

南宋道教研究述評*

謝一峰

摘要

本文擬以南宋的道教研究為限，兼及北宋後期的道教研究，盡可能彙集中、日和歐美學界的研究成果，以期對這一階段道教的研究史和最新的趨勢進行一較為系統的梳理。本文並著重評介道教和政治，尤其是國家祀典的關係；士人、僧人和道教的互動與三教合一；道派、道士、道法；道教聖地與區域性研究；和道教藝術五個方面的研究成果。

關鍵詞：南宋、道教、國家祀典、道派、道教地理

謝一峰，湖南長沙人，復旦大學文史研究院2012級博士研究生，導師葛兆光教授，研究方向為唐宋時期的道教史與政治文化史，目前正致力於南宋初道教與政治文化的互動之研究。2014年，獲選哈佛燕京學社訪問學人，現在哈佛大學從事博士論文的寫作和研究工作。

* 本文在撰寫過程中，得到葛兆光教授，《道教研究學報》兩位匿名評審專家和編審委員會成員，張佳、段志強、朱海晶等各位師友，以及劉猛、邵小龍、徐偉信等同學的指導幫助，在此一併致謝。

有宋一代，作為中國歷史上一個重要的轉折時期，¹也是道教發展史上的重要節點。兩宋陵替所帶來的時代變局，對宋代道教的空間格局、政教關係、道教各派、士僧對道教中人的看法和三教合一的觀念等，產生了怎樣的作用，帶來了怎樣的變化，又對其後來的發展產生了怎樣的影響，都是亟待探索的問題。根據葛兆光的提法，兩宋之際至南宋初年的道教，實乃道教史上一個「啞鈴」式的重要節點。²著名道教史家柳存仁在其〈一千八百年來的道教〉一文中，對唐、宋到明朝間一千年的道教活動著重指出了四件事情：第一件是在悠長的中國歷史裏，漢族或異族的君主們對道教活動的支持；第二件是儒、釋、道三家逐漸融洽，以至混合的傾向；第三件是「內丹」的興起；第四件則是作為宗教活動的道教對宋、明兩朝學者們產生的深遠影響。³

從目前的研究現狀來看，柳存仁所述的幾件事情也是治宋代道教之學者用力較多、成果較為豐碩的幾個方向，如宋代的政教關係、三教合一、「內丹」的興起、士人與道教群體的互動等。而在西方和日本學界，出於對宗教實踐層面的重視和文本細讀的漢學傳統，對於道派、道法、道術等道教內史的研究，一直是一個頗受關注的重點。此外，隨著空間研究、區域研究和宗教藝術研究的推進，道教聖地與區域性研究和道教藝術的研究也逐漸成為學者們所關注的重要議題。基

¹ 有關唐宋變革說，參見內藤湖南著，黃約瑟譯：〈概括的唐宋時代觀〉，收錄於劉俊文編：《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1992），第1卷，頁10-18；宮崎市定著，黃約瑟譯：〈東洋的近世〉，收入於《日本學者研究中國史論著選譯》，第1卷，頁153-241等。對此問題較全面的梳理和評述，可參閱包弼德（Peter Bol）著，劉寧譯：〈唐宋轉型的反思：以思想的變化為主〉，載劉東編：《中國學術》（北京：商務印書館，2000），第1卷第3期，頁63-87；張廣達：〈內藤湖南的唐宋變革說及其影響〉，載《張廣達文集：史家、史學與現代學術》（桂林：廣西師範大學出版社，2008），頁57-133。關於兩宋之際的轉折和宋元明轉型，可參考劉子健著，趙冬梅譯：《中國轉向內在：兩宋之際的文化轉向》（南京：江蘇人民出版社，2012）；史樂民（Paul Jakov Smith）著，張禕、梁建國、羅禕楠譯：〈宋、元、明的過渡問題〉，載單國鐵編：《當代西方漢學研究集萃·中古史卷》（上海：上海古籍出版社，2012），頁247-285等。

² 該提法是業師葛兆光教授在筆者博士論文的開題報告中提出的（2013年9月30日）。所謂「啞鈴」式節點，即指道教在這一時間段前後所發生的巨大變化，及此一時段的關鍵地位。

³ 參見柳存仁：《和風堂文集》（上海：上海古籍出版社，1991），卷中，頁667-670。

於此，在接下來的部分中，筆者擬從道教和政治，尤其是國家祀典的關係；士人、僧人和道教的互動與三教合一；道派、道士、道法；道教聖地與區域性研究；以及道教藝術與考古等五個方面分別進行梳理，對宋代，尤其是南宋道教的研究成果和趨勢展開討論。

一、道教與政治，尤其是國家祀典的關係

佛教有所謂「不依國主，法事難立」⁴之說，道教也同樣如此。正因為此，道教與政治，尤其是歷代君主之間的關係，一直是學界甚為關注的問題。有關宋代君主與道教之間的互動，道教史方面的通論性論著已經有諸多討論，可以說這是道教研究領域中較早受到關注的方面。專門性的研究方面，首推金中樞的長文〈論北宋末年之崇尚道教〉。⁵該文全面討論了北宋末年，尤其是徽宗朝崇信道教的情況，討論範圍已不局限於郭天信、林靈素等少數幾位得寵道士，而是更多關注於宗教信仰層面之外的諸多問題，如政治上私人權力之擴張、黨派鬥爭、與方士錯綜複雜之關係等，可謂將宗教史與政治史結合討論之研究範例。宮川尚志的〈宋徽宗與道教〉、〈林靈素與宋徽宗〉，主要討論了徽宗與宋代道教之間的關係。⁶司馬虛 (Michel Strickmann) 對《度人經》的研究，則是以之為基礎，展現出其由一卷的簡本發展成為六十一卷、居於《正統道藏》之首的重要經典的發展歷程。⁷在司馬虛看來，這一過程的重要背景，即是徽宗和林靈素對道教靈寶儀式的改革計劃。此外，著者將《度人經》與徽宗反佛的政策和北方信仰佛教的外族政權的威脅聯繫起來，也是一個非常值得注意的提法。柯素芝 (Suzanne E. Cahill) 的〈宋代宮廷中的道教：1008年的天書下降事件〉和大谷照裕的系列論文〈真宗與道教〉，則是討論真宗與道教之間關係

⁴ [梁]僧祐：《出三藏記集》(T.2145)，卷十五，收入〔日〕高楠順次郎等編：《大正新修大藏經》(石家莊：河北省佛教協會翻印本，2005)，第55冊，頁108上。

⁵ 金中樞：〈論北宋末年之崇尚道教(上)〉，《新亞學報》7.2 (1966)，頁323-414；〈論北宋末年之崇尚道教(下)〉，《新亞學報》8.1 (1967)，頁187-257。

⁶ 宮川尚志：〈宋の徽宗と道教〉，《東海大學紀要(文學部)》23 (1975)，頁1-10；宮川尚志：〈林靈素と宋の徽宗〉，《東海大學紀要(文學部)》24 (1976)，頁1-8。

⁷ Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scripture," *History of Religions* 17 (1978): 331-354.

的代表性論文。⁸ 在國內學者方面，湯其領的〈滌恥封禪與北宋道教的興盛〉一文也論及了真宗在澶淵之盟後，為滌恥而以封禪大典為中心的造神運動與尊崇道教之間的內在關聯。⁹

進入新世紀以來，伊沛霞 (Patricia Ebrey) 等人主編的《徽宗與北宋末年的中國：文化的政治與政治的文化》一書，在緒論部分中便著重強調了徽宗與道教之間的互動。¹⁰ 趙昕毅有關徽宗朝與神霄宮的討論也使我們對徽宗朝與道教，尤其是神霄派道士之間的互動有了新的認識。¹¹ 而在大陸學界方面，對於宋代道教與政治互動的研究也不斷增多，討論的範圍亦不再局限於真宗、徽宗等特別崇道的宋代帝王，而是擴展到整個宋代。游建西便在其《道家道教史略論稿》一書的上篇第四章〈道教與王權的合作之二〉中討論了宋代崇信道教的情形，主要涉及太祖、太宗、真宗、徽宗、高宗、理宗六位帝王。在他看來，「宋皇室並未因所謂的崇道失國問題而困擾，倒是不少史學者自己陷入這一問題，想當然地分析和研究」。¹² 這一說法頗有價值，但其論證僅僅建立在高宗對兩位高道的崇信之上，則顯然是有些單薄的，尚需更多的證據和更為全面的考察。

近年來對宋代政教關係的討論，汪聖鐸的《宋代政教關係研究》是較具代表性的著作。¹³ 該書最大的一個特點即是將佛、道和理學與宋

⁸ Suzanne E. Cahill, "Taoism at the Sung Court: The Heavenly Text Affair of 1008," *Bulletin of Sung and Yuan Studies* 16 (1980): 23-44; 大谷照裕：〈真宗とタオイズム〉，《印度學佛教學研究》40.1 (1991)，頁212-214；〈真宗とタオイズム(その二)〉，《印度學佛教學研究》41.1 (1992)，頁223-227；〈真宗とタオイズム(その三)〉，《印度學佛教學研究》42.1 (1993)，頁97-99。

⁹ 湯其領：〈滌恥封禪與北宋道教的興盛〉，《河南大學學報(社會科學版)》，1995年第3期，頁9-13。

¹⁰ Patricia Buckley Ebrey and Maggie Bickford, eds., *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006).

¹¹ Shin-yi Chao, "Huizong and the Divine Empyrean Palace Temple Network," in *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, 325-358.

