂里看到供奉的关帝、观音和妈祖的塑像时，每当在殿堂里听到家乡的语言、异国的语言或者看到一身道家装束的白皮肤、蓝眼睛、高鼻子的外国道士时，人们就会惊奇地问道，啊，这是中国的道教吗？

于是，人们就想到：中国的道教怎么会传播到这里来的？道教传来以后，它有些什么作用？它怎能生存下来维持到今天？细心一点的人还会问：传到外国来的道教和仍传承于中国的道教有些什么不同？

于是，国际上又有一些宗教分类学家认为，道教已不是一种单纯的民族宗教，又有一些宗教学家从传播到海外的道教产生的变异着眼，认为那与其说是道教，不如说是一种中国民间宗教，等等。

不论人们怎么想，怎么说，一个事实却是确凿无疑的，那就是：作为一种中国土生土长的宗教，道教早已传播到了异国他乡，至今香火不断，而国际上关心道教、研究道教乃至信仰道教的人，正在不断增加。

道教是中国文 化的组成部分

道教是产生在中国土地上的社会实体，也是一种孕育于中国文化的土壤之中并且成为中国文化组成部分的文化现象。专职的神职人员，即道士，是中国人，信仰道教的也是中国人。中国人创造了道教，也在道教里烙下了中国人和中国文化的深深的印记。

海内外的学术界一般认为道教是东汉末年形成的，也就是已有1800年的历史。道教界有些人则认为道教是黄帝创立的，因此已有4600余年的历史。这两种说法是对立的，但是也有其一致的一面，那就是中国人从它的始祖起就有了自己的宗教观念和崇拜

习惯，并且形成了宗教信仰的传统，而道教可以认为就是这个传统的直接继承和发展。

中国人的宗教观念的形成和中国人的生存方式的形成有着密切的关系。中国很早就进入了农业社会，我们的先民为了生存，很早就结成了以家庭为基础的劳动生产单位，这个生产单位以血缘关系作为纽带，并且由此形成了祖先崇拜的观念；为了生存，要求同四时气候、地形和水利建立和谐的关系，这个关系又以“天人合一”观念作为表现，并且由此形成了天帝崇拜的观念。天帝既有自然的意义，也有主宰的意义。周代形成的宗法制度，将祖先崇拜和天帝崇拜统一了起来，《礼记》中称：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍。诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍。大夫祭五祀，岁遍。士祭其先。”由此可知，中国人在长期积淀下来的宗教观念中，天地、四方、山川和岁时之神连同祖先的灵魂都相处在一个神灵体系之中，都是祭祀的对象。这样一个传统早在东汉以前就产生了。而在道教产生以后，道教的神学观念同样是天神崇拜和祖先崇拜，只是道教的天神已不再专供天子祭祀，而民众也可祭祀了。道教供奉的神灵有居于三十六天之神，有四方之神，有山川之神，有居室之神。斋醮仪式中祈祷自己的祖先，其目的也就是“早登仙界”、“位列仙班”，成为神灵系统中的一部分。建立在农业社会和宗法制度的生存方式上的中国人的宗教观念，在几千年的封建社会中代代相承。直到这个宗法社会彻底崩溃以后，它仍对海内外的中国人保持着深刻的影响。

中国的道教在它创立以后制作了大量文献。如果以明代正统和万历年间编纂的正续《道藏》为例，那么其中汇集的道教经籍就达到 5485 卷，约 1473 种。如果连同最近出版的《藏外道书》，那么历史上积淀下来的道教经典和书籍至少已超过 2500 余种。这些道教经籍使用的是中国文字，反映的是中国民众的思想和信仰，

记录的是中国社会和中国文化的发展过程，因此，它们是中国文化的瑰宝。至于中国道教的仪式和法术，道士们穿的锦绣衣袍，戴的冠饰，着的朝靴，道坛上陈列的令旗、法剑、法尺，以及符咒、罡步等等，道士们在仪式中诵唱的曲调和伴奏的乐器，乃至在神龛中雕塑或绘制的神像等，也无一不是中国本土汉民族文化形式的表现。可以说，道教这样一种汉民族宗教，从里到外，浸透了汉民族的思想信仰、社会生活、审美情趣、风俗习惯乃至文化形式。

从这个意义上讲，道教是中国的，也只能是中国的，它不可能是一种世界宗教。但是，不是世界宗教并不意味着它不可能走出国门传播到海外去。

道教传播海外的三种方式

道教传播到海外已经有很长的历史，据史料记载，至少已经有一千多年之久。在漫长的历史上，中国曾经有过政治、经济和军事力量强盛的时期，当时中国对于周边国家有很大的影响力。周边国家曾经要求中国的王朝派遣各种使者传播中国政治制度、科学技术和思想信仰。在使者中就有道教的道士。这可以称为请出型，例如朝鲜半岛的道教传播。

另外，周边国家也曾派遣留学人员到中国来学习先进的中国文化，他们在回国时带走了大量的中国典籍，诸如儒家文献、释家经典以及道家著述乃至医学、历法、卜筮等书籍，其中也包括道教的经籍。这可以称为交流型。

第三种类型可以称为带出型。在历史上，中国人曾经由于各种不同的原因，诸如天灾人祸等，而移居至他国。特别自清代后期，国力衰微，列强侵略，灾祸连绵不断，中国沿海地区和南方各省的民众多有渡海出洋谋生的。他们在异国他乡奋斗创业，无依无靠，于是总把家乡庙宇中供奉神祇的灵位或塑像携带在身，祈

求护佑。共同的信仰，又使他们在异乡客地彼此沟通，互相帮助。从家庭供奉到建立庙观，后来又有从家乡来的道士为他们举行各种仪式，消灾祈福，超度亡灵。于是在异国他乡的华人生活圈有了道教的庙观。这些庙观的建筑风格，供奉的神灵，庙观内的宗教活动，和家乡的祖庙雷同，例如新加坡和马来西亚的一些道教宫观。

海外道教 的特点

海外道教同中国本土的道教相比较，由于它产生、发展和赖以生存的条件并不相同，因此具有一些自己的特点。和本土道教相比较，有其共同的一面，又有其不同的地方。

共同的方面：

1. 无论是本土道教，或者是海外道教，他们都自称是道教，以《道德经》为主要经典，以《道藏》作为其经籍总集。

2. 本土道教和海外道教的宫观名称相同，如宫、观和院等。奉祀神灵的名称及其神迹，以及神祇雕塑和绘制造型，也有许多相同之处。

但是，也有一些不同的地方：

1. 道教派别有多寡之分。本土道教的宗派目前有全真、正一等两派。但是，海外道教派别名称很多，其中有传统的如茅山派、清微派和崆峒派等，另外还有一些新创的道派。

2. 道教庙观奉祀的神祇也有纯杂之分。本土道教的宫观奉祀的神灵，大多是道教传统神祇谱系，只有少量的地方道观供奉一些地方神灵，如王爷、相公之类。而海外道教受到明清以后三教融合的影响较大，因此，多有供奉大成至圣先师、释迦如来和观世音等神祇的，乃至明清时期的民间信仰神灵的神像，例如千岁、王爷、哪吒和孙悟空等。

3. 道教组织形式有繁简之分。本土道教的组织有庙观形式和

协会形式两类，其组织程度较高，而结构方式则较为单纯，并在纵横关系上保持着较为密切的联系。但是，海外道教的组织形式就较为复杂。海外的道观，只有少量的由道士掌管，绝大部分都是由地方绅士组成的董事会或管理委员会来掌管。很多从奉祀神灵分类应归属于道教的庙观事实上并无道士掌管，有的也只是被雇佣来做科仪。而一些道士的协会组织大多成立的历史尚短，机构尚未健全，组织十分松散。至于正一派的在家道士，大多并未组织起来。而一些地区的小型行业组织仍停留在调解纠纷的阶段。

4. 道教科仪形式有详略不同。本土道教参加科仪的道士数量较多，并且在唱念做等方面保持着较好的传统。但是由于社会发展，某些古老的演习形式已经消失。海外道教由于道士数量有限，一些小型的科仪活动则大大简化，以致1个道士在1个晚上可以赴几户人家做功德。一般的驱邪和度亡仪式大多只需4个小时就可全部完成。而某些古老的演习形式，如大型醮会、出会 and 巡行等等，却仍然保存着，而且科仪使用的经本大多是在清末和民国初期从祖国大陆携带出去的经本。

海外道教 的功能

道教作为一种宗教，在中国本土发挥着意识形态的功能、社会实体的功能和文化遗产的功能。所谓意识形态的功能，指的是道教教义思想反映的信仰者的世界观、太平世界的社会理想以及善恶伦理观等等，道教以此来教化信徒。所谓社会实体的功能，指的是信仰道教的人聚集在一起，在社会上作为一支社会力量出现。所谓文化遗产的功能，指的是包含在道教中的文化积淀，作为中国文化的一部分，通过道教的一代代的传承而被继承了下来，包括道教的音乐、美术等成分。这些功能在不同时代和不同地区可能有所侧重，但是从总体上说却是不变的。

道教在海外的功能，同样具有上述三种功能，但是其表现形

式和本土的道教却有所不同。新加坡的女皇镇有座忠义庙，忠义庙奉祀关帝。已故的汪水懋先生有《忠义庙的发源地及无尾港乡村的一段历史》一文，回忆忠义庙草创的史事，汪先生说：“无尾港村当时人口稀少，大家过着寂静平淡的生活，为了取得心灵的慰藉及村民能有一个聚集的地方，便有需要建一间神庙，让居民有个祈拜求神保佑村庄家户平安的地方。在一些村老的推动下，大约在1931年间，便在村里某一户家里设立暂时的神坛奉拜关圣帝君、代天巡狩、大伯公三尊神像。这样一来，村民就有一个可供膜拜的地方，在晚间大家也可在此聚集聊天，喝茶欢叙。”“几年后，村庄的善男信女越来越多，家庭式的神坛已不敷应用，大家就商讨另找地方，建一间较大的庙宇，当时因为经济的问题，我便将一间放置货物的房子，献捐作为庙用。众人同意后，在大家同心协力之下，便将这房子重修，以亚答板筑的墙的庙宇终告完成，以后便将设在家庭的神坛搬移进来，众善男信女有个更好的庙宇膜拜。后来大家认为，应取个庙名，大家赞同以忠义庙为庙名，所以忠义庙就是当年取定的。”（《女皇镇忠义庙庆祝重建25周年纪念特刊》第15页）

从汪水懋先生的回忆，我们可以清楚地看到道教在海外传播中发挥的一些功能，即：心灵慰藉的功能，社交场所的功能，民族凝聚的功能，等等。

所谓心灵慰藉的功能。侨民为了谋生离乡背井奋斗在海外，生活孤寂，需要心灵的寄托和慰藉。他们虽然生活在他国，但是他们仍然把希望寄托在祖国本乡本土奉祀的神明身上，祈求自己的外出谋生平安如意，祈求家乡的亲人身体健康，生活丰裕。

所谓社交场所的功能。侨民在异乡客地谋生，奔忙劳顿，初起时居室简陋，平时有事要同来自祖国的同胞交往，缺乏交往的场所和合适的条件。庙宇原是公产，在祖国本土历来就是公众议

事活动的场所。因此，侨民在海外筹建庙宇，也是为了侨民社交活动的需要。

所谓民族凝聚的功能。侨民虽然身处异国他乡，但是共同的宗教信仰把他们对祖国和故乡的情结外现为共同的行为，将他们团结和凝聚在一起。

道教作为一种来自故国的共同信仰，给侨民以心灵的慰藉，提供给他们平时交际的场所以及宗教节日联谊的机会，通过共同的宗教活动将他们联系在一起。在日本神户的关帝庙门口，就有“精忠扶汉业，福泽荫侨民”这样一副对联，上联洋溢着对于祖国的忠心，对于民族的热爱，下联则企盼着本土的神灵能够庇荫侨民。它也是来自中国的信仰在海外的作用的恰当写照。

海外道教和文化冲突问题

道教是中国本土文化的组成部分，一旦传播到了海外，置身于当地的社会和文化背景之中，道教是否会与当地文化发生冲突？如果没有冲突，那是什么原因？如果发生冲突，其后果又是怎样？这些都是值得注意的问题。

从历史上看，当中国国力衰微时，中国对于周边国家的影响是十分有限的。道教被一些去异国他乡谋生的华人携带出国，那也只是在华人圈子内传播。当时的华人在那些国家只是打工种田，糊口谋生，本身就没有什么影响力，当然，他们的信仰对那些国家的异质文化也是毫无影响力的。一旦当地的华人后继无人，那么道教的庙观就会荒颓，道教信仰也会消失。但是，如果当地的华人在经济活动中获得成功，在当地的政界有了影响力，那么，道教以及其他华人信仰活动和宗教节日自然也就有了影响，成为当地民众节日活动的一种。

从历史上看，当中国国力强盛时，中国对于周边国家的影响，无论是政治的，或是经济的，都是相当强大的。因此，道教就被

周边国家的政府请去，由到中国求学的儒生等带回。这时的道教就不仅仅在华人圈子里传播，也只有在这种情况下才出现了道教与当地异质文化的冲突的问题。但是需要指出的是，道教由于“道不言道”、“道不外传”的传统影响，没有向外传道的主观愿望，因此，一些被请出国门和出国交流的道士大多在相当狭窄的范围里活动。而且由于道教的经籍大多未被译成传入国的语言和文字，因此，道教与当地异质文化的冲突问题，远没有基督教和伊斯兰教在传播中产生的文化冲突那样严重。另外，东亚国家都有多宗教的传统，并且对外来文化都有接纳和融化的本领。因此，道教进入该国的文化环境之中，非但不会和该国的原文化相冲突，反而被吸收和被融合，例如朝鲜的天道教和越南的母道教、高台教等。

研究道教在海外的意义

道教在海外的问题，是在本世纪六七十年代以后才得到重视的。其原因是战后发达国家开始寻找海外市场，日本经济界就把注意力集中到了国门之外，于是东南亚和韩国就成了注意的焦点。在那些国家里，经济活动中的华侨又成了研究重点。他们称华侨是使用华语并接受华语教育，主张保持华人固有的生活方式，在居住国家和地区不被同化和融合的那一部分人。根据当时台湾省有关部门统计的华侨人数，菲律宾有 11 万人（占总人口的 0.3%），泰国有 350 万人（占总人口的 8%），缅甸有 55 万人（占总人口的 2%），柬埔寨有 30 万人（占总人口的 4.3%），越南有 145 万人（占总人口的 4.3%），老挝有 10 万人（占总人口的 3.3%），马来西亚有 400 万人（占总人口的 38%），新加坡有 151 万人（占总人口的 74.4%），印度尼西亚有 300 万人（占总人口的 2.7%），文莱有 3 万人（占总人口的 25%），韩国有 3 万人（占总人口的 0.1%），在日本的华侨占日本国总人口的比例较小，约为 5 万人。这些华侨中的上

层人物，有不少是居住国的大资金占有者，也就是大资本家，身处居住国流通机构的中枢。一些中下层华侨为居住国的小商人阶层。另外华侨的教育水平一般都高于当地的居民，因此一些下层华侨也是平价而高效的劳动力的来源。正是由于以上这些原因，华侨同某些发达国家对亚洲太平洋地区的经济战略有密切关系，于是，华侨研究在世界范围内引起了重视，包括他们的宗教信仰的状态，特别是他们从本土携带出来的道教信仰。

中华人民共和国成立以后，祖国政治独立，军事强大，经济实力日趋雄厚，海外华侨有了强大的祖国作为后盾。人民政府重视侨务工作，并且把侨务工作作为壮大统一战线、实现中国革命和建设事业的总任务和总路线中不可缺少的一个重要方面。虽然，在“左”的路线干扰下，侨务工作一度出现过严重失误，但是，在十一届三中全会以后，侨务工作也取得了拨乱反正的重大胜利。在祖国改革开放形势下，大批海外的华侨和华人以资金、技术和人才等优势参与祖国四个现代化建设事业。大批中国公民走出国门，在海外同华侨人士有了广泛而密切的接触，对海外华人百余年的奋斗史以及目前生活状态等也都有了较为深入的了解，其中包括对海外华人宗教信仰特点的了解。百余年在海外艰苦奋斗的历史塑就的海外华人，与祖国同胞有许多共同之处，但也有许多不同的地方。认真研究这些异同之处，就可以使我们更好地执行党的侨务工作的基本方针和基本政策，尊重广大华侨和华人的思想感情和生活特点，充分调动爱国侨胞和海外华人参与祖国四个现代化建设的积极性，为实现新的历史时期的总任务而贡献力量。

本书的写作，也正是从这个目的出发的。海外华人中有信道教的，海外也有专职的道教神职教徒，即道士、法师等。虽说道士都姓“道”，但是对于“道”的理解也有不同，至于海内海外的生存环境差别、民风民俗差别就更大了。在对于海外道教的状况

有了一个基本了解以后，我们就可以严格按有关侨务和宗教工作的方针政策，正确对待海外归来的道士和道教信徒，相互尊重，热情接待，互不隶属，以共同的信仰作为纽带，给海外的道教徒以心灵慰藉、感情沟通，加强炎黄子孙的团结，而不应该将他们全都看做在海外发了“洋财”回来“布施”的阔佬。对他们能为祖国道教所作的贡献既要热情欢迎，又不寄予不切实际的期望。同时，对于海外道教徒在信仰上“寻根”的愿望，给予响应，加强海内外道教徒的团结合作，共同为振兴中华贡献力量。

第一编 道教在海外的传播

大道汜兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。衣养万物而不为主，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。以其终不自为大，故能成其大。

——《道德经》第三十四章

道教传播 的三种方式

中国道教在历史上最早的传播记载，大概是在东汉末年。千余年间，道教是怎样传播到国外去的呢？根据历史事实，归纳起来大概有三种情况：

第一种是请出去的。在漫长的历史岁月里，中国曾经有过政治、经济和军事力量的辉煌时期，当时，中国对于周边国家有很大的影响力。周边国家曾经要求中国王朝派遣各种使者去他们国家传播先进的政治制度、科学技术和思想信仰等。在被请去的使者中就有当时的道士。道教在朝鲜的传播就是被请到朝鲜去的。在朝鲜半岛还分为3个国家（高句丽、百济、新罗）时，高句丽就到中国唐王朝求道教，向中国学习，在政治思想和制度等方面追求三教鼎立，企图抑制佛教势力的膨胀，维护朝鲜半岛上高句丽王朝的稳定。于是，唐太宗就派了8名道士去高句丽。这8名道士到了朝鲜半岛，当时，高句丽没有道观，高句丽王朝就把佛寺改成道观，还让道士做护国安镇山川的科仪，在朝廷中还“尊道士坐儒士之上”。到了宋代时，高丽又到中国来请道士，还建立了道观称福源观。福源观有道士10余人，这10余名道士中除了有

从中国请来的，还有高丽国的本地人。据资料记载，福源观的道士都是用中文念经，用中文做科仪，并没有使道教的经典和科仪本地化，于是，当中国的政治、经济和军事的形势发生变化，影响减小了，加上会中文的人没有了，这时候，道教在朝鲜就消失了，即使道观当时仍然存在。

第二种是跟出去的。在中外文化交流中，随着文化交流的使者的来往而跟了出去。比较典型的是道教对日本的影响。日本自630年至894年的260多年中，曾经先后派出大约19批“遣唐使”到中国唐王朝学习中国的先进的思想、文化和各种制度。这些来中国学习的使节在回国时也把中国道教的文献带回到了日本。据7世纪末的《日本国见在书目录》，当时，日本来华留学的人员带回去的典籍，有儒家文献、释家经典、道家著述乃至医学、历法、卜筮等书籍，其中从中国带回去的道教典籍就有63种。日本虽然没有道士和道观，但是，道教对日本的影响也是显而易见的。日本历史上最高的统治者称天皇，而天皇一词就来源于中国道教的天皇大帝或天皇真人。有人研究过道教对日本天皇制度的影响，这种影响是全面的，涉及到众多方面。例如：天皇的皇位的象征物有三件，即玺、镜、剑，而这三件正是道教的法器。日本朝廷崇尚紫色，天皇宫廷之门多涂紫色，而在中国三教之中崇尚紫色的正是道教，道教中多有如“紫气东来”、“紫微宫”、“紫曜之冠”、“紫毛之节”等等。据日本学者的研究，在道教对日本影响中，朝鲜半岛上当时的百济国的商人曾起过很大的作用。现在日本的历史典籍《延喜式》中收有《献横刀咒》，里面都是道教的词语，恭请的神祇也都是道教的神祇，用的地域概念也都是中国的地域，日本大多数学者都认为它是随百济商人来日本做生意的百济学者制作的。像日本神道中的阴阳道、修验道和吉田神道等都曾从传入日本的道教经典中吸取营养。从这个意义上说，朝

鲜半岛上的百济人起了道教影响的“二传手”作用。

第三种是带出去的。一般认为，近百年来，由于中国社会的动荡不安，中国人曾经出现过三次出国浪潮。一次是在清代末年民国初年，当时正值几千年的封建制度面临崩溃，外国帝国主义蜂拥入侵，国力衰微，灾祸连绵，民众生活极端贫困，沿海地区特别是闽粤一带的百姓有的下南洋，有的去北美，人称这些人是中国的第一代华侨。第一代华侨出国是为了谋生。他们文化水平较低，经济力量薄弱，只是经过了近四五十年的艰苦奋斗才在国外国站住了脚跟。另一次是在1949年前后，由于中国革命即将胜利，某些对未来有各种各样顾虑的人纷纷出国，人称是第二代华侨。第二代华侨出国大多是出于政治原因，所以他们大多具有一定的经济实力，并且具有相当的文化水平，经过几十年的努力，也都在东南亚、美国或欧洲的商界、学界乃至政界站住了脚跟。第三代华侨是指改革开放以后出国的人，他们有的是出国打工谋生，有的是为了求知识拿学位，大多有一定的经济力量或者文化水平，并且没有什么政治背景，因此，有不少出国的人在功成以后又悄然而归。三次出国浪潮，社会条件是不同的，出国人的素质也是不同的，情况也是不一样的。但是，有一点却是相同的，那就是他们出去的时候总是把中国的传统信仰也带到了异乡客地，包括道教。特别是第一代华侨下南洋时，没有轮船，没有天气预报，在茫茫的大海上蹲在木船里漂流航行十天半个月，说不上什么时候碰到什么风浪、海盗、瘟疫等等。因此，第一代华侨大都要从家乡的庙观里请上一尊神像或者一个灵位，同时在本庙的香炉里包上一包香灰，带着这些登上赴南洋的木船，一路上祈求家乡的神灵保佑平安。如果顺利抵达目的地，他们就在海边落脚的地方用芭蕉叶搭起一个小棚，供奉家乡带来的神像或灵位。时间一久，同乡出来的人多了，有的地方就把神像供奉在某人家里，供同乡人

来参拜。参拜的人越来越多，感到进出不方便了，又有人把故乡带来的神像集中安放在新搭建的公屋里供大家参拜，那公屋自然也就成为大家后来聚会、议事和共同祭祀的地方。等到华侨们在种植、矿产、畜牧和小商品买卖方面取得了成功，有了经济实力以后，就会有人发起，如同在祖国家乡一样，募捐筹款，建起了庙观。有的庙观的碑文记载，庙观里的每一块砖石、每一根木料、每一根石柱和石梁、每一块匾额，都是从唐山（祖国）运来的，因此，华侨常常称他们的庙观是家乡某庙“分灵”出去的，就是这个道理。不过，据我的调查研究，南洋一带第一代华侨建庙的时候，并没有严格意义上的道士参与其事。南洋一带的道士，从泉州、福州、潮州和琼州（海南）去的，大部分都是直到本世纪的三四十年代以后才到南洋的。因为，当时第一代华侨已经站住了脚跟，不再愁吃愁穿。他们已经有能力也有需要按家乡的信仰习惯，在每年的某一时候打醮，在亲人去世时要做道场超度，逢到神灵的诞辰、得道等时日要庆贺聚会，而所有这些活动都需要有正式的道士主持，于是道士们就逐渐南下了。第一代华侨大多文化水平不高，其信仰的层次也很低，都是传统的，分不清三教的。而下南洋的道士本身的道教素养也有限，他们到了南洋除了做道场以外，为了生存还要种田、养殖或者经营杂货商品。像日本横滨、神户、长崎的关帝庙等属于道教神系的庙观从一开始就没有道士参与其中，至今连一个道士都没有。神户关帝庙的中元法会就是由日本的和尚来做法事的，但是，这个道观的布置绝对是中国式的、道教的。横滨的关帝庙里还供奉着当地的土地神。马六甲还有城隍庙，里面供奉着城隍和土地神，城隍和土地神都是管中国土地上的事的神祇，现在却成了外交官，可能还是“领事级”的。所有这些都说明在第一代华侨时期里道教的传播是不规范的，只是作为民间信仰带出去的。第二代、第三代的华侨中就

有道士，他们在海外兴建的道观和进行的道教科仪活动都比较正规，符合正统道教信仰的要求。

海外的道教的功能

道教作为一种中国宗教，在本土发挥着思想意识的功能、社会实体的功能和文化遗产的功能。道教在海外的华人和华侨中同样具有这三种功能，不过，其表现形式却有些不同。新加坡的女皇镇有座忠义庙，忠义庙供奉关帝。已故的汪水懋先生有《忠义庙的发源地及无尾港乡村的一段历史》一文，回忆忠义庙草创的史事，从汪水懋先生的回忆，我们可以清楚地看到道教在国外传播中发挥的一些功能，即：心灵慰藉的功能，社交场所的功能，民族凝聚的功能，等等。

道教作为一种来自祖国本土的共同信仰，给华侨和华人以心灵的慰藉，提供给他们平时交际的场所以及在宗教节日联谊的机会，通过共同的宗教活动将他们联系在一起。日本神户的关帝庙门口有一副对联，联称“精忠扶汉业，福泽荫侨民”，从中人们不难看出来自祖国的宗教信仰在国外华侨和华人中的作用。

第一章 朝鲜的道教

第一节 道教在朝鲜的传播

古代朝鲜及其对华关系

朝鲜半岛的北缘和中国大陆的东北接壤，其西部和南部同我国的华北和华东隔海相望。朝鲜半岛约在 50 万年前进入旧石器时代，约在公元前 4000 年进入新石器时代。公元初年，朝鲜半岛上就曾有 3 个国家，即高句丽、百济和新罗，直至唐高宗总章元年（668 年），新罗的文武王法敏统一了朝鲜半岛。在 10 世纪时朝鲜半岛又建立了高丽王朝，14 世纪末李氏王朝代替了高丽王朝，改称朝鲜。

由于朝鲜与中国近邻，既陆上相连，又隔海相望，因此，自古以来朝鲜同中国就有密切关系。据朝鲜考古学家的推测，朝鲜受到中国文化影响的路径有三条：一条是从辽东半岛进入朝鲜西海岸汉江以南的地区；第二条是从中国东北进入朝鲜半岛的东海岸，再至南海岸；第三条则是从山东半岛东渡黄海进入朝鲜半岛的西部、西南部和南部地区。考古资料表明，朝鲜的新石器文化同西伯利亚和蒙古的文化遗迹极相类似，因此，其源头文化当属于亚洲的北方文化系统。

朝鲜固有的 宗教信仰

朝鲜自古就有山岳崇拜和神仙传说，并且一直将山岳和神仙联系在一起。朝鲜史书《三国遗事》记载有檀君开国神话，称天上世界有王桓因，桓因知道庶子桓雄有志于天下，给予天符印。于是，桓雄率领 3000 天兵降临于太白山（即长白山，今妙香山）顶的神坛树上，建立神市，将天上和地上的世界连结在一起。桓雄还将熊族之女娶为妻，生子檀君王俭。王俭长寿达 1908 岁，创建了朝鲜国。这就是朝鲜神话的创世纪。

除了檀君神话，朝鲜各小国又有自己的开国神话，山川也有山川神话。在山岳崇拜的祭祀仪式中，朝鲜自古还有萨满（巫女）跳神的传统。民间自古就祭祀天神、日月神、海神等各种自然神和祖先神。每逢秋天，高句丽在收获的季节里都要祭祀始祖神；每逢冬天，则要以鼓乐和舞蹈来祭天。而三韩地区则要由巫来祭祀天君。

在朝鲜的三国时代，生活于同一地区的人还要举行堂祭和部落祭，祈求祖先神保佑，消灾免祸，一般一年要举行一次或多次。堂祭的内容则包括山祭、山神祭、洞祭、洞神祭、街里祭、将军祭、城隍祭和本乡祭，等等。

中国儒、释、道 思想的传入

中国的儒家思想和释家、道家思想传入朝鲜半岛是很早的，它们对于朝鲜半岛上的文化发展有着很大的影响。

据朝鲜学术界的研究，道家思想同朝鲜很早就有联系。《庄子·在宥》有黄帝问道于广成子的故事，称：“黄帝立为天子十九年，令行天下，闻广成子在于空同之上，故往见之。”^①空同即崆峒山，在蓟立，即青丘。青丘，据《清一统志》当在高丽境内。《抱朴子

^① 《〈道藏〉要籍选刊》（以下简称《选》），第 2 册，第 432 页，上海古籍出版社，1989 年。

内篇·地真》也提及青丘，称，“昔黄帝东到青丘，过风山，见紫府先生，受《三皇内文》，以劾召万神”。^①这里的青丘，历代注家都称在“海东”、“东夷之国”，当即指朝鲜半岛上的山。

神仙家同朝鲜也有联系。中国古有蓬莱、方丈、瀛洲等三神山之说。《史记·封禅书》称，三神山者其传在渤海中，尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉，其物禽兽尽以黄金银为宫阙。由于称其在渤海中，因此朝鲜学者也怀疑三神山，指的是朝鲜之山。朝鲜古时也有三神山的说法，但其意思是三神之山，三神是桓因、桓雄和王俭，三神山指三神创建之山，即太白山，而不是中国所说三座神山之意。后来，朝鲜也出现过以朝鲜半岛三座山实指中国神话的三神山的说法，即以金刚山指蓬莱，以庆尚道的智异山指方丈，以济州岛的汉拏山指瀛洲。

与神仙家有关的还有秦汉方士行踪的研究。朝鲜学术界认为，秦始皇派遣方士徐福和韩终入海求不死之药。徐福东渡到了日本，而韩终则到了朝鲜南部，有称其建立了马韩国。晋王嘉《拾遗记》有关于韩终之子韩稚的记载，称汉孝惠帝二年（公元前193年）天下太平，干戈偃息，远国殊乡，重译来贡，有道士姓韩名稚，则韩终之裔越海而来，能解东海来使之语，后无人知其所终。孝惠帝为纪念韩稚，在长安城北立仙坛，名曰祠韩馆，称其为“司寒之神”。

正是这样一种自古已有的朝鲜和中国的长期联系，中国的儒、释、道思想相继传入了朝鲜。朝鲜学术界以为，这些先进的思想传入，才使朝鲜半岛上的人在比较高的水平上领悟到人和自然的关系以及人间社会的矛盾，才有了朝鲜人自己的哲学思想。

^① 《选》，第5册，第248页。

道教传入朝鲜

道教最初传入朝鲜，有人认为是公元197年。当时，从中国逃难来的人带着五斗米道的信仰进入朝鲜半岛。其依据见朝鲜史书《三国史记》卷16中《高句丽本纪》故国川王十九年条：“中国大乱，汉人避乱来投者甚多。是汉献帝建安二年也。”汉献帝建安二年，即公元197年。据中国史书的记载，从公元2世纪起，中国的农民起义连绵不断。震动最大的当然就是中平元年（184年）的早期道教太平道的黄巾起义。黄巾起义之后，中平二年（185年）又有黑山张燕起义，转战于今河北、山西、陕西一带，直至建安十年（205年）才被收降。中平五年（188年）又有青徐黄巾军起义，转战于今山东、淮北和河北南部一带，直到建安二十四年（219年）仍有青徐黄巾军的活动记载。《三国志》卷12《邢颙传》称：“黄巾起来二十余年，海内鼎沸，百姓流离。”因此，在华北地区和山东半岛的百姓流离转徙到东北，再逃到朝鲜半岛，或者飘洋过海逃到朝鲜半岛，是完全有可能的。不过，仅据《三国史记》所载的一条史料，由此推断道教因而传入朝鲜，则未免欠说服力。另外，据后来的朝鲜史料记载，当时朝鲜有人信奉五斗米道。从中国史料来分析，五斗米道在东汉时主要在益州（今四川省境内）活动，而靠近朝鲜半岛传教活动的主要不是五斗米道，而是太平道。太平道和五斗米道的活动方式并不相同，因此，难民带入的道教信仰应该不会混淆。不过，可能太平道正处于被镇压的境地，难民们为避嫌而脱去黄巾，而朝鲜人并不了解其中原委误称其为五斗米道，亦未可知。

比较可靠而稳妥的依据，是朝鲜史书《三国遗事》卷20《荣留王本纪》的记载：“丽季武德贞观间（约618—649年），国人争奉五斗米道。唐高祖闻之，遣道士，送天尊像，来讲《道德经》，王与国人听之。”当时是高句丽第27代荣留王即位7年，唐高祖

武德七年（624年）甲申。由此可见，至少在唐高祖时，朝鲜半岛上信奉道教的人已经不少，并且唐高祖已经派遣了道士，据《文献通考》称，道士名沈叔安，带了天尊神像和道经来到了高句丽。^①

《三国遗事》还称：“明年，遣使往唐，求学佛老法，唐帝许之。宝藏王即位，亦欲兴三教。时宠相盖苏文，以儒释并峙而黄冠未盛，特使于唐求道教。”这就说明625年高句丽曾派使节去中国专门学习佛道二教。盖苏文是宝藏王时的权臣，他主张仿效中国，三教互补，共扶社稷。《三国遗事》又记载称：“苏文奏曰：鼎有三足，国有三教。臣见国中，惟有儒释，无道教，故国危矣。王然之，奏唐请之。太宗遣叔达等道士八人。王喜，以佛寺为道馆，尊道士坐儒士之上，道士等行镇国内有名山川。”《三国史记》卷21《宝藏王本纪》二年和卷49《盖苏文传》也有记载称：“苏文告王曰：三教譬如鼎足，阙一不可。今儒释并兴，而道教未盛，非所谓备天下之道术者也。伏请遣使于唐，求道教，以训国人。大王深然之，奉表陈请。太宗遣道士叔达等八人，兼赐老子《道德经》。王喜，取僧寺馆之。”宝藏王于642年至668年在位，因此，在唐代中国的国力最为强盛的时期，朝鲜就曾有二十余年连续向中国学道和要求派遣道士。这就为道教在朝鲜的传播准备了条件。《三国遗事》卷3还说到叔达（？—666年）抵达高句丽后，“道士等行镇国内有名山川”，在各山川举行祭仪，还据中国堪舆理论，提出国都平壤应将新月形增筑为满月形，称之为龙堰城。叔达抵高句丽帮助宠相盖苏文完善了操纵民心的治权术，同时也在朝鲜思想史上确立了三教鼎立的治世观。

^① 《文献通考》卷325，第2557页，中华书局，1986年。

百济地区的 道教影响

朝鲜半岛的三国时代,除了高句丽还有百济。目前,尚无道教传入百济的记载发现,但是百济也有道教影响的史事。据《三国史记》卷24《百济本纪》称,高句丽国来犯,近肖古王派太子近仇首王率军队迎击,大败高句丽国军队,追袭至水谷城之西北,“将军莫古解谏曰:尝闻道家之言,知足不辱,知止不殆。今所得多矣,何必求多。太子善之,止焉”。莫古解将军所说的正是《道德经》第四十四章中的言词。由此可见,在近肖古王在位的346年至374年间,百济已经传入了道家思想,并且对朝廷政事产生过影响。当时,正是中国的东晋时期。

另外,日本的《古事记·应神天皇》记载了百济国向日本朝贡的史迹。据《古事记》称:“天皇又命令百济国说:‘如有贤人,则贡上。’按照命令贡上来的人,名叫和迺吉师,随同这个人一起贡上《论语》十卷、《千字文》一卷,共十一卷。”^①在《日本书纪》中也有阿直歧王仁从百济带经典来日本传学的记载。阿直歧王仁是近肖古王时期的人,正与将军莫古解同一时代。在日本史籍《延喜式》卷8收有神道祝词《东文忌寸部献横刀咒》,祝词称:“谨请皇天上帝、三极大君、日月星辰、八方诸神、司命司籍、左东王公、右西王母、五方五帝、四时四气,捧以银人,请除灾祸;捧以金刀,请延帝祚。咒曰:东至扶桑,西至虞渊,南至炎光,北至弱水,千城百国,精治万岁,万岁万岁。”^②这一篇充满道教语汇和神仙名称的日本神道仪式的祝词,据日本历史学家黑板胜美的研究,它是由百济的学者帮助完成的。由此,可以推定道教对于朝鲜半岛西南部的百济国也有很大的影响。

① 《古事记》,第128页,人民文学出版社,1979年。

② 《日本古典文学大系》(1)《古事记·祝词》,第427页,岩波书店,1958年。

第二节 新罗的花郎道和丹学仙派

新罗古 有仙风

新罗原是朝鲜半岛三国之一，地处半岛之东南角。新罗多有神仙故事，《高丽史》卷18称：“昔新罗仙风人行，由是龙天欢悦，民物安宁。”

传称新罗的始祖赫居世是由仙桃圣母所生，据说仙桃圣母原是中国皇帝的女儿，因未婚而孕受到责备，于是渡海到辰韩，生子为海东的初王，即赫居世。初王后来成为天仙，而其母后来成为地仙，并永久居住在庆州西岳的仙桃山。人们建造了圣母祠，祭祀仙桃圣母。《东国輿地胜览》卷21有“庆州府·祠庙·圣母祠”条称：“圣母本中国帝室之女，名娑苏，早得神仙之术，来止海东，久而不还，遂为神。世传赫居世，乃圣母之所诞也。故中国人赞有仙桃圣母娠贤肇邦之语。”

另外，在新罗还有瓠公、崑始仙人、勿稽子、大世、仇柴、玉宝高、于勒、金谦孝和苏遐等神仙故事。

瓠公，据《青鹤集》，新罗初年，瓠公自东汉乘飘而来，煮玉而食，茹木而衣，呼风唤雨，驱禽喝兽，其终也入雪岳山。

崑始仙人，据《青鹤集》，驾洛国居登王时，自七点山而来，貌莹寒玉，语类梵音，见王于招贤台曰：君以自然为治，则民以自然成俗，馈以太牢，辞不受，索枫香桔梗而餐。

勿稽子，据《青鹤集》，新罗名臣，有功不赏，携琴入斯彝山，春居林木，冷居穴室。孝恭王时，玉龙子（道洗）见之于枫岳山，稚颜雪肤，提壶而歌，以问年考之，几八百岁矣。

《青鹤集》是赵汝籍撰述的仙家典籍。汝籍是朝鲜时代的炼丹家，关西人，号龙岑居士。1587年，科举落第，入片云子李思渊

门下，学习炼丹六十余年，其间将仙家事迹笔录成书，搜集了自古至朝鲜时代的仙迹。根据上述记载，在新罗这样的国家，很容易接受道教文化这一点是可以理解的。

金庾信和
花郎道

中国的唐代初年，即 660 年时，朝鲜半岛上的百济灭亡，接着 668 年高句丽灭亡，新罗文武王法敏完成了统一朝鲜半岛的事业。在这个统一过程中，英雄金庾信发挥了重要的作用。《三国遗事》卷 1 的金庾信条记载其背上有北斗七星的纹样，称其得到了北斗七星的精气。《三国史记》卷 41 至 43 的庾信本传称：“公年十七岁，见高句丽、百济、靺鞨侵轶国疆，慷慨有平寇敌之志，独入中岳石窟，斋戒告天盟誓曰：敌国无道，为豺虎以扰我封场，略无宁岁。仆是一介微臣，不量材力，志清祸乱。惟天降监，假手于我。居四日，忽有一老人被褐而来曰：此处多毒虫猛兽，可畏之地。贵少年爰来独处也。答曰：长者，从何许来？尊名可得闻乎？老人曰：吾无所住，行止随缘，名则难胜也。公闻之，知非常人，再拜进曰：仆新罗人也，见国之仇，痛心疾首，故来此，冀有所遇耳。伏乞长者，悯我精诚，授之方术。老人默然无言，公涕泪恳请不倦，至于六七。老人乃言曰：子幼而有并三国之心，不亦壮乎。乃授以秘法。”“建福二十九年，邻敌转迫，公愈激壮心，独携宝剑，入咽薄山深壑之中，烧香告天，所祝若在中岳誓词乃祷。天官垂光，降灵于宝剑，三日夜，虚角二星，光芒赫然下垂剑，若动摇焉。”^①《三国遗事》还记载，新罗汉山城被高句丽、靺鞨二国兵围困，王与群臣议而不决。金庾信奏曰：“事急矣，人力不可及，惟神术可救。”“乃于星浮山设坛，修神术，忽有光耀如大瓮，从坛上而出，乃星飞于北汉山。城中士卒，怨救兵不至，相视泣哭而已。贼欲

^① 转引自李钟殷译注：《朝鲜道教史》，第 384 页，普成文化社，1981 年。

急攻，忽有光耀，自南天际来，成霹雳，击碎砲石三十余所，贼军弓箭矛戟筹碎，皆仆地，良久乃苏，奔波而归。”^①所有这些传说，都同新罗固有的神仙信仰和道教符法之术有关。

新罗统一朝鲜半岛以前，由于真兴王的提倡，新罗国盛行花郎道，即风流道。风流道又称风月道。其风流的词义同汉字原义并不相干，并无男女苟且之意。风流道是信仰太阳神和天神的新罗固有的自然宗教，对朝鲜民众的宗教、思想、道德、文学和艺术有持久而强烈的影响，所以被人称为“最具韩国精神的文化”。风流道以对太阳和天的信仰作为基础，伴随着对山神、河神以及萨满的自然崇拜，后来又吸收了儒、佛、道等三教诸要素逐渐成为高级的宗教。

风流道的教徒就是花郎。花郎又称风流徒、风月徒。初起时，花郎是由民间产生的。后来在真兴王执政时期的前后，花郎从贵族出身的童男之中选择容貌端正的，由国家任用。据《三国史记》卷4，在真兴王三十七年（570年）时，风流道徒大致有二三百人至几千人。而经过选拔的花郎有二百余人。花郎就是信仰太阳和天的人的意思，他们都具有仙人志向，能行祝祷和祭祀的仪式，按教义修炼方术和武术的实践，爱好诗歌和音乐，喜欢游历名山大川，等等。因此，风流道徒体现出脱俗的、自由的、自然的性格和生活的特点。作为花郎的高尚人格的体现，有百结先生的恬淡和超脱，惠宿的自由自在，金庾信的忠勇和义气，斯多含官昌郎的信义，剑君的气节，等等。因此，花郎事实上就是新罗国家的贤将、良臣和勇卒。

风流道的祭祀盛典是八关会。“八关”，在佛教中有“八关斋”，指的是在家佛教徒每逢月之六日，一日夜间持守八戒，即：

^① 转引自李钟殷译注：《朝鲜道教史》，第385页，普成文化社，1981年。

1
文
1

不杀生，不偷盗，不淫欲，不妄语，不饮酒，不眠坐高广华丽之床，不装饰、打扮及观听歌舞，不食非时食（过午不食）等。道教的类书《云笈七籤》卷40中有刘宋陆修静的《受持八戒斋文》，即类似于佛教这一斋法。不过新罗风流道的八关会起源于新罗的自然宗教信仰，包含东盟、舞天、迎鼓等仪式活动，又糅合进佛教、道教的成分。新罗的八关斋是由高句丽僧惠亮带到新罗来的。惠亮劝说新罗的真兴王（534—576年在位）设八关会于佛寺，隔日为战亡士卒荐冥福。从此，新罗每年行八关斋。不过，八关斋会奉祀的是新罗的天灵及五岳名山大川。其后到了高丽时代，毅宗二十二年（1163年）庄孝王又下令继行八关，称其“一崇重佛事，一归敬沙门，一保护三宝，一尊尚仙风”，已将新罗仙风和佛道仪礼融合一起。仁宗（1123—1146年在位）时，又置八圣堂于宫中，八圣即八仙，堂中绘制八圣像。高丽的八仙，与中国道教的八仙不同，其所指为：一护国白头岳太白仙人，即文殊菩萨；二龙围岳六通尊者，即释迦佛；三月城天仙，即大辨天神；四驹丽平坏仙人，即燃灯佛；五驹丽木秃仙人，即毘婆尸佛；六松岳震主居士，即金刚索菩萨；七甑城岳神人，即德勒叉天王；八头岳天女，即不动优婆夷。这样的八仙事实是佛教的菩萨、道教的神仙以及朝鲜半岛固有的自然神的结合体。《法王寺八关说经文》称：“当仲冬之令月，张盛礼于广庭，顾钟鼓之毕陈，非以自乐，欲人天之同悦。”由此，八关斋已经不是个人的吃斋念佛持戒，而是许多信仰者聚集一起的大型集会。

新罗末期的著名文人崔致远（857—？年），曾作有《鸾郎碑序》，该序当是对于作为风流道花郎的鸾郎所建碑文的解说，可以推测，它应该有关于花郎的历史以及鸾郎的较详细的行迹。不过，现在仅存片断，保存在《三国史记》卷4《新罗本纪》真兴王三十七年（570年）条中。

国有玄妙之道曰风流。设教之源，备详史实，乃包含三教，接化群生耳。如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也；处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也；诸恶莫作，众善奉行，竺乾太子之化也。

从崔致远的序中可知花郎道是新罗固有的宗教，但是它兼备了中国儒、释、道三教的长处。换言之，曾经留学中国的崔致远，和唐王朝的大多数知识界人士一样，持三教同源、相互融通的观点。当然，无可否认的是道家和道教对新罗社会保持着相当的影响。

新罗的道士和
丹学仙派传承

新罗统一朝鲜半岛以后，道家和道教传入新罗。据《三国史记》的《新罗本纪》称，孝成王二年（738年）夏四月，唐玄宗派使臣邢涛“以老子《道德经》等文书”献于孝成王。另外，据《庆州甘山寺弥勒菩萨造像记》称，开元七年（719年），金志诚“性谐山水，慕庄老之逍遥；志重真宗，希无著之玄寂”。由此可见，在公元8世纪初，新罗已有了道家思想的传播和道教文献的流通。同时，新罗派出了金可记、崔致远等58位学人赴唐学习。

中国宋代编辑的《云笈七籤》卷113《续仙传》收有新罗道士金可记的小传。另外，在宋代陈葆光编的《三洞群仙录》卷20、元人编的《历世真仙体道通鉴》卷36亦收此传，其内容稍有详略，大致相同。《云笈七籤》的金可记传称：

金可记，新罗人也。宾贡进士。性沉静好道，不尚华侈。或服气炼形，自以为乐，博学强记，属文清丽，美姿容，举动言谈，迥有中华之风。俄擢第不仕，隐于终南山子午谷，葺居怀退逸之趣，手植奇花异果极多。常焚香静坐，若有念思。又诵《道德》及诸仙经不辍。后三年，思归本国，航海而去，复来，衣道服，却入终南，务行阴德。人有所求，无阻者，精

勤为事，人不可偕也。大中十一年（857年）十二月上表言，臣奉玉皇诏，为英文台侍郎。明年二月十五日，当上升时，宣宗颇以为异，遣中使征入内，固辞不就；又求见玉皇诏，辞以为别仙所掌，不留人间道。赐宫女四人，香药金彩；又遣中使二人，专看待。然可记独房静室，宫女中使多不接近。每夜闻室内常有人谈笑声，中使窃窥，但见仙官仙女各坐龙凤之上，俨然相对。复有侍卫非少，而宫女中使不敢辄惊。二月十五日，春景妍媚，花卉烂熳，果有五云，唳鹤翔鸾，白鹤笙箫，金石羽盖，琼轮幡幢，满空迎之，升天而去。朝列士庶，观者填溢山谷，莫不瞻礼叹异焉。^①

这是在中国道教的仙传中记载的一个新罗道士的传记。传记中虽有一些神异诡怪的词句，但是金可记入唐学道，并且和中国的道士一样终修而去的史实，却是明白无疑的。金可记入唐时日不得而知，但是在858年羽化的记载也是明白无疑的，而且在中国学道以后还曾航海回归新罗。金可记是中国道教史上留有完整传记的留学道士，如同日本来大唐的留学生一样，遗憾的是他并未把道教带回新罗加以广泛传播。

从新罗来中国学道又回国加以传播的人，也是有的，那就是后来开创了韩国丹道仙派的崔致远、金时习（1435—1493年）等。朝鲜时期的韩无畏（1517—1610年）在1610年撰写了一本只有1500余字的道书《海东传道录》。这是一本讲述韩国道家内丹学派谱系的书。书中称，新罗时期末年的金可记和崔致远入唐学道遇见钟离权传授丹经功法，后经过高丽时代的李荈、朝鲜时代的金时习，最后传至韩无畏，其中记载了从唐开成到明崇祯的800年间的40名人物，包含了大量未见于其他史籍的宝贵材料。由于得

^① 《选》，第1册，第782页。

到日本国京都大学人文科学研究所麦谷邦夫先生的帮助,《海东传道录》已被影印收入四川巴蜀书社出版的《藏外道书》。

《海东传道录》称：“唐开元中，新罗人崔承祐、金可记、僧慈惠三人，游学入唐。可记先中进士，官华州参军，转长安尉。承祐又中进士，为大理评事。俱尝与游终南。有天师申元之在广法寺，慈惠适寓于是，深相结知。二公因以介绍，每相过从甚欢。一日冬深，山迳雪积，二公到山门留宿从客。夜二鼓，元之忽曰：钟离将军来耶。俄有客拗窗而入，虬髯蟠腹，不带不履，顾眄殊伟。三人退伏户下。将军曰：何客耶？元之曰：此皆新罗人也。将军命之坐，进茶款洽。元之曰：佛教流行，已满三韩，独我清净之教尚未之传。罗邦之人无福，而然在吾教亦欠事。余观此三人，皆有仙骨，可以海，今夜委以道兄决之。将军曰：吾见三人，已大悉矣。但新罗国道教无缘，更过八百年，当有还返之旨，宣扬于彼。其后道教益盛，佛教渐微。地仙二百，或拔宅，或升气，以弘大教。此三人生非其时。若欲学仙，留在中华，则吾当指训。元之谓三人曰：大师之海切至，君等各盟天以受。三人即拜北斗，步罡祝天以誓。将军曰：三人俱以微星下谪人间，不作神仙，当为将相。公等各各尽诚守持，力行不懈，因以青华秘文、灵宝毕法、金诰、人头五岳诀、内观玉文宝篆、天遁炼魔法书付之，且授以口诀，拂袖去。元之大喜，遂置三人于石室，修炼内丹，躬自供给。”

“凡三年丹成，可记、慈惠不出，而承祐从事李德裕于西京，兼盐铁判官。数年，李公谪崖州，因致仕归国。慈惠亦从之。可记坚心不还。八月舟至海中，忽飓风飘至大岛。有持节仙官逆（迎）于船头曰：正阳真人有书付二公，拆看乃钟离书也。令还其所授经诀曰：尔等缘薄，自坏天道，复何言乎。然东国八百年后弘明大道，必藉传授，乃可入门。尔等所授经诀及伯阳《参同

契》、《黄庭经》、《龙虎经》、《清净》、《心印经》行于世者，可燃灯相付，一线以传。尔赖此功，超登上真也。二公涕泣，以五种仙典拜受。仙官俄失其岛。”

“及返国，惠公入五台山。承祐拜官屡升太尉，以口诀授文昌侯及李清。清入头流山，修炼得道。承祐九十三卒，五种书悉皆付清。清升去，其弟子僧明法得之，质疑于惠公，尽得其要。惠公百四十五年，入寂于太白山……”^①

从上引《海东传道录》开卷的文字可知，韩国来的留学道士在中国时曾经向道士学习过内丹修炼。当然，书中有一些神仙传奇的成分，例如钟离权的半夜造访，未卜先知，仙官传令等等。而申元之这个唐代高道却是实有其人的。《三洞群仙录》第10卷和《历世真仙体道通鉴》第39卷都有申元之的传记。传记称申元之在唐明皇开元中“召入上都开元观”，和张果、邢和璞、罗公远、叶法善等人同时“翼戴人主”，但是，并无收留授学于新罗人的记载。不过，从《海东传道录》的文字，人们也可以得到结论，大约从唐代起，道教的五种经典，即《参同契》、《黄庭经》、《龙虎经》、《清净》、《心印经》等已经由新罗来留学的带回了新罗，他们在留学中国时也已经学到道教的一些内修经诀和功法，包括：清华秘文、灵宝秘法、金诰、人头五岳诀、内观玉文宝篆和天遁炼魔法，等等。在将中国道教经典和内修功法带回新罗去的留学文人中，大概起关键作用的是崔致远。当然，学道的新罗人中最优秀的恐怕是金可记，只是金可记未能在新罗的土地上开创道统，而只是在中国土地上修炼羽化。

崔致远新罗末期的著名文人，字孤云、海云，出身于庆州。上述《鸾郎碑序》就是他的作品。景文王九年（869年）赴唐留学，

^① 《藏外道书》，第31册，第474页，巴蜀书社，1994年。

874年科举及第，任宣州溧水县尉，升进承务部侍御史内供奉，赐紫金鱼袋。879年黄巢之乱时，崔致远作为诸道行营兵马都统高骈的从事官著有《讨黄巢檄文》，一时文名天下。885年时，崔致远回新罗国，任侍读，兼翰林学士，守兵部侍郎，知瑞书监事。由于感叹国政混乱，因而请求外职，历任大山等地区的太守。893年曾被任命为遣唐使，第二年即悲观厌世，辞职而游历各地。晚年，出家于伽倻山海印寺，与俗世绝缘，结束余生。崔致远在《海东传道录》中，被记作韩国丹学传承的重要关键人物。另外，崔致远曾撰述斋醮青词十余篇，这些青词成为后来高丽时代的青词的典范。

据《海东传道录》，韩国丹学的传承系统是：

崔承祐→崔孤云→李清→明法 洪裕孙→朴氏妙观→张道观
钟离权→金可记

郑 曦
朴枝华
僧慈惠→权清→元悞贤→金时习→郑希良→僧大珠
南宫斗→赵云亿 尹君平→郭致虚→韩无畏

在这个传承系统中，除了崔致远外，重要的人物还有金时习和韩无畏等二人。金时习在朝鲜历史上是个学问和文章都有很高造诣的人，一直被认为是韩国内丹学之祖。而韩无畏就是《海东传道录》的作者。

金时习朝鲜时代初期的僧侣、道学家。生于汉阳的成均馆附近。字悦卿，法名雪岑，号梅月堂、清寒子、东峰、碧山清隐之贲世翁等。父亲是忠顺卫的金日省，母亲是仙槎的张氏。金时习世称神童，4岁时即能在世宗前以诗唱和而受宠爱。后在名儒李季甸、金泮和尹祥等门下学业。早年丧父，家道中落，入三角山重兴寺苦读。1453年在听到首阳大君夺取端大宗的政变发生后，即弃书削发，出家为僧，云游天下，寻师问学。其时，金时习与元昊、李孟专、赵旅、成聘寿、南孝温等共称“生六臣”。1465年

入住金鳌山葺长寺后，曾编写朝鲜传奇小说《金鳌新话》。1481年，46岁时还俗结婚，妻死后再出家。1493年，58岁时入寂于鸿山无量寺，遗言后学要努力炼丹。著有《梅月堂集》。金时习的思想是融会道、佛和儒三家，相互贯通。在儒学方面，金时习是朝鲜性理学的开拓者之一；在佛学方面，他又是华严、天台和禅宗的学匠；在道教方面，他精于内丹，世称朝鲜丹学道派的鼻祖。《梅月堂集》有《天形》、《龙虎》、《服气》、《修真》等篇。其《修真》篇云：“夫神仙者，养性服气，炼龙虎以却老者也。其养性诀曰：夫养性者，常欲小劳，但莫大疲及强所不能堪，且流水不腐，户枢不蠹，以其运动故也。夫养性者，莫久立，莫久坐，莫久行，莫久卧，莫久视，莫久听，其要在存三抱一，三者精气神也，一者道也。”金时习这些有关养生服气的词语，同陶弘景和孙思邈的养生思想是完全一致的。其《龙虎》篇云：“夫龙虎者，铅汞也；鼎器者，乾坤也；文武者，火候也。炼之凡九转而成丹，此其大略也。”金时习的有关内修的词语，同中国元明时期流行的内丹修炼著述也是一脉相承的。由金时习、洪裕孙、郑希良和尹君平形成的传承系统，组成了朝鲜丹道学派的主流。

韩无畏是出生于西原（今清州）的道士，号辂玄真人、得阳子。童幼时有强烈的侠义心肠，学习儒学，后因与清州官妓的交往，杀其夫后，逃至关西永边，随熙川校生郭致虚学习炼丹秘方而得道，在巡安培养丹道弟子。80岁时仍毫无老态，眼目清亮，黑发童颜。后在巡安坐化。另说，韩无畏在五台山炼丹解化。韩无畏的《海东传道录》所述韩国丹道仙派，一般认为是正统的韩国仙道传承关系。不过，与韩无畏同时代的赵汝籍在《青鹤集》中记载了另一个韩国内丹仙道传承系统。赵汝籍生卒年不详，关西人，号龙岑居士。1587年曾应试落第，遂入片云子李思渊（1559—？年）门下，学习炼丹60余年。其间将所见所闻的上师青鹤上

人魏汉柞的仙家事迹笔录成书，即《青鹤集》，内题《云鹤先生事迹》。《青鹤集》记载的韩国仙道谱系，同《海东传道集》不同。《青鹤集》所记的是：广成子→明由→桓因真人（东方仙派之祖）→桓雄→檀君→文朴→永郎→马韩神女普德→学琴山人王宝高、习隐高士李纯甫→新罗初期的瓠公→驾洛的昂始仙人→勿稽子→大世→仇淦→道洗→崔致远→李茗郭舆。这个仙道谱系和韩无畏所记载不同的是将朝鲜自有的祖先神以及神话人物纳入到仙道系统的始祖之中。《青鹤集》还记载了赵汝籍的丹学谱系，即：中国人杨云→百愚子李惠孙→青鹤山人魏汉柞→片云子李思渊→赵汝籍。据《青鹤集》称，青鹤上人门下，除片云子李思渊外，还有金蝉子李彦休、翠窟子、彩霞子、花坞子、鹅蕊子、桂叶子和碧落子等，合称八道人。《青鹤集》就是由八道人的口述形式构成的。赵汝籍与韩无畏所述的不同，正可以说明中国道教的丹道修炼之术在16世纪的朝鲜影响是极其深远的。

朝鲜的《〈周易
参同契〉注解》

《周易参同契》素有中国道教“丹经之王”之称。朝鲜由于仙道的流传，在中国明朝时也出现了海东青霞子注解的《〈周易参同契〉注解》。现有奎章阁抄本，1册，99页。其内容为：

魏真人本传

青霞子序

卷1，上篇，32章

卷2，中篇，25章

卷3，下篇，7章

卷4，疏论，原本，炼已，制度，采取，火候，互修等

卷5，图说，金丹炉鼎图，金丹药物图，金丹坎离交垢图，金丹降流逆还图，金丹五行三要图，金丹八卦图，丹法三关图，八卦纳甲图，周天火候之图，金丹明镜之图，日月晦朔

弦望之图，一年阴阳升降节候进退之图，六十四卦方圆图，太极之图等。

《参同契》后序

附：青霞子金丹吟

这一注本的上、中、下3卷区分，同于阴长生本，而与彭晓本不同。全书分为64章，与《易》的64卦相合，与彭晓本分为90章不同。卷4的“疏论”共6篇，由注疏者编写。卷5各图，通常单独分别置放，并不与经文列在一起，而本注却汇集于一起，列于卷5。

朝鲜的《〈周易参同契〉注解》的作者是青霞子。青霞子是朝鲜时代丹学家权克中的号。权克中生于1560年，卒于1614年，相当于中国明世宗、明穆宗和明神宗的嘉靖、隆庆和万历时期，朝鲜肃宗朝的相臣崔锡鼎曾为权克中的《〈周易参同契〉注解》作跋，称：“近世青霞子权克中，颇精于丹学，而顾余生后不及见。友人闵征士以升，博学淹贯，其于修炼家文字，亦有论解图说。此友已逝，无因对床相讲，惜也。”对于《周易参同契》的经籍内容，各家所见并不相同，有外丹说、内丹说和内外兼修说等三种。权克中的《〈周易参同契〉注解》则是内丹说，强调性命双修，而这是符合元明以后中国内丹学的主流。

第三节 昭格殿和福源观

高丽时代的 道教斋醮

自中国唐代以后的几百年间，道教成为高句丽的国家宗教之一。中国道士受高句丽朝廷的邀请或者受唐王朝的派遣来到高句丽，以佛寺为道观，被尊奉居于儒士之上。派到高句丽的中国道士还到高句丽的

名山大川行镇护的斋醮仪式。

新罗统一朝鲜半岛以后，作为国家王朝举行道教斋醮仪式的记载，尚无发见。但是高丽时代，道教仪式连续不断。高丽时代，崇信佛道二教，因此历代帝王举行的醮祭仪式往往道佛行事杂糅，并具有高丽自身信仰的特点，诸如：太一醮、上帝五帝禳、老人星祭、本命星宿醮、百神醮、五瘟神醮、摩利山蜃城醮，等等。据《高丽史》的记载，显宗九年（1018年）七月乙亥，在球技场举行大醮，这是高丽时代最初举行的禳灾祈福的醮祭仪式。显宗十四年（1023年），又在球技场举行大醮。靖宗时（1031—1044年在位），又曾多次举行祷雨醮。文宗即位当年（1046年）的六月在宫中举行本命醮，其后在位37年间的每年同期都在宫中举行本命醮礼，并在太一九宫行祷雨醮礼。

高丽王朝的历代帝王中，举行道教醮祭科仪最频繁的是睿宗（1105—1122年在位）和毅宗（1147—1170年在位）。据《高丽史》世家的记载，睿宗文孝王共计举行27次醮祭。在祷雨醮等醮仪中，祭祀的有太一、三界神祇、昊天五方帝、三清、本命、下元、南斗等神灵。毅宗庄孝王时，记录举行醮祭达26次，另外还有频繁的蝗虫禳除祭、疫疾禳祭，等等，祭祀的有三界神祇、太一、三清、北斗、天皇大帝、二十八宿、老人星等。

李仲若和
福源宫

李仲若是高丽王朝中期的睿宗时的道士，生年不详，卒于1122年，庆州人，字子真，出身于七代名文之家，母亲李氏梦见黄冠后怀孕。自幼修儒业，好读道经，敬慕道风。出家隐修于伽倻山，自号青霞子，修炼道法。其后，按照隐士殷元忠和禅师翼宗的劝告，移居于月出山，结成逸斋，并且根据《黄庭经》，信奉扶桑公（少明）、陶弘景和张天师而精心修炼。由于他精通道教医术，名声广泛传播，被招募为毅宗治病而赴开京（今开城）。进京后，侍奉东宫时的睿宗。睿

宗即位以后，即被朝廷录用。睿宗三年（1107年），随礼部侍郎韩安仁，作为入宋使节由海路入宋，追随中国的黄大忠、周与龄法师学习道教要谛。另一方面，又向宋徽宗皇帝请求派遣道士赴高丽。1110年，李仲若和宋朝派遣的两名道士同归高丽。归国后，即向睿宗上疏，奏请修建福源宫，作为国家举行斋醮仪式的福地。1122年（仁宗即位），李仲若由于同韩安仁的密切牵连，而遭到与韩对立的权臣李资谦的杀害。李资谦失势后，获平反，被追赠左司。

福源宫是高丽时代的国家道观，在中国的史料《高丽图经》中称其为福源观。由李仲若启奏、睿宗允建的福源宫，建于开京大阙（王府）的北大和门内侧。福源宫有“敷锡之门”、“福源之观”的美称，建有天皇堂、三清殿等。殿内祀奉绘制的三清像，其中混元皇帝（太上老君）的须发皆绀色（即紫青色），完全合符中国宋朝绘像的色彩。从福源宫成立之日起，就度高丽道士十余人。他们并不出家，白天在宫内斋仪，晚上就离宫回家。福源宫举行的醮仪，主要是为王室禳灾祈福，因此，从王室的角度说，福源宫具有内道场的性质，当然，同时它也向民间进行教化活动。以福源宫成立作为开始，传入高丽的道教，以中国宋代道教作为标准，科仪逐步体系化，并且在福源宫的影响下，建立起另外一些道观和频繁地举行道教斋醮仪式。据记载，福源宫举行的道教科仪中，有称为灵宝道场的。灵宝道场就是以念诵《灵宝经》为中心的仪礼，当是从中国引进的科仪形式。道场一词，既见于佛教仪礼，也使用于道教科仪。中国道教历来有“星变祈禳十一曜消灾道场”、“北帝神兵护国道场”等名称。灵宝道场只在福源宫、神格殿等道观以及内殿、便殿中进行，通常在孟冬（10月）间举行。行仪的目的是为王室祈福，较多的是祈禳天灾地变和兵革之灾等，祈愿社稷的国泰民安。灵宝道场是由道士们集体进行的仪礼，也有以念诵经典为主的个别道士进行的。朝鲜时代，灵宝道场还有

举行，只是改称灵宝醮。

福源宫的斋醮仪式，曾受到高丽朝廷中很多人的非难，要求禁止其在宫内行道法，特别是以祈福为中心的祭祀朝鲜固有的太一神的醮礼。高丽灭亡后，朝鲜太祖元年（1392年）废止道观和一切斋醮，福源宫也遭废除。世宗四年（1422年），灵宝道场也遭废止。

