

上海市社会科学界联合会 编



东方学术文库

二十世纪中国社会科学

宗教学卷

王雷泉 刘仲宇 葛壮 主编 上海人民出版社



王雷泉 刘仲宇 葛壮 主编

二十世纪中国社会科学 宗教学卷

ISBN 7-208-05762-1



9 787208 057623 >

定价 59.00 元
易文网: www.ewen.cc

上海市社会科学界联合会 编

二十世纪中国社会科学

宗教学卷

王雷泉 刘仲宇 葛壮 主编

上海人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

二十世纪中国社会科学. 宗教学卷/王雷泉等主编.

—上海:上海人民出版社,2005

ISBN 7-208-05762-1

I. 二... II. 王... III. ①社会科学-历史-中国-20 世纪

②宗教史-中国-20 世纪 IV. C092

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 077697 号

主任编辑 虞信棠

责任编辑 虞信棠

封面装帧 王晓阳

二十世纪中国社会科学

· 宗教学卷 ·

上海市社会科学界联合会编

王雷泉 刘仲宇 葛 壮 主编

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 787 × 1092 1/16 印张 34.5 插页 5 字数 638,000

2005 年 9 月第 1 版 2005 年 9 月第 1 次印刷

印数 1—3,500

ISBN 7-208-05762-1/C · 210

定价 59.00 元

《二十世纪中国社会科学》

总编委会

主 任：李储文

副 主 任：潘世伟 施岳群 武克全 陈 昕

委 员：（按姓氏笔画为序）

丁荣生 尹继佐 王邦佐 叶 澜

朱耀人 张仲礼 李伟国 姜义华

赵 凯 奚洁人 莫建备 谈 敏

郭志坤 巢 峰 彭希哲 潘悟云

办公室主任：朱耀人

副 主 任：徐中振

工 作 人 员：黄 亚 叶月萍 陈小兵

总 序

当代中国社会科学,肇始于十九世纪末二十世纪初。经过一百年的风风雨雨,它已经成为中国现代文化的主体,它所积累起来的关于现代中国及其历史的新知识系统,同一个世纪以来自然科学积累起来的新知识一起,构成了中国从传统社会走向现代社会的必不可少的条件。

甲午战争失败后,维新变法运动应运而生,社会学、政治学、教育学、哲学等由此萌发。八国联军之役后,革命和立宪勃兴,民主、共和、宪政成为志士仁人的主导诉求,政治学、社会学、经济学、法学、新闻学一一初步成型,传统的史学、文学等,也开始了所谓“史学革命”、“小说革命”等。“五四”爱国运动和新文化运动后,社会科学学科体系已经大体建立起来。“九一八”事变以后,特别是“七七”事变以后,日本军国主义妄图一举灭亡中国,中国社会科学则在危难的考验中迅速向前发展。新中国成立后,中国社会科学借鉴和参照苏联模式,建立了相应的教学科研体制和学科结构。二十世纪八十年代,面对经济社会发展落后于世界及周边许多国家和地区的新问题,中国社会科学再一次调整了自己的发展路向,从而实现了自身的全面发展和普遍繁荣。

当代中国社会科学成长之所以如此迅速,是因为中国拥有数千年延续不断的丰厚的学术文化积累为其底蕴,同时,又积极而主动地广泛吸取了世界各个国家精神生产的优秀成果。更为重要的原因在于,它从诞生开始,便立足于中国社会大变动的实践,投身于中华文明转型和中华民族复兴的伟大运动,在这一基础上努力发现与创造。二十世纪中国社会科学发展的全过程,就是它将自己的命运与国家和民族的命运融合在一起,面对

种种历史性的与世界性的挑战,努力探索、努力进取、努力再创造的过程。

一个世纪来中国社会科学的发展,为中华民族的伟大复兴提供了强大的精神动力,造就了坚实的精神支柱。在这一百年中,中国社会科学经历了三次大规模的对先行学术、思想、文化的重新估定。每一次重新估定,不仅带来社会科学一次大的飞跃,而且带来一场普遍的思想解放,更带来民众素质的一次广泛提升。事实上,重新估定至今仍一直在持续之中,这就造就了中国社会科学与时俱进、先进性及多样化相结合的品格。

第一次重新估定,是对于在学术、思想、文化领域内占据绝对支配地位的传统经学乃至传统儒学的重新估定。康有为曾用进一步神化孔子、把孔子打扮成托古改制的通天教主的办法,来否定两千年来所尊崇的经学、儒学。章太炎则用“订孔”的方法,将孔子定位为功勋卓著的古文献整理和保存者、具有开创性的历史学家,将“经”定位为由孔子整理和保存下来的一批古文献。他们从不同角度引导人们对传统经学及传统儒学重新加以审视。这一重新估定,到“五四”新文化运动时达到高潮。“打倒孔家店”的口号,标志着传统经学与儒学的统治地位已经严重动摇。这一次对传统学术、思想、文化的重新估定,同科举制的废除、新式教育制度的建立相配合,结束了“读经”为教育首要甚至最高使命的历史,解放了因“独尊儒术”而长久被压制的中国古代学术、思想、文化等大量的其他资源,包括被视为异端的诸子学说,被视为“奇技淫巧”而从来不受重视的古代科学技术成就,被视为不可登大雅之堂的俗文学作品和内容极为丰富的佛学思想资源等等;儒家学说本身也得到了较为客观的梳理,特别是孔孟程朱之外各派儒家学说,得到了较为公允的评价。尤为重要的是,人们由此开始摆脱了传统的“经传注疏”式的思维方法和治学方法,挣脱了除去只能为经作传、为传作注、为注作疏,此外再也不能有所作为的精神束缚,获得了了解东西各国学术、思想、文化成果,独立进行探索、思考、创造的广阔空间。当然,经学的影响并不会因此而终结,传统的“经传注疏”式的思维方法和治学方法也没有就此而不再为人们所依循。在第一次重新估定各种传统学术、思想、文化等资源时,粗疏和形式主义之处甚多,甚至使用新的“经传注疏”方法来取代传统的“经传注疏”方法。尽管如此,这一次重新估定所带来的思想解放,却是无可否认的。

第二次重新估定,是对于中国人曾经热切憧憬过的十七、十八世纪以来西方学术、思想、文化及西方主要国家发展模式的重新估定。当中国人开始以西方为师时,西方资本主义国家的社会主义运动已经勃兴,资本主义的各种内在矛盾已经明显暴露,对于资本主义的批判日渐广泛而激烈。二十世纪初,一批立志使中华民族实现伟大复兴的先进中国人,已经接触到社会主义思潮,在规划中国未来发展时,已在考虑避免资本主义前途。领导反清革命的孙中山便曾要求加入第二国际,并解释“三民主义”中的“民生主义”即社会主义。他所拟定的实业计划,要将中国由农业国变为工业国,根本宗旨就是“欲使外国之资本主义以造成中国之社会主义,而调和此人类进化之两种经济能力,使之互相为用,以促进将来世界之文明”〔1〕。第一次世界大战和俄国十月革命后,特别是在1921年中国共产党成立以后,避免资本主义前途而争取社会主义前途成了更多志士仁人的奋斗目标。马克思主义、列宁主义以及其他社会主义、无政府主义流派在中国的传播,1929年世界经济危机的爆发以及稍后日本军国主义、德国法西斯主义的肆虐,都使西方资本主义思想文化所构建的理想世界以及这些国家发展道路所曾燃起的热情进一步破灭。二十世纪二十年代以后,中国社会科学界除翻译介绍了十七、十八世纪以来启蒙思潮的一批代表作外,更热衷于介绍的却是批判资本主义各种思潮的一批代表性著作。出国留学的,赴苏联的固然主要接受了马克思主义、列宁主义、共产国际及斯大林观点的教育,赴欧美日本的,很多人所接触的也是从不同角度对资本主义制度进行揭露批判的思潮。当时,倡导自由主义的胡适一派许多健将,都深受拉斯基和费边社会主义的影响。正是这一番对十七、十八世纪以来西方学术、思想、文化和西方国家发展模式的重新估定,使人们能够批判性地对待西方资本主义各种成就,在向西方学习时不迷信西方,看到西方成功之处时也注意到西方的问题,从而思考如何从东方的实际、中国的实际出发,寻找合乎中国特点的中华民族复兴之路。毛泽东提出的新民主主义论,即是这一阶段思考和实践的集大成理论成果。

第三次重新估定,是如何以科学的态度对待指导中国革命走向胜利、并成为国家指导思想理论基础的马克思主义、列宁主义,以及作为马克思

〔1〕 见孙中山《实业计划·结论》,《孙中山全集》第6卷,中华书局1985年,第398页。

主义与中国革命实际相结合产物的毛泽东思想。马克思主义、列宁主义在中国的传播,毛泽东思想的形成和发展,都解放了人们的思想,使中国社会科学实现了一次重大的飞跃,有力地推动了中国革命事业的发展与中华民族的复兴。但是,由于受《联共(布)党史简明教程》的误导,对于马克思主义、列宁主义的许多错误的、片面的、教条式的理解或解释,包括已经为马克思、列宁所放弃和改变的观点,一度占据了学术、思想、文化领域的支配地位,而不少马克思、列宁所坚持的,包括毛泽东曾坚持了的观点,反而被当作错误的或过了时的见解被抛在一旁。这就使人们的思想,使社会科学的发展,套上了新的桎梏。在经历了一个又一个运动,使中国的现代化发展经历了重大挫折以后,以实践是检验真理的唯一标准大讨论为突破口,中国社会科学的发展迎来了一次新的思想解放。这一思想解放,就是通过对于曾经支配了我们决策和行动的指导思想检验标准的重新估定,开始挣脱许多教条式的、片面的乃至错误诠释的禁锢,形成了以邓小平理论和“三个代表”重要思想为标志的新的理论成果。由此,人们对于马克思主义作为一种科学的世界观、方法论,马克思主义所固有的“与时俱进”的科学品格,有了更为深刻的理解。中国社会科学立足于中国实践以及当代世界发展的实践,努力使实践上升为理论,以理论指导实践,实现了马克思主义新的飞跃;同时,以更加积极更加开放的态度对待马克思主义以外各学派的研究成果,从中吸取有价值的东西,不断丰富自身;由此又推动了对于中国传统学术、思想、文化及十七、十八世纪以来西方学术、思想文化的再估定,即对前两次重新估定的全面检讨和对先前学术、思想、文化资源的新发掘。这样,就迎来了当代中国社会科学空前繁荣的局面。

一百年来的三次重新估定,每一次都为中国构建起一个新的知识系统,一个新的范畴、概念、话语乃至范式体系,给中国的救亡图存,给中华文明的转型,给中华民族的复兴,给中国革命和现代化建设的发展,提供了新的理论依据和行动方案。中国社会科学也由此走向社会,走向民众,渗透到人们的整个精神生活和物质生活之中,渗透到社会制度的全面变迁之中。

中国社会科学的发展,始终面临一个如何更加贴近中国实际以及与时俱进、不断创新的问题。它既需要创造性地继承和扬弃传统学术遗产,又

需要批判吸收西方社会科学的有益成果,还要不断反对教条化、公式化的倾向。中国社会科学的发展,在时代精神和先进文化的引领下不断前进。上世纪三十年代形成的中国马克思主义社会科学,代表了中国社会科学发展的方向,随着新中国的成立,上升为中国社会科学的主体地位。当二十一世纪来临之时,中国共产党中央委员会为进一步繁荣发展社会科学专门发出文件,强调“在全面建设小康社会、开创中国特色社会主义新局面、实现中华民族伟大复兴的历史进程中,哲学社会科学具有不可替代的作用”,并强调指出:“哲学社会科学是人们认识世界、改造世界的重要工具,是推动历史发展和社会进步的重要力量。哲学社会科学的研究能力和成果是综合国力的重要组成部分。”文件对于如何加强哲学社会科学传统学科、新兴学科和交叉学科的建设、如何加强基础学科和应用对策研究、如何加强哲学社会科学的宣传和普及、如何加强哲学社会科学的宏观管理体制和微观运行机制建设、如何加强哲学社会科学工作与对外开放,一一提出了指导性意见和建议,目标就是努力建设面向现代化、面向世界、面向未来,具有中国特色的哲学社会科学,以充分发挥其认识世界、传承文明、创新理论、咨政育人、服务社会的重要作用。中国社会科学发展的一个新的历史时期正在到来。

上海市社会科学界联合会聚集上海专家学者力量,以二十世纪的中国社会科学为研究对象,爬梳各主要学科的形成及其演进轨迹,旨在比较全面、系统、深入地反映这一百年间中国社会科学发展的全貌及其规律,促进它在新的世纪更加繁荣和发展。根据中国社会科学百年发展的实际情况,参照当前新的学科分类,本书共设十三卷,即马克思主义卷、哲学卷、理论经济学卷、应用经济学卷、法学卷、政治学卷、教育学卷、历史学卷、社会学卷、语言学卷、新闻学卷、宗教学卷、文学学卷。各卷框架及主要内容为:第一部分系总论,综述各学科一百年间从形成到发展、从创新到繁荣的演进轨迹;第二部分以二级学科为单位,论述各学科在一百年间所取得的主要成就;第三部分以专题形式,介绍各学科在一百年间发生的重大论争情况,评述它们的学术意义;第四部分综述各学科在一百年间建立的主要学术机构、重要学术社团、重要学术刊物及进行的中外学术交流,说明它们对本学科发展所起的作用;第五部分为附录,内容是各学科的百年大事记。由于

受主客观条件限制,各卷撰写之详略难免参差不齐,甚至有所疏漏。

本书编纂是一项艰巨而复杂的大型学术工程,历时三年多,一直得到原中共上海市委副书记、现任市人大常委会主任龚学平,原中共上海市委宣传部部长、现任中共上海市委副书记殷一璀,中共上海市委常委、宣传部部长王仲伟的关心、支持和指导。为了加强编纂工作的领导,上海市社会科学界联合会成立了《二十世纪中国社会科学》总编委会,负责编纂计划的制定、框架的设计、各卷主编的聘请、各卷编撰大纲的审定,以及出版等事宜。各卷设主编,承担本卷编撰的各项工作。来自复旦大学、华东师范大学、上海师范大学、上海财经大学、华东政法学院、上海社会科学院和中共上海市委党校等单位近二百位学者,参加了各卷书稿的撰写;有四十多位资深学者应邀审读有关书稿,提出了不少重要的修改意见。这项工作也得到了上海市有关方面的大力支持,上海市哲学社会科学规划办公室将本书的编纂列为上海市哲学社会科学“十五”规划课题,世纪出版集团上海人民出版社为本书的出版付出了辛勤劳动。

科学地展现二十世纪中国社会科学的发展历程是一个重大的历史课题,需要人们从多角度、多层次加以研究与探索。现在出版的这十三卷研究成果,是我们初步的尝试。我们竭诚欢迎各种建议和批评,并期望这方面有更多的成果问世!

《二十世纪中国社会科学》总编委会

2004年12月

目 录

第一编 二十世纪中国宗教学的发展历程

一、中国现代宗教学的兴起	003
(一) 西学东渐与社会新思潮的兴起	003
(二) 社会新思潮促进下的当代宗教学科之形成	004
(三) 东西方宗教思想的交流与碰撞	007
二、宗教批判运动与宗教主体思想的发展	012
(一) 信仰自由精神的兴起与宗教主体思想的发展	012
(二) 早期中国马克思主义者的宗教观	013
(三) 宗教与科学及无神论关系的讨论	015
三、宗教界对社会挑战的回应和宗教文化的振兴	018
(一) 基督教的社会运动与教会学者的研究	018
(二) 近代佛教文化的复兴	020
(三) 伊斯兰教文化高潮及其意义	022
(四) 宗教学研究的展开及其成就	023
四、建国以来宗教学研究的历程	027
(一) 改革开放前宗教学研究状况	027
(二) 八十年代以来宗教学研究的全面繁荣	029
(三) 世纪之交宗教研究的态势与展望	035

第二编 二十世纪中国宗教学各学科的发展及主要成就

一、宗教学原理与各种分支学科及宗教通史研究	043
(一) 宗教学原理研究	043
(二) 各种分支学科的研究	063
(三) 关于中国宗教通史的研究	072
二、佛教研究	085
(一) 二十世纪佛教研究的进程	085
(二) 佛教史研究的展开	094
(三) 教理与佛教哲学研究	105
(四) 藏经编纂与经籍研究	134
(五) 佛教文学艺术之研究	151
(六) 佛教制度与社会生活之研究	168
三、道教研究	179
(一) 二十世纪道教研究的进程	179
(二) 道教史研究的全面丰收	183
(三) 道教经籍的整理与研讨	190
(四) 道教教义思想与哲学研究的深入	199
(五) 道教科仪研究	206
(六) 道教符箓法术研究	210
(七) 道教名山宫观研究	219
(八) 道家养生学和内丹、气功学探索的兴盛	224
(九) 外丹黄白术和其他科学研究的丰富成果	229
四、基督宗教研究	235
(一) 唐代景教研究	236
(二) 明清耶稣会传教士研究	239
(三) 中国东正教研究	244
(四) 中国基督新教研究	246
(五) 中文《圣经》翻译	250
(六) 中国大陆神学研究	255

(七) 香港、台湾的神学研究	263
(八) 教会大学研究	267
(九) 基督宗教和中国文化及文学研究	273
五、伊斯兰教研究	279
(一) 伊斯兰教研究的进程和基本特点	279
(二) 对《古兰经》的多次翻译、出版及其成就	296
(三) 有关伊斯兰教历史的重要论著	301
(四) 关于教义学、教法学研究	309
(五) 对伊斯兰文化的探讨	315
(六) 关于当代伊斯兰教的研究	320
六、其他宗教研究	330
(一) 儒教研究	330
(二) 中国少数民族宗教研究	337
(三) 民间宗教与民俗信仰研究	343
(四) 原始宗教与神话研究	350
(五) 琐罗亚斯德教、摩尼教、印度宗教、犹太教等研究	359
(六) 新兴宗教研究	370

第三编 二十世纪中国宗教学重大学术问题讨论

一、马克思主义宗教观的研究	383
(一) 关于“宗教是人民的鸦片”	384
(二) 关于“宗教与社会主义社会相协调”问题	386
(三) 关于“宗教五性”	387
(四) 关于“宗教信仰自由政策”	388
二、关于宗教与迷信关系的学术讨论	391
三、宗教与农民战争	395
(一) 道教及其经典《太平经》与汉末农民战争	395
(二) 拜上帝教与太平天国	397
四、《楞严经》、《大乘起信论》辨伪	402
(一) 《楞严经》辨伪	402

(二)《大乘起信论》辨伪	403
五、关于禅学研究之争	407
(一)考据的困境	407
(二)方法之争	409
(三)禅学源流及演化	411
(四)经验主义的现代禅	413
六、二十世纪中国基督教本色化和处境化的讨论	417
(一)基督教会的本土化运动	417
(二)神学思想的处境化	419
七、关于“文化基督徒”的讨论和争议	422
八、关于新兴宗教的研究	427

第四编 二十世纪中国宗教学主要学术机构、学术活动与学术出版

一、宗教学教育、研究机构与学术团体	435
(一)宗教学教育机构	435
(二)研究机构	438
(三)主要学术团体	442
二、主要学术会议	443
三、主要刊物、丛书、工具书的编撰和出版	459
(一)主要宗教学学刊	459
(二)主要宗教学论文集	467
(三)主要宗教学丛书	469
(四)典籍、资料与工具书	471
四、重要研究成果书目与部分主要译著书目	478
(一)重要研究成果书目	478
(二)部分重要的宗教学译著丛书与书目	496

附录 二十世纪中国宗教学发展大事记	503
-------------------------	-----

后记	536
----------	-----

第 一 编

二十世纪中国宗教学的发展历程

一、中国现代宗教学的兴起

吕大吉在《中国现代宗教学术研究一百年的回顾与展望》文中,将中国现代宗教学学术研究的百年历程,大略划分为三个阶段:第一,从戊戌变法到民国时期,时间跨度大约是十九世纪末到二十世纪上半叶,其特点为:“‘西学东渐’和现代意义上的宗教学术研究的兴起”。第二,1949年至1976年,从中国现代史的角度看,即所谓建国初期和“文革”时期,其特点为:“马克思主义一元化指导下的宗教研究”。第三,1976年以后,现代史上所谓的改革开放时期,其特点为:“理论和方法的多样化”^[1]。上述划分,就其作为一个大略的划分,有中国现代史及中国现代思想史的史学依据;并且基本符合百年中国宗教学术研究演进的史实特征。

(一) 西学东渐与社会新思潮的兴起

现代中国宗教学的兴起,是在十九和二十世纪之交的西学东渐背景下发生的。十九、二十世纪之交的西学东渐有一个显著特点,就是在西学的译介中,日本乃是一个中转站。有研究者称:“以日本为接触、介绍外国文化的中转站,这是当年的思想文化界的大趋势。最直接的原因是留日学生数量大大超过留英、留法学生乃至所有其他各国留学生之总和。”^[2]在接受和引入西方文化方面,日本是中国的先驱和老师。二十世纪初的中国留日学生,在译介西学时,不仅采用了西方著述的日译版本,而且采用了许多日语转译的西方科学词汇。西语“宗教”(religion)一词,就是通过日译转译为汉语的。

伴随西学东渐而来的是中国现代社会各种新思潮的兴起。除了上述风靡近半个世纪的进化论思潮外,这一时期在社会上出现的各种新思潮包括:生命哲学(或生机哲学)、无政府主义、实证主义、实用主义或实验主义、各种社会主义,以及马克思主义。接踵出现的各种西方文化思潮,构成所谓的新学和新文化,以其现代性或

理性,与传统中学、旧学(传统儒学)与旧文化(封建文化)处于尖锐的对立之中。其中实用主义或实验主义对二十世纪中国现代学术从内容到方法影响甚大。

实用主义是中国现代史上最早输入的西方现代哲学思潮。自1919年至1921年,美国实用主义哲学家杜威来华讲学两年,宣扬其实用主义观点。实用主义在哲学上主张经验论,以经验的实在为真理。杜威本人不止是哲学家,也是注重实验的科学家,其实用主义倾向于科学与哲学的结合。实用主义反映了美国科学与民主的时代精神;强调人的现实生活经验世界的意义,反对人沉溺于脱离现实的、抽象的、乃至先天的彼岸世界;强调个体独立自由的创新精神,反对教条,反对向来被视为神圣的传统和权威。由于以上特点,实用主义在五四期间传入中国后,经胡适等中国知识分子的诠释与普及,很快成为新文化运动先进知识分子批判传统(包括传统宗教)的重要思想武器。贺麟评论道:“胡适之等所提倡的实验主义,……在五四运动后十年支配整个中国思想界。尤其是当时的青年思想,直接间接都受此思潮的影响,而所谓新文化运动,更是这个思想的高潮。”^[3]而关于实用主义所表现的科学精神对传统旧文化的撞击,艾思奇有如下评语:“在哲学上,胡适所标榜的实验主义占了一时代的上风,其他的哲学思潮自然未尝没有介绍,但对于传统的推翻,迷信的打破,科学的提倡,是当时的急务,以‘拿证据来’为中心口号的实验主义被当时认作典型的科学精神。”^[4]

西学东渐不仅促成了中国社会各种新思潮的兴起,而且把西方近代的理性主义世界观和方法论引进了中国。这对于中国现代宗教学术的兴起,具有重要的意义。“以康有为、梁启超、严复、孙中山等人为代表的一大批先进分子醒悟到,为了挽救民族的危亡,必须向西方学习现代的科学,其中包括自然科学和人文社会科学。虽然他们并未直接从西方引进当时诞生不久的‘宗教科学’,但是他们对长期衰败贫弱的深刻反思和上述主张,以及国门已经大开和西学东渐已成气候的历史环境,却在许多知识分子当中促成了现代的科学态度,其中包括摆脱传统宗教束缚、理性地对待宗教的态度”^[5]。正是这种理性主义的科学态度或理性主义的批判态度,为现代意义上的中国宗教学研究的出现,造成了思想上的条件。

(二) 社会新思潮促进下的当代宗教学科之形成

在社会新思潮促进下的中国现代宗教学之形成,最初表现为戊戌变法以来的启蒙宗教思想之兴起。戊戌变法标志着当时的中国先进人士之技术救国的观念转变为制度救国的观念。制度救国势必触动封建君权,而触动君权又必然涉及它的观念保证:封建的宗教—政治观,即以“君权神授”为其核心观念的封建的宗教—政

治观。“如欲救亡图存，必需变法图强；欲革封建君权，必革封建神权，批判传统的宗教天命论对‘君权神授’的维护”^[6]。故此时兴起的宗教启蒙思想，主要表现为对传统宗教的批判。事实上，戊戌变法以来的中国革命派和先进知识分子，都把批判传统宗教作为自己的任务。近代的启蒙宗教思潮或思想，就是在这种大背景下出现的，它的核心观念是“革天”、“革神”，以及非鬼神迷信。

严复在所译《天演论》“按语”中，基于进化论，对传统宗教进行了批评，把中国人对天命的崇信和对鬼神的迷信，视为社会“进步之阻力”，为了推动社会进步，国家强盛，应当清除传统的“宗教之流毒”。严复甚至把这一任务作为与发展科学、兴办教育同样重要的“救国之道”。孙中山、邹容揭露了传统宗教观念与封建专制制度的关系。孙中山说：“前此帝制时代，以天下奉一人，皇帝之于国家，直视为自己之私产，且谓皇帝为天生者，如天子受命于天，及天睿聪明诸说，皆假此欺人，以证皇帝之至尊无上。甚或托诸神话鬼语，坚人民之信仰。中国历史上固多有之。”^[7]他认为：神权、君权，都是过去的陈迹，应在民权时代予以扫除。邹容说：“自秦始统一宇宙，悍然尊大，鞭笞宇内，私其国，奴其民，为专制政体，多援符瑞不经之说，愚弄黔首，矫诬天命，撙国人所有而独有之，以保其子孙帝王万世之业。”^[8]章炳麟基于佛教平等观批评“有神”的宗教，表达他的自由平等的启蒙政治观。他说：“惟神之说，崇奉一尊，则与平等绝远也。欲使众生平等，不得不先破神教。”^[9]不仅如此，章氏的宗教批判更多地表现为理论上的分析，如他从逻辑和认识论角度对宗教有神论（特别是基督教有神论）之核心观念（有神观念、神造观念等）的批评。章氏虽在《建立宗教论》中又推崇“无神”的佛教，把佛教的平等观念等作为新社会道德建设的蓝本，但就其宗教批判的理论深度而言，章氏超过了同时代的其他启蒙宗教思想家。

新文化运动是中国现代启蒙运动的高峰，其中批判宗教神学和世俗迷信的启蒙宗教思潮却在其中占突出地位。新文化运动的主将之一蔡元培，鉴于数千年君权、神权之影响，与共和思想颇相抵触，提出“以人道主义去君权之专制，以科学知识去神权之迷信”^[10]的启蒙宗教观。不仅如此，蔡氏之宗教观还涉及宗教学的一些重要问题，诸如宗教的起源、本质和功用问题，以及宗教与科学、宗教与哲学、宗教与道德、宗教与美学的关系等问题。在这些方面，蔡氏启蒙宗教观的一个最值得称道的贡献是提出“美育代宗教”说。蔡氏的宗教观表明，他已经把批判传统宗教的宗教启蒙，推进到对一般宗教学理论问题的学术探讨。新文化运动的另一位主将胡适，也站在科学的立场，不仅否定了基督教有神论，而且批判了佛道等迷信，发表了他的启蒙无神论的宗教观。曾为新文化运动之主将，后来转变成为马克思主义者的陈独秀和李大钊，其宗教启蒙思想也有一个转变，先是以现代科学反对宗教迷信，继之以马克思主义批判分析宗教信仰问题。他们的宗教批判，构成这一时期

启蒙宗教观的特殊维度。

启蒙时期的宗教怀疑和批判具有双重后果：一方面，批判表现出明显的无神论的倾向，表现出排斥或脱离宗教的倾向，并最终发展为二十年代及其以后的非宗教运动。从当时的国情来看，这是必然的。宗教批判处于国难当头、社会巨变的历史处境和反传统的语境之下，因此倾向于矫枉过正，倾向于对中西传统宗教一概怀疑，并将其与世俗迷信混为一谈。另一方面，宗教批判也不可避免地引起越来越多的中国学者关注对宗教问题的理论认识和历史探讨。批判本身需要从理论上对宗教作出解释和说明，批判同时也打破了作为以往学术前提的儒、释、道等传统的信仰立场，破除了基于某种宗教而排斥其他宗教的独断态度，避免了妨碍宗教学研究的先在的敌对态度。作为批判的直接后果，当时一大批人文学科领域的学者开始潜心于宗教问题的研究，并相继提出自己的独到见解。^[11]

中国现代宗教学之形成的另一个表现是现代宗教史学研究的开创。启蒙宗教思潮不仅波及对传统宗教的批判和对宗教学理论的初步思考，而且波及宗教史学领域。对中国传统宗教的史料发掘和梳理，导致中国现代宗教学形成之初的一个显著特征，即宗教学研究取得成果最多的领域是宗教史学领域。

几乎所有这一时期的学术大师和有影响的宗教学者，都给我们留下了宗教史学方面的学术遗产。首先是胡适。胡适得自西方现代实证哲学的著名方法“大胆假设，小心求证”，也成了他在宗教史学研究中奉行的基本方法。胡适运用它研究禅宗的历史，在其时的学术界引起强烈反响。其次是陈垣。其宗教史学研究领域广博而深入，几乎涉及中国历史上出现过的所有宗教。陈垣的宗教史学考证方法后为其学生所继承，从而形成中国现代宗教学研究中的宗教史料考证学派。然后是陈寅恪和汤用彤。陈汤二人的共同特点是学贯中西。前者以其深厚的语言功底，致力于佛教名相问题、佛典翻译问题，以及佛经版本的研究；而后者以其深厚的哲学和历史学功底，开创了中国佛教断代史的研究。两人皆成果卓著，影响深远。除此之外，我们还有方豪的中国天主教史的历史考证、朱谦之的中国景教历史考证，许地山和傅勤家等的中国道教史考证，陈国符的道藏源流考证，吕澂的中国佛学源流考证，潘光旦、江文汉和陈增辉等人的中国犹太人考证等等。

考察中国现代宗教学的形成，其贯穿的一条主线是理性主义。启蒙宗教批判的立场固然是理性主义，是基于理性主义对传统宗教信仰主义的批判；宗教史学的出发点也是理性主义，也是基于理性主义而对中国宗教的史料挖掘和思想梳理。不仅如此，这种理性主义的立场和态度，也是早期宗教思想启蒙者和宗教学学者的共同立场和态度。从康有为、梁启超、谭嗣同、严复等改良派，到孙中山、陈天华、邹容、章炳麟等“革命派”，到蔡元培、胡适等新文化运动的知识精英，甚至陈独秀、李大钊、恽代英等马克思主义者，虽然他们的政治立场和态度截然不同，但在一点上他们

是共同的,即都采用现代的理性主义来进行宗教思想启蒙,批判宗教和研究宗教。

启蒙宗教运动的理性主义态度,乃是西学东渐过程中西方理性主义的现代学术渗入中国启蒙学者的学术研究和思考的必然后果,它也与西学东渐中“宗教”概念的引进具有某种必然的联系。因为,在西方“宗教”一词引入之前,以往学者之“研究”宗教,一般都固持自身宗教或意识形态的立场,崇仰自身所崇奉的祖训而贬抑其他教说。西方“宗教”一词,在现代宗教学范畴内,本身标示着一种学术的立场,即平等客观地对待各种不同宗教,故它的引进及在启蒙宗教运动中的运用,标志着中国学术已开始理性而客观地审视各种不同的宗教。这种新的态度或立场,最明显地表现在信仰某一宗教的学者,能够在自己的宗教学研究,脱离自己的信仰立场,理性而客观地对待、研究其他宗教。例如,著名的中国基督徒许地山,曾以这种态度著《道教史》,著名的中国基督徒王治心,同样以这种态度著《中国宗教史大纲》。

吕大吉把启蒙宗教思想同传统无神论作了比较,从理论形态上概述了前者的特点,除了理性主义以外,启蒙宗教思想或宗教观在理论形态上与传统儒学范畴的无神论宗教观有两大区别:“第一,现代意义的启蒙宗教观具有反帝反封建的政治内容,属于资产阶级民主革命思潮,而传统的无神论思想在政治上是维护当时的封建君权和封建制度的。第二,现代意义的启蒙宗教观广泛引进并吸引了近代西方的自然科学和哲学,特别是达尔文生物进化论以及由此推演出的社会进化论,把它作为自己的启蒙宗教思想的科学根据。”^[12]吕氏的这两个概括,不仅是这一时期宗教启蒙思想的特点,而且是中国现代宗教学形成之初在理论形态上所具有的特点。

(三) 东西方宗教思想的交流与碰撞

如前所述,西学东渐并不包括直接从西方引进当时诞生不久的“宗教科学”,但是,西学东渐中西方各种现代思潮的涌入,却间接地给中国学术界带来西方的宗教思想和观念。西方宗教思想与观念与中国传统宗教思想与观念的接触,造成现代中国宗教学产生过程中东西方宗教思想的交流与碰撞。

现代意义上的“宗教”一词的出现,是东西方宗教思想交流碰撞的直接后果。西语 religion 一词的拉丁词源,在罗马哲学家(如西塞罗)和基督教教父哲学家(如奥古斯丁)的使用中,概指人对神灵的敬畏、崇拜和义务,以及神人之间的结合、再度修好。在佛教传入中国前,汉语中只有表达古代宗教组织形式、社会结构、历史来源、礼仪制度等意味复杂的“宗”一词,和表达“神道设教”,即表达神道信仰的“教”一词,而无西方意义上的“宗教”一词。佛教传入中国后,中国佛教典籍始有

“宗教”两词的并用,以统称佛所说和佛弟子所说的佛教“教理”。虽然汉语“宗教”一词在其后来的用法中,已包含有“对神道的信仰”这种一般意义,但是,惟于这个概念用以翻译假道日本而来的西语 religion 一词时,汉语“宗教”一词,始获得其作为宗教学基本范畴的现代意义。现代意义上的“宗教”一词后来在早期宗教学者著述中的广泛使用,可以视为中国现代宗教学形成的一个理论标志。

有了东西方融合的“宗教”一词,中国学者就可以据此对中国传统文化作出宗教学的审视。首先是关于“中国有无宗教”问题的提出。历史学家夏曾佑认为中国自远古以来就存在着宗教,他在《中国古代史》一书中将中国古代的鬼神术数,都视为“孔子以前之宗教”,甚至认为老孔墨亦皆为宗教。梁启超则主张相反的观点,在《论中国学术思想变迁之大势》一书中宣称中国无宗教。他认为中国文化的传统特点是重哲学、轻宗教,两者是两种不同的看待事物的态度:哲学贵疑,宗教贵信。梁漱溟则基于佛教立论,与梁启超一样,主张“中国无宗教”。他甚至认为中国人是世界上唯一对宗教兴趣不大的民族,即所谓“非宗教的民族”。这是当时中国学界出现的两种截然对立的意见。在中国有无宗教问题上出现这样的对立观点本无什么新奇,例如,明末清初天主教传教士内部,在如何处理天主一神教和中国古代文化的关系问题上,也曾出现过类似的、更为激烈的神学争论,但是,二十世纪初发生的这场讨论,由于是基于西方现代宗教观念发出的提问,这使得它具有现代比较宗教学的意义。

与“中国有无宗教”密切相关的是另一问题,即“儒教是否宗教”。从某种意义上来说,“中国有无宗教”的问题,实质上也就是“儒教是否宗教”的问题。例如,梁启超就是这样理解的,并且以“儒教非宗教”说来论证其“中国古代无宗教”的观点。追根溯源,“儒教是否宗教”的问题,也是明末清初耶稣会内部神学争论的历史延续;同时,这个问题在二十世纪再次被学者们提出来加以讨论,却与围绕着保守派建立孔教的政治举措而展开的关于孔教是否可以为国教的争执直接有关。在这场激烈的争论中,站在保守派对立面的新青年们,不仅从政治上揭露了建立孔教论与宪法所维护的信仰自由原则背道而驰;而且更从学术上揭示了孔教非宗教的世俗本性,从而使孔教是否可以为国教的政治问题,演为孔教是否宗教的学术问题。关于后者,蔡元培曾质问说:“试问孔子之说,果有一足附于宗教之林者耶?”^[13]陈独秀则认为:孔教不是出世养魂之宗教,而只是一种“必随社会之变迁为兴废”的人伦日用之世法道德^[14]。不仅如此,一些宗教界人士,也从这个角度立论,如天主教学者马相伯说:孔子之教“学且不成科学,教又何足以成宗教哉!”^[15]新青年们的思路是:按其性质,孔子之教并非宗教,而是因时而异的“人伦日用之世法”,故不能把它确立为全体公民必须信奉之国家宗教。孔教非宗教的论证,虽然不足以反驳建立孔教论者的立论,但我们同样可以认为,由于它也出现在东西方宗教思想的交融

语境里,其意义也就自然超出了原本的政治争论所蕴含的意义,而具有了一般的比较宗教学的理论意义。不仅如此,由于孔教非宗教的论证,暗含着一个理论前提,即何谓宗教——事实上这也是“中国有无宗教”的问题所暗含的前提——因此,随着这个问题讨论的继续,“儒教是否宗教”、乃至“中国有无宗教”的讨论,就深入到宗教概念本身的讨论。从这个意义上说,中国现代宗教学的理论研究,是东西方宗教思想交流与碰撞的直接后果。

随着西学东渐而来的中国现代宗教学的兴起,以及东西方宗教思想的交流与碰撞,早期的宗教学学者们用刚刚掌握的西方宗教学理论,也在东西方宗教之间做出了他们各自的批判和取舍。一方面,他们中的一些人批判传统宗教,提倡西方宗教。例如严复,他把传统的天命观念和鬼神迷信视为社会“进步之阻力”而力主清除之,同时他又认为,某些高级的宗教例如基督教则有助于中国民众的德育教化。他说:“教者,随群演之浅深为高下,而常有以扶民性之偏。今假景教大行于此土,其能取吾人之缺点而补苴之,殆无疑义。且吾国小民之众,往往自有生以来,未受一言之德育。一旦有人焉,临以帝天之神,时为耳提而面命,使知人理之要,存于相爱而不欺,此于教化,岂曰小补!”^[16]陈独秀也是一面批判传统儒教,另一面则推崇基督教。1917年,他在《答刘克夫》中说:“吾之社会,倘必需宗教,余虽非耶教徒,由良心判断之,敢曰推行耶教,胜于崇奉孔子多矣。以其利益社会之量,视孔教为广也。”^[17]陈氏所谓耶教“利益社会之量”,也当指耶教在辅助社会德育教化中的作用而言,这可以从他后来在反基督教运动中仍然肯定基督教所提倡之博爱精神和牺牲精神上找到注脚。

另一方面,早期宗教学学者中也有人批判西方宗教有神论,而提倡传统宗教(例如佛教)无神论。章炳麟在其《无神论》和《建立宗教论》等文中,从理论上和教义上否定了包括基督教在内的宗教有神论,但又提倡佛教这样的“无神论的宗教”,其意在于发掘佛教之宗教道德资源,以为建设新社会之世俗道德所用。他说:“所以提倡佛教,为社会道德上起见,固是最要,为我们革命军的道德上起见,亦是最要。”^[18]

以上两派人在东西方宗教之间所作的批判和取舍截然不同,但两者的目的却是大同小异,都服务于他们那个时代的观念革命和新的文化建设,他们的目的都不是宗教神学的,而是道德的和一般文化的。中国现代宗教学的产生及其早期发展,是在新文化运动的语境里进行的,这使得它在东西方宗教思想之间所做的取舍,都与新文化运动的观念现代化这条主线密不可分。中国现代宗教学在其寻求独立学术(学科)发展的早期,也发挥着新文化运动组成部分的重要作用。因此,这一时期的宗教启蒙,实质上也是新时代的道德、思想文化启蒙。这也是东西方宗教思想交流与碰撞所造成的中国现代宗教学的独特历史作用。

东西方宗教思想的交流与碰撞,不仅表现为上述关于宗教学一般理论的讨论或争论,表现为对东西方宗教所作的新文化意义上的批判和取舍,而且还表现为中国学者在自己的研究中,有意识地引入、运用西方宗教学的理论和方法。他们或者把西方宗教学的理论和方法运用于中国宗教现象的研究中,梳理现代意义上的中国宗教史;或者把它运用于宗教学基本理论问题的研究中,阐发他们自己的宗教观。在前一方面,梁启超可谓先驱者。梁氏把西方宗教心理学方法引入佛学研究,把小乘《俱舍论》所谓的“七十五法”,大乘瑜伽学派说的“百法”,以及“五蕴”、“十二因缘”、“十二处”、“十八界”、“八识”等,都说成是佛教对人类心理现象的一种分析。梁氏甚至认为整个佛教无非是一种佛教心理学。在后一方面,几乎所有参与二十世纪二十年代初围绕《少年中国》掀起的宗教问题大讨论的作者,都可罗列其中。他们广泛地引入西方宗教学理论,诸如施莱尔马赫的“宗教情感论”,黑格尔的“宗教玄理说”和康德的“宗教伦理说”,詹姆士的宗教心理学,缪勒的比较宗教学,泰勒的宗教人类学等等,用以说明宗教的起源、本质、作用等宗教学基本问题,以及宗教与人类文化、宗教与科学和哲学、甚至宗教与美学和文学等一系列宗教学重大理论问题。更为可贵的是,他们还以西方宗教学理论与方法,特别针对宗教在现代中国的命运、宗教在将来中国历史上的前途、宗教对于当前中国新文化建设的作用和意义等中国宗教学的特殊问题,阐发他们自己的独特看法。在这一方面,早期中国的马克思主义者则基于马克思主义的“唯物史观的宗教观”,阐发他们对于宗教学基本问题和重大理论问题的更为独特的看法。从中国现代宗教学的历史发展来看,他们的观点似乎影响更为深远。

注 释

[1]《宗教》,2002年第5期。何光沪在《中国宗教学理论研究回顾》一文中,也做了大致同样的划分。

见《中国宗教研究年鉴》(1997—1998),宗教文化出版社2000版。

[2]陈平原:《二十世纪中国小说史》第一卷,北京大学出版社1989年版,第59—60页。

[3]《当代中国哲学》,《民国丛书》第三编5,上海书店1991年版,第68页。

[4]《二十二年来之中国哲学思潮》,《艾思奇文集》第一卷,人民出版社1981年版,第57页。

[5]何光沪:《中国宗教学理论研究回顾》。

[6]吕大吉:《中国现代宗教学术研究一百年的回顾与展望》。

[7]《在桂林对滇赣粤军的演说》,《孙中山全集》第六卷,中华书局1985年版,第25页。

[8]《革命军》,《邹容文集》,重庆出版社1983年版,第42页。

[9]《无神论》,《章太炎全集》(四),上海人民出版社1985年版,第396页。

[10]《社会改良宣言》,《蔡元培全集》第二卷,中华书局1984年版,第137页。

[11]参见卓新平《20世纪中国宗教学研究》,何光沪《宗教学研究》,载《20世纪中国学术大典·宗教学》。

[12]《中国现代宗教学术研究一百年的回顾与展望》。

[13]《蔡子民先生在信教自由会之演说》，《中国现代哲学史资料汇编》（第一集第十册），《无神论和宗教问题的论战》，辽宁大学哲学系，1981年10月沈阳，第170页。原载《新青年》二卷五号，1917年7月1日。

[14]《孔子之道与现代生活》，《新青年》二卷四号，1916年12月1日。

[15]《书〈请定儒教为国教〉后》，《马相伯集》，复旦大学出版社1996年版，第248页。

[16]严复译《孟德斯鸠〈法意〉》（上册）第十九卷第十八章“复案”，商务印书馆1981年版，第414页。

[17]《陈独秀著作选》第一卷，第306页。

[18]《演说录》，转引自何成轩《章炳麟的哲学思想》，湖北人民出版社1987年版，第270页。

二、宗教批判运动与宗教主体思想的发展

(一) 信仰自由精神的兴起与宗教主体思想的发展

1912年,民国政府的《临时约法》,以宪法的形式,肯定了公民信教的自由:“中华民国人民一律平等,无族种、阶级、宗教之区别”,“人民有信教之自由”。《临时约法》关于国家与宗教关系的条文,一开始就接受了严峻的考验。同年,康有为发起成立“孔教会”,企图通过国会谋立孔教为国教。1916年,新文化运动的旗帜《新青年》创刊不久,适逢孔教会再度上书参众两院,请立孔教为国教。虽然国会最终以投票的方式,否决了立孔教为国教的提案。但孔教会请立孔教为国教的举措激起了聚集在《新青年》周围的一批现代知识青年的反对,他们以《新青年》为阵地,对之进行了口诛笔伐,遂引发了新文化运动中关于宗教问题的第一场讨论。由于这次事件涉及孔教在现代宪政国家中的合法性问题,并且由于孔教会的精神领袖康有为大量援引欧陆国家宪法条例以论证立孔教为国教的正当性,故而这次讨论的核心问题不可避免地指向政教关系。

孔教会请立孔教为国教,公然与维护公民宗教信仰自由的宪法相抵触,康有为试图消解这个抵触。他引证欧陆政教一体的现代宪政国家的宪法,说明现代国家既可以通过立宪维护公民宗教信仰自由,也可以通过立宪确立某种宗教为国教,二者并不必然矛盾。康氏立论虽旨在以传统价值体系构建现代宪政国家的意识形态,但其理论前提政教合一却涉及宗教与政治的一般关系。

新青年们坚持宗教信仰自由原则,反对以孔教为国教。在他们看来,信仰自由与建立国教之间,乃是冰炭不相容的关系,信仰自由体现的是现代社会普遍的自由原则,而建立孔教为国教则意味着效法封建的“学术思想之专制”^[1]。常乃德声称:“信教自由,为近世文化之根源,与定于一尊之旧思想,根本不能相容。”^[2]陈独秀则认为,独尊孔教,意味着蔑视其他宗教,这是公然侵害宗教信仰之自由,因为,

“所谓宗教信仰自由者，任人信仰何教，自由选择，皆得享受国家同等之待遇，而无所歧视”。陈氏立论的基础是西洋现代“平等人权之信仰”。

在反对孔教，维护信仰自由的宪法原则方面，宗教界内部人士与新青年们站在同一条战线。马相伯在《信教自由》中认为，信仰自由不是“信也可，不信也可”，真正的宗教信仰自由乃是自择真教而信仰之的自由^[3]。马氏立论的基础虽出于基督教的信仰正统，但他强调“自择”，表明至少在形式上与新青年们一致。

针对康有为的政教合一观念，新青年们还申述了政教分离的现代政教关系原则。蔡元培以一种社会分化论的观点非常明确地指出：国家是政治团体，是属于肉身的，而不是属于灵性的，其界域与宗教完全无涉^[4]。陈独秀则指出，即使退一步承认孔教为一种宗教，“亦不可牵入政治，垂之宪章，盖政教分途，已成公例，宪法乃系法律性质，全国从同，万不能涉及宗教道德，使人得有出入依违之余地”。^[5]

这次讨论论战性很强，因其关涉到孔教可否作为国教的紧迫的政治实践问题，故而使得它在学术上并未深入。但是，它在中国现代宗教学发展史上的意义却不容忽视。首先，经过这次讨论，信仰自由的原则不仅得到了维护，而且在从事宗教学探究的学者中深入人心，成为宗教学研究必不可少的精神前提。其次，信仰自由内含着一种宗教平等原则，这也是宗教学研究必不可少的前提。除此之外，这次讨论所涉及的一系列题中和题外之意，诸如孔教作为一种宗教是否为现代社会生活所需要的问题，孔教是否宗教的问题，以及宗教与政治的关系问题等等，尤其是孔教是否宗教的问题，隐含着如何界定宗教这个前提，为刚刚诞生的中国现代宗教学提供了思考的素材。

1920年，“少年中国学会”通过一条会规：“凡有宗教信仰者，不得介绍为本会会员……已入本会者，自请出会”。田汉以“信教自由载在约法”为据，并以退会相挟，要求少年中国学会取消这一会规，从而再次引发一场关于宗教问题的热烈讨论，关于信仰自由的宪法原则的讨论，转变为宗教学理论问题的讨论。至此，中国现代宗教学开始了它的理论思考。

（二）早期中国马克思主义者的宗教观

马克思主义在中国的广泛传播是十月革命胜利的结果，但是，广义上说，它也是西学东渐大环境下出现在现代中国的一股重要的西方思想潮流。马克思主义一经传入中国，即受到中国先进分子的瞩目，并迅速成为他们进行思想启蒙的精神武器。从最早的马克思主义者李大钊、陈独秀和恽代英等的政治态度和思想发展历程来说，都经历过从民主主义者向马克思主义者的转变。在宗教观上，他们先是站

在科学的立场,一般地反对宗教信仰,然后是运用唯物史观进行宗教批判和参与宗教问题的讨论。就内容而言,早期马克思主义宗教观的发展过程,也大体上反映了中国现代宗教学的发展历程。

早在接受并掌握马克思主义唯物史观之前,陈独秀就参与了启蒙时期的宗教批判。在1916年发表于《新青年》上的《宪法与孔教》中,陈独秀站在科学立场上,指出增进自然界之知识,是当今“益世觉民”之正轨,而一切宗教,等于偶像崇拜,无益于社会进步,应予抛弃。陈氏此文旨在伸张宪法原则,批评“蔑视他宗,独尊一孔”,侵害宗教信仰之自由的孔教论者,所以,他虽然把科学与宗教相对立,从现代观念革命的角度,提倡前者,排斥后者,但也承认宗教对于“浅化之民”的教化作用。在《再论孔教问题》中,陈氏则从进化论角度,更加明确阐发了他提倡科学理性,反对宗教信仰的宗教观。他认为,人类将来之进化,必是科学日渐发达而日渐取代宗教之趋势。恽代英在《论信仰》中,也从信仰与智识的关系角度,发表了对于宗教信仰的否定见解,从历史上看,信仰与智识常相冲突并因此而妨碍文明进步,信仰弊大于利。

陈独秀和恽代英的上述观点,是他们尚未接受马克思主义之前的宗教批判观点。自觉运用马克思主义唯物史观参与宗教批判的,李大钊是第一人。1922年,在非宗教运动的背景下,他在一篇题为“宗教与自由平等博爱”的文章中,从两个方面,表达了马克思主义者否定宗教的基本态度。他断言:“真正的思想自由,在宗教影响之下,断乎不能存在。”对此,他解释说,宗教是以信仰的形式表现人类行为的社会运动,而宗教信仰的实质就是神的绝对体认,“既信仰神,那么心灵上必受神定的天经地义的束缚,断无思想自由存在的余地”^[6]。只有揭破宗教的迷蔽,才会有思想自由,马克思主义者之所以非宗教,就是要申明这个道理。他还运用马克思主义的阶级分析方法揭露宗教(基督教)所宣扬的博爱教义,乃是没有基础的空洞说教,是阶级压迫和剥削的工具。

早期中国马克思主义者不仅以宗教批判表达他们对于宗教信仰的基本态度,而且通过参与宗教基本理论问题的讨论表达他们的宗教观。二十世纪二十年代初,在《少年中国》发起的那场宗教大论战中,马克思主义者适时地投入其中,他们或著文直接发表他们自己对于若干宗教学基本问题的看法;或译文介绍马克思主义唯物史观的宗教观。

在这场论战中,马克思主义者对待宗教的基本态度是否定的。他们所参与讨论的问题包括宗教的起源、本质及历史作用,宗教与资本主义的关系,宗教与社会主义的关系,宗教与文化(尤其是科学)的关系等等。其中对于后来中国马克思主义宗教学的发展具有深远影响的是在关于宗教与社会主义的关系问题上的观点。在这一方面,马克思主义者一致地主张宗教与社会主义是对立的。这种否定意见,

为二十世纪下半世纪中国宗教学的发展所承续。

二十世纪下半世纪中国马克思主义宗教学的一个重要观点是宗教“鸦片”说,这一观点在二十年代初的宗教讨论中也出现了。绮园在《基督教与共产主义》中,提到了在后来的中国宗教学史上变得非常著名的马克思的那个论断,而共产主义者之所以反对宗教,是因为宗教的负面性质和作用及其阶级本质,他说:“宗教是性灵的桎梏,思想的障碍,资本家的护身符。什么上帝神道都是鸩人的魔王,什么教规信条都是鸩人的科例。它不特用形式上的监狱去剥夺人的自由,它又用精神上的镣铐去毁灭人的个性。马克思说:‘宗教是人类的鸦片’”。^[7]

马克思主义者李达以“唯物史的宗教观”的译文(Hermaun Gorter 著),参加了讨论。它的内容因涉及唯物史观视野中的宗教起源与发展史,以及唯物史观的无神论和旧唯物主义无神论的区别,而代表了这一时期马克思主义者的宗教观所达到的最高水平。

考察这一时期马克思主义者的宗教观,一个显著的特点是,虽然他们自觉地运用唯物史观来分析宗教问题,但是其宗教观仍属不成熟的宗教观。他们并未提出自己对于宗教问题的系统看法,甚至并未系统地介绍马克思主义的宗教观,而且更为重要的是因为,他们在试图对宗教问题进行马克思主义的解说时,常常不得不诉诸一些非马克思主义的宗教观。早期中国马克思主义者的宗教观的这一特点既与马克思主义宗教观本身无系统的特点有关,也与中国现代宗教学尚处于形成时期这一特点相符合。

(三) 宗教与科学及无神论关系的讨论

宗教与科学的关系问题是中国现代宗教学形成之初所涉及的一个重要问题。五四前后,在宗教与科学的关系问题上,一般学者都强调二者的对立,并且也都崇科学而抑宗教。二十世纪二十年代围绕《少年中国》展开的宗教讨论,继续了新文化运动早期宗教与科学关系的讨论,但是,就其理论思考的深度而言,大大超越了早期,即它不仅认识到宗教与科学的对立,而且认识到宗教与科学在现代文化型塑中的相容互补。即使对宗教与科学对立关系的了解,它也并非早期那样简单。

概括这一时期的讨论,关于宗教与科学的关系,大体上有两种观点,即宗教与科学冲突论,宗教与科学并存论。此外,还有一种观点可以称之为宗教和科学互补论。互补以并存为前提,故这种观点可以归入并存论。

宗教与科学冲突论者基于进化论的科学观来看待宗教问题,认为人类文明史表明,人类文化的发展过去经历了宗教万能、科学宗教并立两阶段。人类文明发展

的第三阶段,是科学万能阶段。

宗教与科学并存论者承认宗教与科学有其在宇宙观上冲突的一面,但是,冲突并非绝对的。宗教与科学各有界域,对象不同,诉诸的主观能力也不同。宗教诉诸直觉,而科学诉诸理智;宗教的对象是直接的主观经验,科学的对象则是客观事实。由于这一点,宗教与科学“谁也没有否定谁的权利”。^[8]

在主张科学与宗教并存的观点中,有一种观点颇具特色,即认为宗教和科学可以调和并存,但其间需要居中调和者或媒介,这就是哲学。这种观点涉及宗教、科学和哲学的关系,它的根据是哲学一身二任的性质。

在中国现代宗教学形成过程中,早期的宗教学家对于宗教与无神论关系的认识,既表现出对传统无神论的继承,又表现出特殊的视野。就前者而言,他们积极参与二十世纪初的启蒙宗教批判,大张旗鼓地从政治上、道德上、甚至宗教上反对有神的信仰(基督教)及其宗教神学,申述他们的无神论主张。在这一方面,启蒙宗教批判不仅继承了中国古代无神论传统,而且继承了西方近代无神论传统。例如章太炎,其早期对有神论的批判,基于形神关系立论;而其关于宗教起源问题的探讨,则接受了西方近代无神论的观点。

但是,二十世纪早期中国学者的无神论又不同于中国传统非鬼神迷信、非灵魂不朽的无神论和西方近代的启蒙无神论,他们在阐释宗教与无神论的关系时,表达了一种宗教学意义上的无神论。还是章炳麟,其后期不仅仅局限于批判宗教有神论,而且致力于建设宗教无神论。他吸收中国佛教文化传统资源,倡导建立无神的宗教。无神的宗教和有神的宗教的根本区别是:前者以“自识为宗”,“识”即佛教的真如实性或阿赖耶识;而后者则于万有之中“横计”、“虚拟”其一为神;^[9]进一步说,有神教因奉一神为尊,有违自由平等原则;无神教因以自识为宗,故有助于发扬自由平等精神。章氏倡建无神教,其用意在于借此传达新文化观念,鼓吹新社会道德。换言之,倡建无神教的主要目的不是宗教的,而是政治的和伦理的。章氏“否定宗教神学,而不否定宗教本身;否定人格神,而不否定非人格神;反对有神教,而主张无神教”^[10]。正是在这个意义上,我们说,章氏的无神论属于现代宗教学范畴。

注 释

[1] 陈独秀:《宪法与孔教》,《新青年》,二卷三号。

[2] 《我之孔道观》,《新青年》,三卷一号。

[3] 《马相伯集》,第283页。

[4] 《蔡子民先生在信教自由会之演说》,《新青年》二卷五号。

[5] 《再论孔教问题》,《新青年》二卷五号。

[6] 《宗教与自由平等博爱》,蔡尚思主编《中国现代思想史资料简编》第二卷,浙江人民出版社1982

年版。

- [7] 绮园:《基督教与共产主义》,《中国现代哲学史资料汇编》(第一集第十册),第46页。原载《先驱》三号,1922年3月15日。
- [8] 《屠孝实先生的讲演》,原载《少年中国》二卷八期,见《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册,第70页。
- [9] 《建立宗教论》,《章炳麟全集》四,第414、407页。
- [10] 何成轩:《章炳麟的哲学思想》,湖北人民出版社1987年版。

三、宗教界对社会挑战的回应和宗教文化的振兴

(一) 基督教的社会运动与教会学者的研究

自中国宗教学研究起步伊始,它就受到当时特定的政治、经济、文化诸方面因素的影响。由于二十世纪中国社会所发生的巨大变革,持续了两千多年的封建专制制度被资产阶级民主共和制所替代,传统的宗法性社会结构也发生了不可逆转的裂变。早在十九世纪后半叶已经不断浸润至中国的“西学”,在民国建立后,也通过各种渠道大量地输入进来。有关新、旧文化和思想上发生的冲突、对立及大争论,民族意识的日益觉醒,民主观念的不断强化,这些都对国内各宗教实体产生了极其强烈的震撼冲击作用,相应的宗教运动应运而生,相关的宗教思潮激荡而起。这在很大程度上又直接刺激了宗教学研究,对外在社会挑战的回应,对宗教教会地位、作用的重新认识,对宗教发展衍变历史的探求,对传统教义和神学思想进行适应社会变革的思考等等,都自然而然地成为宗教界有识之士和社会上对宗教感兴趣的学者们关注的重要问题。

就中国社会中信仰迥异的几大宗教的具体情况而言,它们各自的境遇和亟待解决的首要问题、以及在二十世纪发展的主要趋向、同社会的互动适应等方面,又存在着一定的差别,这从二十世纪前期所涌动的宗教改革思潮出发点和落脚点都不相同上也能得到印证。

对在中国民众中素有“洋教”之称的基督宗教(含天主教、新教、东正教)来说,跨入二十世纪,在如何使教会改变形象,消除中国各阶层人士敌意的问题上,外来传教士为主的教会领导层也曾煞费苦心地作过努力。但些微变动根本无济于事,在新思想不断传输、新文化不断冲击、中国民族觉醒意识不断强烈、教会培养的华裔知识阶层不断增多的新情势催逼下,教会现存的旧体系如再不作彻底的大手术,就无法适应业已发生了大变迁的新社会。如果说,相对保守的天主教会还可以用

诸如“绝罚令”这样的杀手锏,来暂时让教内希冀改革图变的中国教民三缄其口,而影响只是偏处中国东北一隅的东正教会也没有多大实际动作的话,那基督新教教会在二十世纪上半叶的一系列宗教改革运动,如俞国桢领导的自立运动、基督教本色教会运动的展开、教会对社会上“非基运动”冲击的反馈和回应等等,却都是一次又一次令基督新教不断完善自身和扩大自己在社会上影响力的活动。处变不惊,和社会协调程度的加深,让教会在加速中国化和扩大参与社会生活的过程中牢牢地夯实其社会基础,这是中国基督新教之所以能在整个二十世纪内的发展后来居上,走在天主教前头的重要原因。

1901年,全国基督新教教徒为8万人,1914年后为25万人。而在华的外国传教士人数,也由1901年的1500人,增加到1914年的5400人,仅从增幅上看,达到3.6倍,比同时期新教信徒增幅3.125倍来得更大。由于第一次世界大战的爆发,外来传教士在华扩张的势头才放缓下来。中国新教教徒人数到1918年增至35万人。像基督新教这样被国人视为“洋教”的社会实体,在世界发生巨变、“中华睡狮”开始苏醒的当口,能堂而皇之地得到发展,本身就孕育着它将再次受到和世纪初相同的劫难之可能性,而教会内的中外人士对此也都有十分清醒的认识。1907年,在为纪念基督教新教传华一百周年而于上海召开的传教士大会上,第一个专题就是“中国的教会”,从广东汕头赶来的传教士汲约翰谈到中国教会的独立之事,并第一次提出“自治、自养、自传”三词并用的口号。这表明,连外籍传教士都已经敏感地捕捉到这样的信息:在日趋觉醒的中国教会中,那种不满于依附外国差会现状的情绪正在一天天地增长着。而前此一年,即1906年,上海闸北长老会堂的牧师俞国桢已经邀约同道,正式成立耶稣教自立会,后又在1910年联合一些地方自立教会,宣告成立中国耶稣教自立总会。及至次年,辛亥武昌首义,民国建立,民众觉悟空前提高,中国基督徒的自立运动更得到迅速扩延。与此同时,肇始于1901年的基督教会本色运动也在中国推广开来,进入民国后,基督新教在组织、机构乃至礼仪和思想上的本色化,即领导层次和组织名称的中国化,以及力求使基督教思想和宗教活动达到民族化的运动,才算真正步入高潮。

基督新教内的自立运动和本色运动,不啻教会实现民族化、本土化即中国化的积极步骤,它们对改变教会原有的西洋模式,使之更加适应中国社会的需要,起到巨大的作用。这种努力对基督宗教系统下的各种教会学校所从事的教育培养和进行相关的学术研究,也都会具有积极的推动意义。

教会大学作为培养人才的学术基地,固然有相应的宗教教育和神学研究人员,但直到五十年代初高等院校实行院系调整后不复存在为止,并没有出现具有独立研究精神的专业学术机构来探究宗教,宗教学研究基本上还只是社会上学者个人的兴趣所在。而从另一方面来说,基督教的教会中,以吴雷川、徐宝谦、范子美、

刘廷芳、诚静怡、赵紫宸、王治心、徐澧、张亦镜、诚稚怡、谢扶雅等为代表的基督教学者,却已经形成该领域的学术群体,他们对基督教神学的中国化起了推促作用。来自宗教界内部的这一股学术力量,在进行理论思索和文化反省的过程中,创造出不少具有重要学术价值的研究论著。诸如诚静怡的《中国的教会》(1922)和《本色教会之商榷》(1926);赵紫宸的《基督教哲学》(1926),谢扶雅的《诸教研究》(1926)、《宗教哲学》(1928),王治心的《中国文化与基督教》(1927),吴雷川的《基督教与中国文化》(1936)等,都映照了这些宗教学者对神学的深切关注。天主教界的徐宗泽、方豪等也都发表过关于基督宗教的研究论著,如徐宗泽著有《中国天主教传教史概论》(1938)、《明清间耶稣会士译著提要》(1949);方豪则凭借着《中国天主教史论丛》(1944)、《中外文化交通史论丛》第一辑(1944)、《方豪文录》(1948)三本论文集而奠定了他在该领域的学术地位。

(二) 近代佛教文化的复兴

中国近代思想史上,佛教文化的复兴,是相当引人注目的社会现象。宋明以降,程朱理学正式衍化为占绝对主导地位的封建意识形态,佛教则相形见绌,佛学研究也渐趋衰落。而在历经千年多的式微不振后,佛教恰似凤凰涅槃,居然又奇迹般地重新在神州大地崛起,风云际会地成为锐意图新人士的思想武器或显学,实在是拜历史造化之所赐。

梁启超曾在其名著《清代学术概论》中指出:“晚清所谓新学家者,殆无一不与佛学有关系。”从十九世纪中叶以龚自珍、魏源等为代表的改革派学者,到二十世纪初许多投身于革故鼎新斗争的社会政治活动家们如梁启超、章太炎等,多对佛学表示了浓厚的兴趣,或不同程度地受到佛教文化的影响。佛学思想因为对近代变革所具有的启迪意义而受到人们的青睐;佛教文化本身和中国近代社会之间的距离被迅速地拉近;社会上各方人士致力于弘扬和发展佛教文化的种种活动,都有力地推动了佛学研究的展开,二十世纪佛学正是在此时代背景下得以创立并取得卓然成就的。

从现代佛教文化复兴的主要标志来看,一是各地纷纷建立刻印佛经处或流通处,令佛教典籍能够流传四方。二十世纪前期佛典的印刷和出版规模,比十九世纪后期明显扩大了许多,诸如上海佛学书局、功德林佛经流通处、世界佛教居士林佛经流通处、弘化社等机构的出现,其声势之大,远在杨仁山于同治五年(1866)草创的金陵刻印处之上。而大藏经刻印事业的兴起和各种佛学辞典在民国时期的问世,都为佛学研究的展开,提供了充分而完备的学术基础。

二是佛学院、僧学堂如雨后春笋似地创建于各地,其中以笠云兴办于长沙的湖南僧学堂(1903)、杨仁山在南京金陵刻经处原址创办的祇洹精舍(1907)、月霞和谛闲在上海、杭州、常熟等地兴办的华严大学(1914)、欧阳竟无创办于南京的支那内学院(1922)、太虚设立于武昌的武昌佛学院(1922)、大勇在北京创办的藏文学院(1924)、常惺在厦门南普陀寺主办的闽南佛学院(1925)、震华在上海玉佛寺创办的上海佛学院(1942)等,较具代表性。它们培育了一大批有佛学造诣的僧侣,有利于佛教文化的发展。

三是二十世纪前期的佛教僧伽界、居士界、学术界涌现出不少学者,从而直接形成从事专门佛学研究的学术群体,其中就有杨仁山、梁启超、欧阳竟无、太虚、圆瑛、月霞、谛闲、大勇、常惺、震华、陈寅恪、陈垣、胡适、汤用彤、丁福保、韩清净、范古农、熊十力、吕澂、王恩洋、唐大圆等名家。他们的研究成果,既推动了国内佛学的研究,也见证了现代佛教的文化复兴。

四是国内外佛教文化的交流活动明显增多及对藏传佛教文化研究的加强,有利于汲取海外的佛学研究方法,增进彼此间的沟通,同时也开掘新的佛学研究领域,从而极大地丰富了现代佛教文化的宝库。

从一定程度上讲,现代中国佛教文化的复兴其实也是一种对民国前期曾经风靡全国的反宗教运动的回应。若与因“洋教”名称而遭到拒斥的基督教相比,汉地佛教虽说早就脱胎换骨地完成了中国化的过程,然而作为社会实体,它在二十世纪中也屡屡遭逢来自教外的强大压力。如清末和民国前期,佛教界就曾两度受到“庙产兴学”风潮的严重侵袭。各地劣绅占用庙产的事件频频发生;1912年,担任中华佛教总会会长的高僧敬安还为保护寺产权益而亲上北京,和官方交涉,竟气急攻心而逝。及至国民党政府上台,河南、陕西、甘肃等省甚至发生过官方组织的大规模毁佛逐僧砸寺的事件。1928年,当时担任政府内政部长的薛笃弼在全国教育会议上,公开支持中央大学教授邵爽秋提出的庙产兴学之主张。面对社会上甚嚣尘上的“废庙兴学”论调和二十年代反宗教运动的冲击波,迫使汉传佛教、道教等传统宗教对外界挑战作出回应,这从反面推动了中国宗教进行改革;同时,也直接刺激了教内大德或中坚知识分子奋起捍卫自己信仰,并引发宗教界自身的深刻反省:包括对宗教的性质、社会作用及政教关系、寺院经济等深层理论与实践问题进行思考,提出更加适应时代变迁的宗教思想等。学通大小乘,尤其对大乘各宗有精湛研究的高僧太虚,就大力倡导“人间佛教”思想,他还十分重视僧人教育,并为此撰写很多相关文章,其理论和设想获得佛教界热烈的响应。“人间佛教”思想在四十年代曾风行一时;而由佛教自身办学保庙的做法,不惟可以抵制官绅占寺夺产的行径,还培养了一大批能够住持佛教的僧伽人才。

正是这种理论层面上的反思,给宗教学研究向纵深展开提供了可能。太虚和

同时期人称“宜黄大师”的欧阳竟无及其双方弟子,就有关法相与唯识的关系等问题,在学术上进行了旷日持久的辩论,最终形成二十世纪该领域内两大思潮和学派;加上居士学者如梁启超、黄忏华、蒋维乔、范古农等人对佛学研究发展作出的贡献,推动了佛学研究的深入和发展。

总之,二十世纪上半叶的佛教学研究成果业已相当丰富,如在多达数百种的各种佛学刊物和其他学术刊物上登载的文章层出不穷,佛教典籍和辞书、书目索引和重要的佛学著作也相继发行等,而所有这些都是现代佛教文化复兴所带来的历史结果。

(三) 伊斯兰教文化高潮及其意义

与基督教、佛教等宗教相比,中国的伊斯兰教由于带有鲜明的民族性特征,又因对外族不传教而相对更封闭些,故此对外部社会的巨大变迁所产生的回应也有所不同。而清末至抗战时期长达三十年,为时人称为“回教文化运动”的伊斯兰教文化高潮,与同时期教外汉族学者的研究活动形成合力,国内的伊斯兰教研究由此也被推上一个新的学术台阶。

伊斯兰教文化运动的出现和高潮迭起,主要与以下两方面因素有关:一方面,清朝统治被推翻,给予长期遭受民族压迫和宗教歧视的穆斯林民族以巨大的鼓舞,同时也为穆斯林中的先进分子脱颖而出,在民国前期的社会舞台上崭露头角提供了绝佳的历史机遇。一些伊斯兰教的著名人士如王宽、丁竹园、马邻翼、杨仲明、王静斋、哈德成、达浦生、马松亭、庞士谦、虎嵩山、赵振武、白寿彝、马以愚、马坚、傅统先、杨志玖等,先后为振兴伊斯兰教文化运动作出重要贡献。鉴于其时穆斯林民族在国内政治、经济与文化各个方面所处的弱势地位,教内有识之士率先喊出宗教必须改良和发展回民经济文化、兴办教育的口号。类似的社会吁求,表达了穆斯林中先进分子要求提高伊斯兰教群众文化素质的强烈愿望。

另一方面,二十世纪初期伊斯兰教界内部的教派分化迹象就十分明显,以致最后出现新兴的伊赫瓦尼和西道堂两大教派,这种宗教内部教派分化所产生的社会影响不容低估。以伊赫瓦尼而言,它同阁底目老教及其他门宦教派之间在伊斯兰教义学理上的争辩十分激烈,在西北地区甚至一度出现新旧教派势同水火的局面。这在客观上也带动了穆斯林经师对教义学、教法学的研究。如伊赫瓦尼的创始人“果园阿訇”马万福和该教派的中坚“十大阿訇”等人在共同择录《伊哈雅一》、《费格海》、《嘎锥》、《伊目沙德》、《麦克吐布》、《沙密》、《克俩目》、《麦卜苏雅》等8部经典的有关内容基础上,编撰成系统阐述伊赫瓦尼宗教主张的《布华里咱德》一书。而

在宁夏推广伊赫瓦尼方面卓有成效的汪乃必、虎嵩山师徒二人也精心研究伊赫瓦尼重视的正统经典,尤其是虎嵩山个人撰著有《月论释难》、《拜功之理》、《穆民三字经读本》(又名《清真三字经》)等书;包括用阿拉伯文写就的《亡人赎罪问题》、《教律摘要》等书,充分展示了其高深的宗教造诣。

伊赫瓦尼在其发展壮大信众过程中,既得到来自盘踞西北诸省的回族军阀上层的鼎力支持,在一定程度上,也受益于伊赫瓦尼内部一些阿訇和知识分子执笔写就的阐释伊斯兰教义的论著或文章。如虎嵩山的儿子虎学良曾译《圣训集》,还编写过《回教女子三字经》;苏盛华著《回教宗旨》;王世龙著《朝觐须知》;海升平编写《伊斯兰教歌诀》、翻印《伊斯兰入门》等,各地的伊赫瓦尼组织还出版过不同类型的刊物,这种宣教活动对在穆斯林民众中扩大伊赫瓦尼的声势与影响是不可或缺的,而对肩负弘教重任的宗教教职人员来说,他们自身对伊斯兰教学识的掌握和坚持研读经典,也是不容懈怠的,仍以虎嵩山大阿訇为例,其造诣之深为教内外人士所折服,其编著书籍中除宗教内容外,尚有《阿文文法基础课本》和《波斯文法精华》等书,其学术功底之厚,可见一斑。而民国时期另外一些伊斯兰教经师如杨仲明、王静斋、哈德成、达浦生、马松亭、庞士谦、买俊三、马良骏等,也都是学识渊博,留有著述的著名阿訇。

在这场伊斯兰教文化高潮中,伊斯兰教经师或穆斯林学者或是通过办学堂,实行新式伊斯兰教教育,如中阿文并授,增加讲授自然科学和社会科学内容的课程,培养能适应宗教和社会双重需要的穆斯林人才,从而完成由旧式经堂教育到近代新式教育的过渡;或是创办各种社团,出版各种刊物,以弘扬伊斯兰教事业为己任;或是翻译《古兰经》和其他伊斯兰教典籍,正式翻开了用汉语通译《古兰经》的历史篇章;或是著书立说,开始具有学术意义的宗教研究;或是搭起中外文化交流的桥梁,组织学生到素有伊斯兰教国度和阿拉伯世界中最高学府之誉的埃及爱资哈尔大学留学进修等等。总之,这种学术研究活动如此集中和成绩显著的现象,堪称前所未有,它极大地唤醒了穆斯林的民族意识和宗教热诚,正是凭借着以后颇具规模的“回教文化运动”中各项事业的展开,才为二十世纪的伊斯兰教学术研究奠定了坚实的基石。其领军人物和中坚骨干,如白寿彝、傅统先、马以愚、马坚、纳忠、杨志玖等就是诞生在民国前期的这场文化高潮中。他们留下的大量探研伊斯兰教的相关论著和资料,同样是给后人留下的宝贵学术财富,具有十分重要的参照、启迪和指导意义。

(四) 宗教学研究的展开及其成就

史学大师陈寅恪曾说:“一时代之学术,必有其新材料与新问题。取用此材料,

以研求问题,则为此时代之学术新潮流。治学之士,得预于此潮流者,谓之预流(借用佛教初果之名)。其未得预者,谓之未入流。此古今学术史之通义,非彼闭门造车之徒,所能同喻者也。”^[1]二十世纪上半叶,中国的宗教学研究已经用现代意义上的学术方法展开,虽说尚未形成像八九十年代那样的气势和规模,但社会上的知名学者和宗教界的许多知识精英,都在各自的研究领域中取得卓有成效的探讨,而这种对宗教的学术研究,最多也最集中地反映在对各大宗教发展历史的追溯和探索上,其中,史学界一代宗师陈垣,在开拓中国宗教学科的历程中,功不可没。其人毕生从事史学研究,同时对中国的民族学、宗教学、校勘学等都作出重要的贡献。

时值十九世纪与二十世纪之交,传统的乾嘉史学考据方法和求真态度在为陈垣、陈寅恪等著名学者继承之同时,先进的西方史学理论和社会科学新方法也成为他们拓宽学术视野和独辟蹊径的锐利武器。这使二十世纪前期展开的宗教学研究取得为数颇丰的重要学术成果,有的更成为奠定后来该门类框架的学术基石。如陈垣本人代表作之一的《元西域人华化考》,就是一部在宗教史、民族史领域用现代实证主义史学方法进行成功探索的重要论著。后起诸多学者在探研相关问题时,该书都是指点学术路径不可或缺的参考论著。

陈垣的研究成果受到当时日本东洋史学创始人之一的桑原鹭藏的高度评价,在1924年的《读陈垣氏之〈元西域人华化考〉》文中就将陈氏誉为“有价值之学者”,并指出陈氏研究的两大特色:一是以中国和外国关系为研究对象;二是具有科学的研究方法^[2]。更重要的是,陈垣还是在书中对元代回回人“华化”现象作出诠释,此处用“华化”而不是“汉化”,自有深意,而其运用新的理论和概念来阐明伊斯兰教的中国化问题,本身也是宗教学研究上一个成功的范例。

除了《元西域人华化考》外,在各种宗教历史的探索方面,陈垣都取得重要的成就,如《元也里可温教考》、《开封一赐乐业教考》、《火袄教入中国考》、《摩尼教入中国考》、《基督教入华史略》、《回回教入中国史略》、《从教外典籍见明末清初之天主教》、《释氏疑年录》、《中国佛教史籍概论》、《明季滇黔佛教考》、《南宋初河北新道教考》等反映各种宗教文化传布到中国境内史实的学术佳作。陈垣对历史上重要的教内人士也有缜密的考证,问世的论著如《吴渔山生平》、《汤若望与木陈忞》、《雍乾间奉天主教之宗室》等。他的所有关于宗教的论著,都具有珍贵的学术价值,在宗教学学科领域,带有开拓性的重要意义。

陈寅恪和汤用彤也是二十世纪学贯中西、博学多才的宗教史学大家,他们都具有精深的国学功底,同时又兼有掌握多门外语的特殊优势,这种宽广的学术视野使他们在参与宗教史学研究中,得以作出重大的建树。如陈寅恪既懂英、德等多国西文,又熟识梵文和西域的古代语言如阿拉美文、粟特文、回鹘文等,故此其关于佛教源流的考证、佛教名相的产生和演变、历代传世佛教经典的辨误正

解、敦煌文书和其他文字版本的佛经之对比,以及有关摩尼教经典和对西方学术界相关研究的介绍等等,都有十分精到的论述。汤用彤个人曾在美国哈佛精研梵文和巴利文,归国后从事哲学和佛教的教学与研究,其重要论著有《汉魏两晋南北朝佛教史》和《隋唐佛教史稿》等,开拓了中国佛教断代历史的研究。

在上述学术大师之外,各宗教界和学术界也有诸多人士用自己的研究心血浇灌了刚刚形成雏形的宗教学科苑囿,而西方宗教学体系的引入及其方法论也得到欢迎和被运用到各自的研究中,加上国内传统的考证方法依旧受到学者们的青睐,中西学合璧的巨大效用,从其时带有考证性质的宗教史学论、译著不断涌现上得到显现。

佛教史方面有陈彬和著《中国佛教小史》、李诤灼著《西藏佛教略史》、听云等译《三国佛教略史》、贺昌群译《西域之佛教》、黄忏华著《中国佛教史》、吕澂编校《汉藏佛教关系史料集》等。

道教史方面有陈彬和译《道教概说》、曲继皋著《道藏考略》、傅勤家著《道教史概论》、许地山编《道教史》、翁独健编《道藏子目引得》、顾颉刚著《秦汉的方士与儒生》、傅勤家著《中国道教史》、陈国符著《道藏源流考》等。

基督宗教(包括天主教、东正教、新教)史方面则有王治心著《中国文化与基督教》、冯雪冰译《基督教史纲》、金文祺译《八十年来之江南传教史》、彭彼得著《基督教思想史》、徐宗泽编《中国天主教传教史概论》、王治心著《中国基督教史纲》、刘粤声主编《香港基督教会史》、方豪著《中国天主教史论丛》、谢受灵译《基督教会史》(上、下卷)、徐宗泽编著《明清间耶稣会士译著提要》等。

伊斯兰教史方面开其先河的有陈汉章的《中国回教史》和前述陈垣的论著,此外,其他较有影响的有金吉堂著《中国回教史研究》、白寿彝著《从怛逻斯战役说到伊斯兰教之最早的华文记录》、传统先著《中国回教史》、马以愚著《中国回教史鉴》、白寿彝著《中国回教小史》、马坚译《回教哲学史》、白寿彝著《中国伊斯兰教史纲要》、马良骏著《考证回教历史》、白寿彝编《中国伊斯兰教史纲要参考资料》等。

其他宗教历史方面的研究主要集中在关于犹太教的研究上,相应的成果在二十世纪前期显得颇为突出,如时经训著《河南挑筋教源流考》、黄叶秋译《希伯来宗教史》、沈公布译《关于开封一赐乐业教之吉光片羽》、张运筹译《以色列宗教进化史》、袁定安著《犹太教概论》、黄义著《中国犹太人考》、魏亦亨著《开封犹太教》、徐宗泽著《开封犹太教概论》、方豪著《浙江之犹太教》、《清初云南之犹太人》、张仁恺著《新约之犹太教背景》、翁独健著《鞞脱杂考》、陈增辉著《关于〈利马窦集〉中之犹太人艾氏》、《犹太人入华年代考》等。它如摩尼教和袄教等,除了陈垣在这方面分别有奠基性论著外,其后许地山也著有《摩尼之二宗三际论》等,但总的来看,其他宗教研究方面的学术资料基本上还是付诸阙如,尚未形成一定的研究态势。

虽说其时宗教学研究主要展开于史学领域,但在诸如比较宗教学和宗教哲学、

宗教社会学、宗教心理学、宗教人类学方面也有零星的成果问世,如比较宗教学方面有严既澄译《比较宗教学》、谢颂羔著《诸教的研究》、林步基编《诸教参考》、韩汝霖译《宗教比较学》、傅统先著《儒释道耶回五教基本一致性》、严雅各译《基督教与他教的比较》等。宗教哲学方面有张绶译《佛教哲学》、赵紫宸著《基督教哲学》、谢扶雅著《宗教哲学》、殷佩斯译《宗教哲学引论》、李玉阶著《新宗教哲学思想体系》、谢扶雅译《宗教哲学》(上、下册)、文嘉礼著《哲学与宗教》等;宗教心理学有陈大齐著《迷信与心理》、谢颂羔译《宗教心理学》、吴雷川等著《宗教经验谈》、袁访赍译《宗教与道德经验》、夔德义著《宗教心理学》、陈坚节译《信仰心理》、刘美丽等译《精神病宗教治疗法》、唐钺译《宗教经验之种种》等。宗教社会学方面有许无愁译《宗教与社会问题》;至于宗教人类学、原始宗教、神话研究等方面也有黄石著《神话研究》、谢六逸编译《神话学 ABC》、容肇祖著《迷信与传说》、魏应麒编《福建三神考》、瞿兑之著《释巫》、胡愈之译《图腾主义》、林惠祥著《神话论》、李安宅译《巫术科学宗教与神话》、孙作云著《中国古代的灵石崇拜》等。

二十世纪上半叶宗教学研究的上述成果,为二十世纪八九十年代宗教学在研究的全面展开作了最有效的学术铺垫,这种具有奠基和开拓性意义的研究工作及其成果,其意义不仅体现在给后世留下宝贵的学术思想、资料和可供借鉴与参照的方法;更表现在由此形成了国内专门的宗教学学科队伍,其中一些表现卓越的学者更堪称二十世纪宗教学术领域的宗师和领军人物。

注 释

[1] 转引自孙达人《史学的宗旨:把历史变成国民的精神财富》,《浙江社会科学》,1998年第3期。

[2] 转引自邱树森《读陈垣〈元西域人华化考〉》,《回族研究》2000年第3期。

四、建国以来宗教学研究历程

(一) 改革开放前宗教学研究状况

中华人民共和国成立之后,即二十世纪下半叶宗教学研究状况,据《中国大陆宗教文章索引》^{〔1〕}提供的数据统计,可分为三个阶段:

1949年至1966年,为当代中国大陆宗教的第一个历史时期。1949年发表了18篇宗教文章;1957年达到这一时期的顶点,为150篇;到1966年,降为6篇。在这一时期的后期,《现代佛学》等宗教刊物从上海图书馆主办的《全国报刊索引》中悄无声息地消失了。

1966年至1977年,为第二个历史时期。以1966年的6篇文章开始,而以1977年的6篇告终。十年“文革”的浩劫摧毁了一切宗教,与宗教唇亡齿寒的宗教学术研究,只能留下令人不堪回首的一片空白。

1978年至今,进入了第三个历史时期。1978年发表了34篇宗教文章,1985年,宗教文章第一次突破千篇大关,达到1103篇。到1991年,宗教文章开始突破两千篇大关,达到2042篇。

上述统计数字未必精确,但毕竟展示了中国大陆五十年中宗教研究兴衰起伏的历程,且能以相对准确的量化分析,帮助人们洞悉当代中国宗教状况,并推测宗教运动和学术研究的的发展趋势。

1978年改革开放之前,如同其他所有的文化和社会活动一样,全部的学术活动都被置于马克思列宁主义和毛泽东思想的领导之下,所有的学术机构也都转变成中国共产党事业的各个部分。1949年的《共同纲领》和中华人民共和国宪法保留了民国《临时约法》的成果,肯定了宗教信仰自由。中国共产党制定的统战政策把宗教界爱国人士作为统一战线的团结对象。因此,一方面,团结那些拥护共产党领导和愿意走社会主义道路的爱国宗教人士;另一方面,在思想战线上或意识形态

范围内,则坚持马克思主义的唯物主义世界观反对有神论的斗争。除此之外,在全社会范围内,开展马克思主义和科学无神论的宣传教育、抵制有神论对广大人民的影响,作为社会主义时期的基本任务之一。

建国以后学术研究的泛意识形态化,也波及宗教学术研究领域。关于这个过程,吕大吉说,宗教学术研究作为党的事业的一部分,在指导思想上必须坚持马克思主义的历史唯物论,成为党对人民进行无神论教育的一种工具。“这样,宗教学术研究在指导思想和研究方法上就结束了民国时期学者们自行其是的‘多元化’状况,变成了马克思主义的一元化,纯学术的宗教学术研究被视为资产阶级的东西而被彻底否定了,宗教研究完全政治化了”^[2]。这就决定了这一时期的宗教研究的性质和内容,必然是一种对宗教和有神论进行全面批判和否定,一切有关宗教之理论和历史的研究都具有无神论宣传的性质。这样的政策导致了严谨的宗教研究从学术界消失,从五十年代到“文革”结束的七十年代,除了北大、复旦等极少数学校,大学中不再开设宗教学和宗教史的课程,学术界几乎没有研究宗教的专业学者,宗教研究领域内的论文和出版物几乎绝迹,即使有,也是充斥着对宗教的攻击和批评。总之,除了少数例外,在那样的社会环境下,严格意义上的宗教研究已不复存在。

1963年,毛泽东先后召见北京大学教师任继愈和复旦大学教授周谷城、谈家桢,毛泽东在谈话中说,不研究宗教,不批判神学,就写不好哲学史、文学史和世界史。因此,在中国建立了世界宗教研究所,并在复旦大学等少数几个大学开设了宗教类课程。文化大革命的爆发和发展,传统文化的各种形式,包括所有宗教在内,都遭到摧毁,甚至社会生活的全部秩序也都被打乱。宗教研究的意识形态化及其附属于马克思主义哲学,马克思主义的宗教观被教条化、庸俗化,被断章取义。按照吕大吉的说法,这一时期,马克思主义宗教观丰富深刻的内容,几乎没有受到注意,得到认真的研究。

在五十年代和六十年代前半期,学术界为数甚少的宗教研究多半以“无神论”面目出现,凡涉及宗教方面的文章,皆冠以“无神论与宗教”一类标题。1984年,中国人民大学复印报刊资料中心为了适应宗教学术研究的正常化,新辟一分类资料辑,收录国内刊物上发表的宗教学术研究文章。自1984年至1993年,该资料辑一直名为《无神论·宗教》,至1994年,才改为《宗教》。这一名称的使用及其变化,一方面反映了前一时期宗教研究的无神论宣传性质在新时期的延续;另一方面,也反映了宗教研究的政治化或意识形态化向学术化方向的逐渐转变。

改革开放之前,有两个主导性的宗教理论。

1. “鸦片论”与“外衣论”

所谓“鸦片论”,源于马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中的一段名言:“宗

教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫的灵魂的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”马克思在当时主要关心社会问题,他认为宗教使人民陷于幻想,逆来顺受,从而放弃改变不合理社会的现实斗争。由于后来列宁把马克思这句名言誉为“马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石”^[3],故被视为集中揭示了宗教之本质的经典论述,视若宗教之定义。^[4]

所谓“外衣论”,与五六十年代在宗教与农民战争关系讨论中不少学者把宗教功能定义为“外衣论”或“外壳论”相关。如在讨论太平天国革命时,有人认为,“并不是基督教提供了拜上帝会以革命的因素,而是中国农民千百年的革命思想,通过宗教外衣,表达出来革命的光芒”^[5]。这种看法颇具代表性,其余绪在九十年代仍有反映,如针对冯友兰提出的“宗教革命论”,持异议者就认为“拜上帝教不是一般宗教,而是明显具有现实性和革命性的宗教。它的存在和发展,完全是服务于农民战争、依附于农民军队的。所以它是宗教,又不是完全意义上的宗教,只能说是采用了宗教的外壳,宗教的词语和术语,实质内容则是农民的政治要求。”^[6]

2. “五性论”与“三性论”

马克思主义宗教观的一个重要内容就是要揭示宗教的特点,从而论证其发展趋势。传统的观点认为,宗教是阶级社会的产物,将随着阶级的灭亡而衰亡。五十年代初,中共中央统战部部长李维汉提出宗教具有“五性”。“五性”,是指宗教具有长期性、复杂性、群众性、民族性和国际性。这一观点,曾得到毛泽东、周恩来和刘少奇的首肯。这一具有中国特色的宗教理论,长期来对制定宗教政策具有指导意义。然而在“大跃进”之后以及“文革”中,“五性论”却被极左的所谓宗教具有反动性、虚伪性、欺骗性的“三性论”取代。这也正是该时期宗教学研究领域出现几乎空白的主要原因。^[7]

恢复和落实宗教信仰政策,开展宗教学研究,都必须正视宗教的现实处境。以上所述,就是改革开放前大陆宗教学研究的社会历史背景。

(二) 八十年代以来宗教学的全面繁荣

1. 宗教研究队伍的壮大

1978年开始的改革开放新政策,停止了对宗教活动的禁止。从废墟中崛起的

宗教,在中国社会的急剧变革中兴起了所谓的“宗教热”。与宗教复兴相伴随,以学术机构的重建、研究人员的培养、学术团体的组建和学术刊物的创办为主要标志,中国宗教研究在二十世纪的最后二十年中重建了队伍,为二十一世纪走向世界奠定了一个比较坚实的基础。

1978年,重新恢复世界宗教研究所,归属新成立的中国社会科学院。此后,在一些省市社会科学院和高等院校,相继建立起宗教研究所或宗教研究中心。值得一提的是,高等院校在宗教学科设置和机构建设上投放了相当力量。到本世纪末,中国人民大学佛教与宗教学理论研究所和四川大学道教与宗教学研究所成为教育部重点研究基地。宗教界内部,也开始成立研究机构。1980年,基督教金陵神学院与南京大学合作成立南京大学宗教研究所。1987年,中国佛教协会成立中国佛教文化研究所。不久,中国道教协会也建立了道教文化研究所。

1978年,中国社会科学院研究生院建立,其世界宗教研究系在全国首次招收宗教研究专业的研究生,这批毕业生成为当今宗教学研究的骨干力量。在这之后,一些省市社会科学院和高等院校相继建立宗教学硕士点和博士点,开始了系统培养宗教学人才的工作。1982年,在北京大学哲学系内成立宗教学本科专业,此后在南京大学、四川大学、中国人民大学、中央民族大学、复旦大学等高等院校相继建立本科专业。自1985年北京大学成立宗教学系后,南京大学、四川大学、中国人民大学、武汉大学等校相继成立独立的或与哲学系合办的宗教学系。1985年,复旦大学哲学系率先举办宗教干部专修科,并在1990年举办培养僧尼的佛学研究班。此后,培养党政干部和宗教界人士的学历教育亦在一些学校相继展开。经过二十多年的努力,中国宗教学教育形成了专科、本科、硕士、博士的完整体系;同时,在一部分高校和社会科学院中,还成立了博士后工作站。

1979年,中国宗教学学会在昆明成立,这是宗教研究领域的第一个学术团体,1988年更名为中国宗教学会。1981年,上海市宗教学会成立。此后,各地相继成立宗教学会及专业性学会。中国的宗教学术团体,其会员来自宗教管理部门的干部、宗教研究与教学的专家学者以及宗教界人士,它为上述三方面专业的和业余的学者提供了学术交流的平台。

1979年,世界宗教研究所创办公学季刊《世界宗教研究》,并于次年创办资料性的《世界宗教资料》(后更名为《世界宗教文化》)。南京大学宗教研究所于1980年创办《宗教》内刊,上海宗教学会于1983年创办《宗教问题探索》年刊。上述京、沪、宁等地宗教学刊物,在八十年代成为宗教研究领域思想解放的重要阵地,发表了大批宗教理论探索和争鸣文章。四川大学宗教研究所于1982年创办《宗教学研究》(1982至1984年为内部刊物,1985年起公开发行),1989年,上海社会科学院宗教研究所于1989年创办内部发行的《当代宗教研究》(季刊)。八十年代以后,中

国国内各宗教团体陆续创办了自己的研究刊物。同时,学术界和宗教界还以论文集或以书代刊的方式,创办了若干学术刊物。

2. 宗教研究成果的大量涌现

二十世纪最后二十年的中国宗教研究,具有明显的恢复重建的特点。一方面,要面向世界宗教学学科发展的大局,侧重于宗教基本理论、宗教学科体系等问题,体现出当代宗教的发展特色,另一方面,要兼顾当代中国社会的处境,在社会变革、思想解放和文化重建过程中,宗教学研究较多地涉及对中国思想文化特征的探讨,研究领域比较多侧重在历史和文献方面,反映出中国学术治史之专长。

在宗教学基本理论研究上,从五四新文化运动前后,已经有不少学者就宗教的性质、功能等问题展开讨论,五十年代和六十年代,在传承学术发展脉络的基础上,中国学者又围绕着宗教、信仰、迷信之关系等,曾一度开展过思想观点的碰撞和学术上的争鸣。然而总的说来,这段时间的研究受左的思想的影响,对宗教持教条式的否定、批判的态度,在理论上建树甚微。六十年代中期开始的“文化大革命”,则窒息了全部宗教学术研究。直到七十年代末,宗教学研究才得以恢复。八十年代以后,随着改革开放、思想解放的进程不断深入,学术民主和学术自由的精神得到发扬,宗教学研究趋于活跃,出现了前所未有的学术争鸣。其中围绕宗教“鸦片论”的争论,宗教在社会和文化中的地位,宗教与社会主义的关系等课题,争鸣相当激烈,形成相当可观的论著,促进了整个宗教学研究。与此同时,学术界注意与国际学术界的交流对话,一大批国外主要是西方宗教学的代表作被翻译成中文。

在佛教研究上,二十世纪下半叶当为中国佛学的繁荣阶段,佛教研究成果几乎占了宗教研究发表论著的半壁江山。大藏经的编纂校勘,佛教文献的整理和今译,特别是电子佛典及网络化,为佛学研究打造了坚实的平台。佛学研究在八十年代侧重于佛教史、禅宗、佛教文化等较宽泛的研究,到九十年代研究更为深入,转入对佛教专宗专论和佛教哲学重要范畴的专题研究,并在敦煌学、因明学、佛教经济、佛教教育、佛教制度等方面涌现大量研究成果。在佛学研究领域,涌现出众多知名学者,一些中青年学者开始崭露头角。

在道教研究上,探索领域甚广,八十年代后有愈益拓展的趋势。其中包括道藏及道经整理研究,道教文学艺术研究,道教内外丹术和其他科学成果研究,道教金石研究,道教与中国文化相互关系的研究,道教人物研究,儒释道三教关系研究,道教神仙研究,道教名山宫观研究,道教与民间信仰关系研究等。道教研究本来基础较薄弱,这些研究是在不断的方法更新和理论模型的探寻中进行的,因此在不少领

域都出现了填补空白的成果。迄至世纪末,中国学者撰写的道教研究论著超过了200本,论文过2000篇,可谓硕果累累。

在基督宗教研究上,自五十年代开始,从历史、哲学、政治、文化、中外交流和社会现状调查等角度对其三大教派天主教、东正教、新教加以系统研究,但全面展开和重大突破则是1977年以后中国学术界的全新发展。其研究领域包括世界基督教史、圣经探究、基督教神学与哲学、中国基督教史、基督教文化等方面,而以中国基督教历史为重点。研究者一方面对世界基督教的历史与现状、精神与当代思潮等加以宏观把握,另一方面则具体回溯了基督教在华发展的复杂历史,与中国思想文化的碰撞和交融,以及基督教适应中国社会的经验教训等。这些探究对中外文化关系、“全球化”与“本土化”、世界文明与中华文明的关系等多视角的审视和深层次的思考亦提供了重要启迪。

在伊斯兰教研究上,二十世纪后半叶中国学者的兴趣表现在世界伊斯兰教、伊斯兰教通史、教义学和教法学研究、当代伊斯兰教、伊斯兰教与国际政治、伊斯兰教与民族文化、中国伊斯兰教史、古兰经与古兰学、伊斯兰哲学、伊斯兰文学和艺术等方面。这些研究不仅在中国穆斯林当中造就了一大批精通教理、学识渊博的知识文化人,而且在中国学术界亦培养出许多潜心钻研伊斯兰教的专家学者,并对民族文化的继承与弘扬、民族团结与合作的提倡产生了积极作用。

在中国传统宗教和民间宗教的研究上,也取得了若干成绩。在探索中国宗教特征及思想文化的渊源上,任继愈提起儒教的争鸣,而牟钟鉴则认为在佛、道教之外还存在一种可称为中国“传统宗法性宗教”的“正宗大教”。比之民国初年,八十年代开始的儒教大讨论,问题更加深入,至今方兴未艾。此外,对中国民间宗教的研究,包括对宝卷及民间宗教其他文献的搜集整理,对各民间教派的历史钩沉梳理,也写出了一批有影响的论著。

在对其他宗教的研究上,举凡中国和世界古代宗教神话、世界各民族宗教和中国少数民族宗教等方面亦有进展。犹太教研究在八十年代以来得到突破性进展,关于中国犹太教尤为学者关注的焦点,并取得了不少研究成果。在印度宗教(如婆罗门教、印度教、耆那教、锡克教和印度佛教等)、摩尼教和琐罗亚斯德教的研究上,虽显得零散,亦出现一批有价值的成果,填补了中国在世界宗教史研究上的空白。在新兴宗教研究上,中国学者对新兴宗教的定义、特点、背景、作用、影响等已有初步探讨,并立有专项研究课题。

3. 关于宗教的若干代表性理论

在中国,学术界对宗教本质问题的认识,长期以来受对马克思和恩格斯著作教

条式的理解的影响,带有一边倒的无神论的色彩。从改革开放前对宗教进行政治性的“批判”,转变到改革开放后对宗教进行客观理性的研究,有一个为宗教定位和正名的过程。围绕宗教在社会主义社会中的性质、作用和相互关系等问题,中共十一届三中全会以来,党政部门、宗教界和学术界大致形成鸦片论、适应论、文化论、兼容论、制衡论等五种具有代表性的理论观点,依思考视角和侧重点之不同,形成如下三种进程:

(1) 从“鸦片论”到“宗教与社会主义相适应”理论的提出

在我国,被大多数人视为马克思主义宗教定义的,除了马克思关于“宗教是人民的鸦片”的论断以外,主要是恩格斯写于1876—1878年的《反杜林论》中的一段话:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^[8]至于论及宗教是“麻醉人民的鸦片”,其实质在于它是“幻想的反映”。因此,无论是从功能还是性质上,宗教都是消极、落后的东西。由于受教条主义思维模式的影响,把马克思、恩格斯针对当时西欧历史背景条件而提出的某些宗教观点,当作放之四海而皆准的绝对教条。鸦片本属于drug(药,麻药),不属于poison(毒药)。甚而把“宗教是人民的鸦片”这句话画蛇添足,改成“宗教是毒害人民的鸦片烟”,无形中把narcotic(麻醉的)变成了poisonous(有毒害的)。这是对马克思原意的歪曲与误解。

自八十年代开始,宗教界和学术界对“鸦片论”展开了激烈的争论。有学者建议把“鸦片烟”的译名改为“鸦片”,声明“鸦片”具有毒品和药品的双重功能。也有人考证在马克思之前的一百年间,西方至少有十名资产阶级学者提出宗教是鸦片的类似提法,表明此论并非马克思的创造。还有人指出,在学术著作中直言鸦片只是一种比喻,不能作为宗教科学的定义。也有人认为,在谈及宗教本质时,删除“异己”、“幻想”等贬词,扬弃意识形态化的无神论评判。总之,将“鸦片论”作为宗教定义,已经得不到绝大多数人的认可。^[9]

到二十世纪八十年代中期,理论界受胡乔木的提示,讨论宗教能否与社会主义相协调的课题,代表作是罗竹风主编的《社会主义时期的宗教问题》^[10]。一方面,社会主义社会仍有着宗教存在和发展的根源,另一方面在社会主义制度下,中国宗教的社会性质发生了根本变化,所以宗教可以在政治、经济、文化、艺术、教育等多方面和社会主义社会相协调,同时协调是相互的。宗教与社会主义相协调理论的提出,对宗教的发展提供了一个比较积极的理论模型。中共中央[1991]6号文件明确提出“宗教与社会主义社会相适应”,成为处理当前中国宗教事务的理论和政策依据。

(2) “文化论”的提出

在八十年代中期“文化热”学术氛围的影响下,有些宗教界和学术界人士避开

宗教的信仰特质和政教关系等敏感问题,推出“宗教是一种文化”的口号。赵朴初在《要研究佛教对中国文化的影响》中,提出人类文化发展是一个连续不断的过程,传统文化和现代文化不可能完全割断。在制订文化发展战略时应该提出认真研究佛教文化精华的问题。不仅因为佛教有形的文学、语言、绘画、雕刻等文化形式依然存活在我们的生活之中,更重要的是:“佛教哲学蕴藏着极深的智慧,它对宇宙人生的洞察,对人类理性的反省,对概念的分析,有着深刻独到的见解。恩格斯在《自然辩证法》中称誉佛教徒处在人类辩证思维的较高发展阶段上。在世界观上,佛教否认有至高无上的‘神’,认为事物是处在无始无终,无边无际的因果网络之中。在人生观上,佛教强调主体的自觉,并把一己的解脱与拯救人类联系起来。佛学和中国古典哲学的交互影响,推动了哲学提出新的命题和新的方法。它以独特的思想方法和生活方式,给予人们以新的启发,使人们得以解放思想,摆脱儒学教条,把人的精神生活推向另一个新的世界。”^[11]

“文化论”在八十年代后期和九十年代特定的政治和社会场景中起到了重要作用。这一提法突破了以往从意识形态和政治视角思考宗教的模式,以一种更包容的心态看待作为社会生活和人类文化重要组成部分的宗教,从而扩大了宗教研究的领域。正如何光沪在《1978—1999年间的中国宗教研究及其与政治和社会环境的关联》一文中总结的,藉着这个新观念,学者开始与宗教领袖们一样强调宗教研究对于理解任何文化现象的重要性。这一时期,出现了一个研究宗教文化的热潮,学术研究、翻译和通俗作品层出不穷。值得一提的有,方立天《中国佛教与传统文化》、杨慧林等主编《基督教文化百科全书》、世界宗教研究所主编《宗教文化通俗丛书》、王志远主编《宗教文化丛书》和何光沪主编《宗教与世界丛书》等著译。学术刊物也大量冠以文化之名,如中国佛教文化研究所1989年创办的《佛教文化》、1990年在贵阳发刊的《基督教文化评论》、1994年由陈村富主编的《宗教与文化》等期刊和论文集,甚至由世界宗教研究所主办的资料性期刊《世界宗教资料》,也在1995年换名为《世界宗教文化》。吕大吉的观察代表了相当多学者的看法:“回顾宗教研究自1949年以来所走过的道路,我们似乎可以说,没有哪个观念像‘宗教是反动的政治学说’那样严重地限制了学者们的思考,也没有哪个观念像‘宗教是文化’那样起到过解放思想的巨大作用。”^[12]

尽管这个观念在促进当代中国宗教研究发展方面起到了巨大作用,也有学者并不同意简单地作“宗教是一种文化”的表述,他们指出宗教从无形的角度而言构成了文化的精神^[13]。文化是一个极其宽泛的概念,它是人类生存、认识和活动的方式,是人不断适应、认识和改造世界(自然界、社会和人内心世界)的过程。人的文化创造活动凝结为物质文明和精神文明。即便在精神文化中,也包括世俗文化和宗教文化二个既有联系又互相区别的方面。故有学者提出不应把宗教泛文化

化,如王雷泉指出,“‘文化论’在当时的局面下是积极的,强调宗教可以在主流意识形态认可的文化外延地带,为社会起到积极的作用。但这种理论更强调的是宗教有形的文化遗产,至于无形的哲学思想,宗教的修证内核,文化论是无法包涵的。相反,文化论的提法光强调外延而忽略了核心,把宗教的内核,即信仰建设,组织建设给淡化了。”^[14]

(3) “兼容论”与“制衡论”

“兼容论”是宗教界内一部分人提出的护教理论,认为宗教与社会主义有相通之处,甚至说宗教是科学社会主义的来源之一。这是历史上的宗教所谓神圣之国统治地上之国,第一义谛兼容世俗谛的翻版。

“制衡论”则在肯定宗教与人类共存亡的前提下,提出世俗世界与神圣世界互相区别、互相制衡的观点。它从发展的观点来看待世俗社会和宗教,认为这二者都是在历史中形成的,各自都有待完善。社会在发展,宗教也在发展,宗教的形式可以改变,宗教的内容可以提升,宗教将伴随人类走向未来。宗教与社会中的各种政治力量、经济力量以及各种思想体系之间,处于一种互相制约、监控、促进的关系,双方都有不可取代性。所谓制衡,就是宗教可以对政治操作、经济活动、社会事务等等,提出批判、修正、补充、促进其发展的作用;反之亦然。制衡论正面提出宗教在社会主义社会存在的价值,尤强调宗教批判现实、化世导俗的功能。^[15]

(三) 世纪之交宗教研究的态势与展望

1. 世纪之交宗教发展的趋势

综观整个二十世纪中国宗教的发展轨迹,贯穿着三条明显的矛盾主线:一是面对民族危机与社会的现代化转型,宗教自身存在着强烈的现代化诉求与经世致用的倾向。二是面对自然科学与马克思主义的发展,宗教与科学的关系,经历了从对抗、妥协、屈从,到适应、对话的过程。三是面对世俗社会与世俗文化对宗教的介入与渗透,宗教开始重新审视自己的主体地位,在占主导地位的宗教世俗化运动中,原教旨主义潜流日益浮现。这三条矛盾主线的此消彼长,呈现出犬牙交错的复杂局面。这种特殊的社会历史背景,相应地制约和影响着宗教学的走向和发展,并聚焦在宗教对现代化进程的适应及引发的理论探讨上。

(1) 宗教的主体性及在现代社会生活中的定位

宗教与社会的关系,有社会适应、社会关怀和社会批判三个有机联系而又逐层提升的层面。中国在二十世纪八十年代以来对宗教本质的大讨论,基本解决了宗

教在社会主义社会存在的地位即宗教合法性问题。因此,研究必然从社会适应层面进入社会关怀和社会批判层面,深入到宗教在现代社会中的作用和实际操作层面。如宗教与环境保护的联系和对大自然的关爱,探讨宗教在社会慈善事业上的付出和努力,包括宗教与社会的其他联系渠道,如人际关系的改善、加强社群联络和社区建设、对社会弱势群体的救济等。上述一系列问题,使宗教作为超越的精神信仰体系和非政府组织,对社会生活的各方面,获得反省和批判的话语权,在继续推进宗教的社会适应和社会关怀功能同时,使宗教的社会批判功能得到加强。

(2) 对宗教世俗化的反省及基要主义思潮的兴起

神圣化与世俗化是宗教发展的内在张力,不能机械地强调某一极。面对来自世俗主义和新兴宗教这二个极端的冲击,传统宗教必然反求诸己,从原来仅仅满足于在社会层圈和文化层圈中较为浅层和表层的效应,回归神圣的信仰根源。如果说宗教世俗化运动在二十世纪成为主流,那么强调宗教神圣性的基要主义将会在二十一世纪凸现。在世界范围内,以“新纪元运动”为标志的新兴宗教现象表明,传统宗教的修行道路,特别是东方宗教的内证体验,越来越得到现代人的青睐。如果传统的制度性宗教忽略或丧失了处理、沟通神秘经验或彼岸世界的能力,无法满足民众的精神追求,新兴宗教必然应运而生,填补传统宗教留下的信仰真空。但新兴宗教本身在现代化社会中也不能免俗,往往带有“快餐宗教”的色彩。众多邪教道门相继登场,群魔乱舞,仍将成为二十一世纪的一大景观。

(3) 宗教极端主义与世界和平

二十世纪七十年代末以来,世界范围内普遍地出现以原教旨主义为重要特征的各种宗教复兴思潮和社会运动,国内学术界高度重视这种出现于国际社会的新态势和新动向。一些研究者的视角开始从国内转向国际,例如在伊斯兰教研究领域,对伊斯兰教在国际政治事务中的政治作用、伊斯兰教原教旨主义思潮对穆斯林社会生活及文化心理的影响等,相应地成为重要的关注对象和研究课题。随着一些打着不同宗教旗号的国际恐怖主义、宗教极端主义以及民族分裂主义三股国际性恶势力的日益猖獗,世界各地的民族宗教冲突不断,如南亚次大陆的印度教徒和穆斯林之间的血腥厮杀、信仰佛教的僧伽罗人与信仰印度教的泰米尔人之间的宿怨难消;中东地区犹太教徒和穆斯林相互间的报复;欧洲北爱尔兰地区新教与天主教教会的极端势力之间的对抗,以及波黑地区信仰伊斯兰教的穆族与信仰东正教的塞族、信奉天主教的克族三方彼此的内战等,凡此种种,都充斥着含义不同的各种宗教极端观念的喧嚣声。探讨不同宗教极端主义与国际相关热点问题间关系的论著也相继问世,由于从事这方面研究的学者,不仅仅局限于原来宗教的研究领域,还有其他研究领域如国际政治学、民族学、中东学、人类学等方面的学者,这也从整体上充实了当代宗教的研究队伍。

(4) 宗教多元化与宗教对话

现代科学技术的发展,已经超越地域的藩篱,形成类似佛教所称“无尽缘起”的全球性文化。解决宗教与宗教之间、宗教与社会各种思想之间的矛盾,还会掺杂有武力争斗和政治干预,但更多的是诉诸思想上的对话。对话的前提,就是承认各种思想都含有真理性。宗教的对话不是你死我活地取而代之,而是取长补短地相互共存。正如许志伟指出的,“全球化的趋势及地球村的共同灾难使人必须承认没有人应该及能够再坚持在殖民时代那种拥有普遍性真理的霸权姿态;取而代之的应是一种相互尊重、强调互惠的伙伴形式”^[16]。宗教对话一般包括四个方面,即宗教内部的对话、不同宗教间的对话、宗教与世俗思想的对话、宗教与马克思主义的对话。其中尤为重要的是对马克思主义宗教观的再认识和发展,即主动与宗教扩大对话。

2. 新世纪宗教研究态势与展望

根据前述宗教对现代化进程的适应及引发的理论探讨,对新世纪研究态势与展望,大致可概括如下:

(1) 研究队伍的稳定发展和正规化

中国大陆二十世纪下半期的宗教研究是从被破坏的废墟中发展起来的。在这一个恢复和重整队伍的过程中,宗教界、学术界、党政部门发展出各自的研究系统,且各具特色。在新的世纪中,三方面原来松散的、各自为阵的研究,将演化为紧密的合作方式。宗教界和学术界都有很强的文化自觉,各宗教团体和教学研究机构都于世纪之末致力于自身的教义建设或神学建设。宗教院校的人才培养,特别是研究生层次的培养已经初见成效,成为新时期一支可观的力量。宗教界独立举办学术会议,创办学术刊物,主持大型宗教文化事业,已经成为世纪之交的亮丽风景。高等院校和各地社会科学院纷纷组建宗教学术机构,尤其是各大重点大学在世纪之交建立宗教学本科专业,使宗教学专门人才的培养形成专科到博士的一体化教育系统,纳入与国际接轨的正规化途径,将对研究队伍的建设产生深远的意义。

(2) 研究重心的转移和新热点的形成

传统的理论禁区将被进一步打破,研究也会相应地从重历史、轻现实,转为对现实的社会问题投入更多的关注;从一般的理论研究,进入到实证研究的层面。过去宽泛的概论性、通史性的研究,将转入更为深入的专题、地区和个案的研究;传统宗教在现代社会的新形态也将引起重视;过去关注不够的宗教礼仪、组织、教育等研究,也将在业已获得成果的基础上再加探究。至于传统宗教学术研究的定位,也

将出现新的变化,其趋势将由主要对政策的诠释、注解或说明,发展到为国家制定相关的政策法规提供独立的学术研究成果或依据。在应对诸如新兴宗教的传播与发展、宗教极端主义的活动、宗教的世俗化以及关于宗教的管理等问题上,来自学术界的宗教理论探索、研究报告或社会调查,将具有越来越重要的参照作用。

(3) 研究方法和研究手段的突破

在宗教研究方法论和实证性研究方面,目前存在着大量的空白亟待填补。在继续注重系统整理、校勘、标点和运用宗教典籍或资料进行研究的同时,田野调查的方法也将得到较普遍地采用,这既可以弥补书面资料的匮乏和信息量的不足,亦可收加强宗教学术研究课题本身与社会现实联系之实效。至于诸如量化分析及更科学的信息处理手段,同样也会从宗教研究方法的更新上得到反映。研究手段的现代化,突出地表现在宗教界自办的网络不断增加,而学术界利用这类网络的频率也在提高,为研究资源的索取、学术信息的交流提供快捷的平台。如何完善宗教学资料网络,对大量信息进行科学分类和深入加工,将成为学术界今后重要的研究课题。

(4) 研究领域的进一步扩大

随着重大基础课题和现实前沿课题的提出,加强不同专业或研究机构之间的交流合作,进行跨文化、跨学科的双边甚至多边合作研究,以打破传统的封闭式研究窠臼,已经成为宗教研究的必然走向。以往研究较少的宗教心理学、宗教社会学、宗教人类学等将得到重视,并投入较大的力量。随着宗教的社会关怀与社会批判功能的加强,宗教对生命本身和人的精神问题将发挥更大的作用。例如器官移植和克隆等医学问题所带来的哲学和宗教问题,宗教与人类精神健康的关系,如何解决或减轻现代人的精神焦虑等,业已成为大陆和港台地区近来学术会议的主要论题。此外,诸如都市宗教的发展、涉外宗教、侨民宗教以及由境外传入或本土传统宗教自身衍变所产生的新兴宗教等问题,也将会扩大新的研究领域。

注 释

[1] 王雷泉主编,台北东初出版社 1985 年版。

[2] 《中国现代宗教学术研究一百年的回顾与展望》,《宗教》,2002 年第 5 期。

[3] 《列宁选集》第二卷,第 375 页。

[4] 详见本书第二编第一章第一节《宗教学原理研究》和第三编第一章《马克思主义宗教观的研究》。

[5] 徐绪典:《论太平天国的拜上帝会与基督教的关系》,《文史哲》1963 年第 5 期。

[6] 朱东安:《太平天国“推行神权政治”说质疑》,《历史研究》,1990 年第 5 期。详见第三编第三章《宗教与农民战争》。

[7] 详见本书第三编第一章《马克思主义宗教观的研究》。

[8] 《马克思恩格斯选集》第三卷,第 354 页。

[9] 详见本卷第二编第一章第一节。

[10] 上海社会科学院出版社 1987 年版。

[11] 《法音》1986 年第 2 期。

[12] 转自何光沪:《1978—1999 年间的中国宗教研究及其与政治和社会环境的关联》。

[13] 何光沪:《宗教与文化:精神与形式》。

[14] 《佛教在市场经济转轨中的机遇与挑战——兼论当代中国宗教的若干理论问题》,《佛学研究》1996 年年刊。

[15] 参见同上文。

[16] 何光沪、许志伟主编:《对话:儒释道与基督教》,社会科学文献出版社 1998 年版,第 14 页。

第 二 编

二十世纪中国宗教学各学科的发展及主要成就

一、宗教学原理与各种分支学科及宗教通史研究

(一) 宗教学原理研究

1. 新文化运动影响下的宗教学研究

虽说现代意义上的中国宗教学研究兴起于十九世纪末的西学东渐,但宗教学原理研究的真正展开,却出现于二十世纪初新文化运动的讨论中。

新文化运动是观念领域的一场全面的革命,除了人们津津乐道的科学与民主这个中心话题外,其关注的问题几乎涉及学术思想的各个领域,其中一个重要的方面便是宗教问题。1916年,一批现代知识青年以创刊不久的《新青年》为阵地,对孔教进行了口诛笔伐,遂引发了新文化运动中关于宗教问题的第一场讨论。讨论涉及孔教作为一种宗教是否为现代社会生活所需要以及宗教与政治的关系等问题,尤其是孔教是否宗教的问题,隐含着如何界定宗教这个前提,因此为紧接着的下一场讨论埋下了伏笔。1921年,围绕着“孔教”问题而引发的宗教讨论热潮尚未完全冷却下来,《少年中国》又掀起了另一场关于宗教问题的更大的讨论^[1]。几乎当时新文化运动的重要人物都先后参与了讨论,比如王星拱、梁漱溟、屠孝实、恽代英、田汉、周作人、李思纯等,甚至包括英国哲学家罗素(B. Russell)。此外,蔡元培、陈独秀、谭鸣谦、李石岑等也在此前后,著文演讲,发表其看法。1921年春,《少年中国》专辟三期“宗教问题号”,登载了27篇讨论文字。这次讨论的内容几乎涉及宗教学原理的各个方面,并且呈现出各家争鸣,铺陈已见的局面。所涉及的主要有以下一些问题。

(1) 关于宗教的本质和定义

《少年中国》掀起的宗教讨论,实际上是一场大论战,参加讨论者分属当时不同的思想学术派别,例如有主张生命哲学的现代新儒家学者梁漱溟,有后来成为马克

思主义者的恽代英和陈独秀,有科学派的王星拱,还有在中国译介实用主义的刘伯明,以及国家主义派(“醒狮派”)的李璜,甚至有英国实在论哲学家罗素。罗素其时在中国讲学,也参与了讨论,发表了他自己的宗教观。由于这个特点,决定了这次讨论在立场和观点方面的复杂和分歧。不过,我们可以大致地把众多分歧的立场和观点分为两类,即一类是站在宗教之肯定立场者的宗教观,另一类是站在宗教之否定立场者的宗教观。根据严几澄当时的划分,参与《少年中国》宗教问题讨论的作者中,肯定派的有梁漱溟、屠孝实、刘伯明、周作人、田汉;而否定派的有罗素、王星拱、李煜瀛、周太玄、李思纯、恽代英。〔2〕

梁氏提出了宗教“勸慰”说。他从宗教的定义开始。认为要讨论宗教问题,需先明了宗教是什么,亦即宗教的定义是什么。在定义之先,梁氏作了两点说明,首先,在考虑宗教的概念时,必须以印度各宗教作为最重要的资料来源,因为印度各宗教在世界宗教中“占最重要位置”〔3〕。梁氏这里虽然说“印度各宗教”,但从行文看,他是指佛教。其次,梁氏说,一个明白真确的宗教概念,必须是所有宗教一致的地方,即它必须构成所有宗教的“共同必要条件”。从这两点预先说明可以看出,梁氏的宗教概念将是以佛教为基础的所有宗教共同性或一般特点的概括。

根据这两条原则,梁氏为宗教下了如下定义:“所谓宗教都是以超绝于知识的事物谋情志方面之安慰勸勉的。”梁氏说,无论人们怎样谈论宗教,也无论人们谈论的是怎样的宗教,结果必定是达到这样的认识。在这个定义中,梁氏认为可以分析出两个要件:第一,“宗教必以对于人的情志方面之安慰勸勉为他的事务”;第二,“宗教必以对于人的知识作用之超外背反立他的根据”。所谓“情志方面之安慰勸勉”是指为生命寻得安立之处,亦即通常所说的安身立命之处。所谓“超外背反”,乃指“超绝”、“神秘”。所谓“超绝”是指在现有的知识世界亦即感觉和理智世界之外,在这个意义上,“超绝”也就是“出世”,不过梁氏说:“‘超绝’与‘出世’实一事的两面,从知识方面看则曰超绝,从情志方面看则曰出世。”那么“神秘”指什么呢?梁氏说,神秘有积极和消极的两方面含义,神秘的积极意义不容说,因为它只在信仰者的心中;可以说的只是神秘的消极意义,从消极的意义上来看,“大约一个观念或一个经验不容理智施其作用的都为神秘了”。梁氏认为,一切宗教上的观念和体验都是神秘的。超绝和神秘乃一切宗教得以成立的根据,它们构成宗教定义的核心,舍此二点,则无所谓宗教。

从梁氏对于宗教定义的两个要点的进一步说明中可以看出,梁氏在为宗教下定义时,采用了两个标准,一个是宗教功能论的标准,一个是宗教心理学的标准。两个要件中第一个“宗教必以对于人的情志方面之安慰勸勉为他的事务”,明显是宗教功能论的定义;而其中的第二个“宗教必以对于人的知识作用之超外背反立他的根据”则显然是宗教心理学的定义,因为所谓超绝与神秘,实际上是宗教人的宗

教经验。在梁漱溟的运用中,宗教功能论和宗教心理学是统一的。宗教功能论只是一种研究方法而不是一个宗教学的派别,在梁氏的运用中,它附属于梁氏的宗教心理学的立场。所以,概括而言,梁氏的宗教定义,实际上是一个宗教心理学的宗教定义。

梁氏之为宗教下定义,并非为了给宗教作出一个心理学的概念说明,而是为了从中引出他对于宗教之未来命运的看法。宗教的前途如何?是否为人类将来所必需?或者是否有存在的必要和可能?这是围绕《少年中国》所展开的宗教大讨论的一个中心主题,也是新文化运动时期所有宗教讨论所关注的中心议题。梁氏之参与讨论,就是为了就此问题发表他个人的看法。所以,在简单讨论了宗教的定义之后,梁氏就根据他的宗教定义,探讨了宗教未来的存废问题。

梁氏说,如果要问宗教在将来的命运,可以从两方面来回答这个问题:第一,“人类生活的情志方面果永有宗教的必要乎?”第二,“人类生活的知识方面果亦有宗教的可能乎?”梁氏说,如果不必要且不可能,那么,宗教将不会永久存在;如果既必要而又可能,则宗教必定永久存在,无人能够废得了它。梁氏着重借着回答第一个问题,发表了他的肯定看法。梁氏以所谓高级宗教佛教为例,指出了人在情志方面的两个永久需求:因不忍过众生相惨的现实生活而“谋现前局面之超脱”,以及因不堪老病死之情感而谋彻底的出世之解决。梁氏认为,与其他宗教如基督教对于人生情志方面之需求的描述相比,佛教所表现出来的上述需求乃是人生的根本需求和永久需求。梁氏认为,正是这种情志方面的需求,构成了宗教的真必要所在,换言之,正是由于人的这种永久的和根本的需求的存在,使得宗教的勸慰成为必要,宗教的永久存在遂不可避免。

屠孝实对于宗教的基本态度与梁氏一样,也是肯定的,并且他考察宗教的立场也如梁氏一样,是宗教心理学的。他从人性的二重性出发,认为,人一方面是有限的暂时存在,另一方面,又趋向于自由和无限,人性的这二重性,是了解宗教本质的前提。

明确了人性的特点,屠氏复举出以往的三种宗教本质说,逐一评论之:第一种称之为“自律说”(Autonomous Theory),此说主张宗教有其独立于伦理和玄学的范围。此说的代表观点,当推施莱尔马赫(Schleiermacher)的观点,即宗教是一种“绝对皈依的感情”。第二种叫“玄理说”(Metaphysical Theory),此说主张宗教和哲学,即关于宇宙的玄理知识,是一回事。此说的代表性观点,是黑格尔(Hegel)的宗教哲学观点,即认为“宗教是有限心把知识本性当做绝对心的一种知识。”第三种是“伦理说”(Ethical Theory),此说主张宗教是道德的实现,康德(Kant)的观点是此说的代表观点,康德认为宗教是“把人类的义务看做神圣命令的一种知识。”屠氏认为,第二说和第三说由于分别把经验的宗教与理智(理知)的哲学和先验的纯粹

道德看作一事,故而不足取。唯有第一说,即施莱尔马赫的“自律说”,由于把宗教的本质归于内心经验,并且重视宗教经验中的感情要素,因而在揭示宗教的本质方面,最为切实。但是,屠氏也指出,施氏宗教本质说中也有毛病,即他把宗教感情中的一种——皈依感情,当作了普遍的宗教感情,而佛教所说的“圆融无碍”的境界,就不能说是一种绝对皈依的感情。

屠氏以詹姆士的宗教心理学来修正施氏的宗教本质说,并基于詹姆士的观点,发表了自己的宗教本质观。屠氏说,宗教的成立,不外两个重要条件:第一是“自然的束缚和求解脱的心”;第二是“直接的宗教经验,可以说是宗教的最后根据”。前者包含两个要素,一是人的有限性;另一是人求无限的心。这实际上就是前述人性之两个方面移入了宗教的本质规定里。后者实际上是詹姆士宗教心理学的名著《宗教经验之种种》(Varieties of Religions Experience)所描述的宗教经验。两个要件均诉诸宗教的主观方面,故屠氏关于宗教本质的观点,属于宗教心理学观点。

从上述对宗教本质的理解出发,屠氏发表了对于宗教的看法。他虽未直接回答宗教在将来的存废问题,但是,却主张人们对于宇宙的态度,不能以一种为限,可以取理智的态度,可以取道德的态度,也可以取艺术的态度和宗教的态度,每种态度都有其特点和所以成立的理由。他说:“所以我以为科学艺术道德和宗教,各有他的特色,不容互相排挤。排挤只是一种偏见。况且执着一端的结果,不过把人生赶到偏枯的不全的一隅去罢了,决不是正当的办法。”^[4]

站在否定的立场,王星拱也发表了自己对于宗教的看法。王氏说,在讨论宗教问题之前,应当先为宗教下一个定义。在他看来,宗教由两个原素组成:一是信从,二是崇拜。王氏认为,二者缺一,就不成其为宗教了。但另一方面,王氏似又认为,二者中崇拜的因素更为重要。因为,如果问题只涉及信从而未涉及崇拜,那只是哲学问题而非宗教问题;而且,信从也可以离开崇拜,单纯的信从未必构成宗教。在这个意义上,王氏说:“足见崇拜是宗教不可或缺的原素,若是没有崇拜,那宗教就无立足之余地了。”^[5]

根据这种认识,王氏特别考察了崇拜。崇拜也有两层意思:仪式的崇拜和心理的崇拜。在仪式崇拜中,我们有时仅仅崇拜而不信从,例如人们从俗从宜而行敬拜鬼神之典礼,但心中并不信从鬼神之存在。但是在心理崇拜中,决没有只崇拜而不信从的。

王氏说,我们虽然可以信从而不崇拜,但是崇拜必然建立在信从的基础之上。作为宗教崇拜之基础的信从,大概有如下两种:信从“超人的权力之存在”,以及信从“这些权力可以支配人类的生活”。王氏认为,建立在这两种信从之上的崇拜,都是没有道理的,因此都不应当赞同。前一种崇拜之不当赞同,是因为它所信从的“超人的权力”乃是某种虚设的存体。后一种崇拜之不当赞同,说起来比较复杂,

它涉及到宇宙的无定或有定的问题,但是,无论宇宙是无定的还是有定的,我们都用不着崇拜。

王氏由此否定的思路继续揭示宗教崇拜之于宗教的本质意义或作用,并从中引出他否定宗教的基本结论,他认为,崇拜是宗教的灵魂,不但崇拜的心理,而且崇拜的仪式,都是宗教所必需的。没有崇拜的仪式和心理,信从就要动摇,而信从一旦动摇,宗教的基础就要推翻了。

罗素从宗教的分类入手,把宗教分为两类:一类是从社会方面着想的,为了谋社会的安宁的,并且对于社会制度有影响的宗教,他称之为“制度的宗教”(Institutional Religion);另一类是从个体着想的,为个人谋福利的宗教,他称之为“个人的宗教”(Individual Religion)。制度的宗教按其起源,又可以分为两类:“自有史以来就沿传下来的,不知所本的”;“可以探得本源,知为某人所创造出来的”。现在的宗教,大多数属于第二种。第二种宗教还有一个特点就是它是“来散布要普及的”宗教。这种宗教又可分为四种:耶稣教、佛教、回教、马克斯教,前三者即今世界上之三大宗教,马克斯教指马克思的社会主义。

对制度的宗教作了一番分类,并且对它的本质作了一番揭露和批评后,罗素为宗教下了一个“姑且”的定义:“宗教者,是有几个条件来管束人的行为的,并且规定人生行为的准则,硬要人去信仰,其输入于人心的势力和人对于他的信仰,是感情的和威迫的,并不是有理性的信仰。”^[6]

在罗素的宗教定义里,非常显眼的是宗教信仰的感情特点和威迫特点相联系构成宗教信仰的本质特点,感情的意味着非理性,而威迫的则意味着排他和专横,这个定义表达了罗素非宗教的立场。

另一站在否定立场发表自己的宗教观的人是周太玄。周氏既通过介绍西方宗教学观点,引申出自己对于宗教的否定看法;又通过自己的宗教定义,得出否定宗教的结论。在“宗教与人类的将来”文中,周氏罗列数种宗教定义,认为其中涂尔根(E. Durkheim)的宗教社会学定义更可取,即“宗教是一个有界别有禁例的神灵信仰与实行的连锁形式,这种信仰与实行为道德形式的联合时便是教会徒众皆依附之”。周氏认为,涂氏的定义在精神和形式方面是包容完备的,因此,他在考察宗教与将来人类的关系时,将主要依据此定义。

为了说明将来的人类不再需要宗教,周氏从宗教的内容、宗教的起源、宗教意识等方面对宗教进行了较详细的考察。从宗教的起源来看,“生民之初,并没有甚么宗教,仅仅有实际生活和精神生活的一些缺憾,一些拟议。后来遇着比较聪明热心的人,将这种缺憾和拟议参合斟酌起来,建立一个原则,再制造下信仰的形式,以为维护的利器。其实并不稍带有先天性,纯然是出于人为的造作。”

宗教的起源既如此,那么,宗教的意识又如何呢?周氏分别考察了宗教信仰的

本质和起源,以及作为宗教核心观念的神灵观念。他认为,宗教信仰是普通信仰中“失去弹性的一部分”,与普通信仰相比,宗教信仰是一时的和有条件的。神灵是宗教信仰的核心,周氏称之为宗教唯一的根本,宗教的一切都建筑在其上。周氏以人造说解释说,神灵观念完全是人心的一个假设;复以泛灵论解释其产生,即神的观念最初产生于心物二元观念以及灵魂(精神)独立观念,在杂神论、多神论、一神论等形态中得到发展和加强,但无论如何,从其起源来看,“神的存在,完全是个人的自造”。

周氏最后总结说:从宗教的起源和发展看,宗教与科学具有一种消长关系,科学长而宗教消,在文化发展的现代时期,物质上的主义和精神上的主义已能分别满足人类精神的需要,当此之时,宗教在习惯风俗上已无存在的必要。总之,从宗教的起源、内容、性质、发展趋向等方面来看,“人不是宗教的动物,人类的将来是无宗教”。^[7]

在《宗教与中国之将来》里,周氏又从否定的方面发展了他对于宗教的定义和本质的认识,并把这种发展用于说明将来的中国是否有宗教的问题。关于宗教的定义,他说:“以神圣不可侵犯之个人所创立或剽窃而来的一种绝对不准怀疑的神话为宗,以传布其宗排斥异己为教的便是宗教。”而关于宗教的本质,他列举了五点:有不可是非绝对服从的个人为教主;有不准怀疑禁止讨论的原则为教义;以绝对迷信其教主教义的人为教徒;有刚性的形式为教仪;绝对的信神的存在,与灵魂不死。关于宗教在未来中国的前途,他用一句话表明了他的态度,“中国的将来没有宗教”。其所以如此,既是因一般宗教的本质和特点所致,也是因中国特殊的国情及其文化所致。^[8]

在否定宗教的声音中,恽代英的观点尤具代表性。恽氏讨论宗教问题,不从宗教的概念入手,而从宗教的起源入手。恽氏说,考察宗教固然可以有字源学的研究,但是,“想从字源上看出宗教是甚么,是一件不可能的事”。此外,通过归纳一般宗教的共同之点来研究宗教,似乎可行,但也存在着许多困难,困难之一就是这种所谓所有宗教的共同之点,也是很难确定的。例如,通常认为所有宗教的一个共同之点是肯定神的存在,但是,佛教就不承认神的存在,而佛教却无疑是宗教。

恽代英在《我的宗教观》一文中,缕述关于宗教的起源观点,认为不外于如下六种说法:第一,起于恐怖。第二,起于希望。第三,起于误认。第四,起于误解。第五,起于美感。第六,起于想象。六种原因可以归为两类性质:一类是起于本能的情感,一类起于智识的暧昧,但它们都揭示的是宗教起源的主观心理方面。由上述起源看,宗教似乎是普遍的或先天的,但这是否就能证明宗教的或基督教的上帝存在及其作为呢。恽氏明确说:不能!根据科学的进化论的法则,宇宙虽是遵循一定的法则,但是这种法则并非如宗教家所说是有意志的和有目的的,相反,宇宙法则

是无意识无目的的。“我们既经学了点宇宙的进化,自然不能信宗教创造世界的传说;我们既经学了点生物的进化,自然不能信宗教创造人类的传说。”^[9]

恽氏在哲学上赞赏理性的怀疑主义,他用这种主义作为方法,怀疑宗教的神的存在。在对待宗教的态度上,则持否定的立场,在《论信仰》一文中,论及信仰与智识的关系。在宗教家及肯定信仰之正面价值的学者看来,信仰为人类向上之根本,宗教信仰作为信仰之一种,也具有这种正面的价值,因此,宗教信仰应予保存。恽氏从信仰与智识的冲突出发,批评了这种观点。他说:信与智,常常是互相冲突的。当其冲突之时,如果因信而弃智,是自绝文化进步之本原,而安于迷惑愚妄之境地。因此,当信与智不一致时,应当弃绝信而保留智。

恽氏批评了梁漱溟等的宗教“勸慰”说。恽氏分析说,“勸慰”说建立在人类的痛苦之上,对于痛苦,勸慰均不奏效。恽氏指出,要想摆脱人类的痛苦,只有脱离旧社会,进到新社会,才是长久之计。而脱离旧社会,进到新社会,须通过社会改造,恽氏还说:“世界改造的成功,是必然的;我们奋斗的快感,是天性的。我们何取于宗教的安慰?”

国家主义派的李璜,在其《社会主义与宗教》一文中,着重揭示了社会主义与宗教关系的对立性质,并考察了这种对立的根源。社会主义从来就与宗教立于反对的地位,社会主义的先驱蒲鲁东(Proudhon)曾把宗教视为人类思想的原始状态,科学的预备者,但是到现代,宗教的时代已经过去。李璜甚至说:“马克斯出来主张唯物观的社会主义,那时便不用去费力同宗教争持,这是他不感不感激蒲鲁东替他先扫清了这条路。”李璜认为,社会主义产生于十八世纪要求解放的哲学思潮的启发,而十八世纪的哲学是一致反宗教的。十八世纪哲学研究所要求的解放,实质上是要求宗教(基督教教义)所束缚的思想的解放,而且受到科学发展的推动,“社会主义的渊源既是这样,他焉得不反对宗教。掉过来说,就是不反对宗教,又哪里有社会主义的发生。所以社会主义自认与宗教不是并立的,社会主义者与宗教是莫有商量的余地”^[10]。从某些表面的现象看,宗教与社会主义似乎也有相容的地方,例如宗教家说,社会主义主张为公,宗教家也主张为公,宗教的宗旨也是为社会谋利益,虽然没有共产党的宣言,没有劳工会的组织,但耶稣舍己为人的刻苦救世,并不比社会主义者的精神逊色。针对这种看法,李璜指出,宗教和社会主义在行事上虽然有些相同的地方,但是,两者的精神世界是完全不同的:社会主义的精神放在此世,宗教的精神放在彼岸;而且,社会主义的理想不是虚渺世界,而是去实行。

李思纯从基督教与社会主义的关系,谈论了宗教与社会主义的关系。他认为,基督教也有它的社会主义,早期的社会主义,实际上都是基督教的慈善的社会主义,而不是科学的社会主义。科学的社会主义,创始于马克思,但是,科学社会主

义的渊源却是基督教社会主义。英国的欧文、法国的圣西门、傅立叶的社会主义,都主张人道博爱,而傅立叶的则干脆被人称作基督教社会主义。古典的社会主义是马克思的社会主义的渊源,社会主义之与宗教有关,大概于此可见。但是,现在的社会主义,已具科学的性质,宗教的社会主义,早已不存在。

社会主义者李达以译介 Hermaun Gorter 的《唯物史的宗教观》,参加了《少年中国》的宗教讨论。在其译文中,李达介绍了唯物史观视野中的宗教起源与发展史,指出,经济的进化,导致宗教逐渐衰落,到现代劳动阶级那里,差不多完全没有宗教了。宗教原本起源于支配人类的不可解的自然力和社会力,但是,对于现代都会中的劳工阶级来说,那不可解的自然力已经不是不可解的了,因为他们天天都在工场中驱使和利用这种力量。至于社会力,劳工阶级也知道了它就是使他们贫困的原因,他们并且学会了利用这种社会力去消灭自己的贫困。对于劳动阶级来说,“他那种不可解力的感想既不存在,宗教就没有发生的道理。所以社会主义的劳动者完全是无宗教的,是主张无神论的”^[11]。李达的译文还涉及唯物史观的无神论和旧唯物主义无神论的区别,旧唯物主义无神论把宗教当作只是无智无学的结果,所以主张用科学的启蒙运动来破坏愚民的迷信。而唯物史观的无神论则把宗教作为生活关系尤其是经济关系所产生的结果。所以,它把宗教当作是历史的当然现象,将随着社会经济的运动,以及将来新的社会状态的来临而完全消灭。在当前的实际运动中,唯物史观不必定要反对宗教,相反,它承认宗教是个人的私事,而主要致力于社会经济上的根本改造。

(2) 宗教与科学

宗教与科学的关系问题,是新文化运动时期宗教学研究的热点问题。几乎所有参与宗教讨论,发表自己对宗教看法的作者,在其文著中,都程度不同地涉及了这个问题。概括这一时期的讨论,关于宗教与科学的关系,大体上有两种观点,即宗教与科学冲突论,宗教与科学并存论。此外,还有一种观点可以称之为宗教和科学互补论。互补以并存为前提,故可以归入并存论。

宗教与科学冲突论。李润章在其《宗教与科学》一文中,考察了人类文明的发展历程。上古草昧初开,民智浅陋,初民因惊异而有神之崇拜,此为多神教之时代。其后于经验上发明统一原理,用于宗教,多神教遂演为一神教。一神教时代,天地间一切疑难问题,皆藉教义解答之,此时为宗教万能之时代。近代以来,人智日开,科学日见发达,至伽利略以后,科学完全成立。至此,以往由教义解释之自然,多由科学解释替代之,科学之能力,遂大有向万能方向发展之趋势。科学既兴,科学与宗教的冲突遂起。但此时科学尚未达万能,宗教亦尚未破产,宇宙间事物尚有不可解者。当此之时,科学与宗教并立之说产生,其代表人物是笛卡儿。十九世纪的学者,多有这种观点,以为科学为物质的,而宗教为精神的,两者不相遇而并行不悖。

从文明史来看,经历了宗教万能、科学万能与科学宗教并立三阶段,李润章问道,三者中究竟哪一种适当?为了明了这一点,他认为必须弄清科学之精神,以及科学与宗教在根本点上的相异。李氏说,宗教家之假设和科学家之臆说,诚然都是为了解释不可解(inconnaissable)的事物而发明出来的,例如宗教之上帝和科学之以太。但是,两者有根本的区别。科学家之臆说,只是一时的理想假设,它必须与事实相符合,如果出现新事实与臆说不符,科学家就会推倒旧说而采用新臆说以解释之。宗教家视上帝为事实,而不是臆说,故强人信仰、服从,不允许有怀疑和异议。此外,科学崇尚革新、创造,崇尚真实、个性、乃至自由,而这些均为宗教所不容。由此看来,科学比宗教更适于文明的发展。李氏的结论是:“科学每进一步,宗教即退一步,古时为宗教军队所占领之地域,今已多半为科学军队所征服。故宗教万能,早已不成问题,即科学与宗教并立之说,古时虽有科学家而信仰宗教者,然今后恐未必多见矣。”^[12]

周太玄作《宗教与进化原理》^[13],从进化论角度表达了宗教与科学冲突的观点。周氏认为,宗教与学术,本来都出自初民的思维和理性,在思维不能自己满足的时候,常常临时产生一种信仰来填补他。后来信仰分歧为广义的即通常的信仰和狭义的即宗教的信仰。前者包含变革的可能性,故能于其中产生假设(Hypothese)和理论(Theorie)。近代科学就是广义信仰的产物。狭义的信仰后来逐渐与感情胶结,具有了排斥性和独占性的特点,宗教信仰便是它的产物。宗教信仰产生于思维,而神的观念则产生于自然知识的不足。神的观念原本是为了解释自然,结果却限制了解释自然的知识的发展。但是,自进化原理发现以来,人们有了解释自然的有效知识系统,于是,宗教之超自然的妄见和谬误都渐渐不能立足,神的领域便渐渐缩小。从时间上来看,自十九世纪下半期以来,随着自然科学一日千里的进步,宗教与科学的冲突也日趋激烈。周氏断言,宗教与科学冲突的结果,必定是宗教完全失去其解释自然界的权威,并最终归于消灭。

宗教与科学并存论。屠孝实承认宗教与科学有其冲突的一面,这就是两者在宇宙观上的根本冲突,宗教在宇宙观上主张目的论,而科学则主张机械论。但是,宗教与科学的冲突不是绝对的。因为,宗教诉诸直觉,其特点是具体性和综合作用;而科学诉诸理智,理智的特点则是抽象和分析。宗教的对象是直接的主观经验,科学的对象则是客观事实。屠氏认为,理智的抽象作用固然重要,但是,却不能由此出发去否定感情的综合作用。“因为分析和综合,直觉和理解,知识和感情,都是人类心理中必然具有的作用,谁也没有否定谁的权利”。宗教和科学的根本冲突集中于关于宇宙的说明,而宗教中宇宙说明的合理不合理,与宗教本身无关,科学虽能否定宗教中的宇宙说明,但却不能否定宗教。“因为宗教的本质,是在于他的具体经验,具体经验却是不能否定的。这就是说,宗教和科学可以并存”^[14]。从这

种并存论立场出发,屠氏奉劝宗教家应该了解他的立脚地只是有限的具体的主观经验,当着超出这个范围,就不应当固守其经验,而应当尊重科学。

陆志韦认为,宗教的本原和本质在于保存人生至高至美之价值,在于对至高之价值的感情眷恋,后来发生的事如宗教制度、宗教信条等都是附属品。这些东西因时而兴废,如果当废不废,则有害文化。宗教与科学的冲突就发生于宗教之附属品当废不废之时。对于宗教与科学过去冲突的责任,陆氏采取了各打五十大板的办法,认为科学和宗教都不能辞其咎。就宗教而言,常常把价值与事实混淆,而其附属品教会、教主、教书之类,以一种威权,颠倒是非,捏造事实。就科学而言,偶尔有坐井观天之辈,把科学结论哲学化,进而否认希望信仰感情为人生确有之事。引起与普通信仰与教会的冲突。例如十八世纪的机械论和十九世纪的进化哲学(非指进化论),就是“越职言事以自取咎者也”。不过,宗教与科学的这种冲突,在今日已成陈迹。今日看来,科学与宗教,各有所长,科学之短,正是宗教之所长。故宗教可以和科学相调和而共存。陆氏甚至主张科学家可以有条件地信仰宗教,这些条件是:不以宗教制度害自由思想者;不涉于因果律者;对于将来的或然,不使人过生疑忌,至碍科学的试验精神者。^[15]

在主张科学与宗教并存论的作者中,谭鸣谦《哲学对于科学宗教之关系论》一文观点颇具特色。谭氏认为宗教和科学可以调和并存,但其间需要居中调和者或媒介,这就是哲学。谭氏之论,涉及宗教、科学和哲学的关系。

谭氏认为,观古今中外历史,科学与宗教,常相冲突与争衡,虽然如此,冲突并未导致此消彼存,社会统一也并未因其冲突而分裂、而受到妨碍。相反,从社会全体来看,科学和宗教时相调和或融合。由此推论,在科学和宗教之间,必存在着调和的媒介,使得彼此常相亲近。谭氏认为,这个媒介就是哲学。谭氏说,哲学的这种调和作用,从哲学家的性质也能看得出来,历史上,哲学家常一身而兼二任,既似科学家,又似宗教家,时而为科学家,时而为宗教家。正是哲学家的这种特殊性质,决定了它能够充当调和科学和哲学冲突的媒介。

那么,科学和宗教为什么必然冲突?哲学又为什么能够调和这种冲突?谭氏认为这与哲学、科学、宗教三者心理学上之成因有关。人之精神作用,有两大系统,一是智力作用,一是感情作用。前者亦称理性,后者亦称感情。两者作用的关系是,智力作用最大时,感情作用最小;感情作用最盛时,智力作用则最弱。两者作用的特点是:智力作用是分析的,感情作用是综合的;智力作用是意识的,感情作用是无意识的;智力作用是静止的,感情作用是动力的;智力作用是必然的,感情作用是自由的。可以看出,两者作用的特点不仅相异,而且正相反对,表明两者具有冲突的性质,既如此,人的精神中智力和感情的对峙与争雄,乃是必然之事。但是,“通观世界人类,除特有精神病者外,虽不免时有冲突矛盾,然其究竟终归

统一,而吾人之人格,终得赖以保持,则知吾人精神界中必有调和者在。”谭氏说,此调和者就是意志。

他认为智、情、意是人类的三种精神能力,在社会中的表现分别如下:智力表现为科学,感情表现为宗教,意志表现为哲学。科学既是智力作用之表现,则科学也具有智力作用的四个特点,即分析、意识、静止、必然。由此四个特点所制约的科学,其内容不能越出现象界之外而达于实在。科学以现象为对象,对于现象界以外的事物,一概予以否定,宗教家之超绝世界,即在科学否定之列。宗教既诉诸感情,同样也具有感情的四个特点,即综合、无意识、动力、自由。“故感情者、宗教之真髓也,其所以成立之根本也。”不仅如此,宗教还诉诸实在,寄情于脱出有限相对之毫不自由的现象世界,以达于自由快乐之实在世界,“此人情之自然,亦宗教之究竟也”^[16]。以上科学和宗教的相异,皆可造成两者的冲突,但是,质言之,科学与宗教之冲突,实归结为现象与实在之冲突。而哲学之于二者的调和,也指向这里。谭氏的观点,可以视为调和并存论。

(3) 宗教与艺术(宗教替代论)

新文化运动时期讨论宗教与艺术的关系,有其特殊的语境,即,它是在宗教的存废这个大前提下展开的,因此,宗教与艺术的关系,在这种视野里,就是宗教与艺术可否相互替代的问题。这个视角与现在宗教学原理研究中作为两种相互关联的文化现象的宗教与艺术的关系有本质的不同。此外,关于宗教与艺术的关系,讨论者们发表了不同的乃至相互对立的看法,但是,他们都有一个共同的理论前提,即宗教的情感化或审美化。

1917年,蔡元培在北京神州学会发表题为《以美育代宗教说》,由此揭开新文化运动时期宗教与艺术之关系的讨论。蔡氏从人之精神作用的区分及其在宗教演化史上的与宗教的关系说起。人之精神作用有三方面:智识、意志、感情。最初之宗教,兼有这三种作用:宗教家以神灵观念勉强解答原始人关于宇宙人生的疑惑,这是知识作用之附丽宗教者;宗教家提倡利他主义以利导人之利己争斗之心,这是意志作用附丽于宗教者;宗教家利用人之爱美思想,以美术(广义,歌舞雕画等)诱人信仰,这是情感作用附丽于宗教者。原始时代,没有其他学术与宗教相对,故宗教得以兼有人之精神的三种作用,占据文化的主导(唯一)地位。其后社会进步,科学文化发达,知识作用与意志作用逐渐脱离宗教而独立,自成专门的学问即科学和道德。只剩情感作用,蔡氏又称之为美感,仍然与宗教保持着密切关系。及至文艺复兴后,美术逐渐脱离宗教而崇尚人文。至此,就美育而言,出现了两种主张,一种是主张美育与宗教仍然保持其原本的合的关系;一种是主张美育与宗教分离。蔡氏认为,两者相较,后者更为可取,因为,“美育之附丽于宗教者、常受宗教之累、失其陶养之作用、而转以刺激感情”^[17]。从宗教史看,宗教冲突及战争,“皆刺激感情

之作用为之也”。有鉴于此,如果讲到陶养感情的方法,应当舍弃宗教而代之以纯粹美育。纯粹的美育,也可以陶冶人的感情,使人养成高尚纯洁的习惯,消除人我之见和损人利己之心,而又没有刺激感情使之极端的弊病。

1921年,在《少年中国》宗教讨论的语境下,蔡氏发表了他对于宗教之存废的看法,并在此前提下,蔡氏进一步明确了他的“美育代宗教”说。他认为,“将来的中国,也是同将来的人类一样是没有宗教存在的余地的”。宗教消失后留下的信仰空白,将由各种哲学上的主义来替代;而宗教消失后留下的感情空白,将由美育来替代。蔡氏重申:“我曾主张‘美育代宗教’,便是此意。”^[18]

蔡氏的“美育代宗教”说,在《少年中国》宗教讨论中,得到了热烈的回应。首先是附和者。李思纯在《宗教问题杂评》一文中,附和了蔡元培的观点,但却提出另外的论证。李氏说,人类知识方面的满足,可以取之于哲学与科学。情感方面的安慰,则可以取之于艺术与宗教。艺术与宗教在安慰人的情感方面,有一致的作用,即陶冶、涵养人的高尚情感和优美品性。既如此,艺术则可以替代宗教。艺术之取代宗教,有其历史依据。例如,文艺复兴以来,宗教艺术日衰,艺术逐渐脱离宗教而独立地发挥其对于人类的慰情作用。艺术之取代宗教,更有其理据,“欧洲的恒言说,‘美即是善’(beauty is good)乐利派(Hedonism)伦理学家说,‘善即是快乐’(good is pleasure)艺术的代替宗教,便以此理为基础。”这是说,艺术通过慰情使人向善,就此而言,艺术可以取代宗教而辅人类教化。从艺术的道德功能或艺术与道德的关系论证艺术之取代宗教的必然性,这一点,为蔡氏的“美育代宗教”说所未发挥。所以,李思纯说:“‘以美术代宗教’,我是赞同附和的一个人。因为美的作用,可以陶冶高尚感情。艺术能引起美的情感,自然能导善的趋向。”由此,李氏发表了他对于宗教存废的看法:“若科学代替了知的方面,艺智代替了情的方面,宗教的存在自然便是疑问。”^[19]

在对蔡元培的回应中,众多的是反对者的意见。陈独秀从中国文化现代化的角度,谈论了这个问题,表现出与蔡氏不同的看法。陈氏在《基督教与中国人》中认为,支配中国人的最高文化,是唐虞三代以来的伦理道义;支配西方人心的文化,是希腊以来美的情感和基督教信与爱的情感。“我以为西洋东洋(殊与中国)两文化底分歧,不是因为情感与欲望底偏盛,是在同一超物质底欲望、情感中,一方面偏于伦理的道义,一方面偏于美的、宗教的纯情感”^[20]。陈氏没有明确说不同意以美育代宗教,但是就其主张以美与宗教的感情来改造、重塑中国的旧文化而言,他似乎主张在新文化的建设中,美育与宗教可以并存而共同发挥作用。这种观点显然是和蔡元培相反对的。

周作人从宗教与文学的关系角度,表达了与陈独秀一样的温和的反对观点。文学和宗教都出于求生的精神活动,除了恐怖和喜欢的感情以外,似乎没有别的情

感,故情感是文学的、更是宗教的本体。文学的积极作用,在于结合全人类的感情,而这也正是宗教的积极作用。当然,文学也有与宗教不同之处,这就是文学不用凭藉上帝或不用与上帝发生关系。尽管如此,与科学相比,文学与宗教更为相合,因为它们的根本精神相合,即它们同作为结合全人类的感情纽带。周氏强调,他所说的与艺术相合的宗教,特指宗教之精神而言,非指宗教的制度或仪式。宗教的制度或仪式能否继续存在虽然仍是问题,但是,“宗教的根本精神却是与艺术的存在同其寿命”。^[21]

刘伯明在《宗教哲学》中明确表示,他不赞同蔡元培以美育代宗教的主张,因为蔡氏并未道及何为宗教,以及美育如何可以代替宗教。在刘氏看来,宗教,尤其是所谓高级宗教,起源于理想与现实的冲突。对于理想与现实的冲突,艺术固然可以调和其一部分,这一点蔡元培看了出来,王星拱也看了出来,所以他说:“人当有求而不得时,可研究美术以满足其欲望。”^[22]但王氏也和蔡氏一样,不知道宗教的本体,不知道艺术的想像只是弥合理想与现实之冲突的暂时代替品,只能予人以一时的普通满足,而不能予人以永久的根本满足。后一种满足,实为宗教所提供的满足。退一步说,宗教化的艺术或者可以代替宗教,但普通的艺术则不可能代替之。宗教有它的精神世界为对象,这是普通的艺术永远也替代不了的。理想境界是否有其客观的存在,这是可以讨论的,但理想境界的意义和价值,却有其历史上的客观。东西方古今思想中对理想境界的普遍认同,都表明了理想境界的这种历史客观性,所以,它是有根据的,它的根据不在于物质与自然,而在于人的精神。既如此,宗教就有其独立存在的理由,就不能由艺术来替代。

2. “马克思主义一元化指导下的宗教”

中国现代宗教学原理研究的第二时期,被吕大吉称之为“马克思主义一元化指导下的宗教研究”,它大致上自五十年代初,迄于“文化大革命”结束。自建国以来,尤其是“文革”时期,由于一切学术研究都服务于意识形态需要,因此,严格地说,这一时期的宗教学术研究,如同其他社会科学的学术研究一样,从未有过正常的开展,宗教学原理的学术研究也概莫能外。^[23]

3. 与思想解放相伴随的对马克思主义宗教观的重新思考

中国宗教学研究的第三阶段,是1976年“文革”结束以后,伴随着思想解放而来的宗教学术研究的获得生机和蓬勃发展。1976年以后,宗教问题日益受到社会重视,出现了所谓的宗教“热”。宗教“热”表现为两种不同的性质:一种热是“宗

教信仰热”，即在过去政治高压下被压制而在社会上销声匿迹的宗教信仰和崇拜活动，开始复活和泛滥。另一种热是“宗教学术热”，即宗教学术研究摆脱政治意识形态的束缚，获得独立的、长足的发展。

转变带来的影响首先表现为从事宗教学研究的学者们，在宗教学术研究方面的态度或指导思想的转变。关于这种转变，吕大吉作了概括说明，他说，思想解放使宗教学者们开始用理性的态度来审视昔日被视为马克思主义的宗教观，力求作出正确的理解和解释，使它不再像“文革”时期那样成为文化专制主义的怪物。一个时期，学者们利用报刊和学术研讨会，大力批判“文革”那种极左的宗教理论，认为它实际上是对马克思主义的“歪曲”。与此同时，一些学者对马、恩、列、斯有关宗教问题的论著着手进行学术研究，发表了一批探讨马克思主义宗教观的理论与历史的学术论文。有些学者仍然主张马克思主义对宗教学术研究的指导，但坚决反对对它持一种教条主义和信仰主义的态度。对于马克思主义的这种理解和态度，显然是这一时期宗教学者思想解放的一种表现。把马克思主义理解为一种“开放的系统”，这就意味着学者在解释和应用马克思主义的某一原理或论断时，可以本着自己的理性判断，而不必一定遵循某个权威的一己之见。这就有可能导致对马克思主义理论的不同理解，对非马克思主义持比较宽容的态度，有助于克服文化专制主义。正是这种宽容的开放态度，促进了宗教学术研究的繁荣。

转变以后宗教学原理的研究，首先集中于对马克思关于“宗教是人民的鸦片”这一论断的重新认识。八十年代初中期，学术界围绕马克思“宗教是人民的鸦片”这一重要论断，展开不同意见的争论。争论的焦点是宗教是否是麻醉剂，争论被称为南北“鸦片之争”。其实，鸦片之争的“南北”之说，不是一个十分严格的地域界定，只是一个笼统的说法，表明当时存在着主要以南方的一些作者和北方的一些作者为代表的关于“鸦片”论断的争论。事实上，“南方派”中也有北方的作者。坚持“鸦片”说的北方派认为，“宗教是人民的鸦片”是马克思主义宗教观的基石；而南方派则认为，在马克思之前，已有许多思想家把宗教比喻为“鸦片”，并非只有否定性的意义，马克思的比喻也不仅仅是否定性的，而且不能代表马克思主义宗教观的完整精神。尽管双方理解上有分歧，但都反对过去在宗教问题上的极左理解。^[24]

赵复三的《究竟怎样认识宗教的本质》^[25]一文，代表了南方派的观点。赵复三首先考察了把宗教视为鸦片这种观点的出处及其在马克思著述中的本意。他说，人们（不论是马克思主义者和非马克思主义者）习惯于把“宗教是人民的鸦片”这句话，看作是马克思宗教本质观的经典概括，但是人们不知道，把宗教和鸦片相连，或者和某种精神麻醉作用相连，并不是马克思的独创。事实上，早在马克思之前几十年间，当时的德国就有至少十位学者发表过类似的观点。例如，歌德在 1828 年、海涅在 1840 年、黑格尔在其《宗教哲学》中、费尔巴哈在 1838 年，都曾提到过宗教与

鸦片或精神麻醉的关联。其中尤其是海涅和费尔巴哈,直接提到作为精神鸦片或麻醉药的宗教。赵氏说:“可见,‘宗教是人民的鸦片’这句话的发明权,归到海涅或费尔巴哈名下,或许更恰当些。无论海涅或费尔巴哈都把宗教描述为从外面‘滴入受难人民的苦杯’,‘向他施用鸦片’,……”

赵氏认为,我们需要研究的是,马克思后来援引前人的这句话时,注入了什么新内容。马克思这句话的出处是《〈黑格尔法哲学批判〉导言》(1844),马克思是这样说的:“宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”赵氏这样解释马克思的这段话:马克思的意思是说,“在阶级社会里,被压迫的劳动人民没有找到革命的出路时,往往不免叹息。在阶级剥削、阶级压迫的无情世界里,被压迫被剥削人民能从哪里找到一丝慰藉呢?在资本主义社会里,一切社会关系都被化为赤裸裸的金钱关系,被这种金钱关系所奴役的人民,又从哪里去求得精神支柱呢?只有仰望苍茫中的上帝。然而,祈求苍茫中的上帝并不能使劳动人民解脱现实的苦难,只能起一个暂时的镇痛剂作用。马克思在这段话里充满了对教徒劳动人民的感情。”

赵氏还从翻译角度考察了“麻醉”两字的出处。在中文版的列宁著作中,列宁转述马克思的那句话上,被加上了“麻醉”两字,成了“宗教是麻醉人民的鸦片”^[26]。据赵氏考,列宁引用的马克思的原文,并无“麻醉”两字,它是中文译者根据列宁接下来的话里对马克思观点的理解加上去的。马克思出于当时资本主义社会的现实,出于革命的需要,在其关于宗教的许多论述中强调宗教的麻醉作用,这是可以理解的。赵氏说,经过这样的一个过程,“宗教是人民的鸦片”这句话,就包含着它的麻醉意义,成为长期以来中国宗教学界对宗教本质的“一劳永逸”的认识。

不仅如此,中国宗教学界关于宗教是鸦片的理解中,还包含着对于宗教的否定意义,对此,赵氏也做了说明。在马克思写下“宗教是人民的鸦片”的十九世纪上半叶,鸦片在欧洲是药用镇痛剂,医生在对病人没有真正有效的疗法时,便用鸦片来缓解病人的痛苦。那时,鸦片是一种贵重的止痛药,穷人用不起,穷人有苦痛就转向宗教。而十九世纪中叶以来的中国人,曾经经历了鸦片战争的奇耻大辱,作为一个民族的隐痛,中国人痛恨鸦片,视之为西方殖民主义用以毁灭中华民族的毒剂。因此,接受了马克思关于宗教是鸦片的观念后,不可避免地加入了鸦片还是一种毒品或麻醉剂的观念。

其实,马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中说“宗教是人民的鸦片”,他是把宗教比作不能治病的镇痛剂,指出它并不能真正使人民从阶级社会的苦难中解脱出来。赵氏认为,马克思的意思仅此而已。而以上对于马克思“宗教是人民的鸦片”的理解、发挥,甚至误解,由于有一系列可以理解的原因,因此都是可以理解的。但是,令人难以理解的是,有人在今天仍然强调马克思这句话时,却没有把它和马

克思原话的上下文联系起来理解。结果就出现了一系列的矛盾,即似乎社会主义社会还和过去阶级剥削、压迫的旧社会一样,是“无情世界”,是“没有精神的制度”,以致人民还是“被压迫的生灵”,还不得不以宗教的形式来“叹息”,还要到宗教的“鸦片”中去寻找感情和精神的支持。

北方派的观点最初坚持马克思这个论断的本来意义,认为宗教具有精神麻醉作用是不能否认的。同时,他们也对与马克思这一论断相联的过去宗教问题上的极左倾向作了说明。不可否认,当人们看到“鸦片”这一表述时,有的确实把它与鸦片的毒素联系在一起了;甚至和十九世纪帝国主义以“鸦片”作为武器敲开中国的大门的情景联系在一起了。这种联想及其态度无疑应当丢弃,但是不能因此把认识上的一时误差归谬于这一论断本身。换言之,极左的宗教路线,与马克思的论断本身没有必然的联系。^[27]

北方派也有人从马克思提出“宗教是人民的鸦片”那句话的上下文的联系中,说明马克思本意就是在说明宗教具有精神麻醉作用。马克思先说“宗教是被压迫生灵的叹息”,这里所说的“压迫”应当理解为是两种“异己力量”即自然力量和社会力量的压迫,后者当然主要是指阶级社会的阶级压迫,这是宗教存在的阶级根源。而马克思说的宗教“是无情世界的感情”,其中的“无情世界”是指人际关系受“赤裸裸的金钱关系”所支配的资本主义社会。在这个社会中,人们向宗教世界祈求一点温暖和慰藉,这就构成了一幅无情世界里的“感情”的图画。马克思“宗教是人民的鸦片”的结论,就是在这样的理解中做出的。所以,“鸦片”之说,不必看得过于严重,觉得它不好听。其实它充其量不过是一个比喻的说法。它的含义相当于“精神寄托,自我安抚、慰藉,或者说是自我消愁、自我满足、自我解脱,起到一点精神镇静作用亦无可。这都是信教人们对现实世界中的自然压迫、社会压迫(异己力量)无可奈何,只有叹息,转而向冥想世界求得安慰,借以填补精神空虚的反映与表现”^[28]。从宗教徒的宗教实践来看,即使我们不用鸦片这样的比喻,宗教作为一种镇静剂或精神慰藉的消极作用,也是应当承认的。由于把宗教中生灵的叹息理解为两种异己力量压迫所致,这种观点有一个引申的含义,即它同样适用于说明社会主义时期的宗教现象,因为,社会主义时期,阶级压迫这种异己力量虽然消失了,但使人叹息的社会力量如人际关系的紧张,以及束缚人的自然异己力量仍然存在,故社会主义时期的宗教,在某种意义上,仍然可以解释为“无情世界的感情”。

另外,这一派还针对马克思时代欧洲人仅仅把鸦片当作镇痛良药,而中国人因为鸦片战争的历史记忆,误把镇痛的鸦片当作了麻醉毒品的说法,作出了解释。他们认为,把鸦片当作麻醉剂,并不是中国人的偏见,因为欧洲人在两个世纪前就把鸦片当作麻醉剂。而且,鸦片的镇痛作用,正在于它有麻醉的性能。宗教既能麻醉信仰者的精神,也能镇痛,给信仰者以精神安慰。在社会本身有缺陷,不能解决社会苦难

的情况下,宗教给苦难人民精神上的镇痛或麻醉,是社会的需要,不能完全否定。

而且,对于学者来说,鸦片论争,实际上也是关于宗教的本质与定义之争,因此,这场论争对于中国现代宗教学原理研究的意义,也是不言而喻的。由此争论,自然就转入了关于马克思主义宗教定义的争论。

许多学者认识到,宗教是鸦片的说法,只是马克思对宗教功能的一种比喻性说法,并未揭示出宗教的本质,也不符合宗教定义的基本要点,即它没有揭示出宗教的内涵和外延。所以,紧接着,学者们开始从马克思、恩格斯关于宗教的论述中,寻找更适当、更能够反映宗教之本质的论述。

研究者们注意到,在马克思发表“宗教是人民的鸦片”之论断的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里,马克思关于宗教本质,还说过这样的话:“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象地栖息在世界以外的东西。人就是人的世界,就是国家,社会。”^[29]赵复三认为,马克思这段话比人们喜欢引用的恩格斯的另一段话更触及宗教的本质。恩格斯的那句话见于《反杜林论》第三编第五节《国家、家庭、教育》,恩格斯说:“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^[30]赵氏认为,恩格斯的这段话,超出或发展了旧唯物主义对宗教的理解,即不是把宗教仅仅看作是荒诞的、凭空出现的东西,而是把它看成支配人们日常生活的外部力量的反映,尽管是一种歪曲的反映。作为一种宗教的规定,恩格斯的说法揭示了宗教有神论产生和存在的自然与社会根源,但是,恩格斯并未提到为什么会出现这种歪曲反映。赵氏强调,为了探讨宗教存在的根据,仅仅说明宗教是什么还不够,还要问为什么,即要结合人本身来思考这个问题。他认为,马克思的上述说法,正是这样提出问题的。

赵氏对马克思的说法作了解释。马克思说的“还没有获得自己或是再度丧失了自己的人”,不仅适用于宗教萌芽的原始氏族社会、适用于宗教逐渐在社会中取得精神统治地位的奴隶社会和封建社会,而且适用于宗教似乎受到人文冲击的资本主义社会,因为这些社会中的人们,无论是统治阶级还是被统治阶级,都毫无例外地或者是“还没有获得自己”,或者是“再度丧失了自己”的人,都感到需要从宗教里获得慰藉。马克思的上述说法,同样适用于社会主义社会。社会主义社会虽然没有了阶级压迫和剥削,商品经济的计划管理限制了市场力量的盲目作用,但是,社会主义本身有一个完善过程,在这个过程中,仍然可能存在着个人的“还没有获得自己”或“再度丧失了自己”。换言之,社会主义仍然存在着使人感到难以掌握自己命运的社会因素,人们还会向宗教去寻求慰藉和精神支持,它们构成了宗教在社会主义仍然能够存在的社会基础。赵氏认为,从历史上看,马克思从人本身出发得出的上述结论,揭示了宗教的真正本质及其在各个时代的共性,即宗教是以人的全部社会关

系为内容的自我意识和自我感觉。这种理解使我们明白了马克思何以认为宗教这鸦片是人民已有的东西。赵氏认为,这是马克思主义宗教观中最根本的东西。

赵氏的这种宗教本质说被称作“自我意识说”^[31],意为它把宗教的本质完全归结为主体本身的“自我意识”和“自我感觉”,而忽略了宗教的其他方面,尤其是忽略了信仰主体与信仰对象的关系,在这两者间作了割裂。

对赵氏定义的批评,也来自其他方面。首先,这个定义过于宽泛。“感到不能掌握自己命运的人的自我意识和自我感觉”不一定就是宗教,也可以是文学、艺术等其他社会意识形式。例如,众多文学史上著名的作家,在不能掌握自己的命运时,其自我意识和自我感觉产生的是文学作品;而劳动大众在阶级压迫下则有可能产生革命斗争意识。其次,这个定义没有包容宗教最基本的共同特征——对神的崇拜。最后,这个定义也忽略了蕴涵在对神的崇拜中的另一个宗教的共性——颠倒的反映。

因此,一些学者考虑从马克思主义经典作家的其他论述里寻找宗教的定义。恩格斯在《反杜林论》中关于宗教的论述,被认为是马克思主义经典作家关于宗教的论述中最典型的宗教定义被提了出来。恩格斯说:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间力量的形式。”恩格斯的定义因为着眼于宗教的社会根源,而不是其社会功能,因此也被看作是社会学方法的定义;而且由于它也着眼于主观意识对客观外在的反映过程和反映方式,因而也被看作是采取了认识论的角度。但无论如何,该定义的核心在于揭示了宗教同“超人间的力量”的关系,因此,可以看作是马克思主义经典作家关于宗教本质的经典表述。不仅如此,恩格斯的论述在如下方面也是可取的:首先,它说明了宗教作为意识形态的特征,即“幻想的反映”;其次,它揭示了宗教幻想的内容和对象,即“支配着人们日常生活的外部力量”;再次,它指出了宗教采取的特殊表现形式,即“人间力量”的超人间化;最后,它还说明了人间力量超人间化的原因,从而揭示了宗教的世俗基础和根源。此外,即使从逻辑上说,恩格斯的论述也符合定义的基本逻辑形式。由于上述诸优点,以之作为马克思主义宗教观中的宗教定义,得到许多学者的认可。

主张以恩格斯的论述定义宗教的观点,被称作“虚幻反映说”,因为它侧重于说明宗教是外部力量在人头脑中的“幻想的反映”。反对的意见认为,由此可能导致宗教是“荒诞的”这样的认识。但是,从恩格斯的论述来看,所谓“幻想的”,并非指“荒诞的”,毋宁是指“歪曲的”。

八十年代末,随着宗教学术研究的深入开展,也随着学术界“文化研究”热潮的出现,宗教学原理研究出现了一个新的发展方向,这就是“宗教文化”思潮中拓展出来的方向。“宗教文化”思潮以“宗教是文化”,以及“一个民族的宗教构成其民族的

文化的重要内容”为其基本观念。本来,这些观念并非新的发现或创见,但是,在过去极左路线支配下的宗教学术政治化的社会条件下,这种宗教文化观被作为替宗教张目的反动学术或邪说遭到禁绝。八十年代后期,宗教学术界重新认识和提出这个观念,无疑是一个学术上的进步,因为它标志着又一个禁区的突破,标志着宗教必定与反动政治相联系的左的观念的打破。它的积极作用,可以从它所引起的“宗教文化”热中更开放、更广阔的视野中看得出来,也可以从其时宗教学原理研究的繁荣和发展上看得出来。

“宗教文化”热在宗教学原理研究方面的直接后果,就是中国宗教学界开始在宗教作为一种文化的视野里考虑宗教的本质和定义问题。高师宁在总结改革开放以来宗教学基础理论研究的历程时,把它分作四个阶段:第一阶段就是所谓的“鸦片论争”阶段,这一阶段在宗教学基础理论研究中的意义在于,它是从过去极左宗教路线的束缚下脱离出来的标志,是宗教研究政治化或意识形态化向宗教研究学术化转变的标志。第二阶段是重新认识马克思主义关于宗教的论述阶段。这就是我们刚刚叙述过的在马克思主义经典作家的著述中寻求宗教定义的阶段。第三阶段是提出我们自己关于宗教定义的阶段。这一阶段在宗教学原理方面最重要的研究成果,是作为国家“八五”重点课题的《宗教学通论》对宗教的界定。该界定是在更多地了解国外宗教学研究状况的基础上,深入研究的结果;而且,该界定也是在吸收了宗教文化讨论的基础上做出的。

在“宗教现象是人类历史上一种古老而又普遍的社会文化现象”的前提下,《宗教学通论》^[32]对宗教作了如下定义:“宗教是把支配人们日常生活的外部力量幻想地反映为超人间、超自然的力量的一种社会意识,以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为,是综合这种意识和行为并使之规范化的社会文化体系。”尽管这个定义是恩格斯论断的衍化和延伸,但是,它不仅说明了作为一种意识,宗教的构成包含有内在要素,也指出了作为一种行为表现,宗教的构成还包含外在要素。《宗教学通论》还进一步说明了宗教的内在要素是指宗教观念和宗教体验,外在要素是指宗教行为与宗教组织和宗教制度;而且还说明了宗教之内在与外在要素的联系:从逻辑秩序上看,宗教观念是宗教的核心,只有在有了宗教神道观念的前提之下,才可能产生对神的心理体验与感受,而宗教的行为和组织制度是宗教的外在表现。这正是这个定义的最大特色。它说明了宗教不仅是一种观念或意识,同时也体现为一种具体的行为,更全面地表现了各种宗教的本质和特征。该定义的意义在于,“它突破了我国宗教学研究没有自己的宗教定义的空白,得到广大宗教研究者的认同并被广泛引用”^[33]。而这一成果的取得,是在把宗教视为一种文化现象的前提下实现的。在十年之后的《宗教是什么?——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构》^[34]一文中,吕大吉认为:“这种神观念为‘幻想反映’的无神论评判在宗教定义

中出现是没有必要的。”故作了如下修改：“宗教是关于超人间、超自然力量的一种社会意识，以及因此而对之表示信仰和崇拜的行为，是综合这种意识和行为并使之规范化、体制化的社会文化体系。”

正如吕大吉后来撰文所指出的：“事过十余年之后的今天，回过头来看这场争论，否认宗教是麻醉剂的一方，其思想无疑更开放一些，对极左宗教路线的批判更尖锐一些，不仅得到宗教界的支持，也得到一些宗教学者的支援。但当时此方通过马克思的口说鸦片不是麻醉剂，在道理上难免牵强附会，既不符合马克思的原意，也不符合历史事实。争论的实际效果是积极的，因为尽管双方对马克思的这句话各有不同的解释，但都反对过去那种极左的理解，为宗教信仰自由，为全面理解宗教的社会功能提供了新的论证。这场论争，既是宗教学术领域思想解放的产物，也为思想的进一步解放作了准备。双方用不同的方式和理由为宗教的社会必要性作了肯定的答案。宗教学者可以对宗教的社会功能和历史作用问题作更深入的探讨和更全面的评价了。”^[35]

4. 多元视角、多种方法和宗教学理论研究的深入发展

按照高师宁的划分，改革开放以来宗教学研究的第四个阶段是宗教定义的多元化与深化阶段。这一阶段的出现，与宗教学研究的进一步完善有关，即与宗教学的各分支学科，如宗教社会学、宗教哲学、宗教心理学、宗教人类学等分支学科研究的开展有关。在各分支学科的研究基础上，出现了一些从学科角度为宗教下的定义，例如，陈麟书等著《宗教社会学通论》（四川人民出版社，1992），从宗教社会学角度，把宗教定义为：“社会尚处于自然压迫与社会压迫的条件下所产生和存在的一种具有极大普遍性的信仰体系与实践体系。”施船升著《马克思宗教观及其相关动向》（四川人民出版社，1998），把宗教定义为：“宗教是一种以对超自然或神灵之信仰与崇拜为核心的社会意识，是通过特定的组织制度和行为活动来体现这种意识的社会体系，是信仰者的一种生活方式。”何光沪的博士论文《多元化的上帝观》（贵州人民出版社，1991）则从宗教哲学角度，把宗教界定为：是由对终极者的信仰所激发和维持的综合体系，其中包含着与此信仰相关联的情感体验、思想观念、行为活动和组织制度。

改革开放以来，宗教学原理研究的发展，除了表现为上述在宗教的本质、定义等方面的认识的突破和思考的深入以外，还表现在宗教学其他诸原理方面的研究的开展及思考的深入，比如，关于宗教与一般文化的关系问题，关于宗教与社会主义的关系问题，关于宗教的分类问题，以及关于宗教研究的方法问题等等。在这些方面的表现，本书叙述到各有关的宗教研究时，分别还会提到。

(二) 各种分支学科的研究

有关宗教人类学、宗教社会学、宗教心理学、宗教哲学等分支学科,虽说有的在古典时期已经有所建树,但其真正被人们作为综合研究的方法加以运用,来注意宗教的真正特性及其在人类社会生活和文化发展中的职能、意义,从而使这些旨在探研宗教的相关分支学科领域,得到进一步的拓展,则是十九世纪以后之事。而对中国来说,这些门类的开发,起步尤晚。除少部分外,大多是在二十世纪八十年代后,才真正崭露头角。

1. 宗教人类学的研究

作为文化人类学中的一个重要分支,宗教人类学早在西方十九世纪人文主义思潮兴起,特别是主张进化论观点的众学者如泰勒、摩尔根、弗雷泽等纷纷著书立说之际,业已自然形成其学科规模。及至二十世纪,该学科的研究理论与方法都获得了长足的发展,并出现传播学派、社会学派、功能学派、人类学派的分野;而战后这方面发展更是迅捷,诸如结构人类学、解释人类学等理论的问世,以及相关名家的层出不穷,都是该学科取得成就的体现。

中国也有人类学家和民族学家对少数民族地区开展过社会历史调查研究,且发表过许多研究报告。其中也有从人类学角度对一些民族的原始宗教状况及相关神话进行探讨的。较早有黄石的《神话研究》(开明书店,1927),该著分上、下两编,上编为神话概论,介绍西方学者关于神话学的理论;下编为各国神话,分别作了介绍。钟敬文的《楚辞中的神话和传说》,曾连载于《大江月刊》,1928, 11、12月号,此书是将楚辞作神话研究的首部著作。这方面专著还有容肇祖《迷信与传说》(中山大学民俗学会,1929)、瞿兑之的《释巫》(《燕京学报》,1930年第7期)、林惠祥的《神话论》(商务印书馆,1933)、陈梦家的《商代的神话与巫术》(《燕京学报》,1936年第20期)、孙作云的《中国古代的灵石崇拜》(《民族月刊》,1937, 5卷1)、芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》(《人类学集刊》,1938, 1卷1)、丁山《中国古代宗教与神话考》(龙门书局,1961)。朱天顺的《原始宗教》(上海人民出版社,1964)等。

而翻译方面的著作主要有谢六逸编译的《神话学 ABC》(世界书局,1928);法国学者倍松著、胡愈之译的《图腾主义》(开明书店,1932)、李安宅译的《巫术科学宗教与神话》(商务印书馆,1936)等,其中李安宅的译著是根据英国著名人类学家、功能学派奠基人马林诺夫斯基的《巫术、科学与宗教》和《原始人心理与神话》译成中

文后,再合为一册而付梓刊行。

在沉寂和断档多年后,自八十年代伊始,与宗教人类学相关的研究成果又开始问世,并渐增多。在引入国外经典学说理论和思想观念,介绍研究方法论的译著中,不乏国外宗教学名家大作,如法国学者列维·布留尔著、丁由译的《原始思维》(商务印书馆,1987);英国学者詹姆斯·弗雷泽著、徐育新等译的《金枝:巫术与宗教之研究》(中国民间文艺出版社,1987);英国学者麦克斯·缪勒著、金泽译、陈观胜校的《宗教的起源与发展》(上海人民出版社,1989);此外还有日本学者吉田祯吾著、王子今等译的《宗教人类学》(陕西人民出版社,1991);英国学者布林·莫利斯著、周国黎译的《宗教人类学》(今日出版社,1992);澳大利亚学者加里·特朗普著、孙善玲等译的《宗教起源探索》(四川人民出版社,1995);史宗主编、金泽等译的《二十世纪西方宗教人类学文选》(上、下册,上海三联书店,1995),这些反映国外宗教人类学最高研究水准的学术译著,给予国内学者在该学科领域内的启迪和推促作用,是毋庸置疑的。

八十年代与宗教人类学相关的专著可谓精彩纷呈,有茅盾的《神话研究》(百花文艺出版社,1981)、袁珂的《中国神话史》(上海文艺出版社,1988)、张光直的《美术、神话与祭祀》(辽宁教育出版社,1988)、朱狄的《原始文化研究》(北京三联书店,1988)、蔡家麒的《论原始宗教》(云南民族出版社,1988)、卓新平的《宗教起源纵横谈》(湖南人民出版社,1988)、常霞青的《麝香之路上的西藏宗教文化》(浙江人民出版社,1988)、宋兆麟的《巫与巫术》(四川民族出版社,1989)、赵国华的《生殖崇拜文化论》(中国社会科学出版社,1990)、杨学政的《原始宗教论》(云南人民出版社,1991)、何星亮的《中国图腾文化》(中国社会科学出版社,1992)和《中国自然神与自然崇拜》(上海三联书店,1992)、张桥贵、陈麟书的《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》(四川大学出版社,1993)、罗竹风主编的《人·社会·宗教》(上海社会科学出版社,1995)、金泽的《宗教禁忌研究》(社会科学文献出版社,1996)等。除这些著作外,该领域还有相关资料汇编,如吕大吉、何耀华主编的《中国各民族原始宗教资料集成》(中国社会科学出版社,1996),是书6册,共800万字,出版后被学术界誉为中国原始宗教的奠基之作,其学术影响力也可想见。

国内上述学术著述虽有不少已刊行,而且有的著作还对国内外宗教人类学的研究对象、状况和学科未来前景展望等分别作出学术概括或介绍,但在学科建设上仍十分薄弱,特别是与国外同类学科水平相比,更存在极大差距,这也是不争的事实。不过在二十世纪末,该领域有了长足进步。主要表现在系统性的宗教人类学专著问世,此即金泽著的《宗教人类学导论》(宗教文化出版社出版,2001。共362页)。虽说其书付梓于新世纪之初,但考虑到国内书籍从撰写到正式出版一般都需很长时间,故作者撰著时间应在二十世纪之内。由此可见,国内学者在这方面的学

术耕耘,尤其是从二十世纪八十年代后期开始的努力探索,终于取得可喜收获。

2. 宗教社会学的研究

宗教社会学研究对象是宗教的社会根源、宗教在社会中的发展、运行和消亡的规律性,包括宗教在不同的社会经济形态中的地位 and 作用,以及社会及各种因素对宗教的作用,和宗教自身产生的反作用等。该学科形成时间并不长,其学科名称最早出现在 1898 年由法国籍犹太学者杜尔克姆编辑的《社会学年鉴》上,至今不过百年多历史,它是由宗教学和社会学相结合而形成的一门交叉学科。从诞生以来,其发展方向主要受到德国社会学家马克斯·韦伯与法国社会学家埃米尔·杜尔克姆理论的影响。如韦伯著述中创立的理论包括一些术语,为当代社会学家所常用,而杜尔克姆对社会结构和文化自律性的强调,对于功能主义流派的理论发展具有重要的作用,而该流派在社会学和人类学领域中都占有一席之地。此外宗教社会学还形成了进化论、冲突论、现象学学派、互动论等各种流派。二十世纪后半叶以来,宗教社会学又有新的发展,表现在研究领域的扩大和相应的理论框架得到构筑等方面。从德国的瓦赫、英国的拉德克利夫—布朗、威尔逊、到美国的帕森斯、贝拉、美籍奥地利裔的贝格尔等,都对丰富该学科理论体系作过贡献。

反观中国在该学科里的研究状况,虽然民国时期也曾有杜尔克姆的《社会分工论》、《社会学方法论》的中译本问世,另外教会方面也先后推出一些相关著述,如富司迪著、王善治译的《基督教与进化》(美以美会全国书报部,1923);葛罗原著、聂绍经意译的《基督与社会实践》(广学会,1925);艾迪著的《宗教与社会正义》(青年协会书局,1931);葛嘉尔讲演、俞恩嗣译的《基督与社会》(圣公会书籍委员会,1931);如雅德原著、由青年协会书局请人译述的《基督与现代社会问题》(青年协会书局,1934);吴耀宗著的《社会福音》(青年协会书局,1934);戴蒙德原著,薄玉珍改作,许无愁译述的《基督教社会学概论》(广学会,1937);汤朴威廉著、张伯怀译的《基督教与社会实践》(广学会,1948);霍德进原著,曾约农译述的《基督与社会改造》(青年协会书局,1948);余牧人著的《基督教与中国乡村建设运动》(广学会,1949)等译著或原著,但研究基础总的来说尚欠厚实,且不系统,加上 1949 年建国后这方面探索完全中断,及至重新起步,已在改革开放以后。开始也只是通过一些译著而引进相关的理论。八十年代初,国内宗教研究领域内的学者之间,就马克思关于“宗教是人民的鸦片”的论断,进行了所谓的“南北论争”,由于必然涉及宗教社会功能和其与社会之间的互动关系,事实上这场影响深远的学术争辩,从某种意义上讲,也为中国宗教社会学学科建设和以后学科理论的架构作出了有益尝试。

国内学界在八十年代中专门探讨宗教社会学的学术论文作者首推郑也夫,他

在《评杜尔克姆和韦伯的宗教社会学》中,将这两位现代社会学鼻祖的宗教社会学研究方法进行比较研究,指出韦伯遵循的是法国实证主义哲学家孔德提出的社会动力学路线,因而认定宗教是经济伦理和社会变革的决定力量;而杜尔克姆依照的是孔德的社会静力学理论,所以把宗教看作是维系社会的力量。郑氏在论文中肯定了二者对该学科的巨大影响,“这是一篇首次把宗教社会学介绍给中国学界的开拓性论文”。^[36]

自八十年代中期开始,国外有关宗教社会学的经典佳作通过翻译接踵而至,如韦伯名著《新教伦理与资本主义精神》的中译本就有两种,一种是黄晓京、彭强翻译,由四川人民出版社1986年出版,虽无翻译注释,但翻译了英译者帕森斯的序言和英译本新版序言;第二种是于晓、陈维纲翻译,由三联书店在1987年出版,该书被收入现代西方学术文库中,其特点是没有翻译帕森斯序言和英译本新版序言,却将韦伯全部注释和帕森斯所有英语注释都翻译出来,可见这两种中译本其实能相互补益。而且后者学术功用更强些。另外如由高师宁翻译的彼得·贝格尔名著《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》(上海人民出版社,1991)和《天使的传言——现代社会与超自然的再发现》(汉语基督教文化研究所,1996);由尹今黎与张蕾翻译,约翰斯通撰著的《社会中的宗教》(四川人民出版社,1991);由芮传明、赵学元翻译,涂尔干(即杜尔克姆)著的《宗教生活的基本形式》(台北桂冠图书公司,1992);由王孝云与王学富翻译,伊·凡·亚布洛柯夫著的《宗教社会学》(台北,水牛,1992);由康乐与简美惠翻译,韦伯著的《宗教社会学》(台北,远流,1993)等书。这些国外宗教社会学名家著述各有特点,对国内学者掌握该学科理论十分有益。即便如亚布洛柯夫这样的前苏联学者,其著作以马克思主义宗教社会学理论为根据,探讨在社会主义社会中的宗教,和韦伯、杜尔克姆等理论大相径庭,其代表的是那种僵化保守的前苏联官方意识形态,对国内学界也同样具有参照和借鉴作用。

除大量引进翻译国外宗教社会学名著外,八十年代中期以来,国内学者也开始进行学科理论上的建设。如苏国勋的《理性化及其限制——韦伯思想引论》(上海人民出版社,1988),该博士论文是其个人对韦伯宗教社会学思想较全面的探讨和心得,本身亦具开拓性意义,在学术界有重要影响。另如卓新平的《西方宗教学研究导引》(中国社会科学出版社,1990),以及罗竹风主编、萧志恬、龚方震、陈耀庭为副主编的《人·社会·宗教》(上海社会科学院出版社,1995)等书中也都对西方宗教社会学进行了介绍。而相关研究专业的设置、研究队伍的组建、专门课题的立项等,如1985年中国社会科学院研究生院招收的宗教学研究生中,已有人以宗教社会学为攻读的专业。同年国家社会科学基金的招标课题中,也首次设立了以宗教社会学为内容的研究项目,这些都从不同方面反映了该领域

研究的不断深入。由四川大学宗教研究所和哲学系社会学研究室的陈麟书、袁亚愚合作主编的《宗教社会学通论》(四川大学出版社,1992),正是该研究项目最终成果。

随着来自国家社科基金层面的支持力度在九十年代初再次凸现,由中国社会科学院世界宗教研究所的戴康生、彭耀领衔的“宗教社会学”课题组成立,参加者中有高师宁、王震宇、李成栋、王跃志等,其中不乏专家,如高师宁除翻译过彼得·贝格尔的名著外,还发表过一些宗教社会学译文,并撰写《西方宗教社会学关于宗教的定义和宗教性的测定》、《宗教研究中的功能主义》、《当代宗教学的发展》等文。1996年,上海辞书出版社组织人员将原来的《宗教辞典》扩充为《宗教大辞典》时,决定新增加的宗教内容中,有关宗教社会学的约近50个词条,全部由高师宁个人担纲,而在国内出版的工具书中出现有关宗教社会学的完整而系统的介绍,如该学科的一般知识和术语、世界上著名的宗教社会学家及其经典名著、与该学科相关的国际性组织和刊物等内容,都尚属首次,由此也可知她在宗教社会学上的丰富积累。经过几年学术合作努力,戴康生课题组完成最终的成果,此即戴康生、彭耀主编《宗教社会学》(社会科学文献出版社,2000)。这本篇幅达367页的学术专著,力求用宗教社会学的基本原理来阐释宗教功能和组织、教徒心理、中国宗教社会特征等,该力作同样是中国学者在宗教社会学学科建设中取得的重要成就,在学术上具有重要的开拓意义。

