

日本的中国道教研究印象记

葛兆光

一 引言

关于日本对中国道教的研究，本来可以追溯到本世纪初甚至上世纪末，并数出一长串日本学者的名字，比如明治末年就写过《道教之研究》的妻木直良、和鲁迅谈过话并较早研究道教的桔朴、考察过白云观还写过道教史的小柳气司太、以佛教学者兼涉道教的常盘大定，以及后来的福井康顺、吉冈义丰、洼德忠、大渊忍尔、酒井忠夫等等，不过，这里讨论的是二次大战以后特别是近期的日本道教研究情况，所以我想从一九五〇年道教学会的成立和一九五一年《东方宗教》这本以研究中国道教为主的刊物的创刊说起。

一九五〇年，沉寂了几年的日本道教研究界重新活跃起来，一系列的研究报告发表之后，十月十八日下午，在东京大学的一间教室里，一批日本著名汉学家在一起召开了战后道教学会成立的纪念演讲会，酒井忠夫作了《民众道教与善书》的报告、洼德忠作了《金元时代道教教团的性格》的报告、道端良秀作了《唐代的道教教团》的报告、福井康顺作了《六朝道教的道流》的报告、冢本善隆作了《我看道教》的报告，这些日本汉学界功力深厚、久负盛名的学者的演讲，实际上预示了日本战后道教研究的复兴。一年以后，作为道教学会会刊的《东方宗教》在东京出版，第一期创刊号上发表了福井康顺的《神仙传考》、宫川尚志的《茅山道教的起源和性格》、洼德忠的《关于道教清规》、泽田瑞穗的《罗祖的无为教（上）》、道端良秀的《山东道教史迹巡礼》等等，不仅战后几乎所有道教研究的重要学者都已经出场，而且在“发刊辞”里特意说明的“（道教）与中国人生活浑然一体”，正表明了他们改变道教研究落后于其他宗教研究的心情。

四十多年过去，曾被称为宗教研究中“未开拓”的“荒地”的道教研究在日本已经从佛教研究的“附庸”变成了“大国”，我们尚没有近年道教研究的全部材料，但京都大学人文科学研究所编《东洋学文献类目》（1990）和井泽耕一编《道教关系著书论文目录》

（1990）中所收的道教论著篇目[1]，就可以向我们展示一九九〇年这一年间日本同行的成就。顺便可以说到的是，去年我到日本时，很意外地发现，日本的道教研究，似乎比我们能够想象的还要热烈，就连一些原来并不是研究道教的专家，现在也涉足了道教的研究，甚至写出了有很高水平的论著，这使我一直在想，这究竟是因为什么？

二 重估历史：日本道教研究的动因

首先，我想这大概和日本学界对中国道教与日本思想之间隐藏得很深的关系的重新认识有关。本来，学者对于异国的理解常常是以本国的情况为“理解的基础”和“兴趣的前提”的，在过去的日本汉学家看来，就象日本文化中儒学与佛教是主流社会的正宗一样，儒学和佛教是中国文化的正源，所以研究儒学和佛教的汉学家最多，也最有成就，至于道教研究，最初除了极少数学者之外，相当多的是属于佛教研究者的捎带“副业”和思想史研究者的偶然“旁鹜”[2]，道教对汉学家来说虽是研究中国文化的一个题目，而对其他领域的研究者来说却是异国一个与己无关的陌生宗教，道教研究者尽管可以百般强调道教的意义，但在其

他人看来这不过是敝帚自珍，旁人不必大惊小怪更不必过分看重。可是，五十年代以来，在反思日本史的潮流中，学者开始为日本思想发掘新的渊源，于是注意到了中国道教在日本的影响，本来，事不关己当然可以高高挂起，但是，当日本学界觉察道教竟然是一个与自己息息相关的宗教时，人们的兴趣点就开始往这里挪移。在五十年代前半叶一共十期的《东方宗教》中发表的论文中，就有那波利贞的《关于道教向日本国的流传》（一）（二）、下出积与《常世国的性格——日本道教史之一节》、《日本神仙思想的性格》、洼德忠的《日本的守庚申——奈良县上之乡村调查报告》等论文，近年来，日本道教研究者更是对日本社会中特别是日本神道教中的宇宙起源论、神仙思想、祈禳仪式、方技法术以及日本民间风俗习惯中的道教影响因子一一进行了考证和梳理[3]。特别是关于“天皇”名称的一系列研究，从津田左右吉一直到福永光司、上田正昭、上山春平《道教与古代天皇制》，由于它涉及到日本历史传统和现实体制的一个重大问题，更引起了道教研究者以外的学术界的注意，也引起了欧美汉学界的兴趣。一九八五年九、十月间，日本和法国的汉学家在巴黎召开的“法日多学科研究集会”中专门设立了一个会议专题，就叫“道教和日本文化”，而这个专题会议一开始讨论的题目，就是福井文雅氏的《关于‘天皇’称号成立的一些问题》[4]。更值得注意的是日本著名学者福永光司，他的研究除了处理中国道教思想史本身之外，更是反复突出道教与日本文化关系既深且广这一主题，在汉学以外的各个学科如日本的历史、思想史、宗教史等学科引起了颇大的反响[5]。