昭格殿 的流变

从高丽时代进入朝鲜王朝时代以后，由于各诸侯国僭越名分举行祭天仪式，加上儒臣们视道教为异端而竭力反对，因此太祖登基以后，就对道教实行了许多限制的措施，废止了福源宫和九曜堂等道教场所。道教科仪曾一度衰微。但是太祖并未彻底禁绝道教，还留有作为道教醮祭场所的昭格殿一处，因为太祖在即位以前对于祈祝之法也颇为信赖，在都连浦（今咸镜南道咸兴附近）设有祭星坛祭祀太白金星。在太祖三年（1394年）时，因为关于迁都汉阳事无法决定而后“决疑于昭格殿”。在昭格殿决疑后，太祖才下令迁都，并在太祖五年（1396年）正月十日，征发左右道丁200名在汉阳营造昭格殿。

朝鲜李朝太祖登基和在位之时，正是明太祖在位之时。明太祖洪武三年（高丽恭愍王十九年，1370年）就曾派遣朝天宫道士徐师昊赴朝鲜半岛祭祀山川。明太祖称：“迺者，高丽遣使，奉表称臣，朕已封其国王，则其境内山川既归职方。考诸古典，天子望祭，虽无不通，然未闻行实礼达其敬者。今当具牲币，前往用答神灵。”朝鲜李朝太祖保留昭格殿，恐怕也和中国明代对道教的态度有关。直到李朝太宗（1400—1417年在位）时，仍有儒臣奏请改建昭格殿。太宗云：“予未深知佛法，故不信不毁，而任其自为。今醮礼天帝星辰之事，亦未知其实理。然历代帝王，与今中华前朝王氏，皆有此礼。故曾命礼曹与提调金瞻等，明考旧籍，定其祀典，去其烦伪。”在对待昭格殿的态度上，受高丽传统和中国

道教传统的明显影响。世祖十二年（1466年），昭格殿改称为昭格署。

昭格殿或昭格署，作为国家的官署，有职官并掌有一定的职权。据朝鲜《增补文献通考》卷323称：“本朝置昭格署，有三清殿，掌三清、星辰醮祭。定员有提调一名，令一名，别提、参奉各二名，杂职尚道、志道各一人。”另据《经国大典》卷1，昭格署被列入五品衙门，“掌三清星辰醮祭。提调一员，别提二员。令、别提并用文官”。卷3取才条中包含有道流，“诵《禁坛》，读《灵宝经》。课诵有《延生经》、《太一经》、《玉枢经》、《真武经》、《龙王经》中三经”。

直接参加过昭格署醮祭仪式的成倪（1439—1504年），曾在《慵斋丛话》记载称：“昭格署皆凭中朝道家之事。太一殿祀七星诸宿，其像皆被发女容也。三清殿祀玉皇上帝、太上老君、普化天尊、梓潼帝君等十余位，皆男子像也。其余内外诸坛，设四海龙王神、冥府十王、水府诸神，题名位版者，无虑数百。献官、署员，皆白衣乌巾致斋，以冠笏礼服行祭。祭奠诸果、粢饼、茶汤与酒，焚香百拜。道流头冒逍遥冠，身被斑斓黑衣，鸣磬二十四通后，两人读道经，又书祝词于青纸而焚之。其所为有若儿戏，而朝廷设官仕职，虚奉被祀，一祭所入，其费不貲。”从成倪的记载，人们可以了解昭格署是据道教科仪举行祭祀活动的官方机构。其中除了有三清殿、太一殿以外，还有直宿殿和十一曜殿等。由昭格署作为中心的国家斋醮，主要是星神祭，例如：星宿醮、太阳星和火星醮、北斗醮、金星醮、太阴醮、真武醮、直星醮、荧惑祈醮和彗星祈醮等。其他还有开福神醮、请命醮、禱病醮、祈雨醮、本命醮斋、镇兵醮、三元醮、三界醮，等等。

对于昭格署，朝鲜王朝的朝野一直议论纷纷。燕山君（1494—1505年在位）时，昭格署曾一度废止。中宗（1506—1543年）

时，昭格署一度恢复，但是遭到儒臣们的反对。在壬辰倭乱（日本丰臣秀吉侵朝）之后，昭格署的活动自然终止。

朝鲜道教科
仪的青词

青词是中国道教仪式中的诗体祝文，亦称绿章。唐李肇《翰林志》称：“凡太清宫道观，荐告词文，皆用青藤纸朱字，谓之青词。”^①关于青词纸色和写作方法，明周思德《上清灵宝济度大成全书》卷35《青词式》称：“青者，东方之色，始生之气，纸所以用青也。”“朱者，至阳之精，书以朱，以类而感格。文用四六，音律相协，或十二句，或十六句。修撰者，务在实朴，言简意深，不可繁华。”^②《道门定制》卷1称：“青词止上三清、玉帝，或专上玉帝为善。或有自九皇而下，至于十极诸天三界真灵，皆列于词中。”^③道教科仪中的青词是因时因地因人的即兴之作，因此，多产生于大型斋会之中。道教科仪传入朝鲜，朝鲜文人学士也写作了一些青词和祝词，现均收于《东文选》，其中有：

斋词（卷114）

应天节斋词 3篇

上元黄箓斋词

下元斋词 2篇

上元斋词

中元斋词

斋词

黄箓斋词

攘火斋词

天王院斋词

① 《景印文渊阁四库全书》，第595册，第295页，台湾商务印书馆，1985年。

② 《藏外道书》，第17册，第459页，巴蜀书社，1994年。

③ 《选》，第8册，第4页。

为故昭义仆射斋词 2 篇

青词（卷 115）

乾德殿醮礼青词（金富弼）3 篇，（崔惟清、金克己）各 1 篇

上元青词（李奎报）

冬至太一青词（金克己、李奎报）各 1 篇

乾兴节太一青词（金克己）

王本命青词（金克己、李奎报）各 1 篇

北斗青词（李奎报）

年交道场兼醮词（李奎报）

福源宫行诞日醮礼文（郑浦）初献、亚献、三献青词

神格殿行中元醮礼文（郑浦）初献、亚献、三献青词

下元醮青词（李谷）初献、亚献、三献

近冬至甲子醮青词（李谷）

小王本命醮青词（李谷）初献、亚献、三献

祈雨太一醮礼青词文（权近）初献、二献、三献

功臣都监诞日醮礼青词（权近）初献、二献、三献

六丁神醮礼青词（权近）

灵宝道场青词（权近）初献、二献、三献

亲试文武科合行本命醮年例通行青词（卞季良）

福源宫太一移排别醮礼青词（卞季良）

北斗醮礼青词（卞季良）

三清青词（卞季良）

昭格殿行雨雹山崩、久雨雷震、心星犯月、太白昼见、月犯南斗之魁，祈禳兼消灾度厄太一醮礼青词（卞季良）初献、亚献、终献

北斗青词（卞季良）

大阴独醮青词（卞季良）

昭格殿行祈雨兼流星祈禳太一醮礼三献青词（卞季良）初献、亚献、三献

昭格殿行祈雨兼星变祈禳醮礼三献青词（卞季良）初献、亚献、三献

摩利山瑩城醮礼三献青词（卞季良）初献、亚献、三献

祈雨昭格殿行醮礼青词（卞季良）

昭格殿行雷电流星祈禳醮礼三献青词（卞季良）初献、亚献、三献

北斗解恠醮青词（尹淮）初献、亚献、终献

下元日行通州太一醮青词（尹淮）初献、亚献、终献

应该指出，《东文选》保留的祝词和青词的数量是不少的，而且其写作方法也和中国本土道教科仪的青词写法类同。例如：

“道固宅于希夷，迎随不见；神若存于恍惚，祸福无常。况属群仙之校录，宜邀上帝之保持。恭按真科，式严净醮。”（《上元青词》）

“窈冥莫测，道无古而无今；消息不停，年有终而有始。……兹泐仙箓，聿峙法坛。邀羽服之高流，讽琳编之秘蕴。仰惟灵鉴，遄卑真麻。”（《年交道场兼醮词》）

“兹值良辰，恭陈法醮，高灵下堕，诸福毕臻。”（《近冬至甲子醮青词》）

今天我们已经无法看到四五百年前的朝鲜时代的朝鲜道士们举行科仪的情况，但是通过这些保存至今的青词，我们可以认为朝鲜道教的科仪形式是以宋明时期中国道教科仪作为范本的。

第四节 天道教和关帝庙

天道教中的 道教因素

在漫长的历史上，中国文化给予朝鲜半岛文化发展的影响是巨大的。这种影响表现在经济上、医学上，也表现在历法、文字、文学和艺术的诸多方面。当然，朝鲜文化主要是生活在朝鲜半岛上的人民自己创造的，而中国文化的影响也只有通过朝鲜人自己的主动吸收和融合才得以完成。否则，作为一种外来文化的中国文化在朝鲜半岛上是不可能有什么作为的。从这个意义上说，作为中国文化的一部分的道教文化对于朝鲜文化的影响，也只有融合在朝鲜人自己固有的宗教信仰之中，才可能产生持久和实际的作用。

在朝鲜的历史上，除了风流道（花郎道）以外，融合了中国儒、释、道三家思想，受到道教影响最大并且流传至今的宗教，就是天道教。天道教原名东学道，现有教徒约 82 万人，在韩国各市、郡都设有教区，共 150 个教区，140 多座寺院。据天道教中央总部编的《天约宗正》称：“厥初有水云大神师崔济愚者，甲申（李朝纯祖二十四年，即 1824 年）生于庆州郡之稼亭里，三十二岁时于金刚山榆岾寺，有异僧赠天书一卷。得其书而入千圣山内院庵修道。四十九日间，行祈天祭，遂通道焉，感得天帝降临。神师从此以符咒术法教授徒弟，称谓布德。其咒文，有降灵咒文及本咒文二者。降灵咒文：至气今至，愿为大降。本咒文：侍天主，造化定，永世不忘万事知。”

崔济愚传道的主要手段是造作灵符、咒文，念咒文，以符咒治病，赐受福禄。东学道之称，是对西学（天主教）而言的，表示其所宗的，创于东洋。东学道，即天道教明显地受到道教的影响。

响。它的教旨是敬天命、顺天地、明天道、修天德、事天主。崔济愚从天灵那里接受了理法，听到了“吾心即汝心”的大真理，命其“众生教化”，宣传“大觉之道”是“后天无极大道”。在哲学上，主张“气”论，强调“气”的概念在天地和社会中的作用。天有气数“运寿”，这就包含着认为朝鲜王朝“寿运”已尽的革命思想。在社会思想上，主张天人感应，强调“人乃天”，这就包含着平等主义和人道主义的思想，因而得到了大批底层民众的响应。

天道教的仪式是画灵符，念咒文，咒文有 21 字：至气今至，愿为大降。侍天主，造化定，永世不忘万事知。前 8 字，表示信仰的忠诚，从气至以后，要至诚尽道，愿得到天帝感应。后 13 字，表示天主和造化早已确定，人们要相信天道的无穷和圆满，自然和宇宙同归一体。天道教的主要崇拜仪式是清水礼拜，在食桌上放清水一碗，诵念咒文，每逢周日举行仪式。天道教的信徒都要缴纳“诚米”，即普通的食用米，一人一匙，以消灾治病、祈福受禄。天道教这一仪式是很容易让人联想起中国早期道教的仪式，用米，用清水，用符咒。《三国志》卷 8《张鲁传》注引《典略》，说到张道陵的“请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰五斗米师”。

由于东学道信仰所追求的是“长生不死”、“消灾祈福”和社会的“德治”，因此，东学道对于封建社会中的下层农民自然具有巨大的吸引力，并且很快同农民运动结合起来，为农民运动所利用。1864 年，天道教受镇压，崔济愚被捕拷问达 20 余次，在断头台被杀，但天道教仍在民众中流传，其信众曾经达到 300 万人。天道教在近代朝鲜人民抗日民主独立的斗争中，发挥过组织群众、团结群众的作用。

关帝信仰 和关帝庙

中国道教从宋代开始信奉神格化的关羽。在道教中，关帝是司禄命、佑选举、治病除害、驱邪避恶、诛惩叛逆、巡察幽冥的护法神。朝鲜也留有关帝庙的遗迹。关帝的崇拜，是在壬辰倭乱（1592—1597年，即日本丰臣秀吉侵朝）时，中国明朝政府应朝鲜王朝的要求，出兵平倭时带到朝鲜的土地上来。当时在汉阳的钟路以及东大门、南大门外，都建有关王庙，还合刊过关圣帝君的《觉世真经》、《救劫文》、《灵验记》等。

日本学者三浦国雄在日文版《朝鲜的道教》一书的序中说到，在现代的韩国要找到道教的痕迹不能说不容易。就拿可睹的建筑物来说，关帝庙还是有的。在汉阳钟路区崇仁洞残留的东庙，称为关帝庙，它的外观已经朝鲜化，已经不是中国庙观的外观了。南原的关王庙，其外观已经变成佛教古刹，但是殿内的关羽彩塑像和神位依旧，只是朝鲜民众或者将关帝视作城镇守护神，而韩国的商人则将关帝奉作财神。在韩国的关帝、城隍庙等道教庙观，尽管已经和中国本土道教的宫观大不一样，但是还存在着，并且仍然同韩国民众的信仰生活密切相连。

第二章 道教对日本的影响

第一节 道教和日本社会

中日两国自古就有往来

根据考古资料，在远古时代，日本列岛和亚洲大陆可能是相连的。日本列岛的最早居民大概也是从亚洲大陆移居过来的。前些年，有的日本学者还从体质人类学的角度提出，日本人是从中国云南移居过去的。这一说法并没有得到日本大多数历史学家、考古学家和人类学家的支持。比较普遍的看法是，日本的古代文化同亚洲大陆北部的蒙古人种具有某种联系。因此，日本列岛的最早居民可能来自亚洲大陆的北部。

中国和日本是一衣带水的邻国，自古以来就有密切联系。中国民间传说，受秦始皇派遣，渡海寻找长生不死药的方士徐福携童男童女到了日本，而日本也有一些“徐福到了日本”的传说，乃至地名遗迹等等。比较可靠的历史事实则是，“倭，自后汉通焉”。在中国的政治、经济和军事实力十分雄厚的唐代，日本曾派遣了许多遣唐使来中国学习。日本利用中国的汉字创立了自己的文字系统，书写自己的历史文献；学习中国的医学、药学，创立了自己的汉方医术；学习中国佛教，创立了自己的佛教。中国的儒家

思想深刻地影响了日本民族的政治观和伦理观。中国的道家思想和道教也以不同的途径传到了日本，并且对于日本社会生活和日本的宗教有无可否认的影响。

关于道教是否传入日本的问题，日本学术界和社会人士历来有两种不同的意见。一种认为没有传入，其理由就是日本史籍上没有道士和道观的记载，日本土地也无道教的遗迹。另一种意见则认为道教传入过日本。当然，持传入说的人对于道教传入的方式和途径也有不同的看法。客观地分析这两种不同的意见，我认为，道教的经籍、科仪乃至道术等还是传入过日本，并且在许多方面有过较大的影响。

日本的新 旧道观

首先，日本土地上存在着由于华人的移入或者由于对华关系密切而兴建起来的道观。华侨移居日本已经有很长的历史，并且对于长崎、横滨、神户和函馆等港口城市的建设和发展作出过巨大的贡献。当然，有华侨就会有中国宗教包括道教的带入。现在，在日本的函馆、横滨、大阪、神户以及长崎等地差不多都有关帝庙。华侨生活中离不开对于关帝的信仰，因为关帝自明清以来由于历代帝王的提倡，它已成为忠和义的象征。忠是忠于祖国和民族，义是相互关心、帮助和支持。在华侨中，关帝成了华侨心理的归宿，发挥着相当的凝聚力作用。函馆的关帝庙是在明治十年（1877年）由当地从广东来的华侨发起建造的，后来由同德堂三江公所建成。明治四十年（1907年）毁于大火，当时就由华侨捐资再造，极尽清朝末年中国工艺美术的精华，豪华壮美，目前也是日本的中华会馆的主要活动场所。横滨的关帝庙坐落在充满中国旧城建筑情趣的中华街二层的花岗岩高台上，一座中国南方庙宇风格的大殿，雕梁画栋，金碧辉煌。汉白玉的牌坊和护栏，云飞龙走。两只青石雕狮雄踞在大殿前，完完全全的中国庙宇风格。大殿里中间供奉关帝，

两侧供奉观音和龙王。在殿角上还供奉土地公公。关帝庙始建于明治七年（1874年，一说为1873年），一向被视作中华街和横滨华人的保护神。庙中香火旺盛，横滨附近如东京和关东地区的华人都到此庙烧香祈祷。元旦、春节，都有数万华人男女以及同华人有关的日本人来此地烧香。1986年元旦，横滨关帝庙大殿毁于火，后经侨界共同努力，招聘中国的古建筑专家和工匠重建。1990年8月14日建成开光，重新开放。神户关帝庙坐落在神户远离华人区的西北小巷之中，始建于明治二十一年（1888年），二战以前属于黄檗宗。日本佛教的黄檗宗，由中国僧人隐元为开山祖师，因此，黄檗宗寺庙里供奉关帝作为护法神，以中文诵念经文，并且像中国佛道教一样在盂兰盆会上举行施饿鬼的仪式。战后神户关帝庙的住持属于天台宗，但其黄檗宗的传统至今维持。每逢盂兰盆会，神户关帝庙都由黄檗宗大本山万福寺来的和尚举行普度仪式。神户关帝庙的山门在三岔路口，山门上有对联称“精忠扶汉业，德泽荫侨民”，表达了华侨们心怀祖国、祈望祖国护佑侨民生存下去和生活美好的强烈愿望。门内院中有高大的木雕龙门，下有光绪年间制作的青石狮子，大殿中间供奉关帝，两侧供奉观音和天后（妈祖）。大殿侧还建有桃园和凉亭。庙内新建有豪华的礼堂，也是神户华侨聚会的场所。长崎自古就同中国有密切联系，从17世纪至18世纪起，华侨陆续兴建了兴福寺、崇福寺、福济寺和圣福寺等寺庙，这些寺庙都属于黄檗宗，因此，各寺庙都有关帝殿堂，供奉关帝。日本的这些华侨道观，从来没有道士，据说也从未举行过道教仪式。这些庙观或者由侨民公推的董事会管理，或者由日本和尚管理。

二战后，日本新宗教层出不穷。也有一些日本人，以新宗教的形式将道教引进日本，兴建了一些不属于华侨系统的道观设施，虽然规模很小。在东京西郊大岳山上有摩道院，代表人物是笹

目秀。笹目秀自称是仙人，收养弟子并且扶乩占卜。多摩道院自称是道教宫观，受到日本新宗教之一的大本教的支持。东京还有一个仙道连，创立人是田中教夫。田中教夫自称“五千言坊玄通子道士”。“五千言”指的就是《道德经》。仙道连以不老不死的仙境作为理想。田中教夫在二战前曾在北京白云观修行。福岛县还建有日本道观，其名可音译为“池拔利”，创始人是早岛正雄。早岛正雄自称是在台湾学道，龙门派第十三代传人。这些日本的道观在日本数以千百计的宗教团体和宗教庙堂中，实在是微不足道的。但是，因为它是日本民众的，又标榜为道教宫观，所以值得注意。

日本民间的
“急急如律令”

“急急如律令”，是中国道教经典和仪式中常见的一种咒语，逢召将、驱邪、发符、施令等时候，都要用到它。据考证，“急急如律令”原是汉代官方文书的结语，意思是上述内容如同律令，必须尽快遵照执行。道教法术和道教科仪中吸收了这句话，就是加强道坛的威势、执法的严肃，表现了道教徒的愿望。日本的修验道、阴阳道和吉田神道的文书和仪式中都有“急急如律令”的使用。从考古发掘的资料来看，“急急如律令”传入日本可能是在奈良时代的末期至平安时代的初期，相当于中国的中晚唐时期。像静冈县的伊场遗迹和东北部的多贺遗迹中的符咒木简，都是该时期的文物。在奈良县僵原市的曲川遗迹里，一些平安末期至镰仓初期（大约在1192年前后，相当于我国的金代中期）的豪族屋基发掘中，也出土了上有墨写黑字的木简，上面书写的文字据辨认就有“急急如律令”，可知在800年前，道教的咒文就已作为镇地之物安放于屋基之中了。从奈良到平安时期的400余年之中，由于阴阳师和修验道的影响，当时天皇在立春之日的早朝中，都要唱念“万岁不变水，急急如律令”。如果这些考证能够成立，那么，“急

“急急如律令”在日本的传播至少已经有 1100 余年的历史了，并且广泛深入到民众的宗教生活和社会生活之中。修验本宗所在地奈良吉野山金峰山寺有国宝“安产祈愿文”，咒文用黑墨写在白布上，由孕妇系在腰腹之上为安产之用。咒文的结尾处写有“寿”和“安产”字样。字样中间盖有金峰山寺的印记和被安产人的姓名。咒文中部是密传的本尊真言，类似于手写的藏文，而这句本尊真言的两侧各有一句“急急如律令”，只是“急”字加上了“口”的偏旁。奈良的五条市地福寺常年发行一种木版印刷的“除虫护符”。农家每年来请领以除农田里的害虫。这个护符的下部就是五个偌大的汉字“急急如律令”。京都府绫部市林南院也向信徒传符：一是祈愿幼儿健康成长符，二是祈愿诸难消除符，三是祈愿万事如意符。三种符式除上半部分略有不同外，下部都用“急急如律令”作尾，只是“急”字也加上了“口”字偏旁。至于日本的出版物中看到的“急急如律令”就更多了。在天保年间（1830—1844 年）发行的《天保新选永代大杂书万历大成》，在“咒诅秘传”部分里带有“急急如律令”字样的就有 20 多种，其中“止小儿夜啼之符”，实在有点像我们过去流传的“天皇皇，地皇皇，我家有个夜啼郎”之类的东西。“急急如律令”还渗透在日本民俗之中，奈良县的田原本町、僵原市、樱井市和当麻町一带的居民住宅的屋脊瓦上就有“急急如律令”咒语的字样。奈良县横丁的“三幸料理店”，店堂和墙上就挂有三条写着“急急如律令”的咒语。据说这三条类似于道符的东西，每年张贴，每年更新，已经持续有 30 多年了。但是写这三条咒语的女店主井上喜美代却从不知道它是道教和修验道使用的咒语。“急急如律令”深入到日本民众生活之中，并且被日本民众按照日本的生活习惯和信仰传统来解释。在伊势湾口的神岛上，民众都在屋门口挂有一条草绳，叫注连绳。绳下吊有木牌，正面写有“苏民将来子孙门”，传说挂牌的家庭都是

苏民将来的子孙后代，有神灵保佑，可以免灾。在木牌的背后则写有“急急如律令”。可是，日本民众并不知道它是道教的咒语，还不以为然地反问，“谁说这是中国神说的话”，似乎它成了日本神须佐之男命的创造。

第二节 道教和日本神道教

道教和神道教的联系

日本从公元前3世纪就进入农耕社会。农业生产和家族体制的形成成为日本固有宗教准备了条件。日本固有的宗教，就是崇拜太阳、崇拜大海和崇拜山岳的自然崇拜，以及崇拜精灵和崇拜祖先，同时崇尚咒术。大约在5世纪至6世纪时，日本固有的原始宗教逐渐体系化为一种宗教，即神道教。不过，神道之得名是受到了中国道教的影响的。神道一词早在《易》之“观”中就已产生，观卦辞称：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”唐孔颖达疏：“神道者，微妙无方，理不可知，目不可见，不知所以然而然，谓之神道。”^①

成书于东汉时的道教经典《太平经》，更有许多处用神道一语，例如：

“太平气至，阳气大兴，天道严，神道明。明则天且使人俱兴用之，神道用，则以降消鬼物之道也。神道兴，与君子同行。”

“愚者贱道志，下与地连，仁贤贵道，忽上天门，神道不死，鬼道终焉。”

“夫真道而多与神交际，神道专以司人为事，亲人且喜善，与

^① 《十三经注疏》，第36页，中华书局，1980年。

不视人且惊骇，与不俱争语言与人旁，状若群鸟相与往来，无有穷极。”

“神人曰：‘决之于明师，行之于身；身变形易，与神道同门，与真为邻，与神人同户。’”^①

《太平经》的神道一词，指的是一种“真道”，“神者，道也”，“能得太上之心者，皆无形自然。天仙大人有真道，乃能得太上之心，余者何因得与相见乎”，人如果能与真为邻，与神人同户，就是“与神道同门”。所以，神道就是“为神要道”的意思。^②

在日本的文献中，初次以神道名教见于8世纪成书的《日本书纪》的“用明纪”。书称：“（用明）天皇，信佛法，尊神道。”用明天皇在位是585年至586年，相当于隋文帝开皇五年至六年。日本有学者认为以“佛法”和“神道”对举，“无可争辩的指的是道教”（三谷荣一教授语），或者退一步讲，指的是在道教影响下的日本民族宗教。

道教和 阴阳道

在日本的神道教中，有一派称为“土御门神道”，即阴阳道。所谓阴阳道，就是以日本民族思想作为基础，吸收了中国的道教和佛教密宗的祭祀仪式中的核心部分，以天文、占筮等占术和咒术等作为主要宗教行为的神道教的一个派别。它的代表人物一般认为是安倍晴明（921—1005年）。安倍晴明是平安时代中期的阴阳师，由于他一生从事充满神秘色彩的阴阳历法、占卜和咒禁医术，因此，有关安倍晴明的生平如同谜一样神秘。传说他的母亲葛叶姬是狐狸的化身。大阪的阿倍王子神社还藏有一身和服的葛叶姬在月光下同狐狸在一起的古人物画。《大日本史料》引《赞岐国大日记》和《赞阳簪笔录》称安倍晴明是赞岐国人。现在大阪市阿倍野区阿倍野元町的安倍

① 《〈太平经〉合校》，第696、472、439、26页，中华书局，1960年。

② 同上书，第734页。

晴明神社前立有“安倍晴明生诞传承地”的石柱标志。

安倍晴明从小就跟随大阴阳师贺茂忠行学习。阴阳师精通阴阳五行思想。阴阳五行思想源起于中国。这个以木火土金水等五行来解释世界的思想以及用天干地支来解释天象和制订历法的学说，大约在6世纪时经过朝鲜半岛传入日本。据日本史籍《日本书纪》的记载，继体天皇七年（513年），从百济国派遣来日本有五经博士，其中当然包括有精通《易》的博士。继体天皇之孙钦明天皇十四年（553年）六月，朝鲜半岛上百济受到新罗和高句丽的胁迫，向日本国请求援军。作为报答，钦明天皇要求百济派医博士、易博士和历博士来日本。所谓易博士，当是专门研究《易》的博士；所谓历博士，当是专门研究历法的博士；所谓医博士，当指以阴阳五行论医的中国医学药学博士。另外，钦明天皇还要求百济送“卜书、历本和各种药物”到日本。这些就导致从6世纪到7世纪阴阳道的活跃。奈良和平安时期，专职的阴阳师由国家机构阴阳寮管理，有关阴阳五行的书籍是国家的机密。阴阳寮的职责范围就是占验天文、制订历法，以天象的变化来预知社会人事的吉凶，通过咒术来祭祀星辰以禳灾祛祸，同时，以阴阳五行医学理论为人治病。安倍晴明从阴阳师贺茂忠行处学习了天文之道。贺茂忠行又将历法之道传给儿子贺茂保宪，从此阴阳道成为世袭的学问，同时阴阳道的制度和内容逐渐稳定，阴阳师对于社会生活的影响也从朝廷逐渐扩大到了民众之中。

从现存的阴阳道仪式来看，它深深受到道教的影响。天社土御门神道本厅藏有《太上神仙镇宅灵符》。灵符上有八卦图，中央是北斗星象图，下有天尊及侍者像。其天尊像类似真武坐像。《太上神仙镇宅灵符》包括72灵符，符的画法与道教之符全同。另外，至今仍可在京都市的晴明神社买到《晴明镇宅守护》，上面绘有类似道教之符的符书。阴阳道的祭祀仪式有泰山府君祭和天曹地府

祭，这两种祭仪还曾作为国家大祭仪，还有星辰和星神祭，包括北斗七星祭、五星祭、八将神祭，特别是玄宫北极祭，专门祭祀北极星。《朝野群载》中记载白河上皇 61 岁时曾作玄宫北极祭，祭文称：“北辰作为七曜九执之至尊，司理千帝万王之历数。居紫微之正位，司理天下兴灭。施光于玄宫，照耀人间之恶。”^① 在阴阳道仪式中，除了用符，还用道教的禹步。日本称禹步为“反闲”。据《尊星都兰禹步作法》称，唱天蓬，出左足，继右足；唱天内，出右足，继左足。依次唱天冲、天辅、天禽、天心、天柱、天任和天英等，反复以足的动作，旋绕于坛上。坛地之四周表示以 9 星和 36 禽，既示方位，也示时间。从平安时代起，阴阳道又接受了道教的庚申思想和守庚申仪式，首先流行于宫廷皇室，后又深入到了民众中间。中国道教称人身中有“三尸虫”（即彭踞、彭蹠和彭趺），每逢庚申日，待人熟睡之时，就会到天庭上告人之罪过，折人寿算。因此，学道之人逢庚申日就要彻夜不寐，称“守庚申”。日本江户时代，每至庚申日傍晚，民众相聚在一起，在神像或神位前做祭祀，然后在灯下一起吃喝，直至头遍鸡叫，史称“庚申待”。“庚申待”以天皇为中心进行，所以又称“御庚申”或“庚申御游”。据《侍中群要》，“御庚申”在清凉殿进行，天皇出御，饮酒，在灯下做诗弈棋，快天亮时奏管弦、跳舞，因此，变得已不再具有道教庚申之忌的内容，也不再称“守庚申”。从室町到明治时期，“庚申待”曾在全日本广泛流传过。按天干地支的排列计算，庚申日每逢 60 天出现 1 次，因此每年日本有 6 个“庚申待”日。尽管日本的庚申民俗已经同道教的“守庚申”有了很大的区别，并且作了新的解释，但是，它在道教影响下产生，并且具有宗教色彩这一点，却是毫无疑义的。现在日本就存有《老子

^① 转引自《阴阳道之本》，第 116 页，学习研究社，1993 年，东京。

守庚申长生经》，一些神社和庙宇仍有“庚申堂”，在一些地方的路旁还散见有“庚申塚”，塚上还雕刻有“三猿”，即道教“三尸”的日本版。有些地方至今还借庚申之日举行民俗聚会，一些喜欢饮酒的人聚在一起饮酒至深夜，以加深亲睦之情。

道教和 修验道

在神道教中，另有一派称为修验道。所谓修验道，就是以日本的民族信仰作为基础，吸收中国道教和佛教的修持方法，以苦行、修炼、符法和咒语为主要宗教行为的神道教的一个派别。它的创始人是役小角。役小角是个传奇人物，传说他生于舒明天皇六年（634年），大约在大宝元年（701年）还故乡以后，伴随母亲一起升天，又一说称他坐于云端西飞中国。日本自古就有对于山岳的崇拜。由于山势高耸，接近日本神话中的神仙所居之地——高天原，因此日本神话一直将山作为天神降临的场所；由于山是河流的起源处，水又是农耕社会的生命线，因此日本崇拜的山神，又衍生出水神、丰收神和福神。由于山谷幽暗险峻，日本神话又将高山视为死者灵魂回归的彼岸世界。从日本史籍的记载看，日本的神话时代就已经有生活在山里的“山人”，他们躯干短而手足长，住在挖掘出来的土窟里，性格如同狼泉一样。在佛教和道教的修持和符咒之法传入以后，入山修炼的人逐渐增多。作为修验道开山祖师的役小角，传说生于大和国葛木上郡茅原村，出生时手持一枝花，其哭声听来如言：“天遣我来，拯救众生。”母亲嫌其有异而弃之于林中。尽管风吹雨打，野兽出没，可是弃婴有鸟兽守卫，多日也未见虚弱，于是母亲又抱回家中抚养。役小角出身于“贺茂役君”之姓的家庭。在大和朝廷里，贺茂役氏是个有力量的豪族之姓。小角是个通称，役小角就是役君（公）的意思。役小角居住在大和国葛城山的山麓。葛城山在河内和大和境内，南北走向，高度959米，古时称戒那山、鸭山。葛城之名原是山脉的总称。从古代文献来看，最古的

修验道的灵山就是葛城山。不过，现在适于修验的还有吉野的金峰山、九州的英彦山和东北的羽黑山等名山灵峰。修验道的信徒们要隐于山中修持，称“山伏”，蓄发的要剪发，有一定的服装和法具，融合了佛道两教的部分特点。修验道认为山有灵力，通过修持，可以使自己同山的灵力化为一体。据史载，“山伏”的信徒实行“辟谷法”、“服饵法”、“调息法”等。金峰山的修验道徒以服食药草制作的金丹来求得长生。羽黑山的修验道徒有跳延命长寿为目的的“延年舞”，其舞符合“天道之行”的长生要求。《羽黑派修验道提要》称，役小角说：“我今弘誓，东土众生，能除灾难，增益寿命。”后来役小角“现身飞升，冲天而去”。这些都是中国的道教用语和道术内容。另外，修验道的祭祀仪式多同道教类似。一是使用镜子，视镜子能识破魔鬼的本体，即中国民间俗称照妖镜。二是使用道教九字诀：“临兵斗者，皆阵列前行。”九字诀见于东晋葛洪《抱朴子内篇·登涉》：“抱朴子曰：‘入名山，以甲子开除日，以五色缯各五寸，悬大石上，所求必得。又曰，入山宜知六甲秘祝。祝曰，临兵斗者，皆阵列前行。凡九字，常当密祝之，无所不辟。要道不烦，此之谓也。’”^①修验道认为念此九字诀，加上叩齿36次，就能免除一切灾害，得以禳灾祛祸。三是使用道教灵符。《镇宅灵符缘起图说》收有灵符12种，称佩带灵符就能长寿无病，有福有禄。《修验深秘行法符咒集》共10卷，包括：恋爱、结婚、生育、求子、生长、引导、长命、施饿鬼、治病、求雨、止雨、驱魔、防火等，涉及一般人的生活的各个方面。四是修验道的咒语，多杂有道教咒语“急急如律令”。明治五年（1873年），修验道被废止，但由于其修持内容被日本佛教真言、天台两宗吸收融合，因此修验道对民众生活仍保持着一定的影响。至

^① 《〈抱朴子内篇〉校释》（增订本），第303页，中华书局，1985年。

今仍有人沿着修验道的足迹从奈良县吉野沿大峰山系徒步走到和歌山县的熊野。山路上共有75个修特点，最快也要走上7天。修验道徒们认为，7天山中的修验就是经历了7天的死亡。7天修验的完成，就是死后复生，即身成佛，求得永生。

道教和吉田神道

在日本的神道教中，还有一派称为吉田神道，又称唯一神道或卜部神道。吉田神道由室町时期文明年间（1469—1487年）京都吉田神社的祠官吉田兼俱（1435—1511年）创立。吉田兼俱出身的吉田家庭在神道界享有权威地位。在宽正元年（1460年），吉田兼俱26岁时，就参与以亡父之名命名的吉田神社事务。应仁之乱时，吉田神社毁于兵火。但是吉田兼俱在社会要求复兴神道神事和统一神祇崇敬的时候，复出创立吉田神道，并且依靠朝廷公卿和武将们的支持，重建吉田神社，成为日本最高神祇的斋仪场所。吉田兼俱著有《唯一神道名法要集》，有系统的神道教义思想，同时十分重视仪式，“内场行事祈愿表白等文，一切发言初”，都要加上“无上灵宝，神道加持”等8个字。据《唯一神道名法要集》称：“无上者，高天原之尊号也，太极天是也。太极者，苍天至极之妙云名也。三清天者，《北斗元灵经》云：无色界之其上有三清天。故颂曰：太极玉清，上清太清。无上极天，是高天原。”“灵者，一切诸神，有情非情之精灵是也。故颂曰：器界生界，山河大地。森罗万象，一切神灵。”“宝者，神明相承之十种之神财也，是则修真妙行之灵宝也。故颂曰：十种神财，十界十善。十心十住，一一圆满。各各成就，如意感应。”这些对于道教词语“无上灵宝”的解释显然是经过日本神道思想的改造的。至于“加持”则是借用了佛教词语。“加持”的原义是以佛的力量护佑众生。《唯一神道名法要集》称：“加持者，神语也。神代昔，武甕槌神、斋主神，为天上神御使，最初降下界，拂平一切恶魔，然后神孙降临。依之，彼

二神，今垂迹之名，云加四魔胜取，又云揖取。是则于此治彼秘术之起也。……佛子谓加持者，神道名目一同乎。三国相通之言语，多有以其例。”^① 这些解释，在熟悉佛道教经典的人看来，实在是牵强的。但是，吉田神道受到道佛两教的影响，乃至于是借用道佛两教的语词这一点却是无疑的。另外，吉田神道还直接吸收道教的《北斗元灵经》（即《北斗本命延生经》）、《太上太玄女青三元品诫拔罪妙经》、《上清三元玉检三元布经》等经思想作为神道教义的内容。《唯一神道名法要集》在述及神道即“真道”时称，“神者，善恶邪正，一切灵性之通号也。所谓为明纯一无杂之真元神，谓之真道者也。《北斗元灵经》云：真者，神也，正也，直也，化也，圣也。灵通而妙明，谓之真者也。天无真，万物不春；地无真，草木不根；人无真，不能御神。”^② 其中，《北斗元灵经》已经成为其神道教义的依据和组成部分，可见道教对吉田神道教义思想的确定有重要的作用。在述及“三元”时称：“三界者，天地人之三元也。……儒教道教，万端以三成物。故《易》云：三生万物，是谓之乎。……天无神道，则无有三光，亦无四时；地无神道，则无有五行，亦无万物；人无神道，则无有一命，亦无万法。”“三妙者，三元之神妙也；三行者，三妙之法行也。”^③ 这里有关三元的概念和论述，全部是道教教义思想的内容。吉田神道在《神道大护摩次第》中有《符印立炉中心咒文》，其咒称：“天灵节荣，愿保长生，太玄之一，守其真形，五脏神君，各保安宁，急急如律令。”其中咒语的语言和形式，特别是“守其真形”的方法和结尾语言，都是同道教有密切关系的。吉田神道是日本神道教发展史上一个有系统神道教义的重要流派，而在其教义系统化

① 《中世神道论》（日本思想大系 19），第 321—322 页、324—325 页，岩波书店，1977 年，东京。

② 同上书，第 331 页。

③ 同上书，第 327、324、325 页。

的过程中利用了大量的道教教义思想的材料。

第三节 道教和天皇制

“天皇”一词的由来

日本的最高统治者称为天皇。日本开始使用天皇一词一般认为是从推古天皇（592—628年在位）至天武天皇（673—686年在位）时，相当于中国的隋末至唐初年间。中国的唐高宗李治（650—683年在位）在生前就称为天皇，据《旧唐书·高宗本纪》，咸亨五年（674年）秋八月壬辰，高宗李治称天皇，皇后称天后。高宗称天皇是因为他崇信道教，自比为神。道教有神，称名为天皇大帝，即太一神，是人格化的北极星神。大约在汉末，太一神改称为天皇大帝。约在3世纪时，天皇大帝成为东方的最高神。唐高宗李治即位以后，采取了一系列措施扶持道教，例如，追号老子为太上玄元皇帝，置天下诸州供奉玄元皇帝道观各1所，道观内各度道士7名，王公百寮皆习《老子》并每岁例试于有司，恩宠道士王远知、潘师正，等等。因此，唐高宗自称天皇，是他自居太上玄元皇帝的子孙、天上之神与地上皇帝相互贯通思想的反映。唐高宗死后也被谥为天皇。根据中日两国史籍的记载，从630年至894年之间，日本派来中国的遣隋使和遣唐使10余次，使团人员中有官吏、学者和僧人等，一次多达数百人。使团人员归国后带回了中国人民的友谊以及当时作为世界文明高峰的唐朝政治制度和社会文化。可以推想，由于日本政治制度的需要又符合日本神话的思想，天皇也被采用作为日本的最高统治者的称呼，并且一直沿用至今。和唐高宗同一时代的日本天武天皇以及后来的持统天皇（690—696年在位）都受到唐王朝崇道之风的影响。据传，天武天皇学习了作为

道术之部分的天文、遁甲（占星术和隐形术），营造了占星台，建立了奉祀道教风神的神社。

天皇谥号
“真人”

更为值得注意的是，天武天皇死后被谥为天淳中原瀛真人。真人，在道教里原是得道之人的意思。道教《南华真经》（即《庄子》）的《天下》和《大宗师》等篇就有语称，“关尹、老聃乎，古之博大真人哉”，“古之真人，不逆寡，不雄成，不谋士”。^① 瀛，是瀛洲。道教和中国古神话均以瀛洲、蓬莱和方丈等合称为三神山。天淳中原，则和日本神话有关。日本神话称天上神灵所居之地为高天原，高天原之下为中津国，即大海的世界，当指天武天皇生前执掌统治大权的地域，而中津国之下则为地下的黄泉国。天淳中原，当是天水积淀之大海，人间土地之主宰的意思。这一谥号完全是中国道教和日本神道信仰相结合的体现。天武天皇生前还制定了8种等级的家格制度，这一制度的最高等级就称为真人，当然这个最高家格等级只能属于天皇和天皇家族所有。现在还没有史料说明天武天皇从何处受到如此广泛的道教影响，但是，当时正是中国和日本通过使节交流关系十分密切的时候，也是中国唐代的政治经济力量比较强大以及社会风气崇信道教的时候，所以当时道教对日本的影响可能是上至王室，下至庶民，全面、广泛和深入的。

琉球文化的
道教影响

中国道教的影响早就扩及琉球。明代洪武年间，救命下赐琉球王国“三十六姓”，中国的文化随着“闽中舟工”而流传到了琉球。日本著名道教学者窪德忠曾多次到冲绳考察，著有《冲绳的民间信仰》等书。根据他的研究，从中国来的“三十六姓”子孙居住于那霸的“唐荣”、“唐营”和“久米村”等地，在那里建有孔子庙、龙王殿、天

^① 《选》，第2册，第766、352页。

尊堂、上下两天妃庙和关帝庙等。二战中，这些庙宇大部分被毁，但是在六七十年代大部分又重新修建，虽然规模大大缩小，但是标柱上明记天尊庙和天妃宫，并且有人参拜。从琉球的各种史地书籍中查考，冲绳可能并未有过道士的踪迹，但是据《历代宝案》卷43，当时琉球的尚巴志王曾函请龙虎山张天师下赐符篆，其时正是天师道第四十五代天师张九阳（1387—1444年）执掌天师府的时代。另外，冲绳各县民众都有灶神崇拜，土地神、后土神和城隍神的信仰，以及妈祖和关帝的信仰。冲绳地区由于历史上多有中国沿海渔民登岛、避风、增补给养等，同中国的交往关系密切程度远远超过同日本本土的关系，因此，中国文化乃至道教文化的影响比起日本本土当然要广泛得多和深刻得多。而且在历史发展中，这些中国文化的影响都同冲绳文化结合在一起。窪德忠认为，站在本土人的立场上将中国宗教文化的影响视作“不适当、不必要、不正确”这样一种态度是不符合历史观点的。这种状况正是冲绳文化与日本本土文化不同的“独自性、固有性”的表现。^①我认为，这样一种看法正是一位学者客观、严肃而公允的见解。

^① 《冲绳的民间信仰》，第163页，ひる日文书社，日本那霸市。

第三章 道教在其他国家

第一节 新加坡的道教

华人将道教
带到新加坡

新加坡位于马来半岛的南端，原是马来亚的一部分，历史上曾受到英国的殖民统治，成为英国侵略远东地区的重要中转港。1965年8月9日独立，建立新加坡共和国。新加坡共和国包括了新加坡岛和附近的54个小岛。据1988年的统计，人口265万，其中华人占76.1%，马来人占15.1%，印度、巴基斯坦和斯里兰卡人占6.5%，其他为2.3%。

新加坡是个多宗教国家，它的主要宗教有佛教、伊斯兰教、印度教、天主教、基督教和道教等。据1980年新加坡全国人口调查材料，当时新加坡全国人口为2413945人，其中年龄在10岁以上的有1981962人。在10岁以上的新加坡人中，道教徒为580535人，即占29.3%。信仰道教的新加坡人都是华人。在华人总人口中，道教徒占38.2%，超过信仰其他宗教的华人教徒的人数。

新加坡的道教是随着华人移入而带到新加坡的。据新加坡学

者彭松涛的研究，道教传入新加坡可以分为三个阶段。^①

第一阶段，开埠前 20 年到开埠后 100 年间。这一阶段没有道士执法奉祀，信徒们按中国传统习惯自行设坛建庙，焚香膜拜。

第二阶段，自本世纪 20 年代即开埠后 100 年以后，开始有中国南方省籍的道士陆续抵达新加坡，设立很多道坛，参与已建各庙观的神事，区分为各帮各派为信徒们举行吉事之“清醮”和凶事之“斋醮”仪式。道教活动渐趋活跃。

第三阶段，建国以后的 20 年来，道教发展趋于整洁化、团结化及学术化。

彭松涛的关于道教在新加坡的传入以及百余年来的发展和阶段分析，大致上是符合实际的。

新加坡的开埠，指的是 1819 年英国东印度公司东方部的代表斯坦弗德·莱佛士爵士率领舰队到达新加坡，与当地签订允许英国人在新加坡岛上居留的条约。其实，在英国莱佛士抵达前，新加坡岛上就已有华人在开垦和种植。据记载，莱佛士抵岛时，当时岛上的总人口仅有 150 人，其中华侨就有 30 名。不过，华人最早何时踏上新加坡的土地，以及道教信仰何时被带到新加坡，迄今尚无史迹发现。

据新加坡道教总会出版的由李焯然等编写的《道教简述》称：“南洋一带对天后的信仰，如果不是更早的话，最少也应该是在郑和下西洋时候便传进来。”^②郑和 7 次下西洋，大致是在 15 世纪的三四十年代。当时一般都在船的舵楼上供奉天后，飘洋抵达目的地后，又将带来的神像供奉于登陆之处，早晚礼拜。也就是说，在华人出洋的几个世纪里，华人聚居处有神像、有香火、有信徒，但是并无道士和庙观。

^① 《道教传入新加坡概况》，《上海道教》，1991 年第 4 期，第 43 页。

^② 《道教简述》，第 57 页，新加坡道教总会，1994 年。

最早的新加坡道观

新加坡最早的道观，据李焯然和彭松涛等的研究，可能是在小坡白沙浮马拉巴街的顺天宮。顺天宮后几经迁移建于亚峇街 175A，芽笼 29 巷 19 号。顺天宮由新加坡的福建籍华人兴建，供奉的是福建民间信仰的大伯公。迁庙时发现的石碑碑记注明，该宮首建于清嘉庆元年戊申（1796 年），当是在开埠前 23 年。另外还有 2 座传说建于开埠前的道观，一是丹絨巴葛寅杰路的金兰庙，传说建于开埠前 10 年。金兰庙由明末流亡到南洋的义士后裔所建。这些义士的后代义结金兰，歃血为盟，结成异姓兄弟，生死与共，共图反清大业，以金兰庙作为会所。金兰庙供奉清水祖师和包青天。金兰庙有立于光绪七年（1881 年）的碑，碑文称：“金兰庙清水祖师殿，创于道光十年。”道光十年即 1830 年，在新加坡开埠之后，但是民间传说首建于开埠前 10 年。二是新加坡道观中最具影响的天福宮，传说建于清嘉庆十四年（1809 年），当是开埠前 10 年。天福宮供奉天妃妈祖，是福建籍移民创建的庙。据记载现存的天福宮从 1821 年开始筹建。新加坡开埠后的第三年（1821 年），第一艘大帆船，俗称“乌槽”，从中国的泉州抵达新加坡，停泊在直洛亚逸海滩，并且就在海滩上供奉了妈祖的神位。以后，每艘从中国来的大帆船都载有修建天福宮所需的石栋、梁柱、砖瓦和琉璃瓦等物。经过 20 年的积累和修建工作，天福宮才告修成。所以，天福宮的建成是新加坡道教史上的一件大事。天福宮历来受到新加坡道教人士和华人的重视，是新加坡最具影响的道观。天福宮内供奉的神祇有天后圣母、观音、太阳公、注生娘娘、关帝、保生大帝、苏玉娘娘、玄帝、法天公、南海佛祖、大伯公、伽蓝爷等。1973 年，新加坡政府列天福宮为国家古迹。

以上三个道观，如果民间传说属实的话，它们就都是建于新加坡开埠以前，即在英国人抵达新加坡岛以前，华人早就在那里

开垦种植，烧香祭神了。

新加坡的早期道观，大多是由一般信徒自建的，并无道士掺杂其中或主持其事。新加坡女皇镇有座忠义庙，现在在实地冷路1085号，青瓦四龙盖屋顶的殿堂，供奉关帝、玉皇和大伯公等神。忠义庙的前身是无尾港乡村里的忠义庙。这一带居住的大多是从中国福建和潮州来的华人。他们住在简陋的亚峇屋里，以农耕和养殖禽畜为生，人口稀少，生活平静恬淡。据忠义庙最早的发起人之一、已故汪水慧先生的回忆，华人庙观是由移居海外的华人自发兴建起来的了。他们中间并无道士也无和尚，只不过是一些普通的道教和佛教的信徒。他们走到哪里，就把中国大陆民众的传统信仰带到那里。为了得到心灵的慰藉，他们自建庙观，虔诚膜拜祖国的神灵，祈求神灵保佑他们在异乡客地平安谋生，保佑他们留在祖国的亲人手足康健。同时，也在庙观中建立一个华人社交的固定场所，无形中形成了一个华人社团或华人社会圈，增强了他们的民族凝聚力。

新加坡开埠以后，英国人为了加快建设其港口，实行了大量移民的政策。据1821年的统计，新加坡人口为4727人，其中欧洲人29人，马来族人2851人，而华人已有1159人。到1824年人口调查时，新加坡人口已上升到1万人，其中欧洲人仅70人，而中国人达到3317人，已经接近马来人4580人的数额。3年中，中国人增加了2.3倍，而马来人仅增加了0.6倍。据南洋学会出版的《新华历史人物研究》，1827年以福建漳州和泉州为主的华人移入新加坡的就有1809人，该年在新加坡的华人总数达到6088人，而到1836年时华人已增加到13749人。1840年时，新加坡总人口达3.5万人，而华人则已占1/2，即1.7万人。在这些华人中，男女之比据说是8:1。华人男劳力的涌入，为新加坡的种植业的发展，城市、港口、道路建设以及荒原开发，提供了大量的廉价

劳动力，华工对新加坡的建设作出了极大的贡献。

随着华人的大量移入，来自大陆不同地域的人士建立了供奉道教神仙的道观。这些道观按地域帮属不同，供奉的主神也不尽相同。例如：

客家籍人士在道光三年（1823年）建立应和馆，供奉关帝。

福建省籍人士在道光四年（1824年）建立海唇福德祠，供奉大伯公。

潮州籍人士在道光六年（1826年）建立粤海清庙，供奉玄天上帝和天后圣母。

海南籍人士移入较晚，但在50年代进入新加坡后，1857年也在美芝路建立了天后宫。

据彭松涛的研究介绍，新加坡华人移民的县籍统计，以安溪县人数最多，几乎占新加坡总人口的9%，现在当有20余万人。100年前，安溪人来新加坡时，都要在故乡庙观的香炉里，取上一包香灰，带在身上，祈望一路平安。到新加坡以后，则要在安溪籍人士建造的庙观里，将家乡带来的香灰倒在香炉里，并且跪拜祈求，保佑在他乡平安。安溪籍华人遍布于新加坡各地。有安溪人就必然有安溪人的庙观。有庙观，就要按安溪习俗在神诞之日演家乡戏，开家乡筵，于是庙观神诞之日也就成为安溪同乡的盛大聚会。

新加坡 的道士

彭松涛和李焯然等的研究，都认为中国道教专掌神事的道士进入新加坡大概是本世纪20年代后的事。由于各帮人士在新加坡建立的庙观已经颇具规模，信徒已经不能满足于一般的烧香祈祷，特别是经过近百年的苦心经营，几代华侨的积累，华人的经济能力已经大大增强，因此，除了烧香和聚会以外，传统的信仰习惯要求在异乡客地也能做道场法事，于是就有各帮道士逐渐南下，设立道坛，执掌道观和从事

科仪活动。经过几十年的发展，现在新加坡的道士有福建帮、福州帮、兴化帮、广东帮和客家帮，其中以福建帮的人数最多，影响最大。

福建帮，指的是用闽南方言诵经的泉州、漳州两地以及永春的道士。其代表人物是陈高迨（1900—1970年）。陈氏是泉州的道士世家，历任东岳庙主持。清末时，传至陈禧胜，禧胜传子妈恩，妈恩传子高迨。陈高迨曾亲自赴江西龙虎山天师府受箓。1925年时，陈高迨自泉州移居新加坡，即在塞亚雷路建立混元道坛。陈高迨曾收有道徒林忠铭、林忠坛、余丁财等，并将其道法传其三子国显、四子国铭等。余丁财后设混真道坛于大威路，并传徒授子。

二三十年代闽南地区的道士到达新加坡的，还有张启珍、林嘉禧等。张启珍设西龙道坛，林嘉禧设南山普济道坛。林嘉禧的儿子林忠铭和林忠弦继承道业，还曾向陈高迨学习道法。

安溪道士施玉泽在义顺淡水港设广应道坛。姚池则在武吉知马设高济道坛，后传子姚铭增、姚榕林。高济道坛后迁至武吉巴督。

清道光八年（1828年）在石叻律建恒山亭的就是福建帮。恒山亭供奉大伯公。天福宫也是福建籍人所建，后来的福建会馆也就设在天福宫内。其他还有浯江孚济庙、天后宫等，也是福建帮道士的活动场所。

福州帮，指的是用福州方言诵经的福州十邑的道士。新加坡的福州帮道士以来自闽侯县的陈躬梅最有名望。陈氏八代从道，祖辈曾多次赴龙虎山天师府受箓。陈躬梅率子陈子元在二战前后多次到过新加坡。陈子元在1951年到新加坡那道律设立召元道坛，将道法传子并且收领了十余位徒弟。召元道坛的弟子大多具有相当的道学知识。

兴化帮，指的是用兴化方言诵经的道士，包括莆田、仙游和福清三县。兴化帮道士的代表是余梦淮。余梦淮出身于三代道士之家，40年代由檳城移居新加坡，在义顺设立显济道坛。余梦淮虽年已古稀，目前仍在培训徒弟。

广东帮，指的是用广东方言诵经的道士，包括广州、惠州、肇州等三府。广东籍人士早在清道光二十八年（1848年）将牛车水的宁阳公司改名宁阳会馆，馆内供奉妈祖。另有海唇福德祠，则是广东和客家两籍人士祭祀大伯公的场所。广东帮道士以曹耀辉为首。曹耀辉在30年代到新加坡后即在德士加路设立太来曹道院，后改称太上老君庙。其道术后传子曹森华、曹灿华和其他徒弟。与曹耀辉同一时期到新加坡的广东帮道士还有冯梓成和冯衍德兄弟、何一鸣和何有祺兄弟。

海南帮，即琼州帮，指的是用海南方言诵经的道士。琼州籍人士素有恋乡传统，经常在新加坡小住谋生后，即返故里，因此，兴建的庙观不多。其奉祀神灵活动，常在琼州会馆中举行。《琼州天后宫（琼州会馆）史话》述及其事称：

“迨至1857年间，有乡先贤韩亚二（旺彝）、王志德等（人名俱译音）邀集本地同乡，向英国东印度公司购买小坡吗拉峇街6号相连之屋宇三间（约在廿余年前，为政府征用其中一间，作为后巷之用），以为同乡聚会及寄宿之所，琼州会馆自此诞生。馆内并设天后宫，以崇祀天后圣母、水尾圣娘及昭烈一百零八兄弟诸水神，盖当时琼人之来星者，多操航业，故有奉神祷安之举。”“早期天后宫之建筑，乃面山背海，屋向似不合理。至1880年春，又因馆宇岁月湮远，已呈颓毁，经众议决，迁至美芝律47号重建。”“由1880年至1932年，50年间，天后宫与琼州会馆本为一而二、二而一之机构，但对事务之处理，各有不同之职权。至于财政方

面，则概由天后宫负责。”^①

本世纪50年代有陈儒渊、陈儒清能命术、解签。后与海南秀才王守川之子王经初和王经师合作，开始主持道教法事。后来，王经师在加东设南海圣娘庙、荷兰路设梁太爷庙。海南帮后又设立林府相爷庙和圣娘庙等。

客家帮，指的是广东客家地区人士建立的庙观。著名的有道光三年（1823年）建立的应和馆，供奉关圣帝君。道光二十四年（1844年）创建的丹戎巴葛福德祠，人称为嘉应五属丰永大三属（共八属）客家籍人士所组织的祭祀大伯公的大本营。新加坡没有以客家方言诵经的道士，客家籍人士要举行道教斋仪，习惯上邀请马来西亚柔佛省古来的惠州海陆丰道士设坛作法。

潮州帮，指的是广东潮州地区人士建立的庙观，著名的是粤海清庙。粤海清庙创建于清道光六年（1826年），供奉天后圣母、龙尾圣王、感天大帝和玄天上帝等。1845年潮州人士成立义安公司，购置墓地，设立善堂，开辟义山。潮州人士的法事活动，由善堂的经师主理，没有道士。潮州人士的善堂原有14座，现已增加到32座。

新加坡的道教组织一直比较松散。道士各以自己的道坛和宫观为基地，忙于为信徒做法事活动。在新加坡独立建国以后，由于建设事业的发展，许多华人小庙被拆除，因此有的庙观获得重建，乃至几座小庙联合重建所谓“联合宫”，将各小庙原来奉祀的神像组合在一起。旧庙翻新，牌楼殿堂，一应俱全，飞檐斗拱，巍峨壮观，雕梁画栋，典雅美丽。各迁建新庙和联合宫大多焕然一新。正是在新加坡经济建设飞速发展、社会组织逐渐完善的社会条件下，新加坡的道教界人士认识到需要有一个共同的组织，保

^① 《关于东南亚华人社会宗教文化的调查研究》，第205页，南斗书房，1987年，东京。

护自身利益，参与社会活动，于是，在1974年由福建帮、广东帮和海南帮道士发起，在农历二月二十五日太上老君圣诞之日，联合举行庆祝活动，成立道教组织的筹备小组，并于1979年正式成立三清道教会。

三清道教会成立后，与香港、台湾的道教界加强联络，在1985年于新加坡市劳动公园举行了盛大的“全国水陆空超度大法会”，吸引了数十万人参拜。各帮道教联合宗教活动的巨大影响，既显示了中国道教在新加坡华人生活中的重要作用，也显示了作为有组织的道教界的集体力量，更促进了新加坡道教界人士进一步联合起来的信心。经过2年的筹备，在1990年3月由三清道教会与其他27个道教组织联合发起组成了新加坡道教总会。

新加坡道教总会的宗旨是：

1. 促进、加强及鼓励新加坡道教团体和道教信仰者，建立彼此间更好与更密切的关系以协调、合作及了解。
2. 促进、主办及资助教育、文化、社会与其他活动，以提高公众人士对道教的认识。
3. 提倡、资助或从事有关道教文化及传统的研究。
4. 在公共与民间方面，促进本会与其他组织间的关系、了解及活动上的合作。
5. 主办、参与或协助社区和福利服务。
6. 从事一切其他符合或利于促进上述宗旨的活动。

从这些宗旨来看，新加坡道教总会的成立团结了新加坡的道教界，并且使道教徒作为一支整体的社会力量，积极参与当代的社会活动，为大众谋利益。

新加坡道教总会的成立，进一步推动了新加坡道教的组织化进程，现在除了道教总会以外，还有3个道教联合组织，即三清道教会、茅山德学道教会和旺相堂三教老祖师新加坡道教协会。另

外，在一些宫观还成立了以宫观为中心的小型信徒组织，例如：星洲金榜山亭天后会、水江庙香友会等，新加坡全国这类组织已有51个。这类组织加强了道士和信徒之间的联系，对于道教参与新加坡当代社会生活也有很大的作用。

新加坡道教总会成立以后，连续多年组织道教人士到中国道教的名山胜迹参观朝拜。由主席陈国显率领，新加坡道教人士还到江西龙虎山参加了开光大典，参观了在北京白云观举行的罗天大醮。1989年，新加坡还由学术界人士举办了道家学术研讨会，由唐庆铭任会长。

新加坡道教总会正在不断加强自己组织的力量，出版介绍道教的书籍，准备开设道教研究院，研究道教思想，弘扬中国的传统文化，并且积极参与各种社会公益活动和文化活动。

新加坡道教的斋醮

斋醮是中国道教的宗教仪式的专称。斋，原是举行仪式前洁身，专诚的意思。醮，原是祭祀的意思。斋醮，就是道教的敬天祭祖仪式的总称。新加坡道教的斋醮科仪，是由在中国本土学成后的道士带到新加坡去的，因此，它祭祀的神灵，使用的经文，坛场布置和行仪程式等等，基本上和本土道教是相同的。老一辈的新加坡道士传承给新一代道士的，也多是本土道教传统的东西。当然，由于新加坡的社会条件和中国本土的社会条件具有某些不同，因此，新加坡道教的斋醮也有某些适应社会的变化。

日本学者田仲一成曾对新加坡闽北系（福州、兴化）、闽南系（泉州、漳州）和琼州系侨民的道教斋醮活动作过详细的调查。以中元（指农历七月十五日）建醮为例，南北朝时期道教就有“三元斋”，三元即天地水，七月十五日为地官诞辰。中元斋会当是礼谢地官，忏悔罪愆，削罪于黑簿，落死而上生，后来演变为祀祖祭鬼的节日，俗称“鬼节”。在中元之日，道士日夜诵经，济幽施

食，使囚徒饿鬼都吃饱完形，免于众苦，得还人中。海外华人聚居地区多有沿袭中国本土的习俗，在中元日建醮祭祖济幽的。

1983年农历七月十二日至十四日，新加坡莫律的福州系侨民建中元醮，其仪礼有一整日。在正日之前晚的仪礼包括：开光发奏，玉皇宥罪宝忏（上、中卷）、小幽（施斋召汇变食全科）和送驾。正日的仪礼包括：十王科、发奏科、竖幡科、开启科、玉皇宥罪宝忏（下卷）、水幽、放水灯、上座科（孤魂野鬼）、合坛诸真妙供（献供）、上座科（大地无主孤魂）、送圣，等等。醮坛的主坛供奉三清、玉皇、天地水三官、关帝、华光等九神绘像，配祀文昌、吕祖、玄天上帝和张天师等四神绘像。另外在前方置有两个孤魂台，孤魂台前方又置桌，供有大士王（监斋使者）、观音和地藏王等三像。桌横头供有冥界的阴阳司、理事官、寒林爷等三神像。醮坛棚外，还置有功曹马七头。该中元醮会由福州帮同心益善堂道士主持，并贴有榜文。其榜称：

灵宝大法司，本司为莫律庆中元会公建普度事。

中华子民侨居新加坡惹兰勿杀莫律及大小坡各街坊，暨当地公民人民奉道请福，保安普度。醮首莫律庆中元会值年总理傅子俊、副总理庄麒麟（引者按：以下为财政、司理以及预福信士等名字，略）。

意者，下士人生寄迹阎浮，感天地覆载之恩，荷日月照临之德，仗神真庇荫之功，克臻安居乐业。年例欣逢中元佳节地府赦罪良期，众理事善信鸠集善缘，公建普度，谨发诚心，涓以今月十二日傍晚，恭就本街，铺设瑶坛，罗列圣像，勅水净坛，除气驱秽，道侣发奏，拜发公文，恭迓师尊，主盟醮事。

次于翌日，整坛运心，启建灵宝正教，植福保安，冥阳两利，普度道场一坛。咸依科典，节次修崇，念诵妙经，拜

礼宝忏，普献妙供，祈安求福，解厄靖灾，燃放水灯，洞明泉曲。

本日分，判施保安济幽道场一坛。赈济十方界，大地无主男女孤魂，爰及本会各姓门中历代玄祖宗亲等众，均沾利乐，共证生方。俾阴超阳泰，冀赐福消灾。祈求地方靖泰，闾里和平；诸善信作事如意，利禄亨通；各家男康女泰，合会老幼平安。

右榜露布，咸使风闻。

神人共鉴，福有攸归。^①

就其榜文的内容、形式和使用的语汇等而言，它和中国本土道教的榜文的内容、形式和语言等完全是类同的。

1982年农历七月十四日和十五日，新加坡星柔街的兴化系侨民建中元醮，其仪礼有一整日。星柔街是福建兴化府侨民的聚居地。兴化系侨民在二战前主要从事人力车等运输业，战后则独占了自行车、摩托车的修理业，后来又独占了出租汽车业，因此有较雄厚的财力。兴化系侨氏中元醮的正日之前晚的仪礼是请圣，类似于本土道教的宿启仪。正日的仪礼包括：发奏、建坛、三官经、先天妙经、北斗经、设供、施食、八卦、庆宴和送神等。醮坛的主坛供奉天地水阳等四府的高位诸神。主坛前有拜坛。拜坛旁设有副坛，副坛祀奉里域正神、大士王（监斋使者）。在副坛前方有仪桌，仪桌前有二重高坛，祀奉玉皇，称天公坛。该中元醮会由善应堂道士主持，并贴有榜文。就榜文的内容、形式和使用的语汇等而言，也和中国本土道教的榜文的内容、形式和语言等类同。