3. 宗教心理学的研究

形成于十九和二十世纪之交的宗教心理学是一门研究宗教信仰的心理活动特点和规律,介乎于心理学、宗教学和社会学之间的边缘学科。十九世纪末,有“心理学之父”美称的德国学者冯特开创了独立于哲学的心理学,并通过其《民族心理学》,系统地研究了世界各种宗教,提出宗教演化四阶段假说:即由原始人崇拜魔力阶段发展到崇拜图腾动物阶段,再发展到崇拜英雄和多神崇拜阶段,最后发展到人道宗教阶段。冯特的美国学生霍尔从个体宗教意识的发生,系统研究了青年的宗教意识,从多学科的角度对宗教和教育等问题作了广泛的研究。霍尔的学生斯塔巴克则探讨了宗教与道德问题,并着重对教徒(尤其是青年)的皈依经验作了系统的研究。“宗教心理学”一词最早就由他俩所创制,他们还创立了美国最早的《宗教心理学杂志》。而1900年出版的斯塔巴克《宗教心理学》,更是宗教心理学作为独立学科形成的标志。二战前,西方一些学者,也运用精神分析方法,从人的心理意识层面来研究宗教现象。代表人物分别有弗洛伊德、荣格等。战后,欧美学者更侧重从人格心理学或社会心理学角度来探索社会个体或

群体的宗教心理。前者有马斯洛、埃里克森、罗杰斯等；后者有费斯廷格、阿盖尔等。同时在传统的学派基础上又衍生出新的学派，如以沙利文、霍妮、弗罗姆为代表的新的精神分析学派。

与其他交叉学科相比较，中国宗教心理学研究的起步不算太晚。民国时期，除了在探讨宗教本质问题时，已经有学者如梁漱溟、屠孝实、周太玄等从宗教心理学的角度进行阐释外，个别大学和神学院曾有外籍教师亦开设过有关宗教心理学的讲座。这方面的著述和翻译也有一些，如在北大创建中国第一个心理学实验室的陈大齐曾撰写过《迷信与心理》一书（1920），1972年在台湾再版时改名为《迷信与现代心理》。是书以现代心理学为武器驳斥迷信及当时流行的“灵学”，倡导科学。还有谢颂羔翻译的《宗教心理学》（1929）、《明灯报》报社翻译的《培灵心理学》（1933）、郭中一校订的《青春期之宗教心理学》（1933）、吴雷川等著的《宗教经验谈》（1934）、袁访贻译的《宗教与道德经验》（1934）、夔德义著的《宗教心理学》（1936）、陈坚节译的《信仰心理》（1945）、刘美丽等译的《精神病宗教治疗法》（1946）、唐钺译的《宗教经验之种种》（商务印书馆，1947）等。在这些译著中，主要是宗教心理学发展的古典时期（1900—1920）学者的著述，其中尤以1902年刊行的美国实用主义先驱威廉·詹姆士的《宗教经验之种种》影响为最大，美国实证主义研究成果由此被介绍到中国。

建国后由于历史原因，相当一段时间内几乎无人涉足宗教心理学领域。直到二十世纪八十年代后，这方面研究才渐受重视。翻译和著述分别有弗洛伊德著，杨庸一译的《图腾与禁忌》（中国民间文艺出版社，1986）；荣格著，苏克译的《寻求灵魂的现代人》（贵州人民出版社，1987）、霍尔、诺德贝著，冯川译的《荣格心理学入门》（三联书店，1987）；弗洛伊德著，李展开译的《摩西与一神教》（三联书店，1988）；弗洛姆等著，王雷泉、冯川译的《禅宗与精神分析》（贵州人民出版社，1989）；（苏）德·莫·乌格里诺维奇著，沈翼鹏译的《宗教心理学》（社会科学文献出版社，1989）；世瑾编著《宗教心理学》（知识出版社，1989）等，已形成一定规模。

进入九十年代后，过去旧作有重新刊行的，如夔德义在神学院长期授课基础上写就的《宗教心理学》，也重新由上海书店出版（1990）。新引入的译著有玛丽·乔·梅多、理查德·德·卡霍著，陈麟书等译的《宗教心理学——个人生活中的宗教》（四川人民出版社，1990）；布朗著，金定元、王锡嘏译的《宗教心理学》（今日中国出版社，1992）；马·阿·波波娃著，张雅平译的《精神分析学派的宗教观》（上海人民出版社，1992）；拉·莫阿卡宁著，江亦丽译的《荣格心理学与西藏佛教》（商务印书馆，1994）；余理等编的《崇拜心理学》（华龄出版社，1997）等。

而一些宗教学专著中，也有注意和论及宗教心理学的，如任继愈主编的《中国佛教史》第一卷，就提出要从宗教心理学、变态心理学的角度来考察佛教的“禅

定”(中国社会科学出版社,1981,第300页)。吕大吉主编的《宗教学通论》(1989),更专门在其书第一编第三章讨论“宗教的感情与体验”,对宗教心理学的一些重要概念及威廉·詹姆士和弗洛伊德的观点有较仔细的介绍。他在《西方宗教学说史》(1994)中,还介绍了一些西方宗教心理学先驱者及主要学说。罗竹风主编的《人·社会·宗教》(1995)中也专辟一章对宗教心理学学科发展和重要学派及代表人物进行了大体扫描,并对奥尔波特的人格心理学宗教观、弗洛姆的社会心理学宗教观、埃里克森的自我心理学宗教观、阿盖尔的社会心理学宗教观也都分别作了重点介绍。

4. 宗教哲学研究

在中国学者研究视野中,宗教哲学作为理论探究的重要方面,颇受青睐。该研究领域可划分为具体研究、专题研究及综合性研究等三个方面。

具体宗教哲学研究包括佛教哲学、道教哲学、基督教哲学、伊斯兰教哲学及印度、犹太哲学方面的研究。如在佛教哲学方面,最早有谢无量的《佛学大纲》(1916)一书,用近代方法综述佛教思想,该书为一本较好的佛学概论,主要介绍佛教简史、中国佛教十宗概况。而梁漱溟在《印度哲学概论》(1919)、《东亚文化及其哲学》(1922)二书中,提出佛法非哲学、佛法是无神论的独特见解。此二书关于佛家思想的论述,对国人认识佛学影响甚大。其后论及佛教哲学的著作陆续问世,有蒋维乔的《佛教概论》(1930)、太虚的《佛学ABC》、《真现实论》(1930),黄忏华的《佛学概论》(1935)、王恩洋的《佛学通释》(1946)、郑金德的《现代佛学原理》(1982)、严北溟的《中国佛教哲学简史》(1985)、方立天的《佛教哲学》(1986)、陈兵的《自净其心——重读释迦牟尼》(1998)等。有的哲学史专著也连带论及佛教哲学,如任继愈主编的《中国哲学发展史·隋唐卷》(1994)中就辟有“华严宗哲学思想”一章,论述该宗性起说,无尽缘起等,还比较了华严宗与天台宗在哲学上的异同。国外与佛教哲学相关的译著则有上野井清著,张绶译的《佛教哲学》(1925)、迈格文著,江绍原译的《佛家哲学通释》(1927)、木村泰贤著,欧阳瀚存译的《原始佛教思想论》(1970)、池田大作著,潘桂明,业露华译的《我的佛教观》(1986)等。研究佛教思想的论文结集成集者,先后有任继愈的《汉唐佛教思想论集》(1964)、方立天的《魏晋南北朝佛教论丛》(1982)、张曼涛的《佛教思想文集》(1980)、《法尊法师论文集》(1990)、印顺的《妙云集》及台湾佛光山1978—1996年的《佛学研究论文集》年刊、《中日佛教学术会议论文集》(1997)等(可参见本编第二章相关内容)。

道教哲学研究主要反映在对道教思想和教义探讨上,民国时期出版的一些道教史著述已有所涉及,如许地山的《道教史》(1934)、傅勤家的《中国道教史》

(1939)、陈垣的《南宋初河北新道教考》(1941)等;也有直接标明道教思想的研究成果,如姚从吾的《金元全真教的民族思想与救世思想》(1946)。建国后,道教研究受到冷遇,且受政治气候影响,成果乏善可陈,但在讨论道教科技思想发展或炼丹术方面,还是有总结道教哲学的文章问世。如王占元的《周易参同契的哲学思想》(《光明日报》,1963年10月13日)、汤用彤、汤一介父子合撰的《寇谦之的著作和思想》(《历史研究》,1961年第5期)等。改革开放后,道教哲学研究进入新阶段的标志是四川人民出版社出版的卿希泰的《中国道教思想史纲》第一卷(1980),这表明内地学者对道教思想作系统研究的开始。此后葛兆光的《道教与中国文化》(1987)、汤一介的《汉魏两晋南北朝时期的道教》(1988)、卿希泰在1988、1992、1993、1995四年中主编的《中国道教史》(一至四卷)、李养正的《道教概说》(1989)、任继愈主编的《中国道教史》(1990)、卿希泰主编的《道教与中国传统文化》(1990)、萧蓬父和罗炽主编的《众妙之门——道教文化之谜探微》(1991),以及牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄主编的《道教通论——兼论道家学说》(1991)、李刚的《汉代道家哲学》(1994)、卿希泰和詹石窗主编的《道教文化新典》(1996)、卢国龙的《道教哲学》(1997)等专著中,均对道教哲学进行了研究。这段时期中有关道教哲学的研究不乏精彩论文,如汤一介的《略论早期道教关于生死、神形问题的理论》(《哲学研究》,1981年第1期)、王明的《谈谈道教哲学的范畴》(《求索》,1984年第2期)、刘仲宇的《道教思维方式探微》(《哲学研究》,1988年第1期)、李刚的《道教哲学刍议》(《哲学研究》,1989年第10期)、郭树森的《试析隋唐五代道教道论的哲理化》(《江西社会科学》,1989年第3期)、陈耀庭的《论道教教义思想的结构》(《学术月刊》,1992年第4期)、卢国龙的《“道家重玄学”刍议》(《世界宗教研究》,1996年第4期)等。

基督教哲学研究主要指对基督教神学、哲学及思想史三者的整体研究,因为它们之间存在着有机的关联,无须作严格区别。该领域成果相对较系统和完整,与国内在这方面的学术力量较厚实有关。五十年代以前,主要著、译如天主教有上海土山湾印书馆出版的戴尔弟的《教理详解》(1925)、高一志的《教要解略》(1933),以及山东兖州府天主堂印书馆出版的南怀仁的《教要序论》(1931);天津崇德堂出版的狄守仁著,朱星元译的《天主教教义提纲》(1937)等。新教则有彭彼得的《基督教义略解》(1927)、汤忠谟的《基督教救赎论》(1935)等。相关神学著述和翻译也不少,如少年归主社出版的贾玉铭的《神道学》(1921)、赵紫宸先后撰写的《基督教哲学》(1926)、《基督教的中心信仰》(1934)、《基督教讲解》(1947),以及谢扶雅的《基督教与现代思想》(1941)等书。五十年代之后,与大陆相当长的学术沉寂形成鲜明对比的是,港、台地区学者在这方面的研究颇有成就。如译著方面最具影响力者,当属自1955年到1970年左右,由香港基督教辅侨出版社(后更名为基督教文艺出版

社)出版发行,由美国神学家、汉学家章文新任总主编的大型译丛《基督教历代名著集成》,该丛书共包括32卷,后有学者批评该丛书残缺不全,且现当代部分相当薄弱,翻译表达也有问题,但在系统和规模上,当时尚无出其右者。八十年代后,随着政治上拨乱反正,大陆学界研究基督教神哲学的力量陡增,并和港、台地区形成合力呼应的态势。如尹大贻的《基督教哲学》(1988)、阎国忠的《基督教与美学》(1988)、傅乐安的《托马斯·阿奎那基督教哲学》(1990)、刘小枫的《走向十字架上的真理:二十世纪神学引论》(1990)、唐逸的《西方文化与中世纪神哲学思想》(1992)、卓新平的《尼布尔》(1992)、张志刚的《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》(1993)、赵敦华的《基督教哲学1500年》(1994)、以及上海三联书店在1998年出版发行的卓新平的《当代西方新教神学》和《当代西方天主教神学》等。翻译方面更有何光沪、刘小枫分别组织翻译的大型丛书,至于港、台地区丰富著述,具体内容详见本编第四章有关部分。

伊斯兰教哲学成果主要有马坚译的《回教哲学》(1934)、《回教哲学史》(1944),后者易名为《伊斯兰哲学史》重新出版(1958)。另有陈中耀译的《伊斯兰哲学史》(1992)、蔡德贵的《阿拉伯哲学史》(1992)、秦惠彬的《伊斯兰教哲学百问》(1994)、沙宗平《伊斯兰哲学》(1995)、李振中和王家瑛主编的《阿拉伯哲学史》(1995)、蔡德贵和仲跻昆主编的《阿拉伯近现代哲学》(1996)等。域外宗教哲学有徐梵澄译的《五十奥义书》(1984)、汤用彤的《印度哲学史略》(1988)、黄心川的《印度哲学史》(1989)、《印度近现代哲学》(1989)、巫白慧的《印度哲学与佛教》(1991)、赵立行和冯玮译的《犹太的思想》(1994)等书,其他详见本编第六章相关部分。

专题宗教哲学研究方面,主要有刘文英的《梦的迷信与梦的探索——中国古代宗教哲学和科学的一个侧面》(1989)、谢地坤的《费希特的宗教哲学》(1993)、赵林的《黑格尔的宗教哲学》(1996)、王志成研究英国宗教学者约翰·希克的专著《解释与拯救——宗教多元哲学论》(1996);张志刚的《理性的彷徨——现代西方宗教哲学理性观比较》(1997)等。

在综合性宗教哲学研究上,有谢扶雅的《宗教哲学》(1928),以及由他翻译、罗伊斯著的《宗教哲学》(上、下,1947);殷佩斯译的《宗教哲学引论》(1934)、李玉阶的《新宗教哲学思想体系》(1944),以及吴宗文译的《宗教哲学》(1983)、何光沪译的《宗教哲学》(1988)、严耀中的《中国宗教与生存哲学》(1991)、何光沪的《多元化的上帝观——二十世纪西方宗教哲学概览》(1991)、刘小枫主编的《二十世纪西方宗教哲学文选》(1991)等书,对该学科研究的拓展也具有较大影响。

除上述研究外,诸如宗教伦理学、宗教现象学、宗教地理学等学科或为零星研究,尚无系统著述而不成气候;或还未受到学界的重视;或鲜为人知尚属未探究过的新学科。这些都是亟待学者在新世纪中努力开辟的学术新天地。

(三) 关于中国宗教通史的研究

二十世纪是中国学术从传统走向现代,融入世界潮流的时期。中国宗教通史研究,也经过了这样一个过程。其中,兼论各教的综合性研究及由此发展而形成的整体性中国宗教通史研究,在这百年的历程中,经历了五个阶段:(1)确认宗教是中国新史学的内容之一,宗教史作为中国通史、思想史、哲学史、文化史等史著的要素之一而存在。(2)中国宗教思想史成为中国史学及宗教学的一个分支学科,它与兼论各宗教的其他论著,在史学与宗教学的互动下发展。(3)由通史哲学史附庸经历中断到再生。(4)重新起步,迅速形成宗教文化史研究高潮。(5)中国宗教通史问世,短期内在整合上有相当进步。

1. 确认宗教史是中国新史学的内容之一

这一阶段,大约从世纪之初到1933年。这一期间,宗教史作为中国通史、思想史、哲学史、文化史等史著的要素之一而存在。

中国的宗教史研究起步很早。司马谈规划撰写的《太史公书》,即以宗教为其内容之一。其子司马迁“究天人之际,通古今之变”,将这方面的内容,写成《封禅书》和《日者列传》、《龟策列传》,约占《史记》全书卷数的百分之二点五。其后的历代正史,除魏收继承太史公传统,作《魏书·释老志》,论及宗教发展概况,余皆无此专篇。即使是仅叙帝王祭祀天地、祖先的专志,也仅见于《汉书》、《后汉书》、《元史》。明清时期,随着道佛两教式微,作纪表志传体史书的史学家,越益轻忽宗教,不屑论述。正史之外的其他体裁史书,不乏宗教史著述,但只限于一时一派。至于方志中的仙释、寺庙等目,仅是杂碎的史料。

处于倒退中的中国宗教史研究,因清代末年新史学的建设,而得到新生。还在五四新文化运动之前,随西学东渐而来的欧洲社会学、历史学、宗教学,在张大眼睛看世界的中国先进知识分子中传播,使他们的立场、观点、思想、方法发生了变化。学者中有人企图以新的见解和形式,探索中国宗教的历史,在当时这种探索被包容在历史学的领域内,首其事者似为章太炎。

清末民初,从事新史学建设的中国史学家,普遍认为著史论及宗教,是不可或缺的应有之题。章太炎以文化为立国的元气。在他看来,文化既是人类历史发展的主要内容,又是它的基本动力。为创立中国新史学,章太炎发表了《中国通史略例》,时在1900年。他强调“今日治史”,要有变于前:一方面,要依据“新思想”,“融治哲理”于史事之中;另方面,因史职范围不同于往昔,当从事“史体变迁”。关于内容,

章太炎强调：“若夫心理、社会、宗教各论，发明天则，悉人新同，于作史尤为要领。”关于体裁，他提出的表典记考纪别录体，实际上是纪表志传体的变种，未曾脱离旧的窠臼。他设宗教典，除了欲使读者“知古今进化之轨”，也体现着他比较中西宗教文化的思想：“文化既进，黄白殊形，必将比较同异。然后，优劣自明，原委始见。”^[37]

章太炎实际上没有拉开史学转型的序幕，它由梁启超等人完成。1901年，梁启超写有《中国史叙论》。1902年，梁发表《新史学》，高呼“史学革命”。同年，汪荣宝编译的《史学概论》问世，邓实的《史学通论》见报。这些著作表明不同于旧史学的新史学理论初步形成。之后，国内史学家继续从事新史学理论建设。这些著作将宗教纳入历史研究的领域，但所语往往极其简略。如何炳松认为宗教属于智慧习惯，是一种主要社会现象，对宗教史要作专门研究。对如何研究中国宗教史，加以详细阐述的，是二十世纪二十年代的梁启超。

1921年，梁启超在南开大学讲中国历史研究法，谈及“宗教信仰之情状及变迁如何”这一思想，至1926年10月到来年5月，再讲中国历史研究法时，有所发展，梁启超认为，中国宗教发展的历史不同于欧洲，“在中国著宗教史——纯粹的宗教史——有无可能，尚是问题”。首先，他强调儒、道、墨三家，是学派而不是宗教；视为宗教的道教，显得很无聊，其次，“中国土产里既没有宗教，那么著中国宗教史，主要的部分只是外来的宗教了”。然而，我国佛教不同于印度佛教，汉地的佛教又不同于蒙藏佛教。基督教不发达。对汉族固有的宗教，他认为，道教不能不叙，因其“丑恶”和“又无多大影响”，“略微讲讲就够了。”他又提出写民间的多神教，它的基本精神是崇德报功，强调这“一部分可写得很精彩。”再次，他主张宗教史不写宗教哲学。他说，佛教理性很强，而且中国的感受，哲学方面为多。“若把全部佛教移到哲学，那么宗教史的材料更少了”^[38]。梁启超对中国宗教史研究的看法，有见地，也有错误，无论是对和错，都影响很广。

与理论建设的同时，史学家开展对中国古代宗教的研究，且将成果在新构建的史体中公之于众。率先从事的，又是章太炎。章太炎认为论述历史，“分时者适于学校教科”，“分类者为成学讨论作”^[39]。在《馗书》中，古代宗教作为类别之一面加以论说。针对中国无宗教说，他指出宗教的存在普遍于各个民族，汉族也不例外，对中国古代宗教的起源他作了唯物主义的阐述。他认为宗教与学术间存在着相反的消息关系。中国古代“学术申，宗教绌”，但宗教仍然存在，既有组织宗教，也有民间宗教。其后的思想哲学史也论宗教。

钟泰研究中国古代哲学，著有《中国哲学史》，1929年，由商务印书馆出版。书凡四编，其第二编《中古哲学史》，重在论述佛道两教思想，除以专章论述魏伯阳、牟融、葛洪、鲍生、范缜、萧琛等人外，还专论南北朝儒、释、道三教之争，隋唐佛教之宗派。在王通、韩愈等章，论儒与宗教关系。

研究中国思想、哲学史,在它的早期曾轻忽道教。冯友兰著的《中国哲学史》也是如此。陈寅恪在评审该书时,提出要以三教代表古代思想。他说“盖道藏之秘籍,迄今无专治之人,而晋南北朝隋唐五代数百年间,道教变迁传衍之始末,及其与儒佛二家互相关系之事实,尚有待于研究。……故自晋至今,言中国之思想,可以儒、释、道三教代表之。此虽通俗之谈,然稽之旧史之事实,验以今世之人情,则三教之说,要为不易之论。……故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者,实在制度,法律,公私生活之方面;而关于学说思想之方面,或转有不如佛道二教者。……六朝以后之道教,包罗至广,演变至繁,不似儒教之偏重政治社会制度,故思想上尤易融会吸收。凡新儒家之学说,几无不有道教,或与道教有关之佛教之先导,如天台宗者,佛教宗派中意义最富之一宗也。……至道教对输入之思想,如佛教、摩尼教等,无不尽量吸收,然仍不忘其本来民族之地位。既融成一家之说以后,则坚持夷夏之论,以推斥外来之教义,此种思想上之态度,自六朝时亦已如此。”^[40]这番议论纠正梁启超出自想当然对道教的轻视,使学者得以正确认识道教及其与其他宗教和儒家关系,于综论各教以成整体的中国宗教史起着导引作用。而在他之前的钟泰,则对魏晋南北朝的道佛二教,在哲学思想研究上,起着示范作用。

胡适的《中国中古思想史长编》和《中国中古思想小史》也论及宗教。《长编》是一部未竟之作,只写到武帝时,于宗教部分篇幅不少。如果完成的话,对中国古代宗教在思想方面当有一个全面系统的论述。这从他在北大讲课时所编讲义《中国中古思想小史》中可以窥见。《小史》第一讲,《中古时代》,在“思想的宗教化”下列了四个标题:(甲)黄老之学;(乙)汉及以后的儒家;(丙)道教;(丁)佛教。与宗教化并列的两目是“人生观的宗教化”、“中国思想与印度思想的暗斗”。^[41]

思想、哲学史之外的史学论著,也描述评价中国历史上的宗教。通史如夏曾佑《中国历史教科书》和刘师培的同名著作。两书都出版于1905年前,将其有关宗教的部分抽出来,可谓是中国宗教及其相关方面最初的综述。它表明史学理论家关于论史需有宗教内容的议论,已被通史作者所接受。夏著是在进化观念指导下,以章节体例为形式,具有近代意义的第一部中国通史著作,所重在文化和宗教。它论说佛教传入、接纳、盛行,道教起源、形成、传播,道、佛、儒三者关系,还以宗教与社会的关系作为历史分期的依据,将从晋至隋作为中古之世的中衰期。断代史、地方史和民族史的作者,也以宗教为其内容之一。如1919年,连横著的《台湾通史》;1923年,萧一山撰的《清朝通史》上册;1923年,陈垣作《元西域人华化考》。

文化史是这一时期成书较多的史学分支。名为中国文化史的著作,在十九世纪后期,由日本学者发其端。二十世纪初,留日学生择其要翻译,由国内书局出版,如刘陶译,如中西牛郎的《支那文明史论》、田口卯吉的《中国文明小史》、白河次郎的《支那文明史》。日人所著的中国文化史,似以高桑驹吉的《支那文明史讲话》为

最。此书在二十年代初为季继煌所译,易名《中国文化史》,由商务印书馆出版。全书九章,分论九个时期,每章先叙一般史实,后述文化,宗教为其内容之一。吴晗先生说,该书条理清晰,但所述文化,如宗教等,与时代背景间“不能看出它们的因果和关联”,“夸大”宗教人物的“性格、行动和功业”,“太忽略了一切所谓历史的、社会的与经济的条件”^[42]。这些书籍的示范,使接受新史学观的历史学家,撰写包括宗教在内的中国文化史。直至1933年,有林传甲的《中国文化史》、杨东莼的《中国文化史大纲》、顾康伯的《中国文化史》、柳诒徵的《中国文化史》、常乃德的《中国文化史》、孟世杰的《先秦文化史》、谢勘之的《近世文化史》等。今以柳著为例,说明其与宗教关系。宗教是作者论述的重点之一,有三代祭祀鬼神、佛教传入、盛兴、反动、极盛、译经、衰微、分宗、印书、与儒道争辩和鼎立,神仙方士、图谶占候,道教形成及发展,其他宗教等内容。作者认为,我们的先人脱离迷信最早,造成“宗教信仰之缺乏”。在神仙方士说形成后,“渴仰宗教之潮流”,“而佛教当此时流入中国,正合于中国人心”^[43]。唐代佛教兴盛,其哲学在文化中的地位,仅次于诗文书画。只是在立论之后,未作进一步的阐述,没有具体的论说。

2. 宗教思想史研究在宗教学与史学的互动下发展

从1933年到五十年代前期,中国宗教思想史成为宗教史和思想史的一个分支,它与兼论各宗教的其他论著,在史学与宗教学的互动下发展。

历史研究推动着宗教史的研究,思想史与哲学史的成熟及在它的内部孕育着的宗教思想史,催生着宗教思想史作为一门独立的分支学科的形成。它的标志便是王治心《中国宗教思想史大纲》一书的问世。自1928年秋季起,王治心在福建协和大学讲授“中国宗教思想史”。授课讲义,几经修改,于“民国二十年(1931)十二月”,“始成此稿”^[44]。至1933年后该书为中华书局出版。该学科的产生和该书成书,是包括哲学在内的中国思想史研究的新进展,陈钟凡指出:“他这一部中国宗教思想史,系贯串今古作综合的系统的研究,一扫从前某宗某派零碎记述的缺点,而又能取繁就简、纲举目张来说明历史的演化,使我们翻阅一遍,便可了然于中国宗教思想的大概情形,这是一部新的有价值的著作”。^[45]王著不仅系统研究了中国历史上的宗教,而且吸取了自世纪之初以来研究中国宗教思想的成果融入自己所建构的体系内。

《中国宗教思想史大纲》六章,除首章绪论,余五章论述自古至今的中国宗教思想的发展,论述三代、秦汉、魏晋南北朝、唐宋元明清及近代的宗教思想。作者给宗教思想下有这样的定义:“人们对于精神生活的要求,而表出自然的崇拜行为;从无意识的动作,进而至于理智的分析。”^[46]与时俱进的中国宗教思想在发展中具有阶

段特征,上述五章所论便是它的后先相继的五個阶段,于中国各种宗教(原始宗教、道、佛、谶纬、景、回、也里可温、天主、基督、拜上帝会、秘密社会中的宗教)思想的盛衰变迁,及其与哲学、伦理、文学、科学、社会生活等方面的关系,无不有所论述,使读者对中国宗教思想的起源、形成、发展、演变和转型及其背景、影响,第一次有一个总体上的大概了解。

在《中国宗教思想史大纲》出版前后,众多论述宗教的著作问世,如梁启超的《中国佛教研究史》(1922)、吕澂的《因明纲要》(1926)、陈垣的《回回教入中国史略》(1927)、蒋维乔的《中国佛教史》(1928)、王恩洋的《佛学概论》、陈望道的《因明学》(1931)、吕澂的《西藏佛学原论》(1933)、许地山的《道教史》(1934)、傅勤家的《中国道教史》(1934)、夔德义的《宗教心理学》(1935)、金吉堂的《中国回教史研究》(1935)、胡雷川的《基督教与中国文化》(1936)、梁启超的《佛学研究十八篇》(1936)、王治心的《中国基督教史纲》(1938)、汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》(1938)、徐宗泽的《中国天主教传教史概述》(1938)、陈大齐的《因明大疏蠡测》(1938)、彭彼得的《天主教思想史》(1939)、马以愚的《中国回教史鉴》(1939)、黄忏华的《中国佛教史》(1940)、徐宗泽的《明清间耶稣会士译著提要》(1940)。上述著作的存在、传播和影响,表明近代意义的宗教学、宗教史、宗教思想史在我国已经形成。就宗教思想史而言,不仅有专论某一教的,而且有兼论各教的。虽然,道、佛、回、基督各有自己的专史,但却没有一部综合各教为一整体的中国宗教史。这样的著作,在此后半个世纪左右也没有出现,这就使宗教学或宗教史学科在我国形成以后,就宗教史整体而言,它不是进入宗教通史阶段,而是开始了宗教思想史阶段。

《中国宗教思想史大纲》问世以后,在半个多世纪中,未曾再有过兼论各教的中国宗教史或其某一方面的专著。在论述某一宗教历史的专著中,有些作者也谈到了其他宗教,包括思想在内的相互关系。如汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》、王治心的《中国基督教史纲》等。这方面的积累,对中国宗教通史的产生是一种铺垫。

兼论几个宗教的论文,在某些历史学家的笔下产生。王维诚写了《老子化胡说考证》,汤用彤为此作有《王维诚〈老子化胡说考证〉审查书》(1934)。汤还作有《〈太平经〉与道教及佛教》(1946)。张维华的《明清间中西思想之冲突与影响》(1942)、《明清间佛耶之争辩》(1942)也是这方面的论文。

《中国宗教思想史大纲》的传播,使思想史、专门史家把更多的宗教思想纳入自己新构建的体系。侯外庐研究思想史,他对此形成下列认识:“思想史中,应当也可以包括各种专门性的思想史;但各种专门性的思想史范围太广,方面太多,也就只好选择其中比较重要和比较熟悉的专门思想,把它综合起来,串成一贯成为思想通史。所谓通,有两方面:纵通是指时代的上下通,而不是断代史;横通是指各学科多方面的通,而不是一方面的专门史。……因为各种思想性的问题,往往是互相关联

而不是彼此无关系的。”^[47]这样,侯外庐思想史著作的宗教思想就与其他思想融为一体,置于上下左右的联系之中。在侯外庐与人合作所编著的《中国思想通史》中,宗教思想占了相当篇幅,成为重要的部分。其内容如下:第一卷,第三章殷代的宗教思想;第四章,第二节西周的宗教思想和政治思想,第三节西周的宗教思想和伦理思想;第二卷,第三章董仲舒公羊春秋学的中世纪神学正宗思想,第七章汉代白虎观宗教会议与神学思想;第三卷,第七章葛洪的内神仙外儒术的道教思想,第十章佛学与魏晋玄学的融合;第四卷,第三章隋唐佛学思想,第四章中唐华严宗和禅宗思想,第十七章封建社会后期道教的传统及其僧侣主义,第二十七章明末天主教输入什么西学?在侯外庐编著的思想通史中,还有一大部分世俗思想与宗教神学思想紧密关联,如王充的无神论与唯物主义思想,汉末社会政治的危机和对宗教道德法律的批判思想,范缜以前唯物主义和无神论的战斗传统的演进,范缜神灭论的唯物主义和无神论思想,韩愈、李翱排斥释老的政治理论及其唯心主义的天命论,柳宗元和刘禹锡的唯物主义、无神论及其战斗性格等。侯外庐将宗教神学和无神论思想构建于中国思想史的体系之中,是对钟泰、胡适、冯友兰等思想史、哲学史家成就的继承和发展,对其后的思想史、哲学史家有重大影响。如果把《中国思想通史》中的宗教神学和反神学部分抽出来阅读和思考,那是不同于王治心所著的另一种中国宗教思想史。侯外庐及其同仁的论述,不只是对王著中略而不详的部分的充实,更作了新的拓荒,扩展了它的范围;从所论述问题的深度而言,往往是后者不能望其项背的。但是,这并不影响王著作为首创,在中国宗教思想史领域中的地位。

从思想史角度研究宗教,其分支还有中国政治思想史。1937年,杨幼炯所著的《中国政治思想史》问世。他认为巫祝是商代的宗教制度和政治制度。商代既是神权政治,其政治思想也是神权政治思想。六朝时,儒学道佛化,道佛两家的政治道德思想影响儒学达于政治领域。宋代学者脱离道佛,重建儒学以保全政教伦纪,然而理学实为儒道佛三家思想混合的结果。其后,吕振羽也著《中国政治思想史》,其书在建国前夕又作增订。在封建时期部分,所论如下:谶纬和复古改制理论研究,道儒和佛的对立,王通的三教合一论,韩愈的反佛政治学说,柳宗元的三教调和论,充当元朝统治者统治工具的寺院哲学,表现农民阶级的妖道等。吕著在杨书之后,谈及宗教政治思想也较完整。作者给每一种宗教政治思想作出阶级定性,这固然是时代和作者思想使然,但对政治学说而言当是合适的。

这一时期,兼论中国史上各种宗教的,还见于通史、断代史、地方史及各种专史。

自三十年代起,通史著作渐多,如邓之诚的《中华二千年史》、缪凤材的《中国通史纲要》、周谷城的《中国通史》,而以钱穆的《国史大纲》、范文澜的《中国通史简编》为最著。《国史大纲》成于1939年,系通论中国历史和文化的史著,为民国时代的部定大学教材。在该书中,钱穆强调包括宗教在内的中国文化的独特性,认为它是

永久的生命源泉,是当时社会发展的原动力,对之要怀抱温情与敬意。他对中国历史上宗教的见解,又见《中国文化史导论》。范文澜著的《中国通史简编》,是延安时期的干部读本。范著除在论述政治、经济、哲学时涉及宗教,还在文化部分设专节评说宗教。如“秦汉以来文化概况”一章,第二节道家与道教,第三节佛教,第四节儒道佛的斗争。他说:“道教虽说一无可取,社会基础却很巩固”。“佛教是中国文化的重要构成部分”^[48]。说道教一无可取不符合历史真相。诸如此类的旧本多有欠缺为作者所察,新中国成立后,范文澜重加修订,在1953年出版第一编,论述秦统一以前的历史。修订本突出文化,宗教部分的篇幅也大有增加。其说宗教,首述巫史同异,次说敬天保民、天心即民心、神依人而行、诸子论鬼神有无等。修订本第一编,对原始宗教提出一些令人深思的见解,如:“对民有利益的人与物,才能尊敬为神”。“两周思想家认为天也是依人而行的,天命就在民生和民意,天本身并无独立的意志”。^[49]

文化史著作论宗教,似无有右于钱穆《中国文化史导论》的。《导论》之作,始于1941年,至1948年出版。书凡几十章,不同于一般的中国文化史著作,将历史发展中所积淀传承的文化,分为十个专题加以论述,几乎在每一专题中都论说到宗教。他认为中国人不同于西方,无两体对立思想,“不信有灵肉对立”,“不看重并不信有另外的一个天国,因此中国人要求永生,也只想生活在这个世界上”。“中国人观念里的上帝,实在是人类大群体所公共的,一面不与小我私人直接相感通,此连最高统治者的帝王也包括在内。……另一方面,上帝也决不为一姓一族所私有。换辞言之,上帝并无意志,即以民众的意志为意志,上帝并无态度,即以民众的态度为态度。”这种现实性,使中国人看上帝和人类,“宇宙与人生都融成一片了”。“此即是中国人之所谓天人合一”。“中国古代的宗教,很早便为政治意义所融化,成为政治性的宗教了,因此宗教上的礼,亦渐变而为政治上的礼”^[50]。对于其后的道佛基督等教,他是结合民族融合与东西交流论述的,如第七章,新民族与新宗教之再融合,第九章宗教再澄清民族再融合和社会文化之再普及与再深入,第十章,东西接触与文化更新。

除此之外,断代史、地方史、文学史、交通史、目录图书史等著作,都有宗教内容,而以吕思勉的《先秦史》(1941)、《秦汉史》(1947)、《两晋南北朝史》(1948)对宗教的论述最为系统、全面、完整。如果将吕著断代史中的宗教内容连贯为一整体,是一部上古至南北朝的宗教通史。

3. 由通史和哲学史的附庸到成为独立学科

从五十年代后期到1982年,中国的宗教史研究,经历了曲折的历程,它先是作

为通史和哲学史的附庸而存在,当中又一度中断,然后于改革开放后得到再生,并作为一个独立的学科,吸引了众多的研究者。

五十年代后期,宗教史的综合研究仍在进行,但不是以独立的形式,而是作为通史、断代史、农民战争史、思想哲学史的内容之一而存在,居附庸地位。即使在這些学科,也只有一部分学者从事与宗教相关的研究。范文澜完成了对《中国通史简编》第二、三编的修订,在政治、经济部分,尤其是文化部分论述宗教。他总论宗教说:“汉族本身不曾在巫教的基础上制造出一种普遍流行的宗教,许多外来宗教的陆续传入和佛教的一时盛行,也都不曾取得独尊的地位。一切宗教不能生出深根来,应归功于史官文化,因为它含有抵抗(虽然是不彻底的)宗教的因素。”“宗教的光明以世俗社会的黑暗为基础,社会愈黑暗,宗教愈光明。”^[51]在翦伯赞主编的《中国史纲要》和郭沫若主编的《中国史稿》等通史著作中,也论述了历史上的各种宗教,但其内容无论在深度、广度上都不如范著。

这一时期的中国断代史研究中的综合宗教研究,可以吕思勉的《隋唐五代史》为代表。吕书成于五十年代中期,论述隋唐五代宗教,分为诸教情状、限制宗教政令和杂迷信三节。他在概述各教之后,有下述议论:“外来之宗教,固与中国人甚关系,佛、道二教,看似牢笼全国,实亦不然。凡教,其质皆同,惟其所遭际者有异。因缘时会,通行较广,又为执政权者所崇信,则所奉事者称为正神,其教为大教,而不然者,则见目为淫祀,为邪教矣。”^[52]对宗教与学术关系,作者在论学术的一章中,设置“儒玄佛思想”专论一节。出版于同一年的岑仲勉的《隋唐史》写宗教作另一种安排。岑书在“武则天之为入”后,以三节的篇幅,分叙“隋及初唐佛教之盛况 佛道之争”、“佛教在唐之宗派信仰及宣传方法”、“佛徒撰译之文艺价值”。

“文革”之前,哲学史、思想史中的宗教研究,不能说没有进展,但在范围上很少有突破侯编的《中国思想通史》所论,在内容上围绕唯物论与唯心史、辩证法与形上学转。

“文革”开始后,史学成为影射史学,宗教史则无人问津。在“文革”后期与“文革”结束后不久出版的,经过修订的由郭沫若主编的《中国史稿》第一册(1976)第二册(1979)第三册(1979),谈到宗教都非常简单,且主要是把它作为阶级斗争的工具。这种情况,直到1982年2月出版第四册时,才有所改变,宗教又被作为隋唐文化的一部分,立专节分述道佛,和在中外经济文化交流一章中有较多的论说。

将宗教史作为阶级斗争工具,文革期间及稍后于此所论,在内容的深度和广度上也较文革前倒退。宗教史与阶级斗争关系,是随农民战争史研究发展起来的。杨宽的《论中国农民战争中革命思想的作用及其与宗教的关系》,陈嘉铮、龙德瑜的《论“四权”与中国古代农民战争的关系》,都是在1960年发表的有见之作。

4. 重新起步并迅速进入研究高潮期

从1982年3月起,中国宗教通史的研究正式重新起步,不久后,就迅速进入一个高潮期,尤其是宗教文化史的研究,成绩十分突出。当时正值国内学术界热衷于讨论文化、传统文化及其现代化之时。步入新局面的综合性中国宗教史研究,也就表现为宗教文化史研究,并迅速出现高潮。

文化热中的中国宗教文化史研究,与五十年代前中国文化史研究中的宗教部分有所不同。后者将宗教作为文化史的一个部分,所论多为宗教的起源、传播、盛衰及相互间的关系,于文化内涵往往只做表面的、肤浅的、一般的论述。前者则对宗教文化历史成就各个方面做专题论述。在对宗教文化的讨论中,“问题是如何从文化史的角度看待历史上的宗教。宗教是迷信,是幻想,然而我们对它都不能止于憎恶,止于詈骂”^[53]。主张“要由当时现实的生活关系进而阐述它们的天国化形式”,要实事求是,有分析,仔细估量在实践中新发生的变异和作用。这一时期所发表的论著,其深度和广度都是先前所难于比及的。论文如吕景林的《李贽与明末三教合一的思潮》(《中国文化研究集刊》第一辑)、方立天的《佛教与中国传统文化之冲突与融合》(《哲学研究》,1987.7)、王月珽的《论耶律楚材的宗儒重禅》(《内蒙古大学学报》,1990.4)、张弓的《中古盂兰盆节的民族化衍变》(《历史研究》,1991.1)、游彪的《论宋代福建路的寺院经济》(《中国史研究》,1991.1)、汪圣铎的《宋代对释道二教的管理制度》(《中国史研究》,1991.2)。著作如郑志明的《中国社会与宗教》、汤一介的《中国传统文化中的儒道释》、牟钟鉴的《中国宗教与文化》、任宝根和杨光文的《中国宗教名胜》、刘国梁的《宗教与中国传统文化》、段玉明的《寺庙与中国文化》等。

同时,宗教文化的研究,也因通史、断代史、地方史、专史的研究而深入。以哲学史来说,任继愈主编的《中国哲学发展史》,在这段时期内出版了先秦、秦汉和魏晋南北朝三编,对宗教和反宗教思想的研究都大有进展。

从文化史的角度探讨宗教,也就是在理论上将它作为一种特殊的历史现象加以研究。对历史宗教文化的理解,有助于宗教文化学及宗教学的形成。吕大吉主编的《宗教学通论》第三编从人类精神生活和文化生活的大视角探索宗教,作者大量引用中国的史实,来阐明宗教与道德、政治、艺术、科学等方面的关系,表明自己在这方面的一系列见解。

深入而细致的阐述宗教文化史的细节,有利于理解民族的特性。如张弓的《中古盂兰盆节的民族化衍变》一文,通过对道教将佛门盆斋引入地宫中元节,“呈现出佛门之盆节与道教之中元节同日并行的景象”,终于成为中国节庆等史实的论述,得出下列结论:“它那悲苦的异域美学品格,也逐渐接受中华民俗固有的欢愉品格

的熏陶、浸润、涤清和代换,而成为‘儒学为本杂以释道’的封建文化传统及其相应的伦理道德、价值观念、心理特征的折光。”

5. 整体性宗教通史研究的成熟

这一阶段,大致上在二十世纪的最后十年,其中突出的标志是有多种以中国宗教史或中国宗教通史为题的论著问世。

中国传统宗教的个别宗教史、断代综合宗教史、地方宗教史志、综合与个别的种种文化专史的研究,为通史的出现,提供了史实、结构和理论基础。二十世纪新出现的中国宗教通史著作有:陈佳荣著《中国宗教史》、王友三主编《中国宗教史》、史仲文主编《中国全史·宗教史》、牟钟鉴和张践著《中国宗教通史》等数种。陈书出版于1988年,但为香港学津出版社本,大陆学者见者稀少,只能说是中国宗教研究通史阶段到来的前夜。通史阶段从王友三起始到牟、张两位已成熟。

1991年11月,齐鲁书社出版王友三主编的《中国宗教史》。该书86万字,分为六编三十八章,按时间顺序论述上帝鬼神崇拜、天命信仰、道教、佛教、伊斯兰教、基督教等教的创立或传入、传播、发展、变化、兴盛、衰微及其相互之间的关系,外来宗教与传统文化的冲突、融合,以及宗教与社会、政治、文化等方面的关系。该书对历史上中国各宗教的教义、神灵、组织、活动、相互之间关系,及其发展变化与社会各方面的互动,对中华民族性格的影响,作了整体性的阐述。不足之处,是将袄教、明教、犹太教等外来宗教、少数民族宗教与民间宗教另立一编,未能将它们融入中国宗教历史的各阶段之中,使前五编按时序论说的各阶段,在整体性上缺了若干部分。宗教史的整体考察,离不开反宗教的意识与活动,宜使二者结合。王友三的《中国无神论史纲》1982年由上海人民出版社出版。其后,王友三又与牙含章合作,主编《中国无神论史》(中国社会科学出版社,1992)。

王友三的《中国宗教史》出版后的近十年时期内,数以百千计的宗教史论著,似满天繁星般来到人世。特点有二:其一,地方综合宗教研究发展很多。在八十年代掀起的修志热中,宗教志为其内容之一。由修志向著史发展,出现了撰写出版地方宗教史的高潮,如阮仁泽和高振农主编的《上海宗教史》、陈光平著的《福建宗教史》、杨学政主编的《云南宗教史》、段玉明著的《西南寺庙文化》。其二,宗教史研究的领域越来越宽,如金泽的《宗教禁忌研究》、龙敬儒的《宗教法律制度初探》、田青的《宗教与中国音乐》、楼宇烈和张志刚主编的《中国宗教交流史》、刘仲宇的《儒释道与中国民俗关系述要》、田京的《宗教与宇宙模型的发展》等。

潮流澎湃的宗教历史方方面面研究,推进着整体性的中国宗教史探索,到1997年出现牟钟鉴与张践合著的《中国宗教通史》。该书近一百万字,由十三章组

成,分别论述原始、三代及春秋战国、秦汉三国、魏晋南北朝、隋唐五代、辽宋金西夏、元、明、清前期、清后期、民国等历史时期,第十二章简单介绍中国少数民族宗教,第十三章中国宗教史简要回顾,论及发展阶段、历史特点、社会作用。该书在2003年修订本有二处增补:(1)在“卷前语”中加了一段说明儒学与宗教关系的文字;(2)在第十三章第二节“中国宗教的历史特点”中,添加“汉族与少数民族的宗教信仰有明显差异”,作为第六个特点。其书不仅综合事件、人物、环节、思想、典籍和影响等为一体,还从政治、经济、哲学、道德、社会、文艺、民俗、科技和内外文化交流等不同角度,揭示宗教体系的多面立体性和正负两方面的作用。该书重申牟钟鉴“具有国家民族性质的宗法性传统宗教”的提法,以此“作为理解中国宗教的主轴,并以此来处理和儒家、道教的关系以及它和佛教、基督教、伊斯兰教等外来宗教的关系”。^[54]

各种宗教在中国的创立、传入、传播、发展、变化、兴盛、衰微,也是一个空间范围的扩展与缩小的过程。在这过程中,阶段性发展特点是由地域凝聚、沉积而成的。蓬勃开展的地方宗教史、宗教文化史、宗教思想史等研究,为阐明中国宗教史这一特点作了前提准备。我们期望宗教通史在下一次修订中,有多方面的改进。

二十世纪中国宗教史研究中的从综合走向整体方面,具有下列特点:(1)理论探索先于具体研究,理论起着指导研究实践的作用。(2)综合性研究,长期依附于中国通史、断代史、地方史、思想史、哲学史和文化史等方面,作为其一个要素而存在。(3)综合性研究先于个别宗教,但发展速度却远不如原始宗教、道教、佛教、伊斯兰教、基督教等方面的研究,所经历的历程有着曲折盘旋螺旋式上升的特点。

注 释

- [1] 详见第一编第二章《宗教批判运动与宗教主体思想的发展》。
- [2] 严几澄:《少年中国(宗教问题号)批评》,原载《民铎》三卷二号,1922年2月1日,收入《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册,《无神论与宗教问题的论战》(上),沈阳,1981年10月。
- [3] 《梁漱溟先生的讲演》,原载《少年中国》二卷八期,1921年4月15日,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。
- [4] 《屠孝实先生的讲演》,原载《少年中国》二卷八期,1921年4月15日,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。
- [5] 《王星拱先生的讲演》,原载《少年中国》二卷八期,1921年4月15日,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。
- [6] 《罗素先生的讲演》,原载《少年中国》二卷八期,1921年4月15日,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。
- [7] 周太玄:《宗教与人类的将来》,原载《少年中国》三卷一期,1921年8月15日,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。

- [8] 周太玄:《宗教与中国之将来》,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。
- [9] 以下有关俾代英的引文均出自《我的宗教观》(原载《少年中国》二卷八期,1921年4月15日)和《论信仰》(原载《新青年》三卷五号,1917年7月1日),《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。
- [10] 原载《少年中国》三卷一期,1921年8月15日,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。
- [11] 李思纯:《宗教问题杂评》,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。原载《少年中国》二卷十一期,1921年5月15日。
- [12][13] 同上。原载《少年中国》三卷一期,1921年8月15日。
- [14] 上引文均见《屠孝实先生的讲演》。
- [15] 以上见陆志韦:《科学与宗教》,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册,原载《少年中国》二卷十一期,1921年5月15日。
- [16] 载《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。原载《新潮》一卷一号,1919年11月。
- [17] 同上。原载《新青年》三卷六号,1917年8月15日。
- [18] 《蔡子民先生关于宗教问题之谈话》,周太玄记,原载《少年中国》三卷一期,1921年8月15日,收入《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。
- [19] 李思纯:《宗教问题杂评》。
- [20] 载《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。原载《新青年》七卷三号,1920年2月1日。
- [21] 《宗教问题》,《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册,原载《少年中国》二卷十一期,1921年5月15日。
- [22] 载《中国现代哲学史资料汇编》第一集第十册。原载《少年中国》二卷十一期,1921年5月15日。
- [23] 详见本卷第一编第四章第一节。
- [24] 参见高师宁:《宗教学基础理论研究历程》,《中国宗教研究年鉴·1997—1998》。
- [25] 《中国社会科学》,1986年第3期。
- [26] 见《列宁选集》第二卷,“论工人政党对宗教的态度”(1909)文。
- [27] 见马林波:《对马克思主义宗教观的再认识》,《宁夏社会科学》,1987年第3期。
- [28] 熊锡元:《宗教本质及其社会作用新探》,《思想战线》,1987年第2期。
- [29] 《马恩选集》第1卷,第1页。
- [30] 《马恩选集》第3卷,第354页。
- [31] 赵志毅:《宗教本质新论》,《世界宗教研究》,1995年第4期。
- [32] 中国社会科学出版社,1989年。
- [33] 高师宁:《宗教学基础理论研究历程》。
- [34] 《世界宗教研究》,1998年第2期。
- [35] 吕大吉:《中国现代宗教学术研究一百年的回顾与展望》,《宗教》,2002年第2期。
- [36] 高师宁:《中国宗教社会学回顾》,《中国宗教研究年鉴》(1997—1998),宗教文化出版社2000年版。

- [37] 章太炎:《馗书》,上海古典文学出版社 1958 年版,第 162 页。
- [38] 梁启超:《中国历史研究法》,上海古籍出版社 1987 年版,第 282、283、284 页。
- [39] 《馗书》,第 160 页。
- [40] 引自曹聚仁《中国学术思想史随笔》,三联书店 1986 年版,第 193—194 页。
- [41] 胡适:《中国中古思想史长编》,华东师范大学出版社 1996 年版,第 273—274 页。
- [42] 吴晗著,北京市历史学会编《吴晗史学论著选集》,人民出版社 1984 年版,第 436 页。
- [43] 柳诒徵:《中国文化史》,中国大百科全书出版社 1988 年版,第 347、349 页。
- [44] 《中国宗教思想史大纲》,上海三联书店 1988 年版,自序第 2 页。
- [45] 同上书,陈序第 1 页。
- [46] 同上书,第 4 页。
- [47] 蔡尚思:《侯外庐同志关于中国思想史的商谈与计划》;中国社会科学院历史研究所中国思想史研究室、西北大学中国思想文化研究所编:《纪念侯外庐文集》,陕西人民教育出版社 1991 年版,第 91 页。
- [48] 范文澜:《中国通史简编》,华东人民出版社 1950 年版,第 334、338 页。
- [49] 范文澜:《中国通史简编》第一编,人民出版社 1964 年版,第 193、194 页。
- [50] 钱穆:《中国文化史导论》,三联书店上海分店 1988 年版,第 16、39、39—40、60 页。
- [51] 范文澜:《中国通史简编》第二编,人民出版社 1985 年版,第 240、345 页。
- [52] 吕思勉:《隋唐五代史》,上海中华书局 1957 年版,第 1387—1388 页。
- [53] 朱维铮:《中国文化史分类试析》,《中国文化研究集刊》第三辑,复旦大学出版社 1986 年版,第 231 页。
- [54] 牟钟鉴、张践:《中国宗教通史》,社会科学文献出版社 1997 年版,序。

二、佛教研究

(一) 二十世纪佛教研究的进程

1. 二十世纪佛教研究的开端与基本线索

近现代的社会转型构成了二十世纪佛教研究的时代背景。西方基督教和哲学的传入,欧美科技文明及其所促成的物质文明的繁荣,是近代中国社会面临的重大挑战,也是刺激中国社会近代转型强有力的因素之一。在清末民初开办洋务、兴办教育的旗号下,权贵士绅及地方军阀实施的“庙产兴学”运动将佛教作为待宰割的“羔羊”,这使明清以来即成衰颓之势的佛教雪上加霜,面临着覆亡的强大压力。对佛教来说,来自庙产兴学的压力,刺激僧俗两界学者开阔眼界,能用一种崭新的世界观、方法论来检讨佛教的生存现状和研究佛学,客观上造成佛教在社会转型过程中实现转变的契机。

以1949年为界,二十世纪的佛教研究分为两大阶段。前五十年的研究在动荡的社会局势中展开,一方面批判传统佛教之积弊,寻找佛教的生存机遇和出路,另一方面则在古今中西的种种文化思潮中,抉择佛法以救国济世的思想主张,将佛教自身的振兴与国家民族的命运紧密相联,其方法和成果为后来的佛教研究奠定了雄厚的基础。后五十年,中国社会经历战乱之后进入常态发展时期,但由于“左”倾思想的影响,尤其在六七十年代,佛教和其他传统文化一起成为被打击的对象,佛教研究也一度停滞。改革开放后的二十余年,佛教事业逐步得到恢复,佛教教育和人才培养仍然是核心问题,与复办僧教育的同时,高等院校、科研院所的佛教研究也随着人才的培养获得飞快发展,取得了许多可喜的成果。台湾从六十年代以后,佛教研究呈如火如荼之势,僧俗两界佛徒和学术界研究力量的逐渐壮大,有大批丰硕的研究成果出版问世。台湾佛教研究延续了近代佛教发展的余绪,并在一定程度上推动了近二十年大陆佛教研究的全面展开。

2. 近代佛教振兴运动和佛教研究的深入开展

佛教复兴运动源于在西方近代文明冲击下知识阶层对本民族文化的自觉。有“近代佛教复兴之父”和“中国的维摩诘”之称的杨文会，曾两访欧洲，指出西方各国振兴之法，一般在通商和传教两项，而当时我国推行商业者渐有其人，却无人属意于传教。西洋和东洋，也在施行变法维新，但于“教务”则仍旧不改，这是变中寓不变，我国既然效西方而兴变，也应当效西方不变的一面。杨文会出于民族文化之命脉将要断灭的忧虑，深感当朝权贵在变法更新的旗号下，欲夺寺院产业充作兴学之资，实为一种褊狭短浅的见识。他在《支那佛教振兴策》中，针对庙产兴学之弊和僧人素质低下的现状，为佛教振兴开出的药方是开设释氏学堂。要求政府立法，令全国有财产的寺院，拿出一半资产开办学堂，仿照西方的办学模式，分作内、外两班，外班以一般学科为主，兼读佛书，内班则以佛学为本，兼习其他学科。这样，寺院财产得其所用，也帮助国家培养了人才。1897年，杨文会创设金陵刻经处，并就刻经处开办“祇园精舍”，敲响了佛教振兴的先声。对近代佛教产生极大影响的太虚和欧阳渐，都曾亲就杨文会学佛。

近代佛教的振兴体现在兴办教育、刻印佛典、发行报刊和佛学研究等实践活动中。变法维新与庙产兴学给佛教带来的冲击，令僧众意识到依托寺庙自办教育以保护佛教的重要性。清末民初以来，全国各省丛林相继创办僧教育，据释东初《中国佛教近代史》统计，规模较大者有三十余所，如上海华严大学、观宗学社、法界学院、支那内学院、汉口华严大学、天台学院、武昌佛学院、安徽僧学校、藏文学院、闽南佛学院、僧师范学校、玉山佛学院、竹林佛学院、龙池佛学院、江南九华佛学院、柏林教理院、光孝佛学研究社、清凉学院、南山佛化小学、南海佛学院、鼓山佛学院、开封佛学院、法界学院、岭东佛学院、汉藏教理院、焦山佛学院、觉津佛学院、天宁佛学院、东莲觉院、栖霞佛学院、静安佛学院、大觉佛学院、南华佛学院、玉佛寺佛学院等。传统丛林的学院化是顺应中国社会近代转型的必然选择，这些学院培养出来的大批佛教人才，成为佛教事业和佛学研究的骨干。

印刷佛典是佛教复兴的基础工作，杨文会所创刻经处，以刻印佛典俾使流通为己任，并通过与南条文雄的关系，从日本引回大量佛教典籍，早已失落不传的三论、华严、唯识、天台等中国佛教撰述也在此时回到祖国。此后，如江北刻经处和上海佛学书局等佛典印刷、流通机构相继在全国各地建立。欧阳渐创办于1922年的支那内学院，继承杨文会“刻经以讲学”的宗旨，一面汇聚贤能之士，加强对佛典的校勘和研究工作，一面进行学理探讨，培养佛学人才。支那内学院在近三十年的佛典研究工作的基础上，完全有实力编刻一部代表近代佛典研究成就的大藏经，欧阳渐

也有精刻大藏的长远计划,但夙愿未果,六十年代初吕澂编纂的《新编汉文大藏经目录》,应当也是这一计划的延续。尽管如此,支那内学院校勘并刻印的佛典数量仍然是惊人的,并从三藏中精选部分篇章,辑成《藏要》用于教学。重视佛典整理和藏经研究,是近代佛教研究十分突出的特色。支那内学院所刻印的佛典,几乎全部经过梵、藏、巴利等多种语文的比照校勘,欧阳渐、吕澂也为许多大、小部经论撰写了大量研究性文字,示其版本,撮其纲要和义理。再如北平“三时学会”会长韩清净,对唯识典籍有着精深的研究,在唯识研究上与欧阳渐齐名,时有“南欧北韩”之称。

人才培养与经典流通为佛学研究的兴起创造了条件,除出版佛学专著外,各类佛教组织和研究团体创办的佛学刊物,成为学术活动的重要场所和成果展示的载体。1948年间,大陆发行的佛教刊物多达170余种,而发表学术论文且有较大影响力的,则有《海潮音》、《内学》、《佛教月报》、《现代僧伽》、《觉社季刊》、《佛学丛报》、《现代佛教》、《佛学半月刊》、《佛教评论》、《微妙音》、《觉群周报》、《中国佛学》等数十种。这些刊物也为当时的学术争论提供了阵地。论战是近代佛教研究的又一特色,如分别以太虚和欧阳渐为核心的两大学术集团,围绕某些经典的真伪、唯识、僧俗关系等问题,进行了长期的争论。但争论并未削弱同道之间的相互倾慕,太虚在欧阳渐逝后就曾写下“胜军论后有斯文,公已追从先哲;石壕门中空上座,我犹孤掌增哀”的挽联,给予了高度评价。

近代佛教研究的另一特色是传统批判与返本究源相结合。对传统佛教的批判主要集中在如下几个方面:(1)揭露了“各自打扫门前雪”的传统丛林制度的弊端,传统佛教的“法派”与“剃派”造成了以寺院为私产的陋习,太虚倡导适合现时中国环境的“新佛教”,改革僧制,建立全国性的佛教组织,以寺院经济为基础创办佛教大学。太虚所讲的“新佛教”本于释迦的依人乘而直达佛乘的“人生佛教”,这一理念被印顺发展为“契理契机之人间佛教”,在整个二十世纪都具有广泛影响。(2)剔除传统佛教中的鬼神迷信观念,确立科学的进步的关注我们现实人生的佛教思想新形态。这种说法具有把佛教引向社会人生、养成人间佛教理念的积极意义,也引发了佛教研究中对“天乘”的批判,进而形成佛教是“无神论”的看法。后来学者对“净土信仰”的误解,也与此有关。(3)欧阳渐在《唯识抉择谈》中,对天台、华严、禅、净土等传统宗派提出批判,认为天台、华严的创立者未入圣位,且以少得为足,存在门户之见,致使佛法不能大畅于天下;认为禅宗废弃经典研究,致使佛法真义隐而不彰,并将佛教的衰颓归于禅风的流行;认为净土宗之流弊在于倡导易行道,而令行者视钻研佛法为一大难途,总之,这些宗派的盛行遮蔽了佛法真义,对治的方法是加强法相唯识学的研究。太虚对欧阳渐的批判并不赞同,他认为“中国佛学的特质在禅”,是需要发扬光大的。(4)欧阳渐还对传统的僧主俗从模式提出质疑,主张提高居士在佛教界的地位,以贤德有识者为尚。太虚虽不认同欧阳渐“白衣可以住持正

法”的观点,但肯定了居士对于佛教发展的意义,他倡导的佛化新社会,即要以佛教居士的大量增加为基础。

与批判同时进行的是对佛法真义的探索。欧阳渐领导的支那内学院主张“回到那烂陀”,宗依人地菩萨无著、龙树。太虚主张回到释迦,追溯佛法的本义。他还倡导组建“世界佛学苑”,搜集汉、藏、巴利三大语系佛教文献及欧美佛教研究成果,放在一起进行比较研究,以期发现佛法真义,确立适应新的社会环境的新佛教。吕澂和印顺都十分重视对印度佛教文献和原始佛教的研究,也有大量成果问世。这一点也可以说是当代佛教研究的薄弱环节。

近代佛教复兴和佛学研究,是所有知识精英为拯救民族文化而开展的整体文化运动。国家贫弱,常令才士贤俊反思自身传统而留意西学、西法,第一次世界大战的爆发却又令他们警觉西方文化之弊害。近代思想家不仅在为国家安泰寻求对策,也在为天下人寻求救心济世的良方。而佛学则于诸种思潮中脱颖而出,备受学者垂青,不仅坚信佛法者如太虚、欧阳渐如此,“晚清所谓新学家者,殆无一不与佛学有关系”(梁启超语),如康有为、章炳麟、谭嗣同等贤达。这可从两方面略加说明:(1)民族危乱时刻,“为往圣继绝学”,延续民族文化精神,是知识分子不可推卸的天职,佛教作为传统文化之一脉,自然不能被忽视。欧阳渐创办的教育便是“菩萨以他为自之教育”,因为“宗教有悲无智,科、哲学有智无悲,佛法则悲智双运”。(《与章行严书》)谭嗣同安立“以太”概念来摄持万有群生及诸种宗教与哲学,“以太”所指即孔子之“仁”,墨子之“兼爱”,佛陀之“性海”与“慈悲”等。因此,对佛法而言,悲智双运、自利利他的大乘菩萨精神得以张扬。(2)西人之缜密准确、细致入微的理论理性和科学理性,不凭藉佛法概念和佛理思辨,则无由简别与检视。实际上,假借佛法来解读西方宗教和哲学,也确是近代学者嫁接中西思想的重要途径。而受西方政治民主与实证科学熏陶的近代学者,对传统帝制和宗教、迷信的批判,也绝难满意于传统思想的简易、含混。如章太炎《建立宗教论》对西方宗教之“唯神论”、哲学之“唯物论”和“唯我论”的检讨,全依法相唯识学,他所谓的宗教不是唯神的,哲学也非心、物二元对立的,他要建立的宗教是“惟以自识为宗”的。章氏的预见是立足于对宗教与哲学的分析,宗教的神执,哲学对实体的执著,皆非究竟,而未来的宗教必是无神执亦无自性执的佛教。

3. 1949年后佛教研究的跌宕起伏

佛教研究者群体大体有三类:一类是出家僧,有发扬宗风的义学僧,如禅宗的来果、月溪、圆瑛,净土宗的印光,华严宗的月霞、宗仰,天台宗的谛闲、倅虚,律宗的弘一,一般依托传统佛教宗派,禀承传统的研究方法,发明佛法深义;有娴熟内典并

具备现代人文学科等外学素养的“新僧”，如太虚、印顺等。他们知识结构全面，关注社会现实，为佛教的当代发展常能提出创设性意见。一类是在俗居士，如江味农、高鹤年、史一如、丁福保、范古农、王恩洋、陈真如、梅光羲、李证刚、叶恭绰、黄忏华、南怀瑾、李炳南等名贤。社会各界的佛教居士，虽从事不同行业，但出于信仰而玩索佛典，常有不俗的研究著作问世。一类是高校、科研院所等学术机构的研究者，有专业佛教者如吕澂，有以佛教为主旁涉其他如汤用彤，有以其他专业为主而旁及佛教，多从哲学、宗教、历史、文学、艺术等学科涉足佛教研究，如梁启超、陈寅恪、陈垣、胡适、范文澜等。三类研究者因研究同一对象而常有互动。

1950年6月，释巨赞、喜饶嘉措、李济深、周叔迦、赵朴初等磋商成立“现代佛学社”，负责出版发行《现代佛学》，由陈铭枢任社长，巨赞任主编。同年9月，《现代佛学》出版第一期，中国佛教协会成立后，转为佛协机关刊物，到1964年停刊，共出了144期，所刊论文基本上反映了老一辈佛教学者的研究状况。1956年9月，于北京法源寺创办中国佛学院，延续着近代以来丛林学院化的大趋势，继续佛教人才的培养。面对新环境、新问题，佛学研究的态度与内涵也发生了转变。以《现代佛学》第一期为例，所载陈铭枢的《佛学底基本要义和研究它的方法与实践它的规律》一文，强调学为本教为末，认为佛学的经论完全是从实践中讲演出来的理论，佛学是为说明人生从感性而理性进而完成觉性的实践底学理，力求将佛学与被视为迷信、鸦片的“宗教”区别开来，而佛学悲智同源、学行一致的一贯性，则反映了理论与实践的统一性，文章更从以改造现实世界为目的的马列主义角度，审视佛法关于三千大千世界、一真法界、轮回、阿赖耶识等观念，强调常住就是绝对，绝对就是在世间相底生灭无常中，改造现实世间，并不违佛法原义，轮回的原义是迁流而非迷信。释巨赞的《一年来工作的自白》，呼吁在我国已有一千八百年历史的佛教，要同封建与迷信割裂开来，并提出“生产化”与“学术化”的口号作为改革佛教一切制度的目标，指出佛教的本质不同于别的宗教，佛教主张“无神”与“实践无我”，与时代精神深相吻合。其中开设的“问题讨论”栏目，对僧尼抛弃了家世产业，是否为无产阶级；回教土地与佛教土地同系宗教团体土地，为何回教土地不动而佛教土地征收；劳动僧尼可与农民平等分得土地，不能劳动的僧尼不能分得土地，政府未免照顾不到；寺庙产业是佛教公产，如果一个拥有大量土地的寺庙的代表人是否为地主等四个问题作了讨论。由此可见，建国后佛教面临的最大问题是如何适应新社会，而在不得不强调适应新的意识形态的同时，佛学研究则很难继续深入下去。如《现代佛学》第三卷第四期（1952年12月15日出版）所载《中国内学院两年来研究工作总结报告（自1951年1月至1952年8月）》一文说，在1950年研究工作开展之初，人力、物力和院藏的研究资料尚能满足研究的要求，遂制定“内学基本问题”和“隋唐佛学史纲”两个研究课题，按计划讲习和讨论，但也得按时学习新哲学，研讨马、恩、

列、斯、毛的著作,1952年一月又开展“三反”运动,加之研究人员的变动,并没有完成预定的研究计划,因此建议停止研究工作。1955年,斯里兰卡佛教徒发起编纂英文佛教百科全书,周恩来总理接受斯里兰卡总理的请托,将中国部分的佛教条目的撰写任务交给中国佛协。中国佛协遂成立中国佛教百科全书编纂委员会,聘请国内外佛教学者担任撰述、编辑和英译工作,在佛教史、宗派、人物、经籍、教理、仪轨制度、佛教胜迹、佛教文化、中外佛教文化交流等九个方面,前后写成四百余篇,约二百余万言,汉文原稿于1980年由知识出版社题为《中国佛教》分四辑出版。这一工程汇集了吕澂、法尊、巨赞、周叔迦、游侠、黄忏华、林子青、李安、张建木、石鸣珂、隆莲、喜饶嘉措、高观如、田光烈等著名佛教学者,对中国佛教文献作了一次大范围的爬梳,对每一课题的说明也言简意赅、入木三分,从一定层面上可以说反映了五十年代佛教研究的整体水平,《中国佛教》也是八十年代后人们了解佛教的必读书。

“文革”时期,佛教研究湮没不闻,1976年后,开始逐渐恢复。因此,后五十年的大陆佛教研究呈现出波峰、波谷、波峰的波浪形线索。据王雷泉主编的《中国大陆宗教文章索引》统计,从1949年至1966年的十七年间,大陆共发表佛学文章1003篇,而1967至1974年间,仅于1974年发表1篇佛学论文,而佛学研究恢复以后的1992年全年就发表佛学文章1125篇,超过1949至1974二十五年间的总和。佛光山文教基金会最近出版的《中国佛教学术论典》,收录大陆近二十年的有关佛教研究的硕士和博士论文,已出十辑100册。与此同时,佛学院教育也逐步恢复,培养了一些僧界研究人才。期刊方面,中国佛教协会的机关刊物《现代佛学》更名《法音》,于1981年复刊。《法音》的宗旨是“发扬佛教优良传统,提倡人间佛教,启迪智慧,净化人心”,至2001年第4期,共出版了200期,发表教理研究和人间佛教研究方面的文章共计300多篇。中国佛教文化研究所创办的《佛教文化》、《佛学研究》(1992年创刊,为年刊),各省、市佛教协会及寺庙创办的刊物如《禅》、《浙江佛教》、《洛阳佛教》等,各佛学院的学报如《闽南佛学院学报》、《法源》、《甘露》、《人海灯》等,都有佛教学术论文发表。而高校、社会科学院所办的刊物,如《世界宗教研究》、《宗教学研究》、《当代宗教研究》,以及各高校的学报和文史哲类期刊,也间有佛教研究文章发表。佛教研究在上世纪最后二十年的逐渐升温,同教育的正常化和八十年代兴起的“文化热”、“宗教热”有很大关系。

大陆近二十年佛教研究成果,在禅学、天台宗和佛教史等方面居多,在佛教哲学、唯识、华严、净土、戒律、因明学、居士佛教、寺院经济、佛教制度、佛教伦理、佛教文学、佛教艺术、敦煌佛教文献、人物传记、佛教与传统文化、近代佛教等方面,也有不少成果。学者对佛教教育、人间佛教、佛教与现代化等问题给予了更多的关注。总体而言,大陆在二十世纪最后二十年的佛教研究尚处于恢复、起步阶段,虽然也出现了少数有卓识远见的学术大家和诸多研究成果,但在研究的系统性和深度上,

尚有待努力。

1945年台湾光复后,大陆佛教即受到台湾的欢迎,特别是从1949年起,大陆各地的佛教精英僧侣及居士陆续移居台湾。蓝吉富总结当代台湾佛学研究的奠基者有三类:日据时代孕育并崛起的台籍佛教学者,如林秋梧、李孝本、李世杰、慧岳、杨白衣、林传芳等人;光复后来台的大陆籍佛教研究者;光复后孕育出来的佛教研究者。另据蓝吉富主编《中华佛教百科全书》第十册(1994年元月出版,台南:中华佛教百科文献基金会)统计,截至1994年,有佛教学术著作(弘法类除外)出版的研究者共计76位,除方东美、胡适、陈大齐三人出生于十九世纪末外,另外73位皆出生于二十世纪初至五十年代期间。至九十年代,六七十年代出生的学者也渐有佛教研究作品问世。曾在台湾讲学的海外华人有陈健民、冉云华、张澄基、傅伟勋、霍韬晦等11人。在114位“名僧录”和34位“居士录”中,如圣严、性广、南怀瑾、李元松等诸位教内研究者,也都有大量的研究作品。

在佛学研究机构方面,二十一世纪初的台湾,佛学已是高等学府常见的学科,十余所大学中的宗教系所、哲学系所、中文系都设有佛学课程,此外,由各寺院兴办的佛学院有35所,佛学研究所有11所。在佛教期刊方面,台湾四十年来起起落落的总有百种以上,经常维持出版的,为数极少,其中偶有学术论文刊出的,有《海潮音》、《中国佛教》、《菩提树》、《狮子吼》、《慧炬》、《佛教文化》、《十方》等,以佛教学术专门刊物的姿态出版者,乃为《华冈佛学学报》、《中华佛学学报》、《华梵佛学年刊》、《佛光学报》、《西藏会讯》、《西藏研究论集》、《谛观》等,另外,如《故宫学术季刊》、《国立编译馆馆刊》、《中国学术年刊》、《台湾大学哲学论评》、《汉学研究》、《政治大学边政研究所年报》、《佛教艺术》、《鹅湖学志》、《敦煌学》、《当代》等,偶尔也会刊出几篇有关佛教研究的论文。

雄厚的经济基础成就了台湾佛教发达的出版业。首先是《中华大藏经》、《大正藏》、《高丽藏》等近十种大藏经被编辑或翻印。其次是大型佛教丛书的編集出版,如张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》,汇集了1911年至1978年间823位作者写作的佛教论文1776篇,分为禅宗、佛教史、唯识、华严、三论、天台、净土、密宗、律宗、印度佛教十辑,共计100册。蓝吉富主编的《世界佛学名著译丛》十辑100册,搜集自日、英、梵、藏、法、巴利等语文汉译的佛学名著百余种;《现代佛学大系》60册,收集佛学著述150余种;《禅宗全书》100册,汇集了近600种禅宗典籍。另外,还有《中国佛寺志》三辑110册、《大藏经补编》36册、《中国佛教经典宝藏》,132册等。再次,各类佛学工具书如《佛光大辞典》、《中华佛教百科全书》、《佛书解说大辞典》、《禅学大辞典》、《佛教哲学大辞典》等十余种,及古今硕德的著作全集如《大虚大师全书》、《印光大师全集》、《妙云集》、《谛观集》、《莲池大师全集》等,也被大量编辑或影印出版。这些都是佛学研究的基础文本,也表明了台湾佛教研究的繁荣局面。

四十年来,台湾佛教学者发表了大量有较高水平的内容涉及佛教各个方面的学术作品,而各种通俗性和弘法性书籍则多得难以计算。近年出版的《佛教相关博硕士论文提要汇编》(香光寺版),收集1963年至2000年间台湾地区的博硕士论文1070篇,其中台湾地区研究生所撰佛学论文800余篇,基本能够反映台湾佛教研究的动态。台湾佛教思想界,印顺的影响相当关键,而印顺学风也在演培、昭慧、传道、宏印诸师的阐扬下,已有形成“印顺学派”的趋势。印顺于1952年去台湾,到1994年《平凡的一生》出版后,基本封笔,四十余年中,印顺思想对佛教界人士的影响无人能比,是最受瞩目的主流思想,蓝吉富称之为“印顺时代”,认为台湾佛教界若无印老的著作,这一段佛教思想史或佛教学术史会黯然失色。此后则为“后印顺时代”,昭慧主导的弘誓弘法团体、传道住持的妙心寺、宏印主导的学佛团体、福严精舍及慧日讲堂,可看作弘扬印老思想的道场;温金柯、刘绍楨、如石、恒毓等则“公然批判印顺思想”,呈现出迥异于“印顺时代”的思想氛围。

蓝吉富总结了台湾佛教研究的特点及所取得的成就后,认为台湾佛教学术的发展可谓盛况空前,但也存在隐忧:台湾环境狭小,佛教的发展似乎已抵达饱和量,未来的发展空间不会太大;台湾的佛学研究是信仰风气的兴盛激发起来的,一旦受到政治、经济及社会等因素的影响而使佛教教势衰微,则佛学研究也必随之而衰;缺乏佛教的直接研究资源,如佛教遗迹、写卷、古佚文献等,使佛学研究的动力减弱;佛教人才的职位空缺不多,未来的研究人员在找不到适宜于教学和研究的职位的情况下,研究水准也会逐渐降低。^[1]

二十世纪最后十年,互联网的开通和广泛应用,让佛学研究进入到一个无限容量的虚拟空间。几乎每个佛教寺院、组织、社团和研究机构,包括自发的民间团体和个人,都在此找到了属于自己的第二家园。研究性较强的,如台湾大学佛学研究中心(<http://www.ccbs.ntu.edu.tw/>)、中华佛学研究所(<http://www.chibs.edu.tw/>)、中华电子佛典协会(<http://www.cbeta.org/>)、香光资讯网(<http://www.gaya.org.tw/>)、佛教全球资讯网(<http://www.fowang.org/>)、中华佛教在线(<http://www.fjnet.com/>)、中国佛教信息网(<http://buddhism.com.cn/>)、戒幢佛学教育网(<http://www.jcedu.org/>)等。

4. 关于佛教研究方法的探讨

关于佛教研究方法的讨论,基本围绕理性的实证要求与佛教的特殊性之如何谐调问题而展开。吕澂的《佛学研究法》从藏经、佛传、教史、教理四个方面来说明佛学研究的一般程序,指出教理研究是佛教研究的主眼,而藏经、佛传、教史研究则为教理研究的基础。教理研究以训诂、达意为根本方法,但训诂应有比较,不可拘

执某一典籍;达意应有批判,要避免门户之见。藏经、佛传、教史研究应以史实求证为本,以求“理性之满足”。但也要顾及佛教研究的特殊性,如佛传研究,视佛陀为历史人物,当查考其一生事迹,名为“佛陀传记”;视佛陀为证觉实相的圣者,当涉及其内证之境界,名为“佛陀论”,因此研究佛陀不可偏于一边,而要互为补充,佛陀论要以史实为据,佛陀传记要有理想的骨格,这样才能除去关于佛陀的神话,得“道理之实际”。印顺《以佛法研究佛法》反对依俗知俗见来考量佛法,认为佛法研究不能离开佛法的立场,要依佛法的最高原则为研究的原则,这一原则即“三法印”和“一实相印”。总观印顺的佛教研究,仍然倾向于以追根溯源、史实求证的方法为依托。杨白衣《佛学研究法》,称佛教研究有组织的研究法和历史的研究法两种,前者是平面的、空间的研究,包括佛理的研究与教理的研究;后者是立体的、时间的研究,包括教理史研究与教团史研究。实际上,教理研究自然包括静态的原理与动态的发展两种角度,杨白衣加上“佛理”一项表明了佛法研究不同于一般的思想研究。

欧阳渐《今日之佛法研究》指出与其他学科通过研究推出结论不同,“一切佛法研究,皆是结论后之研究,非研究而得结论”。结论即佛陀内证之境,佛境是现量证得,但对研究者来说,一无出世现量,又要警惕理性的局限性(“世智不足”),因此研究的方法只能是“假圣言量为比量,多闻熏习,如理作意”,即依佛陀阐说佛境的言教为准(圣言量与现量等流),通过比量逐步推知、领会“结论”,此为“假借他人”而得启迪;另外,要信有无漏本种,若发心终会证得,此为“假借他日”。太虚《佛之修学法》,与其他学说相较来说明佛学研究的特殊性,认为“世间所有之学说,皆随时代而有进化;唯佛学独有退化而无进化”,因为佛教是佛陀先证实相,再应众生根机而为阐说,人们的才性不同,对佛教的领会也有浅深,所以只有退化。这与欧阳渐“结论后之研究”的说法一样,都强调佛学研究过程中应有信仰的地位。太虚认为,学佛就是依佛陀教法实践修行以期有所证悟;佛学就是要阐明佛陀自证之诸法实相,二者不能截然割裂,而是彼此包含,即“解行相应”的方法。太虚本人常说自己对宇宙人生之实相有“确切之经验”,在行证的基础上所得结论要更少虚言,欧阳渐主张佛学研究应以解行并进之人地菩萨如龙树、无著为依准,也是此意。

以行证来勘验知见,固然是学佛和佛教研究的更高境界,但逻辑思辨同样是理清问题的最好方式,经不起理性推敲的学说必然是靠不住的,佛教并不排斥理性。信仰与学术虽存在差别,但并非不能统一,因为信解行证的次第是一贯的,况且理性能力的培养也会对实相有所契会。当然,理性的局限性也让我们意识到佛学研究不能固执于逻辑,在一定程度上应当走向超逻辑的研究。汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史·跋》指出,佛教研究应有“同情之默应”和“心性之体会”,“无同情之默应,必不能得其真”;“徒于文字考证上寻求,而乏心性之体会,则所获者糟粕而已”。这一方法为大多数佛教学术工作者所认同。陈兵的《佛学研究方法论》(《法音》,

1999年第3期)指出,二十世纪下半叶的六十年代至八十年代,大陆学者如范文澜、侯外庐等学者基本上采用辩证唯物主义和历史唯物主义指导的哲学、史学方法,来评论佛教,因态度过“左”而有失公允,产生了一些负面影响,八十年代以后,则渐趋客观公允。陈兵还区分了教内与教外学者研究方法上的差异,认为应当各有侧重,兼顾其他。对教外学者而言,以从多种视角对佛学作全方位的研究为主,但要尊重信仰,注重佛学研究的基本功;对教内学者而言,应以传统的解行相应法为主,兼取学界的科学方法。

近代以来的研究方法主要有文献学方法、考据学方法、思想史方法、哲学方法,而心理学、现象学、社会学、人类学、诠释学等方法也逐渐应用于佛学研究之中。方法的开拓,也从横、竖两面拓展了佛教研究的范围,标明佛教研究的不断发展和深入。关于佛教研究方法的撰著还有蒋维乔《怎样研究佛学》、吴汝钧《佛学研究方法论》等,《现代佛教学术丛刊》第41册以“佛学研究方法”为主题,共收录这方面的论文17篇。

(二) 佛教史研究的展开

1. 概述

在二十世纪这个社会剧变的大时代里,佛教史成为诸多负有历史使命感的学者争相进行研究的重要领域,取得了丰硕的研究成果,其内容涵摄了汉传、藏传、南传三大系统的佛教史,其体裁包括通史、断代史、专题史等。若以时代为经,以研究方法配以社会政治及文化的变迁为纬,可以大体将二十世纪的佛教史研究分为三个阶段:

(1) 1949 年以前

十九世纪末至二十世纪初,随着西方人文学科和社会科学的引进,西方学术的传播给中国的学者们带来了全新的观念、理论和方法;加之清王朝统治的结束,民主共和观念的传播,学术研究的社会环境初步出现;并且随着新式教育的兴办,一个具有独立地位和理性意识的学者群体逐渐形成。这种种的条件,使得世纪之初的很多先进学者能够脱离传统佛教史研究一直因循的信仰主义研究方法,把西方学术的一些现代理论与方法,如欧美的实证主义的理论、语言学与文献学为主的历史学方法,与他们所熟稔的中国固有的历史学和文献学尤其是清代考据学的传统方法相结合,进行具有现代意义的、纯粹学术性的佛教史研究。涌现了许多极富天赋的学者和重要的著作,如梁启超、汤用彤、陈垣、陈寅恪、胡适等。其中,陈寅恪虽

然没有佛教史方面的专著,然其所撰论文颇多述及佛教者,计有《支愍度学说考》、《禅宗六祖传法偈之分析》、《大乘义章书后》等近 20 篇,大多为以历史学立场所撰写之佛教论文;他的佛学著述,除史学考据之外,亦精于各种不同文字之佛典之对勘,故为我国“佛教文献学”之开拓者之一。以上诸贤的研究成果不唯在世界学术界获得了广泛的赞誉,更由此奠定了中国佛教史研究的现代范式。

(2) 1949 年至 1980 年

五六十年代零星的佛教史研究主要集中在佛教界。1955 年,中国佛教协会受周恩来总理之托,组织当时佛教界一流学者吕澂、法尊、巨赞、黄忏华等人,为斯里兰卡佛教百科全书撰写了大量的辞条,汉文原稿直到二十余年后才编成《中国佛教》四册,于 1980 年至 1989 年间,由知识出版社陆续出版。从六十年代到八十年代,中国大陆学界的佛教史研究,基本上都采用辩证唯物主义、历史唯物主义为指导的哲学、史学方法,代表人物有范文澜、侯外庐、任继愈等,范、侯两人虽非专究佛学,但在他们主编的《中国通史》、《中国思想通史》两书中,有专章论述佛教,影响不小。他们基本上都认为佛教在哲学上属唯心主义,应予彻底批判,其研究重在用阶级分析法,揭露佛教思想的经济基础及其为剥削阶级服务、麻醉人民的本质。

(3) 1980 年以后

在八十年代中期以后,在中国学术界所兴起的“文化热”,促使很多宗教领袖和宗教学者普遍接受“宗教是文化”的观念。这不仅是一次学术思想的解放,而且也导致了宗教史研究方法的改变,即社会文化史的研究方法的广泛运用。很多学者热心于讨论佛教与文化的关系,发掘了过去佛教史著作不太注意的新资料,开拓了不少新的领域,使得二十世纪最后十几年的佛教史研究呈现一派繁荣兴旺的景象。这些著作大多属于断代史、专题史(主要包括宗派史、地方史、域外史以及中外交流史等)的范围。这些著作所运用的研究方法情形复杂,除社会文化史的方法外,还有历史学、民族学、哲学史、思想史、文献学等多种方法。这一时期的佛教史研究基本上处在一个继往开来的转折时期,还没有形成一个大家普遍能够接受和运用的基本理论与研究方法。

2. 汉传佛教研究

在三大系统之中,以汉传佛教的研究成果最为丰富,构成了二十世纪佛教史研究成果的主体。

(1) 通史类研究

在二十世纪上半叶,学者们作为拓荒者或借鉴西方的研究方法,或模仿日本人

的研究成果,加上受到严酷的社会环境的制约,使得他们所编撰的通史性著作普遍部头不大,失之过简,且创造性不强。蒋维乔的《中国佛教史》(商务印书馆,1929年版)为中国近代最早出版的一部系统的中国佛教通史。该书虽因系改写自日本学者境野哲之《支那佛教史纲》(史一如曾于1923年将其译为《中华佛教史》,曾被选为武昌佛学院之教材)而备受批评,但毕竟是中国最早用近代方式所撰之佛教通史,特别是自撰近世佛教部分,缕析各宗代表人物、流行情况和特点,对近代佛教史之研究有草创之功。梁启超的《佛学研究十八篇》撰于二十年代(上海中华书局,1936年版),全书正文18篇,并收10篇附录。梁启超虽未能如愿写成一部佛教史,然从千头万绪的佛教史料中爬梳考证,运用近代学术方法为佛学和佛教史研究开辟了一条启蒙道路。黄忏华的《中国佛教史》(1940)为现代中国人撰写的第一部系统的中国(汉传)佛教通史,该书虽仅10余万字,而内容相当丰富,史料颇为翔实,按中国佛教传布的四大阶段,分为肇始(汉至西晋)、进展(东晋南北朝)、光大(隋唐)、保守(五代至清末)四章,依次记述各阶段佛教传播状况、政教关系、佛教与外道的关系、宗派分化等,对各时期佛教思想的要义及其间传承衍变之关系,叙述颇为精当,在今天看来仍具学术价值,被不少佛学院用作教科书。周叔迦的《印度佛教史》、《中国佛学史》、《中国佛教史》三种教史专著,系浓缩多年积累的史料而撰成的教科书,后来皆收入1991年由中华书局出版的《周叔迦佛学论著集》。

1955年,中国佛教协会组织当时佛教界一流学者为斯里兰卡佛教百科全书所撰辞条的汉文原稿,后编成《中国佛教》四册,于1980年至1989年间,由知识出版社陆续出版。其中第一册《中国佛教史略》、《中外佛教关系史略》、《中国佛教宗派源流》及第二册中的《中国佛教人物》,涵纳了许多作者多年研究的成果,实为有关中国佛教史的高水平著述。在这一时期,台湾的释圣严运用近代治史方法,采纳海内外研究成果,编撰的《世界佛教通史》为一部具近代学术水平的佛教通史教科书,但仅出版第一篇《印度佛教史》(1969)。

八十年代以后,佛教史的代表性成果是任继愈、杜继文、杨曾文等合著的《中国佛教史》(拟出8卷),1981年出第一卷(东汉三国),1985年出第二卷(两晋),1988年出第三卷(南北朝)。该书力图在马克思主义的指导之下,充分利用国内外研究成果和考古新发现,内容相当丰富。其他还有郭朋著《中国佛教史》(1990)、杜继文主编《佛教史》(1991)等。方广钊著《佛教志》(1998)作为《中华文化通志》的一部分,从性质上讲,还不能算是典型的通史专著。

(2) 断代史研究

二十世纪的断代史研究成果丰富,成就巨大。汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》(成书于1938年,同年由商务印书馆在长沙印行,后由多家出版社多次重印)一书,乃是作者积十余年教学与研究的成果而勒成的一部力作。在方法上,融会西方

史学方法与乾嘉考据学的特长;在内容上,则义理与史事兼具,条理清晰,资料宏富,论述必据事实。故自问世以来,驰誉海内外,成为汤用彤全部著述中享誉最高、影响最大的一部名著。此书的学术成就固是汤用彤深厚的国学尤其是佛学素养与广博的西方学术的结晶,同时亦得力于汤用彤作为一个知识分子的历史使命感、严谨的治学态度和对中西治学方法的娴熟运用。汤用彤除了运用“考证与比较思想的应用、同情的默应与心性之体会、新史学之影响等”偏于技术的一般的治学态度与方法之外,他在二三十年代还应用偏于观念方面的文化人类学的理论与方法治中国佛教史,不仅拓展了研究的新方向与新领域,且将其论述层次提升很多。因此,以他在资料、方法、理论等方面的功力之深,不仅时人望尘莫及,而且后人也很难超越他的成就。^[2]汤氏的另一著作《隋唐佛教史稿》(1982),是其二十年代末至三十年代初在大学讲课的讲义,由后人整理而成。此书勾画出了全盛期中国佛教的框架,具有一定的参考价值。

二十世纪的史学大家陈垣,虽非专门致力于佛教史的研究,但在佛教史研究方面也有杰出的贡献。陈氏所撰两部断代史著作《明季滇黔佛教考》(1940年写成,同年8月作为“辅仁大学丛书”第六种出版)、《清初僧诤记》(1941年1月写成,同年刊于《辅仁学志》第九卷第二)两书,则系对明清佛教问题的疏解与厘清,引用大量史料、碑记,考证精严,堪称力作。此外,他的《中国佛教史籍概论》检讨我国佛教史书的内容特色、体例得失、版本问题,以及在一般史学上之应用问题,所见甚精辟,且曾矫正甚多《四库提要》的谬误。他所撰《释氏疑年录》一书,依据大量文献考定自晋至清初2800名僧人的生卒年,为运用考证方法编成的工具书,至今犹为治中国佛教史者所必备。总之,陈垣主要采用中国传统的考据方法,兼取西方史学方法,故他的佛教史著作资料丰赡,搜逸钩隐,论断精审,让史实说话,对佛教、佛教人物不以己意轻加褒贬。这使他的著述在学界、教界都甚具权威性,至今仍具重要学术价值,多次再版。

“文化大革命”后出版的第一部断代史著作——范文澜的《唐代佛教》(人民出版社,1979),辑自作者的《中国通史简编》。本书是在极左思潮的影响下所写,但附录是由张遵骝征引数十种原始资料编缀而成的《隋唐五代佛教大事年表》,尚有一定参考价值。郭朋亦著有《隋唐佛教》(1980)、《宋元佛教》(1981)、《明清佛教》(1982)和《汉魏两晋南北朝佛教》(1986)等四种,所采摘的资料在当时佛教资料极缺的情况下具有一定的参考价值。

近现代作为佛教的复兴和转型时期,在八十年代末以后为越来越多的学者所关注。大陆方面主要有:游有维的《上海近代佛教简史》(1988)、高振农与刘新美的《中国近现代高僧与佛学名人小传》(1990)、高振农的《佛教文化与近代中国》(1992)、麻天祥的《晚清佛学与近代佛教思潮》(1992)、李向平的《救世与救心——

中国近代佛教复兴思潮研究》(1993)、邓子美的《传统佛教与中国近代化》(1994)、何建明的《佛法观念的近代调适》(1998)、陈兵与邓子美的《二十世纪中国佛教》(2000)等。其中,《佛法观念的近代调适》一书搜集的佛教史料丰富,尤能用“原典化”、“现世化”、“理性化”、“多元化”的四个近代化特征,探讨从清末到民国时期的佛教思想观念,可谓少数具有方法论自觉的优秀研究者之一,但对1950年后的当代中国佛教并没有展开论述。《二十世纪中国佛教》一书采用“专题史论”的方式,凡所涉及课题,“重在探究其现实意义、前瞻意义及学术界较少研讨的重点问题”,因此,该书就成为一部总结二十世纪中国佛教发展之经验教训、成败得失,并探索其未来走向的专著,也是海峡两岸有关“二十世纪中国佛教”这一学术课题之中最能贯串百年发展的概论性书籍。该书充满了对佛教命运的关切之情,对佛教的建设和未来发展颇具启示意义和参考价值。

在台湾学者中,释东初于1974年春出版了《中国佛教近代史》(上下两册)。此书以明清佛教迄第二次世界大战后的剧烈变局为时代经纬、以太虚所主导的中国佛教近代改革事业为论述的核心,汇编各种佛教史料以成书,篇幅极浩繁,全书热切护教之情亦跃然纸上,故难列入论述精严的通史性著作之林。于凌波的《中国近代佛教人物志》(1995),介绍了近代主要佛教人物。江灿腾以研究台湾佛教和中国近现代佛教闻名于学术界,尤其专长于近现代台湾佛教史的研究。自八十年代后期以来相继出版了《人间净土的追寻——中国近世佛教思想研究》(1989)、《晚明佛教丛林改革与佛学净辩之研究》(1990)、《台湾佛教与现代社会》(1992)、《现代中国佛教史新论》(1994)、《二十世纪台湾佛教的转型与发展》(1995)、《台湾佛教百年史之研究》(1996)、《台湾当代佛教》(1997)、《中国近代佛教思想的争辩与发展》(1998)等著作。他的近现代台湾佛教史研究突破了区域性断代史研究中常会遇到的彼时彼地的限制,能在一个广阔背景下考察近现代台湾佛教发展的源流,把握近现代台湾佛教发展的路向及其独特性格。

与台湾学者对当代佛教史的严密关注相比,大陆专门研究“当代佛教”的成果甚少,专著仅有杨曾文主编的《当代佛教》(东方出版社,1993)一书,以历史为经,事实为纬,分门别类地按国别系统地介绍了当代世界各国(中国除外)的佛教,涉及了历史、教义组织、人物、圣地、学术研究等方面的内容。

(3) 专题史研究

专题史的研究成果大略可分为域外史、中外交流史、中外交通史、社会经济史、僧官制度史、地方史等。

属于域外佛教史的译著和专著主要有:杨曾文译《日本佛教史纲》(1981),王世安译《印度佛教史》(1984),张建木译《印度佛教史》(1988),杨曾文等译《印度佛教史概说》(1989),徐明、何燕生译《日中佛教友好二千年史》(1992),朱谦之译《韩国

禅教史》(1995);杨曾文著《佛教的起源》(1990),杨曾文著《日本佛教史》(1995),杨曾文主编《日本近现代佛教史》(1996),韩廷杰著《印度佛教史》(1996)、刘建著《佛教东渐》(1997),何劲松著《韩国佛教史》(上下卷,1997、1999)。其中,英国学者渥德尔的《印度佛教史》一书运用材料相当广泛,作者的态度也比较客观,是一部西方学者的代表性著作,王世安的译文具有文字简明的优点;张建木所译《印度佛教史》一书,是西藏佛教觉囊派多罗那它的传世名著,该书在教义上推崇无著之学,对于唯识派有其独特的叙述,对于佛教部派的分裂、付法相承、历次结集、阿育王的传说、十事非法、大天五事等记述与汉文和藏文其他的记载并不相同,书中提供了佛教晚期历史的一些珍贵资料,尤其玄奘、义净访印后的人物、学说、教团、寺院、施主、教敌的一些情况,颇有价值;《日本佛教史》是第一部由中国学者所撰的日本佛教通史性著作,依据丰富的史料,介绍佛教在日本初传、盛行和发展的全过程,而以论述日本民族佛教格局的基本形成为重点;《佛教东渐》主要运用社会文化史的研究方法,研究东亚汉译佛教文化圈的形成轨迹和发展规律,展现佛教日本化的过程及其民族、时代特点,多层次、多视角地探讨佛教在各历史阶段对日本民族的精神、思想、文学、艺术、社会习俗等形成与发展之影响和作用;《韩国佛教史》是第一部由中国学者所作的韩国佛教通史性著作。

中外佛教交流史方面的专著主要有:释震华的《东渡弘法高僧传》与《入华求法高僧传》、释东初所著《中印佛教交通史》(1968)、《中日佛教交通史》(1970),皆为开拓性的著作,内容颇为丰赡,是佛教交通史方面的重要著作。陈捷译的《中日佛教交通史》(1985)是这方面的重要译作。另有梁容若的《中日文化交流史论》(1985),黄有福、陈景富的《中朝佛教文化交流史》(1993),黄有福、陈景富的《海东入华求法高僧传》(1994)、曾其海的《天台宗与日本文化》(1995),陈景富的《中韩佛教关系一千年》(1999)。其中,《中朝佛教文化交流史》一书从浩瀚的汉文、朝鲜文史籍中高度概括出中国佛教东渐朝鲜半岛及其发展的历史,侧重论述天台教、律学、华严学说、密教、唯识学说、禅法的传播,介绍朝鲜僧在中国佛教发展史上的突出贡献,以及两国佛教文化艺术的交流;《中韩佛教关系一千年》一书从社会文化史的角度,通过对芜杂的资料进行细心的甄别、考辨,对中韩两国间的佛教关系史作了全面、系统、深入的研究和总结,对具体历史事件或人物作较为客观的评价。

其他重要的专题史著作还有谢重光、白文固合著的《中国僧官制度史》(1990),谢重光的《汉唐佛教社会史论》(1990),方广锬的《佛教大藏经史》(1991),张弓的《汉唐佛寺文化史》(1997),郝春文的《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》(1998),严耀中的《汉传密教》(1999),潘桂明的《中国居士佛教史》(2000)。其中,《汉唐佛寺文化史》一书征引丰富的史料,以汉唐佛寺为视角,展示它的各种人文内涵,是一部汉传佛教上升时期的具象文化史;《中国居士佛教史》选取佛教居士群体

作为研究视角,立足社会文化史和佛教史这一大背景,对中国居士佛教的结构,发生、发展过程及其一般规律,进行了客观如实的考索,同时为澄清某些有争议性的问题提供了史证,显示了作者深湛的学术功底和独到的学术眼光。在世纪之末的十余年,中国学者在地方史的研究中取得了较丰硕的成果,主要有:史金波著《西夏佛教史略》(1988)、冷晓著《杭州佛教史》(1993)和《杭州近代佛教史》(1995),韩溥著《江西佛教史》(1995),王荣国著《福建佛教史》(1997),杨富学著《回鹘之佛教》(1998),姜伯勤著《清初石濂大汕与澳门禅史》(1999)、严耀中著《江南佛教史》(2000),以及骆坤琪著《峨眉山佛教史略》、胡思原著《甘肃佛教史》等。其中《回鹘之佛教》一书在坚实的史料基础上,对回鹘佛教的传播历史、译经情况、功德思想、寺院的兴建、寺院经济及佛教对回鹘文明的影响等问题作了比较全面和系统的探索,填补了西域佛教史研究中的一个空白领域;《清初石濂大汕与澳门禅史》一书“最显著的特色,是超越了‘国家—地方’二元对立的话语,本着强烈的人文主义关怀,追求一种对历史理性和人文精神的理解和体验”。^[3]

3. 藏传佛教研究

藏传佛教在长达一千三百多年的发展过程中,形成了编著佛教史的传统,历代高僧大德撰写了一大批佛教史名著,为后人研究藏传佛教史提供了珍贵的资料。但在二十世纪之前,人们对藏传佛教的认知很肤浅,谈不上有什么深入的研究。从二十世纪初开始,以诺那呼图克图和贡噶呼图克图等为代表的藏传佛教高僧到内地弘法,藏传佛教才逐渐为人们所了解。在二十世纪,人们对藏传佛教的研究大约可分三个阶段:

第一、二十至五十年代,主要是藏文典籍的翻译和介绍。1925年,大勇法师率大刚、法尊、超一、观空等二十余人,组织留藏学法团,赴藏学法,逐渐开始了对藏传佛教的介绍和研究活动,其中法尊的成就最大,成为二十世纪最重要的佛学翻译家,所译《菩提道次第广论》、《密宗道次第论》、《现观庄严论》等一批藏传佛教的佛学名著及研究藏传佛教史的专著,在学术界影响很大。四十年代后,吕澂也撰写了具有较高学术价值的专著。

第二、五十至七十年代,藏传佛教史是研究的重点,形成了一批现代藏传佛教史研究的经典著作。六十年代初,王森撰的《关于西藏佛教史的十篇资料》乃是现代藏传佛教史研究的奠基之作。张建木、郭和卿等人也译出了一批藏文史学名著。同期,港台也出了不少成果,如慧吉祥的《西藏佛教概要》、王仲厚的《西藏远期政教史略》等。

第三、八十年代以后,研究向深度和广度发展。随着改革开放和党的民族宗

教政策的贯彻落实,藏传佛教研究机构的纷纷成立,出版了很多藏传佛教史方面的专著。

(1) 通史类研究

李翊灼的《西藏佛教略史》(上海佛学书局,1929年版,1933年中华书局更名为《西藏佛教史》出版)一书是二十世纪国内首部概述西藏佛教的专著。全书仅80页,分三编,介绍佛教由印度传入西藏的史略,以及西藏佛教红衣派、黄衣派的概况。附“宗教理趣比较图”、“宗教形式比较图”。释妙舟编著的《蒙藏佛教史》(上海佛学书局,1934年,四册本)是一部全面论述藏传佛教史的专著,探讨藏传佛教的形成、发展和在蒙古地区的传播及其所产生的影响,其中有些观点为后人所采信,在学术界反响良好。不足之处是,作者在对人物、事件的评价和年代的考证上,尚欠细密周详。任乃强翻译了沈朗绛村的《西藏政教史鉴》,在《康导月刊》(1940年7月—1943年10月)上连载。刘立千著《印藏佛教史》(成都,华西大学华西边疆研究所,1946),前编含绪言、印度佛教等六章,后编含西藏佛教、结论等五章,附参考书目及“印藏佛教大事年表”。此书虽然不是纯粹的藏传佛教史专著,但后编是叙述藏传佛教的历史,简明扼要。这些成果从不同角度介绍藏传佛教,梳理了藏传佛教历史,在当时起了很好的启蒙宣传作用,为进一步研究藏传佛教史奠定了基础。

释法尊毕生致力于藏传佛教研究,撰著了《西藏民族政教史》(1940),五六十年代又在《现代佛学》上先后发表了《西藏前弘期佛教》、《西藏后弘期佛教》、《西藏佛教的响巴迦举派》、《西藏佛教的萨嘉派》、《西藏佛教的宁玛派》、《西藏佛教的迦当派》和《西藏佛教的迦举派》等系列论文。他充分利用藏文第一手资料,用现代研究方法,详细论述藏传佛教史,深刻分析各教派的教理特点和传承关系,对历史分期和一些重大历史事件提出了新的看法,建立了自己的体系和学术思想,论著中的有些资料和观点,今日仍被广泛引用。

王森是一位资深的藏学家,他精通汉、藏、梵、英几种文字,佛学知识渊博,在藏传因明研究方面做出了很大成绩。《关于西藏佛教史的十篇资料》于1965年铅印成册,1987年由中国社会科学出版社正式出版,命名为《西藏佛教发展史略》。此书系王森数十年刻苦研究的心血结晶,虽然在体例上与法尊之作相似,但所用方法不同,在许多方面有新的突破。王尧和李冀诚曾撰文做了高度评价。王尧认为,此书的特点主要表现在:(1)广搜博览,追求真实,特重证据,重视史源,追求历史客观真相;(2)梳理史料,探幽据微。能于细处洞察真实,将若干历史现象作为导引,寻求其内在的、本质上的原因;(3)以马克思主义历史唯物观统驭真实史料,以科学的方法作了历史性的回顾和深刻性描述,解决了许多历史问题,提出了许多新看法,是本世纪以来藏传佛教史方面少有的学术专著,最富权威性,一直被作为研究藏传佛教史的范本而引用。

同类著作还有王辅仁著《西藏佛教史略》(青海人民出版社,1982),彭英全编著的《西藏宗教概述》(西藏人民出版社,1983),李冀诚、许得存编著的《西藏佛教诸派宗义》(今日中国出版社,1985),许明银编著《西藏佛教史》(台北,中央文物供应社,1988)等。李安宅的遗著《藏族宗教史之实地研究》(中国藏学出版社,1989)是运用社会学和民族学的方法,以大量实地考察所得的资料写成的一部藏传佛教史专著。此书填补了用社会学的方法来研究藏传佛教史的空白。由丁汉儒、温华、唐景福、孙尔康四人合著的《藏传佛教源流及社会影响》(民族出版社,1991),概述了藏传佛教的历史发展及其本质和历史作用,对寺院经济、寺院教育、解放后的藏传佛教也有所涉及。李冀诚的《藏传佛教》(新华出版社,1991)一书,概述了藏传佛教的历史、教义、组织、制度和在藏、蒙、土、裕固族等少数民族中的传播,以及传播地区的各种情况。冉光荣的《中国藏传佛教史》(1996)是在王森等前辈著作的基础上,参考其他学者的研究成果而写成的。此书第三编“藏传佛教寺院”,对寺院机构、寺院经济、寺院文化与教育的介绍,对于了解藏传佛教具有重要价值。德勒格的《内蒙古喇嘛教史》(1998)一书旨在“把内蒙古喇嘛教从元、明、清各朝代传播发展的历史状况,以事实为依据,如实地反映历史纪实”,故详于叙事,对于政教关系、教团制度、寺院经济、活佛转世、寺庙情况等,都征引了大量的资料详加介绍。但是对于内蒙古喇嘛教的教义思想及组织制度之特色、与民族文化之关系,都罕有论述。

在藏传佛教史研究队伍中,藏族学者表现突出,撰写了有特色的著作,如平措次仁的《西藏佛教史》藏文版、白玛根桑的藏文版《教派源流综述》(四川民族出版社,1987)、尕藏加著《藏传佛教密宗》(1994)、索南才让著《西藏密教史》(中国社会科学出版社,1998)等。其中,《西藏密教史》一书在 firsthand 资料基础上,对西藏密教的理论、历史、派别、修持、仪礼以及与密教有关的种种文化现象作了深入研究,是世纪之末我国学界论述西藏密教最为系统、有见解、有新意的著作。

(2) 专门史研究

在专门史方面,成果主要集中在教派史的领域。二十世纪上半叶的研究成果中,以法尊的系列论文为最重要。从五十年代起,港台地区开展了对各教派的研究,逐渐向纵深发展,特别是对关键人物、教义教法和各种制度研究深入,取得了丰硕成果。其中对噶举派和宁玛派的研究比较多,部分成果收集在张曼涛编的《现代佛教学术丛刊》里。近年陆续出版的《西藏学研究文集》等,则收录了最新研究成果,引起了学术界的注意。大陆学者的成果也很可观。

自八十年代以后,以分布广、势力大、派系多、教法独特而闻名的噶举派,一直受学术界和佛教界的重视。刘立千、唐景福、房建昌、张天锁、石世梁、张松操、吴俊荣、措如次朗、次旦格列、丹贝仲美等汉藏两地学者撰写了大量论文,论述了噶举派的历史和教义。特别是措如次朗的专著《噶举派史略》(民族出版社,1989)一书,是利用藏文

史籍和资料,全面论述噶举派的形成与发展的历史著作,可以作为噶举派通史看待。

宁玛派是藏传佛教各派中历史悠久的一个宗派。在本世纪上半叶,随着宁玛派教法在汉地传播,也开始了对宁玛派的研究,但研究的重点在大圆满法上,教史的研究不大受重视。措如次朗撰写的《宁玛教派史略》一书(民族出版社,1989),是二十世纪以来,由藏族学者用藏文撰写的宁玛派教史专著,梳理了宁玛派的历史,对学术界关注的一些重大问题作了透彻分析,提出了自己的新看法。

萨迦派也是一个重要的教派。该派高僧萨班、八思巴等人曾在元朝统一中国的过程中发挥过重要作用,他们代表元朝管理西藏,设立本钦负责制,建立了一系列行之有效的管理措施。关于萨迦派历史的研究,一直是热门课题,前述通史性的著作中都有论及,同时也有很多专题性的研究论文,对萨迦派的创立、教法核心、传承关系和特殊历史作用等都作了详细论述。藏族学者贝瓦尔·确列多杰的《萨迦派史略》(民族出版社,1989)是用藏文撰写的萨迦派专著。作者站在佛教正统立场上,全面叙述了萨迦派的形成与发展史,深刻分析了道果教授理论,对庞杂的教义体系进行了梳理,被作为藏语系高级佛学院教材使用,学术界对此书也十分重视,引用较多。

格鲁派是藏传佛教诸派中最晚形成、也是势力最大的一个宗派,十七世纪以后,该派在西藏广大地区建立的政教合一的政权一直持续到五十年代。一个世纪以来,对于格鲁派的研究,成果最多,也解决了许多重要的历史问题。二十世纪早期,大勇、法尊、刘家驹、观空、林志钧、任乃强等人对格鲁派的历史沿革、教义教规、寺院组织和重要人物等作了论述,条理清晰,重点突出,为学界所重。六十年代,牙含章出版了《达赖喇嘛传》(三联书店资料室,1963)和《班禅额尔德尼传》(西藏人民出版社,1987)等专著。二十世纪末叶,也出现了一些格鲁派历史的研究成果,如赛仓·罗藏华丹撰写的《格鲁派史略》(藏文,民族出版社,1988)一书用藏族传统的研究方法,探究格鲁派的历史渊源,分析其教理思想,介绍其历史作用,阐述其宗派地位。与同类著作相比,该书全面系统,重点突出历史,兼述教法。

觉囊派是一个特殊宗派,由于其所坚持的中观“他空”见,而被藏传佛教其他宗派斥为外道,使觉囊派几乎绝传。学术界对此教派的研究极少,二十世纪八十年代以前,仅有郭元兴曾对“他空”见做过概略介绍。近年来,学术界开展了对觉囊派寺院的调查,陆续发表了一些重要成果。许得存利用藏文第一手资料和实地考察所得的材料,先后发表了数篇论文,翻译出版了《觉囊派教法史》、《中观他空思想述略》等著作,对觉囊派进行全面客观的论述,重新确立了觉囊派的佛教地位。四川阿坝州中壤塘寺云登桑布撰写的《觉囊派史略》(藏文,民族出版社,1990)一书,作为藏语系高级佛学院的教材。该书重点介绍了觉囊派的思想传承。蒲文成和拉毛扎西合著的《觉囊派通论》已由青海人民出版社出版。

此外,在思想史方面,藏族学者班班多杰所著《藏传佛教思想史纲》(三联书店

上海分店,1992)和《拈花微笑——藏传佛教哲学境界》(青海人民出版社,1996),刘立千著《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》(民族出版社,1997),是三部重要的专著。

(3) 史籍的整理与翻译

学术界、佛教界对藏文佛教史籍进行整理和翻译,始于六十年代,“文革”时期中断,八十年代重新开始。1962年,中国佛教协会副会长周叔迦召集一批兼通汉藏两种语言文字的藏学名家翻译藏文佛教史学名著,由张建木翻译多罗那他的《印度佛教史》,汤住心翻译的《布顿佛教史》,胡继欧翻译循努贝的《青史》,郭和卿翻译五世达赖喇嘛洛桑嘉措的《西藏王臣记》(民族出版社,1983)。后来胡译和汤译遗失,由郭和卿补译了《青史》(西藏人民出版社,1985)和《布顿佛教史》(民族出版社,1986)。

八十年代以后,藏传佛教史籍的翻译工作成果显著,主要成果有:(元)蔡巴·贡噶多吉著、东噶·洛桑赤列校注、陈庆英、周润年译《红史》(西藏人民出版社,1988),班钦·索南查巴著、黄颢译《新红史》(西藏人民出版社,1985)、《西藏王统记》(有王沂暖译、刘立千译注二种译本)、《汉藏史籍》,阿旺贡噶索南著《萨迦世系史》(西藏人民出版社,1989)及贡嘎·罗追著、王玉平译《萨迦世系史·续编》(西藏人民出版社,1992),阿旺洛追扎巴著、许得存译《觉囊派教法史》(西藏人民出版社,1993)、土观·罗桑却季尼玛著、刘立千译注《土观宗派源流》(西藏人民出版社,1985)、《止贡法嗣》,加仁钦德著、汤池安译《雅隆尊者教法史》(西藏人民出版社,1989),王尧、陈践践译《奈巴教法史》,智观巴·贡却乎丹巴绕吉著、吴均等译《安多政教史》(甘肃民族出版社,1989),松巴堪布·益西班觉著、蒲文成、才让译《如意宝树史》(甘肃民族出版社,1994)等史学名著先后翻译出版发行。

在藏文佛教史籍的搜集整理和出版方面同样取得进展,已出版的重要史籍有《西藏王臣记》、《汉藏史集》、《青史》、《红史》、《新红史》、《智者喜宴》、《安多政教史》、《五世达赖传》、《六世达赖传》、《四世班禅传》、《多仁班智达传》、《布顿佛教史》、《章嘉宗派源流》、《格鲁派教法史》、《郭扎佛教史》、《觉囊派教法史》、《土观宗教源流》、《教派广论》、《达隆教史》、《宁玛教派源流》、《娘氏教法源流》、《隆庆教史》、《主巴教史》、《莲花遗教》、《五部遗教》、《知识总汇》、《洛绒教史》、《巴协》等,一些高僧的传记和寺志也陆续整理出版。这些藏传佛教史籍汉译本及藏文本的出版,为藏传佛教史研究提供了基本资料,推动了藏传佛教乃至整个藏学研究的深入发展。

4. 南传佛教研究

在三大系佛教之中,南传佛教史的研究最为薄弱。虽然也有不少论文发表,多属于介绍和概述性质,做深入研究的佳作不多。至于译著和专著,数量非常少。译

著主要有(锡兰)罗睺罗(W. Rahola)著、李荣锡译《锡兰佛教史》(三时学会, 1962), 韩廷杰译《岛史》(1996)和《大史——斯里兰卡佛教史》(上、下卷 1996)。《岛史》和《大史》是斯里兰卡最早两部用巴利文写的王朝和佛教编年史, 也是南传佛教两部重要的史书。《大史》和《岛史》互相连贯, 但比《岛史》更为精练, 内容丰富, 是研究古代印度和斯里兰卡早期历史、佛教发展的重要资料。

专著有邓殿臣著《南传佛教史简编》(中国佛教协会, 1991)、刘岩著《南传佛教与傣族文化》(云南民族出版社, 1993)、宋立道著《神圣与世俗: 南传佛教国家的宗教与政治》(宗教文化出版社, 2000)。《神圣与世俗》一书从南传佛教的理论核心——业和法出发, 分析宗教如何给国家观念, 给政党与群众的政治行为提供合法性的论证, 宗教如何应对西方的文化思潮, 给社会经济的发展要求作出解释并从而实现宗教的社会存在价值。

二十世纪初以来的佛教史研究, 尤其是中国佛教史研究取得了丰硕的成果, 基本上厘清佛教从初入华土至当代的流传概况, 总结其兴衰衍变的规律和历史教训, 揭示了佛教传布与中国社会、政治、文化等的关系, 对印度佛教史、中国佛教史以及藏传佛教史上的许多疑难问题, 诸如佛灭年代、佛教传入中国的年代、佛法传入西藏的年代、藏传佛教的分期等等, 都进行了讨论考辨, 对历来暗昧不明的滇密、西夏佛教、藏传觉囊派等作了较为深入的研究。佛教史研究的薄弱环节, 是西域佛教史和宋元明清佛教史、南传佛教史(含云南上座部佛教史)。

(三) 教理与佛教哲学研究

1. 从内学到佛教哲学

依藏经为本挖掘佛法真义, 梳理印度、中国佛教思想发展的内在理路, 是佛教研究的重要课题和任务。与传统教理疏释不同, 现代研究可从学科建设方面予以把握。欧阳渐在《谈内学研究》以佛法非宗教非哲学而建立特殊的“内学”, 将其他学说摒为外学, 指出内、外有三点差异: 无漏为内, 有漏为外; 现证为内, 推度为外; 究竟为内, 不究竟为外, 而立“学”即在探研佛理。太虚、印顺也同样强调佛法的特殊性, 但颇为注重与科学、中西哲学的比照。1917年, 梁漱溟至北京大学讲授印度哲学, 在讲义的基础上写成《印度哲学概论》, 将佛学纳入哲学框架中予以探讨。而从哲学思辨角度、清洗佛家名相, 则成为佛学研究的重要模式, 也是佛学与外界对话的必由途径。因此, 将“佛教哲学”作为哲学的一个分支学科加以建设势成必然。从“内学”到“佛教哲学”, 标志着随学术的发展研究者的态度与方法的转变。严北

溟的《中国佛教哲学简史》，认为佛教作为唯心主义哲学体系，“千言万语，九九归宗，可一字以蔽之，曰‘空’而已矣”^[4]。在特定学术背景下，把佛教哲学评价为以空为核心的“否定性辩证法”，探讨其思辨途径和人类认识史上的积极因素，亦可看出作者的良苦用心。方立天的《佛教哲学》（中国人民大学出版社，1986）以原始佛教的人生观、佛教的宇宙观（包括宇宙要素论、结构论、生成论和本体论三个部分）为框架，对佛教基本理论作了简洁概括。

与欧阳渐不同，方东美主张佛教亦宗教亦哲学，认为高深又幽玄的哲学理念，是从宗教实践中所体验出来的境界，因此佛教哲学的研究，必须要有佛教实践与体验的人才能了解^[5]。张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》第36、37册为《佛教哲学思想论集》，收这方面的论文42篇，他在“编辑旨趣”中指出，用哲学两字概括佛教的理论，也许不大适宜，因为哲学并不注重修持与实践方法，但针对现代人易于了解佛教纯理论的倾向，用哲学来突显佛教哲理方面的特色，也未尝不可。《现代佛教学术丛刊》第53、54册题为《佛教根本问题研究》，所收65篇论文，大多是从概念辨析角度，对佛教基本理论如业力轮回、缘起、四谛、三法印等所作的阐释性文字。香港吴汝钧的《印度佛学的现代诠释》和《中国佛学的现代诠释》，运用哲学的分析方法，清理了佛教哲学的基本概念和理论，现代诠释是叙述话语的现代转换，但作者不离佛学的自身特点，实能如实展示出佛理思辨的本来特色。

与此相应，以现代学术方法梳理佛教思想发展内在理路的佛教哲学史、佛教思想史方面的研究成果也大量涌现。吕澂《中国佛学源流略讲》，从佛典翻译、早期的南北各家师说、后期的宗派兴起到南北宗禅学流行等方面，具体探讨了中国佛学的“源”与“流”。汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教》和任继愈主编《中国佛教史》（已出三卷），侧重于思想发展的叙述，也可归入思想史系列。石峻、楼宇烈、方立天、许抗生等编集的《中国佛教思想资料选编》四卷10册，为中国佛教思想研究提供了明晰的资料线索。这方面的著作还有李世杰《汉魏两晋南北朝佛教思想史》，杨惠南《佛教思想史论》，黄公伟《中国佛学思想传统史》等。另外，还包括思想家和学派方面的大量个案研究，这些都是教理研究向纵深发展的重要表现。

此外，还有一些佛法概论性作品，虽然部分著述并非完全从哲学角度所作的总结，却都是对佛教教义的总体说明，其中也有少数研究者浓缩佛学心得的精品之作。谢无量于1916年写成的《佛学大纲》，是一部较早系统介绍佛教理论的作品，上卷介绍佛陀和中印佛教的一般情况，下卷则从佛教论理学（因明）、佛教心理学、佛教伦理学三方面叙述佛教基本原理。释印顺的《佛法概论》从佛法以有情为本、众生唯能即人身而成佛的立意出发，说明佛法的基本理论如业力轮回、缘起中道、四谛、三科、三法印、三学等，都是围绕有情从生死流转的现实到未来的涅槃解脱而展开的。佛陀的全部言教，教、理、行、果四字即可摄尽，释正果《佛教基本知识》即

从教理与行果两方面,主要依据法相唯识学原理,介绍了佛教的基本名相和理论。类似的概论性作品还有:黄忏华《佛学概论》、于凌波《简明佛学概论》、黄公伟《佛学原理通释》、李世杰《中国佛教哲学概论》等。

2. 判教的研究

教判体系的产生,在一定程度上可以说代表了教理研究的最高成就。虽然每一位研究者都有关于佛理的领会和关于教理演变的内在思路,但提出判教思想且产生广泛影响的,在整个二十世纪,唯有欧阳渐、太虚、印顺三人。与传统佛学不同,近现代的判教,少了门户之见,多了一些学理探讨。

欧阳渐在《今日之佛法研究》提出“诸佛语言,九事所摄”、“乘则有三,教则唯一”的判教思想。他将佛法析为不可言说和方便言说两个层面,方便言说即诸佛言教,可从事与义两个层面加以把握。事有所学事——境:蕴、处、缘起、界、谛、食;行:菩提分;果:佛弟子和能学人(即八众),所学事与能学人合为九事,摄尽诸佛全部言教,所谓“诸佛语言,九事摄尽”。因对九事所诠义产生各种不同的知解与领会,遂有小乘与大乘之别。小乘有蕴假界、处实;蕴实界、处假;蕴、处实界假;三法皆真四大系。大乘主三法皆假,但有空、有两轮:空宗即有谈空,寂静而圆明;相宗即空谈有,圆明而寂静。虽有三乘,但佛理只有一个,所谓“乘则有三,教则唯一”。欧阳渐所讲的一贯,是文字上的一贯,即从事、义两面来贯通诸佛言教,前提是诸佛言教皆是方便法门,皆是世俗谛。另外,欧阳渐与吕澂还在内学院的研究与教学基础上,建立了“五科三周”的教学体系。三周谓学佛的三个周期:初周,主心性本寂,知有此心而有此学,是为知本;次周,由本发用,尽心之用则必能舍染趋净实现转依;三周,由佛与众生皆具此心而悟入一真法界,期达圆满,此为立学求学的最终鹄的。五科指毗昙科、般若科、戒律科、瑜伽科和涅槃科,每科依三周次第开列必读经典,由浅入深,依次讲习研读,自能渐明究竟^[6]。这一体系虽然侧重于教学,但依科别、周次第来分判三藏,且有知本、尽心、达圆满的一贯主张,因此也可将其作为判教体系来对待。

太虚认为,佛法原本是一味的,佛在世时,以佛为本,佛所说的法也是一味的,佛灭后佛法方在流行过程中出现千差万殊。太虚在《我怎样判释一切佛法》中,对佛法的流变,作出时间空间上的“三期三系”、就理而言的“三级三宗”和修行实践上“三依三趣”的判释。“三期”谓:小行大隐期,属正法时期,佛灭后五百年间,小乘盛行,大乘隐而不彰;大主小从时期,五百年后,龙树、提婆出世倡大乘毕竟空义,无著、世亲倡大乘玄妙之理,遂至大乘佛法风行于世,小乘教义则渐成附庸,此期也可称为大小并行时期;大行小隐密主显从时期,清辨承空宗而破斥有宗,护法承相宗

破斥空宗,大乘空、有二宗分道扬镳,而倡行真言的密宗兴起。三期是针对印度佛学而言,后来分别流行于锡兰、中国汉地、西藏,形成巴利语、汉语和藏语三大语系佛教。诸法实相超绝言语分别,通过语言文字揭显实相,因根对机遂成“三级”:五乘共法,关于缘起与因果的原理,为人、天、声闻、缘觉、菩萨所共许;三乘共法,由厌离世间而求证涅槃佛果,无常、无我、涅槃之三法印为声闻、缘觉、菩萨所共许;大乘特法,即发菩萨心,依慈悲心而誓愿众生共成佛道的大乘菩萨法门。大乘佛法深广无量,所以特开“三宗”:法性空慧宗,诸法性空之真如实性,唯有毕竟空慧即般若方能通达,故以法空、般若为宗,摄取部分大乘佛法,实指般若类经典,及龙树中观学和中土三论学;法相唯识宗,以唯识安立一切法相的印度无著、世亲的瑜伽学和中土的唯识宗;法界圆觉宗,唯圆觉智方能圆满觉知法界一切法,故立圆觉为宗,中国之天台、华严、禅、净、密等讲直趋无上菩提的圆顿法门,皆由此宗摄。“三依三趣”谓:依声闻行果趣发起大乘心的正法时期;依天乘行果趣获得大乘果的像法时期;依人乘行果趣进修大乘行的末法时期。

印顺早年即有判教理论的提出,后来又在《契理契机之人间佛教》中进行了总结,关于印度佛教思想,有五期、三期、四期和大乘三系之说。五期谓,声闻为本之解脱同归、菩萨倾向之声闻分流、菩萨为本之大小兼畅、如来倾向之菩萨分流和如来为本之天佛一如。后来又以“佛法”、“大乘佛法”、“秘密大乘佛法”来统摄印度佛教,“佛法”摄五期之初期与二期,即一般所说的“原始佛教”与“部派佛教”,“大乘佛法”摄五期之三期与四期。若将“大乘佛法”析为“初期”与“后期”,则三期说即成四期说。另外,又将大乘佛教判为“性空唯名”、“虚妄唯识”、“真常唯心”三系。在《原始佛教圣典之集成》中,印顺认为,印度佛教教典的长期发展,不外乎四悉檀,故以四悉檀拟配四期,作为他对佛教思想的判摄准则,即:“佛法”为第一义悉檀,旨在显扬真义;“初期大乘佛法”为对治悉檀,旨在破斥犹豫;“后期大乘佛法”为各各为人悉檀,旨在满足希求;“秘密大乘佛法”为世界悉檀,旨在吉祥悦意。印顺对佛法的究竟抉择,也就蕴含在他的判教思想当中。

关于判教体系的研究,杂陈于印度佛教各系和中国佛教各宗派的研究成果当中,也有不少单独成篇的研究论文。王仲尧《隋唐佛教判教思想研究》(巴蜀书社2000版),研究了判教学说的一般原理,系统阐释了天台宗、三论宗、唯识宗、华严宗、律宗、密宗以及三阶教各派祖师的判教思想。该书“附录一”《1900年以来判教研究要述》一文,总结了二十世纪教内、教外两界学者关于判教的研究成果。

3. 从人生佛教到人间佛教

太虚的判教思想蕴含如下结论:(1)“三期三系”说,确认大乘是佛说。(2)由

“三级三宗”，认为中国文化环境影响下的中国佛学，尤其是达摩西来启发的禅学，直证“释迦未开口说法前的觉源心海”，强调佛心与自心的契合无间，所谓“与佛一般无二的圆明了体现了法界诸法实相，即身便成了与佛陀一般无二的真觉者。然后应用一切方土的俗言雅语，乃至全宇宙的事事物物，活泼泼地以表现指示其悟境于世人，使世人各各直证佛陀的心境”^[7]，此即中国佛学的骨髓，也是佛学的核心。正因为中国佛教握得佛学之核心，所以中国才能成为佛教在世界流行的一个独立的中心。(3)由“三依三趣”，确立适应时代的“人生佛教”理念。“依人乘行果趣进修大乘行”即是最适宜末法众生尤其是中国人文心理的善法，具体做法是依人乘正法，即五戒十善，完成人格，保持人乘的业报，然后再向上趣入大乘菩萨行。太虚认为：“末法期佛教之主潮，必在密切人间生活，而导善男信女向上增上、即人成佛之人生佛教”。所谓人生佛教，即由人乘直达佛乘的人乘法，这既符合佛法的原义，且在中国有禅宗的经验，他说：“禅宗的悟心，上追梵行涅槃，其寄身于自耕自食的农林生活，则下启末法期的人间佛教。”强调人乘法，并非降格以求，而是在完善人生、包括物质和精神两方面的基础上，发心趋入菩萨位的修学，是由人乘直达佛乘的，所谓“仰止唯佛陀，完成在人格，人圆佛即成，是名真现实”^[8]，因此人生佛教是顺应世间现实的真现实，也就是直依人生增进成佛，或发达人生进化成佛。在太虚看来，天、声闻、缘觉三乘不过是由人乘直达佛乘过程中的歧出。

印顺的佛学研究以发掘佛教原义为目的，撷取《阿含经》的人间性和人本主义，抉择初期大乘佛法即龙树的中道正观为正理，致力于纯正的且适应现实的“少壮时代佛法”的弘扬，这些研究主张最后皆凝结于他的“人间佛教”思想之中。印顺指出，他的人生佛教思想，受了太虚的影响，但也少有不同：太虚认为“末法时期，应该修人乘而趣大乘行，没有经说的依据”，而他则“要从佛教思想的演化中，探求人间佛教的依据”；太虚的思想，“核心还是中国佛教传统的”，然而从印度佛教思想史来看，台、贤、禅、净还是属于“后期大乘”的，而大乘佛法所倾向的理想的佛陀多少被神化了，后期大乘更与印度的神教相融合，这些却都成为“人间佛教的大障碍”。印顺要把在大乘佛教中被提升到天上的佛陀，邀请到人间来，以《阿含》与初期大乘佛法作为“人间佛教”的依据，所以他也称“人间佛教”为“少壮的人间佛教”。印顺《人间佛教要略》一文强调人间佛教就是“整个佛法的重心”，其内容是“从人而发心学菩萨行，由学菩萨行而成佛”，简称为“人菩萨行”。印顺认为，学菩萨行要经历凡夫菩萨、贤圣菩萨、佛菩萨三个阶段；要遵循“导之以法，齐之以律”的法律兼重的原则，来契合佛法的正宗；要以“信、智、悲”三字作为修持心要。

人生佛教要将重死的“鬼化”佛教观念从佛法中清洗出去，人间佛教则进一步将天佛一如的“天化”佛教观清洗出去，人生佛教或人间佛教理念的确立，标志着约两千年的中国佛教思想在近现代的重大转型。传统的佛治出世、儒以治世的界限

被打破,其结果必然是将佛法引入到对人生和社会现实的关怀上来,突出大乘菩萨的自他精神和“人间净土”的建设,而二十世纪佛教的事实也证明了人生佛教或人间佛教理念正在成为佛教发展的主导思想。太虚在《创造人间净土》中指出:以往部分修净土者旨在远离秽土而另求往生一良好净土,此为小乘自了的修行方法,非大乘的净土行,人间净土即要即此人间而造成净土,并非要离此龌龊的社会而另求一清净的社会;创造人间净土,其一要依靠政治的力量,在实业、教育、艺术、道德诸领域具体实行,其二要依佛法的精神为究竟归趣。这一设想表达了以佛法改良社会的愿望。太虚在《佛学之人生道德》强调佛法实是人类众生的佛法,“佛教的道德行为,以不害他为消极的道德,以能利他为积极的道德”。印顺在《契理契机之人间佛教》中以维摩诘长者为例,指出修人菩萨行的人间佛教,就是要积极从事实业、政治、教育等社会活动,普入社会,利益众生,使别人向善、向上,引发菩提心。认为利他的菩萨行不出慧与福,慧行,就是在说法以外,编发日报、杂志,流通佛书,利用广播、电视弘法,创办佛教院校,利用暑期组织由儿童、青年等参加的集体进修活动,目的在于使人正确理解佛法,得到内心的净化;福行,就是要从事贫穷、疾病、伤残、孤老、急难等社会福利事业的推行,以超然关切的立场,去化解家庭、工作、社会中的种种不和谐,使大家在和谐欢乐中进步。

方立天在《中国佛教伦理思想论纲》(《中国社会科学》,1996年第2期)中,具体研究了中国佛教伦理的理论基础、伦理原则、伦理德目,指出五戒、十善、四摄、六度,尤其是忍辱和布施,反映了中国佛教对人际关系的重视和对社会生活的深切关怀,而中国佛教伦理的现代价值就体现在去恶从善、平等慈悲、自利利他及入世精神等方面。佛教思想不仅在“心灵环保”方面有着丰富的资源,而且在生态哲学、生命关怀方面也同样有着大量可资现代社会借鉴利用的丰富内容,近十年来,佛教界和学界都加强了此方面课题的研究,进一步显示了佛教关怀社会的入世精神。1996年1月,台湾中华佛教百科文献基金会结集出版《佛教与社会关怀学术研讨会论文集》,内收释传道《菩萨社会关怀的两大任务——庄严国土、成熟众生》、释恒清《草木有性与深层生态学》、王俊秀、江灿腾《环境保护之范型转移过程中佛教思想的角色——以台湾地区的佛教实践模式为例》、张维安《佛教慈济与资源回收——生活世界观点的社会学分析》、陈玉峰《台中市放生文化的初步研究》、释悟殷《佛教的医疗保健——以〈根本说一切有部毗奈耶〉广律为主》、洪启嵩《器官捐赠与佛教的生命关怀》、林朝成《心净则国土净——关于佛教生态观的思考与挑战》、杨惠南《从“境解脱”到“心解脱”——建立心境平等的佛教生态学》、陈清香《当代佛教建筑所反映的佛教生态》、王淳隆《当前台湾寺院建筑之困局与转机初探》、王镇华《庙宇的空间组织——以山西五台山的庙宇为例》等12篇论文,对环境保护、器官移植、资源回收等现代社会问题提出了相应的佛教观点^[9]。台湾关怀生命协会

理事长释昭慧的《佛教伦理学》(法界出版社,1988年),指出佛教伦理的基本原理是“缘起论”,缘起论的伦理价值就在于能够养成不卑不亢的谦和胸怀、感恩之心和对众生的慈悲心情,以及民主、平等、科学的精神,而缘起论又必然开展为佛教的“护生”观念和行爲,该书还对公共伦理的两大议题,即政教关系和生态哲学,提出了相应的佛教观点。昭慧的《从佛教伦理看器官移植问题》一文,认为器官移植这种活人医术,在佛教伦理看来,体现了菩萨大行,是有教证和理证的,佛教界不仅没有重大反对声浪,而且给予了积极支持,如以证严法师为核心的慈济人所发起的骨髓捐赠活动。文章用了很大的篇幅,论证了净土宗对器官移植存在的疑虑的理由,与根本佛法有若干差距,同时也明确指出,以“大乘菩萨行”来给器官移植术定位,是绝对不够的,因为“现代的器官移植科技,经常在‘仁心济命’的表象底里,合理化了‘残忍夺命’的行动,有违佛法‘不杀生’的根本戒律;而且活用动物、胎儿乃至婴儿组织,以及器官商品化,都隐藏着‘强势欺凌弱势、富人掠夺贫者’的阶级罪恶,有违佛法‘众生平等’的精神;‘脑死’的定义,与佛法依‘识执受’论所划分的‘生与死的界限’,大有落差;同时各种相关的基因工程,也颠覆了‘生命诞生的过程’,而产生了生命伦理的强大冲击”。李元松的《社会关怀与解脱道》,认为注重解脱道的佛法不仅不与社会关怀相冲突,而且是相统合的,一旦破除自性见、我执,融自己于因缘之中,则一切源自我执的自私、放任、冷漠、无情、偏见、畏缩等烦恼皆当下止息,自然会关怀所处的社会,而发自无我的“如实智”的慈悲心,其动机是最纯正的,且与缘起相应。

综上所述,新时代的佛教不再是遁修的,而是勇于直面现实痼疾,要在关怀社会、改良社会中积极发挥具体作用,这是佛教的新气象,昭示着中国佛教思想史已经翻开了崭新的一页。

4. 印度佛学研究

从世尊出世说法,到佛教衰灭,约有一千六百年时间的印度佛教,学者一般将其区分为原始佛教、部派佛教、大乘佛教三大阶段。日本学者主张把佛陀说法到入灭后三十年,也即佛陀及亲传弟子二代,看作根本佛教时期,也即原始佛教(广义)的第一阶段,这一提法反映了现代学术探本究源的思想追求。印顺的看法是:佛陀时代,四十五(或说四十九)年的教化活动,为“根本佛教”,是一切佛法的根源;佛灭后到部派分裂之前,是一味的“原始佛教”,也是研究“佛法”的主要环节;大众部与上座部分立以后,是“部派佛教”。关于大乘佛教,太虚和印顺有三系的判别,二人关于三系的立名不同,但各系所摄经典大致不差。尽管部分唯识学者不同意有真常唯心系(或法界圆觉宗),但三系之判基本成为研究大乘佛教的轨则。

印顺长期致力于佛教原义的发掘,依据汉译三藏和巴利文三藏,对印度佛教作了深入细致的探讨。完成于1960年底的《原始佛教圣典之集成》,是一部全面研究原始佛教圣典的鸿篇巨著,针对学界以巴利文典籍为佛教原始圣典的说法,印顺认为巴利圣典只代表赤铜牒部的主观愿望,过分重视巴利圣典,往往不重视华译经律,且对其他部派、大乘佛教都可能引起误解,因此唯有研究理解圣典集成的实际情形,才能理解巴利圣典及与之相当的华文圣典的真正意义,才能肯定“佛法”、“大乘佛法”、“秘密大乘佛法”的圣典在佛法中的意趣与价值。全书共分十二章,内容涉及圣典结集过程、阿含、十二分教等方方面面,主要观点如下:(1)佛陀的时代,律部仅有“波罗提木叉”(一部分),经部的“四阿含”或“五部”,都没有集成,部分虽已有定形文句,但还在“传诵”中,经部、包括华译四阿含和巴利语五部尼柯耶和律部的重部分,都是原始佛教时代集成的,因此若离开原始佛教时代所集成的圣典根本无法了解根本佛教,这是根本佛教与原始佛教之间的分界;(2)原始结集的四阿含,根源于“相应阿含”,包括作为甚深法义结晶的“修多罗”、通过一般民间的神教意识而成立的“祇夜”(即应颂、重颂或歌咏)、分别抉择“修多罗”与“祇夜”的“弟子所说”和普化社会的“如来所说”的“记说”,“修多罗”、“祇夜”、“记说”三部分的综合,成为根本的“相应教”;(3)现存的“五部”与“四阿含”,都存有部派的色彩;(4)佛教的圣典具有时代性,代表着时代佛教,佛法不只是佛所说的,卓越的圣者们,经内心的体证而流露出来,集成定形文句而传诵于佛教界的就是圣典,圣典结集是一个不断的历史过程,所以佛教圣典不应该有真伪问题,而只是了义不了义、方便与真实的问题,但是佛法化导世间并非没有原则,虽然多姿多彩,却有一贯方针;(5)从一味的“佛法”到根本佛教、原始佛教、部派佛教、大乘佛法、秘密大乘佛法的次第展开与流行,每一阶段的圣典都有自己的特色,以“相应部”为主的“四部阿含”,是“佛法”的“第一义悉檀”,无边的甚深法义,都从此根源而流衍出来;“大乘佛法”初期的“大乘空相应教”,以遣除一切情执,契入无我空性为主,重在“对治悉檀”;“大乘佛法”后期,为真常不空的如来藏(佛性)教,点出众生心自性清净,而为生善解脱成佛的本因,重在为人生善悉檀;“秘密大乘佛教”则重在“世间悉檀”。印顺对《杂阿含经》特别重视,因为此经即“相应阿含”,代表了释尊在世时期的佛法实态,编有《杂阿含经论会编》三编。另外,关于原始佛教的还有《佛陀最后之教诫》、《阿难过在何处》等研究论文。

季羨林的《原始佛教的历史起源问题》认为释迦族更像是印度的原住民,佛陀的出家 and 悲观思想源于民族压迫,《原始佛教的语言问题》和《再论原始佛教的语言问题:兼评美国梵文学者弗兰克林·爱哲顿的方法论》两文^[10],通过研究佛在世时所说的方言和佛典编纂的过程,认为佛陀使用的语言是摩揭陀语,原始佛教有一种用佛教“原始语言”写成的佛典,这种语言即印度古代东部的方言,即半摩揭陀语

(非纯粹之摩揭陀语)。郭良鋆的《佛陀和原始佛教思想》(中国社会科学出版社, 1997)一书,将巴利文三藏中的五部《尼柯耶》关于佛陀传、原始教义、制戒因缘、早期僧团生活等方面的资料,作了整理说明。杨郁文的《阿含要略》(东初出版社, 1993)一书,从增上善学、增上信学、增上戒学、增上心学、增上慧学、正解脱学、实证解脱七个层面,对四《阿含》及五《尼柯耶》作了分类研究,认为阿含是一完整的学佛修道乃至成佛的道次第。

关于部派佛教,印顺有《说一切有部为主的论书与论师之研究》及《印度之佛教》、《印度佛教思想史》中的相关内容。释昭慧在为《部派佛教系列》(释悟殷著)作的“序”中,总结印顺的部派佛教研究时说,一方面,印顺参看南北传的异说,避免了他们“自尊己宗”的缺点,前所未有地整理出了清晰而客观公正的部派谱系表;另一方面,他不但娴熟部派论义,而且避开了毗昙繁复细碎的缺点,直接勾勒出每一重要论师的学习背景及其学说,每一重要论典的内容大要,每一学派的思想体系、演变脉络与相互间关系,乃至诸论师、论书、学派思想之优点与盲点,更重要的是,他从庞杂繁复而又相互纠葛的部派论义中,抓住了两个大动脉:“依蕴立我”与“依心立我”,各部派间无非是循此二大动脉,而发展出具有严谨内在逻辑的诸门论义,这是前所未有的创见。释演培的《印度部派佛教思想观》(《谛观全集·杂说三》第29册,天华出版公司,1990),收集了关于部派佛教研究的12篇论文,分专题探讨了部派时代的佛陀观、菩萨观、圣果观、时间观、假实观、业力观、轮回观、无为观、修道观、解脱观。释悟殷关于部派佛教的研究成果,将依境行果的次第分为三大系列:实相篇、业果篇、修证篇,第四系列则为“诸部论师的思想与风格”,将分三册出版,已出版的《部派佛教系列·实相篇、业果篇》(上编)(法界出版社,2000),《实相篇》研究了论师的时间观、有为无为观,《业果篇》研究了论师的业力观、中有观和轮回观,作者认为,想要了解异义无边的部派思想,首先必须确认,佛教的发展与学派的分化最主要的原因,就是为了说明有情业果相续、生命缘起的问题,而在学派的无边异义中,把握各学派安立时间观最根本的学理依据是关键,而为了说明有情业果相续的安立,学派中发展出三世实有论者的“依蕴立我”和现在实有论者的“依心立我”两大路线,顺着这一思路,来看部派佛教的分化与融合,就可一目了然。

关于大乘三系之“法性空慧宗”(印顺名为“性空唯名系”),太虚有《金刚般若波罗蜜经义脉》、《能断金刚般若波罗蜜多经释》、《心经述记》、《十二门论讲录》等经典讲记,和《法性空慧学论》、《二无我论》、《因缘所生法义》、《无生法忍总摄十二门义》等专题讲演,太虚指出法性即一切法的空性,空慧即通达一切法空的智慧。欧阳渐著《〈大般若波罗蜜多经〉叙》四卷,判佛说般若义为舍利弗般若、须菩提般若、信解般若、实相般若、方便般若五周;从非空非不空宗、二谛、识等十个层面,对龙树、无著学作了比较,更从龙树无著学、唯智、悲、定、三解脱、福、十法行、观行、文字、经卷

十个层面勾勒《般若经》义；认为般若空通小乘，智圆佛果，无有一法非般若成，即无一义非般若立，但是经论，即是般若，遂举《华严》、《法华》等十部经论以明此义；不可离空而谈大乘，举《现观庄严论》等五论畅说经义。另有《〈心经〉读》，指出经之要旨唯表第一义谛，更无其余，认为不读六百卷《大般若经》，不足以读寥寥几句的《心经》，而不读寥寥几句，又不足以读六百卷。印顺堪称治中观、三论学的大家，成果卓著，其《性空学探源》脱稿于1944年，探讨了阿含与阿毗昙关于空的观念，指出空是佛法的特质所在，性空根源于阿含经，孕育于部派佛教的阿毗昙论，在大乘空相应经里，始发为雄浑博大的深观，圣龙树得空之深义，真探阿含经的本义，陶炼阿毗昙，树立了中道的性空论，因此，不读大乘空相应经与《中论》，便难于如实悟解性空的真义，而不上追阿含与毗昙学，便不能知性空的源远流长，不知性空的缘起中道为根本佛教的心髓。《中观今论》脱稿于1947年，以龙树《中论》为本，《大智度论》为辅，对中观学的基本概念和思想作了细致的论说，出入诸家而自成一完整的体系。《空之探究》凡四章，以从《阿含》、部派佛教、《般若经》至龙树为脉络，梳理了关于空的理论的发展，指出《阿含》的空，是重于修持的解脱道；部派佛教的空，渐倾向于法义的论究；《般若》的空，是体悟的“深奥义”；龙树的空，是《般若经》的假名、空性，与《阿含经》缘起、中道的统一。另有《般若经讲记》、《中观论颂讲记》等。吴汝钧的《龙树空之论证》，指出空的思想，在原始佛教时代即已流行，大乘般若文献更盛言诸法无自性，即便原始佛教与大乘般若文献说空，只是对宇宙与人生的深刻观察的结果，却无严格的论证，因而只有空之思想，却无空之理论、空之哲学，龙树承接了空之思想，更对空作了严密的论证，因此空之哲学，始于龙树的空之论证，从这一点来说，龙树不仅是中观学的始祖，也是佛学的始祖，文章以《中论》为本，《回诤论》为辅，考察了龙树论证空的逻辑形式。《印度中观学的四句逻辑》对作为印度中观学重要思考方法的四句或四句否定作了讨论。《现代学者的中观学研究及其反思》总结了欧美及日本中观学研究的现状，由于缺乏梵文、巴利文等语文训练，我国的中观学研究则尚未开始。^[11]释惠敏的《梵本〈中论颂·月称注〉（净明句论）研究序论》对中后期中观学者月称论师的思想作了研究，《〈中论偈〉于诸注本中传承与翻译差异之研究》则比较了《中论》诸种译本之间的异同^[12]。姚卫群著《佛教般若思想发展源流》（北京大学出版社，1996）是一部系统研究般若思想发展史的著作，共分六章，具体考察了般若思想的内容、渊源，及般若思想的形成（《般若经》及其思想）、发展（中观派及其思想）和在中后期佛教中的影响，最后探讨了般若思想在中国的传播与发展。有关此系的研究著作还有：杨惠南的《龙树与中观哲学》、孔维勤的《真空妙有》、胡梅子的《鸠摩罗什与大乘般若空慧》，涂艳秋的《僧肇思想探究》、游祥洲的《十八空之研究》、释智谕的《般若义理的探究》等。

关于法相唯识学之立名，太虚谓，之所以将法相、唯识连称，示一切法皆唯识所

现,唯识所现即一切法相,故法相必宗唯识。太虚有《法相唯识学》一书,收讲记、论文数十篇,其论唯识,出入佛典,常比照与西方哲学和现代科学,极言此一学系应时应机之殊胜。欧阳渐乃唯识大家,尝有法相与唯识分宗之宏论,其论唯识,要言不烦,必切中要害,有《唯识抉择谈》、《辨虚妄分别》、《辨二谛三性》、《辨唯识法相》等述作,更作《〈瑜伽师地论〉序》二卷,以五分、十要、十支、十系四门抉择大论胜义。吕澂则有《入楞伽经讲记》、《辨中边论讲要》、《显扬圣教论大意》、《论奘译观所缘缘论之特征》、《论庄严经论与唯识古学》等研究作品。三时学会会长韩清净长于经典研究,所著《瑜伽师地论科句披寻记汇编》一百万言以上,另有《大乘阿毗达摩集论》、《唯识三十颂诠句》、《成唯识论讲义》、《唯识指掌》等。对韩清净行弟子礼的朱芾煌编纂《法相辞典》一书三百万言,欧阳渐为之作序曰:“精熟瑜伽者一览而数遍家珍,未谙瑜伽者入目即惊佑美富”。印顺的《唯识学探源》探讨了原始佛教和部派佛教的唯识思想,挖掘了唯识学本识论、种习论和无境论的早期渊源。英年早逝的释法舫,于1950年著成《唯识史观及其哲学》(天华出版公司,1998),第一编探讨了唯识思想的发展与演变,第二编则从知识论、人生论、本体论、理性与实证角度归述了唯识哲学的内容。释演培的《唯识法相及其思想演变》(《谛观全集·杂说二》第28册)汇集研究论文13篇,亦考察了唯识学的渊源及识变观、赖耶论、五法观等。昭慧的《初期唯识思想:瑜伽行派形成之脉络》(法界出版社,2000),在印顺唯识研究成果的基础上,进一步探讨了根本佛法、部派佛教、瑜伽禅观和大乘性空学对初期唯识思想的影响,从学理思辨的角度,指出唯识学者承袭了部派学者“假必依实”的思维模式,而非中观学者的“有依空立”,遂在不自觉间堕入了自性见。有关此系的研究著作还有,梅光羲的《相宗纲要》、熊十力的《新唯识论》、梁漱溟的《唯识述义》、唐大圆的《唯识方便谈》、吴汝钧的《唯识哲学》、于凌波的《唯识学纲要》、周叔迦的《唯识研究》、杨白衣的《圆测之研究》与《唯识要义》、默如的《唯识学概要》等。

太虚所谓的法界圆觉宗,含摄《胜鬘经》、《涅槃经》、《楞伽经》、《大乘起信论》等佛典,包括中国佛教的华严、天台、净土、禅、密等宗派。印顺名之真常唯心系,著有《如来藏之研究》,全书共分八章,对如来藏思想的渊源、心性本净说、经典及瑜伽行派的如来藏思想等问题作了全面研究,指出如来藏(佛性)说,是大乘佛教的不共法,是“别教”,如来藏的原始说是“真我”,公元三世纪以后,正是印度梵文学复兴的时代,印度大乘佛教为适应这一思潮而说“如来之藏”,所以是后期大乘的思想,认为印度大乘佛教的如来藏说,把如来藏出缠的佛名为“大我”,把众生位上的如来藏说为“无我如来之藏”,但众生的如来藏我,在秘密大乘佛教中,发展为“本初佛”,与印度的梵我一如,可说达到了一致的地步。吕澂的《试论中国佛学有关心性的基本思想》一文,指出中国佛学有关心性的思想和印度佛学有所不同,印度原有的不与烦恼同类的“心性明净”说,在发展过程中内容逐渐复杂,传入中国后遂产生种种异

说,形成了“心性本觉”的基本思想。赖永海著《中国佛性论》(上海人民出版社,1988),以范畴为线索,阐述了中国的佛性思想及其历史发展,揭示了中国佛性思想的各种内在联系。释恒清的《佛性思想》(东大图书公司,1997)汇集了六篇研究论文,前三篇分别研究了《涅槃经》、《宝性论》、《佛性论》中的佛性思想,第四篇则探讨了《大乘起信论》的心性说,第五篇讨论了初唐性相二宗关于“一性”和“五性”的争辩,最后一篇则从天台宗的草木有性主张谈到现代深层生态学,以论证佛性说可以作为现代生态学的哲理基础。

关于印度佛教通论性著述,如印顺的《印度之佛教》,凡分十八章,对根本佛教、原始佛教、部派佛教作了探讨,更从性空唯名论、虚妄唯识论、真常唯心论三系梳理大乘佛教思想。所著《印度佛教思想史》,从三藏结集和部派分化开始,将大乘佛教分为早期与后期,早期大乘佛法的思想主流是般若中观系,后期大乘则相继出现了瑜伽系、真常系及密乘佛法而告衰落,与此同时,小乘佛法也在继续发展。因不满《印度之佛教》对某些问题没有足够的说明,如该书以龙树的性空唯名论来代表初期大乘佛教,更著《初期大乘佛教之起源与开展》一书,指出“大乘佛法”,是从“对佛的永恒怀念”而开显出来的,如于十方佛前忏悔,发愿往生他方净土的重信菩萨行,明显与此相关,而悲愿行菩萨,愿在生死中悲济众生,及大菩萨的示现,也是由此而引发的,等等。吕澂的《印度佛学源流略讲》,将佛学产生的公元前六世纪到公元十一世纪这一千五百年的佛学发展,区分为六个阶段:原始佛学(公元前530年—公元前370年),指佛陀本人及其后三、四代所传承的佛学体系;部派佛学(公元前370年—公元150年),指部派分裂时期的佛学;初期大乘佛学(50年—400年),大乘思想兴起,龙树及其中观学是这一期的代表;小乘佛学(约150年—500年),为部派佛学发展的新阶段,被大乘贬低为小乘,与大乘佛学的发展相始终;中期大乘佛学,约在五、六世纪这二百年间,以无著、世亲兄弟及唯识学为标志,并出现如来藏思想;晚期大乘佛学,约为七世纪至十世纪这四百年间,因明学获得发展,以寺院为中心的中观学和唯识学表现出繁琐哲学的特征,在十一、十二世纪,大乘佛学则寄生于密教学说体系当中。这方面的著作还有李世杰的《印度大乘佛教哲学史》、黄公伟的《印度佛学体系论史》等。

5. 法相唯识学的复兴

法相唯识学因玄奘的译介而盛传我国,并依此成立慈恩宗,但不久即告衰微,几成绝学。而时至近代,法相唯识学找到了适宜它的学术环境,遂成复兴、繁荣之盛势,由于教、学两界众多学者的提倡和参与研究,将其促成二十世纪的一大显学。关于法相唯识学的复兴因缘,前文已有略述。(1)能救传统佛学之偏,杨文会认为

慈恩宗学“诚末法救弊之良药也，参禅习教之士，苟研究此道而有得焉，自不至颠预佛性、优伺真如，为法门之大幸矣”^[13]。门下欧阳渐深信此论，认为此学亟待提倡，一生研究也以唯识学为主，他主持下的内学院，也是唯识研究的一大重镇。(2)能救科学、哲学之弊，太虚《新的唯识论》提出四点建立“新的唯识论”的理由：“为新近思想学术所需求故”，近代科学的发展促成物质文明繁荣，也令“神教”(宗教)失去依据，令哲学仅存形而上学这一块阵地，但科学又被误用造成世间大乱，寻求对治之方，詹姆士的“实际主义”、罗素的“数理实在论”、柏格森的“直觉论”却又无能为力，然“到真的唯识论边，有山穷水复疑无路，柳暗花明又一村之慨”；“用新近之思想学术以阐明故”，即用现代语言和新的学术方法，来阐明唯识学真精神，以供思想学术界之需求，可令已走向穷途的思想界“绝处逢生，再造文明”；“非割据之西洋唯心论故”，西洋思想有唯物论与唯心论之对立循环，唯心论又有“主观唯心论”与“意志唯心论”，但终不能究明本心，而依唯识学则可开出一条新路；“非武断之古代思想故”，古代以道为本的宇宙生成论，及上帝创造万物说，皆为凭虚构造，由妄执武断而来，全无实义，总此而论，万法唯识，心现万法，故应回到当前之心境，全体圆明，“转得山河大地归自己，转得自己归山河大地。夫而后乃能转科学而不科学转，圆成大用，与科学始终相成相用，故为新的唯识论也”^[14]。以上二点绝非一家之言，法相唯识学详于名相、道理究竟等特色，契合了近现代学术的理性精神，实能赢得众多学者的关注与认同。

法相唯识学复兴的发动者当推杨文会，专长法相唯识的学者有欧阳渐、章太炎、孙少侯、梅光羲、李证刚、蒯若木等人。僧界弘扬唯识的核心人物是太虚，他及门下所创办的武昌佛学院、闽南佛学院及汉藏教理院，都将法相唯识学列为最重要的必修课程，门下精于唯识者有芝峰、正果、印顺、度寰、法舫、慈航等。太虚一派唯识学研究的特点是，注重从圆融贯通和应时契机的角度，联系近代科学、哲学和现实人生以诠释唯识学，赋古学以新义，作为革新佛教的重要理论基础。此外僧尼中弘扬唯识学而有影响者，还有守培、巨赞、蕙庭、应慈、默如、清净、世光、佛悦等。居士界弘扬唯识学影响最大者有“南欧北韩”两系。欧阳渐于1922年同章太炎、陈三立等发起建立“支那内学院”，来学唯识的名流有吕澂、姚柏年、汤用彤、梁漱溟、梁启超、陈铭枢、王恩洋、黄树因、黄忏华等。1921年，韩清净与朱芾煌、徐森玉、饶凤璜、韩哲武等发起成立“法相研究会”，专事唯识学研究，1927年更名为“三时学会”。此外，弘扬唯识学的居士，还有梅光羲、范古农、唐大圆、史一如、张化声、张克诚等。1918年，周叔迦建议于北京大学哲学系开设唯识课，被采纳。此后太虚、韩清净、张克诚、唐大圆、张化声、王恩洋、黄忏华、周叔迦等都曾应请于全国各大学讲授唯识学，掀起了学界研讨唯识的风气。学界研究唯识的学者主要有刘洙源、谢无量、李证刚、景昌极、缪凤林、熊十力、梁漱溟、王季同、虞愚、蒙文通、韩镜清、罗香

林、田光烈、霍韬晦、吴汝钧、胡晓光等。韩镜清曾学于欧阳渐、韩清净，数十年来致力于唯识典籍的翻译和研究，1993年与首都学界人士黄心川、金克木、张岱年等发起成立“东方传统文化研究院慈氏学开发中心”，专事唯识学的研究和讲授。

以上所列教内、教外两界学者均有法相唯识学方面的著述出版发表。佛日（即陈兵）在《法相唯识学复兴的回顾》中说：“教界、学界的一批学者，不仅在各地研习、讲解唯识，校刻、注释、出版了多种唯识古籍，印行了不少概述唯识学义理入门书，而且运用多种方法，对唯识学的源流、传承、典籍、义理方面的重大问题，进行了相当深入的研究，展开了讨论争辩”，论争的问题主要有：（1）相宗新旧二译的不同之辩；（2）法相、唯识分宗之争；（3）唯识学源流问题；（4）相、见同种、别种之辨；（5）对真如缘起论的批判。佛日指出，“晚近法相唯识学的复兴，实质上是东方传统文化对近代西方文化挑战的一种回应”，这种回应，在法相唯识学复兴运动中主要表现为：强调唯识学为当今时代所必需；力图用现代语言和现代学术思想阐明唯识学；对西方宗教、科学、哲学的批判；据新思想对唯识学作改造与解释。佛日认为，法相唯识学的思辨性，与中土人士尚简易圆顿、不喜烦琐思辨的文化心理相扞格，是唯识学弘扬的一大障碍，晚近学者也未能顺利排除这一障碍，在弘扬方式上尚存在重大缺陷，如阐述尚不够新、修证方面不足、入世运用不足、圆融不足、对切要问题研究不足等。^{〔15〕}

6. 天台宗研究

上个世纪，天台学大致经历了中兴（三四十年代）、沉寂（六七十年代）、复苏（八十年代）、振兴（九十年代）四个阶段。近代高僧如太虚、虚云等都曾多次开讲天台宗的宗经《法华经》，但真正以天台宗为己任者还是谛闲及嗣法弟子倓虚、宝静、静权、仁山等。谛闲（1858—1932）作为台宗第四十三代教观总持，曾亲炙敏曦、晓柔等师研习《法华》、《楞严》等经，“未及终卷，已领一心三观，一境三谛之妙旨”。他尝试以现代教育形式与传播模式维系和发展天台教义，曾于1912年于宁波观宗寺创立观宗研究社（后更名为观宗学舍、观宗宏法研究会），并发行台宗第一份近代刊物《弘法月刊》，弟子著名者有常惺、仁山、显荫、倓虚、戒尘、持松、妙真、蒋维乔、黄少希等，著有《始终心要解》、《教观纲宗讲义》、《大乘止观述记》、《性具善恶辩》等数种，另有《谛闲大师语录》行世。倓虚（1875—1963，天台宗第四十四祖）以“教阐天台，行修净土”为宗旨，曾创立青岛、湛江佛教学校等多处天台丛林，著有《天台传佛心印记释要》。另外，宝静在华南、香港弘扬天台，著有《修习止观坐禅法要讲述》。静权主要在观宗寺、国清寺讲授《法华经》及台宗典籍，著有《天台宗纲要》等。释演培、江味农、范古农等也都倾心台学，研习台宗教义。黄忏华的《佛教各宗大意》、蒋

维乔的《中国佛教史》等著作,对台宗传承、思想,都作过专题介绍。二十世纪前三四十年,天台教学宗旨以捍卫性恶思想来维持台宗家风,但在沿袭宋以降台净合流传统,尤其是灵峰一派的同时,也在与他宗融合中日渐消磨了自己的特色。这段时期,天台学仍拘于台宗家风,以纯粹述古为主,多为注疏解说而无创新。

五十年代,吕澂撰《天台宗》(《现在佛学》,1955年第6期)一文,对天台宗的思想来源、实相理论、判教学说等重要问题做了精要的说明。任继愈撰于1960年的《天台宗哲学思想略论》一文,对天台学的背景、人物、哲学思想作了全面的分析,虽在价值取向上含有强烈的时代色彩,但在思想史上的清理为后人的天台学研究打下了基础。

六十年代初至七十年代末,大陆关于天台学的研究成果近乎空白。相比之下,台湾却是成果斐然,有释晓云的《天台般若本迹论》,牟宗三的《天台宗的衰落与中兴》、《天台宗在中国思想史上的地位》等。七十年代中期,方东美在辅仁大学开设“中国大乘佛教”课程,其间专题讲授《天台宗的判教方法》、《论天台宗思想体系的特色》、《阐述天台哲学的一心三观与六妙法门》、《研究天台宗的思想步骤》等内容(收于《中国大乘佛学》一书)。此阶段台湾天台学研究的主流还是新儒家学者对天台哲学研究所作的解释,这对后辈学者研究思路影响巨大。八十年代后期,台湾学者开始译介安藤俊雄、关口正大、横超慧日、盐入良道等著名日本天台学家的成果。另有一批学者从西方哲学的思路及研究方法入手,对天台哲学、龙树哲学做了新的诠释。从语言分析入手的,有万金川的《龙树的语言概念》;从存有论角度入手的,有牟宗三的《佛性与般若》、《智的直觉与中国哲学》,吴汝钧的《龙树之论空、假、中》、《对现代佛学研究之审察》等;从与黑格尔辩证法相比较的,有张瑞良的《天台智者大师的如来性恶说之探究》,霍韬晦的《有与空》、《中国佛教的圆融之路》、《从原始佛教到华严宗》(均收入《绝对与圆融》一书);从反省西哲二元对立之谬误,肯定其形上价值的,有方东美的《中国大乘佛学》一书中的相关章节。另外,印顺的《中观今论》、《如来藏之研究》,将天台宗判属为“真常唯心系”,进行了颇具特色的探讨。

八十年代以后,大陆天台学研究开始渐渐复苏,如果说五十年代的天台学研究主要还停留在一般思想史的概述,那么八十年代,则在天台止观学说、禅观实践、人物生平等方面开始了更深广的探索。如谭壮飞的《名僧智顗死之疑》,王雷泉的《天台止观学说的发展历程》、《天台止观学说述评》,潘桂明的《天台的圆融哲学》,陈兵的《智者大师对禅定医疗说的贡献》等文,可说是大陆天台学研究再次复兴之先声。王志远的《宋初天台佛学窥豹》是这一时期第一本天台佛学的专著。九十年代天台学方面的论文急剧增加,新的成果不断问世。王雷泉的《天台宗四种三昧的实践方法》、《即贪欲而修佛道——〈摩诃止观〉选读》、《〈摩诃止观〉片论》,就止观的具体论题做了进一步的探索,并在台湾出版《〈摩诃止观〉释译》一书。潘桂明有《智顗的王

朝正统观念》、《“性具实相”述评》等论文,其《智顗评传》一书的出版,受到学界关注。张风雷的《智顗评传》也在这一时期出版。在居士界,宋智明研习天台最为著名,曾撰系列文章刊登于《台州佛教》,并有《六妙门与禅宗》等探索禅观实践的文章发表。另外,天台与日本(如杨曾文的《关于中日天台宗的几个问题》)、韩国佛教(如何劲松的《天台宗在日本和韩国的传承与发展》)的关系,天台宗在香港、台湾的传续,天台山佛教文学、艺术,寺院建筑考证等也开始受到关注。

九十年代的台湾,也涌现了大量天台方面的研究论著。陈英善的《天台缘起中道实相论》、《天台性具思想》出版,对智顗思想,尤其是实相及性具学说作了十分深入的探讨,成果突出。尤惠贞的《天台宗性具圆教之研究》,释大睿的《天台忏法研究》等专著相继出版。香港吴汝钧发表并出版了《天台佛学与早期中观学》、《智者大师的心灵哲学》等学术成果。中华佛学研究所李志夫主持并出版了《摩诃止观研究》与《法华玄义研究》。此外,还有杨惠南的《智顗对秦译〈法华经〉的判释》、《从“法性即无明”到“性恶”》,释法藏的《从天台圆教之建立试论圆教止观的建立》,蒋义斌的《〈佛祖统纪〉中的本迹观》,郭朝顺的《智顗“五重玄义”的佛教诠释学》、《湛然“无情有性”思想中的“真如”概念》,尤惠贞的《依“一心开二门”之思想架构看天台宗“一念无明法性心”之特殊涵义》,陈英善的《论述天台智者大师的次第戒圣行》,冉云华的《从智顗的〈摩诃止观〉看中华佛教对印度禅学的吸收及改造模式》等论文。

二十世纪的天台学研究,涉及天台宗史、天台思想源流、人物生平著述、止观实践、性具思想、忏法、戒行、文化艺术等天台宗学的方方面面。

第一,天台宗思想渊源及人物研究。潘桂明在《智顗评传》中,着重从北魏太武帝和北周武帝两次灭佛事件所笼罩下的末法意识这个视角,考察了慧文、慧思之禅风在地域上向南方逐步转移的社会文化原因,慧思一再南迁是对北方战乱局面和僧团迫害的消极逃避,同时也是对北朝现实政治和佛教形态的无声抗议。智顗建立天台宗具有强烈的末法背景,他的佛学是对现实社会苦难原因的哲学探索,是对末法时代人性堕落的深刻反省,是对解脱之道的孜孜追求。此书从思想史角度,对智顗一生的坎坷经历和佛学成就作了详尽的考察。关于智顗之死,近人谭壮飞认为他“是在隋统治者的政治迫害下气恼而死,甚至可能是服毒自尽”(《名僧智顗死之疑》);张哲永认为真相是“智顗假行出山,半途绝食而亡”(《智顗的生平及死因》);此书认为:重要的不是确定他如何死,而是辨明他为什么而死。作者通过对智顗临终前《致杨广遗书》中所述“六恨”的剖析,细致分析了智顗在政教关系的夹缝中,以生命为代价才换来天台宗的转危为安。另有张风雷的《智者大师的世寿及生平》、杨曾文的《天台宗的创始人智顗及其著述》、陈士强的《天台宗教典论》等,都论及智顗的生平、著述。王志远对四明知礼的生平、思想及其撰述作了系统的梳

理,指出知礼思想核心为妄心观和性具观,认为知礼之所以能战胜山外派是因为适应了时代思潮的发展,在坚持本宗主体性的同时又吸纳他宗思想,从思想上配合了建立以儒教为主导的正统禅学体系的需要,从信仰上满足了往生净土,即世成佛的心理需求。释慧岳的《知礼》、赖永海的《湛然》,都是九十年代出版的天台学成果。此外,还有大量涉及智顗、湛然、知礼、藕益的论文发表。总体而言,研究的重点还是集中在宋以前,宋以后天台人物研究则较难见到。

第二,天台典籍研究。释圣严的硕士论文《大乘止观法门之研究》一文,对《大乘止观法门》一论之真伪及作者、组织及其内容、基本思想进行了细致的研究。九十年代末,吴可为的硕士论文《〈大乘止观法门〉思想研究》,在此基础上从唯一心、共相识、性起与性具、性净与性染、三自性、三无性、三重止观、历事止观等八个主题作进一步探讨,从文本结构和思想脉络上确认《大乘止观法门》为慧思所作。《摩诃止观》堪称中国佛教史上第一部系统的佛教导论和禅学教科书,王雷泉将其分为“金口相承与今师相承”、“五略十广的组织大纲”、“六即成佛的阶位与五品弟子位”、“念佛、持咒、读诵、忏悔与四种三昧”、“即贪欲而成修佛道”、“认识的深化与教相的发展”、“观心的方法与境界”、“为生命存在确立坐标的宇宙图景”、“对绝对、统一、圆满真理的把握”等九大专题,解析了《摩诃止观》宏大的组织结构,从宗教哲学的角度深入剖析了其思想内容。2000年,李志夫主持并出版了对《摩诃止观》与《法华玄义》的典籍整理工作,汇集了这两部巨著的各家注疏,为深入研究打下了坚实的基础。

第三,天台禅观实践。止观学说是天台学的核心内容,王雷泉的《从修止观到说止观》从思想史上梳理了天台止观的形成过程,以“承、悟、修、证”四个环节考察智顗远绍释迦牟尼、龙树,近承慧文、慧思的法脉道统,在大苏山慧思门下证悟法华三昧,进而入天台山头陀苦行,最后出山弘传止观学说的过程。智顗一生的主要贡献是将慧文、慧思开创的止观法门体系化,使禅师自身修证实践的“行止观”变为在更广阔范围中向大众“说止观”的社会实践。王雷泉认为,天台大师定慧双开的止观学说,不仅整合了南北学风,更重要的意义在于,这是一代佛教领袖,面对教内外灭法破法的末法衰相,为使正法久住而寻求的因应之道,因而对于当代中国佛教亦有警示意义。另外,王雷泉的《天台止观学说述评》又从宗教哲学的角度,对天台宗止观学说从空假中的思维方式、反观心源的证悟之路、一念三千的性具实相说三个方面作了深入探讨,指出:“对禅定导致的意识状态的变化,应该引起哲学界的重视,这是因为禅定有着极为广阔的人类意识性质的课题,它有可能成为窥探人类精神奥秘的一个入口。”陈兵正是从禅学入手研究天台学的,他在八十年代末出版的《佛教气功百问》(原拟题为“佛教定学”)一书,以问答的形式,首次全面介绍了佛教禅观的一般知识,其中大部分源于智顗禅观思想,此书在教内外都有极大影响。在

1992年出版的《佛教禅学与东方文明》一书中,陈兵在中国佛教大乘禅法的背景下,对天台禅观心髓作了十分精辟的概括与解析。书中对于禅观资粮、修习次第、禅定中的身心变化及偏差纠治等禅定基本方法都作了全面说明,其主要依据都出自于智顗的三部止观著述。陈兵还撰《智顗大师对禅定医疗说的贡献》一文,总结了智顗的禅定医疗学说,认为智顗“从禅学角度,总结印度佛典中的禅定治病说及中国禅僧禅定治病的经验,并吸收中医、道教、民间气功医疗之说,依自身坐禅体验予以发扬,形成了相当规模系统的禅定医疗说,千余年来在佛教界内外影响颇大,利益良多,为古代医用气功文库中的瑰宝,在今天看来仍具实用价值”。宋智明的《六妙门与禅宗》从智顗六妙门的角度领悟禅宗的悟修过程,又以禅宗的实际体验来反证六妙门的禅修特质,融会禅宗与天台两家禅法,六妙门的六个历程从始至终都不离自性,明此则不落于阶级次第。这方面的著作还有慧开的《早期天台禅法的修持》,晓云的《天台教观与止观》、《天台止观及其思想》、《天台止观如来禅》,杨政河的《天台止观修习法要》等。

第四,天台性具思想。唐宋以来,天台宗以“具”来论述理体心性,尤其以性恶将性具思想发展至极点,以此突显本宗的特色,而争端最大也莫过此性具思想。二十世纪初近代佛学复兴之时就对此有过论争,如演培的《性具思想的开展与批判》,瞻风子的《性具善恶之辨正》,张孟劬的《与人论天台宗性具善恶书》、《再论天台宗性具善恶书答余居士》,对性具思想都极力维护宣扬。欧阳渐在《复张孟劬论学书》中则认为,智者性具说太过含混,因其非地上菩萨,故陈义上有疏漏,“全恃后代儿孙尽忠补救”,可惜其弟子解释有误,“遂令其祖受累”。他认为智顗天资超迈,未读无著论著就能见及性具义,乃非凡之才。但因未用种子义来解释,故空疏笼统,后人“神秘盲从,岂是到家”。性恶观念是在后期的天台思想中才出现的,近人牟宗三以存有论的进路阐释“具足诸法”意,特别强调诸法的存在性是在真理中建立的。吴汝钧认为此并非智顗的说法,牟文混淆了天台宗前后期的思想^[16]。关于性具思想的讨论还有:江灿腾的《论近人批评天台教学思想的得失——欧阳意无批评天台学说之检讨》,张瑞良的《天台智者大师的如来性恶说之探究》,释恒清的《智顗的性恶说》,杨曾文的《天台宗“性具善恶”的心性论》,张风雷的《智顗的“性具善恶”学说及其理论价值》,陈英善的《〈观音玄义〉性恶问题之探讨》、《评〈从“法性即无明”到“性恶”〉》,潘桂明的《“性具实相”述评》,尤惠贞的《天台宗性具圆教之研究》。陈英善的《天台性具思想》等,他们紧扣性具思想,以“具”来突显唐宋天台特色,并以此显示山家山外论争之所在,对湛然、智圆、知礼、仁岳、从义、源清的性具思想做了详细的清理。认为他们的学说皆以“具”为主,并以此为天台思想的特色,指出这是天台智顗中道实相思想在唐宋的转型。

7. 华严宗研究

清末民初,弘扬华严宗学的当首推释月霞(1857—1917),1908年应杨仁山之邀入祇园精舍授课;1913年由上海哈同花园罗迦陵出资,创办华严大学。一生致力于佛教教育事业,专弘华严,弟子辈中成名者,有常惺、慈舟、持松、了尘、霭亭、智光等,著有《华严教义章集解》。戒尘、了尘于1920年创办汉口华严大学。慈舟于常熟兴福寺创办法界学院,著有《华严经普贤品亲临记》等。常惺曾住持北京的柏林教理学院,著有《贤首概论》。智光偕弟子南亭,应南亭的徒孙成一之邀,于1949年冬去台湾,1952年智光和南亭创办华严莲社,1975年南亭倡议创办华严专宗学院,由成一任院长,1983年成一又成立华严专宗学院佛学研究所,以华严宗学的教学与研究为主,成果编辑为《华严专宗学院佛学研究所论文集》系列出版。此外弘扬华严的还有释应慈与释宗仰,应慈尝助月霞办学,月霞圆寂后担任要职,宗仰曾在罗迦陵的资助下刻印《频伽藏》,将华严类经典皆置于藏首。

近代以来,华严宗研究的系统性成果不多见,但概论、专题性研究论文也不算少。太虚《略说贤首义》点出法藏判教思想与吉藏、天台、慈恩的关系,完成华严宗者应在清凉而不在贤首,故太虚也称此宗为清凉宗;中国专究《华严经》的有地论、贤首、枣柏三派,前二属世亲、流支系,后一属龙树、罗什系,而清凉则综合了三派二系;贤首立足于佛果,融摄众生法而大明佛心,独得华严特胜之处。太虚在《中国佛学》中有一节题名“如来禅演出贤首教”,指出贤首学的两大源头为地论宗的慧光系和摄论宗的真谛系,并将华严与天台、禅、律、净、密等宗作了比较。黄忏华的《华严宗大意》对华严宗史、教义、行果及《华严经》作了简介^[17]。由于华严宗的哲理思辨对宋明理学有启发意义,所以中国哲学史家对此宗,尤其是法藏的思想特别关注,如冯友兰的《中国哲学史》、任继愈主编的《中国哲学发展史》、侯外庐主编的《中国思想通史》等各类哲学、思想史论著中,都有所阐释。任继愈的《华严宗哲学思想略论》一文,批判了华严宗烦琐的唯心主义哲学体系,指出了它的相对主义和诡辩论的特点,并说明了以程朱为代表的客观唯心主义理学对这一体系的继承关系。方立天撰有《华严金狮子章校释》(中华书局,1983)、《华严金狮子章今译》(巴蜀书社,1989)等著作,对华严典籍作了研究介绍,并撰有《试论华严宗哲学范畴体系》(《哲学研究》,1985年第7期)的论文,对华严宗哲学常用范畴如一真法界、理、事等作了探讨。释继梦的《华严宗哲学概要》(圆明出版社,1993)一书,凡有十二章,对华严哲学作了系统介绍。在华严宗史方面,汤用彤的《隋唐佛教史稿》、范文澜的《唐代佛教》都有专题叙述。游有维的《华严宗的起源、传承、演变与复兴》(《法音》,1986年第5、6期)一文概述了华严宗的简要历史。魏道儒的《中国华严宗通史》

(江苏古籍出版社,1998),是一部系统研究华严宗史及思想变迁的著作,全书共七章近三十万字,沿着华严经学到华严宗学再到禅宗中的华严学的理路,再现了华严思潮在中国封建社会被改造、被变革、被创用的历程。《现代佛教学术丛刊》第32、33、34、44册分别题为《华严学概论》、《华严思想论集》、《华严宗之判教及其发展》和《华严典籍研究》,凡收研究论文、包括译文60篇,其中有张澄基、唐君毅、杨政河、李世杰、南亭等名家的研究作品,基本反映了八十年代以前华严宗研究的概况。此外,华严教理方面,还有陈英善的《华严清净心之研究》、黄俊威的《华严“法界缘起观”的思想探源——以杜顺、法藏的法界观为中心》等研究著作。

在台湾,方东美、杨政河两位学者对华严哲学的系统研究最为突出。方东美是从宗教与哲学两个角度来讲华严哲学的。从《华严经》的宗教领域来看,世界是一个立体的结构,最底层是物质世界,依次为生命领域、心理世界,最高层为“正觉世界”,即最高的精神领域,指毗卢遮那佛,方东美常指以“精神主体”;从哲学领域看,人的精神生活过程,也即分享宇宙精神主宰的过程,从科学的生活开始,进入哲学的生活,再进入文学、艺术、道德,于是发现人不是有限的精神体,最后才是宗教的生活,与宇宙精神主宰达成统一。方东美认为,“哲学智慧无法拯救人类末运”,因为哲学是超越的而又高高在上,因而易生我慢、骄傲和增上慢。《华严经》首先显露最高的精神世界,因此需要对之生信,而其“双回向”的轨迹,则弥补了哲学单向上升的缺陷,回向善提令人脱离凡夫身,趋向于菩萨,甚而达到佛境;回向人间则再回到现实生活,依悲愿之力化秽土为净土。方东美是从西方哲学、中国哲学、宗教神学、印度文化等多角度来阐释华严哲学的,认为华严宗用哲学眼光去探究,透过儒、道思想才能了解华严哲学的精神成因,对人类末运和中国民族的忧思浸透于讲授过程的始终,并给予《华严经》的宗教境界与哲学思想以最高的评价。杨政河的《华严哲学研究》(台北慧炬出版社),是他历年来的研究论文的汇编,基本继承了方东美的提法,从宗教境界与哲学理论两方面来探究《华严经》,将《华严经》研究的历史区分为李通玄、戒环的宗教路向,和杜顺、智俨、法藏的哲学理路相同,同时强调了“双回向”的意义,但与方东美又有所不同,少了一些和中、西哲学的比较研究。

行在禅而教弘华严的华严宗第五祖宗密大师,倡导禅教一致、三教会通之说,在中国佛教思想史上的地位极为关键,因而倍受研究者关注。幻生的《宗密教禅一致思想之形成:论〈禅源诸诠集都序〉》,以宗密的《禅源诸诠集都序》为考察中心,论证了宗密的教禅一致思想的成立基础,论文分为“序说”、“教禅一致之正当性”、“禅之三宗与教之三教”、“教禅一致说思想史之理解”四个部分,指出宗密作为华严宗与荷泽宗的传人,仍将教之华严与禅之荷泽置于最高的地位。李世杰的《宗密思想的特质》,分析了宗密的思想立场、原人论的思想、教禅一致说,指出:从中国学术思想史看,宗密将佛教心识论导入中国思想,将佛教主体的心性思想打入中国哲学史

上,是其功绩之一;既强调了佛教的优越性,又为儒道二教保留了一席之地,开拓了三教融合说的基础,是功绩之二。另外宗密的思想对宋明时代的“宇宙即是心”的理学思想也有很大影响;在佛教思想史上,宋初延寿、明代智旭的思想都受到了宗密的影响。杨政河的《华严宗密大师学风研究》,认为宗密将佛学中的禅和华严宗的教结合后,其思想的发展或许将可促成宋代理学的先河,文中指出《原人论》可能是宗密早期的作品,其终顿圆教的判教主张深受《圆觉经》的影响,并考察了宗密对《华严法界观》、《普贤行愿品》的注释。冉云华所著《宗密》(东大图书公司,1988年初版)是一部思想传记,全书分为“宗密生平与著作”、“对儒道哲学的批判和肯定”、“对佛学的承受与批评”、“宗密的主体思想(绝对真心)”、“实践真心”、“学术地位及其影响”六章,全面考察了宗密思想的渊源、内容及其思想影响。董群的博士论文《融合的佛教:圭峰宗密的佛学思想研究》(宗教文化出版社2000年版),考察了宗密的思想历程,从“三教合一论”、“禅宗史观”、“禅教合一论”、“顿渐合一论”、“真心论”和“法界论”六个层面对宗密的思想内容作了全面研究,最后则分析了宗密的思想影响、历史评价和历史地位,作者尤其瞩目于宗密思想中的融合倾向,认为宗密揭示了文化发展的融合律,但还不是诸种思想之间的有机的内在的融合,而是一种板块式的依高低次序的组合。

8. 禅学研究

明清时期,净土法门一枝独秀,但禅宗遗风犹存。虚云禅师(1840—1959)一生以振兴禅宗为己任,所述《参禅要旨》用通俗晓畅的语言指示参禅方法,其禅法形成了不同于前代祖师的特色,而对禅、净两家的争论也有所安排。岑学吕编著于1961年的《虚云法师年谱》(北京宗教文化出版社,1995),对禅师一生行迹作了汇总记述。来果禅师(1881—1953)致力于整顿和发掘高旻寺家风,有《来果禅师语录》行世。月溪禅师(1879—1965)由宗明教,依个人禅悟经验来理会教理,强调“宗不离教、教不离宗”的宗教圆融论,有《禅宗修持法》、《大乘佛法简易解》、《由真起妄返妄归真之考证》等著述凡98种传世。圆瑛禅师(1878—1953)以禅宗为基点,有《住持禅宗语录》行世。太虚尝以“禅”来统摄中国佛教诸宗派,以“禅”为线索梳理中国佛学的发展脉络,而禅宗农禅并重的丛林生活对其“人生佛教”理念具有启发意义。正果的《禅宗大意》,对禅宗禅法作了细致的总结。净慧依托河北柏林寺,发掘赵州家风,更结合社会现实,倡导人间佛教和“生活禅”,旨在“将佛法的智慧、慈悲的精神具体运用到生活的每方面,运用到做人的分分秒秒”,将佛法融入生活,将生活禅化,并以“觉悟人生、奉献人生”为主题,连续十余年举办以大中专学生为主的“生活禅夏令营”活动。

与此同时,居士参禅之风亦大兴不衰。袁焕仙(1887—1996)接人应答颇有

唐宋禅师的风格,从其参禅者甚众,有《维摩精舍丛书》行世。贾题韬(1909—1995)讲禅学,多从教理讲起,旁及科学、哲学及东西方文化,讲稿整理为《坛经讲座》、《论开悟》、《佛教与气功》等,后辑为《贾题韬佛学论著》出版。有“出格高士”、“通天教主”之称的南怀瑾,出身于袁焕仙门下,有《禅海蠡测》、《习禅录影》、《禅与道概论》、《参禅日记》等有关禅法的著作风行于世,门下弟子众多,在海峡两岸有着广泛影响。有侠者风骨的李元松,注重实修,倡导经验主义的“现代禅”,于八十年代初创立现代禅菩萨教团,专务禅修和禅法授受,有《我有明珠一颗》、《昔日曾为梅花醉不归:经验主义的现代禅》等有关禅修的开示作品近二十种行世。陈兵在总结百年禅史时,指出建立适应现代人之机的新禅学原则,可举出重申宗旨、拓宽领域、紧扣生活、稳建基址、广辟禅门、应用推广、加强研究、注重在家等八条^[18]。

二十世纪的禅宗思想史研究,胡适首开其端。胡适凭藉敦煌禅宗文献,运用考据、历史的方法,批评了旧的传统禅史的外误,对神会、达摩、《坛经》、楞伽宗、《永嘉证道歌》的作者等问题都有细致考量,在中国禅思想史研究方面形成了独特的见解,写作研究论文数十篇,并校写《神会和尚遗集》一部。围绕胡适的研究结论,中外学者有数十篇论文作出回应。吕澂的《禅学述源》、《禅宗》等论文虽侧重于印度禅向中国禅的演化,但在禅史方面基本接纳了胡适的观点。印顺关于中国佛教的研究著作不多,却有《中国禅宗史》及相关论文,多本着纠正胡适之偏、探究禅史本来面目而作成。冉云华的《中国哲学研究论集》(台北东初出版社,1991年二版)汇集研究论文九篇,依敦煌禅宗文献对僧稠禅和无念思想等作了探讨,并研究了元初临济僧人海云的禅法与思想,其中《中国早期禅法的流传和特点:慧皎、道宣〈习禅篇〉研究》一文,指出敦煌发现的卷子固然比《传灯录》之类的宗派文献可靠,但慧皎、道宣所著两部《僧传》更是最基本的资料,认为两部《僧传》对中国早期禅法的流传有着全面的记载,文章即以其中“习禅篇”为基础,对公元二世纪到七世纪的五百年中,所流行的四家禅法,即中原一带的“念处”禅法,江、洛之间的达摩“壁观”,晋、赵地区的头陀行,盛行于江南的天台止观,作了探讨。在禅宗典籍方面,杨曾文将《坛经》敦煌本的另一抄本,校写后题为《敦煌新本六祖坛经》(上海古籍出版社,1993)出版,并汇集了《大乘寺本坛经》、慧能传记及碑记、序跋资料多种,书后附校写者所撰《〈坛经〉敦博本的学术价值和关于〈坛经〉诸本演变、禅法思想的探讨》约十余万字的长文,对敦博本(即敦煌新本)《坛经》的学术价值、《坛经》诸种流传本的演变及其中的禅法思想,作了全面的总结研究。杨曾文编校的《神会和尚禅话录》(中华书局,1996)汇编了目前所能见的神会和尚的全部语录及神会传记多种,比胡适校写的《神会和尚遗集》的眉目标题更为清晰、所收版本更多,书末附编校者所撰《神会及其禅法理论》的研究论文,在总结前人研究的基础上,全面

评价了神会在中国禅宗史上的历史地位及其禅法理论。郭朋的《坛经校释》(1983),以敦煌本为底本,以惠昕本、契嵩本、宗宝本等为对勘本,对《坛经》作了分节校订和释义。潘桂明译注的《坛经全译》(巴蜀书社,2000),对敦博本《坛经》作了现代语文的转译,每节译文后均有研究性的“解义”,在“前言”中用较大篇幅概括了慧能的禅法思想。

陈兵的《佛教禅学与东方文明》(上海人民出版社,1992),指出作为佛教建立根据的禅“旨在通过内向性调心的锻炼,究身心世界之秘奥,如实认识自己,开发本性潜能,迸发出超越性的般若智慧,解脱以生死为中心的一切系缚,根本解决人本性中绝对自由之追求与客观现实的矛盾……它集中表现了东方文明的特质,堪称东方古代智慧的最高成果”,而被国外有人誉为“东方文明的精萃”的则尤指集中代表了全部佛教禅法心髓的中国禅宗之禅。全书共分五章,近四十五万言,主要从人体科学的角度、从东方文明的背景上来探察佛教禅学的全貌,作者在结语中指出,从东西方文明比较的角度看,佛教禅学的价值,尚不限于认识人自身的现代“人学”和实用于社会生活方面,而有其更为深刻的内涵,即禅的宗旨、路线和方法,实牵涉到整个人类文明的出发点和归宿。

潘桂明的《中国禅宗思想历程》(今日中国出版社,1992),指出禅宗是我国众多宗派中最有生命力的一支,“禅宗的成立,是以士族政治经济的削弱和传统佛教思想的挫折为背景的;面对传统佛教的危机,它举起‘革新’的旗帜,掀起又一次局部的思想解放运动”,全书凡十六章,从达摩禅说起,下迄清代禅宗思想,对东山法门、北宗禅、慧能南禅一系、宋代官僚士大夫的参禅活动、大慧宗杲的禅学、元明丛林禅学、晚明士大夫禅学等都有细致深入的总结研究。杜继文与魏道儒合著的《中国禅宗通史》(江苏古籍出版社,1993),凡九章:禅宗前史——禅学和禅僧团,禅宗的形成及其分布(隋与唐代初),禅宗的南北对立和诸家态势(中唐之一),诸家竞起和它们的分布(中唐之二),晚唐五代十国的形势与禅宗各家的分立,两宋社会与禅宗巨变,元代禅宗及其南北分流,明代禅宗的衰退和分解,清初禅宗的最后活跃及其终结,全面总结了禅宗的发展过程和思想演变。杨曾文的《唐五代禅宗史》(中国社会科学出版社,1999),凡九章,着意论述了禅宗形成与发展所凭借的历史环境和社会背景,唐五代禅宗上重要代表人物经历、思想和主要流派的禅法理论,唐五代朝廷和中央、地方官员与重要禅僧之间的密切交往,对禅宗各种史料都有专门介绍和考证,有选择地吸取了外国,尤其日本的禅宗研究成果。此外,八九十年代关于禅宗的研究成果还有:顾伟康的《禅宗:文化交融和历史选择》(知识出版社,1990),邢东风的《禅悟之道:南宗禅学研究》(中国人民大学出版社,1992),葛兆光的《中国禅思想史:从六世纪到九世纪》(北京大学出版社,1995),吴立民主编的《禅宗宗派源流》(中国社会科学出版社,1998),等等。