其次，我想这与日本学者对于中国文化的重新认识有关。这种认识的来源似乎要追溯到过去，以往日本对于中国的了解虽然比起欧美来要准确细致，但学术界对中国文化的研究依然常常是以经典史册的表述为基础的，说到中国文化总是孔孟、老庄、佛禅、理学、心学，那一种悬浮在观念层面的宗教史思想史印象其实与中国社会实际生活相差一截，宗教史思想史研究与其说是为了理解中国，还不如说是学者的书斋生活。但是，近代日本的崛起和近代中国的变化使得日本学者才真正摆脱了同文同种同文化的意识和“只缘身在此山中”的处境，逐渐得以重新审视中国文化的真相，当他们换个尺度来看待中国宗教的实际意义时，他们就意识到应当更贴近更深入地观察中国的社会，于是这时在中国生活影响深远的道教的研究就被人们重视起来。还应该提到的是，在本世纪初到二三十年代，为了了解中国、中国人以及中国的风俗民情，日本官方与学界曾对中国做了至今看来仍是相当广泛的民俗调查，其中特别应当注意的是日占时期台湾总督府对台湾、闽粤宗教信仰的调查和二十到四十年代满铁调查部雇用学者对华北东北的民间信仰的调查[6]，这些调查的目的当然应该另当别论，不过，它不仅影响了一批参与者的中国观，而且一直影响到战后，一批学者通过这些所谓“惯行材料”看到了被经典、史册、论著等书面文字记载的历史所遮蔽的，真正支配中国人生活的活生生的文化现象。于是，很多学者开始注意正统经典思想之外的东西，早年桔朴所说的“要了解中国人，无论如何要首先理解道教”这句话[7]，这时才真正被很多学者所接受，例如宫川尚志《六朝史研究》（宗教篇）就指出，“中国宗教中，从宇宙主义的共同渊源里产生了儒道二家，它们与外来宗教佛教相结合，形成中国的三教合一的体系。总的说来，中国人对三教都相信，但是当他是道教信徒时，在他的心目中，道教就是中国文化的中心。道教支配着士大夫的私人生活及民众的全部生活，它是与儒教之为公开性的正统宗教并列而存在的”[8]，又如，“了解道教就是了解中国文化”这句话，也被作为一个口号而写在近年出版的规模很大的《道教事典》的宣传册上。

再次，我想这种道教认识的改变与西方汉学研究的启发也有一定关系。和我们东方学者常常关注历时性的题目不同，西方汉学对于中国宗教的研究从一开始就比较重视对在中国生活中真正支配性的宗教现象的研究，也就是说比较重视对现时性的宗教信仰的社会调查和理论分析。特别是法国的汉学研究者，他们一方面受到传教士亲眼所见的资料的影响，本来对中国社会生活就有别一种理解的基础，一方面受社会学理论影响，极为看重社会底层民俗、仪式、生活中的宗教实际对一个民族精神结构的影响，所以他们不太局限于中国经典系统的历史观念和视野框架，如沙畹对泰山信仰和投龙筒仪式的研究[9]、葛兰言对上古祭礼和古

代宗教的研究[10]、马伯乐对道教的研究[11]，都与直接受经典史册影响而来的日本汉学传统大相异趣，而三十年代以来影响很大的年鉴学派更是把研究的注意力与兴奋点从精英阶层的文化活动和经典著作的文化记载转移到了大众平民的日常生活和民众社会的实际考察，于是作为中国一般民众生活中重要内容的道教尤其是道教的仪式方法、伦理戒律、鬼神信仰就从研究的边缘变成了中心[12]。二战后的日本汉学界与法国汉学界交往极深，自然受到一定的影响[13]，吉冈义丰曾与Michel. Soymie合作编辑了《道教研究》一至四册[14]，马伯乐的《道教》一书，尽管是四十年代的研究，但是在日本竟然连续发行了十二版，一系列的日本法国双边汉学研讨会相继召开，一批后来在道教研究中成绩斐然的学者曾在法国留学或进行过合作研究……。我想，一九六八年第一次道教国际会议上法国学者在讨论道教研究的现状和问题时提出的道院制度、道教与异端、道教与现代化、佛道关系、道教与方术、道教与艺术、道教在政治史上的意义、来世观念、降神术、意识中的幻觉、房中术、道教内的相互关系、思维模式等一共十四个研究重点，从事后看来，显然对日本的道教研究发生了影响[15]。著名的道教专家酒井忠夫在七十年代回顾道教研究的历史时曾经感叹道，欧美以异质文化的眼光看中国，对异于自己的文化现象特别敏感，故而常常能发现不少问题，而日本却常常以同文同种、亚洲一体的思想去看中国，却往往不能象欧美人一样注意到问题[16]，也许正是来自欧美的启发，使日本汉学界逐渐增加了对道教的关心。

最后，我想这与日本学者对于超越前人藩篱，探索未知领域的兴趣有关。日本近代汉学的历史即使从内藤湖南、狩野直喜、白鸟库吉、服部宇之吉算起，也有一百年的时间了，在战前的汉学史上，如果不算所谓的“中国通”的话，尽管有各种各样的流派和各种各样的研究，并且摆脱了传统的观念局限，但它关注的问题或焦点基本上还是以中国经典系统为中心的上层文化，而对于典籍无微的一般文化现象、文人贬斥的异端宗教信仰等等所谓“怪力乱神”则并不是特别关心，但是，随着时间的推移和研究的深入，日本汉学对于中国的研究范围逐渐扩展，除了佛教与道教的关系、道教的历史、道教与思想史、道教的文献等领域之外，比如过去研究较少的戒律善书、斋醮仪式、方技数术、内丹思想、道教艺术等等，都成了研究者感兴趣的话题，正如吉川忠夫在《中国古道教史研究》的序文里说的那样，那是一个旷野般广阔的领域[17]，在这个尚未很好地开垦的领域中，他们不仅可以更深入而贴切地体验到他们所研究的中国宗教的实存状态，还可以摆脱前一代汉学大师的笼罩，发掘出前人未曾发现的新资料、新问题、新见解，尽管这些题目可能很冷僻很狭小，但这毕竟是自己的发现与发明，我们知道，一个研究课题的价值常常是会随着研究观念的转换而升降浮动的，当这些过去被忽略的题目一旦被放置在业已转变的宗教研究观念里的时候，它们可能已经有了并不很小的意义。

三 道教文献与历史：研究传统的延续

正是对本国文化渊源的关心、对中国文化的重新认识、受欧美汉学的熏染以及超越前人探索未知的兴趣，不仅使得近年来日本汉学界对中国道教研究产生了异乎已往的热情，也使得日本的道教研究渐渐拥有了不同过去的视角与方法。不过，在谈及近年来道教研究趣向与变化之前，还是让我们首先看一看道教研究中的传统领域即文献与历史的研究。