^① 《中国乡村祭祀研究》，第303页，东京大学东洋文化研究所，1989年。

第二节 道教在马来西亚

中国和马来西亚的历史往来

马来西亚由东西两部分组成，包括加里曼丹岛北部的沙捞越、沙巴和马来半岛的南部。1957年8月31日马来西亚联邦脱离英国殖民统治宣布独立，1963年组成马来西亚。据1989年的统计，马来西亚总人口为1737万人，华人约占25%以上。马来西亚以马来语为国语，英语为官方语言，汉语为社会通用语。马来西亚以伊斯兰教为国教，由于马来西亚的伊斯兰教属于逊尼派的沙斐仪教法学派以及马来西亚的国情，因此，马来西亚仍能保持多种宗教同时存在的格局，宪法规定宗教信仰自由。华人信仰的佛道教庙观也有传人并受到法律的保护。

中国和马来西亚的来往，据考古资料发现和中国史籍记载，已有2000年以上的历史。自明代起，交往更趋频密。15世纪初时，永乐元年（1403年）明成祖就曾派遣宦官尹庆出使马六甲（史称满刺加，今马来西亚的一部分），“其酋拜里迷苏刺大喜”，两年后，拜里迷苏刺又遣使回访中国。《明史·满刺加传》称：“帝嘉之，封为满刺加国王，赐诰印、彩币、袈衣、黄盖。”郑和七次下西洋，多次到达马来西亚，并在马六甲建立仓库，以利远航。至今马六甲还存有郑和时代的“三宝山”、“三宝井”等遗迹。明末和清代陆续有一批批广东、福建的华人来到马来西亚，从事农垦和商贸活动。据葡萄牙总督博尔特（1641—1678年在任）统计，当时马六甲的人口为4884人，其中华人有426人，占1/10。到1817年时，华人也仅有1006人。但是，在英国殖民统治时期，特别是自19世纪中叶至20世纪初期，随着橡胶种植业、锡矿业的发展以及

港湾和铁路建设的需要，大批华人来到马来半岛谋生，华人人数迅速增加并为马来西亚的历史发展作出了巨大贡献。1852年，马六甲华人增至10608人，1901年又增至19464人。据1937年的统计，整个马来亚华人口已达2114295人，占总人口的41%。

马来西亚的 道观和道士

华人赴马来西亚时通常都带有一只小包裹，其中有的放护身符，祈求保佑航海平安，有的也放有小型神像，以便在遇难或得病时随时祭拜。这些小型神像包括有妈祖、关帝和观音等等。在抵达马来西亚后，有的华人将神像供奉在家里，有的则供奉于木棚土屋，让其他华人共同奉祀。直到现在，在西马来西亚的东海岸或者东马来西亚一些华人较少而简陋的村落里，村民在一张红纸上写上神、祖先或者司命灶君、大伯公、关公、木头公、石头公或石敢当等汉字，贴在大厅墙壁或柱子上，前面放个罐当香炉，就可以行祭拜的仪式。只是随着华人人数的增加，财力物力的雄厚，后来才逐步兴建了各种庙观，奉祀与自己家乡庙观里一样的神佛，并且千方百计保持与故土同样的信仰习惯。经过百余年的发展，马来西亚的道观已有相当的数量，但至今尚未有确切的统计。据1983年的统计，马来西亚的华人社团共有3582个，其中宗教团体和庙观则有405个。这个数字远远不能反映实际情况。据马来西亚学术界人士推测，每1万华人聚居处就至少有1所庙观，但是据了解，槟州38万华人大约有2000所道观，远远超过学术界人士的估计。有材料称，马来西亚属于道教的宫观神庙，经过注册登记和未登记的，大约有15000余座，分布在全国的14个州（省），其中比较集中的地区是东马来西亚和西马来西亚的西海岸，这些地区也是华人人口较为密集的地方。

马来西亚道教的宫观神庙，一般规模都较小，大多是山门之后即为天井，天井之后即为主殿。主殿大的有三开间，小的仅一

间。主殿中央供奉本观主神，左右则供奉辅神。由于在马来西亚的华人大多来自福建和广东，因此道教庙观供奉的神祇都是福建和广东民众崇奉的神祇，如大伯公、灵安尊王、保生大帝、九皇大帝、天后、关帝、城隍和土地等，另外还有和马来西亚华人生活有关的“四师”（叶德来、叶致英、叶观盛、陈秀莲等早期来马来西亚从事开发的华人）和“拿督公”（马来西亚职官名称）等。马来西亚的道士，按其原籍区分可分为广东帮、福建帮和海南帮等。其中海南帮的庙观也多和同乡会馆并设在一起。据《槟城琼州会馆馆史》称：“槟城琼州会馆之正名，实始于1925年，原初之命名为‘天后宫’，创设于今义兴街海记栈之对面，宫内陈设，因陋就简，神龛中仅立一方书写‘天后圣母神位’之木牌，作为祭祀之象征。天后本称天妃，乃海神，为濒海居民所崇拜之神祇，宋、元、明累著灵迹，清康熙时乃加封为天后云。本屿天后宫始创于何年，因乏史籍以为考据之典要，殊难予以确定，然纵观馆中现存之石刻、牌匾，当以一额‘莫不尊亲’木刻为最古，盖同治九年（1870年）之遗物也，距今已97年矣。迨至光绪廿一年（1895年）时，天后宫负责人周衡山、丁文钦、冯尔志、许成坤、李宏爵诸先哲，始将义兴街旧址出售，而新馆于色仔乳巷。”^①现在槟城琼州会馆并设的天后宫就供奉有天后圣母、水尾圣娘、财神及一百零八兄弟公等神位和神像。建于1902年的沙巴州山打根的琼州会馆也设天后宫，内供奉天后圣母、水尾圣娘、关圣帝君和财神、福德正神、一百零八兄弟公等神位和神像。建于1869年的马六甲琼州会馆除天后圣母外还供奉财神、福德正神和华光大帝。

^① 转引自《关于东南亚华人社会宗教文化的调查研究》，第207页，南斗书房，1987年，东京。

华人水上集 镇的庙观

日本国著名中国宗教学者直江广治在1984年调查研究了马来西亚槟榔屿华人的水上聚居区后，著文《马来西亚槟榔屿的华人水上集镇》，介绍了槟榔屿旧港边的从沿岸道路突出于海上的华人集镇。这些华人住屋都建于浅海上，下有木桩，上铺木板，以栈桥和陆地相连，因此，都是些木造居屋。这些水上聚居区，自北向南共有6个，即姓林桥（约30户）、姓周桥（52户）、姓陈桥（约50户）、姓李桥（24户）、杂姓桥（20户）、姓杨桥（约20户）。由此可见，各聚居区所住的都是出身大陆同一地区同一宗族之人，只有杂姓桥是不同宗族之人合住地区。水上聚居区从陆上引入了水和电。华人之所以住于水上，可能有经济能力的原因，也有为了进出方便和躲避闷热、潮湿的热带气候等原因。在这些水上聚居区的栈桥和陆地结合处，往往在大树旁设有小祠，小祠供奉的是“五方五土神”、“唐蕃地主神”和“噂噜公”（即拿督公），后者是华人心目中的马来西亚土地上的守护神。六桥之中以姓周桥成立最早，周氏一族是在1840年至1860年间从福建同安县移来的。六桥的一个共同特点就是在栈桥端入口处，建有各姓的庙观。姓林桥有日月坛，奉祀金天大帝；姓周桥有青岩宫，奉祀保生大帝；姓陈桥有昭应殿，奉祀开漳圣王；姓李桥有朝元宫，奉祀保生大帝；杂姓桥有新庙，奉祀五谷仙祖；姓杨桥有会堂宫，奉祀五显大帝。各小庙除主神外，还合并祭祀各种神灵。例如，姓杨桥的会堂宫，中央有五显大帝神像，右侧则有杨府元帅、清水祖师、华光大帝、善财童子等；左侧则有李府仙师和福德正神等。神像前都有香炉，炉内焚燃线香。据称，这些神像都是族人南渡时从原籍带到马来西亚槟榔屿的，甚至香炉里的香灰也来自中国的家乡。各庙由同族人共同推举人管理，称炉主或头家。逢到神诞各庙举行祭仪，则邀请乩童行法，或者祈求神示，或者书写治病驱邪灵符。这些乩

童可能就是闾山派道士（即台湾地区称为红头道士的）。

马来西亚的 道教组织

由于历史和现实的原因，马来西亚的道教活动也带有较浓厚的商品化特征，道士们对于道教教义和道教历史大多不了解，而马来西亚的华人信徒进神庙大多也只是拜拜，祈求各种现世利益。因此，神庙和道士良莠不齐，某些住家神坛还打着道教的招牌，骗财骗色。因此马来西亚道教界有识之士正在努力提高信仰层次并且加速组织化进程。

马来西亚政府曾在 1995 年批准成立马来西亚道教教义公会。该公会的主席是茅山教教主总坛李天师。据马来西亚学者研究，茅山教与道教茅山派并不是一回事，其教义、科仪和道法同茅山上清派毫无关系。茅山教只是清代末年广东地区流传的一种民间宗教。据马来西亚道教教义公会章程（批号 5770/95）以及马来西亚报刊发表的材料，主席李天师被称为道教元老、第 64 代香火李天师，但是第 64 代之说来自何处，“道教元老”之称有何根据，均未见解释。现在的马来西亚道教教义公会又设立了 50 岁以上的道教长老和 50 岁以内的道教领袖制度。现有长老 12 名（包括李天师），领袖 33 名，报上刊登的所有照片无一人穿着道装。从马来西亚道教教义公会的章程可知，公会的宗旨有三项：（1）在马来西亚研究及发扬道教；（2）促进国内会员的情谊和团结；（3）参与慈善及公益事业。从其颁布的匡正道德指南可知其研究及发扬的内容，包括有法神、术神、道神；邪童、神童、法童、阴童；阴坛、鬼坛、术坛、法坛、神坛等，带有明显的民间宗教的色彩。正由于上述种种原因，马来西亚道教教义公会并未得到该国道教界的普遍响应。

在马来西亚华人政党马华公会的支持下，道教界已组成马来西亚道教组织联合总会筹备委员会，酝酿建立代表全国道教的宗

教组织。该组织的宗旨是：(1) 将道教思想哲学、文化、价值观，发扬光大；(2) 维护道教在本国的合法地位；(3) 联络促进引导信徒迈向道教正统信仰；(4) 遵守回教为国教，但实践其他宗教以维持社会安宁、和谐与团结；(5) 协助国家倡议互助互惠精神及为爱心社会福利作出贡献。

华人的德教中的道教影响

在马来西亚的华人中，1952 年还出现了一种新宗教，叫德教。据说，马来西亚目前已有 57 个德教组织，有紫新阁、新山紫书阁、马六甲紫昌阁、巴株巴辖紫英阁、槟城紫云阁和古香紫霞阁等。紫香阁是马来西亚第一个德教组织，在 1952 年由李怀德创立。

德教是 1938 年在广东省潮阳县创立的。潮阳县在潮州地区。1938 年，潮阳人杨瑞德、马德三、王德藻等三人，在当时不安定的社会形势之下，每月奉斋持戒，据称，由柳春芳和杨筠松扶乩降鸾，奉示创立德教以救世。于是，德教在潮阳县杨宅建立最初的紫香阁，很多近邻都到此参拜，寻找对于社会动荡下各种苦难的解脱，并且逐渐有更多的新阁建成。到 1940 年时，潮汕地区已有 19 所德教新阁开坛，参加者在 1 万人以上。1945 年就有新加坡人士来潮安的紫清阁和紫阳阁参拜。二战后，1946 年潮州地方出现饥荒，当地人以紫澄阁为中心募集大量粮食和药物等救济物资从事救灾活动。同时，1946 年德教传播到了泰国和香港地区。1952 年，德教又传播到了新加坡和马来亚（今马来西亚）。

德教的宗教活动场所称“阁”，其中央供奉老子（道教的太上老君，即道德天尊），左右两侧祀奉柳春芳和杨筠松等师尊。在前面供奉称为玉皇大天尊伏魔大帝关圣帝君的关帝、称为孚佑大帝吕纯阳祖师的吕祖，祭坛左右则是道济师尊（济公）宝殿和观音大士宝殿。从德教的神仙系统看，德教是三教合一，以道为主的民间宗教。这样一种神仙系谱是很易为海外华人所接受的。

德教的德，具体化为“十德”，即：孝忠悌义礼，信智廉耻仁。德教要求教徒以“十德”规范自己的道德行为，并在世界上广泛传播其教化。德教的教徒们认为，儒教的忠恕，佛家的慈悲，道家的贵德，基督教的博爱和回教的慈恕等都和德相通，其根底是同一的。因此，德教认为五大宗教都是德教的分支。

德教的仪礼节日，主要是神佛誕生日，一年有19次大祭礼节。行礼时，读诵三遍《德教心典》，然后奉读祝颂神佛的“天表”，焚烧后行“五献”礼。其供品全是素菜和潮州茶。在农历初一和十五，还要在道济师尊宝殿的扶乩坛行降鸾术。在仪式中使用的全都是潮州方言，包括在扶乩时。信仰德教的华人大多是潮州人士及其后裔。不过，目前讲广东方言和其他方言的华人信仰德教的也越来越多。

马来西亚华人中的德教明显受到道教的影响，包含着很多道教的内容，而马来西亚的道教又融合了许多儒教、佛教的因素，二者都是在明清以后中国道教和儒佛相融合的历史趋势的反映。只是这种趋势在远离祖国的海外华人信仰生活中反映得更为显著罢了。

第三节 道教在越南

越南的真武 大帝信仰

根据越南学者的研究，佛教大约在2世纪就由中国传入今越南北方地区。其后几百年里，或者由印度僧人经越南的北方到中国传经、译经，或者由从中国到越南去的僧人在越南传经创立宗派。中国道教传入越南北方的时日，目前还没有一个说法，但是无论是越南的北方和南方，经过近百年的战乱和社会变化以后，直到今天，中国道

教的遗迹及其影响，仍然随处可见。

越南的北部和中部有许多奉祀真武大帝的宫观和神祠。真武大帝，就是中国道教的玄天上帝。真武大帝的信仰，在中国的宋朝时开始流行。

据传，河内市原有创建于唐代的玄天观。现在首都河内的西北部有真武观，也称镇武观。其创建年代有三种说法：一说是李朝顺天元年（1010年），相当于中国的宋真宗大中祥符三年；一说是李朝龙瑞太平年间（1054—1058年），相当于宋仁宗至和、嘉祐年间；一说是李朝龙符二年（1102年），相当于宋徽宗崇宁元年。李朝以后，真武观一直受到历代帝王的重视和崇敬。后黎朝圣宗就在洪德元年（1470年）为祈求降雨到真武观祈求真武玄天上帝。另外，传说回流河内的红河常常被狐精和龟蛇等精怪破坏堤防，因此，李朝及后来的君主都到真武观祈求玄天上帝降灵，断绝灾害。到后黎朝时，越南科举制度逐渐完善，文人考试竞争激烈。因此，在15世纪后半叶，在真武观中又合祀文昌帝君。文昌帝君作为考试神而受到崇信，特别是从16世纪起，当时在都城集中的考生的大多数都在同一观中祈求考试中举。考生们根据梦中出现的各种各样的情景占验结果。

真武观原在皇城内。后黎朝洪德三年（1472年），由于皇宫扩建而移建于城外西湖南岸。现存的真武观，面对西湖建有牌楼，经过甬道，有连结拜殿和本殿的长方形殿屋等建筑物。这些建筑物，都是阮朝成泰五年（1893年）建造的。在本殿的中心，安置称为镇武天尊的玄天上帝的铜像，像高3.46米。这个铜像是后黎朝熙宗永治二年（1677年）奉权臣郑柞之命铸造的。铜像是坐像，散发，身披铠甲，左手握手印，右手臂绕有蛇，持剑。真武观的观主由原是清化地方出身的道士出任，世袭，其谱系不明。在18世纪，真武信仰曾经一度衰退，但是阮朝初期，即19世纪，受到官

民双方的共同保护。

整个越南的北方，有许多真武祠。例如从中国广西友谊关（原名镇南关）经谅山进入越南北方，在谅山有镇北真武祠。从谅山南下，有北宁省的瑞雷武当山的天真武祠，有红河东岸的巨大的镇武祠。渡过红河到达河内市，就有西湖的真武观等二三个真武祠。这些越南北方的真武祠大多设置在从中国进入越南的路线上，而且这些真武祠的真武神像大多面向北方。

母道教中的 道教影响

母道教是越南北方流传的一种民间宗教，崇奉越南仙女柳杏圣母。柳杏圣母又名柳杏公主、崇山圣母和云葛神人，属“诸位”神系。“诸位”神系是从道教“三官”神（天、地、水）衍生出来的。但是，由于越南固有的民族观念和精灵崇拜的影响，因此，“诸位”神系又有许多自身的特点。例如：三府所指的天、地、水原是独立的，但是在“诸位”神系中，称“三府公同”，即视其为一体的。另外“三府”又加上山岳之神，并称为“四府”信仰。

“诸位”神系中，男神的地位低于女神，仅仅当作女神的守护神。在三府的女神中，天的女神称“上天”，地的女神称“上岸”，水的女神称“水”，合称为“三圣母”。四府则再加山的女神称“岳府圣母”。柳杏圣母属“诸位”神系，是越南神仙思想融合了萨满和地母信仰而创立的信仰对象。传称其姓陈，后黎朝天佑元年（1557年）作为大官的女儿诞生于山南镇天本县云葛社。其父是黎太公，黎太公之妻在分娩前因患抑郁之症招请道士施法术，正巧天皇上帝之次女由于误将玉剑跌碎而被贬放于下界，于是降生于黎太公之家。因此柳杏圣母实在是玉皇之次女。女长至18岁，与隐遁之大官的养子桃郎结婚。但是，3年后的3月3日，由于眷恋天界亲族的感情而升天。因赎罪未足而由桂娘和维娘等二侍女陪同，再送回俗界。三名仙女，白昼降临于清化镇石城县庸葛社。

圣母一方面通过梦将其意志传播给做梦的人；另一方面，又在俗界中卖酒、乞食等变身现形，惩罚那些违背其意志的人。大约在后黎朝的末期，圣母服罪期满回归天庭，而二侍女则留在人间作为沟通圣母和人世的媒介。信仰圣母的人在圣母诞生地云葛社建立了圣母神祠。后黎朝和阮朝的各个皇帝，从1802年至1945年间，都曾给神祠赐号，封圣母为上等福神。

母道教的庙观称为府、殿和祠。每个祠都有世袭的庙主。河内市的母道教就有云府、顺美祠和安寿祠等庙观。据广西艺术研究所前所长顾乐真研究员的调查，安寿祠的庙主阮文进是1967年毕业于中国清华大学的越南留学生。安寿祠就是他家传的府祠。母道教的庙观，近年来在越南对外开放后，大多经过重修，金碧巍峨，富丽堂皇，横匾、楹联等均用汉字书写，神像雕塑和庙堂设置也和中国寺观大致相同，仅在服饰上稍有差别。神坛上供奉香烛、瓶花，还有水果、糕点和罐装啤酒等。殿前还吊有许多尖顶斗笠，上写祈祷人姓名，祈求吉祥。

母道教的庙观最具特色的是在神坛前都有一座3米见方的木制小舞台。台高仅10厘米，供跳神用。每年农历三月七、八、九日奉祭柳杏圣母，以及为信徒祈福除厄，都由女性巫覡来跳神。跳神者面对神坛，不戴面具，手持道具，合着音乐节拍，双手摇摆，脚步轻移，身体前后颤动。逢到大祭的日子，附近乡民们都拿着竹制纸糊的花和动物的花杖，上面写有“国泰民安”的字样，去奉献给圣母。

由于传说圣母再次降临于清化后，曾经在越南各地游历，因此，越南各地都建有圣母祠。不过，传说圣母特别喜欢河内市，曾在此地卖酒，与文人唱和，所以河内市的圣母祠也比较多。另外，在佛寺中也多有以圣母为守护神的。

玉山祠和
《会真篇》

玉山祠是越南的道观，又称玉山寺、玉山庙，位于河内市中心还剑湖中的玉山岛上。玉山岛以40米长的太鼓桥与湖的东岸相连接。玉山祠合祀文昌帝君、关帝、陈兴道和吕祖等。其中除陈兴道外，都是明清时期在中国广泛流传的道教神祇。

陈兴道（？—1300年），越南陈朝的名将，越南民族英雄，也是越南的男性巫覡奉祀的神。本名陈国峻，封为兴道王。父亲是陈朝第一代皇帝太宗之兄安先王陈柳。他幼时就博览群书，及长又精于兵法和天文，收集诸家兵法，释秘八卦九宫图，并著有《万劫宗秘传书》等兵法书。1257年、1284年和1287年，他率军分别击退了蒙古军队以及元军，因此，被奉为越南民族英雄。在越南民间信仰中，陈兴道是对付恶灵的武威的象征，特别能救治妇人不妊和难产等疾患。

玉山祠的起源不详。阮朝时期（1802—1945年）以前，玉山岛上就建有关帝庙。据《玉山帝君祠记》和《重修文昌庙碑记》记载，在阮朝嘉隆年间（1802—1820年）庙曾荒颓，后由蕊溪社的信徒们修复。其后在1842年由科举及第的文士组织的向善会在庙内增建了文昌帝君殿。玉山祠在越南宗教史上的重要地位还在于它刊印出版了大量的中国道教书籍，例如：《文帝全书》、《阴鹭文注》、《阴鹭解音》、《吕祖药籀》、《关圣垂训宝文》、《玄天上帝实录》、《文昌帝君解厄宝训》、《玉皇救劫》等61种，此外，还刊印越南人的撰述，例如：《会真篇》。

《会真篇》，是越南的神仙传记集。阮朝绍治七年（1847年），由托名清和子的据越南和中国的野史材料撰述。乾卷记载从褚道祖到成道真人等男性神仙13名，坤卷记载从崇山圣母（即柳杏圣母）到题诗仙人的女性仙人14名，男仙多是皇帝、官僚、书生、道士和樵夫等俗世出身，同男仙相对的女仙却是游于人世的仙人。

这些神仙活动的时期，从越南神话的雄王时代，一直到19世纪初。其中有越南历史上和中国关系密切时期的神仙，如相当于中国唐代的元和、大和年间（806—835年）留有仙迹的长安昊天观道士符契元真人的活动记载，也有在越南形成国家以后留下仙迹的神仙，不少是在陈朝（1225—1400年）末期登场的，特别是后黎朝圣宗（1460—1497年）时的神仙最多，圣宗自身也作为通庵真人这样的神仙记载在内。而神仙们的出身地和活动地域，主要是在越南东北部的高平地区，越南中部的广南地方。现存《会真篇》的最早版本是阮朝嗣德三年（1850年）再刊的玉山殿本。

玉皇上帝
和高台教

高台教是越南的一种新宗教，全称为大道三期普度教，创建于1926年，主要流行于越南南部，教徒有50万人。高台教是以越南民间萨满信仰为基础，吸收了道教和其他宗教的教义而产生的一种宗教。

“高台”之名，出自《道德经》第20章：“众人熙熙，如享太牢，如春登台。”高台教徒解释“如春登台”，就是“上祷高台”，认为高台就是神灵居住的最高的宫殿的意思。在越南，登就是萨满的出神状态的意思。所谓“三期普度”，就是三次济度众生的意思。据高台教教义，第一次是摩西和释迦，第二次是基督和老子，而高台教则是第三次济度。高台教就是要将自己的东西同其他宗教的相结合，以救济众生。其神仙体系是道教的，其伦理观是佛教和儒教的，而其宗教组织的形式则受到天主教很大的影响。

高台教的最高神是玉皇上帝，其他还有李太白、关帝、姜太公、太上老君等道教神灵。玉皇上帝就是道教的玉皇大帝，在越南也称皇官教主，居于诸神系的支配者的地位，统括各种神祇。据称：玉皇上帝属下有人间的出生和死亡两大册账簿，每天由北斗和南曹等星神掌管。在大晦日，由灶神将人间的善恶报告天界。在越南，玉皇上帝还同道教的另一高位神灵老君相结合，形成了名

为皇老的一神格。越南的玉皇上帝信仰大致是从14世纪开始的。陈朝末年的文人陈元旦(1325—1390年)曾有《题玄天紫极宫》诗称：“玉皇校策红云拥”。然后，在1419年编成了《安南志原》，其卷2《风俗》引用《交趾通志》称，每岁正月“九日，玉皇誕生日，各道观行礼拜”。另外，在后黎朝绍平二年至太和元年(1434—1443年)，道教的《玉皇本行集经》由红河三角洲西部灵仙观刊行。于是，玉皇上帝信仰在越南北部流行开来。20世纪，越南人和华人共同南下，在南部成立了新兴宗教高台教，并将玉皇上帝作为最高神。

第四节 道教对其他国家的影响

道教在亚洲 其他国家

其他东南亚国家，如菲律宾、泰国、缅甸和印度尼西亚等，都同中国有历史悠久的往来关系。这种往来对于东南亚国家的政治、经济和文化的发展，无疑是有益的。从15世纪以后，这些国家又接纳了大量来自中国的移民。华人移民对所在国家的矿业、交通、港口建设和农垦等方面作出了自己的贡献。同时，他们也把中国的传统文化和信仰习惯带到那里，作为心灵的慰藉、社交的媒介以及增强华人凝聚力的手段的一种。道教也正是被带去的一项重要内容。

据台湾龚群在《道教的国际发展》一文中介绍，泰国有道坛或庙观9座，道士5200人；缅甸有道坛或庙观7座，道士2700人；印度尼西亚有道坛或庙观4座，道士820人；印度有道坛或庙观2座，道士120人；菲律宾有道坛或庙观258座，道士38000人。^①

^① 《道教文化》，第3卷，第11期，第27页，1984年10月，台北。

这些数据至今仍有参考价值。

泰国是一个以佛教为国教的国家，位于东南亚的中南半岛的中南部，与我国并不接壤。但是据史载，早在汉时，中泰间就有了往来。广东潮汕一带的人民，约在元代至元二十七年（1290年）起就有驾船头刷有红色的“红头船”渡海赴泰的。据估计，自1782年至1886年的百年间，赴泰的华人数高达150万人以上。鸦片战争后，每年赴泰的华人有1万至6万人。二战后的4年中，赴泰人数更多。据统计，在1946年和1947年的2年内，约有17万华人进入泰国。现在泰国的5400万人中，华人约有450万，并且成立有注册华人社团400个以上，包括未注册的，有人估计达2000个。

泰国的佛教是上座部小乘佛教，与中国汉人信仰的大乘佛教不同。华人进入泰国的几百年中，既把大乘佛教带到泰国，也把中国道教带到泰国，并建有许多道教庙观。以泰国首都曼谷市的华人商业中心区为例，那里就建有天后圣母庙、关帝庙、城隍庙、吕帝庙、真君大帝庙等。在这些奉祀道教神祇的庙观里，也奉祀着来自泰国的一些地方神灵。

另外，泰国是个多民族的国家，有30多个民族。在泰国北部有瑶族，人口约有36000人。泰国瑶族多使用汉字。泰国瑶族举行宗教仪式时，在大堂里挂有10多幅神像画，其首位是元始天尊、灵宝天尊和道德天尊等三清神，另外还有玉皇、圣主、李天师、张天师、行司、阳间水府、天府地府、家先、十殿冥王、邓元帅、赵元帅等。因此，瑶族的宗教仪式事实上就是“瑶道教”。其仪礼文书以汉字书写，其仪礼体系属于宋代天心派的天心道法。仪礼种类则包括有祖先祭祀、收魂仪、功德仪和地灵祭祀、谷灵祭祀等。主持仪礼的祭司，全部是男子。其祭司资格的取得要通过一连串

的道教的因素。

道教在欧美等洲

随着华人移居欧美等洲，道教也传播到了欧美等洲。欧洲、北美洲、拉丁美洲、大洋洲和非洲的一些国家，他们的政治、经济和文化的背景同道教赖以生存的中国的情况有很大的不同，因此，道教的传播也主要是局限在海外的华人之中。

由于移居海外的华人对建道观的原因和目的不尽相同，财力物力的积聚也需要有个过程，因此，如同东南亚国家的状况一样，起初各地兴建的道观，大多是简陋的棚屋，供奉一些来自中国内地原籍的神像和神位。直到条件成熟后，才兴建道观并由大陆移居来的道士执掌法事活动。

据台湾龚群在《道教的国际发展》一文中介绍，至本世纪80年代，北美洲有道教的坛或道观共54座，道士2.5万人；拉丁美洲有道教的坛或道观85座，道士2.7万人；欧洲有道教的坛或道观98座，道士2.9万人；非洲有道教的坛或道观54座，道士3400人；大洋洲有道教的坛或道观130座，道士9500人。^①

根据笔者出访考察，欧美的一些道坛或道观，大体上规模都很小，对于欧美社会的影响也不大，但在当地华人社会中发挥的保持传统文化和加强民族凝聚的作用却是不容忽视的。

至于一些由外国人为或与华人合办的道学或道教团体，大多是知识阶层学习东方神秘主义或气功、功夫等技术的组织，十分松散，往往潮流一来，风起云涌，潮流一过，风流云散。

^① 《道教文化》，第3卷，第11期，第27页，1984年10月，台北。

第二编 海外学界对道教的研究

中国在她的时代里，已被世界的发展学到很多东西。现在可能又是这样的的时候了，各个民族和国家要再一次向她学习。

—— [英] 李约瑟：《一个在西方看来是反科学的东方看法》

从鄙视
到重视

历史上，中国有过她的辉煌时代。在那个时代里，道教曾经作为中国思想文化的一部分传播到了周边国家，产生过或大或小的影响。然而，随着中国社会的停滞不前，随着中国同西方近代资本主义文明差距的扩大，特别是闭关自守的中国大门被帝国主义的军舰大炮轰开以后，中国陷入了半殖民地半封建的悲惨境地。在早期踏上中国土地的传教士眼里，中国的多神信仰是异端的巫术，令人惊恐。中国的道教也和辫子、缠足一样被视为中国文化愚昧落后的标志。李约瑟在他的《中国科学技术史》第2卷中说过：“道家思想曾几乎完全被大多数欧洲翻译家和作家误解了。道教被人们所忽视，道教方术被视为迷信而一笔勾销；道家哲学被说成是纯粹的宗教神秘主义和宗教诗歌。道家思想中科学和‘原始’科学的一面，在很大程度上被忽略了，而道家的政治地位则更加是这样。”^①从鸦片战争到1949年，在帝国主义的武装侵略、经济侵略以及连年内战、水旱灾荒不断的社会条件下，中国的国力衰弱到了极点。在那个时代

^① 《中国科学技术史》，第2卷，第36页，科学出版社和上海古籍出版社出版，1990年。

里，中国是被侵略被凌辱的，中国人是被迫低着头过日子的，中国尽管是公认的文明古国，但是外国对于中国文明的态度是鄙视的。外国学者对于道教没有科学的研究态度，只有猎奇的心态，浮光掠影的勾勒以及攻击和谩骂的语句。

直到1949年，中华人民共和国成立，正如毛泽东同志说过的，中国的命运一经操在人民自己的手里，中国就将如太阳升起在东方那样，以自己辉煌的光焰普照大地，迅速地荡涤反动政府留下来的污泥浊水，治好战争的创伤，建设起一个崭新的强盛的名副其实的人民共和国。在中国成为一个独立自主的社会主义国家以后，中国的综合国力逐渐增强，中国的国际地位日益提高，作为一个中国人开始扬眉吐气，中国在政治经济和文化上的对外联系日益密切。特别是在1978年的中国共产党的十一届三中全会确定了改革开放的政策以后，中国开始了一个崭新的时期。中国需要了解世界，而世界也需要了解中国。中国的文化受到了世界大家庭成员的普遍重视和关心。中国的传统文化以它特有的东方魅力吸引着世界范围的学术界对它的注意。道教作为中国的有近2000年历史的宗教文化的一种也受到了关注。

**从忽视
到重视**

宗教学作为人文科学和社会科学的一个学科，在19世纪70年代开始出现以后，也经历了一个发展和完善的历史过程。当1873年麦克斯·缪勒在皇家协会作一系列宗教学导论的讲演时，对早期的宗教学家对宗教的定义的不休争论，颇为感慨，称这场争论是“生死搏斗”。缪勒说：“看来，世界上有多少宗教，就会有多少宗教的定义，而坚持不同宗教定义的人们之间的敌意，几乎不亚于信仰不同宗教的人们。”^① 生长在天主教、基督教世界的人们习惯于以天主教、基督

^① 《宗教的起源与发展》，第13页，上海人民出版社，1989年。

教的模式来看待其他国家或地区的宗教现象，将他们区分为宗教和低级的巫术。缪勒还是公平的，他总是想找到一个适合于各国和各地区宗教的共同的概念，而不是像有些学者那样将一切非基督教、非天主教的地区宗教都视作愚昧的、低级的方术。中国的道教在第二次世界大战以前就一直是被视作方术。中国的基督教学者王治心在1933年出版的《中国宗教思想史大纲》中曾说过：“道教，终究不过是一种法术，算不得纯粹的宗教。”^①这种看法反映了当时的西方基督教学者的相当普遍的看法。日本著名的佛教学者常盘大定在1930年出版的《佛教与儒教、道教》中也认为，“道教这一词语包含的意义是驳杂多端的”，“道教是一种作为方术的宗教”。第二次世界大战以后，世界范围科学技术迅速发展，各国和各地区间的交往日益紧密。人文科学和社会科学也获得了飞速的发展。宗教学已取得了长足的进展。特别是战后民族民主独立运动遍及五洲四海，给学术发展带来了客观、公正、平等的新鲜空气。对于中国的道教，宗教学家们也开始有一个正确的态度。日本、北美和欧洲都涌现了一批重视道教和研究道教的学者，他们不仅把目光注视着历史文献中的道教，更把研究重点放在了中国大陆和台、港、澳地区，以及海外华人社会中的活生生的道教现状之上。

从猎奇 到严肃

二战以后，西方社会由于局部战争连续不断，社会贫富严重不均，社会上出现大量无法无天的行为，例如盗窃、抢劫、吸毒、淫乱等，许多青年出现了精神危机。他们在传统的西方宗教和伦理中得不到解脱，于是他们把目光转向了东方的神秘主义。一切带有神秘主义色彩的东西，一时间似乎都在西方世界里得到了立足之处，并找到了信徒。另外，

^① 《中国宗教思想史大纲》，第6页，中华书局，1933年。

由于战后社会经济的发展，人类生活的节奏呈现出前所未有的快速，城市环境的纷扰和污染，于是人们想去寻找一种能给人的心灵以平衡并且帮助他们返璞归真的哲学，而符合这些人的心态的正是道家 and 道教的哲学。近 10 年来，各个国家以各种文字翻译出版了《老子》，并且广泛介绍道家哲学和道教的教义。如果说，二战前西方的一些宗教学家对道教的兴趣是一种猎奇的话，那么二战后海外出现的对于《老子》的兴趣，却是一种寻找精神解脱的思想工具的严肃工作。

正是在这样一种社会条件下，海外对于道教研究已经有了一支较大的学者队伍，出版了大量著作，并在日本、法国和北美形成了程度不等的研究规模。

第四章 日本的道教研究

第一节 道教研究的开创时期及其代表学者

日本道教 研究的开始

日本对于中国道教的研究已经有了很长的历史。综合日本学者自己的分析，大致经过了四个时期。第一时期是从明治到大正，直到昭和初期，也就是从19世纪末到本世纪的二三十年代，可称为“开创时期”。随着日本资本主义经济的迅速发展，本世纪初起，日本上层集团就把目光投向世界，特别关注隔海相对的辽阔的960万平方公里上生存不息的中国人民和中国文化。日本的学术界一开始就倡导一种泛亚观念，提出“同文同种”和“亚洲是一家”，对于中国文化采取了与西方的外交家、传教士和商人不同的立场。他们宣传中国文化和日本文化在本质上是相同的，把中国文化看成是日本文化的先驱，只是到了现代，日本经过明治维新成为一个先进国家，经济、军事和文化上才占据了优势。直到日本军国主义集团大踏步走向侵华战场，统治集团开始向日本国民灌输大和民族的优越感的时候，日本学术界的一些人才改持鄙视中国文化的态度。

作为这一时期的道教研究的代表人物以及他们的著作，主要的有：武内义雄的《老子原始（其人和著作）》，津田左右吉的

《道家思想及其发展》，常盘大定的《中国的佛教和儒教、道教》，幸田露伴的《道教思想》，小柳司气太的《东洋思想研究》、《白云观志·附东岳庙志》、《东洋思想研究续编》和《老庄思想和道教》，等等。

系统研究道教的第
一人：小柳司气太

日本第一位对道教作系统研究的学者是小柳司气太(1870—1940年)，他生于新潟县，西蒲原郡。1907年就学于东京帝国大学文科大学汉学科，后来历任中学教师和大学讲师。1921年以《朱子哲学》一书获得文学博士学位，同年到中国考察。他在中国期间为了取得关于道教宗教生活的第一手材料还专门访问了北京白云观，同白云观道士交谈。1931年再赴北京调查。1934年出版了《白云观志·附东岳庙志》，全书记述了白云观的历史、历代道长、诸真宗派、观存碑志以及东岳庙史、东岳庙76司考证、补汉天师世家等，有重要的学术价值。1940年任大东文化学院教务长，并且在帝国大学、驹泽大学和国学院、庆应义塾等校执教任课。

小柳司气太关于道教的主要著作有《老庄思想和道教》和论文《道教概观》(《明圣》，1914年，第3期)、《道教杂俎》(《斯文》，1925年，第7卷，第3期)、《道教的伦理说》(《丁酉伦》，1926年，第2期)、《关于〈后汉书·襄楷传〉的〈太平清领书〉》(《桑原博士还历纪念东洋史论丛》，1930年)、《道教的本质及其在本国的影响》(《东方文化》，1937年，第2期)、《关于〈道藏〉》(《ヒ夕文》，1940年，第8卷，第8期)等。

对于中国影响最大的是小柳司气太的《道教概说》。书前有小柳司气太的自序，序作于大正十二年，即1923年。1926年由陈彬龢译成中文在上海商务印书馆出版。序文认为：“道教为中国民族之一大宗教，然尚未有组织的说明者。本书以往年著者在东京帝

国大学文科之讲义为基础，更加修正，虽甚简短，而颇能概说其内容。”^① 这一自我评价大致上说来是贴切的。根据商务的译本，《道教概说》共分3篇，13章。其中包括有道教的起源、道教小史和道教神学及教理。内容述及道教的开创、完成和唐宋以后的道教以及道教的鬼神、经典、方术、伦理和戒律等等，比较完整地触及了道教的历史。

小柳司气太认为：道教是中国古代的宗教观念、民间信仰以及学术思想的结合。他说，中国的古代宗教，“第一为自然崇拜，如天神地祇是也，第二为灵魂崇拜，如人鬼是也”，第三是天神地祇被赋予人鬼之资格，“第四其祭祀之动机，由报本反始之感谢与恐崇避祸之畏怖。而此宗教的观念及其崇拜之神，渐渐变化，成为道教之观念，遂至为鬼神”。^② 小柳司气太还认为，“道教始于后汉之张陵”，并将道教的变迁区分为开创、完成以及唐宋时期被“尊崇”、宋南渡后“分派”等历史时期。

小柳司气太的这些说法，直到今天仍然是有影响的。它表明作为第一个系统研究中国道教的日本学者，他不带偏见地将道教置于与其他宗教同等的研究对象的位置上，对道教开始作比较完整而科学的研究。当然，他的研究视野还是有局限的，他的工作主要还是从《道藏》中搜集、整理道教教理、科仪方术以及正史中的道教材料，还未能就道教和中国社会政治的关系及道教同哲学、伦理、科学和文化的关系作出探索。这种局限既是学科发展的初级阶段的必然结果，也同当时日本学术界对道教普遍的不予重视有关。当代日本道教学者窪德忠曾经回忆过当时的道教研究是“坐冷板凳”，研究者也是“凤毛麟角”。^③ 小柳司气太正是这样

① 《道教概说》，第1页，商务印书馆，1926年。

② 同上，第13页。

③ 《道教研究五十年》，《中国道教》，1991年第4期，第40页，1991年12月。

一个“凤毛麟角”的学者，他对日本乃至世界范围的道教研究的历史贡献是不能低估的。

从佛教史角度研究
道教的常盘大定

窪德忠在回忆他的学术生涯时说，在大学时代，对他终生研究道教有决定性影响的是常盘大定的名著《中国的佛教和儒教、道教》。常盘大定是一位中国佛教史学家，当时许多研究中国佛教的学者也都先后涉足过道教的研究，而常盘大定则是最著名的。

常盘大定(1870—1945年)，日本宫城县人，毕业于东京大学，曾任东京大学印度哲学科的讲师，后来专门从事中国佛教的研究。1920年以后曾经五次到中国作有关佛教的研究旅行。1926年任东京大学教授。1929年在东方文化学院建立时出任评议员。1939年至1942年又先后担任过一些学院和研究机构的领导职务。常盘大定的著述很多，语涉三教，和道教有关的除名著《中国的佛教和儒教、道教》外，还有《道教概说》(《东洋学报》，1919年，第10卷，第3期)、《道教发展史概说》(《东洋学报》，1920年，第11卷，第2期)、《三教关系浅说》(《地学杂志》，1921年，第34卷，第405、406期)、《山东道院中的佛教遗迹》(《宗教研究》，1924年，第2卷，第1期)、《排佛废释问题》(《东洋思潮》，1934年，第18卷，第5期)。

《中国的佛教和儒教、道教》一书，出版于1930年。全书分成两部分，前篇为“儒佛二教关系史”，后篇为“道佛二教关系史”，分述道教的创教、南北朝、隋唐、宋元明时期的历史以及道教和道家的关系、尊神、道经等专题。

常盘大定首先指出，习惯上将道教的概念上包含有高尚的老庄思想，下包括道教连同房中术等在内的复杂内容。他认为应该将其区别开来，作为思想的称为道家，作为宗教以及方术的称为

道教。当时日本学术界的权威看法是，唐宋时期佛教或者儒佛二教是中国民族理想、民族精神的巨大推动力，而道教势力压倒儒佛二教时，中国就缺乏民族的大精神和大理想，因此，道教要承担这一民族罪责。中国的国民精神要向上，就要清除道教。

由于道家思想被划出于道教的内容之外，因此，常盘大定认为，道教是至今中国民族仍然执著追求的一种神仙术即迷信的宗教。他给予道教的定义是：“道教是以老子为其教祖以古代神仙术作为其生命的一种宗教。”^①常盘大定将道教发展的历史划分为五个时期：从东汉张陵开创天师道至东晋末年为开教时期，即142—419年；从北魏寇谦之制定受箓仪礼至南北朝末年为教会组织时期，即420—580年；从隋至五代为教理研究时期，即581—959年；从宋初至明万历三十五年为教权确立时期，即960—1607年，其中北宋是编辑《道藏》和统一教会的时期，南宋至元世祖是道教教会统一确定的时期，元成宗至明神宗是道教完成的时期；最后，从明万历三十六年至当今，即1608—1930年，则为继承与退化时期。

常盘大定认为：“在印度文化传入以后，中国文化出现了转变。由于印度文化在思想上和艺术上都比中国文化高出一截，因此从南北朝以后，中国的思想界竞相认识这一新文化并且组织到自己的文化中来。这一潮流自然就反映为道教常常在后面紧追佛教。例如：在南北朝时期，道教仿效佛教的经典拟作道典；隋唐时期，以佛教教理的外观构造道教教理；宋代初年，效法佛教藏经的踪迹雕印《道藏》；等等。道教是中国的民族宗教，经过元代直至明代最后压倒佛教而确立道教的教权。”^②这一段概述，十分鲜明地体现出日本的中国佛教史学家们对于道教的观点和立场。这一观点

① 《中国的佛教和儒教、道教》，第544页，东洋书林，1982年，东京。

② 同上，第548页。

和立场至今对于日本的佛教史学家们仍然保持着影响。

常盘大定是为了研究中国佛教而研究道教的，从中国佛教的研究角度而言，无疑是开拓了研究的领域，加深了对佛教的认识，而对刚刚起步不久的道教研究而言，也丰富了研究内容。但是由于资料搜集和积累需要有一个历史过程，也由于某些先入为主的观点的影响，常盘大定比较强调佛教对道教的影响，以致某些论断失之偏颇。

第二节 对外侵略时期的道教研究及其代表学者

对外侵略时期 的道教研究

30年代初，日本军国主义加快了向外扩张的步伐，把日本的政治、经济和学术都纳入了他们的扩张需要。战争要求提供更多的关于中国、中国文化和中国人民的知识情报。因此，第二时期的道教研究部分地离开了原来发展的轨道，而带上了服务侵略的痕迹。这样一种研究的痕迹就体现在南满洲铁道株式会社和东亚研究所的一些著作之中，例如《满洲宗教志》、《中国满洲的结社和匪徒》和多卷本《中国民俗志》，等等。当然，日本也有一些严肃地从事社会科学包括宗教研究工作的学者，他们从中国历史的纵向联系上观察道教变化的新趋势。其间发挥了重要作用的是成立于1936年的中国佛教史学会。当时研究道教的日本学者大多是这个学会的会员。作为这一时期主要代表人物和著作的有：平野义太郎《道教经典》和《功过格》，五十岚贤隆《太清宫志》，橘朴《中国思想研究》、《道教和神话传说》，福井康顺《东洋思想史研究》、《道教的基础研究》和《〈太平经〉的一个考证》，吉冈义丰《道教的实态》、《道教研究》、《道教经典史论》等。这些代表人物尽管一

直生活到战后，但他们的研究方法和理论体系表现出明显的一贯性。有些著作出版在战后，但是，它们是这一时期研究的成果。

**第一名住进北京白云观
的日本学者：吉冈义丰**

吉冈义丰(1916—1979年)，高知县人，原名小笠原利政。小学毕业后，立嗣于吉冈门下，改姓吉冈。在大阪府的富田林中学念书期间，13岁在大阪的明王寺入僧籍，法名义丰。1934年中学毕业后，进入真言宗智山派的智山专门学校（即今大正大学），1939年毕业。同年作为外务省留学生留学北京，研究“道教和佛教的融合”和“唐末以后的中国密教”等课题，指导教师就是常盘大定。1940年在顺义县作宗教调查，1940年至1945年对华北地区的道教史迹和民间信仰作了系统调查，并在1940年7月1日住进了北京白云观，亲身体验中国道士的生活。据他在《道士的生活》一文中回忆说：“我在北京的时候，一有空就去白云观，可以随意住下。”^①因此，他是多次住进白云观的第一名日本学者。1946年4月归国以后，生活极其艰苦。吉冈义丰秉性刚毅，一面作为佛教徒居住在大宫市大谷别所的长福寺小屋内谋生，另一面则埋头整理从中国带回的资料，勤苦研究，历任大阪外事专门学校讲师、大正大学学部讲师、大正大学教授。1950年在日本道教学会成立时，担任学部委员；1963年任日本中国学会理事、1970年任大正大学智山派学监；1972年任川崎大学教学研究专员。1975年任大正大学文学部长、智山教化研究所所长。1979年6月11日在大学院（即研究生院）讲课中倒下，8天后逝世，终年63岁。他的主要著作都收集在《吉冈义丰著作集》4卷和别卷1，《道教和佛教》3卷之中。

从吉冈义丰的著述分析，他的道教研究的两个时期各有侧重：

^① 《道协会刊》，第11期，第61页，1983年。

第一时期是从1939年至1946年，即23岁至30岁之间，吉冈义丰主要在中国大陆从事调查研究和搜集材料。他的实地调查材料，先后曾刊印过《道教小志》（1940年）、《道教的实态》（1941年）、《白云观的道教》（1945年），同时他搜集了大量道教经籍，陆续寄回日本。在《道士的生活》一文中，吉冈义丰曾经十分怀念在北京和北京白云观生活的日子，他感叹说：“战争结束后，一切都完了。1946年4月底我被遣返，离开北京。我花了很大心血收集的笔记、文件、手稿全都不能带走。”“我非常喜欢我住在白云观时穿的那件道袍，可是我难过地扔掉了，因为可能会引起检查站的怀疑。”^①吉冈义丰这些话语和惋惜之情可能是真实的，但是他收集的道教经籍大多已先期运回日本，这一点也是事实。

第二时期是从1947年至1979年，即30岁至63岁之间，随着日本经济在50年代的恢复，以及对华政治经济交往逐渐展开，他一直埋头于道教的研究工作。

50年代，吉冈义丰的学术成果主要体现在对于中国民间信仰和道教经典的研究之上。1949年吉冈义丰在《宗教文化》第1期上发表了《关于中国民间的灶神信仰》，同时又与酒井忠夫合作，在《人文》第3卷第1期上发表了《中国民众的土地信仰》一文。这以后，围绕着民间秘密宗教问题发表了《罗祖的宗教》（《大正大学学报》，1949年，第37期），《近代中国的宝卷流宗教的发展》（《宗教文化》，1950年，第3期）；围绕着民间流传的劝善书，发表了《关于中国民众的伦理书〈功过格〉》（《宗教研究》，1951年，第127期），《关于〈太上感应篇〉的作者》（《宗教文化》，1951年，第6期），《〈赤松子中诫经〉和功过思想》（《福井博士颂寿纪念东洋思想论集》，1960年）。作为这一阶段的研究成果的总结，

^① 《道协会刊》，第11期，第62页，1983年。

吉冈义丰在1971年出版了《现代中国的各种宗教——民众宗教的谱系》(日本佼成出版社),收入《亚洲佛教史》的“中国篇”的第3分册。当时,吉冈义丰已经55岁了,他在该书的序言中说,这本书是30年来他研究考虑的一个方面,“表明了我半世的意愿,也体现了我的研究目的之一,就是要了解中国的民众宗教的实际状态”。

“民众宗教” 的提出

《现代中国的各种宗教——民众宗教的谱系》共有四章。

第一章,“中国人的宗教生活”,主要叙述“中国人的宗教思想”和“民间信仰的实态”。吉冈义丰自称该章是“对于中国人的宗教意识的特征的概括”,提出了“官方宗教”和“民众宗教”的两个概念。^①这是因为,吉冈义丰认为:“中国社会大致上可以区分为两个阶层,就是士大夫阶层和庶民阶层。士大夫阶层是统治者和支配者,也就是知识阶层。而庶民阶层是被统治者和被支配者,他们都是同政治和学问无缘或者少缘的一般民众。”“统治阶层是精神劳动者,而被统治阶层则是体力劳动者。”吉冈义丰的“官方宗教”,指的就是中国的由帝王和官僚主宰的“儒教的祭祀”,而“民众宗教”指的是庶民信仰和流传的佛教和道教。尽管佛道教都是庶民的宗教,但是二者又有区别。相对于道教而言,佛教是堂堂正正的公开的宗教思想和宗教知识,而道教只在有限的人数之中秘密进行传授,道教的经典对于非信仰道教的人原则上是不公开的。从这个意义上讲,道教是一种“个人的宗教”、“私的宗教”,而佛教则是“公的宗教”。吉冈义丰认为,“作为中国人的宗教,佛教是表而道教是里,佛教是公的而道教是私的。对于一个人来说,表里和公私这两面都是有的。就中国人

^① 《现代中国的各种宗教》,第20页,佼成出版社,1974年,东京。

说来，佛教和道教它的两面都是存在着的”，因此，佛道两教又有相互共通的一面。“一般来说，在中国的历史上，佛教出现在公开的舞台上，大多是正常的时代。而道教出现在公开的舞台上，大多是异常的时代。这就说明，道教的公开一面比起佛教的公开的特点要贫弱得多。”^①正是由于吉冈义丰这一观点的影响，在60年代乃至直到今天，日本学术界仍然有人将中国宗教划分为官方和民众的两大类。这种划分虽然一定程度反映了某些历史事实，但是很难解释士大夫阶层的人何以信仰庶民的宗教，而庶民阶层的人何以也有儒教的祭祀习惯。

第二章，“民众宗教的历史展开”，主要叙述“以民众宗教意识为依据的，在历史上展开的民众宗教的形式”。吉冈义丰自称，“主要是从思想史的立场作一个概观”。^②吉冈义丰说，民众宗教的形式有东汉末年的太平道、五斗米道以及后来的天师道，金元时期的全真道，明清时期的白莲教和罗教（无为教），等等。吉冈义丰认为，中国的民族宗教和民族信仰是“表里一体”的，从秦始皇统一中国以后，特别是汉武帝采用了汉儒董仲舒的建议，将儒家作为国家公认的政治哲学，儒家获得了宗教形式的地位，为维持支配阶层的权威和秩序服务。面对着支配者从上面来的权力，民众自然有建立对抗的自卫组织的要求和保护安居乐业的希望，特别是在绝望的状态之中，民众就会响应某些指导者的号召兴起反体制的运动。太平道就是中国史上最初的大规模的农民革命军，它们的组织就是太平道，太平道又称“黄巾”。吉冈义丰认为：“黄色是中国人的民族色。中国的民族始祖就是黄帝，居住的水域称为黄河。从中国人的人生观来说，黄色是瑞祥的颜色，是体现永生的时间、世界的中心的颜色。”太平道以黄色为标志，就是“要

① 《现代中国的各种宗教》，第20~24页，佼成出版社，1974年，东京。

② 《现代中国的各种宗教》，“序言”，佼成出版社，1974年，东京。

求返回到民族发祥的原点”。^①张陵开创的五斗米道，在巴蜀开创了一个宗教王国，实现理想主义的政治和社会政策，确保国民的生活平和。由于太平道和五斗米道都是民众宗教的共同点，因此，尽管它们的地域不同，后来就自然合流了。吉冈义丰还认为，经过魏晋南北朝和隋唐，佛教和道教形成了教团，并且各自具有教权代表，道教就是张天师的宗系。当佛道两教的教团构成了实际的社会存在时，吉冈义丰指出它就同“中央和地方的支配机构和有权势的人结合起来”。支配阶层和有权势的人就将手伸到有能力的教团人士之中，插手宗教的祭祀和教化的事务。随着纳入到支配体制之中，宗教教团同民众的关系也就越来越疏远。民众对于教团道教也就敬而远之。吉冈义丰还指出，纳入支配体制的佛道教徒是少数，绝大多数教徒仍然是自由地取舍选择自己的信仰。于是民众就把佛教、道教和儒教的三教思想巧妙地调和起来作为指导思想，开发民众宗教的宗教意识，特别是有关救济民众苦难的内容。吉冈义丰将金元时期创立的全真教派列入民众宗教的范围，正是从这一分析出发的。吉冈义丰认为：“在当时连年战争、极度混乱的华北地区的民众之中，全真道的自力更生和自主独立的精神具有很大的意义。”王重阳创立的信仰团体，都冠以“三教”之名，称为三教金莲会、三教三光会、三教平等会、三教七宝会等等，它们都是“难民的救济场所，社会活动的中心”，是五斗米道的“义舍”的延续和扩大，因此，全真道一出现，在华北民众中就得到了迅速的传播。^②

第三章，“民众宗教和经典”，主要叙述“民众宗教的宗教活动，使用哪些经典，何时结集刊印”等等。吉冈义丰介绍的民众宗教经典，主要有《信心应验录》、《太上感应篇》、《阴鹭文》、

① 《现代中国的各种宗教》，第49~57页，佼成出版社，1974年，东京。

② 同上，第60页。

《觉世真经》、《功过格》以及宝卷，其中有一节专门论述“民众宗教的教主吕祖”，即吕洞宾。这一部分是吉冈义丰对于中国善书研究的总结，有相当的学术价值。但是作为一个完整的学术体系，又有明显的缺陷，因为，如果从民众宗教的定义出发，民众宗教的经典，至少应该包括属于民众宗教范畴的太平道、五斗米道和全真道派的主要经典。吉冈义丰认为，佛教的《大藏经》和道教的《道藏》，都是“作为国家的事业编修，为国家公认接受”的，因此，它就有“官制的意思”，它的收和弃以“对于国家的支配体制有利、文化和宗教上有效”作为标准，因此，它并不考虑民众的意志。“民众对于藏经的出现和编成是不关心和不了解”的。他指出：“民众关心的经典，即民众宗教的经典，称为善书，全称是劝善书。”^① 这些善书，数量不少，形式多样，大多出于降神扶乩之中。在民众宗教结社集会时，常常有新的善书出现，从中可以了解民众的宗教思想，当然它们也承担着从精神上、道德上乃至于经济和政治上指导民众的功能。民众宗教礼拜和信仰的教主是吕祖。吉冈义丰认为，“对于吕祖的信仰，发生在唐宋王朝交替的时期，其后，由于吕祖信仰同新时代民众的要求在本质上完全一致，因此，确立了它的教祖的地位”，“到了元代，民众对于吕祖信仰达到了顶点”。“对于吕祖的信仰，是中国民众宗教的发展和扩大”。^②

第四章，“现代中国的宗教结社”，主要叙述“从中华民国革命前后，到中华人民共和国成立前后约半个世纪间的宗教结社”。介绍了1919年北京建立的悟善社，1924年北京的救世新教，1922年济南的世界红卍字道院。同时，吉冈义丰在客观地介绍了1954年《中华人民共和国宪法》第88条“宗教信仰自由”条款以后，

① 《现代中国的各种宗教》，第97～98页，佼成出版社，1974年，东京。

② 同上，第175～176页。

也说到1953年5月30日中国人民解放军上海市军事管制委员会发布的取缔反动会道门的布告，罗列了被取缔的51种反动会道门的名称。吉冈义丰在书中附上了1963年在北京的北海公园拍摄的三代游客在阳光下安详欢笑的照片。他在惋惜民间宗教消失的同时，不得不承认，“无可否认的是中国民众得到了新的幸福”。^①

道经研究

从50年代中期起，吉冈义丰又利用丰富的积累，开辟了第二个研究领域，发表了一系列有关道教经典的研究文章，如《宋太宗的〈道藏〉编纂》（《史学杂志》，1954年，第63卷，第12期）、《关于〈道藏〉的成立》（《宗教研究》，1956年，第14卷，第4期）、《斯坦因携走的敦煌文献中的道教资料》（《东方宗教》，1958年，第13、14期）、《关于敦煌本〈太平经〉》（《东文研究纪要》，1961年，第22期）、《关于〈太平经〉成书的问题》（《结城教授颂寿纪念佛教思想史论集》，1964年）、《〈庚申经〉成立的问题》（《印度佛教研究》，1968年），等等。当然他的经典研究大量成果都汇集在1955年刊行的《道教经典史论》中，该书后收入《吉冈义丰著作集》第3卷。

吉冈义丰的道教经典研究基本上沿用的是我国道教经典研究的前辈陈国符先生《〈道藏〉源流考》的研究方法，在《道教经典史论》的第140页、155页等处都明确地说“参照”和“根据”陈国符《〈道藏〉源流考》的论点。第80页收录的《道经传授表》和《楼观道士传授表》，吉冈义丰自称，“大体上是原封不动地摘自上述陈国符氏的著作”。但是，吉冈义丰又根据他长期研究积累，在某些方面丰富了陈国符的研究，在某些章节中还有补充和发展。

^① 《现代中国的各种宗教》，第255~258页，佼成出版社，1974年，东京。

在道经真伪问题上，吉冈义丰十分激动地指出：“凡是佛教的经典一切都被认为是佛陀的真说，而道教的经典则被认为是伪作、邪说、不足取的，无价值的。这就变成了世间的一个常识问题。因此，应该以道教作为一种宗教来进行必要的再检讨。”^①他认为，佛教的经典是外国僧侣敷衍而成的，而道经则是依靠中国本国的道教徒敷衍而成并逐渐积累起来的。从宗教学的意义上说，经典都是教徒们编造的，因此只有问世年代先后，教义思想各有特点和侧重，并没有什么“真伪”的问题。

在《道藏》编纂问题上，吉冈义丰认为“道藏”一词见于唐代初年，其理由有三：一是唐初道士王悬河活跃于当时的成都，曾撰写《道藏经序碑》，把道教的一切经籍统称为“道藏”，这是最古的材料。二是《全唐文》卷923称张果在《道藏》中得到《〈阴符经〉注》。三是敦煌发现的《御制一切道经序》，说到由于孝敬皇帝（武后之子，讳弘）的供养，因而书写《道藏》。这些材料使“道藏”一词出现于唐初获得了较为确凿的根据。在历代道经的编辑史料上，吉冈义丰也对中国和日本学者以往的研究作了大量补充。尽管在《道教经典史论》之前，中国的陈国符先生已刊行了著名的《〈道藏〉源流考》，但是吉冈义丰的《道教经典史论》仍有许多给人启迪的地方。

三卷本《道教与佛教》

从60年代初起，吉冈义丰进入了他的研究顶峰时期，发表了一系列对道教和佛教作比较研究的文章，例如《施饿鬼的思想在中国的接受》（《印度佛教研究》，1961年，第5卷，第1期）、《佛教十戒思想在中国的接受》（《宗教研究》，1961年，第198期）、《五轮九字秘释和道教五藏观》（《密教文化》1964年，第69、70期）、

^① 《道教经典史论》，第9页，道教刊行会，1955年，东京。

《〈太平经〉和佛教》（《内野博士还历纪念东洋学论文集》，1964年）、《在佛教影响下的道教的戒的形式》（《日本佛教年报》，1967年，第32期）、《初期道教的守一思想和佛教》（《大正大学纪要·文学部·佛教学部》，1968年，第53期）。在1970年，吉冈义丰编定了《道教与佛教》，基本上汇集了他毕生的佛道教关系研究的成果。

《道教和佛教》第1卷包括研究篇和资料篇两部分。在研究篇中，又有三项内容：一是“老子变化思想的展开”。论述了老子变化思想的生成，六朝时期及其老子变化思想的展开，隋唐时代的老子变化思想，关于敦煌本《老子化胡经》，宋元时期及其老子变化思想的终结。二是“初唐的道教和佛教”。论述了关于《道藏》的成书，关于道佛二教对辩书的《汉法本内传》的成书，初唐道佛论争的资料书《道教义枢》的研究。三是“中国的密教信仰”。论述了施饿鬼思想被中国社会的接受，密教施饿鬼法仪轨在中国社会的传播，现代中国的密教信仰，斯坦因敦煌文书中的密教经典目录等。在资料篇中，收集了三种敦煌本的《老子化胡经》，道藏本《老君变化无极经》，明版《太极仙翁积功超祖神炼玄科》和乾隆本《太极灵宝祭炼科仪》等。

《道教和佛教》第2卷包括“敦煌本《太平经》和佛教”，“道教功过（伦理）思想和中元孟兰盆会”等两部分。在“敦煌本《太平经》和佛教”中，又有两项内容：一是关于敦煌本《太平经》，二是《太平经》成书的问题和佛教。在“道教功过（伦理）思想和中元孟兰盆会”中，也有三项内容：一是道教功过（伦理）思想的几个问题。二是中元孟兰盆会的道教考察，三是关于初期的功过格。书后还附有《万治本自知录》。

《道教和佛教》第3卷包括有四个内容：一是对《四十二经》和《老子化胡经》的研究，二是对《三洞奉道科诫仪范》的

研究，三是六朝道教的种民思想，四是道教的守一思想。

泽田瑞穗曾经高度评价吉冈义丰的学风，称道他极其详细而周密地引证和解说原文，罗列稀见的资料和原书的篇目，有时还对原文作出校订，对照字句的异同，有时还对引文作出仔细的译述。对于资料的运用，吉冈义丰是抱着实事求是的忠实态度。由于作者生来具有完全主义倾向的气质，因此，作者的记述，有时看来“枝蔓繁褥”。这是因为作者执拗地沉溺于研究对象，彻底地整理资料，以持续而坚韧的精神尽可能地论述周全的缘故。^①

福井康顺的
道教研究

在第二时期中另一个著名的学者，当推福井康顺（1898—1991年）。福井康顺是长野县人，毕业于早稻田大学文学部哲学科，后入大学院东洋哲学专业。1932年至1934年曾赴中国留学，以《道教的研究》专著获文学博士学位，曾任比睿山延历寺觉林坊住持、大正大学校长、早稻田大学名誉教授、日本中国学会理事长、日本道教学会第一届会长等职。福井康顺受业于津田左右吉，津田曾经在“满铁调查部”、东洋协会学术调查部任研究员，后因著作中比较客观地论述日本古代史实，被诬侵犯皇室尊严而判有罪，他的《古代史研究》等四种著作也曾被禁止发行。津田左右吉的历史学观点以及治学方法对于福井康顺有明显的影响。1952年，福井康顺出版了《道教的基础研究》（即学位论文《道教的研究》），该书由太平道、五斗米道以及有关《道藏》、《太平经》、《老子化胡经》等值得注意的部分经典的研究文章组成。窪德忠认为：“他的作为领先一步的研究受到高度的评价。”1960年，福井康顺又出版了他的论文集《东洋思想史研究》，其中有关于道教的研究文章四篇，即《〈灵宝经〉的研究》、《〈列仙传〉考》、《老子〈道德经〉序诀的

^① 《重印〈道教和佛教〉跋》，第5页，《道教和佛教》（第1卷），国书刊行会，1970年，东京。

形成》和《道教的本质》等。1987年，福井康顺的著述汇集成《福井康顺著作集》出版。福井康顺的治学方法和经典研究对于吉冈义丰的研究也有直接影响。他对于道教的研究已带有一定的综合性，对于道教经典的研究也已从道教本身扩大到了历史、考古、文献、方志和年表等领域。他对于《道藏》的历史以及《灵宝经》、《周易参同契》、《列仙传》等经典的研究都是旁征博引，互相检照，细致考证，钩稽异同，言必有据，多有发现。他的治学方法比较严谨，明显地受到我国乾嘉学派的影响。但是，这一时期的日本学者对于道教的研究，总体上的目标还是着眼在经典中和庙观中的道教，方法上也大多采用引证和考据，他们的大部分论著还没有把道教作为一种社会现象来研究，对于道教广阔的政治、文化和科技的内容也都没有触及到。