9. 净土研究

净土是“三根普被、十法齐收”(印光语)的方便易行法门,净土宗的道理似浅实深,“其行持似显实密,其成果似迟缓实疾速;其目的虽像是死后往生的自利,其作用却是现享法乐和济世益人的二利庄严”^[19]。净土法门不独在传统佛教尤其是南宋以来极度盛行,整个二十世纪专弘净土的大德善知识之多、呼声之高,也远非其他宗派所能及。三十年代,释印光于苏州灵岩道场大畅宗风,往生后被尊奉为莲宗第十三祖,其著述被集为《印光大师文钞》,又有释广定编辑的《印光大师全集》七册行世,实为上世纪净土弘扬的奠基者。明一,号观本,抗战期间,于香港设立念佛社,提倡五会念佛,著有《香光阁随笔》,中收阐释念佛法门的著述十三种。净土宗师黄念祖,弘扬净土法门长达半个世纪,有《黄念祖集》三册,收著述十五种。雪庐老人李炳南为印光大师的俗家弟子,去台湾后孜孜于弘法事业,专宗净土一门,著述集为《雪庐述学汇稿》、《李炳南老居士全集》行世,其中十有八九是关于净土的文字。释净空 1949 年去台湾,先后就方东美、章嘉、李炳南研习哲学、佛经十三年,1959 年出家,创立佛陀教育基金会、净宗学会等弘法团体数十家,提倡专修净业、专弘净宗,他应用现代弘法手段,印刷佛典,制作影、音资料,广为赠送结缘,个人也有《净空法师法语》、讲经文字等大量作品流通。释妙莲,于香港长期闭关潜修,1981 年去台,创设台湾灵岩山寺,弘扬念佛法门,有《灵岩甘露》、《无量光寿》等文集行世。此外,几乎各山长老大德都有成文的念佛法门的解说文字。如释圆瑛的《弥陀要解讲义》、《阿弥陀经讲义》、《劝修念佛法门》,释竺摩的《阿弥陀经讲要》、《净土法门丛谭》(收于《竺摩长老佛学全书第 14、16 册》),释圣严的《念佛生净土》,释大寂的《净土探究》,释智谕的《善导大师与净土法门》,释悟宗的《净土法门汇要》,释慧日选编的《净土文集》收论文 43 篇,其中有明旻、明学、真禅、惟贤、一诚等诸山长老的作品。此类宗教布道性著述多得难以统计,亦可视为阐释净土法门的研究性文字。

杨仁山关于净土的言论多为切要之语,一方面强调净土法门在修持中的意义,另一方面指出了修净过程中的偏谬。他的《十宗略说》以念佛往生法门为圆顿教中的捷径,指出:三论等九宗分摄群机,专修一门,皆能证道,但根有利钝,学有浅深,若未出生死,则急须念佛生西,以防退堕,因为净土宗普摄群机,随修一法,皆可作为净土资粮,此谓“九宗入一宗”,而生净土后,门门皆得圆证,谓“一宗入九宗”。《鸦片说》、《观未来》针对当世之迷乱,主张以佛法,尤其是净土为对治良药,来“醒此大梦”。《学佛浅说》强调念佛不当弃经教于不顾,指出专念佛名,日久疲懈,心逐境转,往往走入歧途而不自觉,所以持名念佛仍须深究经论以对治妄情。《评日本僧一柳纯他力论》、《阐教编》对日本净土真宗作了评议,认为真宗所说多有不合经

意之处,指出佛教所说接引往生,皆是他力之教,但不废自力,若废自力必有无穷过患;菩提心为净土正因,欲往生净土却舍菩提心,实有南辕北辙之误。

太虚的《佛说无量寿经讲义》区分“净土”为两义:一是严净佛土,净作动词解,大乘菩萨发行修行皆为净佛国土,所以诸大乘佛法皆属净土法门。二是清净国土,种种清净世界及种种清净所依处,统名净土。竖论有变化净土、受用土和法性土三种,大小乘世、出世法因果无不统摄于净土法门,修天人法得凡圣同居土,修二乘法得方便有余土,修大乘菩萨行得实报庄严土及常寂光土,修法华得法华净土,修密宗得密严净土,修禅能得自性净土;横论有弥陀净土、药师净土、众香净土等十方净土。太虚认为弥陀净土法门是佛法至极究竟、统摄无量的深大圆广之法门,由佛法、出世法、大乘法、论理教、显了教、果智教、本实教、超理宗、通行宗,重重上推,最高即是作为易行道的净土宗,因此,随顺阿弥陀佛,行菩萨道,广化众生,自利利人,超此恶世,离一切苦,直入极乐,得不退转,正是修弥陀净土的大胜利。关于净土的上述观念,加之虑及现代社会普遍的人文心理,自然而有契理契机之“人间净土”的方便设想。太虚的《建设人间净土论》认为,人生的基本愿望有二:一是“身命资用之安全”,在作为模范人间的郁单越洲即已实现,而南瞻部洲众生若普行十善业道,也能得到满足;二是“永生极乐之获得”,以佛说无量寿净土为归趣。针对现实人间之依外界苦、依内身苦、依人群苦,诸恶流行,唯有退而求其次,先建设“人间净土”,由三皈、十善而得生命资产之安全,再依“人间净土善根”,称念回向,上生内院弥勒净土或往生极乐弥陀净土。

印顺对太虚有所继承,但更侧重于纠治传统净土观念的偏锋,主要依印度的经论而非中国祖师的遗训为圣教量,创发净土法门的原义,尽管如此,也已引起很大的争议甚至风波。基本观点反映于《净土新论》、《念佛浅说》、《求生天国与往生净土》、《东方净土发微》、《药师经讲记》等著述中,认为戒律与净土不应独立成宗,净土是大小乘人所共仰共趋的理想界,大乘不但求众生清净,还求刹土清净,故菩萨要做的利他工作有成就众生与庄严净土两项。而理智的彻悟与事相的圆满,对大乘行者来说是并重的,两者不能偏废,但中国的净土行者专事果德赞仰,少求福慧双修,不求自他兼利,只求离此浊世,往生净土,遂忽略过程而走向偏锋。同时中国净土宗只说“往生净土”,却不知净土从何而来,不知弥陀净土实是阿弥陀佛在因地修行时、修无量功德所成就的“庄严净土”,但知求生净土,遂错把净土看成神教的天国。实际上,往生净土是佛为志性怯弱者作的方便说,是趋向终极解脱的驿站。佛教的净土具有不共世间、净化世间的特色,始终建在佛法“无我无我所”的磐石上,这与一般宗教所谓的天国有显著不同。印顺强调大乘佛法的核心在于菩提心和慈悲心,十分重视自利利他的菩萨精神及切实的修行过程,所以对弥勒净土和东方净土法门尤为关注,认为弥勒净土实在人间,而人间净土则是五乘所共的人类的

共同要求,药师净土则重于因地的修行过程,十分契合东方社会的现实。此外,更从词源学上考察了阿弥陀佛的内涵,而在难行道与易行道、念佛往生、弥陀净土与神教的天国之间的差异,都有细致考量与说明。释昭慧的《印顺导师对本生谈与西方净土思想的抉择》一文,对印顺关于“一般净土”与“西方净土”的思想归纳为十三个方面,再次强调“净土思想”在汉传佛教所走向的偏锋,是必须正视的问题,认为印顺的目的并不是要破坏大乘信念,而是在解构偏锋之后的再建构,而这才是大乘佛教行于人间的最佳“品质保证”。

总体上看,由于净土宗的广泛影响和法义上的特殊性,二十世纪的净土研究尚属可观,弘法性作品除外,有研究性著述问世的作者少说也在百人以上,内容涉及弥陀信仰的渊源、净土宗史、净土典籍、祖师、作为净土三资粮的信愿行、四种念佛、带业往生等方方面面,但相对于一个世纪的周期和我们这样一个大国来说,净土宗研究着实还有待深入的地方。魏磊长期致力于净土法门的修持和讲授,继《净宗法语大观》之后,在讲义的基础上又撰成《净土宗教程》(宗教文化出版社,1998)一书 30 余万言,遵循述而不作、博采众长、条贯有序、时代特色的原则,对净宗的成立史、法义及修持作了全面解说,并强调古老的净土宗须经现代性的转换,方能保持不竭的生命力,因此书中通过阐释净宗与现代人文思想的互动、净宗与现代自然科学的会通,来显示净宗内具的现代性因子。陈扬炯的《中国净土宗通史》(江苏古籍出版社,2000)是一部全面叙达净宗发展史及思想演变的著作,上自净宗的酝酿期,下迄清末民初的印光大师,并旁及日本的净土教。日本净土宗祖师源空(1133—1212)首先提出中国净土宗有慧远、慈愍、善导三流之说,学者常依此来梳理中国净宗思想,陈扬炯则认为净土三流说有其一定道理,但命名上还有未妥之处,实际上善导的净土学说包括了三流,三流各自发展了善导的一面,而不是善导之外另有二流,因此三流应为慧远流(以观想念佛为主)、慈愍流(教、禅、戒、净四行并修)和少康流(专修称名念佛)。刘长东的《晋唐弥陀净土信仰研究》(巴蜀书社,2000)一书,依据大量的文献,包括敦煌、日语文献,对晋唐时期的弥陀信仰作了深入细致的发掘。“现代佛教学术丛刊”第 64 册《净土宗概论》、第 65 册《净土宗史论》、第 66、67 册《净土思想论集》、第 68 册《净土典籍研究》、第 69 册《弥勒净土与菩萨行研究》,凡收长、短论文 108 篇。

10. 佛教与中国传统思想

佛教作为中国传统思想之一支,在各类中国哲学史、思想史著述中都占有显著位置,而关于佛教与儒家、道家思想的比较研究,也一直是教内外学者的兴趣所在。

(1) 佛教在中国文化中的地位

胡适《中国哲学史大纲》(卷上),将中国哲学史区分为古代、中世、近世三个时

代,中世第二期,即从东晋至北宋是以佛教哲学为主体的时代,近世则表现为消化了佛学后的新形态,直至明代以后近世哲学始完全成立,佛家衰微,儒家再成一尊。这种看法具有一定的普遍性。张东荪的《中国哲学史上佛教思想之地位》,从儒学发展角度来审视佛教的地位。他认为,原始儒学以“尽性俟命”为特征,在“理论”与“事实”两方面都是圆通的;汉儒则偏于天人感应论,虽于玄理方面自有奥妙之处,但不能证以事实,遂激起王充的自然主义,从理论与事实两面动摇了天人相应说,造成形上思辨的空场,而儒学之“式微”及老庄思想的抬头、道教的出现,皆与佛教的传入有关。佛教的“迷信部分”(宗教部分)为道教所吸收,哲理部分则为读书人所接收,中国人潜在的“抵抗”外来文化和喜欢简易、包容、实际的精神气质,促成了宋明理学的产生,使佛教影响下的儒学复兴成为事实,这证明了中国民族心性的“活力”。由“本位文化”的立场,来检讨佛教对中国文化的影响以及中国文化对佛教的改造,是中国思想史研究的典型态度,也是重要课题之一。佛教中国化的事实,造成中国佛教、中国佛学、中国大乘佛教等概念的广泛使用。遁翁的《我国传统学术与佛家》认为“国学”不应仅指儒家和道家,还应包括佛家在内。实际上消解了传统“夷夏之辨”的对抗性,多了一些认同^[20]。太虚的《建设现代中国佛教丛谈》,将中国文化的时代特征为周秦子学、汉唐文学、魏晋玄学、隋唐佛学、汉清经学和宋明理学,其中,唯周秦子学能与隋唐佛学相比,这两种文化也正是中国文化的精华所在。李炳南的《佛教与中国之命脉》,认为一个国家的土地、人民、主权仅是躯壳,文化才是国家的灵魂,文化含有哲学与宗教的成分,中国传统文化在哲学方面有儒家的伦理学,在宗教方面则非佛教莫属,佛教就是中国的正统宗教。关于佛教与中国文化之关系方面的研究论文尚有很多,专著有方立天的《中国佛教与传统文化》,汤一介的《佛教与中国文化》等。

(2) 三教关系

长期以来,形成了佛讲出世、儒讲入世;佛以治心、儒以治世的分界,这虽然为佛教在中国的发展赢得一席之地,却也成为后儒批判佛教的口实。欧阳渐由陆王心学入佛,晚年而有依佛摄儒、佛儒会通之定论。他在《孔佛》中认为,“宇宙万有,群众思虑,莫不依于一心”,心之体曰寂,心之用曰智,体用相依,寂智不二;舍障生智的过程属于行边,谓“依体之用”,生起一切智智则显全体大寂,是谓“用满之体”,由行而果;儒道为依体之用,属行,是菩萨分学,佛道则依体之用而用满之体,由行而果,是全部分学。如此而论佛儒关系,欧阳渐堪称最后一人,也是晚唐以来佛儒会通之说的最后总结。

学者大多从本体角度,尤其是在中道和中庸方面,对佛儒两家思想的异与同作了比较研究。梁隐鑫的《儒佛两家思想的异同》指出儒家中庸为“中和之用”,佛家中道却非两极端之中,也非调和,而是对两者的否定,所以更加彻底。姜良乐的《儒家的

中庸和佛家的中道》，将法相、三论、天台三宗的中道观同儒家中庸观作了比较，认为中道与中庸在本质上大致相同，不同之处在于，儒家中庸由现象界追溯到本体界，再从本体界回到现象界，最后落实到人生理想和政治理想的实践上来；佛家中道由现象界直探本体界，以破空破假破执中为手段，求证本体实相，落实到出世解脱上来。熊慕新的《论宇宙事物的中心与儒佛的中道》认为儒佛“中道”原无二致，此中道顺行于世间即“经邦治国”，逆行于出世即“涅槃寂静”；佛家“明心性”、“返本归源”，即为儒家“明德新民”、“究理尽性”。朱世龙的《儒佛两家同体精神之对照》认为佛儒两家圣贤探究心性本源，对“同体精神”均有深悟，儒家心性之体与天道之体（宇宙精神）是同体的，这与佛家强调本心本性与方法界性冥合为一的圆满实现，可以相互融通。

其次，宋明理学与佛学的关系得到深入研究。理学得益于佛理思辨的启发，已是不争的事实，而透过宋代新儒家对佛理的吸收和批判，也最能见儒佛两家思想的相互交涉及其相异之处。南怀瑾的《宋明理学与禅宗》，从历史角度辨析了中国思想文化的发展大势，在述及理学与禅宗的关系时指出北宋五子出入于禅学的事实，他的研究值得注意的有如下几点：（1）依《说卦传》为根据，来确定理学家们理即性、理即天的定论是有问题的，实际上，正式以“理”字作为入道之门的始于达摩的“理人”与“行人”，经过天台、华严的理观念及汾山禅师提倡的“实际理地”，才激荡出理学家以理说性的种种思想；（2）周敦颐的《太极图说》之“太极、无极”颇受禅宗影响，而其《通书》揭发的“诚”与“敬”，则与禅宗佛教“诚笃敬信”的主旨语异实同；（3）邵雍的周易象数学远绍禅、道两家思想，与唐代一行禅师的术数之学可能有关联，而洞山良价禅师的“五位君臣”说，以易之卦爻来判证修的浅深，与邵雍思想也可互观互证；（4）理学就是宋代新兴的“儒家之禅学”，元、明禅宗则渗透了理学的成分，堪谓“禅宗之理学”，因禅注儒，才能促成宋儒理学的光彩。东初的《宋明理学与禅宗文化》同样论证了理学与禅宗的渊源，又以宗教的立场指出宋儒虽袭取禅学思想，却仅得十之一二，尚未入室。唐君毅的《略谈宋明儒学与佛学之关系》，认为对宋明儒学“阳儒阴释”或佛老化的儒学的看法并不正确，实际上，宋明儒学始于重春秋，终于重春秋，实有保存华夏文化之民族精神贯注其间；其学说背后有一真实生命的要求，欲以民族意识、文化意识来贯通学术思想，因此宋儒对佛教的批判是真诚的，直到晚明儒家才采取融会佛学的态度^[21]。熊琬的《宋代理学与佛学之探讨》则以朱熹为中心，具体考察了朱子思想与佛学的关系及其多角度辟佛的内容。此外，此类研究著作还有林科棠的《宋儒与佛教》、蒋义斌的《宋代儒释调和论及排佛论之演进——王安石之融通儒释及程朱学派之排佛反王》、赖永海的《佛学与儒学》，陈利权的《禅宗与心学》，周晋的《二程与佛教》，李作勋的《儒佛交融与朱熹哲学的形成》等。由于理学家们出入佛道的因缘，宋明理学研究也必涉及儒佛之关系，所以此类研究也散见于各类著述中。

另外,从其他方面研究儒佛关系的论著也有很多,如法舫的《佛学与中国文化》,默如的《中国文化之核心》,张晋国的《孔子思想与佛学》,竺摩的《佛之三觉与儒之三纲》,朱维焕的《儒佛教义的生活领导》,印顺的《中国的宗教兴衰与儒家》,曾普信的《禅学与道儒思想》,彭志强的《佛教与儒道的冲突与融合——以汉魏两晋时期为中心》,王仲尧的《易学与佛教》,恒毓的《佛道儒心性论比较研究》,韩焕忠的《佛性论与儒家人性论重建》等等。在佛、道关系方面,由于般若学与玄学、禅学与老庄的自然主义多有交涉,所以研究魏晋时期的佛学不能不涉及与老庄之学的关系。这方面的论述有蔡宏的《般若与老庄》,洪修平、吴永和的《禅学与玄学》等。

学者关于三教关系的研究,多侧重于三教相互影响和共通之处,这实际上也受到传统佛教为适应中国社会而形成的“三教同源”说的一定影响。台湾学者陈仪深的《太虚法师的政治思想》则解答了中国佛教何以逐渐“变质”的疑问:佛教为了自身生存,对内从隋唐鼎盛时期的各宗竞立逐渐走向诸宗融合,对外则由佛教的“唯我独尊”而益加倾向于会通儒释乃至三教同源;诸宗融合,是为了协调内部、避免自相抵消。会通儒释、三教同源,是为了藉中国固有的传统(特别是儒家思想)的助力以维持自己。可是,诸宗融合的结果是诸宗的“面目全非”,三教同源的结果则是佛教的根本变质。^[22]

(3) 当代新儒家的佛学研究举要

梁漱溟的思想在二十岁后折入佛家,1916年作《究元决疑论》发明性、相二宗之义,并参以西哲鲁滂、康德之说,有“拨云雾而见青天,舍释迦之教其谁能”的慨叹。1919年作《印度哲学概论》,虽涉及印度各派哲学,但尤以佛法为主体。1920年作《唯识述义》,对大兴佛法以救济人心者说“使佛法大兴,中国之乱无已”,对批评佛学者说要弄懂佛学后再开口,对有佛法之好者说要“求点真佛法,且莫走入外道”等等^[23]。显然,此时思想已折入儒家,但以后的著作如《东西文化及其哲学》、《人心与人生》总要谈到佛法。准新儒家方东美认为讲儒家要扩大范围,不只讲孔子,孔子的弟子如商瞿、孟子、荀子也要讲,先秦显学如墨家、原始道家,以及六朝隋唐后构成中国文化重要成分的佛学,也都要讲,如此才会真正百花怒放,创造出更伟大的学术文化^[24]。他的《中国哲学之精神及其发展》第二部谈原始道家及其对中国大乘佛学初期的影响,第三部则纯论“佛学之全幅发展”,另有《中国大乘佛学》、《华严宗哲学》等佛学专著。梁漱溟晚年说自己是佛教徒,方东美晚年亦皈依佛门,若非作“他们此前的研究是适应现实社会人心的方便说”解,也说明新儒家的学说思想同佛学总有千丝万缕的关系。

熊十力撰《佛家名相通释》,虽认为“佛家于内心照察,与人生之体验,宇宙之解析,真理之证会,皆有其独到之处,即其注重逻辑之精神,于中土所偏,尤堪匡救”,然于空、有二宗多持批评态度。《体用论》中认为龙树“首以缘生论开演空义”,有二种过失:一是“不探万法真源”,二是“不可以万法无自体,便说为空”;有宗以“种子、

真如是二重本体,有无量过”,故特唱“体用不二”来破斥空宗“体用皆空”的观念,而有宗也是“支离破碎,未达本原”。熊十力虽以儒为究竟,但其《新唯识论》、《体用论》、《明心篇》等撰著却多借佛义来创发己说。熊十力寄予厚望的两位门生——唐君毅和牟宗三阐扬师说,于佛学也有特别的研究。唐君毅的《中国哲学原论·原道篇》,辨析了中国佛学中的“道”与中国固有之学中的“道”之间的异同,而述及印度大乘般若学时,则参以西方哲学的若干义理。牟宗三特重借西方哲学来创发自己的思想,但对佛学的研究也同样细致,他的哲学体系中就借用了不少佛家名相。牟宗三关于中国哲学的系列讲座,对佛学时有见解,另有专门佛学述作《佛性与般若》。

(四) 藏经编纂与经籍研究

自二十世纪初叶以来,随着佛教的渐次复兴,研究佛教传统典籍的著作也逐渐出现。从研究对象来说,主要有三个方面:一是历代大藏所录经典;二是敦煌发现的佛教典籍;三是其他考古发掘的佛教文献。这类研究由于研究对象不同,所以研究的内容、形式尽管有一致的地方,但具体地说有较大差异。其二,编藏工作一直持续着,并且取得很大成绩。其三,工具书的编制。出现一批目录索引、特别是辞典,对于佛学的研究与普及起到十分积极的作用。

1. 大藏经的编纂

我国从南北朝起至木板雕印术发明之前,佛教经典主要以抄本形式流通。据统计,自南朝陈武帝下令写“一切经”¹²藏起,至唐显庆末西明寺写一切经止的百余年间(557—660),皇室和民间写经达800多藏,200余万卷;但保存至今的为数甚微,且有很大一部分流失海外。从北宋初雕印的第一部大藏经《开宝藏》起,至清代的《龙藏》止,历代编纂和刊刻的官版和私版的大藏经,共有18种之多。

整个二十世纪有两次编辑大藏经的热潮。第一次从世纪初到四十年代,当时编印的有《频伽藏》、《普慧藏》(未完成)、《影印磧砂藏》、《宋藏遗珍》、《藏要》等。第二次热潮始于五十年代中后期。当时台湾的屈映光、蔡念生等发起成立“修订中华大藏经会”,编印《中华大藏经》。台湾的大藏经编纂起步比大陆早,持续时间长,成果也多,先后编印了《大藏经补编》、《佛光大藏经》、《文殊大藏经》,以及大陆、台湾合作编辑出版的《敦煌大藏经》。大陆的中国佛教协会也有编辑新的大藏经之设想,并编纂了供讨论的草目,此即1963年由吕澂编纂并于二十年后发表的《新编汉文大藏经目录》,但未能实施。1982年,由任继愈主持的“中华大藏经编辑局”成

立,计划编辑汉文、藏文等中国现存各种文字的大藏经。从1984年起,至世纪末,《中华大藏经》第一辑出齐,共106册;重印了《藏要》,修补影印了《龙藏》。

八十年代中期开始,随着电脑排版技术的飞速发展,大藏经开始踏入电子时代。经过几年酝酿,到九十年代初,大藏经电子化进程显著加快。到世纪末,电子版《大正藏》已在台湾与大陆广泛传播,扫描成图片的电子版《中华大藏经》也陆续上传到中国数字图书馆网站,供人阅读。可见,编纂一套校勘精良的电子版汉文大藏经的条件已经初步成熟。

(1)《频伽藏》

二十世纪所编印的第一部大藏经,全称《频伽精舍校刊大藏经》;因英籍犹太人哈同资助,又称《哈同大藏经》。这是清末至民国初年的私版铅印本。上海频伽精舍编辑出版,罗迦陵、宗仰、余愿船等主持并参与其事。1909—1913年出版。全藏入经1916部,8416卷,分订为414册(包括目录1册);合40函,千字文编次天字至霜字。正文用4号铅字排印,每页40行,每行45字,折为两个半页,有书口和边框,书口印经名、页码等。基本上是以日本《弘教藏》为底本排印,内容略有变动,删去部分日本著述,故而学术价值不大。最近,九州出版社经数年修补加工,重刊《频伽大藏经》,精装100册。

(2)《藏要》

乃是二十世纪初叶的佛学重镇南京支那内学院所编辑并印行的大藏要籍之选辑。该院鉴于历代藏经皆有十弊,即:(1)漫无统绪,(2)伪书不简,(3)一书存多译,(4)译多艰涩,(5)译夺本意,(6)改篡本文,(7)错简脱文误字,(8)臆说无稽以著述,(9)空疏寡义以注疏,(10)繁文敷衍以塞责。即便如广为流通之日本《大正藏》,该院勘其内容,亦发觉颇有讹谬。因此,自1927年起,杨仁山的继任者欧阳渐组织人力,用新的研究方法在全部藏经中选择要典,校勘文字,编辑一套精要的佛经丛书《藏要》,原计划将菩萨藏、声闻藏中之经律论、西土此方著述,抉其要分为六辑,因战争等原因,实际只编成3辑出版,自1929年起陆续印行。《藏要》之编辑,本为今后彻底整理全藏作准备。据欧阳渐在《精刻大藏经缘起》一文中所说,1940年,内学院拟继续运用新的研究方法,对历代藏经进行严格的整理(删芜、严部和考订),计划用五至十年的时间,出版一套去芜存真、校勘精良的木刻本大藏经,然终因世事变迁而不果。

(3)《普慧藏》

又名《民国增修大藏经》,1943年由盛普慧出资在上海成立普慧《大藏经》刊行会,原计划搜罗各藏漏列之要籍、校勘前代诸本之异同及缺误,并翻译《南传大藏经》,俾南、北传大藏得以汇集无缺。由芝峰、黄幼希、范古农、李圆净、许圆照等人负责编辑,经过数经营,印出100册。内容包括部分其他各版未收的经、论、疏释及由日译本转译的南传大藏经长部经典二十三经,中部经典根本五十经篇,小部经

中的本生经第一篇 150 个本生故事(以上三种都未译完)。但后因财力不济,编印中辍,未能依计划全部完成,故发行面不广。该经纸版现存南京金陵刻经处。该藏经在台湾有影印本,即《佛教大藏经》之续藏第一辑。此外,《大藏经补编》亦收有该藏之部分要典。此藏虽未完成,但由于校勘精良,校注详尽,加之翻巴利文的经典为汉文,以补历代藏经之缺等,故学术价值较高。

(4)《赵城金藏》

是继敦煌文献之后另一重大的发现。1933 年首次在山西赵城县霍山广胜寺发现。当时,上海碇砂藏影印会曾四处访求碇砂藏缺本。该会常务理事范成于山西赵城广胜寺弥勒殿内发现金刻藏经 4 950 卷。该藏系金代民间劝募,在山西解州(治所在今山西运城西南)天宁寺刻成。《赵城藏》的原刻版式除千字文编次略有更动外,基本上是《开宝藏》的复刻本;也是卷轴式装帧,每版 23 行,每行 14 字。它保留《开宝藏》蜀版(第一部刻印本)的许多特点,在《开宝藏》和它的另一复刻本《高丽藏》初刻印本都散失的情况下,保存了数千卷《开宝藏》蜀本的原貌,无论在版本或校勘方面,都具有较高的价值。这部大藏经历经劫难终得以保存。金末元初,《赵城藏》部分经版毁于兵火。后经元、明、清多次补雕。现存的《赵城藏》系元中统二年(1261)的补雕印本,共 4 957 卷(1952 年又发现 62 种,162 卷,此后还陆续发现过一些零散经册,现存 5 100 余卷)。抗日战争期间,为防日本侵略军劫掠,中共陕西省委派人员保护并将其藏于一山洞中,中华人民共和国成立后找回。由于洞内潮湿,不少卷册遭到毁损。经过十多年的细心修补,终于恢复原貌,现藏于北京图书馆。《赵城藏》被发现后,立即引起佛教界的重视。1935 年,北京的三时学会与上海宋版藏经会合作,由朱庆澜、徐鸿宝、蒋唯心等人从《赵城藏》中择其他各版藏经中缺少的孤本佛教经籍 47 种,汇为一编,题为《宋藏遗珍》,由上海碇砂藏影印会影印刊行,名为《宋藏遗珍》,分三集,12 函,120 册。其中,《曹侯溪宝林传》、《传灯玉英集》、《景祐天竺字源》、《因明论理门十四过类疏》等皆为日本《大正藏》、《卮字续藏》所未收者。二十世纪八十年代后,大陆出版的汉文《中华大藏经》即以《赵城藏》为主要的底本。

(5) 台湾《中华藏》

1956 年 11 月,台湾中华大藏经会在台北市善导寺成立,召集人为屈映光,蔡运辰任总编审。按照计划,此藏拟编为四大法类刊行,即:(1)选藏(正藏):汇集中、日、韩历代所编纂的 32 种汉文大藏经内所有的佛典,去其重复,编为一藏,共得 3 900 余部经典,分为四辑:第一辑收《碇砂藏》及《宋藏遗珍》;第二辑为《嘉兴正续藏》,去其已见于第一辑者;第三辑收《卮字正续藏》,去其已见于前二辑者;第四辑则汇合各藏,去其已见于前三辑者。(2)续藏:拟辑录未入正藏的佛典。(3)译藏:拟收集近百年来译为外文的佛典,并拟继续翻译、收罗,以成大观。(4)总目录:收

集各种大藏经的目录,分为四类:“本藏目录”,即《中华大藏经总目录》;前述选藏四辑的原始目录及相关著作;“有关目录”,为与基本目录相关的藏经目录;“参考目录”,收集历代中外值得参考的佛书目录。但后来该会放弃了这个计划,改为影印出版,仅刊行“选藏”前三辑及总目录,后因故中辍。但其贡献仍然可观,如已出版的第一辑宋版佛典与第二辑明版佛典,学术价值颇高。此外,总目录的刊行,也使人对中文佛典的丰富,有初步的认识。蔡运辰为编辑本藏,尝将所有中文大藏经的人藏经典作全面的清理对照,所出版的《二十五种藏经目录对照考释》一书,亦颇具学术价值。

(6)《房山石经》

为了预防再次遭到灭佛运动、佛经被毁,隋大业年间,幽州沙门静琬,秉承其师南岳慧思的发愿,在房山雕造石刻大藏经一藏,即后世所称《房山石经》。房山石经从静琬始刻,一直经历了隋、唐、辽、金、明五代。这批佛经经版,共镌刻佛教典籍1100多种,3500余卷,15000余石。由于是有施主施刻,所以,在内容上,房山石经中重复者较多,有的还不完整,经典刻造也没有顺序。1956年开始,中国佛教协会开始对房山石经进行全面发掘、拓印工作,直到1958年,石经山藏经洞、云居寺地穴内的经版拓印结束。1978年,出版《房山云居寺石经》,1987年北京图书馆、中国佛教图书文物馆石经组共同编辑出版《房山石经题记汇编》。这批石经不仅可以供校勘之用,而且,其题记有重要的史学价值。

(7)《中华大藏经》

1982年,中国大陆成立了由任继愈主持的“中华大藏经编辑局”,计划编辑汉文、藏文等中国现存的各种文字的大藏经。汉文部分拟分为三编:第一编为正藏,收历代藏经所收编有千字文编号的典籍,约定2000余种,10000余卷。以《赵城金藏》为主要底本,补以《高丽藏》等,并以八种有代表性的藏经为校本;第二编为续藏,收入历代藏经所收未编千字文编号的典籍,部、卷数略同正藏;第一、二编总计约220册;第三编收入历代大藏未收之逸典及近现代佛教译述、著述。至二十世纪末已完成并出版第一编,共106册,并且已被全国各主要的图书馆所收藏,为学者从事学术研究提供了选本精良的佛教原典,促进了佛教学术研究的发展。

《中华大藏经》藏文部分的对勘工作也在八十年代中期开始。1986年6月,中国藏学研究中心成立,1987年5月,中国藏学研究中心在四川成都设立了《大藏经》对勘局,确定了整理出版工作的顺序:先《丹珠尔》,后《甘珠尔》。《丹珠尔》的对勘是以德格版为底本,北京版、纳塘版和卓尼版为参校本。《中华大藏经·丹珠尔》(藏文)对勘本第一部终于在1995年初由中国藏学出版社隆重推出。此校勘本字体美观大方,装帧豪华,印刷精美,版本甚是豪华考究。至二十世纪末,一套完整无缺、准确无误的《中华大藏经·丹珠尔》(藏文)对勘本(拟出70多部)已出版大部。

《甘珠尔》的对勘工作也已开始。

(8)《佛光大藏经》

由台湾佛光山编藏处编纂。计划将全部佛典分为阿含、般若、禅、净土、法华、华严、唯识、秘密、声闻、律、本缘、史传、图像、仪志、艺文、杂等十六藏,校勘,标点。已经完成阿含藏(17册)、禅藏部(61册)、般若藏(42册)、净土藏(31册)。从已经出版的四部看,《佛光大藏经》的结构体例在《大正藏》的基础上有所改革。每部设若干类。如禅藏中设史传类、语录类、禅论禅诗类、公案辞书类等四类。收经范围不局限在传统的正藏、续藏的框架内,而是广收博采。如收入敦煌文献、传世未入藏著作(如《禅林象器笺》)乃至《虚云和尚年谱》、《星云禅话》等。校勘、标点比较精良,每部附有参考文献与词语索引。全部作新式的排版印刷精装,每册部头适中,使用方便。

(9)《敦煌大藏经》

1988年由台湾中国星星出版公司发起,组织编委会负责编辑,由台北前景出版社影印出版的敦煌佛典写体大藏经。该藏以北京图书馆所藏敦煌佛典写体为基础进行整理,同时增补以英、法、日、俄等国及国内各地所藏经卷的照片。《敦煌大藏经》分正续两编出版,正编部分共63册,以《开元释教录》的体系为蓝本进行整理,前60册为汉文部分,后3册为古代民族文字部分。敦煌本的每种经与《中华大藏经》、《大正藏》等的同一种或同一卷经进行了校对,附校勘记。这是一项意义重大的文化工程。

此外,1987年开始由台湾文殊佛教文化中心编印,文殊出版社出版的《文殊大藏经》,当时计划所收经典全部校勘、注释、新式标点。每部典籍均附有导论,导论中汇合世界重要的佛教经典研究成果。还计划附有重要论文选编与研究论著目录索引、词语索引等。总计174册。但实际上只出版了30余册,第二年便停止编辑。

2. 佛教典籍的整理与研究

这类研究从形式上大致可分为三类:一是讲记类。著者以佛教界的高僧与大德居士为主。其中,僧界以太虚、印顺等为代表,居士界以欧阳渐、吕澂、南怀瑾等为代表,其他较为重要的,还有圆瑛、谛闲、演培等高僧和韩清净、贾题韬、黄念祖等居士。由于他们都是深入经藏的佛学大家,因此对佛经义理的把握比较准确,他们的阐述既契合佛理,又适应时代的需要,具有较高的学术价值。二是校注类。这类主要是由学者所撰,继承古代注疏的学术传统,精于对佛教经典的校勘与注释,其成果实为其他有关学术研究的基础。三是白话解说类。这类著述,为面向大众的通俗性读物,数量最大。

现代佛教革新运动的主帅太虚,通过一生的讲说与著述,建立了一个“波澜万状”、博大精深的佛学思想体系。这一思想体系主要由五乘共学、三乘共学、大乘通学、法性空慧学、法相唯识学、法界圆觉学等部分组成。太虚一生所说佛教经典,广泛涉大小乘经律论,无论种类与数量都很多。属于“五乘共学”的有2部、属于“三乘共学”的有6部、属于“大乘通学”的有6部、属于“法性空慧学”的有9部、属于“法相唯识学”的有15部、属于“法界圆觉学”的有21部。他对佛教经典的解说与阐释,既是应机施设的方便讲说,同时也是他思想体系的有机组成部分。太虚对于被梁启超、支那内学院一系的佛教学者斥为伪经的《大乘起信论》、《楞严经》、《圆觉经》等经论极力弘扬,显示出其维护中国佛教传统思想的立场。

印顺在经论研究方面,十分强调《杂阿含经》等原始佛典的重要性,继吕澂的《杂阿含经刊定记》之后,有《杂阿含经论会编》(上、中、下三册)行世。在弘扬《杂阿含经》等原始佛典方面的努力,已使台湾地区佛教界产生了不少专研《阿含》或重视《阿含》的佛教人士,其成绩亦得到国际学者的认同。日本的原始佛教权威学者水野弘元,即曾撰专文赞扬印顺在这方面的成就。印顺对大乘主要经论的研究与弘扬,主要有《般若经讲记》、《宝积经讲记》、《胜鬘经讲记》、《药师经讲记》、《中观论颂讲记》、《摄大乘论讲记》和《大乘起信论讲记》等7部。印顺虽然肯定《大乘起信论》的价值,批驳《大乘起信论》是伪经的说法,但他更重视印度大乘佛学的主流——中观学派与瑜伽行派。

欧阳渐在佛典研究上的成就主要体现在他新勘刻的经论所写的序。主要有《〈瑜伽师地论〉序》、《〈大般若波罗蜜多经〉序》、《〈藏要〉第一辑序》、《〈藏要〉第二辑序》、《〈维摩诘所说经〉序》、《〈经论断章读〉序》等。其中最见功力的,是《〈瑜伽师地论〉序》、《〈大般若波罗蜜多经〉序》。《〈瑜伽师地论〉序》以五分、十要、十支、十系等四义,将《瑜伽师地论》中所蕴奥义明白拈出,可谓大论的纲要。倘非深入唯识义海,绝难撰述如此上乘之作。《〈大般若波罗蜜多经〉序》以五周叙事、十事抉择、诸经所系、诸家所明等四门,用长达三万余言的篇幅,阐明浩浩六百卷《大般若经》的意蕴,为后人学般若学提供一绝佳的门径。

如果说欧阳渐的佛学研究,寄托着他深厚的宗教情怀的话,吕澂的佛学研究,则主要是冷静的纯学术研究。吕澂采用近代学术研究方法,而顾及佛学的特点,形成具有自己特色的佛学研究方法,这种方法,使吕澂在佛学研究上结出了为国内外学者共同赞许的丰硕成果。《吕澂佛学论著选集》(齐鲁书社,1991)前3卷基本上都是佛典研究方面的成果,以大乘经典最多。他对佛典的解说,既注重版本的考订与文字的校勘,但最为重视佛教义理的阐释。在佛典研究上,吕澂最有争议的成果是《大乘起信论考证》和《楞严百伪》等文章。吕澂论证《楞严经》和《大乘起信论》这两部佛典是伪经,否定这两部佛典的价值,虽有一定理据和启发价值,但有失圆融,动

摇了台、贤、禅、密等中国传统佛教宗派的理论基础,为很多教界人士所难以接受。

二十世纪上半叶,与欧阳一系并称“南欧北韩”的,是北京三时学会的韩清净。韩清净以专门研究《瑜伽师地论》著称当世,研究硕果即《瑜伽师地论科句》(40万字)和《瑜伽师地论披寻记》(70万字)这两部巨著。书成之后,在1959年由三时学会刷印百部行世,八十年代由上海佛学书局据此影印。直到1999年,终由尽障内学院(筹)新版佛典勘印处将此二书合刊精校,书名《瑜伽师地论科句、披寻记汇编》,由美国的科学出版社纽约公司出版,殊为难得。

南怀瑾早年曾游学于四川禅宗名德袁焕仙之门,1949年赴台后,又从方悟初、针石子老人游,旋创办东西精华学会于台北,讲佛学,打禅七,谈儒说道,大有冶三教于一炉之风格。其著述内容不拘常格,明白晓畅,主要有《楞严大义今释》、《楞伽大义今释》、《华严经普贤行愿品讲记》、《金刚经别讲》、《金刚经说什么》、《圆觉经略说》、《药师经的济世观》等。

在二十世纪的上半叶,校注类成果主要有丁福保编注的《佛经精华录笺注》(1918)、王静如的《佛母大孔雀明王经龙王大仙众生主名号夏梵藏汉合璧校释》(1933)、刘振河校《善生·玉耶女经》(1948)等数种。八十年代后,校注类的佛典研究成果呈现增长趋势。中华书局自八十年代初至九十年代末,陆续出版的“中国佛教典籍选刊”20余种,其中相当一部分是一些重要佛教经典的校注,如《中论》、《大乘起信论》、《成唯识论》、《三论玄义》、《华严一乘教义分齐章》、《坛经》等。在所有佛教经典校注之中,《坛经》校注是最大热点,校注者有近10家之多,如郭朋的《〈坛经〉对勘》(1981)和《〈坛经〉校释》(1983),杨曾文校写的《敦煌新本〈六祖坛经〉》(1993),周绍良的《敦煌写本〈坛经〉原本》(1997),李申合校、方广锬简注的《敦煌〈坛经〉合校简注》(1999),黄栢权的《〈六祖坛经〉注译》(1996),李中华注译的《新译〈六祖坛经〉》(1997),李富华的《惠能与〈坛经〉》(1999),潘桂明的《〈坛经〉全译》(2000),钟明译注的《金刚经·坛经》(2000)等。其余也多是一些十分流行的大乘经典校注,如崔世勋校点的《首楞严经》(1994),郭明志校点的《妙法莲华经》(1994),常净校点的《维摩诘所说经·圆觉经》(1994),林世田点校的《禅宗经典精华》和《净土宗经典精华》(1999),荆三隆的《圆觉经注译与评说》(2000),朱封鳌校释的《妙法莲华经文句校释》(2000),黄胜常的《地藏菩萨本愿经经法研探及标注》(2000)等。

无论是在二十世纪上半叶还是下半叶(八十年代后),白话解说类著述的数量都远在校注类之上。但二十世纪上半叶的著述,主要是佛教居士所撰弘法性质的作品,学术价值有限,著述的出版也多缺乏计划和组织;而二十世纪下半叶,撰述的主体是佛教学者,著述的出版较有计划性和组织性,尤其以台湾佛光宗务委员会编纂出版的大型佛教丛书——《中国佛教经典宝藏精选白话版》最具规模。该丛书集

两岸百余位佛教学者之力,将传统大藏经精华化、白话化、现代化,作新式标点、注释、白话翻译、题解等。经过出版者与学者们多年的努力合作,从1996年至1999年,共出版132册。

3. 敦煌及其他考古发掘的佛教文献之研究

(1) 敦煌佛教文献的发现与流布

清光绪二十六年(1900年。一说二十五年,即1899年),埋藏在敦煌石室中的有关佛教以及其他宗教和世俗文献被道士王圆篆偶然发现。王道士发现敦煌文献后至1907年斯坦因进洞之前,敦煌佛教文献曾经王道士之手而零星外流。他曾取出部分写卷和佛画等,赠给当地的官吏如廷栋等。而当地官吏所获文献后又被其他地方官吏辗转所得,如入新疆长庚将军、潘道台等手中。而早在1903、1904年间,叶昌炽得到敦煌县令汪宗翰所赠唐写本《大般涅槃经》四卷、梵文写经三十一叶、《大般若经》第一百一卷、《开益经》残帙等。端方亦收到地方官员的赠品,如唐写本《金刚般若波罗蜜经》。而苏子培于1905年至1906年任敦煌典史时曾得到四卷佛经写本,其中一卷为武德四年写本,三卷为晚唐写本,但这些写本究竟是什么经,没有记载。

1907年,斯坦因来到敦煌,在骗得王道士信任后进洞挑选经卷,他挑选了24箱写本、5箱绢画等。1914年,他又来到敦煌,骗得500余件写本。其所得主要入藏伦敦英国博物馆、英国图书馆、印度事务部图书馆、印度德里中亚古物博物馆(今新德里印度国立博物馆),其中有大量佛教文献精品,如《大方广佛华严经》、《维摩诘所说经》等。1908年,伯希和也来到敦煌,低价骗购了6000余件写本和绢画等精品,特别是一批中亚胡文佛教文献,并于1909年将其中文书交付法国国立图书馆写本部收藏。

直到这时,腐败的清政府高层仍不知敦煌发现了大批珍贵文物。直到1909年,伯希和携带一批敦煌精品来到北京,出示给清学者如罗振玉、蒋斧、王仁俊、董康等人,这时,中国晚清学术界才对敦煌文献有了正式了解。于是他们力促清廷学部电令甘肃藩司查封石室,将剩余的遗书悉数解送京师。这批文献于1910年秋运到京师。但是,在查封石室送解文献时,王道士又私藏若干。在解送京师的过程中,各地官员也盗窃了不少。到达京师后,李盛铎等亦窃取一批。这批文献最后入藏京师图书馆,约8697号。后又陆续收回一些卷子,到1929年移交北平图书馆时,达到9871号。而李盛铎所盗,1935年被卖给日本人,约400卷。

受欧洲人的影响,日本人也来到我国西北,进行文物掠夺。1912年,橘瑞超、吉川小一郎来到敦煌,从王道士手里弄走了约300个卷子;1914年,吉川小一郎又

到敦煌,再次骗走百余个卷子。这些卷子中,后来一部分保存在汉城博物馆、东京博物馆、旅顺博物馆,一小部分在龙谷大学。其中有一些佛教精品文献,如竺法护译《诸佛要集经》残片、西凉建初七年(411年)的《妙法莲华经》残片等。

俄国人奥登堡于1914年至1915年间来到敦煌,从王道士手中弄走一批卷子,现藏于俄罗斯科学院东方学研究所圣彼得堡分所,其中也有大量的佛教文献,如《大般涅槃经》、《十诵律》等写本。

总而言之,敦煌佛教文献现在主要的散布地有:在外国,有英国图书馆、法国国立图书馆、俄罗斯科学院东方学研究所圣彼得堡分所、日本龙谷大学、大谷大学、天理大学、东京国立博物馆、丹麦哥本哈根皇家图书馆等;在中国,有北京图书馆、敦煌研究院、中国历史博物馆、故宫博物院、甘肃省博物馆、敦煌市博物馆、北京大学图书馆、上海市博物馆、上海图书馆、天津市艺术博物馆、天津市历史博物馆、重庆市博物馆、西北师范大学、台北中央图书馆、香港艺术馆;此外,国内外一些私人亦有零星收藏。

(2) 敦煌佛教文献概况

敦煌佛教文献按照语言的不同,可以分为两大类:一是汉文佛教文献,二是藏文和西域胡语佛教文献,包括梵文、回鹘文、于阗文、粟特文、西夏文等古代西域少数民族文字佛教文献。如果按照佛教本源与支脉和内部三藏分类,可以大致分为:

印度撰述

大乘三藏 经如《华严经》、《宝积经》、《楞伽经》、《妙法莲华经》、《大般若波罗蜜多经》、《维摩诘经》、《涅槃经》等。律如《优婆塞戒经》、《梵网经》等。论如《大智度论》、《大乘百法明门论》、《中论》等。

小乘三藏 经如《中阿含经》、《长阿含经》,律如《四分律》、《摩诃僧祇律》等,论如《阿毗达摩俱舍论》、《阿毗昙毗婆沙论》等。

杂藏(专指正统经、律、论外的诸如目录、佛传、譬喻等文献) 佛传如《佛本行集经》、《太子瑞应本起经》等,譬喻如《贤愚因缘经》、《杂宝藏经》、《法句譬喻经》等。

中土撰述

疏 大乘经疏如《观无量寿经义疏》、《维摩经义疏》、《法华经疏》,大乘律疏如《菩萨戒大科》,大乘论疏如《瑜伽师地论随听疏》、《大乘起信论略述》等。小乘律疏《四分律戒本疏》、《四分律开宗记》等。

撰著 宗派理论著作如禅宗的《二入四行论》、《坛经》等。天台理论如《天台分门图》、《天台四教义》等。佛教史书如禅宗史书《传法宝纪》、《楞伽师资记》等,经录如《大唐内典录》、《开元释教录》、《龙兴寺藏经目录》等,以及愿文、题记、寺院文书等。

疑伪 如《梁朝傅大士颂金刚经》、《父母恩重经》、《续命经》等。

(3) 对敦煌佛教文献的文献学研究

对敦煌文献的文献学方面研究,有目录的编制、影印、考订校勘、写本研究几个方面,对于目录的介绍,见后。而影印、考订校勘、写本研究几个方面,虽然存在相对独立的情形,但其绝大多数情况则是包容在一起的。

早在1903年(光绪二十九年),甘肃学政叶昌炽得到敦煌县令汪宗翰赠送的敦煌文献后,他在其《缘督庐日记》中作了一些考订。如云:“汪栗庵大令自敦煌寄至唐元拓片。……又写经四卷,皆《大般涅槃经》,笔法遒古,确为唐经生派,纸色界画与日本估舶者无毫厘之异,……《大中碑》亦自洞中开出,此经疑即为大中写本也。”又“写经三十一叶,密行小字,每半叶八行,行三十三至三十五字不等,旁有紫色笔,如斜风细雨,字小于蝇,皆梵文。”又“写经一为《大般若经》之第百一卷,一为《开益经》残帙”。荣新江即认为叶昌炽是中国敦煌学研究的第一人。从其研究内容,也可以说他是敦煌佛教文献研究的第一人。

而中国学术界对敦煌的正式了解是在1909年罗振玉、蒋斧、王仁俊、董康等人观看了伯希和在北京展示的一批敦煌文献后。就在这一年,他们根据伯希和的北京展示品,刊刻了其中一些文献,王仁俊发表了《敦煌石室真迹录》,其中影印有《唐化度寺邕禅师塔铭》、《唐柳城悬金刚经》、《惠超往五天竺国传》、《右军卫十将使孔公浮图功德铭》、《大唐陇西李府君修功德碑记》、《唐宗子陇西李氏再修功德碑》、《吴僧统碑》、《沙州释门索法律窟疏》、《金光明寺故索法律邈真赞》、《曹元忠雕佛像记》、《曹元忠雕金刚经记》等。蒋斧发表了《沙州文录》,其中有《孔公佛图功德铭》等与佛教有关的文献。

其实,在第一阶段,对敦煌文献考订出版作出重大贡献的是罗振玉。一方面,他自己先后出版了多种包含有敦煌佛教文献的著作,如《敦煌石室遗书》(1909),收有《慧超往五天竺国传》、《般若波罗蜜多心经》、《石室秘宝》(1910),收有《化度寺邕禅师塔铭》、《金刚经》、《妙法莲花经》等;《西陲石刻录》(1914),收有《李君修龕像碑》、《敕沙州僧政敕》、《李氏再修功德记》、《莫高窟造像记》、《雪唐丛刻》(1915),收有《日本橘氏敦煌将来藏经目录》以及吐鲁番出土武周康居士写经功德记、孙仁德造像记;《墨林星凤》(1916),收有《化度寺塔铭》、柳公权书《金刚经》拓本;《鸣沙石室佚书续编》(1917),收有《大云无想经》;《永丰乡人杂著续编》(1923),收有罗福苣编《古写经尾题录存》及罗福葆的《补遗》;《松翁近稿》(1925),收有佛曲以及自己的考订。而在1939年,罗振玉刊行《贞松堂藏西陲秘籍丛残》,收录了他所藏的《维摩诘经解》、《大品般若经》、《妙法莲华经》、《大集经》、《佛说安宅神咒经》以及变文等,这部书可以看作是他此前有关敦煌佛教文献的一个小结。另一方面,他还带动了他人进行敦煌文献的出版考订工作,如与王国维一起出版了《流沙坠简》(1914),他的儿子罗福苣也辑录了《沙州文录补遗》(1924),收有《大云经疏》、《新菩萨经》、《于

阅公主绘地藏菩萨题记》、《绘观世音菩萨记》、《僧道猷牒》等；罗颐福出版《敦煌石室经古录》(1947)。并且，在《流沙访古记》(1909)中，出版翻译了斯坦因、伯希和的中亚敦煌探险报告，开阔了国人的眼界。虽然他的活动并不是完全针对敦煌佛教文献的，但对此后敦煌佛教文献的研究起到重要推动作用。

中国敦煌文献研究从1925年起进入一个新阶段。1920年，刘复前往欧洲，调查了法国国立图书馆所藏的敦煌写本，后于1925年出版《敦煌掇琐》。其中的“诗”部分，收有王梵志诗、禅诗四首；在“经典演绎”部分，收录了《太子十二时》、《太子五更转》等；在“宗教”部分，收录了一些佛教愿文。

从资料的大型影印来说，台湾黄永武《敦煌宝藏》(台北新文丰出版公司，1981—1986)共140册，影印了英国斯坦因、北图、法国伯希和所获敦煌文书。徐自强、李富华《敦煌大藏经》(星星出版公司、台北前景出版社，1990—1991)63册，整理了敦煌出土的汉文、梵文、粟特文、于阗文、回鹘文、吐蕃文等佛教经典。特别是近年来上海古籍出版社陆续出版各地所藏敦煌文献，是一个工程浩大又意义深远的工作。

从分类纂辑来说，有许国霖《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》(上海商务印书馆，1937)，抄录了北平图书馆藏敦煌佛典题记四百多条，后又有《敦煌石室写经题记汇编》。史岩的《敦煌石室画像题识》(敦煌艺术研究所等，1947)，是敦煌莫高窟供养人的题记。周绍良的《敦煌变文汇录》(上海出版公司，1954)辑录敦煌变文；后来，王重民等又辑录变文为《敦煌变文集》(人民文学出版社，1957)；而潘重规又作了重新考订，出版了《敦煌变文集新书》(台北中国文化大学中文研究所，1983—1984)；1989年，周绍良等也对《敦煌变文集》作了补充，出版了《敦煌变文集补编》(北京大学出版社，1989)。黄征、张涌泉出版了《敦煌变文校注》(中华书局，1997)。

从资料的考订来说，有周叔迦的《敦煌写本“大乘五门十地实相论卷第六卷”跋》(1959)、《敦煌写本“大方等大集贤护经卷第一疏”跋》(1959)，吕澂的《敦煌写本唐释净觉注“般若波罗蜜多心经”》(1961)等。专著有项楚的《敦煌变文选注》(巴蜀书社，1990)，郭在贻、张涌泉等的《敦煌变文集校议》(岳麓书社，1990)，张毅的《往五天竺国传笺释》(中华书局，1994)，任二北的《敦煌歌辞总编》(上海古籍出版社，1986)，项楚的《王梵志诗校注》(上海古籍出版社，1991)等。

而季羨林主编的《敦煌学大辞典》(上海辞书出版社，1998)则是迄今为止关于敦煌学研究中最全面和重要的一部综合辞典，其中比较简明地介绍了有关佛教文献与研究的内容，如其中有写经题记、胡语文献、佛教语言文献介绍，特别是有专门的《佛教典籍》部分，对敦煌佛教文献作了较详明的介绍。

(4) 对敦煌佛教文献的宗教学研究

由于特殊原因，中国大陆众多对敦煌佛教文献研究的学者，本身并不是宗教学研究，这实际上也就造成了一个奇怪的现象：对佛教文献的宗教解读极其不够。

总体上说,当国外学者正对敦煌佛教文献所反映的特殊宗教含义与形态进行认真细密和深刻研究的时候,中国大陆相对冷落,特别是建国后到改革开放前这一段时间里。

在第一阶段即建国前的敦煌研究者那里,在他们的著作中公布了有关佛教的碑文、题铭、戒牒等文献。特别是罗振玉刊布了《慧超往五天竺国传笺释》,并以跋的形式作了初步研究,他考订出此卷的书名,认为该书成于唐玄宗朝。

改革开放后,对敦煌佛教文献的宗教学、特别是佛教、民俗佛教等许多方面都展开了研究,也取得了可喜成绩。对佛教的中国化、区域佛教、民俗佛教、对佛教制度、僧尼生活的研究,将在《佛教制度与社会生活之研究》中进行介绍。其他方面主要有:

其一,对莫高窟的研究,利用佛教文献研究石窟。董作宾的《敦煌纪年——敦煌石室写经题记年表》、史岩的《敦煌石室画像题识》、宿白的《莫高窟记跋》、金维诺的《敦煌窟龕名数考》、贺世哲的《敦煌莫高窟供养人题记校勘》、马德的《敦煌莫高窟史研究》(甘肃教育出版社,1996)以及《敦煌研究论文集》中都利用敦煌佛教文献考证了敦煌莫高窟名称、或建造年代、或窟龕分布。

其二,对佛教史实的研究。王国维作有《唐写本摩诃般若波罗蜜经残卷跋》、《五代刻宝篋印陀罗跋》、《唐写本大云经疏》,其中考订了武则天时期对佛教的态度;陈寅恪后在《武曌与佛教》中作进一步考证。陈氏的《莲花色尼出家因缘跋》、《支愍度学说考》则考证佛教传入中国、及在适应中国社会的过程中,僧人采取的改造与取舍。方广钊的《佛教大藏经史(八一十世纪)》(中国社会科学出版社,1991)亦利用敦煌佛教文献考察了汉文大藏经的成立、发展过程。

其三,对佛教人物、宗派与其思想的研究。苏莹辉的《论敦煌资料中的三位河西都统僧》和《从敦煌吴僧统碑和三卷敦煌写本论吴法成并非续芝子亦非洪辩和尚》考证了吴僧统、吴和尚、洪辩为三个不同的人。特别是禅宗史研究,取得非常重要的成果。在这方面作出开创性研究的是胡适,整理出《神会和尚遗集》(1930)以及一系列有关早期禅宗的研究;还有郭朋的《坛经校释》(中华书局,1983)、杨曾文的《敦煌新本六祖坛经》(上海古籍出版社,1993)、潘重规的《敦煌坛经新书》(台北佛陀教育基金会,1994)、冉云华的《中国禅学研究论集》(台北东初出版社,1990)等。

(5) 对敦煌佛教文献的历史地理学研究

对敦煌佛教文献的历史学研究,是中国大陆敦煌学中最热闹的。早在晚清第一批敦煌学者那里,实际上就已经十分注重敦煌文献的历史学方面的价值。如蒋斧的《唐宗子陇西李氏再修功德记碑跋》,就注意到此碑所蕴含的张氏归义军内部曾发生“争夺之事”的历史信息。王仁俊《曹议金壁画题名跋》,也利用敦煌供养人题记考订曹议金代张氏为归义军节度使的历史事实。1924年王国维的《于阗公主绘地藏菩萨题记跋》、《曹夫人绘观音菩萨像跋》两文,利用题记,考订曹氏家族。

1930年陈寅恪的《吐蕃彝泰赞普名号年代考》，利用了敦煌佛教文献《八婆罗夷经》。1943年董作宾的《敦煌纪年——敦煌石室写经题记年表》，利用敦煌写经题记探讨敦煌世族。1947年向达的《罗叔言〈补唐书张议潮传〉补正——瓜沙谈往之四》（《唐代长安与西域文明》，河北教育出版社，2001），运用敦煌莫高窟有关供养人题记，结合其他世俗文献，探讨了张议潮及其归义军的有关历史。史岩的《敦煌石室画像题识》，利用莫高窟供养人题名和历史文献，分析敦煌大族。而1980年贺世哲的《敦煌莫高窟供养人题记校勘》，也利用供养人题记，结合其他文献，考证莫高窟部分洞窟的修建年代。马德的《敦煌莫高窟史研究》（甘肃教育出版社，1996），则是这方面的专著。

从地理角度使用敦煌佛教文献，如郑炳林的《敦煌地理文书汇辑校注》（甘肃教育出版社，1989）、王仲萃的《敦煌石室地志残卷考释》（上海古籍出版社，1993）等。

总体上看，除开利用敦煌佛教文献进行宗教、特别是佛教历史地理的研究外，对政治、经济历史地理的研究很少。而在利用敦煌佛教文献所进行的政治、经济、文化历史、地理的研究中，一般是僧传如《慧超往五天竺国传》及功德记、题记之类等杂藏类文献，实际上与正宗的佛教典籍有很大距离。

（6）对敦煌佛教文献的语言文学研究

二十世纪对敦煌佛教文献的语言学研究，主要有以下内容：

一是语音学的研究。如罗常培的《唐五代西北方音》（上海中国科学公司，1933），利用敦煌佛教文献汉藏对音《大乘中观见解》、藏文译音《阿弥陀经》、《金刚经》以及其他世俗文献，与《切韵》比较，提出唐五代西北方音的声韵系统与流变。还有周祖谟的《校读玄应一切经音义后记》、《读守温韵学残卷后记》等。

二是俗字的研究。在这方面，首先要提及的是陈寅恪，他在《敦煌本“十诵比丘尼波罗提木叉”跋》中说：“西本君校刊此书，附以原写本之音写写误及异体文字表，虽其中颇有习见之体，不烦标列者，然此为考古学文字学重要事业，前人鲜注意及之者。若能搜集敦煌写本中六朝唐代之异文俗字，编为一书，于吾国古籍之校订，必有裨益。予久蓄是念，今读西本君之书，因附著其意，以质世之治考古文字学者。”郭在贻收录在《郭在贻敦煌学论集》（江西人民出版社，1993）、《郭在贻语言文学论集》（浙江古籍出版社，1992）或《郭在贻文集》（中华书局，2002）中的一系列有关敦煌俗字的论文，精辟深入地阐述了敦煌文献、包括佛教文献的俗字研究问题。郭的学生张涌泉继承其师的路向，在俗字研究上作了进一步的开掘，先后有《汉语俗字研究》（岳麓书社，1995）、《敦煌俗字研究》等著作。在这些著作中，敦煌佛教文献是研究俗字的重要材料之一。而潘重规的《敦煌俗字谱》、金华荣的《敦煌俗字索引》也是同类专著。

三是俗语词研究。蒋礼鸿的《敦煌变文字义通释》（中华书局，1959）是较早的

一部专著;另外还有蒋礼鸿主编的《敦煌文献语言词典》(杭州大学出版社,1994)、曾良的《敦煌文献字义通释》(厦门大学出版社,2001)等都是利用佛教文献、特别是变文作为主要材料之一考证俗语词的专著。重要著述还有郭在贻的一系列论文,在利用敦煌佛教文献考证俗语上卓有建树,见《郭在贻文集》(中华书局,2002)或《郭在贻敦煌学论集》(江西人民出版社,1993)。

利用敦煌佛教文献为材料进行俗文学的研究,是二十世纪敦煌研究中取得的最大的成就之一,它不仅是敦煌研究的分支之一,也是二十世纪佛教文学研究的最重要组成部分。对此,将在“佛教文学之研究”中进行具体描述。

(7) 敦煌胡语佛教文献研究

对敦煌胡语佛教文献的研究,国外相当发达,如贝利的《于阗文献选刊》、高梯奥的《粟特语佛说善恶因果经研究》等。而相对说来,中国较少。

中国对胡语佛教文献的研究早在陈寅恪就已经开始,其《敦煌本唐梵对字音般若波罗蜜多心经跋》、《斯坦因 Khara-Khoto 所获西夏文大般若经考》、《西夏文佛母大孔雀明王经夏梵藏汉合璧校释序》、《童受喻鬘论梵文残本跋》(《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980)都是研究力作。对敦煌胡语佛教文献的研究,还有《中国民族古文字研究》(中国社会科学出版社,1984),文章利用了敦煌胡语文献;史金波的《敦煌莫高窟北区出土西夏文文献初探》分“刻本佛经”、“活字版佛经”、“其他写本文献”、“题记”几方面介绍了敦煌的西夏文佛经。

季羨林的研究主要集中在吐火罗语方面。著有《吐火罗文研究》(《季羨林文集》(第十二卷),江西教育出版社,1998),又名《敦煌吐鲁番吐火罗语研究导论》,其研究成果与方法对研究敦煌胡语佛教文献有指导性作用。

对于敦煌回鹘佛教文献的研究,有牛汝极的《回鹘佛教文献——佛典总论及巴黎所藏敦煌回鹘文佛教文献》(新疆大学出版社,2000)、《维吾尔古文字与古文献导论》(新疆人民出版社,1997)及其一系列论文如《伯希和藏品中一件回鹘文皈依佛教三宝愿文研究》都是或涉及对敦煌佛教文献的研究。特别是《回鹘佛教文献——佛典总论及巴黎所藏敦煌回鹘文佛教文献》一书,分上篇“回鹘佛教文献总论”、下篇“巴黎藏回鹘文佛教文献”、附篇“回鹘佛教文献相关问题”三个部分,比较全面地讨论了有关回鹘文佛教文献,虽然不是专门讨论敦煌回鹘佛教文献的,但其著作包括了有关敦煌回鹘佛教文献。而有关回鹘佛教文献的还有如杨富学、邓浩的《吐鲁番出土回鹘文〈七星经〉回向文研究——兼论回鹘佛教之功德思想》、耿世民的《敦煌突厥回鹘文书导论》(新文丰出版公司,1994)及其论文。

王国维的《元刊本西夏文〈华严经〉残卷跋》,利用敦煌西夏文佛教文献考订此西夏文佛经。

在藏文方面,有黄文焕的《河西吐蕃文书简述》(1978)、吴其昱的《台北中央图

书馆藏敦煌蕃文写本佛经四卷考》(1975)等。

(8) 其他考古发掘的地下佛教文献研究

二十世纪以来,佛教考古的最大贡献之一就是发现了一大批佛教文献,按照其物质载体来说,有石刻,其中最大的发现之一是房山石经;有绢帛纸写本,最大的发现是敦煌藏经洞;有木刻,如河北宣化下八里张氏家族墓,在张文藻等人木棺上发现的用梵文和汉文墨书的佛经。

出土佛教文献按照其文献性质来说,则有正统的印度佛教三藏文献,有大乘、也有小乘;有汉地正统佛教三藏文献,还有一些伪经,还有一些与佛教密切相关的文书,如石窟、寺塔修造题记、僧人墓志等。

对这些出土文献的研究,大多是单篇论文,而在有关发掘报告中也往往涉及。专著方面,对于敦煌出土的佛教文献的研究,已在“敦煌佛教文献之研究”作了介绍,此不赘。其他的有郭相颖主编的《大足石刻铭文录》(重庆出版社,1999)、王尧的《吐蕃金石录》(文物出版社,1982)、马大正、杨镰的《西域考察与研究》(新疆人民出版社,1994)、《西域考察与研究续编》(新疆人民出版社,1998)、向达的《摄山佛教石刻小纪》、《摄山佛教石刻补记》(见《唐代长安与西域文明》,河北教育出版社,2001)、中国佛教协会的《房山云居寺石经》(文物出版社,1978)、刘长久等《大足石刻研究》(四川省社会科学院出版社,1985)、中国图书馆金石组等的《房山石经题记汇编》(书目文献出版社,1987)、桂林市文物管理委员会的《桂林石刻》(内部资料)、林梅村《西域文明:考古、民族、语言和宗教新论》(东方出版社,1995)、《古道西风——考古新发现所见中西文化交流》(北京三联书店,2000)等。

在所有出土文献中,最多最重要的是敦煌千佛洞和吐鲁番一带佛教文献的出土。对于吐鲁番的文献,有中国文物研究所等的《吐鲁番出土文书》四册(文物出版社,1992)。而对于敦煌出土文献的研究则汗牛充栋,最重要的有陈寅恪的收录于《金明馆丛稿初编》、《金明馆丛稿二编》、《寒柳堂集》中的一系列论文,以及台湾黄永武的《敦煌宝藏》(台北新文丰出版公司,1981—1986)、徐自强、李富华的《敦煌大藏经》(星星出版公司、台北前景出版社,1990—1991)、许国霖的《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》(上海商务印书馆,1937)、史岩的《敦煌石室画像题识》(敦煌艺术研究所等,1947)、王重民等的《敦煌变文集》(人民文学出版社,1957)等。而对于其细致情形,在《敦煌佛教文献之研究》和《佛教文学艺术之研究》中作详细叙述。

4. 工具书的编制

(1) 目录与索引

在目录方面,从理论上的研究有印顺的《佛书编目议》、陈鸿飞的《佛教典籍分

类之研究》、谷响的《佛典分类溯源》等。对历代经目录考订的有南亭的《华严宗著述汇目》、刘国钧的《后汉译经录》、《三国佛典录》、《西晋佛典录》等,特别是周叔迦的《宋元明清译经图记》(收于张曼涛《现代佛教学术丛刊》第38集,大乘文化出版社,1978)是一篇补缺的力作。该文详细考订了宋元明清时代僧人的译经部数、卷数,这样,上接中国古代的佛教经录,构成了一个完整的系统,由此可以详细了解中国自后汉到明清时代的佛教翻译情况。而童玮的《二十二种大藏经通检》(中华书局,1997)则是一部对现存大藏经经目进行对照之作,十分实用。

二十世纪在佛藏编目研究中影响最大的是吕澂的《新编汉文大藏经目录》(《吕澂佛学论著选集(三)》,齐鲁书社,1991)。作者认为,佛学编目工作具有十分重大的意义,但是旧有的汉文大藏经目录存在缺点,或者是区分部类之不很恰当,或者是弄错了经本之失译与有译,或者是译撰不分而误收了疑伪之书。为了对汉文大藏彻底重编,最先要解决的是大乘经更加合理的区分部类问题,其次则为各别经籍有译失译的核实,然后再及其他。基于这样的认识,作者借鉴了从《开元释教录》到《大正新修大藏经》的优秀成果,摒弃其不足,分经藏(下再分宝积部、般若部、华严部、涅槃部、阿含部)、律藏、论藏(附疑伪目)、密藏(分金刚顶部、附疑伪目)、撰述(下分章疏部、论著部、语录部、纂集部、史传部、音义部、目录部、杂撰部),共2086部佛教典籍。

在目录中,二十世纪研究中最充分的是敦煌文献。中国学者对敦煌佛教文献的清查,最早是罗振玉于1909年发表《敦煌石室书目及发见之原始》,他又于1914年翻译了日人橘瑞超对自己探险所得的编目《日本橘氏敦煌将来藏经目录》。1911年李翊灼发表《敦煌石室经卷中未入藏经论著述目录》,校订出200多种古逸经和疑伪经。1926年叶恭綽发表《关东厅旅顺博物馆所存敦煌出土之佛经》,1931年陈垣出版《敦煌劫余录》,收录佛经写本目录达八千多卷,这是敦煌学研究中最重要目录之一。此后,有关敦煌佛教文献的目录不断续出,如王重民的《巴黎伦敦所藏敦煌残卷叙录》(1939)、向达的《伦敦所藏敦煌卷子经眼目录》(1939)、苏莹辉的《记本所新发现北朝经》(1945)、王重民的《敦煌古籍叙录》(商务印书馆,1958),而后来台湾黄永武根据《敦煌古籍叙录》作《敦煌古籍叙录新编》,有所补充。

1962年王重民、刘恕铭等编《敦煌遗书总目索引》出版,具有划时代的意义。全书分为叙例、总目、索引、附录四个部分。在总目部分,包括了北京图书馆藏的8697号卷子、斯坦因劫经录、伯希和劫经录、散录,可以说收集了绝大部分敦煌文献,这自然包含了绝大部分敦煌佛教文献的目录。1986年黄永武编的《敦煌遗书最新目录》(台北新文丰出版公司,1986),给一大批过去未定名的佛经定了名。而后来敦煌研究院编的《敦煌遗书总目索引新编》(中华书局,2000),也是根据王重民、刘恕铭等编《敦煌遗书总目索引》为基础而作了补订,体例较为完备,但可惜的

是没有把新发现的敦煌文献如俄藏敦煌文献进行著录。

在目录中,较有学术价值的还有一些提要性质的著作。如陈士强的《佛典精解》(上海古籍出版社,1992)、《中国学术名著提要·宗教卷》(复旦大学出版社,1997)、《中国佛百科全书·经典卷》(上海古籍出版社,2000)、刘保金的《中国佛典通论》(河北教育出版社,1997)、陈垣《中国佛教史籍概论》(上海书店出版社,1999)、于谷的《禅宗语言与文献》(江西人民出版社,1995)、中国佛教协会的《中国佛教(第三辑)》(东方出版中心,1989)等。

相对而言,二十世纪对非汉语佛教文献的目录,中国学者涉足较少,这是由于中国学者的具体学术环境条件有限。这方面主要是由一些翻译著作来弥补的。如高楠顺次郎等著的《南传大藏经解题》、德格版《西藏大藏经总目录》分别被收入《世界佛学名著译丛》第24、30册。山田龙城著的提要性质的《梵语佛典导论》也由许洋主译出,并被收入《世界佛学名著译丛》第79册。这些目录虽然不是中国学者的著作,但它的翻译却是中国学者主动积极的学术活动,对推进中国佛学研究起到了很大的作用。而对西藏佛教文献的编目,中国学者自己也进行了一些研究,如林志钧的《藏译印度佛学论著目录》等。

(2) 辞典

在佛教辞书方面,二十世纪有很大成绩,有一般性辞典,如孙祖烈的《佛学小辞典》、上海佛学书局编辑部的《实用佛学辞典》、陈兵的《新编佛教辞典》。有专门的宗派辞典,如朱芾煌的《法相辞典》、袁宾的《禅宗辞典》。有人名辞典,如明复的《中国佛学人名辞典》。有包容性很广的文化辞典,如任道斌的《佛教文化辞典》、陈聿东的《佛教文化百科》。有语言对照辞典,如王沂暖、健白平的《藏汉佛学辞典》、佛光山出版社的《中英佛学辞典》、林忠忆的《佛学名词汇集(中英梵巴)》等。

丁福保的《佛学大辞典》(上海佛学书局,1994)是中国人自己编的第一部现代佛学辞典,最初出版于1919年。而熊十力的《佛家名相通释》(东方出版中心,1985)最早出版于1937年,是一部专门的辞典,书分上、下两卷,上卷,依据《五蕴论》,综述法相体系;下卷,依据《百法》等论,综述唯识体系。该书条理十分分明,解释简洁明了,高出其他辞典远甚。

在二十世纪编辑的较大的一部佛学辞典是慈怡等编的《佛光大辞典》(佛光山出版社,1989)。在内容上,涉及面很广,“于类别上,举凡佛教术语、人名、地名、书名、寺院、宗派、器物、仪轨、古则公案、文学、艺术、历史变革等;于地域上,收录印度、中国(包括西藏、蒙古)、韩国、日本以及锡兰、缅甸东南亚各国、欧美等地有关佛教研究或活动之资料,乃至其他各大宗教发展、社会现象等,凡具有与佛教文化对照研究之价值者,皆在编纂之列”。共收录22608条独立条目,10万余项附见词目。除汉文,还涉及梵、巴等文。书中除了文字解释外,还有图片、表格等辅助形

式,内容极其丰富。现在已有光盘版。

实际上,在二十世纪辞典编纂中,需要着重说明的是吴汝均的《佛教大辞典》(商务印书馆国际有限公司,1992)。它包括序、凡例、正文、索引。在思路,它与熊著略近,即追求义理的准确把握与解释的精当简洁;与其他辞典之堆砌文献明显异趣。

(五) 佛教文学艺术之研究

1. 佛教美学研究

对佛教的美学理论研究,专门的著作较少,一般只是在中国美学的研究中作为一个局部进行研究。如宗白华的《美学与意境》(人民出版社,1987)、李泽厚的《中国古代思想史论》(安徽文艺出版社,1999)、《美的历程》(中国社会科学出版社,1989)、钱钟书的《谈艺录》(中华书局,1984)、《管锥编》(中华书局,1986)、叶朗的《中国美学史大纲》(上海人民出版社,1985)、张文勋的《儒道佛美学思想探索》(中国社会科学出版社,1988)等,其中都有关于佛教美学的内容。

宗白华对佛教、特别是禅宗美学有非常精深的把握,而且也是中国较早对此进行研究的开拓者之一。在《论中西画法的渊源与基础》、《中国艺术意境之诞生》、《论文艺的空灵与充实》、《略谈敦煌艺术的意义与价值》等文中,认为“成为中国山水花鸟画的基本境界的老、庄思想及禅宗思想也不外乎于静观寂照中,求返于自己深心的心灵节奏,以体合宇宙内部的生命节奏”。“静穆的观照和飞跃的生命构成艺术的两元,也是构成‘禅’的心灵状态”^[25]。由此基本观念出发,宗白华深刻地分析了中国艺术意境的构成与含义。

二十世纪讨论佛教美学的专著有:曾祖荫的《中国佛教与美学》(华中师范大学出版社,1991)、王海林的《佛教美学》(安徽文艺出版社,1992)、祁志祥的《佛教美学》(上海人民出版社,1997)、张节末的《禅宗美学》(浙江人民出版社,1999)等。其中以王海林的《佛教美学》较有新见。其书从与西方美学、中国古代美学的对比中,认为佛教美学有自己的独特性:一是佛教美学与宗教、哲学、文艺理论、伦理学、心理学的结合更加紧密;二是佛教美学有自己特殊的范畴,而且这些范畴有自己特殊的内涵;三是佛家将佛性或真如视为一切审美现象的本体;四是比起西方美学,中国古代美学和佛教美学的理论形态不够系统、完善,概念范畴内涵、外延模糊,流动性大、相似性概念多,概念推移序次、序向难辨,理论框架不够完整明确。但中国古代美学的鉴赏功效及有关理论比较发达,为其他美学所不及,而佛教美学则思辨性

最高。该书分析了佛教美学的特征、内部构成,并重点论述了佛教人生本位的唯心美学、特殊的美学范畴、佛教的审美功利观、神灵的美化奥蕴、佛教审美心学、禅宗美学、佛教的神秘美学、佛教的艺术美学、佛教美育等方面。

2. 佛教文学的研究

(1) 沈曾植以来的现当代佛教文学研究历程

同中国整个学术发展趋势一致,对佛教文学的真正科学研究,是在中国传统学术思想与方法受到西方科学思潮冲击与巨大影响的背景中展开的。筚路蓝缕,其功不可不归于近现代学者,如沈曾植、王国维、梁启超、陈寅恪等。

沈曾植(1851—1922)乃清末“儒宗学府”(汪兆铭《碑传集三编》谢凤孙《学部尚书沈公墓志铭》),虽然他在佛学研究方法上不是西方新学的——以各种文字文本的比较研究为主——但他继承乾嘉朴学学风,通过对汉语佛教文献的细心体会,发掘出许多极其有价值的新东西,如通过不同部派文献分析其间的传承与关系。而他对于佛教文学的研究,虽然属于短札,但不乏真知灼见。其有关见识收于《海日楼札丛海日楼题跋》(辽宁教育出版社,1998)中。如他首先考出哪吒太子的来源见《宣律师传》,又认为唐代的剑侠小说与密宗有关系。对于中唐险怪诗派代表韩愈那奇险怪谲的诗歌风格,沈曾植也作了一些探源,他说韩愈的《游青龙寺赠崔群补阙诗》“从柿叶生出波澜,烘染满目,竟是《陆浑山火》缩本。吾尝论诗人兴象与画家景物感触相通。密宗神秘于中唐,吴卢画皆依为蓝本。读昌黎、昌谷诗,皆当以此意会之”;而韩愈《陆浑山火》诗“作一帧西藏曼荼罗画观”。

沈曾植的研究趋向对王国维等后来学者有较深的影响。王国维关于佛教文学的研究,主要表现在其《敦煌发见唐朝之通俗诗及通俗小说》、《宋槧〈大唐三藏取经诗话〉跋》等^[26]。但真正确立佛教文学研究规范的是陈寅恪。陈寅恪的一系列论文,是以佛教翻译文学为中心来探讨佛教文学的。如《禅宗六祖传法偈之分析》、《有相夫人生天因缘曲跋》、《须达起精舍因缘曲跋》、《敦煌本维摩诘经文殊师利问疾品演义跋》、《西游记玄奘弟子故事之演变》、《莲花色尼出家因缘跋》、《忏悔灭罪金光明经冥报传跋》、《论韩愈》等,这些文章均收录于《金明馆丛稿初编》、《金明馆丛稿二编》、《寒柳堂集》(北京三联书店,2001)中。在这些文章中,有几点值得特别注意:一是陈经常采用的是汉文、巴利文、梵文、藏文比较的方法,如《有相夫人生天因缘曲跋》就以汉语敦煌本、汉语《杂宝藏经》、梵文 Divyavadāna 之 Rudr āyana、藏文甘珠尔律部、吐鲁番壁画进行比较分析,指出有相夫人故事当时盛行于西北。二是对佛经文学形式的分析,通过文体、情节、人物的比较,探讨佛教文学对中国文学的影响。三是注重佛教民间文学研究,多关注敦煌民俗佛教,其佛典体裁等研究也

是往往指向民间佛教与民间文学的。四是关注到佛教对士大夫文人思想和艺术技巧的影响,如《论韩愈》。陈寅恪的佛教文学研究,从方法和内容上都代表了整个佛教文学研究的趋向,我们可以把后来的以及同时代的佛教文学研究看作是对陈寅恪的补充与发扬。

现代佛教文学的研究,由于受当时实际社会环境的影响,比较兴盛。主要在三个方向上展开:一是佛教经典文学研究,包括对佛教翻译文学的关注和对佛教经典的文学性解读;二是对俗文学的关注。除了王国维、陈寅恪之外,还主要表现在敦煌研究者、胡适、梁启超等学者的研究上。

改革开放后,佛教文学研究才真正地开展起来,总体看来,这一时期的研究呈现这样一些特点:一是禅宗研究非常广泛,二是敦煌文学、诗僧受到格外注重,三是对佛教义理与文学创作思维、内容以及与文人生活态度关系的研究十分兴盛。出现了一大批有分量的著作,涌现出一批功力深厚的专家。

(2) 佛教经典文学研究

佛教经典的文学研究是指对佛教经典所体现的文学形式因素进行研究,譬如其修辞手法、散体与偈颂的配合、翻译、譬喻、本生故事等,以及佛教经典的文学形式对中国文学的影响。

在佛教翻译和其中文学形式因素研究方面,除了陈寅恪外,还有梁启超的《翻译文学与佛典》、《佛典之翻译》,收入《佛学研究十八篇》(辽宁教育出版社,1998)。而谢无量的《中国大文学史》(台湾中华书局,1983)、谭正璧的《中国文学进化史》(上海光明书局,1929)、谭丕模的《中国文学史纲》(商务印书馆,1954)、郑振铎的《插图本中国文学史》(人民文学出版社,1957)、中国社会科学院文学研究所的《中国文学史》(人民出版社,1962)、王晓平的《佛典·志怪·物语》(江西人民出版社,1990)、张中行的《佛教与中国文学》(《张中行作品集》第三卷,中国社会科学出版社,1995)等都有专门介绍佛教翻译文学的篇章。而马祖毅的《中国翻译史》(上,湖北教育出版社,1999)有相当重要的篇幅是讨论佛教翻译历史与特征的。专门的研究还有依淳的《本生经的起源及其开展》(高雄佛光出版社,1990)、丁敏的《佛教譬喻文学研究》(台北东初出版社,1995)等。而佛典作品选集方面,有常任侠的《佛经文学故事选》(上海古籍出版社,1982)、方广锬的《佛经中的民间故事》(中国社会科学出版社,1989)、吴重德的《佛的本生故事》(和裕出版社,1990)、慈庄等的《佛教故事大全》(佛光出版社,1991)、陈允吉、陈引驰的《佛教文学精编》(上海文艺出版社,1997)、周齐的《佛经故事》(外国文学出版社,1997)、陈允吉、胡中行的《佛经文学粹编》(上海古籍出版社,1999)等。其他如杨宪益的《〈高僧传〉里的国王新衣故事》(见《译余偶拾》,北京三联书店,1983)、饶宗颐的《华梵经疏体例同异析疑》、《马鸣佛所行赞与韩愈南山诗》(见《梵学集》,上海古籍出版社,1993)、刘梦溪的《汉译佛

典与中国的文体流变》(见刘梦溪《传统的误读》,河北教育出版社,1996)、周一良的《论佛典翻译文学》(《周一良集》(第三卷),辽宁教育出版社,1998)、金克木的《怎样读汉译佛典——介绍鸠摩罗什兼谈文体》(《梵佛探》,江西教育出版社,1999)、陈允吉的《东晋玄言诗与佛偈》、《中古七言诗体的发展与佛偈翻译》(见陈允吉论文集《古典文学佛教溯缘十论》,复旦大学出版社,2002)、季羨林的《印度文学在中国》(《季羨林文集》(第四卷),江西教育出版社,1999)、以及印顺的《说一切有部为主的论书与论师之研究》(正闻出版社,1967)、《原始佛教圣典之集成》(正闻出版社,1970)中关于譬喻、因缘、本生等的分析等。

梁启超的《翻译文学与佛典》、《佛典之翻译》,是专门研究佛教翻译与翻译文学之作。在这些文章中,作者详细讨论了佛教翻译发展的阶段、代表人物、翻译所据原本、译场组织、翻译文体、翻译文学之影响等方面。作者认为,中国的佛典翻译“自晚汉迄中唐,凡七百年间,赓续盛弘斯业。宋元以降,则补苴而已”。其历史可以分为三期:自东汉至西晋为第一期,东晋南北朝为第二期,唐贞观至贞元为第三期。自唐贞元迄宋太平兴国约二百年间,译业完全中止。太平兴国八年,才又起译场,到景祐四年止,译出五百余卷经;元至元间,虽有译经,但都是小乘小品,益不足道。故可以认为翻译事业到唐贞元就告终了。该书对翻译的特点和翻译文体,皆作非常详尽的阐述。

佛教翻译文学中的文学性因素对中国文学的影响,也是佛经文学研究的一个主要方面。梁启超在《翻译文学与佛典》中认为,翻译文学对一般文学的影响主要表现在以下几个方面:一是国语实质的扩大,二是语法与文体的扩大,三是文学情趣的发展。还有上面提到的陈允吉的《东晋玄言诗与佛偈》、《中古七言诗体的发展与佛偈翻译》等。

(3) 佛教民间文学研究

二十世纪佛教民间文学的研究,主要体现在对敦煌变文、通俗佛教诗歌、小说的研究上。在变文方面,主要论著除了王国维外,还有罗振玉的《敦煌零拾·佛曲三种》、周绍良的《敦煌变文汇录》(上海出版公司,1954)、王重民、向达等的《敦煌变文集》(人民文学出版社,1957)、潘重规的《敦煌变文集新书》、黄征、张涌泉的《敦煌变文校注》(中华书局,1997)、项楚的《敦煌变文选注》(巴蜀书社,1990)、周绍良、张涌泉、黄征的《敦煌变文讲经文因缘辑校》等资料集,而从罗振玉、王国维起,就开始了蓬勃研究,如郑振铎的《插图本中国文学史》(人民文学出版社,1957)、向达的《论唐代佛曲》、《记伦敦所藏的敦煌俗文学》、《唐代俗讲考》(见《唐代长安与西域文明》,北京三联书店,1957)、孙楷第的《唐代俗讲轨范与其本之体裁》、傅芸子《敦煌俗文学之发见及其展开》、陈允吉的《从〈欢喜国王缘〉变文看〈长恨歌〉故事的构成》(见《唐音佛教辨思录》,上海古籍出版社,1988)、周绍良、白化文编的《敦煌变文论

文录》(上海古籍出版社,1982)、陆永峰的《敦煌变文研究》(巴蜀书社,2000)等,可以说,变文是二十世纪最热门的一个研究领域,有关论文汗牛充栋,不胜列举。

在通俗佛教诗歌方面,主要是王梵志的研究上。刘复早在《敦煌掇琐》中就抄录了王梵志诗一卷。对于其作品校勘辑录的还有张锡厚的《王梵志诗校辑》(中华书局,1983)、项楚的《王梵志诗校注》(上海古籍出版社,1991)以及张锡厚的《论王梵志诗的口语化倾向》、郭在贻的《唐代白话诗释词》、《王梵志诗校释拾补》、《〈王梵志诗校辑〉误校示例》、《敦煌写本王梵志诗汇校》(均见《郭在贻语言文学论稿》,浙江古籍出版社,1992)、朱凤玉的《王梵志诗研究》(台北学生书局,1986—1987)等。其他较好的有关诗僧的专著有覃召文的《禅月诗魂——中国诗僧纵横谈》(北京三联书店,1994)、汪泛舟的《敦煌僧诗校辑》(甘肃人民出版社,1994)等。

关于故事方面的研究,有季羨林的《比较文学与民间文学》(《季羨林文集》(第八卷),江西教育出版社,1996)、孙楷第的《俗讲、说话与白话小说》(作家出版社,1950)、台静农的《龙坡论学集》(辽宁教育出版社,2000)、张中行的《佛教与中国文学》、王晓平的《佛典·志怪·物语》等。

其他较重要的还有任二北的《敦煌歌辞总编》(上海古籍出版社,1986)是专门对敦煌保存的民间词进行的整理,其中收录了有关佛教性质的词体文学。

实际上,二十世纪对佛教俗文学的关注,起因在于新文化运动之提倡文学革命的需要。胡适说:“白话文学史就是中国文学史的中心部分。中国文学史若去掉了白话文学的进化史,就不成中国文学史了……”^[27]在其《白话文学史》里,大量涉及了佛教通俗文学。如在第八章,论述了惠休与宝月;第九章、第十章专门介绍了佛教的翻译文学,可见他是把佛教翻译文学视为通俗文学的;尤其是在第十一章里,说白话诗的来源之一就是宗教和哲理,特别提到佛教,认为寒山、拾得、王梵志都是从嘲戏的路走出来的。从该书看来,佛教通俗诗文被作者认为是中国白话文学的主要成分之一。1922年,胡适在《禅宗的白话散文》里说:“唐朝的诗的白话化,是无可怀疑的了。在文的方面,平常人只注意中唐的韩柳古文,却不知道韩柳的时代便是白话散文产生与发展的时代。这种白话散文的发起,应该归功于禅门的语录,这是无可怀疑的。”^[28]

而郑振铎的《敦煌的俗文学》(后收入《中国文学史》)、《中国俗文学史》(上海书店,1984)对佛教俗文学也作了论述。如第五章《唐代的民间歌赋》论述了佛教诗人如王梵志、寒山、拾得,敦煌佛曲如《禅门十二时》、《太子五更转》、《太子入山修道赞》,敦煌变文等。

张中行在《佛教与中国文学》(中国社会科学出版社,1995)第三章《佛教与中国俗文学》中,除了分析变文外,还仔细分析了佛教对其他俗文学如小说、鼓子词、诸宫调、宝卷、弹词、鼓词的影响,认为它们的题材有直接来源于佛教的,也有间接来

源于佛教的;而在思想上,佛教的无常苦空、地狱轮回、因果报应、修持得福、多种神通等思想对民间文学施加了极大的影响。

(4) 佛教义理与文人的思想、创作及其理论关系的研究

对于佛教与文人关系的研究,在现代研究者那里不多。但改革开放后,这方面研究如雨后春笋。主要著作有郭沫若的《李白与杜甫》(《郭沫若全集》(历史编)第四册,人民出版社,1982)、钱钟书的《管锥编》(中华书局,1986)、《谈艺录》(中华书局,1984)、陈允吉的《唐音佛教辨思录》(上海古籍出版社,1988)及其一系列论文(后收入《古典文学佛教溯缘十论》,复旦大学出版社,2002)、葛兆光的《中国宗教与文学论集》(清华大学出版社,1998)、《禅宗与中国文化》(上海人民出版社,1986)、孙昌武的《唐代文学与佛教》(陕西人民出版社,1985)、《佛教与中国文学》(上海人民出版社,1988)、《禅思与诗情》(中华书局,1997)、《中国文学中的维摩与观音》(高等教育出版社,1996)、张伯伟的《禅与诗学》(浙江人民出版社,1992)、周裕锴的《中国禅宗与诗歌》(上海人民出版社,1992)、《文字禅与宋代诗学》(高等教育出版社,1998)、谢思炜的《禅宗与中国文学》(中国社会科学出版社,1993)、蒋述卓的《佛经传译与中古文学思潮》(江西人民出版社,1990)以及张中行的《禅外说禅》、《佛教与中国文学》(均见《张中行作品集》(第三册)),中国社会科学出版社,1995)、杜松柏的《禅学与唐宋诗学》(黎明文化事业股份有限公司,1986)、姚仪敏的《盛唐诗与禅》(佛光出版社,1991)、南怀瑾的《禅宗与中国文学》(《南怀瑾著作珍藏本》(第四卷)《禅宗与道家》,复旦大学出版社,2000)、程亚林的《诗与禅》(江西人民出版社,1989)、郭绍林的《唐代士大夫与佛教》(河南大学出版社,1987)、黄卓越的《佛教与晚明文学思潮》(东方出版社,1997)、佛光山文教基金会的《文学与佛学关系》(台湾学生书局,1994)、谭桂林的《二十世纪中国文学与佛学》(安徽教育出版社,1999)、郑欣森的《鲁迅与宗教文化》(陕西人民教育出版社,1996)等。

佛教与文人的思想、创作及其理论关系极其复杂微妙,在众多的研究中,真正能有自己特殊研究路径、形成自己研究风格的不多见。郭绍林著的《唐代士大夫与佛教》,是一部非常扎实的论著,通过士大夫与佛教的不解之缘、士大夫与佛教的关系、佛教对士大夫的影响、士大夫对佛教的影响、士大夫奉佛的原因几个方面,详尽而深刻地揭示了唐代士大夫与佛教的关系,发掘出了许多翔实的原始资料。

陈允吉的论著和论文,从特点上来说,注重从小处入手,从小再延伸到大处或以小见大,风格上显得具体、深刻。除了佛教经典的文学研究外,还有佛经与文人间的借鉴关系研究、佛教禅学与诗人思想、僧人诗人交往等的研究。孙昌武的研究,总体上与陈允吉相反,喜欢从大处落笔,研究的方面比较广泛,除了佛典的文学研究外,还有佛教与文人思想、佛教与文人创作、佛教与中国文学思想、诗僧等方面。

在禅学研究中,周裕锴的研究十分深刻,他注意诗禅之交涉,如研究禅僧之习

诗、诗人之习禅、研究诗禅相通的内在机制、禅宗的语言艺术等。其人不像一般的禅宗研究者那样，以深文浅陋、不懂装懂，而是对禅学理论的把握十分准确，表述也明了简洁。

3. 佛教艺术的研究

佛教艺术如雕塑、绘画、书法、音乐、建筑等的研究，是二十世纪佛学研究中取得辉煌成果的学术门类之一。而这些研究，又往往同佛教考古学有关。

(1) 石窟寺庙艺术

石窟艺术

石窟艺术的研究，是二十世纪佛教艺术研究最辉煌的门类，取得了巨大的成绩。

第一，石窟普查。中国学者对石窟进行普查，首先是1930—1933年间，西北科学考察团调查了新疆石窟。1935年北平研究院又调查了响堂山石窟。建国后，大陆还进行了全国范围内的文物摸底工作。通过普查，发现了一大批重要的佛教石窟群。

从调查结果看，这些发现的石窟，从其位置来说，主要集中在西北和北方，特别是甘肃境内，不仅开凿年代早，延续时间长，分布范围广，而且艺术形式多样，雕塑、壁画精美。在甘肃境内，有敦煌石窟群、河西石窟群（指敦煌石窟群以东，兰州市以西的所有石窟，包括玉门昌马石窟、张掖裕固文殊山石窟、张掖裕固马蹄寺石窟、肃南大都麻河西岸金塔寺石窟、武威天梯山石窟）、陇中石窟群（指以今甘肃中部永靖炳灵寺石窟为主体，包括靖远寺儿湾石窟、法泉寺石窟）、陇南石窟群（指以今甘肃南部天水麦积山石窟为主体，包括麦积山附近的仙人崖石窟、甘谷大像山石窟和华盖寺石窟、武山木梯寺石窟、水帘洞石窟、禅殿寺石窟、西和法镜寺石窟和八峰崖石窟）、陇东石窟群（指以今甘肃东部庆阳、平凉地区的北、南石窟为主体，包括泾川王母宫石窟、合水保全寺石窟、张家门沟石窟、莲花寺石窟、镇原石空寺石窟、华亭石拱寺石窟）。而在所有的石窟中，以敦煌石窟群为最。该石窟位于今敦煌市、安西县、肃北蒙古族自治县和玉门市境内。敦煌石窟群以莫高窟为主体，包括西千佛洞、安西榆林窟、东千佛洞、水峡口下洞子石窟，肃北五个庙石窟、一个庙石窟。其雕造年代从前秦到元。这些洞窟都有彩绘、雕塑、图案。窟形有中心塔柱窟、覆斗顶形窟、殿堂窟、大像窟、涅槃窟、七佛窟、禅窟、僧房窟、影窟、瘞窟等^[29]。在西藏，有札达县东嘎石窟、皮央石窟；南方较少，如南京栖霞山石窟、新昌剡溪大佛、广元石窟群、大足石窟、杭州西湖石窟、大理剑川石钟山石窟、巢湖王乔洞窟；东北更少，有义县万佛堂石窟。在北方，如彬县石窟群、耀县药王洞石窟、富县石泓寺石窟、黄陵万佛寺石窟、延安万佛洞石窟、志丹城台石窟、大同云冈石窟、洛阳龙门石窟、巩县石窟、邯郸响堂山石窟、太原天龙山石窟、义县万佛堂石窟、渑池鸿庆寺石窟、济

南黄花岩石窟、安阳宝山石窟、益都云门山石窟、驼山石窟、巴林左旗洞山石窟、前后昭庙石窟、鄂托克旗百眼窟石窟、平顺宝岩寺石窟等。

调查者都作了记录,如黄文弼的《吐鲁番盆地考古记》(中国科学院,1954)、《塔里木盆地考古记》(中国科学院,1954)、向达的《西征小记》、《莫高、榆林二窟杂考》(见《唐代长安与西域文明》)、夏鼐的《敦煌考古漫记》(成书于四十年代中期,百花洲文艺出版社,2002)等。

第二,考古发掘与发掘报告类的原始研究。文物的调查是发掘的前提,在调查的基础上,有重点地对石窟进行了发掘。其发掘报告涉及石窟的构成、分期、渊源等,可以说是一种本原性的研究,具有不可替代的学术价值。而与报告内容较接近的是一些介绍性的研究。不管是发掘报告或介绍,一般都是就具体石窟而言的。如中央人民政府文化部社会文化事业管理局的《炳灵寺石窟》(1953)、河南省文化局文物工作队的《巩县石窟寺》(文物出版社,1963)、宁夏文物管理委员会等的《须弥山石窟》(文物出版社,1982)、甘肃省博物馆等的《庆阳北石窟 泾川南石窟》(文物出版社,1984)、大足县文物保管所的《大足石窟》(文物出版社,1984)、韩翔和朱英荣的《龟兹石窟》(新疆大学出版社,1990)、李红雄和宋文玉主编的《北石窟寺》(甘肃文化出版社,1999)、浙江省文物管理委员会的《西湖石窟艺术》(浙江人民出版社,1956)、于希宁和罗永子的《北魏石窟浮雕拓片选》(中国古典艺术出版社,1958)、刘玉英的《云冈图案》(山西人民出版社,1959)、四川省社会科学院等的《大足石刻内容总录》(四川省社会科学院出版社,1985)、姚士宏的《克孜尔石窟探秘》(新疆美术摄影出版社,1996)、靳之林的《延安石窟艺术》(人民美术出版社,1982)等。

第三,对较大范围时间或地域内的石窟展开的普遍性研究及其对石窟艺术的总体研究。这方面的研究,侧重在其总体与艺术上,更由此涉及相关的文化思想问题,显得比较广博与深入。就对一定范围内石窟进行的普遍性研究而言,有董玉祥的《梵宫艺苑:甘肃石窟寺》(甘肃教育出版社,1999)、李焰平等的《甘肃窟塔寺庙》(甘肃教育出版社,1999)、穆舜英的《神秘的古城楼兰》(新疆人民出版社,1987)、侯灿《高昌楼兰研究论集》(新疆人民出版社,1990)、王炳华的《丝绸之路考古研究》(新疆人民出版社,1990)、李吟屏的《佛国于阗》(新疆人民出版社,1991)、朱英荣的《龟兹石窟研究》(新疆美术摄影出版社,1993)、温廷宽的《中国北部的石窟雕塑艺术》(朝花美术出版社,1955)、罗永子的《北朝石窟艺术》(上海出版公司,1955)等。而《中国石窟全集》(文物出版社,1984—1992)包罗了《敦煌莫高窟》5卷、《克孜尔石窟》3卷、《库木吐喇石窟》1卷、《安西榆林窟》1卷、《炳灵寺石窟》1卷、《麦积山石窟》1卷、《龙门石窟》2卷、《巩县石窟寺》1卷、《云冈石窟》2卷,全书共17卷,包括了最重要的几个石窟群。就总体艺术与文化研究而言,有常仁侠的《常仁侠艺术考古论文选集》(文物出版社,1984)、阎文儒《中国石窟艺术总论》(天津古籍出版社,

1987)、荆三林的《中国石窟雕刻艺术史》(人民美术出版社,1988)、宿白的《中国石窟寺研究》(文物出版社,1996)、张岱年的《星罗棋布的璀璨明珠——中国石窟艺术》(沈阳出版社,1997)、吴焯的《佛教东传与中国佛教艺术》(浙江人民出版社,1991)、国家文物局教育处的《佛教石窟考古概要》(文物出版社,1993)、温玉成的《中国石窟与文化艺术》(上海人民美术出版社,1993)、朱耀廷等的《古代佛教石窟寺》(辽宁师范大学出版社,1996)、徐恩存的《中国石窟》(浙江人民出版社,1996)、天水麦积山石窟艺术研究所的《石窟艺术》(陕西人民出版社,1990)等,研究相当深入。

第四,石窟保护问题的研究。一方面,政府对石窟的保护十分注意,成立了专门的石窟保护机构,如1955年成立了专门的云冈石窟保护机构。1961年,国务院公布云冈石窟为全国重点文物保护单位,而敦煌研究院下设有敦煌石窟保护研究所,专门负责石窟的保护研究与保护工作。同时,还提供了大量的人力、物力支持,对石窟保护进行资助。在政策法规方面,一些省市先后出台了有关石窟保护的法规,如1999年5月,河南省人大常委会批准了《龙门石窟保护管理条例》,洛阳市也制订了《龙门石窟保护规划》。1965年,大同市政府公布实施了《云冈石窟保护范围与安全规划》;1997年9月,山西人大也批准了《大同市云冈石窟保护管理条例》等,使石窟保护有法可依。

另一方面,就学术界来说,加大了对石窟保护的研究工作。除大量论文外,还有刘景龙的《龙门石窟保护》(中国科学出版社,1985年)、李最雄的《李最雄石窟保护论文集》(甘肃民族出版社,1994年)、敦煌研究院的《敦煌研究文集——石窟保护篇》(上、下)(甘肃民族出版社,1993)等专著。对中国龙门、麦积山、云冈、莫高窟四大石窟的研究,无疑在二十世纪的研究中占有重要地位,研究面比较广,几乎涉及各个方面,研究也较深入。除上面提到的研究外,对龙门石窟的研究,主要还有:龙门保管所的《龙门石窟》(文物出版社,1958)、宫大中的《龙门石窟艺术》(上海人民出版社,1981)、李文生的《龙门石窟装饰雕刻》(上海人民美术出版社,1991)、阎文儒等的《龙门石窟研究》(书目文献出版社,1995)、龙门石窟研究所编的《龙门石窟研究论文选》(上海人民美术出版社,1993)、李文生的《龙门石窟与洛阳历史文化》(上海人民美术出版社,1993)、刘景龙的《龙门石窟》(知识出版社,1996)等。对于麦积山石窟的研究,有文化部社会文化事业管理局的《麦积山石窟》(1954)、阎文儒的《麦积山石窟》(甘肃人民出版社,1984)、冯国瑞的《麦积山石窟志》(1989)、胡维革的《麦积山石窟》(吉林人民出版社,1996)以及《中国石窟雕塑精华·麦积山石窟》(1996)、《中国石窟雕塑精华·麦积山石窟续编》(重庆出版社,1998)等。对于云冈石窟的研究,有山西大同云冈古籍保养所的《云冈石窟》(文物出版社,1957)、云冈石窟文物保管所的《中国石窟:云冈石窟》(文物出版社,1991)、赵一德的《云冈石

窟文化》(北岳文艺出版社,1998)等。

从总体看,二十世纪在四大石窟乃至整个石窟研究的学术领域内,最兴盛的是对敦煌的研究。对敦煌石窟的研究,最早是由西方学者进行的,如1908年伯希和在敦煌对莫高窟进行了编号,共370个窟龕。到了1922年,清朝官吏周炳南命营部司书会同敦煌县警署对莫高窟进行了初步清查编号。1932年,梁思成发表《我们知道的唐代佛寺与宫殿》,论述敦煌建筑。而对于敦煌绘画的研究,起初则主要是临摹,如张大千等人。而张大千也对莫高窟进行了编号,共309号。1942年,向达发表了《论敦煌千佛洞的管理研究及其他连带的几个问题》。特别是1944年2月,国立艺术研究院成立,敦煌的研究才全面展开。

敦煌研究的主要成绩有以下几方面:1910年罗振玉编录出版了《石室秘宝》,收有《唐人画壁弥陀法会图》、《唐人藻井画佛堂内诸佛图》、《唐人画千佛岩图》、《唐人画壁太子求佛舍利图》、《唐人画壁明王像》;1909年11月蒋斧《沙州文录》著录了《五代刻本大圣毗沙门天王像趺记》,并有考订。1931年,贺昌群发表《敦煌佛教艺术系统》、梁思成《伯希和先生关于敦煌建筑的一封信》(1932)、张大千《大风堂临摹敦煌壁画》(1943)、傅振伦《敦煌艺术论略》(1945)、李子青《莫高窟艺术志》(1946)、向达《敦煌艺术概论》(1951)、常书鸿《敦煌艺术的源流与内容》(1951)等重要论文,专著还有端己的《敦煌千佛洞》(三联书店,1954)、谢稚柳的《敦煌艺术叙录》(上海出版公司,1955)、潘絮兹的《敦煌莫高窟艺术》(上海人民出版社,1957)、郭宗弼的《敦煌艺术》(中华书局,1960)、段文杰的《敦煌石窟艺术论集》(甘肃人民出版社,1988),以及段文杰的《敦煌石窟艺术论集》(甘肃人民出版社,1988)、梁尉英等编的《敦煌石窟艺术》(江苏美术出版社,1994)、宁强的《敦煌佛教艺术》(高雄复文图书出版社,1992)、敦煌文物研究所编的《敦煌研究文集》(甘肃人民出版社,1982)、向达的《唐代长安与西域文明》等。而季羨林主编的《敦煌学大辞典》(上海辞书出版社,1998)则几乎涉及所有的方面。

敦煌石窟艺术研究的内容十分广泛,而它所达到的深度、广度,都非其他石窟艺术研究所能比拟。对它的艺术研究,从内容上可以说代表了二十世纪佛教石窟艺术研究的最高水平。

寺塔艺术

历史上,一个完整的寺院一般包括塔、佛殿、僧房,再围以院墙。但往往也有变异,如将塔单独建立,从而使寺院同汉地的一般居住形制较接近。不过,总体而言,其形制主要有宫塔式、楼塔式、廊院式。而寺院的建筑,既有建于都城闹市的,也有建于荒山野岭的,甚至悬空而建,如山西浑源悬空寺就是建于山腰峭壁上的。二十世纪对历史上佛教寺塔的研究,主要包括以下几个方面:

第一,是考古发掘以及考古发掘报告和调查记。

就佛教寺院的发掘来说,比较大而著名的有新疆北庭西大寺、尼雅遗址佛寺、交河故城内佛教寺院;青海的乐都瞿坛寺、湟中塔尔寺。甘肃武威市武南镇白塔村白塔寺、安徽省宣州市广教寺遗址、西藏自治区东嘎·皮央遗址中的东嘎遗迹群Ⅲ区寺庙遗迹、福建莆田县的林泉院、福清市的少林院寺庙遗址等。其他较小的发掘如吉林汪清县红云渤海建筑遗址中寺院佛殿等。

对于塔与地宫的发掘,在大多数地区都有。如上海发掘清理了松江宋兴圣教寺塔、明西林塔地宫和天宫、嘉定元法华塔地宫等,内蒙古自治区博物馆调查了呼和浩特市蟠龙塔辽代地宫,云南清理了大理的罗荃塔,山西发掘了临猗双塔寺的双塔,在西塔塔基下发现了地宫,并作了清理发掘;安徽省考察了广教寺遗址内的双塔。其中,比较著名的有宁夏境内有关西夏佛塔的发掘、甘肃对白塔的发掘。

一般而言,发掘报告是对发掘对象的初步科学研究,具有重要的学术价值。西北大学历史系、扶风县博物馆的《法门寺调查简报》(1985),扶风县文化局、扶风县博物馆的《法门寺第二次清理简报》(1987),卢兆荫的《唐青龙寺遗址踏察记略》(1964)、中国社会科学院考古研究所的《北魏洛阳永宁寺——1979—1994年考古发掘报告》(文物出版社,1996)、贾应逸的《交河故城佛教遗址调查报告》(新疆人民出版社,1999)、河故城保护修缮办公室的《交河故城——1993、1994年度考古发掘报告》(东方出版社,1998)、黄文弼著《新疆考古发掘报告》(文物出版社,1983)、中国社会科学院考古研究所编著《北庭高昌回鹘佛寺遗址》(辽宁美术出版社,1991)等。

第二,对佛寺塔庙地宫的形制、建造年代、结构特征的一般性描述。

这方面,主要针对单个对象的一般性介绍,如《龙华寺》、《静安古寺》、《玉佛禅寺》、《大兴善寺》、《法门寺》、《香积寺》、《草堂寺》、《净寺古刹玄中寺》、《洛阳白马寺》、《广胜寺志》、《新编少林寺志》、《山西寺庙志》、《双林寺》、《塔尔寺》、《妙应寺白塔》、《布达拉宫》、《萨迦寺》、《大昭寺》、《应县木塔》等。

比较具有综合介绍性质的,有吴英才、田尚的《中国的寺庙》(中国青年出版社,1991),王仲畚的《中国明寺志典》(中国旅游出版社,1991),洪丕谟的《佛国风光——中国佛教名寺》(中国文联出版公司,1993),段启明等的《中国佛寺道观》(中央党校出版社,1993),郭隽杰的《中国的佛寺》(天津人民出版社,1994),中国佛教协会的《中国佛教寺院》(中国世界语出版社,1995),张维明、周颖的《寺庙塔》(上海人民美术出版社,1996)等。

还有一些以地域为标准对寺塔进行的介绍,如李焰平、赵颂先、关连吉主编的《甘肃窟塔寺庙》(甘肃教育出版社,1999)、《中国古代建筑·西夏古塔》(文物出版社,1995),四川民委的《藏传佛教寺院资料选编》,宿白的《藏传佛教寺院考古》(文物出版社,1996),蒲文成的《甘青藏传佛教寺院》(青海人民出版社,1990),白清才的《山西寺庙大全》(山西经济出版社,1995),杨荣良、高树森的《金陵佛寺揽胜》(南

京出版社,1992),黄道钦主编的《广东古塔》(广东省地图出版社,1999),朱麒麟的《台湾佛教名刹》(华宇出版社,1988),邢福泉的《台湾的佛教与佛寺》(台北商务印书馆,1985),陈炎正的《台中县寺庙大观》(台中县立文化中心,1989)等。

在这些研究中,比较具有专业学术性的,如林洙编的《中国古建筑图典》(北京出版社,1999)、丁承朴主编的《中国建筑艺术全集》第13卷《佛教建筑(二):南方》(中国建筑工业出版社,1999)、陈耀东主编的《中国建筑艺术全集》第14卷《佛教建筑(三):藏传》(中国建筑工业出版社,1999)等;除此,还有周叔迦的《法苑谈丛》(中国佛教协会,1990)、陈鹤梅的《塔尔寺建筑》(中国建筑工业出版社,1986)、中国古文化研究组的《中国古建筑寺庙工艺图谱》(台北常春树书坊,1989)、戴俭的《禅宗寺院建筑布局初探》(台北明文书局,1991)等,则深入探讨了寺庙的建筑、构成方面的特征。

第三,一些学术含量更重的专著,是在更加广阔的历史、文化视野中来审视佛教寺塔的。

如张弓的《汉唐佛寺文化史》(中国社会科学出版社,1997)、段玉明的《中国寺庙文化》(上海人民出版社,1994)、王子华的《中国寺庙故事》(华中理工大学出版社,1994)、佟洵的《佛教与北京寺庙文化》(中央民族大学出版社,1997)、张齐政的《南岳寺庙建筑与寺庙文化》(花城出版社,1999)、台南县政府民政局的《台南县的寺庙与神明》(台南县政府,1983)、李阿成等的《苗栗县寺庙文化之研究》(苗栗县政府,1988)、傅润三的《漫谈寺院文化》(宗教文化出版社,1999)等。

(2) 雕塑、绘画书法、舞蹈、音乐等艺术

雕塑

雕塑是佛教美术中最主要的艺术形式,主要表现为造像。在各个地方发掘出土的文物中,造像是出土最多的文物。石窟中存在大量的佛教雕像,如龙门、云冈、大同、敦煌等著名石窟群,而一些小石窟也有大量的佛像雕塑,如明溪县与将乐县交界的陇西山仙水岩;寺、塔中也发掘出许多佛像,如1963年在额济纳旗绿城子西夏小庙中,出土了被沙土掩埋的25尊彩色塑像,有佛、菩萨、金刚力士和供养人像,其造型各异,神态端庄,服饰多样,十分精美,堪称我国西夏彩塑艺术品中的上乘之作。甚至在一般墓葬中也出土了大量的佛教造像,如1998年在北京陶然亭东发现的1座唐砖室墓墓门两侧墙上的小龕里就有砖雕力士和菩萨;在宫城遗址中,如1999年在渤海国上京龙泉府宫城第2号宫殿,出土遗物中有鎏金铜佛像;在世俗的瓷窖中也有佛像,如1999年在江西景德镇湖田窑中出土有佛的雕塑。在所有佛教雕塑的发现中,除了石窟外,1996年10月发现的山东青州龙兴寺佛教造像窖藏发现最多,曾被列为当年考古十大发现之一。

对佛教塑像的研究,除有关发掘报告外,专著有文物出版社编的《敦煌彩塑》

(文物出版社,1959—1962)、江苏省吴县东山紫金庵的《紫金庵古塑罗汉》(上海人民美术出版社,1984)、中国佛教文化研究所的《中国佛像艺术》(中国世界语出版社,1993)、陈丰东的《佛教与雕塑艺术》、王庆华的《青州龙兴寺佛教造像艺术》(山东美术出版社,1999)、郭相颖和李书敏的《大足石刻雕塑全集》(重庆出版社,1999)、周一良的《云冈石佛小记》(《周一良全集(第五卷)》),辽宁教育出版社,1998)、李静杰的《石佛选粹》(中国世界语出版社,1995)、刘景龙等的《龙门石窟雕刻萃编》(文物出版社,1995)、金申的《佛教雕塑名品图录:国外博物馆藏品·国内博物馆藏品·中外收藏家藏品》(1995)、李静杰的《中国金铜佛》(宗教文化出版社,1996)、王家鹏的《藏传佛教金铜佛像图典》(文物出版社,1996)、胡光凡等的《中国佛像巡礼》(湖南出版社,1996)等。

绘画与书法

在佛教绘画方面,有绢本或纸本绘画,如历代文人画。但更为主要的是保存在石窟、寺塔中的绘画,这些绘画不仅系统,而且规模庞大,反映佛教的宗教教义更明显。其他的,在一些墓室中、彩棺上也存在一些。

对这些佛教绘画的研究,包括以下几个方面:

一是资料集成,多注重对具体寺院、石窟的壁画收集整理。如孟凡人等的《高昌壁画辑佚》(新疆人民出版社,1995)、贾应逸的《新疆壁画线描精品》(新疆美术摄影出版社,1993)、赵敏等的《中国新疆壁画全集·6:土峪沟·柏孜克里克》(辽宁美术出版社等,1995)、王亨通等的《甘肃永靖炳灵寺石窟壁画》(重庆出版社,1999)、胡同庆等的《甘肃安西榆林窟壁画》(重庆出版社,1999)、山西省博物馆的《宝宁寺明代水陆画》(文物出版社,1985)、山西省古建筑保护研究所的《佛宫寺释迦塔和崇福寺辽金壁画》(文物出版社,1983)、《岩山寺金代壁画》(文物出版社,1983)、《开化寺宋代壁画》(文物出版社,1983)、刘玉英的《云冈图案》(山西人民出版社,1959)、孔有生的《云冈石窟白描资料》(山西人民出版社,1993)、河北省石家庄市文物保管所的《毗卢寺壁画》(河北美术出版社,1984)、毋学勇的《剑阁觉苑寺明代佛传壁画》(文物出版社,1993)、李昆生的《南诏大理国雕刻绘画艺术》(云南人民出版社、云南美术出版社,1999)等。

二是史的研究,即对佛教绘画历史、印度中亚佛教绘画与中国绘画关系、历史上佛教画家、画卷的研究,主要见于一些中国美术史著作中。如郑昶的《中国美术史》(中华书局,1935年影印)、李浴的《中国美术史纲》(人民美术出版社,1957)、中央美术学院美术史系的《中国美术简史》(高等教育出版社,1990)、金维诺的《中国美术史论集》(人民美术出版社,1981)、熊文彬的《中世纪藏传佛教艺术——白居寺壁画艺术研究》(文物出版社,1996)等,较专门的研究,如范瑞华的《中国佛教美术源流》(国际文化出版公司,1996),而对于历史上佛教画家的个案研究,则有

王伯敏的《吴道子》(人民美术出版社,1981)、潘絮兹的《阎立本和吴道子》(中华书局,1964)等。

三是理论的研究。有范瑞华的《禅学与禅意画》(国际文化出版公司,1996)、真禅的《佛法与绘画》(见高振农《弘扬佛教文化之风代代相传》,《香港佛教》524)、徐建融的《佛教与民族绘画精神》(上海书画出版社,1991),这种站在佛教思想义理的高度来审视佛教与绘画的关系的研究比较少。

在佛教书法方面,主要是一些佛经写本刻石的拓本、选本,多是从书法欣赏和书法练习观摩的角度进行的,如文物出版社的《敦煌本柳公权书金经》(文物出版社,1979)、山东省泰山风景区管理局等的《泰山经石峪金刚经》(齐鲁书社,1984)、黄征等的《晋祠华严石经石刻选》(山西人民出版社,1996)、荣宝斋的《荣宝斋造像书法选编》(荣宝斋)、中国书法编辑组的《龙门二十品》(文物出版社,1980)等,真正的学术含义不大。但一些全编,如吴元真的《北京图书馆珍藏龙门石窟造像记拓本全编》(广西师大出版社,1999)、山东石刻艺术博物馆等的《山东北朝摩崖刻经全集》(齐鲁书社,1992)等,不仅有书法欣赏作用,而且对佛教资料的建设、佛教文献的考订校勘有积极意义。从比较纯粹的学术意义上说,有田广烈的《佛法与书法》(河北人民出版社,1991)、真禅的《佛法与书法》(见《香港佛教》524期,高振农《弘扬佛教文化之风代代相传》介绍)等。总体上,相对于佛教艺术其他方面如音乐、雕塑的研究,对佛教书法的研究比较薄弱。

相对而言,二十世纪对佛教绘画、书法的研究,重点是在敦煌绘画、书法的研究上,不仅起步较早,且在研究的全面性与深度上都比较突出,许多学术大家都曾涉足此一领域。

在敦煌绘画研究方面,有大量的论文,如《敦煌的佛教艺术(绘画)》(1931)、陈觉玄的《从敦煌莫高窟壁画中所见到的佛像艺术之系统》(1945)、周一良的《敦煌壁画与佛经》(1951)、郑振铎的《敦煌壁画》(1951)、谢稚柳的《敦煌石窟及其壁画》(1962)、苏莹辉的《敦煌及施奇利亚壁画所用凹凸法渊源于印度导论》(1970)等论文。专著方面,如中央美术学院实用美术系研究室的《敦煌藻井图案》(人民美术出版社,1953)、敦煌文物研究所的《敦煌壁画》(文物出版社,1960)、马竞驰等的《敦煌壁画中的佛经故事》(甘肃人民出版社,1981)、马明达等的《敦煌遗书线描画选》(甘肃人民出版社,1985)、常沙娜的《敦煌历代服饰图案》(万里书店,1986)、樊锦诗等的《莫高窟壁画艺术》(甘肃人民出版社,1986)、饶宗颐的《敦煌白画》(法国,1987)、段文杰的《中国美术分类全集·中国壁画全集:敦煌》(天津人民美术出版社,1991)、马世长的《敦煌图案》(新疆美术摄影出版社,1993)、敦煌文物研究所的《敦煌艺术画库》(中国古典艺术出版社,1957)等,成果非常多。

书法方面,如紫溪的《由魏晋南北朝的写经看当时的书法》(1963)等论文。专

著则有徐祖蕃的《敦煌遗书书法选》(甘肃人民出版社,1985)、沃兴华《敦煌书法艺术》(上海人民出版社,1994)等。

音乐和舞蹈

早在佛教传入开始,僧人为了更好地化俗,就在日常功课或说法时进行“唱颂”,借助音乐的形式宣传佛法。梁代慧皎《高僧传》中就专列“唱导”,录有17个这方面的专门人才,可见其流行程度。对于佛教唱导的内容与作用,慧皎的《高僧传》在“唱导”篇论云“宣唱法理,开导众心”。具体地说,它在中古经历了两个阶段:一是佛法初传时期,仅仅“宣唱佛名,依文致礼”;二是到了庐山慧远,“先明三世因果,却辩一斋大意”,从此以后,“后代传受,遂成永则”。^[30]

正是由于音乐具有如此重要的作用,故对佛教音乐的研究,成为二十世纪佛教艺术研究中的重要组成部分。早在民国时期,就有刘天华的《佛乐谱》。解放战争时期,有亚欣对五台山青庙、黄庙及八大套等传统佛曲的记录。1949年后,先后出现一系列专著,形成了二十世纪第一次佛教音乐研究的高潮。但是,该高潮很快被文化大革命所破坏,而台湾则有一些少量的研究。到了改革开放后,从八十年代起,中国大陆的佛教音乐研究才又走上正轨,实践性的佛教音乐活动有了非常大的发展。正是在这个时期,大陆佛教音乐的各个方面研究都有长足进步;同时,港台佛教音乐研究也十分兴盛,大陆、港台共同促成了二十世纪佛教音乐研究的第二次高潮。

总起来看,二十世纪的佛教音乐研究,包括以下几个方面:

第一,成立了专门的机构,包括专门的创作演出机构和研究机构。如1986年3月,广化寺成立了北京佛教音乐团,整理、研究智化寺京音乐。佛光山于1978年成立了佛光山梵呗赞颂团。而中央音乐学院作为一所著名的高校,也成立了佛教音乐文化研究室,有一批著名的佛教音乐专业研究者。

第二,创作,包括佛事音乐整理、乐谱调查记录等。现代名僧弘一即作有《三宝歌》,这方面在八九十年代十分兴盛,出版有磁带、CD、VCD、MTV等音像制品,在网络上也有大量的佛教音乐作品MP3,高科技正使佛教音乐得到前所未有的普及。从调查整理、音乐采集来说,除了上面提到的刘天华、亚欣外,杨荫浏、查阜西、王迪等调查了北京智化寺音乐,有《智化寺京音乐》(民族音乐研究所1954年油印本)。杨荫浏还在1956年在湖南进行音乐调查,有《佛教禅宗水陆中所用的音乐》(1956年油印本)、《宗教音乐·湖南音乐普查报告附录》(音乐出版社,1960)、中国音协成都分会编的《寺院音乐》(1955)、山西音协编的《山西民间器乐集·五台山寺庙音乐》(1980)、黄新光等的《禅门赞集》(1983)、咸阳地区文化局民间音乐编委会的《咸阳地区民间歌曲集成·宗教歌曲》(1981)、田青的《中国佛教音乐选粹》(上海音乐出版社,1993)、《中国宗教音乐》(宗教文化出版社,1997)、《佛教音乐漫谈》(中

国广播音像出版社,1994)等。^[31]

第三,音乐的演出、传播、普及,以及专门的佛教音乐研究会议。如1989年、1998年先后由浸会大学和南华管理学院主办在香港和台湾召开了“佛教音乐国际学术研讨会”,加强了海内外对佛教音乐文化研究的交流与合作。

第四,历史、理论等方面的研究。在大陆论文方面,既有总体论述,如陈大灿的《中国佛教音乐》、田青的《中国佛教音乐漫谈》、胡耀的《我国佛教音乐述要》(1986)、田青的《佛教音乐的华化》(1983)、《中国音乐的线性思维》(1986)等,也有地域音乐研究,如思白的《京音乐的历史性与艺术性》(1957)、陈家滨的《五台山寺庙音乐初探》(1981)、邢野的《呼和浩特喇嘛教音乐考》(1986)、尼树仁的《大相国寺音乐的构成》(1986)、邢毅的《拉布楞寺院藏文谱》(1989)、韩军的《五台山佛教音乐》(1990)、《五台山佛教音乐的宫调系统》(1990)、刘勃的《佛道教音乐在陕西民俗中》(1990)等,还有对佛教音乐源流的追寻,如谢立新的《中国佛教音乐之初》(1988)、林培安的《梵呗窥源与佛曲辨宗》(1989);同时,运用佛教雕塑绘画资料研究佛教音乐,也涌现出一批成果,如赵一德的《云冈佛籁洞与北朝文化》(1989)、高德祥等的《敦煌石窟壁画中的吹奏乐器》(1989)、常嗣新的《云冈第十二窟乐器演奏伎乐天的初步研究》(1990)等,多为富有创见之作。(参阅田青《中国宗教音乐》的序言《中国宗教音乐研究五十年》)。而王小盾的著作《汉唐音乐文化论集》(台湾学艺出版社,1991)、《中国早期艺术与宗教》(东方出版中心,1998)、《隋唐五代燕乐杂言歌辞研究》(中华书局,1996)中,对汉唐佛教音乐、五台山与唐代佛教音乐、佛教呗赞音乐与敦煌讲唱辞中“平”、“侧”、“断”诸音曲符号关系、隋唐五代的讲唱艺术等,都有精审论述。

在大陆学者的专著方面,有胡耀的《佛教与音乐艺术》(天津人民出版社,1992)、韩军的《五台山佛教音乐》(山西人民出版社,1993)、袁静芳的《中国佛教京音乐研究》(台湾慈济文化出版社,1997)、林克仁的《江苏佛教音乐研究》(音乐教育出版社,1999)、牛龙菲的《敦煌壁画乐史资料总录与研究》(敦煌文艺出版社,1991)等;同时,在一些音乐史著作里,也涉及佛教音乐。

与大陆相比,台湾、香港的佛教音乐研究也十分兴盛。如褚伯思的《佛教艺术的佛曲法乐》(1970)、李纯仁的《中国佛教音乐史略》、《漫谈梵呗》(1972)、吕炳川的《台湾佛教音乐》、《佛教音乐—梵呗—台湾梵呗与日本声明之比较》(1980)、忏业僧的《梵呗探索》(1980—1981)、释青峰《佛教音乐概况》(1981)、叶明媚的《弘一大师与佛教音乐——李叔同的音乐生涯(上、下)》、《弘一大师与佛教音乐》(1985)、严耕望的《僧传所记梵呗声乐与唱导艺术》(1986)、高雅俐的《佛教音乐传统与佛教音乐》(1998)、陈慧珊的《佛光山梵呗源流与中国佛教音乐的关系》(1999)、慈容法师的《佛教音乐弘法的应用》(1999)、凌海成的《佛教音乐的美学思想》(1999)、释法藏

撰的《梵呗略考》(1995)、永本法师的《佛教与音乐》(1999)、饶宗颐的《孝顺观念与敦煌佛曲》(1974)、罗宗涛的《读〈敦煌所发现的佛教讲唱〉》(1980)、朱绿梅的《也谈敦煌讲唱辞的音乐渊源》(1986)、张芳龄的《敦煌所发现的佛教讲唱》(1989)、满耀法师的《中国佛教音乐的现代化意义——以敦煌文献为范围》(1991)等论文。专著如戴明贤的《梵呗总谱》(国际佛教文化,1990)、佛光文化编的《佛光梵呗课诵本》(佛光文化事业有限公司,1999)、祥云法师的《佛教常用“呗器、器物、服装”简述》(佛陀教育基金会,1992)、中观法师等的《佛教、音乐、艺术》(台湾世界佛教出版社,1995)等。

在港台佛教音乐研究领域内,许多研究机构的博士、硕士论文中,都有专门的佛教音乐研究学位论文,如李纯仁的《佛教音乐之研究》(中国文化大学艺术研究所,1971)、林久惠的《佛教音乐——早晚课主要经典的音乐研究》(台湾师范大学音乐研究所,1983)、高雅俐的《佛教音乐文化的转变论佛教音乐在台湾的发展》(台湾师范大学音乐研究,1990)、何丽华的《焰口仪式与音乐之研究——以戒德长老为主要研究对象》(台湾成功大学艺术研究所,1990)、林仁昱的《唐代净土赞歌之形式研究》(台湾中山大学中国文学研究所,1994)、张杏月的《台湾佛教法会——大悲忏的音乐研究》(中国文化大学艺术研究所,1995)、范李彬的《普庵咒音乐之研究》(台湾艺术学院音乐研究所,1998)、赖信川的《鱼山声明集研究——中国佛教梵呗的考察》(台湾华梵大学人文研究所,1998)等。

在佛教舞蹈研究方面,成果很少,大多集中在敦煌研究领域内,如阴法鲁的《从敦煌壁画论唐代的音乐和舞蹈》(1951)、《敦煌乐舞资料的历史背景》(1980)、董锡玖的《从敦煌壁画的乐舞艺术想到的》(1979)、《敦煌壁画中的舞蹈艺术》(1980)、刘恩伯的《婀娜舞腰似柳枝——谈敦煌壁画中“经变”舞姿的动作特点》(1981)等论文。专著方面则有吴曼英等的《敦煌舞姿》(上海文艺出版社,1981)、中国旅游出版社的《敦煌飞天》(中国旅游出版社,1982)、李振甫的《敦煌手姿》(湖南美术出版社,1986)、席臻贯的《古丝路音乐暨敦煌舞谱研究》(敦煌文艺出版社,1992)、董锡玖的《敦煌舞蹈》(新疆美术摄影出版社,1992)、高金荣的《敦煌舞蹈》(甘肃敦煌文艺出版社,1993)等。

较全面的研究

比较全面研究的有李涛的《佛教与佛教艺术》(1989)、张锡坤的《佛教与东方艺术》(1989)、丁明夷和邢军的《佛教艺术百问》(1989)、邹启明的《云南佛教艺术》(1991)、金维诺和罗世平的《中国宗教美术史》(江西美术出版社,1995)、中国美术全集编辑委员会的《中国美术全集》(人民美术出版社,1991)、范瑞华的《中国佛教美术源流》(国际文化出版公司,1996)、徐建融的《观音宝相》、《菩萨造像》(上海人民美术出版社,1998)、黄河涛的《禅与中国艺术精神的嬗变》(商务印书馆国际有限公司,1994)等。

4. 对二十世纪佛教文学研究的反省

对二十世纪佛教文学的反省,陈兵、邓子美的《二十世纪佛教》(民族出版社,2000)中有一些简单的述评。比较专门的有葛兆光的《中国宗教与文学论集》之《导言:重理中国宗教与文学之因缘》、孙昌武的《汉文佛教文学研究概况及其展望》(见林徐典《汉学研究之回顾与前瞻》,中华书局,1995)等。二十世纪佛教文学艺术的研究,总体上呈现出这样一些特征:

其一,禅学研究异常兴盛。可以说,改革开放后佛教文学研究表面上的兴盛,在很大程度上是由禅学研究烘托出来的。但有些研究往往是毫无意义的重复,一些研究者对于自己的研究命题,不参看前人的成果,而是闭门造车。一个典型的例子就是对于王维的研究,早在1979—1981年间,陈允吉就有《王维“雪中芭蕉”》、《论王维山水诗中的禅宗思想》、《王维与华严宗诗僧道光》、《王维与南北宗禅僧关系考略》(收于《唐音佛教辨思录》)等研究成果,但此后连篇累牍的后续论文,并没有超过陈允吉的研究。

其二,研究肤浅居多。许多研究者不明义理,不通语言文字,特别是不读佛教原典;往往是读了一些二手资料、或少量几部经,就开始大量写作论文、出版所谓的专著。一方面,泛泛而谈;另一方面,又故作高深,玩弄名相术语。但对佛教义理理解有偏差,甚至完全错误。一如王海林在其《佛教美学·后记》中所批评的那样:“时亦读得惊世骇俗、恢硕陆离之作,虽挹文摘藻,天骥海鹏,却大而无当,旁而无稽,郢书燕说,貌新实朽。其中不乏言禅语佛者,大抵名相不辨,内典未睹,居然高头讲章,动辄数十万言,其徒增疑网惑霾尔,更无论鲁鱼帝虎。”这在佛教美学、禅宗与文学的研究中尤其明显。

其三,研究方法单一。对于佛教典籍与文人世俗文学中的相似往往简单比附,而对于其间的演化、差异不理解。

(六) 佛教制度与社会生活之研究

1. 政教关系与僧官制度

佛教的发展,离不开外护,而其外护中最重要的就是政治权力的持有者。反过来,面对佛教,统治者总是要力图控制、利用,以便为自己的统治服务。因此,在历史上,佛教与政治就形成了千丝万缕的联系,既有如梁武帝那样佞佛的最高统治

者,也有像“三武一宗”那样灭佛的君主,还有如朱元璋那样出身于佛教、但转过来又对佛教加以限制、打击的开国枭雄。

正是这种复杂的关系,因此,研究政教关系理所当然就成了一个研究的重点。这些研究的内容,侧重有不同。如罗时宪的《唐五代之法难与中国佛教》、龙慧的《略述中国佛教的教难》是研究法难的;龙池清的《明太祖的佛教政策》、周齐的《明初佛教政策的基本模式》是研究统治者政策的;陈寅恪的《武曌与佛教》、汤用彤的《唐太宗与佛教》、李树桐的《武则天入寺为尼考辨》是研究统治者与佛教的关系的。牟钟鉴、张践的《中国宗教通史》(社会科学文献出版社,2000)中则对上面几个方面的研究问题都有涉及。而包可华的《佛教与锡兰政治》、曹仕邦的《李、陈、黎三朝的越南佛教与政治》则研究中国以外国家的政教关系。有意思的是,在近现代中国现代化的里程中,对政教关系的研究也往往具有明显的时代性,如梁启超的《论佛教与群治之关系》、福善的《共和政治与佛教》、本朴的《佛教的民主政治》。

在统治者的策略中,设置僧官对僧人进行管理、确立僧官制度是一个主导性的策略,对此的研究,主要有贺光中的《历代僧官制度考》、谢重光的《吐蕃占领期与归义军时期的敦煌僧官制度》、谢重光和白文固的《中国僧官制度史》(青海人民出版社,1990)等。

孙广德的《晋南北朝隋唐俗佛道争论中之政治课题》(台湾中华书局,1972)是一部有分量的学术专著。文分七章。在第一章里作者分析了儒、释、道思想,第二章分析关于孝顺父母、蓄养妻子的伦理问题,第三章分析晋成安之世、唐初三世关于君臣关系的争论,第四章分析关于华夷之辨,第五章讨论财经问题、劳役与兵役、强弱与治乱问题,第六章分析历朝的毁教,包括毁教的始末与对毁教的检讨。劳政武的《佛教戒律学》(宗教文化出版社,1999),亦有相当篇幅讨论国法与戒律的关系,并对历代政教关系作了比较详尽的勾勒。

2. 戒律、丛林清规、寺院经济、僧众行事之研究

僧众生活,是研究的一个难点,但也是极其重要的一个方面。其内容包括对其日常生活中使用器物的研究、寺院修行与制度、出家仪式过程、寺院经济生活等。

法器(这里包括僧众的生活器皿)是僧众日常生活的重要构件。二十世纪对佛教法器的研究,主要是考古发掘,取得了丰硕的成果。而发掘的法器林林总总。主要而言,有舍利佛珠,有容器壶、葫芦、瓶等、有木桌椅。各个地点出土种类一般不多,而1993年和1995年,山西省临猗县两座被盗的北宋塔基地宫中出土种类较多,出土了石函、银棺、舍利瓶、宫碑、银净瓶、石雕佛像、铜镜、瓷瓶、瓷炉等;陕西扶风法门寺塔唐代地宫的发掘获得了佛指舍利及许多金银器物。除饮食器外,主要有舍利供养器、法器、盥洗器、熏香器、茶具、首饰等。出土器物较丰富多样的有上

海松江宋兴圣教寺塔、明西林塔地宫和天宫、嘉定元法华塔地宫等,除出土了各种金、银、石、铜、玉像及银舍利塔、鍍金阿育王铁塔等外,出土有石函、舍利银盒、鍍金银盒、瓷盒、水晶葫芦、琉璃炉、铜熏炉、铜香炉、鹭采莲纹玉炉顶、双螭灵芝纹玉炉顶、螭纹玉炉顶、秋山图玉炉顶、石钵、银鼎、铜鼎、水晶杯、玛瑙单耳杯、铜双鼻壶、玉碗、玉瓶、莲花形玉盘、玉砚、鍍金铜金刚铃、玛瑙念珠、玉、水晶、玛瑙、琥珀、青金石、珊瑚等器物、玉带饰、螭纹、云龙纹、龟鹤齐龄纹玉带环、龙首玉、水晶带钩、龙首螭纹玉带钩、兽钮玉印、仙人龟鹤铜镜、八棱铜镜、六瑞兽铜镜、持荷玉童子、玉腾云童子、铜钱币、玉璧、铜钱、压胜钱等,可以说是琳琅满目,应有尽有。

在僧众生活行事研究中,一方面,具有重要意义的是对僧人墓的考古发掘。通过它可以真切地了解僧人的墓葬习俗。洛阳清理了七祖神会和尚身塔塔基。江西瑞昌清理的唐代僧人墓,出土青铜塔顶盒子、塔式镇柄香炉、三彩脉枕等,为研究禅宗在江西的传播提供了资料。

另一方面,则是纯学术研究。相对而言,这种研究较少,这是因为,在一定程度上,佛教僧人的实际生活具有超越世俗的特性,一般人难窥真貌,可资参阅的文字文献较少;而且汉地僧人的生活与戒律文献的记载有差异,不能完全按照戒律文本的规定来研究其实际生活;僧人的实际生活情形,由于缺乏物质载体,往往湮没难知。

二十世纪有关这方面的研究,主要有周叔迦的《法苑谈丛》(中国佛教协会,1990),在其第二章“佛教的制度”和第三章“佛教的仪式”中,介绍了僧人的组成、寺院制度、管理制度、日常行事、节日活动。李富华的《中国古代僧人生活》(商务印书馆,1996)从僧人的出家受戒、僧人的衣食住行、僧人的日常行事和佛事活动、僧人的生老病死葬、僧人的修学五大方面介绍了僧人生活,主要是依据古代文献记载论述的。其他有关研究还有白化文的《汉化佛寺与寺院生活》(天津人民出版社,1989)、王景琳的《中国古代寺院生活》(陕西人民出版社,1991)、南怀瑾的《禅宗丛林制度与中国文化教育精神》(《南怀瑾著作珍藏本》(第四卷)《禅宗与道家》,复旦大学出版社,2000)、《禅宗丛林制度与中国社会》(《南怀瑾著作珍藏本》(第五卷)《中国佛教发展史略·附录》,复旦大学出版社,2000)、何兹全编的《五十年以来汉唐佛教寺院经济研究(1934—1984)》(北京师范大学出版社,1986)以及论文黄敏枝的《南北朝寺院经济的形成与发展》、《唐代寺院庄园的研究》、《宋代寺观与庄园之研究》、叶受祺的《唐代寺院经济之管窥》、陶希圣的《元代佛寺田园及商店》等(这些论文收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》第9集中)。

值得注意的是,由于敦煌佛教文献的发现,对敦煌地区佛教经济的研究是二十世纪的一个亮点。如谢重光的《关于唐后期五代间沙州寺院经济的几个问题》对沙州寺院的等级结构和寺院经济的经营内容、特点等问题进行了初步探讨。姜伯勤的《唐五代敦煌寺户制度》(中华书局,1987)及相关论文,研究了敦煌寺户制度的各

种表现形态及其衰落演变。张弓的《唐五代敦煌寺院的牧羊人》考察了敦煌寺院的牧羊人的身份。姜伯勤的《唐五代敦煌寺户制度》探讨敦煌寺户。郝春文的《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》(《中国社会科学出版社》,1998)则详细探讨了敦煌僧尼的出家受戒、生活方式、与寺院常住财产的关系、宗教活动、宗教收入、遗产的处理与丧事的操办;归义军政权对佛教的控制与管理几个方面的内容。另外还有何兹全编的《五十年来汉唐佛教寺院经济研究(1934—1984)》中的一些文章,也利用敦煌佛教文献探讨敦煌寺院经济问题。由于敦煌文献的特殊性,这些研究比较具体实在。

对于戒律、清规的学术研究,由西方学者首先进行。早在1691年法人西门·狄·罗·路庇拿(Simon de La Loubère)的《暹罗王国记》里就已经有一篇《波罗提木叉》的摘要。几百年来,欧美学者对巴利文、梵文等有关部派戒律文献作了许多细致的工作。当然,他们的重点在南传上座部戒律。日本学者虽较欧美为后,但他们奋起直追,在许多方面已经超过了欧美,著名的研究如佐藤密雄的《律藏》、上田天瑞的《律藏概说》、长井真琴的《诸部戒本的对照研究》、平川彰的《律藏的研究》、森章司的《戒律的世界》、上田天瑞的《戒律的思想与历史》等,都是当今戒律研究中极具分量的学术著作。

比较起来,中国(包括台湾港澳)对戒律的研究不太充分,无论是教界,还是学界。这主要是因为教界一般从思想与情感上都拒绝学界对戒律进行研究,将戒律作为自己的私家秘藏。这实际上已经人为地阻碍了佛法的开展、传播与信众对戒律的理解。

概观二十世纪的戒律、制度的研究,主要有两大类内容:一是侧重文献的研究。如释妙因的《新删定四分僧戒本浅释》(《法界学苑》,1965)、《教诫新学比丘行护律仪集解》(《法界学苑》,1964)、释广化的《四分律比丘戒本讲义》(福建莆田广化寺佛经流通处,1991)、释胜雨等的《四分律比丘尼戒相表记》(德山寺,1994)、释慈舟《四分律比丘戒相表记》(德山寺)、弘一大师的《佛学讲录卅三种合订本》(财团法人佛陀教育基金会,1993)、释演培的《毗尼日用切要讲记》(正闻出版社,1982)等,多为僧人一般性介绍。比较精到的有吕澂的《诸家戒本通论》、印顺的《原始佛教圣典之集成》(正闻出版社,1971)、陈士强的《中国佛教百科全书·经典卷》(上海古籍出版社,2000)、《中国学术名著提要·宗教卷》、刘宝金的《中国佛典通论》(河北教育出版社,1997)、中国佛教协会的《中国佛教(第三辑)》(东方出版中心,1989)等,或比较诸家戒本异同,或探讨文本之最原始的形态及其发展过程,或比较细致地介绍部派戒律文本的形态等;而如季羨林的《记根本说一切有部律梵文本的发现》、王邦维的《说出世部比丘律 Abisamacarika(《威仪法》)第一品第一节》、林梅村的《新疆尼雅遗址出土犍陀罗语〈解脱戒本残卷〉》、牛汝极的《回鹘佛教文献——佛典总论及巴黎所藏敦煌回鹘佛教文献》(新疆大学出版社,2000)等,则对新发现的有关梵

文等其他文字的部派律断简进行了研究。同时,由于敦煌藏经洞的发现,其中的有关部派戒律抄本、注疏本等也得到了整理。

二是对律学理论的研究,如太虚的《整理僧伽制度论》(印永清编《太虚学术论著》,浙江人民出版社,1998)、释妙因的《律学》(天华出版事业股份有限公司,1979)、释从信的《戒律学疑难》(圆明出版社,1984)、释圣严的《佛教制度生活》(东初出版社,1990)、《律制生活》(东初出版社,1995)、《菩萨戒指要》(东初出版社,1996)、《戒律学纲要》(法鼓文化事业股份有限公司,1997)、释真慧的《七佛通诫偈思想研究》(法鼓文化事业股份有限公司,1997)、劳政武的《佛教戒律学》(宗教文化出版社,1999)以及一些专文(多收录于张曼涛编《现代佛教学术丛刊》第88、89集中)。

太虚是近代中国佛教革命的先驱。他的《整理僧伽制度论》集中体现了其改造僧伽的思想。文分四品:僧依品、宗依品、整理制度品、筹备进行品。其根本思想是改革佛教内部的丑陋积习,以适应新时代的发展。此后,太虚还陆续写了《峨山僧自治刍议》、《僧制今论》、《佛教革新方案》、《建设现代僧制大纲》、《菩萨学处简章》等文。由于多种原因,虽然太虚的理想没有完全实现,但他所指出的道路无疑为后来佛教的发展指明了方向。

吕澂的《诸家戒本通论》(亦有附录《论律学与十八部分派之关系》,均收录于《吕澂佛学论著选集(一)》,齐鲁书社,1991),主要是比较分析僧祇戒本、明了戒本、十诵戒本、优波离戒本、五分戒本、四分戒本、巴利戒本、戒经本戒条之次第、数量之异同以及造成这种情况的原因。有感于现实,他在文中提出:“由治戒学始。分其步骤,应有数层:一、寻绎根本戒,得制戒原意,不偏一家,以去部执之感。二、以根本戒会通各家,见其适应实施之法。三、考较印土历世佛教实况,以见根本戒内与世相洽之经济原理如何。四、再由我国往事及现状,考究此根本戒之应用如何,而加以新解释。五、由前种种创立僧制,真正持戒,以为佛法根本道场。”

印顺的《原始佛教圣典之集成》所用研究方法与吕澂近,以不同文字本互相对照,以抽绎其原始状态。作者的结论是:“法(经)与律,原始结集是分别结集的,却同样的以‘修多罗’(散文)为主体,称为‘相应’;附以偈颂的‘祇夜’,名为‘杂’。律部方面,波罗提木叉(五部一八部,即《戒经》)为修多罗,附以‘法随顺偈’(杂颂)。到第二结集时,波罗提木叉的分别,解说,是‘记说’。‘祇夜’部分,渐独立为‘杂诵’(摩得勒伽)。依‘杂诵’而类集为‘七法’、‘八法’,或‘小品、小品’,成为犍度部,那是以后的事,上座部律师的业绩。”

3. 民俗佛教之研究

一般而言,民间佛教是与经院、世俗上层社会特别是文人雅士侧重的义理佛教

相对的,(当然,经院同上层社会特别是文人雅士两者所理解、接受的佛教义理并不完全相同。)民间佛教包括民间的正统佛教信仰、正统佛教的变体——秘密结社等,它的主体是下层民众,这个概念注重的是社会的阶级分野。但实际上在中国,寺院中的僧人、上层社会、文人雅士、下层民众作为一个社会共同体的存在物,也有比较一致的信仰内涵,这一内涵,虽然比较集中鲜明地表现在民间社会,但也渗透在僧人、上层社会、文人雅士的日常生活中,成为他们生活的一部分,所以,我们称之为民俗佛教,这个概念侧重的是信仰本身。

尽管二十世纪对于佛教民间文学的研究比较兴盛,也取得了很大的成绩,但是,对于民俗佛教宗教本身的研究,却是相对沉寂的,主要原因在于民俗佛教的形态有其特殊性,而且这种特殊性的展示需要对有关文献进行细致认真的分析,而材料却是零散的。

早在1926年张久就有《红枪会与八卦教》一文,这两种民间宗教、特别是八卦教与佛教有极其密切的关系。而二十世纪后半期,对这种与佛教密切相关的民间宗教的研究比较兴盛,出现了一批专著,如李常英的《民间宗教常识问答》(江苏古籍出版社,1990),马西沙、韩秉方的《中国民间宗教史》(上海人民出版社,1992),侯杰、范丽珠的《中国民众宗教意识》(天津人民出版社,1994),徐小跃的《罗教·佛教·禅学——罗教与〈五部六册〉揭秘》(江苏人民出版社,1999),濮文起的《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》(江苏人民出版社,2000),周宗廉等的《中国民间的神》(湖南文艺出版社,1992),宗力、刘群的《中国民间诸神》(河北人民出版社,1986)等,这些著作虽不是专门研究民俗佛教的,但所研究的对象和内容多和民俗佛教有关。

总体上看,二十世纪民俗佛教的研究,有两个中心:一个是白莲教的研究。白莲教是中国民间影响最大、最长的一个佛教性质的民间宗教,定型于南宋,而且其后的民间宗教大多与它有联系,甚至是其支脉。正因如此,对其研究是民俗佛教研究的一个重点。如向达在1934年就写有《明清之际之宝卷文学与白莲教》,其后又有陶希圣的《元代弥勒白莲教会的暴动》、《明代弥勒白莲教及其他“妖贼”》,李守孔的《明代白莲教考略》,陈诗启的《试论清代中叶白莲教大起义》,方庆瑛的《白莲教的源流及其和摩尼教的关系》,李世瑜的《青帮·天地会·白莲教》,喻松青的《明清白莲教研究》(四川人民出版社,1987),杨讷的《元代白莲教资料汇编》(中华书局,1989)等。另一个是敦煌佛教文献所体现的民俗佛教与河西地区民间佛教的研究。这主要得力于二十世纪敦煌佛教文献的发现。早在1928年,郑振铎的《佛曲叙录》已涉及民俗佛教的问题。后来围绕敦煌变文而展开的对佛教俗讲的研究,则比较深入地研究了这个问题,一系列初期论文收在周绍良、白化文编的《敦煌变文论文录》(上海古籍出版社,1982)中;专著有邵红的《敦煌石室讲经文研究》(台湾大学文学院,1970)、罗宗涛的《敦煌讲经变文研究》(台北文史哲出版社,1972)等。而姜伯

勤的《敦煌艺术宗教与礼乐文明》(中国社会科学出版社,1996)探讨了禅宗在敦煌的流传、律宗在敦煌的传承、敦煌佛教的中国大乘佛教特色;高国藩的《敦煌俗文化学》(上海三联书店,1999)、《敦煌民俗学》(上海文艺出版社,1989)等则涉及敦煌地区民俗宗教,包括佛教。

4. 佛教教育之研究

近代“庙产兴学”风潮下,清政府无力保护佛教权益,允许寺院自办教育,全国各省寺院遂纷纷依寺办学以求自保,此为丛林学院化或现代佛教教育之始。杨仁山是近代佛教教育的发起人,积极倡导教育兴教、教育兴国,以延续中国文化之命脉,建议各省择名胜大刹,开设“释氏学堂”,分“普通学”与“专门学”两科,将佛教教育与国民素质教育结合起来,其亲创于1908年的“祇园精舍”,以研讨“西来的旨”、振兴释迦遗教为旨,虽持续时间不长,却是汇聚时贤俊彦研习佛法之处所,成就了太虚、欧阳渐等一流佛教英才。欧阳渐创立于1922年的支那内学院,特倡“菩萨以他为自之教育”,认为应当继承宋明讲学精神,重视“学术团体之教育”,以朴实、专门之学来改变“虚骄夸诞之士气”(《与章行严书》),将佛教教育的宗旨定为:“第一,哀正法灭,立西域学宗旨”;“第二,悲众生苦,立为人学宗旨”。(《法相大学特科开学讲演》)更立“师、悲、教、戒”四字作为院训,王雷泉分析说:“师、悲着重对于人群社会的责任,教、戒强调学佛的理论与实践”,认为“欧阳渐的佛教教育,具有重建现代佛教教团的意义”^[32]。内学院持续三十年之久,欧阳渐及其学生吕澂,在研究与教学的基础上,编选三藏作为教材,更确立了“五科三周”的佛学讲习体系,是近代佛教教育思想走向成熟和体系化的重要标志。

太虚的佛教教育思想贯穿于他的“佛教改进运动”的始终,亲自或参与创办了武昌佛学院、闽南佛学院、汉藏教理院等著名学府,并有创建世界佛教大学的倡议,尝作《教育新见》、《僧教育要建立在律仪之上》、《僧教育之目的与程序》、《佛教应办之教育与僧育》、《从中国一般教育说到僧教育》等文,陈述他的僧教育思想。太虚关于建设学僧、职僧、德僧之三级僧制的构想,成败的关键也就在于能否做好僧教育这一基础性工作,所谓学僧制,即比丘僧制,所有僧众皆须考入“律仪院”修学二年,有能力者继续入“普通教理院”、“高等教理院”修学七年,再入“观行参学处”修学三年,可分别获得上士位、学士位、博士位和大士位,成为“职僧”,从事寺务、教务及弘法利生事业;其中有道德成就者,于年长时被奉为“德僧”,即长老僧,受信众供养,专做修证工夫,“以为修习僧之依止”。针对当时佛学院教育的缺陷,主张建立淘汰机制:凡僧众不能考取学僧资格,又不能当职僧,可接受补习教育半年或二年,获得与律仪院相等的程度,若连补习院也考不上,则被淘汰,拨出部分寺产建养老

院、残废院等以安置年老有病者,既无信仰也无戒行者,则令其还俗;不合格的学僧,要退为沙弥或居士,学习农工以自食其力。太虚理想中的僧教育,始终未能得到实行,而一般侈谈僧教育者,也很少能领会其本意之所在。(太虚:《我的佛教改进运动略史》,印顺:《太虚法师年谱》)

1956年,中国佛教协会创办中国佛学院,至1966年,先后开办5期,培养学僧380多名。1980年,中国佛学院灵岩山分院、中国佛学院先后复办,此后南京栖霞寺、九华山祇园寺、南岳祝圣寺僧伽培训班,闽南佛学院、中国佛学院栖霞山分院、上海佛学院、四川藏语佛学院、甘肃佛学院、西藏佛学院,也陆续或恢复或创办,标志着僧教育事业的全面展开。八十年代后,佛教事业的全面展开和僧材奇缺之间的矛盾,令中国佛协及诸山长老给予僧教育以相当的关注,佛协曾先后选派三批学僧去日本、斯里兰卡、缅甸等国家留学,并于1986年8月在北京、1992年1月在上海,分别召开“全国汉语系佛教院校工作座谈会”和“全国汉语系佛教教育工作座谈会”,肯定了佛教教育的重要性,初步确立了初级、中级、高级的佛教教育结构,并拟筹组“佛教院校教材编审委员会”和“佛教文化教育基金委员会”,提出了“佛教院校教学人员职称评定试行办法”。这些设想具有很强的针对性,但至今仍未付诸实现。期间,教内、教外的法师学者发表多篇论文,对传统丛林教育、近代僧教育、教科书编、学与修的关系、教育模式等问题,作了全方位的研究和探讨,为现代佛教教育出谋划策,提供了参考性意见。如王雷泉的《关于协调中国佛教教科书出版的建议》,认为:“振兴中国佛教的关键在于培养僧才,佛学院是培养僧才的主体,办好佛学院的关键在于健全、完善佛教教科书体系。走好此棋,全盘皆活。”文章总结了目前初级培训班、中级佛学院、高级佛学院和研究班四级办学模式普遍存在的问题和困境,而国内现有10余所大学或研究所开设佛学课程,在人才培养和著作出版上也存在一定困难,指出大学、研究所和佛学院结盟是解决各自困境的一个有效途径,建议在大陆筹组一个“中国佛教教科书委员会”进行具体操作。(《法音》,1991年第8期)妙湛长老的《再谈僧教育》,是在台湾圆光佛学院举办的“第二届全国佛学院院务研习会”(1990年7月)和上海“全国汉语系佛教教育工作座谈会”上发表的书面报告《为挽救中国的僧教育而奋斗》的基础上修改而成,倡导“祖师型”的教育,呼吁“国内外的佛教同仁行动起来,拯救我国的僧教育,把我们的精力集中起来,造就出一批高僧大德龙象的僧才。为此,僧教育必须从重知识、重史学转移到重三无漏学方面来;从重论学转移到重经学、重律学方面来;从理论与实践脱节转到理论与实践一致方面来;从重印度佛学转移到重中国佛学方面来”(《闽南佛学院学报》,1992年第2期)。此外,陈兵的《佛教教育与教育兴国》,邓子美的《二十世纪中国佛教教育事业之回顾》、《抓龙头,重法制:论佛教教育多样化与规范化的关系》,多识的《谈藏传佛教培养人才的模式》,释济群的《从戒律看原始僧团的教育制

度》，杨曾文的《新世纪的佛教教育》，宋立道的《关于佛教僧伽教育》，黄夏年的《当代中国佛教教育三题》，华方田的《中道理念与现代佛教教育》，释圣凯的《现代僧伽禅修教育刍议》、《二十一世纪僧教育构想》，丹迥·冉纳班杂与李德成合著的《藏传佛教佛学教育：从经院式教学到现代学院式教学的历史性改革》等论文，都对佛教教育的历史及一般原理作了专题研究，大多是为当代佛教教育提供参照而做的理论探讨。

佛教教育作为宗教教育，专指僧伽教育，但同时又属于社会教育范畴。王雷泉对佛教教育的定义是：“向社会各界传递佛法的观念、经验、礼仪、制度，并使佛教教团自身得以延续的方式与方法。佛教教育属于宗教传播学与宗教组织制度的范畴，它是佛教与世俗教育的结合部。佛教教育的终极指向，是唯证乃知的觉悟成佛，但其在社会中的表达方式，则属于运用言教的世俗谛范畴。”^[33]净空多年来致力于佛教教育事业，认为“佛教”便是“佛陀对九法界众生至善圆满的教育”，在《认识寺院教育》一文中，指出佛教是教育，决不是宗教，僧伽在今天所肩负的使命就是让社会认识佛陀教育，寺院道场作为信仰的中心、研究的中心、指导的中心和事业的中心，在佛教教育中占据着极其关键的地位。这与太虚强调寺庙对住持佛教的意义，是一致的。黄公元的《佛教可补现代教育之偏》，指出现代教育的明显弊端是忽视了人之为人的教育，即人的心灵教育、伦理道德的教育，而以使人洞明宇宙人生真相而获得自由的佛教教育可救此偏。谢清俊的《网络时代的佛陀教育》，认为佛陀教育的理想须有三个支撑，即需要良好的传播管道以使得佛教的文物典籍能无障碍的送到每一个人的手中、提供良好的语文工具和协助能让他们十分容易了解佛教的文物典籍、要有方便的沟通管道解惑并以使之能亲近大德同道，这三个支撑在国际网络的时代环境中必将得到实现，指出如何善用这机缘，使佛教和佛学活出现代风貌，是承先启后、继往开来的关键，这种佛陀教育不再局限于制式的教育，教育对象也不一定是出家人或居士，而是近乎佛学的普及教育、社会教育或终身教育，现代的知识分子都将可能参与其中。^[34]

将佛教教育作为一种文化现象，从纵、横两向加以研究，也是学者的兴趣所在。丁纲所著《中国佛教教育：儒佛道教育比较研究》（四川教育出版社，1988），是一部难得一见的佛教教育之研究作品，从教育学的角度，系统梳理了有关中国佛教教育史的文献资料，全书共七章，上自佛教初传，下迄民国，通过与儒、道教育的比较，对佛教教育的制度演变、教育的内容以及寺院教育、禅林清规、女众教育等作了具体探讨。刘岩的《傣族佛教徒的宗教生活》（《世界宗教研究》，1992年第1期）介绍了云南西南边沿地区流行的上座部佛教沙弥入寺后所要学习的课程。宋立道在《佛教与当代泰国社会》（《世界宗教研究》，1995年第4期）中，用相当大的篇幅分析了泰国政府动用佛教进行公众教育的情况。泰国宗教事务局方面认为民族团结可以

由共同宗教信仰而铸成,只要信奉了佛教,就可以防止异端思想的侵袭,正信是民族发展、民族整合所可依靠的。为此,宗教事务局设计了“传法使计划”与“宏法计划”,以加强人民对佛教的信从^[35]。潘桂明的《大慧宗杲禅师的居士教育》一文,既考察了宗杲的居士教育思想,也指出了士大夫居士的支持对佛教发展的意义。潘认为,宗杲对士大夫居士的佛教教育,能够把握时代特征,与社会实际联系,要求学佛者不可脱离时代的需要,如果逃避社会责任和义务,也不可能真正获得解脱;同时对士大夫居士参禅学佛中所暴露的思想问题,进行了严肃批评和热情引导,如他对有些人学佛是把寺院作为逃避政治斗争和世事困扰的场所这一不纯动机进行了批评。杨维中的《禅悟与佛教教育》,认为禅宗虽主张“顿悟成佛”,“不立文字”,“以心传心”,但是禅法的传授,禅悟的可能性仍然需要借助于“文字”和“言语”等构成的话语体系,因此,杨对发生于禅师之间为领悟禅旨而进行的各种类型的“对话”这一特殊形态的禅宗教育方式进行了考索。这是禅学研究中的重要话题,将禅师们对第一义的授受方式纳入佛教教育范畴,具有相当的启发性意义。杨笑天的《永明延寿与僧伽教育》,具体研究了永明延寿“藉教悟宗”的修证体验以及“以身作则”和“因时制宜”的教育实践与教育思想。^[36]

在台湾,佛教兴学的热潮方兴未艾,教界已经在僧教育的基础上,逐渐成为民间办学的一支生力军,如华梵人文科技学院、慈济医学院、佛光大学、玄奘人文社会学院、法鼓人文社会学院等学府,都面向社会招生,在国民教育中发挥着重要作用。值得注意的是,创办上述学校的佛教团体,并不刻意强调学校的宗教背景,也不要求就读学生非信仰佛教不可,而是以落实生活教育、人文关怀为主要方针,希望在办学过程中,不但对学生,也对社会大众传达佛法的精神理念。以佛教的资源投入世间法的教育,以兴学的渠道参与社会、深入人间,已成为各办学单位的共识。^[37]

注 释

- [1] 以上介绍参考释圣严《现代台湾佛教的学术研究》,载《中华佛学学报》第五期,1992年7月;蓝吉富:《当代台湾的佛学研究》、《二十世纪的中国佛教——从一九四九年以前的大陆到一九四九年以后的台湾》、《台湾佛教思想史上的后印顺时代》。
- [2] 颜尚文:《汤用彤的汉唐佛教史研究》,《台湾师范大学历史学报》,1983年第11期。
- [3] 刘志伟:《引论:区域史研究的人文主义取向》。
- [4] 严北溟:《中国佛教哲学简史》,上海人民出版社1985年版,第224页。
- [5] 方东美:《华严宗哲学》,台北黎明文化公司1981年版。
- [6] 吕澂:《内院佛学五科讲习纲要》,收入《吕澂佛学论著选集》卷三,齐鲁书社1991年版。
- [7] 太虚:《佛学源流及其新运动》,《太虚选集》下册,第205页。
- [8] 太虚:《即人成佛的真现实论》,《太虚选集》下册,第215页。
- [9] 参阅默雷摘编的《佛教思想与生态哲学》、《佛教与社会关怀》,《法音》,1998年第4、11期。

- [10] 载张曼涛主编:《现代佛教学术丛刊》第94册《原始佛教研究》,台北大乘文化出版社1970年版。
- [11] 吴汝钧:《印度佛学研究》,台湾学生书局1995年版。
- [12] 释惠敏:《中观与瑜伽》,东初出版社1990年版。
- [13] 杨文会:《十宗略说·慈恩宗》。
- [14] 太虚:《法相唯识学》,商务印书馆2002年版,第71—74页。
- [15] 以上介绍参考佛日撰《法相唯识学复兴的回顾》一文,载《法音》,1997年第5、6期。
- [16] 吴汝钧:《中国佛教的现代诠释》。
- [17] 黄忏华:《佛教各宗大意》,福建莆田广化寺印行本。
- [18] 参阅陈兵、邓子美《二十世纪中国佛教》第七章“禅宗的振作”,民族出版社2000年版。
- [19] 张澄基:《净土今说》,台北:慧炬出版社1992年版,第3页。
- [20] 以上三文均见《现代佛教学术丛刊》第90册,下同。
- [21] 见《现代佛教学术丛刊》第18册。
- [22] 见默雷摘编《佛法在世间》,《法音》,1996年第6期。
- [23] 《梁漱溟全集》第一卷,山东人民出版社1989年版,第13、252、253页。
- [24] 《方东美集》,北京:群言出版社1993年版,第48页。
- [25] 《美学与意境》,第159、216页。
- [26] 均见姚淦铭、王燕编《王国维文集(第一卷)》,中国文史出版社1997年版。
- [27] 胡适:《白话文学史》,上海古籍出版社1999年版,第2页。
- [28] 姜义华主编:《胡适学术文集·中国佛学史》,中华书局1997年版,第1页。
- [29] 以上见胡同庆《甘肃石窟艺术概况》。
- [30] 《汤用彤全集》卷六《高僧传校注》,河北人民出版社2000年版,第412页。
- [31] 参阅田青《中国宗教音乐》的序言《中国宗教音乐研究50年》,宗教文化出版社1997年版。
- [32] 王雷泉:《〈悲愤而后有学:欧阳渐文选〉序》。
- [33] 《走出中国佛教教育困境刍议》,载《戒幢佛学》第一辑,岳麓书社2002年版。
- [34] 均见《佛教文化》,1999年第6期。
- [35] 参阅默雷摘编《佛教教育面面观》,《法音》,1996年第5期。
- [36] 均见《戒幢佛学》第一辑。
- [37] 王雷泉:《台湾佛教兴学热潮一瞥》,《法音》,1995年第12期。

三、道教研究

(一) 二十世纪道教研究的进程

二十世纪的道教研究成果十分喜人。比较佛教研究,中国的道教研究起步较晚,投入的力量相对也较小,但是,其进步却相当快。迄至世纪末,研究论文达到2 500余篇,论著及相关的工具书近250部。

二十世纪的道教研究,可以分为这样几个时期。最初的两个十年,是其发轫期;三十至四十年代末,是成熟期;五十年代至七十年代末是从缓慢发展至几近停滞期;八十年代以后进入恢复和发展期;九十年代以后进入全面收获期。

1. 发轫期

1900年至1920年,可以说是道教研究的发轫期。在这一期中,国内学者开始对道教作了零星的评论,其中一些人则作了综合的思考。如辛亥革命之前,刘师培对道教经典作了若干探索,在1910年撰有《读道藏记》;辛亥革命之后,章太炎对道教的渊源作了思考,曾作《黄巾道士缘起说》;鲁迅于1918年致许寿裳的信中,提出“中国根柢全在道教”的断语,尽管语焉不详,人们可以作出不同的理解,但这是对道教在中国文化中地位的思考的开始,可以看到新文化运动的代表人物已经注意到了对道教的研究。不过,这一时期的道教研究,还是整个国学研究中不太突出的一个成分,没有什么特别的地位。

2. 成熟期

1921年至1949年,可以说是道教研究的成熟期。这一时期,将道教作为一个整体的研究方式,得到普遍认同,从发轫期的厕身于笼统的“国学”之中有很大不

同。其中突出的成果,在道教史和道教典籍的出版和探索两个方面。1921年,《长春道教源流》发表,是在近代刊物上发表的对某一道派研究的完整著作。以后,对道教尤其是道教史的研究陆续开展,而且获得了相当丰富的成果。这一时期,出现了几部具有填补空白和开拓意义的《道教史》,同时,地域或断代的道教史研究也开始出现。在道教籍籍的研究中,一个重要成果是影印明《道藏》和《续道藏》。这一举措,使秘在宫观的道教典籍能为一般学人所利用,对于道教研究的开展,无疑是极大的便利。这一时期中,直接从《道藏》中觅取研究资料者比起前一时期来大有增加。当时攻读《道藏》成绩最大的一部书,是陈国符先生的《道藏源流考》。这本书对道藏经的来历、分类等作了前所未有的详细分析、介绍,其中许多结论直至现在仍为学人肯定。这一时期,也开始有人对道教的现状作初步的调查,比较著名的是日本小柳司气太在1921年后多次到北京白云观考察,撰成《白云观志》。此书虽然出于日本人之手,但这是对道教的实证调查和文献研究结合的开始,对当时及后人的研究皆有一定影响。

这一时期,曾先后出现过两份道教研究的刊物,它们是《扬善半月刊》与《仙道月报》,皆由上海翼化堂书局出版。翼化堂是专出“善书”的机构,但这两份刊物曾先后由陈撷宁先生主持,因此突出了对道教“仙学”的研究。尽管出刊时间不长,皆因时局变化而停顿,但它们是近代道教刊物,也是后来各种道教刊物的先驱。

应当指出,这一时期的研究,是在条件极为艰苦的环境中展开的,其间经历了北伐战争、第二次国内革命战争、抗日战争和解放战争,国内局势极不稳定。所以其研究成果的得来,特别不易。

3. 从缓慢发展到几近停滞期

进入五十年代后,道教研究进展甚为缓慢。这种缓慢,不仅表现在老专家们的成果难以发表,还表现在几乎没有新人投入道教研究。尽管如此,在1966年以前,还是有一些研究成果发表。其中著作较重要的有1962年由中华书局出版的王明《太平经合校》,为系统整理初期道教经典《太平经》的力作,同时也引发了更多的关于《太平经》的讨论乃至争鸣。另外,陈国符的《道藏源流考》于1963年出增订本,是这一时期中重要的成果。这一时期中大陆学者论文数量甚少,约有50余篇。在这一时期中,围绕《太平经》的评价,曾发表过多篇论文,引发很大的争论。其中主要的内容,是关于《太平经》与农民革命的关系(详见本书重大学术争鸣《宗教与农民战争》)。学者们的观点各不相同,但是,普遍采用阶级斗争、阶级分析观点研究道教,是这一期大陆学者的研究方法中比较有时代特征的现象。

另外,这一时期的研究也涉及道教与中国科技史、医学史的养生学等领域,取

得一批成果。

道教界的情形,自1956年中国道教协会成立,对于开展学术研究有过一些计划,著名的道教学者陈樱宁先生曾主持过一些研究。中国道教协会还编有《道协会刊》,内部发行,为当时宗教界唯一的内部刊物。但是好景不长,“文化大革命”的爆发,结束了刚开始的好势头。大陆的道教研究一度处于全面停顿。

在此同时,台湾香港等地的学者,却在道教研究中取得一定成绩。所以这一期从全国来说几近停滞而未全部停滞。

就这一时期而言,台湾和香港学者的研究成果数量超过大陆学者,其中有不少是有重要影响的成果。特别值得一提的是,港台学者中的一部分人开始使用宗教人类学的方法研究道教,开展了对当地道教的若干实地调查研究,并将之与文献研究结合起来。这种实证研究的方式,为当时大陆学者所缺乏。

4. 恢复和发展期

“文化大革命”结束后,学术界的科研活动渐渐得到恢复,进入八十年代以后,更呈现出蓬勃发展的景象。

这一时期,道教研究有了国家计划保证,在若干大学里和社会科学院系统的宗教及哲学的研究所里,出现了专攻道教的教师、科研人员,他们不仅自己做研究,而且带有硕士生;后来又布下若干博士点,在四川大学、中国社会科学院等,都有了专攻道教的博士生。

一些老专家的著作开始出版,或者重印。较早的有1979年王明的《太平经合校》、1985年陈国符的名著《道藏源流考》。1984年,王明的《道家 and 道教思想研究》出版,其中有一部分论文是1949年前的作品。像陈樱宁这样的道教内部的学者的论著也引起人们的重视,他发表在《扬善半月刊》和《仙道学报》上的论著,连同新中国成立后的部分论著,也得以结集出版^[1]。1980年,卿希泰的《中国道教思想史纲》第一卷出版,立即引起了一定反响。这是第一部系统阐发道教思想的著作,也是改革开放后第一部有关道教的学术新著。1983年,将《中国道教史》列入国家“六五”社科课题,四川大学宗教学研究所集体编写。这一时期,中青年的学术论文也与日俱增,而且一部分人开始撰写有分量的论著。如陈耀庭关于香港先天斛食仪式的研究,刘仲宇关于道教影响下的朱熹的探讨,陈大灿、甘绍成等人关于道教音乐的研究,詹石窗关于道教文学的研究,在当时都曾引起一定的注意。1989年胡孚琛的《魏晋神仙道教》出版,重点对葛洪的道教活动和思想进行了探讨,在系统性上已迈越前人。特别值得注意的是,北京世界宗教研究所和四川大学宗教学研究所,一批在读的硕士生和博士生,参加了多种大型项目的研究。在此一时期立项

并基本完成撰写、1991年中国社会科学出版社出版的《道藏提要》，为对道教典籍研究的重大成果。

这一时期的道教研究，文化学的维度曾有重要影响。八十年代中国曾出现文化热，文化学成为道教研究的重要视角。一是谈道教在中国文化中的地位，二是讲道教的文化内涵，出现大批讲“道教文化”或“道教与中国某某文化”的作品。这些论著，现在看来，其中一部分未免于笼统、粗疏、论题过宽等缺点，但在当时，仍起过若干促进作用。从文化视角的研究，将道教和其他宗教当成了人类的文化现象，有利于客观地、公正地去分析评价。这种研究视角的运用，总的来说，作用是积极的。从这一视角出发的论著，比较重要的有1989年由上海人民出版社出版的葛兆光《道教与中国文化》，1990年由学林出版社出版的刘仲宇《中国道教文化透视》，1990年福建人民出版社出版由卿希泰主编的《道教与中国传统文化》等。

这一时期出现了几个专门发表道教研究的刊物，由道教界主办的有《中国道教》，以及《三秦道教》、《上海道教》；较为集中地发表道教研究论文的有《宗教学研究》，《世界宗教研究》也不时发表有关的论文。这些理论阵地的建立，对道教研究的促进作用十分巨大。

5. 繁荣和收获期

进入九十年代，道教研究开始走向繁荣。首先，是学术研讨会议的增多。从1992年开始，道教界开始谋求与学术界合作召开道教学术研讨会。截至2000年，学术界、道教界在中国内地共召开了十次全国性的或国际性的道教学术研讨会。随着与台湾学术界、道教界交流的增多，两岸学者分别在内地和台湾共同参加了三次道教学术研讨会。这些会议的召开，极大地推进了道教研究的繁荣。其次，是学术新人与学术著作不断涌现。再次，是研究领域不断开拓。最后，是两岸三地的合作大大加强；国际合作规模扩大。在这样的条件下，研究成果不断涌现，学术领域不断开拓。

这一时期，在前一期的基础上，成果大批涌现，而且老、中、青三代学者的成果都有可观。特别是青年一代的论著大量出版，形成前所未有的繁荣。这种繁荣，不单是论文和著作数量的增加，更重要在于研究领域的开拓，出现了一批填补空白的研究成果。首先在道教史的研究上，八十年代主要是道教通史的研究成果较为突出。而进入九十年代后，不仅卿希泰主编的四卷本巨著《中国道教史》全部完成且出了修订版，而且，地域道教史、道派史、断代史，都有成批的成果出现。如武当山、龙虎山、庐山、苏州、陕西、上海等地区的道教史著作陆续出现；涉及的道派，则有天师道、上清派、灵宝派、全真道及净明道等。其次，与前一时期道教文化的探讨比较

粗线条不同,这一时期有关的研究趋向深入,更加专门化。举凡道教哲学、典籍、文学、艺术尤其是音乐、美学、养生学、内丹心性学、医学等等都有研究专著问世,道教与中国民俗、道教与民间信仰也形成了研究成果。佛道交涉史、道教在海外的传播史,也有了若干专门的探索论著。即使像素来少人问津的道教仪式、法术,都有了专门著作出现。这些方面论著的出现,体现了对道教研究全面、深入的趋势。

这一时期,人们从侧重于对道教历史的研究和传统文献的解读、诠释,渐渐转向对现实道教的探讨,注意到运用道教文化的资源于现实生活。人们已经认识到道教是活的文化,它将与其它宗教一样,在我国长期存在。因此研究道教,不能停留在历史和文献解读的阶段,而应进一步将历史的研究与现实的研究结合起来,将文献的探索与实证的调查结合起来。这一时期,在专业刊物上不断有对当今道教活动、道教名山宫观现状的介绍报道,同时也有若干以现实道教为对象的专著问世,李养正于1993年由中国社会科学出版社出版的《当代中国道教》和2000年由东方出版社出版的《当代道教》是较重要的两本。另外,袁志鸿的《当代道教宗师》,则是对主要活动于新中国成立后一部分道教人士的传记。在道教思想的运用方面,张继禹主编的《道法自然与环境保护》值得重视。这本书挖掘了道教关于生态、环境保护的思想,以探讨当代世界性的迫切课题,赋予古老的传统以现代价值,表现了道教界和学术界共同的动向。同时,九十年代,道教界开始考虑自己的教义建设,出现了若干种研究教义、力求提出适应时代的新思路的论著。

总的说来,二十世纪的道教研究,起步较晚,前半期成果较少,成果分布呈现前稀中近于绝而后密。但总的来说,经最后二十余年的努力,取得的成果还是极为丰富的。二十世纪的研究成果的丰富,也为进一步的研究、探索提供了条件,同时也是一种内驱力,促使人们提出更深更广的课题,校正研究思路。

(二) 道教史研究的全面丰收

在二十世纪的道教研究中,道教史研究开展比较早,成果也较为丰硕。尤其是二十世纪的最后二十年,无论是道教的通史,还是道派史、地方道教史,抑或人物传记,都取得了诸多的成果,而且研究成果的质量也渐渐提高,出现了若干种有广泛影响的力作。

1. 道教通史研究

在道教通史方面,从三十年代发端,八十年代之后成批出现,可谓成绩斐然。

二十世纪以前,没有过道教通史。历史上由官方编纂的史书中,虽然有对道教历史的记载,但囿于体例和当时的认识水平,大多限于一朝或几朝,而且常常史实和传说参半。道教内部,对于本派的传承,有时也有记述,如《汉天师世家》、《金莲正宗记》之类,但限于某一宗派,对于道教历史的全局则极少涉及,至于神仙传说与历史事实常纠缠在一起,则差不多是许多宗教自述历史的通病。对道教通史的研究,最早的成果,当推许地山的《道教史》。该书由商务印书馆于1933年出版,系中国学者自撰的最早一本道教通史。许地山受过西方宗教学的系统训练,所以这本书也是以近、现代宗教学观点对道教历史梳理的初步尝试。但是其书只出了上编,叙述了道教的渊源和早期道教的历史。许地山于1941年逝世于香港,其书终未成完璧。

继许地山之后,另一部道教通史著作,为1937年商务印书馆出版的由傅勤家著的《中国道教史》。该书梳理了中国道教的形成与发展脉络,同时也兼述及道教的神仙观念、宫观及道徒。据傅自称,此前曾编有《道教史概论》,在其基础上加以补充,成为该书。该书叙述道教史,认为:“道教实源于道家,及古代以来方士神仙之说,其先皆托于老子。”故从“道”在古代的不同含义及“道教以前之信仰”主要是古代之巫祝史和秦汉时之方士谈起。述“道教之形成”,则从太平道讲起,次叙张陵天师道。对道教史的叙述迄于清代,对当时(民国)的道教状态稍有涉及,对道教在海外的传播也列专章讨论。此书为第一本完整的中国道教通史的著作,但囿于当时的研究水平,全书篇幅甚小,对于近二千年的道教史,只述其梗概,在史料的运用上,《道藏》中的大量经典都利用不足。

五十年代以后,虽然国内史学界对道教历史上的某些问题作过有价值的探讨,但是直到七十年代后期,道教研究都比较沉寂,完整的道教史研究成果都未出现。八十年代后,由于道教研究的深入,道教通史也陆续问世。这些通史,与三四十年代的著作篇幅单薄不同,大多比较厚实,其中不乏长篇巨制。同时,这一时期,整个道教研究都呈现出前所未有的繁荣,对道教经典的研读,史料的搜集钩沉,都做过较好的准备,所以对历史线索的勾勒、把握,也都大大超过三四十年代的水平。

在这一时期的通史研究中,从成果形式看,略可分为两类。一类是在对道教综合性研究成果中,对道教历史的概括介绍。比如1985年李养正的《道教基本知识》,1988年四川大学出版社出版的曾召南、石衍丰的《道教基础知识》都有对道教历史的简要介绍。1998年由上海人民出版社出版的由胡孚琛、陈耀庭、王卡、刘仲宇合著的《道教志》列“道教的历史沿革”,将道教文化的远源溯至母系氏族的原始宗教,然后从方仙道、黄老道和巫鬼道叙至汉末早期道教,迄于清代道教。这一类著作中提及道教大抵提纲挈领,篇制皆不大。另一类,是专门的道教通史,比较重要的有卿希泰主编的《中国道教史》,四川人民出版社陆续出版,第一卷出于1988年,第二卷1992年,第三卷1993年,第四卷1995年,1996年出全部四卷的修订本;

任继愈主编的《中国道教史》(上海人民出版社,1990年);卿希泰、唐大潮的《道教史》(中国社会科学出版社,1994年)等,大多写得比较丰满。其中最有影响的当推任继愈主编的《中国道教史》和卿希泰主编的四卷本《中国道教史》。

卿希泰主编的《中国道教史》是迄今为止篇幅最大的道教通史。它列入哲学、社会科学国家“六五”至“八五”规划重点项目,自1983年列项,1996年出版四卷的修订本,其书的写作、修订和出版经历了十年以上,参加撰写的人员除主编外,还有曾召南、赵忠诚、石衍丰、陈兵、杨光文等十余人。该书第一卷从道教产生的历史条件和思想渊源谈起,迄于南北朝;第二卷述隋唐至北宋的道教;第三卷述金、南宋至于明中叶以前的道教历史;第四卷述明后期至中华人民共和国成立之后的道教历史,并兼及道教在海外的传播。在二十世纪所出的道教通史中,就篇幅而言它最多,就涉及的时间跨度而言它最完整。中国道教历史上的重大事件、重要人物、主要道派,以及各个时期道教与儒家、佛教的关系等,基本都已覆盖到。因此出版后,很快得到海内外学人的好评。

卿希泰主编的《中国道教史》因为工程巨大,历史甚久,所以在整个八十年代,都还没有形成完帙。此时,一本比较简要的《中国道教史》由上海人民出版社出版。该书由任继愈主编,有牟钟鉴、马西沙、王卡等十人执笔,系新中国成立以后第一本完整的道教史著作。全书分五编,第一编汉魏晋南北朝道教,第二编隋唐道教,第三编宋元道教,第四编明清道教,第五编明清民间宗教与道教。从分编大致上可以看出作者对道教史分期的观点,与卿希泰主编本有所区别。该书对民国和新中国成立后的道教没有涉及。

2. 道教断代史研究

在道教断代史的研究方面,二十世纪也出现过一些成果。其中比较引人注目的是对早期道教、魏晋道教及当代道教的研究。本来,在通史研究中不能不涉及断代问题,而对之作专题研究,常常可以更加深入,或可补通史之阙,或可兼具综合研究及道派研究之长。对此,陈垣、陈国符等已开其先河,如成书于1941年的陈垣著作《南宋初河北新道教考》、成书于1949年后收入《道藏源流考》的陈国符《南北朝天师道考长编》皆以断代为称,而偏重于某些道派。五六十年代,直到七十年代中期,除上述研究成果部分得以重版外,大陆几乎没有值得称道的成果问世,而港台学者则仍有所建树,其中比较重要的著作有孙克宽1965年台中东海大学出版的《宋元道教之发展》、1968年由东海大学出版的《元代道教之发展》;1974年全真教出版社出版的陈志滨著作《全真仙派源流》;1974年唐弓在台湾大学所做的硕士论文《唐代的道教》等,另外也发表了一批论文。

八十年代之后,道教断代史的研究成果渐渐增多。其中比较重要的有:1998年台湾文津出版社出版的萧登福《周秦两汉早期道教》,作者认为目前许多学者以道教始于张道陵,系“承受了道安、法琳等僧徒丑诋之语而不自知”,而“先秦、西汉迄张道陵以前之方士道,和张道陵后之道教,并无明显区分”,故其述早期道教从战国时起。胡孚琛的《魏晋神仙道教》,1989年由人民出版社出版,作者认为魏晋神仙道教“是从汉末早期道教结社到南北朝时期新天师道和上清派等成熟的教会道教之间必不可少的过渡桥梁”,而其研究实以葛洪《抱朴子内篇》为中心。2000年由东方出版社出版的李养正主编的《当代道教》,分中国大陆地区当代道教、中国台港澳地区当代道教、道教在国外的传播和国际汉学中的道教研究等三部分,末附二十世纪道教大事年表,该书提供了当代中国道教演变发展的诸多史料。此外,还有1998年由陕西师范大学出版社出版的汤一介著作《魏晋南北朝时期的道教》,1998年台湾学生书局出版的詹石窗著的《南宋金元时期的道教》等。

3. 道派史和区域道教史研究

道派史和区域道教史的研究成果也相当丰富,其出版物数量大大多于通史类著作。这里的原因,一是地方道教史和道派史,范围相对较小,较易深入;二是一部分地区的政府部门或哲学、社会科学的领导部门开始重视推进对本地区文化的研究,道教研究自然被列入其中,一些地方修志,道教自然不能阙如;三是道教界本身对于道教研究表现出很大的关注,一些地方的道教协会、某些大型宫观和道教名山,都曾组织过全国性乃至国际性的道教学术研讨会,无疑大大促进了对那些地方道教史及相关道派的研究。

二十世纪中对地方道教史与道派史的研究,发轫于陈教友。陈为全真道教徒,入道前,曾业儒。他于清光绪年间(1875—1908),撰成《长春道教源流考》,于其歿后发表于《亚洲学术杂志》1921年11月和1922年9月2至4期,其书叙述全真道王重阳开创的历史及其弟子的事迹,而以条析龙门派的历史为主,此书出版后颇受重视。另一个对地方道教史和道派史的研究有重要影响的人物是陈寅恪。他曾撰《天师道与滨海地域之关系》,载于1933年《中央研究院历史语言研究所集刊》第三本第四分册,第一次将天师道的形成与中国沿海地域的文化联系起来考察,认为历来对天师道史上的重大事件“悉用滨海地域一贯之观念以为解释者,则尚未之见”,自己的研究则“或能补前人之所未逮,而为读国史者别进一新解”。继此之后,关于地域与道派的研究稍得开展,三十年代末至四十年代初,陈垣的《南宋初河北新道教考》问世,它既是道教断代史的代表性论著,也是道派史和地域道教史方面有影响的力作。书中叙述了金代创立于黄河以北地区的全真、大道和太一三种新道派

的历史,其史料多根据碑刻和诸家文集,颇为翔实。在其书目录后作者言及其书取名原由,因为三个教派的创始人“皆生于北宋,而创教于宋南渡后,义不仕金,系之以宋,从其志也”;而他们所创,又别述新义,不属于以前道教。此外,陈国符的《南北朝天师道考长编》勾辑了那一时期天师道的基本面貌,为后来的研究提供了诸多的资料和线索。

进入七十年代后期,大陆对道派史、地方道教史的研究逐步开展,至八十年代,这方面的成果乃成批出现。其中比较重要的有:

(1) 关于天师道和龙虎山的研究

天师道是道教中的主流道派之一,素来受到治道教史者重视。这方面的研究成果出现也较多。除了论文及道教通史中论及之外,著作有:1990年上海社会科学院出版社出版的郭树森《天师道》,系新中国成立后第一本全面介绍天师道历史的著作。1990年由华文出版社出版的张继禹《天师道史略》,为道教界学者第一本介绍天师道的著作,故颇引人注目。2000年江西人民出版社出版张金涛主编《中国龙虎山天师道》,为综合介绍天师道及龙虎山面貌的著作,其中对于天师道的沿革与发展的介绍,一直延伸到中华人民共和国成立以后。

(2) 关于武当山道教的研究

武当山于1992年和1993年连续召开了两次道教文化研讨会,促进了对当地道教的研究,《中国道教》1992年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》,其中较多的论文都围绕着武当山道教的历史,玄天上帝信仰,与武当山道教史有关的陈抟、张三丰等人物,以及武当山道教建筑等问题。1993年华文出版社出版了由武当山道教协会会长王光德与杨立志合著的《武当道教史略》。该书从武当山道教的起源,叙述至新中国诞生后的武当山道教,并附《武当山道教史年表》和《清规榜文和其他》,后者所附系清代和民国时期的资料,颇有价值。

(3) 关于上清派和茅山道教研究

茅山原为上清派宗坛,茅山道教在中国道教史上地位重要,故对于上清派和茅山道教的研究甚受国内外学术界重视,陆续有成果发表。除了一些道教通史或断代史论著中常提到上清派和茅山宗之外,1993年《上海道教》出了《茅山道教专辑》,推动了对茅山道教史的探讨。此后,陆续有几种专著出版。如上海科学技术文献出版社2000年出版杨世华《茅山道院历代碑铭录》,为茅山道教史的研究提供了第一手的重要资料;上海科学技术文献出版社2001年出版潘一德《茅山道院简史》,从茅山地区秦汉时期方仙道的活动讲起,历述直到近现代茅山道教的发展和沿革。

(4) 关于净明派的研究

净明派是从许逊崇拜发展起来的一个符箓道派,经元代刘玉改革之后,一度相当兴盛。这一派强调以忠孝为本,所以有忠孝净明道之称,其教义上有一定的独特

性。因此较早引起了学人们的注意。像刘鉴泉的《道教征略》等书都曾提及该派的一些情况。1988年,《上海道教》上发表卿希泰、詹石窗合写的《净明道新探》,对净明道形成的历史和基本思想进行了梳理、分析。以后《宗教学探索》、《世界宗教研究》、《中国道教》等刊物上,都曾陆续发表了有关净明道的研究。这些研究,主要围绕着净明道形成历史,和净明道的思想两个中心展开。1999年由巴蜀书社出版黄小石的《净明道研究》,分四章分述了净明道的渊源、创立过程,以及元代净明道的成熟和教义思想等。作者对净明道的考察仍偏向于思想史方面,对于作为宗教组织的净明道在江西的活动,以及在当地民间的巨大影响,则很少涉及。

与上述诸道派史和区域道教史的研究相类似的著作还有:1993年陕西人民出版社出版的王士伟的《楼观道源流考》;1994年华文出版社出版的赵亮、负信常、张凤林合著的《苏州道教史略》;2000年华文出版社出版的叶至明主编《庐山道教初编》,等等。

此外,台湾和香港学者对不同时期的道派史也作过很有见地的分析。如庄宏谊的《明代道教正一派》(台湾学生书局,1987年);香港黄兆汉的《明代道士张三丰考》(台湾学生书局,1988年)。

专以地方道教为题的著作中,有数种是以省市为单位的,所涉地域较广,而论及的道派也常常不限于一两派。其中较为重要的有陈耀庭的《上海道教史》,系《上海宗教史》中的一部分,以省市为研究范围的宗教史著作,以此为第一本,故出版后颇有影响。另外,上海社会科学院出版社2001年出版的《上海宗教志》,也对上海地区的道教历史和人物等有简要叙述,并比《上海道教史》挖掘和增补了更多的史料。三秦出版社出版的樊光春《长安、终南山道教史》、《陕西道教两千年》,对陕西历史上的道教人物、派别,以及今貌,都作了叙述,出版后得到好评。

关于台湾、香港、澳门等地区的道教研究,也得到了开展。从六十年代以后,就有学者对台湾道教展开研讨。如台湾民俗学家刘枝万1971年刊于《中国东亚学术研究报告》上的《桃园县龙潭乡建醮祭典》、1973年刊于《民族学研究所集刊》上的《台北县中和乡建醮祭典》,开了对台湾道教实证研究的先河。香港学者黄兆汉则对香港道教史作了探讨。从大陆学界说,这类研究是从七十年代末改革开放以后才开始的。八十年代起,大陆《中国道教》和《上海道教》等刊物都发表了若干研究和介绍台、港、澳道教的文章。改革开放以来,两岸三地民间的交流渐次开展,道教界的法务交流,两岸三地从事道教研究的学者也加强了往来和联系,促使了对这些地区道教的研究。其中比较有成绩的是对台湾道教的研究。八十年代以来,大陆学者对台湾道教的研究在《中国道教》、《上海道教》等刊物上有若干论文,但基本属于情况介绍性质。就对台湾道教的介绍而言,卿希泰主编的《中国道教史》第四卷第十三章专辟一节“道教在台湾的传播与发展”,对台湾道教的起源、传播和主