文献研究依然是非常重要的基础性领域，一九五二年出版的福井康顺《道教的基础性研究》、一九五五年出版的吉冈义丰《道教经典史论》可以说是战后经典研究的代表作，前者的第二篇中的《道藏论》和后者第一编《道藏编纂史》可以说与一九四九年中华书局出版的陈国符《道藏源流考》一样，是道教经典研究中最重要文献[18]，特别是后者，除了第一编外，第二编《经典的研究》考证了六朝流传极广的道教神魔法术类经典《太上洞渊神咒经》、敦煌发现的道教类书《无上秘要》残卷及《三洞奉道科诫仪范》残卷，对六朝时代也

就是道教最重要的时期的三部经典进行了细致的研究，第三编《古道经目录》则介绍了《抱朴子》、《真诰》、《登真隐诀》、《上清三真旨要玉诀》、《周氏冥通记》、《无上秘要》等等古籍中的引书情况[19]，我们知道，道教研究的一个大问题就是被重重伪装遮蔽的道经其时代无法确定，而考证道经的唯一途径就是首先寻找一些年代可靠的道教著作，以此作为坐标定点，从它们的互相徵引中考察各种年代不详的道经的先后秩序，而吉冈氏的工作正是这一考察的基础，所以福井康顺在此书的跋语中说它是“划时代的”，“开拓了许多前人未曾涉足的领域”[20]。可以说，至今文献研究一直是道教研究的重要方面而且卓有成效，尤其是敦煌道教经典的发现，更使道教文献的研究有了很大的进展，如大渊忍尔《敦煌道经》和收在“讲座敦煌”中的《敦煌与中国道教》就是其中重要的成果[21]。关于具体道教经典的研究，我们举几个例子：以上面提到的《太上洞渊神咒经》来说，除了吉冈氏的研究以外，大渊忍尔《道教史的研究》近一步根据敦煌残卷考证出，古十卷本是从东晋到陈隋这几百年间在江南分三阶段形成的，经文中的鬼世界已形成三十六天魔王、十方之鬼等系统，其中已经受到佛教影响，有了因果报应思想[22]，而藤原寿雄的《道教的鬼神》则对来自江南的这部道经中的鬼神信仰做了很好的归纳和分析，使我们从中得知六朝道教鬼神观念和民间的鬼神信仰[23]，加上山田利明、游佐升精心编制的《太上洞渊神咒经语汇索引》[24]，应该说，日本学者的这一研究是颇为深入的，对于我们了解道教的鬼神传说、祈禳方式、功德观念，了解当时道教在江南的流行，理解陈寅恪关于天师道与滨海地区关系的论说是很有帮助的[25]；另一部重要的道经《无上秘要》的研究也很有成绩，砂山稔在《隋唐道教思想史研究》中考证了通道观和此书的关系，指出通道观是以王延等华山云台观系、终南山楼观系的道士为中心的，同时又有张嵩之、傅奕、长孙炽等文人和少量佛教徒，在《无上秘要》中，可以看到道教的多样包容性，在宣说元始天尊之种民时，又兼容了儒家的忠孝道德、更采用了佛教善恶报应思想与长生思想结合，而从建立通道观的历史则可以看到在“道”的展开中形成有益于统治民众的道教教义的过程，同时，他又指出宇文邕《道教实花序》与《无上秘要》的关系，并指出《道教实花序》是在《魏书释老志》和《隋书经籍志》之间了解道教在社会生活中的形态的一份重要资料[26]。而兴膳宏的《〈隋书经籍志·道经序〉的道教教理——以其与〈无上秘要〉之关联为中心的考察》一文则极为详尽地考证了《隋志》的元始天尊、开劫度人、传说年号、斋醮仪式、道教历史等方面的叙述结构，及其与《无上秘要》的深刻联系，既说明了《隋书经籍志》的《道经序》的各种说法都有其来历，“不愧是道教史上堪称‘众妙之门’的作品”，也说明了《无上秘要》这部类书出现在北周，实际上起到了一种承先启后总结魏晋以来道教思想的作用[27]；再如《真诰》是南北朝时期道教的重要经典，京都大学人文研究所在八十年代曾以《真诰》的注释翻译为主要内容组织过一个研究班，这个研究的成果之一，即吉川忠夫主编的《中国古道教史研究》，其中除了一些精彩的阐述之外，关于文献本身的《〈真诰〉押韵字中所表现的语言特征》和《〈真诰〉俞安期本成立时代的背景——明万历时期的文化人与道教》两篇，前者研究了《真诰》产生前后时期的语音问题，实际上对此书的产生与流传的研究提供了另一种依据，后者则考察了《真诰》在明代的流传和影响，尤其是关于屠隆和王世贞的信仰给明思想史提供了有趣的资料[28]，这个研究班中的另一位学者麦谷邦夫编有《真诰索引》一巨册，这部索引不仅给道教研究者提供了一个极其便利的每字引得，而且提供了用《学津讨原》本、俞安期本等与《道藏》本对勘过的校本[29]。其实，现在日本有关道教经典的文献研究已经不再是单纯的“书志学”，从上述研究可以看出它已经与宗教思想史的研究有着密不可分的有机联系了。

传统的道教历史研究也依然保持了很高的水平。福井康顺的《道教的基础性研究》（1952）、吉冈义丰的《道教之研究》（1952）、大渊忍尔《道教史的研究》（1964）无疑是极出色的名著，在中国有过译本的洼德忠的《道教史》也不失为一部公允平正的通俗化历史著作[30]。不过，对于中国研究者来说，应该特别提出的是三部断代的道教史著作和一篇宏观的思想史论文。第一部著作是宫川尚志的《六朝史研究》（宗教篇），这部出版于