¹² 游建西：《道家道教史略論稿》(北京：光明日報出版社，2006)，頁55。

¹³ 汪聖鐸：《宋代政教關係研究》(北京：人民出版社，2010)。此外，尚可參考汪聖鐸、劉坤新：〈從道教內道場看宋朝的政教關係〉，《史學集刊》，2010年第4期，頁65-71。

代政治的關係放在一起來進行討論。此外，其對南宋諸帝，尤其是高宗、孝宗和光宗的討論，也體現出其對南宋政教關係的關注。向仲敏的《兩宋道教與政治關係研究》一書雖對南宋君王的崇道概況予以專門討論，然在材料的佔有上，較之汪書似未有大的推展。¹⁴

在宋代政教關係的討論中，宗教對於國家祀典體系的參與是一個十分重要的課題。在此方面，較早受到重視的是宋代寺觀祠廟賜額的研究，竺沙雅章、金井德幸和須江隆等人都有非常深入的討論。¹⁵ 如果說有關賜額的研究更多體現的是國家對道教的干預，道教齋醮禮儀對國家祀典的影響，則體現出道教本身的能動性。張澤洪在〈宋代道教齋醮〉一文中，對宋代道教齋醮活動與宋代帝王之間的互動進行了較為詳細的解析。¹⁶ 遲至南宋，齋醮禮儀仍被用於國家的郊祭大禮，這不得不令我們對南宋初道教的流行情況及其對國家祀典的參與程度作出新的評估。劉復生在有關宋朝「火運」的論文中，也提及了都城臨安的東太乙宮這一頗具道教色彩的禮制建築。¹⁷ 石濤的〈宋代的御用道教〉一文則認為，宋朝統治者所崇信的道教已與一般民間所信奉的道教有了較大區別；它已從自東漢以來發展起來的道教中脫離出來，與皇家敬天、祭天、祭祖等活動相結合，形成了為宋朝統治者護法的御用道教。¹⁸ 較早全面討論宋代國家祀典與信仰之間關係的研究是沈宗憲的博士論文：〈國家祀典與左道妖異：宋代信仰與政治關係

¹⁴ 向仲敏：《兩宋道教與政治關係研究》（北京：人民出版社，2011）。

¹⁵ 竺沙雅章：〈宋朝の宗教政策：とくに寺觀の賜額について〉，載《宋元代の社會と宗教の總合的研究報告》（京都，1980）；金井德幸：〈南宋における立廟と縣尉〉，《立正史學》68（1990），頁13-22；金井德幸：〈南宋の祠廟と賜額について：釋文珣と劉克莊の視點〉，載《宋代史研究會研究報告4・宋代の知識人：思想・制度・地域社會》（東京：汲古書院，1993），頁257-286；須江隆：〈唐宋朝における祠廟の廟額・封號の下賜について〉，《中國：社會と文化》9（1994），頁96-119；須江隆：〈宋代における祠廟の記録：「方臘の亂」に關する言説を中心に〉，《歴史》95（2000），頁1-30。

¹⁶ 張澤洪：〈宋代道教齋醮〉，《宗教學研究》，1996年第1期，頁34-40。更為詳細的研究，可參考張澤洪：《步罡踏斗：道教祭禮儀典》（成都：四川人民出版社，1994）。

¹⁷ 劉復生：〈宋朝「火運」論略：兼談「五德轉移」政治學說的終結〉，《歷史研究》，1997年第3期，頁92-106。

¹⁸ 石濤：〈宋代的御用道教〉，《山西大學學報（哲學社會科學版）》，1998年第4期，頁57-61。

之研究)。¹⁹ 該文通過分析宋朝詔令政策與皇帝若干宗教性活動，進而考察瞭解宋代諸帝對宗教的看法。需要注意的是，所謂「左道妖異」，雖有很多與道教相關涉的內容，卻仍然不能與道教相同，全面反映出道教對此一時期國家祀典的影響。2005年，沈宗憲又對宋代官方的祈禱進行了進一步的研究。²⁰

在個案分析層面，山內弘一對景靈宮和玉皇的研究雖側重於北宋國家祀典與道教間的關係，仍是此一領域首開風氣的代表性論文。²¹ 伊沛霞的〈宋代祖廟中的御容〉則以開封城中的景靈宮作為討論的起點，分析了宋代的祖宗畫像。隨後，她討論了其與道教之間的聯繫、祖宗塑像在地地方寺觀中的供奉情形、景靈宮壯觀的供奉場面，和徽宗朝在道教影響下的變化。最值得注意的是，伊沛霞還將討論的時代範圍下延至南宋，用了較多的篇幅來討論南宋對祖先崇奉的重建，尤其是杭州祖先崇奉(以景靈宮為中心)的情形。²² 吾妻重二在其《宋代思想的研究：儒教、道教、佛教的考察》一書第二部「道教的研究」的第四章，從宋代的景靈宮著眼，討論了道教祭祀與儒教祭祀的交叉。²³ 吳錚強、杜正貞的〈北宋南郊神位變革與玉皇祀典的構建〉一文，則討論了南郊神位變革與玉皇祀典的構建對北宋國家祀典的性質產生的重要影響。²⁴ 趙嗣胤的碩士論文：〈南宋臨安研究：禮法視野下的古代都城〉，也在第一章「都城的展開」和第二章「都城行幸」中，涉及到與

¹⁹ 沈宗憲：〈國家祀典與左道妖異：宋代信仰與政治關係之研究〉(臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文，2000)；又見沈宗憲：〈宋帝的宗教傾向與宮中術數迷信〉，《輔仁歷史學報》14(2003)，頁151-196。

²⁰ 沈宗憲：〈宋代官方的祈禱〉，載宋史座談會編：《宋史研究集》(臺北：蘭台出版社，2005)，第35輯，頁185-246。

²¹ 山內弘一：〈北宋の國家と玉皇：新禮恭謝天地を中心に〉，《東方學》62(1981)，頁83-97；山內弘一：〈北宋時代の神御殿と景靈宮〉，《東方學》70(1985)，頁46-60。

²² 此外，作者還十分注重對空間的分析，在文中提供了開封、臨安和宋代地方祖宗塑像供養的空間分佈圖。該文參見Patricia Ebrey, "Portrait Sculptures in Imperial Ancestral Rites in Song China," *T'oung Pao* 83.1/3 (1997): 42-92.

²³ 吾妻重二：《宋代思想の研究：儒教・道教・佛教をめぐる考察》(大阪：關西大學出版部，2009)。

²⁴ 吳錚強、杜正貞：〈北宋南郊神位變革與玉皇祀典的構建〉，《歷史研究》，2011年第5期，頁47-58。

天慶觀和太一宮相關的內容。²⁵

某些進入國家祀典的道教神祇的個案研究，也逐漸成為學者們所關注的重點。如文昌信仰，祁泰履 (Terry Kleeman) 的博士論文即是頗具代表性的研究成果。²⁶ 在他看來，國家不能主動塑造神明形象，只能事後承認，真正改造神明形象的是道士。張澤洪的〈論道教與文昌帝君〉一文，則重點討論了宋代這一信仰由地方性信仰一躍而成全國性信仰的關鍵時期，體現出較強的洞察力。²⁷ 再如真武信仰，曾召南便在其〈宋元明皇室崇信真武緣由芻議〉一文中，對其進行了長時段的研究。²⁸ 在他看來，真武在宋代的加封與其同北方政權的戰略形勢不無關聯。梅莉則對宋元時期杭嘉湖平原的真武信仰，尤其是真武廟和真武節的情況進行了梳理。²⁹ 趙昕毅的《道教禮制、國家宗教與民眾實踐：由宋至明的真武信仰》一書圍繞真武信仰，展開了一個跨越宋、元、明三朝的長時段探索。³⁰ 值得注意的是，該書的標題本身即已充分揭示出其對真武信仰中道教、國家和民眾之間互動的關注與認識。而在玉皇信仰方面，謝聰輝也展開了較為全面的討論，尤其是其對《玉皇本行集經》出世的背景與因緣的研究，在考鏡源流的基礎之上，揭示出這一文本同四川地緣政治局勢之間的互動。³¹ 而在另一篇文章中，他則運用比較和溯源的方法，對《正統道藏》本《玉皇本行集

²⁵ 趙嗣胤：〈南宋臨安研究：禮法視野下的古代都城〉（上海：復旦大學碩士論文，2011）。

²⁶ Terry Kleeman, "Wenchang and the Viper: The Creation of a Chinese National God" (PhD diss., Berkeley: University of California, Berkeley, 1988); "The Expansion of the Wen-ch'ang Cult," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993), 45-74.

²⁷ 張澤洪：〈論道教的文昌帝君〉，《中國文化研究》，2005年第3期，頁1-9。

²⁸ 曾召南：《學步集：曾召南道教研究論稿》（成都：巴蜀書社，2008），頁289-299；該文原載《宗教學研究》，1996年第2期，頁38-43。

²⁹ 梅莉：〈宋元時期杭嘉湖平原真武信仰〉，載連曉鳴編：《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》（杭州：浙江古籍出版社，2008），頁83-90。

³⁰ Shin-yi Chao, *Daoist Ritual, State Religion, and Popular Practices: Zhenwu Worship from Song to Ming (960-1644)* (London: Routledge, 2011).

³¹ 謝聰輝：〈《玉皇本行集經》出世的背景與因緣研究〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》1（2009），頁155-199。

經》的成熟時間予以考訂。³² 這一系列成果，最終彙集於其專著：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》一書中，其中的第二章「北宋玉皇崇拜與祭祀析論」，從玉皇之命、玉皇之祀、玉皇之位三個方面展開，進一步體現出作者對玉皇信仰與國家祀典互動層面的關懷與思考。³³

二、士人、僧人和道教的互動與三教合一

除卻政治，尤其是國家祀典層面與道教的交涉，士、僧與道教的互動及與之相關的三教合一，也是一個十分重要的研究熱點。較早對此問題予以關注的仍是日本和歐美方面的學者。阿部肇一在其《中國禪宗史研究》增訂本的第十章中，討論了北宋末年新法黨派與佛教、道教的互動。³⁴ 康豹 (Paul R. Katz) 則對道士在神明塑造中的影響力持保守看法，他以溫元帥和呂洞賓信仰為例，提出了道士、士大夫、百姓不同版本的神明事跡之間相互接觸、變化的「回音」(reverberation) 模式。³⁵ 柳存仁也在其〈朱熹與《參同契》〉一文中，討論了朱熹與道教經典《周易參同契》之間的關係。³⁶ 蔣安全的〈試論道教對宋代文學家的影響〉一文從政治、家族、道士、地域四個方面，簡要分析了道教對宋代文學家的影響，惜較為粗略且平面化。³⁷ 日本學者砂山稔則開展了與蘇軾、蘇轍和王安石等人相關的一系列個案研究。³⁸ 瑞典人王

³² 謝聰輝：〈《正統道藏》本《玉皇本行集經》成書時間考定〉，《清華學報》40.2 (2010)，頁193-220。

³³ 謝聰輝：《新天帝之命：玉皇、梓潼與飛鸞》(臺北：臺灣商務印書館，2013)。

³⁴ 阿部肇一：《增訂中國禪宗史的研究》(東京：研文出版，1986)。

³⁵ Paul R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (New York: State University of New York Press, 1993); *Images of the Immortal: The Cult of Lü Dongbin at the Palace of Eternal Joy* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999).