要道派作了介绍;李桂玲编著的《台港澳宗教概况》,则主要对台湾道教的传播史特别是现状作了介绍。这方面比较有分量的著作还是要推 1999 年由中华道统出版社出版的台湾赖忠贤博士的《台湾道教源流》,书中以台湾道教信仰问题的考察为主体,首先强调台湾与中国大陆的脐带相连关系,然后依次讨论了台湾道教神仙信仰的源流与传播、台湾的醮祭与符咒等诸多问题,同时也介绍了台湾当代的道教组织、民间道教的演变,等等。这部书中讲到的“道教”外延与大陆学者专指某一特定的制度化宗教的用法不尽相同,在第五章“新兴道派的传入与发展”中谈到“台湾的新兴道派”包括一贯道、天帝教、轩辕教、先天道等,这些道派,大陆学者大多将之归入民间宗教或新兴宗教的类型。另外,作者在书中提到台湾的巫术文化,也是从台湾省道教界的实际情况出发的考量。

4. 其他专题史研究

在二十世纪的最后二十年中,还出现的几种道教研究的专题史,包括道教思想史、文学史和科技史等,将在后面有关的各节叙述。这里且谈其中比较重要的两种:道教在海外的传播史和佛道关系史。这些课题,都是在道教历史上甚为重要,也受人关注的论题,所以有不少学者参与到讨论中来。它们在几种道教通史中都得到一定程度的阐述,如关于道教在海外的传播史,傅勤家的《中国道教史》中就曾谈到过。进入八十年代以后,这方面的文章多了起来。这当然与我国开始了改革开放有密切关系。如《上海道教》从 1988 年创刊时,即列有《海外道教》专栏,陆续有陈耀庭、郑天星、王建等发表过多篇文章。这些文章基本上属于介绍性、知识性类型。较为系统的综合介绍国外道教和道教研究的,当数《中华道教大辞典》的附录(一)六,专列了“国外道教及道教研究概况”,介绍了道教在海外传播及英、法、俄、日、加拿大和北欧等地区学术界对道教研究的情况。卿希泰的《中国道教史》第四卷则辟有专章,由陈耀庭执笔。以后陈耀庭又于 2000 年出版了专著《道教在海外》,为第一本由中国学者撰写的介绍道教在海外传播和海外学者研究道教的概貌的专门著作。该书分两编,第一编叙述道教在海外的传播,分别叙述了“朝鲜的道教”、“道教对日本的影响”和“道教在其他国家”,其中包括在新加坡、马来西亚、越南等国家中的道教,其叙述的对象是道教在海外的传播史;第二编叙述海外学界对道教的研究,介绍了海外道教研究的历史、特点,重点介绍了日本、法国和欧美其他国家(包括美国、英国、德国、俄国、意大利、加拿大和朝鲜半岛)的道教研究,所叙述则为海外研究道教的学术史。

关于佛道关系史,是从道教研究一开始就碰到的问题。不过,在很长时间里,中国学术界却没有这方面的专门著作。台湾学者萧登福是对此关注较早的一位学

者。从八十年代末起他即从事佛道关系史的探讨,1989年由台湾学生书局出版了《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》、1993年由新文丰出版社出版了《道教星斗符印与佛教密宗》、1993年由新文丰出版社出版了《道教与密宗》、1994年由新文丰出版社出版了《道教术仪与密教典籍》、1995年由东大图书公司出版了《佛教与道教》。在这些书中,作者考察了佛道交涉史上的一系列问题,其主导思想,则是要说明道教在思想、仪式、方术、风俗等方面都对佛教有过重要影响。这一点,对于打破诸多学者只看到佛教影响道教的一面而看不到道教影响佛教的一面的成见,有一定的意义。当然,萧登福的许多观点,目前还未能得到多数学者的首肯。大陆学者中,李养正对于佛道交涉史关注较多,并陆续在《中国社会科学》、《世界宗教研究》、《中国道教》等刊物上发表论文,阐述对佛道交涉史的看法,其中如1992年3月发表于《中国社会科学》上的《论佛教与道教的关系》,即产生了较大影响。以后又有1999年撰成、由香港道教学院出版的《佛道交涉史论要》,对佛道关系史上的一系列重大问题进行了探讨。书中指出,道教的创立与佛教无关,佛道两教义理有差异,也有相互融摄。

(三) 道教经籍的整理与研讨

在二十世纪的道教研究中,经籍研究是收获较丰的领域,从对道经总集《道藏》到诸多经本的研究,从对资料的搜集到分析考辨,都有相当的成果。

1. 对明《道藏》的重刊、校点和研究

《道藏》是道书的总集,今唯明代《道藏》存世。明万历三十五年前的道经,大部分被收入其中。明《道藏》始刊于正统十年(1445),俗称《正统道藏》,先后由四十三代天师张宇初和通妙真人邵以正负责编纂,共5305卷,480函。万历三十五年(1607)五十代天师张国祥又进行了续编,俗称《万历续道藏》,共180卷,32函。正续《道藏》共5485卷,512函。

二十世纪以来,研究道教的学者给予明《道藏》以极大的关注,出现了大量的研究成果。我们按照研究者的不同路向把这些成果分为三大类:一是在原有基础上的重新整理,包括重印、影印等;二是《道藏》提要,对《道藏》条目的分类、题解包括部分工具书等;三是对《道藏》或其中部分内容进行考辨。

(1) 《道藏》的重刊

《道藏》是研究道教的基本文献,从清代起,便有从事古文献研究者注意到其版

本、文献、史料等多方面的价值,个别人且开始运用其中的资料。但是由于这些大型文献都藏于少数宫观,学人研读不易;而且到了清末,1900年八国联军入北京,道藏经板被毁。于是藏于北京白云观、上海白云观等少数宫观的明版《道藏》与《续道藏》的价值陡增,其命运也因之堪忧。因此部分有识之士,发起重印明《道藏》和《续道藏》。1923年10月,田文烈、李盛铎、赵尔巽、康有为、张謇、董康、张元济、梁启超、钱能训、熊希龄、江朝宗、黄炎培和傅增湘等13人发起重印明正统《道藏》和万历《续道藏》,至1926年4月告竣。此次整理以上海涵芬楼的名义影印,采用北京白云观藏本为底本,缩原本为石印32开本,改梵夹本为线装本。每部1120册,共印350部。这就是现在流行的涵芬楼本《道藏》。这是时隔近五百年后首次将秘藏于少数宫观的《道藏》重新印行,公之于众,对于学人研究《道藏》和利用其中的古籍资料,提供了方便。

1977年,台湾艺文印书馆缩小影印《道藏》。此次影印采取32开本,60册,另有总目和索引1册。与此同时,台湾新文丰出版公司也对《道藏》进行了缩小影印,增辑了补遗道书15种,采用16开本,亦60册,另附总目录一册。这两种影印本,特别是后者,在涵芬楼道藏问世五十年后重刊,大大方便了道教典籍的流通和利用,在海内外学人中皆得到好评。不过,因为运用涵芬楼本而未加改进,其版本价值乃不及八十年代大陆重印的《道藏》。

当年影印涵芬楼道藏时,所用底本为北京白云观本,然而其底本其实已有残缺。不久即有少数学者知道上海白云观所藏的明《道藏》和《续道藏》曾有过增补,内容较为齐全。因此,底本的少量残缺,成为当时的一个遗憾。在以后的半个多世纪中,始终没有机会加以补缺。直到1988年,再印道藏,始有所改善。当时由文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合缩印明版《道藏》,以《涵芬楼本〈道藏〉》为底本,并据原上海白云观藏本补足。据其《前言》称:“原北京白云观残缺各页,经用瞿凤起先生(1908—1987)生前查点清楚的表册,借用现藏在上海图书馆的上海白云观旧藏本补足,以成完璧。”共计补缺1700余行,纠正错简17处,还描补缺损字500余。并附白云霁《道藏目录详注》。采取16开本,合36巨册。这是目前为止最为完整的一套《道藏》,学者中习称为“三家本《道藏》”。

九十年代后期,由中国道教协会联合多位学者,发起编纂《中华道藏》,于1996年正式启动。当时拟以三家本《道藏》为底本,复加上敦煌卷子中的部分道经,对原编各种道书作校补、标点和重新分类。点校整理分两种形式进行:一是点校,对保存完整的原藏经书作新式标点和必要的文字校勘;二是辑校,在点校基础上对残缺的经书以数种残卷加以校补,合成完整的版本。新编的《中华道藏》共计49册,包括目录索引一册,每册约150万字,繁体竖排。但是此事工作量太大,直到世纪之末仅完成了点校,而未克出版。直到2004年其书方由华夏出版社出版。

(2) 对《道藏》来历、构成及相关内容的考辨

《道藏》卷帙庞大,其内容和来历都有许多谜团留存给后人探索讨论。从二十世纪初开始,就有人陆续对全藏的来龙去脉、主要内容等进行考察。刘师培于1911年旅居白云观批阅《道藏》,并随笔记录,后以《读道藏记》的题名发表,总计37篇。该记后被收入《刘申叔先生遗书》第69册以及丁福保编《道藏精华录》、胡道静等编《道藏要籍选刊》等书中。刘师培所记虽非全藏,但近代读道藏且有所札记,以他为最早。1931年曲继皋与顾颉刚一起于青岛崂山太清宫读《道藏》,曲继皋撰成《道藏考略》一书(未刊)。三十年代刊行的关于《道藏》的著作还有翁独健编哈佛燕京学社发行的《道藏子目引得》。此部著作在很长时间内成为一部适用、完备可靠的《道藏》检索工具书。

1936年,陈樱宁在《扬善半月刊》发表了《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》一文,针对《四库全书提要》对于明白云霁《道藏目录》之批评以及从中所剔除之道书作出回应。认为“道教学术,包罗万象,贯彻九流,本不限于‘清静无为’消极之偏见,亦不限于‘炼养’‘服食’‘符篆’‘经典’‘科教’狭隘之范围”。指出:“吾人今日谈及道教,必须远溯黄老,兼综百家,确认道教为中华民族精神之所寄托。”

二十世纪对全藏用功最勤、收获最大、贡献最丰的学者,莫过于陈国符。陈最初学化学,但自四十年代初起,即花了大量时间阅读整个明《道藏》与《续道藏》,直至1949年才撰成《道藏源流考》,由中华书局出版发行,后于1963年9月增订再版。该著作分为两大部分:第一部分《三洞四辅之渊源及传授》,分别对上清经、灵宝经、三皇经、太玄经、太平经、上清经、正一经之渊源、成书、著录、类集、真伪、传授等作了深入的剖析考证,并且考察了三洞四辅经之孳乳及《道藏》分部法。第二部分《历代道书目及道藏之纂修与镂板》,详细考证了自汉至明道教经书的编目、成藏、亡佚与重修等状况。末有附录七种,大多在1963年增订时加入。此书资料翔实,考证严密,叙述道藏源流如数家珍,在国内外学术界有很大的影响,造惠过不止一代的学人。在这本划时代的著作刊行后,陈国符仍然孜孜不倦地从事道藏全书以及其中具体书目的研究,特别是对其中金丹黄白术(炼丹炼金术)著作、词汇等的考订极受人重视。1983年3月,他所著的《道藏源流续考》由台湾明文出版社出版发行,全书收入论文8篇,大多集中在对金丹黄白术著作的考证上。

二十世纪学术界对《道藏》研究的成果除了以上所列专著之外,还有一些论文也很有价值。如汤用彤1964年发表于《历史研究》上的《读〈道藏〉札记》、柳存仁1977年发表于《马来西亚中文系学术论文集》上的《阅道藏记凡例》、傅钧烈1982年发表于《武汉春秋》上的《长春观与〈道藏〉》、陈国符1983年发表于《自然科学研究史》上的《〈道藏〉经中若干可供研究中国古代自然科学与技术之史料》、胡道静1983年发表于《宗教问题探索》上的《三续〈道藏〉刍议》、钟肇鹏1985年发表于《中

国文化研究集刊》上的《〈道藏〉目录新编刍议》、胡道静 1987 年发表于《学术月刊》上的《〈道藏〉的版本和利用及其前景》、朱越利 1987 年发表的《〈道藏〉中的中国哲学史史料举例》、1988 年发表于《法音·学术版》上的《〈道藏〉中题属佛教的著作》、1990 发表于《中国道教》上的《〈道藏〉的编纂、研究与整理》、冯千山 1991 年发表于《宗教学研究》上的《明代纂修〈道藏〉从任自垣始》、1992 年发表于《宗教学研究》上的《邵以正生平、〈道藏〉及其他》，等等。

在对《道藏》的研究中，撰写提要和对《道藏》书目的分类、题解也有重要的成绩，不过在许多问题上观点不一，还难以取得共识。

道藏在二十世纪重刊后，方便了学人的研究。只是全藏篇幅巨大，而且传统上在道教内部素来缺少像儒家那样强烈的历史意识，道书的出世多不载明年代，有的连撰人也不清楚。这点与道教的宗教性紧密相关。盖凡宗教难免具有神秘性，不少经书都托于神仙下降传授，故意隐去造经之迹。所以各书的年代、内容等都极难解读。所以，为方便读者，也为深入研究计，撰写全藏经书提要显得十分必要，却也相当困难。1978 年，中国社会科学院世界宗教研究所组织道教研究室的研究人员开始撰写《道藏提要》，仿照《四库全书提要》的体例，写成提要 1 400 多条，并附有新编目录、撰人小传及各种索引。该书于 1991 年 7 月为中国社会科学出版社出版，任继愈任主编，钟肇鹏任副主编，参与撰稿的有王卡、羊化荣、朱越利、吴永晟、陈兵及吴受琚等人。由于兹事难度委实很大，又是初创之作，其中对若干道书的问世年代和具体作者、内容的判断，尚有进一步考证的余地。该书为全藏第一份提要，出版后有很大影响，其方便学人功不可没。

在《道藏》重刊并有了相当的深入的研究之后，一些学人对于道书编排的体例，提出了若干质疑。盖自陆修静以三洞分藏，后世又加以四辅，号称七部经书；三洞之中每洞之分为十二类，故有三洞四辅十二部之说。此体例在唐宋时代，尚能实行，自北宋末起，南方有符箓道派新出，而金元时代北方黄河流域则有全真道等新道派创立，其新出经书、论著难以归入三洞四辅的体例。明《道藏》虽仍按旧例编排，但不合理处早已暴露，至万历《续道藏》则已不能归于旧例。近代以来，图书管理成为专学，现代图书分类有一套标准，核之道藏，远不能相符。所以自八十年代以来，就有学者想对道藏书目的分类另辟蹊径。这不仅对于如何按现代标准理解原道藏极为重要，而且对以后编纂新道藏或续道藏有重要参考价值。1995 年出版的《中华道教大辞典》对原道藏经书的介绍，就打破了原有的三洞四辅分类，而杂以道派等新的标准。1996 年，《道藏提要》原撰稿人之一朱越利写成《道藏分类解题》，该书参照中国图书馆分类法，对《道藏》书目重新分类，解题重点放在考证作者和年代。作者在每一子目录下，均一一标明其书在明《道藏》及五种影印本中的类别、函目、册码和页码，并编制了一些索引和表，旨在帮助读者翻检《道藏》。这些做

法,没有得到学术界的公认,但对于此课题的研究还是起了很好的促进作用。

2. 藏外道经的收集整理

除了相关《道藏》的研究以外,学者们对藏外道经的收集整理方面也投入了极大的关注。

1906年,《重刊道藏辑要》问世,实为对藏外道书搜辑刊刻的开端。该书共辑录道书297种,其中有从明《道藏》以及《万历续道藏》中收录的204种,新增93种,分装218册。这93种,就是收录万历之后出现的新道书。

《道藏精华录》,也是收集藏外道经方面做出成绩的著作,由丁福保从《道藏》、清代道书以及今人著述之中选择道书百种汇编而成。此百种道书均为编纂者所谓道书之精华,包括道家学术、内丹论著、养生要诀、道士传记、教派史籍等各个方面,尤注重祛病延年之内丹术。但学术界对此丛书评价并不一致,近代道教学者陈樱宁就认为所选道书并非全是精华,而道书精华也远不止此数。编纂者将这百种道书分为10集,每集10种,共计148卷。

《道藏精华》,台湾学者萧天石编辑,由台湾自由出版社从1956年开始陆续影印出版,至1990年共出版17集75册,实收道书达800余种。《道藏精华》所选择的道书有些是《道藏》和《万历续道藏》已有的;也收入了不少明代万历以后出现的道书。该丛书所收道经侧重于以丹经和道教哲学著作为主,尤其侧重于养生文化方面。全套丛书以《道家养生密旨导论》为开头,《道家养生概要》和《道海玄微》做结,充分显示了道家(道教)养生文化的主体地位。至于先秦道家代表如老子、庄子、列子的著作虽然也选了不少,但基本上是注疏之类,注疏者大多为元明以来的道门中人或者道教学者,注疏的角度也偏重于性命修养,最终归宿仍然与养生文化密切相关。美国学者苏海涵以其师的资料汇编成《庄林续道藏》,1974年由成文出版社出版。这些材料基本来自于台湾本地,而其源头则大多可溯至福建省,其中如闾山派的材料,过去从未进过道藏,也不见于明清以后的道教丛书,因而有较大的史料价值。不过,以其一人之力,以及他师父所藏,要想“续道藏”,则自然无法实现。

八十年代以后,学者对于未入藏的道书搜集整理进一步重视起来,胡道静先生在八十年代初就发表《三续〈道藏〉刍议》,提出再续道藏的任务。不过此事过于重大,学术界和道教界都还无力启动其事。只是开始将明正统、万历藏漏收的宋、金藏劫后余书,以及明清新出道书搜集整理并付之刊行。其中大陆上最重要的是《藏外道书》。它是继《正统道藏》之后新编的大型道教丛书,由胡道静、陈耀庭、段文贵、林万清等主编,并由巴蜀书社1992年8月出版前20册,1994年12月出版后16册,总计36册。该丛书所收道书均是明《道藏》和《万历续道藏》所未收,包括成

书于明代以前而《道藏》未收的道书和万历之后至解放前的各种道书,尤以后者居多,另有一些明《道藏》已收道书的不同版本等,共收书1016种。《藏外道书》打破传统编纂《道藏》常用的“三洞四辅”分类法,根据图书的内容和特点将所收道书分为十一个类别。《藏外道书》所收的文本基本上都采取影印方式,较大程度地保留了原书原貌。另外,该丛书工程浩大,收入了一些稀世孤本和海内珍本,使得一些濒临失传的道教典籍得以保存下来。但是印刷质量并不尽如人意,有的地方字迹模糊,难以辨认;部分经书的分类也不尽合理,特别是每书前没有适当提要,以交待其版本来历等,因而招致部分学人的批评。尽管如此,《藏外道书》还是为研究者提供了重要的研究史料。

九十年代,台湾新文丰出版公司发起编纂《中华续道藏》,由龚鹏程和陈廖安两位教授担任主编,意在收录明代正续两藏之外的其他道书,还选辑了一些当代道教学者的论著,因此更具有包容性和资料实用性。该丛书编纂者对于每一部经籍的版本来源都注明出处,对于了解道经源流很有帮助。《中华续道藏》首批于世纪末出版了20册精装影印本。

在未入藏的文献的研究整理中,有关的碑帖资料相当引人注目,陈垣对此下过极大的功夫。他在研究南宋河北新道教时,就运用了大量的碑资料。1988年由文物出版社出版陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补的《道家金石略》,为学人所重视。

3. 道教专经的整理研究

二十世纪道教学者们对道教专经的研究主要集中在对《道德经》、《太平经》、《周易参同契》、《抱朴子》等对道教本身产生重大影响的家道教典籍的研究,对其他部分专经也有所涉猎。

(1) 关于《道德经》的研究

《道德经》即《老子》,是中国哲学史、思想史上的重要经典,更是道教的根本经典之一。因此素来研究者极多。二十世纪中,对它的探讨、注释、解读,几乎没有停止过。特别是新中国成立后,《老子》的古本相继发现,最有名的如七十年代马王堆汉墓出土的两种帛书《老子》,以及湖北郭店竹简《老子》(局部),引起学人重大关注。只是从历史上看,道家与道教既有联系,又不全为一系,对于《老子》的研究,从一般哲学史视角入手的,与从道教视角入手的颇有不同。关于从一般哲学史着手的研究,留待《哲学卷》去叙述,这里单介绍从道教角度对《道德经》进行研究的专著。这类著作,有辑佚,也有注释。

2001年巴蜀书社出版的《蒙文通文集》第六卷《道书辑校十种》收录了作者在五十年代之前关于《道德经》的大量研究,其中包括《辑校成玄英〈道德经义疏〉》、

《辑校李荣〈道德经注〉》、《校理陈景元〈老子注〉》等,做了大量的校正考证工作。前两种著作,是隋唐重玄学的主要代表作,所以对于八十年代以后学术界对重玄学研究的开展,起了文献上的推动作用;后一种则是宋代重要道教学者陈抟学生的著作,对于研究其思想学术很有价值,但继续研究者不多。

进入八十年代以后,道教界的学者也出版了几种《道德经》的注释,其中比较重要的有任法融的《道德经注释》和1993年由大连出版社出版的震阳子曹信义的《道德经注解》。两位都是全真派传人,所以在注释中多发挥阐述全真修身养性之说。另有名培真者,曾“从养生的角度接触了《道德经》”,努力于对之“探玄”,初稿发表于《武当》杂志,然后集成《道德经探玄》,1990年由北京体育学院出版社出版。另外,1983年中华书局出版王卡点校的《老子道德经河上公章句》,其“前言”概述了章句作者河上公的思想及其对魏晋神仙道教的影响。

研究《道德经》的学术论文极多,与道教思想相关的主要有1926年发表于《东方杂志》上的王重民《〈道德经〉碑幢刻石考》、1930年发表于《岭南学报》上的谢扶雅《现存〈老子道德经〉注释书目考》、1943年发表于《东方杂志》上的唐文播《〈河上公老子章句〉作者考》、1947年发表于《中央日报》上的王明《论〈老子与道教〉》、1948年发表于《国立北京大学五十周年纪念论文集》上的《老子河上公章句考》、1948年发表于《图书集刊》上的蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》、《辑校老子李荣注跋》和《陈碧虚与陈抟学派——陈景元老子、庄子注校记》等。1969年9月发表于《崇基学报》上的柳存仁《道藏本三圣著道德经之得失》、1970年至1971年发表于《联合书院学报》上的《论道藏本顾欢注老子之性质》、1973年发表于《中国文化研究所学报》上的《道藏本三圣注道德经会笺》、1980年发表于《中国哲学》上的王利器《道藏本〈道德经指归〉提要》、1982年发表于《中国哲学》上的谷方《河上公〈老子章句〉考证——兼论其与〈抱朴子〉的关系》、1983年发表于《世界宗教研究》上的王卡《〈老子道德经序诀〉考》、1985年发表于《齐鲁学刊》上的王德友《严君平〈老子指归〉真伪考辨》、1985年发表于《世界宗教研究》上的钟肇鹏《严遵的〈老子指归〉及其哲学和政治思想》、1987年发表于《无神论与宗教研究论丛》上的唐明邦《〈老子〉和道教》、1987年发表于《世界宗教研究》上的黄海德《李荣及其〈老子注〉考辨》、1989年发表于《世界宗教研究》上的李斌诚《读〈唐玄宗道德经注〉诸问题》,等等。

(2) 关于《太平经》的研究

王明编著的《太平经合校》是关于《太平经》研究的扛鼎之作。编者注意到《太平经》文字讹脱,用校、补、附、存四种体例作为整理全经的方法,基本恢复了原书170卷的本来面目,为研究道教提供了重要的学术资料。该书由中华书局1960年2月出版,后又多次再版,享有很高的声誉。另外还有1995年天津出版社出版的王平《太平经研究》、罗炽主编的《太平经注释》等。

二十世纪也有大量研究《太平经》学术论文问世,主要有:1935年发表于《国学季刊》上的汤用彤《读〈太平经〉书所见》、1947年发表于《国立中央研究院历史语言研究所集刊》上的王明《论〈太平经钞〉甲部之伪》、1959年发表于《学术月刊》上的杨宽《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》、1959年发表于《历史研究》上的戎笙《试论〈太平经〉》、1951年发表于《光明日报》上的王明《从墨子到〈太平经〉的思想演变》、1961年发表于《光明日报》上的喻松青《老子道家思想与〈太平经〉》、1962年发表于《历史研究》上的熊德基《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾与天师道的关系》、1962年发表于《人民日报》上的《关于〈太平经〉及其同黄巾等关系的研究》、1962年发表于《道协会刊》上的陈樱宁《〈太平经〉的前因与后果》、1964年发表于《文物》上的王明《敦煌古写本〈太平经〉文字残页》、1965年发表于《文史》上的《〈太平经〉目录考》、1979年发表于《思想战线》上的卿希泰《〈太平经〉的知人善任思想解析》、1980年发表于《四川师院学报》上的《〈太平经〉的哲学思想》、1980年发表于《世界宗教研究》上的杨曾文《道教的创立与〈太平经〉》、1980年发表于《中山大学学报》上的冯达文《〈太平经〉剖析——兼谈〈太平经〉与东汉末年农民起义的思想联系》、1981年发表于《社会科学研究》上的卿希泰《〈太平经〉中反映农民愿望的思想不能抹煞》、1981年发表于《世界宗教研究》上的王明《论〈太平经〉的成书时代和作者》、1981年发表于《文史哲》上的钟肇鹏《论〈太平经〉和太平道》、1983年发表于《江西师院学报》上的刘序琦《略论〈太平经〉思想的几个问题》、1983年发表于《中国哲学》上的朱伯崑《张角与〈太平经〉》、1984年发表于《中国哲学史研究》上的李家彦《〈太平经〉的元气论》、1985年发表于《中国哲学史研究》上的李养正《论〈太平经〉的人民性》、1986年发表于《宗教学研究》上的陈静《〈太平经〉中的承负报应思想》、1987年发表于《宗教学研究》上的丁贻庄《试论〈太平经〉中的道教医学思想》、1988年发表于《华东师范大学学报》上的伍伟民《〈太平经〉与〈周易〉》、1989年发表于《宗教学研究》上的李家彦《〈太平经〉与〈圣经〉伦理思想比较》、1989年发表于《辽宁师范大学学报》上的杜洪文《〈太平经〉社会政治思想浅论》、1990年发表于《江西社会科学》上的朱永龄《〈太平经〉伦理思想管窥》、1990年发表于《烟台大学学报》上的庄春波《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》、1990年发表于《宗教学研究》上的石磊《试论〈太平经〉中的经济思想》、1991年发表于《南京社会科学》上的柴文华《〈太平经〉具有神学特色的伦理观》、1992年发表于《世界宗教研究》上的苏抱阳《〈太平经〉成书的几个问题》、1993年发表于《社会科学研究》上的李刚《论〈太平经〉为汉代道书之合集》、1994年发表于《中国道教》上的陈增岳《〈太平经合校〉拾遗》、1995年发表于《中国道教》上的李养正《〈太平经〉是否“抄袭”〈四十二章经〉议》、1996年发表于《教育史研究》上的王伦信《〈太平经〉中的教育思想》,等等。在对《太平经》的研究中,有一部分论文是围绕着它与

东汉农民战争的关系展开的,详情可参看本书重大争鸣问题之“宗教与农民战争”。

(3) 关于《周易参同契》的研究

《周易参同契》是化学史、气功史上的重要著作,对于它的研究,从宋以来就没有中断过。二十世纪上半期,已有人将之当成化学史经典译成西方文字,进入八十年代后,研究渐渐升温,论文甚多,专著则主要有周士一和潘启明合著的《〈周易参同契〉新探》、潘启明著《周易参同契通析》和孟乃昌著《周易参同契考辨》等,另外有一些论文。

1981年由湖南教育出版社出版的《〈周易参同契〉新探》,是一部用现代科学观点研究《周易参同契》的学术专著。1990年由上海翻译出版公司出版的《周易参同契通析》,沿着《〈周易参同契〉新探》思路继续用现代科学观点研究《周易参同契》,分“注释”和“讲义”两部分。周士一等将《周易参同契》看成内丹学著作,多从气功学着眼。1993年上海古籍出版社出版的孟乃昌的《周易参同契考辨》,分为两大部分,前一部分主要是对《周易参同契》作整体的通考、通解和通释;后一部分从《周易参同契》对科学特别是炼丹术的影响做了讨论。由于孟乃昌本人所学为化学专业,后一部分的讨论颇为深入。

研究《周易参同契》的论文主要有:1954年《化学通报》上的袁翰青《从〈道藏〉里的几种书看我国的炼丹术》、1954年《化学通报》上的《〈周易参同契〉——世界炼丹史上最早的著作》、1958年《化学通报》上的孟乃昌《〈周易参同契〉及其中的化学知识》、1961年《光明日报》上的王占元《〈周易参同契〉的哲学思想》、1963年《新乡师院学报》上的李俊甫《论中国古代炼丹术〈参同契〉》、1983年《太原工学院学报》上的孟乃昌《〈周易参同契〉的实验和理论》、1984年和1985年《宗教问题探索》上的刘仲宇《〈周易参同契〉渊源初探》和《周易参同契奥旨考论》、1985年《四川大学学报丛刊》上的詹石窗《试论〈参同契〉对“纳甲法”的应用》、1988年《世界宗教研究》上的孟乃昌《从新旧〈唐书〉中失落了的〈五相类〉》、1989年《社会科学研究》上的丁贻庄《从〈参同契〉到〈悟真篇〉》、1990年《世界宗教研究》上的金正耀《〈金碧五相类参同契〉宋代别本之发现》、1990年《江西社会科学》上的郭树森《论〈周易参同契〉丹法的哲学思想》,等等。

(4) 关于《抱朴子》的研究

葛洪曾撰有《抱朴子内篇》和《抱朴子外篇》,内篇言道,外篇言儒。因为多涉及道教史、哲学史和科学史,近代以来极引人重视。关于《抱朴子》的学术论文主要有:1926年北京大学研究所《国学周刊》上的容肇祖《读〈抱朴子〉》、1944年《中国文化研究会刊》上的杨明照《〈抱朴子外篇〉举正》、1980年《社会科学辑刊》上的张宝坤《〈抱朴子〉的文学思想简论》、1980年《理论与实践》上的韩锡铎《孤本宋版〈抱朴子内篇〉》,等等。

近代对葛洪和《抱朴子内篇》研究起步较早,而其成果影响也较大的有王明。他除了有若干讨论葛洪和《抱朴子内篇》的论文外,还著有《抱朴子内篇校释》,由中华书局1980年出版。此书以孙星衍平津馆校勘本为底本,参考其他十几家版本对《抱朴子内篇》进行了校勘、标点和注释,在学术界享有很大的声誉。

《抱朴子外篇》的整理研究的重要成果则有杨明照撰《抱朴子外篇校笺》,第一次全面校笺了《抱朴子外篇》。全书分为上下两册,上册出版于1991年,下册出版于1997年,均由中华书局出版。

另有胡孚琛所著《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》(人民出版社,1989年)从历史、义理和方术等角度全面论述了《抱朴子内篇》。

除了上述的几部主要的道经之外,还有一些道书也引起学者们的关注,出现了一些很有价值的成果。如1956年由香港TKNG NAM出版社出版的饶宗颐所著的《老子想尔注校笺》,后来又易名为《老子想尔注校证》,于1991年由上海古籍出版社出版,对《老子想尔注》进行了校正、注释和分析。该部著作堪称二十世纪研究《老子想尔注》的代表作。1981年由中华书局出版的王明所著的《无能子校注》,取明《道藏》所收《无能子》为底本,参用其他文献校注而成。著作前有自撰论文《无能子的哲学思想》,介绍《无能子》的时代背景,并探讨无能子的哲学思想。另外关于《老子化胡经》、《真诰》等其他道经的研究也有人涉足,发表有若干论文。

综上所述,二十世纪学术界在道教典籍研究方面的收获非常可观。经籍的考订、探讨是道教其他方面研究的重要基础。这些成果,不仅对于中国古籍整理有重大意义,而且为整个道教研究提供了文献依据。

(四) 道教教义思想与哲学研究的深入

道教教义思想以及一般思想史的研究,道教哲学的研究,都是整个道教研究中的题中应有之义。二十世纪的道教研究中,它们占有重要地位。而且,最初参与到道教研究中的,多为历史学或哲学界的人士,自然对于思想史和哲学史的研究有所偏好,这也促进了对这方面投入力量较多,成果也较丰富。从总的情况看,二十世纪后期,这方面的研究逐步得到深化。

1. 道教教义思想研究

教义思想是道教的核心内容之一。任何宗教都有一套信仰的体系,也有对这一体系学理上的阐述。对这种阐述,以及形成的理论结构、理论内容,各宗教叫法

不一,或称神学,或称佛学,而道教则习惯称教理教义。唐代孟法师有《道教义枢》一书,简明而集中地讨论当时的一些道教根本思想。所谓“义”,就是讲道教的根本义旨。关于这一方面的研究,在整个道教研究中有重要地位,但是,相对其重要性而言,成果却算不上丰富。这里的原因首先在于历来都说道教杂而多端,其间有没有系统的教义思想,在国内外学术界都有不同看法,同时,对于教义的研究,历来都是教内学者下功夫最大,然后才有教外人士对之分析评价。然而二十世纪中,道教基本上处于风雨飘摇之中,直到七十年代末以后才走出了受冲击的阴影,教内学者无暇顾及对教义的研究和发展。对道教教义的研究,在九十年代之前,主要是由学术界人士在做,直到九十年代后期,道教界才真正将教义研究提上日程表,而研究的高潮,则要在二十一世纪初才出现。

道教形成有一个很长的历史过程,相应的道教教义思想的形成也有一个很长的历史过程并且伴随着时代的发展而发展。关于教义思想的研究,常常是环绕着各个不同历史时代的教义特点展开的。

东汉是道教教义思想形成的时期,关于这个时期道教教义思想的内容,学术界大致上有三种看法。第一种说法认为东汉道教的教义思想并不是一个统一体,存在着许多不一致甚至是相矛盾的内容。持这种观点的是王明和牟钟鉴。1984年中国社会科学出版社出版的《道家 and 道教思想研究》中收录了王明的《论〈太平经〉的思想》一文,在文中王明提到《太平经》作为后汉原始道教的经典,作者有意识地创造一个松散的宗教神学体系。他认为道教从初创就区分为神仙道教和民间道教两个走向,《太平经》的思想主要有哲学和社会政治思想两个大的方面,其中,哲学思想里有一个庞杂的宗教神学体系,这个宗教神学体系除上帝鬼神的意志外,主要还包括下述两项内容:天人感应论和善恶报应论。这两项内容他称之为宗教神学的两大支柱。而社会政治思想是由一个中心思想贯串起来的,即“太平”。牟钟鉴基本持相同意见,他指出《想尔注》与《太平经》的关系极为密切,二者有同有异。据他的分析,相同的内容有“天人感应,符瑞灾异”,“承负报应”,辨别真道与邪道,真文与邪文,以五脏比五行,以及在修道方法上的“积精成神”,“学知清静”等等。相异的内容,则有五項:一是《太平经》没有直接神化老子,《想尔注》神化老子;二是《太平经》有守一和胎息的方法,《想尔注》批评这些修道方法;三是《太平经》认为成仙有命,《想尔注》反对成仙有命,而强调只要努力,都可成仙;四是《想尔注》比《太平经》更重视“道诫”;五是《太平经》提倡忠君,而《想尔注》则“畏神更甚于畏君”。牟钟鉴认为“《想尔注》与《太平经》的一致性,反映了张鲁治下的五斗米道在阶级属性上已与上层道教没有差别;《想尔注》与《太平经》的差异性,又反映了五斗米道不同于上层道教的丹鼎派贵族道教的地方,即作为地方性道教和民间道教的特殊性”。^[2]

第二种观点以1999年由社会科学文献出版社出版的胡孚琛著《道学通论》为

代表。他认为早期道教逐步形成了统一的教主、教义、戒律和初步的宗教仪式,有按道阶组织起来的宗教职业者,具备了伦理型宗教的一般特征。至于什么是统一的教义,他认为太平道和早期天师道(五斗米道)都将《太平经》当作教典,《太平经》中就以这种气的理论作支柱。汉末三张还造出《老子想尔注》令教徒诵习,宣扬灾病皆由于“故气”作祟。

第三种说法认为道教形成时期的教义思想可以拿东汉末年的三部道教经籍作为代表,即《太平清领书》、《参同契》和《老子想尔注》。卿希泰是这种观点的代表人物,他认为“在《太平清领书》中体现的思想内容为:‘一分为二’与‘三合相通’的宇宙观;有关‘太平世道’的政治设想;关于长生久寿的理论和方术;天人一体的神学思想等。在《参同契》部分,认为‘魏伯阳在东汉社会思潮中,明确地以大易、黄老、炉火三者结合,系统论述炼丹、内养、延命长寿之道,所著《参同契》成为道教丹鼎派的重要著作’。在《老子想尔注》部分,认为其教义思想为:‘道是专一、真诚、清静、自然、好生、乐善的,只要人们守道诫,就可以长生不死、却祸得福’;‘长生不死、得道成仙,这是道教的最高目标’”^[3],等等。

魏晋南北朝是道教教义思想得到统一和发展的时期,这一时期的教义思想尽管学人观点不一,但一般都以葛洪的《抱朴子内篇》为代表。

唐代和北宋是道教教义深化和发展时期,这一时期道教教义思想研究的热点是对重玄学的研究。卿希泰指出“重玄学是道教中以‘重玄’思想注解《道德经》而闻名于世的一个学派”,“重玄思想充满了哲理思辨”,“包罗宇宙论、人生论、道德论、人性论、政治论等,但其核心点还在人生哲学,而核心的核心是人的生命问题”^[4]。卢国龙在《道教易学论略》中认为:“南北朝隋唐时期道教思想的主流是‘重玄之道’即通过阐发老庄哲学,建构道教的理论体系。在南北朝至唐初期,‘重玄之道’多吸收佛教思想,尤其是中观三《论》,以之注解《老》《庄》,谈‘非有非无’之本体论。盛唐前后,《参同契》流传开来,‘重玄之道’的旨趣也发生大的转折,以中观思想入说《老》《庄》之风日渐褪色,以《易》与《老》《庄》相发明的学风渐兴,思想主体也转向‘亦有亦无’之本体论。自此以后,《老》《庄》《易》成为道教思想在经典方面的主流传统”^[5]。卢国龙并撰有专著《中国重玄学》。唐宋时期道教教义思想出现的变化同后来金元时期道教教义思想的变化,乃至理学的发展有密切的关系。这是各家论著中共同的看法。

金元时期道教教义思想出现变化,这是学术界公认的。这个变化主要表现在全真道派的教义丰富了道教教义的内容,并且在某些时期全真教派的教义成为道教教义的主流。卿希泰认为:“金代全真教派顺应三教合一的时代思潮,继承道家、道教清静无为之旨及钟吕内丹学,融摄佛教的六道轮回、因果报应、普度众生等思想和禅宗心性之学,乃至效仿禅宗丛林制度、出家形式,采纳儒家伦理思想,组织成

一套具有独自特色的、内容较为丰富的庞大的教义教制体系,以融合禅宗之禅的方式,发展深化了钟吕内丹之学,并首次创立了内丹派群众性的大教团,使内丹道教在学说和教团实力方面都大大提高了地位,这可谓整个道教的一大变革”。^[6]

与对教义思想进行分段研究的同时,也有部分学者注意了对道教教义思想做出系统论述。华文出版社1989年出版的陈樱宁《道教与养生》一书中分析了道教的教理和教义,他认为老子的道是道教的根本信仰,也是道教的教理;道教的教义是根据道教的经典著作概括出来的作为信徒们平日思想和行动的准则,包括十个方面。分别是道、道德、无为无不为、清静、抱一、抱朴、寡欲、柔弱、不争和精气神。李养正把道教的基本信仰概括为尊道贵德、大道无形等九个方面。另外,1992年4月发表于《学术月刊》上的陈耀庭《论道教教义思想的结构》一文,认为道教教义结构包括四个要素:天道、地道、人道和鬼道,它们之间一是相生相克,二是互相感应。陈兵认为“道教的基本信仰和教义包括四个方面:一是最高信仰和教理枢要——‘道’;二是多神崇拜和斋醮忏诵,符箓道法;三是修炼成仙和多种炼养术;四是以忠孝为轴心的伦理说教”。^[7]

二十世纪九十年代起,大陆道教解决了宫观恢复、制度基本完善、经济能够自养等关乎生存的最现实问题,开始考虑自身的教义建设。一些道门领袖陆续发表论著,其中有些便涉及教义思想如何适应时代的思考。陈莲笙于八十年代末起,陆续在《上海道教》上发表《道教徒修养讲座》,主要内容即是阐述如何坚持传统信仰,又结合现实,适应现代化的进程。以后这些讲座稿和其他一些论文合成《道风集》一书,1996年由上海社会科学院出版社出版。同时,道教界一些人士注意了与学术界合作,开始注意将固有的传统教义思想与解决现实问题结合起来,从道教文人内涵上探索教义的应用和发展。其中较有代表性的是1998年华夏出版社出版的由中国道教协会副会长张继禹主编的《道法自然与环境保护——兼论道教济世贵生思想》一书。该书的作者将道教教理教义应用于世界性的社会问题也是难题环境污染,提出了自己的见解,从传统中寻找合理的价值资源。沿着道教教义为现代人服务的思路,张继禹在世纪末提出了“生活道教”的概念,力图将道教的智慧、道教的精神、道教的义理思想贯彻到人的社会生活和个体生活中,立足于生活,圆融于生活,不离生活而又升华生活的可行性与践行举措。根据他的建议,2000年在江西庐山仙人洞召开了一次专门的会议讨论“生活道教”,会议论文大多收入2002年由宗教文化出版社出版的《道教与人生》。张继禹生活道教的理念得到了诸多学者的支持,同时也对不成熟之处提出一些质疑和补充。关于“生活道教”的提出,是道教界对于在新时期发展更新自己教义的一次尝试,可惜由于种种原因,进入二十一世纪后没能进一步继续下去。但是它促进了对道教教义思想现代建构的思考。关于道教教义思想的研究在二十一世纪初才形成了一个小小高潮。

2. 道教思想史研究

在道教思想史研究领域做出卓越成果的一位学者是王明,他从三四十年代起就开始了道教思想史上有重大影响的《周易参同契》等典籍以及葛洪、陶弘景等人物的思想的研究,1984年中国社会科学出版社出版了他的《道家 and 道教思想研究》论文集,所收论文中有部分七十年代前的旧作,也有《论葛洪》、《论陶弘景》、《论〈太平经〉的思想》、《论〈无能子〉的哲学思想》等为八十年代新作。作者对道教初期的经典如《周易参同契》、《老子河上公章句》、《太平经》作了考证和分析,认为早期道教的经典往往成为后世某派道书理论的渊藪;同时研究了葛洪、陶弘景的道教思想,认为葛洪是汉魏以来道教思想的集大成者,在道教思想发展史上具有划时代的意义,而陶弘景对道教思想的演变起了承前启后的作用。另外,1995年由中国社会科学出版社出版的他的《道家与传统文化研究》也收有关于道教思想研究的几篇论文,探讨了道教基本理论的来源、道教哲学的范畴、道教的生死观等等。

1980年,卿希泰所著《中国道教思想史纲》第一卷由四川人民出版社出版,标志着学术界系统研究道教思想史的开始。作者认为要全面地了解中国的历史,全面地了解我国的哲学思想和科学、文化思想的演变,离不开对中国道教思想史的研究。该书分析了道教产生的历史条件和思想渊源,论述了汉魏两晋南北朝时期道教思想的发生和发展,揭示了民间道教逐步演变成官方政治工具的过程,并着重研究了《参同契》、《太平经》等道教经典和葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等道教人物的思想以及汉魏两晋南北朝的道派和道教与儒、释的关系。1985年,《中国道教思想史纲》第二卷出版。此卷勾勒了隋唐五代北宋时期道教的兴盛和道教理论发展的线索。《中国道教思想史纲》第一、二卷,是第一部关于道教思想史的系统研究的著作。另外,卿希泰在1999年出版的《续·中国道教思想史纲》一书重点考察了南宋至明中后期道教思想的发展、变革以及道教内部各宗派的整合问题和儒道释“三教融合”的趋势。

1991年齐鲁书社出版的由牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄主编的《道教通论——兼论道家学说》也是道教思想史研究方面的一部重要著作,该书分上、中、下三编,其中中编以概说道教为总纲,分次论述了汉末道教的发生和它在魏晋、南北朝、唐宋、金元、明清各代的发展和演化,并且对重要的经典、教派、人物作了介绍。下编里阐述了道教外丹黄白术与内丹术两大道术的历史、流派、理论和功法等。

3. 道教哲学研究

对道教哲学的研究表现为两种形式,其一是对道教哲学作总体的把握,其二是

对道教发展史中的某一阶段或者道教思想某一方面表现出来的哲学思想进行具体的研究。

部分学者注意了对道教哲学的整体把握。李刚在1994年由巴蜀书社出版的《汉代道教哲学》的“导言”中对道教哲学的存在作了充分的论证,全文从道教哲学能否成立、怎样界定道教哲学、道教哲学和道家哲学的联系和区别、道教哲学的个性特征、道教哲学在中国哲学史上的地位和贡献、道教哲学在当代社会有何价值六个方面对道教哲学作了全面的评论,并且指出道教哲学以生命为本位,实际上是一种生命哲学。

对道教哲学作整体性把握的论文和著作,还有冯国超于1991年3月发表在《哲学研究》上的《析道教生命哲学》、陈耀庭于1992年4月发表在《学术月刊》上的《论道教教义思想的结构》和收录在《宗教问题探索·1989—1991年文集》中的《道教哲学的演化和主要特点》、侯才于1989年9月发表在《哲学研究》上的《道教的内蕴及其文化功能》、贺绍恩于1990年4月发表在《江西社会科学》上的《略论道教的信仰及其特点》和许抗生于1997年由华夏出版社出版的《略论道教的几个思想特点》,等等。

在对断代道教哲学的研究方面,詹石窗在1989年由上海古籍出版社出版的《南宋金元的道教》中对各个历史时期道教哲学的内容和特色作了详略不等的叙述和分析。郭武于1993年发表在《四川大学学报》上的《论道教初创时期的神学思想》一文,认为早期道教在哲学基础上阐述了其神灵创世、灵魂永存和宗教修炼等神学理论,论证了实现长生成仙的可能性并提出了实现的途径。李刚于1990年发表在《四川大学学报》上的《魏晋道教哲学三题》通过对魏晋玄学与道教哲学、葛洪的形神统一论及证明神仙不死之道的的方法论、葛洪论内圣外王与儒道双修这三个问题的论析证明,魏晋是道教哲学粗具体系的时期,他进一步把儒道两家的特长结合起来,形成内圣外王即内道外儒的思想体系。萧萧父于1991年发表在《海南大学学报》上的《隋唐时期道教理论化建设》一文,认为这一时期道教理论化表现为三个方面:首先,道教开始占领老庄玄学阵地,大兴注老解庄之风;其次道教着力于融摄佛教的思辨成果,用以建构自身的理论体系;最后,道教理论化的后期发展日益趋向于三教融合的思潮之中。

关于道教哲学思想专题研究中较有成就的是对重玄学的研究。重玄学的重要地位,最初由蒙文通提出,并钩沉辑录了隋唐时期重玄学主要代表人物李荣、成玄英等人的佚著。进入九十年代后,重玄学研究一时成为热点。1993年由人民出版社出版的卢国龙《中国重玄学》一书,将重玄学的历史发展分为“四个阶段,三次宗趣转变”,指出重玄之道继魏晋玄学之后,既以一种虚融通达的文化态度迎接佛学的挑战,融摄其思想以丰富道家哲学,又在更精深的理论层面上,摒弃佛教空

宗的“非有非无”之说,提出“亦有亦无”之论,从而复归于传统文化之本位。在如何界定“重玄学”的问题上,学者们提出了不同的看法。詹石窗称之为“老学重玄宗”,卢国龙称之为“道教重玄学”,李刚称之为“道教老学重玄学派”,简明则称之为“道家重玄学”。

道教与中国文化关系的研究在二十世纪也取得了丰硕的成果,尤其是对道教思想和《周易》的研究。潘雨廷、刘国梁、刘仲宇、萧汉明等诸多学者参与到相关的研究中来。1994年北京燕山出版社出版刘国梁《道教与周易》,论析了道教和易学的关系问题。2001年厦门大学出版社出版詹石窗《易学与道教思想关系研究》一书,分五个方面论析了易学和道教思想的相互影响。1991年中国社会科学出版社出版的《中国思维偏向》中收有刘仲宇《周易的唯象思维及其影响》一文,指出《周易》中包含着唯象思维,对于道教的教义和科学探讨,起过重要作用。1988年四川人民出版社出版的《道教文化新探》收入詹石窗、卿希泰《道教与周易的关系初探》,从基本信仰、神仙体系、方术仪式、政治伦理四个方面论述了道教思想和周易的关系。1997年由三联书店出版的陈鼓应主编的《道家文化研究》第十一辑“道教易学”专号发表多篇论文,集中探讨了道教与周易、道教易学与传统易学和哲学的相互吸收和影响。

4. 道教思想方法和思维方式的讨论

关于道教思想方法和思维方式的研究,在二十世纪涉猎的学者并不很多。其中较早涉猎这一课题的有刘国梁、刘仲宇等人。刘仲宇在1988年发表于《哲学研究》上的《道教思维方式探微》中,认为道教徒的思维的第一要义是强调变化,道教的全部思维方式都建立在一系列流动范畴上。而在道教方术中则贯彻着以《周易》象数为工具的唯象思维。在1990由学林出版社出版的《中国道教文化透视》一书中,他又再次重申了这样的观点,认为“化”乃是道教思维的基点,也是道教哲学结构得以成立的杠杆。构成道教哲学的一切范畴都是流动变化的范畴,如道、精、气、神等,无一不是往返流动、不驻固常的。而且,道教强调“化”,更强调适应自然的“化”,并将“化”的规律应用起来。这就是所谓夺天地之化,窃造化之机。最后,“化”的根本特色是“归根返元”,道教不仅像道家那样讲顺化,而且还主张逆化或逆反,即变化的方向是不断回复到“道”这一本体。同时,他还具体分析了道教徒在宗教活动中的思维和心理状态,他们使用的“存想”方法是一种形象的、流动的神秘思维。^[8]

刘国梁于1988年发表在《哲学研究》第1期上的《道教思维方式的渊源和特点》一文中,认为道教思维方式的特点表现为法自然的思维框架、天人相参或主客合一的主体思维方式、虚无为的思维追求。丁小萍于1997年发表在《浙江大学

学报》第1期上的《道教认识方式概论》，认为“天人合一”就是道教把握认识客体的基本思维框架，道教的认识方式以非理性认识为主，理性认识为辅。

道教思维方式是道教徒从观念上把握世界的基本方式，因此必然渗透到道教文化、方技等众多的方面，因此学者在讨论其哲学、其炼养方法，以及科仪、法术时都会有所涉及。只是集中深入的研讨在二十世纪仍嫌不足。

综观二十世纪以来的道教研究状况，可以看出，对道教教义思想、一般思想和哲学的研究一直是道教研究中的重要内容，而且关于这些方面的研究在二十世纪取得了显著的成绩，不论是在深度还是广度上都出现了大量的成果。

（五）道教科仪研究

道教科仪指的是道教的仪式行为。道教的仪式行为，除了日常的早晚功课以外，其科仪在教外人看来犹如一出中国传统的折子戏。每个科仪都有确定的内容，固定的程式。加上道士们的唱念做的演习和音乐伴奏，几个科仪又可以组合起来成为一天乃至多天的“道场”。

二十世纪中，对于中国道教科仪的研究大致经过三个阶段，即：一般研究阶段，文献研究阶段和文献研究结合人类学研究阶段。

1. 一般研究阶段

二十世纪的上叶，随着日本、法国学术界开始对道教进行认真而科学的研究，我国也有学者在研究道教中一般地论述到了道教科仪。不过，当时的研究也仅仅停留在传统的儒生的认识水平上。他们基本上沿用宋代马端临《文献通考》中的说法，“道家之术，杂而多端”，将道家 and 道教之术区分为清静、炼养、服食、符箓和经典科教等五类，称“张道陵、寇谦之之徒，则言符箓，而俱不言炼养服食。至杜光庭而下以及近世黄冠师之徒，则专言经典科教”。道教的仪式行为当属符箓和经典科教两类，属道家 and 道教之下品。1937年上海商务印书馆出版了我国学者傅勤家著的第一本《中国道教史》。虽然该书有强烈的民族意识和爱国精神，但是，在谈到道教的科仪时，也仍沿用宋儒的观点对科仪作一般性的介绍。例如：在第八章“道教之方术”的第一节“符箓祈禳禁劾诸术”中认为“此则古之巫、祝、史，秦汉之方术，今日之巫覡，皆为本等之行业，而今之道士，亦似舍此而外，无谋食之方耳”。只是把行仪当作道士们谋生的手段。至于道教科仪的内容、形式、功能和影响等等，只是摘录《隋书经籍志》的说法，还没有来得及研究道教的科仪文献和科仪行为本身。

2. 文献研究阶段

1949年,中华书局出版了陈国符的《道藏源流考》。六十年代,《道藏源流考》的增订版也由中华书局出版。书名为《道藏源流考》,表明陈国符主要是从文献学的角度研究道教的经典和科仪、丹术的。陈国符在《道藏源流考增订版序》中说到:“《道藏》收斋醮仪范一百二十一种,都六百四十卷。披览割录,成《道教斋醮仪源流考略稿》。兹取其道乐一节,略事增补,成《道乐考略稿》。道教修斋,南北朝始咏《华夏赞》、《步虚声》。唐代道乐,属于燕乐系统。两宋及元代已有《云乐部》,且用词曲。现代江南正一教道士斋醮,唱昆曲,奏粗细十番锣鼓。近代我国音乐当以十番锣鼓为正宗。兹文并略考其原始。”陈国符的《道教斋醮仪源流考略稿》未见发表,只是《道藏源流考》的“附录三”收有《道乐考略稿》。尽管如此,《道藏源流考》中,在《三洞四辅经之渊源及传授》、《道藏答记》和《南北朝天师道考长编》等章节里,也有许多对道教斋醮仪范的文献学考证。

(1) 关于科仪史实的考证

例如《南北朝天师道考长编》中,有“宣化”考、“授箬”考和“奏章”考等内容。关于“宣化”的考证,陈国符在征引《三国志·张鲁列传》、《魏书·释老志》和《隋书·经籍志》的基础上,广泛引用《道藏》中的《陆先生道门科略》、《正一法文天师教戒科经》、《三天内解经》、《老君音诵戒经》等材料,考证了早期道教的“三官手书”、“五腊祭祀”、“厨会”、“靖室”、“法服”以及灵宝斋法九种等等。

(2) 对科仪名目的考证

例如:禹步,是科仪中道士行法的名目之一。《道藏答记》中就有“禹步”一节,陈国符引用《洞神八帝元变经》中《禹步致灵》项,指出“禹步”创自夏禹,“因禹制作,故曰禹步”。自汉以降,“触类长之,便成九十余条种。举足不同,咒颂各异。详而验之,莫紧于先举左足,三步九迹。迹成离坎卦。步纲躐纪者,斗有九星,取法于此故也”。奏章,是科仪中道士上启神灵,奏明施主意愿的文书。《南北朝天师道考长编》中有“章奏”一节,从《三国志·张鲁列传》中提到的“三官手书”到《三天内解经》、《陆先生道门科略》、《赤松子章历》等等经籍中提到“大章”、“小章”和各种章信。考证上章的时间、场合以及费用等等。

(3) 对科仪内音乐的历史考察

陈国符及其夫人出身于常熟的大户人家,从小就熟悉道教科仪并对科仪音乐留有深刻的印象。因此,在研读《道藏》中,陈国符十分重视收集有关道教音乐的文献资料。在《道乐考略稿》中,陈国符广泛采集新旧《唐书》、《册府元龟》、《唐会要》以及《抱朴子内篇》、《三天内解经》、《太上洞玄灵宝授度仪》、《太上黄箓斋仪》、《无

上黄箓大斋立成仪》、《灵宝领教济度金书》、《道门通教必用集》、《玉音法事》和《大明御制玄教乐章》等经籍中的材料,论述了“华夏赞”、“步虚声”、道乐使用的钟磬乐器、青词、唐代道乐即燕乐、道乐乐谱、云道乐、明清和现代道教音乐、十番锣鼓在道教音乐中的使用等等。《道乐考略稿》尽管篇幅不大,但是收集资料之丰富和翔实,研究结论之鲜明和公正,至今仍为道教界以及国内外道教学者所重视和使用。

在《道藏源流考》之后,以文献学方法以治道教斋醮历史的著名论文还有澳籍华裔学者柳存仁的《五代到南宋时的道教斋醮》。文章虽然冠以“五代”之名,但是人们从“斋法出于灵宝”、“陆修静的磬”、“斋和醮的区别”、“杜光庭的批评”、“发炉、出官”、“炼度”、“南宋的几部道籍”等细目,就可以知道这是一篇以文献为依据纵论道教斋醮历史的力作。

3. 文献研究结合宗教学、人类学研究阶段

正当中国还在“文化大革命”中的时候,法国学者施博尔(中文名:施舟人)1975年在巴黎发表了《分灯》一书,分灯是道教科仪的一种,有悠久的传承历史。施舟人利用西方学者发现的收藏于英国不列颠博物馆的清光绪己丑年(1889)抄本《金箓分灯卷帘科仪全集》,对照自己收藏的三种台湾道士传承的经本:《金箓分灯卷帘科仪全集》、《灵宝分灯卷帘科仪》和《灵宝开钟磬卷帘分灯科仪》等,从文献学的角度,校勘诸本异同,并以《无上黄箓大斋立成仪》、《灵宝领教济度金书》、《上清灵宝大法》等科仪文献考证分灯科仪形成和发展的历史。另外,施舟人又以其在台湾从师学道的实际经验,对当代台湾道士演习分灯的坛场布置、执事名称及唱诵经文的曲调作了详细的宗教人类学的描述。施舟人对“分灯”的研究,开创了中国道教科仪研究的新阶段。施舟人的研究方法,后来在美国夏威夷大学的麦埃考·萨梭(中文名:苏海涵)和法国远东研究院的约翰·拉格威(中文名:劳格文)的研究工作中,得到进一步的发展。台湾著名人类学家刘枝万对台湾民间信仰的调查研究工作也卓有成就,《台湾民间信仰论集》中汇集了他六十年代至七十年代在台湾地区所作的七份调查报告,十分珍贵。在《醮祭释义》和《修斋考》等文中,刘枝万采用文献研究和人类学研究相结合的方法,为后来的中国的道教研究学者作出了榜样。

随着我国的改革开放,“宗教信仰自由”的政策得到了贯彻和落实,中国道教在内地也得到了全面的复苏和振兴,中国道教的研究也得到了重视和支持。在1995年香港中文大学召开的“国际道教科仪及音乐研讨会”上,卿希泰发表了《关于道教斋醮及其形成问题初探》一文,以文献学和史学的方法,探讨道教仪式的形成和早期发展的历史,明确提出了“道教斋醮虽然开始于汉末早期道教,但较为完整的仪轨的形成,乃是在寇谦之和陆修静的改造制作之后”,“可将陆修静称作道教斋醮的

奠基者”。陈耀庭从宗教学和宗教人类学的基本理论出发,强调道教科仪研究的重要意义,指出“道家之术、思想理论、内丹炼养以及符箓斋醮并无上中下三品之分”,“重视符箓斋醮的龙虎山天师道,并不比重视教义思想和内丹炼养的其他道派要低下一等”,“符箓斋醮正是历史形成的中国道教文化的重要组成部分,也是中国的宗教文化的一项有特色的内容”。陈耀庭自1985年起连续发表了一系列道教科仪的研究论文,其中有各别科仪的研究,例如《上海道教斋醮和“进表”的科仪概述》、《论“先天斛食济度幽科仪”的历史发展及其社会思想内容》、《以生度死,以己度人——论炼度仪的形成和内容》、《彻照幽暗,破狱度人——论灯仪的形成及其社会思想内容》、《道教科仪和易理》,等等。这些论文都是以文献研究和宗教学、人类学研究相结合的方法对道教各别科仪所作研究的成果。在对于这些大型科仪的研究描述中,由于采用了分解仪式要素和结构层次的分析方法,减少了观察的随意性,使得对于道教仪式的研究建立在比较科学而客观的基础上。1992年,陈耀庭又以在法国高等研究院的讲稿为基础,撰写和发表了论文《论道教仪式的结构——要素及其组合》,系统地提出了在仪式研究中的结构分析和层次分析的研究方法,明确显示了中国的道教学者已经发展了由施舟人开创的文献研究和宗教学、人类学研究相结合的方法,并且在各别道教科仪的研究中处于领先地位,在国内外产生了很大影响。陈耀庭的道教科仪研究,由于其所处的中国道教复苏和振兴的社会环境,因此研究课题都有和当代道教的某些活动有关,如青年道士的培养和某些科仪能否施行等等。1994年由四川人民出版社出版的张泽洪《步罡踏斗——道教祭礼仪典》一书,分别叙述了“斋醮源流”、“宫观仪范”、“醮坛仪范”、“斋醮仪式”和“当代斋醮巡礼”等五项内容。作者不仅重视道教斋醮科仪的历史文献,而且注意当代道教正在进行的斋醮活动,这同样显示了将书面文献研究和现状调查研究相结合的新研究倾向。

除了学术界的研究活动以外,中国的道教界为了培养青年道教徒和教务实际活动的需要,也对道教科仪作了大量的研究。现任中国道教协会会长、中国道教学院副院长闵智亭道长编写了《道教科范》的教材,上海道学院也由陈耀庭编写了《道教科仪概述》的讲义。这些教材和讲义除了讲述传统的道教仪范知识和行为方式外,也包含了他们对道教科仪的研究成果。在青年道教徒中,丁常云也对道教科仪作过研究,发表了一些值得重视的论文,如《道教的北斗崇拜与北斗科仪》等。

道教科仪音乐的研究。在回顾二十世纪道教科仪研究的进展的同时,还必须提到道教科仪音乐的研究。陈国符的《道乐考略稿》以文献研究的方法探讨了道教音乐的源流,不过,音乐是一种听觉的艺术。现在仍然存在的道教音乐的活的音响材料,更应该是道教音乐研究的重点。五十年代中期,武汉音乐学院余尚清在苏州玄妙观采录了道教音乐,编写和出版了油印本《苏州道教艺术集》;余尚清以工尺记谱的方法,对苏州玄妙观正一派道士的“全符”、“全表”和“火司朝”等科仪的演习方

式和音乐作了系统整理,收录了“正一雅韵”80余首,为道教音乐文化留下了一份可贵的资料;其后,这一重要的研究活动被迫中断。直到九十年代初,上海音乐学院音乐研究所陈大灿多次在中国道教协会的《道教会刊》上著文,呼吁重视道教音乐的收集、整理和研究工作,并且,在上海市道教协会的帮助下,采用先进的技术,对上海和江南地区的道教音乐进行录音、录像等整理工作,为改革开放后的中国道教的科仪音乐研究拉开了新的帷幕。香港中文大学音乐系曹本冶为了推动道教科仪音乐的研究,曾连续三次发起召开道教科仪音乐的国际研讨会,并以中文和英文先后出版了《香港全真道科仪音乐》和《道教度幽乐谱》等音乐专著,把中国道教音乐文化推上了国际音乐论坛。自八十年代中期起,中国各地的音乐院校开始有一批音乐家加入到道教科仪音乐研究的行列中来,其中尤为突出的是武汉音乐学院。武汉音乐学院以周振锡副院长为首的音乐专家们,自1979年起就对湖北省武当山的道教音乐进行了全方位的实地考察,从音、谱、图、文、像等五个方面记录、整理和出版了《中国武当山道教音乐》;1990年又和闵智亭道长合作,完成了《全真正韵——玉溪道人闵智亭传谱》,将收藏于《道藏辑要》中的《全真正韵》,原来以“当清”记谱法记录的无法诵唱的道乐谱变成了可以读、可以听、可以传的活谱。为了推动道教复苏和振兴,武汉音乐学院还协助龙虎山和茅山等道教组织培养道教人才。与武汉音乐学院的专家们一样,山东学者詹仁中收集、整理了崂山道乐,撰写了《全真道经韵(崂山韵)概述》。四川音乐学院甘绍成着重研究川西全真道的北韵道乐以及正一派道乐。沈阳音乐学院李玉珍收集、整理沈阳太清宫的全真派“东北新韵”。武汉音乐学院还连续两年在学报《黄钟》上刊载了道教音乐研究专号,对于推动道教科仪音乐研究发挥了很大的作用。

(六) 道教符箓法术研究

符箓法术是道教的宗教活动的重要内容,也是其组织建设的重要纽带。符箓法术又是道教为社会提供宗教服务,并同时建立和扩展自己的社会影响的主要载体。所以历来研究道教的都要涉及它们。二十世纪的道教研究,符箓法术也是重要内容。不过纵览世纪历程,符箓法术研究的主要成果,乃集中于五十年代以后,尤其是二十世纪的最后二十年。八十年代以后,学人更多地吸收了西方宗教学、人类学和原始思维研究中的成果和方法,并不同程度地结合了中国实际,逐步将符箓法术研究当成道教研究的重要旁支,开展了多侧面和多层次的思考、探索,取得了丰硕的成果;在符的起源、结构的讨论,具有突破性的成绩。不过,由于对符箓法术的研究起步较迟,投入的人力有限,所以相对于道教研究的其他分支如道教史、经

籍研究等等,还是相对薄弱的。根据目前的研究态势,肯定将会有更多的人关心和参加该领域的研究,并会有若干重要的成果问世。

1. 关于道术与巫术关系的考察

章太炎在《检论》(首刊于1919年浙江图书馆《章氏丛书》)卷三《黄巾道士缘起》说:“神仙之说,汉末或托老子,与其初旨背驰。今之黄巾道士,起于张陵、张鲁之伦。其奸令祭酒,虽主习老子五千言,本非虚无贵胜之道,而亦不事神仙,但为崇解劾治而已。斯乃古之巫师,其术近出墨翟,既非老庄,并非神仙之术也。”章太炎所论在学术风尚演变,而涉及道教,然而他以饱学深思之士的犀利眼光,抓住了道教从事崇解劾治的基本特征,也指出了它与古代巫术之间的关系。尽管他关于道教出于墨翟,并非神仙之术的观点,尚有不确,但其基本思想,则为此后出版的一系列道教史著作所继承。

1934年许地山编成《道教史》计划中的上篇,“述道家及预备道教底种种法术”,即讨论道教的渊源,先述道家,兼及神仙信仰及“巫覡道与杂术”。他对道教渊源的看法,比章太炎更加全面,但认为巫术为道教的渊源之一,这位受过西方宗教学研究训练的学者,正与国学大师章太炎不谋而合。此后1937年由上海书店出版的傅勤家《中国道教史》第八章道教之方术,第一节谈论符篆祈禳禁劾诸术,论为“此则古之巫、祝、史,秦汉之方士,今日之巫覡,皆为本等之行业,而今之道士,亦似舍此而外,无谋食之方耳”。傅勤家的说法,缺点是没有区分原始宗教巫术与人为宗教法术之间的差异,但他指出了两者联系,是完全正确的。二十世纪上半期提出的这些思想,在下半期仍得到继承,直至1980年由四川人民出版社出版的卿希泰《中国道教思想史纲》更明确指出,道教的思想渊源,可追溯到古代奴隶社会的一种原始宗教——巫术。

中国学者的这些研究思路,正确地把握了道教的基本特征之一。不过在二十世纪八十年代以前,内地道教研究中哲学化、思想史化的倾向尚较明显,在一定程度上影响了对巫术与道教关系、对道教本身的法术的具体研究。

八十年代以后,一是随着考古发现的增多,已经累积了相当一部分东汉巫术和道术关系的实物资料,二是从事道教研究的学者,已经较多地吸收了宗教人类学、社会学,以及对原始思维研究的方法,形成了某些独特的宗教学观点,开始从社会实体、文化现象等视角去研究道教,道教的法术也受到一定程度的重视。因此,开始了对巫术和道术关系的具体的探讨。这方面比较早的研究者有吴荣曾等人。

1981年,吴荣曾已开始利用出土文物对东汉巫道关系进行探讨。他利用的主要是东汉墓中曾出土多件陶瓶,上面有朱书或墨书的长篇文字。罗振玉将之定为

镇墓文(《贞松堂集古遗文》卷十五)。据吴荣曾统计,至八十年代初,已经发表的东汉镇墓文有30余件,其中有纪年的约占三分之二。他将这些材料,看成与道巫关系有关,撰成《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》一文,于1981年发表于《文物》第3期上。他考释了镇墓文中解释的含义,以及泰山君、地吏、黄神越章等名辞,同时指出不少镇墓文上还画有符篆。最后得出结论:“从文献记载来看,道教在其早期阶段,人们以鬼巫之术来看待它。现在通过对镇墓文的剖析研究,更具体地了解到,东汉时诸如解除、泰山治鬼、黄神越章等和巫术有关的民间迷信,后来都被道教所吸收,则早期道教被人看作巫术迷信不是没有原因的。”以后,更多的人利用镇墓文中的此类资料,展开了探讨。不过对其中巫道关系的观点不一,王育成在1991年发表于《考古学报》上的《东汉道符受例》一文,根据陶瓶上有“解注瓶”字样,将瓶称为解除(注)瓶,相应的文字称解除文,称其符为道符,认为此类活动系早期道教行为。王德刚也在1991年发表于《文献》上的《汉代道教与“买地券”、“镇墓瓶”》一文中认为,东汉墓中的“铅券、铅人、朱书和瓶”四种现象均出自道教巫术。

除此之外,有学者尚考察了道教法术中其他内容、手段与巫术的关系。刘仲宇在1995年发表的《试论道教咒语的起源和特征》一文,考察了道教咒语的起源,认为其渊源可以追溯至原始时代的语言崇拜,以后在发展中形成了道教咒语本身的特征;又在1995年发表在《道教学探索》上的《掐诀初探》一文中考察了道教掐诀的起源,认为它起于古代巫术中的禁咒之术。

2. 对符篆研究取得重要突破

符篆素来是道教法术活动和组织建设的重要手段。它们在道教中的重要地位,历来研究道教或撮述道教时,都不能不涉及符篆。然而由于道不外传,符篆的奥秘素来少为人知,所以对其来源、结构等等,很少有人下功夫去探究。二十世纪上半期,由于涵芬楼影印《道藏》问世,《道藏》中的大量符篆可供学人利用;加上考古材料的发现,研究者视野的开阔,研究方法的转换,几个因素综合的结果,使得对符的起源、结构等等研究,取得了重要的突破。

(1) 对符的来源、结构的研究取得突破

学者中较早对道符的来源进行探讨的有蒙文通。他在《道教史琐谈》中认为:“符篆之事始于张道陵,符篆固非汉字也;故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教。”^[9]蒙文通第一次将符篆与文字联系起来考察,并试图从少数民族宗教中寻求其源头。其说由钱安靖等所继承,并将符篆的文字与五十年代以来在四川考古中发现的“巴蜀图语”联系起来。蒙文通的推测对讨论符篆的起源有所启迪。然而一般学者都指出《太平经》中的四卷“复文”,为早期符书,而此书的出世在东方沿海

地区且在张陵创道之前,如此则符篆起于西南少数民族文字一说似难成立。

八十年代,吴荣曾将镇墓文中的符与道符联系起来,在1981年发表于《文物》上的《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》一文,认为其符应早于张角、张陵,这就为对符的起源的探索指出了新的途径。不过吴荣曾没有摹出符形。十年后,王育成对东汉墓出土的解除文和符进行了具体解释,并且摹印了部分符形。认为这是最早的一批道符,并且指出,符是当时的创造者根据一定的宗教观念和逻辑创造的;构成符的,有文字、星图、缚鬼的苇索等等。王育成的研究,对于解开符的起源和结构,提供了重要思路。此后,刘仲宇利用了吴荣曾、王育成提供的材料,复查核考证了《太平经复文》,正一、灵宝、上清及三皇文的符文,认为符的基本构成,要素是文字,复加以星图、神像、厌胜物等。只是文字有用通行体的,更多的则是方士、道士自创的篆体和虫书鸟迹之文,构成符后曲折盘纤,难以辨识。同时对造符的思路进行了归类。他发表在《世界宗教研究》1994年第1期上的《道符溯源》一文中认为,王育成提供的符,宜称为巫符,为道符的前身。此后王育成进一步提供了考古发现中的符,并对符的品种作了分析。同时,他于1996年发表在《道家文化研究》第九辑上的《文物所见中国古代道符述论》中反对刘仲宇称东汉墓中符为巫符的观点,认为应称为道符,即使是前道符阶段的符,也不能称为巫符,只能称为方术符。这些争论,主要在于对东汉墓中出土的符的创造者为巫师或道士有不同看法,但对此类符接近符的源头可以解析,则没有分歧。

与围绕东汉墓中的符文的讨论相先后,人们还对符的起源提出了一些其他的看法。胡孚琛在1988年《世界宗教研究》第3期上发表的《抱朴子内篇中的神仙法术》一文中认为,中国最初的象形文字,本来就有艺术价值及某种神秘性,而后有《河图》、《洛书》和《易经》八卦,洪范九畴的出现,更加强了古人的文字崇拜,神仙方士中流传的符图和印章,便源于这种古老的文字崇拜。刘晓明在1995年由百花洲文艺出版社出版的《中国符咒文化大观》中认为,符文是青铜纹饰的遗风。

上述关于符的来源的讨论,尽管言人人殊,尚未取得一致意见,但有几点是相同的。即都相信符有着某种起源,这种起源在古代的宗教、巫术之中。目前除传说以外,最早关于使用符的文献是睡虎地秦代竹简《日书》(1975年12月出土)乙种本,其中提到用“禹符”的方法,使用者“投符地,禹步三”,禹步汉代时公认为巫步,禹符与禹步同施,应即巫师所为。至于此类巫术秦汉时或称方术,或称巫术。方术仍是巫术的流变。

这次讨论中,企图对符的结构进行解析的研究在九十年代有了进一步的展开。

对于符的结构解读,王育成、刘仲宇、刘国梁、李远国、刘晓明等都做过一些研究。王育成的研究侧重于考古发现资料方面。李远国在1997年《宗教学研究》上发表的《论道教符篆的分类》一文,根据道经所言,将符字分为八体,即八类。依

据符箓的用途与特征,又可分为三大类,即天象符、地理符、人体符。刘仲宇 1996 年发表在《上海道教》上的《读符说》一文,除对由文字及厌胜物、星图拼成的符进行解读外,同时尚企图解开一些聚形后只有形象(如太乙天尊、雷部神将)的符,认为它们的含义隐没在画符过程中,从画符的分形(各局部)时念的咒语中可以还原出其赋义。刘晓明则在《中国符咒文化大观》一文中比较集中地讨论了各类真文及符的结构解析。

在关于符的起源、结构等讨论中,还涉及《灵宝真符》、《灵宝五符》、《三皇文》等早期符书,对《灵宝五符》,1910 年刘师培的《读道藏记》,陈国符的《道藏源流考》都对其来历、传授作过考证。关于《灵宝真符》,有美国詹姆士·迪·塞尔曼于 1986 年发表在《宗教学研究》上的《道教宇宙之符——〈灵宝真文〉的内容和结构之分析》,讨论了“真文”的结构、内容和功能。1988 年由四川人民出版社出版的卿希泰主编《中国道教史》第一卷则对《真文》在灵宝派形成中的作用,作了详尽分析。对《三皇文》,陈国符的《道藏源流考》曾加讨论,指出《三皇文》唐代虽经焚毁,至宋代尚存于世。《道藏阙经目录》卷下有《三皇文》,云云。据此学人多认为《三皇文》已佚。有的据《洞神经》系统中存世的《洞神八妙精经》中所载方法,断言:“所谓《三皇文》实际就是 92 枚篆文符箓”^[10]。刘仲宇则于 1993 年在《中国道教》上发表《〈三皇文〉新探》,指出:《三皇文》仍在于《道藏》之中,只是被收在三百二十卷本的《灵宝领教济度金书》的卷二六二,并指出《三皇文》的字形为介于《太平经复文》和《灵宝五符》之间的符书,《三皇内文》可以离合成符箓券契等,但其本身并非符箓。

(2) 对箓和授符箓的研究有所进展

道教正一派素来行授符箓制度,所以研究道教,常涉及其符箓授受。对于天师道的符箓制度,陈国符曾予以考证。隔了二十余年后,才有人对授符箓制度有更详细探讨。任继愈主编的《中国道教史》专列一章“唐代道教法箓传授”,综合介绍了正一盟威法箓、洞神三皇部法箓、高玄部法箓和升玄部法箓、灵宝部法箓和上清部法箓。尽管该处只专论唐代符箓授受,此后的情况尚阙如,但它仍是目前为止,对授符箓制度的最系统的介绍。

箓和符经常连称。箓中常错杂有符。但严格说来,箓与符的宗教功能是不一样的。符作为召劾鬼神的权力凭证,在于直接施用于对象,箓则是道士入道凭证和道阶高低的证明,受了相关的箓,才能指挥箓上所载的神将吏兵,它是由受之者供奉或佩之于身的。箓比符的流传更少。近代以来,龙虎山万法宗坛衰落,授箓制度不行,人们更少见箓,因此,部分学人称符为“符箓”。这是个常识性的错误。进入九十年代,中国道教正一派正式恢复授箓制度,这给箓的研究提供了动力。但因为龙虎山原领之箓散失已多,《道藏》中所载之箓虽有不少,但箓的原件仍不易见,研究者多只能据文献加以判断。直至台湾学者丁煌公布了一宗大型道箓,其真实面

目才渐为人知。

3. 法术研究的全面开展

试图用宗教学、人类学、文化学的多种方法揭开道教法术之谜,是二十世纪的法术研究的重要特征。前面所述对符箓的研究已经表现出这样的特征。八十年代之后,这种特征更加突出。有了这种新的眼光,便不再停留在对法术的表象的描述与批评,而将之当成客观存在着或存在过的现象,探索其来龙去脉和内在的意蕴和规律。这样,对法术的各种内在层面,逐步都展开了研究。

其一是对于若干法术体系的探索。道教在发展中形成了多种派别,各种派别所传的符箓,施的法术各有特点,从总体上看又有某些共同的内容和方法。一般的介绍、撮述道教,都是挑出一些共同的表现,《魏书·释老志》、《隋书·经籍志》等历代史书、笔记都是这样。详尽的方法、内容记述则在道教内部秘传,外人极少能窥其秘。所以素来深入底蕴的研究极少。二十世纪后半叶的研究逐步深入,具体到一些道派法术内容和特征。其中比较重要的有,对正一派法术的探讨,葛洪的道法体系的探讨,对五雷正法的探讨等。

对正一派的法术的探讨,包括早期正一盟威道和万法宗坛形成后的正一道的法术。对正一盟威道的法术,几乎各种道教史、道教概论一类著作,都要涉及。比较详细的介绍,尚要推 1988 年四川人民出版社出版的卿希泰主编《中国道教史》第一卷,该书在谈论正一盟威道的宗教特征时征引释道安《二教论·服法非老》称“三张之鬼法”的内容,又具体分析了《正一法文经章官品》,认为其中“透露出道术的内容是十分广泛的”,其道术主要是上章召神和符咒劾鬼。至于自正一盟威道发展至南北朝天师道的一些道法情形,陈国符 1949 年的《南北朝天师道考长编》,1963 年由中华书局出版的《道藏源流考》一书的附录四中“授箓”、“奏章”、“房中”三节已作概述,部分内容作了考释。其后各道教史著作分析更为详细。

对于正一派的法术研究,在各类讨论天师道的著作中都有所涉及,1990 年华文出版社出版的张继禹《天师道史略》专列“天师道的斋醮与符箓”一节作了介绍。1994 年发表在《中国道教》上的张金涛、张青剑《天师道的符、箓、斋、醮初探》不仅叙述了其历史记载,同时依据龙虎山嗣汉天师府的传承、存世法师的叙述,对若干外人不易知的内容作了披露。比如画符中的“结煞”、目前仍在沿用的七十种手诀名称、天师府中对醮事内容的划分及坛式等。1994 年江西人民出版社出版张金涛主编的《中国龙虎山天师道》,有更加详细的介绍。此前,1990 年上海社会科学院出版社出版的由郭树森主编的《天师道》,对天师府传世的法器剑、印作了介绍。

关于葛洪的法术体系的分析,涉足者不少,但多数是从《抱朴子内篇》中征引法

术形态和演变的文献资料。对其法术体系作出全面概括的,有胡孚琛于1988年发表在《世界宗教研究》上的《抱朴子内篇中的神仙法术》及1989年由人民出版社出版的《魏晋神仙道教》,后者更为详细。该书将葛洪为代表的“道教神仙法术”,分为隐形变化之术、符图和印章、咒语、气禁等14类。这一分类法,将法术内容(如隐形变化之术)与法术手段(如咒语、照妖镜、禹步)并列,尚欠圆通,但却是对葛洪的法术系统的首次概括。此后,刘仲宇指出自葛玄经历葛洪,在道法的传承、经籍的流布上看,是道教史上的重要环节。《抱朴子内篇》、《神仙传》中有将符书、气功、丹药用于法术,导致飞腾变化的思想;后世道教理论认为“术之秘者,唯符与气、药也”,不能不说是受了葛玄、葛洪的道术思想的影响。比起这种影响,《抱朴子内篇》所载的白虎七变术、分形术及禹步、禁咒等等资料,反而显得不那么重要了。

除此之外,在研究中涉及的法术体系,尚有五雷正法。五雷正法是北宋末出现的一种法术体系。它以召唤使役雷部神将为主,广泛应用于祈祷、考召、收妖、驱鬼,是符篆法术在北宋末的新发展。自北宋末以后,各道派逐步皆修习或创立雷法。但历来对雷法神奇述之者多,综理其渊源、特征者少。八十年代中期起,才有人对雷法进行探索。首先涉及雷法的是陈兵在1985年发表于《世界宗教研究》上的《金丹派南宗浅探》。他讨论金丹南宗发展时,提到这派从陈楠起,兼传雷法。为此,文中简述了雷法的源头,认为雷法主要脱胎于上清符篆;同时,文中也指出,雷法产生于内丹兴盛时代,它一开始就有内丹与符篆融合的特点。陈兵的此项研究虽不专为雷法而设,却是涉及雷法研究的早期文献,且揭示雷法内丹外法的基本特点,是正确的。至于雷法渊源的叙述,尚有商讨余地。1990年上海人民出版社出版的任继愈主编《中国道教史》中的第十五章、1993年四川人民出版社出版的卿希泰主编《中国道教史》中的第二卷第八章,对雷法的形成、特点和传播有更加详细的讨论。这两部书中有关部分的执笔人都是陈兵,所以可以看成是他在八十年代中期研究的继续和深化。以雷法为专题的论文,比较早期的,有李远国于1991年发表在《上海道教》上的《道教雷法初探》,该文除指出雷法以内丹为本等特点之外,又认为雷法接纳了佛教密宗的手印与真言,运用了中国医学的许多成果,从而构成了一套有别于传统符咒法的新体系。对雷法地域性传播和特点进行讨论的,则有1994年华文出版社出版的《苏州道教史略》,该书第三章中专列“宋元神霄雷法在苏州的传播”、“明清以来苏州道教对神霄雷法的继承与斋醮活动”两个题目,讨论了莫月鼎等雷法名家在苏州的活动和影响,兼及雷法的一般特征。关于雷法的部分研究成果,后来汇入了《中华道教大辞典》,但总的来说,雷法研究尚处于起步阶段,待深入研究的问题还有许多。

其二,在八十年代以后关于道教法术研究中,还涉及道教法术体系与扶乩、道法体系与佛法关系等方面的研究。这是道教法术研究的延伸。

扶乩,起源于南北朝,唐宋渐渐普遍,明清大盛。作为一种通神术,它很早就与道教发生了瓜葛。关于扶乩的研究,早期著名的代表人物是许地山,撰有《扶乩迷信底研究》,其中提及扶乩与道经的创造有关。

1949年,陈国符曾在《道藏源流考》中指出:“历代道书出世,颇多扶乩降笔。”但未说有哪些书,八十年代钟肇鹏于1988年发表在《世界宗教研究》上的《扶乩与道经》认为:“自汉以后谶纬神学为道教所吸取。汉代托孔圣之言造作谶纬,道教乃承袭其技,把扶乩降笔作为造作道经的重要方法之一。”他具体指出《真诰》、《登真隐诀》等皆为乩笔之书,文末罗列他认为系由扶乩所得道书五十五种。钟肇鹏正确地指出了部分道书由扶乩所得,但将诸托名、佚名道经皆系之扶乩,略嫌过宽。盖降神著书方法不一,扶乩为晚出的一种。钟国发1997年在《当代宗教研究》上发表《真诰浅议》,表示不赞成《真诰》等书为扶乩所得,认为“《真诰》非扶乩”,他用现代宗教心理学理论进行剖析,认为杨羲等人将在处于高峰体验时潜意识中的材料,进行创造性的加工,借助于幻觉中的仙真之口回授予我。

道教法术体系与佛教的关系,历史上是经常引起争论的问题。道教的仪式,曾经吸收过某些佛教因素,咒语中有部分密咒,这些都是道教法术吸收过佛法的痕迹。然而,佛道两教在法术领域是相互交流的,并非只有道教吸收佛教的一面。二十世纪在敦煌发现的文献中有模拟道教印篆的佛教符印,也有佛教徒传习九天玄女咒的记载。1990年由河海大学出版社出版的高国藩《敦煌古俗与民俗流变——中国民族探微》一书,对此进行了讨论。他举出了敦煌卷子中伯三八七四、三八三五中的部分佛教符印,并指出这些符印系唐代密宗传播后的产物,系佛教模仿道教,“是佛教徒们学习道士们卓越的道术之高潮中产生的”。这些研究有助于廓清在佛道关系上的一些模糊的未加反思的观念。不过这里仅涉及某些侧面,对于道教法术对佛教法术的影响作全面考察的,则有台湾学者萧登福。他自九十年代以来的一系列著作,如《道教与密宗》和《道教星斗符印与佛教密宗》、1994年台湾新文丰出版公司出版的《道教术仪与密教典籍》及1995年由台湾东大图书公司出版的《道教与佛教》等,相当系统地讨论了道教法术与佛教法术关系,尤其是通过大量的证据,说明道教法术对佛教的深刻影响。他在《道教与佛教·自序》中深慨于“今日世人谈到佛、道二教,都只知道道教受佛教影响者多,却少有知道佛教亦曾吸收道教的思想理论。因而我们如说道教影响佛教至深且巨,很少能为人所信,也很难拆除人们自设的这道藩篱”。他认为,道教影响于佛教,有仪轨上的,有哲理上的,有习俗禁忌及炼养术法上的,并且一一作了梳理,其中如星斗崇拜,时日吉凶信仰对佛教的影响,道教坛场科仪对佛教的影响,符、箓、印、宅葬、灵签对佛教的影响,都广泛涉及法术领域道佛两教的交往。萧登福的研究颇具特色,尽管某些具体问题尚有待进一步探讨,但其新颖的视角和广博的文献征引,对这方面的研究将会起

相当的促进。

在开展了上述各别的研究后,约当八十年代末九十年代初,开始了对道教法术的综合研究。

在对法术的研究中,《中国道教》(北京)、《宗教学研究》(四川)、《世界宗教研究》(北京)、《上海道教》(上海)和《道教学探索》(台湾)等都提供了重要发表阵地。其中《上海道教》于1988年创刊起,便设有《众术探索》专栏,有意识地倡导对法术的研究。这样,八十年代末九十年代初,对法术的综合研究逐步展开。刘仲宇在1989年3—4期合刊的《上海道教》上发表了《道教法术二十七问》一文,对法术的内涵及诸派法术体系及法术常用手段符、咒、诀、步等作了探讨。陈耀庭在1989年1—2期合刊的《上海道教》上发表《道教仪式二十七问》一文,其中谈到的法器、坛场制度等,也与法术有关。这些成果,修订后汇入1992年由上海社会科学院出版社出版的《道·仙·人》一书,这些研究力图全面描述道教法术的整体面貌,但叙述较为简略。待编纂《中华道教大辞典·符箓法术及占验术数类》,才将法术研究全面推向一个新阶段。

《中华道教大辞典》出版于1995年,主编胡孚琛,“符箓法术及占验术数类”主编为刘仲宇、陈永正。“符箓法术及占验术数类”总字数超过七十万字。实际分为“符箓法术”与“占验术数”两小类,前者为典型意义上的道教法术,后者为道门与社会上的术数家所共有。“符箓法术”小类中,分道法、符箓、灵图印篆、禁咒、掐诀步罡及杂术六目,共摄条目1049条。这六目,基本上涵盖了道教法术的内容、行持过程、行持方法,给出了道教法术研究的初步框架。“占验术数”部分,则是到目前为止,记述与道教有关的占验术数最详者。这一集体研究的成果,可以看成自八十年代以来道教法术研究成绩的汇辑。不过限于辞典体例,对道教法术的理论分析不够,对道教法术的历史、演变也缺乏一以贯之的叙述。刘仲宇在1997年台湾文津出版社出版的《道教的内秘世界》一书中,试图将法术研究进一步条理化。该书以讨论符、咒、掐、诀、步、罡为主,并且讨论四者共同施用的祈祷、变化之术、考召、捉妖法术内容;同时,也涉及了存想和气法,即行持者的精神、形体状态与施法的关系。但限于其书的内容,对法术内容的分析仍不够周全。刘仲宇在完成了上述各项研究后,接着开始撰写一部系统的《道教法术》,并于1998年完成交稿。这是第一部系统研究道教法术的著作,从法术在道教中的重要地位,谈到法术的理论原则、法师、行持过程、行持手段,以及法术的基本类型。但书稿成后,未能在世纪内出版,直到2002年才由上海文化出版社出版。

综览世纪末的道教研究,法术研究有成为新的热点的迹象。论文、著作、辞典诸种成果相继问世,有关的探讨,在海峡两岸都渐渐热闹起来。不过,符箓法术的领域中,原来学术空白多,一旦参与,易出成果。目前的研究,多数成果只能算初步

填补了空白,倘要深入一层,理清法术的内在关联、演变规律,则尚需极大努力。同时,由于社会变迁,法术也正受到新的社会条件的制约,乃至筛选。一部分传统的法术,在世纪之末正走向消亡。对这批具有历史资料性质的内容,迫切有待于抢救或记述其资料。这些工作,目前进展迟缓,亟待加强。总之,法术研究领域,有待深掘的问题尚多。根据最近十年的发展趋势看,参与符箓法术研究的人员有所扩大,自十年前参与到这一领域中来的若干研究者,其资料积累渐多,研究方法也更加娴熟,且开始展现各自的研究重点和风格。

(七) 道教名山宫观研究

洞天福地,是道教徒拟想的神仙洞府所在地,本来属于仙境。所以历来寻仙的,往往不辞艰辛,登涉寻幽,希望遇上仙人,求得秘术。其中不少地域皆因仙名,历代的道教徒便在该地修葺茅庵、宫、观,所以成了实际上的道教活动中心。其中有些便成了某些道派的宗坛。宫观,是对道教供奉神明、举行宗教活动的建筑的泛称。它们是道教的宗教活动和生活的基本环境,因此,在道教研究中,洞天福地和宫观研究,占着重要地位。

二十世纪上半叶,中国基本上处于动荡之中,道教受到的冲击极为严重,道教名山、宫观自我更新的能力几乎丧失,历来的修葺宫观志、山志的活动,也几乎停止。道教界、学术界对洞天福地和宫观的研究可述者不多。二十世纪五十年代,中国内地的社会变革基本完成,社会相对稳定,但由于“左”的思潮的影响,道教的名山宫观在一段时期中仍受到冲击乃至破坏,对洞天福地及宫观的研究也处于停顿状态。及七十年代末改革开放以后,道教的名山、宫观逐步恢复,相应的介绍和研究也随之开展,再加上道教学术研究的整体繁荣,对洞天福地和宫观的研究取得了引人注目的成绩。这方面的成就,首先表现在道教山志、宫观志的编纂和刊刻。

1. 宫观志、山志的重印和新编

二十世纪以前,历代道教编纂的山志、宫观志,积累下来的,数量十分可观。明《道藏》中辑入的有《岱史》、《茅山志》、《大涤洞天记》等 18 种。1923 年至 1926 年,涵芬楼影印《道藏》、《续道藏》,这些山志、宫观志是二十世纪第一次重刊。明清时编辑而未入《道藏》的,尚有相当一批资料价值极高的此类著作,由于二十世纪前半期的社会情况,一直没有机会重印。1989 年至 1994 年,巴蜀书社编纂《藏外道书》,辑入了《龙虎山志》、《阁皂山志》、《金鼓洞志》等山志 19 种,《苏州玄妙观》、《道

遥山万寿宫志》等宫观志 10 种,其中除《白云观志》编成于二十世纪外,全为十九世纪或更早的著作。这些著作本来传世不多,复加百年以上未加重刊,更显珍贵。它们和八十年代末重刊的《道藏》中有关的资料,成为道教洞天福地、名山宫观研究的重要资料,也是中国方志学、地理学的重要资料。总的说来,二十世纪对于道教宫观志以及名山志虽有若干编纂与重印,但与其数量和历史相比,还是显得不相称。直到世纪之末,才有江苏古籍出版社的《中国道观志丛刊》问世。其书总计编印历代道教宫观志五十种,根据宫观的地域分布,依北京、河南、山东、甘肃、陕西、湖北、四川、湖南、安徽、江苏、浙江、江西、福建、广东各省顺序排列。每志前均有解题,简述该志的著者、版本、宫观始末、成书经过、内容和卷目等情况(参看高小健于 2000 年为该书所写的《前言》)。所以,虽说所收书皆为重刊而非新编,但因有较扎实的解题,使之成为同类书中较有价值的一种。

二十世纪新编的道教宫观志、山志,总的来说较少。第一部宫观志是《白云观志》,主持修志的为一位日本人小柳司气太。这部宫观志,编纂的态度比较客观,征引文献比较谨慎,且有实地调查,并留下照片。但在编纂体例上不够统一。东岳庙、龙虎山天师世家,都非本志应入内容。不过从总体上说,它留下的历史资料甚为宝贵。鉴于北京的东岳庙未能恢复,所以相关的两卷内容颇有价值。民国时期,尚有一些宫观志和山志的编纂,但影响皆不甚大。进入 80 年代后,不少地方着手编辑地方志,道教志在编辑内容之中,有些名山,如龙虎山、青城山、齐云山、武当山等也酝酿编山志,其中已出版者中,较为重要的是 1994 年由新华出版社出版的《武当山志》和 1998 年由四川人民出版社出版的《青城山志》。

中国的台湾省,自十九世纪末被日本帝国主义强行割去,直到 1945 年光复,沦于日本帝国主义的统治达五十年。在日占时期,为泯灭台湾人的祖国意识和民族意识,日本军国主义当局在台湾推行所谓“皇民化”运动,以各种借口毁坏道教宫观中的神像,有些道观被迫改为佛寺,或塑起佛像。1945 年抗日战争胜利,台湾光复。民众的民族意识强烈反弹,表现在宗教领域中,就是道教系统的宫观和由民间信仰进入道教系统的神庙大量修复、增建,截至九十年代初,有过正式登记的宫观神庙达 8 000 余座。进入八十年代后,这些神庙、宫观大多具备了较为雄厚的经济实力,所以能用各种精美的图册介绍,有些大宫观尚办有刊物,刻印书籍,且修有宫观志。同时各宫观也联合编纂大型图集。如九十年代初期出版的由黄志贤总策划的《台湾寺庙大观——朝圣的足迹》,十六开本三巨册,介绍了 1 100 余所佛道教寺庙、宫观,其中大半为道教宫观。该书以照片为主,印制精美,说明以中英文对照,极具资料价值。

八十年代后,海峡两岸交流有所发展,祖国学者对名山宫观的研究成果,有关的考古发现和修复报告,常见诸台湾新闻媒体。而《中国道教》、《上海道教》、《宗教

学研究》等内地刊物,也常介绍台湾著名宫观,两岸的研究得到一定程度的沟通。

2. 对宫观沿革和名山地望的考证

二十世纪后半期对洞天福地和宫观研究的重要进展,是对它们的历史沿革以及地望的考证。

对于洞天福地的形成,当代学人认为最初道教有十洲三岛的传说,洞天福地是由十洲三岛发展来的,他们历述《史记》、北周宇文邕《天上秘要》、唐司马承祯《天地宫府图》、唐末杜光庭《洞天福地岳渎名山记》等文献,指出十大洞天、三十六小洞天及七十二福地的系统有个逐步发展、完善的过程^[11]。这十大洞天、三十六小天水和七十二福地的记述,成于唐代,古今变迁,古今地名未必一致。钱安靖在撰写《中国大百科全书·宗教卷》(1988)“仙境”条时,查阅大量资源,考出它们现今地望。据钱安靖所考,其中有六处“无考”,六处“不详所在”,有五处有两说。考证出洞天福地 112 个地名,分布于今天的十五个省区。这一份洞天福地的地望考证,应是相关研究中有重大价值的一项成果。

对于道教宫观制度的沿革,也是道教研究的学术界讨论的重要论题,尽管直接参与讨论者不多,但仍有值得注意的成绩。比较早地涉及于此领域的,有小柳司气太(《白云观志》卷二《道观之区别》,提及道观中小庙与丛林的区别,但未作详考)、傅勤家(《道教史》,1937 年,多沿袭小柳司气太说)、陈国符等人。陈国符曾撰《道馆考原》和《楼观考》(1948 年 10 月重订,1962 年 5 月增订),列入《道藏源流考》附录二“道藏札记”和另一附录“南北朝天师道考长编”。这些考证,对历史上关于道观起始时间名称演变,以及天师道设治等,述之甚详。进入八十年代后,1986 年发表于《百科知识》上的钱安靖《道教与道教建筑》,1989 年发表于《世界宗教研究》上的王宜峨《道教宫观及其建筑艺术》都有过详细的讨论。王宜峨在叙述“道教宫观建筑的历史沿革及其特点”时,除引用历史文献之外,还依据保留至今的道教古建筑,历述了唐、宋、元、明、清道教宫观建筑的规模、形制和不同风格。陈鸣则于 1990 年发表在《宗教》上的《中国道教建筑的历史转换》一文中提出:“中国道教建筑经历了一个漫长的演变过程,它的名称也十分繁多,如靖、静室、庐、治、馆、观、宫、庙、道院,等等,这些名称在历史上先后交替,既反映了中国道教建筑在空间格局、规模及建筑形制上的发展,也包含了中国道教信仰活动在内容和形式上的变迁。”“中国道教建筑的主体设施从祭坛到天尊殿的历史转换,是中国道教系统的产物。这种历史的转换使中国道教建筑真正摆脱传统巫术文化,并与中国封建政府的封禅和郊祀完全区别开来,成为独立的宗教信仰物质形态。”这一转换至晚完成于唐代。

在这些研究之后,1992年发表于《中国道教》上的朱越利《原始道教寺院补考》一文,对静室、祠、茅室、方或坊等早期道教建筑的内涵和宗教功能作了进一步考证,同时对早期道教寺院中的宗教象征系统提出新的看法;一般学者都根据唐释法琳及《老子想尔注》,指出南北朝陆修静前道馆中尚无形象。朱越利认为,“释法琳考证说南北朝时道教尚未将‘道’形象化,尚无元始天尊形象,这是有可能的。因为《老子》一书所描写的‘道’以无为本体,没有颜色,没有声音,没有形体,恍恍惚惚,连语言文字都无法表达它,早期道教遵循《老子》之训,有可能未将‘道’形象化”。“但以此断定早期道教不崇奉任何形象,甚至连崇奉对象的象征系统也不具备,未免将《老子想尔注》和释法琳所述问题的范围扩大了,与史不合”。他认为,“早期太平经至少是供奉画像的。今本《太平经》所录《乘云驾龙图》、《东壁图》和《西壁图》绘有精美的神仙群像。今本三图大概为后人依据传本重绘,但《太平经》原本实有三图是可以肯定的。《太平经》三图大概录自太平道寺院壁画”。

进入九十年代,关于道教名山、宫观的考证的重要成果,是1996年由四川大学出版社出版的王纯五《天师道二十四治考》。该书讨论了各治的历史、地理位置、现存遗迹或今貌,以及特色。由于作者不仅广征文献,且多用近数十年的考古成就,不少遗址还亲为踏勘调查,所以显得翔实而丰满。

3. 对道教名山宫观建筑特征和文化功能的研究

二十世纪的道教洞天福地和宫观研究,特别是七十年代末以后的研究,一个重要特点,是从不同的学科的视角,揭示了它们的建筑特征、美学意义、文化内涵和作为文化、旅游资源的功能。这与十九世纪或更早以史、志的沿革考证和奇闻轶事的记述形式的研究,相当不同。

钱安靖的《道教和道教建筑》指出,道教建筑常由神殿、膳堂、宿舍、园林四部分组成,其总体布局基本上取中国传统之院落式。道教建筑作为中国古代社会重要公共建筑之一,除供宗教活动外,还为人们提供社交、休憩、节庆以至物质交易场所,较其他宗教建筑具有更浓郁之世俗气息。由于将壁画、雕塑、匾额、楹联、书画、题词、诗文、碑刻、园林等多种艺术形式与整个建筑物综合统一,因地制宜,精心布置,巧作安排,因而具有较高文化水准与丰富多彩之建筑艺术形象,从而给人以强烈的艺术感染。道教建筑之装饰母题,鲜明形象地反映道教讲究吉祥如意、追求体健长生、羽化登仙等思想。王宜峨在《道教宫观及其建筑艺术》中,对道教宫观的建筑思想和建筑艺术作了高度概括。

1994年,今日中国出版社出版的由朱越利主编的《今日中国宗教》第八章“宗教活动场所”(朱越利、陈敏执笔)概述了道教宫观的基本格局、宫观园林、建筑风

格。其中宫观园林的论述颇具新意。书中指出：“道教兴起于山泽草莽之间，故原始道教的寺院——治、庐、靖、祠等皆建于大自然之中，形成自然风景式寺院园林，开我国自然风景式宗教园林之先河。”“自然风景式园林始终是道教宫观园林的主流。”该书还归纳出建于山巅之上、隐于山坳山麓、兼得山光水色、建于洞中洞口四种常见类型，并指出也有少数宫观在平原上依水而建成，借江、河、湖水等为园。

除总体上概括其建筑和艺术特征外，有的论者还从具体名山宫观的建筑着手，深入加以探讨。其中有些研究者本身是建筑史的专家，眼光更与众不同。如张良皋在多次考察武当山后，在1994年《中国道教》上发表《中国建筑宏观设计的顶峰——武当山道教建筑群》一文，认为武当山古建筑是运用宏观设计手法的顶峰之作。他对比了青城山道教建筑群、泰山建筑以及佛教名山峨眉山的建筑，认为武当山更具宏观气派，且是举世无双：“我们在世界建筑史上还没有能找到能与武当山建筑群相比的宗教建筑群。”

道教的名山、宫观历来是游览胜地，与民众的宗教信仰相伴随，也是民众的风俗展示的重要载体。所以历代文人多有记载游览所见所闻的采风之作。二十世纪以来，西方的社会学、民俗学传入我国，我国的一些学者也用民俗学、社会学调查方法去研究道教的名山宫观。1925年，顾颉刚、容庚、容肇祖、庄严、孙伏园五人到妙峰山调查进香风俗，搜集到的材料先后在《京报》副刊发表，后又汇编成《妙峰山》一书，于1928年9月印行。

八十年代旅游业兴起，道教洞天福地和宫观多成旅游资源。因此，部分旅游刊物也开始重点介绍道教景点，但一般很少作深入探讨。随着旅游业开发，也发现了一批长期湮没的道教建筑。如江西三清山有一批明代道教建筑，其布局呈八卦状，引起研究者的兴趣（参看黄上祈《道教胜地三清山》，1991）同时，也引出了一些从旅游角度对道教名山宫观的思考。

刘仲宇在1993年由辽宁教育出版社出版的《儒释道与中国民俗》的第九章中指出，道教的洞天福地和宫观是旅游习俗的依托，它们和佛教景点一起，对民众的游乐影响极广。他以当时已被联合国教科文组织列为人类自然文化遗产的泰山为例，指出道教对中国名山胜景开发有重大影响。泰山成为人类自然文化遗产，究其历史，主要是人文因素，是来自道教及其前身方仙道。他还指出，道教徒的活动，一方面使深山远水成为名山胜水，另一方面，宫观本身成为游览胜迹，以至成为一时一地游览风俗的重要核心。两种情形交相辉映不可分开。像北京等地人们有“逛庙”的习俗，这些逛庙的主要去处以道教系统的宫观和庙宇为多。在逛庙活动中有祈求、进香、购货、饮食、瞧热闹等结合在一起，最重要的是欣赏宗教艺术，参与和观看附在宗教活动中的种种神奇热闹的活动，领略民俗风情。

总观进入九十年代的洞天福地和宫观研究，除考证、介绍以外，大大增强了文

化色彩。一般介绍宫观洞天福地,也都重视其历史传说、艺术魅力以及文化保存的功能。总之,是将其当成宗教文化的载体看待。有些集中讨论、介绍的专书,且以“文化”为名,比较重要的有1994年由上海人民出版社出版的段玉明《中国寺庙文化》,其中有相当部分涉及道教;1996年宗教文化出版社出版的由朱越利主编的《中国道教宫观文化》,研究、介绍宫观文化。这些介绍,尽量发掘道教洞天福地、宫观的文化内涵,是对八十年代中期中国学术界文化热的继续和发展,也是洞天内宫观研究的深入。

(八) 道家养生学和内丹、气功学探索的兴盛

道教中的养生学以先秦道家养生思想为基础,结合长生不老、羽化登仙的宗教目标而形成,在其发展过程中又以内丹学、气功学等不同的形式出现。二十世纪以来对它的研究,大致可分为三个阶段。

1. 附庸于道教通史研究阶段

第一阶段(1900—1949)的研究主要出现在对道教史的概括之中。许地山作《道教史》,已为之列“清静说、炼养说、服食说及经典科教说”一节,以为早在《文献通考》内,就关注到道家书籍中收有的清静、炼养、服食等内容;其术受到儒家的首肯,在学术史上有一定的地位。傅勤家著《中国道教史》,更列“道教之修养”一章,对内丹、存思、导引沐浴、服食烧炼等内容作出较为详细的介绍。文中以为道教“昌言性命双修,欲得昌盛不死、羽化登仙之道,视性命为可改移者,其思想过于儒矣”^[12]。这些观点,为以后道教史学家在这方面的概括奠定了基础。

另外,在这一时期还出现一些为内丹作出阐释的学者,其中以蒋维乔、陈撄宁的影响为最大。蒋维乔于1914年出版《因是子静坐法》,阐发了内丹静坐之秘;1915年又撰写了《因是子静坐法续篇》,转为研究佛教止观静坐修行术。他还通过翻译介绍一些日本静坐法书籍,撰作《老、庄之养生法》等论文,组织静坐法研究团体等方式,倡导养生观念,介绍以“静坐”工夫为特色的内丹术,糅合佛教禅修法和近代医学科学中的相关知识,使这方面的实践有较大的发展。陈撄宁在1932年前曾用十年时间炼制外丹,此后转向专研内丹之学,著有《孙不二女功内丹次第诗注》(1926)、《灵源大道歌白话注解》(1938)等,对内丹术的研究及将其用以疗病养生作出重要贡献。此外,这方面的研究著作还有张松谷的《丹经指南》(1925),周述官的《增演易筋洗髓内功图说》(1930),王竹林编《意气功详解》(1931)等。在丁福保编

著的《丁氏医学丛书》、《道藏精华录》、《静坐法精义》，陈乾明编的《静的修养法》，刘亚农编的《二十世纪伤寒论》，杨静庵的《道家的延寿与长生》（见《古今》第3卷第18期，1943）等论著中，也对以内丹等各种方法养生疗病的做法及意义作了介绍。而陈樱宁的《黄庭经讲义》（1941）、王明的《〈黄庭经〉考》（见《历史语言所集刊》，1948年，20本）等，则对有关内丹养生著作的成书、性质以及思想源流作出考察与研究。

2. 以“气功”为核心概念的研究阶段

第二阶段（1950—1976）的研究主要在建国之后。自五十年代始，因国家卫生部对1959年河北人民出版社出版的刘贵珍《气功疗法实践》的表彰，使当时的道家养生术多以“气功”形式出现。此时出版的有关“气功”论著中，较有影响的有刘贵珍主编的《内养功疗法》，陈涛的《气功科学常识》，杨践形的《气功自疗》、《气功哲学》及徐寄鹤在1962年发表在《江苏中医杂志》上的《气功学说的探源》等。这些学者都认为气功具有包括静坐、吐纳、导引、内功等修炼方法，可运用于防病、治病，所以又可以成为“气功疗法”，但对气功的功法特征，则有不同的解释。萧天石在1963年由自由出版社出版的《道家养生学概要》、1974年由自由出版社出版的《道海玄微》等书中，对道教医药与养生也作出了研究。但从总体上来说，这一时期的研究并没有对《道藏》中的原始材料作过多的涉及，在理论的探讨方面也有不少的欠缺。

3. 全方位研究阶段

第三阶段是指从1977年到世纪末的一段时间。在这二十余年的时间里，学术界从气功、内丹、医学等不同角度对这一领域作出探讨，获得不小的成就。从概括的角度看可分为：

其一是气功类论著。其中以马济仁在1988年由陕西科学技术出版社出版的《中国气功学》，李远国在1987年由巴蜀书社出版的《气功精华集》、1988年由四川社会科学出版社出版的《道教气功养生学》、1991年由四川辞书出版社出版的《中国道教气功养生大全》，吕光荣主编在1988年由人民卫生出版社出版的《中国气功辞典》，陈兵在1989年由今日中国出版社出版的《道教气功百问》、1989年发表在《世界宗教研究》上的《中华气功在道教中的发展》，王松龄在1989年由华夏出版社出版的《中国气功的史、理、法》，王庆余在1990年由人民体育出版社出版的《秘传道家易筋经内丹功》，1990年山西科学教育出版社出版的由周晓云编著的《道家气功宝典》，1991年上海文艺出版社出版的由张荣明编著的《内丹与禅定——道佛医

气功典籍选解》，曹建主编 1989 年高等教育出版社出版的《气功导论》、1993 年华艺出版社出版的《万法归宗——气范畴通论》等较为著名。这些作者大多从广义上理解“气功”，将外丹、内丹、房中等道教养生术都包括在内，有的还对自先秦至明清各时期的内炼学说加以了梳理。上海书店于 1991 年辑有《道教气功要集》（上、下），收集《道藏》中包括内丹等在内的养生学文献颇全。

其二是养生类论著。道教养生类的著作甚多，许多都是以介绍具体功法为主，作为理论性介绍及研究的论著主要有：1987 年由中国建设出版社出版的边治中的《中国道家秘传养生长寿术》，1991 年由大连出版社出版的洪建林编写的《道家养生秘库》，1991 年上海文化出版社出版的洪丕谟的《佛道修性养生法》，1992 年由四川科学技术出版社出版的李远国的《中国道教养生长寿术》，1993 年由燕山出版社出版的《道教炼养法》，2001 年复旦大学出版社出版的由陈耀庭、李子微、刘仲宇合编的《道家养生术》，1994 年复旦大学出版社出版的南怀瑾的《静坐修道与长生不老》，2001 年由复旦大学出版社出版的潘雨廷的《易老与养生》等。朱越利在 1986 年发表于《世界宗教研究》上的《〈养性延命录〉考》，则是对其资料来源进行的详细考证。

其三为内丹类论著。在二十世纪八十年代首先涉及内丹的，主要围绕阐释相关古籍及具体功法的论著，这种探讨方式一直延续到九十年代，但那时的探讨更多具有理论研究的色彩。其中 1981 年湖南人民出版社出版的由周士一、潘启明合著的《周易参同契新探》，较早从理论上探讨《周易参同契》中内丹术，并与现代科学相结合。1990 年由中华书局出版的王沐《悟真篇浅解》，柳存仁于 1977 年发表在东京《吉冈博士还历纪念奠基研究论集》上的《张伯端与悟真篇》，均为全面研究《悟真篇》作者、流传、思想和功法的作品。以后有 1992 年三秦出版社出版的任法融《黄帝阴符经释义》、1993 年由西北大学出版社出版的《周易参同契释义》，1992 年发表在《中国文哲研究集刊》第 2 期上的柳存仁《关于〈陶真人内丹赋〉》，1994 年四川人民出版社出版的《道教研究》第 1 辑上的朱越利《张伯端生平与丹法流传》，2001 年上海文化出版社出版的由萧汉明、郭东升合著的《〈周易参同契〉研究》等，仍继承此种阐经方式，但已十分注意在理论上的归纳与总结。如萧汉明等著的《〈周易参同契〉研究》，就对书中援医入内丹术及所提示的人体生命模型加以了分析，有相当说服力。另中国人民大学出版社出版的徐兆仁主编的《东方修道文库》，除集各家内丹学之重要著述较全外，又有对相关著作的简要题解，亦成为读内丹古籍的重要参考书籍。

在具体功法的整理、破译方面具有代表性的论著，有 1982 年由新文丰出版社出版的黄公伟《道教与修真秘义指要》，1985 年由老古书局出版的南怀瑾《道家秘宗与东方神秘学》，1989 年由中医古籍出版社出版的王沐选编的《道教五派丹法精

选》，1989年中国妇女出版社出版的由王尔峰、晓舟编著的《金丹》，1990年由东方出版社出版的松飞《天仙金丹心法》，1994年由辽宁古籍出版社出版的高雅峰等编写的《道藏男女性命双修秘功》，1994年由中医古籍出版社出版的杜献琛《内丹探秘》，1994年由四川人民出版社出版的郝勤《龙虎丹道——道教内丹术》，1994年由四川科技出版社出版的周汝明《中国安堂山道家内功内丹术》，1995年海南国际新闻出版中心出版的由宋书功编著的《摄生总要与双修》，1996年群众出版社出版的《国学通览》中的戟斗勇《内丹学》，1998年奥荣印务有限公司出版的胡克禹《老子养生学秘字谱》等。

二十世纪九十年代以后，更多的学者开始较为系统地探讨内丹的基本理论、历史源流及相关流派特征等问题，先后问世了一批著述，如1990年由中华书局出版的王沐《内丹养生功法旨要》，1992年由香港奠基学院出版的施达郎《道教内丹养生学概论》，1991年由新华出版社出版的胡孚琛《道教与仙学》，1995年由三联书店出版的张广保《金元全真道内丹心性学》，2001年由上海文化出版社出版的《唐宋内丹道教》，2001年由巴蜀书社出版的戈国龙《道教内丹学探微》，2002年由北京大学出版社出版的杨立华《匿名的拼接：内丹观念下道教长生技术的开展》等。还有一些道教通史类的专著，也较多地讨论了与内丹有关的理论问题，由此促进了这方面探讨的深入。

其四为医学、武术类论著。其中值得一提的有，1993年由燕山出版社出版的孟乃昌《道教与中国医药学》，1994年由亚洲艺术出版社出版的朱鹤亭《中国秘传宝典》，1994年四川人民出版社出版的由王庆余、旷文楠合著的《道医窥秘——道教医学康复术》，1994年四川人民出版社出版的由郝勤、杨光文合著的《道在养生——道教长寿术》，1994年由四川人民出版社出版的郝勤《龙虎丹道》，1999年中华道统出版社出版的盖建民《道教医学导论》，2001年由人民体育出版社出版的刘嗣传《武当三丰太极拳》等。

上述论著虽然冠之以不同的名称，其实在论述内容上则互有交叉与包含，所以论及的问题是往往有相合之处。归纳他们在其中讨论的内容及所涉及的问题，主要有以下几个方面：

第一，道教养生学的名称及相应范围，学术界的称呼并不统一，目前除了前述道教养生学、道家医学、气功、内丹学之称外，还有道家内炼术、摄生学、长生学等多种提法，反映了对这个领域的了解与认识还有许多不确定的地方。从历史发展的角度来看，一般学者还是能够认定养生、医学、气功都在中国具有全社会性质，而道家所及的只是其中的一部分。而内丹则是在道教这个母体中生长出来的东西，所以有人认为它与养生、医学、气功等范畴间有隶属之关系。但到底它们各自的内涵有哪些，该如何加以界定，能不能最后用一个统一的名称加以概括？这些都有待于

进一步的探讨与研究。

第二,道教养生学的定义。与道教养生部分名称的不统一直接相关的,是关于它的定义问题。有些学者是从道教养生思想角度为它作出界定的。如卿希泰曾在其主编的《道教与中国传统文化》中指出:“道教养生思想,是指道教徒在长期养生实践中所形成的基本哲学思想体系和思维模式。它代表和反映了道教作为一个古老的民族宗教对人的生命、精神与肉体的关系、动与静的关系等一系列问题的基本认识和态度。”罗智光则以养生内功的名称下定义,他在《道教内丹养生学概论·序》中言:“神仙家之金丹大道,即今日所谓养生内功。……其主旨以超凡入神,出神入化为宗;以道德兼融,性命双修为法;以天人合一,羽化登仙为极。故丹道特重内养心性以求入圣登真,外炼形体以达养生延命。”上述各说虽然提法不同,但都注意结合道教宗旨思考相关的定义。这种思路也反映在陈耀庭等合编的《道家养生术》中,此书中提出:“道教的教义包括着道教徒对于人和自然、精神和肉体等等的认识,那么道教养生术就是在这些教义指导下,道教徒处理这些关系的行为体现。”此外,有的学者则侧重从内涵着手思考定义,如郝勤在《龙虎丹道》中说:内丹是“道教徒借用烧制外丹的经验、理论、术语等来炼养自我生命”的方式,而内丹学则是“以人体为丹房,以心肾为炉鼎,以人体精、气、神为药物,意念呼吸为火候,‘假名借象’,在人体内部‘烧丹’,以求长生不死,变形成仙”的学问,即是此例。从中可以看出,在这方面存在的问题也是不小的,故杨立华说:“对内丹下一个简单的定义既不可能,也不必要。由于内丹指涉了一个复杂的思想史进程。”并由此联想“定义的艰难几乎贯穿整个宗教和文化研究的始终。”(参见《匿名的拼接:内丹观念下道教长生技术的开展》)这方面的探讨将会继续进行,获得统一的看法可能还不是近期内所能解决的问题。

第三,道家养生学的特征。吕鹏志曾说:“道教往往不是直接宣传其教义教理,而是将其隐含在各种道教方术之中。……(方术中)一类是自身修炼以求长生不死的养生修仙之术。”^[13]他提示道教养生术作为我国医学养生术的一个分支,是以体现道教终极目标为其独特的表现形式的。关于这种特征,学术界已有所认定。如《中国大百科全书·宗教卷》即以为道家养生术是:“道教为追求长生成仙,继承和汲取中国传统医学的成果,在内修外养过程中,积累的医学知识和技术。……与中国的传统医学既有联系又有区别。”陈耀庭等合编的《道家养生术》的“前言”中也认为“道教的养生,以长生不老、羽化登仙为最终目标”。而李远国的《道教气功养生学》亦有“在其宗教神秘主义的色彩中,却涵藏着几千年我国人民探讨人、人体、人的本质的宝贵经验”之说。诸种说法间的差异相对不是很大。

最后,是关于道家养生学的基本理论及主要内容。这也是近二十余年来宗教界学者涉及较多的方面。学术界大都认为“重人贵生的人生哲学”、“形神统一的生

命观念”、“性命双修的内炼体系”、“逆修返原的仙道理论”是道家养生学基本理论之所在(参见李远国《道教气功养生学》等)。也有学者从“天人合一”、“性命、精气神说”、“自然、柔弱原则”等方面,对其中哲理作出概括。关于道家养生学的主要内容,陈耀庭等合编的《道家养生术》,将道教的养生学归为守一、存思、导引、吐纳、胎息、服食、外丹、内丹、房中、起居等十类,1995年中国社会科学出版社出版的由胡孚琛主编的《中华道教大辞典》,则将与此有关的内容分成道教医药学、养生功法及武术、内丹学、房中养生等几类,大致能反映当前学术界在这方面的认识状况。

应当说,在道家养生学探讨中所涉及的问题还远不止这些,目前它还存在许多有待进一步确定的方面,其中包括对它的作用之评价、历史沿革之认定、具体的相关思想资料之考辨及理论体系框架之勾勒,等等。这些都需要学术界付出更多的努力与心血。

(九) 外丹黄白术和其他科学研究的丰富成果

外丹是指在人体外以外物炼丹的活动。它的副产品“黄白术”就是制作金银的技术,或被称为炼金术。将它与现代自然科学相联系,对它们作出相关联的思考,起始于二十世纪二十年代至三十年代。道教中除了金丹术之外,还有其他科学成就,在二十世纪的下半期也引起了人们的兴趣,进入了部分研究者的视野。

1. 关于金丹黄白术与化学关系的研究

二十世纪初,人们开始从冶金学、化学的角度,探讨外丹黄白术的科学意义。当时从事于这方面探讨的,主要集中在于1915年成立的中国科技社成员及其所创办的刊物——《科学》月刊之内。其中较早涉及这一问题的,是王琯与章鸿钊。王琯曾于1921至1923年相继在《科学》杂志上发表了《中国古代金属化学》、《中国制钱之定量分析》、《宋钱成分内之铅》、《五铢钱化学成分及中国古代应用铅、锡、锌(镅)考》等文章;章鸿钊也在此期间在《科学》杂志上发表了《中国铜器、铁器时代沿革考》、《中国用锌之起源》等多篇论文。后来两人又结集出版了这些论文,于1955年出版了题名《中国古代金属化学及金丹术》论文集。这本著作开拓了以现代科学观念研究道教外丹的新途径。

从二十世纪三十年代起,我国赴国外学习自然科学的留学生吴鲁强、赵云从、陈国符等人,先后与美国麻省理工学院的戴维斯(Tenney L. Davis)合作,将道教金丹术的重要著作《抱朴子内篇》、《周易参同契》、《悟真篇》译成英文并加以注释,在

国外公开发表。他们还在国外杂志上发表多篇文章,对道教金丹术的理论与方法加以探讨。这其中包括吴鲁强、戴维斯 1930 年在 *Scientific Monthly* 上发表的《中国炼丹术》,1932 年在 *Isis* 上发表的《参同契》,1935 年在《美国艺术与科学院院报》上发表的《〈抱朴子内篇〉的金丹和黄白两篇》,赵从云、戴维斯 1939 年在《美国艺术与科学院院报》上发表的《张伯端的〈悟真篇〉》,1940 年在《美国艺术与科学院院报》上发表的《金丹正理大全》等。这些论著在世界学术界引出了炼丹术起源以及何国为最早的问题,他们提出的《周易参同契》为世界上最古老的现存炼丹文献之一、《抱朴子内篇》是中国炼丹术之集大成的观点,得到了学术界的普遍认同。

在这个领域中活跃的,还有陈国符。他于 1937 年翻译了戴维斯的《中国炼丹术》一文,又与戴维斯合作,在 1941 年《美国艺术与科学院院报》上发表了《〈抱朴子内篇〉的释滞及仙药》,1942 年在《亚洲研究杂志》上发表了《介绍陈致虚的〈金丹大要〉》等文章;又系统考证了《道藏》文献,1949 年由中华书局出版了《道藏源流考》,书中内容涉及几百个化学反应,其中多为高温固相反应,为从事包括外丹术在内的道教科技研究,提供了重要的文献学基础。

同时期值得一提的相关论文、著作作者,还有:美国学者约翰生的《中国炼丹术考》,此书经黄素封翻译后,由商务印书馆于 1937 年出版;曹元宇于 1933 年和 1935 年相继在《科学》和《学艺》上发表的《中国古代金丹术家的设备和方法》、《葛洪之前之金丹史略》,依据道教书籍,较系统地探索了唐宋时期金丹家所使用的工具和炼丹烧金的操作方法,并对早期道教外丹黄白术的源流作了梳理。此外,还有劳干 1938 年在《历史语言研究所集刊》上发表的《中国丹砂之运用及其推演》、薛愚在 1942 年《学思》上发表的《道家仙药之化学观》、王权德 1941 年在《仙道月刊》上发表的《读〈中国炼丹术考〉随笔》、黄素封 1945 年在《中华医学杂志》上发表的《我国炼丹术考证》等。这些论文对我国外丹黄白术作出了历史考察。

建国以后至二十世纪七十年代,是我国外丹术研究相对冷落的阶段,但还是有一批学者坚持研究。如陈国符曾于 1954 年撰写了《道藏经中外丹黄白术的整理》、《中国外丹黄白术史略》、《说〈周易参同契〉内外丹》、《中国外丹黄白术考论略稿》等文章的同时,进一步修改《道藏源流考》,于 1963 年出版了增订本。袁翰青院士不仅将 1954 年发表的《推进了炼丹术的葛洪和他底著作》、《从〈道藏〉里的几种书看我国炼丹术》、《〈周易参同契〉——世界炼丹史上最古的著作》,结集收入其 1957 年由三联书店出版的《中国化学史论文集》中,还结合多年从事中国化学史研究、教学经验,提出对炼丹术的文献考查要与实验工作相结合的观点。他的这一思想,为同时代及以后的学者所采纳。

当时,有些学者主要是从史学的角度对炼丹术的历史发展作出梳理,如清华大学张子高教授撰写的科学出版社 1964 年出版《中国化学史稿》(古代之部)和《清华

大学学报》1964年第2期《炼丹术的发表与发展》，冯家升撰写的《炼丹术的成长和西传》（《中国科学技术发明和科学技术人物论集》，三联书店，1957）等，就属于此类性质。还有一些学者则开始从医学的角度去探讨炼丹术的科学意义，如《浙江中医杂志》，1957年第8期）俞慎初的《祖国炼丹术与制药化学的发展》、《中国医学杂志》，1956年第6期）朱晟的《医学上丹剂和炼丹的历史》、《哈尔滨中医》，1963年第3期）谢海洲等的《有关汞及炼丹的历史》，均可视为这一类型的文章。他们中许多人肯定了魏伯阳、葛洪、陶弘景等道教学者在其中所起到的重要作用。

建国之前，就有一些从事道教思想、文化研究的学者关注炼丹术，五十年代后得到继续。如王明曾于1943年撰写《〈周易参同契〉考证》，提出此书之历史价值在于参用《大易》、黄、老思想描述金丹，为“万古丹经之祖”；至1954年又在《光明日报》上撰写了《陶弘景在古代科学上的贡献》，对陶弘景炼丹术在冶金、养生等方面的成就作出评析。

可惜由于受到政治运动的冲击，上述这些学者的活动未能得到长足的进展，相反，海外一些学者在这一领域获得的成就却颇为丰富。如英国的李约瑟（Jeseph Needham）主持出版的《中国科学技术史》第5卷中，就有“中国炼丹术的冶金与化学背景”和生理学背景、“中国炼丹术编年史”、“中国炼丹术的仪器、理论和贡献”等内容。

二十世纪七十年代末之后，中国道教练丹术研究得到较快的发展。陈国符继续考证性研究，写出《中国外丹黄白法词谊考录》、《中国外丹黄白经诀出世朝代考》等论文，在1979年9月的“世界第三次道教国际学术会议”上发表，受到与会者的极大重视。他运用古代地理志、音韵学等知识，通过对不同地理区划、历代用韵的分析，考明了40余种丹经丹诀的年代；经他考证并界定的炼丹术语及常用词义达319项，其中包括炼丹仪器的使用和准确的化学反应。上述成就，使他的《中国外丹黄白法考》^[14]成为这类研究的典范。类似的著作中，值得一提的还有孟乃昌的《周易参同契考辨》、何丙郁的《道藏·丹方鉴源》（1980）及1990年由上海翻译出版公司出版的潘启明的《周易参同契通析》等。这些书设有通考、通解、通释等部分，对炼丹术的基本理论作出分析与考证，提出的见解除了有新意，还有扎实的史料基础支撑，使之很有说服力。

循着二十年代已尝试的通过实验研究炼丹术的思路（二十年代张子高、张江树曾按照古法实验制备氯化亚汞），这一时期的学者做了更多的外丹黄白术模拟实验，其中获得结论并得以公开发表的，主要有孟乃昌1983年发表在《自然科学史研究》上的《汉唐硝石名实考辨》、1983年发表在《太原工学院学报》上的《〈周易参同契〉的实验和理论》、1984年发表在《中医药学报》上的《中国炼丹术与中医外科学的关系》、1985年发表在《自然科学史研究》上的《中国炼丹术（金液）丹的模拟实验

研究》、1986年发表在《自然科学史研究》上的《中国炼丹术朱砂水法模拟实验研究》,以及在1985年北京大学出版社出版的由赵匡华任主编的《中国古代化学史研究》中的《单质砷炼制史的实验研究》,赵匡华等《关于我国古代取得单质砷的进一步确证和实验研究》、《关于炼丹术和医药化学中制轻粉、粉霜诸方的实验研究》,王奎克的《砷的历史在中国》,赵匡华等在1986年《中国金丹术中(彩合金)及其实验研究》、1987年发表在《自然科学史研究》上的《中国古代诸药金药银的考释与模拟实验研究》、1991年发表在《自然科学史研究》上的《试探中国传统玻璃的源流与炼丹在其间的贡献》、1989年发表在《自然科学史研究》上的《中国炼丹术的〈黄芽〉辨析》,等等。此外,四川中医学院张觉人于1981年由四川人民出版社出版的《中国炼丹术与丹药》,配合对道教医用丹药介绍,还收入与之相关的秘验丹药方剂约30个,对一些有争议的问题作出判断,也可视为此类实验的另一种形式。

在建国之前,我国已有一些道教史学的研究者如王明、傅勤家等参与了炼丹术的探讨。八十年代以后,道教思想与文化研究者参与炼丹术探讨的人员迅速增加。他们通力合作,通过道教与科学学科的交叉研究,在炼丹黄白术方面获得很大的进展。从研究成果来看,近年来已出现了有关炼丹术的专著。其中主要有1989年由香港中华书局出版的赵匡华《中国炼丹术》、1993年由燕山出版社出版的孟乃昌《道教与中国炼丹术》,以及1995年由上海科技教育出版社出版的蒙绍荣、张兴强合著的《历史上的炼丹术》、1998年由上海三联书店出版的容志毅的《中国炼丹术考略》、2001年由宗教文化出版社出版的金正耀的《道教与炼丹术论》等。另外在八十年代后出版的中国古代科技或道教的通史,如2001年中国社会科学出版社出版的由任继愈主编的《中国道教史》、1994年知识出版社出版的由卿希泰主编的《中国道教》、1991年齐鲁书社出版的由牟钟鉴等主编的《道教通论》、赵匡华与周嘉华《中国科学技术史·化学卷》、1991年安徽科学技术出版社出版的由袁运开等主编的《中国科学思想史》、2002年科学出版社出版的由姜生主编的《中国道教科学技术史》等书中,普遍已列出炼丹黄白术专题,作为重点介绍的内容。1995年中国社会科学出版社出版的由胡孚琛主编的《中华道教大辞典》,也为其列有专类。这些学者的努力结果,使我国道教练丹术的历史发展脉络,得到了较为完整的勾勒。

随着相关专著的问世,关于炼丹术的理论阐述日渐增多。在二十世纪二十年代,已有学者论及西欧从点金术基础上发展,使之形成现代实验化学学科;而中国的炼丹术却半途而废,没有获得在近代的进展。至八十年代以后,这个疑问成为学术界普遍关注的论题。许多学者从外丹服食中毒、复制丹方的困难等方面寻找原因,蒙绍荣在《历史上的炼丹术·前言》中提出其因在于支撑炼丹术的神仙说理论的虚幻性。另外则有研究者自方法论上切入话题。如姜生在其主编的《中国道教科学技术史》第3章中曾引席文的话:“炼丹术与现代化学在以数学服务于理论的

方式上存在区别;同样,在理论与作为其基础的观察之间的联系,也存在着区别。”并进一步说,这种区别主要表现于“近代西方科学发展的是以分析为取向的不断求‘进’的科学思维方式,这必然地导致了数学作为工具理性参与到几乎一切科学领域,而道家 and 道教所进行的是不断的对自然过程的模拟再造。……(这)意味着人与自然之间认知张力的解除。”参与类似探讨的还有 1992 年周瀚光在《世界宗教研究》上发表的《论道教练丹术化学的方法论基础——葛洪“变化之术”的科学思想评析》、1996 年盖建民在《世界宗教研究》上发表的《道教金丹术何以未能衍化出中国近代化学》、1996 年贺圣迪在《上海教育学院学报》上发表的《道教与科学相互影响及其同文化的关系》、1997 年詹石窗在《中国哲学史》上发表的《道教科技哲学与现代化》、1996 年何德绍在《自然科学史研究》上发表的《中国古代金丹术的比较研究》、1996 年李晓岂在《自然辩证法通讯》上发表的《中国金丹术为什么没有取得更大的化学成就》等。他们的观点,引起学术界的关注。

2. 关于道教中其他科学成就的研究

经过多年研究,我国学者认识到道教练丹术不仅只与冶金、化学有关,它还涉及古矿物学、医学和医药学等诸多领域,所以也有学者将其视野扩展到其他科学学科,并进一步探讨科学技术与道教的关系,在这方面也形成多个讨论主题,这方面的讨论可能首先还是在国际上进行的。二十世纪七十年代,李约瑟就任其《中国科学技术史》第二卷中说:“(道家哲学)发展了科学态度的许多最重要的特点,因而对中国科学史是有着头等重要性的。此外,道家又根据他们的原理而行动,由此之故,东亚的化学、矿物学、植物学、动物学和药物学都起源于道家。”他甚至认为“道家思想乃是中国的科学和技术的根本”^[15]。但日本学者中山茂与美国学者席文(N. Sivin)都对此持不同观点。相对而言,我国学者中赞同李约瑟观点者更多一些,而诸如金正耀的《道教与科学》、1995 年由中国社会科学出版社出版的祝亚平的《道家文化与科学》、姜生主编的《中国道教科学技术史》等专著的陆续问世,也可视为是他们对李约瑟观点的一种呼应与实践。

在八十年代以后的研究中,人们逐步发现道教在天学、地学、物理学等其他领域也都有所涉及,有的领域且有所建树。如南宋元初道士赵友钦在浙江龙游县的鸡鸣山上所做小孔成像实验,在八十年代后国内外学术界都开始注意到。早期道教有所谓《五岳真形图》,国外有人认为系最早的等高线制图法的成果,国内则有潘雨廷等人对之介绍,潘以观玩客的名义所写发表于 1989 年《上海道教》杂志第 1 期上的论文,指出画这一图形的依据在所谓“圆法”,即从同一高度的山峰绕行的经验中总结而成。贺圣迪则于 1962 年发表在《世界宗教研究》上的《道教风雨术》一文

中指出道教中有部分关于天气预报的知识。只是关于道教在其他科学领域中的活动的研究主要在世纪末得以立项,而较为深入的探讨则集中在二十一世纪之初。

关于中国外丹黄白术研究的主要不足,在于相关的典籍整理有待继续,其中的科学内涵有待进一步发掘,各种研究手段的结合运用有待加强。至于其他科学成就的研究,虽然引起了重视,毕竟起步较晚,远未深入,而由此引出的关于道教中的科学内容及其在现代社会中的意义等,则是更具有现实意义的重要课题。

注 释

- [1] 这本论文集题为《道教与养生》,其实内容不限于养生。书由华文出版社 1989 年出版。
- [2] 牟宗鉴:《中国道教史》,上海人民出版社 1990 年版,第 39—41 页。
- [3] 卿希泰:《中国道教史》第一卷,四川人民出版社 1996 年版,第 109—135、155、196—199 页。
- [4] 卿希泰:《中国道教史》第二卷,四川人民出版社 1996 年版,第 171 页、173 页、187 页。
- [5] 卢国龙:《道家文化研究》(第十一辑),三联书店 1997 年版,第 15 页。
- [6] 卿希泰:《中国道教史》第三卷,四川人民出版社 1996 年版,第 91 页。
- [7] 陈兵:《道教与中国传统文化》,福建人民出版社 1990 年版,第 20 页。
- [8] 参见刘仲宇:《目见仙真,神游八表——存想探秘》,《中国道教》,1992 年增刊。
- [9] 此稿日期签署于 1958 年 8 月 30 日,刊行于《中国哲学》第四辑,1980 年。
- [10] 任继愈主编:《中国道教史》,上海人民出版社 1990 年版。
- [11] 曾召南、石衍丰:《道教基础知识》第七章,《道教仙境与宫观》,四川大学出版社 1988 年版。
- [12] 傅勤家:《中国道教史》,上海人民出版社 1989 年影印本,第 130 页。
- [13] 见《二十世纪中国道教哲学研究》,《中国宗教研究年鉴·1997—1998》,宗教文化出版社 2000 年版。
- [14] 陈国符:《中国外丹黄白法考》,定稿于 1988 年,上海古籍出版社 1997 年版。
- [15] 李约瑟:《中国科学技术史》,科学出版社、上海古籍出版社 1990 年版,第 175、195 页。

四、基督宗教研究

“基督宗教”由港台华人首先提出并使用,旨在替代原有汉语中的“基督教”一词,教会神学家视此为融会各教派神学,开展教会间对话之需要。近十年来,中国大陆学界为能综合研究基督教各教派的学术,也开始使用该词来统称过去所称的广义的“基督教”。鉴于长久以来汉语学术界和民众信徒对“基督教”一词的使用十分含混,故在本章中用“基督宗教”来指称广义的基督教,包括天主教、基督新教、东正教等各教派,并以该词作为对基督宗教各教派的总称。

中国学者对基督宗教的研究始于明末清初,当时来华传教士和中国士大夫曾就中国思想文化和基督宗教的关系进行了初步交锋,产生了儒耶之论、正邪之分、华夷之辨、礼仪之争和神名之辨等问题,引发了对基督宗教不同层面、不同观点的研究和评价。而基督宗教作为一门独立的人文社会科学研究的学科和现代宗教学的相关研究领域,则是二十世纪以来的社会和学术发展的结果。二十世纪上半叶,中国基督宗教的各派教会及其神学院就曾开展过一些基础研究和讨论,社会上一些学者也曾参与其中。二十世纪五十年代和六十年代,中国大陆学界开始从历史、哲学、中外思想文化交流和社会状况等角度对基督宗教展开相关研究。自七十年代末以来,中国大陆的基督宗教研究进入系统探讨的阶段,并取得一定的成果。而中国香港和台湾的基督宗教研究一直未有中断,取得不少研究成果。

1900年签署的《辛丑条约》及之前发生的义和团运动等历史事件,为中国的基督宗教研究打下一种不可磨灭的底色。《辛丑条约》的签署标志着帝国主义侵华达到一个前所未有的高峰,在文化上,李鸿章所言的“三千年未有之大变局”的含义也得到充分的展现,这也必然成为基督宗教研究中不可忽视的时代背景。中国的知识分子对本国固有的文化产生了极大的忧虑乃至怀疑,而西方文化又借助着军事和通商的便利如潮水一样涌入中国。基督宗教自然是西方文化中最具生命力的一个部分,并在这样的历史背景中在中国传播开来。由于二十世纪最初几年关于基督宗教研究的成果较少,因此可将从1912年民国成立到1937年抗战爆发之

间的二十余年视为二十世纪我国基督宗教研究的第一个阶段。1949年中华人民共和国的成立,无疑是二十世纪中国历史的转折点和分水岭,其意义不仅表现在政治、经济和军事上,而且对基督宗教的研究影响也具有标志性的意义。1949年以后,大陆、台湾和香港的文化区域成长了起来,并维持了相当长的时间。

(一) 唐代景教研究

景教是唐代对传入中国的基督宗教聂斯托利派(Nestorianism)的称谓。该派创始人聂斯托利(Nestorius, 公元380—451)主张“基督二性二位说”,认为玛利亚不是天主的母亲,她只是生了基督的肉身,而基督的神性并非由玛利亚所生。基督是神性和人性的结合,既是人又是神。这一说法和亚历山大学派奥利金提出的玛利亚为“天主之母”的看法相矛盾。公元431年,在以弗所公会议上,聂斯托利的观点被定为异端。公元435年,教皇提奥多修二世将其革职流放,其学说在罗马帝国内被禁。但他的追随者逃往叙利亚、美索不达米亚和波斯等地,形成聂斯托利派。该派于公元五至六世纪传入中国新疆,七世纪中叶传入内地,是现今可考的最早传入中国的基督宗教派别。

由于景教传入中国的年代久远,留下的文字史料仅有两部分:一是明朝发现的景教碑,二是二十世纪初在敦煌石窟中发现的《大秦景教三威蒙度赞》、《尊经》、《序听迷所经》等一些写本文献。中国的景教研究多由历史学界担当,绝大多数为史实的考证。

明朝天启三年(1623年,一说天启五年,即1625年)在陕西盩厔(今陕西周至)发掘出土一块石碑,上部刻着“大秦景教流行中国碑颂”字样,引起中外学者,尤其是外国传教士的极大兴趣。三个多世纪以来,有关唐代中国景教的研究,实际是以该碑为基本出发点,并围绕该碑而展开的。海内外学者对该碑的研究,主要由以下三方面构成:一是解读碑文文字(包括中文和叙利亚文)内容,并将碑文翻译成现代汉语和西方文字;二是根据碑的外形,辨别该碑真伪、性质、出土时间、地点等;三是根据碑文,从语言学、神学,特别是宗教史学的角度,解读该碑的内涵。

1. 碑文翻译

二十世纪以前的西人研究,以来华传教士为主,尤其是耶稣会会士。该碑的出土无疑证明了基督宗教在华传播的历史悠久。这些传教士陆续将碑文翻译成多种欧洲文字,并着手解读该碑的叙利亚文部分。明朝的李之藻和徐光启曾试图解读

该碑。清朝学者对该碑的研究,多从传统的金石学角度来考察,但由于他们对基督宗教和相关历史缺乏了解,无法深入研究,误解甚多。直到钱念劬的《大秦景教流行中国碑跋》出现,国人对景教碑的研究才真正采用了科学的方法,以中国文献参照西文资料,考证景教的源流。1928年,辅仁大学助教英千里先生首次推出中国学者对景教碑的英译本。

二十世纪初国人对景教碑的文本研究以潘绅的《景教碑文注释》最具代表性。他的论著把碑文作为典型的唐代文本对待,依据大量中国古文献来解释碑文的涵义。现代汉语的译本在五十年代之前,以1936年《圣教杂志》第25卷第7期上刊载的徐宗泽神父的《唐景教论》最受推崇。二十世纪八十年代以来,大陆至少出现了三个译本:首先是1981年北京知识出版社印行的江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》一书中的译本;其次是徐谦信的译本,1979年刊《台湾神学论坛》第1期,1995年收入刘小枫主编的《道与言——华夏文化与基督文化相遇》;1996年,翁绍军校勘并注释的《汉语景教文典诠释》由北京三联书店出版。

2. 景教碑历史

二十世纪对景教碑的研究,除续释碑文之外,对景教碑的出土时间和地点及该碑的性质等亦有广泛的争执。徐宗泽于1936年刊登在《圣教杂志》第25卷第6期上的《景教碑出土史略》、东方出版社1993年出版的朱谦之《中国景教》、周祯祥在1994年第5期《文博》上发表的《关于“景教碑”出土问题的争议》,对此有详细介绍。就景教碑出土的时间,学界有两种不同意见——天启三年(1623)和天启五年(1625),但依据现在史料尚无法对它们作出判定。

关于景教碑的出土地点,基本有盩厔说和长安说两种。在明代的行政区划上,长安和盩厔同属西安府,因此西方学者一般均称其为“西安府景教碑”。双方也都有原始资料为依据,在新的史料发现之前很难形成定论。

3. 碑文诠释

就景教碑文的解释而言,国内学者能在前人研究的基础上,通过自己独立的考证并有所发覆的论著为数不多。岑仲勉的三篇论文《景教碑书人吕秀严非吕严》^[1]、《景教碑之 SARAGH 为“洛师”音译》、《景教碑内好几个没有解决的问题》^[2]以及上海人民出版社1956年出版的齐思和《中国和拜占庭帝国的关系》之第四部分,从世界史的角度讨论了拜占庭传入中国的宗教信仰,提出西安景教碑中的“大秦”应当是拜占庭而不是叙利亚。龚方震有《唐代大秦景教碑古叙利亚文字考

释》^[3],迄今能就景教碑中的叙利亚文字参与国际讨论者,唯有龚氏。对于叙利亚文字国人知之甚少,在此领域难有论述。

“文革”结束后,徐自强写于1978年的《〈大秦景教流行中国碑〉考》一文^[4],恢复了中国大陆自五十年代以来沉寂的景教研究。荣新江的《一个入仕唐朝的波斯景教家族》^[5],根据1980年西安出土的《大唐故李府君墓志铭》,与古籍史料互证,考出墓主李素就是镌刻在景教碑侧叙利亚文和汉文对照书写的“僧文贞”。

港台学者对景教碑的研究一向十分热衷,介绍或讨论该碑的文章时有发表,如罗香林的《景教入华及其演变与遗物特征》(1965年《华冈学报》第1期第1卷)、杨森富的《景教僧阿罗本其人其事》(《现代学苑》第5期第7卷,1968)、于征的《大秦景教碑的发现和考释》(《春秋》第14卷1期,1971)、张鸣铎的《〈大秦景教流行中国碑〉述略》(《中原文献》29卷第3期,1997)等。

纵观二十世纪汉语学术界对景教的研究,仅就景教的研究专著而言,冯承钧的《景教碑考》、朱谦之的《中国景教》和林悟殊的《唐代景教再研究》(中国社会科学出版社,2003)可以称得上是三个阶段性的成果。其中林著附录“唐代景教研究论著目录”,详细收入了中文、日文和西文景教研究的著作与论文,是目前为止最详尽的景教研究著述目录。

就景教研究的整体而言,上述三大研究领域,前两个研究比较充分。目前对景教碑的文字解读已经不再有什么重大的困难,但对碑文中叙利亚文的研究,在汉语学术界仍是一个薄弱环节,也正是这个问题制约了中国学者与国外学者的交流;对该碑的真伪、性质、出土时间、地点的研究,汉语学界长时间处于争论之中,厘清了一些关键性的问题,但鉴于原始史料的矛盾和缺乏,在新材料被发现之前难有定论;第三部分的研究,即在碑文研究的基础上,从宗教学、语言学和历史学的视角揭示景教对中国社会的影响,迄今为止仍相当薄弱,有待加强。

4. 景教文献研究

在景教碑文中,称“占青云而载真经”,即景教曾将经典带来中国;又称“大秦国大德阿罗本,远将经像,来献上京”,则景教在中国是翻译了本教经典,奉献给朝廷,同时在中国传播的。1908年,法国汉学家伯希和在敦煌文献中发现了两部景教文献:《大秦景教三威蒙度赞》和《尊经》。从此学者知道敦煌文献中除了有佛教、道教的文献外,还有基督宗教的踪迹。伯希和以后,又有日本汉学家佐伯好郎宣称,1934年,他从友人小岛靖处辗转得到天津李盛铎收藏的唐代景教汉文文献《至玄安乐经》、《大秦宣元本经》。佐伯好郎还从小岛靖那里得到了《大秦景教大圣通真归法赞》。另外,日本汉学家富冈千藏于1919年得到另一部景教文献《一神(天)

论》。这些经典,即称为“敦煌景教文献”。敦煌景教文献的陆续发现,吸引了很多学者的研究兴趣。文献和碑文相互参照,进一步推动了唐代景教的研究。按朱谦之在《中国景教》中的统计,“截至1943年,已发现之汉译景教文书存有十种,内伪作一种或二种。”这10种景教文献是:《大秦景教三威蒙度赞》、《尊经》、《喻第二》、《一天论第一》、《世尊布施论第三》、《序听迷诗所经》、《至玄安乐经》、《大秦宣元本经》、《大秦景教大圣通真归法赞》、《大秦景教宣元至本经》。

按伯希和的研究,《大秦景教三威蒙度赞》是传统教会赞文《荣归主颂》(*Gloria in Excelsis Deo*)叙利亚文本的唐代译本。“三威”即指“三位一体”所称“圣父、圣子、圣灵”的威力;“蒙度”为“救赎”的意思。据江文汉在《中国古代基督教及开封犹太人》一书中说,该赞文近代教会仍然沿用,曾编入《普天赞颂》(1940)。这一发现对于确定景教和正统教会的关系,具有重要意义。

根据这一批景教汉语文献,学者考证出很多基督宗教的词汇。日本学者羽田亨的《关于景教经典序听迷诗所经》一文,用多种语言学的考证,证明“迷诗”即“弥赛亚”(Messiah);“天尊”即后来翻译的“天主”,用“天”译“神”,属于东方教会传统,唐代景教已经开始;“净风”即“圣灵”(Spritus Sancta)。日本学者佐伯好郎、羽田亨等人的研究,对景教汉语文献的解读很有贡献,奠定了本领域内的研究基础。

学者一直怀疑景教文献中的某些篇章是伪作。最受怀疑的是《大秦景教大圣通真归法赞》、《至玄安乐经》、《大秦宣元本经》和《大秦景教宣元至本经》。1943年2月,日本人小岛靖在李盛铎的收藏遗物中发现的几个文本,后被证明是伪作。朱谦之就认为《宣元本经》等例,疑属伪作。汉语景教文献中被证明有伪作存在,对景教研究是个警示。

(二) 明清耶稣会传教士研究

对于明末清初来华的天主教耶稣会士传教历史,除了在五十到八十年代受政治运动影响,沦为简单的大批判腔调外,百年来,无论是大学研究所,还是教会学术机构的学者们,都对这段历史进行了严肃的研究,方法各异,观点不同,但却富有成果。

1. 教外学者研究

二十世纪开始了学术意义上的明末清初在华耶稣会士的研究。最早提倡研究明末清初耶稣会士传教经验的学者,并非来自天主教会,而是一些教外有识之士,如夏曾佑、章太炎、梁启超等。戊戌变法前后,思想界的传统思想发生动摇,士大夫

开始注意域外思想对中国文化发展的重要影响,关于欧洲耶稣会士对于明清间社会政治、科学、思想和文化的作用,所谓“西学东渐”的谈论非常普及。最能代表当时思想风气的作品是梁启超的《清代学术概论》、《中国近三百年学术史》。

梁启超改变了1900年前中国士大夫强烈反对基督教会的态度,当他们从文化、科学的交流角度看待来华耶稣会士的贡献时,对明末清初传教士传输的科学技术评价甚高。1920年,梁启超出版《清代学术概论》,提到明末清初学风的变化有四个原因。在其中第三点上,梁启超指出:“自明之末叶,利玛窦等输入当时所谓西学者于中国,而学问研究方法上,产生一种外来的变化。其初唯治天算者宗之,后则渐应用于他学。”1924年,梁启超写作和出版《中国近三百年学术史》,进一步提高了对耶稣会士的评价。1900年以后,中国传统士大夫改变了民族主义的观点,对外国传教士的文化和科学贡献开始有了正面的看法。同时,“新文化运动”以后,知识分子中出现赞成西方科学、民主的理念。在这样的气氛中,学术界对十七、十八世纪在华耶稣会士翻译介绍西方早期科学著作的贡献,自然有了较高评价。

2. 教内学者研究

在中国学者注意耶稣会士“西学东渐”运动的同时,中国天主教会内部对于自己历史的总结和研究也同时开展。由于传教方法的改变,十九世纪后半叶重新回到中国的西方教会改变了从思想文化路线进入宫廷和士大夫生活的做法,直到二十世纪初期仍然没有像明清耶稣会士那样热衷于从事文化研究工作。但是,在耶稣会掌握权力的上海教区,很多神父专业从事中国天主教历史的研究,其中对于明清耶稣会士历史的研究成果尤其丰富。

十九世纪八十年代,天主教内部学者开始研究中国天主教历史,明末清初耶稣会士的传教活动成为他们祖述自己历史的主要内容。1877年,上海天主教会编印了中文传教文件集《正教奉传》,对于中国朝廷开放天主教传播的历史作了系统的收集和整理。1884年,上海徐家汇土山湾印书馆又出版黄伯禄主编的《正教奉褒》。全书从中外文著作辑录翻译了大量珍贵文献,是一部明清天主教的大事记和文件集。这两部著作代表天主教会的立场,虽然收集了不少有用的资料,但还不是一部全面系统的研究著作,属于传统的辩教护教文字。

1931年,河北献县天主堂翻译出版肖若瑟神父所著《天主教传行中国考》。这是第一本完整的中国天主教历史著作,著作以编译中文和西文文献而成,举凡后来学者研究的主要领域和重要人物,都有了系统的描述。1936年,法国耶稣会士裴化行神父的《天主教十六世纪在华传教志》在商务印书馆翻译出版,对早期耶稣会士的历史有深刻全面的描述。裴化行的另一本著作《利玛窦神父与当代中国社会》

(1993年,北京商务印书馆将该书改名为《利玛窦神父评传》重印出版)是一部关于利玛窦传教事迹的传记。因为裴化行曾在北京辅仁大学任教,后又在上海徐家汇专心研究耶稣会士在华历史,加上他与法国汉学家的密切联系,其著作立论严谨,兴趣广泛,考证仔细。该书提出重要的学术观点,认为利玛窦等耶稣会士在中国和远东走了一条“人文主义”的路线。即耶稣会士从欧洲带来了“文艺复兴”以后的“人文主义”学术思潮,同时也在中国发现了儒家所具有的“人文主义”特性,并介绍给欧洲思想界。这个重要观点成为后来很多学者愿意采用的分析方法。

三十年代教会内部研究耶稣会士历史蔚为风气,上海徐家汇的耶稣会士们更是这场研究活动的中坚。1938年,上海圣教杂志社出版徐宗泽神父编译的《中国天主教传教史概论》;1939年,为纪念耶稣会创建四百周年,中华书局出版徐宗泽编著的《明清间耶稣会士译著提要》。上海耶稣会内部的法国会士们更是出版了大量著作,其中有代表性的著作是费赖之神父的《在华耶稣会士列传及书目》(今有冯承钧译本);同样也在徐家汇担任教学和科研工作的荣振华神父后来出版了《在华耶稣会士列传及书目补编》(今有耿昇译本)。这两部著作既是研究明末清初在华耶稣会士的工具书,也是通过人物传记和撰述来详细描述这段历史的简明入门书。

另一位值得注意的教会内部学者是德礼贤神父,其《中国天主教传教史》在三十年代翻译成中文,在商务印书馆出版,代表了当时的先进水平。他的其他西文著作都具有很高的史料价值,可惜没有得到应有的重视。

3. 二三十年代研究高峰

二三十年代,中国学者开始全面研究在华耶稣会士的历史。这一时期,由于新一代学者接受了新式教育,外语能力大为提高;很多研究者访学国外,有机会接触到收藏在欧洲各大图书馆和档案馆的文献;还有,在十九世纪“民教冲突”基本结束以后,二十世纪的教外学者和耶稣会士学者有很好的合作和沟通。因此种种原因,使得二三十年代的中国非教会学者关于在华耶稣会士的研究取得长足进步。

在教外学者的专题研究中,陈垣的成就最为突出。虽然其研究得到天主教会人士如马相伯、英敛之等人的支持,后来还就任天主教辅仁大学的校长,并一度加入了教会,但他不能算是教会内部的学者,因为他的研究方法和旨趣,仍属于国学传统。其研究主要利用中文资料,考证清代天主教的详细情况。陈垣把耶稣会士的研究作为其从事的“中西交通史”和“中国宗教史”学科的一部分,将明末清初的天主教研究纳入大学和研究院的系统学科中,对后来本学科的发展起了很大的推动作用。其研究成果有《康乾间奉天主教之宗室》、《大西利先生行迹记》、《基督教入华史》、《从教外典籍见明末清初之天主教》、《康熙与罗马使节关系文书影印本叙

录》。“从教外典籍见明末清初之天主教”，或许正好能代表陈垣的一种研究方法。他为中国天主教钩沉出许多被忘却的史实。有些史实表面上并非十分重要，但往往能小中见大，考据结论常常出人意料而又在情理之中。因此，陈垣在明末清初天主教史领域开辟了一种研究方法，给后来学者启发甚多。

三十年代，一批游学欧洲的学者翻译和借鉴欧洲汉学家的研究成果，在欧洲发掘汉文史料，把在华耶稣会士的活动和十六、十七、十八世纪欧洲历史连缀起来，将中外历史放在一起研究。他们在相当程度上突破了陈垣注重中文文献的研究方法，把在华耶稣会士的研究推向国际前沿，产生了一些重要成果。

在三十年代以游学身份从事中西交通史和中西文化交流史研究的大群学者中，冯承钧、王重民、张维华、向达等人比较偏重于在华耶稣会士的研究。冯承钧翻译和介绍了法国和欧洲的汉学成果，编辑了《西域南海史地考证译丛》，中国天主教历史研究作为其中的一部分，得到介绍。冯承钧还翻译了费赖之的著作，他的研究成果也以注释的形式包含在翻译中，更增加了著作价值。

王重民的研究以版本和文献的收集整理见长。他利用在法国巴黎国家图书馆、意大利罗马教廷图书馆和美国华盛顿国会图书馆收集的明清中文文献，研究明清天主教。他整理的《徐光启集》，增补了清末李桴编订的《徐文定公集》，对推动六十年代以后的徐光启研究，以及八十年代以后的明清耶稣会士研究起了重要作用。

陈垣、冯承钧、方豪和王重民的研究多局限于史实的发掘和考订，而十六世纪以来中西文化交流历史的精髓在于宗教。二十世纪中国天主教研究的基础奠定后，还应该迅速转移到在华耶稣会士的本来目的上讨论问题。在这方面只有少数几个人有所贡献，朱谦之、朱杰勤、陈受颐等人把中西文化交流史的研究提高到思想、哲学和神学层面，并从中开始东西方文明、文化的类型比较研究。朱谦之的《中国思想对于欧洲文化之影响》（商务印书馆，1940）全面论述了明清在华耶稣会士对于欧洲启蒙思想的关系，是迄今为止最为系统的清理和阐述。陈受颐的《中欧文化交流史论丛》（台湾商务印书馆，1970），也是一部从宗教和思想角度论述中欧文化交流的著作。作者在台湾延续了朱谦之的著作兴趣，除了对儒家思想的正面评价之外，对在华耶稣会士的神学主张也有同情，超越了二十世纪初期学者只从文化角度肯定耶稣会士贡献的做法。

在大陆五六十年代学术“运动化”的年代里，台湾的学者仍在进行中西交通史和中西文化交流史方面的研究。其中最为突出者当属方豪神父。方豪在明末清初天主教史领域，继承和发展了陈垣的研究方法，修订完成了《中西交通史》，并出版了《中国天主教史人物传》，其系列研究论文和文章，收集在《方豪六十自订文集》中，他的收集整理细致入微，常有发明。

台湾同行的资料发掘和整理工作尤其值得重视。六十年代起，台湾出版业开

始繁荣,方豪、吴相湘等人整理了巴黎、罗马的中文文献,影印出版。1966年后,台湾学生书局陆续出版《天主教东传文献》、《天主教东传文献续编》、《天主教东传文献三编》、《天学初函》,其中收录了在华耶稣会士用中文写作的明清刻本的珍本、孤本著作。这些资料的影印出版,大大地推动了明末清初耶稣会士的研究,学者们叹为清中叶以后未见,重大发现导致了学术研究的繁荣。利用欧洲收藏的文献来研究中国天主教历史,方豪和罗光的贡献尤其重大。例如罗光的《教廷与中国使节史》(台北,光启出版社,1961),使用了很多梵蒂冈、巴黎收藏的中外文资料,是本领域内系统的开创之作,非后来传抄之作能够取代。

4. “文革”前后研究状况

反观大陆学者的研究,由于和欧美学术界同行联系中断,更因为国际共产主义运动意识形态的影响,学者内在的思想和方法理路不能坚持,使得五十年代至七十年代的中西文化交流历史的研究陷入困境。在华耶稣会士的历史被认为是殖民主义侵略过程的一部分,更被认为是帝国主义利用宗教思想毒害中国人民的工具,因此,这种历史只能是运动和批判的对象,谈不上客观的学术研究。这一阶段,接受思想改造的传统学者的专业工作多在资料翻译和文献整理上。张星烺的《中西交通史史料汇编》得以继续出版;王重民的《徐光启集》借科技史研究的名义继续编辑;上海学者们整理了《徐光启著译集》(1983);张维华整理了《〈明史〉欧洲四国传注释》(1982),是三十年里不多的具有价值的学术成果。

“文革”结束以后,拨乱反正,年轻学者继承老一辈学者的成果,继续三十年的研究。虽然尚处于恢复阶段,学者思想不免受旧意识形态的束缚,但久被压抑的学术热情和开放冲动,推动了中西文化交流史的研究,并出现了探索研究新方法、新模式的思潮。在八十年代“文化热”中许多学者用“文化冲突和文化融合”的模式来研究耶稣会士在华历史。这种模式既是对二三十年代研究方法的继承,同时也是对于五六十年代“阶级斗争”理论和“帝国主义殖民侵略”模式的唾弃,更是开创了八十年代以后全面研究中西文化交流研究诸模式的先河。

八九十年代是中国天主教史研究的繁荣时期。这一时期,学者开始大量翻译西方原著。法国汉学家谢和耐的著名著作《中国与基督教的冲撞》,居然同时出现了上海古籍出版社和辽宁人民出版社两个译本。在资料翻译方面,有何高济等译的《利玛窦中国札记》(中华书局,1983)、杜文凯编的《清代西人闻见录》(中国人民大学,1985),以及利奇温著、朱杰勤译的《十八世纪中国与欧洲文化的接触》(北京商务印书馆,1991),卫清心著、黄庆华译的《法国的在华传教政策》(中国社会科学出版社,1991),夏瑞春编、陈爱政等译的《德国思想家论中国》(江苏人民出版社,

1989)等书。

著述方面也出现了不少思想解放、观点深入和学术扎实的优秀论著。朱维铮的《走出中世纪》(上海人民出版社,1986)在结合明清史论述在华耶稣会士的历史方面开风气之先。同一时期,孙尚扬的《基督教与明末儒学》(东方出版社,1994)、林金水的《利玛窦与中国》(中国社会科学出版社,1996)、李天纲的《中国礼仪之争:历史、文献和意义》(上海古籍出版社,1998)、汤开建的《澳门开埠初期史研究》(中华书局,1999),是该研究领域内具有突破性成就的著作。

总而言之,和其他许多学科一样,二十世纪中国学术界关于在华耶稣会士历史的研究也是经历了发端、繁荣、中断、恢复和再繁荣的曲折局面。

(三) 中国东正教研究

1. 俄罗斯东正教研究

较之天主教和新教,东正教传入中国的时间较短,传播的地域仅限于东北和西北部分地区,在华信徒数量也很少。因此国内学者对东正教的研究长期以来一直是一个空白。《民国时期总书目》(宗教卷)中甚至没有关于东正教的条目。直到改革开放后,国内学者才开始涉足这一研究领域。但迄今为止,我国从事东正教研究的学者仍屈指可数,其中乐峰的工作具有开创性的意义。二十世纪八十年代初,乐峰连续在《世界宗教研究》上刊出了若干篇论文,介绍俄罗斯和苏联东正教的基本知识,实属这一领域内最早的开拓工作。同一时期的相关论文还有吴鹤鸣的《基督教东西教会的分裂》(《世界宗教研究》,1983年第4期)、林世昌的《苏联东欧国家的宗教》(《编译参考》,1985年第8期)、张达明的《苏联的东正教》(《苏联历史问题》,1989年第6期)、苑一博的《俄国农奴制时期的尤里节》(《历史大观园》,1989年第9期)。此外,李惠良的《基督教、天主教、东正教和新教》(《历史大观园》,1986年第1期)和陈志强的《天主教、东正教和基督新教》(《历史学习》,1988年第2期),简要地介绍了基督宗教三大派别之间的区别和联系。

在向读者介绍东正教一般知识的基础上,国内也陆续出现了相关的专题研究。这些专题研究主要集中在两个方面——东正教和沙皇政权的关系、俄国历史上的教会改革。蔡鸿生在1978年第6期《中山大学学报》上发表的《沙俄国家教会的形成的历史过程》一文,无疑是前一专题研究之内的开拓之作。苑一博也曾撰写《俄国东正教会对沙皇俄国政权的依附关系的演变》(《内蒙古大学学报》,1988年第3期),就这一问题进行讨论。首先涉及俄国教会改革的论文是乐峰的《尼康与俄国

东正教改革》(《世界宗教资料》,1982年第1期)。进入二十世纪九十年代后,还有王起亮的《试论尼康的宗教改革》(《兰州大学学报》,1992年第2期)和苑一博的《彼得一世的教会改革》(《内蒙古大学学报》,1992年第4期)。此外,苑一博的《俄国教会改革的特点》(《史学月刊》,1990年第4期)一文着重指出了俄国历史上的宗教改革和西欧宗教改革的差异。而王起亮的《俄国东正教和十月革命》(《苏联社会科学研究》,1988年第2期)讨论了东正教和十月革命的关系。

国内学者还介绍了国外学者对东正教的研究状况,如乐峰的《当代苏联的大主教研究》(《世界宗教资料》,1984年第4期)。不少学者还通过译文方式向国内读者介绍国外的研究动态,如李申译《东正教伦理学》(《世界宗教资料》,1984年第1期)、杨雪峰译《东正教人类学的对象、结构和方法》(《世界宗教资料》,1990年第1期)和何云波译《“交汇在俄国历史上的作用”学术讨论会》(《世界宗教资料》,1988年第2期)。

2. 在华东正教研究

关于东正教在我国传播的历史研究有以下一些论文:乐峰《东正教在中国传播的几个特点》(《中国社会科学院研究生院学报》,1987年第6期)、杜立福等《俄国东正教在中国的兴衰》(《北京文史资料》22)、高崖《东正教传入中国及其在北京天津的发展》(《求是学刊》,1981年第4期)、高崖《哈尔滨东正教会》(《学习与探索》内部版,1982年第9期)、杜立昆《俄国东正教传入天津前后》(《天津文史资料》2)、李述笑《俄国大主教哈尔滨教区史概要》(《黑龙江文物丛刊》,1984年第3期)。专著有黄心川、张伟达《沙俄利用东正教侵华史话》(中华书局,1979)和吴克明《俄国东正教侵华史略》(甘肃人民出版社,1985)。

我国学者专门介绍和研究东正教的著作数量极少,仅有张绥的《东正教和东正教在中国》(学林出版社,1986)、乐峰的《东正教史》(中国社会科学出版社,1999)和《东正教》(商务印书馆,1991)。另外,《世界宗教资料》1987年第1—4期和1988年第1期连续刊载冯加方撰写的长文《东方正教简史及其宗派》,亦对东正教的形成和历史演变进行了全面的介绍。2000年10月,三联书店出版了张百春的《当代大主教神学思想——俄罗斯东正教神学》,此书是迄今为止唯一一本中国学者撰写的系统介绍东正教神学思想的专著。

总体而言,由于我国学者对于东正教的研究起步较晚,研究者的数量也较少,相对于基督宗教其他两个派别的研究要薄弱很多。从研究内容来看,大多集中在俄罗斯的东正教,对其他地区的东正教及其教会很少涉及。从研究的质量和性质上来看,尚处于基本知识介绍和专题研究混合的阶段,而且进行专题研究的深度也

不够。另外,由于东正教研究者在国内寥若晨星,学术评价和讨论整体尚未形成,即使出现若干学术著作也很难在学术圈内引起应有的回应,东正教研究的整体水准难以迅速提高。有学者认为,该现状和我国学术界长期以来受到的西欧文化中心论影响有关,而且难以在短期内得到扭转。

(四) 中国基督新教研究

1807年英国伦敦会传教士马礼逊到达广州,来华传教,开始了基督新教在中国的传教历史,到1907年基督新教各派在上海联合大会,纪念新教来华百周年,其间已经不断有各差会的开教牧师撰写回忆录,编撰自己的传教历史。但是,真正有计划、比较学术性的中国基督新教的历史研究,还是在二十世纪展开的。

1. 世纪初启动研究

1899年,德国礼贤会中国传教士王元深作《圣道东来考》,当年在香港出版。该书虽是差会的牧师所撰,但突破了差会界限,同时叙述了伦敦会、浸礼会、圣公会、长老会、巴色会等其他教派的中国传教史。这是新教内部学者撰写中国基督宗教全历史的一个尝试,卷首还有唐代的“景教东来考”和明清时期的“天主教东来考”。1908年,上海商务印书馆为纪念马礼逊来华一百周年,出版谢洪赉的《中国耶稣教会小史》。

二十年代,基督新教的中华续行会发动全国各教派联合编撰统一的教会史志《中华归主》,这部巨著虽是英文出版,但因为编撰过程中调动规模庞大,参与人员众多,触发了教会内部学者撰写自己教会历史的强烈意识。此后,中文的本土教会教派的史料整理、回忆录等历史文献资料层出不穷。比较完善的中国基督新教著作自四十年代后开始出现。1940年福建协和大学教授王治心出版《中国基督教史纲》,虽是一部中国基督宗教的通史,但由于他的新教背景,于新教着墨尤多。其中关于“太平天国与基督教”的章节,表现了作者对于基督教与中国社会之关系有较深入的了解。同时像“道光以后更正教各宗派活动”等章节,表明作者掌握了较为全面的教会内部资料。作者从教会内外综合考虑,写作中国基督教史,兼顾中西方的社会与文化,跳出了一般布道史的局限,该书有较高的学术造诣。至今还是一部可资参考的著作。

二十世纪中国知识界对于基督新教的看法经历了急剧的变化,变化之大,不啻霄壤。以康有为为代表的士大夫,曾提出以“儒教”对抗基督宗教。虽然“保教”口

号把基督宗教看作是儒家思想的对手,但竞争的态度使他们更多地把“洋教”视为强者,对其宗教本质加以模仿,使中国思想能够与基督宗教相抗衡,拿梁启超的说法,是“跻孔子于耶稣”。这样的态度其实是对基督宗教的过度评价。1900年北方各省“义和团”的教训,使南方士大夫看到用极端民族主义来抵御西方列强的末路,故而无奈接受基督教会入驻中国的现实。在强烈的“西化”主张中,梁启超在一二十年代的著述中对李提摩太等帮助清朝“洋务”和“变法”的英美传教士评价甚高。“新文化运动”领袖陈独秀一度也对基督宗教表示同情。

2. “新文化运动”与基督宗教研究

对于基督宗教的赞美和同情,情况在二十年代发生急剧变化。一些学者按新输入的理念,区分西方文化中的世俗与宗教,肯定其世俗性,蔡元培《以美育代宗教》可称为代表作;另一些学者则区分基督宗教中的神学与教会,肯定其神学,陈独秀的《基督教与基督教会》表达了这个思想。这样的“宽容”态度,在二十年代初辩证唯物主义思想传入后,又发生了新的变化。教外学者对于基督宗教的看法趋于激进。1920年在北京高校内外爆发的“非基督教运动”集中表现了左翼知识分子开始用新的意识形态武器来排拒基督宗教,乃至一切宗教的趋向。这一趋向,后来成为二十世纪对待基督宗教和其他不同宗教的基本原则。李大钊的《宗教与自由平等博爱》、朱执信的《耶稣是什么东西》、罗章龙的《我们何故反对宗教》是“非基运动”中的主要言论。

二十世纪中国基督宗教经历的变革,为研究者提供了丰富的研究课题与对象,另一方面也遗留很多难题。从晚清末年民国,中国的知识界对于基督宗教的认识都还是非常片面与肤浅的。除了少数到过西洋者的认识之外,绝大多数的中国人是从教案以及帝国主义对华侵略的角度来审视基督宗教的,因此大多数言论和批评很难称得上是真正的研究工作。他们往往采取政治或意识形态批判的方法。二三十年代,虽然出现一批论及基督宗教的文章,但大多着眼于批判和揭露在华基督教会与帝国主义的相互勾结。三十年代末后,随着抗战爆发,对基督宗教的研究总体上都陷入低沉。

3. 1949年后的状况

1949年后的三十年中,大陆对基督宗教的研究成为禁区。即使有少量著作出现,也很难摆脱当时对基督宗教大加批判的论调。反洋教与义和团成了这一时期的两大研究课题。基督宗教完全被看作帝国主义侵略中国的工具与象征。受到政

治因素的绝对影响这一特征,依然与民国时期有很大的连续性。而同一时期,港台以及海外华人对基督宗教在华传播史的研究却一直正常展开,并取得一定的学术成果。直到中共十一届三中全会召开后,随着改革开放的逐步深入,中国基督宗教史的研究才逐渐走上了正轨,领域不断拓展,成果层出不穷,也形成了若干研究热点。

4. 港台和八十年代后大陆学者的研究成果

六十年代开始,在大陆宗教研究陷入困境的时期,台湾和香港地区中国基督新教历史的研究得到长足发展。杨森富的《中国基督教史》(台湾商务印书馆,1968)一书,增加了东正教、边疆地区、台湾地区和海外地区的教会历史,还运用了大量日文资料,在史料的使用和内容涵盖面上超出了王治心的著作。文集的编纂方面有:林治平主编的《基督教在中国之传播与近代中国》(台湾商务印书馆,1970)、《基督教入华百七十年纪念集》(台北宇宙光出版社,1977)、《基督教与台湾》(宇宙光出版社,1996),李志刚的《基督教与近代中国文化论集》(宇宙光出版社,1989),邵玉铭编的《二十世纪中国基督教问题》(台湾,正中版,1980)等。查时杰的《民国基督教史论文集》(宇宙光出版社,1994)由若干篇论文集结而成,基本包括了民国(1912—1949)的绝大部分事件,该书还收录了《大陆的基督教会简史(1949—1981)》和《大陆教会近十二年来的发展(1979—1991)》两篇论文,加上另一篇《四十年来的台湾基督教会(1945—1992)》,几乎可以构成一部二十世纪中国基督教新教的简史。

非基督教运动和本色化运动的研究也是民国基督宗教史研究的主要课题,在这方面港台地区的研究开展得比较早,取得的成果也比较多,如王成勉的《文社的兴衰——二〇年代基督教本色化的个案研究》(宇宙光出版社)、邢福增的《基督信仰与救国实践——二十世纪前期的个案研究》(香港建道神学院,1997)、《本色化与民国基督教教会史研究》,以及林荣洪的《风潮中奋起的中国教会》(天道书楼,1980)、吴利明的《基督教与中国社会变迁》(基督教文艺出版社,1981)、林治平主编的《基督教与中国本色化国际学术讨论会论文集》、叶仁昌的《五四以后的反对基督教运动——中国政教关系的解析》(台北,久大文化股份有限公司,1992)等。其中《五四以后的反对基督教运动》是目前唯一一部系统研究非基督教运动的著作。该书系统梳理了中国传统思想中关于政教关系的内容、非基督教运动的时代背景、反教的国家主义和护教的政治神学。这样的研究超越了单纯的历史叙事和描述,在厘清了非基督教运动中体现出来的政教关系后,赋予了这一事件以全新的思想史含义,在汉语学术界中也属少见。

开展1949年以后中国基督宗教历史的研究,对于两岸三地以及海外华人学者而言,都是一项极富挑战性的工作。涉足这一领域的专业学术工作者数量极少,目

前为止唯一一部通史性的专著就是赵天恩、庄婉芳著的《当代中国基督教发展史：1949—1997》。其他港台学者的研究还有：李行壮的《三自爱国运动与救赎之观念》（香港中文大学，1976）、邓肇明的《沧桑与窘境——四十多年来的三自爱国运动》（香港，基督教中国宗教文化研究中心，1997）、林瑞琪的《谁主沉浮：中国天主教当代历史反省》（香港，圣神研究中心，1994）。

大陆学者对于中国基督宗教历史的研究，还没有真正开始。和港台学者的研究相比，大陆学者的研究其实集中于基督宗教与中国社会文化的关系问题讨论，而对于教会本身历史的整理和描述，由于教学相隔，也由于体制限制，其实很少关心。充其量而言，目前大陆学者从事的中国基督宗教历史研究，基本上是“半部教会史”；相对于教内学者撰写的教会“内史”而言，它是“外史”。这样的格局，导致了大陆学者的研究局限，也助长了另一种优势：八十年代以后的研究者，在基督宗教与中国文化的关系问题，即日常所称的“西学东渐”课题上，有了深入的研究，产生了一批重要著作。李天纲在1986年完成的《基督教传教与晚清西学东渐》（收入《中国近代社会思潮》，华东师大出版社，1996）较早恢复采用“西学东渐”的文化视角研究清末民初的基督新教传教运动。同期，有易惠莉的《西学东渐与中国传统知识分子》（吉林人民出版社，1993），熊月之的《西学东渐与晚清社会》（上海人民出版社，1994），都采用了“西学东渐”来描述新教传教士的文化贡献。

和香港、台湾的中国基督新教研究相比，大陆学者的史料开拓和方法创新上仍然存在不小的差距。复旦大学朱维铮和旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所马爱德于1993年和1994年两度在上海举办“基督教与中国文化”国际研讨会，并主编了《基督教与近代文化》（上海人民出版社，1994），目的在于探寻中国基督教和中国文化研究的多种方法。会议期间，因为中外双方的与会者对儒家的经学和基督宗教的神学各有擅长，因此提出要用跨文化的方法，合作研究中西比较的神学和经学。沿着这一路线，朱维铮等学者后来完成了《马相伯集》（复旦大学出版社，1996）、《利玛窦中文著译集》（香港城市大学和复旦大学出版社，2001）的编撰、《马相伯与中国近代思想》（英文，纽约 M. E. Sharple，1996），李天纲后来完成了《中国礼仪之争：历史、文献和意义》、《跨文化诠释：经学与神学的相遇》（《中华文史论丛》，2002年12月）。这种后来被学者戏称为“神经学”比较研究的方法，是推动八十年代“文化范式”转向“跨文化范式”途径之一。

在研究方法上作出方法创新的还有很多。例如胡卫清的《普遍主义的挑战》（上海人民出版社，2000），在扬弃了“文化侵略”观点以后，正视在华基督教教育中呈现出来的“普遍主义”理想，这也是回到中国基督宗教本来语境里面来讨论问题的可贵尝试。九十年代开始，更多学者开始探索用人类学、社会学的田野方法来研究中国基督宗教的历史。湖北大学康志杰的湖北教区调查工作是一个尝试，而福

建师范大学林金水、谢必震和张安清的福州基督宗教的调查工作,更是和明清地方文献,如家谱、文集结合起来,所得到的结论说服力很强。上海大学李向平主持的福建地区、浙江大学陈村富主持的浙江地区的基督宗教社会学调查,也在这方面作出了可贵的尝试。自2000年以来,中国人民大学杨慧林和美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所合作,推动这方面的研究。研究方法的创新是学科进步的关键,和国际同行的同类研究相比,中国大陆研究者所谓的“范式转型”意识直到近年才刚刚强烈起来。

(五) 中文《圣经》翻译

1. 《圣经》的早期传入研究

学者一般认为,在敦煌发现的景教经典,应是中国最早的《圣经》翻译。然而,当时的《圣经》翻译带有浓厚的佛教色彩,且不完整。基督宗教自唐朝贞观九年(635)传入中国不久,就开始了中文圣经的翻译工作。据1623年出土的刻于公元781年的《大秦景教流行中国碑》记载推测,景教在唐太宗时就有了译经工作。那时是由叙利亚传教士阿罗本根据叙利亚文圣经翻译的。

基督教传入蒙古民族远在元世祖忽必烈接位后建立元朝(1271)之前,很难判断马可·波罗在《行纪》中三次提及的《圣经》到底是叙利亚文本或者景净的汉译本,但是可以从中作出的判断是:在元世祖时,《四福音》和《诗篇》流传于朝野。1294年的元朝,意大利人约翰·孟德高维诺(John of Montecovino)作为罗马教廷使节,带着希腊文《圣经》和拉丁文《圣经》来到元代京城大都,将其中的《新约》和《诗篇》译为蒙古文。

明末清初的天主教传教士们看重拉丁文《圣经》,但是因为罗马教廷的严格规定,不能翻译本地文本的《圣经》,耶稣会士就只能写一些汉文的教理问答、经文诠释、耶稣言行,其中含有《圣经》的经文,却不是《圣经》的按卷翻译。徐光启曾经提议过翻译《圣经》,未有结果。

唐宋元明一千年间,《圣经》数度进入中国,其中有叙利亚文本、希伯来文本、希腊文本和拉丁文本,其中有部分被译为中国文字的,有唐、明汉译和元代蒙译。但现在这些珍贵的文本,都已经不知去向了。

2. 近代《圣经》翻译研究

自清末到二十世纪,由于信徒的要求和西方传教方法的改变,中文《圣经》的翻

译工作极为活跃。十九世纪开始,东正教、天主教和新教均有中文的《圣经》译本。东正教在十七世纪下半叶传入中国,1864年俄罗斯正教会驻北京的传教士郭遂主教(Gowry Karpoff)在北京出版根据希腊文本译成的中文《新约圣经》,称“上帝(或神)”为“天主”,和天主教的译名相同。后来另外一位主教,也是汉学家巴拉第·卡法罗(Pallady Kaffaroff)译出了中文的《诗篇》,未出版。十九世纪初,耶稣会士贺泰清(Louis de Pairot)译了全部《新约》和大部分《旧约》各章,此译本没有出版,其手稿在1949年前存放在北京西什库天主教北堂图书馆内。早在十七世纪,法国传教士已经开始了翻译《圣经》的努力。例如存于大英博物馆的汉译《新约》,是巴黎外方传教会教士巴设(J. Basset)约译于1700年的部分《圣经》,这个“巴设手稿”又称“斯伦底稿”。新教英国浸会传教士马士曼(Joshua Marshman)和英国伦敦会传教士马礼逊(Robert Morrison)几乎在同时把全部《圣经》译成汉文,在翻译时都参考了“巴设手稿”。

十九世纪末,天主教的两位神父,王多默和辛方济分别于1875年和1883年译出《四福音》,王神父另译有《宗徒大事录》,均没有出版,手稿在1949年前存于上海徐家汇图书馆。1892年,巴黎外方传教会会士德雅(J. Deiean)用文言将《新约全书》译出,但是只出版了《四福音》(《四史圣经译注》)。耶稣会士李陆遁(Ly Laurent)在1897年出版了文言文中文译本《新约全集》。1913年,著名教育家天主教教徒马相伯用文言文翻译了《新史合编按直讲》,1937年出版了《救世福音》,1949年出版了《注解四史圣经》。曾任梵蒂冈大使的吴经熊,根据英、法两种文字,翻译了《诗篇》和《新约全书》,均用古体诗写成,名为《圣咏释义初稿》。

1919年耶稣会士萧静山翻译出版了《四福音》。1922年,出版了他的中译本《新经全集》,在思高本出现之前,是中国天主教会的通用本,1948年出过修订版。1988年,由金鲁贤主持,天主教上海教区出版《新经(上)》(《四福音》)。

天主教中文圣经译文最全、水平最高的是“思高本”圣经。它是由方济各会士雷永明(Gabrial M. Alleagra)于1945年在北京创建的“思高圣经学会”中十几位方济各会士历经十六年(1945—1961)共同翻译的结果。不仅包括新旧约《圣经》的全部经文,还附加了引言、注释、附录等11卷。1963年至1968年他们又用五年时间来修订,最终出了《圣经》合订本。除God按传统译为“天主”外,Yahweh译为“上主”,《新约》指圣子的Kurios均译为“主”。1992年经中国天主教教会团核准,中国天主教教务委员会正式采用思高本《圣经》作为中国天主教通用本。

新教的《圣经》译本,分“深文理”、“浅文理”、官话、方言和少数民族语言五个大类。就版本而言,有单卷本、多卷本、《新约全书》、《新约附诗篇》、《新旧约全书》和英中对照本等等,总数达千种以上。另外,还有为盲人所印制的汉语《盲文圣经》。

“深文理”,就是指较深的文言文。最早将《圣经》译为“深文理”的,是在印度华

人中传教的马士曼(John Marshman),1811年中文《新约》出版,1822年《圣经全书》出版,当时称《新旧遗诏全书》。

马礼逊来华时曾带来了巴设译文的手抄本,在此基础上他于1813年译成了《新约圣经》,并于1814年出版。接着与米连(William Milne)合译了《旧约》,于1823年出版了《新旧约全书》,称为《神天新旧遗诏全书》。马礼逊译文后经郭实腊(K. F. A. Gutzlaff)、麦都思(W. H. Medhurst)、裨治文(E. C. Bridgman)及小马礼逊(马礼逊之子)共同修订甚至重译(《新约》部分由麦都思完成),于1840年出版了修订版的《神天新旧遗诏全书》。同年郭实腊对此书的新约部分再次修订并单独出版,定名为《救世主耶稣新遗诏书》,太平天国所用的正是这一译本。

两个译本均译“God”为“神”,译Holy spirit为“圣风”。但是Baptism,马士曼译为“蘸”,马礼逊译为“洗”。这就是中国新教译经史上的“二马译本”。

1843年在香港举行的“第一次联合差会会议”委派若干名传教士重译《圣经》,称“委办译本委员会”。由于在译名上的意见分歧,委员会陷于分裂,最后出现了三个译本。美国浸礼会首先退出,他们由高德(Goddard)对最早的马士曼的译本进行修订,于1853年出版了《新约圣经》,后又有修订版。

留在委办会的成员也另外出版了《新约圣经》。由于对“God”一词的译法有所分歧,形成了两种版本,一称“上帝”本,也称“委办译本”,由大英圣经公会采用,另一种称为“神”本,由美华圣经会采用。以上都是“深文理本”,至1925年,各种深文理版本有230多种。

“浅文理”本的主要译者是杨格非(John Griffith)和施约瑟(S. I. J. Schereschewsky)。杨格非于1885年出版了译作《新约》,1905年出版了他译至《雅歌》的大部分《旧约》各章。施约瑟在1880年用中文浅文理译出《诗篇》。后来他遭逢瘫痪,在回美休养期间,依靠两手各一只尚能活动的手指,在打字机上用罗马拼音逐字逐句译出浅文理《新旧约全书》,历时七年,又花两年时间将拼音译稿写成汉文。1902年出版,这一版本,他自己戏谑为“二指译本”。

“官话”最早的译本是1857年由麦都思和施敦力合译的南京官话本《新约全书》。1866年北京官话本《新约全书》问世。后来还有汉口官话译本。1872年,由于对“God”一词的译法的分歧,形成了三个版本,即“神”版,“上帝”版,“天主”版。

1890年,在华的新教各差会于上海召开传教大会,会议通过了以英文“钦定本修订版”为蓝本,译本为各教派都通用的《圣经》中文译本,称“和合译本”,并订出了“《圣经》唯一,译本则三”的原则。由此开始了深文理、浅文理和官话三种和合译本的翻译工作。深文理译本由艾约瑟、惠志道(J. Wherry)、湛约翰(J. Chalmers)、谢卫楼(D. Z. Sheffield)、沙伯(M. Schaub)等人负责。1906年出版了“深文理和合译本”的《新约全书》。“浅文理和合译本”由白汉理、白约翰、纪好弼(J. C. Gibson)负

责,于1904年出版了该版本的《新约圣经》。后来负责深、浅两文理翻译工作的委员会合并,从中选出5人翻译《旧约圣经》。1919年,《新旧约全书》的“文理和合译本”问世。

“官话和合译本”先由7人负责,后来仅有5人承担:狄考文(C. W. Mateer)、富善(C. Goodrich)、鲍康宁(F. W. Baller)、文牧师(G. Owen)和鹿伊士(S. Lewis)。翻译过程长达二十七年,于1906年出版了《新约圣经》,1919年出版了“官话和合本”的《圣经全书》,比“文理本”《圣经》早一个月出版,自问世至今八十余年,始终是中国新教各教会通用的译本。

后来,有一些中国信徒尝试翻译工作。1929年,由朱宝惠和赛兆详(Sydenstriker)合译的《新约全书》出版。此后朱宝惠独自修订《新约》,并完成《旧约》的翻译工作,于1939年出版了《串珠注解原文释词重译新旧约全书》。1933年,齐鲁大学的王宣忱也出版了他翻译的《新约全书》。1939年在北京出版的《国语新旧库》(《新约全书》),由郑寿麟与陆享理(H. Ruck)合作译出,“洗礼”均译为“浸礼”,“教会”译为“召会”。

1946年北平燕京大学宗教学院出版了吕振中牧师的译本,他前后花费三十多年,1946年出版的版本以英国牛津大学苏德尔所编之希腊文(*Alexander Souter's Text*)本为根据,于1952年完成新约修订版,在香港出版,1970年完成全本圣经修订版。肖铁笛1959年着手翻译《新约》,1964年在香港出版,名《新译新约全集》。

3. 《圣经》的方言和统一文本研究

七十年代有更多的中文译本。1971年,许牧世、周联华、骆维仁等以《现代英语译本》为蓝本,根据《圣经》原文译为汉语。港、台圣经公会先后出版《佳音》(《四福音书》)、《给现代人的福音》(《新约全书》,1975)、《现代中文译本圣经》(《新旧约全书》,1979)、《现代中文/现代英文对照圣经》(《新旧约全书》,1989)。另外有亚洲归主协会的《当代喜讯》、圣经公会发动的《和合译本修订本》。

1986年台湾联合圣经公会着手进行官话和合本《圣经》的修订。

因为时代久远,许多语词的使用已经与过去不同,许多生涩的词汇影响对《圣经》的理解,所以除了普及版本之外,也有组织重新翻译《圣经》。最新的《圣经》翻译是香港中文圣经新译会组织翻译的《圣经新译本》。自1972年起,香港的环球圣经公会开始组织来自香港、台湾、菲律宾、新加坡和北美地区的教会人士与学者一同赞助、参与成立中文圣经新译会,由华人重读希腊文原文与希伯来语的原文,重新翻译中文圣经。将译文的助词、副词统一而且现代化,并纠正了不少因历史原因和文言文语言的表达原因而产生的语义偏差。1976年,该版的《新约全书》得以面