1966年的著作是他另一部《六朝史研究》（政治社会篇）的姊妹篇，这并不是专门研究道教的著作，而是对于六朝宗教史的全面研究，包括道教与佛教，还包括了民间的巫术信仰，令人感兴趣的是他在序言里除了批评把道教视为迷信而不关心其研究的做法之外，还着重地指出，越来越多的人已经认识到，儒学中有天、命的预定论，还包含了占卜、阴阳五行等思想，在宇宙作为“天”所安排的全体并具有伦理性这一定位意义上说，儒家是在理性主义、现实主义外表下潜含了有神论的观念，它制定祭祀天地、山川、祖灵、圣贤的仪式，设孔子像以祭奠，应该说它已经具备了宗教的意味，所以他在第五章《道教成立前史》中，特别在后汉思想界的经生中寻找其宗教心情的源头，指出当时在经学、图讖、方术、老庄之间的兴趣转移和后汉文化人知识谱系中的方术杂学，也是道教的渊源之一，这一说法无疑是富有启发意义的[31]；第二部著作是秋月观瑛的《中国近世道教的形成》，出版于1978年，这是一部对道教中传统伦理色彩极深、宋代以来很有影响的流派净明教的具体研究专著，古代道教与近世道教的重要变化，是三教合一的趋势和社会伦理的强调，这在净明教中表现得很明显，秋月观瑛氏从源流、文献、传承、思想的全面清理，基本上描述了近世道教的转化，尤其是第八、九、十这三章中关于功过格与净明派关系的梳理，对研究道教在明清的世俗化有很大的启发[32]，应该说他的研究是非常彻底的，至少到如今我还没有看到一部能在资料上超过它的新著；第三部著作是砂山稔的《隋唐道教思想史研究》，1990年出版的这部著作中值得注意的是，他在此书中通过对隋唐道士刘进喜与《太玄真一本际经》、孟安排与《道教义枢》、黎兴与《海空经》的关系的梳理，为我们勾勒了一个隋唐时代道教“重玄派”的轮廓，不仅使得过去学者曾经注意到的成玄英、李荣这一支道教哲学史上的人物有了可以历数的谱系，也使得唐代最重要的茅山一派道教思想的转变有了可以落实的渊源，不仅使唐初所编《隋书经籍志》里关于大业中道士讲经“以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》《升玄》之属”一句有了结果，也使唐末五代杜光庭《道德真经广圣义》所谓的“老子解重玄派”一语得到确证，这样，隋唐以来的道教思想变化历史就有了一个顺畅的理路[33]。应该提到的那篇论文是指福永光司所撰，发表在岩波讲座《东洋思想》第十三卷《中国宗教思想》上册长达152页的论文《中国宗教思想史》，这篇论文也不是专门讨论道教的，不过其中不少想法对于道教研究有很重要的意义，因为它不仅从宏观角度描述了中国宗教思想的历史，提出了中国宗教思想史应该分为“孔子及其弟子到东汉即中国古典学术思想的定型”（先秦到东汉）、“佛教东传与中国思想的对立与协调”（汉末到五代）、“佛、道思想的批判与吸收及性理学昌盛”（宋代到明清之际）、“西洋思想的影响及清代考据学为主导”（明清以后）四个时期，而且在各个思想史时期内他又提出了不同于传统的依据经典的思想史问题，比如第一时期他提出的是上帝的信仰、最高神系谱、星辰中心的宗教思想、祭礼斋戒神社祝祷的思想背景、五色四方的宗教意味、神与鬼的证明与沟通，这样，道教在中国思想史中的渊源和定位就有了着落，显然他认为中国宗教思想史应该处理的并不是单个的孔子、老子、墨子、荀子等理性的思想家，也不是过去思想史上分别处理的儒家兴起、墨家显学道家之学、法家专制、黄老之学、独尊儒术、讖纬之风，而是一种在整体思想背景中，作为真正实际生活指导的宗教观念系统，虽然这篇论文的第三部分并没有真正写出来，而是用四篇并不相关的论文拼合而成，使我们无法全面了解他关于中国思想史的完整思想，但前面两部分的叙述已经给了我们很有意义的启发。

四 他山之石：研究领域的拓展

日本的道教研究界在传统的文献与历史研究上都无可置疑地成绩斐然，不过，对于中国学者来说，特别值得注意的不仅是传统的文献研究，也不仅是早已有之的历史研究，而应该是以下三类：道教状况及社会影响的实际调查，道教关键术语和概念的思想分析，道教戒律

方术仪式的综合研究。

前面说过，早在二战之前一部分日本学者就曾进行过中国宗教与习俗的调查，不过，那种调查并不具有宗教学、民俗学、社会学的理论，而更多地是作为“中国通”了解中国民情而积累的资料。但是，作为一种宗教的现代研究形态，实际的调查是宗教研究中不可缺少的一环，这在西方宗教学研究已经是常识。最近我在一篇论文中曾经说到，如果说两重证据法即文献与考古资料的参证已经是史学家的常用方法，那么三重证据法即文献、考古加上田野调查互相映证的方法应该是宗教研究家的共同手段[34]，这在中国似乎尚在初起阶段，但在日本，则是五十年代就已经开始，五十年代以后，受到新的研究方法的启发，研究者开始注意了宗教仪式、宗教法术、宗教经济等实存情况的研究，实际调查就越发重要。七十年代以前，由于中国大陆与日本之间没有外交关系，一开始法国、美国、日本汉学界对道教的调查研究主要是在中国的台湾及香港进行的，法国的施博尔、美国的萨梭之外，日本的大渊忍尔也用了文部省科学研究费（海外学术调查）在台湾进行了卓有成效的研究，他所编撰的《中国人的宗教仪式》就是一部出色的著作[35]，另一个值得提出的是田仲一诚对中国宗教仪式、宗族祭祀、民间戏剧的研究，在《中国祭祀戏剧研究》、《中国的宗族与戏剧》和《中国乡村祭祀研究》这三部相关的著作中，他通过文献资料尤其是宗谱族谱的研究和社会调查尤其是香港新界农村的考察，对中国南方农村宗法社会的组织、观念、仪式以及这种宗教式行为的社会功能进行了极为细致的研究，涉及到关于中国宗族血缘关系的构成、血缘社会的维系、宗法社会与现代社会的冲突、民间文艺活动的社会功能等等一系列重要的问题[36]。八十年代以来，随着中国大陆与日本关系的正常化，到中国大陆进行调查的学者也逐渐增多，其中特别突出的成绩，就是蜂屋邦夫的《中国道教的现状》[37]。这部以“道士、道协、道观”为副题的著作分上下两册，上册本文，记录了一九八七年预备调查中所调查的北京、山东、上海、杭州、江西、湖北、四川、陕西的三十余所道观，一九八八年正式调查中所调查的北京、四川、陕西、上海两省两市三十四所道观与十六所佛寺的人员、生活、仪式等各类情况，并附录了一部分调查中所搜集到的资料，下册图版，收录了在上述调查中所拍摄的各类照片，这是迄今为止我们能够看到的有关大陆道教现状的最全也是最新的资料，相比起来，中国大陆道教学者在1993年出版的《当代中国道教》，就显得概述性太强而资料性不足，平面的内容太多而深入的调查太少了[38]。