³⁶ 柳存仁：〈朱熹與《參同契》〉，收入《和風堂新文集》(臺北：新文豐出版公司，1997)，卷下，頁457-507。專著方面，還可見三浦國雄：《朱子と氣と身體》(東京：平凡社，1997)。

³⁷ 蔣安全：〈試論道教對宋代文學家的影響〉，《廣西民族學院學報(哲學社會科學版)》，1997年第3期，頁119-121。

³⁸ 砂山稔：〈蘇東坡と道教：三元・玉皇・虛明・內丹・天心〉，《しにか》9.11 (1998)，頁69-74；〈蘇符と蘇籀：道教をめぐる兩蘇とその孫〉，《東方宗教》91 (1998)，頁41-59；〈王安石と道教：太一信仰との關わりを中心に王安石と道教〉，《日本中國學會創立五十年記念論文集》(東京：汲古書院，1998)，頁

羅傑 (Roger Greatrex) 以群集研究的方法，討論了茅山道教與唐宋文人之間的關聯，其中於南宋的部分多有涉及。³⁹ 2000年，竺沙雅章在其專著：《宋元佛教文化史研究》第三部「宋代的社會與宗教」的第六章中，也討論了宋代術士和士大夫之間的互動。⁴⁰ 2005年，廖咸惠又在其〈探求禍福：宋代士人的占卜信仰和實踐〉一文中，對宋代士大夫的占卜信仰和實踐進行了解析。⁴¹ 該文主要以宋代士人的筆記材料為基礎，展現出其與古代占卜傳統、道教和民間信仰的互動。鮑新山同年完成的博士論文：〈北宋士大夫與道家道教〉則較為全面地梳理了北宋士大夫與道教、道士交涉的各個層面（思想、交遊等），然似缺乏一個明確的問題意識貫穿期間，述多於論，稍顯平淡。⁴² 此外，臺灣政治大學的劉祥光在其最新出版的《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》一書的第四章「水陸法會、黃籙齋與送亡儀式的競爭」中，從競爭的角度，對佛教水陸法會、道教黃籙齋和傳統送亡儀式，進行了一番解析。⁴³

而在宋代僧、道交涉的問題上，筆者目前所見的研究可謂甚為薄弱。井上以智為的〈天台山的道教與佛教〉是較早涉及這一領域的研究論文。⁴⁴ 黃石林的〈四川江油寶圖山雲岩寺飛天藏〉一文則從物質文化的角度，以飛天藏為例，考察了宋代的佛道交涉。⁴⁵

總體而論，目前學界對於士人與道教交涉問題的探索，似主要集中在於個別士人與道教的關係，道教與文學，士人與占卜、術士的關係等幾個有限的領域，而於士人對於具體道派、道士、道法的態

723-739；〈蘇轍と道教：「服茯苓賦」・『靈寶度人經』・「抱一」・「三清」を中心に〉，《新しい漢字漢文教育》29（1999），頁19-30。

³⁹ 王羅傑 (Roger Greatrex)：〈茅山道教和唐宋文人〉，載陳鼓應編：《道家文化研究》（北京：三聯書店，1999），第16輯，頁367-387。

⁴⁰ 竺沙雅章：《宋元佛教文化史研究》（東京：汲古書院，2000）。

⁴¹ Hsien-huei Liao, "Exploring Weal and Woe: The Song Elite's Mantic Beliefs and Practices," *T'oung Pao* 91.4/5 (2005): 347-395. 國內學者在此方面的研究，尚有鮑新山的〈論宋代的占相算命之風〉一文可供參閱，《青海師範大學學報（哲學社會科學版）》，2008年第6期，頁62-66。

⁴² 鮑新山：〈北宋士大夫與道家道教〉（廣州：暨南大學博士論文，2005）。

⁴³ 劉祥光：《宋代日常生活中的卜算與鬼怪》（臺北：政大出版社，2013）。

⁴⁴ 桑原博士還曆紀念祝賀會編：《桑原博士還曆紀念東洋史論叢》（東京：弘文堂，1931），頁595-649。

⁴⁵ 黃石林：〈四川江油寶圖山雲岩寺飛天藏〉，《文物》，1991年第4期，頁20-33。

度和看法則關注不夠。在僧人與道士的互動層面，現有的研究則更為薄弱，對僧人和佛教對於同一時期道教的態度，似未能予以充分的重視。換言之，士人與僧人對道教的觀感，雖然自有其偏見，卻是身在「廬山之外」，如果能對這一部分的材料和相關問題予以充分的發掘，也能在一定程度上彌補「只緣身在此山中」的局限和片面。

另一個重要的問題是所謂「三教合一」。儒釋道之間的融涉雖然早已有之，但無論如何，宋代顯然是三教合一趨向的一個重要節點。較早專門討論這一問題的仍然是日本和西方的學者。酒井忠夫在其所編《道教的總合研究》一書中，較為詳細地梳理了新道教中與儒教相關的諸要素。⁴⁶ 賀碧來 (Isabelle Robinet) 則在其發表的法文論文〈宋元道士論三教的超越性統一〉中，首次涉及了三教融合的問題。⁴⁷

中國學者方面，較早涉及這一領域的學者是潘桂明。他在其〈宋代佛道問題的綜合考察〉一文的第三部分中，討論了三教合一的主張，提出入宋以後，道教對自身進行了又一次大規模的更為深入的改革，這次改革的關鍵是要使道教活動世俗化，把忠孝原則變為道教的基本教義。⁴⁸ 黃心川的〈「三教合一」在我國發展的過程、特點及其對周邊國家的影響〉則是一篇涉及宏觀層面的論文。⁴⁹ 值得注意的是，他在討論宋元時期道教的三教合一思想時，並未僅僅強調全真教的三教同源思想，而是注意到南宋偏安後南方諸道派的三教合一思想和金

⁴⁶ 酒井忠夫：〈新道教における儒教的諸要素〉，載酒井忠夫編：《道教的總合的研究》（東京：國書刊行會，1977），頁7-56。

⁴⁷ Isabelle Robinet, "L'unité transcendante des trois enseignements selon les taoïstes des Sung et des Yuan," in *Religion und Philosophie in Ostasien: In Honour of Hans Steininger*, ed. G. Naundorf, K. H. Pohl and H. H. Schmidt (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985), 103-126. 此外，韓國學者 Choi Joon Sik 也在其博士論文 "The Development of the 'Three-Religions-are-One' Principle from China to Korea: A Study in Kang Chungsan's Religious Teachings as Exemplifying the Principle" (PhD diss., Philadelphia: Temple University, 1989) 的第三章中著重回顧了中國三教合一思想的歷史，在C部分的第一節，用數頁篇幅討論了宋代的情形（頁69-77）。

⁴⁸ 潘桂明：〈宋代佛道問題的綜合考察〉，《浙江學刊》，1990年第1期，頁61-66。

⁴⁹ 黃心川：〈「三教合一」在我國發展的過程、特點及其對周邊國家的影響〉，《哲學研究》，1998年第8期，頁25-31。

丹派張伯端會通三教的思想。曾召南的〈隋唐至明清時期道教與儒釋的關係〉也是一篇討論三教關係的宏文。⁵⁰ 在第二部分中，作者從道教和儒家兩個不同的維度出發，詳細梳理了宋元道教與儒、釋的交融。更為詳盡的研究是楊軍的博士論文：〈宋元三教融合與道教發展研究〉。⁵¹ 該文第二章討論了宋元時期道佛儒關係形成的背景及其特點；第三章則以陳搏、張伯端、白玉蟾、李道純等人為例，解析了宋元道教代表人物對三者關係的認識及主張；在第四章中，他又進一步分析了宋元三教融合對道教發展的影響。然而，該文局限於有關上層道士和士人的討論，對筆記小說、墓誌碑刻和考古實物等方面的材料則重視不足，也未能展現出新的問題意識。⁵²

由此看來，學界有關三教合一的研究成果雖不可謂不豐碩，卻存在著兩個方面的不足：其一便是較多集中於上層道士和士人的維度，而於中下層道士和民眾的態度則重視不足；其二是更多集中於思想交涉的層面，而於宗教的實踐層面則不甚關注，也未能更多利用考古和石窟藝術等方面的材料來進行分析。

三、道派、道士與道法

如果說道教與政治和士、僧群體的互動體現了外史的研究取向，有關宋代道派、道士、道法的討論則體現出道教內史的研究進路。在施舟人 (Kristofer Schipper) 和傅飛嵐 (Franciscus Verellen) 主編的《道藏通考》一書第二卷緒論部分中，對於宋代道教發展的整體特點進行了概述，除卻其著重強調的地方化趨勢外，雷法及符籙新道派的興起、南宋時期正一派對諸符籙派的整合等問題，也構成了此一時期道教一個重要的發展趨勢。⁵³

⁵⁰ 曾召南：《學步集：曾召南道教研究論稿》，頁210–264。原載卿希泰編：《道教與中國傳統文化》（福州：福建人民出版社，1990），第五章〈道教與儒釋〉之一部分。

⁵¹ 楊軍：〈宋元三教融合與道教發展研究〉（成都：四川大學博士論文，2007）。

⁵² 此外，尚可參考史冰川、潘顯一：〈有無相生，和而不同——試析宋代道教與儒、佛的文化互動〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》，2008年第5期，頁221–224。

⁵³ Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 633–639.