第三节 道教研究的全面深入时期及其代表学者

日本道教学会的成立

从第二次世界大战结束后，日本的道教研究进入了全面深入的时期。这个时期既继承了过去已经开始的系统研究，继承了已经取得的历史和经典研究的成果，又利用战争时期在中国大陆收集到的大量有价值的材料（手抄经籍、宝卷、善书等），扩大了研究的范围。加上社会科学理论的发展，某些边缘学科的建立，对于道教的认识也越来越深入。因此，这个时期的大部分著作不只限于对道教历史作“平面”的研究，也就是不单从思想、哲学、宗教、文学和科学等方面进行研究，还把道教作为文化、政治和社会现象的载体进行研究。

作为第三时期开始的最鲜明的标志，就是1950年10月在东

京大学成立了日本第一个以道教作为研究对象的学术团体日本道教学会。学会中集中了从思想史、文化史以及佛教学等角度研究道教的专家学者。据统计，1959年学会会员有228人，1965年有296人，1969年有305人，1991年达到558人（含团体会员）。学会还吸收日本以外的学者作为会员参加，现有的海外会员38人。学会在它的成立宣言中说：

道教作为一种公认的宗教，渗透在中国人的全部生活之中，对每个东亚专家来说，特别是汉学家，它的重要性无疑是明显的。考虑到对中国作系统研究的趋势正在发展，道教研究不能被长期忽视，所以，我们和我们的同事组织了日本道教学会。学会的任务是艰巨的。因为对于道教的研究，不仅由于道教自身庞杂的领域而且也由于如果没有对其他东亚宗教广博而深入的研究以及对其他教规的相当研究，那么就不可能让你对道教的任何部分有透彻的理解。在详细调查了道教研究的现状以后，我们决定采取把不同方面联合起来的步骤。^①

日本道教学会成立之初是本部委员制，固定的本部委员包括福井康顺、吉冈义丰、酒井忠夫和窪德忠等。从1953年起改为会长制，先后担任过日本道教学会会长的有山崎宏、木村英一、酒井忠夫、本田济、楠山春树和平野显照等。学会自1951年12月起就出版了机关刊物《东方宗教》，由于刊物虽以道教研究为主，但也发表其他东方宗教以及民间信仰研究的文章，因此命名《东方宗教》。刊物的篇幅并不大，设有“论考”、“书评”、“研究报告”、“新刊介绍”、“要闻”等栏目，四十余年来一直没有中断过。

经过近百年的积累和日本道教学会的组织推动，日本的道教

^① 转引自《道教的多面性》，第273页，耶鲁大学出版社，1979年，美国。

研究按照道教这一结合不同成分的文化综合体的特点，已经形成了11个门类，即：

1. 关于道教的一般理论
2. 道教史
3. 道教和民俗、信仰、历法
4. 道教和文学
5. 道教和科学
6. 道教和儒教、佛教
7. 道教思想和哲学
8. 道教经典和文献研究
9. 道教的传播
10. 道观、道士、科仪和节庆
11. 学术动向

对于道教的如此研究规模，当然受到世界范围道教研究学者的瞩目。

作为这一时期有代表性的专家和著作，除了上述福井康顺和吉冈义丰以外，还有：金谷治《老庄的世界——〈淮南子〉的思想》，木村英一《中国民众的思想和文化》，宫川尚志《六朝史研究》、《六朝宗教史》，大渊忍尔《道教史研究》、《敦煌道经目录》，酒井忠夫《近代中国的宗教结社研究》、《中国善书研究》，泽田瑞穗《增补宝卷研究》、《校注破邪详辩》，窪德忠《庚申信仰的研究》、《道教史》等。以上这些著作仅仅是这些作者和其他作者的许多同类著作的代表性举例。

战后的日本的道教研究有三个明显的特点：

第一，对于道教的研究深入到从政治和社会角度进行观察研究，如：著名的六朝史专家宫川尚志教授对五斗米道和太平道的研究，以及大渊忍尔、窪德忠等对全真教以及民间宗教和秘密社

会的研究。这些著作和文章都把宗教现象作为农民阶级或者士大夫的叛逆的社会运动来研究讨论，结果加强了对大规模群众运动的宗教外衣的分析。宫川尚志就分析过道教之所以称为庶民宗教，是因为六朝时代的道教的传道人，用当时的话来说，大多出身寒门。这个寒门阶层中有一些有胆量的本阶级叛逆，就利用图讖自称皇帝。六朝时代佛教和道教都曾发生过这种叛乱，以张陵、张鲁、张角为代表的道教教团也是如此。宫川尚志的论点代表了一种关于道教社会作用的有意义的新论点。

第二，对于道教的历史研究已从一般的书面文献研究深入到从它同现实的民间信仰、迷信、风俗、节庆等联系的角度进行研究。著名的窪德忠教授对民间道教信仰就做过许多有趣的调查，例如对灶神、城隍神、土地神、后土信仰乃至“泰山石敢当”的调查研究，加深了人们对于中国的普通人民特别是农民群众思想面貌的认识。

窪德忠（1913— ）是另一位在北京白云观住过、亲身体验过道士生活的日本道教学者。他生于东京都，在中学时代就对汉文化发生兴趣。1934年考入东京大学文学部东洋史学科。学习了常盘大定著作后，1935年4月起就经常在东洋文库阅读中文原著。1937年毕业后，曾经为《东洋历史大词典》撰写条目并发表了评论小柳司气太《老庄思想和道教》一书的书评。1942年在《北亚学报》上发表了《金元道教概说》一文，开始了道教研究的学术生涯。1942年7月受聘为东方文化学院的研究员。同年9月赴中国大陆考察，先后到过沈阳、北京、张家口、怀柔、包头、大同、太原、济南、泰安、泰山、青岛等地，访问了大量佛道教庙观，并由吉冈义丰安排，在全真祖庭北京白云观寄宿一周。

1949年，东方文化学院撤销。窪德忠即转到东京大学东洋文化研究所任教授，并在1973年出任东洋文化研究所所长，1974年

退休。现为东京大学名誉教授，并在立教大学、驹泽大学和大正大学等校执教。

窪德忠一生的学术活动主要是两个方面。

一是致力于道教知识的普及。30年代，在他开始从事道教的研究时，日本人对于中国道教不仅所知甚少，而且不屑一顾。即使到了1956年，日本还有人把道教误认为是日本一位高僧的名字。到了60年代，还有人将永乐宫视作一座皇宫。在日本出现中国热，迫切要求了解中国时，窪德忠在1985年和1986年曾两次应邀在东京朝日文化中心，向普通市民介绍中国道教，并在学术活动中，不遗余力地编著了许多关于道教的入门读物，例如：1948年汇集的论文集《道教与中国社会》，就是在介绍道教的历史和内容时，尝试把重点放在阐明道教与中国社会的关系上，1977年出版了《道教史》，1983年出版了《道教入门》、《新版道教百话》，1987年出版了《道教的世界》、《道教诸神》，等等。

二是致力于道教对于日本民俗影响的调查研究。1952年，窪德忠应邀在日本国学院大学的汉文学会上作了题为《从道教看日中关系》的学术报告，认为日本江户时代开始的“庚申待”的民俗与中国道教的“守庚申”三尸说有许多相似之处。这一报告引起了当时的日本民俗学界的责难。于是从1954年起，窪德忠教授用了整整7年时间对于日本本土的900多个村落的“庚申待”习俗作了全面的实地考察，从最北的青森县到南部的鹿儿岛，其中还包括佐渡、隐岐、天草、壹岐和对马等岛屿在内。此外还阅读了大量9世纪以后日本的王公贵族的日记等文献资料，从中收集有关庚申日活动的详尽记录，发表了《道教和庚申待》（《宗教研究》，1954年，第142期）、《道教和日本的民间信仰》（《民族学研究》，1954年，第18卷，第3期）、《中国的三尸信仰和日本的庚申信仰》（《东方学论集》，1955年，第3辑）、《庚申信仰年

谱》(《东京大学东洋文化研究所纪要》,1959年,第17辑)、《庚申信仰研究法之我见——答复日本民俗学者的批判》(《民族学研究》,1960年,第24卷,第1、2期)。同时在1956年出版了《庚申信仰》一书,先后7次印刷。在1961年、1962年和1967年,又先后出版3本“庚申信仰的研究”的书,分别论述“日中宗教文化交涉史”、“年谱篇”和“岛屿篇”等内容。这3本书全面研究了中国道教的“三尸说”和日本的“庚申待”的关系。他的结论是,日本的庚申信仰是各种信仰和习俗的复合体,其中包括道教的三尸说、佛教(尤其是密教)、神道、修验道、医学中的咒术以及日本的诸多民间信仰。窪德忠教授开始这一调查正是40岁的时候,也正是他一生学术活动的黄金年龄。经过7年多的努力,日本民俗学的泰斗柳田国男也终于向他表示,原先确实不知道日本的庚申信仰中有如此多的来自中国的因素,还希望对造成这一历史状况的原因共同进行探索。窪德忠通过对冲绳的“神主牌位、丧祀、探病、婚姻”等民俗的研究指出,冲绳民俗也来源于中国大陆,只是有了一些变化。这些论著不仅从民俗学角度深入研究了道教,而且对道教以及中国民俗在东北亚、东南亚传播的研究也作出了重要的贡献。

第三,对于道教的研究从一般的文化角度深入到对道教所包含的各种科学内容进行观察研究。道教包含着多种多样的实用技术(方技),诸如医学、药理学、炼丹术以及道教的法术,乃至像占星术、占卜术、历法制定等等。道教的这些科学和方技的内容同道教教义都是紧密联系着的。例如炼丹术是道教徒追求长生的一种方法,但也是古科学的一项重要内容。战后日本对中国科学史的研究涉及到许多关于道教同科学的内容,虽然它们强调的是科学史。日本这一时期的道教史研究也涉及到关于道教和科学的内容,并对加深关于道教的本质的认识起了很大的促进作用。著

名的京都大学人文科学研究所藪内清教授以及他周围的专家学者，这一时期发表的《中国古代科学技术史研究》、《中国中世纪科学技术史研究》、《宋元时代的科学技术史》、《明清时代的科学技术史》等许多著作，为日本作为世界范围的中国科技史的研究中心之一奠定了基础。他们的研究成果也为道教发展史增添了新的有意义的篇章。例如关于陶弘景，在30年代，小柳司气太认为，陶弘景的学说大多来自佛教，《真诰》一书有的出自《四十二章经》，有的脱胎于“如是我闻之”句，而《真灵位业图》是道教的“曼荼罗”。60年代宫川尚志的著作里，这个观点发展成为，陶弘景不是一个独创的深邃的思想家，而是一个佛教、道教和神仙家等各家学说的综合家。70年代，在曾由藪内清主持的研究室编辑的《中国的科学和科学家》文集里，赤堀昭发表了《陶弘景和〈本草集注〉》一文，他从医学史的角度对陶弘景的思想作了进一步探索，指出陶弘景的隐居只不过是一般地追随六朝时代的社会潮流，利用隐士的名声来达到列身于官僚生活的目的，而不是完全与世隔绝。陶弘景的思想体系不仅只是有佛教思想的渗进，且是由道、佛、医、药和天文等范围广阔的思想所构成的体系。

致力于道教对天皇制
影响研究的福永光司

福永光司(1918—)，生于大分县中津市，1940年4月入京都帝国大学文学部哲学科学习，1941年专门攻读中国哲学史，1942年9月以《关于庄周之游》的论文毕业。毕业后，被征集为兵士。在坐着运输船赴南洋战场的路上，他带着一本《庄子》，想到作为大学生却好端端要去死的事实，他意识到生命虽然实际存在，却又必然要死去的规律。换言之，个人生命是短暂的，天地造化却又是悠久不变的。当时他的思想上一再浮现出《庄子》中的语句，例如“上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友”(《天下》)，“无古今而后能入于不死不生”(《大宗师》)，

“因其所有而有之，则万物莫不有；因其所无而无之，则万物莫不无”（《秋水》）等。1947年4月，福永光司复员回到京都大学东方文化研究所担任助手。在研究所里，他接受了清朝考证学的基础训练。其后，福永光司研究了中国佛教的禅宗和净土宗，发表了《僧肇和老庄思想》、《慧远和老庄思想》等论文，1961年4月，担任京都大学人文科学研究所副教授，在其东方部从事中国哲学研究工作。1970年任京都大学人文科学研究所教授，1974年任东京大学文学部教授，在日本第一个开设道教史课程。1980年任京都大学人文科学研究所所长，退休后任北九州大学教授。五六十年代，福永光司发表了一系列中国哲学研究文章，例如《郗超的佛教思想》（《塚本博士颂寿纪念论集》，1951年）、《嵇康和佛教——六朝思想史和嵇康》（《东洋史研究》，1952年，第20卷，第4期）、《关于陶渊明的“真”》（京都大学《东方学报》，1953年）、《司马迁的人间观》（《东文社》，1953年，第3辑）、《郭象的〈庄子〉解释》（《哲学研究》，1954年，第37卷，第2、3期）、《封禅说的形成》（《东方宗教》，1955年，第6、7期）。

在六七十年代，福永光司作为京都大学的中国哲学史的研究者，对于道教的宗教哲学在中国哲学史中的地位，对于道教研究的方法，包括哲学的方法和历史学、社会学的方法，作了反复的思考，确定了自己道教研究的理论体系，并且对于日本过去对道教的研究作了全面而深入的检讨。他指出，津田左右吉博士对于一般的道教思想持否定的、批判的态度，并且不认为作为宗教的道教曾经传入日本。津田左右吉的《天皇考》，一方面认为“天皇”称号同中国大陆的思想文献有关，另一方面认为道教的天皇信仰是一种星辰信仰，而日本的《古事记》和《日本书记》都并无星辰信仰的记载。福永光司以为津田左右吉是一个划时代的日本史学家，他奠定了日本的古代史研究的基础，但是津田左右吉

对于中国道教的了解仅仅停留在一般知识的水平上，而且顾虑到天皇的尊严，因此，他对道教持否定的评价。福永光司还指出，战前日本帝国大学幸田露伴所写作的《周易参同契》的论文，至今读来仍是高水平的研究，但是幸田露伴另一方面对于道教的《道藏》却持激烈的批评态度，认为《道藏》编排混乱，很少加以整理疏通，拙劣得有如古董铺子里陈列的古董一样，等等。福永光司认为幸田露伴这些说法，说明他没有仔细读过《道藏》里的书，也没有认真考察过《道藏》的分类原理及其发展的历史，因此，对道教的态度有失偏颇。在1982年发表的《道教的天神降临授诫》一文中，福永光司从思想史的角度指出：“在对于道教神学或者教义作为基轴进行思想史的分析考察时，我们坚持认为道教神学同中国思想史的不同时代的发展有着不可分割的密切关系。它是中国的民族的具有超时空的绝对的皈依宗教的感情、信仰和祈求，思维和思辨的历史的博大的蓄积，也是他们的传统的综合成果。”^①

从70年代起，福永光司对道教和日本天皇制度的关系作了系统的研究，发表了《天皇和真人》（收入德间书店1988年出版的《道教和古代天皇制》）、《天皇和道教》（《泊园》，1984年，第23号），先后汇集出版了《道教与日本思想》（1985年，德间书店）、《道教与古代日本》（1987年，人文书院）、《道教与日本文化》（1986年，人文书院）。其中《“天皇”考六题》，分别考证了天皇和道教、天皇和神器、天皇和八角形、天皇和紫色、天皇和神宫、天皇和神道等六个方面的内容。他认为，一是日本古代国家元首被称呼为“天皇”，来源于中国道教的神学用语；二是作为日本天皇的皇位象征的两种神器——镜和剑，也是道教的两种神器；三是日本天皇的御座构造是八角形与道教的天皇居于“八纮”之中的

^① 《中国中世纪的宗教和文化》，第44页，京都大学人文科学研究所，1982年，京都。

神学思想相通；四是日本天皇和皇室视作神圣的紫色与道教称天上宫殿为“紫宫”有着源流的关系；五是日本天皇的神宫区分为内宫和外宫，其中分别置有斋宫、斋馆以及斋王、采女等，这些用语同以道教为代表的中国古代宗教思想和制度有密切关联；六是日本的“神道”一词源于中国的《易经》的“观”卦彖辞，日本文献最古的“神道”用法同《太平经》中的“神道”一词用法相近。因此，他认为，“日本古代天皇的信仰思想来源于中国道教（教义学）的天皇（天皇大帝）”，^①日本的古代文化同中国的道教的思想信仰保持着明确的关联性。对于日本天皇信仰和制度同中国道教的关系，尽管日本的一些学者持有不同看法，但是福永光司提出这一论点的理论勇气是值得每一个学者敬佩的。同时，他的研究也大大推动了日本学术界对于道教以及道教和日本的关系等问题作进一步的深入研究。

**费时 13 年才出版的巨著
《中国人的宗教仪礼》**

1983 年 2 月，日本东京福武书店出版了一本巨著《中国人的宗教仪礼——佛教、道教和民间信仰》。全书 1083 页，分为 3 篇，各篇标题和主要内容及其执笔人是：

第一篇 佛教仪礼（镰田茂雄）

第二篇 道教仪礼（大渊忍尔）

I 台湾的道教仪礼（159 页至 710 页）

II 香港的道教仪礼（712 页至 943 页）

第三篇 民间信仰仪礼（可儿弘明、直江广治）

从篇幅分配可知，该书虽称是《中国人的宗教仪礼》，但主要内容是道教仪礼，约占全书篇幅的 4/5。全书主编是大渊忍尔。

大渊忍尔（1912— ），生于山口县，1935 年入东京大学东洋

^① 《世界宗教研究》，1982 年，第 2 期，第 39 页，北京。

史学科就读，1938年毕业。以后一直从事中国思想史的研究和教学工作，先后发表了《关于〈太平经〉的来历》、《关于〈太平经〉的思想》、《关于中国道教最古经典〈太平经〉》、《太平道的产生和五斗米道》、《〈抱朴子〉研究序说》和《从三皇文至洞神经》等文章。50年代初，和福井康顺等一起筹备创立了日本道教学会。1964年，大渊忍尔担任冈山大学教授期间，由冈山大学共济会书籍部出版了《道教史研究》一书。该书分为三部分。窪德忠教授评价该书的三个部分，“各个部分都有坚实的内容”。

在70年代末，大渊忍尔又先后由福武书店出版了两本散见于巴黎、伦敦的敦煌道经的资料书：《敦煌道经·目录篇》和《敦煌道经·图录篇》，挖掘了敦煌道经这部分值得重视的重要材料，开拓了道教经典研究的一个新的领域。

从1970年至1976年间，大渊忍尔在得到文部省的资助后同镰田茂雄等又作了“关于道教仪礼的调查”，以后又连续进行多次补充调查，直到1983年费时13载才出版了巨著《中国人的宗教仪礼》。在第二篇的后记里，大渊忍尔说到，10余年里为了敦煌道经的整理以及制作报告书花费了很多时间，还从事“中国人的宗教仪礼”课题的调查和写作，大渊忍尔承认“对于道教仪礼既缺乏准备知识，对于野外调查又毫无经验”。^①起初，调查计划中涉及区域较广，后逐步缩小规模，将台湾的调查集中于台南，并限定于台南的陈荣盛道士的仪礼，而香港的调查又是极不充分的。大渊忍尔原定的计划，全书的“结论”将是一部“道教仪礼史”，因而搜集了大量史料。但是仪礼史毕竟又是一个还没有开拓的领域，经过1年多的准备，最后也不得不放弃，只是在与调查材料直接有关的部分才插入一些有关仪礼史的论述。大渊忍尔的序言和后

^① 《中国人的宗教仪礼》，第941页，福武书店，1983年，东京。

记写得极为坦诚，显示了一个学者的严谨的治学态度，同时也客观地反映了日本学术界对于道教仪礼的研究以及对于实地调查的能力同欧美学者比较起来确实存在着一定的差距。不过，大渊忍尔的 10 余年时间并不是白费的，尽管本书并未达到原初的计划，但是，从书的篇幅和内容看，它标志着日本道教学者们重视仪礼研究以及重视实地调查工作。这本书汇集了大量台湾和香港道教仪礼的资料以及关于仪礼史的史料，表明日本的天道教仪礼研究迈出了坚实的一步。

**以中国善书研究
著称的酒井忠夫**

酒井忠夫（1912— ），号枣溪，福井县人。1929 年就读于东京高等师范学校文科第四部。1932 年 4 月进入东京文理科大学东洋史学科学习。1935 年毕业，旋即被留校任助教。1938 年 9 月受聘于东亚研究所第三部中国课，1943 年 10 月在中国上海的东亚研究所上海支所从事道教和帮会的研究工作。这一时期发表的主要著作有《关于二十八宿分野说》、《泰山信仰研究》、《关于十王信仰诸问题及阎王受经记》、《从道教史观察三张的性格》以及第一篇调查报告《近代中国的宗教结社研究》等。1946 年 1 月回国，即被聘为东京文理科大学讲师。1950 年 11 月任副教授。在日本道教学会成立时，即被推选为理事。1953 年 4 月，东京文理科大学改名为东京教育大学，酒井忠夫任东洋史学系副教授。1961 年 3 月以《中国善书研究》获文学博士学位。窪德忠评价此书“是一本从明代社会同三教合一思想的关系研究功过格、阴鹭文等劝善书的本质和内容的好著作”。在这一时期，酒井忠夫的主要研究成果都集中在民众的宗教信仰上，例如《中国民众的宗教意识》（《中国研究》，1947 年，第 1 期）、《中国民族信仰和土地神》（《文理科大学新闻》，1947 年，第 151 期）、《现代中国的秘密结社》（《近代中国研究》，1948 年）、《中国民众道教思想的特质》（《人

文》，1948年，第2卷，第1期）、《〈功过格〉研究》（《东方宗教》，1953年，第2、3期）、《袁了凡的思想和善书》（《东洋史学论集》，1953年，第2辑）、《关于明末的无为教》（《东洋史学论集》，1954年，第3辑）、《明末的儒教和善书》（《东方宗教》，1955年，第7辑）、《关于〈阴鹭文〉的成立》（《东方宗教》，1957年，第12期）、《明末清初的通俗宗教道德书在日本的流传》（《霞山俱乐部会志》，1958年，第7期）。可以认为，1960年弘文堂出版的《中国善书研究》，是酒井忠夫20年研究的总结，因为，酒井忠夫围绕着善书的形成、流传及其社会功能，全面探讨了明代中叶以后中国的社会和经济形态，官僚、儒生、农民和手工业者等各阶层中国人的言行思想和宗教信仰，所以这本书是战后研究中国明清社会史的重要著作。

酒井忠夫是一位视野较为开阔，并且具有较强社会活动能力和组织能力的专家。在五六十年代除了教学工作外还先后担任过文部省教科用图书检定调查审议会调查员、文部省大学入学考试研究协议会委员、外务省语学研修员采用试验委员、文部省学术奖励审议会委员、文部省私立大学研究设备审议会委员、文部省所辖财团法人能力开发研究所委员兼社会科主任等职务。1967年4月又任东京教育大学附属图书馆长。70年代初，酒井忠夫作为第二次国际道教学研究会议国内组委会委员长，为在日本长野县蓼科市召开的国际会议作了大量组织工作。会议结束后还主编出版了会议的论文集《道教的综合研究》一书。在70年代和80年代，酒井忠夫发表了一系列有关道教和民间信仰的文章。酒井忠夫始终坚持道教是一种和民众有密切联系的宗教。1983年，酒井忠夫在三卷本《道教》的序言中指出：

道教同儒教一样，是中国固有的传统文化的代表，是中国文化各种要素和领域的复合体。道教内容随着时代的发展

而变化，作为中国人或中国民众的一般文化，道教比儒教更具代表性。因此，道教是理解中国人以及中国文化，特别是理解中国民众文化的关键。

酒井忠夫特别指出：“这一结论是从19世纪以来传统的汉学研究中得出来的。”^①这就是说，这个结论是近百年来日本道教学研究的历史总结。

在和福井文雅合作编写的《什么是道教》一文中，酒井忠夫又指出，“民间信仰是道教信仰的民众基础”，道教是“中国民间信仰、思想、科学等各种成分复合而成的‘道’的教”，因此，“一般所说‘道家是哲学，道教是宗教’这种二分法的观点，必须修正”。^②“在道教研究史上，普遍使用‘教会道教’和‘民众道教’二词。前者，是称呼王朝承认的道家、道教集团的名称，后者，是称呼有关中国史上伴随着民众、大众社会的向上发展，为民众社会集团所支撑而产生的道教及道教信仰、意识等事物的词”。^③当然，这种区分方法是日本学术界的习惯，而不是中国学术界习惯采用的说法。

从净明道研究明代以后
三教关系的秋月观瑛

1978年，日本创文社出版了秋月观瑛的著作《中国近世道教的形成》，这是一本研究中国元明时期创建于江西而流传颇广的净明道派的专著，对于推动日本学术界研究近代中国道教有较大的贡献。秋月观瑛（1922— ），生于福岛县，大谷大学文学部东洋史学科毕业，1950年东北大学大学院东洋史专业研究生毕业。同年入弘前大学，先后任助教、副教授、教授等职。1975年以论文《净明道的基础研究》获文学博士。其后以该论文为基础，结合其他前后发表的论文，汇成《中国近世道教的

① 《道教》第1卷，第1页，上海古籍出版社，1990年。

②③ 《道教》第1卷，第21、22页，上海古籍出版社，1990年。

形成》一书，现为弘前大学名誉教授。

秋月观瑛认为，构成中国宗教史骨骼的是儒、释、道三教，这样一种说法是不过分的。尽管不断有人对于儒教的宗教性问题提出种种不同看法，但是，谁也没有在论述中将儒教排除在中国宗教史之外。因此，中国宗教史实质上就是一部儒、释、道的三教关系史。秋月观瑛对于东汉以后的道教教理和三教关系作了长期研究，先后发表了一系列的论文。

关于道教教理发展史的研究，有《黄老观念的谱系——以其为中心的宗教展开》（《东方学》，1955年，第10期）、《黄巾之乱的宗教性——以太平道教法及其关联性为中心》（《东洋史研究》，1956年，第15卷，第1期）、《全真清规责罚榜考》（《文化》，1958年，第2卷，第5期）、《关于三元思想的形成——道教的报应思想》（《东方学》，1961年，第22期）、《再论三元思想的形成——以〈三洞奉道科戒营私〉的成立年代为中心》（《弘前大学文学部纪要·文经论丛》，1965年，第1期）、《六朝道教中报应说的发展——试论教理发展之一》（《弘大人社》，1964年，第33期），等等。

关于佛道关系史的研究，有《道教和佛教的〈父母恩重经〉——关于两经成立诸问题》（《宗教研究》，1966年，第187期）、《六朝时代的报应说和道教、佛教》（《历史教育》，1969年，第17卷，第3期）、《敦煌出土的道经和佛典》（《敦煌与中国道教》，1983年），等等。

大约在60年代中期，秋月观瑛开始进行道教净明道派的研究。秋月观瑛认为，唐末五代时期是中国思想史上儒、释、道三教关系发生重大变化的时期。这一时期，表面上看三教间出现了广泛、复杂的相互论争和对立，而在暗地里，三教之间互相吸收和融合。最后导致的结果，就是出现了将超越宗教的融合思想注

入到平民百姓的社会和精神生活中去，产生了新的实践的宗教运动。金元之间的太一教、真大道教和全真教是新的平民宗教运动的体现。明代的居士佛教、阳明心学和善书的普及传播也是这一体现。在秋月观瑛着手净明道研究时，海内外的道教研究著作中还很少触及净明道派。直到60年代末、70年代初，秋月观瑛发表了一系列有关净明道派的研究文章，这一融合三教思想的道派才得到广泛的注意。这些研究文章有《西山考——净明忠孝道的历史地理（一）》（《福井博士颂寿纪念东洋思想论集》，1967年）、《旌阳县和玉隆万寿宫——净明忠孝道的历史地理（二）》（《弘前大学文学部纪要·文经论丛》，1968年，第4卷，第3号）、《许逊教团和净明忠孝道》（《道教研究》，1968年，第3册）、《〈净明〉道教学管见——以儒释道三教关系为中心》（《东方宗教》，1969年，第35期）、《道藏本〈功过格〉和净明道》（《文经论丛》，1971年，第6卷，第4号）、《关于中国近世宗教史上净明道的分派问题》（《集刊东洋学》，1974年，第31号）、《逍遥山玉隆万寿宫志小考》（《文经论丛》，1977年，第12卷，第4号）、《逍遥山玉隆万寿宫和宋代士大夫——王安石、曾巩、朱子》（《吉冈博士还历纪念道教研究论集》，1977年），等等。1978年出版的《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》一书，是秋月观瑛的净明道研究的总结。秋月观瑛明确指出，净明道的特点是教化对象注重农民并将其置于帝王、官僚和贵族同等的位置上，表面上批判儒家而在伦理思想上强调儒家的伦理观，在个人操行上以功过计量责任，清整烦琐的符咒方术而力图推行有思想的说教，倡导济世利民而否定出家主义。这些都是在近世中国宗教史上道教发展的主要倾向的体现。如果说，在中国思想史和宗教史上，从《抱朴子内篇》以后三教调和是一个普遍关心的倾向，那么其后的宗教界内部出现过许多诸如三教归一、同源、合一、鼎立、一致、融

合的说法，而净明道的出现，超出了三教调合理论的立场，不仅将儒、释、道三教的教义具体地、统一地融合起来，而且形式上建立了三教合一的宗教组织。正是由于秋月观瑛的论文和专著，净明道派才得到世界道教研究学界的重视，并且推动了国际间对近世道教的研究。

**以蕺内清为首的
科学史专家对道教的研究**

日本对于中国古科学史的研究是从本世纪初开始的。30年代以前的代表人物是新城新藏（1893--1938年），40年代的代表人物是能田忠亮（1901— ），五六十年代的代表人物则是蕺内清（1906— ）。蕺内清是新城新藏的学生，也是能田忠亮的低年级同学。在1929年京都的东方文化研究所成立以后，蕺内清从1935年起就参加了该所的中国天文学史的研究。不过他不是采用京都大学传统的文献考证的方法，而是把贯穿于整部中国史的历法作为研究目标。东方文化研究所一直从事传统的汉学研究。1948年，东方文化研究所与新成立的京都大学人文科学研究所合并。东方文化研究所出版的《东方学报》继续由京都大学人文科学研究所出版至今。蕺内清曾经在1967年10月至1969年3月出任该研究所所长，1969年3月退休。在蕺内清教授主持京都的中国科学史研究工作期间，先后出版的主要研究成果有《〈天工开物〉的研究》（1953年）、《中国古代科学技术史研究》（《东方学报》，1959年，第30期）、《中国中世纪科学技术史研究》（1963年）、《宋元时代的科学技术史》（1967年）、《中国的天文历法》（1969年）、《明清时代的科学技术史》（1970年），等等。正是由于蕺内清教授及其同事们的努力，山田庆儿教授在1977年京都大学人文科学研究所出版的《中国的科学和科学家》一书的序言中说到，对于中国科学史的研究，“第二次大战以后，出现了剑桥大学李约瑟为中心的集团，中国科学院自然科学史研究室的集团和

我们研究所的蕞内清教授为中心的集团的研究成果”，言外之意就是世界上有三大中国科学史研究中心，蕞内清及其同事为其一。

蕞内清及其同事吉田光邦等人在中国科学史研究中既不赞同李约瑟的崇道贬儒的倾向，也不赞同因为道教是一种宗教就先入为主地将道教排除在科学史研究之外的倾向，而是继承了清代较成熟的考证学方法，又加上近代的科学观点，来研究中国典籍中的科学论述，因而呈现出较为客观而唯实的态度。以蕞内清为中心的研究集团中，其研究课题与道教有关的学者及其著作主要有：冈西为人，著有《宋以前医籍考》（1969年，台湾古亭书屋）；赤堀昭，著有《陶弘景和〈本草集注〉》（1978年），《足臂十一脉灸经注》、《阴阳十一脉灸经注》（1985年），《五十二病方注》（1985年）；坂出祥伸，著有《方术传的成立和它的性质》（1978年），《脉法注》、《阴阳脉死候注》、《却谷食气篇注》（1985年）；等等。

吉田光邦（1921— ），1945年毕业于京都大学理学部天文学科，1946年进入京都大学工作。京都大学人文科学研究所成立后，即任该所副教授、教授，主要从事中国科学史和日本科学史的研究，先后发表了《日本科学史》、《日本技术史研究》、《日本的职人》、《两洋的眼》等。1972年出版了《中国科学技术史论集》。他的著作中和道教关系极为密切的是《炼金术》一书，1963年初版，到1983年的20年间，先后印刷了19次，有比较大的影响，人们评价它是一本“罕见的、从奇怪思想和实验中提炼人间欲望原形的书”。

《炼金术》一书有一个副标题，称“仙术和科学之间”，这就表明吉田光邦对炼金术有公正的评价，认为炼金术是一种既包含荒谬又包含科学的东西。该书包括三个部分：“仙术和哲学的混沌——中国”，“从魔术到科学——西洋”，“日本的炼金、炼丹术”。在中国部分章节论述了“关于炼金术的故事”、“神仙思想的背景

和道教”、“《周易参同契》的三位一体论”、“《抱朴子》的世界”、“丹药的服用和制造”、“同本草学的关系”、“中国炼金术的发展和界限”等内容。吉田光邦认为，中国的炼金术一是变水银成金，变贱金属为贵金属；二是有药物的作用。中国的炼金术和炼丹术贯穿了儒、道和炼三位一体的原理。道教的炼丹术是炼金术的一部分，是通过使用一种超现实的物质，达到一种超现实的感觉，企图以此进入神仙世界。当然中国炼金术的发展也推动了实用医学的药物发展和火药的发明。但是随着近代科学的发展，炼金术的原理就被证明是虚假的，它的结果也得到了真实的解释，因此，炼金术就不再有存在和发展的基础了。

日本道教研究第三 时期的两个倾向

这一时期日本的道教研究除了上述三个特点以外，还有两个值得注意的倾向。一个倾向是对于调查研究普通群众宗教意识的兴趣十分浓厚，也就是说比较注重文化人类学的研究方法。他们认为中国民众的宗教意识，主要是道教的内容。它渗透在农民和普通民众的思想里，也体现在各阶层人群的日常生活之中。日本政府不断资助学术界对我国的台港澳地区和东南亚华人聚居地区的民俗文化和宗教信仰现状的研究，专题繁多。这一些研究，大多与日本经济腾飞时迫切需要了解海外市场的愿望有关，但是由于研究题目大多同道教有关，因此，也推动了日本道教研究的深化。另一个倾向是对于道家思想和道教的关系研究的兴趣十分浓厚。许多学者都力图探索思想家的“道”和民众意识中的“道”的联系，寻求思想家和民众在“道”的思想上的联结点，探究其中道教发挥了什么样的作用，企图回答这样的问题：这些哲学家和圣人的思想经过怎样的过程为群众所接受？而群众又怎样去吸收和改造哲学家和圣人的思想？这些问题的基础尽管没有脱出日本某些学者提出的教团道教和民众道教的框框，但是，对于它的探

索，无疑将使现在对于道教思想史所作的研究工作大大地深入一步。

经过近百年的积累，日本的道教研究在战后的第三时期已经形成了相当的规模。

第四节 道教研究的高潮时期及其代表学者

高潮期及其 六个特点

以1972年9月在日本长野县的蓼科召开“第二次国际道教研究会议”作为标志，日本的道教研究进入了第四时期，即道教研究的高潮期。目前日本的道教研究仍处在这一高潮期之中。

高潮期的日本道教研究具有六大特点。

一是研究的国际化。1972年以前，日本学者研究道教尽管有近百年历史，但是很少同国际学术界接触，因此，1968年在意大利召开的第一次国际道教研究会议就没有日本学者参加。自1972年在日本召开国际道教研究会议以后，日本的道教学者就进入了国际学术交流的行列。1983年，在第31届国际东洋学会上建立了“儒教和道教”的独立的第4学部。1985年，在巴黎大学的日法学术讨论会上讨论了“道教和日本文化”。1985年，在香港中文大学，日本学者参加了“道教仪轨及音乐国际研讨会”。1986年，在夏威夷大学，日本学者又参加了“全真道教斋醮仪式国际讨论会”。

二是研究者增多。日中邦交恢复以后，日本学者对于中国的历史和社会的关心程度大大增加，对于道教感兴趣的中青年学者越来越多。在1985年的日本道教学会35周年纪念讨论会上作现状和问题的主要发言的7名学者的年龄全部在55岁以下，其中40岁以下的有4人，最年轻的只有32岁。近年来，日本除了道教

学会以外，还成立了一些新的有关道教的研究团体，如大正大学的“道教谈话会”、关西地区的“中国古代养生思想研究会”和东京地区的青年学者组成的“道教文化研究会”等等。

三是道教学科的独立。日本的道教研究长期依附于中国哲学和佛教研究之中，直至1974年，福永光司教授受聘于东京大学，承担该校中国哲学中国文学第三讲座道教讲座，首次开设了道教学专业课程，培养了众多新一代的学者。

四是新材料的出现。七八十年代，《道藏》、《续道藏》和《道藏辑要》等被多次重印出版，使道教研究在日本成为具有广泛可能性的事。敦煌文书的目录和照相版图录也陆续出版。特别是湖南长沙的马王堆汉墓帛书《老子》以及其他文献的发现，对于新的高潮期的道教研究也产生了决定性的影响。

五是研究范围的扩大。日本道教研究原来多集中于历史和经典。在高潮期中，道教研究扩大到中国内地正在恢复的道教活动以及台、港、澳地区道教和马来西亚、新加坡华人社会中的道教，着重进行实地调查和仪式研究。

六是学术情报重点转向中国内地。高潮期的日本道教研究的学术情报工作，随着近10年中国内地对于道教研究工作的逐渐开展，其重点已转向中国内地学者的成果分析评价。图书馆情报大学的松本浩一有关中国道教研究现状的文章，以15页半的篇幅评价中国内地学者的研究，只用2页半的篇幅介绍台湾地区学者的成果。文章指出，中国内地学者已经不再使用公式的评价方法，而是针对各个研究对象自身的性格，作出浮雕式的研究。尽管有些研究还是概论型的风格，但是在历史研究方面，中国内地学者对于从东汉末到六朝时期的道教的研究，“已经超过了日本前辈学者

的业绩”。^① 日本的道教研究学者，不论年纪和资历，也不论对华态度如何，他们都认为中国的道教研究在广度和深度上都处在发展时期。

从留学法国开始道教研究的福井文雅

福井文雅（1934— ），生于东京，福井康顺之子，1957年早稻田大学东洋哲学科毕业。1961年至1964年，作为政府留学生赴巴黎的国立高等研究院留学3年，专门学习中国宗教史。由于法国的中国学研究受到法国社会学方法的巨大影响，因此，福井文雅后来的道教研究方法也受到法国学术传统熏染，给日本的道教学术研究增加了新的营养。福井文雅现任早稻田大学文学部教授、大正大学讲师、日光山轮王寺唯心院住持、天台宗劝学、日法东洋学会会长、东亚宗教学会会员、思想关系学会会员、文学博士。福井文雅的学术活动包括有三个主要的方面。一是关于中国思想史的研究。福井文雅的第一篇论文是《试论竹林七贤》，发表在1959年的早稻田大学的刊物上；1968年在《日中会报》第20期上发表了《关于清谈概念及其解释》；1976年在《木村英一博士颂寿纪念论集》上发表了《关于中国思想研究的方向》；1978年在《世界传记大事典》上发表了《荀子的传记和思想》；1979年又发表了《〈世说新语〉的宗教背景》；等等。二是关于比较思想的方法研究和欧美学术界情况的介绍。从70年代中期起，福井文雅发表了一系列有关比较思想的论文，例如《关于比较思想的方法论》（早稻田大学《哲学》，1976年，第63期）、《对比研究的问题点》（《比较思想研究》，1976年，第3期）。至于欧美学术界对于汉学、中国学和道教研究情况的介绍，福井文雅从60年代中期起至今从未中断过，主要的文章有《法国东洋学近况——以中国学

① 《道教研究的进展》，第251页，平河出版社，1986年，东京。

为中心（上、中、下）》（《东方宗教》，1966年，第27、30期）、《法国的中国学近况和管见——以哲学和宗教为中心》（《集刊东洋学》，1990年，第64期）、《美国的中国学入门书》（早稻田大学《哲学》，1968年，第53号）、《美国的中国宗教研究》（《东方宗教》，1974年，第44期）、《欧美的道教研究》（《道教》第3卷，1983年），等等。三是道教和佛教研究。主要的文章有《唐代俗讲形式的起源》（《宗教研究》，1968年，第194期）、《唐代俗讲形式的成立及诸问题》（《大正大学纪要》，1968年，第54期）、《所谓道教》（《大法轮》，1977年，9月号）、《儒释道三教中的气》（《气的思想》第2章第1节，东京大学出版会，1978年）、《道教和佛教》（《道教》第2卷，平河出版社，1983年）、《中国思想和大乘佛教》（《讲座·大乘佛教》，1985年，卷10）、《道教和日本文化》（《东方宗教》，1986年，第67号）、《道教思想的研究和问题点》（《道教研究的进展》，1986年）、《中国的观音信仰的变化》（《浅草寺佛教文化讲座》，1989年，第33集），等等。

福井文雅作为活跃在第四时期日本的道教研究学者，在其学术活动中具有一些鲜明的特色。

第一，福井文雅以其广博的世界对道教的学术研究状况的了解作为背景，善于从宏观上估价日本的道教研究的成就和薄弱环节，并且提出今后日本的道教学科研究的方向。1985年10月18日至20日，在弘前大学人文学部举行的日本道教学会创立35周年的纪念大会上，福井文雅发表的《道教思想的研究和问题点》就是这样一篇力作。福井文雅从日本对于道教研究的历史说起，论述了发展到第四时期的日本的道教研究已经从出于个人兴趣的研究变成了具备国际化、学科化和全面广泛展开的特点的研究。同时，他也十分中肯地指出目前的日本道教研究还存在许多问题，那就是：第一随着道教研究的国际化，日本学者对于外国研究文献

注意不足,或者说外语水平乃至对中国现代普通话的学习不足;第二是对于新出现的文献研究不足,特别是《道藏》以外的文献研究不足;第三是实地调查研究特别是对于活的道教的亲身体验不足,结果就使道教研究埋首于对古代道教文献研究之中,使宗教研究等同于哲学研究。人们不难看出,福井文雅的批评正是立足在世界宗教研究特别是道教研究的长足进展的基础之上的。福井文雅对于高潮时期道教研究在宗教思想研究方面提出的主要课题有:(1)三教关系史,包括三教关系的类别,佛道的异同点;(2)“气”的研究;(3)道教的定义,包括道家和道教的关系,关于民众道教、道观道教、教会道教的提法;(4)道教和日本的关系;等等。这些课题既是日本的道教研究的热点和难点,也是当今世界范围对于道教研究的热点和难点。众所周知,世界上至今还没有一个宗教的定义能被不同国家不同民族的人共同接受,而给道教下一个定义也面临着同样的问题。福井文雅认为,高潮时期的日本的道教研究必须解决两个迫切的问题,一是加强对于道教的实地调查,强调要像欧美人类学家那样进行“田野调查”,在中国的农村中住几年,拿出像马林诺夫斯基和列维·施特劳斯那样辉煌的成果来。福井文雅本人在80年代曾到东南亚去作过调查工作,发表过《马来西亚的中国佛教及其现状》(《浅草寺佛教文化讲座》,1983年,第27集)、《马来西亚和新加坡地区的佛教》(《东南亚的华人文化和文化摩擦的调查》,1983年)。他深知调查中国道教的困难,但是他认为,首先必须创造条件,“十分留意”这一方面的工作,其次是“杂学的发展”。福井文雅指出,从中国佛教史的知识立场上评价,道教是“杂而多端”的。“杂而多端”正是道教包含着多种多样的要素而产生的结果。这就相应地要求道教的研究者在深入研究道教时也必须具备广博的知识,不然就无法读懂道教的材料。他以杨联升教授自称“八百屋”为例,指

出中国学包括有哲学的，有文学的，有史学的，当然是“八百屋”了。历史学本质上就是一个杂学，从杂学开始，又以杂学终了。问题是我们研究者在打下基础以后，理清楚各种要素之间的关系，把它们组织在一个一目了然的体系之中，这就是我们道教研究家们的义务和使命。

福井文雅的道教研究的第二个特色，就是以其熟悉的佛教学家作为背景，对佛道关系作了客观的研究。在他的《道教和佛教》一文中，福井文雅准确地指出，道教和佛教的关系，有过对抗和斗争，然而作为总的倾向，在历史上它们是并存的而且是融合的。到了当代，道佛二教呈现出浑然一体的姿态，这一点在台湾尤其明显。一般认为，道教向佛教吸取了教义和仪式的营养，并且对道教多持批评的态度。但是，福井文雅指出，尽管道教吸收了佛教的东西，道教却仍然保持着它完全不同于佛教的特色，相异点仍是不少的。福井文雅认为道佛二教的关系，即使在《老子化胡经》产生以后的抗争时期，道佛融合的过程也在暗中进行着。从元代以后直至当今，则是和平共存的混同时期，三教都各有所用。传统的看法就是佛教治心，道教治身，儒家治世，三教并存。对于道教吸取佛教的教义和仪式，福井文雅指出，这也有程度深浅的不同，有的是道教明显取自佛教的；有的是名称相同，但是内容并无关系，表现方法也不同；有的则是名称相异而实际上取自佛教的；有的又是道教佛教共通之处；等等。在文章中，福井文雅以佛教的《金光明经》、《佛母大孔雀明王经》、《父母恩重经》、《维摩经》、《法华经》同道教的《太上元始天尊说金光明经》、《圣母孔雀明王尊经》、《太上真一报父母恩重经》、《洞玄灵宝太上真人问疾经》、《太上中道妙法莲华经》等作了详细比较，对于佛道二教的仪式相似的部分，如读经、开经偈、八关斋、放生和戒律、图像等也作了比较研究。但是，福井文雅客观地指出，问

题是佛教和道教为何要相互吸收。这个问题在研究佛道教关系史上无论如何也是回避不了的。对于这一重要问题，福井文雅并未正面回答，但是他又列举了道教同佛教某些相异之点，包括道教的神仙和道士都有严格的等级，而原始佛教的四众、五众、七众则没有世俗权力的介入。道教重视秘传，道教有房中术和呼吸术，道教重视“气”等等。福井文雅谦虚地承认，与自己的佛教历史研究的时间比较，对道教的研究的时日还是很短的，因此，还不可能对道佛二教作基本特征的比较研究。但是他的从相异点入手进行佛道二教比较研究的研究方法，无疑将对当代以及后世学者的研究产生影响。

福井文雅的道教研究的第三个特色，就是以其熟谙现代欧美社会科学研究方法为背景，将道教放在中国思想乃至汉字文化圈中进行广泛的比较。1991年9月，福井文雅在其父福井康顺和其他两位亲属先后归天的日子里，出版了供奉于灵前之作《中国思想研究和当代》（隆文馆出版）。这本书被称为是一本“从现代人的目光观察在中国和东南亚的中国思想的新的思想研究”的力作。全书分为三章，第一章“比较研究的进展”，第二章“中国思想的比较研究”，第三章“汉字文化圈的比较研究”。在第一章里，福井文雅指出他的“比较研究”是“比较思想研究”的略称，比较的对象是思想。关于福井文雅的比较研究方法的实际运用的例子，除了上述《道教和佛教》一文外，还有《中国思想和大乘佛教》、《马来西亚的中国佛教及其现状》以及《新加坡和马来西亚地区的宗教和文化摩擦的调查》等等。福井文雅在他的多篇文章中，激烈地批评了日本某些学者自以为是、故步自封、视野狭窄的缺点，鼓吹日本的道教研究要学习欧美语言，学习欧美研究成果，积极同欧美学术界广泛交流。这些意见如果能为新一代的学术继承人接受，无疑是给日本的道教研究输入新的营养，最终将出现新的

突破和辉煌成果。

融传统研究方法和“田野调查”方法为一体的蜂屋邦夫

东京大学东洋文化研究所教授蜂屋邦夫，出生于1938年的东京。蜂屋邦夫教授说过，他开始

懂事时正是第二次世界大战结束、日本战败的时代，因此，自然地接受了滔滔而入的美国式的民主主义思想，进入大学后有一段时间就专门研究美国思想史，因此，养成了批判性、分析性和合理主义的精神。1963年毕业于东京大学教养学部教养学科，同年进入东京大学大学院人文科学研究科专攻比较文化博士课程，由于学习了中国语而开始了毕生研究中国的生涯。1968年毕业于获得文学博士学位，后就职于东京大学东洋文化研究所，先后任助手、副教授、教授等职。蜂屋邦夫的学术活动原来集中在他的专业即中国思想史的领域内，先后出版发表一系列著作和论文，主要有：《仪礼士冠疏》（1984年，汲古书院），《关于中国的心性》（《东洋文化研究所纪要》，1967年，第6号），《关于范缜的神灭论思想》、《王坦之的思想》、《关于戴逵》、《孙盛的史评和老子批判》（《东洋文化研究所纪要》，1973年至1980年，第61、75、77、81号），《儒家思想中的气和儒教》（《气的思想》，东大出版会，1978年），《哲学的成立——中国》（《哲学的复权》，三修社，1974年），《东洋的自然观——中国》（《向存在的回归》，三修社，1975年），《中国的水的思想》（《理想》，1984年，第614号），《中国的死生观》（《生与死》，东大出版会，1983年），《言尽意论和言不尽意论》（《东洋文化研究所纪要》，1981年，第86册），《琴书之乐》（《中国书论大系》，1983年，15卷），《老庄思想和空》（《理想》，1984年，第610号），《中国的有无论争》（《理想》，1985年，第621号），《中国的思维》（法藏馆，1985年），《庄子〈逍遥游〉的郭象和支遁的解释——关于支遁的佛教理想》（《东洋文化研究

所纪要》，1986年，第8辑），《读老庄》（讲谈社，1987年），等等。其中有些重要篇章已经译成中文出版。从中国思想史领域里的耕耘来看，蜂屋邦夫的研究触及儒、释、道三家。蜂屋邦夫对中国思想史的研究是具有独立批判精神的。在《言尽意论与言不尽意论》一文中，他首先对中国思想史界欧阳建的“言尽意论”的定论提出挑战。中国思想史界的许多专著都认为“言尽意论”是对唯心主义的“言不尽意论”从唯物主义的立场作了恰当而又尖锐的驳议，蜂屋邦夫认为，“虽说视欧阳建的见解为唯物论并非错误，但其关于万物、万理和名称、语言间的关系的论述，并非累积经验的解析性的东西，而是无条件地将名称相当于万物、语言相当于万理，观念性色彩很浓厚”。“若有不能藉名称概述的东西存在的话，欧阳建的见解就会站不住脚”。^①至于“言不尽意论”，蜂屋邦夫则认为从先秦道家直至秦汉，已经“建立了反映意的深化并属于言不尽意论范围的思想”，而“魏的言不尽意论，可以说是议论藉语言来认识人时的界限，也可以说是议论超越语言的无限定的‘意’的论题”。到了后世中国佛教的禅宗的“不立文字及教外别传的教示”，那就是言不尽意中的“意”的深化。因此，言不尽意问题“难以否定它的重要性”。^②蜂屋邦夫在这里以历史的分析、客观的态度批评了中国思想史界在论述这一历史论争中的简单化的做法，无疑是值得我们深思的。

蜂屋邦夫对于道教思想的研究专文也有不少，例如，《关于重阳真人〈金玉锁诀〉》（《东洋文化研究所纪要》，1972年，第58册）、《谈马丹阳的出家》（《道教和宗教文化》，1987年）、《谈马丹阳的传教活动》（《东洋文化研究所纪要》，1987年，第104册）、《谭长真的生涯和思想》（《东洋文化研究所纪要》，1989年，

^{①②}《日本学者论中国哲学史》，第243、262页，中华书局，1986年。

第108册)、《刘长生的生涯和说教》(《东洋文化研究所纪要》,1992年,第117册)等。在《谭长真的生涯和思想》中,蜂屋邦夫利用了《道藏》中的7种文献,在后半部分的思想中分述“后门人训戒的思想”、“在述怀和自咏中的思想”、“在咏道中的思想”。蜂屋邦夫认为,谭长真原来是个强锐人物,因此,在诗词中经常以“摧强挫锐”来勉励自己。作为一个道士,谭长真从断绝“俗缘”、“俗情”出发,强调“洗心”,过无定的云水生活。作为道士的修养,谭长真也强调体内“气”的运行和调和,“心肾”和“气”的交媾,在修炼生活中,采用“心法俱忘”。蜂屋邦夫还指出,在谭长真的语言中,佛教词语很多,这同王重阳的三教同根思想有关。^①从蜂屋邦夫目前对于道教思想的研究而言,似乎都集中在全真道几名祖师的文献研究上。《金代道教研究——王重阳和马丹阳》是一本有672页的大著。据蜂屋邦夫的该书后记,蜂屋邦夫开始研究王重阳和马丹阳是70年代初,已有20年的历史,其间由于对内丹学解释的困难和研究兴趣的转移,因此对于道教的关心也少起来了。直到1985年访问中国时,亲眼看到“文化大革命”后中国道教出现复苏,于是对道教的关心又多了起来,并且阅读了不少道教的文献,根据20年前研究王重阳的经验,就把研究的重点放在了全真教的创立时期,从1987年以后,陆续发表了一些论文。1987年以后,蜂屋邦夫得到了访问各地道观的机会,有意识地到王重阳和马丹阳曾经活动过的地方考察,体验当年他们传教活动的心情,将文献和实地结合起来,有了深切的感受。1990年,蜂屋邦夫在中国上海的嘉定滞留有10个月,学习内丹知识,制作年表,整理王重阳和马丹阳的诗词,写作本书。因此,可以认为这本思想史著作是蜂屋邦夫的思想研究和现状调查相结合的

^① 《东洋文化研究所纪要》,第108册,第41页,东京大学东洋文化研究所,1989年,东京。

产物。全书分为“论考”和“资料”两大部分。在“论考”中，蜂屋邦夫评述了“王重阳的生涯与全真教的创立”，“马丹阳的生涯与全真教的确立”，认为全真教派由王重阳开创而其巩固和确立则是由其弟子马丹阳完成的，因此马丹阳是全真派“实际上的二祖”。蜂屋邦夫指出：“整个世界都不可能超出天地人一日月星一道释儒一精气神的范畴，这是一切事物存在的前提。重阳所追求的成仙，就是彻悟以上的关系，舍弃虚妄的身外之物（俗世的桎梏），修炼精气神，回归生命的原始状态。此时，‘真性’脱离了虚妄的肉体，同化于使天地人混成一体的实在之中。由此来看，重阳的教义最终是一种彻底的精神实在论。”^①从这样一种精神出发，王重阳“提倡乞觅粗衣的生活方式，不重视行符和施药”，“推崇自立自存的思想”。^②而马丹阳由于原是一名儒生，内心充满儒家的宽容精神，因此其思想“有其自己的特色”，强调遵守国法和天条，提出修炼的阶段化措施，救济灾民，戒杀崇生等，将儒家的恻隐之情和庄子的齐物思想融为一体。蜂屋邦夫认为王重阳和马丹阳“在精神上向往着不受任何事物束缚的逍遥坦荡的境界”，“有一种超越时代的、直指人心的力量”。^③而这也正是“全真教能在中国社会中发挥一定作用的原因所在”。^④《金代道教研究》的第二部分是“资料”，分别收入王重阳和马丹阳的著述 11 种，另外还辑入散见于《鸣鹤余音》的两人的词多首，堪称资料完整，编排有当，索引完善。

作为第四时期的成熟的道教学者，蜂屋邦夫特别注意调查中国道教的现状，1985 年蜂屋邦夫只身来华，回国后在《东方》杂志上连载发表《访道观》一文，热情洋溢地介绍中国各地道教的全面复苏。在 1987 年，蜂屋邦夫获得了文部省的海外学术研究基

^{①②③④}《金代道教研究》，第 198、2、3、3 页，东京大学东洋文化研究所，1992 年。

金资助，以“道教在中国文化中占据的位置和现状”为题，调查中国北京、山东、上海、杭州、江西、湖北、四川、陕西等地的道观、道教协会和道士的历史和现状。1987年，蜂屋邦夫又只身来中国作调查。1988年，蜂屋邦夫率窪德忠、林文美士、原田二郎、吉田纯等人用56天的时间实施调查访问计划，其调查特别以陕西和四川为重点。

作为这次调查的成果，1990年，东京大学东洋文化研究所出版了由蜂屋邦夫编的《中国道教的现状》，包括552页的正文和1509张照片。在序中，蜂屋邦夫认为：“中国道教，经过‘文革’中的停止时期，在1978年从国家得到了活动的保证。从80年代中叶，重新开始自身的活动。在本次调查中，访问的许多道观，编者在1985年、1987年和1988年，大多曾经连续访问过3次，深深感到它们的状况正在发生着变化。可以这样说，中国道教在这些年里，充满着复活和发展的热力。”^①这样的评价准确地反映了中国内地道教的现状，也充分地显示了蜂屋邦夫客观、认真而准确的学术调查的态度。当然，无庸讳言，由于调查时间比较短，各种条件的限制，《中国道教的现状》所反映的只是中国内地相当范围里（缺东北、山东、广东）表面的发展和变化的状况，许多深层次的内容还是无法勾勒出来。

1990年以后，蜂屋邦夫又3次获得文部省和东京大学东洋文化研究所的资助，4次来中国调查道教的现状，特别是除陕西省和四川省以外的一些地区，例如山西、辽宁、山东、河南、江苏、安徽、浙江、江西、福建、湖南、湖北、广东和重庆等地，其间或者是蜂屋邦夫只身调查，或者是组团调查，虽说现代中国社会的交通已较方便，食宿设施也有改善，但是行程万里，颠沛折腾，蜂

^① 《中国道教的现状》，第2页，东京大学东洋文化研究所，1990年，东京。

屋邦夫已年逾“知天命”，其精神着实令人钦佩。4次调查的研究报告，也由东京大学东洋文化研究所在1995年出版，书名为《中国的道教》。全书亦分为本文和图版2册。据蜂屋邦夫的序称，该书调查的对象有80余所道观和10余所洞窟或遗迹，其中包括少量现在并无道士居住的道观。由于中国地域广阔，道观很多，没有调查到而未收入《中国道教的现状》和《中国的道教》两大册书的著名道观还有不少，例如甘肃、云南等地的著名道观。蜂屋邦夫认为：“同佛教寺院相比较，道观的特色呈现出外观的多样性。以殿的配置、联额的表现和祭神的组合等情况而言，在80所道观中各有个性。由此可见中国文化总体的具像。以道士的信仰和生活等内层方面而言，它们似乎没有像可以见到的道观的外在方面那样有显著的不同点。但是，就主要神格的地域特色、交流地区的范围和信徒朝拜情况，以及道士的生活面而言，各个道观也是有程度不同的特色的。这也就是我们要调查许多道观的原因。”^①

以毕生精力从事中国演
剧史调查的田仲一成

田仲一成原来并不是道教研究专家，而是一个以中国演剧史作为专业研究对象的专家，但是由于在历史上乃至当今的港台和东南亚华人聚居地区，中国的传统戏剧的演出同道教和佛教有着密切的联系，因此，田仲一成的研究客观上对于历史和当代的道教仪礼及其同戏剧的关系作了详尽探讨，并为高潮时期的日本学者如何采用文化人类学的方法研究道教仪礼的现状作出了楷模。田仲一成，1932年出生于东京，1955年东京大学法学部毕业，原本可以从事法律或政界的工作，但是由于对中国文学的兴趣，又进入东京大学大学院研究科攻读博士课程，专攻中国语言和中国文学，1962年毕业。曾任东京大学东洋文化研

^① 《中国的道教》，第1页，东京大学东洋文化研究所，1995年，东京。

究所教授，今已退休。田仲一成说得一口漂亮的中国普通话，全无半点异邦人的口音。先后发表过的主要著作有《清代地方剧资料》（1968年）、《北京工商行会资料集》（1975—1980年）等。与道教研究有密切关系的是《中国祭祀演剧研究》（1981年，东京大学东洋文化研究所）、《中国的宗族和演剧》（1985年，东京大学东洋文化研究所）、《中国乡村祭祀研究——与地方剧有关的范围》（1989年，东京大学东洋文化研究所）、《道教仪礼与祀神戏剧之间的关系》（《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》，1989年，香港中文大学），等等。

在对中国演剧史的研究中，田仲一成既继承了青木正儿等前辈从中国历史文献中旁征博引、钩稽异同的传统研究方法，又采用了文化人类学的方法。他以对演剧现状作充分而详尽的实地调查的方法，将现状视作历史的延续和发展，从现状的历史分析中研究中国演剧史的发展。因此，他的几本调查报告都是不厌其烦、事无巨细尽可能搜罗。《中国乡村祭祀研究》一书的正文达1232页，《中国的宗族和演剧》一书的正文达1114页。作为一个断代的现状记载，它们的历史价值将是不可磨灭的。由于道教、佛教和演剧关系密切，因此，在这两本书中，对于道教仪礼的组织安排也都有详尽的记载。

田仲一成认为：“在中国农村，人们时常祭祀庙神，目的是答谢神恩，庆祝丰稔，以及祝祷此后的安康。那时，乡民不但邀请道士做仪式祭祀神，而且招请戏班演戏娱乐。很自然，道士集团和戏班会经常在同一地点和同一时间表演。所以这两种集团之间，很早就有互相交流的关系，甚至发生技术上互相帮助、互相影响的关系。”^①因此，中国的演剧史，“它的发生基础是同乡村祭祀有

① 《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》，第155页，香港中文大学，1989年。

关联的”。在1984年至1989年间，田仲一成在“中国乡村祭祀和中国演剧史的环境”课题研究中，就是从四个层次进行调查研究：（1）市镇祭祀同演剧；（2）村落联合祭祀同演剧；（3）个别村落祭祀同演剧；（4）宗族祭祀同演剧。四个层次的不同构成和不同经济实力，在祭祀仪礼和演剧的规模上都得到了不同的反映。

一是基层祭祀，指的是个别村落的社神祭祀，这是祭祀圈最小而成员构成最单纯的祭祀，因此，仪礼构造也最基础、最原始。一般分为两种：明代以来的社坛系仪礼的祈报和逐疫；明代以来的厉坛系仪礼的超度和中元建醮。

二是复合祭祀，指的是几个村落联合举行的地方神神诞祭祀。除了包括基层祭祀的社坛和厉坛要素外，还包含地方的福神和英灵神（幽鬼）的祭祀。因而祈报要素和超度要素常常复合一体化。

三是高层祭祀，指的是各村落或者包括市镇商业联合举行的大规模的祈安建醮下元冬祭。祭祀的构成包含了祈报、神诞、逐疫、超度等要素的组合。

在这些祭祀调查中，除了标明佛教系统以外，其余祭祀（包括标明道教系统）绝大多数都是由道士主持或参与的仪礼。在每一个祭祀活动的调查中，田仲一成都详细记载了祭祀的组织，祭祀的日程和场地，祭祀仪礼的日程安排、名目，稀见的仪礼文本，以及仪礼全过程，使读调查报告的人如同临现场亲眼目睹一样。

田仲一成的调查尽管是并非为道教研究准备的，但它对于道教研究的贡献是巨大的。不仅是调查材料之可贵，更可贵的是它显示出一种科研方向，一种从实际出发、理论联系实际的科学方法，一种脚踏实地、不务虚名、朴实无华的献身精神。洋洋巨著，正如人们在日常生活见到的田仲一成一样，谦虚、勤奋，毫无高傲、虚夸之气。

融传统研究方法和先进科
研手段为一体的麦谷邦夫

麦谷邦夫是第四期即高潮期中著名的年轻学者之一。他生于1948年，1972年毕业于东京大学中国哲学系，是蜂屋邦夫教授、福永光司教授的学生。曾经任名古屋大学教养部讲师等职，现任京都大学人文科学研究所的教授，专业是中国思想史，着重研究以六朝隋唐时期的道教为中心的宗教思想。麦谷邦夫曾经多次来中国内地访问，1987年2月至12月，还曾作为日本学术振兴会派遣到中国的研究者来华逗留10个月，先后访问了北京、四川、江西和上海等地，同中国的道教研究学者有广泛的联系。麦谷邦夫一直以道教作为研究对象。毕业后4年就发表了《陶弘景年谱考略》（《东方宗教》，1976年，第47、48号），其后的主要著述有《初期道教中的救济思想》（《东洋文化》，1977年，第57号）、《道教生成论的形成与展开》（《东大中国哲学学会报》，1979年，第4号）、《〈黄庭内景经〉试论》（《东洋文化》，1982年，第62号）、《道家、道教的气》（《气的思想》，1978年）、《南北朝隋唐初道教教义学管窥》（《日本学者论中国哲学史》，1986年，中华书局）、《道教中的各种天界说》（《东洋学术研究》，1988年，第27卷）、《唐玄宗〈道德真经〉注疏中的“妙本”》（《道教和宗教文化》，平河出版社，1987年），等等。麦谷邦夫的治学方法是传统的。他的《陶弘景年谱考略》，采用的就是日本汉学传统的考据方法，以《华阳隐居先生本起录》、《华阳陶先生墓志铭》、《隐居贞白先生陶君碑》、《华阳陶隐居内传》为基础，旁征博引《梁书》、《南史》、《真系》、《资治通鉴》、《艺文类聚》、《广弘明集》、《周氏冥通记》等，钩稽异同，考证了陶弘景从1岁至81岁的历史。但是，作为高潮期的青年学者，麦谷邦夫又有许多新的发展。在《道教中的各种天界说》中，他探讨了从南北朝到隋唐时期的道教教理中的天界说，引用了《太上三天

