

20th 世纪

Chinese Academic
Canon in
the 20th Century

中国学术大典

宗教学



福建教育出版社

20 世纪中国学术大典

宗 教 学

主 编 任继愈

执行主编 卓新平



福建教育出版社

福州 2002

This One



EDLQ-C1B-R3KY

Copyrighted material

图书在版编目 (CIP) 数据

宗教学/主编:任继愈 执行主编:卓新平. —福州:福建教育出版社, 2000.5
(20 世纪中国学术大典)
ISBN 7-5334-3020-4

I. 宗… II. ①任…②卓… III. 宗教学-研究-成就-汇编-中国 IV. B9

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 23541 号

责任编辑 方建云 孙汉生

装帧设计 谢从荣 林小平 张旭良

20 世纪中国学术大典

宗 教 学

主编 任继愈 执行主编 卓新平

福建教育出版社出版发行

(福州梦山路 27 号 邮编: 350001)

电话: 0591-3725592 7811283

传真: 3726980 网址: www.fep.com.cn

利丰雅高印刷 (深圳) 有限公司印刷

(深圳南山区南光路 1 号 邮编: 518051)

开本 787 毫米×1092 毫米 1/16 印张 32.5 字数 770 千 插页 4

2002 年 9 月第 1 版 2002 年 9 月第 1 次印刷

印数: 1-3 000

ISBN 7-5334-3020-4/Z·80 定价: 110.00 元

ISBN 7-5334-3020-4



9 787533 430207 >

如发现本书印装质量问题, 影响阅读,
请向出版科 (电话: 0591-3726019) 调换。

《20 世纪中国学术大典》顾问委员会

(以姓氏笔画为序)

于光远 著名经济学家 中国社会科学院研究员

王元化 著名文学理论家 著名文化学专家

王淦昌 中国科学院院士

王绶琯 中国科学院院士

王朝闻 著名美学家 中国艺术研究院研究员

叶笃正 中国科学院院士

卢嘉锡 中国科学院院士 全国人民代表大会常务委员会副委员长

程裕淇 中国科学院院士

师昌绪 中国科学院院士 中国工程院副院长

汝 信 中国社会科学院常务副院长

朱丽兰 国家科学技术部原部长

任继愈 国家图书馆馆长 中国社会科学院研究员

孙俊人 中国工程院院士

李正全 中国人民解放军军事科学院军事百科研究部部长

宋木文 中国出版工作者协会主席

吴阶平 中国科学院院士 全国人民代表大会常务委员会副委员长

张光斗 中国科学院院士

张岱年 著名学者 北京大学教授

陈荒煤 文化部原副部长 著名文艺理论家

林兰英 中国科学院院士 中国科学工作者协会副主席

季羨林 著名学者 北京大学教授

周光召 中国科学院院士 中国科学工作者协会主席

罗沛霖 中国科学院院士 中国工程院院士

郑哲敏 中国科学院院士 中国工程院院士

钱正英 中国工程院院士 全国政协副主席 水利部原部长

涂光炽 中国科学院院士

雷洁琼 著名社会学家 全国人民代表大会常务委员会副委员长

潘家铮 中国科学院院士 中国工程院副院长

《20 世纪中国学术大典》编纂委员会

总主编:

吴阶平 中国科学院院士 全国人民代表大会常务委员会副委员长

季羨林 著名学者 北京大学教授

主任委员:

王绶琯 中国科学院院士

师昌绪 中国科学院院士 中国工程院副院长

汝 信 中国社会科学院常务副院长

朱丽兰 国家科学技术部原部长

路甬祥 中国科学院院士 中国科学院院长

委员人选由各学科主编等担任

各卷学科主编 (按学科排列顺序):

数 学 林 群 中国科学院院士

力 学 郑哲敏 中国科学院院士 力学所所长 中国工程院院士

物理学 冼鼎昌 中国科学院院士

化 学 胡亚东 中国科学院化学研究所研究员

天文学 王绶琯 中国科学院院士

测绘学 喻 沧 国家测绘局原局长

地质学 李廷栋 中国科学院院士 中国地质科学院院长

大气科学 陶诗言 中国科学院院士 中国科学院大气物理所原所长

固体地球物理学 陈运泰 中国科学院院士 国家地震局地球物理所所长

应用地球物理学 刘光鼎 中国科学院院士

海洋科学 刘光鼎 中国科学院院士

空间科学 刘振兴 中国科学院院士

地理学 吴传钧 中国科学院院士 中国科学院地理研究所所长

生物学 钱迎倩 中国科学院北京植物研究所原所长

王亚辉 中国科学院上海生物细胞学研究所所长

农业科学 石元春 中国科学院院士 中国工程院院士 中国农业大学校长

水 利 朱尔明 国家水利部总工程师

医 学 王 镭 中华医学会副会长 中华医学杂志社总编辑

电子学 罗沛霖 中国科学院院士 中国工程院院士
自动控制与系统科学 许国志 中国工程院院士
材料科学与工程 何继善 中国科学院院士 中南工业大学原校长
矿业工程 何继善 中国科学院院士 中南工业大学原校长
冶金工程 何继善 中国科学院院士 中南工业大学原校长
信息科学与通信工程 钟义信 北京邮电大学教授、副校长
计算机科学技术 王行刚 中国科学院计算技术研究所研究员
哲 学 汝 信 中国社会科学院原常务副院长 研究员
陈筠泉 中国社会科学院哲学所原所长 研究员
宗教学 任继愈 著名学者 国家图书馆馆长
卓新平(执行) 中国社会科学院世界宗教研究所所长 研究员
考古学 李学勤 中国社会科学院历史研究所所长
历史学 李学勤 中国社会科学院历史研究所所长
博物馆学 李学勤 中国社会科学院历史研究所所长
文 学 徐中玉 华东师范大学教授
钱谷融 华东师范大学教授
艺术学 郑雪来 中国艺术研究院研究员 电影评论家
教育学 顾明远 北京师范大学教授 北京师范大学研究生院院长
心理学 张厚粲 北京师范大学教授
社会学 陆学艺 中国社会科学院社会研究所所长
民族学 郝时远 中国社会科学院民族研究所副所长
语言学 林 焘 北京大学教授
经济学 宋 涛 著名经济学家 中国人民大学教授
法 学 江 平 中国政法大学教授
新闻学 丁淦林 复旦大学新闻学院教授
出版学 方厚枢 中国出版科学研究所研究员
军事科学 马天保 中国人民解放军军事科学院军事百科研究部副部长
关俊杰 中国人民解放军军事科学院军事百科研究部副部长

《20 世纪中国学术大典》编辑出版工作委员会顾问

(以姓氏笔画为序)

- 兰书臣 中国人民解放军军事科学院军事百科研究部副部长
朱永康 原福建省教育委员会主任
宋木文 中国出版工作者协会主席
汪远平 《光明日报》副总编辑
杨牧之 国家新闻出版署副署长
陈太一 中国工程院院士
林爱枝 福建省新闻出版局原局长
金常政 中国大百科全书出版社原副总编、编审
姚以恩 上海市文史研究馆馆员
侯逸民 中国科学院院刊编审 北京现代管理学院教授
郭荣辉 原福建省教育委员会主任

《20 世纪中国学术大典》编辑出版工作委员会

主 任：阙国虬

副 主 任：方建云 黄旭（常务） 王亿钦

委 员：（以姓氏笔画为序）

王亿钦 方建云 孙汉生 陈鹰平 林启仁
林 健 黄 旭 谢从荣 阙国虬

宗教学编纂委员会

主 编：任继愈

执行主编：卓新平

编 委：孙 波 朱越利 李 申 何光沪 卓新平

张新鹰 周燮藩 秦惠彬 黄夏年

撰 稿 人：于 光 王六二 王志远 王美秀 尹志华 圣 凯

田 青 田诚阳 白文固 乐 峰 冯国超 李 申

李 刚 李松茂 曲 红 孙喜萍 刘仲宇 刘 红

吕大吉 许得存 汤一介 应 重 陈 敏 陈耀庭

吴云贵 何光沪 杨淑荣 卓新平 金 泽 金正耀

郑天星 罗伟虹 周燮藩 张 总 段 琦 姚南强

郭熹微 高师宁 唐大潮 秦惠彬 黄夏年 梁 工

戴斗勇 韩秉方 詹石窗 魏道儒

出版说明

《20 世纪中国学术大典》是一部以条目形式总结百年来自然科学、工程技术、社会科学、人文学科领域中国学人学术成果的大型工具书。

《20 世纪中国学术大典》按学科分类分卷出版。各卷以学科体系为框架，分学科研究、专题研究、学术事件、学术人物、学术名著名篇、学术机构团体、学术刊物等 7 类条目。其中学科研究和专题研究为主体内容，占各卷的主要篇幅。

1994 年 7 月，我社初步提出《20 世纪中国学术大典》的出版构想，后曾多次向中国科学院、中国社会科学院、北京大学、清华大学等学术机构和高等学府的有关专家咨询，并召开多次座谈会，对选题的意义和价值进行论证和评估，得到学界权威人士的充分肯定。1996 年开始制订编纂计划，完成总体框架设计，并开始向权威专家组稿。同年，新闻出版署将本书列入国家“九五”重点图书出版规划。

《20 世纪中国学术大典》的编纂出版，是一项前无古人的工作。它有别于百科全书、学术史和学术年鉴。本《大典》以百科辞书的体例，构成一部独特的学术“世纪鉴”，实为一种崭新的探索。这一探索本身虽然不是学术研究，而是学术总结，但必须保持高尚的学术品位；必须尊重历史，推进科学发展，传播真知，批判伪科学和谬误。为了避免门户之见，本《大典》对涉及各学科、流派之间的争论，只要有学术创新，均兼收并蓄。

经过八年的不懈努力，《20 世纪中国学术大典》这一跨世纪的大型丛书终于问世。以一家地方专业出版社之力，不畏风险，克服困难，完成如此巨大的出版工程，端赖社会各界特别是学术界的鼎力相助，特别是中国大百科全书出版社原副总编辑金常政先生，对这一大型丛书的总体框架设计提出过许多指导性的建议。在本书出版之际，我们谨向有关国家机关、学术机构和众多作者深表谢忱，并恳望得到读者的批评意见，以利修订再版。

福建教育出版社

2001 年 12 月

序 一

季羨林

世界文明古国，决不止中华一家，而文明兴旺发达垂五千年而未尝中断者，我中华实系只此一家。这恐怕是天下之公言，决非我一个人夜郎自大之私言。

其原因何在呢？

统而言之，原因不出两端：一内因，一外因。常言道，内因是变化的基础或根据，外因是变化的条件。二者相辅相成，缺一不可，密切联系，互为主次。

什么是中国文明的内因呢？我认为，内因表现得最突出之所在就在中国文明的特点上。多少年来，我自己虽不是哲学家，而且还最不敢喜欢哲学，但好胡思乱想，再加上一些个人的观察与体会，我发现：中国或东方文明的根基是综合的思维模式，再说得具体一点就是“整体概念，普遍联系”。而西方文明的根基是分析的思维模式，说得通俗一点，就是“头痛医头，脚痛医脚”。从总体上来看，二者是对立的，运用得当，则还能起互补作用。天下没有绝对纯的事物，所谓综合与分析，并不是说综合中没有分析，分析中没有综合；但从宏观上来看，东方综合而西方分析，是无法否认的。这个看法，有人赞成，有人反对。但是尽管有人反对，我仍深信不疑。

这只是讲中国文化或文明的根基，具体表现亦有可得而言者。我个人觉得，中国文化的特点可以归纳如下：唯求实用，不尚玄虚，貌似浅显，实亦邃密，整体思考，枝叶兼及，允执厥中，不务偏激。最大的特点还在有极大的包容性。大海能纳百川，所以才成其为大。古人说：“有容乃大”，说的也是这个道理。还有一点，也是颇为值得一提的。中华民族，特别是占人口绝大多数的汉族，对宗教信仰的需要极为淡薄，正式信教者不多，即使信了某一个宗教，也没有宗教偏执狂，有时甚至儒、释、道三教都信，而实际上是什么都信之不深，不陷入其中，中国历史上从来没有真正的宗教战争，就是一个最好的例证。这样有什么好处呢？好处极大，它决不阻碍外来文化的输入，因为，历史事实证明，外来文化往往随外来宗教而入，宗教与文化是孪生兄弟。中国历史上两次最重要最有影响的外来文化输入，都是伴随宗教而来的，铁证如山，无可否认。

写到这里，我必须谈一谈外来文化输入的重大意义了。用不着是真正的科学

家，就是普通老百姓，也都知道一个平凡的真理：近亲繁殖，不利于后代的成长。造化小儿好像是有意制订了一条规律，天地间，包括人类在内的动植生物，大多忌讳近亲繁殖。必须不断有新的基因，新的血液输入，后代才能健康地发展。否则就会退化，就会萎缩。人类兄妹不能结婚，看似伦理，实为生理。这些都属于常识一类，用不着多加阐释。在过去，有些地方，有些人，连同姓结婚都忌讳。“五百年前是一家”的说法在起着作用。

人类文化，虽然不是生物，但却与生物有些类似之处，文化也有一个诞生、成长、衰退、消逝的过程。因此，它也受到了上述生物规律的制约。当代英国历史学家汤因比在他的巨著《历史研究》中就明确无误地阐明了这个观点。尽管书中有一些细节，我们不一定能完全同意，但是，总体来看，他的理论是能够成立的，原因是符合历史发展的事实。在他列举的人类从有史以来已有的二十几种文明——他有时候称之为“社会”，有时候称之为“文化”——中，有的已经消逝得无影无踪，有的仍然存在。其原因汤因比有自己的看法和解释，我无法一一列举。总体来看，我在上面提到的那一条生物发展的规律在起了或者起着作用。这一点他说得并不明确。明确归纳像我上面说的那样，我是始作俑者。对了，不敢掠美；错了，不能辞其咎。

画龙点睛，现在我要回答在本文开头时提出来的那一个问题了：中华文化之所以能连绵五千年而未尝中断的原因是，内因是有“有容乃大”的特点，外因是有外来文化，外来的新鲜血液的输入。外来文化的输入，如涓涓细流，随时流入，而规模巨大、延长的时间特别长的输入，在中国共有两次，一次是佛教伴随着印度文化的输入，一次是天主教和耶稣教伴随着西方文化的输入。这两次外来文化的输入相距一千多年，其影响一直到今天还没有终结。中华文化之所以能够辉煌数千年而不少衰，根本原因就在这里。对于这两次文化的输入，怎样评价也不会是过高的。人们能够想像，如果没有这两次新鲜血液的输入今天中国文化会是什么样子吗？

尼泊尔和印度佛教输入中国，其影响之既深且远，皎如朗月，无人不知。其影响方面之广，实为空前。举凡哲学、宗教、文学、语言、音乐、绘画、建筑、雕塑、风俗、习惯，甚至天文、地理、科学、技术，以及鸟、兽、虫、鱼、水果、蔬菜，等等，等等，简直是无孔不入，中国都受到了印度的影响。（当然，中国也有相应的回报，只因印度是一个缺乏历史的国家，中国对印度的影响，至今还多隐而不彰，有待于我们进一步去探讨、挖掘。）一直到今天，中国各名山胜地之琳宫梵宇，古刹宝塔，还能依稀反映出昔日辉煌。中国人民的信仰中至今还杂有印度佛教成分，这也是人所共知的事实。因为本文的重点是想谈中国历史上第二次的文化大输血，谈西方文化进入中国的情况，佛教影响就不再谈下去了。

我在上面曾提到过，中国历史上两次巨大的外来文化的输入，相距一千多年，我指的是明末清初西方文化随天主教而传入中国的事实。实际上，中国与欧洲之交通早已开始。蒙昧远古，姑且不谈。公元前二世纪汉武帝时已经有历史记载。（参阅张星烺《中西交通史料汇编》第一册，“中国与欧洲之交通”）从那以后直至公元17世纪一千多年的时间内接触时断时续，时强时弱；但一直没有完全断绝。在这个期间，欧洲文化传入中国，中国文化输入欧洲，双方互助互利，等于双方彼此相互输入新鲜血液，双方文化得以昌明，这是世界历史上的大事，应该大书特书的。

谈欧洲文化输入中国，虽然是本文的重点，但是重点中还有重点，就是20世纪欧洲文化的输入。本《大典》的目的是叙述和总结20世纪中国学术发展的，为什么离开本题去谈欧洲或西方（后来又加上了美国，美国文化实为欧洲文化的分支或发展）文化的输入呢？其中道理并不深奥，而是有目共睹的。离开了西方文化的影响而侈谈20世纪的中国学术发展，其中既包含人文社会科学，也包含自然科学和技术，是不会搔到痒处的。在这里也有一个内因与外因的关系问题。内因是中国本土几千年学术的发展，外因就是西方文化的输入。谈论20世纪中国学术的发展，二者必须兼顾，缺一不可。

今世之谈文化交流者多有这样的看法：一种陌生文化进入本土时，往往要经过四个阶段：进入，碰撞，适应，融合。证之以佛教传入中国之情况，这种看法是正确的。佛教无父无君，又不能传宗接代，这大大有悖于中国的伦理道德，大碰撞是必然的。佛教方面先做了自我调整或者伪装。儒家讲“不孝有三，无后为大”。佛经的翻译者在最初译经时改篡原文，突出强调一个“孝”字。中国方面一些虔诚的佛教徒，也想方设法为之涂饰。这种适应终于得到了报偿，佛教于是逐渐在中国立定了脚跟。这种从适应到融合的过程往往长达几百年。到了唐代，韩愈还在信佛的皇帝面前，大揭佛教的老底，其斗争之激烈可以想见。天主教带着西方的科技知识入华，也有一个同佛教相似的过程。但是，西方的天文、历算等的水平远远超过中国，清初康熙皇帝为之心折。中国钦天监的官员不服气，但是，事实胜雄辩，他对日食计算得不准确，而西方人准确，在事实面前，他不得不低了头。因此，我们可以说，在碰撞方面，西方自然科学传入中国，中国抵抗力极其微弱，从而碰撞也极其微弱，简直是微不足道了。

对于19世纪西方文化传入中国的情况应当多说上几句，特别是中、西、日三方面错综复杂的关系，更应说清楚，否则下面的文章就不容易作。此时，西方的工业革命仍在进行，殖民扩张，仍是不遗余力。而中国的一些先进的知识分子，比如魏源、林则徐等等，也痛感有认识世界之必要。于是，西学东渐，两厢情愿。东渐的道路，大体上有以下四途：一、西方传教士；二、西方军事和科技人才，医

生；三、中国先进知识分子；四、中国派驻西方的使节。

西方传教士，使用传统的办法，倚仗一技之长，藉以传教。他们编写了一些英华字典，最早的有马礼通（R. Morison）的 *A Dictionary of Chinese Language* (1822)，以后还有几本。我猜想，其目的是供西方人学习华语之用。这些字典在日本都有和刻本，有的甚至再版数次，对日本学习西方文化有一定的影响。

晚清时代，重视军队的建设，努力向西方学习，许多省份的武备学堂或者讲武堂间有聘请西方军官来华任教者。至于科技人才和医生，亦间有见诸记载者，大概人数极少。废科举建学堂以后聘有一些西方的教员。这恐怕已经是20世纪初的事情了。

中国先进的知识分子，19世纪中叶可以魏源、林则徐为代表，晚清则有王韬等等。他们渴望了解西方。派留学生则是19世纪后期的事，容闳等是大家都熟悉的。

至于中国派遣驻西方使节，也多是19世纪下半叶的事。其中最有名的有曾纪泽、郭嵩焘、薛福成等等。今天读他们的使外日记或旅行记，对我们仍有很大的启发。他们对驻在国的经济、政治情况，十分重视。他们更重视西方的工业和科技，有很多参观工厂的纪录，都十分细致、精确。这种情况，我们今天的外交官还应该认真学习的。

虽有以上四个方面，但是我认为，效果并不显著。根本原因是，当时的政府已腐败透顶，什么良药都失去了作用。但也不是一点影响都没有。原来是从天子以至于庶人，几乎都患了夜郎自大狂，不承认西方有什么好东西。后来挨了几顿痛打，头脑清醒了一点，却仍然不彻底服输。于是“师夷长技以制夷”、“中学为体，西学为用”等等一系列的说法应运而生。到了更晚的时期，就产生了“西方物质文明，东方精神文明”的说法，聊以自慰，不思上进，迹近阿Q精神了。

现在我就专门来讲20世纪中国学术的发展与西方文化传入中国的问题。到了此时，西方的坚船利炮，已经把中国皇帝和官员吓掉了魂，西方殖民主义气焰万丈。在政治上和军事上，中国毫无还手之力。在学术上和文化上，中国也是毫无还手之力。再用“碰撞”这个词儿，我认为已经十分勉强。一方咄咄逼人，一方节节退让，束手无策，哪里还有什么“碰撞”呢？常识告诉我们，只有在双方势均力敌的条件下，才能谈到“碰撞”。据我的估计，在20世纪前几十年大清帝国还在苟延残喘的时候，中西学术对比的情况就是这样。中国方面只有接受而没有什么“碰撞”了。

那么，西方学术是否就快马加鞭长驱直入了呢？也不是的。在这里，我想进行一点细致的分析。

我想从中西文化关系——我不用“碰撞”这个词儿——这个角度上把20世纪

的中国学术的发展分为下列五个阶段：

一 世纪初到五四运动前夕，约为 1900 年～1917 年

二 “五四”运动十几年，约 1917 年～1930 年

三 1930 年～1949 年

四 1949～1978 年改革开放

五 改革开放至世纪末，约有 20 年

下面我分别来谈一下。

第一阶段

在这一阶段中，西方文化传入中国，路线有两条：一直接，一间接，前者微弱，而后者则极强大；前者弱不成军，后者则是一支强大的集团军。二者力量悬殊，根本谈不上势均力敌。前者的源头主要是英国，后者的媒介则是日本。

直接路线的代表人物或者主帅是严复。严复赴英国留学，本来学的是海军。但是，回国以后，清朝廷腐败已极，严复空怀报国之心，却是英雄无用武之地，遂退而从事译述工作，将英国的古典经济学、政治学、社会学、逻辑，以及达尔文的进化论等等，都比较忠实谨严地介绍到中国来。其中《天演论》一书产生的影响特别巨大，至深且远，大家都承认，鲁迅本人就受其影响。严复还有一个“同志”，就是林纾。林本人不通西方语言，靠与别人合作，别人口译，林执笔为文，就用这种方式，他翻译了大量西方文学，不限于英国，美国、法国等都在内。他的译文对中国文艺界产生了不亚于进化论的巨大影响，成为中国文坛上的一个奇迹。此外还有极少数介绍西方文学艺术哲学思想的学者，其影响相对地说不可同日而语了。

上面说到间接路线是通过日本。在约有两千年的中日交往中，双方互相学习，受益良多。在中华文化鼎盛时期的唐代，日本大量地接受了中国文化。然而世事变化的规律是“三十年河西，三十年河东”。到了清代后叶，中国文化走向衰落，而日本则逐渐走向繁荣。1868 年，日本明治维新开始，大力向西方学习，结果是政治统一，经济繁荣，文化发展，教育兴盛。到了 19 世纪末 20 世纪初，日本已经大步地走在中国前面，巍然屹立于世界民族之林中，中国在文化、教育、科学、技术方面反而要向日本学习了。

在政治方面，日本一方面侵略中国，一方面又庇护反清排满的中国革命。孙中山，虽然主要活动在南方港澳以及美英等国，但也多次到日本，兴中会和同盟会都同日本有联系。黄兴的根据地就在日本。此外还有很多反清的英雄，都在日本住过。日本对中国辛亥革命的成功起过很大的作用。没有日本的协助——这一协助当然也是有目的的，辛亥革命怎样成功，实在还真是一个问题。

我的重点是讲学术文化，在这方面要讲得详细一点。20世纪初中国学术界的大师，有的是土生土长的不大接受西方的影响，因而成就有限。最著名的几位大师，比如章炳麟、梁启超、王国维、罗振玉等等，都是中西兼通的，而西方的学术文化，他们多是在日本通过日文的译述学习到的。王静庵先生也通英文，但是，根据他所处的环境来看，他必仍以日文为主。太炎先生虽居东瀛，从事革命活动，但仍不忘书生本色，在东京讲授《说文》，弟子中颇有后来有极大影响的学者和文学家，比如鲁迅、黄侃、钱玄同等等。这些人产生影响大多是在第二阶段中，也就是五四运动时期。我想在这里说一句：第一阶段和第二阶段，时代划分上不得不尔；然而，学者们发生影响，则决不受这个划分的限制。上述诸大师，其影响至今犹在，有些人在中国学术史上，将会是永在的。话再回到本题：这些大师之所以有成就，因为他们肯于和善于吸收西方文化，而吸收的途径则是通过日本的媒介。

我再附带说上几句：我在上列大师中没有写上康有为的名字。原因是，我从来不认为康有为是一个真正的学者。说好了，可以称他为思想家；说不好，只能称他为“政客”。他的那一套学术，等于泡沫，到了今天还有什么人会提到他对20世纪中国学术的贡献呢？这也许是稍有偏见，但是既然这样想，我就只能这样说了。

我在上面谈了在第一阶段中中国吸收西方文化学术，主要是从几位大师谈起的。这个事实是无法否认的。但是日本的影响决不止于这一些。从平常我们不大注意的一些地方，背后也隐藏着日本的影响，比如中国现在通用的学科的名称，哲学、物理学、化学等等，连“科学”这个词儿本身也是日本的产物。好多学问，中国古代是有的，但并没有形成体系，中国人不认为它们可以单独成为学科的。这些学科在西方从希腊罗马以来逐渐形成为独立的学术体系，有了专门的名称。日本先学了过去，使用中国的汉字命名，遂成为独立的学科。到了清末，由中国学人从日本传了进来。人们只要对比一下北京大学的前身或者北京大学初期课程表中的许多学科的名称和今天通用的名称有同有异，探讨其间的差别和变化，便可以恍然于心了。此外，无论是社会科学，还是自然科学，使用的术语中，也有大量的转抄自日本。

我还想说几句看似题外实为题内的话，这就是日本的西化问题同中国的西化问题的比较。中国的西化，时间并不短，中国学人认识世界或者企图认识世界，也早于日本。清代魏源的巨著《海国图志》出版于鸦片战争前后。这一部书参与者之一就是林则徐。在当时中国的环境下，能写出这样一部书，不能不谓之奇迹。然而它在中国起的作用并不大，而在日本则极大。有人甚至说，这一部书与明治维新也有关联。结果是，日本大规模的西化早于中国，而且取得了辉煌的成绩，我

有一些日本朋友，我也曾数次访问日本，我的印象是：日本人把西方文化同本国的传统文化，包括宗教信仰和风俗习惯、伦理道德等等融合得十分成功。新的学到，旧的没丢，达到了水平相当高的和谐。虽然眼前出了一些“离经叛道”的青年，日本人，特别是老年人，在惊诧之余，把他们称之为“新人类”，但似乎并无伤大雅。

最后我还要加上一点“多余的话”。清朝末年，中国学人大量涌入日本，学习各种各样的技术学问，大多数是日本向西方学习的产物。这些技术学问中不可避免地会搀杂上日本本土的东西。因此，据我个人的揣测，中国人间接学习到的西方文化，不可能是地地道道的西方文化。这个问题过去没见有什么人研究过，似乎应当补上这一课。

第二阶段

我的标题为“五四运动十几年”，这只是一个极其笼统的说法。“五四”运动影响深远，什么时候结束，谁也说不清楚。

从西方文化传入中国这个角度来看，这一阶段的情况相当错综复杂，叙述起来有一定的难度。我想先从这个运动的两个主要发动人胡适和陈独秀谈起。胡适是留美学生，美国哲学家杜威的高足，带回中国来的是杜威的实验主义，与日本是不沾边的。他首先举起了反对文言文，提倡白话文的大旗，提倡文学革命。陈独秀，就其学习背景来看，是属于日本派的。众所周知，他的功绩首先在输入马克思主义。马克思主义传入中国，无论从哪一个方面来看，都是一件大事，在五四运动中当然也是意义巨大影响深远的大事。从产生的根源来看，马克思主义纯属西方文化的范畴，专就胡陈二人来谈，胡适始终不赞成马克思主义，因为它与胡所服膺的美国哲学和政治思想不能相容。而陈独秀则终生信仰马克思主义。至于什么“托陈派”的说法，是受了苏联斯大林主义的影响，可以说是无稽之谈。

“五四”运动所标榜的德先生（民主）和赛先生（科学）则都是不折不扣的西方玩意儿。

我现在专门谈一谈我个人对马克思主义传入中国的一点看法。毛泽东说：“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义。”一方面，他是强调俄国十月革命对中国革命的重要影响；但是，我认为，其中也蕴含着马克思主义不是直接从德国传到中国来的，而是经过了苏联的媒介。实际上，马克思主义传入中国远早于十月革命。从19世纪末到“五四”运动前，中国已经有不少人介绍了马克思主义。许多介绍马恩的思想和事迹的文章见诸报刊。这些介绍者大都是国民党早期的创始人，比如朱执信、廖仲恺、马君武、胡汉民、戴季陶、李石曾、吴稚晖等等。如果我们分析一下上述诸人的生平事迹和思想来源，就不难发现，其中有

日本的影响。在这些人中，马君武与德国有联系、李石曾后来与法国有联系，其余的人大都是在日本影响下学习和成长的。他们对马克思主义的知识，恐怕也多通过日本的媒介。

第一部《共产党宣言》的汉译本，是陈望道从日本转译的，虽然也参考了英译本。我不知道，最初中国的马克思主义者读的是什么文字的《共产党宣言》等书，有很大可能就是日文。中国共产党的创始人陈独秀和李大钊都是日本留学生，他们学习马克思主义最初肯定是通过日文的。稍晚一点，共产党的领导人瞿秋白、李立三、王明等，大概是能阅读俄文译文的。到了20年代末30年代初，鲁迅等介绍无产阶级文艺理论——当时称之为“普罗文学”——仍然是间接通过日文译的俄文著作。据说，日本译者俄文水平不够高，对俄文原著了解得马马虎虎，因而日译文佶屈聱牙，鲁迅的译文当然也不会通畅的，结果产生了一场“直译”、“意译”、“硬译”的大辩论，文坛一时闹得纷纷扬扬。我再补上一句后话：到了解放后，中共中央翻译局的一位领导同志还对我说，他们的《马克思恩格斯全集》的译文是根据俄文转译的，不是根据德文和英文原文。他义形于色地说：“俄文译文比原文更可靠！”我真是大吃一惊，真是闻所未闻。可见当时“一边倒”究竟“倒”到了什么程度。

闲言少叙，书归正传，还是来谈我们的“五四”时期。我想从以下几个方面来说，首先是留学生情况或者留学途径。西方文化传入中国，途径颇多，其中留学生占的比重颇高，这一点我在上面已经稍有涉及。他们是“拿来主义”的主要执行者。他们去学习的国家主要是文化先进科技发达的国家，比如欧洲的英、德、法等国，太平洋对岸的美国，还有东方的日本。出国途径，除了个别的官僚和富商子女外，主要是两条：一是清华留美预备学堂，一是留法勤工俭学。前者先在国内招收十几岁的中小學生，入清华学习几年中学课程，主要是英语，毕业后派赴美国，学习科目文理法农工商医都有，在美国大学中获得学位后回国。这个制度延续了二十来年，时间长，人数多，很出了些有名的人物，例如胡适等，对中国科学文化的发展有极深远的影响。到法国去勤工俭学，规模不是太大，也不像清华那样正规，当然也出了不少人才。最突出的一点是出了一些共产党领导人，像周恩来、邓小平等等都是。这两条途径，对中国引进西方文化，都起了重要作用。

其次，我想谈一谈“五四”时期的文学团体。规模和影响都最大的是文学研究会，主要人物有茅盾、郑振铎、叶圣陶（绍钧）、夏丏尊、朱自清、俞平伯、许地山等人，鲁迅也应该归入这一派，巴金亦然。他们的宗旨是“为人生而文学”，倾向于现实主义。《小说月报》是他们的同仁刊物。可以说是他们的对立面的是创造社，创办人包括郭沫若、郁达夫、成仿吾等等，用一个现成的名词来概括，他们接近浪漫主义，特点是主要成员几乎都是留日的学生。以上两个文学团体，莫

定了中国新文学的基础。在西方，19世纪德国的歌德首先提出了“世界文学”这个概念。据我个人的理解，在文学创作方面，全世界各国人民不可能有统一的思想感情，也就是说，文学作品内容可以因民族的不同而异。真讲到世界统一，只能表现在形式方面。事实上也正是这样。这最明显地表现在长篇小说、短篇小说和戏剧方面。散文形式多样，无从表现，诗歌亦然。仅以中国、印度、日本等东方国家而论，新的小说和戏剧，在形式上都被西方的小说和戏剧所统一。从鲁迅起，一直到茅盾和巴金，他们的小说在形式上同欧洲毫无区别。在中国流传了几百年的章回体不见了。中国旧小说叙事一般都是原原本本，而西方则不这样，往往从中间插上一杠子，然后再追述或补述。在戏剧方面也完全采用了西方的形式。“五四”时期，易卜生的戏剧不但在思想方面有深远影响，在形式上也统一了中国的戏剧创作，一直到今天，始终未变。试问曹禺的剧本在形式上同易卜生有什么不同？同元剧又有什么相同？西方文学在形式上统一了世界，成了“世界文学”。东方国家进入“世界文学”这个领域，时间有先后的不同。印度和日本都早于中国。

我在这里还必须补述一下《学衡》杂志的情况。这个杂志是清华留美学生吴宓创办的。他在美国师从白璧德，学习比较文学。白在美国以宣扬人文主义著称，是属于保守派的。吴回国后就邀集志同道合者，创办了《学衡》，是一个综合性的刊物，不限于文学。它最突出的特点就是反对白话文，可谓逆当时的潮流而动的，因而遭到了鲁迅等人的严厉的批判。影响是有的，但不是太大。这个杂志与日本无关，可以说是一个打着白璧德美国招牌，企图在中国复古的一个尝试。按时间顺序，这个杂志主要应归入第三阶段。

再次，我想谈一谈“五四”运动大本营的北京大学的情况。马克思主义传入中国的过程，我上面已经谈过了，这里不再重复。北大校长蔡元培是一位人品道德学问都极高的人物，办学极有远见，他的一些想法和做法，至今依然光辉闪耀。特别是他那种“兼容并包”的精神，更令人钦佩不置。世界各国古今学术史都证明了一个事实，只有真正的而不是口头上的“百家争鸣”，才能使学术兴隆发达。蔡元培真正是言行一致的。他聘请教员，不讲资历和学术见解，只要能持之有故，言之成理，他一律延聘。极端激进的和极端保守的，一视同仁。共产主义者和复古主义者，都能在北大讲坛上有一席之地。辜鸿铭这个人物以怪著称，他受的完全是英国式的教育，著作不多，著作中洋味更少，在当时以及后来，他的影响都不大，最近几年又多有人提起。梁漱溟当时年纪不大，他那一本《东西文化及其哲学》则影响不小。真正参加发起五四运动的骨干是一批年轻人，比如傅斯年、罗家伦等。顾颉刚又以《古史辨》一书名震遐迩。钱玄同自称“疑古玄同”，也属于疑古一派。中文系的三马、三沈、二周，都是当时有名的人物，其中周树人（鲁

迅)更为突出。新派人物出版的杂志《新潮》、《语丝》等,影响极大。冯友兰是北大学生,留学美国,后来长期执教于清华大学。在“五四”期间,有几个著名的外国学者被邀请来华讲学,比如英国的罗素,美国的杜威,印度的泰戈尔,后者是诗人文学家,对中国新诗的发展产生了影响,冰心早期就受到泰戈尔的影响。

最后,我想谈一谈清华国学研究院。有人称之为清华大学国学研究院,这是不大确切的。研究院建立时,还没有清华大学。研究院存在的时间极短,只有几年。教师的人数极少,只有有名的四大导师:梁启超、王国维、陈寅恪、赵元任,再加上一个讲师李济,不过五人而已。学生的人数也不多。办学的方式介乎西方的学堂与中国传统的书院之间。入学考试不注重学历而注重学生的学术素质。入学后教师能做到因材施教。结果毕业的学生中很有一些极著名的学者,一般几乎都是大学教授。到了抗战时期就形成了“吾师派”,可见其影响之深远。我总感到,清华国学研究院的办学经验实在很值得总结的。四大导师,梁、王两位,前面已经谈过。陈寅恪留学日、美、欧等地,而以在德国为最久。但是他的学风都无西方影响,毋宁说是更接近乾嘉学派。

从“五四”到卅年代,这第二阶段,十几年中在中国思想学术界发生了几次重要的论战:如“问题与主义论战”、“科学与玄学论战”、“东西方文化论战”、“社会主义论战”、“哲学论战”、“中国社会性质与中国社会史问题论战”等等。在这些论战中,除了“东西方文化论战”直接涉及中西文化以外,其他论战也多有涉及中西文化矛盾的地方。这些论战反映了这一时期中国学者面临“中国向何处去”这个时代主题所做出的不同理论思考与选择。我以为,今天我们不能仅以政治立场为标的做出判断与批评,而应细心审视他们论战的内容,汲取双方理论思维的教训,才真正有益于今日我们在现代化进程中避免再重犯历史性错误。

第三阶段

现在来谈第三阶段。我在上面说过,二、三阶段之间的划分,并不是泾渭分明的,只不过是一个大概的轮廓。有不少学者在第二阶段已经崭露头角,到了第三阶段,甚至第四阶段才真正大展鸿图。

这一阶段,在中国现代史上,是一个多事之秋。第一次国内革命战争后,接着来的是日本军国主义者的侵略,最后是第二次国内革命战争。中原扫荡,国无宁日,大学内迁,衣冠南渡。这些情况,本来是应该对学术的繁荣不利的;事实上,这些情况也确实制造了一系列的困难。但是,从总体上来看,在这段将近二十年的动荡中,中国学术不但没有萎缩,反而有繁荣兴盛的迹象。从中国历史上来看,第一个文化学术最兴隆的时代是春秋战国,当时正是群雄割据,战乱频仍的时代。然而真正的“百家争鸣”也出现于此时,成为中国空前绝后学术空气最

自由，学术思想最活跃的时代。到了汉武帝时，天下真正统一了，武功真正显示了，但是罢黜百家，独尊儒术，并没有使学术繁荣。这个经验是值得记取的。

在这个第三阶段中，学术上真有百家争鸣的气象。国民党政府想控制而没有力量。许多学术大师，比如鲁迅、胡适、郭沫若、冯友兰、汤用彤、陈寅恪、陈垣、王力、朱光潜等等，都不断有新著出版。自命为马克思主义者的学者，如郭沫若、翦伯赞等等，高举唯物主义的大旗，向他们所认为是唯心主义者的学者们，发动攻击，仿佛真是真理在手，义形于色。在文学界也表现出来了差不多类似的现象，鲁迅、茅盾、巴金、老舍、曹禺等人都不断有新作问世，充分显示了活力和新意，是他们创作如日中天的高峰期。他们大多数人活到了建国以后，有的还有作品问世，有的则噤若寒蝉。问世的作品也多少含有遵命文学的味道，不复有当年的光彩，这一点是十分值得反思的。

在这第三阶段中，中西文化的碰撞没有什么明显的表现。

第四阶段

指的是1949年~1978年，自建国至改革开放时期的开始。

中国人民的解放，中华人民共和国的建立，给全中国人民，包括海外的华侨和华裔，带来了空前的希望；给中国知识分子，特别是一些爱国思想深入骨髓的老知识分子，带来了无比的欢欣和鼓舞；给中华文化学术的发展带来了难得的机遇。赤县神州的天是明朗的天，这里的人民好喜欢，是真真正正的一派大好形势，我们真觉得是站起来了。引得许多海外著名的知识分子，包括科学家和文学家，纷纷回国；华侨子弟违背父母之命争先恐后地赶回祖国。文化名人如钱学森、华罗庚、老舍、罗常培、周培源等等都回国来了。他们满以为解放了的中国是人间天堂，有如佛国净土，着着实实地狂欢了一阵子。

然而，好景不长，一转眼间，中国知识分子就运交华盖，灾难临头了。运动一个接着一个，基本上都是指向知识分子。你能逃过一个，但不能逃掉下一个，磕磕碰碰，无人能免。首先是三反五反，思想改造运动，跟着是一系列的批判，批电影《武训传》，批俞平伯，批胡适，批陈寅恪。接着又来了肃反，批判胡风“反革命集团”。到了1957年，就来了有名的反右斗争，什么“阴谋”、“阳谋”，“引蛇出洞”，总共划了55万右派分子，都是知识分子。有些人被划为右派的原因，今天说起来，简直是天大的笑话。可有的人就因此弄得家破人亡，中间还夹杂着大跃进、人民公社等三面红旗，“左”风肆虐到无以复加的程度。1962年庐山会议，本来是准备反“左”的。彭德怀一封万言书，又扭转了乾坤，大扇反右之风。紧接是四清运动，四清还没有结束，就来了“无产阶级文化大革命”，其涉及面之广，行动之荒谬与残酷，为害之大，简直是空前绝后（这是我的希望），人世罕见，成

为伟大中华民族的一个奇耻大辱。“文革”一直搞了十年，没有人能控制局面，文化遗产遭破坏之严重，无法想像。结果是经济濒临破产，中华民族处于风雨飘摇中。

在上述的情况下，哪里还能谈到真正的文化事业，真正的学术研究？虽号召“百花齐放，百家争鸣”，实则是一花不放，或一家独鸣。这一家就是马克思主义。历史唯物主义和辩证唯物主义，具有普遍的真理，学一学是有好处的。但是，从来源上来看，马克思主义属于西方文化的范畴。中国接受马克思主义，是用另外一种形式接受西方文化。可是我们号称是马克思主义与中国实际相结合，“中国实际”中就包含着中国文化，可见这种学习是融会贯通中西文化的。至于结合的结果如何，有目共睹，我就不再饶舌了。

不过，我在这里还想再重复一下我在上面已经提到过的一个观点：我们学习马克思主义并不是直接从马恩原著中学习的，而是通过苏联，这种马克思主义难免打上了苏联的印记。我只举一个极小的例子，恩格斯曾说过，生产包括两个方面：物质生产和人类自身的生产，但苏联只讲前者，我们也东施效颦，把后者忘记了。

在人文社会科学界，一般的情况是，把极端复杂的研究对象，在马列主义旗帜下极端地简单化了。研究哲学的，只讲唯物主义与唯心主义的斗争。首先把每一个中国古代哲学家都贴上了一个标签：唯物或唯心。往往有同一个古代哲学家，被今天的同一个哲学史家，今天贴上了唯心的标签，明天又贴上唯物的标签，任意而行，形同儿戏，好在已死去几千年的哲学家决不会从坟墓中站出来抗议，今天的研究者心安理得，自我感觉极为良好了。在历史学界，讨论的重要问题是历史分期。中国封建社会究竟是从何时开始？学者间争论不休，甚至动了意气；可是争论了几十年，依然是公说公有理，婆说婆有理，争论起源时间，相差千年，到今天只好不了了之。另一个问题是农民战争。据说农民战争是推动中国社会前进的动力。可历史事实是，农民战争只起破坏作用，胜者王侯败者贼，胜利者依然是骑在人民头上的剥削者、压迫者、屠杀者。在这样的情况下，要想让学术进步，岂非缘木求鱼，南辕而北辙吗？

第五阶段

我指的是1978年的改革开放一直到世纪末的今天。

改革开放，天日重明，挽救了我们国家的经济，也挽救了我们的学术文化。继承和发展学术文化的知识分子头上的紧箍松了一点，那种天天过着如临深渊，如履薄冰的日子，终于成为过去了；那种被打倒在地，身上踏上一千只脚，让你永世不得翻身的恐惧，也终于消逝了。知识分子们焉得不额手称庆由衷地感到喜悦

呢？

然而，这种喜悦并不是立刻就感觉到的，中间有一个长期的缓慢的过程，主导这个过程的是一种特殊的反思。1978年全国政协恢复活动时，我们社会科学组的成员到友谊宾馆去报到时，我遇到了在文革期间被尊为文艺界黑线的头领的一位长久领导文艺工作的高级干部，我们也算是老朋友了，已经十几年没见面了。他一看到我，就赶过来同我热烈握手，仿佛都是死里逃生一般。他对我说的第一句话就是：“中国古代说：‘士可杀，不可辱’，现在看来却是‘士可杀，亦可辱’。”说罢哈哈大笑。我一时真分辨不清，他是哈哈大笑呢，还是嚎啕大哭？

但是，他的话却引起了我灵魂深处的共鸣。我在《牛棚杂忆》中提到，我在“文革”中曾一度想自杀。只是在间不容发的奇迹中，我没有能如愿，厚颜无耻地活了下来。在过去二十年中，我经常反思这个问题。这种事对我来说是幸呢，还是不幸？结论到现在也还下不了。但我仍然倾向于不幸，我觉得，没有自杀是我生平做的一件大错事。那位文艺界的“黑线人物”的想法，以及我自己的反思，我认为，都说明了一件事：根据我的观察和读书，我认为中国知识分子有两事有别于西方知识分子：一是根深蒂固的爱国情怀，一是硬骨头精神。前者先不谈，专谈硬骨头，所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”者便是。然而，到了十年浩劫，硬骨头一变而为软骨头。自己造神，自己膜拜，受到了千古未有的耻辱，仍能觊颜活下来。中国知识分子，包括我自己在内，何以能下作到这个程度，我至今不解。

反思归反思，工作归工作。绝大多数的知识分子，又重新振作起来，不顾待遇的菲薄，国家照爱，工作照干，兀兀穷年，刻苦钻研，一时文坛和学坛又充满了活力，沉寂了三十年，又重新活跃起来。文网已疏，思想自由，新思想、新观点，也敢于提出。我在上面再三强调，这是繁荣学术必不可少的条件。有一点我必须特别强调：现在敢于同外国同行切磋琢磨了。在文革中谈洋色变，自造囹圄，自我禁锢，现在大大地改变了。在当今地球已成为地球村的时代，如果再自我封闭，中国的学术研究后果真不堪设想。

这一阶段，学术研究的成果大体上可以归纳为如下几项：

一、在古籍整理出版方面有比较显著的成就，出版了几套大书，比如《四库全书存目丛书》、《四库禁毁丛书》、《全宋诗》、《全宋文》等等。还有几套丛书，比如海外的中国古籍等。标点本《二十四史》在上一阶段已经出版。

二、将中国古籍输入电脑。我手头没有详细的统计，估计其量极大。全国许多大学和研究机关，都在兴致勃勃地做这一件工作，包括台湾在内。许多大型的中国古籍，比如《全唐诗》、《全唐文》、《四库全书》等等，都已输入电脑，看来这一件工作方兴未艾。对研究中国古代文化，研究一些大作家，这件工作实在具

有革命的意义。过去，写书写文章，第一步重要的工作就是搜集资料。这件工作是异常艰苦的。中国古代的著作往往不知索引为何物，一直到今天，此风未息。这对阅读者非常不方便。现在有了电脑，这个问题可以说是基本解决了。今后学者的工作重点不再放在搜集资料上，而在使用和阐释资料上了。我认为，这是一个根本性的转变。当然，很难想像能把所有的典籍都输入电脑，因此，总还会有一些冷僻的典籍需要人工检索。

顺便提一句，现在制作光盘的工作已在进行中。这对利用古籍也会有很大的帮助。

三、上面我曾提到，在那“闭关锁国”时代，我们不能也不敢去了解外国科学进展的情况，这当然会大大不利科学研究工作。现在有机会同外国的学术界交往了，联系了，从而我们对外国学术进展的情况有了基本的了解。外国那些生生灭灭的学说，也介绍到中国来了，我们不再坐井观天了。但是，这里面也有危机，据我个人的看法，至少有两个危机，一个是翻译外国学术著作不忠实于原作，一个是只注重输入新名词、新术语，真正涵义则往往忽略。这一点，我们今后必须努力纠正。

四、许多原来空白的学科现在补上了，或者至少是加强了，比如比较文学、敦煌吐鲁番学等等。在过去，我们基础非常薄弱，甚至引起了外国学者的讥笑。现在已经建立起来了，老、中、青三代的研究队伍，也逐渐形成了。这情况在敦煌吐鲁番学的研究上，表现得更为清楚，过去曾轻视过我们的外国学者，现在不能不刮目相看了。

但是，也并不是一好百好，一了百了。现在有许多中国学者慨叹，国际学坛上没有中国的声音。我们不得不承认这个事实。除了个别学科外，我们真正能处在世界学术前列的确实没有。倘若再从中西文化碰撞这个角度来看，西方文化，包括精华和糟粕，有的甚至于算不上文化，都如汹涌的怒涛一般，冲入中国，一往无前，势不可挡。中国仿佛成了一片空虚，哪里还谈到什么碰撞！中国一部分人又犯了一窝蜂的老毛病，凡外皆佳，是华必劣，对西方文化顶礼膜拜，其虔诚胜于朝山进香。鲁迅是主张“拿来主义”的，如果他能活到今天，看到这种“拿来”的情况，一定会是痛心疾首，而又无可奈何。反观西方，一般人仍以“天之骄子”自命，对中国文化一无所知。多少年来，我张皇“送去主义”，我自认是有道理的。

第五阶段写完，时间已经到了世纪末。下一个世纪怎样呢？我不是王铁嘴，不是张半仙，但是，我仍想说一点预言。西方文化发展到了今天，为世界人类造就了巨大的福利，但是却显露出来了严重的弊端。克服这些弊端，西方文化本身是做不到的，必须济之以中国文化为核心的东方文化，人类才能顺利生存下去。中

国文化在世界范围内将重现辉煌，这一点我是深信不疑的。

我在上面用了一万多字，从中西文化碰撞的这个角度上来总结了中国一百年来学术的发展。我不是研究中国学术史的专家。真正的专家们从其他角度上大概也能总结出他们认为是正确的发展规律。如果有的话，我也不敢赞一辞。我现在不过是根据我自己的认识水平，写出了我的看法，期望得到真正专家们的教正，若能够得上一得之愚，则我就感到欢欣鼓舞了。是为序。

1999年1月31日写毕

管再到集成电路和大规模集成电路、超大规模集成电路的迅猛发展,其软件系统的发展则是以数学和逻辑学为基础的;源于量子理论的光发射和吸收理论与固体物理学结合导致了激光器的诞生,不仅发展出半导体激光器和气体激光器等多种激光器,还衍生出基于其他物理原理的自由电子激光器和原子激光器等,导致了激光和光通讯技术的出现;而基因控制技术,包括引起震撼的动物克隆技术,则都是以DNA的双螺旋结构和遗传中心法则为基础的。快速推进的科学和不断发展的社会需求成为技术进步的基础和推动力。基于科学基础上的技术创新、技术发明不断涌现,不断引发出影响深远的新的产业革命。技术进步也为科学发现和研究提供了前所未有的实验与观察手段。

上述这些20世纪中最重要的科学技术成就已经对人类社会产生了巨大影响,而且仍然在不断迸发出对社会发展的强大推力。不仅如此,这些划时代的科学技术成就既是与科学技术相互作用的结果,又对其自身发展有着极为深远的影响,使科学技术在最近100年里展现出前所未有的、绚丽多彩的图景。在这一百年的时间里,人类已经创造出了前几千年都不可比拟的物质文明。今天,人类开始进入工业化社会的高级发展阶段——信息化时代,并已形成以知识为基础与推动力的知识经济构架。科学技术更加彰显出了推动社会发展的无与伦比的力量,成为国家综合国力与竞争力的决定性因素。

中国现代科学技术事业也正是在这样的历史大背景下,走过了它的奠基时期和开拓时期,并在21世纪已经进入了一个创新发展的新时期。

中国科学一世纪来的孕育、成长、变革与复兴,自然带有中国民族文化与国情的深刻烙印。一百年前,中国近代科学技术的肇始在社会主要表现为西方传教士的科学输入以及洋务官员实施的技术引进。进入20世纪以后,大批海外归来的学子们办学校、建学会、出学报、带学生,成为中国科学事业的奠基人。当时,一大批觉悟了的知识分子构成了中国科学化运动的主体。高扬“民主”与“科学”两面大旗的“五四”运动,不仅是影响最为深远的思想解放运动,而且是一场科学启蒙运动。当时社会上的智士仁人、先进知识分子认识到中国要“救亡图存”、“富国强兵”,不仅要推翻封建统治、打破闭关锁国和文化禁锢的传统,实现民主革命和思想文化解放,而且必须使科学成为新的认知体系的主体。可以这样说,20世纪初中国大地上高高扬起的“科学”旗帜,从一开始就具有双重意义。一方面,人们把科学当做推动中国现代化的有力工具,另一方面,人们对科学精神的文化价值也给予了充分肯定。科学在中国近代社会上取得的这种地位的过程,虽有曲折,但仍不失为20世纪整个世纪的主流。

1915年中国科学社的成立,不仅标志着中国知识分子已自觉地肩负起中国科学的社会责任,而且标志着中国科学的体制化过程的开始。该科学社提出的宗旨

为“联络同志，研究学术，以共图中国科学之发达”；它提倡的科学活动内容包括：“发行杂志，传播科学，提倡研究”，以及“设立各科学研究所，施行实验，以求学术、工业和公益事业的进步”。它的影响所及，曾一度遍布全国。这些科学活动，不仅在中国创建了许多近代新学科，而且造就了一大批中国科学技术专家。他们以科学社团的形式极大地推动了中国科学的历史发展进程。在这些专家当中，绝大部分是归国留学生，侯德榜、竺可桢、茅以升、李四光等则是其中的杰出代表。

后来于1927年按照孙中山先生提议成立的中央研究院，尤其是新中国成立后于1949年成立的中国科学院均承袭了科学社的传统。虽说，当时中国科学的体制化进程从民间模式转变为政府模式之后，其发展不能不受到政治和社会文化思潮的冲击与影响，但我们亦应看到正是这种把科学组织纳入国家建制化的模式有力地推动了中国科学技术的发展。不仅有利于全国性科学技术规划的制订，有利于国家科学发展目标的实施；而且还有利于把有限的资源集中到国家重大发展目标上来。到30年代，理、工、农、医各科的学系、学会和研究所都已初步建立起来了。

在20世纪的前50年，中国科学家不仅在地质学、生物学和古人类学等“本土”科学方面做出了较大的成绩，而且在国外研修的中国科学家还在科学的诸前沿领域也做出了一些重要贡献。前者如中国地质图的绘制、中国植物图谱的编撰、水杉植物的发现、北京猿人的发现、地质力学的创立，以及传统科学遗产的整理等科学成果不仅对于中国有重要价值，也具有世界意义，关于中国资源分布和文化遗产的研究对于了解全球演化和人类历史是不可或缺的重要部分。后者如数论和示性类的研究、正负电子对湮灭的早期实验、恒星光谱型与温度关系的认证、铀核三裂变的发现、 μ 粒子的发现、植物呼吸酶的发现、验证中微子存在的实验方案、上临界马赫数概念、行星波不稳定性概念、水的三相点的测量、联合制碱法等均是一批有世界影响的工作。30年代成为人们常常回顾的中国现代科学开创奠基的时代。

中华人民共和国成立以后，科学技术事业获得全新的发展环境，特别是由于1956年制定了12年科学发展远景规划，诸如分子生物学、核物理学、高能物理学、高分子化学、半导体物理学、计算机和自动化科学技术、生态学与环境科学、空间科学技术等方面的研究也都发展了起来。中国科学家在几乎完全被封锁的极端困难条件下取得了一批重要科学技术成果，例如对我国自然资源和环境所进行的大规模科学考察、勘探和综合研究，青藏高原和黄土高原的成因、过程、规律及其对东亚地区自然环境的影响，全国农业资源调查和农业区划及生态农业研究示范，在世界上首次人工合成了有生物活性的牛胰胰岛素，在陆相生油的理论指导下发现并开发了大庆油田，提出数学优选法并在工农业生产领域大规模地推广，特

别是成功地实现了核弹爆炸实验、导弹发射和人造地球卫星上天。在这一过程中，中国科学家们也曾经受了改造的困惑、反右扩大化的伤害、三年自然灾害的苦难、帝国主义封锁和苏联终止援助造成的困难以及“十年动乱”的破坏，但仍以其坚韧不拔的毅力和崇高的爱国主义精神和强烈民族责任感实现了国家和人民的期望，为增强综合国力和提高国际地位做出了不可磨灭的贡献。艰难曲折的六七十年代成为开拓者们值得回忆的英勇的时代。

改革开放的社会条件和社会主义市场机制的确立为科学技术的发展带来了新的活力。为加快中国科学技术发展的步伐，以追赶迅速发展世界科技潮流，从1984年开始进行了科技体制改革的诸多探索，科学技术为国民经济服务方面取得了显著的进步，例如：高产优质杂交水稻的育成与推广，数学机械化证明，农业病虫害的防治，小麦、棉花、油菜、烟草等新品种的培育，人造卫星及卫星应用技术的发展，数千亿次超级计算机的研制，非线性光学晶体生长，稀土永磁材料、工程塑料，6000米无缆自治深海水下机器人的研制，高温超导体的研究，用基因工程技术获得乙肝疫苗、人生长素、干扰素及青霉素酰化酶的研制能力，以及北京正负电子对撞机等一大批科学工程装置的建成等。但到目前为止仍缺乏自主创新领域和国际领先的独创性研究工作。当代世界正处在历史性的转折时期，对于开始向第三步战略目标迈进的中国，科学技术也必须先行提升到一个新的水平，因此我们正面临一个充满着机遇和挑战的时期，它为一切有信心和创新能力的中国科技工作者提供了崭新的机会。现代企业制度和公平、有序的社会主义市场经济体系的建立，综合国力的发展为中国科学技术的大发展提供了有利的社会条件，只要我们认真总结百余年来的经验教训，在实现国家第三步战略目标的过程中，完全可以把中国科学技术推进到一个新阶段，开创一个中国科学技术的创新时代，为中国的经济建设、社会发展和国防安全提供强有力的支援，为人类科学文明做出新的重大贡献。历史表明，必要的投入，遵循科技创新的客观规律，实施有效的政策和组织管理，加上由爱国奉献、求真唯实、协作创新等鲜明科学文化价值导向所形成的物质与精神力量，使新中国科学家在极其艰难条件下创造了一个又一个科学奇迹。“两弹一星”的研制成功，大庆油田的自主勘探与开发等，正是其中最为辉煌的例证。吴文俊院士独创地继承光大了中国古代数学的精髓，将其数学机械化的思想与现代计算机科学相结合，做出了自动推理领域的先驱性工作，开现代中国数学家开创世界数学研究新领域的先河；而袁隆平院士则在着力解决拥有十几亿人口的中国的粮食问题的崇高责任感和使命感所形成的坚定信念的驱使下，冲破了当时经典理论认为的水稻等“自花授粉作物没有杂种优势的”遗传学流行观念的束缚，开创了两系法杂交水稻育种技术，并在超级杂交稻研究方面取得了重大进展。他们成为新世纪伊始首届国家最高科学技术奖的获得

者，代表了中国科学技术面向新世纪发展的方向。在改革开放的今天，当我们为迎接全球化知识经济的挑战，建设国家创新体系的时候，在学习和吸收国际科技发展和先进科技管理的有益经验的同时，我们仍然不可忽视中国科学发展的自身特征与优势。

科学是不断发展的系统化、理论化的知识体系。科学知识是借助于正确的研究方法和技术手段认识客体，并积累、整理、分析、归纳其结果而系统表述的知识体系和理论。科学发展的一个基本特点是其科学知识和科学方法的历史继承与创新。科学不是哪一个时代的产物，而是历史性的积累和发展的结果。由于自然现象的复杂性，人们对其规律的认识往往有一个由浅入深、由表及里、由此及彼、去伪存真的过程，逐步发展成系统的科学知识。它不但来自生产实践和社会活动，更来源于科学实验。它是严谨的科学观察的记载、严格科学实验的结果，在一定条件下可以重复，能反映客观事物的本质与规律，从而有真理性。但科学没有终极真理，它随时接受新的事实检验，并伴随着客观事物和人们认识能力的发展而发展，科学有无止境的前沿。

因此，科学的意义在于发展和创新。有新的发现，对已有的知识按新的观点进行分析和归纳，创造新的理论和新的方法，或者用科学知识开发新的应用。进行科学创新必须首先解放思想，不为传统观念和已有知识所束缚，善于提出新的问题，勇于开拓新的方向，创造新的知识，创造新的方法，开拓新的知识应用。科学的发展不但有数量的积累，也有质的飞跃。在某一科学领域中，当知识积累和发展到一定程度，可能产生重大突破。这种突破可能使某一科学领域的知识结构发生根本性的变化，或使一门或几门学科得到迅猛发展。

科学是认识人类社会和自然的研究活动。科学不仅仅是指已被认识的真理和知识，也是指认识真理和获取知识的探索过程。原始的科学活动寓于生产活动，后来被逐渐分离出来，成为一种相对独立的社会活动。活动方式也从个别科学家，转变到18世纪以后学院式研究，到20世纪已发展成为完全社会化、国家化和全球规模的社会活动。科学活动是一种创造性的脑力劳动，其主体是科技工作者——知识分子。科学活动需要物质条件，同时更需要信息环境、文化氛围、科技人员的主观条件——知识基础、创新思想和正确的科学方法。19世纪以后，由于出现了科学——技术——生产的转化方式，显示出科学对生产力的革命性推动作用。社会对科学技术表现出强烈的关注与需求。科学活动的规模和空前发展的速度，则表现出对社会越来越大的依赖。科学社会化和社会科学化的进程正在迅速发展。现代科学已成为社会和国家的事业。专门从事科技活动的社会成员也空前增加，科学立法、科研管理部门、科学基金会、国立研究机构、大学、企业研究开发部门、科学学会、国际性科学组织……等形式不断发展，已成为一种完整的社

会建制。它树立了自己的科学目标、科学精神、科学价值观、科学道德规范、科学活动的方式和方法。它已构成了当代社会建制的的一个重要部分,并与政治建制、经济建制、文化和教育建制等相互影响,紧密联系,共同作用,决定着国家、民族和人类的文明进程。

科学的价值在于求真,在于它的真理性。而认识客观世界的社会价值更在于改造世界,在于为人类带来福利,满足人类的需求。科学之所以发展成如此宏大的事业,之所以受到社会的如此关注和重视,正是由于它不仅为人们提供了自然规律的系统知识,还在于它为生产力的发展和人类文明的进步注入不竭的动力。科学的价值是通过科学活动的内部结构实现的。当代科学认识活动已经形成了特定的内部结构——基础研究、战略研究和应用发展。其发展趋势是相互联系更加紧密,转移更为迅速。基础研究的目的旨在增加新科学知识和新科学领域,而往往并不直接考虑特定的应用目的;战略研究是近年来出现的概念,系指具有重大战略意义的研究与开发工作,包括重大定向基础研究、重大战略高技术研究与发展的重要公益性研究。基础和战略研究主要依靠国家支持和组织。应用与发展旨在通过研究所获得的知识指导生产新的材料、产品,建立新的工艺、系统或服务,并从本质上去改善和更新已经在应用的那些材料、产品、设计和工艺。应用与开发的主体是企业,主要动力是市场与需求。从而科学作为整体体现了其双重的社会价值——真理价值和应用价值,表现了不同的行为主体和运行机制。

进入创新时期的中国科技事业面临三项艰巨的任务:建设国家创新体系、提高国家的科技创新能力和探索适合国情的现代化道路。

今天,科学发展的速度不仅取决于投入,而是在更大程度上依赖于有效的科学体制。自19世纪以来科学的进步就已表现为“知识”和“体制”两个方面,后进者缩小差距的主要方法往往是采取了18世纪末以来有效的近代教育制度和研究建制。中国在19世纪中叶接受现代科学时,知识水平的差距近300年,而在引入先进的教育和研究体制后,即能在100多年的时间内把知识水平的差距缩小为二三十年。对于开始进入创新时期的中国科学事业,我以为,所要解决的诸多问题中的首要问题仍然是科技体制问题,急需建设一个能适应新世纪科技革命和市场与社会需求挑战的国家创新体系。因为创新体系本质上反映着科学技术与经济社会协调的程度,所以建设国家创新体系的主要任务在于探索科学技术与经济社会的发展规律,发挥二者相互促进的作用。在中国的现代化进程中,在处理科学技术与经济社会协调发展方面有许多经验和教训有待总结,而技术与经济、科学与技术、自然科学与社会科学以及中国与世界这些关系,正是人们普遍关心而又必须恰当解决的问题。

任何国家和科学的发展都必须以其自身的研究和发展能力为基础,只有具备

了研究和发展的基础结构，外援才能发挥其应有的催化作用。尽管现代科学在中国已经有百余年的历史，但至今也还不能说已经具有了较高水平的科技研发和较强的自主创新能力。通常可以四个指标评价一个国家的科技能力，一是以投入研发的人力和财力衡量从事科技活动的规模和能力，二是以出版物的质量和数量衡量科学或知识创新成果，三是以拥有的专利件数和产业转化程度衡量技术创新成果及其产业化，四是有比较完善的国家创新体系和有一批具有研究开发能力的大企业和高科技企业。它们大体上能反映一个国家的科技研发与产业化的竞争能力。如用这些指标在世界范围进行比较，就会发现我们中国同发达国家还有不小的差距。在科学已成为高技术的先导和技术已经成为经济增长的主要动力的今天，任何国家要想在激烈的国际竞争中立于不败之地，都必须有一支强大的科学研究和技术开发的队伍，构建形成适应时代和国家发展要求的国家创新体系。我们不仅要充分尊重科学的学术自由权和自主权，激发起科学技术发展的内部动力，还要在社会上普遍提倡科学精神与科学方法，建设和健全社会主义公平、公正、有序的市场经济体制，培育企业自主科技创新的能力，强化国家目标和社会需求的引导和推动作用，培育科学技术发展的外部氛围和科技与经济社会发展紧密结合和创新体制和机制。倡导“科学技术是第一生产力”，高度重视基础科学本身的发展，为科学技术和国家创新能力的持续提高奠定坚实基础。

自 50 年代后期以来，经受了百年屈辱的中华民族就开始探索适合自己国情的现代化道路，早在 1957 年毛泽东主席就曾发出整理科学遗产、发展自己的科学学派的号召。已经提前达到第二步战略发展目标的中国，面临的任务是向第三步战略目标奋进，在 21 世纪中叶进入中等发达国家的行列。为了在新世纪激烈的国际竞争中振兴中华，在确保可持续发展的同时加速经济增长，我们必须极大地提高全民族的科学和教育水平，实施我们已经确立了的“科教兴国”的战略方针。由于人口众多而使得自然资源相对不足是我们的基本国情，关键在于如何通过普及教育和发展科学技术从而开发巨大的人力资源。我们不仅必须在世界上率先实施节约资源并保护环境的生产方式和生活方式，而且还必须创造性地发展支持人类可持续发展的全新的科学技术体系。

开创创新时代的艰巨任务要求科学家充分发挥科学创造性。

科学是理性的事业，在科学技术飞速发展的时代更要求理性的创造思维，哲学的启迪对于科学创新思维的作用越来越受到重视。历史上启蒙哲学之于法国科学，唯物主义和辩证法之于德国科学，提供了科学受惠于哲学的典范；当代科学哲学把物质、能量和信息概括为世界三要素的观点，不仅为建立信息社会概念提供了启迪，而且加深了科学技术对自然过程和人工过程及其统一性的理解。哲学求索导致科学家们探索诸如宇宙的起源、生命的起源和认知的本质之类永恒的科

学难题，哲学的概括与综合的观念激励科学家们追求局部与整体、特殊与一般、遗传与变异、精神与物质的统一，从而把局部认知转换成科学理论。唯物辩证法也是反对迷信和伪科学的锐利武器。

科学也不仅仅是纯粹理性的过程，任何科学创造都不能从单纯的推理和思辨中产生，而更需要现象和实验的观察与分析，也需要科学的洞察力和判断力。那些作出伟大贡献的科学家，无不具备这样的思维和实践能力。

科学家还要有唯物辩证的历史观和认识论。尽管科学的进展有无止境的前沿，科学史是可以认识科学发展的轨迹及其规律的。对于科学未来的预测更多地要靠对科学和社会发展规律的深刻认识，诸如下个世纪将会在哪些领域发生新的科学革命，哪些学科将成为未来科学新结构的重心，各个学科前沿领域会有可能发生哪些突破，哪些新的技术革命可能将因科学的新发现而引发？以唯物科学历史观思考过去，审视未来，未来的科学也必定同解决人类与环境的和谐、对物质、生命、信息与认知规律认识的深化，与科学本身的综合和统一等问题相联系。诚然，科学的未来是不能完全准确预测的，但一切科学的预见实际上都是开拓与创造未来的动力。让我们进一步解放思想，破除迷信，实事求是，开拓前进去迎接中国科学创新的时代。

20 世纪中国科学的发展，经历了艰难曲折，同时也保持了一种与中国现代化发展相适应的传统和特征，它将对中国新世纪的发展提供有益的经验。这部学术大典所展示的正是这样一幅多维画卷。这么多中国一流科学家，他们的智慧结晶，他们的研究体验，他们的深邃视角，他们的篇篇华章，聚合为一部学术巨著。我们坚信，它将会成为我们中华民族迈向科学辉煌的阶石。

我们应该永远记住阿基米德那句话：

“给我一个支点，就能撬起地球。”

我以为这个支点就是：科学！

凡 例

一、编 排

1. 本书按学科（学术门类）分类分卷出版。一学科（学术门类）辑成一卷，字数不足一卷的，同其他相关学科（学术门类）合为一卷。

2. 本书条目按学科研究与专题研究、学术事件、学术人物、学术名著名篇、学术机构团体和学术期刊等类别分类编排，形成系统的分类目录。

3. 学科研究与专题研究条目按本学科内容体系框架分类编排。

4. 学术事件、学术人物、学术名著名篇、学术机构团体和学术期刊，均按时间（发生、诞生、出版、成立、创办）次序编排。

5. 各学科卷在条目分类目录之前都有一篇介绍本学科中国学人百年来重大研究成果的综述性文章，如“20 世纪中国宗教学研究”。

6. 学科与学科之间相互交叉的学术主题在有关学科卷中均设有条目，但释文内容分别按各自学科的要求有所侧重。

二、条 目

7. 学科（包括子学科）研究从研究综述的角度立目，如：“20 世纪中国宗教学研究”、“佛学研究”；专题研究一部分从研究综述角度立目，例如：“唯识学研究”，一部分从研究成果的角度立目，例如：“中文基督教典籍整理”；学术事件以事件在学术史上的通称立目，例如：“西道堂考查”；学术人物以人物的常见名字立目，例如：“弘一”、“欧阳竟无”；学术名著名篇以书名、文题立目，并标注书名号，例如：“《中华大藏经》”；学术机构团体以全称立目，例如：“中国宗教学会”，本卷收录宗教学术机构较多，几大宗教研究的学术机构分别采取综合立目的方式入典，例如：“基督教学术研究机构”；学术期刊以刊名全称立目，并标注书名号，例如：“《当代宗教研究》”。

8. 条目标题附有英文，例如：“当代基督教研究 (Studies of Contemporary Christianity)”；学术人物条目标题英文即该人名汉语拼音（音译），例如：“梁启超 (Liang Qichao)”；如该人物有常用西文名，即用此西文名，如“吴雷川 (L. C. Wu)”。

三、释 文

9. 条目释文力求使用规范化的现代汉语，释文开头一般不重复条目标题。

10. 较长的条目释文，设置层次标题。

11. 一个条目的内容涉及其他条目，并需要由其他条目的释文补充的，采用“参见”的方式。所参见的条目标题在本条释文中出现的，用楷体字排印，例如：“太虚批评《中国哲学

史》对中国佛学没有充分阐述”；所参见的条目标题未见于本条释文的，另用括号加“参见”二字标出条目标题，例如：“关于玄奘的因明贡献及其‘真唯识量’（参见玄奘研究）”。

四、参考文献

12. 在学科研究和部分重要的专题研究条目释文后附有“参考文献”，供读者参考。此文献是指在 20 世纪学术史上发生过重要影响的著作或文章。

五、索引

13. 本书各学科（学术门类）卷均附有全部条目的汉语拼音索引、汉字笔画索引和外文关键词索引。

六、其他

14. 本书所用学科专业技术名词以各学科有关部门审定的为准，未经审定和尚未统一的，从习惯。地名以中国地名委员会审定的为准，常见的别译名必要时加括号注出。

15. 本书字体除必须用繁体字者外，一律用 1956 年国务院公布的《汉字简化方案》中的简化字。

16. 本书所用量和单位以 1994 年 7 月 1 日实施的中华人民共和国国家标准《量和单位》为准，个别的从习惯。

17. 本书所用数字，以 1996 年 6 月 1 日实施的中华人民共和国国家标准《出版物上数字用法》为准。

目 录

出版说明	(1)
序一	季美林 (1)
序二	路甬祥 (17)
凡例	(1)
20 世纪中国宗教学研究	(1)
条目分类目录	(1)
正文	(1)
条目汉语拼音索引	(437)
条目汉字笔画索引	(440)
Keyword Index of Entry (条目外文关键词索引)	(443)

20 世纪中国宗教学研究

(Religious Studies in China in the 20th Century)

卓新平

20 世纪的中国宗教研究是引入、吸纳现代宗教学理论体系,进入系统化、专业化有序发展的重要阶段,亦是中国宗教研究空前发展、成果卓著的重要世纪。宗教研究作为各宗教本身的教理研究和学术探讨在中国有着悠久的历史,留下了浩如烟海的著述、诠释和译作。例如,儒家学者对作为思想理论和社会组织体系的“儒教”或儒学经典的整理、阐发,其学术思路的创新、突破,以及从维护其“道统”之立场出发而对佛、道、基督教和伊斯兰教的比较、论说或批评,形成了中国特色明显的儒教研究或儒学研究。佛教在东传中国两千年的历程中已成为中国文化的重要组成部分,佛教学者的佛经翻译、编纂,对佛教及其部派、各宗历史演变的梳理、勾勒,以及对佛教教义哲理的阐释、弘扬,构成了中国学术研究历史中颇为突出的内容。道教作为“中国根柢”之关键亦对中国传统文化有着深入而广泛的影响,道教学者的著述、阐发,道藏等经籍的编纂、整理,道教教义和哲学的莫立、发展,在中国古今宗教研究中都占有很大比重。此外,基督教、伊斯兰教等外来宗教传入中国后,其经典著作的翻译、解释,其教义思想的发挥、展示,以及其适应中国文化的学术改造、探究,也是中国宗教研究不可或缺的重要内容。这些研究乃古已有之,影响广远。不过,把宗教研究作为一门不依属各宗教中信仰之探或神学研究的人文学科,在文、史、哲等人文学术或社会科学领域中对之展开系统而全面的探究研讨,则是 20 世纪中国学术界出现的新事。这种现代意义上的宗教学在中国的莫立乃受到西方近代以来得以形成和发展的宗教学之影响。经过宗教界多代学者的努力和 20 世纪人文社科界学者的参与,中国宗教学的建立因有这些深厚积淀而水到渠成。

20 世纪中国宗教研究的历史回顾

宗教学作为一门独立学科,对宗教展开理性、客观的描述、勾勒,加以科学的分析、梳理,乃受到西方宗教学兴起及其理论方法传入中国之影响。严格意义上的中国宗教学形成较晚,主要体现为 20 世纪下半叶中国学术界的一种全新发

展。但在 20 世纪初, 宗教研究已突破宗教界的范围而在中国社会科学、人文学科各领域崭露头角, 由此产生了一批不以宗教信仰为前提、基于新的视角并运用全新理论方法的宗教研究专家, 推出了许多令人瞩目的学术成果。

现代科学意义上的中国宗教研究出现于 19、20 世纪之交, 其理论观点和学术成果主要在 20 世纪初开始涌现。清末民初, 中国学术界受西方自然科学和哲学上各种新学的影响, 以及对民族危亡的沉思和反省, 开始兴起一种怀疑并批判传统、接受新学和西学的启蒙思潮。这种思潮虽对宗教有着激烈的批评、表现出“脱离宗教”的意向, 却也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。其结果, 作为以往学术前提的儒、佛、道等传统信仰立场被突破, 一批在人文学科领域中潜心于宗教问题并提出独到见解的学者脱颖而出。颇有意义的是, 这种探究从一开始就提出了“宗教”是什么、“中国有无宗教”的问题。从中国文化传统来看, “宗教”观念是由“宗”和“教”二字合并而成。本来, 中国古代术语之“宗教”乃指佛教中崇奉佛陀及其弟子的教诲, 由此而获人生的宗旨、社会的教化之意。中国历史上习惯以内涵小、外延大的“教”字表达现代意义上的“宗教”概念, 此即儒、释、道等“教”之称。所以, 一些中国学者认为中国古代并无“宗教”这种概念, 中国古代典籍亦无专用于此的“宗教”一词。这种现代意义上的“宗教”专称则被认为是根据日语意译西文“religion”而成, 故有“惟此译名假道日本而入中国”之说, 其根据则在《易经》中“圣人以神道设教”和《尚书·尧典》中“禋于六宗”诸表述。针对“中国有无宗教”之问题, 当时中国学界亦形成了截然对立的两种意见。历史学家夏曾佑在其《中国古代史》中将中国古代各种有神论观念、原始信仰、民间崇拜和宗教存在统称为“中国古代的宗教”, 认为中国自远古以来就存有宗教乃不争之事实。而著名思想家梁启超则在其《中国古代学术思想变迁史》中宣称“中国无宗教”, 认为“吾国有特异于他国者一事, 曰无宗教是也”, 并进而强调中国文化具有重哲学、轻宗教的传统, 用哲学贵疑、宗教贵信来为二者画线。他们这种截然相反的看法乃中国现代学术史上宗教研究意味深长的序曲。

20 世纪以来, 中国学界的宗教研究形成了思想理论探讨和史料发掘这两大不同方向, 它们代表着中国现代宗教原理和宗教史学研究的真正开始。在宗教思想理论探究领域, 梁启超、蔡元培、胡适、陈独秀等人不仅分别为戊戌变法运动和中国“新文化”运动的出类拔萃的人物, 而且都对宗教有着深入研究和独到见解。梁启超除对中国有无“宗教”提出惊人论点之外, 还率先主张“儒教非教说”, 形成对中国传统宗教文化的独特审视。在梳理、总结清代以来中国学术思想史的同时, 他亦以其“近世科学方法”而深入研究了中国佛教。蔡元培受西方哲学批判理论之影响而对宗教加以评议, 认为中国在历史上“与宗教没有甚么深切的关系,

也未尝感到非有宗教不可的必要”。他在“五四”新文化运动所推崇的理性科学主义思潮感染下而提出其“以美育代宗教”的主张，对现代中国的宗教观形成广远影响。胡适利用从西方学得的实证方法和从境外获得的重要学术信息及动态，在基督宗教和佛道两教研究上发表了独到见解；其“大胆假设，小心求证”的方法开了思想推理与史料考证相结合的先河，尤其是他对禅宗历史的理论发掘和史料考证，曾在中国学界引起强烈反响。陈独秀则对儒教和基督宗教进行了比较研究，他以批判儒教之态而表示其与中国封建传统的决裂，却肯定了基督教作为爱的宗教而对欧洲文明发展的促进。这种对儒教之贬和对基督教之褒，说明其认知一方面与“五四”运动的思想主流相吻合，另一方面则形成与 20 年代“非基督教运动”意味深长的不同。从广义而言，这一时期对宗教的理论探讨还包括康有为、严复、孙中山、章炳麟、李大钊等人的著译和言论，其对宗教的褒贬臧否曾影响到一代中国人的宗教观。此后，这一宗教思想理论的探究得以扩大和深入，1949 年之前对宗教原理问题有着重要论述的学者包括简又文、汪秉刚、张钦士、谢颂羔、钱亦石、梁漱溟、刘剑横、蔡任渔、虚心、徐宗泽、陈金鏞等人，1949 年以后中国内地形成的宗教理论队伍则包括任继愈、牙含章、罗竹风、萧志恬、吕大吉、牟钟鉴、郑建业等知名学者。在这些学者的努力下，中国学界的宗教思想理论探讨已形成系统并达到了一定深度。

在宗教史学领域，陈垣、陈寅恪和汤用彤等人则有着筚路蓝缕之功。陈垣以其深厚的学术功力和缜密的史学考证而对各种宗教在中国的历史发展进行了系统、深入的探究；其考证研究的范围包括元也里可温教、开封一赐乐业教、火祆教、摩尼教、基督教、伊斯兰教、佛教和道教等；相关论著如《元也里可温教考》、《开封一赐乐业教考》、《火祆教入中国考》、《摩尼教入中国考》、《基督教入华史略》、《回回教入中国史略》、《雍乾间奉天主教之宗室》、《吴渔山生平》、《汤若望与木陈忞》、《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》等迄今仍有宝贵的学术价值；其考证和研究方法亦被其学生所继承，由此形成中国现代学术界中颇受关注的宗教史料考证学派。陈寅恪是中国现代学术史上的一位奇才，他国学功底深厚、精通多门外语，还熟识梵文和不少西域古代语言；其宗教史考证研究涉及中国佛教的源与流、佛教名相的产生与演变、佛教经典翻译上的“误译”与“误解”、敦煌文书和各种文字版本佛经的比较与研究，以及摩尼教经典和西方学者对中国古代宗教的分析探究等。汤用彤亦是学贯中西的著名宗教史学家，他精通梵文、巴利文，开创了中国佛教断代史的研究；其代表著作《汉魏两晋南北朝佛教史》和《隋唐佛教史稿》等为中国佛教通史的研究打下了良好基础，提供了重要突破。在这些学术大师的带领和鼓舞下，中国宗教史考证研究获得了丰硕成果。颇值一提的如方豪对中国天主教史的考

证,朱谦之对中国景教的考证,许地山和傅勤家等人对中国道教史的考证,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教考证,以及林悟殊等人对中国摩尼教历史的考证等。随着西方宗教学体系的引入及其方法论被广为吸收和应用,中国的宗教史学以考证和方法并重的特色而趋于完善,并为宗教学其他分支学科在中国的发展奠定了基础。

从 20 世纪初至 1949 年,中国宗教研究走上了现代学术发展之路,为中国建立自己的宗教学体系创造了有利条件。在现代学术氛围中,人文社会科学领域的不少学者从文史哲各学科的比较和边缘研究逐渐转向专门的宗教学术研究,而宗教界的许多学者亦积极开展了对其所属及其他宗教的现代学术探讨。其客观、严肃的学术态度,系统、专深的学术知识,以及科学、先进的学术方法,使其获得了不受其宗教信仰之限的重要学术成果,有力推动了 20 世纪中国宗教研究的发展。在这一时期,中国学术界在宗教基本理论、宗教学体系构建和各大宗教研究上均有所建树,积累了资料、理清了思路、培养了人才。从此,中国宗教研究开始其系统化、专业化的有序进程,宗教学作为一门独立学科亦在中国得以确立。

1949 年之前,中国宗教研究基本上属于学者个人的独立研究,以单独式、个体式探究为特色。虽然这些学者因共同的学术兴趣和爱好而建立了一定的学术联系、形成了某一领域的学者群体,但其研究和联络仍是零散和随意的。与之相对比,各宗教界在此期间先后建立起相应的神学院、佛学院或经学院等,基督宗教各派甚至在中国创办了众多教会大学和圣经学校;但这些机构以服务于其宗教发展的释经、宣道和传教为主,并没有形成具有独立研究精神的专业学术机构来探究宗教。而在作为综合性大学的教会大学或其他大学中,宗教学作为一门独立学科虽然开始萌芽,却尚未形成规模,其专业机构仅在构思、创建过程之中,而没能引起社会的关注和重视。

1949 年以来,中国内地学术界对宗教的研究在某种意义上乃重新开始。学者分散在各高校或研究部门的哲学社会科学、人文学科甚或自然科学的某些领域中,起初并无专业的宗教学术研究机构。自 50 年代初至“文化大革命”的结束,对宗教的研讨基本上乃属政治层面和意识形态领域的认知,严格意义上的宗教学术研究仅围绕文、史、哲的研究来展开,故建树不多,成果甚微。这种局面自 1977 年以后发生了巨大变化。从此,中国宗教研究走出低谷,开始真正学科意义上宗教学的繁荣发展。

1964 年,中国科学院世界宗教研究所在北京成立。该所的建立标志着中国学术界有了从事宗教研究的专业机构,来自各个学术领域的学者形成了中国第一个宗教学研究群体,这一专业群体推动了中国宗教学作为独立学科的创立,由此亦从根本上带动了中国宗教学的学科发展。1977 年,中国学术界迎来了中国社会改

革开放、学术研究更新发展的“科学的春天”。这一年，中国社会科学院在原来中国科学院哲学社会科学部的基础上得以成立，世界宗教研究所从此也归属于这一新成立的中国社会科学、人文学科的最高学术机构。1978年，中国社会科学院研究生院建立，世界宗教研究所在该研究生院设立宗教学系，在全国首次招收宗教研究专业的硕士研究生，开始了系统培养宗教人才的工作。（参见中国社会科学院世界宗教研究所）

1979年，首次“全国宗教学研究规划会议”召开，宗教学从此在中国社会科学研究领域作为单列的规划学科而与其他社会科学或人文学科的分支学科并立。与此同时，作为全国宗教学研究的学术团体，中国宗教学学会（后改称“中国宗教学会”）成立，从而形成全国从事宗教研究的各研究机构和学者之间相互联系、交流的学术网络。

在此期间，一批省市社会科学院和高等院校亦相继建立起宗教学系、宗教研究所或宗教研究中心。

中国港澳台地区的宗教学术研究机构多为宗教界自身所设立，在高等院校和其他研究机构亦成立了相应的宗教研究所或研究中心。在台湾，佛教领域的研究机构包括中华学术院佛教文化研究所、佛光山中国佛教研究院、灵山佛学院研究所、净觉佛教研究所、华冈佛教文化研究所、华梵佛教研究所、圆光佛学研究所、中华佛学研究所、佛光大学等。在中国文化大学、台湾大学、政治大学、辅仁大学等设立了佛学硕士和博士学位，这些高校还成立了60多个佛学研究团体。这些佛教研究机构出版了约30种佛教刊物，包括《佛教文化学报》、《清凉》、《华冈佛学学报》、《海音潮》、《狮子吼》、《菩提树》、《新觉生》、《光明》、《觉世》等。台湾佛光山僧团系统的相关研究机构包括4所大学、16所佛学院、22所图书馆和9所美术馆，并办有出版社、杂志社和书局等，形成广远的影响。法鼓山文教及禅修体系亦发展较快，先后创立了中华佛学研究所、法鼓山大学和法鼓人文社会学院等。道教领域的研究机构在台湾道教界包括2所道教学院、1所专科学校，其中高雄修真学院1960年创立，中华道教学院1989年创立。台湾道教界还创办了6家出版社、3种年刊、5种季刊和43种月刊，包括《道教》、《圣道》、《中国道教文化》等。此外，1987年成立的台湾成功大学历史系道教研究室主办有《道教学探索》年刊，为台湾研究道教的重要学术机构。台湾天主教研究机构及神学院包括辅仁大学、鲁汶大学南怀仁文化协会、利民学社、碧岳神学院、天主教北区联合备修院、圣心修院、台湾总修院等，其中辅仁大学于1925年在北京创办，1961年在台湾复校，所设神学院于1967年从菲律宾迁至台湾，1992年设立了宗教研究所，为台湾大学中第一个宗教系科；辅仁大学不仅办有《神学论集》学刊，而且还出版有“辅大神学丛书”。台湾利氏学社1966年创办，旨在继承利玛窦等来华

耶稣会传教士研习中国思想文化的传统，其研究涉及辞典编纂、语言学、甲骨学、古今哲学、佛学、道家、民间宗教、历史、文学等方面。台湾基督教新教在中原大学、东海大学、中正大学、台湾大学、国立清华大学和政治大学等有其相应的研究机构；此外，台南神学院、台中台湾神学院，台湾浸信会神学院、中福神学研究所、基督教与中国研究中心（原“中国教会研究中心”）等都为研究宗教问题的专门机构。台湾伊斯兰教的专门研究机构不多，主要为隶属于“中国回教协会”的“中国回教文化教育基金会”和“伊斯兰服务社”（原名为“伊斯兰教文化苑”）等。台湾其他宗教的研究机构则包括天帝教天人研究学院、宗教哲学研究社等。

在香港，佛教领域的研究机构有香港国际释迦文化中心、世佛联港澳地区中心、香港佛光协会、香港佛教僧伽联合会和香港佛教联合会下设的有关机构，以及 10 余所佛学院，办有《香港佛教》等刊物。道教领域的研究机构以青松观 1992 年创办的香港道教学院为主；此外，圆玄学院，香港大学中文系和香港中文大学宗教系等亦有专家学者专职从事道教研究。香港天主教研究机构包括圣神研究中心、公教教研中心、思高圣经学会、公教进行社、天主教圣经学院、天主教会香港圣经协会，香港中国神学协会等；其中圣神研究中心 1980 年创立，办有《鼎》双月刊，以及《主爱中华》、《神州桥梁》和《环宇之声》等刊物，中心董事会主席为胡振中枢机，执行主任为汤汉；公教教研中心（天主教宗教社会教育研究中心）1986 年创立，名誉主席为胡振中枢机、董事会主席为唐福雄，执行董事为徐锦尧、马珍娜和张家兴。香港基督教新教各派的研究和教育机构则包括香港浸会大学，香港中文大学宗教系和崇基学院、道风山基督教丛林及其汉语基督教文化研究所、基督教中国宗教文化研究社、中国神学研究院、中国宣道神学院、中华神学院、基督教文化学会、播道神学院、香港神学院、香港浸信会神学院、路德会协同神学院、南亚路德会神学院、伯特利神学院、信义宗神学院、建道神学院、中国基督徒神学院、圣约翰学院、中国浸信会神学院、基督教教育研究院、岭南学院等，其中道风山基督教丛林 1930 年创办，下设当代宗教研究部、宗教对谈杂志、宗教友谊社、灵修部、艾香德纪念图书馆、学术研究部等，并在学术研究部基础上于 1995 年成立了汉语基督教文化研究所，创办《道风——汉语神学学刊》、编辑出版《历代基督教思想学术文库》；基督教中国宗教文化研究社 1956 年创办，用中英文出版《桥》、《景风》、《宗教之间》等刊物。此外，1978 年在香港建立的中国教会研究中心（中国教会与文化研究中心）原属中国神学研究院下设机构，办有《中国与教会》双月刊，该中心后迁至台北，更名为基督教与中国研究中心，其刊物亦更名为《中国与福音》。香港伊斯兰教研究机构主要为香港中华回教博爱社、香港中国回教协会等组织所设立的相关机构。其他宗教研究机构在香港还有

孔教学院、香港巴哈伊信徒总灵体会、香港犹太历史学会等。

在澳门，专职从事宗教研究的机构不多，与之相关的主要团体和机构包括澳门儒释道教联会、澳门天主教圣经协会、澳门教友协进会、教区社会传播中心，澳门基督教联会、澳门圣经学院、澳门巴哈伊中心等。

20 世纪中国宗教研究机构的创立，尤其是 20 世纪下半叶中国宗教研究队伍的迅速发展，使中国宗教学进入了一个前所未有的繁荣阶段。众多的宗教研究机构层次不同、各有侧重，为中国宗教研究的丰富多彩、百家争鸣和百花齐放奠定了重要基础，并使中国宗教学的发展在世界宗教研究领域异军突起、后来居上，其研究成果亦举世瞩目，影响深远。

宗教学基本理论研究

20 世纪中国宗教学基本理论研究充分展现了中国的思想文化特色和学术个性。20 世纪初，中国学者围绕着“中国有无宗教”和“宗教是什么”展开了深入讨论和激烈争论，形成了两种截然对立的观点。50 年代和 60 年代，中国学者又围绕着宗教、信仰、迷信之关系而进行了思想交锋和学术争鸣。自 70 年代末、80 年代初以来，中国宗教学术研究亦进入思想解放、学术繁荣的发展阶段。学者们遵照“百家争鸣、百花齐放”的方针发扬学术民主和学术自由的精神，在理论上大胆创新、勇于突破禁区，从而使中国宗教研究取得了丰硕成果。这一阶段的学术讨论非常活跃，先是围绕宗教究竟是否为“鸦片”展开了研讨，随之探究了宗教的社会功能、集体“无意识”或心理底蕴问题，最后又深入到宗教的“文化”研究和理解、宗教与精神文明建设和与社会主义社会相适应等问题。与前两个时期宗教研究的明显不同，20 世纪最后 20 余年的中国宗教研究则是突出从“文化”的综合意义上来分析宗教、研究宗教、评价宗教。在这种分析研究中，中国学术传统方法仍在发挥作用，但学者们更加提倡研究方法的多元化，即注意吸纳当代国际学术界的最新成果，及时采用令人耳目一新，体现创新精神的现代研究方法。

20 世纪中国宗教研究的逐渐展开，使中国宗教学基本理论探讨得以深入，中国宗教学学科体系日臻成熟。在这种宗教学基本理论的构建过程中，中国学者一方面认识到现代意义之宗教学乃来自西方，因而注重翻译、介绍西方宗教学著作，以达“它山之石，可以攻玉”之效，另一方面则奋起直追，推出体现中国特色、展示中国思想文化精神的学术论著，以达创派立说、自成一家之鹄。这样，20 世纪中国宗教学基本理论研究的成果浩如烟海、蔚为大观。下面即是这些主要成果的一种粗略描述和介绍：

在宗教学综合研究领域，其主要成果包括上海广学会译《伦理宗教百科全

书》(1928)、中华信义会书报部编《英汉宗教名汇》(1935)、谷云皆译《宗教名辞汇解》(1938)、罗大维译《万国宗教志》(1940)、任继愈主编《宗教词典》(1981)、世界宗教研究所编《各国宗教概况》(1984)、罗竹风等主编《中国大百科全书·宗教》(1988)、孙洪涛等主编《宗教工作手册》(1989)、王作安主编《宗教工作基础知识》(1990)、雷镇闾等主编《宗教知识宝典》(1991)、罗竹风主编《宗教经籍选编》(1992)、初秀峰、佟杰主编《世界宗教人物词典》(1992)、宗教研究中心编《世界宗教总览》(1993)、朱越利主编《今日中国宗教》(1994)、李桂玲编《台港澳宗教概况》(1996)、任继愈主编《宗教大辞典》(1998),以及赤耐、段启明等编《当代中国的宗教工作》(上、下卷,1999)等。

在宗教思想理论和宗教学原理研究上,中国学者对宗教的本质、定义、起源、作用、历史发展、社会功能等进行了深入探讨,形成了不同的学术流派和研究方法。例如,有些学者强调应对宗教加以“客观性描述”,有些学者则突出其“主观性评断”,还有学者提出对宗教应是“描述性研究”与“规范性研究”并重等。在宗教学体系的划分上,有人持“狭义宗教学”之见,有人则认为应将宗教研究拓宽为一种“广义宗教学”。对于“宗教”的定义亦多种多样,各持所论,形成学术争鸣的良好气氛。其重要成果包括关洞源著《宗教法言》(1917)、简又文编《新宗教观》(1922)、汪秉刚著《宗教大纲》(1923)、黄景仁译《宗教概论》(1925)、张钦士编《国内近十年来之宗教思潮》(1927)、谢颂羔著《宗教学 ABC》(1928)、林超真译《宗教、哲学、社会主义》(1929)、邓毅译《唯物论与宗教》(1930)、钱亦石著《通俗宗教论》(1931)、杨时中著《五教指南》(1931)、刘剑横著《唯物的宗教观》(1932)、蔡任渔著《几个宗教问题》(1935)、虚心著《宗教通论》(1935)、林伊文译《宗教本质讲演录》(1937)、慕奥译《什么是宗教》(1937)、王一鸣译《现代宗教论》(1938)、徐宗泽著《宗教研究概论》(1939)、陈金镛著《中国的宗教观》(1939)、赵景松译《宗教与近代思想》(1941)、大同著《宗教学》(1947)、中华年鉴社编《宗教与语言》(1948)、陈修斋等译《自然宗教对话录》(1962)、牙含章著《无神论和宗教问题》(1964)、陈麟书编《宗教学原理》(1988)、吕鸿儒等著《宗教的奥秘》(1989)、赖永海编《宗教学概论》(1989)、吕大吉主编《宗教学通论》(1989)、赵锡琪主编《宗教学》(1990)、卓新平编《西方宗教学研究导引》(1990)、罗竹风主编《宗教学概论》(1991)、卓新平著《世界宗教与宗教学》(1992)、吕大吉著《西方宗教学说史》(1994)、罗竹风主编《人·社会·宗教》(1995)、张志刚著《走向神圣——现代宗教学的问题与方法》(1995)、陈麟书主编《宗教观的历史、理论、现实》(1996)、施船升著《马克思主义宗教观及其相关动向》(1998)和卓新平著《宗教理解》(1999)等。在 20 世纪下半叶,中国学者对宗教与社会、民族、文化、道德的关系问题有特别的关注

和独到的研究,其成果包括牙含章著《民族问题与宗教问题》(1984)、朱来常著《宗教与文明》(1986)、罗竹风主编《中国社会主义时期的宗教问题》(1987)、马德邻著《宗教:一种文化现象》(1987)、卓新平著《宗教与文化》(1988)、汤一介著《中国传统文化中的儒道释》(1988)、牟钟鉴著《中国宗教与文化》(1989)、马焯荣著《中西宗教与文学》(1990)、刘国梁著《宗教与中国传统文化》(1990)、米寿江著《当代视角下的宗教》(1991)、吕大吉著《人道与神道:宗教伦理学导论》(1991)、詹鄞鑫著《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》(1992)、顾伟康著《宗教协调论:中国宗教的过去、现在和未来》(1992)、张志刚著《宗教文化学导论》(1993)、萧志恬著《当代中国宗教问题思考》(1994)、戴康生等著《社会主义与中国宗教》(1994)、龙敬儒著《宗教法律制度初探》(1995)、衣俊卿译《宗教与当代西方文化》(1995)、赵林著《西方宗教文化》(1997)、张声作主编《宗教与民族》(1997)和何光沪等主编《对话:儒释道与基督教》(1998)等。

自 20 世纪初西方宗教学的理论与方法引入中国之后,中国学者亦开展了宗教学各领域的研究。在宗教学的体系构建上,人们的兴趣主要在宗教史学、比较宗教学、宗教哲学、宗教社会学、宗教心理学和宗教人类学等方面。虽然对作为独立学科的宗教学尚未形成系统而深入的研究,但在各分支学科或专题研究上已出现了一些译著和专著。其中宗教史学方面的著述与翻译包括泽绍原译《宗教的出生与成长》(1926)、王治心著《中国历史的上帝观》(1926)、宋佩韦编《东汉宗教史》(1931)、铁铮译《世界宗教史》(1933)、王治心编《中国宗教思想史大纲》(1933)、吴盛德和陈增辉编《宗教史料编目》(1941)、杨永等译《宗教的起源》(1964)、黄心川等编《世界三大宗教》(1979)、乐峰等译《宗教史》(1984)、魏庆征译《世界各民族历史上的宗教》(1985)、张绥著《宗教古今谈》(1985)、陈麟书等编《世界七大宗教》(1986)、陈荣富编《宗教的历程》(1986)、于可主编《世界三大宗教及其源流》(1988)、黄心川主编《世界十大宗教》(1988)、罗竹风主编《宗教通史简编》(1990)、曹琦和彭耀编《世界三大宗教在中国》(1991)、王友三主编《中国宗教史》(1991)、周燮藩等著《中国宗教纵览》(1992)、阮仁泽和高振农主编《上海宗教史》(1992)、姜立勋等著《北京的宗教》(1995)、史仲文和胡晓林主编《新编中国宗教史》(1995)和牟钟鉴等著《中国宗教通史》(1999)等;比较宗教学方面的著述与翻译包括严既澄译《比较宗教学》(1925)、谢颂羔著《诸教的研究》(1926)、林步基编《诸教参考》(1926)、韩汝霖译《宗教比较学》(1937)、傅统先著《儒释道耶回五教基本一致性》(1940)、严雅各译《基督教与他教的比较》(1948)、萧师毅等译《比较宗教史》(1948)、吕大吉等译《比较宗教学史》(1988)和陈荣富著《比较宗教学》(1993)等;宗教哲学方面的著述和翻译包括谢扶雅著《宗教哲学》(1928)、殷佩斯译《宗教哲学引论》

(1934)、李玉阶著《新宗教哲学思想体系》(1944)、谢扶雅译《宗教哲学》(上、下册, 1947)、文嘉礼著《哲学与宗教》(1948)、海安译《论德国宗教和哲学的历史》(1972)、吴宗文译《宗教哲学》(1983)、何光沪译《宗教哲学》(1988)、董平译《东方宗教与哲学》(1988)、刘文英著《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)、何光沪著《多元化的上帝观——20 世纪西方宗教哲学概览》(1991)、严耀中著《中国宗教与生存哲学》(1991)、刘小枫主编《20 世纪西方宗教哲学文选》(1991)、谢地坤著《费希特的宗教哲学》(1993)、王志成著《解释与拯救——宗教多元哲学论》(1996)、赵林著《黑格尔的宗教哲学》(1996)和张志刚著《理性的彷徨——现代西方宗教哲学理性观比较》(1997)等; 宗教社会学方面的著述和翻译包括许天愁译《宗教与社会问题》(1938)、于晓等译《新教伦理与资本主义精神》(1987)、苏国勋著《理性化及其限制——韦伯思想引论》(1988)、王孝云等译《宗教社会学》(1989)、刘润忠等译《宗教社会学》(1990)、尹今黎等译《社会中的宗教》(1991)、高师宁译《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》(1991)和《天使的传言——现代社会与超自然的再发现》(1996)、陈麟书和袁亚愚主编《宗教社会学通论》(1992)、戴康生主编《宗教社会学》(1999)等; 宗教心理学方面的著述和翻译包括陈大齐著《迷信与心理》(1920)、谢颂羔译《宗教心理学》(1929)、《明灯报》社译《培灵心理学》(1933)、郭中一校订《青春期之宗教心理学》(1933)、吴雷川等著《宗教经验谈》(1934)、袁访赉译《宗教与道德经验》(1934)、夔德义著《宗教心理学》(1936)、陈坚节译《信仰心理》(1945)、刘美丽等译《精神病宗教治疗法》(1946)、唐钺译《宗教经验之种种》(1947)、杨庸一译《图腾与禁忌》(1986)、苏克译《寻求灵魂的现代人》(1987)、李展开译《摩西与一神教》(1988)、沈翼鹏译《宗教心理学》(1989)、郑维川译《精神分析与宗教》(1988)、世瑾编著《宗教心理学》(1989)、陈麟书等译《宗教心理学》(1990)、金定元等译《宗教心理学》(1992)、张雅平译《精神分析学派的宗教观》(1992)、江亦丽等译《荣格心理学与西藏佛教》(1994)、贾辉军译《精神分析与宗教》(1995)、余理等编《崇拜心理学》(1997)等; 宗教人类学、原始宗教和与之相关的神话学研究方面的著述和翻译包括黄石著《神话研究》(1927)、谢六逸编译《神话学 ABC》(1928)、容肇祖著《迷信与传说》(1929)、魏应麒编《福建三神考》(1929)、瞿兑之著《释巫》(1930)、胡愈之译《图腾主义》(1932)、糜春漳译《神之由来》(1933)、林惠祥著《神话论》(1934)、李安宅译《巫术科学宗教与神话》(1936)、孙作云著《中国古代的灵石崇拜》(1937)、朱天顺著《原始宗教》(1964)、茅盾著《神话研究》(1981)、萧师毅等译《原始宗教与神话》(1987)、徐育新等译《金枝: 巫术与宗教之研究》(1987)、袁珂著《中国神话史》(1988)、张光直著《美术·神话

·祭祀》(1988)、卓新平著《宗教起源纵横谈》(1988)、蔡家麒著《论原始宗教》(1988)、朱狄著《原始文化研究》(1988)、潜明兹著《神话学的历程》(1989)、宋兆麟著《巫与巫术》(1989)、金泽译《宗教的起源与发展》(1989)和《比较神话学》(1989)、王小盾著《原始信仰和中国古神》(1989)、梁钊韬著《中国古代巫术——宗教的起源和发展》(1989)、李培莱等译《神话学》(1990)、魏庆征译《神话的诗学》(1990)、俞灏敏译《史前宗教》(1990)、谢宝耿著《原始宗教》(1991)、杨学玫著《原始宗教论》(1991)、王子今等译《宗教人类学》(1991)、连树声译《原始文化》(1992)、周国黎译《宗教人类学》(1992)、张治强译《非洲传统宗教》(1992)、何星亮著《中国图腾文化》和《中国自然神与自然崇拜》(1992)、叶舒宪著《中国神话哲学》(1992)、邓启耀著《中国神话的思维结构》(1992)、张桥贵和陈麟书著《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》(1993)、孙善玲等译《宗教起源探索》(1995)、金泽等译《20 世纪西方宗教人类学文选》(1995)、吕大吉和何耀华总主编《中国各民族原始宗教资料集成》(1996)、金泽著《宗教禁忌研究》(1996)等;此外,中国学者亦开始了对宗教现象学和宗教语言学等方面的探讨,出版了高长江著《符号与神圣世界的建构——宗教语言学导论》(1993),并组织了对《宗教现象学》一书的翻译和研究。

佛教与佛学研究

20 世纪,中国的佛教研究发展成为现代意义上的“佛学”,它作为 20 世纪中国宗教研究中的一门显学吸引了众多学者的关注和投入,取得了丰硕的学术成果。大体而言,20 世纪的中国佛教研究按照其上半叶和下半叶的不同学术走向及发展而可分为两个阶段。前一阶段为现代佛学的开创阶段,佛教僧伽界、居士界和学术界这三大群体的学者有筚路蓝缕之功,涌现出太虚、印顺、圆瑛、巨赞、杨仁山、欧阳竟无、吕澂、唐大圆、王恩洋、梁启超、汤用彤、胡适、陈寅恪、陈垣等名家。后一阶段则为现代佛学的繁荣阶段,佛教研究从佛教史、唯识学、禅宗研究深入到佛教各宗派的研究、佛教哲学、逻辑、因明学研究、佛教文献学、佛教考古、佛教艺术、佛教文学、佛教经济、佛教人物等方面的系统研究,涌现出任继愈、郭朋、杜继文、方立天、杨曾文等知名学者。20 世纪上半叶的佛学研究以佛教史为重点,从断代史研究逐渐发展到系统、详尽的佛教通史研究,其代表著作为汤用彤的《汉魏两晋南北朝佛教史》。20 世纪下半叶的佛学研究出现了方法论和研究视域上的新突破,其开创性著作为任继愈的《汉唐佛教思想论集》。在这百年历程中,中国学者的佛学研究成绩斐然、蔚为大观。