首先來看道派。在此方面較早作出卓越貢獻的是以秋月觀暎、松本浩一為代表的一批日本學者。⁵⁴ 大體而言，秋月觀暎的研究以淨明道為基礎；松本浩一的研究則注意到張天師正一派樹立權威、統合各種咒術的過程。而在中國學者方面，李豐楙的〈道教神霄派的形成與發展〉⁵⁵ 和卿希泰的〈道教神霄派初探〉⁵⁶ 二文，對神霄派的傳承體系和發展歷程進行了較為系統的梳理。然而，卿文將林靈素、王文卿作為兩個系統來處理的辦法，究竟是神霄派當時發展的實際情況，還是後期追溯的結果，似乎仍是一個需要討論的問題。隨後，黃小石、李遠國、郭武和許蔚等人，也相繼展開了其對於淨明派和神霄派的研究。⁵⁷

近年來，關於宋代道派的專門研究有了進一步的拓展，出現了一些全面且更具深度的研究專著，如李志鴻的《道教天心正法研究》即是其中頗具代表性的著作。⁵⁸ 該書全面討論天心正法的產生、發展和演

⁵⁴ 秋月觀暎的研究，可參考其〈中國近世宗教史の展開における淨明道の役割について〉，《集刊東洋學》31（1974），頁95-106；《中國近世道教の形成：淨明道の基礎的研究》（東京：創文社，1978），中譯本見秋月觀暎著，丁培仁譯：《中國近世道教的形成：淨明道の基礎研究》（北京：中國社會科學出版社，2005）；《淨明道研究上の二・三の問題：「道教史」の質疑によせて》，《東方宗教》58（1981），頁1-15；《淨明道形成論考：中國における最近の研究成果を讀んで》，《東方宗教》78（1991），頁23-44等。更為詳細的情況，可參考郭武：〈關於淨明道研究的回顧及展望〉，《漢學研究通訊》19.3（2000），頁372-383。松本浩一的研究，則可參考松本浩一：〈張天師と南宋の道教〉，載《歴史における民眾と文化：酒井忠夫先生古稀祝賀記念論集》（東京：國書刊行會，1982），頁337-350。

⁵⁵ 李豐楙：〈道教神霄派的形成與發展〉，《幼獅學誌》19.4（1987），頁146-169。還可參見氏著：〈宋元道教神霄派的形成與發展〉，《東方宗教研究》2（1988），頁141-162。

⁵⁶ 卿希泰：〈道教神霄派初探〉，《社會科學研究》，1999年第4期，頁35-40。

⁵⁷ 黃小石：《淨明道研究》（成都：巴蜀書社，1999）；李遠國：〈道教神霄派淵源略考〉，《宗教學研究》，2001年第1期，頁1-9；郭武：〈《淨明忠孝全書》研究〉（香港：香港中文大學博士論文，2002）；《〈淨明忠孝全書〉研究——以宋、元社會為背景的考察》（北京：中國社會科學出版社，2005）；〈淨明道與金丹派南宗的關係〉，載連曉鳴編：《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》，頁180-186；許蔚：〈淨明道祖師圖像研究——以《許太史真君圖傳》為中心〉，《漢學研究》29.1（2011），頁119-152；〈斷裂與建構：淨明道的歷史與文學〉（上海：復旦大學博士論文，2011）。

⁵⁸ 李志鴻：《道教天心正法研究》（北京：社會科學文獻出版社，2011）。又可參考李志鴻：〈天心正法與兩宋道教的齋醮之變〉，《世界宗教研究》，2008年第1期，頁58-66。

變歷程，是一種縱向式的研究。在其第二章中，作者詳細解析了兩宋之際的玉堂大法；第三章涉及天心正法與龍虎山嗣漢天師府、宋元其他諸道派與雷法之間的關係等問題；⁵⁹ 第四章討論了北極驅邪院與民間祭祀的問題。李似珍的〈正一道教的宋元中興〉一文也提出了正一派在宋元時代的復興這一十分關鍵的問題。⁶⁰ 而在宏觀層面上，劉仲宇的〈兩宋新符籙道派社會文化背景分析〉一文，則從三個方面分析了兩宋新符籙道派產生、發展的社會文化背景：其一是兩宋社會文化整體調整的反映；其二是道教內部文化能量釋放的結果；其三是對符籙法術的社會文化需求。⁶¹

其次則是對於某些兩宋之際和南宋道士的個案研究，僅以最為引人注目的白玉蟾和林靈素為例。在白玉蟾的研究方面，日本學者今井宇三郎和宮川尚志首先展開了對其思想的討論和事跡的考索。⁶² 橫手裕等人首先開始了對南宋道士白玉蟾思想的討論和事跡的考索。伯玲 (Judith A. Berling) 的〈宋代宗教中的連接渠道：以白玉蟾為例〉一文則揭示出白玉蟾作為道教儀軌專家、詩人等的多維形象。⁶³ 橫手裕的研究則非針對其個人，而是將其納入江南道教的整體視野中進行討論。⁶⁴ 曾召南的〈白玉蟾生卒及事跡考略〉一文也對其生平事跡進行了較為詳細的考辯。⁶⁵ 而在其思想的層面，王力的博士論文側重於對其內丹思想的梳理和闡釋。⁶⁶ 另一個研究的重點是林靈素。對其首先予

⁵⁹ 值得注意的是，李志鴻在本章中不僅關注到各道派的發展脈絡，也考慮了各道派間的橫向聯繫和共性特徵。

⁶⁰ 李似珍：〈正一道教的宋元中興〉，載劉仲宇、古宏忠編：《正一道教研究》（北京：宗教文化出版社，2012），第一輯，頁130-147。

⁶¹ 劉仲宇：〈兩宋新符籙道派社會文化背景分析〉，載氏著：《攀援集》（成都：巴蜀書社，2011），頁44-61。

⁶² 今井宇三郎：〈金丹道教の研究：南宋道士白玉蟾の思想〉，《東京教育大學文學部紀要》8（1963），頁91-126；宮川尚志：〈南宋の道士白玉蟾の事跡〉，《東洋史論集：內田吟風博士頌壽記念》（京都：同朋社，1978），頁499-517。

⁶³ Judith A. Berling, "Channels of Connection in Sung Religion: The Case of Pai Yü-ch'an," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, 307-334.

⁶⁴ 橫手裕：〈白玉蟾と南宋江南道教〉，《東方學報（京都）》68（1996），頁77-182。

⁶⁵ 曾召南：〈學步集：曾召南道教研究論稿〉，頁40-59；該文原載《宗教學研究》，2001年第3期，頁27-35。

⁶⁶ Li Wang, "A Daoist Way of Transcendence: Bai Yuchan's Inner Alchemical Thought and Practice" (PhD diss., Des Moines: University of Iowa, 2004).

以關注的大陸學者是唐代劍，他的〈林靈素生平問題鉤校〉一文較早對林靈素的生平進行了較為詳細的考述。⁶⁷而在〈論林靈素與「徽宗失國」〉一文中，唐代劍則通過林靈素對徽宗的影響，分析了道教在北宋末政治中的作用。⁶⁸在對林靈素創立神霄派的問題上，唐氏也進行了較為深入的討論。⁶⁹該文首要的觀點，即是一反王文卿創立神霄派之說，而是力主林靈素先於王文卿得雷法並最早提出「神霄說」。此文以教外文獻討論道教發展問題，跳出了教內文獻中某些陳陳相因的陷阱，從而在一定程度上刷新了我們對於神霄派創教問題的認識。然而，這種接近於傳統政治史的研究進路也在一定程度上造成了唐文的局限性，從而制約了教內與教外文獻材料的互動。柳存仁也在其〈徐神翁與林靈素〉一文中，對這兩位北宋末年地位頗為顯赫的道士及其互動進行了解析。⁷⁰此外，尚有宮雲維的〈試論林靈素與宋徽宗〉一文對林靈素與徽宗二人的關係進行了考述。⁷¹王頌的〈林靈素事跡考論〉則彙集了幾乎所有林靈素的史料，排比考論，在材料的佔有上較先前的研究更勝一籌。⁷²對林靈素討論最為全面的，是李麗涼的博士論文：〈北宋神霄道士林靈素與神霄運動〉。⁷³該文雖是以神霄道士林靈素為中心的討論，卻不僅局限於其個人的活動，而是充分注意到其所發起的神霄運動的過程和影響，尤其是有關雷部和神霄派的關係問題。與一些有關林靈素及其神霄派的既有研究相比，該文在材料搜集的廣泛程度，尤其是教內文獻和方志材料的使用方面，有了較大推進。此外，較為值得一提的是吳真在其博士論文基礎上撰成的《為神

⁶⁷ 唐代劍：〈林靈素生平問題鉤校〉，《西華師範大學學報（哲學社會科學版）》，1990年第5期，頁92-95。

⁶⁸ 唐代劍：〈論林靈素與「徽宗失國」〉，《宗教學研究》，1992年第22期，頁11-19。

⁶⁹ 唐代劍：〈論林靈素創立神霄派〉，《世界宗教研究》，1996年第2期，頁59-67。此外，唐代劍有關宋代道教管理制度方面的研究成果，可參考其專著：《宋代道教管理制度研究》（北京：線裝書局，2003）。

⁷⁰ 柳存仁：〈徐神翁與林靈素〉，《和風堂新文集》，卷上，頁439-455。

⁷¹ 宮雲維：〈試論林靈素與宋徽宗〉，《杭州師範學院學報（社會科學版）》，1997年第2期，頁1-6。

⁷² 王頌：〈林靈素事跡考論〉，《暨南學報（哲學社會科學版）》，2002年第1期，頁112-120。

⁷³ 李麗涼：〈北宋神霄道士林靈素與神霄運動〉（香港：香港中文大學博士論文，2006）。

性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》一書。⁷⁴ 該書用「加注」的概念，討論了葉法善崇拜不斷為後世所暈染、疊加的過程。這一思路似乎受到了顧頡剛「層累地造成的中國古史」之說的影響，亦與福柯 (Michel Foucault) 等人的知識考古學頗有關聯。吳真此書以葉法善為線索，勾勒唐宋間道教的變遷，並與唐宋變革的大問題相聯繫，體現出較為宏闊的視野。⁷⁵