世,1992年,新译会完成了旧约部分的翻译,完成了整本的新旧约翻译工程,该版本的《圣经》在香港学界颇受推崇。

中国幅员广大,人口众多。十九世纪的新教传教士们认为上帝是用各种语言说话的,曾经主张用本地方言翻译《圣经》。中国地方方言主要分吴语、闽语、客家语、广东语四大类。其中用吴语出版的各种版本的《圣经》有:杭州话3种,金华话1种,宁波话37种,台州话21种,温州话4种,上海话49种,苏州话7种。闽语包括的版本有:福州话56种,闽南话32种,莆田话9种,闽西话8种,潮州话55种。客家语的各种版本有34种。广东语的各种《圣经》版本约有近60种。北方方言的译本有胶东话和直隶话的版本各1种。

这些译本当中还有许多采用了外国传教士根据汉字发音创造的罗马拼音文字,也有用中文书写的,温州话版本4种全部是罗马拼音,而上海话版本多数为汉字上海话。值得指出的是:汕头话版本的《圣经》有个特点,几乎每出版一种大字的版本,都要同时再出一种小字加“串珠”的版本。“串珠”就是指在某一词汇下注明与之有关的其他《圣经》经文。客家话的《圣经》,罗马拼音字和汉字各半,愈晚问世的版本用汉字愈多,1897年以后的全部为汉字客家话。广州话版本的《圣经》是全国各地率先使用活字版印刷的。1886年以后,曾多次出版英文和广州话对照版本。

新教少数民族语言译本基本分两大部类:东北、华北、西北和西藏等地区,包括满语、高丽语(朝鲜文)、蒙语、新疆哈萨克土耳其及藏语。另外一个就是华西南,即云、贵、川三省的少数民族语言。如彝族语,傈僳语,纳西语,苗语(其中还分贵州东部黑苗语,云贵花苗语,白苗语)等。满文译本有1822年出版的《马太福音》和1835年出版的《新约全书》,均印行于圣彼得堡。在《圣经》译成该民族语言之前,其中有些民族只有语言而无文字,《圣经》译本为这些民族提供了文字,有的至今沿用。还有就是琉球群岛上的琉球语,1858年出版郭一本琉球话和汉文对照的《路加福音》。以上译本大抵由外国传教士所译,拼音字母及许多少数民族书写语言的出现是这一过程的意外结果。

中华人民共和国建国之初的五十年代,宗教政策相对稳定,基督宗教还能正常开展活动,《圣经》供需也基本正常。在“文化大革命”的浩劫中,《圣经》与其他许多民族的古籍,都被焚于一旦。教徒中手抄、或者油印的《圣经》则有许多。

1979年夏,中国基督教协会会长丁光训召集王神荫、陈泽民、骆振芳等新教学者,着手对“官话和合本”的《诗篇》和部分《新约》进行修订,并写出《诗篇》、《四福音》、《使徒行传》和《保罗书信》修订初稿。1980年全国基督教恢复活动,1981年金陵协和神学院复校,这项修订工作没有能够继续下去。1981年,新教“文革”后第一版《新约全书》(官话和合本)在福州出版。之后的十年,中国基督教共出版各种译文和版本《圣经》551万册(1991年底)。

(六) 中国大陆神学研究

1. 概述

自十九世纪中叶起,由于得到一系列不平等条约的保护,外国传教士来华传教的事业逐步发展,也为中国教会播下了种子。当时中国教会的建立和发展仍以外国传教士为主体,大多是被动地接受西方的神学体系,并未产生出经过中国基督徒文化反思后的主体意识。1900年的义和团运动使中国的基督宗教徒和教会受到冲击,基督宗教作为“洋教”的身份和中国绝大多数的非信徒之间的文化冲突方式表现了出来。这一方面是由于西方列强对华的侵略使百姓和官府的民族情绪空前高涨,并对西方产生了反感和仇视的态度。在这当中,某些西方传教士也在侵略战争中扮演了不光彩且与其传教使命不符的角色,这也造成了中国人对基督宗教的抵触情绪。另一方面,西方先进的科学技术又令一些率先了解西方的中国官员和知识分子感到震惊,并随之产生了学习西方的念头,基督宗教作为西方文化的一个表征也成为了国人的关注对象。所以义和团运动平息之后,中国的信徒数量出现了急剧上升,国人对基督宗教的兴趣油然而生。1912年民国成立之后,宗教自由被写入宪法,基督宗教取得了合法的地位,中国教会和教徒的身份也得到了国家的确认和保护。

二十世纪的前五十年无疑是中国历史上最为动荡的时期之一。这不仅表现在政治和军事的变更上,也体现为中国文化的急遽转变,中国社会的基本结构和社会状况也发生了变化。辛亥革命、五四运动、北伐战争、抗战和国共内战的一系列重大历史事件接踵而来。在这一历史时期中,中国的教会和教徒和所有中国人一样也接受生存的考验,在艰难的时局中挣扎求生。同时中国的基督徒也开始着眼于自己的生存境遇,以神学的方式来思考问题。国家的命运也是中国基督徒主要思考的问题,中国落后和动荡的问题是他们首要解决的难题。于是,神学作为信徒最为切近的思想资源而被采纳,基督宗教也遂被视为救国的途径之一。此外,中国固有的思想文化资源和外来的基督宗教如何共处,乃至发展出一种彼此和谐交融的新局面来,也是中国教会和教徒急切讨论的难题。

1949年,中华人民共和国的成立不仅是中国二十世纪政治历史的分水岭,它对中国神学的发展也具有绝对的划界意义。一种独特的政治格局出现了。国民党退据台湾,英国政府继续行使对香港的管辖——两岸三地拥有各自的政治气候、文化背景和社会状况,这使得三地神学发展在日后呈现出不同的路径和关注点。1949年以后,部分华人移居海外。他们的后代接受了国外的教育,但又对中国的

事务保持着某种程度上的关心,始终没有放弃自己对中国文化的认同。他们也成为了另一群神学反思的主体。所以本章中对中国神学的叙述,将大致以1949年中华人民共和国的成立作为界标,在此之前的中国神学是一个单独而连续的整体,而在此之后的神学就区分为大陆、台湾和香港分别加以解说。对于大陆的情况而言,1979年中国共产党十一届三中全会召开,中国进入了改革开放的历史时期,这一政治事件使得神学研究也进入了一个新的阶段。

二十世纪中国的基督徒在神学方面的尝试和努力,不能单纯被视为仅仅具有某一宗教的意义,它还是一部分中国人对这段历史和自己的生存经验的独特反思。二十世纪的最初十年,中国的面貌发生了历史性的剧变。1900年发生的义和团运动将中国人积压已久的对帝国主义强国侵华的仇恨心理表现了出来,而在这一过程中,基督宗教无疑处于冲突和矛盾的核心位置。虽然,“辛丑条约”签署之后,基督宗教在华继续发展,并且在信徒数量上有了巨大的增长,但国人对于列强侵略中国行径的仇恨却从未减少。基督宗教长久以来被国人视为“洋教”,对它的反感也连同对帝国主义的仇视而逐步积累起来。一批有爱国热忱的教徒,在这样的历史处境下率先提出要求脱离外国差会的中国教会自立运动。随着清王朝的倒台,新成立的中华民国在宪法中确立了公民宗教自由的权力。经过了五四运动和随后的非基督教运动的洗礼,到1927年大革命时期,很多教会已经脱离了与西方教会的关系,初步实现了自养和自治。这一系列事件也初步奠定了中国教会的形象,中国基督徒的身份得到了广泛的认同。中国神学也在经历了这些事件之后获得了较强的自我意识。

五四新文化运动前后,国人以空前的热忱将西方当时的各种思想介绍到中国,并以空前的开放程度来接纳这些思想在中国的大地上传播。当时绝大多数中国的基督徒对新文化是持有认同态度的。如徐宝谦,他虽然对新思潮的引入持有保留的意见,但同时也承认新思潮是建设中国社会的工具。在这样一种时代风潮的感染下,一部分基督徒发起组织了证道团(1920),以推进基督教新文化运动,回应当时的新思潮运动。

2. 中国神学家的崛起

五四时期被广泛讨论的另一个问题是宗教。当时不少人站在自然科学的立场对宗教发起了攻击,基督宗教也受到抨击,他们认为宗教和五四运动高举的科学精神背道而驰,而且宗教是一种人类不成熟思想的表现。面对这种挑战,一些敏锐的基督徒提出要试图建立一个符合时代的宗教。其中赵紫宸的回应较为引人注目,他在《宗教和境变》中指出,人在一定环境下生存,就要适应环境的变化,宗教亦不

例外,它也要适应时代的需求,否则就会被淘汰(《青年进步》,第三十册,1920)。但当时的基督徒并未对这些说法背后的进化论和生命哲学作进一步的反思。

以上述基本信念作为支撑,在中国的大地上,一种“新宗教”正在产生。在新教中尤以赵紫宸为代表,代表作《基督教哲学》(苏州中华基督教文社,1925)标志着其思想的成熟和体系化的表述。赵紫宸在美国求学时,受到当时正在兴起的自由派神学、实用主义和柏格森主义的影响,在很多表述上与传统神学有明显的差异。赵紫宸神学的着眼点较多地放在中国的实际处境上,要求培育一种基督教的理想人格与道德,以此重建中国社会。

与赵紫宸的自由派神学立场相对的是少数保守的教会领袖,代表人物贾玉铭在1921年出版了《神道学》一书。该书是中国教会出版的第一本系统神学著作,被广泛使用。该书反映出贾玉铭的基本立场,即中国教会的基础尚不稳固,对新思潮的引入应当十分谨慎。

中国自由派和保守派所代表的两条神学路线,显然受到当时西方神学发展的影响。十九世纪以来,保守派神学在中国的统治地位,在五四新文化运动的冲击下,逐渐为自由派神学所撼动,并逐步形成了相对立的两大派别。

几乎是在同一时期,有一部分基督徒将基督精神和救国联系起来,提出了“人格救国”的口号。1922年的基督教全国大会和1923年的中华基督教青年会全国大会均将“人格救国”作为会议的主要议题。孙中山先生在中华基督教青年会全国大会上更是强调人格是救国的途径。持有“人格救国”信念的知识分子认为,必先有良好的人格,才会产生良好的道德,随后才能实现理想的社会秩序。简又文、温朝勋、吴耀宗和赵紫宸均对此信念表示出不同程度的支持,并分别在《生命》和《青年进步》上发表文章表达了自己的看法。

1922年发生的非基督教运动,给自民国成立以来一直蓬勃发展的基督宗教沉重的打击。五四运动中引入中国的各种思想,如现代科学主义的无神论、民主主义的排外思想和阶级观念都被用来攻击基督宗教,并为很多社会人士所接受。面对教会之外的猛烈批评,张亦镜、梁均默、谭希天等人将反驳的文章汇编成为《批评非基督教言论丛刊》,成为当时最主要的护教作品。也有不少头脑清醒的人士将这次反教风潮视为一次难得的反省机会。神学思想在非基运动中首当其冲,但这也促使教内的知识分子进行了深入的思考,提出了本色神学的口号,并在各个方面积极回应教外的批评。

在当时对基督宗教的各种攻击中,有一个不约而同的重点就是对基督人格和身份的怀疑。对此,教内人士从神学的角度给予了充分的反驳。例如赵紫宸在《基督教哲学》一书中,提出了人神同性的问题。贾玉铭在《新辨惑》一书中也力证耶稣的身份。

面对来自基督教外部的种种批评和攻击,当时中国基督徒和教内知识分子开始主动思考一些根本的问题。1922年5月在上海召开的基督教全国大会提出了建设“中国教会”的目标,这无疑是对指责基督教是“洋教”的一种回应。1925年成立的中华基督教文社将促进中国本色基督教为目标,该社出版的《文社月刊》更是积极推崇本色文字与本色基督教。这些关于基督教和中国文化关系的讨论,在一定意义上也构成了五四以来国人关于中西文化关系讨论的一部分。其中,吴雷川的《基督教与中国文化》(上海青年协会,1936)最为著名,该书经过对中国传统思想和基督教思想中的一些核心观念比较之后,明确指出基督教文化可以和中国文化相融合。而赵紫宸和张亦镜代表第三种看法,他们提出要用基督教改造中国传统文化的课题,和以上两者的观点均不相同。他们希望以基督教的价值作为一个参照标准,以此来看出中国文化中的不足之处。

当时另一个引起激烈讨论的问题是基督徒是否应该参与政治。一般而言,保守派对此是持否定态度的。他们认为基督徒的价值在于引导人进入未来的天国,而此世中的事物均被罪恶所玷污,早已无法改变。基督徒应当从世俗的事务中抽身而出,以免受到世俗的影响。另一些人认为,基督徒应当参与政治,将信仰和政治结合起来。吴雷川的《基督徒的希望》(上海青年协会,1940)一书提出,国人应当去除基督教中不切实际的理论成分和西方色彩,将其实际运用在救国救民的工作上。政治行动也是建立上帝所应许的理想社会的一个必经过程。

1931年“九一八事变”发生之后,日本全面侵华的态势已经呈现,全国的抗日浪潮此起彼伏。在这样一个内忧外患的政局中,国家存亡的问题日益严重。各地教会纷纷发表宣言,表示拥护国民革命,指出基督宗教和帝国主义没有关联,同时还再次提出了实现教会本色化的课题。中国的基督徒目睹了自己祖国遭受外敌侵略,结合自身的信仰,为中国创立了当时特有的“国难神学”。

刘廷芳在《国难中教会的使命》(《真理与生命》第六卷第三期,1931)肯定了宇宙之间上帝的存在,祂给予宇宙以意义,祂正直和公义。罪恶的存在由于和上帝的公义相对立,所以必然要失败。然而,由于公义和仁爱之间的冲突,中国的基督徒在面对日本的侵略态度上,产生了较大的分歧。一方认为,上帝是公义的主宰,祂必将为中国伸冤,因此主张不和日本作战;也有一方认为,使用武力将无法最终实现天下太平的目标,且和唯爱的原则相矛盾,因此主张非武力抵抗,徐宝谦是持这一观点的代表人物;第三方认为,日本的侵略行径是人间的罪恶,全世界人民都要反对,自卫并不违反基督教的教义,陈晋贤和吴雷川是此派的主要倡导者;最后一方支持政府的做法,既不赞成武力抗日,也不同意非武力抵抗。他们希望公义和仁爱同时落实。

与以上各派不同的是,赵紫宸试图从实践的角度去衡量信仰,并号召广大信徒

加入一系列社会活动中去。早在1922年的上海基督教全国大会上,赵紫宸就提出了促进中国农村教会建设的想法。1924年全国基督教协进会落实“到民间去”的口号,投入乡村服务,出现了晏阳初式的平民教育先驱。1930年协进会发动了“五年奋进布道运动”,并于1930年和1933年在河北定县召开了教会乡村工作研讨会。赵紫宸和刘廷芳当时认为,基督教的乡村运动是二三十年来各种全国运动中最切实际、最重大、最迫切的一个运动。二三十年代的基督教农村运动,代表了中国教会在宣教神学方面的一个重大改变。以往以口传福音为主、社会事务为辅的形式,强调的是首先拯救人的灵魂。而乡村运动所体现出来的神学,则将进入乡村作为效法基督道成肉身的宣教模式,认为拯救个人必要先改变社会。赵紫宸是这种思想的积极倡导者,并对中国社会的重建抱有乐观的态度。1934年,吴耀宗写成了《社会福音》一书,系统阐述了“社会福音”的意义以及社会福音和个人福音的关系,并提出宗教将来的发展是“科学化”与“社会化”。吴雷川在他的《基督教和中国文化》(1936)一书中也表达了相似的观点,即基督徒要积极关注社会改造。吴雷川还分析了非基运动,意识到基督教在华夏文化中缺乏稳固的根基这样一个事实。三十年代后期,他逐渐放弃了以往渐进改革的主张,转向了激进的社会变革,认为社会主义的改造可以挽救国难。

二三十年代,中国的新派教会积极提倡社会福音,将福音的功效聚焦于社会民生的改良,务求福音对中国社会产生具体的价值。另一方面,中国的保守教会认为,社会福音过分强调了社会性的关切,而忽视了永恒的救赎。此外,社会福音派对人生也过分乐观,甚至否认了人罪恶的本性。针对以上两点,宋尚节的《兴奋集》和王明道的《重生真义》均突出了人的罪恶本性,并将重生看作是改造人的这种本性的方法。而倪柝声的《属灵人》一书则提出了新的重生的解释,对重生之后的成圣追求,也进行了详尽的讨论。而王明道将儒家的伦理和圣经的思想结合起来,提出了基督徒君子的人生理想,并以此作为自己虔敬生活的动力。

1937年至1941年,由曹新铭担任主编的上海《真光杂志》刊载了有关抗战与基督徒生活的文章,在当时引起不小的反响。他提出要在国难中重整自己的世界观,并看到苦难是不能回避的,只有悔改才是中国人唯一的出路。

1943年吴耀宗写成了《没有人看见过上帝》(上海青年协会,1948)一书,提出在中国神学发展历程中一种全新的上帝的解释。他认为上帝是真实存在的,祂就是支配宇宙万物一切的真理。但我们通过现象并不能完全认识上帝,因为祂又是超然于万物之外的。上帝的法则和真理为人类建立了道德的社会秩序。

赵紫宸被日本宪兵逮捕,身陷囹圄达半年之久,在狱中写出了《系狱记》(上海青年协会,1948),对信仰作出全面的反省。此书将赵氏的神学思想推向一个新的高度,奠定其新正统的基本信念。

总之,二十世纪前半段中国神学的发展虽然受到时局的巨大冲击与影响,但其特点仍然是十分鲜明的。这些特点的形成和中国文化的固有特征相关,也体现了两种文化相遇时的某种“必然”状况。虽然1949年的政权更替给二十世纪中国带来巨大变化,但前半段的不少特征仍然在后半段中以不同的形式体现出来,乃至左右了中国当代和未来神学的基本论点。

中国的神学最初由西方传教士输入,而二十世纪初的西方基督教思想也正在经历一场空前的变革,新旧两派并存争鸣。这种新旧神学的对比通过不同教派和差会的影响也给中国的神学打上深深的烙印。新派神学一般强调信徒融入社会,积极参与社会改造,而旧派神学要求个人远离世俗事务,以求获得个人得救。他们在很多神学的基本问题理解上的差异,导致了在对世界、社会、政治等诸多方面观点上的冲突。这两派神学的代表人物在1949年后的个人遭遇也截然不同。

虽然1912年中华民国的建立,将公民的宗教和信仰自由写入了宪法。但基督教在西方文化和中国文化相互碰撞、冲突的二十世纪上半叶,却始终受到来自国人的抨击。因此,中国的神学从一开始就具有一种护教性质。教徒和教会内的神学家不得不经常回应来自外界的批评,并试图去解决一些棘手的问题。处在艰难的外部环境中,也使得中国的基督徒和神学家保持了一种不断反思和追问的状态,这对“中国神学”自我意识的形成具有决定性的作用。

由于二十世纪中国社会的巨大变革,基督宗教被要求时常回答一些实际的问题,给予信徒在现实环境中取舍和选择的指导。中国的神学家在这段时间很少谈论那些艰涩的神学问题,他们要对中国的现实做出神学的回应,如是否应当参与政治,如何看待国难等等。这些问题不断地给中国神学增添活力,也反映出大众化的特色。中国的神学思考记录了这段历史时期中国人民经历的苦难和挫折,也成为整个中华民族集体记忆中无法抹去的一个组成部分。

最后,中国的基督宗教处在激烈的政治角逐中,它和政治事件一直无法脱开关系。这虽然并非基督徒的本意,但这种境遇也的确导致了某些“政治神学”;反过来某些特定的神学主张也被有意无意地赋予了一定的政治含义。

3. 1949年以后的大陆神学研究

从1949年至二十世纪末的半个世纪中,大陆从事基督宗教神学研究的学者基本上从属于两个不同的领域:一是大专院校和各研究机构的教师;二是中国教会内部的研究者。

新中国建立后,大陆学院中的神学研究呈现出截然不同的两个阶段:从1949

年至1979年,由于众所周知的原因,基督宗教神学的研究受到了极大限制,基本处于停滞状态,几乎没有有价值的学术成果可言。当时的大学也很少将宗教作为专门研究对象,基督宗教神学的研究尚未成型;1979年后,社会科学院和各大学中的一些学者陆续从哲学、思想史方面进入这一研究领域,基督宗教神学的研究才逐步出现,粗具规模,推出了一系列具有阶段性意义的研究成果,并向更为全面和系统的方向发展,呈现出前所未有的活跃与繁荣。

1979年后,大陆的神学研究最初是以基督教哲学或基督教思想的身份登上学术舞台的,首先以翻译和介绍西方的神学思想或基督教哲学思想为主要任务。1982年车铭洲的《西欧中世纪哲学概论》出版,在大陆的基督宗教研究领域具有开创性的意义。该书的出现结束了以往苏联的翻译著作在国内一统天下的局面。1988年尹大贻的《基督教哲学》(四川人民出版社)出版,该书是建国以来首部系统介绍基督宗教哲学的著作,全书涵盖面很大,包括了从基督宗教产生起到二十世纪中期的基督教神学与哲学的发展过程。这在当时产生了一定的影响,对后来的学者具有借鉴的价值。

进入二十世纪九十年代,大陆新一代的学者成长起来,基督教神学的研究不仅在研究领域和专题上较以往有所突破,而且研究深度也有了一定的发展,基本做到了对西方学者研究成果的消化以及再表述。1990年,傅乐安的《托马斯阿奎那基督教哲学》出版。1992年,唐逸的《西方文化与中世纪神哲学思想》和李秋零的《上帝·宇宙·人》出版。1993年,张志刚的《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》出版。范明生的《晚期希腊哲学和基督教神学——东西文化的汇合》(上海人民出版社,1993)系统讨论了希腊哲学对基督教及其神学形成的影响,该书以最直接的方式弥合了大陆学术界在西方哲学与基督教神学之间的鸿沟,认识到长期以来在西方思想中占据统治地位的基督教神学思想的东方来源。

赵敦华的《基督教哲学1500年》(人民出版社,1994)一书全面描述了公元二世纪至十六世纪基督教哲学的发展,填补了我国学术界长久以来因轻视西方中世纪所造成的研究空白。该书中肯地评价了基督教神学对西方哲学乃至整个文化发展不可忽视的作用。至今为止国内仍然没有一部著作可以超越该书。1997年,王晓朝的《基督教与帝国文化:关于早期希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》由东方出版社出版。同年,刘小枫的《走向十字架上的真:二十世纪基督教神学引论》出版。1998年,卓新平的两部著作《当代西方新教神学》和《当代西方天主教神学》出版,标志着自改革开放以来大陆神学研究中介绍西方神学思想的工作达到了一个阶段性的成果。

1999年,翁绍军的《神性与人性——上帝观的早期演进》(上海人民出版社)以将传统神学中上帝论的讨论置于希伯来宗教、古希腊哲学和早期基督教的视野中

加以历史的考察,成为大陆学术界将神学问题专题化研究,以夯实理论基础的一种有益尝试。2000年,许志伟、赵敦华主编的《冲突与互补:基督教哲学在中国》由社会科学文献出版社出版。

与香港和台湾的神学研究不同的是,1979年后,大陆学院学者的神学研究并不着重于身份的认同和自我生存经验的反思。改革开放之后,国外的学术研究成果大量涌入国内,学者们首先从事的就是翻译工作,继而一个又一个“学术空白”被填补,在研究的领域和专题以极快的速度发展,但在大多数领域内研究深度依然不够。从大陆从事基督教神学研究的学者的构成而言,他们原先的学术训练多为哲学或思想史,很少有学者是专攻神学专业的,这多少也造成了将神学哲学化或历史化的现象。

除了上述学者的研究成果之外,在神学和基督教哲学方面,大陆基督教界内的研究者也作出了坚持不懈的努力。1949年的政治变革给基督宗教界带来的冲击是巨大的。虽然中国的基督宗教界曾在二三十年代尝试进行本色化,但直到四十年代末还没有取得完全成功的例证。当时基督宗教在绝大多数人的眼中仍然是一个“洋教”。中国共产党的革命纲领要求彻底改变中国半封建、半殖民地的面貌,实现中国人民的独立自主。这必然要求中国的基督宗教改变自己的面貌,和新成立的政权,乃至国家的社会主义性质相适应。当然,更深层次的张力仍然是外来的基督宗教和中国本土思想文化的差异。

在这一时代大背景的映衬下,建国初期的基督宗教界展开了基督徒“属灵”和“属世”的论争,并在1956年前后引发了一场群众性的神学大讨论。一些保守派的人士主张截然对立的二元论,把体与灵完全分裂开来,认为现实世界(当时就指共产党建立的新中国)是和上帝对立的。这种神学立场虽然并非这些中国的保守派人士独创,但在当时的政治环境中无疑加剧了信徒和非信徒、教会与国家政权间的对立与紧张关系。与此相反,一些进步的基督徒认为,“属灵”和“属世”之间不存在一道截然的鸿沟。现实世界也是上帝创造的,因此不应绝对否定现世的价值。基督徒应当投身到社会主义建设中去,努力在现世中实现一个和平、公义与理想的社会。这场讨论的部分内容刊登在1953年至1957年的《金陵协和神学志》上,其中最具代表性的文章有丁光训的《为什么今天还要做传道人》、《神学生应该怎样读圣经》,江文汉的《教会与国家的关系》,徐如雷的《圣经是否反对理智》,陈泽民的《中国教会神学建设的任务》等。

虽然这场论争在神学学理上可以视为建国前自由派神学与保守派神学论战的继续,但是这次却带上了明显的政治意味,其结局也是政治化的“解决”。当时的国内外局势不允许有更多的讨论空间,“属灵”与“属世”问题的讨论不可能在那样一种政治氛围中得到充分展开。

在经历了“文化大革命”的打击,进入二十世纪八十年代之后,人们在社会大转型时期看到了中国社会中道德滑坡与物欲横流的现象,不少基督徒再次对世界的美好产生了怀疑——“属灵”与“属世”的问题以另一种方式又一次地表达了出来。教会内的一些人士认识到,只有克服消极的一面,而不是制造信徒与现实世界的对立,才能使中国教会拥有一个光明的前途。教会在注重神学建设与中国社会接轨之外,还感到在深远的意义上,神学应当与中国文化相融合。

这种中国文化更多的是指已经潜移默化进入中国百姓日常生活和日常思想的中国大众文化,而不是中国古代的一些经典著作。中国传统文化的一个显著特点就是中国宗教的非排他性。多数中国人对宗教都持有宽容的态度。

近年来教会内的代表性著作有《金陵神学文选》(1992)、汪维藩《中国神学及其文化渊源》(1997)和《丁光训文集》(1998)等。

总体而言,基督宗教内的研究者往往采取和学院研究者不同的视角,大多结合教会自身历史与团结教友的需求,以中国神学建设和本色化问题为主。而学院派的研究更多地关注国外尤其是欧美的神学思想,很少结合中国的实际情况来思考神学问题。学院派的作品虽然系统化更胜一筹,但对于广大读者而言仅仅具有“认识”意义。

(七) 香港、台湾的神学研究

1. 香港神学的发展和研究

在1840年鸦片战争之前的历史文献中,香港几乎没有任何重要的地位。从1843年6月30日到1997年6月30日的这段时间内,香港一直是以英国在远东的殖民地身份而存在。由于地理位置、人口与文化的关系,香港始终和内地保持着紧密的交往和联系,但其独特的殖民地的政治环境也造就了香港既不同于内地也不同于台湾的政治、经济、文化氛围,这为香港神学自身取向和特点的发展创造了外部环境。

早在1841年,罗马天主教就在香港成立了教会。1842年,英国圣公会在香港建立了圣约翰座堂,此后新教各派别陆续差派传教士赴港。但这一时期,教会主要关注的是为在港的外籍人士提供宗教生活。直到二十世纪,华人基督徒才逐渐活跃起来,于1904年组成了香港华人基督教联会。

从政治方面而言,香港和台湾是中国的固有领土,但它们作为相对于大陆较为独立的文化区域出现,无疑和1949年大陆的政权更替有着直接的关联。1949年

大陆政治剧变,大量难民涌入香港。西方国家在内地的差会由于种种原因纷纷撤离,教会的各种资源,如金钱、人力、救济品等等,一时间也云集香港。伴随难民涌入所产生的社会问题,香港的教会在二十世纪五十年代摒弃了神学立场的差异,一致投身于救济难民的工作,不但为难民提供衣食,还建立了大量医院、学校和社会福利机构。关心社会事业也成为日后香港教会和神学的显著特色之一。此外,在香港的知识分子中有不少深感对中国文化负担有不可推卸的责任,他们充满忧虑地提出了中国文化传统继往开来的重大问题。面对这一挑战,香港的基督徒也尝试给出自己的答案。1958年6月,30多位基督徒学者在道风山举行研讨会,指出基督教确立的人性尊严和中国传统的“人文主义信仰”之间存在广泛的一致。香港的基督徒虽然身处殖民地,但对中国文化仍然怀有极深的情感和承担。这个讨论也是对二十年代开始的本色化神学思潮的继续,其关注的主题是基督教信仰和以儒家为代表的中国传统文化之间的融贯问题。谢扶雅是其中的代表人物,他连续在《人生杂志》(第193、195、198、200、202、204期)上发表文章,论述“中华基督教”,肯定基督教和中国传统人文精神的融贯统一。其他文章还有《老子书中的基督教价值》和《孔子与耶稣》(《景风》第10期和第11期,1964)。此外,李兆强的《基督教和儒家的人性论》(《刊《景风》第5期,1961)提出,基督教和儒家要共同面对现代文明的危机,抗衡世俗主义和物质主义。

六十年代,来港的难民逐步定居,教徒增长一直维持在较高的水平。教会的主要目标已经不再是救济,而转向了提升市民的生活质量,为此,教会协助香港政府建设了大量公共屋宇。与此同时,真正属于香港的一代也逐渐成长起来,他们急切地需要一种新的身份认同,香港的本土意识日益浓厚。这一“文化割裂”也进而引发了亚洲神学本地化的讨论。1972年,东南亚神学协会的神学教育基金会(Theological Education Foundation)提出以“处境化”(contextualization)取代“本地化”(indigenization)。这一概念意味着一种神学取向的转变——即从讨论基督宗教如何与传统文化体系相融贯,转向讨论具体的社会、政治、伦理问题,从不同思想体系的比较转向解决社会、政治问题。1966年,基督教工业委员会成立,这一事件标志着香港教会对本土关注的加深。1970年该委员会发表了一篇题为《站在工人那边》的文告(冯炜文《基督教工业委员会——一个神学个案》,《中国神学研究院期刊》,第21期,1996),标志着教会宣教神学的一次巨大发展。教会如今明确地表示对基层的认同,并积极参与改造他们的生活及工作条件。

七十年代的青年学生运动也激发了年轻信徒对福音及参与社会的思考。1975年,《橄榄》第17卷第2期刊发了四篇文章——《全人的福音》、“What Shall We Preach? A Biblical Account of the Basic Content of the Gospel”、《从学生运动到关心社会》、“Christian Principles on Involvement”。同年《橄榄》第4期继续刊出

了《社会参与的神学基础》及联合社会参与的实践个案报道,进一步阐释了信仰和社会参与的关系。这一组文章都反映出当时的青年一代对社会参与所进行的神学反思。1979年王永信牧师在《今日华人教会》1979年7月号上发表的主题评论“*Must We Polarize? A Plea For Balance*”,可以说是福音派对社会参与行动最清晰的表达。

整个七十年代,大部分西方差会将教会的责任交给香港本地信徒,并计划进行自治和自养的计划。加之七十年代初,中文成为香港的法定语言,香港人作为中国人的身份骤然呈现。同一时期,内地的“文化大革命”也正在如火如荼地展开。于是,对中国的文化认同,以及对中国革命的看法再次成为了香港神学的关注问题。针对当时一些西方学者将中国的革命极度理想化的看法,香港的部分学者以清醒的头脑指出了其中的危险。例如,李景雄和邓肇明的“*From a Monitoring Station in Hong Kong*”(*Christianity and the New China*, vol. 2),就批评教会没有对中国的现状进行充分的神学反思。沈宣仁的“*Toward a Critique of Power in the New China*”(*Christianity and the New China*, vol. 2)提出神学家不能忽略中国传统政治中“权力”的意义。1976年,《橄榄》刊出了一系列反省中国的文章。如温伟耀撰写的《共产主义与基督教》(第17卷,第2—8期),马鸿昌的《基督教与中华人民共和国互相之间的意义》(第7期)。1976年11月,冯炜文在《橄榄》(第17卷,第7、8期)发表了长诗《以诚裁今明》,表达了他对中国革命以及现状的神学反思,引起了香港知识界的极大反响。

1975年中国神学院在港成立无疑也是整个七十年代香港神学发展历程中的一件大事。

进入八十年代,香港的前途问题逐渐凸现,自1982年中英香港回归问题的谈判开始,“九七”就成为了香港神学的主导问题。率先讨论“九七”神学意义的是香港基督徒学生福音团契(FES)和香港中文大学崇基神学组。1983年,FES举办了一个回应“九七”问题的“转变与更新研讨会”,后论文于同年8月结集出版,名为《1997:转变与更新》。崇基神学组也于1983年举办了“一九九七与香港神学”的神学生活营,并结集成书,同年11月出版。其中,李炽昌的《从五经看信徒(上帝子民)的社会角色》、江大惠的《从新约圣经去了解香港基督徒对前景的回应》、沈宣仁的《香港之历史角色》和陈佐才的《基督徒、香港人、中国人》四篇文章结合在一起,清楚地勾勒出面对“九七”的神学架构的轮廓。此外,杨牧谷的《本土神学的回顾及前瞻——复和神学刍议》试图以“复和”为主题提供一个宏大的神学体系,亦引起了热烈的讨论(杨牧谷的“复和神学”另有专著《复和神学与教会更新》,种子出版社,1987)。

1984年,由钱北斗、余达心、刘少康和赵天恩起草草稿,后经八十多人的教牧

同工会议讨论、修订,最终成为《香港基督徒在现今社会及政治变迁中所持的信念——献议》(简称《信念书》)。这一文件定稿后,得到了二百多位香港各宗派领袖的联署确认,完整地表达了香港教会的历史观、教会观、对政教关系的看法,以及信徒对社会、国家的责任,代表了香港教会合一的新里程。同年5月,由余达心撰写的《信念书注释》出版。

“九七”问题也使得香港教会开始讨论政治神学的问题,其中的代表作有:沈宣仁的《处境神学中的政治与文化的关怀》、卢龙光的《香港人是 Subject,不是 Object》(《香港教会与香港前途》,基督教协进会公共政策委员会,1982)。1986年,崇基神学组举办了“公民与公民教育研讨会”,后论文结集为《公民与公民教育》(崇基学院神学组,1987),其中有多篇论文涉及政治理论探讨和建构,强调了公民不仅有责任参与建构和维系一个公平的政治制度,也需要在社群中塑造“美善生活”的理想,并勇于挑战如何自认为绝对化的制度。

鉴于香港特殊的政治、文化和经济环境,在二十世纪的后五十年中,相对于其他地区的华人教会和学术界,香港神学还是相当活跃的。虽然没有统一的神学主流,但各种神学讨论层出不穷,尤其是对现实社会的回应与反思都是十分及时的。此外,香港信徒水平的迅速提高,使得他们也能积极参与神学讨论,从而达到了神学思辨的普及化,并为香港神学水准的进一步提高奠定了基础。随着1997年香港平稳回归的实现,香港社会保持了自由、开放的基本形态,多元化的神学思潮也各自兴起。九十年代,不少青年学者学成回港,他们大多毕业于香港本地的神学院,而后远赴欧美留学。这些青年学者有望成为香港神学发展的全新动力。

2. 台湾神学的发展和研究

台湾自古以来就是中国的一部分,但不同于中国其他地区的历史境遇造就了台湾独特的文化环境。在地理大发现时代,西方殖民者相继来到台湾,对台湾的部分地区进行殖民统治。甲午战争之后台湾被日本占据,直到二战结束才归还中国。1949年后,由于中国内战遗留的问题,台湾与祖国大陆尚未统一。这一切历史事件使得台湾神学拥有了特殊的生长条件和反思对象。

基督宗教传入台湾大致可以分为三波:第一波与荷兰、西班牙在台湾的殖民活动密切关联。这一时期赴台传教的主要是荷兰的更正教会和西班牙的天主教会。荷兰占据台湾期间,随东印度公司赴台的传教士首次将基督信仰传给当地的原住民。这一波传教历程直到郑成功收复台湾而中止,且在台湾也没有有效的延续,对后世宗教的发展影响不大;从荷兰人退出台湾(1662)至第二次传教浪潮兴起之间,基督宗教在台湾大约有两百年的中断。第二波传教浪潮的时间为十九世纪五十至

六十年代,传教的主体是天主教和长老会。1859年5月,西班牙道明会总会长柯慈神父(A. Orge)应罗马教廷传信部的请求,派遣其设在菲律宾马尼拉的玫瑰省神父郭德刚(Fernando Sainz)和洪保禄(Angel Bofarull)赴台传教,由此奠定了天主教在台湾的地位;1865年,苏格兰长老会派马雅各医生(Dr. James Maxwell)等从台湾南部登陆;1871年,加拿大长老会马偕博士(George Leslie Mackay, D. D)到达台湾北部“开荒”。两个长老会的势力南北对进,传教成绩颇佳,使长老会成为台湾历史最长、信徒最多的新教教派。第三波浪潮由以下一些历史事件引起:1945年,日本战败之后,国民政府来台。1949年,国民党政府退守台湾,掀起了大陆基督宗教各教派移入台湾的运动。由于这两波不同性质、不同动机的宣教运动,形成了本土和外省教会的隔阂与藩篱,也造成了日后台湾教派百花齐放的局面。台湾的神学教育和1882年建立的“牛津学院”(Oxford College,即台湾神学院前身)有着密不可分的联系。它最早开始系统的神学教育,并致力于培养台湾本地的神职人员,为台湾日后的神学发展奠定了基础。

台湾神学的发展历程无疑应当放在亚洲神学(或者第三世界神学)的背景中来加以考察。而台湾宣教历史的本土化历程乃是台湾神学发展的最切近的推动因素。本土神学也成为了台湾最具特色的神学。按照一些亚洲神学家共同提出的对“本土神学”的界定,它大致有四个发展阶段,即移入、翻译、参与和重建。其中,前三个阶段大体上教会和神学家都是以外来者的身份试图在宣教的处境中寻求自己的身份定位。从最保守的原封不动地引入神学,到利用本土文化、习俗包装、翻译,进而迈向认同当地人民处境并参与人民的奋斗,虽然认同的程度有所不同,但教会和神学家作为外来者的身份始终没有发生根本的转变。只有进入到重建的阶段,教会和神学家才会强调自身的本土性和主体性,经过了与本土处境的密切互动之后,重新以本土历史、文化的经验作为素材来建构神学。

台湾神学本土化的进程大致可以分以下几个阶段:1865年至1942年为由西方传教士主导的、全盘接受西方神学移植的“接受期”;1943年至1970年为教会合一与神学本土化的“酝酿形成期”;1971年至1984年为身份的觉醒与社会、政治的参与期。1985年以后为信仰的再告白与宣教的再出发。

(八) 教会大学研究

所谓教会大学,是指从十九世纪末起西方基督教会在中国所创办的高等教育机构。其中由基督教创设的大学有13所,由罗马天主教创设的大学有3所。这些在华教会大学是中国近代高等教育的前驱和重要组织部分,对传播西方科学文化知识,促进中西文化交流,起到了一定的作用。

1. 研究概述

早在十九世纪末二十世纪初,也就是教会大学在中国的初创时期,来华西方传教士就已很重视对在中国开办教会大学的历史经验进行讨论与总结。1907年传教士林乐知在其所编辑的《万国公报》上撰文《监理会创立大学堂之历史》,对监理会在华早期开办的上海英华大学和苏州的东吴大学堂的创立经过与特点进行了介绍和总结。1918年《中国基督教年鉴》出版第五期时,同时刊登了钟荣光的《岭南大学》和杨开甲的《华西协和大学校》,分别对岭南大学和华西协和大学的校史作了简要介绍。此后,一直到五十年代初,各教会大学都开展了校史编纂工作,介绍各教会大学创办及发展历史的文章时有发表。但是,由于当时教会大学发展的历史毕竟还很短,校史编纂都处于初始阶段,没有什么重要成果。

由于教会大学在中西文化交流史上所占有的重要地位,自五十年代起,西方史学界就开始了对这一领域的探索,并取得了若干有相当水准的学术成果。曾在中国教会大学从事过教育和管理工作的西方传教士,尤其感到有必要对在中国发生过的那段珍贵的历史作些记录和研究。五十年代初期美国的中国各教会大学联合托事部(董事会),组织曾在中国各教会大学任职的一些传教士学者编撰各教会大学的历史,取得了非常重要的成绩,于1954年起相继出版了福建协和大学、金陵女子大学、之江大学、上海圣约翰大学、齐鲁大学、华南女子大学、东吴大学、燕京大学、华中大学和华西协和大学等10所教会大学的校史。六十年代又相继编写出版了岭南大学和雅礼大学的校史。由于著者基本上都是当事人,并大量利用各教会大学当事人的回忆录和日记、档案等一手史料,因而在史实上具有很高的学术价值。这为推动后来的中国教会大学研究奠定了重要的基础。

六十年代至七十年代,美国学者率先对中国教会大学的历史进行宏观和微观的专题研究,最有代表性的成果就是鲁珍晞(J. G. Lutz)的《中国教会大学史》、韦斯特(P. West)的《燕京大学与中美关系》和巴洛克(M. B. Bullock)的《美国的移植:洛克菲勒基金会与北京协和医学院》。尤其是鲁珍晞(J. Lutz)的《中国教会大学史》,在对教会大学史的宏观研究方面,仍具有最高的学术价值。

进入八十年代后,随着中国改革开放的深入,中国教会大学史开始引起中国内地学人的兴趣。1980年《吉林大学学报》第二期刊登了滕亚屏的文章《旧中国的教会大学》,内容涉及教会大学的顾长声《传教士与近代中国》一书,也于1981年由上海人民出版社出版。这标志着中国教会大学史研究已开始突破禁区进入学术研究领域,但仍着眼于帝国主义文化侵略的角度。另一比较重要的成果,是由李楚材完成于1984年,并于1997年由教育科学出版社出版的《帝国主义侵华教育史资料——教会教育》一书。正如书名所表明的那样,教会大学和整个教会教育一样,

都被看作是帝国主义侵华的重要手段。

1986年,徐以骅发表《基督教在华高等教育初探》,比较全面地提出了重新研究和评价教会大学史的问题。徐文与1987年翻译出版的鲁珍晞的《中国与教会大学》(曾钜生译本易名《中国教会大学史》,浙江教育出版社出版)都提出了重新研究和评价教会大学史的问题。鲁珍晞《中国教会大学史》一书的“出版说明”,改变了过去那种将教会大学仅仅看作是帝国主义侵华手段的观念,承认“它在一定程度上促进了我国教育,尤其是大学的发展”。同时,它也被看作是对中国传统教育的一个严重挑战。

1988年初,章开沅、顾学稼和张寄谦以及美国普林斯顿大学的林蔚(Arthur Waldron)博士等中外学者,在四川大学开会,提出应当实事求是地研究教会大学的历史,全面公正和合理地评价教会大学的历史价值。1989年6月,中国教会大学史国际学术研讨会在武汉华中师范大学召开,30余位来自北京大学、中国社会科学院、北京师范大学、复旦大学、四川大学、南京大学、杭州大学、中国第二历史档案馆和苏州大学等单位的学者同10多位西方学者和中国香港学者参加了会议。会议力图“排除民族情绪与历史成见中的某些偏颇因素,更为客观地、全面地、科学地从事中国教会大学史的研究,从各个侧面与不同层次探索其发展流变与社会效应”。从会议提交的论文来看,正如林蔚所说:“我们已经超越了仅仅研究单个教会大学的狭隘格局,我们正在开始完成由鲁珍晞教授和其他学者所开创的将教会大学置于更为广阔的中国历史背景之中进行研究工作。”会议编辑出版了论文集《中西文化与教会大学》。1991年6月,“第二届中国教会大学史国际学术研讨会”在南京师范大学召开。1992年10月,“基督教大学教育在中国现代化过程中扮演的角色及其影响国际学术研讨会”在台湾中原大学召开。1993年10月,“韦卓民学术思想国际研讨会”在华中师范大学召开。同年12月,主要由内地学者参加的“中国教会大学历史文献国际研讨会”在香港中文大学召开。1994年5月,“教会大学与中国现代化国际研讨会”在四川大学召开。1995年10月,华中师范大学举办“社会转型与文化变迁国际学术研讨会”,教会大学与近代中国文化变迁作为此次会议的主要议题之一。1999年8月,华中师范大学举办“近代科技传播与中西文化交流国际学术研讨会”,着重讨论了教会大学与西方科学技术向中国的传播问题。

1994年初,华中师范大学以章开沅为首的一批学者创建了国内首家“中国教会大学研究中心”,在美国鲁斯基金会和亚洲基督教高等教育联合董事会等基金会和有关机构的支持下,致力于联系和推动国内外的中国教会大学史研究。该中心定期编辑出版了“基督教与中国化丛刊”、“中国教会大学史研究丛书”,并与香港中文大学宗教与中国社会研究中心联合编辑出版了“中国教会大学史历史研究通

讯”。该中心还联络国内学者,编辑出版“教会大学史研究”和“教会大学史译丛”两套大型丛书,其中,“基督教与中国文化丛刊”已出版了3辑;“中国教会大学史研究丛书”已经出版了10部;《中国教会大学史研究通讯》已经出版了10期。

2. 各家观点集锦

与内地教会大学史研究热潮相呼应,香港中文大学宗教与中国社会研究中心在联络和推动中国教会大学史研究方面也作出了重要贡献。吴梓明和梁元生组织内地和海外学者合作编辑出版了“中国教会大学历史文献目录丛书”和“基督教教育与中国社会丛书”,并在亚洲基督教高等教育联合董事会等机构的帮助下,成功地开展了多项海内外合作研究与交流活动。八十年代以来,中国国内编著出版了有关中国教会大学史的研究性论著近20种、资料集10多部。其中,王立诚的《美国文化渗透与近代中国教育:沪江大学的历史》(复旦大学出版社,2000)和吴梓明的《基督宗教与中国大学教育》(中国社会科学出版社,2003)是两部有分量的研究专著。前者使用中外文原始档案资料,体系完备,立论公正。后者则是作者长期从事教会大学历史研究的系统收录和总结。总体说来,教会大学史的研究在二十世纪最后几年出现了几部较有分量,能与国外学者同类研究相比较的著作。

过去通常将教会大学视作“文化侵略的工具”,等同于帝国主义的“文化租界”、反动思想堡垒,使之成为一个敏感的话题、学术研究的禁区。对此,章开沅首先从马克思主义方法论的角度,明确提出了“两个区别说”:必须将作为教育机构的教会大学与西方殖民主义本身区别开来;应将早期的教会大学与成熟时期的教会大学相区别,以正确评价其宗教功能、政治功能与教育功能在不同阶段的不同发展变化。章氏认为,一些早期的教会和教会大学确曾与西方殖民主义及所谓“为基督征服中国”的宗教狂热有过不同程度的联系,并因此而引起众多中国人士的反感,招致诸如“帝国主义文化侵略堡垒”之类的批评。这种尖锐的批评有所偏颇,因为它没有将教会大学作为主体的教育功能与日益疏离的宗教功能乃至政治功能区别开来,也没有将学校正常的教育工作与西方殖民主义的侵华政策区别开来。史静寰也认为,在注意到教育的宗教、政治背景的同时,不能“忽视了传教士教育活动中应该属于教育的内涵”。

胡景钟等提出要从“三个联系与根本区别”来看教会大学的历史地位。一是帝国主义殖民政治与基督教的联系与根本区别。基督教入华与列强殖民主义势力扩张之间的依附关系是特定历史条件下出现的。外国教会差会与列强政府的关系可以说仅仅是一种“同路人”的关系。新教传入中国,亦冲击了以儒教为主体的传统思想,但是基督教教义本身也曲折地反映了某些社会变革的要求。传教中带来的

这些思想,使得中国有爱国心、要求变革的青年和志士仁人不能不引起深思,受到启发。二是基督教传教与办教会大学的联系与根本区别。在华传教的传教士的主要目标转向中国知识分子阶层,把开办学堂作为提高教会形象的手段,以提高传教的质量和功效,从而成为中国新式教育的先驱与西学输入的媒介。三是教会大学中宗教教育与世俗教育的联系与根本区别。办教会大学的最初宗旨当然是传播西方文化和基督教教义,但教会大学毕竟不同于单一的神学院,“宗教与教育分离的原则”仍然反映到教会大学的创建和教学之中。教会大学向中国政府立案“注册”更标志着教会大学以传教为主向以教育为主的转变。

刘蜀永提出,要注意动机与结果的歧异性。任利剑进一步指出,教会高等教育的结果与传教士的初衷之所以出现歧异,关键是教会大学的角色出现变化,由初期的传播福音为主转向后来的以教育为主,由此奠定了教会大学得以生存的坚实基础,并使之获得不断发展的动力。角色变化引起了教会大学的世俗化和正规化。世俗化标志着教会大学已与中国社会对教育的需求紧密地联系起来,它表现在教会大学的课程设置、学生情况、经费来源等许多方面。正规化则形成了教会大学的办学特色,使它在当时中国的高等教育领域占据了重要的地位。世俗化与正规化,实际上是教会大学的角色变化得以实现的两个机制。

有关教会大学的历史地位问题,伍宗华认为,不可能也不应该笼统地单从帝国主义在华的侵略扩张来解释,而需要既从教会学校自身的发展沿革中,也从我国政治、经济、思想、文化的演变中寻求答案。高时良从促进中西文化交流,输入先进的科学技术知识、技能,开女子教育风气之先,建立高节奏的学校管理体制等五个方面归纳教会学校的历史地位和作用。总之,学者们普遍认为要做到正确地认识教会大学的历史地位和作用,就不能回避过去盛行的“文化侵略论”,必须根据马克思主义的立场观点和方法,对之重新加以思考。他们认为教会大学“文化侵略论”的出现和被广泛接受,有其历史的合理性和客观依据。问题在于这个观点有一定的片面性,它是一个不全面的政治判断,不能完整反映文化教育史上教会大学的基本特征。

当然,在如何认识教会大学历史地位及其评价的问题上,学者们的看法也不尽一致。如王立新就认为,在评价教会大学的历史地位时,必须看到,教会大学的建立是出于西方人的需要,而不是中国人的需要。无论传教士如何标榜基督教教育“以全力增进中国人民的幸福为宗旨”,潜藏的则是“以培植一个强健的基督教社会为具体目标”,即促使中国文明西方化。高时良认为对待教会学校,既要将它本身的运行过程同帝国主义对华侵略行径联系起来考察,又要从教育的相对独立性,教育自身的客观规律来考察。周洪宇也提出,研究教会大学的历史作用,一定要本着实事求是的原则,切忌形式主义地看问题,防止另一种片面性的出现。

杨天宏的《基督教与近代中国》,依据翔实的史料,从近代民族主义运动的大背

景,对二十年代的非基督教运动和收回教育权运动作了相当细致、深入的分析。他认为收回教育权运动乃是二十世纪初期以来国内收回利权运动的逻辑发展,与企图改革中国半殖民地社会的政治斗争相关联。此外,这一运动与列宁关于帝国主义和殖民地的理论在中国的传播、国共的首次合作和反对列强的政治主张等亦有直接的关联。顾学稼指出收回教育权运动属于二十年代中期中国民族运动的重要组成部分,教会学校的爱国学生发动的退学运动无疑起了最主要的推动作用。

章开沅提出,与国立大学相比,教会大学的师生与西方文化乃至西方社会有较多的直接接触,思想比较活泼并且享有较多的自由。也由于更为经常直接感受某些外国势力政治、宗教、种族偏见的刺激,比较容易触发民族情绪乃至滋生革命思想。历次反帝爱国运动与民主革命运动,都有大批教会大学师生积极参加,有的教会大学甚至成为爱国民主运动的重要据点。赵清也指出,中国近代知识分子的一部分是从教会大学培养出来的。

有关中国教会大学由盛而衰、最终从大陆消亡的原因,一些学者提出是政治的,而非教育的或宗教的。马敏认为,教会大学从中国大陆的消失,乃是二十世纪共产主义革命运动与基督教普世运动正面冲突的结果,是中国民族主义与西方殖民主义反复较量的结果,也是二战以来世界政治格局重新调整组合的结果。正是在这些更为深刻的历史运动背后,隐藏着中国教会大学消亡的因果性。史静寰认为,教会学校的失败并不在教育上,相反,传教士一直在努力探求教育的内在规律,也试图按照这种规律开办在中国的教会学校。但是,这种努力和尝试都受到传教士所依靠的帝国主义的政治经济利益的限制,传教士本身的宗教目的又进一步加深了这种利益与中国社会的矛盾。这是传教士在近代中国不可能解决的问题,也是导致其教育活动最终失败的根本原因。

教会大学对中国近现代高等教育的现代化,曾产生深刻影响,这也成为研究的主要切入点。胡景钟等认为,教会大学在中国教育近代化中的作用至少有三点:(1)冲击中国旧式教育,开中国新式教育风气之先;(2)带来以杜威为代表的西方教育思想;(3)学科设置打破了中国封建学塾制度的狭隘性、片面性和神秘性。黄新宪归纳为:(1)教会大学以西方大学为榜样,建立了高效率的学校管理体制,设置了综合性的院系机构,同时集中力量办好一批具有良好发展前景的系科,从而促进了高等教育管理模式的早期现代化。(2)教会大学普遍重视教学、研究、推广三者的结合,并将之作为学校教育的主要任务,从而具有了培养人才、发展学术、服务社会的功能,促进了高等教育职能的早期现代化。(3)教会大学在宗教信仰、思想观念、师生关系、社团活动等方面采取较为开明的态度,从而增强了学校的凝聚力。标榜教育民主,倡导学术自由是教会大学的突出特征,也是其对高等教育早期现代化的重要贡献。

有的青年学者不满足于中西文化交流史实的铺陈,从理论上进一步探讨了近

现代中西文化交流的特点。任利剑指出,近现代中西文化交流,具有两个显著的特点:首先,是非常态的文化交流。此时的文化交流,不再是在平等、公正的历史氛围中进行。帝国主义的枪炮,不平等条约等,为西方文化的渗透提供了可能,开辟了道路。其次,是非对等的文化交流。在近代,通过中西文化交流,西方世界确实也增进了对中国社会、中国文化的了解。但应该看到,在这一文化交流中,更重要的是西方文化在中国大规模地输入、渗透,猛烈地撞击中国的传统社会和文化,从而对中国的历史进程产生深远和巨大的影响。这种失衡的中西文化交流,把教会大学推上了历史舞台,扮演着一种双重角色:布道者与教育家。

徐以骅认为,教会大学成立之初,是殖民侵略在文教领域加深的标志,是一种强制性的文化移植,经传教士筛选过滤的西方文化,也失真变形。不过近代中外文化交流是在社会发展不同层次上接触相逢的,尽管十九世纪的清教主义已非西方文明的主流,但它毕竟是资产阶级的意识形态,基督教在华传教事业在思想文化领域体现了工业世界与农耕世界的对抗。教会学校作为封建旧学的对立面,不能不对中国封建文化构成挑战,作为中国新式高等教育的先驱和西学输入的媒介,教会大学在引进介绍西方文化和西方新式教育体制方面有启蒙和示范的作用,它在教学方法上打破了中国知识传授系统的神秘性。

(九) 基督宗教和中国文化及文学研究

1. 中国文化与基督宗教关系研究

二十世纪是西方文化与中国文化全面接触和碰撞的一个世纪。基督宗教作为西方文化中最具代表性的因素之一,在来华传播的过程中首先遭遇的就是中国固有文化的抵制。毕竟基督宗教对于国人而言是一种外来的宗教。在如何看待这个事实,以及国人对基督宗教的预期却是完全不同的,基本有以下两种代表性的态度:一是认为基督宗教的基本观念和中国文化截然不同,两者处于你进我退、你死我活的尖锐斗争中。这种观点的代表有王明道和倪柝声。二是认为,基督宗教与中国传统文化之间不存在上述的截然对立,两者有很多相同与相似的地方。因此,至少中国文化和基督宗教之间可以达成彼此理解与交流,如有可能其中一方还可以帮助纠正另一方的不足之处。持这一种观点的以吴雷川和王治心为代表。

当代学者继续对该问题的研究,目前有以下一些主要著作:林治平的《基督教在中国的本色化》(今日中国出版社,1998),林治平主编的《基督教与中国本色化:国际学术研讨会论文集》(台北,宇宙光出版社,1990),刘小枫、谢品然、曾庆豹主编

的《现代性、传统变迁与神学反思：第一、二届汉语神学圆桌会议论文集》（香港，道风山基督教丛林，1999），邢福增的《文化适应与中国基督徒（1860—1911）》（香港，建道神学院，1995），罗秉祥、赵敦华主编的《基督教与近代中西文化》（北京大学出版社，2000）等。

杨昌栋的《基督教在中古欧洲的贡献》（燕京宗教学院，1936）一书是“燕京宗教学丛书”中的一本，它在民国时期可谓一部杰出的关于欧洲中世纪的研究著作。它主要考察了教会以及基督宗教对于欧洲“蛮族”（即中世纪的日耳曼人和法兰克等民族）的社会贡献。由于民国时期的中国知识界缺乏对西欧中世纪的了解，因此该书从10个方面论述了基督宗教的积极贡献，破除了一些人头脑中“黑暗时代”的印象。该书并未急于直接回答基督宗教和中国文化的关系问题，却为回答这个难题扫清了一些障碍，在现今的学术研究领域也非常少见。

中国基督宗教与文学可以分作两个话题：一个是中国学者对基督宗教与整个文学的关系的探讨；另外一个就是专题探讨基督教文化与中国文学的关系。其实这两个话题又密不可分，丝丝相连，二者甚至可以延伸得更广，在基督宗教文化的视域下，西方文学与中国文学可以产生的交流可以达到一个新的层次。

在第一个话题上，中国研究基督宗教与文学的关系的扛鼎之作是民国期间朱维之的《基督教与文学》（上海青年协会书局，1941）。作者游学海外，比较全面地体会了宗教与文学之密切关系，并没有把中国的文学与国外的文学割裂来看。在三十年代的环境中，他能够从基督宗教出发，以审美为尺度来指点文学，在后来的“教条主义”环境中看来，是非常难得的一种角度。

在五十年代以后“无神论”的影响下，学者都回避讨论宗教与文学的关系。被当作为帝国主义侵略势力的外来宗教基督宗教，更是批判对象，一般学者很少探讨基督宗教对于中国文学的影响。这种情况到了八十年代才有改变。河南大学的梁工继承了朱维之的研究方法。他的论文常常试图摆脱主客二分，他往往不着力在基督宗教对中国文化的影响，而是更关注两者的沟通性和在更广阔意义上的对话的可能。他所从事的《圣经与世界文学》的课题，正是对朱维之路向的一脉相承：企图把《圣经》作为一种角度或者范畴，来考察普遍意义上的文学。内容可涉及文化母题、文化交流中的母题变化。这种研究对文化的对话增添了新的可能，并且拓宽了文化比较的视域。其著《所罗门断案故事在东西方的流变》，就充分显示了这样的研究路向的优势。

由于“文革”以后的拨乱反正，先期的学者都从平反正名的角度看问题，比较注重基督教文化对于中国文学的影响的研究。一批研究现代文学史的学者如王本朝、杨剑龙等，认为五四前后，中国知识分子在反思批判中国传统文化中，全力从西方文化与思想中寻觅解救中国的良方，基督教思想也成为当时中国知识分子汲取

与借鉴的西方文化思想之一。

2. “五四”作家与基督教关系研究

不少中国新文化运动的先驱者,都曾经倡导汲取基督宗教的思想,并以此来拯救中华民族的命运。作为一个思想大背景来说,基督宗教的思想确实与中国近代的思想变革使命相关。周作人在给友人的信中提出,要一新中国的人心,基督教实在是很适宜的。1922年胡适发表《基督教与中国》一文,提倡宗教自由,将基督教视为一种道德宗教,认为应该容忍基督教,而不应盲目反对。许地山在《晨报副刊》发表了《我们要什么样的宗教》一文,也极力推崇基督教为中国当时所需要的宗教。

这种背景之下,五四时期的许多作家对基督教文化表现出一种特有的热情,在他们的创作中洋溢着浓郁的基督教色彩。

第一个方面,在新文化运动先驱者们的倡导下,中国现代作家们对牺牲自我、拯救民众的基督产生了好感。他们大多把基督作为人来看待,而不当作神来膜拜。鲁迅说“自己背着因袭的重担,肩住了黑暗的闸门,放他们到光明的地方去”,这里有基督的救世精神。冰心和庐隐等作家都表示过自己对基督宗教中的救世精神的好感。中国现代作家大多忽略基督的复活、圣灵、圣事等,而注重其中蕴含的博爱思想、人道精神、救赎色彩、人格意味,以此来否定中国文化中的封建伦理、等级观念、宿命思想、奴隶性格。中国现代作家对中国传统文化中诚与爱的缺乏深恶痛绝,他们纷纷在创作中营构着充满博爱色彩的温馨世界,这与基督教文化的影响是不可分的。

第二个方面,现当代作家们推崇《圣经》的文学价值,还译出有着浓厚基督教因素的西方文学作家作品。这些作家所推崇和大加模仿的西方作家中的卢梭、但丁、莎士比亚、托尔斯泰、陀思妥也夫斯基、艾略特和福克纳等,恰好都具有鲜明的基督宗教的特征,作品带有强烈的基督宗教气质,使得这些中国作家们在无形中得到感染,也影响到了他们自己的创作态度和审美眼光。

第三个方面,中国现代作家中,有一些是受过教会学校教育的,有的自身就曾皈依基督。冰心、许地山、林语堂、庐隐、郁达夫、萧乾都毕业于教会学校,潜移默化中受到很大影响。郭沫若陷入精神痛苦时,也会以读《圣经》来求解脱。老舍后来受洗成为基督徒,教名 Colin,他自我介绍时总是说:“我是基督徒,满族。”

因此在他们笔下也常把其作品中的人物送进教堂的大门,以摆脱心灵的苦痛与磨难,求得情感的慰藉和心里的平静。周作人录写了备受屈辱的妇女、儿童的悲哀生活,呼唤着尊重人性、平等自由的人道理想(《欧洲古代文学上的妇女观》、《论女裤》、《结婚的爱》、《儿童的文学》);冰心展示了对不幸者的同情、怜悯与温爱,建构着没有贫富智愚差别的爱的大同世界(《最后的安息》、《爱的实现》、《一个不重要

的军人》、《一个军官的笔记》);许地山描绘着受尽磨难的坎坷人生,突出了主人公对人生的不倦追求、对世界执著的爱(《缀网劳蛛》、《商人妇》、《女儿心》、《人非人》);庐隐叙写着寻觅人生真谛之途中的人们的奋斗与挣扎,凸现出对悲惨世界中人们的关爱与同情(《一封信》、《丽石的日记》、《或人的悲哀》、《兰田的忏悔录》)。

基督宗教还给中国近代文学留下了一些重要的文化意象。之所以把这一类总结为基督宗教给中国文学留下的“文化意象”,是因为当中国作家接受了基督宗教的文化时,他们所接受的东西内涵深刻,指向却模糊,已经不是基督宗教原来的意味所在。

基督宗教宣扬的“原罪”、“沉沦”、“复活”等理论和概念,频频出现在作家们的创作之中。并不能说忏悔意识单单属于基督宗教,但是作家们的作品中有大量的“忏悔”和“救赎”思想,与基督宗教的文化影响不可分。但是又因中国文学自身的发展路向,这些作家体现的救赎与基督宗教的救赎有很大的不同,他们只是借鉴和吸收基督宗教的救赎、忏悔的思维方式与结构形式,是否具有真正的宗教性内涵,就视作家而异了。

基督宗教中爱的观念和信仰是中国现当代作家认知最深的思想内涵。冰心以她爱的哲学著称,其作品体现的爱保持着宗教的信仰和情感特征。许地山偏重于爱的怜悯与宽恕。沈从文却偏爱近似原始宗教的气氛中的爱的勇气和神秘,这与他个人的经历与身世都相关。

受《圣经》影响,中国现当代文学中出现了大量宗教意象,如“十字架”、“乐园”、“天使”、“圣母”、“圣子”等,为中国文学的审美上,对庄严和崇高的美学内涵上,多添了一种可能性。

另一个重要的意象就是白话文呈现的世界。1919年,最早用白话文翻译的“官话和合本”《新旧约全书》出版,销量数以万计,对白话文普及有极大的作用。周作人认为白话《圣经》在中国语及文学的改造上也必然得到许多帮助与便利,并预言对中国新文学的前途有极大极深的影响。

然而,十九、二十世纪的基督宗教,是打着与中国文化相对立的旗号进入中国的。他们的目的是要改造中国人的信仰,而中国士大夫们也认定他们是异己的势力。这样,基督宗教自传入中国之后,一直处于与中国传统文化的矛盾冲突之中。近代以来以不平等条约为前提的基督教传入、基督教文化与中国传统文化礼仪的冲突、传教士和教民在中国的滥用特权等,都使人们对教会产生极大的反感,导致了反教运动和教案迭起,在中国现代作家的笔下也展示了在这种感情主导下的对教会的阴暗面的揭露、对传教士和教徒虚伪卑劣行径的针砭。1922年的非基督教同盟运动,显然带着五四以后强烈的反帝意识和民族意识。这种冲突,对中国文学的影响同样巨大。

所以在接受基督宗教影响之同时,作家们都面临一种筛选的困境:判断成为了必须,而判断的依据又因人而异。往往作家本身的教育与思想就决定了其取舍,时代变迁的要求也成为所必须考虑的一个视角。基督宗教的意象在作家的作品中,往往被割裂地使用,甚至脸谱化,这是很有趣的现象。作家汲取了来自基督宗教的爱,用以反对的却也同样基督宗教造成的许多社会问题。这种张力始终没有消失,基督宗教文化始终没有作为一个整体被中国的文学所接受。

中国现代作家大多将基督宗教的教义与教会分开看待,他们常常着意揭露教会的腐败阴暗,但他们并不完全否定基督宗教的教义,陈独秀在“非基督宗教同盟运动”中写的《基督教与基督教会》一文中,就开门见山地说:“我们批评基督教,应该分基督教(即基督教教义)与基督教会两面观察。”鲁迅在《科学史教篇》、《摩罗诗力说》中都盛赞希伯来宗教文化的幽邃庄严影响深远。周作人则在《圣书与中国文学》中指出:“现代文学上的人道主义思想,差不多也都从基督教精神出来,又是很可注意的事。”张资平肯定基督教教义的合理性,提倡对基督宗教的教义要有自己的理解。中国现代作家虽然在其创作中揭露教会的罪恶,针砭传教士的虚伪卑劣,但他们仍从基督宗教文化中汲取基督宗教的精神元素,构成了中国现代文学中特有的文学现象。

后期作家们渐渐转向其他的文学创作依据。例如用科学代替宗教,创世说与进化论在中国并没有得到很好的沟通和讨论,二者所蕴涵的丰富政治意象使得当时使用这两个理论的人都急不可耐地将之作为利器企图来唤醒民智来救国救民。当达不到这个预期目标时,作家们当然会另外寻找替代。科学、民族命运、当时的各种主义,如何影响了作家们对基督宗教的认识,基督宗教对作家们呈现出了何种面貌,都是最后他们取舍的重要原因。

因为解放区文学与当代文学前三十年的对基督宗教文化的漠视,需要得到更多的除了历史史实之外的解释。王本朝说因为“马克思主义与基督宗教文化观念对立,所以当作家们成为马克思主义者时,他们的宗教思想也消失殆尽”。这其实是需要进一步论证的结论。

究竟什么是文学上的“基督宗教文化的色彩”还需要界定。中国作家们的悲悯情怀到底与基督宗教有怎样的关系,这其实是考察不出一个具体的数量关系的,只能说:两者可能而且可以有关系。这方面的研究在未来,确实应当从史实的研究转向审美的研究,即,传承朱维之的路向,当历史史实之间的相互勾连已经明朗时,我们无须再去细究“谁拜谁所赐”的问题,而是应该从更广阔意义的文学和审美角度来考察基督宗教本身的文学价值;基督宗教的文化与中国文学的互动;现在已呈现的实在与留存下来的影响,将来也许会出现的文学可能性。

注 释

[1] 原载《真理杂志》第1卷第1期,1944年。

[2] 这两篇后收入岑仲勉《金石论丛》,上海古籍出版社1981年版。

[3] 《中华文史论丛》,1983年第1辑,上海古籍出版社。

[4] 刊阎文儒、陈玉龙编:《向达先生纪念文集》,新疆人民出版社1986年版。

[5] 刊叶奕良编:《伊朗学在中国论文集》第2集,北京大学出版社1998年版。

五、伊斯兰教研究

(一) 伊斯兰教研究的进程和基本特点

1. 清末民初伊斯兰教界内学术研究的初露端倪

关于中国伊斯兰教的学术研究,在二十世纪取得前所未有的成就。从伊斯兰教在公元七世纪中叶传入中国以降,由于在中华传统文化占绝对优势的外部大环境下,该宗教传播方式的相对特殊性和历代封建统治王朝的有关宗教政策使然,教外对伊斯兰教的了解相当匮乏,知之甚少;即便是信仰伊斯兰教的穆斯林民族内部,对教门的研究也并不系统,除了明末清初曾经出现的以王岱舆、刘智等人为代表的汉译经著的学术高潮以外,千百年来,中国各地的穆斯林宗教学者主要是在经堂教育的封闭性学术传授渠道中汲取知识的养料,并未在有关伊斯兰教的学术研究上取得实质性的突破。这种学术上长期停滞的沉闷局面,在世纪更迭的清末民初,却因社会的丕变而被打破,有关伊斯兰教的学术研究也初露端倪。它们主要集中在以下几个方面:

首先,反映在中国各地穆斯林民族意识的普遍高涨,使相关的伊斯兰教教义和历史受到教内外的更多关注,宣传和介绍本民族信仰的宗教文化,已经成为满足时代回应的社会需求。这些直接地刺激了不少教内学者对其皈依的信仰文化进行历史的回顾。如内地有广东白铭庵在清末根据有关的广东史籍编著的《回教考》,原书曾载于《岭南日报》,1909年和1911年,该书先后在西安和上海两地付梓刊行,民国前期在河南、北京等地也曾印刷出版。而清末河南商丘李复真编著于1908年的《穆民劝善歌》、民国初年南京马廷树所撰的《清真醒世篇》等,也都旨在帮助时人了解伊斯兰教的信仰和学说。在新疆地区,用维吾尔文字描述中国新疆地区历史的穆斯林著作《东方五族史》(又称《东方五史》),也在清末宣统二年(1910)完成,作者是塔城塔塔尔族人库尔班·艾里·哈力德。客观地来看,这些初步的学术性探

索,有益于刺激和推促更多的学者作进一步的深层次研究。

其次,表现在伊斯兰新式教育模式的脱颖而出,相应地带动了学术研究的开展。一些学识渊博的研究者已经在清末崭露头角。一些穆斯林学者在致力于让更多的教民子弟接受文化教育时,往往还自觉地担当起开拓伊斯兰教学术研究领域的重任。如曾在创办伊斯兰教新式教育过程中作出过重大贡献的穆斯林教育家马邻翼,就是其中典型的代表人物。由其撰写、并在晚年出版的《伊斯兰教概论》,是二十世纪“中国第一部用新观点、新方法阐释伊斯兰教理、教义的著述”^[1]。另一位伊斯兰教著名经师杨仲明,自1908年定居北京后,除积极提倡新式教育外,其著《四教要括》在光绪三十四年(1908)正式出版。他还撰有许多有很高学术价值的著述和翻译著作,如《古兰经大义》、《古兰经集注》、《亥帖注集》、《中阿初婚》、《教心经注》等。

复次,存在于宗教教派衍生时俱有的新教理和新教义思想的萌生现象,也给中国伊斯兰教学术的研究提供了理想的社会历史条件和文化氛围。宗教的学理化和教派化,是宗教进一步发展的必然结果,伊斯兰教在中国的发展也不例外:苏非派思想经由不同渠道进入中国后所产生的巨大影响,以及各地穆斯林社区世代相沿的经堂教育制度,令中国穆斯林学者和教职人员的宗教学识及素养得以不断提高;而在传播宗教的具体实践中,又产生出各具特色,自成体系的不同门宦及其支派,这正是伊斯兰教在中国扩衍化的反映。及至清末民初,在传统的阁底目(老教)和虎夫耶、哲赫林耶、嘎的林耶和库不林耶等“四大门宦”及其支派等新老教派并存的情况下,中国的伊斯兰教又在十九世纪末和二十世纪初,分别出现伊赫瓦尼(又叫新兴教)和西道堂(又称汉学派)等新教派,教派上的分野和新老教义思想上的颀颀,以及由此产生的教派发展在客观上对伊斯兰教学术的强烈需求,无疑对分属各派的伊斯兰教经师及虔诚的穆斯林学者积极主动地钻研经学起到正面的推动作用。

最后,体现于其时各地涌现的穆斯林社会组织和团体的活动内容与历史实践中。正是这些林林总总的团体,使伊斯兰教的学术研究不再囿于个人做学问的范围,而是使伊斯兰教研究带有社会化和组织化的特征,同时也具有鲜明的时代性特征。这些组织中首先问世的是光绪三十二年(1906),由童璋在镇江发起组建的“东亚清真教育总会”;次年即有中国留学日本的回族青年黄镇盘、保廷梁等人发起组建的“留东清真教育会”,该组织会员大会决议出版专门的刊物和在东京成立编辑部,凡内容涉及教育普及和宗教改革的论文,随时编印后寄送国内各地穆斯林,以达到唤起穆斯林民众觉悟的目的。该会汉文版的刊物初名为《劝告清真同教书》,1908年出版时改为《醒回篇》,编辑长保廷梁。其刊内容既有议论宗教改良和提倡教育的,也有介绍东亚清真教育总会和留东清真教育会的组织状况等,作为中国穆斯林自己创办的最早刊物,虽只出了1期,而且是在国外编辑的,它却具有相当大的历史影响。国内最早创办的伊斯兰教学术刊物是1915年创刊于云南的《清

真月报》，主编为契吉康，该月刊前后共出版 5 期。此外，有 1912 年成立于北京的“中国回教俱进会”，由著名阿訇王宽等人发起建立，之后各地的分会也相继成立。该团体后来在 1929 年还出版了名为《穆光》的半月刊。1917 年由张德明等人在北京成立的“清真学社”，其会址设在著名的牛街礼拜寺，该会开宗明义地宣布立会要旨就是“专在研究学术，阐明教理”，凡成年穆斯林，具有研究能力者，都可被接纳为社员，社员一般每周集议一次，研讨教理后再将研究成果公布于宗教界。

上述出现在清末民初的有关伊斯兰教研究的零星萌芽，虽说尚未形成一定的声势和取得太显著的学术成果，但毕竟为以后所涌现的近代中国伊斯兰教文化高潮开创了历史的先河。

2. “回教文化运动”期间伊斯兰教研究的深入开展

如上所述，二十世纪中国境内伊斯兰教的学术研究出现的首次高潮，与肇始于清末的“回教文化运动”有着密不可分的联系。这场标志着中国伊斯兰教在各个文化领域都全面得以振兴的运动，时间跨距为三十年，自清光绪三十三年（1907）到民国二十五年（1936），即截止到抗日战争正式爆发的前一年。除了前述清末民初已经显露的端倪外，进入二十年代以后，各地涌现出几十个由伊斯兰教教内人士组成的社会团体，由穆斯林社团倡办的各类学校、书店及印刷厂、图书馆、阅览室等纷纷问世，各种与伊斯兰教相关的报纸、杂志、著作、文章公开出版刊行；翻译伊斯兰教经典的项目也有条不紊地开始运作起来；另外，诸如选派留学生赴埃及爱资哈尔大学深造，以及社会上关注伊斯兰教的学者群体较前增多等等，这些都对伊斯兰教的学术研究向纵深开展具有直接而积极的推促意义。

在诸多的穆斯林社团组织和相关机构或学校中，对伊斯兰教的学术研究具有最大襄助作用的首推 1925 年 6 月成立于上海的“中国回教学会”。在穆斯林学者传统先的《中国回教史》一书中，对该学会曾有专门的介绍：“其实际工作为（一）翻译《古兰经》，（二）编辑学会月报，（三）向外界宣讲教义，（四）创立伊斯兰师范学校及敦化小学，（五）设立宗教图书馆，（六）招待远方来沪之学生，（七）设立中学奖学金，选送优良子弟升学，（八）开办阿拉伯文补习学校，讲授宗教学术。”传统先称：“此会为中国最大之回教学术机关。”当时另一位学者赵振武在题为《三十年来之回教文化概况》的文章中也指出：“民国十四年，上海乃有中国回教学会之组织，规模之备，作用之宏，为有史冠。”他在同一篇文章中，还提到各地一些伊斯兰教机构在对穆斯林研习阿拉伯语语法和各种宗教类书籍方面所作出的贡献，认为：“最近三十年来，经营此种文化事业，致其最大力者，当以海协兴公司、上海中国回教书局以及北平成达师范出版部为最。”其中，由著名经师马松亭在 1925 年创办于山

东济南的成达师范学校,自1929年迁往北平后,在推动伊斯兰教学术事业上也作出显著的成就,如上述赵文所述:“北平成达师范出版部之经营运输与影印原典籍,为其最近对于中国回教文化上极大之贡献。自极浅显之阿拉伯文读本、阿文法、圣训解释,以至最高之《古兰经》,无不有影印本。就中尤以影印欧斯曼本之《古兰经》为最,字大行朗,极便于用。而该出版部回文铅字之鼓铸成功,更予中国回教文化上以极大之助力。”^[2]该出版部在这段时期还刊行了金吉堂的《中国回教史研究》、马松亭等阿訇撰写的《回教与人生》、纳子嘉(即著名回族学者纳忠)的《伊斯兰教》等书。

另外一些较著名的社团组织有北平各大学和中学文化程度的回族学生在1928年联合组织的“伊斯兰学友会”,其会员依个人省籍多达河北、甘肃、安徽、广东、云南等15个省,一度为北平“最高知识阶级青年之总荟”(引见于赵振武文)。该会会员有担任成达师范和西北公学教职员的,并参与编辑出版影响较大的《月华》杂志,因此在宣传伊斯兰教文化方面作出过贡献。但在1933年改组为政治色彩浓郁的“回族青年会”,宗旨既已变更,团体的学术性质自然有所下降。但它在1933年成立于上海“中国回教宣传所”,以及次年成立于太原“中国伊斯兰布道会”等,也都在一定程度上致力于旨在弘扬伊斯兰教文化的宣传和学术研究活动。

众多伊斯兰教刊物的问世,无疑是映衬“回教文化运动”辉煌的主要一个标志,在唤醒穆斯林民族意识和坚固教众的宗教信仰方面,起着不可低估的历史作用。根据有关资料统计,在民国时期(1912—1949),中国伊斯兰教主要刊物多达100种以上,而绝大多数创刊于1937年之前,约60多种。换言之,它们主要是二三十年代的伊斯兰教文化产物。如按创办这些中文刊物的所在地区来看,北京(平)有《清真周刊》(1921)、《月华》(有六日刊、旬刊和周报之分)(1929)、《穆光》(1929)、《醒民》(1931)、《震宗报》(1931)、《正道月刊》(1931)、《伊斯兰青年》(1931)、《成达文荟》(1932)、《成达学生会月刊》(1932)、《成师月刊》(1934)、《回族青年》(1933)等;上海有《中国回教学会月刊》(1926—1929)、《中国回教公会旬刊》(1929)、《回教青年月报》(1930—1931)、《伊斯兰学生杂志》(1931—1935)、《人道月刊》(1934—1936)、《伊斯兰妇女杂志》(1936)等;天津有《伊光》(1927)、《明德月刊》(1934)等;汉口有《华族周报》(1935)、《友穆》(1936)等。南京及广州等地也都有相应载发伊斯兰教信息的刊物问世,如南京有《突崛》(1934)、《天山月刊》(1934)、《文化周报》(1934)、《边铎》(1934)、《晨熹》(1935)、《中国回教青年学会会报》(1936)等;广州有《晨光周刊》(1925)、《天方学理月刊》(1928—1935)、《穆民》(1931)、《塔光》等。其他地区如昆明有《清真铎报》(1929)、南宁有《广西回教》(1934)、香港有《穆斯林》(1930)、西宁有《回教青年》(1936)、《昆仑》(1936)等。

所有这些刊物,都是以阐发教义、提倡教育、沟通文化和传递国内各地穆斯林的消息为其宗旨。由于为经费所限,以及稿件匮乏;或是局势、人员等各种因素制

约,很多刊物不是昙花一现,就是难以为继。它们中在社会上影响较大并具有代表性的,有学术性较强的《突崛》;而《月华》、《中国回教学会月刊》、《成师月刊》、《伊光》、《天方学理》、《伊斯兰青年》等刊物在不同的传播发行地区发挥着较大的影响力。其中尤以《月华》发行最广,由于经常被作为彼此交换的宗教刊物,令该刊在域外的阿拉伯国家中都具有较大的知名度。

在“回教文化运动”高潮带动下,中国伊斯兰教教义学和有关宗教经典,尤其是汉译《古兰经》的事业得到了长足的进步。上海的哈德成、天津的王静斋、宁夏的虎嵩山等都是致力于《古兰经》翻译的著名阿訇,包括沙善馥、伍特公、马坚等伊斯兰教学者,在研究圣训、教义学、教法学等方面同样有很深的造诣。1929年,由北平中华印刷局出版发行的《可兰经》(李铁铮译),和1931年由上海犹太大亨哈同的大管家姬觉弥总纂、通过上海爱俪园的广仓学窘出版的《汉译古兰经》,先后问世。只是它们均被中国穆斯林视为教外人士的学术成果,并不受到广大教众的青睐。而由王静斋完成的《古兰经译解》,经北平中国回教俱进会的努力,在1932年出版。是为多采用经堂语的“甲本”。在1937年重译后,1942年在宁夏石印,此即“乙本”。王静斋后又用白话文修改并扩大解注,这就是后来在诸多《古兰经》汉译本中影响较大,流传较广的“丙本”。上海的哈德成等人也在努力进行这方面的工作,有2卷分期刊登在《中国回教学会月刊》上。其文体优美儒雅,为时人所嘉许。该工作也为参加者之一的马坚日后完成质量甚高的汉译《古兰经》奠定了很好的学术基础。同期也处在进行过程中的,还有天津的杨仲明阿訇的翻译工作。不过,其译著《古兰经大义》要到民国后期的1947年才付梓,由北平伊斯兰出版公司负责其事。

二十世纪前五十年里,中国伊斯兰教和国外的学术交流,主要体现在由北京、上海、云南等地的穆斯林青年学生被选派留学于世界穆斯林心目中的最高学府之一——埃及的爱资哈尔大学。早在1922年,王静斋阿訇就和弟子马宏道分别西行求学,王氏入埃及的爱资哈尔大学,后又到土耳其、印度等地进修;马氏则到土耳其就读,并在1933年获得伊斯坦布尔大学文学士学位。不过这些只是非组织的个人留学行为。从1931年开始,到1934年,由北平、上海、云南三地有关的学校正式派遣,并与对方国家政府商洽同意成行的中国学生留学团前后有4届之多,共约20人。除了为以后中国国内伊斯兰教的学术研究培养了人才之外,通过这些留学青年中的佼佼者,传统的中国文化精髓和国内的伊斯兰教发展历史被成功地介绍到阿拉伯世界,当然也包括将伊斯兰教国家的精品文化成果引进中国的学术苑囿。其中如青年留学生马坚在留学期间,就曾以阿拉伯文著《中国回教概观》,还将《论语》翻译为阿拉伯文,在开罗出版发行。而北平成达师范学校的负责人马松亭阿訇,也在护送留学生赴埃及后,曾专程到埃及正道会作过题为《中国回教的现状》之演讲。另一个著名阿訇庞士谦,因在埃及的九年陪同留学生活,积累了宝贵的见

闻,由其撰写,并在1948年刊载的日记体著作《埃及九年》,也正是反映中东阿拉伯国家伊斯兰教状况的生动写照。所有这些中外间的学术交流,在当时交通工具、地理环境远未得到改善的情况下,弥足珍贵。

学者群体的相应扩大,是“回教文化运动”带来的又一大收获。不惟伊斯兰教内的学者人数增多,也有一些并非穆斯林的著名社会人士致力于伊斯兰教的研究,而教外学者的这种努力,使伊斯兰教研究的相关重要成果,开始走出宗教自身那种多少带有封闭性特征的文化圈,从而起到更大的社会影响。在这方面,陈垣堪称表率,其重要的代表作《元西域人华化考》,于1923年撰成前4卷,发表于《国学季刊》第一卷第四号;后4卷于1927年撰成,发表于《燕京学报》第2期。日本著名史学家桑原鹭藏在收到陈垣前4卷后,曾于1924年撰写书评《读陈垣氏之〈元西域人华化考〉》,给予高度评价。中、日这两位史学巨擘在研究包括回回在内的西域人“华化”的课题上,发掘了大量的宝贵史料,为中国伊斯兰教历史的研究作出了重要的开创性贡献。另如陈汉章、顾颉刚等学者或写专文,或在学术杂志上设专栏,直接把有关伊斯兰教的文化信息发散到社会的方方面面。如陈汉章发表于1926年的《中国回教史》,结合各种史料,对伊斯兰教传入中国后在各朝代的发展作了较详细的介绍,同样具有较高的学术地位。著名汉族学者顾颉刚等人主编的《禹贡》杂志,在推动三十年代中国伊斯兰教学术研究深入开展的过程中发挥了相当重要的作用。该刊一直把边疆史地和民族研究列为开发的重点栏目,在东北三省沦丧后,边疆史地以及相关的民族、宗教问题都凸显其重要性,在国人对广大的西北回族及伊斯兰教尚不太了解时,《禹贡》杂志在顾颉刚和回族学者白寿彝等人的共同协作下,先后出版《回教与回族专号》、《回教专号》两种专刊,各卷刊载过论述回族伊斯兰教的文章多达40余篇。更具历史意义的是,以白寿彝、马坚等为代表的回族学者群体大致在这段历史时期正式形成,而《禹贡》杂志正是他们展示和交流研究成果最重要的学术阵地。

抗战爆发后中国国内政治局势风云突变,有关伊斯兰教的学术研究也受到直接的影响,在沦陷区,有的学者在敌伪势力的逼迫下,被迫停止自己的工作,遂使这项事业中辍,如著名经师哈德成因不愿和敌伪合作,离开上海,远走西南;伍特公、沙善馥等学者亦不敢公开活动,《古兰经》的汉译工作进程也直接受到影响。而有的刊物,如上海爱国回族青年杨玉书主办的《绿旗》,创刊于“孤岛”时期,一度声名鹊起,终因政治原因而遭到取缔。至于在当时的陪都重庆,倒是出现了一定的研究气候,如前文提及的王静斋阿訇付梓刊行的《古兰经译解》丙本,就是在重庆完成的。马坚的译著《回教哲学史》,也于1944年在重庆出版,这本最早用德文写就的书,还有英语、阿拉伯语的译本,其原作者为荷兰阿姆斯特丹大学的第·博尔教授。马坚是根据该书的英译本,对照阿拉伯文译本而译成中文的。该书在1946年由商

务印书馆再版于上海。总的来看,在1937年以后,由于国内战乱频仍,动荡不息,严重影响了学术研究的正常进行,较之蓬勃的“回教文化运动”,有关中国伊斯兰教的研究事业在民国后期出现了明显的萎缩。

3. 新中国成立后伊斯兰教研究的曲折历程

中国伊斯兰教的研究在1949年后,由于历史的原因,曾一度陷入低谷,也没能很快地扭转颓势。虽说五十年代马坚、白寿彝、纳忠等回族学者仍旧坚持进行这方面的研究,而且取得一定的成果,但与“回教文化运动”所具有的学术规模相比,无论在研究者绝对人数上,还是在有关专著的数量方面,都逊色许多。不过,这方面也并非乏善可陈,如中国伊斯兰教协会(1953)和中国伊斯兰教经学院(1955)先后成立,为汇聚、培养有志于研究伊斯兰教的专门人才奠定了重要的前提条件;《中国穆斯林》(1957)刊物的创办,更是当时伊斯兰教研究领域内值得一提的重要事件,该刊物不啻建立起一个专供人们探研伊斯兰教学术文化的特殊窗口。除著名学者马坚外,白寿彝、马力克等人都在该刊发表过文章,如马力克的《中国穆斯林的人口问题》,就刊登在《中国穆斯林》1957年第2期上;白寿彝的重要文章《中国元明时(1280—1661)几个阿林》,则刊登在该刊的1958年第2期上。

整个五十年代,有关伊斯兰教研究的论文和文章约百余篇。其中,北京大学教授马坚个人成果累累,显得十分突出。他先后在各家重要报刊发表多篇文章,诸如《美帝国主义是伊斯兰教的死敌》(《人民日报》,1950年11月26日)、《从伊斯兰教的观点看美帝国主义》(《进步日报》,1950年12月10日)、《穆罕默德的宝剑》(《光明日报》,1951年1月19日)、《伊斯兰教婚姻制度与中华人民共和国婚姻法不相冲突》(《光明日报》,1951年3月18日)、《回民为什么不吃猪肉》(《人民日报》,1951年3月20日)、《回回天文学对于中国天文学的影响》(《进步日报》,1951年4月20日)、《伊斯兰文化的光芒——纪念伟大科学家阿维森纳诞生一千周年》(《光明日报》,1952年5月4日)等,从发表时间间隙之短,文章所涉及的范围之宽,也能窥见马坚个人的学术专研用功之勤,据北京大学东语系前主任季羡林教授回忆,马坚的《穆罕默德的宝剑》与《回民为什么不吃猪肉》两篇文章还得到国家领导人毛泽东主席的嘉许。此外,马坚还在1950年10月编译了3万字的《回历纲要》,除了其自身具有的历法功能外,这本小册子还为对中国伊斯兰教的进一步研究提供了方便。1951年商务印书馆出版了马坚翻译的《回教真相》;1958年,中华书局重新出版了马坚于1944年翻译的《回教哲学史》,并易名为《伊斯兰哲学史》。作为一本简明介绍伊斯兰哲学历史的名著中译本,该书在帮助中国读者了解伊斯兰哲学的主要发展脉络、代表人物和主要命题方面,起到积极的学术引导和奠基作用。马坚

另外几本影响很大的译著,如汉译《古兰经》和《阿拉伯通史》、《阿汉字典》等,也都是在五十年代就已开始进行翻译、审核校对的,如美籍阿拉伯裔学者希提的《阿拉伯通史》,是长达75万字的史学巨著。这项翻译工作始于1957年,为便利读者借助是书作进一步的深入研究,马坚的索引就占其书八分之一,以后历时二十二年,直到译者马坚归真一年有余,译本才在1979年正式问世。

五十年代,伊斯兰教研究的成果主要体现在介绍性地将国外有关伊斯兰教的专著翻译成中文,除了上述由马坚担当译者或主编的译著外;1954年中华书局出版了日本学者桑原鹭藏的《蒲寿庚考》,由陈裕菁翻译;1957年人民文学出版社出版了马安礼翻译的《天方诗经》;1958年,商务印书馆出版了纳忠翻译的《阿拉伯文化的黎明时期》。

与伊斯兰教关系密切的回族问题研究,在五十年代有所收获。主要成果大多集中在历史上的回民起义和回族群众反抗封建政权民族压迫的斗争上,如白寿彝著《回回民族底新生》和由其主编的反映清代回民起义的全四册资料集《回民起义》,以及以白寿彝为首编写的《回回民族的历史和现状》、马霄石著《西北回族革命简史》,林干著《清代回民起义》等书,在这些主要描述回族斗争历史的书籍中,伊斯兰教的内容也占有一定的比例。

六十年代,伊斯兰教的研究,因为受到国内外社会政治环境和各种综合因素的制约,社会科学研究的氣候变得更加严峻,遑论宗教,尤其是对伊斯兰教的学术探索,这方面的原有发展势头明显受到阻遏,从1960年至1965年,在全国各报纸杂志上发表的有关伊斯兰教的论文和文章总计不满50篇^[3],比五十年代时期同样方面的研究成果减少一半有余。

值得欣慰的是,中国伊斯兰教研究与国外主要是阿拉伯世界的联系,仍保持着畅通的渠道。从五十年代后期起,马坚等人就先后以不同身份造访埃及等阿拉伯国家,1957年他和另一位著名经师达浦生作为中国代表团中的穆斯林成员到开罗,出席在那里召开的第一届亚非人民团结大会。会议期间,马坚曾去探访当年埃及学界的朋友。1959年,马坚与白寿彝作为穆斯林学者,又参加中国文化代表团,前往伊拉克访问。这些对外交流,对伊斯兰教的学术活动的开展具有积极的作用。如1962年,白寿彝赴巴基斯坦参加历史学年会,在会上宣读论文《中国穆斯林的历史传统》,该文发表在同年第1期《北京师范大学学报》上。这一年9月22日《光明日报》上也发表了马坚的《中国艺术给古代穆斯林的影响》。长期在中国伊斯兰教协会工作的张杰,在1962年第4期《民族团结》上发表题为《在伊斯兰教中进一步贯彻执行党的宗教信仰自由政策》。白寿彝的论文是上述文章中学术分量相对较重的一篇。

在这段学术低潮时期发表的文章,还有围绕着我国古代东南沿海重要的清真古寺作考察的,如纪思、庄为玘、吴文良等人先后于1960年、1963年、1964年,在

《文物》、《厦门大学学报》等刊物上发表对杭州、泉州等地古代的清真名寺的形成、发展,以及遗留古迹和建筑等问题进行探讨的研究文章;也有反映和保存在各地文史资料或民族地区调查资料汇总报告中的伊斯兰教史料性文章,由于在各穆斯林民族居住呈相对密集状的甘、宁、青地区,内容翔实文史资料必然也包纳了相当多的伊斯兰教信息,如1962年创刊的《甘肃文史资料选辑》的前几辑中,就有20来篇关于伊斯兰教的文章,特别是涉及教派门宦的产生和衍变历史、一些具体的教坊管理制度的变迁介绍等,同期的《青海文史资料选辑》中,也有类似的情况。

当时刊行的全国各少数民族社会历史调查资料中,同样有这方面的内容。如《东乡族调查资料汇集》(1963)中有《伊斯兰教在东乡的一般情况》一文;1964年分别印行的甘肃、青海两省回族调查资料汇集中,也均包含介绍涵盖临夏、临潭、门源等县的伊斯兰教发展情况之文章。

如果说,六十年代前期的伊斯兰教研究因受到极大的阻遏而进展十分缓慢的话,那么,作为中国最重要的宗教专业研究机构中国科学院世界宗教研究所,在1964年7月正式成立,却能够充分体现出其未来的巨大学术潜力价值,它为“文革”动乱结束后包括伊斯兰教在内的宗教研究迅速恢复并获新的发展,以及涌现出数量众多的宗教学者群落,起到直接而又积极的推促作用。然而,在1966年开始的“文革”动乱发生后,该所也和全国各地一样,包括伊斯兰教在内的宗教研究陷入基本停顿的状态。

在那段特殊的历史时期里,屈指可数的宗教研究文章中,与伊斯兰教直接相关的更属凤毛麟角,直到“文革”后期,在《中央民族学院学报》的1975年的第2、3期和1976年的第1期上,发表署名方思一的《伊斯兰教史话》(上、下);昆明师范学院的《昆师教育革命》的1975年第2期,刊登了由中央民院研究室集体撰写的文章,题为《穆罕默德和伊斯兰教》。另在《文物》等杂志上也有几篇间接涉及伊斯兰教的文章发表。此外,作为内部参考读物,也有部分有关阿拉伯国家的著作在七十年代问世,如1973年上海人民出版社的《北非史》;1975年湖北人民出版社的《中东简史》,以及北京人民出版社的《也门社会发展一瞥》、上海人民出版社的《阿拉伯马格里布史》、1978年北京人民出版社的《阿拉伯联合酋长国》等书。

总之,上述伊斯兰教学术研究乏力不振的态势,直到十年动乱结束后才得到彻底遏制。政治思想上原有的禁锢逐步得到解除,随着中国学术界春天的到来,伊斯兰教的研究也终于出现复苏迹象。

4. 伊斯兰教学术研究的复苏和发展

七十年代后期,荒芜的伊斯兰教研究的园圃开始萌发意义非同小可的学术嫩

芽,它就是“文革”结束后,由中国社会科学院世界宗教研究所发起并组织的“全国宗教学研究规划会议”,该会议于1979年2月在云南首府昆明召开,故又称“昆明会议”。共有109人参加了这次在二十世纪中国宗教学研究历史上占据极为重要地位的学术会议,他们中有各地科研单位、高等院校、宣传出版系统和国家主管宗教事务工作部门等专家、学者、干部等,会上进行了学术交流,并成立了中国宗教学会。这次会议对整个中国宗教学的开展都具有直接的巨大推动作用,它集中而又突出地表现在制定了1979—1985年的宗教学研究规划。伊斯兰教的研究自然也获益匪浅,如昆明会议决定,此后将由西北五省区轮流主持召开伊斯兰教的学术讨论会,半年后,该决定就付诸实施,同年8月,新疆乌鲁木齐举行带有全国规模和性质的伊斯兰教研究工作座谈会,虽然在名义上冠以西北五省区,但它却面向全国各地从事伊斯兰教研究的学者。这种专事讨论伊斯兰教研究的大型学术交流会议在中国尚属首次,它所起到的学术推动作用是极具关键性的,完全可以视为中国伊斯兰教的研究开始步入全面繁荣阶段的新起点。

与此同时,各地零星的研究伊斯兰教文章,甚至重要的国外学者撰写的伊斯兰教译著和国内学者的论著,也都陆陆续续地问世。如1978年有朱杰勤刊登在《历史研究》上的《中国和伊朗历史上的友好关系》;有朱江的《伊斯兰教文化东渐扬州始末》(上),发表在福建泉州海外交通史博物馆创办的《海交史研究》第1期,该刊还载有署名志程的《“蕃客墓”及其有关问题浅谈》。王治来的《论伊斯兰教在新疆的发展》等文,则刊登在1978年的《新疆历史论文集》上。从完成时间上看,这些文章属于“文革”后国内在研究新疆伊斯兰教方面起步较早的一些文章。而由陈俊谋、钟美珠翻译成汉文的《和卓传》(原作者为穆罕默德·萨迪克·喀什噶里),也登载于1978年第8期《民族史译文集》上,为新疆地区伊斯兰教历史研究提供了颇有价值的资料。此外,由法国人昂里·马塞所写,经王怀德、周祯祥翻译的《伊斯兰教简史》,作为新中国成立后首本公开出版的伊斯兰教译著,也在1978年3月由商务印书馆付梓刊行。而叙述回族穆斯林历史的《回族简史》,也在1978年10月由宁夏人民出版社印刷发行。是书为集体编写完成,1958年10月动笔,1959年5月完成初稿。参加者有白寿彝、韩道仁、马寿千、马恩惠、穆宝修、黄庭辉等,“文革”后在初稿基础上略加修改,作为“中国少数民族简史丛书”之一而问世。书中还专门提到回回民族与伊斯兰教的关系。

“昆明会议”与“乌鲁木齐会议”召开的1979年,伊斯兰教研究的成果也明显多于上一年。30多篇涉及各种专题的文章在影响较大的报纸杂志上刊登,表明从事这方面研究的学者队伍正在重新集结起来。几部重要的国外关于伊斯兰教的学术专著,经过学者的多年努力而终于和读者见面,其中就有已故年余的马坚教授翻译的美国学者希提所著的《阿拉伯通史》,在1979年12月由商务印书馆出版。该书

对伊斯兰教和阿拉伯穆斯林民族历史文化的详尽阐述,给国内从事这方面研究的学者提供了很大的帮助。同年,在1979年第1期《世界宗教研究》上,有吴云贵的《关于伊斯兰社会主义思潮的讨论》、金宜久的《穆罕默德的宗教革命》等文章;另外还有纳忠的《中世纪中国与阿拉伯的友好关系》,登载于1979年第1期《历史教学》上;谷苞发表在1979年第4期《新疆社会科学研究动态》上的《维吾尔族与伊斯兰教》,李泰玉在《西北五省(区)伊斯兰教研究通讯》1979年第1期上发表的《伊斯兰教在新疆的传播及其对社会历史的影响》,以及黄心川在1979年新疆史学创刊号上发表的《沙俄侵略新疆与伊斯兰教》等文章。而在一些重要的报纸上,也都登载了介绍伊斯兰教和穆斯林习俗的文章。如张万进在1979年9月2日《人民日报》上发表的《穆斯林的斋月和开斋节》,马寿千在同年10月9日《光明日报》上发表的《伊斯兰教在中国为什么又称为回教或清真教?》等,虽说都属于知识介绍性文章,但它们在唤起人们对伊斯兰教研究加强重视方面还是有着不可否认的导向作用。

八十年代,相继在宁夏银川(1980)、甘肃兰州(1981)、青海西宁(1982)、陕西西安(1983)、新疆乌鲁木齐(1986)等地,又召开了五次伊斯兰教学术讨论会。这五次伊斯兰教学术会议被形象地比喻为“中国开展伊斯兰教研究的‘里程碑’”^[4]。根据有关的统计,这五次会议前后共有十多个民族成分的将近600人次参加,提交会议的论文、资料文献等多达400篇(件)(高占福:《中国伊斯兰教研究百年》)。仅从绝对数量来看,即便不包括会议之外的其他渠道发表的各种论著,这个数字也已大于新中国成立以来到1980年国内所有伊斯兰教研究成果的总和。这说明,八十年代上半段所取得的成就是十分显著的。

从这些会议所讨论的议题来说,伊斯兰教研究的范围也明显拓宽许多。如清代以来的中国伊斯兰教问题,伊斯兰教传入中国的分期问题和它与中国传统文化体系的相互融合、拒斥以及互相影响的问题,中国西北地区的伊斯兰教教派门宦及其渊源问题,关于伊斯兰教在中国各地区的传播及其特点问题,中国伊斯兰教的经堂教育和民族文化的传承问题,国外对伊斯兰教的研究历史与现状问题,伊斯兰教与回族的共同心理素质形成的关系等等,都成为从事伊斯兰教研究的学者们探求研讨的内容,中国伊斯兰教的学术研究也由此步入全面发展的黄金时期。从当时出版的一些学术研究成果来看,已经具有很高的水平,给后来研究的深入提供了厚实的基础。例如,反映中国伊斯兰教主要教派和门宦及其支派的专著,就分别有勉维霖所著的《宁夏伊斯兰教教派概要》(1981),马通撰写的《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》(1983)、《中国伊斯兰教派门宦溯源》(1986)等书,均由宁夏人民出版社出版发行。两位作者各自通过不同的侧重面,针对历史上集中产生和活动于以甘、宁、青等西北地区的伊斯兰教各教派门宦,利用他们多年收集的第一手资料,相当细致地勾勒了中国特有的教派门宦组织系统的发展轨迹,阐述了不同教派门宦的

教义渊源和宗教修持及礼仪遵行上的特征,清晰地展现了这些宗教团体的历史流变过程。另由中国社会科学出版社出版的《什叶派》(1983)一书,作为中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室集体编译的成果,它是国内比较集中而系统地介绍伊斯兰教什叶派的一本著作。

鉴于国内学术积累基础的实际状况,八十年代初期一度集中出现不少有关伊斯兰教或穆斯林民族历史的国外学术专著,诸如由内蒙古人民出版社在1980年出版的伊朗历史书籍《世界征服者史》(作者为志费尼),该书分上、下二册,系何高济根据波伊勒的英译本翻译,由翁独健校订。虽说是书以阐述蒙古族兴盛为主,但由于志费尼(1226—1283)本人是穆斯林,所以书中也记述了大量有关十三世纪中亚伊斯兰教历史的内容,其史料价值十分珍贵。该书译者何高济早在六十年代初已从事汉译工作,经近二十年的努力才使该书付梓。

另由美国学者西·内·费希尔撰写、姚梓良翻译的《中东史》(上册出版于1979年,下册出版于1980年),也经由商务印书馆而问世,书中对穆斯林国家的文化和历史,以及伊斯兰教的传播和发展,阿拉伯民族主义和世界政治的演变,都作了详尽的介绍。

由巴基斯坦学者赛义德·菲亚兹·马茂德撰著,吴云贵、金宜久、戴康生、安保枝翻译,吴云贵校的《伊斯兰教简史》,也在1981年由中国社会科学出版社出版。该书正文共16章,还附录“译名对照表”和7幅地图,共50万字。由于是书在东方穆斯林编著的同类著作中有一定的代表性,加之取材丰富,涉猎面广,近代部分尤为详尽,故此书具有较大的参考价值,为国内学者掌握相关史料,了解世界伊斯兰教史、阿拉伯国家史、东西方关系史提供了直接的帮助。

人民音乐出版社在1980年出版了埃及萨米·哈菲兹的著作《阿拉伯音乐史》,由王瑞琴翻译的这本书,也是我国首本专论伊斯兰音乐的译著。商务印书馆则从1982年起,陆续出版了埃及学者艾哈迈德·艾敏撰写的多卷本《阿拉伯-伊斯兰文化史》(纳忠等人翻译),该书曾被誉为划时代的伊斯兰百科全书,是国外研究阿拉伯伊斯兰文化和艺术的重要著作。上海文艺出版社则在1983年1月出版了由日本安边成雄著、郎樱翻译的《伊斯兰音乐》。另由穆根来、汶江、黄倬汉合译的《中国印度见闻录》,由中华书局在1983年出版。这些译著的印行,对国内刚恢复的伊斯兰教研究来说,无疑有相当大的推促作用。

国内学者在八十年代中期前出版的学术论著及重要论文,还有白寿彝的《中国伊斯兰史存稿》和《回族人物志》(元代),分别由宁夏人民出版社在1983年和1985年出版。1984年,由宁夏人民出版社、福建人民出版社联合出版了由福建省泉州海外交通史博物馆编写的《泉州伊斯兰教石刻》,收录了两百余方的泉州伊斯兰教碑刻,为研究该地伊斯兰教历史提供了宝贵的第一手资料。宁夏人民出版社和青

海人民出版社自八十年代初期起,先后陆续出版了作为几次伊斯兰教学术讨论会议成果的《清代中国伊斯兰教论集》(银川会议,宁夏,1981)、《伊斯兰教在中国》(兰州会议,宁夏,1982)、《中国伊斯兰教研究》(西宁会议,青海,1987)、《中国伊斯兰教研究文集》(西安会议,宁夏,1988)等论文集,包括杨永昌撰写的小册子《清真寺》等。该社在1985年出版的李兴华、冯今源编著的《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》,分上下二册,作为新中国成立后第一部有关中国伊斯兰教历史的论文、资料汇集书籍,该书对专事研究的人员来说,是非常有益的参考资料。另外,甘肃省图书馆根据国内学术界研究动向,结合西北地域文化的特点,以及在地方文献上发掘研究的长远设想,编制文史类专题书目9种。该馆组织有关人员自1984年到1986年,从馆藏1949年以前报刊中选择了有关西北民族宗教研究的文章525篇,做了220余万字的文摘,编辑成《西北民族宗教史料文摘》,共甘肃、青海、宁夏、新疆四个分册,分装为六册发行,为从事西北民族宗教研究的专家学者提供了较全面系统的历史资料。其中有很多涉及伊斯兰教的内容,如“甘肃分册”中,直接提到伊斯兰教的就约有50篇,9万多字。与边疆地区穆斯林民族历史相关的学术著作也在八十年代得到出版,如新疆人民出版社出版了王治来的《中亚史》第一卷(1980)、《塔吉克族简史》编写组撰写的《塔吉克族简史》(1982),以及《准噶尔史略》编写组共同完稿的同名著作(1985)。在这些著作中,都直接包含着大量与新疆地区伊斯兰教有关的历史信息。

这个时期,随着政治上改革开放的力度增大,学术上的研究也渐入佳境。一些学术性刊物如《世界宗教研究》、《世界宗教资料》、《西亚·非洲》、《中国穆斯林》、《宁夏社会科学》、《西北民族研究》、《甘肃民族研究》、《阿拉伯世界》、《新疆社会科学》、《青海民族学院学报》、《宗教》、《当代宗教研究》等杂志,包括各地大学学报中的哲学社会科学版,都成为研究伊斯兰教文章发表的阵地。及至八十年代后期,中国的伊斯兰教研究已进入全面繁荣的新高潮。

5. 进入高潮的伊斯兰教研究

伊斯兰教研究的成果从八十年代后期就开始不断涌现,研究队伍也相应地逐步地扩大开来。国内的学术研讨和对外交流方面也出现新的气象。而九十年代的伊斯兰教研究,无论是在数量上,还是在质量上,以及论述内容的范围与所体现的学术水平,都超过了八十年代,学术成果获得大面积的丰收。各种关于伊斯兰教文化的学术专著、系列丛书、辞书、译著、历史文献资料等纷纷涌现,研究领域的拓展,以及相关的专门期刊物的问世,各种关于伊斯兰教主题的学术会议不断召开和中外学术交流的频繁进行,均显现了学术高潮的特征,而相关研究机构及从事伊斯

兰教专门研究的学者队伍的迅速扩大,更直接保证了这门国家社会科学研究的重要学科在新世纪中获得持续性发展。

在多逾百部的有关伊斯兰教及穆斯林的研究专著中,阐述伊斯兰教与国内各穆斯林民族历史的著作依旧占据着主要的地位。其中尤推宁夏人民出版社出版的著作最多,影响比较大的,如白寿彝主编的《回族人物志(明代)》(1988)、杨怀中的《回族史论稿》(1991)、冯今源的《中国的伊斯兰教》(1991)、白寿彝主编的《回族人物志》(清代)(1992)、余振贵的《中国历代政权与伊斯兰教》(1996)、邱树森主编的《中国回族史》(1996)、勉维霖主编的《中国回族伊斯兰宗教制度概论》(1997)等。

另外,新疆人民出版社也在这方面贡献良多。1980年至1987年,该社出版了由新疆社会科学院民族研究所编著的《新疆简史》(第一至三卷);1985年,出版了刘致平的《中国伊斯兰教建筑》;1986年,出版了魏良弢的《喀喇汗王朝史稿》;同年,又出版了由《柯尔克孜族简史》编写组合撰的同名书;1987年,出版了由《哈萨克族简史》编写组集体编撰的同名书;1991年,出版了由《维吾尔族简史》编写组合撰的同名书;1997年,该社又出版了田卫疆的《丝绸之路与东察合台汗国史研究》。这些专著通过不同的角度和层面,对伊斯兰教历经几个世纪的传播和发展,最终成为覆盖天山南北的主要宗教信仰的史实,乃至它对新疆社会及诸民族思想文化之影响和作用,都进行了有益的探讨。

其他,如今日中国出版社出版的冯今源、沙秋真合著的《伊斯兰教历史百问》(1989),中国社会科学出版社出版的金宜久主编的《伊斯兰教史》(1990),也是九十年代初期发行量大、影响面广的两本书。及至二十世纪末,学术界又接连推出分量颇重的专著,如李兴华等人合著的《中国伊斯兰教史》,由中国社会科学出版社出版于1998年;由《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组集体完成、新疆人民出版社2000年出版的《中国新疆地区伊斯兰教史》(二册);以及宗教文化出版社2000年出版的由米寿江、尤佳合著的《中国伊斯兰教简史》等历史专著。

值得一提的是,在反映伊斯兰教教派门宦历史题材的书籍中,作家张承志的《心灵史》,用史诗般的描绘手法,将哲赫林耶(中国伊斯兰教四大门宦之一)教派发展历史完整清晰地勾勒出来,成为研究中国伊斯兰教历史的学术苑囿中一朵奇葩。该书由花城出版社在1991年出版发行。关于各地伊斯兰教的历史,也有专门的书籍记载,如1992年上海人民出版社出版的《上海宗教史》中,就有张志诚、葛壮、朱克同合撰的上海伊斯兰教历史。马通的《中国西北伊斯兰教的基本特征》(兰州大学出版社,1991)、高占福撰写的《西北穆斯林社会问题研究》(甘肃民族出版社,1991)、李伟云主编的《广州宗教志》(广东人民出版社,1996)等书中,也都分别详细记载着伊斯兰教在各地发展的状况。

除上述历史类专著外,其他反映伊斯兰教的书籍还有:冯今源、铁国玺合著的

《伊斯兰教文化百问》(今日中国出版社,1989);张永庆主编的《伊斯兰教与经济研究文集》和何兆国、杨继国(执行)等人主编的《古兰经概述》(宁夏人民出版社,1991年);纳忠等合著的《传承与交融:阿拉伯文化》(浙江人民出版社,1993);吴云贵撰写的《伊斯兰教法概略》(中国社会科学出版社,1993);余振贵、杨怀中撰著的《中国伊斯兰文献著译提要》(宁夏人民出版社,1993);张永庆、马平、刘天明合著的《伊斯兰教与经济》(宁夏人民出版社,1994);金宜久主编的《当代伊斯兰教》(东方出版社,1995);杨怀中、余振贵合著的《伊斯兰教与中国文化》和马平、赖存理合撰的《中国穆斯林民居文化》(宁夏人民出版社,1995年);吴云贵撰著的《伊斯兰教义学》(中国社会科学出版社,1995);金宜久主编的《伊斯兰教与世界政治》(社会科学文献出版社,1996);刘一虹、齐前进合著的《伊斯兰艺术百问》(今日中国出版社,1996);金宜久主编,周燮藩、陈恩明、戴康生等撰文的《伊斯兰教》(宗教文化出版社,1997);肖宪著的《当代国际伊斯兰潮》(世界知识出版社,1997);马明良著的《伊斯兰文化新论》(宁夏人民出版社,1997);秦惠彬著的《伊斯兰教志》(上海人民出版社,1998);陈嘉厚等著的《现代伊斯兰主义》(经济日报出版社,1998);秦惠彬主编的《伊斯兰文明》(中国社会科学出版社,1999);王俊荣、冯今源合著的《伊斯兰教学》,作为“中国现代科学全书·宗教学系列丛书”之一,由当代世界出版社在2000年出版。

在翻译国外有关的伊斯兰著作方面,自八十年代中、后期以来,也陆续有成果问世。1985年,商务印书馆出版了德国卡尔·布罗克尔曼撰写,孙硕人翻译的《伊斯兰教各民族与国家史》;中国社会科学出版社也在这年出版了苏联谢·亚·托卡列夫著,魏庆征翻译的《世界各民族历史上的宗教》。宁夏人民出版社也在1985年出版了由中世纪摩洛哥著名旅行家伊本·白图泰撰写,由民国期间曾经留学埃及爱资哈尔大学的马金鹏翻译的名著《伊本·白图泰游记》(共50万字),是书在学术界获得较大的反响。1987年,陕西人民出版社出版了由赫伯特·格特沙尔克撰著,阎瑞松翻译的《震撼世界的伊斯兰教》。另如中亚人赛义德·阿里·阿克巴尔·哈塔伊早在十六世纪初用波斯文写就的《中国纪行》,经张至善等数人翻译,张至善编译,也于1988年由生活·读书·新知三联书店出版发行。中华书局在1989年出版了由法国人G.费琅辑耿著,穆根来译的《阿拉伯波斯突厥人东方文献辑注》(全二册),是书具有很高的学术参考价值。埃及学者穆罕默德·高特卜撰著的《伊斯兰艺术风格》,刘一虹翻译,也由中国人民大学出版社于1990年出版。1991年,阿拉伯人伊本·胡尔达兹比赫著,宋岷译注,郅溥浩校订的《道里邦国志》,由中华书局出版,原著者为古典阿拉伯地理学鼻祖,该著作成书于公元九世纪,因详细记载了西亚、中亚的地理交通,经常被学术界所引用。而美国学者马吉德·法赫里撰写的《伊斯兰哲学史》,经陈中耀翻译,由上海外语教育出版社在1992年出版发行。日本学者简井俊彦撰写、秦惠彬翻译的《伊斯兰教思想历程——凯拉姆·神秘主

义·哲学》一书,由今日中国出版社在1992年出版。1997年,在接续八十年代出版的国外译著的基础上,埃及学者艾哈迈德·艾敏撰写的多卷本《阿拉伯-伊斯兰文化史》(第四册),朱凯翻译,纳忠审校,也由商务印书馆出版发行。1998年,为生活在十世纪的阿拉伯人马苏第(亦译为麦斯欧迪)所著、耿昇译《黄金草原》一书,由青海人民出版社出版,此书久享盛名,当代著名穆斯林学者纳忠称作者马苏第是一位伟大的历史学家,也是一位杰出的地理学家。该书的第15章还记载了中国的宗教信仰、政治制度及民族关系等。

八十年代问世的一些有关宗教与民族的词典或百科全书等工具书,在介绍伊斯兰教基础知识方面起到不小的作用。如任继愈主编的《宗教词典》(上海辞书出版社,1981)、陈永龄主编的《民族词典》(上海辞书出版社,1987),以及1988年由中国大百科全书出版社出版的《中国大百科全书·宗教》(由罗竹风担任主任,郑建业、黄心川为副主任;其中伊斯兰教分支学科由马贤为主编,马肇椿、马忠杰任副主编)等工具书中,都含有大量的伊斯兰教内容。而有关伊斯兰教的专门辞典、百科全书类的工具书,也先后在九十年代得以与读者见面。如郑勉之主编的《伊斯兰教简明辞典》,1993年由江苏古籍出版社出版,该书共收录2100个词条,分14类。宛耀宾总主编,由四川辞书出版社1994年出版的《中国伊斯兰百科全书》,共收词目3360条,分18类,是国内第一部全面、系统地介绍伊斯兰教基本知识的大型专科工具书。1997年由上海辞书出版社出版的《伊斯兰教辞典》,由金宜久主编,共20多人参与编写撰稿,共收录3090条词目,分11类,是国内第一本关于伊斯兰教的中型专科辞典。

《回族研究》的创刊,当是九十年代伊斯兰教研究领域取得拓展的重要标志。该刊在1991年初由宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所创办,自创办后,发表了数百篇关于伊斯兰教和回族的文章,是国内颇具影响的重要学术刊物。其他一些地方性的研究杂志的问世,如九十年代中期由西安市伊斯兰文化协会创办的《伊斯兰文化论丛》,以及由上海市伊斯兰教协会主办的《上海穆斯林》(九十年代后期改为定期出版)等,也都是该领域学术正日益繁荣的见证。

在我国伊斯兰教研究进入新的高潮阶段中,各类重要学术会议的不断召开,无疑对推促学术事业的进步和研究水准的提高都有直接的积极作用。如1987年8月,由中国社会科学院世界宗教研究所牵头在北京召开的“全国伊斯兰教学术讨论会”,就收到与会者20多篇学术论文;1990年9月,该所再次在北京召开全国性的伊斯兰教学术讨论会。而在江苏、浙江、山东、福建、上海等省市,从八十年代后期开始,也通过轮流在各地举办具有一定规模的“东南沿海伊斯兰教文史工作座谈会”,达到整理本地区伊斯兰教历史资料的目的,并在此基础上直接形成了研究力量。1991年10月,西安举行了“伊斯兰教与中国西北地区现代化建设国际研讨

会”;与此同时,“伊斯兰文化与中国学术讨论会”作为国内性质的学术会议,也在济南召开。1994年2月,由联合国教科文组织丝绸之路项目机构、中国伊斯兰教协会、福建社会科学院和福建泉州海外交通史博物馆等几家单位联合举办的“海上丝绸之路与伊斯兰文化国际学术讨论会”在泉州召开,有十多个国家和地区的学者参加。而1995年6月,安徽省马鞍山市举办了“当代伊斯兰复兴运动”学术讨论会,从侧面反映了国内伊斯兰教研究关注的聚焦点和范围在发生变化。由于中国伊斯兰教与回族穆斯林之间密不可分的关系,以致在国内许多涉及回族历史的问题探讨上,从1983年开始的历次“全国回族史讨论会”,都将伊斯兰教列为会议的讨论对象,这在很大程度上拓宽了伊斯兰教的研究视野,同时也大大丰富了中国伊斯兰教的内容。有关回族史的讨论规模和性质也相应升格,1998年10月,由宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所主办的“首届回族历史与文化国际学术讨论会”,在宁夏回族自治区首府银川召开。

临近二十世纪尾声之际,中国伊斯兰教研究领域内的学术交流更趋频繁。1999年5月18日至21日,由世界宗教研究所和西安市民间社团性质的西安市伊斯兰文化协会、西安三宝双喜集团公司联合举办的“第三届西安伊斯兰教文化研讨会”在西安召开(首届召开于1994年),共收到62篇论文。其中不乏资料翔实、见解独到的高质量文章。就在同一时间,由上海社会科学院宗教研究所会同上海市伊斯兰教协会在上海合办了“伊斯兰教与国际政治研讨会”,把探讨的内容直接与纷繁复杂的国际政治挂上钩,对当代伊斯兰教在世界上的重大影响也有了更深刻的认识。而1999年5月22日至27日,我国亦有10位学者参加了由伊朗的穆拉·萨德拉伊斯兰哲学研究所主办的旨在纪念该国著名哲学家穆拉·萨德拉诞辰440周年的国际学术讨论会,相关的学术论文也集中发表在当年第4期《回族研究》上。此外,1999年9月下旬在马来西亚首都吉隆坡举行的非穆斯林国家穆斯林权益国际学术讨论会,也有中国伊斯兰教界的穆斯林学者参加。至于国内其他关乎伊斯兰教主题的学术讨论会,在二十世纪末两年中,还有1999年12月底在北京召开的全国第12次回族学研讨会、2000年8月18日在甘肃省兰州市举办的“马通先生从事民族宗教研究五十年暨著作再版发行座谈会”、2000年9月初在江苏省南京市举行的“再版全译《古兰经》座谈会”等,这些学术会议,从不同角度带动了国内伊斯兰教研究向更纵深处的发展,如马通的学术著作,本身含有极其珍贵的第一手史料,不啻我国伊斯兰教教派研究的扛鼎之作;全道章《古兰经》汉译本的问世,对我国伊斯兰教研究领域相对薄弱的伊斯兰教义学将具有直接的推促性意义。

综观整个二十世纪一百年来中国伊斯兰教的学术研究概貌,其特征呈现出鲜明的马鞍形发展特征,而在前后两个首尾呼应的学术高潮中,社会上也相应地形成了具有较高学术素养的专家和学者队伍。尤其是在二十世纪后半叶,专门的研究机构

及专业人员的不断增加,表明该学科建设后继有人,相关的研究将会更加繁荣。

(二) 对《古兰经》的多次翻译、出版及其成就

《古兰经》研究,是伊斯兰教研究的一个分支学科。由于《古兰经》是伊斯兰教教义、教法和伦理道德的源泉所在,换言之,它也是所有信奉伊斯兰教的穆斯林思想和行为的最高准则。故有关该经典的研究,也相应成为伊斯兰教研究的重要基础学科。

将《古兰经》完整而准确地翻译成汉文、维吾尔文、哈萨克文等不同译本,主要还是二十世纪内的事,在这个世纪中,《古兰经》的译介和阐释及在此基础上的研究,取得了远胜过前人的成就。

我国对《古兰经》的翻译工作,从明、清之交已经起步,最早以零星摘译的形式出现,大多为转述《古兰经》的大义,只是一些经文短句,并非完整的章节。在回回穆斯林民族逐渐形成后,在日常的宗教生活中,一般是由阿訇口头宣讲经文,而绝大多数教众只是诵读阿拉伯文的若干章节,但并不能解读其中的奥义。即便在学识丰富的穆斯林学者如王岱舆、伍遵契、马注、刘智等人传世的著作中,也只有为数甚少的《古兰经》个别短章之译文。进行汉译《古兰经》的尝试,在清末有了实质性的进展,最具代表性的就是十九世纪中叶以后马德新(字复初)的《宝命真经直解》,由于作者在1874年不幸被清廷在云南的总督杀害,以致生前未能完成全部的《古兰经》汉译通译工作,大约只翻译了约三分之二的内容;更令人惋惜的是,这部20卷手稿又大多毁于火灾,仅存留了5卷,由其弟子苏海推布保管,遗稿后来经由马品石抄录,光绪二十八年(1902),该遗稿交由阶州人氏赵真学珍藏。直到1927年3月,赵真学赴麦加朝觐,途经上海,委托中国回教学会刊行其稿。1927年11月,《宝命真经直解》由赵真学作序,中国回教学会作跋,刊行面市。从时间上来说,该书当属中国伊斯兰教历史上最早的汉译经典,但它毕竟不是完整的《古兰经》汉语通译本。第一部《古兰经》汉语全译本是汉族学者李铁铮从日文转译过来的《可兰经》。

李铁铮本人并不懂阿拉伯文,故须从其他译本来转译伊斯兰教经典,主要根据日人坂本健一的日文译本《コーラン》,并参照罗德威尔(Rodwell)的英文译本《The koran》转译的。1927年12月,名为《可兰经》的这本汉文译本由北京中华印刷局付梓刊行。该译本用文言文表述,但读来也明快畅达,简朴易懂,并无艰深晦涩、故弄玄虚的味道。由于译者是教外之人,在译经时难免出错,如将以安拉口吻自称的第一人称代词以复数代词“吾等”译述,与体现安拉“唯一”、“独一”的最根本的中心信念不符,这是穆斯林学者在做同样译述工作时不大可能出现的疏忽和错

谬。尽管如此,“一眚难掩其大德”,李铁铮转译的《可兰经》,在中国伊斯兰教通译《古兰经》的历程中毕竟还是迈出了重要的第一步,它对激发穆斯林学者主动加快这方面的工作起着积极有益的作用。^[5]

第二部汉语全译本的主译者和资助者也都不是穆斯林,但在人数颇众的翻译班子中,已有两位声望很高的阿訇加盟,这部书就是由姬觉弥担任总编撰、上海爱俪园广仓学窘在1931年3月出版的《汉译古兰经》,时人谓之姬觉弥译本。姬觉弥是定居上海的英国籍犹太人哈同及其中国妻子罗迦陵手下的大管家,因为拿钱资助出版的东家是上海的“地皮大王”哈同,故该书也被叫做哈同译本。其版式仿古之线装本装帧,为石印竖排本,分订8册而合为一函。第1册卷首开列的13个合作者名单中,有两位是阿拉伯文的参证核校人,为来自河北的李廷相(虞宸)和薛天辉(子明),他们都是当时社会上颇具声望的阿訇。在所收的7篇名人序言中,署名“江苏哈磨”的76岁穆斯林老人,为沪上回民社区的领袖人物,即著名的金石书画收藏家、富商、上海伊斯兰师范学校的总校董哈少夫。薛子明阿訇则另在第8册卷末作跋。与李铁铮译本相比,该译本在翻译、核对、参证者的阵容以及印刷、装帧设计技术上,都有明显的提高。穆斯林学者一般对其评价还比较客观中允,认为译笔基本正确,虽采用文言体,且无注释,但行文还是比较畅达易懂。有学者指出,姬觉弥译本的译文“基本上达到‘句求简炼、文重雅驯’的主观愿望,对具有中等文化水平、具有一定阅读汉文能力的穆斯林读者说来,并不难懂。译句中很少华而不实、咬文嚼字的措词,读者不会感到艰涩绕口、吃力费解”。在提到该译本所存在的诸如缺乏必要的简注及偶有疏漏时,专家还认为,作为早期的,而且是由非穆斯林主纂的译本,不应过分苛责其难以避免的缺点,倒是应该肯定其在当时所产生的社会积极效应。^[6]

完全由穆斯林自己通译的《古兰经》,在上述第二种全译本面市后不到一年,也终于在1932年2月付梓刊行。此即著名经师王静斋阿訇主译的《古兰经译解》甲本。与哈德成、达浦生、马松亭等同享“四大阿訇”之美誉的王静斋,是二十世纪所有参与通译《古兰经》的学者中,所作贡献最大的一个。如果将其毁于战火的译稿也考虑在内,王静斋个人前后共计从头到尾地通译《古兰经》达4遍,而正式付梓者有如前章所述之甲、乙、丙三种版本。甲本由中国回教俱进会本部在1932年印行于北平,参与协作翻译的有侯德山、陈振家、马松亭、米焕章、马善亭、赵振武、杨德芳、尹伯清等当时平津地区的穆斯林著名学者,可谓阵容强大。全书译释文字采用文言体形式,总计30余万字。在释文简略和扼要明晰方面,较之此前两种译本更有自己的特色。用穆斯林学者的眼光来看,其准确性和易懂程度,都比李铁铮本、姬觉弥本更胜一筹。^[7]

1942年,《古兰经译解》乙本在宁夏出版,时值抗日战争,王静斋由重庆赴西北

宁夏讲学,主持其地军政的回族军阀马鸿逵捐资石印其讲学教材,线装分订为十册,译文的文体已经有别于十年前的甲种本,为经堂语。该乙种本印数极少,仅发行60部,故在社会上的影响也甚微。

王静斋通译的三种《古兰经》版本中,以1946年由上海永祥印书馆出版的丙本印数最多,社会反应最为理想,以致该译本问世后,屡屡在各地被翻印、影印或重排发行,受欢迎程度极大。该本封面由国民党政府大员、曾担任中国回教协会理事长的白崇禧题签,全书译文采用白话文,但也带有一些穆斯林平时习用的经堂语气,并增加了大量的注解,该译本总计90多万字。它给教内外的读者提供了很大的便利。

刘锦标的《〈可兰真经〉汉译附传》于1943年由北平新民印书局出版,总计约50万字。从出版时间上讲,是介乎王静斋乙、丙两种通译本之间的中国第五种《古兰经》汉文通译本;也是教内第二位正式出版《古兰经》汉文通译本的穆斯林,由于其书出版时间和地点的特殊性,这本在抗战时期沦陷区印行的汉译经典,实际影响也由此大打折扣。根据当时担任东四牌楼清真寺掌教的谢锡恩阿訇在该书卷首所作序言,该译本为刘锦标口述,其得意门生洪复真笔录,再由谢锡恩、李铁铮等人校阅,该译本主要分“经”、“传”两部分,前者为《古兰经》原文的直译,后者是译者个人的阐释发挥,客观来看,该译本瑕瑜互见,不乏精彩之处,亦含糟粕部分,有些借题发挥的论调甚至有为日本帝国主义侵略中国张目之嫌,加上刘锦标个人在沦陷区的政治表现欠佳,以致其译著为广大爱国的穆斯林所不齿。

继1946年王静斋的《古兰经译解》丙本(第六种《古兰经》汉译本)问世后,天津著名的伊斯兰经师杨敬修(仲明)翻译的《古兰经大义》,也在1947年由北平伊斯兰出版公司刊行。是为《古兰经》汉文通译本中的第七种,该书分上、中、下三册,总计约14万字。为文言体,且无注释,加以新式标点,虽受印数限制,流传不广,但译者自身阿拉伯文、波斯文和汉文的造诣都很深,兼积有多年从事翻译著述有关伊斯兰教经堂教育教材如《教经经注》、《昭元密诀》等经验,更有早年从事节译《古兰经》的可贵尝试,遂使其在晚年的通译工作中游刃有余,成竹在胸。其译本的特色主要是忠实于原文,严格直译,译述中文句简炼精准,风格典雅凝重,甚具艺术魅力,故在中国伊斯兰教界内可谓佳评如潮,学识渊博的穆斯林学者多将该译本视为高层次的译作。该译本由于文体关系,又无注释,外加含有不少经堂语,有的更显冷僻,对阅读者来讲,无疑增加了理解上的难度,未免有些曲高和寡,美中不足。

1958年,在台湾接替白崇禧而担任“中国回教协会”理事长的时子周,参照甚具权威、为广大伊斯兰教人士所认可的《古兰经》英译本,即优素福·阿里的译本(1934年初版),又和熊振宗、常子萱、定中明三位精通阿文的穆斯林学者合作,完成第八种《古兰经》汉文通译本,即《古兰经国语译解》,交由台北中华学院回教研

究所理事会出版,以后又由香港伊斯兰联合会重印。与其他几种《古兰经》的汉译本不同,该译本主要在台湾、香港以及海外华侨穆斯林聚居地区流传。时氏和另外两位通译本的译述者王静斋、杨敬修年岁相仿,都是天津同乡,且有早年共同在津筹办中阿大学而未遂愿的同志之谊,因此向来以弘扬伊斯兰教文化为己任,其通译本的刊行,在一定程度上满足了台、港等地教胞阅读经典的宗教需求。该译本共约70万字,在汲取王氏译本精华之基础上,还保留了自己的特色,如尽量避用经堂语句,遣词造句颇为讲究,有大量的附注等。

著名回族学者马坚通译的《古兰经》,是迄今为止所有《古兰经》汉文通译本中公开发行量最多、社会影响也最大的一部。该译本由中国社会科学出版社在北京刊行,沙特阿拉伯的法赫德国王古兰经印制厂,还加上原文,大量印制了中阿文对照的《中文译解古兰经》(圣城麦地那版),足见马坚译文的权威性完全为对方所认可。马坚的译著自问世以来,国内学术界有关论著在介绍或引用《古兰经》时,大多以之为依据。马坚翻译《古兰经》的经历很长,早在其就学于上海伊斯兰师范学校时,就尝试过《古兰经》的翻译,及至被送往埃及爱资哈尔大学留学8年后,回国即与其师哈德成阿匐共同进行译述工作。五十年代初由北京大学出版部和商务印书馆出版了包含前8卷的《古兰经》,而且带有注释的“上册”。后因当时国内政治因素的干扰,这项工作也经常中辍。“文革”结束后,马坚才重新开始校译工作。1978年,马坚归真。直到病逝前一天,他还在核校译稿,而其正式译著付梓,已经是1981年了。这是新中国诞生以后第一部《古兰经》汉文通译本。为保持体例完整起见,该译著并没有纳入五十年代出版的前8卷本所附的精彩注释,全书共计29.4万字。马坚自己曾表示,他在翻译时,力求忠实、明白、流利。如中国另一位也翻译过《古兰经》的专家林松所言,这正是该译本最可贵之特色^[8]。对于这本在学术界受到高度评价的译著,林松还指出“读者感到遗憾而难以弥补的是注释工作没能完成,特别是读过前8卷带注本的人,更觉得其注释特色不同凡响,某些精辟的见解,任何注本都难以取代”^[9]。马坚译著之学术地位,于此也可想见。

林松的《古兰经韵译》,是新中国第二部汉文通译本。该译著有两种版本,一是阿、汉文对照版(上、下册);二是汉文单行版(全一册),1988年由中央民族学院出版社在北京同时发行,其中汉文本总计字数为82.4万字。该译本的特色不惟反映在国内是首次实行原经全文与译文对照的体例编排上,更体现于其译著所采用的韵译方式,即以带韵散文体来翻译《古兰经》的开创性尝试。该韵译本还设有“题解”,附于每章章末,主要介绍该章章名之由来及有关的时代背景,这也为读者的阅读提供了方便。相对业已存在的文言体、白话文、经堂语译本来说,该韵译本丰富了《古兰经》的汉文通译版本,亦可在一定程度上激发读者的阅读兴趣;同时可以帮助更多的读者,通过阅读《古兰经》,使他们借助优美的韵译体佳句,充分领略到这

部宗教经典之语言艺术的特殊魅力。

除了以上出自国内的各种《古兰经》汉文通译版本之外,长期旅居海外各国的华裔穆斯林中,进行这方面努力的也不乏其人。1989年,译林出版社在南京正式出版发行了旅美的华侨全道章之译著,即《〈古兰经〉中阿文对照详释本》。译者前后参照依据了英、汉、法、阿等多种不同文字的译本19种,以及《圣训》4种,有关字典、书刊13种,共历时十七载,方告成功。该书采用白话文体,总计字数约85万;译著每篇标题下均设有说明或提要,对读者查阅经文起到提纲挈领的助读效果;书后所附总计约19万字的《古兰经引得及其注释》,既显现译者匠心独运和迥别于其他译本之处,更为读者提供了极大的方便。

1990年,继全道章之后,移居伦敦的华裔穆斯林周仲羲所译的《古兰经》(新加坡印本)也由伊斯兰国际出版社在新加坡佳艺彩印公司出版发行,是为二十世纪内由第十位学者翻译的第十二种《古兰经》汉文通译本。译文采用白话文体,注释详细,资料丰富,有其自身风格。但由于译者长期受为巴基斯坦所取缔的阿赫默底亚教派观点之浸润,是书出版又接受该教派人士的赞助,故在通译中掺杂了不少带有该教派倾向的论调,因而该译著问世后,在大多数有正统信仰的穆斯林群众那里遭到了抵制。

《古兰经》除有上述十二种汉文通译本之外,在新疆地区曾有一些著名宗教学者注释过《古兰经》,如主要在宗教教职人员中流传的,有大毛拉谢木斯丁(1882—1936)的《古兰经译论》;而1955年,大毛拉木汗买提·泽尔甫哈热阿吉亦在伊犁完成《古兰经译注》初稿,现存于新疆社会科学院民族研究所。该所还在1961年收到题名为《至理名言》的赠书,其实就是沙比提大毛拉选译的《古兰经》。这些都是用维吾尔文翻译的经典。1987年,担任新疆伊斯兰教经学院院长买买提·赛来翻译的《古兰经》维吾尔文通译本由民族出版社在北京印刷出版。1990年,该出版社又印刷出版了《古兰经》的哈萨克文通译本,由哈再孜和马哈什两位哈族穆斯林学者联手共译,和买买提·赛来的维吾尔文译本一样,这两种出版于二十世纪后期的中国少数民族语译本,都很受穆斯林群众的欢迎,社会反应相当好^[10]。

从二十世纪整个研究《古兰经》的水平来看,除却业已付梓刊行的各种《古兰经》译本外,凡涉及“古兰学”的文章大多局限于单节经文的翻译注解或相关的背景阐释,或者就是意义的简述等等,真正意义上能够精研解读《古兰经》和《圣训》,并因此形成自己特色的“古兰学”和“圣训学”的专家学者,实在是凤毛麟角。国内有的研究伊斯兰教的专家甚至直截了当地指出:在我国,真正完整意义上的“古兰学”从前不存在、现在也尚未形成。^[11]

除了主要集中体现中国穆斯林学者研究心血的《古兰经》翻译和注释外,一些关于《古兰经》相关知识的文章和由此衍生的论著,同样也对“古兰学”的发展具有

积极的推动意义。如宁夏人民出版社在 1991 年先后出版了由杨启辰、杨耀苍主编的《〈古兰经〉哲学思想》，共分 8 章，23 节，约 21.8 万字，内容有《古兰经》与伊斯兰教的信仰观、历史观、认识观、人生观、伦理道德观、对穆斯林行为准则的规范，及其倡导的生活方式等。由洪维宗担任名誉主编，何兆国主编，杨继国（执行）、田丰云、马广文任副主编的《古兰经概述》，共 19 章，20 万字，内容包括《古兰经》的产生、诵读、注释和翻译，与《圣训》、信仰的关系，《古兰经》的宗教制度、哲学、政治、经济、军事、伦理道德思想，以及涉及法律、妇女、文化艺术、民俗、科学和相关的故事传说等 17 个专题。1992 年 12 月，台北伊斯兰服务社出版了由买德麟翻译的《如何了解〈古兰经〉》。1994 年 11 月，由周燮藩编写，约 7.2 万字的《古兰经简介》（小标题为“真主的语言”）作为“伊斯兰文化丛书”之一，由中国社会科学出版社刊行。由杨怀中、余振贵两位著名穆斯林学者主编的《伊斯兰教与中国文化》（宁夏人民出版社 1995 年版）一书中，专门辟章阐述有关《古兰经》的翻译沿革（该章由著名穆斯林学者林松执笔），具有很高的学术价值。另外，在一些相关的专门辞典中，也都有关于《古兰经》的条目。由于一些作者的知识结构和研究角度的不同，在有关《古兰经》研究方面，也存在着学术水准参差不齐的现象。

（三）有关伊斯兰教历史的重要论著

在整个二十世纪中国伊斯兰教学术研究中，有关伊斯兰教的历史，包括其传入中国后在历朝各代的发展状况，信仰伊斯兰教各穆斯林民族历史活动所勾勒的轨迹，中国伊斯兰教历史上曾经出现过的经堂教育制度，汉译经著活动，因苏非主义先后传入新疆与内地而产生的教派分化，以及相关的门宦制度之形成，穆斯林军阀集团在西北地区的统治等等，都成为重要的研究内容。因此，从研究论著的数量和学术质量两方面来全面评价该学科在这一百年中的成就，最主要的还是集中地体现在关于伊斯兰教历史的论述上。

1926 年陈汉章发表在《史学与地学》第一期上的《中国回教史》，1928 年陈垣发表在《东方杂志》第 25 卷第 1 号的《回回教入中国史略》，是这方面的重要代表作，对后来更多的学者具有直接的启迪意义。在《中国回教史》中，陈汉章针对历史上不少典籍中有关伊斯兰教概念的混淆现象，逐一澄清，指出“回回本与回纥无涉”，“回回教，亦与摩尼教、景教无涉”等事实，并引证各种史料，对伊斯兰教在中国的传播发展作了较准确的描述，其中还提及伊斯兰教在中国的教派衍生情况。一代史学宗师陈垣在这方面的贡献更大，《回回教入中国史略》中具体开列了宗教、典礼、氏族、户口、寺院、古迹、金石、经籍、人物、大事等志，并附有中回历对照年表、历代

哈里发世系表、唐宋辽大食交聘表和元明清回回科第表,在人物志中又细分经师、卓行、政绩、武功、文苑、方术、杂流、列女等,可以说对中国伊斯兰教历史进行分类研究指出了清晰的路径,其关于伊斯兰教在唐高宗永徽二年传入的说法,更是在长时间内为学术界大多数人所认可。而在诸如怎样研究和如何避免“中国回教史之研究”上固有的通病方面,他也分别介绍了各种有价值的史料,并批评了“引书不检原本”和“任意改窜古本”的做法。陈垣对宗教史的研究对穆斯林学者起到的影响,从几本在伊斯兰教界名声较大的著作上也能得到印证,此即金吉堂的《中国回教史研究》和傅传统先的《中国回教史》。

金吉堂的《中国回教史研究》刊行于1935年,此书本为作者当时在北平成达师范学校为学生讲演中国回教历史问题的讲稿,由该校出版部出版。正如金氏在例言中指出的,除直接采取的约百种资料外,在间接采用的三四十种资料上,也得益于张亮丞(即张星烺)的《中西交通史料汇编》、陈援庵(即陈垣)的《元西域人华化考》、桑原鹭藏《提举市舶元西域人蒲寿庚考》、李思纯《元史学》等中外书籍之介绍。金氏之著分卷上与卷下两部分,卷上“中国回教史学”主要探讨伊斯兰教传入后一些历史问题,关于回回、回纥之辨,回教民族说的论证,回教何时传入等,都有所涉及,并提出自己的见解。如在伊斯兰教具体传入中国的时间上,他坚决不认同陈垣的“永徽二年(651)”说,而认定应是唐太宗贞观二年(628)。在卷下“中国回教史略”中,金吉堂较为简略地根据各个历史朝代顺序,纵向地叙述了伊斯兰教在中国的传布发展概貌,包括由陆、海两路东来的回教商贾及他们在华侨居的状况,大食国和中国的关系,元代活动于各领域的回教人物,以及明、清两代回民的历史遭遇等,还提到历史上穆斯林对中华文化的贡献。该书虽有明显的历史局限性痕迹,也颇粗疏,且有学术概念不够清晰之缺憾,但在当时尚无其他同类论著问世之际,率先在此领域作出尝试,实属难能可贵。

傅传统先的《中国回教史》,在1940年出版。作者在“自序”中提到:“日人桑原鹭藏之《蒲寿庚考》,新会陈援庵之《元西域人华化考》,通县金吉堂之《中国回教史研究》,均予本书不少之暗示与参考。”从该书7章50节的体例和有关观点来看,确实受到以上诸书的影响,但若就本身学术价值而言,傅著可谓后来居上,其包含内容十分详尽,更比金著扎实。在关于伊斯兰教何时传入中国的问题上,傅氏力主陈垣提出的“永徽二年”说,指出金氏“贞观二年”观点中依据的谬误所在。同时,他在其著中对唐朝以后各朝代的伊斯兰教历史都作了远较前人细致的阐述,尤其在回教文化对中国传统文化的贡献和各代穆斯林杰出人物的活动上着墨甚多,以俾读者大致了解伊斯兰教历史在中国传入后的发展概貌。在清政权与内地及新疆穆斯林的尖锐冲突方面,全书所占篇幅较大,对宗教与民族、宗教与政治的关系也有颇具独到之处的诠释。客观上来看,作为当年应商务印书馆王云五先生之约,而跻身于

“中国文化史丛书”的一本约 10 万字的小册子,《中国回教史》之绵延影响是很突出的,及至近年,这本关乎中国伊斯兰教历史的重要参考书籍,除有日译本以外,还屡次在海峡两岸被重新排版刊行。当然,其著在阐述有关回教与回族区别的论说上无不牵强的痕迹,但那正是当时历史认识的局限所致,丝毫不影响其历史地位。

《中国回教史鉴》是民国时期又一部出自穆斯林学者之手的专著。作者马以愚在 1940 年成书,于次年由长沙商务印书馆初版,数年后又在上海增版,及至二十世纪后期,上海书店和宁夏人民出版社也都重新出版此书,足见其影响和地位。该书共分至圣纪要、回教之道、礼法制度、历代史志、回纥源流、回回历法、文章勋业、名寺古墓等 8 章,从其内容来看,主要有伊斯兰教概论和中国伊斯兰教史两大部分。对教内外人士正确了解伊斯兰教和穆斯林的礼俗来说,前者起到弥补相关历史专著不足的作用。在有关回历的探研上,作者着力甚勤,并依据多年的学术积累,在书中指出历代不少名家名著中在有关伊斯兰教东传史料上的谬误,包括以整章篇幅纠正清末以降所流行的顾炎武之说法,即回回之名系唐回纥转声之说,举《辽史》为例,证明回回一词非回纥声转,还将回回与伊斯兰教发源地大食联系起来,解决了回回作为民族与宗教一词的真正起源。〔12〕

著名历史学家白寿彝的《中国回教小史》,也是民国时期穆斯林学者关于伊斯兰教历史的几本代表性专著中的一本。与另外几本相比,该书主要侧重于描述穆斯林在中国历史上的活动轨迹,全书共 9 章,其中如“中国大食间的交通”、“大食商人的东来”、“大食法之记载”、“礼堂和公共墓地的创建”等前 4 章,着重从宗教文化的层面介绍唐宋处于初传阶段的伊斯兰教;而“回回之始盛”、“歧视与厄害之发生”、“寺院教育的提倡”、“汉文译述的发表”、“最近的三十二年”等后 5 章,则从民族关系史的角度入手,阐述来自社会上的压力及穆斯林民族的积极回应。该书写作毕并发表于 1943 年,次年略作修改由商务印书馆出单行本,并增题记。白氏在题记中具体指出了关于中国回教史的研究方法和路径,并提到掌握相关语言工具和理解回教教义、教法的必要性,以及必须熟悉中外史料以及了解欧美学者已有成绩等客观条件;还强调作为研究者,“更要懂得回教的精神,懂得中国回教人的心”。可见,作者当时已意识到民族文化内核与宗教心理的重要性。该书于 1981 年作字句上的个别修改后,收入其著《中国伊斯兰史存稿》。

大阿訇马良俊在民国时期所撰写的《考证回教历史》,1939 年初版,1947 年再版。其中有若干篇论及伊斯兰教之发源和系统、清真教之意义,包括介绍伊斯兰教国家、穆罕默德事迹、历代清真寺碑记原文录等,具有一定的社会影响。

除上述具有代表性意义的论著外,在为期三十年的“回族文化运动”中,同样有精彩的伊斯兰教历史论文问世,特别是著名史学家顾颉刚主办的《禹贡》杂志贡献尤多,前已有述。在发表的 40 余篇文章中,尤以白寿彝接连发表在该刊物的《从恒

逻斯战役说到伊斯兰教之最早的华文记录》(1936)、《宋时伊斯兰教徒底香料贸易》(1937)等论文值得称许。其篇幅都超过其后所著《中国回教小史》,而且内容更集中,主要通过挖掘文献资料来分别阐述唐、宋两代来华穆斯林的活动,并系统地展示伊斯兰教初传中国的状况,对后来的中国伊斯兰教历史研究具有一定的示范作用,而白氏作为中国穆斯林学者之领军人物的地位也奠基于其时。作者同期写就,但未发表的另外一些历史论文,如《元代回教人与回教》、《赛典赤瞻思丁考》、《柳州伊斯兰与马雄》等,以后一并收入《中国伊斯兰史存稿》,1983年由宁夏人民出版社出版。该书附录部分还重新登载了包括陈垣和其他一些穆斯林学者或经师的文章,如先后发表在《禹贡》上的赵振武《三十年来之中国回教文化概况》;庞士谦《中国回教寺院教育之沿革及课本》、王静斋《五十年求学自述》等,也都从不同的侧面,大致反映了民国时期伊斯兰教学术研究的概貌。

其他还有刘凤五的《回教传入中国时期》、《回教徒与中国历代的关系》及《回教徒对于中国医药的贡献》;薛文波的《明代与回民之关系》;杨志玖的《“回回”一词的起源和演变》;李俨的《伊斯兰教与中国历算之关系》;刘铭恕的《回回与元代之戏曲》;王静斋的《中国回教经堂教育的检讨》等有影响的代表性论文,以及反映重要的清真寺古迹、著名的宗教人物掌故、介绍各教派门宦及其经著学说等范围内容的文章。客观地说,关于中国伊斯兰教历史研究的基本框架已经初显轮廓。

二十世纪后五十年里关于伊斯兰教历史的重要著作也出版了不少,五六十年代由于受强调阶级斗争的政治大气候影响,研究上难免有时代的痕迹,学术分量较重的多为反映历史上回民穆斯林起义的论著,真正涉及伊斯兰教历史沿革内容的只散见在一些地方文史资料和少数民族的社会历史调查资料中。而在进入改革开放时期以后,有重要国内外影响的学术专著开始陆续问世,其中最具有学术价值的扛鼎力作,当首推马通的《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》(1983),该书与其后付梓的姊妹篇《中国伊斯兰教派门宦溯源》(1986)以发源于西北的伊斯兰教各教派门宦支系为对象,对阁底目(老教)、伊赫瓦尼(遵经派)、西道堂(汉学派)等三大教派,以及虎夫耶、嘎的林耶、哲赫林耶、库不忍耶等四大门宦及其数十个支系的源流、发展、衍生的历史过程,包括各重要教派门宦的宗教领袖人物,各派的宗教思想和礼仪特征,都作了详细的介绍。马通的研究受到学术界同行的高度评价,并被视为填补了中国伊斯兰教历史方面的空白,中央民族大学和台湾“国立”政治大学等高等学府,都将其著列为学生必读之书籍,而国外如美、法、德、日、丹麦及吉尔吉斯斯坦等国学者也因马通在伊斯兰教派门宦问题上的研究贡献,纷纷慕名来华与其进行学术交流。

李华兴、冯今源编著的上、下二册《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》,于1985年由宁夏人民出版社出版后,为中国伊斯兰教历史的研究提供了

丰富的参考资料。作为新中国成立后第一部有关中国伊斯兰教历史的论文、资料汇集,是书对推动伊斯兰教学术的深入发展起到直接而积极的影响。

由金宜久主编的《伊斯兰教史》(1990),是九十年代初关于伊斯兰教历史的又一本社会影响极大的力作,该书是国内撰写的第一本伊斯兰教通史,为高校的教学参考书,因此有其特殊的历史地位。从研究的视角来看,已经不再局囿于中国部分,全书只有由戴康生执笔的第12章为伊斯兰教在中国发展的内容,其余大多属于世界伊斯兰教历史范畴,涉猎甚广。该书还附有关于伊斯兰教的各种数据统计表,对开拓研究视野也具有很大的参考价值。

《中国历代政权与伊斯兰教》(1996)是余振贵依时间顺序,阐述从唐代初期到二十世纪中叶,各个历史时期伊斯兰教与社会政治发生的关系,尤其是明末清初以来伊斯兰教与西北地区社会安定的密切关系。该书最鲜明特征就是从历代关于伊斯兰教的应对政策这一特殊视角入手,由此在学术领域内取得新的突破。作者在最后两章四节中,分别对日本帝国主义在民国时期妄图插手中国伊斯兰教事务,策划分裂中国的“回回国”阴谋;以及中国共产党在民主革命时期解决伊斯兰教问题的政策与实践,作了较详细的阐述,这也填补了当时这方面研究的空白。

二十世纪末在伊斯兰教历史研究领域内,有地位和影响的学术专著也涌现不少,如杨怀中的《回族史论稿》(1991)、冯今源的《中国的伊斯兰教》(1991)、马通的《中国西北伊斯兰教的基本特征》(1991)、高占福的《西北穆斯林社会问题研究》(1991)等,都从不同的角度对历史上的伊斯兰教发展史实进行梳理,其中有的以独立成篇的论文编辑成文集,有的则在伊斯兰教的中国特色方面进行独到的系统阐述,如杨怀中撰写的《回族史论稿》中“唐代的番客”和“论十八世纪哲赫林耶穆斯林的起义”等不同专题论文,都是作者多年研究心得。该论文集付梓后,在从事伊斯兰教和回族历史研究的学者中引起较大反响。再如《中国的伊斯兰教》一书中,冯今源对中国清真寺的名称、社会职能、建筑风格所作的研究别具一格,观点鲜明;在有关教派问题和中国各族穆斯林的历史贡献上,也同样有独特的见解。

李华兴、秦惠彬、冯今源、沙秋真等人合撰的《中国伊斯兰教史》(1998),是新中国第一部中国伊斯兰教史专著。全书按五个不同历史时期叙述了伊斯兰教在华的初期传播、普遍传播、发展完善和成型、在不同地区的本土化和民族化过程中产生的历史变化,以及在不断衍变中所凸显的中国特色和伊斯兰教自身作为一种信仰文化和生活方式而保留的基本特质。由于篇幅较大,涵盖内容也颇广,其中不乏填补学术空白的亮点,如在第五编叙述了伊斯兰教在中华人民共和国成立后的基本概貌,虽然过于简略,但毕竟有开拓之功。该书不为学术窠臼所局限,如在伊斯兰教东传时间上,该著作选择了唐肃、代二宗即八世纪中的说法。另外,对历朝各代的伊斯兰教政策有比较系统而概括的论述,也颇具新意。当

然,因多人合著而带来的缺憾也有,如各编体例、撰写风格、文字表达等都不同程度地存在着差异。

关于新疆地区伊斯兰教历史的公开出版论著,在二十世纪可谓屈指可数,上半叶曾有王日蔚于1935年在《禹贡》第4卷第2期发表的《伊斯兰教入新疆考》;苏北海于1947年在《新疆论丛》第2期发表的《伊斯兰教传入新疆考》。新中国成立后至七十年代末,苏北海、王治来、谷苞、黄心川、李泰玉等也先后撰文论述新疆伊斯兰教历史^[13]。而2000年出版的,由陈慧生主编,马品彦、李进新、陈国光、谭吴铁、马苏坤、赵恩儒、何炳济等多人合著的《中国新疆地区伊斯兰教史》(二册),对二十世纪这方面的研究作出了完整的总结。八十年代以来,新疆社会科学院宗教研究所的有关人员做了大量的资料收集工作,该所许多内部交流的宗教专辑,就是对有关新疆伊斯兰教及各穆斯林民族史料的汇编和梳理。例如历史文献资料《大霍加传》在1986年由波斯文转译为维吾尔文和汉文(由崔维歧翻译,宝文安、王守礼校对的汉译本载见于《新疆宗教研究资料》第十二辑),就对研究白山派和黑山派的斗争具有直接的助益作用。此外,陈慧生、马品彦、陈国光、李进新等人在《清代中国伊斯兰教论集》、《伊斯兰教在中国》、《新疆宗教》、《世界宗教研究》、《宗教》等书刊上都曾经发表过相关论题的文章,在新疆地区的伊斯兰教历史研究上都有较深的学术积累,这也是该专著具有重要学术参考价值的原因。

上述专著只能大致粗略地反映关乎伊斯兰教历史的研究,事实上,许多有分量的研究论文同样有很高的学术地位。如著名元史专家杨志玖教授自1991年到1997年连续发表在《回族研究》刊物上的一系列文章,基本上都围绕着元代穆斯林人物而展开论述,其中以《元代的回回人与政治》为题的6篇系列论文(分别登载于该刊物的1993年第4期;1994年第1、2、3、4期;1995年第2期),更是充分展示了作者厚实的学术功底和渊博的才识。近二十年来问世的有关伊斯兰教历史论文,有不少是重要学术会议上提出的论文,经过有关方面整理结集出版后,颇有影响。如在八十年代初,主要有李华兴的《清政府对伊斯兰教(回教)的政策》、冯增烈的《明清时期陕西伊斯兰教的经堂教育》、陈慧生的《试论清代白山派和黑山派之间的斗争及其影响》、马辰的《马元章与哲赫林耶教派的复兴活动》、冶正纲的《宁夏伊赫瓦尼著名经学家虎嵩山》等论文(均发表于宁夏人民出版社1981年出版的《清代中国伊斯兰教论集》)。其中,李华兴一文认为,清廷对伊斯兰教政策有一个由宽容利用到残酷镇压的过程。具体可划分为三个时期,清廷最后采用的镇压政策及卑劣手段,造成诸如教派矛盾恶化和影响回、维等穆斯林民族的发展等严重恶果。冯增烈在论文中阐明经堂教育的渊源和兴起,讨论了清真寺的组织与经堂教育结构的关系,还对经堂教育教授的课程、中国形式的宗教术语“经堂语”和经堂文字“小儿锦”,包括经堂教育代表人物胡登洲及其弟子相传等历史情况作了较清晰的介

绍。从文章涉及面来看,该文是一篇对中国伊斯兰教教育制度进行较为全面探讨的代表性佳作。至于上述陈慧生的论文,为其后来主编《新疆地区伊斯兰教史》一书中的相关内容奠定了坚实的学术基础。而马辰、冶正纲等文,从不同侧面反映了中国伊斯兰教各不同教派间的历史恩怨和复杂关系,也程度不同地将各种教派代表人物的历史形象呈现给读者。

朱江的《伊斯兰教文化东渐扬州始末》、陈达生的《关于元末泉州伊斯兰教研究的几个问题》、李松茂的《伊斯兰教与回族起义》、陈慧生的《杨增新和新疆伊斯兰教》、马明达和王继光的《略述杨增新督新期间的伊斯兰教政策》、冯今源的《从中国伊斯兰教汉文译著看儒家思想对中国伊斯兰教的影响和渗透》、马克勋的《中国伊斯兰教伊赫瓦尼派的倡导者——马万福(果园)》、纳国昌的《〈朝觐途记〉考证》等(均发表于宁夏人民出版社1982年出版的《伊斯兰教在中国》),其中有的论述民国前期杨增新统治时期的新疆伊斯兰教,或是探讨杨本人的伊斯兰教政策等;有的则对重要的宗教领袖人物进行详尽的介绍;还有的涉及东南沿海地区伊斯兰教的历史,都属于较优秀的专题论文。

八十年代后期,有陈国光《“回回二十五世到中原考”——关于新疆伊斯兰教神秘主义在内地传布问题》(《世界宗教研究》,1985年第3期)和他另一篇关于教派历史的考察论文《中亚纳合西班底教团与我国新疆和卓、西北门宦》(《世界宗教研究》,1988年第1期)、苏北海的《伊斯兰教在哈萨克族中的发展》(《世界宗教研究》,1986年)、秦惠彬的《伊斯兰教在五代时期的发展》(《世界宗教研究》,1989年第1期)、葛壮的《东南沿海地区回族和伊斯兰教发展的历史特征》(《宁夏社会科学》,1989年第4期)等文,对伊斯兰教在不同时代和不同地区与民族中的传播和发展进行了分析,如陈国光在上述第二篇文章中,较为系统地分析了中亚纳合西班底教团与我国新疆和卓、西北门宦的道乘渊源,指出了伊斯兰教苏非主义在新疆及内地传布中的民族化、中国化问题。苏北海论述了哈萨克从八世纪末开始皈依伊斯兰教后的历史过程,指出沙俄侵略者曾经利用伊斯兰教作为侵略工具的史实,以及哈萨克族残存古代封建习俗,伊斯兰教的法规、仪礼也有所不同等情况。秦惠彬认为,五代时期我国伊斯兰教的传播重心已由西部(长安一带)转移到了南部。他在文章中提出存在着一个信仰阶梯的观点,即中国穆斯林的信仰心态呈现出由西向东渐次下降坡度很大的阶梯。他还认为五代时期的穆斯林呈现“儒化”的迹象。葛壮认为,我国东南沿海地区回族和伊斯兰教自唐代以来,就沿着同西北回族和伊斯兰教不同的路线发展,具有鲜明的地方特色。由于所处地域的文化氛围和社会环境的迥异,以及穆斯林来源、社会层次、文化素养的差别,成为东南与西北回族和伊斯兰教走上不同发展道路的重要历史前提。

及至九十年代,从有关的论文专集来看,《中国回族研究》第一辑(宁夏人民出

版社,1991)就有华涛《穆斯林哈喇鲁人、阿儿浑人早期史研究——突厥语部族伊斯兰化开始原因初探》、杨志玖《元代的回回人》、陈得芝《元代回回人史事杂识》、邱树森《赛典赤家族入华时间考》、马明达《高克恭事迹考论》、伍贻业《从王岱舆到刘智的启示和反思——十七世纪中国伊斯兰教思潮》、李松茂《刘智思想初探》、王宗维《陕西回族史上的几个问题》等论文。《中国回族研究》第二辑(宁夏人民出版社,1992)中有邱树森《蒙古国时期的回回人》、许宪隆《苏禄东王与德州北营回民》、郭孝义《镇江伊斯兰教与回族述论》等文。这些论文对穆斯林民族或个别杰出历史人物与伊斯兰教的关系进行了不同角度和不同层面的探讨,也都体现出一定的学术价值。

此外,还有刊发在各种刊物上的一些探讨伊斯兰教历史的论文,如魏良弢《西域史上的一个幻影——“伊斯兰神圣国家”或“和卓时代”考实》(《中国社会科学》,1992年第4期),作者认为这种历史幻影曾被野心家们多次用来做舆论动员工具,遂使历史伪说流布的原因变得更为复杂。曾经以《泉州伊斯兰教石刻》(1984)一书引起国外很大反响的陈达生,在《文莱发现公元十四世纪初穆斯林王国的遗物——淳泥苏丹阿拉伯文墓碑》(《世界宗教研究》,1992年第4期)一文中根据考证,提出该墓碑提供了十三世纪末和十四世纪初文莱已经建立穆斯林王国的物证,从而把国际史学界通常认为文莱穆斯林王国建立于十四世纪六十年代的历史向前推移了半个多世纪。

相同的论述历史为主的文章还有葛壮《近代上海社会中的伊斯兰教》(《复旦大学学报》(社会科学版)1993年第2期)、李松茂《中国伊斯兰教史研究漫议》、秦惠彬《伊斯兰教在中国历史上的地位》、纳忠《关于古太白(屈底波)“进军中国”与“遣使中国”的问题》等(均登载于《中国伊斯兰文化》,中华书局,1996)、陈国光《叶尔羌汗国政教关系的演变》(《西域研究》,1996年第3期)、葛壮《上海伊斯兰教的历史与现状考察》(《宗教》,1996年第3、4期合刊)、李一新《察合台汗国的伊斯兰化》(《西北民族研究》,1998年第2期)、王建平《明清时期云南回回社团的宗教网络系统》(《云南学术探索》,1998年第4期)、台湾学者张中复《论研究中国伊斯兰门宦制度的民族学内涵与意义》(《回族研究》,1999年第1期)、米寿江《扬州早期的穆斯林与伊斯兰教东传》(《世界宗教研究》,1999年第2期)、葛壮《关于清代新疆教派斗争与宗教势力的叛乱活动》(《宗教问题探索》2000年上海市宗教学会论文集)、李兴华《清代回族清真寺的寺产问题》(《世界宗教研究》,2000年第2期)、李进新《论正确认识新疆宗教演变的历史》(《宗教》,2000年第2期)等。

总之,二十世纪关于伊斯兰教史,尤其是关于中国伊斯兰教历史的研究,基本上已经达到较为完善而系统的状况,相对伊斯兰教学术研究的其他领域而言,这方面所取得的成果也显得最为突出。

(四) 关于教义学、教法学研究

教义学是伊斯兰教传统学科的重要门类之一,它由“凯拉姆”,即伊斯兰教的经院哲学逐渐演化而来,其研究对象以安拉本体与属性的关系、造物主与被造物主的关系、自由意志与安拉前定的关系等问题为主。在伊斯兰教界,教义学家们认为该学科为伊斯兰教信仰的基础,居于诸传统学科之首。

在我国,明、清时期著名的经著汉译家们流传后世的关于教义学的著作就有王岱舆的《正教真诠》、《清真大学》,刘智的《天方性理》,马注的《清真指南》等书。及至二十世纪,著名回族学者杨仲明、马坚等人也先后翻译和注释了比较专门的伊斯兰教教义学著作,如《教心经注》、《教义学大纲》、《教典诠释》等,另如马宏毅阿訇翻译的《布哈里圣训实录精华》,也曾在1950年由北京黎明书社出版过;但对教义学研究作更深入的研究,应该是在八十年代有关伊斯兰教研究的高潮兴起阶段。其时,相关书籍也得到刊行,如1981年8月,中国社会科学出版社出版了由买买提·赛来、宝文安合译的汉文本《布哈里圣训实录精华》,是书根据坎斯坦勒拉尼注释本翻译,而其注释对读者理解圣训颇有助益。

根据国内伊斯兰教研究专家秦惠彬的观点,在八十年代以来各种关于伊斯兰教的历史学著作、概论著作、工具书以及通俗性知识读物中,比较有系统地论述教义学的著作,主要有金宜久主编的《伊斯兰教概论》(青海人民出版社,1987),该书辟有专章,介绍教义学的基本内容,并对伊斯兰教发展史上形成的各主要教义学派别之基本主张予以评述,该书于十年后又重新修订、补充为《伊斯兰教》(宗教文化出版社,1997),内容涵盖伊斯兰教教义学产生的历史背景、各派别的基本教义思想及其主张、教义学各分支学科及教义学所讨论的基本论题等。^[14]

由于伊斯兰哲学和苏非神秘主义的学说也都在广义上可以划归到教义学的研究范围,因此,有关教义学的研究成果自然也就多散见于各种相关论题的著述,它们主要可归纳为以下三种类型:一是直接反映在国内学者编译的重要而又有价值的译著中;二是在相继问世的宗教或伊斯兰教辞书、词典、大百科全书等工具类书中,也含有相当多的有关阐述教义学内容的条目;三是有关伊斯兰教的相关学术论著中对教义学的探讨和介绍,随着伊斯兰教学术专著的不断涌现,对教义学的研究,也必然受到积极有益的推促作用。

从第一类著述来看,在1983年由中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室集体编译的《什叶派》一书(中国社会科学出版社,1983),堪称国内最系统地介绍伊斯兰教什叶派教义的一部译著。而由美国学者马吉德·法赫里撰写、陈中耀翻译的《伊斯兰哲学史》(上海外语教育出版社,1992),则是迄今为止在中国出版的

最为完整的一部伊斯兰哲学史译著。全书共 12 章,其中含有关于艾什尔里和安萨里(是书中文版译为加扎利)等教义学内容的论述,以及各种伊斯兰哲学流派,还提到以照明学派为代表的苏非主义宗教哲学,这对人们了解伊斯兰教神秘主义学说特有的教义思想和主张有很大帮助。有关伊斯兰教教义学的译著还有由日本人简井俊彦撰写、秦惠彬翻译的《伊斯兰思想历程:凯拉姆·神秘主义哲学》(今日中国出版社,1992),同样提供了具有重要参考价值的学术资料。正是有了这些译介伊斯兰教义学的著作,为国内学者展开深入研究提供了坚实的理论基础。此外,在《中国穆斯林》刊物上,也曾从 1990 年第 1 期起,连续登载由公元十世纪土耳其人、著名伊斯兰教学者伊本·努巴泰所著,杨宗山翻译的《呼图白集》(呼图白,阿拉伯语 khutbah 的音译,意为“讲话”、“演说词”),伊本·努巴泰长期担任宣讲教义的“海推布”(阿拉伯语 khatib 的音译,即“演讲师”),在其当时迁居的叙利亚和埃及、伊拉克等国都享有盛名,其著被穆斯林世界公认为一部前所未有的最佳演讲集。译者根据 1982 年中国伊斯兰教协会的影印本译成汉文,并有大量的注释,这对读者了解伊斯兰教所宣讲的教义,同样提供了直接的便利条件。

在第二类有关伊斯兰教内容或直接冠以伊斯兰教名号的大、中型各种工具类书,如《宗教词典》、《中国大百科全书·宗教卷》、《伊斯兰教辞典》、《中国伊斯兰百科全书》等宗教类工具书中,也都开列专门的条目,系统地介绍伊斯兰教基本知识,其中亦包括教义学内容。如 1988 年出版的《中国大百科全书·宗教卷》一书共分 8 部分,每一部分又以教义、术语等划分为若干子目,而对伊斯兰教教义学的介绍也颇为全面。再如金宜久主编的《伊斯兰教辞典》,共计 11 个部分,其中第四部分“学说、思潮”中,集中对各种教义学进行介绍;在第五部分“教派、组织”中,也涉及诸如照明学派及各种苏非学派、教团的内容,而对各派的主张、观点所作的相关介绍和评注,客观地展示了编著者对历史上不同教派之教义学思想所作的研究成果。

第三类反映教义学研究成果的是那些国内学者各种关于伊斯兰教的论著,上述金宜久主编《伊斯兰教概论》就属于此类论著。另如著名的伊斯兰教经师、大阿訇达浦生生前曾撰著《伊斯兰六书》,这是一本论述伊斯兰教教义、教理的专著,因由六卷组成,故称“六书”。是书原系著者于 1939 年至 1942 年在甘肃平凉私立伊斯兰师范学校兼授伊斯兰教义学课程时所编讲义的扩写,全书约 30 万字,1945 年就已脱稿,但一直没有付梓刊行,只留下手稿,珍藏于中国伊斯兰协会图书馆。该书是一部系统论述伊斯兰教的专著,又有浓郁的中国文化特色,内容相当翔实,且言简意赅,论述谨严透彻。在达浦生逝世三十周年之际,为表示缅怀景仰之意,《中国穆斯林》刊物自 1995 年第 2 期起连载刊发此书。关乎教义学即认主学的重要性,在该书的卷一第二章第三节中就特别强调,指出“伊斯兰教育要点,首先注意认主学……因认识真主,系吾伊斯兰教根本之要旨,而认主学乃万学之本,诸德之

径……盖认识真主为万善之原,人心若时时注向之,持之以恒,敬之以久,则诸恶念、私心不得萌生”(《中国穆斯林》,1995年第3期),在其他章节中,作者也阐发了诸如造物主与被造物之间的关系等教义学原理,所谓“天地万物,实真主之征也。远观诸物,近察诸身,无一不是真主妙用之显著也”(《中国穆斯林》,1995年第4期)。

伊斯兰教教义学研究成果还见诸不少相关的哲学论文或著作,如金宜久曾发表过题为《论汉文伊斯兰教早期著述中的神光思想》(《世界宗教研究》,1985年第4期),而在《王岱舆的伊斯兰哲学本体论》一文中(《宁夏社会科学》,1989年第1期),通过对历史上“真回老人”王岱舆“真一”、“数一”两个概念的分析,介绍了其哲学本体论,指出该理论的形成主要受新柏拉图主义流溢说的影响,也吸收了儒家和宋明理学的某些成分。金宜久还撰著《伊斯兰教的苏非神秘主义》一书(中国社会科学出版社,1995),将个人多年潜心研究的思想结晶阐发于其中,对不同的伊斯兰教教派之间的区别,尤其是苏非派的神秘信仰体系和功修道路作了全面系统的论述,在论述神爱论、神光论、神智论、照明论、泛神论、完人论、人主合一论等方面,以及对苏非功修方式的归纳等,都达到很高水平,填补了国内在该领域的空白。

另如蔡伟良撰写的《至诚兄弟会及其哲学思想》(《阿拉伯世界》,1989年第3期),讨论中世纪阿拉伯帝国时期穆斯林秘密宗教学术团体“至诚兄弟会”的建会宗旨、基本教义、组织形式、文献和主要的哲学思想等。蔡德贵的《阿拉伯哲学史》(山东大学出版社,1992),是中国第一部全面、系统地论述阿拉伯哲学历史的专著,其中涉及有关教派、教法学派、教义学派的各种哲学思想。嗣后李振中、王家瑛主编同名专著(北京语言学院出版社,1995),也同样包含有关宗教哲学,即伊斯兰教教义学经常讨论的主题,这些书籍都有重要的学术参考价值。

直接探讨伊斯兰教义学的专门论著,有吴云贵的《伊斯兰教义学的阶段性特征》(《世界宗教研究》,1993年第4期),作者以宗教思想和社会政治环境相互关系为切入点,在社会文化氛围这个主要层面上展开论述,从而对伊斯兰教义学的阶段性特征进行深入地探研和剖析。吴云贵在其后撰写的《伊斯兰教义学》(中国社会科学出版社,1995),更是一本教义学专著,此书虽篇幅不大,但却是国内学者唯一冠以伊斯兰教义学名号的研究专著,也是一部教义学的简史。教义学的发展历程,包括早期的教义争论,早期教义学的历史文献,不同的代表性教义学体系如艾什里、安萨里、思辨苏非的认主学,正统教义学派,近现代教义学的发展趋势等内容。有的学者根据其书所具有的系统性、完整性和理论性,以及该书在引进的国外新资料上所展示的开拓性,包括对教义学研究中拉近历史与现实之距离的可贵尝试,认定吴云贵这本书是“我国有关伊斯兰教义学分量最重的一部著作”。^[15]

间接论述伊斯兰教义学的著作,还可见于通俗读物,如冯今源、铁国玺合撰的《伊斯兰教文化百问》(今日中国出版社,1989),就有相关的内容介绍;而秦惠彬《中

国伊斯兰教与传统文化》(中国社会科学出版社,1995),更用近五分之一的篇幅,从特殊的视角切入,详尽地论述了“在传统文化氛围中形成的中国伊斯兰教义学”。作者指出,中国传统文化对由境外东渐的伊斯兰教之影响造成的直接后果,就是中国伊斯兰教义学的产生,其体系创建于明末清初,代表人物是王岱舆、刘智、马注等穆斯林学者。这也标志着中国伊斯兰教典型化即伊斯兰教中国化的历程基本完成。伊斯兰教传入中国后,由于无法也不可能同古老的中国文明相抗衡,为求生存和发展,只能调整其自身以适应中国社会的整体文化氛围。而中国伊斯兰教义学体系的基本理论框架,就是把伊斯兰教义思想纳入传统思想之中,此即所谓“以儒诠回”或“外回内儒”。它表现在成就中国伊斯兰教义学的学者们几乎都是博通四教(儒、佛、道、伊斯兰)的大家。秦惠彬在书中同时介绍了中国伊斯兰教义学的具体理论框架,以及该体系创建的重要意义等。作者这种探研角度新颖的大段论述,在推进关于教义学的研究方面,无疑具有相当重要和积极的意义。秦氏在其另一本著作《伊斯兰教志》(上海人民出版社,1998)中的第三章经籍与教义中,再次从理论上对中国伊斯兰教独有的哲学——教义学体系的基本框架和具体内容,以及它和中国传统思想的关系进行了论述。

此外,还有一些零星探讨伊斯兰教教义学的文章,如沙宗平的《安萨里及其哲学思想》(《中国穆斯林》,1995年第6期)较全面地介绍了这位在伊斯兰教历史上影响巨大的教义学思想权威,从其传世著作的大致四种分类(即经注学、教义学和教法、哲学和逻辑学、苏非主义和道德修养),到其心路历程,把安萨里个人思想的发展变化分为三个时期,即怀疑、信仰和确信时期。是文还通过安萨里对其他教义学流派的哲学批判,来展示其在捍卫宗教信仰上的坚定立场和对苏非主义的肯定。再如从恩霖在《伊斯兰教关于“哀比”的教义》(《中国穆斯林》,1996年第2期)一文中,指出“哀比”在马坚的汉译《古兰经》中翻译为“幽玄”,即人的智力无法穷尽的“未知领域”,或“未知世界”;认为伊斯兰教关于“未知世界”的思想,不仅体现在有关教理中,而且具有深刻的人生指导意义;确信“哀比”,才有前进的动力,才有要发展自己的意识。而马中平的《早期伊斯兰教历史上的著名苏非及其思想》(《中国穆斯林》,1996年第4期)则分别介绍了“神爱论”提出者拉比阿·阿德维叶、“神智论”首倡者祖嫩·米斯里、“无我论”和“万有单一论”的创造者巴耶济德·比斯塔米、“入化说”宣扬者曼苏尔·哈拉智等公元八至十世纪的早期著名苏非的思想及其观点,同样有益于人们增加对苏非神秘主义教义学的了解。

在我国,关于伊斯兰教法学的研究和教义学的研究状况相类似,亦属新兴分支学科研究,长期以来曾无人问津。伊斯兰教法又可译为“穆斯林教法”,音译为“沙里亚”,是穆斯林宗教、政治、经济、社会、家庭和个人生活、行为法则的总称,内容涵盖信仰伊斯兰教民众的全部行为。而法学则是参悟、理解“主命”或教法知识的

相关学科。阿拉伯文音译为“斐格海”，教法学又可译为“教律学”。和教义学一样，它也是伊斯兰教传统学科之一。

随着国内关于伊斯兰教研究学科建设的不断进展和深入，对教法学的研究也有了可喜的成果，其中吴云贵的成果相对显著和突出，他在发表了《〈古兰经〉与伊斯兰教法》（《世界宗教研究》，1983年第4期）一文后，又接连发表了《沙斐仪与伊斯兰教法学理论》（《甘肃民族研究》，1985年第1期）、《伊斯兰国家婚姻法规的改革》（《世界宗教资料》，1985年第4期）等数篇论文，其《瓦克夫制度的由来和演变》（《世界宗教研究》，1986年第1期）一文尤见功力。该文从分析社会经济关系入手，探讨了这一制度的起源和演变过程。作者认为，瓦克夫制度的形成固然与早年穆斯林的乐善好施传统不无关系，但决定性的因素是社会现实经济需要。瓦克夫制度的两种形式（公益和家庭），与早年伊斯兰国家的财政税收政策，及稍晚形成的伊斯兰教继承法的不完善性，有着直接的因果关系。近现代瓦克夫制度的发展，反映了古老的宗教传统对社会现实的适应过程。《早期法学派与圣训派》（《世界宗教研究》，1986年第3期）是吴云贵在教法研究中的又一篇力作，他在借鉴西方学者研究成果的基础上，就伊斯兰教法实体形成的过程及有关法律技术问题作了初步的探讨和介绍。

其他学者涉及教法学之论文或译文有：马忠杰翻译的《阿拔斯王朝的司法制度与伊斯兰教教法》（《中国穆斯林》，1982年第2期）、高鸿钧的《论西方两大法系对伊斯兰法的影响》（《西亚·非洲》，1984年第6期）、韩培基的《沙里亚法典的产生和影响》（《宁夏大学学报》，1984年第2期）、高鸿钧的《伊斯兰法的主要特征及伊斯兰法系的现状与前景》（《世界宗教研究》，1985年第4期）、王银和于山的《〈古兰经〉关于居民法律地位的规定》（《宁夏法制报》，1985年12月25日）、高鸿钧的《伊斯兰世界婚姻家庭及继承法改革》（《外国法学研究》，1986年第3期）、万忆的《试论伊斯兰法学派的理论活动方式》（《厦门大学学报》，1985年第3期）等。回族学者余振贵个人也在1985年的《宁夏法制报》上，先后发表了《伊斯兰教立法的基石——〈古兰经〉》（7月25日）、《〈古兰经〉体现的立法原则》（8月15日）、《〈古兰经〉中有关律例的安排》（8月25日）、《〈古兰经〉立法与时代的关系》（9月15日）、《〈古兰经〉中对律例的更改》（9月25日）、《〈古兰经〉中的立法形式》（10月5日）等若干篇系列知识性介绍文章。八十年代中期，由英国学者N. J. 库尔森撰著、吴云贵翻译《伊斯兰教法律史》问世后，也使国内学者有了可资参考和汲取养料的学术专著。

在国内有关教法学的研究论文或涉及教法知识的文章开始增多的基础上，九十年代终于出现专门的教法学专著。吴云贵个人编著的《伊斯兰教法概略》（中国社会科学出版社，1993）率先得到刊行，此系国内学者在该领域首部最系统的学术专著。该书共分为三编。全书史论结合，全面系统地论述了伊斯兰教法的起源、古

典法学理论的发展、中世纪各著名教法学派形成和演变的过程,介绍了教法实体的具体内容,分析了近现代伊斯兰国家的法制改革的基本内容,以及这种改革对教法理论和实践的影响。吴云贵在《伊斯兰教法的泛化、极化与工具化》(《世界宗教研究》,2000年第4期)一文中还进一步论述了伊斯兰教法与当代伊斯兰复兴运动之间的内在关系。

另一本关于教法研究的专著是社会科学文献出版社在1996年出版的《伊斯兰法:传统与现代化》,作者高鸿钧多年来在研究伊斯兰教法上著述甚勤,除前文提及的八十年代专题文章外,九十年代以来亦有《习惯与习惯法对伊斯兰法的影响》(文载《外国法制史论文集》,中山大学出版社,1990)、《伊斯兰人权观》(《世界宗教研究》,1995年第3期)、《伊斯兰法学及主要流派》(《外国法译评》,1996年第1期)等论文发表,而是书因从比较法学和法律社会学角度切入主题,从而构成重要特色,在内容上也有与其他同类著作不同的侧重点,如该书分别就伊斯兰宪政理论和伊斯兰人权观问题展开讨论,具有积极的学术创新意义。

九十年代有关伊斯兰教法研究的文章中,吴云贵的《伊斯兰教继承制度概略》(《世界宗教研究》,1990年第4期)和周燮藩的《伊斯兰教法的近现代改革》(《世界宗教研究》,1992年第1期)两篇论文颇具代表性。吴云贵在文中阐述了法定继承制、遗嘱继承制、遗赠、瓦克夫法和现代继承法的改革趋势等内容。周燮藩则从西方法律制度的引进、现代主义与传统主义的法理学争论、法律改革实践中的矛盾和冲突等方面,论述教法改革在不同时期的主要内容、方法和特征,以及在中东、北非和南亚等地的差异。

在阐述教法学思想和理论发展历程方面,从恩霖的《伊斯兰法学及其发展历程》(《中国穆斯林》,1996年第6期)值得一提,作者认为伊斯兰教法学思想因其灵活性而突出地显示了其社会性,使其具有适应时代的特征。他从“先知时期的教法”、“圣门弟子时期的教法”和“争鸣时期的教法”等三个方面入手,分析伊斯兰教的立法思想和法学理论的构建、演变、形成和发展的历史过程。马明贤的《早期伊斯兰法的形成及其社会作用》(《西北民族学院学报》,1999年第4期)则强调了穆罕默德在麦加、麦地那二十三年的宣教时期是伊斯兰法发展的起点和初创启蒙时期,它对当时“乌玛”社会和以后政教合一的阿拉伯哈里发帝国都发挥了巨大的社会作用。1999年,经济日报出版社出版了由康有玺翻译的《布哈里圣训实录全集》(第一部)。而著名穆斯林学者马通撰写的《教法学家与“圣训”》(《中国穆斯林》,2000年第5期),也从历史上圣训传述者、圣训搜集者的情况介绍入手,剖析了圣训与教法学家彼此的紧密关系。可见在对《圣训》的研究上,学术呼应和深化、细化的研究态势也已显露端倪。

此外,还有一些具体论述伊斯兰教教法规定的文章,如赛生发的《斋戒教法规

定略述》(《中国穆斯林》,1990年第1期)一文,主要是根据哈乃斐教法学派(四大教法学派之一)的著作,并参照近代教法学者的演绎论述,介绍了有关斋戒的教法规定细则。马贤在《伊斯兰教关于婚姻的教法规定》(《中国穆斯林》,1995年第3期)一文中,指出教法对婚姻有较详细的规定,主要有关于婚约成立的基本前提、夫妻间的权利义务、不能与之结婚的女性、关于离婚的规定、允许有条件有限制的多妻等。另外也有文章论及伊斯兰教教法和现代社会问题关系的,如由从恩霖编译的《国外伊斯兰学者对医学变性手术的看法》(《中国穆斯林》,1996年第1期),介绍国外权威教法学者对现代社会医学科技高速发展带来的问题之看法,认为伊斯兰教关于变性手术能否实施是有原则的。即凡属真主原造的完美事体绝不能,也不应该更改;而属于性畸形这类缺陷性疾病,通过医术而加以治疗是完全可以的。其他关于教法学的文章还有《清代新疆地区的法制与伊斯兰教法》(《西北民族研究》,1995年第1期)、《清代回疆地区法律典章的研究与注释》(《西北民族研究》,1998年第2期)、《教法学泰斗沙斐仪及其〈法源论纲〉》(《西北民族研究》,1999年第2期)等。

除了上述著作、文章外,二十世纪后期出版的一些专门的工具类书籍中,也包含了一定数量的教法学研究成果,这种情况和教义学研究相同。

总之,在国内伊斯兰教学科研究中,关于教义学和教法学的研究在八十年代后虽有了一定起色,但从整体上看,终究是十分薄弱的环节,这方面问题的关键在于从事专门研究的学者数量实在是凤毛麟角,因此亟待更多学术资源的投入,这也需要在研究力量与方向上作出相应较大的调整。

(五) 对伊斯兰文化的探讨

以伊斯兰文化为研究对象的论著,在二十世纪伊斯兰教研究领域属于积累颇多的门类。早在民国早期发轫的“回教文化运动”中,就有不少专门的论述。如在当时学术性甚强的《禹贡》杂志中,就不乏从不同角度介绍伊斯兰教文化的文章,其中有论及伊斯兰教教堂教育制度和教材内容的;有总结为期三十年(1907—1936)的中国回教文化概况的;也有着重介绍“以造就健全师资,启发回民智识,阐扬回教文化为宗旨”的成达师范学校的若干篇文章。此外尚有探讨伊斯兰教与中国历算关系,论述穆斯林对中国医药学的贡献,以及回回和元代戏曲文化的关系等,也都分别见诸民国时期的各种刊物(绝大多数为伊斯兰教内部刊物),如哈生著、马继高译的《中国与伊斯兰艺术》(《回教文化》,第1卷第3、4期),杨德元的《中国文化与回教文化》(《晨熹》,第3卷第3期),刘风五的《回教徒对于中国医药的贡献》(《西北论衡》,第9卷第11期)等多篇文章,这从《中国伊斯兰教史参考资

料选编(1911—1949)》(下册)中“文化教育”部分所载列的文章或有关资料目录上,就可窥其一斑。

建国后,即便在学术研究相对冷寂时期,马坚、纳忠等穆斯林学者仍不时有关于伊斯兰教文化的文章问世(参见本章第一节相关部分)。另外还有范行准的《中国与阿拉伯医药交流史实》(《医史杂志》,1952年第2期)、赵世询的《中国与马来西亚的回教文化》(《中国一周》,1959年第8期)、宋大仁的《中国与阿拉伯的医药交流》(《历史研究》,1959年第1期)等文章或译文。及至改革开放阶段,尤其是八十年代以来,人们对传统文化的认识日益深化,对宗教的看法也较过去有了极大的改变,随着宗教文化热的兴起,对伊斯兰教文化的研究也开始受到学者的青睐,逐渐成为有关伊斯兰教研究中的一个热门。一些相关文章也陆续发表,如马贤达的《中国穆斯林与武术》(《新体育》,1981年第6期)、韩儒林的《所谓“亦思替非文字”是什么字?》(《考古》,1981年第1期)、马汝邻的《“亦思替非”是一种什么文字?——兼论与回回民族形成有关的二三问题》(《甘肃民族研究》,1981年第1期)、纳忠的《伊斯兰教对世界文化的贡献》(《中国穆斯林》,1981年第2期)、冯增烈的《略论“回回”文化》(《宁夏社会科学》,1984年第1期)、李仁的《虎嵩山与宁夏伊斯兰教的经堂教育》(《阿拉伯世界》,1989年第2期)、南文渊的《伊斯兰教文化价值系统及其对回族的影响》(《甘肃民族研究》,1989年第4期)等。

在八十年代讨论伊斯兰教文化的大量文章中,观点独到新颖者不胜枚举,如冯今源的《从中国伊斯兰教汉文译著看儒家思想对中国伊斯兰教的影响和渗透》、朱江的《伊斯兰教文化东渐扬州始末》、冯增烈的《刘智与〈天方典礼〉》、李兴华的《中文伊斯兰教译著评述(第三部分)》等文(均载见于《伊斯兰教在中国》,宁夏人民出版社,1982),虽从历史角度切入,但研究内容完全围绕着伊斯兰教文化而展开。如冯今源在文中指出,儒家思想对中国伊斯兰教的影响和渗透,造成这种影响和渗透的原因,一是伊斯兰教发展变化的必然性。二是接受儒家思想影响和渗透的必要性,因为外来宗教意识形态要站住脚,必须与中国本土的思想意识相融合。三是接受这种影响的可能性,即思想基础上的共通使二者有可能结合,而中国穆斯林世代所受儒家思想文化的熏陶,又为中国的伊斯兰教接受这种影响的可能性打下了群众基础。另几篇文章同样从不同层面揭示了伊斯兰教文化中国化的历史衍变过程。至于刘靖华的《伊斯兰传统价值的复兴与超越》(《西亚·非洲》,1989年第4期)、陆培勇的《伊斯兰文化及与文明的关系》(《阿拉伯世界》,1989年第1期)、王瑞聚的《伊斯兰教关于饮食禁忌的思想认识根源》(《阿拉伯世界》,1989年第4期)等文,则各有其侧重点,也都是颇具代表性的文章。