关于道教关键词语的研究则是近年来日本道教研究中的一个重要领域，这种研究的意义是多方面的。首先，对于道教关键词语的历时性研究，常常是考察思想史脉络的一个方法，因为某些词语的使用是一种习惯，这种习惯在不同时代著作里的不同表现，正好显现了思想风气的演变和传递。前述《隋唐道教思想史研究》一书中就有关于“虚”这一词汇意义的研究，在这一章的开头，他暗示，如果说《淮南子》中的“虚廓”、王弼《老子注》中的“虚无”、陆修静著作中的“虚寂”和道教神谱中的“虚皇”、《本际经》中表示道性状态的“虚空”表现了汉至南北朝时期的道家道教的思想，而司马光《潜虚》、张载“太虚即气”说明宋代儒家思想家对“虚”字也有某种关心，那么，在对初唐到盛唐的“虚”这一概念的使用情况的研究中，也能看到道家、道教思想史的一个侧面，同时也能补上南北朝与宋代之间思想史的一个中间环节，所以，第七章《“虚”的思想》有一个副标题，就叫作“从初唐到盛唐道家道教思想史的一个侧面”，而这一章的“结语”就指出，通过考察初唐到盛唐的道家、道教思想家中常常使用的与“虚”相关的词汇，可以发现南北朝时代孟智周、臧玄静等太玄派所尊重的《西升经》在唐代的流行、继承太玄派思想的成玄英、李荣为首的重玄派在初唐的活动，及其对于盛唐茅山派司马承祯、吴筠思想的影响[39]，这样，“虚”字的研究就成了历时性的思想史研究的一部分。其次，对于道教关键词语的组合性研究，有时是道教思想结构研究的一种方法，因为思想结构基本上就是由若干相关的词语所组成的，通过对一个思想体系内的各种词语内涵外延的分析和综合，可以发现这一思想体系的各个棱面，也可以掌握这一思想体系的全貌。前面曾经提到的《中国宗教思想》一书，就收有神冢淑子、小南一郎、蜂屋邦夫、麦谷邦夫、吉川忠夫等出色的学者所撰写的关于佛教道教中的“人与

神”、“时间与存在”等两类九篇词语研究，分别论述了“有神”与“无神”、“祭祀”与“祈祷”、“罪”与“罚”、“迷”与“悟”、“始”与“终”、“古”与“今”、“长”与“短”、“大”与“小”、“内”与“外”等等词语[40]，很显然，编者的意图就是以这些两两对立的词语的辨析来勾勒中国宗教思想的体系和这个体系的组成，因而此书关于词语辨析这一部分的题目就是“中国宗教思想的特质”。再次，对于最重要的个别词语的多侧面研究，有时则是思想与哲学研究中的有效方法，它常常能够通过一个词语的精细分析，梳理一个民族思想与行为的核心奥秘，在这一类研究中最为引人注目的成果当然是小野泽精一、福永光司、山井涌等人编的《气的思想》，这部在中国已有译本的论文集虽然不是专门论述道教概念的，但其中也涉及了道教常常使用的一个关键性词语“气”，通过对先秦甲骨文、金文、诸子著作中的“气”字、秦汉的“气”论、魏晋以下的儒家、道教、佛教关于“气”的思想、宋明以来理学中的“气”的概念、近代文献中的“气”的变化等等的研究，论证了“气”作为中国思想世界一个特别重要的词语，在不断的变化中，具有了生命的、社会的、方技的、哲学的甚至文学的多种涵义，这些涵义在思想的不同时期，有着不同的意味，其中在魏晋到隋唐这一段时期，本来“气”在道家中“并未被作为重要的概念提出”，而作为思想的转换点，便是《老子河上公注》，它“作为道家和道教的连接点，对气有着相当的关心”，于是，“在作为神秘性宗教而盛行的道教中，‘气’被纳入到合乎神仙旨意，具有哲学和方术两重性的体系之中”[41]，这样，道教中关于“气”的概念的来龙去脉和内涵外延都很清楚了。