第三則是對各種道法、道術和道教儀軌方面的研究。在此方面，首先受到關注的是雷法。司馬虛對此進行了有益的探索，他在〈宋代的雷儀：神霄運動與道家南宗之略說〉一文中，對神霄運動的起源、傳承譜系的兩條支脈及其流變進行了梳理，又指出十三世紀前半期神霄派中最著名者，就是住在天台山的白玉蟾。⁷⁶ 司馬虛的研究是西方學者在宋代道法，尤其是神霄雷法一系的研究上頗具開創性的論文，許多觀點至今仍有一定的啟發意義。需要注意的是，就南宋初道教的發展情形而言，是否存在神霄一正一、邪一正這樣截然二分的對立，仍是值得考慮的問題。將金允中批判的對象指為白玉蟾，證據也似有不足。日本學者松本浩一也是雷法研究的專家。在〈宋代的雷法〉一文中，他以新興的雷法儀式為焦點，主要從宋代社會、經濟、文化的轉變及其對道教產生的影響的角度進行分析，探討了雷法形成的過程與背景。⁷⁷ 其後數十年間，松本浩一一直致力於此方面的研究，其核心成果集中反映在《宋代的道教與民間信仰》一書中。⁷⁸ 該書有兩章特別談論儀式與法術：第二章主要論及南宋時代的黃籙齋，分析其儀軌與道教的地獄觀念；第四章則著重討論了雷法這一新的咒術傳統之發展、演進，最終成為主流的過程，並以五雷天心法為例，討論了其內容、功能與實踐過程。戴思博 (Catherine Despeux) 在其《〈修真

⁷⁴ 吳真：《為神性加注：唐宋葉法善崇拜的造成史》（北京：中國社會科學出版社，2012）。

⁷⁵ 當然，對此一時期道士的個案研究並不局限於白玉蟾和林靈素，如金允中，可參閱丸山宏：〈金允中の道教儀禮學について〉，收入道教文化研究會編：《道教文化への展望》（東京：平河出版社，1994），頁50-56。

⁷⁶ Michel Strickmann 著，安倍道子譯：〈宋代的雷儀：神霄運動と道家南宗について略説〉，《東方宗教》46（1975），頁15-28。

⁷⁷ 松本浩一：〈宋代的雷法〉，《社會文化史學》17（1979），頁45-65。

⁷⁸ 松本浩一：《宋代的道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006）。

圖)：道教與人體》一書中，也討論了《度人經》和雷法之間的關係；雷法(如《上清靈寶大法》)對太乙、白元君等五神的吸收；雷法派的人體神祇(即玄武、黑煞、紫微大帝和玉帝)等；內丹術與雷法之間的關係和佛教密宗對雷法和道教內丹術的影響；《修真圖》與天心正法派雷法有關的諸要素等問題。⁷⁹ 在結論中，戴思博指出《修真圖》最重要的特徵，還在於它在內丹和雷法之間建立起的密切聯繫，特別是存思、內觀與外在儀式之間的關聯；由此，法師也可以使身體內部和外部世界產生互動並共同作用，完成內丹的修煉。史卡(Lowell Skar)的專門研究則將西方道教學界對於雷法的研究提升到了新的高度。其〈道教治療的倫理維度：以宋元時期的雷法為例〉和〈馭雷之術：一部十三世紀審定雷法的文獻〉二文，指出了南宋以來雷法體系發展高度官僚化、雷神抽象化、道教化的趨勢。⁸⁰ 其後，李遠國也對神霄雷法的歷史沿革和思想理念進行了較為系統的研究；⁸¹ 常志靜(Florian C. Reiter)則在其博士論文中討論了道教雷法的基本條件；⁸² 莫達夫(David Mozina)的博士論文重點分析了中國南方的雷法儀式；⁸³ 趙昕毅的論文將雷法與內丹結合起來進行討論；⁸⁴ 劉仲宇的〈五雷正法淵

⁷⁹ Catherine Despeux, *Taoisme et Corps Humain Le Xiuzhen Tu* (Paris: Guy Tredaniel, 1994). 中文版參見戴思博著，李國強譯：《〈修真圖〉：道教與人體》(濟南：齊魯書社，2012)。

⁸⁰ Lowell Skar, "Ethical Aspects of Daoist Healing: The Case of Song and Yuan Thunder Rites," in *East Asian Science: Tradition and Beyond*, ed. Hashimoto Keizô, Catherine Jami, and Lowell Skar (Osaka: Kaisai University Press, 1995), 221-229; "Administering Thunder: A Thirteenth-Century Memorial Deliberating the Thunder Rites," *Cahiers d'Extrême-Asie* 9 (1997): 159-202.

⁸¹ 李遠國：〈道教雷法初探〉，《上海道教》，1991年第3期，頁22-24；〈道教雷法沿革考〉，《世界宗教研究》，2002年第3期，頁88-96；《神霄雷法：道教神霄派沿革與思想》(成都：四川人民出版社，2003)；Li Yuanguo, "The Development of Daoist Thunder Magic and Its Background in the Southern Song Period," in *Purposes, Means and Convictions in Daoism: A Berlin Symposium*, ed. Florian C. Reiter (Wiesbaden: Harrassowitz, 2007), 201-220.

⁸² Florian C. Reiter, *Basic Conditions of Taoist Thunder Magic* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007).

⁸³ David Mozina, "Quelling the Divine: Thunder Ritual in South China" (PhD diss., Cambridge, MA: Harvard University, 2009).

⁸⁴ Shin-yi Chao, "Summoning the Thunder Generals: Internal Alchemy in the Thunder Rite," in *Internal Alchemy: Self, Society, and the Quest for Immortality*, ed. Livia Kohn and Robin R. Wang (Magdalena: Three Pines Press, 2009), 104-120.

源考論》一文則討論了兩宋之際興起的五雷正法的淵源。⁸⁵ 最後需要提及的是酒井規史，其〈地方雷法的形成——以「邵陽火車五雷大法」為中心〉一文以《太上三五邵陽鐵面火車五雷大法》為核心文獻，討論了雷法與神霄說、許遜傳說和陳楠的雷法法統之間的關係，將雷法與南宋以降南方地區頗為盛行的神霄派、淨明派和金丹南宗之間的關係綜合起來進行討論，打破了諸道派之間的分野。⁸⁶

而在有關宋代道教法術、符咒的系統研究層面，則以戴安德(Edward L. Davis)、酒井規史最具代表性，也分別體現出歐美和日本學界在此問題上的不同研究進路和問題意識。戴安德的《宋代中國的社會和超自然力》一書結合《道法會元》、《夷堅志》對宋代遍及社會各階層的驅邪儀式進行研究，提出其具有「儀式劇場」的性質。⁸⁷ 他對里巫(如童子、端公等)在驅邪儀式中的重要性予以強調，認為其接受各教儀軌鬼神觀，並將其熔於一爐，塑造了宋以後民間信仰與儀式的新面貌。酒井規史的博士論文〈宋代道教における「道法」の研究〉則全面梳理了宋代道教中道法的形成、傳授及其與道術的交流等諸多方面內容，對我們了解南宋時期，尤其是高宗朝諸道派道法制度提供了重要參考。⁸⁸ 淺野春二有關洞視法和神虎法的研究，則對南宋時期靈寶齋儀中所見的修行法與召魂法進行了頗為深入的個案解析。⁸⁹

另一重要的方面則是對道教齋儀的研究。鮑菊隱(Judith M. Boltz)在其博士論文〈道教驅邪儀軌〉中，從水火煉度亡魂儀式，提出宋代道教儀式發展體內化(internalization)的看法，對道教的驅邪儀

⁸⁵ 劉仲宇：〈五雷正法淵源考論〉，載氏著：《攀援集》，頁29-43。

⁸⁶ 酒井規史：〈地方における雷法の形成——「邵陽火車五雷大法」を中心に〉，《東方宗教》119(2012)，頁22-38。

⁸⁷ Edward L. Davis, *Society and the Supernatural in Song China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001).

⁸⁸ 此論文係學友李鴻坤惠示，在此致謝。該文的部分成果已經發表，參見酒井規史：〈南宋時代の道士の稱號：經籙の法位と「道法」の職名〉，《東洋の思想と宗教》25(2008)，頁115-134；〈「道法」の形成と派生：「上清天蓬伏魔大法」と「紫宸玄書」を中心に〉，《東方宗教》112(2008)，頁26-44；〈「道法」における道術の交流：童初正法と玉堂大法を中心に〉，收入田中文雄、Terry Kleeman編：《道教と共生思想》(東京：大河書房，2009)，頁116-135。

⁸⁹ 淺野春二：〈洞視法と神虎法：南宋期の靈寶齋の儀式書に見える修行法と召魂法とについて〉，《東方宗教》116(2010)，頁47-72。

軌進行了全面的討論。⁹⁰ 在結論部分，她大膽提出，中國歷朝歷代是以道教儀式而非儒家來正當化其統治的。柳存仁的〈五代到南宋時的道教齋醮〉一文則對五代到南宋時道教齋醮的淵源（齋法出於靈寶）、變遷、齋和醮的分別等問題進行了考索；並對發爐、出官、煉度等五代至南宋時期廣泛流行於官方和民間的齋醮儀式，進行了梳理和解釋；最後，他還對南宋的幾部道經進行了簡要解析，尤其是對金允中的觀點進行了闡述。⁹¹ 安保羅 (Poul Andersen) 的博士論文：〈道教儀式的文本與傳統〉也是該領域頗具代表性的成果。⁹² 中、日學者方面，較早對齋醮科儀予以關注的是張澤洪和松本浩一。張澤洪在〈唐宋元明時期齋醮述略〉一文中，對宋代齋醮進行了簡要解析，至若南宋之情形，則幾乎未涉；⁹³ 隨後，他又發表了〈道教齋醮科儀與民俗信仰〉一文。⁹⁴ 此文雖稍顯粗略，卻是較早探討道教齋醮科儀與民俗信仰的論文之一。2001年，其又相繼發表了〈論道教齋醮儀禮的祭壇〉和〈論宋朝道教齋醮科儀的時代特點〉二文。⁹⁵ 前文簡要記述了道教齋醮儀禮中祭壇的發展歷程，並對壇場的儀制、空間格局和象徵意義進行了進一步的闡述和分析。後文第一部分討論宋代國家齋醮的新趨勢，以北宋之情形為主；第二部分討論宋代齋醮科儀的編撰與其對民俗信仰的吸收，則將其重點放在了南宋時期。⁹⁶ 松本浩一則專注於《上清靈寶大法》的文獻學研究及黃籙齋與儒家禮儀的交涉。⁹⁷ 近年

⁹⁰ Judith Boltz, "Taoist Rites of Exorcism" (PhD diss., Berkeley: University of California, Berkeley, 1985); *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries* (Berkeley: University of California Press, 1987).