佛教与佛学研究在中国宗教研究中显示出了雄厚的实力,亦是学术活动最为

活跃、学术成果最多的研究之一。20 世纪上半叶的中国佛教及佛学研究之刊物包括《佛学丛报》、《海潮音》、《内学》、《微妙声》、《佛学月刊》、《现代佛教》、《威音》、《佛化新青年》、《世界佛教居士林刊》、《人海灯》、《佛教评论》、《人间觉》、《四川佛教月刊》、《佛学半月刊》、《觉有情》、《弘化月刊》、《觉讯月刊》、《狮子吼月刊》、《文教丛刊》等。除了这些佛学刊物和其它学术期刊发表的大量佛学论文,以及各种佛教典籍的整理出版,佛学辞典、书目和索引的编纂发行之外,值得一提的佛教研究著述和翻译还包括欧阳竟无讲、王恩洋记《佛法非宗教非哲学》(1922)、梁漱溟著《究元决疑论》(1923)、王恩洋述《佛法真义》(1923)、张绂译《佛教哲学》(1925)、陈彬和著《中国佛教小史》(1927)、李翊灼著《西藏佛教略史》(1929)、王兆熊编《佛学之面面观》(1930)、听云等译《三国佛教略史》(1930)、冯承钧译《佛学研究》(1930)、陈垣著《明季滇黔佛教考》(1930)、李一超译《美国佛学界之中国佛学史观》(1931)、冯承钧编《历代求法翻经录》(1931)、贺昌群译《西域之佛教》(1933)、欧阳瀚存译《原始佛教思想论》(1933)、震华著《僧伽护国史》(1934)、向达著《唐代“俗讲”考》(1934)、妙舟编《蒙藏佛教史》(1935)、陈垣著《宋元僧史三种述评》(1936)、高观如编《佛教弘传史》(1936)、余嘉锡著《牟子理惑论检讨》(1936)、汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》(1938)、黄忏华著《中国佛教史》(1940)、谢为何著《广东佛教概况》(1941)、吕澂编校《汉藏佛教关系史料集》(1942)、印顺著《印度之佛教》(1943)、王沂暖译《印度佛教史》(1946)、刘立千编《印藏佛教史》(1946)、印顺和妙钦编《中国佛教史略》(1947)、梁启超著《佛教根本思想概说》(1948)等。

20 世纪下半叶中国内地的佛学研究亦可分为两个时期,第一时期为 50 年代初至 70 年代末,第二时期为 70 年代末至 1999 年。在第一时期,佛学研究者包括隶属于佛教协会的僧人、居士和就职于各大专院校的教师及有关研究机构的科研人员。这一时期发行的佛教刊物包括《觉有情》、《觉讯月刊》、《弘化月刊》、《现代佛学》等,其中《现代佛学》影响最大。此外,《哲学研究》、《文史哲》和《新建设》等学术刊物间或亦发表一些佛教研究的论文。50 年代和 60 年代中国内地有关佛学的著作和翻译不多,其中较有影响的成果包括中国佛协编《中国佛教》(1953)、陈垣著《中国佛教史籍概论》(1955)、赵朴初著《中国的佛教》(1956)、李荣熙译《锡兰佛教史》(1962)、任继愈著《汉唐佛教思想论集》(1963)、牙含章编《达赖喇嘛传》(1963)等。《汉唐佛教思想论集》一书以其全新的方法和独到的见解而成为这一时期对内地佛学研究影响巨大、最有代表性的著作。

从 70 年代末至 1999 年,中国内地佛学研究进入高潮,出现了空前繁荣。其学术成果在整个中国内地的宗教研究中占有很大比重,形成广远影响。例如,在佛学辞典等工具书方面,新推出或重新出版的成果包括丁福保编《佛学大辞典》

(1984)、熊十力著《佛学名相通释》(1985)、丁福保和何子培主编《实用佛学辞典》(1986)、王沂暖主编《藏汉佛学辞典》(1986)、明复主编《中国佛学人名辞典》(1988)、袁宾编著《禅宗著作词语汇释》(1990)、李明权著《佛教典故汇释》(1990)、任道斌主编《佛教文化辞典》(1991)、宽忍编《佛教手册》(1991)、陈兵编《新编佛教辞典》(1994)和《现代佛学小辞典》(1996)等;佛教典籍整理和研究方面除任继愈负责编辑出版的《中华大藏经》(1996)和重印出版的其它版本的大藏经之外,还包括方广锬主编的《藏外佛教文献》(1995~)和黄夏年主编的《近现代著名学者佛学文集》(1995)等。台湾学者在这一领域亦颇有建树,佛教典籍整理和出版成绩卓越,而其在现代佛学文献的搜集整理上值得一提的还包括张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》(1978)等;佛教文献目录学的重要著述则包括童玮著《〈赵城金藏〉与〈中华大藏经〉》(1989)、杜斗城编著《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》(1989)、方广锬著《佛教大藏经史(八—十世纪)》(1991)、童玮著《北宋〈开宝大藏经〉雕印考释及目录还原》(1991)、陈士强著《佛典精解》(1992)等,这一研究领域的学术论文更是不胜枚举。

在中国佛教通史、断代史、地区史、思想史和宗派研究方面,20 世纪下半叶的中国学者亦取得了前所未有的丰硕成果。通史研究的重要成果包括任继愈主编《中国佛教史》(计划八卷,已出版三卷,1981~1988)、蒋维乔著《中国佛教史》(影印版,1989)、郭朋著《中国佛教简史》(1990)、杜继文主编《佛教史》(1991)、方广锬著《佛教志》(1998)等;其断代史研究的重要成果包括范文澜著《唐代佛教》(1979)、郭朋著《隋唐佛教》(1980)和《宋元佛教》(1981)、汤用彤著《隋唐佛教史稿》(1982)、方立天著《魏晋南北朝佛教论丛》(1982)、郭朋著《明清佛教》(1982)和《汉魏两晋南北朝佛教》(1986)、杨曾文主编《当代佛教》(1993)等;地区史研究的重要成果包括游有维著《上海近代佛教简史》(1988)、史金波著《西夏佛教史略》(1988),以及骆坤琪著《峨眉山佛教史略》和胡思原著《甘肃佛教史》等;思想史研究的重要成果包括石峻等编《中国佛教思想资料选编》(1981~1990)、严北溟著《中国佛教哲学简史》(1985)、方立天著《佛教哲学》(1986)、郭朋等著《中国近代佛学思想史稿》(1989)、朱谦之译《中国禅学思想史》(1994)、郭朋著《中国佛教思想史》(三卷,1994)等;宗派研究以禅宗研究为主,天台宗、密宗、华严宗等研究亦逐步展开,其中禅宗研究的成果包括葛兆光著《禅宗与中国文化》(1986)、高长江著《禅宗与艺术审美》(1989)、潘桂明著《佛教禅宗百问》(1989)、顾伟康著《禅宗:文化交融与历史选择》(1990)、李森著《禅宗与中国古代诗歌艺术》(1990)、印顺著《中国禅宗史》(1992)、洪修平著《禅宗思想的形成与发展》(1992)、洪修平等著《禅学与玄学》(1992)、徐小跃著《禅与老庄》(1992)、潘桂明著《中国禅宗思想历程》

(1992)、陈兵著《佛教禅学与东方文明》(1992)、周裕锴著《中国禅宗与诗歌》(1992)、张伯伟著《禅与诗学》(1992)、张育英著《禅与艺术》(1992)、魏道儒著《宋代禅宗文化》(1993)、杜继文和魏道儒著《中国禅宗通史》(1993)、释圣辉名誉主编《石头希迁与曹洞禅》(1997)等;其它宗派研究成果则包括王志远著《宋初天台佛学窥豹》(1989)、李冀诚和丁明夷著《佛教密宗百问》(1989)、吕建福著《中国密教史》(1995)、魏道儒著《中国华严宗通史》(1998)等。

在佛教理论、文化、人物等综论著述方面的成果包括吕澂著《中国佛学源流略讲》(1979)、赵朴初著《佛教学识答问》(1983)、方立天著《慧远及其佛学》(1984)、《弘一法师》(1984)、任继愈著《中国佛学论文集》(1984)、沈剑英著《因明学研究》(1985)、季羨林著《原始佛教的语言问题》(1985)、罗照辉等著《东方佛教文化》(1986)、田光烈著《玄奘哲学研究》(1986)、张曼涛主编《佛教与中国文化》(1987)、牙含章编著《班禅额尔德尼传》(1987)、方立天著《中国佛教与传统文化》(1988)、汤一介著《中国传统文化中的儒道释》(1988)、赖永海著《中国佛性论》(1988)、孙昌武著《佛教与中国文学》(1988)、杨曾文主编《佛教文化面面观》(1989)、何云著《佛教文化百问》(1989)、王志敏等著《佛教与美学》(1989)、陈慧剑著《弘一大师传》(1989)、杨曾文著《佛教的起源》(1989)、净慧主编《佛教与中国文化》(1990)、赖永海著《佛道诗禅:中国佛教文化论》(1990)、孙昌武著《中国佛教文化叙说》(1990)、吕澂著《吕澂佛学论著选集》(1991)、魏承思著《中国佛教文化论稿》(1991)、汤用彤著《理学·佛学·玄学》(1991)、郭朋著《印顺佛学思想研究》(1991)、韩廷杰著《唯识学概论》(1993)、于凌波著《中国近现代佛教人物志》(1995)、葛黔君主编《玄奘研究文集》(1995)、郭朋著《太虚思想研究》(1997)、王尧主编《佛教与中国传统文化》(上、下册,1997)、方广钊著《敦煌学佛教学论丛》(1998)、杨曾文主编《中国佛教基础知识》(1999)等。

佛教考古、艺术方面的研究亦取得突破性进展。中国佛教考古学是50年代以来建立起来的新兴学科,以佛教遗迹和遗物为其主要研究对象,包括佛教石窟、寺院、画塑和法器研究等,其中石窟寺为其研究重点。兴起于50年代末、60年代初的中国石窟寺考古学作为佛教考古学的重要组成部分已卓有成就,其代表著作为宿白著《中国石窟寺研究》(1996)一书。此外,宿白著《藏传佛教寺院考古》(1996)也是佛教考古领域的重要代表性著作。佛教考古与佛教艺术研究构成了有机的结合,培养出杨泓、丁明夷、温玉成、马世长、樊锦诗等专业人才,推出了《中国石窟》、《中国美术全集》、《中国美术分类全集》、《中国金铜佛像》、《中国石雕佛像》、《中国石窟寺巡礼》、《图说中国佛教》等研究成果。佛教艺术研究的其它成果还包括罗哲文编《中国古塔》(1985)、李涛著《佛教与佛教艺术》(1989)、

张锡坤主编《佛教与东方艺术》(1989)、丁明夷和邢军著《佛教艺术百问》(1989)、田尚主编《中国的寺庙》(1991)、邹启宇主编《云南佛教艺术》(1991)、吴焯著《佛教东传与中国佛教艺术》(1991)、段玉明著《中国寺庙文化》(1994)、费新碑著《藏传佛教绘画艺术》(1995)、张弓著《汉唐佛寺文化史》(上、下, 1997)、段启明等编著《中国佛寺道观》(1997)等。

除了汉传佛教研究上的重大进展和累累硕果之外, 中国学者在藏传佛教、南传佛教以及外国佛教和中外佛教文化交流研究领域中亦有不凡成就。其中藏传佛教的研究成果包括王辅仁编著《西藏佛教史略》(1982)、李冀诚等编著《西藏佛教密宗艺术》(1984)、王森著《西藏佛教发展史略》(1987)、丹珠奔昂著《佛教与藏族文学》(1988)、李冀诚著《西藏佛教密宗》(1989)、杨化群著《藏传因明学》(1990)、《藏传佛教史略》(1990)、李冀诚著《佛教密宗仪礼窥密》(1991)、丁汉儒著《藏传佛教源流及社会影响》(1991)、班班多杰著《藏传佛教思想史纲》(1992)、尕藏加著《人类奥秘大开放——藏传佛教密宗》(1994)、李冀诚和许得存著《西藏佛教诸宗派》(1995)等, 南传上座部佛教研究成果包括邓殿臣著《南传佛教史简编》(1991)、刘岩著《南传佛教与傣族文化》等, 外国佛教及中外佛教文化交流研究成果则包括吕澂著《印度佛学源流略讲》(1979)、杨曾文译《日本佛教史纲》(1981)、吕澂著《印度佛学思想概论》(1982)、李荣熙译《印度教与佛教史纲》(1982)、杨曾文等译《印度佛教史概论》(1989)、黄心川著《印度佛教》、黄有富等著《中朝佛教文化交流史》、季羨林著《佛教与中印文化交流》(1990)、巫白慧著《印度哲学与佛教》(1991)、杨曾文著《日本佛教史》(1995)、何劲松著《日莲论》(1995)、朱谦之译《韩国禅教史》(1995)、杨曾文主编《日本近现代佛教史》(1996)、韩廷杰译《岛史》(1996)、韩廷杰译《大史——斯里兰卡佛教史》(上、下卷, 1996)、韩廷杰著《印度佛教史》(1996)、何劲松著《韩国佛教史》(1997)、方广锬著《印度禅》(1998)等。

道教研究和民间宗教研究

道教作为中国传统文化的重要组成部分受到中国学者的普遍关注和系统研究。20 世纪的中国道教研究大体可分为三个阶段, 即 20 世纪上半叶(1900~1949 年)、20 世纪下半叶前期(1950~1976 年)和 20 世纪下半叶后期(1977~1999 年)。研究领域及分支包括道藏及道经整理研究, 道教史研究, 道教思想、哲学和神学研究, 道教斋醮科仪符咒研究, 道教文学艺术研究, 道教外丹术和内丹术研究, 道教医药和养生研究, 道教宫观山志研究, 道教金石研究, 道教词典和刊物的编纂出版, 道教与中外文化比较研究, 道教人物研究, 儒释道三教关系研究, 道

教神仙及民间信仰研究，以及道教学术会议等。

20 世纪中国道教研究的第一阶段为开创阶段。20 年代出版了线装涵芬楼本《道藏》，丁福保亦编辑出版了《道藏精华录》。晚清学者贺龙骧、彭翰然等也曾于 1906 年重新刻印《道藏辑要》。明清至民国年间问世的道教丛书还包括《方壶外史》、《道言五种》、《道书十二种》、《古书隐楼丛书》、《济一子证道秘书》、《楞园仙书》、《道书全集》、《道贯真源》、《道经秘集》、《道统大成》、《仙术秘库》、《道藏续编》等，加之 1900 年在敦煌莫高窟藏经洞发现了大量道经抄本，从而为 20 世纪初道教研究作为一门专门学问的重新起步提供了丰富的资料和准备。除了散见于各学术刊物的相关论文之外，这一阶段道教研究的重要著作和译作包括陈彬和译《道教概说》（1926）、傅代言编译《道教源流》（1927）、庄严编《道统源流》（1929）、魏应麒著《福建三神考》（1929）、白云霁著《道藏目录详注》（上、下册，1933）、曲继皋著《道藏考略》（1933）、傅勤家著《道教史概论》（1933）、潘昶著《金莲仙史》（1933）、许地山编《道教史》（1934）、翁独健编《道藏子目引得》（1935）、顾颉刚著《秦汉的方士与儒生》（1935）、乐应礼编《道脉源流·济度原始合编》（1936）、傅勤家著《中国道教史》（1937）、陈垣著《南宋初河北新道教考》（1941）、刘鉴泉著《道教征略》（1948）、陈国符著《道藏源流考》（1949）等。

20 世纪中国道教研究的第二阶段在中国内地和港台地区形成了不同发展态势，港台学者的道教研究较为活跃，成果颇多，而内地学者的道教研究则出现滞后局面。台湾学者萧天石自 50 年代开始搜集整理道教经籍，主编出版了《道藏精华》（1965~1974），戴源长亦编辑出版了《仙学辞典》（1962）和《道学辞典》（1971），而孙克宽在道教史研究上著述颇丰，先后出版了《蒙古汉军与汉文化研究》（1958）、《宋元道教之发展》（1965）、《元代道教之发展》（1968）和《寒原道论》（1977）等著作。香港学者饶宗颐则著有《老子想尔注校笺》（1955）等。此外，南怀瑾、钱穆以及澳大利亚华裔学者柳存仁亦以其重要学术成果有力推动了这一时期的中国道教研究进程。中国内地学者的道教研究此间以王明编著的《太平经合校》（1960）为主，陈国符著《道藏源流考》经修改增订后于 1963 年再版。学术刊物推出的一些道教研究论文亦引起过学界的关注。

20 世纪中国道教研究的第三阶段为繁荣阶段，学术研究出现了勃勃生机，成果的涌现如雨后春笋。在道藏研究、道教典籍整理和道教词典的编纂方面，其重要成果包括经籍整理著作《道藏》（影印本，1988）、胡道静等选辑《道藏要籍选刊》（影印本，1989）、守一子编纂《道藏精华录》（重印，1989）、任继愈主编《道藏提要》（1991）、朱越利主编《道经总论》（1991）、胡道静和陈耀庭等编《藏外道书》（影印本，1992）、冯国超著《道藏选粹》（1992）、朱越利著《道教要籍概论》（1992）、胡孚琛和方广锬著《道藏与佛藏》（1993），以及中国道教协会和

中国社会科学院道家与道教文化研究中心自 1996 年开始联合组织编修的《中华道藏》和《中华续道藏》等。道教工具书则包括李叔还编《道教大辞典》(1979)、杨逢时编《中国正统道教大辞典》(1985)、黄海德和李刚编《简明道教辞典》(1991)、吴枫和宋一夫主编《中华道学通典》(1994)、闵智亭和李养正主编《道教大辞典》(1994)、田诚阳著《道经知识宝典》(1995)、胡孚琛主编《中华道教大辞典》(1995)等。

道教通史和专史研究方面的重要著作包括李远国著《四川道教史话》(1985)、庄宏谊著《明代道教正一派》(1986)、郑素春著《全真教与大蒙古帝室》(1987)、萧坤华译《道教史》(1987)、汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》(1988)、卿希泰主编《中国道教史》(四卷, 1988~1992)、南怀瑾著《中国道教发展史略述》(1988)、詹石窗著《南宋金元的道教》(1989)、任继愈主编《中国道教史》(1990)、郭树森主编《天师道》(1990)、张继禹著《天师道史略》(1990)、朱越利译《道教》(1990~1992)、陈耀庭编著《中国道教》(1991)、《道教史资料》(1991)、金正耀著《中国的道教》(1991)、郑国栋等编《泉州道教》(1993)、王士伟著《楼观道源流考》(1993)、李养正著《当代中国道教》(1993)、王光德和杨立志著《武当道教史略》(1993)、卿希泰和唐大潮著《道教史》(1994)、张金涛主编《中国龙虎山天师道》(1994)、樊光春著《长安 终南山道教史略》(1998)、胡孚琛等著《道教志》(1998)等。

道教思想、理论及哲学研究著作包括卿希泰著《中国道教思想史纲》(1980~1985)、王明著《道家和道教思想研究》(1984)、王家祐著《道教论稿》(1987)、李养正著《道教概说》(1989)、张立文主编《道》(1989)、胡孚琛著《魏晋神仙道教》(1989)、李养正著《道教与中国社会》(1989)、刘国梁著《道教精萃》(1991)、龚鹏程著《道教新论》(1991)、徐兆仁著《道教与超越》(1991)、南怀瑾著《禅宗与道家》(1991)、牟钟鉴等主编《道教通论——兼论道家学说》(1991)、金正耀著《道教与科学》(1991)、陈耀庭和刘仲宇著《道·仙·人：中国道教纵横》(1992)、卢国龙著《中国重玄学》(1993)、李刚著《汉代道教哲学》(1994)、李刚著《劝善成仙——道教生命伦理》(1994)、姜生著《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》(1995)和《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》(1996)、吕锡琛著《道家与民族性格》(1996)、李霞著《道家与禅宗》(1996)、卢国龙著《道教哲学》(1997)等。

道教文化研究领域的成果包括葛兆光著《道教与中国文化》(1987)、卿希泰著《道教文化新探》(1988)、马晓宏著《天·神·人：中国传统文化中的造神运动》(1988)、刘仲宇著《中国道教文化透视》(1990)、刘泰山等译《道与中国文化》(1990)、王卡主编《道教文化面面观》(1990)、卿希泰主编《道教与中国传

统文化》(1990)、萧蓬父和罗炽主编《众妙之门:道教文化之谜探微》(1991)、葛荣晋主编《道家文化与现代文明》(1991)、《道教与传统文化》(1992)、李养正著《道教与诸子百家》(1993)、刘国梁著《道教与周易》(1994)、卿希泰和詹石窗主编《道教文化新典》(1996)、王卡主编《中国道教基础知识》(1999)等。

道教文学、美学、艺术、宫观等领域的研究成果包括周绍贤著《道家与神仙》(1981)、高大鹏著《造化的钥匙——神仙传》(1981)、钟来因著《苏轼与道家道教》(1986)、李丰楙著《六朝隋唐道类小说研究》(1986)、史新民主编《中国武当山道教音乐》(1987)、王家祐著《道教论稿》(1987)、高楠著《道教与美学》(1989)、《道教神话》(1990)、郑士有和陈晓勤编《中国仙话》(1990)、李炳海著《道家与道家文学》(1992)、詹石窗著《道教文学史》(1992)、陈耀庭和刘仲宇著《道·仙·人》(1992)、梅新林著《仙话——神人之间的魔幻世界》(1992)、王青著《道教神话研究》(1992)、罗永麟著《中国仙话研究》(1993)、伍伟民等著《道教文学三十谈》(1993)、詹石窗著《生命灵光——道教传说与智慧》(1993)、王士伟著《楼观道教源流考》(1993)、王纯五等主编《中国道教音乐》(1993)、刘守华著《道教与民俗文学》(1993)和《道教与中国民间文学》(1994)、王宜娥著《道教美术史话》(1994)、杨光文和甘绍成著《青词碧箫——道教文学艺术》(1994)、张松辉著《汉魏六朝道教与文学》(1996)、黄世中著《唐诗与道教》(1996)、朱越利主编《中国道教宫观文化》(1996)、詹石窗著《道教与戏剧》(1997)、潘显一著《大美不言——道教美学思想范畴论》(1997)等。

中国民间宗教的系统研究始于20世纪初,外国学者德·格瑞特1904年所著《宗教受难史》率先涉及中国民间宗教的活动历史,中国学者的研究则首推陈垣1923年发表的《摩尼教入中国考》。李世瑜1948年完成的《现代华北秘密宗教》一书亦是这一阶段的重要著作。20世纪下半叶前期,中国民间宗教研究进展不大,值得一提的成果包括李世瑜编《宝卷综录》(1961)和夏家骏著《清代中叶的白莲教起义》(1974)等。80年代以来,中国民间宗教研究走出低谷,开始繁荣发展。其重要研究成果包括喻松青等人在80年代初发表的明、清时期中国民间宗教研究论文,以及此后马西沙、韩秉方等人的史料发掘和系统研究。重要著作则包括《清中期五省白莲教起义资料》(五册,1981~1982)、宗力和刘群著《中国民间诸神》(1986)、喻松青著《明清白莲教研究》(1987)、林悟殊著《摩尼教及其东渐》(1987)、马西沙著《清代八卦教》(1989)、杨纳编《元代白莲教资料汇编》(1989)、李尚英著《民间宗教常识问答》(1990)、马书田著《华夏诸神》(1990)、金泽著《中国民间信仰》(1990)、任聘编著《中国民间禁忌》(1990)、濮文起著《中国民间秘密宗教》(1991)和主编《中国民间秘密宗教辞典》、周熙等著《天理教大闹紫禁城》(1991)、张铭远著《生殖崇拜与死亡抗拒——中国民间信仰的功

能与模式》(1991)、金良年著《民间诸神》(1991)、马西沙和韩秉方著《中国民间宗教史》(1992)、夏春涛著《太平天国宗教》(1992)、侯杰和范丽珠著《中国民众宗教意识》(1994)、李尚英和李富华著《中国民间宗教史》(1994)、马西沙著《民间宗教志》(1998),以及路遥和程歆著《义和团运动史研究》、周育民和邵雍著《中国帮会史》等。尤其是马西沙和韩秉方著《中国民间宗教史》,系统、详尽,“在国内外同类著作中,无论广度还是深度上看都是首屈一指,它填补了中国宗教史学建设的空白,堪称这一领域的开拓性著作”。台湾学者的民间宗教研究亦卓有成就,颇值一提的成果包括戴玄之著《白莲教的源流》(1968)、《老官斋教》(1977)等论文和专著《中国秘密宗教与秘密社会》(1990)、李守礼著《明代白莲教考略》(1968)、庄吉发著《清代乾隆年间的收元教及其支派》、《清代青莲教的发展》、林万传著《先天教研究》、郑志明著《无生老母信仰溯源》、《中国社会与宗教》和《明代三一教主研究》、宋光宇著《天道钩沉》、王见川著《从摩尼教到明教》、《台湾的斋教与鸾堂》以及与蒋竹山合编《明清以来民间宗教的探索》等。

基督教研究

基督教亦称基督宗教研究,包括对其三大教派天主教、东正教、新教(在华习称基督教)的系统研究。这一研究在中国始于明末清初,20 世纪上半叶在中国基督教会及其神学院曾对之有过一些基础研究和理论探讨;50 年代至 70 年代,中国学术界开始从历史、哲学、政治、文化、中外交流和社会现状调查等角度对其进行相关研究。自 70 年代末以来,中国的基督教研究进入系统探讨的阶段,各分支学科和专向研究获得全方位的发展,并取得了一定学术成就。但总体来看,这一研究领域仍大有潜力。

从 20 世纪初至 1949 年,基督教在中国的发展经历了“五四”运动、“非基督教运动”、中国基督教“中国化”、“本色化”运动、“三自”爱国运动等历史事件和政治运动,思想和文化上的交锋与碰撞比较频仍和尖锐,从而亦引起学术研究和争鸣上的相对活跃。这一时期,基督教研究以编译工具书、翻译西文著作和中国学者独立著述为主,研究的重点为中国基督教历史,以及基督教与中国思想文化的对话及沟通。中国基督教学者和学术界名流胡适、陈独秀、王治心、王明道、朱执信、吴雷川、吴稚晖、吴耀宗、余日章、马相伯、英敛之、陈垣、徐宗泽、李荣芳、招观海、范嗣海、徐谦、徐宝谦、张之江、张仕章、张亦镜、张钦士、梅贻宝、梁启超、梁漱溟、陈启天、陈筠、彭锦章、赵紫宸、叶声、诚静怡、诚质怡、刘廷芳、蔡元培、谢扶雅、谢洪赉、应元道、简又文、罗运炎、宝广林等人在《文社月刊》、《真光杂志》、《青年进步》、《生命月刊》、《宗教思潮》、《觉悟》、

《真理周刊》、《真理与生命》、《少年中国》、《新青年》、《每周评论》、《努力周报》、《现代评论》、《新月》、《真光丛刊》、《中华教育界》、《哲学》、《圣教杂志》、《广益录》、《神学志》、《益世报》、《磐石》、《公教报》、《华裔学志》、《公教旬刊》、《我存杂志》、《天风》、《铎声》等报刊上发表了大量有关基督教的研究论文。其学术研究上的译著和专著在工具书方面包括上海广学会译《圣经辞典》(1916)、上海协和书局编《圣经百科全书》(1925)、林辅华等译《四福音大辞典》(上、下卷, 1933~1936)等, 其它颇值一提的研究专著和译著还包括瑞思义等译《教会历史》(1914)、陈垣著《元也里可温考》(1923)、赵紫宸著《基督教哲学》(1926)、王治心著《中国文化与基督教》(1927)、圣教杂志社编《天主教传入中国概况》(1928)、冯雪冰译《基督教史纲》(1928)、谢颂羔著《基督教思想进步小史》(1929)、金文祺译《八十年来之江南传教史》(1929)、汤治和叶启文译《基督教之基础》(1932)、谢扶雅著《基督教纲要》(1934)、陈垣著《从教外典籍见明末清初之天主教》(1934)、德礼贤著《中国天主教传教史》(1934)、吴雷川著《基督教与中国文化》(1936)、潘玉梅译《基督教与诗歌》(1936)、彭彼得著《基督教思想史》(1936)、萧浚华译《天主教十六世纪在华传教志》(1936)、徐宗泽编《中国天主教传教史概论》(1938)、王治心著《中国基督教史纲》(1940)、吴耀宗编《基督教与新中国》(1940)、朱维之著《基督教与文学》(1941)、谢扶雅著《基督教与现代思想》(1941)、恭思道著《基督教在中国之概况》(1941)、刘粤声主编《香港基督教会史》(1941)、方豪著《中国天主教史论丛》(1944)、赵紫宸著《基督教进解》(1947)、谢受灵译《基督教会史》(上、下卷, 1948)、徐宗泽编著《明清间耶稣会士译著提要》(1949)等。

1949至1977年, 中国学术界开始围绕文、史、哲等方面来展开对基督教各分支的深入研究。由于“文化大革命”等政治运动的影响, 这一阶段的研究在中国内地建树不多, 其研讨也基本上为政治层面和意识形态领域的认识。在为数不多的基督教研究著述和翻译中, 较有影响的学术成果包括应元道译《基督教名著评介》(1949)、沈经保译《基督教专名英汉字典》(1950)、叶启芳等译《基督教之基础》(1955)、宋桂煌译《基督教的起源》(1958)、哲安译《十字军东征》(1959)、何封译《论原始基督教史》(1961)、谭善余译《圣经是怎样一部书》(1962)、《徐光启纪念论文集》(1963)等。

基督教研究在中国内地人文社会科学学术领域的全面展开乃1977年以后的全新发展。其特点一是高等院校和研究机构中一大批从事文、史、哲研究的学者转而专事基督教研究, 二是组织了系统的翻译工作, 从而使基督教学术著作的汉译远远超过了其它宗教学术著作的汉译。值得一提的系统翻译工作有中华书局组织的《中外关系史名著译丛》, 重点在对基督教入华史的研究, 包括何高济译《鄂

多立克东游录》(1981)、何高济、王遵仲和李申译《利玛窦中国札记》(1983)、郝镇华译《一五五〇年前的中国基督教史》(1984)、耿昇等译《柏朗嘉宾蒙古行记·鲁布鲁克东行记》(1985)、冯承钧译《蒙古与教廷》(1994)、王遵仲等译《欧洲与中国》(1995)、冯承钧译《在华耶稣会士列传及书目》(1995)、耿昇译《在华耶稣会士列传及书目补编》(1995)等;刘小枫在香港组织的《历代基督教思想学术文库》翻译工作,许多内地学者参加了这一庞大的翻译计划,其中古代系列已推出李秋零译《论隐秘的上帝》(1994)、王来法译《劝勉希腊人》(1995)、李承言译《亲吻神学》(1996)、包利民译《神秘神学》(1996)等;现代系列已推出阮炜译《被钉十字架的上帝》(1994)、翁绍军译《哲学片断》(1994)、陆兴华译《论怀疑者》(1995)、包利民译《基督教大思想家》(1995)、李秋零译《单纯理性限度内的宗教》(1996)、阮炜译《神学的科学》(1997)、王志成译《教义的本质》(1997)、魏育青译《〈罗马书〉释义》(1998)、何光沪译《基督教神学原理》(1998)等;研究系列已推出李秋零等译《人是什么——从神学看当代人类学》(1994)、高骈译《俄罗斯的宗教》(1994)、覃方明译《无形的宗教》(1995)、杨德友译《历代耶稣形象》(1995)、冯川译《诠释学·宗教·希望》(1995)、朱雁冰等译《莫扎特的自由与超验的踪迹》(1996)、高师宁译《天使的传言》(1996)、李秋零等译《世界历史与救赎历史》(1997)等。刘小枫在香港组织的《当代欧陆宗教思想系列》翻译亦以基督教学术著作为主,这两套译丛的许多著作已被分别编入北京三联书店《历代基督教学术文库》和上海三联书店《基督教学术研究文库》翻译系列,在中国内地陆续出版。此外,何光沪在四川人民出版社组织的《宗教与世界译丛》亦翻译了一批基督教学术著作,包括沈弘等译《宗教与文学》(1989)、长川某译《宗教与西方文化的兴起》(1989)、徐钧尧译《政治期望》(1989)、杨民生等译《基督教与文化》(1989)、赵月琴译《当代美洲神学》(1990)、朱代强等译《神学与形而上学》(1990)、何光沪译《现代基督教思想》(1992)、钟庆译《谈论上帝:神学语言与逻辑之考察》(1992)、高师宁译《狱中书简》(1992)、何光沪译《全球伦理:世界宗教议会宣言》(1997)、高师宁等译《不朽还是消亡?》(1998)、王志成译《宗教之解释——人类对超越者的回应》(1998)等。

1977 年以来的中国基督教研究包括世界基督教史、圣经、基督教神学与哲学、中国基督教史、基督教文化等方面的系统研究,其中以中国基督教史为重点,体现出中国学者的研究特色和侧重。其研究成果在基督教工具书编纂方面包括代彭康和陈邦俊主编《圣经词典》(1989)、白云晓编译《圣经新约人名辞典》(1989)、梁工主编《圣经百科辞典》(1990)、仲掌生等编译《圣经人物词典》(1990)、黄建华主编《圣经人物辞典》(1991)、杨慧林等主编《基督教文化百科全书》

(1991)、中国大百科全书出版社编《简明基督教百科全书》(1992)、白云晓编译《圣经新约地名词典》(1992)、谢金良等主编《圣经典故辞典》(1992)、梁工编著《圣经典故辞典》(1993)和中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究室编《基督教词典》(1994)等;在世界基督教史研究方面包括杨真著《基督教史纲》(1979)、马立臣编著《德国宗教改革家马丁·路德》(1983)、李平晔著《人的发现——马丁·路德与宗教改革》(1983)、孙庆芳著《教皇史话》(1985)、张绥著《中世纪“上帝”的文化——中世纪基督教会史》(1987)、徐怀启著《古代基督教史》(1988)、马超群编著《基督教二千年》(1988)、董进泉著《黑暗与愚昧的守护神——宗教裁判所》(1988)、郭振铎主编《宗教改革史纲》(1989)、乐峰和文庸著《基督教知识百问》(1989)、张绥著《基督教会史》(1992)、李平晔著《宗教改革与西方近代社会思潮》(1992)、唐逸主编《基督教史》(1993)、于可主编《当代基督新教》(1993)、段琦著《美国宗教嬗变论》(1994)、柴惠廷著《英国清教》(1994)、雷雨田著《上帝与美国人——基督教与美国社会》(1994)、陈泽民著《基督教常识答问》(1994)、乐峰和文庸著《基督教千问》(1995)、刘明翰著《罗马教皇列传》(1995)、傅乐安主编《当代天主教》(1996)、刘城著《英国中世纪教会研究》,以及译著福建师大外语系编译室译《基督教简史》(1981)、汤侠生译《布鲁诺传》(1986)、吴章彬等译《西欧基督教民主党》(1987)、郭文豹等译《梵蒂冈内幕》(1988)、周正安译《马丁·路德》(1988)、张茄萍等译《耶稣会士秘史》(1990)、丁启鹏译《教皇之死》(1990)、孙善玲等译《基督教会史》(1991)、陈维振等译《英吉利教会史》(1991)、孔祥民等译《宗教改革史》(1992)、江怡译《宗教与美国现代社会》(1992)、段琦等译《白宫中的上帝》(1992)、陆中石和古乐人译《这是我的立场——改教先导马丁·路德传记》(1993)、林悟殊译《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》(1995)、张景龙等译《牛津基督教史》(1995)等;在《圣经》和耶稣生平研究及翻译方面的成果包括吴永泉译《耶稣传》(二卷,1981~1993)、张晓明译《耶稣》(1985)、陈鼓应著《耶稣新画像:圣经的批判》(1987)、赵振权等译《耶稣在印度》(1987)、施旅等译《漫话圣经》(1988)、赵紫宸著《耶稣传》(1988)、徐钟等译《圣经文学》(1988)、朱维之著《圣经文学十二讲:圣经、次经、伪经、死海古卷》(1989)、郭秀梅著《圣经探索》(1990)、仲掌生等编译《圣经人物词典》(1990)、卓新平著《圣经鉴赏》(1992)、文庸编著《圣经蠡测》(1992)、蔡咏春著《新约导读》(1992)、天津编译中心译《圣经常识》(1992)、梁工著《圣经指南》(1993)、段琦著《圣经知识宝典》(1995)、文庸著《人间的耶稣》(1995)、王神荫译《死海古卷》(1995)、朱旭文译《耶稣的故事》(1997)、高师宁和段琦译《耶稣传——一部革命性的传记》(1997)、李传龙编《圣经文学词典》(1998)等;在基督教神

学、哲学思想方面的研究著作包括尹大贻著《基督教哲学》(1988)、阎国忠著《基督教与美学》(1989)、孙津著《基督教与美学》(1990)、傅乐安著《托马斯·阿奎那基督教哲学》(1990)、刘小枫著《走向十字架上的真理:二十世纪神学引论》(1990)、启良著《神论:从万物有灵到上帝之死》(1991)、唐逸著《西方文化与中世纪神哲学思想》(1992)、卓新平著《尼布尔》(1992)、李秋零著《上帝·宇宙·人》(1992)、范明生著《晚期希腊哲学和基督教神学》(1993)、张志刚著《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》(1993)、赵敦华著《基督教哲学1500年》(1994)、傅乐安著《托马斯·阿奎那传》(1997)、王晓朝著《神秘与理性的交融——基督教神秘主义探源》(1998)、卓新平著《当代西方新教神学》和《当代西方天主教神学》(1998)等,以及译著张继安译《基督教并不神秘》(1982)、荣振华译《基督教的本质》(1984)、黄勇译《阿奎那》(1987)、陈新权等译《文化神学》(1988)、贺麟译《黑格尔早期神学著作》(1988)、成显聪等译《存在的勇气》(1988)、蒋庆译《基督的人生观》(1989)、高师宁和何光沪译《二十世纪宗教思想》(1989)、王苏平译《基督教伦理学》(1994)、杜小真等译《在期待之中》(1994)、朱雁冰译《圣言的倾听者》(1994)、赵勇译《不可言说的言说》(1994)、林克等译《爱的秩序》(1995)、刁承俊译《女性主义神学景观》(1995)、杨德友译《论基督徒》(上、下册,1995)、李哲汇等译《生存神学与末世论》(1995)、徐菲等译《神学与当代文艺思潮》(1995)、林克译《死论》(1995)、朱雁冰译《历史与社会中的信仰——对一种实践的基本神学之研究》(1996)、段琦译《基督的二性》(1996)、林克译《杜伊诺哀歌与现代基督教思想》(1997)、雷永生译《自我认识——思想自传》(1997)、段琦和孙善玲译《马丁·路德的神学》(1998)等;基督教文化研究方面的成果包括卓新平主编《基督教文化面面观》(1991)、张治江等主编《基督教文化》(1992)、马佳著《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》(1995)、卓新平著《基督教文化百问》(1995)、杨慧林著《罪恶与救赎——基督教文化精神论》(1995)、高师宁等编《基督教文化与现代化》(1996)、王晓朝著《基督教与帝国文化》(1997)等;中国基督教历史研究方面的著作包括顾长声著《传教士与近代中国》(1981)、江文汉著《中国古代基督教及开封犹太人》(1982)、顾长声著《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评价》(1985)、李时岳著《近代中国反洋教运动》(1985)、张绥著《东正教和东正教在中国》(1986)、江文汉著《明清间在华的天主教耶稣会士》(1987)、张力和刘鉴唐著《中国教案史》(1987)、方素著《中国天主教史人物传》(上、中、下,影印版,1988)、陈秀萍著《沉浮录:中国青运与基督教男女青年会》(1989)、顾裕禄著《中国天主教的过去和现在》(1989)、冯祖贻等主编《教案与近代中国》(1990)、孙江著《十字架与龙》(1990)、宋伯胤编《明

泾阳王徵先生年谱》(1990)、周燮藩著《中国的基督教》(1991)、章开沅等主编《中西文化与教会大学》(1991)、董丛林著《龙与上帝——基督教与中国传统文化》(1992)、樊洪业著《耶稣会士与中国科学》(1992)、伍昆明著《早期传教士进藏活动史》(1992)、朱谦之著《中国景教——中国古代基督教研究》(1993)、许明龙主编《中西文化交流先驱》(1993)、孙尚扬著《利玛窦与徐光启》(1993)和《基督教与明末儒学》(1994)、杨天宏著《基督教与近代中国》(1994)、朱维铮主编《基督教与近代文化》(1994)、高时良主编《中国教会学校史》(1994)、熊月之著《西学东渐与晚清社会》(1994)、王毓华著《北京基督教史简编》(1995)、李兰琴著《汤若望传》(1995)、朱静编《洋教士看中国教廷》(1995)、翁绍军注释《汉语景教文典诠释》(1995)、刘小枫主编《道与言——华夏文化与基督文化相遇》(1995)、宋家珩主编《加拿大传教士在中国》(1995)、顾卫民著《基督教与近代中国社会》(1996)、黄新宪著《基督教教育与中国社会变迁》(1996)、林金水著《利玛窦与中国》(1996)、章开沅主编《文化传播与教会大学》(1996)、汪维藩著《中国神学及其文化渊源》(1997)、张铠著《庞迪我与中国》(1997)、卓新平著《基督教犹太教志》(1998)、任延黎主编《中国天主教基础知识》(1999)、卓新平主编《中国基督教基础知识》(1999),以及译著白晋著《康熙皇帝》(1981)、古洛东著《圣教入川记》(1981)、史式徽著《江南传教史》(1983)、蔡咏春等译《中华归主:中国基督教事业统计(1901~1920)》(1987)、曾钜生译《中国教会大学史(1850~1950)》(1987)、达素彬等译《“通玄教师”汤若望》(1989)、于硕等译《中国文化与基督教的冲撞》(1989)、吴华译《中国宗教与基督教》(1990)、耿昇译《中国和基督教——中国和欧洲文化之比较》(1991)、王玖华译《利玛窦传》(1991)、孙尚扬和王丽丽译《利玛窦的记忆之宫》(1991)、管震湖译《利玛窦评传》(上、下册,1993)耿昇译《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》(1993)、辛岩等译《在上帝面目的背后——儒道与基督教》(1997)等。

此外,中国基督教(新教)界和天主教界的学者亦在教会神学教育领域推出了大量研究著作和译作,如中国基督教协会神学教育委员会组织出版了《中国基督教神学教育丛书》,中国天主教上海教区光启社亦组织出版了《神学丛书》等。中国台湾、香港和澳门地区的学者在基督教研究领域亦著译甚丰,取得了令人瞩目的学术成果。

伊斯兰教研究

伊斯兰教研究包括世界伊斯兰教研究、伊斯兰教史研究、教义学和教法学研究、当代伊斯兰教研究、中国伊斯兰教研究、古兰学研究和伊斯兰艺术研究等方

面。中国较为系统的伊斯兰教研究始于明末清初,这一时期形成了具有中国特色的伊斯兰教义学体系,涌现出王岱舆、刘智、马注等著名教义学家,从而在理论意义上代表着伊斯兰教在中国本土化过程的基本完成。

20 世纪中国的伊斯兰教研究始于民国初年伊斯兰文化的复兴。此后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,而且在中国学术界出现了许多潜心钻研伊斯兰教的专家学者。如中国宗教研究的其它领域一样,20 世纪中国的伊斯兰教研究大体可分为三个阶段,即从 20 世纪初至 1949 年的开创阶段、1949 年以后至 1977 年的中介阶段和 1977 年以后的兴盛阶段。

在 20 世纪初至 1949 年中国伊斯兰教研究的开创阶段,学术活动包括《古兰经》及其它伊斯兰教典籍的翻译研究、伊斯兰教研究学术刊物的创立,以及中国伊斯兰教历史和概貌的系统研究这三个方面。《古兰经》在中国的全译本始于 20 世纪的 20 年代,随着各种汉译《古兰经》的出版,中国的“古兰学”亦始见端倪。据粗略统计,这一时期出版的《古兰经》译本大体包括铁铮译《可兰经》(1927)、姬觉弥《汉译古兰经》(1931)、王静斋译《古兰经译解》(甲本,1932;乙本,1942;丙本,1943)、刘锦标译《古兰经汉译附传》(1943)、杨仲明译《古兰经大义》(1947)、马坚译《古兰经》(前 8 卷,1949)等。就伊斯兰教学术刊物而言,这一时期曾创办了上百种伊斯兰教刊物,但多具宣教性质。学术品位较高的则包括北京东四清真寺内成达师范学校编辑出版的《月华》(1929 年创办)等。此外,顾颉刚主编的《禹贡》通过白寿彝的参与而于 30 年代后期出版过两期“伊斯兰教研究”专号。至于中国伊斯兰教历史和概貌的研究在这一时期著、译颇丰。陈汉章、陈垣的文章《中国回教史》(1926 年《史学与地学》第一期)和《回回教入中国史略》(1928 年《东方杂志》第 25 卷第 1 号)等乃开了中国伊斯兰教历史研究之先河。其它重要著作和译作还包括何丽堂译《清真释义》(1913)、李廷相译《天方大化历史》(1919)、白铭庵等著《回教考·据理质证合刊》(1922)、张炳镇等译《清真教之研究》(1926)、水子立编《世界回教史略》(1930)、马邻翼著《伊斯兰教概论》(1933)、马坚译《回教哲学》(1934)、金吉堂著《中国回教史研究》(1935)、白寿彝著《从怛逻斯战役说到伊斯兰教之最早的华文记录》(1936)、傅统先著《中国回教史》(1940)、马以愚著《中国回教史鉴》(1940)、刘耀葵著《伊斯兰教之理智研究》(1941)、白寿彝著《中国回教小史》(1944)、马坚译《回教哲学史》(1944)、许崇灏著《伊斯兰教志略》(1944)、白寿彝著《中国伊斯兰教史纲要》(1946)、马良骏著《考证回教历史》(1947)、白寿彝编《中国伊斯兰教史纲要参考资料》(1948)等。

1949 年以后至 1977 年的中介阶段伊斯兰教研究成果不多,一般归入文、史、哲研究的范围,值得一提的著作和译作有马坚著《古兰简介》(1950)、中国伊协

编《中国的穆斯林》(1955)和《中国穆斯林的宗教生活》(1956)、马坚译《伊斯兰哲学史》(1958)和时子周译《古兰经国语译解》(1958)等。

1977年以后,中国伊斯兰教研究迎来了繁荣兴盛的最佳时机,在古兰学、伊斯兰教工具书、历史、教派、哲学思想、伊斯兰教与国际政治和民族文化、人物、文学艺术等研究领域都取得了突破性进展。在这一时期,伊斯兰教学术讨论极为活跃,学术出版极为丰富,无论是史料整理,还是研究论著的发表都达到了空前之状。

在《古兰经》的翻译和伊斯兰教工具书的编纂方面,其重要成果包括马坚译《古兰经》(1981)、买买提·赛来用维吾尔语译《古兰经》(1986)、林松译《古兰经韵译》(1988)、全道章译《古兰经》(1989)等,《古兰经》研究著作有《古兰经概述》(1991)和周燮藩著《古兰经简介》(1994)等,工具书有吉益译《简明伊斯兰世界百科全书》(1991)、宛耀宾总主编《中国伊斯兰百科全书》(1994)、金宜久主编《伊斯兰教辞典》(1997)等。

在伊斯兰教综述和世界伊斯兰教研究方面,其重要成果包括高晓译《战斗的伊斯兰》(1983)、陆文等译《伊斯兰教与穆斯林世界》(1985)、阎瑞松译《震撼世界的伊斯兰教》(1987)、金宜久主编《伊斯兰教概论》(1987)、夏瑰琦著《伊斯兰教与穆斯林生活》(1990)、张求庆主编《伊斯兰教与经济研究文集》(1991)、吴云贵著《近代伊斯兰运动》(1994)、肖宪著《当代伊斯兰复兴运动》(1994)、金宜久主编《当代伊斯兰教》(1995)、《伊斯兰教与世界政治》(1996)、《伊斯兰教》(1997)等,此外还有教派研究著译如王怀德译《伊斯兰教派历史概要》(1980)、世界宗教研究所伊斯兰教室译编《伊斯兰教十叶派》(1983)、王怀德著《伊斯兰教教派》(1994)等。

在伊斯兰教历史研究方面,其重要成果包括方思一著《伊斯兰教史话》(1978)、王怀德译《伊斯兰教简史》(1978)、吴云贵等译《伊斯兰教简史》(1981)、冯今源著《伊斯兰教历史百问》(1989)、金宜久主编《伊斯兰教史》(1990)、陈万里编著《伊斯兰简史》(1991)等。

在伊斯兰教义学、教法学、哲学思想研究方面,其重要成果包括吴云贵译《伊斯兰教法律史》(1986)、陈中耀译《伊斯兰哲学史》(1992)、秦惠彬译《伊斯兰思想历程》(1992)、吴云贵著《伊斯兰教法概略》(1993)、《伊斯兰教法》(1994)和《伊斯兰教义学》(1995)、沙宗平著《伊斯兰哲学》(1995)、李振中和王家瑛主编《阿拉伯哲学史》(1995)、金宜久著《伊斯兰教的苏非神秘主义》(1995)、张文健等译《阿拉伯哲学》(1996)、蔡德贵和仲跻昆主编《阿拉伯近现代哲学》(1996)等。

中国伊斯兰教乃中国学者研究的重点,所涉及的领域包括中国伊斯兰教历史

和教派门宦史、伊斯兰教与中国传统文化、伊斯兰教史料整理等方面,其重要成果在著述上包括《清代中国伊斯兰教论集》(1981)、勉维林著《宁夏伊斯兰教派概要》(1981)、白寿彝著《中国伊斯兰史存稿》(1982)、马通著《中国伊斯兰教派门宦制度史略》(1983)、《泉州伊斯兰教研究论文集》(1983)、陈达生著《泉州伊斯兰教石刻》(1984)、《泉州伊斯兰史迹》(1985)、《西北伊斯兰教研究》(1985)、马通著《中国伊斯兰教派门宦溯源》(1986)、《中国伊斯兰教研究文集》(1988)、《北京伊斯兰教》(1990)、冯今源著《中国的伊斯兰教》(1991)、秦惠彬著《中国的伊斯兰教》(1991)、马通著《中国西北伊斯兰教的基本特征》(1991)、高占福著《西北穆斯林社会问题研究》(1992)、秦惠彬著《中国伊斯兰教与传统文化》(1995)、李兴华等著《中国伊斯兰教史》(1998)、秦惠彬著《伊斯兰教志》(1998)、秦惠彬主编《中国伊斯兰教基础知识》(1999)等;在史料整理上则包括李兴华和冯今源编《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911~1949)》(1985)、《西道堂史料辑》(1987)、余振贵点校王岱舆的《正教真诠》及马注的《清真指南》(1988)、张嘉宾和都永浩点校刘智的《天方典礼》(1988)、杨永昌和马继祖标注马复初的《四典要会》(1988)和赵灿的《经学系传谱》(1989)、余振贵和杨怀中编《中国伊斯兰文献(著译)提要》(1993)等。

伊斯兰教人物研究方面的成果包括陆庭恩编写《埃及的穆罕默德·阿里》(1982)、秦德茂等译《穆罕默德传》(1983)、王永方等译《穆罕默德生平》(1986)、余振贵著《王岱舆》(1986)和周燮藩译《穆罕默德》(1990)等。

在伊斯兰教文化、文学、教育、科学、艺术等研究方面,其重要成果则包括马坚译《阿拉伯通史》(1979)、王瑞琴译《阿拉伯音乐史》(1980)、纳忠译《阿拉伯——伊斯兰文化史》(四册,1982)、郎樱译《伊斯兰音乐》(1983)、刘致平著《中国伊斯兰教建筑》(1985)、冯今源等著《伊斯兰教文化百问》(1989)、艾山和阿布都热衣布著《伊斯兰教建筑艺术》(1989)、一虹译《伊斯兰艺术风格》(1990)、金宜久主编《伊斯兰教文化面面观》(1991)、张治江等主编《伊斯兰教文化》(1992)、林松等著《回回历史与伊斯兰文化》(1992)、陈卫平译《伊斯兰艺术鉴赏》(1992)、邱玉兰等编著《中国伊斯兰教建筑》(1992)、纳忠等著《传承与交融:阿拉伯文化》(1993)、周国黎著《伊斯兰教育与科学》(1994)、元文琪著《伊斯兰文学》(1995)、刘一虹和齐前进著《伊斯兰艺术百问》(1996)等。

其他宗教研究

其他宗教研究在 20 世纪的中国亦得以展开,但与上述各大宗教的研究相比则显得零散、薄弱,因而尚有大量空白需填补,有很大潜力可发掘。其它宗教研

究大体上还包括中国和世界古代宗教、民族宗教、儒教的研究,犹太教研究,印度诸宗教研究,摩尼教和琐罗亚斯德教研究,新兴宗教研究等。

中国和世界古代宗教、民族宗教及儒教的研究以中国宗教思想文化传统为主。对于如何界定中国古代宗教及其信仰传承,中国学者之间有不同看法,有的将之称为中国传统宗法性宗教,认为在佛、道之外还存有这一正宗大教;有的则认为中国人的所谓“正宗大教”即儒教,儒教源自殷周时期的天命神学和祖宗崇拜思想,以及孔子所创立的儒家学说,儒教发展则经历了秦汉之间的前儒教时期、两汉的准儒教时期、魏晋隋唐的儒佛道三教并立时期、北宋的儒教体系形成时期、南宋的儒教体系完成时期,以及明清的儒教凝固时期,清末和民国初年,儒教在中国本土走向衰落。此外,对萨满教和世界各民族原始宗教的研究颇多。这一领域的研究以 20 世纪下半叶的发展为主,其代表性著述和翻译包括黄少槐等编《我国少数民族的宗教和风俗》(1958)、杨永等译《宗教的起源》(1964)、吕光天著《论鄂伦春、达斡尔、鄂温克等族萨满教的发展》(1981)、《番僧源流考·西藏宗教源流考》(1982)、秋浦主编《萨满教研究》(1985)、方振宁著《鄂温克人的萨满教》(1985)、《云南民族民俗和宗教调查》(1985)、《昆明民族民俗和宗教调查》(1985)、宋恩常编《中国少数民族宗教》(1985)、覃光广等编著《中国少数民族宗教概览》(1988)、乌丙安著《神秘的萨满世界——中国原始文化根基》(1989)、耿昇译《西藏和蒙古的宗教》(1989)、俞灏敏译《史前宗教》(1990)、刘小萌等著《萨满教与东北民族》(1990)、《萨满教文化研究》(1990)、富育光著《萨满教与神》(1990)、富育光等著《满族萨满教研究》(1991)、闵甲等译《中国的文化与宗教》(1991)、徐亚非等著《民族宗教经济透视》(1991)、李国文等著《智慧的曙光:民族宗教哲学探》(1992)、张诗亚等著《祭坛与讲坛——西南民族宗教教育比较研究》(1992)、《白寿彝民族宗教论集》(1992)、詹鄞鑫著《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》(1992)、张治强译《非洲传统宗教》(1992)、李申主编《中国古代宗教百讲》(1993)、吕大吉和何耀华总主编《中国各民族原始宗教资料集成》(1993~1996)、陈来著《中国古代宗教与伦理》(1996)、王晓朝著《希腊宗教概论》(1997)、张大柘著《当代神道教》(1999)等。

犹太教研究在 20 世纪中国亦得以展开,尤其是 80 年代以来取得了突破性进展。中国学者对犹太教的界定和理解存有认识上和观点上的分歧,有人对犹太教的理解限于其作为《旧约》的宗教即所谓“《圣经》犹太教”或古代犹太教,而有些当代学者则强调犹太教并不是《旧约》的宗教,称《圣经》犹太教为以色列宗教,并指出犹太教的历史发展乃经历了古代犹太教、拉比犹太教、中世纪犹太教和近现代犹太教这四个阶段,对犹太教的完整理解因此应涵盖这四个阶段的历史全貌。中国学者对犹太教的研究大体包括较为宽泛的犹太文化研究、中国犹太

人和犹太教研究,以及严格意义上的犹太教作为犹太民族宗教的研究这三个方面,其中犹太文化研究较为活跃,中国犹太人和中国犹太教研究为中国学者关注的重点,而完整的犹太教研究则刚刚起步。

犹太文化研究在 80 年代开始兴起。1988 年,中国第一个专门从事犹太学研究的学术团体上海犹太学研究会成立;1989 年,和平与发展研究所建立以色列·犹太研究中心,同济大学社会与文化研究所建立起犹太学研究室,南京犹太文化研究会亦于同年创立。在此基础上,全国成立了犹太文化研究会。这一领域学术活动较为活跃的机构包括中国社会科学院世界宗教研究所和西亚非洲研究所、上海社会科学院犹太研究中心、南京大学犹太文化研究中心、山东大学犹太文化研究所;此外,复旦大学组织了犹太文化系统研究,云南大学亦开展了犹太文化与社会领域的探讨。在这些研究机构推出的学术成果中,颇值一提的包括徐新和凌继尧主编的《犹太百科全书》(1993)、徐新和张利伟主编的《以色列·犹太文化研究中文图书目录》(1996)、顾晓鸣主编的《犹太文化丛书》和傅有德主编的《汉译犹太文化名著丛书》等。其中《犹太文化丛书》包括译著和研究专著,译著有冯玮译《犹太人》(1991)、梁工等译《圣经中的犹太行迹》(1991)、陆培勇译《近代希伯来文学简史》(1991)、许步曾译《上海犹太难民社区》(1991)、徐方和阎瑞松译《犹太复国主义史》(1992)、林太和张毛毛编译《犹太人与世界文化》(1993)、赵立行和冯玮译《犹太的思想》(1994);专著有朱威烈和金应忠编《'90 中国犹太学研究总汇》(1992)、唐培吉等著《上海犹太人》(1992)、徐新著《反犹主义解析》(1996)等。《汉译犹太文化名著丛书》则包括黄福武译《犹太教审判——中世纪犹太·基督两教大论争》(1996)、傅有德等译《近现代犹太宗教运动》(1996)、黄福武等译《简明犹太民族史》(1997)、傅有德等译《迷途指津》(1998)、盖逊译《大众塔木德》(1998);以及即将出版的《犹太教的本质》、《论犹太教》、《作为一种文明的犹太教》、《救赎之星》和《觅人的上帝》等。其它论及犹太文化的研究成果还包括北京大学历史系译《以色列的历史和概况》(1973)、秋圃著《犹太五千年的智慧》(1976)、孙振声译《改变历史的犹太人:光荣与悲惨的民族》(1980)、梁洁琼编《“以色列史综览”研读手册》(1981)、张辛民主编《以色列内外》(1986)、阎瑞松译《犹太史》(1986)、钱乃复等译《今日以色列》(1987)、朱维之主编《希伯来文化》(1988)、许鼎新著《希伯来民族简史》(1990)、顾晓鸣著《犹太——充满“悖论”的文化》(1990)、达洲等著《中国人看以色列》(1990)、潘光和金应忠著《以色列·犹太学研究》(1991)、张文建和王复译《犹太通史》(1992)、张宰金和梁洁琼译《以色列史综览》(1992)、杨曼苏主编《以色列——谜一般的国家》(1992)、肖宪译《犹太国》(1993)、岳清华著《犹太民俗》(1993)、顾骏著《犹太的智慧》(1993)、徐向群和余崇健著《第

三圣殿——以色列的崛起》(1994)、张贺福和孔圣根著《犹太民族不灭之谜》(1994)、刘洪一著《犹太精神》(1995)、张平译《阿伯特——犹太智慧书》(1996)、朱维之和韩可胜著《古犹太文化史》(1997)等。

中国犹太人和中国犹太教研究在中国始于19世纪和20世纪之交。1949年之前的早期论述包括洪钧的《元世各教名考》(1897)、张相文的《大梁访碑记》(1910)、叶瀚的《一赐乐业教碑跋》(1913)、时经训的《河南挑筋教源流考》(1913)、陈垣的《开封一赐乐业教考》(1920)、魏维贞的《河南犹太人之概况》(1921)、张星烺的《古代中国与犹太之交通》(1930)、沈公布译《关于开封一赐乐业教之吉光片羽》(1932)、黄义的《中国犹太人考》(1935)、魏亦亨的《开封犹太教》(1936)、关斌的《开封的犹太人》(1936)、徐宗泽的《开封犹太教概论》(1936)、方豪的《浙江之犹太教》(1936)和《清初云南之犹太人》(1937)、翁独健的《韩脱杂考》(1941)、陈增辉的《关于〈利玛窦集〉中之犹太人艾氏》(1949)和《犹太人人华年代考》(1949)等。80年代以来,中国学者关于中国犹太人和中国犹太教的研究进入了新的发展阶段,其标志即潘光旦的遗作《关于中国境内犹太人的若干历史问题》得以公开发表。此后,有关这一论题的讨论渐趋热烈,论文众多。学者们围绕犹太教进入中国的时代、犹太教在华称谓、犹太教在华信仰特色及其嬗变、开封犹太人的历史、开封犹太教会堂、犹太人在华的汉化和犹太教在华的消亡,以及近现代中国的犹太教问题展开了深入、系统的研究,取得了不少成果。除了大量论文外,这一研究领域的重要著作和译著还包括江文汉著《中国古代基督教及开封犹太人》(1982)、潘光旦著《中国境内犹太人的若干历史问题》(1983)、张绥著《犹太教与中国开封犹太人》(1990)、耿昇译《中国的犹太人》(1992)、王一沙著《中国犹太春秋》(1992)、潘光主编《犹太人在上海》(1995)、卓新平著《基督教犹太教志》(1998)等。有关中国学者研究古代中国犹太人和犹太教情况的概括,比较典型的则有沙博理的英文著作《古代中国的犹太人:中国学者的研究》(1983)、朱威烈和金应忠编《'90中国犹太学研究总汇》(1992)以及杨海军的专文《中国犹太人研究80年》(1994)等。

把犹太教作为一种宗教和传统文化的学术研究在中国则相对薄弱。这种犹太教研究亦始于20世纪初,早期专著和译著包括黄叶秋译《希伯来宗教史》(1925)、张运筹译《以色列宗教进化史》(1933)、袁定安著《犹太教概论》(1935)、张仁恺著《新约之犹太教背景》(1937)等。80年代以来,犹太教研究在中国学术界有了新的发展。除了上述译著和专著之外,重要成果还包括王仲义编著《犹太教史话》(1984)、李展开译《摩西与一神教》(1989)、黄陵渝著《世界犹太教及文化》(1999)和《犹太教学》(2000),以及周燮藩等著《犹太教概论》等。

印度诸宗教的研究涉及到婆罗门教、印度教、耆那教、佛教和锡克教等,属

于宗教学与印度学的边缘交叉学科。中国学者在 20 世纪对印度思想、文化、哲学、宗教、艺术等展开了广泛的研究,但专项宗教研究相对较少。其代表性译作和专著除涉及印度哲学史和世界各大宗教的综述之外,值得一提的还包括徐梵澄译《五十奥义书》(1984)和《神圣人生论》(1984)、张保胜译《薄伽梵歌》(1989)、巫白慧著《印度哲学与佛教》(1991)、高建章著《锡克·辛格·阿卡利——锡克民族与锡克教》(1994)等。

摩尼教与琐罗亚斯德教的研究属于古代波斯宗教传统的范围,亦引起了 20 世纪中国学者的高度重视。因此,它们不仅仅被作为中国古代的民间宗教来探究,中国学者对之有着更广远的文化视域和更深刻的历史洞见。其主要研究成果包括陈垣著《火祆教传入中国考》(1922)、冯承钧译《摩尼教流行中国考》(1931)、林悟殊著《古代摩尼教》(1983)、《摩尼教及其东渐》(1987)、林悟殊译《古代摩尼教艺术》(1989)、王见川著《从摩尼教到明教》(1992)、林悟殊著《波斯拜火教与古代中国》(1995)、元文琪著《二元神论——古波斯宗教神话研究》(1997)、龚方震和晏可佳著《祆教史》(1998)等。

新兴宗教研究在中国始于 1977 年,为宗教研究中较新的分支学科。中国学者对新兴宗教的定义、特点、背景、作用、影响等都已有初步探讨,并立有专项研究课题以展开深入、系统的研究。这方面的探讨大体可包括新兴宗教、新宗教思潮、“新时代”运动、新兴民间宗教、“邪教”、新“灵学”,以及各种新兴“准宗教现象”的分析、论述。其研究成果包括陈训明著《当代西方邪教》(1992)、段琦著《美国宗教嬗变论》(1993)、何劲松著《创价学会的理念与实践》(1995)、邢东田等编《当今世界宗教热》(1995)、于长洪和张义敏著《世纪末的疯狂——西方邪教透视》(1996)、钟科文著《气功与特异功能解析》(1996)、赵志恩编《坚持真理抵制异端》(1996)、郑志明著《台湾当代新兴宗教》(1996)、戴康生主编《当代新兴宗教》(1999)等。

20 世纪中国宗教研究注重宏观与微观、整体与个案研究的有机结合,既有对宗教现象的整体把握和通史展示,亦有对各宗教具体问题的深入剖析和考证诠释。与中国学术历史传统相吻合,20 世纪中国宗教研究一方面侧重于宗教基本理论、宗教学科体系等问题,体现出当代宗教学的发展特色,另一方面则有着对各种宗教历史及其思想文化特征的深入研究,反映出中国史学之专长。这两个方面的有机结合,使中国宗教研究既显明当代世界宗教学发展之共性,亦保留了中国学术传统之特性。

中国宗教研究是 20 世纪中国学术研究中的一个重要组成部分,宗教学作为仅有百余年历史的新兴学科在中国则属于 20 世纪学术界的全新发展。因此,这一

研究虽起步较晚，却发展迅猛，且大有潜力。回顾总结 20 世纪中国宗教研究的发展历程、学术全貌和已获成就，将使中国学术界通过这种梳理、概括而认清其在世界宗教研究中的地位与意义，以促进 21 世纪中国宗教学的全面展开和繁荣兴盛。

参考文献

蔡元培：《以美育代宗教说》，《新青年》第 3 卷第 6 号，1917 年 8 月 1 日。

陈垣：《中国佛教史籍概论》，上海书店出版社，1999。

汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京：中华书局，1955。

任继愈：《汉—唐中国佛教思想论集》，北京：三联书店，1963。

吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1990。

吕大吉主编：《宗教学通论》，北京：中国社会科学出版社，1989。

朱越利：《道经总论》，沈阳：辽宁教育出版社，1991。

卿希泰主编：《中国道教史》，成都：四川人民出版社，1988～1995。

朱维铮：《基督教与近代文化》，上海人民出版社，1994。

金宜久主编：《伊斯兰教史》，北京：中国社会科学出版社，1990。

任继愈：《儒家与儒教》，《中国哲学》，1980 年第 3 期。

曹中建主编：《中国宗教研究年鉴·1996》，北京：中国社会科学出版社，1998。

条目分类目录

说明 本目录中的学科条目与学术专题条目以宗教学学科体系为参照系编排,其余按时间顺序编排。

20 世纪中国宗教学研究

..... (见本目录前专文)

宗教学研究..... 1

【学术专题】

宗教学理论研究 13

西方宗教学研究 15

宗教史研究 16

宗教社会学研究 17

宗教哲学研究 20

宗教心理学研究 21

宗教人类学研究 22

原始宗教研究 23

中国少数民族宗教研究 24

“以美育代宗教”论..... 24

“宗教文化”思潮..... 25

神话研究 27

佛学研究 28

【学术专题】

云南上座部佛教研究 34

藏传佛教历史研究 42

中国佛教思想史研究 52

禅宗研究 57

唯识学研究 62

天台佛教研究 67

华严宗研究 76

西藏密教研究 81

因明学研究 92

大藏经研究..... 101

佛教寺院经济研究..... 105

佛教美术研究..... 111

佛教音乐研究..... 116

鸠摩罗什研究..... 120

玄奘研究..... 126

慧能研究..... 136

法照研究..... 141

外国佛教研究..... 142

道教学研究..... 156

【学术专题】

道教典籍整理与研究..... 180

道教史研究..... 192

道教思想研究..... 198

道教科仪研究..... 206

道教符箓法术研究..... 210

道教音乐研究..... 218

道教外丹术研究..... 222

道教内丹术研究..... 226

道教医药与养生研究..... 229

道教宫观山志与建筑、美术研究

..... 233

道教文学研究..... 238

仙学..... 242

基督教研究..... 244

【学术专题】

基督教史研究..... 249

基督教神哲学研究..... 252

当代基督教研究..... 256

东正教研究..... 260

宗教学研究

(Studies of Religion)

所谓宗教学研究,是指以理性的、客观的方法对宗教进行的学术研究。它不同于站在某一宗教立场上的以信仰的、传教的态度对该教的教义或内容所作的阐述和传扬,也不同于站在反对某一或所有宗教的立场上,以自己意识形态的先入的反教态度对宗教进行的抨击和压制。从这个意义来看中国的宗教学研究,它的产生正好是在20世纪之初。

在20世纪以前,中国学术中关于宗教的论述主要有三大类:一是佛家学者站在佛教立场上,以佛教信仰和弘扬佛法的态度对佛教教义或内容所作的阐述和传扬;二是道教学者站在道教立场上,以道教信仰和追求长生或登仙的态度对道教教义或内容所作的阐释和探究;三是儒家学者站在“敬天法祖”(现在有一派学者称之为“儒教”)立场上,以儒家维护“道统”的态度对佛教、道教、基督教等进行的抨击,以及由此引起的其他宗教的学者为自己的宗教进行的辩护。所有这些,都不能称为现代意义上的宗教学。

现代意义上的宗教学,即理性的、客观的、多学科的宗教研究最先产生于西方,但这也只是19世纪中叶的事情。古希腊罗马时期对流行宗教采取理性批判态度的文人和哲人,本身亦非绝对的无神论者,而常常是以对至高一神的信仰来反对国家的或民众的多神崇拜;中世纪和文艺复兴以来西方学者和传教士对世界各地土著宗教的探索和研究,也多以了解土著文化、便于传播基督教福音为宗旨;只是在这些探索所积累的资料之基础上,在17到18世纪的启蒙运动和理性主义洗礼之后,在19世纪中叶采用考古学、人类学、语言学和神话学等等科学方法进行研究的过程中,现代意义上的宗教学才开始以

比较宗教学的形式,即理性的客观的形式出现在西方,并从英国学者缪勒(Max Mueller)在1871年的一次演讲中获得了一个独特的名称——宗教科学(science of religion)。

这种理性的、客观的科学之产生,必须以现代的科学态度为条件。因为只有以这种态度去研究宗教,才能脱离信仰的或主观的、传教的或反教的立场,使宗教研究走向“宗教科学”。而在中国,这种现代的科学态度在知识分子和学术研究中的广泛传播,大约是在20世纪之初,即从戊戌变法到辛亥革命前后的动荡时期。

在此期间,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。这就为现代意义上的宗教学研究的产生造成了思想上的条件。尽管由于社会动荡不安、政治条件严酷、环境非常特殊,后来这门学科的发展同中国学术的其他很多学科一样,命途多舛,很不正常,但它毕竟还是以某种特殊的方式在中国产生了。

由于中国的学术,尤其是人文和社会科学,在其特有的历史环境下,受到社会政治变迁的影响至为巨大,以致其兴衰荣枯在时间上与社会政治的重大阶段完全一致,所以,我们在回顾中国的宗教学研究时,可以把它划分为以下三大阶段。

20世纪初至1949年:启蒙思潮、西学东渐与宗教学的兴起。

1. 启蒙思潮与西学东渐对宗教学术的影响 在 20 世纪初年中国大动荡的特殊环境下,严格意义上的宗教学研究是说不上的。我们之所以可以在粗略的意义上谈论宗教学研究的兴起,是因为,一方面,在 20 世纪初年中国的社会环境之下,由于前述对民族危亡的痛省和现代科学态度的传播,知识分子和知识青年当中产生了一种启蒙思潮,其中包括怀疑和批判传统宗教的思潮,这种思潮虽然常常过于偏激,却有助于摆脱传统宗教观念的束缚,从而有助于用理性和客观的态度去看待各种宗教。另一方面,由于从 19 世纪后期以来的西学东渐到这时已成气候,为学术界带来了不少新的思想理论、观念和方法,使中国学术发生了一个从传统学术向现代学术的转变,这当然也影响到中国学者的宗教研究。

前一个方面,即怀疑和批判传统宗教的启蒙思潮造成的思想解放和理性态度,使得 20 世纪初期中国知识界关于宗教的论说,普遍地摆脱了儒佛道三教的立场。而在此之前,站在这三教之一的立场上说话似乎是当然而又自然的。这种摆脱传统信仰的立场为现代宗教学研究提供了最基本的思想前提。但是我们在回顾此一时期的学术特点时同时发现,这种怀疑和批判宗教的思潮在 20 世纪初国难当头而痛定思痛、社会巨变而反思历史的特殊心态之下,倾向于矫枉过正而对中西传统宗教一概怀疑,并将其与世俗迷信混为一谈而大加批判。这种影响延续近百年的批判一方面体现了宗教学研究所需的“脱离宗教”态度,另一方面又表现了宗教学研究所要避免的先在的敌对态度,所以它对中国宗教学研究的发展既有正面的又有负面的影响。无论如何,事实上这种倾向导致了我们所说的宗教学研究在中国 20 世纪初叶的第一个特点,即一些学者所称的“宗教启蒙思

潮”,或我们在此所说的“宗教批判”之盛行。

后一个方面,即西学东渐带来的新的学术理论、观念和方法等等,使得 20 世纪早期中国学术界的一些精英人物,如梁启超、胡适、陈寅恪、陈垣等人,能够站在超出中国传统学术视野的高度,吸纳西方现代学术的科学方法来进行宗教研究。在此之前,中国学术中甚至不存在“宗教”这一概念,这个问题不仅涉及汉语中没有此词而借用日语意译西文 religion 的“宗教”一词,而且涉及中国宗教学术观念的重大改变。因为以往学者一般都站在自身宗教或意识形态(儒释道等)的规范之内来进行研究,对自身所奉祖训同其他的教说是不能平等对待的,所以,标志着平等超脱地看待各种不同宗教的“宗教”一词从日本学术引进,而在此一时期得以流行,这表明中国学术已开始理性而客观地对待各种不同的宗教。但是,在回顾中国宗教研究的这一阶段时我们也会发现,由于中国学术重视历史考据的传统影响,宗教学研究取得最多成果的领域仍是宗教史学,这构成了 20 世纪上半叶中国宗教学研究的第二个特点。

上述两个方面的影响加在一起,又造成了这一阶段中国宗教学术的第三个特点,即宗教界内部的新式学术活动占有重要的位置。我们应该看到,尽管现代意义上的宗教学研究是以理性的、客观的方法进行的学术研究,但这不等于说这种学术研究应该由非宗教界的学者垄断。因为在这里,判断是否理性是否客观的标准只是学术方法本身而不是研究者本人的个人身份或个人信仰。事实上,有宗教信仰的学者或宗教界内部的学者不但可以而且已经进行了大量的宗教学研究,甚至强调理性和客观的宗教学本身就是由西方的一些基督徒学者和神学家创立并发展的。当然,在 20 世纪中国的条件下,一些

曾为新文化运动激进派的中共创始人之一陈独秀一方面批判儒教,另一方面则推崇基督教。1917年,他在致《新青年》读者的信中说:“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。”(《答刘竞夫》)在《基督教与中国人》一文中,他说明基督教是爱的宗教,是促成欧洲文明的主力,并分析了许多中国人排斥这种仁爱之教的原因。他还认为耶稣实践的美德乃是基督教的本质,基督教是穷人的福音。在20年代大规模的反基督教运动中,他一方面批判了基督教的一些信条,同时仍然肯定其博爱和牺牲精神。至于当时马克思主义的另一代表李大钊,则更强调用唯物史观和阶级斗争理论来分析宗教。他认为宗教以神权保护特权阶级,行使阶级压迫的职能,宗教主张的博爱是虚伪,而鼓吹不抵抗主义,则是要无产阶级放弃反抗资产阶级的斗争。这种观点不但在20年代的反宗教和反基督教运动中十分流行,而且在中国共产党取得国家政权之后,在我们所说的20世纪中国宗教学研究的整个第二阶段期间,更成了占统治地位的惟一合法的理论,对中国的宗教学研究,甚至对中国各宗教命运都产生了极大的影响。

3. 宗教史学的成果 在整个20世纪上半叶,中国宗教学研究的最显著成果,是在宗教史学方面。关于现代意义上的宗教史学的开创,前面已提到胡适所作的贡献。在这方面,另一个开创性人物是梁启超。他不仅与其变法维新的同道康有为和谭嗣同等一样,力图从佛教吸取一些精神资源来改造社会,而且努力运用他所谓“近世科学方法”来研究佛教的历史和经典,解决了中国佛教史和佛教思想中的一些问题。他在这方面的论著曾汇集为《佛学研究十八篇》。尽管他与胡

适对佛教社会的评价是南辕北辙,但二人都堪称用现代方法进行佛教研究之开创者。

在此一时期宗教史研究的佼佼者中,不能不提到陈寅恪。他精通多种语文,文史功底雄厚,对佛教的传入及影响,经籍的传译和义理,以及佛道二教与中国的政治、思想、文化的关系等方面,特别是敦煌文书和不同文字版本佛经的比较研究方面的问题,都作过深入的研究,达到了极高的造诣。另一位重要的宗教史学大师是陈垣,他视野开阔,学术兴趣极广,研究工作涉及也里可温教、一赐乐业教、火袄教、摩尼教、佛教、伊斯兰教、道教等等,除了大量学术价值极高的论文之外,他的宗教史专著主要有《释氏疑年录》、《明季滇黔佛教考》、《清初僧净记》、《南宋初河北新道教考》、《中国佛教史籍概论》等。如果说陈寅恪与陈垣两位大师主要侧重于具体的或局部的宗教史专题研究,那么汤用彤则开创了佛教史研究中大型断代史的研究。他于1938年出版《汉魏两晋佛教史》上下两册,其子汤一介则于1979年整理出版了他的授课讲义《隋唐佛教史》。这两部被称为里程碑式的著作,对于后世学者进行佛教通史研究,无疑有巨大的推动作用。

在道教史研究方面,除了上述三位大师的专题研究之外,许地山的《道教史》(1934)和傅勤家的《道教史概论》(1934)和《中国道教史》(1937),堪称道教通史方面的开创之作。另外,陈国符的《道藏源流考》(1949)则是此一时期道教经籍研究的压轴之作。

最后,在不分教别的综合性宗教史研究方面,这一阶段的成果应该提到的有王治心发表于30年代初的《中国宗教思想史大纲》。该书采用客观态度系统地梳理评述了中国几千年间各种宗教的发展过程,同时还以理性的方法探讨了一些现实的和理论的宗教问

题。这部著作使得这一阶段在专题或专史研究上成果累累的同时，又增加了综合性研究方面的重要成果。

4. 宗教界内部的学术 前述开创性的宗教史著作中，《道教史》的作者许地山和《中国宗教思想史大纲》的作者王治心都是基督徒，于此已可见出，有宗教信仰的学者，是完全可以进行理性而客观的宗教学研究并作出重大成果的。前曾提及，一些诚实而开明的宗教界人士面对包含宗教批判在内的启蒙思潮，进行严肃的反思，并通过内部革新而作出了正面积极的回应。与此同时，一些饱学深思的宗教界内部的学者也引进或采用现代方法，进行了大量学术活动，对中国宗教学术的产生和发展作出了积极的贡献。

在佛教界内部，一些著名的僧侣和居士力图重振长期衰落的佛教，使佛教的组织、佛学研究和教育系统现代化。其中最著名者为杨文会，他设立了金陵刻经处印行大量佛经，又创办佛学研究会和“祇洹精舍”进行研究和教学。在他的影响之下，月霞在上海创建华严大学，谛闲在宁波创建观宗学舍，太虚更创办了武昌佛学院、闽南佛学院、北京柏林教理院、重庆汉藏教理院，韩清净在北京创办“三时学会”，欧阳渐在南京创办支那内学院，大勇在北京创办佛教藏文学院，1936年，中国佛教协会创建了佛教研究所。这些机构都促进了佛学研究和人才培养的现代化发展。这一时期出现了不少佛学研究大家，如梁启超、梁漱溟、熊十力、太虚、圆瑛、弘一、欧阳渐、韩清净、杨度、吕澂等，其中一些人并不以佛教为人生归依，如梁漱溟和熊十力都由佛入儒，因此他们对佛学研究是相当理性化的。例如熊十力由《新唯识论》而发生与吕澂的“心性”问题辩论，就属于相当理性化的宗教哲学方面的事态。

在道教内部，面对远比佛教为甚的衰落

和严厉的批判，有陈撄宁提出“新仙学”，力图扬弃充斥道教的迷信成分，吸取医学的科学精神，使道教内丹术科学化。他曾直言“符咒祭炼”等等方术，“十分之九都是假的”（《口诀钩玄录》），又创办《扬善半月刊》和《仙学月报》，与道教中接近的人士共同创建中华全国道教会，第一次抛弃秘而不宣的传统方式，而采用现代方式向社会介绍道教思想。现在中国社会上的保健养生热潮，同这种方式的宣传不是没有关联的。

伊斯兰教内部亦有类似的发展。民国初年北京“清真学社”的成立肇其端，以后上海、南京、青海、甘肃等地亦有现代形式的伊斯兰教机构相继成立。这些机构对于经典翻译、报刊发行以至学术研究都做了大量工作。当时出现的著名伊斯兰教学者如王宽、哈德成、王静斋、达浦生、马松亭、马坚、白寿彝等人，或者翻译经典，或者阐释教义，或者撰述教史，或者创办新式学校，这些活动对于伊斯兰教内学术的现代化作出了巨大的贡献。

基督教新旧两派都曾由于列强侵略中国所激发的民族主义情绪而面临猛烈的抨击，但是，教会内部确有不少既有爱国热情又有现代头脑的知识分子进行了大量努力，在阐发基督教与中国文化的精神一致以及推动现代的理性化研究等方面作出了重要贡献。就前一方面而言，有天主教方面蔚成传统的对儒学的重视和研究，以及重新兴起的“天主教中国化”运动，也有新教方面一些著名学者“儒化基督教”和“佛化基督教”的努力，以及“神学本色化”运动。无论如何，在中国文化中最受基督教重视的还是儒家学说，这方面的重要学者首推吴雷川。作为前清进士，他富有儒学修养，作为燕京大学校长，他又处于基督教和现代学术界的前列。他的《基督教与中国文化》一书在这方面的研究上

具有重要价值。此外还有徐宝谦、范子美、刘廷芳、诚静怡、赵紫宸等著名学者，也在自己的学术活动中或多或少促进了神学的中国化。就后一方面而言，天主教会和基督新教各差会所开办的大量的各级各类现代学校不但培养了大量现代理、工、农、医各学科的专门人才，而且也培养了不少人文和社会科学方面的人才，从而促进了现代学术包括宗教学术的发展。教会创立的一些学术出版机构则接纳许多中国学者从事工作，直接推动了这方面的发展。这类机构（其中贡献最大的是广学会）既出版宣教性质的书刊，也出版大量非宗教性或纯学术性的各学科著作（据1933年版《中国宗教思想史大纲》引《协和书局图书汇报》统计，书籍有27类2300余种，报刊136种），其中也包括宗教学术研究方面的著作，例如著名的《宗教伦理百科全书》、《圣经辞典》、《四福音大辞典》、《宗教心理学》、《神学大纲》、《宗教哲学》、《科学与宗教》和《宗教研究丛书》等等。这些活动不但构成了当时的宗教学术发展的重要组成部分，而且为后代的研究培养了人才，积累了资料，产生了深远的影响。

1949年至1976年：政治运动、文化革命与宗教学的衰落

1. 宗教研究的重新开始 1949年以来，中国内地学术界对宗教的研究进入一个新的时期。在此之前，宗教研究基本上属于学者个人的独立研究，以单独式、个我式探究为特色。虽然有不少学者因共同的学术兴趣和爱好而建立了某些联系，在相关领域形成了一定的学者群体，但其研究和关联仍有着颇为明显的多元性、零散性和随意性。而自1949年起，分散在各研究部门和高等院校的宗教研究者纵向和横向联系均得到加强，出现了专业化和机构化的发展趋向。这种重新开始的宗教研究一方面表现出政治层面和意

识形态意义上的认知，一方面则在文、史、哲研究领域凸显。

2. 马克思主义宗教观及其实践 马克思主义在宗教观方面的主张不仅仅是无神论，而且还有更侧重社会经济基础的一整套观点。马克思和恩格斯认为，宗教作为一种意识形态和上层建筑，是由社会存在和经济基础决定的，私有制的社会即“颠倒的世界”产生了宗教即“颠倒的世界观”。宗教可以为这个世界提供神学的辩护、道德的核准和感情的慰藉，为苦难的现实社会罩上神圣的灵光圈，因此有一种“鸦片”似的功能。但是，“向宗教宣战”是愚蠢的，要消除宗教的异化，必须消除它的社会根源即私有财产制度，也就是必须依靠无产阶级推翻资本主义的革命。在私有制被消灭之后，支配人们生活的社会异己力量和劳动异化现象将因此而消失，在人们达到“谋事在人成事也在人”的境界之后，宗教也将丧失其存在的社会基础而自然消亡。列宁在继承了马克思主义宗教观的基础上，同时从革命策略出发而强调指出，在无产阶级消灭私有财产制度的斗争中，应该联合广大信教的劳动群众，因为信教和不信教的群众在政治上的利益是一致的。因此列宁主张对宗教应采取慎重的态度。但是，众所周知，在前苏联后来的政治实践和社会现实中，列宁的这项主张并未得到始终一贯的实行。毛泽东则早在20年代就把“神权”同“政权、族权、夫权”并列为“束缚中国人民特别是农民的四条极大的绳索”，也就是革命的对象，但他当时也主张要农民自己去“丢菩萨”，“无须旁人过早地代庖丢菩萨”，即他所说的“引而不发”。

中华人民共和国建立之后，毛泽东和中国共产党在宗教方面大体上执行了这种“引而不发”的政策。一方面，在《共同纲领》和宪法中都写进了宗教信仰自由的条款，并把

拥护共产党领导和走社会主义道路的宗教界爱国人士作为统一战线的团结对象。另一方面,大力开展马克思主义和科学无神论的宣传教育,防止宗教有神论对广大人民的影响,并把这作为党在宣传出版等方面的方针之一。毛泽东亦非常重视对宗教的研究,赞成并支持对世界三大宗教(基督教、伊斯兰教、佛教)的研究和对各种宗教经典的研究。他指出宗教影响着广大人口,是一种历史文化现象,亦是个群众问题;我们要了解人类文明历史,要做群众工作,就必须懂得宗教。他认为,宗教研究有重要意义,要创造人类的新文化,就必须批判地继承传统文化,就必须掌握宗教知识。他亦曾对佛教有过专门的研习,提出佛教是文化,认为佛教文化已成为中国传统文化的重要组成部分;因此,如果不深入研究佛教和佛学,就不可能真正懂得中国的传统文化,也就难以继承和弘扬中国传统文化,从而建设好中国无产阶级的新文化。基于对佛教与中国文化关系的深刻研究以及对充分利用佛教文化和哲学遗产的思考,毛泽东进而分析了宗教与世界文化的关系问题,从批判地继承和开放性研究的意义指出“不批判神学就不能写好哲学史,也不能写好文学史或世界史”。此外,周恩来也曾明确指出,我们不仅要研究各种宗教的历史、理论、现状,而且要深入地研究各种宗教的教理、教派、教义,要真正地懂得宗教。

3. 政治层面的“宗教批判”及其对宗教学术研究的影响 随着50年代后期“政治运动”的逐渐增多,宗教研究的正常发展亦受到影响。在当时情况下,一方面规定宗教宣传只能局限于宗教界之内,另一方面则要求宗教学术研究要为无神论教育服务。于是,以前宗教研究学者自行其是的“多元”状态消失了,宗教研究与现实政治和社会形势发展的关联更为密切。一般而言,这一阶段的公

开出版物偶尔提到宗教时,常把它说成唯心主义和落后的社会意识。公开发表的涉及宗教的书籍和文章一是数量较少,二是多对宗教采取激烈抨击和(更多的是)简单讥评的态度。少数严肃认真的中外哲学史、思想史和其他门类的著作,也多半只是以其所理解的马克思主义、或从唯物主义反对唯心主义、革命派反对反动派的“路线斗争”角度来批判宗教。在这个阶段,不但大学中没有任何宗教学和宗教史的课程,学术界也没有任何专业性的宗教学术刊物,甚至连具有相当丰富内容的马克思主义宗教观本身也未得到系统的研究,马克思、恩格斯和列宁关于对待宗教的策略和态度也未受到应有的重视。

在这一阶段,从具体的宗教研究上来看,道教方面不存在任何学术机构和学术刊物,只有民国时期两部书《道藏源流考》和《南宋初河北新道教考》得到重印;基督教只在写到反帝斗争历史时作为帝国主义侵略工具被史学家略作回顾;伊斯兰教只在写到中外交流史或中国穆斯林反抗封建统治时提到一下。相比之下,佛教研究的情况要好得多,这是因为佛教对中国思想文化影响巨大,故涉及文史哲领域的论著不能不提及佛教。中国佛教协会在1950年9月创办了《现代佛教》,留在内地的老一代佛学家被组织起来,参加了国外机构筹划出版的英文《佛教百科全书》中的中国佛教条目撰写工作,这些条目在“文革”后于1980~1989年集为四册出版,题名《中国佛教》。60年代初,吕澂应邀举办佛教讲习班,其讲稿也是在文革后的1978年方得出版,题名《印度佛学源流略讲》和《中国佛学源流略讲》。按一些学者的说法,这两本书在佛教研究领域代表着老一代佛教学者的最高成就。此外,侯外庐主编的《中国思想通史》的某些部分,用马克思主义唯物史观对佛教进行了阶级分析和思想批判,总

结了中国佛教的一些特点。任继愈从马克思主义的辩证唯物主义和历史唯物主义立场出发,写作了好几篇长文,分析了汉唐佛教的经济基础和阶级实质,并在宏观上批判了佛教各宗派的哲学思想以后,指出其中含有一些辩证因素,这些文章汇集为《汉唐佛教思想论集》。

1976年至20世纪末:改革开放、思想解放与宗教学的复苏

1. 改革开放与宗教学的复苏 毁灭文化和学术的“文化革命”随着“四人帮”的倒台而结束。在中国共产党十一届三中全会以后,拨乱反正和改革开放的政治路线终于得以确立。这使得宗教学研究同其他学术研究一样重新获得了生机,并在相对不长的时间里获得了长足的发展。

这首先是由于拨乱反正方针包括重新落实宗教信仰自由的政策,纠正了文革时期禁止宗教活动和迫害宗教信徒的做法。于是被压制已久的宗教活动迅速兴起,再加上十年动乱造成的价值混乱和相应的精神危机等复杂因素,从80年代开始兴起了所谓宗教热,即宗教活动和宗教信徒绝对数量的大增长。虽然从相对数字来看这在全国仍处于少数,但是其发展的速度和影响还是引起了政府和知识界的关注,这就对宗教学研究的复苏和发展提出了迫切的客观要求。其次是由于学术界在社会氛围逐步开放和宽松的条件下,开始日益自觉地面对真实的事物并运用自己的头脑来进行思考,得出结论,这种实事求是的倾向造成了思想的逐步解放。就宗教学研究而言,这意味着正视从古至今各种宗教的客观事实,并且不再对马克思主义宗教观作片面的和教条式的理解。这就为宗教学研究从70年代末到80年代中的复苏,以及从80年代末到90年代的发展,提供了起码的主观条件。

1978年,随着科研机构恢复工作和大专院校恢复招生,世界宗教研究所(已归属新成立的中国社会科学院)开始积极恢复研究,并通过社会科学院研究生院招收宗教研究专业的研究生,南京大学也成立了宗教研究所并开始招收研究生。这是50年代以来中国第一次开始宗教研究专业人才的培养工作,为后来这一阶段宗教学研究的发展奠定了基本的人员基础。同时,作为一个松散的学术团体,中国宗教学会成立,使得分散在全国不同部门和各所大学之中的专业和业余的研究人员有了更为明确的宗教学研究目标和某种学术联络的渠道。这两方面的工作再加上一南一北两个宗教研究所创办了各自的刊物《世界宗教研究》、《世界宗教资料》和《宗教》,这三件大事成为中国宗教学研究复苏的标志,而且也为中国宗教学研究以后的发展树立了良好的榜样。尽管由于种种外部原因,以后的招生和人才培养受到极大的限制而时断时续,名额过少,致使人才“青黄不接”。但是无论如何,在中国的宗教学研究刚刚复苏之际,就进行了培养人才,成立学会,创办学刊这三件工作,这确实是一个极好的开端。以后,从80年代到90年代,北京大学先是在哲学系内开设了宗教学专业,后又创立了宗教系,上海社会科学院和四川大学创建了宗教研究所,另外还有新疆、甘肃、宁夏、云南、河南、陕西等省区的社会科学院设立了宗教研究所,中国人民大学、中央民族大学、复旦大学、武汉大学、杭州大学、上海教育学院、陕西师范大学等高等院校相继建立了宗教研究方面的教研室、研究所或研究中心,大大扩充了宗教学研究的队伍和机构,同时创办了更多的宗教学学术刊物,培养了更多的研究人才。

2. 从“鸦片”论争到“文化”思潮 宗教学研究的复苏和发展,从社会政治环境来

说，是改革开放的结果，而从思想意识条件来说，则是思想解放的结果。这种解放在 80 年代早期的条件下首先表现为，越来越多的学者逐步摆脱了对马克思主义宗教观的片面和教条式的理解，意识到学术政治化对于学术发展的巨大危害。一些学者批判了“文革”时期极“左”的宗教政策和宗教理论，指出那是对马克思主义宗教观的歪曲；还有一些学者则采用理性的或学术的态度，重新开始实事求是和全面系统地研究马克思主义宗教观。在这种思想解放的背景下，学者可以凭自己的理性去理解马克思主义宗教观的这个或那个论断，也可以就不同的理解进行平等的、说理的论争，从而摆脱文化专制主义。

当时在这方面的一个重要例证，是宗教学术界围绕马克思关于“宗教是人民的鸦片”这一论断发生的学术论战（有人称之为“南北论争”）。一些学者认为，不能把马克思这句话理解为其主要观点，也不应理解为对宗教绝对的否定，因为只把宗教视为“鸦片”，只把鸦片视为毒品，容易导致把宗教界人士视为“毒品贩子”，把宗教信徒视为“吸毒犯”，从而得出应该消灭宗教的结论，而这正是过去在宗教问题上的极“左”做法的思想基础。这一派还认为，马克思在同一时期的其他很多论断，表明他是从同情信教群众的立场出发的，“鸦片”说并不全是否定意义，因为马克思之前不少宗教人士也曾用“鸦片”比喻宗教，而且当时的欧洲人把鸦片视为镇痛治病的良药，这同经过“鸦片战争”的中国人对之的厌恶态度是不一样的。而另一些学者则主张，马克思的确认为宗教具有“鸦片”似的精神麻醉作用，但精神鸦片与物质鸦片有本质区别，不能由此导出像消灭鸦片一样消灭宗教的政治结论，以前的极“左”做法是另有根源的。这一派还认为，鸦片当然也是镇痛剂，但其所以镇痛，正在于

具有麻醉功能，宗教固能麻醉信仰者的精神，也能镇痛，给信徒以精神安慰。在社会本身有缺陷，不能解决社会苦难的情况下，宗教给苦难的人民以精神上的镇痛或麻醉，是社会的需要，不能完全否定。这场论争的效果是积极的。因为尽管双方对马克思的一句话各有不同的理解和解释，但是都反对过去那种极左的理解，从而有助于宗教信仰自由政策的落实，有助于更加全面地理解宗教的社会功能。

这场论争也反映出，在 80 年代早期和中期，宗教学理论方面的探讨主要还是在马克思主义宗教观的范围内进行。但它已显示出宗教学术界的思想解放的成果，显示出宗教研究者对马克思主义宗教观更开放的认识程度。在这方面，论战的参与者吕大吉在后来所作的总结很有代表性：“马克思主义世界观和宗教观可以为我们的宗教研究提供认识论和方法论的指导。但是我们决不能把马克思主义这个观点或那个理论当成现成的结论或永恒不变的教条，更不能把马克思、恩格斯、列宁的个别论断当成证明的工具。……马克思主义应该是一个开放的系统，既要敢于随时抛弃已被实践证明为错误的东西，更要不断研究新的问题，吸收新的营养，使自身得到发展。……马克思、恩格斯、列宁并不曾建立一个完整的宗教学体系，他们的宗教理论并没有穷尽宗教问题的各个方面，也不是绝对真理。对待马克思主义的宗教理论，我们不能持宗教徒式的迷信态度，不能用经典作家的语录去代替对宗教的具体分析。”（《宗教学通论》，1989）

80 年代后期，宗教学界在“研究新的问题，吸收新的营养，使自身得到发展”方面有了长足的进步。这种发展受到了学术界“文化研究”热潮的影响，又在思想上集中表现为“宗教文化”思潮。

这种思潮以“宗教是文化”、“一个民族的宗教是构成其民族文化的重要内容”等等说法为代表。这些说法本身不是什么新的创见,但是在中国特有的社会环境下,这种观点突破了以往只把宗教与反动政治相联系,从而只作片面评价的观点,有助于使人从更广阔的角度去看待和评价宗教,因此对于进一步解放思想,推动宗教学研究的繁荣,发挥了非常巨大的作用。方立天在《中国佛教与传统文化》的“前言”中写道:“宗教现象是和人类的文化现象紧密联系着的。”吕大吉在《宗教学通论》的“导言”中也说:“宗教是人类历史上一种古老而又普遍的社会文化现象”。何光沪在“宗教与世界”丛书的“总序”中则说:“在构成世界上各种文明的物质生产、组织制度和思想观念三个层面中,宗教同第一个层面相互影响,同第二个层面相互影响又相互重叠,同第三个层面既相互重叠,而且在其中还往往居于深层和核心的地位。”这些说法以及这一领域众多著名学者以至宗教界著名领袖的类似说法,都强调要认识人类的文化现象,就必须研究宗教,这就大大提高了宗教学研究的重要性,使之受到了社会各界尤其是学术界和文化界更多的重视。

宗教是一种文化的观点还大大拓宽了宗教研究的范围,增添了宗教研究的角度。因为广义的文化不但包含文学、艺术、音乐等等,也包括哲学、科学、道德等等,而且还包括政治、经济、法律等等不同的领域,内容是无穷丰富,层次是千差万别的,而这一切都确实与宗教有着纷繁多样的关系,值得宗教学者去进行探究。于是从80年代后期到90年代,从不同角度不同领域介绍或论述各种宗教与各种文化之关系的通俗书籍、学术论著和翻译著作大量涌现,形成了前所未有的繁荣局面。举其大者,就有“宗教文化通

俗丛书”(包括《佛教文化面面观》、《基督教文化面面观》、《伊斯兰教文化面面观》、《道教文化面面观》)、王志远编的“宗教文化丛书”(包括各种宗教“文化百问”等),方立天的《中国佛教与传统文化》、葛兆光的《道教与中国文化》、丁光训、杨慧林等编的《基督教文化百科全书》、何光沪编的“宗教与世界”丛书(包括宗教与文学、宗教与政治、宗教与科学、宗教与哲学、宗教与文化等方面的译著多种)等等。世界宗教研究所的《世界宗教资料》杂志于1995年改名为《世界宗教文化》,以及《基督教文化评论》、《宗教文化》和《佛教文化》杂志的出现,也可算是这方面的鲜明表征。总之,正如吕大吉所说:“回顾1949年以来宗教学术研究走过的道路,大概可以这样说,没有一种理论或观念,像‘宗教即反动政治’那样束缚宗教学者的思想;也没有任何一种理论或观念,像‘宗教是文化’那样对宗教学者起了那么大的解放作用。”当然,也有学者对“宗教即文化”这一表述提出了异议,如何光沪在《中国社会科学院院报》上撰文提出,宗教虽然从有形方面看构成了文化形式之一,但从无形方面看则构成了文化的内在精神而非文化本身。尽管如此,该作者也充分肯定了这一思潮对推动中国当代宗教学发展所起的巨大的积极作用。

3. 近期宗教学研究概况 从80年代末到90年代中,中国宗教学研究取得了引人注目的成果。前曾提及,80年代以后,一些地方的社会科学院和大学先后开始招收宗教研究专业的研究生和本科生,这就对这一学科的综合理论性教材产生了需求。同时,随着宗教学研究的发展,一些学者也有意识地把基础性的理论建设列为自己的工作项目。1989年出版的陈麟书的《宗教学原理》,1989年出版的吕大吉主编的《宗教学通论》,以及

1992 年出版的罗竹风、陈泽民主编的《宗教学概论》可说是这方面的代表性成果。《宗教学原理》对宗教有神论进行了相当严厉的理论上和政治上的批判,对宗教现象的具体分析则相对薄弱。《宗教学概论》则主张采用客观的研究方法建立“科学的宗教学”,因此宗教信仰和无神论都不应进入宗教学理论。用西方宗教学术语来说,《宗教学原理》采用的是所谓“规范性方法”或“主观性态度”,《宗教学概论》采用的是所谓“描述性方法”或“客观性态度”。至于《宗教学通论》,则一方面主张对宗教本质作出分析判断,不排斥宗教哲学即规范性宗教学的地位,另一方面又主张对宗教现象作客观研究,吸收宗教心理学、宗教社会学、宗教现象学等描述性宗教学的长处。该书以全面理解的历史唯物主义为指导,吸收西方宗教学的一些成果,提出了“宗教四要素”之说,体系宏大,内容丰富,引起了宗教学术界的广泛重视,多次再版被作为研究生教材或重要参考书。另外,吕大吉很早就对马克思主义宗教观的历史和理论进行了系统研究,并把这种研究置于整个西方宗教学说的宏大历史背景之中来进行。这样扩大研究的成果,表现于 1994 年出版的《西方宗教学说史》。这部书以“启蒙宗教观”为线索,把上自古希腊哲学家,下迄 20 世纪早期宗教学家的极其纷繁的宗教思想素材贯串起来,形成一部“启蒙思想史”,自成一家之言,再次引起了学术界的重视。这一“论”——“史”为中国的综合性理论性的宗教学研究的发展作出了很大贡献。

在宗教学的理论研究方面,何光沪的工作也受到了广泛的重视。他的《多元化的上帝观》(1991)一书作为中国研究现代西方宗教哲学的第一部著作,第一次提出了宗教哲学的性质是“哲学与宗教学之根本性的分支学科”,又是“哲学与宗教学之非边缘的交叉

学科”,主题是“上帝观”,结构是由哲学基本问题与宗教根本问题相结合而成的双重结构,并在此框架内综述了 20 世纪西方思想家的宗教思想及其发展线索。他不但进行中国宗教与社会文化、西方宗教神学和宗教哲学等方面的研究和写作,而且重视译介西方重要著作;不但自己翻译了一些比较宗教学、宗教哲学、神学和宗教思想史等方面的著作,而且组织翻译出版“宗教与世界”丛书,其中包括宗教与文化以及宗教人类学、宗教心理学、宗教社会学和宗教现象等方面的著作多种,有助于中国宗教学研究扩展视野,开拓思路。在介绍西方宗教学方面,卓新平也是十分突出的一位,除研究基督教之外,其《世界宗教与宗教学》一书中有部分文章专门介绍西方宗教学。他还写了《西方宗教学研究导引》一书,分科介绍了宗教学各个分支学科概况以及相关的著作目录,属于国内第一次完备的介绍,对宗教学的研究真正具有“导引”功用。此外,张志刚在其“宗教文化学”的研究课题下,也大量评介了西方著名思想家的宗教理论。

4. 宗教学研究的问题与展望 随着 20 世纪的开始而产生的中国的宗教学研究,经过了特别艰难的凤凰涅槃一般的历程,终于走到了 21 世纪的门槛边上。我们可以从宗教学百年史得到关于外部环境的经验教训和主要结论,即:学术发展需要改革开放,需要解放思想,需要多元方法和宽松的环境,而相反的情况则造成学术的衰落,所以,对学术负有责任的学者应该尽力帮助形成宽容开放和保护异议权利的环境。但在得出这一结论之后,我们也该把注意力转向宗教学研究本身,反思一下它所存在的问题,以便努力创造更加繁荣的未来。大体而言,现在中国的宗教学研究至少存在以下问题:

①研究人才严重缺乏。90 年代以来,宗

教专业研究人才的培养人数以及研究生毕业后从事专业研究者的人数,相对于研究机构的增加来说是在下降,换言之,各研究机构、各大学 and 全社会从事这项学术研究的年轻人大大少于中年人(40~50岁),这就造成了所谓人才“青黄不接”现象。在研究人员年龄结构的“倒金字塔”,以及培养人才方面本科生、硕士生和博士生人数的又一个“倒金字塔”这两座“危塔”的威胁之下,宗教学研究前景堪忧。

②学科设置畸轻畸重。长期以来我国的宗教学研究一直偏向“史学”,更由于研究人员素质参差不齐,以致某些宗教史方面的著作只满足于材料的铺排和故事的重述。这种偏向还造成了两个方面的不平衡,一是宗教学某些分支学科尚属“空白”却无人填补(如宗教心理学和宗教现象学);二是对当代的宗教状况和现实的宗教问题研究乏力,形成“厚古薄今”的局面。

③协调配合极其不够。人才培养和研究课题都缺少合理安排,过于随意,相互之间缺少协调配合。这种情况由于研究信息的缺乏和交流合作的困难而更加严重。

当然,这些问题也不是仅靠宗教学界自身就能解决的,其中一些涉及招生制度与人事制度甚至涉及资金投入和物质条件等问题。然而,有一些问题是可以从宗教学界自身转变观念来开始解决的,例如针对第(2)个问题,显然应该树立这样的观念:尽量投入人力,扩大研究领域,了解世界上已有的分支学科和研究方法,以开放的态度吸取有用的东西,来对我国现实的宗教问题作出回答,这应该成为包括宗教史学在内的宗教各项研究的方向。

在中国社会继续走向改革开放的前提下,只要宗教学界和关心中国宗教学研究的各界人士吸取教训,努力不懈,在20世纪饱

经磨难又奇迹般复苏的中国宗教学研究,一定会迎来繁荣发展的21世纪!