在日本的道教著作论文中，常常还可以看到的是一些中国学者所忽略的仪式方法戒律的研究。例如道教养生术方面，我们可以看到坂出祥伸所撰写的《道教与养生思想》、《气与养生》及他所编《中国古代养生思想的综合研究》中所收的一系列论文[42]，中国大陆在一段时期内，学者中对类似于房中的方术讳莫予深，在一段时期内，社会上对俗称为气功的方术又过分热心，这使得学术界对这些领域有一种心理上的忌讳和回避，但是反观日本汉学界，他们对于这一属于方术领域的道教内容的兴趣和热情常常超出中国学者的想象，他们对于这一与生活有关的健身术的关心和研究也常常超出中国学者的理解，这方面的研究一直在思想史和医学史两方面展开，而且还特别注意到了它与现实的影响，例如八十年代出版的三卷本《道教》第二卷关于《道教与中国医学》的那一章中，竟然还涉及到了八十年代初期在中国刚刚兴起的一些风靡全国的气功及其与道教的关系[43]；又如与道教有关的中国民间信仰与方术，我们可以看到洼德忠的《庚申信仰的研究》、今井宇三郎、酒井忠夫和吉元昭治所编的《中国的灵签药签集成》[44]，前者集中在道教早已有之的“三尸”信仰与“守庚申”方法的历史源流、操作方法、社会影响以及这一信仰与方法在日本的流传上，对这一信仰与方法进行了彻底的研究，后者则集中了战前战后在中国大陆、台湾、新加坡、日本搜集的不少灵签与药签，在德国学者庞纬（WERNER. BANCK）《中国灵签研究》（1976）之后对求签仪式与内容进行了大规模的清理，因为这些签现在已经很难搜集，在这些看似迷信的东西中，不仅包含了中国宗教对人的命运、人的生理的理解，透过一层，还可以看到中国以及东亚的思想世界很重要的价值观念，更可以了解中国与日本宗教文化的交流与融合；再如对于道教的宗教戒律和伦理，在各种日本道教研究著作里也常常可以看到很好的研究，除了必然要提到的酒井忠夫《中国善书的研究》（1960）和吉冈义丰《初期的功过格》（1962）之外，还有不少论著，如楠山春树《道家思想と道教》对于戒律的文献学研究就很出色，他首先将道教戒律与佛教戒律进行了细致的比较，指出道教的戒律受到佛教的影响，但又有差异，从此可以看到道教这个基于儒教社会的宗教的特质，接着又对道教五戒、八戒、十戒分别进行了考证，指出十戒受大乘佛教如《梵网》《大日》《涅槃》《大智度论》之影响，然后说明受戒之“清信弟子”即在家信徒的这一称呼是从“优婆塞”“优婆夷”而来[45]，这样，就把道教戒律的来源之一佛教内容清理出来了，又如吉川忠夫的《静室考》，看似考证一个很小的道教徒修行道术的场所，但实际上讲到了中国中世纪教徒生活与感情的问题，他指出，这种道教徒用于忏悔请祷的地方在道教史上曾出现过由俗入圣的过程，“由于忏悔

的罪行的内容，从刑法的改变为道德的、宗教的，由世俗的改变为神圣的”，所以“静室”在六朝的道教史上就逐渐有了宗教神圣的意味，而道教戒律也正是因此而介入了世俗的生活[46]。中国学者对这些方面的忽略，半属有意，半是无心，有意的是一些学者总是在心底里把这些东西看成是“迷信”而不愿意把自己的精力化在这些上不得台盘的内容中，无心的是他们看资料想问题，常常沿袭上层文化人的观念，在经典中间寻找历史，在历史的表层寻找思想，于是总是从典籍到典籍，从观念到观念，而那些仪式方法如求神、治病、祈雨、炼丹、结社、伦理、戒律却在宗教研究中不占多少篇幅，或者被安上一个“民间宗教”或“秘密宗教”的名称安置在正宗的宗教史研究之外，可是，在实际的社会生活中真正支配了人们的观念与行为的究竟是文化人心目中的经典和耳目中的文句呢，还是为民众解决生老病死、困厄灾难的宗教仪式与方法呢？

五 结语

过去，我们总觉得日本汉学家们长于具体考证而短于总体把握，擅长局部研究而略于宏观扫描。其实说起来，那是因为以内藤湖南、狩野直喜为代表的第一代汉学家们已经基本建立了一个对于中国文化历史的观察框架和解释理论，当这一理论在总体上还没有被推翻，新的框架和理论还没有真正建立时，后起的人们无法超越或逃避，为了不至于重复，只好在局部对它修修补补，在专题上挣脱前人的笼罩。不过，道教研究似乎有一点例外，因为在道教研究上，起初并没有已经建构的现成理论和框架，也没有宏观的全面的著作，这种前人的疏略空隙处，恰恰就成了后人自立门户的地方，于是，全面反映道教与道教研究内容的两部大书，一九八三年出版的《道教》三卷本和十一年后出版的《道教事典》，就成了日本近年来道教研究总体成果的标志[47]，标志着日本汉学界对道教已经有了一个比较全面的理性认识、基本完整的解释理论和相对稳定的研究框架。

一九九四年夏天，我在日本的日子了解到日本学界对道教研究的浓厚兴趣，曾与一些日本学者探讨过道教研究的方法与路径，也向日本同行谈到过中国道教研究的现状与前景。我一直在想，日本道教研究的丰富经验和大量论著，既向中国学者提供了启迪，也向中国学者提出了问题。这个启迪是，道教研究者不仅应该坚持传统的文献与历史研究，还应该对道教的实际情况与深层影响作田野调查，对道教思想中的关键词语进行分析，对道教作为一个宗教的仪式、法术、伦理、纪律等等进行研究，这是在研究中重构道教本相的必须；这个问题是，道教作为中国的宗教现象，它有久远的复杂的历史，也仍然存在于中国社会的现实之中，如果相信鲁迅和桔朴说的，它是懂得中国、懂得中国文化的关键，那么，我们对它的研究是不是还远远不够？因为我们的实际调查太少范围太小，于是对道教在社会生活中的实存及影响仍估计不足，因为我们的思想研究还显得太平面化概念化，于是对道教在中国思想史上的深层意义还不够了解，因为我们对道教的研究领域还偏于狭小和单一，似乎道教就是一些思想家的系列或一些道教经典的系列，于是我们往往忽略了在民众实际生活中最起作用，又是特别能够表现一般思想系统的仪式、方法、技术以及那些看上去不登大雅之堂的东西。那么，应该追问的是，研究著作中的“道教”会不会是一个悬浮在研究者观念或文字中的道教概念，而不是一个真正在历史与现实中存在过的宗教实体呢？