⁹¹ 原題為〈「齊同慈愛」：五代到南宋時的道教齋醮〉，原載《明報月刊》第21卷第1期（總241期，1986年1月），頁193-195；第21卷第2期（總242期，1986年2月），頁94-100。後收入《和風堂文集》，卷中，頁753-780。

⁹² Poul Andersen, "Taoist Ritual Text and Tradition" (PhD diss., Copenhagen: University of Copenhagen, 1991).

⁹³ 張澤洪：〈唐宋元明時期齋醮述略〉，《中華文化論壇》，1994年第2期，頁103-106。

⁹⁴ 張澤洪：〈道教齋醮科儀與民俗信仰〉，《宗教學研究》，1999年第2期，頁38-46。

⁹⁵ 張澤洪：〈論道教齋醮儀禮的祭壇〉，《中國道教》，2001年第4期，頁16-22；〈論宋朝道教齋醮科儀的時代特點〉，《社會科學研究》，2001年第6期，頁82-85。

⁹⁶ 此外，尚有松本浩一的〈宋代的水陸齋與黃籙齋〉可供參考，發表於「第一屆道教仙道文化國際學術研討會」（高雄：中山大學，2006年11月10-12日）。

⁹⁷ 松本浩一：〈「上清靈寶大法」的文獻學的研究：靈寶派的修行法をめぐる〉，

來，黎志添、李志鴻等人也相繼跟進，對道教法術中的「家書式」、南宋的黃籙齋（以金允中的《上清靈寶大法》為中心）、宋元道教科儀進行了或個案、或群集性的研究。⁹⁸ 這些研究既有對於道教儀軌過程的具體考索，又將其同南宋社會中諸如城市化、地方神祇的興起等更為廣泛的問題聯繫在一起，著重討論了南宋道教中新因素的發展及其與固有科儀傳統的融合。

最後需要提及的是內丹、存思方面的研究。在此方面，侯賽因（Farzeen Baldrian-Hussein）的〈冶煉的秘密技術：十一世紀的煉丹術〉和〈內丹：起源和使用的考索〉二文是西方學界較早關於內丹的研究成果，著重於內丹的起源和興起過程。⁹⁹ 安保羅則分析了道教禮儀中身體的改變。¹⁰⁰ 施穆尼（Muriel Baryosher-Chemouny）也是相關領域中非常重要的一位研究者，在其法文專著《中國人對長生的追求：宋代的內丹和內景圖》中，他對宋代內丹和內景圖的關係進行了非常詳盡的梳理。¹⁰¹ 中國學者的研究起步稍晚，曹在松對內丹學在宋代思想史上的意義進行了探討。¹⁰² 曾召南的〈試析《度人經內義》的內丹思想〉一文，則對南宋上清茅山派道士蕭應叟所撰《元始無量度人上品妙經

《圖書館情報大學研究報告》17.2 (1998)，頁47-76；〈宋代的葬儀：黃籙齋和儒教的儀禮〉，《圖書館情報大學研究報告》20.1 (2001)，頁43-72。有關黃籙齋的研究，尚可參考淺野春二：〈「無上黃籙大齋立成儀」における幽魂・正薦亡位への供物〉，《國學院中國學會報》45 (1999)，頁36-52。

⁹⁸ 李志鴻：〈道教法術「家書式」考〉，《中國道教》，2009年第5期，頁40-45。Chi Tim Lai, "The Daoist Identity of the Yellow Register Retreat in the Southern Song: A Case Study of Jin Yunzhong's *Great Rites of Lingbao*," *Cahiers d'Extrême-Asie* 20 (2012): 63-93. John Lagerwey, "The Water-and-Land and Yellow Register Fasts: A Comparison of Programs" (會議論文，發表於「宋代道教研究國際學術研討會」，香港：香港中文大學，2011年9月22-23日)。

⁹⁹ Farzeen Baldrian-Hussein, *Procedes secrets du Joyau Magique* (Paris: les Deux Oceans, 1984); "Inner Alchemy: Notes on the Origin and the Use of the Term *neidan*," *Cahiers d'Extrême-Asie* 5 (1989-1990): 163-190.

¹⁰⁰ Poul Andersen, "The Transformation of the Body in Taoist Ritual," in *Religious Reflections on the Human Body*, ed. Jane Marie Law (Bloomington: Indiana University Press, 1995), 186-208.

¹⁰¹ Muriel Baryosher-Chemouny, *La quête de l'immortalité en Chine: Alchimie et paysage intérieur sous les Song* (Paris: Dervy, 1996).

¹⁰² 曹在松：〈內丹學在宋代思想史上之意義〉，《宗教學研究》，1999年第2期，頁20-24。

內義》中的內丹思想進行了較為系統的分析。¹⁰³ 張廣保的《唐宋內丹道教》一書也在其第十、十一章中，討論了內丹道在南宋時期的發展，和白玉蟾的內丹道及對南宗傳法世系的建構。¹⁰⁴ 關於金丹派南宗，則有史卡的博士論文〈金丹術：南宗的形成與中古時代的轉型〉可供參考，¹⁰⁵ 該文對金丹派進行了迄今為止最為系統的全面梳理，是跨越十個世紀的長時段研究。尤其值得注意的是，作者並未將對金丹派的研究完全局限於對其丹法的討論，而是充分注意到其與社會的連結。曾金蘭的博士論文則是以丹道南宗的發展史為主題，著重考察了南宗五祖之交遊和行跡，以觀察南宗的傳播走向與社會和政治變遷的關係。¹⁰⁶

由此可見，在有關道士、道派、道法的研究方面，學者們一方面致力於「道教內史」的研究，將眼光聚焦於道教內部甚至某一教派、某一法術；一方面亦逐漸注意到道教發展同地方傳統、社會變遷之間的密切聯繫，從而實現了所謂「內史」和「外史」的會通。

四、道教聖地與區域性研究

上世紀七十年代後期，尤其是九十年代以來，從道教聖地角度切入的宋代道教研究逐漸興起。竺沙雅章的〈宋代浙西の道民について〉一文可謂首開先河；¹⁰⁷ 勞格文 (John Lagerwey) 和呂鍾寬對浙江蒼南地區道教文化的研究則接踵而至，¹⁰⁸ 逐步開啟了道教區域史研究的新領域。王卡的〈平都山道教史跡〉一文則對平都山 (又名酆都山) 的道教

¹⁰³ 曾召南：《學步集：曾召南道教研究論稿》，頁83-93。

¹⁰⁴ 張廣保：《唐宋內丹道教》(上海：上海文化出版社，2001)。此外，尚有戈國龍的《道教內丹學探微》(北京：中央編譯出版社，2012)一書。鄭志明、簡一女的〈從巫術到道教符咒〉一文，則在其第四部分討論了儒道思想下的宋元符咒法術(如雷法)，並注意到其與內丹學的結合，載《哲學與文化》39.6 (2012)，頁65-89。

¹⁰⁵ Lowell Skar, "Golden Elixir Alchemy: The Formation of the Southern Lineage and the Transformation of Medieval China" (PhD diss., Philadelphia: University of Pennsylvania, 2003).

¹⁰⁶ 曾金蘭：〈宋代丹道南宗發展史研究：以張伯端與白玉蟾為中心〉(臺南：國立成功大學博士論文，2007)。

¹⁰⁷ 竺沙雅章：〈宋代浙西の道民について〉，《東洋史研究》36.3 (1977)，頁398-424。

¹⁰⁸ 勞格文、呂鍾寬：〈浙江蒼南地區的道教文化〉，《東方宗教研究》3 (1993)，頁171-199。

史跡進行了較為全面的梳理和考索，¹⁰⁹ 揭示出這一漢、晉以來的洞天福地，如何逐漸演變為聞名遐邇的鬼都、閻羅天子的京師的過程。¹¹⁰ 而在更為宏觀的層面，較具代表性的研究則是蕭百芳的博士論文：〈南宋道教的「洞天福地」研究〉。¹¹¹ 根據作者的分析，洞天福地經唐代的發展，在北宋真宗與徽宗的崇道下，將其功能推向極致。但到了勢弱的南宋，時局的動亂、疆域的變小使得原本118處的洞天福地起了變化。該文正是要探討南宋洞天福地的變動情形，其從五個方向去探究南宋洞天福地「變」與「動」的情況，即「洞天福地的產生與發展」、「南宋五嶽的變化」、「版圖重整下的洞天福地」、「以洞天福地為教派發展中心的宗派」、「抽象世界中的洞天福地」，希望藉此來考察南宋洞天福地的全貌。近來，日本學者對此問題亦有所關注。鈴木健郎的〈白玉蟾與道教聖地〉一文將道教人物與宗教聖地的研究結合起來，體現出較為新穎的研究進路。¹¹²

另一重要的向度則是區域性研究。2002年，韓明士(Robert Hymes)出版《道與庶道》一書，以華蓋山的三仙信仰為中心，進行了頗具縱深性的討論，涉及到南宋道教研究中的一些關鍵問題。¹¹³ 其中頗為重要的一點即是道教的地方化傾向，這也引發了學界對於區域道教史和地方道教史的更多關注。在分省、分地區研究方面，劉錫濤的〈宋代江西道教發展狀況〉、¹¹⁴ 闕鑫華的〈宋代福建路道觀經濟〉、¹¹⁵