参考文献

本条在写作中参考了吕大吉在《中国现代学术史》中所写的“宗教学篇”原稿,谨此说明并致谢。

吕大吉主编:《宗教学通论》,北京:中国社会科学出版社,1989。

吕大吉:《西方宗教学说史》,北京:中国社会科学出版社,1994。

罗竹风主编:《宗教学概论》,上海:华东师范大学出版社,1991。

罗竹风主编:《人·社会·宗教》,上海:上海社会科学院出版社,1995。

(何光沪)

宗教学理论研究 (Theoretical Studies of Religion)

中国的宗教学理论研究始于20世纪初,当时受西方宗教学影响,中国学界开始译介西方的宗教理论,并对宗教的一些基本问题展开讨论、提出中国学者的独特见解。宗教学的思想理论研究在中国大体经历了三个阶段。第一个阶段从20世纪初至1949年,这一阶段推出了一批关涉宗教基本认识和理论,探讨某些专题的重要译、著,包括简又文编《新宗教观》、汪秉刚著《宗教大纲》、张钦士编《国内近十年来之宗教思潮》、谢颂羔著《宗教学ABC》、钱亦石著《通俗宗教论》、刘剑横著《唯物的宗教观》、蔡任渔著《几个宗教问题》、虚心述、著《五教通论》和《宗教通论》、徐宗泽著《宗教研究概论》、陈金镛著《中国的宗教观》、大同著《宗教学》,以及翻译出版安岛健的《宗教问答》、库克的《宗教基础》、艾香德的《宗教概论》、恩格斯的《宗教、哲学、社会主义》、佐野学的《唯物论与宗教》、斯特班诺夫的《宗教信仰发展大纲》、费尔巴哈的《宗教本质讲演录》、莱

沃尼安(L. Levonian)的《什么是宗教》、赫克(Julius F. Hecker)的《现代宗教论》和威杰里(Alban Widgery)的《宗教与近代思想》等。第二个阶段从1949年至1976年,这一阶段代表着中国学术界对宗教学理论认识的重新开始,其在港澳台的研究反映出20世纪上半叶宗教研究传统的历史延续及学术惯性,而在内地的这种讨论则基本上围绕政治和意识形态之认识来展开。因此,这一时期的学术成果不多,涉及宗教学理论的仅有牙含章著《无神论和宗教问题》,以及译著休谟的《自然宗教对话录》和安什林的《宗教的起源》等少量著述出版。第三个阶段从1977年至2000年,这一阶段乃中国的宗教学理论研究重新活跃和繁荣的时期,不仅产生了一大批宗教学理论专著和论文,而且涌现出新一代研究宗教学理论的学者。这些学者对宗教的本质、定义、起源、历史发展演变、社会功能及意义等进行了深入的探讨,对宗教与社会、民族、文化、道德、政治、经济及法律等关系展开了系统的研究。代表性著作包括陈麟书编著《宗教学原理》、吕鸿儒等著《宗教的奥秘》、吕大吉主编《宗教学通论》、罗竹风主编《宗教学概论》、卓新平著《世界宗教与宗教学》、罗竹风主编《人·社会·宗教》、张志刚著《走向神圣——现代宗教学的问题与方法》、陈麟书主编《宗教观的历史、理论、现实》、牙含章著《民族问题与宗教问题》、罗竹风主编《中国社会主义时期的宗教问题》、吕大吉著《人道与神道:宗教伦理学导论》、米寿江著《当代视角下的宗教》、顾伟康著《宗教协调论:中国宗教的过去、现在和未来》、萧志恬著《当代中国宗教问题思考》、戴康生等著《社会主义与中国宗教》、龙敬儒著《宗教法律制度初探》、张声作主编《宗教与民族》和赤耐等编《当代中国的宗教工作》(上、下)等。

在宗教学的理论探讨中,中国学者就一些基本问题展开了讨论和争辩。其中第一阶段曾围绕中国古代有无“宗教”、儒教是否为宗教、宗教的意义及与中国社会的关系等问题而形成讨论的热点,其关注和争议仍延续至今。“宗教”一词从中国文化传统来看乃由“宗”“教”二字合并而成,使用最早见于佛教术语。佛教所言“宗教”本指崇奉佛陀及其弟子的教诲,“教”指佛陀所说、“宗”指佛陀弟子所传,此后才衍为宗教乃人生的宗旨、社会的教化之说。现代意义上的“宗教”专称则是根据日语意译西文“religion”而成,至于中国有无这种形态的“宗教”存在,19、20世纪之交的中国学术界曾有过广泛的讨论。清末民初的历史学家夏曾佑在其《中国古代史》中将中国古代的各种有神论观念、原始信仰、民间崇拜和宗教存在统称为“中国古代的宗教”,而同时代的思想家梁启超则在其《中国古代学术思想变迁史》中针锋相对,宣称中国“有特异于他国者一事,曰无宗教是也”。他将佛教视为外来宗教,并提出“儒教非教说”,以论证其中国古代无宗教的见解。此后,梁漱溟亦强调“中国无宗教”,认为中国人乃是世界上惟一对宗教兴趣不大的民族,即所谓一种“非宗教的民族”。他强调儒家乃属“世间法”,其立脚点是“人”,故与求佛、出世的佛教本质有别。“五四”运动之后,中国学术界曾兴起“非基督教”和“非宗教”运动,蔡元培为此曾提出“以美育代宗教”之说,但简又文等人则从理论上对宗教加以肯定性阐述。这些学术交锋和回应,形成了中国宗教学理论研讨的第一次高潮。第二阶段曾围绕有神论、宗教、迷信三者之间的关系和区别展开了争论。1959年至1964年,牙含章发表的一些文章引起了游骧、刘俊望等人的回应,由此产生了“宗教是否为迷信”,以及“马列主义宗教观”与

“资产阶级宗教学”区别何在的讨论。此后牙含章将其参与讨论的文章结集出版,题为《无神论和宗教问题》。第三阶段的宗教学理论研讨最为活跃,学者们曾围绕“宗教与鸦片”、“宗教的定义”、“儒教是否为宗教”、“宗教文化”之理解和如何引导宗教与社会主义社会相适应等问题展开论争。针对“宗教是否为鸦片”,中国学术界在80年代早期和中期曾展开了一场所谓“南北论争”,深化了对马克思关于“宗教是人民的鸦片”之论断的理解。这一时期的重要论文包括赵复三《究竟怎样认识宗教的本质》(1986)、江平《认真学习马克思主义的宗教论和党的宗教政策》(1986)、吕大吉《关于宗教本质问题的思考》(1987)、俞朝卿《再论宗教的本质和社会作用》(1987)等。在“宗教”定义上,吕大吉提出了宗教的“观念”、“体验”、“行为”、“组织与制度”四要素说,并在《宗教是什么?——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构》一文中将“宗教”定义为“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”。这一定义亦引起人们的广泛讨论。针对中国学术界流行的“儒教非教说”,任继愈于70年代末率先提出“儒教是教说”。此后,李申等人支持此说,并系统开展了中国儒教研究。而另一些学者则持不同意见,或提出对中国传统宗教的其他说法。其中较有影响的有牟钟鉴关于中国“宗法性传统宗教”之说,他认为中国宗教与西方相比有“宗法性强烈、皇权支配教权、多样性与包容性、注重宗教社会道德功能的人本主义精神”这四个特点。对“宗教是文化”之理解在学术研究上形成了独特的“宗教文化”思潮,并发展出一种全新的宗教文化学。而在宗教与社会主义社会相适应、相协调的讨论

中,戴康生、彭耀等人分析了宗教的正、负功能,提出了在政治、物质和精神文明、文化学术,以及对外交往五个方面宗教与社会主义社会的适应和协调,冯今源则对宗教道德在这种适应和协调中的意义进行了系统阐述。

参考文献

- 吕大吉:《宗教是什么?——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构》,《世界宗教研究》,1998年第2期。
- 卓新平:《世界宗教与宗教学》,北京:社会科学文献出版社,1992。
- 牟钟鉴:《中国宗教与文化》,成都:巴蜀书社,1989。
- 戴康生、彭耀:《社会主义与中国宗教》,南昌:江西人民出版社,1996。
- 冯今源:《宗教道德与社会主义精神文明建设》,《世界宗教研究》,1997年第1期。

(卓新平)

西方宗教学研究 (Researches on the Religious Studies in the West)

宗教学作为一门独立、系统的学科始于西方,因此,中国宗教学的创立和深入发展与译介、研究西方宗教学的过程密切相关。20世纪初,中国学术界对西方宗教学的研究以翻译、介绍为主,尤其注重对宗教百科全书、辞典的翻译。这种译介通常集中在宗教史学、比较宗教学、宗教哲学、宗教社会学和宗教心理学等分支学科,宏观综论性著述不多。在1949年之前,这种辞书类翻译包括上海广学会所译海丁(James Hastings)主编的《伦理宗教百科全书》、谷云皆所译阿伦(C. W. Allan)著《宗教名辞汇解》等;宗教史学的译著包括译绍原译、穆尔(G. F. Moore)著《宗教的出生与成长》,铁铮译、加藤玄智著《世界宗教史》,罗大维译、

内山正如著《万国宗教志》等；比较宗教学的译著包括严既澄译、杰邦斯(F. B. Jebons)著《比较宗教学》，韩汝霖译、英格利斯(J. W. Inglis)著《宗教比较学》，萧师毅等译、施密特著《比较宗教史》等；宗教哲学的译著包括殷佩斯译、马修斯(W. R. Matthews)著《宗教哲学引论》，谢扶雅译、罗伊斯(Josiah Royce)著《宗教哲学》等；宗教社会学方面翻译出版了杜尔凯姆的《社会分工论》和《社会学方法论》等著作，而宗教心理学领域的译著除唐钺所译詹姆士名著《宗教经验之种种》之外，还有谢颂羔译《宗教心理学》、郭中一校订《青春期之宗教心理学》、陈坚节译《信仰心理》和刘美丽等译《精神病宗教治疗法》等著作。

1949至1976年，中国学术界对西方宗教学研究除少量著、译外基本上中断。这一研究自1977年以来得以复兴，并深入到西方宗教学各分支学科的系统研究，其范围从上述学科进而扩大到宗教现象学、宗教人类学、宗教地理学、宗教生态学等领域。与此同时，对西方宗教学的历史、方法和体系之全貌加以宏观综论的著作亦不断推出，使人们对西方宗教学自身的特征及其在西方学术思想历史中的地位和意义获得一种总体性把握。这种对西方宗教学的综论性著作大体可分为历史和体系之探，其中对西方宗教学寻根溯源的代表性著作作为吕大吉所著《西方宗教学说史》，对西方宗教学学科历史的研究著作则包括吕大吉等人所译的夏普著《比较宗教学史》，而在西方宗教学体系之探上的重要成果则包括卓新平著《西方宗教学研究导引》、陈荣富著《比较宗教学》和张志刚著《走向神圣——现代宗教学的问题与方法》等。在这些著述中，学者们根据西方宗教学中“规范性方法”与“描述性方法”、“主观性态度”与“客观性态度”、“价值判断”与

“中止判断”之对比而提出西方宗教学包括广义宗教学和狭义宗教学之说，并由此对西方宗教学学科涵盖面的特点及其发展变化进行了系统分析研究。

参考文献

吕大吉：《西方宗教学说史》，北京，中国社会科学出版社，1994。

卓新平：《西方宗教学研究导引》，北京，中国社会科学出版社，1990。

陈荣富：《比较宗教学》，北京，世界知识出版社，1993。

罗竹风主编：《人·社会·宗教》，上海社会科学院出版社，1995。

张志刚：《走向神圣——现代宗教学的问题与方法》，北京，人民出版社，1995。

(卓新平)

宗教史研究 (Studies of History of Religions)

各宗教历史的研究在中国宗教界和学术界有着悠久的传统，但作为现代宗教学意义上的宗教史研究或宗教史学则始于20世纪的上半叶。著名学者陈垣、陈寅恪和汤用彤等人为宗教史研究做出了开创性贡献。他们在各宗教专史、断代史研究上著述甚丰、卓有成就。此外，任继愈、侯外庐、方豪、吕澂、罗竹风、赵复三、郑建业、江文汉、徐怀启、朱谦之、陈泽民、王森、郭朋、方立天、石峻、严北溟、印顺、傅勤家、陈国符、王明、卿希泰、马坚、白寿彝、潘光旦、黄心川等学者在各宗教历史的研究上亦多有建树，从而使中国宗教史研究领域成果最丰、蔚为大观。

宗教史研究的一个主要方面则是不分教别的、综合性的宗教史探讨。在1949年之前，这一方面的研究成果值得一提的有宋佩韦编《东汉宗教史》、王治心编《中国宗教思想史

大纲》、吴盛德和陈增辉编《宗教史料编目》等。1977年以来,宗教通史或综合性宗教史研究成果包括译著克雷维列夫的《宗教史》、托卡列夫的《世界各民族历史上的宗教》和贾吉所编《世界十大宗教》,中国学者自己撰写的专著则包括黄心川等著《世界三大宗教》、陈麟书等著《世界七大宗教》、于可主编《世界三大宗教及其源流》、黄心川主编《世界十大宗教》、罗竹凤和陈泽民主编《宗教通史简编》、王友三主编《中国宗教史》、阮仁泽和高振农主编《上海宗教史》、史仲文和胡晓林主编《新编中国宗教史》,以及牟钟鉴著《中国宗教通史》等。总体来看,中国宗教通史的研究已取得重大突破,而世界宗教通史的研究则尚待进一步发展。

参考文献

黄心川主编:《世界十大宗教》,北京:东方出版社,1988。

罗竹凤主编:《宗教通史简编》,上海:华东师范大学出版社,1990。

牟钟鉴:《中国宗教通史》,北京:社会科学文献出版社,1998。

(卓新平)

宗教社会学研究 (Studies of Sociology of Religion)

宗教社会学是宗教学与社会学交叉的分支边缘学科,研究的主要对象是作为人的社会行为的核心,宗教与整个社会的相互关系,宗教的社会功能;其特征是科学性、客观性、经验性;其研究方法是:跨文化研究法、历史分析法、调查、问卷分析、参与观察等。宗教社会学是一门在西方产生与发展起来的社会科学,其历史至今只有100年。宗教社会学的鼻祖当推德国社会学家马克斯·韦伯与法国社会学家艾米尔·杜尔凯姆,然而就该

学科的思想渊源而言,远则可追溯到古希腊哲学留下的关于社会、国家等领域的思想遗产,近可联系到社会学创始人孔德的动力与静力社会学和斯宾塞的社会有机论等思想的影响。一百年来,宗教社会学的发展大致遵循韦伯关于宗教与社会发展关系的理论和杜尔凯姆关于宗教与社会整合关系的理论这两个方向,先后形成了功能主义、进化论、冲突论、现象学学派、互动论等流派;在研究方向上经历了从重理论到重应用再到理论又再到应用等四个基本阶段;在研究范围上从主要宗教的功能研究,拓展到宗教与各种社会意识形态、宗教与社会生活、宗教组织、宗教运动等方面的研究。

宗教社会学在中国才起步不久,是改革开放后才逐步引进的一个新兴学科。中国的宗教社会学历史虽短,但前进的步伐却是快速的。回顾一下中国宗教社会学发展的短短历程,我们大致可以把它分成三个阶段。

第一阶段:改革开放初期,即80年代初期。当时,宗教研究领域曾围绕马克思关于“宗教是人民的鸦片”的论断进行了所谓的“南北论争”(参见“宗教学研究”)。这次学术论战尽管带有当时的环境烙印,但却为全面理解宗教的社会功能,为宗教在社会主义时期存在的必然性的深入讨论,进而为中国宗教社会学的建设作了某些思想准备。

1982年,郑也夫在硕士论文《评杜尔凯姆和韦伯的宗教社会学》一文中比较了韦伯与杜尔凯姆的宗教社会学方法,指出韦伯遵循的是孔德的动力社会学路线,因而认为宗教是经济伦理和社会变革的决定力量,杜尔凯姆走的则是孔德静力社会学的路线,因而把宗教视为维系社会的力量,肯定了二者对此学科的巨大影响。此文乃首次把宗教社会学介绍给中国学界的开拓性论文。

这个时期的特点是,宗教社会学作为一

门专门的社会科学,在中国还未出现,此学科的性质、对象、方法以及基本理论等还鲜为人知。然而,宗教学术界对宗教功能等方面的研究,已涉入宗教社会学的范畴。

第二阶段:80年代中期到90年代初期,这是中国宗教社会学的介绍时期。随着改革开放的深入,宗教研究日益活跃。对于宗教社会学这一门外来学科来说,引进他山之石已是当务之急。尽管在新中国成立之前,尤其在20~40年代,一些涉及宗教的西方社会学名著已经有中译本,例如杜尔凯姆的《社会分工论》、《社会学方法论》,马林诺夫斯基的《巫术、科学、宗教和神话》等;还有一些涉及到宗教社会学范畴的译著如许无愁译的《基督教社会学概论》、薄玉珍译《家庭宗教》等;但是宗教社会学方面的经典著作,则是在这个时期才开始大量翻译的,其中有韦伯的名著《新教伦理与资本主义精神》、《儒教和道教》、《韦伯社会学文选》,彼得·贝格尔的名著《神圣的帷幕——宗教社会学理论之要素》和《天使的传言——现代社会与超自然的再发现》,以及托马斯·奥戴的《宗教社会学》,约翰斯通的《社会中的宗教》,以及前苏联亚布洛柯夫的《宗教社会学》等等。除了成本著作之外,涉及宗教社会学的译文也时有刊出,如《宗教与社会——功能理论述评》、《宗教现象的社会学研究》、《宗教和认识论——杜尔凯姆的宗教理论》、《宗教社会学和社会实践》、《波兰的宗教社会学研究》、《德意志联邦共和国的宗教社会学》、《美国的国民宗教》等。与此同时,介绍宗教社会学的基本理论、流派和评述各宗教社会学家的文章纷纷问世,如高师宁撰写的《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》、《当代宗教社会学的发展》、《贝格尔的宗教社会学》等文。一些介绍西方宗教学研究方面的著作,也

比较详细地介绍了宗教社会学,如卓新平的《西方宗教学研究导引》。此书的“宗教社会学”一章罗列了百余种西方宗教社会学历年来的主要著作,尽管这些著作大多都未译成中文,但是它对于有心于宗教社会学的研究者查阅甚至翻译提供了方便;又如苏国勋撰写的《理性化及其限制——韦伯思想引论》一书详细地研究了韦伯宗教社会学思想的方方面面,这在中国尚属首次。

除了上述成果之外,1985年,中国社会科学院研究生院招收的宗教学系的研究生中也有人开始以宗教社会学为专业,其他高等院校如四川大学等,也招收了宗教社会学专业的硕士研究生;同年,国家社会科学基金首次向全国学术界“招标”宗教社会学方面的研究项目。这些事实表明,宗教社会学作为一门正式的社会科学得到了学界的重视。

这一时期的特点大约可以从两个方面来看。首先是由翻译带来的学科资料的建设开始起步,其次是对中国社会主义时期的宗教问题提出了许多与以往完全不同的看法。如果说80年代初期的“南北论争”还只限于少数学者在马克思主义宗教观方面进行纯理论的讨论的话,这一时期的这类论文则注重从理论上论证社会主义时期宗教存在的必然性,从实践上分析过去几十年在执行宗教信仰自由政策方面的教训与经验,绝大多数文章比较客观地评价了社会主义时期宗教的正负功能。这一时期也有一些不足之处,比如由于没有一支稳定的翻译队伍,因而翻译的著作和论文数量有限,质量上也存在一些问题;同时译著与译文也多属于该学科早期的东西或60年代的成果,未能搜集到国外研究的最新动向,因而研究课题比较随意和陈旧。

第三阶段:1992年以后。这一时期可以说是中国宗教社会学的开创时期,在此时期,出现了四川大学宗教研究所和四川大学哲学

系社会学研究室完成社会科学基金的最终成果——由陈麟书和袁亚愚主编的《宗教社会学通论》。它以能搜集到的国内外已出版的资料为基础，全面地介绍了宗教社会学领域内的各项主题，填补了中国宗教社会学领域没有自己成体系的专著的空白（其他某一方面的论著，在20年代到40年代之间也有过几本，如胡山源和应元道的《宗教与家庭生活》、潘光旦的《宗教与优生》、陈海星的《建设佛化家庭》等）。它的问世使国人对该学科的了解更全面更系统。

在《宗教社会学通论》出版的同时，国家社会科学基金又一次向全国社会科学界招标“宗教社会学”的研究项目，此次由中国社会科学院世界宗教研究所戴康生、彭耀领衔组织该课题的研究。经过戴康生、高师宁、王震宇、彭耀、李成栋、王志跃等几位学者近四年的通力合作，此项目的最终成果《宗教社会学》一书已完成（待出版）。此书的最大特点在于，试图努力用宗教社会学基本理论来分析一般的宗教以及中国宗教的功能、组织、教徒心理，包括中国宗教的社会特征。无疑，这是为建设中国自己的宗教社会学迈出的可喜的一步。

这两部专著界定了宗教社会学的性质，论述了其研究的主要对象，描述了其特征，介绍了其研究的基本方法。

如果说前一个阶段关于宗教与社会主义关系的论文还局限于论证社会主义时期宗教存在的必然性和宗教的某些内容与社会主义精神文明相适应的话，那么，这一时期关于这方面的观点有一个很大的突破，许多文章都提出了关于宗教与社会主义社会相协调相适应的问题。这类观点认为，相协调的条件有两个方面：第一，宗教自身的调节和再生机制，即宗教随着社会发展变化而发生某种与社会相适应的变化的机制；第二，我国的

宗教信仰自由政策通过宪法和各种法规以法律形式加以确立后，具有长期性和稳定性。相协调表现在几个方面：政治方面，宗教界拥护新时期党的基本路线，支持改革开放，积极参与社会主义建设；社会主义物质文明方面，宗教界的广大信众始终是社会主义经济建设的一支力量；社会主义精神文明方面，宗教道德在客观上可以适应社会主义社会的要求；在文化事业与宗教学术研究方面，宗教界人士利用其专长和某些优势，使宗教学术研究具有多种角度、多种层面，宗教界长期以来对宗教文化遗产和文物进行保护与抢救，对宗教经典进行收集、整理和研究，是发展社会主义文化事业的一支生力军；在对外友好往来，促进世界和平事业方面，宗教界作出了积极的贡献。关于宗教在社会主义时期的功能，这类观点还强调了宗教的心理调适、社会整合、认同、交往及文化功能，强调不能完全从政治和意识形态方面来讨论此问题。

除了理论上的探讨之外，一些学者走出了书斋，深入基层进行社会调查，写出了具有第一手资料价值的报告和论文。例如中国社会科学院世界宗教研究所关于几个地区的改革开放与宗教之关系的报告、上海社会科学院宗教研究所对上海市解放以来的基督教发展情况的调查研究报告等等。此方面的成果还有由罗竹风、阮仁泽、肖志恬主编的《中国社会主义时期的宗教问题》，戴康生与彭耀合著的《社会主义与中国宗教》、肖志恬所著的《当代中国宗教问题的思考》等等。

此外，这个阶段的研究已经关注到了世界宗教状况中的两个日益引人注目而又相互关联的现象——世俗化问题与新兴宗教的问题。如高师宁的《关于世俗化问题》一文详细地介绍了西方宗教社会学界关于世俗化的定义和世俗化的起源，阐述了社会与宗教两

个层面中的世俗化表现以及世俗化与新兴宗教的关系；郎友兴的《世俗化及其倾向性》一文着重指出了世俗化过程的诸种社会特征与倾向性：信仰的危机，科学主义与实证主义、人本主义、决定论、多元论等。1996年，国家社会科学基金为“新兴宗教”设立了一项研究课题。承担此课题者有中国社会科学院世界宗教研究所的科研人员戴康生、何光沪、高师宁、段琦、何劲松、张新鹰、柳雪峰等，此课题除尽可能完整地介绍19世纪中叶以后在世界范围内出现的各大新兴宗教之外，还力图对新兴宗教作出界定，分析新兴宗教的特征与类型，探究现代化与新兴宗教的关系，此外还对近年来出现的震惊世界的几大邪教事件进行研究；上海宗教研究所也设课题研究新兴宗教，其研究方向主要是中国国内的新兴宗教动向。对新兴宗教的研究，是中国的宗教社会学与国际宗教社会学界目前的研究领域相接轨的一大步。

1996年，上海辞书出版社将原《宗教辞典》扩充为《宗教大辞典》，增补了宗教学这一大部分，其中宗教社会学方面的词条大约近50条，全部由高师宁撰写。其中除了此学科的一般知识和术语之外，还有国外著名宗教社会家及其经典著作、宗教社会学国际组织与刊物等的介绍。这是宗教社会学学科的完整内容第一次在中国工具书中出现。

此时期的主要特点是立足本国的宗教社会学建设，关注世界宗教的新现象和新走向，开始了较全面投入的宗教社会学研究。关于社会主义时期的宗教问题研究，不仅从理论上提出了“相协调”的论点，而且转向了实际的考察与分析。参加宗教与社会主义关系之讨论的队伍不仅有专业的宗教学研究机构，而且有从事宗教具体工作的干部。

现在，全国许多综合性大学成立了宗教学系、宗教学教研室或宗教文化研究中心。然

而，对于宗教学理论和宗教学各分支学科的系统教授和研究，远远赶不上对各大宗教与文化的教授与研究。尽管问题的解决非一朝一夕所能完成，但是，中国的宗教社会学研究需要专业人才，需要专业教材，需要有更多的可以走出书斋进行调查的资金和人员条件，这已经是这门年轻的学科面临的重大难题了。

参考文献

陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，成都：四川大学出版社，1992。

陈麟书主编：《宗教观的历史·理论·现实》，成都：四川大学出版社，1996。

罗竹风主编：《中国社会主义时期的宗教问题》，上海社会科学院出版社，1987。

（高师宁）

宗教哲学研究 (Studies of Philosophy of Religion)

宗教哲学是宗教学理论探究的一个重要方面，为中国学者所重视。由于宗教哲学涉及对宗教的本质界说和价值判断，各种具体宗教之哲学则包含其信仰前提，因而在西方宗教学体系中不被狭义宗教学所涵盖。中国的宗教哲学研究分为具体的宗教哲学研究，即各宗教哲学研究、专题宗教哲学研究和综合性宗教哲学研究这三个方面。

各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、犹太哲学，以及印度宗教哲学或精神哲学的研究。佛教哲学的研究成果包括张绶译、小野清著《佛教哲学》（1925）、严北溟著《中国佛教哲学简史》（1985）和方立天著《佛教哲学》（1986）等；道教哲学研究的成果以卿希泰的有关论著和卢国龙的专著《道教哲学》最为突出；基督教哲学的研究成果颇多，包括赵

紫宸著《基督教哲学》(1926)、尹大贻著《基督教哲学》(1988)、傅乐安著《托马斯·阿奎那基督教哲学》(1990)、唐逸著《西方文化与中世纪神哲学思想》(1992)、张志刚著《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》(1993)和赵敦华著《基督教哲学1500年》(1994)等;伊斯兰教哲学的研究成果则有马坚译《回教哲学》(1934)、《回教哲学史》(1944)和《伊斯兰哲学史》(1958)、蔡德贵著《阿拉伯哲学史》(1992)、陈中耀译《伊斯兰哲学史》(1992)、秦惠彬著《伊斯兰教哲学百问》(1994)、沙宗平著《伊斯兰哲学》(1995)、李振中、王家瑛主编《阿拉伯哲学史》(1995),以及张文健等译《阿拉伯哲学》等。犹太哲学研究在中国刚刚起步,尚无中国学者的研究专著问世,值得一提的译著有赵立行等译《犹太的思想》等。印度宗教哲学研究一方面以徐梵澄所译《五十奥义书》、《神圣人生论》等为代表,另一方面则体现在中国学者对印度哲学的系统研究之中,主要著作有汤用彤的《印度哲学史略》、黄心川的《印度哲学史》和《印度近现代哲学》,以及姚卫群的《印度宗教哲学百问》等。

专题宗教哲学研究以个案研究为主,涉及某一主题或人物,其研究成果包括刘文英著《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》、谢地坤著《费希特的宗教哲学》、王志成研究约翰·希克的专著《解释与拯救——宗教多元哲学论》、赵林著《黑格尔的宗教哲学》,以及张志刚著《理性的彷徨——现代西方宗教哲学理性观比较》等。

综合性宗教哲学研究包括宗教本质、价值、意义、神性、神启、灵性、永恒、超越、宗教真理及语言等基本问题的梳理和宗教哲学体系的构建等方面。中国学者的综合性宗

教哲学研究乃著、译并重,颇有影响的著作包括谢扶雅著《宗教哲学》和其翻译的罗伊斯著《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》、吴宗文译《宗教哲学》、何光沪译《宗教哲学》及其专著《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》,以及刘小枫主编的《20世纪西方宗教哲学文选》等。

参考文献

方立天:《佛教哲学》,北京:中国人民大学出版社,1986。

卢国龙:《道教哲学》,北京:华夏出版社,1997。

秦惠彬:《伊斯兰教哲学百问》,北京:今日中国出版社,1994。

赵敦华:《基督教哲学1500年》,北京:人民出版社,1994。

何光沪:《多元化的上帝观——20世纪西方宗教哲学概览》,贵阳:贵州人民出版社,1991。

(卓新平)

宗教心理学研究 (Studies of Psychology of Religion)

宗教心理学是宗教学体系中的一门分支学科,研究信仰者的心理活动,运用心理学方法分析宗教现象,探讨宗教起源和发展的心理根源。具有跨学科的特性,受到宗教学、心理学、哲学、社会学及现象学研究方法和成果的影响,已经出现了多元化的趋势。

宗教心理学19世纪末20世纪初兴起于西方。首先开展这方面研究的是一批美国学者,他们运用实证主义的观点和方法,着重研究个人的宗教经验和宗教意识。后来欧洲的一些学者,运用精神分析方法从内心深层的潜意识的角度研究宗教现象。40年代后,西方学者偏重于从人格心理学或社会心理学角度,分别研究“个体”和“群体”的宗教

心理。经众多学者近一个世纪的研究,先后有不少论著问世。

我国宗教心理学研究同宗教学其它分支学科一样,在很长一段时期里研究甚少,至今尚未有系统的学术研究成果问世。50年代以前有学者开始将西方的研究成果介绍到中国,部分神学院开设了宗教心理学讲座。1920年心理学家陈大齐撰写的《迷信与心理》一书和30年代谢扶雅著的《宗教意识》一书都曾论及宗教心理学问题。1937年夔德义在神学院多年授课基础上撰写了《宗教心理学》,简要地介绍了30年代前后西方各学术流派的观点和研究方法。1947年唐钺翻译出版了威廉·詹姆士的《宗教经验种种》一书,将美国实证主义研究成果介绍到中国。此后,在相当长的时间里几乎无人涉足这一领域。自80年代以来,宗教心理学开始得到宗教学者们的注意。1981年出版的任继愈主编的《中国佛教史》第一卷,开始从心理学角度研究佛教的“禅定”。1989年出版的吕大吉主编的《宗教学通论》专辟一章论述宗教感情及体验。他还在《西方宗教学说史》一书中,概述了西方宗教心理学的先驱人物及其主要学说。世谨写的《宗教心理学》一书对西方心理学说作了简要介绍。此外还有《荣格心理学入门》及几部《宗教心理学》译著,分别介绍了国外学者的研究成果。

参考文献

夔德义:《宗教心理学》,上海书店,1990。

世谨:《宗教心理学》,北京:知识出版社,1989。

(杨淑荣)

宗教人类学研究 (Studies of Anthropology of Religion)

在人类学所包含的体质人类学和文化人类学二大分支中,宗教人类学属于后者。它

与文化人类学(在有些国家中称为社会人类学)的共同点在于将关注的焦点集中于人类文化事项的起源和发展脉络方面,所不同的在于它聚焦于宗教这种特殊的文化形态。

宗教人类学虽然着眼于宗教的纵向方面(即有关宗教起源和发展的脉络),但在宗教学的理论构架中,它不是定位于将主要精力放在通史、断代史、国别史、教派史的宗教史学领域,而是属于比较宗教学的范畴。它所涉及的范围,不是局限于某个国家或某个时代,而是以一些基本的范畴为主干,对宗教这种历史悠久、特殊而又复杂的社会文化现象的起源与发展,展开全面的探索与分析。

中国学术界在本世纪初就开始涉足宗教人类学了。但在那时,主要精力放在了译著方面,如李安宅将马林诺夫斯基的《巫术、科学与宗教》和《原始人心理与神话》翻译成中文,并合为一册,冠以《巫术科学宗教与神话》出版。费孝通翻译了马林诺夫斯基的《文化论》与弗思的《人文类型》一书。当然,新的思想观念的引入,必然刺激中国学者在自己的著述方面有所突破,岑家梧的《图腾艺术史》就是一例。然而这些理论建树在时间上未能持久,在数量上屈指可数,在意识上尚未形成自觉。所谓尚未形成自觉,是指那时的著述和翻译基本上立足于文化人类学的领域,而非自觉地从事宗教人类学的理论建设。

自80年代开始,一批涉及宗教人类学的国外名著得以翻译出版,主要有:泰勒的《原始文化》与《人类学》,弗雷泽的《金枝》,缪勒的《宗教的起源与发展》,莫利斯的《宗教人类学》,拉德克利夫-布朗的《社会人类学方法》,马雷特的《心理学与民俗学》,怀特的《文化的科学》,霍贝尔的《原始人的法》,吉田祯吾的《宗教人类学》,结集宗教人类学论著精要的《20世纪西方宗教

人类学文选》，以及墨菲的《文化与社会人类学引论》和列维—施特劳斯的《结构人类学》等等。中国学者在这一阶段对宗教人类学领域的涉足，立足于不同的学科，但相对集中于民族学、社会学、民俗学和宗教学。如朱狄的《原始文化研究》，赵国华的《生殖崇拜文化论》，何星亮的《中国图腾文化》，张紫晨的《中国巫术》，任聘的《中国民间禁忌》，傅道彬的《中国生殖崇拜文化论》，邓敏文的《神判论》，金泽的《宗教禁忌研究》等。尽管此类著述较多且研究了宗教人类学体系中的某些具体课题，但尚未有较系统的、概论性的、具有中国特色的宗教人类学著作问世，这一情况反映了中国的宗教人类学尚未形成独立学科的现状。

参考文献

朱狄：《原始文化研究》，北京：三联书店，1988。

赵国华：《生殖崇拜文化论》，北京：中国社会科学出版社，1990。

何星亮：《中国图腾文化》，北京：中国社会科学出版社，1992。

金泽：《宗教禁忌研究》，北京：社会科学文献出版社，1996。

（金泽）

原始宗教研究 (Studies of Primitive Religions)

原始宗教研究在宗教学领域中属于宗教人类学的范围，亦与宗教民俗学密切相关。但这一研究的意义及涵盖远不限于宗教学领域，而触及考古学、历史学、民族学、艺术史等学科。中国学术界的原始宗教研究一方面指对世界范围的原始宗教展开探讨，由于资料搜集及实地调查的机会、条件之限，这一研究主要为对国外研究著作和成果的翻译、介绍。另一方面，中国学者原始宗教研

究的重点乃对中国原始宗教展开系统、深入的探究。中国作为人类发祥地之一，各民族的先祖都有其最初的原始性宗教信仰，而且有一些民族至20世纪50年代时仍停留在原始社会，从而为中国学者的原始文化和原始宗教研究提供了“活化石”。

中国学者的原始宗教研究著、译并重，尤其在中国原始宗教资料整理上颇有成就。在1949年之前，这方面的著述不多，出版的作品包括瞿兑之著《释巫》、胡愈之译《图腾主义》、李安宅译《巫术科学宗教与神话》、郑绍文译《神之由来》和孙作云著《中国古代的灵石崇拜》等。1949年至1976年之间，这一领域的研究甚微，值得一提的专著有朱天顺的《原始宗教》等。自1977年以来，原始宗教研究获得全面发展和重大突破，出版的专著和译著包括朱天顺著《中国古代宗教初探》、萧师毅译、施密特著《原始宗教与神话》、徐育新等译、弗雷泽著《金枝：巫术与宗教之研究》、卓新平著《宗教起源纵横谈》、蔡家麒著《论原始宗教》、朱狄著《原始文化研究》、宋兆麟著《巫与巫术》、金泽译、缪勒著《宗教的起源与发展》、王小盾著《原始信仰和中国古神》、梁钊韬著《中国古代巫术——宗教的起源和发展》、俞灏敏译、古昂著《史前宗教》、张永钊等译、古德著《原始宗教》、赵国华著《生殖崇拜文化论》、张紫晨著《中国巫术》、谢宝耿著《原始宗教》、杨学玫著《原始宗教论》、连树声译、泰勒著《原始文化》、詹鄞鑫著《神灵与祭祀——中国传统宗教综论》、张治强译、帕林德著《非洲传统宗教》、何星亮著《中国图腾文化》和《中国自然神与自然崇拜》、张桥贵等著《宗教人类学——云南少数民族原始宗教考察研究》、陈荣富著《宗教礼仪与古代艺术》、孙善玲等译、特朗普著《宗教起源探索》和金泽著《宗教禁忌研究》等。

中国原始宗教研究的重大成果之一乃由吕大吉、何耀华总主编的《中国各民族原始宗教资料集成》。1986年,国家哲学社会科学“七五”规划会议将这项研究列入国家重点科研项目,由吕大吉担任课题主持人。这一研究组织全国各地的众多宗教学者和民族学者尽力搜集中国各民族原始宗教的全部资料,包括实地调查、考古发现、历史文献记载及相关记叙,旨在汇为中国各民族原始宗教研究资料的全面集成。《集成》分为多卷,除彝族卷、白族卷、蒙古族卷、藏族卷、满族卷、鄂伦春族卷等几十个民族分卷以外,还专门收有《考古卷》和《古代文献卷》。

参考文献

朱天顺:《中国古代宗教初探》,上海人民出版社,1982。

卓新平:《宗教起源纵横谈》,长沙:湖南人民出版社,1988。

朱狄:《原始文化研究》,北京:三联书店,1988。

吕大吉、何耀华总主编:《中国各民族原始宗教资料集成》,北京:中国社会科学出版社,1996。

(卓新平)

中国少数民族宗教研究 (Studies of Religions in Chinese Minority Nationalities)

这一研究与宗教人类学和中国原始宗教研究密切相关,但少数民族宗教并不仅仅限于原始宗教,而且包括相关的民族宗教和世界性宗教,故与原始宗教研究的涵盖并不完全相同。中国少数民族宗教研究包括各个单一民族的专题研究和将各少数民族视为一个整体的综合性研究。比较全面和详尽的研究包括覃光广等编著的《中国少数民族宗教概览》和蓝鸿恩、王松等主持的《中国各民族宗教与神话大词典》,前者分东北、内蒙古、西北、西南、中南和东南地区而论述了全国

55个少数民族的宗教概况,后者则组织了全国各地的研究人员编写成涵盖全面的约300万字大辞典。对中国少数民族及其地区宗教历史与现状的专题研究刚刚起步,因而尚不系统和完备,已出版的专著和译著包括张其勤著《西藏宗教源流考》、耿昇译《西藏和蒙古的宗教》、刘尧汉著《中国文明源头新探——道家与彝族虎宇宙观》、吉林省民族研究所编《萨满教文化研究》、乌丙安著《神秘的萨满世界》、陶阳、钟秀论述各少数民族宗教之创世史诗的专著《中国创世神话》、宋恩常编《中国少数民族宗教初编》、朱桂元等编《中国少数民族神话汇编》、秋浦著《萨满教研究》、彭英全等著《西藏宗教概况》、董绍禹著《白族宗教信仰概况》等。

参考文献

覃光广等编著:《中国少数民族宗教概览》,北京:中央民族学院出版社,1988。

蓝鸿恩、王松主持:《中国各民族宗教与神话大词典》,北京:学苑出版社,1990。

(卓新平)

“以美育代宗教”论 (Theory of the “Replacement of Religion with Aesthetic Education”)

为近代教育家蔡元培(1868~1940)所提倡。1917年到1932年,蔡元培先后发表《以美育代宗教说》(1917)、《关于宗教问题的谈话》(1921)、《以美育代宗教》(1930)、《美育代宗教》(1932)等文,提出以美育代宗教的主张。“以美育代宗教”论的主要观点是:宗教不过是旧时代的教育,各个民族,都有一个时代,完全把教育权委托于宗教家,所以宗教中兼含着智育、德育、体育、美育的元素。其中,说明自然现象,记上帝创世次序,讲人类死后世界等等是智育。犹太教的

十诫,佛教的五戒,以及各教中劝人去恶行善的教训,是德育。宗教中的礼拜、静坐、巡游的仪式,是体育。而道观佛寺,教堂建筑,雕刻绘画,音乐舞蹈,诗歌文学等,因其使参与的人有超出尘世的感想,是美育。但是,自从科学发达以后,不仅自然历史,社会状况,可用归纳法求出真相;就是潜意识、幽灵一类,也可用科学的方法来研究;而宗教上所有的解说,在现代大多不能成立,所以智育与宗教无关。历史学、社会学、民族学等发达以后,发现人类行为是非善恶的标准不是绝对的,而是随地不同,随时不同,那些出自数千年前的宗教上的戒律,不仅错漏太多,而且常常与事实相冲突,所以德育方面,也与宗教无关。近代体育和卫生学兴起之后,运动场疗养院的设备,因人因地,各有适当的布置,运动方式也极为复杂,决非宗教上所有的仪式所能比拟;所以体育方面,也不必倚赖宗教。于是宗教上所被认为尚有价值的,只有美育的元素了。庄严伟大的建筑,优美的雕刻与绘画,奥秘的音乐,雄浑或婉挚的文学,无论其属于何教,异教的或反对一切宗教的人,都不可能抹杀其美的价值。因此,宗教上不朽的一点只有美。然而,保留宗教,以当美育,则往往引起审美者的联想,使其受到智育德育诸部分的影响,而不能成为纯粹的美感,故不能以宗教充美育,而只能以美育代宗教。其理由是:一,美育是自由的,而宗教是强制的;二,美育是进步的,而宗教是保守的;三,美育是普及的,而宗教是有界限的。

蔡元培把宗教看成是人类历史进程中一时的产物,没有永恒的本性。他认为,“中国历来在历史上便与宗教没有甚么深切的关系,也未尝感到非有宗教不可的必要”。在中国,宗教不过具有与美术、文学等相同的慰情作用,因此,可用美术、文学等替代宗教。

他进而认为,将来的人类,“当然没有拘奇的仪式,倚赖鬼神的宗教,替代它的,当为哲学上各种主义的信仰”。蔡元培以美育代宗教的主张,是五四新文化运动中具有代表性的一种理性的科学主义思潮,具有鲜明的反传统色彩。

参考文献

蔡元培:《以美育代宗教说》,《新青年》第3卷第6号,1917年8月1日。

桂勤编:《蔡元培学术文化随笔》,北京:中国青年出版社,1996。

崔志海:《蔡元培》,杭州:浙江人民出版社,1998。

(王六二)

“宗教文化”思潮(Theories of “Religion as Culture”)

20世纪80年代以来,中国学术界将宗教视为“文化”并对之展开“文化研究”的学术思潮。中国传统中的宗教研究通常将宗教视为信仰体系和社会历史现象,1949年以后则主要从意识形态的角度来看待宗教。80年代以来的当代中国宗教研究与以往学术传统的明显不同,则是一大批学者突出从“文化”的综合意义上来分析宗教、研究宗教、评价宗教、界定宗教,提出“宗教是文化”这一命题。

80年代中期,针对学术界关于“宗教”与“鸦片”的论争,一些学者开始从“文化”、“文明”的角度来看待宗教,由此开辟了宗教研究的一个全新视域。此间,赵复三在一些学术报告中谈到宗教与文化的关系问题,并于1985年在《群言》、《天风》等刊物,以及同年11月在《人民日报》海外版撰文,提出应该科学地、全面地认识宗教,强调宗教是各民族精神文化的重要组成部分,一个民族

的宗教为构成该民族文化的重要内容。此后,论述宗教与文化关系的文章和著作日见增多,形成“宗教文化”讨论的大气候。在对宗教作为文化的综合性研究中,一些学者讨论了宗教与人类文化的关系、宗教文化的内涵与外延,以及宗教文化研究的特点、范围和意义。这些著作包括朱来常著《宗教与文明》、马德邻著《宗教:一种文化现象》、卓新平著《宗教与文化》、汤一介著《中国传统文化中的儒道释》、牟钟鉴著《中国宗教与文化》、马焯荣著《中西宗教与文学》、中华书局编《儒佛道与传统文化》、刘国梁著《宗教与中国传统文化》、张志刚著《宗教文化学导论》和赵林著《西方宗教文化》等。不少学者认为,应该以文化学意义上的宗教研究来弥补意识形态和社会学意义上宗教界定之不足,不仅要弄清宗教在结构分析上的社会存在,更需领悟其在历史演进中的文化存在之意义;但强调宗教是文化,并不指用文化概念来使宗教认识普泛化,而要在涵盖极广的文化理解中找出宗教与其他文化现象本质上不同的特性或特色,由此把宗教探讨从政治学、社会学领域进而扩大到文化学范围,建立其独立的宗教文化学体系。

除了综合性宗教文化研究及其体系构建之外,各宗教的文化研究自 80 年代以来亦得以全面开展。在佛教研究领域,这方面的著述包括罗照辉等著《东方佛教文化》、方立天著《中国佛教与传统文化》、何云著《佛教文化百问》、葛兆光著《禅宗与中国文化》、净慧主编《佛教与中国文化》、杨曾文主编《佛教文化面面观》、赖永海著《佛道诗禅:中国佛教文化论》、孙昌武著《中国佛教文化叙说》、顾伟康著《禅宗:文化交融与历史选择》、魏承思著《中国佛教文化论稿》、陈兵著《佛教禅学与东方文明》、魏道儒著《宋代禅宗文化》、段玉明著《中国寺庙文化》、刘

岩著《南传佛教与傣族文化》、黄有富等著《中朝佛教文化交流史》、季羨林著《佛教与中印文化交流》,以及任道斌主编的《佛教文化辞典》等。在道教研究领域,涉及道教文化的著述包括葛兆光著《道教与中国文化》、卿希泰著《道教文化新探》及其主编的《道教与中国传统文化》、刘达著《道与中国文化》、王卡主编《道教文化面面观》、萧蓬父等主编《众妙之门:道教文化之谜探微》、葛荣晋主编《道家文化与现代文明》、朱越利主编《中国道教宫观文化》等。伊斯兰教文化的研究著作包括纳忠译《阿拉伯——伊斯兰文化史》、冯今源等著《伊斯兰教文化百问》、金宜久主编《伊斯兰教文化面面观》、张治江等主编《伊斯兰教文化》、林松等著《回回历史与伊斯兰文化》、秦惠彬著《中国伊斯兰教与传统文化》等。基督教文化研究著述则包括杨民生等译《基督教与文化》、卓新平主编《基督教文化面面观》、杨慧林等主编《基督教文化百科全书》、章开沅等主编《中西文化与教会大学》、董丛林著《龙与上帝——基督教与中国传统文化》、朱维铮主编《基督教与近代文化》、张治江等主编《基督教文化》、刘小枫主编《道与言——华夏文化与基督文化相遇》、耿昇译《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》、马佳著《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》、卓新平著《基督教文化百问》、杨慧林著《罪恶与救赎——基督教文化精神论》、章开沅主编《文化传播与教会大学》、王晓朝著《基督教与帝国文化》、汪维藩著《中国神学及其文化渊源》等。1994 年,在北京召开了“基督教文化与现代性”国际学术研讨会,并以此为主题出版了学术论文集。基督教文化之探讨引起了广泛讨论,由此亦出现了关于“文化基督教”或“文化基督徒”的论争,这一论争的文章被香港汉语基督教文化研究所汇编成册,以《文

化基督徒——现象与论争》为题出版。犹太教文化研究在 90 年代开始展开,主要成果包括顾晓鸣主编的“犹太文化丛书”和傅有德主编的“汉译犹太文化名著丛书”等。

在这一期间,以宗教文化为主题的学术刊物也不断涌现,较有影响者包括《世界宗教文化》、《佛教文化》、《宗教文化》、《基督教文化评论》和《基督教文化学刊》等。

参考文献

赵复三:《宗教,精神文明,民族团结》,《天风》,1985 年第 7 期。

马德邻等著:《宗教,一种文化现象》,上海人民出版社,1987。

卓新平:《中西当代宗教理论比较研究》(德文版):Theorien über Religion im heutigen China und ihre Bezugnahme zu Religionstheorien des Westens, Frankfurt a. M., Verlag Peter Lang, 1988。

卓新平:《宗教与文化》,北京:人民出版社,1988。

《文化基督徒——现象与论争》,香港:汉语基督教文化研究所编,1997。

(卓新平)

神话研究 (Studies of Mythology)

由神话研究构成的神话学与宗教学研究密切相关,其内容尤其与宗教人类学、原始宗教和少数民族宗教的研究相叠合。1949 年之前,黄石、茅盾、林惠祥等人曾对神话展开系统研究,其代表著作包括黄石著《神话研究》、谢六逸编译《神话学 ABC》、林惠祥著《神话论》、闻一多著《神话与诗》,以及茅盾的《中国神话研究 ABC》、《北欧神话 ABC》和《神话杂论》等。1949 年至 1977 年之间,楚图南曾对希腊神话加以译介,这一阶段的研究著作以台湾学者的译、著为主,出版了丁山的《中国古代宗教与神话考》、王孝廉译、森安太郎著《中国古代神话研究》、王

孝廉著《中国的神话与传说》等。1977 年以来,神话学研究获得飞速发展,出现了袁珂、叶舒宪等著名学者。这一时期的神话研究著、译甚丰,包括译著齐明山译《世界各国神话与传说》,郭净等译、张光直著《美术·神话·祭祀》,毛天祐译、奥弗编《太阳之歌——世界各地创世神话》,金泽译、缪勒著《比较神话学》,魏庆征译、克雷默著《世界古代神话》,李培莱等译、利明等著《神话学》,魏庆征译、梅列金斯吉著《神话的诗学》等,以及专著、辞典和资料集,如鲁刚等编译《希腊罗马神话词典》、袁珂编《中国神话传说词典》、袁珂和周明编《中国神话资料萃编》、蓝鸿恩等主持的《中国各民族宗教与神话大词典》,魏庆征主编《外国神话传说大词典》,朱桂元等编《中国少数民族神话汇编》,茅盾著《神话研究》,袁珂著《中国古代神话》、《神话论文集》和《中国神话史》,朱芳圃著《中国古代神话与史实》,陈炳良著《神话·礼仪·文学》,肖兵著《楚辞与神话》,中国少数民族学会编《神话新探》,刘魁立等编《神话新论》,潜明兹著《神话学的历程》,冯晓立编《外国神话与传说》,陶阳、钟秀著《中国创世神话》,叶舒宪著《中国神话哲学》和邓启耀著《中国神话的思维结构》等。此间亦成立了中国神话学会,出版有《中国神话》等论丛。

中国学者的神话研究除了注重神话资料的搜集整理之外,特别强调对神话的解读和分类。例如,张光直在对中国古史神话的分类上主张有自然神话、神仙世界神话、神界与人界分离神话、天灾与救世神话、英雄世系神话等类型;茅盾将神话分为解释的神话与唯美的神话、合理的神话与不合理的神话;袁珂曾提出有原生性神话和次生性神话之分,认为前者属狭义神话,后者为广义神话;而潜明兹则根据神话发生的时间秩序将之分

为动植物神话、自然神话、创世神话和社会神话四大类。神话研究的重大突破是叶舒宪提出的“中国神话哲学”论，他分析了中国神话哲学的元语言及其宇宙模式和原型模式，论述了其蕴含的时空哲学和生命哲学，从而引起学术界的普遍关注。

参考文献

黄石：《神话研究》，上海文艺出版社，1988。

袁珂：《中国神话史》，上海文艺出版社，1988。

潜明兹：《神话学的历程》，哈尔滨：北方文艺出版社，1989。

叶舒宪：《中国神话哲学》，北京：中国社会科学出版社，1992。

邓启耀：《中国神话的思维结构》，重庆出版社，1992。

（卓新平）

佛学研究

（Studies of Buddhism）

佛教是已有 25 个世纪之久的宗教，它传入中国，也近 20 个世纪了。20 世纪的佛教在两千年的历史中，在佛学的研究和佛教文化的层面上表现出鲜明的个性和新的内容。2000 年来的中国佛教徒在文化建设上成果是灿然可观。一部大藏经达 2 亿字以上，它是中国僧俗两界人士努力奋搏的结果。加上至今还没有收入藏内的文献，据专家估计，应有 4 亿字以上，如果再加上用世界各国文字书写的佛教著述，其字数无疑是已经无法统计了。

两千年来历代人士译、撰、编了大量的佛家著述，但是作为“佛学”是从近现代开始。佛学本身就是一个比较模糊的概念，往往与“佛教”相混淆，故 20 世纪曾经有人提出将“佛学”与“佛教”加以区别，概言之，

“佛学”是指一般学术层面上的事情，即学术的活动；“佛教”是指宗教，即教化的活动。中国佛教包括汉语系佛教、藏语系佛教、巴利语系佛教三大部分。佛学也分相应的三大部，这里主要介绍汉语系佛学研究的情况，旁涉其它二系，并以中国内地的佛学研究为重点。

佛学发展分期及研究人员的构成 20 世纪中国佛学研究主要分为二期，20 世纪初到 40 年代末是第一个阶段；50 年代初到现在是第二个阶段。在第一大阶段里，20 世纪初到抗日战争全面爆发，即到 1937 年为止是第一个时期，1937 年以后到 1949 年为第二个时期；在第二大阶段里，1950 年到 1978 年为第一个时期，1978 年到现在为第二个时期。第一大阶段的第一个时期和第二大阶段的第二个时期为 20 世纪佛学研究的繁盛期，换言之，20 世纪的首末二端为佛学研究的重头戏，而且这前后两段时间都在 20、30 年左右，这又与中国社会思想在 20 世纪内的发展步伐是一致的，由是体现出佛学研究与发展同步性的特点。当前我们正在进入下一个世纪，这种发展的势态对佛学研究能够顺利地进入下一个世纪，无疑是一个很好的征兆。

在任何时代，佛学研究都体现在“文字般若”上。佛教之所以能够传世不绝，能够成为中国传统文化的一个重要的组成部分，其最重要的一点就在于它具有非常浓厚的文化性，而这种文化性体现在学术的层面，这就是它的著作、思想等等精神文化创造活动。如果中国佛教没有强大的译经活动，没有那么一批有学识的高僧和学者一代又一代的努力疏释不止，佛教就不会有如此深厚的文化底蕴，也谈不上给后人留下了一笔宝贵的精神财富，所以佛教文化的继承性，才是中国佛教发展的命脉。

20世纪以来,能够荷担弘法,著书立说的人,仍然是一些受过教育,拥有一定文化,尤其是受过系统学术训练的人为主,从这些人所从事的工作性质和研究成果来看,20世纪上半叶,无疑应该分为如下几个群体。第一个群体是来自于僧伽界的一些僧人学者,如释太虚、释印顺、释圆瑛、释巨赞等一代高僧大德。第二个群体是来自于信仰佛教的一些居士,如欧阳竟无、吕澂、唐大圆、王恩洋等俗信者。第三个群体是来自于学术界的学者,如梁启超、汤用彤、胡适、陈垣、陈寅恪等名家。以上三个群体均有各自的研究特点、研究方向、研究方法,同时也出版各自的佛学研究刊物,三者之间的界限,并不是泾渭分明的,互相之间的交流与切磋始终存在,当然在学术观点上也有不同的看法和歧异,有时甚至是针锋相对的。

佛学刊物与佛学兴衰 既然“文字般若”显得如此重要,回首本世纪的佛学研究就应该从出版事业开始。

在佛学刊物中历史最为悠久的是《海潮音》。这份刊物的重要性在于,它是百年来中国佛教和佛学研究的窗口与见证。尤其是它在中国佛学发展的第一阶段里,刊出了大量的文章,有着重要的参考价值。

1923年南京支那内学院创办《内学》年刊,这是我国最早的一份纯佛学的学术刊物。它是在著名居士、学者欧阳竟无的领导下,以专门刊出纯佛学理论的文章而垂名于世。可惜的是此刊仅办了4期,以后金陵刻经处的佛学研究文章以《内院杂刊》的形式继续出版,当然这份《内院杂刊》的质量也是属于本世纪学术品位最高的刊物之一。《内学》代表了中国居士佛学研究的最高水平和近代中国佛学的早期发展及方向。

周叔迦居士领导的北平佛教会在北京创办的《微妙声》是中国北方的一个学术性刊

物,1937年周叔迦先生又于北平创办了中国佛教学院的《佛学月刊》,这二份代表中国北方佛学水平的刊物,与南方的《内学》遥相呼应。与《内学》一样,此二刊也未能长期保持发行,《微妙声》一共出版二卷八期,到1940年停办。《佛学月刊》一共出版四卷,约50期,到1944年为止。

当时经常刊载佛学文章的由学术界办的刊物则有《国立北平图书馆馆刊》、《国学季刊》、《金陵学报》、《辅仁学报》、《燕京学报》、《东方杂志》、《学衡》等。可以看出,本世纪前三四十年的佛学研究是异常活跃的,不管是佛教界还是学术界都为此投入了不少的力量,它固然与近代佛教复兴有关,又与学术界的重视有很重要的关系,许多学者,不管是从外国回来的,如汤用彤、陈寅恪等人,还是在国内一直从事讲学、学术研究的人如陈垣等人,都对佛学发生过强烈的兴趣,由于在宗教界与学界的共同努力下,本世纪上半叶的的确确掀起过一个佛学研究的高潮。

除《海潮音》之外,其它各种刊物都未能长期坚持下来,造成这种情况的原因很复杂,但有两个主要原因,第一个是人事和经济上的原因;另一个主要原因是由于局势的关系,日本军队的入侵,打乱了中国人的正常生活,在国破家亡的形势下,即使有心从事佛学研究,亦无资料和正常的学术环境可言,所以更谈不上出版的事情了。此两大原因,使得已有的佛学研究大好形势转入了低潮,支那内学院被迫迁往四川江津,《海潮音》篇幅大量的压缩,整个抗战时期,其出版的总量,还抵不上正常时期一年的出版量。

40年代以后,中国佛教的活动中心是在南方,尤以最大城市上海最集中,佛学研究和刊物的出版,有了一定的新气象。这一时期,比较有名的佛学刊物是《觉有情》、《弘化月刊》、《觉讯月刊》等。巨赞法师在广西

桂林创办了《狮子吼月刊》。王恩洋居士在四川创办了东方文教研究院,发行《文教丛刊》,这些刊物在当时起到过一定的影响,但是与前30年相比,内容更加关注现实,不像《内学》和《微妙声》那样更加注重于历史教义的考证与训诂,这也是历史使然,当时举国上下关心的是未来中国的社会发展,远离政治的纯佛学研究不能成为热点。总的来说,民国时期的佛教刊物出版,是千年来中国佛学史上从未有过的繁盛气象,数百种刊物并立,为作者提供了可以发表研究心得的各种园地。各种学说理论杂然纷陈,把中国的佛学研究一下推到一个全新的高度。当然这些刊物都是属于私人或隶属于某个团体创办的,编辑出版这些刊物的人,往往都是一些学者,因此他们在研究百年佛学学术史上,表现了一种特点,有一种特殊的意义。《海潮音》是研究太虚大师的主要资料。《内学》是研究支那内学院一系学者如欧阳竟无和早年的吕澂等人学术生涯的窗口。《威音》是研究顾净缘居士佛学思想的根据。《狮子吼月刊》是研究巨赞法师中年时期的佛学观念的依据。《文教丛刊》则是研究王恩洋先生的中年佛学思想及学术成果的来源。此外,从另外一些学术刊物,我们也可以了解诸如梁启超、汤用彤、陈寅恪等人的佛学成就。

50年代以后,中国内地社会性质发生根本性的变化,佛学研究者的构成和佛学刊物的出版也有了新特点。这一时期,佛学研究者主要由两部分人士组成,一是隶属于佛教协会的僧人和居士,二是散布在各大专院校的教师及中国科学院哲学社会科学部世界宗教研究所的研究人员。

当时仍在发行的佛教刊物主要有上海大法轮书局出版的《觉有情》,上海佛教青年会会刊《觉讯月刊》以及弘化社(后由上海佛教协会)出版的《弘化月刊》之三种。以上

三种刊物分别于1953年4月、1955年9月和1958年7月停刊。1950年北京创办了《现代佛学》一刊,作为中国佛教协会的会刊一直在全国发行,1964年6月《现代佛学》停刊。据王雷泉先生主编的《中国内地宗教文章索引》(台湾东初出版社,1995年10月版。以下的统计数字仍出于此书,不另说明)一书统计,从1949年到1966年的17年间,内地共发表佛学文章为1003篇,其中最少的年份是1966年,仅发表3篇。最多的年份是1953年,共发表99篇。平均每年发表58.1篇。这些文章绝大部分刊登在《现代佛学》上,仅有少数文章发表在《哲学研究》和《文史哲》、《新建设》等社会科学理论刊物上。所以《现代佛学》成为了解中国内地50年代至60年代佛学研究情况的主要窗口。

1967年到1974年间整个中国内地没有发表过一篇宗教文章。1974年发表佛学文章一篇。1977年以后,佛学文章渐次增多,到1992年时,中国内地全年共发表佛学文章达1125篇,一年发表的文章数量,超过了前17年的总和。如今这种趋势仍呈增加的态势。每年发表的佛学文章数量只会增多,不会减少!

与20世纪前半叶比较,世纪末佛学刊物的出版种类及数量,仍然没有达到世纪初的水平,但只要是文科类的报刊杂志,没有不刊登佛教文章的。当然,这些文章并不全是纯学术研究的成果,有相当一批是属于知识性、介绍性或佛教文化范畴的作品。在当今众多的佛教刊物中,与佛学这个学术层面接触的刊物应该说是仍然不多的,纯佛学的刊物,如今只有由中国佛教文化研究所吴立民主编的《佛学研究》,此外还有以整理资料为宗旨,方广锬主编的《藏外佛教文献》,其它的佛教刊物,一般说来,并不以刊出学术性的文章为宗旨。在学术界发行的刊物中,中国社会科学院世界宗教研究所主办的《世界

宗教研究》属于国内宗教学界品位最高的纯学术性刊物，但是由于它不是以刊登佛学文章为主，所发表的文章有限，仅是学者论佛的主要园地之一。与此相似的还有四川大学宗教研究所主办的《宗教学研究》、上海社会科学院宗教研究所主办的《当代宗教研究》，以及山西社会科学院的《五台山研究》等刊物。

《大乘起信论》争论 杨仁山居士被人们称为“近代中国佛教复兴之父”。他27岁接触佛教，展读《金刚经》，以后又读《大乘起信论》，于是归心向佛。《大乘起信论》是属于佛教性宗的著作，旨在说明清静本然的“真如”（或如来藏）因受到净染而产生了不同的认识，因之众生有真、妄二心，众生就是要去掉妄染，恢复体性清静的“真如”。杨仁山是在比较儒、释、道各家学说后，多次阅读《大乘起信论》，才“始知佛法之深妙，统摄诸教而无疑也”（《与郑陶斋书》）。杨仁山的继承者，支那内学院的创始人欧阳竟无先生首先对《大乘起信论》提出了疑问，认为这一部被历代佛教徒奉为经典的最有代表性著作，仅是一部小乘的论书，它并不能代表大乘佛学了义教的真正水平。欧阳先生的弟子王恩洋先生发挥了乃师的思想，直斥《大乘起信论》是一部“外道论，非佛法也”。（王恩祥《大乘起信论料简》，载《学衡》17页）另一位弟子吕澂则从考据学上指出《大乘起信论》是对魏译《楞伽经》的模仿和曲解。由于《楞伽经》本身就有不少错误，所以《大乘起信论》只能是错上加错。由于这些说法牵涉到《大乘起信论》的权威，引起僧界学者的反对，双方展开了激烈的辩论，以太虚大师为首的武昌佛学院的一些人激烈批驳内学院学者的观点，认为《大乘起信论》的观点是符合佛法的，这是因为它确实是表现了体用一如的“真如缘起”的佛法观。总之，

《大乘起信论》的讨论是本世纪最早的一场佛学论争，其影响很大，促使了这方面研究有了一个深入发展，当时许多刊物，如《海潮音》、《国学丛刊》、《内学》、《佛海灯》、《人海灯》、《学衡》、《东方杂志》等都刊出有关这方面的研究文章。这场论争延续到本世纪下半叶，吕澂、高振农、游有维、王智隆、蔡惠明、妙有、郑耀秋、葛兆光、韩镜清等人都在80年代或90年代初发表过这方面研究的心得或随感。由此可见，《大乘起信论》义理真伪之争必然蕴含了极其深刻的原因，也必然造成长远的影响，是近代佛教史所无法回避的一个问题。

唯识学 《大乘起信论》争论的背景是在唯识学的前提下进行的，支那内学院的佛学研究特点，就在于唯识学的研究与阐扬，因此唯识学成为20世纪上半叶佛学理论中的又一个主要内容。唯识学与《大乘起信论》不同，《大乘起信论》的争论是关于它的真伪问题，事关到它的权威性。唯识学是舶来品，玄奘及其弟子在唐朝皇帝的支持下，法相宗曾经风光一时，但是没有多久，即开始衰败。到北宋以后，法相唯识已经奄奄一息，到了清代，更是鲜有人问津。近代唯识学的兴起，与皇帝无关，也与达官贵戚无涉，应是历史时代所造就。张曼涛在《现代佛教学术丛刊·唯识学概论（三）》（台湾，大乘文化出版社，1978）之《编辑旨趣》中认为：“影响思想界最深的，则又可说，只有唯识最为出色。在现代中国几个可数的思想家中，无不跟唯识学发生过关联。主要者如熊十力、梁漱溟、景昌极、梁启超、章太炎等莫不如是。即使是深受西洋哲学影响，而不以东方哲学为意的，如金岳霖、张东荪等，亦对唯识学深表崇意。此原因何在？就在唯识学跟近代西方传来的学术思想，有相当相似的关联，如科学观念、哲学系统，都是有体系、有组织的学问，这

与以往中国传统学问中，不重体系、不重组织，完全不同。而在中国，甚至包括印度，能与西方哲学相匹敌，组织化、系统化，从一个观念，而引导出许多连锁观念、系统观念，在整个东方各家学说中，就唯有唯识最具此种精神，因此，西方文化传来的结果，竟不料掀起了一阵唯识研究的高潮。……几乎所有研究佛学的，莫不以唯识为第一研究步骤。”张曼涛先生对唯识学在近代中国兴起的看法，还可以值得进一步的讨论，但从中国近现代佛学发展的实际情况来看，唯识学的确曾经成为近现代中国佛学的显学，这些成果，基本上体现在张曼涛先生主编的《现代佛教学术丛刊·唯识学专集》中。当时研究唯识学的团体，除支那内学院外，还有北京韩清净领导的三时学会和太虚法师领导的武昌佛学院，其中尤以前二者最为著名，时人称为“南欧北韩”。著名唯识学者有吕澂、王恩洋、范古农、唐大圆等人。所以也有人认为现代中国应有法相四大家，他们是：东有范古农、南有欧阳竟无、西有王恩洋、北有韩清净。

唯识学成为 20 世纪中国佛学最有成就的学问，主要体现在对法相唯识教义的阐发和经典的整理两个方面。就教义而言，对唯识学的名相概念作了现代阐释，使深奥难懂的佛家义理有了一个较为清晰而又通俗的理解，这对普及佛法，促进佛学与现代西方学说接轨，起到了巨大的推动作用。就经典而言，许多唯识经典得到了整理，特别是金陵刻经处，在杨仁山时代就注意古籍版本的考证和梳理，杨仁山从日本引进许多在中国已经失佚的古本，其中有相当一部分就是法相唯识的经典。欧阳竟无和吕澂先生等人将这些经典进一步作了注疏和研究，这些成果已在《内学》反映出来。北方的三时学会虽然对唯识经典作了不少的研究，但是刊印后流

传甚少，世人难以了解。1959 年汇集油印，取名为《瑜伽师地论科句披寻记汇编》共 100 卷，是韩清净一生呕心沥血之作。僧伽界的成果除了太虚法师等人对唯识学的阐述之外，最重要的就算得上法尊法师将藏文本的唯识典籍译成汉文。50 年代以后，中国内地对唯识学的研究明显减少，但是以玄奘为中心的研究则成为唯识学研究的延续。重要的成果除了上述的韩清净的百卷汇编之外，还有金陵刻经处的《玄奘法师译撰全集》、韩镜清的《成唯识论疏翼》（尚未出版），以及田光烈的《玄奘哲学研究》等等。1992 年 7 月，中国内地成立了玄奘研究中心，唯识学的研究越来越受到重视，著名学者黄心川、方立天等人的博士生导师毕业论文都是以唯识学为内容而撰写的，说明唯识学的研究正在复兴。在僧界，已恢复的闽南佛学院注重唯识学的研究，曾经聘请了田光烈等人专讲唯识，该院的《闽南佛学院学报》是现今内地刊出唯识学文章较多的一份佛学刊物。

佛教史研究 20 世纪上半叶，学术界研究重点，主要以佛教史为其特色。汤用彤先生在这方面成绩斐然。他所撰写的《汉魏两晋南北朝佛教史》是一本盖世的佛学名著，现已为治佛教者必读之书。陈寅恪先生虽然写的佛学论文不算多，但他的研究很有特色。他所作的有关支愍度的“心无义”学说的考证，至今也是最详尽的一篇，可与《汉魏两晋南北朝佛教史》的有关章节相互印证。他对武则天与佛教的关系的研究，也受到了中外学者的注意。陈垣先生的佛教史学的著作也是佛学研究中的得意之作，它的《明季滇黔佛教考》是研究晚期佛教史的最重要著作。此外，这一时期在佛教史学作出成绩的还有周叔迦及其弟子苏晋仁先生、高观如先生等，他们发表了不少极有见地的佛教史论，这些论文有不少被编入张曼涛主编的《现代佛教学

术丛刊》相关卷之中。而僧界中巨赞法师的佛教史论文颇有力度,他发表的《如是斋瑣议》的文章,考据精到。50年代以后,中国内地的佛教史研究取得了不少的成果,任继愈先生以马克思主义的唯物史观来研究佛教思想史,对内地的佛学研究产生重大的影响。他撰写的《汉唐佛教思想论集》(人民出版社,1962)是这一方法运用的开山之作和代表作。由他主编,杜继文、杨曾文等人参与撰写的《中国佛教史》(全书拟出八卷,现已由中国社会科学出版社出版三卷)则是这一指导思想下的主要成果。属于这一类型的著作还有郭朋先生的佛教思想史系列,其精华浓缩在三卷本的《中国佛教思想史》(福建人民出版社,1995)中。此外,黄心川的《印度哲学史》(商务印书局,1989),方立天的《魏晋南北朝佛教论丛》(中华书局,1983)也都为中国内地的佛学代表作品。值得一提的还有吕澂先生的《中国佛学源流略讲》(中华书局,1989)和《印度佛学源流略讲》(上海人民出版社,1979)两书,这是吕先生中年佛学研究的精华,代表了学术高峰期的成熟之作,也是传世的佛学名著。总之,20世纪下半叶,中国内地的佛教史学的成果是颇为丰硕的,并不亚于前半世纪的研究,特别是在方法论和指导思想上有着极其鲜明的特色。

走向多元化及面临的困难 张曼涛在编纂《现代佛教学术丛刊》时指出:“在现代中国佛学研究的过程中,有三支研究的路向,值得特别注意,第一支就是唯识,第二支是佛教史,第三支是禅宗。”这三支“研究的路向”,到了1978年后,被彻底打破了。从现在中国佛学发展的路向来看,第一支(包括《大乘起信论》的研究)基本偃息,不再成为“第一研究步骤”。但是佛教因明学的研究却是发展了。第二支佛教史,也正在走向萎缩的状态,有力的证据就是,至今再也见不到

像汤用彤、陈寅恪、陈垣、吕澂等先生的传世力作出现。第三支禅宗研究却一下子跃到了第一位,热得不能再热。这是从治佛学历史来谈本世纪佛学发展的基本变化态势。从中国佛学研究的范围来看,应该肯定,本世纪以来的治学的路向已从三支发展到多支,即中国的佛学正走向多元化、多学科。以往被人们视为“至于禅、密、净土,则只作信奉修持的方法”(张曼涛语)的宗派研究,除禅宗外,密宗、净土宗已经被提到了学术研究的层面,如青年学者吕建福的《中国密教史》一书出版后,曾受到学者的注意。天台宗的研究有了长足的进步,出版了专著。就佛学研究的层面而言,现代中国佛学的研究主要体现在丰富性方面。如佛教考古、佛教艺术、大藏经整理、佛教文学、佛教经济、佛教人物等方面所取得的成果是令人瞩目的。最值得一提的是,20世纪下半叶,学术界对藏语系佛教的研究有了重大的突破,尤其进行全面、系统而广泛地探索和富有成效的科学研究,表现了我国学术界在这一领域里的雄厚实力和研究特点。对国外的佛教研究,包括中外佛教比较研究,都有了不少的成果。总之与过去相比,佛学研究的范围扩大了,其研究成果相对于前半世纪而言,主要体现在“新”和“广”的方面,已经超过了前半世纪。20世纪下半叶,中国内地的佛学研究另一特点还表现在学术会议的频繁举行,从1980年9月在西安举行的“佛教学术讨论会”至今,中国内地已经成功地举办了全国性的各种佛学会议达70次左右,这是20世纪上半叶不多见的东西。在这些会议中,有的是国际性会议,如中日佛教学术会议,在中日两国学术界都有一定影响。最多的年份,一年曾举行七次会议。佛学会议的召开,既给学者之间提供了一个互相切磋,交流学问的空间,同时也促进了各地的人才培养,深化了一些专

题研究,其效果是明显的。此外,近20年来,中国内地创办了不少以研究宗教学为宗旨的研究所,其中有很多都是以研究佛学为主要任务,这也是一个值得称赞的新气象。现在这方面的材料尚无专人搜集,但至少应在30家以上,其中最著名的仍是中国社会科学院世界宗教研究所和中国佛教协会的中国佛教文化研究所,其它还有一些是各个大学创办的研究所。从1996年起,北京大学成立了宗教学系,这对中国的佛学研究将产生深远的影响。

20世纪的佛学研究,有过红火,风光一时,争艳吐蕊的美好春色,也碰到了沉寂萧条,默默无息的严冬腊月,但是不管怎样,它最终走出来了,重新开始迎接迟到的春天。面对即将到来的下一个世纪,中国佛学研究形势不可乐观,摆在我们面前的仍是一个十分严峻的局面。70年代张曼涛先生编纂《现代佛教学术丛刊》这一皇皇巨著时,条件仍然有限,这主要表现在,当时中国内地的佛学研究尚没有开始恢复,同时在资料的挖掘上还未能穷尽,在一些重要的、有代表性的刊物上发表的文章,并未能全部收入。举例来说,许多上半世纪的佛学刊物的成果如《狮子吼月刊》、《文教丛刊》等未能充分引用,又如吕澂先生、巨赞法师、王恩洋先生的主要学术成果是在他们中年到晚年时期发表的,而且都是在经过理智的思考之后,重新修正后再撰述的。此外,还有一些仍然健在的专家学者、高僧大德正在文思泉涌,不断地写出更多的有价值的著述,所以,现有的这一套《现代佛教学术丛刊》实际上是反映了70年代以前的研究水平。从世纪学术的眼光着眼,这套《现代佛教学术丛刊》应在现有的基础上进行重新修正或再编,其收录的标准也应提高,收录的范围和选题也应扩大,如此才能充分表现出百年来的学术成就。当前

百年的佛教研究已成为国内外学术界的热点,但是当人们想在这方面加以研究时,面对的困惑仍然是资料的匮乏,这就说明,基础资料的重建仍然应是当前工作的重点,如此才能在下一个世纪更好的展开工作。

参考文献

曹中建主编:《中国宗教研究年鉴1996》,北京:中国社会科学出版社,1998。

王雷泉:《国内佛教刊物管窥》,《佛学研究》创刊号。

聂清:《〈起信论〉义理真伪之争》,《佛学研究》,1996。

黄心川、葛黔君主编:《玄奘研究文集》,郑州:中州古籍出版社,1995。

汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:中华书局,1983。

陈垣:《明季滇黔佛教考》,北京:中华书局,1962。

黄心川:《印度哲学史》,北京:商务印书馆,1989。

吕澂:《中国佛学源流略讲》,北京:中华书局,1989。

吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社,1979。

张曼涛主编:《现代佛教学术丛刊》,台湾大乘出版社,1978。

(黄夏年)

云南上座部佛教研究 (Studies of Theravāda-Buddhism in Yunnan)

佛陀逝世后100年,佛教内部由于对戒律和教义的看法不同,分裂为大众部和上座部两大根本部派。上座部认为佛教徒修行的最高境界应是阿罗汉果,把一切现实存在分为色法和心法。上座部后来又分为根本上座部和说一切有部,前者流行于喜马拉雅山麓。

我国对云南上座部佛教的研究是和研究

边疆史、傣族史和傣族文化同步的,至今约有七八十年的历史。1949年以前,曾有一些研究边疆史和民族史的学者写过有关傣族佛历的论文,翻译了傣文的史书,内容涉及了傣族宗教。另有一些僧人和佛教学者在撰写国内外佛教史中提到过云南上座部佛教的片断之语,然而这些研究都很肤浅。50年代起新中国政府组织了一些民族社会调查活动,有学者曾搜集和出版了一些傣族史料编年及调查报告,其中有对佛教的描述。60年代初有佛教学者在考察了云南上座部佛教后,发表了探讨傣、布朗族佛教僧阶起源和初步介绍傣文大藏经的文章。十一届三中全会以后,学术界对云南上座部佛教有了更多的了解,召开了学术讨论会,涌现了一批论文,与此同时,一些傣族史和傣族文化的专著也辟有云南上座部佛教的专章。经过学术界几十年的努力,取得了一些有限成果,涉及了云南上座部佛教的传入、历史、文学、语言、宗派等领域,有了可喜的开端,也给以后的研究打下了基础。

对上座部佛教传入及教派的研究 上座部佛教何时传入云南?这是云南上座部佛教研究的最基本的问题。与汉地佛教初传和佛教最初入藏的问题一样,学术界至今还没有一个公认的结论。1982年在昆明召开的“上座部佛教传入中国”学术讨论会,首开了云南上座部的集体研究之风。在这次会议上代表们提出了四种不同的看法。谢远章根据泰、傣文献和解放后在西双版纳地区的调查材料,认为西双版纳的上座部佛教是在14世纪末15世纪初由泰国北部古代的兰那图(今清迈地区)传入的。刀永明依据汉、傣文资料和考古发现的铭文,提出上座部佛教是六七世纪时由缅甸传入。黄惠昆也认为中唐时上座部佛教通过骠国传入云南。刀述仁则强调确切断定上座部佛教何时传入傣族地区还有

困难,从现在流行在当地的上座部各派情况来看,相传最早传入距今约有600~800年的历史。(参见《云南社会科学》1983.1)以后上述各家的观点又经作者撰文进一步加以评说。黄惠昆在《骠掸诸国佛教及其在掸傣居民中的传播》(《东南亚》,1984.1)一文中根据当时东南亚地区的佛教流行情况,指出“可以完全肯定,我国傣族已于中唐前后与掸傣各族一起信奉了佛教,其在政治上和版图上属于我国南诏辖区的一员,其在文化上则是东南亚佛教文化区的组成者与缔造者”。这个观点还得到了颜思久、张公瑾等人的赞同。颜思久在《小乘佛教入滇考》(《宗教调查与研究》,云南省社会科学院宗教研究所,1986)一文中系统地考察了上座部佛教在云南地区的流传情况,得出的结论是:“小乘佛教传入西双版纳最早在公元7世纪的隋末唐初时期,16世纪以后获得了大发展;传入德宏地区是13世纪晚期;传入临沧是15世纪晚期;传入景谷已是17世纪中期。”张公瑾在《傣族文化》(吉林教育出版社,1986)中主要从傣族历法和唐“南诏德化碑”的傣语巴利音研究中指出,“可以确定小乘佛教传入傣族地区的时间在6~8世纪之间”。刘岩在《南传佛教入滇历史简述》(《云南民族学院学报》,1990.4)文中以傣文出现的时间为线索,判定“西双版纳南传佛经是和傣仂文同时传入的”,“公元14世纪南传佛教从老挝或清迈传入西双版纳为上限,公元15世纪从景东传入是下限”。采用同一思路的还有刀世勋在《巴利语对傣语的影响》(《贝叶文化》,云南人民出版社,1990)中认为:“进而可以推测,宗教的传入和傣文创始的时间,可能在公元11世纪。”王松在《傣族文学四题》(《贝叶文化》)中,反对曹成章的《傣族农奴制和宗教婚姻》(中国社会科学出版社,1982)中所说的“可能七八世纪时,佛教已

在傣族地区流传”，以及上述各家的观点。认为它们有一个共同点，即“都是从汉文资料转抄来的，惟一的傣文文献《勐史》又被毫无道理地否定了”。“现在，我认为是可以下结论了。根据傣文记载，小乘佛教第一次传入西双版纳地区是佛历 526 年，即公元前 19 年（汉成帝鸿嘉二年）”（第 229 页）。赞同这一观点的还有王懿之，他的《西双版纳小乘佛教历史考察》认为释迦牟尼及其弟子就到东南亚及我国西双版纳一带传教。但就时代而言，不外乎上述几种说法。一般说来“隋唐说”的影响较大，受到了较多学者的赞同，其它各说也有一定的道理，然趋附者不多，有的学者还认为上座部佛教传入云南有几个过程。（见《南传上座部佛教在云南》）

对上座部传入云南的路线，学术界的意见基本一致。由于地理环境和文化氛围，以及生活习俗的影响，使各地的佛教与毗邻的佛教国家发生密切的联系。大致地说，西双版纳的佛教受到泰国佛教的影响较大，德宏地区的佛教受到缅甸的佛教影响，成为上座部佛教传入的两大路线。此外刘岩还指出，老挝的佛教也对西双版纳的佛教有过影响，但他没有详细地述说，只有举例说明。（《南传佛教入滇历史简述》）

在研究的方法论上，黄惠昆指出，“以现在的国家界限，代替历史上的民族界限，以现在的政治疆域，代替历史上的文化区域”的“政治疆域”论来研究佛教，势必受到局限，结果在民族问题上“笔触不轻越国界一步，材料也不轻用国外一言”，只能“把我国傣族孤立于古代小乘佛教文化区域之外，或舍全局而求一隅之得失，或以一隅而求全局之答案，终不免徘徊于两可之间”。此为失误第一。其次“以南诏的奉佛形式规范掸傣的奉佛形式，以南诏不奉小乘推定掸傣尚不知小乘何物；虽然南诏佛教部派也多，笔触却不轻越阿吒

力一步，材料也不轻用阿吒力外一言，结果势必把南诏的奉佛模式化，或对小乘视而不见，或以大乘推论一切，终不免以偏概全，异类相证”。此为失误第二。故他最后提出：“在研究方法上，既要从现在的国家界限出发并回到国家界限，又要考虑到古代的民族界限并注意历史民族的文化类型。”即“把古代东南亚小乘佛教文化区域作为一个历史单位，然后探索其宗教文化发展的过程”，理清了小乘佛教在这一区域的传播，也就理清了居于其中的掸泰各族何时供佛。（参见《掸掸诸国佛教及其在掸傣居民中的传播》）

对云南上座部佛教的历史分期，学者之间有二种看法。刀述仁认为，大致在佛祖腊历初期至以后六百年间（约公元 6 世纪至 12 世纪）是佛教初传时期。13 世纪至现在是佛教繁衍时期。杨玠在《西双版纳的佛塔》（《贝叶文化》）一文中，将此划分为：“西双版纳的小乘佛教大致兴起于唐代中期，宋代得到较大发展，元、明、清三代是最盛时期。”两种看法的区别在于前者侧重于佛教活动的宏观考察，后者侧重于佛教建筑的微观考察，它们各有所长，但是如果将两者有机地结合起来，则更有意义，也就更全面了。

云南上座部佛教因传入地不同，因此形成了多种派别，近年来有人相继发表过专文，介绍这方面的情况。但说法不一，差别较大。“润”（ying）派是西双版纳地区影响较大的一派。刀述仁和颜思久根据傣文手抄本《佛陀之教圣事大记》的记述，断定该派是由斯里兰卡传入泰国清迈、景海地区（旧称勐润）再转入云南。对德宏等地的润派，刀述仁认为是由耿马僧人传去的。刘扬武在《德宏傣族小乘佛教的教派和宗教节日》（《贝叶文化》）中强调，“传入最早的则是‘耿润’派，于公元 767 年由泰国沿着澜沧江传入德宏。‘耿润’是傣话，意为从泰国的‘润’地方传来

的教派，经典用西双版纳经文写成，与泰国所用经文是一致的”。这里作者确认 767 年传入，不知根据为何？刘岩又说：“据《耿马县志》提供的资料，耿马小乘佛教的‘摆润’教派于傣历八三五年（1473）由缅甸郫邦之勐艮（景栋）传入，迄今已有 572 年的历史。”（《云南少数民族社会历史调查资料汇编·五》第 354 页）张建章据民间传说，拟为缅甸佛教的派别。刀、张二人将摆罢（又名摆坝、润巴）和摆孙（又名摆顺、润顺）二派视为润派分支，颜思久则认为“摆顺似乎是介于摆润与摆多之间的中间派”。还说摆坝是山林派，摆顺是田园派。刀述仁反对此说，认为“这完全是由于语音相同，只写简称，不联下文所造成的误会”。正确的说法应是摆罢派是持戒较严的传统莲花塘寺派，摆顺派是“主张教化民众和佛事活动方面有所改革的花园寺派”。邓殿臣说：“润国的孟莱王、哥那王时传入傣族地区的‘润派’佛教本为林居派。初传时期，西双版纳的僧人们住在远离村寨的山林里，或草棚中，或大树下，或崖洞里栖身，每天清晨到村寨去化斋，回到山村分食。后来僧侣日多，天天往返带来诸多不便，信众也常需僧人进村主持佛事，于是有些僧人便迁入村寨，出现了‘摆孙派’。”（《现代傣族地区佛教》，《法音》，1991.8）

“摆庄”（baizhang）（又名摆奘）是德宏地区流行的主要派别。关于该派的起源也有不同的说法。刀述仁认为：“‘摆庄’一词是傣语，据考证，应译为‘寺院派’较确切。但在傣语中的‘派’和‘逃’这两个字的发音非常相近，都叫摆（bai），故在德宏州及附近地区民间传说就把这一派称为‘逃离寺院派’，并编了段故事说：在缅甸某大寺院因师徒争吵，徒弟逃离寺院后择地另建立寺院，并自称为‘逃离寺院派’。经查阅现有的缅甸有关佛教部派资料，并无此说，可能是由于发

音相似而编造出来的故事。”相传该派大约在距今 1700 多年前由缅甸木邦传入，是传入较早的教派之一。张建章和颜思久则进一步描述了民间传说，据说是由两位僧侣出去化缘，其中一位因与女性同地歇宿过夜，违犯戒律，佛因此命令犯戒僧人做摆消除罪过。“做摆叫摆中，所以形成后来的摆中派。因谐音关系，即成摆奘派”。颜思久还在《潞西县小乘佛教调查》一文中又进一步补充，菩萨认为犯戒僧诚恳，“特许他在村中建寺，故摆奘佛寺都建在村中”。另一僧则受惩罚，在山上建寺，创多列派。这里传说内容又增加了派系内容。颜文认为“这类传说不足为信，但却反映了当时教派间的斗争”。既然缅甸的部派佛教资料无载，那么很可能有关“教派之间的斗争”内容为后出增加的，自然也反映了摆庄派的改革倾向（田园派）和多列派的传统因素（山林派）。但是刘扬武明确提出，“摆庄，也是缅甸传入，时间是公元 1662 年”。其“经文全用德宏傣文写成，与缅甸傣族经文是一致的”。刘说与刀说没有列出材料证明，所以我们无法了解更多的详情。

多列（dulei）派（又名摆多、摆朵、朵列），学者一般认为属于传统的山林派。关于它的起源，刀述仁说：“‘多列’一词是缅甸语，真含义还不清楚，有人用傣语译为‘止住’的意思。相传多列派始祖因违犯戒律，师父令以钵盛水，钵底通一针孔，挂于脖子上往前行走，水滴干准许居住，行至一山林中钵水滴尽，即建寺于该山林之中，故称为‘止住派’（多列派）。”颜思久则谈到师父和徒弟分裂，徒弟托钵盛水最后形成了摆奘与多列两派。（见前述）他还明确指出多列佛教于明宪宗成化元年（1465 年，傣历八二七年）由缅甸木邦传入。刘杨武认为是 1817 年传入。（仍未举例）刀述仁认为该派之一的瑞竞支派是在 1546 年传入，至今已有 400 多年的历

史。刀、颜二人的意见比较相近，且年代相差也不大，在考证上材料也基本相同，因此可以被看作有一定的可靠性。

左抵派大概是云南上座部佛教势力最弱，较晚出现的派别。刀述仁说：“‘左抵’一词在缅语中是诚心的意思。相传此派是从多列派分出来的。传说为‘左抵’派之创始人窄拉是缅甸芒海人，在曼德勒某寺出家为僧，于200年前创立此派，80多年前由仰光传入德宏州芒市镇……也说在祖腊历1225年（公元1894年）左抵派佛教由仰光传入德宏州芒市及瑞丽县的少数崩龙族村寨。”颜思久称：“多列派传入德宏后百年左右，左抵派始由缅甸传入。”张建章据民间传说，有位傣族僧人叫洼腊左底，眼见佛门教规不严，世风日下，遂新立教派，以自己名字命名。颜思久也提到这个传说，但未指明该派是以人名命名。刘扬武明确宣布：“左抵，公元1757年从缅甸传入，在德宏信奉此教派的人最少。”同前面一样，他仍没有具体说明所依据的材料和理由，故无从判别可靠性。刀、颜、刘三家的各相差百年，刀、张二人的起源命名说法不一，看来此派虽然传入最晚，但要搞清初传情况，还要进一步研究才行。

上座部僧阶研究 1962年无忧（童纬笔名）在《现代佛学》上发表《我国傣族和布朗族僧阶名称语源》，开始了内地对云南上座部佛教僧伽的研究。此文介绍了当地佛教僧伽的最基本形态，填补了空白。80年代以后，刀述仁、王懿之、刘扬武、张建章等人的文章也谈到这些问题，颜思久还发表了这方面调查报告。上述各文中有5级、7级、8级、9级僧阶之说。张建章说“摆奘僧侣分戛比、召尚、召闷、召吉和西拉多五等”。（《德宏小乘佛教教派及改革》，《世界宗教研究》，1990.1）颜思久则称潞西“摆奘分三级：和尚—闷召—召几。多列分三级：召尚—召长

（包括佛爷）—泵几”。（《潞西县小乘佛教调查》）耿马“多列派的教阶分为二等四级：一等为长老，长老又分三级，一级为闷召龙（大长老），二级为闷召（长老），三级为闷长（佛爷），二等为召尚（和尚），一级。此外，摆多（多列）佛寺中还有预备和尚（戛备）”。（《耿马县小乘佛教》）又说瑞丽的正式僧侣计分四级：①禅，当预备和尚（戛被）一年以后就可升为禅（小和尚）。②闷召，当和尚年满二十岁者可升为闷召。③泵几，（老佛爷）升闷召五年以上即可升泵几。④玛哈提，当过多年泵几，有很高的威望，又是佛爷中年事最高者可升玛哈提。（《瑞丽县佛教概况》）张公瑾说“摆庄和多列两派一般分为召尚、召丈、早闷、早吉、内拉多五个等级”。（《傣族文化》）

润派的僧阶一般认为有8级。刀述仁说：“西双版纳、思茅和临沧大部地区的润派基本相同，分为八级：①帕（沙弥）；②都（比丘）；③枯巴（都统长老）；④沙密（沙门统长老）；⑤僧伽罗阁（僧主长老）；⑥帕召枯（佛师，阐教长老）；⑦松迪（僧正长老）；⑧松迪阿伽摩尼（大僧正长老）。”（《南传上座部佛教在云南》）颜思久调查了景谷摆顺派后指出：“僧人从低到高共分为七级：①帕弯（和尚）；②帕罕（二佛爷，或称‘督’）；③沙的（大佛爷）；④厅召（西双版纳称枯巴）；⑤沙米（糜）；⑥桑召；（在官佛寺中的长老称为桑召，在普通佛寺中的长老称为枯巴）⑦松列。”（《景谷县佛教调查》）张建章认为德宏润派“僧侣的等级分九级，即戛比（预备和尚）、召尚（和尚）、闷（二佛爷）、庭（比二佛爷高一级）、沙弥（大佛爷）、桑早（相当于萨哈拉蚌）、枯玛早、阿戛玛利、玛哈尖”。王懿之说：“西双版纳小乘佛教的僧侣共分十个等级。”即一级阿戛牟尼，是小乘佛教僧侣的最高等级，意为活着的佛主；二级

松榴，召片领幼年当和尚，即位后称“松榴帕兵召”；三级帕召枯，系学识渊博、精通教义的佛学大师；四级山卡拉蚌；五级沙弥；六级枯巴听；七级都竜；八级改呼（即大佛爷、二佛爷）；九级帕（即大小和尚）；十级科永（即预备和尚，已进入僧寺但尚未取得和尚资格的小孩）。这里，王的分类法有二点与众不同。一是其级别不像其他人按序数由低到高排列，而是由高向低排列，即第一级是最高级，而且级数也分排的最多；二是其中一些称呼不一样，如“改呼”都是它文所没有的。第一点只是排列不同，实质是一样的。第二点则很可能反映了某一地区的具体情况或者是将诸等级派别的僧阶汇总分析以后得出的结论。张公瑾在《傣族文化》一书中说西双版纳润派有松迪·阿戛莫里、松迪、帕召枯、桑哈拉扎、沙弥、枯巴、督（佛爷）、帕（和尚）、科勇等9级，其中佛爷又可分为帕弄（大和尚）和帕因（小和尚），故严格说来共有11级。德宏和耿马、临沧等地的润派自下而上细分为门召、廷召、沙弥召、赏召、胡玛召、松迪召、阿戛莫里召7个等级。这里“召”是尊称的意思。众多的不同数目和称呼，说明了上座部佛教正处于发展和松散时期，尚未形成一个独立的团结整体。

上座部佛寺、佛塔研究 李伟卿认为，上座部佛教传入云南之初，缅甸僧仅于山间结棚传教，佛寺的兴建大致盛于明季中叶。（《傣族佛寺的绘画艺术》《贝叶文化》）邱宣充的《傣族地区小乘佛教的建筑与造像》（《贝叶文化》）将上座部佛寺概括为三种类型：西双版纳类型“以重檐多坡面平瓦建筑为主，与泰国北部的佛寺建筑相近”；德宏类型“基座部分为傣族的杆栏式建筑，而顶部结构梁架部分则为汉式建筑”；临沧和思茅类型大体与德宏相同，“然又多为地面建筑，其受汉族建筑的影响更甚于德宏”；刀述仁指出“西双版纳

纳州的寺院组织分为四等”；最高一级的寺院是建在宣慰使所在地的总佛寺，傣语称为“瓦拉扎坦龙”；第二级是所属各勐的总佛寺，傣语称为“瓦拉扎坦勐”；总佛寺之下，以地域相连的四个或四个以上的村寨佛寺组成若干个中心布萨堂（戒坛）佛寺，傣语称“贺波苏”；最基层一级就是村寨佛寺。颜思久在调查报告里说，处于内地与边疆地带的景谷地区的佛寺有两点突出印象：“第一，它是傣、汉两族劳动人民之间文化、艺术交流的结晶，同时是傣、汉两族团结、友谊的见证。第二，整个佛寺从内容到形式，既是以小乘佛教为主体，同时也明显地吸取了很多大乘佛教的内容和形式，表明了内地大乘佛教与边疆小乘佛教之间的交流。”对耿马地区的佛寺，他认为可分为两类，一类为宫殿式，另一类为楼房式。“宫殿式以耿马城区供过去土司拜佛的‘官缅寺’（祿楞总佛寺）为代表……佛寺都包括佛殿、戒堂、塔、僧舍、钟鼓房、大门牌楼、围墙、庭园等几部分。这类建筑比较高雅堂皇，为土砖木结构，花费颇大，以信徒们捐献功德钱和僧侣出外化缘等方式累积资金，然后去请大理、剑川和四川的工匠建造，所以其形制、艺术风格等都受到内地或大理等地的深刻影响。”楼房式，“村寨佛寺建筑中有这种形式（如孟定城郊佛寺），它完全模仿傣族竹楼建筑，一楼一底，茅草盖顶，设有木梯登楼。……这类佛寺建筑及其陈设都比较简朴，不若前一类宫殿式宽敞堂皇，它保持有较多的傣族民用竹楼的特点。”综上所述，云南上座部的佛寺建筑主要存在两种风格，一是受外来影响，即受泰国、缅甸或内地的风格建造的寺庙的影响，一是带有民族传统风格的佛寺，它们反映了当地佛教兼收并蓄、多元的特点。

对于云南上座部的佛塔，邱宣充如是说：“云南小乘佛教的塔，一般体量（引者案，疑

为积)不大,但形式多样。这些塔大多是砖结构,外敷石灰涂料,有的在佛龕处绘画贴金。塔身多数是实心的,塔基下往往藏有碑刻、佛像和赍供的钱财。”基本形式有①泰式金刚座塔,以曼龙飞塔为典型;②缅式钟形佛塔,数量不多,但很重要,以景洪的塔庄莫最著名;③串字形佛塔,在省内比较广泛的分布,以临沧西文笔塔为特征;④高基座佛塔,如景洪的塔英贴,可能受泰国南部占婆式佛塔的影响;⑤亭阁式佛塔,如景洪的塔景栋,与泰国北部13世纪所建的景莱佛塔形制相同;⑥八角形密檐式塔,与内地大乘佛教的密檐式塔相似。颜思久把景洪的佛塔概括为①螺旋式、②覆钵式、③一条鞭式、④叠涩式。杨玠在《西双版纳的佛塔》(载《贝叶文化》)中对当地的佛塔做了详细的介绍和研究,是一篇值得重视的文章。他认为“西双版纳兴寺建塔,在宋代已经盛行”,明、清时“是该地区佛塔发展史上的繁荣时期”。西双版纳的佛塔有单塔、双塔和群塔之分。其造形主要有①金钟式,“与我国的喇嘛塔身那样上部宽平而粗状”,这种类型的塔是从古印度的‘窣堵波’式塔演变而来的;②金刚宝座式,与密宗的金刚塔接近;③密檐式,多为八角形,与内地多层密檐式塔相似;④折角多边形,在云南傣族聚居的西双版纳、临沧、德宏等地分布较广。作者最后强调,西双版纳的佛塔,“从结构到造型等方面都深受东南亚各国的影响,尤其是受缅甸、泰国佛塔的影响较深。……但是,这种外来的宗教建筑形式,自它传入西双版纳之后,傣族劳动人民没有完全照搬仿造,而是把这种外来因素结合在当地传统建筑的基础上推陈出新,创造出了许多具有本地区、本民族特点的,别具一格的各式佛塔”。所以他反对“把西双版纳的佛塔笼统地称之为‘缅式’或‘泰式’”的说法,认为都是缺乏具体分析的

片面之说。

上座部典籍研究 1961年无忧发表了《谈谈我国的傣文佛典》(《现代佛学》,1961.3),首次比较系统地介绍了云南上座部佛教的典籍。他说傣文贝叶经约在13世纪开始出现,“可以大体上分为两类:一类是刻写在贝叶上的贝叶经,另一类是用墨书写的。”一般都说有84 000卷之多,实际数字决无如此之多。佛经的文体一类是韵文体,一类是散文体。常见的佛籍有①佛传类、②涅槃类、③声明及辞书类、④举行宗教仪式时的讽颂经。王懿之说,佛历630年(公元76年)西双版纳首领叭格那派12个僧侣路经缅甸、泰国,前往哈利捧宰亚那广观摩取经,6年后携带佛经返回景洪,藏经于当地(后宣慰街大佛寺)。并说“现据云南省佛教协会副会长、西双版纳佛教协会会长沙弥勐海证实,最先传入西双版纳的20本佛经是:《书典达》、《维乃亚比约戛》(即《维乃》)、《阿皮堂玛》、《诺贺波坦》(即《本生经》)及(下述各本是经书的第一字,全名已忘)《府》、《玛》、《商》、《昂》、《柯》、《巴》、《邦》、《麻》、《注》等。”这里显然指的是巴利文藏经,而不是傣文大藏经,不过根据缅甸、泰国佛教史来看,上述的佛经传入说法很值得商榷,因为公元左右,佛教很可能尚未传入西双版纳地区。刀述仁按照巴利藏经之分类,认为“云南上座部佛教傣文经典包括:经藏、论藏、律藏和藏外四部分”。并且强调“傣文南传三藏,除音译的巴利典籍之外,一般重要经典都有傣文的译本和注释。此外,还有为数不少的各民族历代高僧学者的著述,包括的范围十分广阔,诸凡天文、历算、医药、历史、语言、诗歌、民间传说以及来源于佛经的故事等,虽然不属于正式佛典的范畴,但都被视为佛典的形式而流传”。在这些经典中,由于历史上的种种原因,有些经籍未能保存下来,

有的仅有目录，它们都是用“傣泐”、“泰纳”、“傣绷”三种文字手抄而成，没有印刷本。而张公瑾说“贝叶经主要是经典文字，即傣仂（泐）文的刻本，也有少数傣绷文的，但从未见到过德宏傣哪（纳）文的”。邓殿臣指出：“巴利三藏译为傣文的形式有三：一、音译。即用傣文字母拼写巴利原文，保持了上座部佛教三藏经典的原貌。二、意译。即由巴利语译为傣语，不懂巴利语的傣人皆能读懂听懂，因为译文使用了傣语称为‘我汉’的白话文，通俗浅显，有利于佛教的传布。三、半音半意译。即译文中夹杂了大量的巴利语音译词语。”（《现代傣族地区的佛教》，《法音》1991.8）他还根据刀述仁的目录，对藏经目录做了进一步梳理，最后得出结论：“从总体来看，傣族地区以巴利三藏为主体的佛教经典与南传诸国并无二致，仅在细微之处稍有差异。”其差异表现在：①巴利三藏以律、经、论为序，傣文三藏以经、律、论为序，这种分类顺序与汉地佛教相同，可能是受了汉地佛教的影响。②傣文相应部含2 863经，但许多经至今只有目无文，保存下来甚少。南传相应部有2 889经，完好无缺。③增支部的傣文译经留存不多。④傣文论藏七论将《摄阿毗达磨义论》入内，《分别论》不入。而南传诸国，前者为藏外典籍。⑤傣文藏外典籍中《善见律》没收入。《导论》、《藏释》二经也未入藏，而此二部一般列入南传经藏之后。⑥一些傣人的著作也被收入傣文三藏。颜思久称“目前在西双版纳能叫得出书名的经书共计500多部，2 600多册。过去人们相传有经书84 000部的说法不准确，可能是指84 000偈。”（《景洪地区佛教调查》）总之，从上述诸说可以看出，现有的傣文藏经研究还很肤浅，所发表的成果多是一些总体的考察，还没有深入其里，不就各经尤其是傣人的著作提出研究，也就比较不出傣文藏经与巴利

藏经的细致分别，显不出傣文藏经之特色。

上座部佛教仪式和节日研究 对云南上座部佛教的仪式和节日的研究，现阶段取得了一定的成果。由于这一地区属于全民信教，故宗教仪式和节日往往放在一起加以介绍。王懿之的《西双版纳小乘佛教历史考察》对西双版纳地区的上座部佛教仪式节日做了比较详细的阐述。章初龄的《云南德宏上座部佛教节日及仪式》（《世界宗教研究》，1991.2）则专门对德宏上座部佛教仪式节日的叙述。颜思久的系列调查报告介绍了某一地区的具体佛教仪式节日情况，而刀述仁、邓殿臣和刘扬武的文章主要侧重于综合性地考察。通过各文可以看出，佛教仪式和节日在当地人民的生活中有着重要的地位，已成为民俗的一个主要组成部分。但各地区之间在一些时间以及作法略有小异。例如西双版纳注重于泼水节的规模，德宏侧重于塔摆的进行（刘扬武语）。邓殿臣还指出傣族地区的“毫干”仿古活动在南传诸国尚属少见等等。此外在上述一些文章中，有的还介绍了用于宗教法事活动时所使用的仪式，例如晋升僧阶，委以圣职等活动。

云南上座部佛教艺术研究 李伟卿的《傣族佛寺的绘画艺术》比较详细地介绍了有关佛教绘画的情况。他“猜测云南傣族佛寺的壁画，可能是明朝中叶，由缅甸画工传入的。但最迟在明清之际，我国的傣族中，已经成长出一批优秀的美术家。例如景洪的勐罕（又称橄榄坝）弯诺佛寺（建于公元1731年），以及时代更早的曼降佛寺，其中许多优秀的美术品，均出于该寺的‘枯巴’之手；直到现在，人们还认为橄榄坝的艺人水平最高，那里以绘制经画为副业的农民，人数颇多。德宏州的情况大略相同，也有不少知名的民间画师，如品贵、思鸿德、杨八等”。他又认为，傣族的佛画有壁画、布画、金水（刻版漏印

而成的装饰绘画,略近汉族建筑的彩绘)、彩雕四种,内容以贝叶经故事为主,也有民间故事和日常生活的题材。早期佛画主要受到缅甸佛教艺术的影响,以后逐渐形成了独特的民族表现手法,但汉族的艺术对其曾发生过重要影响。同时由于地域性和交通等特点,各地的风格表现不一,各有特色。一般为不拘风格,古朴豪放的气质。邱宣充认为在傣族佛寺造像中主要受泰国速古台—乌通—景先造像的传统影响,但从发掘的考古文物来看,大乘的造像也略有传布。

佛教对傣族社会发生了重要和全面影响。学术界一致认为由于佛教的传入,使傣族社会的形态发生了根本变革,社会文明出现了新的飞跃。因此刀述仁说:“佛教推动了傣族社会经济的发展,对傣族人民的进步起了重要作用。傣族人民有自己的文字和传统文化,外来佛教和傣族传统文化相融和,形成了傣族佛教文化。”(《云南上座部佛教研究刻不容缓》,《世界宗教研究》,1990.3)张公瑾认为“隋唐时期是傣族文化的第二个历史阶段,这时上座部佛教传入,带来了文字、天文历法和印度的古老文明,使傣族文化有了划时代的发展。佛教的僧侣制度又使文化教育面在一定范围内得到扩大”(《傣族文化》)。