九十年代论及伊斯兰教文化的文章明显增多,在涉及的范围和研究的深度方面也都有新的进展。举与伊斯兰教研究关系密切的《西北民族研究》与《回族研究》

两家刊物为例,仅1994年至1995年,与探讨伊斯兰文化直接相关的论文就多达二十多篇,其中如《西北民族研究》有《明代陶瓷与伊斯兰文化》、《回族文学与回族的民族心理》(1994年第1期)、《从〈突厥语大词典〉看古代维吾尔族的饮食文化》、《中国回回历法典籍考述》、《从回族清真寺汉文对联昭示的宇宙观和认识论看中阿哲学思想的交流》(1994年第2期)、《〈突厥语大词典〉中的诗歌谚语及其文化透视》(1995年第1期)、《回族食俗特质谈》、《文化交融与民族理解——〈伊斯兰与中国文化〉读后》(1995年第2期)等文。而《回族研究》则有《中国历史上伊斯兰文化的四次高潮》、《金岭镇回族的丧葬习俗及其社会功能》(1994年第1期);《回族汉文对联述略》、《沙甸回族的宗教、文化和经济生活》(1994年第2期);《伊斯兰文化对广州回族社区形成发展的作用》(1994年第3期);《伊斯兰文化是回族文化的内核》、《西北穆斯林民族的伦理文化》(1994年第4期);《明清时期中国伊斯兰教汉文译著中的回族哲学思想》(1995年第1期);《陈埭丁氏回族婚姻形态的历史考察》(1995年第2期);《伊斯兰教教育理论及其特点新探》、《回族民族内婚姻制度探析》(1995年第3期);《试论回族文化的地域特色》、《新疆回族社区回民生活方式变迁研究》、《回族家规庭训浅析》(1995年第4期)等文。这还不包括这两种刊物上另外一些间接论及伊斯兰文化的文章,由此亦可想见这方面文章数量之多。

在国内一些相关的论文集中,也有探讨文化的,如《中国回族研究》第一辑(宁夏人民出版社,1991)中,有刘迎胜的《十三—十八世纪回回世俗文化综考》,内容有元代官办回回语文教学、明与清初民间波斯文和阿拉伯文教学,还提到汉地回回人手中的回回史籍及相应的回回史学、哲学、阴阳学、自然科学(包括医药学、穆斯林天文历算学、地理学、工程技术学、矿物学、珠宝学及化学)等,作者以4万多字的篇幅,十分详尽地展示了历史上穆斯林的文化贡献。该文集中还有丁国勇的《回族风俗习惯的形成与演变》,主要从回族先民的宗教习俗、回族的形成及其风俗习惯的确立与演变等角度来阐述问题。在《中国回族研究》第二辑(宁夏人民出版社,1992)中,也有刘迎胜的《〈回回馆杂字〉与〈回回馆译语〉“天文门”至“时令门”校释与研究》、马明达和陈静的《清人对回回历法的整理与研究》、林松的《〈清真诗经译讲〉校勘影印本序言》、宋岷的《论〈回回药方〉与阿维森纳〈医典〉的关系》等文。宋岷在个人长期研究的基础上,还撰成《回回药方考释》(上、下两卷),于2000年7月由中华书局出版。《回回药方》编成于明代,其书内容与拉齐、侯奈尼、沙卜而、麦朱西、伊本·西那等著名的伊斯兰医学家的经典著述有着直接的渊源关系。《考释》介绍了阿拉伯医学典籍传入元代中国的情形,对《回回药方》中的人名、地名、药名、方剂名做了翔实的考证,对人们了解伊斯兰医药有重要意义。是书把药方中的中文译名均还原成阿拉伯文或波斯文原名,足见作者用力之勤。

从历史角度和大文化的宏观概念出发探讨伊斯兰文化的,有陈广元的《中国穆

斯林的风俗习惯》(《世界宗教研究》,1990年第4期),该文较详细地介绍了中国十个信仰伊斯兰教的民族生活习俗、礼仪习俗、节日习俗。还有马志刚的《伊斯兰教中的人本精神》(《宁夏社会科学》,1991年第2期)、马启成的《论中国伊斯兰大文化属性》(中央民族学院学报,1992年第6期)、葛壮的《伊斯兰教和中国传统文化》(《探索与争鸣》,1992年第3期)、吴云贵的《伊斯兰文化的共性与个性》(《世界宗教文化》,1996年春季号总第5期)、李兴华的《回族与中华文明》(《回族研究》,1999年第1期)、纳麒的《从回族角度谈伊斯兰教的中国化》(《回族研究》,1999年第4期);以及《回族研究》2000年第3期上登载的马平《论回族的民族情感与民族理性》和丁克家《重构·对话·文化启蒙——中国回族穆斯林知识分子的历史类型与理想追求》等论文。

值得注意的是,在文化的探讨上,开始出现细化的分析,具体结合某一地区穆斯林生活的伊斯兰文化展开研究,与一般较多见的,笼统的宏观性论述相比,更能显现其学术价值而受到重视。如林松的《北京牛街穆斯林的形态、心态和动态》(《中国回族研究》第一辑,宁夏人民出版社,1991),全文中心议题是谈论牛街穆斯林的习俗礼仪、生活方式。它们既是一种外在的表现形式,也反映了内在的心理和意识,其表现或心理都不是静止凝固的,有其由来、演变和发展的丰富历程。作者以北京牛街的回民为例,生动地勾勒出其内心深处蕴涵的以宗教意识和民族感情相融会凝结为特征的“穆斯林意识”,是文英译稿也被编入有关国际学术讨论会文集,由日本东方文化研究中心出版。葛壮的《改革开放时期中的西北地区伊斯兰教》(《当代宗教研究》,1993年第2期);马建钊的《伊斯兰文化对广州回族社区形成发展的作用》(《回族研究》,1994年第3期)等也先后被翻译成英文,全文转载到英国有关的宗教杂志上。

其他同类文章还有华进明的《略论临夏回族文化》(《甘肃民族研究》,1993年第4期)、韩军的《乌鲁木齐的清真寺状况及其沿革》(《中国穆斯林》,1993年第2期)、马恒丰的《沙甸回族的宗教、文化和经济生活》(《回族研究》,1994年第2期)、何绵山的《试论伊斯兰教在福建的传播和特点》(《回族研究》,1996年第2期)、袁红卫和余建明的《苏州回族的伊斯兰文化与商品经济》(《宁夏社会科学》,1997年第6期)、马学仁的《从藏族走向回族的穆斯林——来自卡力岗地区的田野调查》(《西北民族研究》,2000年第2期)等文。这种细化分析的趋势,不惟表现在对某具体地区穆斯林文化的探讨上,还多方位地反映在对穆斯林饮食、婚姻、服饰、丧葬、礼仪、节庆等习俗、建筑艺术、说唱艺术、医学、天文学、伦理学、文学、哲学、文化心理等领域。

对伊斯兰文化的探讨还有从历史上中外文化交流的角度切入的,例如在有关中阿友好关系的探研方面,龚方震所撰写的《古代阿拉伯人记中国》(载于《中外关

系史论丛》第三辑,世界知识出版社,1991)一文,对阿拉伯著作中有关中国的记载,提供了翔实的考证,并特别根据波兰文献指出有两个阿拉伯人,即阿布·乌贝达和纳扎尔在八世纪时来过中国,此事发生在阿布·赛义德记载之前,也是阿拉伯史料中首先有来华阿拉伯人记载的重要文献。另如《回族研究》1999年第4期上刊登了参加在伊朗召开的“穆拉·萨德拉伊斯兰哲学思想国际学术讨论会”的几位中国学者与会论文,其中有余振贵的《穆拉·萨德拉和王岱舆:十七世纪伊朗和中国伊斯兰文化复兴运动中的两位伟大哲学家》、杨怀中的《波斯照明学派对十七世纪中国伊斯兰汉文译著的影响》、李振中的《王岱舆与中阿文化交流》、马平的《萨迪的〈古历斯坦〉及其对中国穆斯林的影响》、丁克家的《波斯语苏非经典及其对中国穆斯林的影响》、陆扬的《中国伊斯兰建筑艺术》等。

在专门著述中发行较早,社会影响较大的主要有“宗教文化丛书”中的《伊斯兰教文化百问》(今日中国出版社,1989),作者为回族学者冯今源和铁国玺阿訇,该书与另一本由冯今源、沙秋真合著的《伊斯兰教历史百问》同期推出,这本近14万字的通俗读物,以问答形式,深入浅出地介绍了伊斯兰教的基本信仰和宗教功修,伊斯兰教的传统学科门类,伊斯兰教的哲学思想及其重要的代表人物,中外穆斯林在科学文化发展历史上的贡献,中外著名的清真寺,穆斯林在教育、饮食、丧葬和日常的风俗习惯等内容。嗣后,连同今日中国出版社相关伊斯兰教文化系列的其他几部“百问”,如陈广元、冯今源、铁国玺编著的《古兰经百问》,由刘一虹、齐前进合著的《伊斯兰艺术百问》,吴云贵的《伊斯兰教典籍百问》等,加上由中国社会科学出版社出版的“伊斯兰文化丛书系列”,共有秦惠彬的《中国伊斯兰教与传统文化》、元文琪的《伊斯兰文学》等十多本书,这些集中论述各项伊斯兰教文化专题的书籍林林总总,几乎囊括了伊斯兰教文化的方方面面,对人们从不同的角度重新审视伊斯兰教文化,具有不容小觑的意义。毕竟,在我国伊斯兰教文化研究初级阶段,这种以描述性、介绍性为主的宗教知识读物,具有其特殊的社会功能和一定的学术地位。

伊斯兰教文化研究的重要代表作,主要有杨怀中、余振贵合著的《伊斯兰教与中国文化》(宁夏人民出版社,1995),全书分10章,共计20万字。内容包括唐代以后不同历史时期伊斯兰教文化与中国文化的交流与融合、中国史上伊斯兰文化的四次高潮,并在介绍带着鲜明伊斯兰特征的天文学、医学输入中国情况的同时对不同质地的文化交流进行剖析,也对传统的经堂教育典籍和著名的汉文译著活动及人物进行有重点的介绍,以及对中国伊斯兰文化特点的归纳。该书最具学术贡献之处的部分,是第9章中对中国境内各穆斯林民族翻译《古兰经》历史所作全面系统的阐述分析和评估,由于该章请曾经亲自翻译过《古兰经》的学者林松执笔,是故对各翻译版本的评估也不失平和,本身行文流畅,脉络条理也相当清晰。

另外一本重要的代表作,当推秦惠彬主编的《伊斯兰文明》(中国社会科学出版

社,1999),共有7人参加撰写。是书以三分之一的篇幅,展示了伊斯兰文明自兴起到传播、发展、演变的全过程,内容包括早期伊斯兰教的本质和特征、伊斯兰文化的整合与定型、伊斯兰教的地区化、近现代社会中对伊斯兰文明的再思索等问题。在全书最后4章中,撰著者对伊斯兰文学艺术、教育、科学,以及伊斯兰文明对世界文明的贡献和其自身的基本特性等,作了较详尽的阐述。同时,在方法上,该书采取了纵横交错,将纵向的回溯历史与横向的考察现象相互结合,从而在整体上对伊斯兰文明及其重要内核伊斯兰教作出鸟瞰式的论断,并提出一些具有前瞻性意义的观点。

金宜久的《中国伊斯兰教思想探秘——刘智研究》(东方出版社,1999)和马通的《丝绸之路上的穆斯林文化》(宁夏人民出版社,2000)也都是反映伊斯兰文化研究成果的力作。前者全面系统地探研了刘智其人的思想和观点;后者通过详尽地描述各穆斯林民族的文化形态及特征,形象而生动地展示了丝绸之路上的伊斯兰文化。

其他的关于伊斯兰文化的专著还有刘致平的《中国伊斯兰教建筑》(新疆人民出版社,1985),艾山、阿布都热衣布的《伊斯兰教建筑艺术》(新疆人民出版社,1989),世界宗教研究所伊斯兰教研究室合编的《伊斯兰教文化面面观》(齐鲁出版社,1991),纳忠等合著的《传承与交融:阿拉伯文化》(浙江人民出版社,1993),马平、赖存理合著的《中国穆斯林民居文化》(宁夏人民出版社,1995),马明良的《伊斯兰文化新论》(宁夏人民出版社,1999),李琛的《阿拉伯现代文学与神秘主义》(社会科学文献出版社,2000),孙振玉的《王岱舆及其伊斯兰思想研究》(兰州大学出版社,2000)等,以及前述提到有关“伊斯兰文化丛书系列”中的相关书籍。

在另外一些涉及文化的书籍中,亦有连带介绍伊斯兰文化的,如罗小未、蒋琬英合著的《外国建筑历史图说》(同济大学出版社,1986)就在第三篇“中古封建制国家的建筑”中图文并茂地表现了伊斯兰建筑特有的风采。另如裔昭英主编的《世界文化史》(华东师范大学出版社,2000)中,更有关于阿拉伯—伊斯兰文化圈、伊斯兰教对世界文化交流的影响、近代伊斯兰文化的发展轨迹等问题的大段阐述。其他同名书籍情况相类似。

(六) 关于当代伊斯兰教的研究

如前文所述,我国传统意义上的伊斯兰教学科研究,基本上以伊斯兰教历史研究为主,对当代伊斯兰教的研究起步较晚,但起点却并不算太低。二十世纪七十年代末以来,伊斯兰教世界普遍地出现以原教旨主义为重要特征的宗教复兴思潮和社会运动,这种国际社会出现的新态势和新动向,引起国内学术界的高度重视,不

少研究者的视角开始从国内转向国际,伊斯兰教在国际政治事务中的政治作用、伊斯兰教原教旨主义思潮对穆斯林社会生活及文化心理的影响等,成为重要的关注对象和研究课题。随着一些打着伊斯兰教旗号的国际恐怖主义、宗教极端主义以及民族分裂主义三股国际性恶势力的日益猖獗,世界各地民族宗教冲突不断,探讨伊斯兰教与国际相关热点问题之间的关系的论著也相继问世,由于从事这方面研究的学者,不仅仅局限于原来伊斯兰教的研究领域,还有其他研究领域如国际政治学、民族学、中东学等方面的学者,遂令当代伊斯兰教的研究队伍更加齐整和充实,这是该方面研究成果水准在整体上相对较高的重要原因。

国内有学者曾将当代伊斯兰教研究的基本内容概括为:一是始自七十年代、席卷大半个世界的伊斯兰复兴运动;二是复兴运动中兴起的伊斯兰原教旨主义思潮;三是因伊斯兰教政治化倾向的加强而出现的伊斯兰教与国际政治的密切关联^[16]。若就研究的全貌来看,还应包括对当今世界各地伊斯兰教发展与各国穆斯林现状的讨论和介绍,以及有关伊斯兰经济的探索,这些研究在推动学术发展上所具作用也是不可或缺的。

论述世界各地伊斯兰教现状的见闻性或知识性的文章,在改革开放初期就陆续有登载,如陈泽政翻译的《麦加朝觐札记》(《世界之窗》,1980年第5期),林皎明的《开罗斋月散记》(《人民日报》,1981年7月28日),温亮的《麦加朝觐杂感》(《西亚·非洲》,1981年第2期),元鼎的《长塔之城开罗》(《阿拉伯世界》,1981年第6期),程承宁的《伊斯兰—阿拉伯文化发展国际合作机构》(《阿拉伯世界》,1983年第2期),赛生发的《巴基斯坦、伊朗的著名清真寺》(《中国穆斯林》,1985年第2期)、《土耳其的著名清真寺》(《中国穆斯林》,1985年第3期)等,就属于这类文章。

八十年代末期,直接介绍国外伊斯兰教或穆斯林情况的译文、文章并不少见。如《民族译丛》,1989年第1期上有V. N. 巴西洛夫(苏联)的《中亚和哈萨克斯坦的民众伊斯兰教》、第2期上则有E. 舍尔(苏联)的《索马里和埃塞俄比亚的伊斯兰教》;而《宁夏社会科学通讯》,1989年第3期在刊登泰赫尔·阿里·阿萨里(尼泊尔)的《尼泊尔穆斯林少数民族》译文外,还同期发表了曹育民撰写的《苏联穆斯林民族问题概述》,阐述了穆斯林民族人口激增,在政治、经济等方面给苏联领导造成压力;“民族融合”政策受到阻力,而宗教势力也是“民族融合”的阻力之一;穆斯林民族维护民族权利的要求不断高涨;穆斯林民族对苏联外交政策的影响等问题。黄陵渝的《新西兰等国的穆斯林》(《中国穆斯林》,1989年第2期)和《巴西的穆斯林》(《拉丁美洲研究》,1989年第1期)、《匈牙利伊斯兰教概况》(《世界宗教资料》,1989年第1期),以及粟明鲜的《伊斯兰教在菲律宾》(《印度支那》,1989年第2期)等,分别介绍了当时不同国家的伊斯兰教和穆斯林状况。

论述与伊斯兰经济相关的研究文章有杨曼苏、肖宪合著的《伊斯兰经济理论及

其实践》(《西南亚研究》,1987年第2期),他们提出,伊斯兰教法理中包括的经济原则大致可分为三类,即鼓励生产性工作,鼓励人们通过诚实的劳动去争取财富,禁止以不正当的手段去获取财富的经济法规;广泛和公平地分配社会财富的经济法规;有节制地消费的经济法规。但随着历史的变迁,旧的社会经济结构逐渐解体,经济思想也不可避免地发生变化。为解决穆斯林国家面临的共同性问题,伊斯兰学者们从四十年代就开始探索,到七十年代后,观点渐趋一致,初步形成“伊斯兰经济学”的基本理论。作者认为它是伊斯兰教在当代世界特定条件下的产物。这种理论非常重视对“人”的概念的限定,认为对人的概念的不同理解是伊斯兰经济学与其他经济学的界限。国家在经济生活中的宏观管理作用也受到注重。

肖宪在《伊斯兰银行运动初探》(《西亚·非洲》,1987年第6期)中,进一步探讨了伊斯兰银行的“禁止里巴理论”、“信用分配理论”、“社会经济理论”等依据,具体阐述了穆达拉巴制、穆拉巴哈制、手续费制等在实际中的做法。对阿拉伯地区、伊朗和巴基斯坦、国际金融市场内三种类型的伊斯兰银行进行介绍,并对伊斯兰银行运动的兴起原因作出较全面的剖析。

吴云贵在《战后的国际伊斯兰金融运动》(《世界宗教资料》,1989年第2期)一文中,则将伊斯兰的金融原则归纳为禁止重利,区别实利息与虚利息,借贷双方共担风险、共分利润,反对视利息为货币价格,以利润来代替利息,提倡储蓄、反对囤积财富等。其文还具体介绍了伊斯兰的投资方式、商业信贷和租赁、存款方式、战后伊斯兰银行的发展等内容。这篇文章很大程度上是资料性的,但由于从更广阔的角度来认识当代世界的宗教问题,也有助于我国学者开拓视野,更新观念,突破学科界限,从而更加关注当今国际重大而复杂的现实问题。

八十年代后期,在探索当代“伊斯兰复兴”问题的代表性文章中,有金宜久的《试论当代的“伊斯兰复兴”》(《世界宗教研究》,1989年第2期),他认为,就整个伊斯兰复兴而言,首先应该区分复兴思潮和复兴运动这两个不同的方面。两者有所区别但又相互关联。如果认为伊斯兰复兴指的就是伊斯兰复兴运动,或就是所谓伊斯兰原教旨主义,似乎欠妥,因为它混淆了思潮和运动的界线。复兴思潮可能导致,也可能不导致复兴运动,而复兴运动的出现必定要以复兴思潮为前提。作者把“伊斯兰复兴”视作伊斯兰教自我调节的一种机制,在历史上经常地发挥其作用。在当代,这种自我调节采取多种形式并具有一些崭新特点,如当代的伊斯兰复兴是一个超民族、超国家的伊斯兰世界范围内的宗教复兴,它并不局限于某一民族或某一国家;它还有着多中心的特点;复兴思潮和复兴运动相互交织,相互影响;当代的伊斯兰复兴是在伊斯兰化的召唤下,实现个人生活和社会生活的现代化。

戴康生在《西亚·非洲》(1989年第2期)上发表《当代伊斯兰复兴运动刍议》,指出当代伊斯兰复兴运动无论在广度和深度上,较之历史上出现过的同类性质的

运动都有很大的变化。一是具有国际性,它在伊斯兰世界各国都有程度不同的反映。二是其内容波及“全方位”,不仅反映在宗教上,且触及政治、经济、法律、文化、道德、社会生活等各个方面。他认为该运动在近一二十年来兴起有深刻的历史和社会根源,是特定历史条件下的产物。民族工业和农业的一蹶不振,令失业人口和流动人口大增,他们对社会不公的现状不满,其文化程度不高,心理承受力有限,他们普遍转向宗教,反对外来影响,形成伊斯兰复兴运动的强大社会基础。有的伊斯兰国家握有大量的石油美元,为伊斯兰教传播和活动提供物质条件,这是该运动的两个客观因素。戴康生指出该运动提出的原教旨主义决不意味着要人们真正回到中世纪去,而是要通过宗教寻找适应社会发展潮流走向现代化的途径。

该刊物同期还刊登了赵慧杰的《伊斯兰传统势力与现代派的冲突》、刘靖华的《伊斯兰宗教传统、改革主义与现代化》、张晓东的《伊斯兰教与现代化——沙特阿拉伯王国的传统与现实》等文。其中赵慧杰论述了二十世纪不同伊斯兰国家中宗教传统势力和现代派力量对比的消长历程。刘靖华则认为在伊斯兰历史观中,不存在宗教与国家政治的二元化,这势将导致现实同宗教理想的内在冲突。他还分析了伊斯兰改革主义产生的历史根源及其理论思想等问题。张晓东阐述了发生在沙特阿拉伯的宗教传统与现代化之间的矛盾冲突,还具体分析了1979年麦加事件发生的复杂原因,指出外部是受到七十年代初以来风行穆斯林国家的伊斯兰复兴运动的影响,内部是沙特现代化政策所引起的社会变革的反映。

另外,有徐钧尧的《当代穆斯林国家的宗教和政治》(《世界宗教资料》,1989年第1期),以及王俊荣的《埃及社会中的世俗极端主义》,江淳的《中东伊斯兰原教旨主义运动的形成与发展》(均载于《世界宗教资料》,1989年第3期),粟明鲜的《菲律宾穆斯林运动的历史背景和根源》(《东南亚研究》,1989年第3期),蒋大鼎的《伊斯兰原教旨主义简介》(《阿拉伯世界》,1989年第3期)等,它们都从不同方面,分别对当代伊斯兰复兴运动及思潮在社会中的反映进行了剖析和阐释。如王俊荣在文中探讨了被埃及官方宗教界著名学者斥之为“世俗极端主义”的表现,在伊斯兰世界各国出现宗教复兴高潮之时,埃及思想界一些哲学教授们却公然否定伊斯兰复兴的主流与本质,并从理论上否定伊斯兰教法的适应性。而这种对社会主流思潮和宗教运动的反对,必然遭到官方宗教界的强烈批评。是文通过对埃及社会不同社会思想碰撞和交锋的介绍,有助于人们增强对当代伊斯兰复兴运动的全面了解。从总体上看,国内学术界在九十年代前未有任何一本关于当代伊斯兰复兴运动的专著付梓刊行。

九十年代对当代伊斯兰教的研究更有所加强,对现实问题的重视在学术界成为风气。有关当代伊斯兰教研究的专著在九十年代终于问世。此与当时的国际大环境有直接的关系,由于随着当代伊斯兰复兴运动的不断深入和发生新的变化,世

界政治格局也出现前所未有的大动荡:苏联解体后中亚地区伊斯兰教出现迅猛发展的势头;中东悬而未解的巴、以问题与海湾战争,波黑、科索沃冲突,车臣战争,国际热点冲突和伊斯兰教极端主义势力关系等等,这些新冒出的问题都促使相关的学术研究形成较以往更大的规模,而成果的质量和水准也明显得到提高。吴云贵在《西亚·非洲》,1990年第2期和第4期上接连发表《伊斯兰教与哈里发制度》、《原教旨主义与伊斯兰国家体制》两篇文章,分别就中世纪伊斯兰政治学说和伊斯兰原教旨主义国家观、民族观等问题发表看法,有的学者据此认为,其意义是为研究当代原教旨主义思潮“前史”提供了线索,对当代原教旨主义的政治思想倾向作了历史的“解读”。^[17]

鉴于原教旨主义是当代伊斯兰复兴运动中最具代表性和争议性的主流思潮,国内研究者们自然也对原教旨主义加强了关注,虽然对此并没有形成较一致的看法,学术上深层次的交流和探讨也不多见,但也并非乏善可陈。由于七十年代末伊朗爆发的伊斯兰革命就曾对西方造成很大的刺激性影响,到了九十年代,美国学者首创的“伊斯兰威胁论”、“文明冲突论”等一度甚嚣尘上,相当泛滥流行。国内学者有针对性地提出自己的观点。如李荣、李绍先在《冷战后伊斯兰势力对西方世界的挑战》(《战略与管理》,1994年第4期)一文中,除了指出原教旨主义势力对西方构成实实在在的挑战外,但又认为原教旨主义势力并非一支统一的力量,并有许多局限性,西方对其所具有的能量有明显夸大之处。该刊同期刊载的马小军的《伊斯兰势力的扩张:一个政治神话》,也驳斥了完全没有事实根据的西方论调。

同类文章中较有代表性的是吴云贵的《怎样认识和看待“伊斯兰威胁论”》(《中国穆斯林》,1996年第4期),他指出,西方大肆渲染“伊斯兰威胁论”,也是西方推行强权政治的一种需要和表现。二战后,普通西方人对伊斯兰教并无特殊的恶感,西方的“文化帝国主义”态度和“欧洲文化中心论”还曾受到检讨与批判,一些东方学家还推出一批至今有较高学术价值的伊斯兰文化研究成果。然而八十年代以后,由于西方传媒的舆论误导,以和平为宗旨的宗教突然变成可怖“幽灵”,伊斯兰教形象的被扭曲,与西方散布的“伊斯兰威胁论”有很大关系。这种威胁,主要是指来自伊斯兰教原教旨主义的政治威胁,而这与伊朗革命和伊斯兰复兴运动在世界各地勃然兴起是相联系的。九十年代后冷战结束,“伊斯兰威胁论”再度泛起,西方明确把遏制原教旨主义扩张势头纳入制止地区冲突的战略范围,并相应制定战略防范措施。作者认为对“伊斯兰威胁论”这一西方冷战后战略构想的一部分,应从力量对比的角度,予以必要的分析。该文还对“文明冲突论”进行了评析,认为它更务虚,着眼于未来,富有理论色彩,因而更具欺骗性。它企图转换一种话语,用“文明冲突”来证明霸权主义、强权政治的合理性、必然性。吴云贵在《当代伊斯兰原教旨主义析论》(《世界宗教研究》,1999年第2期)中对此问题发表了更为系统的看

法。他认为“原教旨主义”一词不存在词语失范的问题,故对有的学者要用“伊斯兰主义”取而代之的主张并不首肯。

相关文章在九十年代末还有王建平的《伊斯兰世界中的极端势力与西方的对抗》(《国际经济评论》,1998年第11期)、田文林的《从民族主义到原教旨主义》(《世界民族》,1998年第1期)、潘志平的《中亚伊斯兰复兴和伊斯兰原教旨主义》(《西北史地》,1998年第2期)、杨灏城的《从埃及穆斯林兄弟会看伊斯兰原教旨主义与世俗主义的关系》(《西亚·非洲》,1998年第5期)、刘云的《土耳其的伊斯兰教复兴及其原因》(《西北师大学报》,1999年第1期)、严庭国的《浅析伊斯兰教原教旨主义的政治前途》(《当代宗教研究》,1999年第3期)、徐媛媛的《略论伊斯兰原教旨主义的政治性》(《阿拉伯世界》,1999年第3期)、钱乘旦的《宗教对抗国家——埃及现代化的难题》(《世界历史》,2000年第3期)等。

除文章外,一些学术分量较重的报告和专著也相继出版,自1994年中国社会科学出版社出版肖宪的《传统的回归:当代伊斯兰复兴运动》和吴云贵的《穆斯林民族的觉醒:近代伊斯兰运动》以后,金宜久主编的《当代伊斯兰教》(东方出版社,1995)和《伊斯兰教与世界政治》(社会科学文献出版社,1996)也分别得到刊行,这两本书都是该领域内很有影响的学术专著。前者附有关于伊斯兰教的各种调查表,为研究当代伊斯兰教提供了大量的理论依据和参考资料,只是所有的数据基本上反映的是1985年以前的情况,对日新月异的当代伊斯兰教发展而言,还是有局限性的。后者主要探讨伊斯兰国家的当代政治问题。他还在该书中专门论述“伊斯兰主义”问题,提出“伊斯兰主义”是在伊斯兰教名义下为全面或部分地实现伊斯兰教法统治的一种政治主张或社会行为、政治行为,即西方学者所说“政治的伊斯兰”。

1997年,西北大学出版社出版了彭树智主编的《伊斯兰教与中东现代化进程》,作者向来就对当代伊斯兰教十分关注,在1991年第3期《历史研究》上曾发表过重要论文《从伊斯兰改革主义到阿拉伯民族主义》。该书主要考察伊斯兰教在中东现代化进程中的地位、作用、变化和影响。作者对伊斯兰教在中东民族独立运动中的作用、中东现代化过程中的观念变迁、伊斯兰原教旨主义、“文明冲突论”等问题提出了新的观点。同年,沈阳出版社出版了刘一虹主编的论文集《信仰与理性》,其中有国内知名学者撰写的关于伊斯兰教与当代伊斯兰复兴问题的多篇论文。

1998年,北京经济日报出版社出版了陈嘉厚主编的《现代伊斯兰主义》,该书为国内第一部较系统地研究伊斯兰原教旨主义的学术专著。和金宜久一样,他也主张用“伊斯兰主义”替代“伊斯兰原教旨主义”,并提出了“传统伊斯兰主义”、“现代伊斯兰主义”两种概念,前者以沙特阿拉伯瓦哈比派为代表,后者以伊朗霍梅尼

为代表。

1999年则有东方晓主编的《伊斯兰与冷战后的世界》(社会科学文献出版社)、张铭《现代化视野中的伊斯兰复兴运动》(中国社会科学出版社)等书推出;是年还有美国著名学者约翰·埃斯波西托的《伊斯兰威胁:神话还是现实?》的中译本,由社会科学文献出版社出版,为国内在这一领域的研究提供了重要的参考资料和学术借鉴。

到2000年,这方面的学术专著则有吴云贵、周燮藩的《近现代伊斯兰教思潮与运动》(社会科学文献出版社,2000),杨灏城、朱克柔的《当代中东热点问题的历史探索:宗教与世俗》(人民出版社,2000),刘靖华、东方晓的《现代政治与伊斯兰教》(社会科学文献出版社,2000)等书。

有的虽非正式出版物,但也是重要的研究成果,如中国社会科学院西亚非洲研究所的曲红在题为《中东国家的伊斯兰政治反对派》的内部调研报告(1998)中,对埃及、阿尔及利亚、突尼斯、沙特阿拉伯、土耳其等五国国内的宗教政治反对力量分别作了剖析,这些反对派尽管各不相同,然而伊斯兰教原教旨主义却都对他们具有重要的指导意义,他们都企图通过某种合法而非暴力的手段来扩大影响,以争取在政治上获得一席之地,从而在本国的政治进程中发挥非其莫属的独特作用。作者后以这篇报告为其博士论文的基础,并增加了伊朗和阿富汗的个案研究。她指出,在研究伊斯兰教原教旨主义时,不能只关注那些原教旨主义中热衷于暴力恐怖活动的极端派,更要花大力气去研究原教旨主义中温和的主流派,而且力图融于主流社会的温和派很可能代表了原教旨主义的未来方向^[18]。这表明,伊斯兰教原教旨主义中温和的主流派也受到国内学者的重视。金宜久、吴云贵在2000年完成的调研报告《二十世纪九十年代国际政治中的伊斯兰》,全面系统地将国际上与伊斯兰教相关的热点地区问题进行仔细的梳理,在条分缕析地思考基础上,以事实为依据,着重探研了肆虐于国际社会的伊斯兰教极端势力的危害性和前因后果关系,对该股恶势力在今后的发展态势及应对措施也均有精到的阐述。

此外,二十世纪末还有不少从其他方面反映当代国内外伊斯兰教的文章,如杜红的《伊斯兰教与伊斯兰国家的现代化》(《世界宗教研究》,1997年第1期)、高占福的《从西道堂看宗教与中国现代化问题》(《世界宗教研究》,1997年第2期)、张志诚的《台湾的穆斯林和伊斯兰教述略》(《当代宗教研究》,1997年第1期)、米寿江的《伊斯兰文化与经济现代化》(《世界经济》,1997年第5期)、刘中民的《冷战后伊斯兰教影响中东政治和国际政治的历史走向》(《宁夏社会科学》,1998年第2期)、韩中义的《当代维吾尔族苏非派调查》(《当代宗教研究》,1999年第2期)、葛壮的《西欧的伊斯兰教》(《当代宗教研究》,1999年第4期)、邓浩的《伊斯兰瓦哈比

教派与中亚政局》(《现代国际关系》,1999年第7期)、王俊荣的《试论当代伊斯兰经济思想》(《世界宗教研究》,2000年第2期)、曲红的《伊斯兰革命后伊朗的派系权力之争》(《世界宗教研究》,2000年第4期)等。值得一提的是,黄陵渝、孔远志等若干学者在《中国穆斯林》刊物上登载了许多以介绍各国各地区伊斯兰教为主的文章(有的属于编译),有助于读者知晓北欧、西欧、加蓬、津巴布韦、斐济、阿富汗、印尼等地的伊斯兰教和穆斯林基本概况。

对于我国不同时期伊斯兰教研究的回顾与展望,也是研究者们关注的议题,这方面的论著文章并不少见。如李松茂在1991年第2期《世界宗教研究》上发表《中国伊斯兰教研究丰收的十年》,指出1979至1989年,是迈出重大步伐的十年。其丰收首先表现在综合研究方面。李松茂在文中提到李兴华、余振贵和他本人在八十年代曾分别撰文对国内伊斯兰教研究所作的学术回顾,这表明,类似的研究回顾和展望在八十年代已见端倪。李松茂在该文中认为,伊斯兰教的传入和在我国的初传,是十年中国内该学科研究的第一个课题,收获不小。该文还介绍了在地区伊斯兰教、清真寺、教派门宦、民族、学术文化等方面研究取得的成果。

马忠杰、米寿江在《我国伊斯兰教研究刍议》(《世界宗教研究》,1992年第1期)中除了谈到成果外,也列举了诸如国内外研究水平差距很大、对国外研究的现状了解不够、缺少整体规划和合理分工、没有一个全国统一的伊斯兰教学术研究团体、专业研究人员青黄不接、研究经费不足等存在的问题。作者还提出应该怎样加强我国伊斯兰教研究的建议,认为应从四个层次同步进行:一是加速抢救和整理我国伊斯兰教的历史文献资料;二是加强对国外伊斯兰教研究成果的翻译和介绍工作;三是深入开展伊斯兰教专题研究;四是适当编写一些伊斯兰教普及读物。

中国学者对国外同行研究进行评介的代表性文章有周燮藩发表在《世界宗教研究》,1990年第4期上的《国外伊斯兰教研究述评》,他指出,伊斯兰教研究作为一门现代的学术领域,形成于十九世纪中叶,它作为“东方学”的组成部分得到相应的发展。由于东方学偏重资料的传统,使伊斯兰教研究带有“实证主义”的强烈色彩。二十世纪初,出现三种趋向,一般的历史研究、宗教史研究和中世纪伊斯兰文化的研究。而二十世纪末,这三种趋向使领域不断扩大和深入,其学术成果反映在大量的专题研究上。伊朗伊斯兰革命发生前后,引起当代新的学术论争,逐渐形成一些新的研究课题。该文最具价值之处是较全面地介绍了国外学术动态和发展趋势,对国内研究者当有极大的补益。

及至二十世纪末,出现了更多有关国内伊斯兰教研究的综述和评介文章,其中也包括介绍国外学者对中国伊斯兰教研究的情况。其中较典型的回顾性综述有曹中建主编的《中国宗教年鉴(1996)》(中国社会科学出版社,1998)、《中国宗

教年鉴(1997—1998)》(宗教文化出版社,2000)、《中国宗教年鉴(1999—2000)》(宗教文化出版社,2001),书中有秦惠彬、冯今源、高占福、陈德成、曲红、刘一虹、希文、张世海、于光等人撰写的各种综述和专题评述,以及对有关成果、学术活动的介绍等。同类文章还有姜德福的《我国近年来“伊斯兰原教旨主义”研究综述》(《佳木斯大学社会科学学报》,1998年第1期),成红的《中国伊斯兰问题研究20年》(《西亚·非洲》,1998年第2期),宛耀宾、马忠杰、张广麟的《对新世纪我国伊斯兰教研究的思考》(《世界宗教研究》,2000年第1期),张巨龄连续刊登在《回族研究》2000年第1、2期上的《二十世纪初中国回族伊斯兰教研究述补及评》,鲁忠慧的《日本对中国伊斯兰教研究概述》(《回族研究》,2000年第3期),丁俊发表在《西北民族研究》2000年第2期上的《面向新世纪,创建伊斯兰文化研究的新体系》等。

综上所述,大致勾勒了二十世纪伊斯兰教研究的发展脉络和轨迹。其实,二十世纪关于伊斯兰教的研究还可具体细分为许多项,如教派、人物、清真寺、伊斯兰教古籍整理等等,包括关于不同时期和不同类别研究的综述,也都能客观地反映和见证该学科的建设和发展。

注 释

- [1] 李兴华等:《中国伊斯兰教史》,中国社会科学出版社1999年版,第730页。
- [2] 赵振武:《三十年来之回教文化概况》,载见于李兴华、冯今源编《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》(下册),宁夏人民出版社1985年版,第956页。
- [3] 高占福:《中国伊斯兰教研究百年》,文载《中国宗教研究年鉴(1997—1998)》,宗教文化出版社2000年版。
- [4] 冯今源:《中国伊斯兰教研究的历程》,文载《中国宗教研究年鉴(1997—1998)》,宗教文化出版社2000年版。
- [5] 杨怀中、余振贵主编:《伊斯兰与中国文化》,宁夏人民出版社1995年版,第447页。
- [6] 同上书,第426—546页。其书在第九章对最早两部由非穆斯林主持翻译的《古兰经》汉文译本,有详尽的描绘。
- [7] 同上书,第454页。
- [8] 同上书,第503—504页。
- [9] 同上书,第508页。
- [10] 同上书,第537—541页。
- [11] 秦惠彬:《〈古兰经〉及其他伊斯兰教典籍研究》,《中国宗教研究年鉴(1996)》,中国社会科学出版社,1998年,第211页。
- [12] 马肇新、马肇曾:“《中国回教史鉴》新版序言”,《中国穆斯林》1996年第6期。
- [13] 有关论文篇名详见《西域史地论文资料索引》,新疆人民出版社1988年版,第264—265页。

- [14] 秦惠彬:《世界伊斯兰教研究》,文载《中国宗教研究年鉴(1996)》,中国社会科学出版社 1998 年版,第 257—258 页。
- [15] 秦惠彬:《伊斯兰教义学研究》,文载《中国宗教研究年鉴(1999—2000)》,宗教文化出版社 2001 年版,第 428 页。
- [16] 秦惠彬:《当代伊斯兰复兴运动研究》,文载《中国宗教研究年鉴(1999—2000)》,宗教文化出版社 2001 年版,第 440 页。
- [17] 同上书,第 442 页。
- [18] 秦惠彬:《伊斯兰教与国际政治关系的研究》,文载《中国宗教研究年鉴(1999—2000)》,宗教文化出版社 2001 年版,第 450—451 页。

六、其他宗教研究

(一) 儒教研究

儒教之名自古有之,但将儒教纳入现代宗教学研究的视域,则是二十世纪的事情。然而,儒教是否称得上是一宗教,自二十世纪初以来学术界即聚讼不已,难有定论。在讨论所谓二十世纪的儒教研究时,不涉及一个相对广泛意义上的儒学、经学及相关问题的研究,而基本上以对儒教问题本身的讨论和承认儒教为前提的相关研究作为讨论的对象。

1. 清末民初的孔教与反孔教思潮

(1) 康有为的孔教说

对儒教问题的关注始于清末民初,最初它是作为一种宗教思潮与宗教运动的面目出现的。在十九世纪末二十世纪初,随着中国内政外交之困顿和新旧文化之冲突,以康有为为首的一些儒家学者试图对传统儒学进行宗教化改革,从而掀起了一波孔教思潮。在 1895 年的公车上书中,康有为上书清廷,请仿国外宗教模式创设孔教为国教,立孔子为教主,建立孔教的组织机构,并以孔子思想教化民众。1898 年,康氏在《孔子改制考》一书中,提出“孔子创儒教改制”、“武帝后儒教一统”等观点。进入二十世纪后,康有为继续提倡宣传其孔教说。民国初年,他在上海成立孔教会,并创办《孔教会杂志》,主张拜圣读经,以昌明孔教为宗旨。直至张勋复辟失败之后,康有为受到牵连,退出政治舞台,以他为主的孔教运动遂告失败。

(2) 孔教说引起的争论

康有为孔教说提出后,在政界与学界都引起极大反响,既有许多附从者,同时也有很多人持反对意见。

康有为的孔教说的最大支持者是弟子陈焕章。陈焕章不仅积极投身于孔教运

动,而且在理论上对孔教予以论证。他在1930年由上海商务印书馆出版的《孔教论》一书中,论证了孔教是一种宗教。同时他认为,孔教乃中国之灵魂,孔教存则中国存,中国之弱,乃不实行孔教之过,而非孔教无益于中国。1913年,陈氏联合孔教会的严复、夏曾佑等人上书北京政府,要求立孔教为国教,载入宪法。在康有为孔教运动失败后,陈焕章又于1929年到香港创办孔教学院,至今孔教已成为香港的六大宗教之一。此外,《孔教会杂志》第1卷第8号张东荪《余之孔教观》,《民国经世文编》第39卷狄郁《孔教评议》等等,均从各个方面为孔教张本。

梁启超早年极信服孔教之说,并称康有为为“孔教之马丁路德”,但30岁后思想发生转变。1902年,梁氏在《新民丛报》上发表《保教非所以尊孔论》一文,首开反对孔教说之先河,在他看来,尊孔是必要的,但孔子不当神化,孔教不当宗教化,儒学不是宗教。与梁启超的思想进路正相反的是严复。严氏早年反对孔教说,晚年反倒是孔教活动的积极分子,他撰文鼓吹以儒教为中国国教,孔子为中国教主,并成为孔教会的骨干成员。

此外,章太炎、蔡元培、陈独秀等五四新文化运动的新潮人士,不仅不承认儒家是一种宗教,更反对定之为国教,从而在1911年到1928年间掀起了一场反儒教运动。章太炎对康有为的孔教说则深恶痛绝,其著《驳建立孔教议》,系统地阐述了他孔教非教的观点,认为“孔子于中国,为保民开化之宗,不为教主”^[1]。蔡元培在1917年2月出版的《新青年》第3卷第5号上认为儒家既无宗教形式,又无宗教的内涵,因此不该成为一种国教,而且“宗教是宗教,孔子是孔子,国家是国家,各有范围,不能并作一谈”。陈独秀把“孔教”和“专制”视为连体婴,因此判决儒术孔道与近世文明社会绝不兼容,并先后撰写《孔子之道与现代生活》、《再论孔教问题》、《驳康有为致总统总理书》等文章,反对把儒家视为宗教、把孔教当成国教。

2. 七十年代末以来儒教是宗教说的提出与儒教研究的深入展开

中华人民共和国成立之后,对儒教问题的讨论在中国大陆基本上处于沉寂的状态。直至七十年代末任继愈提出“儒教是宗教”的观点后,这一问题才再度引起中国大陆学者的关注,并在学术界引起了巨大的争鸣,从而推动了儒教研究的深入开展。

(1) 任继愈儒教是宗教说的提出

1978年底,在中国无神论学会成立的大会上,任继愈率先提出了儒教是宗教的论点。次年1979年他去日本的访问中,写了一篇学术报告《儒学与儒教》,后这篇报告经过补充修改以《论儒教的形成》为题,发表于《中国社会科学》1980年第1

期。此后,任又相继发表一系列相关论文,从不同的角度相当系统地表达了他关于儒教是宗教的观点:第一,儒教形成阶段论。在任看来,先秦儒家学说继承自“殷周奴隶制时期的天命神学和祖宗崇拜的宗教思想”,但尚未形成一种宗教;汉武帝时奉行“独尊儒术”的政策后,董仲舒、《白虎通》等借孔子之学说,宣扬一种迎合汉代统治思想的宗教意识形态,孔子因此成为宗教教主,这是儒教形成的第一阶段(任后来称之为“准儒教阶段”);宋明理学体系的建立,意味着儒学造神运动的完成,即儒教的正式形成并最终完成阶段。第二,儒教的宗教特征。儒教以天为至上神,以孔子为教主,以“天地君亲师”为教条,以儒家六经为经典。儒教有自己的宗教礼仪,即祭天与祭孔仪式;儒教有传法谱系,即道统论;儒教有自己的神职人员,即中央与地方的各级学官;儒教还有宗教的修养工夫与宗教的精神追求,因而儒教无宗教之外在特征,却有宗教的一切本质属性。第三,儒教以政教合一为基本特色,皇帝兼任教皇,神权与政权融为一体,儒教是历代封建王朝之国教。第四,儒教不是中国文化的优秀传统,而是文化遗产中的糟粕(在九十年代后任继愈也认为儒教对传统文化的传播与民族凝聚力有一定的积极作用)。这样,正如苗润田、陈燕在《中国哲学史》1999年第1期的《儒学:宗教与非宗教之争》一文中指出的,“任先生便以一个宗教研究者的思维框架,按照宗教的一般式样,把儒教(理学)描绘成了纯粹意义上的宗教”。

(2) “儒教是教”说引起的学术争鸣

儒教是宗教说的提出在学术界引起极大的反响,有的学者明确支持儒教是宗教,1979年在中国社会科学院世界宗教研究所亦成立了相关的研究机构儒教研究室。但有的学者则认为儒学有宗教性,但不能称之为宗教,另外还有学者则干脆否认儒学的宗教性。1996年,中国社会科学院世界宗教研究所儒教研究室召开“儒教问题研讨会”,会上对这一问题进行了专门的讨论。1996年6月,美国夏威夷大学成中英教授访问中国社会科学院,与历史所和世界宗教研究所的部分专家学者对这一问题展开对谈。1996年为北京大学宗教学系成立所召开的国际学术研讨会,以及1997年在咸阳召开的“中日韩儒释道三教关系讨论会”上,这一问题再次引起争鸣。1998年《文史哲》杂志开辟专栏讨论儒教问题,张岱年、蔡尚思、李申、张立文等学者均参与了讨论。这一争论自儒教是教说提出后一直延续了二十余年,其中主要论文与观点见宗教文化出版社2000年出版的任继愈主编《儒教问题争论集》。

任继愈的观点提出之后,冯友兰即提出反对意见。在八十年代初,冯友兰于《哲学研究》1980年第2期发表《从中华民族的形成看儒家思想的历史作用》及《社会科学战线》1982年3月发表《略论道学的特点、名称和性质》等文,指出任继愈先生关于儒教是教的标准及其论证值得商榷,儒家不是宗教而是“人学”,他还特别强

调宋明道学是“人学”。张岱年在1981年9月的《哲学研究》上发表《论宋明理学的基本性质》一文,指出理学是哲学而非宗教,儒教之教,乃泛指学说教训而言。李国权与何克让在《儒教质疑》一文中指出,孔子的天命观是对殷周天命神学的否定,儒家具有反宗教的一面,孔子也不是儒教的教主;此外,他们在1981年7月的《哲学研究》上发表文章,尤其反对“儒教二次改造说”,认为董仲舒的学说不等于宗教,宋明理学也不是儒教的完成。崔大华在1982年6月的《哲学研究》上有《“儒教”辨——与任继愈同志商榷》一文,认为孔子创立的儒家学说的基本取向是伦理的而非宗教的,从先秦儒家到宋明理学的儒学发展过程,并不是儒教的“造神运动”的完成过程。除此之外,反对儒教是教说的重要学者还有蔡尚思、张智彦、姜广辉、曹锡仁、王端来、林金水、周黎民、王恩宇、卢仲锋等人。

除了直接反对儒教是教说外,还有一些学者则折中地承认儒学具有某种宗教精神(宗教性),但儒教本身还称不上是一种宗教,如李锦全在《中国社会科学》1983年第3期发表的《是吸取宗教的哲理,还是儒学的宗教化》一文,就持这一观点。李泽厚在安徽文艺出版社1998年出版的著作《论语今读》及中国社会科学出版社1994年出版的《原道》第1辑上的《再谈“实用理性”》一文中认为,儒学非宗教非哲学;同时半宗教半哲学,儒家思想蕴含着某种宗教的品格,在传统中国社会中,尤其是在士大夫中间,儒学所发挥的作用是一种准宗教的作用。郑家栋则在中国广播电视出版社1994年出版的《新儒家评论》第1辑《儒学思想的宗教性问题》一文中,详细介绍了当代海外新儒家学者对儒家宗教性的看法,同时他自己也肯定了儒学的宗教性。郭齐勇在1995年第4期的《社会科学战线》上发表《儒学的生死关怀及其当代意义》等文章中指出:儒家人文主义不排斥宗教,亦不等于宗教,但具有宗教性。但郭齐勇同时也指出,儒家、儒学的重心是人文创造、理性精神、现世关怀、社群关系和日用伦常,因此不能把它归结为宗教。

(3) 部分学者对“儒教是教”说的认同

最早起来认同“儒教是教”说的是一些从事宗教学研究的学者。1988年何光沪发表《论中国历史上的政教合一》^[2]一文,从政教关系及儒释道三教关系的角度论证了儒教是教说。其后何光沪在其博士论文、贵州人民出版社1991年出版的《多元化的上帝观》一书的导言及一系列论文如《东方》杂志1994年第4期的《中国宗教改革论纲》、团结出版社1995年出版的《原道》第2辑上的《中国文化的根与花》等等,进一步肯定了儒教说。赖永海由浙江人民出版社1993出版的《佛学与儒学》一书中亦公开支持儒教是教说,认为儒家伦理、心性诸问题,在源头上都可以归诸于天,抛弃儒家有关天的言论,是对儒家学说的“拦腰砍断”。1996年,中国社会科学院世界宗教研究所儒教研究室召开“儒教问题研讨会”,其后李申在《宗教与世界》1999年第3期上撰有《二十年来的儒教研究》一文,列举卓新平、方广钊、李兴

华、任延黎、金正跃等宗教学学者均表示支持儒教是教说。

谢谦于1996年5月在《传统文化与现代化》上发表《儒教：中国历代王朝的国家宗教》一文，回应了“儒教是教”说。谢氏认为，儒教即是礼教，而礼教首先就是以天地祖宗为信仰中心的宗教祭礼，因而中国自古以来以天地祖宗为信仰中心的国家宗教与儒教本来就是一回事，是不言自明的。谢氏又以为，儒教不始于孔子，孔子只是儒教传统中的一个传人。1998年，《文史哲》开专栏讨论儒教问题，季羨林发表《儒学？儒教？》一文指出，孔子的学说不是宗教，但后来发展到圣庙的建立与祭祀的举行时，便发展成为了一种宗教。同时张立文发表《关于儒学是“学”还是“教”的思考》一文，认为如果不以基督教的模式衡量宗教的标准，则儒学就是宗教。除此之外，张荣明、朱春、朱法贞、何崇明、史建群、胡凡等学者均先后撰文或支持儒教是教说，或以儒教是教说为前提展开儒教研究。

(4) 李申的儒教研究

在支持并弘传儒教说的学者中，最重要的当为任继愈的弟子李申。在儒教问题的基本思路，李申秉承乃师之说。1995年2月李申在《世界宗教研究》上发表《关于儒教的几个问题》一文，从孔子与鬼神、儒教的上帝与神灵、儒教的彼岸世界以及儒教的组织与祭祀等方面论证了儒教是教说。其后李申又相继在《文汇报》1996年9月18日第10版发表了《儒教是宗教》、在《中国社会科学院研究生院学报》1997年1月发表了《儒教、儒学与儒者》、1997年8月“中日韩儒佛道三教问题讨论会”论文《朱熹的儒教新纲领》、《文史哲》1998年3月的《教化之教就是宗教之教》等论文，从各个方面进一步论证了儒教是教说；与此同时，李申还主持了国家社科基金重点研究项目“儒教史”的研究，其最终成果为两卷本的《中国儒教史》分别于1999年与2000年由上海人民出版社出版。学界对该书贬褒不一，有学者对之给予很高的评价，如张荣明在《孔子研究》2001年第1期的《儒教研究的里程碑》一文中称其为“儒教研究的里程碑”，但亦有学者对之提出相当尖锐的批评，以至于在二十一世纪初期学术界又形成了新一轮的儒教问题争鸣。

3. 二十世纪下半叶港台学者的儒教研究

港台学者对儒教的研究发端于五六十年代，当时以牟宗三、唐君毅等第二代新儒家为代表，主要从儒家的内在思想品格处讨论了“作为宗教之儒教”。到了八九十年代，尤其是到世纪之交前后，港台学者的儒教研究则体现出多元化的特征。

(1) 对儒家的宗教性与儒教的讨论

五十年代，为了回应西方基督教文化的挑战，拯救与弘扬儒学，牟宗三、唐君毅等人致力于强调儒家思想中的宗教性与中国文化中的宗教教化功能。1958年元

旦,由唐君毅起草、牟宗三、徐复观、张君勱“书陈意见”“往复函商”之后,四先生联名发表《为中国文化敬告世界人士宣言》,指出中国文化内在地具有一种“宗教性的超越信仰”。1960年,牟宗三发表《作为宗教的儒教》^[3]一文,阐明了他对于儒教的看法。在牟宗三看来,从某种意义上说,儒教是可称为一种人文教,是一种大中至正之大成圆教。唐君毅一方面承认儒教非一般意义上的宗教,但对儒家祭典中所体现出来的宗教性,则予以充分肯定,认为它“使人心灵之超越性、无限性得表现之价值,则与一切宗教同”^[4]。钱穆也认为儒家是一种“人文的宗教”,孔子的教义具有“道地十足不折不扣的宗教精神”^[5]。1971年,刘述先在《东西方哲学》发表“*The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance*”一文,借用蒂利希(Paul Tillich)宽泛地以“终极关怀”定义宗教的方式,肯定儒学具有终极信念、终极托附,因而是这种意义上的宗教。黄俊杰在《台大历史学报》1999年第23卷上发表的《试论儒学的宗教性内涵》一文中,则主张儒学有强烈的宗教性,也有强烈的宗教感,但不是西方传统定义下的宗教。

与这种从宗教性的角度讨论儒教不同的是,黄进兴在他所撰的发表在《香港亚洲研究》1997年第23期上的《作为宗教的儒教:一个比较宗教的初步探讨》一文中,则从中国历史的宗教比较中,论证了从东汉末以来儒、释、道三教均能以明确的宗教形态呈现出来,因而儒教无疑可以被视为一种宗教。李世伟在台北文津出版社1999年出版的《日据时代台湾儒教结社与活动》也从历史的角度以及民间信仰的角度确立儒教之为一种宗教。吴文璋的研究则另有特色,在其所著的高雄复文出版社2000年出版的《巫师传统与儒家的深层结构》一书中,他认为孔子建立了一套“综合的巫师传统”,即由信仰天命的巫师传统,到周公以德受命的反巫师传统,再进一步升华进入综合的巫师传统,与天地结合为一体,圣人的德性生命与大自然的运行,融合为一,从而上天的神性和圣人的德性相得益彰。这样,由正、反、合辩证发展而形成了儒教的深层结构,它的外在形式会因时代的挑战而有不同的回应和调整,但“深层结构”则万变不离其宗,它是包含“天命”、“天德”的形上学,而以伦理道德,平常日用去表现的人文教,内圣外王则是其学说的核心,是为道德的宗教,是既超越又内在的贯通天人的宗教。

(2) 对儒教的形态分类及民间儒教的研究

李杜认为传统的儒教具有“与宗教信仰相结合的宗教性儒教”与“与君主政治相结合的文教性儒教”两种形态^[6],傅伟勋则将儒教区分为“广义的儒教”与“狭义的儒教”两种形态,前者指被日本、韩国,或其他东南亚国家所惯常使用,而包括了儒家传统义理、教诲与习俗礼仪;而后者则专指带有民俗宗教意味的小传统而言,并不带有高度的哲理反思或所谓的“批判的继承与创造的发展精神”^[7]。黄进兴的《作为宗教的儒教》则将儒教区分为作为国家宗教的“官方儒教”与“民间儒教”二

种。李世伟则进一步主张儒教在中国的长期发展有三种形态:士林儒教、官方儒教、民间儒教^[8]。在港台儒教研究中,民间儒教研究是一个非常值得重视的方面。王见川、黄进兴、李世伟等学者都有民间儒教的提法。王汎森在《新史学》1994年第5卷第4期的《道咸间民间性儒家教派——太谷学派研究的回顾》与《新史学》1998年第9卷第2期的《明末清初儒学的宗教化——以许三礼告天之学为例》两文中,对明清以来儒学的宗教化与民间化作了相当深入的个案研究。但港台学者在从事民间儒教研究时,更注重对台湾本地民间儒教的研究。王见川自诩为“台湾孔教或民间儒教研究的怂恿者及推动者”,对民间儒教的载体之一鸾堂作了大量的研究,他所著的均收于王见川、李世伟著的由台北天南书局1996年出版的《台湾的斋教与鸾堂》一书中的《台湾鸾堂的回顾与前瞻》、《清末日据初期台湾的鸾堂——兼论“儒宗神教”的形成》等文章中,对鸾堂的起源与传播作了精详的考察。王志宇的台湾中国文化大学史学研究所1996年的博士论文《儒宗神教之研究》,则从鸾生杨明机的个案入手,对其所称的“儒宗神教”进行研究,并对台中、彰化等地区的鸾堂进行了广泛的调查。李世伟亦致力于台湾民间儒教的研究,他先后发表了收入《台湾风物》1996年12月第46卷第4期的《清末日据初期台湾的士绅与鸾堂》及收入《民间宗教》1997年12月第3期的《苗栗客家地区的鸾堂调查》等论文,并出版了相关问题的专著由文津出版社1999年出版的《日据时代台湾儒教结社与活动》,该书一部分叙述了日据时代台湾学艺性儒教的结社与活动,但更主要的笔墨则放在宗教性儒教(即民间儒教)上,精详地论述了鸾堂、善社等源流与在台湾的主要活动及得失等。总的说来,这方面研究最大的特色是多能结合历史学、宗教学、社会学、人类学等多学科的研究方法,注重文献资料与田野考察相结合。

(3) 儒教研究的多元化展开

除了上述之外,港台学者的儒教研究同时还向多方面展开,呈多元化趋势。

港台学者的儒教研究中,对孔庙的研究是其中相当有特色的一部分内容,台湾学者高明士、黄进兴对此作出了巨大的努力。高明士教授对东亚儒教地区的庙学制度有着深入的研究,他认为传统儒学的教育场所包括以孔庙为中心的祭祀空间与以讲堂为中心的教学空间,这种“庙学制”起源于远古社会中生活与宗教结合的传统,其代表性的论文有发表在《台大学历史学报》1982年第9期的《隋唐庙学制的成立与道统的关系》及在《空大讯》1989年第40期的《庙学与祭孔、讲经礼仪的作用——被误解的一项传统根源》。相较而言,黄进兴则更自觉地作为一个儒教学者对孔庙文化进行了相当全面的研究。在他所著的著作由台北允晨出版社1994年出版的《优入圣域:权力、信仰与正当性》及相关的论文如台湾新竹出版的《清华学报》1998年第二十五卷第二期的《孔庙与国家祭典:一个政治与文化的考察》及《大陆杂志》1999年第九十九卷第五期的《毁像与圣师祭》等中,系统地介绍

了孔庙祭祀制度的形成与发展及由孔庙祭祀所体现出来的道统与治统、权力与信仰等等之间的关系。

此外,港台学者还重视从比较宗教的角度对儒教展开研究。如黄进兴在发表于《历史语言研究所集刊》2000年第七十一本第三分上的《圣贤与圣徒:儒教从祀制与基督教封圣制的比较》一文中,对儒教从祀制与基督教封圣制横向进行比较研究,通过对儒教圣贤与基督教圣徒的推举过程、成圣标准、信仰的阶层分析及信仰形态四个方面的比较来突显儒教独特的宗教性格。蔡彦仁则在载于《汉学研究》1997年15卷2期的《比较宗教经典与儒学研究——问题与方法刍议》一文中,从比较宗教学的角度,建议研究儒家经典可以从其神圣性、注解传统、“正典化”过程、角色与功能、口语与仪式等方面着手,认为从这些多面向问题的探讨,即意味着方法学的扩充与多元,几可涵盖人文与社会科学各领域。八十年代以来,港台学者开始注重儒教与其他宗教之间的对话,1988年在香港中文大学召开第一次儒耶对话的国际会议,此后类似的会议又举办了多次。

总而言之,二十世纪儒教研究基本上是围绕儒教定位之争鸣而展开。尽管面对着许多疑虑乃至反对,但是在争鸣与讨论的过程中,在宗教学意义上的儒教开始进入了宗教学研究的视域,在多方面取得了可观的成果,开创了一个新的局面。在世纪之交之际,虽然关于儒教之争还在继续进行,但更多儒教学者已开始自觉地注重脚踏实地的研究工作,无论从广度还是深度来看,都步上了一个新的台阶。

(二) 中国少数民族宗教研究

中国有50多个少数民族,他们的宗教信仰种类繁多。中国的几个大宗教都是跨民族的高级宗教,这些在少数民族中都有流行,但是有关这些大宗教的研究另有章节介绍,本节概不涉及。本节所谓的中国少数民族宗教,专指中国各少数民族现代仍然保存的原始宗教或民族宗教,这些宗教从总体上说都是原生性的,属于宗教发展的初级阶段,与民俗信仰浑然一体,没有形成与社会组织相分离的宗教组织,信仰者一般不超出本民族的范围。

1. 研究的重要基础:科学的民族实地调查研究在我国的逐步发展

这一调查,从十九世纪末期即已有进入我国的西方传教士开其端。二十世纪初叶,民族学被引进中国学术界,蔡元培、杨成志、林惠祥等人在民族学和民族调查

方面都做了很多工作。

中华人民共和国成立以后,从1950年到1952年,中央人民政府先后派出有学者和专业人员参加的4个民族访问团和两个民族工作视察组,到少数民族地区了解各少数民族的社会经济发展阶段、阶级状况以及民族之间的关系,作为进行民主改革以及制定民族政策的科学依据。

1953年,国家为了确定民族成分和族称,组织了大规模的民族考察识别工作。民族学工作者与其他科学工作者,特别是语言学工作者协作,按照马克思主义民族学的观点,对全国提出新族名的地区和单位全面进行调查研究,确定并先后经国务院公布了56个民族。

从1956年开始,由全国人民代表大会民族委员会主持进行大规模的少数民族社会历史调查,派出了8个调查组。1958年,这一调查改由新建的中国科学院民族研究所主持,调查组增加到16个,每组负责一个省(自治区),没有派调查组的省则由各该省民族事务委员会负责调查和提供所需的资料。调查组成员最多时超过千人。1964年,调查任务基本结束。共写出了几千万字的调查资料,整理档案资料和文献摘录2000多万字;拍摄少数民族科学纪录片十几部;搜集了一批少数民族的历史文物。在此基础上,规划编写民族问题三套丛书,即“中国少数民族简史丛书”、“中国少数民族简志丛书”和“中国少数民族自治地方概况丛书”,陆续写出了少数民族的“简史”、“简志”和“简史简志合编”初稿57本。

中国共产党十一届三中全会以后,一度被否定的民族学学科开始在中国大陆恢复。1979年,国家民族事务委员会重新规划,在此前少数民族社会历史调查的基础上编写民族问题五种丛书,即“中国少数民族”、“中国少数民族简史丛书”、“中国少数民族语言简志丛书”、“中国少数民族自治地方概况丛书”、“中国少数民族社会历史调查资料丛刊”。到1987年,民族问题五种丛书共出版403本,近上亿字,已全部完成计划。此后,我国民族学总体上转入以现实问题为核心的调查研究阶段。

与此同时,中国大陆的宗教学研究在长期萎缩之后,也出现蓬勃发展的势头。此前少数民族社会历史调查中所得的宗教方面的材料,引起了宗教研究人员的高度重视,不少学者循此线索,继续深入现场调查第一手材料,使得中国少数民族宗教研究进入了全面繁荣的新阶段。

2. 中国南方少数民族原生宗教民俗研究

(1) 二十世纪上半期

我国南方少数民族丰富的宗教文化遗产,成为二十世纪上半期中外人类学者田野调查的重要内容。洛克于1924年在美国《地理杂志》发表了《纳西人的驱逐病

鬼活动》，后来又陆续发表过十几种著述，包括《纳西人的“那伽”崇拜和有关仪式》、《纳西人的祭天仪式》、《中国西南纳西人的“开路”丧仪》。1931年杨成志的《云南罗罗族的巫师及其经典》介绍了100多部彝族宗教典籍。1936年丁文江的《爨文丛刊》收录彝族传说故事数种。1947年凌纯声、芮逸夫的《湘西苗族调查报告》第八章为《巫术与宗教》，以坚实的材料否定了鸟居龙藏关于苗族已失去其固有宗教的说法。姜哲夫的《记广东北江瑶山荒洞瑶人之建醮供高王神》和姜哲夫、张仡、庞新民的《拜王——广东北江瑶山瑶人风俗之一》于1932年发表。何联奎的《畲民的图腾崇拜》于1936年发表。1937年中山大学《民俗》第一卷第三期《广东北江瑶人调查报告专号》，包括江应梁撰《广东瑶人之宗教信仰及其经咒》。徐益棠发表了关于广西大瑶山民族调查的系列报告，包括1941年《广西象平间瑶民之宗教及其宗教的文献》。纳西族学者方国瑜于1935年完成《纳西象形文字谱》书稿，内有东巴经义的解析，后来颇受中外学术界的推崇。

1941年，西康省政府发行了庄学本的《西康夷族调查报告》；1941年，徐益棠的《雷波小凉山罗族调查》发表；1947年林耀华的调查报告《凉山夷家》出版，这些调查报告都论及彝族宗教。抗战以来关于彝族宗教的调查研究成果，还有1944年雷金流的《云南澄江罗罗的祖先崇拜》；1943年陶云逵的《大寨黑彝之宗族与图腾制》、《西南部族之鸡骨卜》；马学良1943年发表《黑夷做斋礼俗及其与祖简之关系》，1944年发表《黑夷风俗之一——除祸祟》及1947年的《傈族的巫师“呗毫”和天书》、《从保罗氏族名称中所见的图腾制度》、1948年的《傈族的招魂和放蛊》、《罗民的祭礼研究》；1948年陈宗祥的《傈傈的宗教》。抗战期间中山大学关于瑶族宗教的调查研究成果，见于1943年梁钊滔的《粤北乳源瑶民的宗教信仰》和杨成志的《粤北乳源瑶人调查报告》。1941年胡鉴民的《羌族之信仰及习为》，是关于羌族宗教的力作。1944年岑家梧的《贵州仲家作桥的道场与仪式》，考察了布依族的宗教仪式。1945年吴泽霖的《么西人的社会组织与宗教信仰》，对纳西族的东巴教有较为详细的研究。1947年《边政公论》还发表了劳贞一的《西南边疆的宗教改革问题》。

（2）中华人民共和国成立以来

在新中国初期对民族情况的系统性调查研究中，对少数民族原始宗教及民族宗教也进行了比较系统的调查，取得了丰富的第一手资料。但是当时的调查主要侧重于社会经济形态和阶级构成，对宗教情况的调查往往浅尝辄止，遗漏甚多。而且当时中国大陆宗教学研究整体上趋于沉寂，因此上述宗教资料仅仅被视为关于少数民族的落后文化习俗的信息，而没有从宗教学的角度做深入的研究。

从1979年开始，我国宗教学研究全面启动，对中国少数民族（无论南方北方）的宗教民俗（无论原生次生）的研究也获得了有力的推动。此前系统性民族情况调查研究所得的材料，成为研究少数民族宗教的重要基础。老一辈学者马学良率先

于1980年发表了《彝文经典和彝族的原始宗教》，其他较早的成果主要有：1981年宋恩常的《彝族的原始宗教》，曾文琼、陈泛舟的《羌族原始宗教考略》，王树五的《布朗山布朗族的原始宗教（调查报告）》。云南人民出版社1985年出版宋恩常主编的《中国少数民族宗教（初编）》，是对少数民族宗教进行系统研究的重要一步。

1986年，“七五”期间哲学社会科学规划会议将《中国原始宗教问题》列入国家重点科研项目，委托吕大吉主持，课题组包括了宗教学和民族学的几十位专家学者。他们认为占有一套系统而有权威的原始资料最是当务之急，于是决定尽可能汇集迄今为止有关我国各民族原始宗教的全部资料，编辑出版一套《中国各民族原始宗教资料集成》。除了对已有的文献资料进行大规模的整理之外，还深入民族地区进行实地调查。1993年，130万字的《中国各民族原始宗教资料集成·纳西族卷、羌族卷、独龙族卷、傈僳族卷、怒族卷》分册作为课题首批科研成果，由上海人民出版社2000年2月出版、后改由中国社会科学出版社出版；其后几年间，又相继完成了其他6分册，总计约千万字，陆续在中国社会科学出版社推出。

1983年，云南楚雄彝族自治州邀请中国社会科学院民族研究所的彝族学者刘尧汉教授去楚雄创建彝族文化研究所。从1985年起，刘尧汉主编的“彝族文化研究丛书”在云南人民出版社陆续推出，其中1985年刘尧汉的《中国文明源头新论——道家与彝族虎宇宙观》，1990年刘小幸的《母体崇拜——彝族祖灵葫芦溯源》和吉克·尔达·则伙的《我在神鬼之间——一个彝族祭司的自述》，1995年李世康的《彝巫列传——禹步，巫步；步虚声，巫歌声》等，对彝族原生宗教民俗都有论述。

云南是少数民族原生宗教民俗保存最多的省份。云南人民出版社从1990年开始推出“云南宗教文化研究丛书”，历年已出十几种，其中论及少数民族原生宗教民俗较多的，主要有1991年杨学政的《原始宗教论》，刘稚与秦榕的《宗教与民俗》，徐亚非、温宁军、杨先明的《民族宗教经济透视》，杨福泉、郑晓云的《火塘文化录》；1992年周楷模的《祭舞神乐——民族宗教乐舞论》，李国文、龚友德、杨国才的《智慧的曙光——宗教与哲学》。贵州也是少数民族原生宗教民俗保存特多的省份，贵州人民出版社推出的“贵州民间文化研究丛书”中也有一些涉及，例如1997年张建的《冲傩还愿——贵州傩仪的结构、类型、意义》和吴秋林、靖晓莉的《居都——一个仡佬族文化社区的叙述》。

此外还有不少涉及南方少数民族原生宗教民俗的研究专著陆续出版，例如1988年过竹的《苗族神话研究》，1989年和志武的《纳西东巴文化》，1992年史波的《神鬼之祭——中国西南少数民族传统宗教文化研究》，1993年罗义群的《中国苗族巫术透视》，姚周辉的《神秘的幻术：降神附体风俗探究》，张桥贵、陈麟书的《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》，1994年巴莫阿依的《彝族祖灵信仰研究》，李星星的《曲折的回归——四川西水土家文化考察杂记》（1994），农学冠的

《盘瓠神话新探》;1995年木丽春的《东巴文化揭秘》;1996年朱德普的《傣族神灵崇拜觅踪》;1999年周锡银、望潮的《藏族原始宗教》,白庚胜的《东巴神话研究》。《中国彝学》,1997年第3期上巴莫阿依的《论凉山彝族毕摩阶层的特征》是一篇较有深度的论文。台湾学者对土著民族的神话和宗教的研究也取得了可观的成绩,1982年李亦园的《台湾土著民族的社会与文化》、1993年浦忠诚的《台湾邹族的风土神话》、1995年刘其伟的《台湾原住民文化艺术》、1999年鹿忆鹿的《台湾原住民神话传说》等书,比较有代表性。

迄今为止,关于中国南方少数民族原生宗教民俗的研究,主要限于原始资料的收集整理和初步分析,学者们的工作大多在微观层面分头进行,各言其所见所思,旁人不易有同等的发言权,引起争论的问题不多。刘尧汉则力图从宏观着眼,他的发表于《贵州民族研究》1985年1—2月的《中华民族龙虎文化论——联结中国各族的龙虎文化纽带渊源于远古女娲、伏羲的合体葫芦》与专著《中国文明源头新论》,以及与卢央合著的《文明中国的彝族十月历》,论证作为彝族先民的羌戎虎伏羲氏族部落发明的十月太阳历表达了一种“虎宇宙观”,这种原始宗教哲学是道家的源头,亦即中华文明的源头。此说在学术界引起了较大反响,有些学者给予很高的评价,认为它标志着“中华彝族文化学派”的诞生,是中国史学和民族学走向新的繁荣和突破的标志之一。但是也有一些学者批评其说证据不足,失于牵强附会,并陆续就一些例如“彝族是亚美人类和中华民族的共祖吗?”“虎是彝族的原生图腾吗?”“彝族的虎图腾就是伏羲吗?”“伏羲是西戎族吗?”“彝族的历法是十月太阳历吗?”“彝族的向天坟是天文台吗?”“中国文明的源头是彝族吗?”等问题撰文展开争论。

3. 中国北方少数民族萨满教研究

萨满教不是一个宗教的专名,而是由各氏族、各民族中具体形态各不相同而又具有某些鲜明的共同特征的宗教文化形态所构成的宗教群,它从原始社会一直延续到近现代。但是关于萨满教的特征,学术界至今众说纷纭,因此关于萨满教的认定标准也就莫衷一是,所指外延更有巨大的出入。不过大家都承认亚洲北部阿尔泰语系民族的原生性宗教文化形态是典型的萨满教,并以灵魂出游术作为萨满术的典型。

近代科学的萨满教研究始于十九世纪下半叶的俄国,迅速引起欧美学术界的兴趣,成为一门国际学科。我国北方有许多民族属于阿尔泰语系,我国文献有世界上最早的关于萨满教现象的记载,但科学的萨满教研究起步较晚。二十世纪上半叶,我国仅有的一部完整的关于萨满教的民族志著作——由中央研究院历史语言

研究所 1934 年出版的凌纯声《松花江下游的赫哲族》。

中华人民共和国成立以后,直到八十年代初,萨满教资料作为民族社会历史调查中的副产品,只在少量著作和文章中得到非专门的论述。七十年代国际人类学界兴起萨满文化热,逐渐引起中国学者的注意,七十年代后期已经开始将国际萨满教研究的一些重要成果译成中文,作为内部资料。随着社会的改革开放,从七十年代末开始,全国各地的学术杂志上陆续出现了大量的萨满教研究论文。五十年代至六十年代的少数民族社会历史调查报告于八十年代大量出版,如内蒙古人民出版社 1985 年出版的《达斡尔族社会历史调查》、内蒙古人民出版社 1986 年出版的《鄂温克族社会历史调查》、黑龙江人民出版社 1987 年出版的《赫哲族社会历史调查》,为萨满教研究提供了重要的资料。新的态度更开放、范围更广阔的萨满教调查逐渐在中国兴起,研究也突飞猛进,八十年代中期以来,形成了相当可观的“萨满教热”。

上海人民出版社 1985 年出版秋浦主编的《萨满教研究》,吉林人民出版社 1988 年出版的收入吉林民族研究所《萨满教文化研究》第一辑的满都尔图《中国北方民族的萨满教》、刘建国《关于萨满教的几个问题》、王叔凯《古代北方草原游牧民族与萨满教》等论文,代表了萨满教理论建设的初始阶段,以进化论的理论框架为依据,比较流于表面化;但它们都渗透着历史唯物主义精神,从而奠定了我国萨满教学科鲜明的理论特色。

实地调查进展成为推动研究深入的关键。中国近十几年的萨满教实地调查中,以富育光为带头人的吉林萨满教考察组成绩最为突出,研究也比较深入。七十年代末以来,他们抢救、整理了一批主要由萨满和“栽立”(萨满助手)书写、保存的满语萨满教文本,在国内外学术界引起了强烈反响。社会科学文献出版社 1993 年出版宋和平的《满族萨满神歌译注》,吉林文史出版社 1992 年出版石光伟、刘厚生的《满族萨满跳神研究》和台湾五南图书公司 1998 年出版宋和平、孟慧英的《满族萨满文本研究》,就是对这些文本的翻译和阐释。1980 年,满都尔图、夏之乾从北京赴新疆对哈萨克族、锡伯族的萨满教进行了实地调查;1992 年满都尔图又陪同几位意大利学者对维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等族的萨满教进行了实地调查。这两次调查的收获发表于中国社会科学院民族研究所编的民族出版社 1993 年出版的《民族文化习俗及萨满教调查报告》。新疆学者迪木拉提·奥马尔博士多年在本地区进行萨满教遗俗调查,其成果是由新疆人民出版社 1995 年出版的专著《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》。九十年代初吉林省学者与鄂伦春族文化骨干合作发掘萨满文化资料,其成果主要见于关小云、王宏刚的由辽宁人民出版社 1998 年出版的《鄂伦春族萨满教调查》。实地调查取得的民族性、地方性的萨满教知识,必须纳入比较研究,才能产生共同的学术理解。历史比较也是比较研究的一个方面。萨满教历史研究是国际学术界的一个难点,而中国在这方面具有文献学、考古学、民

族学综合优势。刘小萌、定宜庄的由吉林教育出版社 1990 年出版的《萨满教与东北民族》，对东北各民族萨满教的历史作了整体性的研究。田广林的由哈尔滨出版社 1995 年出版的《契丹礼俗考论》，富育光、孟慧英的由辽宁人民出版社 1995 年出版的《满族萨满教研究》，姜相顺的由辽宁人民出版社 1995 年出版的《神秘的清宫萨满祭祀》，也从不同角度探讨了萨满教的各种历史形态。

通过比较研究对萨满教的观念形态进行类型分析，是把萨满教研究推向深入的重要途径。乌丙安于上海三联书店 1989 年出版了《神秘的萨满世界》，是最早结合中、外资料以研究萨满教观念体系的著作。由辽宁大学出版社 1990 年出版的富育光的《萨满教与神话》，辽宁人民出版社 1995 年出版的富育光、王宏刚的《萨满教女神》，都比较集中地探讨了母系社会时期的萨满教观念体系。北京出版社 2000 年出版的孟慧英的《尘封的偶像——萨满教观念研究》，对萨满教的某些重点偶像类型的国际分布及其在中国若干民族的特殊表现作了深入分析，就国际上讨论的一些热点提供了中国的资料和自己的见解。国际萨满教研究已经形成了一些重要的理论和学科规范，中国学者应该参与这一理论建设，争取建立一个有中国特色的萨满教研究体系。科学文献出版社 2000 年出版的孟慧英的《中国北方民族萨满教》在这方面作了积极尝试，可能成为中国萨满教研究一个新的开端的标志。

（三）民间宗教与民俗信仰研究

中国传统文化中，在以儒、道、佛三教为主干的大传统之下，还有一个以信仰因素为主导的民间文化小传统。中国民间宗教文化包括信仰体系、仪式体系和象征体系影响着社会上大多数民众的思维方式、生产实践、社会关系和政治行为。因此，长期以来国外汉学与人类学界都相当关注中国民间宗教文化。中国学者在这方面相对落后，加以中华人民共和国成立后，这一研究领域有近三十年的停顿，至今还没有形成系统化的学术概念和分析框架。

关于中国民间是否存在一个与儒道佛三教不同的宗教这一问题，国外学者也有很大的争议。采用古典宗教学分类架构的学者认为，因为民间信仰没有完整的经典和神统，其仪式并不表现为教会的聚集性礼拜（congregations），其象征继承了许多远古的符号，所以不成其为宗教，主张它们是“多神信仰”、“万物有灵论”、“迷信”和“巫术”的总和，只能与“原始的文化”同列。中国学术界至今深受这种观点的影响。国际上另一类学者认为中国民间信仰文化构成一个“民间宗教”（popular/folk religion）。大约百年前，荷兰汉学家格如特就已根据在福建民间的调查写成专著《中国宗教体系》^[9]，主张中国民间信仰体系是一个系统化的宗教。二十世纪

二十至五十年代,功能主义风行。由于格如特汉学和功能主义人类学的影响,国际上六十年代以后新出的社会—文化人类学者几乎都同意把中国民间信仰和仪式看成一个完整的宗教体系。但是,在一般的汉学家和历史学家那里,“中国民间宗教”这一词语可能被用于指非官方的新教派,以及制度化的传统宗教的民间散布形态。

本节对于基层民众文化小传统中与制度化传统宗教有区别的信仰文化体系,采用“民间宗教与民俗信仰”的提法,对“民间宗教”的内涵不作严格限定,从而可以兼容上述几种不同的观念。中国少数民族的原生宗教与民俗信仰浑然一体,有关研究情况已在第二节介绍,本节只涉及汉族的民间宗教与民俗信仰,将传统信仰民俗和反传统宗教组织作为两种类型分别讨论。

1. 汉族传统信仰民俗研究

(1) 二十世纪上半期

我国文献中关于信仰民俗的记载,历史悠久,内容丰富。但是对信仰民俗作学术性的研讨,在我国也只是始于二十世纪初,源于清末改革志士对迷信的研究与批判。当时是使用“迷信”的概念指称民间信仰,首见于《安徽俗话报》1904年9月11日第11期卓杲《续无鬼论演义》一文。这以后,有关民间信仰的讨论一度十分活跃,但是带有较强的政治功利色彩。许多接受西方科学理性的新派人物把下层民众的迷信看作国家贫弱的根源,把普及教育、革除迷信作为启蒙的一大任务。二十世纪早期对迷信作理论解析的比较重要的论文,是周寿昌于1921年2月发表在《东方杂志》第18卷第4号上的《论迷信》。该文对迷信的界说、成因、要素都作了概括,他认为:“在当时,并无哲学上的根据,又与科学得来的结果冲突,像这种东西,都可以叫做迷信。”

但是,在近代科学理性从西方传入中国的同时,西方近代某些打着科学旗号或含有科学成分的非理性文化,如催眠术、唯灵论和心灵学也(大都经过日本)传入中国。约1909年,有中国留学生在日本横滨成立了“中国心灵俱乐部”,1911年迁往东京,改名“东京留日中国心灵研究会”,英文名 Chinese Institute of Mentalism (“中国催眠学会”),1923年在上海改称“中国心灵研究会”,会长是由研究催眠术转向“灵学”宣传的余萍客。中国民间信仰中的迷信因素本来受科学思想的批判而名誉扫地,却突然发现还可以得到以科学骄人的西方文明的认同,于是又气势大张。各种“灵学”组织一时纷纷出现,仅上海就有“催眠协会”、“变态心理学会”、“精神”、“大精神”、“灵理”、“灵学会”、“哲学会”、“催眠养成所”等许多名目。据余萍客称,截至1931年,仅“中国心灵研究会”就已出版书刊、讲义等3000余种,拥有会员8万余人。而在文化界影响最大的“灵学”组织要数1918年在上海成立的“灵学

会”，其前身是留学生于1916年在日本神户组织的“中国精神学会”。扶乩组织“盛德坛”成为上海灵学会的支柱，学会核心人物是中华书局的学者余复（会长兼盛德坛坛长）和陆费逵（坛督兼会刊“灵学丛志”编辑），得到不少文化名人如严复、丁福保等的支持。一些民间会道门（以传统迷信为基础的民间膜拜组织）也积极加入灵学运动。

这些灵学组织中虽然也有一些人抱有诚实态度，愿意认真研究，并写了不少东西，但是他们“当局者迷”，难以保持科学批判精神，对于传统民俗信仰研究基本上没有什么贡献。于是这种贡献主要来自批判民间迷信的方面。民间信仰是宗教学和民俗学的交叉领域。北京大学于1918年成立近世歌谣征集处，1920年成立歌谣研究会，1922年出版《歌谣周刊》，标志着有组织、有计划的中国民俗学运动的兴起。运动中引进了国外民俗学的许多重要观念，有助于推动当时中国学术界对民间信仰加深认识，使“迷信”研究增强学术性。北京时期的民俗学运动就民间信仰的研究作了许多工作，例如1922年2月《东方杂志》第19卷第3号设立“迷信的研究”专栏，刊载了7篇论文。1925年顾颉刚等组织调查北京妙峰山庙会的进香活动，并将调研成果编为《妙峰山》一书。若干专著相继出版，如陈大齐1920年发表于北京大学新潮社的《迷信与心理》，颂久、愈之、乔峰、幼雄的由商务印书馆1923年出版的《迷信与科学》，李干忱的由美以美全国书报部1924年出版的《破除迷信全书》。除“迷信”以外，学术界也开始用别的概念指称民间信仰，例如1921年始用“民间的信仰”，1928在《民俗周刊》第1期钟敬文的《发刊词》中始用“民众信仰”，《民俗周刊》第4期何思敬的《读妙峰山进香专号》中用“民间宗教”，后又用“民信”、“俗信与迷信”^[10]，杨成志在《民俗季刊》1937年1月30日发表的《安南人的信仰》，可能是最早使用“民间信仰”概念的文章。

1926年前后，北京大学民俗学运动陷于停顿，进步知识分子纷纷南下广东，民俗学家们便在中山大学成立民俗学会，出版《民俗周刊》。该刊于1929年连续出版了4期“神的专号”，共发表民间信仰研究的论文及资料90余篇。1930年前后，一批民俗学家汇集杭州，成立民俗周刊社，出版《民俗学集镌》、《民间月刊》等，后来又成立杭州中国民俗学会。北伐战争后的十年间，关于传统民俗信仰研究的专著，主要有由开明书店1928年出版的江绍原的《发须爪——关于它们的迷信》，1929年中山大学出版的容肇祖的《迷信与传说》，1933年中华书局出版的费鸿年的《迷信》，1937年商务印书馆出版的李家瑞的《北平风俗类征》等。有关的论文中，比较重要的是1930年李安宅的《巫术问题的解析》，1937年陈梦家的《祖庙与神主之起源》，孙作云的《中国古代的灵石崇拜》等。

抗日战争期间，大批学者迁往大西南，民俗学研究的重点逐渐从中原汉文化转向西南少数民族文化。四十年代，关于汉族信仰民俗的重要研究成果，有许地山在

香港写的商务印书馆 1941 年出版的《扶箕迷信的研究》和 1944 年杨堃的《灶神考》;国立北平研究院史学研究所 1947 年出版的许道龄的《玄武之起源及其蜕变》,1946 年梁钊韬的《中国古代巫师的种类》、樊恭煦的《祀龙祈雨考》。

(2) 中华人民共和国成立以来

中华人民共和国成立以后,由于片面仿照苏联学术体系,民俗学及民族学、人类学、社会学等学科一度被否定了。

从日本占领下回归祖国的台湾,接受了中国民俗学运动的影响。二十世纪后半期,台湾关于汉族信仰民俗的重要著作,有台北民族研究所 1974 年出版的刘枝万的《中国民间信仰论集》,远流图书公司 1978 年出版李亦园的《信仰与文化》,武陵出版社 1985 年出版姜义镇的《台湾的民间信仰》,学生书局 1986 年出版郑志明的《中国社会与宗教》,长春文化公司 1986 年出版董芳苑的《认识台湾民间信仰》,台原出版社 1989 年出版的蔡相辉的《台湾的祠祀与宗教》,学生书局 1989 年出版李丰懋、王桂秋的《中国民间信仰资料汇编》,正一善书出版社 1990 年出版郑志明的《台湾的鸾书》,文津出版社 1999 年出版李世伟的《日据时代台湾儒教结社与活动》等;重要的论文有,1982 年李亦园的《台湾民俗信仰发展的趋势》,1987 年黄兴有的《澎湖的民间信仰》,1991 年吕理政的《宗教信仰与社会生活——谈台湾民间信仰的几个面目》,1991 林美容的《台湾民间信仰的分类》、《从祭祀圈来看台湾民间信仰的社会面》。

改革开放以来,民俗学在中国大陆复兴,并很快出现新高潮。1983 年,中国民俗学会成立,此后在政府支持下开展了对全国民间文艺的全面普查和巨型集成志书的编印,学术焦点也逐渐从单一的民间文学向民俗大文化方向转化。1989 至 1995 年,书目文献出版社出版了《中国地方志民俗资料汇编》共六卷。1990 年,上海辞书出版社出版了由叶大兵、乌丙安主编的《中国风俗辞典》。1992 年,中国文联出版公司出版了王景琳、徐陶的《中国民间信仰风俗辞典》。1993 年,段宝林等一批民俗学家发起结合民俗普查编撰《中国民俗大全》(后改名《中国民俗大典》)大型系列丛书;1999 年,104 万字的该书“四川卷”已由四川人民出版社先行出版。

二十世纪最后十几年,是中国信仰民俗研究大丰收的时期,这一研究的价值重心已从以前的破除迷信转为追寻民族文化的根底。大约因为与台湾和海外华人的神缘文化联系特别突出,福建在民间信仰研究方面领先一步,政府也较支持,成立了若干专门研究民间信仰的学术团体,出版了不少书籍,如萧一平等编的由福建人民出版社 1987 年出版的《妈祖研究资料汇编》,朱天顺主编的由鹭江出版社 1989 年出版的《妈祖研究论文集》,张国举主编的由厦门大学出版社 1989 年出版的《吴真人学术研究文集》,蒋国锁编的由福建人民出版社 1990 年出版的《妈祖文献资料》,陈国强主编的由福建教育出版社 1990 年出版的《妈祖信仰与祖庙》,林国平、

彭文字的由福建人民出版社 1993 年出版的《福建民间信仰》。由刘锡诚等主编的“中华民俗文丛”对多种信仰民俗作了专题研究,于 1994 年由学苑出版社集中推出 16 本。1997 年海燕出版社又在“中原民俗丛书”中集中推出了几本信仰民俗研究著作。邓启耀的由上海文艺出版社 1999 年出版的《中国巫蛊考察》,以田野调查为基础,对神秘文化现象及其非常文化心态进行了有价值的探索。

其他陆续出版的信仰民俗研究著作中,比较重要的还有宗力、刘群的由河北人民出版社 1987 年出版的《中国民间诸神》,梁钊韬的由中山大学出版社 1989 年出版的《中国古代巫术——宗教的起源和发展》,李乔的由中国华侨出版公司 1990 年出版的《中国行业神崇拜》,及由中国文联出版公司 2000 年出版的《行业神崇拜——中国民众造神运动研究》,张铭远的由中国华侨出版公司 1991 年出版的《生殖崇拜与死亡抗拒》,任聘的由作家出版社 1991 年出版的《中国民间禁忌》,徐龙华的由上海文艺出版社 1991 年出版的《中国鬼文化》,姜彬主编的由上海文艺出版社 1992 年出版的《吴越民间信仰民俗》等等。

二十世纪晚期的中国信仰民俗研究中,基本克服了批判过激、否定过度的片面倾向,但是一种批判不足、肯定过度的片面倾向又逐渐抬头。作为社会上风靡一时的“特异功能”热的回应,文化界掀起了“神秘文化”热,传统信仰民俗中各种神秘成分都被翻检出来。确实有一些学者是在以科学的态度对神秘文化作认真的研究,但是也有一些人走火入魔,还有一些人更是存心欺世盗名,直接师法江湖术士的手段。针对这种不正常的情况,中国社会科学院世界宗教研究所的学者早在 1993 年 10 月就写出了调查报告《有神论的新载体和新时代、新宗教运动:兼论神化气功和特异功能》,后来在此基础上,出版了署名钟科文的由当代中国出版社 1996 年出版的《气功与特异功能解析》;再后又写出了署名钟科文、杜镇远的由社会科学文献出版社 2000 年出版的《走出无知的迷宫——现代迷信分析》。佛教居士陈星桥欣赏气功和特异功能,但不满别有用心的人假气功及佛法之名扰乱社会,遂作《佛教“气功”与法轮功》,由宗教文化出版社于 1998 年出版。江苏作家刘静生有一位蒙冤逃亡为江湖术士多年的挚友,遂有机会深入江湖社会,探取历来不传之秘,先写成《当代江湖秘录》一书出版,后改写为《江湖内幕》,由科学普及出版社于 1996 年出版。在基层工作的湖北医生李胜先关注农村日益抬头的巫医活动近二十年,根据丰富的个案材料写成了著作《暗访巫医:巫医骗术揭秘》,由中国社会出版社于 2000 年出版。

2. 汉族民间反传统宗教组织研究

(1) 二十世纪上半期

中国民间反传统宗教组织被传统社会视为“邪教”、“匪类”,没有成为学者的研

究对象。清末革命党人为了联络民间反清势力,曾对这类组织感兴趣,二十世纪初,陶成章撰写了《教会源流考》。外国汉学家和传教士也感兴趣,荷兰汉学家格如特于1904年著《宗教受难史》,涉及了被中国统治者称为“邪教”的一些组织,包括罗祖教、斋教等。1918年,设在上海的基督教“中华续行委员会”为了推进在华传教事业,开始围绕基督教在中国的现状与中国国情,开展全面调查,历时三年。调查成果于1922年汇编成册,名《中华归主》。书中有一节专谈“基督教以外的中国宗教”,其中介绍了佛、道等传统宗教之外的“其他会道门”。三十年代初,日本开始研究中国民间宗教。

中国现代历史学家之中,有几位学术研究旁及这一领域。陈垣1923年《摩尼教入中国考》,涉及摩尼教遭受镇压后民间化、秘密化的问题。孟森曾撰《满文老档译件论证之一》,涉及“善友会”(“闻香教”一支)在清初的活动。陶希圣1935年《元代白莲弥勒教会的暴动》和《明代白莲弥勒教及其他妖贼》,基本史料多取自日本重松俊章的论文。魏建猷1936年发表《八卦教残余经典述略》。吴之瑛1937年撰《圆教始末及其经典》。吴晗1940年撰《明教与大明帝国》,对民间弥勒佛信仰与摩尼教信仰的融合及其巨大影响做了系统的阐述。

中国第一位对民间反传统宗教组织做专门研究的学者是李世瑜。他于1947年受比利时籍导师贺登崧指导,在河北省万全县对社会民俗作实地调查,无意间发现了残存民间的秘密宗教“黄天道”。此后他又对其他几个“大盛于沦陷区的秘密宗教”加以考察,写成著作《现在华北秘密宗教》,并由四川大学史学系于1948年出版,对“黄天道”及“一贯道”、“归一道”、“一心天道龙华圣会”四个民间教门作了具有开拓性的研究。书末有云:“我吁请社会科学家们改变以往对秘密宗教的看法,把它当作正式的课题,尽量搜集前人未发的资料,将来我们要作成一部《中国秘密宗教史》!”

(2) 五十至七十年代

然而中华人民共和国成立前后,由于一贯道等会道门组织积极反共,促使新政权开展了“取缔反动会道门”的政治斗争(1949—1953),以致各种民间反传统宗教组织消灭殆尽。于是民间秘密宗教成为牵涉政治的敏感问题,学者多不愿意涉及。李世瑜本人不甘完全中断这一研究,但也只能尽力作些文献资料工作,一度集中研究“宝卷”(明清民间宗教经典的主要形式)。他在1957年发表了论文《宝卷新研》,后来又完成由中华书局1961年出版的一部工具书《宝卷综录》。

五十年代至六十年代,农民战争成为中国大陆历史学研究的“五朵金花”之一。宗教(主要是民间反传统教派)在农民战争中的作用,成为史学家讨论的重要题目。这种讨论的一个后果,为研究民间反传统宗教重新提供了一种动力。1963年李世瑜在《文史哲》发表了论文《青帮·天地会·白莲教》。《太平经》是东汉新出的反传

统经典,王明用功多年的《太平经合校》得以由中华书局于1960年出版。许多学者围绕《太平经》是否有革命内容的问题发表意见。多数意见是肯定的,也有一些不同意见。

(3) 世纪之末二十年

世纪之末的二十年,先是中国大陆进入改革开放的新时代,继而台湾国民党政权解除戒严、开放党禁,海峡两岸的学术研究都获得了新的发展动力。

八十年代前期,一些学者继续讨论农民战争和宗教的关系,但已难出新意。喻松青的发表于1981年《清史研究集》第一集上的《明清时期的民间宗教信仰和秘密结社》一文摆脱上述定势,开始专注于民间宗教本身。她的若干论文后来集为由四川人民出版社1987年出版的《明清白莲教研究》。杨讷于元代白莲教有专门研究,发表了《元代白莲教》(1983)等几篇论文。八十年代末以后,大陆关于中国民间宗教的研究逐渐成为一个引人注目的新学科,蔡少卿著的由浙江人民出版社1989年出版的《中国秘密社会》,将旧中国秘密社会分为“教门”和“会党”两大系统,教门系统即许多学者所说的民间宗教。后来蔡少卿主编“中国秘密社会丛书”,1998年开始在江苏人民出版社陆续推出,其中有陆仲伟的《一贯道内幕》,徐小跃的《罗教·佛教·禅学——罗教与“五部六册”揭秘》,濮文起的《秘密教门——中国民间秘密宗教研究》。濮文起全力研究民间秘密宗教,还著有由浙江人民出版社1991年出版的《中国民间秘密宗教》,主编由四川辞书出版社1996年出版的《中国民间秘密宗教辞典》。周育民和邵雍专门研究秘密结社,上海人民出版社1993年出版其合著《中国帮会史》,书中对清代民间宗教多有涉及。后来邵雍又由上海人民出版社1997年出版了《中国会道门》,不用“民间宗教”的概念,所论仍是民间反传统宗教组织。马西沙在这一研究领域成就最突出,他于1989年发表专著《清代八卦教》,又与韩秉方合作,积十几年的努力,包括田野考察、档案搜检,发掘了大量第一手资料,撰成百余万字的《中国民间宗教史》,由上海人民出版社1992年出版,堪称划时代的巨著。其他重要著作,有福建人民出版社1989年出版的连立昌的《福建秘密社会》,齐鲁出版社1990年出版的路遥、程献的《义和团运动史研究》,陕西人民出版社1993年出版的王兆祥的《白莲教探奥》,学苑出版社1993年出版的秦宝琦的《中国地下社会——清前期秘密社会卷》,天津人民出版社1994年出版的侯杰、范丽珠的《中国民众宗教意识》,广西师范大学出版社1994年出版的王熙运的《桂西民间秘密宗教》,辽宁人民出版社1997年出版的李尚英的《源同流分——民间宗教与结社》,当代中国出版社2000年出版的路遥的《山东民间秘密教门》等。在台北杂志,由南天书局1996年出版的《民间宗教》第2辑发表的李世瑜《天津红阳教调查研究》、濮文起《天地门教调查与研究》,都是难得的实地调查成果。

二十世纪后期在西方兴起的新兴宗教研究,对象也是民间反传统宗教组织。

但是国外研究新兴宗教的学者一般只注意现代尤其是当前的新兴宗教,很少把视野拓展到前现代。在中国大陆,民间宗教研究与晚出的新兴宗教研究也成为互不搭界的两个领域。钟国发 1997 年发表于《当代宗教研究》的《民国时期新兴宗教扫描》、1998 年发表于《宗教哲学季刊》的《世界现代化进程与新兴宗教运动》认为,应该把这两个领域打通,才能形成更合理的宗教学学科体系。实际上,在台湾学术界,这两个领域并没有明显的界限。

随着政治的宽松和经济的繁荣,台湾对民间反传统宗教组织的研究大有进展。重要论著有:1984 年的宋光宇的《天道沟沉——一贯道调查报告》,臧巨出版社 1984 年出版的林万传的《先天道研究》,文史哲出版社 1985 年出版的郑志明的《无生老母信仰溯源》,由灵鹫山般若文教基金会国际佛学研究中心 1996 年出版的《台湾当代新兴宗教》,稻乡出版社 1990 年出版的林本炫的《台湾的政教冲突》,台湾商务印书馆 1990 年出版的戴玄之的《中国秘密宗教与秘密会社》,新文丰出版公司 1994 年出版的王见川、江灿腾合编的《台湾斋教的历史观察与展望》,南天书局 1996 年出版的王见川的《台湾的斋教与鸾堂》,以及中央研究院中国文哲研究所筹备处 1998 年出版的车锡伦的《中国宝卷总目》等。王见川还与林万传合编《明清民间宗教经卷文献》,12 大册,他在 1995 年创办的《民间宗教》杂志,迄今广受各方重视。

(四) 原始宗教与神话研究

原始宗教是宗教的早期或原始形态,可以指原始社会时代的氏族宗教,也可以指存在于狭义宗教(即人为性的、有相对稳定的经典和神学理论、有与社会相分离的组织和特定制度的高级形态的宗教)之前而作为狭义宗教的“母体”或“源头”的自发性的宗教。人类学家把人类进入文明社会之前的社会组织类型称为原始社会,一般以形成基于暴力镇压的国家政权作为从原始社会进入文明社会的分界线。我国研究者所说的原始宗教,通常都是指原始社会时代的氏族宗教。从考古发掘和典籍所载远古传说中得知的原始宗教又称“史前宗教”,于是与此相应,“原始宗教”一词又可用以专指近存原始社会的宗教。但是拿原始社会末期和国家文明初期比较,社会宗教习俗的共同点很多,往往很难区别,所以有些研究者仍然把一些已经脱离原始社会阶段的民族的宗教称之为“原始宗教”或“原始宗教残余”。神话是一种象征性的传述。原始宗教和文明社会早期的民族/国家宗教的叙述形式和观念形态都是神话。原始社会的神话与宗教浑然一体,密不可分。在原始氏族宗教阶段之后,神话主体部分仍然与民族/国家宗教紧密结合,继续作为社会文化的主导因素而存在和发展。直到哲学兴起,与哲学相结合的高级宗教才以理论化的

神学作为思想意义的主要载体,于是宗教与神话才有较大的分离。上古神话体系受到理性的冲击,基本内容逐渐历史化和寓言化,它的残余体系不再主导社会文化的大传统,只在下层民间或多或少地保持着神圣生命,继续生长发育,充当民间信仰习俗的意义载体。而各高级宗教也总是要建构各自的宗教神话。不过,神话学家通常研究的,主要是与宗教发展初级阶段相联系的上古神话体系。

本节除记述关于原始宗教与神话的原理性研究以外,还要记述对中国上古神话及与这种神话相结合的(属于宗教发展初级阶段的)中国上古宗教的研究。本章第二节已记述了少数民族宗教研究,本节不再对少数民族近存神话的研究另作专门记述。对汉族中古以下的神话的研究,因为与原始宗教无关,一般也不作记述。

1. 关于原始宗教的原理性研究

宗教起源问题一直是西方文化人类学和比较宗教学研究的一个重点。十九世纪中期以来,学者们从不同的角度,运用不同的理论和方法,如考古学方法、人类学或民族学方法、心理学方法、社会学方法、比较语言学和比较神话学方法,不断提出各种不同的理论,影响较大的有德国自然神话学派的“自然神话论”、孔德和卢伯克的“实物崇拜论”、斯宾塞的“鬼魂论”(或“组灵论”)、泰勒的“万物有灵论”、弗雷泽的“巫术说”、杜尔克姆和弗洛伊德的“图腾说”、马雷特的“泛生论”(或“前万物有灵论”)、兰格和斯密特的“原始一神论”等。马克思和恩格斯敏锐地注意到这一当时的前沿问题,并发表过一些意见。列宁和斯大林把马克思关于社会形态划分的思想发展为以原始社会为起点的社会形态发展的标准模式,后来的马克思主义学派便沿例称人类宗教的最初形态为原始宗教。

二十世纪前半期,中国一些历史学家和民族学家分别从中国古代文献和少数民族生活中接触到某些原始宗教现象时,引进了图腾、巫术等西方宗教学概念加以解释。比较重要的论文,有1928年崔载阳的《图腾宗教》,1929年孔令谷的《原始民族咒术与我国习俗的比释》,1934年黄文山的《中国古代社会的图腾文化》,1937年岑家梧的《转型期的图腾文化》,1940年卫惠林的《中国古代图腾制度论证》。

1950年以后,大陆学者努力学习马克思主义社会形态发展理论,对原始社会及其宗教的论述逐渐深入。但在“文化大革命”以前,这类论述主要是在编写教材时进行,大多照搬苏联学者的见解,少有独立性的研究。只有上海人民出版社1964年出版的朱天顺的《原始宗教》,算是比较成体系的著作。

“文化大革命”以后,大陆学者在深入理解马克思主义宗教观的基础上,有条件吸收西方人类学和宗教学的新成果,关于原始宗教的原理性研究才真正展开。较早的是发表于《世界宗教研究》1982年第2期夏之乾的《试论我国不同经济类型民

族中原始宗教的差异》，试图从经济基础决定上层建筑的角度，对中国原始宗教作宏观的把握。一些研究少数民族宗教的学者从具体现象研究扩展到对有关原理的探讨，上海人民出版社1985年出版秋浦主编的《萨满教研究》，以萨满教为典型讨论原始宗教的起源和发展。蔡家麒后来独立写成《论原始宗教》一书，由云南民族出版社于1988年出版。云南少数民族中保存的原始宗教信息特别丰富，云南学者的原始宗教原理性研究也相对突出，值得注意的论著有云南人民出版社1991年出版的杨学政的《原始宗教论》、1993年出版的苗启明、温益群的《原始社会的精神历史构架》等。

以自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜为原始宗教相继形成的“三种形式”模式假说在中国学术界流行较广。四川大学出版社1986年出版的陈麟书的《宗教学原理》主张：“原始宗教大致有这么几种主要形式：大自然崇拜、动植物崇拜、鬼魂崇拜、祖先崇拜、图腾崇拜、灵物崇拜、偶像崇拜”，并认为鬼魂崇拜和祖先崇拜是大自然崇拜和动植物崇拜的进一步发展，它们之后才产生图腾崇拜，再后才是灵物崇拜和偶像崇拜。四川大学出版社1993年出版的张桥贵、陈麟书的《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》一书，仍然采用“三种形式”模式假说并有所深化，主张自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜分别反映了原始人类的生态观、人际观和伦理观。

中国大百科全书出版社1988年出版的《中国大百科全书·宗教》中郑建业撰“宗教演化史”条，对原始宗教从原理上作了一次精练的概述，吸收了一些西方人类学新成果；他对自然崇拜与图腾崇拜孰先孰后的问题，谨慎地不作表示。中国社会科学出版社1989年出版吕大吉主编的《宗教学通论》主张图腾崇拜是“最早宗教形式”，是“原始的自然崇拜和原始的祖先崇拜的结合”，而“女始祖崇拜是图腾崇拜的发展形式”，继而产生“早期祖先崇拜”（女性祖先崇拜）和“早期自然崇拜”（包括精灵崇拜、灵物崇拜、魔力崇拜等），再后是祖先崇拜和自然崇拜的进一步发展，包括产生男性祖先崇拜、神灵崇拜和魔怪崇拜等，至原始社会晚期出现天神崇拜，这是祖先崇拜和自然崇拜的统一。

西方学者关于宗教起源的理论之所以众说纷纭，一个重要的原因是研究对象和资料来源各不相同。西方学者的宗教起源理论，主要依据对近存原始氏族部落及后进民族的调查研究，而这些近存族群的原始生活状态毕竟已经与几千年前全球原始社会时代的状况有所不同。而《中国各民族原始宗教资料集成》除了后进族群的调查资料以外，还有丰富的历代文献资料，更可贵的是专门收集了中国各地区与原始宗教有关的考古资料，堪称原始宗教研究领域的里程碑。由中国社会科学出版社1996年出版的《中国各民族原始宗教资料集成·考古卷》分册载有吕大吉、于锦绣、杨淑荣分别撰写的前言，提出他们编撰过程中的初步研究心得，包括一种“三大阶段”论，认为原始宗教的四种主要崇拜对象是：图腾崇拜、祖先崇拜、自然崇拜、天神崇

拜;由此构成原始宗教发展的三大阶段:一是母系氏族早期和中期的图腾崇拜阶段,特点可谓“天(自然异己力量)人(社会异己力量)浑一崇拜”;二是母系氏族制晚期和父系氏族制时期的祖先崇拜和自然崇拜并立存在阶段,特点可谓“天人分立崇拜”;原始社会末期和阶级社会继续发展的天神崇拜阶段,特点可谓“天人合一崇拜”。

《中国各民族原始宗教资料集成》的编者以“原始社会末期和阶级社会继续发展的天神崇拜阶段”作为原始宗教的最后阶段,说明他们发现了原始社会的氏族宗教与阶级社会早期的民族/国家宗教很难截然划分这一事实。但是中国大陆学术界长期沿袭苏联的观点,认为进入阶级社会是宗教发展进程的主要分界点,标志着自然宗教向神学宗教(或自发宗教向人为宗教)的转变。1993年张桥贵、陈麟书合著的《宗教人类学》试图打破将“原始宗教”、“自发宗教”、“自然宗教”等概念混为一谈的局面,指出“原始宗教”大于人类学意义上的“自然宗教”,“自发宗教”大于“原始宗教”,而基督教神学意义上的“自然宗教”又大于“自发宗教”。钟国发发表于《当代宗教研究》1999年第4期上的《哲学的突破与宗教发展的基本阶段》一文,主张突破教条化的社会发展观念,以英国宗教学家约翰·希克的新论述为基础,以宗教与哲学理性结合为标志,将宗教发展划分为初级和高级两大阶段,将“原始时代的氏族血缘性宗教”和“上古神话文明时代的民族化宗教”都纳入宗教发展的初级阶段。

2. 神话学原理及中国上古神话研究

(1) 二十世纪上半期

比较神话学是研究原始宗教的重要途径,但是神话学主要是作为一种民间文学研究而发展起来的。关于神话与宗教的关系,在文化人类学、宗教学、民俗学和神话学等领域都引起过激烈的争论,至今莫衷一是。不过,人们已经越来越认识到,神话不仅是一种文学形式,而且还具有宗教观念形态的意义。

十九世纪中期,西方神话学已发展成相当成熟的学科。二十世纪初,西方神话学理论开始传入中国。1903年留日学生蒋观云在《新民丛报》上发表《神话历史养成之人物》,可谓中国现代神话学的开山之作。此后许多具有新思想的学者相继把“神话”概念作为启蒙新工具,引入文学和历史研究领域。但是神话学在中国形成气候,有待于二十年代鲁迅、顾颉刚、茅盾三位大学者的成就。鲁迅专著、由北京大学新潮社1923年至1924年出版的《中国小说史略》和讲稿《中国小说的历史变迁》,都有专门章节论述神话,开辟了中国神话学的文艺学方向。顾颉刚1923年在《与钱玄同先生论古史书》中提出“层垒地造成的中国古史”观,引起激烈争论,与同道形成“古史辨”学派,于1924年至1941年陆续推出论文集《古史辨》7册,对古代文献中的神话资料进行了扎实的考证,完成了神话与历史的剥离,开辟了中国神话

学的历史学方向。茅盾走的是人类学的路子,视野更广,影响更大。他的《中国神话研究 ABC》(世界书局,1929)是关于中国神话研究的第一部专著,他还著有《神话杂论》(1929)、《北欧神话 ABC》(1930)两书,可以说是中国神话学的主要奠基人。1927 年黄石的《神话研究》、1928 年谢六逸的《神话学 ABC》也是有影响的专著。

三十年代有更多学者进入中国神话学领域,佳作纷呈。专著例如黄芝岗的《中国的水神》(1934),林惠祥的《神话论》(1934),江绍原的《中国古代旅行之研究》(1935);论文例如吴晗的《〈山海经〉中的古代故事及其系统》(1931),何观洲的《〈山海经〉在科学上之批判及作者之时代考》(1930),郑德坤的《〈山海经〉及其神话》(1932),郑振铎的《汤祷篇》(1933),钟敬文的《中国神话之文化史的价值》(1933)、《槃瓠神话的考察》(1936),卫聚贤的《天地开辟与盘古传说的探源》(1934),陈梦家的《商代的神话与巫术》(1936)等。

抗日战争期间,大批人文学者迁往大西南,图书资料的匮乏促使他们转而对西南少数民族神话展开调查研究,将田野作业与多学科研究结合起来,这样反而大大拓宽了视野,提高了整体的研究水平。此后迄于四十年代末,涌现出一批中国上古神话研究新的佳作,其中以闻一多的影响最大,其神话研究论文后来结为《闻一多全集》第一集,由开明书店于 1948 年出版,该集后又单独出版为《神话与诗》,由古籍出版社于 1956 年出版。其中有《伏羲考》、《高唐神女传说之分析》、《说鱼》等,都显示了非凡的学术功力。他的学生孙作云在神话研究方面成绩也不小,有专著《中国古代神话研究》(1942),论文《蚩尤考》(1941)、《后羿传说丛考》(1944)、《饕餮考——中国铜器花纹所见之图腾遗痕》(1944)、《说丹朱——中国古代鹤氏族之研究》(1946)等。徐旭生的专著《中国古史的传说时代》(1943)也是一部力作。其他重要论文有芮逸夫的《苗族的洪水故事与伏羲女娲的传说》(1938),常任侠的《重庆沙坪坝出土之石棺画像研究》(1939),马长寿的《苗瑶之起源神话》(1940),杨堃的《灶神考》(1944),许道龄的《玄武之起源及其蜕变》(1947)等。在台湾的袁珂将散见于各种古籍中的汉族片断的古神话资料加以仔细考订,荟萃熔铸为一个有系统的整体,写成中国第一部全面介绍汉族古代神话内容的专著《中国古代神话》,后来由商务印书馆于 1950 年出版。

(2) 中华人民共和国成立以来

五十至七十年代,中国大陆重视民间文学,因此在搜集神话资料方面有可观的成绩。但是在研究方面,因受苏联庸俗社会学观念的影响而缺乏生气,以为神话是积极反映现实,宗教则是消极反映现实,从而把神话和宗教割裂开来。这段时期比较重要的成果,专书有何满子的《神话试论》(1957),丁山的《中国古代宗教与神话考》(1961);论文有顾颉刚的《息壤考》(1957),胡小石的《屈原与古神话》(1957),周庆基的《黄帝传说与仰韶文化》(1959),杨明照的《四川治水神话中的夏禹》(1959),

吴泽的《女娲传说史实探源》(1962),高亨的《上古神话初探》(1962),袁珂的《关于舜象斗争神话的演变》(1964),胡厚宣的《甲骨文商周鸟图腾的遗迹》(1964)。

五十至七十年代,台湾及香港的神话研究比大陆活跃,比较重要的成果,专著有杜而末的《山海经的神话系统》(1960),姜子匡的《神话丛话》(1970),芮逸夫的《中国民族及其文化论稿》(1972),印顺法师的《中国古代民族神话与文化之研究》(1975),王孝廉的《中国的神话与传说》(1977);论文有张光直的《中国古代神话研究之一——中国创世神话之分析与古史研究》(1959)、《商周神话之分类》(1962)、《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》(1963),林衡立的《创世神话之行为学的研究——神话病原学创议》(1962),管东贵的《中国古代十日神话之研究》(1962),凌纯声的《昆仑丘与西王母》(1966),李亦园的《神话的意境》(1978)。进入八十年代以来,继续产生了一些重要成果,例如杜而末的《庄子宗教与神话》(1985),王孝廉的《中国的神话世界——各民族创世神话及信仰》(1987)。

“文化大革命”结束以后,中国大陆的神话研究迅速发展起来。上海古籍出版社的《中华文史论丛》,1979年第2期发表了4篇神话研究论文,有《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》(顾颉刚)、《马王堆汉墓帛画的神话史意义》(钟敬文)等,都是后来影响较大的力作。1984年,中国神话学会成立。据贺学君与樱井龙彦合编的《中日学者中国神话研究论著目录总汇》统计,中国大陆学者的神话研究论著,1950年至1977近三十年间为专著76部,论文及有关文章613篇;而1978年至1998的二十年间已有专著784部,论文及有关文章6465篇。不仅成果数量剧增,而且研究的深度和广度也大大推进。

不少学者重新思考了神话与宗教的关系问题。例如潜明兹的《神话与原始宗教源于一个统一体》(1981)、《神话与原始宗教关系之演变》(1983),李子贤的《略论神话与原始宗教的关系》(1982),徐兆勋的《神话宗教异同论》(1984),王松的《论神话与宗教的区别》(1984),陶思炎《试论神话与民间宗教》(1986),王尧德的《神话与原始宗教》(1987),高福进的《神话·宗教·原始宗教:一种原始文化的世界性渗透》(1995),魏善浩的《论神话的直观想象及向艺术想象与宗教幻想的分化》(1996),张强的《宗教神学与神话》(1988)。各家观点仍然不尽相同,但总的趋势是淡化神话与宗教的界限,多数学者逐渐接受了神话与原始宗教密不可分的观点。

袁珂成为中国古代神话研究的带头人,在整理神话内容方面用力最勤。他出版了《古神话选释》,由人民文学出版社于1979年出版;及《山海经校注》,由上海古籍出版社于1980年出版,又以历年论文编为《神话论文集》,由上海古籍出版社于1982年出版;并将已增补改版多次的《中国古代神话》增订修改为《中国神话传说》,由中国民间文艺出版社于1984年出版;编成由上海古籍出版社1985年出版的《中国神话传说词典》,后来增订修改为《中国神话大词典》,由四川人民出版社

1998年出版;还著有由上海文艺出版社1988年出版的《中国神话史》,由巴蜀书社1993年出版的《中国神话通论》,由四川大学出版社1996年出版的《袁珂神话论集》。他改变以前对神话的比较狭义的理解,提出“广义神话”说,此说在学术界引起不小的争论,对神话基础理论研究颇有推动。

神话学史研究领域逐渐开拓。潜明兹的由北方文艺出版社1989年出版的《神话学的历程》是第一部系统的中国神话学史专著。马昌仪的由中国广播电视出版社1994年出版的《中国神话学文论选萃》也是对中国神话学发展轨迹和历史风貌的学术重构。

叶舒宪的由中国社会科学出版社1992年出版的《中国神话哲学》着重探讨中国神话思维的普遍模式,发掘神话中蕴涵的哲学观念内容,开辟了一个跨学科的新领域。武世珍的由敦煌文艺出版社1993年出版的《神话学论纲》,堪称我国第一部系统的神话学基础理论专著。邓启耀的《中国神话的思维结构》(1994)也探讨了神话学的基础理论。

近二十年来,对中国古代神话内涵的探讨不断深化。萧兵和叶舒宪异军突起,萧兵以楚辞研究为基点,叶舒宪从引进原型模式和结构主义理论入手,他们对中国古代神话作跨学科的深挖细探,跨文化的广泛比较,自成一派。萧兵曾著《楚辞与神话》(1987)、《楚辞新探》(1988)、《中国文化的精英——太阳英雄神话比较研究》(1989)、《黑马》(1990)、《傩蜡之风》(1992)等书;叶舒宪还著有《探索非理性的世界》(1988)、《英雄与太阳——中国上古史诗原型重构》(1991)、《高唐神女与维纳斯——中西文化中的爱与美主题》(1996)等书;湖北人民出版社为他们推出“中国文化的人类学破译丛书”,学术界颇多好评,但也有批评他们失于轻率武断的。

其他学者的重要专著(集)还有不少,如朱芳圃的《中国古代神话与史实》(1982),冯天瑜的《上古神话纵横谈》(1983),谢选骏的《神话与民族精神》(1986)、《空寂的神殿》(1989),何新的《诸神的起源》(1987),王小盾的《原始信仰与中国古神》(1989),陶阳、钟秀的《中国创世神话》(1989)、《中国神话》(1990),张振犁的《中原上古神话流变论考》(1991),刘城淮的《中国上古神话通论》(1991),何新的《诸神的起源续集:〈九歌〉诸神的重新研究》(1993),马卉欣的《盘古之神》(1993),陈钧的《中国神话新论》(1993),陈建宪的《神祇与英雄》(1994),陆思贲的《神话考古》(1995),杨利慧的《女娲的神话与信仰》(1997),田兆元的《神话与中国社会》(1998),张振犁、陈江风的《东方文明的曙光:中原神话论》(1998)等。较有特色的论文,还有乌丙安的《简论神话系统》(1986),谢选骏的《中国古籍中的女神——一群没有爱情的原始雕像》(1987),陶思炎的《中国宇宙神话略论》(1991),郑土有的《中国古代神话仙话化的演变轨迹》(1992),陈建宪的《中国洪水神话的类型与分布》(1996),汤惠生的《神话中之昆仑山考述:昆仑山神话与萨满教宇宙观》(1996),

叶舒宪的《〈山海经〉的方位模式与书名由来》(1999),孟慧英的《萨满教的自然神与自然神话》(1999)等。

3. 中国上古宗教研究

神话详细反映了上古(包括史前)宗教的观念,但是很少涉及仪式行为。要想了解上古宗教的行为方面,虽然考古发掘的实物资料可以提供一些线索,但还是不能不主要依赖文字记载。原有典籍记载很少涉及周代以前的礼仪。因此,考古发现的文字资料就成了现代学者研究更早期时代宗教仪式行为方面的主要依据。1899年开始发现的甲骨卜辞和1928年开始有计划进行的殷墟发掘,为现代学者研究中国上古宗教提供了重要新资源。

于是,1929年至1937年出现了一批研究中国上古宗教的论文,例如梁劭的《中国上古宗教史略绪言》(1929)、《上古宗教概观》(1929),王治心的《明堂制度与宗教》(1930),高梅的《战国时代秦齐燕韩赵魏的宗教》、《战国时代楚地的宗教》,黎征赋的《由甲骨文窥见殷商社会的宗教生活》(1933),丁兴沪的《文字学上中国古代宗教钩沉》(1934),石决明的《中国古代原始宗教巫术中的经济要素》(1935),陶希圣的《周代诸大族的信仰和组织》(1935)。王治心的由中华书局1933年出版的后由东方出版社1996年重版的《中国宗教思想史大纲》,以超过四分之一的篇幅讲述先秦宗教,勾画出了一个比较系统的轮廓。但是他认为:“汉以前,虽有拜天祭祖的遗传,却是个人的自由崇拜,并不是一种有组织的固定宗教。国家所设立的祭祀礼制,也都包含着政治的意味,更算不得一种制度的宗教。”类似王治心这样的认为中国上古有宗教思想而无宗教实体的看法,长期在中国现代学术界占据上风。

芦沟桥事变以后的十几年,社会动荡不安,讨论中国上古宗教的论文也几乎绝迹。直到1950年,丁山的《中国古代宗教与神话考》方告完稿,但不适合当时的学术气氛,拖到1961年才在科学出版社以龙门联合书局的名义出版。该书以资料引据见长,但是论述体系不甚完整。陈梦家的由科学出版社1956年出版的《殷墟卜辞综述》,对甲骨文中的商代宗教资料作了整理。五十至七十年代,宗教研究在新中国受到冷落。上古神话研究比较受重视,但因受苏联庸俗社会学观念的影响,从而把神话和宗教割裂开来。而在台湾,神话研究和上古宗教研究尚能沟通。

“文化大革命”以后,大陆改革开放。朱天顺迅速推出由上海人民出版社1982年出版的《中国古代宗教初探》,该书仍注意区分神话与宗教,强调“中国古代神话中出现的人物很多,但是后来被崇拜为神明,在宗教迷信中有较大影响者,只是其中的一部分。”后来随着研究的深入,多数学者逐渐接受了神话与原始宗教密不可分观点,研究中国上古宗教的学者就能够越来越充分地利用中国神话研究

的成果了。

吕大吉主编的《宗教学通论》(1989)中有“中国历史上的宗教”章,牟钟鉴执笔,其中对中国上古宗教也作了比较清晰的勾画。牟氏在此提出了中国传统社会有一个“宗法性国家宗教”的观点。他后来又在《世界宗教研究》1990年第1期发表论文《中国宗法性传统宗教》,改用“宗法性传统宗教”的提法,并作了有力的论证。

江苏古籍出版社1992年出版詹鄞鑫的《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》把中国继原始宗教之后的“与国家的政治体制合为一体”的“国家宗教”称为“正统宗教”。他把中国原始宗教到正统宗教的转折点定在“商周之际”,即把夏商两朝的宗教仍然算作原始宗教。他以“西周至战国时代”为“正统宗教初级阶段”,此后为两汉为其“理论化和定型化”的高级阶段。作者志在发掘被人们“遗忘了”的正统宗教,而全书实际上是对中国上古宗教作了详细的勾画,理论构架自成一体,尤其以资料丰富、考证精密见长。

陈来所著、由三联书店1996年出版的《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,广泛吸收新的理论成果,在理论构架方面更胜一筹。他认为中国古代文化是“由夏以前的巫覡文化发展为祭祀文化,又由祭祀文化的殷商高峰而发展为周代的礼乐文化”,再演进为儒家“理性化的思想体系”或“圣哲宗教”。

张荣明的由中华发展基金管理委员会、五南图书出版公司1997年出版的《殷周政治与宗教》,认为殷周时代的特征是“宗教政治”和“政治宗教”。他于浙江人民出版社2000年出版的《权力的谎言——中国的政治宗教》一书,则进一步以“政治宗教”作为描述中国古代宗教的一个基本概念,在中国社会科学出版社2001年出版的《中国的国教——从上古到东汉》一书中,进一步提出了他自己独特定义的“国家宗教”和“民间宗教”的概念,以为国家宗教是“入世”的,民间宗教是“出世”的,夏商周三代是“政教一体化”即国家宗教与民间宗教合一、亦即国家与宗教合一、政治与民间宗教合一的时代;汉代始进入“政教分离”即国家宗教(儒教)与民间宗教(道教等)分离的时代。他的思路不无独到之处。迄今为止,中国上古宗教的基本情况还远没有搞清楚,学者们在基本史实的认定和基本概念的运用方面都还有巨大的差异,有待更深入研究和讨论。

中国学者关于中国上古宗教研究的成果还有不少,专著如中国社会科学出版社1983年出版常玉芝的《商代周祭制度》,中山大学出版社1989年出版梁钊韬的《中国古代巫术:宗教的起源和发展》,上海三联出版社1992年出版何星亮的《中国自然神与自然崇拜》,四川人民出版社1996年出版谢谦的《中国古代宗教与礼乐文明》,东方出版社1997年出版过常宝的《楚辞与原始宗教》,东方出版中心1998年出版王昆吾的《中国早期艺术与宗教》,人民出版社2000年出版王晖的《商周文化比较研究》。宋镇豪的由中国社会科学出版社1994年出版的《夏商社会生活史》设

“宗教信仰”专章,是对夏商宗教的比较系统而切实的描述比较有特色的论文。还有1990年晁福林的《论殷代神权》、1996年的《商代的巫与巫术》,1993年朱凤瀚的《商周时期的天神崇拜》、1996年的《商人诸神之权能与其类型》,1995年童恩正的《中国古代的巫》、李禹阶的《史前中原地区的宗教崇拜和礼的起源》,2000年钟国发的《商周之际宗教思想的变革》等。

(五) 琐罗亚斯德教、摩尼教、印度宗教、犹太教等研究

1. 琐罗亚斯德教研究

琐罗亚斯德教(Zoroastrianism),系由公元前七世纪伊朗东部的琐罗亚斯德改革伊朗-雅利安人的传统宗教而成。后传播到波斯各地,在萨珊王朝成为伊朗国教。伊朗伊斯兰化之后,琐罗亚斯德教并未消亡,其信徒或隐匿山区,或移居海外,迄今尚存。琐罗亚斯德教至迟于六世纪前后的北魏时期经由中亚传入中国,汉文史籍名祆教,又名火祆教、拜火教等。我国的琐罗亚斯德教研究滥觞于二十世纪二十年代,以后一直绵延不绝,直到二十世纪的最后二十年,各种琐罗亚斯德研究成果不断问世,形成一个研究的高潮。

1923年1月,陈垣在《国学季刊》发表《火祆教入中国考》,以汉文史料为基础,就琐罗亚斯德教传入中国的时间、历代琐罗亚斯德教在汉地流布的状况和特征,详为考订,多有创新,被公认为我国琐罗亚斯德教研究的开山之作。此后屡有发明,择其要者,有1941年11月《金陵学报》上刘铭恕的《元人杂剧中所见之火祆教》,1933年《燕京学报》上向达的《唐代长安与西域文明》,亦有专章述及琐罗亚斯德教者,皆于陈垣一文的史料有所补充,可谓四十年代及其以前琐罗亚斯德教研究的代表性成果。

五十年代后,琐罗亚斯德教研究长期以来虽未形成一支有着恒长的学术传承的学术队伍,但一直有学者关注这一研究领域。除考古学外,在中国通史、隋唐史、唐代文化以及中西交通史的研究中不乏涉及琐罗亚斯德教研究的内容,只是大体上承袭了陈垣所述的基本框架。直到二十世纪八十年代,琐罗亚斯德教研究方才呈现全面崛起之势。这主要得益于改革开放后,中国学术界与包括台港澳在内的世界学术界的交流日益频繁、宗教学的蓬勃发展以及考古学、文献资料的新发现和阐释等诸种原因。其研究特点主要表现在以下几个方面:

第一,从宗教学角度开展琐罗亚斯德教的系统研究。这一研究方向主要是系统探讨琐罗亚斯德教的教义、仪式、神话、宗教制度的发展历史,评价它在人类宗教

历史上的地位以及在世界不同文化圈中的社会和文化的影晌。琐罗亚斯德教研究在西方已经有 200 余年的历史,学术成果汗牛充栋,而中国学者的研究还刚刚起步,且囿于语文学方面的先天不足,这一层面的研究似乎更加着重于在西方学者已经取得的成果基础上进行综合系统的阐述,但是在二十世纪的最后二十年仍取得相当大的进步。

1984 年,黄心川发表的《琐罗亚斯德教简介》,被认为是全面介绍琐罗亚斯德教的第一篇文章。八十年代以来,林悟殊先后在国内各种刊物上发表了一批研究琐罗亚斯德教的论文,1995 年由中国台湾新文丰出版公司结集成书。

林悟殊的论文以西方学者琐罗亚斯德教研究的重要成果为基础,将琐罗亚斯德教的经典、仪式、发展历史以及西方研究史介绍给中国学术界;另一方面,他更加注重中国的琐罗亚斯德教研究。在《论高昌“俗事天神”》一文中,他根据琐罗亚斯德教的仪式和习俗,对于高昌的天神崇拜就是琐罗亚斯德教阿胡拉马兹达崇拜的结论提出疑问,认为那是当地的一种自然崇拜现象。这一结论引起了学者的广泛争议,也激发了学术界对于琐罗亚斯德教的兴趣。王素发表在《历史研究》1988 年 3 月上的《也论高昌“俗事天神”》,坚持认为高昌天神乃为祆神。而《魏晋南北朝隋唐史资料》1988 年 9/10 月及《吐鲁番学研究专辑》的陈国灿《从葬仪看道教“天神”观在高昌国的流行》,则论证高昌的天神乃是道教的天帝神。

虽然大多数学者仍认为高昌的天神就是琐罗亚斯德教崇拜的神灵,但是林悟殊的研究却代表着中国学者力图在宗教学的范畴内将中国的祆教同琐罗亚斯德教的历史融会贯通起来的努力。随着宗教学研究在八十年代中国的兴起,一些学者开始沿着这条道路将琐罗亚斯德教的研究向前推进,终于在九十年代结出一些重要成果。中国社会科学出版社 1997 年出版的元文琪《二元神论》,则是我国学者首次全面系统论述琐罗亚斯德教和摩尼教经典、神话和教义的著作,作者还有意识地论述了以琐罗亚斯德教和摩尼教为代表的二元神论在人类宗教发展史上的地位。可惜作者并没有涉及中国的琐罗亚斯德教这一历来为大多数中国学者感兴趣的课题。

上海社会科学院出版社 1998 年出版的龚方震、晏可佳的《祆教史》,是我国第一部从宗教学角度对琐罗亚斯德教进行研究的专著。此书大量吸收了国内外琐罗亚斯德教研究成果,系统叙述了琐罗亚斯德教的历史发展,特别是在中国境内的发展以及对于中国文化的影响。该书对“萨薄”、“摩醯首罗”、“儿郎伟”等与祆教相关的术语进行了独特的考释。龚方震专治中西交通史,又长年在宗教研究所工作,八十年代以来,他于 1986 年发表在《中华文史论丛》的《西域宗教杂考》,以及发表在北京大学出版社 1993 年出版的《伊朗学在中国论文集》一书上的论文《琐罗亚斯特教对犹太教和基督教的影响》,实际上开始尝试从琐罗亚斯德教史的整体高度去理解其在中国发展的脉络。此书还用一定的篇幅介绍了印度琐罗亚斯德教的历史,

自然也涉及了近代广州和上海的帕尔西社团,指出“自十世纪以来,世界上的祆教徒就分为印度祆教徒和伊朗祆教徒两大板块,迄今已有 1 000 年的历史。……把祆教在中国的存在一直推延至十九世纪末、本世纪三十年代帕尔西人在广州和上海建造祆庙,(就)是有相当根据的。”

第二,中国考古学家视野里的琐罗亚斯德教。中国学者顺理成章地更加关注在中国境内的琐罗亚斯德教的历史,深化并且丰富了琐罗亚斯教对于中国文化和社会影响的认识和评价。这方面的研究必然随着考古新发现而不断有所推进。

1955 年在西安城西土门村附近发现汉文和波斯婆罗钵文合刻的《苏谅妻马氏墓志》,引起学者们的广泛兴趣。《考古》杂志 1964 年 9 月号发表陕西省文物管理委员会所撰《西安发现晚唐祆教徒的汉·婆罗钵文合璧墓志》。以后有一系列论文就此碑文发表各种观点,夏鼐在《考古》1964 年第 9 期发表的《唐苏谅妻马氏墓志跋》,对于琐罗亚斯德教东传的意义做了相当透彻的分析。由于这是来华波斯祆教徒留存至今的文字实物,因此不断有学者一再对之进行探讨,直到 1990 年第 3 期《考古学报》上仍有刘迎胜的《唐苏谅妻马氏汉、巴列维文墓志再研究》,以及 1995 年文物出版社出版的《西域文明》一书中林梅村的《唐长安城所出汉文—婆罗钵文双语墓志跋》等文章,对碑文作新的考释和评论。

荣新江在《国学研究》1995 年第 3 期发表《祆教初传中国年代考》,根据敦煌和吐鲁番出土的伊朗语文书,论证祆教早在公元四世纪初就传入中国;林梅村在《西域研究》1996 年第 4 期发表《从考古发现看火祆教在中国的初传》,根据二十世纪下半叶的考古发掘,考察了琐罗亚斯德教在西域诸民族中间的传播,认为琐罗亚斯德教最早可能在西汉年间就已经传入中原。王素在《历史研究》1986 年第 3 期发表的《高昌火祆教论稿》,将吐鲁番新出土的麹氏高昌国时代(502—640)文书中的“丁谷天”、“胡天”、“诸天”、“天”,都解释为琐罗亚斯德教的神灵或其祭祀场所。姜伯勤所撰、由中国社会科学出版社 1996 年出版的《敦煌艺术、宗教与礼乐文明》一书,收录了《论高昌胡天与敦煌祆寺》^[1]和后来刊于《华学》1998 年第 3 辑上的《萨宝府制度源流论略》两篇文章。前文论证高昌的萨薄是伊朗胡户聚居点上一种政教合一的蕃客大首领;后文则进而认为“唐萨宝府制……在唐代律令下成为可以开府的,有佐僚、有武官、有领民、有官品的管理西胡队商裔民的行政架构,成为政治制度史上的一个奇迹。”对于姜伯勤观点,罗丰在北京大学出版社出版的《唐研究》1998 年第 4 卷《萨宝:一个唐朝唯一外来官职的再考察》上做了呼应。萨宝是唐朝的政府官员而非琐罗亚斯德教的神职人员,这一观点涉及“侨民宗教”的研究范畴,应是对宗教研究的一个主要贡献。如果这个结论成立,则萨宝将不再是囿于入华的琐罗亚斯德教研究的范畴了。荣新江的收在新疆人民出版社 1994 年《西域考察与研究》一书中的《西域粟特移民考》和发表在《国学研究》1999 年第 6 期的《北朝隋唐粟

特人之迁徙及其聚落》，根据出土的文书，全面分析了琐罗亚斯德教的流传和粟特聚落的分布之间的关系。张乃竊在《世界宗教研究》1992年第3期发表的《中原出土文物与中古袄教之东浸》，阐述了洛阳中原地区琐罗亚斯德教的流行的状况。

第三，琐罗亚斯德教对于中国社会和文化的影晌。蔡鸿生指出：“唐宋火袄教与其文化本原相比，或因‘展转间接’而染上中亚色彩，已非波斯本土之正宗，而为昭武九姓之变种，亦未可知。”循此思路，林悟殊在《火袄教在唐代中国社会地位之考察》及《波斯琐罗亚斯德教与中国古代的祆神崇拜》两文中，广为采集唐、宋、元、明历朝文献，考察中国民俗中的祆神崇拜，得出祆神崇拜不同于琐罗亚斯德教的结论。宗教的传播多取本土文化与外来文化相融合的途径，这是宗教发展史上的普遍现象，显然林悟殊的观点更加侧重于从比较宗教的背景详细考察祆教文化对于中国社会的影响。

施安昌在《故宫博物院院刊》1997年第2期发表《北魏冯邕妻元氏墓志纹饰考》、在《故宫博物院院刊》1999年第2期发表《北齐粟特贵族墓石刻考——故宫博物院院藏建筑型盛骨瓮初探》，对于墓志纹饰中的祆教成分详加考释。姜伯勤在上海汉语大词典出版社1990年版《敦煌吐鲁番学研究论文集》中发表《敦煌白画中的粟特神祇》、在中山大学出版社1999年版《艺术史研究》第1辑上发表《安阳北齐石棺床画像石的图像考察与入华粟特人的祆教美术》，张广达在《法国汉学研究》1996年第1期发表《祆教对唐代中国之影响三例》和在《唐研究》1997年第3期发表《唐代祆教图像再考》，将一幅敦煌白画形象考证为琐罗亚斯德教女神。这些研究无疑代表着中国学者的琐罗亚斯德教研究朝着宗教图像学这一新方向的发展。总之，中国的琐罗亚斯德教研究在二十世纪八九十年代可谓异军突起。随着中国学者对琐罗亚斯德教研究的进一步深入，随着相关的考古发现和文献材料的不断发掘和阐释，中国的琐罗亚斯德教研究必定达到一个更高的境界，从而对国际琐罗亚斯德教研究作出自己独特的贡献。

2. 中国的摩尼教研究

摩尼教于公元三世纪兴起于波斯，以创始人摩尼(216—277)命名，其基本教义为“二宗三际论”。六、七世纪时摩尼教传入中国，回纥奉之为国教。许多史料和历史遗迹也证明摩尼教曾经在汉族聚居的地方广为传播，对于古代中国的民间宗教和文化产生许多方面的影响。

摩尼教研究可以追溯到二十世纪初叶。1902年至1903年，德国人格伦威德尔在吐鲁番获得46箱抄本和艺术品，经德国语言学家缪勒研读，确认其中一部分抄本为摩尼教经典。1904年2月，德国人勒柯克在高昌又一次发现了大批摩尼教

文献。几乎与此同时,英国人斯坦因在敦煌发现古突厥文《摩尼教忏悔文》、汉文《摩尼光佛教法仪略》前半部和《下部赞》、法国人伯希和寻获《摩尼光佛教法仪略》下半部;汉文《摩尼教残经一》为中国收藏。以后相继在阿尔及利亚和埃及等地发现其他语种的摩尼教文献。这使得摩尼教研究在二十世纪得到迅速发展,其中也融入了中国学者的许多贡献。

在中国发现的摩尼教汉文文献立刻引起了中国学者的极大关注。1909年,蒋斧在《敦煌石室遗书》上发表《摩尼教残卷》和《摩尼教流行中国考略》。罗振玉于同年在《敦煌石室遗书》上发表《摩尼教经跋》;1911年,罗振玉在《国学丛刊》第2册刊布《波斯教残经》、即以后所称《摩尼教残经一》,经日本羽田亨考订为摩尼教经典。1921年,王国维在《亚洲学术杂志》1921年第11期发表《摩尼教流行中国考》,补充了1911年至1912年法国伯希、沙畹摩尼教研究中未曾提及的中文史料;1923年,陈垣在《国学季刊》1卷2号发表《摩尼教入中国考》,又增添了一些新的史料,并在第3号上刊布《摩尼教残经一》和《摩尼光佛教法仪略》,以及《摩尼教世家之儒学》,收入励耘书屋1934年版《元西域人华化考》卷二。许地山于1928年在《燕京学报》第3期发表《摩尼之二宗三际论》,对摩尼教的基本教义作了较为系统的概括。愚公谷载《禹贡》1934年二卷四期的《贾耽与摩尼教》、方豪载《浙江学报》1936年第8期的《浙江之摩尼教》、刘凤五载《内外杂志》1935年第3卷的《回族与摩尼教》、吴晗载《清华学报》1941年第13卷的《明教与大明帝国》、杨宪益载《新中华》1946年复4—12的《康昆仑与摩尼教》、唐长孺载《燕京学报》1948年第35卷的《白衣天子试释》,以及苏北海载《新疆日报》1949年2月15日的《中世纪维族与摩尼教的关系》等文,也是二十世纪上半叶摩尼教研究的重要成果。

上述研究主要集中于两个方面,一是刊布和点校汉文摩尼教经典,二是将出土文书与汉文典籍相互补正,探讨摩尼教入华的时间、勾勒摩尼教入华后历朝发展的状况,这些就为以后的进一步的研究奠定了基础。

新中国成立后,特别是八十年代以来,摩尼教研究得到重大的发展,这颇得益于新疆和西北地区的相关考古发现。黄文弼发表在科学出版社1954年版《考古学专刊》丁种第五号上的《吐鲁番考古记》一文中,发表了一份重要的回鹘文摩尼教寺院文书,该文书详细记载了高昌、交河和唆里迷摩尼教寺院的经济活动。新疆人民出版社1983年版《新疆考古三十年》中发表耿世民的《回鹘文摩尼教寺院文书初释》,将其译成汉文;林悟殊的《回鹘奉摩尼教的社会历史根源》和《从考古发现看摩尼教在高昌回鹘的封建化》(均载于中华书局1987年版《摩尼教及其东渐》一书),将《摩尼光佛教法仪略》与摩尼教寺院文书进行比较,佐以绘画和其他文献的证据,认为后者达到了较高的封建化程度,与原始的摩尼教已经相去甚远。杨圣敏在《西北史地》1985年第3期上发表的《试论回纥宗教思想的演变与改宗摩尼教》,杨富

学、牛汝极在《敦煌学辑刊》1987年第2期上发表的《牟羽可汗与摩尼教》，孙振玉在《西北史地》1985年第3期上发表的《从古文书看高昌回鹘摩尼教——对〈摩尼教寺院文书〉再研究》，王见川在台湾新文出版社1992年版《从摩尼教到明教》上发表的《摩尼教与回纥》，李旭东在《甘肃民族研究》1998年第3期上发表的《从出土文献看沙州回鹘之摩尼教》等，也都是综合当时的考古发掘、文献资料以及汉文史籍，对回鹘摩尼教进行了更为细致的探讨。中国内地的考古发现也是弥足珍贵，唤起了学者兴趣，从而对摩尼教对汉地民间宗教和文化的影响开展深入的研究。四十年代以来，吴文良多次到福建华表山草庵的摩尼教遗址考察，后著《泉州宗教石刻》，由科学出版社1957年出版。《考古通讯》1956年第3期上庄为玠的《谈最近发现的泉州中外交通的史迹》、《文物参考资料》1958年第4期上怀华的《福建晋江华表山摩尼教遗址》，以及《考古通讯》1958年第6期上发表的刘铭恕的《泉州石刻三跋》，也是该地摩尼教遗址考察的主要成果。八十年代和九十年代，在福建莆田也发现元末明初的摩尼教遗迹。1989年在浙江苍南县发现元明时期的石碑《选真寺记》，可知选真寺乃为摩尼教法堂。1992年12月8日《湖北日报》刊登消息，称英山县草盘地镇发现活字印刷的发明人毕昇墓碑，经考古学家林梅村论证，毕氏家族可能是摩尼教徒，英山县为摩尼教传播的中心。

二十世纪中国摩尼教考古学无疑构成我国摩尼教研究的一个主要领域，而从比较宗教学方面对摩尼教的研究也取得许多引人注目的成果。星月发表在《历史教学》1956年第6期上的《宋代明教与农民起义》、方庆瑛发表在《历史教学问题》1959年第5期上的《白莲教的源流及其和摩尼教的关系》、岑仲勉在上海古籍出版社1960年版《唐史余沈》上的《摩尼师与阴阳人》和《摩尼赞圣歌之Li fūtūsi等》、素兰发表在《明报》1973年12月上的《摩尼教和火祆教在唐以前入中国的新考证》等，也是这方面研究的成果。其中具有代表性的当为林悟殊的《摩尼教及其东渐》，由中华书局1987年出版，该论文集收集了作者八十年代发表的摩尼教研究论文18篇，在总结国内外摩尼教研究成果基础上独辟蹊径，对摩尼教进行了深入系统的研究，几乎涵盖了我国摩尼教研究的所有重要主题。元文琪的由中国社会科学出版社1997年出版的《二元神论》专辟一章，比较了琐罗亚斯德教和摩尼教二元神论的神话，探讨了摩尼教的基本神学思想，并且评价了二元神论在人类宗教思想发展史上的地位。

在二十世纪的最后二十年，中国学者的研究视野相应也极大地拓宽了，他们对摩尼教的教义、神学以及伦理思想展开探讨，试图找出它们如何融入中国下层社会，如何演化为民间宗教，从而渐次将这一学术方引向深入。这方面的著述有：孙培良载《西南师范学院学报》1979年4月的《摩尼教及其东西传播》，朱端熙载《历史研究》1979年第9期的《论方腊起义与摩尼教的关系》，韩秉方载河南人民出版

社1982年版《宗教·科学·哲学》上的《传入中国的摩尼教是如何演化为秘密宗教的》，陈高华载《中国农民战争史论丛》1983年上的《摩尼教与吃菜事魔》，芮传明载《中华文史论丛》1999年第59辑上的《摩尼教“佛性”探讨》、载《欧亚学刊》1999年第1辑上的《摩尼教文献所见“船”与“船主”考释》、载《史林》1999年3月上的《论宋代江南之“吃菜事魔”信仰》，马小鹤载《欧亚学刊》1999年1月上的《摩尼教、基督教、佛教中的“大医王”研究》、载《中华文史论丛》1999年第59辑上的《摩尼教宗教符号“妙衣”研究》、载《敦煌吐鲁番研究》1999年第4卷上的《摩尼教佛教符号“大法药”研究》。

北京大学考古系晁华山在《考古与文物》1993年第1期上发表的《初寻高昌摩尼教的踪迹》、在《文史知识》1994年第11期上发表的《火焰山下无名的摩尼教考古新发现》等文，总结了自从1979年开始在吐鲁番摩尼教石窟的考察成果，论证了从伯孜克里克、吐峪沟和胜金口等地9座寺院39余处石窟系为摩尼教遗迹，另有30余处可能也是摩尼教石窟，也有学者认为某些石窟并非摩尼教而是佛教的遗址。此为摩尼教宗教艺术研究的主要成果。周菁保在《新疆文物》1992年发表了《西域摩尼教文明》，比较系统地探讨了摩尼教的音乐、历法、服饰和绘画的特点，也是这一研究领域内的一个重要成果。林梅村的载于文物出版社1998年版《汉唐西域与中国文明》上的《日月光金与回鹘摩尼教》，则从钱币学的角度探讨摩尼教在回鹘的传播状况。

总之，中国的摩尼教研究发轫于二十世纪初，直到八十年代涌现了大量的研究成果，形成了一个研究高潮。

3. 印度宗教研究

这里所指印度宗教是指吠陀教和婆罗门教等古代宗教、印度教、耆那教、锡克教、琐罗亚斯德教以及印度佛教等。由佛教研究而入于印度宗教的研究，在中国学者中间相当普遍，关于这方面的概况本卷已有阐述，于兹不论。我国学者对于印度宗教的研究一向十分关注，更多从印度哲学和文化的角度加以阐释，如谭平山、许地山这样的学者架起了中印文化交流的桥梁，商务印书馆1922年出版的梁漱溟的《东西文化及其哲学》等涉及印度宗教的著作也在学术界引起了广泛的影响。但是直到改革开放以后，中国学术界对于印度宗教研究的热情才真正释放出来。其研究内容大致由以下三个部分组成。

(1) 印度宗教经典的译介

宗教经典对于宗教研究的重要性是不言而喻的。《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》和《阿闳婆吠陀》为吠陀本集中最古老的部分，金克木、巫白慧等著名梵

文学者在其研究中都尝试进行了部分的翻译(具体详见下文)。其译介有:金克木载《哲学研究》1981年6月的《蛙氏奥义书》翻译,马香雪从迭朗善的法文本转译的商务印书馆1982年版的《摩奴法典》,徐梵澄翻译并注释的商务印书馆1984年版《五十奥义书》,姚卫群翻译的载《南亚东南亚资料》1986年3月的《瑜伽经》和载《南亚东南亚资料》1989年1月的《数论颂》,张保胜翻译的中国社会科学出版社1989年版的《薄伽梵歌》,金克木、赵国华和席必庄合译的中国社会科学出版社1993年版的《摩诃婆罗多》,汤用彤的商务印书馆1994年版的《汉文佛经中的印度哲学史料》,季羨林翻译的发表在江西人民出版社1995年版《季羨林文集》第17—24卷上的《罗摩衍那》,姚卫群翻译的载商务印书馆1997年版《东方文化集刊》总第2期上的《胜论经》,巫白慧载《南亚研究》1997年第2期上的《〈梨俱吠陀〉梵文美学诗选》、载台湾《中国佛学》1998年创刊号上的《〈梨俱吠陀〉梵文哲学诗选》。汉译印度宗教经典为中国学术界解除了“语言障碍”,而得以窥见印度宗教的原貌。尤其重要的是,这些译者多为研究印度宗教的学者,他们的解读和注释本身也构成了印度宗教研究的一个有机组成部分。此外,一些印度教的名著也陆续翻译为汉文,有徐梵澄翻译商务印书馆1984年版的《神圣人生论》和商务印书馆1987年版的《瑜伽论》、巫白慧翻译的商务印书馆1999年版的《圣教论》等。

(2) 对于印度宗教的研究

我国老一辈的学者在印度宗教的研究方面具有独到的见解,作出许多重大的奠基性贡献。汤用彤的由重庆独立出版社1949年版的《印度哲学史略》,在他1929年以来讲授印度哲学讲稿的基础上撰著而成,至今仍为该领域的权威著作之一。黄心川主编的东方出版社1988年版的《世界十大宗教》,对印度婆罗门教、印度教、耆那教、佛教和锡克教的历史和思想做了概述,所著商务印书馆1989年版的《印度哲学史》和《印度近现代哲学》是姐妹篇,对于印度各派宗教都有详细的论述。巫白慧的由中国佛教文化研究所1991年出版的《印度哲学与佛教》,是一部用英文撰写的专著。1996年,马小鹤著《辨喜》,由台湾东大图书公司出版,该书搜集资料也颇丰富。

除上述总论性著作以外,我国印度宗教的专题研究所涉及的领域也相当广泛。有《南亚研究》1979年创刊号上黄心川的《印度奥义书的哲学思想》、中国社会科学出版社1979年版黄心川的《印度近代哲学家辨喜研究》、《世界宗教资料》1980年4期上齐力的《印度宗教概况》、《世界宗教研究》1981年第1期上徐梵澄的《韦陀教神坛与大乘菩萨道概观》、《哲学研究》1981年第6期金克木的《〈蛙氏〉奥义书的神秘主义试析》、《世界宗教研究》1982年第2期黄心川的《印度的吠陀经》、《南亚研究》1982年第1期杨瑞琳的《印度教种姓制度今昔》、《南亚研究》1983年第3、4期黄心川的《印度数论哲学述评》、《史学月刊》1984年第3期李文业的《印度教与印

度社会》、《世界宗教资料》1985年第1期杨仁德的《印度教的宗教节日》、《云大研究生论丛》1986年第1期于力的《印度教的循环论》、《哲学研究》1986年第4期巫白慧的《〈奥义书〉及其唯物论哲学》、《世界宗教资料》1988年第2期韩廷杰的《印度的正统宗教——印度教》、《世界宗教资料》1988年第2期王世录的《婆罗门教对东南亚的影响》、朱锡强载《南亚研究》1988年第1期上的《印度宗教业力轮回思想与多神崇拜》、巫白慧载《南亚研究》1989年第1期上的《印度吠檀多主义哲学》、台湾《中国佛学》1998创刊号巫白慧的《吠陀轮回说探源》、《世界宗教研究》1991年第2期姚卫群的《古印度宗教与哲学中的“我论”》,以及北京大学出版社1992年出版的《印度哲学》、《南亚研究》1992年第3期的《吠檀多派哲学的梵我关系理论》、《世界宗教研究》1996年第4期巫白慧的《奥义书禅理》、《南亚研究》1998年第1、2期李建欣的《论印度瑜伽哲学思想的发展》。

中国的印度宗教研究也很重视宗教的比较研究。《中国哲学》1983年第8期汤一介的《从印度佛教传图中国看研究比较哲学、比较宗教学的意义》、《外国哲学》1983年第3期黄心川的《印度的胜论哲学及其在中国的影响》、中国社会科学出版社1988年版《印度宗教与中国佛教》上官静的《论印度教与印度佛教的共性》、《印度宗教与中国佛教》上朱明忠的《论“天人合一”说与“梵我同一”说的异同》、《哲学研究》1989年第3期方立天的《中印佛教思维方式之比较》、《衡阳师专学报》1993年第4期李阳春的《印度佛经故事与中国古典文学》、《中国文化》1997年春之卷上黄心川的《印度吠檀多哲学与中国佛道思想的交流》、《世界宗教文化》1997年第12期乙涓的《禅宗与印度宗教》,是这一研究方向的代表作。1988年10月,中国社会科学院的南亚与东南亚研究所、世界宗教研究所和哲学研究所、中国佛教文化研究所、北京大学哲学系、复旦大学哲学系,以及江苏省常熟市佛教协会在常熟市召开首次“全国印度宗教与中国佛教学术研讨会”。出席会议的50余名学者来自全国11个省市的30个单位,收到论文25篇,后发表论文集《印度宗教与中国佛教》,由中国社会科学出版社1988年出版。

值得注意的是,进入九十年代以后,我国印度宗教研究的视野超越了传统的东方学研究范围,印度宗教与近现代印度社会、政治和文化的关系也成为学者研究的重要领域。《世界宗教资料》1990年第4期尚会鹏的《略论印度的“新佛教运动”》、《南亚研究》1994年第2期《橘黄旗下的联盟:印度教教派组织国民志愿服务团(RSS)》、《南亚研究》1994年第2期江亦丽的《印度教教派组织世界印度教大会(VHP)》,以及《世界宗教研究》1995年第3期上的《当代印度教》、朱明忠载《世界宗教文化》1996年6月的《印度教的新兴教派》和载《世界宗教文化》1996年第7期的《印度教的海外社团》、《南亚研究》1998年第2期庄万有的《锡克教中央庙宇管理委员会的组织结构与实力》、《南亚研究》1998年第2期的姜景奎的《印度的教派

问题》、《南亚研究》1999年第1期朱明忠的《佛教与印度现代社会——尼赫鲁论佛教及其影响》和《印度教民族主义的兴起与印度政治》、上海外语教育出版社1998出版的吴永年和季平的《当代印度宗教研究》，研究了当代印度宗教的教派之争、当代印度教和伊斯兰教的冲突，特别是当代锡克教与印度社会错综复杂的关系。

印度其他宗教的研究在我国也取得一定的进展。这方面的著述有：《世界宗教研究》1984年4期黄心川的《印度耆那教的哲学思想》、《南亚研究》1984年第2期巫白慧的《耆那教的逻辑思想》、《南亚研究》1987年第3期宫静的《耆那教的教义、历史与现状》。锡克教的研究主要包括以下成果：《世界宗教资料》1984年第3期韩廷杰的《印度锡克教的历史和现状》、《史学月刊》1985年第5期赵克毅的《十六至十八世纪印度的锡克教与锡克教起义》、《世界宗教研究》1989年第3期高建章的《锡克教创始人——纳那克》，四川民族出版社1994年出版的高建章的《锡克·辛格·阿卡利——锡克民族与锡克教》、《南亚研究》1994年第2期庄万有的《十九世纪中期至二十世纪初锡克教的宗教社会运动》、《亚太研究》1994年第5期朱明忠的《独具特色的锡克教民俗》等。关于印度琐罗亚斯德教研究，有《世界宗教资料》1987年1月林悟殊的《印度的琐罗亚斯德教徒》、上海社会科学院出版社1998年出版的《龚方震、晏可佳袄教史》等成果。

印度教在中国也是我国学者印度教研究的一个内容。上海人民出版社1984年版《外国哲学史研究集刊——东方哲学研究》中黄心川的《印度古代唯物主义——顺世论及其在中国的影响》、《世界宗教研究》1982年第2期庄为玠的《印度婆罗门教及其传入泉州》和杨钦章的《泉州印度教雕刻渊源考》、《世界宗教研究》1988年1月杨钦章的《泉州印度教毗湿奴神形象石刻》、《宗教研究》1996年第3期黄心川的《印度教在中国的传播和影响》等，可以说正是这方面的代表性成果。

总之，中国的印度宗教研究在二十世纪的末叶取得了较多的成就，主要集中在传统的印度学范畴。实际上对于近现代印度宗教的研究还是刚刚起步，像印度世俗主义对于印度教派主义等具有十分重要的现实意义的学术问题尚有待进一步的研究。

4. 犹太教研究

二十世纪中国的犹太教研究，特别是自八十年代以来取得了很大的进展，著译并举，成果迭现，但是总的来说尚处于起步阶段，许多领域都有待进一步的深入发掘。

总体而言，这一研究领域主要循着以下三条方向先后递进，互为补充：第一，在华犹太人社团的研究；第二，犹太文化的研究；第三，犹太教研究。

对于在华犹太社团的研究可以追溯到利玛窦(1552—1610)对于开封犹太教社

团的考察,此后在华的天主教和基督教传教士对其屡有记载,直至二十世纪,终于引发了中国学术界的研究兴趣。陈垣在《东方杂志》第17卷发表《开封一赐乐业教考》,以中国古史文献、方志、碑刻为据,勾勒了开封犹太人在历史上的演进历程。1930年版张星烺《中西交通史料汇编》第5册名《古代中国与犹太之交通》,是在华犹太教社团研究的重要史料。《国风》1936年卷八第9、10期方豪的《浙江之犹太人》,时经训的《中国犹太人考》、徐宗泽的《开封犹太教概论》、魏亦亨的《开封犹太教》、陈增辉的《犹太人入华年代考》等可谓在华犹太社团研究的代表性成果。新中国成立后,这一研究一度陷于沉寂,直到八十年代方才恢复。潘光旦载于《中国社会科学》1980年的《关于中国境内犹太人的若干历史问题》、北京大学出版社1983年出版的《中国境内犹太人的若干历史问题》,重续开封犹太人社团的研究,随后,知识出版社1982出版的江文汉的《中国古代基督教及开封犹太人》、上海三联书店1990年出版的张绥的《犹太教与中国开封犹太人》、上海三联书店1992年版许步曾翻译的《上海犹太难民社区》、上海三联书店1992年出版唐培吉的《上海犹太人》、上海三联书店1992年版龚方震、张乐天合译的《河豚鱼计划》、中州古籍出版社1992年版的耿昇译的《中国的犹太人》、上海画报出版社1995年版的潘光主编的《犹太人在上海》,陆续出版。

研究中国犹太社团的专题论文有,1986年王一沙的《开封犹太人的后裔及挑筋教遗址遗物调查访问记》、1989年龚方震的《丝绸之路上的犹太商人》、《世界宗教研究》1994年第1期陈贻绎的《中国古代开封犹太人被同化现象初探》、《当代宗教研究》1995年第1期龚方震的《开封犹太人与耶稣会士》等。

从犹太学角度考察犹太教在犹太民族的社会、历史发展中的作用,以及对于世界文明的贡献,也是犹太教研究的一个组成部分。八十年代以来这方面的各类研究成果颇多。徐新和凌继尧主编的由上海人民出版社1993年出版的《犹太百科全书》,是我国学者编著的一部专业工具书,被评价为奠基和开路之作,对于中国的犹太教研究有较大的促进。浙江人民出版社1990年出版的顾晓鸣的《犹太——充满“悖论”的文化》,则比较详尽地研究了犹太教在不同历史时期犹太民族中所起的作用,是九十年代犹太文化研究众多著作中较早出版的一部,类似概论性的著作还有潘光的《犹太文明》,中国社会科学出版社1999年出版。

顾晓鸣主编的“犹太文化丛书”是九十年代以来的一套规模较大的犹太学研究丛书,其中有梁工翻译的上海三联书店1991年版《圣经中的犹太行迹》,赵立行、冯玮翻译的上海三联书店1994年版《犹太思想》,介绍了国外学者犹太教研究的成果。该丛书其他译著和专著也不同程度地涉及犹太教的内容。在犹太教研究方面,还有埃班著、阎瑞松所译中国社会科学出版社1986年版《犹太史》,朱维之主编的浙江人民出版社1988年版《希伯来文化》,岳清华、季凤文编著的南京大学出版

社1993年版《犹太民俗》等书。九十年代后期,傅有德主编“汉译犹太文化名著丛书”从犹太教研究的角度看有以下特点。首先,注重犹太教经典著作的译介,如有盖逊翻译的山东大学出版社1998年版《大众塔木德》、傅有德等翻译的山东大学出版社1998年版《迷途指津》。与之相类似的译著,还有张平翻译的中国社会科学出版社1996年版《阿伯特——犹太智慧书》。其次,该丛书整体上侧重于国外学者对于历史上不同时期的犹太教的研究成果的译介,如黄福武翻译的山东大学出版社1996年版《犹太教审判——中世纪犹太—基督两教大争论》、傅有德等翻译的山东大学出版社1996年版《近现代犹太宗教运动》。

此项犹太教的研究成果的译介工作,正是中国学者意识到犹太教研究在当今犹太学中研究中的重要意义的一种自觉的反映,与此相应的则是九十年代兴起的从宗教学角度对犹太教的研究。中国学术界之研究犹太教其实可谓滥觞于二十世纪初基督教对于《旧约》的研究,这样的研究将犹太教限定在古代犹太教,而忽略了以后犹太教不同的发展阶段,如袁定安的商务印书馆1935年版《犹太教史话》等。这种状况到了八十年代开始有了明显的改观,1988年《中国大百科全书·宗教卷》中赵复三撰写的“犹太教”一条,全面概述了犹太教的发展阶段。另有,《世界宗教研究》1984年第4期高望之的《论犹太教和希伯来民族的同步形成》、《世界宗教研究》1986年第4期彭小瑜的《略论犹太教一神论的起源和发展》、《世界宗教研究》1997年第2期傅有德的《犹太教的弥赛亚观及其与基督教的分歧》以及《世界宗教研究》1999年第3期的赵庙祥的《伊甸园神话人学寓义试析》、傅有德的《迈蒙尼德及其〈迷途指津〉》、周燮藩的《犹太教上帝名讳考》。这些犹太教研究的专题论文反映了中国学术界在宗教学研究不断发展壮大的过程中,已经将目光投向了国际犹太教研究的大舞台,随着与国际学术界交流的日益频繁,中国与以色列文化交流的进一步深入,中国的犹太教研究也会对于国际犹太教研究作出自己特有的贡献。

(六) 新兴宗教研究

新兴宗教是指独立于传统宗教以外的教派(Sect)、膜拜团体(Cult)等“另类”宗教,在世界范围内,新兴宗教的大量涌现是在二十世纪五十年代以后,这一社会现象引起学术界关注,对它们的研究也始于二十世纪六十年代。近半个世纪来,国外学者对新兴宗教的研究已取得丰硕成果,尤以美国的研究处于领先地位。

我国学术界对新兴宗教的研究开始于二十世纪八十年代,在二十年左右时期内大约可分为两个阶段,从二十世纪八十年代初到九十年代中期为第一阶段;九十年代中期以后则为第二阶段。在第一阶段,主要介绍国外新兴宗教的特点和活动,

在地域上较集中于美国和日本,显得较为零碎和分散,社会影响较小。

我国的宗教研究自1980年以后开始走上正轨,当时百废俱兴,学者主要关注国内传统宗教的恢复与发展,无暇顾及传统宗教以外的其他宗教。但在当时所翻译的一些国外学者的著作中,已有关于对新兴宗教问题的分析,如当时风靡社会的阿尔温·托夫勒著的生活·读书·新知三联书店1983年版的《第三次浪潮》中就有“揭开迷信团体的秘密”一节(这里的迷信团体应译为膜拜团体)。此外,在翻译出版的有关国外宗教社会学、宗教心理学等著作中,如罗纳德·L·约翰斯通著的四川人民出版社1991年版的《社会中的宗教》,M·J·梅多/R·D·卡霍著的四川人民出版社1990年版的《宗教心理学》,都有关于膜拜团体的研究。

1978年美国人民圣殿教集体自杀事件震惊了全世界,1982年11月中国社会科学院情报所编的《国外社会科学动态》刊载了苏联学者JI·米特罗辛所写《美国的“新世纪宗教”》一文,较详细分析“新世纪宗教”的“狂热崇拜”特点,用许多详尽的资料进行分析论证,颇具说服力,但把“新世纪宗教”的出现归结为垄断资本主义社会矛盾所孕育出的精神和心理上的不安,未免有点简单化。海天出版社于1987年翻译出版了美国埃森·菲因索德访问教派成员后以报告文学体裁所写的《桃源梦》一书,记录了这桩惨绝人寰事件的始末,帮助人们了解人民圣殿教的真相。

自八十年代开始,国内有学者开始陆续介绍世界范围的新兴宗教及其活动,如巴哈伊教、摩门教、创价学会等。其中巴哈伊教引起较多学者关注,发表文章有:《世界宗教资料》1985年第2期沈青的《巴哈教今昔》、《当代宗教研究》1990年第2期陈耀庭的《一种产生中东,流行世界的新兴宗教——巴哈伊教》、《当代宗教研究》1993年第2期吴亚魁的《大同教(巴哈伊教)在台湾》、《当代宗教研究》1995年第3期傅聚文的《巴哈伊近年发展的概况与特点》等。对日本新兴宗教研究的文章有《世界宗教资料》1981年3月曾文、朝阳的《创价学会概述》,张大拓载于《世界宗教资料》1983年第2期的《日本新兴宗教之一——灵友会》、《世界宗教资料》1991年第2期的《日本主要的新兴教团(佛教系列)》、《世界宗教资料》1994年第1期《日本主要的新兴教团(神道教系列)》、《当代宗教研究》1990年第1期业露华的《创价学会——现代日本在家佛教团体》、《当代宗教研究》1992年第1期卫东的《日本“天理教”概况》、《世界宗教资料》1994年第1期方奇的《日本立正佼成会》等。此外,在《世界宗教资料》上,还发表了多篇关于摩门教、统一教、灵仙真佛宗等新兴宗教的文章,以及日本学者所写关于日本新兴宗教研究的论文。

国内对新兴宗教进行系统研究的著作为何劲松著中国社会科学出版社1995年版的《创价学会的理念与实践》,该书从创价学会的历史发展和沿革的角度,全面系统地分析了创价学会产生发展的历史背景,以及如何从不被社会接纳到成为日本最大的新兴宗教团体,介绍了创价学会理念和实践的发展变化,特别阐明了该学

会如何将传统的佛教理论与现代哲学思想巧妙结合起来,形成自己独特的宗教教义,从而获得新的生命。

段琦所著今日中国出版社1993年版《美国宗教嬗变论》,则详细介绍了当今美国诸多教派的历史发展和教义特点,该书使人们了解美国社会各种五花八门的宗教和教派,对新兴宗教产生发展的社会背景亦有较详细的分析。

这一时期所介绍的新兴宗教大多是那些成立时间较早、信徒较多、社会影响较大、且已经与社会相融合的教派,如巴哈伊教、摩门教、创价学会等等,这些教派世俗化程度较高,热心社会服务事业,是新兴宗教中比较成功的教派。

《世界宗教资料》1992年第1期德君的《西方的“新时代”运动与宗教的复兴》是较有影响的论文,该文介绍了起于二十世纪七十年代的西方“新时代运动”的特点,指出其倾心于神秘主义,强调神智,心理体验,秘术修行,导致了西方新兴宗教中神秘主义思想及秘密结社风气的复兴和盛行,其具有的群众性、普遍性和反传统的倾向,值得引起人们的关注,并指出我们应该加强对这种全球性精神现象的观察与研究。

工人出版社1989年版日本筑波大学教授小田晋的《“现代宗教热”之谜》,亦是一部对新兴宗教有独到见解的著作,在对新兴宗教还很陌生的国人面前,打开了一扇了解新兴宗教的窗口。

第二阶段为九十年代中期以后,研究范围有所扩大,理论深度有所加强。

从二十世纪九十年代中期到新千年到来之际,世界范围内新兴宗教活动达到高潮,其中特别引起关注的是邪教活动增多,人民圣殿教、上帝儿女、统一教会、科学教派、奥姆真理教、大卫教派、太阳圣殿教等邪教引起广泛关注,尤其是1999年以后,对新兴宗教尤其是其中极端派别——邪教的研究达到高潮,有关的文章和书籍大量出版,形成新兴宗教研究高潮,但除了一些学者的研究外,真正有学术分量的东西不多。

国内开展新兴宗教研究较早,且研究较深入的是中国社会科学院世界宗教研究所和上海社会科学院宗教研究所,各自成立的新兴宗教研究课题组还分别获得国家社科基金和院内的重点课题基金资助。1998年8月,两个单位在上海举办“新兴宗教问题研讨会”,就有关问题进行讨论。

这一阶段对新兴宗教进行理论探讨的论文有:《东方》1996年第3期罗伟虹的《末世邪教——世界新宗教热剖析》,《世界宗教文化》1996年秋季号张新鹰的《台湾“新兴民间宗教”存在意义片论》,《当代宗教研究》1998年第4期钟国发的《新兴宗教片论》,《当代宗教研究》1999年第1期晏可佳等译的《新兴宗教》,《当代宗教研究》1999年第4期陈耀庭的《关于日本的新兴宗教》,《当代宗教研究》2000年第3期卢云枫的《新兴宗教析论》,《当代宗教研究》1999年第3、4期、2000年第1期孙晓莹所译的《美国的新兴宗教》等。

介绍海外新兴宗教的文章有:《世界宗教文化》1995年秋季号李桂玲的《巴哈伊教在台港澳地区的发展与现状》,《世界宗教文化》1995年秋季号周燮藩的《美国巴哈伊社团访谈》,《当代宗教研究》1997年第2期葛壮的《“双氧水事件”引起的社会反响》,《当代宗教研究》1997年第2期陈耀庭的《从日本“阿含宗”看新兴宗教的特征》,《世界宗教文化》1998年春季号智奋的《奥修:“圣人”还是邪教教主?》,《世界宗教文化》1997年春季号心影的《宋七力案件和台湾的“宗教扫黑”》,《当代宗教研究》1998年第4期吴晓群的《试析巴哈伊信仰的上帝观》,《当代宗教研究》1999年第3期方瑞志的《日本新兴宗教“世界救世教”扫描》,《当代宗教研究》1999年第3期陈耀庭的《一个从神秘主义走向入世活动的新兴宗教——关于日本的灵友会》,《当代宗教研究》1999年第4期业露华的《近代巴哈伊信仰发展概况》,《当代宗教研究》1999年第4期薛彦莉的《美国之邪教——撒旦教》等。

对世界新兴宗教进行较为系统介绍和研究的著作有:华夏出版社1995年出版的邢东田的《当今世界宗教热》,国际文化出版社1996年出版的于红雨的《奥姆真理教的覆灭》,世界知识出版社1996年出版的于长洪、张义敏的《世纪末的疯狂——西方邪教透视》,当代中国出版社1996年版钟科文的《气功与特异功能解析》,科学普及出版社1999年版罗伟虹的《世纪末逆流》,湖南人民出版社1999年版罗伟虹的《漫谈当代邪教》,东方出版社1999年版戴康生主编的《当代新兴宗教》,香港道风书社2001年版高师宁的《新兴宗教初探》,人民出版社2001年版蔡德贵的《当代新兴巴哈伊教研究》,宗教文化出版社2002年版罗伟虹的《世界邪教与反邪教研究》,上海社会科学院宗教研究所编的《世界新兴宗教100种》(内部资料)等。此外,一些宗教社会学著作也有关于新兴宗教的章节,如四川大学出版社1996年版陈麟书主编的《宗教观的历史·理论·现实》,北京大学出版社2001年出版孙尚扬的《宗教社会学》。

到目前为止,学术界对新兴宗教研究的问题主要集中在新兴宗教的定义、特点、社会背景、新兴宗教与传统宗教、邪教的关系等方面。

关于新兴宗教的定义与特点,罗伟虹发表在《东方》1996年第3期的《末世邪教——世界新宗教热剖析》一文认为,“新宗教这一概念含义很广,一般指十九世纪末以来出现的一批与传统宗教不同的宗教派别,至今共有三次高潮,当前人们较多关注的是二十世纪六十至七十年代出现的新宗教派别,其特点是小型的宗教团体剧增,且价值观与主流社会和传统宗教相距较远,有许多是以反传统反社会的旗号吸引信众,其中有不少保守狂热的宗教组织。”她还认为,“处于‘发生期’的新宗教,大约有以下几个特征:(1)有一个卡里斯玛式的教主,信徒相信他是救世主;(2)教义体系的混杂,吸收主流宗教以外的各种信仰;(3)强调超自然元素和对宗教的神秘体验,制造神圣和神秘的氛围,激发信徒的宗教狂热情绪;(4)强调个人的宗教经验,和

内在意义的寻求；(5)强调宗教的现世效用，追求快乐、健康、财富，入世性强。”

钟国发发表在《当代宗教研究》1998年第4期的《新兴宗教片论》一文认为，“近几十年受到人们关注的新宗教，不仅是因为它们新近出现，而主要是因为它们对既有的宗教传统和社会秩序形成了意外的冲击和挑战。因此，在没有找到更好的术语之前，我们不妨把一切反传统的宗教称为新兴宗教，它们在时间上总是比传统宗教出现得更近一些，但不包括那些虽然新近出现却与原有宗教传统在基本性质上相吻合的宗教现象，也不包括新兴宗教转而与社会相适应以后的形态。”

戴康生在其主编的《当代新兴宗教》一书中，对新兴宗教提出了三个划分标准，第一是时间划分的起点，第二是地域涉及的范围，第三是不同于传统宗教的标准。根据这些标准，作者认为：“新兴宗教是一些随着世界现代化进程而出现的，脱离传统宗教的常规并提出了某些新的教义或礼仪的宗教运动和宗教团体。”

卢云枫在《当代宗教研究》2000年第3期发表《新兴宗教析论》一文，认为：“作为一个社会学术语，‘新兴宗教’刚开始体现了价值中立的立场，避免了‘教派’或‘膜拜团体’所带来的贬损色彩，但是随着时间的流逝，‘新兴宗教’一词中立的意味逐渐消失了，因为媒体总是把它与‘洗脑’、自杀、非理性、狂热等词汇联手起来，特别是‘人民圣殿教’集体自杀以后，‘新兴宗教’一词变得臭名昭著，于是有人提出，‘新兴宗教’这个词本质上是论战性的，不能作为中性修饰词，它或许企图贬损某个宗教运动主张的严肃性。”

晏可佳在上海社会科学院宗教研究所编2002年出版的《世界新兴宗教100种》一书中认为：“我们所讲的新兴宗教是有特定范围的，它是一个中性的不带贬抑性质的术语，……另外一个值得我们注意的事实是，新兴宗教这一术语主要流行于西方社会学家，因而人们往往把新兴宗教当作一种社会现象，用社会学的方法加以研究的。……第三点值得我们注意的是，在大多数情况下，新兴宗教这一术语乃是一个集合名词，其内涵甚广，包含了各种性质上几乎完全不同的宗教现象，不可一概而论。正是由于新兴宗教这个术语的歧义性，有些新产生的宗教并不承认自己是新兴宗教。如巴哈伊教，它更喜欢被称作世界宗教而不是新兴宗教。”

关于新兴宗教与传统宗教、邪教的区别，吴云贵在《光明日报》1999年11月5日发表的《传统宗教·新兴宗教·邪教》一文认为，传统宗教通常指那些在时间上产生很早、具有悠久、厚重的历史文化传统的宗教。传统自觉还有一个显著的特征，就是经过漫长的历史沉淀、社会整合，它们事实上已成为社会上层建筑的一部分，其主导方面与社会发展潮流是同一的，相吻合的，它们的生存和健康发展有益于社会的和谐、稳定和社会伦理道德的提升。新兴宗教是相对于传统宗教而言的，一般指那些较之传统宗教晚出并具有某些新的形态和特点的宗教。新兴宗教大多是从传统宗教中分化而出，作为独立的宗教信仰、派别组织和社会群体兴起后，一

般都对原有的、母体的传统宗教采取某种批判、疏离或融合的态度。邪教是一个邪恶的、极端的派别。邪教与其他许多新兴宗教派别之间有某些共同之处,如产生时间较晚,借用和修改传统宗教的某些词语概念、教义思想(如末世论),以某些新奇的形式和内容招引信徒,带有强烈的功利主义目的性等。较之传统宗教,邪教以三大特征更加引人注目:其一,邪教所崇拜的对象是能施行各种“神迹”、近在身边、至高无上的教主;其二,邪教类似于帮会、黑社会性质的秘密组织系统;其三,邪教组织所宣传的歪理邪说是以反科学、反文明、反社会为本质特征和根本目的。

高师宁认为,传统宗教都有上千年的历史,历经了制度化、模式化过程。新兴宗教的历史比较短,大多兴起于二十世纪六十年代后。从发展规模上说,也比较小,很难与传统宗教相比。但新兴宗教一般较之传统宗教包袱小,灵活性大,较有活力,发展迅速,变化也快。她还认为,新兴宗教的绝大部分是处于正常状态之中,邪教事件在新兴宗教运动中只是非常态的极端现象。

业露华在上海社会科学院宗教研究所编的《世界新兴宗教 100 种》一书认为:“新兴宗教是一种‘处于发生期的宗教’,因此其组织形式、教义思想、仪式制度等往往还不完备,与我们平时所说的‘宗教’之概念有很大区别,许多新兴宗教根本就不具备宗教之‘要素’。但这并不因此就否认它们是一种宗教组织,相反,这恰恰是新兴宗教的一大特点。”

戴康生主编的《当代新兴宗教》是国家社会科学基金“九五”规划重点课题的成果,该书就新兴宗教的一些基本理论问题如新兴宗教的界定、特点、类型、产生的时代背景、未来走向等作了分析,并对世界主要的新兴宗教作了介绍,从时间上分为十九世纪、二战前、二战后,从地域上主要为美国、日本,及各类本土的新兴宗教,并有专门一章介绍了当代邪教的主要教派。该书资料比较详细,并对一些典型的组织及事件作了剖析,帮助人们较全面地了解新兴宗教。

上海社会科学院宗教研究所编的《世界新兴宗教 100 种》(内部资料),是一本介绍各类新兴宗教的资料性书籍,该书的特点是介绍的教派量多面广,简明扼要,除了众所周知的主要教派外,还包括了一些鲜为人知的小教派。

与上述两本偏重于介绍新兴宗教的资料性著作相比,高师宁于香港道风书社 2001 年出版的《新兴宗教初探》是一本对新兴宗教进行理论探索的专著,作者是中国社会科学院世界宗教研究所《国外新兴宗教研究》课题组成员,该书是其阶段性成果《当代新兴宗教研究》的延续、扩大和深化,是课题的最终成果。该书没有在内地产地出版,因此影响有限。

蔡德贵著《当代巴哈伊教研究》,对巴哈伊教的产生、发展、思想体系等进行了系统研究。他认为巴哈伊教具有现代性、开放性、超越性、世俗性、宽容性、融合性、务实性、灵活性、创造性的特点,该教主张的男女平等和消除极端贫富的思想、团结

统一的形象及积极的传教精神,是其迅速传播的原因,他把巴哈伊教定位于新兴的世界宗教。该书还收集了不少巴哈伊教在中国的传播的资料,并对当代巴哈伊教在中国大陆和台、港、澳地区的发展和活动状况作了介绍。

对新兴宗教之少数极端教派——邪教的研究,虽然声势很大,但真正进行理论研究的著作并不多,罗伟虹著的《世界邪教与反邪教研究》是一本理论研究专著。该书从各个角度对“邪教”作了界定,对邪教与新兴宗教的关系进行了探讨,并对卡里斯玛教主崇拜的形成、邪教与传统宗教有关“末世论”的区别作了分析,特别对邪教发生发展的社会、心理原因进行剖析,还介绍了各国各界的反邪教举措,对其中的得失作了探讨。该书力求多方位、多视角地把握当代邪教的发展特点和趋势,为反邪教提供一种经验和思路。

目前国内学者研究新兴宗教主要集中于海外的新兴宗教及其理论,由于条件限制,对本土的新兴宗教和邪教的研究还处于初级阶段,没有专门队伍,没有系统研究,只是个别学者根据自己掌握的材料进行研究,如钟科文在其由当代中国出版社1996年出版的《气功与特异功能解析》一书中,专门有一章写“新宗教在当代中国的存在是可能的吗?”对国内的某些气功活动进行质疑。此外研究国内新兴宗教的论文还有《当代宗教研究》1997年第1期方瑞志的《“观音法门”是披着新兴宗教外衣的邪教》,《当代宗教研究》1997年第4期钟国发的《民国时期新兴宗教扫描》,《当代宗教研究》1997年第4期卢云枫的《有关非法组织“门徒会”的调查报告》,《当代宗教研究》1997年第2期罗伟虹的《巫医神汉活动会不会发展成为新宗教?》,《当代宗教研究》1998年第1期罗伟虹的《“被立王”邪教组织活动真相》,《当代宗教研究》1998年第3期刘元春的《“观音法门”信仰体系初探》。

与国内相比,台港澳学者的研究起步较早,研究更加深入。台湾学者于二十世纪八十年代初开始了新兴宗教研究,除了对西方学者提出的新兴宗教理论进行研究外,还结合台湾本土的新兴宗教与文化走向,提出了一些理论。如1982年董芳宛发表在《民间信仰与社会研讨会论文集》一书的《新兴宗教概观》一文中指出,新兴宗教的起因有六:(1)社会危机的影响,(2)民族意识的激发,(3)现世安逸的向往,(4)原有宗教的发动,(5)来世极乐的期望,(6)宗教天才的发明。她还提出新兴宗教发展的要领有三:(1)提供现世安全的保证,(2)信徒活动十分积极,(3)采取宗教混合主义。

瞿海源在1986年2月1日《中国时报》上发表《探索新兴宗教现象及相关问题》一文,认为快速的社会变迁增加了人们新的不确定感,新兴宗教以助人增强其对社会变迁的适应为主,快速地应运而生,有七个发展特性:(1)全区域及都市性,(2)悸动性,(3)灵验性,(4)传播性,(5)信徒取向,(6)入世性,(7)再创性与复振性。

丁仁杰在《思与言》1998年36卷4期刊载《台湾新兴宗教团体的世界观与内

在运作模式——一些暂时性看法》。认为,新兴宗教团体对灵验性与神通的强调,不完全是传统功利性巫术在现代组织中的一种复活,背后是有着成套系统性的宇宙论,强化了生命修行的重要性与必要性,对教主的权威不是盲目的服从,而是内心认真的决定,这些团体大多有强烈的“以自我为中心的修行观”,重视身体与心灵的整体和谐,特别重视集体的修行实践与社会行动。虽然新兴宗教团体也投射出一般民众追求灵验与现实功利性的一窝蜂心理,但是新兴宗教团体背后世界观中对于自我整合性的追求,也反映了人们对于真诚性与全面性互动的一种理想性的渴望。

台湾学者中对新兴宗教进行较系统研究的是郑志明,他著有《台湾新兴宗教现象——扶乩鸾篇》(1998)、《台湾当代新兴宗教——禅教篇》(1998)、《台湾新兴宗教现象——传统信仰篇》(1999)、《台湾新兴宗教现象——修行团体篇》(2000)等著作,均由台湾南华管理学院宗教文化研究中心出版。这些著作对台湾的新兴宗教作了分门别类的研究,如属禅教的禅定学会、印心禅学会、大乘禅功学会、现代禅等,属修行团体的智慧法门、圣德道场、灵仙真佛宗、万佛会等,台湾的扶乩与鸾书现象,并对台湾新兴宗教现象作出理论探索。如针对新兴宗教的定义,郑志明在《台湾新兴宗教现象——传统信仰篇》中认为,“新兴宗教”一词是学者为了研究所使用的词语,但在语意上有不少盲点,比如牵涉到时间的判准问题,所谓“新”的时间判定在何时?一般是以第二次世界大战的战后作为时间的分水岭,但有不少新兴宗教是在十九世纪产生的。其次是空间的判准问题,就地缘来说新旧也是相对概念,比如战后传入台湾的伊斯兰教与藏传佛教,却是相当有历史的传统宗教。最困难的还是正统与异端的判定,谁是正统,谁是异端呢?换句话说,谁是名门正派,谁是旁门左道呢?当昔日威权政权的主控权威衰退,宗教信仰上呈现了百家争鸣的景象,难以产生主流教派的共识,分派与新派也不是那样的壁垒分明,随着外在的文化气氛,随时都可能重新洗牌,比如藏传佛教的普遍流行,早已超越了新派或分派的门槛,被承认为传统佛教的一支。摆开正统与异端的纷争,应从宗教团体的内在本质来作判定,其准则有四:(1)自称某神明应劫下凡救世;(2)自称教主是某一神明脱胎下凡;(3)自立一套新的修行方法;(4)自立一套教义诠释体系。他认为,近当代新成立的宗教团体,只要符合其中一项内涵,就可能被视为“新兴宗教”,这些宗教团体的来源极为复杂,形态也各自不同。但在活动内容上也有些共同特征,比如其宣教方式常对着民众的现世利益以及实践宗教理想的使命感。

郑志明在《台湾新兴宗教的“文化特色”》中,针对新兴宗教与现代社会文化的互动关系,提出“合缘共振”理论。所谓的“合缘共振”是指现代宗教在合流共生的基础上,在其特殊的文化教养与宗教经验中,各因其缘分的聚会产生共振的信仰,教派的宗教体系是这样形成,教派与信徒之间的互动也各有合缘的际遇,教主、教团与信众就在信仰的合缘共振下,发展出新宗教运动热潮,导致各种宗教势力的重

新组合,这种组合绝非现代人随意拼凑下的产物,反映出宗教与现代社会极为纠缠的互渗与同化关系,其基本特征有二,即灵验性与现世性。所谓灵验性,介于神圣与符咒之间,显示出现代人对宗教经验的情感依赖;所谓现世性,介于现实与理想之间,显示宗教立足于现代社会的生命关怀。

林本炫对台湾民众的信仰态度与行为进行了研究,在其博士论文《当代台湾民众宗教信仰变迁的分析》中,指出民众的宗教热潮,不完全是世俗化的影响,其中也有着人主动性的人文取向,是当事人与宗教团体间的相互选择,非单方面的动员与影响。在他以后的论文中,还提出了“信念转换媒介”理论,认为新兴宗教经由打坐、气功、宗教医疗等媒介来亲近民众,在社会网络的流动下,搭起信仰的桥梁,随着民众的地理流动提高了宗教流动的几率,加上威权体制的消退,宗教市场的多元竞争,强化教团的组织运作,以及属灵经验或灵异经验的释放与扩充,影响到宗教生态的变迁,也影响宗教与社会的关系。林本炫的研究还见其《社会网络在个人宗教信仰变迁中的作用》、《台湾的宗教变迁与社会控制》、《改宗过程中的自我说明》、《台湾民众的地理流动与宗教流动》等文。

郑志明发表在台北宗教文化研究中心 2001 年版《华人宗教的文化意识》第一卷上的《华人的信仰心理与宗教行为》一文,则提出了“游宗”理论,认为中国民众以“善男信女”的身份游走于各种宗教团体之间,原本就是传统文化特色,较无“改宗”的信仰问题,新兴宗教的兴起,与民众这种游宗心态有关,导致宗教必须依外在环境的需求,重新进行形式与内容的洗牌,来吸收不同教育水平或生活阶层的民众。

台湾学者对本土的新兴宗教和外来的新兴宗教都进行了个案研究,台湾本土的新兴宗教,主要有慈惠堂、轩辕教、天帝教、智慧法门、宋七力显相学会、上帝拯救地球飞碟会、灵仙真佛宗等,外来的新兴宗教主要有属基督教系的教会聚会所、新约教会、统一教会、耶和華见证人、雷尔教等;属日本的天理教、创价学会、灵友会、立正佼成会、世界真光文明教团,以及印度的圣人之路、超觉静坐会等。

值得一提的是,从 1997 年到 2000 年,瞿海源主持了由台湾社会学研究所、台湾大学社会学系的多位学者参加的一项大型调查项目“台湾新兴宗教现象及相关问题之研究”,在四年多时间里,收集了各种新兴宗教的相关文献、田野调查与访谈记录,建立了庞大的资料库。瞿海源所写《台湾新兴宗教信徒之态度与行为特征》,通过 2 463 份问卷调查,比较各新兴宗教信徒在宗教观念如灵魂、气、神、缘、祖先崇拜等,以及打坐、读经、修行、祭拜等宗教行为方面的异同。他认为新兴宗教信徒的教育程度比较高,重视各种灵修活动,强调神圣的灵异经验。

总体而言,我国(包括台港澳地区)学术界对新兴宗教的研究还处于起步阶段,这是因为一方面,新兴宗教的大量出现只是近百年时间,在世界范围内,对这一社会现象的认识和研究刚刚开始,没有完整系统的资料作参考;另一方面,由于新兴