¹⁰⁹ 王卡：《道教經史論叢》(成都：巴蜀書社，2007)，頁130-144；該文原載《世界宗教研究》，1995年第3期，頁60-68，書中錄文略有刪改。

¹¹⁰ 參見江玉祥：〈一張新出土的明代酆都冥途路引〉，載陳鼓應編：《道家文化研究》，第9輯，頁319-331。王卡也贊同江玉祥有關道教酆都鬼宮在南宋時期附會於重慶酆都縣的觀點。參見王卡：《道教經史論叢》，頁143。

¹¹¹ 蕭百芳：〈南宋道教的「洞天福地」研究〉(臺南：國立成功大學博士論文，2006)。具體區域的研究，尚可參見蕭百芳：〈南宋會稽地區洞天福地的特質〉，載連曉鳴編：《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》，頁56-82。

¹¹² 鈴木健郎：〈白玉蟾と道教聖地〉，《東方宗教》120(2012)，頁22-39。

¹¹³ Robert P. Hymes, *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002). 中文譯本見韓明士著，皮慶生譯：《道與庶道：宋代以來的道教、民間信仰和神靈模式》(南京：江蘇人民出版社，2007)。

¹¹⁴ 劉錫濤：〈宋代江西道教發展狀況〉，《井岡山學院學報(哲學社會科學版)》，2007年第1期，頁35-38。

¹¹⁵ 闕鑫華：〈宋代福建路道觀經濟〉(廈門：廈門大學碩士論文，2009)。

樊光春的《西北道教史》，¹¹⁶ 和孔令宏、韓松濤所著的《江西道教史》¹¹⁷ 等，都是較具代表性的論著。而在都市道教的研究層面，更是蔚為大觀，此僅舉福州、杭州、台州和廣州的研究為例。何敦鐸的〈福州歷代道教探略〉一文在其第三部分討論了宋元時期的福州道教，該文分派展開，但敘述簡略，文獻支撐明顯不足。¹¹⁸ 而在南宋都城臨安的道教研究方面，段玉明的〈南宋杭州的開封宮觀——宗教文化轉移之實例研究〉一文對臨安的開封宮觀進行了全面考察，揭示出這一隨宋室南渡而產生的獨特文化現象。¹¹⁹ 鮑志成的〈宋室南渡與神祇隨遷〉一文則將討論的範圍擴大到宮觀、祠廟、家廟等，從而為這一問題的繼續深入，提供了更為廣闊的視野和更為豐富的材料。¹²⁰ 林正秋的《杭州道教史》一書則用了更多的篇幅，較為詳細地考訂了臨安的宮觀、名道等。¹²¹ 任林豪、馬曙明的《台州道教考》¹²² 依時代順序展開，在第四章「台州道教的繁榮」介紹了兩宋時期台州道教的發展情形。然而，上述研究大都局限於史料的整理、羅列和考訂，似較少明晰的問題意識，也未將空間研究的方法全面應用於此類區域性或都市道教的研究。2013年，黎志添發表〈宋代地區道教的個案研究——廣州道觀、道堂及道院〉一文。¹²³ 值得注意的是，該文不再局限於都市中的道觀，而是將討論的範圍擴展到縣一級和鄉村社會，並將規模

¹¹⁶ 樊光春：《西北道教史》（北京：商務印書館，2010）。由於該書主要討論西北地方的道教史，而南宋時期西北地方主要是在西夏、金統治之下，故於南宋道教所論無多。

¹¹⁷ 孔令宏、韓松濤：《江西道教史》（北京：中華書局，2011）。

¹¹⁸ 何敦鐸：〈福州歷代道教探略〉，《閩都文化研究》，2006年第2期，頁485-496。

¹¹⁹ 段玉明：〈南宋杭州的開封宮觀——宗教文化轉移之實例研究〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，2006年第3期，頁33-39。此外，尚可參考王仲堯：〈南宋臨安及元明清杭州道教宮觀考〉，載連曉鳴編：《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》，頁91-102。

¹²⁰ 鮑志成：〈宋室南渡與神祇隨遷〉，載何忠禮編：《南宋史及南宋都城臨安研究》（北京：人民出版社，2009），卷下，頁735-760。

¹²¹ 林正秋：《杭州道教史》（北京：中國社會科學出版社，2011）。

¹²² 任林豪、馬曙明：《台州道教考》（北京：中國社會科學出版社，2009）。

¹²³ 黎志添：〈宋代地區道教的個案研究——廣州道觀、道堂及道院〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》84.2（2013），頁235-276。而在個案考釋方面，還可參閱黎志添：〈廣州元妙觀考釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》75.3（2004），頁445-514；後收入氏著：《廣東地方道教研究——道觀、道士及科儀》（香港：中文大學出版社，2007），頁21-56。

較小的道堂、道院納入論域。此外，其充分注意到道教同地方經濟、文化、人口數量等方面的聯繫，增加了社會史的向度。

然而，除個別單篇發表的論文之外，上述研究多是以某地域為中心展開的通史性縱向研究，又基本用政治史的朝代來劃分該區域道教發展的各個階段，其線索固然清晰明瞭，卻似乎沒有注意到道教內在的發展理路，和各地發展情形與王朝更替之間可能存在的差異性。換言之，此類研究多是以縱向的維度展開；而對同一時間段內，全國各地道觀分佈與道教發展情形作出全面評估的橫向剖面式分析則較少措意。

五、道教藝術與考古

最後涉及的是宗教藝術方面的研究。相較於蔚為大觀、成果豐碩的佛教藝術研究，道教藝術研究可謂是宗教藝術研究領域的後起之秀。較早對此予以全面關注的是西方學者 Stephen Little 和 Shawn Eichman 所編《道教與中國藝術》一書。¹²⁴ 該書雲集了當時西方學界在道教和中國藝術史研究領域內的一時之選，從繪畫、建築、造像等方面，對道教藝術進行了較為全面的解析。總體來看，其有關藝術史的前三篇文章均只有 20 頁左右的篇幅，屬通論性、長時段研究，在深度和材料的拓展上有所不足；後兩篇文章，則分別由巫鴻和伊沛霞撰寫，對五斗米道中的視覺藝術和徽宗時期宮廷的道教與藝術進行了較為深入的個案分析。日本學者井手誠之輔也在同年發表了其有關南宋道釋繪畫的研究。¹²⁵ 在宋代，尤其是南宋時期道教圖像的研究方面，黃士珊的成果較為突出。其〈召喚諸神：天地水三官圖像及其與南宋道教儀式表演的關係〉一文從藝術史的角度，以藏於波士頓美術館的天地水三官圖像為中心，結合道教經典和其他圖像材料（符籙等），對其與南宋時期道教儀式表演的關係進行了較為深入的探討。值得注意的是，該

¹²⁴ Stephen Little and Shawn Eichman, eds., *Taoism and the Arts of China* (Berkeley: University of California Press, 2000).

¹²⁵ 井手誠之輔：〈南宋の道釋繪畫〉，載嶋田英誠、中澤富士雄編：《世界美術大全集：東洋編》（東京：小學館，2000），第六卷（南宋·金），頁 123-148。此外，方聞也在其著作中，對宋代的道教繪畫進行了解析，參見方聞著，李維琨譯：《超越再現：8 世紀至 14 世紀中國書畫》（杭州：浙江大學出版社，2011），第六章「若干釋道畫主題」。

文不再局限於對藝術品本身的分析和解讀，而是希望通過對其如何被使用的回答，揭示其在宗教儀式中所扮演的角色。¹²⁶

國內學界對於道教藝術的研究要更晚一些。2005年，吳羽發表的〈北宋玉清昭應宮道教藝術〉一文是較早關於宋代皇家道教藝術的研究論文。¹²⁷ 2008年，由李淞主編的會議論文集《道教美術新論》，則將國內道教藝術的研究推向新的高度，也邀集了一批國際學者參與討論。該書中關於宋代道教藝術的論文，主要有吳羽的〈南宋臨安璇璣觀的殿廊神像與禮儀〉、酒井規史的〈南宋時期的真武神的畫像——以北京大學圖書館收藏的拓片為中心〉和吳燕武的〈杭州通玄觀及其道教造像〉三文。¹²⁸ 這些研究為從藝術史的角度解讀和討論南宋時期的道教宮觀和道教神祇，提供了重要參考。

近年來，道教藝術方面的研究又有新的進展，以下試舉三例，略窺其豹。其一是張魯君的博士論文：〈《道藏》人物圖像研究〉。¹²⁹ 該文第二章〈《三才定點陣圖》研究〉，第四章〈敘事圖經的研究〉和第五、六章有關存思圖的討論，均較多涉及宋代的道教圖像。然而，其以圖像材料作為判斷道經年代標準的提法，似有極大的風險。此外，作者在藝術史研究方法的應用上也有所不足，並未充分注意到各種圖像材料之間的比較和聯繫，而是更多偏重於以文註圖、以圖解文的傳統思路，從而在一定程度上影響了其對某些問題的深入解讀和分析。其二是黃士珊的《圖畫真形：傳統中國的道教視覺藝術》。¹³⁰ 該書分內、

¹²⁶ Shih-Shan Susan Huang, "Summoning the Gods: Paintings of Three Officials of Heaven, Earth and Water and Their Association with Daoist Ritual Performance in the Southern Song Period (1127-1279)," *Artibus Asiae* 61.1 (2001): 5-52. 更為完整的研究，可參考其博士論文："The Triptych of Taoist Deities of Heaven, Earth, and Water and the Making of Visual Culture in Southern Song China (1127-1279)" (PhD diss., New Haven: Yale University, 2002)。此外，黃士珊對宋代道釋畫的交涉也進行了討論："Imagining Efficacy: The Common Ground between Buddhist and Daoist Pictorial Art in Song China," *Orientalizations* 36.3 (2005): 63-69.

¹²⁷ 吳羽：〈北宋玉清昭應宮道教藝術〉，中山大學藝術史研究中心編：《藝術史研究》（廣州：中山大學出版社，2005），第七輯，頁139-178。

¹²⁸ 李淞編：《道教美術新論》（濟南：山東美術出版社，2008），頁211-240。

¹²⁹ 張魯君：〈《道藏》人物圖像研究〉（濟南：山東大學博士論文，2009）。

¹³⁰ Shih-shan Susan Huang, *Picture the True Form: Daoist Visual Culture in Traditional China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012).