云南上座部佛教研究成果还很有限,与汉、藏两传佛教研究相比,差距甚大,已经到了刻不容缓的地步。为此,傣族居士、云南佛教协会会长刀述仁专门发表谈话,呼吁加强上座部佛教的研究,加速专业人才的培养,广泛收集和抢救资料,并将已有的研究成果,进一步使之系统、全面和深入。当前的工作是要深入开展译经史、寺院史和僧史的基础研究,写出有价值和有意义的专著。

参考文献

刀述仁:《南传上座部佛教在云南》,《法音》,1985年1期。

颜思久:《小乘佛教入滇考》,《宗教调查与研究》,云南省社会科学院宗教研究所,1986。

刘岩:《南传佛教入滇历史简述》,《云南民族学院学报》,1990年4期。

(黄夏年)

藏传佛教历史研究 (Studies of the History of Tibetan Buddhism)

藏传佛教是藏族传统文化的重要组成部分,按照比较一致的观点,迄今已有1300多年的历史。在漫长的发展过程中,历代高僧大德致力于佛教史的研究从未辍止,撰写了一批至今仍被学术界广泛引用的宏篇巨制。长期以来,藏传佛教以其所具有的文化特性和神秘性,深深地吸引着国内外人士。

从20世纪初开始,随着藏族高僧到内地弘法,藏传佛教逐渐被人们了解。二三十年代,大勇法师的赴藏学法团和西康藏族高僧的中原传教,逐渐开始了对藏传佛教的介绍和研究活动。重庆汉藏教理院的成立,既造就了一批藏学研究人才,也把这一研究推向了高潮,《菩提道次第广论》第一批藏传佛教的佛学名著被译成汉文,在学术界产生较大影响,新的成果不断问世。40年代后,法尊、吕澂等人撰写了具有较高学术价值的专著,在学界反响很大。60年代,王森先生撰写的《关于西藏佛教史的十篇资料》,奠定了现代藏传佛教史研究的基础,深受藏学界重视。张建木、郭和卿等人也译出了一批藏文史学名著。这一时期,在港台地区从事藏传佛教史研究的人较多,出了不少成果。慧吉祥的《西藏佛教概要》,王仲厚的《西藏远期政教史略》等都是在这时期完成的。林传芳研

究《红史》、《青史》、《布顿佛教史》、《西藏王臣记》的系列论文陆续刊登在《内明》等刊物上。严格说来,从50年代初至70年代末的近30年间,内地藏传佛教研究的重点是佛教史,现代藏传佛教史研究的大部分经典著作都是形成于这一时期。70年代末至80年代初,随着改革开放和党的民族宗教政策的贯彻落实,藏传佛教研究也进入了一个崭新的阶段。在很短的时间内,一些高等院校和地方社会科学院都成立了藏传佛教研究机构。从已发表的藏学论文数量上看,有关藏传佛教方面的比重较大,而且在藏传佛教史方面的成果突出。但到了90年代,这一特征逐渐减少,有关教义、人物、制度、文化研究方面的论文则急剧增加。

总之,一个世纪以来的藏传佛教研究经历了这样几个阶段,第一个阶段是侧重于对藏文典籍的翻译和介绍;第二个阶段加强了对教派史的研究,成果之丰,受到关注;第三个阶段是重点整理翻译藏文历史名著,向深度和广度发展。

对吐蕃佛教传入的研究 吐蕃佛教,又称前弘期佛教,从佛教传入西藏到朗达玛灭佛时为止。关于吐蕃佛教的起始年代,即佛法何时传入西藏问题,是吐蕃佛教研究的重点。藏文史籍记载,拉脱脱日年赞在位时,天降圣物,佛法开始传入西藏,是年是猴年,拉脱脱日年赞60岁。已故藏族知名学者木雅贡布在《中国藏学》上撰文赞成这种观点。谈延祚在《西藏密宗编年》说,晋孝武帝宁康三年(374),拉脱脱日年赞诞生,宋文帝元嘉十年(433),雍布拉岗宫上降下密乘经续,为佛法来藏之始。但对“天降圣物”,学者还有几种解释。一是天降的佛经圣物,实为印度僧人带入,只因苯教好天,所以视为自天而降。二是天降的佛经,是由印度班智达罗森楚与译师梯列携来,呈献藏王。第三说天

降的佛经,是由汉僧带入西藏,因为当时西藏无文字,无人诵读,汉僧只好留下佛经而回。王尧先生的《吐蕃佛教述略》(《青海民族学院学报》,1980.4)说:“在拉脱脱日年赞时,由于偶然的因素,有人把梵文佛经带到西藏,无人认得,被秘密收藏起来,未发生过任何影响。”另一些人通过对藏、汉文史料认真分析,认为松赞干布时期,文成公主与赤尊公主带入佛像佛经,佛法正式传入,但由于当时苯教思想占统治地位,并未发生多大作用。持这种观点的人,主要是汉族的藏学家。早在40年代,张达恩撰文《佛教输入西藏考》(《学术界》,1944.2),得出了松赞干布时佛法正式传入西藏的结论。法尊法师在《西藏前弘期佛教》(《现代佛学》、《中国佛教》)一文中指出:“可以认为‘前弘期’约始于7世纪中叶至9世纪的前半,前后约200年。”确定佛法始传于松赞干布时期。王森先生的《关于西藏佛教史的十篇资料》强调:“到松赞干布时,藏族文化才有显著的发展。佛教也从这时候开始进入西藏。”总之,有关这方面的论文还有很多。一些著名的藏学家如李翊灼、任乃强、妙舟法师、观空等人都赞成此说。但大多数藏族学者认为,赤松德赞时期,佛教在西藏才真正开始了活动。

对藏传佛教分期的研究 百年来,从整体上研究吐蕃佛教史的论文发表颇多。法尊的《西藏前弘期佛教》就把吐蕃佛教划分成三个时期进行论述。他说松赞干布时期为初兴佛教时期,初创文字,始译佛典,以佛教十善戒制定法律,教育民众。墀松得赞时期为建树佛教,西藏始有僧人,建立僧伽制度,“佛教的真正规模,此时才算完备”。墀热巴巾时期为发扬佛教,规范了译经制度,编集佛经目录,制定僧人赡养制,“下至通用的度量衡器,都依照经论改制”,列举出教典文献,总结了修行的特点,勾勒出了吐蕃佛教的轮

廓。70 年代,谈延祚《西藏古代佛教史提要》(《菩提树》,1970.3~5)对吐蕃佛教做了全面系统的论述,总结了吐蕃佛教的基本特点,尤其对宁玛派叙述颇详。

进入 80 年代以后,吐蕃佛教史方面的研究成果逐年增加。王尧先生的《吐蕃佛教述略》(《青海民族学院学报》,1980.4)一文利用藏文资料,从佛教的传入、佛教的建立、兴建桑耶寺、“七觉士”僧团的出现、佛经翻译及三大目录形成、佛苯斗争、顿渐之争等七个方面论述了吐蕃佛教,提出了许多新的看法,既全面又系统,可谓是一部吐蕃佛教史专著。阿旺的《西藏佛教的基本特点及其主要影响》(《藏族学术讨论会论文集》,西藏人民出版社,1984)一文依照传统说法,认为佛教自拉脱脱日年赞之世传入西藏,迄至松赞干布时迎娶崇佛的尼泊尔公主和唐文成公主,建立了一批佛寺,虽有僧人传经说法,举行佛教仪式等活动,但尚未形成自己的体系即教派。

许得存的《佛教在西藏的三个发展阶段及其特点》(《西藏研究》,1984.4)一文把藏传佛教分为初传时期的佛教(吐蕃佛教)、半独立时期的佛教(10~15 世纪)和完全独立后的佛教(15 世纪以后)三个时期。认为吐蕃佛教是自然宗教与人为宗教结合的产物,它取代了苯教的地位而独立于藏族社会,“首先是因为它适应了吐蕃奴隶制社会发展的需要”。具有解决人与人、人与自然以及人与社会的复杂矛盾的特点。半独立时期佛教,初步形成了庄园式的寺院经济,和大小地方势力结成“施主”关系,联合经营教派,即以家族为主的集团经济和分割治制。学术上呈现出“百花齐放”“百家争鸣”的喜人景象,气氛十分活跃,但各项制度尚不健全。完全独立后的佛教,实行以僧人为主的政教合一统治,建立了独立的寺院经济体系和制度。虽

然形成了比较完善的理论体系,但弊端也不少。

李尚全的《吐蕃佛教史论》(《西藏研究》,1993.3)从佛教传播的历史根源、松赞干布所信仰的佛教的特色、佛教与吐蕃王权的结合与分裂及吐蕃佛教的基本教义等四个方面进行论述。认为王权与神权之间矛盾斗争的激化是佛教在吐蕃得以传播的历史根源,而引进和完成此项工作的关键人物是松赞干布。墀松德赞时,佛教扎根于西藏,“以大乘佛教的中观正见为建树,发扬密教的‘大圆满法’。其特点是佛教从印度移植到西藏高原,基本上为全盘接受”。尕藏加的《吐蕃佛教与西域》(《西藏研究》,1993.1)一文论述了吐蕃佛教与西域的关系。认为佛教于 433 年传入西藏,吐蕃佛教的形成与发展受了内地、西域、克什米尔、尼泊尔等四邻佛教的影响,在自身得到空前发展的同时,对周边四邻也产生了巨大影响。陈楠在《吐蕃时期佛教发展与传播问题考论》(《中国藏学》,1994.1)一文中把吐蕃佛教分为初期、早期、中期和盛期四个阶段。贡却泽登的《关于佛教传入藏区的时代问题》、朱普选的《佛教入藏及其演变的环境考察》等论文从吐蕃社会的历史条件和环境条件等方面做了论述。班班多杰的《论藏传佛教前弘期》(《法音》,1987.1),则从整体上进行论述。

对藏传佛教形成的研究 关于藏传佛教的形成问题,历来有不同的看法,特别是近二三十年来对此问题的讨论越来越激烈。王尧在《西藏喇嘛教的形成》(《中国哲学》,1980.2)中认为桑耶寺的建立,僧伽组织的成立,佛经目录的编纂,佛苯和佛教内部斗争的结束,确立了西藏佛教的思想内容,标志着西藏佛教的形成。李冀诚基本上同意这种看法,他在《对西藏佛教的形成及其称谓上的一些浅见》(《世界宗教研究》)中指出:

西藏佛教形成于8世纪后半叶。理由是：①正规寺院桑耶寺建成；②以“七觉士”为首的西藏僧人出现，建立了僧伽组织；③教法传承建立；④译经齐全；⑤苯教影响加深。王辅仁则认为，吐蕃佛教并非西藏佛教，而是经过与苯教长期斗争、吸收、接近、融合以后的佛教，它形成于10世纪后半期。在宗教形式上，“是佛教吸收不少苯教的色彩后才形成西藏佛教的”。在经济上，“西藏佛教和它所控制的经济的关系是‘二位一体’的”，具有自己的特点。石硕的《藏传佛教与藏民族的形成》（《四川大学学报》，1997.3）一文从文化角度探讨藏传佛教的形成。阿旺强调，8至9世纪赤松德赞、赤德松赞、赤祖德赞祖孙三代期间，西藏佛教才真正形成和兴起。

对后弘期起始时间的研究 一般认为，841年朗达玛灭佛，前弘期结束。但是后弘期何时开始？却一直是研究者关注、争论的热点。古代藏文佛教史籍对此记载不同。《布顿佛教史》说，卫藏佛教毁灭经70年，到911年时有鲁梅等10人重建佛教。《青史》则说901年灭法，78年后佛法复兴，因此推断后弘期始于978年。《奈巴佛教史》认为，841年朗达玛灭法，经109年，至949年才有佛法。还有一种观点说841年灭佛，经77年，918年后弘期开始。学术界围绕这些记载，展开了长时间讨论。法尊的《西藏后弘期佛教》一文指出：841年朗达玛灭法以后，经100多年，卫藏等地无僧伽。到宋代初年鲁梅等人往青海学法，回藏重集僧伽，弘扬佛教。此后直到现在，佛法兴盛不绝，故对前弘期而言，应名为“西藏后弘期佛教”。所以841年灭法，978年佛法复兴，是最合理的。吴均在《关于藏区宗教一些问题的辨析》一文中，进一步确证前弘期佛教，以赤松德赞下诏定佛教为国教起，至朗达玛灭法止，仅一个世纪，

取得了很大成就。其原因：一是佛教与王室结合，确定为国教地位；二是静命和莲花生分别在教义和巫术上战胜苯教，夺取苯教师独揽宗教事务的特权；三是建立宗教思想体系；四是将苯教神祇作为佛教护法神；五是建立了桑耶寺；六是统一对佛教教义的师承及认识。他总结了后弘期佛教的基本特点。房建昌的《也谈藏传佛教后弘期》（《西南民族学院》，1987.1）认为随着吐蕃王朝的崩溃，西藏文化进入衰微与分化时期，开始与苯教巫术、密宗坦特罗融为一体。褚俊杰的《阿底夏与十一世纪西藏西部的佛教》（《西藏研究》，1989.2）论述了阿底峡对阿里佛教的巨大贡献，总结了阿里佛教的特点以及对后弘期佛教的影响。持这种观点的还有蒲文成的《关于西藏佛教前后弘期历史年代分歧》（《西藏研究》，1982.3），谢佐的《佛教在西藏的“前弘期”和“后弘期”》（《青海民院学报》，1986.3）等文。978年为后弘期开始的观点，已为学术界绝大多数人接受。

通史研究 从整体上把握和研究藏传佛教史历来是学术界的“强项”，硕果累累，影响深远。30年代，张辛南在《西藏之喇嘛教》（《西北研究》，1931.2）中简述藏传佛教历史及各教派的特点，文字简练，条理清晰。林有志在《喇嘛教之研究》（《地学杂志》，1917）中对喇嘛教（即藏传佛教）提出了自己的看法。芝峰发表了《西藏佛教》（《海潮音》，1933.5）。学孝的《西藏佛教》刊载于《觉讯》第89期上。

妙舟法师的《蒙藏佛教史》（上海佛学书局，1934）四册本是20世纪以来第一部全面论述藏传佛教史的专著，对藏传佛教的形成、发展和在蒙古地区的传播及其所产生的巨大影响做了深刻探讨，其中有些观点为后人所遵循，在学术界反响良好。然而，作者因受信仰的影响，在对待人物、事件的评价和年

代分析上,缺乏更细密的考证和分析。

1933年,中华书局出版了李翊灼的《西藏佛教史》,任乃强翻译的沈朗绛村的《西藏政教史鉴》(《康导月刊》1940.7~1943.10)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。五六十年代,又有满月的《汉藏佛教之光》(《海潮音》,1950.6)、吕澂的《汉藏佛学沟通的第一步》(《现代佛学》,1953.8)、欧阳无畏的《喇嘛教》(台北,《西藏研究》,1960.8)等,分别从汉藏佛教关系、佛教经典翻译等方面介绍了藏传佛教历史。

法尊法师毕生致力于藏传佛教研究,取得了丰硕成果,做出了巨大贡献。40年代,他出版了《西藏民族政教史》,在《现代佛学》上先后发表了系列论文,包括《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》,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,对有些重大历史事件和历史分期提出了新的看法,条分缕析,客观求实,全面系统,建立了自己的体系和学术思想,影响之大,实无可比。书中的有些资料和观点,今日仍被广泛引用。

王森先生是藏学界的一位资深学者,他精通汉藏梵几种文字,佛学知识渊博,在藏传因明研究方面做出了很大成绩。1965年,他的《关于西藏佛教史的十篇资料》铅印成册,流行于学术界。此书系王先生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;解决了许多历史问题,提出了许多新看法,是20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。1987年,此书由中国社会科学出版社正式出版,改名为《西藏佛教发展史略》。

1982年,王辅仁先生出版了《西藏佛教史略》(青海人民出版社)一书,用历史唯物主义观点和方法深刻论述了藏传佛教发展历史,分析了藏传佛教的基本思想和制度。但是书中的有些观点还可以再商榷。

1989年中国藏学出版社出版的李安宅先生的遗著《藏族宗教史之实地研究》是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。此书虽然写于半个世纪以前,但它毕竟是拓荒者“筚路蓝缕,以启山林”的艰辛劳动成果,填补了用社会学的方法来研究藏传佛教史的空白。

1991年,民族出版社出版了由丁汉儒、温华、唐景福、孙尔康四人合著的《藏传佛教源流及社会影响》。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。已故西藏民族学院教授彭英全编著的《西藏宗教概述》一书也是用马列主义研究藏传佛教的专著,多年来在学术界和宗教界广泛引用,曾作为一些大学的教材使用。

1991年,新华出版社出版了李冀诚先生的《藏传佛教》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。1985年,今日中国出版社出版了由李冀诚、许得存编著的《西藏佛教诸派宗义》一书,分述藏传佛教派史,颇具特色。1997年,民族出版社出版了由刘立千撰写的《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》,既谈历史又谈思想,颇受学界所重。

在藏传佛教史研究队伍中,学术界、藏

学界和佛教界人士三支队伍已组成了一个多结构、多层次的梯队,正在日益发展壮大。他们继续进行传统项目的研究,开展了一系列的专题研究,不仅领域日益拓宽,而且方法不断更新,成果逐年增多。特别是藏族学者表现突出,撰写了有特色的著作,如西藏人民出版社出版了平措次仁的《西藏佛教史》藏文版。1987年,四川民族出版社出版了白玛根桑的藏文版《教派源流综述》等。

近年来,研究论文发表的也很多。次仁央宗的《西藏宗教历史发展概述》(《西藏民族宗教》,1994~1995),用现代研究方法简述了西藏宗教(包括苯教和佛教)的产生、形成、发展过程,浅显易懂。

教派史的研究 教派史研究方面取得的成果丰厚,参与研究的藏汉族学者较多。在早期研究中,成绩最突出者当推法尊法师的系列论文。观空法师的《西藏佛教的格鲁派》一文深入浅出地论述了格鲁派的历史和戒、定、慧三学并重、止观双运的修持和教理特点。

从50年代起,港台地区开展了对各教派的研究,并逐渐向纵深发展,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》。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。

70年代以来,噶举派因以分布广、势力大、派系多、教法独特而闻名,一直受学术界和佛教界的重视。刘立千撰写的《藏传佛教噶举派》一文引用多种藏文资料,简明扼要的论述了噶举派历史,以因、道、果概括该派教义,总结出它所独有的特点。刘锐之、谈锡永、谈延祚等人对噶举派的教法传承关系颇有研究,提出了许多新看法。唐景福发

表《略论喇嘛教噶举派的历史作用》(《西北史地》,1985.2)。房建昌先后发表《藏传佛教噶举派形成史》(《西藏民族学院学报》,1987.2)、《止贡噶举派在西藏的兴起与发展》(《西藏研究》,1988.2)、《噶玛噶举派的司徒活佛世系与八蚌寺》(《西藏民族学院学报》,1993.1)等。他的特点是吸取国外最新研究成果,探讨了噶举派遥远历史及其有关问题。

张天锁发表了《噶玛巴·推松钦巴传略》(《西藏民族学院学报》,1990.2);张松操译有《香巴噶举派传承概述》(《西藏民族学院学报》,1993.3);石世梁撰写了《玛尔巴与噶举派》(《西藏民族学院学报》,1991.3)和《简论止贡噶举的兴衰》(《西藏研究》,1995.4)。在后一篇论文中,石世梁认为止贡派的兴衰历史,实际上是西藏中世纪史的一部缩影。吴俊荣的《噶玛巴源流及其历史地位》(《西藏研究》,1985.2)一文从噶玛巴源流及其与中央政府的密切关系、噶玛巴首创活佛转世制、噶玛巴的领袖地位的确立、噶玛政权和噶玛巴遗嘱等五个方面将噶玛噶举派近八百年的历史作了概述,并介绍了部分噶玛巴遗嘱和第16世与第17世噶玛巴活佛。

在藏族学者中也出现了一批噶举派研究专家,如措如次朗、次旦格列、丹贝仲美等。特别是措如次朗先生具有渊博的佛学造诣,1989年民族出版社出版了他的专著《噶举派史略》一书,这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教派中历史比较悠久的一个宗派,关于它的形成,学术界一直有争议。法尊法师认为,宁玛派是指前弘期所传的密教。应该指出,这个定义是仅从佛教的一般而言。作为一个宗派,必须具备独

特的教义、教规、组织和寺院经济基础,这是最基本的条件,宁玛派也不例外。虽然宁玛派基本教义已经在吐蕃时期出现,但其他几个条件直到十一二世纪才形成。所以,真正成为一教派也是在这个时期。

20 世纪初,诺那、贡噶等上师在内地弘法,宣传宁玛派教法,培养人才,开展对宁玛派的研究。当时研究的重点在大圆满法上,涉及教派史的论文并不多。1993 年《中国藏学》第 1 期上发表了刘立千先生的早年论文《藏传佛教的宁玛派》一文,专门从体、相、用三个方面分析大圆满法。通真的《宁玛派简介》(《西藏民族宗教》,1993.1),力图从整体上把握,简明扼要地论述宁玛派的形成,考证分析了其代表人物、教理特点,介绍主要寺院。

1989 年,民族出版社出版了措如次朗撰写的《宁玛教派史略》一书,作为中国藏语系高级佛学院的教材使用。此书是 20 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,是研究宁玛派不可多得的参考书。

萨迦派是比较重要的教派。13 世纪元朝在统一中国过程中,该派高僧萨班、八思巴等人曾发挥过重要作用。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。关于萨迦派研究,一直是热门课题,除了在《西藏民族政教史》、《西藏佛教发展史略》、《西藏佛教史略》、《西藏佛教史》等史著中介绍外,专题性研究论文也较多。法尊的《西藏佛教的萨迦派》简述了萨迦派的历史渊源和教法传承关系以及道果法的特点,是五六十年代的这方面研究重要成果。

80 年代以后,萨迦派研究越来越向纵深发展。上官剑壁发表《略论喇嘛教萨迦派的

历史地位》(《青海民族学院学报》,1980.1);张敦安发表《试论萨迦派》(《西藏民族学院学报》,1981.1);唐景福和温华发表了《试论西藏佛教萨迦派的历史及其作用》。这些论文对萨迦派的创立、教法核心、传承关系和特殊历史作用都作了详细论述。认为萨迦派协助元朝中央政府完成了祖国统一西藏的大业,推动了西藏封建社会的向前发展。在藏族学者中,近年也涌现出了一批萨迦派研究专家,如达瓦次仁、赤列加措、单增卓玛、通真等人,他们纷纷撰文论述萨迦派的历史沿革和在实现元朝统一大业中所起的特殊作用。

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。

觉囊派是一个特殊宗派,由于其所坚持的中观“他空”见,曾受到藏传佛教里其他宗派的有力批驳和打击。对于这样一个教派,20 世纪 80 年代以前,仅有郭元兴居士曾对“他空”见做过概略介绍。近年来,随着思想解放和学术自由,学术界一部分人冲破阻力,开始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《川青两省藏区觉囊派寺院》(《世界宗教研究》,1981.3)、《多布巴及其〈山法了义海论〉》(《中国藏学》,1992.2)、《觉囊派他空思想浅论》(《西藏研究》,1993.1)、《觉囊派思想浅析》(《世界宗教研究》,1993.1)、《藏传佛教“自空”“他空”思想评析》(《佛学研究》,1994)等数篇论文,翻译出版了《觉囊派教法史》、《中观他空思想述略》等,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。他的成果被学术界广泛引用，是近年来涌现出来的觉囊派研究成绩较突出的藏族年青学者。

余万治先生也在此项研究上取得了突出成绩，发表《他空见——藏传佛教觉囊派的佛性论》（《西南民族学院学报》，1981.2），又与刘俊治合撰了《藏传佛教觉囊派的佛性论》，还与阿旺、石硕等人合写了有关中壤塘寺和炎布底寺的调查报告。

1990年，民族出版社出版了由四川阿坝藏族自治州中壤塘寺高僧云登桑布撰写的《觉囊派史略》（藏文）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。觉囊派的研究目前正处在高潮，在整个藏传佛教研究中已争得了一席之地。

格鲁派是藏传佛教诸派中最晚形成的一个宗派，势力之大是其他各派无法相比的。17世纪以后，西藏的佛教基本上纳入其范围，政教合一集权统治是其特点。一个世纪以来，格鲁派的研究，成果之丰，引人注目；范围之广，他派难比。许多研究解决了一系列重大的历史问题，值得重视。20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。40年代，周兴勋发表《黄教的起源与发展》（《康藏文化》，1944.1），专门探讨格鲁派产生的社会背景和历史原因，及其发展传播史。观空发表了《西藏佛教格鲁派概况》（《现代佛学》，1957.12）。以后，发表的有关论文没有太大的突破。

近年来研究格鲁派寺院经济、制度、高僧的论文一年多于一年，相比之下，涉及格鲁派历史的论文显得稀少。1988年，民族出

版社出版了由赛仓·罗藏华丹撰写的《格鲁派史略》（藏文），此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，是80年代以来出版的格鲁派专题研究的藏文著作中较佳的一部。与同类著作相比，本书全面系统，重点突出历史，兼述教法。

此外，在对历史人物布顿、达巴桑结、玛久拉仲等人的研究中，开展了与他们关系比较密切的夏鲁派、息结派和觉域派的研究，虽然成果不多，但也解决了一些问题。

史籍整理翻译研究 学术界、佛教界对藏文佛教史籍的整理、翻译与研究向来比较重视，已经出版的原著、译著数量相当可观。大勇、法尊、能海、张澄基等佛界学人曾翻译了一批藏文典籍，但其中有关佛教的史籍却不多。真正对藏文佛教史籍的整理和翻译工作是从60年代开始的，中国佛教协会在这方面起了组织的重大作用。1962年，中国佛教协会副会长周叔迦召集张建木（张克强）、郭和卿、汤住心、胡继欧等兼通汉藏两种语言文字的藏学名家，研究翻译之事，决定由张建木翻译多罗那他的《印度佛教史》，汤住心翻译布顿的《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》。这次有组织有规模的翻译活动，影响深远。但是可惜的是，后来胡译和汤译遗失，由郭和卿先生再补译了《青史》和布顿《佛教史》，此书先后由西藏人民出版社和民族出版社出版。《印度佛教史》先由中国佛教协会内部印行，不久重新修改，由西藏人民出版社出版。

“文革”结束后，藏传佛教史籍的整理翻译工作有了很大进展，《红史》、《新红史》、《西藏王统记》、《汉藏史籍》、《萨迦世系史》、《觉囊派教法史》、《土观宗派源流》、《止贡法嗣》、《雅隆觉沃教法史》、《弟吴宗教源流》、

《奈巴教法史》、《安多政教史》、《如意宝树史》等史学名著先后翻译出版发行,受到学术界的欢迎。《智者喜宴》译文在《西藏民族学院学报》上连载。《格鲁派教法史—黄琉璃》已译出待出版。

这一时期,整理出版的藏文史籍原著有《青史》、《红史》、《智者喜宴》、《西藏王臣记》、《西藏王统记》、布顿《佛教史》、《达隆教史》、《宁玛教派源流》、《黄琉璃》、《娘氏教法源流》、《隆庆教史》、《竹巴教史》、《莲花遗教》、《五部遗教》、《土观佛教史》、《章嘉宗派源流》、《知识总汇》、《洛绒教史》、《印度佛教史》、《巴协》、《教派广论》等,一些高僧的传记和寺志也陆续整理出版,它们不仅为藏传佛教史研究提供了资料,而且推动了藏传佛教乃至整个藏学研究深入。

随着学术界对藏文史籍的更多了解,一批相关研究论文也陆续面世。林传芳曾发表了研究《青史》、《红史》、《西藏王臣记》方面的系列论文。近年来,关注《巴协》、《青史》、布顿《佛教史》的人越来越多,采用现代科学研究方法,对书中所涉及的重要历史事件、年代、人物等进行分析、考证、评论,成为热潮。王尧先生在《藏文古代历史文献述略》一文中,对影响较大的几部史籍作了全面介绍。巴桑旺堆的《藏族十大历史名著概述》(《西藏研究》,1993.1)从历史学角度对《娘氏教法源流》、《弟吴宗教源流》、《赞普宝训》、《嘛呢全集》、布顿《佛教史》、《红史》、《雅隆觉沃教法史》、《王统世系明鉴》、《汉藏史籍》、《青史》、《智者喜宴》作了介绍,总结了各书的特点,提出了自己的见解。郝苏民、才让也发表了介绍佛教史籍的论文,从学术角度对各部史籍作了客观评论。

传播史与关系史研究 在藏传佛教传播史研究方面,发表的成果较多,特别是近十

几年来所发表的成果,不论在深度上,还是广度上都有进展。1991年,新华出版社出版的李冀诚的《藏传佛教》一书,着重论述了藏传佛教在藏、蒙、土、裕固等少数民族地区的传播和所产生的巨大影响。杨学政的《西藏佛教在云南的传播影响》(《西藏研究》,1988.1)一文认为,吐蕃佛教是伴随着吐蕃势力进入云南地区的。13世纪,忽必烈用兵云南,将滇西北纳入元朝统治下,受其独尊的萨迦派率先传入云南,逐渐在浪渠、永宁等摩梭人和普米族地区兴盛起来,建立了不少寺院。随后有噶举派、格鲁派传入,明代以后格鲁派势力独霸一方。作者在同年的《云南社会科学》第1期上还发表了《略论西藏佛教在云南的传播及演变特征》一文。陈世良、谭吴铁、陈国光三人合撰《藏传佛教(喇嘛教)在新疆的传播和发展》(《新疆社会科学》,1982.1),也值得参考。

王德恩发表了《综述格鲁派佛教传入蒙古的社会历史条件》(《世界宗教研究》,1987.3)一文,把学术界关于格鲁派东传蒙古方面的观点加以综述。指出:格鲁派于明代阿勒坦汗时期传入蒙古,取代了蒙古族传统信奉的萨满教。研究了传入的经济条件、政治条件、思想条件、文字条件,以及格鲁派的文化特点与蒙古民族的传统性格之条件。作者强调,格鲁派传入蒙古地区后,其“神权和神学理论(转世论和众生皆可成佛论)与宗教实践在蒙古社会经济、政治和思想诸矛盾的解决中发挥了作用”。薄音湖的《关于黄教传入内蒙古的几个问题》(《蒙古史论文选集》第2辑)认为,格鲁派传入蒙古地区是蒙古族自身的文化需要。他通过考证,确立了三世达赖喇嘛索南嘉措的信使阿兴喇嘛非俘虏而是使臣的观点,澄清了这一悬而未决的疑难。春蕾和邢法晨分别发表了《试论喇嘛教传入蒙古地区的原因》(《蒙古族哲学思

想史研究》)和《论黄教传入蒙古地区的原因》(《内蒙古师大学报》,1985.1)。周生文和蒲文成发表了《噶举派在青海的传播与现状》(《青海民族学院学报》,1981.1),追根寻源,介绍现状。韦明的《12世纪末到14世纪中期藏传佛教的东传》(《西北民族学院学报》,1987.4)一文简述了萨迦、噶举两大教派在蒙汉、西夏地区的传播。认为蒙元时期藏传佛教东传的历史特点,一是依靠皇室支持,二是以密宗见长,它的东传对汉地佛教的发展造成了影响,促进了蒙、藏、汉之间的文化交流。朱普选的《中国藏传佛教传播的文化生态学考察》(《民族研究》,1997.1)一文从文化生态学角度考察了藏传佛教的传播,颇具特色。这方面的论文还有很多。

佛教关系史研究起步比较早,从已发表的著述看,侧重于汉藏佛教关系,对藏印佛教关系,藏尼佛教关系以及藏传佛教与其他地区佛教之间的关系研究涉及不多。妙舟的《蒙藏佛教史》对蒙藏佛教之间的关系作了探讨。颇章喀等人曾在《海潮音》第9、10、11期上连载《西藏教派与支那堪布的宗见》(1938),着力于吐蕃佛教与汉族禅宗思想的对比,提出了摩诃衍那的“顿悟成佛”对西藏佛教所产生的影响。吕澂的《汉藏佛学沟通的第一步》(《现代佛学》,1953.8)和满月的《汉藏佛教之光》(《海潮音》,1950.6)对汉藏佛教文化交流论述精到。

关于唐蕃佛教关系,学术界提出了一系列新观点,大多认为吐蕃佛教乃至藏传佛教受唐代禅宗思想的影响较深。甚至有学者提出,宁玛派的大圆满法是以禅宗理论为基础而建立其思想体系的。郭元兴的《莲花生大师的生平及其学说与唐代真言宗的关系》通过对吐蕃密教和唐密的认真分析,提出了大圆满法与汉文化易学、唐密之间的渊源关系。

他说大圆满法与易学的太极同义,大迁转身与大易同义;藏传的密教思想体系是以唐密理论为基础而建立的。这些看法将大圆满法源自唐代密宗或禅宗的说法又推进了一步。王尧先生认为,经过顿渐之争,顿门派虽然失败了,“但是禅门顿悟思想继续在影响着吐蕃以至后来的佛教”。张广达的《唐代禅宗的传入吐蕃及其有关的敦煌文书》、陈庆英的《西藏佛教史上的汉印佛教辨说》、阿沛·晋美的《论赤松德赞时期汉传佛教在吐蕃的传播和影响》、黄颢的《敦煌吐蕃佛教的特点》等论文都是通过对敦煌文献、吐蕃佛教顿渐之争论述禅宗的“顿悟成佛”对西藏佛教的影响。黄颢认为“吐蕃在敦煌一带的确受到汉地佛教的深刻影响,由于佛教的信仰加深,给吐蕃视为其辖地的敦煌及唐蕃关系带来了很大变化”,而敦煌佛教的发展,对当时汉族佛教文化也产生了影响。这几篇论文都认为,唐蕃(汉藏)佛教之间的影响不是单方面的,而是相互影响。尕藏加的《吐蕃佛教与西域》认为,吐蕃佛教的形成发展,受到内地、西域、克什米尔和尼泊尔佛教的影响,吸收了它们的教义精华。班班多杰在其《藏传佛教思想史纲》一书中涉及了汉藏佛教关系,特别强调了禅宗思想对大圆满法所产生的强大影响。和志武的《藏文化对纳西文化的影响》和黄振华的《略述吐蕃文化对西夏的影响》从文化角度论述了藏传佛教与纳西、西夏文化的关系,列举了实例,提出了新看法。

另外,陈庆英的《章嘉·若必多杰与清朝皇室兴建的喇嘛寺院》(《青海社会科学》,1987.5),赵云田的《章嘉和清朝的藏传佛教的政策》(《西藏研究》,1987.2),扎扎的《试述拉卜楞寺与清朝中央政府的关系》(《西藏研究》,1981.4),王湘云的《清朝皇帝、章嘉活佛与清代喇嘛寺庙》(《中国西藏》,1994)等论文通过对章嘉活佛和部分高

僧的研究论述藏传佛教与清朝中央的关系，具有一定的深度。

总之，藏传佛教史研究经过一个世纪的发展，走过了一个从二三十年代的兴起，到四十、五十、六十年代的大发展，再到八九十年代纵深发展的路程。特别是四十、五十、六十年代出现的法尊的《西藏民族政教史》、《西藏佛教前后弘期》、《西藏佛教的迦举派、萨嘉派、宁玛派、迦当派、响巴迦举派》和王森先生的《关于西藏佛教史的十篇资料》以及《青史》、布顿《佛教史》、《印度佛教史》等史籍的翻译出版奠定了此项研究的基础。虽然后来也有不少专著、论文出版发表，但仍徘徊在前人的研究成果上，很少有大的突破。从整体上说，藏传佛教史的研究队伍和研究水平有所提高，但前景并不容乐观，面临的问题还非常多。从近几年的情况看，藏传佛教史研究日见冷落，呈现下滑的趋势。在一些学术会议和学术刊物上交流发表的有关论文逐年减少，不正确看待藏传佛教的历史文化的现象仍然时有发生，这应该引起我们的重视。

参考文献

王森：《西藏佛教发展史略》，北京：中国社会科学出版社，1987。

妙舟法师：《蒙藏佛教史》，上海佛学书局，1934。

李翊灼：《西藏佛教史》，北京：中华书局，1933。

王辅仁：《西藏佛教史略》，西宁：青海人民出版社，1982。

（许得存）

中国佛教思想史研究 (Studies of History of Buddhist Thought in China)

佛教思想史研究，作为一种现代意义上的学术范型在中国得以建构并逐步走向成熟，乃是20世纪整个学术史进程的重要成果

之一。

20世纪中国佛教思想史研究的新变化

20世纪中国佛教思想史的研究约略可分为两大阶段四个时期。所谓两大阶段，即以40年代末50年代初为界，而第一大阶段中又以1937年抗战爆发为标志、第二大阶段中又以1978年新时期的到来为标志而各区分出两个相对较小的时期。如果说在第一大阶段的第一个时期以居士佛教的崛起为主因而在客观上开启了中国现代佛教研究的学术化进程，那么对它的真正回应却要等到20世纪末的最后二十年，亦即在第二大阶段的第二个时期，中国佛学研究才以其无论是广度还是深度方面的拓展而又一次呈现出繁荣兴盛的局面。这两个佛学研究繁兴期的出现客观上都与其相应的社会现实状况紧密相关：20世纪初，佛学研究得以肇兴的直接动因就是一些有识之士基于一种强烈的危机感和使命感，这种危机感和使命感既源自于民族危亡的紧迫现实，又激愤于自晚明以来整个中国佛教江河日下的颓败局势；而80年代以来，现实的宽松环境和新文化建设的迫切性，使中国的人文科学发展真正走上了规范化的道路，佛学研究也由此而获得了新的发展契机。

从学术群体来看，由于各种特殊的机缘，20世纪中国佛教思想史的研究从一开始就呈现出一种三大研究群体互动的构架：其一是来自僧伽界的僧人学者，如太虚、印顺、法尊、圆瑛、巨赞等一代高僧大德；其二是来自居士界的研究者，如欧阳竟无、吕澂、王恩洋、韩清净、周叔迦、唐大圆等居士；其三是来自学术界的研究者，如梁启超、胡适、汤用彤等名家。在学界，实际上还有由新儒家所开出的特殊一支，其典型代表便是熊十力与牟宗三。这一格局虽然从大体上说反映了现代佛教学术研究起步阶段的状况，但实际情况却要比这复杂得多。其中，不仅有各

群体学术力量的消长、相互之间的交流或对立,更为重要的是,以外在身份为参照系的划分事实上也难于澄清各群体内部多元分化的生动态势,比如唐大圆居士追随太虚,就与同属居士界的内学院一支观点明显相左。因此,三大群体的划分只是相对的,但20世纪的佛教思想史研究,正是在这种多元的对话中掀开了新的篇章。

唯识学复兴是20世纪前半世纪佛教文化复兴运动的标志性事件,唯识学研究则是前50年佛教思想研究的主要内容。

新儒家对佛学研究的介入是一个颇有争议的论题,关键是对它的评价该如何定位。我们认为,思想与学术是两个相关而并不完全相同的东西,因而像熊十力作为一个思想家,以其特有的胆识与胸襟融摄华梵、创构《新唯识论》时,应该肯定其毋庸置疑的价值,然就其新论作为学术性的佛学研究来说,则难免有一些偏颇臆解之处。真正能从新儒家的角度对佛学研究作出贡献的,是熊十力的弟子牟宗三。牟宗三的《佛性与般若》,新见迭出,充满了哲学的睿智。当然,牟宗三的研究事实上是基于他独特的存有论立场对中国佛教的再解释,许多分析和结论都带有“六经注我”的色彩,但从总体上说,牟著仍不失为是新儒家研究佛学、特别是研究天台学的力作之一。

20世纪下半叶内地佛教思想史研究的新特点 1949年10月新中国成立,佛教思想史的研究也进入了一个全新的时期。建国之初,佛教界即发起创立了全国性的联合组织中国佛教协会,许多著名的高僧大德如圆瑛、虚云、能海、法尊、巨赞、周叔迦、吕澂、赵朴初等都参与了协会工作,协会创办的会刊《现代佛学》,成为僧俗两界探讨佛学问题的主要园地,吕澂、巨赞、周叔迦等人的一些颇有分量的论文都发表于此;因斯里

兰卡佛教界的请求,学者们还为英文《佛教百科全书》撰写了330篇文稿并完成全部英译工作,其质量均堪称上乘。另一方面,学界则更面临着以马克思主义的方法来重新研究中国佛教思想史的艰巨任务,由侯外庐先生主编的《中国思想通史》,首先对此作了有益的尝试;1962年,任继愈先生的《汉唐佛教思想论集》首版发行,标志着中国以马克思主义方法来系统研究佛教思想史的基本成型;1964年,在毛泽东主席的指示下,原中国科学院哲学社会科学部成立世界宗教研究所,内设佛教研究室,学界从此有了正式的佛教研究组织;在所内工作的朱谦之先生即于其时开始翻译日本著名学者忽滑谷快天的《禅学思想史》与《朝鲜禅教史》,以为进一步研究禅宗史的资料准备。总之,新中国成立以后,佛学研究无论在组织、人力,还是资料等方面的一些基础性工作都已有了新的起色。然而,由于众所周知的原因,这一良好的发展态势却被人为地中断了。十年动乱,佛教学术研究实际处于停滞状态。

改革开放的新时期的到来,亦意味着佛教思想史研究的繁荣阶段的真正到来,其规模之大、研究领域之广、成果数量之多在本世纪均是空前的。

1. 佛教思想通史的研究 1979年,吕澂先生的《中国佛学源流略讲》和《印度佛学源流略讲》两部书出版,这是根据吕先生1961年受原中科院哲学社会科学部委托举办的为期五年的佛学研究班的讲稿整理而成,代表了他中年以后的成熟观点,是内地佛教通史研究的首创之作,具有极高的学术价值。1982年,汤用彤先生30年代的授课讲义《隋唐佛教史稿》经汤一介整理,由中华书局出版,这是继《汉魏两晋南北朝佛教史》之后汤先生的又一重要佛教学术著作。吕著和汤著,为新时期的佛教史研究确立了规

模,树立了典范。正是在前人研究的基础上,由任继愈主编,杜继文、杨曾文等人参与执笔的《中国佛教史》,作为国内有史以来最为浩大的佛教史研究项目,从1981起开始陆续推出,全书拟分八卷。作者以马克思主义的立场、观点和方法为指导,全面利用《藏经》、相关史书及考古文献所提供的资料,充分吸取国内外的研究成果,系统地论述了中国佛教在各个时期的发展状况及其与现实社会的互动,代表了当今中国学界佛教史研究的最高水平。以上著作都有相当多的篇幅论著佛教各阶段、各流派的教义、思想。从1980年开始,郭朋撰写了一系列佛教断代史著作,1994年经修订后,以《中国佛教思想史》为题由福建人民出版社出版,全书分三卷共约139万字,是新时期由个人完成的篇幅最大的佛教通史,也是用马克思主义观点研究佛教史的又一重要成果,全书资料详实,观点鲜明,对学界影响颇大。此外,为适应教学的需要,一些简明扼要的佛教通史也有撰述,如杜继文主编,杨曾文、李冀成等人参与编写的《佛教史》,从世界视角按历史进程来叙述佛教的发展,展示了著者力图摆脱印度佛教中心论与汉地佛教中心论的全新立意;洪修平的《中国佛教文化历程》则在儒佛道三教关系的视角下,从佛教中国化的角度,系统论述了中国佛教的历史演进及其与中国传统思想文化的密切关系。总之,各类通史的撰述目前基本已成系统,近期内根本性的突破可能性并不大。

宗派史的研究无疑以禅宗为主流。1986年葛兆光推出《禅宗与中国文化》一书,从文化史的角度来探讨禅宗对文人士大夫的影响,反响较大。不过,葛著的价值与其说是在它的学术意义,还不如说是在它的社会影响,亦即它在客观上触发了当时“禅宗热”的流行。与此同时,新时期培养的一批博士,如

洪修平、邢东风、魏道儒等人,则开始以禅宗研究作为他们博士论文的课题,陆续出版了一些高质量的学术专著。洪修平的博士论文《禅宗思想的形成与发展》,从哲学史的角度研究了禅宗前史,认为从达摩禅到惠能禅的基本理路是般若实相说与楞伽心性论的融摄。邢东风的博士论文《禅悟之道》着重探讨了南宗禅的思想与实践。魏道儒的博士论文《宋代禅宗文化》论述了宋代禅宗的历史发展与理论演变,其重心是宗杲的看话禅、正觉的默照禅与契嵩的儒释融合理论。禅宗通史类的著作则有潘桂明的《中国禅宗思想历程》、杜继文与魏道儒合著的《中国禅宗通史》、洪修平的《中国禅学思想史纲》等。这些《通史》的著者力图摆脱灯录系统的束缚,以客观科学的方法来揭示禅史演进的本来面目,代表了当今学界禅宗研究的新动向,值得注意。此外还有葛兆光的《中国禅思想史》,从文献学的角度梳理了禅宗前史,要求重估北宗禅与荷泽禅的意义,具有一定的启发性;杨曾文的《唐五代禅宗史》从断代史的角度推进了禅史的研究;洪修平、孙亦平合著的《惠能评传》则通过对禅宗重要人物的系统研究而加深了对禅宗史与禅宗思想的把握。另外,由浙江人民出版社出版的《禅学丛书》现也已出版了两辑,第一辑(1992)以禅学与中国文化为主题,第二辑(1997)以禅学发展史为主题,共约近十部专著,其中如徐小跃的《禅与老庄》、洪修平与吴永和的《禅学与玄学》、张伯伟的《禅与诗学》等,都在学术界产生了一定影响。

与禅宗相比,其他佛教宗派的研究则显得相对贫乏。有关天台宗的专著,主要有潘桂明的《智顗评传》与王志远的《宋初天台佛学窥豹》等。潘著是目前国内最好的天台学专著之一,该书资料详实,对智顗的生平与思想都作了比较详尽的论述,有不少独到

的见解。王著初步分析了知礼的佛学思想及其时代特征,有一定的开拓意义。华严宗的研究专著有魏道儒的《中国华严宗通史》,密宗的研究专著有吕建福的《中国密教史》,两书的作者都是中青年学者,他们在前人尚未涉足的领域进行了可贵的探索,不过,限于通史的体裁,有些问题还未能充分展开,还有不少课题有待进一步研究。唯识学方面,主要以玄奘研究的形式出了一些成果,如杨廷福的《玄奘论集》与《玄奘年谱》、田光烈的《玄奘哲学研究》等。三论宗方面则有杨永泉的《三论宗源流考》。其它宗派的研究就只有少量论文而已,比如对中国民众影响相当大的净土宗,就大约是由于被认为缺乏深邃丰富的哲理内涵而向为学者所忽视,这不能不说是一个很大的遗憾。总之,由于各种主客观的因素,宗派史研究有一种冷热不均的趋势,其不平衡性已成为目前佛教史研究难以向纵深层面拓展的重要障碍。

2. 佛教思想专题研究 早在新时期初期,任继愈、严北溟、方立天等学者就非常关注佛教思想的研究。严北溟的《中国佛教哲学简史》提纲挈领地对中国佛教哲学的发展及其特点作了概述,并抓住一个“空”字来说明佛教哲学的特征和它的核心所在,给人以很大的启发。方立天的《佛教哲学》则分专题,从宇宙论、本体论和认识论等几个方面对佛教哲学进行了总体探讨。方立天的另一本论文集《魏晋南北朝佛教论丛》也通过人物和思潮的研究,侧重于从哲学史的角度来分析当时佛教思想的演进。另外,姚为群的《佛教般若思想发展源流》,对佛教哲学的基础性理论般若思想作了较为系统的研究,赖永海的《中国佛性论》以范畴为线索分析了晋宋以后佛性问题探讨的各个层面。值得注意的是,佛性论、心性论的探讨似已成为目前学界的一个理论热点,这可能部分

源自于港台新儒家的促动,然而在层出不穷的相关专著和论文中,有分量的却并不是很多。其主要原因除了方法上的陈旧,关键在于相关领域的研究严重滞后。难以想象,离开缘起论、修行论、解脱论等专题的探讨,离开对佛家整个范畴体系的分析,离开对中印整体文化背景的把握,心性论研究除了一些人云亦云的套语之外还会有更深维度的拓展。可见,不平衡性在这里也成为目前研究的主要问题。

3. 佛教与中国文化及佛教与近代社会的研究 80年代中期,在国内持续的“文化热”的影响下,佛教与中国传统文化的关系也成为当时的热门话题。学界开始从文化的角度来看待并研究佛教,推出了一些相关的著述,方立天的《中国佛教与传统文化》就是其中影响较大的一种。著者论述了中国佛教的基本内容及其与中国政治、哲学、文学、艺术、民俗的关系,展示了作为一种文化现象的中国佛教。陈兵的《佛教禅学与东方文明》,详细介绍了佛教的禅法理论及其与儒道气功养身、现代医学心理学的关系。孙昌武的《佛教与中国文学》则探讨了六朝以来佛教的文本形式与思想观念对文学发展的影响。总体来看,这方面的宏观研究较多,而微观深入的探讨相对缺乏,发展后劲似乎显得不足。由于对中国社会及传统文化之现代化的关注,近代佛教也成为新时期以来佛教思想研究的热点之一,而这种研究又往往落实在佛教与近代社会的关系上,这方面的代表作有郭朋的《中国近代佛学思想史稿》、李向平的《救世与救心:中国近代佛教复兴思潮研究》、麻天祥的《佛学与人生——近代思想家的佛学思想》、高振农的《佛教文化与近代中国》和邓子美的《传统佛教与中国近代化》等。这种从社会的发展与变革中来研究佛教思想,又通过对佛教思想史的研究来关

注社会发展的努力是值得肯定的。

4. 藏传佛教与因明学研究 如前所述, 20 世纪藏传佛教的研究首先得力于法尊与吕澂这两位大师级人物的推动。解放以后, 除上述两位先生继续活跃于该领域之外, 其他如张建木、郭元兴、王森、王尧、王辅仁、李冀诚等诸学者也取得了不少成绩, 其中与思想史相关的主要有这样几个研究维度: 首先是藏文文献的汉译, 基本以因明学与佛教史籍为主, 如法尊编译的《〈集量论〉略解》、张建木译出的多罗那他的《印度佛教史》、郭和卿译出的《佛教史大宝藏论》等, 其它教理方面的译述则大多为零星散篇。其次是佛教史的研究, 60 年代初, 王森先生撰写了一部藏传佛教史专著, 时称《关于西藏佛教史的十篇资料》, 作为内部材料流通于学界, 1987 年改名为《西藏佛教发展史略》, 由中国社会科学出版社正式出版。王著利用汉藏文史料, 吸收了前人与国外的相关成果, 对藏传佛教的许多历史问题都作出了卓乎可成定论的考辨, 影响极大。80 年代初, 王辅仁出版了《西藏佛教史略》, 以马克思主义的立场、观点和方法论述了藏传佛教的发展历史。再次是教理教义的研究。本来, 除了吕澂在 30 年代撰著的《西藏佛学原论》、法尊对藏传中观学的研究这些经典名篇之外, 这方面的研究几乎是一个空白, 但近年来, 以宗喀巴思想研究为重点, 也陆续有一些成果推出, 王尧与褚俊杰合著的《宗喀巴评传》就是其中一部有代表性的专著, 此书对宗喀巴中观思想的详尽论述, 可谓集国内外相关研究之大成。班班多杰则先后推出了两部有思想通史性质的专著, 《藏传佛教思想史纲》与《拈花微笑: 藏传佛教哲学境界》, 在国内率先启动了藏传佛教思想的系统研究。当然, 这一领域的研究目前尚属草创阶段, 有许多问题未及展开, 有些评价还可进一步探讨, 比如对

觉囊派他空见的意义估价等。因明学一般被称为佛家逻辑, 在中国有汉传、藏传两支。汉地所传为陈那早期的《正理门论》及其弟子商羯罗主的《入正理论》, 藏地所传为陈那晚期的《集量论》与法称著名的因明七论, 其中《量评释论》尤为见重于雪域。20 世纪以来, 吕澂、虞愚等学者都极为重视对因明学的研究, 吕澂的《集量论释略抄》、《因明入正理论讲解》、虞愚的《因明学》、《印度逻辑》等, 都是这方面的经典力作。1985 年, 沈剑英积多年研究推出了《因明学研究》一书, 主要以《入论》与《因明大疏》为依据, 系统清理了玄奘所传因明的基本理论构架。1994 年, 巫寿康的博士论文《〈因明正理门论〉研究》由三联书店出版, 该书用现代数理逻辑的方法重新解析了《门论》的逻辑结构, 找到了“同品”与“异品”的新定义, 为解决这一千年聚讼纷纭的因明悬案提供了新途径, 由于采用了符号逻辑方法, 全书思路清晰, 简洁明快, 是该领域一部有突破性的力作。藏传因明方面, 除上述吕澂、法尊、王森等人的研究外, 当首推杨化群的《藏传因明学》, 该书分著译两部分, 著作部分三篇勾勒了藏传因明发展的基本情况, 译作部分则是从藏文译出的包括《正理滴论》在内的五部因明学基本著作, 杨著大致可以看作新时期相关领域研究的代表性成果。其他如史金波的《西夏佛教史略》、杨曾文主编的《当代佛教》等也都从不同的方面丰富了佛教思想史的研究成果。

参考文献

任继愈:《汉—唐中国佛教思想论集》, 北京: 三联书店, 1963。

吕澂:《中国佛学源流略讲》, 北京: 中华书局, 1979。

严北溟:《中国佛教哲学简史》, 上海人民出版

社, 1985。

班班多杰:《藏传佛教思想史纲》, 上海三联书店, 1992。

郭朋:《中国佛教思想史》, 福州: 福建人民出版社, 1994。

洪修平:《中国禅学思想史纲》, 南京大学出版社, 1994。

葛兆光:《中国禅思想史》, 北京大学出版社, 1995。

(洪修平 傅新毅)

禅宗研究 (Studies of Zen-Buddhism)

禅宗是印度佛教传入中国以后, 在中国大地产生的一个最富有特色的民族化佛教宗派之一。在1 000多年历史的长河中, 禅宗以它独特的面貌, 简捷的教义, 获得了广大佛教徒的偏爱, 出现了多个宗门, 乃至成为中国大乘佛教发展的主流, 并流传到朝鲜、日本、越南等国, 近代又远播欧美, 已在世界上产生了重要影响。

1949年以前的禅宗研究 在历史上, 各国的僧人都对禅宗的思想做过各种不同的发挥和阐释, 造作了各种语录、灯录、法要等, 形成了机锋、棒喝等不同的禅机应用。禅宗的思想还影响了中国文学、绘画等领域, 谈禅论禅, 一度成为社会的时髦风尚, 尤其在士大夫身上表现明显。但是, 过去的谈禅论禅, 都是出于一些这样或那样的想法而进行的, 都不是科学的研究。作为宗教的禅宗成为一门学科的研究, 始于20世纪初。日本学者以忽滑谷快天、铃木大作、宇井伯寿、矢吹庆辉等人为代表曾经做了最初的研究。中国学者蒙文通、钱穆、陈寅恪、胡适、梅光羲、陈铭枢、欧阳竟无、黄忏华、罗福成、朱自清、吕澂、任继愈等人, 也发表了不少心得, 胡适则是国内较早在这方面取得成果, 影响较大之人。(参见胡适、陈寅恪) 在僧界中

则有法舫、东初、圆瑛、太虚等人, 而且出版了不少经解注疏, 只是这一部分成果仅在教内流通, 没有进入学界, 所以不大为人所识。总之, 1950年以前, 据袁宾编的《禅宗辞典》附录“禅宗研究论文及著作目录”所载, 有论文60篇, 著作2本。实际数字肯定不止这些。

五六十年代内地禅宗研究 从1950年到1964年这段时间, 内地的禅宗研究论文有50篇, 专著没有, 涉及禅宗人物、宗派、经典、公案、思想几大部分。

禅宗经典和人物的研究。1950年《现代佛学》第一卷第4期刊出了《敦煌唐代写本〈顿悟大乘正理决〉》, 文献叙述唐代宗时在藏区发生的内地禅宗僧人摩诃衍与印度僧人莲花戒之间的顿悟和渐悟的争论。陈铭枢在《现代佛学》第一卷第8期《我的禅观》一文中, 把《坛经》分为知非、无念为宗、识自本性见自本性三个特点。在另一篇《论惠能六祖禅》(《现代佛学》, 1957.3)里, 他对“知非”和“无念为宗”作了进一步的解释。吕澂在《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》(《现代佛学》, 1954.11~12)文中, 认为像三祖的《信心铭》和《坛经》等禅宗要典, “其间虽然不免有是非真伪等问题, 可是即为后人所深信, 实际对于禅家思想也已发生过影响, 无妨看它们为禅家尤其是南宗的根本典籍”。在其《〈起信〉与禅——对于〈大乘起信论〉来历的探讨》(《学术月刊》, 1962.4)文中强调, “以《起信》对于隋唐佛学思想的关系那样的密切, 如要正确理解隋唐佛学的实质, 就非先弄明白了《起信》的真面目不可, 因此《起信》来历如何, 仍有深入探讨的必要”。

乃光在《〈碧岩集〉评述》(《现代佛学》, 1958.10)里, 对《碧岩集》的公案和雪窦的颂古及佛果的评唱作了述评。毓之在

《读〈宗镜录〉》(《现代佛学》, 1962. 1) 中, 介绍了《宗镜录》的撰写缘起及其演变。

1957 年,《现代佛学》第 1 期上发表了船庵的《菩提达摩禅师》, 是为禅宗人物专题研究肇始。以后又在同年第 2 期、第 3 期、第 4 期、第 6 期上, 分别介绍了慧可、僧璨、道信、弘忍诸祖。这些文章虽不长, 但比较系统地介绍了各位祖师在禅宗史上所起到的作用。

林子青在《元贤禅师的“鼓山禅”及其生平》(《现代佛学》, 1958. 8) 中, 对明代高僧, 曹洞宗鼓山系永觉元贤的生平和禅法特点作了较为深入的探讨。林元白的《贯休的生平及其诗》(《现代佛学》, 1958. 10) 一文, 对禅僧贯休的生平介绍外, 更多的是讨论贯休的诗。慧风的《牛头法融与牛头禅》一文, 对禅宗五祖旁出的法融作了考证。力谷的《爱国诗僧八指头陀》(《现代佛学》, 1959. 2), 主要是谈寄禅和尚的生平业绩。林元白苦心搜访, 钩沉史乘, 撰写了《晦山和尚的生平及其“禅门锻炼说”》(《现代佛学》, 1960. 6) 对晦山和尚的生平和学说作了较为详细的解说。

宗派、公案和思想的研究。50 年代后, 讨论禅宗的历史较早的文章是许丹的《中土禅宗之导源与发展及其展望》(《现代佛学》, 1950. 8)。该文认为, 禅宗来自于禅学, 但是它不等于禅学。黄益毅在《禅宗五枝派别》(《现代佛学》, 1950. 8) 略将五家最初悟人之因缘, 及门庭施设法则, 利弊之所以然, 分述而出。鉴安在《试论唐末以后的禅风——读〈碧岩录〉》(《现代佛学》, 1960. 8) 里, 对唐末的语句修饰与宗门的风气之关系做了探讨。

黄忏华的《看话禅与默照禅》(《现代佛学》, 1958. 5), 对中期的禅宗机用形式作了一般的探讨。乃光 1959、1960 年在《现代佛

学》上推出了《马祖禅要》、《石头禅要》、《百丈禅要》、《临济禅初探》、《沩仰宗禅要》、《漫谈赵州禅》(与船庵合作) 等系列研究。这组文章以禅语录公案来勾勒出禅宗不同阶段之特点。

对禅宗思想的研究, 是这一时期研究中的重头部分。陈铭枢《我的禅观》一文中, 认为禅宗的底趣是“寂”, 禅家的法门, “是于不可言说之中竭力显示‘般若’底企图, 如是而已”。在《论惠能六祖禅》一文里, 他提出把遵经和破邪作为禅学两个标准。吕澂在《禅宗——唐代佛家六宗学说略论之三》一文里, 总结了历史上从安世高的禅数到佛陀跋陀罗的“念佛法门”, 再到求那跋陀罗的愚夫所行禅、观察义禅、攀缘如禅、如来禅的四种名目, 最后到慧能禅的发展演变路径。1961 年 7 月 3 日吕澂又在《光明日报》发表《谈谈有关初期禅宗思想的几个问题》(《现代佛学》转载, 1961. 6)。第一个问题是原始禅宗与《楞伽经》的关系。第二个问题是达摩的禅法究竟如何。第三个问题是东山法门的变化实际如何。1962 年 6 月 6 日, 吕澂又在《光明日报》发表了《试论中国佛学有关心性的基本思想》(《现代佛学》转载, 1962. 5), 此文在作者以心性本觉和心性本净的中印佛学分歧的框架下, 指出“在禅宗方面, 自南宗畅行以来, 更是围绕着性觉的思想作出种种机用的发挥。像禅师们指点学人所常说的‘即心即佛’、‘本来是佛’、‘平常心是道’以至说到‘一切现成’, 无一不要联系性觉思想才能理解其真意……到了后来, 禅宗还因宗密揭出菏泽(神会)的秘传, 以‘灵知’解人心的本觉, 而明言‘知之一字, 众妙之门’, 甚恐其混同知解, 而予以反对。这样用心于知解以外, 又不期然成为一种神秘主义。”鉴安不同意一些人将禅定和禅宗的大彻大悟、明心见性分开, 以及禅宗是“受

了我国传统思想发生同化的一种表现”的看法。他在《禅宗的思想与风范》（《现代佛学》，1955.5~6）文里说：“这两种说法固然都有其事实上和理论上的若干根据，但是按实研究起来，就知道不妥当的。”第一，“禅定”是人类心理和生理的一种普遍现象，佛教所要达到的觉悟离不开它。禅宗也不反对禅定，“并从一开始就按照释迦的遗教勤修禅道，称为禅宗，的确是名符其实”。第二，禅宗的思想是印度大乘般若思想在中国发展的一种形态，与我国传统思想关系不大。

在禅宗思想研究有成就的人还有任继愈、萧蓬父等人。1957年任继愈在《哲学研究》第4期发表了《禅宗思想略论》，他说菩提达摩学说的主要特点，在于把印度输入的复杂繁难的坐禅的宗教修养方法改变为简易的宗教修养方法。这个特点“完全是北方中国具体环境下的产物”。第二，禅宗所相信的真理是超现实的，在现实世界中不存在，因而不能用认识现实世界的方法来认识真理。后期禅宗发展为宗教神秘主义、直觉主义，完全走向反科学、反常识的道路，这是禅宗发展的主流。在哲学史上，禅宗以严肃的态度对待哲学上的主观思维和客观现实的矛盾统一的问题，“它以主观吞没了客观，以心代替了物，但是，作为反面教材，它使中国哲学史上的认识论比过去更加深刻、丰富了”。“它引起人们对认识论问题的重视，虽然它走的方向错了。但是它构成了认识论上不可缺少的一个环节，它起着反面教员的作用，它把认识论引向深刻化的道路”。萧蓬父在《唐代禅宗慧能学派》（《武汉大学学报》人文科学版，1962.1）一文强调，禅宗所进行的活动是在革新中得到了相应的反映。慧能学派“以大胆的教义‘革新’，在一般庶族地主的政治意识中，更找到了广阔的传播市场”。这表明了禅宗传教对象及其所依存的社会基

础，区别于旧有的佛教各宗而有所扩大的转移。慧能学派思想的特点，主要有这样几个环节。第一是“即心即佛”的本体论。该派抓住了这个核心，“企图摆脱种种迂回论证的繁琐性，明确地回答：‘心’就是‘本体’，别无‘本体’；现实世界的一切，都依存于‘心’”。第二是“顿悟成佛”的方法论。第三是“凡夫即佛”的宗教归宿。这一理论承袭了南朝的佛性说，又充分吸取和发展了魏晋玄学所提炼过的庄子思想中的直觉体验论，用以会通佛教教义，使之进一步中国化，从而构成中国思想史上一个独特的宗教哲学学派。所以“禅宗思想的出现，在一定意义上，可以说是中国佛教哲学发展的顶峰；同时，也就标志着中古哲学史上佛教这一整个思潮的发展‘圆圈’，达到了它的终点。这就是禅宗慧能学派所进行的佛教‘革新’运动的思想实质”。

八九十年代中国内地的禅宗研究 20世纪下半叶，禅宗热又在中国大地兴起。

研究领域扩大，成果不断涌出。这次禅宗的热潮中，对禅宗研究有兴趣的人很多，除了治佛学者外，许多与佛学有关的交叉学科的学者也表现了极大的兴趣，而且不光是文科类的人关心此事，连理科类的人也非常重视。在这一趋势下，近年来内地出版了不少的禅宗著作，涉及了佛学、哲学、历史、文学、心理学、语言学、伦理学、宗教学、气功学等各个学科，取得了不少的成果。此外，还译介了一批国外的禅学著述。

比较有影响的是杜继文、魏道儒合著的《中国禅宗通史》（江苏古籍出版社，1993），洪修平的《禅宗思想的形成与发展》（江苏古籍出版社，1992），潘桂明的《禅宗的历程》（当代中国出版社，1992），邢东风的《禅悟之道——南宗禅学研究》（中国人民大学出版社，1992），陈兵《禅学与东方文明》（上海

人民出版社, 1994), 麻天祥《中国禅宗思想发展史》(湖南教育出版社, 1997), 葛兆光的《中国禅思想史——从 6 世纪到 9 世纪》(北京大学出版社, 1995), 杨曾文的《唐五代禅宗史》(中国社会科学出版社, 1999), 吴立民主编《禅宗宗派源流》(中国社会科学出版社, 1998) 和一些会议的论文集, 如《少林寺建寺 1500 周年论文集》(宗教文化出版社, 1996)、《石头希迁与曹洞禅》(岳麓书社, 1997)、《东山法门与禅宗》(武汉出版社, 1995) 等。此外还有一些禅宗文学研究专著及一大批研究论文面世。这些研究虽然范围很广, 但最重要的则表现在早期禅宗、中期禅宗研究方面。

学者们一致认为禅宗是佛教中国化的产物, 是具有中国特色的佛教宗派, 对其在中国社会生活中和中国佛教的发展中所起的重要作用, 给予了积极的评价。任继愈说: “禅宗对佛教其它派别自称‘教外别传’, 它在中国哲学史的地位比它在正统佛教中的地位重要得多, 是中国文化的一个重要组成方面”。葛兆光《禅宗与中国文化》(上海人民出版社, 1986) 从文化史的角度来探讨禅宗对中华民族(尤其是文人士大夫)的心理性格、思维方式和基本观念的影响, 认为以士大夫为代表的中国文化, 一直深受禅宗的影响, 留下了深深痕迹。此书曾经在一些青年人中有较大的影响。顾伟康的《禅宗: 文化交融和历史选择》(上海人民出版社, 1990) 专论了南宗禅, 认为“事实上, 在中国佛教发展史上所有佛学宗派中, 真正施巨大影响于中国文化的, 也就是这种以公案接机, 唱评棒喝的南禅”。因此能够把握南禅, 确凿地认识禅宗, 也就根本上扣住了中国佛学史上“最重要的一环”。邢东风的《禅悟之道——南宗禅学研究》是另一本研究南禅的专著。作者认为, 如何修行成佛, 觉悟解脱的宗教实践问题, 是

禅宗思想和实践所要解决的根本问题, 为此禅宗高度地张扬宗教实践主体地位, 出现了灵活不拘, 无章可循的自由思想和活泼禅风。

洪修平的《禅宗思想的形成与发展》从哲学史的角度简述了禅宗。认为禅宗从达摩禅到慧能禅, 经历了一个由外境到内境, 由心注一境到心境泯然的演变发展过程。般若实相说与楞伽心性的融摄是达摩系禅学思想的基本特点。禅宗的理论核心是人的解脱问题, 从中透露出唯当下现实之心的本体论预设, 因此不能用主观唯心主义或客观唯心主义简单概括。禅宗可以说是一个以佛教为本位而融摄了儒道思想的三教合一的佛教宗派, 它上承魏晋以来佛教中国化传统, 下开宋明理学以儒家为本位的三教合一之先河, 南北禅宗都起过积极的作用。张中行的《禅外说禅》(黑龙江人民出版社, 1991) 以禅外的立场来探讨禅宗奥秘。把解决人生问题作为禅宗的宗旨, 以禅来发挥人生的哲理, 书出之后, 佛教界对此评价不高。现代著名的禅僧正果法师撰写的《禅宗大意》(中国佛教协会, 1989) 是佛教僧界学者的一部有影响的著作。此书系统地介绍了禅宗的理论和实践, 特别是后一部分内容, 尤为重要。因为虽然有不少学者从事于禅宗的研究, 写出了一些有影响的著作, 但这些都是主要依据文字的材料而拟写的, 对禅宗的实修, 因条件的限制, 学者们难以体会其中的三昧, 故多少有一定的局限性。法师为佛门中人, 数十年来坚持习禅打坐, 有深刻的体会。所以该书的撰写和出版, 从一定程度上弥补了学术界的不足, 正由于此, 该书受到了佛教徒和佛学院学生的欢迎, 也引起了学术界重视。葛兆光的《中国禅思想史——从 6 世纪到 9 世纪》是一本有自己特色的研究著作。作者自述这是修正过去在“过分情绪化、观念化的

立场和视角”后出版的另一本禅宗思想史的书。但是此书与其它的同类书有不一样的地方,它不同于一些禅宗学者所做描述式史书,而是着重于历史的对比和考证,试图“在上游百溪汇流的丝分状态下看主脉的形成”。并对现有的研究成果提出了一些的自己的独特的看法,可以看作这是一本作者在比较冷静的思考下撰出的著作。

早期禅宗的研究,仍以从菩提达摩到慧能时为止。这段时间事涉禅宗的产生问题。对菩提达摩这个人,史载不清,因此学术界历来对此有不同的看法。胡适早年撰《菩提达摩考》,认为达摩确有其人,这个观点基本被学术界接受,潘桂明就同意这种说法。杜继文持比较谨慎的看法,认为“或者可能他只是个后人穿凿的人物,或者可能虽有影响于底层民众,却始终未被显贵承认”。对达摩的“二入四行”的禅法,学术界也没有什么分歧。即认为它是宗教实践和理论的结合的一种新的达摩禅法。由于达摩所出的时代正是北朝禅学流行的时代,它为禅宗的产生准备了条件,还不像一些佛教史籍所载的达摩是禅宗的创始人。它是后来追认的初祖。

禅宗的创立,现在主要有以下几种说法。一是传统的说法,唐道宣始创,认为菩提达摩是禅宗创立者。汤用彤同意此说,“菩提达摩于梁武帝时来华,是为禅宗的初祖”。(《隋唐佛教史》,中华书局,1982)二是佛陀扇多在少林寺开创。太虚大师持此说。他认为:“禅宗所奉为初祖的事实上人物,应是先在嵩山少林寺为魏臣道俗奉为大禅师的佛陀扇多。”三是认为六祖慧能创立南宗,禅宗正式形成。这一观点占学术界的主流,任继愈主张,“我们把慧能当作中国禅宗的真正创始人”。石峻、方立天等也持此论,方立天提出依据说,慧能以前的禅学“还够不上严格意义的宗派”。胡适由于对神会的研究而得出

神会是“新禅学的建立者”的观点,引起学界重视,所以有以张春波为代表的观点,否认胡适对神会在此问题上的抬高,承认禅宗的创立是慧能和神会“共同努力的结果”。四是认为五祖弘忍东山法门的创立是禅宗的成立,其中以杜继文为代表。他说:“应该说,中国禅宗到道信、弘忍而正式形成。他们继承达摩以来关于众生‘心性’即是‘佛性’的基本思想,在佛教内外多种打击和排斥下,完成了以自信自立、自求解脱这中心教义的立宗工作,为长期流动的禅僧们创建了一个相对稳定的据点,组成了生活上比较有保障的群体。黄梅禅系是一个榜样,不久就成为佛教内外、朝野上下注目的对象,剩下的问题,就是唐王朝的正式承认了。”这个说法在1994年召开的“首届禅宗与中国文化国际学术研讨会”(黄梅会议)得到了一些与会代表的认可。“中国禅宗并非创始于达摩,也非创始于慧能,更非创始于神会,而是初创于道信,完成于弘忍。”杨曾文也同意此说。

关于宋代以后的禅宗研究,是近年来研究的又一个重点之一。这方面的著作主要以麻天祥的《中国禅宗思想发展史》和杜继文、魏道儒的《中国禅宗通史》和吴立民主编的《禅宗宗派源流》为主。麻著以禅宗史上的主要人物的思想和禅法为线索,剖析了他们的思想和背景,尤其是在文化史的背景下,从整个社会的思潮切入,来看待宋以后出现的各种禅法、文人与禅、禅学研究的方法论等问题。杜著是在禅宗史料的基础上,从人物入手,以历史上重要的禅师的生平和禅法来阐述禅宗的发展,尤其对宋代佛教的分期,文字禅的描述,都有一定的研究。吴著则是站在佛教的立场,按照佛教的记载来叙述禅宗的历史,特别是在一些与禅宗有关的地名和考证上有自己的特点。

现在内地对禅与诗及美学的关系的研究

也很繁荣,搞这方面研究的人一般多为研究文学和美学的人。周裕锴的《中国禅宗与诗歌》(1992)对禅宗与中国诗歌的关系做了深入探讨,指出“佛教的中国化在很大程度上是指佛教的诗化,禅宗发展史的种种事实正鲜明地展现了这一诗化的过程”。李泽厚认为:“禅宗同整个中国哲学一样,其趋向和顶峰不是宗教,而是美学”。并把佛教美学列为中国古典美学四大思潮之一。刘纲纪将禅宗美学的发展分为三个时期,“中晚唐是准备时期,宋是完成时期,元、明、清是多方面影响和深入发展时期”。唐代禅宗对文艺与美学的影响,最早表现在诗人兼画家王维的身上。(以上参见王典宏《近年来佛家美学研究概述》,《华中师范大学学报》,1987.4)这些探讨都是过去不多见的,因之有着积极的意义。但由于有些人对佛教本身缺乏正确理解,故表述时往往不够真切,造成了论述上的歧义,进而发挥有误,容易引起误解。(参见慧能研究)

参考文献

胡适:《荷泽大师神会传》,《胡适学术文集·中国佛学史》,北京:中华书局,1997。

任继愈:《汉—唐中国佛教思想论集》,北京:三联书店,1963。

顾伟康:《禅宗:文化交融与历史选择》,上海:知识出版社,1990。

洪修平:《禅宗思想的形成与发展》,南京:江苏古籍出版社,1992。

陈兵:《佛教禅学与东方文明》,上海人民出版社,1992。

杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,南京:江苏古籍出版社,1993。

(黄夏年)

唯识学研究 (Studies of Cittamatra)

玄奘及其弟子在唐朝皇帝的支持下,法

相宗曾经风光一时,但是没有多久,即开始衰败。近代唯识学的兴起,与皇帝无关,也与达官贵戚无涉,是历史时代所造就。张曼涛在《现代佛教学术丛刊·唯识学概论(三)》之《编辑旨趣》中认为:“而影响思想界最深的,则又可说,只有唯识最为出色。在现代中国几个可数的思想家中,无不跟唯识学发生过关联。主要者如熊十力、梁漱溟、景昌极、梁启超、章太炎等莫不如是。即使是深受西洋哲学影响,而不以东方哲学为意的,如金岳霖、张东荪等,亦对唯识学深表崇意。此原因何在?就在唯识学跟近代西方传来的学术思想,有相当相似的关联,如科学观念、哲学系统,都是有体系、有组织的学问,这与以往中国传统学问中,不重体系、不重组织,完全不同。而在中国,甚至包括印度,能与西方哲学相匹敌,组织化、系统化,从一个观念,而引导出许多连锁观念、系统观念,在整个东方各家学说中,就惟有唯识最具此种精神,因此,西方文化传来的结果,竟不料掀起了一阵唯识研究的高潮。……几乎所有研究佛学的,莫不以唯识为第一研究步骤。”这是一般学术界公认的说法。不过,葛兆光又从“顺着讲”的思路,再一次加以新的补充。他根据日本东本愿寺南条文雄与杨文会之间的关系,特别是考察了日本的史料,指出唯识学的传入,既有偶然,又有必然。当年杨文会到日本寻找中国已经逸佚唯识典籍,与南条通信,打听佛学在欧洲的情况,是想将佛教传播到欧美,但是通过南条的介绍,无意间将西方的先进治学方法传入,特别是比较宗教学研究的方法进入中国后,开创了中国佛学研究的新纪元。唯识学成为近现代中国佛学的显学,这些成果基本上体现在《现代佛教学术丛刊·唯识学专集》中,有关研究目录还可以参见王学春编的《玄奘研究论著索引》。

当时研究唯识学的团体，除支那内学院外，还有北京韩清净领导的三时学会和太虚法师领导的武昌佛学院，其中学术界尤以前二者最为著名，时人称为“南欧北韩”。以欧阳为代表的支那内学院则认为法相与唯识是两家。欧阳曾说：“应分两门：唯识、法相。法相糅古，唯识创今。法相广大，唯识精纯。……唯识门者，始研《摄大乘论》，终读《成唯识论》，中间开钥，有《二十唯识》、《百法明门》。……法相门者，略于《杂集》，广于《瑜伽师地》，中间《五蕴》、《庄严》。”而以太虚为代表的武昌佛学院则反对这种说法。太虚专门著《论法相必宗唯识》、《再论法相必宗唯识》、《阅〈辨法相与唯识〉》等文。他说：“今以法相唯识连称，则示一切法……皆唯识所现。……现有二义，一，变现义，如色法等。二，显现义，如真如等。法相唯识之所现，而唯识所现，即一切法相；唯识立法相之所宗，故法相必宗唯识。所现一切法甚广，然所变所现一切法之所归，则在唯识，故示宗旨所在，曰法相唯识。”“近人（引者按，指欧阳竟无）别法相与唯识为二宗，判若鸿沟，徒生枝节，无当圣言。”“乃观竟无所出分法相与唯识为二宗之因喻，在彼皆为相违，而适以成此法相必宗唯识义也。”所以他认为法相唯识只是一家。

韩清净是北京三时学会的会长。他因感于“吾国佛法，号称十宗，入主出奴，各执己是。究其实际，随时随地，各有变迁。而吾国人之所信受者，终不越乎吾国固有儒道沿袭之见。纵或援引佛典名字，不无非义为义，标榜附会之嫌；纵或传译佛教经论，不无非法为法，矜奇好异之弊。求如《俱舍》、《唯识》，文显义圆，明了易解者，不可得矣。”1924年韩清净与四川江津人朱芾煌因志同道合，“同时发愿研究《瑜伽师地论》，欲以弘扬真实佛教精义”。1927年韩清净与同道

先是成立法相学会，后改为三时学会，“三时”取名“系据说《解深密经》佛说第三时真了义中道教义”。韩清净在唯识学的最大贡献是对《瑜伽师地论》全本做了深入的研究，撰成《瑜伽师地论科句披寻记汇编》一书，其中“乃复发见文句舛误者固多，章节错简者亦有。非唯传写之讹，亦乃原译之失。推厥所由，其源远矣”。

在“南欧北韩”的领导下，当时著名唯识学者还有吕澂、王恩洋、范古农、唐大圆等人。特别是王恩洋，一生撰写文章和著作共200余（篇）本，而唯识学的著作占其全部著作总数的1/6，总计有34（篇）本著作。这些唯识学著作在当代佛学的唯识学的成果中是比较突出的，而且有着自己的风格。所以有学者指出，“恩洋先生治学，则一生忠于唯识，始终未超越唯识范围，故其唯识学之造诣，于欧阳大师之下为第一人”。恰如其分地评价了王恩洋的佛学研究特点和其在佛学界中的地位。如他注疏的《大乘阿毗达摩杂集论疏》里说：“而法相之义备，故谈唯识必宗《成唯识论》；谈法相必祖《杂集论》，一本十支，此为观止。《成唯识论》专立唯识，极高明而进精微也；《杂集论》平述法相，致广大而道中庸也。……”朱芾煌在唯识学方面的贡献是编纂《法相辞典》，欧阳竟无和韩清净两大佛学巨匠为之作序，可见此书之重要。朱芾煌在书中“自序”里指出了佛学研究的“十失”。所以他的《法相辞典》为了避免“十失”，仅列原文，不予解释，以不失原义。正是因为民国时期一大批治唯识学的学者，使唯识学的研究成果累累，因此在后来又有一种说法，认为现代中国应有法相四大家，他们是：东有范古农、南有欧阳竟无、西有王恩洋、北有韩清净。

唯识学成为20世纪中国佛学最有成就的学问，主要体现在对法相唯识教义的阐发

和经典的整理之两个方面。就教义而言,对唯识学的名相概念作了现代阐释,使深奥难懂的佛家义理有了一个较为清晰而又通俗的理解,这对普及佛法,促进佛学与现代西方学说接轨,起到了巨大的推动作用。就经典而言,许多唯识经典得到了整理,特别是金陵刻经处,在杨仁山(文会)时代就注意古籍版本的考证和梳理,杨仁山从日本引进许多在中国已经失传的古本,其中有相当一部分就是法相唯识的经典。欧阳竟无和吕澂、王恩洋等人将这些经典进一步作了注疏和研究,这些成果已在《内学》和“支那内学院丛刊”里反映出来。北方的三时学会虽然对唯识经典作了不少的研究,但是刊印后流传甚少,世人难以了解。现在韩清静《瑜伽师地论科句披寻记汇编》出版以后,从根本上改变了这种印象。僧伽界的成果除了太虚法师等人对唯识学的阐述之外,最重要的就算得上法尊法师、观空法师、郭元兴等人将藏文本的唯识典籍译为汉文,填补了这方面的空白。

另外,陈兵先生对近代唯识学在中国的传播和理论上的分歧做了总结与梳理。他指出除了法相唯识之争外,还有:一、相宗新旧二译不同之辩。“梅光羲于1931年发表于《海潮音》的《相宗新旧两译不同论》,考证世亲学传入中土,先后有菩提流支、真谛之旧译及玄奘之新译三系。旧译出于唯识十大论师之先,其义与新译护法一系唯识义理多有歧异,真谛所传唯识义,多误解揣测,有如元明清台、贤等宗人说唯识,非悉由学级未穷所致,可名曰误传世亲学。正世亲学,当以新译为准。出身于禅宗的守培法师,则独持相反意见,认为空、有二宗之争,发端于护法,因而非难护法学,谓相宗新旧二译,‘旧译无非处,新译无是处’,并著《新八识规矩颂》破护法、玄奘一系的正统唯识学。印

顺法师曾撰文指责守培不顾史实、未穷教理、成见太深。韩镜清在《净影八识义述》等文中,以护法系正统观点为准衡,指摘地论师唯识说之疏谬。”二、唯识学源流问题。“佛悦《唯识学成立之经过》、演培《唯识思想演变史略》、世光《法相唯识学的历史发展》等文章,对唯识学在印度成立发展的历程作了相当详尽的论述。印顺法师的《唯识学探源》用思想史的方法,溯唯识思想之源于原始佛教,论证唯识思想发端于《杂阿含》等经中以心识为造成世间、众生主因、根本的‘由心论’。认为大乘唯识思想酝酿于经部的论争,特别是在大众部思想的基础上发展而成。大乘唯识思想,出发于认识论,达到本体论,而又转到认识论上境不离识的唯识论。又将大乘经中的唯识思想归纳为由心所造、即心所现、因心所生、映心所显、随心所变五义,这五义起初是逐渐地引发,个别深入研究,后来经交流与综合,才产生真正的唯识学。由此得出结论:唯识学是几种思潮的合流。……吕澂认为,唯识学的今古,不能仅从时间上看,应从义理上看。古、今学传习的根本经论各有异文,‘无著、世亲唯识之学先后一贯,而后有直述二家而推阐之者,是为古学;有曲变二家学说而推阐之者,是为今学。古谓顺从旧说,今谓改变新说。’(《内学》第一辑《论庄严经论与唯识古学》)唯识古学在印度的代表人物是亲胜、火辨、难陀(后来又改为难陀、安慧),今学代表人物为护法、陈那。中国译述,则真谛为古学,玄奘为今学,古今学之异,‘在俱言唯识而所解不同’,古学说能取、所取、心、心所法皆以识为性,名曰唯识;今学则认为一切都不离识,故说唯识,并非一切皆以识为性。今学与古学孰是孰非,未可易言,玄奘门下斥古学‘非正义’,未免门户之见。”三、相、见同种、别种之辩。“景昌极于1928年撰《见

相别种辨》、取安慧之说，主张见、相二分同种，诘难见、相别种说，谓别种说非护法、玄奘本意，虽然见之于《成唯识论述记》，应是窥基传述过甚所致。缪凤林撰《唯识今释》等文驳难此说，认为见、相别种乃护法、玄奘本义，阿赖耶一切种分见分种、相分种，赖耶持种分识种与色种。见、相同种说困难迭出，不能成立。奘、基二师所宗，见、相二分随其所应或同或异，如缘根身器界托质而变，则见、相别种，如缘龟毛、兔角等则见、相同种。……唐大圆、太虚亦卷入这场争论，依护法之义驳景昌极之见相同种说。”四、对真如缘起论的批判。此为《大乘起信论》争论的主要分歧。内学院欧阳一方用唯识论来判别《起信论》，武昌佛学院太虚一方反对这样做。

50年代以后，中国内地对唯识学的研究虽然明显减少，但是并没有完全断绝。在《现代佛学》上还可以经常见到有关唯识学的文章，像学者王恩洋、郭朋、游侠以等人都或撰写唯识经典或介绍欧阳竟无先生法相学的文章。以后，随着形势的变化，以玄奘为中心的研究成为唯识学研究的延续。重要的成果除了上述的韩清静的百卷汇编之外，还有金陵刻经处的《玄奘法师译撰全集》、田光烈的《玄奘哲学研究》、王恩洋的《瑜伽宗综述讲义》和韩镜清《成唯识论疏翼》（现已出版《唯识学论著九种》一书），等等。

任继愈先生是新中国最早用马列主义的观点来研究佛教的学者之一。他的《汉唐佛教思想论集》里的“法相宗哲学思想略论”部分，集中论述了唯识宗的思想。他说：“由于它（引者案，指大乘佛教）集中地分析了世界各种（心的和物的）现象，所以叫法相学派；就它前一特点（分析现象的特点）说，叫法相学；就后一特点说，把世界的存在、变化归结为识的作用，叫做唯识学。前人有人

把这一派分别开来，称无着一派为法相学，世亲一派为唯识学。我们从它的体系上看，所谓法相学是唯识学的开始，但没有完成；所谓的唯识学是法相学的继续，完成的只是法相学的体系。所以称为法相学，或法相唯识学。把这一套学说完整地由印度搬到中国，并建立宗派，加以传播，是唐代玄奘开始的，窥基继续的。法相和唯识截然划分，至少玄奘等人没有这种看法，也没有这样做。我们也不必加以区分。”“辛亥革命后十几年间，旧中国曾有一度抬头的法相唯识之学，也不是由于法相宗本身有什么真理，而是在当时学术界复古主义的逆流影响下，有中国的考据，也有洋考据。有汉学家的章句之学，也有洋章句之学。那时的法相唯识之学曾热闹过一阵，正是当时复古主义用烦琐的唯心主义对抗新思潮而出现的一股逆流。他们以佛教烦琐哲学向当时的唯物主义进攻。”这是对20世纪上半叶关于唯识法相学争论的一个总结性的看法，是跳出了佛教的圈子来看这个问题，指出了法相和唯识两者之间的继承关系，以及产生这场争论的历史背景。当然也有人认为这种说法“似乎并不准确”。

对法相宗的唯识思想，任继愈先生指出：“法相宗还用类似西方哲学史唯心主义经验论的方法，来论证对现实世界的一切事物不过是众多感觉经验的复合体……法相宗与佛教其它学说不同的地方，在于它更彻底地全盘否定了有所谓物质世界存在，它把一切现象都归结为识的作用，‘识’决定现实世界的一切；只有进入真如世界后，‘识’才失去它的作用。……进入真如世界，只能说它是用更高级的精神境界代替了低级的精神活动，而不能说精神活动不起作用。相反，倒是把精神活动抬到超越一切，至高无上的地位。”“法相宗继大乘空宗之后，提出了新的补充，目的在于防止大乘空宗所造成可能发生的新

偏差。”所以“法相宗，是在大乘空宗用全力破除现实世界非真正存在这一基础上建立起来的佛教哲学体系。”“单就认识的作用和过程来说，法相宗的认识学说是主观唯心主义的，但是就他们建立的第八识永远存在，不因个人死亡而消灭，它又是‘客观’的、多元的精神性的微粒，又是客观唯心主义的。”

黄心川的《印度哲学史》对唯识新说做了比较系统的阐述。田光烈的《玄奘哲学研究》是在过去《玄奘及其哲学思想之辩证法因素》的基础上，重新充实修订出版的新书。作者认为存在与意识的关系，在佛教看来是色心的关系。色心的“体”，他们以“依”义来发挥；色心的“用”，以“变”义来发挥。“依”就是内在的“自我意识”的色心诸事物的相互联系与相互制约，“变”就是内在的“自我意识”的色心诸事物的运动变化与发展。由此辩证的思想作为前提，在实践方面才有舍染趣净的可能，及其道理的建立。染净同依于第八根本意识，是一个对立的统一，而舍染趣净不是自发的，而是一个自觉的对立斗争的过程，舍染趣净的结果得到转依。辩证法因素与唯心主义体系之间的矛盾，现象是无常变易的，本体是常住不变的，现象是虚妄的，本体是真实的，现象是染污的，本体是寂净的，这就是玄奘哲学思想的特点。

韩镜清先生是目前仍在从事唯识宗研究的老学者之一。他是著名学者汤用彤先生的学生，又随欧阳竟无和韩清静、周叔迦等人学习。大学毕业时的论文题目是《阿赖耶识学说的由来》。在读研究生期间，曾在《国立北京大学国学季刊》上发表论文《净影八识义述》，谈佛教的特色是本体论和宇宙论，指出真如本体并不缘起世界，无明的颠倒认识才能缘起万物，因为生灭法必须以生灭法为因。还在《齐鲁学报》上发表论文《大小乘身表业异解》，谈灭不待因问题。三四十年代

在中国佛教学院曾经讲过《楞伽经》、《摄大乘论》、《入阿毗达摩论》等课，同时在《佛学月刊》等刊物上发表文章，如《三性与唯识》，论述三性与唯识密不可分的关系等。1977年元月韩镜清退休后开始集中精力闭门整理有关《成唯识论》的所有疏注，对《成唯识论述记》进行校勘、补充和注释，至1992年编成240万字的《成唯识论疏翼》。同时从藏文大藏中翻译有关唯识学及因明等方面重要典籍，至今已有60余种。他认为，“慈氏菩萨（引者按，即弥勒菩萨）阐述的唯识学，是统摄在更大范围的具有完善整体性的理论体系——慈氏学之内的。慈氏菩萨以三法印，也就是无人我法我、无所取能取、无二的道理为核心，把大乘佛教的理论贯通、融合成了一个整体。所以必须完整、系统地开发出包括唯识学、三性学、般若学三个有机组成部分的全部慈氏学理论，才能真正把握整个大乘佛陀学的真髓。”又说：“我不赞成把‘唯了别学’当成所谓‘唯识宗’，把‘法能相学’当成‘法相宗’，而与其他所谓华化佛教中的诸宗分领‘天下’。唯识学、三性学与般若学都是属于整个慈氏学，是整个佛陀学的领域，也希望大家把力量集中用在学习‘原典’或真正的法宝上，应该是到了重新认识佛陀学的时候了，不要再自误误人了，知道不知道强不知以为知的罪过呢？”由此可见，韩镜清在唯识学上的观点是与众人不同的，也与古人有差异之处。1993年9月韩镜清倡导成立了慈氏学会，从事慈氏学经典的翻译、校注、研究和出版等工作。不过他的观点和慈氏学会现在还没有引起学术界大多数学者的注意。

现在，中国内地佛学界对唯识宗的研究正在重新开始注重。1992年7月，中国内地成立了玄奘研究中心，一批从事唯识宗研究的学者都参加到这个学会里，唯识学的研究

越来越受到重视,著名学者黄心川、方立天、楼宇烈等人的博士生徐绍强、魏德东、程恭让、张自强等人毕业论文都是以唯识学为内容而撰写的,表明了唯识学的研究正在复兴。在僧界,已恢复的闽南佛学院注重唯识学的研学,曾经聘请了田光烈等人专讲唯识,该院的《闽南佛学院学报》是现今内地刊出唯识学文章较多的一份佛学刊物。居士界的胡晓光在《法音》上发表的系列唯识学研究的的文章也有一定的力度,特别是在世纪末对20世纪以来的唯识学理论既有总结,又提出了新的看法,有一定的意义。在四川佛教界,王恩洋的一批弟子遵行师说,也在努力弘扬唯识学。四川佛学院、重庆佛学院皆以唯识学作为本院的特色教育。1998年中华书局出版了韩廷杰的《成唯识论校释》一书,这对研究唯识宗将能起到一定的推动作用。

参考文献

《太虚大师全书》。

韩清静:《瑜伽师地论科句披寻记》第一册,科学出版社纽约公司,1999。

任继愈:《汉唐佛教思想论集》,北京:人民出版社,1981。

黄心川、葛黔君主编《玄奘研究文集》,郑州:中州古籍出版社,1995。

(黄夏年)

天台佛教研究 (Studies of Tian-Tai Buddhist Sect)

天台宗是我国隋唐期间出现的第一个佛教宗派,具有明显的中国民族化特点,又以特有的教理和实践而盛行于世,它建立以后,以天台山为基地,形成了丰富的天台文化现象。天台文化具有鲜明的个性和特色,它起于道教,盛于佛教,囊括三教,具体表现为以“天台宗”为代表的佛教文化,以“南

宗”为代表的道教文化,以理学为核心的宗族文化,对中国文化及日本、朝鲜等国的文化发展起过积极的作用。天台宗的法统说开华严、唯识、禅宗的法统之先河。其判教说对华严宗的“五教十宗”和禅宗的“教外别传”判教理论建立起过先导作用。华严宗的圆融无碍思想明显受到了天台宗的“三谛圆融”说影响。中国盛行的菩萨戒和观音崇拜也与天台宗倡导有关。天台宗的“观”、“教”并重几乎成为中国佛教的一个共同理论。历史上一直有教内教外,学者大德不断的研究阐释天台教理及其文化,融会各家,惠泽后人。

建国前的研究概况 中国佛教进入20世纪以来,曾一度复兴。唯识学理论受到方内方外的众多人注意,推崇唯识成为一度流行的思潮。在教界,僧侣多以禅净双修为务,教在禅宗,修在净土,蔚为中国现代佛教的主流。但是许多学者大德在宣讲、演释佛法时,都表现了融会各宗的特点,于是研习宣讲天台宗的宗经《法华经》的大有人在,例如著名高僧太虚、虚云曾多次开讲《法华》宴席。僧人法忍、圣莲、妙见等人也以《法华》为终身所持。这一时期以天台宗为己任,形成教演天台、行传净土的僧人也有不少,最著名的是台宗传人敏羲、谛闲、倓虚几人,他们以天台祖庭为基地,遵四明大师遗教,扇三观四教之风,使天台宗的影响南覆上海、宁波,北达黑龙江、长春等地。台宗的重要弟子还有武冈正安、台南式海、乐清行祖、新昌兴慈、衡山智嶠、永嘉静权、上虞宝静、温岭静安等人。他们都是矢志天台,追随智者(即智顗)的台宗法门龙象,与谛闲和倓虚等人一起为中兴天台付出毕生的精力。他们广开言教,宣说止观,精研义理,培养后学,著述不辍,先后撰写了不少天台宗的佛教著作。主要有:宝静《修习止观坐禅法要讲述》;倓虚

《天台传佛心印记释要》、《始终心要义记》；谛闲《大乘止观述记》、《教观纲宗讲义》、《始终心要解略抄》等。在俗人里面也有著名的居士倾心天台。江宁江味农曾在上海开讲《大乘止观》，并认为止观在般若中为至要，台祖南岳慧思大师的《大乘止观》是中国佛教撰述的瑰宝，要研习智者大师的《摩诃止观》必先通达《大乘止观》。还撰述了《大乘止观亲闻记》，阐述了自己的看法。嘉兴范古农依谛闲法师受戒，并随从听讲，通达天台教义，兴办报刊，宣传佛教。学者也有对天台佛教做研究之人。著名佛教学者、哲学家谢无量是为始作俑者。1916年他出版的现代中国较早的一部佛学理论著作——《佛学大纲》之第三章中，曾对天台教义做过扼要介绍，有重要的影响。著名学者黄忏华在所著的《中国佛教史》、《佛教各宗大意》中专门列讲了天台宗的情况。另一著名佛教学者、居士蒋维乔也在其著的《中国佛教史》卷二中对天台宗的代表人物及其著作做了重点介绍。总之，到1950年以前，经佛教界和学术界的努力，对天台佛教的研究取得了较大的成绩，人们对天台佛教有了很多了解，出版了一些天台研究的专著，给后出的研究打下了基础。但相对整个中国佛教研究，天台佛教研究还是不够的，与当时较有影响的唯识学、禅宗和净土宗的研究相比，差之较远。

建国后的研究概况 中华人民共和国成立，现代中国的佛教和佛教研究都进入了一个新的时期。新成立的中国佛教协会创办了会刊《现代佛学》，著名佛教学者吕澂就曾在上面发表过《天台宗》一文，介绍了天台宗的主要思想来源、台宗慧思、智顗诸祖的实相说及判教思想。60年代著名佛教学者、哲学家任继愈先生出版了《汉唐佛教思想论集》一书，书中专列了《天台宗哲学思想略论》一章，对天台宗创立的背景、天台教祖

的生平与著作、天台教义的哲学内容及其特点等做了详尽的分析，勾勒了天台思想的发展脉络，理清了一些线索。

改革开放以后，前阶段的天台佛教研究仍然是老一辈学者执牛耳。除了任继愈的《汉唐佛教思想论集》再次修订再版外，吕澂出版了《中国佛学源流略讲》，汤用彤的遗著《隋唐佛教史稿》也整理刊行。此外还有郭朋的《隋唐佛教》，严北溟的《中国佛教哲学简史》，周叔迦的《周叔迦佛学论著集》，方立天的《中国佛教与传统文化》和高振农的《中国佛教》等书，佛教界也出版了《中国佛教》（四卷本）。这些佛学著作都辟有专章，讲说天台佛教，虽然各家的观点不一，有些甚至是相互对立的观点，但是它们的出版，繁荣了佛学研究，将天台佛教的研究推向了一个新的时期。

在老一辈学者的指导下，年青学者也成长而出，撰写了不少有见地的天台佛教论文，陈兵的《佛教禅学与东方文明》详论了天台止观法门。王雷泉发表了止观学说评价的重要文章。潘桂明研究了圆融哲学，又出版了《智顗评传》。王志远专攻宋代天台佛学，出版了《宋初天台佛学窥豹》一书。此书是新中国建立后第一本天台佛教的专著，因此有开拓性和填补空白的意义。学者曾其海撰写过介绍天台宗的专著，张风雷也撰写了《智顗评传》一书。在教界里也有许多青年僧材从事于天台佛教的研究。僧人了法、首愚、成敬等人撰写了这方面的文章。1988年以天台宗祖庭为基地的天台山地区成立了“天台文化研究会”，联络了全国的学者，旨在研究、弘扬天台文化。中国内地终于有了第一个专门从事天台文化的民间学术团体，改变了过去学术界和教界的学者、僧人单一研究的方式，团结和调动了全国的研究力量，这在现代中国天台研究学术史是一件壮举，意义深

远。天台文化研究会的周琦、林克智、丁锡贤、任林豪、朱封鳌、曾其海、金祖明、夏云城、连晓鸣、郑荐平等学者们还积极撰写文章，研究介绍天台文化，曾在《东南文化·天台文化专号》（1990年增刊号、1994年增刊号、1998年增刊号）发表了上百篇论述天台佛教文化的文章，这也是我国学术界集中发表天台研究成果的又一主要论文集和代表作，有力地推动这方面的研究。与此同时，天台地区的佛教界创办了《台州佛教》杂志。台州师专也利用熟悉当地文化的优势，积极开展活动。至今天台山地区的学者和僧人已经成为当今中国天台佛教研究的主要力量，在中国学术界有着重要的地位。最近普陀山成立的佛教文化研究所，以研究天台为其特色，并出版了《正法研究》论文集，有相当篇幅是讨论天台佛教的文章。此外，还有一些散在各地的学者也对天台佛教做了研究。例如著名学者杨曾文、高振农以及学者葛维钧、张哲永、禹振声、王占英等人都在全国各报刊上发表过天台佛教专文。总之，从1985年以后，中国对天台佛教的研究日渐增多，除了上述的有关著作之外，有关天台佛教的学术论文已有数百篇。此外在1993年和1997年天台山地区分别召开了两次天台文化讨论会，湖北当阳玉泉寺召开了一次讨论会，2000年河南光山县召开了一次研讨会。这些会议对推动了天台佛教的研究发展功不可没。

对演变历史的研究 天台山是中国佛教史上第一个具有民族特色的佛教宗派天台宗的发源地。它所构建的庞大的理论体系对其它各宗各派产生了直接的影响。学者们一致认为，天台宗是在隋唐时期国家统一的历史条件下，南北佛教互相融和及补充而出现的。但是为什么偏偏要选择天台，许多学者只是说因智顗在此栖隐而得名。周琦、连晓鸣却

从地理环境方面做了论证，认为“天台山历来为释道双修之名山，且地处东南海隅，远离政治中心，是理想的栖隐之地”。佛教属典型的东方内省型文化，需要一个与其“出世”哲学相适应的封闭型的自然地理环境，天台山正好具备了这一特点，故受到了智顗大师的青睐。

四祖智顗是天台宗的实际创立者和集大成人物已经为学者所共识。对他的生年，有学者做了考证，指出应是538而非537年。任林豪通过考证指出，智者大师出家的寺院不在长沙，而在湖北大悟、黄陂、黄冈一带。有人认为智顗受传统的儒家“忠孝”、“名节”思想的影响，生前受到陈朝三代君主崇仰，故陈灭后，他拒绝与新起的隋王朝合作，以固有的正统王朝观念对待周围所发生的一切确定自己的佛教立场，以至于郁郁不得志，终老于天台。汤用彤曾将智顗的事迹列出了年表，指出智顗的寿数为60岁，僧腊40，改正了《续高僧传》67岁之误说。智顗的死因是因“晋王虔召，出至新昌石偈前，端坐入灭”，也就是说智顗圆寂见于隋文帝杨广的路途剡县石城寺即今新昌大佛寺。吕澂说智顗大师住当阳玉泉寺讲经后，“重返天台，不久即死于山中”。谈壮飞、张哲永则说，智顗因不与陈朝合作，因此极有可能是被害死的。任林豪认为天台山的智者大师塔不是肉身塔，应是“灵龕”。

对天台谱系中所说的二祖慧文、三祖慧思在天台创立史上所起的作用，还有不同的看法。大多学者认为“天台宗学说的渊源，可上溯至南岳慧思和北齐慧文”。也有人认为从宗派上而讲，“事实上，慧文同天台宗没有什么关系。慧思同天台宗的关系也并不多，更说不上深”。天台宗人将他们尊为祖师，是出于九祖门人梁肃之手而确定下来，或是宋僧志磐的“加工”而成。学者们根据天台宗的

历史发展情况,大致划分出,隋代为天台宗的创立和发展时期,智者及弟子灌顶受到隋文帝等人的礼遇,四方道俗之隆礼而盛行于世;中唐为天台中兴时期,湛然弘道于东南,止观之学再盛;北宋初为再次中兴时期,知礼著书,广开法席,山家山外纷争,芬芳吐异,不久即衰;元至明是第三次中兴时期,性澄湛堂请命大都,诏复旧制。无尽传灯辟幽溪讲堂,重立天台祖庭;清末民初是第四次中兴时期,苍溪敏羲修复祖塔,刊刻典籍。倅虚谛闲创设僧学,弘法南北。周叔迦则把慧文至灌顶四祖时期称为创建时代;智威至玄朗三世为守成时代;湛然至广修三人为光大时代;物外到清竦为沉潜时代;义寂至智圆为中兴时代;元明清三代为零落时代。不同的分期法实际上反映了对天台宗的界定,即以哪种标准来判定天台宗的含义,按周叔迦说法,止观之道是天台宗的标志。

天台宗人物研究 学术界对天台宗人物的研究比较多的是三祖慧思、四祖智顗、五祖灌顶、九祖湛然以及知礼等人。由于这些人物是台宗史上承先启后和继往开来者,故对他们的研究主要侧重于佛教思想的理论以及这些人物与社会政治的关系。

对天台宗的历代宗师,学者们也作了一些讨论。任林豪等人对著名的唐碑《修禅道场碑铭》和国清寺的历代住持、台宗宗籍《国清百录》分别做了注疏和详细研究。这些成果已经收入新出版的《国清寺志》中。对灌顶的作用和地位,丁锡贤和李富华等人指出,他的地位和对天台宗的贡献并不在智者之下,但是人们却往往容易忽视这一点,这是不公正的。对湛然大师,论者认为,他的无性有情说突破了惟有众生才有佛性的传统说法,发展了智者的“十界互具”的成佛理论,最大限度地扩大了佛性存在成佛范围,这可说是佛性说的第二次大开展,是一次重要

的思想解放,一个重要的理论创造,其间渗透着中国传统的“万物一体”和自然神论观念的影响,并构成了中国佛教区别于印度佛教的一项重要内容,同时也使原已衰落的天台宗一度又进入了复兴的阶段。对湛然的弟子梁肃,学者指出,由于他的声名显赫的文学家和理论家的身份,使他扮演了天台宗的喉舌与代言人的角色,天台宗的教义在传播上走出了佛教本宗的僧侣教团的狭小圈子,扩展到文人学士和社会大众之中,湛然大师才有幸登上后人确认的天台九祖的历史宝座。对传灯大师,黄夏年讨论了他的性善恶思想,指出他对儒家的人性论是持批评态度的,他用世间教与出世间教两种标准来判别儒、释二家人性论的高下,其实质还是为了说明佛教的高明。传灯大师的思想并没有超出智顗设立的框架。对“私淑天台”的智旭,周齐说,他在教义方面,是试图融会贯通诸家之说;在教行方面,则归净土。而这种基本的修行原则实际上也是他虽然“究心台部”、“私淑天台”而不续台宗法派、不为台家子孙的根本原因。天台宗始终存在着玉泉派一支,玉泉寺恒景师弟的努力,为后来湛然中兴台宗创造了条件。徐文明认为,唐代天台玉泉一派,至恒景而大兴,其后惠真、承远亦能守成,至法照更是追踪前烈,蔚为国师。可以说,天台宗玉泉一派,在唐代中期的影响远远超过了后来被奉为正宗的二威左溪一系。而且自弥陀承远之始,又有与南岳一派合流的趋势。但承远法师的弟子法照因随师学习净土法门,因之被列为净土宗祖师,于是玉泉寺天台宗一系也被改为净土宗门,天台一系反而渐渐湮没了。所以玉泉一系是颇具特色的,它们一是兼传律宗,一是兼行净土,而又由于这两个特点,使其教门禅教并行、止观双运的本来面目被掩盖了,以至后世将之列入律宗和净土宗之中,反不知本