正法经》、《洞玄灵宝自然九天生神章经》、《灵宝五符序》、《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》、《洞真太上太霄琅书》、《太上洞渊神咒经》、《道教义枢》等，考证了道教的三天、九天系和五天、三十二天系以及三十六天系的天界说的形成。麦谷邦夫对道教研究的发展，是他将道教的天界说同佛教的天界说作了比较，放在比较方法的背景上，指出，“道教的天界说同佛教的天界说相异，它与传统的方位观念的关系十分密切”，在道教天界说的发展中，“道教教理，以对抗佛教教理展开独自天界说”，^①道教独自的天界说加上佛教的天界说，形成了平面的天界说和重层的天界说相调和的传承至今的道教天界说。由于道教认为天是由混元一气构成的，因此，在天界说中，神和天和气的三位一体的存在是道教教义思想的基础。麦谷邦夫的另一个重要贡献，就是在道教研究中注意采用现代的科学手段。在1974年，麦谷邦夫只身赴名古屋大学任教时，就试图编撰《真诰》索引，做了卡片。其后，转任教京都大学，费了6年时间作成《〈老子想尔注〉索引》，并在1985年出版；又作成了《〈真诰〉索引》，并在1991年出版。麦谷邦夫编制这些索引，都使用电脑，并且都已存入软盘，可以在电脑设备上方便地使用。由电脑编制的索引，极大地方便了传统研究方法，因为，它不再需要研究家们花费大量时间去制作卡片。可以想像，如果一旦道教的重要著作都输入电脑，制成易于检索的索引，那么许多需要几代人的努力才能弄清的问题，就能比较方便地弄清楚了。例如：人们只要利用麦谷邦夫编的《〈真诰〉索引》，就可以明白在早期道教文献中并无出现的“太极”一词，而在上清派文献《真诰》中就出现了许多次。结论应当是《周易》对上清派的教义已有明显的影响。

^① 《东洋学术研究》，第27卷，第54页，1988年，东京。

京大人文所
的道教研究

麦谷邦夫就职的京都大学人文科学研究所始建于1929年。60多年来,经过狩野直喜(1868—1947年)、内藤虎次郎(1879—1934年)等一代汉学家的努力,京大人文所建立了悠久的汉学研究传统。就麦谷邦夫的道教思想研究而言,可以认为是完美地继承了这一传统,治学严谨,资料可靠,立论稳妥。麦谷邦夫只是该所汉学家中青年一代的代表。在京都大学人文科学研究所还有一位很有成就的研究六朝思想史的吉川忠夫教授。吉川忠夫生于1937年,日本著名汉学家吉川幸次郎之子,有深厚的家学渊源,曾任京都大学人文科学研究所所长。在70年代,吉川忠夫发表过一系列六朝思想研究的文章,例如《六朝士大夫的精神生活》、《夷夏之争》、《王羲之》、《沈约的传记及其生活》、《文中子考》等。80年代起,吉川忠夫主持了京都大学人文科学研究所的一些和道教研究有关的课题,例如“六朝、隋唐时代的道佛论争”、“六朝道教研究”和“《真诰》译注”等等。1993年同朋舍出版了由吉川忠夫编的《中国古道教史研究》,这本集子是1986年4月至1991年3月的“六朝道教研究”课题的研究报告,共收载论文13篇。据吉川忠夫的序称,京都大学人文科学研究所的课题研究有一个传统,就是建立研究班,在研究班中共同阅读一本著作,将该著作分为若干部分,每两周讨论聚会一次,讨论该著作的某一部分。每次讨论指定研究班的一名成员作主要发言,然后就内容进行讨论,或补充,或修正,或辩论。“六朝道教研究”选用阅读的著作就是齐梁道士陶弘景的《真诰》。“六朝道教研究”的成果之一是《〈真诰〉译注》,目前正由吉川忠夫和麦谷邦夫撰写。另一成果就是参加课题研究读书班成员的个人研究论文。京都大学人文科学研究所的这一传统,对于文献研究无疑是十分有用且有效的。这种研究方法无论是对课题本身的深入研究或者是对后学的良好培养,都有很

好的效果。

从《中国古道教史研究》收录的论文的作者看，参加京都大学人文科学研究所“六朝道教研究”课题的主要是京都大学的研究人员，例如小南一郎、砺波护等，另外也有其他单位的研究人员参加，例如神塚淑子属于名古屋大学，深泽一幸属于大阪大学，三浦秀一属于东北大学。从文集论述问题的历史年代看，主要都是六朝时期的道教思想史方面的问题，当然也涉及到唐代初年乃至明代的和六朝道教有关的问题。从文集的作者使用的方法来看，仍然保持着由内藤虎次郎提倡的历史考证、典籍校读和思想分析的京大传统研究方法。其中特别是吉川忠夫、小南一郎、神塚淑子和麦谷邦夫的文章更具分量。

小南一郎的文章，主要是将葛洪《抱朴子》的神仙思想和《真诰》的道教信仰相比较，尽管葛洪和茅山的许谧、许翊同是丹阳郡句容人，而且家族间有通婚关系，其时间相隔也不超过50年，但是两者的思想有极显著的区别。小南一郎认为：“在三国西晋时期产生的神仙思想，人们出于对现实的不满，描绘神仙存在，但是，依靠自身的努力，可以突破现实世界的限制，高度自信自我的绝对存在。”不过，到东晋中期后，道教将“目光转向自己的内部，变成把注意力深深朝向自己的内心，企图通过修行获得白日升天的能力”。^①这一对比研究是十分重要的，因为只有在思想上真正依赖于神，道教才可能成为一种真正的宗教。而出现这一思想宗教化的转折时刻，据小南一郎的分析，则是在东晋时期。

麦谷邦夫的文章，主要是研究从《黄庭内景经》以后的道教上清派教理确立过程中《大洞真经》的重要作用。《大洞真经》的核心是《大洞真经》第39章。麦谷邦夫从经典和宗教思想史等两

^① 《中国古道教史研究》，第48页，同朋舍，1993年，京都。

方面进行考察，认为上清派教义打破了过去以炼丹为中心的神仙道教的界限，接受佛教的教义构筑了新的道教教理，重视内观存思的道术，深化了对生者和死者的度化理论，并且有存思体内神的宗教的和象征的倾向。《大洞真经》承担着与佛教教理相抗衡的上清道教教理的核心作用。

神塚淑子、松村巧、吉川忠夫等人的文章则是从道教的观念出发探讨其衍变。神塚淑子的文章探讨了佛道教“魔”的概念的异同，道教的“魔”有善恶两重性以及“消魔”就是得道的问题。松村巧则探讨天门和地户概念的衍变。吉川忠夫则考察“尸解仙”概念的衍变。

《中国古道教史研究》作为京都大学人文科学研究所的研究报告，相当完整地反映了日本汉学研究的悠久历史、扎实功力，同时表明其传统仍然为以京都大学为中心的中青年学者们继承着。

道教文化研究 会的研究活动

从70年代起，随着日中邦交正常化，日中贸易交流的发展，日本对于中国文化包括中国道教的兴趣与日俱增。日本道教学会在增加的会员中有一大批中青年学者。1984年3月，东京及其周围地区的一些青年学者组织了一个新的道教研究团体道教文化研究会，现有会员65人。参加研究会的会员大多是各大学和研究机构的研究人员，他们组织研究会的目的就是要超越大学的教学和自身研究专业的领域，对道教和其他东亚宗教进行经常而密切的研究交流和情报交换。从1984年5月12日道教文化研究会在大正大学举行第一次会议到1993年12月止，已经连续举行研究活动达68次，每年平均有六七次例会。会议都在会员所在的学校轮流举行。从会员的年龄来分析，道教文化研究会的会员大部分是在二十八岁至40岁之间。但是，这个研究会从它成立之日起就得到老一辈道教学者的支持和关心。酒井忠夫、宫川尚志等教授都在研究

会上作过讲演。

就已经举行过的会议议题而言，道教文化研究会的成员较关心的内容有：道教研究的信息交流、道教现状的调查研究、道教史、道教经典和思想、道教方术和仪礼、海外华人中的道教、道教和民间宗教，等等。1994年平河出版社出版了道教文化研究会的论文集《道教文化展望》。其中论文都选自该会10年来的学术活动成果。《道教文化展望》的内容可分为三部分，第一部分是道教仪礼和内丹思想，第二部分是教团组织和神仙，第三部分是东亚宗教的信仰调和主义。

丸山宏是道教文化研究会中的主要成员之一，1959年生于茨城县，1989年入筑波大学研究生院读博士课程，在历史人类学研究科取得学位后退学，曾任筑波大学比较文化学非常勤讲师，现任教于东北大学。曾多次赴台湾考察道教仪礼，能说一口流利的汉语普通话和闽南话，十分关心中国的政治、经济和社会状况，并且能熟练阅读英、法语的道教文献，因此在道教研究中视野广阔，又能注意结合采用新的研究方法而又不摒弃传统研究手段。丸山宏的文章多具有新意，在青年一代日本道教学者中颇为引人注目。

丸山宏在《关于金允中的道教仪礼学》一文的开始就指出：“关于道教仪礼传统的研究方法，主要有两种倾向：一种对于现在还在进行的仪礼作直接调查，向熟练的道士们学习；另一种是解读《道藏》中所收的数量众多的仪礼文献。”^①他认为，这两种方法都是非常重要的，因为如果能从现存仪礼中研究过去文献的内容，就会避免产生认识上的误解。从过去的文献和现在的状况作双向的对照研究就可能得到深刻的理解。《关于金允中的道教仪礼学》一文是丸山宏的关于宋代以后灵宝科仪传统的庞大研究的

^① 《道教文化展望》，第50页，平河出版社，1994年，东京。

准备工作的一部分，全文主要是关于金允中的活动时期和师承关系的考证，关于金允中《上清灵宝大法》的资料可靠性的论述，以及关于金允中和王契真的两本《上清灵宝大法》的关系和异同研究。丸山宏认为金允中的《上清灵宝大法》在南宋以后的道教文献中占有相当高的位置，并且对后世道士和道教科仪一直保持着一定的影响力。

浅野春二也是道教文化研究会中的主要成员之一，1960年生于东京都，曾在国学院大学研究生院文学研究科读博士课程，后来退学。现在是国学院大学兼任讲师，仪礼文化研究中心研究员，国学院大学日本文化研究所共同研究员。曾先后发表过《台湾南部的功德仪礼》、《作为地域的仪礼文化的文艺》等。《道教文化展望》一书收有浅野春二的《道士和道士团——从现代台湾南部的事例说起》一文，文章是根据他在中国台湾省台南市的多次实地调查所积累的资料而编写的。围绕着陈荣盛道长的道士群体（即道士团），浅野春二研究道士和道长的区别和条件，研究道士群体组成的步骤以及内部分工，说明道士群体构成的种种条件。浅野春二认为，台湾的正一派在家道士的道士群体是一种“非常实际的组织松散的道士集团，它的组织基础是建筑在业务上必要的相互提携之上。这样一种道士们的活动形态是汉民族社会中道士们所特有的”。^①需要指出的是，浅野春二描述的台南道士活动的状态和1949年以前大陆都市的正一派在家道士的状况是相同的。

泽章敏1961年生于神奈川县，曾在早稻田大学研究生院文化研究科东亚史学专攻博士后期课程，后退学。现在是关东学院六浦中学高等学校教谕，曾发表过《五斗米道教团的组织及其变迁》、《五斗米道政权和板楮蛮》等文章。《道教文化展望》收有泽

^① 《道教文化展望》，第45页，平河出版社，1994年，东京。

章敏《五斗米道政权的组织构造》一文。泽章敏认为，目前对五斗米道的研究有三个立场：一是道教史研究的立场，二是农民运动史的立场，三是失去五斗米道的宗教色彩的社会共同体的再建设的立场。泽章敏则是从政权建设的角度，对于张鲁的五斗米道政权的组织构造作出分析，探讨从宗教组织转换为政权组织的机理。泽章敏认为，从张鲁的“师君”到“治头大祭酒”到各种职能的高级祭酒，一直到相当亭长的低级祭酒，这就是五斗米道的汉中政权的组织系统。这个组织系统既沿袭东汉的政权组织形式，又对原有的五斗米道的宗教组织系统有所改编，是这两个系统的结合。这就使信仰者和非信仰者、宗教上层和地方势力之间都不产生大的摩擦，从而使政权运转圆滑顺利。

道教文化研究会集中的只是日本关东地区一部分关心道教、研究道教的中青年学者。从《道教文化展望》一书，人们不难看出，他们具有功力扎实、视野宽阔和善于采用新方法、新手段、新角度的共同特点。这一梯队的形成，无疑将使日本的道教研究后继有人。可以预计，在一二十年后，日本的道教研究仍将站在国际道教研究的前列。

《道教事典》和《道教大事典》的出版

1994年的上半年，日本连续出版了两本道教工具书。一本是东京的平河出版社出版的《道教事典》，一本是东京的新人物往来社作为“别册历史读本”的第37号特别增刊《道教大事典》。前者由野口铁郎、坂出祥伸、福井文雅和山田利明等主编，共收有事项1147项，参与写作的有日本学者和法国、美国、韩国以及中国台湾的学者共132人，其中日本学者达127人。后者由坂出祥伸任责任编辑，共收有事项78项（附录除外），参与编写的都是日本学者，达74人。从两本事典的条目的写作、编辑方法来看，《道教大事典》是给普通读者阅读的一般历史读本，而《道教事

典》则是专家们精心制作的学术工具书。不过这两本事典的先后出版，可以认为是日本道教学者本世纪研究的历史总结，以及为下一世纪的研究提出了方向和任务。

《道教事典》的编写计划，根据该书的序和后记，早在1964年已经提出来了。经过20多年研究积累，到1983年，平河出版社出版了《道教》（三卷本）。洋洋大观的《道教》显示出日本的道教研究人才济济，成果累累，学科独立，门类齐全，蔚为大观。平河出版社又提出了出版《道教词典》的计划。当时，严谨的日本学术界人士仍然坚持要再过10年。直到1985年日本道教学会创立35周年的纪念讨论会上，《道教词典》的编写才取得了一致意见，组成了以野口铁郎、坂出祥伸、福井文雅和山田利明为主的编写班子，并且考虑词典网罗所有术语的要求，因此改为以事类为中心的《道教事典》。

主编福井文雅的学术活动，前文已经有过介绍。野口铁郎（1932— ），东京人，曾任筑波大学历史人类学教授、历史人类学研究所所长，现任樱美林大学国际学部教授。野口铁郎专攻中国史，论著甚多，以《明代白莲教史研究》（1986年）最为著名。坂出祥伸（1934— ），鸟取县人，1961年毕业于京都大学研究生院，文学博士，现任关西大学文学部教授。坂出祥伸教授从70年代起开始从事道教的方术和养生的研究，主要著述有《中国近代的思想与科学》（1983年）、《中国古代养生思想的综合研究》（1988年）、《中国古代的占法》（1991年）、《道教与养生思想》（1992年）、《气与养生》（1993年），等等。山田利明（1947— ），东京人，现任东洋大学文学部副教授，参与编撰《〈太上洞渊神咒经〉索引》、《道教》（三卷本）等。参与《道教事典》写作的，还有窟德忠、田仲一成、秋月观瑛、蜂屋邦夫、吉川忠夫、麦谷邦夫、小南一郎、神塚淑子以及宫川尚志、中村璋八、金谷治、镰

田茂雄等大批久负盛名的专家学者。

《道教事典》全书 804 页，软布面精装，其中彩色照片 32 页，印刷精美，内有照片“道士和祭” 21 张，“庄严的神灵和寺庙、宫观” 22 张，“神灵的竞演” 22 张，“祭祀供品” 17 张，“台湾、北港的妈祖祭” 38 张，“正一派道士的庆成祈安醮” 44 张，共计 164 张，都是台湾地区的道教、道观和道士的内容。另外，随正文还附有大量黑白照片，其中有不少是蜂屋邦夫教授在考察中国内地道教现状时拍摄的。全书条目正文按日语汉字假名读音顺序排列。后有 2 个附录。附录一是“中国道教的现状”。附录二是“《道藏》番号对照表”。编辑工作详尽周到。从“项目分类”来看，《道教事典》收集的“事类”大致上包括有教团、教派、集团名；人名、称号、称呼、通称；书名、经典名；神名、仙名；地名、道观、山岳名；养生、医学；一般事项等共 7 类。由于编者已经注意到道教对其他亚洲国家的影响，因此，《道教事典》还收集有受到道教影响的外国宗教、教派和人物的条目，例如日本的“修验道”、“圣德太子”、“养生训”，韩国的“风流道”、“崔致远”、“《海东传道录》”，越南的“高台教”、“柳杏圣母”、“《会真集》”，等等。

从《道教事典》条目的内容来分析，人们不难看出它有三个显著特点：一是在继承日本的道教研究的丰硕成果的基础上，充分吸收世界范围的最新研究成果，因此内容较为完整而周详。例如由细谷良夫执笔的“张天师”条，分述“名称的变迁”、“封号与品级”、“天师的承袭”、“咒法”、“《道藏》的编纂和天师史料”等内容，还附有历代天师名号表格，全条占篇幅两页。根据篇末的“参考文献”，人们可以发现，细谷良夫依据的不仅有窪德忠、小柳司气太的研究成果，而且还包括了中国大陆学者周沐照的《留侯天师世家宗谱》和中国台湾学者庄宏谊的《明代道教正

一派》。二是道教史研究的重心逐渐后移并且重视当代。《道教事典》设有“中国道教的现状”的附录，就说明编者不仅研究道教的历史而且重视当代道教仍然具有的强大的生命力。三是道教研究的视野逐渐开阔，分类缺门正在补齐。中国的道教内容庞杂，近一二十年来，日本的道教研究已不只是将道教视作思想，而将其视作一种文化现象，《道教事典》中设置了道教医学、养生、音乐、乐器、绘画、年画、壁画、诗、小说、志怪传奇等专条，显示出日本的道教学者已对道教文化综合体的方方面面都作了研究，尽管有的研究水平还不高。特别是道教对周边国家的影响研究，《道教事典》显示出日本学术界已对此给以充分的注意。

平心而论，一个国家能对另一个国家的宗教有如此深入的研究，能拉得出一支127名专家学者的写作队伍，实在是令人惊叹的。这不能不引起产生道教的国家中的学者和读者们的充分注意。《道教事典》可以说是第一本用外国语言写成的中国的道教的词典。我们注意到的就是从《道教事典》中呈现出来的日本100年来的道教研究的丰硕成果，一支老中青相结合的有规模的道教研究队伍，以及下一世纪日本的道教研究可能出现的研究方向。

日本道教研 究的新课题

日本道教研究在高潮期中提出一系列新的课题，其中有：

在道教经典方面，一是《道藏》研究，例如道教文献单独的抄写和收集是怎样开始的，何时称呼《道藏》，编纂《道藏》取舍文献的标准是什么，《道藏》的最早形态是怎样的，残存的宋元版《道藏》散页和现行明版《道藏》的比较研究，涵芬楼《道藏》和日本宫内厅《道藏》的对照研究，等等。二是《道藏》目录的编制，要进一步编撰各种道教文献的子目、品目以及内引经文的目录，解决一经多名、异名的问题，方便使用。三是道教文献的作者和成书年代的确定，要充分利用已确定成书年

限的道教类书和已编出索引的工具书，例如劳格文（法）的《〈无上秘要〉引书考》、中岛隆藏（日）的《〈道教义枢〉索引稿》、施舟人（法）的《〈云笈七籤〉索引》，等等。四是敦煌出土的道教文书研究，敦煌文书目前已确定为道教的约有 500 种左右，日本已经出版了 3 本目录，即大渊忍尔的《敦煌道经目录》、《敦煌道经图录》、吉冈义丰的《斯坦因携回大英博物馆收藏敦煌文献分类目录——道教部分》。问题是要整理这些目录，鉴别误植和重复，确定它们同涵芬楼《道藏》和其他道书之间的关系。日本学者认为，充分利用敦煌道经，将会扩大道教文献、道教社会性的研究以及道教文学研究的视野和领域。五是挖掘道教的研究材料，包括正史、金石文字和诗文集，等等。六是新修《道藏》的问题，由于现在使用的《道藏》和《续道藏》在编排上存在许多问题，也由于在明万历以后又出现了许多道教文献，日本学者正在考虑新修《道藏》，以显示日本道教研究的水平和实力。日本学者认为，类似于佛教的《大正藏》，新修的《道藏》将会代替现在的《道藏》和《续道藏》。日本已经拟就了新修《道藏》的分类方法，并且根据日本宫内厅、京都大学、大谷大学、天理教会图书馆的收藏，著录了现行《道藏》未收图书约 400 种，如果将研究家们个人收藏的计算在内，特别是明清以后的道教科仪经文和内丹著作，估计要有 800 种以上。

在道教和文学方面。日本学者提出了道教文学的概念，问题是要确定道教文学的定义、研究范围和研究方法。目前有些研究成果是参照佛教文学的研究方法而取得的，而且大多是对个别作品的分析研究。因此，正如有些日本学者所言：“要对中国文学中的道教问题所作的研究作出总的概括，指出它的问题，还是相当困难的一件事。”一般地说，日本学者认为道家思想和文学有着模糊而复杂的关系，体现在儒家的诗论、道家的文学观、秦汉的辞

赋、东汉魏晋的文论和诗论之中，而在六朝以后，诗歌、小说、诗文和宝卷等都和道教有关。从小说史的角度看，六朝时期是围绕着《搜神记》、《列仙传》和《神仙传》等志怪小说展开的。唐代则是传奇的世界，仙女、龙宫、枕中等。明清时期的小说研究，集中在《西游记》所包含的道教要素和民俗方面，此外，还有《四游记》、《封神演义》、《三宝太监下西洋》、《金瓶梅》、《续金瓶梅》、《剪灯新话》、《平妖传》、《三国演义》、《水浒》、《醒世姻缘传》和《红楼梦》等小说中的道教要素的研究。今后，日本学者将把小说的研究同明清的道教史和教义发展史的研究结合起来。明清时期是小说盛行的时期，也是《太上感应篇》等善书最为流行的时期。许多小说中都引用过善书的文句，铺排过阅读善书的场面，吸收过善书中某些重要观念，有的小说甚至宣传着善书的同一题材的内容。对于明清小说和善书的关系的研究，无疑是道教和文学的关系研究的重要内容。

在道教和民俗方面，日本学者在二战后对于这一课题的研究几乎都是在台湾、香港和澳门地区以及在东南亚的华人聚居地区做的，而且追随着欧美人类学家的步伐。直到70年代初，才由日本学术界自己组团赴这些地区作专题调查。主要的有：1970年至1974年，由大渊忍尔等对港台地区作了实地调查，其结果就是1083页的巨著《中国人的宗教仪礼——佛教、道教和民间信仰》。1977年至1979年，以窪德忠为首的调查组对马来西亚和新加坡的东南亚华人社会的宗教文化作了全面调查，其成果有《马来西亚的土地神信仰》、《马来西亚华人社会中的地区性、行业性、宗族性社团的组织和功能及以其为基础的信仰》、《新加坡一个新宗教集团的构造和功能》、《华人社会的佛教仪礼》、《东南亚的日系宗教的普及》、《新加坡的近代文化和宗教》等。1979年至1981年，以山田信夫为首的调查组作了题为“东亚及东南亚地区文化摩擦

的研究”的调查，以酒井忠夫为首的调查组作了题为“近现代的新加坡和马来西亚地区的华人文化和文化摩擦”的调查。1980年至1984年，以民族学家白鸟芳郎为首的调查组作了香港“龙船祭”的调查。日本学者的调查多采用跨学科的调查方式，并且强调宗教文化的研究指向，加上在语言和文字上没有困难，因此比起欧美人的调查更加来得深入。现在，随着中国实行改革开放政策，宗教信仰自由政策的贯彻落实，民众的宗教生活恢复正常，日本的道教学者已把对“道教和中国民俗”的调查重点指向中国内地。他们认为，调查港台地区和海外华人聚居区是因为那是前30年里惟一可以进行调查的地方。现在，中国实行开放政策以后，日本学者自然重视中国内地的调查，他们希望能长时期居住在中国，参加民众宗教生活，学习当地方言。

在道教和科学技术史方面，自从50年代，李约瑟陆续出版《中国之科学与文明》（即《中国科学技术史》）后，日本的京都大学人文科学研究所也设立了科学史研究室，陆续在炼丹术、养生术、医药学、房中术等方面取得相当的研究成果。但是，不论是李约瑟还是周围的学者，关心的主要是追求个别的发现和发明的事实。就中国文化形成的三个要素儒、释、道而言，与科学技术最接近的是道教。因此，在高潮期，日本学者认为对于道教和科学技术的关系的研究，一是必须在今后的研究中采取新的角度，也就是要把科学技术放在一定的文化的社会背景中考察，加强道教教理和道教经典研究为中心的研究，研究它们同科学技术之间的关系。二是将视角转向众多的道教文献，不再局限在《周易参同契》和《抱朴子内篇》等著作中，而必须研习《道藏》以及藏外的道教众多丹书和养生术的文献。三是要有计划编制一些道教中有关科技史资料的索引，包括像《黄帝内经素问》和《灵枢经》的索引。

下一世纪的日本的道教研究，无论是研究的规模、成果和规划，或者是研究人员的培养，都是值得中国和世界其他国家的学术界瞩目的。

第五章 法国的道教研究

第一节 法国道教研究的开拓和奠基

法国的汉学研究

在哥伦布发现新大陆以后，最初到达中国的欧洲人是 1514 年的葡萄牙传教士。在 1585 年，西班牙的传教士以西班牙语发表了《汉大王国记》，介绍了中国的历史、文明和语言等综合的知识。《汉大王国记》在 1588 年又以法语出版，在欧洲得到了广泛传播。

从 17 世纪后半叶起，欧洲的汉学研究的主导权一直掌握在法国的汉学家手里。法国的汉学研究首先是由法国的耶稣会传教士的工作开始的。从 1552 年至 1773 年，有 42 名传教士在中国从事传播天主教的活动，他们从中国获得大量政治、经济和社会生活的情报，其中也涉及道教。

由于法国耶稣会传教士都仿效利玛窦在华传教的方法，因此，法国传教士对偶像崇拜的道教也持全盘否定的态度。

刘应 1687 年来华，先在北京后赴山西传教，1708 年升为代牧，1709 年赴印度，直至逝世。1725 年著有《论出家道士们的宗教》，书稿现存梵蒂冈教廷传信部。刘应在《中国哲学家们的宗教

史》中说：“中国共有三种道士。第一种不结婚，仅仅从事炼丹术，他们认为使用仙丹就会长生不老。第二种也结婚。第三种是那些到各家各户做祈祷活动的人。第一种是一批如同欧洲常见的以蔷薇十字会之名而著称的宗教狂。第二种与普通人没有区别。第三种都是一些善耍花招的人，足可与街头艺人相匹敌。”刘应认为，佛道两教“招引了大批其他人”，“这两种恶毒之源分成了无数恶臭的小溪，它们以一种比大禹从前把中国从中解放出来的那种有害的洪水更大的水灾淹没了这一辽阔的帝国”。^①

《耶稣会士中国书信集》第1卷“康熙篇”收有1702年11月26日耶稣会士傅圣泽从江西南昌给法国公爵福斯的信。信中提到，“全力投入到扑灭偶像、粉碎恶魔帝国的工作中去”。^②在傅圣泽的信中说到，姓张的天师来到江西抚州，“天师就是称呼天的博士，道士们的领袖”，“这个名称是世袭”的。当时统率道士的张天师大约30岁（引用者注，即第54代天师张继宗），穿着华丽的衣服，并且用8人大轿抬着他遍历全中国，访问该派的道士并且搜集大量的银子。道士们在他的掌握下，得到他的承认，然后也维持着他们自身应得的特权。当张天师到达抚州的时候，道士们因为有天师的来到而变得趾高气扬，而天主教的传播者就变得没有勇气了。^③这些耶稣会士的信件，谈到了道教的种种，并且使用了许多道教的术语。不过，据说傅圣泽翻译过《道德经》，认为真正的儒教就是《道德经》的教义。傅圣泽概括《道德经》的内容说：“整部《道德经》仅仅为经文，其中讲到了智慧得到发展而形

① 转引自《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，第153页，巴蜀书社，1993年。

② 《耶稣会士中国书信集》，第1卷，第3页，平凡社，1970年，东京。

③ 同上，第22~23页。

成了道德的模式。”^①从这个意义上说，傅圣泽对于《道德经》的思想还是持较为客观的立场，因此，也得罪了教廷传信部的某些人士。

在18世纪的最后二三十年里，耶稣会士韩国英研究介绍了中国的“功夫”。钱德明则试图完成一部道士教派的历史论著，他认为道教“曾是一个很出色的教派，可与儒生们的教派相媲美。但该派今天已名誉扫地，最终地受到了所有高雅之士的鄙视”。^②

著名的思想家伏尔泰在他的《哲学词典》（1764年）“中国的教理问答”一章，以“老君的宗派”来指称道教。叙利亚语教授德金在他的《匈奴·土耳其·蒙古和其他鞑靼诸国通史》（中译简称《匈奴通史》）一书中，使用了“道士”的术语，并且称在中国的唐代“老子是中国的一神格”。

法国的汉学研究一般认为是由沙畹奠定的基础。沙畹出生于法国里昂，毕业于巴黎高等师范学校，曾在北京的法国驻中国公使馆任职，返国后在1893年任法兰西学院中文教授。1907年又曾到中国考察，后曾主编东方学研究刊物《通报》。沙畹的主要著译是《司马迁的〈史记〉》和《西突厥史料》等。在他的《司马迁的〈史记〉》译作5卷中，也翻译了最难理解的《封禅书》，涉及到了中国古代宗教史和泰山信仰。1910年时沙畹曾发表论文《中国的社神》，这是欧洲第一篇研究中国古代祭祀仪式的论著。由于当时的欧洲缺乏道教文献资料，因此，沙畹的论著既缺乏文献资料的引用，也很少涉及当时民间流行的社神祭祀的生动记述。从这个意义上说，沙畹的论著有许多不足之处。不过，《中国的社神》所显示出来的新研究，一直受到欧洲后来的汉学家们的重视。1919

^① 转引自《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》，第156页，巴蜀书社，1993年。

^② 同上，第158页。

年，在沙畹去世后，《东亚报告》上发表了她的《投龙筒》的长篇论文。“投龙筒”是7世纪至14世纪盛行的道教仪礼，道教徒把愿望写在金属牌上，然后投入洞穴或泉水之中，向神祈愿。沙畹认为，此仪礼的目的是祈求皇帝长生。论文中引用了泰山、济水和麻姑山等地的投龙碑文以及金箓斋、洞天福地、杜光庭传记，并且说明了“斋”和“醮”，等等。因此，沙畹被认为是近代法国汉学的开拓者，并且是对道教作学术研究的开山祖师。

第一个汉学讲座
和早期汉学家

1814年12月，欧洲第一个汉学讲座——“中国及鞑靼满洲语言和文学讲座”在巴黎创办，主持讲座的首任教授是汉学家雷暮沙。雷暮沙的著作以《汉语基本文典——古文·官话纲要》最为著名。他于1816年出版了法文译本《太上感应篇》，1823年发表了《老子的一生及其作品》，其中选译了《老子》的第1、25、41、42等章，认为老子的思想与毕达哥拉斯学派和柏拉图学派的学说有共同之处。雷暮沙的作品中还没有使用道教一词，但是，他在《中国和它的居民》一文中引用了“三教为一”的谚语。文章称：“中国的第二号宗教（引者注：指道教）是中国最古的居民的原始宗教”，“但是，它的信仰堕落成了多神教和偶像崇拜”。“它的司祭和女司祭实施魔术、占星术和神等各种各样的奇怪的迷信之术。他们被称呼为‘道士’，也就是‘道理的博士’的意思。他们的基本理论是由公元前6世纪的老子授予的。”

跟随雷暮沙学习的法国青年学人之中，茹理安（或称儒莲）是最为著名的。他以法文翻译了《大唐西域记》、《西厢记》，并且有关于中国语语法论、东突厥的史料和汉、梵音写字复元法等著述。1842年，出版了完整的法译本《道德经》。这个译本收载了几十位中国作者的注解。从茹理安起，法国汉学作为欧洲汉学研究的先导者的地位逐渐明显。

1873年，在法国的民族志学会中成立了中国日本学协会，戴罗斯尼出任首届会长。戴罗斯尼以1856年出版法译《阴鹭文》而著名。1873年第一届国际东方学会议在巴黎召开时任会议主席。1886年当法国高等研究院设立“远东宗教”讲座时，他又出任第一任教授。戴罗斯尼的学生马塞龙在1898年出版了《道教研究文献目录》，在这部目录中，人们可以看到道教研究的历史以及当时的状况，因此，这是一部珍贵的资料集。在该目录的附录一，收有《著名道教徒传记》，其中包括葛洪、司马承祯、陶弘景、张道陵、杜光庭、王弼和文子等，显示出法国的道教研究经过百余年的积累已经有了相当的成果。戴罗斯尼另外还发表有《〈道德经〉的哲学》（1887年）、《〈道德经〉及其历史》（1889年）等论文。

在19世纪末到20世纪初，还有两位传教士在汉学研究上作出过显著的成绩。一位是戴遂良，耶稣会传教士，1881年来华，任职于直隶东南耶稣会，一直在河北献县一带传教活动，著有《中国近代民间传说》（1909年）、《道教》（1913年）、《中国宗教信仰及哲学观点通史》（1917年）。《中国宗教信仰及哲学观点通史》于1927年译成英文，并一再重版，1976年版改名为《道教：中国的哲学》。另一位是亨利·多雷，耶稣会传教士，曾著有《中国迷信研究》18卷，1911年至1938年间在上海陆续出版，后又陆续出英文版，并在台北重印。多雷所述迷信现象，指的是江、浙、皖一带的民间信仰，搜罗资料相当广泛而齐全。多雷死后，他的另一著作《老子和道教》1938年在上海出版。

大约在1911年前后，巴黎国家图书馆搜罗到两套并不完整的明《道藏》的万历刊本。这两部书原藏什么宫观、如何落入法国人之手，今已不得而知，但是巴黎有了《道藏》无疑会对法国的道教研究有促进的作用。沙畹就引用了其中的材料在1910年至

1911年间出版了《汉文藏经五百寓言及故事选》。

沙畹有弟子伯希和，以掠走大量中国的古西域及敦煌文献带回巴黎而著名。伯希和的道教研究著述有《摩尼和〈化胡经〉》（1903年）、《关于〈道德经〉的梵译》（1919年）。沙畹另有弟子葛兰言，毕业于巴黎高等师范学校，1911年至1913年在华从事研究工作，回国后任高等研究院东方宗教所所长，后转任东方学院院长。葛兰言除了向沙畹学习汉学外，还向著名的杜尔克姆学习社会学，因此，他对中国文献的研究不再沿用文献考证学的方法。他的《诗经》研究就采用从儒教伦理的立场进行解释，并且与东南亚社会进行对比的方法，呈现了较新的面貌。由于葛兰言的论著都用法文写作，后人特别是外国人很难理解。葛兰言没有专门的道教研究的论述，但是有《中国古代的节庆和歌谣》（1919年）、《中国的宗教》（1923年）、《中国的思想》（1934年）等著述，对中国古代宗教从社会学角度阐明其事物和制度，解释古代中国人的思想和宗教，确认了老庄道家的思想和作为宗教的道教内容的关联性。葛兰言对于中国古代宗教的研究，欧美学者至今仍给予高度的评价。他们的研究对法国的汉学研究有很大的影响。

马伯乐的 道教研究

为法国汉学研究特别是道教研究奠定了坚实基础的是沙畹的另一个弟子马伯乐。马伯乐是著名的历史学家和语言学家，出身于史学世家，其父加斯通·马伯乐是有名的埃及学家。1904年，马伯乐21岁，开始学术生涯时就追随其父的研究，写有《亨利二世时代的埃及财政组织》一书。不久，马伯乐对东方世界有兴趣，加入到了当时设于河内的远东学院，在那里，他几乎度过了15个年头。以河内为基地，马伯乐的足迹踏遍了远东和东南亚邻近各国，并且多次逗留于中国。马伯乐亲眼目睹了大清帝国的最后崩溃。1911年，马伯乐任河内的法国远东学院的教授，研究中国和越南的语言和历史，

1920年起任巴黎的法兰西学院教授。从1920年到1945年，马伯乐一直主持由沙畹创立的“中国语言文学讲座”。1944年，马伯乐任法兰西学院文学部部长，由于其子参加秘密反抗组织遭德国警察追捕，马伯乐夫妇在7月27日也遭逮捕。巴黎解放前夕，他们又被分别送往集中营，受尽饥寒和酷刑。1945年3月17日（一说为15日），马伯乐病死于集中营内，此时距法国解放仅1个月。其子后参加美军，同年9月8日战死沙场。

马伯乐的著作很多，论述的范围涉及到汉语音韵、古汉语语法、中国历史等。他的《古代中国》第1卷出版于1927年，只写到秦代以前就结束了。此后，马伯乐的中国史研究工作主要集中在对唐代以前的历史作必要的研究。他的经济史和宗教史的研究，保持着不断探索的精神。关于中国从汉末之后的道教史的研究，他几乎对他所有碰到的问题都作了毫不回避的回答。1937年马伯乐在法兰西学院作了讲演，题目是《道教的神仙——就其如何与神交感而言》。同年，马伯乐又在《亚洲杂志》上连载了上下2篇很长的论文《古道教及其养性术》。马伯乐病死后，其夫人在书斋里发现了大量有关道教的遗稿。马伯乐的弟子和同事戴密微在马伯乐夫人的允诺下，对遗稿作了认真研究，并在1950年出版了《关于中国宗教和历史的遗稿》3卷本，其中第2卷以“道教”为题。第2卷中所收的论著，除了已经公开的讲演稿外，还有1940年在布鲁塞尔发表的关于六朝时期道教的讲演，以及在德寇占领法国时期埋头书斋写成的论文。

根据戴密微的原序，《道教》中所收的第1篇论文，即《中国六朝时期的人的宗教信仰和道教》，是1940年马伯乐在布鲁塞尔3次不连续讲演的原稿要点。3个部分的小标题是“道士和不死的探索——肉体之术”、“精神之术——内观、冥想、神秘的合一”、“道教教会和信徒的救济——制度和仪式”等。第2篇论文《诗人

嵇康和竹林七贤的聚合》也是1940年在布鲁塞尔的讲演稿。第3篇论文，即《关于公元初几个世纪的道教的研究》，是作者未完成的专门资料的原稿，引用了大量的文献和参考资料，论述汉末、魏晋南北朝时期的道教。遗稿的整理者为它编制了较详的细目，包括有：道家的宗教起源以及汉代后的发展的历史研究，道教和佛教的起源，道教教团和一般的大众信仰，（道教）个人的宗教生活和不死的探索，等等。尽管这些细目是遗稿整理者所加的，但其内容却完全出自马伯乐的手笔。《道教》一书还有第四篇论文《老子和庄子以及圣人的生的神秘体验》，并将马伯乐在1937年的讲演《道教的神仙——就其如何与神交感而言》作为附录收入本书。戴密微在序中称：“本卷收有关于公元初数世纪的道教的未刊稿3篇。这个时期差不多就是道教后来的基本构成形式形成的决定性时期。马伯乐是第一个企图对这一时期的道教历史和道教文献作学术探讨的人，几乎至今仍然是惟一通晓这门学问的人。”^① 可以认为，这个学术评价是恰当的。日本已故著名学者川胜义雄在《道教》的日文版后记中说：“1950年，马伯乐的原著出版，给予欧美学术界很大的刺激，其后，道教研究人才辈出，对于道教研究也呈现出空前活跃的状况。对于何谓道教以及如何回答这一问题，马伯乐作出了明确的答复，它的大纲式的特征，现在来看仍具有持久不灭的价值。”“1950年原著刊行以来，又经过了1/4世纪的风云考验，马伯乐的书作为道教研究的经典著作的地位毫不动摇，我想现在来说是不过分的。”^② 可以认为，这个学术评价也是恰当的。马伯乐的《中国宗教·历史杂考》第2卷，在1971年以《道教和中国宗教》为名重新出版。《不列颠百科全书》评价该书为“关于道教的最优秀的先驱者的著作”、“西方权威著作”。

① 《道教》，第5页，平凡社，1978年，东京。

② 《道教》，第362、363页，平凡社，1978年，东京。

马伯乐称道教是“世界上最奇妙的宗教之一”。他认为从后汉到唐朝，特别是六朝的道教，是道教发展历史上的一个焦点。六朝是道教的最盛时期，唐以后直到现代的道教一直是处在很长的衰退的过程中。其理由，一是道士紧缩在道观之中，逐步丧失了对民众的影响力；二是在民间的道士变成了单纯的科仪崇拜（马伯乐称其为“巫”）。这种看法，人们可以举出史实来加以批驳，不过马伯乐的出发点是把六朝和六朝前的道教称为“古道教”，并以此同后来吸收了各种方式、仪式成分的道教称“民众道教”、“近代民间宗教”相区别。

马伯乐对于“古道教”（即六朝和六朝前的道教）的研究，是从文献入手的。马伯乐认为“古道教”是一个持守着《大洞真经》传统的道教集团，并与另一个持守《灵宝经》传统的集团相对立。从《大洞真经》出发，马伯乐认为道教是“引导信仰者以追求长生和不死为目标的寻求个人解脱的宗教”。为了求得长生，道教包含着养形和养性的一整套道术，并且要信仰者积累善行，最后使自己的精神集中归于体内居住的各种神灵。从有意识地进行精神集中到无意识地与道冥合为一，这就达到入道的高度神秘主义的体验阶段了。正是基于这一认识，马伯乐认为老庄的道家思想和道教是没有区别的。庄子和六朝道教虽然年代间隔久远，但是在理论上和实践上，它们应该是有其连续性的。他在《老子和庄子以及圣人的生的神秘体验》一文中指出，道家“致力于创造一个对世界的科学化的表象”，并把“神秘性实践加之于理论的思辨之中”，因而其结论是“道家和道教并不如一般人们所说的那么不同，他们彼此来自同一种极古老的宗教的根源”。

马伯乐的《道教》一书出版的时候，正是有关道教的各种说法令人迷惑不清的时候。有人沿用宋马端临的说法，认为“杂而多端”，有人则认为它是“世界上合理而奇妙的宗教之一”。马伯

乐以他对欧亚两种文化的丰厚的知识作为基础，独立探索了道教的历史及其道术的内部体系，并且作出了杰出的贡献，奠定了法国道教研究的扎实基础。马伯乐的学生康德谟在《道教和中国宗教》一书的序言中曾说：“马伯乐的最大的功绩就是对于道教这样一种难于理解的宗教，给予了解，提出了问题，并且向着这个方面开拓了道路。”^①可以这样说，近四十多年来的法国道教研究就是沿着马伯乐开拓的这条道路在继续前进着。

第二节 法国道教研究的发展

康德谟和石泰安的道教研究

在整理和出版马伯乐的遗稿工作中，马伯乐的弟子戴密微曾经发挥过很大的作用。戴密微出生于瑞士洛桑，后追随沙畹学习汉学。1920年赴河内的法国远东学院工作，1924年至1926年任中国厦门大学法语教授，1926年至1930年任日本东京的法日会馆馆长等职，1931年起任法兰西学院汉语文讲座教授。戴密微的学术活动以研究佛教为主，但是曾经在相当长的一段时期里讲授中国文学和中国哲学。他讲解过《庄子》和魏晋玄学，对于独特的中国哲学的一些概念术语作过分析和介绍。1973年荷兰莱顿出版了《戴密微汉学论文集》，其中有关道教的论述只是一般意义上的，例如《马可·波罗时代中国的宗教形势》一文介绍了全真教的历史和成吉思汗召见邱处机的史实。戴密微认为王重阳的全真教是一种介于宋代宫廷道教和正一宗之间的道教，即一种适应于这个从唐末中国社会中逐渐出现的中等阶级的道教。戴密微为人谦虚敦厚，博

^① 转引自川胜义雄：《译后记》，《道教》，第363页，平凡社，1978年，东京。

学多才，在国际学术界受到普遍的尊敬和爱戴。

马伯乐对于道教的研究由他的两名学生康德谟和石泰安继承了下来。康德谟出身于奥地利维也纳。1949年至1953年，康德谟曾在北京的中法研究中心工作，这一时期康德谟完成了他的许多主要的研究论文和著作。回到巴黎以后，康德谟就主持高等研究院的第五学部，即宗教研究学部，开设“中国宗教”讲座。1953年，康德谟在北京出版了法译本《〈列仙传〉译注》，立刻引起了世界范围的注意，《不列颠百科全书》评论，该书是“现存最早的道教徒传记的翻译，在其长注中还包括许多神话知识”。1965年，康德谟在巴黎出版了《老子和道教》，并在1969年由斯坦福大学出版英译本，在1981年在法兰克福出版了德译本。由此可见，康德谟该著作对西方学术界有很大的影响，《不列颠百科全书》评价，它是“关于道家哲学和道教的较好的一般性概论”。在本世纪的70年代和80年代，康德谟又发表了一系列论述《灵宝经》和《太平经》的文章，例如《〈道德经〉注释》（1958—1960年）、《道教中的老子》（1958—1959年）、《道教史之研究》（1959—1960年）、《〈灵宝五符经〉考》（1961—1964年）、《〈太平经〉的思想》（1979年），等等。

石泰安原籍德国，开始是在柏林大学学习汉语，然后来到巴黎向葛兰言学习汉学，曾到北京的中法研究中心和越南从事研究工作，专门从事藏学和中国道教的研究。1951年任法国高等研究院教授，曾主持巴黎的高等研究院的第五学部，开设“远东和东亚诸宗教的比较研究”讲座。1966年起主持法兰西学院“中国制度及其思想”讲座。就道教研究而言，1963年石泰安在《通报》上发表了《公元2世纪道教的政治动态》长篇论文。该文在印度和越南的文化视野上讨论黄巾起义和五斗米道徒等问题。石泰安的道教研究总和他熟悉的东亚其他宗教联系在一起，例如在研究道

教组织时，石泰安就是以昆明附近的考古发掘结果以及缅甸高原地带同中国边境保持接触开始的，认为中国和西方邻国居民早有密切接触，印度系密教和道教的祭祀也有密切关联。这种比较研究大大开拓了道教研究的视野。从1963年以后，石泰安对于巫、扶乩、跳神等灵媒问题作了多方探索。1966年，石泰安和著名人类学家列维·施特劳斯在法国高等研究院创立“中国宗教史资料中心”，这个中心又分为“藏学研究中心”、“道教研究及资料中心”等。列维·施特劳斯是当代人类学家中举足轻重的人物，他认为要认识中国文化，当从中国人最基本的生活习俗包括宗教生活习俗开始。正是由于石泰安的不懈努力，法国高等研究院的宗教学部壮大成为欧美最重要的道教研究机构。

施舟人的学道生活 和道教研究

在1993年美国加利福尼亚大学出版的《道教之体》一书英译本的封底上，编者介绍了原作者克里斯托夫·施博尔，说他是“巴黎索蓬的高等研究院现任主任，莱顿大学中国史教授，一个受箓的道士和世界道教研究权威之一”。在这个介绍中，最为令人注意的是“一个受箓的道士”，而这个道士又是法国的著名学者。

施博尔又名施舟人，原籍荷兰，出身于基督教家庭，1953年赴法国学习，受业于法国著名的汉学家康德谟和石泰安，较完整地继承了法国汉学研究既注意道教文献研究又重视道教现状调查的优良传统。1961年在法国远东研究院毕业获硕士学位，1962年到中国台湾“中央研究院民族所”进修一年。据施舟人自述，进修期间，常随“中研院”班车进出，每见路旁竖有醮棚，便问讯“中研院”研究人员，每被告之为民众之迷信活动，不屑耗时一顾。而施舟人的学术活动受法国学派传统之指导，遂四处打听何处可学习道教。经人介绍后，到台南拜道士曾赐和陈翰为师，执弟子礼，混迹台南道士之中达7年之久，布置和收拾道场，念经拜忏，

学习闽南语，学唱南音声腔，学做正一科仪，跪拜礼首，执板行香，步虚踏罡，无所不学。作为第一个外国人道士，在学习时期深得台南正一道士们的重视和照顾。7年之中，搜集了不少台南诸道士世家所藏秘典以及民间流传的戏曲唱本等，并携带回法国。1970年返法后，即获博士学位，1972年起任法国高等研究院教授，1973年创立道教研究及资料中心，1975年曾任欧洲汉学家协会秘书长。1979年作为主办单位之一，施舟人主持了在瑞士苏黎世郊外召开的“第三次国际道教研究会议”，同时主持了国际规模的《〈道藏〉索引和提要》的编制工作，1981年应中国政府邀请，第一次到中国内地考察道教的状况。1985年施舟人与来自中国内地的学者一起参加了香港中文大学召开的“道教仪轨及音乐国际研讨会”。1992年施舟人又作为国际宗教史协会的成员到北京参加了“中国的宗教和现代化”的国际讨论会。这些年来，施舟人几乎每年都要到中国内地和台港地区或者日本等地开会、考察和访问。1989年时，施舟人还曾被任命为法兰西汉学研究所所长，但是不久就因研究工作繁忙而辞职。大约在90年代初又应邀担任莱顿大学的教授，整年奔忙于荷兰和法国之间。

三十多年来，施舟人的著述是十分丰富的，在国际范围里推动道教研究的贡献也是有目共睹的。就其贡献而言，主要有以下三个方面：

第一，编制道教研究工具书。施舟人继承了北京的中法汉学研究所编制《〈论衡〉通检》、《〈淮南子〉通检》的传统，在他开始研究道教时，就以很大的热情从事道教研究的工具书的编撰工作。施舟人编制的工具书，根据使用目的不同又有多种类型，一类是一字检索型的，例如1975年出版的《〈道藏〉通检》。针对《道藏》检索不便和道经异名繁多的情况，施舟人编制了一字检索型的《〈道藏〉通检》。任何人只要记住道经经名中的任何一个字，

都可以迅速从《〈道藏〉通检》中查找到该经的卷数、经夹本的字号和涵芬楼石印本的册数，有效地解决了检索不便的困难。施舟人的《〈道藏〉通检》，经中国台湾艺文印书馆配编于该馆缩印的大32开本《正统道藏》发行后，流传甚广，极大地方便了《道藏》的使用。国际学术界有人认为，正是由于该《〈道藏〉通检》的刊印，才促进了七八十年代国际范围的道教研究的热潮。和《〈道藏〉通检》相类似的还有1975年出版的《〈黄庭经〉通检》。另一类是词语检索型的，例如1965年出版的《〈抱朴子内篇〉通检》、1969年出版的《〈抱朴子外篇〉通检》以及1981年出版的《云笈七籤通检》2卷。这些都是为检索该种文献的词语而设计编辑的，可以十分方便地找到某些道教词语在某个时代出现的频率、意义和使用的环境，对于研究工作无疑是十分有用的。

第二，关于道教仪式的研究。在1988年法国巴黎朗文出版社出版《关于仪式的论文集》第1卷中，作为主编之一的施舟人在他的序言中指出：“仪式是文化的真正的纪念碑。”施舟人作为一个法国学者，他的汉学研究交融着人类学研究方法。施舟人作为一个在台南跟随中国道士学习仪式多年的学者，更是重视道教仪式的内容、形式和历史演进的诸多方面。因此，施舟人的学术活动中有大量道教仪式的研究著述便是十分自然的事了。其中，一类是当代道教仪礼的论述，例如《台南的传统的邻近地区联合祭祀》（1977年）、《祠祀之剧——关于中国木偶剧中的神的一些记述》（1966年）、《道教的古典的和地方的仪式》（1985年）。《道教的古典的和地方的仪式》一文发表于《亚洲研究》第44卷第1期上，施舟人认为道教的仪式可以分为两类，一类是地方性的和古典的；^①另一类是关于道教仪式的研究，例如1975年巴黎远东研

^① 《亚洲研究》，第44卷，第1期，第21页，亚洲研究协会，1985年，米金根大学。

究院的《分灯——道教的仪式》一书，以大英博物馆藏《金篆分灯卷帘科仪全集》为底本，以台南道士曾赐家藏本、陈騞家藏本、湖街道士王龙飞家藏本和《道藏》本相对照，汇校整理了一份金篆分灯卷帘科仪的较为完整的经本。他同时列举了《道藏》的仪式文献中有关分灯、科仪的19项记载，有关金钟玉磬仪的13项记载，有关卷帘仪的6项记载。施舟人对分灯的研究不仅注重文献材料，更注重当代道士举行该仪的姿态。他在该著作中特别写有“仪式的描述”一章，以1967年3月26日22时在台湾地区苏厝的乡村举行的金篆祈安禳灾醮为例，详细描述了举行分灯卷帘科仪的坛场设置、神位安排、行仪道士的分工职务及职责。分灯卷帘科仪的行仪程序，包括三跪九叩、禹步、步虚，以及以五线谱记载的道士诵唱的曲谱，等等，施舟人的《分灯——道教的仪式》，大概是第一部用西文编写的论述道教的一种仪式的专著。尽管该著述的篇幅并不大，但是，它在道教研究史上的意义却是巨大的。与《分灯——道教的仪式》相类似，施舟人还有《关于中国的替身礼仪》（1985年）、《步虚研究》（1985年），等等。在《步虚研究》一文中，施舟人指出传统研究一向以刘向《说苑》所述作为步虚之起源的说法是不充分的。他认为步虚在形式上同印度教轮回仪式有关，步虚之曲调同传入中国的“梵呗”有关。

第三，关于道教史的研究。施舟人的第一部道教研究著作是1965年出版的《〈汉武帝内传〉研究》。施舟人以“守山阁丛书”本作为研究底本，并且将其翻译成为法文。在导论中探讨了《汉武帝内传》的成书经过，以及将《汉武帝内传》中的一些道教词语同道经中的词语作了比较，特别是茅山上清派的教义、仪式和法器同《汉武帝内传》的联系。《不列颠百科全书》称，该书是“对于道教徒传记小说的翻译以及对茅山派宗教仪式背景的研究”。当然，施舟人后来所作的道教史研究，严格地说都同道教仪

式史研究有关，例如《〈五岳真形图〉之信仰》（1967年）、《对于都功职务功能的几点考察》（1977年）、《关于敦煌文书中所见道士的法位》（1983年）、《关于中国的替身仪礼》（1985年）、《唐代的道教仪礼和地方崇拜》（1985年）、《赵宜真和道教清微派》（1987年）。就拿《赵宜真和道教清微派》一文而言，就题目看似乎是一篇研究道教史上的清微派及其代表人物赵宜真生平的文章，但是施舟人文章内容的重点却仍然是仪式史。全文分为四个部分：赵宜真生平、清微派、《道法会元》中的清微派、赵宜真的其他著作。施舟人认为清微派主张表述上清、灵宝、道德和正一等四种中世道教的传统和教义的真髓。这四个传统事实只是从正一开始的在唐代的四个重要的阶段。而清微派则是开始一种新的启示，也就是用文字的“元降”和法术中的“符”。施舟人说到清微符的独特的式样和传统的道教符是相似的，见于《道藏》之中，至今在福建南部和台湾仍可见到。清微之法就是雷法，它的仪轨保存在《道法会元》的头55卷里。施舟人指出，在当今的福建南部，清微派仍残存在道教的活的传承遗产之中。福建南部同台湾关系素来密切。现在的台湾道士其渊源大多可追溯到闽南地区，因此，《赵宜真和道教的清微派》一文的目的，仍然是为研究台南道教的仪式服务的。^①

第四，对道教的综合研究。1982年施舟人在巴黎出版了《道教之体》。这是一本综合研究道教的专著。1993年，美国加利福尼亚大学出版了该书的英文本。

在施舟人亲自写作的英文版《道教之体》的序言中，他说：“道教仍然生存着，虽然它面对许多不利的处境。它部分地残存在中国人每天的生活之中，然而没有清晰而明确的轮廓。为了考察

^① 《道教和宗教文化》，第715～734页，平河出版社，1987年，东京。

它们，我们必须深入说明道教各个组成部分，那些涉及到物化的体，还有有关社会的体。也就是说，我们不仅应该考虑到养生的技术和长生之道，而且应该注意到道教的礼拜仪式、神话和神秘的道教法术。所有这些方面，有时让我们看来有不一致的地方，但是它们在道教之中却是紧密相连的。”“这是一本关于道教的综论书。要抓住这样一个广阔而鲜为人知的论题的全部是困难的，我也意识到我的任务的冒险性。但是，西方世界对于中国的了解的现状促使我去作这个尝试。在官方的历史方面，在帝王和官吏文人方面，在当今的革命共和国方面，西方人已经写过许多东西。但是中国的一些非官方的方面，它们至今被介绍宣传得并不多，诸如：普通人的社会、地区和地方的文化、寺庙和社会网络系统。中国的这一方面——反映着民众的绝大多数——并不是像宣传要我们相信的那样，‘愚昧和迷信的人群’。普通人的社会深深扎根于他们信仰和崇拜仪式的传统之中。这个传统是强大而旺盛的。民众的道教仍保持着它的宗教名山、它的节庆日和它的祭祀坛场。首先它的掌管文献宝库，即《道藏》，是最重要的例子。可以这样认为，中国民众的宗教是中国的官方文化和官方意识形态的平衡物。”“本书有双重的来源：首先是已被保存于《道藏》之中和保存于别处的道教的文献；其次是我作为远东研究院的研究人员在1962年至1970年间在台南的城乡所做的‘田野’调查工作。在本书中，我企图尽可能地表达那些年里我的道士法师们的想法，以代替我自己的想法。”施舟人在序言中还谈到，随着他在中国内地对道教的研究，他将中国内地和台湾地区的道教情况作了检验和对比，认为：“印象是相当大的不同。但是，经过周密的观察，这个不同可以被解释为物化本质的主要点：北京一度曾经有过上千个庙观，如今只有几个还存在。在许多地方，如果不是全部的话，尊崇宗教基本上已经同样是残存之物了。所以，我这样想，本书

中的信息，连同某些地方变化的例外，一般地说对于全中国是有根据的。”^①

施舟人的英文版序言是简短的，然而它充分反映了这位当代法国研究道教的专家的胸怀、视野和研究方法的特点。施舟人的这本著作是为了让西方世界全面认识中国社会而写作的，也是为了让海峡两岸的中国人能全盘了解中国宗教的现状而写的。施舟人的这本著作不仅有文献研究的成果，而且有‘田野’调查的成果。用我们的话说，就是不仅有死材料而且有活材料。施舟人的这本著作既有西方世界对道教认识的传统内容，又包含着从宗教人类学和宗教社会学等角度对道教之总体的一些重要的新认识。正因为如此，施舟人的这一综合研究的成果是理应得到一切关心道教的人们的重视的。

《道教之体》全书分为10章，分述道教的概念、道教历史、神系、神职人员（道士）的职位和符箓、仪式、道观、节庆、斋戒、长生之术，等等。

在第1章总论中，施舟人认为在对于中国的研究之中，人们只注意去认识中国在历史上吸收了许多外来宗教的教义，例如佛教、伊斯兰教、犹太教、基督教甚至印度教的影响，却对于中国固有的并且至今仍存在的道教的研究做得“非常之少”。施舟人说，道教在100年以前或者直到今天仍然受到侵犯和迫害，然而道教仍然生存着，“它是可以看得见的而且在日常生活中可以接触到”，人们之所以不重视它，与其说是缺乏兴趣，不如说是因为研究工作的困难。因为，道教是不能以西方所习惯的对宗教的看法加以观察的，“它是中国民众宗教的最高的表现，它拥有丰富而博大的文献，其数量超过1000种，并且蕴涵着中国传统民间信仰的所有

^① 《道教之体》，第19~20页，加利福尼亚大学出版社，1993年，洛杉矶。

方面”。^①正是从道教的独特性出发，施舟人深入剖析了道教的复杂内容，并且指出了中国传统的民众信仰之中，人、宇宙、社会和宗教相融会贯通的特点，揭示了西方人心目中的“宗教”和中文“宗教”一词中反映的意义的明显差异。无疑，这样一种研究方法，既是对马伯乐研究的继承，又是对他研究的一种发展，因而对国际范围道教的研究和认识有深远意义的影响。

第三节 当代法国其他学者的道教研究

安娜·赛德尔 的道教研究

安娜·赛德尔中文名石秀娜，1938年出生于德国柏林，其后一直生活在慕尼黑，1954年至1955年还曾在美国中学学习。由于孩提时代的痛苦生活，安娜·赛德尔一生憎恨和反对纳粹主义、法西斯主义和反犹太主义，一直同情受压迫和受侮辱的弱小民族为自由和民主而斗争的事业，热爱东方文化和东方民族。安娜·赛德尔在慕尼黑和汉堡开始汉学研究，受到弗兰克（博吾康）汉学研究方法的深刻影响，并且接受了严格的历史和哲学的训练。1961年在慕尼黑大学毕业后，即到巴黎的高等研究院，跟随康德谟和石泰安学习研究道教，并在1969年获得博士学位，发表了她的论著《汉代道教中的老子的神的地位》，该书被《不列颠百科全书》称为是“关于民间道教的初步研究”。

安娜·赛德尔参加过第一次国际道教研究会议的筹备，并且从70年代起一直作为法国远东研究院的成员移居京都的相国寺，在法国国立远东研究院的京都支部《法宝义林》研究所从事研究

^① 《道教之体》，第1~5页，加利福尼亚大学出版社，1993年，洛杉矶。

工作。《法本义林》是一部有关中国和日本的佛教的百科全书。《法本义林》研究所由于安娜·赛德尔的联合主持，多年以来一直是国际汉学界的研究人员和学生们重视和关注的地方。安娜·赛德尔积极参与了第二次国际道教研究会议，并在会后与美国的霍姆斯·韦尔奇一起合作编辑了《道教的多面性：中国宗教论集》。安娜·赛德尔也是日本道教学会的国际会员。她的研究范围，除了佛教外，主要献身研究的领域是道教，主要论著有：《早期道教救世主的完美形象：老子和李弘》（1970年）、《张三丰：明代的不朽道士》（1970年）、《道教》（1974年）、《后汉的老子和道教》（1978年）、《汉墓的不朽象征》（1982年）、《帝国的珍宝和道教的祭事》（1983年）、《道教的救世主》（1983年）、《彼世的许可证——后汉墓券中所见的冥界观》（1985年）、《早期道教的仪式》（1988年）、《道教：中国的非官方的高级宗教》（1990年），等等。

安娜·赛德尔在1990年发表了她的力作《1950年至1990年，西方的道教研究纪事》（又译作《西方道教研究史》或《西方道教研究编年史》或《西方道教研究纪实》），它被公认为是对西方道教研究史权威的综述。

在这篇力作中，安娜·赛德尔引用和分析研究了1950年以后的40年中的208名作者的大约561件著作和论文的道教研究成果。在208名作者中，除了少量的中国作者（陈国符、陈智超、何丙郁、饶宗颐等）、日本作者（秋月观瑛、福永光司、小林正美等）以及澳大利亚作者柳存仁、加拿大作者冉云华以外，其他全是欧美各国的道教研究家。惟一遗憾的是，该力作缺少前苏联和现俄罗斯学者的研究成果。

在这篇力作中，最值得注意的是安娜·赛德尔对西方道教研究的展望。在展望中，安娜·赛德尔提出了道教研究学科建设中的某些缺口，某些门类的薄弱环节以及某些门类有待展开的课题，

这无疑对西方道教研究和中国的道教研究都是极有参考价值的。安娜·赛德尔的展望包括七点内容。

第一，“需要一部在任何水平上的《综合道教史》，它或者是学术著作，或者是学生的教科书，或者是类似于霍姆斯·韦尔奇的《道之分裂》（1957年）那样给一般读者的读物。”“我们需要对这个宗教的清楚而连贯的描述，可以让我们的同行以及非专业的读者们，用以纠正他们的中国文化的观点。”

第二，“需要一份有分析和有叙述的《道教资料目录》”，而《道藏手册》仅仅是它的第一步。

第三，“关于经典的仪式的资料，采用释义和研究的形式比起单纯的翻译要好。”安娜·赛德尔指出，在有的翻译作品中，用“上帝”来翻译“玄、玄道、微妙”和“天道”，用“上帝的男人”来翻译“真人”，着实使人读来痛苦。“只有连同实用的索引，一个有新的和丰富的注释的译作才能成为有价值的参考著作”。

第四，敦煌和碑铭中的道教资料已经引起注意，还有“几种非道教资料中的材料”至今没有被充分考察过，它们是40年来的考古报告、随笔和笔记、地方志和佛教攻击道教的论辩材料。例如，随笔和笔记，“这些文人作家，绝大多数是站在道教之外的观察，这些简短笔记时常提供该时代的记录，有关庙宇的生动性和多功能，道士的行为以及要求他们服务的理由和动机”。

第五，“同其他学科的合作”。在考古研究中，由考古学家、艺术史家和道教专家共同参加，在社会史研究中，运用道教经典并“尖锐地指出在宗教变化中的社会因素”。在道教仪式研究中，对于中国文化的个人行为现象——“礼”的多方面考察。而一个特别令人烦恼但却又是所知甚少的领域，就是“佛教和道教的研究”。在这一领域里不能“只研究其中的一种而漠视另一种”。