外兩篇：「內篇：奧義之基」、「外篇：行動中的藝術」。內篇部分主要是對各類道教圖像的分析和解讀，力圖呈現道教徒們如何在道教教義的基礎上，以圖像的形式來表達其對於世界、身體及其二者之間關係的理解。而在外篇，作者則由靜而動，討論了宗教實踐中的藝術。¹³¹ 值得注意的是，該書將傳世文獻、繪畫作品同豐富的道教物質文化遺存(如考古出土材料)聯繫起來，進一步擴充了道教藝術史研究的材料範圍和研究視野。其三是尹翠琪的〈《正統道藏》本《三才定位圖》研究——北宋徽宗朝的道教宇宙神譜〉一文。¹³² 該文之目的，一是通過探討張商英創作《三才定位圖》的歷史背景和目的，分析道藏本的圖像內容、結構以及其背後的宇宙論，藉以重新審視該本圖像的合理性；二是透過對《三才定位圖》的個案分析，嘗試探討在明《道藏》中宋代道經圖像的可信性。此研究雖係具體的個案解析，卻為我們提示了宋代道教藝術史研究的可能向度，尤其是憑藉後代圖像材料研究前代藝術史的可能性。

在道教考古或者藝術史的研究領域中，尤為受到關注的是有關道教石刻的研究，僅略舉如下：二十世紀八十年代，吳覺非、¹³³ 王家祐、丁祖春¹³⁴ 和李遠國¹³⁵ 相繼撰文，對四川(包括重慶)的道教石刻進行了介紹和研究。九十年代以來，四川社會科學院的胡文和又在先行研究的基礎上，對四川道教石窟造像進行了更為全面的考索。其和曾德仁合作的〈四川道教石窟造像〉一文，對四川道教造像窟龕的分佈

¹³¹ 此外，黃士珊尚對《道藏》中「圖」所見之宋代道教儀式的空間性和物質性有所討論，參見黃士珊：〈從《道藏》的「圖」談宋代道教儀式的空間性與物質性〉，《藝術史研究》(廣州：中山大學出版社，2011)，第十三輯，頁45-74。

¹³² 尹翠琪：〈《正統道藏》本《三才定位圖》研究——北宋徽宗朝的道教宇宙神譜〉，《美術史研究集刊》33(2012)，頁113-162。

¹³³ 吳覺非：〈試談四川的道教石刻〉，《四川文物》，1984年第2期，頁25-28。

¹³⁴ 王家祐、丁祖春：〈四川道教摩崖石刻造像〉，《四川文物》，1986年第S1期，頁55-60、88；王家祐：〈四川道教摩崖造像述議〉，《敦煌研究》，1987年第2期，頁96-103。此外，尚有胡文和的商榷文章，參見胡文和：〈關於四川道教摩崖造像中的一些問題——與王家祐先生商榷〉，《敦煌研究》，1991年第1期，頁39-47，116-117。

¹³⁵ 李遠國：〈大足石刻道教造像淵源初探〉，《四川文物》，1986年第S1期，頁61-65。該文分別考證了大足石刻道教造像中的三清系統、四御系統和東嶽世家系統。

情況、分期和各代造像的藝術特色進行了更具條理的解析，還提供了更為精細的線描圖。¹³⁶ 黃海德的〈中國西部古代道教石刻造像研究〉，雖體現出更為廣闊的視野，但在有關宋代造像的部分，則仍以安岳玄妙觀造像和大足道教造像為主，未能揭示新的材料。¹³⁷ 李小強的研究偏重於個案解析的方面，分別對大足南山和三皇洞的道教造像進行了考述。¹³⁸

上述中國學者對於道教石窟的研究，在造像比定、風格分析、年代確定、藝術特色解讀等方面獲得了較為豐碩的成果，為道教造像藝術的研究提供了堅實的材料基礎；卻也出現了一些重複勞動，而未能通過更具問題意識的綜合性研究，激發起更多新的學術增長點，也未能與西方學界在中國藝術史方面的最新趨勢進行有效的對話。¹³⁹ 日本學者方面，小林正美的〈金籙齋法與道教造像的形成與展開〉則體現出較新的研究進路，將道教造像與金籙齋法的研究結合起來，注意到其在宗教實踐中的應用。¹⁴⁰ 而在西方學界，近年來則有海德堡大學趙洲的博士論文，較為系統地梳理了宋代重慶和四川地區的三教合一石窟

¹³⁶ 胡文和、曾德仁：〈四川道教石窟造像〉，《四川文物》，1992年第1期，頁31-39；〈四川道教石窟造像（續）〉，《四川文物》，1992年第2期，頁39-47。此外，尚可參考胡文和：〈大足南山三清古洞和石門山三皇洞再識〉，《四川文物》，1990年第4期，頁42-46。圖版方面，則可參考重慶大足石刻藝術博物館編：《大足石刻雕塑全集》（重慶：重慶出版社，1999）。2004年，胡文和又出版了《中國道教石刻藝術史》（北京：高等教育出版社，2004）一書。

¹³⁷ 黃海德：〈中國西部古代道教石刻造像研究〉，《世界宗教研究》，1994年第1期，頁93-103。

¹³⁸ 李小強：〈大足南山道教醮壇造像〉，《中國道教》，2003年第1期，頁39-40；〈大足三皇洞研究簡述及淺識〉，《中國道教》，2005年第6期，頁37-38。

¹³⁹ 此方面的研究，尚可參考胡知凡：《形神俱妙——道教造像藝術探索》（上海：上海辭書出版社，2008）；汪小洋、李彥：〈大足石窟宋代道教造像及其藝術特色〉，《榮寶齋》，2008年第6期，頁26-37；汪小洋、李彥、張婷婷：《中國道教造像研究》（上海：上海大學出版社，2010）；李淞：〈以大足為中心的四川宋代道教雕塑——中國道教雕塑述略之六〉，《雕塑》，2010年第1期，頁50-55。

¹⁴⁰ 小林正美：〈金籙齋法に基づく道教造像の形成と展開：四川省綿陽安岳大足の摩崖道教造像を中心に〉，載小林正美編：《道教的齋法禮儀的思想史的研究》（東京：池泉書館，2006），頁223-279。中譯本可參考小林正美著，白文譯：〈金籙齋法與道教造像的形成與展開：以四川省綿陽、安岳、大足摩崖道教造像為中心〉，《藝術探索》，2007年第3期，頁32-46、151。

造像。¹⁴¹ 值得注意的是，趙洲已不再局限於上述的研究進路，而是以儒釋道之間的競合為中心，通過造像及其題記等文字信息，尤其是其中被屢次修改的部分，揭示出這一富於動態性的變遷歷程。

另一個重要的領域則是墓葬方面的研究。在此方面，張勛燎、白彬的《中國道教考古》可謂其中最具代表性的著作。¹⁴² 具體到宋代而論，該書既有對於北宋道士戴知在墓出土墓誌和石刻畫像的直接考證；亦有對於江西高安南宋徐永墓出土「酆都羅山拔苦超生鎮鬼真形」的解析，實屬頗具開創性的力作。該書中對於「石真」、鎮墓文石刻和出土神怪俑的研究，也牽涉到很多與宋代道教相關的材料和命題。需要注意的是，雖然張勳燎和白彬用了相當的篇幅來討論「道教考古」和「道教考古學」的定義，但由於此類材料中只有極少數係道士墓葬所出土，很多材料的性質或其道教因素仍有待進一步的辨析。換言之，在道教考古內涵與外延仍不甚明晰的情況下，如何將那些真正同道教相關的墓葬材料恰當地納入道教藝術史乃至道教史的研究中去，仍是一個亟待探索的問題。

六、結語

根據筆者的觀察，目前學界的道教研究主要有兩條進路：一是文獻學的進路，另一則是人類學的進路。總體而論，文獻學式的道教研究一般是由前往後推展的，較為重視對早期道教經典的研究和細讀；人類學式的道教研究則肇端於來華傳教士對道教的直接體認，因而更為重視對於近代和當代道教的考察和理解（即田野工作），再從後往前延伸。這種研究格局產生了兩個重要的結果，其一便是道教研究重兩頭（早段和現當代）、輕中間（即中古時代）的研究現狀，其二則是中古（尤其是宋代）道教研究對於溝通和融合這兩條不同學術進路的重要意義。由此，我們似乎不難看出宋代道教研究，尤其是南宋道教研究的巨大潛力和關鍵地位，不啻為道教研究中一片亟待開墾的沃土。

¹⁴¹ Zhou Zhao, "The Unified Three Teachings in the Rock Carving of the Song Dynasty in Chongqing and Sichuan" (PhD diss., Heidelberg: Heidelberg University, 2010).

¹⁴² 張勳燎、白彬：《中國道教考古》（北京：線裝書局，2006）。

然而，就筆者目力之所及，有關南宋甚至宋代道教的研究，目前似乎尚未有綜合性的斷代研究成果問世。¹⁴³ 高質量的綜合性研究成果的問世，必然建立在專項研究和個案研究有所推進和突破的基礎之上。由此，宋代尤其是南宋道教史的研究，似乎還有很長的路要走。

¹⁴³ 而在其他時段上，已經有一些相對成熟的著作，如小林正美：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990）；巴瑞特（Timothy Hugh Barrett）著，曾維加譯：《唐代道教——中國歷史上黃金時期的宗教與帝國》（濟南：齊魯書社，2012）。

Review on the Study of Daoism in the Southern Song Period

Xie Yifeng

Abstract

This review brings together both the history and new directions in the study of Daoism in the later Northern Song and Southern Song periods. It covers research carried on in China, Japan, Europe, and the U.S. Five major thematic areas of study are included—the interaction between Daoism and politics (especially in the matter of national rituals); interactions between intellectuals, monks, and Daoists, and the syncretism of the Three Teachings; sects, Daoist priests, and Daoist ritual; regional studies and Daoist geography; Daoist arts.

Keywords: Southern Song, Daoism, national ritual, sects, Daoist geography