宗教种类繁多,形式不一,且有不少处于隐秘状态,目前还处在动态的发展阶段,增加了研究的难度。同时,新兴宗教研究涉及宗教学、社会学、政治学、法学等各个领域,需要学术界、宗教界及社会各方人士的共同努力,建立一支新兴宗教的研究队伍,使研究逐渐深入。

注 释

- [1] 章炳麟:《太炎文录初编》,上海人民出版社 1985 年版,第 197 页。
- [2] 何光沪:《文化:中国与世界》第 4 辑,三联书店 1988 年版,原署名范艾。
- [3] 牟宗三:原刊于香港《人生》杂志第 5 期,后作为一章收入《中国哲学的特质》一书。
- [4] 唐君毅:《宗教信仰与现代中国文化》,收于《中国人文精神之发展》一书,台北学生书局 1979 年版,第 386 页。
- [5] 钱穆:《孔子与论语》,台北联经,1974 年版,第 23 页。
- [6] 李杜:《二十世纪的中国哲学》,台北蓝灯文化出版公司 1995 年版,第 211 页。
- [7] 傅伟勋:《现代儒学发展课题试论》,收入《佛学思想的现代探索》,台北东大图书公司,1995 年版,第 25—26 页。
- [8] 李世伟:《儒教课题之探讨及其宗教史之意义——以台湾儒教为重点》,收入《第二届台湾儒学国际学术研究会论文集》,台湾成功大学中文系,1999。
- [9] De Groot, *The Religion of China*, Vols. I—VI, Leiden, 1892—1910.
- [10] 江绍原:《关于 Folklore, Volkskunde 和“民学”的讨论》,载《现代英吉利谣俗及谣俗学》,上海中华书局 1932 年版。
- [11] 原载《世界宗教研究》,1993 年第 1 期,书中更名为《论高昌胡天祭祀与敦煌袄寺》。

第三编

二十世纪中国宗教学重大学术问题讨论

一、马克思主义宗教观的研究

宗教观是马克思主义理论体系的重要组成部分,是马克思主义世界观和方法论在宗教问题上的反映,也是马克思主义的社会政治学说在宗教工作中的体现,其基本内容大体包含理论和政策两个方面。二十世纪中国马克思主义宗教观的学术研究,基本上围绕这两个方面展开。

五十年代之后,中国共产党运用马克思主义宗教理论,学习苏联的有关经验,制定了比较符合当时中国社会现状的宗教政策。后来,随着“大跃进”、“文革”中“左”倾错误思想的泛滥,马克思主义宗教观理论被肆意歪曲,有关的宗教信仰自由政策也因此被肆意践踏。“文革”结束后,学术界才日益关注并开展马克思主义宗教观的研究。在以北京、上海、南京等地为中心的研究队伍中,以北京的《世界宗教研究》、上海的《宗教问题探索》及《当代宗教研究》、南京的《宗教》等专业学术杂志为园地,对马克思主义宗教观的相关论题展开了激烈的争鸣。他们在学术观点上从尖锐对立、平等交流到统一认识,为在我国建立起马克思主义宗教观的理论体系,也为中国共产党不断修正和制定切实的宗教政策提供科学借鉴,作出了各自的贡献。有关理论成果,已经被党和政府采纳,至今产生着积极的影响。

1989年,吕大吉主编的《宗教学通论》出版,对于中国宗教学术研究具有里程碑的性质。随后,吕大吉独著的《宗教学通论新编》在1998年出版,形成了他个人比较完整的宗教学理论体系。他认为,马克思、恩格斯有自己的宗教理论,他们是把宗教作为历史唯物主义哲学的一个方面来讨论的,论述比较分散,没有系统化为宗教学体系或“宗教观”可以照抄照搬。对于马克思主义理论,我们既不能说它是“至高无上的”,也不能说它是“唯一科学的”。他们虽然没有建立起一种独立的宗教学体系,但他们的确也有一系列深刻的宗教学术思想。

上海社会科学院宗教研究所罗竹风、萧志恬主编的《中国社会主义时期的宗教问题》于1987年出版,该书在以下理论问题上有所突破:宗教与中国文化的关系;建国以来各宗教的现状;宗教这种历史社会现象并不伴随阶级根源的消失而立即

消亡,它有本身内在的独特规律在起作用;论证了宗教可以与社会主义社会相适应等。该书被翻译成英文日文,其中的“宗教与社会主义社会相适应”等观点被学术界广泛接受,在国际上也受到重视。到了九十年代,中共中央提出了“积极引导宗教与社会主义社会相适应”,并以此作为党的宗教工作的方针政策。该书以及之后由罗竹风主编的《人·社会·宗教》、《宗教学概论》等系列研究成果,奠定了当代宗教研究的理论基础。

学术界关于马克思主义宗教观研究的争论中,主要围绕以下几个核心问题展开,有的话题一直延续至今。

(一) 关于“宗教是人民的鸦片”

如何理解“宗教是人民的鸦片”这句话,关系到宗教的本质及其社会作用,是学术界争论最为激烈的核心问题。

这一命题是马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中首先提出的:“宗教里的苦难既是现实苦难的表现,又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的感情,正像它是没有精神的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”列宁在《论工人政党对宗教的态度》中进一步提出:“宗教是麻醉人民的鸦片——马克思的这——句名言是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石。”长期以来,“鸦片论”一直作为我国宗教工作和宗教研究的出发点和最终归宿,甚至把它概括为马克思主义宗教观的理论根本。

张继安《对“宗教是人民的鸦片”这个论断的初步理解》(《世界宗教研究》,1981年第1期)一文坚持认为它揭示了宗教最根本的属性,科学阐明了宗教的本质和社会作用,是马克思主义在宗教问题上的理论基础、理论核心,是研究宗教问题的根本立场和指导原则。他认为,“我们研究宗教的根本目的应该是有助于使广大群众认清宗教的本质及其对人民的麻醉作用,使人们能够自觉地对待宗教问题,自觉地批判宗教神学,使暂时还处在‘宗教迷梦’中的群众逐步觉醒过来,摆脱这种精神枷锁,用自己的双手创建现实世界的‘天堂’。”之后,他在《学习马克思关于宗教的几个基本理论问题》(《世界宗教研究》,1982年第4期)中,认为马克思是从三个方面论证这一思想的:(1)宗教对剥削和压迫的社会制度在理论上、道德上、感情上起着论证和辩解的作用;(2)宗教给人民以“幻想的幸福”,为人民身上的锁链装饰“虚幻的花朵”;(3)宗教是人民对现实苦难的消极反映。剥削阶级利用宗教,宗教为剥削阶级服务,这就是宗教的本质和社会作用。当时,具有以上类似观点的代表性文章还有:吕大吉的《正确认识宗教问题的科学指南——重读马克思〈黑格尔法哲学批

判》导言》(《世界宗教研究》,1981年第1期)、《试论宗教在历史上的作用》(《世界宗教研究》,1982年第2期)、以及龚学增《关于我国社会主义时期宗教方面的问题》(《世界宗教研究》,1986年第1期)等。吕大吉认为,宗教具有深刻的阶级性,在阶级社会没有超阶级的宗教,在宗教研究中,只有贯彻马克思主义的阶级分析方法,才有可能得出科学的结论。列宁的论断,其根本特点就在于它贯彻着阶级斗争的观点和阶级分析的方法,认为宗教对不同阶级的社会作用是根本不同的。“只有对于人民而言,宗教才是麻醉剂和鸦片烟,而对于反动统治阶级,他们本质上则是使用宗教鸦片来麻醉人民的麻醉者,而不是被麻醉的受害人”。龚学增认为,马克思、列宁的有关论断不仅仅适用于阶级社会,其主要精神适用于存在着宗教的一切社会。“马克思关于‘宗教是人民的鸦片’的科学论断在社会主义条件下并没有过时”。

针对上述观点,罗竹风在1983年上海市宗教学会上最早提出反对意见。他在《建立具有中国特色的宗教学理论体系》(《宗教》,1984年第3期)一文中指出:“不管是马克思或者列宁,都把宗教问题从属于现实斗争的需要,并坚决反对在信教与不信教的群众之间挑起争端。我们今天应当‘就中国而言’,因为中国有自己的国情,和德国、俄国都不一样。”学习马克思的有关宗教理论,应当从中国的实际出发,建立具有中国特色的宗教学理论体系。萧志恬在《再谈对“宗教是人民的鸦片”的认识》认为,“鸦片”是马克思承袭前人的提法,是对宗教在阶级社会中一定条件下所起消极作用的形象化的比喻,不能把它归结为马克思主义宗教观。马克思、列宁关于宗教是“鸦片”的论述,首先着眼于当时欧洲(宗教与反动统治结合得最密切的德国和俄国)的情况,着眼于宗教在无产阶级革命中所起消极作用而提出的。他们所说的“鸦片”有相互关联的两种含义:其一,宗教是阶级社会“现实苦难的表现”,“被压迫生灵的叹息”,劳动人民在无法摆脱阶级压迫剥削所造成的苦难时从宗教中寻求虚幻的精神慰藉,如同人们借酒浇愁一样,起着自我镇痛、麻醉的作用;其二,统治阶级利用宗教麻醉人民,使他们顺从和忍受被剥削压迫的处境,把希望寄托于天国的恩赐,就像盗贼用酒肴醉人,以盗窃其财物一样。历史上宗教的作用因时代、社会条件的不同而不同,不能一律用“鸦片”来概括。社会主义时期宗教的作用,更不能用“鸦片”来说明。

赵复三在《究竟怎样认识宗教的本质》(《中国社会科学》,1986年第3期)一文中指出,马克思引述前人的话,把宗教比作不能治病的镇痛剂,指出它并不能真正使人民从阶级社会的苦难中解脱出来,这与后来视鸦片为毒品是不同的。马克思在德文的原义是:“鸦片是人民已有的”,列宁的俄文原义也没有“麻醉”两字。中文翻译的变化与当时社会文化背景有关,也与我们注重价值判断而不注重对事物本质的探讨的传统思维有关。马克思在前人研究的基础上指出:宗教是不曾获得自

己或再度丧失了自己的自我意识和自我感觉,但这种自我意识不是抽象的、与社会绝缘的;而是以人的全部社会关系为内容的自我意识和自我感觉。这是十分深刻的分析,因为它抓着了人本身的状况的“根本”,分析人的自我意识中包含了人的社会关系总和,而宗教就是感到不能掌握自己命运的人的自我意识和自我感觉。这就是宗教在各个时代的共性。这才是宗教的本质。关于宗教的社会作用,还应看到:第一,宗教思想对人们认识客观世界、认识自身不是全无意义的;第二,宗教思想对信徒的社会实践并非一概都是起消极作用的;第三,从宗教对当前建设社会主义精神文明的积极作用来看,宗教对人们树立科学世界观与革命人生观的消极影响,相对说来是次要的问题。在今天的社会历史条件下,如果坚持宗教“鸦片论”,而又承认我国各族宗教徒的现实情况,那有关的理论研究就陷入了自相矛盾的困境。

另外,在《宗教》、《当代宗教研究》、《宗教问题探索》等刊物上连续发表了10余篇文章,分析了马克思、列宁以及中国共产党领袖人物毛泽东、周恩来、邓小平、江泽民等人所制定的正确方针政策,揭示马克思主义宗教观的不断丰富、发展的真实内涵。比较有代表性的如:谦学的《从宗教与鸦片谈起》(《宗教》,1980年第1期)、宗尧的《试析马克思青年时期对宗教的认识发展——兼谈对“宗教是鸦片”的理解》(《宗教》,1986年第1期)、罗伟虹的《试论马克思宗教理论的时代背景和发展过程》(《宗教》,1986年第1期)、尹大贻的《青年马克思的宗教批判观点与费尔巴哈的宗教批判观点的区别》(《宗教》,1984年第1期)等。

(二) 关于“宗教与社会主义社会相协调”问题

关于宗教本质和社会作用问题,是当代马克思主义宗教观研究中的重要内容。

1982年10月,胡乔木在全国哲学社会科学“六五”规划座谈会上提出,要研究宗教现象在中国产生、存在、发展的根据是什么?在中国社会主义社会里,宗教怎样才能同社会主义社会相协调,起它应起的作用?这成为《中国社会主义社会时期的宗教问题》课题立项的缘起。该书认为,社会存在决定社会意识,宗教适应社会的变革而不断变化,乃是历史发展的客观规律。广大宗教徒衷心拥护社会主义制度,奠定了宗教适应社会主义社会的基础。剥削制度的消灭,宗教赖以存在的阶级根源的消失,是使社会主义时期宗教问题的性质发生根本变化的关键。党和国家对宗教采取正确的政策,是使宗教同社会主义社会相协调的重要条件。宗教界在爱国主义旗帜下的共同努力,是实现协调的不可缺少的条件。在宗教与社会主义社会双向协调之下,宗教的社会作用不外乎以下三种情况:(1)由于社会制度的深

刻变革和宗教状况的根本变化,在爱国主义、社会主义思想的影响下,宗教能够同社会主义社会相协调,在教徒中起到它应有的有益于社会的作用;(2)某些传统的宗教教义、教规和活动,与新社会的某些宗教赖以存在的条件结合,仍然对教徒发生消极作用,当然也存在被坏人利用,破坏社会安定和危害人民健康的可能性;(3)宗教作为一部分人的思想信仰,尽管是唯心主义的世界观,但是作为个人生活无害于社会。而且,随着社会主义两个文明建设的不断发展,只要我们对宗教问题执行正确的方针政策,善于引导,趋利避害,宗教同社会主义社会的相协调关系就会不断发展。当然,所谓的相协调,不是从哲学世界观而是从社会学的角度提出的,并不是有神论与无神论、唯心主义与唯物主义之间的相协调,而是指在政治生活、社会生活中的协调,在爱国主义、社会主义基础上的协调。因此,研究社会主义时期的宗教问题,不能只是从宗教哲学研究,而应该更重视从“现实的信教的人”方面进行研究,宗教信仰者是宗教中最活跃最重要的要素,只有对他们的思想、信仰、道德、行为以及由他们所组成的宗教群体进行科学的全面的综合的研究,探索其信仰演化规律,才能为国家制定正确的政策提供理论依据。

从八十年代中期以后,“宗教与社会主义社会相协调”问题一直成为学术界热论的话题,其中,也有不少宗教界、宗教管理工作中的专家学者积极地参与讨论。所发表的文章有数十篇,不少从宗教与两个文明建设的关系、特别是宗教道德方面进行了论述。其中,赵匡为《宗教与社会主义社会相适应是当今中国各主要宗教发展的总趋势》(《宗教》,1995年第1、2期)比较系统地论述了以下观点:宗教与社会主义社会相适应是近十几年来实事求是思想路线的必然结果与时代要求;政治上团结合作,信仰上相互尊重,是宗教与社会主义社会相适应的必要前提;引导宗教与社会主义社会相适应是新时期宗教工作的主要内容。胡景钟、王雷泉在《浅论社会主义社会时期宗教的存在》(《宗教》,1985年第1期)一文中,分析了宗教与社会意识形态不同层次的关系,认为:第一,宗教在社会主义中的存在是不可避免的,在相当长的时期内,宗教对社会主义社会的发展不会产生阻碍;第二,根据宗教在社会意识形态不同层次中的地位 and 作用,可以与宗教徒求同存异,共同致力于社会主义现代化建设;第三,不能因为在较低层次上与宗教徒的某些共同语言,而在世界观上与宗教采取调和的态度;第四,随着社会变革和自然科学的进步,宗教也在不断地改变自己的形式和内容。

(三) 关于“宗教五性”

马克思主义宗教观的一个重要内容就是要揭示宗教的特点,从而论证其发展

趋势。传统的观点认为,宗教是阶级社会的产物,将随着阶级的灭亡而衰亡。二十世纪五十年代初,中国共产党就提出社会主义时期宗教具有群众性、民族性、国际性、长期性、复杂性的特点,这对制定宗教政策具有指导意义。“大跃进”之后以及“文革”中,“五性”被反动性、虚伪性、欺骗性“三性”取代。恢复和落实宗教信仰政策,必须正视宗教的现实特性。

俞朝卿在《论“五性”是马克思主义宗教观的坚持和发展》(《宗教》,1992年第1期)一文中,对“五性”作如下阐述:确认宗教的群众性和民族性,既是坚持历史唯物主义群众观点在宗教问题上的表现,又是把宗教作为客观存在的社会群体来对待的具体化;确立宗教长期性,这是建筑在总结历史经验,深刻把握宗教的本质及其作用基础上的科学认识;确认宗教的国际性,既是从一个方面如实反映宗教与世界事物的普遍联系,又是把握宗教和宗教问题具有复杂性的一个因素;宗教的复杂性,是它作为一种社会历史现象本身的特质,包括宗教意识、宗教结构的复杂性。葛壮则在《初级阶段宗教问题刍议》(《宗教》,1989年第1期)一文中,提出初级阶段的宗教有以下几个新特点:政治上的适应性、信仰者的多层次性、发展的地域性、文化上的渗透性;抽象地看,宗教的社会作用有这些类型:文化型、政治型、经济型、伦理型、交往型等,这些都是研究和把握宗教特征的重要问题。

在论述宗教的长期性问题方面,《中国社会主义时期的宗教问题》一书认为,马克思、恩格斯以辩证唯物主义和历史唯物主义的观点分析了宗教产生和发展的根源,指出宗教的根源“不是在天上,而是在人间”。要了解宗教产生的原因,必须从宗教徒所处的客观现实社会,以及他们自身的主观因素方面去寻找。该书提出社会主义时期宗教存在的长期性的原因,在于宗教传统的影响、社会生活中的现实困难以及心理差异等多种因素的相互影响。

(四) 关于“宗教信仰自由政策”

马克思主义宗教观是制定宗教政策的理论依据,而宗教信仰自由政策是马克思主义宗教观在实践中运用的结果。八十年代后,关于宗教信仰自由政策的研究,大多是针对1982年党中央制定的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》进行论证的。关于宗教信仰自由,比较完整的解释是:每个公民既有信仰宗教的自由,也有不信仰宗教的自由;有信仰这种宗教的自由,也有信仰那种宗教的自由;在同一宗教里面,有信仰这个教派的自由,也有信仰那个教派的自由;有过去不信教而现在信教的自由,也有过去信教而现在不信教的自由。

对落实宗教信仰政策,学术界的意见是基本一致的。蒋文宣在《谈谈我党处理

宗教问题的反“左”和防右》(《世界宗教研究》,1987年第1期)中提出:“党的宗教信仰政策,是处理社会主义时期宗教问题的反‘左’防右的辩证法。”龚学增《关于我国社会主义时期宗教方面的几个问题》(《世界宗教研究》,1986年第1期)认为,应该把落实宗教政策与无神论宣传结合起来,无神论宣传并不是对神学思想的简单否定,主要是马克思主义关于宗教问题的基本理论宣传和党的宗教政策的宣传教育。“就其性质来说,无神论宣传是思想领域中科学思想和宗教迷信思想的斗争。它针对宗教迷信思想而不是针对信教群众;它不诉诸行政手段,只依靠科学思想的力量,因而不会限制信教群众的宗教信仰和正常的宗教活动”。于本源在《宗教信仰自由与无神论宣传》(《世界宗教研究》,1986年第3期)中亦认为:“既主张宗教信仰自由,又坚持无神论宣传,是马克思主义的一贯观点。”对此,徐玉成在《关于唯物论和无神论宣传中的几个界限问题》(《宗教》,1996年第3、4期)中提出,要划清迷信与封建迷信、宗教与迷信、唯物论和无神论的宣传与贯彻宗教信仰自由政策等不同问题的界限,不能伤害宗教徒的信仰感情,违背党的基本方针和宗教政策。

在论证如何实践马克思主义宗教观,落实正确的宗教政策方面,钟国发《邓小平理论与社会主义时期宗教工作问题》(《宗教问题探索》,1997)一文观点鲜明,比较引人注目。文章从对国际共产主义运动传统宗教思想反思、现代世界宗教发展状况考察到社会主义国家宗教工作观念更新的论述,指出马克思主义宗教观理论中存在“疏失点”:他们过于匆忙地认定,基督教曾经有过的积极作用已经不复存在;认为资本主义大工业正在消灭宗教;相信近在眉睫的社会变革将抛弃一切宗教;并且断定西欧的社会党工人已经根本不相信宗教了。斯大林以及之后的苏联长期把宗教当作旧时代的残余,视为社会中消极、落后甚至反动的因素,坚持把促使宗教消亡作为党和国家处理宗教问题的出发点;同时,他们立足于国家垄断体制,着眼于迅速过渡到共产主义社会的设想,来决定社会主义时期的宗教政策,尽管策略上也能表现出灵活性,但在战略上,却总是难以跳出急躁冒进的框架,难以扭转简单粗暴的倾向,不时地发生歧视、限制教徒和宗教团体正常活动的现象。在国际共产主义运动的大背景下,中国社会主义时期对马克思主义宗教观理论及其实践大致走过了与苏联等其他社会主义国家一样的道路。从“力求把信仰从宗教的妖术中解放出来”(马克思),经过以消灭宗教(霍查)和以使社会主义社会适应宗教(戈尔巴乔夫)为典型的左右摇摆,转变为“使全体信教和不信教的群众联合起来”,再上升到“积极引导宗教与社会主义社会相适应”,国际共产主义运动经历了一个曲折的探索过程,终于为社会主义社会的宗教工作认定了一个明确而适当的目的,从而有了一个更加准确可靠的新基点。认为,“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的思想,充分体现了实事求是

的精神,堪称对马克思主义宗教观理论的创造性发展。能否正确地对待和处理宗教问题很可能对社会主义事业的成败具有决定作用,如果引导得成功,就必将对人类文明产生重大的影响。

注 释

[1] 萧志恬:《当代中国宗教问题的思考》。

二、关于宗教与迷信关系的学术讨论

关于宗教与迷信的关系,大致形成了两种不同的观点:“宗教即迷信说”和“宗教非迷信说”。在具体论证和阐述这两个表面上相互对立的观点的时候,曾经两次促成了热烈的学术讨论,一次是在1922年至1927年的“非基督教运动”时期,另一次是1959年至1964年的中国大陆的学者之间。

五四运动高举德先生和赛先生两面旗帜,批判封建主义,开启民智,掀起了一场新文化运动,由批判孔教始,自然演进到对于一切宗教的批判和怀疑,由此形成了历史上有名的非宗教的大讨论和非基督教运动,这在宗教理论上的反映就是“宗教即迷信说”。

陈独秀在《偶像破坏论》中指出科学与宗教的对立,因此应当予以破坏:“天地鬼神的存在,倘不能证明,一切宗教,都是一种骗人的偶像;耶和華上帝也是骗人的;玉皇大帝也是骗人的;一切宗教家所尊重的神佛仙鬼,都是无用的骗人偶像,都应该破坏。”瞿秋白的《社会科学概论》则从自然和社会的根源上批判宗教和迷信,强调无产阶级与宗教的对立,“无产阶级……必然反对宗教,廓清一切对于自然及社会的迷信……改造社会之后,一切剥削制度及阶级斗争消灭——宗教便无存在的余地。”陈唯实的《新哲学体系》提出,唯(有)神论就是迷信,而且与无神论或者唯物论是根本对立的,一个真正的完人,绝不会相信鬼神。梁漱溟也认为宗教与理性相违背,具有凝聚社会人心的作用,但他同样是将宗教和迷信并论,《理性与宗教之相违》有云:“过去中国农民造反,如黄巾、如白莲教等;或其排外运动,如义和拳,或其自卫运动,如红枪会等;无不借一种宗教迷信来领导。”周太玄的《宗教与人类的将来》认为真理是发展的,而宗教则是死水一潭,宗教的特点之一就是“以绝对迷信其教主教义的人为宗教徒。”他得出的结论是“中国的将来是没有宗教”。李铁声在《宗教批判》中主张无神论者要消灭宗教,“首先就非击破产生出鬼神这种幻想底社

会之物质的根据不可。”柳絮的《自由社会学》认为人类进入二十世纪,科学日益发达,宗教观念日益稀薄,“甚至于初等小学的学生也都知道宗教即是迷信的产物,迷信即是宗教的起源,这样差不多他们都变为生来的无神论者了”。

由此可见,五四运动时期的学者,包括某些早期的马克思主义的学者,在对待宗教问题上,采取了形而上学和教条主义的立场和观点,将宗教与迷信混为一谈,强调有神论与无神论的截然对立、不可调和,笼统地提出要消灭宗教迷信,以为这是社会进步的标志、社会改造的条件、未来社会的理想。结果引发了许多不同的看法和争议,产生了与之相对的“宗教非迷信论”。

在主张“宗教非迷信论”的学者中,有些是不信教的,也有的是有宗教信仰的。夏曾佑在《中国古代史》中认为,中国古代的有神论观念、原始信仰和民间崇拜形式都属于宗教的范畴。梁启超在《评非宗教同盟》持有相似的观点:“总而言之,从最下等的崇拜无生物崇拜动物起,直登最高的如一神论,都是宗教,它们信仰的对象,或属‘非人’,如蛇、如火、如生殖器等;或属‘超人’,如上帝、天堂、净土等等;或属‘人’,如吕祖、关公、摩诃末、耶稣基督、释迦牟尼等”;但是又认为中国现在最大的病根就是没有信仰——“或者假借信仰来做手段,所以……和尚庙里会供关帝、供财神、吕祖、济公的乩坛,日日有释迦牟尼、基督来降乩说法。”在这里,梁启超强调,对于这些“靠基督的肉做面包、基督的血做红酒”的、“吃孔教饭的人”、“天天上吕祖济公乩坛求什么妻财子禄的人”要予以淘汰,除了政治和社会批判的意义之外,梁启超此语实际上开了将宗教与迷信职业人员区别开来、破除封建迷信的理论先河。

其他一些学者也持有类似的观点,对于区分宗教与迷信的观点有更加明确的表述。傅铜的《科学的非宗教运动与宗教的非宗教运动》在归纳西方宗教学家的学术成果的基础上提出,在宗教有“劣等的人文教和高等的人文教”之分,“我以为我们可以反对这一种宗教,反对那一种宗教,但是不必反对宗教。我国的劣等迷信,劣等宗教,我们应该极力反对,就是高等宗教,我也有许多可以反对的地方。但是要想反对一切可能的宗教——无论是现实的或理想的——我以为我们的知识程度还够不上。况且理想的宗教,于我们无害,没有反对的必要。”周邦式的《宗教与人生》则强调:“我们只能说宗教中间具有迷信的一部分应受科学批评与纠正,而不能说科学文化可以代替宗教文化,更不能说科学文化可以推翻宗教文化。我们只能说宗教在政治上的势力日渐减退,而不能说宗教在社会上的势力和在人心上的势力随时代而衰微。”

面对学术界对宗教和迷信的猛烈批判,不少具有宗教背景的学者也开始参与到宗教与迷信的讨论中来,他们的基本观点是,宗教在本质上是社会和文化不可或缺的组成部分,而迷信则主要是宗教中有害于社会进步、反理性、反科学的内容。赵紫宸在《基督教进解》导言中认为,新思潮可以破除“宗教里面的迷信”,促进宗教

的革新;但是迷信只是“宗教的赘疣”,而不是宗教的本质;“攻击宗教的迷信,便连宗教也攻击了;倒婴儿浴盆的,把婴儿也倒掉了。”吴耀宗在宗教与迷信的关系上做了较为全面的论述:“宗教在它的信仰方面,本来就带着浓厚的神秘成分。凡是神秘的东西都是重感情而轻理智的,所以容易流于迷信,同时,这迷信与社会上保守的、反动的势力,又容易结成不解之缘,因为保守的势力所要利用的是盲目的服从,是不求甚解的信仰”;“我们要努力使宗教徒从迷信的、反动的势力中得到解放,即使解放的结果,似乎消灭了我们所宝贵的若干名义上的遗产。”^[1]

关于宗教与迷信的关系问题,到了1959年至1964年又发生了一定规模的学术争论。当时我国在宗教方面面临两个需要解决的现实问题:一方面是如何正确理解和贯彻宗教信仰自由的政策,另一方面是如何在广大农村地区普及科学知识、破除封建迷信所造成的社会危害,正是围绕着这一现实的社会需要,就宗教与迷信的关系展开了深入的探讨,深化了人们在这个问题上的认识。^[2]

事实上,争论的双方都坚持了马克思主义的辩证唯物主义无神论的基本立场。牙含章认为,有神论、宗教和迷信具有共同性,“宗教是‘人民的鸦片’,它是一种唯心的、不科学的错误的世界观”,因而“广义地说,宗教、有神论和封建迷信都是迷信”;游骧和刘俊望在《宗教和有神论、迷信的关系》则提出,有神论观念、宗教和迷信都是“人们在头脑中的超自然神秘力量的信仰,都是客观世界在人们头脑中的反映,这个歪曲的反映是以神秘力量的形式出现的”,从这一层意义上说,“宗教和迷信是一回事”。

牙含章提出了有神论、宗教和迷信之间的共同性,但是他更加强调宗教和迷信之间的差别性。他首先批判了资产阶级的“宗教学”将“有神论观念、宗教和一般迷信(即所谓‘巫术’,我国也叫做‘封建迷信’)混为一谈”。其次,他认为“宗教和封建迷信都是从有神论观念派生出来的,在这一点上,它们是共同的;但是封建迷信并不是宗教,它们既不是哪一种宗教的活动,它们本身也不是一种宗教。我们不能把算命的叫做‘算命教’,看风水的人叫‘风水教’。由此可见,一切宗教都可以说是迷信,但是不能说一切迷信都是宗教。在我国汉族人民中,真正相信某一种宗教,属于某一种宗教的信徒,从人数上说是不多的。但是相信有鬼神,相信命运,相信算命、相面、看风水等迷信的人,尤其是在农民中,还是相当普遍的”。除了“求神问卜”、“驱鬼治病”、“算命”、“相面”、“风水”这些典型的迷信活动之外,还有“一般的迷信思想和迷信活动,例如相信有鬼,也相信命运。在这种迷信思想支配下,也自发地搞一些迷信活动,如逢年逢节要祭祀祖先”等等。在《如何划清宗教与封建迷信的界限?》^[3]中,牙含章对于封建迷信做了更加明确的规定:“所谓封建迷信,一般是指诸如巫婆神汉、占卦算命、揣骨相面、风水阴宅、神水神药、求儿求女、消灾祈雨、驱鬼治病、扶乩降神、上供还愿”。

为什么中国封建社会的迷信能够得到很大发展？牙含章解释了两个原因：反动统治阶级提倡和扶植是其根本原因；另外一个原因是在旧社会，有那么一大批人靠这些迷信活动向劳动人民骗取财物过日子，形成了一种专门的职业。

此外，围绕着这些争论，学者们还就为什么要在“迷信”的前面加上“封建”两字，如何与封建迷信进行斗争，如何将群众一般的迷信活动和“迷信职业者”骗取财物、与帝国主义和封建地主分子相勾结的活动区别开来，如何在进行无神论宣传、破除封建迷信的同时，积极贯彻党的宗教信仰自由政策等问题进行了一系列的探讨，不仅推进了中国宗教学理论的思考，而且在特定的历史时期，对当时的实践工作无疑具有积极的理论指导意义。

注 释

[1] 《苏联的宗教与无神论之研究》序言，青年协会书局 1935 年版。

[2] 这些讨论文章收入牙含章编：《无神论和宗教问题》，上海人民出版社 1964 年版。

[3] 载《宗教·科学·哲学》，河南人民出版社 1982 年版。

三、宗教与农民战争

二十世纪对宗教与农民战争的讨论始于建国后。对于历史上的某些农民战争中的具体事件与宗教的关系,二十世纪前半期的史家和文人也留下了一些资料的和评论,如陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》(原刊《中央研究院语言研究所集刊》第三本第四分册)就列有《黄巾米贼之起源》和《孙恩之乱》两个标题,讨论了这两个历史事件与道教的关系。但是陈先生并没有将两者看成是历史上的农民战争。“农民战争”的提法显而易见与用阶级斗争观点研究历史有关。到了建国后才把农民战争问题突出来研究,于是无可避免地涉及它们与具体宗教的关系。建国以后,普遍提倡以阶级、阶级斗争的观点研究历史,农民战争问题一度成为热点。于是,汉末黄巾起义与道教经典《太平经》的关系等问题从五十年代起便浮上学术争鸣的论坛。进入八十年代以后,原来对农民战争的盲目歌颂遭到质疑和反思,对某些农民战争及相关的宗教因素又重加思考和评价,由此又引发了关于宗教与农民战争的相互关系的讨论、争鸣,其中较为突出的是对太平天国与拜上帝教关系的讨论。

(一) 道教及其经典《太平经》与汉末农民战争

关于道教问题的讨论中,在对《太平经》的看法上是最有分歧的,从五十年代提出以来,迄今仍未取得一致。这种不一致,很大程度上是由对它与汉末农民战争的关系问题引发的。首先一个问题是:《太平经》反映哪个阶级的要求?

一种意见认为,《太平经》是“我国第一部农民革命的理论著作”,其中有一个农民的“太平社会理想”^[1]。卿希泰认为《太平经》中有部分思想反映了当时农民群众的愿望和要求,使之成为农民起义的思想武器。具体说来就是乌托邦思想,主张天地的一切财物,都是“天地和气”所产生,应该属于社会公有,大家共同享受。主

张“各自衣食其力”，反对不劳而获、“强取人物”；主张“劳动致富”，认为各人只要辛勤劳动，就能够聚集财富，而反对那种自己有劳动力而不从事劳动，反而一贯凭自己的勇气去伤害和专取别人财物的人；它还主张人与人之间要实行互助互爱。它强调实行人人平等而又公平的平均主义原则。^[2]

另一种意见则否认《太平经》反映了农民的愿望与要求。刘琳认为《太平经》作者理想的“太平”世界，实质上不过是一个比较清明、和平、安定的封建王国的幻影罢了。“《太平经》代表的是地主阶级中下层的利益和要求。它一方面极力维护封建制度和封建秩序，反对农民革命，另一方面又对宦官、外戚集团的腐朽统治表示不满，主张经济改良，这就是《太平经》在政治上的两面性”^[3]。还有人则认为《太平经》是后汉安、顺帝时期寒门素族阶层思想言论之一种，从它的社会政治的基本观点来考察，多接近民间，对现状不满，揭露一些社会政治黑暗的情况，也反映农民自食其力的主张和反对残酷剥削的意识，具有一定的进步性。但全书的重点是幻想太平、调和矛盾，主要是改良主义的性质。

其次，《太平经》、太平道与黄巾起义是什么关系？杨宽认为《道藏》中的《太平经》，就是太平道的经典《太平清领书》，张角所领导的黄巾起义，在理论上就是依据《太平经》的，张角正是依据《太平经》而创立自己的教派的，属于于吉、宫崇这一个系统的人。

钟肇鹏则反对这一说法，认为不能光凭《后汉书·襄楷传》说的“张角颇有其书”，就断言张角“利用《太平经》创立太平道‘发动农民起义’”。太平道所传的《太平经》是很简单的，绝不是百七十卷浩瀚的《太平经》，很可能是少量的具有“平均”、“平等”思想的部分，而把全书中大量封建的东西舍弃了。^[4]

还有人认为《太平经》与太平道无关。《太平经》的作者虽然也对王朝的腐朽统治表示不满，主张改良，但它的基本立场仍是维护封建统治，反对农民起义。特别值得注意的是，《太平经》公开地指斥农民利用道教发动起义，说他们是被“邪神”迷了心窍^[5]。熊德基具体对比了黄巾与《太平经》的差别，认为：（1）黄巾信奉的是“黄老道”，是以“善道”教化，从来未称太平道，而《太平经》则宣传的是太平之道，是“助其君致太平”的理论，前者是面向百姓，后者是面向“大德”之君。（2）黄巾所崇奉的神是“中黄太乙”；《太平经》中则有“天君”“大神”“真人”“神人”等等，绝未见“中黄太乙”。（3）黄巾曾肯定曹操“毁坏神坛”，可见他们是不祠祀的——而太平经卷一百十四“不可不祀诀”等处则力主祠祀。（4）黄巾治病是为“符祝教病人叩头首过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则曰此人信道，其或不愈则曰不信道”，主要是心理治疗——《太平经》中对治病更注重“良药方”、“仙方”、“奇方”，如“神术方”、“生物方”、“灸刺”等，虽然也有神祝（咒）“丹书吞字”等类似黄巾的方法。（5）黄巾在一定程度上受统治阶级“五行”思想的影响，如说“汉行将尽”，但在他们起义时提

出“苍天已死，黄天当立”的动员口号与传统的“五德终始说”是绝不相同的；而太平经则有一套完整的五行学说。(6)黄巾起义后所提的是黄天的太平，也即是认定只有“苍天已死，黄天当立”，天下才能“大吉”之意，是反映革命者取得政权后的理想；而《太平经》中的太平，如前所述，只是统治阶级伪善的“公平”“公正”。^[6]

认为太平道与黄巾起义是以《太平经》为指导的学者认为，“太平道所信奉的《太平经》，其中不少思想也正好代表了当时人民群众的要求和愿望，反映了人民群众的利益，因此，太平道就受到了人民群众的广泛支持和热烈欢迎，十余年间，信徒便达到了数十万”^[7]。杨宽认为当时农民所迫切要求的，就是彻底解决他们贫病交迫和流离失所的问题，《太平经》的“太平社会理想”就是要使大家“竟其天年，各得其所”。并认为解决问题的唯一办法就是“大平均”，这是基于当时小农的平均主义思想的。

钟肇鹏指出，将《太平经》与太平道说成风马牛不相及和说《太平经》是农民革命的理论著作都是不正确的。《太平经》的内容就其整个思想体系说，是一部维护封建地主阶级利益的道书，并没有什么革命意义。但是后来张角得到这部书，却创立了农民革命的神学异端“太平道”。具体说来：(1)太平道利用了原始道教《太平经》中一些宗教仪式来宣传、组织、团结群众。张角的这套宗教仪式与符水治病的方法是从《太平经》里来的。太平道的首领张角、于吉都是利用巫医传教的。(2)《太平经》里大量的是封建思想，但也包含少量的平均、平等，自足的思想。(3)太平道扬弃了《太平经》里的封建性的内容，利用了其中某些词语和思想资料。

(二) 拜上帝教与太平天国

太平天国以宗教起家，以宗教立国，而后又因宗教而亡。因此，研究太平天国不能撇开宗教。但由于历史的原因，真正对太平天国宗教的研究是七十年代末才开始的，讨论的焦点集中在两个问题：

首先引起讨论的是：拜上帝教对太平天国革命起什么作用？

宗教对太平天国革命运动具有积极和消极两方面的作用已是学界的共识，但拜上帝教在运动过程中具体起到什么样的作用，还存在着不同的意见。一种意见认为，拜上帝教早期是代表农民阶级利益的，给了农民以现世的理想。人们盼望“皇上帝”所恩赐的大福，就是在封建统治下农民群众梦寐以求的没有剥削、没有压迫、没有饥寒的平均主义生活，“皇上帝”成了农民群众战斗的旗帜。而且拜上帝教在宗教生活、严明纪律方面，鼓舞了农民的斗争，巩固了革命队伍的组织。但由于宗教本身的虚幻性和狭隘性，后期随着太平天国领袖的思想行为逐步背离群众，

“皇上帝”也就日益成为少数人扩充特权的工具,已经失去农民反封建斗争的意义,因而导致革命的失败^[8]。有人认为拜上帝教利用宗教神学观点解释战争失败的原因,预言革命发展的前景,估计敌我力量的对比,回答前进中所碰到的一切难题。它把一切都归于上帝的安排,完全抹杀了人的主观能动作用^[9]。也有人认为,拜上帝教“一神论”教义的排他性,违背了当时人们传统的文化心理习惯,既不利于太平天国的内部统一,更无助于团结更为广泛的阶层加入反封建斗争的行列^[10]。还有人认为拜上帝教强烈的革命暴力意识是发动群众的思想武器,但拜上帝教的本质,只能反映当时人们现实的苦难及心理渴望,而不可能解决人们现实的苦难和实现人们的心理渴望。^[11]

另一种意见,则从拜上帝教在太平军和民间的传播来分析宗教对太平天国运动的作用,夏春涛认为拜上帝教在太平军中起到了“鼓动宣传”、“安抚众心”、“发布军令”、“思想动员”的作用,“太平军既是一个军事组织,同时又是一个宗教团体,每一位成员都无一例外地是上帝教教徒”,对他们来讲,“信仰上帝既是权利又是义务,上帝信仰是激励广大官兵杀尽妖魔、创建人间天堂的精神渊源”。正是借助于威怒杀伐、权能无比的独一真神信仰,拜上帝教得以有效地约束封建农民的散漫、懦弱、守旧等弱点,将他们组织成一支纪律严明、勇猛善战的起义大军,给太平天国带来了一连串的胜利。虽然洪秀全等领导人后期又用自己的行为逐渐损害了他们殚精竭虑地在人们心目中树立的公正严明、权能无限的上帝形象,但拜上帝教前期在太平军中确实起到了鼓舞作用。而在民间,拜上帝教所强制推行的社会改革措施与民俗的冲突过于激烈,具体表现为独尊上帝与民间多神崇拜、孔子崇拜、祖先崇拜习俗的冲突,新的生活方式与民间旧有习俗的冲突。其中,排斥佛、道的做法挫伤了下层民众的情感,焚禁古书的举动引起了士大夫们的反感,至于取缔祖先崇拜和棺葬习俗的禁令,则遭到了全社会各阶层人的反对。因而导致了太平天国失败后,拜上帝教便烟消云散了。^[12]

其次,拜上帝教的性质是什么?

一种意见认为,虽然拜上帝教在教义上、宗教内容上和行动方面采用了一些基督教的宗教内容,但和基督教有根本性的区别,“拜上帝会和基督教在名义上同是崇拜上帝、服从圣经,归根结底,两者却是两种宗教、两种工具”^[13]。朱东安认为拜上帝教从内容到形式都与西方基督教有很大不同,它具有:(1)独立性,虽然信奉上帝,却并未照搬基督教教义;(2)现实性,教义不仅具有虚幻性,而且具有现实性,即为了建立现世的天国;(3)革命性,以推翻现存社会秩序为前提,追求生前的温饱,从而进行农民战争;(4)政治性,教义的形成和发展完全出于斗争的需要;(5)依附性,完全依附于各级政府和军队,没有独立的组织,也没有专门的活动场所和神职人员。因此,它不是一般宗教,而是具有明显现实性和革命性的宗

教^[14]。夏春涛在《太平天国宗教》中指出,拜上帝教前期主要是由基督教和儒家文化糅合而成,而洪秀全反清后的拜上帝教主要由太平天国政治思想、基督教、儒家文化和中国民间宗教组合而成。因此,拜上帝教是一个中西合璧的宗教,而且具有政教结合的鲜明特征。最近几年兴起的一种意见认为,拜上帝教不仅受基督教的影响,而且受到中国道教的影响,吸收道教的章奏、戒律模式作为拜上帝教的宗教内容,仿“四禅”进行封王建制等^[15]。而且“他们所理解的上帝实际上就是能解决一切问题、满足人们世俗需求的中国式的神灵,而非《圣经》中所言的上帝,即帮助信众死后进入天堂的神,这种神灵观念与道教法术紧密结合,彰显出太平天国宗教信仰的道教本性”,因此,拜上帝教仅仅是利用了基督教的术语,其实质则是道教的鬼神崇拜。^[16]

拜上帝教是否邪教是近年来争论的一个热点问题。潘旭澜认为拜上帝教的“一套教义、教规、戒律,不但从精神到物质严厉地控制着参加的造反者,而且断绝了一切可能的退路。它们的指归,在于洪秀全个人占有天下,建立他个人的‘地上王国’。这种洪氏宗教,披着基督教外衣,拿着天父上帝的幌子,以中国奴隶主和封建帝王的腐朽思想、条规,对他控制下的军民实行极其残酷的剥夺与统治,实际上是一种极端利己主义的政治性邪教”^[17]。还有一种意见援引当今评判“邪教”的标准来与太平天国相对照,认为拜上帝教“常以世界末日来吓人,并许诺信教可以逃避灾祸,进入天国”;“装神弄鬼,特别是教主能知天意,能与天神沟通”等都符合“邪教”的标准,是不折不扣的“邪教”^[18]。另外一种意见持否定态度,认为无论从社会功能和历史作用来看,拜上帝教与清代的邪教都是不同的,太平天国的拜上帝教不是邪教。原因在于:“(1)邪教崇拜的多为现世的活人,而拜上帝教是引进的基督教,崇拜的中心是上帝;(2)邪教一般只关心本人、本教的利益,而拜上帝教则是一个关心大众命运的宗教;(3)邪教具有反人类的特征,而拜上帝教从来没有让信徒危害自己的生命,太平天国努力追求的是建立一个平等祥和幸福的人间天堂;(4)邪教极端强调本教利益及个人利益,为此不惜抛弃人伦亲情,而拜上帝教则遵从人类既定的人伦常理;(5)邪教鼓动信徒不惜牺牲今生的生命去换得所谓来世的幸福,而拜上帝教则正确地处理了现世与来世的关系”。所以否定太平天国,认为太平天国宗教是邪教的观点值得史学界关注和反思^[19]。陈蕴茜还有一种意见认为,“邪教”历来是政治层面的概念,而不是宗教意义上的概念,其内涵与外延随着时代的变化会有所不同。宗教本身有雅俗之别,而无正邪之分。应当分清传统与当代“邪教”概念在具体定义上的本质区别,而不能沿用封建社会的正统观念,将“邪教”视为民间秘密宗教的代名词。拜上帝教是中西合璧的产物,从本质上讲,是一种民间秘密宗教,但同时又具有与以往不同的一些特点,标志着在西方基督教的渗透下,近代民间秘密宗教所发生的新与旧的代谢,从而彻底否定了拜上帝教是“邪

教”的观点。^[20]

冯友兰认为太平天国要推行神权政治,“假如太平天国统一了中国,那么中国的历史将倒退到黑暗时期”。“曾国藩和太平天国的斗争是中西两种文化、两种宗教的斗争,即有西方宗教斗争中所谓‘圣战’的意义”。他认为太平天国建立的政权是封建政权,所信奉的拜上帝教是基督教,西方基督教和封建政权结合为一就是“西方中世纪的神权政治”^[21]。朱东安提出反对意见,认为“拜上帝教不是一般宗教,而是明显具有现实性和革命性的宗教。它的存在和发展,完全是服务于农民战争、依附于农民军队的。所以它是宗教,又不是完全意义上的宗教,只能说是采用了宗教的外壳,宗教的词语和术语,实质内容则是农民的政治要求”。而且太平天国还具有反封建和反侵略的以及向西方学习的进步意义^[22]。另一种意见认为神权政治的本质特征是宗教权力凌驾于政治权力之上,虽然太平天国前期政体与神权政治之间呈现出复杂关系,从形式上看,表现出神权政治的特点,就实质而言又不是神权政治;而太平天国后期则完全表现为非神权政治的特点。因此,从总体上说,太平天国不是神权政治^[23]。这方面的争论断断续续,不过与当年围绕《太平经》与农民战争关系的争论相比,各家都显得较为平和。

注 释

[1] 杨宽:《论太平经——我国第一部农民革命的理论著作》《学术月刊》,1959年第9期。

[2] 卿希泰:《试论〈太平经〉的乌托邦理想》,《社会科学研究》,1980年第2期。

[3] 刘琳:《论〈太平经〉的政治倾向——兼与卿希泰同志商榷》,《社会科学研究》,1981年第4期。

[4] 钟肇鹏:《论〈太平经〉和太平道》,《文史哲》,1981年第2期。

[5] 刘琳:《再谈〈太平经〉的政治倾向》,《社会科学研究》,1982年第2期。

[6] 熊德基:《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾和天师道的关系》,《历史研究》,1962年第4期。

[7] 卿希泰:《中国道教思想史纲》第1卷。

[8] 祁龙威:《“拜上帝”解》,太平天国学刊第1辑,中华书局1983年版。

[9] 王戎笙:《太平天国的上帝教》,太平天国学刊,第2辑,中华书局1985年版。

[10] 陈志勇:《简论宗教在太平天国的作用》,《学术界》,1992年第6期。

[11] 蒋玲:《略论上帝教与太平天国革命的始终》,《广东社会科学》,1997年第4期。

[12] 夏春涛:《太平天国宗教》,南京大学出版社1992年版。

[13] 徐绪典:《论太平天国的拜上帝会与基督教的关系》,《文史哲》,1963年第5期。

[14] 朱东安:《太平天国“推行神权政治”说质疑》,《历史研究》,1990年第5期。

[15] 蒋承桂、黄培棋:《论太平天国的道教文化》,《学术论坛》,2001年第1期。

[16] 闵丽:《道教——太平天国宗教信仰的内核》,《四川大学学报》,2001年第5期。

[17] 潘旭澜:《太平杂说》,百花文艺出版社2000年版。

[18] 史式:《让太平天国恢复本来面目》,《开放时代》,2001年第1期。

- [19] 陈蕴茜:《太平天国的上帝教是邪教吗?》,《广西师范大学学报》,2002年第1期。
- [20] 夏春涛:《太平天国宗教“邪教”辨正》,《山西大学学报》,2002年第4期。
- [21] 冯友兰:《中国哲学史新编·第六册》,人民出版社1989年版。
- [22] 朱东安:《太平天国“推行神权政治”说质疑》,《历史研究》,1990年第5期。
- [23] 王国平:《太平天国政体与神权“政治”》,《史林》,2002年第4期)。

四、《楞严经》、《大乘起信论》辨伪

在二十世纪的佛学研究中,围绕《楞严经》、《大乘起信论》真伪问题的争论一直从二十年代延续到世纪之末,参与讨论者大都是当时学界教界一流人物,因为各自都从自己的立场出发,或坚信由考证的方法而得出的结论,或坚持自己的佛学观点是唯一正法,讨论的结果当然是谁也说服不了谁。但是讨论的意义却很重大,一是彰显了传统佛教信仰主义的研究方法与近代学术方法的矛盾,二是体现出中国传统佛学的继承者与印度佛学的宗奉者的思想差异,三是反映出佛教界的义学派与修证派对佛法根本问题的不同见地。各方学者的讨论涉及的内容既广泛又深入,大大加深了人们对中国佛学思想的理解。

(一)《楞严经》辨伪

《楞严经》自译出之后,自中唐迄近代一千二百年间,受到天台、华严、禅宗等各宗的重视,特别是宋代以后,成为最流行的佛教经典之一,现存的注解约有四十余家,多数属于天台、华严、禅三宗。但是关于此经的真伪之争,在译出后不久即发生,而且此经由汉地传入藏地以及由中国传入日本时也曾发生过争论。在二十世纪的中国,此经的真伪之争重新为学者们所关注。

首先发难的是梁启超,他在1927年所讲的《古书真伪及其年代》中,多次提到《楞严经》是伪经,他说《起信论》“忽然念起,而有‘无明’”的思想,根本和佛理违反;《楞严经》里充满了“长生”、“神仙”的荒诞话头,显然是受了道教的暗示,剽窃佛教的皮毛而成。李翊灼在《佛学伪书辨略》一文中,列六事以辨《首楞严经》为出于伪托。何格恩在《房融笔受楞严经质疑》一文中,征引经录、史传、碑文、地方志等多种

史料,认为“大抵楞严经必为怀迪或同时人所杜撰”。著名学者胡适、陈垣等亦有闲言。吕澂在《大乘起信论考证》一文中猜测,《楞严经》恐怕是房琯的大手笔。待吕澂《楞严百伪》一文出,大有将《楞严经》伪经说一锤定音之势。“《楞严》一经,集伪说之大成,盖以文辞纤巧,释义模棱,与此土民性喜惊虚浮者适合,故其流行尤遍。……邪说不除,则正法不显,辞以辟之,亦不容已也”。吕澂举出经文伪撰之证百条。持《楞严经》伪经说声势很大,在学者中较为认同。

佛教界对于《楞严经》伪经说根本不加理会,如太虚对于《楞严经》弘扬十分尽力,其他高僧讲说《楞严经》者也很多。亦有学者撰文主张《楞严经》是真经,对于伪经说大加驳斥。罗香林在《唐相国房融在光孝寺笔受首楞严经翻译问题》一文中,征引多种史料,主张《楞严经》确为般刺密帝译、房融笔受,沙门怀迪亦参与译事。对于梁启超在《古书真伪及其年代》一书中多处提到《楞严经》是伪经的证据,以及李翊灼论证《楞严经》为伪所举六事,罗香林一一作了批驳,认为皆不能成立。刘果宗在《楞严经时地考》一文中,依据译文和相关史料,重点讨论此经在印度的成立时间地点,认为“本经既产生在那烂陀寺,即是密教的圣典,那其编集年代,可能就在六世纪的中叶,乃密教最盛行时的产物,最早不会在玄奘留学印度之前,这是可以断言的”。1960年,南怀瑾在《楞严大义今释》〈序言〉中,在驳斥梁启超的观点之后,指出学者们治佛学时所犯的两种偏差,一是偏重或迷信于考据,则有时会发生很大的错误和过失;二是把佛学当作学术思想来研究,却忽略了有如科学实验的修证精神。这种本着修证的立场对《楞严经》伪经说者所作的批判在佛教界获得了广泛的认同,影响巨大。此外,对吕澂的《楞严百伪》,愍生作《楞严百伪辨》一文作为回应,也有一定的反响。

总的来看,《楞严经》真伪之争,其结果仍是一个悬案。在学术界,接受伪经说者虽大有人在,不认同者也不少;在佛教界,依然故我地把《楞严经》作为佛法宝典加以研修,伪经说的影响不大。由此也可见纯粹的学术讨论与现实佛教的运作毕竟是两回事。

(二)《大乘起信论》辨伪

《大乘起信论》真伪之争的情况比《楞严经》要复杂得多。一是参加讨论的学者很多,二是讨论的问题也更复杂,既有考证的问题,也有义理的问题。

中国《大乘起信论》的争论,肇始于世纪之初日本学界关于《大乘起信论》真伪的两次争论。争论结果又回到问题的起点,即《起信论》是马鸣作、真谛译。在论战之中,唯有望月信亨一人始终坚持他的中国撰述说,但他的论证牵强支离,不得要

领。章太炎出于捍卫民族文化的心理,撰《大乘起信论辩》一文,提出三个观点:一说《起信论》非伪;二说《起信论》立如来藏义精深,证明马鸣是大乘师,异于诸罗汉;三论《起信》在龙树以前。而梁启超却非常欣赏望月信亨关于《起信论》为中国撰述的主张,将其著述编译成文,附以己意,撰《大乘起信论考证》(《东方杂志》1922年第9期),掀起了《大乘起信论》辨伪的热潮。梁氏在此文的“前论”部分,提出九条研究佛学的根本方法,作为不易的公理,其实就是近代日本佛教学者将西方思想史的方法用来作为研究佛教史的基本方法。他运用这种方法,通过文献的和学理的考察,证明《起信论》非马鸣造、非真谛译,乃成于从563年至592年三十年间某位中国学者之手。梁氏此文发表后不久,1923年1月22日,太虚作《评(梁启超)大乘起信论考证》,反对以西洋进化论观念治佛学。略谓:“西洋人之学术,由向外境测验得来。……不然者,则向学说上推论得来。……故有发达进化之程序可推测。而东洋人之道术,则皆从内心熏修印证得来;又不然者,则从遗言索隐阐幽得来。故与西洋人学术进化之历程适相反对,而佛学尤甚焉!用西洋学术进化论以律东洋其余之道术,已方枘圆凿,格格不入,况可以之治佛学乎!”

当时佛学重镇支那内学院欧阳渐一系主要站在唯识学的立场,从义理的角度论证《大乘起信论》是伪书、邪说,激起同为佛学重镇的武昌佛学院太虚一系列的激烈反对。争论始于1922年9月欧阳渐所作《唯识抉择谈》,在其第七《抉择五法谈正智》中说:“真如缘起之说出于《起信论》。《起信》作者马鸣学出小宗,首宏大乘;过渡时论、义不两牵,谁能信会,故立说粗疏远逊后世,时为之也。”认为《起信论》与《分别论》相似,“《起信论》不立染净种子,而言熏习起用,其熏习义亦不成。”“《起信》之失,犹不止熏习不成而已,其不立正智无漏种子也,则于理失用义,于教违《楞伽》;其以三细六粗连贯而说也,则于理失差别,二教违《深密》。《楞伽》五法,真如正智并举而谈。《起信》无漏无种,真如自能离染成净,乃合正智真如为一,失体复失用也。《深密》平说八识,故八识可以同时而转,以是俱有依故;又识各有种,种生现行不妨相并故,因缘增上二用俱有故。《起信论》竖说八识,三细六粗次第而起,几似一类意识,八种差别遂不可立矣。从史实与理论观之,《起信》与《分别论》大体相同也如彼;以至教正理勘之,《起信》立说之不尽当也又如此;凡善求佛法者自宜慎加拣择,明其是非。”欧阳渐虽认为《起信论》立义粗疏,但并未否认此论为马鸣所作。

太虚随即作《佛法总抉择谈》,批判欧阳渐在《唯识抉择谈》排斥贤首宗、非议《大乘起信论》的观点。发明以遍计所执性、依他起性、圆成实性三性抉择一切佛法。其中,依圆成实自性施設言教,唯立无破,以开示果地证得圆成实令起信,当通达圆成实时,则遍计所执自然远离依他起自然了达。此以《华严》、《法华》等经,《起信》、《宝性》等论为代表,所宗尚在一切法皆真如,其教以能起教信求证为最胜用。

1923年2月,欧阳渐弟子王恩洋撰《大乘起信论料简》一文,站在唯识学立场,

先立正法,作为批判《起信论》的标准。他说:“所谓正法者,一切佛法二谛所摄,一者世谛,二者第一义谛。……一切佛法虽无量种,性相体用该备无余,不出此二,抉择此二,即抉择佛法尽。以是义故,先显缘生,后显法性。”在详述正法之义后,他对《起信论》作了详细的论破,总结说:“总以三因摄诸过尽:曰背法性故,坏缘生故,违唯识故,是故此论定非佛法。……夫斯论之作,固出于梁陈小儿,无知遍计亦何深罪。……似教既兴,正法以坠。”

王恩洋的激烈言词一出,佛教界哗然,太虚一系列的僧俗弟子纷纷撰文驳斥。陈维东撰《料简大乘起信论料简》,认为“王君既落偏见边执之过”,“王君于无为真如,则执其边见而不融以所公之教理,于近人立宗则泥于古称而不审其所据之法义,握管自雄,轻谤大法,以盲引盲,遗误何已,悲夫!”言词之烈,不亚于王恩洋。此外,1923年内,还有常惺撰《大乘起信论料简驳议》,唐大圆撰《起信论解惑》、《真如正论》、《起信论料简之忠告》等文,维护《起信论》。同年,武昌佛学院还将讨论《起信论》的文章编辑成《大乘起信论研究》一书,由太虚作序。

为了会通唯识家(内院师资)之驳难,太虚又于次年(1924)作《大乘起信论唯识释》,主要依据是圣位菩萨之造论,皆依自证现量智境,认为马鸣造此论之依据点,必在八地或初地以上之菩萨心境。所谓登地以上菩萨心境,“有时有漏同异生,亦有时无漏同如来;有时执障相应染法现行,亦有时智证真如而无形暂断现行。……成唯识论之说等无间缘,第七转识有漏无漏容互相生,第六转识亦容互作等无间缘;皆依此登地以上菩萨心境说”。由此,太虚认为《起信论》一心开二门的依据与唯识相通,“此论示大乘法,谓众生心。……唯依据亦有漏可代表六凡,亦无漏可代表四圣之地上菩萨心,能说明之”。

王恩洋复作《起信论唯识释质疑》,对太虚以唯识义释《起信论》提出两点批评:一者太虚对《起信论》依据之审定不成立,二者太虚对真如含义之解释不合唯识义。1926年,太虚再作《答起信论唯识释质疑》,申明自己的观点。到1933年,太虚在评刘定权《破新唯识论》时,亦有对欧阳一系列的批评:“……夫《起信》与《楞严》等,殆为中国佛教唐以来相承之最高圣言,居士(指欧阳渐)虽未获融会贯通,而判为引小入大之不了义说,犹未失为方便。乃其门人王君(指王恩洋)等,拨而外之,居士阴许而不呵止。殊不知即此便开毁弃圣言之渐!迫令千百年来相承《起信》、《楞严》学者,亦敢为遮拨法相唯识。”

1940年,吕澂作《大乘起信论考证》,通过分析本文,认为《起信论》的思想与魏译《楞伽经》最相近,“《起信》的中心思想,——都是跟着魏译的错误而来,并还错上加错地予以发挥,当然不会有梵本的根据。”除了本文分析考证,吕澂还从禅家学说理论的发展来推究,认为最初出现的《起信论》是依据魏译《楞伽经》,“是彻底主张‘无念’即‘离觉’的”,“和东山的禅门是最密切不过的”。到了唐代,又出现了一本

号称实叉难陀重译的《起信论》。与旧本相比,“重译”本改动很多,尤其是在说“观心”和“息念”的地方,改得很厉害,“用术语讲,新本主张‘渐修顿悟’,旧本主张‘渐修渐悟’,完全两样。”吕澂推定“新本《起信》,是出自弘忍门下的智诜一系所改作的”。最后吕澂总结说:“《起信论》的理论已经接触到佛学的根本原理‘以净尘染’,但随着魏译《楞伽》的误解,却构成一种似是而非的‘真心本觉说’。……中国隋唐的佛学,受了《起信论》似是而非的学说影响,不觉变了质,成为一种消极的保守的见解,并且将宇宙发生的原理,笼统地联系到‘真心’上面,而有‘如来藏缘起’之说,又加深了唯心的色彩。这些都丧失了佛学的真精神,成为统治者利用的工具。”吕澂从考证的角度证明《起信》是伪书之说,比之王恩洋单从唯识学立场彻底否定《起信论》,少了几分党同伐异的戾气,态度有所缓和,但其结论并无根本的不同。

此一辩论,一直到了五十年代,仍有回波荡漾,此即太虚弟子印顺作的《大乘起信论讲记》。印顺在讨论《起信论》真伪之争时表现得相当客观和理智,肯定了考证方法在佛学研究中的价值和作用,但他从大乘佛法的三系来抉择,《起信》乃属佛教中的真常唯心系,与虚妄唯识系的立场不同而已,对以前的争论作了一个比较公允的总结。

到六十年代初,吕澂又将《大乘起信论考证》一文主要内容改写为《起信与禅——对大乘起信论来历的探讨》(《现代佛学》,1962年第5期)。释巨赞发表《探讨中国佛学有关心性问题的书札》,与吕澂提出商榷。吕澂《起信论》研究的关键是在“起源”的“起”字上,“真如”是不变的本体,但它不守自性,忽念而起,生出无明,派生万物。巨赞从空宗的法性,即自性清净空性来说明“起”的关系,却除无明,法性自现,以此来将《起信论》的起源导入中观宗,再用天台宗和贤首宗的理论加以辅助说明,这与当年常惺驳难王恩洋的情形相似。尽管巨赞也在内学院学习过,但站在僧界的立场,他与内学院的居士在这个问题上仍然存在分歧。这应该是这场争论热潮的最后一朵浪花了。

进入八十年代以后,佛教学者对此问题的讨论兴趣依然不减。主要成果有:萧蓬夫的《关于大乘起信论的历史定位》(载王尧主编《佛教与中国传统文化》上册,宗教文化出版社,1997),葛兆光的《是非与真伪之间——二十年代关于大乘起信论争辩的随想》(载《葛兆光自选集》,广西师范大学出版社,1997),高振农的《大乘起信论校释》(中华书局,1992),韩镜清的《唯识学的两次译传——大乘起信论为昙延所造》(《佛学研究》1994年年刊),杜继文的《大乘起信论全译》(巴蜀书社,1992),徐文明的《梁译大乘起信论考证》(载《国学研究》第四卷),聂清的《起信论义理真伪之争》(《佛学研究》1996年年刊)。不过,更多的学者是把着眼点放在《起信论》思想价值的发掘方面,对于真伪问题已经淡化处理了。

五、关于禅学研究之争

太虚认为“中国佛学之特质在禅”。禅是佛教在中国传播并养成的最鲜明的形式,也是民族思想文化的重要构成成分。尽管中国佛教各大宗派都有自己特有的禅法,但是通常所谓“禅学”是指达摩一系的禅法及其教学体系。考索禅宗思想的源流及其演变,其中尤以印度禅如何演进为中国禅为中心,是近现代学术研究的一大亮点。这首先得从胡适对敦煌唐代禅宗文献的考据说起。

(一) 考据的困境

1924年,胡适试作《中国禅学史》,考据家特有的怀疑精神让他写到慧能、神会时便无奈搁笔,因为“今日所存的禅宗材料,至少有百分之八九十是北宋和尚道原、赞宁、契嵩以后的材料,往往经过了种种妄改和伪造的手续,故不可深信”^[1]。胡适所指的史料,主要指道原《景德传灯录》等五代以后流行的禅宗各种“灯录”,这些都是慧能南宗取得优势后,经过南宗后嗣删补过的材料,赋予了种种“传说”的成分,另外,元明时期广泛流通的《坛经》,是北宋契嵩改写过的版本。因此,若欲得出关于禅宗的信史,还必须找寻更早的、唐朝时期关于早期禅宗史的材料。

1926年,胡适借出访欧洲的机会,在巴黎国立图书馆和伦敦大英博物馆发现大批敦煌佛教文献,其中关于神会的语录2万余字和神会的《显宗记》,经过校写后集成《神会和尚遗集》于1930年出版。同年,回国时途经日本东京,得见矢吹庆辉从伦敦影印的《坛经》敦煌本。胡适为发现这些材料而“感觉快慰”,通过解读后,认为能够“推翻道原、契嵩等人妄造的禅宗伪史”。1930年,胡适写了一篇题为《菏泽大师神会传》的长文,结论为:“至少《坛经》的重要部分是神会作的。如果不是神会作的,便是神会的弟子采取他的语录里的材料作成的。但后一说不如前一说的近情理,因为《坛经》中确有很确到的部分,不是门下小师所能造作的。”《坛经》是神会

本人所作还是神会弟子所作,胡适倾向于前者,并为自己这一重大的学术发现万般兴奋,《〈神会和尚遗集〉序》中还有“神会是南宗的第七祖,是南宗北伐的总司令”等语。这样,对后世有深远影响的南宗禅学的发明权和《坛经》的著作权就都归属于神会名下了。

胡适《荷泽大师会神会传》发表后的四十余年间,中国学者先后对他的禅学研究作出了三波回应,如汤用彤的《与胡适论禅宗史书》、陈寅恪的《禅宗六祖传法偈之分析》、单不庵的《致胡适书》、太虚的《与胡适论之论菩提达摩书》;罗香林的《旧唐书神秀传疏证》、谢扶雅的《光孝寺与六祖慧能》、何格恩的《慧能传质疑》、李嘉言的《六祖坛经德异刊本之发现》、吕澂的《谈谈有关初期禅宗思想的几个问题》、钱穆的《神会与坛经》、东初的《评胡适博士禅宗史的一个新看法》、杨鸿飞的《关于六祖坛经》、澹思(张曼涛)的《惠能与坛经》、印顺的《神会与坛经——评胡适禅宗史的一个重要问题》等研究论文。^[2]

1945年钱穆作《神会与坛经》,质疑胡适的结论,指出《坛经》不仅不是神会所造,而且在神会见慧能之前,就有《坛经》的集录,“慧能到底是南宗开山,到底是新禅宗的创立者,神会到底不过是《坛经》传宗,他不过到北方放了一大炮,把南宗顿义在北方宣扬开来”。有趣的是,二人解读同样的材料,却得出了完全相反的结论。产生分歧的原因中,有对材料本身存在理解上的差异。例如,胡适依据“洛者曰会,得总持之印,独曜莹珠。习徒迷真,橘柘变体,竟成《檀经传宗》,优劣详矣”^[3]的记载,认为《坛经》“出于神会一派,是当时大家知道的事实”,因为他将“檀经传宗”断为“《檀经》、《传宗》”,并怀疑《传宗》或许就是《显宗记》,“成”也作“造成”解,这样就理解为是神会的弟子造作了《坛经》。而钱穆则认为,“坛经传宗”应作“坛经嗣法”解,意指“独得坛经之真传”,犹如韩愈《送王秀才序》云“孔子没,群弟子莫不有书,独孟軻氏之传得其宗”,显然这种解释更为合理。另外,二人对其他证据也给予了不同的解读。如仅见于敦煌本《坛经》的先天二年(713)慧能临终前的“悬记”,说他灭后十余年,有人出来竖立他的宗旨,这对应了开元二十二年(734)正月十五日神会在滑台大云寺开无遮大会,建立南宗宗旨、攻击神秀门下普寂的北宗禅法之事,而《神会语录》与《坛经》中关于“定慧等”、“坐禅”、“辟当时的禅学”、“论《金刚经》”、“无念”等方面的说法也都有相同之处,这些都是胡适用来证明神会是《坛经》作者的最明显、最重要的证据或铁证。钱穆认为,这些证据都是靠不住的。“悬记”可能是神会或其弟子伪造增补进去的,至于《坛经》与《神会语录》相同的部分,一方面《神会语录》的大部分也非神会亲撰,说神会摘取他的语录来凑成《坛经》不太可能,另一方面,二者也有相互冲突的部分,即使有相同之处,也不能断定谁抄谁,作为弟子的神会继承老师的思想完全可以理解。另外,《坛经》与《神会语录》也有不同之处,并且二书也反映出慧能的精神意境远非神会所能及。

胡适上承乾嘉考据学风，一生治学唯考据是重。钱穆并非不重视考据，他的许多学术著作也都是以材料考证为立论依据的。但当材料呈现出来的时候，两位学术大家却得出完全相反的结论，这恐怕是“考据”面临的困境，也是思想史研究的困境。葛兆光指出胡适在研究过程中的“怀疑、历史、搜索三部曲”这一思路“并没有错”，可是他的“禅史研究却一再遭到非议”，问题在于“以‘怀疑’二字作为他文献考证的起跑点却很容易把一些主观的因素带入思考，并成为构造历史序列的基础，而这种基础恰恰可能是很脆弱的，仿佛沙上建楼一样，楼越高越危险”。这说明作为研究者观念中的“前见”妨碍了结论的可靠性。葛兆光总结了此前禅史研究的成果，也有意克服并纠正前人的偏失，认为“禅思想史的阐释任务”，一要“超越历史遗存的‘语境’将禅定位于‘宗教’”，二要“说明这些不断膨胀的思想的‘影响’并将它归之于‘历史’”^[4]。但他同样不能摆脱用观念中的逻辑序列去整合史料。

胡适的“主要贡献，在于能运用西洋及乾嘉的史学方法来研究禅宗史，并且将神会和尚的重要性揭示出来。一直到现在，国际学术界还有人依照他的态度与方向去探讨禅宗的史实”^[5]。胡适考得神会是坛经的作者，虽然引起轩然大波，但他揭露禅宗“法统”说的虚假性，并没有引起多少疑议。胡适于1960年的《禅宗史的真历史与假历史》，总结了他以前的学术发现，指出拈花微笑及法统世系、一代唯传一人是伪史，是神会伪造了菩提达摩传衣说、西土八代说和中土二祖到六祖的传记与碑版，并用《金刚经》代替《楞伽经》，主张顿教，反对坐禅，造成了佛教新禅学的革命运动。这些结论，让禅宗的法统说不再可能成为禅思想研究的凭据。钱穆的说法尽管动摇了胡适结论的基础，但并不能完全驳倒胡适的考据。除了钱穆指出的胡适所考订的神会生卒年的错误，在1983年出土的《大唐东都荷泽寺寂故第七祖国师大德于龙门宝应寺龙首腹建身塔铭并序》中得到肯定，证明宗密《圆觉经大疏钞》的记载是正确的，即生于公元684年，卒于758年，世寿七十五，而不是胡适最后考订的生于唐高宗咸亨元年（670），卒于宝应元年（762）五月十三日，世寿九十三^[6]。钱穆的说法亦有推测的成分，如他认为“达摩传衣”的传说早就流传于曹溪僧众中间，并非神会伪造，而袈裟有可能是道信的遗物，弘忍将它作为纪念品送给了慧能等，虽然合乎情理，但毕竟是猜想。当然，有了钱穆的看法，谁也不能轻易地坚持神会就是《坛经》的作者。

（二）方法之争

1969年，钱穆在《中央日报·副刊》发表《六祖坛经大义——惠能真修真悟的故事》，盛赞惠能的思想境界，认为惠能与朱熹是后代中国学术思想史上对中国文

化有极大影响的“两大伟人”。有侨居日本的学者杨鸿飞发表《关于六祖坛经》，赞同胡适的考据方法和结论，对钱穆的说法提出批评。钱穆以《略述有关六祖坛经之真伪问题》予以回应，认为“学术研讨上不能抹杀考据工作，在学术研讨上其地位亦有限，不能单凭考据，便认为已尽了学术研究之能事”，指出“胡适博士做学问，似乎有些处太过好考据，而于思想方面，每不见其有甚深之体会”。杨鸿飞又作《〈坛经之真伪问题〉读后》坚持自己的观点，讥讽钱穆的研究是一种“卫道”的“宗教态度”，而不是求实的“学者态度”。钱穆作《再论关于坛经真伪问题》，指出对《坛经》的考据同时要深入到其思想当中去，认为：“我们若要在学术工作中来注意思想问题，我们必先具有一番大抱负、大心胸、大眼光、大魄力，从整个大系统中去寻求，此则决非只注意在考据工作者之所能胜任而愉快。”这样，关于《坛经》真伪问题的争论，就延伸到方法之争。杨鸿飞更作《〈再论坛经问题〉读后》，强调纯客观的科学的考据法的重要性，认为“宗教哲学的神化”，“有时虽不直接杀害人之生命，但却直接杀害人之慧命”，觉得现在是“阿波罗时代”，关于佛教“‘超越的’，‘不容易解答的’上衣，都要脱去”云云。澹思的《惠能与坛经》认为讨论这个问题最好的办法是结合禅宗和禅宗历史来讨论，将侧重于考据的方法和侧重于思想的方法各打五十大棒，主张两者要兼顾。蔡念生的《谈六祖坛经真伪问题》指出杨鸿飞给出的两条证据，根本不适用于证明《坛经》是否伪造的问题，赞同《坛经》是六祖门人弟子记录编纂而成。华严关主的《禅史、禅学与参禅——结束讨论禅宗史学的争论》总结说，胡适研究的是禅宗历史，偏重于考据；钱穆讲的是禅学，侧重于发挥禅宗的真理与精神；而禅宗的“不立文字”，只能通过“参禅”去亲证体会。〔7〕

《中央日报·副刊》上往复讨论的数篇论文，钱穆在《神会与坛经》的基础上，杨鸿飞在胡适的基础上，都未提出更多的证据，倒是引起了人们对禅学研究方法的思索。杨鸿飞本着理论理性，在科学求实精神的愿望下，认为史学考据法是至当的，反映了现代学术重视理论确定性、反对玄秘的态度。钱穆则提出要在考据之外去探索思想本身的意义，他说：“从来大学问家，大思想家，则无不具有一种所谓宗教之心情与夫传道之精神，而后其学术境界，乃得更深厚，更博大，更崇高，更精微。此等境界，则惟贵吾人之心领而神会。若要我从外面拿证据来，则一切证据，触及不到此种境界之实处。”〔8〕这一层，实在杨鸿飞的注意之外。钱穆主张以切身的领悟来驾驭材料、救考据之偏，从而触及思想的深处，虽然看似违背了理论研究的求实愿望，却为禅学解读指示了更高的意境。

另外，日本学者对胡适的禅学研究也有回应。胡适认为在中国或日本研究禅学的有三个缺点：“大都用一种新的宗教的态度去研究，只是相信，毫无怀疑”；“缺乏历史的眼光”；不注意搜集材料。因此，他用一种非宗教态度的、历史的、考据的方法，来克服这些缺陷，将禅学的方法归纳为“不说破”、“疑”、“禅机”、“行脚”和

“悟”五种,认为这些都是中国禅学运动的成果,表明“禅学运动,是革命的,是反印度禅、打倒印度佛教的一种革命”^[9]。铃木大拙说:“禅是非理性的,并超乎我们的智性理解”,智性的特点是概念思维,对超越逻辑的禅作逻辑的把握,“永远不能接触到禅”。铃木认为,人们可以像科学研究一样去审察史料或事实,但史料背后的东西,即“历史的角色或创造者”的“个体性或主观性的东西,不能够从历史性的考察去获得”,胡适用历史的方法对禅学方法的认识,说明他对禅本身一无所知^[10]。胡适对铃木等人把禅说成是不合逻辑的、非理性的甚感失望,铃木则坚持智性无法掌握慧能禅的“般若直观”,没有体验,对禅就不可能有正确的观念。铃木的立场可能就是胡适所说的宗教的态度,他的方法有将思想导入玄秘的倾向,这在考据家胡适看来是不可理喻的。

印顺以《神会与坛经——评胡适禅宗史的一个重要问题》一文对《中央日报·副刊》上的这场争论作出反应,基本赞同钱穆对材料的解读,认为“唯一可以纠正胡适论断的,是考据”。印顺写于1970年的《中国禅宗史》大概也是在这种情境下完成的,并因这部著作荣膺日本大正大学授予的文学博士学位。他在《自序》中认为:“禅史应包含两大部分:禅者的事迹与传承,禅法的方便施化与演变。关于前一部分,首先应该承认,禅者是重视师承的……达摩禅越发达,传承法统的叙列也越迫切。”这等于默认了禅宗世系是后世禅者追续而来,但与胡适不断讨伐神会、道原、契嵩等伪造法统、斥之为伪历史不同,而是就禅宗历史本身来表明研究者的态度,也即在领会禅法的基础上平和地对待这一现象。对同一问题,印顺采取了理解的态度,而胡适则采取了批判的态度,过分渲染了它的虚假性。实际上,若单就法统的真实性与否而言,从各种灯录、碑铭记叙的前后矛盾来看,就能说明问题,并不必须敦煌佛教文献的佐证。印顺向来主张“以佛法研究佛法”,虽然他的研究同样注重考据、追根溯源,但仍属宗教的立场。从钱穆、印顺、铃木大拙等对胡适的质疑来看,恐怕禅学研究应当谨慎区分逻辑与超逻辑或理性与宗教之间的界限,而让后者与“学术研究”保持适当的距离,但须看到这一层。

(三) 禅学源流及演化

禅宗思想作为佛教中国化的典型之一,它在中国思想史上的地位得到了肯定。现代学术对禅学的考量,基本撇开了“法统”呈现出来的思想脉络,而以不同于传统的新观念,将它的渊源与演化过程清理出来。

第一,中国禅的源流当然是印度禅,若汉译《安般守意经》、《达摩多罗禅经》皆属印度禅法。关于印度禅法的渊源,胡适采信忽滑谷快天的研究,即认为汉晋时期

译介的禅法,上承《奥义书》中名为“瑜伽”的禅定之法,中间与外道之胜论派、瑜伽派相关,下接唯识宗的瑜伽师(禅法即名瑜伽师地),而中国古代思想不耐唯识宗的繁琐,遂趋向于简易而形成中国禅宗^[11]。这实际上也是汤用彤和吕澂的看法。汤用彤虽不能断言达摩“四行”禅法源于印度何派,但认为它不是大小乘各种禅观之说,却与婆罗门外道及《奥义书》中所说相似^[12],更指出达摩为南天竺人,而南天竺又为龙树学的发源地,故其“南天竺一乘宗”即“上承《般若》法性之义”^[13]。吕澂则直言达摩系禅法即源于印度大乘瑜伽学,而瑜伽学则上承上座部之化地部禅学,指出达摩“壁观”即是化地部禅学的“地遍处法门”,为依壁观土之色,并非心如墙壁。胡适谓“壁观”即面壁。印顺持“心如墙壁”意,这一说法为多数学者所接受。

第二,吕澂的禅学研究基本采信胡适的结论,但偏重于禅思想的考据。他析中国禅学为三系:(1)慧可、僧璨一系,名为楞伽禅,托达摩之传,以求那跋陀罗译四卷本《楞伽经》和《胜鬘经》为本,但误会“如来藏识”的本义而立“本觉”之说,此为“中国禅之始”;(2)道信、弘忍一系,名为起信禅,以《大乘起信论》为本,但思想实源于菩提流支译十卷《入楞伽》,吕澂认为《起信论》是调和四卷《楞伽》与菩提流支译十卷《入楞伽》之不同的伪作,因此起信禅的误会更深,如《起信》“依如来藏心而有阿赖耶识”,即出于十卷《入楞伽》“如来藏不在藏识中”的误译,弘忍所倡“一行三昧”也基于《起信》之说;(3)慧能一系,名为般若禅,源于无著《金刚经七句义释论》,慧能“顿悟”说即出于此,但其“本觉思想”仍属误解^[14]。显然,吕澂意在分析禅宗“本觉思想”皆因谬解大乘瑜伽学而来。胡适则认为,从达摩、慧可、僧璨、道信、弘忍至神秀,都是宗依《楞伽经》的“正统楞伽宗”;提倡“顿悟”、宗依《金刚经》的神会新禅学“打倒了”楞伽宗;牛头山法融一派则出于三论宗,与达摩一系毫无关系。^[15]

第三,禅学研究一般都归结到佛教的中国化上来。胡适说他对禅宗史的“新看法”就是“中国佛教的一个革新运动,也可以说是中国佛教的革命运动。”那么这场佛教革命的意义就在于:(1)使佛教简易化;(2)外来的佛教在中国思想文化的影响下慢慢中国化,“成为一种奇特的、中国新佛教的禅学”^[16]。他的《中国哲学史大纲》将中国哲学史分为古代、中世、近世三个阶段,其中,中世哲学第二期即以印度哲学为主,而近世哲学则以对印度哲学的咀嚼消化为特征。这本书的完成先于他的禅学研究,因此,他的“新看法”可谓其哲学史的注脚了。葛兆光强调佛教为了迎合中国文人士大夫“沉浸于内思的体验时心灵中的超越感与适意感”而改造自身,因此六到九世纪中国禅思想的演进,从吸收老庄的自然主义到超越佛教的戒律、繁琐的义理和偶像,以满足文人士大夫自由轻松的宗教诉求,从北宗“清净无垢的禅”到南宗“自然适意的禅”,使文人士大夫“对自由与超越的追求”在更为简洁痛快的方式中得到落实,于是印度禅转化为中国禅,禅学革命最终实现了它的目的,当然这要以文人士大夫的精神需求作为依准。

第四,禅宗所谓“真心”,即真如、佛性、如来藏识,多受印度佛教如来藏说的启发。有些学者将它作为某种“实体”加以阐释,进而等同于婆罗门教的“神我”,这种理解实际上违背了“三法印”和“一实相印”。吕澂认为,印度原始佛学确立了“心性明净”的实践原则,心之“自性”不与烦恼同类,因而是“明净”的,后来又将心性理解为众生成佛的因性,即“佛性”,或“如来藏”。但由于对十卷《楞伽》的误会,而有《起信论》的伪造,遂形成了中国佛学的“心性本觉”说,人心作为万法的本源,即名“真心”,真心本有遍照一切的智慧,即名“本觉”。印度佛学从“性寂”说人心明净,仅就成佛的可能性而言,而中国佛学的“性觉”说则将人心等同于佛心,这是中、印佛学在心性问题上的差异^[17]。印顺认为禅法研究应当“理解自觉与方便的相对性”,主张“禅宗史的研究,必须弄清楚超时空的自心体验,现实时空(历史)中的方便演化,才能恰当处理禅宗的历史事实”。例如,对如来藏的体验就有浅深不同,浅者即类似于外道的“神我”见,深者则是无分别智的“绝诸戏论”;如来藏说乍看与外道的“我”差不多,但其实则为佛陀的方便说,意在摄化执我的外道,如来藏的本意还是讲“无我”的^[18]。当然,用“方便”来理解如来藏,恐怕也是非宗教立场的研究者的“理智”所难以接受的。另外,印顺关于如来藏的辨析有着广泛影响,也颇有争议,“现代禅”的质疑,将此问题的探讨引向深入。

(四) 经验主义的现代禅

印顺关于禅学的著述,相对于他的大量佛学研究成果来说,仅为一小部分,但却有着独特的看法。他是一位本着复兴佛教的强烈愿力,立足于印度、中国佛教史的大背景,来评判历史上流行过的法门的大师。在研究主张上,他以人间佛教为主轴来弘扬少壮时代的佛法,积极倡导大乘菩萨行,这成为他抉择或评价佛教种种法门的标准。印顺指出,中国佛教诸宗派有着“从禅出教”的精神,唯有这一精神,“才能发挥宗教的真正伟大的力量,所建立起来的理论,才具有生生不息的真实性”。他认为宗教的本质是重实践的,学问的探讨对宗教来说只是第二义的。他倡导的“实践”当然侧重于菩萨行,认为由于人们害怕困难的真菩萨行,遂致禅、净等重视实修的简易法门的广泛发扬,但净重来世、死后,禅宗则趋向静修的“山林佛教”,而教门后来也因无修持根基难有开拓,因此导致中国佛教的衰落,给世人一种忽略现实、脱离社会的印象。印顺将衰落的原因之一,归结到传统的中国佛教、特别是禅宗和净土宗是“小乘急证精神的复活”^[19]。在修行方法上,认为根本还在戒、定、慧三学,指出初期大乘行者也修禅定,但都像《阿含经》的弥勒菩萨一样,不修深禅定,因修深禅定必耽于禅乐而成为小乘,修慧即修般若空慧,主张在“现实的世俗事务

当中观空而求得胜解,然后把它表现在日常的生活当中,以做教化事业”,归结起来,也即大乘菩萨的“不修(深)禅定,不断(尽)烦恼,留惑润生”^[20]。印顺在《禅宗是否真常唯心论》中明确指出,禅宗属唯心论,且是真常唯心论。而在印顺《印度佛教思想史》的佛法判释体系中,如来藏说或佛性说,是适应神我,方便诱导“计我外道”的通俗的方便说,但在“无我”的佛法传统中,如来藏我(真我)总不免神化的嫌疑。

八十年代后期由李元松开创的“现代禅”,是在争议甚至非议的漩涡中成长起来的,但却是将传统“山林佛教”导入现代都市社区的典型范例之一。现代禅一方面“格外重视理性、民主、平权、人道性格的培养”,同时认为“科学理性的精神有助学佛者避免陷入迷信鬼神、崇拜权威的迷宫,且是趣向正觉解脱的良器”,另一方面在“肯定理性、民主、平权、人道的性格可以帮助学佛人体验禅心”的基础上,始终坚持经验主义的立场和学佛的实效性,所谓“经验”,指修持经验,即现量,一切未能亲身检证的“真理”皆可搁置不论,认为佛教的根本教义是“可以征验、实证的现实存在”,无需“另托神话、天启、圣谕等权威”,初期僧团是“重视经验、实效和理性的修行团体”,佛陀就是一位经验论者^[21]。因此,突出经验是符合佛教根本精神的。理性与经验,是现代禅为佛教的新时代弘扬所开的药方,前者立本于现代人文心理,后者强调佛法不是流于空谈的玄理,学佛者可以当下体验到学佛的成效,突显了佛法重视解脱的意趣。在宗与教的关系上,坚持教由宗出,禅定是现观世界实相的唯一途径,呼吁“我们需要重视禅定的佛法”,但并不排斥义学,认为研究教理哲学有助于修行,而“现代禅十三道次第”的第四项即“听闻、读诵、吟咏阿含、般若、禅典”^[22],对闻思慧也同样重视,“义学与修证并举,方能为中国佛教注入源头活水,延续汉传佛教之慧命”,是现代禅的重要主张。在法义上,抉择《阿含》以来的四向四果作为证入次第,抉择般若中观见作为禅修的基础,认为阿含、般若、禅都是通达涅槃的方法,而“禅的心法集合了阿含、般若的精华”。在修行方法上,有明确的“现代禅十三道次第”,主张开放心灵,在日常生活中履行责任和义务,把自己培养成人格健全的现代人,“倾宇宙之力,活在眼前一瞬”,“顿见本地风光”等^[23]。在教学方法上,以机锋应答为特色,保留了唐宋禅师的遗风。

李元松对印顺思想的继承十分明显,同时也针对印顺批评禅宗的部分提出了自己的看法。在《禅宗不是外道——信佛人初谈对〈妙云集〉的看法》中,李元松对印顺将禅宗类比为“真常唯心系”没有什么意见,但不同意有些人把禅宗归类为“梵我合一”的提法。指出印顺的批评未能深及到禅的内在生命、即修证体验的层次,只停留在表面的思惟层次,认为若从修证的深度上看,“禅师的体验与佛陀、阿罗汉的体验是相同的”。另外,李元松还指出了人们以解脱道为小乘、菩萨道为大乘的误解,认为不能离开空的体验来谈菩萨道、谈慈悲,真正的菩萨道即是解脱道。在《我有明珠一颗》中,李元松重申了上述看法,认为《妙云集》“将禅宗列为真常唯心

系,并认为禅宗含有外道思想”,是需要再探究的,指出由于印顺思想的影响力,致使人们因之而对禅宗产生误解,妨碍了禅的发扬。1993年11月,印顺在《狮子吼》杂志发表《〈我有明珠一颗〉读后》一文,申明禅宗是“小乘急证精神之复活”、属于真常唯心系的一贯看法,并对李元松关于“阿含、般若、禅皆为趣入涅槃的方便”表明了自己的意见,认为现代禅重于解脱道,轻视菩萨的菩提道为“第二义”,是违反《般若》系大乘经的,指出解脱、涅槃并不等于佛法,在释迦佛时代,外道也说解脱、涅槃,成佛的因行是“菩萨的‘菩提道’,摄得解脱道,而不以解脱道为先的”。文章分为三部分,从一、三部分看,表明印顺当时对现代禅尚未作过全面调查和了解,故多有误会之辞。1994年2月,现代禅教理哲学研究部负责人温金柯在《现代禅月刊》发表《佛教根本思想辨析——敬复印顺法师〈我有明珠一颗读后〉》,对印顺的质疑作出回应,文章从文献和教理辨析两个角度,澄清了双方的看法,认为在解脱道与菩萨道的关系上,现代禅强调二者的共通性,而印顺则强调二者的差异性。

此后,现代禅与印顺思想之间发生多次争辩,但主要是温金柯同印顺思想立场的学者法师,如杨惠南、林建德、释昭慧、释性广等之间的往复交涉。简便起见,谨录出温金柯归纳的李元松与印顺思想之间的“九项共许”与“四项不共许”,略明两系思想之异同。共许之处:(1)学佛以人间正行为本;(2)扬弃鬼化、神化的佛教;(3)重视原始佛教,均认为《阿含》是佛法的根本,在高阶的修行指导,李元松更详细剖析了《阿含》的“无常观是疾入无生的修行法门”; (4)特重中观思想;(5)强调闻思慧的基础地位;(6)佛法是真俗无碍的;(7)融贯大小乘;(8)强调僧俗平等;(9)开展适应新时代的新方便。“上述九项都关系到修学佛法的大方向,为印顺所抉择发扬、现代禅受其影响并加以实践的部分”。此外,印顺还有一些观点,例如“不尚玄谈”、“批占卜算命非正命”、“视神通为美丽的歧途”、“淡泊平凡的生活态度”等,亦全部为现代禅所继承。不共许之处:(1)中观不是第一义唯一的言诠方式,李元松认为中观思想只是佛教的起点,不是佛教的终点,指出印顺“有过于注重缘起性空的形式意义的倾向,以至于对一些在形式上和般若中观系的风格略有不同的宗派,印顺便认为彼宗有佛法以外的杂质;印顺似乎忽略了缘起性空学说其实也只是‘渡江之筏’而已”; (2)对禅、密、净土持正面评价,“印顺对汉藏两地的主流宗派如禅、密、净土多采质疑或贬抑的态度”,李元松的评价则是正面的;(3)对急证精神的肯定,印顺批评中国禅宗是“自利急证精神的复活”,是小乘急功近利的行为,李元松认为,禅宗一向重视修行亲证,这是事实,但这点不该是错误的,高度肯定了佛弟子对于修证道的炽烈热情,且认为这关系到佛法发展的方向与前途;(4)“法眼清净的菩萨行”才是大乘菩萨道的真义,印顺认为,“人乘的菩萨行”是大乘佛教本意,李元松认为,大乘佛教的主角人物“最起码应该以法眼清净、已断除见惑的菩萨为代表”。^[24]

李元松与印顺思想之间的争议,最终朝向良性的发展轨迹,双方坦诚相见,求

同存异,互相启发,进行了一场高水平的佛学对话,共同演绎了一段佛教思想史上的佳话。而释性广所著《人间佛教禅法及其当代实践》(台北法界出版社 2001 年初版),努力以“人间佛教禅法”范畴,来整理和建构人间佛教思想的修行体系,应当说是受到了这场思想论辩的启发和激励。

注 释

- [1] 《〈神会和尚遗集〉序》。
- [2] 参阅江灿腾《胡适禅学研究在中国学界的冲击与争辩:从大陆到台湾的研究史回顾》。
- [3] 韦处厚:《兴福寺内道场供奉大德大义禅师碑铭》。
- [4] 《中国禅思想史——从 6 世纪到 9 世纪》,北京大学出版社 1995 年版,第 9—10、40 页。
- [5] 蓝吉富:《当代台湾的佛学研究》。
- [6] 参阅杨曾文《神会及其禅法理论》,见《神会和尚禅话录》,中华书局 1996 年版,第 163 页。
- [7] 均见张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第 1 册,引文依次为第 206、208、230、244 页。
- [8] 《再谈关于坛经真伪问题》,《现代佛教学术丛刊》第 1 册,第 225 页。
- [9] 《中国禅学的发展》。
- [10] 《禅:答胡适博士》,《现代佛教学术丛刊》第 2 册,第 213 页。
- [11] 胡适:《禅学古史考》。
- [12] 汤用彤:《与胡适论禅宗史书》。
- [13] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,上海书店 1991 年影印本,第 782 页。
- [14] 吕澂:《禅学述源》。
- [15] 胡适:《楞伽宗考》。
- [16] 胡适:《禅宗史的一个新看法》。
- [17] 《试论中国佛学有关心性的基本思路》。
- [18] 《中国禅宗史》,第 8、22 页。
- [19] 《谈入世与佛学》,收入《无诤之辩》。
- [20] 《中国佛教的由兴到衰及其未来的展望》,收入《华雨集》第五册。
- [21] 李元松:《现代人如何学禅》。
- [22] 《现代禅宗门规矩》。
- [23] 《我有明珠一颗》。
- [24] 温金柯:《继承批判印顺法师的人间佛教思想——评性广法师〈人间佛教禅法及其当代实践〉》。

六、二十世纪中国基督教本色化和处境化的讨论

(一) 基督教会的本土化运动

二十世纪以来,作为外来宗教的基督教如何实现中国化的讨论,一直是整个基督宗教的核心问题。由于特殊的传教策略,明末天主教初入中国的时候力图和中国文化,尤其是儒家文化和平相处,虽然没有自觉地提出“本土化”,但不少策略都被认为是二十世纪“本土化”思潮的先驱。早期中国天主教没有借用境外世俗力量来传教。因为是比较单纯的中外信仰、思想和文化冲突,中国人还没有把天主教称为“洋教”。虽然也有人攻击耶稣会士是“用夷变夏”,但还没有如清末那样,一概以“鬼子教”视之。

十九世纪后期,天主教和基督新教会在强大起来的西方文化背景下传教,自觉和不自觉地利用了“列强”的政治、军事、经济的强势,在中国推进福音传播,导致了一系列的“教案”。1870年曾国藩处理的“天津教案”已经登峰造极,而此后北方的“民教冲突”一直不能制止,最后酿成了导致1900年的“义和团教案”,并最终将清朝引向灭亡。

“教案”不仅对中国社会构成冲击,对基督宗教教会也是无妄之灾。教会内部的有识之士认识到:基督宗教必须本土化。上帝必须用中文说话,根据中国的环境,顺应中国人的思维,讲出中国人的心里话。从这个意义上说,二十世纪急切推动中国基督宗教本土化的是教会本身。

十九世纪后期,中国教会内部就开展了要不要本土化,以及如何本土化的争议。早期的争议发生在以伦敦会为代表的传统传教模式,和以戴德生内地会为代表的本土传教模式之间。戴德生(James Hudson Taylor, 1832—1905)最初参加英国伦敦会的中国传教,1854年到达上海。后因为传教主张不同,脱离差会,自己独立传教。戴德生对伦敦会等老派差会留在上海,不愿放弃租界优越条件,不能深入

内地的做法不满,于1865年自己建立了“内地会”,推行中国内地传教。虽然“内地会”是由外国传教士建立,主要经费也还是来自英国,但是,这是第一个脱离外国差会,立足于中国本土的中国传教会。内地会标榜五项宗旨:(1)跨宗派;(2)国际性;(3)传教士必须深入内地,饮食起居完全“中国化”;(4)以最快的速度传播福音;(5)无固定工资,要求有献身精神。五项宗旨的前三项内容,脱离了一国一会的母国差会传教模式,又要求具有本土教会特色,虽然在经费和神学上还没有完全脱离外国教会背景,但已经为建立本土化的中国教会奠定了一个最初的基础。由于“内地会”传教的巨大成功(指传播福音的速度和皈依信徒的人数),如何建立一个立足中国,自传、自养的本土教会成为基督教会必须考虑的问题。

虽然伦敦会等传统差会被戴德生批评为忽视“中国化”,但是面临强大的中国文化传统,他们其实是在另一个层面上考虑着中国神学本土化的问题。在上海等通商口岸从事“间接传教”(即举办教会学校、创办教会医院和杂志、报纸、出版社等印刷事业)的传教士们,采取了和中国文化对话,研究中国思想传统,迎合中国社会的各项内在需求,扩大基督教会的影响,把西方的教会事业融化在通商口岸地区的中国新式事业中。麦都思、艾约瑟、林乐知、李提摩太等人,都在这一层面上工作,成为中国变法维新事业的推动者,他们的思想不但扩大了教会的影响,也被中国的思想家所吸收和汲取。在十九世纪末、二十世纪初激烈的“民教冲突”中,是他们才使得基督教会终于在一个关键点上和一些追求进步的中国人站在了一起,改变了一些中国人对于“洋教”的偏见。

《万国公报》是上海和通商口岸地区英美传教士举办的一份有影响的中文报纸。针对当时教案频出,民间有“多一个基督徒,少一个中国人”的攻击议论,报纸提出了很多西方基督教会与中国文化和解的观点。其中很多可以作为教会“本土化”和“处境化”的主张。怎么处理和儒家的关系,是建立一个本土化教会的主要问题。当时发表有林乐知的《基督教有益于中国说》(1896),安保罗、沈少坪的《救世教成全儒教说》(1896)等。这些文章主要是批评儒家不能开放思想、接受西方宗教,但也表明基督宗教不想取代儒家的统治地位,不会破坏中国文化传统。

早在十九世纪八十年代,主持《万国公报》的林乐知对中国文化就有一个全盘的认识。他和他的中文助手们在创办中西书院的时候,提出“半日教西学,半日读儒书”^[1]的教学方法,后又提出“西学必以中学为本说”^[2]。这种尊重中国文化的传教态度,应该视为传教士的“本土化”和“处境化”的努力。

中国教会要不要本土化?差会内部和各差会之间几乎不存争议,建立一个本土教会,让中国人自主、自传、自养教会,是传教活动的本来目的。争议是在于何时开始本土化,以及如何实现本土化。在1877年、1890年和1907年的全国传教大会上,都提出过中国教会的自传、自养的议题。传教士保灵极端地说:“用外国钱来

支持中国教会是最大的蠢事。”虽然“本土化”是一项“神学正确”的主张,但各差会落实情况都有不同,十九世纪的时候,“本土化”并没有成为一项重要实践。

如果说在 1900 年以前,本土化的呼声还没有引起各教会教派的足够重视,等到北方“义和团”运动之后,教会的本土化建设使命受到各教会的一致重视。1903 年,谢洪赉、宋耀如、夏粹芳等上海教徒,发起成立了“中国基督徒会”,是中国第一个华人自立教会。“创立此会由于爱国爱人之心,联络中国之基督徒合为一群,提倡中国信徒宜在本国传道”。1906 年,上海的华人传教士俞国楨“忧教案之烈,悲外患之日亟”,联络华北华人教徒,建立了中国华人自立教会“耶稣教自立会”。后期比较成功的华人本色教会是“中华基督教会”,贾玉铭、江长川、诚静怡等华人牧师,在建立中国化神学和中国教会方面作出了重要贡献。

1949 年以后,全中国的基督教派联合成统一的“中国基督教三自爱国运动委员会”。在建立跨宗派的,华人自立、自传、自养的中国教会方面,它确实是继承了近一个世纪的教会本土化实践。丁光训说:“有人认为,‘三自’是共产党人制造出来的。历史事实告诉我们不是这样。”^[3]这个判断是符合历史事实的,尽管后期“三自运动”在本色化神学的建设方面与初期理想并不完全相符。

“基督教三自爱国运动”的主要领袖人物吴耀宗也承认这个本土化历史。他在 1950 年说:“本色教会”是 1922 年上海全国基督教大会提出的口号,当时提出“一方面求使中国信徒担负责任,一方面发扬东方固有的文明,使基督教消除‘洋教’的丑号(已故诚静怡先生的话)”。当时提出的另一个口号就是“自治、自养、自传”,或者是“自立”、“自理”。^[4]

“三自爱国运动”在 1954 年最后定名,会址设于上海。此前,该运动一度被称为“革新运动”。“革新”和“爱国”,给五十年代的中国教会本土化运动赋予了新的内容。吴耀宗说,在他到北京和周恩来总理三次谈话后,得到“启示”:“基督教应当自动地肃清帝国主义在它里面的力量 and 影响。”以前的“三自”,中国教徒力求自主,但没有和外国差会对立的诉求,此后的“三自”则把“反帝”作为首要条件。即使是 1950 年的吴耀宗,也没有提出完全断绝与西方教会的神学、人才和资金上的联系,只是要求尽快建立属于自己的中国教会。但是,迅速变化的国际和国内形式,逼迫中国教会与世界基督教界走上了完全隔绝的状态。这样的情况一直维持到八十年代的“改革”、“开放”。

(二) 神学思想的处境化

开埠以后,上海是基督教会的活动中心,教会领袖聚集;二三十年代以来,燕京

大学神学院的教授思索着中国文化和基督教的关系问题。因此,如果说轰轰烈烈的教会本土化运动历来是在上海举行的话,那么基督教神学的处境化、中国化的变革是在北京静悄悄地进行。还有,如果说1900年的“义和团”事件促进了教会的本土化的话,那么一二十年代的“非基运动”和“收回教育权”进一步促成了神学的处境化。

吴雷川(1870—1944),杭州人,是较早阐释中国化神学的神学家。他1898年进士及第,1916年入教,1922年到燕京大学任教,1929年任燕大校长。由成功儒生转为著名基督徒的经历,使得他能够较为自然地将儒学与神学结合,开展出儒学处境中的神学。其作品有《基督教与中国文化》、《宗教经验谈》、《墨翟与耶稣》等。吴雷川的神学思想受到他的朋友吴耀宗《社会福音》(1934)的影响较大。在《基督教与中国文化》中,他提出“宗教的最后目的是改造社会”的观点。特别地强调基督教的社会功能是二三十年代中国教会的普遍特征,是基督教对“非基运动”的积极回应。在《基督教对于中华民族复兴能有什么贡献》一文中,提出:“基督教在现时的中国,要在能把握着问题的中心,正不必有无谓的争辩和泛而不切的陈述。”吴雷川对基督教神学的理解并不全面,但是他提出教会参与中国社会变革的主张,是神学的处境化发展的前提。

燕大神学院院长长的身份,使得吴雷川成为时神学潮流的领军人物。他提出“东方的基督教”口号,“要把基督教还诸东方,……由我们东方人用东方性质发挥之,广大之。”他把基督教说成是“东方宗教”,主张还原“原始基督教”,这是中国自由派神学家的激进主张。吴雷川对比他的中西读经经验,写了《基督教经与儒教经》一文,认为:“基督教的新旧两约,与儒教的十三经,从各方面观察,颇有两相比较的价值。”他提出,两种经书的处境不同,但是经典作为宗教的功能是可以比较的。这已经是比较明确的处境化神学主张了。

赵紫宸(1888—1979),苏州人,1907年入教,毕业于东吴大学,1912年留学美国,回国后在东吴大学任教,1926年起任燕京大学神学教授,作品有《基督教哲学》、《耶稣的人生哲学》、《万方朝圣录》等。赵紫宸有一篇《风潮中奋起的中国教会》,承认在二十年代民族主义冲击中,“中华基督徒不得不作彻底的思考立鲜明的表帜”。“已经到了中国基督教的交替时代,有许多的西教士已经了解到西方传来的组织制度等等,倘使中国以为不合适,不中理,应该由中国信徒从自己去试验,去创造,去改作”。

《耶稣的人生哲学》显示了比较深刻的中国化神学思想。赵紫宸用肯定普世化耶稣的办法,来解释他的处境化思想。相反相成,自成体系。他说:“耶稣是人,是人类的至宝,人类的模范,并不是犹太所可占有,也并不是英、美、德、意诸信奉基督之国所可占有。谁有他的精神,谁就有耶稣。”赵紫宸还认为:神的精神既出现在耶稣身上,也出现在其他贤人,如中国的孔子、墨子身上。在“普世 vs 处境”的构架

中,中国化的神学既是可能的,更是合理的。

三四十年代中国思想界的主要倾向是批判中国文化传统。赵紫宸也用了基督教思想来批评儒家,但是他没有像北京大学的教授们那样否定中国文化,还提出要汲取中国思想精华。这种保守倾向,和1900年以后教会内部一直意识到的“本色化”任务有关。在《从中国文化说到基督教》一文中,赵紫宸提出:“基督教在中国,自然不免要与中国文化作异质交流的理解。第一要创造宗教的术语,而借重中国的言词。第二要对中国的哲理伦理作一个去取对照的整理。第三要批评中国一阴一阳一治一乱的历史而挥写一个基督教的历史哲学。”值得注意的是,他对北大教授们反复批判的儒家哲学,如三纲五常,持基本肯定的态度。他提倡用基督教的“大孝”来提升儒家的“孝道”,是他的处境化神学的一个基本思想。这一思想,后来成为中国教会的基本教义。

刘廷芳(1890—1947)是燕京大学另一位强调处境化神学的教授。他是浙江温州人,先在上海圣约翰大学求学,后留学美国,1918年获耶鲁大学神学博士,1921年回国任燕京大学教授。刘廷芳著述丰富,在国内外都有影响,其中不少观点涉及基督教与中国文化的关系。比较特别的一点,是他对当时“五四新文化”的积极态度。由于“新文化”运动主将们对中国传统文化和基督教都持批判态度,燕京大学的神学家都比较难以附和。刘廷芳不同,他认为“新文化”创造了一个新的“人文主义”的社会环境,为基督教打开了方便之门。在他的主要著作《中国的文艺复兴》中认为,“新文化”运动中文明、进步的倾向中,甚至含有宗教精神。尽管二十年代以后,新文化运动明确发展出“非基督教”运动和“非宗教”主张,刘廷芳仍然相信“新文化”运动是基督教会值得加入和推动的运动,是现代宗教必须面对的处境。这样的“处境化”思想,强调中国文化的“现代性”,在当时以至今天都是很独到的见解。

从二十世纪中叶开始,中国基督教会的本土化、处境化思想的讨论,都是在“三自爱国运动”范围内展开的。历年来的会议纪要和学习文件中,较多表现出直接的民族主义意识形态的宣传,较少具有神学意味的深入探讨。五十年代以后,中国基督教神学界经常讨论的问题,是教会和国家的关系问题、基督教和中国文化的关系问题。这些讨论,有的确实是延续了三四十年代的讨论,而更多的则是在剧烈变化以后的社会环境中发生的新问题。这些问题和特定的政治环境相关。

注 释

[1] 见林乐知《设立中西书院启》(1881)。

[2] 见沈毓桂《西学必以中学为本说》(1889)。

[3] 见丁光训《中国基督教三自爱国运动文选》前言,中国基督教三自爱国运动委员会1993年出版。

[4] 吴耀宗:《展开基督教革新运动的旗帜》,《天风》,1950年9月30日。

七、关于“文化基督徒” 的讨论和争议

“文化基督徒”是九十年代忽然爆发的一场争议。这场争议持续的时间不长，由于争论的空间主要是在一些国际、国内的学术会议，文章也发表在比较冷僻的专业学术刊物上，因此争论涉及的面也不是太宽，卷入的学者也不是很多。但是，“一石激起千层浪”，这场讨论从海外到内地，从学术界到读书界再到教会内外的各界人士，成为广为人知的思想争议。

“文化基督徒”这个名词，最早是在八十年代末，由国内基督教会领袖丁光训主教提出来的，指称“文革”结束，“信仰危机”发生后，在国内出现的一些同情基督教的教外知识分子，以及他们所从事的有关基督教的翻译介绍和研究工作^[1]。这一说法，得到了卷入“文化基督徒”讨论的学者们的承认。许志伟说：“‘文化基督徒’概念早已有之，各人用法不同。八十年代末曾用来指称大陆从事基督教研究的学者。”^[2]香港汉语基督教文化研究所主持者说：“‘文化基督徒’原是国内某教会领袖在八十年代末用来指称中国大陆文化界中某些有崇基趋向的学人的称名。”^[3]“文化基督徒”未必是一个适当的称呼，而且这个名词所指的只是一个泛泛而谈的现象，并没有确切所指，所以发明后，并没有引起很大的反响。

九十年代，大陆出身、留学欧洲的刘小枫博士在香港从事基督教神学研究，除了经常使用“汉语神学”定义与西方教会不同的中国化神学外，也偶尔使用了“文化基督徒”，来称呼与正统教会不同的自由化神学：“有实际不归属教派或宗派的基督神学，如文化基督徒的神学（例如索洛维约夫、薇依、基尔克果之神学）”^[4]。由于刘小枫在神学翻译和研究中的影响力，“文化基督徒”的名称在“九七回归”前后的香港引起争议和讨论，爆发了一些比较激烈的交锋。

1995年9月，香港《时代论坛》连续两期刊登香港浸会大学宗教及哲学系教授罗秉祥《中国亚波罗和香港神学界之九七危机》，作者把大陆兴起的“文化基督徒”

现象,与香港基督教界面临“九七”回归的危机联系起来,不过用“中国的亚波罗”代替了“文化基督徒”的称呼。“亚波罗”是《圣经》使徒行传第18章中一位有学问的能言善辩之士,热心讲述耶稣事迹,但没有受洗入教。“中国的亚波罗们,也是出身学术名门,受训于或聚居于北京及其他文化学术中心,有些更在欧洲大陆取得博士学位。他们有学问、口才、文化教养,会写文章,并且有丰富的神学知识,但这些神学知识却不是由教会或神学院里而来。他们出于各种原因仰慕基督教,也热心于提高国人对基督教的知识水平,所以大量翻译西方神学典籍及著述介绍基督教的书。但是,由于一直以来都与教会往来甚少,笔者恐怕他们对基督教信仰的认识虽然也正确,但不充分。他们常埋首于神学巨著,却很少看《圣经》;他们常与此同时其他学者往来,但没有教会生活;他们讲基督教神学,但却抽离于基督教信仰群体;他们热爱神学,却不一定热爱神;上帝是他们研究思维的对象,而未必是祷告敬拜的对象。”五十年代以后,香港以中国边缘的地位,代替上海成为华人基督教传播运动的中心。回归之际,罗秉祥客观地向香港基督教界介绍了大陆学者中出现的“基督教热”,同时对香港能否保持神学上的优势地位发出警示。他看到了大陆教外学者的学术优势,同时也肯定香港教界的神学纯正。折衷于两者之间,不失为持衡之论。

《时代论坛》接下去的两期,刊登了香港建道神学院教授梁家麟的文章《又是我们欠的债吗》,回应了罗秉祥文章,对文章中的一些判断和观点表示了不同意见。文章虽然是针对罗文,但对大陆的“基督教热”和大陆学者的宗教研究水平颇不以为然,而断定标准则是他所持有的“正统”。他指责“他们的研究”与“传统的神学研究”有两个割断:一是“方法论的割断”,“没有循正统神学界的圣经诠释—圣经神学—历史神学—系统神学—应用神学—实用神学的路线(或可称为‘学统’),特别是抽离了《圣经》研究来独立处理神学家的思想。这些思想到底属于正统抑或异端就不用提了,甚至连它们是否符合《圣经》的说法,也不是这些学者的关怀所在”。二是“思想脉络的割断”,“除了割断神学研究的学统外,亦多不理会所研究的神学家本人隶属的信仰群体与神学传统,仅孤立地理解及诠释他们的某个观点与说法,也较任意地与别的神学家的观点作比附,而无视他们之间其实隶属于不同的神学传统,故不应任意配对或互参”。该文没有任何具体分析和列举,因此无法明了作者的确切所指。但是,文章中可以明显看出作者对大陆学者介入基督教研究的不屑。

梁文的观点,含有明确的正统教会神学的立场。文章主要是针对罗文所说的“香港神学界之九七危机”。梁文认为“中国亚波罗”们不应构成对香港神学的威胁,尽管他们有学养,但神学理解肤浅。相反,香港的神学家应该“帮助他们对基督教信仰有更全面的认识”。这些说法,以坚守了五十年海外华文神学、艰难地维持自己的教会和神学的香港立场来说,不无道理。文章的基调是维护香港神学界的

自信心,不要妄自菲薄。但是,文章中不自觉地把“文化基督徒”的思想学术研究与香港的正统神学维护对立起来,并且把它与“九七”以后必将发生的大陆文化的南下影响联系起来,就引起了日后多方面学者的不同议论。

罗文和梁文的观点,引起大陆学者的关注。他们表达了一个明确观点,就是大陆学者所从事的“文化基督教”研究,根本无意于与内地或者香港及海外的正统基督教神学争长短。“文化基督徒”从来没有想过要成为任何主流意识形态,毋宁说它只是大陆学科建设和思想探索的一部分。刘小枫说:“从事基督教学术的绝大部分学者并非基督徒(当然也不是‘文化基督徒’),他们所发展的基督教学术并无教会建制的支持和约束,只会是一种非教会性的文化理论型的基督教学术。”^[5]因此,把大陆学者与香港神学家的工作对立起来是没有意义的。

中国人民大学哲学系教授李秋零在《神学与文化的互动》(《时代论坛》,1995年第12期)中,以大陆学者的眼光看待这场争议。针对“文化基督徒”的基督教学术研究合法性的质疑,文章提出:“上帝也不仅是基督徒的上帝,也是全人类的上帝,每一个人,不管他是基督徒否,都有权利来认识他自己的上帝。”文章表白的是“文化基督徒”与生俱来的自由主义态度,指出:“一般来说,学术界本来就是以神学界为研究对象,所以比较注意倾听神学界的声音。但如果神学界一上来就自居正宗,把信仰看作是自己的专利,对学术界的‘僭越’有一种天然的戒备,则这种批评的效果就恐怕不会太好。”

为了讨论问题的方便,《神学与文化的互动》一文尝试对“文化基督徒”和“中国亚波罗”作一个比较明确的定义,说:“大陆的中国社会科学院、各省的社会科学院和许多大学都设有宗教研究所,北京大学最近又开办了宗教学系,其下也大多有专门研究基督教的分支机构,这些机构的研究人员也就构成了基督教研究的主力。”作者把这些研究人员,另外加上一些和基督教有“缘分”的人员,按倾向分成“三类”。第一是“客观的,中立的研究者,人数最多”。第二是“除客观的研究外,还对基督教持有不同程度的好感或认可的学人。这批人的数量自然要相对少一些”。第三是“认信基督教的学人,人数最少。他们实际上是一些受过高等教育的基督徒”。文章认为,对于第三类人可以称为“文化基督徒”,而第一、第二类人,则是一般的研究者,不能称为“文化基督徒”。该文的分类比较客观,也在相当程度上说出了大陆知识分子对于“文化基督徒”这一称呼的不认同。

香港本地神学界对于罗秉祥提出的“九七危机”,有不同的体认。和罗文的惊呼和梁文的拒绝不同,中文大学宗教系神学组讲师江大惠对大陆出现“文化基督徒”现象持欢迎态度,他在《中国的亚波罗危机》(《时代论坛》,1995年10月)中说:“中国亚波罗的出现是海内外基督教界求之不得的好事,他们的治学能力、写作恩赐、文化界的影响力不单可以使国内的知识分子及信徒得益,也会令海外华人及信

徒得益。我本人已经从他们的作品中获益匪浅。”江文认为：“他山之石，可以攻错。”香港神学家对国内处境了解不足，不足以成为中国神学的发言人。香港神学界应该持开放的心态，谁对信仰有见地，就欢迎他来“开坛”。江文不同意说内地“中国亚波罗”的出现，是香港神学的一个危机。

“文化基督徒”的争论在香港引起的反思是深刻的，这和当时当地正在进行的认真的身份认同讨论分不开。诚如罗秉祥后来在《敬答批评者》^[6]中说：自己的文章本来是写给香港读者的，“主要是香港神学界的内部问题，而不是写给大陆学者看的”。这场讨论引导了香港神学界思考自己回归以后的责任，反省自己的能力，开拓了视野，既发现自己的优势，也比较出自己的短处，有所触动，达到比较好的效果。但是，香港的作者们在文章中不可避免地涉及了香港与大陆、教内与教外、信仰与不信仰的复杂关系问题。这些文章中流露出来的对香港神学地位的忧虑是正常的，但讨论延伸出来的关于未来中国神学话语权的争议，却是大陆背景的基督教研究者，或曰“文化基督徒”们不能理解的。

内地神学院毕业、时为瑞士巴塞尔大学神学系博士候选人张贤勇牧师对此有所回应，他把争议归结到了“圈内圈外”的“门户之见”上。在《圈内圈外》（《时代论坛》，1996年第1期）一文中，他以自己跨越教会内外的身份，对刘小枫等人的神学研究和信仰状态作了同情的理解，并在最后提出：“从圈这边看或进那边，要有窗户或门，门户之见亦就常难避免，因此需要对话。而对话的前提是‘同译’或‘通才’。”和大陆许多学者一样，张贤勇在“文化基督徒”的争议中，强调的是“文化”的重要性，而不是作为“基督徒”的信仰的唯一性。

他的观点，引起梁家麟的关注，在《与张贤勇讨论“文化基督徒”诸问题》（《时代论坛》，1996年第2期）一文提出，信仰在基督教神学中具有核心意义，要反对“大学术界霸权思想”，在神学问题讨论上，“神学院绝对理直气壮”。随后，中国社会科学院社科文献研究所吴博凡以“《谁的基督，哪个传统》”（《时代论坛》，1996年第4期）为题，发表反对意见，提出梁文有“傲慢与偏见”、“靠否定问题来解脱”。至此，在香港社会发生本来是为了“九七回归”的忧虑而来的“文化基督徒”的讨论，其意义扩大到大陆学术界，成为许多学者关心的问题。非常可惜，由于学术环境中的多重禁忌，这个很有意义的讨论虽然在学者圈和大学课堂上是热门话题，但最终却没有在大陆的教会和学术界形成像香港那样的公开讨论。

从教会立场看，“文化基督徒”确实是八十年代出现在中国大陆的一个特殊现象。对基督教神学和文化的兴趣，出现在有文化的青年知识分子中间，甚至还出现在富有启蒙责任、对中国文化未来具有使命感的一流学者中间，这是非常值得反复讨论的。这绝对是一个非常有意思的题目，它表明中国学术界和思想界在新的发展阶段的反省和前行。可惜的是，目前为止的“文化基督徒”的讨论，还局限在很多

的“门户之见”里面,还没有正面讨论这个问题。

至于为什么会发生“文化基督徒”这一现象,已经有前辈学者提出一些解释。很多学者都希望用涵盖性更广,比较中性的名词来代替“文化基督徒”,比如说,陈村富用 SMSC (Scholars in Mainland China Studying Christianity) 和 CC (Cultural Christian) 来区别一般研究者和“文化基督徒”^[7]。该文提出 SMSC 出现的原因,对于我们理解大陆“宗教研究热”这一现象有所帮助。他说:“哲学与宗教,其对象、功能和思维方式本来就有相通之处”;“中国大陆取消了宗教系,但是人文学科又缺不了宗教”;“学习哲学,尤其是学习西方哲学史的人,必须阅读一定量的西方哲学原著,而这些著作中不乏基督教内容”。同时,文章认为:“CC 现象是有深刻的历史根源的”;“SMSC 是 CC 存在和发展的基础”;“SMSC 是不可根除的,所以 CC 今后也不会绝迹,恰恰相反,随着 SMSC 的壮大,CC 也会呈现发展的势头”。

在研究宗教和思想历史的学者看来,“文化基督徒”是明清天主教入华以来就出现的具有长远传统的现象。北京大学哲学系孙尚扬教授指出:“中国向来有重学反教的传统,外来宗教往往需要先把自已改造成‘学’(学术思想),以理性的方式进入中国的学界乃至学统,方能更有效地影响知识分子阶层,并通过他们向大众文化扩散此种影响。”^[8]原上海社会科学院历史研究所、现复旦大学宗教研究所的李天纲教授则指出:“把当代的‘文化基督徒’现象放在一个更广阔背景下,或者说放在一个‘长时段’的历史中讨论,我们会发现,‘崇基’是明以降中国知识分子中和‘非基’同样悠久的倾向。”^[9]如果我们能够把“文化基督徒”接受为一个正常的历史现象,把它作为大陆知识界思想多元化过程中的正常现象,我们就能够摆脱来自传统意识形态的非议,和不同信仰和思想之间的门户之见,真正迎来一个思想自由、信仰独立的多元文化局面。

注 释

[1] 见卓新平《关于“文化基督徒”的讨论》,载吴小新编《中国与基督教》,M. E. SHARPE 出版社,纽约,2000。

[2] 《“文化基督徒”现象的近因与神学反思》,《维真学刊》,1996 年第 1 期。

[3] 《编者弁言》,载《文化基督徒:现象与论争》,汉语基督教文化研究所,香港,1997。

[4] 刘小枫:《现代语境中的汉语基督神学》,载《道风》,香港,1995 年第 2 期。

[5] 刘小枫:《共产党文化制度中的基督教学术》,载《维真学刊》,1996 年第 2 期。

[6] 《文化基督徒:现象和论争》,汉语基督教文化研究所,香港,1997。

[7] 陈村富:《“文化基督徒”现象的综览与反思》,《维真学刊》,1996 年第 1 期。

[8] 尚易:《也谈“文化基督徒”》,《维真学刊》,1996 年第 1 期。

[9] 《论明末以来中国基督教的文化传统》,《基督宗教与二十一世纪》,中国社会科学出版社 2001 年版。

八、关于新兴宗教的研究

新兴宗教是二十世纪以来世界范围内宗教发展的一股潮流,其渊源则可追溯至十九世纪中叶。自十九世纪末以来,世界上新兴宗教的发展大致经过了三个发展高潮,第一是十九世纪末二十世纪初,第二是二次大战以后,第三从二十世纪七十年代开始一直延续到现在。

当前世界各国新兴宗教的发展仍处于相当的活跃期。目前世界上有成千上万个新兴宗教组织,据《国际传教研究公报》的统计,全世界目前已知的新兴宗教团体约有2万多个,至1997年,世界新兴宗教信徒人数已达1.484亿,约占当时世界总人口的2%。自二十世纪六十年代以来,美国新兴宗教团体就有2500个以上。西欧南欧18个国家有1300多个新兴宗教教派。日本目前登记在案的宗教团体多达18.5万个,多数为新兴宗教团体。非洲撒哈拉沙漠以南地区相继出现7000多个新兴宗教教派。

新兴宗教的产生和发展有其深刻的社会根源。当前新兴宗教组织遍布全球,无论是发达地区,还是贫困落后地区,都有新兴宗教存在和活动的踪迹。新兴宗教飞速发展的态势引人注目,在形形色色的新兴宗教组织中,有些已经发展成为有一定规模和社会影响的宗教社团,并在逐步向传统宗教靠拢,也有极少数新兴宗教教派则发展演变成为邪教组织,走上与社会对抗的极端道路,对教徒的身心健康造成极大危害,同时也对社会安定和秩序构成较大威胁。这一类教派,最著名的如美国的人民圣殿教、天堂之门、流行于西方的撒旦教、上帝的儿女、太阳圣殿教、科学教派、乌干达的“恢复上帝十戒运动”、日本的奥姆真理教、法之华三昧行等等。由于这些邪教的活动,各处都相继发生了一些邪教组织成员集体自杀,或施放毒气危害社会,或骗钱骗色等事件,令人为之侧目。由此,新兴宗教问题已经成为世界各国关注的一个热点问题。

对于新兴宗教的研究,在西方开展得比较早。二次世界大战以来,北美和日本等地新兴宗教团体的大量涌现,引起了学术界的关注。特别是七十年代以后,伴随

着新兴宗教新一轮发展浪潮的兴起,这一异质的社会现象更加引起了人们的重视。对于新兴宗教的研究,在西方开展得比较早。二次世界大战以来,北美和日本等地新兴宗教团体的大量涌现,引起了学术界的关注。按照从事新兴宗教研究的学者高师宁的说法,在西方,对于新兴宗教研究的热潮已有三十来年的历史。这一研究,经过了从站在自身宗教或信仰的立场去斥责批判,到用宗教社会学、宗教心理学等方法去描述分析的过程。也就是说,西方关于新兴宗教的研究,经历了由传统宗教从宗教的立场进行批判,到由人文社会科学领域进行研究的过程。由于大多数新兴宗教具有“异端”特征,所以对于新兴宗教的关注总是由传统宗教开始的。^[1]

我国对于新兴宗教的研究,所经历的路程与西方不同,起步较晚,大约是从七十年代后期才渐渐开始,主要是从事社会科学研究学者。近三十年来,这一研究大致可分为两个阶段:前一阶段是从七十年代后期至八十年代,主要是一些研究人员对某些新兴宗教教派组织作一些简要的介绍,还未进入系统研究的阶段。如沈青的《巴哈教今昔》(《世界宗教资料》,1985年第2期),就是国内较早的一篇介绍“巴哈伊教”的文章。巴哈伊教曾在上世纪二三十年代进入我国,当时的一些报章杂志有过一些介绍,如《上海时报》1924年1月11日、《国民日报》1924年1月14日对当时的美国巴哈伊信仰者玛莎·露特的报道,1931年巴哈伊教著作《巴黎片谈》、《新世纪秩序之目的》等中文版的出版,等等。

九十年代以后我国学者对新兴宗教现象开始重视,对这一问题的研究也开始发展起来,这主要有这几方面的原因:一是随着我国改革开放的深入发展,国外一些新兴宗教组织也设法进入我国传教,而且有一些教派已在我国局部地区有所发展。二是随着我国宗教信仰自由政策的不断落实,宗教的发展有了一个较为宽松的环境,于是一些本土滋生的新的教派组织,也有所发展,这些现象引起了我国有关方面注意。三是近年来我国宗教学研究有了很大的发展,研究的领域也不断开拓,于是新兴宗教问题也被纳入一些研究人员和研究机构的视线,由此而促进了这一问题的研究。

我国对新兴宗教问题研究,目前主要还是在两个层面上展开:一是继续对世界各国新兴宗教作概况性的介绍,二是在宗教学理上对新兴宗教现象进行分析。主要包括对新兴宗教的概念(什么是新兴宗教)、新兴宗教的性质和特征、新兴宗教的类型、产生的历史和社会根源、发展原因、活动方式、社会影响等问题进行分析研究。

对新兴宗教作概况性介绍,主要侧重于对美国、日本以及欧洲一些国家中的新兴宗教教派组织进行介绍。如张大拓的《新兴宗教在日本》(《世界宗教资料》,1990年第4期)、《日本主要新兴宗教教团》(《世界宗教资料》,1991年第2期)等,主要是对日本的新兴宗教教派进行介绍;段琦的《当代美国宗教的发展与变化》(《世界宗教资料》,1991年第2期)、《从大卫支派事件看美国的新兴宗教》(《世界宗教资

料》,1993年第3期)等,则是对美国的新兴宗教教派的介绍。此外如业露华的《创价学会——现代日本在家佛教团体》(《当代宗教研究》,1990年第1期)、陈耀庭的《从日本的“阿含宗”看新兴宗教的特征》(《当代宗教研究》,1997年第2期)、邵力群的《当代日本的宗教动向》(《当代宗教研究》,1996年第1期)等,则是对日本宗教的多层构造和日本新宗教问题作了介绍。

巴哈伊教是近年来崛起于世的一种新兴宗教,由于其积极参与各种文化教育、和平与发展、妇女与青少年等事务,由此在联合国非政府组织机构中有一定影响。这一时期有关巴哈伊的研究文章也比较多。如陈耀庭的《一种产生在中东、流行世界的新兴宗教——巴哈伊教》(《当代宗教研究》,1990年第2期)、吴亚魁的《大同教(巴哈伊教)在台湾》(《当代宗教研究》,1993年第2期)、李桂林的《巴哈伊教在台港澳地区的发展及现状》(《世界宗教文化》,1995年秋季号)和傅聚文的《巴哈依近年发展的概况和特点》(《当代宗教研究》,1995年第3期)等对近年来发展迅速的新兴宗教“巴哈依教”的发展及其在一些地区的活动作了概述。蔡德贵的《对巴哈伊教基本状况之分析》(《宗教学研究》,1999年第1、2期)、业露华的《巴哈伊的理念和实践》、吴晓群的《试析巴哈伊信仰的上帝观》(《当代宗教研究》,1998年第4期)等则是对巴哈伊教的教义和理论的研究。

有关新兴宗教介绍的著作,有陈训民的《当代西方邪教》(四川人民出版社,1993),主要对当代西方出现的一些邪教作了介绍。邢东田编写的《当今世界宗教热》(华夏出版社,1995),对七十年代以来世界上出现的各种新兴宗教现象,包括一些神秘文化现象进行了介绍,并在此基础上对新兴宗教产生的根源作了一些探讨。段琦的《美国宗教嬗变》(今日中国出版社,1993),对当代美国社会中流行的一些新兴宗教的发展变化现象作了剖析。何劲松的《创价学会的理念与实践》(中国社会科学出版社,1995),则是对日本最大的新兴宗教团体之一的创价学会,从历史的发展和沿革的角度作了系统的全景式的描述和分析。

对新兴宗教的理论研究包括多方面的内容,如关于新兴宗教的概念和特征,学术界即有多种不同看法。陈耀庭在《关于新宗教问题》(《热点透视》第九期,1995年12月)一文中指出,当前我国学术界对什么是“新兴宗教”的看法还不一致,一种看法是从宗教政治学或宗教政策学角度为立足点,而认为在我国除了传统的五大宗教之外,其他都是“新兴宗教”。另一种看法是从宗教史学的观点出发,从宗教创立的时间长短来区分传统宗教和新兴宗教。作者认为比较有用的区分方法是以二次大战为界线,在二次大战中或战后出现的宗教才算新兴宗教。关于新兴宗教的特点,陈耀庭参照海外对新兴宗教的研究,认为新兴宗教的特征大致包含五个方面:第一,新兴宗教往往是以与现有传统宗教相对立的形式出现;第二,新兴宗教基本上把传教对象确定为庶民阶层;第三,新兴宗教是一种正处于“发生期”的宗教;

第四,新兴宗教往往以其教主的一些所谓奇异事迹作为对教徒的号召;第五,新兴宗教的组织制度和教义思想尚不完备,但充满着活力。

由戴康生主编的《当代新兴宗教》(东方出版社,1999)一书中则认为,新兴宗教主要是相对于传统宗教(如佛教、基督教、伊斯兰教、道教、印度教、神道教等)而言的。时间上,出现较晚近,距今较“新”。内容上,其宗教思想等对传统宗教及民间信仰多有吸纳或复合创新,很少是完全独立创新的。因此书中对新兴宗教的定义概括为:“新兴宗教是一些随着世界现代化进程而出现的,脱离传统宗教的常轨并提出某些新的教义或礼仪的宗教运动和宗教团体。”

卢云枫的《新兴宗教析论》(《当代宗教研究》,2000年第3期)一文中,对新兴宗教概念的产生、特征,新兴宗教与社会的关系,新兴宗教兴起及衰落的原因等问题进行了探讨。作者认为,“新兴宗教”这个概念的出现本身就是种无奈和权宜之计,从一开始就不具有明确的定义。在这个概念下聚集的既有各种传统宗教中分离出来的教派,也有许多新的膜拜团体,还有东方神秘主义与西方文化相结合的产物,等等。由于现实情况的复杂性,使人们无法很精确地对新兴宗教下一个定义。新兴宗教的“新”,除了产生的时代比较近以外,还更多地被人看作是一种更纯粹便捷的救赎之道,它力图摆脱形式主义,着眼于人们的实际需要,并且大多数实行一种带有更多新内容的“魅力型统治”,而不是如传统宗教那样实行科层制。关于新兴宗教与社会的关系,作者在考察了国外一些专家的观点后认为,新兴宗教与其说是反社会的,抗议的,不如说是边缘的,越轨的。它对主流文化持不满足或不信任态度,它所认同的价值观观念与主流价值观产生一定的冲击或补充,在主流看来,他们就是越轨的。

业露华在《关于新兴宗教的一些问题》中,论述了自十九世纪中叶以来,随着社会的发展和变化,宗教本身也产生了许多重大的变化。即传统宗教不断改变着自己的教义学说,力图使自己的教义思想能够更加适应社会发展的步伐,与此同时,在世界各地陆续出现了新的宗教教派,这些新的宗教教派与当代各种社会思潮相结合,形成了所谓的“新兴宗教思潮”。该文认为,新兴宗教的出现改变了原来宗教发展的轨迹,冲破了传统宗教的压制与反对,它已经成为当今世界宗教发展的潮流。在欧洲、非洲以及美国、日本等地区和国家有新兴宗教团体和人数众多的信徒,它们中既有发展成为有一定规模和影响的宗教团体,主张与社会融合,参与世俗社会事务,与其他宗教信仰友好相处。也有一些走上与社会相对抗,鄙视现实生活,进行一些危害社会的活动,从而被人们谴责为“邪教”。该文指出新兴宗教的不断出现,既有社会政治和经济发展方面的原因,也有伦理道德和精神需求方面的原因。因此,还应当从当代人的社会心理上进行分析寻找原因。

张龙华在《新兴宗教团体存在的心理因素分析》(《上海大学学报》,1997年第6

期)一文中,从个人存在的心理及情感角度,对当前世界范围内存在的新兴宗教团体之发展作了分析。作者认为新兴宗教的大量涌现,反映了当代世界社会现实与传统价值观之间存在着巨大分裂,当传统的价值观不能满足人们的精神需要和对生命意义的领悟和追求时,许多人便会在主流社会之外去寻觅,以满足精神需要,因此新兴宗教的出现有其客观的社会和心理根源。作者指出,现代新兴宗教运动的兴起,是现实和历史的冲突在一部分人的意识及行为中的社会表现,不能简单地以主流宗教作为评价标准,而将这些宗教一概视为“邪教”。

葛壮曾对近年来国内外各种“邪教”进行了专门的分析,在《浅析邪教》(《当代宗教研究》,1997年第3期)一文中说,所谓邪教,在我国一般是用来作为旁门左道的代名词,是人们对一切不正派的宗教派别或有害社会和民众的秘密组织之统称。他认为从客观历史效果来看,在任何一个秩序井然的社会,邪教组织的活动都蕴含着对社会的破坏性和危害性。作者认为当今国内外各种邪教,虽然千差万别,但都带有某些共同的特征。这些特征表现为:(1)绝大多数“邪教”的为首分子有着极强烈的政治野心和权力欲望;(2)组织的隐蔽性和活动的秘密性程度很高;(3)极度排斥和敌视世俗社会;(4)教义理论怪诞荒唐,混乱驳杂;(5)道德观念沦丧,性关系紊乱;(6)不择手段聚敛金钱财物。作者指出,不能认为所有新兴宗教都属邪教,但因当今国际社会各种宗教现象扑朔迷离,让人眼花缭乱,良莠难辨,给人们认识和辨别带来一定难度。作者在研究近年来国内外各种邪教活动的基础上,对今后邪教发展趋势作了分析,认为今后一段时期内,邪教的发展将出现这么一些趋势:一是高科技化和神秘主义相结合;二是组织上发展的小型化;多样化和年轻化;三在教义上将进一步强化“末世论”;四是其发展将对传统宗教造成更大的冲击,并将加速传统宗教的分化过程;五是反社会的暴力倾向和施行恐怖手段的可能性将增大;六是跨国境的扩展现象增多。作者最后指出,加强社会各界联系,共同关注“新兴宗教热”现象,会有助于改变目前对新兴宗教研究理论上相对滞后的状况。

罗伟虹《巫医神汉活动会不会发展成为新宗教》(《当代宗教研究》,1997年第2期)一文,从另一视角对新宗教活动作了分析。作者认为近年来在某些地区有所发展的巫医神汉活动,以及在当前气功热中出现的一些伪气功师,都以带有神秘主义的演示来招徕信众,而神秘主义正是宗教与巫术的相通点。作者在分析近年来新宗教的发展趋势和特点后指出,在我国改革开放的形势下,新宗教团体的产生和发展不可避免。某些巫医神汉及其形成的组织,已经呈现了新宗教甚至邪教的特征,对此必须加以警惕。

此外,方瑞志的《“观音法门”是披着新兴宗教外衣的邪教》(《当代宗教研究》,1997年第1期),吴亚魁的《台湾“轩辕教”概观》(《当代宗教研究》,1991年第2期)、《以“宇宙为家”的天道教》(《当代宗教研究》,1997年第4期),艾临《日本“舞

蹈宗教”创始人北村佐与子其人及其教义》(《当代宗教研究》,1997年第4期),卢云枫《有关非法组织“门徒会”的调查报告》(《当代宗教研究》,1997年第4期),董霄汉《瑞士太阳神殿教的自绝及其驱使因素》(《当代宗教研究》,1995年第3期)等文章,对形形色色的新兴宗教以及国外的邪教进行了具体的研究介绍。

对于新兴宗教的研究,还是一个新的领域,还有许多问题尚待解决。例如:到底什么是新兴宗教,新兴宗教产生的背景和根源,新兴宗教的特点,与传统宗教的关系,新兴宗教的社会作用、发展趋势,如何看待新兴宗教运动的兴起,等等。一系列问题都有待人们去研究和探索。

国内对新兴宗教问题研究比较早的主要有北京的中国社会科学院世界宗教研究所、上海社会科学院的宗教研究所,以及其他高校中的一些研究人员。世界宗教研究所的部分研究人员曾承担国家社会科学基金“九五”规划宗教学重点课题“新兴宗教”,并出版了由戴康生主编的《当代新兴宗教》(东方出版社,1999)。上海社会科学院宗教研究所则认为,新兴宗教的存在与发展,它们在人们社会生活中的影响,是一个客观存在,是不以我们主观意志为转移的。上海处于改革开放及与国际交往的前沿,在对外友好交往的同时,新兴宗教的影响在社会生活中必然会有所反映,因此对此问题进行深入研究有助于更好地贯彻落实我国的宗教信仰自由政策,也有助于更好地开展对外宣传工作,树立起更好的国际形象。因此该所将新兴宗教问题研究作为近年来一个重点研究方向,并与上海宗教学会联合就当前国内外新兴宗教问题多次展开过学术讨论,该所主编的内部刊物《当代宗教研究》上还刊载了一系列有关各新兴宗教研究的文章。

除了大陆学者的研究之外,港台学者中近年来对新兴宗教问题的研究,也有一定成果,其中郑志明所作《台湾当代新兴宗教》(灵鹫山般若文教基金会国际佛学研究中心,1996)较为丰富。他在《台湾新兴宗教现象—扶乩鸾篇》(台湾南华管理学院宗教文化研究中心,1998)一书中,对近年来台湾地区特殊的新兴的宗教现象,鸾堂的兴盛与鸾书的刊印,透过分析其内容,对其中展现的观念、政教立场、社会角色等理性等反思,试图从文化面切入,去体会其整体生命力。此外他还著有《当代新兴宗教—修行团体篇》(台湾南华管理学院宗教文化研究中心,2000),探讨了台湾地区新兴宗教的发展形态,从其与社会的互动关系进行总体现象的观察。

注 释

[1] 参见高师宁《新兴宗教初探》,汉语基督教文化研究所,2001。

第 四 编

二十世纪中国宗教学主要学术机构、 学术活动与学术出版

一、宗教学教育、研究机构与学术团体

(一) 宗教学教育机构

中国社会科学院研究生院世界宗教学系 成立于1981年10月,由中国社会科学院研究生院和世界宗教研究所共同主办。下设宗教学原理研究、中日佛教研究、基督教思想文化史研究、伊斯兰教研究、道教与中国民间宗教研究等分支专业,拥有宗教学专业硕士与博士学位授予权。

北京大学宗教学系 成立于1995年9月,是中国大陆高校中的第一个宗教学系。1964年起北京大学就率先在全国高校中开设宗教学课程,1982年在北京大学哲学系内成立宗教学专业。面向全国招生,已形成本科生、硕士生、博士生的宗教学人才培养体系。

武汉大学宗教学系 成立于1997年,是目前全国高校中唯一与哲学系分离、独立存在的宗教学系。该系主要以基督教与佛教的教学与研究为主,同时兼及宗教学理论学科的建设,已形成本科生、硕士生、博士生的宗教学人才培养体系。

南京大学宗教学系 成立于2000年5月,以南京大学哲学系为依托,与哲学系实行两块牌子、一套人马的运行机制。面向全国招生,目前已形成本科生、硕士生、博士生的宗教学人才培养体系。

中央民族大学哲学与宗教学系 我国民族院校中唯一从事哲学与宗教学的教学科研机构,1988年在哲学系内成立宗教研究所,成为系所合一的教学科研单位。1989年创办宗教学专科专业,1994年开始招收宗教学专业本科生,有宗教学硕士与博士学位授予权。

复旦大学哲学系宗教学专业 复旦大学哲学系于1964年起在全国率先开设宗教学课程,1985年起受国务院宗教事务局委托,在全国率先举办三期宗教干部专修科,2000年正式成立宗教学本科专业,面向全国招生。主要从事宗教学

理论及佛教、基督教等各种宗教的教学与研究,目前已形成本科生、硕士生、博士生的宗教学人才培养体系。

山东大学宗教学系 宗教学专业 2000 年开始招收本科生,该专业以学习宗教学的基本理论,掌握了解我国的宗教政策和高层次宗教事务管理,学习和研究国外的宗教学说、世界主要宗教的思想和历史为专业研究重点,在犹太教、佛教、道教等方面具有特色。目前已形成本科生、硕士生、博士生的宗教学人才培养体系。

中国佛学院 1956 年 9 月创办。该院是中国佛教协会领导,院务委员会负责教育、行政一切事宜的全国性宗教院校,是中国历史上规模最大的一个新型佛教教学机构。学僧大部分来自全国各地寺院。1966 年停办,1980 年 9 月恢复。培养本科和研究生层次的寺庙管理人才和佛学研究人才。

闽南佛学院 1925 年创办。1937 年因抗日战争爆发被迫终止。1985 年复办,学僧来自全国各地,经考试择优录取。培养本科和研究生层次的寺庙管理人才和佛学研究人才。

广东省岭东佛学院 成立于 1933 年 10 月,1991 年 10 月复办。为广东省佛教协会主办的一所中级佛教院校,面向全国招生,学制 2 年。

福建省佛学院 成立于 1983 年冬,由福建省佛教协会主办的一所地方性的中级佛教院校。以培养爱国爱教、品学兼优,具有较高的佛教学识及文化水平,从事佛学研究、寺院管理和弘法的僧才。

青海省藏语佛学院 1985 年创立,是青海省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,是青海省第一座藏传佛教高等学府,学生来源以青海省藏区青少年信徒为主,授课全部采用藏语。

中国藏语系高级佛学院 成立于 1987 年 9 月,是中国藏传佛教的最高学府,以佛学专业为主体,以藏传佛教为特色、教学和研究相结合,是藏传佛教的教学中心和研究中心。

普陀山佛学院 1988 年创办,是浙江省普陀山佛教协会举办的一所地方性的中级佛教院校,学员来自全国各地寺庙。

九华山佛学院 1990 年成立,由安徽省九华山佛教协会主办的一所地方性的中级佛教院校。

上海佛学院 1991 年创办,学制 3 年(相当中专性质),是上海市佛教协会主办的地方性中级佛教院校,面向上海及其附近地区招生。

湖南佛学院 成立于 1999 年,属中级佛学院,学制 2 年(相当中专性质),面向湖南招生。

四川尼众佛学院 成立于 1984 年,由全国佛教协会主管,培养爱国爱教的

新一代女佛学人才,面向全国招生。

中国道教学院 1990年4月创办,是中国道教协会举办的一所全国性宗教院校,是中国道教的高级学府。学制有2年和4年两种,面向全国范围招生。学员均从全国各地道教宫观中招收,或由各地道教协会选拔推荐,定向培养。

中国伊斯兰教经学院 创办于1955年。六十年代后期停办,1981年复办。是中国伊斯兰教协会举办的唯一全国性宗教院校,为中国伊斯兰教的高等学府。学制一般为4年,面向全国范围招生,以具有一定文化程度的年轻穆斯林为主。

兰州伊斯兰教经学院 创办于1984年,由甘肃省伊斯兰教协会主办,学制5年,面向全省招生。

郑州伊斯兰经学院 创办于1985年,属联合办学的大区经学院,学制3年,以河南为主,面向山东、安徽、江苏三省招生。

中国天主教神哲学院 创办于1983年,是中国天主教主教团、中国天主教爱国会主办的全国性宗教院校,是中国天主教的最高学府,学制六年,全国范围招生。

陕西省天主教神学院 创办于1981年,是由陕西、甘肃、宁夏、青海、新疆5省区爱国宗教组织举办的地方性宗教院校。学生来自于五省具有天主教信仰,恪守教规,并自愿从事天主教福传事业的年轻教徒为主。

中国天主教上海佘山修院 创办于1982年,由上海、江苏、安徽、浙江、福建和江西等省联合举办的地方性宗教院校。招生范围主要以华东地区自愿从事福传事业的年轻天主教徒,也少量招收其他教区爱国宗教组织推荐来的修生。

北京天主教神哲学院 创办于1982年,是北京天主教爱国宗教组织举办的地方性宗教院校。招生以北京市各区、县具有天主教信仰的年轻教徒为主,少量招收其他省市爱国宗教组织推荐的修生。

沈阳天主教神哲学院 创办于1983年,属大区性神哲学院,由东北三省联合主办,学制六年。主要以培养东北三省各教区的神职人员,并为中国天主教神哲学院输送合格后备人才。

武汉中南神哲学院 创办于1983年,由河北、湖北、湖南、广东、广西、海南6省区联合举办。招收范围以上述6省区具有天主教信仰、经文化考试合格的青年信徒为主,少量录取其他省市爱国宗教组织推荐的修生。

四川天主教神哲学院 成立于1983年,由四川省天主教爱国会主管,为云南、四川、贵州三省培养天主教神职人员。

河北天主教神哲学院 成立于1984年,属河北省天主教“两会”,学制4年。

金陵协和神学院 创办于1952年,由当时12所神学院联合而成。1982年恢复,是中国基督教三自爱国运动委员会创办的全国性宗教院校。招生范围面向

全国青年基督教教徒,有四年制的神学本科生与三年制的神学研究生。

东北基督教神学院 1982年创办,是黑龙江、吉林、辽宁三省爱国宗教组织共同举办的地区性宗教院校。招生范围以东北三省信仰基督教的青年教徒为主。

华东基督教神学院 1985年创办,是华东6省市爱国宗教组织共同举办的地区性宗教院校。招收华东6省市的年轻基督教教徒。

四川基督教神学院 1983年成立,由四川基督教协会主管,主要为云南、贵州、四川三省教会培养年轻一代的教牧人员。

燕京神学院 1986年创办,是华北、西北10省、自治区、直辖市联合举办的地区性宗教院校。学员来自华北、西北10省市具有一定文化程度的青年教徒。1998年起发行《燕京神学院院刊》。

香港圣神修院神哲学院 成立于1970年,乃一所专为研究天主教神哲学的学术中心,由神学部、哲学部和宗教学部组成。

(二) 研究机构

中国社会科学院世界宗教研究所 成立于1964年8月,原名为中国科学院哲学社会科学部世界宗教研究所,1977年改为现名,是中国唯一的国家级宗教学术研究的专门机构。该所目前设有佛教研究室、藏传佛教研究室、基督教研究室、伊斯兰教研究室、道教与中国民间宗教研究室、儒教研究室、宗教学原理研究室,以及当代宗教研究室等。《世界宗教研究》和《世界宗教文化》(原名为《世界宗教资料》)是该所编辑出版的两种学术性刊物,具有宗教学硕士学位和博士学位授予权。

国家宗教事务局宗教研究中心 成立于1988年,隶属国家宗教事务局。主要研究当代宗教问题、基督教的现状与发展动态。下设国内研究部、国际研究部、联络部以及办公室。办有《宗教与世界》月刊(内部资料),为当代宗教研究提供了大量信息和资料。

上海社会科学院宗教研究所 成立于1980年,是上海社会科学院下属的一个专门研究宗教学的学术机构。该所研究重点为中国当代宗教问题研究,兼及中国五大宗教的历史和现状与当代世界宗教学发展的研究。该所有宗教学硕士学位授予权。《当代宗教研究》(季刊)是该所主办的宗教学刊物(内部发行)。

中国人民大学佛教与宗教学理论研究所 1999年12月成立,教育部人文社会科学重点研究基地。其前身是成立于1991年的“中国人民大学宗教研究

所”和1996年的“中国人民大学基督教文化研究所”，下设“佛教研究室”和“宗教学理论研究室”两个研究室。佛教研究室以中国佛教的研究为主，兼及其他国家佛教的全面研究；宗教学理论研究室重点研究宗教学的基础理论和基督教；此外还积极开展道教、当代宗教等其他宗教的研究。拥有宗教学硕士点、宗教学博士点和宗教学博士后流动站。

四川大学中国道教与宗教文化研究所 1999年12月成立，教育部人文社会科学重点研究基地，前身是成立于1980年的宗教研究室和1984年扩建的宗教研究所。以研究中国道教为主，兼及宗教理论与当代宗教、中国佛教、基督教和西南少数民族宗教等，设有道教史与道教思想研究中心、道教与传统文化研究中心、道教科技研究中心、道教美学与道教文艺研究中心、佛教文化研究中心、基督教文化研究中心、宗教文化翻译中心等机构，出版《宗教学研究》。拥有宗教学硕士点、宗教学博士点。

中央民族大学宗教研究所 中央民族大学宗教研究所成立于1988年，是以中国少数民族宗教、宗教与民族关系为主要方向的研究机构。其以完整的教学体系为依托，与“中央民族大学哲学与宗教学系”实行系所合一的管理，研究人员由哲学与宗教学系宗教学专业的教师担任，有硕士与博士学位授予权。

复旦大学宗教研究所 成立于2000年，设在复旦大学哲学系，其前身是1985年成立的复旦大学宗教研究室，下设佛学研究中心与基督教研究中心。目前主要研究的领域有：宗教学理论、比较宗教学、佛教哲学、中国佛教史、基督教哲学、基督教史、伊斯兰教、犹太教、儒教等。有硕士与博士学位授予权。

浙江大学基督教研究中心 前身为杭州大学基督教研究中心，1991年3月成立。其主要研究领域有：晚期希腊与早期基督教；当代基督教神学和宗教哲学、宗教伦理学；基督教在华传播的历史、现状与趋势等。

南京大学宗教研究所 成立于1979年。该所与南京大学哲学系合作，主要研究基督教、犹太教、佛教以及有关当代宗教问题现状等相关课题。有硕士与博士学位授予权。

南京大学犹太研究中心 成立于1992年，以犹太教的教学与研究为主，兼组织涉及犹太文化的各种活动。现拥有犹太学专业图书馆一座，有3000册左右的犹太学方面的藏书。

中山大学比较宗教研究所 成立于1990年12月，主要从事宗教史、文化史和社会史的综合研究，以宗教传播为中心，即着重研究外来宗教在华传播史。

华中师范大学中国教会大学史研究中心 成立于1992年，是我国第一个专门研究中国大学教会史的研究机构。该研究中心以中国教会大学史为研究重

点,兼顾中国近代基督教文化史和中西文化关系史的研究。

同济大学社会与文化研究所犹太学研究室 成立于1989年,主要研究犹太民族的历史、法律、哲学和经济,尤其重视对上海犹太人和犹太移民华夏史的研究。

福建师范大学宗教文化研究所 成立于1994年,主要从事基督教、道教文化和民间宗教信仰的研究,具有宗教学硕士学位授予权。

东南大学佛教文化研究所 成立于1995年5月,主要研究和弘扬中国佛教文化,以佛教文化为纽带,促进东南大学和海内外相关领域的联系和交流。

华东师范大学宗教文化研究中心 成立于1999年,其前身为上海教育学院宗教文化中心。主要研究道教、天主教、佛教逻辑以及当代宗教和宗教文化。

山东大学宗教研究所 成立于1998年,由原先山东大学犹太文化研究所、基督教研究所与巴哈伊研究中心合并组成,主要从事犹太教、犹太教和基督教关系以及基督教会史、巴哈伊教等方面的研究。

厦门大学宗教研究所 成立于1999年,主要从事佛教、道教等方面的研究。

兰州大学敦煌学研究所 成立于1979年,以敦煌学为主要研究对象,教育部人文社会科学重点研究基地。下设敦煌文献研究室、敦煌石窟艺术研究室、宗教学研究室、佛教艺术与文化研究中心、中国敦煌吐鲁番学会兰州大学资料中心和《敦煌学辑刊》编辑部等机构。拥有硕士与博士学位授予权。

西北民族学院宗教研究中心 成立于1996年,设在西北民族学院历史系。中心主要以研究藏传佛教和中国伊斯兰教为主,包括宗教哲学、历史、文化、寺院经济、艺术、经院教育等方面。尤其重视现状研究,包括宗教政策、宗教的发展变化、宗教与社会主义制度相适应等方面。有硕士学位授予权。

陕西社会科学院历史宗教研究所 成立于1995年9月,陕西社会科学院主办。主要研究佛教、道教以及基督教、天主教、伊斯兰教、宗教学基本理论和民间信仰、地方史考古等。

天津社会科学院宗教文化研究所 成立于1996年4月,由天津社会科学院主办。主要研究范围是中国民间宗教文化以及佛教、道教文化。

青海社会科学院民族宗教研究所 青海社会科学院1978年10月成立民族宗教研究室,1986年6月易今名。主要研究世居青海的藏、土、回、蒙古和撒拉族等少数民族政治、经济、历史、宗教、习俗、教育等及相关的民族理论、政策等问题。

宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所 1963年成立,1990年易今名。设有回族史研究室、伊斯兰教研究室、民族理论研究室等。主要研究中国伊斯兰教历史文化、中国回族历史传统文化、当代中国伊斯兰教和历代政权的伊斯兰教政策等。

新疆社会科学院宗教研究所 1979年成立。主要研究新疆伊斯兰教、佛教历史与文化,宗教问题现状、民族宗教问题以及宗教政策等。《新疆宗教》是该所所刊。

云南社会科学院宗教研究所 1984年成立。设有佛教道教、基督教、原始宗教及民间宗教等研究室,主要研究以云南为中心的西南少数民族宗教的历史及现状。

西藏社会科学院宗教研究所 成立于1985年,主要研究藏传佛教及苯教。

五台山研究中心 成立于1985年,由山西省社会科学院主办。主要从事五台山政治经济、佛教文化以及山西佛教的研究。

长安佛教研究中心 成立于1987年,隶属于陕西省委统战部、省民族宗教委员会和省社会科学院。从事古代长安佛教研究。

敦煌研究院 1984年成立,前身是成立于1944年的敦煌艺术研究所和1950年成立敦煌文物研究所,隶属甘肃省文化厅和省文物局。主要从事石窟艺术、石窟历史、石窟考古、敦煌文献、敦煌石窟科学保护与客观理论的研究。在兰州设有分院。

上海犹太研究中心 成立于1988年,主要从事犹太文化、历史及当代以色列的研究。

中国藏学研究中心宗教研究所 成立于1988年,主要研究藏传佛教。下设因明研究室、梵文研究室和宗教研究室。

甘肃省民族研究所 成立于1960年1月,1981年恢复,隶属甘肃省民族事务委员会。主要研究范围以甘肃为中心的西北少数民族历史宗教、经济教育、民俗文化等。

中国佛教文化研究所 成立于1987年,主要从事佛教思想学说的研究,翻译缺佚经论,编译出版佛教学术著作。公开发行学报《佛学研究》(年刊)和《佛教文化》(双月刊)。

中国佛教协会综合研究室 成立于1989年10月,主要研究宗教理论、宗教政策、宗教法律法规及佛教现状。编辑发行内部刊物《研究动态》、《会务通讯》。

中国道教协会研究室 成立于1961年11月,中国道教协会主办,主要研究中国道教史、道教经典、道教教义及当代中国道教。

中国伊斯兰教协会伊斯兰文化研究部 成立于1981年,中国伊斯兰教协会主办,主要从事伊斯兰教理论、历史和现状的研究。

中国天主教神学研究中心 成立于1992年,中国天主教爱国会与中国天主教主教团主办,研究天主教神学、教会历史与现状。出版内部刊物《神学研究专辑》。

香港中文大学宗教与中国社会研究中心 成立于1996年11月,直属香港中文大学崇基学院,研究重点为宗教与中国社会的关系。

香港汉语基督教文化研究所 成立于1995年,其前身为1930年创办的CMB/道风山基督教丛林中的学术研究部,旨在推动基督教中国化及与其他中国宗教的对话。

台湾中原大学宗教研究所 主要研究基督教神学和哲学、基督教与华人历史文化、美学艺术等的关系,以及基督教社会关怀与教育工作。

(三) 主要学术团体

中国宗教学会 成立于1979年,原名中国宗教学学会,1988年10月学会第三次会议时更名为中国宗教学会,为全国性宗教学术研究群众性团体。学会设于中国社会科学院世界宗教研究所。

中国无神论学会 1978年底成立,是全国性的研究马克思主义宗教学理论、中外无神论思想的学术性群众团体。

上海市宗教学会 1981年成立,会员来自宗教管理部门的干部、宗教研究与教学的专家学者以及宗教界人士。与上海社会科学院宗教研究所合作出版《宗教问题探索》论文集。

中国犹太文化研究会 成立于1989年,旨在推动和促进中国犹太文化研究和增进中犹民族的友谊。

上海犹太学研究会 正式名称为上海市国际关系学会犹太学研究专业委员会,成立于1988年8月。

福建省宗教研究会 成立于1994年11月,主要研究宗教学、当代宗教问题和宗教政策。1996年起编辑出版论文集和《福建宗教》(季刊)杂志。

四川省宗教学研究学会 成立于1994年5月,主要研究宗教学和宗教政策。

泉州民间信仰研究会 成立于1997年4月,原为1989年12月成立的泉州市道教文化研究会,主要从事泉州道教和民间信仰的研究。

台湾宗教学会 成立于1999年4月18日,编辑和出版会刊《台湾宗教研究》和《台湾宗教研究通讯》。

二、主要学术会议

1979年初,中国社会科学院世界宗教研究所在昆明召开“**全国宗教研究规划会议**”。会议讨论了新的历史时期宗教研究的方针、任务和指导思想,检阅了当时全国宗教学研究的力量分布和所达到的学术水准,制订了全国宗教学研究1979—1985年规划(草案),成立了全国性的宗教学术研究群众团体“中国宗教学学会”。从此,我国的宗教学研究工作开始了长足的发展,宗教学作为一门独立学科,引人注目地登上了人文社会科学的舞台。

1979年8月,“**西北五省区伊斯兰教工作座谈会**”在新疆乌鲁木齐召开,座谈会根据同年召开的“全国宗教研究规划会议”的精神,对拟办中的五省区伊斯兰教学术会议加以落实并提出具体方案。

1980年9月由中国宗教学会、中国南亚学会和陕西省社会科学院、西北大学联合在西安召开“**佛教学术研讨会**”。此次会议在中国佛教研究史上具有重要意义,共有32名学者与会,收到论文26篇,集为《中国佛学论文集》(陕西人民出版社,1984)。

1980年11月10日至20日,“**首次西北五省区伊斯兰教学术会议**”在宁夏银川举行,宁夏哲学社会科学研究所主办。会议以清代中国伊斯兰教为主题,共有80余名学者与会,收到论文47篇。

1981年7月26日至31日,中国宗教学学会在北京召开“**全国宗教学学术讨论会**”,来自18个省市自治区的宗教学科研、教学人员及宗教部门工作者90多人与会,对1979年中国宗教学会成立以来各地宗教研究情况进行了广泛交流,共收到论文66篇。

1981年10月10日至21日,“**第二次西北五省区伊斯兰教学术会议**”在甘肃兰州举行,甘肃民族研究所主办。会议以伊斯兰教在中国的传播与发展的特点及其历史作用为主题,共有151名学者与会,收到论文65篇。

1982年上半年,由中国社会科学院世界宗教研究所主持召开的“**宗教理论座**

谈会”在北京举行。出席会议的 60 多位代表结合建国以来宗教工作正反两方面的历史经验,以及我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策,着重讨论了宗教理论的研究问题。

1982 年 6 月 10 日至 15 日,“反洋教运动与余栋臣起义学术研讨会”在四川大足举行,四川《社会科学研究》编辑部等单位主办,约 50 名学者与会,提交论文 30 余篇。会议主要讨论了反洋教运动与余栋臣起义的性质、历史地位与作用、与会党关系以及其与义和团的关系等。

1982 年 8 月 18 日至 26 日,第三次“西北五省区伊斯兰教学术会议”在青海西宁举行,青海省宗教局主办。共有 120 余名学者与会,提交论文 80 余篇。会议主要讨论了中国伊斯兰教的特点、伊斯兰教教派门宦的演变分化及历史影响、历史上的民族教育、伊斯兰教与民族关系等论题。

1982 年 11 月 23 日至 27 日,由云南省社会科学院东南亚研究所主办的“上座部佛教传入中国学术研讨会”在昆明召开,共 20 多人与会,会议主要讨论了上座部佛教入华的时间与地点等,是迄今为止唯一的一次有关云南上座部佛教的专题研讨会。

1982 年 11 月 21 日,“第五届国际佛教学术会议”在台湾佛光山举行,日本、韩国与中国台湾的学者参加了会议,讨论的主题是“亚洲佛教之源流”。

1983 年 9 月 11 日至 16 日,“纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议”在台湾辅仁大学召开。

1983 年 11 月 22 日至 29 日,“全国宗教院校工作座谈会”在沈阳举行。次年 5 月,经国务院有关领导人同意,国务院宗教事务局发出《全国宗教工作座谈会纪要》。

1983 年 11 月 22 日至 26 日,第四次“西北五省区伊斯兰教学术会议”在陕西西安举行,陕西省社会科学院主办。全国共 88 名学者与会,提交论文资料 102 篇。会议主要讨论了伊斯兰教研究如何为两个文明建设这一主题。

1983 年,“中日韩三国佛教学术研讨会”在台北召开。

1983 年,香港基督徒学生福音团契举办了一个回应九七香港回归问题的“转变与更新研讨会”。

1984 年 8 月 27 日至 30 日,中国社会科学院与联合国教科文组织在北京召开“国际佛教艺术专家咨询会议”。大会讨论了联合国将以“佛教艺术”为主题的第 16 届巡回展览的本质、总概念、地理与年代限制、展览的结构和内容以及准备剪彩的方法等五项议题。此次大会是中国大陆举办的第一次国际性的佛教学术会议。

1984 年 12 月 12 日至 14 日,“中国社会科学院世界宗教研究所建所 20 周年学术讨论会”在京举行,会议中心议题为“新时期的宗教研究”和“中国历史文化和宗教”。

1984 年 12 月,“上海市宗教学会年会”在沪举行,会议交流了近年来在宗教研

究方面的成果,就宗教在社会主义时期还将长期存在的内因、宗教与社会主义社会相协调问题以及建国以来宗教界的变化等方面进行了探讨。

1985年4月11日至17日,由中国社会科学院世界宗教研究所与河南洛阳龙门文物保管所在洛阳联合召开了“魏晋南北朝佛教史及佛教艺术学术研讨会”。这次会议是中国大陆举行的第一次以佛教断代史和佛教艺术为题的学术讨论会。

1985年4月20日至25日,由四川省《社会科学研究》编辑部、江苏省《江海学刊》编辑部等21家单位联合举办的“近代中国教案学术讨论会”在成都举行,这是建国以来首次关于近代中国教案专题的学术讨论会,150多位专家学者与会。

1985年7月14日至27日,南京金陵协和神学院举行40年来首次“基督教研讨会”,主题为“在中国为基督作见证”,约有200人与会。

1985年8月16至23日,“全国神学教育座谈”会在浙江莫干山举行。会上提出目前神学教育的四大困难:选苗问题、师资问题、课程问题、管理问题。

1985年11月9日至10日,日本《中外日报》社为纪念创刊90周年,倡议在日本京都举行“首届中日佛教学术会议”,中心议题是中日两国佛教的特点和古代中日佛教文化的交流。

1985年12月,“国际道教仪及音乐研讨会”在香港中文大学召开。

1985年,“宗教、道教、文化学术座谈会”在山东青岛举行。

1986年9月3日至10日,在日本京都佛教大学召开了“第一届中日佛教学术交流会议”,由中国佛教协会与日本佛教大学共同举办。

1986年11月3—7日,由中国社会科学院世界宗教研究所、南亚研究所和陕西省社会科学院长安佛教小组在西安召开了“隋唐佛教学术讨论会”。

1986年12月,上海社会科学院宗教研究所主办的“人和宗教”学术研讨会在沪召开。

1987年8月21日至26日,“全国伊斯兰教学术研讨会”在北京举行。

1987年9月20日至24日,《社会科学战线》编辑部等25家单位联合主办的“十九世纪中国教案——义和团运动学术讨论会”在安徽绩溪举行,共有120余人与会,就教案斗争的性质、历史地位与作用等问题展开了讨论。

1987年10月6日至8日,中国社会科学院世界宗教研究所与日本《中外日报》联合举办“第二次中日佛教学术会议”在北京召开,议题为“佛教与中日两国文化”。会上中日双方商定,今后每两年在两国轮流召开。

1987年11月10日至14日,由《哲学研究》编辑部、四川大学宗教学研究所以四川省社会科学院哲学与文化研究所等单位联合主办的“道教与中国传统文化研讨会”在成都举行。

1987年11月12日至19日,“文艺复兴与宗教改革学术研讨会”在西安举行,

来自全国各地的学者专家讨论了文艺复兴、宗教改革以及两者之间的联系等问题。

1987年,“南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会”在台湾召开,会后由辅仁大学出版社出版了《南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会论文集》。

1988年6月,第一届“儒家哲学和基督教义神学研讨会”在香港新亚书院举行。

1988年8月18日至23日,上海犹太学研究会在杭州召开“犹太历史文化学术讨论会”。这是中国有史以来第一次有关犹太学的学术研讨会。

1988年9月18—20日,中国社会科学院南亚与东南亚研究所、世界宗教研究所、哲学研究所、中国佛教文化研究所、北京大学哲学系、复旦大学哲学系和常熟市佛教协会在常熟市联合召开“全国印度宗教与中国佛教学术讨论会”。

1988年10月6日到8日,中国佛教协会在北京举办了“第二届中日佛教学术交流会议”,主题是“中国佛教之研究”。中日两国佛教学者和佛教界人士100多人出席了会议。

1988年12月16—18日,“中国宗教学学会第三次会议”在北京举行。会议议题为:十一届三中全会以来我国宗教研究工作的回顾和对今后工作的展望;修改学会章程;调整领导机构。并在此次会议上将学会名称改为“中国宗教学会”。

1988年,中国社会科学院西亚非洲研究所组织召开“当代伊斯兰复兴问题讨论会”。

1988年,“萨满教文化座谈会”在长春举行。

1988年,上海社会科学院宗教研究所举办“社会主义初级阶段宗教问题”学术研讨会。

1989年1月8日至11日,台湾“佛光山国际禅学会议”在佛光山召开,会议主题是“六祖坛经之宗教与文化探讨”。

1989年3月27日至31日,由北京大学和日本驹泽大学共同举办的“中日禅学研究研讨会”在北京召开。

1989年5月18日至20日,天主教上海教区光启社在徐家汇天主堂召开“徐光启学术研讨会”。120余名专家学者与会。

1989年6月1日至3日,“中国教会大学史国际研讨会”在武汉举行。中外学者就教会大学的缘起、结构、办学特点和社会功能、教会大学与中西文化交流、教会大学的历史地位及演变、教会大学档案整理等问题进行了讨论。

1989年9月6日至8日,中国道教协会在北京召开“道教文化研讨会”,并在此次会议上成立了“道教文化研究所”。

1989年11月9日,上海科学思想研究会主办“道教与科学技术研讨会”在上海召开。

1989年11月20日至21日“中日第三次佛教学术会议”在东京召开。中心议

题：“中日两国佛教的民族化”。

1989年11月20日至25日，“第四次中国近代教案问题国际学术研讨会”在贵阳举行，约有90余人与会，讨论了中国教案起因及反洋教斗争等问题。

1989年12月2日，四川省乐山市史学会和乐山大佛文管局在乐山市召开了“大佛文化研究学术讨论会”。

1990年1月，台湾“一九九〇年佛光山佛教学术会议”在佛光山丛林学院举行，主题是“人间佛教”。

1990年4月21日至24日，“首届妈祖研究国际学术讨论会”在福建省莆田市举行，来自美国、日本、韩国、台湾、香港以及京、津、沪等地的专家学者，就妈祖的家世生平、妈祖信仰的起源与属性、台湾及海外的妈祖信仰、妈祖文化等有关问题广泛交流了研究成果。

1990年6月28日，上海社会科学院宗教研究所和上海市宗教学会在沪联合召开“宗法性传统宗教讨论会”。与会者就宗法性传统宗教的定义、宗法性传统宗教的历史作用发表了各自的见解。

1990年6月，中国道教协会道教文化研究所和中国音乐研究院，在北京白云观联合举办“道教音乐研讨会”。

1990年7月10日至15日，湖北省哲学史学会、湖北省道教学会等11家单位发起的、由襄阳师专主办的“道家(道教)文化与当代文化建设”学术研讨会在襄阳举行。

1990年7月24日至28日，“首届五台山中日佛教学术会议”在五台山举行，主题是“探讨五台山佛教文化的奥秘”。

1990年9月2日至4日，中国社会科学院亚洲太平洋研究所暨南亚文化研究中心、世界宗教研究所、北京大学哲学系、中国佛教文化研究所、上海社会科学院宗教研究所、上海佛教协会、长安佛教研究中心、新疆维吾尔自治区佛教协会等9单位联合召开的“西域佛教与文化学术讨论会”在新疆乌鲁木齐市召开。

1990年9月12日，中国社会科学院世界宗教研究所主办“中国伊斯兰教史研讨会”。

1990年9月9日至13日，陕西省社会科学联合会与法门寺博物馆在法门寺召开了“首届国际法门寺历史文化学术研讨会”，来自中、日、法、美等国共100多位学者出席了会议，提交论文60多篇。会后成立“法门寺文化研究会”，出版《首届国际法门寺历史文化学术研讨会论文集》。

1990年10月23日到24日，“第三届中国佛教学术交流会议”在日本京都举行，主题是“中日净土教之研究”。

1990年10月19日至21日，中国社会科学院世界宗教研究所、西亚非洲研究

所联合举办“第三次全国伊斯兰教学术研讨会”。

1990年11月1日至3日,中国社会科学院世界宗教研究所主办“中国当代宗教现状研讨会”在北京举行。

1990年,台湾中华佛学研究所举办“第一届中华国际佛教学术会议”,以“佛教伦理与现代社会”为本届会议主题,并以“佛教传统与现代社会”为永久会议主题。

1991年5月3日至5日,“中国宗教学会华东地区学术讨论会”在上海举行。会议主题为宗教学和分支学科研究现状及发展趋势。

1991年6月,中国旅游文化学会、北京史地民俗学会与山东文登旅游局联合举办的“中国道教全真派发祥地文登国际学术研讨会”在山东文登举行。

1991年6月,第二次“中国教会大学史国际研讨会”在南京师范大学举行。来自中国内地及港、台和美国、加拿大等地的30余名专家学者与会,会议着重讨论了教会大学的办学环境与办学特点等。

1991年9月20日至21日和11月26日至28日,南京艺术学院等佛教考古艺术界人士和日本龙谷大学的学者,分别在成都和南京召开了以“早期佛教造像南传系统”为主题的中日学术研讨会。

1991年10月14日至16日,“中日第四次佛教学术会议”于北京举行,来自中日两国的佛教研究者近100人出席了会议。

1991年10月8日至11日,由西北大学和德国阿登纳基金会联合举办的“伊斯兰教与中国西北地区现代化建设国际研讨会”在西安召开,这是新中国成立以来首次把伊斯兰教与中国西北地区现代化建设问题作为一个专题来加以研讨。

1991年10月14日至17日,山东大学哲学系、济南伊斯兰教协会、山东东方哲学研究会联合主办的“伊斯兰文化和中国学术研讨会”在济南举行。

1991年12月,中国社会科学院世界宗教研究所主办“当代宗教现状理论研讨会”在北京举行。

1992年4月6日至10日,中国社会科学院世界宗教研究所和国际宗教史协会联合主办“宗教与现代化国际学术研讨会”在北京举行。来自世界各地约40余名专家学者与会。

1992年5月10日至13日,“国际法门寺佛教学术会议”在陕西扶风县法门镇举行,来自美国、日本和国内各地的代表约60人参加了会议,收到论文22篇。会议论文集以1993年《人文杂志》增刊的形式出版。

1992年5月,“纪念汤若望四百周年诞辰暨天主教传华史国际研讨会”在台湾召开,会后辅仁大学出版社出版了论文集《历史与宗教——纪念汤若望四百周年诞辰暨天主教传华史国际学术研讨会论文集》。

1992年7月10日至19日,江西九江师专犹太研究中心主办的“全国首届犹太

文学学术研讨会”在江西庐山召开。

1992年7月12日至18日,山西大学在太原召开“中国佛教思想与文化国际研讨会”,来自美、英、俄、韩、新及大陆、港台地区的代表60余人出席,提交论文46篇。会议论文收入《中国佛教思想与文化》(人民出版社,1992)。

1992年8月22日至24日,中国社会科学院世界宗教研究所和台湾中华宗教哲学研究社联合举办的“海峡两岸道家思想与道教文化研讨会”在陕西西安举行,来自海峡两岸的专家学者55人出席了研讨会。

1992年9月17日至21日,由武当山道教协会在武当镇举办了第一届“中国武当道教文化国际学术研讨会”。

1992年10月6日至10日,“峨眉山与巴蜀佛教文化学术讨论会”在四川峨眉山举行,与会代表共120余人,收到论文64篇。

1992年10月,中国宗教学会在成都举行“宗教与社会主义相适应西南地区学术研讨会”。

1992年10月15日至17日,中国道教协会道教文化研究所与西安道教协会联合举办“西安中国道教文化研讨会”在西安召开。

1992年10月,“基督教大学教育在中国现代化过程中扮演的角色及其影响”在台湾中原大学召开。海峡两岸的学者与会,会后编辑出版了论文集《中国基督教大学论文集》。

1992年11月5日到9日,由重庆市文化局和大足石刻博物馆、四川省社会科学院等单位举办的“第三届大足石刻研究会年会”在四川大足举行。100余人出席会议,收到论文、资料36篇。

1992年11月9日至11日,“第四届中日佛教学术交流会议”在北京举行。会议主题是“中国佛教的传统与创造”。会议论文刊登在《佛学研究》第三期。

1992年11月10日至14日,中国义和团研究会、湖南省社会科学院、江苏省社会科学院、四川省社联等25家单位联合举办的“中国近代教案学术研讨会”在湖南怀化召开。

1992年11月24日至27日,由江苏省社会科学院、省社联、南京师范大学、省哲学史与科学史研究会联合发起的“儒释道与中华民族精神学术研讨会”在南京师范大学召开。

1992年11月,由上海社会科学院宗教研究所与上海市政协宗教委员会、市宗教局等单位联合举办“纪念中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》发表十周年研讨会”。

1993年6月3日至6日,“首届中国天台山文化学术研讨会”在天台山举行,会议主题为天台山文化在国内外的传播及其影响。来自国内的近80名学者参加了

会议,日本、韩国学者列席会议。

1993年8月,由复旦大学文博学院、上海研究中心和美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所共同主办,在上海复旦大学举行“近代中西文化交流国际学术研讨会”。来自中国、美国、日本、韩国等国家的30多名学者出席了会议,发表论文25篇。会后出版了《基督教与近代文化》的论文集。

1993年9月25日至27日,由上海市佛教协会、上海市宗教学会、上海社会科学院宗教研究所、中国佛教文化研究所共同发起的“圆瑛佛学思想研讨会”在上海召开,与会者50余人。

1993年10月11日至14日,由中国宗教学会和宁夏社会科学院回族研究所、中东伊斯兰国家研究所联合举办的“中国宗教学会西北地区学术讨论会”在银川举行。

1993年10月5日至9日,武当山道教协会与中国道教文化研究所联合主办的第二次“中国武当道教文化国际学术研讨会”在武当山召开。

1993年11月9日,中国社会科学院世界宗教研究所与中国佛教文化研究所联合主办的“佛教文化景点发展现状研讨会”在北京举行。

1993年11月23日至29日,“早期佛教初传中国南方之路”中日学术讨论会在日本京都龙谷大学举行。

1993年11月,中国社会科学院世界宗教研究所在北京举办“1993年中国宗教现状学术研讨会”。

1993年11月,由上海民间文艺家协会、华东师范大学中文系、《中国民间文化》编辑部联合主办的“道家思想、仙话与民间文化研究会”在上海举行。会上成立了一个松散的学术组织“仙道研究会”。

1993年12月9日至11日,香港中文大学崇基学院主办的“中国教会大学历史文献国际研讨会”在香港中文大学召开。来自中国内地及港、澳、台与世界各地60余名学者与会,主要讨论了中国教会大学历史文献的整理、利用与研究等问题。

1994年2月21日至26日,由联合国教科文组织丝绸之路项目机构、中国联合国教科文组织全国委员会、中国与海上丝绸之路研究中心等机构联合在福建泉州市举行“海上丝绸之路与伊斯兰文化”国际学术研讨会。来自18个国家近80名代表出席会议。

1994年4月,由中国国际文化书院、意中协会和特兰托大学联合在北京中国社会科学院召开“卫匡国与中西方文化交流国际学术研讨会”。来自中国、意大利、德国的30多位学者出席了会议,发表论文30余篇。会后用中、意、英文出版了论文集《卫匡国,一位十七世纪中国的人文学家和科学家》。

1994年4月16日至22日,“中国玄奘国际讨论会”在河南偃师和西安两地举行,由中国社会科学院南亚文化研究中心、玄奘研究中心、陕西长安佛教研究中心

联合举办。

1994年5月28日,台湾德化堂、佛教维鬘文化教育协进会、台南文化中心共同主办的“台湾通俗佛教(斋教)研讨会”在台湾召开。

1994年5月,“教会大学与中国现代化国际学术研讨会”在成都举行。会议讨论了教会大学与中国政治、经济、文化及传统宗教的关系,教会大学的沿革与发展特色等问题。

1994年5月24日,“首届佛教医药研讨会”在福建武夷山市召开。

1994年6月21日,上海市宗教学会在沪召开“宗教与社会主义社会相适应研讨会”。

1994年8月8日至9月12日,“纪念鸠摩罗什诞生1650周年学术讨论会”在新疆克孜尔石窟举行,主题是“鸠摩罗什与中国民族文化”,中外学者共140余人参加了会议,收到论文38篇。

1994年8月16日至18日,中国社会科学院世界宗教研究所和台湾“中华宗教哲学研究社”共同举办“海峡两岸中国传统文化和儒道会通学术讨论会”在北京召开。

1994年9月,台湾佛光山主办的“佛教现代化研讨会”在台北召开。

1994年10月10日至12日,由中国燕京研究院与美国国际科技教育机构联合召开的首届“西方文学与基督教”国际学术研讨会在北京举行。出席会议的有来自美国、加拿大、香港和中国大陆等国家和地区的100余位学者,会议论文(含论文提要)收入《西方文学与基督教论文集》(北京大学出版社,1995)。

1994年10月10日至14日,由中国社会科学院世界宗教研究所和爱德基金会共同主办的“基督教文化与现代化国际学术研讨会”在北京举行。

1994年10月26日至29日,北京大学哲学系与宗教研究所主办的“中美哲学与宗教学研究研讨会”在北京大学举行。

1994年秋,由江西龙虎山道协、江西省社会科学院、台湾中华道教总会联合发起举办的“龙虎山道教文化学术研讨会”在江西龙虎山召开。

1994年11月2日至15日,“禅宗与中国文化学术研讨会”在湖北黄梅县召开。与会代表100余人,收到论文70余篇。论文集《东山法门与禅宗》由武汉出版社于1996年出版。

1994年11月15日至17日,国务院宗教事务局宗教研究中心主办的“当代宗教问题研讨会”在北京召开。

1994年11月23日至27日,北京大学中国哲学与中国文化研究所、四川大学宗教学研究所、香港青松观道教学院共同主办的“道家、道教与中国文化学术研讨会”在四川大学举行,两岸三地及美国、韩国、新加坡等国约150余名学者与道教界人士参加了会议。

1994年12月14日,“持松法师佛学思想研讨会”在静安寺举行,来自中日两国的僧俗两界人士和学术界人士150余人参加了会议。

1994年12月17日至19日,由复旦大学历史系和美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所共同主办的“近代中西文化交流国际学术研讨会”在复旦大学举行。

1994年12月,“海峡两岸道教文化研讨会”在台湾中正大学召开,两岸道教学者100余人参加会议。

1995年2月23日,中国社会科学院世界宗教研究所佛教室和道教室在北京召开“南北朝佛道关系研讨会”。会议重点讨论了佛道教造像、佛道教经典比较、佛道教思想异同、佛道教斗争与融合的特点与发展趋势、“老子化胡论”及“夷夏之辨”等问题。

1995年3月2日,由中国社会科学院世界宗教研究所、中国佛教文化研究所、陕西省考古研究所和法门寺博物馆在北京举行“法门寺地宫唐密曼荼罗学术讨论会”。

1995年4月28日至29日,“道教、民间信仰与民间文化研究会”在台湾“中央研究院文哲研究所”召开。

1995年6月16日至18日,上海国际问题研究所中东研究中心主办的“当代伊斯兰复兴运动”在安徽马鞍山举行。

1995年7月,“禅与管理研讨会”在台北华梵大学召开。

1995年7月,“佛教与天主教国际交谈会议”在台湾佛光山召开。

1995年8月,联合国第四次世界妇女大会非政府组织妇女论坛在北京举行,中国基督教协会与中华基督教女青年会在该论坛联合举办“基督教·社会·妇女”专题研讨会。

1995年9月4日至6日,“少林寺与禅文化国际研讨会”在河南登封市召开,收到论文70余篇。

1995年9月7日至10日,“重庆大足石刻研究会第四届年会”举行。全国各地的学者120余人参加了会议。收到论文43篇,会议修订通过了《重庆大足石刻研究会章程》。

1995年9月,由北京大学主办的“宗教学国际学术研讨会”在北京大学举行。中外学者150人与会,提交论文70余篇。在此次会议上正式宣布北京大学宗教学系成立。

1995年10月4日至6日,第二届“中西哲学与宗教研讨会”在北京大学举行。

1995年10月7日至8日,“中日第六次佛教学术会议”在北京举行。本次会议的中心议题是“佛教与儒、道二教的关系”。

1995年10月13日,由上海教育学院宗教文化研究中心、上海社会科学院宗教研究所和华东师范大学宗教研究室联合主办“宗教与文化学术研讨会”在上海教

育学院举行。

1995年10月31日,泉州市佛教协会和弘一大师学术研究会共同举办的“弘一大师诞辰115周年纪念暨学术研讨会”在福建泉州举行。200余名学者与会,提交论文69篇。

1995年11月9日至11日,北京大学哲学系宗教系与佛光山大学筹备处联合举办的“佛教文化与现代社会两岸学术研讨会”在北京举行。

1995年11月13日,“应慈法师佛学思想研讨会”在上海沉香阁召开。150余人出席了会议。

1995年12月6日至8日,“中国宗教学会第四次会议暨宗教与中国现代化学术研讨会”在天津举行,120多位代表出席。

1995年12月6日至9日,香港公教教研中心主办的“社会变迁与教会回应”研讨会在香港召开,来自中国内地、港、澳、台及世界各地学者80余人与会。会议主题是:“社会变迁与教会回应——中国内地与香港天主教会的经验”。

1995年,“近代基督教在中国、东亚的传播与教案国际学术讨论会”在长江沿岸举行,与会者顺长江而下,以重庆为起点,至南京会议闭幕。

1995年,台湾中华道教会与福建闽台交流协会在福州联合主办“闽台民间信仰学术研讨会”。

1996年1月,“佛光山宗教文化国际学术会议”在台湾佛光山召开。会议主题为“宗教信仰与现代社会”。

1996年4月8日至9日,国务院宗教事务局办公室主办的“大藏经编纂及电脑化座谈会”在北京召开。

1996年8月12日至15日,北京大学哲学系、香港道教学院联合举办的“道家文化国际学术研讨会”在北京举行,150余名代表与会。

1996年8月16日,中国道教协会、中国社会科学院道家与道教研究中心、华夏出版社共同主持召开了“道藏整理座谈会”。

1996年8月20日至25日,河南省宗教文化研究会主办的“首届中原宗教学术研讨会”在河南开封大相国寺举行。会议主题是“佛教与二十一世纪”。

1996年8月30日至9月4日,中国社会科学院哲学研究所、陕西省社会科学院长安佛教中心与日本学术界共同主办的“大乘与东亚文化学术研讨会”在北京和西安两地举行。

1996年9月3日至10日,由日本佛教大学与中国佛教协会共同举办的“中日佛教学术交流会议”,在日本京都佛教大学召开,会议主题是“中日佛教交流史”。

1996年9月4日至6日,中国社会科学院世界宗教研究所和台湾“中华宗教哲学研究社”共同举办“海峡两岸中国传统文化和中国宗教学术讨论会”在四川

成都召开。

1996年10月2日至4日,香港浸会大学与美国贝勒大学、旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所、路思基金会联合主办的“中国基督教发展史学术研讨会”在香港召开。

1996年10月6日,山东大学哲学系、济南伊斯兰教协会、山东东方哲学研究会联合主办的“伊斯兰—阿拉伯哲学学术研讨会”在济南举行。

1996年10月16日至18日,第三届“中美哲学与宗教研讨会”在北京大学举行。

1996年10月22日至23日,“第六届中日佛教学术交流会议”在北京举行,主题是“中外佛教交流”。中外学者近100人参加了会议。发表论文10余篇。

1996年10月22日至23日,北京大学亚非研究所、日本研究中心与中国社会科学院亚太研究所联合主办“亚洲宗教、民族热点问题与社会发展研讨会”在北京举行。

1996年11月12日至15日,湖南省佛教协会、南岳佛教协会、中国佛教文化研究所和湖南佛教文化研究会共同发起的“石头希迁与曹洞禅学术研讨会”在湖南长沙举行。

1996年11月12日至16日,“释指空暨云南楚雄州发展旅游业全国学术研讨会”在昆明举行。

1997年1月3日至8日,由澳门大学、澳门佛教出版委员会、《学术研究》杂志社与广东省历史学会等单位组办的“慧能与岭南文化国际学术讨论会”先后在澳门、肇庆市、新兴县三地举行。

1997年1月29日至31日,国务院宗教局宗教研究中心、《中国宗教》杂志社与中国社会科学院联合主办的“当今世界宗教发展研讨会”在北京举行。

1997年3月,台湾华梵大学哲学系主办的“第一次儒佛会通学术研讨会”在台北召开。

1997年3月5日至8日,中国宗教学会主办的“佛教文化艺术与社会积极发展学术研讨会”在无锡举行。

1997年5月14日至16日,在南京召开了“金陵刻经处创办130周年”学术研讨会,主题“金陵刻经处与当代佛教”。

1997年5月16日至20日,“巴蜀暨名山文化讨论会”在乐山市举行。

1997年8月5日至8日,“中日韩儒释道三教关系研讨会”在咸阳召开。

1997年8月9日至12日,云南社会科学院和韩国精神文化研究院等单位主办的“指空在中国、韩国传播佛教文化学术研讨会”于云南昆明举行。

1997年8月12日至13日,中国社会科学院世界宗教研究所与韩国大韩耶稣教长老会联合主办的“基督教与中韩文化学术研讨会”在北京举行。

1997年8月23日,台湾“中央研究院历史语言研究所”主办的“中国思想史上的道教”学术研讨会在台北召开。

1997年9月16日至18日,“第二届中国天台山文化学术研讨会”在浙江天台县召开,主题是“天台宗与东亚文化”。

1997年10月19日至20日,“第七次中日佛教学术会议”在日本京都举行。

1997年11月12日至13日,“中国宗教学会1997年度工作会议”在北京召开。

1997年11月23日,“中国佛教天台宗文化研究座谈会”于湖北省当阳举行。

1997年11月,由复旦大学韩国研究中心、复旦大学历史系主办的“基督教与近代中韩社会学术讨论会”在上海举行。

1997年12月5日至9日,中国东方文化研究会、中国老教授协会、中国文化书院共同发起举办的“佛教文化与现代社会北京九七国际学术研讨会”在北京大学召开。

1997年,南京大学犹太文化研究中心举办“犹太文化国际学术会议”。

1997年,香港道教学院召开“道教与中国民间宗教学术研讨会”。

1998年3月31日,《世界宗教研究》杂志社、《大道》编辑部联合主办的“中国宗教改革”座谈会在北京召开。

1998年4月22日,“中国社会科学院佛教研究中心暨佛教研究与新时期文化建设学术研讨会”在北京举行。

1998年5月,台湾中原大学主办的“台湾基督教史——史料研究回顾国际学术研讨会”在台湾召开。

1998年5月21日,“中国社会科学院基督教研究中心成立大会暨学术研讨会”在北京召开,百余人与会,提交论文20余篇,会后结集出版为论文集《基督教宗教研究》(一)。