第六，“心理学家、自然爱好者和生态学家今天已经知道道教

是东方传统之一，它能够帮助我们找到与我们的自我相适应的智慧，与我们前进的社会和被毁坏的地球相协调的较好的生存模式”。然而，至今在这一方面“还没有有价值的东西产生出来”，“我们是多么需要在传统的东亚思想系统的道路上的方法论的声音，严格的表述、讨论和写作，因为它能够促成新的个人、社会和环境道德”。

第七，汉学研究至今在大学建设中仍然被放置在古老而不被理解的位置上，被称为是“兰花学科”，也就是稀有、昂贵、装饰性和无价值的学科，而这是不符合这一学科的实际的”。^①

安娜·赛德尔的展望是高瞻远瞩的，因此它对西方世界乃至中国的道教研究，无疑都是有重要的指导价值的。在西方世界有人评论这部著作是“令人敬畏的、鼓舞人心的和纪念碑式的”著作。^②任何一个读过该著作的人都会同意这个说法，并且认为毫不夸大。这部著作，包含着安娜·赛德尔对于中国、中国文化和中国宗教的深厚感情，表现了她的敏锐而犀利的文风以及深邃透彻的洞察力和判断力。从这部著作中，人们自然会想到，安娜·赛德尔的研究综合了德、法两国汉学研究的传统，并且成为这个独一无二组合的代表。

安娜·赛德尔虽然一生研究道教，研究汉学，但是她一直没有到过中国。80年代中期，她曾经来信表示要到中国上海访问的愿望。但是，大概由于疾病困扰，终未成行。1991年秋天，安娜·赛德尔在美国作了肝移植手术后不幸突然逝世。当时，她只有52岁。这个年龄对于这样一位卓有成就的汉学家来说，实在可称是英年早逝了。

应该指出，由于没有踏上过中国土地，由于对于当代中国的了解大多是道听途说以及通过旁人调查的材料，因此，安娜·赛

① 《远东亚细亚研究纪要》，第5号，第304~309页，1989~1990年，京都。

② 《中国宗教》，第20期，第225页，1992年，加拿大萨斯喀彻温大学。

德尔在“展望”中对于中华人民共和国土地上的道教和道教学者的评述不少是失之偏颇的。

安娜·赛德尔说：“在本世纪的80年代，许多道教徒崇拜的中心被归还，但这不是为了复兴宗教，而是造成对旅游者的吸引力，同时兼是‘宗教自由’的虚伪陈列——这是因为仅有宫观的道教被认为是宗教（给予某种程度的宪法保证的自由），而民众的道教则被贴上了‘封建迷信’的标签。”^①安娜·赛德尔的说法依据的是某一研究道教的宗教地理学家有偏见的文章，反映的是西方对中国宗教信仰自由的偏见。80年代后，道教出现的复兴是个客观事实。即使道教界人士自己也认为目前是近百年来道教处境最佳的时节，其自由和振兴程度已经超过了晚清和民国时期。至于宫观道教和民众道教的区别提法，更是一些西方和日本学者自创的说法。中国的道教中人从未把没有道士参与或主持的宗教活动说成是道教的东西，更没有把民间的民俗类礼拜行为说成是道教的宗教活动。因此，硬要把这类既无道士参与又无道教历史依据的宗教行为算在道教头上，又称当今道教获得的只是“虚伪的自由”，实在是既不符合道教实际又并不讨好民间宗教的偏见。在对于“宗教自由”的鉴别背后，反映了安娜·赛德尔对于道教现状的知识贫乏以及用西方的“自由观”评判东方宗教和东方文化的弱点。安娜·赛德尔毕竟是西方的学者，她热爱东方文化却跳不出西方人的价值观念的囚笼。

安娜·赛德尔又说：“对于中华人民共和国各个大学的神教学者，我们的工作是很重要的，其原因如果讨论起来就太复杂了。他们长期的知识分子的孤芳自赏，他们不重视自己传统的文人文化，学术水平的低下，徘徊在儒家的对民众宗教的蔑视，再结合着毛

^① 《远东亚细亚研究纪要》，第5号，第308页，1989~1990年，京都。

主义的反对‘封建迷信’的灌输，高等教育系统的不普及，灾难性的图书馆状况，智力混乱，缺乏足够的宗教研究的术语以及出版任何有分量的论述道教的东西的政治风险——所有这些和其他的因素已使中国学者几乎不可能做什么关于道教的有意义的工作。”^① 在这一大段关于中国道教研究状况的评述中，人们也可以这样看待安娜·赛德尔：如果不是出于无知，就是出于偏见。就其无知而言，也是全面的无知，用她的话来说，就是“如果讨论起来就太复杂了”。因为安娜·赛德尔不仅不了解中国社会政治的历史和现状，也不了解中国知识分子的政治观、价值观和学术观，特别是它的历史和现状。更可悲的是安娜·赛德尔还武断地认为，“中国学者几乎不可能做什么关于道教的有意义的工作”。事实是，在1990年以前，中国内地三家出版社联合出版了《道藏》36册，上海古籍出版社出版了《〈道藏〉要籍选刊》10册。任继愈主编的《中国道教史》和卿希泰主编的《中国道教史》（4卷本）已经出版。安娜·赛德尔文章中引用的《道家金石略》也是在1990年前出版的，并且被公认为是世界上的第一部。而中国学者当时已发表的大量论文，已经在国际学术界受到普遍关注。至于1991年以后，道教研究的重要出版物就有卿希泰主编的《中国道教史》（4卷本）以及《中国道教》（4卷本）、《道教大辞典》、《中华道教大辞典》和36册《藏外道书》等，其中研究著述超过1000万字。事实说明，中国学者已经做了并且正在继续做着许多关于道教的有意义的工作，其成果和水平并不亚于已经有百年研究史的海外对于道教的研究。因此，从这些事实，我们就可以认为安娜·赛德尔对于中国政治、中国知识分子的“因素”分析并非事实。

安娜·赛德尔略带遗憾地认为：“西方人对于道教的研究能够

^① 《远东亚细亚纪念纪要》，第5号，第308页，1989~1990年，京都。

教育中国人关于中国自己文化的某些东西的这种状况，可能会冒昧地出现。”这种语气，已经没有本世纪50年代前我们的前辈遇到的来自西方的“先生”们的那种趾高气扬，不过留在遗憾背后的仍然是盛气凌人。我们是要向世界开放的，要向世界各国学习一切对我国的政治、经济和文化发展有用的东西。但是，5000年的历史告诉我们，中国土地上的事情只能依靠我们中国人自己来解决。10多亿人的肚皮要靠960万平方公里的土地来养活，10多亿人社会的组织、协调和发展的问題只能依靠我们自己去解决，10多亿人的文化发展也只能靠我们自己去推动。外国的主意，有的是善意而有用的，但也必须融合进中国社会机制中才会有用。至于有些恶意而无用的主意，那只会给中国带来灾难。就道教研究而言，我们是注意海外研究信息、研究成果的，但研究主要是依靠中国学者自己的力量。安娜·赛德尔说到的中国自己的文化要由外国人来教中国人的这种状况，过去没有发生过，今后也不会发生。正如不会有英国人到中国来学英国文化，也不会有德国人来中国学习德国天主教一样。平心静气而论，安娜·赛德尔是热爱中国文化、热爱道教的，不过她的热爱正如她的文章中说的，是将其当作鸟笼中可供观赏的金丝鸟。这就和中国学者眼中的道教大不一样了。中国学者将道教当作中国土地上实实在在的精神信仰现象、文化现象和社会现象。无论是宫观的道士或者散居的道士都是实实在在的物化的存在。安娜·赛德尔和道教的关系，用她的话只是“清楚观察和同情监视”，说到底只是鉴赏家和古董的关系。这种关系也和中国学者同道教的关系大不一样了。中国学者对于道教的研究是出于对中国社会发展的责任，对中国传统文化的责任，对中国民众精神生活的责任。不论是研究机构或者是大学的学者，不论是新闻、出版或者是艺术界的文人，也不论是道教界的学者，都是怀着对道教、对中国文化和中国民众的精神

生活的责任感在从事道教研究。在中国土地上的学者，这 10 余年来不仅在书斋里而且在实际工作中扎扎实实地整理道教遗产，弘扬道教文化，而且帮助道教实体恢复、整顿乃至培养青年道教徒，等等。中国的学者不仅是“清楚观察和同情监视”，而且直接把握着道教的脉搏，参与道教活动，虽然中国绝大部分学者不是道教信仰者。而这些是安娜·赛德尔等海外学者做不到的，并且按西方学术传统是不屑于做的。安娜·赛德尔毕竟是西方学者，她热爱东方文化，可是她跳不出西方知识界鄙视东方知识界的囚笼。在她的眼里，中国的学者或者还是戴瓜皮小帽的为升官发财读书的儒生，或者是戳着文明棍仰洋人鼻息的奴才，因此还等待着西方的道教研究家来教读道经，讲神仙故事，乃至“三跪九叩”！

作为一个十分尊敬她的中国学者，在不得不指出安娜·赛德尔价值观念上的缺陷时，是十分难过的。多么希望她仍然活在人世，能够亲自到产生道教的这块土地上来亲眼看看、亲耳听听，而这些都已不可能了，现在留下来的只能是遗憾。

罗比奈对上清派的研究

另一名法国女汉学家伊莎贝拉·罗比奈，中文名贺贝来，也是康德谟的学生，现在是普鲁旺斯大学的教授，专攻道教思想。1977 年法国汉学研究所出版了罗比奈著作《7 世纪以前对〈道德经〉的评注》。该著作系统地阐述了严遵、河上公、王弼、梁武帝、周弘正、成玄英等对于《道德经》的评注。她认为，严遵的注“属于‘哲学的’道家学说”，但由于同佛教学说的对抗而作出了一系列的调整。她还认为，“由于河上公的缘故，《道德经》成了一本既是讲人君南面之术的教科书，又是讲长生不老方法的教科书。因此，河上公的评注摆脱了庄子、韩非子、淮南子或严遵等把《道德经》看做是掩盖政治上的考虑那种本体论，也完全不同于后来的王弼对《道德经》所作的那种形而上学的解释”，而王弼的注是“代表称

之为第三世纪玄学的新道学派的想法”。

从70年代末起，罗比奈发表了许多研究道教上清派的论文和著作，受到国际道教学界的普遍关注，其中有《道士的存想》（1979年）、《〈九真中经〉引论》（1979年）、《道教中尸体的变形和蜕解》（1979年）、《庄子和道教》（1983年）、《〈大洞真经〉作于茅山派的考证》（1983年）、《道教史上上清派的展示》（1984年）、《精、气和神》（1985年）、《道教的内丹术》（1986年）、《道的实践》（1986年）、《道士的长生》（1986年）、《性和道教》（1988年）以及《道教史——14世纪为止》（1991年）。

《道士的存想》一书，原是法文本。1993年纽约州立大学出版社出版了英译本，译者是加拿大萨斯喀彻温大学的包士廉教授和勒哈大学的诺曼·吉拉德特教授。英译本书名也改成了《道士的存想——茅山的上清传统》。全书分为8章，分述上清派的符咒、《黄庭经》以及守一、变形、返视、存想等上清派存想内修之术。

对于罗比奈这本书，《中国宗教》评论说：“《道士的存想》，是过去10年里西方出版的有关中国宗教的最重要的书的一种，当然，它也是最有意义的和促进了汉学研究的著作的一种。这本书构成了对于上清传统的奥妙的和神秘的技术的广泛考察，例如：内心的想像和星宿的游荡，在本书中给予了有启发力的研究和说明。”还有评论认为：“《道士的存想》是第一本，也是惟一的一本讨论古代茅山道士的沉思想象的学术著作。”“《道士的存想》是开拓性研究，它完整而准确地描述了独一无二的想像的宇宙论，躯体的象征体系，星宿旅行，内丹、存想术以及茅山或上清运动的仪式实践——它构成了全部道教的最重要的基础传统之一。”^①

在《道士的存想》一书的最后，有一个原作者的英文版后记，

^① 《道士的存想》（英文版）封底，纽约州立大学出版社，1993，阿尔贝尼。

罗比奈以其对于上清派历史和经典的详细研究指出：“上清经典在道教历史上是极为重要的。这一派被视作在道教宗派的等级制度中处在第四个最高的教义位置。从第六至第十世纪，上清派在道教徒中发挥过有统治地位的影响。在道教仪式中，某些上清经典的内容被结合进来，某些上清派的道术也被结合在内。”罗比奈在叙述了上清派同其他宗派的关系及上清派的道术和仪式、内丹的联系以后，认为，“上清派在道教历史上标志着一个顶点的时刻”，“上清宗教是一种最接近现实的、有表演风采的和悟彻事物的宗教。它不是一种承诺、等待和末世学的宗教。正是在这点上，上清派能够清楚地与其他的道教派别区别开来”。^① 尽管人们对罗比奈的研究方法和结论还有各种各样的说法，但是在欧美道教学界中，罗比奈对于上清派研究得最多，并且作了大量的开拓性研究，这一事实是无可争辩的。

在1991年，罗比奈在巴黎出版了她的《道教史——14世纪为止》。这是一本用法文书写的全面叙述中国道教从起源到元末的历史的学术专著。全书分为9个部分，绪论介绍了道教的宇宙论和世界观，分析道教在中国社会中的作用以及在世界宗教史中的地位。第一章追溯中国古代宗教的历史，特别是介绍了中国古代哲学家老子及其思想和影响。第二章介绍汉代的方士。第三章至第六章介绍早期道教以及魏晋南北朝时期的道派历史，诸如天师道派、葛洪及其丹鼎派、上清派和灵宝派等。第七章介绍唐代的道教历史及其在社会中的作用。第八章列举道教在宋元时期的历史及其和佛教的关系，道术的发展，特别是内丹术的内容和修炼活动。全书长达265页。人们评价它是“第一本由西方人写的道教史著作”。此书后被美国学者菲利浦·布鲁克斯译成英文，在斯坦

^① 《道士的存想》(英文版)，第227~230页，纽约州立大学出版社，1993年，阿尔贝尼。

福大学出版社出版。

戴思博的道教
内丹术研究

随着70年代至80年代西方世界出现过的中国“功夫热”，中国的武术和气功在海外逐渐流行起来，一时间介绍太极拳、武术和气功的书充斥书市，很是畅销。有的人凭借一点中国文史的皮毛知识加上会耍几下子把式，在海外骗取钱财，胡弄“洋弟子”，败坏了国家和民族的形象。不过，海外确实也有些汉学家在认真从事这类中国文化的严肃研究，其中最为突出的是法国当代又一名女汉学家戴思博。戴思博原名卡特琳·德斯帕。戴思博早年留学于中国台湾，现任巴黎大学第三分校的教授以及国立东方语言文化学院的教授。东方语言文化学院在法国本土培养了一大批青年汉语人材，其中有不少已经成为法国汉学研究的后备力量，令人瞩目。戴思博对太极拳和中国内丹等养生文化非常感兴趣，结交了许多有真才实学的功夫界的朋友，并且翻译介绍了《性命法诀明指》（1979年）、《赤凤髓》（1988年）、《修真图》（1994年）等，著有《太极拳》（1979年）、《中国古代的女仙——道教和女丹术》（1990年）等。

《中国古代的女仙——道教和女丹术》是世界上第一本以西文书写的介绍中国道教女丹术的书。这也表明戴思博不仅真正熟悉中国的内丹术，而且已经注意到女子的内丹术和男子内丹术的区别。这一研究课题的提出及其丰硕成果就足以表明戴思博的研究水平，它与西方世界某些挂羊头卖狗肉的功夫师完全不同。

《中国古代的女仙——道教和女丹术》的目录是：

绪论

第一章 出现内丹前的道教和女性

- I. 不同道教宗派中的女性
- II. 女性、性生活和道教

- Ⅲ. 西王母，至高无上的女神
- Ⅳ. 重要的女性文化
- 第二章 女丹的缘起
 - Ⅰ. 外丹和内丹
 - Ⅱ. 吕洞宾，内丹的祖师和妓女的保护神
 - Ⅲ. 曹文逸，第一名女丹的实践者
- 第三章 金元时期的道教和女丹术
 - Ⅰ. 金元的道教
 - Ⅱ. 孙不二，女丹术的重要人物
 - Ⅲ. 金元时期的女道士
- 第四章 14 世纪至今的道教和女丹
 - Ⅰ. 明清的道教
 - Ⅱ. 清代全真坤道的出家生活
 - Ⅲ. 清代女丹术的流派
 - Ⅳ. 当代的坤道
- 第五章 女丹术中的躯体
 - Ⅰ. 女体的描述
 - Ⅱ. 女丹术中的躯体重要部位
 - Ⅲ. 内丹躯体的组成
- 第六章 女丹修炼术
 - Ⅰ. 内丹的几个基本概念
 - Ⅱ. 第一阶段：斩赤龙
 - Ⅲ. 第二阶段：胎息
 - Ⅳ. 第三阶段：升天

结论

另外，本书还附有女丹文献的介绍，中文术语、姓名和经典的对照索引、参考文献等。值得指出并加以肯定的是，戴思博对

于汉字的处理已经不再采用从马伯乐时就采用的法文拼音检字方法，而采用了目前已在国际上广泛流行的《汉语拼音方案》的表记方法。在本书中，戴思博对于女丹的研究，掌握了大量中国道教有关女子炼丹术的材料，资料翔实，译介也较忠实可靠，并且能把女丹术的发展放在道教和道教内外丹术发展的历史背景中考察，实在是难能可贵的。特别是由于戴思博对于女丹术有实际操作的体验，因而其中对于女丹修炼的程序、要领以及理论解释是十分明晰和实在的。这些在西方的内丹研究著作中也是十分罕见的。

第四节 法国汉学研究正在崛起的一代

法国的道教研究 传统不会中断

1995年3月，日本东方学会《亚洲学报》第68期上刊有福井文雅教授《日本道教研究史和一些相关的问题》文章一篇，其中在“未来的展望”一节谈到了法国道教研究的未来。文章说：“我们发现道教研究在西方正处在一个重要的转折点。石泰安、康德漠和苏远鸣教授现在已经退休了，而安娜·赛德尔和米歇尔·斯特里克曼教授最近才过世。除此之外，施博尔教授这一道教仪式的主要权威和我的挚友自从我到巴黎进行研究之后，已受邀回到他的祖国荷兰，他的活动中心似乎从巴黎转到了莱顿。”“现在，这些世界著名的道教学者都已离去了，法国悠久辉煌的研究道教的传统正在发生巨大变化。因为法国政府的政策，大学的东方研究，包括道教研究，都要分别被撤销和重组。从前巴黎是西方道教研究的中心，如果继续发生这种变化，就会令人担忧它是否能完全

保持这一道教研究的传统。”^①

福井文雅说到的都是事实，但是其估计却是过分悲观的。

因为，一个已经有百年历史的学术传统，一个已经产生过如此辉煌成就的学术传统，是决不可能由于学科带头人的老化或离去就此中断的。

就法国的道教研究传统的形成而言，这一传统既有其客观的原因，也有学术发展自身的内在规律。法国国家的利益仍然注定它要重视东方、关心东方。只是过去出自殖民主义的需要，经济、文化和军事侵略的需要，现在是出自加强与这一世界经济发展速度最快的地区的联系的需要，经济、文化和国际政治新格局的联系的需要。这一点只要从法国学习东方语言的人越来越多，人们对东方国家的历史和现实的兴趣的势头毫不减低的实际情况，就可以获得证明。从这个意义上说，法国国家的东方政策并没有根本性的改变，只是局部有所调整。法国学术发展崇尚个性，崇尚学者个人的兴趣和个性化的研究方法。也正是由于这个原因，在道教还被普遍视作迷信的时代，马伯乐对道教作了认真而系统的研究。如今，在安娜·赛德尔的力作对法国和世界范围的道教研究作了全面的回顾和权威的展望以后，法国学术界对道教研究中存在的问题和某些有待展开的领域，有了明确的奋斗目标，因此，法国学术界决不会放弃道教研究这块可以发挥个性、开拓创新的学术领域。从这个意义上说，法国的道教研究传统不会中断，也不可能中断。

更何况，法国年轻一代道教研究学者已经成长起来，尽管他们还未具有像老一辈学者那样的威信和活动能量，但是，他们的研究成果已经颇有影响。

^① 《世界宗教研究》，1996年，第1期，第139页，北京。

劳格文的道教仪式研究

法国新一代道教学者的代表人物是劳格文。

劳格文是美国人，原名约翰·拉格威，劳格文是他的中文名。在哈佛大学完成了东亚语言和文明的博士课程后，劳格文来到法国巴黎，成为著名道教学者施舟人的学生，1977年后在法国远东研究院任职至今。劳格文精通英文、法文，能说流利的中国普通话和闽南话。70年代末就在台湾地区学习道教，80年代后，随着中国的改革开放，劳格文经常来中国内地访问，同海峡两岸道教界的朋友建立广泛的联系，既同上海音乐学院的陈大灿合作，用英语翻译了《中国道教音乐·茅山常熟卷·万年欢》的说明书，又同台北的“国立艺术学院”的吕锤宽合作发表了《台湾的道教音乐源流初探》一文。1987年6月，劳格文对福建省诏安县的道教情况作调查，发现它们同台北县中和市的道士在科仪的名目、音乐的系统等方面是一致的。

劳格文在1981年发表了《〈无上秘要〉——6世纪道教全书》，这部著作是他参加施舟人主持的《〈道藏〉提要》研究报告的一部分。《无上秘要》是6世纪北周时代编纂的道教类书。劳格文的著作包括有解题、全目录的复原、各卷各品的法语翻译，以及《无上秘要》的引经引文同现存《道藏》所收文献的对照比较。因此，他所编的《〈无上秘要〉引书索引》，对于汉魏六朝道教的研究有重要的使用价值。从该著作的内容看，劳格文对六朝时期的道教史和道教文献无疑是十分熟悉的。

1985年，劳格文又在香港中文大学召开的“道教仪轨及音乐国际研讨会”上发表了论文《台湾北部的法场》。论文介绍了台湾北部红头道士举行的驱邪法事，包括坛场设置、仪式的程序、科仪经文的内容等。

1987年，在埃利亚德主编的《宗教百科全书》中，劳格文执笔编写了“道教”条下的“道教的宗教共同体”、“道教的司祭”、

“道教的祭祀”等条目，其中“道教的宗教共同体”一条事实上是道教的历史。

劳格文在道教研究中的最大成就，是1987年由美国麦克米兰公司刊行了他的《中国社会和历史中的道教仪礼》。这是第一本用英文为专家学者和普通读者写的关于道教仪式的综合导论，也是世界上第一本关于道教仪式的学术专著。全书分为3个部分、15章，分别论述道教的基本礼仪、道教仪式和中国社会的关系，以及道教礼仪中的时间、空间和宇宙观念，等等。

在绪论中，劳格文提出本书的三个中心问题：什么是道教仪式？它在运用中国人的宇宙论中做了些什么？仪式和思想这两者在中国历史的发展中又做了些什么？劳格文认为道教是深深扎根于中国社会生活中的宗教的象征和行为系统，仪式就是以行为和音乐对这一系统的表示，因此其中反映着中国人的宇宙论、命理学、生死观等，并且同中国社会的政治、历史和民俗等具有密切关系。

在第一部分“道教仪礼的内外上下”中，劳格文从第一章至第三章介绍和道教仪礼有关的道教的宇宙论和时空理论。

第二部分“基本的道教仪礼”是本书最重要的部分，包括以地方庙祭祀为特征的醮礼和以家庭为单位的为亡灵所作的功德。劳格文是第一个用英文记述道教丰富多彩的仪式名目、科仪经文、道场设施以及有关的榜文、关文等文书乃至科仪中使用的咒诀等的西方学者，其翻译也是有开拓性而可靠的。其中第四章是对于台南陈荣盛道长的三日醮各种科目的概要说明，第五章是仪礼各种文书的准备和解释，第六章至第九章是发奏、禁坛和宿启、道场、进表等四种科仪的内容的记述。劳格文依据的是各科仪的经书和陈荣盛的解释，同时从道教史研究的立场，在记述台南现行仪礼的同时，指出《道藏》所收的历代仪礼文献以及该仪的变迁

历史。在第十章至第十三章，劳格文着重介绍道教为亡灵所做的功德仪礼。第十章是对于台南陈荣盛道长的十回度人功德科目的概要说明。其后三章则是对开冥路、放赦和打城仪的研究介绍。所谓打城仪类似于中国内地道教的破狱仪。在行仪中，法师用策杖戳破象征地狱之城的纸箱，从中取出亡魂。打城的法师，一般都头系红巾，用红头法来进行。据考察仪式的学界记载，行仪时死者的遗族眼中含泪，围着城箱，直接参加仪礼的全过程，仪式特别紧张，使度人功德达到高潮。劳格文认为道教破狱仪来自民间，民间的破狱仪是实实在在的，使用武功的，因而也是外现的。但是道教的破狱仪则是依靠存想的，文文雅雅的，因而也是内向的。不过，台湾的打城仪，正好是民间宗教和道教的连接点的显示。

第三部分以“仪礼的道教和中国社会”为题，以两章的篇幅对道教和民间宗教的关系、道教和正统政治的关系作考察。在道教和民间宗教的关系方面，劳格文使用了《道藏》所收《地祇上将温太保传》的材料。在道教和正统政治的关系方面，劳格文使用了唐朝的吉善行和宋代的张守真、林灵素以及明代成祖时祭祀洪恩灵济真君的材料。应该指出，这两个关系都是道教史上的大问题，其中所涉及的内容远远超过仪礼所能包括的。因此，劳格文从仪礼角度的分析，常常使人有或者夸大或者缩小的感觉。

结论的标题与绪论的标题相同，也是“什么是道教”。劳格文认为：“道教是一个复合的象征结构系统，它以经典和偶像为基础，在仪式和音乐中得到表现，并且一代又一代地得以传承。”^①在结论的后半部分，劳格文以道教和西方的天主教、基督教作了比较，并且发表了大段的议论。对于这些议论，国际学术界有各种评价。但是，无论如何，作为一位受过严格的汉学训练并且在基督教世

^① 《中国社会和历史中的道教仪礼》，第 265 页，麦克米兰出版公司，1987 年，纽约。

界熏陶出来的又受过当代宗教社会学和人类学教育的西方学者认真作出的议论，确是值得我们高度重视的。

在劳格文《中国社会和历史中的道教仪礼》出版以后，美国的苏海涵教授、俞检身先生和凯瑟琳·贝尔以及日本的早稻田大学哲学研究室和丸山宏等都在刊物上发表了书评，《中国道教》杂志也发表了陈一泓写的报导。其中，应该说日本的丸山宏发表在《史峰》1990年第四号的书评最为全面和详尽。劳格文这一著作受到国际学术界的如此关注是决非偶然的。

其他青年学者 的道教研究

目前，法国正在从事道教研究的青年学者，包括劳格文在内，大多是施舟人的弟子。除了劳格文以外，较著名的还有傅飞岚、穆瑞明等。

傅飞岚原名弗朗西斯科·维雷伦，现任职于法国远东研究院。1989年发表了关于杜光庭研究的专著。在1996年北京的“道家文化国际学术研讨会”上发表了《张道陵与陵井之传说》，从方志学和人类学的角度研究道教初创史事，颇有新意。

穆瑞明原名克里斯汀·莫莉媛，现任职于法国国家科学研究所，专门从事法国收藏的敦煌文书的编目和研究工作。1990年法国高等汉学研究所出版了她的专著《五世纪的道教启示录——〈洞渊神咒经〉》。专著前有她的导师施舟人的序言。全书分为绪论、正文和结论等三部分，正文部分又分为四章。在绪论中，穆瑞明提出中国有没有像西方启示录那样的思想存在，道教的救世主观念是否完全来自佛教，《洞渊神咒经》的出现是否是偶然，或者有哪些历史的原因，等等。第一章考证《洞渊神咒经》的历史，指出现存的《洞渊神咒经》有《道藏》本和敦煌卷两种版本，两种版本不尽一致，特别是《道藏》本前后10卷，内容并不一致。穆瑞明认为王纂是个伪托的人物，现存《洞渊神咒经》曾由唐末五代时的杜光庭重加编纂成书，然后有20卷本行世。第二章论述

《洞渊神咒经》产生的社会环境，指出在外族入侵、社会动荡不安的时候，由三洞道士组成的道教教团以《洞渊神咒经》为核心的科仪，对民众发挥着救世启示的作用。在第三章中，穆瑞明用法文翻译了该经第一卷的《誓魔品》，同时摘译其余各卷的主要内容，并且对其作了学术注解和分析比较。第四章综合分析《洞渊神咒经》的神学思想、内容结构以及类似启示录的主题。穆瑞明认为《洞渊神咒经》包含着西方宗教的启示录的思想内容，即“清除邪恶，末日的来临无可避免；在各种灾难纷至沓来时，世界上一切都将毁灭，对于世界的拯救也将到来，历史的结束就是最后的拯救；对于虔诚的信徒的集体拯救，实现乌托邦的社会理想，救世主终将降临”。穆瑞明的分析方法是结构的思想分析方法，并且明显地是站在基督教文化背景的立场上的。但是，穆瑞明在绪论中说明，这样的分析方法对于中国文化研究特别是道教研究，无疑是一种尝试。对于我们来说，这种尝试对于中国道教研究的视野开拓，当然是有参考价值的。

现在穆瑞明尽管从事敦煌卷的研究工作，但她对于道教的研究特别是《洞渊神咒经》的研究仍在深入进行之中。比穆瑞明更为年轻的青年学者的道教研究，还有洪怡莎所从事的吕洞宾研究，以及华澜的邵雍和道教关系的研究等。另外，其他汉学家如戴思博教授等也都有一批青年学人围绕在他们身边，正在从事道教研究。因此，只要人才培养不断，法国的道教研究的传统是不会中断也不可能中断的。

第六章 欧美和其他国家的道教研究

第一节 德国的道教研究

德国对中国的介绍自传教士开始

德国的汉学研究在欧美各国的汉学研究中是起步较晚的。历史较短，成果也不显著。19世纪以前，德国有些介绍中国知识的书，但是实在称不上是汉学研究。

不过，14世纪初，就有到中国去并在中国学习汉语的德国人，那就是天主教芳济各会的修道士。到了16世纪，耶稣会在中国传播天主教，其中也有德国的传教士参加，其代表人物是汤若望（1591—1666年）和基尔彻（1601—1680年）。

汤若望在中国的著作中都称其生于公元1591年，但是1980年德国恩斯特·斯托莫著的《通玄教师——汤若望》称其在“1592年5月1日在科隆的‘信徒教堂’附近出生”。汤若望出生于贵族之家，并受教于莱茵河畔最有名的学校科隆的三王冕中学，自幼受到传统的德国古典教育。1608年起入德意志学院学习，1611年起入罗马耶稣会的圣·安德雷奥修道院学习。作为见习修士，汤若望钦佩利玛窦和金尼阁在中国的经历。在神学和自然两个学科结业后，汤若望当上神甫，在1618年经葡萄牙坐船到中国传教。

1619年抵达澳门。明天启二年(1622年)1月25日抵达北京,先在北京学习汉语,然后赴西安等地传教。后来,由于制订《时宪历》、修造天文仪器和制造武器等,受到明清几朝皇帝的重视,因此获得在宫内外传播天主教的方便。明崇祯帝曾赐“钦褒天学”匾额,清顺治皇帝曾赐“通玄教师”称号,官至“通政使司通政使”、“光禄大夫”,位一品。后因受诬入狱。康熙四年(1665年)获释,次年病逝北京。康熙八年昭雪,复其原职并赐“通微教师”号。汤若望居住中国四十余年,对中国的天文和历法科学的发展以及天主教在中国的传播产生过很大的影响,但是对于向欧洲介绍中国的事业似乎影响不大。汤若望传世的著作多是向中国人传教的著述以及给皇帝的奏疏,惟一一本用拉丁文写的《汤若望回忆录》三卷,所记述也都是有关在中国传教事。不过,基尔彻却有一本《图说中国志》在1667年用拉丁语出版,中译名又作《著名中国》,图文并重地介绍中国的宗教和风俗人情。这本书在17世纪时曾在欧洲广泛传播。哲学家莱布尼茨也注意到了中国的文化和哲学,并且十分惊叹,他在1697年发表《关于中国的最新事物》的论文。1730年,拜尔(1694—1738年)的《中国博物志》出版。可以认为,在18世纪的后半叶,德国并没有有价值的汉学论文,只有一些耶稣会的传教士在德国介绍有关中国的常识,而且偏重于中国的文学和美术工艺品。

德籍留法汉学家和德国大学开设汉学课程

在1814年的欧洲,法国巴黎首先开设了汉语和满语的讲座。参加听讲的学生中间有一些就是从德国来的留法学生,其中就有克拉普鲁斯(1783—1835年)。克拉普鲁斯在14岁时就开始学习汉文,21岁时就在俄国的戈洛夫金的赴华使团中担任翻译,曾在恰克图学习蒙文和满文。24岁时返回彼得堡,并被派往柏林印制圣彼得堡科学院藏汉满文书籍目录。1815年克拉普

鲁斯到达巴黎从事汉学研究。1828年，用法文翻译出版了满语本《太上感应篇》。1833年还用法文发表了有关道教的论文《关于中国道士的宗教》。也许可以说，克拉普鲁斯是德国汉学家中研究道教的第一人。至于当时其他的一些汉学家，例如，诺伊曼（1793—1870年）和库尔茨（1805—1873年）等，他们或者研究儒家著作，或者专攻中国法律，或者关心的只是一些基本的经史类汉学典籍。

19世纪的中后期，德国开始有学者写作有关中国道教的论著，其中较著名的有奥古斯特·普菲兹默尔（1808—1887年）。普菲兹默尔在1869年至1885年间先后在《维也纳科学院学术报告》杂志上发表了《道士的长生愿望》、《关于道教信仰的某些命题》、《中国道教学说的基础》、《道教》等论著。普菲兹默尔的论述大多是根据唐代道教的养生著述写作的。另外，传教士花之安（1839—1899年）在25岁时到达香港，后在广东一带作为礼贤会传教士边传教边学习中文。1886年，花之安脱离礼贤会，加入同善会。同善会是德国和瑞士两国基督教联合成立于德国魏玛的传教机构，以在非基督教国家中宣传基督教文化和宗教为宗旨。1886年花之安来上海，在德国侨民中传教并从事汉学研究。花之安曾在中华教育会第一届年会上发表《中国基督教教育问题》的论文，主张传教士在华传教应将儒家思想糅合于基督教教义之中，传教才能收到事半功倍的效果。1893年，花之安还在芝加哥宗教研究会议上宣读有关儒家思想的论文，并被誉为“19世纪最有造诣的汉学家”。1873年，花之安出版了德文版的《中国宗教学导论》，1879年又出版了该书的英文版。1884年至1885年间又出版了德文版的《道教》和《道教的历史性质》等论著。1898年，花之安离开上海，移居于德军占领的青岛。

1881年，德国汉学家加贝莱兹发表了《汉语语法》，并在《中

国报导》杂志上发表有关庄子、文子的论述和英语论文《老子的生平和教义》。1892年，柏林大学开设了“东亚语言讲座”，由格鲁伯教授主持。格鲁伯在1897年至1899年曾在北京从事研究工作，对于中国的民俗和民间信仰作过广泛的调查研究，其后发表了《中国的宗教和祭祀》（1910年）、《古代中国的宗教》（1911年）。格鲁伯根据《列仙传》研究了道教的创世说，研究了《列子》的语言，发表了《道教神话作品〈列仙传〉》（1896年）。格鲁伯研究了民间信仰习俗和“八仙”的形成，发表了《中国民间宗教对佛教的影响》（1893年）、《厦门的中国民间之神》（1895年）、《北京人对死之利用》（1898年）。当然，格鲁伯最有名的工作是他独立翻译了《封神演义》前48回。《封神演义》的后半部分是由赫伯特·马勒完成的。

1912年，德国柏林大学正式开设汉语讲座。不过负责这一讲座的并不是德国人，而是荷兰人格鲁特。格鲁特原来是负责印度殖民地事务的官员，后以研究中国的道教而闻名于世。他在1892年至1910年间出版《中国宗教大系》6卷，成为后世汉学家必读的名著。在1903年至1904年间他又发表《中国宗教受难史》2卷，也成为世界的汉学名著。除此以外，他还用英文发表过《中国的宗教》，后被译成德文。在柏林大学从事汉语讲座的德国学者则有弗兰克。弗兰克在1888年来华，在驻华使馆学习翻译。1890年以后在华各埠任译员或领事。1907年至1922年任汉堡大学汉文教授，主持汉堡大学的中国语言和文化讲座，后转任柏林大学汉文教授。弗兰克的宗教研究工作十分广泛，在1910年和1915年《宗教学档案》杂志上发表过《1900年中国宗教学图书》和《1909年中国宗教学图书》，这一基础工作对于欧美的中国宗教研究是有很大的作用的。1945年由北京的德中学会出版了弗兰克的《关于中国文化与历史的讲演和论文集》（1902—1942年），其中收录了

他的有关中国道教研究的论述。不过，弗兰克的著名著作是5卷本的《中华帝国史》，在这部用德文写作的中国通史中，也包含了许多有关道教的内容。

继弗兰克以后，福克也在1890年从德国来到北京驻华使馆学习翻译，后在使馆任译员。回国后，在1903年至1923年任柏林大学东方语学院中文教授。1924年后为汉堡大学中文教授，专事中国哲学研究。1939年，福克出版了《中国中古哲学史》，其中收有像《中国的神秘主义》（1922年）、《作为哲学家和炼丹家的葛洪》（1932年）等。同上述人物相比较，德国的汉学研究中影响较大的还有卫礼贤。卫礼贤1897年来华，作为魏玛差会的传教士，从1899年至1921年一直在中国的青岛作传教活动，还组织尊孔文社，推举劳乃宣主持社事。在第一次世界大战前，卫礼贤就翻译出版了《老子》、《庄子》、《列子》等道家著作。1922年任驻华使馆文学顾问。后来，法兰克福大学的中国研究所成立，1924年卫礼贤任该研究所中国语教授。卫礼贤认为《老子》是一本“关于道德和生命”的书，而《庄子》则包含着神秘主义的内容。除了上述道家书籍以外，卫礼贤还著有《实用中国常识》（1922年）、《老子及其道教》（1925年）、《中国精神》（1926年）、《中国文化史》（1928年）、《东方——中国文化的形成和变迁》（1928年）、《中国哲学》（1929年）、《〈太乙金华宗旨〉译注》（1928年），等等。《〈太乙金华宗旨〉译注》一书还由著名心理学家荣格作序，其后又出版了英译本。卫礼贤对汉学研究的贡献是巨大的。为了纪念他，波恩后来还成立了卫礼贤翻译研究中心。

马克斯·韦伯
的道教研究

说到德国的道教研究，就不能不说到马克斯·韦伯的《儒教和道教》一书。

马克斯·韦伯是著名的社会学家、史学家、经济学家和政治学家。马克斯·韦伯出生于德国东部的艾尔福特，

高中毕业后就读于海德堡大学法律系。1889年完成《论中世纪贸易交往》的博士论文，取得大学任教资格后先后任教于柏林大学、弗莱堡大学、海德堡大学、慕尼黑大学，并且成为德国社会学学会的创始人之一。后来接连受到精神打击，于1904年赴美访问，回国以后完成名著《新教伦理与资本主义精神》。马克斯·韦伯一生的宗教社会学的著述被汇编为《宗教社会学论文集》3卷。

马克斯·韦伯认为西方世界在宗教改革以后所形成的基督教新教，对于西方近代资本主义的发展起了促进作用。因为新教伦理不仅和资本主义精神有着一种内在的亲合力，而且是导致资本主义制度形成的决定力量。他说：“在构成近代资本主义精神乃至整个近代文化精神的诸基本要素之中，以职业概念为基础的理性行为这一要素，正是从基督教禁欲主义中产生出来的。”^①这里所说的职业的“理性行为”就是“天职”，就是指每个人要完成在尘世上的地位所赋予的义务。韦伯认为证明世俗活动具有道德意义，正是路德的宗教改革所取得的重大成果。这里所说的基督教禁欲主义也就是新教的教义思想。按照韦伯的说法：“更为重要的是：在一项世俗的职业中要殚精竭虑，持之不懈，有条不紊地劳动，这样一种宗教观念作为禁欲主义的最高手段，同时也作为重生与真诚信念的最可靠、最显著的证明，对于我们在此业已称为资本主义精神的那种生活态度的扩张肯定发挥过巨大无比的杠杆作用。”^②马克斯·韦伯的这一观点左右了他后来的全部研究。

马克斯·韦伯还著述了《儒教与道教》，这书的本意，是要论证中国之所以没有成功地发展出像西方那样的资本主义，是因为缺乏一种宗教伦理，可以作为推动它发展的有力的杠杆。不过，韦伯并不懂得中文，他只是利用当时西方世界从传教士和殖民活动

① 《新教伦理与资本主义精神》，第141页，三联书店，1987年，北京。

② 《新教伦理与资本主义精神》，第135页，三联书店，1987年，北京。

中已经知道的一点点有关中国的知识以及少量的被译介过去的有限的中国典籍作为研究的依据，因此，其汉学知识的局限性和片面性是不言而喻的。

《儒教与道教》分为三篇。第一篇“社会学的基础”，分章论述中国社会的经济和政治制度，即“城市、诸侯与神明”、“封建的与俸禄的国家”、“管理与农业制度”、“自治、法律与资本主义”等，认为中国的政治制度、血缘关系、农业制度和法律制度存在许多不利于资本主义发展的条件。第二篇“正统”，分章论述中国社会正统的价值体系——儒教，即士人阶层、“儒教的生活取向”等，认为中国的士人阶层“无疑是中国的统治阶层”，他们“会从他们君侯的立场出发为强权政治服务，作为君侯信使的首领和宰相，他们也可能深深卷入外交的决策”。士人阶层所代表的正统的价值体系就是儒教，儒教“纯粹是俗世内部的一种俗人道德”，“儒教所要求的是对俗世及其秩序与习俗的适应，归根结底，它只不过是受过教育的世人确立政治准则与社会礼仪的一部大法典”。^① 第三篇“道教”，第七章论述“正统与异端（道教）”，第八章论述“儒教与清教”。从第七章第一个作者的原注，就可以知道韦伯关于道教的论述主要依据格鲁伯的《中国人的宗教与文化》以及格鲁脱的《天人合一论：中国之宗教、伦理、国家制度、科学的基础》。韦伯认为，道教受到儒教的排斥，在中国被视为异端。他说，“在士人与其敌对势力的斗争中，我们总是看到道教徒站在反对派一边”，“他们反对儒教的仪式、典礼，反对儒教对秩序与教育的狂热”。韦伯说到道教天师张陵，称他“有个后代在汉朝衰微不安的时代，创立了一个组织。这个组织有其管理机构、税收与严格的强制性的政治纪律，并成功地与政治当局相抗衡”。^②

① 《儒教与道教》，第127、130、178页，江苏人民出版社，1995年。

② 《儒教与道教》，第218页，江苏人民出版社，1995年。

应该指出，韦伯注意到道教以儒教的异端的面目出现，道教起初作为士大夫的反对者，这是完全正确的。韦伯还注意到，道教和儒教尽管是对立的，但是它们“一样信奉传统主义，而且由于其非士人的反理性倾向而更具传统主义的特性”。^①因此，从这个意义上说，道教和儒教一样，同样不可能成为推动中国出现资本主义发展的精神杠杆。

我们姑且不论马克斯·韦伯从“新教伦理”出发对于道教的评判是否正确。韦伯对道教的研究事实上并没有超过当时欧洲汉学家对道教的一般认识。韦伯认为：“道教是一种绝对反理性的、坦率地说是一种非常低下的巫术性长生术、治疗术与消灾术。”^②这种看法是本世纪初在传教士影响下欧洲有基督教、天主教信仰背景的汉学家们普遍的看法，因此，是毫不奇怪的。从宗教组织的角度分析，韦伯认为：“道教不过是个巫师的组织。佛教，就其传入中国的形态而言，也不再是早期印度佛教那样的救赎宗教，而变成实施巫术与秘法的僧侣组织。因此，道教与佛教，至少对俗人而言，没有成为在社会学上具有决定性意义的宗教团体。”^③从宗教教义的角度分析，韦伯认为：“道教的教义虽然不同于巫术的粗陋和‘普遍主义’的理论，但是，它并没有更理性地产生作用，也没有形成一种抗衡力量。”^④韦伯在这里的分析，正是以西方的新教组织和教义作为其参照系的，于是道教在韦伯眼里只剩下了一大堆巫术、长生术、治疗术以及消灾术等，尽管他看到了道教是属于俗人的宗教而与士人的儒教正统相对立。

第二次世界大战前 后的德国道教研究

在第二次世界大战前夕的纳粹统治下，德国的汉学家虽然为数不多，但都纷纷离德而去。其中较著名的有卫礼贤之子

^{①②③④}《儒教与道教》，第226、222、254、226页，江苏人民出版社，1995年。

卫德明。卫德明出生于中国青岛，1933年至1937年间在北京大学教德语，抗日战争爆发时仍一直主持北京的德中学会工作，1948年赴美，任华盛顿州立大学东方学院教授，著有《中国思想史和社会史》（1942年）、《中国的社会和国家：一个帝国的历史》（1944年）。由于青年时代参与过协助卫礼贤翻译《易经》的工作，因此完成了《易经》的译解工作，后来还译成英文本，并以讲授易学而闻名于世。卫德明的易学思想对西欧的易学研究有很大的影响。

在这一时期的汉学家中，辛德勒在1919年出版了《古代中国的司祭》，项聪楚在1934年出版了《巫的历史研究》。而道教方面则有两位著名学者，其中一位是厄克斯，著有《道教的起源》（1928年）、《道士的起源》（1936年）、《道教的冥想及其对中国人的精神生活产生的意义》（1948—1949年）、《河上公本〈老子〉译注》（1945—1949年）。

第二次世界大战以后，德国的汉学研究起初也是境况不佳，但是近20年来，在大学中学习汉语的学生数量逐渐增加，汉学研究也逐渐复原并开展了起来。不过，德国的汉学研究主要是研究儒家和宋明理学，这也与德国学术界的观念论的传统相一致。德国在战后对道教的研究既有战前的研究的继续，也同相邻的法国对道教研究的影响有关。

沃尔夫冈·弗兰克即傅吾康，汉学家弗兰克之子，1937年来华，在北京的德中学会作研究工作。1950年回国，任汉堡大学教授，著作有《明史书目题解》（1948年）、《中国革命百年史》（1957年）、《中国和西方》（1967年）等。傅吾康宗教研究的著述有《“三一教”及其在新加坡和马来西亚演变述评》（1972年）、《林兆恩述评》（1973年）。

沃纳·艾科恩对于中国文化、中国宗教和道教都有不少研究，其著述有《〈庄子〉第二篇中的道教思辨》（1942年）、《孙恩叛乱

和早期道教反叛概述》(1954年)、《张角起义和张鲁政权考》(1955年)、《太平和太平道》(1957年)、《简明现代宗教百科·道教》(1959年)、《中国文化史》(1964年)、《佛道二教在宋代的价值及其法律地位》(1968年)、《中国的宗教》(1973年)和《中国古代宗教和国家崇拜》(1976),等等。

约瑟夫·蒂尔以元史研究为主,著有元代的佛道论争的著作《元代佛道教之争》(1962年)以及《〈庄子〉的认识论问题》(1969年)、《〈道德经〉中道的概念》(1971年)。

沃尔夫冈·鲍尔中文名鲍吾刚,著有《黄石公研究》(1956年)、《中国和幸福的探索——中国思想史中的天堂和理想国》(1971年)、《葛洪的内丹学说》(1971年)、《今日台湾的中国妈祖崇拜》(1979年)、《〈推背图〉的历史和一个中国的“诺查丹玛斯”》(1973年)。

维尔茨堡大学的汉斯·施泰宁格教授以关尹子和《文始真经》的研究为主。1965年起开设远东文献讲座,并创建了中国学研究所。1979年起同法国施舟人协作,参与国际《道藏》提要研究的工作。另外,施泰宁格也是日本道教学会的会员,同日本的东京大学东洋文化研究所和早稻田大学文学部也有密切关系。1985年在施泰宁格65岁时,曾出版过纪念文集《东方的宗教和哲学》,该书共收论文30篇,区分为道教、佛教、各种宗教和哲学等四部分。其中有关道教的有《岳阳与吕洞宾的〈沁园春〉——宋代的炼丹诗》(巴德里安—胡赛因)、《“五通”中祭祀变迁史》(锡德齐希)、《〈西游记〉中对炼丹的解释》(戴斯博)、《天师确认天意的方法》(亨德里斯克)、《东华帝君在道教传承中的地位》(赖特)、《宋元道教徒中的三教合一》(罗比奈)、《关于敦煌文书中所见道士的法位》(施舟人)、《郭宪的〈洞真记〉》(艾科恩)、《关于老君八十戒》(施密德)、《彼世的许可证——后汉墓券中所

见的冥界观》(安娜·赛德尔)、《早期道教的治疗礼仪与恶的问题》(斯特里克曼)。

战后的德国汉学家大多在法国和日本学习进修,有的就长期留在法国或日本从事研究工作,并通常列在他国的汉学家名下,例如安娜·赛德尔就通常被作为法国的汉学家。有的则在学成后归国,例如巴德里安—胡赛因就是在巴黎的法国高等研究院学习研究道教的内丹学,并在1984年用法文发表了《灵宝秘法》的研究与翻译的博士论文,另外有《岳阳与吕洞宾的〈沁园春〉——宋代的炼丹诗》(1985年)、《北宋文学中的吕洞宾》(1986年)、《道教:总论》(1987年)、《内丹》(1990年),等等,胡赛因现在维尔茨堡大学任教。

第二节 英国的道教研究

道教音译 的出现

英国是个老牌资本主义国家,不过,在英国的资本主义制度成熟并开始向外扩张的时候,通向中国的航路早已被葡萄牙和西班牙等国的航海家们辟通,中国的大门也早已被意大利的天主教传教士们打开。因此,英国的对华交往,一开始就把重点放在贸易往来上。大约在18世纪上半叶,英国对华贸易的总量已超过了欧洲其他国家的总和。为了进一步打开中国广阔的市场,变贸易逆差为顺差,英国对华交往也侧重在外交和军事方面。也正是出于这一需要,英国才开始研究中国的文化和宗教。在英语中,道家和道教今译作Taoism,不过译法也有个历史过程。

1873年湛约翰神父发表了论文,论文题目是Tauism。1879年道格拉斯刊行了自著《儒教和道教》,其中道教即音译作Taouism。

1880年传教士理雅各出版了《中国的宗教》一书，其中第一次以Taoism对译道家和道教，其后的学者遂相继使用，并一直沿用至今。

理雅各原名詹姆斯·莱各，1839年理雅各受伦敦布道会派遣到马六甲任英华书院院长，1843年随书院迁往香港，1873年回到英国。1875年曾任牛津大学汉学讲座第一任中文教授。在港期间，理雅各得到鸦片贩子查顿等资助，又得到王韬的帮助，把中国的古典文学作品译成英文，并且对中国宗教信仰作了较系统的研究。1852年理雅各在香港出版了《中国人的鬼神概念》。1880年理雅各又以其在牛津大学的研究心得，发表《中国的宗教：儒家、道教及其与基督教之比较》，其中就将道家和道教译定为Taoism。1882年，理雅各在《不列颠百科全书》第9版上撰写了“老子”条文。1891年，理雅各英译了“四书”等重要儒家经典，加上《老子》的英译本，其译本都被收在马克斯·缪勒编的《东方圣典丛书》第39卷中。理雅各的中国古典名著的英译本影响很大，欧美学术界对理雅各有高度的评价。他的译本至今仍为欧美学术界参照引用。

在理雅各以后，1848年任伦敦布道会驻上海代理人的艾约瑟，曾在沪传道15年，著有《中国的宗教》（1854年）、《中国人的宗教状况》（1859年），同时在《教务》和《中国评论》等杂志上发表了《秦汉时代的道教》、《中国的宗教迫害》等许多研究中国宗教的文章。湛约翰1852年到达香港，继理雅各之后，主持伦敦会香港分会事务，曾将《老子》译成英文于1868年在伦敦出版，书名作《对老子思辨哲学、国家说、道德论的考察》。借我公会传教士苏慧廉，于1882年来华，在浙江温州传教，1907年任山西大学西斋总教习，1914年回欧洲教会做青年会工作，1925年被派为中英庚子赔款委员会委员来华调查，回国后任牛津大学中文教授，

向希望当传教士的学生讲授“中国的三教”课程。

除了传教士以外，一些行政和外交官员也对中国的道教和其他宗教作过不少研究，其中著名的有庄延龄、巴尔福和韦利等。庄延龄原名爱德华·哈珀·帕克，1869年至1871年间任英国驻华公使馆翻译学生，1871年至1875年间曾先后在天津、大沽、汉口、九江及广州等地领事馆任职，1895年回国后任利物浦大学汉文讲师，1901年任曼彻斯特维多利亚大学中文教授。著有《中国和宗教》（1905年）和《中国宗教研究》（1910年），后者附有从1788年至1903年的道教研究文献目录，有较高学术参考价值。庄延龄还在《中国评论》、《都柏林评论》等杂志上发表了《〈道德经〉还活着》、《道教宗教》、《道教》等文章。作家巴尔福1870年以商人身份来华经营丝绸和茶叶，后在华从事新闻和文学事业，先后担任《通闻西报》、《华洋通闻》和《字林西报》主笔，同时从事道教经典的翻译工作，翻译了《太上感应篇》、《清静经》和《阴符经》等，1881年在伦敦出版《南华真经》译本，1884年在上海出版《道教经典》英文单行本。韦利是个自学成才的汉学家、翻译家，青年时代在拉各比学校和剑桥大学的皇家学院学习古典文学，曾任不列颠博物馆书画部助理保管员，后在伦敦大学的东方和非洲研究学院任教。韦利翻译了日本的小说《源氏物语》，还在1931年翻译过元代道士李志常的《长春真人西游记》。1930年至1932年，韦利在该研究学院院刊上发表了论文《中国炼金术考》和《佛经中所提到的炼金术》。1934年韦利出版了有关《道德经》的研究著作《道及其力量，老子及其在中国思想中的地位》。1939年又出版了有关庄子的《古代中国的三大处世之道》，该书先后被译成德文和法文。

应该指出，19世纪和20世纪初，抵达中国的英国人是不少的，但是他们所关心的只是对中国的政治侵略和经济掠夺。他们

对中国宗教乃至道教的了解并不比其他欧洲国家来华人员少，但是他们并不重视这些思想和文化。因此，英国并没有建立起汉学研究的传统阵地，也没有去努力培养一代又一代的汉学家。

李约瑟的
道教研究

当代英国研究道教最著名的学者，当推李约瑟。李约瑟原名约瑟夫·尼达姆，后因崇敬中国的道家道教，自译其名为李约瑟，以示其尊老子李耳为祖，表字丹耀，号十宿道人。1922年李约瑟毕业于英国剑桥大学，1924年在该校获哲学博士学位，早年从事生物化学研究。1931年出版《化学胚胎学》，概述胚胎发育过程中发生的全部化学变化，被誉为“化学胚胎学之父”。1937年由于和3名中国学者接触，对中国产生兴趣，开始学习中文，并且以毕生精力从事沟通东方与西方、中国与欧洲的工作，1939年完成了第一篇有关中国科学技术史的论文，1942年来到中国重庆，出任英国驻华使馆的科学参赞，主持中英科学合作馆工作。二战结束后，李约瑟赴巴黎任联合国教科文组织科学部主任。1946年3月，李约瑟在巴黎作了“中国对科学技术之贡献”的长篇报告，1947年5月，又在伦敦作了“古代中国的科学与技术”的讲演，1948年返回剑桥大学，着手编写《中国科学技术史》的工作。《中国科学技术史》的英文原书名也可译作《中国之科学与文明》，自1954年开始出版，全书原拟出7册，现在计划出版20册。

李约瑟的《中国科学技术史》中与道教有密切关系的有：第二卷《科学思想史》（1956年）、第三卷《数学与天、地科学》中的地科学部分（1959年）、第四卷《物理学和物理技术》中的第一分册《物理学》（1962年）、第五卷《化学与化学工业》中的第五分册《炼金术上的发现和发明·生理学的炼金术》（1983年）、第六卷《生物学和生物技术》中的第一分册《植物学》（1986年）。

《中国科学技术史》不仅详细说明了中国科学技术的世界意

义，而且在前无古人的领域里全面介绍了道教在世界科技发展中国理应占据的历史地位。李约瑟在《人和他的地位》一文中认为，道教“实际上是在中国古老的和中世纪科学的进展中做事最多的，确如冯友兰已经正确地说过，它是世界上曾经看到的惟一的基本上不反科学的神秘主义的体系”。^①道家、道教是自然神秘主义的思想体系，“世界历史上的一定时期，帮助实验科学成长的正是否认权威的神秘主义，而不是理性主义”。道家具有一套复杂而微妙的概念，这些正“是中国后来一切科学思想的基础”。^②在相当长的一段时间里，李约瑟曾经使用过一个简单的公式表示研究结果，这个公式就是：

$$\frac{\text{道教}}{\text{儒教}} = \frac{\text{促进}}{\text{阻止}}$$

对于李约瑟的道教研究，日本和美国学者曾经从不同角度提出过批评。中山茂就在《李约瑟——有组织的哲学家》中指出：“李约瑟对中国科学的说明中有三个方面特别引起争论：（1）道教对科学的贡献；（2）中国有机的科学作为与西方的化学相应的科学；（3）自然的各种规律和自然规律的关系。所有这些都是在他的对促进和阻止科学发展的各种因素的调查之中形成的。”^③这三个方面争论的第一方面，就是道教对科学的贡献。实际上，道教对科学贡献这一课题的研究，从李约瑟起，只是刚刚开始。李约瑟从道教文献、道教史中挖掘的材料都无可争辩地说明道教的思想 and 方术同中国科学的发展有着密切的联系。

例如，在《长春真人西游记》中，邱长春和随行人员曾观测过一次日全食，沿途系统地收集了各地食时和食分的情况，称：扇

① 《认识的模式》，第270页，马丁出版社，1976年。

② 《中国科学技术史》，第2卷，第109页，第1卷，第95页，科学出版社和上海古籍出版社，1990年。

③ 《中国的科学》，第37页，剑桥大学出版社，1973年，美国。

形所及，无复光明，其旁渐远，则镫光渐多矣”。李约瑟认为：“在历史上，这应当是最早研究日食阴影在地面移动的一次记载。”^①

在时间计量方面，李约瑟认为：“最早的文字记载，是北魏道士李兰写的另一《漏刻法》（约450年）。”^②

在化学方面，李约瑟认为：“化学，它是在唐代道观中隐秘的实验室里开展起来的，现在终于真正有了成果：火药成了有用的武器——宋金之战便是它的第一个试验场。”^③

李约瑟在《近代科技史作者纵横谈》中说：“我们不仅应该对公元前1世纪以来中国人的太阳黑子记录，对陶弘景在公元5世纪作出的世界上最早的钾盐燃烧试验，对公元1300年胡特卜·阿丁·设拉子关于虹的光学现象第一个作出的正确解释，表示我们的敬意，把他们看做走向近代科学的明确的步伐。而且，我们必须注意考察培育出这些创举的不可缺少的思想和实践体系。”^④从科学发展的实践出发，挖掘产生这些实践的思想体系，这个方法无疑是科学的、客观的和历史的，但是，李约瑟的研究只是初步的。在国际上出现各种各样的商榷意见，也是正常的。不过，李约瑟的贡献和学术地位是举世公认的，《新不列颠百科全书》称《中国科学技术史》第2卷《科学思想史》是关于道教对科学思想贡献的最完善的文献和书目。

龙彼德和其他英国学者的道教研究

龙彼德荷兰人，1946年荷兰莱顿大学毕业，1948年至1972年在伦敦剑桥大学任中文教授，后转任牛津大学讲座教授。

①②《中国科学技术史》，第4卷，第2分册，第588、369页，科学出版社，1976年。

③《中国科学技术史》，第1卷，第139页，科学出版社和上海古籍出版社，1990年。

④《社会科学战线》，1979年第3期。

1987年退休，现在是剑桥大学图书馆名誉馆员、日本道教学会理事、法兰西亚洲学会名誉会员。作为牛津东方研究所出版物之一，1984年龙彼德出版了他的《宋代收藏道书考》。全书分为英文和中文两部分。中文部分称《宋代馆阁及家藏道书综录》。《综录》汇集《新唐书》、《宋史》、《通志》、《文献通考》、《崇文总目》、《秘书省续编到四库阙书目》、《袁本郡斋读书志·附志·后志》、《衢本郡斋读书志》、《遂初堂书目》、《直斋书录解题》、《东观余论》、《玉海》和《〈道藏〉阙经目录》等道书目录，由作者重加校订，已故的邝庆欢小姐工笔书写。《综录》的书目按笔划顺序排列，共收道书1600种，约3600卷。英文部分列有“皇家图书馆的文献目录”、“家藏文献目录”和“《道藏》”三节，阐述了宋代（960—1278年）官方图书馆藏书和私人藏图书的性质和传承，并且对道经传承的历史作了解释，特别是分析了宋代诸朝皇帝对道教的政策以及对道经存书的影响。龙彼德这一著作出版后，立刻受到欧美和日本学术界普遍重视，因为它是宋代一个朝代的道书目录学研究的重要成果，既有开拓意义，也为道经衍变的研究提供了扎实的基础。

除了龙彼德以外，当代英国还有一些汉学家也对道教作了不少研究工作。葛兰是牛津大学艺术硕士、伦敦大学哲学博士，曾任伦敦大学东方和非洲研究院教授，长期从事《庄子》和《列子》的研究工作，译注《庄子》和《列子》，著有《庄子内篇》（1915年）、《庄子内篇（增订本）》（1981年）、《庄子：本国译注考》（1982年）、《列子：道的经典》（1991年）。巴雷特，剑桥大学东方学系教授，著有《李翱思想中的佛教、道教和儒教》（1978年），在埃利亚德主编的《宗教百科全书》的第14卷上撰有“道教研究史”条目释文，还在《亚洲研究》等刊物上发表过不少有关道教研究著作的书评文章。

第三节 美国的道教研究

二战前的 道教研究

在荷兰、英国等欧洲国家的军舰大炮轰开中国的大门以后，美国紧随其后来中国，鼓吹“门户开放”，企图分得一点“均等”的利益。从这个意义上说，美国的汉学研究起步较晚，它的道教研究比起欧洲国家来说也要差一点。

19世纪中叶，美国基督教会陆续有传教士来华传教。其中公理会教士明恩溥于1872年来中国天津和山东等地传教，兼任上海的《字林西报》周刊的通讯员，1905年辞去传教职务，留居通州，专事写作，1899年在纽约出版了《中国农村生活：社会学研究》，其中讲到农村中的寺庙、宗教社团以及宗教礼仪等情况。

20世纪初，加利福尼亚大学博士研究生奥贝德·西蒙·约翰逊来华，1928年在上海商务印书馆出版了博士论文《中国炼丹术考》，1936年由黄素封译成中文。书名虽称是“考”，但是材料并不丰富，又缺乏必要的化学知识分析，不过书中提出了欧洲炼丹术是由中国传入的论点，并且认为炼丹术与道教思想有密切关系，炼丹术在古化学和古医药学中有重要地位。

20世纪20年代末，作为哈佛燕京学社来华的第一名研究生魏鲁男抵华。魏鲁男原名詹姆斯·罗兰·韦尔，1932年返美后，获哈佛大学哲学博士学位并留校任教。30年代魏鲁男发表过《〈魏书〉和〈隋书〉谈道教》，60年代又发表了《庄子语录》和《公元320年的中国炼丹术、医学和宗教：葛洪的〈抱朴子内篇〉》。后者是目前西方关于《抱朴子内篇》的较为完善的译本。

二战爆发前夕和战争期间，素有汉学研究传统的日本、法

国处在战争的漩涡之中，而美国则处在经济发展之中，对于中国的研究也有大规模的发展，其标志之一就是美国国会图书馆成了海外又一个收藏中国资料最丰富的中心之一。

二战前就开始研究中国和中国道教的教授，战后都有一些专著问世。宾夕法尼亚大学中文教授卜德 1939 年就翻译出版中国古籍《燕京岁时记》，长期从事中国哲学和民间宗教的研究，曾在 60 年代任东方学会会长。战后先后发表了《〈老子〉的两种译本》（《美国东方学》，1954 年第 74 期）、《中国的文化传统》（1957 年）、《古代中国的节庆》（1975 年）。顾立雅芝加哥大学马丁·赖尔森讲座中国史名誉教授，长期研究中国史、中国哲学史，1955 年至 1956 年任美国东方学会会长。1937 年出版《中国初期文化研究》，1970 年出版《道教和中国文化史的其他研究》论文集，收在该文集的一些文章原先在台湾地区或美国发表过，曾有相当大的影响。

二战后的 道教研究

二战结束后，特别是中华人民共和国成立以后，中国在抗美援朝战争中敢于同美国这个头号强国较量，于是美国朝野都加强了对中国的研究。对于道教的研究也是在这样一种背景下展开的。在顾立雅任美国东方学会会长期间，《美国东方学》发表了顾立雅的《何谓道家·道教》一文，尽管顾立雅关心的是老庄道家思想，但是它也为美国学术界的道教研究开了先河。