一九九五年三月一日于京西寓所

〔注释〕

[1] 《东洋学文献类目》1990年，京都大学人文科学研究所附属东洋学文献中心，1993；《道教关系著作论文目录》，《东方宗教》78号，1991。

[2] 常盘大定到中国考察佛教遗迹，顺便就把白云观、东岳庙当做考察点，见，龙吟

社，1938，1942。上面提到的冢本善隆、道端良秀等对于道教的研究，常常是他们对于佛教研究的副产品。又，镰田茂雄《道藏内佛教思想资料集成》，也是他对道教与佛教关系兴趣的产物，他并不是以道教为研究中心的学者，大藏出版株式会社，1986。

[3] 《东方宗教》第一卷，即一至十期（1950—1956）合订本，日本道教学会编，同朋舍，1975。又，例如近年坂出祥伸、增尾伸一郎关于《太上玄灵北斗本命延生真经》与日本吉田神道的关系的研究，《中世日本の神道と道教》，载《日本中国の宗教文化の研究》，平河出版社，1991。

[4] 福井文雅《中国思想研究と現代》216页，隆文馆，1991。

[5] 福永光司的研究十分重要，他在《道教とは何か》中对道教下的定义是：“道教是以中国古代以来萨满式的咒术信仰为基础，重叠复合地采入了儒家的神道与祭祀的思想与仪礼、老庄道家的‘玄’与‘真’的形而上学、佛教的业报轮回与解脱以及济度众生的伦理与仪式等等，在隋唐时代大致完成了作为宗教的教团组织、仪式方法、神学思想，以与‘永恒的道’合为一体为终极理想的中国民族（汉族）自己的传统宗教”（《思想》696号）。一九七三年，他发表的《道教における鏡と劍——その思想の源流》不仅将道教器物研究与思想研究非常精彩地融合在一起，而且已经隐含了对日本法术中的镜、剑信仰寻根溯源的意味，一九八二年到一九八七年，他连续出版了以“道教”和“日本”为题目的三部随笔式论文集《道教と日本文化》（人文书院，东京）、《道教と日本思想》（德间书店，京都）、《道教と古代日本》（人文书院，东京），一九八七年又出版了《道教思想史研究》（岩波书店，东京）和《日本の道教遗迹》（与千田稔、高桥彻合作，朝日新闻社，东京），在他的研究中非常突出的强调点之一就是道教与日本的深刻联系，不仅是“天皇”称号，日本的很多神话、传说、仪式、风俗都与道教东传有关，直到1990年他为岩波书店以“讲座”形式出版的《东洋思想》第三卷《中国宗教思想》所写的长达一百五十二页的序言《中国宗教思想史》里，还以《道教と八幡大神》、《〈おもろ〉の创世神话と道教神学》为题的“补论”特别提醒读者注意道教在日本留下的深深的痕迹。

[6] 《台湾宗教调查报告书》，丸井圭治郎，台湾总督府，1919，重印本《台湾的宗教》The Orient Cuotural Service，台北。未见。《华北农村惯行材料》，笔者在京都大学文学部曾看到过旧本，新版似为岩波书店所刊六卷本。未见。《满州宗教志》，满铁弘报科，1940。

[7] 中野江汉编注《道教と神话传说——中国の民间信仰》，改造社，1948。这样的说法在战前一些学者著作里并不是没有，像常盘氏就在考察了北京白云观和东岳庙后指出道教在研究中国民族性中的重要性，同注[2]《支那佛教史迹踏查记》36—39页，但是似乎并没有成为汉学界的共识。

[8] 宫川尚志《六朝史研究》（宗教篇），63页，平乐寺书房，1966。他还特意在第一章第一节《中国宗教史研究の出发点》中说道，轻视宗教的意义，把道教看作只是一种“阻碍文化的迷信”，对于理解中国文化是极其不利的。同上，5页。

[9] 沙畹（一译夏旺内）《泰山——试论中国的祭礼》，1910。《投龙简》，1919。

[10] 人类学家斯特劳斯在《家族的基本结构》一书中曾专列一节《葛兰言的理论》，日本有他的两种著作的译本，即内田智雄译《中国古代の祭礼と歌谣》，1938，1967，我手边的是平凡社出版的东洋文库本，1989、1990；津田逸夫译《中国人の宗教》，1943。

[11] 日本有川胜义雄译《道教》，1966，1968，1978，又，东洋文库本，平凡社，1992年第12版。

[12] 直到近年，法国学者依然在进行与道教有关的调查，例如John Lagerwey（劳格文）关于福建和浙江的调查，劳格文、吕锤宽《福建省南部现存道教初探》、《浙江省苍南地区的道教文化》，载《东方宗教研究》新三期，台北，1993。

[13] 事实上，早在二战前，日本学者就已经注意到了法国学者关于宗教的研究，见赤松秀景《法国の宗教研究》（上、下），载《宗教研究》杂志，新2—4，5期，1925。而二战

后，日本学者更关心法国学者的研究，福井文雅的《欧米の东洋学と比較论》对法国汉学尤其是中国宗教研究的情况有充分的介绍，隆文馆，1991。

[14] 《道教研究》一至四册，边境社出版，以第四册为例，其中就收录了吉冈氏的《乾隆版〈香山宝卷〉及解说》、Willem. A. Grootaers在一九四七至一九四八年对华北的调查《华北宣化、万全两县胡都神信仰》及欧文的道教论文索引，这显然是对日本道教研究有影响的。1971。

[15] 福井文雅译补《道教研究第一回国际会议》，载《东方宗教》三十七号，法藏馆，1971。坂出祥伸《フランス中国学の近况. 管见——哲学. 宗教を中心に——》，《集刊东洋学》64期，1990。

[16] 《日本における道教研究》，载《东方宗教》第40号，1972。福井康顺等监修《道教》第三卷野口铁郎、松本浩一《最近日本の道教研究》也指出“欧美的人类学家以实地考察为基础提出的关于中国研究的报告也是使许多人对道教和中国民间信仰表示关注的一个原因”，中译本，192页，上海古籍出版社，1992。