1998年7月7日至7月11日,“两岸佛学会议”在台湾法鼓山召开,以“佛教教育”为主题。

1998年7月19日至7月21日,“中华国际佛学会议”在台湾法鼓山举行,会议主要讨论佛法生活化和建设人间净土问题。

1998年8月15日至18日,中国道教协会道教文化研究所、庐山仙人洞道院和台湾台北文化三清宫共同举办的“中国道教文化研讨会”在江西庐山召开。海峡两岸学术界与道教界近百人参加了会议,大会主题是“道教文化与现代文明”。

1998年9月3日至5日,中国社会科学院世界宗教研究所与台湾中华宗教哲学研究社共同主办,江苏省行政学院协办的“海峡两岸宗教文化与现代化学术讨论会”在南京召开。

1998年9月6日至7日,由中国社会科学院世界宗教研究所、台湾中华佛学

研究所主办、法鼓大学协办的“佛教与东方文化——纪念佛教传入中国二千年”学术研讨会在北京召开。

1998年9月,“第二届中国天台山文化学术研讨会”在浙江天台县召开,主题是“天台宗与东亚文化”。

1998年10月7日,“中国无神论学会1998年年会”在北京召开。

1998年10月21日至22日,由纪念中国佛教二千年组委会主办、无锡祥符禅寺承办的“回顾与展望——纪念中国佛教二千年国际学术研讨会”在江苏无锡举行。

1998年10月24日至25日,台湾中华禅净协会及慈光禅学研究所联合举办的“两岸禅学研究会”在台湾召开。

1998年11月16日至19日,中国社会科学院世界宗教研究所与美国太平洋地区发展与教育协会联合主办的“宗教·道德·文化国际学术研讨会”在北京举行。

1998年11月19日至23日,“法门寺唐文化国际学术讨论会”在西安举行,300多人出席会议,收到论文168篇。会议以法门寺历史和法门寺佛教为探讨重点。

1998年11月,由复旦大学韩国研究中心与韩国长老会神学大学联合主办的“基督教与近代中韩人的思想观念学术讨论会”在上海举行。

1998年12月23日至24日,广东省佛教协会举办的“纪念中国佛教二千年”在广州市举行。

1998年12月28日至30日,中山大学哲学系、北京大学中国哲学与文化研究所、国际道教联合会、香港道教学院和中山大学宗教研究所共同主办的“第二届国际道教文化学术研讨会”在广东罗浮山举行。100余人参加会议,收到论文103篇。

1998年12月,台湾华梵大学哲学系主办的“第三次儒佛会通学术研讨会”在台北举行。

1998年12月,香港中文大学主办的“儒家伦理与基督教伦理的比较研究国际学术讨论会”在港召开。

1999年3月22日至25日,“第二届国际玄奘学术研讨会”在陕西铜川市举行,由中国玄奘研究中心、中国佛教文化研究所、上海大学东亚佛教中心和陕西铜川市政府联合召开,137人与会,收到论文66篇。

1999年3月,“第二届海峡两岸道教学术研讨会”在台湾召开。

1999年5月18日至21日,“第三届西安伊斯兰教文化研讨会”在西安举行。

1999年5月20日,“伊斯兰教与国际政治研讨会”在上海召开,会议由上海社会科学院宗教研究所与上海市伊斯兰教协会共同主办。

1999年5月,台湾南华管理学院宗教文化研究中心主办的“海峡两岸当代禅学学术研讨会”在台湾嘉义举行。

1999年7月,“第十一届国际佛教教育文化研讨会”在台北华梵大学举行。

1999年8月20日至25日,“'99武夷山道文化研讨会”在福建武夷山召开。会议主题是“道教金丹派南宗思想文化研究”。

1999年8月26日至31日,中国社会科学院佛教文化中心和山西佛教文化研究所共同举办的“中国佛教与五台山讨论会”在山西五台山举行。

1999年10月16日,“净土专题研讨会”在台湾法鼓山召开,会议主题是佛教净土思想如何与现代社会结合。

1999年10月21日至22日,中国社会科学院世界宗教研究所主办的“世纪之交的中国伊斯兰教”学术研讨会在北京召开。

1999年10月28至30日,为纪念弘一大师120岁诞辰,“第三届弘一大师德学会议”在台北举行。

1999年11月9日至10日,“中日第八次佛教学术会议”在北京举行,来自中国和日本的佛学界代表共100余人出席会议。

1999年11月15日至18日,由中国社会科学院基督教研究中心主办的“中国当代基督宗教研究”学术研讨会在北京召开。

1999年11月,台湾辅仁大学天主教史料研究中心主办的“庆祝辅仁大学创校七十周年台湾天主教二次开教一百四十年学术研讨会”在台湾召开。

2000年1月19日至28日,“印顺佛教思想研讨会”在台湾举行。

2000年3月6日至7日,“佛教教育研讨会”在苏州西园寺隆重举行。

2000年4月22至23日,台湾三清道家道教文化基金会主办的“2000春三清道家道教学术研讨会”在台湾桃园大溪举行。

2000年5月24日至28日,“光山净居寺与天台宗学术研讨会”在河南光山县召开,120余人与会,提交论文40余篇。

2000年4月25日至26日,“佛教艺术讨论会”在辽宁鞍山市举行。

2000年5月27日至28日,“第四次儒佛会通学术研讨会”在台北华梵大学举行。

2000年5月29日至6月2日,“宗教与中国社会:研究领域的转变、启迪与中国文化国际研讨会”于香港中文大学举行。

2000年6月7日至8日,“首届中国弥勒文化学术研讨会”在浙江奉化市召开。

2000年8月1日至3日,中国社会科学院世界宗教研究所与台湾中华宗教哲学研究社共同举办“世纪之交的宗教与人类文明海峡两岸学术研讨会”在北京召开,百余人与会。

2000年8月,由甘肃省民族研究所和宁夏人民出版社联合召开的“马通先生从事民族宗教研究五十年暨著作再版发行座谈会”在兰州举行。

2000年9月,中国社会科学院世界宗教研究所与意大利米兰天主教圣心大学共同举办的“宗教与和平国际学术研讨会”在北京召开。

2000年9月18至19日,中国社会科学院世界宗教研究所与佛教研究中心联合举办“**21世纪宗教:中国与世界**”学术研讨会。

2000年9月18日至20日,中国佛教协会和上海市佛教协会共同主办的“**佛教与社会主义社会相适应学术讨论会**”在上海举行。

2000年10月,中国社会科学院基督教研究中心举办“**基督教与21世纪**”学术研讨会。

2000年10月21日至23日,湖北黄梅四祖寺举办的“**首届中国禅宗祖庭文化网络研讨会**”在湖北黄梅县召开。

2000年10月23日至10月25日,“**纪念弘一大师诞辰120周年国际学术研讨会**”在杭州举行。

2000年10月27日至28日,中国佛教文化研究所和日本佛教大学共同主办的“**第八届中日佛教学术交流会议**”在北京中国佛学院举行。

2000年10月,中国社会科学院世界宗教研究所与基督教研究中心合办的“**宗教学研究中的概念与方法问题**”研讨会召开。

2000年11月7日至10日,“**重庆大足石刻研究会第五届年会暨重庆大足石刻艺术博物馆建馆十周年、大足石刻列入《世界遗产名录》一周年庆典**”在重庆举行。190余人与会,收到论文72篇。

2000年11月16日,中国藏学研究中心历史研究所与《贤者新宴》编辑部联合举办了“**西夏佛教在藏汉佛教交流中的地位与作用**”学术讨论会。

2000年11月21日至23日,由中国佛教协会主办,陕西佛教协会协办,陕西社会科学院宗教研究所与西安大慈恩寺承办的“**玄奘精神与西部文化学术研讨会**”在西安举行。

2000年11月1日至2日,中国无神论学会主办的“**中国无神论学会会员代表大会暨2000年学术年会**”在北京举行。

2000年11月9日至10日,中国国际友谊促进会与中国人民大学联合主办的“**邪教问题国际研讨会**”在京召开。

2000年11月10日至12日,中国社会科学院基督教研究中心主办的“**中国当代学人基督宗教研究**”学术研讨会在北京召开。

2000年12月2日,台湾“中央研究院历史语言研究所”主办的“**儒释道三教关系研讨会**”在台北举行。

三、主要刊物、丛书、工具书的编撰和出版

(一) 主要宗教学刊

1. 宗教学综合性刊物

《世界宗教研究》季刊,我国第一份综合性的宗教学刊物,创刊于1979年,中国社会科学院世界宗教研究所主办。主要登载国内外学者的学术论文及介绍国内外宗教学研究动态和重要资料。

《世界宗教文化》季刊,原名《世界宗教资料》,1980年创刊,1995年改为现名。中国社会科学院世界宗教研究所主办,侧重于宗教文化,兼顾学术探讨与知识普及。

《宗教学研究》,季刊,1982年创刊,1985年起公开发行人,四川大学宗教学研究所主办,以中国道教研究为主,兼及其他宗教的研究。

《当代宗教研究》季刊,1981年创刊,上海社会科学院宗教研究所主办,内部发行,以研究当代中国宗教和世界的宗教为重点。

《宗教问题探索》年刊,1983年创刊,由上海市宗教学会、上海社会科学院宗教研究所联合编辑出版,文集主要内容包括世界宗教和当代中国宗教研究、宗教理论、宗教学、宗教历史等。内部发行,2001年起公开出版。

《宗教》季刊,1979年创刊,南京大学宗教研究所主办。内部发行,刊登涉及宗教的论述、资料和动态文章,供专业和业余宗教工作研究者参考。

《五台山研究》季刊,1985年创刊,山西省社会科学院“五台山研究会”主办,是一份多学科的综合性的宗教学杂志。国内外公开发行人。

《中国宗教》创办于1995年,国家宗教事务局主办。主要介绍和宣传中国

的宗教、宗教政策等法律法规和宗教工作。

《宗教与世界》月刊,创办于1994年,国家宗教事务局宗教研究中心主办。主要刊登国内外有关宗教信息。内部发行。

《新疆宗教研究资料》1981年创刊,新疆社会科学院宗教研究所主办,主要刊登有关新疆伊斯兰教、佛教历史和文化,以及现实宗教问题政策研究的调查报告和研究成果。内部不定期发行。

《云南宗教研究》半年刊,1986年12月创刊,云南省社会科学院宗教研究所主办,内部发行。

《河北民族宗教》1984年创刊,河北省民族宗教事务厅主办。国内公开发行。

《甘肃民族研究》季刊,1981年创刊,甘肃省民族研究所主办,内部发行。

《福建宗教》创办于1996年,由福建省宗教局主办,国内外公开发行。

《四川宗教》月刊,1992年创刊,四川省宗教事务局主办,内部发行。

《江西民族宗教》双月刊,1994年创刊,江西省民族宗教事务局主办,内部发行。

《广东民族宗教工作》双月刊,1995年创刊,广东省民族事务委员会、宗教局主办,内部发行。

《青海民族宗教工作》季刊,1995年创刊,青海省民族事务委员会、宗教局主办,内部发行。

《山西民族宗教》季刊,1995年创刊,山西省民宗局三处主办,内部发行。

《江苏民族宗教工作》月刊,1991年创刊,江苏省民族事务委员会主办,内部发行。

《浙江民族与宗教》双月刊,1996年创刊,浙江省民族宗教事务委员会主办,内部发行。

《上海宗教工作》季刊,1990年创刊,上海市宗教局主办,内部发行。

《民族与宗教》季刊,1986年创刊,北京市民族事务委员会、宗教局主办,内部发行。

《黑龙江宗教工作》双月刊,1986年创刊,黑龙江省宗教局主办,内部发行。

《新疆民族宗教》季刊,1988年5月创刊,新疆维吾尔自治区民族宗教事务委员会民族宗教政策研究所主办,内部发行。

《台湾宗教研究》年刊,2000年1月创刊,台湾宗教学会主办。

《台湾宗教研究通讯》季刊,2000年1月创刊,台湾宗教学会主办。

《东方宗教研究》台湾地区宗教学年刊,1987年创刊,台湾国立艺术学院传统艺术研究中心出版。

《宗教哲学》 台湾地区宗教学季刊,1995 年创刊。

《民间宗教》 台湾地区有关民间宗教的学术性刊物,1995 年创刊。

2. 佛教类刊物

《佛学丛报》 月刊,1912 年 10 月于上海创刊,为中国最早的佛教刊物,主要弘扬净土宗。主办人狄楚青,有正书局出版。后经费不足而停刊,共出 12 期。

《佛学月刊》 1912 年创刊,由上海佛学月刊社出版发行的佛教刊物,共出 4 期。于 1913 年停刊。该刊发行面不广,至今已成孤本,仅中山大学图书馆收藏。

《佛教月报》 为中华佛教总会会刊,于 1913 年 4 月在上海创刊,太虚任总编。

《觉社丛书》(《海潮音》) 佛学季刊,1918 年 10 月在上海创刊,为觉社社刊。太虚任主编。1919 年 10 月,《觉社丛书》出至第 5 期停刊。1920 年 1 月,改名为《海潮音》月刊,延续至今。

《佛化》 1921 年 2 月创刊,由上海佛化社出版。该刊宗旨是提倡佛教道德。仅出 1 期。

《内学》 佛学年刊,南京支那内学院 1923 年创办,共出版四期后停刊。

《世界佛教居士林林刊》 初为季刊,曾经改为不定期刊物,最后又恢复为季刊。为佛教综合性刊物,于 1923 年 1 月在上海创刊。1937 年 4 月停刊,共出 43 期。

《心灯》 佛教旬刊,为中华佛化教育社社刊,1926 年 4 月在法苑创刊。太虚任主编。1927 年 3 月停刊,共出 31 期。

《净业月刊》 上海佛教净业社社刊,1926 年 5 月创刊。1928 年 10 月停刊,共出 30 期。

《中国佛教会公报》 月刊,中国佛教会会刊,1929 年 9 月在上海觉园创刊。1 至 3 期称《中国佛教会公报》,4 至 6 期称《中国佛教会月刊》,自第 7 期起改名为《中国佛教会会报》。至 1936 年 11 月停刊。该刊保存了丰富的佛教历史资料,具有较高的参考价值。

《威音月刊》 初为半月刊,自 25 期起改为月刊。1930 年 1 月创刊,原由《威音》杂志社出版,自第 3 期改由“威音佛刊”社出版。该刊为佛学研究刊物,内容有宗乘、论著、释经等,虽门目不多,但精审谨严,以刊登有关日本密宗的文章较多。1937 年停刊,共出 78 期。

《佛学半月刊》 创刊于 1930 年 10 月 16 日,为综合性期刊,上海佛学书局出版发行。内容旨在弘扬佛学,凡名家论述,只要不违理,尽量予以登载。1944 年 12 月 16 日停刊,共出 313 期。

《中国佛教杂志》季刊、英文版,于1931年在上海佛教净业社创刊,是中国第一家佛教外文刊物,主要向当时在中国的欧美人士宣传佛教。1933年停刊。

《佛学出版界》不定期刊物,上海佛学书局出版。该刊是主要报道佛学书籍的出版情况,共出2编,分别于1932年7月与1933年8月出版。

《佛教特刊》上海《市民报》副刊,1932年11月5日创刊。主要内容为劝人皈依佛教、戒杀放生、多行善事等,同时也登载中国佛教会及各地佛教会的活动情况与重要文件。1934年7月16日停刊。

《人海灯》1933年10月在广东潮州创刊。1935年,自2卷13期起迁至香港出版。1937年6月,自第四卷第六期起,编辑部迁至上海。1937年8月停刊。

《佛学研究》上海《新夜报》的副刊,1935年2月16日创刊。主要登载佛学研究方面的文章。1935年10月9日停刊,共出35期。

《上海慈航周报》1935年3月23日创刊,主要内容有佛学论文、名僧评传等。1935年10月21日停刊。共出31期。

《佛教日报》1935年4月10日在上海创刊,上海佛教日报社出版。1937年8月23日起,因抗日战争兴起,改为四日合刊一张。同年12月28日停刊。

《觉有情》佛教刊物,原为半月刊,自1948年1月起,改为月刊。1939年10月1日创刊,上海大法轮书局出版。前期以杂文短论为多,后期尤以着重介绍国际佛教动态为其特色。1951年7月起改为数期合刊,1953年2月停刊,共出246期。

《弘化月刊》1941年7月1日在上海创刊,为上海印光大师永久纪念会会刊,其宗旨为宣传净土法门,弘扬印光法师净土遗教。1949年5月以后,《弘化月刊》改为弘化社出版,该刊确定以在教言教为方针,并宣传宗教政策,对当时佛教徒起到了安定团结的作用。1958年7月停刊,共出205期。

《妙法轮》初为月刊,1944年改为双月刊。1943年1月创刊,玉佛寺上海佛学院主办。该刊立意在于普及,不偏于任何一宗,凡有关经论提要、佛史探寻、寺院沿革,乃至译述海外佛教著作等等,颇受读者欢迎。1945年11月停刊。

《中国佛教季刊》中英文合刊,于1943年秋季创刊,锡兰佛教徒克兰佩任主编。主要内容有佛教教义、佛教史迹、中国佛教组织及其活动的消息报道等。停刊时间不详。

《觉群周报》1946年7月15日创刊于上海玉佛寺,这是抗战胜利后太虚在上海创办的一家佛教刊物。《觉群周报》登载的政治评论多,主要宣传太虚的佛教“问政而不干治”的主张。自1947年8月起,改为月刊。1947年12月停刊,共出57期。

《佛教公论》于1947年在上海创刊,由太虚主办,出至第五期后停刊。

《学僧天地》月刊,创刊于1948年1月1日,静安寺佛教学院创办。该刊

仅出六期。

《微妙声》 1936年创刊,系周叔迦领导的北平佛教协会旗下的佛学学术刊物。

《佛学月刊》 月刊,周叔迦于中国佛教学院创办,1937年创刊,1944年停刊。

《现代佛学》 1950年9月创刊,中国佛教协会成立后,转为佛协机关刊物,1960年将月刊改为双月刊,到1964年停刊,共出了144期。

《法音》 中国佛教协会会刊,前身为《现代佛学》,1981年更名为《法音》,1988年恢复为月刊,其宗旨是“发扬佛教优良传统,提倡人间佛教,启迪智慧,净化人心”。

《中国藏学》 1987年创刊,中国藏学研究中心主办,国内外公开发行。

《佛教文化》 季刊,1992年创刊,中国佛教文化研究所主办,国内外公开发行。主要以面向社会读者为主,用通俗易懂、体裁生动活泼的形式弘扬佛教文化。

《佛学研究》 年刊,1993年创刊,中国佛教文化研究所主办,国内外公开发行。该刊登载关于佛教经典、教理、教史以及其佛教文化遗产的研究,同海内外佛教界及社会各界交流学术研究成果,提高中国在世界佛教文化学术研究领域的地位。

《禅》 1989年创刊,河北省佛教协会主办,内部赠阅。

《闽南佛学院学报》 季刊,1989年创刊,闽南佛学院主办,内部发行。2002年起改为年刊,由岳麓书社公开出版。

《广东佛教》 双月刊,1988年创刊,广东省佛教协会主办出版,国内外发行。

《禅学研究》 禅学不定期丛刊,1992年创刊,江苏古籍出版社、南京大学东方文化研究院联合主办,江苏古籍出版社出版,公开发行。

《藏外佛教文献》 佛学不定期刊,宗教文化出版社,1995年12月起陆续出版。

《敦煌研究》 季刊,1983年创刊,敦煌研究院主办,以刊发国内外敦煌学研究成果和资料为主,国内外公开发行。

《佛学研究中心学报》 台湾地区佛学学术年刊,1996年创刊,台湾大学文学院佛学研究中心主办出版,主要收录与佛教相关之文学、史学、哲学、艺术、心理、教育等论文。

《华冈佛学学报》 台湾地区佛学学术年刊,1968年创刊,台湾中国文化学院“中华学术院佛学研究所”主办发行,主要收录与佛学相关的学术论文,1987年停刊。

《中华佛学学报》 台湾地区佛学学术年刊,前身为《华冈佛学学报》,1987年创刊。台湾中华佛学研究所主办。主要收录与佛学相关的学术论文。

《中华佛学研究》 台湾地区佛学学术年刊,1997年创刊,主要收录有关佛教的学术论文。

《因明杂志》 台湾地区因明学研究专刊,1977年创刊。

《华梵佛学学报》 台湾地区佛学学术年刊,1982年创刊,华梵大学主办。

《国际佛学研究》 台湾地区佛学学术年刊,1991年创刊,台湾国际佛学研究中心主办,主要收录有关佛教与佛学之文史哲研究的论文、书评等。

《圆光佛学学报》 台湾地区佛学学术年刊,1993年创刊,主要收录与佛教相关之学术性论文。

《佛光学报》 台湾地区佛学学术年刊,佛光山宗务委员会出版,1976年3月创刊,1981年5月停刊。

《法光学坛》 台湾地区佛学学术年刊,1997年创刊,主要收录与佛教相关的学术论文。

《慈光禅学学报》 台湾地区佛学学术年刊,1999年创刊,主要收录与禅学有关的学术性论文。

《佛教图书馆馆讯》 台湾地区佛学学术季刊,1995年创刊,财团法人伽耶山基金会发行,是一份属于佛教图书馆的专门性刊物。

3. 道教类刊物

《扬善半月刊》 半月刊,上海翼化堂张竹铭于1933年7月1日创刊发行,1937年8月停刊,共出99期。

《仙学》 月刊,又称《仙学月报》,于1939年1月创刊,到1941年8月停刊,共发行32期,由上海翼化堂书局出版。

《中国道教》 中国道教协会编辑出版的会刊,前身是1962年创办的《道教会刊》,1987年改为现名(季刊),1999年为适应道教发展的需要由季刊改为双月刊,国内外公开发行。

《上海道教》 季刊,1988年11月创刊,由上海市道教协会主办,内部发行。

《道教学探索》 台湾地区道教学学刊,台湾成功大学道教研究室与台南道教会合办,1989年创刊。

《三秦道教》 陕西省道教协会会刊,1986年创刊,内部发行。

《道家文化研究》 不定期出版,香港道教学院主办,先后由上海古籍出版社、中华书局出版。

《泉州道教文化》(《泉州民间信仰》) 1993年10月创刊,泉州市道教文化研究会主办,1997.11期起更名为《泉州民间信仰》。

4. 伊斯兰教类刊物

《清真月报》 国内首份伊斯兰教学术刊物,1912年于云南创刊。

《中国回教学会月刊》 中国回教学会会刊,1925年10月于上海创刊,初为月刊,1929年1月至1929年9月一度停刊,1929年10月复刊,改为季刊,仅出一册即停刊。该刊为一份以指导中国回教在宗教上之趋向的学术性刊物。

《伊斯兰学生》 1931年1月于上海创刊,以发表上海伊斯兰师范学校学生作品、刊登宗教和学术文章为主的伊斯兰教刊物。该刊不定期出版,先后共出五期,1935年8月停刊。

《绿旗》 伊斯兰教月刊,1939年10月于上海创刊,1941年底停刊。该刊以伊斯兰教新闻报道为主,并刊登伊斯兰教学者的文章,亦欢迎回教妇女投稿。

《人道》 伊斯兰教月刊,1934年6月于上海创刊,1937年停刊。该刊以伊斯兰教新闻报道为主,兼及伊斯兰教的教义、教史、调查等内容。

《月华》 伊斯兰教刊物,1929年11月5日创刊,是一个集宗教、教育、学术、文艺为一体的刊物,对宣传、倡导回族教育改革、普及伊斯兰知识和发展回族文化起到重要作用。

《突崛》 伊斯兰教刊物,1934年于南京创刊,是民国期间学术性较强、影响较大的一份伊斯兰教学刊。

《回族研究》 季刊,1991年创刊,宁夏社会科学院主办,以促进伊斯兰教学术研究的繁荣与发展,发表回族学术研究最新成果为宗旨。

《中国穆斯林》 双月刊,1957年7月创刊,中国伊斯兰教协会主办,国内外公开发行。

《上海穆斯林》 季刊,上海市伊斯兰教协会创办的内部刊物,1981年创刊,初名《简报》,后改称《上海伊协工作会讯》,1987年更名为《上海穆斯林通讯》,1993年6月改版为《上海穆斯林》季刊。

《甘肃穆斯林》 季刊,1991年9月创刊,甘肃省伊斯兰教协会主办,内部发行。

5. 天主教类刊物

《圣教杂志》 月刊,1912年于上海创刊,1938年停刊。该刊以宣传天主教教义为主,并讨论中西学术文化及经济社会问题。

《公教周刊》 1935年于上海创刊,1949年8月停刊,为中国天主教会第一份英文周刊。

《中国天主教》 双月刊,创刊于1964年,原名《信鸽》,后停刊。1980年复刊,改名为《中国天主教》;1994年改为双月刊。由中国天主教爱国会、中国天主教主教团联合主办,公开发行。

《天主教研究资料汇编》 1985年创刊,初为季刊,后改为双月刊,天主教上海教区光启社编辑出版,向国内天主教会发行。

《海外天主教动态资料》 半月刊,1984年创刊,天主教上海教区光启社编辑出版,向国内天主教会发行。

6. 基督教类报刊

《基督教文化评论》 年刊,1988年创刊。刘小枫、何光沪主编,贵州人民出版社出版。

《基督教文化学刊》 半年刊,1998年创刊,中国人民大学基督教文化研究所主办。

《基督宗教研究》 年刊,1999年创刊,中国社会科学院基督教研究中心主办,社会科学文献出版社出版。

《道风——基督教文化评论》(《道风——汉语神学学刊》) 半年刊,香港道风山汉语基督教文化研究所主办。前身为香港道风山基督教丛林的学术研究部于1934年创办的一份宗教神学半年刊《道风》,1979年一度因故停刊,至1995年重新复刊并更名为《道风——汉语神学学刊》,2000年起再次易名为《道风——基督教文化评论》。

《近代中国基督教史研究集刊》 年刊,1998年创刊,香港浸会大学历史系主办。

《生命与真理》 燕京大学宗教学院主办的基督教学刊,1926年创刊。

《紫晶》 燕京大学主办的基督教刊物,1930年创刊。

《金陵神学志》 季刊,1953年创刊,1957年停刊,1984年复刊。南京金陵协和神学院主办的理论性神学刊物,内部发行。

《天风》 月刊,创办于1945年,由中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会联合主办,国内外公开发行。

《燕京神学院院刊》 季刊,1988年创刊,燕京神学院主办,内部刊行。

(二) 主要宗教学论文集

《宗教、哲学、社会主义》，上海沪滨书局，1929。

《天主教在华传教史集》，罗光编，台湾光启出版社，1967。

《基督教入华百七十年纪念集》，林治平主编，台湾宇宙光出版社，1977。

《基督教与中国本色化国际学术研讨会论文集》，林治平主编，台湾宇宙光出版社，1980。

《近代中国与基督教论文集》，林治平主编，台湾宇宙光出版社，1981。

《因明论文集》，刘培育主编，甘肃人民出版社，1982。

《中国无神论论文集》，湖北人民出版社，1982。

《民间信仰与社会研讨会论文集》，台湾东海大学出版社，1982。

《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议论文集》，台湾辅仁大学出版社，1983。

《中国佛学论文集》，任继愈主编，陕西人民出版社，1984。

《徐光启研究论文集》，徐宗泽、吴德铎编，上海学林出版社，1986。

《南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会论文集》，台湾辅仁大学出版社，1987。

《台湾新兴宗教运动研讨会论文集》，台湾清华大学，1988。

《妈祖研究论文集》，朱天顺主编，鹭江出版社，1989。

《国际道教科仪及音乐研讨会论文集》，香港中文大学，1989。

《太虚诞生一百周年国际会议论文集》，香港法住出版社，1990。

《隋唐佛教会议论文集》，三秦出版社，1990。

《教案与近代中国——近代教案学术讨论会文集》，冯祖贻等主编，贵州人民出版社，1990。

《太虚诞生 100 周年国际会议论文集》，香港法住学会，1990。

《伊斯兰教与经济研究文集》，张永庆主编，宁夏人民出版社，1991。

《众妙之门——中国道教文化探索》，萧蓬父、罗炽主编，湖南教育出版社，1991。

《云南大理佛教论文集》，蓝吉富主编，台湾佛光出版社，1991。

《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》，中国义和团研究会编，齐鲁书社，1992。

《首届国际法门寺历史文化学术研讨会论文集》，张岂之、韩金科编，陕西人民教育出版社，1992。

《中国基督教大学论文集》，林治平主编，台湾宇宙光出版社，1992。

《纪念汤若望诞辰四百周年国际学术研讨会论文集》，台湾辅仁大学出版社，1992。

《中国佛教协会成立四十周年纪念文集》，中国佛协，1993。

《中印佛学泛论——傅伟勋教授六十大寿祝寿论文集》，台湾东大图书出版公司，1993。

《圆瑛大师圆寂四十周年纪念文集》，明旻主编，吴轩出版社，1993。

《道家思想文化——海峡两岸道家思想与道教文化研讨会论文集》，台湾宗教哲学研究社，1994。

《基督教与近代文化》，朱维铮主编，上海人民出版社，1994。

《基督教与中国现代化论文集》，林治平主编，台湾宇宙光出版社，1994。

《佛教与中国文化国际学术会议论文集》，台湾中华文化复兴运动总会宗教研究委员会，1995。

《中国教会大学历史文献研讨会论文集》，吴梓明主编，香港中文大学出版社，1995。

《玄奘研究论文集》，中州古籍出版社，1995。

《建构台湾文化的神学：神学与文化研讨会论文集》，陈南州编，台湾嘉义信福出版社，1995。

《佛教思想的传承与发展——印顺导师九秩华诞祝寿文集》，台湾东大图书公司，1995。

《西方文学与基督教论文集》，燕京研究院国际部编，北京大学出版社，1995。

《龙门石窟一千五百周年国际学术讨论会论文集》，龙门石窟研究所编，文物出版社，1996。

《中国嵩山少林寺建寺 1 500 周年国际学术研讨会论文集》，释永信、吴立民编，宗教文化出版社，1996。

《段文杰敦煌研究五十年纪念论文集》，国际图书出版公司，1996。

《台湾佛教学术研讨会论文集》，台湾财团法人佛教青年文教基金会，1996。

《佛教与社会关怀学术研讨会论文集》，台湾财团法人中华佛教百科文献基金会，1996。

《应慈法师圆寂三十周年纪念论文集》，百家出版社，1996。

《社会变迁与教会回应——交流会论文集》，张家兴主编，香港公教教研中心，1996。

《基督教文化与现代化》，中国社会科学院世界宗教研究所编，中国社会科学出版社，1996。

《中日佛教学术会议论文集》，杨曾文、镰田茂雄编，中国社会科学出版社，1997。

《东西方宗教伦理及其他——第三届中美哲学与宗教学研讨会论文集》，张志刚、斯图尔德主编，中央编译局出版社，1997。

《首届中原宗教学术研讨会》，河南省宗教文化研究会编，1997。

《石头希迁与曹洞宗》，王兴国、徐荪铭主编，岳麓书社，1997。

《金陵刻经处 130 周年学术研讨会论文集》，金陵刻经处，1997。

《宗教与神话论文集》，李亦园著，台湾立绪出版社，1997。

《东山法门与禅宗》，武汉出版社，1997。

《华梵大学儒佛会通学术研讨会论文集》(第 1 届)，台湾华梵大学哲学系，1997。

《华梵大学儒佛会通学术研讨会论文集》(第 2 届)，台湾华梵大学哲学系，1997。

《佛光山开山 30 周年纪念特刊》，台湾佛光山宗务委员会编，台湾佛光文化事业有限公司，1997。

《华梵大学儒佛会通学术研讨会论文集》(第 3 届)，台湾华梵大学哲学系，1998。

《台湾基督教史——研究与史料回顾论文集》，台湾宇宙光出版社，1998。

《对话：儒释道与基督教》，何光沪、许志伟主编，社会科学文献出版社，1998。

《本色之探——二十世纪中国基督教文化学术论文集》，张西平、卓新平主编，中国广播电视出版社，1999。

《当代宗教与社会文化——第一届当代宗教学术研讨会论文集》，郑志明主编，台湾南华大学，1999。

《华梵大学儒佛会通学术研讨会论文集》(第 4 届)，台湾华梵大学哲学系，2000。

《儒教问题争论集》，任继愈主编，宗教文化出版社，2000。

《二十一世纪基督宗教教育在亚洲多元文化社会中之角色》，台湾辅仁大学出版社，2000。

《印顺思想——印顺导师九秩晋五寿庆论文集》，蓝吉富主编，台湾正闻出版社，2000。

(三) 主要宗教学丛书

中国佛教典籍选刊，中华书局，1982 年起陆续出版。

道教典籍选刊，中华书局，1988 年起陆续出版。

现代佛学大系(60 册)，蓝吉富主编，台湾弥勒出版社，1983。共收集佛学著述 150 余种。

现代佛教学术丛刊(100 册)，张曼涛主编，1979 年于台湾大乘文化出版社出版。

禅宗全书(100 册)，蓝吉富主编，台湾文殊出版社，1977，汇集了近 600 种禅宗典籍。

世界佛学名著译丛，蓝吉富主编，台湾华宇出版社，搜集自日、英、梵、藏、法、巴

利等语文汉译的佛学名著百余种,共十辑 100 册。

现代佛学丛书,傅伟勋、杨惠南主编,台湾东大出版公司陆续出版。

基督教与近代中国历史文化系列,台湾宇宙光出版社,1981。

基督教历代名著集成,1955 年起在香港基督教辅侨出版社(后更名基督教文艺出版社)陆续出版(1955—1976)。

历代基督教学术文库,刘小枫主编,三联书店,1994 年陆续出版。主要涉及基督教的学术史文献,共分古代系列与现代系列两大系列。

基督教学术研究文库,刘小枫主编,上海三联书店出版。主要译介十九世纪以来欧美基督教文化中具有学术分量的典籍,亦刊行汉语学者的研究成果。

历代基督教思想学术文库,刘小枫主编,香港汉语基督教文化研究所 1995 年起陆续出版。本文库为基督宗教的思想史文献,以迻译原典为主,亦收汉语基督思想文典,共分三大系列,即古代系列、现代系列与研究系列。

伊斯兰文化丛书,中国社会科学院出版社,1994 年陆续出版。

中华民俗文丛,刘锡诚等主编,学苑出版社,1994 年出版,其中对多种民间信仰作了专题研究。

宗教与世界丛书,何光沪主编,四川人民出版社,1988 年起陆续出版。

当代世界宗教丛书,冯嘉芳主编,东方出版社,1996。

犹太文化丛书,顾晓鸣主编,上海三联书店出版。

汉译犹太文化名著丛书,傅有德主编,山东大学出版社 1996 年起陆续出版。

儒、释、道博士论文文丛,巴蜀书社 1999 年起陆续出版。

宗教文化丛书,王志远主编,共分三大系列,即专著系列、译著系列与普及系列,今日中国出版社,1989 年起陆续出版。

宗教文化丛书,商务印书馆,1999 年起陆续出版。

云南宗教文化研究丛书,云南人民出版社,1990 年起陆续出版,历年已出十余种。

宗教知识丛书,宗教文化出版社,2000。

道教研究丛书,李丰懋主编,台湾学生书局,1986 年起陆续出版。

中国教会大学文献目录丛书,吴梓明、梁元生合编,香港中文大学崇基学院宗教与中国社会研究中心,1996—1998。(共五辑)

辅仁大学神学丛书,台湾辅仁大学出版社出版。

宗教丛书(原名“南华管理学院宗教文化研究中心丛书”),台湾南华大学 1996 年起陆续出版。

当代基督宗教研究丛书,上海三联书店,1998 年起陆续出版。

宗教与思想丛书,卓新平主编,社会科学文献出版社,1999。

道家文化研究丛书,陈鼓应、汤一介主编,上海文化出版社,1999。

俄罗斯宗教哲学译丛,浙江人民出版社,2000。

基督教与中国文化史料丛刊,香港闻道出版社,1996年起陆续出版。

西方学术译丛,上海人民出版社,1986年起陆续出版。该丛书中所选著作主要以宗教学为主。

(四) 典籍、资料与工具书

1. 典籍

《中华大藏经》(汉文部分),中华大藏经编辑局编,中华书局出版。全书由三编组成,第一编为历代大藏经收集的编有千字文编号的典籍,即历代的正藏。该编106册已于1985—1997年全部出版。第二编是历代汉文大藏经中所收的没有千字文编号的典籍,即《续藏》。第三编收集历代大藏经未收的藏外逸典及近代新出现的佛教著译。

《中华大藏经》(藏文部分),《大藏经》对勘局编,1995年初,《中华大藏经·丹珠尔》(藏文)对勘本第一部由中国藏学出版社出版。至二十世纪末,《中华大藏经·丹珠尔》(藏文)对勘本(拟出70多部)已出版大部。《中华大藏经·甘珠尔》的对勘工作也正在进行之中。

《频伽藏》,本世纪所编印的第一部大藏经,全称《频伽精舍校刊大藏经》,因英籍犹太人哈同资助,又称《哈同大藏经》。这是清末至民国初年的私版铅印本,上海频伽精舍编辑出版,1909—1913年出版。最近,九州出版社经数年修补加工,重刊《频伽大藏经》,精装100册。

《普慧藏》,又名《民国增修大藏经》,1943年由盛普慧出资在上海成立普慧《大藏经》刊行会,由芝峰、黄幼希、范古农、李圆净、许圆照等人负责编辑,经过数年经营,印出100册。后因财力不济,编印中辍,未能依计划全部完成,故发行面不广。此藏虽未完成,但由于校勘精良,校注详尽,加之翻巴利文的经典为汉文,以补历代藏经之缺等,故学术价值较高。

《大藏经补编》(36册),蓝吉富主编,台湾华宇出版社,1986。

《宋藏遗珍》(《赵城藏》,120册),上海影印宋版藏经会与北平三时学会1933年影印出版。

《敦煌大藏经》,1988年由星星出版公司发起,组织编委会负责编辑,由台北前景出版社影印出版的敦煌佛典写体大藏经。该藏以北京图书馆所藏敦煌佛典

写体为基础进行整理,同时增补以英、法、日、俄等国及国内各地所藏经卷的照片。《敦煌大藏经》分正续两编出版,正编部分共 63 册,以《开元释教录》的体系为蓝本进行整理,前 60 册为汉文部分,后 3 册为古代民族文字部分。

《佛教大藏经》(共 82 册),台湾佛教书局,1978。

《大正藏》,台湾新文丰公司,1973 年影印出版。

《龙藏》,中国佛教协会,1988。

《续藏经》(涵芬楼本),上海商务印书馆涵芬楼 1923 年影印。

《磧砂大藏经》,1931 年影印出版。

《藏要》,南京支那内学院,上海仿宋书局,1929。

《佛光大藏经》,台湾佛光山编藏处 1977 年开始编纂出版,计划将全部佛典分为阿含、般若、禅、净土、法华、华严、唯识、秘密、声闻、律、本缘、史传、图像、仪志、艺文、杂等十六藏。已经完成阿含藏(17 册)、禅藏部(61 册)、般若藏(42 册)、净土藏(31 册)。

《文殊大藏经》,1987 年始由台湾文殊佛教文化中心编印,文殊出版社出版,计划出 174 册,但实际上只出版了三十余册便停止编辑。

《道藏》(涵芬楼本),以北京白云观所藏明《道藏》为底本,由上海涵芬楼书馆印制 350 部,完成于 1923—1926 年间。

《正统道藏》,台北艺文出版社,1977 年影印出版。

《道藏》,上海书店、文物出版社、天津古籍出版社,1988 年影印出版。

《重刊道藏辑要》,四川成都二仙庵 1906 年出版。

《道藏精华录》(10 集),民国初年丁福保编辑,收入道书 100 种,分为 10 集,每集 10 种,共计 148 卷,其中有《道藏》未收道书。此书现有浙江古籍出版社 1989 年影印本。

《道藏精华》,台湾道教学者萧天石,自二十世纪五十年代开始收集整理道教古书秘籍,主持编纂《道藏精华》,陆续出版了 17 集,加外集 2 部。所收道书多达八百余种,其中多为内丹养生著作,也包括明《道藏》未收的道书古本、孤本和手抄本秘籍。该书由台湾自由出版社从 1956 年开始陆续影印出版。

《藏外道书》,由胡道静、陈耀庭、段文贵、林万清等主编,并由巴蜀书社 1992 年 8 月出版前二十册,1994 年 12 月出版后 16 册,总计 36 册。该丛书所收道书均是明《道藏》和《万历续道藏》所未收,包括成书于明代以前而《道藏》未收的道书和万历之后至解放前的各种道书,尤以后者居多,另有一些明《道藏》已收道书的不同版本等,共收书 1 016 种。

《可兰经》,铁铮译,1927 年在北京出版,这是我国最早的汉译全文本。

《汉译古兰经》,姬觉弥等人译,1931 年在上海出版。

- 《古兰经译解》(甲本),王静斋译解,1932 年在北京出版。
- 《古兰经译解》(乙本),王静斋译解,1942 年在宁夏出版。
- 《古兰经译解》(丙本),王静斋译解,1943 年在北京出版。
- 《古兰经汉译附传》,刘锦标译,1943 年于北京出版。
- 《古兰经大义》,杨仲明译,1958 年于北京出版。
- 《古兰经国语译解》,时子周译,1958 年于台北出版。
- 《古兰经》,马坚译,中国社会科学出版社,1981。
- 《古兰经》(维吾尔文译本),买买提·赛来译,民族出版社,1986。
- 《古兰经韵译》,林松译,中央民族学院出版社,1988。
- 《古兰经》,全道章译,1989 年于南京出版。
- 《古兰经》(哈萨克文译本),哈再孜与马哈什合译,民族出版社,1990。
- 《新旧约全书》(官话和合本),1919 年出版。
- 《新译新约》,吕振中译,1946 年出版。
- 《新约全书》,王元德译,1933 年出版。
- 《串珠注解原文释词重译新旧约全书》,朱宝惠译,1939 年出版。
- 《新译新约全集》,肖铁笛译,1964 年在香港出版。
- 《当代圣经》(《新旧约全书》),香港圣经公会,1979。
- 《死海古卷》,王荫荫译,商务印书馆,1995。
- 《五十奥义书》,徐梵澄译,中国社会科学出版社,1984。
- 《薄伽梵歌》,张保胜译,中国社会科学出版社,1989。

2. 资料

- 《批评非基督教言论汇刊全编》,上海美华浸会,1927。
- 《中西交通史料汇编》,张星烺编,北京辅仁大学,1930。
- 《康熙与罗马使节关系文书影印本》,陈垣辑,北京故宫博物院,1932。
- 《中国伊斯兰教史纲要参考资料》,白寿彝著,上海交通书局,1948。
- 《敦煌变文汇录》,周绍良编,上海出版公司,1954。
- 《天主教东传文献》,吴相湘主编,台湾学生局,1965。
- 《天主教东传文献继编》,吴相湘主编,台湾学生局,1966。
- 《天主教东传文献三编》,吴相湘主编,台湾学生局,1972。
- 《教务教案档》,台湾中央研究院近代史所编,1974—1981。
- 《中国佛教思想资料选编》,石峻、楼宇烈等编,中华书局,1981—1992。
- 《妈祖研究资料汇编》,萧一平等编,福建人民出版社,1987。

《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》,李兴华、冯今源编著,宁夏人民出版社,1985。

《中国各民族原始宗教资料集成》(1—6册),吕大吉、何耀华主编,中国社会科学出版社,1991—1999。

《妈祖文献资料》,蒋国钺编,福建人民出版社,1990。

《中国民间信仰史料汇编首辑》,李丰懋编,1988年于台湾出版。

《清代以来中央政府对西藏的治理与活佛黑心世制度史料汇编》,赵学毅等编,华文出版社,1996。

《六世班禅朝觐档案选编》,李鹏年、陈锵仪主编,中国藏学出版社,1996。

《元代白莲教资料汇编》,杨讷编,中华书局,1989。

《民元以来关于天主教论文索引》,朱亦末编辑,载《新北辰》第3—4期。

《近代华人神学文献》,林荣洪编,香港天道书楼,1986。

《回族与中国伊斯兰教古籍资料汇编》,宁夏社会科学院宗教研究所影印出版。

《藏外佛教文献》,方广钊主编,宗教文化出版社,1995年起不定期出版。

《汉文佛经中的印度哲学史料》,汤用彤选编,商务印书馆,1994。

《天主教、基督教在广西资料汇编》,骆良、陈仁华等编,广西民族出版社,1985。

《大足石刻铭文录》,郭相颖主编,重庆出版社,1999。

《房山石经题记汇编》,中国图书馆金石组等编,书目文献出版社,1987。

《明末清初耶稣会文献汇编》,郑安德编,北京大学宗教研究所,2000。

《茅山道院历代碑铭录》,杨世华编,上海科学技术文献出版社,2000。

3. 辞典

《宗教词典》,任继愈主编,上海辞书出版社,1981。

《辞海·宗教分册》,夏征农主编,上海辞书出版社,1983。

《中国大百科全书·宗教卷》,罗竹风主编,中国大百科全书出版社,1988。

《中国宗教名胜辞典》,任宝根、杨光文编著,四川人民出版社,1989。

《宗教词典》,谢路军主编,学苑出版社,1999。

《宗教大辞典》,任继愈主编,上海辞书出版社,1998。

《英汉汉英世界宗教辞典》,杜友良编,中国对外翻译出版社,1994。

《佛学小辞典》,孙祖烈编著,初版于1919年,1984年长春古籍书店影印出版,共收辞一万多条,是中国第一部佛学辞典,为初级学佛者的工具书。

《佛学大辞典》,丁福宝编著,1922年初出版。1984年由文物出版社影印出版。是中国近代以来第一部大型佛学工具书。

《实用佛学辞典》，何子培、高观庐编，上海佛学书局，1934年出版，1986年浙江古籍出版社影印出版，收录辞目约两万条。

《法相辞典》，朱芾煌编，成书于1937年，1939年由商务印书馆出版，是中国第一部法相学辞典。

《佛家名相通释》，熊十力著，初版1937年，东方出版中心1985年再版。

《中国佛教》(1—4)，中国佛教协会编，知识出版社，1980—1989。

《佛光大辞典》，释慈怡编，台湾佛光山出版社，1988。

《现代佛学小辞典》，陈兵编著，成都出版社，1996。

《中国佛教人名大辞典》，震华法师遗稿，上海辞书出版社，1999。

《中国佛学人名辞典》，明复主编，中华书局，1987年影印出版。

《佛教大辞典》，吴汝均著，商务印书馆国际有限公司，1992。

《中国佛教百科全书》(十册)，蓝吉富主编，台湾中华佛教百科文献基金会，1994。

《中国佛教人名大辞典》，上海辞书出版社，1999。

《仙学辞典》，戴源长编，台湾真善美出版社，1962。

《道学辞典》，戴源长编，台湾真善美出版社，1971。

《道教大辞典》，李叔还编，台湾巨流图书公司，1979。

《中国正统道教大辞典》，杨逢时著，台湾逸群图书有限公司，1985。

《道教简明辞典》，黄德海、李刚编著，四川大学出版社，1991。

《道教大辞典》，闵智亭、李养正主编，华夏出版社，1994。

《中华道教大辞典》，胡孚琛主编，中国社会科学出版社，1995。

《道教小辞典》，钟肇鹏主编，上海辞书出版社，2000。

《伊斯兰教简明辞典》，郑勉之主编，江苏古籍出版社，1993。

《中国伊斯兰百科全书》，宛耀宾总主编，四川辞书出版社，1994。

《伊斯兰教辞典》，金宜久主编，上海辞书出版社，1997。

《圣经辞典》，海丁氏(James Hastings)编，上海广学会译辑，上海广学会1916年出版。

《圣经备要》，雷振华著，李时安述，汉口中华圣教书局，1920。

《圣经辞典》，香港思高圣经学会1974年编著出版。

《圣经辞典》，代彭康、陈邦俊主编，陕西人民出版社，1989。

《圣经百科全书》，上海协和书局编，协和书局，1925。

《基督教文化百科全书》，丁光训、杨慧林等编，济南出版社，1991。

《简明基督教百科全书》，中国大百科全书出版社上海分社编，中国大百科全书出版社，1992。

《基督教词典》，丁光训、卓新平主编，北京语言学院出版社，1994。

- 《圣经百科词典》，梁工主编，辽宁人民出版社，1990。
- 《神学辞典》，台湾辅仁神学著作编译会编，台湾光启出版社，1996。
- 《最新实用神学名辞辞典》，赵中辉编，台湾基督教改革宗翻译社，1983。
- 《圣经新约人名辞典》，白晓云编译，天津人民出版社，1989。
- 《袖珍圣经辞典》，香港基督教文艺社编辑部编，香港基督教文艺社。
- 《圣经人物辞典》，黄建华编，花城出版社，1991。
- 《中国民间秘密宗教辞典》，濮文起主编，四川辞书出版社，1996。
- 《敦煌学大辞典》，季羨林主编，上海辞书出版社，1998。
- 《中国民间信仰风俗辞典》，王景琳、徐陶编，中国文联出版公司，1992。
- 《犹太百科全书》，徐新、凌继尧主编，上海人民出版社，1993。

4. 目录、索引与提要

- 《敦煌遗书最新目录》，黄永武编著，台北新文丰出版公司，1986。
- 《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》，许国霖编著，上海商务印书馆，1937。
- 《新编汉文大藏经目录》，吕澂著，载《吕澂佛学论著选集（三）》，齐鲁书社，1991。
- 《民国时期总书目（1911—1949）：宗教》，北京图书馆编，书目文献出版社，1994。
- 《中国大陆宗教文章索引》（上、下），王雷泉主编，台湾东初出版社，1995。
- 《中国学术名著提要·宗教学卷》，陈士强、王雷泉、郭建庆主编，复旦大学出版社，1997年出版。
- 《明清间耶稣会士译著提要》，徐宗泽编著，中华书局，1949。
- 《敦煌古籍叙录》，王重民编著，商务印书馆，1958。
- 《二十二种大藏经通检》，童玮编著，中华书局，1997。
- 《敦煌遗书总目索引》，王重民、刘恕铭等编，1962。
- 《中国宝卷总目》，车锡伦编，台湾中央研究院中国文哲研究所筹备处，1998。
- 《宝卷综录》，李世瑜著，中华书局，1961。
- 《道藏提要》，任继愈主编，中国社会科学出版社，1991。
- 《道藏分类解题》，朱越利著，华夏出版社，1996。
- 《道藏子目引得》，翁独健编著，北平燕京大学哈佛燕京学社引得编纂处，1935。
- 《中国伊斯兰教文献译著提要》，余振贵、杨怀中著，宁夏人民出版社，1993。
- 《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，钟鸣旦、杜鼎克等编辑，台湾辅仁大学神学院，1996。
- 《中国基督教史研究书目——中、日文专著与论文目录》，台湾中华福音神学院中国教会史研究中心编，台湾中华福音神学院出版社，1981。

《1949年以来中国基督教研究论著目录》，张西平等编。

《道藏丹药异名索引》，黄兆汉编，1989。

《中华基督教文字索引》，上海广协书局编，1933。

《中国基督教史书目——初编》，赵天恩编，香港中国神学研究院，1970。

《台湾民间信仰研究书目》，林美容编，台湾中央研究院民族学研究所，1991。

《佛教图书分类法》，台湾香光尼众佛学院图书馆编，台湾香光书乡出版社，1996。

《中华民国六十年来佛教论文目录》，台湾中国佛教会文献委员会编辑印行，1975。

《敦煌佛教经录辑校》(上下册)，方广锠校，江苏古籍出版社，1997。

《英国图书馆藏敦煌遗书目录(斯 6981 号—斯 8400 号)》，方广锠编，宗教文化出版社，2000。

四、重要研究成果书目与 部分主要译著书目

(一) 重要研究成果书目

(按年排序,同年不分先后)

- 《燕京开教略》,樊国梁著,救世堂,1905。
- 《佛教学大纲》,谢无量著,1913。
- 《孔教论》,陈焕章著,上海商务印书馆,1913。
- 《元也里可温教考》,陈垣著,1917。
- 《迷信与心理》,陈大齐著,北京大学新潮社,1920。
- 《迷信与科学》,颁久、愈之、乔峰、幼雄著,商务印书馆,1923。
- 《基督教哲学》,赵紫宸著,苏州中华基督教文社,1926。
- 《因明纲要》,吕澂著,商务印书馆,1926。
- 《因明大疏删注》,熊十力著,商务印书馆,1926。
- 《国内近十年来之宗教思潮》,燕京华文学校,1927。
- 《天主教传入中国概况》,圣教杂志社编,上海土山湾印书馆,1928。
- 《佛学概论》,王恩洋著,南京支那内学院,1929。
- 《蒙藏佛教史》,妙舟著,上海佛学书局,1929。
- 《迷信与传说》,容肇祖著,中山大学,1929。
- 《中国神话研究 ABC》,茅盾著,世界书局,1929。
- 《景教碑考》,冯承钧著,商务印书馆,1931。
- 《中国佛教史》,蒋维乔著,商务印书馆,1931。
- 《天主教传行中国考》,萧若瑟著,河北献县天主堂,1931。
- 《因明学》,陈望道著,世界书局,1931。
- 《伊斯兰教概论》,马邻翼著,商务印书馆,1933。

- 《中国宗教思想史大纲》，王治心著，中华书局，1933。
- 《中国佛学史》（第一编），周叔迦著，北平直隶书局，1933。
- 《西藏佛学原论》，吕澂著，商务印书馆，1933年。
- 《西藏佛教史》，李翊灼著，中华书局，1933。
- 《圣教宗与中国》，徐景贤编著，杭州我存杂志社，1933。
- 《迷信》，费鸿年著，中华书局，1933。
- 《道教史概论》，傅勤家著，商务印书馆，1934。
- 《道教史》上册，许地山著，商务印书馆，1934。
- 《基督教纲要》，谢扶雅著，1934。
- 《中国回教史研究》，金吉堂著，北京成达师范学校，1935。
- 《耶稣传》，赵紫宸著，上海青年协会书局，1935。
- 《宗教心理学》，夔德义著，齐鲁《神学丛书》，1935。
- 《基督教在中古欧洲的贡献》，杨昌栋著，燕京宗教学院，1936。
- 《佛学研究十八篇》，梁启超著，中华书局，1936。
- 《中国道教史》，傅勤家著，商务印书馆，1937。
- 《佛家名相通释》，熊十力著，北京大学，1937。
- 《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》，许国霖编著，上海商务印书馆，1937。
- 《法相唯识学》，太虚著，商务印书馆，1938。
- 《汉魏两晋南北朝佛教史》，汤用彤著，商务印书馆，1938；中华书局，1955。
- 《中国天主教传教史概论》，徐宗泽著，上海圣教杂志社，1938。
- 《因明大义蠡测》，陈大齐著，1938年油印本，1945年重庆铅印出版。
- 《释氏疑年录》，陈垣著，辅仁大学，1939。
- 《续比丘尼传》，震华著，镇江竹林寺，1939。
- 《基督教思想史》，彭彼得著，上海广学会，1939。
- 《密教通关》，持松著，1939年于上海排印出版。
- 《南宋初河北新道教考》，陈垣著，辅仁大学，1940。
- 《中国基督教史纲》，王治心著，上海青年协会书局，1940。
- 《中国基督教史课本》，王治心著，上海广学会，1940。
- 《扶乩迷信的研究》，许地山著，商务印书馆，1940。
- 《中国佛教史》，黄忏华著，商务印书馆，1940。
- 《中国回教史》，傅统先著，商务印书馆，1940。
- 《基督教与现代思想》，谢扶雅著，上海青年协会书局，1941。
- 《基督教在中国之概况》，恭思道著，上海中华圣公会。
- 《基督教与文学》，朱维之著，上海青年协会书局，1941。

《中国回教史鉴》，马以愚著，长沙商务印书馆，1941。

《东方教会史》，罗金声著，上海广学会，1941。

《没有人看见过上帝》，吴耀宗著，上海青年协会书局，1943。

《中国回教小史》，白寿彝著，重庆商务印书馆，1943。

《印藏佛教史》，刘立千著，华西大学华西边疆研究所，1946。

《基督教进解》，赵紫宸著，上海青年协会书局，1947。

《方豪文录》，方豪著，北平上智馆，1948。

《天主教在中国》，牛若望著，香港真理学会，1948。

《道藏源流考》，陈国符著，中华书局，1949。

《明清间耶稣会士译著提要》，徐宗泽编著，中华书局，1949。

《印度哲学史略》，汤用彤著，重庆独立出版社，1949。

《佛法概论》，印顺著，厦门佛学院 1949 年刊行，1960 年收入《妙云集》台湾正闻出版社版。

《台湾宗教沿革志》，林学周著，台湾佛教月刊社，1950。

《徐光启传》，罗光著，香港公教真理学会，1953。

《中西交通史》，方豪著，台湾中华文化出版事业委员会，1953。

《中国佛教史籍概论》，陈垣著，北京科学出版社，1955。

《老子想尔注校笺》，饶宗颐著，香港大学，1955。

《敦煌变文集》，王重民、向达等编，人民文学出版社，1957。

《瑜伽师地论科句披寻记汇编》，韩清净著，三时学会 1959 年油印，1989 年上海佛教会影印。科学出版社纽约公司，1999 年排印出版。

《利玛窦传》，罗光著，台湾光启出版社，1960。

《宗教音乐·湖南音乐普查报告附录》，杨荫浏著，音乐出版社，1960。

《中国古代宗教与神话考》，丁山著，龙门联合书局，1961。

《中国古代宗教系统——帝道后土研究》，杜而未著，华明书局，1961。

《教廷与中国使节史》，罗光著，台湾光启出版社，1961。

《达赖喇嘛传》，牙含章著，三联书店资料室，1963。

《原始宗教》，朱天顺著，上海人民出版社，1964。

《宋元道教之发展》，孙克宽著，台湾东海大学，1965。

《李之藻研究》，方豪著，台湾商务印书馆，1966。

《说一切有部为主的论书与论师之研究》，印顺著，台湾正闻出版社，1967。

《中国天主教史人物传》，方豪著，台湾光启出版社，1967—1973。

《元代道教之发展》，孙克宽著，台湾东海大学，1968。

《宗教哲学》，杨绍南著，台湾商务印书馆，1969。

- 《方豪六十自定稿》，方豪著，1969。
- 《原始佛教圣典之集成》，印顺著，台湾正闻出版社，1970。
- 《敦煌石室讲经文研究》，邵红著，台湾大学文学院，1970。
- 《基督教与中国近代化论集》，林治平著，台湾商务印书馆，1970。
- 《中国天主教史大事年表》，顾保鸽编，台湾光启出版社，1970。
- 《中国禅宗史》，印顺著，台湾正闻出版社，1971。
- 《基督教与中国思想》，谢扶雅著，香港基督教文艺出版社，1971。
- 《敦煌讲经变文研究》，罗宗涛著，台北文史哲出版社，1972。
- 《基督教在华早期传播史》，陈健夫著，香港浸信会出版部，1972。
- 《中国佛教近代史》，释东初著，台湾东初出版社，1974。
- 《儒宗神教的考证》，陈要南著，台湾鸾友杂志社，1974。
- 《全真仙派源流》，陈志滨著，台湾全真教出版社，1974。
- 《道家养生学概要》，萧天石著，台湾自由出版社，1974。
- 《基督教与中国》，林治平著，台湾宇宙光出版社，1975。
- 《佛性与般若》，牟宗三著，台湾学生书局，1975。
- 《台湾民间宗教信仰》，董芳苑著，台湾长青文化事业出版公司，1975。
- 《三自爱国运动与救赎之观念》，李行庄著，香港中文大学，1976。
- 《中国基督教史》，杨森富著，商务印书馆，1978。
- 《西方哲学中的天道与上帝》，李杜著，台湾联经出版公司，1978。
- 《道德经之自然观及其神学意义：中国本色化神学方法论之探究》，王宪治著，台湾东南亚神学研究院，1978。
- 《七十年来中国基督教通史的研究》，查时杰著，台湾宇宙光出版社，1978。
- 《中国佛学源流略讲》，吕澂著，中华书局，1979。
- 《印度佛学源流略讲》，吕澂著，上海人民出版社，1979。
- 《基督教史纲》（上），杨真著，三联书店，1979。
- 《基督教与中国历史图书论文集》，林治平与查时杰著，台湾宇宙光出版社，1979。
- 《律学》，释妙因著，台湾天华出版事业股份有限公司，1979。
- 《中国佛教》（1—4），中国佛教协会编，知识出版社，1980—1989。
- 《青年黑格尔对基督教的批判——论基督教的实定性》，薛华著，中国社会科学出版社，1980。
- 《东西方融合：利玛窦与儒学》，杨意龙著，香港大学出版社，1980。
- 《中国佛教史》（1—3），任继愈主编，中国社会科学出版社，1981—1988。
- 《传教士与近代中国》，顾长声著，上海人民出版社，1981。
- 《徐光启年谱》，梁加勉编，上海古籍出版社，1981。

- 《徐光启》，王重民著，上海人民出版社，1981。
- 《基督教与中国社会变迁》，吴利明著，基督教文艺出版社，1981。
- 《华严宗哲学》，方东美著，台湾黎明文化事业股份有限公司，1981。
- 《宁夏伊斯兰教教派概要》，勉维霖著，宁夏人民出版社，1981。
- 《隋唐佛教史稿》，汤用彤著，中华书局，1982。
- 《道教全真大师丘长春》，周绍贤著，台湾商务印书馆，1982。
- 《中国古代基督教及开封犹太人》，江文汉著，知识出版社，1982。
- 《西藏佛教史略》，王辅仁著，青海人民出版社，1982。
- 《中国古代宗教初探》，朱天顺著，上海人民出版社，1982。
- 《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，马通著，宁夏人民出版社，1983。
- 《中国伊斯兰史存稿》，白寿彝著，宁夏人民出版社，1983。
- 《儒学与基督教的首次相遇》，杨意龙著，香港大学出版社，1983。
- 《明末清初西洋传教士对中国的贡献》，刘敏元著，台湾精华出版社，1983。
- 《中国境内犹太人的若干问题——开封的犹太人》，潘光旦著，北京大学出版社，1983。
- 《商代周祭制度》，常玉芝著，中国社会科学出版社，1983。
- 《西藏宗教概述》，彭英全著，西藏人民出版社，1983。
- 《古代摩尼教》，林悟殊著，商务印书馆，1983。
- 《道家 and 道教思想研究》，王明著，中国社会科学出版社，1984。
- 《中国大乘佛学》，方东美著，台湾黎明文化事业股份有限公司，1984。
- 《天道钩沉——一贯道调查报告》，宋光宇著，著者自印，1984。
- 《老子的月神宗教》，杜而未著，台湾学生书局，1984。
- 《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》，李兴华、冯今源编著，宁夏人民出版社，1985。
- 《台湾的民间信仰》，姜义镇著，台湾武陵出版社，1985。
- 《游心法海六十年》，印顺著，正闻出版社，1985。
- 《民主世纪的佛教》，释东初著，东初出版社，1985。
- 《中国佛教哲学简史》，严北溟著，上海人民出版社，1985。
- 《唐代文学与佛教》，孙昌武著，陕西人民出版社，1985。
- 《契理契机的人间佛教》，印顺著，台湾正闻出版社，1985。
- 《西藏佛教诸派宗义》，李冀诚、许得存编著，今日中国出版社，1985。
- 《旅向亚洲的神学：一个本色化神学的探讨》，黄伯和著，台湾人光出版社，1985。
- 《萨满教研究》，秋浦主编，上海人民出版社，1985。
- 《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，顾长声著，上海人民出版

社,1985。

《东正教和东正教在中国》,张绥著,学林出版社,1986。

《先天大道系统研究》,林万传著,台南葳巨出版社,1986。

《明代道教正一派》,庄宏谊著,台湾学生书局,1986。

《中国社会与宗教》,郑志明著,台湾学生书局,1986。

《佛教哲学》,方立天著,中国人民大学出版社,1986。

《五十年来汉唐佛教寺院经济研究(1934—1984)》,何兹全编,北京师范大学出版社,1986。

《六朝隋唐仙道类小说研究》,李丰懋著,台湾学生书局,1986。

《中国民间诸神》,刘群著,河北人民出版社,1986。

《大陆天主教四十年大事记》,罗渔、吴雁、李震著,台湾辅仁大学出版社,1986。

《班禅额尔德尼传》,牙含章著,西藏人民出版社,1987。

《全真教与大蒙古国帝室》,郑素春著,台北学生书局,1987。

《中西交通史》(上、下),方豪著,岳麓书社 1987。

《中国教案史》,张力、刘鉴唐著,四川社会科学出版社,1987。

《明清间在华的天主教耶稣会士》,江文汉著,知识出版社,1987。

《西藏佛教发展史略》,王森著,中国社会科学出版社,1987。

《教派源流综述》(藏文版),白玛根桑著,四川民族出版社,1987。

《中国社会主义时期的宗教问题》,罗竹风主编,上海社会科学院出版社,1987。

《摩尼教及其东渐》,林悟殊著,中华书局,1987。

《明清白莲教研究》,喻青松著,四川人民出版社,1987。

《唐代士大夫与佛教》,郭绍林著,河南大学出版社,1987。

《唐五代敦煌寺户制度》,姜伯勤著,中华书局,1987。

《明代道教正一派》,庄宏谊著,台湾学生书局,1987。

《杨廷筠:明末天主教儒者》,钟鸣旦著,香港圣神研究中心,1987。

《中国基督教百年史》,汤清著,香港道声出版社,1987。

《中国宗教史》,陈佳荣著,香港学津出版社,1988。

《基督教哲学》,尹大贻著,四川人民出版社,1988。

《古代基督教史》,徐怀启著,华东师范大学出版社,1988。

《中国道教史》(1—4),卿希泰主编,四川人民出版社,1988—1995。

《魏晋南北朝时期的道教》,汤一介著,陕西师范大学出版社,1988。

《明代道士张三丰考》,黄兆汉著,台湾学生书局,1988。

《中国道教发展史略述》,南怀瑾著,台湾老古文化事业公司,1988。

《台湾民间宗教论集》,郑志明编,台湾学生书局,1988。

《明末中国佛教之研究》，圣严法师著，台湾学生书局，1988。

《宋代儒释调和论及排佛论之演进——王安石之融通儒释及程朱学派之排佛反王》，蒋义斌著，台湾商务印书馆，1988。

《西夏佛教史略》，史金波著，宁夏人民出版社，1988。

《西藏佛教史》，许明银著，台湾中央文物供应社，1988。

《格鲁派史略》（藏文），赛仓·罗藏华丹著，民族出版社，1988。

《佛教与中国文学》，孙昌武著，上海人民出版社，1988。

《唐音佛教辨思录》，陈允吉著，上海古籍出版社，1988。

《宗密》，冉云华著，台湾东大图书公司，1988。

《人间净土的追寻——中国近世佛教思想研究》，江灿腾著，台湾稻香出版社，1988。

《台湾佛教寺院总录》，朱其麟主编，台湾华宇出版社，1988。

《中国佛教教育：儒佛道教育比较研究》，丁钢著，四川教育出版社，1988。

《南宋金元时期的道教》，詹石窗著，台湾学生书局，1988。

《希伯来文化》，朱维之主编，浙江人民出版社，1988。

《天主教的政治观》，邬昆如著，台湾辅仁大学出版社，1988。

《中国天主教史人物传》（上、中、下），方豪著，中华书局，1988。

《道教概说》，李养正著，中华书局，1989。

《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》，胡孚琛著，人民出版社，1989。

《南宋金元的道教》，詹石窗著，上海古籍出版社，1989。

《宗教学通论》，吕大吉主编，中国社会科学出版社，1989。

《中国天主教的过去与现在》，顾裕禄著，上海社会科学院出版社，1989。

《清代八卦教》，马西沙著，中国人民大学出版社，1989。

《圣经文学二十讲》，朱维之著，人民文学出版社，1989。

《神秘的萨满世界》，乌丙安著，上海三联书店，1989。

《噶举派史略》，措如次朗著，民族出版社，1989。

《宁玛教派史略》，措如次朗著，民族出版社，1989。

《藏族宗教史之实地研究》，李安宅著，中国藏学出版社，1989。

《萨迦派史略》，贝瓦尔·确列多杰著，民族出版社，1989。

《虚云和尚年谱》，岑学吕编，大悲印经会，1989。

《中国近代佛学思想史稿》，郭朋、廖自力、张新鹰著，巴蜀书社，1989。

《汉化佛寺与寺院生活》，白化文著，天津人民出版社，1989。

《天主教的社会思想》，黄俊杰著，台湾辅仁大学出版社，1989。

《中国古代巫术：宗教的起源和发展》，梁钊韬著，中山大学出版社，1989。

- 《西方宗教学研究导论》，卓新平著，中国社会科学出版社，1990。
- 《现代中国佛教思想论集（一）》，江灿腾著，台湾新文丰出版公司，1990。
- 《中国僧官制度史》，谢重光、白文固著，青海人民出版社，1990。
- 《法尊法师佛学论文集》，中国佛教文化研究所，1990。
- 《藏传因明学》，杨化群著译，西藏人民出版社，1990。
- 《觉囊派史略》（藏文），云登桑布著，民族出版社，1990。
- 《中国道教史》，任继愈主编，上海人民出版社，1990。
- 《天师道史略》，张继禹著，华文出版社，1990。
- 《天师道》，郭树森主编，上海社会科学出版社，1990。
- 《内丹养生功法指要》，王沐著，东方出版社，1990。
- 《台湾的政教冲突》，林本炫著，台湾稻香出版社，1990。
- 《伊斯兰教史》，金宜久主编，中国社会科学出版社，1990。
- 《犹太教与中国开封犹太人》，张绥著，三联书店上海分店，1990。
- 《中国民间信仰》，金泽著，浙江教育出版社，1990。
- 《宗教与自觉：台湾本土宣教初探》，黄伯和著，台湾稻香出版社，1990。
- 《萨满教与神话》，富育光著，辽宁大学出版社，1990。
- 《人道与神道》，吕大吉著，上海人民出版社，1991。
- 《宗教学概论》，罗竹风主编，华东师范大学，1991。
- 《中国宗教史》，王友三主编，齐鲁书社，1991。
- 《道藏提要》，任继愈主编，中国社会科学出版社，1991。
- 《道教与科学》，金正耀著，中国社会科学出版社，1991。
- 《道教通论》，牟钟鉴等著，齐鲁书社，1991。
- 《道教新论》，龚鹏程著，台湾学生书局，1991。
- 《道经总论》，朱越利著，辽宁教育出版社，1991。
- 《佛教哲学》，方立天著，中国人民大学出版社，1991。
- 《佛教大藏经史》，方广锬著，中国社会科学出版社，1991。
- 《佛教史》，杜继文主编，中国社会科学出版社，1991。
- 《藏传佛教》，李冀诚著，新华出版社，1991。
- 《藏传佛教源流及社会影响》，丁汉儒、温华、唐景福、孙尔康著，民族出版社，1991。
- 《中国的伊斯兰教》，冯今源编著，宁夏人民出版社，1991。
- 《中国的基督教》，周燮藩著，商务印书馆，1991。
- 《多元化的上帝观》，何光沪著，贵州人民出版社，1991。
- 《吕澂佛学论著选集》，吕澂著，齐鲁书社，1991。

《周叔迦佛学论著集》，周叔迦著，中华书局，1991。

《回族史论稿》，杨怀中著，宁夏人民出版社，1991。

《古兰经概述》，何光国主编，宁夏人民出版社，1991。

《二十世纪的中日佛教》，蓝吉富著，台湾新文丰公司，1991。

《印度哲学与佛教》，巫白慧著，中国佛教文化研究所，1991。

《台湾民间信仰研究书目》，林美容编，台湾中央研究院民族学研究所，1991。

《原始宗教论》，杨学政著，云南人民出版社，1991。

《民族宗教经济透视》，徐亚非、温宁军、杨先明著，云南人民出版社，1991。

《智慧的曙光——宗教与哲学》，李国文、龚友德、杨国才著，云南人民出版社，1992。

《祭舞神乐——民族宗教乐舞论》，周楷模著，云南人民出版社，1992。

《宗教经籍选编》，罗竹风主编，华东师范大学，1992。

《中国无神论史》，牙含章、王友三主编，中国社会科学出版社，1992。

《上海宗教史》，阮仁泽、高振农主编，上海人民出版社，1992。

《藏传佛教思想史纲》，班班多杰著，三联书店上海分店，1992。

《道教文学史》，詹石窗著，上海文艺出版社，1992。

《中国民间宗教史》，马西沙、韩秉方著，上海人民出版社，1992。

《宗教社会学通论》，陈麟书、袁亚愚主编，四川大学出版社，1992。

《明末天主教与儒学的交流和冲突》，孙尚扬著，台湾文津出版社，1992。

《上帝·宇宙·人》，李秋零著，中国人民大学出版社，1992。

《满族萨满跳神研究》，石光伟、刘厚生著，吉林文史出版社，1992。

《佛教禅学与东方文明》，陈兵著，上海人民出版社，1992。

《日据时期神道统制下的台湾宗教政策》，陈玲蓉著，台北自立晚报出版社，1992。

《五四以后的反对基督教运动》，叶仁昌著，台湾桂冠图书公司，1992。

《尼布尔》，卓新平著，台湾东大图书公司，1992。

《台湾佛教与现代社会》，江灿腾著，台湾东大图书公司，1992。

《中国禅宗思想历程》，潘桂明著，今日中国出版社，1992。

《藏传佛教思想史纲》，班班多杰著，上海三联书店，1992。

《妙云集》，印顺著，正闻出版社，1992年修订版。

《佛典精解》，陈士强著，上海古籍出版社，1992。

《从摩尼教到明教》，王见川著，台湾新文丰出版社，1992。

《中国神话哲学》，叶舒宪著，中国社会科学出版社，1992。

《林兆恩与三一教》，林国平著，福建人民出版社，1992。

- 《宗教与社会变迁》，林本炫著，台北巨流出版社，1993。
- 《中国意识与宗教》，郑志明著，台湾学生书局，1993。
- 《当代佛教》，杨曾文主编，东方出版社，1993。
- 《伊斯兰教法概略》，吴云贵著，中国社会科学出版社，1993。
- 《中国禅宗通史》，杜继文、魏道儒著，江苏古籍出版社，1993。
- 《中国景教》，朱谦之著，东方出版社，1993。
- 《基督教史》，唐逸主编，中国社会科学出版社，1993。
- 《当代基督新教》，于可主编，东方出版社，1993。
- 《民族文化习俗及萨满教调查报告》，中国社会科学院民族研究所编，民族出版社，1993。
- 《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》，张桥贵、陈麟书合著，四川大学出版社，1993。
- 《周代祭祀研究》，张鹤泉著，台湾文津出版社，1993。
- 《满族萨满神歌译注》，宋和平著，社会科学文献出版社，1993。
- 《中国道教史》，刘精诚著，台湾文津出版社，1993。
- 《道教星斗符印与佛教密宗》，萧登福著，台湾新文丰出版社，1993。
- 《道教与密宗》，萧登福著，台湾新文丰出版社，1993。
- 《楼观道源流考》，王士伟著，陕西人民出版社，1993。
- 《中国道教音乐》，王纯五、甘绍成著，西南交通大学出版社，1993。
- 《道教与中国传统音乐》，台湾文津出版社，1993。
- 《回族伊斯兰教研究》，李松茂著，宁夏人民出版社，1993。
- 《利玛窦与徐光启》，孙尚扬著，新华出版社，1993。
- 《本土神学和本土宣教》，黄伯和著，台湾佛光出版社，1993。
- 《印顺佛学思想研究》，郭朋著，中国社会科学出版社，1993。
- 《太虚大师前传》，江灿腾著，新文丰出版公司，1993。
- 《弘一大师全集》，福建人民出版社，1993。
- 《贾题韬佛学论著》，贾题韬著，四川人民出版社，1993。
- 《墓葬与生死——中国古代宗教之省思》，蒲慕州著，台湾联经出版事业公司，1993。
- 《祈禳·求福·除殃》，陶思炎著，香港三联书店，1993。
- 《香港与澳门之道教》，黄兆汉、郑炜明著，加略山房有限公司，1993。
- 《西方宗教学说史》，吕大吉著，中国社会科学出版社，1994。
- 《道儒佛思想与中国传统文化》，张荣明著，上海人民出版社，1994。
- 《现代中国佛教史新论》，江灿腾著，台湾净心文教基金会，1994。

《生命方向之省思:检视台湾佛教》,温金柯著,台湾现代禅出版社,1994。

《汉文佛经中的印度哲学史料》,汤用彤著,商务印书馆,1994。

《台湾佛教与历史文化》江灿腾、龚鹏程编,台湾国际佛学研究中心,1994。

《如意宝树史》,松巴堪钦·益西班觉著,甘肃人民出版社,1994。

《中国道教》(1—4),卿希泰主编,东方出版中心,1994。

《汉代道教哲学》,李刚著,巴蜀书社,1994。

《道教史》,卿希泰、唐大潮著,中国社会科学出版社,1994。

《道教术仪与密教典籍》,萧登福著,台湾新文丰出版社,1994。

《道教音乐》,周振锡等著,北京燕山出版社,1994。

《台湾道教仪式与音乐》,吕锤宽著,台湾学艺出版社,1994。

《中国民众宗教意识》,侯杰、范丽珠著,天津人民出版社,1994。

《优入圣域:权力、信仰与正当性》,黄进兴著,台湾允晨出版社,1994。

《伊斯兰教与经济》,张永庆、马平、刘天明著,宁夏人民出版社,1994。

《谁主沉浮:中国天主教当代历史反省》,林瑞琪著,香港圣神研究中心,1994。

《基督教与明末儒学》,孙尚扬著,东方出版社,1994。

《民国基督教史论文集》,查时杰著,台湾宇宙光出版社,1994。

《基督徒与祭祖》,黄伯和等著,台湾雅歌出版社,1994。

《美国宗教嬗变论——一个中国人眼中的美国宗教》,段琦著,今日中国出版社,1994。

《人与上帝》,李震著,辅仁大学出版社,1994。

《基督教哲学 1500 年》,赵敦华著,人民出版社,1994。

《中国城隍信仰》,郑土有、王贤森著,上海三联书店,1994。

《门祭与门神崇拜》,王子今著,上海三联书店,1994。

《风水与中国社会》,刘晓明著,江西高校出版社,1994。

《澳门宗教》,郑炜明、黄启臣著,澳门基金会,1994。

《人·社会·宗教》,罗竹风主编,上海社会科学院出版社,1995。

《宗教与社会》,宋光宇著,台湾东大图书公司,1995。

《律制生活》,释圣严著,台湾东初出版社,1995。

《中国密教史》,吕建福著,中国社会科学出版社,1995。

《日本佛教史》,杨曾文著,浙江人民出版社,1995。

《印度佛学研究》,吴汝钧著,台湾学生书局,1995。

《佛教与中国文学》,张中行著,中国社会科学出版社,1995。

《台湾佛教百年史》,江灿腾著,台北南天书局,1995。

《太虚大师佛教现代化之研究》,洪金莲著,东初出版社,1995。

- 《太虚法师年谱》，印顺编，宗教文化出版社，1995。
- 《弘一大师年谱》，林子青编著，上海佛学书局，1995。
- 《当代中国人的佛教研究》，蓝吉富编，台北商鼎文化出版社，1995。
- 《二十世纪台湾佛教的转型与发展》，江灿腾著，台湾净心文教基金会，1995。
- 《民国密宗年鉴》，黄英杰编著，台湾全佛文化出版社，1995。
- 《阿尔泰语系诸民族萨满教研究》，迪木拉提·奥玛尔著，新疆人民出版社，1995。
- 《满族萨满教研究》，富育光、孟慧英著，辽宁人民出版社，1995。
- 《萨满教女神》，富育光、王宏刚著，辽宁人民出版社，1995。
- 《走向十字架上的真：二十世纪基督教神学引论》，刘小枫著，上海三联书店，1995。
- 《宗教禁忌研究》，金泽著，社会科学文献出版社，1996。
- 《解释与拯救：宗教多元哲学论》，王志成著，学林出版社，1996。
- 《世界三大宗教的起源》，于可著，广东人民出版社，1996。
- 《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，陈来著，三联书店，1996。
- 《中国古代宗教与礼乐文化》，谢谦著，四川人民出版社，1996。
- 《梵佛探》，金克木著，河北教育出版社，1996。
- 《智顗评传》，潘桂明著，南京大学出版社，1996。
- 《台湾佛教百年史之研究》，江灿腾著，台湾南天书局，1996。
- 《日本佛教史》，杨曾文著，浙江人民出版社，1996。
- 《日本近现代佛教史》，杨曾文主编，浙江人民出版社，1996。
- 《佛教般若思想发展源流》，姚卫群著，北京大学出版社，1996。
- 《悲愤而后有学：欧阳渐文选》，王雷泉编，远东出版社，1996。
- 《圆瑛法师年谱》，释明旻主编，宗教文化出版社，1996。
- 《唐代密宗》，周一良著，上海远东出版社，1996。
- 《拈花微笑——藏传佛教哲学境界》，班班多杰著，青海人民出版社，1996。
- 《宗教与人类自我控制：中国道教伦理研究》，姜生著，巴蜀书社，1996。
- 《道教思想》，李大华著，广东人民出版社，1996。
- 《道家与道教》，刘仲宇著，上海古籍出版社，1996。
- 《中国道教》，牟钟鉴著，广东人民出版社，1996。
- 《台湾斋教与鸾堂》，王见川著，台北天南书局，1996。
- 《天道传灯》，宋光宇著，台北三扬印刷公司，1996。
- 《中国道教音乐史略》，曹本治等著，台湾新文丰出版公司，1996。
- 《台湾民间的宗教现象》，郑志明著，台湾宗教文化工作室，1996。

- 《神人之间：中国民间祭祀仪礼与信仰研究》，黄强著，广西民族出版社，1996。
- 《中国民间信仰》，乌丙安著，上海人民出版社，1996。
- 《伊斯兰法：传统与现代化》，高鸿均著，社会科学文献出版社，1996。
- 《当代伊斯兰教》，金宜久主编，东方出版社，1995。
- 《中国历代政权与伊斯兰教》，余振贵著，宁夏人民出版社，1996。
- 《伊斯兰教与世界政治》，金宜久主编，社会科学文献出版社，1996。
- 《基督教与近代中国社会》，顾卫民著，上海人民出版社，1996。
- 《当代天主教》，傅乐安主编，东方出版社，1996。
- 《基督教教育与中国社会变迁》，黄新宪著，福建教育出版社，1996。
- 《利玛窦与中国》，林金水著，中国社会科学出版社，1996。
- 《英国中世纪教会研究》，刘城著，首都师大出版社，1996。
- 《基督教文化与现代化》，何光沪、高师宁编，中国社会科学出版社，1996。
- 《黑格尔的宗教哲学》，赵林著，武汉大学出版社，1996。
- 《福建宗教史》，陈支平著，福建教育出版社，1996。
- 《两岸宗教交流之现状与展望》，郑志明著，台湾南华管理学院，1996。
- 《伊斯兰教与中东现代化进程》，彭树智主编，西北大学出版社，1997。
- 《伊斯兰文化新论》，马明良著，宁夏人民出版社，1997。
- 《信仰与理性》，刘一虹主编，沈阳出版社，1997。
- 《中国的伊斯兰教》，秦惠彬著，商务印书馆，1997。
- 《中国回族伊斯兰宗教制度概论》，勉维霖主编，宁夏人民出版社，1997。
- 《西方宗教文化》，赵林著，长江文艺出版社，1997。
- 《中国的基督教》，周燮藩著，商务印书馆，1997。
- 《英国宗教改革研究》，蔡开春著，湖南师范大学出版社，1997。
- 《希腊宗教概论》，王晓朝著，上海人民出版社，1997。
- 《宗教法律制度初探》，龙敬儒著，中国法制出版社，1997。
- 《基督教与帝国文化：关于早期希腊罗马护教论与中国护教论的比较研究》，王晓朝著，东方出版社，1997。
- 《理性的彷徨：现代西方宗教哲学理性观比较》，张志刚著，东方出版社，1997。
- 《道家思想的历史转折》，何建明著，华中师范大学出版社，1997。
- 《道教的内秘世界》，刘仲宇著，台湾文津出版社，1997。
- 《葛洪论》，王利器著，台湾五南图书出版公司，1997。
- 《中国外丹黄白法考》，陈国符著，上海古籍出版社，1997。
- 《中国神学及其文化渊源》，汪维藩著，金陵神学院，1997。
- 《台湾宗教变迁的社会政治分析》，瞿海源著，台北桂冠出版社，1997。

《沧桑与窘境——四十多年来的三自爱国运动》，邓肇明著，香港基督教中国宗教文化研究中心，1997。

《基督信仰与救国实践——二十世纪前期的个案研究》，邢福增著，香港建道神学院，1997。

《美国传教士与晚清中国现代化：近代基督教新教传教士在华社会文化和教育活动研究》，王立新著，天津人民出版社，1997。

《中国宗教音乐》，田青主编，宗教文化出版社，1997。

《中国学术名著提要·宗教学卷》，陈士强、王雷泉、郭建庆主编，复旦大学出版社，1997。

《太虚思想研究》，郭朋著，中国社会科学出版社，1997。

《戒律学纲要》，释圣严著，台湾法鼓文化事业股份有限公司，1997。

《宋儒与佛教》，蒋义斌著，台湾东大图书公司，1997。

《台湾当代佛教》，江灿腾著，台湾南天书局，1997。

《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》，刘立千著，民族出版社，1997。

《二元神论：古波斯宗教神话研究》，元文琪著，中国社会科学出版社，1997。

《源同流分：民间宗教与结社》，李尚英著，辽宁人民出版社，1997。

《殷周政治与宗教》，张荣明著，台湾中华发展基金管理委员会、五南图书出版公司，1997。

《绍兴宗教：地方宗教史研究》，朱关甫著，天津人民出版社，1997。

《冲雉还愿——贵州雉仪的结构、类型、意义》，张建建著，贵州人民出版社，1997。

《西王母信仰》，郑志明著，台湾南华大学，1998。

《当代中国的宗教工作》，赤耐主编，当代中国出版社，1998。

《中国宗教年鉴(1996)》，曹中建主编，中国社会科学出版社，1998。

《中国禅思想史——从6世纪到9世纪》，葛兆光著，北京大学出版社，1998。

《三论宗源流考》，杨永泉著，江苏古籍出版社，1998。

《丁光训文集》，丁光训著，译林出版社，1998。

《中国伊斯兰教史》，李华兴、秦惠彬等合著，中国社会科学出版社，1998。

《中国华严宗通史》，魏道儒著，江苏古籍出版社，1998。

《当代印度宗教研究》，吴永年、季平著，上海外语教育出版社，1998。

《当代西方天主教神学》，卓新平著，上海三联书店，1998。

《当代西方新教神学》，卓新平著，上海三联书店，1998。

《中华神学五十年(1900—1949)》，林容洪著，香港宣道出版社，1998。

《西藏密教史》，索南才让(汉名许得存)著，中国社会科学出版社，1998。

《宗教学通论新编》，吕大吉著，中国社会科学出版社，1998。

《现代伊斯兰主义》，陈嘉厚著，北京经济日报出版社，1998。

《袄教史》，龚方震、晏可佳著，上海社会科学院出版社，1998。

《神秘与理性的交融：基督教神秘主义探源》，王晓朝著，杭州大学出版社，1998。

《道教哲学》，卢国龙著，华夏出版社，1998。

《道教新论二集》，龚鹏程著，台湾南华大学，1998。

《中国礼仪之争》，李天纲著，上海古籍出版社，1998。

《佛教志》，方广钊著，上海人民出版社，1998。

《民间宗教志》，马西沙著，上海人民出版社，1998。

《基督教犹太教志》，卓新平著，上海人民出版社，1998。

《世界各主要国家的政教关系》（第一辑），赵匡为主编，宗教文化出版社，1998。

《中西政教关系史比较研究》，彭琦著，首都师范大学出版社，1998。

《伊斯兰教志》，秦惠彬著，上海人民出版社，1998。

《满族萨满文本研究》，宋和平、孟慧英著，台湾五南图书公司，1998。

《鄂伦春族萨满教调查》，关小云、王宏刚著，辽宁人民出版社，1998。

《萨满英雄之歌——伊玛堪研究》，孟慧英著，社会科学文献出版社，1998。

《回鹘之佛教》，杨富学著，新疆人民出版社，1998。

《西域佛教史》，魏长洪等著，新疆美术摄影出版社，1998。

《佛法观念的近代调适》，何建明著，花城出版社，1998。

《佛学与当代自然观》，李日章著，台湾东大图书公司，1998。

《北宋契嵩的儒释融会思想》，张清泉著，台湾文津出版社，1998。

《五、六世纪北方民众佛教信仰——以造像记为中心的考察》，侯旭东著，中国社会科学出版社，1998。

《中国近代佛教思想的净辩与发展》，江灿腾著，南天书局有限公司，1998。

《墓葬与生死——中国古代宗教之省思》，台湾允晨出版社，1998。

《儒学的现世性与宗教性》，郑志明著，台湾南华大学，1998。

《台湾民间宗教结社》，郑志明著，台湾南华大学，1998。

《台湾新兴宗教现象：扶乩鸾篇》，郑志明著，台湾南华大学，1998。

《当代台湾新兴佛教：禅教篇》，郑志明著，台湾南华大学，1998。

《修道院的变迁》，王亚平著，东方出版社，1998。

《中国传统佛教仪轨》，张运华著，台湾立绪出版公司，1998。

《中外宗教交流史》，楼宇烈、张志刚主编，湖南教育出版社，1998。

《禅宗宗派源流》，吴立民主编，中国社会科学出版社，1998。

- 《宗教理解》，卓新平著，社会科学文献出版社，1999。
- 《宗教现象的文化研究》，张禹东著，海峡文艺出版社，1999。
- 《宗教与近代上海社会的变迁》，葛壮著，上海书店，1999。
- 《民族宗教概论》，蔡明华等主编，陕西人民出版社，1999。
- 《新时期民族宗教理论与实践》，陈祥骥主编，宁夏人民出版社，1999。
- 《新中国宗教五十年》，王作安主编，宗教文化出版社，1999。
- 《我国的宗教信仰自由》，赵匡为著，华文出版社，1999。
- 《清王朝的宗教政策》，于本源著，中国社会科学出版社，1999。
- 《中国历代民族宗教政策》，张践、齐经忏著，首都师范大学出版社，1999。
- 《台湾的宗教与文化》，王见川、李世伟著，台湾博扬文化事业有限公司，1999。
- 《当代新兴宗教》，戴康生主编，东方出版社，1999。
- 《中国佛教史学史——东晋至五代》，曹仕邦著，台湾法鼓文化事业股份有限公司，1999。
- 《中国佛教伦理研究》，王月清著，南京大学出版社，1999。
- 《唐五代禅宗史》，杨曾文著，中国社会科学出版社，1999。
- 《黄檗禅哲学思想研究》，刘泽亮著，湖北人民出版社，1999。
- 《玄奘研究》，黄心川主编，陕西师范大学出版社，1999。
- 《中韩佛教关系一千年》，陈景富著，宗教文化出版社，1999。
- 《佛道交涉史论要》，李养正著，香港道教学院，1999。
- 《明清道教伦理及其历史流变》，姜生、郭武著，四川人民出版社，1999。
- 《净明道研究》，黄小石著，巴蜀书社，1999。
- 《道教劝善书研究》，陈霞著，巴蜀书社，1999。
- 《道教斋醮科仪研究》，张泽洪著，巴蜀书社，1999。
- 《道教养炼心理学研究》，张钦著，巴蜀书社，1999。
- 《道教与神魔小说》，苟波著，巴蜀书社，1999。
- 《宗教、解释与和平：对约翰·希克宗教多元论哲学的建设性研究》，王志成著，四川人民出版社，1999。
- 《传教士与中国科学》，曹增友著，宗教文化出版社，1999。
- 《东正教史》，乐峰著，中国社会科学出版社，1999。
- 《神性与人性——上帝观的早期演进》，翁绍军著，上海人民出版社，1999。
- 《追问上帝：信仰与理性的辩难》，杨慧林著，北京教育出版社，1999。
- 《理性与信仰》，李震著，台湾辅仁大学出版社，1999。
- 《走出伊甸园：圣经人学研究》，周平著，四川人民出版社，1999。
- 《信仰·利益·权力：基督教布教与日本的选择》，李小白著，东北师范大学出

版社,1999。

《基督教与中世纪西欧社会》,陈曦文著,中国青年出版社,1999。

《基督教与儒学对话》,何世明著,宗教文化出版社,1999。

《天台哲学与佛教实践》,尤惠贞著,台湾南华大学,1999。

《儒家文化与美国基督新教文化》,董小川著,商务印书馆,1999。

《狄考文与司徒雷登:西方新教传教士在华教育活动研究》,史静寰著,珠海出版社,1999。

《中国伊斯兰探秘——刘智研究》,金宜久著,东方出版社,1999。

《现代化视野中的伊斯兰复兴运动》,张铭著,中国社会科学出版社,1999。

《日据时代台湾儒教结社与社会活动》,李世伟著,台湾文津出版社,1999。

《台湾新兴宗教现象:传统信仰篇》,郑志明著,台湾南华大学,1999。

《中国儒教史》(上、下),李申著,上海人民出版社,1999—2000。

《巫术史》,高国藩著,上海三联书店,1999。

《罗教·佛教·禅学——罗教与〈五部六册〉揭秘》,徐小跃著,江苏人民出版社,1999。

《世界犹太教与文化》,黄陵渝著,中央民族大学出版社,1999。

《宗教社会学》,戴康生、彭耀主编,社会科学文献出版社,2000。

《权利的谎言——中国的政治宗教》,张荣明著,浙江人民出版社,2000。

《王权的图腾化——政教合一与中国社会》,杨阳著,浙江人民出版社,2000。

《中国宗教思想史新页》,饶宗颐著,北京大学出版社,2000。

《中国宗教通史》(上、下),牟钟鉴、张践著,社会科学文献出版社,2000。

《二十世纪中国佛教》,陈兵、邓子美著,民族出版社,2000。

《中国居士佛教史》,潘桂明著,中国社会科学出版社,2000。

《中国净土宗通史》,陈扬炯著,江苏古籍出版社,2000。

《中国佛教伦理思想》,业露华著,上海社会科学院出版社,2000。

《融合的佛教:圭峰宗密的佛学思想研究》,董群著,宗教文化出版社,2000。

《晋唐弥陀净土信仰研究》,刘长东著,巴蜀书社,2000。

《红土·禅床——江西禅宗文化研究》,段晓松、刘松来著,中国社会科学出版社,2000。

《抉择于真伪之间:欧阳竟无佛学思想探征》,程恭让著,华东师范大学出版社,2000。

《江南佛教史》,严耀中著,上海人民出版社,2000。

《因明学说史纲》,姚南强著,上海三联书店,2000。

《傅大士研究》,张勇著,巴蜀书社,2000。

《禅宗伦理》，董群著，浙江人民出版社，2000。

《神圣与世俗：南传佛教国家的政治与宗教》，宋立道著，宗教文化出版社，2000。

《回鹘佛教文献——佛典总论及巴黎所藏敦煌回鹘文佛教文献》，牛汝极著，新疆大学出版社，2000。

《印藏佛教史》，刘立千著，民族出版社，2000。

《敦煌变文研究》，陆永峰著，巴蜀书社，2000。

《中国当代藏族寺院经济发展战略研究》，梅进村主编，甘肃人民出版社，2000。

《中日近现代佛教的交流和比较研究》，楼宇烈主编，宗教文化出版社，2000。

《明季滇黔佛教考》，陈垣著，河北教育出版社，2000。

《初期唯识思想：瑜伽行派形成之脉络》，释昭慧著，台湾法界出版社，2000。

《佛教与儒道的冲突与融合：以汉魏两晋时期为中心》，彭自强著，巴蜀书社，2000。

《道教在海外》，陈耀庭著，福建人民出版社，2000。

《明清之际道教“三教合一”思想论》，唐大潮著，宗教文化出版社，2000。

《神圣礼乐：正统道教科仪音乐研究》，蒲亨强著，巴蜀书社，2000。

《明清全真教论稿》，王志忠著，巴蜀书社，2000。

《当代道教》，李养正著，东方出版社，2000。

《道教学》，朱越利、陈敏著，当代世界出版社，2000。

《道教与云南文化：道教在云南的传播、演变与影响》，郭武著，云南大学出版社，2000。

《道教思想与汉魏文学》，尚学铎著，北京师范大学出版社，2000。

《道教史略》，李养正、卿希泰、李刚著，香港道教学院出版，2000。

《中国新疆地区伊斯兰教史》，《中国新疆地区伊斯兰教史》编写组编，新疆人民出版社，2000。

《近现代伊斯兰教思潮与运动》，吴云贵、周燮藩著，社会科学文献出版社，2000。

《现代政治与伊斯兰教》，刘靖华、东方晓著，社会科学文献出版社，2000。

《中国伊斯兰教简史》，米寿江、尤佳著，宗教文化出版社，2000。

《伊斯兰教学》，王俊荣、冯今源著，当代中国出版社，2000。

《古兰经哲学思想》，杨启辰主编，宁夏人民出版社，2000。

《王岱舆及其伊斯兰思想研究》，孙振玉著，兰州大学出版社，2000。

《丝绸之路上的穆斯林文化》，马通著，宁夏人民出版社，2000。

《当代中东热点问题的历史探索：宗教与世俗》，杨灏城、朱克柔主编，人民出版

社,2000。

《中国近现代教育与基督教》,王忠欣著,湖北教育出版社,2000。

《中国基督教简史》,姚民权、罗伟虹著,宗教文化出版社,2000。

《冲突与互补:基督教哲学在中国》,卓新平、许志伟编,社会科学文献出版社,2000。

《基督教与中西文化》,罗秉祥、赵敦华主编,北京大学出版社,2000。

《基督宗教论》,卓新平著,社会科学文献出版社,2000。

《基督教教学》,段琦著,当代世界出版社,2000。

《基督教在近代韩国》,王春来著,中国社会科学出版社,2000。

《基督教会制度史》,罗衡林著,湖南师范大学出版社,2000。

《在世俗与宗教之间:基督教新教传教士在华南沿海的早期活动研究》,林义雄著,广东教育出版社,2000。

《中国与罗马教廷关系史略》,顾卫民著,东方出版社,2000。

《当代东正教神学思想——俄罗斯东正教神学》,张百春著,上海三联书店,2000。

《中国北方民族萨满教》,孟慧英著,科学文献出版社,2000。

《秘密教门:中国民间秘密宗教溯源》,濮文起著,江苏人民出版社,2000。

《吐鲁番新出摩尼教文献研究》,新疆吐鲁番地区文物局编著,文物出版社,2000。

《山东民间秘密教门》,路遥著,当代中国出版社,2000。

《行业神崇拜:中国民众造神运动考》,李乔著,中国文联出版社,2000。

《大梵与自我:商羯罗研究》,龙达瑞著,宗教文化出版社,2000。

《犹太教学》,黄渝陵著,当代世界出版社,2000。

《中国方术考》,李零著,东方出版社,2000。

《古代希腊仪式文化研究》,吴晓群著,上海社会科学出版社,2000。

《中国宗教研究年鉴:1997—1998》,曹中建主编,宗教文化出版社,2000。

(二) 部分重要的宗教学译著丛书与书目

《世界佛学名著译丛》,蓝吉富主编,台湾华宇出版社,搜集自日、英、梵、藏、法、巴利等语文汉译的佛学名著百余种,共10辑100册。

《汉译犹太文化名著丛书》,傅有德主编,山东大学出版社1996年起陆续出版。

《宗教与世界丛书》,何光沪主编,四川人民出版社,1988年起陆续出版。

《基督教历代名著集成》，1955年起在香港基督教辅侨出版社(后更名基督教文艺出版社)陆续出版(1955—1970)。

《历代基督教学术文库》，刘小枫主编，三联书店，1994年陆续出版。

《基督教学术研究文库》，刘小枫主编，上海三联书店出版。

《历代基督教思想学术文库》，刘小枫主编，香港汉语基督教文化研究所1995年起陆续出版。

《西方学术译丛》，上海人民出版社，1986年起陆续出版。

《宗教文化丛书》，商务印书馆，2000年起陆续出版。

《道教源流》，[日]小柳气司太著，傅代言译，中华书局，1927。

《三国佛教略史》，[日]岛地默雷、生田得能著，释听云、海秋译，上海佛学书局，1930。

《原始佛教思想论》，[日]木村泰贤著，欧阳翰存译，商务印书馆，1933。

《摩尼教流行中国考》，[法]沙畹著，冯承钧译，商务印书馆，1931。

《西域之佛教》，[日]羽溪了谛著，贺昌群译，商务印书馆，1933。

《世界宗教史》，[日]加藤玄智著，铁铮译，商务印书馆，1933。

《宗教经验种种》，[美]威廉·詹姆士著，唐钺译，商务印书馆，1947。

《阿拉伯通史》，[美]希提著，马坚译，商务印书馆，1979。

《基督教简史》，[美]穆尔著，郭舜平等译，商务印书馆，1981。

《宗教与科学》，[英]罗素著，徐奕春、林国夫译，商务印书馆，1982。

《论宗教宽容》，[英]洛克著，吴云贵译，商务印书馆，1982。

《印度教与佛教史纲》(第一卷)，[英]查尔斯·埃利奥特著，李荣熙译，商务印书馆，1982。

《日本佛教史纲》，[日]村上专精著，杨曾文译，商务印书馆，1982。

《江南传教史》，[法]史式微著，天主教上海教区史料译写组译，上海译文出版社，1983。

《利玛窦中国札记》，[意]利玛窦、金尼阁著，何高济、王遵仲、李申译，中华书局，1983。

《袖珍神学》，[法]霍尔巴赫著，单志澄、周以宁译，商务印书馆，1983。

《基督何许人也——基督抹煞论》，[日]幸德秋水著，马采译，商务印书馆，1983。

《阿奎那政治著作选》，[意大利]托马斯·阿奎那著，马清槐译，商务印书馆，1983。

《一五五〇年前的中国基督教史》，[英]穆尔著，郝镇华译，中华书局，1984。

《中国佛教发展史》，[日]中村元等著，余万居译，台北天华出版社，1984。

《宗教史》,[苏]约·阿·克雷维列夫著,乐峰等译,中国社会科学出版社,1984。

《中国民间宗教概说》,[日]吉冈义丰著,余万居译,台北华宇出版社,1985。

《中国佛教通史》,[日]镰田茂雄著,关世谦译,台湾佛光出版社,1985。

《原始宗教》,约翰·鲍克著,董芳苑译,台湾长青文化事业公司,1985。

《伊斯兰教各民族与国家史》,[德]卡尔·布罗克尔曼著,孙硕人、诸长福、贾鼎治、吴厚恭译,商务印书馆,1985。

《神话辞典》,[苏联]M. H. 鲍特文尼克、M. A. 科甘、M. B. 帕宾诺维奇、B. И. 谢列茨基合著,黄鸿森、温乃铮译,商务印书馆,1985。

《基督教的本质》,[德]费尔巴哈著,荣震华译,商务印书馆,1985。

《我与你》,[德]马丁·布伯著,陈维钢译,三联书店,1986。

《简明中国佛教史》,[日]镰田茂雄著,郑彭年译,上海译文出版社,1986。

《人的宗教向度》,[比利时]杜普瑞著,傅佩荣译,台湾幼狮文化事业公司,1986。

《中华归主——中国基督教事业统计(1901—1920)》,中华续行委员会调查特委会编,蔡咏春等译,中国社会科学出版社,1987。

《新教伦理与资本主义精神》,[德]韦伯著,于晓、陈维纲等译,三联书店,1987。

《印度佛教史》,[英]渥德尔著,王世安译,商务印书馆,1987。

《瑜伽论》,[印度]室利·阿罗频多著,徐梵澄译,商务印书馆,1987。

《道教史》,[日]窪德忠著,萧坤华译,上海译文出版社,1987。

《原始宗教与神话》,[德]施密特著,萧师毅、陈祥春译,上海文艺出版社,1987年影印。

《金枝》,[英]詹·乔·弗雷泽著,徐译新、汪培基、张泽石译,中国民间文艺出版社,1987。

《中国教会大学史》,鲁珍晞著,曾钜生译,浙江教育出版社,1988。

《宗教哲学》,[英]约翰·希克著,何光沪译,北京三联书店,1988。

《比较宗教学史》,[英]埃里克·夏普著,吕大吉等译,上海人民出版社,1988。

《黑格尔早期神学著作》,[德]黑格尔著,贺麟译,商务印书馆,1988。

《自然宗教对话录》,[英]休谟著,陈修斋、曹棉之译,商务印书馆,1988。

《论有学识的无知》,[德]库萨的尼古拉著,尹大贻译,商务印书馆,1988。

《禅宗与精神分析》,[日]铃木大拙、[美]弗洛姆著,王雷泉、冯川译,贵州人民出版社,1988。

《文化神学》,[美]保罗·蒂利希著,陈新权、王平译,工人出版社,1988。

《宗教心理学》,[苏]乌格里诺维奇著,沈翼鹏译,社会科学文献出版社,1989。

《二十世纪宗教思想》,[英]约翰·麦奎利著,高师宁、何光沪译,上海人民出版

社,1989。

《禅与西方思想》,[日]阿部正雄著,王雷泉、张汝伦译,上海译文出版社,1989。

《摩西与一神教》,[德]弗洛伊德著,李展开译,三联书店,1989。

《政治期望》,[意]蒂里希著,徐钧尧译,四川人民出版社,1989年。

《宗教社会学》,[苏]亚布洛柯夫著,何光沪译,四川人民出版社,1989。

《宗教的起源与发展》,[德]麦克斯·缪勒著,金泽译,上海人民出版社,1989。

《妇女与世界宗教》,卡莫迪著,徐均尧、宋立道译,四川人民出版社,1989。

《忏悔录》,[古罗马]奥古斯丁著,周士良译,商务印书馆,1989。

《“通玄教师”汤若望》,[德]恩斯特·斯托莫著,达素彬、张小虎译,中国人民大学出版社,1989。

《宗教社会学》,[美]托马斯·奥戴著,刘润忠等译,中国社会科学出版社,1990。

《天主教十六世纪在华传教志》,[法]裴化行著,肖浚华译,商务印书馆,1936年版,上海书店,1990年印影。

《中国宗教与基督教》,[加]秦家懿、[德]孔汉思著,吴华译,三联书店,1990。

《一个历史学家的宗教观》,[英]汤因比著,晏可佳、张龙华译,刘建荣校,四川人民出版社,1990。

《原始宗教》,[美]威廉·J. 古德著,张永钊等编译,河南人民出版社,1990。

《神话学》,[美]戴维·利明、埃德温·贝尔德著,李培荣、何其敏、金泽译,上海人民出版社,1990。

《道教》(三册),[日]福井康顺监修,朱越利等译,上海古籍出版社,1990—1992。

《社会中的宗教》,[美]约翰·斯通著,尹今黎、张蕾译,四川人民出版社,1991。

《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》,[美]彼得·贝格尔著,高师宁译,上海人民出版社,1991。

《人与神——宗教生活的理解》,[美]F. J. 斯特伦著,金泽等译,上海人民出版社,1991。

《法律与宗教》,[美]伯尔曼著,梁治平译,三联书店,1991。

《英吉利教会史》,[英]比德著,陈维振、周清民译,商务印书馆,1991。

《基督城》,[德]约翰·凡·安德里亚著,黄宗汉译,商务印书馆,1991。

《社会与宗教》,[日]池田大作、[英]威尔逊著,梁鸿飞等译,四川人民出版社,1991。

《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》,[法]谢和耐著,耿昇译,上海古籍出版社,1991。

《基督教会史》,[美]威利斯顿·沃尔克著,孙善玲等译,中国社会科学出版社,1991。

《宗教人类学》,[英]莫里斯著,周国黎译,今日中国出版社,1992。

《世界宗教中的神秘主义》,[英]杰弗里·帕林德尔著,舒晓炜、徐钧尧译,今日中国出版社,1992。

《宗教与美国现代社会》,[美]荣格著,江怡译,今日中国出版社,1992。

《巫术与宗教》,[英]克里斯蒂纳·拉娜著,刘靖华、周晓慧译,今日中国出版社,1992。

《日中佛教友好二千年史》,[日]道端良秀著,徐明、何燕生译,商务印书馆,1992。

《宗教改革史》(上册),[英]托马斯·马丁·林赛著,孔祥民、令彪、吕和声、雷虹译,商务印书馆,1992。

《现代基督教思想》,[美]利文斯顿著,何光沪译,四川人民出版社,1992。

《宗教学引论》,[苏]德·乌格里诺维奇著,王先睿译,上海人民出版社,1992。

《中国民间宗教教派研究》,[美]欧大年著,上海古籍出版社,1993。

《宗教社会学》,[德]韦伯著,康乐、简惠美译,台湾远流出版社,1993。

《利玛窦神父传》,[法]裴化行著,管震湖译,商务印书馆,1993。

《耶稣传》,[德]大卫·施特劳斯著,吴永泉译,商务印书馆,1993。

《大乘佛学》,[俄]舍尔巴茨基著,立人译,中国社会科学出版社,1994。

《小乘佛学》,[俄]舍尔巴茨基著,立人译,中国社会科学出版社,1994。

《荣格心理学与西藏佛教》,[美]拉·莫阿卡宁著,江亦丽、罗照辉译,商务印书馆,1994。

《儒教与道教》,[德]韦伯著,洪天富译,江苏人民出版社,1995。

《在华耶稣会士列传及其书目补编》,[法]荣振华著,耿升译,中华书局,1995。

《宗教起源探索》,[澳]加里·特朗著,宋代强译,四川人民出版社,1995。

《论神圣》,[德]鲁道夫·奥托著,成穷等译,四川人民出版社,1995。

《论基督教徒》,[德]汉斯·昆著,杨德友译,三联书店,1995。

《爱的秩序》,[德]M. 舍勒著,林克译,三联书店,1995。

《二十世纪西方宗教哲学文选》,刘小枫主编,杨德友等译,上海三联书店,1996。

《二十世纪西方宗教人类学文选》,史宗主编,金泽等译,上海三联书店,1996。

《印度的宗教——印度教与佛教》,[德]马克斯·韦伯著,康乐、简惠美译,台湾远流出版社,1996。

《明清间在华耶稣会士列传》,[法]费赖之著,梅乘琪、梅乘骏译,天主教上海教区光启社,1997。

《佛教逻辑》,[俄]舍尔巴茨基著,宋立道、舒晓炜译,商务印书馆,1997。

《中国基督徒史》,[法]沙百里著,耿昇译,中国社会科学出版社,1998。

《教会教义学》,[瑞士]卡尔·巴特著,何亚将等译,三联书店,1998。

《犹太教》,[英]诺曼·所罗门著,赵晓燕译,辽宁教育出版社、牛津大学出版社,1998。

《佛教征服中国》,[荷]许里和著,李四龙等译,江苏人民出版社,1998。

《迷途指津》,[以色列]摩西·迈蒙尼德著,傅有德译,山东大学出版社,1998。

《宗教之解释——人类对超越者的回应》,[英]约翰·希克著,王志成译,四川人民出版社,1998。

《论儒学的宗教性》,[美]杜维明著,段德智译,武汉大学出版社,1999。

《变迁之神——南宋时期的民间信仰》,[美]韩森著,包伟民译,浙江人民出版社,1999。

《幽灵的节日:中国中世纪的信仰与生活》,[美]太史文著,侯旭东译,浙江人民出版社,1999。

《宗教生活的基本形式》,[法]涂尔干著,渠东、汲喆译,上海人民出版社,1999。

《俄罗斯思想中的基督》,[苏]叶夫多基莫夫著,杨德友译,学林出版社,1999。

《圣教论》,[印度]乔茶波陀著,巫白慧译释,商务印书馆,1999。

《耶稣的一生》,[法]欧内斯特·勒南著,梁工译,商务印书馆,1999。

《宗教的本质》,[德]费尔巴哈著,王太庆译,商务印书馆,1999。

《人的宗教》,[美]休斯顿·史密斯著,刘安云译,台湾立绪文化事业有限公司,1999。

《非洲传统宗教》,[英]帕林德著,张治强译,商务印书馆,1999。

《蒂利希选集》,[意]蒂利希著,何光沪选编,上海三联书店,1999。

《道家思想与佛教》,[日]蜂屋邦夫著,隽雪艳译,辽宁教育出版社,2000。

《俄国教会史》,[苏]尼·米·尼科利斯基著,丁士超等译,商务印书馆,2000。

《信仰的彩虹——与宗教多元主义批评者的对话》,[英]约翰·希克著,王志成译,江苏人民出版社,2000。

《上帝道成肉身的隐喻》,[英]约翰·希克著,王志成、思竹译,江苏人民出版社,2000。

附 录

二十世纪中国宗教学发展大事记

- 1901** 美国卫理公会在苏州开办东吴大学。
基督教本色化运动在中国开始推广。
- 1902** 梁启超作《保教非所以尊孔论》，认为孔教非宗教，孔子不当神化。
基督教青年协会书局由青年会全国协会创办。
基督教《真光》杂志创刊。
中国新兴伊斯兰教教派“伊赫瓦尼”大致形成。
- 1903** 释笠云于长沙兴办湖南僧学堂。
马相伯在上海创办震旦学院。
中国伊斯兰教新兴教派西道堂创始人马启西在甘肃临潭旧城西凤山下正式成立道堂。
蒋观云在《新民丛报》上发表《神话历史养成之人物》，为中国现代神话学的开山之作。
伊斯兰教学者马联元歿(1841—1903)。
- 1904** 德国勒柯克在高昌发现大批摩尼教文献。
官话和合本《新约圣经》译出。
- 1905** 樊国梁著《燕京开教略》由救世堂出版。
- 1906** 四川成都二仙庵道院方丈阎永和等在原《道藏辑要》的基础上，增补并刊行新出道经及书目40种，名为《重刊道藏辑要》。
基督教《青年会报》创刊。
章太炎撰《无神论》，在《民报》上连续发表宣扬佛法的文章。
童琮在镇江发起组建“东亚清真教育总会”。
- 1907** 留学日本的中国回族青年黄镇盘、保廷梁等人发起组建“留东清真教育会”，开启二十世纪中国伊斯兰教研究之先河。
为期三十年的“回教文化运动”兴起(1907—1936)。
王宽携土耳其苏丹阿卜杜拉·哈米德二世所赠经书千余卷，聘土耳其宗教学者哈夫足·哈三、阿里·雷搭回国，传习古兰读法，并在京创办回文师范学堂。
官话和合本《新约圣经》出版。
斯坦因、伯希和至敦煌购得大量藏书，偷运回国。
- 1908** 杨文会于金陵刻经处办佛教学堂“祇园精舍”，开成立佛教学院的风气之先。
王宽在北京牛街礼拜寺后院创办京师公立清真第一两等小学堂，以普及回民教育，开创中国伊斯兰教育史的新纪元。
上海频伽精舍聘人编《频伽大藏经》，五年编成。
中国穆斯林最早在国外编辑的学术刊物《醒回篇》出版。
伊斯兰教学者杨仲明著《四教要括》出版。
- 1909** 基督教教会大学上海浸会大学正式开学。
马启西正式命名其道堂为“西道堂”，强调信徒以道堂为家，集体生活，重视经商农耕，至此，中国伊斯兰教三大教派(老教格底目、伊赫瓦尼、西道堂)格局基本形成。
罗振玉、蒋斧、王仁俊、董康等人观看伯希和在北京展示的一批敦煌文献，这是中国学术

- 界对敦煌文献的正式了解。
- 1910** 杨文会在南京成立佛学研究会,杨自任会长。
基督教会大学南京金陵大学正式创办开学。
- 1911** 谢无量于上海发起成立“佛教大同会”,与李证刚等7人发起成立之“佛教会”发生争辩。
《东方杂志》刊载张其勤《西藏佛教源流考》一文。
佛教学者杨文会歿(1837—1911)。
- 1912** 《中华民国临时约法》规定公民有宗教信仰的自由。
中华佛教总会在上海成立。
欧阳渐与李证刚发起佛教会,又设研究部,治《瑜伽师地论》。
1月,天主教《圣教杂志》在上海创刊。
10月,《佛学丛报》月刊创刊于上海,主办人狄楚青,有正书局出版。
陈焕章等人在上海成立孔教总会,创办《孔教会杂志》。
王宽等人在北京发起建立“中国回教俱进会”。马邻翼任会长,王宽任副会长。
释敬安歿(1851—1912)。
- 1913** 康有为发表《以孔教为国教配天议》,主张以孔教为国教,并全面论述其孔教的基本原则。
陈焕章著《孔教论》由上海商务印书馆出版。
铅印《频伽精舍大藏经》全部刊成。
4月,中华佛教总会会刊《佛教月报》在上海创刊,太虚任主编,出四期后因经费困难而停刊。
谛闲在上海留云寺办佛学研究社。
- 1914** 月霞于上海罗迦陵之哈同花园创办“华严大学”。
欧阳渐在金陵刻经处设研究会招收学员。
伊斯兰教“西道堂”创始人马启西惨遭军阀马安良杀害(1857—1914)。
- 1915** 张克诚于北大讲授佛教哲学。
太虚撰《整理僧伽制度论》,正式提出其有关改革寺院制度的设想。
章太炎发表《大乘起信论辨》,论证该论乃马鸣所撰。
金陵女子大学在南京开学。
国内首份伊斯兰教学术刊物《清真月报》于云南创刊。
10月,天主教报刊《益世报》于天津创刊。
武昌《佛光》杂志创刊。
- 1916** 燕京大学正式建校。
陈独秀发表《驳康有为致总统总理书》和《宪法与孔教》等文章,否认孔教是宗教,主张中国古代无宗教说。
梁漱溟撰《究元决疑论》,批判熊十力对佛学的非议。
12月16日,蔡元培在北京信教自由会上发表演说,认为“孔子、宗教两不相关”,认为孔教与国教之说均不能成立,不能用孔子学说建设宗教。

谢无量《佛教学大纲》出版。该书系最早应用近代方法综述佛教思想者。

- 1917 张德明等人在北京成立“清真学社”。

陈垣著《元也里可温教考》出版。

《东方杂志》刊载君实的《中国之喇嘛教及回回教》一文。

蔡元培在北京神州学会发表演说,主张以美育代替宗教。

- 1918 8月,太虚与章太炎等在上海成立佛学社团“觉社”,同年11月创办《觉社丛书》季刊,由太虚任主编。

周叔迦建议于北京大学哲学系开设唯识课,被采纳。

徐蔚如、蒋维乔、梅光羲、江味农等创立北京刻经处。

- 1919 陈独秀撰《孔教研究》一文,主张既不要否认孔子,又不能用孔教来支配现代人心。

“中华归主运动”在上海发起,成立中华归主运动委员会,出版会刊《中华归主运动》。

官话和合本《旧约圣经》译出,与《新约》合辑成《新旧约全书》出版,并成为中国教会通用圣经文本。

伊斯兰教经学家王宽歿(1848—1919)。

- 1920 释戒尘、了尘创办汉口华严大学。

2月,太虚将《觉社丛书》改为《海潮音》月刊,并在杭州正式创刊。

梁漱溟至南京访欧阳渐请教唯识义,并介绍熊十力随欧阳渐学唯识二年余。

陈垣著《开封一赐乐业教考》,刊于《东方杂志》第十七卷一、六、七号。

- 1921 《少年中国》杂志出3期“宗教问题号”专刊,形成新文化运动以来关于宗教问题讨论的第一次热潮。

丁福保编《佛教大辞典》出版。

《佛学丛报》在上海创刊。

韩清净等在北京发起“法相研究会”。

北京洪国维等创办《佛学》月刊。

- 1922 欧阳渐在南京成立支那内学院。

9月,欧阳渐在支那内学院作《唯识抉择谈》讲演。

太虚创武昌佛学院。

全国性非基督教运动开始。中国青年团机关刊物《先驱》第四号出版“非基督教学生同盟”专号,刊登非基督教学生同盟发表的“宣言”、“章程”等。

北京成立“非宗教大同盟”。

《中华归主:中国基督教事业统计(1901—1920)》大型调查报告出版。

梁启超发表《大乘起信论考证》,认为该论乃梁陈间华人所撰。

- 1923 田文烈、梁启超等13人发起重印明版《道藏》。

上海商务印书馆涵芬楼影印日本《续藏经》。

陈垣《火袄教入中国考》刊于北京大学《国学季刊》第一卷第一号,被公认为中国琐罗亚斯德教研究的开山之作。

陈垣重要代表作《元西域人华化考》前4卷,于本年撰成,发表于《国学季刊》第一卷第四号。

太虚撰文批驳梁启超《大乘起信论考证》。

1924 释大勇在北京创办藏文学院。

支那内学院《内学》年刊创刊。

陈垣《摩尼教入中国考》刊于北京大学《国学季刊》第一卷第二号。

1925 顾颉刚等组织调查北京妙峰山庙会的进香活动,并将调研成果编为《妙峰山》一书。

“中国回教学会”在上海成立。

成达师范学校在山东成立。

天主教大学辅仁大学在北京创办。

燕京大学成立宗教学院。

太虚创办闽南佛学院。

太虚率“中华佛教代表团”访问日本。

10月,中国回教学会会刊《中国回教学会月刊》在上海创刊。

1926 上海涵芬楼线装影印本《道藏》全部出版,又从中选出具有学术研究资格的经书百余种,印成《道藏举要》。

北京白云观迎宾梁至祥汇抄成册《诸真宗派总簿》。

燕京大学宗教学院主办的基督教学刊《生命与真理》创刊。

吕澂《因明纲要》由商务印书馆出版。

熊十力《因明大疏删注》由商务印书馆出版。

赵紫宸《基督教哲学》出版。

陈汉章发表《中国回教史》于《史学与地学》第1期。

上海居士林设“法相唯识研究会”,请太虚讲唯识学概论。

1927 北京“三时学会”成立,韩清净任会长。

陈垣在北京大学作《回教进中国的源流》的演讲,由冯沅君记录并经作者修改后以《回教入中国史略》为题发表于北京大学《国学门月刊》第一卷第六号。

陈垣《元西域人华化考》后4卷于本年撰成,发表于《燕京学报》第二期。

太虚《真现实论》一书写成。

铁铮译《可兰经》在北京出版,这是我国最早的汉译全文本。

王静斋在天津清真北寺创办伊斯兰教《伊光》报。

梁启超《古书真伪及其年代》中多次提到《楞严经》是伪经,开启二十世纪有关《楞严经》真伪问题的辩论。

儒教论者康有为歿(1858—1927)。

1928 民国政府颁布《神祠存废标准》,大批道教及民间信仰神祠被列入废除之列。

太虚开始其欧美之行。

“伊斯兰学友会”成立。

蒋维乔撰《中国佛教史》成。该书系蒋维乔据日人境野哲的《支那佛教史纲》译撰,有所订正增补,为国人所见首部以近代治史方法撰写的中国佛教简史。

买俊三在上海创办中国回教经书局。

上海伊斯兰师范学校建立。

1929 支那内学院编《藏要》由上海仿宋印书局出版。

朱宝惠和赛兆祥合译《新约全书》出版。

王恩洋著《佛学概论》,由支那内学院刊行。

11月,民国时期发行最广的伊斯兰教刊物《月华》在北平刊行。

妙舟《蒙藏佛教史》由上海佛学书局出版。

茅盾《中国神话研究 ABC》由世界书局出版,这是国内关于中国神话研究的第一部专著。

上海佛学书局创办。

上海回教青年研究社成立。

胡适写成《荷泽大师神会传》,指出《坛经》主要部分是由神会所作,掀起了有关《坛经》真伪的大辩论。

佛教学者梁启超歿(1873—1929)。

1930 陈焕章在香港成立孔教学院。

太虚创办柏林教理院。

挪威汉学家艾香德在香港创办 CMB/道风山基督教丛林学术研究部。

1月,佛学刊物《威音》在上海创刊。

10月16日,《佛学半月刊》在上海创刊。

基督教刊物《紫晶》创刊。

张星烺《中西交通史料汇编》出版,收集有大量明清天主教在华史料。

1931 《中国佛教杂志》创刊,该刊是中国第一家佛教外文刊物,主要向当时在中国的欧美人士宣传佛教。

1月,《伊斯兰学生》于上海创刊。

南宋刻本大藏经《磔砂藏》由朱庆澜发现于陕西西安开元寺、卧虎寺。

《宋藏》《磔砂藏》大藏经影印版出版。

许地山著《陈那以前中观派和瑜伽派之因明》,刊于《燕京学报》第九期。

陈望道著《因明学》由世界书局出版。

王治心《中国宗教思想史大纲》一书完成。

姬觉弥等人译《汉译古兰经》在上海出版。

肖若瑟著《天主教传行中国考》由河北献县天主堂排印出版。

冯承钧著《景教碑考》由商务印书馆出版。

从本年开始,到1934年,北平、上海、云南三地有关伊斯兰教学校开始正式派遣中国学生留学团到埃及爱资哈尔大学进修,前后共4届,约20余人。

佛教学者杨度歿(1874—1931)。

- 1932** 太虚在重庆创办汉藏教理院,并为该院制订院训为“淡、宁、明、敏”。
熊十力出版《新唯识论》,刘定权撰《破新唯识论》,双方展开论战。
王静斋《古兰经译解》(甲本)在北京出版。
郑振铎著《汤祷篇》,并发表于次年的《东方杂志》第30期。
北京故宫博物院编《康熙与罗马使节关系文书影印本》出版,为明清天主教研究提供了重要的史料文献。
- 1933** 10月,广东岭东佛学院成立。
《人海灯》创刊。
金代刻本大藏经《赵城藏》由范成发现于山西赵城广胜寺。
上海影印宋版藏经会与北平三时学会影印全版《大藏经》(《赵城藏》)一百二十册,题为《宋藏遗珍》。
王元德译《新约全书》出版。
吕澂著《西藏佛学原论》由商务印书馆出版。
李翊灼著《西藏佛教史》由中华书局出版。
陈樱宁写成《黄庭经讲义》。
上海翼化堂书局主人张竹铭医师创办《扬善半月刊》,陈樱宁等任主笔。
陈寅恪《天师道与滨海地域之关系》刊于《历史语言研究所集刊》第三本第四分册。
马邻翼著《伊斯兰教概论》由商务印书馆出版。
- 1934** 中国回教文化协会成立。
明洪武年间刊刻大藏经《洪武南藏》发现于四川崇庆上古寺。
法尊译成《菩提道次第广论》。
许地山《道教史》上编由上海商务印书馆出版。
傅勤家《道教史概论》由商务印书馆出版。
达静轩创办上海穆民经书社。
伊斯兰教重要刊物《突崛》在南京问世。
6月,伊斯兰教月刊《人道》在上海创刊。
伊斯兰教“伊赫瓦尼”创始人马万福歿(1849—1934)。
- 1935** 中国天主教的第一份英文周刊《公教周刊》创刊。
赵紫宸《耶稣传》于上海青年协会刊行。
樊德义《宗教心理学》由齐鲁《神学丛书》刊行。
金吉堂《中国回教史研究》出版,该书在伊斯兰教入华时间上,力主唐贞观二年说。
翁独健编著《道藏子目引得》由北平燕京大学哈佛燕京学社引得编纂处出版。
陈寅恪《武器与佛教》刊于《历史语言研究所集刊》第五本第二分册。
陈寅恪《支愍度学说考》刊于《历史语言研究所集刊》外编第一种《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》。
白寿彝《中国回教史料之辑录》刊于《伊斯兰》半月刊第4期。

- 1936** 中国佛教会发表《为锡兰学法团致国内诸大善知识书》及《锡兰学法团缘起》，遴选青年比丘数人赴锡兰留学。
- 周叔迦领导的北平佛教协会创办佛学学术刊物《微妙声》。
- 《禹贡半月刊》开辟“伊斯兰教研究专号”(第5卷11期)，作者多为教内外名家，在学界产生很大的影响。
- 梁启超《佛学研究十八篇》出版。
- 熊十力撰《佛家名相通释》。
- 持松《密教通关》一书成。
- 国学大师章太炎歿(1868—1936)。
- 基督教学者余日章歿(1882—1936)。
- 1937** 5月，中华圣经公会在上海成立。
- 傅勤家《中国道教史》由上海商务印书馆出版。
- 周叔迦于北平创办了中国佛教学院的《佛学月刊》。
- 《扬善》半月刊停刊。
- 《禹贡半月刊》再次开辟“伊斯兰教研究专号”(第7卷4期)。
- 朱亦未编辑出版《民元以来关于天主教论文索引》，载《新北辰》第3—4期。
- 回民妇女教义讲习会在北京牛街成立。
- 1938** 白寿彝等发起的“中国回教文化学会”在广西桂林成立。
- 汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》由商务印书馆出版。
- 太虚《法相唯识学》一书由商务印书馆印行。
- 陈大齐《因明大疏蠡测》以油印本刊行。
- 徐宗泽《中国天主教传教史概论》出版。
- 王治心《中国基督教史纲》出版。
- 伊斯兰教学者马邻翼歿(1864—1938)。
- 1939** 朱宝惠《串珠注解原文释词重译新旧约全书》出版。
- 陈垣《释氏疑年录》出版。
- 朱芾煌《法相辞典》由上海商务印书馆印行。
- 太虚率代表团访问缅甸、印度与斯里兰卡。
- 《仙道月报》在上海创刊，陈樱宁任主笔。
- 10月，伊斯兰教月刊《绿旗》在上海创刊。
- 马以愚写成《中国回教史鉴》。
- 天主教学者马相伯歿(1840—1939)。
- 基督教学者诚静怡歿(1881—1939)。
- 1940** 陈垣《明季滇黔佛教考》写成，并作为“辅仁大学丛书”第六种出版。
- 黄忏华《中国佛教史》由商务印书馆出版。
- 徐宗泽撰《明清间耶稣会士译著提要》。

朱维之撰《基督教与文学》。

傅统先《中国回教史》由商务印书馆出版。

佛教学者释印光歿(1861—1940)。

1941 周叔迦发起成立中国佛学研究会,主编佛教史志六种。

陈垣《南宋初河北新道教考》写成,并作为“辅仁大学丛书”第八种出版。

陈垣《清初僧净记》一文刊于《辅仁学志》第九卷第二期。

马以愚《中国回教史鉴》一书由商务印书馆在长沙出版。

民族问题研究会编《回回民族问题》在延安出版,该书以马克思主义民族观点考察回族与伊斯兰教问题。

《仙道月报》停刊。

伍特公以“道隐”名出版《汉译古兰经第一章译解》。

道教史家许地山歿(1893—1941)。

1942 王恩洋在四川内江举办东方佛学院,旋改称东方文教研究院,讲授佛、儒二学。

陈垣撰《中国佛教史籍概论》。

王静斋《古兰经译解》(乙本)在宁夏出版。

《欧阳竟无先生内外学》由支那内学院蜀院印行。

佛教学者弘一法师歿(1880—1942)。

1943 4月,吕澂与熊十力就佛学问题展开辩论。

夏丐尊从日文译出南传大藏经。

盛普慧出资在上海成立普慧《大藏经》刊行会,编辑出版《民国增修大藏经》(又名《普慧藏》)。

王静斋《古兰经译解》(丙本)在北京出版。

赵紫宸写成《基督教进解》。

吴耀宗《没有人看见过上帝》刊于成都《基督教丛刊》。

刘锦标《可兰真经汉译附传》由北平新民印书局出版。

白寿彝《中国回教小史》由重庆商务印书馆出版。

伊斯兰教学者哈德成歿(1888—1943)。

1944 国立敦煌艺术研究所成立(现易名为敦煌研究院)。

杨堃著《灶神考》一文,刊于《汉学》第一期。

基督教思想家吴雷川歿(1870—1944)。

佛教学者欧阳渐歿(1871—1944)。

1945 太虚在西安创办巴利三藏院。

圆瑛在上海创办“圆明楞严专宗学院”。

太虚在上海静安寺创建佛教学院。

太虚等在上海发起成立“编刊中国大藏经会”。

12月,汉藏教理院译场正式成立。

基督教《天风》创刊。

1946 天主教上智编译馆于北京成立。

陈宗祥穿越大小凉山,进行彝族社会组织和宗教的调查,撰写《西康粟粟水田民族之图腾制度》,刊于《边政公论》第六卷第四期,1947年12月。

吕振中译《新译新约》出版。

佛教学者释太虚歿(1889—1946)。

1947 范古农在上海发起成立“法相学会”,主讲唯识学。

杨仲明《古兰经大义》出版。

马良骏《考证回教历史》出版。

李世瑜在河北省万全县对社会民俗作实地调查,发现残存民间的秘密宗教“黄天道”。

天主教史学家徐宗泽歿(1886—1947)。

基督教学者刘廷芳歿(1892—1947)。

1948 王明《黄庭经考》发表于《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十册。

《太虚大师全书》编成。

《方豪文录》于北平上智编译馆出版。

白寿彝《中国伊斯兰教史纲要参考资料》由上海交通书局出版。

李世瑜著《现代华北秘密宗教》,在中国民间宗教研究领域有开创之功。

1949 丁山撰《中国古代宗教与神话考》。

印顺《佛法概论》在厦门刊行。

陈国符《道藏源流考》由中华书局出版。

徐宗泽编著的《明清间耶稣会士译著提要》由中华书局出版。

吴耀宗在《天风周刊》第八卷第四期上发表《人民民主专政下的基督教》一文。

新中国政权开始取缔一贯道等民间会道门组织。

伊斯兰教学者王静斋歿(1879—1949)。

佛教学者韩清静歿(1884—1949)。

1950 5月,全国政协宗教事务组第二次座谈会讨论宗教教务问题,周恩来指示政府与宗教只求政治上一致,不求思想一致,各宗教应在教言教。

6月,释巨赞、喜饶嘉措、李济深、周叔迦、赵朴初等磋商成立“现代佛学社”。

7月,吴耀宗等基督教人士联名向全国基督教界发出《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言,倡议实行“自治、自养、自传”。

8月,政务院决定在文化教育委员会下设立宗教问题研究小组,邵荃麟任组长,研究有关天主教、基督教及佛教等宗教的情况与问题。

9月,《现代佛学》创刊。

陈寅恪《崔浩与寇谦之》刊于《岭南学报》第一卷第三期。

1951 1月,中共中央发出《关于组织宗教问题委员会及宗教事务处的指示》。

圆瑛《首楞严经讲义》一书成。

香港崇基学院成立。

1952 支那内学院停办。

金陵协和神学院在南京成立。该院由华东地区 11 所圣经学院及神学院合并而成。

伊斯兰教经师杨仲明歿(1870—1952)。

佛教学者丁福保歿(1874—1952)。

1953 4 月,燕京协和神学院在北京成立。该院是由七个不同教派的基督教神学院联合而成。

5 月,中国伊斯兰教协会、中国佛教协会在北京成立。

《金陵神学志》创刊。

方豪著《中西交通史》由台湾中华文化出版事业委员会出版。

释圆瑛歿(1878—1953)。

1954 7 月,“中国基督教三自爱国运动委员会”成立。

9 月,第一届全国人大通过的《宪法》第八十八条规定中华人民共和国公民有宗教信仰的自由。

11 月,国务院宗教事务局成立。

台湾《中国佛教》创刊。

1955 《基督教历代名著集成》陆续开始在香港出版(1955—1970)。

中国伊斯兰教经学院成立。

饶宗颐《老子想尔注校笺》出版。

宁夏伊赫瓦尼派代表人物、伊斯兰教经学家虎嵩山歿(1880—1955)。

1956 周恩来总理转达锡兰总理之托,请中国佛教协会承担《中国佛教百科全书》之编写,成立筹委会组织佛教学者编写。

4 月,中国佛教协会开始着手拓印房山石经。

9 月,中国佛学院成立,院址设在北京法源寺,喜饶嘉措任院长。

香港基督教中国宗教文化研究社成立。

11 月,台湾中华大藏经会在台北市善导寺成立,计划编修台湾《中华大藏经》。

12 月 5 日,广学会、中华浸会书局,中国主日学协会及青年协会书局组成“中国基督教联合书局”。

1957 4 月,中国道教协会在北京成立。

4 月,云南凤仪县发现元至正藏经数千册。

5 月,“中国佛教三藏学院”在台北成立,白圣任院长。

中国伊斯兰教协会主办的《中国穆斯林》创刊。

《金陵神学志》停刊。

船庵在《现代佛学》发表《菩提达摩禅师》一文,是为建国后禅宗人物研究之始。

新疆回族总掌教马良骏歿(1870—1957)。

1958 2 月,毛泽东发表《关于正确处理人民内部矛盾》的重要讲话,指出不能用行政命令来消灭宗教,不能强制人们不信教。

- 4月,台湾中华佛教文化馆影印大藏经委员会影印之大藏经正编完成,继印续编。
时子周译《古兰经国语译解》在台北出版。
- 埃及学者艾哈迈德·艾敏著《阿拉伯文化的黎明时期》,经纳忠翻译,由商务印书馆出版。
- 11月,中国佛教协会拓印房山石经工作全部完成,共拓得经版1.5万余片。
- 佛教学者蒋维乔歿(1873—1958)。
- 伊斯兰教学者庞士谦歿(1902—1958)。
- 1959 杨宽著《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》,戎笙发表《论〈太平经〉》,提出不同看法,从而掀起有关《太平经》政治思想的大辩论。
- 1960 甘肃民族研究所成立(“文革”期间撤销,1981年恢复)。
- 台湾高雄道教修真学院成立。
- 王明编《太平经合校》由中华书局出版。
- 牟宗三在台南神学院的演讲辞《作为宗教的儒教》发表于香港《人生》杂志第5期。
- 1961 5月,中共中央统战部邀请中国道教协会负责人座谈关于研究和整理道教史料问题;邀请中国天主教爱国会负责人座谈筹办天主教修道院问题。
- 11月,中国道教协会研究室成立。
- 吕激受中国科学院哲学社会科学学部委托,在南京开办为期五年的佛学研究班。
- 中国道教协会研究室成立,主要搜集整理道教文献资料,研究和编写中国道教史。
- 李世瑜著有关宝卷研究的工具书《宝卷综录》,由中华书局出版。
- 梁漱溟撰《读熊著各书书后》长文,全面批评熊十力之儒、佛思想。
- 喻松青著《老子道家思想与〈太平经〉》一文发表。
- 伊斯兰教学者伍特公歿(1886—1961)。
- 伊斯兰教学者马以愚歿(1900—1961)。
- 1962 中国道教协会内部学术刊物《中国道教》创刊(原名《道协会刊》)。
- 任继愈《汉唐佛教思想论集》由人民出版社出版,被视为以马克思主义唯物史观研究佛教史的开山之作。
- 熊德基著《〈太平经〉的作者与思想及其与黄巾和天师道的关系》一文。
- 星云主持的“中英对照佛学丛书”在台湾出版经典部分。
- 胡适歿(1891—1962)。
- 1963 12月,毛泽东接见任继愈,提出要研究世界三大宗教,指示要成立一个研究世界宗教的研究所。
- 宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所成立。
- 1964 8月,任继愈奉命筹建世界宗教研究所并任所长,是为中国社会科学院世界宗教研究所前身。
- 北京大学、复旦大学在全国高校中率先在本科生、研究生和留学生中开设宗教类课程。
- 8月,国务院宗教事务局在北京举办宗教工作干部培训班。
- 《现代佛学》停刊,共发行144期。

- 《中国天主教》创刊。(原名《信鸽》)
肖铁笛译《新译新约全集》在香港出版。
基督教神学家贾玉铭歿(1880—1964)。
宗教史家汤用彤歿(1893—1964)。
佛教学者王恩洋歿(1898—1964)。
- 1965** 台北北投中华佛教文化学院创立“佛学研究所”。
伊斯兰教经学家达浦生歿(1874—1965)。
- 1966** 朱谦之《中国景教》一书写成,时值“文革”开始,不克出版。
6月,《海潮音》复刊号在台北出版。
台湾利氏学社成立,旨在继利玛窦等来华耶稣会传教士研习中国思想文化的传统。
伊斯兰教经学家张子文歿(1875—1966)。
- 1967** 方豪著《中国天主教人物传》始在台湾光启出版社出版(1973年出齐)。
佛光山创建“东方佛教学院”。
伊斯兰教教师买俊三歿(1888—1967)。
- 1968** 《华冈佛学学报》在台湾创刊。
香港中文大学崇基学院成立哲学与宗教系。
伊斯兰教学者沙善馥歿(1879—1968)。
基督教学者王治心歿(1881—1968)。
新儒家熊十力歿(1884—1968)。
- 1969** 台湾学术界围绕《六祖坛经》展开禅学研究大辩论。
伊斯兰教学者时子周歿(1879—1969)。
史学家陈寅恪歿(1890—1969)。
道教学者陈撄宁歿(1880—1969)。
- 1970** 台湾中华福音神学院创校。
香港圣神修院神哲学院成立。
吕振中译《新旧约全书》在香港出版。
佛教学者周叔迦歿(1899—1970)。
- 1971** 3月,台湾成立“中国佛教会文献委员会”,主编《六十年来佛教论文目录》。
印顺《中国禅宗史》由台湾正闻出版社出版。
沈家桢出资创办“台湾译经院”,英译汉文佛典。
宗教史家陈垣歿(1880—1971)。
- 1972** 4月,台湾佛光山创办“普门文库”。
台湾道安、毛惕园等编“净土丛书”20册印行。
《香港佛教》创刊。
宗教史家朱谦之歿(1899—1972)。
- 1973** 台湾佛光山创办“佛光山丛林大学”,后更名“佛光山丛林学院”。

台湾新文丰公司影印出版《大正藏》。

- 1974 辽代刻本大藏经《大字本契丹藏》由文物工作者发现于山西应县木塔。

7月,台湾万佛寺成立“中华佛学院”。

香港圣经公会出版意译本圣经《当代福音》(《新约》)。

思高圣经学会编著《圣经辞典》出版。

- 1975 台湾佛光山丛林大学改名“中国佛教研究院”。

释南亭倡议创办华严专宗学院。

中国神学院在香港成立。

- 1976 3月,台湾《佛光学报》创刊。

佛光山本山英语佛学中心成立。

道教学者易心莹歿(1896—1976)。

- 1977 中国社会科学院世界宗教研究所正式成立。

台湾道教界创办《道教文化》月刊。

台湾因明学专刊《因明杂志》创刊。

台北新文丰出版公司影印出版《道藏》。

台北艺文出版社影印出版《正统道藏》。

台湾佛光山成立“佛光大藏经编修委员会”,从事藏经的整理汇编。

- 1978 中国社会科学院世界宗教研究所招收首批宗教学专业硕士研究生。

10月,青海社会科学院民族宗教研究室成立(1986年改称民族宗教研究所)。

中国教会研究中心在香港成立,后迁址台北,更名为“基督教与中国研究中心”。

释晓云创建“华梵佛学研究所”,为第一个经台湾当局批准的佛教学术机构。

中国无神论协会成立。

台湾佛教书局出版《佛教大藏经》,共82册。

台湾成佛寺成立中华佛学图书馆。

法尊译《菩提道灯论》由中国佛协刊印。

伊斯兰教学者马坚歿(1906—1978)。

伊斯兰教史学家金吉堂歿(1908—1978)。

- 1979 全国宗教学研究规划会议在昆明召开,制定全国宗教学研究1979—1985规划(草案),成立全国性的宗教学研究群众团体“中国宗教学学会”。

南京大学宗教研究所成立。

新疆社会科学院宗教研究所成立。

中国社会科学院世界宗教研究所《世界宗教研究》创刊。

南京大学宗教所《宗教》创刊。

《台湾神学论刊》创刊。

台湾佛光山《普门》杂志创刊。

世界宗教研究所编《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论宗教》出版。

马坚翻译美国学者希提所著《阿拉伯通史》，由商务印书馆出版。

香港圣经公会出版《当代圣经》（《新旧约全书》）。

陈国符、王明参加在苏黎世举办的第三次国际道教研究会。

8月，西北五省区伊斯兰教研究工作座谈会在乌鲁木齐召开。

基督教神学家赵紫宸歿（1888—1979）。

基督教学者吴耀宗歿（1893—1979）。

佛教学者高观如歿（1906—1979）。

1980 上海社会科学院宗教研究所成立。

四川大学宗教研究所成立。

台湾中国文化大学成立印度文化研究所。

香港天主教圣神研究中心成立。

中国社会科学院世界宗教研究所《世界宗教资料》创刊。

由中国天主教爱国会主办的《信鸽》复刊并更名为《中国天主教》。

《天风》复刊。

任继愈《论儒教的形成》一文发表。

《中国佛教》在上海知识出版社出版。

赵朴初主持中国佛学院复课。

张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》100册于台湾大乘文化出版社出版。

9月，建国后第一次全国性中国佛教学术会议在西安举行。

11月10日至20日，“西北五省区伊斯兰教学术会议”在宁夏银川举行。

藏传佛教学者释法尊歿（1902—1980）。

基督教学者徐怀启歿（1905—1980）。

天主教学者方豪歿（1910—1980）。

1981 10月，中国社会科学院研究生院世界宗教系成立。

中国伊斯兰协会伊斯兰文化研究部成立。

陕西省天主教神学院创办。

中国佛教协会主办的《法音》创刊。

中断二十年的《中国穆斯林》汉文版复刊。

《新疆宗教研究资料》创刊。

元代晚期刊刻大藏经《元官藏》由童玮等发现于云南省图书馆。

马坚译《古兰经》出版。

台湾宇宙光出版社推出专门研究基督新教在华发展的丛书《基督教与近代中国历史文化系列》。

任继愈主编《宗教词典》由上海辞书出版社出版。

任继愈主编多卷本《中国佛教史》第一卷在中国社会科学出版社出版。

方东美著《华严宗哲学》由台湾黎明文化事业股份有限公司出版。

勉维霖著《宁夏伊斯兰教教派概要》由宁夏人民出版社出版。

李国权、何克让著《儒教质疑》一文,反驳任继愈儒家为宗教说。

7月,中国宗教学学会在北京召开“全国宗教学学术讨论会”。

10月10日至21日,第二次“西北五省区伊斯兰教学学术会议”在甘肃兰州举行。

1982 中共中央下发《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》的通知。

中国社会科学院院长胡乔木在全国哲学社会科学“六五”规划座谈会上提出宗教要与社会主义相协调的问题。

北京大学哲学系与中国社会科学院世界宗教研究所合作设立马克思主义宗教学专业。

东北基督教神学院成立。

天主教上海佘山修院创办。

北京天主教神哲学院成立。

台湾当局准许大学设立宗教学系所。

“中华大藏经编辑局”成立,计划编辑汉文、藏文等中国现存各种文字的大藏经。

四川大学宗教研究所《宗教学研究》创刊。

台湾《华梵佛学学报》创刊。

汤用彤《隋唐佛教史稿》由中华书局出版。

法尊译《集量论略解》由中国社会科学出版社出版。

法尊译《释量论》由中国佛协出版。

任继愈撰《儒教的再评价》,回应对其儒教说的批评。冯友兰撰《略论道学的特点、名称和性质》,批驳儒教为宗教说。

“宗教理论座谈会”在北京召开。

6月10日至15日,“反洋教运动与余臣栋起义”学术研讨会在四川大足举行。

8月18日至26日,第三次“西北五省区伊斯兰教学学术会议”在青海西宁举行。

10月,四川大足石刻研究会成立大会在四川大足召开。

11月23日至27日,“上座部佛教传入中国”学术研讨会在昆明举行。

11月21日,“第五届国际佛教学术会议”在台湾佛光山举行。

1983 中国民俗学会成立。

中国天主教神哲学院成立。

福建省佛学院成立。

四川基督教神学院成立。

四川天主教神哲学院成立。

沈阳天主教神哲学院成立。

武汉中南天主教神哲学院成立。

释成一于台湾成立华严专宗学院佛学研究所。

《敦煌研究》创刊。

《宗教问题探索》(论文集)创刊,由上海市宗教学会、上海社会科学院宗教研究所联合编

辑出版。

夏征农主编《辞海·宗教分册》由上海辞书出版社出版。

白寿彝著《中国伊斯兰史存稿》由宁夏人民出版社出版。

马通著《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》由宁夏人民出版社出版。

世界宗教研究所伊斯兰教研究室编撰《什叶派》由中国社会科学院出版社出版。

潘光旦著《中国境内犹太人的若干问题——开封的犹太人》由北京大学出版社正式出版。

蓝吉富主编《现代佛学大系》60册由台湾弥勒出版社出版。

9月11日至16日,“纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议”在台湾召开。

11月22日至29日,全国宗教院校工作座谈会在沈阳举行。

11月22日至26日,第四次“西北五省区伊斯兰教学术会议”在陕西西安举行。

中日韩三国佛教学术研讨会在台北召开。

香港基督徒学生福音团契举办回应九七问题的“转变与更新研讨会”。

香港中文大学崇基学院神学组举办“一九九七与香港神学”的神学生活营。

赵朴初在中国佛协第四届理事会第二次会议上提倡发扬一个思想(人间佛教)和三个传统(农禅并重、学术研究、国际友好交流)。

1984 5月,国务院宗教事务局发出《全国宗教院校工作座谈会纪要》。

云南社会科学院宗教研究所成立。

四川尼众佛学院成立。

四川藏语佛学院成立。

四川基督教神学院成立。

兰州伊斯兰教经学院成立。

河北天主教神哲学院成立。

河北民族宗教事务厅主办的《河北民族宗教》创刊。

天主教上海教区光启社编辑出版的《海外天主教动态资料》创刊。

《金陵神学志》复刊。

徐梵澄译《五十奥义书》出版。

叶均译《法句》由中国佛协出版。

成都道教协会与四川巴蜀书社合作重印《道藏辑要》。

《中华大藏经》开始出版,该藏主要以赵城金藏为底本影印,拟收佛典千余种,分200册。

泉州海外交通史博物馆编《泉州伊斯兰教石刻》由宁夏人民出版社、福建人民出版社出版。

8月27日至30日,“国际佛教艺术专家咨询会议”在京召开。

12月12日至14日,“中国社会科学院宗教所建所二十周年学术讨论会”在京举行。

佛教学者巨赞法师歿(1908—1984)。

基督教学者江文汉歿(1908—1984)。

1985 8月,西藏社会科学院宗教研究所成立。

中断48年的闽南佛教院复院开学。

青海省藏语佛学院创立。

郑州伊斯兰教经学院成立。

华东基督教神学院成立。

释圣严在台湾创立中华佛学研究所。

复旦大学宗教研究室成立。

复旦大学受国务院宗教事务局委托,在全国率先举办二年制宗教干部专修科。

马西沙、韩秉方在山西发现元至元年间刊的宝卷《佛说杨氏鬼绣红罗仙哥宝卷》,该宝卷为现存最早的宝卷。

山西省社会科学院《五台山研究》创刊。

天主教上海教区光启社编辑出版的《天主教研究资料汇编》创刊。

叶均译《清净道论》由中国佛协出版。

白寿彝主编《回族人物志》(元代)由宁夏人民出版社出版。

李兴华、冯今源主编《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》出版。

中国佛教协会出版南传佛教的重要论书《清净道论》。

“宗教、道教、文化学术座谈会”在青岛举行。

4月,“魏晋南北朝史及佛教艺术学术讨论会”在龙门召开。

4月,“近代中国教案学术讨论会”在四川成都举行。

7月,南京金陵协和神学院举行四十年来首次“基督教研讨会”。

7月,“1985年世界佛教青年学术会议”在佛光山举行。

8月,“全国神学教育座谈”会在浙江莫干山举行。

11月,首届中日佛教学术会议在日本京都举行。

12月,“国际道教科仪及音乐研讨会”在香港召开。

社会学家、宗教学家李安宅歿(1900—1985)。

穆斯林学者傅传统歿(1910—1985)。

藏传佛教活佛、佛教学者才旦夏茸歿(1910—1985)。

1986 全国汉语系佛教院校工作座谈会在京召开。

四川近代教案史研究会成立。

中国藏学研究中心成立。

燕京神学院成立。

广东协和神学院复校。

香港天主教公教教研中心成立。

《云南宗教研究》创刊。

陕西省道教协会《三秦道教》创刊。

台湾《西藏研究会讯》创刊。

《中华大藏经(藏文部分)》作为国家社会科学基金重点项目启动,多杰才旦任主编。

蓝吉富主编《大藏经补编》36册由台湾华宇出版社出版。

李丰楙主编“道教研究丛书”开始由台湾学生书局出版。

《佛光大辞典》编成。

马通著《中国伊斯兰教派门宦溯源》由宁夏人民出版社出版。

4月,四川大足石刻研究会第二次年会在大足举行。

8月,第五次“西北五省区伊斯兰教学学术会议”在新疆乌鲁木齐举行。

9月,第一届中日佛教学术交流会在日本京都举行。

11月,“隋唐佛教学术讨论会”在西安举行。

12月,“人和宗教”学术研讨会在沪举行。

1987 中国佛教文化研究所成立,周绍良任所长。

中国藏语系高级佛学院成立。

山东神学院成立。

长安佛教研究中心成立。

台湾成功大学历史系设立道教研究室。

中国藏学研究中心在成都设立《中华大藏经》(藏文部分)对勘局,确定整理出版顺序,先《丹珠尔》,后《甘珠尔》。

《法音》发行学术版年刊。

10月,由中国藏学研究中心主办的《中国藏学》创刊。

中国道教协会将《道协会刊》改版为《中国道教》。

上海道教协会《上海道教》创刊。

台湾国立艺术学院传统艺术研究中心出版的《东方宗教研究》创刊。

买买提·赛来翻译的《古兰经》维吾尔文译本由民族出版社在北京出版。

金宜久主编《伊斯兰教概论》由青海人民出版社出版。

罗竹凤主编《中国社会主义时期的宗教问题》在上海出版。

3月,台湾《华冈佛学学报》停刊,《中华佛学学报》创刊。

辽代刊刻大藏经《小字本契丹藏》发现于河北丰润天宫寺塔。

8月21日至26日,全国伊斯兰教学术研讨会在京举行。

9月20日至24日,“十九世纪中国教案——义和团运动学术讨论会”在安徽绩溪举行。

10月6日至8日,第二次中日佛教学术会议在北京召开,议题为“佛教与中日两国文化”。

11月12日至19日,“文艺复兴与宗教改革学术研讨会”在西安举行。

11月10日至14日,“道教与传统中国文化研讨会”在成都举行。

“南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会”在台湾召开。

1988 国务院宗教事务局宗教研究中心成立。

中国藏学研究中心宗教研究所成立。

5月,中国道教学院在北京成立。

普陀山佛学院成立。

上海犹太学研究会与上海犹太研究中心成立。

台湾辅仁大学宗教学研究所成立。

中国佛教协会重印《龙藏》。

台湾成功大学道教研究室与台南道教会合编的《道教学探索》创刊。

《燕京神学院院刊》创刊。

《上海道教》创刊。

《广东佛教》创刊。

罗竹风主编的《中国大百科全书(宗教卷)》由中国大百科全书出版社出版。

全国政协宗教委员会编《名僧录》出版。

陈垣编纂,陈智超、曾庆瑛校补的《道家金石略》由文物出版社出版。

林松译《古兰经韵译》由中央民族学院出版社出版。

白寿彝主编《回族人物志》(明代)由宁夏人民出版社出版。

4月,卿希泰主编《中国道教史》由四川人民出版社出版。

上海古籍出版社影印《道藏》出版。

李丰楙编《中国民间信仰史料汇编首辑》在台湾出版。

“社会主义初级阶段宗教问题”学术研讨会在上海举行。

6月,第一届“儒家哲学和基督教义神学研讨会”在香港举行。

8月18日至23日,“犹太历史文化学术讨论会”在杭州举行。

9月,“全国印度宗教与中国佛教学术讨论会”在常熟召开。

10月,第二届中日佛教学术交流会在北京举行。

12月,中国宗教学学会第三次会议在北京召开,决定将该会名称改为“中国宗教学会”。

“当代伊斯兰复兴问题讨论会”在北京举行。

萨满教文化座谈会在长春举行。

新儒家学者梁漱溟歿(1893—1988)。

1989 10月,中国佛教协会综合研究室成立。

中央民族大学哲学系创设宗教学专业,招收宗教学专科生。

中国道教协会在北京召开道教文化研讨会暨纪念陈撄宁先生逝世二十周年,并成立中国道教文化研究所。

台北指南宫与香港青松观合作创办中华道教学院。

“法光佛教文化研究所”创立于台北,发行《法光》月刊。

中国犹太文化研究会成立。

同济大学社会与文化研究所犹太学研究室成立。

上海社会科学院宗教研究所《当代宗教研究》创刊。

《闽南佛学院学报》创刊。

台湾《道教学探索》创刊。

全道章译《古兰经》在南京出版。

吕大吉主编《宗教学通论》由中国社会科学出版社出版。

中国佛学院首届研究生毕业。

3月27日至31日,“中日禅学研究讨论会”在北京召开。

5月18日至20日,徐光启学术研讨会在沪召开。

6月1日至3日,“首届中国教会大学史国际学术研讨会”在武汉举行。

9月6日至8日,“道教文化研讨会”在北京举行。

11月9日,“道教与科学技术研讨会”在上海召开。

11月20日至25日,第四次中国近代教案问题国际学术研讨会在贵阳举行。

11月20日至21日,第三次中日佛教学术会议在日本东京举行。

12月2日,“大佛文化研究”学术讨论会在四川乐山举行。

佛学学者吕澂歿(1896—1989)。

因明学家虞愚歿(1909—1989)。

宗教学者牙含章歿(1916—1989)。

佛教学者张克强歿(1917—1989)。

佛教学者郭元兴歿(1924—1989)。

1990 1月,江泽民在全国统战部长座谈会上提出要“研究党的宗教政策,研究马克思主义宗教观”。

5月5日,中国道教协会“中国道教学院”成立。

九华山佛学院成立。

9月9日,弘一大师研究会在浙江成立。

12月,中山大学宗教文化研究所成立。

复旦大学哲学系受上海佛教协会委托举办佛学研究班,培养僧尼人才。

罗竹风主编《宗教通史简编》由华东师范大学出版社出版。

安慧《三十唯识论疏释》由中国佛教文化研究所出版。

谢重光、白文固合著《中国僧官制度史》由青海人民出版社出版。

海外华裔伊斯兰教学者周仲羲汉译《古兰经》(新加坡印本)由伊斯兰教国际出版社出版。

哈萨克族伊斯兰教学者哈再孜与马哈什合作翻译《古兰经》哈萨克文译本出版。

6月,任继愈主编《中国道教史》由上海人民出版社出版。

金宜久主编《伊斯兰教史》由中国社会科学出版社出版。

刘小枫主编《基督教文化评论》第一辑由贵州人民出版社出版。

牟钟鉴《中国宗法性传统宗教试探》发表。

1月,台湾“一九九〇年佛光山佛教学术会议”在佛光山丛林学院举行,主题是“人间佛教”。

4月21日至24日,首届妈祖研究国际学术研讨会在福建莆田举行。

6月,中国道教协会道教文化研究所和中国音乐研究院,在北京白云观联合举办道教音乐研讨会。

6月28日,“宗法性传统宗教”学术研讨会在上海召开。

7月24日至28日,首届“中日五台山佛教学术会议”在五台山举行。
 7月,“道家(道教)文化与当代文化建设”学术研讨会在襄阳举行。
 9月12日,“中国伊斯兰教史研讨会”在京举行。
 9月2日至4日,“西域佛教与文化”学术讨论会在乌鲁木齐召开。
 9月9日至13日,首届国际法门寺历史文化学术研讨会在法门寺举行。
 10月7日至11日,“义和团运动与近代中国社会国际学术研讨会”在济南举行。
 10月19至21日,“全国伊斯兰教学术研讨会”在京举行。
 10月23日至24日,第三届中日佛教交流会议在日本京都举行。
 11月1日至3日,“中国当代宗教现状研讨会”在北京举行。
 “第一届中华国际佛教学术会议”在台湾举行。
 佛教学者严北溟歿(1907—1990)。

1991 3月,杭州大学基督教研究中心成立。

6月,中国人民大学宗教研究所成立。

上海佛学院成立。

广东岭南佛学院复办。

香港道教学院成立。

7月,任继愈主编的《道藏提要》于中国社会科学院出版社出版。

《吕澂佛学论著选集》由齐鲁书社出版。

邓殿臣《南传佛教史简编》出版。

何光沪《多元化的上帝观》由贵州人民出版社出版。

杨怀中《回族史论稿》由宁夏人民出版社出版。

冯今源《中国的伊斯兰教》由宁夏人民出版社出版。

香港道教学院创办《道家文化研究》辑刊。

宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所创办《回族研究》。

台湾国际佛学研究中心主办的《国际佛学研究》创刊。

5月,“中国宗教学会华东地区学术讨论会”在上海举行。

6月,“中国道教全真派发祥地文登国际学术研讨会”在山东文登举行。

9月,“早期佛教造像南传系统中日学术研讨会”在成都与南京召开。

6月,第二次“中国教会大学史国际研讨会”在南京举行。

10月,第四次中日佛教学术会议在京举行。

10月8日至11日,“伊斯兰教与中国西北地区现代化建设国际研讨会”在西安举行。

10月14日至17日,“伊斯兰文化和中国学术研讨会”在济南举行。

12月,“当代宗教现状理论研讨会”在北京举行。

12月,台湾“内政部”、“教育部”联合举办“宗教教育座谈会”。

基督教学者谢扶雅歿(1892—1991)。

佛教学者王森歿(1912—1991)。

基督教学者郑建业歿(1919—1991)。

道教学者潘雨廷歿(1925—1991)。

1992 玄奘研究中心在北京成立。

中国天主教神学研究中心成立。

华中师范大学中国教会教育史研究中心成立。

南京大学犹太文化研究中心成立。

河南大学中国犹太历史研究中心成立。

台湾辅仁大学宗教学系成立。

3月,重庆佛学院开学。

10月,中国佛协成立佛教文化教育基金会。

11月,厦门大学、闽南佛学院联合举办佛教文化研讨班。

12月,由中国佛教文化研究所主办的《佛教文化》、《佛学研究》创刊。

由四川省宗教局主办的《四川宗教》创刊。

《藏外道书》由巴蜀书社出版。

《中国密宗大典》公开出版。

白寿彝主编《回族人物志》(清代)由宁夏人民出版社出版。

《白寿彝民族宗教论集》由北京师范大学出版社出版。

阮仁泽、高振农主编《上海宗教史》由上海人民出版社出版。

牙含章、王友三主编《中国无神论史》由中国社会科学出版社出版。

王景琳、徐陶主编《中国民间信仰风俗辞典》由中国文联出版公司出版。

1月,“全国汉语系佛教教育工作座谈会”在上海召开。

4月6日至10日,“宗教与现代化国际学术研讨会”在北京举行。

5月,“纪念汤若望四百周年诞辰暨天主教传华史国际研讨会”在台湾召开。

5月,“国际法门寺佛教学术会议”在陕西扶县法门镇召开。

7月10日至19日,“全国首届犹太文学学术研讨会”在江西庐山召开。

7月12日至18日,“中国佛教思想与文化国际研讨会”在山西大学举行。

8月,“海峡两岸道家与道教文化研讨会”在西安举行。

8月,台湾佛光山召开“佛教艺术创作研讨会”。

9月17日至21日,武当山道教协会主办“中国武当山道教文化国际学术研讨会”。

10月15日至17日,“西安中国道教文化研讨会”在西安召开。

10月,“宗教与社会主义相适应”西南地区学术研讨会在成都举行。

10月,“峨眉山及巴蜀佛教学术讨论会”在峨眉山举行。

10月,“基督教大学教育在中国现代化过程中扮演的角色及其影响”国际学术研讨会在台湾召开。

11月,“中国近代教案学术研讨会”在湖南怀化召开。

11月,纪念中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》发表十

周年研讨会在上海举行。

11月5日至9日,第三届大足石刻研究会年会在四川大足召开。

11月9日至11日,“第四次中日佛教学术交流会议”在北京举行。

11月24日至27日,“儒释道与中华民族精神学术研讨会”在南京师范大学召开。

伊斯兰教学者马松亭歿(1895—1992)。

道教学者王明歿(1911—1992)。

1993 韩镜清与首都学界人士发起成立“东方传统文化研究院慈氏学开发中心”,专事唯识学的研究和讲授。

2月,江西省佛学院在庐山东林寺创立开学。

3月,东方文化艺术研究所在成都文殊院成立。

7月,河北禅学研究所在赵县柏林寺成立。

7月,浙江临海市佛教文化研究中心成立。

“道教文化丛书”第一辑10册出版。

台湾《圆光佛学学报》创刊。

吕大吉、何耀华总主编《中国原始宗教资料丛编》第一卷出版(第二卷后改名为《中国各民族原始宗教资料集成》)。

徐新、凌继尧主编的《犹太百科全书》由上海人民出版社出版。

吴云贵著《伊斯兰教法概略》由中国社会科学出版社出版。

余振贵、杨怀中所著《中国伊斯兰教文献译著提要》由宁夏人民出版社出版。

郑勉之主编《伊斯兰教简明辞典》由江苏古籍出版社出版。

6月,“首届天台山文化学术讨论会”在浙江天台山举行。

9月,“圆瑛法师佛学思想研讨会”在上海召开。

10月,第二次“中国武当道教文化国际学术研讨会”在武当山举行。

10月,“中国宗教学会西北地区学术讨论会”在宁夏银川召开。

11月,“1993年中国宗教现状学术研讨会”在北京举办。

11月9日,“佛教文化景点发展现状研讨会”在北京举行。

11月23日至29日,“早期佛教初传中国南方之路中日学术讨论会”在日本京都举行。

11月,“道家思想、仙话与民间文化研究会”在上海举行。

中国藏语系佛教研讨会在北京召开。

12月9日至11日,“中国教会大学历史文献国际研讨会”在香港召开。

佛教学者童玮歿(1917—1993)。

宗教学理论家萧志恬歿(1924—1993)。

1994 中央民族大学哲学系宗教学专业开始招收宗教学本科专业学生。

10月,北京大学宗教研究所成立。

福建师范大学宗教文化研究所成立。

上海教育学院宗教文化研究中心成立。

- 华中师范大学“中国教会大学研究中心”成立。
- 福建省宗教研究会成立。
- 四川省宗教学研究学会成立。
- 9月15日,《中国宗教》杂志社成立。
- 国务院宗教局宗教研究中心主办的《宗教与世界》创刊。
- 香港《道风汉语神学学刊》创刊。
- 《世界宗教资料》改版为《世界宗教文化》。
- 6月,中共中央统战部与中央党校联合举办“新形势下民族宗教问题研讨班”。
- 北京大学从是年起连续三年举办宗教学暑期培训班。
- 中国道教协会与苏州道教协会合作主编出版简体字版《道教大辞典》,收入辞文条目13 000余条,约320万字。繁体字版授权由台湾东久出版社出版发行。
- 巴蜀书社出版《藏外道书》36册,汇集明代正续《道藏》中未收道教经典。
- 《佛光大藏经·禅藏》51册在台湾出版。
- 宛耀宾总主编《中国伊斯兰百科全书》由四川辞书出版社出版。
- “伊斯兰文化”丛书开始由中国社会科学院出版社陆续出版。
- 刘小枫主编“历代基督教学术文库”由三联书店陆续出版。
- 刘锡诚等主编的“中华民俗文丛”由学苑出版社出版,其中对多种信仰作了专题研究。
- 2月,“海上丝绸之路与伊斯兰文化”国际学术研讨会在福建泉州举行。
- 4月,“卫匡国与中西方文化交流国际学术研讨会”在北京举行。
- 4月,“中国玄奘国际研讨会”在河南偃师与陕西西安举行。
- 5月,“教会大学与中国现代化国际学术研讨会”在成都举行。
- 5月24日,“首届佛教医药研讨会”在武夷山市召开。
- 5月28日,“台湾通俗佛教(斋教)研讨会”在台湾召开。
- 6月,“宗教与社会主义社会相适应研讨会”在上海召开。
- 8月16日至18日,“海峡两岸中国传统文化和儒道会通学术讨论会”在北京召开。
- 8月8日至9月2日,“纪念鸠摩罗什诞生1650周年学术讨论会”在新疆克孜尔石窟举行。
- 9月,“佛教现代化研讨会”在台北召开。
- 10月10日至12日,“基督教和现代化国际学研讨会”在北京举行。
- 10月26日至29日,“中美哲学与宗教学研讨会”在北京大学举行。
- 10月,“西方文学与基督教国际学术研讨会”在北京燕京研究院召开。
- 11月23日至27日,“道家、道教与中国文化学术研讨会”在四川大学召开。
- 11月15日至17日,“当代宗教问题研讨会”在北京召开。
- 11月2日至15日,“禅宗与中国文学学术文化研讨会”在湖北黄梅召开。
- 12月17日至19日,“近代中西文化交流国际学术研讨会”在复旦大学举行。
- 12月,海峡两岸道教文化学术研讨会在台湾中正大学召开。
- 12月14日,“持松法师佛学思想研讨会”在上海举行。

秋,“龙虎山道教文化学术研讨会”在江西龙虎山举行。

因明学者杨化群歿(1923—1994)。

基督教学者沈以藩歿(1928—1994)

佛教学者张春波歿(1930—1994)。

1995 3月,宗教文化出版社成立。

北京大学宗教学系成立。

“中国社会科学院道家与道教文化中心”成立。

5月,东南大学“佛教研究所”成立。

9月,陕西省社会科学院成立“历史宗教研究所”。

12月,中国人民大学“基督教文化研究”所成立。

山东大学“基督教研究所”成立。

香港道风山成立了“汉语基督教文化研究所”。

台湾大学佛学研究中心成立,并同时建立“佛学网络资料库”。

王雷泉主编《中国大陆宗教文章索引》在台北出版。

国务院宗教事务局主办的《中国宗教》创刊。

台湾《宗教哲学》创刊。

台湾《民间宗教》创刊。

台湾《佛教图书馆馆讯》创刊。

《中华大藏经·丹朱尔》由中国藏学中心出版社出版。

12月,甘肃张掖大佛寺夹墙内发现原版《北藏》等明清佛经6000多卷。

白寿彝主编《回族人物志》(近代)由宁夏人民出版社出版。

吴云贵著《伊斯兰教义学》由中国社会科学出版社出版。

金宜久主编《当代伊斯兰教》由东方出版社出版。

刘小枫主编“基督教学术研究文库”由上海三联书店陆续出版。

2月23日,“南北朝佛、道关系研讨会”在北京举行。

3月2日,“法门寺地宫唐密曼荼罗学术讨论会”在北京举行。

4月28日至29日,“道教、民间信仰与民间文化研究会”在台湾召开。

6月16日至18日,“当代伊斯兰复兴运动”在安徽马鞍山举行。

7月,第一届“佛教与天主教国际交谈会议”在台湾佛光山召开。

7月,“禅与管理研讨会”在台北华梵大学召开。

8月,联合国第四次世界妇女大会非政府组织妇女论坛在北京举行,中国基督教协会与中华基督教女青年会在该论坛联合举办“基督教·社会·妇女”专题研讨会。

9月,“宗教学国际学术研讨会”在北京大学召开。

9月4日至6日,“少林寺与禅文化国际研讨会”在河南登封市召开。

9月7日至10日,“大足石刻研究会第四次年会”在四川大足召开。

10月7日至8日,“中日第六次佛教学术会议”在北京举行。

10月4日至6日,第二届“中西哲学与宗教研讨会”在北京大学举行。

10月13日,“宗教与文化学术研讨会”在上海召开。

10月31日,“弘一大师诞辰一百一十五周年纪念暨学术研讨会”在泉州举行。

11月13日,“应慈法师佛学思想研讨会”在上海召开。

11月9日至11日,“佛教文化与现代两岸学术研讨会”在北京大学举行。

12月6日至8日,中国宗教学会第四次会议暨“宗教与中国现代化”学术研讨会在天津举行。

12月6日至9日,“社会变迁与教会回应——中国内地和香港天主教会经验”学术交流会在香港召开。

“近代基督教在中国、东亚的传播与教案国际学术讨论会”分别在重庆和南京举行。

“闽台民间信仰学术研讨会”在福州举行。

12月18日,“第四届国际佛教学术奖颁奖仪式”在北京举行。

佛教学者苏渊雷歿(1908—1995)。

伊斯兰教学者全道章歿(1923—1995)。

1996 4月,天津社会科学院成立宗教文化研究所。

9月,“戒幢佛学研究所”在苏州西园寺成立。

11月,香港中文大学崇基学院“宗教与中国社会研究中心”成立。

复旦大学“佛学研究中心”和“基督教研究中心”成立。

西北民族学院宗教研究中心成立。

台湾政治大学“宗教研究中心”成立。

由福建宗教研究会主办的《福建宗教》创刊。

台湾大学佛学研究中心主办的《佛学研究中心学报》创刊。

台湾佛教刊物《慈济月刊》创刊。

卿希泰主编四卷本《中国道教史》出版。

濮文起主编《中国民间秘密辞典》由四川辞书出版社出版。

中国道教协会决定编纂《中华道藏》。

金宜久主编《伊斯兰教与世界政治》由社会科学文献出版社出版。

钟鸣旦等编辑《徐家汇藏书楼明清天主教文献》在台湾辅仁大学神学院出版。

1月,台湾佛光山主办“第一届宗教文化国际学术会议”。

8月12日至15日,“道家与中国文化国际学术研讨会”在北京举行。

8月16日,“道藏整理座谈会”在北京举行。

8月20日至25日,“首届中原宗教学术研讨会”在河南开封举行。

8月30日至9月4日,大乘与东亚文化学术研讨会在北京与西安两地举行。

9月3日至10日,“海峡两岸中国传统文化和中国宗教学术讨论会”在四川成都召开。

10月2日至4日,“中国基督教发展史学术研讨会”在香港召开。

10月6日,“伊斯兰-阿拉伯哲学学术研讨会”在济南举行。

10月16日至18日,第三届“中美哲学与宗教研讨会”在北京大学举行。

10月22日至23日,第六届中日佛教交流会议在北京举行。

10月22日至23日,“亚洲宗教、民族热点问题与社会发展研讨会”在北京举行。

11月12日至15日,石头希迁与曹洞禅学术研讨会在长沙举行。

11月,台湾佛光山主办“第一届世界佛教杰出妇女会议”、“亚洲宗教与高等教育国际会议”。

12月,“宗教和社会主义精神文明讨论会”在上海举行。

宗教理论家罗竹风歿(1911—1996)。

伊斯兰教学者马肇椿歿(1917—1996)。

1997 武汉大学宗教学系成立。

天主教上智编译馆于北京恢复。

台湾佛学刊物《中华佛学研究》创刊。

台湾佛学刊物《法光学坛》创刊。

陈士强、王雷泉、郭建庆主编《中国学术名著提要·宗教卷》由复旦大学出版社出版。

金宜久主编《伊斯兰教辞典》由上海辞书出版社出版。

金宜久主编《伊斯兰教》由宗教文化出版社出版。

第一次整理编纂《中华道藏》编委会会议在北京召开。

中国伊斯兰教经学院举办“阿拉伯语和伊斯兰教教育教师培训和经验交流会”,为期10天。

7月,复旦大学基督教研究中心与香港道风山汉语基督教研究所合作举办“基督教与西方哲学暑期讲习班”。

1月29日至31日,“当今世界宗教发展研讨会”在北京举行。

1月,“慧能与岭南文化”国际学术讨论会先后在澳门、肇庆、新兴三地举行。

1月,“国际佛教青年会议”在台湾佛光山举办。

1月,“第一届亚欧学术研讨会”在台湾举行。

3月,“第一次儒佛会通学术研讨会”在台北召开。

3月,“佛教文化艺术与社会积极发展学术研讨会”在无锡举行。

5月,“金陵刻经处创办130周年”学术研讨会在南京召开。

8月5日至8日,“中日韩儒释道三教关系研讨会”在咸阳召开。

8月12日至13日,“基督教与中韩文化”学术研讨会在北京举行。

8月9日至12日,“指空在中国、韩国传播佛教文化学术研讨会”在云南举行。

8月23日,“中国思想史上的道教”学术研讨会在台北召开。

9月16日至18日,“第二届天台山文化学术研讨会”在浙江天台县召开。

10月19日至20日,第七次“中日佛教学术会议”在日本京都举行。

11月23日,“中国佛教天台宗文化研究座谈会”在湖北当阳举行。

11月12日至13日,“中国宗教学会1997年度工作会议”在北京召开。

11月,“基督教与近代中韩社会学术讨论会”在复旦大学举行。

12月5日至9日,“佛教文化与现代国际学术研讨会”在北京大学举行。

南京大学犹太文化研究中心举办犹太文化国际学术会议。

香港道教学院召开“道教与中国民间宗教学术研讨会”。

1998 4月22日,中国社会科学院“佛教研究中心”成立。

5月21日,中国社会科学院“基督教研究中心”成立。

陕西师范大学基督教研究所成立。

中国人民大学《基督教文化学刊》创刊。

香港浸会大学历史系《近代中国基督教史研究集刊》创刊。

12月,重庆市天主教刊物《光和盐》创刊。

任继愈主编的《宗教大辞典》由上海辞书出版社出版。

《丁光训文集》出版。

吕大吉著《宗教学通论新编》由中国社会科学文献出版社出版。

方广锡校《敦煌佛教经录辑校》(上下册)由江苏古籍出版社出版。

李兴华等合著《中国伊斯兰教史》由中国社会科学出版社出版。

龚方震、晏可佳著《袄教史》由上海社会科学院出版社出版。

3月31日,“中国宗教改革”座谈会在北京召开。

4月22日,“中国社会科学院佛教研究中心暨佛教研究与新时期文化建设学术研讨会”在北京举行。

5月,“台湾基督教史——史料研究回顾国际学术研讨会”在台湾召开。

5月21日,“中国社会科学院基督教研究中心成立大会暨学术研讨会”在北京召开。

7月7日至7月11日,“两岸佛学会议”在台湾法鼓山召开。

7月19日至7月21日,“中华国际佛学会议”在法鼓山举行。

8月15日至18日,“中国道教文化研讨会”在江西庐山召开。

8月,“新兴宗教研讨会”在上海召开。

9月3日至5日,“海峡两岸宗教文化与现代化学术讨论会”在南京召开。

9月6日至7日,“佛教与东方文化——纪念佛教传入中国二千年”学术研讨会在北京召开。

9月,“第二届中国天台山文化学术研讨会”在浙江天台县召开。

10月7日,中国无神论学会在北京召开1998年年会。

10月21日至22日,“回顾与展望——纪念中国佛教二千年国际学术研讨会”在江苏无锡举行。

10月24日至25日,“两岸禅学研究会”在台湾召开。

11月16日至19日,“宗教·道德·文化”国际学术研讨会在北京举行。

11月19日至23日,“法门寺唐文化国际学术讨论会”在西安举行。

11月,“基督教与近代中韩人的思想观念学术讨论会”在复旦大学举行。

12月23日至24日,“纪念中国佛教二千年”在广州市举行。

12月28日至30日,“第二届国际道教文化学术研讨会”在广东罗浮山举行。

12月,“第三次儒佛会通学术研讨会”在台北华梵园地举行。

12月,“儒家伦理与基督教伦理的比较研究”国际学术讨论会在香港召开。

1999 华东师范大学宗教文化研究中心成立。

12月2日,中国社会科学院“道家与道教文化研究中心”成立。

12月,“中国人民大学佛教与宗教学理论研究所”成立(前身为成立于1991年的中国人民大学宗教研究所与成立于1996年的基督教文化研究所)。

12月,“四川大学道教与宗教文化研究所”成立(前身为四川大学宗教研究所)。

厦门大学成立宗教研究所。

湖南佛学院成立。

4月18日,台湾宗教学会成立。

台湾政治大学宗教研究所成立。

台湾大学佛教研究中心与中华佛学研究所合作建立“佛学数位图书馆暨博物馆”。

台湾《慈光禅学学报》创刊。

秦惠彬主编《伊斯兰文明》由中国社会科学出版社出版。

商务印书馆《宗教文化丛书》陆续出版。

李申《中国儒教史》上卷由上海人民出版社出版。

赤耐主编《当代中国的宗教工作》一书由当代中国出版社出版。

3月22日至25日,“第二届玄奘国际学术研讨会”在陕西铜川召开。

3月,“第二届海峡两岸道教学术研讨会”在台湾南华大学召开。

5月20日,“伊斯兰教与国际政治研讨会”在上海召开。

5月18日至23日,“第三届伊斯兰文化研讨会”在西安举行。

5月,“海峡两岸当代禅学学术研讨会”在台湾嘉义举行。

7月,“第十一届国际佛教教育文化研讨会”在台北华梵大学举行。

8月20日至25日,“’99武夷山道文化研讨会”在福建武夷山召开。

8月26日至31日,“中国佛教与五台山讨论会”在山西五台山举行。

“世纪之交的中国伊斯兰教”学术研讨会在北京昌平举行。

10月16日,“净土专题研讨会”在台湾法鼓山召开。

10月21日至22日,“世纪之交的中国伊斯兰教”学术研讨会在北京召开。

10月28至30日,“第三届弘一大师德学会议”在台北举行。

11月9日至10日,“中日第八次佛教学术会议”在北京举行。

11月15日至18日,“中国当代基督宗教研究”学术研讨会在北京召开。

11月,“庆祝辅仁大学创校七十周年台湾天主教二次开教一百四十年学术研讨会”在台湾召开。

佛教学者石峻歿(1916—1999)。

2000 5月21日,南京大学在哲学系编制内成立宗教学系。

复旦大学哲学系设宗教学专业,正式招收第一届宗教学专业本科生。

山东大学宗教学专业开始招收第一届本科生。

8月,台湾慈济大学“宗教与文化研究所”成立。

12月,复旦大学宗教研究所成立。

中央民族大学哲学系更名为哲学与宗教学系。

巴哈伊研究中心成立大会在北京召开。

《台湾宗教研究通讯》创刊。

台湾宗教学会学报《台湾宗教研究》创刊。

《中国现代科学全书》宗教学卷出版,包括《佛教学》、《道教学》、《基督教学》、《伊斯兰教学》与《犹太教学》五种。

任继愈主编《“儒教问题”争论集》由北京宗教文化出版社出版。

李申《中国儒教史》下卷由上海人民出版社出版。

《汤用彤全集》由河北人民出版社出版。

12月,王育成主编的《道教法印令牌探奥》一书,在北京出版。

《中国新疆地区伊斯兰教史》(二册),由新疆人民出版社出版。

1月19日至28日,“印顺佛教思想研讨会”在台湾举行。

3月6日至7日,“佛教教育研讨会”在苏州西园寺举行。

4月22日至23日,“2000春三清道家道教学术研讨会”在台湾桃园大溪举行。

4月25日至26日,“佛教艺术讨论会”在辽宁鞍山市举行。

5月24日至28日,“光山净居寺与天台宗学术研讨会”在河南光山县召开。

5月27日至28日,“第四次儒佛会通学术研讨会”在台北华梵园地举行。

5月29日至6月2日,“宗教与中国社会:研究领域的转变、启迪与中国文化国际研讨会”于香港中文大学祖尧堂举行。

6月7日至9日,“首届中国弥勒文化学术研讨会”在浙江奉化召开。

8月1日至3日,“世纪之交的宗教与人类文明”海峡两岸学术研讨会在北京举行。

8月,“马通先生从事民族宗教研究五十年暨著作再版发行座谈会”在兰州举行。

9月14日至16日,“宗教与和平”国际学术研讨会在北京召开。

9月18日至19日,“21世纪宗教:中国与世界”学术研讨会在北京举行。

9月初,“再版全译《古兰经》座谈会”在江苏南京召开。

9月18日至20日,“佛教与社会主义社会相适应学术讨论会”在上海举行。

9月19日至21日,“基督教与21世纪”学术研讨会在北京举行。

10月23日,“首届中国禅宗祖庭文化网络研讨会”在湖北黄梅县召开。

10月23日至10月25日,“纪念弘一大师诞辰120周年国际学术研讨会”在杭州举行。

10月27日至28日,“第八届中日佛教学术交流会议”在北京举行。

10月31日,“宗教学研究中的概念与方法问题”研讨会在北京召开。

11月1日至2日,“中国无神论学会会员代表大会暨2000年学术年会”在北京举行。

11月9日至10日,“邪教问题国际研讨会”在京召开。

11月10日至12日,“中国当代学人基督宗教研究”学术研讨会在北京召开。

11月16日,“西夏佛教在藏汉佛教交流中的地位与作用”学术讨论会在北京召开。

11月21日至23日,“玄奘精神与西部文化学术研讨会”在西安举行。

12月2日,“儒释道三教关系研讨会”在台北举行。

从1997年到2000年,瞿海源主持了由台湾中央研究院社会学研究所、台湾大学社会学系的多位学者参加的一项大型调查项目“台湾新兴宗教现象及相关问题之研究”,在四年多时间里,收集了各种新兴宗教的相关文献,田野调查与访谈记录,建立了庞大的资料库。

印度教学者徐梵澄歿(1909—2000)。

伊斯兰教史家白寿彝歿(1909—2000)。

后 记

本书从立项到最后定稿,历时四年,参与讨论和撰写的作者屡有变动。业露华、王雷泉、刘仲宇、葛壮与各章主要撰稿人经多次讨论,拟出全书的框架。后业露华因工作调动,由我们三人承担主编之责。业露华与龚方震承担全书的审稿工作。

参与各编及相关章节的作者如下:

第一编 二十世纪中国宗教学的发展历程

一、中国现代宗教学的兴起(张晓林)

二、宗教批判运动与宗教主体思想的发展(张晓林)

三、宗教界对社会挑战的回应和宗教文化的振兴(葛壮)

四、建国以来宗教学研究的曲折历程(王雷泉、刘仲宇、葛壮)

本编作为全书的导言,凝聚全书作者的共同努力。特别是本编第四章由我们三人共同讨论,王雷泉执笔。基于全书布局,张晓林在第二编中的《宗教学原理研究》部分内容,移入本编,特别是第四章中。

第二编 二十世纪中国宗教学各学科发展的主要成就

一、宗教学原理与各种分支学科及宗教通史研究

1. 宗教学原理研究(张晓林)

2. 各种分支学科的研究(葛壮)

3. 关于中国宗教通史的研究(贺圣迪)

张晓林参与了校改本章各节的工作。

二、佛教研究

1. 二十世纪佛教研究的进程(聂士全)

2. 佛教史研究的展开(宋道发)

3. 教理与佛教哲学研究(聂士全、程群)

4. 藏经编纂与经籍研究(宋道发、陈开勇)

5. 佛教文学艺术之研究(陈开勇)

6. 佛教制度与社会生活之研究(陈开勇、聂士全)

王雷泉制定本章大纲及通稿。

三、道教研究

1. 二十世纪道教研究的进程(刘仲宇)

2. 道教史研究的全面丰收(刘仲宇)

3. 道教经籍的整理与研讨(刘仲宇、李逢春)

4. 道教教义思想与哲学研究的探入(刘仲宇、李逢春)

5. 道教科仪研究(陈耀庭)

6. 道教符箓法术研究(刘仲宇)

7. 道教名山宫观研究(刘仲宇)

8. 道家养生学和内丹、气功学探索的兴盛(李似珍)

9. 外丹黄白术和其他科学研究的丰富成果(李似珍)

刘仲宇制定本章大纲及通稿。

四、基督宗教研究

1. 唐代景教研究(郁喆隽)

2. 明清耶稣会传教士研究(李天纲)

3. 中国东正教研究(郁喆隽)

4. 中国基督新教研究(李天纲、郁喆隽)

5. 中文《圣经》翻译(沈奇岚)

6. 中国大陆神学研究(郁喆隽)

7. 香港、台湾的神学研究(郁喆隽)

8. 教会大学研究(沈奇岚)

9. 基督宗教和中国文化及文学研究(沈奇岚)

张庆熊参与制定本章大纲并审定部分章节,李天纲通稿。

五、伊斯兰教研究

1. 伊斯兰教研究的进程和基本特点

2. 对《古兰经》的多次翻译、出版及其成就

3. 有关伊斯兰教历史的重要论著及其影响

4. 关于教义学、教法学研究

5. 对伊斯兰文化的探讨

6. 关于当代伊斯兰教的研究

本章由葛壮制定大纲并撰稿。

六、其他宗教研究

1. 儒教研究(郭晓东)

2. 中国少数民族宗教研究(钟国发)
3. 民间宗教与民俗信仰研究(钟国发)
4. 原始宗教与神话研究(钟国发)
5. 琐罗亚斯德教、摩尼教、印度宗教、犹太教等研究(晏可佳)
6. 新兴宗教研究(罗伟虹)

本章由葛壮初审,王雷泉、刘仲宇、葛壮集体定稿。

第三编 二十世纪中国宗教学重大学术问题讨论

- 一、马克思主义宗教观的研究(刘元春)
- 二、关于宗教与迷信关系的学术讨论(晏可佳)
- 三、宗教与农民战争(刘仲宇、李卫朝)
- 四、《楞严经》、《大乘起信论》辨伪(宗道发)
- 五、关于禅学研究之争(聂士全)
- 六、二十世纪中国基督教本色化和处境化的讨论(李天纲)
- 七、关于“文化基督徒”的讨论和争议(李天纲)
- 八、关于新兴宗教的研究(业露华)

本编由王雷泉初审,王雷泉、刘仲宇、葛壮集体定稿。

第四编 二十世纪中国宗教学主要学术机构、学术活动与学术出版(郭晓东、于涛)

- 一、宗教学教育、研究机构与学术团体
- 二、主要学术会议
- 三、主要刊物、丛书、工具书的编撰和出版
- 四、重要研究成果书目与部分译著书目

本编由刘仲宇初审,王雷泉、刘仲宇、葛壮集体定稿。

附录 二十世纪中国宗教学发展大事记(郭晓东)

本附录由王雷泉、刘仲宇、葛壮集体定稿。

参与本书撰写工作的所有作者表现了高度的敬业精神,因全书体例安排和字数的限制,我们对部分原稿作了一定的压缩,为此感谢作者们的理解与配合。在本书的立项、撰写、审定和出版过程中,武克全等社联负责人给予了指导与帮助,业露华、龚方震等先生提出了中肯的意见,上海人民出版社的虞信棠先生为本书的出版做了大量的工作。对他们的付出,我们一并表示诚挚的感谢。本书在撰写中也参考了海内外诸多的研究成果,并由各章作者加以注明,在此我们也表示由衷的谢意。

本书虽经我们三人多次修改,数易其稿,但限于水平,不妥之处在所难免,尚祈读者给予批评指正。

王雷泉、刘仲宇、葛壮

2005年7月21日三校毕。