来属于天台宗的一个重要支派了。王占英介绍了著名台宗倅虚法师的生平业绩,指出倅虚法师一生的主要作为在43岁落发出家到88岁圆寂这一阶段,堪称近世北方佛教的开拓者。王占英对兴慈、静权等现代高僧也有专文述及,肯定他们爱国爱教,对近代中国佛教作出的重要贡献。王志远对宋初著名的台僧知礼的研究是比较突出的成果。他对知礼的生平、思想及其经典做了系统的研究,指出知礼的哲学思想集中于“妄心观”和“性具观”两个方面。前者是宗教修行方法论,后者是神学本体论。知礼之所以能够率领山家本派战胜了山外派,是适应了时代思潮的发展,他既保持了自己的主体,又适当地吸收了其它宗派的某些内容,以自己的理论体系,从政治上配合了宋初统治者稳定局势的需要,从思想上配合了建立以儒教为主导的正统神学体系的需要,从信仰上满足了刚刚从动乱岁月中走过来的广大信徒既要往生净土,又要即世成佛的精神需要。

对教义和思想渊源的研究 按天台宗人的传统说法,印度著名哲学家、佛教学者龙树为初祖,此说已为学者所否认不取。但是从天台宗的教义和思想的渊源来看,学者之间还存在着不同的看法,吕澂、严北溟等人认为,“从思想渊源来看,慧文之于龙树也确有一脉相承之处。《佛祖统记》记载慧文尝阅龙树《大智度论》里‘三智实在一心中得’命题,悟‘一心三观’之理;又读龙树《中论》至《观四谛品》‘因缘所生法’偈,悟空、假、中三谛深旨,即后所称‘三谛圆融’之理。龙树的这套东西经慧文传之于慧思,慧思又传之于智顗,奠定了天台一宗唯心主义理论的基础,所以天台宗的‘九祖相承’是把龙树看成初祖,而慧文则成为龙树的直接继承者。”周叔迦认为,一向都认为天台宗奉龙树为高祖,因此天台宗与三论宗同出一源,

属于中观宗的体系。”但是细考其内容实质却不尽然”。他从理论、观法和判教几方面做了探究,认为中观以二谛为贯通一切经的宗旨,天台却安立三谛、三观、三智,显然不同于中观。而观心之一门,中观宗的行法讲究观心,所谓融心、本心、寂心、了心、蹈心、觉心,都是心之一门。中观宗的行法是观实相、法性、真如,实际不是观心。而观心是瑜伽宗的观法。中观宗判教惟有心境俱泯空宗(般若教)为第三时,是了义教。天台宗判教将般若教(通教)判作第二时,将别教(唯识教)判为第三时。“天台宗在瑜伽宗三时教的基础上发展了圆教,调和了瑜伽和中观两系,也就是用瑜伽思想发展了中观说的产物了。”所以天台宗的思想是源于瑜伽宗体系。郭朋说:“虽然慧思在这里(案,指慧思所著的《大乘止观法门》一书)也谈到了‘阿赖耶识’,但他只是把它当作‘真如平等心’的一种‘相’状来看待的,它和唯识宗的‘阿赖耶起’是不同的。慧思思想的归宿点,是‘真如缘起’论,而不是‘阿赖耶识’论。”智顗、湛然等人也是一个以“真如缘起”论为思想核心的客观唯心主义者。“真如缘起”是《大乘起信论》的思想。慧思的《大乘止观法门》中引《起信论》处颇多。汤用彤以为《起信论》出世约在慧思晚年,此书恐非慧思所作。任继愈、高振农等人指出:“南岳慧思所谈的理论和印度的佛教理论上直接的关系不多,绝大部分是他自己制造出来的。”慧思等人以佛教的立场,大量吸取道教神仙方术迷信,并建立自己的宗教体系,逐渐形成了具有中国特点的宗教哲学体系。曾其海采取了折衷调和的态度,认为天台宗佛教哲学的理论来源主要有以下三部分:其一是对印度佛教经典著作的继承;其二是对中国传统文化的吸收融和;其三是借题发挥,自由创造。唐代天台山三教关系和天台山历代佛道并行

发展,并没有互相削弱对方的势力,反而造成了双方互补、思想理论、教义、宗教实践上的沟通、圆融。也有学者说,智者大师的五时八教的判教体系,恰好能从理论上圆融地将佛教各种说教统一起来,这是印度的佛教所不曾面临的另一形势,也是中国佛教发展成熟的标志。《法华经》之所以能成为天台宗的根本经典,首先是智者从慧思那里继承了4世纪以来一直存在的《法华经》的学术传统。其次是《法华经》具有当时各种大乘经典所没有的理论特点,即有一种非常鲜明的宗教关怀。

关于天台宗的哲学内容,曾其海说:“天台哲学思想主要由‘一念三千’、‘一心三观’、‘三谛圆融’、‘止观学说’、‘无情有性’和‘性具实相’等命题构成。这些命题如果去掉其宗教外衣,从内容上看大致相当于哲学上的本体论、认识论、真理论、方法论、人性论和宇宙发生说。但有的命题具有双重内容,如‘一念三千’既是本体论命题,又是认识论命题,有的命题虽然有明显的侧重,但也不排斥交织着其它内容,如‘三谛圆融’,虽然明显侧重于真理论,但又交结着认识论和证悟论。”郭朋认为天台宗的基本思想由“真如缘起”论的客观唯心论的世界观、“一心三观”和“一念三千”的形而上学的认识论、“止观”学说的僧侣主义方法论几部分构成。他和任继愈、曾其海、严北溟等人又认为,天台九祖湛然所提出的“无情有性”论有泛神论的倾向,“认为一草一木中也有佛性,这种命题已接近了‘物质能不能思维’的边缘,已经接近了泛神论或自然神论”。周叔迦不同意这种意见,认为无情有佛性并不始于湛然。初唐时吉藏,盛唐时慧忠都曾提出这一问题。湛然提出这一问题是针对慈恩宗末流说的。对于这一命题必须从无我的原则上了解,方能正确理会。湛然申明无情有性

的道理,更是依据圆顿止观不思議境而说的,是从无情的本质上来谈的,譬如水与冰是截然两物。“无情与有情在本质上的一致,同是自心所现,则惟有树立了圆顿教理的思想,经过止观的实践才能明白的。承认无情与有情一致而有佛性,并不等于否认无情与有情在共业共相上的差别,而无情是无佛性的,因此一向执为无情无佛性是错误的,一向执为无情有佛性也是错误的,只有就不同的观点,不同的问题上分析其不同原理而得出其应有的结论才是正确的”。如若认为湛然作进一步发展,无情的东西也有佛性,本来在书上找不到根据。所说的有泛神论思想的主张,正是湛然在原书中最初所开导的错误见解,不仅不符他的主张,而且也违背慈恩宗旨许心外无境的原则。这里实际上是牵涉到对湛然学说的理解问题,前者是从有宗的角度看待佛性,后者是从空宗的角度观照佛性,故造成了两种对立的观点。

陈兵说:“慧思以止观总摄全体佛学,从大乘如来藏说出发,以‘自性清净心’为禅观之本,用大乘哲学观阐释四念处、四禅八定、四无量心、五神通等小乘禅法,尤重直观心性。”三类止观的划分,是对整个印度禅学的总结,表现出中国禅僧高度的能力,慧思的禅学思想体系经智颢进一步整理发挥,蔚成一宗之学。吕澂则认为,“性具实相”说是智颢的最后成熟思想,是天台宗的中心理论。王雷泉指出:“天台宗空假中的思维方式反映了思维从抽象到具体逐步深化的发展过程,在认识论上具有合理的因素。但实质是离开了社会实践,诉诸超越理性的神秘直觉,来解决思维的至上性与非至上性的矛盾,所以止观学说以主体在精神上的自由,为主体在现实社会中的不自由开脱,带有强烈的粉饰阶级剥削和压迫色彩。”赖永海将天台宗与华严宗的心性思想作了比较,认为天台宗在

实相基础上谈诸法本具，圆融无碍不同于华严宗从自我心性本净心出发，谈诸法的相即相入，圆融无碍。天台宗的最大特点是在心性论上一反佛性至善的传统看法。潘桂明则着重强调了性具善恶说是天台圆融哲学使佛学适应中国封建伦理观念的尝试，反映了佛教中国化的一个重要方面。天台宗在使佛教成为传统文化的一个组成部分的过程有自己的突出贡献，而这一点，主要得力于它的圆融哲学。天台和华严二宗在对经典的任意发挥作解以及由此得出圆融，结果却是一致的，并且影响了后出的禅宗。

关于天台宗的教义，有人指出天台戒学是“会性起修，会修起性”的妙戒，其戒律四科皆显示出不同于其它教门的特色。具体可概括为“以粗入妙”的戒法说；“性具发显”的戒全说；“以心持戒”的戒行说；以及“三品四乘”的戒相说。葛维均比较了汉、梵两种文字的《法华经》本，指出由于鸠摩罗什译经注重简洁明白和润色，致使《法华经》具有重要的生命力，受到佛教徒的喜爱和尊奉。但对智者所著的《妙法莲华经文句》中的解经提出了质疑，认为他在解说《妙法莲华经》时，不知梵文语法，因而做了误解，把经中所云：“是法住法位”中的“住”理解为动词，把“是法住法位”五字理解为一个完整的句子是误会。这个误会或误解影响了后人。杜继文不同意此说法，认为不能把汉译佛典同原文佛典简单地等同起来，汉译所依原本应有多种，而非一个，所以要特别慎重。哪一个是智顗所用的本子，或是梵文原本，关系到论题的成立，因此要运用梵文核对汉译的，首先要确认梵本成经的年代和它的性质，同时也要确认汉译所据的原本是否即现在所见到的梵本。若只用现有梵本同汉译文比较，在方法上是不够周密的。

杨曾文认为，智顗的教义理论体系，无

论从内容还是从论证方法格式来说，都远远超出了印度佛教经论的范围，带有鲜明的时代特色和民族特色。过去学术界有人以“教相门”和“观心门”来加以概括，这种概括过于笼统，如果从内容来加以分析，他的理论体系是以止观学说为中心，包括判教论、中道实相论、心性论及修行解脱论等方面。判教论的“五时”主要吸收了南朝僧柔、慧次和慧观的学说，“八教”中“化法四教”当受北方判教说的启发，“化仪四教”则主要是会通南方判教说而提出来的。所以判教理论是创立天台宗教义体系的基础。林克智说天台宗思想的特色，即在于“一心三观”和“三谛圆融”，空、假、中三观同时呈现在一心三念之中，使本来二元对立的两种价值世界，出现了一座彼此联系的桥梁。董平说天台宗是既有系统理论，又有实践配合的教门。“一念三千”是天台教义的核心，“一念”又是“一念三千”的核心。“一念三千”说不是唯心论，而是圆融的辩证法。所以智顗大师的根本哲学原理是非“唯心论”的，是一种具有深刻修道意义的实践理论。魏德东则认为，智顗的“一念心”，即非真如心，也不具有缘起万法的功能，它只是众法中一法，因法界互具的原理而具足万法。智顗的心物关系论，是一种强调自然而然的客观存在论。俞学明认为，智顗实践理论的核心是“观心论”，在他看来，认知和宗教实践是合二为一的。观心论的实质就是“以心观心”，前一个心是能观之心，即观照的实践主体，后一个心是所观之心，即观照实践的对象，观心论是与智顗以一个宗教家的慈悲度世的目标相联系的。但也有人认为，一念是智顗思想的基石，观心是解脱的法门，是理由的方便，没有形而上的依据。总之对此问题看法颇多，“一念”是心念活动的刹那瞬间，“一念”是佛弟子的用功之处，“一念”是人的日常意识。真谛与

俗谛、神圣性与俗世性、一而二、二而一、在一念心中可以圆融。“一念”的非时间性是我们从自己的逻辑约定中反观出来的。

学者还从现代哲学的意义上认为,智顗的“十界互具”的思想,可以说是沟通现象界与超越价值界的精神桥梁,这种原创性的思维,表现了天台思想在精神追求和通向人生的觉悟的更大的自由,表现出强烈的人世色彩,淡化甚至消除出世或入世的差异。有人说智顗性具实相说有二方面内容,即“一念三千”和“三谛圆融”,前者是天台宗的根本世界观,是关于客体世界与主体心意之关系的命题,后者是其真理论与认识论。“心即实相”说则是性具实相理论上的最后归宿。曾其海将天台哲学与西方哲学作了比较,认为西方胡塞尔的现象学的返回“事物本身”与天台的返观“实相”、“悬置”与天台宗的“止”、“先验构造”与天台宗的“一念三千”都有“惊人的相似之处”,可称为“天台宗的现象学色彩”。还有人通过比较后,指出西方海德格尔将存在性归于时间性,而“一念三千”的学说,则正是对这种真正时间性的表达。西方的认知方式总是将事物剥离为空间形式,天台宗则在于它从未将事物的空间形式当成事物的本身。陈重晖认为,南北朝末集中印禅学大成的天台智顗大师,在其《小止观》、《释禅波罗密次第法门》、《摩诃止观》、《禅门口诀》等著述中,从禅学的角度,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,并吸收了中医、道教、民间气功医疗之说,依自身坐禅为体验予以发扬,形成了相当系统的禅定医疗说,千余年来在佛教界内外影响颇大,利益良多,为古代医用药功文库中的瑰宝,在今天看来仍具有实用价值。

天台宗寺庙及文化艺术研究 学者们对天台五祖灌顶出家处和讲经灵迹所在地摄静

寺遗址曾撰出了调查报告。还有学者提出《三国演义》和《西游记》曾与天台山文化结过“不解之缘”。夏云城考察了天台山寺观的兴废史,概括出三国时期是寺院初创期,两晋南北朝至隋朝是初盛期,唐代是低谷期,五代十国至北宋是全盛期,元代以后是衰落期。这个划分基本上和天台宗佛教发展的历史是吻合的。不过,这里的研究含有天台山道教庙观的情况,故有的统计与道教有关。任林豪、陈公余就天台宗祖庭国清寺建筑选址和总体构思、功能要求、建筑布局、艺术特色等几方面做了探讨,指出“清、奇、古、幽”基本上反映了它的外貌。其建筑布局依功能分成佛事区、生活区、接待区和农事区四部分,并依主次分别摆布于四条轴线、三级空间中,依地势而在布局手法上高低错落,灵活变化。作者特别强调寺的大门朝东的不同寻常意义,认为这样做,其一是中国传统的“风水”规定,其二是对创建者智顗大师的怀念,寺的东面曾是智顗隐居修禅讲经旧寺,寺门东开即为面见智顗旧居,发思古之幽情。但是这仅仅是从宗教而言,更重要的是从美学上看,寺门东开增加了空间的景深,“使寺院更具含幽深之特色”。国清寺建筑的艺术特色不仅将风水与传说相结合,还融合宫廷建筑与民居建筑于一炉,充分体现了当地佛教文化的特色,是中外交流和地域文化的典型范例。金祖明、周琦和任林豪还对近年来发现的塔寺作了进一步考证,力图搞清国清寺与天台塔的历史,进而指出天台寺塔数量之多,建筑艺术之高超,无愧于“佛窟之盛名”。有人认为,有悠久历史的玉泉寺,是中国最早的古刹之一,它既是湖北佛教的渊源,“荆楚丛林之冠”,又是隋代中国佛教“天下四大丛林”之一,天台宗创立者智顗曾在此生活过,禅宗六祖神秀也在此说法,它既是天台宗祖庭之一,又是禅宗祖庭之一,一

身兼跨两宗，因此玉泉寺在中国佛教史上的历史地位是非常高的。学者指出，智颢大师是荆州人，他的一生可以划分为两个阶段，前一个阶段的轨迹是，金陵瓦官寺——会稽天台山——金陵太极殿。后一阶段的轨迹是，扬州——荆襄——天台。智颢晚年回到了家乡，创立玉泉寺，并在寺内完成了“天台三大部”中的“二大部”，说明他的成熟期的佛学思想与玉泉寺是分不开的。

王中河与卢惠来对台州地区的灵塔寺戏剧砖刻做了仔细的研究，将继四川广元发现南宋墓杂剧之后又一次重要的发现做了充分地肯定，指出其世俗化的特征。在佛教寺塔上镌刻了如此浓郁的世俗流传的民间戏剧的内容，这在佛教寺塔艺术史并不多见，因之有着重要的价值和意义。周琦还对天台地区的佛教造像做了历史性的回顾，勾勒了天台佛像艺术简史。连晓鸣和周琦还认为天台山茶叶有佛化的过程，由“仙茗”而逐渐演化为“佛茶”，其特点是茶禅一味和以茶供佛。茶是佛教徒供养佛的重要物品之一，20世纪以来佛教考古最大的发现，陕西扶风法门寺地宫宝物中，就发现了茶具一套与供养佛舍利的供物摆在一起，说明以茶供佛不仅在宫廷，在民间也广泛流行。从北到南，概莫能外。丁锡贤和朱封鳌对天台山的佛教文学作了述评，强调天台山佛教文学内容极为丰富，其形式有散文、诗歌、故事和小说等。天台山文学繁荣的原因一是历代名僧有较高的文学素养，成为文学创作的主力军；二是天台宗教义符合文人的口味，文人乐意引用发挥。此外，天台山的奇异山水和秀丽风景也吸引了各地的文人。天台山佛教文学具有很高的思想艺术性，这与天台宗教义的思辨层次较高和自由解经的传统是分不开的，并且自唐以后已经形成了独具一格的体系。任志强、金正铨论及了佛教与围棋的关系，介绍了明代

天台僧侣、围棋国手野雪的事迹，表现了天台佛教文化多样性的特征。此外徐光大、徐三见等人还介绍了天台禅僧寒山、拾得的禅诗。这些作者都是本地人士，熟悉天台历史、风俗乡情，较好地把握了天台佛教文化的基本特点。中国佛教文化是一个集合系统，由若干个不同地域佛教子文化组合后，才成为斑斓多彩的佛教大文化现象。天台山是著名的地域佛教文化之一，从对它的研究和描述，可以看出它在当地以至中国南方地区的影响和形态，也可以给其定位，确定它在中国传统文化中的地位。近代天台宗在上海的弘传，对上海佛教发展起了一定促进作用。同样近代天台山佛教的恢复和发展，一些佛寺建筑的修建都得到上海佛教界的大力支持。

天台宗东传日韩研究 学者强调，天台宗教义的思想源头虽在印度，但天台山与韩国的佛教是密切相连的，不论是天台宗奠基时期，抑或是正式创宗时代，还是在它的衰而复振阶段都有朝鲜僧人前来习法问道，推动本土教宗的发展。陈景富和何劲松都认为是高丽僧智宗首次将《宗镜录》传往海东。宋代高丽僧来华促进了中国天台宗的复兴。此外周琦还介绍了天台山与朝鲜佛教的交流，文中不仅罗列了中朝两国间佛教僧侣的交流，还涉及了受佛教影响的俗人之间的交流，历史时限从南朝到清朝，较为完整地体现了天台佛教与朝鲜佛教的关系，应该说有填补空白的意义。

学者还认为最早把天台宗传入日本的应是中国唐代高僧鉴真与其弟子。后来才有日僧最澄在研究了鉴真带到日本的天台宗基本著作后，才来到中国学习天台宗教法和密教，回国正式创立日本天台宗，并把密教吸收到日本天台宗之中。有人指出，日本高僧之所以独钟天台，就是因为他们在对天台佛学追求探索中，所产生的情境因缘所致。日僧圆

仁所著的《参天台五台山记》既是中日友好的见证,也是一本史料价值很高的著作。圆仁书中有一些词颇难费解,徐三见试图根据内容释读。还有的人认为圆仁被后人指责“触犯女戒”是一种误解,因为“会昌法难”,使圆仁的生活发生困难,迫使他还俗娶妻生子,又由于僧伽内部的纷争与不和,使他遭受了非议。

有学者对日僧圆仁所著的《入唐求法巡礼行记》所反映的天台宗问题(如高僧行满一生行迹)做了探讨。书中披露出五台山大华严寺,当是天台宗的又一个活动中心,表明天台宗的影响在当时已突破江南一隅,向北方传播。《入唐求法巡礼记》经国内学者做过研究并予以出版,给予了很高的评价。白化文称圆仁“不愧为古代一位杰出的旅行家”。《入唐求法巡礼记》是“东方游记中的一颗璀璨的明珠”。卢秀灿和周琦系统地梳理了天台山与日本的文化交流,把天台佛教文化对日本佛教的影响分为直接影响和间接影响两种。前者是指对日本佛教天台、禅宗(临济、曹洞)等派系的影响,后者指对净土、莲宗等派系的影响,因为此两派的创始人虽然大都未到过天台山求法,但在教义学说上曾受到过天台文化的“熏陶”。他们还划分出两个历史时期,即唐至北宋为天台文化输出时期,南宋至元代为天台山禅宗文化输出的时期。最后概括出天台山佛教文化对日本的影响,除了形成了以比睿山为中心的“天台山佛教文化圈”外,还表现在佛教典籍、诗歌、史学、建筑、茶叶、柑桔几个方面。这里有的是中外佛教文化交流的一般现象,如佛教、史学、建筑等,有的则为天台独创,如柑桔和茶叶等,也说明了宗教文化之间的交流不仅仅是宗教间的影响,还包括了经济等最重要的因素。他们还比较详细地介绍了近几十年来,尤其是20世纪70年代以后天台

山与日本佛教的交往,既保持了历史的连续性,还披露了新的史料,无疑有着极其重要的现代意义,为将来的研究提供了史料,打下了基础。学者们还做了资料整理的工作,将一批国内已佚,日本尚存的唐代中日文化交流史料引回国内,有助于学术界的研究深入。

天台宗要籍研究 学者们还对天台宗要籍做过一些介绍和研究。对天台教典,方广钊指出,天台教典入藏应该在天圣四年(1026),但它在相当长的时间内,一直没有系上千字文帙号。杨富学对敦煌写本《天台五义分门图》做了研究,指出此写本的基本思想虽本自智顗学说,但是又有不少发挥。李利安对《法华经》的观音信仰作了剖析,指出观音在南亚、东南亚地区经历了“寻声救苦型”到“智慧解脱型”再到“密仪持咒型”及“解疑释惑型”几种形态,此四种形态也在东亚地区有所表现。业露华对《妙法莲华经》的研究、翁志鹏的《国清百录》研究、陈志强的佛典研究也有一定的意义。中华书局还出版了李安校释的《童蒙止观》的点校本等。电子版的天台宗全藏已经做出来,这些对进一步研究天台宗和天台文化提供了基本资料。

参考文献

- 佚名:《天台传佛心印记释要》。
 谢无量:《佛学大纲》,1916。
 任继愈:《汉唐佛教思想论集》,北京:人民出版社,1981。
 汤用彤:《隋唐佛教史稿》,北京:中华书局,1982。
 郭朋:《中国佛教思想史》,福州:福建人民出版社,1994。

(黄夏年)

华严宗研究 (Studies of Hua-Yan Buddhist

Sect)

华严宗又称贤首宗、法界宗，是唐代形成的一个佛教宗派。作为严格意义的宗派，华严宗存在的时间并不长，可查考的有师徒传承的历史起自唐初，终至晚唐，前后不过200余年的历史。由于本派的宗教思想在佛教界和思想界影响深远，对它的研究也就有悠久的历史。

关于华严宗的研究，从宋代到清末，不断有僧俗人士从事整理典籍、厘定祖师、考查历史、探讨教理等工作。有些学僧和士大夫还把华严宗与其它佛教流派以及儒学进行比较研究，希望突出华严教理的优越地位，切盼发挥它的社会作用、实现它的社会价值。此类研究多出自继承遗产、树立信仰、弘扬佛法、振兴本宗等目的。这些传教布道性质的研究，保存了珍贵的资料，也为客观认识某些史实奠定了基础，其历史价值是显而易见的。对华严宗进行现代意义的学术研究，是从20世纪20年代末30年代初开始的，主要研究成果属于哲学和史学两个方面，主要代表人物是冯友兰和汤用彤。

长期以来，华严宗研究只不过是隋唐佛教研究的一个组成部分，许多重要研究成果并不是以论文形式出现，而是保存在某些有关隋唐佛教史及隋唐思想史、哲学史的专著中。大体说来，凡涉及隋唐佛学的诸种著作，无论是专题研究性的还是知识介绍性的，都会有华严宗的内容。冯友兰的《中国哲学史》(1933)下册第八章中，主要依据法藏的《华严金狮子章》分析和论述华严宗的哲学思想，并与天台、唯识两宗作简要比较，指出各自的特点。本书认为，华严宗的“理法界”指本体世界、“事法界”指现象世界，法藏是以恒常不变的“真心”作为一切现象的根本，其学说是一种客观唯心论。冯友兰运用近代西方哲学方法分析和评论佛学，不仅

引起学术界的重视，而且引起当时佛教界的关注和回应。太虚批评《中国哲学史》对中国佛学没有充分阐述，于佛学莫见其全。实际上，此类评论也适用于该书的华严宗研究。该书对华严宗的历史、典籍、学说等的确涉及不广。拓宽华严宗研究的范围，是由当时从史学方面研究佛教的汤用彤实现的。

汤用彤的《隋唐佛教史稿》(中华书局，1982)，原是作者20年代末到30年代初的授课讲义，80年代由汤一介整理出版。该书第四章《佛教之宗派》中有专节论述华严宗。本书所述始自晋代《华严经》的译出，然后详述南北朝弘扬此典的诸多僧俗人士，最后论述唐代华严诸祖的生平事迹、派系传承及全部著作目录等。本书搜集资料较完备、考证细密，颇多言之有据的独立见解，为研究从《华严经》的传播到华严宗的建立提供了历史线索。本书还提出了衡量是否为佛教宗派的三个标准，认为“所谓宗派者，其质有三：一、教理阐明，独辟蹊径；二、门户见深，入主出奴；三、时昧说教，自夸承继道统”。但是，本书对所列诸多典籍的内容、诸多人物的思想以及华严宗的主要教理等基本未言及。

30年代到40年代发表的有关华严宗的文章，多属概述性质，或略说教理大义、或概述师承历史、或简介有关人物及思想，起到了普及佛学知识的作用。其文章或发表于《海潮音》等刊物上，或收于《海潮音文库》之中。其间发表文章的作者有太虚、梅光羲、周叔迦、黄忏华、庄为玑等。在这个阶段，国家蒙难，社会动荡，全民奋起御敌，学术研究和文化建设自然无条件展开。

新中国建立后，佛教学术研究进入了崭新阶段，华严宗研究也随之有了新进展。50年代到60年代，有少量华严宗方面的论文，主要发表在《现代佛学》等刊物上。其中的多数是接续以前的传统，属于概述性文章。任

继愈发表了一组有关佛教诸宗派哲学思想研究的系列文章,包括禅宗、天台宗、法相宗,还有华严宗。这些论文以后收于《汉—唐中国佛教思想论集》(三联书店,1963)。其中的《华严宗哲学思想略论》,论述华严宗哲学思想的内容及其基本范畴的诸特点,揭示出华严宗从理论上反复论证封建秩序的合理性,从唯心主义立场解释一些基本范畴等性质,还指出了华严宗的相对主义和诡辩论,并探讨了华严宗理论的阶段根源。这篇文章认为,华严宗所谓关系(缘)只能是虚无缥缈的关系,不是物质第一、存在第一,而是关系第一。文章又认为,华严宗在中国哲学史上许多流派中较为注意范畴的阐明。它涉及个别与一般、同一与差别、发生与消灭、时间与空间、本质与现象,等等。从认识论上说,不能不说是一个发展。文章还认为,在华严宗的“四法界”学说中,基本观点和他们的宗教哲学体系完全一致,都是为了说明在世界一切都是“佛性”或“真如”的映像(或体现),无论所体现的个别存在(事)或一般原理(理)都是和谐的,无矛盾冲突的,互相需要、互相补充的。

侯外庐《中国思想通史》第四卷上册(人民出版社,1959)中,有第四章《中唐华严宗和禅宗的唯心主义思想》。本章把华严宗作为武周时期形成的一个佛教宗派看待,以法藏的学说为中心,专论华严宗的“理事”一对范畴。本章分析了“理事”说的历史根源和社会根源,特别分析了它对宋代理学的影响。本章认为,华严宗在程朱时是比较盛行的,《华严经》在当时僧侣与部分士大夫中并不是生疏的。二程所用的范畴有些很类似华严宗的用语。朱熹理学思想在一定程度上是接受了华严宗教义的影响和启示的,特别是在思路,是从华严宗的理事之说中得到启示的。

在台湾学术界,研究华严宗方面的代表作是方东美的《华严宗哲学》(台湾,黎明文化事业股份有限公司,1981)。本书是根据作者1975年至1976年的授课讲稿整理而成,分专题对华严经教进行哲学评述,具有把华严学说与西方哲学进行比较研究的性质。本书在用西方哲学术语解释华严学说方面,不乏新见。另外,从学于方东美的杨政河有《华严经教与哲学研究》(台湾慧炬出版社,1980),对华严经教的研究内容较详。台湾张曼涛主编的《现代佛学丛刊》(大乘文化出版社),于1977年出四册“华严学专集”,分别是第32篇《华严学概论》,第33篇《华严思想论集》,第34篇《华严宗之判教及其发展》,第44篇《华严典籍研究》。四册所收文章除去译作外,共收录中国僧俗学者的文章44篇。这些文章的写作时间从20年代到70年代,其中所收50年代到60年代文章的作者有李世杰、洪普杰、朱世龙、曾景来、慈斌等。所收虽不能完备,也为华严研究者提供了很大的方便。

80年代到90年代,有关隋唐佛教的著作出版多种,既有新作,也有重刊或新刊的旧作,其中基本都涉及华严宗的内容。另外,有关华严宗典籍的校注本和今译本,有关华严宗人物评传也出现了。据不完全统计,有关华严宗典籍、人物、哲学思想等方面的论文约近30篇。更可喜的是,学术界也推出了一部贯通性的华严宗专题研究著作,标志着我国华严宗研究的新进展和新开拓。

著名史学家范文澜的《唐代佛教》(人民出版社,1979),系《中国通史》一书有关部分的抽印本,着重阐述和批判唐代佛教的诸宗派。致力于从佛教社会作用方面揭示佛教的本质。总的说来,本书认为佛教在唐朝是社会的大祸害,这也适用于对华严宗的分析和评判。郭朋的《隋唐佛教》(齐鲁书社,

1980),对包括华严宗在内的隋唐佛教诸宗派进行了研究、分析和批判。本书的第四章《唐代的佛教》中,论述了华严诸祖的生平及思想,分析了华严宗的主要典籍——《华严经》,阐述了以“法界缘起”、“六相”和“十玄”为主要内容的“华严宗的基本思想”。

中国佛教协会编的《中国佛教》第一辑(知识出版社,1980年),收有研究佛教诸宗派的一组文章。本套书原是1955年中国学者应斯里兰卡有关方面之约,编写的英文佛教百科全书中国佛教部分条目,其中黄忏华的《贤首宗》文章,比较系统地介绍了华严宗的历史和主要思想。本文特别列举了从华严宗建立到清代中叶主要的华严学僧及华严研究者的事迹,还有他们的主要著作,条理清楚,脉络明晰,本文还介绍了法界缘起、四法界、六相、十玄门等华严宗的主要教理。作者的研究主要在30年代到40年代,发表过多篇华严宗概述性文章。其主要成果后收集于《佛教各宗大意》。

在华严宗研究方面,方立天有多部著作和多篇文章,其中关于华严典籍方面有《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。《试论华严宗哲学范畴体系》(《哲学研究》,1985.7),着重剖析华严宗诸多范畴的意义和内容,并揭示这些范畴之间的内在联系。本文认为,华严宗所特别重视和突出运用的范畴是法界(法性)与一真法界(一心)、理与事、性与相、一与多、一与一切、一念与九世、相即与相入,这也就是构成华严宗哲学范畴体系的基本环节。在这个范畴体系中,法界是范畴体系的起点,一真法界是终点,而理与事则贯通其中。法界与一真法界、理与事(性与相)是整个范畴体系中的骨干范畴,性与相是和理与事相应的范畴。华严宗讲的性有性质和本体两重主要含义,而在三性中

的遍计所执性相当于现象的相,圆成实性则相当于本体的性。华严宗所讲的相又包含总别、同异和成坏三对范畴,由相的范畴又引出一与多、一与一切的范畴。一与多和一与一切两对范畴的含义基本上是一致的。

任继愈主编的《中国佛教史》(拟出8卷,已出3卷),是用现代科学方法研究佛教方面的20世纪最浩大且十分艰难的一项工程,该书的第3卷(中国社会科学出版社,1989)第2章第2节《大方广华严经的思想剖析》,对华严宗所依主要经典进行了全面、系统、细致的分析和评论,其内容之丰富,所提出的独立见解之多,都是前所未有的。本节首先论述了《华严经》的结构和表现上的一般特点,认为《华严经》表达的计量方式,大大丰富了人们数量观念的想象力。这在于说明世界在时间上的无限性和空间上的广袤性,从而确立起佛力神秘莫测、佛教法门的无量无边,菩萨诸行的浩瀚无际等等宗教境界。《华严经》的形象描绘的主要依据,是由般舟三昧等禅定产生的幻觉。本节接着揭示了《华严经》杂多的出世间体系,包括信与理、无与有、法身本体与佛智本体等。认为在《华严经》中有两个并列的绝对存在的精神实体,一个是佛教教理或将佛理神化了的“法身”,这是客观的精神实体;一个是佛教的认识体系或将这一认识体系抽象化了的“如来智慧”,这是主观的精神实体。本节还认为,《华严经》把世界的一切现象归结为一与多的关系,把统一的诸多差别的关系又归结为相即相入,为华严宗理事无碍、事事无碍的哲学体系提供了重要线索;其客观作用,则在于肯定社会的阶级对立和等级差别的不可改变性,同时又要求在思想认识上调和和溶解这些对立和差别。本节最后认为,《华严经》提倡深入社会,向世俗生活学习,在中国的僧侣中引起相当普遍的响应,行脚参禅,蔚

然成风。

《周叔迦佛学论集》(中华书局, 1991), 是集作者从 20 世纪 40 年代以来的佛教研究著作, 其中的《八宗概要》, 也概述了华严宗的历史和教理, 不乏新见。杜继文主编的《佛教史》(中国社会科学出版社, 1991), 是我国学术界第一部作为大学教科书的世界佛教史, 所涉及的内容很广泛, 有关“华严宗的宗教理论体系”一节, 虽仅数千字, 亦有独立见解。该书简述了华严宗用来解释人生和宇宙发生的理论“法界缘起”的内容、形成过程及特点, 简述了华严宗为进一步阐述这种无尽缘起之说而提出的“六相圆融”说和“十玄无碍”说。

任继愈主编的《中国哲学发展史·隋唐卷》(人民出版社, 1994) 中, 有《华严宗哲学思想》一章, 主要论述华严宗的性起说, 无尽缘起, 五教十宗与方便五性等, 还从哲学思想方面论述了华严宗与天台宗的异同。本章认为, 在隋唐诸多佛教宗派中, 华严宗的佛教学说与思维方法, 与天台宗最接近, 但二者又有相对立的地方。二者在佛教学说上均主一切众生悉有佛性, 皆倡心佛与众生, 是三无差别, 都主迷凡悟圣, 都以圆教为极致, 且以本宗为圆教; 在思维方法上, 都主张圆融无碍, 等等。二者的不同之处或相对立的地方也很多, 如天台以“性恶说”为标志, 华严宗的佛性则是至纯至善的; 天台宗的性具说立即妄而真, 佛性不断性恶, 华严宗的性起说倡众生本来是佛, 自性本来清静; 天台的性具说主转迷开悟, 方法是止观并重, 华严的性起说倡生佛不二, 方法是离妄还源。而这种种差别又可以集中到一点, 即二者所依据的具体理论不同, 天台的性具说以三谛圆融的理论为根据, 华严的性起说以缘起的重重无尽的思想为基础。

魏道儒的《中国华严宗通史》(江苏古籍

出版社, 1998), 是 20 世纪我国学术界唯一一部贯通性的华严宗专题研究著作。本书从一种域外佛教思潮在中国封建社会被改造、被变革和被创用的角度, 探索从华严经学到华严宗学, 再到“禅宗中的华严学”的发展、演变全过程。上起东汉末年, 下迄清代中叶。本书的主要创见: 第一, 把华严经学与华严宗学分开, 系统阐述两者的具体内容和相互关系。本书认为, 从后汉至东晋, 某些华严单行经的学说代表了华严经学的原初形态, 程度不同地透露出华严典籍及其学说形成过程的真实情况。释迦“分身”说是从教祖崇拜到多佛崇拜发展的理论枢纽。法身“分身”说取代释迦“分身”说, 实现了文殊类经典和普贤类经典的理论衔接, 并且为接纳般若学奠定了基础。从华严经学到华严宗学的转变, 是从形象描述的宗教文学到概念分析的宗教哲学的转变。实现这个转变的根本动力, 来自中国思想文化中固有的不迷信、崇理性、尚创新的精神。晚唐五代之后的千余年间, 几乎没有人自觉认识到华严经学与华严宗学的差别。这种经学与宗学的合一, 本质上是把中土僧俗人士的创造成果, 赋予外来经学上。第二, 系统阐述多派华严分支及其相互关系。本书认为, 华严宗学的产生, 是多派上层官僧和下层游僧共同努力的结果。就其概念体系而言, 它肇端于南北朝的地论师, 基本定型于唐初的智俨。到了宗密, 以禅学改造华严哲学, 把“四法界”完善、定型, 并牢固地安置在禅宗心学基础上。至此, 华严概念体系内部的变动、调整和重组过程结束, 也标志着华严哲学的终结。华严哲学中的神秘主义因素, 大都源自《华严经》的神通构想描述和神话故事描述。李通玄的“教外华严学”对华严宗系的学说有补充作用, 在佛教界具有特殊地位。第三, 提出“禅宗中的华严学”, 系统论述禅学与华严学

的合流。本书认为,禅宗中的华严学最突出的特点,是华严哲学中原有的神秘主义因素被进一步剔除,逐步成为一种在现实世界自然任运生活的应具有的精神境界。

参考文献

汤用彤:《隋唐佛教史稿》,北京:中华书局,1982。

任继愈:《汉—唐中国佛教思想论集》,北京:三联书店,1963。

方东美:《华严宗哲学》,台湾:黎明文化事业股份有限公司,1981。

杨政河:《华严经教与哲学研究》,台湾慧炬出版社,1980。

任继愈主编:《中国佛教史》第3卷,北京:中国社会科学出版社,1989。

魏道儒:《中国华严宗通史》,南京:江苏古籍出版社,1998。

(魏道儒)

西藏密教研究 (Studies of Tibetan Tantrism)

西藏密教,相对于“东密”而言,简称“藏密”或“西密”。它既非对印度密教的简单移植和全盘接受,也不同于“东密”,而是在继承印度密教的基础上有所发展,并进一步完善,具有比较完整的思想理论体系、仪式仪轨、修行次序、组织制度、传承关系和实践方法,它是藏传佛教乃至藏族传统文化的重要组成部分,在国内外有着广泛而深刻的影响。

百年研究历史的回顾 西藏和平解放以前,密法被完全控制在寺院之内,僧侣知识分子们在了解、译传、接受和实践密法过程中,不断地进行注疏、解析和研究,撰写了几千部具有较高史料价值和学术价值的宏篇巨制,丰富了藏族的文化宝库,为后人留下了许多珍贵的文化遗产。然而,这种被称誉

为藏族传统文化精髓的宗教文化,曾经一度被人误解,赋予更多的神秘色彩,抹杀了其应有的文化性与科学价值。辛亥革命后,白普仁喇嘛与多杰觉波上师弘法中原,藏密逐渐东传。20世纪二三十年代,九世班禅、贡噶呼图克图、诺那上师等一大批藏族高僧赴内地传法,大勇法师率领的赴藏学法团到藏区,揭开了20世纪藏密研究的序幕,其间断断续续,经历了许多曲折。法尊、能海和观空等汉族法师曾历经艰辛涉足西藏,亲身体验密法,苦习藏文,钻研密典,将多部藏文佛教典籍翻译成汉文,对复兴藏密作出了重大贡献,功在千秋。重庆汉藏教理院的成立,造就了一批藏密研究人才。纵观这一时期的藏密研究,主要侧重于对藏文密典的翻译,介绍藏密基本知识,虽然学术成果不多,影响却十分深远,可以说开创了用现代方法研究探讨藏密之先河,意义重大。像旅美学学者张澄基,港台学者刘锐之、谈延祚、谈锡永以及李翊灼等人就是这一时期涌现出来的藏密专家,他们的研究成果颇受重视。特别是刘锐之先生在大手印方面的研究成绩显著,其成果被作为学术基础而广泛引用。

十年“文革”,由于受左倾思想影响,藏密研究和其他人文学科研究一样处于萧条或停止状态,几乎没有什么研究成果可言,而且还受到不公正的对待。改革开放后,随着藏学和佛学研究的深入,藏密研究日益受到重视。就研究机构来说,虽然全国至今还没有一所专门的藏密研究所,但涉及藏密研究的单位却很多,如中国藏学研究中心、中国社会科学院世界宗教研究所和民族研究所、西藏社会科学院宗教研究所、中央民族大学藏学研究所、藏语系高级佛学院、青海社会科学院民族宗教所、西藏民族学院民族研究所、四川藏学研究所、甘肃藏学研究所、西藏艺术研究所、西藏佛教协会、中国佛教协

会的中国佛教文化研究所等。虽然没有专门学术刊物,但刊载这方面论文的报刊一直不少。如早期的《边疆通讯》、《旅行杂志》、《中国建设》、《边政公论》、《海潮音》、《菩提树》、《狮子吼》、《新思潮》、《蒙藏月报》、《康导月刊》、《东方杂志》、《现代佛学》、《西垂宣化使公署月刊》等和现代的《内明》、《世界宗教研究》、《佛学研究》、《佛教文化》、《中国藏学》、《西藏研究》、《西藏民族学院学报》、《西藏艺术研究》、《西藏民俗》、《雪域文化》、《西藏佛教》、《中国西藏》、《青海民院学报》以及其它高等院校学报。研究的特点正在从传统的简单叙述、译介逐渐向广度和深度发展,形成了从不同角度,采用各种方法对藏密展开了全方位的探讨,发表了较多成果,藏密研究可说已经成为当前国内外藏学研究的热点之一。就研究队伍结构言,僧俗两界配合,汉藏学者合作,此中既有年近半百的长者,也有风华正茂的中青年学者,形势喜人。

仪轨与法器研究 修炼密法有一系列严格的仪式轨范,包括择师仪轨、传戒仪轨、学法仪轨、灌顶仪轨、设坛仪轨、入坛仪轨、供奉仪轨、摄徒仪轨、传法仪轨,等等。藏密在继承印度密教传统仪轨的基础上,将各种零散仪轨加以整理和完善,形成了具有藏民族特色的藏密仪轨。20 世纪初,九世班禅、贡噶上师、诺那上师、章嘉活佛等高僧在内地所传的时轮大灌顶和大手印法、大圆满法等,就重在传授仪轨。贡噶上师说:“最上之大手印,则并无须乎灌顶等修,但恭敬礼释,承事亲近于其上师,或现于上师身相,即能立得证悟,如此由于无上恭敬信顺之心力,以依止于上师,更不假外物言传”。(《恒河大手印直讲》)1934 年,九世班禅在上海创立菩提学会译经处,翌年由诺那上师的弟子王家齐创立的“莲花精舍”,以及根造、密显创立

的“常乐精舍”,不仅将大量的藏密仪轨典籍译成汉文,还造就出一批藏密研究人才,发表了不少有关这方面的学术文章。谈锡永的《西藏密宗的仪轨》(《现代佛教学术丛刊》⑦),台湾大乘文化出版社)则是一部系统介绍藏密各种仪轨的著作。作者将密教分成作密(事部)、行密(行部)、瑜伽密(瑜伽部)和无上瑜伽密(无上瑜伽部)四部,并介绍了各自的修炼方法。另一篇《西藏密宗的灌顶》将密教灌顶总分为瓶、密、智慧、名词等四大灌顶。谈文把藏文中比较深奥难解的密法仪轨用汉文做了深入浅出的阐释,是一个开创,对后世的研究和学习有深远的影响。80 年代以后,藏密仪轨研究逐渐升温,用藏汉两种文字发表、出版了多篇论文、专著,其中多译注、编著,但缺乏理论分析,深度不够,并没超出前辈的水平。

1996 年 11 月,民族出版社出版了多识先生撰写的《藏传佛教研究—爱心中爆发的智慧》一书,其中《与时轮法修持仪轨有关的问题》一文从藏传佛教的特点、佛教的本质、如何修行的方法、密法在整个佛法中的重要性和时轮大法、仪轨等方面作了论述。作者以自己的亲身体验,叙说修炼时轮六支瑜伽法的仪轨,显得更加真实准确。北京工业大学出版社出版的由邱陵主编的《藏密修法精粹》(1991)和《藏密大圆满法选集》(1993)两书是通俗性的藏密读物,书中重点介绍大圆满、大手印等密法的修炼仪轨。由大乘文化出版社出版的,张曼涛主编的《现代佛教学术丛刊》第 74 集《密宗仪轨与图式》中,收集了从 1911 年至 1978 年间一些散见于国内外刊物上的重要学术论文,其中涉及藏密仪轨方面的文章占相当篇幅。

在藏密法器研究中,曼荼罗是热点。曼荼罗是坛城和坛场的意思,从内说代表人体,从外看代表宇宙,内涵丰富。早期曼荼罗是

修法时为防止魔鬼侵入,在修行地方筑起的土台,邀请过去、现在、未来诸佛、菩萨本尊临台助修。形状有方有圆,种类繁多。《雪域文化》(1993,夏季号)刊载的霍巍的《佛教密宗艺术中的曼荼罗》一文,从考古艺术角度对曼荼罗的起源、表现方式、宗教含义等做了深刻探讨,认为曼荼罗是“一定社会历史条件下的产物,最早源自印度的耆那教,“只不过在其发展过程中按照佛教的义理将佛教的诸尊安排进了曼荼罗,并且使之更加规范化。直到公元六七世纪以迄13世纪初年,佛教密宗的曼荼罗才最终取代了其它宗教的曼荼罗,成为曼荼罗的正宗与主流”。曼荼罗集中地反映在宗教美术上,“既是一种宇宙图,同时也是一种心理记录”。常见的有胎藏界曼荼罗、金刚界曼荼罗两种。指出曼荼罗传入我国的西藏地区的时间约在8世纪,“桑耶寺所体现的建筑风格,表明其是西藏现存最早的曼荼罗遗存,在整个南亚、东亚地区,也是极为难得的早期曼荼罗的实物资料”。

李冀诚在《藏密曼荼罗的哲学意义》(《西藏民族学院学报》,1994.2)一文中考证了时轮金刚曼荼罗和六字真言曼荼罗,认为曼荼罗的梵文意思是“本质的成就”,表示佛陀的自觉(自证)的境界,将此用象征的方式表现出来的东西就是曼荼罗。此外,这方面的论文还有安旭的《密宗及其曼荼罗散议》(《西藏艺术研究》,1996.1)等。

六字真言和艺术研究 唵、嘛、呢、叭、咪、吽六字咒语是观音菩萨的明咒,密教莲花部的根本真言。它从吐蕃赞普拉脱脱日年赞时期传入西藏,7世纪随着藏文的创制,有关经典如《宝篋经》、《佛说大乘庄严宝王经》心要六字大明陀罗经》等陆续翻译过来。《西藏王臣记》记载,藏王松赞干布曾在格热地方的横道上,亲眼目睹六字真言显现。随着

佛教的普及,六字真言广泛传播开来,以致成为藏区普及率最高的佛号,作为祈福攘灾、疗理百病,积累功德的良药和精神支柱,妇孺皆知,诵持不忘。在藏区,相当一部分人手持佛珠,摇功德经筒,反复念诵六字真言。它并非简单的咒语,而是内容十分丰富,具有深刻哲理,被看成是一切经典的根源。

《嘛呢宝训集》(或称《嘛呢全集》)是第一部系统阐述六字真言的藏文专著,成书于7世纪,相传由松赞干布王所著。书中对观世音菩萨及其明咒作了深入探讨和细致分析。继《嘛呢宝训集》以后,藏族僧侣学者曾用藏文撰写了大量的有关论著,但很少有突破。

20世纪以来,六字真言引起了国内学者的关注,撰文介绍的人很多。早期有任乃强先生的《藏人与六字明咒》(《吐蕃丛考之九》《康导月刊》,1941.3.1),就藏人如何接受六字真言以及六字真言的特殊功效作了探讨。李翊灼认为,六字总括五部佛心义,唵摄于五智,嘛遍于慈悲,呢颠倒基因,叭方便智慧,咪智慧自明,吽如金刚不变。总起来讲,六字摄为三字,唵至吽之间的四字摄于无生,六字摄于唵、阿、吽三字中,唵,发语词,表示出气;阿,表示仪式,吽表示趋入。阿字的意思是趋入本善提心往度到觉悟彼岸。李先生的解释深刻,富有创新。80年代以来,六字真言研究又有了新的突破,学术论文逐年增多。具有代表性的论文有两篇,一篇是赵橧的《藏传佛教六字真言考释》(载《西藏研究》汉文版,1992.3);另一篇是多识先生针对赵橧的观点,撰写的《驳所谓“六字真言考释”的荒唐言论》(《佛教知识》汉文版,1994.3)。赵文认为,六字真言原是古印度的一句祝祷词,被婆罗门和印度教继承下来,更为密教(佛密)所吸取。其原意是“红莲花上的宝珠”为“女性生殖器”和“阴蒂”的象征。多识先生驳斥道,六

字真言有它的固定文字结构,固定句型。“唵”(喻)是代表众佛“身密”的种子,也称“持宝”种子;吽(哄)代表众佛“意密”的种子,共有五个部分组成此字,象征五种人佛智。嘛呢(吗呢)叭咪(叭弥)意为“宝莲”。全文的意思是:“具足佛身,佛智的观世音观照!”多识先生彻底否定了赵文提出的六字真言源于印度教的“红莲花上的宝珠”之说,强调“珍宝”、“莲花”与“崇拜女性生殖器”之类的古老印度习俗毫无共同之处。这两篇文章在学术界产生了很大影响。任新建的《喇嘛教与六字真言》(载《文史杂志》,1989.1)则对六字真言的整体含义作了解释。

藏密艺术作为藏传佛教艺术的一部分,长期以来受到学术界的高度重视,零散短文发表了不少,但缺乏学术性,仍然徘徊在传统的研究上,很少有突破和创新。由李冀诚、顾绶康、唐松等人合编,商务印书馆香港分馆与北京外文出版社联合出版的《西藏佛教密宗艺术》是一部很有参考价值的学术著作,书中图文并茂,概述了藏密历史、教义和各种制度等。书中将藏密艺术类型,分为铜质浮雕、唐卡、壁画、泥质浮雕、木雕、木板画、石雕法器 etc 七类,论述了藏密艺术流派。在其它藏传佛教的著作中,对藏密艺术也有所涉及,但介绍的都比较肤浅。

于乃昌的《佛本融合—藏密及其艺术》(《藏学研究论丛》第2辑,西藏人民出版社,1990)一文对藏密艺术的产生和特点做了详细的论述,列举了大量实例。认为“藏密艺术是在西藏密宗的传播、发展和兴盛过程中产生的一种具有西藏文化特色的宗教艺术”。它为藏传密宗所用,“是藏传密宗义理和修习的形象化和观照对象,它同时也就饱和了极为丰富的本教观念”。藏密艺术在产生过程中,西藏的原始艺术和本教艺术提供了形象

母题。在发展中,于壁画、唐嘎和雕塑中塑造了大量的连体、双胞胎的两性形象,呈现男女拥抱交欢之态,创造了大量的人体动作艺术。

教义思想研究 教义研究,涉及大手印、大圆满、道果、六支瑜伽、那绕六法等诸派教义。大手印是禅定的一种基本方法,大手印教授是藏传佛教噶举派的特修密法,最早由玛尔巴大师译传进来,经过噶举派历代学者的不断研究充实,成为一种具有深邃佛教哲理和完善实践方法的特殊教授,受到藏传佛教各派僧人的高度重视。噶举派僧人因此而受到元、明、清三朝皇帝的礼请,组团赴内地弘法,表演各种法术,影响很大。20世纪以来,大手印研究作为藏密研究的重点,发表了相当可观的成果。二三十年代,贡噶上师先后在成都、重庆、江陵、汉口、长沙、南京、昆明等地传法,被民国政府授封为“辅教广觉禅师”。他曾亲自登台讲解《祝拔契合具生大手印导引》、《大手印口诀》等,撰写了《大手印提示》、《大手印成佛六要》、《大手印十二种失道》、《大手印修持之教授》、《至尊弥拉日巴大手印开示》等论著(文),培养出像张澄基和陈健民等一批著名汉族学者,对大手印研究做出了巨大贡献。台湾学者蓝吉富编的《大藏经补编》中收入了贡噶上师的部分论文。法尊、释碧松、满空、陈济博、张澄基、景戒光、陈圆白、惠幢等人将大量的大手印典籍译成汉文,为研究者提供方便。从此,介绍、一般叙述和论述、阐释大手印法的论文陆续发表。刘锐之的《诸家大手印比较研究》(《现代佛教学术丛刊》⑦④)根据藏文第一手资料全面论述大手印的渊源、传承关系、典籍、类型、修持方法,条分缕析,深入浅出,抓住了问题的关键,又显得清晰精练。他认为,瑜伽母续中,主说空乐大手印;方便续中,主说照空大手印;不

二续中，主说明空大手印。他把那饶六法和大手印结合起来论述，把幻身、拙火（猛厉火）、睡梦与光明、中有及转识看作大手印的四种特殊秘诀，视大手印为成佛的基础。又从大手印的类型上，分为根大手印、心性大手印、显有大手印、果大手印，概括为根、道、果。大手印修身的主要方法为七支坐法、金刚诵、宝瓶气和四瑜伽等。刘文的最大特点是把深奥难懂的大手印密用通俗的语言加以表述，既有一定的学术影响，也有较高的史料价值，在大手印法研究中独树一帜。以后发表的有关这部分论文，没有超过这一研究。

近十几年来，在整个藏密研究中，大手印研究再次受到人们的注意，在研究队伍中，除了老一辈藏学家继续从事这项研究之外，有一批年青学者和佛教界人士也涉入其中，并拓宽了研究领域，原来被禁止的特殊密法也逐渐被提出来加以分析。佛日的《大手印导论》（《法音》，1990.11）是继刘锐之先生之后，又一篇简述大手印密法的论文。他认为大手印是“所谓本净离垢的自性明体，是俱生智、自然智，此心体为成佛之本，修持之要，摄根、道、果，包见、修、行”，建立在大乘唯识和中观的基础之上。大手印之得见，第一依止上师加持；第二依秘诀调心；第三依诀依教观心；第四依止观门；第五依秘密门修咒气脉明点。观岗波巴、帕木竹巴、止贡巴、藏巴嘉热等噶举派高僧的大手印思想也有新的分析和研究。石世梁、克珠群佩在《大手印与“那若六法”记述》（《中国藏学》，1992.2）一文中，对大手印和那若六法作了一般性的解释，认为大手印是解脱道，那若六法是方便道，两者之间关系密切。

李冀诚的《藏传佛教噶举派的“大手印法”》（《西藏民族学院学报》，1991.2）从哲学的角度简述了大手印法。认为大手印分显教大手印和密教大手印，是修中观而证得的

空性见与依密教的方便道所引生的大乐，将二者结合起来修习，便能现证法身、受用身、化身等三身的一种法门。显教大手印着重修空性见，密教大手印主修气、脉、明点。

有关这方面的文章或著述还有：陈兵的《金刚乘佛教禅法》（《气功与科学》，1987.3）、容佑钊的《藏密灵热功（拙火定）》（《中华气功》，1988.3）、胡之真的《藏密法要》（台湾新文丰出版社）、邱陵的《藏密修法精粹》（北京工业大学出版社，1991）、林淑华、何晓新的《藏密金刚禅》（中国青年出版社，1993）、刘立千的《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》（民族出版社，1997）、李冀诚、许得存的《西藏佛教诸派宗义》（今日中国出版社，1995）和陈兵的《佛教禅学与东方文明》（上海人民出版社）等。

大圆满是宁玛派的根本密法，也是最先传入西藏的一种密法，在其漫长的发展过程中，吸收了多种文化成份。关于大圆满法的渊源，有人认为是中原禅宗的分支，有人主张是印度密教的移植，还有人说是印度密教与西藏本教文化融合的结果，众说纷纭，不得统一。刘立千的《藏传佛教的宁玛派》（《中国藏学》，1993.1）从体、相、用三方面面对大圆满思想做了探究。认为大圆满法在见解上主张顿悟一心；在修行上，坚持自性圆成。郭元兴认为，大圆满体系是以唐代密宗理论为基础建立起来的，受汉文化易学的影响较深。班班多杰在《藏传佛教思想史纲》和《拈花微笑——藏传佛教哲学境界》两书中，从哲学上诠释研究大圆满法。认为大圆满是针对人生的意义和价值来说的，人通过对自身主体的修炼、完善后，即可以达到个体解脱，即获得大圆满境界或成佛。近年来，伴随本教研究的升温，越来越多的人开展了本教大圆满和佛教大圆满的比较研究。诺布旺丹的《本教大圆满法的起源和发展》一

文,认为本教大圆满与佛教大圆满之间有着千丝万缕的联系,两者之间经过了从冲突、协调到逐渐融合的过程。

刘立千先生的《读〈实相宝藏论〉笔记——关于大圆满的思想》(《中国藏学》,1996.3)在解释《实相宝藏论》的名相、义理同时,提出了个人的见解。认为《实相宝藏论》的中心思想是说明大菩提心即是自心本性的实相,属大圆满思想。它与内地禅宗说法大体相似,禅宗是遮诠,重在不明说,《实相宝藏论》是表诠,重在说理,两者不尽相同。关于大圆满的定义,作者认为大圆满是指宇宙万有,“轮回涅槃,一切诸法莫不包罗在自心本性一空相妙觉之内,无欠无缺,故名大圆满”。邱陵编的《藏密大圆满法选集》(1993)一书重点介绍大圆满心髓,大圆胜慧“彻却”与“脱噶”、大幻化网“彻却”与“脱噶”及黑天法等。大乘文化出版社出版了《大圆满无上智广大心要》一书。蒲文成也撰文对“彻却”和“脱噶”两种法做了探讨。

道果教授是由后弘期初期的著名译师卓弥·释迦益希传进来的,他曾几次留学印度、尼泊尔,寻访名师,系统地学习了印度流传的九大道果教授。回藏后,他以毗哇巴的“宝教道果教授”为基础,结合其他八种道果法,创立了既有理论体系,又有实践方法的“道果教授”。他的弟子昆·贡却杰波创立萨迦派后,把道果教授作为本派不共之法。萨迦五祖期间,道果教授得到进一步完善,并传到中原和元室宫廷,在蒙元统治阶级中间广泛流传。20世纪以来,道果教授虽然没有像大手印法那样受到普遍重视,但涉及这项研究的人也不少。特别是十一届三中全会以后,随着国内气功热和国外藏密研究的加强,道果研究逐渐引起国内藏学界的关注,分别从历史、哲学角度展开讨论,探究它的渊源和义理。李冀诚在《西藏佛教萨迦派及其

“道果教授”》(《中国藏学》,1990.4)一文中,根据道果法产生的历史背景,对道果教授创始人毗哇巴的生平做了详细考证,认为毗哇巴约生活在10世纪或11世纪,否定了传统的7世纪说。据历史资料,毗哇巴和寂天同出自唯识派论师护法的后辈弟子胜天门下,由于他的法号是“护法”,所以一些史书把他看成是唯识今学的传人护法论师,这是明显的误解。他俩虽然名同,同为唯识派传人,但所处的时代不同。吕淑认为,护法论师时期,那烂陀寺学风已是三者合一,以中观为性,瑜伽为相,密教为密的结合。既然毗哇巴是护法论师的后辈弟子胜天的门下,肯定接受了中观、唯识、密教三位一体思想,并把它充分反映在道果教授中,由是对萨迦派影响至深。关于“道果法”,李冀诚指出:从“无明”即悟之“因”开始,经过修行即“道”而达到悟道即“果”。因为,“因”是俗之极,“果”是圣之极,“道”是“因”与“果”之间即“俗”与“圣”之间的居间者。在修行中,当人处于无明状态时,道属于俗的一极;当人开始走向悟道世界时,道则属于圣的一极,俗圣通过“道”结合,在“道”中已含了“果”。这样,把“果”引进原来的居间者“道”中去的方法,叫做“道果”法。班班多杰认为,因即道,道即果,道果法的实质是讲认识世界和改造世界的。

对六支瑜伽研究远不如上述几种密法研究繁荣,从现已发表的一些文章来看,只限于介绍和一般叙述,缺乏学术性探讨。

根桑泽程仁波切著的《密宗法义精要》(东方文化艺术研究所,1994)一书,完全站在佛教正统立场上,对思维、无常、苦、果以及依止善知识、皈依三宝,如何发菩提心等做了详细解释。

在藏密哲学思想方面,研究成果甚微,在已发表出版的成果中,执囿于传统的治学方

法,就佛学谈佛学,重点放在思想史上。乔根锁的《从即身成佛与顿悟成佛的差异看西藏宗密的哲学特点》(《西藏民族学院学报》,1992.2)一文,通过对禅宗“顿悟成佛”与藏密“即身成佛”的比较研究,认为在修心上,藏密用心去寻觅心的空性,而禅宗则认为用心不能去把握心本体;在修身上,禅宗主张顿悟,藏密则重实修;在方法上,禅宗讲顿悟,藏密重渐修,但也具有顿悟成佛的性质。从哲学上讲,藏密以中观派“缘起性空”的哲学思想为宗旨,否定物质现象和精神现象的客观真实性,表现出客观唯心主义倾向。顿悟成佛与即身成佛之间,既有相似的方面,也有更多的不同。在对待心的问题上,“禅宗以心为宇宙本体,把直接所悟心的空作为成佛的惟一径途和最后归宿”;藏密则把心的清净无自性当作起决定作用的东西,“在宗教实践中诉诸于直觉的现观和具象思维,因而也包含着以心为本的顿悟成佛的思想成分在内”。在《西藏密宗哲学散论》一文中,乔根锁再次强调了“缘起性空”是藏密哲学理论的最重要依据,“在宇宙本体论上它是以缘起性空的中观道为主体,结合六大为体的哲学和瑜伽行派的唯识理论,融合为一个比较独特的宗教哲学体系”。把六大为体的理论确定为藏密唯心证悟论(宗教认识论)的直接理论依据。在论文的第三部分,还专门论述藏密的思维方式,归为三点:第一,长于感性直观与逻辑推论相结合的量识;第二,现观思维是藏密禅定修持基本方法;第三,具象思维。1996年《西藏研究》第3期上发表了乔根锁的《关于藏传佛教宁玛派哲学的几个问题》一文,从唯心主义心性论、直觉证悟论和二元论几方面论述了宁玛派大圆满法的哲学特点,认为宁玛派的佛性论是把“心”作为其哲学思想的核心范畴,规定为包容一切圆满无缺的宇宙最高本体:“佛性证悟

论中的清净心体,实际上是自我意识的极度膨胀。”心既是认识对象,又是认识的主体。从二元论上讲,宁玛派既强调心体的清净空性,又承认光明气化在成佛中的决定作用,总结出大圆满法哲学特点。《论藏传佛教哲学思想的基本内容和主要特点》(《中国藏学》汉文版,1998.1)一文,从整体上进行把握,认为在哲学上,藏密显示在其特有的二元论倾向,明与空是宇宙最根本的四种始基,明空双运、双融是宇宙的根本规律。“明空两分合一论既是世界观,又是方法论,这个方法论就是智慧方便相结合的即事而真的方法”。其中明分是世界缘起的根源,修行成佛的关键,“大到世界事物的运动变化,小到人心受到无明烦恼之干扰,都是明分的作用”。总而言之,从藏密哲学研究方面说,乔根锁的这几篇是近年来仅有的几篇学术论文,从整体上进行把握,抓住了问题的核心,总结了藏密哲学的基本特点,研究重点突出,是一项突破性的新成果,填补了藏密研究的空白。郭元兴的《莲花生大师的生平及其学说与唐代真言宗的关系》(《法音》)一文从汉藏文化关系方面加以研究,中心放在大圆满与真言宗上。探讨了宁玛派祖师莲花生的生平及其所传大圆满法形成、发展过程。通过比较大圆满法与真言宗,提出了大圆满与汉文化之间的渊源关系等许多新观点,认为大圆满法与太极同义,大迁转身与大易同义,五趣生死轮是以八卦代轮幅间的五趣,以十二生肖代轮辋的十二因缘。他强调吐蕃密教(即旧密)的思想体系是以唐代密宗理论为基础建立起来的,莲花生由于早年所处的环境,受到了汉文化易学的强烈影响。这篇论文将大圆满法源自禅宗的争论又推进了一步。无畏金刚翻译出莲花生大师著的《大圆满直指教授》(原名《藉见赤裸觉性自解脱》,《内明》280)并做了较细的解释,全面介绍了大圆满法的心

相、修心等实质,指出修行者如何修证如来藏,即体验心识当下离垢的状态。译者解释说,大圆满乃宁玛派的不共法,由印度持明妙吉祥友及其助手传入西藏,其后莲花生入印求法,亦得传承而归。大圆满基于大中观见(瑜伽行中观),即如来藏,它和禅宗所认识的如来藏有显著区别,禅宗如来藏为佛的自体,而大圆满则视为佛的本能。无畏金刚根据长期的实践经验,对大圆满法所做的透彻分析,颇为学界所重。20 世纪二三十年代,李翊灼的《西藏密教二派概况》(《现代佛教学术丛刊》⑦④)一文,把藏密派别概括为红衣派与黄衣派,前者包括乌鲁江巴派、部轮古巴派和萨迦巴派,以莲花生为始祖,秉昆卢遮那佛之密旨,以护持自他清净菩提心为主,观证莲花智成莲花身为究竟;黄衣派以格鲁派为主,包括噶丹派与额尔德巴派,矫正红衣派之教旨。台湾文丰出版公司出版的胡之真的《藏密法要》一书,则概括了藏密的几种主要教授。

历史研究 关于密法正式传入西藏和藏密形成的时间,是长期以来学术界争论的焦点,至今仍无比较一致的意见,概括起来有三种。第一种认为,密法始传于 4 世纪,藏密形成于 9 世纪;另一种坚持 7 世纪和 11 世纪;还有一种认为,8 世纪莲花生等人入藏,标志着密法正式传入。12 世纪教派陆续创立,标志着藏密的形成。这些观点散见于各种藏汉文佛教史籍中,没有专题论文可藉参考。从学术角度来说,第三种观点比较可信。藏密的形成,标志了译介、改造印度密教以及与西藏传统文化相融合时期的结束。

关于藏密历史研究,在整个藏学研究领域中占据着相当重要地位。由于深受传统文化的影响,老一辈藏族学者的研究局限性很大,他们站在佛教正统立场上看问题,往往赋予历史许多神话色彩,缺乏客观叙述,影

响了 20 世纪早期的研究。他们对于一些较重要的历史事件和人物的神化解释,很少进行考证和澄清。但是个别方面有新的突破,尤其对年代做了详细考证。刘锐之的《密乘源流简述》(《现代佛教学术丛刊》⑦④)客观地介绍和评述了金刚乘密法的历史发展过程,认为密法勃兴于波罗王朝,达摩波罗王时,重建欧丹富多梨寺,新建毘玖罗摩尸罗(超严寺),夺那烂陀之席,蔚为最高学府,主弘密乘,学者辈出。其中萨罗河主弘《佛顶》,鲁耶波主弘“遍行瑜伽母法”,婆婆钵主弘“喜金刚法”。此书的最大特点在于对历史事件的客观分析及对人物的正确评价,提出了历代波罗王朝时期所发生的重大事情,广采博搜,介绍超严寺各位大德的生平事迹以及他们所传的主要密法,深刻分析了藏密的特点。

谈延祚的《西藏密宗编年》,用编年体记述了上至 3 世纪的拉脱脱日年赞,下到 20 世纪 60 年代,时间跨度 1 700 年的藏密兴衰史,涉及印度密教源流,藏密的形成、流派,向外传播及重要人物等,内容极为丰富。他认为波罗王朝初期,在各种复杂的社会矛盾和思想斗争中,密教由隐密而显扬。从 7 世纪至 12 世纪,是密宗大师活跃的年代,“正由于密宗的起而对抗,才形成 500 年偏安之局。直至回教军队势力深入,密宗大师因政治因素纷纷避地”。关于藏密(无上瑜伽密法)传入中原的时间,作者确定为元代。历经明、清,藏密在历朝统治阶级中间流播,民间不得与闻。清代鼎革,自普仁、多杰觉波、九世班禅、诺那呼图克图、贡噶上师等相继行化汉土,使藏密在汉地民间一时大盛,一时间修持、研究者涌现,但存在着理论与修持严重脱节的缺点。

黄心川先生是著名的东方哲学专家,他的研究涉及面非常广泛,在《中国密教的印度渊源》(《印度宗教与中国佛教》,中国社

会科学出版社, 1988) 一文中, 深刻论述了印度密教从“杂密”经“纯密”、“左道密教”、“金刚乘”到“时轮教”的发展过程。在论及藏地密教时, 提出了“印度密教与西藏密教发展的过程是平行的, 在某一个时期还是同步的”观点, 强调西藏密教为印度佛教的延伸部分。李冀诚的《西藏佛教密宗》(今日中国出版社, 1989) 一书是以藏密为全书重点和核心的通俗性著作, 对西藏佛教密宗的发展, 勾勒了一个清晰的轮廓。作者早年深入西藏调查, 长期从事研究藏传佛教, 对藏密有较深的了解。认为密教兴起于佛寂后千余年的大乘佛教晚期。大乘佛教兴起后, 为适应日益复杂的社会环境, 转而引进世俗的咒法观念, 渐将真言、密咒佛教化。密教传入西藏后, 与本土文化相融合, 形成了独树一帜“藏密”。他与丁明夷合著的《佛教密教百问》, 用通俗简明的语言, 深入浅出地介绍了有关藏密的基本知识, 深受读者的欢迎。李冀诚与许得存编著的《西藏佛教诸派宗义》分述了大圆满、大手印、道果以及其它密法源流和基本思想。刘立千的《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》(民族出版社, 1997) 一书, 在概述宁玛、噶举、萨迦、觉囊、格鲁等教派史的同时, 对它们所修持的密法做了通俗的阐释, 对藏传佛教史乃至思想史的研究有很大帮助。李冀诚在《西藏研究》(1989. 1) 上发表了《西藏佛教密宗概述》一文, 从印度密教的形成和兴衰, 传入西藏的年代, 藏密源流、藏密典籍、藏密义理、修习组织、制度等方面进行了全面叙述, 认为藏密发展了印度密教, 具有自己的传承, “在所重经典、修习次第、仪轨、制度、神祇供奉等方面都有自己独具的特点”。此外, 这方面的文章还有: 公觉旦增的《〈续部秘密藏〉所讲基道果之含意略谈》(《西藏佛教》藏文, 1995. 1)、巴第·巴桑旺堆的《神奇的西藏密

宗》(《西藏民俗》, 1995. 2)、高禾夫、李冀诚、林崇安的《密宗的传承及其发展》等。

1994 年, 由中国社会科学出版社出版的尕藏加的《人类奥秘大开放——藏传佛教密宗》一书, 对藏密中的大圆满、大手印、声密等密法理论做了分析和论述, 介绍了藏密重要典籍及各种法器、本尊神。索南才让(汉名许得存)的《西藏密教史》(中国社会科学出版社, 1998) 是近年来国内惟一一部全面系统地论述藏传密教的学术专著。书中充分利用藏文资料和中外学术界的科研成果, 用新方法梳理了西藏密教的发展; 详细考察了所涉及的重要人物, 深刻分析了具有代表性的密典和流派思想特点; 介绍了各种仪轨、制度以及向外传播的原因, 寻源究委, 线索清楚, 提出了不少新的见解。在整体上突破了旧的研究方法和思路, 把藏传密教史研究提高到一个更高的层次, 填补了这方面的研究空白。

石世梁的《佛教密宗释论》(《西藏研究》, 1988. 3~4、1989. 1) 一文, 在更广的范围内论述了密教在印度、中国、日本的形成和发展, 对密教四部提出了看法。他在《金刚乘佛教的几点质疑》(《西藏研究》, 1990. 3) 一文中, 分析了毗娄与《时轮根本续》、毗哇巴与《阎摩德迦续》的关系, 提出了金刚乘佛教源于民间, 那若巴晚生于玛尔巴的观点。南怀瑾的《西藏佛教密宗文化简述》(《菩提树》81 期, 1959) 从文化史角度, 简述西藏佛教诸派及其特点。转愚在《佛化新闻》(25 期, 1942) 上发表了《西藏密教概述》。此外, 《狮子吼》、《海潮音》、《菩提树》和《内明》等刊物上, 也发表了数量相当可观的文章, 反映了港台地区藏密研究方面的丰硕成果。在内地, 法尊、张建木等人撰文, 则从宏观上把握藏密, 做出了突出贡献。

典籍翻译与研究 藏密典籍翻译是藏密研究的基础,此项工作开始于20世纪初。20年代,大勇法师的赴藏学法团培养造就了一批藏密学者。30年代,上海菩提学会译经处成立,甘肃拉卜楞寺的荣增堪布奉九世班禅之命主持译经工作,组织人力将大量藏文经典翻译成汉文,其中包括多部无上瑜伽部及各本尊法仪轨方面的典籍。法尊法师曾留学西藏哲蚌寺,熟悉藏文,显密兼通,主持汉藏教理院十余年,致力于藏传佛教研究,译籍丰厚,著作等身。他翻译的密籍有《密宗道次第广论》(宗喀巴著)、《密宗道次第论》(克珠杰)、《朵哈大手印口授》、三部《朵哈藏论》、《见修行果之朵哈歌辞》、《略明正见论》、《大手印略文》、《大手印讲义摄要》、《大手印口诀》、《大手印提示》、《大手印成佛六要》、《大手印十二种失道》、《大手印修持之教授》、《至尊弥拉日巴大手印开示》等,节译了《集密五次第论》(龙树著)和隆庆·智美欧色的《七宝藏论》,译文流畅、准确,这是研究工作得以深入发展的基础。

能海法师曾两次进藏学习密法,1949年在上海建立金刚道场,讲授格鲁派密法,并设译经院,亲自译出《金刚大威德生圆二次第秘密伽陀》、《金刚大威德甚深道第二圆满次第》、《大威德生起次第门津要》、《毗卢仪轨》等;释碧松法师译出了《大手印教授》;满空译有《祝拔契合俱生大手印导引》,又与陈济博合译《俱生契合深导了义海心要》,与陈圆白合译《金刚亥母合修念诵略轨》、《大手印导引显明本体四瑜伽》;景戒光译出《大手印加行所摄上师相应》;张澄基译出了《大手印愿文》等。藏密经典《密乘法海》和《大乘要道密集》等也已被台湾学者译成汉文,影响极大。

总的来说,从20世纪初到十年“文革”之前的几十年里,藏密典籍汉译达到高潮,为

一部分不懂藏文的研究者提供了方便,至今法尊等人所译的藏文密籍仍被学术界广泛引用。

六七十年代,内地藏密典籍翻译工作基本中断,在港台地区仍有不少人致力于这项工作,取得了丰硕成果。近些年来,随着改革开放,思想得到解放,学术界重新焕发生机,密典翻译随之进入一个新的高潮。许得存翻译了多罗那他的《金刚乘密法概论》(《觉囊派教法史》附录二,西藏人民出版社,1993),反映了觉囊派对金刚乘密法的看法。谢健译有隆庆·智美欧色的《深邃的金刚心——悟彻〈如意藏〉妙理之神功》(《青海民族学院学报》,1996.2);李钟霖译出了噶尔仁波且著的《藏密瑜伽修身论》(《青海民族学院学报》,1996.3);容佑钊先生译有《藏密灵热功(拙火定)》(《中华气功》,1989.3)。四川民族出版社出版了由余万治、万果合译的《藏传密宗气功——那若六成就法》(1997)一书,这是一部以人体科学和生命科学为依据,论述藏密气功的机制、原理,以及具体修习方法的气功典籍。全面系统地阐释了灵热、幻观、梦观、净观、中阴和往生等六成就法。详细介绍了人体的形成、脉道的分布、风息的运向、生命的本质、思维的定势等生命科学原理。译文通俗流畅,是近年来翻译质量较高的藏密典籍之一,它对研究那若六成就法乃至藏传密教无疑是一份十分珍贵的参考资料。

著名藏学家南卡诺布注释的《藏密气功日月合和》(藏文,毗卢遮那著,民族出版社,1993)一书,专述吐蕃著名佛经翻译家、密教大师遍照护的日月合和法,图文并茂,还做了新的发挥,对研究吐蕃密教乃至宁玛派的大圆满法都有很好的参考价值。多识先生将藏密气功主要功法汇编成《藏密气功典籍选编》(民族出版社出版,1991)。周绍良、吕

铁钢编的《藏密修法秘典》也由宗教文化出版社出版。

在密典研究方面,成果突出。刘锐之的《密宗道次第略科乃各章大要简述》是一篇阐释克珠杰的《续部总建立广释》(即《密宗道次第略论》)的论文,认为藏密传授首重心印传承(即化身佛传承),到了后来只从口说传承。介绍了密教事部、行部、瑜伽部和无上瑜伽部的修法仪轨,并对个别问题提出了自己的看法。李冀诚《〈密宗道次第广论〉研究》(《世界宗教研究》,1993.4),对宗喀巴这部著作的写作缘由、结构、要旨、特点作了精辟的分析。认为“该论是一部逻辑严密、论证有据的宣讲佛教密宗修习次第、方法、仪轨的论著”。在结构上先立论,次引经论详加证明。

许得存的《〈时轮根本摄续〉及其气功医学》(《西藏研究》,1992.2),首次详细介绍了该续的结构、内容特点和医药知识,认为《时轮根本摄续》是《时轮根本续》的浓缩本,藏文中所说《时轮根本续》就是指《时轮根本摄续》,《时轮根本续》从未有过藏译本。并对时轮乘的思想做了深刻分析,提出了新见解,肯定了《时轮》医学知识的科学性。另外,从历史学、思想史、哲学史角度,介绍考释密籍的论文还有很多。

其他研究 藏密研究中,有相当一部分人试图挖掘藏密气功,揭示藏密气功的基本特点和科学关系的一面,从20世纪早期开始到现在从未中断,发表、出版了数量可观的论文和专著,成绩斐然。刘锐之曾于《康藏研究月刊》第25期上发表了《西藏密宗漫谈一破瓦法》(1949)。“破瓦法”意译“往生”、“识转”、“迁识”或“迁有”,是一种心识与光明接触的修行法,修行者依靠自力可以转移到光明界中。印度著名的密教大师那若巴有独到解释和实践,噶举派将它奉为主要修

炼法,并在继承的基础上有新的发挥,区分为三摩地往生、有戏论色身往生、运气往生、身精进往生、识往生、强力往生、无戏论法往生、受用身往生、化身往生、如意空行往生、修心往生等11种。刘先生毕生致力于藏学研究,在尊重原义的前提下,对往生法做了科学解释。

邱陵编的《藏密修法精粹》(北京工业大学出版社,1991),汇集了大手印、大圆满、大手印瑜伽等密法,用较通俗的语言解释它们的修行仪轨,颇受气功爱好者的欢迎。周伟和谢继胜的《瑜伽师·盖当娃—西藏佛教密宗巡礼》(《中国西藏》,1993,夏季号)一文,重点从修行方法和功能上做了介绍。认为修行者进入密封的石窟,通过吐姆(呼吸法)增加自身热量,均衡身体,开发身体的各种功能。胡军发表了《话说〈藏密气功〉》(《西藏旅游》,1996.1)。噶松泽仁的《密宗修道场》(《西藏民俗》,1996.1)从民俗学角度论述藏密及其修行场所的特点。

另外,有关藏密舞蹈方面的研究论文也发表不少,重点集中在“羌姆”上。边多的《藏传佛教密宗金刚神舞—兼谈萨迦夏季神舞》(《中国西藏》,1996.1)一文,把羌姆分为雅羌姆(夏季舞蹈)、贡羌姆(冬季舞蹈),它是由莲花生大师传入西藏。羌姆的乐队伴奏有鼓钹和铜管两种,服饰因教派不同而异。仁青贝桑在《西藏艺术研究》藏文版上撰文对噶举派主寺楚朴寺的羌姆的渊源、种类、表演方法与时间做了论述。

纵观一个世纪以来的藏密研究,在众多学科或文化研究中,它还是显得非常薄弱,经过了许多学者,专家的提倡、介绍、探讨,仅取得了一些可观的成绩。这方面研究的队伍从弱到强,从寺内到寺外,从僧人到俗人,再到学者专家,打破了以前只有佛教界人士独挑重担的局面,变成了一个多结构、多层次

的研究队伍。其研究方法,从传统的宗教解释,一般性的叙述介绍,到运用马克思主义的科学方法加以分析研究,逐渐深化和多样化。其研究内容,从早期的翻译、教义教法、修行仪轨,逐渐开展了对哲学思想、各种制度、历史渊源、文化艺术和与其他文化之间关系的比较研究,研究领域正在不断拓宽。从目前情况看,藏密研究日益引起其他学科的重视,从人体生命科学和物理学研究的角度来研究藏密的时代已经到来,而且取得了一定的成绩。随着藏学研究的不断深入,藏密研究成果必将不断涌现。

参考文献

李冀诚:《西藏佛教密宗》,北京:今日中国出版社,1989。

尕藏加:《人类奥秘大开放——藏传佛教密宗》,北京:中国社会科学出版社,1994。

李冀诚、许得存:《西藏佛教诸派宗义》,北京:今日中国出版社,1995。

吕建福:《中国密教史》,北京:中国社会科学出版社,1995。

刘立千:《藏传佛教各派教义及密宗漫谈》,北京:民族出版社,1997。

索南才让:《西藏密教史》,北京:中国社会科学出版社,1998。

(许得存)

因明学研究 (Studies of Hetuvidyā)

自中世纪以来,因明从印度传入中国汉地和西藏,又东渐朝鲜、日本、蒙古。近代以来,又弘传至欧美诸国,形成了一门国际性的学术。中国是因明的第二故乡,因明在中国分为藏汉二支。藏传因明侧重于知识论,故又称为藏传量论(“量”是指认识 and 知识)。汉传因明的研究则是以逻辑为中心,只是随着唐初法相宗的衰落,宋、元以后汉传因明几成绝学,研习的重心反而东移到了日

本。20 世纪初,随着佛学在近代中国的复兴,汉传因明亦随之复苏,并与藏传因明交融发展,迎来了中国因明研究的第二个春天。仔细分析起来,这百年来,中国因明又经历了一个“之”字形的曲折发展过程。1896 年,杨仁山居士从日本迎回了窥基的《因明大疏》,并加以刊印,这是中国近代因明开始复苏的标志。“五四”以后至三四十年代,汉地的因明研习逐步形成高潮,涌现出欧阳竟无、太虚、吕澂、章太炎、熊十力、陈望道、陈大齐、虞愚等一批大师,各类著述多达几十种。在藏地,因明的研习也久盛不衰,量论成为各寺院的必修课程。这是近代中国因明研究的全盛时期。相对而言,自 50 年代至 70 年代,尽管仍有一些零星的著述,但从总体来看,因明的研究处于低谷阶段。到了 80 年代初,随着改革开放的新形势,学术界也形成了“绝学相继发越”的蓬勃局面。国家把因明列为抢救项目,中国社会科学院哲学所、中国逻辑史研究会、中国佛教协会等联手共举,做了很多工作,召开了多次全国性的学术交流会,组织编写了中国逻辑史的因明专卷,出版了《因明论文集》、《因明新探》、《因明新论》三个专集。这一时期在台湾有圣禾(水月法师)主编的《因明杂志》出版(1977~1987),该刊主要以对因明经典的注解而著称。按不完全的统计,近 50 年来,中国学者的各种因明专著多达几十部,论文上百篇,出现了法尊、石村、杨化群等一批著名学者,因明研究走出了低谷,并逐步接近国际先进水平。

百年来,中国因明研究的成果,大致可以概括为以下几方面:

因明典籍的译介

经典是研究的依据,长期以来,汉地因明的研究只局限于大、小二论(即陈那的《正理门论》和天主的《入正理论》),而陈那

最重要的因明著作《集量论》却没有汉译本。对法称因明更几乎是一无所知。这一情况现在已有了很大的改观,出现了诸多汉文译介,主要有:

1. 足目《正理经》的翻译 足目及其《正理经》是因明的直接思想来源。1985年,由沈剑英译,陈家麟校,从日本学者宫板有胜的《ニヤーヤバーシエヤの理论学》一书转译成中文,收于沈剑英的《因明学研究》一书。

2. 陈那八论的译介 1928年,吕澂从西藏奈旦、曲尼本译出了《因轮抉择论》及其图解,又编译有《集量论释略抄》,这是近代的第一个《集量论》汉译本,但该本“只录本宗,所破各家举目列末”,尚不是全本。故1980年法尊法师又根据德格版与北京版从藏文编译出了《集量论》的全部颂和释,写成《集量论略解》,这是第一个汉译全本。另外,吕澂与释印沧又合作编译了《观所缘论会译》。至此,除了《观三时论》之外,陈那的主要因明著作都已有了汉译本,对陈那因明的研究已经具备了完整和可靠的经典依据。

3. 法称因明著作的译介 法称七论在国外均有英、日、德文译本,但在汉地却一直是空白。已故的王森先生曾于1940年从苏联《佛教文库》中的梵文原本把《正理滴论》译成汉文,但直至1982年才发表。吕澂先生的专论《佛家逻辑——法称的因明学说》(《现代佛学》,1954.2~4)实际上是《正理滴论》的一个内容介绍。1982年,杨化群又从藏文本译成汉文(《世界宗教研究》,1982.1)。这样,《正理滴论》就有了两个汉译本和一个内容介绍。依据这两部经典,汉地学者已可能对法称的因明思想有一个比较系统的认识。

4. 藏人因明自著的译介 早在20年代

初,吕澂就开始了因明经典的藏汉对勘工作,取得了一系列重要成果。1961年发表的《西藏所传的因明》一文,可以说是汉地最早系统介绍藏传量论的专文,该文概略地介绍了萨班的《量理藏论》和宗喀巴的《因明七论入门》二著。1959年,法尊先后在《现代佛学》上发表了关于佛护、月称中观宗的四篇论文,实际上是对藏传量论名相问题的专述。1988年,罗炤译出了萨班·贡噶坚赞《量理藏论》的前八品(《中国逻辑史资料·因明卷》,甘肃人民出版社,1991)。台湾东初出版社1994年也出版了明性法师所译的《量理宝藏论》共十一章,可以说是该著的第一个汉译全本。1980年,法尊法师编译了根登珠巴(达赖一世)的《释量论释》。1982年后,杨化群又从藏文译出了宗喀巴的《因明七论入门》、工珠·元旦嘉措的《量学》、龙朵活佛的《因明学名义略集》、普觉·强巴的《因明学名家》。这样,藏传量论中最主要的一批藏人自著都已有了汉译本。

对于藏传因明的沿革、现状、义理、著述、研习制度等,也有一批介绍性的文章,如杨化群的《藏传因明学提纲》、《藏传因明学发展概况》、《藏族学者的因明著作初探》,法尊的《法称因明学中“心明”差别略说》、《甘肃噶登协主却裸寺学习五部大论的课程》,波未·强巴洛卓的《人因明阶梯》,祁顺来的《浅谈藏传佛教哲学量论》、《试谈量学〈心明论〉中的因明成分》,以及笔者所作的《藏传因明的逻辑论》、《略论藏传量论的逻辑思想》、《浅析宗喀巴〈因明七论入门〉的逻辑思想》、《藏传因明概观》、《藏传因明的历史发展及其特点》、译文《藏传佛教的逻辑》(彻尔巴茨基)等。台湾慧炬出版社1993年出版的林崇安的《西藏佛教的探讨》中也有对藏传因明论式的分析等内容。1989年,在北京召开了藏汉因明学术交流会,藏汉两

支因明在中华大地上正在相互交融。

此外,除《大疏》之外,汉传因明的许多重要典籍也逐步从日本迎回刊印,如文轨的《庄严疏》,神泰的《理门述记》,慧沼的《义断》、《义纂要》,智周的《前记》、《后记》、《因明疏抄》等。由此,在中国形成了一个品种繁多、门类齐全的因明典籍系列,为世界所瞩目。

因明经典的注疏

因明历来十分注重对经典的注疏,这种注疏不仅是对经典的解释,而且是一种新的阐发,往往孕育着对因明义理的革新和发展。近代以来的中国学者又从新的角度对因明经典进行诠释阐发。

1. 关于古因明的经典 1989年,台湾智者出版社出版的圣禾《古因明要解》中,对《方便心论》、《如实论》等古因明著作的详细注释。

2. 关于《正理门论》 《正理门论》是陈那因明的早期著作,集中于逻辑的论证与反驳,该论言简义奥,索解为难,故研究者鲜。现存的唐疏仅有神泰《理门述记》残本。近代以来,日本学者宇井伯寿、意大利的杜耆等作过译介。近代中国最早对此研究的是吕澂与释印沧的《因明正理门论本证文》(1928)。吕澂等把《理门论》与藏本《集量论》、《入论》进行对勘:“牒引文段,十同六七,理门原本虽不存,旁资此释以为格量,固绰然有余”,从而“庐山渐真,积疑涣解”。在吕澂对勘的基础上,此后丘槃又著有《因明正理门论斟疏》6卷,依据证文广辑引解释,费了不少心血,这是近代中国第一本《理门论》的注释。1930年,欧阳竟无在刊印《理门论》时又撰写了《因明正理门论叙》,文中阐述了《理门论》在陈那八论中的地位:“是则《正理门论》者,匡改正理之门,岂依经而造论;大开正理之门,虽称论而实经也。”

该文又把《理门论》与天主《入论》及法称《正理滴论》作比较研究,认为法称与陈那并没有本质的区别。欧阳竟无的这一研究是具有开拓性的。1987年,中国社会科学院研究生巫寿康著有博士论文《〈因明正理门论〉的研究》,以数理逻辑为工具,研究《正理门论》的逻辑思想,颇有新见。1992年,沈剑英著《佛家逻辑》(下),用现代逻辑的观点,对《理门论》进行了今注今解。这是迄今为止国内最为通俗、也最为精确的《理门论》注释,引起了海内外的重视。1993年,姚南强的《〈正理门论〉探微》在认识论上分析了陈那带相说和自证说的改造,在逻辑方面指出了三支推理的“类推理”特征,并侧重讨论了“除宗有法”问题。

3. 关于《因明入正理论》 天主是陈那的高足,《入论》是对《理门论》思想的概括和发展,在叙述上也更为集中和通俗,唐疏多达十几家,故《入论》历来是汉传因明研究的重点。近代以来,僧俗学者又纷纷为其作注,计有十余种:

《因明入正理论约肯》,悲华居士;《因明入正理论讲义》,悲圆居士,1932年;《因明入正理论摸象》,王季同,1930年;《因明入正理论释》,周叔迦30年代的讲稿,1989年出版;《因明入正理论》,林彦明;《因明入正理论易解》,密林,1940年;《因明入正理论释》,清静,1943年;《因明入正理论要解》,常惺,1948年;《因明入正理论讲解》,吕澂1961年的讲稿,1989年出版;《因明入正理论悟他门浅释》,陈大齐,1970年;此外,吕澂的《入论十四因过解》是对藏汉三个不同译本的对勘研究,颇有特色。

4. 关于《大疏》 窥基的《因明入正理论疏》本来只是诸多唐疏之一,其“提控纪纲,妙得论旨”,“详征古义,环列洋洒”,故被尊为《大疏》,成为汉传因明的主要标志。

其弟子慧沼等对《大疏》多有疏记。近代以来,中国学者又复为其作注,如:

1925年,梅光羲作《因明入正理论疏节录集注》(商务印书馆,1929)。1926年,熊十力作《因明大疏删注》。熊十力一方面认为《大疏》固然是“法户枢机,舍此莫属”,但另一方面又以为《大疏》是窥基晚年未完成之作,且“辨析繁琐”,“虚浮破碎”,“舛辞碎义”,“学者病焉”,需要重新进行删、改、调、补。实际上熊十力是重新改写,“博征广引”,对该书的义理提出了许多新知灼见,在体例上也别具一格,成为《大疏》的一种普及性的注解书,为初学者提供了入门的方便。1938年,陈大齐的《因明大疏蠡测》出版。陈大齐对《大疏》“紊者理之,似者正之,晦者显之,缺者足之,散者备之,违者通之”,并“参证其他疏记,间亦旁证逻辑,其得正解,以释其疑”。这也是一种创造性的阐述,《蠡测》被认为是近代研究《大疏》之冠。1991年出版的《中国逻辑史资料选·因明卷》中收入了吕澂的《因明入正理论疏简介》,以及由杨百顺、沈剑英等多人合注,由刘培育统稿的《因明入正理论疏》的注解,这是今人的一部全注,语言上比较通俗,有一定的学术价值。

因明义理的研述

对因明义理的研究,近代的中国学者主要是从佛理和逻辑两大角度进行的。就研究层次而言,又可分为三种:

1. 通论性的著述 对因明义理、因明的发展与沿革进行全面的阐述,其中也有著者的某些重点阐发,计有:谢蒙的《佛教论理学》(1916),全书共分四章。第一章“因明学之渊源”,认为“十四过出于足目无疑,九句因殆尼夜耶后学之所立”,并概述了《方便心论》、《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘阿毗达摩杂集论》、《如实论》等古因明著

作的内容;第二章是“三支因明论”,通俗地阐述了陈那新因明的基本内容;第三章是“因明学与论理学之比较”;第四章为“中土因明之流传”。

太虚的《因明概论》是他1922年在武昌大学的讲稿,于1936年出版。该书亦分四章,分别为“何为因明”、“因明之纲目”、“因明之解析”、“泛论因明”。

吕澂的《因明纲要》(1926),提出了许多重要的观点,如把因明的发展史概括为五期共1500年,提出因明研究“宜宗论而简疏”,认为九句因系陈那所创等,该著的一个重要特色是列举了佛经中的62个论证例式,既有助于说明因明义理,又体现了因明在佛学中的重要作用。

陈望道的《因明学概略》是他1928年在复旦大学的讲稿,于1931年出版。全书分为四篇,即“概说”、“真能立”、“似能立”、“余论”。陈望道吸取了日本学者村上专精、大西祝等的研究成果,用现代逻辑工具来分析因明义理,附有八幅欧氏图和图表20馀幅,在30年代是一本很有影响力的因明通俗读物。

虞愚的《因明学》(1936),首次用英文的逻辑述语来标注因明概念,有的还附有梵文原名。该书附录中《墨家论理学的新体系》一文,对墨辩与因明作了系统比较。太虚法师高度评价此书云:“根据古论疏而采择近人最明确之说,以相发明,并进而与西洋逻辑及名辩归纳诸述互资参证”。

石村的《因明述要》(1981),是十年动乱后问世的第一部因明著作,对于80年代因明的研究再兴起了某种启蒙作用,全书共分六章,是一部通俗性的著述。

沈剑英的《因明学研究》(1985),依据大、小二论,广泛征引唐疏,从纵横剖面探讨因明体例规则、论证格式和立言过失等,并

与西方逻辑作比较研究,阐明二者之异同。1992年,沈剑英又有新著《佛家逻辑》,此书上卷为佛家逻辑论,涉及因明的历史沿革和诸多义理,并对以往鲜有研究的堕负论和误难论作了系统的概括。此二著作代表了当代中国因明研究的重要著述,已分别在台湾重版。

1991年,台湾慧炬出版社出版的林崇安《佛教因明的探讨》,该著对印度佛教的因明传承、汉藏因明论著的传译、论式的演变、量士夫的探讨等均有全面性的介绍。

这一时期的概论性著述还有:龚家骅的《逻辑与因明》(1935)、周叔迦的《因明新例》(1936)、熊绍堃的《因明之研究》(1939)、林彦明的《因明论式之批判》、覃方达的《因明新哲学论》、陈大齐的《印度理则学》(1939)、霍韬晦的《佛家逻辑研究》(1978)、郑伟宏的《佛家逻辑通论》(1996)。

2. 专题研究

①关于因明发展史

如前所述,谢蒙《佛教论理学》第一章“因明学之渊源”,对因明的发展史已有介绍。之后,吕澂在《因明纲要》的引论中,将其概括为:一、自佛说至马鸣(此迄佛灭后500年,论法初行,散见四阿含诸小乘论);二、自龙树至于青目(此迄佛灭后800年,论法渐详,散见中、百、十二门论等);三、自弥勒至于世亲、德慧(此迄佛灭后千年,论轨具备,散见大论、显扬、方便心论、如实论等);四、自陈那至于亲光、无性(此迄佛灭后千一百年,因明大成,译籍今存因明二论,又见广百论释、般若灯论等);五、自法称至于天喜(此迄佛灭后千五百年,因明再盛,译籍无专书,但梵蕃本具在)。这其中的前三期是古师因明,后二期才是三支新因明。1932年,许地山的《陈那以前中观派与瑜伽派之因明》是近代中国第一篇专述因明史的论文。

许地山吸取了威提布萨那、杜耆、凯斯、宇井伯寿等国外学者的研究成果,介绍了从原始佛经一直到世亲《如实论》这一阶段古因明的发展脉络。文中专题对《中论》、《方便心论》、《瑜伽师地论·本地分》、《大乘阿毗达摩集论》、《顺中论》、《如实论》的因明思想作了概括的介绍,并对一系列因明义理作了新的探索。这是一篇极有价值的因明史论,开阔了中国学者的眼界。沈剑英《因明学研究》和《佛家逻辑》二著中也有对古师因明的介绍。姚南强的《因明的历史发展和文化交流》对自印度因明、汉传因明、藏传因明的发展全史作了概括,并探讨了因明传播中,中印、汉藏文化的交流。

②关于陈那因明

主要的论文有:

虞愚的《印度逻辑推理与推论式的发展及其贡献》(《哲学研究》,1957.5)。该文分析了陈那如何从古因明的五支论式发展成为三支论式。虞愚把三支论式与三段论法作了比较,认为陈那三支论式的特点是“从特殊到特殊”的类比推理。霍韬晦在《陈那以后佛家逻辑的发展》中专节论述“陈那时代因明论式结构的基本观念及其引生的问题”,提出:陈那论式的结构是“由果溯因”,“单靠‘同品定有’所溯出的因……不是充足因”,故需在“异品”中遍无,但由此会引起因喻不一致和“有法剔除”的问题。这些观点在陈大齐的《大疏蠡测》等书中已有所提及。周文英的《印度逻辑推论式的基本性质》(《因明新探》,甘肃人民出版社)侧重考察了陈那三支论式与《正理经》以及后期正理派五支论式的关系,指出陈那三支式源于《正理经》的五支式,后又被后期正理派吸收、改造。郑伟宏的《论因三相》(《复旦大学学报》,1986.2)和《因明概论》(《复旦大学学报》,1990.3),认为陈那的三支式“还不

是真正从一般到特殊的演绎推理，它离演绎推理仍有一步之遥”；由于同、异品要除宗有法，故而喻体不是体现“一般”的全称命题，而是一种“特殊”的除外命题。沈剑英的《印度古典论证式的逻辑本质》（《佛家逻辑》上卷，开明出版社，1992）认为陈那三支式的本质是归纳与演绎相结合，标志着已从古因明的五支类比推理上升为演绎推理，喻体是全称命题，这正是陈那在《正理门》中所一再强调的，不是简单的类比。此外，姚南强也著有《论陈那三支式的逻辑本质》（《复旦大学学报》，1990.6）和《陈那逻辑体系简说》（《佛家逻辑》上卷）。

③关于法称因明

主要的论文有：

吕澂的《佛家逻辑——法称的因明说》（1954）。该文实际上是对《正理滴论》的内容介绍，只有结论部分才是作者的分析。吕澂把法称因明与陈那因明作比较，认为法称“合因喻为一体”，主张“语言应与思维一致原则”，“重视经验的事实”。虞愚的《试论因明学中的喻支问题》（《现代佛学》，1958.8），认为法称“主张譬喻在推论中不是重要部分”，因为它已经包含在中词之中，但“‘为人推理’喻支终未能废”。虞愚还介绍了法称所增设的八种喻过。虞愚的另一篇文章是《法称在印度逻辑史上的贡献》（《哲学研究》，1989.2），该文对法称的生平和著述作了概括的介绍，认为法称对因明的贡献主要是“对于陈那现量学说的肯定和补充”，“对陈那为自比量因三相说的补充”，“对陈那为他比量说的删削和补充”。霍韬晦在《陈那以后佛家逻辑的发展》一文中认为法称改革了因的第二相，“使之变为‘唯在同品有’”，“亦即要求每一个因的分子都在同品内”；法称主张同、异喻与因支可分别单独立式，使三支式与三段论更为接近；法称主张“因喻

合一”，省略了喻依，在因明过失论上主张“‘不共不定’可废”、“相违决定”、“不可能再有”。徐东来的《论法称与陈那逻辑思想之差异》（《佛家逻辑》上卷），分析了陈那、法称因明在认识论前提上的差异，法称对论式支分及论式秩序的改造，以及论辩中对除宗有法的态度等问题。徐东来与姚南强合写的《法称及其后的佛教逻辑学家》（《佛家逻辑》上卷），则主要介绍了法称七论的基本内容以及法称后学三派的概况。姚南强的《法称因明思想探析》（《宗教问题探索》，1992）、《记法称对陈那因明的改造和发展》（《南亚研究》，1994.3）提出了一些新的看法，认为法称的主要贡献是在于佛家认识论，促使因明彻底佛学化。法称在逻辑上也有革新，但并未在支式上省略喻依和因喻合一，也没有删去不共不定过；而在同异品的界说上似不够明确，反而倒退到了古师因明的水平。宋立道《因明的认识基础》（《世界宗教研究》，1989.2）对陈那因明和法称因明论作了比较研究。

④关于因明发展概说

在《因明论文集》中收有下列专文：

虞愚《因明学发展过程简述》、周文英《因明在印度的发生和发展》和《隋唐时期因明的输入》、沈剑英《因明学简论》、吕澂《因明学说在中国的最初发展》和《西藏所传的因明》。

在《因明新探》中收有：

虞愚《因明在中国的传播和发展》、王森《因明在西藏》、刘培育《因明三十四年》，另外尚有姚南强的《因明研究四十年述要》（《哲学研究》，1989.11），概括地介绍了中国因明研究近40年来的状况。

⑤关于玄奘的因明贡献及其“真唯识量”（参见玄奘研究）

主要的论文有：虞愚的《玄奘对因明的

贡献》(《中国社会科学》,1981.1),该文介绍了玄奘如何在印度研习因明,并运用因明,所辩无敌的盛况;玄奘回国后翻译大、小二论,并亲自讲授、传习,开汉传因明之先河。杨百顺的《玄奘与因明》(《因明论文集》,甘肃人民出版社,1982),该文侧重分析了玄奘所立的“真唯识论”,认为从“玄奘立论之严密,可见玄奘在印研习因明之深”,但“玄奘立量大前提是错的”。吕澂的《真唯识量》(《因明新探》,甘肃人民出版社,1989)认为玄奘比量“很好地运用了因明格式和规则”,“是成立唯识论的颠扑不破的比量”,“其最大的特征就是运用了‘简别’的方法”。沈剑英的《“真唯识论”略论》(《哲学史论丛》,1980.8)对比量提出了质疑,认为它“绝不是‘万世定量之正轨,而只是疏谬不堪的‘似能立’而已”,是自比量而非玄奘自称的共比量。

罗炤针对上文作有《应当实事求是地对待“真唯识量”——与沈剑英同志商榷》(《世界宗教研究》,1982)。

此外,最近新成立的玄奘研究中心所出版的《玄奘研究》,1994年首刊上也刊有温公颐、崔清田的《纪念玄奘,研究因明》、沈剑英的《玄奘是中国逻辑史上的一块里程碑》。特别是陈景富的《朝鲜入华学僧对玄奘唯识学的研习与传播》一文,首次披露了因明在朝鲜传播和研习的概况,弥补了这方面的一个空白。另外,由马佩主编、河南大学出版社出版的《玄奘研究》(1997)第五章“玄奘的逻辑思想”,第七章“玄奘逻辑思想的发展及其历史影响”,分别由沈剑英与姚南强所撰,介绍了玄奘及其弟子窥基、慧沼、智周的因明思想。

⑥关于因明的过失论

早在30年代,由太虚大师主编的《海潮音》文库《佛家论理学》专集中已收有多篇

文章,论争因明的似能立过失。近年来,沈剑英《佛家逻辑》中的“误难论”“堕负论”则是集大成者。

3. 因明义理之论诤

①关于三支式的逻辑本质

一种意见认为,三支推理式的特点是从特殊到特殊的类比推理,是最大限度的类比论证。一种认为是归纳推理,属于“内籀之术”。一种认为是属于表达过程的类比,实际上是归纳与演绎连用的省略式。但大多数学者认为是演绎与归纳相结合的论证形式。

②关于三支式与三段论的比较

一种意见认为三支式与三段论有本质的区别,三段论中的三个命题的任何一个都无法包容因明喻支中的喻依,并认为亚里士多德逻辑的重点是推理,因明的重点是证明。

另一种意见则认为因明三支与逻辑三段论的结构主要在前提和结论的次序上不同,其实质并没有什么不同;因支相当于小前提,说得确切一些,相当于中词,喻相当于大前提。最近,也有学者认为,在《阿含经》中的“知”、“处”、“喻”已经是一种三段论法。

③关于因三相与言三支的关系

一种看法认为二者是一一对应的,甚至认为二者无区别。另一种观点认为三支是“言”,三相是“义”,义显于言,但二者又不完全等同,第二相与同喻体不等,同喻体是因后二相联合证明,而非第二相所独力证明的。