对于美国的道教研究发展用力最多的，恐怕要数霍姆斯·韦尔奇。霍姆斯·韦尔奇 1942 年获文学学士学位，1956 年获文学硕士学位，曾任哈佛大学东亚研究中心和世界宗教研究中心副主任。1956 年韦尔奇在哈佛大学《中国论丛》发表了第一篇道教研究论文《早期道教运动中的混合主义》，1957 年韦尔奇又在香港大学《东方学》上发表了论文《张天师和中国道教》，以后又一次次地

去台港地区调查佛教和道教的仪礼。1957年韦尔奇出版了《道的分裂：老子和道教运动》一书，该书分为老子的问题、《道德经》、道教运动和今日道教等四个部分。其中既有对老子《道德经》的解释，也有对道教历史的简单介绍。《新不列颠百科全书》认为它是“《道德经》的最易读的详解和对道教运动的第一个清晰的说明”。霍姆斯·韦尔奇积极参与组织筹备第一、二、三次国际道教研究会议，推动世界范围的道教研究。在第一次国际道教研究会议后，韦尔奇在芝加哥大学《宗教史》杂志上发表了《佩鲁贾道教研究会议》的综述。在第二次国际道教研究会议后，韦尔奇和安娜·赛德尔合编出版了该会议的论文集《道教的多面性——中国宗教论文集》，该论文集收有法国、美国、日本学者的高水平研究论文九篇，进一步推动了国际上的道教研究。在第三次国际道教研究会议后，韦尔奇回到美国，大概由于年暮、婚姻和教学工作的压力，韦尔奇不幸自杀了。不过，韦尔奇对于美国道教研究的发展乃至世界道教研究的发展所作的贡献，是令人尊敬和值得怀念的。

苏海涵的 道教研究

苏海涵原名麦埃考·萨梭，1952年在圣克拉拉大学获文学学士学位，1955年在贡扎加大学获哲学硕士学位，1964年在耶鲁大学获中国研究（历史和文学）硕士学位，1971年在英国伦敦大学获中国文学和宗教的博士学位，先后任教于伦敦大学、华盛顿州立大学，1974年起在夏威夷大学宗教系任中国宗教教授，直至退休。

1964年前后，苏海涵曾到台湾地区从事道教与民俗方面的调查研究，并在辅仁大学语言学院任教。苏海涵在台湾地区的调研工作主要在北部新竹一带进行，向新竹道士庄陈登云、钱枝彩等学习道教科仪，并且搜集了不少流传于北部的科仪经本。1975年台湾成文出版社出版了由苏海涵编的《庄林续〈道藏〉》，其中包

括他搜集到的庄陈登云等道士家藏科仪经本共 104 种，分装 25 册，分为金篆——五朝醮事，黄篆——午夜丧事，文检——符咒秘诀，小法——闾山神霄小法等 4 种。尽管将世传抄本公诸于世，引起了新竹当地道士的不满，但是它的刊印既为道教科仪研究提供了基本材料，也尖锐地提出了再续《道藏》的必要性和可能性。1979 年，苏海涵又在东京龙溪书院出版了《道教秘诀集成》，将某些道教秘传抄本刊出。这就引起了新竹一带道士的愤慨。

苏海涵的道教研究受到美国社会学和人类学研究传统的影响，重视仪式研究，也重视现状调查。关于仪式研究的论著主要有《道教和宇宙更新的崇拜》（1972 年）、《道师的给箒仪式》（1977 年）、《宿启科仪和道教音乐》（1986 年）、《论道教仪式的结构》（1987 年）等。关于现状调查的论著主要有《台湾的宗教节日和习俗》（1964 年）、《台湾北部的道教竞争》（1974 年）、《中国人的家庭》（1974 年）、《台湾的户口登记》（1974 年）、《台湾北部的道教》（1974 年）、《台湾的宗教》（1983 年）等。苏海涵对于道教典籍的研究，是研究他在新竹学习中搜集的道教典籍。苏海涵的道教教义研究，也是从他跟随的道士庄陈登云处学来的，而并非出于对道教文献的研究。这样一种从社会学、人类学角度对道教的研究，遭来一片非议声是可想而知的，但是它展示的新方法和新视角无疑是值得人们重视的。

苏海涵对道教仪式的研究，也是既从历史文献出发，又从台湾地区道教的现状出发的，因此，他的研究既是历史的，又是现实的。例如，他认为台湾地区道教仪式有三类，可以“比作三部乐章同时演奏的大型交响曲”。A 乐章是流行的祈求福禄的仪式；B 乐章是冗长的念唱经忏，以普度科仪为辉煌的终曲；C 乐章是由乌头道士演习的传统的道场科仪。A 类和 B 类仪式有密切的联系。“中国人的微观世界和宏观世界，即内和外，必须理解为一个

统一的系统。外界发生的事，在人体的内部也会有相应的发生。由于人的内心深处的愤怒、自私和冤对，因而建造了人的地狱。风调雨顺、财源茂盛以及和睦相处又都是人自身明道立德而得到的结果。”“中国人的世界观要求，在赢得上天赐福之前，先必须拯救地狱里的鬼魂”，这就表明“大乘佛教的怜悯和宽恕思想，普遍拯救思想，已经纳入到道教的信仰体系之中，成为获得天赐之福的一种手段”。至于C类仪式则是A、B类“合一”的主题。这类仪式都是从存思“发炉”开始而至存思“复炉”结束。苏海涵认为：“在这一传统中，仪式是内丹存思的外部表现。老子《道德经》被认为是内气循环（炼内丹精气神）的指南和高道精神的完善指南。道士在道观或道坛举行仪式，就是这种存思之外部表现的仪式。”^①

对于苏海涵的仪式结构的分析，人们尽可以有不同的看法并且持不同的态度，但是这一结构观的提出，对于推动道教仪式研究，乃至整个道教史的研究，无疑都是有启迪意义的。

斯特里克曼和其他学者的道教研究

米歇尔·斯特里克曼原籍德国，曾留学法国多年，精通德、法、英、中等国语言，曾任加利福尼亚大学伯克莱分校东方语文和亚洲研究系教授。斯特里克曼对道教的研究起初侧重于六朝时期，先后发表的论著有：《茅山的启示：道教与贵族集团》（1972年）、《论陶弘景的炼丹术》（1979年）、《道教》、《道教史》、《道教文学》（《不列颠百科全书》，1974年）、《梁武帝的强化道教与对道教的镇压》（1978年）、《最长的道教经典——〈度人经〉》（1978年）、《历史、人类学和中国宗教》（1980年）、《道教茅山宗——上清启示》（1981年）、《早期道教中治病仪礼和罪的问题》

^① 《台湾道教仪式的结构》，《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》，第36~65页，香港中文大学，1989年。

(1985年),等等。斯特里克曼教授还主编了纪念施泰宁格教授的《东洋的宗教和哲学论文集》,主编了石泰安教授密宗和道教纪念论集《中国论丛和佛学》4卷。

从发表的论著就可以看出,斯特里克曼对于道教研究的重点是放在六朝时期的道教史、道教经典和道教人物方面,特别是茅山道教上清派。斯特里克曼认为:“道教是中国本地所产生的最进步宗教,也是世界最大的宗教之一。”“很多人却忽略了道教,而不去深入研究。这是一种很大的错误。这种态度很可能是由于传教士厌恶本地复杂的传统所引起的,另一种可能是源于满人入主中原,对道教产生的排斥。”对于道教的研究,斯特里克曼主张应先研究道教教义,而对于《真诰》的研究,“是研究道教的一个最好开始”,“从其中我们不只可以了解道教,而且可以认识中世纪中国的宗教及第5世纪至第6世纪间中国宗教的发展”。任何对于《真诰》稍有了解的人都知道,《真诰》难读,难懂,难研究,有人甚至认为《真诰》是一堆废物,不值得去研究。但是,斯特里克曼的观点不同,他说:“《真诰》是一本伟大的作品。”“真诰中有一批社会、文化、文学历史的资料,所以这本书是一本可靠的道教发展编年史。”斯特里克曼认为,在陶弘景之前杨羲和许氏父子早已有了许多作品,“陶弘景将杨、许等人流传下来的作品,重新整理成书”,“我们可以感觉到《真诰》中每篇文章都有所关联,而从这些关系去研究,我们可以了解道教创设的经过和方法”,从这个意义上说,“《真诰》是研究道教的一个开始。”^①作为一个外国学者,用如此积极认真的态度来对待《真诰》,并且鲜明地阐述自己的观点,实在是难能可贵的。

90年代初,斯特里克曼离开加利福尼亚大学伯克莱分校到了

^① 《道教学探索》,第2号,第288~299页,成功大学历史系道教研究室,1989年,台南。

法国，在法国南部的一所大学里继续从事教学和研究工作。同安娜·赛德尔一样，不久前斯特里克曼也英年早逝了。

美国学术界在 20 年代末对中国道教的炼丹术颇感兴趣，但是真正对炼丹术作科学而系统研究的是 60 年代的席文教授。席文是麻省理工学院科学史和中国文化史教授。1960 年获哈佛大学硕士学位，1966 年获科学史博士学位，1973 年起任麻省理工学院教授。由于中国科技史和道教史有密切关系，因此，他的研究也和道教密不可分。他的主要著作《中国炼丹术：初步的研究》（1968 年），第一次以唐代道士和医学家孙思邈作为研究对象，考察了孙思邈的生平、思想和活动。书中节译了《金丹要诀》并且作了考证。著作后还附有中国炼丹术的西文著作和译本目录索引，可以将其视作西方近半个世纪来对中国炼丹术研究的一个阶段总结。席文在六七十年代发表的有关道教的论文还有《论〈抱朴子内篇〉和葛洪的生平》（1969 年）、《论重建中国的炼丹术》（1967 年）、《作为科学的中国的炼丹术》（1970 年）、《作为引起混乱根源的词“taoist”——专论传统中国科学与宗教的关系》（1978 年）、《第三次国际道教研究会议报告》（1979 年）。从 70 年代末起，席文的研究方向已有变化，因此很少有关于道教的研究成果发表。

美国学术界素来有重视人类学和社会学研究方法的传统。70 年代以来，美国学者发表了许多调查研究报告，如大卫·乔丹的《神、灵魂和祖先——台湾农村的民俗宗教》（1972 年）。大卫·乔丹在芝加哥大学人类学科获博士学位，现在是加利福尼亚大学人类学科的研究员。1966 年至 1968 年夏在中国台湾台南市附近的保安村作民众生活和宗教的调查。《神、灵魂和祖先》就是调查报告。报告中叙述了“台湾人的宗教”、“村保护神”、“占卜术”、“家庭守护神”、“家庭的鬼神”，等等。作者认为中国台湾农村的宗教是神、祖先和鬼的灵魂等三种超自然存在物和人间社会关系

的结合物，而农村宗教最重视的是鬼的信仰，其次是神，最后才是祖先崇拜。耶鲁大学人类学副教授埃米莉·埃亨在1969年至1970年间曾到台湾北部的溪南村作关于祖先崇拜的调查，1973年由斯坦福大学出版了她的专著《中国农村的死者仪礼》。以上两本专著虽然并非直接论述道教的，但是比起佛教、儒家和民间信仰来说，它更多显示的是道教的内容。类似这样的从人类学角度调查道教和民间宗教的研究报告还有很多，而其作者则大多是一些中青年学者。不过，美国学者的调查报告常常缺乏调查的年月、场所和调查经过，常常缺漏调查对象的姓名、年龄、职业、翻译人的学历和性别，等等，因此，就使调查的学术价值大大降低了。

第四节 俄国的道教研究

俄国道教研究的初期

俄国是中国北方的邻国，自古就和中国有经济和文化上的交流。不过，俄国的道教研究和法国、日本的道教研究一样，也是与沙皇俄国近代入侵中国同步开始的。

从18世纪末至19世纪上半叶，沙俄派往中国的东正教传教士受政府宗教管理机构圣教院的控制，同时又接受沙俄外交部亚洲司的领导，一方面大肆搜集中国的政治、经济和民情风俗的情报，一方面学习满文、汉文，从事一些满文和汉文书籍的翻译。1807年，东正教传教士毕丘林来华。毕丘林原名亚金甫，留居北京十多年间结交清廷权贵和上层人物，搜集了大量图书资料，以研究蒙古和成吉思汗以及古代中亚而著名，著作很多。回国后，1842年在《祖国之子》杂志上发表了《老子及其学说》一文，并在同年出版《中华帝国统计集》，书中称，“老子的道德学说是和孔子

学说对立的”，老子的继承者“脱离了老子的思想方式，构成了新的原理”，并且创立了道教。

1818年沙俄政府训令在华东正教会“今后的主要任务，不是宗教活动，而是对中国的经济和文化进行全面研究，并应及时向沙俄外交部报告中国政治生活的重大事件”。同年，沙俄外交部的中文翻译卡缅斯基改任东正教在华传教士的首领，1912年将满文译成俄文的《太上感应篇》发表于《国民教育》。

由于传教士们主要关心的是清朝的朝廷政治动态以及了解沙俄觊觎的中国东北、华北的情况，因此，沙俄的汉学研究一开始就有侵略的罪恶目的，所以，沙俄的汉学家并不十分注意道家 and 道教。

认真研究道教 的第二时期

从19世纪中叶起到20世纪的上半叶，随着对中国政治和思想的深入了解，沙俄的东正教传教士逐渐开始认真研究中国的道家思想和道教。汉学家瓦西里耶夫又名华西里夫，1837年毕业于喀山大学历史语文系东方语专业，1840年随东正教第十二届传教士团来到北京，留居7年，学习梵语、蒙语、藏语、满语等，研究儒、释、道三教。1851年任喀山大学教授，1855年任彼得堡大学教授，1873年出版了《东方的宗教：儒教、佛教和道教》。瓦西里耶夫认为，宗教的神秘主义和老子的哲学结合起来，“把一切不满现实的人联合在同一的旗帜下”。瓦西里耶夫在彼得堡创立了俄国第一所中国学校，培养出一批汉学家。这所中国学校后来就成为圣彼得堡大学东方语言系的基础。

1885年瓦西里耶夫的学生格奥尔基耶夫斯基在他的《中国历史的初期》中认为：“在《道德经》中，‘道’字用以标志太初的混沌，而理性是这种混沌所固有的。”“按老子的学说，这个可以看得到的世界的多样性并不是别的，而是永恒的、统一的、绝对的‘道’的生命的显现。‘道’是宇宙的物质，是宇宙的力，是宇

宙的理性。”格奥尔基耶夫斯基在1888年的《中国人的生活原则》中认为,《道德经》的哲学学说远远超过古希腊最早的唯物主义者的学说,并且反对黑格尔认为中国没有哲学思想的说法。此外,他还著有《中国人的神话观念和神话》(1892年)。瓦西里耶夫的另一学生波波夫1901年在莫斯科出版了《中华诸神》。

俄国大文豪托尔斯泰在《给中国人的信》(1906年10月)中说到:“中国人民的生活总是使我很感兴趣,我竭力想熟悉我所接触到的中国生活,主要是通过中国的教义——孔子、孟子、老子的书以及这些书的注释。”托尔斯泰非常重视老子的学说,他对《老子》第31章“夫佳兵者,不祥之器”深有感叹。不过他把老子的“无为”同他的“不抵抗”的学说混为一谈,并且认为道与基督教的神的本原是一回事。托尔斯泰在1913年主编了《老子〈道德经〉或关于道德的书》,其中《道德经》由科尼西翻译,杜雷林注解。这是第一本俄译的《道德经》。

十月革命后 的道教研究

从20世纪20年代至60年代,可以称为十月革命后的俄国道教研究的第三时期。十月革命后的苏联,在列宁、斯大林的领导下,关心亚洲的殖民地半殖民地国家的民族独立运动,因此,苏联的汉学研究也有了较大的发展,特别是由于采取了马克思主义的立场、观点和方法,因此,苏联的汉学研究常常有新观点、新视角,在国际的汉学研究中独树一帜。但因为受到“左”的思想倾向影响,在宗教研究中虽然有不少成果,也有较大的局限,包括对于中国道教研究在内。

汉学家阿列克谢耶夫曾在法国学习汉学,是沙畹的宠弟子。1906年至1909年和1912年曾经两次来华考察,足迹遍布大半个中国,还在俄国创办第二所中国学校。阿列克谢耶夫以儒家研究为主,著有大量关于中国历史和文化的著作,例如《中国民间宗

教中的佛教》(1919年)、《中国民间宗教》(1929年)、《中国民间绘画中的神和鬼》(1929年)、《中国年画是社会的定购品和阶级的履行物》(1936年)以及《试论〈老子〉编纂》、《论中国的宗教体系》、《论欧洲汉学中的〈易经〉问题》、《道家的超人说》、《中国最高的龙崇拜》,等等。1982年俄国的东方研究所出版了阿列克谢耶夫的文集《东方学·论文和文献》。

阿列克谢耶夫的学生楚紫气专门从事道家 and 道教的研究,在1928年发表了《佛教中的道士》、《道家经典〈列子〉的研究》,还将葛洪的《抱朴子内篇》译成了俄文,并且完成《易》的翻译,其遗稿由俄国的科学出版社于1960年出版。另外,什库尔金在1926年的《亚洲通报》上发表了《道教概略》。

大约从30年代后,苏联学者由于政治的原因,对于道教的研究显著减少,大部分发表的论题都集中于老庄哲学及其后来之衍变。例如:1936年,彼得罗夫出版了《中国哲学史论》;1940年,马拉库耶夫在《托姆斯克师范学院学术丛刊》第三卷上发表了《〈阴符经〉——中国哲学史的一页》,附有《阴符经》的译文和注释,并对各种译注作了评论;1942年至1947年出版的《苏联大百科全书》和《百科辞典》都列有道教的条目。

1950年,华裔学者杨兴顺出版了《中国古代哲学家老子及其学说》,附有《道德经》的散文译本,当是俄国的第二种译本。杨兴顺原是中国浙江人,1933年毕业于共产主义社会科学教师大学,1933年至1939年在海参崴的远东中国列宁学校任教,1939年至1940年在共产国际专修班任教兼任翻译,1941年至1946年任职于全苏广播委员会,1948年任苏联科学院哲学研究所东方哲学和社会学研究室主任,曾以论文《〈道德经〉的哲学学说》获哲学副博士学位。《中国古代哲学家老子及其学说》一书1950年在苏联出版后,1957年由中国科学出版社出版了中译本。全书综述

了老子思想在中国古代哲学史上的地位，认为老子的道的学说是本质上是唯物主义的。书中还评述了欧洲学者和十月革命前沙俄学者以及苏联学者对于《道德经》的研究，等等。由于它是苏联时期对于《老子》研究的代表作品，因此在当时有相当影响，并且至今仍具有代表性。

70年代以后
的道教研究

从70年代起，苏联出现了政治和经济上的巨大动荡，社会科学研究也出现了前所未有的活跃。特别是在宗教政策上出现了重大改变以后，苏联学术界对宗教问题乃至世界各国的宗教都给予了很大的兴趣。和这一学术思潮相一致的，苏联以及苏联解体以后的俄罗斯学术界对于道教的研究也空前活跃。

从1970年起，东方学研究所中国部开始连续举办题为“中国的社会和国家”的学术讨论会。讨论会在每年的2月至3月间举行，据称已举行过20多次。会后由科学出版社出版论文报告集。1982年出版的论文集《道和道教在中国》，共收论文14篇。该文集第一部分为“有关道教的理论结构及其在中世纪中国意识形态中的表现”，包括《早期道教的普遍主义》（戈罗霍娃）、《〈道德经〉中的器象征》（别洛泽洛娃）、《庄子的哲学：清心寡欲》（马利亚文）、《六朝时期道教演变的主要方面——以葛洪〈抱朴子〉为据》（托尔奇诺夫）、《王阳明和道教》（科布泽夫）、《明代文化和林兆恩的道教话题》（马尔蒂诺夫）。第二部分为“有关道教和佛教的观念比较”，包括《道和大梵天：最初最高共同体的现象》（瓦西里耶夫）、《道教和佛教的世界模式初探》（格里戈利耶娃）、《日本的佛教和道教——论相互关系和评价的问题》（伊格纳托维奇）。第三部分为“有关道教思想对社会生活的影响”，包括《3世纪至6世纪中国志怪小说及道教》（戈雷金娜）、《道教性质的漫游诗》（扎瓦茨卡娅）、《道教的生活观和戏剧（16世纪至17世纪）》

(谢洛娃)、《中国武术的道教起源》(阿巴耶夫)、《民间宗教运动中的道教传统》(波尔什涅娃)。

《道和道教在中国》全书由列·谢·瓦西里耶夫和叶·鲍·波尔什涅娃合编。瓦西里耶夫是莫斯科东方学研究所高级研究员,历史学博士,当代道教研究的代表人物,著有《中国的祭祀、宗教和传统》(1970年)、《东方宗教史》(1983年)、《作为宗教的道教:不死、占卜和迷信的探索》(1972年《科学和宗教》),等等。波尔什涅娃也是莫斯科东方学研究所高级研究员,专门研究民间宗教,著有《白莲教起义:1796年至1804年中国人民起义的意识形态》(1972年)、《明清时期中国的民间宗教运动:意识形态问题》(1991年),以及论文《“邪教”的概念》(1978年),等等。

俄国的第一部
道教史专著

1993年圣彼得堡东方学中心出版了叶·阿·托尔奇诺夫的专著《道教:历史宗教学试述》。托尔奇诺夫自题汉名陶奇夫,圣彼得堡人,毕业于原列宁格勒大学东方系,后在原列宁格勒宗教史博物馆获哲学副博士学位,专事中国的道教研究,旋被调入莫斯科的俄罗斯科学院东方学研究所工作,1993年获圣彼得堡大学哲学博士学位。托尔奇诺夫论著甚多,有《〈悟真篇〉译注》(1994年)、《道教文献中的道教哲学——以〈阴符经〉和〈悟真篇〉为据》(1985年)、《道教的起源及其历史分期》(1985年)、《道教中的炼金术和礼仪》(1985年)、《孙绰〈游天台山赋〉和佛道教相互关系问题》(1986年)、《当代外国史学中的传统中国的道教与科学》(1986年)、《佛道教相互关系研究的方法论问题》(1987年)、《传统中国的道教与国家》(1987年)、《中国的炼丹术和化学的历史及理论》(1987年)、《中国的医学科学及社会伦理地位》(1987年)、《古代与中世纪之交中国的社会乌托邦》(1987年)、《传统中国的道教与帝国政权》(1987年)、《佛道教相互关系研究的理论方

法问题》(1987年)、《道教中的伦理和礼仪》(1988年)、《〈太平经〉选译》(1989年)、《道教和炼丹术——中世纪中国的宗教与传统科学形式相互关系问题》(1992年)、《道教：不朽和自由的探索——中国古代道教文献选译》(1992年)。

1993年圣彼得堡东方学中心出版的托尔奇诺夫的专著《道教：历史宗教学试述》，可以说是俄国第一部道教史的专著。全书分为引言、正文、结论和参考书目等四个部分。引言说明托尔奇诺夫研究道教的目的是为了构建历史发展中道教哲学思想体系和提出道教传统产生、形成和发展的科学观点。正文第一章共分八节，提出道教研究的八个主要问题，即：道家道教的统一问题；道教是中国的民族宗教吗；道教和民间信仰的关系；道教和国家的关系；道家和道教的发展规律；传统中国的道教和炼丹术；对道教学说的一般评估；道教中的宇宙生成论和宇宙论。第二章共分七节，概述道教历史发展的纲要，即：道教的起源问题；汉代前后的道教；天师和道教教会；天下大乱时期（4世纪至6世纪）的道教；唐宋时期的道教：混合和变形；道教的“宗教改革”及其后果；14世纪至19世纪的道教。书末还附有俄文、中文、英文和法文的参考书目。

如果说，苏联的道教研究和六七十年代国际上出现的道教研究热相比较，无论是人才、成果等方面都落后了一大截的话；那么，托尔奇诺夫的专著的出现则显示了俄国的汉学研究的传统已经得到恢复，并且在国际竞争中正急起直追。

第五节 加拿大的道教研究

本节主要阐述加拿大中国宗教研究会等三个问题。

中国宗教研究会
和《中国宗教》

加拿大对于中国宗教和中国道教的研究，直到本世纪70年代才形成一定的规模，而当时国际上的道教研究已经是中国研究的热点之一。正因为如此，加拿大学术界为了赶上国际的学术潮流，采取了一系列推动本国的道教研究的方法，例如建立学术研究组织和创办自己的学术刊物等，力图广泛地吸收各国特别是北美和欧洲国家的研究专家参加到加拿大的道教研究之中来。

1974年在美国宗教学会的中国宗教组开会时，加拿大的不列颠哥伦比亚大学的欧大年教授提出组织成立中国宗教研究会。1975年完成了研究会的组织工作。中国宗教研究会不仅得到许多学科的中国研究专家的承认，并且得到美国宗教学会和亚洲研究协会的批准。中国宗教研究会发起时只有6人，过了一年后参加的成员就达到44人，经过10年到1987年时又增加到200人，据传目前已有成员300余人。参加的专家学者除了加拿大的以外，还有美国、德国、荷兰、比利时、英国、法国、瑞典、意大利、日本、马来西亚、新加坡、澳大利亚、中国、韩国以及中国香港、台湾地区的学者。中国宗教研究会除了自己组织学术活动外，主要是组织会员参加美国宗教学会和亚洲研究协会中国宗教组的活动。

中国宗教研究会创办了自己的学术阵地。1976年至1977年，出版了《中国宗教研究会会讯》，共3期。1977年至1981年，会讯更名为《中国宗教研究会通报》，共6期。从1982年起至今，通报更名为《中国宗教》，每年出版1期。《中国宗教》以发表有关中国宗教的研究论文为主，同时刊载书刊评介，特别是评介一些非英语的论著。除《中国宗教》以外，中国宗教研究会还出版了会讯，每年2期，刊登一些让会员感兴趣的学术信息。

在中国宗教研究会和《中国宗教》的活动中，出力最多的当

推欧大年。欧大年 1957 年毕业于韦斯特马学院，获文学学士学位，1966 年获文学硕士学位，1971 年在芝加哥大学获哲学博士学位。欧大年长年研究中国宗教，特别重视明清时期的民间秘密宗教。主要著作有《民间佛教：传统中国晚期的异端教派》（1976 年）、《中国宗教》（1985 年）。主要论文有：《中国民间宗教中的二元论和冲突》（1980 年）、《二者择一：中国社会中的民间教派》（1981 年）、《宝卷在 16 世纪至 17 世纪中国民间宗教文学中的作用和地位之我见》（1984 年）、《明清宝卷在中国宗教文学中的价值》（1985 年）、《中国最古老教派的经文：佛说皇极结果宝卷》（1992 年），等等。

包士廉的 道教研究

在加拿大的中国宗教研究会和《中国宗教》杂志社中，另一位出力最多的学者是包士廉。包士廉原名朱利安·帕丝，出生于比利时，现任加拿大萨斯喀彻温大学宗教研究系教授。包士廉原是一名天主教神父。1959 年，包士廉受罗马教廷派遣，到中国台湾传道，在新竹华语学院学习汉语二年，以后就在台中神学院任教并且在台中一带进行传教活动，和中国普通民众的宗教生活有了密切的接触。包士廉热爱中国传统文化，喜欢研究中国的历史和哲学，包士廉在回忆这一时期的传教生活时说：“我对于原本认为是绝对真理的一些基本的天主教教义，开始有了怀疑；同时也对教会的某些规定和原则起疑。”“我对‘天主教会以外是没有办法得救也不能享受到永生’的想法逐渐转变，而开始感觉到千千万万友善的中国人一定有属于他们自己的信仰，总不可能全部被打下地狱吧。”包士廉为了得到心灵的安宁，“全部的精力贯注在工作 and 祈祷上，希望能够克服这类的困难”，但是，“挣扎的结果是白费了”。“我热爱跟台

湾的汉人一起工作，同时感觉到我的理想与奋斗根本不切实际”。^①于是，在1966年，包士廉回到了比利时，决定不再做一名天主教传教士。经过一段时间的等待，罗马教廷批准他离职。接着，包士廉和他的中国台湾的未婚妻结了婚，移居加拿大，攻读“比较宗教学”的博士学位，并在加拿大中西部的萨斯喀通市开始教学生涯。1975年，包士廉应邀赴台湾省的东海大学任教，同年在台中拜道士林正祺为师，开始入道门研习道教经典和科仪。1977年至1978年在台湾度假期间，台湾的第64代天师张源先于1978年农历正月十五日在台中城隍庙为包士廉举行“三五都功”的奏职仪式，包士廉遂成为又一名正式受职受箓的外国道士。1984年，包士廉曾到中国内地考察，1985年还参加过在香港中文大学举办的“道教仪轨及音乐国际研讨会”。1994年至1995年，包士廉又赴台考察中国宗教的发展状况，他认为：台湾是中国的一部分，因此文化背景主要是根据中国内地而来。只是私人的原因，包士廉赴台的机会显得更多一点。包士廉的主要著作有《道教书目选》（1988年），主编了《今日中国之宗教》（1989年）。主要论文有《再论中国宗教》（1979年）、《庄子的文章》（1981年）、《新光的象征：道教分灯科仪与基督教复活节烛光圣化的比较研究》（1980年）、《消灾仪式》（1985年）、《导论：转变中的中国宗教》（1989年）、《道观礼拜和民间宗教的复兴》（1989年）、《地狱游记：一个赴地狱法庭神秘游历的新报告》（1989年）、《中国新年贺卡中的宗教色彩》（1992年），等等。近十余年来，包士廉作为中国宗教研究会的副主席和《中国宗教》的主编，在组织学术活动和编辑、出版、发行等工作中花费了大量心血，对于推动加拿大的汉学研究和宗教研究作出了突出的贡献。

^① 《关系我》（杂志），第56期，第26页，高雄市文化院管理委员会，1995年。

从包士廉的学术活动和发表的著作、论文来看，包士廉的学术兴趣是多方面的，关系到中国宗教的各个领域。到过包士廉在加拿大萨斯喀通市的居所的人都说，他的家就像中国民俗文化的博物馆。正如他一直说的，他热爱中国文化。

包士廉的道教研究的代表作，当是《新光的象征：道教分灯科仪与基督教复活节烛光圣化的比较研究》和《消灾仪式》。前文发表于英国皇家亚洲协会香港分会杂志上，后文则是包士廉参加香港中文大学召开的“道教仪轨及音乐国际研讨会”的论文。《新光的象征：道教分灯科仪与基督教复活节烛光圣化的比较研究》一文分为四个部分，即：道教分灯科仪、基督教的火祭和复活节的蜡烛、比较和对照要点、假设和结论。在“道教分灯科仪”中，包士廉充分采用美国夏威夷大学萨梭和法国高等研究院施舟人等对分灯科仪的研究成果，分析了分灯科仪的意义和仪式构成。在“基督教的火祭和复活节的蜡烛”中，包士廉根据基督教的经典和神学家的阐述，分析了基督教仪式的过程。在“比较和对照要点”中，包士廉从五个方面比较两个宗教的两种仪式。这五个方面是：仪式的名称、取得新火的方法、三位一体的程式、光明的行进、礼拜仪式的构造。对于文章采用的比较方法，包士廉有个说明。他说：“光明象征在它的各个方面就像是一个模型。与其一样的是水的象征，在宗教和人类学文献中，水的象征也是常见的重复出现的主题之一。在二元系统之中，光明和黑暗之间有时是泾渭分明的。光明被视作神圣的散射，它是神圣、纯洁和生命的象征。黑暗则是罪恶、妖魔、污秽和死亡的象征。”包士廉选择道教分灯科仪和基督教复活节烛光圣化仪式进行比较，就是因为这两个仪式都使用新火和新光，都属于光明象征的模型的产物。包士廉认为光明象征可以从许多不同的角度进行讨论，不过他“喜欢从两个明显没有联系的礼拜仪式传统中找到一个特别的主题：

它们不仅呈现于我们一个明显类似的事物，而且无论在意义方面或者在仪式的具体表现上都是非常相似的。一个例子就是道教的分灯科仪，第二个例子就是在复活节星期日的前夜基督教的复活烛光作为新火献祭组成的仪式”。^①应该说，包士廉这一比较方法、比较对象和比较的切入点的选择都是合理的、有意义的。这一比较的结果，自然就是在“假设和结论”部分的第一个结论，“首先是仪式本身，在它的原初意义上，那就是，太阳给予生命力量的庆典，在春分之日万物回到胜利成长的过程中。这个仪式必须被视作一个原始模型，并且在每个主要传统中完全可以作为一个独立的现象给以解释”。^②以光明象征作为模型，在地中海文化传统中和在中国文化传统中发现了两个意义类似和仪式过程类似的独立的现象，这样一种比较研究本身就给世界宗教人类学研究增添了有价值的内容。但是，在“假设和结论”中，包士廉又提出第二个结论，“一个历史的假设是基督教影响过道教的分灯科仪”。^③这个历史的假说无疑是过分大胆了，因此，国际学术界很少有人响应。对分灯科仪作过认真研究的萨梭和施舟人，也是出身于天主教和基督教的家庭，他们对于基督教复活节的仪式和地中海文化传统也是十分熟悉的，笔者估计他们无论如何不会赞成道教分灯科仪受到基督教影响的说法。根据考古和文献资料，基督教（景教）确实在唐代曾经传入我国，但是景教对中国社会和中国民众的宗教生活影响并不大，没有材料可以作为景教仪式影响道教科仪的依据。因此，包士廉的“历史的假设”也只能是大胆的历史假设，而并非是历史的真实。不过，对于文章的第一个结论，对

① 《英国皇家亚洲协会香港分会杂志》，第20期，第93页，牛津大学出版社，1983年。

② 《英国皇家亚洲协会香港分会杂志》，第20期，第108页，牛津大学出版社，1983年。

③ 同上。

于包士廉的比较研究、对照和分析，人们仍然会有兴趣，因为它说明在人类文明的不同传统中生活的人们，都把追求光明的愿望融化到了自己的宗教信仰之中，形成了自己独特的追求光明的象征系统和仪式行为，并且世代寄托着自己对于光明的理想和对于黑暗的诅咒。

其他加拿大
学者的道教研究

秦家懿，中国江苏无锡人，出生于上海，现为多伦多大学的中国哲学教授，专治宋明理学，主要著作有《中国宗教与基督教》（与汉斯·孔合著）、《王阳明“四句教”之善恶思想》（1981年）、《朱熹与道教》（1990年）。其中《朱熹与道教》是秦家懿来华参加朱熹学术思想讨论会的论文，文章主要研究朱熹“对于道教的认识与评价，与道教对于他的影响”。秦家懿认为：“朱熹对于老庄的批评，不及他对于佛教（尤其禅宗）的责斥。”“朱熹一方面承认正当的‘鬼神’可受官家的祭祀。另一方面，又极力反对‘淫祠’（不合法的祠庙）与其所尊的鬼神。”“朱熹并不全盘反对长生之术，不过也确是有所保留。”从这些方面看，朱熹并未全盘否定道教。秦家懿又指出，朱熹批评道教不看老庄之书，批评道教模仿佛教的“三身”而衍生“三清”，批评道教置“老子”于昊天上帝之上，等等。从这些方面看，朱熹批评道教颇有恨铁不成钢的意味。至于道教对朱熹的影响，秦家懿认为，朱熹“的宇宙论，实有得自道家与道教的地方。虽然他也加以改造，并加强道教所说的话的哲理性。又将它与自己的其他学说，连贯起来。另外，他又整理了《道藏》的两本书，为道教的研究也作了贡献”。这里所说的两本书就是《〈周易参同契〉考异》和《〈阴符经〉考异》。令人感兴趣的《〈周易参同契〉考异》的作者署名为“空同道士”。秦家懿认为：“‘空同道士’的名称，有何意义，笔者不敢断言。但是我

大致认为,‘空同’可能是表示朱熹并非‘真道士’的意思。”^①以“空同道士”为假道士,这也是各种解释中的一种吧。

冉云华,出生于中国四川省,1948年四川大学毕业,获学士学位,1964年在印度的维斯瓦巴赖提大学获得宗教学博士学位,1967年在加拿大的麦克马斯特大学宗教研究系任助理教授,1969年任副教授,1976年任教授、麦克马斯特大学宗教研究系主任。冉云华现已退休,被授予荣誉退休教授称号。1979年后,冉云华多次访问过祖国大陆,和中国社会科学院、各地方社会科学院以及北京大学、四川大学等有学术交流往来。冉云华热爱祖国文化,态度友好,观点客观、公允。1991年12月21日,在中国台湾“行政院陆委会”主办的“两岸宗教与文化交流学术研讨会”上,冉云华应邀就“两岸宗教文化与当前学术交流”作了即席的主题演讲。冉云华认为,中国内地“学者们做的事情,从学术界来讲,主要地做了一些基础工作。这些基础工作……就是对我们海外、台湾,也有可以借镜之处”。冉云华说到的基础工作,包括有大型工具书的编写,大部头宗教文献总集的编印,一些重要的研究著作如任继愈主编的《中国佛教史》和卿希泰主编的《中国道教史》的出版,以及对少数民族宗教的调查研究工作。对于这些基础工作,冉云华感慨“有这么多的成就”,其中某些研究也许中国内地“现在是领先,甚至于超过日本”。^②而所谓“借镜之处”正是对台湾学术界追求“标新立异”和哗众取宠的不良学风的批评。

冉云华的宗教研究初期着重于佛教,大约从70年代起就陆续有研究道教的论文见世。他的主要著作有:《公元581年至906年的中国佛教编年史》、《中国佛教的变迁》、《唐时期有关印度的佛教》,等等。他的主要论文有:《道的问题和〈道德经〉》(1975

① 《上海道教》,1990年,第1~2期合刊,第56~58页,上海市道教协会。

② 《两岸宗教现状与展望》,第1~15页,学生书局,1992年,台北。

年)、《道教帛书简目》(1976年)、《道教的帛书》(1977年)、《道原或道:起源》(1980年)、《道,原则和法律》(1980年)、《中国的宗教状况和佛道教研究》(1984年)、《文化事物和宗教同一:研究道教之神一例》(1985年)、《人与宇宙之沟通:道教音乐的哲学基础》(1989年)、《近年来中国的宗教研究的研究成果》(1989年)、《黄老道中人的本质及其宇宙基础》(1990年),等等。冉云华的著作和论文,大部分是用英文写作的。在他的道教研究论著中,最有代表性的可能是他的英文论文《人与宇宙之沟通:道教音乐的哲学基础》,这篇论文是他为参加香港中文大学举行的“道教仪轨及音乐国际研讨会”而发表的。冉云华在文章的开头说:“和中国文化的其他部分相比较,道教音乐是研究得最少的,而这个音乐的哲学意义在当代学者中甚至没有触及过。这样一种落后的原因,令人遗憾的,部分是因为现在学术界讨论道教哲学,所注意到的时常首先只是哲学著作,例如:《老子》和《庄子》,而对于音乐,则视其为非文化的,所以不感兴趣。另外,在那些著名的道教研究著作中,作者虽然知道音乐是宗教仪式的一个完整的部分,不过对于它的哲学意义却很少有人提出问题。本文以《太平经》中有关音乐的部分作为一个例子来说明,这表明当代学术界几十年来已经注意到这些经文,却至今没有一个人研究过这些已经发表了的材料。”^①冉云华发出这样的叹息是有道理的,因为,他的文章并无什么独家占有的材料,文章引用的全部材料选自20年前出版的《〈太平经〉合校》。冉云华论文集中讨论的材料,就是《太平经》卷160的“某诀第二百四”,在中华书局版的《〈太平经〉合校》中占第629页至646页。此诀的要旨就是“音乐当所动发前后得天地人心意以致太平除灾好致和气”。^②冉云华

① 《国际道教仪轨及音乐研讨会论文集》,第15页,香港中文大学,1989年。

② 《〈太平经〉合校》,第646页,中华书局,1960年。

对于《太平经》的音乐哲学研究的结论是：“《太平经》认为音乐是快乐的表示。音乐在本质上是一种有声的艺术和善事。快乐是健康的生命，它不仅在世界和宇宙中存在，并且渗透到所有的物体和事情之中，也就是自然的现象。声音和旋律是音乐‘说话的语言’，和谐在音乐中是关键的字眼。和谐的声音的感染是音乐的力量。当快乐通过音乐的声音表现出来，声音有能力让其他类似的世界生命进入运动，并且因而鼓舞和促使他们变得快乐。当一个人，世界的或者宇宙的，是高兴的，那么整个世界就会分享和参与到这个快乐之中。人和宇宙之间的桥梁就是由音乐的声音和力量建立起来的。宗教音乐同其他种类的音乐承担着某些共同的特征，它们是声音的魔力、娱乐和高兴。同时，宗教音乐又不同于其他种类的音乐，除去技术熟练外，宗教知识对于建设这座桥梁也是必要的。在桥梁的构建中，或者成功或者失败，个人的才能时常是决定性的。这个知识包括有不同生命的分别、助长和遏止。关于这些生命的任何误解和变动，将不仅导致建设通神的桥梁的失败，而且甚至有能力和世界带来灾难。然而，如果有魔力的音乐由演奏者胜任地和谐地在正确的时间演奏，那么世界就可能得到和平与繁荣，快乐与好运。通过它的影响，作为其结果，就会获得和宇宙的交流。这就是《太平经》所说的音乐的目的。”

冉云华指出：“绝大多数中国文化的学者们都知道，音乐具有影响自然和社会现象的力量。它的力量就是调和天地，包括社会，这一点和古代中国的音乐哲学是相同的。《太平经》在这一点上同其他中国哲学也是一致的，然而，太平的生命和它们在宇宙中位置的有形示意，关于条件的强调，音乐的宗教知识；生命的分类及其各自的外表等等，在《太平经》中都是音乐哲学的非常重要的特征。”

在文章的最后，冉云华概括说：“简言之，音乐有力量为人和宇宙架起一座桥梁，这是好事也是有益的。它仅仅是

正确的演奏者可能成功的。宁静、平安、长寿和昌盛是道教音乐的目标。如果我们希望有这样的事，我们也会去建设这样一座桥梁，因为这是乐观的和充满希望的，而这就是道教的宗教哲学的全部精神所在。”^①

第六节 意大利的道教研究

马可·波罗和利玛 竇的汉学研究

意大利是欧洲的文明古国。在相当长的一段时间里，由于经济、政治和文化特别是宗教的原因，意大利在欧洲曾经占有重要的位置。意大利的航海和海上贸易在古时较为发达，所以其目光很早就投向了东方，包括中国。意大利最早介绍中国的著述，大概就要推《马可·波罗游记》一书了。马可·波罗是个旅行家，生于威尼斯的一个商人家庭。大约在1271年，马可·波罗随其父和叔父经两河流域和伊朗高原来到中国，1275年抵达中国的上都，受到元世祖忽必烈的重视，在元朝作官达17年之久，还曾多次到中国各地游览。1292年离开中国，由海路于1295年回到威尼斯。1298年在威尼斯与热那亚战争中被俘，于狱中口述其东方见闻，成书《马可·波罗游记》。《马可·波罗游记》中说到中国土地的富庶、城市的辉煌以及文明的高度发展。尽管现在学术界有人对马可·波罗是否实有其人，或者马可·波罗是否真的到过中国等等都有疑问，但是《马可·波罗游记》反映了意大利和古欧洲人民关心东方文化以及中国土地上的事，那是无可置疑的事实。因此，该书出版后，很快被当时的人们争相传诵。可以认为，它

^① 《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》，第24页，香港中文大学，1989年。

对资本主义发展后欧洲各国争相开辟通向东方的航路有着直接的影响。

在意大利的汉学研究史上，早期从事汉学研究的，大部分是天主教耶稣会士，其中最为杰出的首推利玛窦。利玛窦字西泰，生于意大利中部教皇邦安柯那省的马塞拉塔城。9岁时入耶稣会学校学习，16岁时到罗马学习法律，21岁时加入耶稣会，在罗马学院受神职教育，并跟随数学家克拉维斯学习数学。1577年在葡萄牙里斯本的科因布拉大学学习葡语，1578年受葡派遣到印度果阿传教。1580年升为神父，1582年奉耶稣会远东巡阅使范礼安之命到澳门学习中文，次年又随意大利耶稣会士罗明坚到广东肇庆定居，在中国内地建立了第一个传教会所。利玛窦为了适应中国社会，削发，着僧服，自称僧人，称居所为“仙花寺”。移居广州10年后，利玛窦感到僧徒地位不如儒生，又建议传教士废僧名，留须蓄发，穿儒生服装，1594年起获准施行。在肇庆，利玛窦绘制了《山海舆地图》，仿制了地球仪、日晷等，受到重视。《山海舆地图》于1584年即刻印流传。1589年利玛窦移居韶州，曾请人讲授“四书章句”，1594年将其意译成拉丁文。一般认为，该译本是“四书”的最早外文译本。在该译本的序文中，利玛窦称颂儒家的伦理观念，将“四书”和罗马哲学家塞涅卡的名著并提。塞涅卡曾任罗马皇帝尼禄的老师和大臣，认为善恶问题是哲学的惟一对象，主张为确保道德上的进步，提倡每日自省、助人为乐和宽恕害己之人，惩罚做恶事之人，但不宜过度，等等。塞涅卡的经历和思想确实和孔子有某些相似之处。1595年利玛窦穿着儒服自广东韶州北上，到达江西南昌，结交官吏、儒生，在传教的同时宣传西方天文、地理和哲学知识，并且完成了第一部中文宗教论著《天学实义》（即《天主实义》）。1597年，利玛窦被任命为耶稣会中国传教会会长。1598年，利玛窦以进贡方物、协助修正历法为

由北上，后因未获准驻京而返居南京。在南京期间，他结交徐光启、李贽等达官名人。1600年，利玛窦再次以进贡方物为名赴北京。1601年，获准向明神宗进贡天主图像、天主母像、天主经、珍珠镶十字架以及时鸣钟、万国图志等。明朝廷因利玛窦通天文、地理等知识，授予官职。自此以后，利玛窦接受明朝的俸禄，向与其交游的官吏文人如徐光启、李之藻、冯应京、杨廷筠、叶向高、曹子汴等介绍西方科学的天文、地理和数学知识。他的《山海輿地图》也以《坤輿万国全图》为名多次刊行。利玛窦在1610年死于北京。

利玛窦在传教过程中向中国介绍西学，朱鼎瀚《记法序》称：“今天下无不知有西泰利先生矣。”^①同时，他也利用他熟练汉语、熟悉中国文献以及和中国人接触密切的优势，对中国作了广泛的研究。正如耶稣会士加莱格尔说的：“他把孔夫子介绍给欧洲，把哥白尼和欧几里得介绍给中国。”^②利玛窦在晚年时开始撰写本人在中国传教的经历。据整理这份经历材料的金尼阁说，利玛窦打算先把这份文献送给耶稣会会长审阅，然后再让别人阅读，其目的是向欧洲人介绍有关中国的情况和在中国的传教事迹，使同会教友及有关人士从中获得教益。利玛窦的撰述是用意大利文写作的，原无题目，经过金尼阁的整理并译成拉丁文，1615年在德国奥格斯堡出版，并题名为《基督教远征中国史》。后来又陆续出版有拉丁文本4种，法文本3种，德文本、西班牙文本和意大利文本各1种，英文摘译本1种。1942年又出版了完整的英文本《16世纪的中国——利玛窦札记》。1978年又有法文新译本出现。利玛窦的意大利文原稿后在耶稣会罗马档案馆被发现。1910年在利玛窦逝世300周年之际，2卷本的《利玛窦神父的历史著作集》出版，

① 《明清间耶稣会士译著提要》，第208页，中华书局，1989年。

② 《利玛窦中国札记》，“英译者序言”，第32页，中华书局，1983年。

其记述原稿题名为《中国报导》。1942年和1949年,《利玛窦全集》3卷出版,其中第一卷就是《中国报导》。1983年中华书局也出版了译自英文本的《利玛窦中国札记》。

《利玛窦中国札记》的英译者加莱格尔在他的序言中曾经这样评价利玛窦:“自从3个世纪以前金尼阁的书首次问世以来,没有任何国家的哪一个汉学家不曾提到过利玛窦。”他认为利玛窦的这本札记“对欧洲的文学和科学、哲学和宗教等生活方面的影响,可能超过任何其他17世纪的历史著述。它把孔夫子介绍给欧洲,把哥白尼和欧几里得介绍给中国。它开启一个新世界,显示一个新的民族”。^①

同其他的一些介绍中国的书相比较,《利玛窦中国札记》有所不同。正如利玛窦说过的:“我们在中国已经生活了差不多30年,并曾游历过它最重要的一些省份。而且我们和这个国家的贵族、高官以及最杰出的学者们友好交往。我们会说这个国家本土的语言,亲身从事研究过他们的习俗和法律,并且最后而又最为重要的是,我们还专心致志日以继夜地攻读过他们的文献。这些优点当然是那些从未进入这个陌生世界的人们所缺乏的。”^②《利玛窦中国札记》的第一卷全面概述明代当时的中国,包括国名、土地、物产、政治、科技、宗教和风俗习惯,等等。第二卷至第五卷记述利玛窦本人和当时其他一些传教士的传教经历和活动。利玛窦向西方世界所作的关于明代中国情况的介绍,加莱格尔也有一个评价:“中国人的高贵品质,他们对自由、秩序和学识的热爱,他们对宗教的热忱,以及他们对正义和伦理观的敏感,再没有比利玛窦自称对中国人的风俗、法律、制度及政体的概括研究中所阐明的,表

① 《利玛窦中国札记》,“英译者序言”,第31~32页,中华书局,1983年。

② 《利玛窦中国札记》,第3页,中华书局,1983年。

述得更清楚的了。”^①应该说，加莱格尔的这一评价是大致不错的。

不过，利玛窦是一个受派遣来“远征”中国的传教士。他的使命就是到中国来开拓天主教传教的阵地，与中国的传统宗教争夺教徒，从这个意义上说，他对于中国的佛教、道教和各种民间宗教信仰是不可能持有公正而客观的立场的。《利玛窦中国札记》的第一卷第十章“中国人的各种宗教派别”中，就讨论了中国的儒教、释迦和老子。其中释迦指佛教，老子指道教，利玛窦称它们为“与其他异教教派不同的三种迷信”。对于道教，利玛窦认为，“他们的书籍叙说着各种胡言乱语”，“从这类胡说，人们可以很容易得出结论，在他们的谰语里注入了多少欺骗”。“道士们的特殊职责是用符咒从家里驱妖”，“这些骗子所预言的事几乎无一例外地全都是错的”，等等。这些看法表明利玛窦对于道教只是表面的接触并没有作过认真的研究，特别是对道教的教义文献缺乏完整的了解，而只是将它看做中国人迷信习惯的积聚。这种观点在相当长的时间里直接影响了意大利的汉学家们和后来的传教士。他们或者对道教毫不感兴趣，或者将道教视作仇敌而加以诋毁。当然，这是由利玛窦赴中国的目的决定的，也是可以理解的。尽管《利玛窦中国札记》在总的方面对意大利的汉学研究有着推动作用，但是对于中国宗教的研究，它的推动作用是不明显的。

其他传教士的汉学研究和道教研究的开始

早期的意大利汉学家大部分是耶稣会传教士。这些耶稣会传教士除了传教、用中文写作天主教的传教材料外，也用意大利文或者拉丁文写作有关中国和中文的著作，向欧洲介绍中国或中文，等等。

郭居静，耶稣会士，1594年来华协助利玛窦传教。郭居静和

^① 《利玛窦中国札记》，“英译者序言”，第35页，中华书局，1983年

利玛窦曾合作确定汉语五个声调的“罗马化”，并编撰了一部读音词典，著有一些学习汉语的论文。

龙华民，1582年入耶稣会，1597年来华，在韶州传教，1603年在韶州建立了中国第一座天主堂。利玛窦死后，龙华民继任中国区耶稣会会长。龙华民在研究中国古典著作后发表了《论中国宗教的一些要点》，认为中国人从不知道灵魂，文人大多不信仰，因而与利玛窦的古代中国宗教唯灵论的观点并不相同。

殷铎泽，1642年入耶稣会，1657年随卫匡国来华在江西传教，后在杭州主持教务。殷铎泽与其他传教士一起著有《西文四书直解》，后在1687年在巴黎出版了《孔子——中国的哲学家》一书，包括有《大学》、《中庸》、《论语》和孔子传记的译文等。这本书的出版使孔子学说在欧洲读者中广泛流传。殷铎泽还著有《关于中国崇拜的证据》，另一耶稣会传教士潘国光在1668年巴黎出版的该书中将中国古经书的引文译成了拉丁文。

卫匡国，17岁时进入耶稣会，1643年来华在浙江传教。卫匡国在1665年编绘和出版了《中国新地图册》，图册收有17张地图，包括中国的全国地图和分省地图。对于每个省份，卫匡国都描述了地理环境、气候、山川、农产、人口、地名、遗迹以及民众风俗习惯等。由于卫匡国的地图是按西方的地理制图学原则编制的，因此，使西方世界对中国地理有了较准确的了解。此外，卫匡国在1654年和1658年还写了两篇重要论文，一是《关于鞑靼人的战争》，描述被满族人征服的中国，另一篇是《中国历史的第一章》，记述公元前的中国历史。这两篇文章在意大利汉学研究史上都是有价值的代表作，特别是《中国历史的第一章》，那是首次系统地向欧洲介绍中国古代历史。

在意大利的耶稣会士中，后来成为著名汉学家的德礼贤，曾任罗马大学汉语和中国文学的客座教授，德礼贤在1934年出版了

《第一种中文基督教学说的汉字历史》，在1938年出版了《利玛窦神父的中文地球仪》，在1939年出版了《1583—1640年中国基督教艺术的起源》。特别是在1942年至1949年，德礼贤校订了耶稣会罗马档案馆收藏的利玛窦手稿，出版了《利玛窦全集》三卷，其中头2卷是利玛窦的原稿，第三卷则是德礼贤对全书的注释和索引。《利玛窦全集》由于恢复被金尼阁增删过的手稿原貌以及丰富的注释材料和方便使用的索引，因此受到国际汉学界的重视。德礼贤对于中国的宗教历史有其独特的看法，他认为中国古代宗教原来是一神教，后来被佛教和道教的迷信学说所破坏。这一观点并不为国际上大多数汉学家所赞同。

意大利汉学界对于道教的兴趣，是从第一本完整的意大利文《道德经》译本开始的。意大利第一本《道德经》译文是由斯坦尼斯拉斯·朱利恩完成的。朱利恩有个学生叫安特莫·塞弗里尼，后来成为佛罗伦萨大学的汉语教授。朱利恩的后继者卡洛·派尼开始对道教作了初步研究。罗马大学的客座教授乔维尼·瓦卡也撰写过有关道教外丹的文章《中国笔记》，刊登于1913年的《东方研究》上。

中近东和远东学 院的道教研究

意大利著名的中近东和远东学院是由亚洲思想专家朱塞比·塔奇创立的。塔奇由于博大的语言才能，因此曾经对古波斯、印度、中国西藏以及中国的宗教思想作过广泛的研究。其间，塔奇还对道教宗教哲学产生兴趣。

1922年，塔奇在波洛尼亚出版了《中国古代哲学通史》。在这本哲学通史的“老子与印度”附录里，塔奇批评了吉梅脱在1904年提出的老子学说起源于佛教或婆罗门教的观点。塔奇采用他自译的道教哲学的片断与佛教学说相对照，表明两种学说的观念是截然不同的，因为道的概念包含着能量与物质的内涵，即是万物

产生的根源，又是万物回归的渊泉。从教义理论上说，道教既不讲佛教的因果报应，也不讲佛教的轮回转世。从道教的角度看，生命并不是痛苦，而是一种自然的必然。塔奇认为和佛教相比较，道教似乎同婆罗门教更加接近一点。阿萨姆国王鸠摩罗什曾经让人把《道德经》译成了梵文。不过，将《老子》和《列子》中的片段和梵文经典相比较，就显示出道教和婆罗门教只是偶然的词意相近和表述巧合。这两种宗教的思想体系是不一致的。

1924年，塔奇在罗马又出版了关于道教的专著《颂扬道教》。在书中，塔奇为道教明显的独特性以及它跟印度思想的区别作了执著的辩护。塔奇的功绩还在于他尝试对古希腊和古罗马的哲学家与东方的哲学家如老子和孔子作比较，开拓了欧洲汉学家对中国古代哲学史研究的广阔前景。

1946年，塔奇在罗马出版了《宗教的亚洲》一书。书中全方位地介绍了亚洲各种有影响的宗教，例如印度教、佛教、中国宗教（从古代的天命论到儒教、道教和民间众神等）以及日本、蒙古的宗教。1958年，在塔奇的领导下，罗马又出版了三卷本的《东方文化》，其中介绍东方各国的历史、哲学、文学、艺术、科学以及宗教。印度教部分由塔奇撰写，中国宗教部分则由莱昂内尔·兰乔蒂撰写。

60年代至80年代的道教研究

本世纪自60年代起，国际学术界出现了道教研究的热潮。意大利的道教研究虽然没有像日本和法国那样形成规模，但是也涌现了一些研究专家和著作，其中最最有成就的是莱昂内尔·兰乔蒂和朱利诺·伯托西里。

莱昂内尔·兰乔蒂曾是德礼贤神父的学生，现在是那波里东方大学学院的汉语文学教授、《中国》杂志主编、《东方与西方》（四月刊）的发行人。兰乔蒂的汉学研究是在国际著名汉学家丹麦

的高本汉的指导下在斯德哥尔摩开始的，1951年又在荷兰的莱顿大学进修。1957年在《中国》杂志上发表了论文《现代中国道教》，并且在1981年第一个将中国马王堆帛书《道德经》翻译介绍给意大利读者。这本译著在1993年还重版过，可见意大利对中国这一考古发现的兴趣和重视。1960年，兰乔蒂创立了威尼斯大学汉学中心，后来又改为该大学的印度和远东系的汉学学部。1984年和1987年，兰乔蒂还将他主持的东方研究的学术会议论文汇编成五卷出版，其中和中国以及中国道教有关的就有《第三世纪至第十世纪的亚洲宗教》、《威尼斯与东方》等。

朱利诺·伯托西里也曾是德礼贤的学生，自青年时代起就投身外交生涯，曾在中国、日本、韩国、越南工作和生活过四十余年。伯托西里对道教有浓厚的兴趣，1953年在《东方研究》上发表《有关道教白云观使用火刑的情况》，考证了1946年11月原白云观方丈及其俗家秘书因犯有多种罪行被道士按规戒实施火刑的情况。1974年，伯托西里游览过道教名山茅山以后，在《东方与西方》杂志上发表了《茅山的回忆》，描述了历史上的茅山道教宫观的盛况。1985年，伯托西里再访茅山，在同一刊物上发表了《再访茅山》，记述了茅山道观在“文化大革命”中遭到的破坏。在法国施舟人教授主持《〈道藏〉提要》编写工作以后，伯托西里成为施舟人的《道藏》研究班意大利小组的负责人，校订《道藏》目录、索引并与其他意大利学者一起编写《道藏》的提要。在80年代，伯托西里又发表了一系列道教研究的文章，其中主要有《利玛窦与道教》（1983年）、《古代中国的神秘主义》（1989年）。前不久，伯托西里还将充满道教思想的元剧《黄粱梦》译成了意大利文。

参加《道藏》研究班的意大利学者，除了伯托西里以外，还有艾尔弗雷德·卡多纳。卡多纳是威尼斯大学的汉学客座教授，契

尼基金会同威尼斯大学的东方学院的秘书,也是敦煌文献的专家。1982年,卡多纳在《中国》发表了《佩里奥学院收藏的两卷敦煌手稿中有关西王母的片断》。1984年,卡多纳在威尼斯出版了《皇帝的道士:一卷源于敦煌手稿的十二片断》,这是敦煌卷S6836中有关叶静能(?—710年)道士生活片断的注解译本。同年,卡多纳又在《威尼斯东方》发表了《从长安到月亮的道教宇航员(根据薛爱华的关于敦煌卷S6836卷的笔记)》。1992年,卡多纳在《中国》杂志上发表了《有关唐朝道士叶静能和叶法善的资料目录》。卡多纳教授还领导着“道教哲学和术语的研究小组”,提供成果供其他意大利道教研究者使用,作了大量有用的基础研究工作。

90年代意大利青年
学者的道教研究

从80年代起,意大利出现了一批从事道教研究的青年汉学家。其中已经取得成就的就有法布里齐奥·普雷加迪、莫尼卡·埃斯波西托等。

法布里齐奥·普雷加迪1981年就在《中国》杂志上发表论文《最新道教研究入门》。1982年又发表论文《王充与道教——〈论衡〉24卷译注》。普雷加迪1983年毕业于威尼斯大学,他的毕业论文是《〈论衡〉的语言:第24卷“道虚”的注解和语法分析》。从1986年至1994年,普雷加迪先在荷兰莱顿进修,后在日本国京都大学人文科学研究所山田庆儿和吉川忠夫等教授指导下从事中国古科学和道教内外丹的研究。1986年,普雷加迪在《中国》杂志上发表了《中国炼丹术词典——梅彪〈石药尔雅〉的笔记》。1987年,普雷加迪将《抱朴子内篇》的1、4、11、16~19等卷翻译成意大利文,以《太清药:葛洪〈抱朴子内篇〉》为书名在罗马出版。1990年,普雷加迪在《东亚亚细亚研究纪要》第5期上发表了2篇书评:《马王堆医书》和《最近的两本道教“养生”书》。同年,普雷加迪在那波里的东方大学学院获得博士学位。他的博士论文

《〈九鼎经〉与它的传统》，包括有《黄帝〈九鼎神丹经〉》的译注，后来发表在山田庆儿编辑的《中国古代科学史论》第2册中，论文对《黄帝〈九鼎神丹经〉》和《黄帝〈九鼎神丹诀〉》等早期炼丹术著作都介绍得十分仔细，其中第4部分还分析了炼丹的过程和实践，强调它们是宇宙起源论的象征性重现。普雷加迪也曾参加过施舟人的《道藏》研究班，撰写过一些《道藏》的提要，1993年还在《中国》杂志上发表了《〈道藏〉研究和考证的指导》。近年来，普雷加迪则把研究重点放在了《周易参同契》上。1995年在《远东亚细亚研究纪要》第8号上，普雷加迪发表了论文《〈周易参同契〉中时间的表现》，指出《周易参同契》是道教内外丹学说的来源，它将方术和道经中的学说与《易》的思想相混合，六朝时期它仍在江南流传。1996年普雷加迪在威尼斯出版了他的《〈周易参同契〉：从〈易经〉到金丹》，介绍了《道藏》中各种《周易参同契》的注释本，译注了《周易参同契》的一些重要段落，分析了《周易参同契》与《龙虎经》、《金碧经》、《古文参同契》的关系。

青年学者乔万尼·维蒂洛也参加了施舟人的《道藏》研究班，1987年的《东方大学学院年刊》上刊有他的论文《道士陆修静（406—477年）研究》。

青年学者弗兰科·加蒂毕业于威尼斯大学，参与编辑威尼斯大学新近出版的《威尼斯亚洲》，其毕业论文就是有关道教“步虚”诗的内容。1991年，加蒂在《中国》杂志上还发表了论文《关于术士叶静能（？—740年）：附译文片断的史料注释》。论文根据正史和其他史料，将有关叶静能的文献翻译成意大利文，其目的是将叶静能和另一历史人物叶法善区别开来。目前加蒂正在罗马大学写作有关唐代道士吴筠（？—778年）的博士论文。

青年学者莫尼卡·埃斯波西托1986年和1989年曾来上海复

旦大学和社会科学院进修。1987年毕业于威尼斯大学，其毕业论文是《中国气功的实践——当代流派和原著的介绍》，后来补充了道教与气功的关系的内容，在1995年出版了专著《气功，新的道教五息功流派》，书中还附有完整的《五息阐微》的译文。1988年后，莫尼卡赴巴黎大学，在罗比奈教授指导下深入研究道教内丹学，完成了硕士论文《〈道藏续编〉内丹文献介绍》。论文除了有《道藏续编》中文献的内容外，还附有清代高道闵一得（1758—1836年）所述的祖师传记。论文的一部分以《〈道藏续编〉中龙门派的内丹文集》为题，发表于1992年威尼斯的《东方大学学院年刊》。1993年，莫尼卡又在罗比奈教授指导下完成了博士论文《金盖山龙门派和〈道藏续编〉中的内丹法》。博士论文根据《金盖心灯》等文献重建了全真龙门派的谱系，发现《金盖心灯》在叙述龙门派第一代到第四代祖师传略时多有不实之处，就连第一代祖师赵虚静的生卒年月都有错误，说明作者有意篡改。莫尼卡认为正统的龙门派谱系真正的创始人应该是第八代祖师王常月，尽管道教中人一向传称龙门派是由邱处机创建的。其次，根据《金盖心灯》中将道祖东华帝君的名字从全真的王玄甫改成龙门的李元阳的事实，莫尼卡认为龙门派和南宗有密切关系。博士论文还以一半的篇幅译介《道藏续编》中的重要片段，介绍龙门派的内丹学说和炼丹方法。1995年，莫尼卡在威尼斯发表了《回归源头——明清内丹词典的构想》（收于《中国文化研究的原始资料》）。1996年，莫尼卡在罗马又出版了《炼气之术》，向意大利读者通俗地介绍明清道教的内丹炼气学说，叙述了龙门派西竺心宗的历史，并且全文译注了清代高道闵一得的《二懒心话》。在当代意大利研究道教的青年学者中，莫尼卡是相当勤奋的。