[17] 吉川忠夫编《中国古道教史研究》序，9页，同朋社，1992。

[18] 福井康顺《道教の基础的研究》，书籍文物流通会，1952，1958。吉冈义丰《道教经典史论》，道教刊行会，1955。

[19] 据说，大渊忍尔、石井昌子编有《六朝唐宋的古文献所引道教典籍目录、索引》，未见。

[20] 《道教经典史论》483—484页。

[21] 《敦煌道经》（目录篇）（图录篇），福武书店，1978、1979。《敦煌与中国道教》，“讲座敦煌”之四，大东出版社，1983。

[22] 《道教史の研究》第四章《洞渊神咒经の成立》，435—487页，冈山大共济会，1964。又，后来修订本题为《初期の道教》，创文社，1991。

[23] 载《吉冈义丰博士还历纪念道教研究论集》，国书刊行会，东京，1977。 [24] 《太上洞渊神咒经语汇索引》，松雪堂，东京，1984。

[25] 关于这部在两晋南北朝时极其重要的道教经典，同样的研究，我们在中国大陆只看到一篇，另外，台湾的李丰 有《〈洞渊神咒经〉的神魔观及其克治说》及《唐代〈洞渊神咒经〉写卷与李弘》，分别发表于《东方宗教研究》新二期，台北，1991，《第二届敦煌学国际研讨会论文集》，台北，汉学研究中心，1991。

[26] 《隋唐道教思想史研究》第一部第三章，136—138页、154页，平河出版社，1990。

[27] 载《京都大学文学部研究纪要》第32号，1993。

[28] 《中国古道教史研究》471—564页，同朋社，1992。

[29] 《真诰索引》，京都大学人文科学研究所，1992。

[30] 《道教史》原出版于1977年，1980年再版，中译本由萧坤华译，上海译文出版社，1987。

[31] 《六朝史研究》（宗教篇），5页、80—83页。

[32] 《中国近世道教の形成——净明教の基础的研究》，195—261页，创文社，1978。

[33] 《隋唐道教思想史研究》第二部第一章《道教重玄派表微》，188—211页。另可参看第二部其他各章。关于重玄派，中国目前也已经有了研究。

[34] 《文献、理论、研究者——关于中国宗教史的研究》，中国国际汉学研讨会论文，1995年，海口；将刊于《中国史研究》1995年二期，中国社会科学出版社。

[35] 《中国人の宗教仪式》，福武书店，1983。

[36] 《中国祭祀戏剧研究》，东京大学出版会，1981，《中国の宗族と演劇——华南宗族社会における祭祀组织、仪礼および演劇の相关构造》，东京大学出版会，1985，中译本《中国的宗族与戏剧》，钱杭等译，上海古籍出版社，1992。《中国乡村祭祀研究——地方剧的环境》，东京大学出版会，1989。

- [37] 《中国道教の现状》，东京大学东洋文化研究所，1990。
- [38] 李养正《当代中国道教》，中国社会科学出版社，1993。
- [39] 同注[26]，325页、346页。
- [40] 《中国宗教思想》，岩波讲座《东洋思想》第十三、十四卷，岩波书店，1990。
- [41] 《气の思想——中国における自然観と人間の展开》，东京大学出版会，1978，1980。中译本《气的思想》，麦谷邦夫《道家道教中的气》，272页，原序，2页，李庆译，上海人民出版社，1990。此外，如果将这一研究与林已奈夫氏的《中国古代の遗物に表はされた‘气’の图像的表现》参看，可以得到两方面的收获。《东方学报》六十一册，1989。
- [42] 《道教の养生思想》，ベリかん社，东京，1992。《气と养生》，人文书院，1993。《中国古代养生思想の综合的研究》，平河出版社，1988。
- [43] 《道教》三卷本，平河出版社，1982。
- [44] 《庚申信仰の研究》，学生社，1960。《中国の灵签药签集成》，风响社，1992。
- [45] 《道家思想と道教》，72页、112—130页，平河出版社，1992。
- [46] 《静室考》，译文采自《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，472页，中华书局，1993。
- [47] 《道教》三卷本，平河出版社，1982。此书是由日本道教学会前四任会长福井康顺、山崎宏、木村英一和酒井忠夫监修，由二十个在道教研究领域里各有专长的学者分头撰写的，第一卷“什么是道教”，从道教的概念、道教的历史、道教的经典到道教的仪礼、长生术、炼金术以及成仙术，说得十分简捷清楚，第二卷“道教的展开”，实际上论述的是道教与道家、儒家、佛教之间的互相影响以及道教在中国社会中的渗透，包括道教影响下的民间结社、岁时风俗、社神祭祀以及道教与中国医学、文学的关系，第三卷“道教的传播”介绍了日本、韩国以及中国台湾的道教历史与现实，还介绍了敦煌文献中所看到的道教信仰和道教典籍，最后还对日本与欧美的道教研究进行了综述，几乎对于道教研究的所有方面都已经涉及，这些介绍虽然简捷扼要，但也不乏深入的分析，应该说反映了日本道教研究界八十年代的成果。中译本，三册，朱越利等译，上海古籍出版社，1990、1992、1992。《道教事典》，由野口铁郎、坂出祥伸、福井文雅、山田利明主编，执笔者多达一百三十余人，几乎囊括了日本当今对道教以及与道教相关领域最有研究的学者，它的词目十分详尽，不仅把道教的经典、思想、术语、神谱、仪式、方法、组织、人物、故事都收罗进来，而且将与道教有关的民间方术、风俗，将道教在亚洲各国的遗迹和影响都收罗进来，特别值得称赞的是，虽然这只是一本工具书，但是每一条词目都写得十分认真，特别是将参考文献一一注出，这是近年来中国辞书编撰中所缺乏的。平河出版社，1994。