④关于因后二相是否等值

一种观点认为,从逻辑上看,后二相是等值的,故可以二省其一。另一种观点则认为第二相只是 $M \cap P \neq 0$,第三相是 $M \cap \bar{P} = 0$,两者并不等值。还有一种观点认为,即使后二相在逻辑上等值,而在佛理上并不等同,前者是诠表,而后者唯止滥,二者不可互相替代。也有人认为陈那因三相中后二相不等

值,到了法称才等值,故而在法称因明中同、异喻才可单独立式。

⑤关于九句因的始创

有人提出九句因为尼夜耶后学所创,或认为直接由足目创立。吕澂则以为:“唯陈那《因轮》、《理门》广辩其相,以理推证,应创自彼”。

⑥关于有法与法相互差别

吕澂考证了藏本《人论》,认为只能由能别去差别有法,而不是如《大疏》所言的“相互差别”。熊十力却认为“此中所谓二互差别者,本就体义相对,而明其互相限制”。

⑦“四似”何以列入“二悟”

一种意见认为,从论者的目的而言,“四似”也是为了开悟他人,故而列入“二悟”,这叫做“从本为论”。另一种意见则认为“四似”是指过失论而非指过失本身,故可达到启悟。

⑧关于“全分”与“一分”

有人以为,因明中的全分、一分,同形式逻辑所讲的命题的全称、特称,实质上完全相同。大多数学者已明确,全分、一分非量说,指的只是立论者和敌论者对宗因是全部还是一部分极成的问题。

⑨关于法称的因明改革

有学者认为,法称使因后二相等值,简化了三支论式,取消了不少不定和相违决定的过失。相反的意见则认为,在陈那因明中后二相即已等值,法称的改革只是使同、异喻单独立式,而在支式次序上并无改变,也没有“因喻合一”而删略喻支,并在实际上仍然保留了不共不定过失。

⑩关于同、异品除宗有法

一种观点认为,同、异品除宗有法避免了循环论证。另一种观点则认为,同、异品之间外延互补,故宗有法不可能同时被删除在同、异品之外,三支式中隐含着归纳与演

绎的逻辑悖论。此外,关于因明是否为佛家逻辑,关于宗因双同双异,关于能立的含义、有体与无体、表诠与遮诠、因的四相违过失等也有不少新见。

因明的比较逻辑研究

中国古代本来就有名辩逻辑,自唐代又传入印度因明,近代又译入西方逻辑,从而成为世界三大逻辑的汇合点,比较逻辑的研究也成为近代中国因明的主要内容之一。早在1902年,梁启超在其《论中国学术思想变迁之大势》一文中即把先秦名辩学说与印度因明、希腊逻辑加以比较。1909年,章太炎在《原名》中对三大逻辑起源的论式作了具体的比较,认为:“大秦(古希腊、罗马)与墨子者,其量皆先喻体后宗。先喻体者,无所容喻依,斯其短于因明立量者常则也。”看来,章太炎对因明论式是很推崇的。1916年,谢蒙在其《佛教论理学》第三章“因明学与论理学之比较”中提出,西洋论理学“仅就形式分肯定、否定,而不问其内容意义之如何”,而因明三支作法“则有形式与内容之区别,分有体无体”,显然更为完善。1992年,太虚在《因明概论》第四章第三节“因明与逻辑之比较”中,从形式与性质上进行了分析,指出“逻辑仅考理之法式,因明兼立言之规则”,“逻辑用假拟演绎断案,因明用实证解决问题”,“逻辑(指三段论)非如因明已含有归纳方法”,“逻辑非如因明之注重立论过失”等等。1931年,陈望道在其《因明学概略》一书中,对三支式与亚里士多德三段论作了六点区分,认为最根本的区别在于“三段论法是思维的法式,三支作法是辩论的法式”。1936年,虞愚在其《因明学》一书的附录《墨家论理学的新体系》一文中,从知识论、论辩术、逻辑论式等多方面进行了比较研究。认为《墨经》中的“小故”就是因明中的因支,“大故”则相当于因明的喻体。

把弥尔五法与因三相以及“墨经”中的“同”、“异”范畴作比较。该文中尽管有些观点尚可商榷，但从总体上可以说是近代中国第一次全面、系统的对三大逻辑起源的比较研究，功不可没。1938年出版的陈大齐《因明大疏蠡测》是更为系统的用西方逻辑（主要是形式逻辑）来分析因明义理的力作，成为近代中国因明研究中逻辑学派的代表作。1981年出版的石村《因明述要》亦对三支式和三段论作了比较。这方面的论文也甚多，如巫寿康的博士论文《〈因明正理门论〉的研究》（《哲学研究》，1993.10）第六章“三支论式和三段论的比较研究”，张忠义的《试论因明的三支论式》（《哲学研究》，1989.8），姚南强作《墨辩与因明的逻辑比较》（《上海教育学院学报》，1992.3）等。1989年出版的杨百顺《比较逻辑史》一书可以说是这方面的集大成者。

对国际因明研究成果的译介

20世纪是国际因明研究成果灿烂的时代。陈那、法称以及法称后学的因明著作几乎全部被译成英、日、法、俄等文本。日本继续在因明研究领域领先，著名的学者有宇井伯寿、山口益、宫坂宥胜、北川秀则、中村元、服部正明、梶山雄一、末木刚博等。欧美佛学中的现代学派和苏俄的列宁格勒学派中也涌现出一大批知名学者，如苏联的舍尔巴茨基，意大利的杜善，英国的孔茨、凯斯、郎德尔，德国的恩·斯腾克尔纳·马蒂勒尔，美国的齐思贻等。在印度本土也出现了许多学者，如威提布萨那、阿得利雅等。百年来，经过中国学者的译介，其中不少成果已为学界所了解和吸收，择要介绍如下：

1. 对日本学者著述的译介

1928年，商务印书馆印行了日僧风潭的《因明论疏瑞源记》八卷。此著是对窥基《大疏》的诠释，其中包含了极丰富的汉传因明

史料。

1906年，由胡茂如译出了日本大西祝的《论理学》，其中第二篇专述因明，又分十章，分别介绍了因明史、论式、因三相、合作法与离作法，八门二悟、六因说、七因明等内容，是全面介绍因明义理的一部译著。

1962年，张春波译出了日本梶山雄一的《印度逻辑学的基本性质》，这是关于正理派逻辑的一篇专论，对于了解因明的思想渊源颇有启迪。

孙中原侧重于对末木刚博学说的译介。1983年，他与杜岫石合译了末木刚博的《现代逻辑学问题》，该书中的“印度逻辑学”专篇分别介绍了数论派的“遍充”思想，《遮罗迦本集》的五支作法，《正理经》的逻辑和新因明逻辑。1989年，又译出了末木刚博《东方的合理思想》中的《新因明的逻辑》，《佛教的比较思想研究》中的《因明的谬误论》（《因明新探》，1989）。前一文介绍了陈那的三支作法、因三相、九句因、并汇总了北川秀则、中村元等各家之说。后一篇则侧重分析了因明的似能立过失，综合了齐思贻、杉原丈夫、林彦明、宇井伯寿、北川秀则等多家之说，并用数理符号式对因明33种似能立过失作了逻辑分析。

如前所述，沈剑英从宫坂宥胜的日文本转译了足目的《正理经》，1992年他又译出了宇井伯寿的《陈那的因明》、《正理门论》《人正理论》与《欧洲及印度的学者》二文（《佛家逻辑》上卷）。

2. 对印度学者著述的译介

1936年，杨国宾译出了印度学者阿得利雅的《印度论理学纲要》，该书共十二章，对因明、正理和印度各派的逻辑思想作了简明而又全面的介绍。

1958年，虞愚把威提布萨那《印度逻辑史》中关于《正理滴论》的一节译成中文，取

名为《法称〈逻辑一滴〉的分析》(《因明论文集》)。

1981年,周文英著有《印度逻辑史稿》(《江西师院学报》,1981~1982各期)其中第四章“中古逻辑学派”是专题介绍印度因明的。

1989年,王鏞、段涓合译了M·切迦罗伐尔蒂的《孟加拉和密拉提新正理的历史》。(《因明新探》)。

此外,黄宝生、郭良鉴合译了德·哈托巴底亚的《印度哲学》,其中也有因明的内容。

3. 对欧美学者著述的译介

1962年,虞愚译出了苏联学者舍尔巴茨基《佛家逻辑》第一卷的第一部分“真实与知识”(《因明论文集》)。1989年,巫白慧译出了杜耆《论弥勒无著学说的若干方面》一书中的三、四、五章,取名为《论初期佛教逻辑及其有关文献》(《因明论文集》)。1997年,宋立道、舒晓炜译出舍尔巴茨基的《佛教逻辑》(《商务印书馆》)。近百年来中国学者对国际因明研究有所译介,但从总体上看,这种译介还是比较零散,有待于进一步加强中外学术交流,以开阔我们的眼界。

综上所述,可以看到20世纪的中国因明研究取得了长足的进步。近代的中国,可以说是印度因明、汉传因明、藏传因明这三大学术传统的交融点。悠久的文明和丰富的典藏为因明的复兴提供了得天独厚的有利条件。尽管宋、元以来,汉传因明在中国几成绝学,尽管近代中国的因明研究起步较迟,但我们仍然在许多方面达到或接近了国际先进水平。例如,在汉传因明的研习中,出现了吕澂、陈大齐、沈剑英等一批大师,对唐疏及其义理有特别深入的研究。在藏传量论方面,不但已经译出了主要的藏人因明自著,而且开始尝试用现代科学来阐发其义理。对于新古因明、藏汉因明、陈那与法称因明也从

新的角度进行了分析和比较,而且特别注重逻辑分析,以达到古为今用的借鉴目的。

毋庸讳言,与现代国际因明研究的先进水平相比,在某些领域内我们还存在较明显的差距。例如,我国保存有极其丰富的法称及其后学因明著作的藏译本,其中许多已无梵文原本,成为极珍贵的孤本。目前,其中有许多已被译成了英、德、日文本,而汉译者却仍是寥如孤星。又如,迄今为止,对因明义理的分析大多仍停留在传统佛学和经典形式逻辑的范围内,用现代数理工具和现代科学方法来进行新的阐发的工作还只是起步。

因明学是印度佛教文化的精华,也是中国传统文化的珍宝,应当进行更系统深入的整理与研究。

参考文献

- 杨化群:《藏传因明学》,拉萨:西藏人民出版社,1990。
林崇安:《佛教因明的探讨》,台湾:慧炬出版社,1991。
沈剑英:《佛家逻辑》,北京:开明出版社,1992。

(姚南强)

大藏经研究 (Studies of Tripitaka)

大藏经是按照一定的编纂原则与体例组织起来的汉文佛教典籍的总汇,是中外文化交流的结晶。大藏经的内容并不仅仅局限于佛教,还包括哲学、历史、语言、文学、艺术、音韵、天文、地理、历算、医学、建筑、绘画、科技、民族、社会、中外关系等诸多领域。大藏经也是中华民族文化的重要载体,是中国人对中国文化与世界文化的一大贡献,曾经对古代东方世界产生过深远的影响。大藏经作为佛、法、僧三宝中法宝的代表,在中国佛教的发展中,起到重大的作用。所以,

大藏经形成与发展的历史,实际是中国佛教形成与发展历史的一个缩影。对大藏经的研究,是对中国佛教研究的一个重要方面。

与中国书籍载体与印刷术的演变形态相应,大藏经的发展也经历了古代写本藏经、古代刻本藏经、近代印刷本藏经等三个时期。近年来,已经开始踏入现代电子本藏经的门槛。下面分别予以叙述。

写本藏经研究 写本藏经与中国佛教的传入、发展、鼎盛的历史息息相关,它是刻本藏经的祖本,它的历史与大藏经形成的历史几乎相始终。因此,对写本藏经的研究在大藏经研究中具有特别重要的意义。但是,由于种种原因,80年代以前人们对写本藏经缺乏必要的研究,仅有谷响在《现代佛学》1954年第10期上发表过一篇《古代写本藏经考略》,作了概略的介绍。

1991年方广钊在《佛教大藏经史(8~10世纪)》(中国社会科学出版社,1991)中利用敦煌遗书、传世文献、金石资料等对写本藏经进行系统的研究。提出写本藏经的发展经过了酝酿阶段、形成阶段、结构体系化阶段与全国统一化阶段等四个阶段。指出藏经的组成包括取舍标准、结构体系、外部标志等三要素。并按照上述理论系统地考察了8~10世纪写本大藏经的历史。首次提出并考察了大藏经形成的基本原因,提出中国传统文化、末法思想诸宗判教、三宝思想、功德思想及帝王干预在大藏经形成过程中的意义。首次提出并对历代官藏的形态进行考察,并考察了它与民间流通佛藏的关系,进而考察了全国各地,特别是敦煌地区藏经的组成、收藏、管理、流通等情况,从而提出会昌废佛之后中国出现过一藏经统一活动,并对该活动的成因、意义作了考察,推翻了传统的《开元录》出现后,藏经便得到统一的观点。第一次提出并考察了藏经形成与宗派的

关系以及各种宗派性、专题性佛藏的情况。尤其是提出在敦煌遗书中保存有已佚千年的《禅藏》残卷,对深入推动禅与禅宗研究具有重大意义。第一次系统考察了佛藏帙号产生、发展的历史,探讨了它的流变,恢复了作为后代藏经目录基础的《开元释教录·入藏录》的原貌,澄清了长期以来在这个问题上的一系列错误观点。着重强调功德思想对汉文大藏经形成的重要作用,考察了在功德思想的影响下出现的大藏经的诸种新形态。研究了晚唐五代大藏经在统一过程中出现分化的原因,从而说明了不同系统的刻本藏经的产生原因。指出北宋写本藏经与刻本藏经同时流通,实际处于写本藏经向刻本藏经过渡的阶段,纠正了此前的错误观点。方广钊在《佛教典籍概论》、《道藏佛藏》(合作)等著作以及《佛藏源流》、《关于禅藏与敦煌禅籍的几个问题》、《敦煌经帙》、《四川大足小佛湾大藏塔考》、《俄藏大乘录研究》、《中国大藏经研究的现状与展望》等论文中进一步阐述与完善了上述观点。

今后,在写经的辨伪与整理,特别在藏外佛教文献的整理方面,还有许多工作要做。此外,由于藏经的音义不仅影响着藏经的形态,还与诸藏经的系统有着直接的关系,也将成为今后一个研究课题。

刻本藏经研究 在中国,科学意义上的刻本藏经研究,是20世纪才开始的。开创者有梅光羲、叶恭绰、罗振玉等,但研究者较少,成果也不多,大抵局限于对各种藏经综述性、概貌性的介绍。30年代以后,由于诸多古代藏经的重新发现,这种局面开始改观。

从北宋《开宝藏》开始,我国历朝历代都刊刻大藏经,但不少藏经因岁月的流逝而湮没无闻。20世纪初,人们知道并能够见到的只有10部左右。近代以来,很多研究者致力于古代刻本藏经的调查与发掘,取得丰硕

的成果。先后发现的藏经有《磧砂藏》、《赵城藏》、《洪武南藏》、《大字本契丹藏》、《元官藏》、《万历藏》、《小字本契丹藏》。其中《磧砂藏》系南宋刻、元补、明递修，先后经历100多年。1931年由朱庆澜发现于陕西西安开元寺、卧佛寺。《赵城藏》为金代刻本，1933年由范成发现于山西赵城广胜寺。《洪武南藏》是明代洪武年间刊刻的，后版片被大火焚毁，故传世印本极为罕见，1934年发现于四川崇庆上古寺。《大字本契丹藏》是辽代刊刻的藏经，1974年由文物工作者发现于山西应县木塔。《元官藏》是元朝晚期刊刻的官刻藏经，1981年由童玮、方广钊等发现于云南省图书馆。《万历藏》是明末清初刊刻的私刻藏经，1983年由童玮发现于山西宁武县。《小字本契丹藏》也是辽代刊刻的藏经，1987年由文物工作者发现于河北丰润天宫寺塔。

大批以往不为人知的藏经被发现，大大推动了对中国古代刻本藏经的研究。这些研究可以分为两种类型，一种是对这些刻本藏经的综述性研究，一种是对其中某种藏经的个案研究。

对刻本藏经的综述性研究的代表是吕澂在30年代出版的《佛典泛论》、道安在台湾出版的《中国大藏经雕印史》以及童玮所撰《汉文大藏经》（《中国大百科全书·宗教卷》）。《佛典泛论》对古代藏经作了鸟瞰式的评述，对佛典知识的普及起到积极的作用。《中国大藏经雕印史》对古代藏经作了较为深入的研究。《汉文大藏经》则对至今为止已经发现的刻本藏经作了全面的介绍。

刻本藏经个案研究的成果尤为丰富。对《磧砂藏》进行研究的，先后有朱庆澜的《影印宋版大藏经缘起》（《海潮音》，1931.12）、蒋维乔《影印宋版磧砂藏经始末记》（《光华半月刊》，1934、1935）、叶恭绰《磧砂延圣

院小志》（《考古》，1936.4）、李经玮《世界佛教居士林整理宋磧砂藏残余散片记》（《弘化月刊》132，1952）、胡适《记美国普林斯顿大学的磧砂藏经原本》（《大陆杂志》，1959）、张新鹰《〈论磧砂藏〉读后》（《文物》，1986.9）、吕澂《磧砂版藏经》（《吕澂佛学论著选集》卷三，齐鲁书社，1991）、汤一介《简介美国普林斯顿大学所藏磧砂藏》（《首届国际法门寺历史文化学术讨论会论文选集》）等。上述论文对《磧砂藏》作了较为全面的研究。但是，由于《磧砂藏》时代跨度大，前后衍变比较复杂，因此，还有不少课题需留待将来解决。

对《赵城藏》进行研究的，30年代有蒋唯心著《金藏雕印始末考》（支那内学院印行），其后较重要的有宿白《赵城金藏和弘法藏》（《现代佛学》，1964.2）、童玮《赵城金藏与中华大藏经》（中华书局，1989）、李富华《赵城金藏研究》（《世界宗教研究》，1991.4）、李际宁《金藏新资料考》（《藏外佛教文献》第三辑，宗教文化出版社，1997）。蒋唯心的论文是开拓《赵城藏》研究的奠基之作，至今仍有重要参考价值。宿白的论文专论《赵城藏》与《弘法藏》的关系，这个问题至今还没有真正解决。李富华的论文是作者长期收集有关《赵城藏》的各种资料的力作，对《赵城藏》作了全面的论述。李际宁的论文公布了在明代递修的《磧砂藏》中记录的关于《赵城藏》的一条重要史料。

由于辽国采取不准书籍外流的政策，所以存世《契丹藏》十分稀珍。人们仅从某些资料得知《契丹藏》有大字本、小字本两种。近年这两种藏经均由文物部门在修缮古迹时被发现，从而推动《契丹藏》的深入研究，较重要的成果有毕素娟的《千古法宝破云出》（如闻出版社，1995）以及罗炤的《有关契丹藏的几个问题》（《文物》，1992.11）、张畅

耕的《论辽朝大藏经的雕印》(《中国历史博物馆馆刊》, 1986. 9)、房山石经整理研究组的《房山石经与契丹藏》(《法音》, 1981. 3)。上述著作与论文对《契丹藏》的雕印年代、版本及其相关问题提出了各种观点, 并揭示了《契丹藏》与《房山石经》的内在联系: 辽金时代云居寺所刻带有千字文帙号的石经, 其底本均为《契丹藏》。

对《元官藏》进行研究的, 有童玮、方广钊、金志良的《元代官刻大藏经的考证》(《世界宗教研究》, 1986. 3)、方广钊的《元史考证两篇》(《文史》29 期, 中华书局, 1988)。对《洪武南藏》进行研究的有吕澂《南藏初刻考》(《欧阳大师遗集》2, 台湾新文丰出版公司, 1977)。

此外, 新发现的藏经还有: 1982 年在云南省图书馆发现的《佛说大随求大明王陀罗尼经》卷下, 千字文编次为“松字号”。

1984 年在北京智化寺发现三卷元代藏经:《大金色孔雀王咒经》(千字文编次: 积);《陀罗尼集经》(千字文编次: 福);《大宝积经》卷五(千字文编次: 鸟)。

今后中国对刻本藏经的研究将会在如下三个方面有所进展:

①刻本藏经的发现与研究。中国地域辽阔, 蕴藏文物丰富。虽然历经磨难, 但还有不少文物劫后余生。近年不少藏经的发现, 就是例证之一。今后还会有新的藏经不断发现, 以丰富我们对于古代刻本藏经的知识。其中尤其是元代《弘法藏》的问题、西域出土汉文刊本问题、元代白莲教刻藏问题、西夏刻《汉文大藏经》的问题、方册本《武林藏》的问题已经成为许多研究者关心的焦点。另外, 对现在已经掌握的藏经的研究, 例如《开宝藏》的目录复原问题、《契丹藏》的版本问题、《万历藏》的刊刻问题、《嘉兴藏》的续雕补刊问题等, 也还有许多工作要做。

②刻本藏经的系统与相互关系的研究。对于中国刻本藏经的系统, 亦即诸种刻本藏经的相互关系。以往中国学术界一般认为刻本藏经可以分为以《开宝藏》为代表的北方系与以《崇宁藏》、《毗卢藏》为代表的南方系。1988 年方广钊提出中国的汉文刻本大藏经实际存在以《契丹藏》为代表的北方系、以《开宝藏》为代表的中原系以及以《崇宁藏》、《毗卢藏》为代表的南方系这么三个系统的观点。并进而对这三个系统的大藏经的相互关系进行了一定的研究。

③对藏经的文化史意义的研究。目前中国对大藏经的研究基本上还停留在对藏经本身的调查、考释, 对于藏经在中国佛教史上的地位与作用, 尤其对于在藏经背后所蕴藏的文化史的意义, 还缺乏更深层次的研究。大藏经的出现, 与中国悠久而深厚的文化传统有关, 也与中国大一统的政治格局有关。大藏经产生之后, 又反过来对中国文化, 包括儒、道两家, 都产生深远的影响。相信今后在这一方面的研究将会有所加强。

印刷本藏经的编纂 印刷本藏经指近代用铅印、胶印等印刷工艺印制的大藏经。

近代以来, 中国编印了几部新的大藏经, 其中 1949 年以前编印的有《频伽藏》与《普慧藏》(未完), 1949 年以后内地编印了《中华大藏经》(汉文部分, 上编), 台湾也编印了《中华大藏经》、《文殊大藏经》(未完)、《佛教大藏经》、《佛光大藏经》(正在进行)。下面介绍内地编印的《中华大藏经》(汉文部分, 上编)。

《中华大藏经》是在国家的支持之下编纂的。计划中的《中华大藏经》除了汉文部分之外, 还包括藏文、傣文、蒙文、满文、西夏文等中国历史上各种文字的大藏经。现在藏文部分的编纂工作也正在进行。

1982 年夏, 在当时国务院古籍整理规划

领导小组组长李一氓的支持下,由任继愈主持,成立了以中国社会科学院世界宗教研究所、南亚研究所等有关科研人员为骨干的中华大藏经编辑局,开始了《中华大藏经》(汉文部分)的编纂。为了掌握第一手资料,编辑局工作人员走遍全国许多省市,调查藏经资源,到1994年底,上编的编辑工作基本结束。先后参加编辑工作的人员多达300余人。

除《中华大藏经》外,80年代后期以来,文物出版社利用现存的版片,重新刷印了《乾隆版大藏经》,向海内外发行;中国佛教协会影印出版了《房山石经》(辽代——明代部分)。目前,《中华大藏经》下编的筹备工作正在进行。

参考文献

方广钊:《佛教典籍百问》,北京:今日中国出版社,1989。

方广钊:《佛教大藏经史(8~10世纪)》,北京:中国社会科学出版社,1991。

(应 重)

佛教寺院经济研究 (Studies of Temple Economy in Buddhism)

研究概况 寺院经济研究,是中国古代史研究的重要领域。可是在80年代以前,这一领域,极为冷落,涉足者少,研究兴趣主要限于南北朝隋唐,且多停滞于一般性述说寺院土地兼并的梗概。进入80年代以后,国内关于寺院经济的研究呈现出春华秋实的景况,研究队伍不断壮大,研究领域不断拓宽,对寺院经济内部的变化、寺院的阶级结构及依附关系,寺院财产的占有性质、寺田的经营剥削方式、僧尼赋役蠲免征纳等深层次问题,进行了多角度地研究和探讨。其中不乏考释精审、论述透彻的鸿文力著。发掘了许多宝贵资料,研究成果丰富,出版专著五部,

即何兹全主编《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》(北京师大出版社,1986),姜伯勤著《唐五代敦煌寺户制度》(中华书局,1987),谢重光著《汉唐佛教社会史论》(台湾国际文化事业有限公司,1990),谢重光、白文固著《中国僧官制度史》(青海人民出版社,1990),张弓著《汉唐佛寺文化史》(中国社会科学出版社,1997)。另外,法国汉学家谢和耐著、耿升翻译的《中国五~十世纪的寺院经济》一书,也于1987年由甘肃人民出版社得以出版。

近20年,发表的有关寺院经济的论文近80篇。在这些论著中,学者们使用严密的逻辑思维及数值运算形式,或微观分析,展现某时某地寺院经济的轮廓;或宏观概括,求索寺院经济发展的轨迹。

关于寺院经济及寺院地主的形成、发展变化问题 这一问题的探讨主要涉及寺院地主产生的时间、原因,以及寺院经济的变化。代表性论文有简修炜、夏毅辉《南北朝时期的寺院地主经济初探》(《学术月刊》,1984.1),韩国磐《魏晋南北朝时寺院地主阶级的形成与发展》(《中国社会经济史研究》,1988.1),张弓《唐代禅林经济简论》(《学术月刊》,1987.9)、《唐代的寺庄》(《中国社会经济史研究》,1989.4)、《中国中古时期寺院地主的非自主发展》(《世界宗教研究》,1990.3),何兹全《宋元寺院经济》(《世界宗教研究》,1992.2)等。在寺院地主及寺院经济形成的时间问题上,大家取得了一个共识,一般认为形成于南北朝,但涉及寺院地主及寺院经济发展变化的内涵及特征时,又意见各异。简、夏二人认为,南北朝时期,寺庄的出现标志着寺院已由单纯的宗教组织蜕变成以宗教关系为纽带的封建经济组织。寺庄是寺院经济的重要支柱。韩先生认为,魏晋南北朝时期,在世俗地主的倡导和扶植下,

在自成系统的僧官组织的支持和羽翼下,寺院地主的经济势力得以确立并日益强大。张弓的一组论文可视为探讨南北朝隋唐寺院经济内部变化的姊妹篇。《唐代禅林经济简论》指出,禅林制度是唐代禅宗创造的一种“农禅合一”的体制。在唐代中期,这一制度应运而生,促成了旧式寺院经济向新时期转换。并在禅林经济基础上,禅宗独得休养生息,传承不绝。在《唐代的寺庄》一文中,他认为,开元天宝以后,寺院生产关系的主体由农奴式庄客制向半农奴式庄佃制转变。而以庄佃制为基础的新式寺庄,呈现出多途径发展的格局,并终于皈向世俗化。在《中国中古时期寺院地主的非自主发展》一文中,他认为寺院由于在政治上和经济上存在着依附于皇权和世俗地主阶级的关系,因此寺院经济具有非自主发展的特点,有三个重要发展阶段:魏孝文帝后期至唐玄宗时期为第一阶段,寺院逐步确定了人格化地主身份,寺院经济臻于畸形繁荣;唐肃宗至唐僖宗时期为第二阶段,寺院地主阶层由依附于皇室和世俗地主兴起;唐昭宗至后周世宗时期为第三阶段,寺院地主对地方官吏和乡豪地主,由依附关系转化为互相勾结、互相利用,寺院经济的运营基本纳入统一的封建经济的运动轨道。虽然张文中有关寺院地主发展变化的分期及其与世俗地主间关系的个别提法,有待商榷,但他把寺院地主和寺院经济作为动态研究,从寺院对皇权和世俗地主的依附关系的角度去认识问题,独具创见。关于张弓的寺院经济研究,现已收入其著的《汉唐佛寺文化史》一书中(中国社会科学出版社,1997),可供参考。何兹全先生将寺院经济的发展,划分为三个时期,认为南北朝隋唐是寺院经济的发展时期;宋代寺院经济是大发展后的衰落时期,衰落中又有变化;而元代寺院经济在中国寺院经济史上却是一个变局。由于蒙古贵

族佞佛的结果,寺院经济又向南北朝寺院经济情势回复。但它的发展,不是唐宋寺院经济正常发展的继续,而是一个特殊的变局。这些观点富有新意,给人以启示。

关于寺产寺田的性质问题 过去的一些史学著作中,将寺院经济一律称之为封建地主私有制,近年来许多学者认为寺院财产、特别是唐前期的寺院财产属于封建集体所有制。这方面的主要论文有:白文固《试论唐前期的寺院经济》(《兰州大学学报》,1983.4),简修炜、庄辉明《南北朝时期寺院地主经济与世俗地主经济的比较研究》(《学术月刊》,1988.11),雷兴华《唐代敦煌的寺院经济》(《中南民族学院学报》,1989.1)。白文对寺院经济的性质进行了探讨,认为唐前期的寺院财产保持着一种封建生产方式下的公共财产关系。大型生产资料的共有性,寺地的不可出让和不可分割性,财产处分的集体权力制,是这种占有方式的几个特征。“这种占有方式既打破了家庭私有制式的血缘纽带,也打破了国家编户制下的地缘界限,而是按照宗教的法缘关系建立的。共同的宗教信仰和心理是联系这种占有制的精神维系;共同进行宗教活动的场所(寺亩)和一定量的寺产是建立这种占有制的物质基础,僧众共同遵守的戒律又是这种占有制的法权保证”。简修炜、庄辉明的文章认为,“寺院地主经济具有财产所有制关系上的两重性。这种两重性首先表现在寺院财产名义上属于全寺僧众集体所有,而在实际上仅仅由寺院地主所占有和某种意义上的私有”。但又认为“寺院财产的私有化,并没有把寺院的集体所有制完全破坏”。而在上面提及的《南北朝时期的寺院地主经济初探》一文中,简修炜又认为,寺院内部有两种不同的财产拥有制,其一是寺院集体所有制,其二是僧侣地主的个人所有制。雷文认为,集体占有、共同消费,

是寺院经济区别于世俗经济的重要特征。寺院经济是一种集体占有制，但也不可避免地打上了阶级烙印。上引张弓的《唐代的寺庄》一文中，也认为隋及唐前期以寺庄为主的常住田，属于教团所有制的法缘共财。

关于寺院的阶级结构和依附关系研究集中讨论这一问题的文章有：姜伯勤《敦煌寺院文书中“梁户”的性质》（《中国史研究》，1980.3）、《论敦煌寺院的“常住百姓”》（《敦煌研究》试刊一期）、《唐西州寺院家人奴婢的放良》（《中国古代史论丛》，1982.3）、《敦煌寺院碾硯经营的两种形式》（《历史论丛》，1983.3）。除此还有张弓《南北朝隋唐寺观户阶层述略——兼论贱口依附制的演变》（《中国史研究》，1984.2）、《唐代寺院奴婢阶层略说》（《社会科学战线》，1986.3）、游彪《论宋代佛教寺院内部的阶级关系》（《河北大学学报》，1990.2）、田德新《敦煌寺院中的“都头”》（《敦煌学辑刊》，1996.2）等。姜伯勤的一组论文中，他独具匠心，将残页散片的敦煌、吐鲁番文书资料进行缀合、排比，并与佛藏典籍、一般文献记载很好地结合起来，互相印证，在前人及日本学者研究的基础上，探讨了5至11世纪河西地区寺院生产者的经济地位及依附关系，对不同时期寺院常住百姓、硯户、梁户、牧羊人、使人、家人、作人等的社会状况及依附关系的变化作了细密、科学的考察，得出了比前人和外国学者有关研究更接近历史实际的结论，赢得了国内外有关学者的称赞。姜伯勤先生的学术成果，反映了80年代我国史学界对宗教社会史研究的最主要成果。认真了解他的学术观点无疑对我们认识这一时期封建社会的生产关系是十分有益的。张弓《南北朝隋唐寺观户阶层述略》一文鸟瞰了南北朝隋唐寺院依附关系演进的轨迹，在不少具体问题上精于辨误、发凡，有新颖见解。例

如僧祇户和佛图户时，认为僧祇户虽来自平齐户和“役同厮养”的军户等贱民，但僧祇户不得别属一寺，并未依附于特定的寺院，其身份仍然属于国家贱民。僧祇户向僧曹所输的僧祇粟，实际是在寺院经济尚未充分发展的情况下，国家用让渡部分赋课的办法扶持佛教。名为“僧祇户”实为割赋不割民。只有佛图户才是为寺院的祀事和劳务的需要而置的依附人口。在《唐代寺院奴婢阶层略说》中，他把研究寺院奴婢问题作为观察唐代整个奴婢阶层的一个窗户看待，对寺院奴婢阶层中的“音声”、可充“音声”的净人、为僧作净的净人、世袭寺奴等依附人口的身份作了考释。认为唐代寺院奴婢阶层的构成，由来自传袭、赐、买、布施的净人、家人为基本成分。田文探讨了敦煌寺院中都头的身份和经济地位。游文以翔实的资料，论述了宋代寺院剥削阶级和被剥削阶级的政治及经济地位，指出宋代寺院内部处于被剥削地位的寺院雇工及寺院佃户的人身依附关系，已大大削弱了。

关于寺院、僧尼赋役的豁免征纳问题免赋役特权是封建统治者赋予寺院僧侣阶层的主要经济权利之一，近年来学术界对这一问题进行了探究。主要论文有：谢重光《略论唐代寺院、僧尼免赋特权的逐步丧失》（《中国社会经济史研究》，1983.1）、游彪《关于宋代寺院、僧尼的赋役问题》（《中国经济史研究》，1990.1）、曹旅宁《元代寺院僧尼的赋役问题》（《中国经济史研究》，1993.4）、白文固《元代寺院僧尼的赋役问题》（《中国经济史研究》，1998.1）等。谢文认为，自佛教传入中国以迄隋代，寺院一直是百姓逃避赋役的场所。唐两税法实行以前，已有对寺院的税敛现象。两税法以后，寺院、僧尼又丧失了免纳正税的特权。自宋代以降寺院的经济特权就弱小多了，元代寺产

中本朝新置部分要“从科徭”，明代寺产“赋役殷繁”，清代寺产须纳银、米。谢文还指出，寺院僧尼经济特权的盛衰，是中国封建社会特权地主盛衰历史的有机内容。游文是目前所见惟一的讨论宋代寺院、僧尼赋役负担的专论。他以具体的研究，对谢重光的观点给予了论证。认为中唐以后，僧尼、寺院经济方面的特权逐步丧失。到了宋代，寺院、僧尼除交纳夏税秋苗外，还要负担官府摊派的各类苛捐杂税。北宋中期，僧道不徭不役的局面开始发生变化，助役钱的征收是其发端。到了南宋，寺院、僧尼的免役特权消失殆尽了。何兹全先生认为，元朝役重，僧尼有免役权，寺院庄田一般也免收租税，人民为逃税役相竞带产投寺院为僧。何先生所持论点是目前史学界看待元朝僧尼赋役问题的基本观点。对这种观点，曹旅宁取商榷意见，认为所谓元代寺院僧尼在原则上拥有免赋役特权的说法是不能成立的。在元代寺院僧尼从制度上也必须承担赋役之征。元政府对寺院的诸多蠲免，仅是封建国家的特许规免事例而已。文章避开了元代僧尼免丁税之征、僧道一直享有免纳科差特权、寺院田产中前朝旧业及本朝赐田不纳田赋的历史事实，这不能不说是研究方法中的失误。白文在充分占有资料的基础上通过谨慎的考察，认为在社会性崇佛的狂潮中，元之僧尼的很大一部分免赋役权利得到了恢复，其一，有全额科差优免权；其二，拥有较大一部分税粮优免权；其三，拥有部分杂泛差役优免权。正因为如此，元代文人才将僧团阶层优免赋役的情景吟之于诗赋，行之于翰墨。

寺院商业和寺院借贷业研究 近十多年来，史学工作者拓宽了视野，注意了寺院商业和典库借贷活动。其代表性论文有：谢重光《晋唐寺院的商业和借贷业》（《中国经济史研究》，1989.1），游彪《略论宋代寺院、僧

尼经营的商业和高利贷》（《河北学刊》1990.6），刘秋根《试论宋元寺院金融事业》（《世界宗教研究》，1992.3），王仲尧《中世纪佛寺商贸活动试析》（《商业经济与管理》1994.2）。谢文认为，僧尼进行沽贩活动的情况，可以上溯到汉末、三国时期。那时的外国僧人或取道陆路经河西来到内地，或附海舶经交、广而至中原。途中既与商旅为伴，进入中国后又云游各处传教，熟知各地物产情况，具有从事商业活动的便利条件，因而僧侣进行沽贩者为数不少。立论新颖，可作参考。游文除论述宋代寺院、僧尼经营商业及高利贷活动的一般情况外，着重讨论了宋代寺院商业和高利贷的特殊性。他认为世俗商业资本和高利贷资本在中国古代差不多都与土地所有权紧密联系在一起，或者向官僚资本转化，形成官僚、地主、商人的三位一体。而寺院商业和高利贷资本却不能形成如上三位一体的状况。同时在宋政府不许寺观买卖田宅的法令限制下，宋代寺院商业、高利贷资本不能转向土地投资的情况也尤为明显。游彪的观点不仅对认识宋代寺院商业和高利贷资本的特殊性，而且对认识宋代寺院土地兼并的特殊性，具有启示意义。刘文在日本人研究的基础上，对宋代长生库资本的来源、长生库经营形式及高利贷率等问题作了探讨。指出过去认为宋代长生库不如唐代显赫的看法是不正确的，实际上以长生库为代表的宋代寺院金融事业比以无尽藏为代表的唐代寺院金融事业更为发达。元代以解曲库为名的寺院金融业也没有衰落，而是继续发展。这是目前所见较为系统论述宋元寺院借贷业的代表性论文。惟在利息一节讨论中，使用一般质库资料说明长生库利息，似有私意凿空之嫌。王文概括了寺院商业活动的几种途径，但观点上新意不多。

对一些佛教重要传播地区寺院经济的研

究 汉唐间,由于佛教循丝路而东传,形成了如敦煌、高昌等佛教文化和寺院经济的特殊地区。唐末五代,由于经济重心南移,佛教文化也随之南移。特别是宋室南渡后,佛教文化中心完全移到南方,逐渐形成了福建、浙江等寺院经济相对雄厚的特殊区域。僧徒向来好据胜地名山以筑佛刹,又形成了如五台山、衡山等佛寺集中、经济实力雄厚的地区。近年来,学界把这些特殊地区的寺院经济作为麻雀,给予解剖,为我们从小看大,认识全国的寺院经济状况提供了一个较清楚的断面。这方面的论著,除上面提及的外,还有肖平汉《衡山寺院经济试探》(《世界宗教研究》,1985.2),谢重光《魏氏高昌寺院经济试探》(《中国经济史研究》,1987.1),雷学华《唐代敦煌的寺院经济》(《中南民族学院学报》,1989.1),游彪《论宋代寺院经济的地域差异》(《中国社会经济史研究》,1990.3)、《论宋代福建路的寺院经济》(《中国史研究》,1991.1),龚剑锋《论宋代浙江地区寺观经济》(《中国史研究》,1993.1),孙文山、孙叔文《五台山寺院经济简述》(《五台山研究》,1986.6),李德龙《敦煌遗书所反映的寺院僧尼财产世俗化》(《山西大学学报》,1995.2),王光龙《川西九座汉传佛教寺院经济现状分析兼论寺院经济与市场经济的关系》(上、下篇)(《当代宗教研究》,1996.2~3),殷晴《3~8世纪新疆寺院经济的兴衰》(《西域研究》,1992.2)等。肖文是首次就一座名山的寺院经济进行研究的尝试。谢文展现了魏氏高昌寺院经济的梗概。游彪的成就首先在于把握了宋代寺院经济在地域上的差异,重点研究了宋代福建、浙江等地区的寺院经济状况。另外的几篇论文,从点的角度去研究某一地区寺院经济,有积极意义。

对藏传佛教区寺院经济的探讨 近十多

年来,寺院经济研究的又一个重要成果是,对藏传佛教地区的寺院经济做了讨论。这方面的论文有:白文固《明清以来青海喇嘛教寺院经济发展情况概述》(《青海社会科学》,1985.2),汤晓方《论近代蒙古地区喇嘛教的寺庙经济》(《内蒙古社会科学》,1987.1),拉毛扎西《青海喇嘛教寺院经济的构成因素初探》(《青海社会科学》,1988.6),杨明《川西北草地牧区民主改革前的寺院经济》(《西南民族学院学报》,1987.2),况浩林《近代藏族地区的寺庙经济》(《中国社会科学》,1990.3),绒巴扎西《藏族寺院经济发生发展的内在缘由》(《民族研究》,1993.4),东噶仓·才让加《唐以来藏族地区寺院经济的形成与发展》(《民族研究》,1992.3)、《拉卜楞寺院经济模式初探:藏族寺院经济现状调查之一》(《西北民族学院学报》,1995.1)和《藏族寺院经济的发展模式及对策建议兼析藏传佛教与社会主义市场经济相协调的问题》(《西北民族学院学报》,1997.2)等。白文固、绒巴扎西的文章,揭示了藏区寺院经济发生发展的内在因素、层次性占有分配形式、寺院经济的地位等问题。况浩林的文章除论述寺庙对各类生产资料的占有及主要剥削方式、寺院喇嘛高利贷、商业活动外,还探讨了寺庙经济在藏区社会经济中的导向作用,认为藏传佛教及寺庙经济发展导致社会投入生产的资金减少,制约经济发展;导致封建经济关系停滞;土地日益集中于寺庙;使商业资本脱离生产而孤立发展等。杨文具体剖析了川西北三县民主改革前寺院经济的地位及性质,认为寺院经济是当地藏族部落的经济命脉,属于农奴制经济形态。但总的说来,已有的研究,还基本停止在论述寺庙经济的一般现象上,对其经济形态、经营方式等深层次问题的讨论,尚有待展开。

其他方面的研究成果 除上述各方面外,还有一些研究成果。即:荆三林撰《〈唐昭成寺僧朗谷果园庄地亩幢〉所表现的晚唐寺院经济情况》(《学术月刊》,1980.3),具体剖析了一座寺院兼并土地的过程,用详尽的资料说明两税法前后寺院土地兼并在手法及形式上的不同,为我们研究两税法实施前后寺院土地所有制的性质提供了重要参考。白文固撰《唐代僧尼道士受田问题的辨析》(甘肃《社会科学》,1982.3),通过对佛教典籍及石刻资料的挖掘,基本确定了唐代僧尼受田属武德令增加的一项内容,纠正了以往认为晚至开元令才有僧尼受田规定的不正确提法。并指出僧尼受田,实际是对其兼并行为的一种限制。傅贵九的《明清的寺田》(《南开史学》,1980.1)、《明清寺田浅析》(《中国农史》,1992.1),这是目前见到的研究明清寺院经济的主要专论,通过丰富的史料展现了当时寺院经济的状况。何兹全《佛教经律关于寺院财产的规定》(《中国史研究》,1982.6)、集中探讨了佛教经律关于寺院中财产关系的思想,以及这些思想对寺院经济的制约和影响。李干、周祉征的《元代寺院经济初探》(《思想战线》,1986.5),资料汇集丰富,全面讨论了元代寺院农业、手工业、商业情况,是研究元代寺院经济的重要文章。翟国强《元代江南寺田的租佃关系》(《内蒙古大学学报》,1989.1),除探讨寺院租佃关系产生的条件、主佃双方的地位外,并通过石刻资料,重点考察了寺田租率问题,这是全文的精华所在。曹旅宁《元代的寺产官营问题》(《佛学研究》,1996.5)认为,寺产官营是元代国家经营佛教的产物,它的产生与元代的岁赐制度、官田制度及官手工业制度密切相关。官寺得到皇帝赐的土地,并不意味着土地所有权也全部转移到寺院手中,寺院不仅无权完全占

有和自由支配这些土地,甚至也不能由自己去直接经营这些土地,而是由专门的官署代为经营管理并征收地租,这些官署的设立就出现了元代寺田官营的局面。曹文的论点富有新义。

在以专著形式形成的成果中,何兹全主编的《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》一书,是对50年间该领域研究的一个总结,精选论文17篇,大部分在前文中作过述评,不再赘述。姜伯勤著《唐五代敦煌寺户制度》,通过从地产结构、劳动力编制、地租形态、身份法和婚姻法等各个侧面,讨论了敦煌寺户及常住百姓的性质及地位,旁征博引,考订缜密,议论精辟,反映了80年代中国内外在敦煌学研究中的最高水平和最重要成果。谢重光、白文固合著的《中国僧官制度史》是国内外第一部僧官制度方面的通史性著作,不仅有填补空白的意义,且反映出在这一研究领域,中国学者已走在了日本及欧美学者之前。张弓著《汉唐佛寺文化史》一书,以“造设篇”、“基壤篇”、“僧伽篇”等部分来追溯、勾勒汉唐佛寺经济的发展变迁。此外,段玉明著《中国寺庙文化》(上海人民出版社,1994)一书也对中国寺庙经济的历史发展作了系统、深入的论述,展示出一种宏观把握。

近十多年来,我国史学界在寺院经济研究中取得的成绩是可喜的,同时也存在若干不足,主要表现在:①研究层次还有待深入。这一时期刊出的近80篇论文中,对各朝寺院土地兼并的一般现象讨论的多,而对寺田的经营剥削方式、寺院商业、高利贷及手工业发展情况研究的少。诸如寺院地主的自身衍变、寺田经营剥削形式的前后变化、寺院的金融借贷活动等问题,皆有继续探讨的必要。已有的论文,也多为一家之言,还希望看到一些商榷的文章。②研究面还待拓宽。就宋辽金一段看,以往对辽金的寺院经济研究还

是个空白。元代寺院经济“变局性”繁荣的原因、国立大寺寺田的性质、寺院依附关系的强化及依附人口的地位问题,迄今尚无专论探讨。明清寺院经济衰败的原因、明清寺院经济在寺院经济史上的地位等问题,也没有做过研究。另外,藏传佛教寺院经济的研究,也仅是个开端。^③在使用资料上,大部分学者还不习惯于以一般资料与释典僧传资料互助印证,僧传中的经济资料还没有被全部利用。^①迄今还没有一部贯通魏晋至明清的通史性寺院经济的专著出版。

参考文献

何兹全主编:《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》,北京师范大学出版社,1986。

姜伯勤:《唐五代敦煌寺户制度》,北京:中华书局,1987。

谢重光:《汉唐佛教社会史论》,台湾:国际文化事业有限公司,1990。

谢重光、白文固:《中国僧官制度史》,西宁:青海人民出版社,1990。

段玉明:《中国寺庙文化》,上海人民出版社,1994。

张弓:《汉唐佛寺文化史》,北京:中国社会科学出版社,1997。

(白文固)

佛教美术研究 (Studies of Buddhist Arts)

中国佛教美术是一门国际性的显学。涉及的范围十分广泛。凡美术、宗教、考古、历史、中外文化交流等等方面莫不包容。因而,参与佛教美术研究的学者亦有许多不同专业,且有各国多地,并可分为欧美、日本、中国、港台地区等几个组区。

中国古代美术史籍及笔记等文献典籍中已有不少对佛教美术作品的载论。但近代以来以科学方法进行学术研究及考察约始自20世纪初。外国探险家和学者对中国新疆、

内地的探查、发掘以及劫走大量珍贵文物是最初阶段的显著特色。于19世纪末年最早进入中国探险的是瑞典人斯文·赫定。随后有英国斯坦因、法国伯希和、德国勒·柯克及俄国、日本、美国人对新疆与敦煌等地的考察,其中斯坦因、伯希和、勒·柯克对敦煌、新疆等地的考察成果最著,同时也骗掠了大量藏经洞珍贵文物和壁画。这些珍品以后引起国际学术界广泛的注意和研究。对中国内地的石窟、造像、寺塔遗址考察较多的是法国色伽兰、沙畹、瑞典喜龙仁,以及日本常盘大定、关野贞等人,他们的成果主要是以图录、专著与论文形式发表。至三四十年代特别是日军侵华期间,由水野清一、长广敏雄带领京都帝国大学调查班,在云冈石窟进行了长达6年之久的调查、测绘和摄影。以后编印了大型报告。他们还调查了响堂山、龙门石窟。东京大学松本荣一从美术史角度出版了《敦煌画研究》。

中国学者的考察研究自1928年起,有西北科学考察团对新疆石窟的调查,有北平研究院对响堂山石窟的纪录等。40年代有些学者与美术机构调查了甘肃、新疆、云南和四川的石窟。1943年成立的国立敦煌艺术研究所,从事石窟的保护、描摹和研究工作,是中国第一个石窟保护研究机构。

新中国成立后的50年代,对佛教美术主要遗迹石窟寺进行了广泛的普查,从1958年至1966年前又深入到重点复查并运用了考古方法。如1950年雁北文物勘查团与东北考古团调查了云冈石窟及义县万佛堂石窟,并发表了调查报告。1951年又派出了敦煌勘查团并在北京举办了大规模的敦煌文物展,同年还有炳灵寺石窟勘查团。1953年有麦积山石窟考察团。这两个勘查团中有许多著名美术家,如吴作人、常书鸿、李可染、常任侠、王朝闻等。考察工作中作了摄影、测绘及临

摹。在 50 年代还有史岩先生调查杭州南山、四川广元千佛崖及甘肃北朝的石窟，华东艺专美术史教研组的罗永子等调查云冈、龙门、响堂山、巩县和渑池石窟。四川、云南、河南、河北、山西、山东、江苏、浙江、内蒙等许多省区的文物考古部门对本地区的石窟摩崖造像进行了调查。这一时期以石窟寺为主的调查重点仍在古代艺术方面。调查成果主要发表在《文物参考资料》与《考古通讯》上。这个时期的调查成果中已积累了初步的资料，并通过对典型作品的分析、比较，探讨了各个时代艺术风格、题材与表现手法，以及中外历史交流的进程等，并考订了一些题铭、判定了一些石窟的时代，论述了祖国优秀的艺术传统。值得一提的是罗永子的《北朝石窟艺术》（1955，上海）一书。这是中国人第一部系统论述佛教石窟艺术的专著。书中对各石窟内容现状作了详尽的介绍，并据石窟特色分为北魏前期、北魏后期、东魏和北齐四期，又据这些石窟在地域上最有代表性的点而称为云冈、龙门、巩县和响堂山四期。尽管书中图版甚少，且分期也有值得修正之处，但此著在中国佛教美术史的研究中，实为阶段性的成果。这个时期佛教建筑方面有梁思成考述五台山佛光寺建筑的文章，以及考定大同上华严寺建筑年代、讨论山东四门塔、龙虎塔年代的论文等等。寺院遗址造像也有河北曲阳修德寺两千余躯及成都万佛寺造像的成批发现。还有论及寺院塑像、榆林窟藏象牙造像和西藏佛教艺术的文章发表。

从 1958 年至 1966 年石窟寺工作方面有了更深入的复查，并使用了考古记录、整理方法。如陕西省复查了 33 所石窟，甘肃发现了庆阳北石窟、复查了炳灵寺、马蹄寺、文殊山、昌马等石窟寺，尤其是在炳灵寺第 169 窟发现了西秦建弘元年（420）的墨书题记，

这是中国石窟寺中所知年代最早的题记。其窟内造像壁画也多属西秦时期的作品。此窟以自然洞窟开成，造像不具统一布局、佛龕形式尚不成熟及壁画塑像的密切联系与无量寿佛、维摩与文殊题材的出现，都有早期石窟寺的重要特点。此时期的石窟寺勘查与研究水平大为提高，方法手段逐步科学化和规范化。对石窟寺的研究要建立在科学、全面记录材料的基础之上。还要对窟前遗址及附近遗址进行发掘，以全面掌握材料。从 50 年代后期起，有关部门先后对响堂山石窟、巩县石窟、莫高窟北魏窟室进行实测和纪录。1957 年北京大学历史专业对邯郸响堂山石窟进行了勘查实测，详细测绘记录了南北响堂窟室的平、剖面、洞窟分布和窟前建筑立面，对全部洞窟与造像摄影，并作逐龕纪录。1961 年国务院公布了全国第一批重点文物保护单位，其中有石窟寺摩崖造像共 14 处。此后对国内一些重点石窟的研究勘察可以说都是围绕着维修工程进行。敦煌莫高窟进行了加固危崖的工程后，1963 年实测了全部崖面遗址，并开始对窟前遗址进行了发掘。最终清理出二十多处遗址。这些遗址多是从五代到元新开或重修的洞窟，连成一体作为原崖面洞窟的前室。发掘中还出土了北魏刺绣、唐代绢幡、印本佛像及文书、彩绘漆器供具与绘塑用具等。这个阶段对更多石窟作了介绍，也有深入的专题研究。宿白、阎文儒、史岩、金维诺等先生的论文是其中最有代表性者。文物出版社从 50 年代起，在文化部长郑振铎先生主持下，就开始出版石窟寺方面的图籍。开始多是艺术性的画册图片，如《云冈》、《龙门》、《莫高窟》三大石窟的简介，还有《敦煌壁画》、《敦煌彩塑》。1953 年、1954 年出版的《炳灵寺石窟》、《麦积山石窟》，是当时两个石窟考察团的工作总结，仅初具石窟寺报告的雏形。1963 年出版的《巩县石窟

寺》，在当时石窟寺出版专书中具最高水平，附有实测图、摄影、拓片图版及研究性文章。论文介绍了石窟的年代、概况和特点，并考证其在北朝史与佛教史上的地位作用，对于石经幢与佛塔，也有论文与介绍。

“文化大革命”期间学术工作几乎全部中断。70年代以后，学术研究等工作陆续复苏。80与90年代，在石窟寺考古基础上的佛教美术深入展开。以宿白教授为首的北京大学考古系及与段文杰院长领导的敦煌研究院成就最大。他们分别在石窟寺考古基础的奠定与敦煌美术的领域取得了很大成就。石窟考古一方面围绕维修工程继续展开，一方面总结建国后多年研究调查的结果，编写出了各种系列化的专著、报告出版。麦积山栈道的重新修造，联结了因崖面崩落而隔断的东西崖面，使早期洞龕得以登上，发现许多塑绘残件，对掌握麦积山历史意义很大。云冈石窟自1974年配合抢修加固工程发掘清理了9~13窟的窟前遗址与崖面遗址，廓清了其窟檐北魏时是石仿木构，木构窟檐为北魏以后加筑。在研究论文方面，宿白先生先后发表了《凉州石窟遗迹和“凉州模式”》、《南朝龕像遗迹初探》、《平城实力的积聚和“云冈模式”的形成与发展》、《元代杭州的藏传密教及其有关遗迹》、《莫高窟密教遗迹札记》等论文。1996年更有石窟考古的论文专集《中国石窟寺研究》与开辟西藏考古体系的《藏传佛教寺院考古》出版。这些文章都建立在严密的中国人自身石窟考古体系之上，加之很强的文史素养，因在中国佛教石窟的考古上都有指导性的意义，也可以称为中国石窟寺考古创建历程的反映。阎文儒教授在佛教考古方面多年研究的成果集中在《中国石窟寺艺术总论》等著作中。这是中国第一部综合介绍全国石窟寺的专著，其中尤长于对题材的考定。经多年经验的积累，中国人自身

石窟考古体系渐至形成。除全面纪录石窟情况外，还采用C14的测定与层位学、类型学方法，并辅以近景摄影、窟前古遗址的发掘复原等工作。敦煌艺术研究方面，段文杰及研究院的专家们发表了一系列论文。如段文杰《十六国、北朝时期的敦煌石窟艺术》、《早期的莫高窟艺术》、《唐代前期的莫高窟艺术》、《唐代后期的莫高窟艺术》、《莫高窟晚期的艺术》；樊锦诗、马世长、关友惠《敦煌莫高窟北朝石窟的分期》；樊锦诗、关友惠、刘玉权《敦煌隋代洞窟的分期》；贺世哲《敦煌莫高窟隋代石窟与“双弘定慧”》、《关于北朝石窟的“千佛图像”诸问题》、《关于北朝石窟三世佛与三佛造像问题》；孙修身《莫高窟佛教史迹故事画介绍》；史苇湘《敦煌莫高窟的宝雨经变》及《信仰与审美》、《形象思维与法性》、《产生敦煌佛教艺术审美的社会因素》、《再论产生敦煌佛教艺术审美的社会因素》。这些论文对敦煌石窟的宏观把握、对图像研究、断代分期、义理阐述及社会根源和美学方面有突破和阐发。1981年敦煌研究所发行《敦煌研究》、筹办四年一次的国际性学术讨论会，并出版讨论会的学术论文集，起到使敦煌研究的水准更上一層的重大作用。金维诺先生于1981年出版的《中国美术史论集》中也有佛教艺术内容，下编中敦煌方面的文章尤多。宫大中的专著《龙门石窟艺术》亦于同年出版。萧默《敦煌建筑研究》、罗哲文《中国古塔》是佛教建筑方面的代表。

70年代以来的大型系列图集《中国石窟》与《中国美术全集》等呈现了在佛教美术研究出版方面的累累硕果。《中国石窟》是由中国文物出版社与日本平凡社合作推出，分别在两国出版中文版与日本版，由夏鼐、常书鸿、宿白、金维诺与日本长广敏雄、冈崎敬与东山健吾等组成编委会，全套书共有17卷。即《克孜尔石窟》3卷、《库木吐喇石

窟》1卷、《敦煌莫高窟》5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。两种文本已全部出齐。各卷有依时序的精美图版,并配有实测图和数篇学术论文。此套图集的出版得到了高度的评价。文物出版社还印了小开本的石窟专卷,如《须弥山》、《炳灵寺》等。60卷本的《中国美术全集》中包括了更广泛的佛教美术内容。此套图集由人民美术出版社、文物出版社、上海美术出版社、上海书画出版社、建筑工业出版社合作。其绘画编中有《敦煌壁画》2卷、《新疆等石窟壁画》、《麦积山等石窟壁画》。《寺观壁画》中以佛寺绘画为主,其余各时代卷绘画与《石刻线画》、《版画》等之中也有些佛教艺术内容。雕塑编内不仅有《敦煌彩塑》、《麦积山石窟雕塑》、《炳灵寺等石窟雕塑》、《云冈石窟雕刻》、《龙门石窟雕刻》、《四川石窟雕刻》及《巩县天龙山响堂山安阳石窟雕刻》,秦汉、魏晋南北朝、隋唐、五代、宋及元明清各卷雕塑中也有各种材质的佛教造像与造像碑等。工艺美术编的《陶瓷》、《印染织绣》及《漆器》、《玉器》等各卷中也都有佛像、罗汉像、舍利函等佛教艺术品。建筑艺术编中的《宗教建筑》以寺庙、石窟为主亦有佛塔。书法篆刻编中各卷、特别是《魏晋南北朝书法》与《隋唐五代的书法》有为数不少的写经、碑刻、造像记,以及砖铭、壁画题记等。《中国大百科全书》的出版中,我国学者不仅撰写了有关的佛教艺术的条目,还写出了东南、东北亚等各国的条目。其中以《考古学》与《美术》两卷为代表。如《考古学》卷内中亚中世纪佛教遗迹部分诸条目、《南亚部分佛教时代遗迹的诸条目》、《美术》卷中日本佛教美术、印度石窟及塔、犍陀罗美术、马图拉雕刻的条目及婆罗浮屠、仰光大金塔、吴哥的条

目等。

近年佛教美术的论著之成果更显多姿多彩,丰富多样。《中国佛教建筑艺术大系》是建筑工业出版社的大型图集的诸种大系之一。考古报告中有引人注目的西藏《古格故城》,还有《吉木萨尔高昌回鹘佛寺遗址》等。考察记中有在山西、山东、杭州、陕西、江西等地的石窟摩崖取得的不少新成果。以法门寺舍利塔为代表的佛舍利塔艺术珍品反映在多种图集中,并引起了该地宫布列是否曼荼罗的争论。论集中有《龟兹佛教文化论集》(1993,乌鲁木齐)等、还有吴焯《佛教东传与中国佛教艺术》(1991,浙江)、温玉成《中国石窟与文化艺术》(1993,上海)等专著。此外还有金申等学者所编的一些金铜、石佛的图录以及普及性读物,一些历史学者也有论及佛教艺术的文章,如张广达、荣新江《于阗史丛考》一书中有《于阗佛寺志》及《敦煌瑞像、瑞像图及反映的于阗》等文。姜伯勤《敦煌艺术宗教与礼乐文明》一书中有《论恒密石窟寺与西域佛教美术中的乌缙洸流派》等文章论及中外佛教艺术流派交流状况。

港台地区,香港饶宗颐教授曾编《敦煌白画》。台湾林保尧的《法华造像研究》,集中对东魏武定元年(543)造像进行极为深入的研析。李玉珉的《隋唐之弥勒信仰与图像》、《敦煌259窟之研究》、《河北早期的造像》、《黑水城出土西夏弥陀画初探》,颜娟英《武则天与长安七宝台石雕佛像》、《河北响堂山石窟初探》、《北齐小南海石窟与僧稠》、《北齐禅观窟的图像考》等均有出色有研究。

《中国美术全集》现已分编“分类全集”,“壁画全集”已经出版了新疆壁画、西藏壁画等等。“石窟雕塑全集”方面也有分类全集并已基本完成。随着研究工作的开展,原先重视不够的中小型石窟得到考察与研究。例如

江西赣州通天岩、山西左权石佛寺石窟与高欢云洞、平定开河寺石窟、榆社石窟寺、杭州慈云岭资贤寺摩崖造像、南京栖霞山第13窟、四川巴中西龕石窟、大足尖山子与圣水寺石窟、河南新安西沃石窟、浚县大伾山龙洞摩崖、河北张家口下花园石窟、山东历城黄石崖、东平理明窟与驼山等。其中西沃石窟的研究测绘是配合因黄河工程而对石窟所作整体搬迁，下花园石窟则是对窟中积满的淤泥作了清理后，形成考察简报。陕西特别是北部石窟也得到概述。彬县大佛寺石窟也有专著，辽宁义县万佛堂的复原报告也已写出。

石窟摩崖刻经研究方面也有成绩。河北涉县中皇山北齐摩崖刻经洞、曲阳八会寺隋代刻经龕都有详细报导。山东摩崖刻经曾有《山东北朝摩崖刻经全集》出版，又有刻经方面的国际学术讨论会与《山东北朝摩崖刻经研究》的论文集，但在东平二洪顶（原属平阴）等处又有新的刻经发现。现此处刻经内容已查清且有《平阴三山摩崖刻经》出版。

佛教造像最惊人的发现是获全国十大考古发现的山东青州龙兴寺窖藏。这批造像数量达200余尊，主要为北朝作品，像身多有贴金绘彩。其中有数件石像施以彩绘的卢舍那法界人中像，分外引人注目。台北故宫《雕塑别藏展》中也有数件出自青州的作品。青州附近临朐县也曾出土成批造像，应属同一体系。目前对这些造像的整理与深入研究还在进行之中。河北易县也有北魏早期造像，正定等处铜、石造像，西安的北周造像、山东巨野石佛寺的刊经碑、北凉石塔在美国克利夫兰的藏品都有研究报导。由于收藏热的兴起，对佛教造像的真伪鉴别，也有不少探讨之作，并明确了部分曾流行在各类出版物中的赝品。

西藏阿里地区在古格故城外又有东嘎、

皮央石窟的发现。这是阿里地区两处最大的石窟遗存。洞窟总数在千数以上，还有寺塔的建筑遗迹，其时代应在11~15世纪。尤为珍贵的是礼佛窟中极为精美的壁画，在寺院多石窟少的藏地，确为佛教艺术重大发现。藏式寺院对夏鲁寺与元代官式、吐蕃王朝前后藏式建筑与四川建筑的关系均有探讨，夏鲁寺元代回廊壁画，阿里的托林寺都有研究，江孜白居塔极丰富的壁画也有了专著介绍。

佛教寺塔的研究也成果斐然。佛塔与塔藏文物、塔基地宫新发现不断。山西应县木塔、扶风法门寺塔以后又有辽宁朝阳北塔天宫、内蒙庆州白塔天宫、宁夏贺兰县拜寺沟方塔众多珍贵文物及湖州飞英塔、当阳玉泉寺铁塔、密云冶仙塔、临猗双塔寺地宫文物的发现。莆田广化寺释迦文佛石塔、灵丘觉山寺塔、大足宝顶小佛湾经目塔也得到详细勘查，经目塔上有500余种经目和祖师像、偈语。洛阳永宁寺塔基的考古报告及永宁寺塔的复原都有很好成果。对山西隰县千佛庵（小西天）大殿与彩塑的探讨确证了建于明、塑于清的确切年代。

专题研究中有圣僧僧伽的造像及崇拜等。鄂城地区早期佛教造像、装饰性瓷、铜佛像与南方佛教研讨也有深入。小型瓷塑—德化窑观音菩萨像与女画家方维仪等人所绘观音图像也得到介绍。

总的来说，佛教美术的研究愈益多姿多彩。随文物考古事业进展，新发现不断涌现，研究成果越来越细致深化。我们期待在新成果的基础上有概括、总结性的研究著作问世。

参考文献

吴焯：《佛教东传与中国佛教艺术》，杭州：浙江人民出版社，1991。

张广达、荣新江：《于阗史丛考》，上海书店，1993。

温玉成：《中国石窟与文化艺术》，上海人民美术出版社，1993。

宿白：《中国石窟寺研究》，北京：文物出版社，1996。

姜伯勤：《敦煌艺术宗教与礼乐文明》，北京：中国社会科学出版社，1996。

(张 总)

佛教音乐研究 (Studies of Buddhist Music)

佛教音乐，作为弘法的舟楫，历来为高僧大德所重；作为中国传统音乐的重要组成部分和民族文化的珍贵遗产，也被海内外音乐学者视为瑰宝。20 世纪对中国佛教音乐的研究，经历了以下三个阶段。

第一阶段 世纪初至 30 年代 是音乐学界极个别有识之士，“发现”和“初识”佛教音乐的阶段。由于长期以来传统的佛教音乐，或传承于佛门内部，或流播于社会下层，素不被上层社会人士所重，视为“下里巴人”。尤其是活动在民间的艺僧们，虽身怀绝技，但在佛门内部，一贯被视为不重修行的“应酬僧”，在社会上，更被视为“吹鼓手”。所以，20 世纪初以刘天华为代表的音乐学家对佛乐的关注，是一种富于远见卓识的行为，是对当时轻视、漠视佛教音乐的社会氛围做出的挑战。刘天华在 20 世纪 30 年代初所记录的《佛乐谱》，是中国音乐学家已把佛教音乐列入研究范畴的一个标志。但其后中国大规模内乱外患，使这一刚刚开始的工作停顿了将近 20 年。

第二阶段 从 40 年代末到 60 年代初 1947 年，在原晋绥解放区文联音乐部工作的解放区音乐工作者亚欣同志对山西五台山的佛教音乐进行了初步的收集工作。由于当时正值战争年代，又没有录音设备，所以，此次涉及五台山青庙、黄庙及“八大套”等传

统佛曲的记谱工作，就格外显得珍贵，保存了一批重要史料。

50 年代中后期，佛教音乐的采集、整理工作开始形成规模并进入了第一个高潮。各地音乐工作者以极大的热情投入了对佛教音乐的探索，不但收集、整理、记录了一大批佛教音乐的原始素材，并试图超越纯记录的阶段而从宗教学、社会学的角度对宗教音乐进行稍深一层的考察。这一时期最具影响的研究成果是潘怀素、杨荫浏、查阜西诸先生对北京智化寺京音乐的考察和研究。他们的研究和宣传不但使这一古老的被湮没多年、濒临灭绝的音乐瑰宝得以光扬中外，得到世人的重视、赞叹，并且对全国的音乐学界造成了一个巨大的震动，使许多音乐工作者从此知道，在庙宇的高墙内，还有如此美妙动听的音乐。可以说，以杨荫浏为代表的中国第一代民族音乐理论家对北京智化寺京音乐的整理和研究，真正开创了佛教音乐研究的学术范畴，从此带动了一大批音乐工作者投身到这一行列。有关智化寺京音乐研究的主要成果，曾以注明“本书系初步资料、仅供参考”的油印本形式发表在“中央音乐学院中国古代音乐研究室”的采访记录第 1 号（《智化寺京音乐·一》，杨荫浏、查夷平，1953.1.1~4 日）、第 5 号（《智化寺京音乐·二》，简其华、王迪、杨荫浏，1953.2.9~14）、第 21 号（《智化寺京音乐·三》，杨荫浏），此外，还有潘怀素以“思白”的笔名发表的《略谈智化寺的京音乐》（《光明日报》，1953.2.23）、《京音乐的历史性与艺术性》（《现代佛学》，1954.6）等。除智化寺京音乐外，杨荫浏还曾于 1956 年带队赴湖南省进行音乐普查，对湖南省的佛教音乐进行了较系统的收集和整理工作，并亲自执笔撰写了《佛教禅宗水陆中所用的音乐》（油印，1956）、《宗教音乐·湖南音乐普查报告附

录》(1958年民族音乐研究所油印,1960年音乐出版社正式出版),其中《佛教禅宗水陆中所用的音乐》一文对“水陆”音乐的演唱及演奏形式、“水陆”法事各构成部分对音乐的应用方法、“水陆”中音乐材料的来源等诸多问题进行了考察,并记录了《香赞》、《三宝赞》等禅门佛曲20多首的谱例。

在这些知名学者的带动下,各地的音乐工作者纷纷投入这一工作并陆续出现了一批成果,如中国音协成都分会编、由亚欣、刘世富、巫选文、王兵林、熊冀华、邱仲彭收集整理、《寺院音乐》一书在1955年铅印出版。书中汇集了峨眉山寺院音乐中“焰口”、“梵呗”、“禅门课诵”等曲谱104首(其中有重复)、五台山佛教音乐中“青庙”、“黄庙”等唱诵、吹腔207首(其中有重复)及“八大套”的全部曲牌。这是至今为止收集佛曲数目最多、规模最大的一本谱集,可视为这一阶段佛乐研究工作的代表。此外,还有《陕北葭榆宗教音乐散编》(音协西安分会编、何钧、樊昭明、李石工收集整理,1959年油印)等有关地方性佛教音乐的收集整理工作的成果出现。

佛教音乐研究的第一个高潮的特点是:一、由专业音乐工作者用民族音乐学的传统方法(主要是“田野工作”式的方法,包括记谱、记词、社会调查、乐器的绘图测量等)进行工作。由于技术条件的限制,一般是只记谱,没有录音。二、由于大部分音乐工作者对佛教的教义、仪轨等缺乏了解,所以,这一阶段的研究工作仅仅是初步的尝试,没有能把“佛教”与“音乐”结合起来研究。大量唱词存在讹字、错字,在释文中亦存在对佛教的隔膜和误解。三、由于50年代政治相对稳定,大部分音乐工作者能够从历史的、客观的角度去观察佛教音乐,强调佛教音乐的“人民性”,试图将佛教音乐纳入“民间音

乐”的范畴。四、由于缺乏对佛教音乐的全面考察而仅将被研究的对象视为“地区性”、“地域性”的文化,研究者的眼里,只有××地的“佛教音乐”,而无“中国佛教音乐”的概念。

从60年代初到70年代末,佛教音乐的研究工作进入停顿状态。由于“左”的思想影响,“佛教音乐”被音乐工作者视为禁区,不敢问津。“文化大革命”更对佛教文化造成严重的摧残,曾一度繁荣的佛教音乐研究成为被批判的对象,许多有成就的艺人空度时光。

第三阶段 80年代开始,又一次中断了20年的佛教音乐研究开始复苏 1977年9月,湖南省文学艺术工作室音乐组就以“内部资料”的方式重印了1956年《湖南音乐普查报告》中的《宗教音乐》部分。与此同时,也有一些有一定研究基础的山西省音乐工作者,推出了《山西民间器乐曲集·五台山寺庙音乐》(山西音协、山西省文化局编,家滨、建昌记录整理,1980年油印),其后,全国各地陆续出现了一大批以“选”、“集”为名的地方性佛曲资料,如《禅门赞集》(黄新光、王亨春记谱整理,1983年湖南油印)、《咸阳地区民间歌曲集成·宗教歌曲》(咸阳地区文化局民间音乐编委会编,1981年油印)、《江苏宗教歌曲选》(《中国民歌集成》江苏卷编委会编)等等。尤其是随着《中国民歌集成》和《中国民族民间器乐曲集成》编辑工作的展开,全国各省、市、自治区,几乎都在收集民歌和民间器乐曲的过程中收集了大量的宗教音乐,许多地区编辑、整理和出版了本地区宗教音乐的专集,为进行深入研究奠定了基础。

在恢复采风工作的同时,一些音乐理论工作者开始恢复正常的学术工作。陈家滨的《五台山寺庙音乐初探》(《音乐研究》,

1981.2)是80年代佛教音乐研究高潮中第一篇公开发表的研究文章,文章从形态学的角度初步分析了五台山佛教音乐,提出两个有价值的判断:一是以保存在寺院中的《望江南》曲牌为例,认为“有可能就是唐代的原曲”;二是一反过去学术界认为佛教音乐“剽窃”了民间音乐的传统说法,认为五台山佛教音乐是“源”,而山西“八大套”是“流”。反映了音乐理论家求实的精神和勇气。田青的《佛教音乐的华化》(《世界宗教研究》,1983.3),则是第一篇超越“地区性”、“地域性”的“民间音乐”视角,把中国佛教音乐作为一个整体文化现象进行历史考察的文章。文章反驳了以往学术界认为中国佛教音乐系“土生土长”的观点,梳理了佛教音乐传入中原后华化的历史,并将纵向考察与横向比较相结合,提出唐代佛曲至今仍存的观点。胡耀的《我国佛教音乐调查述要》(《音乐研究》,1986.1)把他早期研究的地方视角范围(《台儿庄地区佛教音乐初探》,山东枣庄市艺术馆油印,1981)予以扩展,对我国佛教音乐中的法事音乐做了扼要的叙述,并用统计学的方法对常用赞呗进行了音乐形态的分析。这一阶段还出现了将中国佛教音乐与外国宗教音乐进行比较研究的文章,充分反映我国音乐工作者对佛教音乐整体把握力和认识程度的提高,这类文章有管建华、兰光明的《“慢弹”音乐与“奥加农”之比较》(《音乐探索》,1985.1)、田青的《中国音乐的线性思维》(《中国音乐》,1986.4),前者从记谱法及音乐形态诸方面将四川成都宝光寺“焰口”音乐中的“慢弹”与欧洲天主教音乐中的“奥加农”进行比较,试图探讨早期多声音乐中的一些问题。后者则从美学的角度,比较了天主教(基督教)和佛教(及道、儒)思想对欧洲音乐和中国音乐的不同影响。同时,对地方性佛教音乐的研究仍

在进行并有了进一步的发展,这方面的文章如:邢野《呼和浩特喇嘛教音乐考》(《音乐研究》,1986.1)、尼树仁《大相国寺音乐的构成》(《中国音乐》,1986.4)、郝毅《拉卜楞寺院藏文谱》(《人民音乐》,1989.6)、韩军《五台山佛教音乐》(《中国音乐》,1990.1)、韩军《五台山佛教音乐的宫调系统》(山西《音乐舞蹈》,1990.1)、刘劼《佛教音乐在陕西民俗中》(《音乐探索》,1990.1)等。对佛教音乐的纵向考察也有较深入的进展,研究者用历史学的方法探索了佛教音乐起源及发展中的问题。这方面的文章如:谢立新《中国佛教音乐之初》(《艺苑》,1988.1)、林培安《梵呗窥源 佛曲辨宗》(《音乐艺术》,1989.3)、赵一德《云冈佛窟洞与北朝文化》(《文史哲》,1989.2)、高德祥、吕殿生《敦煌石窟壁画中的吹奏乐器》(《乐府新声》,1989.4)、常嗣新《云冈第十二窟乐器演奏伎乐天的初步研究》(山西《音乐舞蹈》,1990.1)等。

这一阶段佛教音乐研究的特点是:①对佛教音乐进行全方位、多角度的综合考察已经开始,研究者从史学、音乐形态学、考古学、民族学、民俗学等多种学科入手进行研究,使佛教音乐的研究有了全新的面貌。②充分运用现代技术手段,对佛教音乐录音、录像,其中一部分录音、录像制品已投入流通,这对保存佛教音乐的历史面貌和今后更深入的研究提供了最基本资料。上海音乐学院与上海市佛教协会联合录制的法事音乐录像带和“中国音像大百科”录制出版的“中国佛教音乐系列”录音带,是这方面的代表。从1987年至今,“中国音像大百科”版的佛乐系列磁带已出版,计有:《津沽梵音》(2盒)、《五台山佛乐》(5盒)、《潮州佛乐》(4盒)、《重庆罗汉寺焰口》(4盒)、《常州天宁寺唱诵》(3盒)、《九华山水陆》(4盒)、《云南佛

乐》(3盒)等。这批磁带不但被国内外学术团体和研究者视为中国佛教音乐的“原汤原汁”而格外推崇,也受到广大信众的欢迎。^③佛教音乐的研究已具备“学科”的性质,出现了以佛教音乐为专业方向的研究生、以佛教音乐为研究对象的硕士论文,出现了少数以研究佛教音乐为事业的专业研究人员,召开以佛教音乐为主题的国际学术会议。^④在抢救、整理、研究的同时,许多专业音乐工作者和佛教界人士,共同组建了一些佛乐团,这些佛乐团有的全部由过去的艺僧组成,有的由过去的艺僧和专业音乐工作者联合组成。最早成立的北京佛乐团(1986年组建),曾出访北欧和新加坡,使“北京智化寺”的名声远播海外。而技艺高超的五台山佛乐团(1989年组建)在出访香港和英国的演出中,更备受赞誉,佛教音乐迈出国门,走向了世界。^⑤出现了音乐专家与佛教界人士、国内学者与国外学者相结合的可喜现象。这趋势预示了佛教音乐的研究将向更深更广的范围发展。显示国内外学者对近年来的研究成果和国际学术界对佛教音乐的高度重视,1989年3月在香港召开了“第一届佛教音乐国际研讨会”,出席此次会议的国内外学者共27人,发表论文25篇,是有史以来第一次有关佛教音乐研究的国际盛会,在国际学术界有较大的影响。会议发表的文章有:法国巴黎大学陈文溪教授《越南佛教音乐与东亚佛教音乐的比较研究》、法国巴黎人类博物馆民族音乐系主任 Mirelle Helffer《西藏 dbyangs:口述传统与乐谱》、法国巴黎大学音乐系讲师皮卡尔《普庵咒的研究》、美国普林斯顿大学宗教系讲师 Raoul Birnbaum《唐代佛教徒观想体验中的声音与音乐》、美国加州大学宗教系主任黎惠伦《古代中国的佛教与娱乐》、美国田纳西大学宗教系副教授 Miriam Levering《中国朝暮课诵的传统》、香港中文大学荣

祥教授饶宗颐《从〈经呗导师集〉第一种“帝释天乐人般庶歌呗”联想到的若干问题》、香港法住学会会长霍韬晦《原始佛教对音乐的态度》、香港中文大学宗教系讲师徐佩明《焰口施食科仪结构之研究》、香港浸会学院音乐系讲师叶明媚《古琴音乐与佛教音乐美学思想研究》、香港民族音乐学会黎健《广府粤乐与佛乐的相互影响》。内地学者的文章有周绍良《有关明代〈诸佛世尊如来菩萨尊名称歌曲〉》、刘建昌《五台山佛教音乐研究》、尼树仁《大相国寺音乐概要》、袁静芳《中国佛教京音乐中堂曲研究》、钟光全《浅论佛教音乐的民族风格及地方色彩》、苏巧箏《潮州庙堂鼓乐》、林培安《丛林度化观水陆》、胡耀《梵呗音律学》、王小盾《佛教呗赞音乐与敦煌讲唱辞中平、侧、断读音符》、张生录《天津佛教音乐与民间音乐之关系》、何昌林《对祭礼艺术的历史地位与文化价值的再认识》、田青《从〈金瓶梅〉看明代佛曲》。这些文章从不同的侧面探讨了中国佛教音乐这一古老文化的内涵与性质,代表了当前国际佛教音乐研究的水平。^⑥佛教音乐的研究愈来愈受到国家有关部门的重视。随着国家改革开放的深化和宗教政策、文化政策的全面落实,宗教和文化的领导部门对佛教音乐的研究给予了大力支持。1986年10月,《中国民族民间器乐曲集成》全国主编会议特邀田青为各省“集成”主编作了“佛教音乐的收集、整理、研究的方法”的专题报告,正式要求各省在“集成”编辑工作中全面收集佛教音乐。1987年9月,“集成”全国编辑部与文化部、宗教局联合在湖北襄樊召开了“全国宗教音乐编辑会议”,研究有关宗教音乐的收集、整理、编辑的问题,文化部、宗教局的领导和有关专家及“集成”各省的主编们参加了会议。会议除交流了一批学术论文和讨论了宗教音乐编辑工作中的一些问题

外,最后决定将宗教音乐收入《器乐曲集成》。目前,部分省卷已编完,这部浩大工程完工后,全国范围内的佛教音乐收集工作必将取得前所未有的丰富成果。

1989年4月宗教界和音乐界开始筹办“中国佛道教音乐周”的活动,为此,中国艺术研究院、中国佛教协会、中国道教协会共集中全国佛、道乐团十余个,其中佛教乐团有:北京佛乐团、天津佛乐团、五台山佛乐团、辽宁千山佛乐团、常州天宁寺佛乐团、九江能仁寺佛乐团、重庆罗汉寺佛乐团、甘肃拉卜楞寺佛乐团、潮州开元寺佛乐团等。虽然音乐周因故未能公开举行,但如此众多的佛乐团于1990年6月齐集京华,在业务观摩中交流汇演了大量曲目,充分显示了中国佛教音乐丰富多彩的内容,说明在党的宗教、文化政策的指引下,全国佛教界人士与音乐界人士近十年来佛教音乐研究已经取得巨大成果。

进入90年代,佛教音乐的研究仍然欣欣向荣,一批已具有一定基础和经验的佛教音乐专家联合起来,在佛教文化研究机构统筹下,形成了一支佛教音乐研究的专业化队伍。1992年,由中国佛教文化研究所和中国艺术研究院音乐研究所协商决定,组建了《汉传佛教常用唱诵规范谱本》的编辑小组,小组聘请国内的诸方大德为顾问,全国各地的佛教音乐专家为编辑,在佛教文化研究所的领导下开展工作。现已拿出“朝暮课诵”的唱诵规范本之第一批成果,今后还将编辑出版“焰口”音乐大全,“水陆”音乐大全等。这种由佛教机构统筹安排,由佛教界人士和音乐专家联合进行研究的方式,必将为佛教音乐的研究和繁荣开拓一条新的道路,标志着第三阶段的高潮已经到来。

今后,在收集、整理、研究传统佛乐的基础上,我国佛教音乐如何振兴、如何适应

新时期的变化等问题,已成为现实问题,引起各界的关注和思考。我国传统的佛教音乐,也应该以其常新的面貌出现在日新月异的社会中。目前,一些专业作曲家正在佛教音乐专家的指导下创作新的佛曲,并积极筹办以佛教文化为主题的大型专题音乐会。

参考文献

田青:《佛教音乐的华化》,《世界宗教研究》,1983年3期。

田青主编:《中国宗教音乐》,北京:宗教文化出版社,1997。

(田 青)

鸠摩罗什研究 (Studies of Kumārajīva)

作为一代大师,法门巨匠的鸠摩罗什,解放以来就没有停止过对他的研究。鉴于他在中国佛教史上的重要地位,以及对中印佛教作出的广泛贡献,在现今佛学研究的论坛上,凡是谈论魏晋南北朝佛教乃至印度的佛教,必将涉及他,这是无法回避的事实。

关于鸠摩罗什的生平贡献及历史作用
汤用彤先生早在1938年出版的《汉魏两晋南北朝佛教史》一书中的第十章“鸠摩罗什及其门下”里就分为“鸠摩罗什之学历”、“罗什至凉州”、“罗什在长安”、“什公之译经”、“佛陀跋陀与罗什”、“什公之著作”、“罗什之学”、“鸠摩罗什之弟子”8部分内容,对鸠摩罗什做了全面的介绍,评价他是“法筵之盛,今古罕匹”。书中详细地考证,至今还没有人全面超过。1955年,鉴安在《现代佛学》2月号上撰文《鸠摩罗什法师》,介绍罗什大师的生平业绩,强调罗什是在集前代诸位译师之大成而发展起来的伟大译师,并对罗什的生平及弟子的情况作了简略的介绍。谷响也在同书发表了《古代来华讲学的西方译人》,把罗什判为龟兹来的译师,认为龟兹是小乘佛

教地区,“罗什法师所宣的大乘系统本非龟兹文化中国固有,故此对于罗什法师所译的经论,并不能作为龟兹佛教文化来看待”。同年,《现代佛学》4月号上发表了著名学者吕澂的《三论宗》一文,文中谈到,罗什的时代恰当世乱,后来他的学说传承不大明了。不过传承的正宗在于僧睿、僧肇等系是无疑的。

1979年,吕澂出版了《中国佛教源流略讲》,在书中第5讲里专门评价了罗什的贡献,指出罗什来到内地,改变了国人对大乘性质和主要内容的认识,“从而推动了后来的中国佛学的发展”。对罗什生卒年,他认为日本学者塚本善隆考证的350~409年,“理由很充分,因而是可信”。在数千弟子中,“其中比较‘专精’,称得上罗什正传的,要推僧肇”。1985年出版,任继愈主编的《中国佛教史》第2卷里,认为罗什的生年是晋康帝建元元年(343),这里作者采用的僧肇说法。书中还指出,罗什虽然祖籍印度,但出生在中国,实际上是中国人。他译经传教,“既促进了中印文化交流,也对当时我国少数民族与汉文化交流起了促进作用”。陈世良的《鸠摩罗什年表考略》(《龟兹佛教文化论集》)一文,从8个方面考证了罗什卒于后秦弘始十五年(413),指出不管是从僧传记载,还是其弟子的记述,这都与罗什的活动上吻合的,“因此,僧肇弄错的可能性是比较小的”。他还认为,罗什改信大乘,“(年龄)不在十三四岁,而在二十几岁,(地点)不在沙勒,而在沙车”。此文应该说是同阶段对鸠摩罗什生平研究最为详细的专文,而且对鸠摩罗什生平小事,作者也给予载出,对一些重要的事件或转折时期,也提出了自己的看法,使这方面的研究更进了一步。方立天在《慧远及其佛学》一书中指出:“长安和庐山是当时(引者案,指东晋时期)我国两大佛教中心,鸠摩罗什和慧远是当时我国北方和南方的佛

教巨子。慧远和鸠摩罗什保持联系10多年,庐山和长安声气相通,南北两地佛教学术频繁交流,这不仅直接推动了当时佛教的流传,而且对于尔后佛教的发展,学派和宗派的形成都有重大而深远的影响。”1993年10月17~18日,在日本京都的佛教大学四条中心举行了第五次中日佛教学术会议,中心议题是“鸠摩罗什的业绩——纪念鸠摩罗什诞辰1650周年”。会议采用的罗什生卒年为344~413年之说,实际上就是僧肇的说法。这是历史上举行的第一次纪念鸠摩罗什的会议,因为它不在国内召开,故人们可能不大了解,会上中国学者牟钟鉴在《鸠摩罗什与姚兴》一文中提出,“一个时代只能诞生少数几位学问大师,如道安、罗什、慧远,都是不出世的贤哲,他们的成就有超越国界和时代的价值,政治家为大师提供保护和帮助是无上的光荣,不尊重大师的人格,甚至损害大师的事业,是政治家的耻辱和罪过”。这个说法,一方面说明学术事业的繁荣,不仅是学者的私人事情,它同时也是时代和国家的大事;另一方面政治家的活动能够对学术事业起到一个催化剂的作用,使之能够多出成果,快出成果,鸠摩罗什在凉州和长安的不同遭遇,和他的伟大成就,恰恰反映了这个事实。

周叔迦在其《周叔迦佛学著作论集》上卷提出,罗什门下所谓三千学士中,“应推僧肇为上首”。又因为罗什是学《十诵律》的,“所以,《十诵律》在汉地普遍盛弘起来”。谭世保在《汉唐佛史探真》一书里则对古今学者的传统看法提出了质疑,作了“探真”。如对罗什姓和名,他认为“罗什”这一相当流行的简称其实是不恰当的。这会使人“误认为鸠摩罗什是姓‘鸠摩’而名‘罗什’”。

关于罗什破戒还俗,杜继文在《隋唐佛教研究论文集》里说:“其实,鸠摩罗什信奉的是佛教大乘,思想很杂,并不看重男女关

系这类问题，但要适应汉地风俗习惯，维护当地僧侣的戒律，不得不采取江湖魔术，使僧众‘愧服而止’。”对于罗什与弟子之间的关系，杜继文指出：“在历史上，罗什影响最大，最久的，恰巧并不是完全忠实于罗什学说的人物，而是被罗什集团摒出的觉贤门下的慧观。”

关于鸠摩罗什的佛学思想 鸠摩罗什是首次系统地把大乘空宗的中观学介绍到国内的人，因此他的思想是以中观为其特色，而且无疑受到了历代僧俗两界学人的重视。1950年《现代佛学》创刊，在第一期上就刊出了已故的著名哲学家张东荪的《本无与性空》（系从旧稿摘出）之文。作者指出：“我们由偏空述到偏有，乃含有一个目的。不仅想用此表示思想本身的摆动，并且还要藉此在暗中表示中国人的性格。须知大乘佛教虽然极力发挥其真空的玄义，而在他方面却并不忘却其根本归宿的‘解脱’，这个思想远在奥义书中已有了，佛教只是承其绪而已。”1955年巨赞法师在《现代佛学》12月号上发表了《关于空与有的问题》。他说：“三性空有即真俗二谛空有的问题，是佛教教理上关键性问题，也是性相两宗争论不休的焦点所在。”它包括了两个问题，一个是客观世界是否存在的问题，另一个是否符合佛教基本原理的问题。过去在这方面有五种意见，第一种认为，这个争论要到弥勒菩萨下生成佛时才能解决；第二种认为，两者是不可调和的；第三种认为，两者相反相成，异而无净；第四种认为，两者语净意同，有和会的意思；第五种认为，没有这种争论。作者最后的意见是：“空与有是一个事物的两面，决不能隔开的，隔开了，倾向于‘空’一边，就成为沉空或恶取空，倾向于‘有’的方面就成为实有执，都不符合于离有无二边的不二中道。大乘佛教史的空有之争，大概是从这里发生出

来的。”应闻在翌年《现代佛学》2月号上撰《读了〈关于空与有的问题〉》，进一步对巨赞的文章做了通俗化和展开，重点是阐发“一物二面”的思想。同年胜音在《现代佛学》8月号上撰《试谈空有之净的焦点所在》一文，指出“历来空有之净（即中观和唯识之净）的焦点所在，就是一个以为，说有就须有自性，说无就是连事物亦无；一个以为，说有不必有自性，说无不是连事物亦无。作者认为，这是中观和唯识宗争论不止的最根本的矛盾……这一根本的矛盾，它们两家是无法取得一致的，除非任何一方愿意放弃自己的主张。”以上各位作者对空有的问题做了较为深入的探讨，虽然没有直接谈到罗什本人，但是如果没有罗什译介有关的文章，则不可能做这种讨论。

吕澂认为，罗什所译传的大乘龙树学，是大乘最初组织起来的理论，这是由于他对大乘的理解是从龙树、提婆开始的。“不论在时代上、地域上，罗什都很接近龙树和提婆的学说，自然更为真切了”。“总的来说，罗什所传的龙树学就是四论之学（引者按：即《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》）……贯彻于四论中的主要思想，乃是实相的学说。……罗什对姚兴解释佛学时，曾明白地说，佛学‘以实相命宗’。他自己也写过《实相论》二卷。所以后人称罗什之学为‘实相宗’”。郭朋则不同意这个意见，他在《汉魏两晋南北朝佛教》里说：“吕公此说，自然是言之有据的。不过，作者（引者按：郭朋本人）以为：①‘实相’一词，佛教各宗都在代用，而其含义，却大不相同。例如，就《三论》系和三论宗说来，所谓‘实相’，是指‘一切皆空’的空性；就天台宗（以及贤首宗、禅宗）等主张客观唯心主义的各派说来，所谓‘实相’，是指世界本原的‘真如’（‘法界’、‘法性’、‘实相’等等）；而就以

玄奘为代表的主张主观唯心主义的唯识宗说来,则‘实相’一词,又是指宇宙本体的‘阿赖耶识’的‘胜义’体性——真如。同称‘实相’,意义不同。②‘实相’一词,宗教味浓,用以表达罗什的宗教思想犹可,用以表达罗什的哲学思想则嫌不足,所以,不如以‘性空’论来概括罗什的思想,倒更能反映罗什思想的固有特点。”郭朋最后得出:“①世界观上,罗什是一个否认物质的客观存在,主张‘一切皆空’,亦即‘性空’论的唯心主义者。‘……从本以来,无所有,毕竟空’,便是这种唯心主义者的典型观点。②认识论上,罗什是一个形而上学者。‘所观之法,灭一切戏论,毕竟寂灭相。’‘法相常住,如虚空,无有为、无为等戏论。’诸如此类的议论(以及在《罗什大义》中所表达的一些类似的观点),都表明了罗什那种特有的形而上学的认识论的观点。”上述两种说法,都有自己的道理,而且也没有错误。双方的区别在于对“实相”的历史范畴有不同的推演,吕澂先生是从北朝佛教思想历史的时限来界定罗什的思想,我们不妨称之为狭义的说法。郭朋先生是从整个中国佛教思想的历史,至少把时限推到了唐朝,所以是一种广义的说法,但究其实质,“实相”也罢,“性空”也罢,都是说的万物自性为“空”,因此对罗什所宣传的中观般若空的思想,几位学者的看法是一致的。

周叔迦认为,由于罗什传入龙树的中观学派,使汉地的般若思想归于纯正。他所传的中观学是主张三乘的,以为三乘同观实相而得道,但是智慧深浅不同,因此也有深浅的差别。“诸法实相是中观宗最根本的理论……中观宗认为,惟有消除万物的个性和自我的错觉,这全体便自然显现,这就名为诸法实相”。另外罗什所译的禅经,对当时的禅法实践,起了很大的作用,方立天认为,“鸠

摩罗什曾综合包括童受、马鸣七家禅法,编译了三卷《禅要》,大体上按照‘五停心观’来组织论述,内容包括大小乘禅法”。走的大小乘法、禅法与般若融合的路子,“要把禅法和般若实相本体结合起来”。为此,他受到慧远的批评,“慧远主要认为鸠摩罗什所传的禅法不是宗于一家之说,而是综合各家所传,杂凑众说,缺乏师承依据……由此而贬低鸠摩罗什的禅法,这表明慧远佛教思想的守旧性”。杜继文说,罗什的思想大致可以概括为三方面,即彻底的怀疑论、主观唯心主义、相对主义原理。彻底怀疑论是贯彻于他的全部译著中的基本趋向,尤其表现在《中论》、《百论》诸论中。“从揭示认识的矛盾,走向否定认识能力,否定一切认识的可靠性,乃是罗什怀疑的主要特色”。他的主观唯心主义,“成了联结怀疑论和信仰主义的哲学基础”。他的译著到处去发现和揭露矛盾,充满批判的色彩,“反对抽象真理,要求真理必须是具体的;反对从原则出发,要求把原则放置到一定条件下考察。这在佛教认识论上是一个值得重视的贡献”。他反对具体真理的要求,同他否定绝对真理的联结起来,反而变成了导向相对主义的阶梯,在观念中又以诡辩的方法使之融通起来,由此可见,用以统一罗什全部译著的,实是一种混世主义哲学。不过,就这一哲学认识论和方法论言,却蕴含着人类认识世界过程中的艰辛努力和丰富成果,在深度和广度上,足以成为当时(5世纪初)世界之巅。“他的思想基本上是在丝绸之路一侧的社会条件下形成的,既含有东西方哲学内容的古印度的佛教材料,也反映着他的西域生活的痕迹,更受着内地姚兴集团和知识僧侣对于玄学化要求的制约”。正是由于这种“内地同西域在思想文化上的差别”,他把批判重点放在说一切有部的实体观上,但实际也批判了唯心主义的有神论和唯物主

义的物质观，加之他在世人中散布消极颓废情绪，用以作为对真诚信仰可能产生的败坏作用，“使他提倡的思想，在佛教内部也得不到完全的赞同”。例如，他与慧远之间的关于灵魂争论，以及他对“无我”观点的坚持，他的怀疑论思想，甚至连他最出名的弟子僧肇也没有全面接受。总之，罗什进入内地，“将魏晋以来与玄学相表里的般若学推向了顶端，大范围地促进了理论思维的发展，同时也标志着般若学的终结……佛教思想史上的由般若学向佛性论、唯识学的转变，反映着历史必然性，并不能单纯地归结为他的徒众对他的不理解”。

杜继文还在《〈大乘大义章〉析略》中，比较了罗什和慧远两人，认为人们只注意了两人之间的友谊，而忽略了他们在理论上的分歧。指出：“罗什摈弃说一切有部而独尊龙树提婆的中观学，慧远承魏晋般若学之余绪却大唱阿毗昙，二人在佛教的哲学基础上即不相同。慧远是在汉文化传统的熏陶中成长起来的，罗什则长期在浸透着西方思辨精神的典型佛教环境中活动，见地不同是自然的。（罗什与慧远二人往来问答佛教义理辑录的）《大乘大义章》相当集中地保存了这两种佛教体系、两种文化形态相互交涉的痕迹。中国佛教素以融会调和著称，在这里还可以看到它顽强坚持的一面。”杨曾文在《鸠摩罗什的‘诸法实相’论》一文中，对罗什的《注维摩诘经》一书的思想做了分析。认为“《注维摩诘经》中的罗什释语对‘诸法实相’的解释虽没有离开般若中观学说的基本立场，但因为是结合《维摩诘经》的内容讲的，是很有特色的”。余敦康的《鸠摩罗什与东晋佛玄合流思想》一文中，把鸠摩罗什在中国思想史的地位比作“类似于清代晚期根据中国社会的实际需要引进西方思想的严复”。他的贡献“在于引进了中观思想，为解决这个问题

（引者按：即体用相即）提供了一种辩证的方法，使人们拨云雾而去迷惘，终于成功地建立了一种适合中国条件的本体之学”。

关于鸠摩罗什的译经事业 历史上人们把鸠摩罗什奉为中国四大翻译家之首，他的译经事业是他在汉地佛教活动的最主要内容。他对后人与中国思想文化有过影响，也主要来自于这一方面。在梁僧祐撰的《出三藏记集》中，曾经把佛经翻译做了分期，把鸠摩罗什的译经称为新译，在他之前的称为旧译。这是中国佛教传统的说法。20 世纪上半叶，日本学者境野黄洋把罗什之前称为古译时期，罗什至隋唐之前为旧译时期，玄奘以后为新译时期。小野玄妙则进一步细分，以汉魏西晋为古译时期，梁陈隋为旧译后期，唐以后为新译时期。鉴安指出：“我国佛经翻译的体例，至罗什而奠定了坚实的基础，以后纵有发展，基本上很少变革，因此，我以为鸠摩罗什法师是我国佛经翻译史上新译时代的开创第一人；如果加上以后的翻译史实，总起来说得比较清楚些，不妨以鸠摩罗什至玄奘之前为新译时代的前期，奘师以后为新译时代的后期。”谷响说，古代来华的西方译师有两种情况，一是译不忘讲，二是译中有讲。罗什就是属于后一种情况。他“释言表之隐，以应探赜之求”，将译经和讲学相辅而行，阐扬个中的蕴奥，发挥言外的精微，只有专门学者才能胜任，所以他们既是主译大师，又是宿学专家。罗什主译的译场，又是学府，译主兼为导师，经论注疏又大都是这些译师的讲学笔录，无怪乎一时的英才贤哲，能够出在他们的门下。汤用彤在其遗稿《佛经翻译》里，将罗什和玄奘二大译师的不同作了比较。他说，二位大翻译家在人格上素养，一是宗教信心，二是德行修养。“罗什、玄奘人格极高，为人所敬顺”。例如，他们都能“公正、宽容”，这表现在罗什与慧远的《大乘义

章》和玄奘译介说一切有部学说的态度上。二人的不同，主要表现在译经的方法上。例如，“什公（系）外国人，不熟悉中国文字思想，而其门下，悉一时俊杰，深谙中国学问，什公从其门人之意”。奘师之方法，“只有产生一种新的语言，但不是真正意义上的全新，而只是相当于新词。——创造于译文中，两者一一对应”。

任继愈在《汉唐佛教思想论集》里说：“魏晋佛教的翻译，到了后期，有些名词改变了初期那种‘格义’的办法，翻译得比较严格，‘真如’不再译为‘本无’。如鸠摩罗什就曾在建立佛教专用名词方面做出了不少努力。”吕澂对罗什的译经内容和特点做了较为深入的研究，他说：“（罗什）从翻译的质量言，不论技巧和内容的正确程度方面，都是中国翻译史上前所未有的，可以说开辟了中国译经史上的一个纪元。”对《出三藏记集》所说的新旧译不同和特点，他指出：“这段文字经后人改动过，应以僧睿的《大品经序》为准……又他所译的经典中，有一部分原是有译的，现在重新订正，就更要细心弄清楚旧译的短长才有取舍，这可以《大品经》为例……这就是说，罗什的重译改正旧译几乎是大半部了。”罗什也有许多不足的地方。我们从其翻译中可以看出这一点，如罗什将“五蕴”改译为“五众”，有些进步，但却未能把这字的原义充分地表达出来。吕澂还指出：“《大品》改译的很成功，又是适应当时需要才改译的，理应发生较大的实际影响，但是事实并不然。这是由于当时有更多的大乘经典得到流通……于是人们对于般若的兴趣就不很大了。”此外，罗什所译的一些佛教论著，都和他所传的学说有关，最突出的是龙树一系的大乘学说，其代表作品是“四论”，而且，“他就是照这样翻译，这样讲授，他的门下也都是照这样记载的”。他还译出了一些小乘譬

喻师的作品，这也是他翻译上的一个特点。郭朋说，罗什的弟子僧睿、僧肇对他的看法，“代表了当时（引者案：指晋代）佛学界的一般看法，而他们的评价，也正是对于什译经论的总评价”。僧祐、慧皎的看法，“更可以说是代表了当时（引者案：指梁、唐时代）佛学界对于罗什译经的总看法”。他还认为，罗什首译《三论》（或四论），就中国佛教思想史上说来，确是具有划时代的意义！正是由于这种历史功绩，理所当然地赢得了佛教徒们的敬重。但是还应看到，罗什终究是一位佛教的僧侣主义者，他的全部活动，都是为了“弘法”、“利生”；而其实质，则是以其译经、传教的活动，非常有效地为姚秦王朝服务、效劳。“在姚兴，则是佛为我所用，在罗什，则是‘不依国主，则法事难立’。国君、僧侣，相依为用，‘相得益彰’”。

魏承思在《中国佛教文化论稿》里说，罗什译经，“能创造出一种读起来使人觉得具有外来语与汉语调合之美的文体”。谭世保认为，“从一些较原始的译经序言或后记来看，有很多经是不能称什公一人所译的。这是因为什公本人汉文水平太低，而所需翻译之经典部卷既众多，意义奥博，故姚兴实际上组织了一个庞大的翻译工场，集中了长安及各地的翻译人才来帮助什公翻译”。所以“鸠摩罗什译经，实际是集体合译，应署为鸠摩罗什等译较好”。罗什是中国历史上第一个国家译场的组织者和领导人。陈寅恪先生曾把什译的《大庄严论》与梵文残本做过对照，觉得罗什所删掉的是原文的繁复之处，并侧重于意译，处理手法很纯熟。周叔迦说：“罗什运用达意的办法，一变以前朴拙之风。”杜继文指出，从整个佛典翻译史上看，他介绍的种类和数量都不算多的，但对促进内地佛教的发展却起了转折的作用。罗什的新译取代了以往的旧译，明显地终结了以旧译为依据

的般若学，也终结了这种般若学对玄学的影响。他的翻译是有选择的，即使在这仅有的选本中，也大都做了增删。“由此看来，说罗什的译文清晰通俗则可，讲忠实程度，或许还要逊于某些旧译”。“用他现存的著作同他的译文比较，在思想内容上确乎是连贯的，译著也是一致的，他在翻译上的大幅度增删，看来不单纯是文体上的考虑，更重要的是在贯彻他自己的世界观和宗教观”。在罗什时代的人们有没有现代人的著作权概念，马祖毅在《中国翻译简史——五四以前部分》一书中说道：“前人译经，概不署名，释道安编纂《综理众经目录》时，在确定译者方面花了不少功夫。罗什提倡译者署名，以负文责。”

有关鸠摩罗什的研究，以吕澂的成绩卓著，郭朋、杜继文和谭世保的研究也有一定的特色。特别是近两年来召开的两次国内外的鸠摩罗什学术会议，无疑促进了这方面研究的深入。但是，学术界虽然取得了不少成绩，也暴露了一些不足，尤其是综合研究还很不够，特别是没有把罗什的佛学思想和石窟艺术有机地结合起来；对罗什与汉地和边疆地区佛教的关系作了一定的研究，但对于他在我国周边国家印度、日本、韩国、越南所起的影响和作用，还缺少专题的研究；对罗什翻译佛经的技术和特点，佛经翻译的新译和旧译、梵文和汉文、少数民族文字佛典的文字相互转换的技巧与经验总结也不够深入。至今，我们还没有一本关于罗什大师的研究专著出版，他的新传记也无人写出，相比之下，香港和台湾都有人写出了这方面的著作，这对内地的学者也是一个压力。现在，罗什的研究已经成为热点，并且不断深入，给学者们提供了机遇，只要我们抓住机遇，就一定能够写出高水平的著作来。

参考文献

吕澂：《中国佛教源流略讲》，北京：中华书局，1979。

汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社，1997。

（黄夏年）

玄奘研究 (Studies of Xuanzang)

玄奘是我国最著名的翻译家、旅行家和佛教理论家，曾对中国文化和印度文化交流与发展作出过卓越的贡献。自他于7世纪游学印度，载誉回国以后，历史上有关他的传记和文学故事一直流传，其中影响最大的莫过于小说《西游记》，唐僧的名字早已家喻户晓。佛教界对玄奘的推崇更是有过之而无不及，佛教徒将其所著的书和译著手抄印刷或镌版，辗转流传，历代大藏经都有所收。他们还将玄奘奉为神明，置于罗汉之列，对他所创立的唯识宗加以传承研习。