另外还有一些青年学者，虽然并不以道教研究为主，但也撰写过一些道教研究的文章。例如，伯托西里教授的学生玛丽娜·

米兰达是研究清史的，但在1994年的《东方与西方》杂志上发表了论文《利玛窦谈到的五十年代天师张国祥》。甲骨文专家里卡多·弗拉卡索在1988年《通报》上发表了论文《古代中国圣母——西王母问题新探》，最近他还完成了《山海经》的意大利文译注。后汉思想史学者蒂齐娜·利皮洛近著有《石头说话——作为后汉社会历史研究资料的碑文的价值》，发表于1995年威尼斯出版的《中国文化研究的原始资料》之中，该文有专门一节谈到后汉老子碑的重要性。

综上所述，意大利的汉学研究虽已有了相当久的历史，但是其道教研究还处在开创阶段，同欧美其他国家的道教研究水平相比较，存在着明显的差距。但是，目前意大利有一批青年学者，他们分别在法国、英国、日本和中国从事道教研究工作，可以预计，20年以后，只要坚持不懈，意大利学术界将会在道教研究领域作出令欧美和世界的同行们刮目相看的成果来。

第七节 澳大利亚的道教研究

柳存仁的 道教研究

自从柳存仁教授加盟澳大利亚高等教育事业以后，澳大利亚的汉语教学、汉学研究有了起色，培养了一批又一批研究人才。随着中国在东亚的崛起，华人移居澳洲人数增加，澳中经济贸易和文化交流活动日趋频繁，澳大利亚对于中国的研究也日益重视，并且在国际汉学研究界占据了属于自己的席位。

澳大利亚的道教研究应首推柳存仁教授。

柳存仁字雨生，原籍山东临清，祖先移居广州，为旗下人。柳存仁出生于北京，从小习《三字经》、《百家姓》和《千字文》，后

熟读四书五经。12岁时离京到上海继续中学学业，起初就读于东吴二中，后转学于光华中学。1935年从上海考入北京大学国文学系，受知于郑奠、罗常培、郑天挺和孙楷第等先生。他在北大拼命读书，“家中旧藏线装旧书数十箱，在北大又日钞书于图书寮，曾严冬中午断食逾两周，钞毕海宁王忠愍公遗书。在校开始圈点正续《资治通鉴》及四史，凡二遍”。^①对于北大的两年学习，柳存仁先生曾说：“北大的课程的富于中庸性，其原因就在于它确是领导你进了比较合乎理想的、不偏不倚的真正的学问的大门”，“它的整个生活合于至善”。^②1937年抗日战争爆发以后，柳存仁又回到上海，在上海各大学教书若干年，曾编《大美报》、《大美晚报文史周刊》，合编过《西洋文学月刊》。在此期间常写文章刊登于《宇宙风》甲乙刊、《香港大公报》、《星岛日报》、《天下争》、《大风》等刊，还曾与人笔战，“后自悔，即止”。在这期间，柳存仁出版了《中国文学史发凡》、《上古秦汉文学史》、《俞理初先生年谱》和《西星集》等。1940年，柳存仁结婚后乘海轮赴港，任前香港政府文化检察官。大约在抗日战争结束后，柳存仁赴英国深造，在伦敦大学获哲学博士学位，后赴澳大利亚，曾任堪培拉的澳大利亚国立大学中文系主任、亚洲研究学院院长、澳大利亚人文科学中心研究员，退休后被聘为国立大学名誉研究员，并曾被聘为英国及北爱尔兰皇家亚洲学会会员。柳存仁的学术兴趣原是在中国古典文学方面，著有《论明清中国通俗小说之版本》（1963年）、《中国小说中的佛、道教影响》（1962年）等。^③

大约从60年代起，柳存仁发表了许多关于道教史和道教文献的论文。大部分论文都收在后来出版的《和风堂文集》之中。由于自幼习儒，有深厚的中国文史哲传统文化的根底，青年时代又

①③ 《怀乡记》，第87页，太平书局，1944年。

② 《风雨后谈·不是万花筒》，《风雨谈》第8期，上海风雨谈社，1944年。

受过严格的现代科学文化教育，因此，在 60 年代的研究论文中对佛教和道教都持激烈的批判态度，称道教是“最卑俚、最无内容、最浅薄贫弱的”。70 年代以后，柳存仁曾多次应中国学术界邀请，怀着对故国的眷恋、故友的挚情，到北京、天津、成都、西安、上海、武汉和敦煌等地访问和参加学术会议，对当代中国有较深了解，对中国文化和宗教的立论也渐趋公允，并多有精辟的见解。

1971 年，柳存仁在荷兰《通报》杂志上发表过一篇关于道教和中国医学史的专文，题为《12 世纪道士的结核病知识》，介绍了 12 世纪中叶出现的一部道经《无上玄元三天玉堂大法》，表明那时的道士已经认识到结核病是有多种传染途径的传染病，并且是由一种专门的原因或者寄生虫引起的传染病。道士们还对结核病的预防和治疗进行了讨论。柳存仁通过查考中国不同时期的著作以及比较西方医学史中的大量记载，判定“中国道教的道士们在这个特殊领域里所获得的知识，比起同时代的其他国家来说要早上几百年”。尽管柳存仁并非是医学史专家，但本文剖析之详尽、视野之宽阔、推理之严密和立论之公允，都是研究道教的后学们的楷模。

《和风堂文集》 及其主要内容

以所居室斋之名命名自己的文集，是中国文人的传统习惯。柳存仁在 30 年代以雨生字号驰骋海上文坛时，室斋以存仁为名，称存仁堂，有《风雨谈》杂志第一期柳雨生译文《圣盗记》文末注为证。注称：“初稿，民国 29 年 8 月译竟。改稿，32 年 1 月 24 日写成于海上存仁堂。”^① 此时笔名和堂名，分别用的是字和名。以和风堂命名所居斋室，是柳存仁历尽风风雨雨，侨居海外，专事学耕以后的事。

^① 《风雨谈》第 1 期，上海风雨谈社，1943 年 4 月。

1976年和1984年，荷兰莱顿比卢书店先后出版了柳存仁的英文论著汇集《和风堂论文选集》和《和风堂论文续集》，因此，和风堂成为文集名至少是70年代的事。

1991年，上海古籍出版社出版了柳存仁中文论著汇集《和风堂文集》3大册，其中收有论文48篇，包括有道教研究论文20多种。从其内容来看大致包括三个方面。

第一是关于道经研究，特别是《道德经》的注本的研究，例如《论〈道藏〉本顾欢注〈老子〉之性质》、《〈道藏〉本三圣注〈道德经〉会笺》（简称《会笺》）、《〈道藏〉本三圣注〈道德经〉之得失》（简称《得失》），等等。在《论〈道藏〉本顾欢注〈老子〉之性质》中，柳存仁认为顾欢注《道德真经注疏》是一本《道德经》的集注，“实为研究南北朝迄唐、宋为《老子》一书作注疏者之上好材料”。今本顾注中有“注”，即河上公注；有“疏”，即唐初成玄英疏；有“御”，即唐玄宗御注；有“欢曰”，即顾欢自己之注文，另有“严、顾”等，严即东汉严遵。柳存仁认为，“今存顾欢注本，其辑合而成此本子之时代既迟至宋代”，“顾注本无作伪之痕迹，且无作伪之必要”，“其于研治《道德经》者仍复有其客观之价值，则不待置辩”。^①《得失》一文发表于1969年，《会笺》发表于1973年。两文所说之“三圣”，指的是曾经注释《老子》的三个皇帝，即唐玄宗、宋徽宗和明太祖。研究中国思想史的学者大多以为此三注并非出自帝王之手，而且并无卓见，因此没有研究价值，但是柳存仁认为“有细论之价值”，“三圣注实亦各有其特点与值得注意之处，读书与治思想史者不宜以其为帝王所制而轻加忽略”。^②《得失》篇就是阐明这个道理，而《会笺》就是对《得失》的阐发。在《会笺》中，柳存仁认为：“三帝

^{①②}《和风堂文集》，第218、472页，上海古籍出版社，1991年。

之遭际亦不同，对道家思想之理解层次亦有浅深，然理解深者，未必便为成功之帝王，理解浅者，反得为创业之主，其义亦有可思。”在三帝之注中，“宋徽宗与王元泽（雱）独能知道家义，字里行间，不无为之游扬之处”。^①

第二是关于道教史研究，特别是道教史人物和典籍的考证，例如《一千八百年来的道教》、《张天师的妻女们》、《题免得龔藏汉天师世系赞卷》、《许逊与兰公》、《五代到南宋时的道教斋醮》、《张君房与宋代道书》、《张伯端与〈悟真篇〉》、《明儒与道教》、《王阳明与道教》、《王阳明与佛道二教》，等等。柳存仁对于道教史的研究，大约是从1966年的《明儒与道教》开始的。这篇文章详细论述了明代道教修炼方法所以泛滥的历史背景，认为：“在明代思想中，道教的影响力的确很大，大到也许比我们大家耳熟能详的许多新儒家像王阳明、王龙溪、湛甘泉、罗近溪这些人每一个人所能够个别地给予当时的影响要大得多。”柳存仁指出，明代近300年的历史中，由于“找不出一个堪称独往独来的思想家”，也由于道教的书籍无著者署名，内容无独创的见解或者充满隐语、术语及平淡无奇等原因，因而明代道教思想并不被重视。柳存仁在研究明代的历史背景后认为：“道教的势力之大，道教空气弥漫笼罩于上下各阶层、各方面，却没有比这300年更浓厚更盛的了。”其一是著名的儒学大师王阳明的思想包含着浓厚的道教因素；其二是王阳明一派的思想家深受而不能摆脱道教影响。柳存仁认为，“道教的思想经过了儒家学者的利用，在儒道交流的趋势之下，对实际社会也产生过几点有意义的改进”，而“道教的本质却也因为有了儒家的学者的参加而起了若干程度的澄净化的作用”。^②1970年和1978年柳存仁又先后写作了《王阳明与道教》和《王阳明与

① 《和风堂文集》，第223页，上海古籍出版社，1991年。

② 《和风堂文集》，第809、813、814、835页，上海古籍出版社，1991年。

佛道二教》二文，进一步阐发了明代道教的影响以及王阳明的三教混同的思想。这些文章虽然都涉及道教史，但究其意，仍然是着眼于思想史研究的范畴。柳存仁对于道教史的专门研究，大概是从70年代末80年代初开始的。1986年柳存仁在香港中文大学崇基学院发表了公开讲演《一千八百年来来的道教》，这个讲演是柳存仁对于道教研究的综述和大纲。柳存仁认为：“它（道教）完全是中国土生土长的一种宗教，它有快2000年的历史的根。当然有许多地方它不是现代化的，它的许多迷信的举动我们不容易真地同意，但是靠着宗教的力量去劝导人做有益于社会大众的事情，这也还是世界上现存的各种高尚的信仰追求的鹄的。”^①柳存仁这一看法比他60年代开始关心道教史时的看法无疑是要客观而公允得多了。在这篇讲演中，柳存仁除了讲到道教的起源、创立和南北朝时期道教的变化以外，还对道教与中国社会和中国人生活相关的事情作了全面分析，他认为，“第一件事可说的，就是在悠长的中国历史里，不论是汉族的或异族的君主们，对道教活动的支持”；“第二件重要的事影响了但是并不曾阻碍了道教的发展的，是儒、释、道三家逐渐融合以至混合的倾向”；“第三件事我可以说的是‘内丹’的兴起，它是一方面受到古人飞升观念的影响，一方面是长时期研究炼丹——‘外丹’的经验所启发的”；“第四件事情我要指出的，就是作为是宗教活动的道教，对宋、明两个朝代的学者们影响的深厚，虽然他们在表面上人人都是儒家的信徒”。用柳存仁的话来说，“如果我们不能够掌握这些知识（即使我们认为它或许是完全荒谬的），我们就不能够完全了解历史上的和认识中国社会上的一部分道教的活动”。^②这样一种史家之见，无疑已经获得了海内外史学家们的认同。在70年代和80年代，柳

^{①②}《和风堂文集》，第671、667~670页，上海古籍出版社，1991年。”

存仁还有一些道教史考证的专文发表,提出了不少有价值的论证。《许逊与兰公》就是其中之一。许逊在道教中被誉为许天师,是灵宝净明派的祖师。柳存仁在文章中首先列举《道藏》中有关许逊的各种材料来源时指出,“迄今尚未受多人注意之《孝道吴许二真君传》”,其写作时代“可能在若干其他许逊故事成立之前,其写定之时,最迟不能过9世纪初,而其书所叙之许逊事迹,又远逊后来许逊故事之完整”。柳存仁根据制度和地理的史料考证,指出:“许逊之家世颇有可能系7世纪以后之北方人士信仰道教又熟悉北方世族名字者巧意为之,然又非明目张胆谓宗教中之许逊即东魏时之许逊。张冠李戴,似依托而非依托,似假冒而人亦未便指其为假冒。”而孝道派的活动起初“可能在山东”,然后逐渐南进,“吸收若干早期在南朝发生之真实史事及传说而渲染之”。“孝道派之活动,至少在5世纪中叶已颇流行,且或者其时豫章已成为孝道之一传播之中心”。^①柳存仁1986年发表的《五代到南宋时的道教斋醮》则是一篇从文献学的角度研究道教科仪的力作。柳存仁认为,“《灵宝》诸经,在多数的道籍里又一向被大家视为斋醮行事的根源”。在道教斋醮历史发展中,陆修静发挥了斋法的宗旨,提高了道教斋醮的精神价值,并且分析了斋义和斋意的区别,明确了斋醮中法师的职位、条件和资格等。柳存仁特别对唐末五代时道士杜光庭和南宋道士金允中作了研究介绍,并给予充分肯定。更为有意思的是,柳存仁还对道教科仪的“发炉”、“出官”、“炼度”、“破狱”等名目作了介绍。应该说,柳存仁和一般对仪式作了人类学研究的西方学者并不一样,柳存仁对这些名目的研究主要是根据文献,因此,柳存仁的研究更加扎实而富有说服力。

第三是和道教相关问题的研究,例如《全真教和小说〈西游

^① 《和风堂文集》,第715、722、728、735页,上海古籍出版社,1991年。

记》)、《陆西星吴承恩事迹补考》、《谈宗教词典里的道教部分》、《唐代以前拜火教、摩尼教在中国之遗痕》，等等。柳存仁自幼好文学，特别是对于中国宋元明清的通俗小说作过深入研究。因此，在他发表了一系列道教论文以后，自然也将道教和通俗小说放在一起作研究。其中《全真教和小说〈西游记〉》一文发表于1985年。文章提出的问题是：“金元开始的全真教究竟对《西游记》小说有没有关系，或者，有怎样的一种关系？”柳存仁的回答是：“我认为如果我们认定在明万历二十年金陵世德堂百回本《西游记》出现之前，有一个全真教本的《西游记》小说存在，这个假定可能性是很高的。当然，这个本子如果是有的，现在也早已湮没不存了，而且，它是在什么时间、由什么人、用什么方式编写的，我们能掌握的证据也很感不足，没有太多的发言资格。”^①柳存仁作出这个假定的理由有两个，一是“中国的许多旧小说，像《三国》、《水浒》、《封神演义》之类，都是经过一个相当长的时期逐渐衍化的，所以其间既有不同性质的本子，也有不同的编纂人”。明清时期有不少人记载《西游记》是由邱处机著的。二是现存百回本《西游记》有大量全真派的痕迹。例如：《西游记》第8回开始的引首词，引用的是《鸣鹤余音》卷2的冯尊师《苏武慢》第5首。第36回绝句“前弦之后后弦前”，引用的是《悟真篇》的诗句。第71回出现了紫阳真人张伯端。第36回引《悟真篇》作注脚。第90回结语云，“古来妙合《参同契》，毫发差殊不结丹”。第50回有词《南柯子》，是马丹阳的原作。第91回开端有词，是马丹阳《瑞鹤鹑》原词的修改。第78回国丈的大段唯道独尊的话则自《鸣鹤余音》卷9多篇赋中脱胎而来。另外，在《西游记》中还有不少全真的术语，“小仙”、“八百、三千”、“十二时”、“龙华

^① 《和风堂文集》，第1319、1376页，上海古籍出版社，1991年。

会”、“玉华会”、“如然”、“六六、三三”，等等。柳存仁认为，最重要的是《西游记》百回本中仍旧存在全真本的两处原文。一处是第44回至46回的车迟国的故事有它的更早的渊源，其中拽车过双关、下夹脊的描写，就同王重阳《重阳真人金关玉锁诀》中的一套修持方法有关。另一处是第36回中行者对唐僧的一段话。柳存仁说：“这一大段文字，正像是《参同》、《悟真》的翻版。撰书的人把它们放在悟空、悟净的嘴里，读来几乎令我们忘却他们一个是大闹天宫蹬倒八卦炉的齐天大圣，一个是流沙河里贬下凡的卷帘大将了！如果在百回本之前有过一个全真本《西游记》存在，我想这一大段文字，大概是它的原装货。”^①人们还在等待全真《西游记》的本子的考古发现，柳存仁本人也密切关注着新的《西游记》本子的发现。但是，人们对柳存仁在文中表现出来的对《西游记》和道教文献的熟悉程度以及对两类材料的充分而详尽的运用，述理的周密而客观，无不折服。

柳存仁虽然已经退休，但是，他的道教研究仍在继续中。1986年后，柳存仁又发表了《〈想尔注〉与道教》、《〈道藏〉之性质》、《关于〈陶真人内丹赋〉》、《道家与道术》，等等。

其他澳大利亚学者的道教研究

在澳大利亚还有一批有很强的中文能力的中青年学者，其中就有悉尼的麦考利大学教授贺大卫。贺大卫的祖先是德国人，出生在美国。少年时期结交了一批华侨学生，开始对中国发生兴趣，后在美国、英国完成大学的学业，并以《19世纪常州派儒家经文》获得硕士学位。后在牛津大学隆彼德教授指导下完成博士论文《抗战时期陕甘宁边区的文艺活动》。贺大卫着重研究华北地区的民俗，多次到中国西北黄土高原一带实地考察。他认为中国

^① 《和风堂文集》，第1373页，上海古籍出版社，1991年。

传统的秧歌戏可以分为两类：一类是引人发笑、喜剧味很浓的秧歌戏；另一类是神话色彩很重、角色由天兵天将组成的。后一类秧歌戏和中国民众的宗教生活自然有密切关系。在华考察时，贺大卫还到过陕西佳县白云山白云观，对这座明代的大道观的宏伟规模留有深刻印象。近年来，贺大卫对于中国民俗文化和道教的关系也作了多方面的研究。^①

墨尔本大学的教授巴巴拉·赫德里丝克也对中国道教思想作过研究。她的论文《〈太平经〉中财富与贫困的概念》，讨论《太平经》对于贫富的划分和致富避贫的规划以及富人的社会作用，提出了不少《太平经》和早期道教的思想研究的新问题。

第八节 朝鲜半岛上的道教研究

二战前朝鲜 的道教研究

朝鲜半岛和中国的东北接壤，第二次世界大战前半岛原是一个统一的国家。这里所说的朝鲜是就其地理位置即朝鲜半岛而言的。

中国道教在历史上曾多次传入朝鲜，对朝鲜的社会生活产生过影响，因此，朝鲜自古就有人学习和研究道教，其中道教研究最著名的是李圭景。李圭景字五洲，朝鲜王朝实学派的学者，历史上著名检书官之一李德懋之孙，也是朝鲜的道教研究的先行者。李圭景著有《五洲衍文长笺散稿》60卷，有各种《辩证说》1500篇，一向被视作朝鲜古代的百科全书。其中关于道教研究的有《道教仙书道经辩证说》、《东国道教本末辩证说》、《元晓义湘辩证说》、《三韩始末辩证说》、《白头山辩证说》、《二斗下降辩证说》、

^① 《澳洲新报周刊》，第133期，第4页，1991年4月，悉尼。

《营室制度辩证说》、《灵宝真灵位业图辩证说》、《张真人本末辩证说》等论说文章。其中《三韩始末辩证说》对韩终与朝鲜的关系作过探辩。李圭景首先列举：“李濒《僊说》，秦始皇送徐福、韩终之徒，入海求仙而乃逃不还。徐福入倭为王，韩终入我南，裔为马韩云者，似是臆说。”然后以中国的史料考辨说：“然愚于晋王嘉《拾遗记》，汉惠二年戊申，四方咸称车书同文轨，天下太平，干戈偃息，远国殊乡，重译来贡。时有道士，姓韩名稚者，韩终之胤也，越海而来云：东海神使，闻圣德洽于区宇，故悦服而来庭云云。稚退而莫知其所之。帝使诸方士，立仙坛于长安城北，名曰司韩馆，俗云司寒之神，祀于城阴。箕准避卫满，汉惠帝元年丁未，浮海南奔，至金马渚，今益山郡焉，国号马韩。马韩者，仍其旧君而为号也，其见逐之马韩旧君，似是韩终。而箕准立二年，即汉惠戊申也，韩终之子韩稚入朝于汉，则即失国第二年也。”^①《五洲衍文长笺散稿》素未刊印，向被称为天下孤本。1959年，韩国东国文化社将其中文抄本缩制影印出版；1990年，京都的中文出版社公开影印出版。

1910年，朝鲜半岛被日本帝国主义侵吞，朝鲜人民展开了持久的抗日斗争，同时，朝鲜的经济、文化和学术研究等也受到了日本的巨大影响。随着日本对于中国的道教研究的逐步开展，朝鲜学术界继承李圭景的史学研究传统，也开展了对朝鲜道教历史的研究，其中最有代表性的是李能和。李能和是朝鲜著名的历史学家和民俗学家，其主要著作有《朝鲜神事志》和《百教会通》（1912年）、《朝鲜佛教史》（1918年）、《朝鲜解语花史》（1927年）、《朝鲜巫俗考》、《朝鲜道教史》等，以及许多有关朝鲜民俗和朝鲜的儒学、佛教、道教、基督教的论文。《朝鲜道教史》一书

^① 转引自《朝鲜道教史》，第368页，普成文化社，1981年，汉城。

是以中文古汉语写作的。李能和生前，此书未能刊出，直到他死后 15 年才影印问世。

李能和的《朝鲜道教史》

当代韩国研究道教的专家车柱环曾经评价李能和的《朝鲜道教史》说：“（我国）对于道教的考察，从来是附带在佛教和民俗等研究之中，其研究也极为简略。对于我国接受道教的传入，也没有给予特别认真的注意。这种情况直到李能和的著作《朝鲜道教史》的出版，才改变了学术界对于道教研究的看法。《朝鲜道教史》是无愧于‘力作’之称的。至于全部以中文写作，它的体系、方法和叙述等等，以今天的眼光来观察，不是没有缺点的。但是，他的作为开拓处女地的功绩，在资料收集和整理方面的劳苦，却是人们不能不永远纪念的。”^①李能和又号无能居士，名“能和”，号称“无能”，当有宏才大志却不得伸展之意。身在日本侵略统治之下，不能使用朝文，又不愿使用通行的日文，于是李能和的《朝鲜道教史》以中文书写，就有无能之意。《朝鲜道教史》虽然写成于二战之前，但当时无处刊印，直到 1959 年才由韩国东国大学影印出版了抄本，题名《韩国道教史》，作为非卖品流通，1981 年由普成文化社出版了汉阳大学李钟殷教授的朝文译本，并改书名为《朝鲜道教史》。李能和的《朝鲜道教史》篇幅不大，约 10 万字，共 29 章，分别叙述朝鲜古代神话和中国道家、神话的关系，道教传入朝鲜，高句丽的道教、百济的道教、新罗的道教仙派、高丽史上的道教影响，李朝道教的昭格署、太清观、太一殿，朝鲜丹学派系，朝鲜民俗中的道教影响，道教和朝鲜的东学、南学、普天教、白白教的关系，等等。

《朝鲜道教史》继承了朝鲜古史研究的传统，每章每节都详列

^① 《朝鲜的道教》，第 17 页，人文书院，1990 年，日本京都。

论题有关的史料，作者如有评述则大多冠以“李能和曰”字样。因此，具有较高的史学价值。在第一章“总说”中，李能和批评新罗、百济无道教的说法，指出：“盖丽、济、罗三国，僻在海隅，中国文化无不同仰，即如儒佛两教之人，虽有先后之不同，而终乃三国均传，则一也。儒佛两教既然，何独道教不然乎？道教入丽，乃有明文，而罗、济则无。然罗、济两国，固不乏读诵五千文者，则不可谓罗、济无道教思想也。”^①接着，李能和提纲挈领地列举了新罗、百济的花郎、丹学、祭祀和各种民风民俗，认为，“此等风化，皆与古来支那之教俗互相关联”。^②在第6章“高句丽道教的传入”中，李能和在列举李圭景《张真人本末辨证说》和李溪《星湖僊说》的材料后指出：“盖我朝鲜民族原始宗教，即与仙之道是已。后虽有儒释两教，而民性固已习于神与仙之道，所以五斗米教之入来也，句丽国人欢迎而争奉之矣。”在论述到朝鲜道教近代发展融合于各种民间宗教时，李能和认为中国的儒道融合，秦汉亦然，到了宋代，朱熹考《周易参同契》，周敦颐著《太极图说》，“是为儒仙趣旨之混淆者”，而《性命主旨》则是“仙佛合宗者”。李能和指出：“若我朝鲜则儒佛仙合宗之教，倡于新罗国仙（花郎）之风月道是也。”“至近十年，杂教并兴，必自称统合儒佛仙为一宗旨。东学、南学、太乙教、白白教及三圣无极教等，即是究其实，则非儒非佛亦非仙，不过掇拾陈言，强为附会秘记，又远不及乩仙白莲之实有术法，鄙俚莫甚，浅陋亦多。今以一事，可喻其状。京城之立饮家，悬其看板曰：东洋第一酒楼。清人之烧饼商，揭其招牌曰：支那高等料理店。盖上述之诸教自称统合儒佛仙为宗旨，与此奚异。”^③作为一代史家李能和之立场感情、嘻笑怒骂跃然纸上。日本大阪市立大学教授三浦国雄曾经

①②③《朝鲜道教史》，第356、357、489页，普成文化社，1981年，汉城。

这样评价《朝鲜道教史》，认为，“它是第一本朝鲜道教的通史，出人意料地达到了高水平”，对于李能和这样一位学者，“除了给以天才的赞赏以外是别无言词的”。^①

二战后韩国 的道教研究

二战后，朝鲜半岛分为南北两个国家。50年代又烽火再起。直到70年代，韩国的道教研究才得以逐步开展起来。80年代的韩国又先后建立了两个研究道教的学术团体，形成了研究队伍，并且有不少研究著作和论文问世，引起了国际学术界的关注和重视。战后韩国的道教研究的代表人物是都璫淳和车柱环。

都璫淳出生于庆尚北道，庆北大学大学院毕业，曾任汉阳大学教授、韩国道教学会会长、韩国人文科学研究所所长，现已退休。都璫淳精通汉语和日语，能用日文写作，同日本的道教学界关系密切。在日本道教学会成立以后，就成为该会的国际会员，并任评议员。都璫淳的著述丰富，对中国的儒道思想都有研究，曾翻译过《论语》、《孟子》、《近思录》、《退溪先生自省录》和《莱根谭》等古籍以及中国台湾出版的《台湾寺庙药签研究——道教医方和民间疗法》。主要论著有：关于风流道的《风流道的宗教特性》、《风流道和八关会》、《风流道和神仙思想》、《新罗风流道和神仙信仰》；关于檀君神话的《关于檀君神话历史性的研究》、《檀君神话的历史性和思想性》、《太伯山和山岳信仰》、《韩终的去向和三神山》；关于综述性的《韩国古代的神仙思想》、《韩国的神仙思想》、《韩国文化中的道教》；关于思想史的《李粟谷（诚）的思想》、《儒家的人道主义》；等等。在1983年日本出版《道教》（3卷）时，都璫淳为第3卷撰写了《韩国的道教》一文。在1994年日本出版《道教事典》时，都璫淳又撰写了“风流道”、“檀君”、

^① 《朝鲜的道教》，《译者后记》，人文书院，1990年，日本京都。

“东医宝鉴”、“四仙”和“花郎”等条目。

都珖淳在80年代领导韩国道教学会组织开展了许多学术活动，其中较著名的有：1986年韩国道教学会和人文科学研究所联合举办的“东亚文化与韩国文化”的国际文化讨论会，出席的有日本、法国、英国、韩国和我国台湾地区的学者。在会上，檀国大学东洋学研究所所长金东旭博士发表了论文《东亚文化中的韩国文化之特性与角色》，高丽大学崔东熙教授发表了论文《韩国的原始宗教与东学》，这些论文都强调朝鲜半岛是东亚文化中神仙思想的发祥地。这一论点当然为熟悉东亚文化和采用比较宗教学方法的国际学术界所不敢苟同。1987年，韩国道教学会创办了半年刊《道教学研究》，都珖淳在其第1辑和第7辑上发表了《韩国的神仙思想》和《韩国古代的神仙思想》等文章。该学会1989年又召开了“东亚的道教文化和科学”的国际讨论会。1991年，都珖淳主编出版了《道教与科学》的论文集，收载道教和汉方医学文章共18篇。纵观都珖淳的学术论文和学术活动，人们不难发现其中有日本学术界的思想、方法和轨迹所留下的或重或轻的印记。

都珖淳退休后，现任韩国道教学会会长为淑明女子大学的权德周教授。

当代韩国的道教研究的另一位代表人物是车柱环。车柱环是江原道人，1948年毕业于汉城大学文理科学院的中国语文科，后获得大学院学位并留校任教，先后任讲师、副教授、教授，曾任大韩民国学术院会员、韩国道教思想研究会会长、韩国敦煌学会会长。1986年退休，现任汉城大学名誉教授、檀国大学大学院教授兼东洋学研究所所长。其间，车柱环曾出访过美国的哈佛燕京、法国的法兰西学院以及中国的台湾“中央研究院”历史语言研究所和香港大学，从事讲学和研究工作。车柱环从70年代起研究道教，并在1986年组织成立道教思想研究会，亲自领导和组织研究

会每月一次的《抱朴子》轮读会和研究论文发表会，现有会员 30 余人，大多是中青年学者，多来自汉阳大学、仁荷大学、汉城大学、学习院大学、西江大学、成均馆大学和梨花女子大学等大专院校和研究机构。道教思想研究会自 1987 年至 1992 年间已连续编辑出版了 6 本论文集，文集的题目是《道教与韩国思想》、《道教与韩国文化》、《韩国道教思想的展开》、《韩国道教思想的理解》、《韩国道教与道家思想》、《韩国道教之现代照明》。6 册文集共收载论文百余篇，集中考察了中国道教与朝鲜社会的文化和思想等各方面的关系，以及对朝鲜社会生活的影响。韩国道教思想研究会里的中青年学者不少人很有成就，例如汉阳大学的宋恒龙著有《韩国道教哲学史》、《崔致远思想研究》、《韩国古代的道教思想》、《韩国道教简史》（英文），等等。汉阳大学的李钟殷除了翻译李能和《朝鲜道教史》外，还有《韩国小说中的道教思想研究》、《朝鲜文学中的道教》（英文）、《关于昭格署历史资料的检讨》、《古典小说中道教的象征》、《高丽中期道教的综合研究》（合作），等等。梨花女子大学的郑在书著有《民族秘传精神修炼法》和论文《〈山海经〉神话和神仙故事》、《神仙和社会》、《仙话的意味空间——以宗教心理学的意味为中心》，等等。而用力最勤、研究成果涉及诸多方面的，大概是圆光大学的梁银容。梁银容近 10 余年的道教研究论文，其中关于高丽道教的有《高丽道教的历史资料》、《高丽道教思想研究》、《高丽道教的斋醮青词资料》、《关于高丽道教的福源宫》、《福源宫建立的历史意义》、《关于高丽道教的净事色》、《关于高丽史所引的道洗讖记》、《高丽时代的道教和佛教》、《高丽中期道教的综合研究》（合作）等；关于道教内丹的有《〈周易参同契〉演说和朝鲜道教》、《清寒子金时习的丹学修炼和道教思想》等；其他还有《韩国近代宗教思想史年表》、《近代韩国的图讖信仰》、《关于西山休静的道家龟鉴》、《道洗国师

裨补寺塔说的研究》等等。在1994年日本出版的《道教事典》中，梁银容撰写的条目多达26条，例如徐师昊、金时习、崔致远、李仲若、神格殿、《海东异迹》、《海东传道录》、《海东秘录》、《青鹤集》、福源宫、灵宝道场，等等。日本学者对梁银容的道教研究的评价是“引人注目”，因为它显示了韩国的道教研究的接班人的雄厚实力。

车柱环的《韩国
的道教思想》

车柱环的著作很多，计有论著《钟嵘〈诗品〉校证》、《中国词文学论考》、《中国诗论》、《高丽唐乐研究》、《孔子》、《中国文学史》（合著）等7种，译作《中国文化史导论》（钱穆）、《四十自述》（胡适）等4种，论文100余篇。其中关于道教研究的代表作则是《韩国的道教思想》。《韩国的道教思想》原名《韩国道教思想研究》，出版于1978年。1984年在增补了“金丹道”部分后，改为今名，作为“韩国史选书”之一，由同和出版社出版。1990年日本学者三浦国雄和野崎充彦合作将其译为日文出版，译作改名为《朝鲜的道教》。全书分为10个部分，每一部分各有若干章节，分别叙述道教传入朝鲜半岛，新罗、高丽、高句丽等朝受到的道教影响，朝鲜的金丹道、朝鲜的科仪道教以及功过格、庚申俗等对朝鲜的影响。

人们如果将本书和李能和的《朝鲜道教史》细目加以对照，可以发现两本著作存在着某种联系。正如日文本的译者三浦国雄在译者后记中指出的：“李能和的《道教史》是提出论题，而车氏的这本书则是完成。这在时间上言是合理的，特别是在资料面上，车氏的书要比李氏的书要多。比较起来，李氏的书全篇是用汉字书写的，并且有浓厚的资料生硬堆集的性质。不能说为了了解朝鲜道教的历史流变就必须阅读它。这当然也与李能和所处时代的历史学研究水平有关。”三浦国雄认为，车柱环的书采取了一个新的

视角，就是以道教作为“一种基层宗教”，探讨“它是否给韩国的现代化发展过程带来障碍”。车柱环的书是“以道教通史作为基轴，与五个圆轴交叉，然后写成本书的。这五个圆轴是：（1）神仙思想，（2）科仪道教，（3）修炼道教，（4）地理图讖思想，（5）民间道教，等等”。三浦国雄评价说：“由总合的大才写出来的这本著作，从古至今地反复论述，一举而成地把韩国道教研究的水平引向了新的高度。著者学识渊博，对于科仪和内丹等（这是我们日本的道教学界最不得手的领域）也都涉及到了。并且，在朝鲜思想史的研究中引入了‘道教’的视角，在人所共见的思想潮流中，挖掘出来了朝鲜民族丰富的精神因素。由此，我认为，本书确实具有划时代的意义。”

三浦国雄的评价只是一家之言，就书言书，车柱环的这本书的内容重复得太多，前面说过了，后面又回过头来论述，有的甚至反复叙述两次、三次乃至四次。另外全书只写到朝鲜王朝的初期就结束了，这就使人感到不能满足。至于在史料的选择、使用和阐发方面，车柱环的《韩国的道教思想》一书也存在一些明显的不足之处。最后值得一提的是，车柱环宁愿从《揆园史话》这样的杂记中引用史料而不用《三国史记》等史书，据说该杂记体现了一种“进取的、活跃的、彻底自主的民族史观”。车柱环说，《揆园史话》是“别号为北崖老人在肃宗（17世纪）时的落榜后写作的”，^①但是，现在有人提出有力的证据证明它是一本作于1920年的伪书。^②令人感兴趣的是，车柱环认为中国的地理（风水）图讖（讖讳）思想传入朝鲜后为一些不得志的知识阶层所掌握，他们“作为道人处身于隐遁的生活之中，看到世运的方向和

① 《朝鲜的道教》，第243页，人文书院，1990年，日本京都。

② 赵仁成：《〈揆园史话〉和〈榭檀古记〉》，《韩国史市民讲座》第2辑，1988年，汉城。

时代的趋势”，“预见到了明朝的灭亡和满清的勃兴，对于中国持有明确的反抗意识。朝鲜早晚有这样的天运，那时就使日本屈服，并且压制中国，展望着统一天下的地位”。^①如果这种“进取的、活跃的、彻底自主的民族史观”果真是中国道教传入朝鲜的结果，那倒是要研究道教传播史的人们着实认真看待的了。

^① 《朝鲜的道教》，第 243 页，人文书院，1990 年，日本京都。

第七章 道教研究的国际性会议

第一次国际道教研究会议

海外学界人士虽然对于道教的注意已经有近 200 年的历史，但是，对道教的认真而科学的研究，并且形成了一支研究力量却是近 50 年的事。二战以后，道教研究受到了国际范围的普遍重视，人才济济，成果累累。由美国学术团体委员会发起召开的国际道教研究会议，会议的全称，英语为 International Conference on Taoist Studies，日语译为国际道教学会议。会议要求在各国轮流召开，旨在交流成果，促进研究。参加会议的都是各国著名的道教学者，会议的基本形式是到会代表先向会议提交论文，散发给与会学者。会上，每位专家对自己的论文再作扼要的介绍，接着由另一位专家作主要的评论性发言，然后，由其他学者提出问题进行讨论，最后，由原作者解答问题或表示意见。

第一次国际道教研究会议是在 1962 年由美国学术团体委员会的中国文化研究委员会提出的。1964 年 5 月，该委员会下属的中国思想、宗教委员会以委员长的名义正式提出召开以道教研究的方法论为内容的道教研究会议的提案。会议起初由华盛顿大学负责组织，1967 年后由耶鲁大学负责准备工作。在得到财团的资助后，第一次国际道教研究会议于 1968 年 9 月在意大利的佩鲁贾举行，由当时的哈佛大学东亚研究中心副主任韦尔奇主持。出席会议的都是欧美各国的专家学者。这次会议的论文后来发表在美

国芝加哥大学出版的《宗教史》杂志第9卷第2、3期上（1969—1970年），其中主要的有：《〈齐物论〉译注》（格雷厄姆）、《六朝时关于名教和自然的论争》（马瑟）、《释道安的般若本体论的道家的来历》（林克）、《早期道教的救世主运动》（安娜·赛德尔）、《关于中国炼金术的理论和实践的考察》（席文）、《宋元道教》（何丙郁）、《〈慧命经〉中道教的禅》（Miyuku）、《道教及其科仪传统》（施舟人），等等。

会议展开了充分的讨论，其论题包括关于老庄思想和道教、关于道家 and 道教的关系、关于新道教、关于道教思想对佛教的影响，等等。参加第一次会议的代表一致认为对于道教以及整个中国文化的研究，各国都已取得一定的成果，应该对继续进行研究提出一个规划。这个规划的内容有14项：

- (1) 道教的宫观制度；
- (2) 道教和民间宗教以及会道门；
- (3) 道教徒和现代化潮流（特别是基督教）的冲突；
- (4) 1949年以后中国本土的道教；
- (5) 道教和佛教，特别是与密宗的关系；
- (6) 正统的道教和占卜术、占星术、医术之间的关系；
- (7) 道教在艺术史上的地位（关于诗、绘画、陶器、音乐等等）；
- (8) 道教在政治史上的地位；
- (9) 道教的“来世”观念；
- (10) 道教在降灵术、招魂术中的地位；
- (11) 古今道教仪礼中存思术的地位；
- (12) 房中术及其作为道教方术的历史；
- (13) 道教各宗派的关系（清谈派和炼丹士、炼丹士和道教正统教派）；

(14) 道教思维方式的特点。

第二次国际道教研究会议

出席第一次国际道教研究会议的学者中，一个最大的缺陷是没有已经有百年道教研究史的日本学者参加。这一点既引起了日本学术界的不满，也极大地挫伤了已经财大气粗的日本朝野人士的傲气。于是在得到日本政府和三菱集团的资助后，日本发起并组织召开了第二次国际道教研究会议。会议于1972年9月在日本长野县蓼科举行。参加会议的学者共14人，其中除了欧美的李约瑟、康德谟、施舟人、安娜·赛德尔、斯特里克曼、韦尔奇等人外，还有日本学者宫川尚志、酒井忠夫等人。会议有英、日语翻译，还有专家承担道教术语的翻译工作和会议的录音整理。

第二次国际道教研究会议共收到论文13篇，另有背景文章2篇。其中有6篇文章已先期发表过，它们是《道教炼丹术的社会内容》（李约瑟）、《晚明和前清社会的善书和平民教育》（酒井忠夫）、《儒教思想家中的道教倾向》（杜尔）、《“功过格”的作用的考察》（施舟人）。另有9篇文章收入美国耶鲁大学出版的《道教的多面性——中国宗教论文集》一书中，它们是：《〈太平经〉的思想》（康德谟）、《论陶弘景的炼丹术》（斯特里克曼）、《孙恩叛乱时代庐山周围的民间信仰》（宫川尚志）、《从2世纪到7世纪的道家宗教化和民间宗教》（石泰安）、《寇谦之和北魏道教神学》（马瑟）、《中国人对灾星的信仰》（侯锦郎）、《道教的修道生活》（吉冈义丰）、《〈道藏〉的组成》（大渊忍尔）、《日本的道教研究》（酒井忠夫和野口铁郎）。其中最后2篇是会议的背景介绍文章。

无论是第一次或是第二次国际道教研究会议，会议虽然是研究中国的道教，但是都没有中国代表参加，对此各国与会代表都表示遗憾。在第二次国际道教研究会议筹备过程中，由于许多专

家提议邀请中国学者参加，据说当时的美国学术团体委员会主席弗兰德里克·伯卡特脱曾两次写信给中国科学院，但是当时中国正处在“文化大革命”的动乱之中，所以这样的邀请不可能得到应有的回应。

第三次国际道教研究会议

第三次国际道教研究会议由瑞士促进学术研究基金组织、苏黎世大学和巴黎的法国远东研究院主办，1979年9月在瑞士的苏黎世举行。出席会议的专家连同他们的夫人和学生等共有30人，来自中、美、日、英、法、联邦德国、瑞士和荷兰等8个国家。

第三次国际道教研究会议的中心议题是：道教与自然科学。提交会议的主要论文有《道教与科学》（席文）、《刘一明的哲学——道教精神修炼之研究》（宫川尚志）、《道教与中国历史上的反迷信运动》（酒井忠夫）、《抱朴子的科学思想》（村上嘉实）、《上清派运动及方士和不死探索者的传统关系之研究》（罗比奈）、《道教与免疫学的起源》（李约瑟）、《〈无上秘要〉导言》（劳格文）、《宇宙模式及其社会影响——〈太平经〉中的自然科学》（坎德尔）、《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》（王明）、《中国外丹黄白术考》（陈国符），等等。

第三次研究中国道教的国际会议，由于有来自中国的道教学者参加，因此格外受到国际学术界的关注。王明先生和陈国符先生是中国道教学界的前辈，他们在道教研究中默默耕耘了数十年，成就举世公认，由他们代表中国学术界首次参加国际上高水平的道教研究会议，是当之无愧和再恰当不过的。

在会议的讨论过程中，就道教、道教史和道教研究方法等问题，学者们提出了一系列的问题。一是有人认为道教中某些迷信思想是与理性主义相对立的，但是有人却认为历史上某些神秘主义对科学的发展比理性主义更有价值。二是对于如何确定某些道

教经典的年代问题，有人认为可以用韵文的韵脚和地理名称确定年代，但也有人认为还需要用其他的考证方法。70年代末，国外在研究道家和道教的关系中非常注意对《老子想尔注》和河上公《老子章句》这两部著作的研讨。对于前者的成书年代，有人认为是东汉张陵所作，又有人认为是六朝人所作。对于后者，有的认为是东汉末期的作品，但也有人认为是六朝时期的作品。第三次国际道教研究会议的讨论是十分热烈的，不过大部分问题并没有充分展开，而且参加会议的人数似乎偏少了一点。据传，来自法国的学者似乎占压倒多数，显示了法国汉学传统和道教研究的巨大实力。

道教研究在国 际上更趋活跃

连续三次国际道教研究会议，推动了各国汉学家们重视道教，研究道教。各国研究道教的学术成果，陆续问世。随着中国“文化大革命”动乱结束，拨乱反正，中国内地的宗教信仰自由政策得到正确的贯彻，中国道教的宗教活动逐渐恢复正常，宫观修复开放，道教研究工作迅速展开。特别是1981年以后，国外研究道教的学者相继到中国进行考察，国际范围的道教研究更趋活跃，并且有不少新的进展。

一是经常有双边的和多边的国际性道教研究会议召开。

1985年9月30日至10月12日在巴黎召开了“道教和日本文化”国际讨论会。参加会议的除了法国、日本的学者外，还有中国、联邦德国和美国的学者。会上主要论文有：《关于“天皇”名称确立的问题》（福井文雅）、《替身小考》（施舟人）、《关于“东方朔置文”的考察》（高桥稔）、《〈医心方〉养生篇的道教的性格》（坂出祥伸）、《四川省的道教——历史和现状》（李远国）、《中国菩萨的变化——弥勒和布袋》（金冈照光）、《江户时代〈五岳真形图〉信仰的一个侧面》（山田利明）、《“祈安醮”的仪礼》

(施舟人)、《道教的“性”和儒家的“性”的概念间的关系》(罗比奈)、《关于“老君百八十戒”》(汉斯·霍尔曼·西贝尔)、《关于〈十牛图〉的禅的寓意的道教解释》(卡特林·塞斯皮克斯)、《临水夫人祭祀——福建道派一例》(珀里奇脱·帕鲁斯),等等。从会议发表的论文来看,法国的研究主要有三方面的内容:仪礼研究、民间祭礼研究和宋代道教特别是全真教研究,而日本学者研究的重点则侧重于道教传播史和道教养生等。

1988年10月2日至13日,法国和日本的学者在日本东京又召开了“日本和中国的宗教文化交流”的学术讨论会。会上发表的主要论文有《绘札的札》(弗兰克)、《中国宗教文化(特别是符咒文化)在日本的传播和变化》(酒井忠夫)、《日本中世纪的神道和道教》(坂出祥伸和增尾一郎)、《阴阳道的历史发展》(中村璋八)、《儒教和道教的思想关系史上的玄学》(方达米休)、《中国和日本的密教中的道教要素》(三崎良周)、《关于佛教的论文》(奥伯脱)、《〈洞渊神咒经〉的祭仪传统》(穆瑞明)、《太极观念的地位和意义》(洛尼埃露)、《福建省的神话和萨满教》(伯瑟尔)、《日本民俗信仰中表现的“符咒”》(宫田登)、《中国传统戏剧中的王昭君戏》(邝庆欢)、《水陆斋会的神系》(希斯·凡露梦脱)、《灵宝科仪的展开》(施舟人),等等。日法两国都有悠久的汉学研究传统,两国道教研究学者的多次联合研究为开拓新的研究领域和研究方法创造了条件。在日法联合研究工作中,发挥作用的是早稻田大学的福井文雅教授和法国高等研究院的施舟人教授。两位教授早年在法曾是同学,随着年龄临近退休,今后日法间能否再有联合研究活动,人们拭目以待。

二是多次召开道教研究的专题性讨论会。

1985年12月11日至15日,由香港中文大学和香港中华文化促进中心联合主办了“道教仪轨及音乐国际研讨会”。会议在香

港中文大学举行。应邀的学者有 35 人，来自法国、美国、加拿大、澳大利亚、英国、联邦德国、日本、中国以及香港地区等。其中有施舟人、萨梭、劳格文、柳存仁、冉云华、包士廉、宫川尚志、田仲一成、陈国符、饶宗颐、卿希泰、陈耀庭、陈大灿等。香港报纸认为与会学者“俱为国际上研究精英”。研讨会专场放映了由上海道教协会和上海音乐学院联合摄制的《中国道教斋醮·上海卷》的录像片，受到全体代表和香港中文大学师生的热烈欢迎。提交此次会议的有下列论文。

宗教理论方面：《宗教仪式的文献整理与分析》（白克京）、《火坛：世界最古代的仪式》（司塔尔）、《人与宇宙之沟通：道教音乐的哲学基础》（冉云华）。

道教仪式方面：《上海道教斋醮及其“进表”科仪概述》（陈耀庭）、《道教礼仪与祀神戏剧之间的关系》（田仲一成）、《消灾仪式》（包士廉）、《宿启科仪：乐谱和录像以及安灵宝真文、收真文舞蹈》（萨梭）、《台湾北部的法场》（劳格文）、《八仙贺寿：象征和仪式》（凯根）。

道教史方面：《关于道教斋醮及其形成问题》（卿希泰）、《步虚小考》（施舟人）、《南戏戏神咒“啰哩哇”之谜》（饶宗颐）、《秦始皇与方士徐福和卢生》（宫川尚志）、《20 世纪道教大师陈樱宁》（韩涛）。

香港道教研究方面：《香港农村醮场器乐曲》（陈永海）、《道教传统及其在新界农村中的位置》（福勒）、《新界的道教科仪经文》（徐佩明）。

当代宗教研究方面：《关于社会主义时期宗教问题的研究》（阮仁泽）、《闽南道教》（丁荷生）。

道教音乐方面：《琴曲中道教影响》（梁铭越）、《同一道曲在各地流传中的变化》（陈大灿）、《道藏乐谱及其今日演奏习惯》

(波尔滋)、《“玉音法事”线谱试解举例提要》(陈国符)。^①

这是第一次在中国土地上举行的世界性的研究中国道教的专题会议。会上讨论了道教对于中国文化及其传统道德的影响等一系列的问题。日本的松本浩一在评述这次会议时指出：道教仪礼研究是中国学术研究的缺口，以这次会议为契机，这一领域的今后发展是“令人注目”的。^②继此次道教音乐会议以后，香港中文大学又与圆玄学院等合作召开了几次有关道教音乐的研讨会。

1986年4月11日至13日，美国夏威夷大学宗教系又举行了“全真道教斋醮仪式国际讨论会”，参加会议的有美国、日本、中国和香港地区的学者。会议的主要论文有《全真教团史》(寇德忠)、《论“先天斛食济炼幽科仪”的历史发展及其社会思想内容》(陈耀庭)等。讨论会特别邀请香港圆玄学院的道长们赴夏威夷设坛行斋仪三天，向海外学者介绍了道教斋仪的全过程，并且由香港中文大学音乐系曹本冶教授介绍道教音乐的形式和特点。会议向社会开放，听众踊跃，气氛活泼，议论风生，具有鲜明的当代学术研究的特点。

**对在中国举行道教
研究国际会议的期待**

由于中国的政治和社会形势发生了很大的改变，因此在1979年第三次国际道教研究会议上，国际学术界就提出了希望在产生道教的中国土地上召开国际道教研究会议的建议。进入80年代以后，道教在中国内地得到恢复，道教研究无论在世界范围或者在中国内地都越来越活跃，道教研究出现了明显的国际化趋势。国内和国外的学者们都期待着在道教的发源地中国举行新的国际会议。

1992年10月由中国道教协会主办在中国西安召开的中国道

^① 《国际道教仪礼及音乐研讨会论文集》，香港中文大学，1989年。

^② 《道教研究的进展》，第241页，平河出版社，1986年，东京。

教文化研讨会上，除了中国学者外，还有日本的蜂屋邦夫和法国的穆瑞明、桑德琳等外国学者赴会。

1994年10月在中国江西鹰潭召开的龙虎山道教文化学术研讨会上，也有法国、英国的学者赴会。

1994年12月在由四川大学宗教学研究所、北京大学中国哲学与文化研究所和香港道教学院联合主办的“道家道教与中国文化学术研讨会”上，除了有中国内地和台湾、香港地区学者参加外，还有新加坡、美国、韩国、日本的学者参加。

1996年8月，由北京大学哲学系、北京大学中国哲学与文化研究所与香港道教学院联合主办的“道家文化国际学术研讨会”在北京国际会议中心举行。参加这次会议的有来自中国内地研究道家和道教的学者77人、台湾地区16人、香港地区19人，来自日本的13人、韩国6人、新加坡和马来西亚各1人、美国10人、加拿大2人、澳大利亚2人及欧洲各国包括荷兰、德国、法国、瑞典、比利时和南联盟的13人，总计达到160人。加上海内外列席旁听的研究生，总计在200人以上。因此，可以认为这是中国内地历年来举行的规模最大的道家和道教的研讨会。

“道家文化国际学术研讨会”在会前就收到论文146篇。在会上发表论文的有许多是国际著名的道家和道教专家。这里仅举一些作者和论文题目，如北京大学张岱年《道家的深湛玄思与批判精神》、北京图书馆任继愈《中国哲学史的里程碑——老子的“无”》、北京大学汤一介《从魏晋玄学到唐重玄学》、武汉大学萧萐父《蒙文通与道家》、四川大学卿希泰《道家文化与中华民族的传统美德》、中央民族大学牟钟鉴《〈淮南子〉对〈吕氏春秋〉的继承和发挥》、中国道教学院李养正《评唐高宗时僧道名理论义之辩》、台湾“中央研究院”李丰懋《诵经——化劫度劫的大梵隐韵》、台湾成功大学丁煌《“正一预修大黄延寿经箓”中道教生死

与升仙观念析论》、香港中文大学饶宗颐《论道教创世纪》、澳大利亚国立大学柳存仁《道家与道术》、荷兰莱顿大学施舟人《〈老子中经〉初探》、法国远东研究院傅飞岚《张道陵与陵井之传说》、德国海德堡大学瓦格纳《被遗忘的指示：王弼的〈老子〉解释学》、日本东京大学蜂屋邦夫《夏日漱石与道家思想》、日本京都大学麦谷邦夫《唐玄宗〈道德真经〉注疏之撰述与其思想特征》、日本早稻田大学小林正美《三洞四辅思想与道教的成立》、美国印第安纳大学柏夷《天师道婚姻仪式“合气”在上清、灵宝学派的演变》、美国达慕思大学艾兰《〈老子〉和〈孟子〉中的基本喻象》、马来西亚马来亚大学王介英《论庄子“由技入道”所开拓的精神境界》、韩国梨花女子大学郑在书《仙话的意味空间——以宗教心理学的意味为中心》、新加坡国立大学刘笑敢《老子之道——关于世界之统一性的解释——兼论道在科学与宗教之间的位置与意义》、加拿大萨斯喀彻温大学托马斯《略论道家的流派及承传的标准》，等等。

这是一次影响深远、意义巨大的国际学术盛会。

第一，它是近年来国际道家和道教研究会议中出席人数最多、学术层次最高的会议。正如柳存仁教授在开幕式后的主题演讲中所说的：全世界主要研究道教的人差不多都在这里了。因此，什么是道？这里就是道。

第二，它是世纪之交道教研究队伍新老更替、后继有人的体现。在七八十年代国际的道教热潮中享有盛名的学者有的已经作古，大多年已耄耋，不能出席会议了，当时是中年的学者现在也面临交班，因此，会议上出现了许多新面孔，活跃着一批有朝气、有能力的青年学者，预示着国际和中国的道教研究将更具活力。

第三，它是第一个以中文作为工作语言的研究中国文化的国际会议。在中国土地上，研究中国文化的国际会议，理应以中文

为工作语言，谁都这样想，但是过去谁也没有这样做，也没有人会赞成。究其原因，主要是中国人自己对道家 and 道教的研究在世界上还无足轻重。10年来，这种情况改变了。在国际的道家、道教研究中，中国学者的话有分量了，于是，以中文作为工作语言才有了可能。另外，这次会议也从根本上解决了道家 and 道教的术语和思想在翻译中不易准确的大问题。当然，这样做并不是说中国方面的学者在国际交流中不再需要使用外语了，恰恰相反，为了更好地了解外国学者的研究，更好地让世界了解我们，我们更应该努力学习外国语言，并用外国语言介绍自己的研究。

第四，会议以“道家文化”作为主题。在会议主席台上有国务院宗教局局长以及中国道教协会副会长和香港青松观侯宝垣道长的席位，这就表明，在国际研究中，中国学派认为道教属于道家文化的范畴之内。道教和道家有着密不可分的联系。过去有人认为道家是哲学思想而道教属于不登大雅之堂的封建迷信的说法，已经被绝大多数中国学者否定。

第五，会议收到的140余篇论文，涵盖了道家 and 道教的研究的各个方面。按照近10年来中国道教研究的学科建设的规模，道教研究大约已经形成16个门类，即道教史（道教宗派、道教人物）、道教教理和教义（道教哲学）、道教经籍、道教斋醮仪礼、道教伦理和戒律、道教符箓法术、道教医药、道教养生方法（内丹、外丹、房中术）、道教神仙、洞天福地与宫观、道教的文学和艺术、道教和民间宗教、道教和民俗、道教研究史、道教在海外的传播以及海外的道教研究等。这次会议的论文几乎涉及了这16个门类的各个部门，并且大多具有相当的水平。可以预计，国际的道教研究的领域将进一步获得开拓创新并且愈加深入，另外，在中国的土地上召开国际最高水平的道教研究会议的条件也愈加成熟了。

附 录

本书所述及的欧、美、俄等道教研究专家 (包括部分汉学家) 译名对照表 (汉语拼音序)

A

阿列克谢耶夫 (俄, 1881—1951) Алексеев

埃米莉·埃亨 (美) Emily Ahern

艾尔弗雷德·卡多纳 (意) Alfredo Cadonna

艾科恩 (德) Eichhorn

艾约瑟 (英, 1823—1905) Joseph Edkins

安娜·赛德尔 (即石秀娜, 法, 1938—1991) Anna Seidel

安特莫·塞弗里尼 (意, 1828—1909) Antelmo Severni

奥贝德·西蒙·约翰逊 (美) Obed Simon Johnson

B

巴巴拉·赫德里丝克 (澳) B. Hedrischke

巴尔福 (英, 1846—1909) Balfour

巴雷特 (英) Barrett

拜尔 (德, 1694—1738) Bayer

包士廉 (即帕丝, 加) Julian Pas

鲍吾刚 (德) Wolfgang Bauer

彼得罗夫 (俄, 1907—1949) Петров

毕丘林 (俄, 1777—1853) Бичурин

波波夫 (俄, 1842—1913) Попов

波尔什涅娃 (俄) Поршнева

伯希和 (法, 1878—1945) Pelliot

卜德 (美, 1909—) Derke Bodde

C

楚紫气 (俄, 1897—1946) Цушкин

D

大卫·乔丹 (美) David Jordan

戴密微 (法, 1894—1979) Demieville

戴思博 (法) Despeux

戴罗斯尼 (法) De Rosny

戴遂良 (法) Leon Weiger

道格拉斯 (英, 1838—1913) Douglas

德金 (法, 1721—1800) Guignes

德礼贤 (意, 1890—1963) D'Elia

蒂尔 (德) Thiel

蒂齐娜·利皮洛 (意) Tiziana Lippiello

E

厄克斯 (德) Erkes

F

法布里齐奥·普雷加迪 (意) Fabrizio Pregadio

弗兰科·加蒂 (意) Franco Gatti

弗兰克 (德, 1863—1946) Franke

伏尔泰 (法, 1694—1778) Voltaire

福克 (德, 1867—1944) Forke

傅飞岚 (法) Franciscus Verellen

傅圣泽 (法, 1665—1741) Foucquet

傅吾康 (德) Wolfgang Franke

G

高本汉 (丹麦, 1889—1978) B. Kalgren

戈洛夫金 (俄) Golovkin

格奥尔基耶夫斯基 (俄, 1851—1893) Георгиевский

格鲁伯 (德, 1855—1908) Grube

格鲁特 (荷兰, 1854—1921) Groot

葛兰 (英, 1919—1991) Graham

葛兰言 (法, 1884—1941) Granet

顾立雅 (美, 1905—) Herrlee Glessner Greel

郭居静 (意, 1560—1640) Lagarus Cattane

H

贺大卫 (澳) D. L. Holm

亨利·多雷 (法, 1859—1931) Henri Dore

洪怡莎 (法) Isbella Hong

胡赛因 (德) Hussein

花之安 (德, 1839—1899) Ernst Faber

J

基尔彻 (德, 1601—1680) Kircher

吉梅脱 (意) Guimet

加贝莱兹 (德, 1846—1885) Gabelenz

K

卡洛·派尼 (意, 1839—1924) Carlo Puini

卡缅斯基 (俄, 1765—1845) Каменский

康德谟 (法) Kaltenmark

克拉普鲁斯 (德, 1783—1835) Klaproth

库尔茨 (德, 1805—1873) Kurz

L

莱昂内尔·兰乔蒂 (意) Lionelle Lanciotti

莱布尼茨 (德, 1646—1716) Leibniz

劳格文 (即拉格威, 法) Lagerwey

雷暮沙 (法, 1788—1832) Remusat

李约瑟 (英, 1900—1995) Joseph Needham

里卡多·弗拉卡索 (意) Riccardo Fracasso

理雅各 (英, 1815—1895) James Legge

利玛窦 (意, 1552—1610) Matteo Ricci

列维·施特劳斯 (法, 1908—) Levi-Strauss

刘应 (法, 1657—1737) Claudus Visdelou

柳存仁 (澳) Liu Ts'un-yan

龙彼德 (荷兰, 1920—) Piet Van der Loon

龙华民 (意, 1559—1624) Nicolaus Longobardi

罗比奈 (法) Robinet

M

马伯乐 (法, 1883—1945) Maspero

马可·波罗 (意, 1254—1324) Marco Polo

马克斯·韦伯 (德, 1864—1920) Weber

马拉库耶夫 (俄, 1891—1955) Маракуев

马塞龙 (法) Marceron

玛丽娜·米兰达 (意) Marina Miranda

明恩溥 (美, 1845—1932) Arthur Henderson Smith

莫尼卡·埃斯波西托 (意) Monica Esposito

穆瑞明 (法) Mollier

N

诺伊曼 (德, 1793—1870) Neumann

O

欧大年 (加, 1935—) Daniel Overmayer

P

普菲兹默尔 (德, 1808—1887) Pfitzmaier

Q

乔万尼·维蒂洛 (意) Giovanni Vitiello

乔维尼·瓦卡 (意, 1856—1936) Giovanni Vacca

秦家懿 (加, 1934—) Julia Ching

R

冉云华 (加, 1923—) Jan, Yun—hua

儒莲 (法, 1797—1873) Julien

S

沙畹 (法, 1865—1918) Chavannes

施泰宁格 (德) Hans Steininger

施舟人 (即施博尔, 法) Schipper

什库尔金 (俄, 1868—1948) Щкуркий

石泰安 (法) Stein

斯特里克曼 (美) Michel Strickman

苏海涵 (美, 1930—) Michael Saso

苏慧廉 (英, 1861—1935) William Edward Soothill

T

汤若望 (德, 1591—1666) Adam Schall von Bell

陶奇夫 (俄, 1955—) Торчинов

托尔斯泰 (俄, 1828—1910) Толстой

W

瓦西里耶夫 (俄, 1818—1900) Васильев

瓦西里耶夫 (俄, 1930—) Васильев

韦尔奇 (美, 1921—1981) Holmes Welch

韦利 (英, 1889—1966) Arthur Waley

卫德明 (德) Hellmut

卫匡国 (意, 1614—1661) Martinus Martini

卫礼贤 (德, 1873—1930) Wilhelm

魏鲁男 (美, 1901—) James Roland Ware

X

席文 (美, 1931—) Sivin

项聪楚 (德) Schang Tscheng-tsu

辛德勒 (德) Schindler

Y

杨兴顺 (俄, 1905—1989) ЯнХинцун

殷铎泽 (意, 1625—1696) Prosper Intercetta

湛约翰 (英, 1825—1899) John Chalmers

Z

朱利恩 (意, 1797—1873) Stanislas Julien

朱利诺·伯托西里 (意) Giuliano Bertuccioli

朱塞比·塔奇 (意, 1894—1983) Giuseppe Tucci

庄延龄 (英, 1849—1926) Edward Harper Parker

后 记

这是一本写了8年的小书。

8年以前，当我接受福建人民出版社的约稿，并在本院科研立项的时候，自以为已经掌握了足够的材料。然而，当我提起笔来，我发现我的研究牵涉到华侨史研究和道教学研究两个学科，关系到道教学研究的两个分支，即道教传播学和道教研究史。小书，却是个大工程。面对10来个国家，上百年历史，特别是要处理英、法、德、俄、意、日、朝等语种的文献，我多次提笔又放，放笔又提，困难重重，步履维艰。

现在，终于完成这一研究课题的时候，我要特别感谢法国高等研究院的施舟人教授、日本京都大学人文科学研究所的麦谷邦夫教授、马来亚大学的王介英教授以及台湾龚群长老、香港圆玄学院和香港道教学院，是他们在我从事本课题研究期间邀请我去访问、考察、讲学和做研究。8年之中，我在异乡客地累计生活有1年多，这帮助我扩大视野、积累材料，也增强了我继续把这本书写下去的信心。应该特别说明的是，“意大利的道教研究”是在意大利青年汉学家莫尼卡的帮助下才得以完成。

我要感谢上海市道教协会经常让我借阅和使用他们收集的材料。

我还要感谢中国社会科学院世界宗教研究所、原《世界宗教研究》主编郑天星先生，他的扎实研究给了我很多启发和帮助。

8年里，福建人民出版社特别是王开彬先生给了我许多关心、支持、理解和宽容。如果没有他们的多次督促，我或许是会知难而退撒项撂笔的。我还要感谢吴亚魁先生，本书清样由他核校。

我国的道教研究的各个分支，正在我们这代学人手上，一门门开拓补齐。学科建设正在一步步前进。人们对道教的认识也越来越科学、客观和深入。看到这一点，我们这些寒窗学子再辛苦再劳累也感到欣慰。

因为是开拓，是前进，就一定会有疏漏，有缺点，笔者对此深有自知之明，所以，我盼望中外读者不吝赐教，并且希望今后有人做得比我更好。

作者

1997年8月