玄奘的《大唐西域记》介绍了不少南亚地区各国的情况，对古印度考古研究提供了不少有用的资料。随着东方学的兴起，欧美学者于19世纪就开始了对玄奘的研究。日本学者于19世纪末也涉足玄奘研究。

玄奘及其对中世纪历史文化的贡献，早已成为学术界的重要资源之一，研究玄奘已经超出了佛教的本身，成为整个人文科学，特别是历史地理学的最主要的内容之一。

百年研究概况 我国学术界对玄奘的研究与国外的重视是分不开的。1904年，《史学界》第6卷2期上曾经刊出了日本学者山下寅次撰写的《玄奘三藏的〈大唐西域记〉中所见到的都货罗国和〈汉书·西域传〉中所见到的月氏国之考证》一文，是在中国最早出现的与玄奘研究有关的文章，引起国内学界人士的注意。

1915年学者于谦在《方志月刊》六卷二期至六期发表了《西域记考证》，此文于1934年在南京出版。到50年代前，国内学者发表了有关与《西域记》地理有关的文章10余篇，其中有陈寅恪、陈垣和冯承均等著名学者的文章，又以冯承均的研究最集中。此外国内学者还译介了一批国外学者的著作。梁启超早在《中国历史研究法》里就谈到了玄奘研究的问题，当南京欧阳竟无领导的支那内学院完成了校注本《慈恩传》后，1924年他在《东方杂志》第21卷第7期上发表了《支那内学院精校本玄奘传书后——关于玄奘年谱之研究》，把已经形成的一些想法，重新提了出来。在这篇文章里，梁先生对玄奘的年龄提出了质疑，开了20世纪研究玄奘年龄之先，对后世起过重要的影响。汤用彤先生曾对玄奘从人格、学问、事业三个方面做了阐述，指出玄奘在人格上能不杂埃尘，匡振愤纲，涉风波而不倦，对万乘而愈高；在学问上有知识分子的诚实，勇于追求真理的勇气；在事业上欲使佛学在中国扎根，翻经旨在另外创立哲学语言。20世纪初二三十年代，佛学在我国一度复兴，佛教界内外有不少人对唯识学产生了浓厚的兴趣，一时成为近代佛学研究的主流。欧阳竟无领导的南京金陵刻经处和支那内学院与韩清净领导的北平三时学会都对唯识理论和典籍做了深入的研究和整理。章太炎、梁启超、梁漱溟、熊十力等人还借助唯识理论，来建构自己的思想体系。总之，1950年以前，有关玄奘本人研究的文章并不是太多，但是研究的成果比较显著，因之为后来的研究打下了基础。

五六十年代，内地学术界出版的有关玄奘的书籍约26种，主要有田光烈的《玄奘及其哲学思想中之辩证法因素》（云南人民出版社，1958）和任继愈的《汉唐佛教思想论集》（人民出版社，1963）。田著从“缘起

论”、“中道观”和“因明学”三方面入手，试图用辩证唯物主义的观点、方法来阐明玄奘哲学思想中的辩证法因素。任著则介绍和分析了法相宗的哲学思想，肯定了其“在中国佛教史上可谓最忠实于印度大乘有宗的哲学体系的”特征。此外，中国佛教协会的三时学会于1959年油印了韩清净的《瑜伽师地论科句披寻记汇编》，共100卷，对深入唯识学的研究做了贡献。还出版了英文版的《玄奘法师传》。岑仲勉的有关突厥史料补厥及考证的书、冯家升的《回鹘文写本〈菩萨大唐三藏法师传研究报告〉》（1953）和贺昌群翻译的日本学者羽溪了谛的《西域之佛教》一书等也都有重要的参考价值。1953年以后，全国最重要的佛教专业刊物——《现代佛学》刊载了吕澂、向达、郭元兴等人撰写的与玄奘有关的文章约10余篇，加上各地报纸和一些学术刊物刊出的文章，大概在50篇左右。

50年代以后，玄奘的研究开始在内地和台湾省两地都成为研究的热点，但是双方的侧重点不一样。内地因受政治的影响，玄奘是被作为一名佛教文化名人的面貌出现的，其所起的作用主要是被佛教界认可，并将其作为与南亚各国和日本佛教界之间友好联系的使者。这些影响是非常有限的，只是在一个小范围和局部内产生，远没有走上社会。在台湾，一些学者和僧界人士主要是对玄奘的生平研究非常感兴趣，作了各种考证，发表了不少文章，这些文章全部被张曼涛先生收入其编的书中。1978年后有关玄奘的研究成为学者们关注的热点和主要课题，并且围绕玄奘的研究及其作品形成了多学科的研究，涉及了广泛领域。最早发表成果的仍是有关《西域记》的内容，继之是有关佛经翻译与理论的文章，再后就是玄奘和唯识学，以及因明等方面的文章，到90年代时，已经出版了直接与玄奘有关的论著约30多本，论文至少

130 篇。如果加上间接与玄奘有关的著作或论文,恐怕不下 500 篇。90 年代以后,玄奘研究又上了一个新的台阶,1992 年 8 月,玄奘研究中心成立,标志着我国玄奘研究事业进入了一个新的时期。此后内地召开了两届玄奘国际学术讨论会,有美国、俄罗斯、德国、日本、韩国、越南、马来西亚、印度、尼泊尔等 9 个国家的学者与会。中国内地有关玄奘的研究专著和刊物《玄奘研究》,以及论文集和学术专著《玄奘研究》等都得到出版,一个研究玄奘的热潮正在兴起,与此相关的唯识学研究也开始随之兴起。但是与过去不同的是,这一次推动玄奘研究的力量并不是来自于宗教界,而是由学术界发起的,台湾省佛教界也在 90 年代成立了玄奘大学,但是这个学校却没有研究玄奘的机构。

总之,20 世纪我国对玄奘研究的历史可以分为三个时期。50 年代以前,学术界开始受到国外学术成果的影响,对《大唐西域记》和中亚地理进行研究,开创了现代玄奘研究的风气;这一时期,佛学在我国复兴,佛教界内外有不少人对唯识学产生了浓厚的兴趣,一时成为近代佛学研究的主流,玄奘所建立的唯识法相学成为研究的一个重点;50 年代以后,作为世界文化名人和著名的文化使者,玄奘得到了国内各界人士的尊敬,召开纪念会和刻印《玄奘全集》成为这一时期研究工作的主要特色。台湾张曼涛主编,大乘文化出版社出版的《现代佛教学术丛刊》100 卷中的第 2 卷和第 36 卷两册收入了玄奘研究的 34 篇论文,可以看作是这一时期玄奘研究的精华与集成,具有重要的学术价值;80 年代以后,随着佛教的复兴,玄奘的价值再一次被人们重新认识,特别是中国玄奘研究中心的成立,使玄奘研究进入了一个全新的阶段。

关于《大唐西域记》 1982 年,向达辑

的《大唐西域记古本三种》(中华书局)出版,表示我国学术界再次开始了对这一学术问题的研究。越二年,周连宽的《大唐西域记史地研究丛稿》(中华书局)出版。此书重在考证和研究,作者对《西域记》里所载的一些国家和民族宗教、人文、地理史等各种现象做了综合性的描述,对不同的观点和说法做了精考,提出了自己的看法。在资料运用上,也较为丰富,既有中国历代古籍,也有欧、日等国的著名学者和著作,还辑录了各种观点,便于学者通盘鸟瞰。季羨林等人集体合作的《大唐西域记校注》(中华书局,1985),其特点主要表现在校注精到、翔实,在版本学上有一定的价值。参加本书具体工作的学者均为学有所长的专家,因此它体现了现阶段学术研究发扬集体力量,集思广益的优势,改变了过去学术界总是依靠个人的力量来从事这方面研究的情况。范祥雍所写的“校勘例言”对现存的各种版本做了较好的概括,有重要的参考价值。全书在引用资料方面,也有其独到之处,主要是引用了很多西文著作,特别是南亚地区人士的专著。又由于出版年代新,故在资料的集辑方面,具有新的特点。但是,该书在介绍国内外《西域记》研究情况方面还很不够,倒是谢方的《〈大唐西域记〉的校注本将整理出版》(《中国史研究动态》试刊,1978)一文对此有些简略介绍,可弥补《校注》一书的不足。此外,季羨林等人还对《大唐西域记》做了今译,章巽、芮传明等做了导读等有益的工作。有关《西域记》的藏文资料也有论文面世。学者将法显的《佛国记》和《大唐西域记》进行了比较研究,指出两书都提出了一些地理名词,不仅具有科学性,而且成为近代科学地理命名的先导,有的直到今天仍被采用。它们不同之处在于:《大唐西域记》以空间描写的完整真实感见长,《佛国记》则以其时间概念明晰,

历史感浓厚而著称。所以从地理学上看,《大唐西域记》的价值远远超过《佛国记》。还有学者对《大唐西域记》和《西游记》之间的关系做了研究,认为“吴承恩在创作《西游记》的过程中可能并没有读过《大唐西域记》。如果这个感觉是对的,那么,《西域记》便没有对《西游记》发生过直接影响,而一切影响都是间接发生的”。台湾学者李志夫曾对玄奘在印度游学与《华严经》中善财童子之参学相关路线做了缜密的考察和比较研究。指出:“善财童子之参学地区,不但是说明佛教,乃至大乘初期的印度南方展开之事实;也说明了,此一地区在古今印度都是重要的;更是印度文化向东南亚发展之发源地。而玄奘大师所西游之路线,乃是印度先期各时代殖民,以及部派佛教,乃至大乘发展路线所做之巡礼。也是印度文化经由西北转入东方之路线。善财童子之参学,影响了中国华严宗的成立;玄奘大师之游学形成了中国之法相宗。华严学在佛学史之综合上、超越上,都是世界哲学史上之最;而唯识学在分析上、至少在各宗派上,也是比较更有体系的。”

关于玄奘的佛经翻译活动 1984年马祖毅出版了《中国翻译简史(五四以前部分)》,对玄奘“五不翻”的翻译理论和“既须求真,又须喻俗”的原则作了介绍,还转引了印度柏乐天(P·Pradhan)和张建木的观点,强调玄奘的翻译技巧有:①运用补充法;②运用省略法;③运用变位法;④运用分合法;⑤运用译名假借法;⑥运用代词还原法。(同书第59~60页)杨廷福强调,“如果从学术文化上着眼,玄奘的不朽业绩,还在译著事业上”(《玄奘论集》)。所以玄奘既是“新译”的创始人,也是划时代的翻译家。继而认为,他的翻译特色在于:①集体翻译,分工负责,有计划地进行;②态度谨严,着

笔审慎,译前广罗各本,校勘异同,择善而从;③语言精确,切合原籍,直译意译,不拘一例;④重译经论,参考旧译,订正前史,使之益臻完善。吕澂指出,“其实论翻译,都要它能做到达意的地步,玄奘译文对于这一层是成功了的。他还运用六代以来那种偈正奇变的文体,参酌梵文钩锁连环方式,创成一种精严凝重的风格”(《中国佛学源流略讲》)。对玄奘的译场规模和组织结构,王亚荣在《从波颇到玄奘翻译集团唐代第一次佛经翻译高潮》(《佛学研究》,1993)一文中做了考证,认为其规模和组织人数超过了以往的统计,总人数达61人以上。他指出,作为一代学术大师,玄奘的贡献是广泛的和全面的,但是首先表现在佛学方面,译经、唯识学、因明学则是最显著的表现。在玄奘译经之前,唐代曾经有过波颇主持的译场,与玄奘同时的还有那提、阿地瞿多等人的译经活动,但是这些译场或活动虽然有的曾经轰轰烈烈,可是没有多久就停止了,而只有玄奘的译场一直坚持下来,而且非常成功。这与玄奘本人的崇高威望、学术地位,以及官方的支持是分不开的。玄奘的译经是“截伪续真,开兹后学”的伟大事业。他译经总字数达1300余万,占整个唐代译经总量的一半以上,又为中国历史上鸠摩罗什、真谛、不空三位大翻译家译经总量的一倍多。除了数量的优势外,更重要的是表现在他的译经质量上。葛维钧就玄奘翻译的《心经》与梵文本做了比较研究,指出奘译本与原本在若干地方不同。“玄奘的翻译,不以严格追摹原文为能事,而是依义理传达和行文的需要常对原文加以变异增删,其中尤以删裁最多见”。“玄奘的译笔不仅充分而准确地反映了原经的宗旨,经过更动(主要是删略)后的译文更有敏快精当,一气呵成之势”。忠实的目的并不是靠紧随在原文之后亦步亦趋去追

求,而是设法在谨慎变异后畅达的汉译中去体现,这正是玄奘的翻译忠实观。李利安对玄奘翻译的《金刚经》作了分析,指出在众多的《金刚经》译本中,玄奘译本明显地受到当时十分流行的骈文文体的影响,许多语句在音拍节奏和句型结构上都以工整对仗和平仄形式出现,其中常见的是四四拍和四六拍,从而使其译文更加符合当时汉语的习惯,更加通顺流畅,易于口诵耳传。所以,《金刚经》奘本是最忠实于原本,最详尽无缺的一个本子。它代表了一定地区、一定时代、甚至一定派系对此经信仰的情况。台湾学者释惠敏对玄奘所译的《瑜伽师地论》的研究做了介绍,认为,“即是有关《瑜伽论》之研究,可说佛教史上几乎都是以《菩萨地》为中心而开展的。此一现象,在印度佛教方面也是同样的”。但是对该论中的《声闻地》的专门研究则付之阙如。“这或许是由于《声闻地》被认为是小乘,在‘大乘’歧视‘小乘’的气运中,因而有关《声闻地》的研究并没有被重视。换言之,我们可说:《瑜伽论》虽然是瑜伽行派的基本典籍,但却不是日后研究的重心,即使被研究也是以《菩萨地》为中心而开展的”。只是到了近代,《声闻地》的研究才有了进展。

玉华宫是玄奘大师晚年著述译经、生活的地方和圆寂的场所,这里是玄奘学术生涯的精髓所在。黄心川指出,玄奘一生译经1335卷,而他在玉华宫就译出了680卷,占大师一生译经总数约1/2,因此玉华宫是玄奘译经的重要基地,说它在中国佛教史上占有重要的一页是不过分的。他考证了玉华宫的构成,指出当时宫内有玉华殿、弘法台、嘉寿殿、庆福殿、云光殿、八桂亭、明月殿等译经遗址,这些对恢复重建玉华宫有重要的参考价值。王亚荣认为,在长安的玄奘译场中,与前代相比,朝廷的干预较少;工作时

间最长的是慧贵、神昉、靖迈、神泰、玄则五人;助译成就最突出的是普光;笔受是最主要的职事;众多助译者功不可没。李利安从梵汉对译上考察玄奘大师的译经特点,强调了他译经的准确性和创造性。如他译的《金刚经》有“化解晦涩,校正讹谬;角度不同,有助理解;译语周详,完善义理”之几个特点。巫白慧指出玄奘译的《因明入正理论》,忠实简洁,译意科学,富有创造性。姚为群认为从他译的《胜宗十句义论》可以推出原书作者和写作年代在公元450至640年较为合适。这些都是有新意的研究。但韩镜清却认为,唯识学以佛说六经,慈氏五颂和《十七地论》为本,以无著和世亲的著作为源。所谓唯识就是唯依他起性,唯了别识就是唯依他起性,也就是唯识无义。玄奘法师对唯了别识的误译和误解是在无真无假、以从代主、以反作正、绳假蛇威、以辨代了几个方面。

玄奘著作及其资料的整理 1981年中国佛教协会出版了观空法师译的(唐释)圆测撰的《解深密经疏》,圆测是玄奘门下最有名的弟子,曾得到了玄奘的心传。他记录了玄奘取自印度戒贤大德的法要,又为之疏记,由于唐会昌法难,此《疏》已在汉地散佚,但在藏传佛教大藏经《丹珠尔》中保存了法成法师的藏译本。由于法成本距圆测逝世只有百余年的时间,因此被看作记录玄奘学说较为贴近的一个好本子,受到了方家的关注,藏学家王尧先生曾对此做过专门的研究。汉文本的还译,无疑是“合浦珠还,连城璧返”。不久,韩清净的《瑜伽师地论科句·披寻记汇编》也得以影印出版。佛教协会的金陵刻经处通过几十年的辛勤劳作,最终完成了《玄奘法师译撰全集》的工作,此书为一部系统浩大的工程,为全面研究玄奘的学术事业奠定了基础,提供了资料。韩镜清先生经过

半个世纪的酝酿，完成了《成唯识论疏翼》。据作者介绍，全书凡言200万字以上，充分利用了金藏和《丹珠尔》等汉藏典籍，做了严密的对勘和校勘，介绍了引句的出处。此书也是一本资料性较强的著作。

玄奘接受了窥基的建议后，杂糅各家学说，撰写成《成唯识论》，以后又经门人的演示增益，蔚成大观，繁芜杂乱，众说纷纭，能将这方面的资料整理，使之系统化，对继承传统文化和保护文化遗产，有着积极的意义。《成唯识论》由韩廷杰校注完毕，1999年中华书局出版。同年四川人民出版社出版的《王恩洋先生论著集》（三）里的《大乘阿毗达摩杂集论疏》对法相和唯识的了别有重要的论述，此书指出，“而法相之义备，故谈唯识必宗《成唯识论》；谈法相必祖《杂集论》，一本十支，此为观止，《成唯识论》专立唯识，极高明而进精微也；《杂集论》平述法相，致广大而道中庸也。……”总之，对玄奘著作及其资料的整理，佛教协会和学术界都做了大量的工作，特别是佛教界人士投入了很多人力和物力，为之作出了积极的贡献。

关于玄奘对汉传因明的贡献 对玄奘有关的因明学译著，吕澂等人做了深入浅出的讲解，玄奘所建立的因明学说，沈剑英等人均做了通俗性的概说和研究。指出玄奘是印度最有权威的因明大师之一，也是使中国成为因明第二故乡的伟人，他开创了独具特色的汉传因明传统。他所译的因明经卷都是世界上最珍贵的、甚至是惟一的版本，有着极其重要的价值。汉传因明传统既不同于印度本土的梵文传统，也有别于后来形成的藏传因明传统。汉传因明传统不是从古因明到新因明，不是着重发展《集量论》和《正理滴论》的“认识论逻辑”，也不是把因明作为脱俗超凡的内明的组成部分，而是以陈那的《正理门论》为主要经典，突出因明的论辩功

能，着重研究和发展因明的立破论式及其规则，即研究和发展因明的逻辑内容，因此汉传因明是比较典型有逻辑的传统。有学者说，玄奘之所以选择“因明”二字作为特定术语，这是“‘因明’一词的‘因’不能单纯理解为‘原因’、‘理由’，而应作‘因果联系’讲，这不仅仅因为因明的原始形态是探究因果关系的，而且在佛教因明经典中把因分为生因和了因，因一词本身就兼有因与果的含义”。玄奘有意选择翻译《入正理论》和《正理门论》，而没有翻译陈那晚期代表作《集量论》，可能不是因为他的兴趣如此，而可能是他不仅仅为了区别逻辑论和知识论，更考虑到时代和国人的需要。为了改变国人不重推理的倾向，他翻译了因明二论，而没有翻译《集量论》。佛教传入中国后，因明也随之进入，但影响不大。玄奘自印度回国后，将新因明学说带回国内，致力阐发，由是因明学在中国一时显兴，习者甚多。可以说，中国因明学的发展，完全仰仗于玄奘的努力和功劳。不过，虞愚认为，“首先介绍因明这门知识到中国汉地的玄奘，这是没有疑问的”。（《因明论文集》，刘培育等编，甘肃人民出版社，1982）他把玄奘对因明的贡献分为两个时期，即在印度时期，玄奘对因明的贡献，具体表现在对胜军“诸大乘经皆是佛说”一量的修改上，解答正量部师般若耆多的难题上。回国以后，他对因明的贡献不仅表现在翻译了印度学者陈那的《正理门论》和商羯罗主的《入正理论》，还表现在纠正了吕才对因明的误解上。他对因明的发展可以表现在五个方面：①用区别论题为“宗体”或“宗依”；②为照顾立论发挥自由思想，打破顾虑，提出了“寄言简别”的办法就不能成为过失；③立论者的“生因”与论敌的“了因”，各分出言、智、义而成六因，正意唯取“言生”、“智了”；④每一过类都分为全分的、一分的，又

将全分的、一分的又分为自、它八俱；⑤有体无体。所以玄奘“创造了运用因明攀登高峰的又一个光辉记录”。杨百顺指出，玄奘及其弟子窥基等人的译著虽然在逻辑史上作出了可贵的贡献，但也有脱离实际，只为佛教教义服务的致命弱点，其关于印度逻辑的译述，正确之处，得到古今人们的赞誉，不足之处，也得到非难，特别是一些唯物主义者不时提出异议。周文英则强调，“我们只有理解了玄奘的这种性格，才有可能分析因明学传入中国这一历史事件的前因后果”。玄奘在印度获得了佛教的权威地位，于是他的性格也变得越来越保守，固执和落后，“他不仅在佛学领域内顽固地拒绝任何变动和改进，就是在因明学领域内，也顽固的拒绝任何变动和改进”。有学者根据梵汉本《因明入正理论》的对勘，指出“因三明”在汉译本中的“定有性”和“遍无性”之“定”、“遍”二字，梵文本里没有此二字对应字或词义，它们是奘师在译文中补充进去的，是创造性的翻译。有时为了更好地表达或接近逻辑语言习惯，玄奘也会将梵文原文中的主从复合句、直言全称判断，在译文中改用主从条件句、假言蕴含判断。玄奘门人对因明学也多有阐发，但是并不一致，特别是在“六因”理论方面，学者认为，“他们虽然执卷承旨，亲受奘传，但由于理解和见解之差异，发挥自亦有异，其中以窥基关于六因的阐说最得奘传的神髓”。“玄奘和窥基的广义因论是对因明的发展，是值得在中国逻辑史上大书一笔的。当然由于时代的限制，玄奘和窥基的广义因论仍有界说欠明白和论说欠周密的缺陷”。首先，作为广义的因，究竟指的是三支论式中的因和喻，还是宗、因、喻三支都包括在内的整个论式？窥基解释指的是整个论式，而《大疏》又明白无误地将宗排除在生因和了因之外，这就显出他们的广义因论还是不彻底的。其次，将

六因约为四体也欠精当。本来六因的分别正好构成一个完整的六因模型。经《大疏》“约体成四”以后，便不免残缺。因为立论者所说的话语与论敌听到的话语常有不完全一致的地方，同时立论者话语中的涵义与敌论所领解的涵义也时有出入，所以将六因约为四体是不妥当的，于此亦显出他们的六因理论尚不完善。有人指出玄奘没有亲自写过因明著作，现存只有他的两个比量，一个是他修改过的胜军比量，一个是真唯识量。也有人认为，玄奘对陈那的因明学说不仅有透彻的把握，而且推进和发展了陈那的学说，肯定因明学在中国逻辑思想史上的重大作用。总之，玄奘对因明的贡献是有口皆碑的，取得了不少成果。但是由于因明学是玄奘一生中最重要的学问之一，因此对他所建立的这一学说的体系，仍然可以深入地研究，更好地反映出他的为人和治学方法之一面。

关于玄奘的生平活动 1924年，梁启超在《东方杂志》第21卷第7期上发表了《支那内学院精校本玄奘传书后——关于玄奘年谱之研究》，对玄奘的年龄提出了质疑，认定玄奘69岁说最为可信，并陈述了五点理由。此说一出后，学者大哗，争论者不绝，延续了几十年。陈援庵先生发表《书内学院新校慈恩传后》（《东方杂志》21卷19号，1924.10）一文，反驳69岁说，认为63岁说可信；1930年4月，刘泽民发表《唐玄奘法师生平及西游年代考》（《南开大学周刊》81期，1930.4）；继之刘汝霖撰《唐玄奘年谱》一文（女师大《学术季刊》，1930.9、1931.1）；陈思作《唐玄奘法师年谱》（《东北丛刊》17~19期，1931），曾了若作《玄奘法师年谱》（中山大学《中文月刊》3卷1期，1934.3）。这4篇论文，讨论了65岁说和63岁说两种。40年代吕澂著《玄奘法师略传》（《文教丛刊》1卷2期，40年代）持65岁

说,郭元兴著《试论玄奘法师出生、西行的年代问题》(《文教丛刊》2卷2期),持69岁说。1955年9月罗香林先作《旧唐书玄奘传讲疏》(《学术季刊》3卷1期),再作《玄奘法师年代考》(《东方文化》3卷1期,1956)。这两篇论文,支持69岁说成立。印顺法师撰《玄奘大师年代之论定》一文(《海潮音》42卷4期,1961),重主63岁说。1970年2月20日台湾发行玄奘邮票后,东初法师作《玄奘大师生平年代考》(《南洋佛教》14期,1970)认为69岁说可信。新加坡双林寺沙门隆根先后撰《唐僧玄奘大师生平之研究》(《海潮音》51卷9号,1970)、《玄奘大师生平年代考读后》(《海潮音》51卷10号,1970)、《传述玄奘大师传书之研究》(《海潮音》51卷12、12号,1970)等三文,全主63岁说。对以上各说,台湾成功大学石万寿教授对此有详细的评论。上述各篇文章全部收入在张曼涛编的书中。

中国内地的研究是在1981年3月出版的杨廷福著的《唐僧取经》(中华书局),这是“文革”后首先推出的介绍玄奘活动的普及型书籍。其所著的《玄奘论集》(齐鲁书社,1986)和《玄奘年谱》(中华书局,1988)则是现代内地学术界对玄奘本人研究的水平较高的专著之一。作者认为,对玄奘“乘危远迈,杖策孤征”的主客观原因的动机,“应从当时的社会历史条件及中国佛教史上的一些问题来进行考察”(《论集》21页),并从佛学的翻译的问题和宗教哲学(神学)的问题,及佛教宗派上和理论上的统一以及佛教本身利益问题等三个方面做了考察,指出,探究义理,求取真经,维护佛教本身的利益等是玄奘西去求法的主要原因。并反对一些学者所持的玄奘出国是受了贞观初期来华的波颇密多罗(明友)来华传译的影响之说法。对玄奘西行首途的时间,作者比较了学术界流

行的贞观元年、二年、三年几种说法,又根据史乘,提出了“以贞观元年秋八月为当”(同书,第57页)。关于玄奘的生年及岁数,作者也提出了自己的看法,认为“参证文献,以六十五岁为确切”(《玄奘年谱》,第4页),并对其余的63岁、69岁、56岁、60岁、61岁、64岁几种说法都做了考察。专家认为,他所做的考释年寿,“殆可定论”。所做的《年谱》,资料丰富,论世知人,爬梳理董,有较高的学术资料价值,也为从事这方面研究的学者提供了方便。不过,周连宽则认为,玄奘西行首途的年代应为贞观三年季春三月。卒岁宁取69岁之说(《大唐西域记史地研究丛稿》,中华书局,1984)。此外,孙毓堂、谢方点校了唐慧立本、彦棕笺的《大慈恩寺三藏法师传》(中华书局,1983)。贾三强对其做了部分译注(巴蜀书社,1988)。钱世民用文学的手法撰写了玄奘一生之传记,最近又出现了几个与玄奘有关的电视剧。关于玄奘生平的回鹘文资料,也有人写出了论文。

杜斗城和杨富学提出玄奘大师用佛学思想来武装李唐最高统治者的头脑,要他们用佛教理论来统治国家。玄奘的理想就是最大限度地争取得到人间帝王的支持,护持佛法,发展佛教。玄奘晚年与唐高宗和武则天的关系,是佛教史和隋唐史研究中的重要问题。龙朔二年发生的“致君拜亲”的事件,是高宗向武则天夺权而从佛教领域向朝野各界发出的试探行动,玄奘因与高、武的关系比较特殊,而在该事件中基本保持缄默,只是通过静迈的上表曲折地表达了自己的意见。此外,有人考订出玄奘的出生地在偃师县府店乡一带。畅耀对玄奘回国后的生活的寺院——大慈恩寺,作了详细的介绍,综述千余年来的寺院变迁。此外,高振农和夏金华等对唐高宗与玄奘的关系做了梳理,关于玄奘圆寂的玉华寺可以参看蒙憬与贾福义撰写的《玉华

宫史》(三秦出版社, 1994)一书。

关于玄奘的法相唯识学思想 吕澂先生在《印度佛学源流略讲》(上海人民出版社, 1979)中指出, 印度学者护法的学说成为玄奘独家传译。玄奘对护法的唯识学说传译是有相唯识说, 被称为“新译”, 与所谓旧译的无相唯识说所宗各别, 而不是因译文的表现方法不同而引起的。黄心川的《印度哲学史》(商务印书馆, 1989)则对玄奘的唯识新说做了比较系统的阐述。田光烈的《玄奘哲学研究》(学林出版社, 1986)是在过去《玄奘及其哲学思想之辩证法因素》的基础上, 重新充实修订出版的新书。作者认为存在与意识的关系, 在玄奘看来是色心的关系。色心的“体”, 他们以“依”义来发挥; 色心的“用”, 以“变”义来发挥。“依”就是内在的“自我意识”的色心诸事物的相互联系与相互制约, “变”就是内在的“自我意识”的色心诸事物的运动变化与发展。由此辩证的思想作为前提, 在实践方面才有舍染趣净的可能, 及其道理的建立。染净同依于第八根本意识, 是一个对立的统一, 而舍染趣净不是自发的, 而是一个自觉的对立斗争的过程, 舍染趣净的结果得到转依。辩证法因素与唯心主义体系之间的矛盾, 现象是无常变易的, 本体是常住不变的, 现象是虚妄的, 本体是真实的, 现象是染污的, 本体是寂净的, 这就是玄奘哲学思想的特点。熊十力的《新唯识论》也正式出版。1999年7月由河南大学出版社出版的专著《玄奘研究》一书是20世纪玄奘研究的一个终结。

龙树所创立的中道观方法, 在玄奘的法相唯识学那里是获得创造性的发展, 三性的建立与中观原理不相违异。玄奘回国后将中观派和瑜伽派的理论融合后建立了法相宗, 这本身就是一大创造。日本学者横山纮一认为“这一派的教理, 在理论上, 可称作‘性

相学’。性相学中的‘相’是现象存在的总称, ‘性’则是这些现象的本性。其中通过对相的观察、分析, 最终达到‘性’, 这是这一派修行的目的”。“性相”也叫做“理事”, 对它们的考察始于慈恩的《成唯识论述记》和《义林章》。之后, 在日本对其它考察也究其详细, 成了唯识学研究的一个重要的题目。唯识思想、性相学之目的, 可用一句话来表达: “学于性相, 修行瑜伽, 证得真如。”性相一词, “如果其梵文原文曾有过的话, 那么它是什么样的梵文, 这是今后的一个研究课题”。在唯识经论中, 性和相两者关系的论述有两个立场。一是明确区别性和相, 通过对相的否定, 而达到性; 二是性和相乃不一不异。中国学者韩镜清说, “六经十一论”在中国的译传, 表明慈氏学潮流在华兴起。但是在译传中出现了逆流, “地论师昙延伪托‘马鸣’制造了《大乘起信论》(原来拟名《涅槃大疏》)”。玄奘为了解决这一逆流所造成的影响及“百有余科”的疑难问题而决定西行求法, 做唯识学的第二次译传, 使慈氏学在华夏的汉传及藏传两个大藏中更形丰满, 为汇合研究与开发打下了坚实基础。

周贵华认为《解深密经》在唯识思想史上的突出意义是率先提出了唯识的概念。玄奘唯识的“因能变”与“果能变”, 既可以描述阿赖耶识中的“种生种”和“种生现”的变化, 又可以描述出现行果识, 是能变性的图景识, 并由这样的现行果识而“现薰种”, 可以当下即在阿赖耶识中有习气种子的成就。有人说玄奘的唯识论是在以前的理论基础之上作了一定的改造与创新。唯识宗的第八识之藏识本体其实是一个静中有动、动中有静的动态性存在, 可名之曰“动态本体”。玄奘提出了一个新的成佛境界和方式, 这就是人的自我净化过程。他的唯识学有广泛的宇宙人生观, 揭示了人体和生命的奥秘, 是生

命进化的阶梯。唯识心理学的根本宗旨是为其修行服务的，是一种修行心理学，在世間生活中有应用的价值。唯识学所强调的是对善恶心所作的论述，有医治烦恼和提高道德素质的功用，而其对命运的观点，是一种宿命论与自由意志论的统一。但有人说其理论创新的根本所在就是将原本理解的“真如”之宇宙之心改换为“真如”之个体之心，这就为佛教信众的修为开了方便之门。学者通过对汉藏文的《集论》和《摄大乘论》等的比较研究，指出法相学与唯识学区分的关键是“识”的概念。前者的含义即“了别”，后者为显现。这是护法唯识与无著唯识的区别所在，护法的唯识思想可看成是无著的法相与唯识思想的综合。阿赖耶识与潜意识有很多相似之处，二者都包括了社会的历史性，并非纯粹是个人经验所形成的结果。它们对表层认识都具有决定的作用，影响了人的判断。

学者指出：“隋唐时期成立的一些佛教宗派中，三论、天台、华严、禅宗等宗派，都是主张一切众生悉有佛性的。在这种形势下，玄奘一系的法相宗，仍坚持其五种性说，主张有一种无种性的人，毕竟不能成佛。这些说法，不仅与当时大多数人主张一切众生悉有佛性、都能成佛的思想背道而驰，而且也得不到广大佛教徒的支持与拥护。……因此……法相宗之所以在唐代盛极一时，几传以后即趋衰落，最后几乎被人们所遗忘，这与玄奘及其弟子辈坚持五种性说有很大的关系。”卢海山指出，南北朝时期的北方地论派与南方摄论派在隋代的合流，是第一个唯识学时代的结束。玄奘开创了第二个时期。他所倡导的唯识宗渊源是来自部派佛教的《毗坛》经典。崔正森认为唐代窥基到五台，是为五台山唯识宗肇始。麻天祥说宋时有成觉大师洞明唯识。金代有成觉弟子善慧于五台

继续弘传唯识宗旨。元代弘教大师弘扬唯识大义，至明清时才难觅踪迹。唐以后唯识宗并没有在中国消亡，直到宋代仍在江南等地流传。明代有智旭究心法相，明儒罗钦顺及其后的王船山皆为法相指要，辨析经义在识、相之间，开近代法相唯识学复兴之先河。晚近杨仁山推涛于前，欧阳竟无、韩清净、太虚助浪于后，学术界也融中西印思想于一体，以法相唯识学为思维之借鉴。明末清初中国哲学对法相唯识学的运用，主要表现在：一是这一时期对法相唯识学本身的理论命题及体系已经有比较透彻的了解，特别重视转识成智的理论。二是大多数思想家在运用法相唯识学理论成果时，采取了批判继承的态度。三是主要针对程朱哲学和陆王心学的理论症结，试图重新开辟中国哲学的新局面。徐文明强调唯识宗衰落的根本原因是它所代表的纯粹发达的印度佛教与中国本土文化及在此基础上建立的封建制度存在着尖锐的、难以调和的矛盾，反映了中国文化强烈的排他性。也有人说唯识宗的衰灭，并不是其义理繁杂，不适于中国社会，而是它的层次较高，仅在一小部分人中流传，而且正由于他的高层次思辨，才促使了它在清末的复兴。李海涛认为经过近一个世纪的文化交流、冲撞、磨炼和薰习，华夏之子的思维向度已然打开，完全有能力如实接纳印度佛法的薰习，所以当代奘师法脉继承、复兴的因缘已经成熟。也有人比较了法相宗和禅宗之后，认为两者所展现的是理论思维萎缩与直觉主义的内省性哲学的膨胀之间的反差，这也是中国古代科学技术与中国古代社会迟滞于向近代性转化的重要根源。总之，近代玄奘学说的复兴，与唐代法相唯识学的盛行有所不同，明显地带上了时代的色彩。而近代玄奘学说复兴的主要标志是建立研学机构、培养弘传法相唯识的人才；高僧大德和居士、学者独立撰写著

作和学术论文。近代唯识学说之所以能够复兴,推动整个佛学的复兴,最根本的原因,是唯识思想包含有许多积极的因素。因此学佛之人,几乎无不以法相唯识之学为必修课,凡是研究佛教理论的,也大都注重法相唯识学,所谓“教宗法相,行在弥陀”。总之,玄奘所传的法相唯识学在近代中国的复兴,在某种意义上,也可以说是整个佛教文化在近代中国的复兴。

此外,陈景富研究了新罗僧圆测与玄奘、窥基的关系,认为“圆测与玄奘之间的关系,不是师徒关系,‘弟子’、‘高足’说不能成立的。他们二人的真正关系,在早期,是‘同学’关系,在后期,是‘同志’关系”。所谓圆测离京栖隐终南,“静志”八年,这可能与唯识宗内的慈恩系、西明系之间的矛盾斗争形势有着密切的关系。窥基主唱以“五种性”说为核心的新唯识学,充满了贵族气;圆测不主张“五种性”,认为一切众生皆可成佛,是平民派,两派发生了矛盾,圆测退隐。以后基师信誉降低,圆测还京,窥基退让。历史上曾有人过分强调两系唯识学的正统,与非正统这可能是造成西明系有关著作大量失传的重要原因。

参考文献

- 杨廷福:《玄奘论集》,济南:齐鲁书社,1986。
刘培育主编:《因明论文集》,兰州:甘肃人民出版社,1982。
吕澂:《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社,1979。

(黄夏年)

慧能研究 (Studies of Hui Neng)

对于慧能的研究,包含两个方面的内容,即对《坛经》的研究和对慧能思想的研究,具体涉及的细节及不同观点如下:

《坛经》经典研究 对《坛经》的整理。慧能研究的基本资料是《坛经》。内地学术界对于《坛经》的学术整理,在1962年7月编就,1965年12月由中华书局出版的《中国哲学史教学资料汇编》(隋唐部分)下册的《禅宗》一节中,以《关于惠能的事迹和思想》为题,依宗宝本,摘录了一些材料,并加标点注释,是一个不完全的整理本。1982年,中华书局编辑出版《中国佛教典籍选刊》,郭朋以日本铃木贞太郎、公田连太郎校订的敦煌本《坛经》为底本,参照惠昕本、契嵩本、宗宝本,作成《坛经校释》一书,1983年9月初版。中华书局编辑出版《中国佛教思想资料选编》,收入了《坛经》的敦煌本和宗宝本,加以标点。杨曾文在1986初步完成对敦煌博物馆所藏《坛经》写本(敦博本)的研究,由上海人民出版社1995年6月出版,名《敦煌新本六祖坛经》,在附录中收入了日本大乘寺本《坛经》。江苏古籍出版社1993年6月出版的《中国佛教丛书·禅宗编》第1册中,收入《坛经》五种,即:敦煌本斯5475号(影印并抄录)、敦博本077号(影印)、曹溪原本(据嘉兴藏影印)、日本兴圣寺藏宋本(影印)和宗宝本(据嘉兴藏影印)。1997年2月,周一良在文物出版社出版《敦煌写本坛经原本》,“原本”之意,是为未经后人润色整理的,共收入五种,即:北京图书馆藏有字79号卷子残页、北京图书馆藏冈字48号卷子、伦敦大英图书馆藏斯5475号册子、敦煌博物馆藏077号册子及旅顺博物馆原藏已迷失册子首尾照片,全部影印,再依此录出“原本”,并加标点及简单的校记。1998年12月,江苏古籍出版社出版了由邓文宽、荣新江录校的《敦博本禅籍录校》,其中包括《坛经》。台湾方面,潘重规著有《敦煌新本六祖坛经》,1994年由佛陀教育基金会出版。两岸教内外还出版了许多普及本及教内流通本。对

于《坛经》的研究，形成敦煌学者一类和佛教学者一类，各有特色。

①关于《坛经》的成立及流变 现存的《坛经》，有四个本子，即敦煌本、惠昕本、曹溪原本、宗宝本，以敦煌本（包括敦博本）最为接近古本，历史上流传的更多，反映出《坛经》本身的变化发展。

胡适在1966年1月8日写成《〈坛经〉考之一》，指出《曹溪大师别传》和《坛经》之间的并列关系，契嵩三卷是将文字“鄙俚繁杂”的《坛经》的真正古本和《曹溪大师别传》的结合，而宗宝本则是在此基础上增改而成，明藏本以契嵩本为祖本。

印顺认为，《坛经》主体部分是无相戒，这在慧能生前就应该成立了，慧能入灭后，其平日接引的机缘、临终前后情形，由弟子记录出来，附编于大梵寺说法后，也泛称《坛经》，完成了《坛经》的原型，现存的本子以敦煌最古，但不是原型。关于《坛经》的流变，他对胡适、宇井伯寿、关口真大、柳田圣山的观点都加以分析，认为“《坛经》的各种本子，从大类上去分别，可统摄为四种本子：敦煌本、古本、惠昕本、至元本”。敦煌本为神会门下的修正本；古本则“一定是”将《曹溪大师别传》的传说，编入《坛经》而成，无疑是属于洪州门下的，成立的年代，要比敦煌本（780～800）、《别传》（781）、《宝林传》（801）迟些；惠昕本编定的时间，考定为宋乾德五年（967），政和六年（1116）再刊，传入日本，被称为“大乘寺本”，绍兴二十三年（1153）刊本传入日本，被称为“兴圣寺本”。至元本，有两个相近的本子，即德异本和宗宝本，“组织上最为一致”。

杜继文、魏道儒认为，《坛经》是经过多个禅宗宗派增删修订，逐步演化而成的，说它是集体产品，比推测它只有一个原本要全

面。

郭朋在其《坛经校释》的序言中，考察分析了胡适、印顺观点及一些日本学者特别是石井修道观点，认为胡适用“明藏本”的提法尤为不妥，《曹溪大师别传》也不能和《坛经》并列，因为它不是《坛经》的一个本子。他对印顺的观点持赞同的态度，对石井修道的观点有具体介绍和评论，认为他列出的《坛经》流变图中涉及的14种《坛经》，最根本的不外乎敦煌本（法海本）、惠昕本、契嵩本和宗宝本，其余的都不过是这4种本子的翻刻和传抄而已。

杨曾文在其《敦煌新本六祖坛经》中对《坛经》的流变有详尽的叙述，以《坛经》（不存）祖本为源头，衍生出敦煌原本（不存）和惠昕原本（所谓文繁古本，不存）。从敦煌原本衍生出敦煌本、敦博本、西夏文本三个本子；从惠昕原本衍生出惠昕本和契嵩本。日本的天宁寺本、大乘寺本、兴圣寺本等，均在惠昕本的传刻本上形成；契嵩本下，又衍生出曹溪原本、德异本和宗宝本，此三种本子又有各自的传刻本，明代以后的各种藏经本，包括日本的一些藏经本，都以宗宝本为基础。

洪修平不同意杨曾文把敦煌本与惠昕本看作是《坛经》祖本后的两个并列系统的观点，主张两者“至少应该是交叉关系”。他所列的《坛经》诸本关系图表，以《坛经》原本（不存）为最早，衍生出“南方宗旨”本和文繁的古本（均不存），与此并列的是《曹溪大师别传》。敦煌本直接从南方宗旨本而来，惠昕本直接来自文繁的古本，并与敦煌本也有关系，契嵩本是文繁的古本和《曹溪大师别传》结合而成，这和胡适的看法有相近之处。契嵩本衍生出德异本和曹溪原本，此两个本子又衍生出宗宝本，而宗宝本也与惠昕本有联系。

②关于《坛经》的真伪 这一问题的起点是《坛经》是否为神会或神会门徒所作,首先由胡适提出。胡适早在1929年写的《菏泽大师神会传》中辟《神会与六祖坛经》一节,指出“《坛经》的主要部分是神会所作”。罗香林认为,《坛经》虽非慧能自作,然都来自慧能所说之法,否认胡适之说,并证明法海为《坛经》的笔受者。60年代,因钱穆的浅白文章《六祖坛经大义》,在台湾引起一些论争,杨鸿飞在《关于六祖坛经》一文中重申了胡适的观点,认为《坛经》“确实与神会有着不解之缘”。钱穆著文回应,言其早在1945年7月重庆版《东方杂志》第41卷14期上撰有《神会与坛经》,批评胡适的观点,1961年在香港又写未发的《读六祖坛经》一文,认为“《坛经》祖本由神会或神会之徒窜入者,其分量很少,而由宗宝所窜入者,分量更多”。《坛经》确实代表六祖思想,是由法海所編集。后又提出《坛经》中批评神会为“知解宗徒”的话,这实际上涉及洪州门下修改《坛经》之事了,但他只疑是后人窜入,未明何类人。但杨鸿飞认为此处的知解,只是佛知见。澹思认为,钱氏持思想史的思路,杨氏则持考证的思路,他归纳了日本对此问题的研究和看法,认为日本方面不完全附和胡适的意见,其基本倾向是否定杨氏之说。印顺则认为对《坛经》的补充既有神会门下的,也有洪州门下的,对于前一个观点,他归结为两句话:《坛经》决非神会或神会门下所造,神会门下补充了一部分——坛经传宗。由此可以看出几种看法:《坛经》为慧能所述,法海所集;《坛经》为神会所作;神会或神会门徒未作《坛经》,只补充了《坛经》,洪州门下也有些补充。

在中国内地,基本的倾向是承认神会对《坛经》有改动之处,但具体说法稍有差异。汤用彤在其《隋唐佛教史稿》里没有具体讨

论这一问题,只是沿用法海记集说,“相传门徒法海据其言行录为《坛经》”。石峻等人认为,《坛经》最早的本子,是慧能的弟子根据其讲法记录下来的,神会只不过是根据它而加以发挥而已,胡适关于《坛经》由神会一手创作的假设,恐怕不能成立。吕澂持神会门徒编纂说,“显然编纂于神会门徒之手”。不过是否就是依照神会的说法改动了《坛经》,还有待研究。葛兆光重申神会一系与《坛经》确有关系,印顺对此问题的看法最为公允平实。更多的学者是从《坛经》流变的角度来谈此问题的。

慧能的生平与思想 关于慧能的生平。学界主要就民族、獯獻义、初到黄梅的时间、传衣及南逃原因、隐遁时间、不识字、拒绝应召等问题进行研讨。

①关于慧能思想的资料依据 对此问题的观点是发展着的,胡适的意思,《坛经》不能代表慧能的思想,因为此经“皆本实于菏泽”。言下之意,研究慧能,不能依此《坛经》。吕澂在此说基础上,适当修证,认为“研究慧能的思想并不能以《坛经》作为惟一的根据”,还应当依据王维的《碑铭》。楼宇烈认为,除了敦煌本《坛经》,《曹溪大师别传》也是重要的研究慧能的思想资料。

②关于《坛经》的思想 学术界对此研究的基本倾向是一致的,在具体表述上有些各自的特点。比如,钱穆认为《坛经》的主要思想有二:佛之自性化,佛之世间化。又可总括为两句:人性与人事。“他教人明白本性,却不教人摒弃一切事”。杨鸿飞认为,不外乎“顿悟、见性、无念、定慧等这几种”。印顺用两句话概括,一是可以见性成佛,二是无相为体,无住为本,无念为宗。汤用彤认为慧能之学要在顿悟见性,一念悟时,众生是佛,从自心中顿见真如本性。吕澂认为,《坛经》的中心思想,是单刀直入的顿教;杜

继文认为,诸种《坛经》均无变化的“无念无宗、无相为体、无住为本”是慧能禅宗的根本理论和实践,同时《坛经》还有道德化倾向;邢东风以心性观和修行方法论表述慧能的基本思想;洪修平用以空融有、空有相摄概括慧能禅学的特点,以即心即佛、自在解脱,识心见性、顿悟成佛概括其基本思想内容。毛泽东对《坛经》也提出过自己的观点,必须给以应有的重视,他认为《坛经》是“劳动人民的佛经”,而非上层的佛经。

③关于创立禅宗或南宗 长期以来,慧能是禅宗的创立者,这一观点占学术界的主流。其中又有两种不同看法,一是专门强调慧能的创宗地位,一是亦强调神会的作用。随着对禅宗研究的深入,学术界又提出慧能只是南宗创立者的观点,而禅宗的成立是一个发展的过程。任继愈主张,“我们把慧能当作中国禅宗的真正创始人”。石峻、方立天等亦持此论,方立天提出依据说,慧能以前的禅学“还够不上严格意义的宗派”。胡适由于对神会的研究而得出神会是“新禅学的建立者”的观点,引起学界重视,所以有以张春波为代表的观点,否认胡适对神会在此问题上的抬高,承认禅宗的创立是慧能和神会“共同努力的结果”。印顺持禅宗的创立是一个过程,是为“过程说”,“基本上是一个过程,不一定是哪个人”。但对于慧能是南宗的创立者,这是没有疑问的,或者把禅宗就理解为南宗。

④关于得法偈 敦煌本《坛经》中记有两首慧能的得法偈,此偈在诸本《坛经》中又有不同的变化,特别是从两首而成为一首。研究者对此大致的持否认为慧能所作较多,否认慧能之偈为伪者较少;或虽否认其为慧能所作,但承认反映了慧能的禅学思想;也有学者顺便指出神秀之偈也是伪。陈寅恪写有专文,指出此两首偈有比喻不当和意义不

完备两大缺失;印顺承认近人对此怀疑者不少,主张是神会所作;胡适在1960年2月9日写有《所谓“六祖呈心偈”的演变》一文,从其口气看,是持否认态度的;杜继文、魏道儒认为这是《坛经》编纂者们的自我创作,但具体分析了其中包含的慧能和神秀思想的不同特点,这在学术界是一种基本倾向。任继愈除了指出慧能之偈是伪,神秀之偈也是伪,而许多人看到诸本《坛经》中神秀偈都相同,就以为此偈是真的了。净慧对此问题也有专文研究。

⑤关于哲学基本问题上的立场 内地学术界把这一问题一直是作为慧能研究的重要内容,甚至是主要的内容,基本原则是从哲学的基本问题出发,分清慧能的世界观立场,并具体化为本体论和认识论的立场。基本倾向是唯心主义立场,具体看法有异,一是一般的指出其唯心主义立场,二是精确为主观唯心主义或是客观唯心主义,近十年来,有学者开始对这种“贴标签”作出超越的尝试或干脆不涉及此种讨论。侯外庐等主张慧能的世界观是唯心主义的;冯友兰则进一步具体化为客观唯心主义说;任继愈认为,慧能禅学的出现标志着在宗教信仰领域内从客观唯心主义向主观唯心主义的转变,而慧能本人通过主观唯心主义的认识论,建立宗教唯心主义世界观;方立天认为,慧能讲真如,这是客观唯心主义的色调,又讲自心,是主观唯心主义的,结论“包含了从客观唯心主义出发转向主观唯心主义的思辨途径”。洪修平提出“新的唯心论”,即不是通常意义的主观唯心主义或客观唯心主义,而是“唯当下现实之心的新的唯心论”。但邢东风反对洪说,重申了慧能的主观唯心主义立场,并加以详尽的解释,又否认将慧能的心性论看作是一种形上的世界观,而只是一种修行方法论;夏甄陶只言慧能的认识论是一种“神秘主义的

宗教认识论”。

⑥关于突出心性论 近年来对慧能的思想研究,有突出心性论的趋势,心性论的具体内容和意义有三:第一,人或者人心是什么?这具有人性论意义;第二,万事万物的根本是什么?这具有宗教世界观的意义;第三,宗教修行实践的根据是什么?这具有宗教修行实践的方法论意义。心性论的特点,有一体二重化说,“慧能心性的起点,是将人的心性一体而二重化”。对心、性的讨论,有视心为“众生心”说,即众生现实的当下之心,邢东风认为,慧能的性指人的本性,心则有两层含义,一是众生的情识,二是本心或真心,是人的本质。

⑦关于佛学革命 对于这一点,基本观点大致在佛性论、顿悟论、解脱论等方面,具体表述有不同的变化。赖永海概括为三点:“一是即心即佛的佛性说,二是顿悟见性的修行方法,三是不离世间自性自度的解脱论。”潘桂明也归纳为三点:一是在现实生活中追求解脱,二是自在解脱的道家化倾向,三是对精神自由的重视。这是很具代表性的看法,至于各种具体的观点所体现的进一步的意义,学术界则有大量论述,比如平等的精神,主体性精神,世俗化的意识,宗教吸引力,不能一一具述。

⑧关于慧能与中国文化 许多学者把慧能置于中国文化的背景上研究,这一讨论的展开,包括三个方面,一是讨论慧能对于中国本土文化的反省,二是对中国佛教文化传统的反省,三是对于中国文化的影响。慧能对本土文化的反省,最根本的是对于中国小农经济的社会生活方式的适应,具体而言,又涉及对儒学和道家等思想的吸收。赖永海持儒学化说,表现为把佛性心性化、儒学化,以及禅宗的人世化;也有学者提到慧能禅学的内证工夫与儒学的一致;洪修平认为慧能还

融入了“老庄玄学的自然主义哲学与人生态度”。对中国佛教传统的反省,学界一方面特别重视慧能禅学和教下诸宗的不同,和神秀北宗的不同,以突出其革命性的部分;也注意到慧能对于佛教经典的重视,以及和一些佛教高僧之思想联系。和教门的关系,有学者注意到慧能思想对禅教下唯识学的吸收,和北宗的比较。任继愈从敦煌资料的研究中提出新解,认为学术界长期以来以南北两宗相差如天地悬隔,“这恐怕是一种误解”。两者差别存在,但不是很大。慧能对于经典的关注,圣严有一个观点,慧能虽沿袭般若类经,但实际上是以如来藏观点,用般若的空慧,实证真如佛性,洪修平则归纳为空有相融。对于《楞伽经》,一般认为是北宗所依之经,但也有学者强调慧能的自性与此经的联系,“坛经中自性之观念源自楞伽经的‘佛语心为宗’的如来藏思想”。慧能和历史上的佛教高僧之间的思想联系,重点比较了慧能和竺道生的顿悟观点。慧能对中国文化之影响的研究,可以分为四个方面,一是对后世禅宗的影响,这一点讨论甚多,赖永海对祖师禅和分灯禅的比较分析很有代表性;二是对宋明理学的影响,特别是对陆王心学的影响,其中对陈献章的影响已有多篇专文,但总体而言,还缺乏全面深入的研究;三是对于道教心性论的影响,这一点几乎是空白;四是对于文学艺术等方面的影响,涉及美学、诗歌、绘画等诸多方面,这也是研究的薄弱之处,虽有零星涉及,缺乏系统研究。

⑨更广泛的议题 这包括对慧能和马丁·路德的比较研究,《坛经》与现象学的比较研究,对《坛经》的特定语言现象的研究,慧能与岭南地方文化关系研究,具体时代及地域存在的慧能崇拜研究,伦理角度的研究,西夏文《坛经》残页研究,从人文精神角度的研究,等等,显示出更为广阔的思想视野。

参考文献

郭朋：《坛经校释》，北京：中华书局，1983。

胡适：《荷泽大师神会传》，《胡适学术文集·中国佛学史》，北京：中华书局，1997。

张曼涛：《现代佛教学术丛刊①·六祖坛经研究论集》，台湾：大乘文化出版社，1976。

印顺：《中国禅宗史》，上海书店，1992。

（董 群）

法照研究 (Studies of Fazhao)

在中国净土教理史上，法照大师具有重要的地位，在南宋宗晓“六祖说”和志磐“七祖说”中分别被尊为净土三祖和四祖，并且有“后善导”的尊称。这样一位重要人物，在僧传、史籍中只有见到一些充满神秘色彩的传记；对于他的思想与著作，只知他曾创立“五会念佛”法门。除此之外，再也一无所知。1900年，敦煌藏经洞的发现，大量的敦煌遗书被加以整理与研究，同时有关法照的文献也相应地出现在世人面前，如法照的著作《净土五会念佛诵经观行仪》卷中、卷下，及由日本高僧带往日本传世本《净土五会念佛略法事仪赞》都编入大藏经。于是，许多学者利用敦煌发现的新资料以及其他资料，对法照大师进行大量的研究，取得引人注目的成果。

自从敦煌遗书发现以来，国内外对法照大师的研究得以全面展开。中国学者的这一系统研究始于20年代，论及法照大师的生平、著述和思想等，特别是进入八九十年代以来，取得了很大的成果。20年代末至30年代初，汤用彤先生完成《隋唐佛教史稿》一书（原稿本为授课讲义，1982年由中华书局出版），对净土宗进行考察，证论了法照是剑北地方萧梁所置南梁州人，并且认为庐山莲社事迹的流传跟法照的巡视有关；1934年，

汤用彤先生著文评塚本善隆《唐中期の浄土教》，对法照的净土教提出自己的一些想法。

1977年，乐观法师的《香光阁随笔》一书，利用金石碑文及敦煌遗书的资料对法照进行全面研究，书中列出了大量与法照有关人物如承远、智洗、处寂、无相、无住、光胜、良忍等人的传记，对五会念佛进行溯源性的考察。乐观法师根据《净土五会念佛诵经观行仪》及《净土五会念佛略法事赞》对五会念佛的仪式进行复原，并且利用音韵学对五会念佛进行分析，用工尺谱、简谱、五线谱标出五会念佛谱，使现代人得以闻此千古绝音，法师功莫大焉。

1989年，赵树锋先生发表了《净土四祖法照》（《五台山研究》，1989.4）一文，对法照的生平、著作、思想进行了简单介绍，着重说明了法照与五台山的因缘。1994年，施萍婷先生发表了《法照与敦煌文学》（《社科纵横》，1994.4）、《法照与敦煌初探——以P.2130号为中心》（1994年国际敦煌学讨论会打印本）两篇论文，利用有关法照净土五会念佛法门的敦煌写本，对法照与敦煌的关系作了颇有新意的探讨。在《法照与敦煌文学》（《敦煌研究》1996.4）一文中，公布了他本人收集的有关法照净土五会念佛赞文的敦煌写本62个卷号；在《法照与敦煌初探》中，施先生利用P.2130、P.3792V₃认为法照祖籍凉州，法照生于天宝九年（750年），寂于开成三年（838年）；施先生着重对P.2130进行研究，认为P.2130是《净土五会念佛诵经观行仪》上卷，施先生的研究成果对我们予以了很大的启发。

1996年，张先堂先生从佛教文学的角度讨论了法照的净土五会念佛赞文，发表了《敦煌本唐代净土五会赞文与佛教文学》（《敦煌研究》，1996.4）一文。因为以前的研究着重于净土五会赞文与佛教史的关系，

而张先生则从净土五会赞文与佛教文学的关系着手,揭示了净土五会赞文的文学特点:丰富性、音乐性、通俗性、文学性。

1998年,张先堂先生又发表了他对法照净土五会念佛赞文新的研究成果——《晚唐至宋初净土五会念佛法门在敦煌的流传》(《敦煌研究》1998.1),张先生在文中公布了他调查有关净土五会念佛赞文的敦煌写本64个卷号,考察了净土五会念佛法门在敦煌的流传年代,上限年代是晚唐懿宗咸通四年(863),下限年代是北宋雍熙三年(986)。由此可见,净土五会念佛法门这种通俗的净土宗修行法门流传实在久远。

1997年,张弓先生出版了巨著《汉唐佛寺文化史》(中国社会科学出版社,1997),在“文苑篇”中,从佛教文学的角度考察了法照的净土五会念佛赞文,对赞文的句式和和声进行了研究,认为“善导是唱赞文学的发轫人,净土大师法照是著名的唱赞文作者”。

1997年,湛如法师在他的博士论文《敦煌佛教律仪制度研究》(中山大学)中,专题考察了敦煌净土教赞文,其中对法照的《净土法身赞》与《大乘净土赞》进行了研究,从思想的角度阐发了法照与蜀地净众禅门的内在联系。湛如法师从《大乘净土赞》的禅净合一思想与无念之思想出发,认为赞文中“念如知无念,无念是真如”思想,与四川保唐寺金和尚的“无念即是真如门,有念即生灭门”的主张是相同的。法师对五会念佛与《大乘净土赞》的思想进行根机适应的分判:“《大乘净土赞》的唯心净土,则是对根机胜解的向上全提。敦煌净土系赞文,是在净土教法会行事逐渐完善的情况下而形成的礼赞仪轨。《大乘净土赞》中的唯心净土主张,是以自性清净为基础,结合禅宗与天台的真常唯心理论而构建唯心净土。它不同于传统净土教的西方净土,亦有别于唯识宗在妄识上

的净土及三论的空性净土。这种已心弥陀、唯心净土的思想,是对传统净土教的革新。如果说法照的五会念佛的主张,是为了庶民的信仰的实践需要,而《大乘净土赞》则是契合僧侣、士大夫等阶层的根机。”湛如法师对《大乘净土赞》的分析,对我们研究法照的净土国思想很有指导性与启发性。

1998年,刘长东先生在他的博士论文《晋唐弥陀净土信仰研究》(四川联合大学)中,利用新的资料考察了法照的籍贯、生卒年代、生平事迹,驳正了塚本善隆先生的旧说。刘长东先生认为法照是陕西汉中的洋县大浼里人,俗姓张,生于天宝五年(746),卒于开成三年(838),享寿93岁。刘先生对法照的两种净土五会念佛行仪的性质、特点作了分析,论述了法照的思想有融合南方观想和北方持名的特征。刘长东先生对法照的籍贯、生卒年代、生平事迹的考证令我们耳目一新。

通过对国内外有关法照研究情况的考察,可以发现法照作为唐中期净土教的重要人物,已经引起国际学术界很大的关注,并且对法照进行了深入的研究。中国学者对法照的研究虽然起步较晚,但已经取得了喜人的成绩。随着新资料的不断发现,国际间的合作日益深入,对法照进行全面综合性考察的时代必将来临。

参考文献

汤用彤:《隋唐佛教史稿》,北京:中华书局,1982。

圣凯:《二十世纪法照研究综述》,《佛学研究》1998。

(圣 凯)

外国佛教研究 (Studies of Buddhism in Foreign Countries)

佛教产生于印度,公元前后传入中国。印度佛教传入中国,于是译经注疏,探究义理一直不绝,开始了中国人对外国佛教研究的事业,经两晋南北朝诸家的努力,隋唐时期达到了高峰。与此同时,还有不少僧人和佛教徒为了寻求真谛,西行印度,朝圣求法,他们将沿途所见,缀以成书,撰成《佛国记》、《大唐西域记》等著名游记。这些游记以翔实的记载,丰富的资料而成为研究东南亚、南亚各国历史、社会、政治、经济、文化和宗教等原始资料,受到了国内外学术界的推崇,也是古代中国佛教僧俗二界研究和了解境外佛教的又一形式和窗口。此外,在中国官方史书和笔记杂书中也有不少外国佛教情况的记载。宋代以后,中国汉地佛教界和印度少于来往,但是中国佛教已经传入朝鲜、日本、越南等国。此时西藏和印度来往密切,印度佛教传入藏区。云南西双版纳地区传入了南传上座部佛教,并与东南亚的缅甸、泰国等佛教国家保持了联系。所以,中国佛教僧人对国外的佛教研究活动仍在进行,只是研究的重心由汉传转移到藏传和云南上座部两传身上。近代以来,中国与外国的接触日益增多,中国汉传佛教界和学术界也对国外的佛教有了更多的了解和体认。佛教界首先是对日本佛教的接触和考察,从日本重新引进在中国久已失传的经典。在世界东方学研究的影响下,学术界也对中亚地区的佛教,继而对南亚、东南亚的佛教开始做了一些研究。至20世纪二三十年代,我国学人对国外的佛教研究已经有了一定的水平,佛教界成立了世界佛教居士林、柏林教理院、巴利语学院等有明显学术性的团体,著名的佛教刊物——《海潮音》曾经登载了不少介绍和研究外国佛教的文章。大勇、持松等人复从日本引入了久已失传的唐代密宗(真言宗)。圆瑛、太虚等法门龙象还组团到南亚和东南亚等国朝圣

宣法,派遣留学僧到各国学习异邦的佛教。芝峰等人翻译了《南传大藏经》(节译),印顺写了有关印度大乘佛学的著作。南京金陵刻经处和北京三时学会着重研究印度佛教的义理,尤其是对唯识学说的阐扬。学者吕澂、高观如、黄忏华等人写过佛教史、佛教哲学等书。学术界热衷于此也不乏其人。以研究“旧学”为主的传统学者梁启超撰写了外国来华僧考、中外佛教交流分期述说等文;熊十力以印度佛教唯识学为依,杂糅诸家,自成体系,撰成《新唯识论》等;梁漱溟讲授印度哲学。从国外留学回来的汤用彤、周一良、陈寅恪、许地山、陈之佛、季羡林等人也写过一些印度哲学史、南传佛教、佛教哲学与梵语佛教的比较研究文章。与此同时,一批专治中外关系史的学者,如冯承均、张星烺、朱谦之、向达和方豪等人也充分利用了佛教宝藏,作了一些兼顾性的研究,取得了成绩,给后人治学奠定了基础。

1949年中华人民共和国成立以后,佛教研究进入了一个新的时期。当时《现代佛学》曾经发表了一些有关印度佛教的哲学、圣迹等论文或译文。特别是在1956年前后,世界佛教界沉浸在庆祝释迦牟尼诞辰2500周年纪念活动的氛围里,中国佛教协会先后组团访问了印度、锡兰(今斯里兰卡)、缅甸、柬埔寨、尼泊尔、越南等佛教国家,于是登载了一些有关这些国家佛教历史文化的文章。此后,由于“左”的思想干扰,学者对外国佛教的研究日趋减少,比较有影响的论文,主要是吕澂的一些文章。中国佛教协会则整理了一些中外佛教交流史料,油印成册。1978年以后,佛教研究活动开始恢复,随着对中国佛教研究的深入,一些有关对外国佛教的介绍和研究也随之展开,取得了不少成果。它们主要刊登在《世界宗教资料》、《南亚研究》、《东南亚》、《东南亚研究》、《东南

亚纵横》、《南亚东南亚资料》、《法音》、《佛教文化》和《佛学研究》等杂志上面。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、哲学研究所、外国文学研究所、中国佛教协会、北京大学东方语言学系等是中国内地从事外国佛教文化研究的主要学术机构，还有全国各地的一些大学的研究所以及有关学者也在从事这方面的研究。总之，现阶段对外国佛教文化的研究人才还是不少的，但是除了个别的研究所、研究人员相对集中以外，大多数人员都处于分散的状态，即大分散，小集中的特点。与汉传佛教和藏传佛教的研究力量相比，差之甚远。

印度佛教研究 印度佛教是中国学术界和佛教界的传统课题，有着悠久的历史。1979年吕澂的《印度佛学源流略讲》出版。这是现代内地学术界第一本系统地论述印度佛学史的著述，原是作者于1963年在南京佛教讲习班的讲稿。作者以时间为经，典籍为纬，根据汉藏文献，对勘巴利文三藏，以及现存的有关梵文原典，比较系统地阐述了“原始佛学”、“部派佛学”、“初期大乘佛学”、“小乘佛学”、“中期佛学”、“晚期大乘佛学”的六个阶段的学说特点和变化，把印度佛学1500年历史发展概况，基本上勾画出一个清晰的轮廓。书中提出了释迦牟尼涅槃时间为公元前486年的“众圣点记”说法，南方上座部是“分别论”方法者，说一切有部以《相应阿含》为根本经典，世亲一系列的学说是唯识古学，陈那的学说是唯识今学的观点等都为孤发之鸣，有着重要的价值。

黄心川的《印度佛教哲学》是现阶段研究印度佛教的又一重要成果。作者主要依据中国保存的汉译佛经的史料，并参考了国内外成果，对印度佛教的起源、教义、哲学思想的发展做了重点阐述，尤其注意把印度佛

教的产生和发展放到整个社会大背景中加以探讨，揭示了佛教与其它印度宗教派别之间的内在联系和外在规定，把宏观考察和微观研究较好地结合起来，勾勒了印度佛教哲学发展的基本线索。作者指出，印度佛教哲学经历了由简至繁的发展过程，它还包含了一些辩证法等合乎情理的内容，因此在世界哲学中占有重要的地位。

1980年国内翻译了印度学者德·恰托巴底亚耶撰写的《印度哲学》（黄宝生、郭良鋆译）。以后又出版了李荣熙译的《印度教与佛教史纲》（第一卷，1982）、王世安译的《印度佛教史》（1987）、杨曾文、姚长寿译的《印度佛教史概说》（1989），以及张建木从藏文翻译的《印度佛教史》（1988），介绍了国内外的研究成果，扩大了人们的视野。而中国佛教协会文化研究所出版的由巫白慧撰写的《印度哲学与佛教》则是又一本有特色的书。作者采用的是英文写作，此也为内地治佛学者撰写的第一本英文学术书，有开拓和填补空白意义。作者强调，过去中国学生只知道印度四种姓和六派哲学的名字，但是缺少这方面的系统知识和理论。中国据说有6000卷左右印度佛教的经典，被发现利用于哲学研究只有少数一些经典。结果造成了现在中国的印度哲学不如其它哲学重要。本书就是为阐述这方面重要性而作的。书中介绍了印度哲学史上的种姓制度、《奥义书》、龙树哲学、现代中国印度哲学研究和今日中国佛教概况，较好地介绍了现代中国佛教和学术界的情况。巫白慧还认为“常、断”二见是印度佛教对外道的一切哲学基本观点的归纳和批判，它除了有宗教意义之外，还有更重要的历史意义，即进行佛教哲学思想探源的意义。

杨曾文的《佛教的起源》（1990）以汉译佛典《四阿含》为原始资料，探讨了原始佛

教和部派佛教的情况，兼做了大小乘佛教的比较研究，书后附录了原始资料，有重要的参考价值。王邦维的《略论古代印度佛教的部派及大小乘问题》（《文献》，1989）等文，乃是主要依据梵文、巴利文的资料而做的研究。崔连仲的《从佛陀到阿育王》（1991）一书有关佛教的部分，既参照了汉文资料，也使用了梵、巴材料，主要从佛教史的角度作了较为深入的阐述。葛维钧认为，传统的说法，阿育王是一个极其热诚的佛教徒，并被专门立传，此说与事实不符，阿育王的法不等于佛教的法（《阿育王法与佛教的法不应混同》，《南亚研究》，1988.4）。方广锬提出，传统认为佛陀创教时代，正值恒河中下游地区确立优势地位的婆罗门教趋于衰落，其实这时婆罗门教还没能在恒河中下游地区取得统治地位（《关于佛教起源的几点思考》，《南亚研究》，1990.2~3）。吕昭义的《从佛教碑铭看印度安度罗王朝的土地制度》（《南亚研究》，1982.4）力阐古印度没有土地私有制的观点。高杨认为，经量部是瑜伽行派的先驱或唯识说产生的理论来源，它具有部派佛教向大乘佛教过渡的承前启后的作用和与此相适应的一切特点（《试论经量部的学说》，《南亚研究》，1985.4）。段晴对7世纪时印度佛教的护法君主戒日王的心理做了探讨，认为他出于对阿育王和笈多王朝君王的崇拜，故对佛教采取了扶植政策（《戒日王的宗教政策》，《南亚研究》，1992.3）。崔连仲还将“印度与中国”、“佛陀与孔子的道德观”、“阿育王和汉武帝”做了比较研究，对东方的古代社会作了有益的探讨。朱锡强做了《印度佛教与中国道教历史命运之比较》（《南亚研究》，1989.2）的研究，认为二者“出现相似的命运”。这种比较有一定的意义，概括了各宗教的共同运动规律，但是不应该忽视它们的各自个性。最主要的特点是，印

度佛教已经衰亡，道教则仍然存在，因此，这一比较在立论上有些不足的地方。薛克翘叙述了道家经典《老子》在印度的影响，认为玄奘翻译《老子》是有可能的（《老子与印度》，《南亚研究》，1990.2）。此外，宫静的《论印度教与佛教的共性》（《印度宗教与中国佛教》，1988）和朱明忠的《印度教与佛教问题》（《南亚研究》，1991.1）从印度不同宗教的比较研究角度做了探讨，指出了各自的形态和不同阶段的特征，可以看出，比较研究已经成为学者们的视点之一，人们的认识范围正在扩大和深入。

季羨林运用比较语言学的方法对现存的古代佛典进行对比和分析，根据佛教语言各种形态变化来判定这些经典产生的地点、年代以及流传情况，对原始佛教、大乘佛教的起源等问题发表了一些看法。认为原始佛教采用的是放任语言政策。大乘佛教当中还有一个上座部派（《原始佛教的语言问题》，1985；《关于大乘上座部问题》，1981.5）。巫白慧则把中国佛教徒日常功课的《大悲咒》倒译为梵文，促进了佛教“禅门日课”的正规化发展。方广锬的《佛藏源流》（《南亚研究》，1992.3）用通俗的语言着重梳理了大藏经的产生和发展。苏军认为决定俱生理论融通了《俱舍论》全部思想的重要理论和中心环节（《决定俱生——〈俱舍论〉理论体系完成的重要环节》，《南亚研究》，1991.1）。胡海燕的《关于〈金刚经〉梵本及汉译对勘的几个问题》（《南亚研究》，1985.2~3）在重新做梵汉译本对勘的基础上，对前人对勘存在的一些错误和疏漏做了修正。李利安的《试论〈金刚经〉的地位、流传与影响》（《南亚研究》，1989.2）与胡文两相映照为一体。蒋忠新将《妙法莲华经》的梵文原本转写成拉丁体（中国社会科学出版社，1987），又撰写了《关于〈法华经〉Kashgar

(疏勒)写本中语尾-am 向-o 和-u 的转化》(《南亚研究》,1986.1)指出“应该充分注意地域的因素对梵文化的作用,还应该注意俗语的成分的变化不仅表现在梵文化方面,也表现在接受另一种俗语的影响方面”。葛维钧的《从〈正法华经〉看竺法护的翻译特点》(《南亚研究》,1986.3~4)将原本《法华经》和法护的译本做了对比研究,试图体现月氏僧法护的翻译风格和水平,说明他的译文以直译为主,但某些关键词方面存在着明显的弱点。杜继文在《关于汉译〈法华经〉的联想》(《世界宗教研究》,1988.3)中认为,不能把汉译佛典同原文佛典简单地等同起来,原本有多种,要确认汉译所据的原本是否现在所见到的原本。假若只用现有梵本同汉译本比较,在方法上是不够周密的。显然,这里牵涉到汉文佛典的使用价值问题,它关系到研究印度佛教的原貌和根本意义。对此,金克木在《汉梵对勘〈金刚经〉小引》(《南亚研究》,1985.1)一文中说:“若要研究到佛教来源,那还需要追查原文。不过单独读原文不如有译本参照更好。因为时代相距遥远,现在无论印度本国人或外国人往往难以明白了解原来的确切涵义;而译文可以表示古时译者和有关的人的理解,距离原著比今日较近。但是译本一则有译者水平和当地人的理解的限制,二则现在发现的原本和译者所根据的未必是同一传本,所以也不能完全领先”。宫静在《谈汉文佛经中的印度哲学史料》(《南亚研究》,1985.3)中,对汉译佛典中的有关记载印度哲学的资料做了分类和介绍,指出汉文佛典“为研究古代、中世纪印度及南亚各国政治、经济、历史、哲学、宗教、语言、文学、法律、自然科学等的宝贵资料”。吕澂认为:“学术史上,比较重要的是关于一家一派之渊源、时代、作者生平、师承授受等等,这类资料,印度保存

的不多,而且极为零碎,倒是汉文藏文的译本和撰述里可供参考的还多一些。”(《印度佛学源流略讲》)上述各家的说法,说明了汉文佛典是有价值的。这是因为,中国是一个重视历史记载的国家,一直有着记载史书的光荣传统。

许多学者对中国古代的游记《佛国记》和《大唐西域记》等做了深入的研究。章巽的《法显传校注》(1985)评述了法显大师的业绩,对他记载的古代天竺文章做了校注。周连宽的《大唐西域记史地研究丛稿》(1984)重点在考证研究方面,有独到之处。季羨林等人集体做的《大唐西域记校注》(1985)在吸收前人对该书研究成果的基础上,进行了比较全面的校勘和注释,以校注而为特色。王邦维的《大唐西域求法高僧传校注》(1988)是国内首次做的全面整理工作。另一本《义净〈南海寄归内法传〉校注与研究》也是首创的著述。张星烺的《中西交通史料汇编》(1987)和耿引曾的《汉文南亚史科学》(1990)等将有关印度等地区的资料结集整理。它们对深入研究古代南亚、东南亚地区的历史、宗教、文化将起到重要的作用,也充分肯定了中国佛教徒的伟大贡献。

1964年金克木出版了《梵语文学史》,其中介绍了梵语佛经文学;郭良鋆的《印度巴利文佛教文学概述》(《南亚研究》,1982.3)分别介绍了巴利藏经的律、经、论三藏的文学作品。认为佛典“从广义上说,又没有一部不能称为‘文学作品’”。其另一篇《佛教譬喻经文学》(《南亚研究》,1989.2)着重考察了梵文和汉文佛典中的譬喻经情况,总结了梵文譬喻经内容从小乘向大乘的发展,文体上从以散文为主的韵散杂糅体向以韵文为主的韵散杂糅体和经书体的发展。还指出“汉译的这些譬喻经大都不是属于后期的梵文譬喻经,而是属于早期的佛本生故

事和譬喻经”。作者强调譬喻经与本生经是有区别的，本生经的主角必须是佛陀，譬喻经主角既可以是佛陀，也可以是其他。其次本生经中的今生故事一般比较短，譬喻经中的今生故事一般比较长。在《梵语佛教文学概述》（《南亚研究》，1988.2）文中，她将与文学关系较为密切的梵文文献分为传记类、譬喻类、赞颂类，以及马鸣的诗歌和戏剧几类，并对其基本内容做了概述。这些都是过去学术界人士少予做的工作，因之有开拓的意义。此外作者还出版了《佛本生故事选》（与黄宝生合译，1985），梵语佛经文学研究已经在我国有了良好的开端。陈高华的《元代来华印度僧人指空事辑》（《南亚研究》，1979.1）旨在说明宋代以后，“中国史书无复梵僧东来之记载，而中国也无西天取经之僧矣”的说法不确切，认为“印度佛教并未因回教徒入侵而灭亡，中印佛教僧侣之间来往，也并没有自此截然中断”。吴焯对梁代的僧迦佛陀、吉底、俱摩罗菩提三位外国画师的史料做了辨证（见《僧迦佛陀、吉底、俱摩罗菩提史料辩证》（《南亚研究》，1987.4）。薛克翘认为我国的华表装饰物是吸取了印度佛教雕刻的长处，特别受到了阿育王石柱的影响，始成今日状观（《印度雕刻艺术对中国华表的影响》，《南亚研究》，1982.2）。常任侠在其著作中对印度的音乐、舞蹈、绘画、雕刻给予充分评价（见《任侠艺术考古论文选集》，1984）。他和罗照辉合著的《从中国典籍看印度阿育王时期的艺术》（《南亚研究》，1984.1）是利用中国保存的佛教材料对印度艺术研究的典范。王冀青则翻译了世界佛教艺术权威著作之一的《键陀罗佛教艺术》（1989）。房定亚、耿引循和耿引曾从佛藏中钩稽了印度医学史料，并加以说明，充分肯定其影响（《从〈外台秘要〉看印度医学对我国医学的影响》，《南亚研究》，1984.2）。

1983年中国学者马雍参加了巴基斯坦政府组织的沿喀拉昆仑公路的科学考察活动，对公路沿线中发现的石刻汉文题记做了研究，提供了新的史料（《巴基斯坦北部所见“大魏”使者的岩刻题记》，《南亚研究》，1984.1）。此外，还有学者对印度佛教的神祇源流变化和佛教名胜也做了深入的探究。学者对印度现代佛教的研究也有涉及。尔东的《现代印度的佛教复兴运动》（《世界宗教资料》，1981.1）归纳了印度佛教由佛学研究复兴到佛教复兴运动的特点。尚会鹏的《略论印度的新佛教运动》（《世界宗教资料》，1990.4）对当代印度佛教的领袖安培得伽尔的生平、学说及他所领导的新佛教运动做了综述。黄夏年翻译了《当代印度佛教社会活动家、教育家、翻译家闍伽提湿·伽叶波小传》（《世界宗教资料》，1990.2）。中国佛教协会还出版了一些由藏文或其它文字翻译的印度佛教典籍。总之，内地的印度佛教研究领域正在不断地扩大。

尼泊尔佛教研究 尼泊尔是佛教创始人释迦牟尼的故乡，50年代《现代佛学》曾经登载过介绍佛陀遗迹的文章。以后苏慧澄发表了《关于尼泊尔梵本佛经的发现》（《现代佛学》，1962.6）的论述。近年来黄心川撰写了《尼泊尔佛教》（载《世界宗教资料》，1987.1），姚长寿撰写了《尼泊尔佛教概述》（《法音》，1987.2）。此二文对尼泊尔的佛教做了纲要性的解说。对尼泊尔佛教研究比较深入的主要是张曦的成果。她在《尼泊尔佛教的传入问题》（《南亚研究》，1990.2）里提出，“对于释迦牟尼之前尼泊尔国土有佛存在的说法不能断然否认，需作深入的探索与研究”。“佛教正式传入尼泊尔南方时间至少应以阿育王在尼伽里瓦和兰毗尼建立石柱的年代为准”。“公元5~6世纪（佛教）传入加德满都”。在《尼泊尔佛教的兴衰》（《南亚

研究》，1992.3）中，她从佛教活动、僧伽组织和对外交流三方面对尼泊尔佛教做了梳理。黄夏年的《现代尼泊尔佛教》（《南亚研究季刊》，1991.2）对战后的尼泊尔大乘和上座部佛教情况首次做了综述，指出复兴佛教、支持佛教是尼泊尔政府的重要政策之一。肖雨对《五台山与尼泊尔佛教》（《南亚研究》，1989.4）的关系做了介绍。此外王宏伟、鲁正华合著的《尼泊尔民族》（1989）可供参考，特别是书中介绍的一些部族的佛教信仰情况有一定的价值。

斯里兰卡佛教研究 对流传在斯里兰卡及东南亚地区的南传上座部佛教，我国的学术界和佛教界一直都有一些研究和报道。1961年无忧发表了《巴利语文字及其佛典》（《现代佛学》，1961.2），以后中国佛教协会出版了叶均翻译的南传佛教的著名论书《清净道论》（1985）。译者曾经留学斯里兰卡多年，对上座部佛教的教义和历史有深入的了解，曾经撰写过多篇介绍斯里兰卡佛教的文章。此书在翻译中，参照了同一源流的汉译佛典《解脱道论》（6世纪初译出）和僧诃罗文、暹罗文版本以及英、日译本，各种注释、译文释义准确，文笔流畅，质量精到，有重要的学术价值。作者还译介了巴利文的佛教道德格言《法句》（1953）、上座部哲学纲要之一的《摄阿毗达摩义论》，此外他撰写的一些有关上座部佛教的研究论文也一并收入此书中。黄夏年的《觉音的〈清净道论〉及其禅法》（《南亚研究》，1989.1）对《清净道论》的作者和全书的内容做了初步研究，从修行和修学二方面对上座部禅法的原理做了阐述。还译介了此书作者觉音的专文（《伟大的佛教学者觉音评传》，《佛教文化》，1990.2）。又在前辈学者汤用彤、吕澂和金克木研究的基础上，综合国内外的成果，对上座部的“十四行相”和汉译佛典的“九心

轮”做了比较研究，指出早在1000多年前，上座部的心理学说已被中国人了解，《解脱道论》是我国记载上座部执的完整心理学说的最早一部著作（《巴利佛典“十四行相”与汉译佛典“九心轮”的比较研究》，《印度宗教与中国佛教》）。在《南传佛教心理学述评》（《世界宗教研究》，1989.4）里，对佛教心理学的产生、发展、内容以及南北二传佛教心理学研究、佛教心理学与中国心理学说和西方心理学的比较都做了概括性的介绍，指出在中国、印度、西方三种文化中，佛教心理学建立最早，较为成熟。郭良鉴翻译了巴利佛典《经集》（1990），并指出现存的汉译佛经中只有个别散见的经文或章节与《经集》的一些章节对应，但是它们是从其它方言文本转译的，不是从现存的巴利文本翻译的。两者之间存在一些差异，并非“完全一致”，纠正了日本和印度学者的说法。本书的出版对佛教的比较研究以及原始佛教教义研究都具有重要的参考价值。邓殿臣的《南传佛教史简编》（1991）是现今中国内地关于南传佛教史的第一本专著。全书对“南传佛教文化圈”内的斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝和我国云南傣族地区的上座部佛教做了分门述说，概述了各国佛教发展的历史。作者曾游学斯里兰卡，又从事僧诃罗语的研究，因此在对斯里兰卡佛教的阐述上，引用了不少第一手资料，并在佛教文化的氛围中，力图勾勒出各个时期的不同特点和整体性，此在目前学术界还不多见，应该肯定它填补了国内的空白，澄清了一些历史事实。如指出，在中斯关系史上，郑和下南洋为了自卫而迫不得已生擒的一方诸侯若奈儿王，不是兰卡国王。中国佛教协会出版的《中国佛教》第一辑（1980）将中外各国佛教文化交流做了梳理，其材料主要取自汉文，因此有真实性和可靠性。罗照辉、江亦丽的《东方

佛教文化》(1986)和黄心川主编的《世界十大宗教》(1988)、《现代东方哲学》(1999),王作安主编的《宗教工作基础知识》(1991),冯加方主编的《世界各国宗教概况》(1983)以及杜继文主编的《佛教史》(1992)都辟有从印度佛教到东南亚各国佛教的专章,或总体概述,并有着各自的特色,可参照互补阅读。宋立道的博士论文《神圣与世俗——南传佛教国家的宗教与政治》(1999)对斯里兰卡、缅甸、泰国三个传统的上座部主要国家加以分别论述,强调了佛教民族主义和佛教社会主义在此三国的衍变和作用,曾获得专家的好评。中国社会科学院世界宗教研究所撰写的《当代佛教》是专门论述战后整个世界佛教状况的最新著述,其中有关南传佛教的篇幅近15万字,填补了学术界的空白。此外,方之的《斯里兰卡的佛教概况》(《法音》,1986.1)对斯里兰卡佛教僧人的派别和僧侣生活习惯有详细的介绍。韩廷杰介绍了斯里兰卡的著名佛教学者罗喉罗教授(《世界宗教资料》,1989.2)。王兰的《斯里兰卡的佛教复兴与僧伽罗民族主义》(《南亚研究》,1989.4)认为19世纪以来的斯里兰卡佛教复兴运动所激发出来的僧伽罗人的民族感情和宗教情绪构成了当前僧伽罗民族主义的主要内容。这种感情是既根深蒂固,又是十分强烈的。黄夏年的《现代斯里兰卡佛教》(《南亚研究》,1991.4、1992.1)对战后的斯里兰卡的佛教活动、思潮和文化交流以及组织、著名人物做了较全面的综述,对了解现代的佛教有一定的意义。邓殿臣的《斯里兰卡佛教林居派及其向泰掸老傣地区的传布》(《南亚研究》,1992.1~2)考察了传统的上座部林居派向东南亚各国传入的过程,认为它保存了佛教的传统,又推动了这一地区学术研究的深入,产生了深远影响。

缅甸和泰国佛教研究 缅甸和泰国是中

国的近邻,除了前面提到各书有缅甸佛教的专章外,杨长源等人主编的《缅甸概览》(1990)对缅甸的佛教做了详细的介绍,是现阶段内容比较全面的专章。邓殿臣的著作中引用了一些斯里兰卡和缅文的资料,有些地方有新意。罗晃潮翻译了日本学者生野善应的《缅甸的佛教》(《东南亚研究资料》,1985.1~2)。姜永仁撰了《佛教在缅甸》(《南亚与东南亚资料》,1988)。它们都对缅甸的佛教做了较全面的概述。黄惠昆的《骤掸诸国佛教及其在掸傣居民中的传播》(《东南亚》,1984.1)利用中国保存的史料,对佛教在东南亚地区的实际情形做了考察,指出:“迄至公元8世纪前后,整个东南亚各国均已奉信佛教,东南亚佛教文化区已于此时正式形成”。李鸿宾对蒲甘佛塔做了考证,指出古代蒲甘一带有四千~五千座佛塔,现在还有2217座。黄夏年的《现代缅甸的佛教》(《广东佛教》,1992.5~6)综述了战后缅甸的佛教发展,介绍了佛教民族主义思潮的演变及对国内政治的影响。尔东的《现代缅甸的佛教研究》(《世界宗教资料》,1981)介绍了百年来的缅甸佛学研究情况,扩大了人们的视野,提供了新的信息。学术界还编纂了《中国古籍中有关缅甸资料的汇编》,其中收集了很多佛教典籍中的材料。

由于种种原因,学术界对泰国佛教的介绍和研究是在80年代开展的。1980年陈光的《现代泰国的佛教研究》(《世界宗教资料》,1980.4)是内地首次介绍泰国佛教情况的文章。文中介绍了100年来的泰国佛教教育、修持和研究的情况,人们对此有了认识。翌年童纬的《泰国的佛教》(《南亚与东南亚资料》,1981.4)发表,简略地介绍了泰国佛教的概况。徐启恒的《论泰国文化的象征》(1981.4)从佛教出发,论证了四方、奇数等是泰国佛教文化的象征。韩廷杰的《泰国佛

教概观》(《世界宗教资料》,1982.1)着重从社会的角度介绍了泰国的佛教。罗晃潮译日本泽本武的《泰国佛教的动向》(《世界宗教资料》,1983.3)对现代泰国佛教在社会生活中的作用和基本情况有一个大致的了解,其中一些图表极为有用,此也是国内学者少于使用的方法。尔东的《泰国佛教概况》(《法音》,1982.3)也是一篇全面介绍泰国佛教的文章。广兴和圆慈译的斯里兰卡法光法师的《斯里兰卡的僧伽教育》(《法音》,1990.2)论述很有特点,有启迪作用。马宁还翻译了泰国著名学者披耶阿努曼拉查东的《泰国传统文化与民俗》(1987)一书,阐述了佛教在泰国文化的地位及影响。高长荣翻译的前苏联学者弗·柯尔涅夫的《泰国文学简史》(1981)实为一部泰国佛教文学的纲要性著述。苏军的《当代泰国佛教的改革运动和改革思潮》(《世界宗教资料》,1991.4)着重评价了战后泰国出现的各种思潮,这是近年来学术界撰述的一篇较好的文章,有一定的价值。赵文榴写了《泰国佛教的现状与历史以及佛教机构组成》(《南洋问题》,1982.1)有一定的意义。

越南、老挝、柬埔寨佛教研究 杜敦信、赵和曼主编的《越南老挝柬埔寨手册(1988)》对印支三国的佛教列有专章,叙述较全,并有一定的研究。黄轶球翻译了越南学者陈文甲的《越南佛教史略》(节译,《东南亚研究资料》,1985.1),这是主要依据汉文的材料而记述的越南禅宗史。罗晃潮摘译的日本学者小川宏的《越南佛教史概述》(《世界宗教资料》,1982.2)也有同类的特点。还有梁志明撰写了《略论越南佛教源流和李陈时期越地佛教的发展》(《印支研究》,1984.2),徐绍丽等译《李常杰与佛教》(《南亚与东南亚资料》,1986.2)。总之,这一时期的越南佛教研究主要以汉传文献为

主,一般都认为越南佛教始于牟尼时期,李陈时代为鼎盛。有关现代的越南佛教可参见《当代世界佛教》中的章节,里面对战后的越南佛教勾勒了发展线索,特别注意补述了上座部佛教在越南的发展。此外,利国和徐绍丽著的《越南民族》(1989)也有一些佛教信仰情况介绍。对老挝的佛教蔡文枬做了较多介绍和研究,发表过《老挝佛教浅谈》(《世界宗教资料》,1981.1)、《老挝佛教的“出腊节”》(1981.1)、《老挝佛教徒剃度风俗》(1982.4)、《老挝人与寺庙》(《南亚与东南亚资料》,1986.2)等。还有赵建国的《老挝的佛教》(《中国东南亚研究会通讯》,1984.2~3)和张良民的《老挝佛教》(《法音》,1989.8)等文。它们对老挝的佛教有了比较清晰的认识,奠定了研究的基础。黄夏年的《现代老挝的佛教》(《东南亚》,1992.3)指出,战后老挝佛教发展的过程是两头大、中间小,这是由其国内自身的环境和政治气候决定的,并纠正了西方国家宣传的1975年后老挝佛教已经停止的说法。此外,蔡文枬还编译了泰国学者沙源·洛汶的《老挝佛教艺术》(《东南亚研究资料》,1985.1),介绍了一些老挝的著名佛寺。徐绍丽翻译了越南阮丽诗著的《老挝历史过程中的佛教》(《南亚与东南亚资料》,1983.5)。现阶段内地对柬埔寨佛教的研究还很不深入,除了一些佛教史的书籍有专章介绍外,发表的论文还很少。据笔者所知,有一些介绍圣地吴哥的文章。陈玉龙的《吴哥建筑艺术发微——兼与中国城市、石窟、寺庙建筑进行对比》(《东南亚》,1988.1)是比较研究的特色文章。此外,黄夏年的《现代柬埔寨的佛教》(《世界宗教资料》,1991.3)概括了战后柬埔寨佛教发展的情况,有一定价值。《东方佛教文化》对吴哥的佛教艺术做了认真的探讨。晨光等译的《西哈努克——回忆录》(1987)对了解现代

柬埔寨佛教的情况有参考价值。夏鼎的《真腊风土记校注》(1981)和陆峻岭、周绍泉编的《中国古籍中有关柬埔寨资料汇编》(1986)对古代扶南、真腊的佛教有很多材料可用。

马来西亚、印度尼西亚和新加坡佛教研究 关于马来西亚、印度尼西亚和新加坡等国的佛教,至今学术界和宗教界少于撰专文研究。大多数文章都是以“东南亚宗教”或“东南亚宗教艺术”等为题的综合介绍文章,佛教只是其中内容之一,这反映了这一地区的宗教多元性的特点,以及中国传统宗教文化在国外发展的融合趋势。目前专题性文章有黄夏年的《新加坡佛教》(《法音》,1991.9)和《马来西亚的佛教组织》(《广东佛教》,1992.2~3,与徐华合作)等。也有一些人的文章介绍了印尼婆罗佛塔,如《印尼婆罗多浮屠古今谈》(《环球》,1982.11)等。事实上战后这一地区的佛教发展是很快的,特别是随着华人的崛起,佛教有了相当的势力,并与内地和台湾佛教界来往密切。《法音》几乎每期都有上面各国的佛教徒来内地活动的报导,因此,加强这方面研究既有意义也有必要。

日本佛教研究 对日本佛教的研究,在当今内地是研究的热点,从某种程度来说,有时甚至超过了印度佛教的研究。1981年杨曾文将村上专精著的《日本佛教史纲》翻译出版,人们对日本佛教的整体概貌有了初步的认识。1985年在国内禅宗热的影响下,许多日本著名学者的著作被相继翻译出版,其中尤以铃木大作的作品翻译的最多。有《禅宗与精神分析》(与弗洛姆合著,1988年版,有洪修平和王雷泉两种译本)、《禅学入门》(1988,谢思炜译)、《禅与日本文化》(1989,陶刚译)、《禅者的思索》(1989,未也译)、《禅风禅骨》(1989,耿仁秋译)。还有柳田圣

山的《禅与日本文化》(1991,何平、伊凡译)、《禅与中国》(1988,毛丹青译)、高田好胤的《日本佛教文化丛谈》(1990,张琳、成同社译)等。近2年又有池田大作的《我的佛教观》(1990,业露华译)、道端良秀的《日本友好二千年史》(1992,徐明、何燕生译)、朱谦之译忽滑谷快天著《中国禅学思想史》(1995)等新书。上述著述影响很大,客观地推动了内地佛教研究的发展。

十多年来内地学术界和佛教界有关对日本佛教的研究可以分作以下三类:

第一类是有关日本佛教史的研究。严格地说此类文章不是很多。杨曾文因在撰写《日本佛教史》一书,曾几次到日本工作考察,由是发表过一些这方面的论文。有《中国佛教在日本初传时期的流传情况——飞鸟、奈良及平安前期日本佛教的特点》(《世界宗教资料》,1982.3)、《奈良佛教六宗及早期中日佛教文化交流》(1989.1)等文,认为中国佛教初传日本,统治者即把佛教当做内地文化的复合,作为施政的一种指导性的文化思想来接受,并受到国家和贵族的支持,故日本早期佛教具有鲜明的贵族性,且教义繁琐,修行方法复杂,与一般民众脱离的特点。至奈良时期,中国佛教典籍和佛法及宗派传入日本,不仅对奈良佛教六宗有影响,而且还对六宗以外的其它宗派产生过影响。1995年他撰写的《日本佛教史》一书则是我国学者的代表作。他主编的《日本近现代佛教史》(1996)也有重要价值。王守华的《佛教在日本的传播与发展》(《文史哲》,1988.2)、武安隆的《浅议日本的佛教化》(《日本问题》,1990.2)做了纲要性的叙述。何劲松博士在日本留学期间,从事创价学会的研究,至今已写出《日莲论》,对日本镰仓时期的著名僧人日莲的生平和思想做了综合研究。另一本《日本创价学会的理念与实践》以日本现代社

会为背景,探讨了创价学会的发展,做了可喜的探索。高洪的《当代日本宗教与政治》(1994)是对日本正义教关系的研究成果。

第二类是中日佛教的比较研究。这是当前研究最广、论文最多的一个课题。20世纪初我国学人就对慧深和尚是否到过美洲的问题做过探索。60年代,学术界形成了以朱谦之为代表的扶桑为美洲和以罗荣渠为代表的扶桑为日本等地区的两派意见。很明显后者的意见牵涉了日本佛教的问题。中日两国建交后,随着中日学术界和佛教界的交往活动增多,特别是朝鲜、日本的佛教直接取自于中国,出于共同的佛教文化的维系,对该地区的佛教研究相对地占有优势。近年来出版的梁容若的《中日文化交流史论》(1985)以及《中日文化交流史论文集》(1982)、《日本的中国移民》等书,有很多篇幅是讨论中日佛教僧人和佛教文化的问题。唐代鉴真大和尚的介绍和研究是讨论最多的题目,据不完全统计,仅1980年国内就有13家杂志,发表了18篇有关鉴真论文,涉及了历史、典籍、造像、宗派、科学等等。日僧圆仁的《入唐求法巡礼行记》则由顾承甫、何泉达做了点校出版(1986),白化文和李鼎霞也有校注本出版。对圆仁、空海、黄檗隐元等著名的中日僧人均有不少文章。《空海研究》(1996)论文集则收录了不少文章。杨曾文的《中日佛教研究》(《哲学研究》,1989.1)、李甦平的《中日佛教佛性论比较》(《日本学刊》,1991.6)等文做了宏观探讨。严绍缙的《中日禅僧的交往与日本宋学的渊源》(《中国哲学》,1980.3)、夏应元的《中国禅僧东渡日本及其影响》(《历史研究》,1982.3)着重探讨了禅佛教文化对日本佛教的性格影响。还有一些微观的研究值得注意。例如孙太初的《明初流寓云南的日本僧人》(《思想战线》,1980.6)、沈玉水的《泉州与日本间佛

学界的友好往来和文化交流》(《海外交通史研究》,1980.2)、王守华的《赴日本的蜀籍僧人和入蜀的日籍僧人》等文都是近年来开拓的一些新课题,有重要价值。张大柘的《当代中日佛教友好交往——纪念中日复交20周年》(《世界宗教资料》,1992.3)对战后中日佛教文化的交流做了比较全面的回顾,是全新的成果。此外,佛教界和学术界同日本学者一道举办的有关中日佛教学术交流会议,被认为是现代中日佛教文化交流史上具有划时代意义的大事,有力地推动了两国佛教研究事业的深入。现已出版了论文集。

第三类是介绍日本佛教界和学术界的情况与成果。日本的佛教研究在世界上处于前列,尤其是以隋唐佛教的研究和资料整理方面见长,因此,对日本的佛教研究的成果和水平的了解,借鉴他们的成果,对中国的佛教研究无疑有着现实的意义。近年来,国内学者对此做了一些有益的工作。杨曾文先后发表了《日本的中国佛教研究概况》(《世界宗教资料》,1979.1)、《日本佛教学研究概况》(译自佐佐木教悟著,1980.2)、《日本学者对中国禅宗文献的研究和整理》(1987.1),高振农写了《日本佛教研究概况》(《社会科学》,1980.1),何乃英介绍了《日本佛教文学研究概观》(《世界宗教资料》,1992.1),隆藏记录了《横超慧日博士谈日本学者研究中国佛教的情况》(《法音》,1986.4)等。上述各文对扩大学者的视野,了解世界佛教学术动态和潮流起到了重要的作用。对日本当代重要的佛教组织和学术团体,学者们也做了一些介绍和报道。张大柘翻译日本村上重良的《宗教与日本现代化》(1990)介绍了现代日本佛教系的新兴宗教,有参考价值。

韩国佛教研究 四世纪中叶,佛教由中国传入高句丽,不久又扩展到新罗、百济诸国,又经新罗、高丽、朝鲜等朝的弘扬,佛

教成为韩国的传统宗教文化组成部分之一，对朝鲜半岛的社会历史文化产生了重要的影响，发挥了重大作用，并且成为中、日、韩、越等国组成的北传大乘佛教文化圈的一员，在世界佛教中也具有影响。鉴于韩国佛教的重要意义，中国学者对之也有特别的关注和研究，这种研究尤其在20世纪下半叶得到系统发展。在此之前，中国学者对韩国佛教的研究成果不多，而且缺少专论，故在国际学术界韩国佛教研究领域影响甚微。这种局面自1977年以后方得以根本改观。

中国与韩国是毗邻的友好国家，佛教一直是两国宗教文化交流的纽带。历朝的中国官方史书和佛教大藏经中都保存了不少有关新罗、高丽等国的佛教资料，特别是在佛教僧人的传记总汇里，曾记录了一些新罗、高丽僧人的事迹，许多僧人撰写的佛教著作也被收入了汉文藏经。这些都是殊为珍贵的佛教资料，对研究中韩两国的佛教，以及两国源远流长的佛教文化关系无疑有着重要的利用价值，因之不可忽视。

尽管有着众多的资料可供学者们利用参考，但因严格意义的宗教研究在中国形成较晚，故在20世纪80年代之前我国未能出现一本专门论述韩国佛教的专著，甚至连一本辑录韩国佛教史料的数据集也没有正式出版。于是造成在国际韩国佛教研究论坛上，没有中国学者的声音。例如，1979年美国佛教学者兰卡斯特（Lewis R. Lancaster）编纂的《高丽藏：目录介绍》（The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue）中“普通著述”一栏里，一共介绍了48本有关韩国佛教研究的专著或论文，里面所论此前之研究中并无中国学者的成果。日本学者镰田茂雄在其1987年所著《朝鲜佛教史》一书的“参考文献”里，引用了97种著述，其中未见录有中国人的著作。在80年代之前，国际学术

界对中国学者的韩国佛教研究基本上没有了解。

清末民初，佛学在中国大地一度复兴，与韩国佛教有密切关系的唯识学说曾受到了当时学术界的重视，谈论唯识一时成为时代思潮之一。但是，这时人们所瞩目的唯识理论，主要是从经世致用的角度而阐发的，许多人认为唯识学说的心识论能够拯救人心，正教于社会，于是佛学本身的意义被淡化，新罗高僧圆测、元晓等人对唯识学的阐发并未被中国学者所专门研究。只有蒙文通撰《新罗唯识学》一文。

1949年以后，中国佛教协会会刊《现代佛学》曾刊登了不少中国学者涉足韩国佛教研究领域的文章。佛教协会曾经组织学者编纂了一本《中外佛教关系史料》，内中收有学者高观如所撰写的《中朝佛教关系》一文。不过，这本资料集也没有正式出版，只是以油印的形式在学术圈内散发而已，影响甚微。至1980年，这种局面才彻底改变。同年佛教协会编的《中国佛教》（知识出版社）第一辑中刊出了高文，越年该刊第二辑里介绍了新罗僧圆测。此后有关韩国佛教的文章渐次增多，几乎每年都有几篇文章面世，专著也开始出版。

《中朝佛教关系》一文主要利用了佛教史料，将1000余年来的中朝两国的佛教文化交流做了总体上勾勒。尽管没有展开，但从学术角度看，该文所提供的研究线索无疑是很重要的。周琦的《天台山与朝鲜文化交流》（《东南文化》，1990.8）则弥补了高文所缺的元朝以后的中朝佛教交流情况，将研究往前推了一步。王承礼的《高昌与高丽佛教文化交流的三份文献》（《学术研究丛刊》，1992.4）研究了高丽僧义天与高昌国沙门尸罗闍底之间的三封书信，丰富了这方面研究的内容。1993年6月“首届天台文化研讨

会”在天台山举行。学者陈景福提交了《中国佛教天台宗与朝鲜的关系》，何劲松提交了《天台宗在日本和韩国的传承与发展》。此文对中韩两国佛教天台宗的交流做了较为详细的介绍，弥补了过去的不足。陈景福和黄万福二人合作发表了《中朝两国佛教典籍流通考》（《人文杂志》，1991.1）、《古代朝鲜僧人入华求法请益活动的兴起与发展》（《五台山研究》，1991.4）等文，分专题系统地介绍了中朝佛教文化交流情况。这是他们合作写作的《中朝佛教文化交流史》（1993）一书的内容，为现代中国内地学者系统介绍中朝佛教文化交流的第一本专著。

朱红星、李洪淳、朱七星三人撰写的《朝鲜哲学思想史》（延边人民出版社，1989）第二、三章对新罗僧圆测、元晓、义湘和高丽僧均如、义天、知讷、慧湛几人的佛教哲学思想做了介绍和分析，牵涉了唯识宗、华严宗、天台宗和禅宗等几个宗派，指出了他们在朝鲜哲学史上的重要地位，做了开拓性的工作。曾庆英的《从幼年天子到佛教高僧》（《历史知识》，1987.2）、李岩的《“地藏菩萨”金乔觉及其九华山垂迹考》（《朝鲜中世纪史研究》，延边大学出版社，1988）、袁家耀的《九华山佛教文化》（《世界宗教研究》，1993.4）等文都对新罗僧金乔觉的行迹做了研究。1991年9月九华山佛教协会还邀请国内部分佛教学者召开了“金地藏生平活动论证会”，讨论金地藏的生平事迹。这种专门讨论一个外国高僧的学术讨论会，在中国佛学史和佛教史上尚属首例，这个荣誉首先给了韩国僧人，表明了中韩两国佛教文化不可分的密切关系。也说明中国的学术界和佛教界已经开始注意到两国佛教文化交流研究的重要性了，无疑这又是一个新的起点。

这一时期，中国内地治韩国佛教比较突

出、有影响的是黄心川的论文《隋唐时期中国与朝鲜佛教的交流——新罗来华佛教僧侣考》（《世界宗教研究》，1989.1）。文中主要依据了各种中国史籍，对隋唐时期来华的新罗僧侣做了梳理，详细考证出新罗时期有117人来过中国。这个数字比韩国学者李能和统计的64人、日本学者中吉功统计的66人超出了许多。故文章发表后曾引起中、日、韩三国学者的好评。现在此文已被译成韩文和英文发表，并获授予“第四回（届）国际佛教学术奖”。这是中国内地学者在国际佛学领域第一次获得的最高荣誉，说明中国的佛学研究已在国际论坛上开始产生影响，学术研究正在进入世界前列。早在1965年，著名历史学家、哲学家、东方学家朱谦之曾翻译了日本学者所著《韩国禅教史》一书，此书在90年代中期被整理出版（中国社会科学出版社，1995），在佛学界也形成较大影响。

中国学术界在这一领域的最新成果，是何劲松所著《韩国佛教史》。此书上卷分为七章，系统阐述了韩国佛教的历史，论及佛教在韩的初传、三国时期佛教势力的消长、佛教的新罗化、统一新罗佛教概况、元晓和义湘与华严宗教学、密教与法相宗、统一新罗中期以后的禅宗等方面，填补了一个重要空白。下卷介绍了义天等人的佛教思想。

以上我们概述了20世纪中国学术界研究韩国佛教的情况。与日本学术界的研究相比，中国学者在研究韩国佛教时较为注重对中国境内相关汉文资料的发掘，故为中国学者的某些新突破打下了良好基础。日本学术界所使用的资料仍然主要以日、韩的佛教资料为主，尤其是古代的一些朝鲜僧人和学者辑录的《三国史说》、《三国遗事》、《东国通鉴》、《东师列传》、《西域中华海东佛祖源流》、《朝鲜寺刹史料》、《朝鲜金石总览》、《东国輿地胜览》等基本史料。这些资料对韩

国的佛教研究无疑是最重要的部分。但是,随着研究的不断深入,对学者也会提出更高的要求,尤其是研究古代新罗、高丽、朝鲜的佛教资料,中国所保存的资料更显得特别重要。除了中国汉文佛藏里保存了不少这方面的史料之外,在藏外的书籍,以及一些碑文、地方志和《文苑英华》等书籍都可见到这方面的资料。尽管这些资料目前分布还很零散,尚需学者们去进一步搜集、挖掘和整理,但一旦将之整理出来,就会对这一领域产生影响,将其研究往前推进一大步。例如,前面所言黄心川的论文之所以能够找到新罗来华的众多僧人,其重要的一条经验就是充分利用了佛藏以外的各种资料。现在中国学者已经开始从事这方面的研究,如已有学者正在编纂整理有关古朝鲜佛教在中国史籍中的资料,这方面的研究著述也已陆续推出。

欧美佛教研究 内地对欧美等国的佛教研究还很不够。这是因为近现代佛教传入欧美的时间只有一二百年。欧美学者的研究成果以南传佛教为主,他们的研究方法又以文献学为路子,和大乘系的传统中国佛教,以及中国佛教教义研学特色的联系不大。其次,现代内地佛教研究只是十几年的时间,由于材料缺乏,对外交流接触不够,且有一段时间的准备工作要做。尽管如此,学者还是写出了一些有分量的综述和学术考察以及重要组织简介等文章。早在1965年,中国社会科学院成立伊始,就组织人员写了《美国佛教概况》(《世界宗教动态》,1965.11),此为内地最早的一篇介绍美国佛教情况的专文。陈贞辉《欧美的佛教研究》(《世界宗教动态》,1980.2)介绍了二次大战以前欧美各国对巴利语、梵语和藏文大藏经的研究成果,战后对中国佛教以及南亚、东南亚佛教的研究情况。黄心川的《欧美的佛教与佛学研究》(《世界宗教资料》,1987.3)则对各国佛教

及其研究作了具体的介绍。李冀诚《国外西藏佛教研究综述》(《世界宗教资料》1981.2)、《藏传佛教噶举派在国外的传播》(《世界宗教资料》1988.3)和房建昌的《藏传佛教在美国的兴盛及其发展》(《西藏民族学院学报》,1989.1)等,除了对国外的藏传佛教研究史概述外,还着重介绍了分布在各国的藏传佛教研究机构和出版组织,以及著名的藏学家。郑天星的《禅宗在欧美》分析了欧美各国禅宗热的历史背景,指出禅宗之所以在各国兴起,与资本主义社会固有的各种内在危机有密切的关系。王雷泉与张汝伦翻译了日本学者阿部正雄的《禅与西方思想》(1989)。黄心川的《沙俄利用宗教侵华简史》(1980),对沙俄在蒙藏地区的活动做了介绍并指出了所起到的作用。书中既利用了清朝的档案,又参考了俄文资料,内容丰富,是一本开拓性的著作。宋立道的《佛学研究在苏联》(《世界宗教资料》,1988.4)对近百年俄苏的佛教研究作了鸟瞰。《当代世界佛教》中对苏联佛教活动介绍为最丰。郑天星的《喇嘛教研究在苏联(1917~1976)》是摘译的文章,但披露了至今仍在西伯利亚地区的布里亚特人的佛教的活动。北辰的《国外佛教研究一瞥》(《世界宗教研究》,1990.3)介绍了苏联学者对世界各国佛教研究的评价。

世界佛教组织研究和介绍 黄夏年的《世界佛教徒联合会四十年》(《世界宗教研究》,1990.4)将当今世界佛教徒最大的国际组织做了系统的综合性研究和介绍,对世佛联各个时期的经历和发展做了概括。指出60年代前是世佛联的黄金时期,70年代是护教期,80年代是和平期之几种特征。尔东的《巴利语圣典学会》(《世界宗教资料》,1981.2)和方之译的《一百年来的巴利语圣典学会(1881~1981)》(《法音》,1985.5)

二文都对现存世界最老的欧洲佛教学术团体做了详实的介绍。方之节译的《关于巴利圣典的研究》(《法音》, 1985. 2) 对国外学者的有关巴利佛典的研究心得, 特别是方法论做了很好的介绍。此外对“国际佛教僧伽大会”、“国际佛教研究会”、“摩诃菩提会”, 学术界和佛教界都有一些专文。总之, 现有的国际重要佛教组织都已经被介绍出来, 但是只有极少数组织学术界对它做了初步的研究。此外, 对世界各国的佛教寺院圣地的情况, 可以参见黄夏年主编的《世界宗教名胜》, 此书为国内外同类著作最详细的一本辞典。

总结和展望 通过以上回顾, 可以看出外国佛教研究程度和水平及发展是不平衡的, 以印度和日本的佛教研究最盛; 古代的研究成果最多, 近代的研究成果较少; 亚洲国家研究多, 欧美等国研究少; 谈历史文化的多, 讲教义经典的少。总之, 主要表现了线条太粗, 深度和广度不够。显然, 在当今佛教已经涵盖了世界大部分地区时, 现存的研究成果是远远不能满足形势的需要。但是, 也应该指出, 短短十几年间, 我国学术界和佛教界人士出于对佛教文化事业的热忱, 已经取得了不少成果, 为全面和深入地研究打下了良好的基础。今后学术界研究的重点应放在近现代佛教和经典教义及人物组织等方面。注意看到佛教在各国流传后所发生的变化和特点, 做好比较研究, 找出共同特点和运动规律, 勾勒出未来的佛教发展趋势。对古代外国佛教的研究, 还要充分运用已有汉文或其它文字资料, 形成中国特色的研究风格和学派。对世界学术动态也应多予报道, 掌握研究热点, 步入现代潮流。我们相信, 随着我国对外交流的不断发

展, 内地对外国佛教的研究将会更上一层楼, 一批专著将陆续出版, 按国别撰写的佛教著作将会呈现在世

人面前。

参考文献

- 黄心川:《印度哲学史》, 北京: 商务印书馆, 1989。
- 杨曾文:《日本佛教史》, 杭州: 浙江人民出版社, 1995。
- 杨曾文主编:《日本近现代佛教史》, 杭州: 浙江人民出版社, 1996。
- 杨曾文主编:《当代佛教》, 北京: 东方出版社, 1993。
- 韩廷杰:《印度佛教史》, 台北: 文津出版社, 1996。
- 何劲松:《韩国佛教史》(上下卷), 北京: 宗教文化出版社, 1997、1998。
- 黄有福、陈景富:《中朝佛教文化交流史》, 北京: 中国社会科学出版社, 1993。

(黄夏年)

道教学研究

(Studies of Taoism)

国内开始把道教研究称为学, 是比较晚的事。20 世纪初年, 国学的名称渐起, 道教研究包括在国学之内, 但也是偶有人略涉及。五四运动之后, 近现代研究方法逐渐推广, 研究文史哲及医学史、化学史的人遇到道教问题时, 有人攻一攻“拦路虎”, 有些收获。从 20 世纪初到 1949 年, 是道教学研究的第一阶段。1950 年至 1966 年, 道教学研究仍比较冷落, 是第二阶段。1966 年至 1976 年是极端不正常的年代, 在中国内地不仅道教被打“死”了, 只有中国台湾、香港学者和海外华人学者在坚持着这项工作。内地道教学研究真正开展起来, 是 1977 年至今二十多年间的事, 此为第三阶段。第三阶段道教学越来越红火, 不仅内地如此, 台湾省和香港特别行政区也如此, 成就空前。

第一阶段(1900~1949): 筚路蓝缕 本

阶段是道教学研究的初始期,多为非道教学专业的学者兼及道教学研究,论著署名160余人。从总体上看,虽然涉及许多问题,但主要还是集中在探究《道藏》源流、道教历史和外丹术几方面。文章不多,专著也少,据粗略统计,本阶段关于道教学研究的论文约有200多篇,专著约10多部。

1. 道经出版及研究 本阶段在《道藏》的出版方面卓有成就。20年代出版线装涵芬楼本《道藏》,功德无量。1923年10月至1926年4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人发起重印明版《道藏》。当时的民国总统徐世昌出俸支持此项宏举,教育总长傅增湘总理其事。用北京白云观藏本作为底本,将原本缩为石印32开本,改梵夹本为线装本,由上海涵芬楼影印。每部1120册,共印350部。此外,因《道藏》卷帙浩繁,阅读不便,《道藏辑要》亦有近千卷,不易研读,故守一子丁福保从明《道藏》、清代道书以及近人著述之中选择道书百种,分为10集,每集10种,共计148卷,编纂成一部《道藏精华录》,以方便读者。此书原版书所存不多,现有浙江古籍出版社1989年影印本。

对《道藏》的研究已经起步。清末宣统庚戌年孟冬,刘师培旅居白云观,披阅《道藏》,对37种道经加以钩玄提要,随笔记录,计37篇,录成一帙,名曰《读道藏记》(《国粹学报》第一卷第1~5期,1911),是为近现代最早的《道藏》提要。该《记》又被收入《刘申叔先生遗书》第69册以及丁福保编《道藏精华录》、胡道静等主编《道藏要籍选刊》等书中。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》(藏于天津南开大学图书馆、中央民族学院图书馆)。书中介绍了阅藏经

过,简述《道藏》内容,指出摩尼经被收入《道藏》。哈佛燕京学社于30年代刊行翁独健(1906~1986)编《道藏子目引得》(上海古籍出版社1986年9月重印)。全书分为四部分:分类引得,经名引得,撰人引得和史传引得。此书编制精审,资料详明,并且纠正了此前中、西文《道藏》工具书存在的缺点和错误,因此在很长时间内是一部适用、完备和可靠的《道藏》检索工具书。此外还有许地山著《道藏通检》等。

中华书局1949年初印行陈国符著《道藏源流考》。全书分为两大部分: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、太清经、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版》,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。末有附录七种为《引用传记提要》、《道藏札记》和《道学传辑佚》。此书除深研道经全藏外,还旁涉道教名山志、宫观志、佛藏传记、正史、类书、各省方志与唐以来各家文集,凡与《道藏》有关者均着力搜求。该书资料翔实,考证绵密,结论可靠,对《道藏》之形成与演变,均能溯本穷源,条分缕析,在国内外学术界影响很大。

对专经的注释、整理与考证也开始了。胡适《陶弘景的真诰考》(《蔡元培先生六十五岁论文集·下》,1935)、汤用彤《读太平经所见》(《国学季刊》第5卷第1期,1935)、王国维著《长春真人西游记校注》(文展阁,1937)都很有影响。蒙文通通过辑佚恢复了《老子成玄英疏》和《老子李荣注》,并做了一些校正考证工作,写出《校理老子成玄英疏叙录》、《辑校老子李荣注跋》和《坐忘论考》、《陈碧虚与陈抟学派——陈景元老子、庄

子注校记 附陈图南学谱》等文,刊登在《图书集刊》第8期(1948)上。王明撰《论〈太平经钞〉甲部之伪》(《史语所集刊》,1948)、《周易参同契考证》(《史语所集刊》,1948)、《老子河上公章句考》(《国立北京大学五十周年纪念论文集》,1948)、《黄庭经考》(《史语所集刊》,1948)都是很著名的。

2. 道教史研究 本阶段在道教学各分支学科中,关于道教史的著作要算最多了。大家熟悉的有陈教友的《长春道教源流考》(《亚洲学术杂志》第2~4期,1921~1922)、傅勤家的《道教史概论》(商务印书馆,1933)、顾颉刚的《秦汉的方士与儒生》(群联出版社,1935)、许地山的《道教史》上编(商务印书馆,1941)、傅勤家的《中国道教史》(商务印书馆,1937)、陈垣的《南宋初河北新道教考》(辅仁大学,1941)、刘鉴泉的《道教征略》(《图书集刊》,1948)等著作。

论文也相对较多,如陈槃《战国秦汉间方士考论》(《史语所集刊》,1948)、高梅《战国时代楚地的宗教》(《齐大月刊》第1卷4期,1931)、高梅《战国时代秦齐燕赵魏的宗教》(《齐大月刊》第2卷2~3期,1931)、吕思勉《道教起源杂考》、陈寅恪的《天师道与滨海地域之关系》(《史语所集刊》第3卷4期,1933)、陈垣《李志常之卒年》(《辅仁学志》第12卷1~2期,1943)等论文至今仍有参考价值。除这些具有代表性的论著外,学界名流诸如钱穆、余嘉锡、张荫麟、陈独秀、梁启超、范文澜等人,也偶尔撰文论及老子、阴阳五行、神仙方士、谶纬、先秦道家、《太平经》等。

3. 道教思想与道教神学研究 研究道教思想的论著不多,皆属于初步探索。许地山《道家思想与道教》(《燕京学报》,1927.2)和《道教之根本思想及其对于人生

的态度》(《读书季刊》第1卷2期,1935)认为中国一般的思想就是道教的晶体,一切都可以从其中找出来。姚从吾《金元全真教的民族思想及其对于人生的态度》(《治史杂志》,1939.2)、《金元全真教的民族思想与救世思想》(四川青城山常道经书社,1946)对道教思想评价很高。闻一多《道教的精神》(《闻一多全集》,开明书店,1948)认为东汉道教有一个前身,他称之为古道教。其他还有黄季刚《仙道平论》(《雅言》第1卷2期,1914)、余逊《早期道教之政治信念》(《辅仁学志》第12卷1~2期,1942)等。

民俗家们对神仙的介绍和考证文章较多。最为后人重视的是浦江清《八仙考》(《清华学报》,1936)、许道龄《玄武之起源及其蜕变考》(《史学集刊》第5集,1947)、闻一多《神仙考》和《司命考》(《闻一多全集》,开明书店,1948)等。其他还有刘澄圆《东岳庙七十六司考证》(东岳庙,1919)、梁绳祯《灶神的研究》(《东方杂志》第23卷第24期,1926)、罗香林《碧霞元君》(《民俗》69~70期,1929)、钱宝琮《太一考》(《燕京学报》,1932.12)、贺次君《文昌帝君考》(《逸经》,1936.9)、周国亭《唐道教考中之元始天尊》(《经世》第43~48合期,1939)、杨堃《灶神考》(《汉学》,1944.1)、程憬《泰一考》(《文史哲季刊》,1944年第2卷1期)等等。

4. 道教科仪符咒研究 关于道教的高醮科仪、符篆咒诀法术等的研究,本阶段一些道教史论著有所涉及,但尚未深入开展。于飞《重庆的道士与坛门》(《民俗》第11卷85期,1929)和《再谈重庆的道士与坛门》(《民俗》,1929)略谈到一些。

5. 道教音乐研究 陈国符教授是近现代道教音乐理论研究的开拓者。其撰《道乐考略稿》一文,被收入《道藏源流考》(中华

书局, 1949)。

6. 外丹术研究 本阶段的外丹术研究属于开创和译注原著时期。20年代初, 化学家王琎在《科学》杂志第5卷6~7期上, 一连发表了《中国古代金属原质之化学》和《中国古代金属化合物之化学》两篇关于金属元素和化合物的论文, 为中国炼丹术研究奠定了基础。它们构成他后来出版的《中国古代金属化学及金丹术》(上海科学技术出版社, 1957)一书的重要内容。王琎评论了儒、道、工匠三家对科技的态度和贡献, 说明了外丹和内丹的类比。在讨论中国古代化学的各种金属化合物时, 利用的主要是炼丹术的资料。他不但解释了很多炼丹产物, 还提出了它们的化学反应式。特别值得指出的是, 他报道了由张子高和张江树按照古法制备氯化亚汞的实验, 这实际上已开通过实验研究炼丹术的先河。1932年, 吴鲁强与美国麻省理工学院戴维斯教授全文翻译了《周易参同契》(An Ancient Chinese Treatise on Alchemy, Entitled Tsan Tung Chi, Isis 18, 1932, 210~289。《〈参同契〉——中国古代的炼金术著作》), 使得世界炼丹史上现存的第一部理论著作, 为世人所知。二人还翻译了《抱朴子内篇》中的《金丹》和《黄白》两篇。戴维斯还做了许多工作。《科学》第17卷第1期又于1933年发表另一位化学家曹元宇的重要论文《中国古代金丹术的设备与方法》。曹元宇研究了十余种炼丹术文献, 从中收集了大量古代炼丹仪器设备图的资料, 从炼丹所用的屋室坛鼎, 到蒸馏、研磨、升华、泥法等操作过程, 阐明了炼丹术实践的基本规范体系。他援引《参同契》, 总结出铅和汞是中国炼丹术的两翼。曹元宇在另一篇论文《葛洪以前之金丹史略》(《学艺》第14期, 1935)中, 详尽研究了中国炼丹术的起源和早期炼丹书《参同契》。王、曹的研究于20世

纪初在世界上掀起了一次“中国炼丹术热”。此外, 劳干《中国丹砂之运用及其推演》(《史语所集刊》, 1938)、薛愚《道家仙药之化学观》(《学思》第1卷5期, 1942)、黄素封《中国炼丹术考证》(《中华医学杂志》第31期, 1945)等文进一步从医药、化学方面考察了道教的炼丹术。

7. 内丹术阐释 本阶段重要的内丹人物, 当属蒋维乔和陈撝宁二人。本阶段的内丹术以突出“静坐”功夫为特色, 糅合佛教禅修法和近代医学科学, 因而有所发展。蒋维乔(1873~1958), 字竹庄, 号因是子, 江苏武进人。他于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。他还组织了静坐法研究团体, 并翻译介绍了一些日本静坐法书籍, 影响极大。陈撝宁(1880~1969), 道号圆顿子, 道教龙门派第十九代传人。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)一书。他还著有《黄庭经讲义》(1941)、《灵源大道歌白话注解》(1938)等, 对内丹术的研究和把内丹术发展为内丹医学新气功, 用以疗病养生, 作出了重要贡献。除蒋维乔、陈撝宁二人外, 还有张松谷著《丹经指南》(1925)、周述官著《增演易筋洗髓内功图说》(1930); 王竹林编有《意气功详解》(1931); 丁福保(1874~1952)编著《丁氏医学丛书》、《道藏精华录》、《静坐法精义》等; 陈乾明(1899~1971)编有《静的修养法》一书, 早期强调凝视丹田, 晚期主张放松; 刘亚农编辑的《二十世纪伤寒论》中载有《静坐疗病法》, 以内丹静坐法疗病。

8. 道教医药与养生介绍 上述内丹术往往用于养生, 二者有密切关系。此外, 蒋维乔《老庄之养生法》(《青鹤杂志》第22卷

16、17 期, 1934)、杨静庵《道家的延寿与长生》(《古今》第 3 卷 18 期, 1943) 等对道教养生做了介绍。

9. 官观山志编纂与宫观考察 主持编辑 20 世纪第一部宫观志《白云观志》的学者是日本学者小柳司气太(1870~1940)。他于 1921 年来中国考察, 曾住进白云观当道士。通过实地调查和文献研究, 在中国道士的帮助下, 于 1927 年编成七卷本的《白云观志》, 历史资料价值甚为宝贵。一些学者对宫观的碑刻及出土文物进行考察。黄仲琴《宋神霄玉清万寿宫碑》(《语历所周刊》第 10 卷 118 期, 1930)、蔡守《宋神霄玉清万寿宫碑》(《国学论衡》, 1936.5)、罗桑彭措述《北平白云观道学渊源考》(《正风半月刊》, 1935~1936)、杨大膺《龙虎山上清宫考》(《光华大学半月刊》, 1936~1937) 等。

陈国符撰《道馆考原》和《楼观考》二文, 考证道观起源与演变以及天师道设治等, 为开创之作, 被收入《道藏源流考》(1949)。

10. 道教文学研究 早在 20 世纪二三十年代, 一些学者已开始对道教籍中富有文学色彩的作品开展研究。1929 年魏应麒的《福建三神考》和 1933 年潘昶的《金莲仙史》两部著作, 何伟 1926 年发表于《东方杂志》的《灶神的研究》, 以及赵景琛、叶德钧、浦江清等人对于八仙故事传说的研究成果, 都对道教神仙人物形象进行了分析。1935 年上海邑庙翼化堂书局出版的常遵先的《吕祖诗解》, 对道教神仙诗进行了搜罗、整理、探究。李长之的《道教徒的诗人李白及其痛苦》(文集书店, 1939) 对道教信徒的诗词及思想内容展开了文学研究。

第二阶段(1950~1976): 不绝如缕 本阶段道教学的研究仍属于兼职研究状态, 内地出版的专著较少, 著名的如《太平经合校》, 论文大约 50 多篇, 比较冷落。中国台

湾、香港和海外华人学者的成绩超过内地, 专著约十余部, 论文百篇以上。

香港学者饶宗颐著《老子想尔注校笺》(香港大学, 1955) 对《老子想尔注》进行了校对、笺释和研究, 做了开创性的工作。

陈国符著《道藏源流考》由中华书局于 1963 年 12 月增订再版。全书除对原文做了一些修改和增加外, 还增加了《道乐考略稿》、《南北朝天师道考长编》、《中国外丹黄白术考略稿》和《说周易参同契与内丹外丹》4 篇新的附录。

研究其它典籍的论文主要有汤用彤《从〈一切道经〉说到武则天》(《光明日报》, 1962.11.21)、王明《试论〈阴符经〉及其唯物主义思想》(《哲学研究》, 1962.5)、汤用彤读《读〈道藏〉札记》(《历史研究》, 1964.3)、陈樱宁《〈老子〉第五十章研究》、《〈南华〉内外篇分章标旨》、《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》(以上三篇载《道协会刊》, 1964.10)、柳存仁《道藏本三圣注道德经之得失》(《崇基学报》第 9 卷期, 1969)、《论道藏本顾欢注老子之性质》(《联合书院学报》, 1970~1971)、《道藏本三圣注道德经会笺》(《中国文化研究所学报》第 6 卷 1 期, 1973 等)。

台湾学者萧天石主编《道藏精华》(自由出版社, 1965~1974) 收录丹经和道教哲学著作等, 在第 1 版后不断再版, 每次再版又增加新书, 所收道书大约有 800 余种。美国学者苏海涵曾到台湾当道士, 利用其师的资料编《庄林续道藏》(成文出版社, 1974), 收录了相当多的台湾符箓科仪道经, 其中多为手抄本。此外还有陈志滨《伍柳仙宗白话译》(全真教出版社, 1975)。

本阶段的道教辞典有台湾戴源长编《仙学辞典》(真善美出版社, 1962) 和《道学辞典》(真善美出版社, 1971)。

1. 道教史研究 本阶段台湾学者关于道教史的研究很有成绩。孙克宽出版了《蒙古汉军与汉文化研究》(台北文星书店, 1958)、《宋元道教之发展》(台中东海大学, 1965)、《元代道教之发展》(台中东海大学, 1968)、《寒原道论》(联经出版事业公司, 1977)等著作, 发表了一批有关宋元道教的论文。他还表示了关于唐代道教的论文《唐代道教之发展导论》(《中兴大学文史学报》, 1974.1)和《唐代道教与政治》(《大陆杂志》第5卷2期, 1975.1)等。此外还有孙广德《晋南北朝隋唐俗佛道争论中之政治课题》(台湾中华书局, 1972)、陈志滨《全真仙派源流》(全真教出版社, 1974)、唐弓《唐代的道教》(台大硕士论文, 1974)等著作。其他论文还有南怀瑾《元代全真道与中国社会》(《新天地》第1卷6期, 1962)、钱穆《金元统治下的新道教》(《人生》第31卷3期, 1966)、金中枢《论北宋末年之崇尚道教(上、下)》(《新亚学报》第7卷2期, 1966、1967)、史贻辉《道教在台湾之分布与现状》(《南瀛文献》, 1967)、方永祥《唐代皇室与道教关系之研究》(《景风》18、19期, 1968)、李树桐《唐代的政教关系》(《师大学报》, 1967.12)、刘伯骥《唐代的政教史》(台湾中华书局, 1974)、丁煌《唐高祖太宗对符瑞的运用及其对道教的态度》(《历史学报》, 1975.2)等。

澳大利亚华裔学者柳存仁关于明代道教的论文有《研究明代道教思想中日文书目举要》(《崇基学报》第6卷2期, 1967)和《补明史佞幸陶仲文传》(《东方文化》第11卷1期, 1973)。

本阶段内地学者对太平道、张鲁政权以及其它早期道教与农民起义的关系, 道教与封建统治阶级的关系等作了较多的研究。

学者们争论比较激烈的是《太平经》的

政治思想。杨宽的《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》(《学术月刊》, 1959.9), 对《太平经》作了高度评价。在杨宽之前, 有侯外庐、张岂之、杨超、李学勤、徐知、袁良义等在各自的论著中肯定《太平经》的革命内容。戎笙很快发表论文《试论〈太平经〉》(《历史研究》, 1959.11)提出不同看法。他认为《太平经》中80%以上是宗教语言, 少量内容在某种程度上符合了人民的愿望, 但不能过高评价。他的意见, 与1958年范文澜在《中国通史简编(修订本)》中的观点相一致。1960年, 中华书局哲学组在12月15日《人民日报》上发表《史学界讨论〈太平经〉的性质及其与太平道和黄巾起义的关系》, 对各种观点进行了综述。此后, 喻松青和熊德基也就《太平经》问题展开辩论。熊德基发表《〈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》, 1962.4), 认为《太平经》的思想与黄巾起义对立。喻松青发表《〈太平经〉和黄巾的关系——与熊德基同志商榷》(《新建设》, 1963.2), 认为《太平经》的信仰与黄巾起义相一致。王明在《〈太平经〉合校》的前言中, 指出《太平经》的“大部分篇幅是宣扬有神论、宗教唯心论和封建社会统治阶级的思想的, 但其中一些篇章里也反映了当时的进步思想和正确的观点。”

此外, 还有陈寅恪的《崔浩与寇谦之》(《岭南学报》, 1950.1)、唐长孺的《范长生与巴民抵蜀的关系》(《历史研究》, 1954.4)、喻松青的《老子与道教》(《光明日报》, 1962.5.25)、《道教的起源和形成》(《历史研究》, 1963.5)、《中国的封建阶级同道教的关系》(《人民日报》, 1964.5.10)等论文。

2. 道教思想研究 台湾学者研究道教思想的著作有赵家焯《道学与道教》(台北,

1962)、南怀瑾《禅与道概论》(真善美出版社,1971)、杜望之《儒佛道之信仰研究》(华明书局,1968)、杜而夫《儒佛道之信仰研究》(学生书局,1968)、周绍贤《道家与神仙》(台湾中华书局,1970)、李叔还《道教要义问答大全》(香港青松观,1972)、陈敦甫《论道》(全真教出版社,1972)、赵家焯《道教通论》(华冈出版社,1977)等。

柳存仁对明代的三教关系做了研究,发表了《明儒与道教》(《新亚学报》第8卷1期,1967)和《王阳明与道教》(《中国文化研究所学报》第3卷2期,1970)。后又发表《王阳明与佛道二教》(《清华学报》第13卷1、2合刊,1981)。

学术界在对《太平经》及原始道教的历史学研究中,大都涉及了道教的宗教思想。杨向奎《论葛洪》(《文史哲》,1961.1)则对葛洪的世界观和历史观进行了分析。汤用彤发表《寇谦之的著作和思想》(《历史研究》,1961.1)、《康复札记四则》(《新建设》,1961.1)等文章,解剖了寇谦之、陶弘景的政治、宗教思想,对比了佛道二教教义的区别。

3. 道教科仪符咒研究 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。披览札录,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》、《道藏札记》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。

蒙文通的《道教史琐谈》(此稿日期签署于1958年8月30日,刊行于《中国哲学》第四辑,1980)第一次将符篆与文字联系起来

考察,并企图从少数民族宗教中寻求其源头。

台湾民俗学者刘枝万致力于斋醮研究,采用了文献学与人类学相结合的方法,先后发表了《桃园县龙潭乡建醮祭典》(《中国东亚学术研究计划委员会年报》,1971)、《台北县中和乡建醮祭典》(《中央研究院民族学研究所集刊》,1973)、《醮祭释义》(中央研究院民族学研究所专刊之二十二《中国民间信仰论集》,1974)、《修斋考》(中央研究院民族学研究所专刊之二十二《中国民间信仰论集》,1974)、《台北县树林镇建醮祭典》(中央研究院民族学研究所专刊之二十二《中国民间信仰论集》,1974)、《桃园县中坜市建醮祭典》(中央研究院民族学研究所专刊之二十二《中国民间信仰论集》,1974)等调查报告和论文。这些文章后来都收入《台湾民间信仰论集》(联经出版事业公司,1983)。

4. 道教音乐研究 50年代中后期,道教音乐研究步入对斋醮音乐的采集、整理阶段,形成了一定规模。著名音乐家杨荫浏主编的《宗教音乐·湖南音乐普查报告附录》(中央音乐学院民族音乐研究所1958年油印,音乐出版社1960年公开出版),部分地对湖南衡阳地区的道教音乐做了较翔实的文字和乐谱记录。

5. 外丹术研究 五六十年代,中国炼丹术研究进入活跃期,其中比较重要的收获,可见于袁翰青的《中国化学史论文集》(三联书店,1956),张子高的《中国化学史稿(古代之部)》(科学出版社,1964)。冯家升的《炼丹术的成长与西传》(《中国科学技术发明和科学技术人物论集》,三联书店,1957)关于中国火药史与炼丹术的研究举世闻名。60年代,王奎克翻译了《三十六水法——中国古代关于水溶液的一种早期炼丹文献》(《科学史集刊》,1963),介绍李约瑟等人关于道教炼丹术中水法反应的研究。在此基础上,他

研究了葛洪《抱朴子内篇》所记“金液丹”的有关内容,发表了《中国炼丹术中的“金液”和华池》(《科学史集刊》,1964)。这些工作丰富了关于炼丹术实验方法的认识。此外,李乔苹也完成了很多研究工作。张资琪、黄素封分别翻译出版了西方学者的化学史著作,促进了中国炼丹术研究的深入。

对道教科技思想的研究仍然在进行。50年代,化学史家袁翰青连续发表《推进了炼丹术的葛洪和他底著作》(《化学通报》,1954.5)、《从道藏里几种书看我国炼丹书》(《化学通报》,1979)和《周易参同契——世界炼丹史上最古的著作》(《化学通报》,1954.8)。徐克明《研究化学的先驱者——记我国晋代的炼丹家葛洪》(《工人日报》,1962.5.31)、陆曼炎《我国古代化学家葛洪》(《新华日报》,1962.8.19)等文也介绍了葛洪的古代化学成就。陈国符《中国外丹黄白术史略》(《化学通报》,1954.12)、朱晟《医学上丹剂和炼丹的历史》(《中国医学杂志》,1956.6)、俞真初《祖国炼丹术与制药化学的发展》(《浙江中医杂志》,1957.8)、张子高《炼丹术的发生与发展》(《清华大学学报》第7卷2期,1960)、谢海洲等《有关汞及其炼丹的历史》(《哈尔滨中医》,1963.3)等论文,侧重考察炼丹术的历史发展。此外,王占元《周易参同契的哲学思想》(《光明日报》,1961.10.13)和李俊甫《论中国古代炼丹书〈参同契〉》(《新乡师院学报》,1963.1)则介绍了对《参同契》的看法。

6. 内丹术研究 本阶段,“气功”一词被群众普遍接受,而内丹术则是气功的主要功法。徐寄鸥《气功学说的探源》(《江苏中医杂志》,1962.5)对内丹理论进行了探讨。指导实践的著作有刘贵珍著《气功疗法实践》、刘贵珍主编《内养功疗法》、陈涛《气功科学

常识》、杨践形著《气功自疗》、杨践形《气功哲学》等。

7. 道教医药与养生研究 萧天石著《道家养生学概要》(自由出版社,1963)和《道海玄微》(自由出版社,1974),对道教医药与养生研究,主要集中在葛洪、陶弘景、孙思邈等人身上。江静波《晋代大医学葛洪》(《新华日报》,1957.5.24)、邝贺龄《晋代医学家葛洪对祖国医学的贡献》(《中医杂志》,1959.9)、蔡景峰《晋代医学家葛洪》(《健康报》,1962.1.6)等文章对葛洪的医学思想作了介绍。王明撰《陶弘景在古代科学上的贡献》(《光明日报》,1954.10.11),介绍了陶弘景在医药、天文、历算、地理等方面的卓越贡献。谢天心等《我国晋代的药物学家陶弘景》(《哈尔滨中医》,1960.8)则介绍了陶弘景在药理学方面的贡献。大雨《“药王”孙思邈》(《工人日报》,1961.8.28)、方昭《孙思邈——唐代伟大的医学家》(《北京日报》1961.8.31)、李经纬《孙思邈在古医学上的伟大贡献》(《中医杂志》,1962.2)、马堪温执笔的《唐代名医孙思邈故里调查记》(《中华医史杂志》,1954.5)等对唐代道教名医孙思邈的医学思想做了介绍。

8. 宫观山志的编修与道教建筑、道教美术研究 台湾学者刘枝万《台湾省寺庙教堂调查表》(台湾省文献委员会,1960)、《南投县风俗志宗教篇稿》(南投到宗教委员会,1961)、《清代台湾之寺庙》(《台北文献》,1963.4~6)、《台湾之瘟神庙》(《中央研究院民族学研究所专刊》,1974)、马来亚学者朱金涛《基隆坡华人寺庙之研究》(马来亚大学,1968)、台湾学者林衡道《台湾寺庙大全》(1974)等对当地寺庙进行了调查研究,其中有不少道观或道教内容。

新修宫观山志没有出现,道教建筑与道教美术的研究成果也不显著。1955年,山西

芮城县永乐宫保护性搬迁成功,引起艺术史、宗教史学者的浓厚兴趣。一些画史著作曾列专题介绍评论永乐宫元代道教壁画,尤其是赞扬三清殿的《朝元图》构图壮阔(神像多至 286 位),造型生动,用线挺劲,色彩丰富,在艺术技巧上达到了很高的成就。

9. 道教文学研究 柳存仁用英文撰写了一部研究宗教与文学关系的力著 *Buddhist and Taoist Influences on Chinese Novels*, Vol. I. Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1962 年(《佛道教影响中国小说考》),开拓了研究道教与文学关系的新领域,在海外颇负盛名。他还发表了论文《四游记的明刻本》(《新亚学报》第 5 卷 2 期,1963)等。

第三阶段(1977~今):蓬蓬勃勃 道教学被确定为国家高等教育科目,道教学被正式纳入国家科研项目,国家道教研究机构的成立,道教学专业研究人员的出现,道教学杂志的公开发行,全国性道教学术会议的召开,现代影印本《道藏》的问世,都是本阶段的新事物。20 世纪前 80 年可说是道教学研究的序幕,道教学于后 20 年才真正形成了。

本阶段,将道教学作为主要或重要研究课题的研究机构与团体,经常刊登道教学成果的杂志,如雨后春笋般出现。前者如中国社会科学院世界宗教研究所、四川大学宗教学研究所,上海社会科学院宗教研究所、中国道教协会研究室、中国道教文化研究所、台湾成功大学历史系道教研究室、吴真人研究会、湖北省道教学术研究会、泉州市市区道教文化研究会、中国鹿邑老子学会等,后者如《中国道教》、《世界宗教研究》、《宗教学研究》、《上海道教》、《三秦道教》、《道教文化》、《东方宗教研究》、《大陆杂志》、《东方杂志》、《道教学探索》、《道家文化研究》、《道教文化研究》、《河北道教》、《福建道教》

等。

道教学术会议也经常举行。如第三次国际道教学术会议、道教科仪及音乐国际研讨会、全真道教斋醮仪式国际讨论会、亚非学术会议、中国道协道教文化研讨会、第一届妈祖研究国际学术讨论会、中国道教音乐研讨会、西安中国道教文化研讨会、武当山中国道教文化学术研讨会、道家思想、仙话与民间文化研究会、龙虎山道教文化学术研讨会、海峡两岸道教学术研讨会、道家与道教学术研讨会、道家文化国际学术研讨会等。

20 年来,道教学研究蓬蓬勃勃,借数千年深厚的学术根基,凭前辈 80 年的披荆斩棘,参国外学者长期的成果积累,新老学者发愤图强,废寝忘食,突飞猛进,开垦了一块又一块处女地,攀登一座又一座高峰,较快地获得一批令人瞩目的成果。初步统计,本阶段出版的道教学专著、文集、工具书和通俗读物约 200 种左右,论文约 1 000 篇左右,数量之大为前两个阶段无法比拟。其中有不少开创之作和精品。这些,为道教学在下一世纪全面展开,深入进行,奠定了可靠的基础。

1. 道经研究、辞典编纂和综合研究

①《道藏》研究 由于《道藏》是道教研究的主要资料,所以对《道藏》的研究就成为基础性的研究。这方面的研究在陈国符《道藏源流考》、吉冈义丰《道教经典史论》和翁独健《道藏子目引得》的基础上,取得重大进展。另外,道经的出版也取得显著成绩。

1978 年,中国社会科学院世界宗教研究所任继愈所长组织道教研究室的研究人员开始撰写《道藏提要》。该室研究人员用数年的时间,分头把《道藏》通读了一遍,简要地介绍了每一部书的内容,尽量考订其时代和作者,写成《提要》1 400 多条,并附有新编

目录、撰人小传及各种索引。该书由中国社会科学出版社于1991年7月出版,任继愈担任主编,钟肇鹏担任副主编。

朱越利是《道藏提要》的主要撰稿人之一。《道藏提要》写完后,他继续拿出相当的精力研究《道藏》,先后出版了《道经总论》(辽宁教育出版社,1991)、《道教要籍概论》(北京燕山出版社,1992)和《道藏分类解题》(华夏出版社,1996)三部专著。《道经总论》分道经之源、道经的产生、道藏编纂史、道经分类、道经目录、敦煌道经、藏外道经举例、道经评介等8章内容。书末附有“综合索引”。书中肯定了前人整理道经的重要成就,并在前人研究的基础上取得了新的拓展。《道教要籍概论》选择从两汉至清代道教要籍159种,从卷数、版本考证、成书年代、作者简述、内容辑要、要旨评介等方面予以论述。《道藏分类解题》参照中国图书馆分类法,突破《道藏》原分类法,对《道藏》书目重新分类,以方便现代人使用。解题重点放在考证作者和年代。作者在每一子目下,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,目的在于帮助读者翻检《道藏》。

此外,朱越利还发表了《〈道藏〉中的中国哲学史史料举例》(《中国道教》,1987.1.2)、《〈道藏〉中题属佛教的著作》(《法音》学术版,1988)、《〈道藏〉的编纂、研究与整理》(《中国道教》,1990.2)、《道教类书〈云笈七签〉》(《文史知识》,1989.5)等研究《道藏》的论文。

柳存仁也发表了研究《道藏》的文章,如《阅道藏记凡例》(《马来亚大学中文系学术论文集》,1977)、《道藏刻本之四个日期》(《历史における民众と文化——酒井忠夫先生古稀祝贺纪念论集》,东京,1982)、《〈道

藏〉之性质》(《中国文哲研究通讯》第2卷1期,1992)、《张君房与宋代道书》(《光明月刊》,1985)等。

从整体上研究、介绍或释读道经的著作还有陈敏编著《道教典籍》(中国逻辑与语言函授大学宗教系教材,1993)、吴枫与宋一夫主编《中华道学通典》(南海出版公司,1994)、田诚阳著《道经知识宝典》(四川人民出版社,1995)以及姚道中的论文《道藏全真著作的历史价值》(《食货月刊》,第8卷5期,1978)等。

②道经的收集与出版 1977年台湾艺文印书馆缩小影印《道藏》,同年,台湾新文丰出版公司缩小影印《道藏》。1988年,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合缩小影印明版《道藏》,末附明白云笈《道藏目录详注》,以《涵芬楼本〈道藏〉》为底本,并据原上海白云观藏本补足,共计补缺1700余行,纠正错简17处,描补缺损500余字。

除影印《道藏》外,收集藏外道书的工作在继续进行。成果有林洁祥主编《道教文献》(丹青图书有限公司,1983)和《仙佛灵异丛书》(广文书局,1989)等。1992~1994年,巴蜀书社出版了胡道静、陈耀庭、段文桂、林万清等主编的《藏外道书》36册,共影印(少数非影印)《道藏》失收道书、后出道书以及藏内道书异本共1016种。其中有稀世孤本和海内珍本。全书分为古佚道书、老庄注释、经典、教义教理、摄养、戒律善书、仪范、传记神仙、宫观地志和文艺等十类。该书工程浩大,具网罗之功。

③道教词典及百科全书中道教部分的编纂 本阶段有几部道教词典问世,它们是李叔还《道教大辞典》(巨流图书公司,1979)、任继愈主编《宗教词典》(其中包括道教部分,由戴景素、卿希泰、王家祐、羊化荣、曾召南、魏启鹏和李永晟等撰写,朱越利和陈兵

等协助审稿,上海辞书出版社,1981)、杨逢时《中国正统道教大辞典》(逸群图书有限公司,1985)、黄海德和李刚编《简明道教辞典》(四川大学出版社,1991)、闵智亭和李养正主编《道教大辞典》(华夏出版社,1994)、胡孚琛主编《中华道教大辞典》(中国社会科学出版社,1995)。朱越利《炁气二字异同辨》(《世界宗教研究》,1982.1)对道教字进行了辨识。

本阶段中国学者参加了《简明不列颠百科全书》(中国大百科全书出版社,1985)的修改撰写工作,朱越利、陈兵、王卡和钟肇鹏等撰写了道教部分。卿希泰、赵宗诚、曾召南、石衍丰、钱安靖、古存云、丁贻庄和陈大灿等参加了《中国大百科全书·宗教卷》(中国大百科全书出版社,1988)道教部分的撰写工作。《宗教词典》、《简明不列颠百科全书》、《中国大百科全书·宗教卷》三书中的道教部分都是综合性的,其中不少条目属于开拓性的、填补空白性的研究成果。柳存仁《读宗教词典里的道教部分》(《明报月刊》第207期,1983),对祖国学者的成绩给予肯定。

④道教金石石的收集 陈垣编纂、陈智超与曾庆瑛校补《道家金石略》(文物出版社,1988)收录约1500篇道教碑刻资料,除移录《道藏》中的资料外,还征引了大量拓片、金石志、其它道经、地方志、文集及丛书等,为大型道教碑刻资料集,较好地弥补了《道藏》的缺陷。当然,道教碑刻还会不断地发现。如朱越利《读徐州博物馆藏〈阴符经〉碑刻》(《上海道教》,1993.3~4)和《释杭州〈重建葛仙庵碑记〉》(《浙江学刊》,1990.1)等所述碑刻就可以补充《道家金石略》。近年又出版了王忠信编《楼观台道教碑石》(三秦出版社,1995)、龙显昭 and 黄海德主编《巴蜀道教碑文集成》(四川大学出版社,

1997)等。

⑤道教专经研究 在专经的整理方面取得丰硕成果。饶宗颐著《老子想尔注校证》(上海古籍出版社,1991)是在《老子想尔注校笺》的基础上增扩而成。作者对《老子想尔注》进行了校正、注释和分析。王明著《抱朴子内篇校释》(中华书局,1980)第一次全面校释了《抱朴子内篇》,杨明照著《〈抱朴子外篇〉校笺》(中华书局,1991)第一次全面校笺了《抱朴子外篇》,胡孚琛著《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》(人民出版社,1989)从历史、义理和方术等角度论述了《抱朴子内篇》。王明著《无能子校注》(中华书局,1981)和王卡点校《老子道德经河上公章句》(中华书局,1983)也都是第一部。钟来因著《长生不死的探求——道经〈真诰〉之谜》(文汇出版社,1992)评述了陶弘景,阐述了《真诰》派别背景、时代背景、文献渊源及其中的方术,探讨了它的文化意义。王平《太平经研究》(天津出版社,1995)是第一部全面研究《太平经》的著作。罗炽主编《太平经注释》(西南师范大学出版社,1996)是以《太平经合校》为基础的《太平经》的第一部完整的注释,并有今译。

其他还有柳存仁《〈三洞奉道科诫仪范〉卷第五——P.2337中金明七真一词之推测》(《汉学研究》第4卷2期,1986)、马学良著《彝文〈劝善经〉译注》(中央民族学院出版社,1986)、郑志明《太上感应篇之伦理思想(上、下)》(《鹅湖》第12卷11、12期,1987)、陈祚龙《看了两种模拟伪造的敦煌唐抄道经以后(上、下)》(《大陆杂志》,1988.5~6)、萧登福《魏晋道教杨许〈上清大洞真经39章经〉探原》(《中华文化复兴月刊》第21卷6期,1988)、纪流注译《成吉思汗封赏长春真人之谜》(中国旅游出版社,1988)、朱森溥著《〈玄珠录〉校释》

(巴蜀书社, 1989)、任法融著《〈道德经〉释义》(三秦出版社, 1988)、曹震阳著《〈道德经〉注解》(大连出版社, 1993)、柳存仁《〈想尔注〉与道教》(《第二届敦煌学国际研讨会论文集》, 1991)、龚鹏程《太平经释义》(《中国学术年刊》, 1991)、杨福程《谈抱朴子游览篇的道书数目——兼谈错误估计所造成的错误结论》(《中国文化月刊》, 1991)等。

2. 道教史研究

①道教通史研究 道教史的研究取得长足进步。卿希泰带领四川大学宗教研究所的研究人员撰写了四卷本《中国道教史》(四川人民出版社, 1988、1992、1993、1995), 由他任主编。1990年6月, 任继愈主编的一卷本《中国道教史》出版, 这是中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室集体的成果。四卷本和一卷本《中国道教史》无论是深度还是广度, 都远远超过了第一阶段的几本小部头的道教史著作, 初步理清了道教产生与发展的脉络。此外, 南怀瑾著《中国道教发展史略述》(老古文化事业公司, 1988), 胡孚琛等人亦著有《道教志》(上海人民出版社, 1998)。柳存仁从资料角度发表了意见, 如《史籍与道籍》(《神田喜一郎博士追悼中国学论集》, 1986)。

②道教专史研究 对道教教派、宗派及断代、地域等各种历史的研究也有了长足进步。断代或宗派史研究的著作有李丰楙《魏晋南北朝文士与道教之关系》(1978年政治大学博士论文)、周绍贤《道教全真大师丘长春》(台湾商务印书馆, 1982)、程似锦《明世宗崇奉道教之研究》(1984年东海大学硕士论文)、李远国《四川道教史话》(四川人民出版社, 1985)、庄宏谊《明代道教正一派》(台湾学生书局, 1986)、郑素春《全真教与大蒙古帝室》(台湾学生书局, 1987)、汤

一介著《魏晋南北朝时期的道教》(陕西师范大学出版社和台湾东大图书公司, 1988)、黄兆汉《明代道士张三丰考》(学生书局, 1988)、詹石窗《南宋金元的道教》(上海古籍出版社, 1989)、郭树森主编《天师道》(上海社会科学出版社, 1990)、张继禹的《天师道史略》(华文出版社, 1990)、王士伟《楼观道源流考》(陕西人民出版社, 1993)、李养正《当代中国道教》(中国社会科学出版社, 1993)、王光德与杨立志合著《武当道教史略》(华文出版社, 1993)、张金涛主编《中国龙虎山天师道》(江西人民出版社, 1994)、樊光春《长安终南山道教史略》(陕西人民出版社, 1998)等。

王家祐著《道教论稿》(巴蜀书社, 1987)中的《炳灵王与西南民族》、《夜郎与巴蜀》、《白马藏人的宗教信仰》、《张陵五斗米道与西南民族》、《青城道教仙源录》等文论述了原始道教与少数民族文化的密切关系。此外还有《陈抟生平大事考》和《唐代道教》两篇论考历史的文章。

在众多的关于太平道和五斗米道的论文中, 一部分仍然是继续“文革”前的争论。其中, 高敏的《汉末张鲁政权史实考辨》(《中国农民战争论丛》第2辑, 河南人民出版社, 1980)提出张鲁政权应从188年算起, 到215年降曹, 符合史书“垂三十年”的记载。张鲁政权代表了农民阶级的利益与要求, 直到降曹, 才堕落成叛徒。另一部分则偏重于道教史的研究。如蒙文通《道教史琐谈》(《中国哲学》第4辑, 1980)认为太平道似源出儒墨, 天师道盖原为西南少数民族的宗教, 入晋后二者渐合为一。另外还有展阳《原始道教的产生和性质》(《河北师范大学学报》, 1982.2), 赵克尧、许道勋《黄巾起义和宗教的关系》(《中国史研究》, 1980.1), 丁培仁《太一信仰与张角的中黄太一道》(《宗教学

研究》，1984.5），都是研究太平道和五斗米道历史的论文。王家祐、李远国合作《酆都“鬼域”考》（《四川史研究通讯》，1983.1）将蒙文通的观点具体化，得出张陵天师道的基础是建立在巴蜀氏羌原始巫教“鬼道”之上的结论。

柳存仁《张天师的妻女们》（《明报月刊》第224期，1984）和《题免得龕藏汉天师世系赞卷》（《明报月刊》，1986~1987）研究了张天师的家族及世系。

曾召南《天师道名称小议》（《宗教学研究》，1985.6）认为张陵一派道教长期称为五斗米道，东晋时期改称天师道，这是大批世家大族和皇族纷纷信教的结果。丁培仁《关于早期正一道的几个问题》（《宗教学研究》，1986.2）认为，张陵一系道派的正式名称应为“正一道”；其来源主要有二：一是自战国以来的神仙方术及时称“善道”的黄老道，一是巴蜀地区少数民族的巫术；其创立者为张陵，发祥地是四川大邑鹤鸣山；其形成几乎与于吉的“太平青领道”同时，早于张角的“中黄太一道”。文章指出，张修的“五斗米道”则是独立的一支。

王吉林《古代方士与道教形成》（《华冈文科学报》，1980.12）、郭树森《天师道的创立及其沿革》（《江西社会科学》，1981）、陈守时《曹操与天师道》（《中国史研究》1979.3）、吴荣曾《镇墓文中所见的东汉道巫关系》（《文物》，1981.3）、黄烈《略论吐鲁番出土的“道教符篆”》（《文物》，1981.1）、唐长孺《魏晋时期北方天师道的传播》（《魏晋南北朝史论拾遗》，中华书局，1983）、刘琳《论东晋南北朝道教的改革与发展》（《历史研究》，1981.5）和杨宪邦《南北朝时期的道教思想》（《中国无神论文集》，湖北人民出版社，1982）都是研究早期道教史的重要文章。

汤一介《论早期道教的发展》（《世界宗教研究》，1982.4）较全面地探索了早期道教的发展问题。论文指出，到东晋以后道教才逐渐形成一种完备意义上的有影响的宗教派别；它在东晋南北朝期间完成了五个方面的大事：整顿和建立教会组织；建立和完善宗教教义的理论体系；编纂道教经典；制定和完善教规教仪；编造神仙谱系和传授历史；陶弘景是茅山宗的真正开创者，是早期道教的集大成者，也是早期道教的终结者。龙显昭《论曹魏道教与西晋政局》（《世界宗教研究》，1985.1）认为，曹操对道教采取了利用和限制政策，导致了五斗米道与太平道的进一步结合，从而在赵魏之地形成了潜在的强劲道教势力。它一直对后来的西晋政局变化产生着一定影响。李刚《论黄老道》（《宗教学研究》，1984.5）突出了黄老道在道教史中的重要地位。钟国发《前期天师道史略论》（《中国史研究》，1983.2），分析了天师道与茅山派的差异和此起彼伏。

李斌城《试论唐代的道教》（《山东师院学报》，1978.6）和《茅山宗初探》（《中国史研究》，1983.2）、丁煌《唐代及五代道教教派之研究（一）》（成大《历史学报》，1982.9）和《叶法善在道教史上的地位之探讨》（成大《历史学报》，1988.14）、丹化沙《金代曹道士碑之调查与初步形成》（《求是学刊》，1980.2）、张荣铮《金代道教试论》（《天津师大学报》，1983.1）、陈智超《真大道教新史料——兼评袁国藩〈元代真大道教考〉》（《世界宗教研究》，1986.4）、李丰楙《道教神霄派的形成与发展》（《幼狮学志》，1987），都对后期道教史进行了新探索。其中分析了道教传播到东北少数民族居住地区的历史。陈兵《金丹派南宗浅探》（《世界宗教研究》，1985.4）分析了宗承北宋张伯端内丹说、主要流传于南宋的金丹派南宋，探讨了

该派的传承、演变、特色、宗教学说和影响。文章指出,金丹派南宗虽入元后逐渐与全真、正一派合流而没,但其金丹说对以后的道教影响巨大。陈兵的又一篇文章《元代江南道教》(《世界宗教研究》,1986.2)论述了元代南方各派道教的状况、演变及其共同特质,认为各派中以符箓派道教为主流,其特点是:明显表现出向理学靠拢的倾向,内丹与符箓结合。

此外,研究全真道的主要论文有:龙晦《全真道三论》(《世界宗教研究》,1982.1)、陈俊民《略论全真道的思想渊源》(《世界宗教研究》,1983.3)和《全真道教思想源流考略》第11辑(《中国哲学》,1984)、郭旗《全真道的兴起及其与金王朝的关系》(《世界宗教研究》,1983.3)、龚鹏程《从元人文集看元代全真教之发展》(《道教文化》第5卷3期,1991)。这些文章分别从不同的侧重点去把握全真教的本质和特点。陈兵《略论全真道的三教合一说》(《世界宗教研究》,1984.1)提出,全真道从创建时起,就吸收了钟吕金丹派的内丹理论。这一看法与传统观点不同。朱越利《从〈礪溪集〉看丘处机的苦修与隐居》(《中国道教》,1994年增刊《武当山中国道教文化研讨会论文集》)全面剖析了丘处机入道后思想变化发展的过程。

柳存仁《许逊与兰公》(《世界宗教研究》,1985.3)对净明道的历史做了考证。陈耀庭发表了论文《茅山道教现状》(《世界宗教研究》,1985.11)。柳存仁发表了《三国晋时之女仙真》(《宗教与文化》,1990)和《徐神翁与林灵素》(《选堂文史论苑》,复旦大学中文系,1994)、丁煌发表了《汉末三国道教发展与江南地缘关系初探(以张陵天师出生地传说、江南巫俗及孙吴政权与道教关系为中心之一般考察)》(《历史学报〈成大〉》第13期,1987)。其他论文还有胡孚琛

《魏晋时期的神仙道教》(《中国社会科学院研究生院学报》,1986.2)、黄兆汉《张天师与明帝》(《中国文化研究所学报》,1983)、庄宏谊《明代道教正一派之研究》(《明史研究通讯》,1986.1)、黄兆汉《明代的张天师》(《道教研究论文集》,中文大学出版社,1988)、朱越利《张宇初论道派》(张金清、郭树森主编《道教文化管窥——天师道及其它》,江西人民出版社,1996)、黄兆汉《清代道教西派命名、活动及道统考》(《中国文化研究所学报》,1981)、黄兆汉《从道书的形成看清代文人的宗教生活》(《中国文化研究所学报》,1986)等。

③道教与日本关系研究 朱越利对中日文化交流进行了研究。他发表《道教传入日本及其对神道的影响》(署名聂长振、齐未了,《世界宗教研究》,1985.2)一文,引起学术界的兴趣。在《鲁迅和桔朴的谈话》(载中日关系史论文集第2辑《日本的中国移民》,三联书店,1987)一文中,他介绍了六十多年前鲁迅与日本记者对道教的讨论。朱越利还发表了论文《从与徐福有关的神仙故事看中日古代文化交流》(载《全国首届徐福学术讨论会论文集》,中国矿业大学出版社,1988;《中国道教》,1989.3)。在《吉冈义丰与道教研究及中日关系》(载《中日关系史国际学术讨论会论文〈选编〉》,中国中日关系史研究会,1988)中,作者分析了中日关系对吉冈义丰从事道教研究的影响。《唐气功师百岁道人赴日考》(《世界宗教研究》,1993.3)从道经中考证唐代道教内丹术可能传入了日本和朝鲜。此外还有吕绍理《江南道教流传古代日本》(《历史月刊》40期,1991)等。

朱越利、徐远和、冯佐哲等翻译了福井康顺等监修的《道教》三卷(上海古籍出版社,1990、1992),列为王元化主编的《海外汉学丛书》之一种。朱越利还翻译了几篇日

本学者的论文:《何谓道教》(福永光司原著,《世界宗教研究》,1984.1)、《“日本道教”研究八十年》(下出积与原著,《道协会刊》,1984.2)、《清代人和道教》(本田济原著,《中国哲学史研究》,1984.3)、《太白山和道教》(福永光司原著,《中国道教》,1989.2)、《唐玄宗〈道德真经〉注疏中的“妙本”》(麦谷邦夫原著,《世界宗教研究》,1990.2)、《道教生命哲学及其在日本的影响》(福永光司原著,《哲学研究》,1994.4)。

3. 道教思想与道教神学研究

① 道教思想与思想史研究

研究道教思想史的著作以卿希泰的《中国道教思想史纲》(三卷本,现已出两卷。四川人民出版社1980年9月出版第一卷、1985年9月出版第二卷)为最早。

龚鹏程《道教新论》(学生书局,1991)、牟钟鉴、胡孚琛与王葆玟主编的《道教通论——兼论道家学说》、李刚《汉代道教哲学》(巴蜀书社,1994)、卢国龙《道教哲学》(华夏出版社,1997)都是很有深度的著作。

徐兆仁著《道教与超越》(中国华侨出版公司,1991)描述道教超越思想的历史,揭示其价值,是一部有特色的著作。陈霖生编著《道德经的实用价值〈哲学部分〉》(1993)和《只有〈道德经〉能够救中国》(聚贤馆文化公司,1996)、邝国强编撰《儒道思想文化论辑》(1996)也颇有特色。

主要文章有:汤一介《略论早期道教关于生死、神形问题的理论》(《哲学研究》,1981.1)、朱越利《试论〈无能子〉》(《世界宗教研究》,1983.1)、王明《谈谈道教哲学的范畴》(《求索》,1984.2)、王明《道教基本理论的几个来源》(《宗教学研究》,1985.1)、朱越利《天老考》(《宗教学研究》,1986.2)、王家祐《读蒙文通先师论道教札记》(《道教论稿》,巴蜀书社,1987)、

王家祐《道教简说》(《道教论稿》,巴蜀书社,1987)、陈兵《道教之“道”》(《哲学研究》,1988)、刘仲宇《道教思维方式探微》(《哲学研究》,1988.1)、郑志明《试论清静的“道”》(《鹅湖》第13卷11期,1988)、丁培仁《试论道教的“长生不死”信仰》(《宗教学研究》,1988.2~3)、朱越利《从〈山海经〉看道教神学的远源》(《世界宗教研究》,1989.1)、郭树森《试析隋唐五代道教道论的哲理化》(《江西社会科学》,1989.3)、李刚《道教哲学刍议》(《哲学研究》,1989.10)、李刚《魏晋道教哲学三题》(《四川大学学报》,1990.2)、萧蓬父《隋唐时期道教理论化建设》(《海南大学学报》,1991.1)、廖朝阳《迷幻与神通——关于道教思想与后现代理论的一些问题》(《中外文学》第20卷3期,1991)、陈耀庭《论道教教义思想的结构》(《学术月刊》,1992.4)、丁小平《论道教的现世观念》(《浙江大学学报》社科版,1992.3)、郭武《论道教初创时期的神学思想》(《四川大学学报》,1993.2)、郭武《论道教的长生成仙信仰》(《世界宗教研究》,1994.1)、李养正《论道教的基本信仰及特点》(《道教经史论稿》,华夏出版社,1995)等。

② 道教人物思想研究 葛洪的思想是学者们研究的重点。主要论文有:林丽雪《葛洪事迹与著述考》(台湾,《“国立中央”图书馆馆刊》第6卷2期,1977)、王明《论葛洪》(载《中国古代著名哲学家评传》,1980)、卿希泰《从葛洪论儒道关系看神仙道教理论的特点和本质》(《世界宗教研究》,1981.1)、许抗生《葛洪道教思想研究》(《北京大学学报》,1981.3)、朱越利《释杭州〈重建葛仙庵碑记〉》(《浙江学刊》,1990.1)。还有不少学者对葛洪的思想进行研究,发表了很多论文,有形成“葛洪学”之

势。研究陈抟思想的著作有刘联群和邓振中编撰《陈抟辑要》(内刊,1996)。此外,南北朝的陶弘景、唐代的司马承祯、吴筠、李荃、张果,五代十国时的杜光庭、谭峭、陈抟,宋代的张伯端、陈景元、白玉蟾,金元时期的王重阳、丘处机、李道纯,明代的张宇初、陆西星,清代的王常月、李西月、黄裳,近代的陈撄宁等道教人物的思想,都有学者撰文予以研究。

③重玄学研究 比较引人注目的是对重玄学的研究。主要著作有卢国龙的《中国重玄学》(人民中国出版社,1993)。该书是第一部系统研究重玄学的著作,其叙述了重玄学的产生与演变,分析了其历史背景,从道体论、道性论、心性论的层次揭示重玄学的思想内容与价值,对成玄英、李荣、王玄览等重玄学重镇的思想做了深入的研究。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”(《“老学重玄宗”简论》,《世界宗教研究》,1987.3),李刚称之为“道教老学重玄学派”(《道教老学重玄学派》,《世界宗教研究》,1996.1),卢国龙称之为“道教重玄学”(《中国重玄学》),简明则称之为“道家重玄学”(《“道家重玄学”刍议》,《世界宗教研究》,1996.4)。

④《太平经》思想研究 《太平经》的思想仍是研究的热点。除王平的《太平经研究》外,其他学者也纷纷展开对《太平经》的研究,探讨了《太平经》中的元气论、三合相通说、以十概全的思想、承负报应思想以及伦理思想,并将《太平经》的伦理思想与基督教《圣经》的伦理思想做了比较研究,如王明《论〈太平经〉的思想》(《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社,1984)和卿希泰《〈太平经〉的哲学思想》(《四川师院学报》,1980.1)。

⑤道教伦理思想研究 李刚《劝善成仙——道教生命伦理》(四川人民出版社,1994)、姜生《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》(四川大学出版社,1995)、姜生《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》(巴蜀书社,1996)、唐大潮与曾传辉《劝善书今译》(中国社会科学出版社,1996)、张继禹主编《道法自然与环境保护》(华夏出版社,1998)等著作,朱越利《〈太上感应篇〉与北宋末南宋初的道教改革》(《世界宗教研究》,1983.4)、卿希泰、李刚《试论道教劝善书》(《世界宗教研究》,1985.4)、李刚《〈文昌帝君阴骘文〉试析》(《宗教学研究》,1987.3)、李刚《〈太上感应篇〉初探》(《宗教学研究》,1988.1)、钟肇鹏《道教的伦理思想》(《宗教·道德·文化》,宁夏人民出版社,1988)、李刚《功过格解析》(《道家文化研究》第7辑)等论文,对道教伦理思想和劝善书进行了深入的研究。

⑥道教与文化研究 研究道教与传统文化的关系也引起人们的兴趣。主要著作有葛兆光《道教与中国文化》(上海人民出版社,1987)、刘仲宇《中国道教文化透视》(学林出版社,1990)、李养正《道教与诸子百家》(北京燕山出版社,1993)、刘国梁《道教与周易》(北京燕山出版社,1994)等。吕锡琛《道家与民族性格》(湖南大学出版社,1996)剖析了道家思想对中华民族思维方式、行为原则、价值取向、处世之道等各个层面的深刻影响及其正负效应。

主要论文有卿希泰《试论道教在中国传统文化中的地位》(《哲学研究》,1988.1)、王明《道教与中国传统文化》(载《道家与传统文化研究》)、李养正《道教与我国传统文化》(《孔子研究》,1989.3)、朱越利《道教与中国传统文化》(《现代中国》第41卷9期,1992)。有关论文集有王明著《道家和道教思

想研究》(中国社会科学出版社,1984)、萧蓬父与罗炽主编的《众妙之门——道教文化之谜探微》(湖南教育出版社,1991)、卿希泰与詹石窗主编的《道教文化新典》(中华道教出版社,1996)等。

⑦三教关系研究 柳存仁《唐以前拜火教摩尼教在中国之遗痕》(《和风堂文集》,上海古籍出版社,1991)讨论了道教与摩尼教的互相影响,《朱熹与〈参同契〉》(《国际朱子学会议论文集》,1993)讨论了道教丹术与理学的关系。另外,徐西华《净明教与理学》(《思想战线》,1983.3)认为净明教义全是理学现成的东西,透过净明教可以看到理学的宗教因素。

萧登福出版了几部研究佛道关系的著作:《道教与密宗》(新文丰出版公司,1993)、《道教星斗符印与佛教密宗》(新文丰出版公司,1993)、《道教术仪与密教典籍》(新文丰出版公司,1994)、《道教与佛教》(东大图书股份有限公司,1995)。在最后一部著作中,作者全面介绍了道教对佛教的影响。

朱越利发表了几篇研究三教关系的论文:《松潘黄龙寺的宗教融合现象》(《宗教学研究》,1988.4)、《论王通对三教的主张》(《中国哲学史研究》,1989.1)、《何谓庙会——〈辞海〉“庙会”条释文辨证》(刘锡诚主编《妙峰山·世纪之交的中国民俗流变》,中国城市出版社,1996)、《禅宗思想对〈悟真篇〉的影响》(释永信与吴立民主编《中国嵩山少林寺建寺1500周年国际学术研讨会论文集》,宗教文化出版,1996)、《试析“弃儒从道”》(《道家文化研究》第10辑,1996.3)、《〈歧路灯〉展示的清代盛世士人对三教的态度》(《世界宗教研究》,1996)、《石头希迁为何借用“参同契”作篇名》(王兴国、徐荪铭主编《石头希迁与曹洞宗》,岳

麓书社,1997)等。李养正发表了《论道教与儒家的关系》(《世界宗教研究》,1992.4)和《论道教与佛教的关系》(《中国社会科学》,1992.3)。

⑧道教美学研究 研究道教美学的著作有高楠《道教与美学》(辽宁人民出版社,1989)。潘显一《大美不言——道教美学思想范畴论》(四川人民出版社,1997)论述了道教美学的主要内容、特色、辩证思想、趣味及价值。

⑨道教神仙研究 宗力与刘群编《中国民间诸神》(河北人民出版社,1987)收集历代关于诸神的记载,其中多与道教有关,后此类书籍出了不少。萧登福著《汉魏六朝佛道两教之天堂地狱说》(学生书局,1989)分析了道教的天界说、创世说、神阶、神寿及各种地狱。他还著有《先秦两汉冥界及神仙思想探源》(文津出版社,1990)和一批有关论文。研究神仙的著作还有高大鹏《造化的钥匙——神仙传》(台湾时报文化出版事业有限公司,1981)、周绍贤《道家与神仙》(台湾中华书局,1981)、陈耀庭与刘仲宇合著《道·仙·人》(上海社会科学院出版社,1992)、黄海德著《天上人间——道教神仙谱系》(四川人民出版社,1994)等。论文有黄兆汉《玄帝考》(《冯平山图书馆金禧纪念论文集》,1982)、李丰楙《十洲传说的形成及其演变》(《中国古典小说研究专集》,1983)、黄兆汉《黄大仙考》(《中国文化研究所学报》第16卷,1985)、朱越利《天老考》(《宗教学研究》,1986.2)、王家祐《梓潼神历史探微》(《道教论稿》,巴蜀书社,1987)、朱越利《原始道教崇奉形象与出家现象小考》(《中国史研究》,1993.4)等。

4. 斋醮科仪符咒法术研究

①斋醮科仪研究 柳存仁《五代到南宋时的道教斋醮》(《明报月刊》,1986)考察

了斋醮的历史和特点。阮昌锐发表了《瑶族道教仪式画》(《艺术家》第17卷第2期, 1983)。

陈耀庭自1985年起连续发表了一系列道教科仪的研究论文:《上海道教斋醮和“进表”科仪概述》、《论“先天斛食济炼幽”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》、《照彻幽暗, 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》、《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, 在学术上取得了突破性进展。在1985年香港中文大学召开的“国际道教科仪及音乐研讨会”上, 卿希泰教授发表了《关于道教斋醮及其形成问题初探》一文, 也是较早的自成系统的成果。丁常云发表了《道教的北斗崇拜与北斗科仪》等。此外还有吕锤宽《台湾的道教醮祭仪式与科仪》(《艺术评论》, 1989.1)、李丰楙《镇澜宫建醮科仪之探讨》(《民俗曲艺》第58期, 1989)等。

刘枝万出版了日文著作《中国道教の祭りと信仰》(樱枫社, 1983), 全面考察了道教的祭仪。张泽洪专攻道教科仪, 在多篇论文的基础上, 出版了《步罡踏斗——道教祭礼仪式》(四川人民出版社, 1994)一书。该书分别叙述了“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。闵智亭编写了《道教仪范》的教材, 陈耀庭编写了《道教科仪概述》的讲义。

②符箓研究 对于符箓的研究, 这一时期也取得了重要的突破。庄宏谊发表了《明朝诸帝与道教正一派之符箓斋醮》(《中国历史学会史学集刊》第18期, 1986)。围绕着东汉墓中的符文, 刘仲宇的《道符溯源》(《世界宗教研究》, 1994.1)认为这些符宜称为巫符, 为道符的前身。而王育成的《文

物所见中国古代道符述论》(《道家文化研究》第九辑, 1996)则认为即使前道符阶段的符, 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它的看法。胡孚琛的《抱朴子内篇中的神仙方术》(《世界宗教研究》, 1988.3)认为神仙方士中流传的符图和印章, 源于古老的象形文字崇拜。刘晓明的《中国符咒文化大观》(百花洲文艺出版社, 1995)则认为符文是青铜纹饰的遗风。其他论文还有萧登福《道教符、箓、咒探源》(《鹅湖》第16卷12期, 1991)、张金涛、张青剑的《天师道的符、箓、斋、醮初探》(《中国道教》, 1994增刊)、刘仲宇的《葛玄、葛洪与〈抱朴子内篇〉》(《道教通论》, 1991)。

对于符的结构解读, 王育成、刘仲宇、刘国梁、李远国、刘晓明等都作过一些研究。

台湾学者丁煌于《道教学探索》第8号(1994)、第9号(1995)、第10号(1996)连续三期刊出《正一大黄预修还寿经箓初研》, 公布了一宗大型道箓实物的部分情况。据介绍, 这部经箓是台北市商贾许进林氏生前所佩奉的。此箓全宗大致无缺, 它系目前所知的, 现存于世惟一完整的佩身经箓实物。许氏传自六十三代天师张恩溥。此箓的公布, 对人们认识道箓的原貌, 研究授箓制度在近代的沿革, 皆有重大价值。它的公之于世以及丁煌教授的研究, 是世纪末符箓研究的重要成果。在此之前, 台湾出版了《符咒全书》(1982)、程灵凡《珍藏符咒施法秘要》(武陵出版社, 1983)、《中国道坛符咒》(集安堂编印, 1983)、普化真人《七星斗罡秘法》(武陵书局, 1984)、峨嵋居士《道坛作法》(逸

群书局,1984)、真德大师《步罡踏斗指法全书》(武陵书局,1984)等。

关于巫术和道术关系的文章有:吴荣曾的《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》(《文物》,1981.3),王育成的《东汉道符释例》(《考古学报》,1991.1),王德刚的《汉代道教与“买地券”、“镇墓瓶”》(《文献》,1991.2)、刘仲宇《试论道教咒语的起源和特点》(《道家文化研究》第七辑,学林出版社,1995)等。

③法术研究 首先涉及雷法的是陈兵的《金丹派南宗浅探》(《世界宗教研究》,1985)。以雷法为专题的论文有:李远国的《道教雷法初探》(《上海道教》,1991.3)。1989年,刘仲宇发表《道教法术二十七问》(《上海道教》,1989.3~4),对法术的内涵、诸派法术体系及法术常用手段符、咒、诀、步等做了探讨。陈耀庭发表《道教仪式二十七问》(《上海道教》,1989.1~2),其中谈到法器、坛场制度等,也与法术有关。这些成果修订后汇入《道·仙·人》(上海社会科学院出版社,1992)。《中华道教大辞典》中的《符篆法术及占验术数类》部分,主编为刘仲宇、陈永正,撰稿人还有李远国、中孚子、古健青、史俊等。该部分超过70万字,为80年代以来道教法术研究成果的汇辑。

5. 道教音乐研究

80年代,陈国符发表了《明清道教音乐考稿(1)》(《中华文史论丛》18辑,1981),继续把“道教”与“音乐”结合为一个边缘学科进行研究。在《中国民族音乐集成》大型科研项目的带动下,开展了对全国各地道教音乐的收集、整理工作。中国音乐学院的部分教师,对北京白云观的道教音乐做了记录整理,编印成《北京白云观道教音乐》一集(油印本)。四川音乐学院、沈阳音乐学院的部分学者,也分别对川西青城山、

青羊宫,沈阳太清宫、千山无量观等宫观的道教音乐进行了采录、收集、记谱,印行了部分经韵曲谱。山东、山西、江苏等地的学者,对山东“崂山”、山西“恒山”、江苏“苏”(苏州)、“锡”(无锡)、“常”(常州)等地的科仪音乐的收集整理也先后展开。以武汉音乐学院部分师生为主的研究人员出版了《中国武当山道教音乐》(中国文联出版公司,1987)。在此先后,与此时间相仿,香港的曹本冶、台湾的吕锤宽等,对香港和台湾地区的道教音乐,也开始了田野考察和学术理论研究的工作。

自80年代中后期开始,随着田野资料的积累,道教音乐的理论研究日见深入和系统,获得丰收。主要著作有:史新民、周振锡、王忠人、向思义、刘红采录、记谱、编辑《玉溪道人闵智庭传谱:全真正韵谱辑》(中国文联出版公司,1991),王忠人、向思义、刘红、史新民、周振锡采录、记谱、编辑《中国龙虎山天师道音乐》(中国文联出版公司,1993),王纯五、甘绍成《中国道教音乐》(西南交通大学出版社,1993),曹本冶、蒲亨强《武当山道教音乐研究》(台湾商务印书馆,1993),蒲亨强《道教与中国传统音乐》(台湾文津出版社,1993),周振锡、史新民、王忠人、向思义、刘红《道教音乐》(北京燕山出版社1994),吕锤宽《台湾的道教仪式与音乐》(台湾学艺出版社,1994),曹本冶、王忠人、甘绍成、刘红、周耘《中国道教音乐史略》(台湾新文丰出版公司,1996),曹本冶、刘红《龙虎山天师道音乐研究》(台湾新文丰出版公司,1996),曹本冶、朱建明《海上白云观施食科仪音乐研究》(台湾新文丰出版公司,1997),袁静芳《巨鹿县道教法事科仪音乐研究》(台湾新文丰出版公司,1997),刘红《苏州道教科仪音乐研究》(台湾新文丰出版公司,1997),詹仁中《“崂山韵”及胶

东全真道器乐研究》(台湾新文丰出版公司, 1997), 王光德、王忠人、刘红、周耘、袁东艳《武山韵》(台湾新文丰出版公司, 1997) 等。

6. 外丹和科技史研究

陈国符于1983年出版《道藏源流续考》(台湾明文书局), 该书由《中国外丹黄白法词谊考录》、《中国外丹黄白经诀出世朝代考》、《石药尔雅补与注》、《草木药隐名录》等四篇文章组成。在此基础上, 经过修改和补充, 1997年以《中国外丹黄白法考》(上海古籍出版社, 1997) 之名出版。陈国符先生的这些工作十分艰苦细致, 无论对一般道教研究还是对炼丹术研究来说, 都是富有建设性的基础工作。

孟乃昌积多年的研究心得, 于1993年夏秋之际一下子出版了三部关于炼丹术的著作。其著《道教与中国炼丹术》(北京燕山出版社, 1993) 是我国第一部炼丹史专著。该书介绍了中国炼丹史轮廓、《道藏》、《道藏》外丹术的重要著作、中国炼丹家的理论观点和主要成就。其著《〈周易参同契〉考辨》(上海古籍出版社, 1993) 考证《周易参同契》的作者、成书过程、内外丹结合的层次等, 都推翻了成说。该书还介绍了《周易参同契》中的化学知识、实验和理论, 勾画了中国炼丹术的发展历程以及内外丹之间的联系。他认为中国炼丹术的基本理论是铅汞论。他和孟庆轩合作编辑的《万古丹经王〈周易参同契〉三十四家注释集萃》(华夏出版社, 1993), 是目前为止《周易参同契》最为完备的汇校和集释本, 几乎包容现存所有该书传注本的最精粹部分。

其它重要著作还有何丙郁著《道藏·丹方鉴源》(香港大学亚洲研究中心, 1980)、张觉人著《中国炼丹术与丹药》(四川人民出版社, 1981)、黄兆汉编纂《道藏丹药异名索

引》(台湾学生书局, 1989) 等。

80年代以来, 炼丹术研究也引入了模拟实验方法, 并取得了一批十分重要的成果。如王奎克等人证明《抱朴子内篇》中关于雄黄的药物处理方法可以得到单质砷, 有的接近原始火药配方。赵匡华等人识别了药金、药银等的物质种类。孟乃昌模拟了火法、水法炼丹术。郭正谊证实古代炼丹家已经认识了物质守恒原理。此外, 对炼丹术使用的很多药物和名词概念都得到比较正确的辨认和理解。

赵匡华主编《中国古代化学史研究》(北京大学出版社, 1985) 很大一部分内容实际上是讲外丹史。包括外丹史的此类著作还有杜石然等《中国科学技术史稿》(科学出版社, 1982) 等。金正耀著《道教与科学》(中国社会科学出版社, 1991) 和祝亚平著《道家文化与科学》(中国科学技术大学出版社, 1995) 全面介绍了道教在历史上对促进科学技术发展所作的贡献。

7. 内丹术研究

①内丹术介绍与资料整理 本阶段全国兴起了持续不断的气功热, 有关气功的文献和功法介绍书籍大量出版, 其中多有内丹著作和功法。李远国用力甚勤, 出版了《气功精华集》(巴蜀书社, 1987)、《道教气功养生学》(四川社会科学出版社, 1988) 等, 尤以《中国道教气功养生大全》(四川辞书出版社, 1991) 最为宏大。

此类著作还有王沐选编《道教五派丹法精选》(中医古籍出版社, 1989)、陈兵《道教气功百问》(今日中国出版社, 1989)、王尔峰、晓舟编著《金丹》(中国妇女出版社, 1989)、王松龄《中国气功的史、理、法》(华夏出版社, 1989)、王庆余《秘传道家易筋经内丹功》(人民体育出版社, 1990)、周晓云编著《道家气功宝典》(山西科学教育出

版社, 1990)、张荣明编著《内丹与禅定——道佛医气功典籍选解》(上海文艺出版社, 1991)、施达郎《道教内丹养生学概要》(香港道教学院, 1992)、任法融著《黄帝阴符经释义》(三秦出版社, 1992)和《周易参同契释义》(西北大学出版社, 1993)、高雅峰等整理《道藏男女性命双修秘功》(辽宁古籍出版社, 1994)、杜献琛《内丹探秘》(中医古籍出版社, 1994)、郝勤《龙虎丹道——道教内丹术》(四川人民出版社, 1994)、周汝明《中国安堂山道家内功内丹术》(四川科技出版社, 1994)、宋书功编著《摄生总要与双修要集》(海南国际新闻出版中心, 1995)、戢斗勇《内丹学》(收于《国学通览》, 群众出版社, 1996)、胡克禹编《老子养生学秘字谱》(奥荣印务公司, 1998)等。

②内丹术理论和历史研究 学者们也开始重视对内丹的理论和历史的研究。周士一和潘启明合著《周易参同契新探》(湖南人民出版社, 1981)比较早地从理论上探讨内丹术, 并且与现代科学相结合, 其依托的经典是《周易参同契》。黄公伟《道教与修道秘义指要》(新文丰出版社, 1982)和南怀瑾《道家密宗与东方神秘学》(老古书局, 1985)则着重揭示道教修炼术的奥义。王沐于《悟真篇》丹法有师传。其著《悟真篇浅解》(中华书局, 1990)和《内丹养生功法旨要》(东方出版社, 1990)全面研究《悟真篇》的作者、流传、思想和功法, 并进而叙述宋代以后的丹法派别。松飞破译《天仙金丹心法》(中华书局, 1990)是一部很别致的著作。作者认为原流传的丹经《天仙金丹心法》是秘语, 故意让人读不懂。他用横读、跳读、倒读等方法, 如同解密码一般重新排列原文, 文意的确变得清晰明了。胡孚琛《道教与仙学》(新华出版社, 1991)叙述了道教的历史和内丹仙学的内容。

张广保《金元全真道内丹心性学》(三联书店, 1995)介绍了全真道的历史, 然后分析全真道清静、内道外儒、以道合禅、性命双修等几种心性论, 最后将全真道的心性论与理学、禅宗作对比, 从内丹的发展、时代思想等角度探讨中国思想史中的心性论问题。该书立意新颖。

关于内丹理论和历史的研究成为热门, 论文很多, 如柳存仁《张伯端与悟真篇》(《吉冈博士还历纪念道教研究论集》, 东京, 1977)、朱越利《炁气二字异同辨》(《世界宗教研究》, 1982.1)、王沐《〈悟真篇〉丹法要旨》(《道协会刊》, 1982)、陈兵《金丹派南宗浅探》(《世界宗教研究》, 1985.4)、王家祐《崔希范〈人药镜〉内炼思想初探》(《道教论稿》, 巴蜀书社, 1987)、王家祐《论李道纯的内丹学说》(《道教论稿》, 巴蜀书社, 1987)、丁贻庄《〈参同契〉与古代气功》(《中国气功》, 1987.3)、柳存仁《明代思想中道教之修持方法》(《书目季刊》第21卷4期, 1988)、陈兵《中华气功在道教中的发展》(《世界宗教研究》, 1989.4)、胡孚琛《道教史上的内丹学》(《世界宗教研究》, 1989.2)、丁贻庄《从〈参同契〉到〈悟真篇〉》(《社会科学研究》, 1989.2)、李远国《钟吕金丹派丹理概述(我国气功史上最早出现的一大内丹流派)》(《上海道教》, 1990.1~2)、孟乃昌《论中国炼丹术内外丹之联系》(《上海道教》, 1990.1~4)、丁培仁《华阳子施肩吾的丹道思想》(《社会科学研究》, 1990.4)、萧培《从〈楚辞通释·远游〉看内丹的发展》(《中国文化月刊》第130期, 1990)、孟乃昌《中国炼丹家的理论观点》(《中国文化月刊》, 1991第142期)、别祖云《道教内丹学说中的性命观》(《武当》, 1991.3)、李大华《试探道教内丹学与神学思辨的关系》(《哲学研究》, 1991.8)、田诚阳

《道教内丹十大特征》（《上海道教》，1992.2）、胡孚琛《道教内丹养生学发凡》（《道家文化研究》第1辑，上海古籍出版社，1992）、柳存仁《关于〈陶真人内丹赋〉》（《中国文哲研究集刊》第2辑，1992）、李远国《魏华存与〈黄庭经〉的内炼思想》（《上海道教》，1993.2）、丁培仁《北宋内丹道述略》（《上海道教》，1993.3）、胡孚琛《道教医学和内丹学的人体观探索》（《世界宗教研究》，1993.4）、明扬《内丹学理论中的信仰主义》（《宗教学研究》，1994.2~3）、潘延川《道教内丹功简述》（《中国道教》，1994.3）、杨茗《时间、本体与归根返源：道教内丹学哲学基础之研究》（《宗教学研究》，1994.4）、朱越利《张伯端生平与丹法流传》（《道教研究》，四川人民出版社，1994）、杨福程《〈黄庭〉内外二景考》（《世界宗教研究》，1995.3）、田诚阳《丹道内景谈》（《中国道教》，1996.2~3）、张钦《论内丹修炼心理的几个原则》（《宗教学研究》，1996.3）等。

8. 道教医药与养生研究

主要著作有边治中著《中国道家秘传养生长寿术》（中国建设出版社，1987）、洪建林编《道家养生秘库》（大连出版社，1991）、洪丕谟《佛道修性养生法》（上海文化出版社，1991）、李远国《中国道教养生长寿术》（四川科学技术出版社，1992）、陈耀庭、李子微与刘仲宇合编《道家养生术》（复旦大学出版社，1992年）、李远国《道教练养法》（北京燕山出版社，1993）、孟乃昌《道教与中国医药学》（北京燕山出版社，1993）、朱鹤亭著《中国秘传宝典》（亚洲艺术出版社，1994）、王庆余与旷文楠合著《道医窥秘——道教医学康复术》（四川人民出版社，1994）、郝勤与杨文光合著《道在养生——道教长寿术》（四川人民出版社，1994）、盖建民著《道教医学导论》（中国道统出版社，1999）等。

朱越利《〈养性延命录〉考》（《世界宗教研究》，1986.1）对中国第一部养生集的资料来源进行了详细考证。曾召南译注《新译养性延命录》（三民书局，1997）将此集译成现代语言。

主要论文有魏启鹏的《〈太平经〉与东汉医学》（《世界宗教研究》，1981.1）、陈克勤的《论孙思邈在针灸学术上的贡献》、谢文宗的《孙思邈对祖国医学的重要贡献》、姚远的《中国历史上一位伟大的医学家——纪念孙思邈诞生1400周年》（以上三篇均载于《西北大学学报》，1981.4）、孟乃昌《中国炼丹术与中医外科学的关系》（《中医药学报》，1984.2）、钟肇鹏《道教与医药及养生的关系》（《世界宗教研究》，1987.1）、刘仲宇《道教对祖国医学的贡献简述》（《上海教育学院学报》，1987.1）、郝勤《道教养生源流简论》（《成都体育学院学报》，1987.1）、丁贻庄《道教养生资料汇编》（《宗教学研究》，1987.3）、杨宇《中国传统医学与道教》（《宗教学研究》，1988.2~3）、丁贻庄《道教与医学》（《大自然探索》，1988.4）、丁贻庄《唐代服气养生论》（《四川中医杂志》，1989.5）、郑杰文《中国古代养生观说略》（《文史哲》，1992.2）、杨宇《道教与传统医学的关系及其研究——兼论日本学者的新成果》（《四川大学学报》，1992.3）、朱越利《论孙思邈的房中术》（载王君、宁润生主编《中国传统医学与文化》、陕西科学技术出版社，1993）、陈森镇《道家道教对中医学发展前期的影响》（《厦门大学学报》，1993.1）、胡孚琛《道教医学和内丹学的人体观探索》（《世界宗教研究》，1993.4）、黄渭铭《道教养生思想的特点与方法》（《厦门大学学报》，1993.1）、朱越利《马王堆帛简书房中术产生的背景》（《中华医史杂志》，1998.1）。

9. 宫观山志的编修与宫观文化研究

①宫观山志的编修 王文才纂《青城山志》(四川人民出版社,1982)是订正、删补清末彭洵辑《青城山记》和1928年罗元黼著《青城山记补正》而成。后在此书基础上加以续修,由王纯五主编,于1994年11月仍由四川人民出版社出版。

钱安靖在撰写《中国大百科全书·宗教》“仙境”条时,查阅大量资料,考出它们现今地望,考证出洞天福地112个地名,分布于今天的15个省区。这一份洞天福地的地望考证,是相关研究中有重大价值的一项成果。

关于道教名山、宫观的考证的重要成果,是王纯五的《天师道二十四治考》(四川大学出版社,1996)。全书凡23万字,为迄今为止篇幅最大的有关二十四治考证的专著。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,所以显得翔实而丰满。

②宫观文化研究 朱越利发表了《寺院文化的定义及特点》(《佛教知识》,1994.2)。他在《中国道教宫观文化序言》中阐述了道教宫观文化的定义及特点。朱越利在其著作《道教答问》和其主编的《今日中国宗教》(今日中国出版社,1994)第八章《宗教活动场所》中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。朱越利主编的《中国道教宫观文化》(宗教文化出版社,1996)由一些道长和学者联手写成,书中生动地介绍了主要道教宫观和名山的文化内容。朱越利还发表了论文《原始道教寺院补考》(《中国道教》,1992增刊)、《原始道教崇奉形象与出家现象小考》(《中国史研究》,1993.4)、《原始道教寺院种类考》(《江西社会科学》,1995.12)、《松潘黄龙寺的宗教融合现象》(《宗教学研究》,1988.4)。其它著作还有沙

铭寿《洞天福地——道教宫观胜境》(四川人民出版社,1994)、钟华操《台湾地区神明的由来》(台湾省文献委员会,1979)等。

对于道教宫观制度的沿革,丁煌发表了《唐代道教太清宫制度考(上、下)》(《历史学报(成大)》,1979、1980)。钱安靖在《道教与道教建筑》(《百科知识》,1986.12)中指出:道教建筑由于将壁画、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,具有较高文化水准与丰富多彩之建筑艺术形象,从而给人以强烈艺术感染。王宜娥《道教宫观及其建筑艺术》(《世界宗教研究》,1989.3)中谈到,道教宫观平面铺开的建筑形式,把空间意识转化为时间进程,使人们身在其中好像是在漫游一个复杂而多层次的不断变化的进程中,会感到一种时间的流动美,像是把人们带向美好的神仙境界。所以道教的宫观既富有人情味,又具有浪漫色彩,也更加反映出道教既出世又入世的宗教特点。陈鸣的《中国道教建筑的历史转换》(《宗教》,1990.2)对道教建筑的发展和演变进行了历史的思考。

王家祐《道教论稿》(巴蜀书社,1987)中的《窦圉山道教转轮藏雕像初探》、《巍山祠庙记》、《大足石刻道教造像渊源初探》、《四川省道教摩崖造像》等文考察了一些具体的道教石刻、造像的历史和艺术价值。

王宜娥著《道教美术史话》(北京燕山出版社,1994),简要叙述了道教美术的发展历程。

10. 道教文学研究

①道教文学本身的研究 本阶段有学者开始从宏观上把握道教文学的发展过程,确立道教文学的学科地位。《中国大百科全书·宗教》中古存云撰写的“道教文学”条目,对“道教文学”的内涵和外延做了理论说明,并

——介绍了“道教文学”的主要形式。詹石窗著《道教文学史》（上海文艺出版社，1992）为第一部道教前期的文学史。该书介绍了道教前期（至北宋）各种类型的道教文学作品，阐述其发展轨迹，分析其价值得失，并对道教文学前史发表了看法。他还写了一部研究道教传说的著作《生命灵光——道教传说与智慧》（香港中华书局，1993）。他还发表了不少有关论文，如《论元代道教戏剧的两个艺术特点》（《道家文化研究》，1995）、《明代神仙道化剧考论》（《道教学探索》，1995.9）。伍伟民和蒋见元合著《道教文学三十谈》（上海社会科学出版社，1993）分析了大量道教文学作品，并且探讨了道教对文学的影响。除上述学者外，林帅月《道教文学一词的界定及范畴》（《中国文史研究通讯》）也对道教文学的定义进行了探讨。

不少学者对道教文学进行了分段或分体裁的研究或介绍。李丰楙《六朝隋唐道类小说研究》（台湾学生书局，1986）阐述了仙道小说的特性及其范围、仙道小说的问题及其研究方法，考证并论述了《汉武内传》、《十洲记》、《洞仙传》等作品，考察了道教神的传说及其对文学的影响、唐人创业小说与道教图谶传说。其它著作还有郑士有、陈晓勤合编《中国仙话》（上海文艺出版社，1990）、林帅月《古上清经派诗论研究》（东海硕士论文，1991）、梅新林《仙话——神人之间的魔幻世界》（上海三联书店，1992）、王青《道教神话研究》（博士论文，1992）、罗永麟《中国仙话研究》（上海文艺出版社，1993）、杨光文与甘绍成《青词碧箫——道教文学艺术》（四川人民出版社，1994）。

论文有陈飞之《曹操的游仙诗》（《学术月刊》，1980.5）、黄兆汉《全真教主王重阳的词》（《东方文化》第13卷1期，1981）、陈飞之《应当正确评价曹植的游仙诗》（《文

学评论》，1983.1）、龙晦《论敦煌道教文学》（《世界宗教研究》，1985.3）、黄兆汉《丘处机的〈磻溪词〉》（《香港大学中文系集刊》第1卷1期，1985）、张士聪《关于游仙诗的渊源及其它》（《文学评论》，1987.6）、张平《有关曹植游仙诗的几个问题》（《文学评论》，1987.6）、李丰楙《唐人咏葵花诗》（《中外文学》第16卷6期，1987）、陈飞之《再论曹植的游仙诗》（《广西师大学报》，1991.2）、吴振国《马致远与朱有敦神仙道化戏异同辨》（《青岛师专学报》，1991.4）、郑士有《中国古代神话仙话化的演变轨迹》（《民间文学论坛》，1992.1）、段庸生《马致远心态与神仙道化剧》（《重庆师院学报》，1992.4）等，可以看出在游仙诗的问题上展开了讨论。朱越利撰《〈磻溪集〉创作时间考》（《文献》，1994.4）对丘处机的诗词集《磻溪集》每首诗词的创作时间进行了细致的考证。

②道教与文学关系的研究 柳存仁继续研究道教与文学的关系，《陆西星吴承恩事迹补考》（《中华文史论丛》第18期，1981）、《全真教与小说西游记》（《明报月刊》第233～237期，1985）、《关于〈佛道教影响中国小说考〉》（《小说戏曲研究》，1988）等三篇论文都是原研究成果的延续和补充。刘守华《道教与民俗文学》（北京燕山出版社，1993）和《道教与中国民间文学》（天津出版社，1994）是本课题填补空白的成果，书中分析了带有道教色彩的民间故事、歌谣等，阐述道教与民间文学相互渗透、影响的类型和规律。黄兆汉《道教与文学》（学生书局，1994）集八篇微观的文章为一书：《李贺诗歌中的反神仙思想》、《全真七子词述评》、《从〈任风子〉杂剧看元杂剧与道教的关系》、《粤剧戏神华光考》、《香港八和会馆戏神谭公考》、《中国古代的猿猴崇拜》、《元代之武当

道士张守清》、《大江派考》。钟来因《苏轼与道家道教》(台湾中华书局,1986)见解与众不同,他通过分析苏轼的文学作品和经历,认为道家道教思想是苏轼思想的主导。其它著作还有张松辉《汉魏六朝道教与文学》(湖南师大出版社,1996)、黄世中《唐诗与道教》(漓江出版社,1996)、詹石窗《道教与戏剧》(台湾文津出版社,1997)等。

论文有朱越利《论〈金瓶梅词话〉中的佛道教描写》(载杜维沫、刘辉编《金瓶梅研究集》、齐鲁书社,1988)、程迅《满族神话传说与道教仙话》(《民间文艺季刊》,1988)、张松辉《道教与山水诗的兴起》(《中国文化研究》,1996.1)、郭武《道教对云南文学之影响示略》(《民族艺术研究》,1996.5)、朱越利《〈金瓶梅〉求助鬼神观刍议》(《江西社会科学》,1997.2)等。

参考文献

杨光文辑《全国部分报刊道教论文目录索引(1905~1983)》,《四川大学学报丛刊》第25辑《宗教学研究论集》,1985。

朱越利:《三十七年来的道教学研究》,《中国文化与中国哲学》,北京:三联书店,1988。

朱越利:《道经总论》,沈阳:辽宁教育出版社,1991。

朱越利主编:《今日中国宗教》,北京:今日中国出版社,1994。

胡孚琛主编:《中华道教大辞典》,北京:中国社会科学出版社,1995。

孟乃昌:《中国炼丹术研究的过去和现在》,《中国科技史料》,1985第6期。

郑志明:《台湾四十年来道家与道教的研究简介》,《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》,台北:宗教哲学研究社,1994。

(陈 敏)

道教典籍整理与研究 (Collection and Studies of Taoist Scriptures)

中国现存的道教典籍,主要包括明代结集之《道藏》和明代以后的道教典籍。现存明代正统、万历年间编纂的道经总集《道藏》共有5485卷之巨。加上《道藏》失收的道经,以及明代以后出现的道书,许多学者估计不下万卷。由于道教以道家为其母体,道教产生之前的道家典籍以及道教产生之后道教人士撰写的道书,基本上均被视为道教典籍的范畴,编入道教的藏经之内(这一点对于先秦之前的道家典籍,尤为突出)。因此对于道教典籍的研究,也就包括有道家典籍和道教典籍两大类。若自道家老子学说的出现算起,则道教典籍的历史,已有2500多年了。由于道经之中,包含中国古代政治、历史、科技、宗教、经济、文化、军事等方面大量文献资料,其中的哲学、伦理、医药、内丹、外丹、易学、善学、美学、天文、地理、膳食、养生、音乐、数术、方术、美容、建筑、美术、历算、冶炼、生物、服饰、民俗、旅游、处世、神话、仙话等等内容,对于古老中华民族的政治生活、社会生活、家庭生活、个人生活和宗教活动等,产生了广泛而深入的影响,是中华民族传统文化的宝藏。因此对于道教经籍的整理与研究,在一定程度上说具有广泛意义。

中国内地对道教典籍的整理与研究

国内对于道教典籍的整理与研究,基本上可以分为以下三个时期:

1. 清末至民国年间 这一时期,起始于20世纪初,清代末年至民国年间。清代乾隆、嘉庆年间,一些汉学家发现《道藏》之中收录的子、史古籍都是根据较早的版本,有些竟是依照宋版本刻入的,这就大大吸引了整理校勘古籍者的兴趣。吴派汉学大师惠栋读过苏州玄妙观藏明版《道藏》之后,就对著

名史学家钱大昕说：“《道藏》多儒书古本。”毕沅校《墨子》，苦无宋本可得，取对《道藏》本之后，见到宋朝皇帝的讳名在《藏》本空格，证明所采用的底本乃系宋刻。此时的校勘名家如顾千里、孙星衍、庄逵吉、严可均等，无不求读《道藏》而勘书辑逸。因此刘师培于《读道藏记》中曰：“今之《道藏》，刊于明正德间。经篆符图，半属晚出。然地志传记，旁逮医药占卜之书，采录转众，匪惟诸子家言已也。故乾嘉诸儒，搜集旧籍，恒资彼藏。顾或录副未刊，致鲜传本。”这一时期，逐渐出现了一些人物，对于道教典籍开始了整理与研究，撰写了部分著作或论文，他们是研究道教的开拓者，其中较著名者有刘师培、陈撷宁、陈垣、汤用彤、谢无量、陈国符、王明、翁独健等人。从此之后，对于道教典籍的整理与研究逐渐蔓延开来。基本说来，此时的道教研究多属个人自觉性的，尚未形成风气。尽管如此，由于这些学者治学的认真和严谨，他们撰写的书籍或论文，成为今天研究道教典籍的经典性文献。

①整理与研究道教典籍的主要书籍
《读道藏记》，刘师培撰。清末宣统庚戌年孟冬，刘师培旅居白云观，披阅全部《道藏》，“日尽数十册。每毕一书，辄志其序跋，撮其要旨。”随笔记录，录成一帙，计37篇，该记中对37种道经加以钩玄提要。丁福保称其“甄引异同，详加辨析，足以资读《道藏》者之考证。”收入《刘申叔先生遗书》第69册，守一子（丁福保）编《道藏精华录》（民国初线装本和浙江古籍出版社1989年影印本），及胡道静等主编的《道藏要籍选刊》（上海古籍出版社，1989）。

《道藏精华录》，守一子丁福保编纂。因《道藏》卷帙浩繁，阅读不便，《道藏辑要》亦有近千卷，不易研读，故丁氏乃有此书之辑印。此书原版已绝，现有浙江古籍出版社

1989年影印本。是书从明《道藏》、清代道书以及近人著述之中选择道书百种，分为10集，每集10种，计共148卷。入选者皆为编者所认为道书之精华，包括道家学术、内丹论著、养生要诀、道士传记、教派史籍等，收罗宏富，尤其重视祛病延年之内丹术。该书以从简、从善、从切用为选录标准，且详加校勘，对于每种入选道书均有提要说明。近代道教学者陈撷宁评价说：“其实所选者并非全是精华，而道书精华亦不止于此，该书本属营业性质，也就毋须苛求了。”

《〈太上老君说常清静经〉原旨》，1卷，汶水居士撰于民国3年（1914年）。全书以清静功夫作解，参述日用伦常之道，间引禅理。指出：“清静、性命、阴阳之理，同一义也。”

《〈道德经〉白话解说》2卷，江希张撰，1919年出版。其书首次采用白话文注释《道德经》。其《凡例》中言：“注书宗旨，以昌明道德，消弭战杀，挽回世运，救正人心，为惟一宗旨。”并称“本书多半依据明季通儒张蒿庵先生的《老子说略》，又参以己意演成白话。”全书按河上公本分章，每章解说分为字解、章解及演说三个部分。本书竭力阐发老子的道德思想，劝人熄灭战争，争取和平。全书反映了在战祸频仍的民国时期，人们追求和平的美好愿望，发挥了《道德经》在现实社会的积极意义，因此该书在当时产生了一定影响，尤为道教界人士所推重。

《涵芬楼本〈道藏〉》。1923年10月至1926年4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人发起重印明版《道藏》。当时的民国政府总统徐世昌出俸支持此项宏举，教育总长傅增湘总理其事。用北京白云观藏本作为底本，将原本缩为石印32开本，改梵夹本为线装本，由上海涵芬楼影印。每部1120册，共印350

部。

《补过斋读〈阴符经〉日记》1卷，杨增新撰，1926年印行。署为“蒙自（今云南省红河哈尼族彝族自治州）杨增新鼎臣”。本书以道家修身之学作解，认为“《阴符》为天人合一之书”。释文贯通前后经文之义，间引原文相互作解。

《道藏考略》，曲继皋撰，藏于天津南开大学图书馆、北京民族学院图书馆。1931年，曲继皋与顾颉刚一起于青岛崂山太清宫读《道藏》，而撰此书。书中介绍了阅《藏》经过，简述《道藏》内容，指出摩尼经被收入《道藏》。

《〈孙不二女功内丹次第诗〉注》1卷，陈撷宁著。原载1936年《扬善半月刊》。其注按原文分为收心、养心、行功、斩龙、养丹、胎息、符火、接药、炼神、素食、辟谷、面壁、出神、冲举等十四节，逐次解说女子丹法的修炼。卷末附有“孙仙姑七言绝句七首”。

《〈黄庭经〉讲义》1卷，陈撷宁著。上海翼化堂善书局1935年印行。书中共分黄庭、泥丸、魂魄、呼吸、漱津、存神、致虚、断欲等八章内容，每章又有“引证《黄庭经》本文”和“解释”。书中全面论述了早期道教的存神养气之法，揭示了其中蕴含的奥妙含义。

《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》，陈撷宁撰，原载1936年《扬善半月刊》。此文针对《四库全书提要》对于明白云霁《道藏目录》之批评以及从中剔除之道书，指出：“伊等不知当日编辑《道藏》之人，具有特别眼光。一面既欲抵御外教之侵略，不能不利用本国整个的文化以相抵抗，一面又高瞻远瞩秦汉以前诸子百家之学术，皆起源于道家，故将各家著作择其要者，录取数种于《道藏》中，亦无不合之处。”之后就《四库全书

提要》所剔道书逐本批驳之。得出结论：“道家学术，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’‘符策’‘经典’‘科教’狭隘之范围。”并且根据当时西方文化宗教进入中国，列强入侵的危难形势，提出：“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。……须知信仰道教，即所以保身；弘扬道教，即所以救国。”

《〈灵源大道歌〉白话注解》1卷，陈撷宁撰，原载1938年《仙道月报》。卷前有蒋竹庄、张任父、洪太庵、高克恭、赵慧昭、朱昌亚等序，并“读者须知七条”、“灵源大道歌本文”。正文128句，每两句分为一注。篇后附录“曹文逸女真人赠罗浮道士邹葆光诗”、“《古今图书集成》神异典引罗浮山志”、“汪东亭先生对于《灵源大道歌》之意见”、“《扬善半月刊》第77期《灵源大道歌》之按语”、“与蒋竹庄先生讨论先后天神水”，及吴彝珠女士、汪伯英先生跋。撰者认为原书属于修道法门，最为稳妥而无流弊。

《吕祖诗解》1卷，常遵先撰，上海翼化堂书局，1935年出版。卷首作者自言于友人玄中子处见东坡先生所书《吕纯阳祖师五言律诗十六首》，诗中字韵多与坊本不同。乃与玄中子商解数日，依录当年笔记而成此篇。此注以北派法作解，间引《黄庭经》、《参同契》、《悟真篇》语意发明之。

《〈心印妙经〉通俗注解》，汪伯英撰，原载1939年《仙道月报》。通篇八字一句，全部以实际丹法修炼作解。

《道藏子目引得》，《道藏》检索工具书。翁独健（1906～1986）编。哈佛燕京学社刊行于30年代，上海古籍出版社1986年9月重印。全书内容共有四个部分：分类引得，经名引得，撰人引得和史传引得。该引得的编制，主要依据明《正统道藏》和《万历续道

藏》，又加入元人的《道藏阙经目录》和清末编成的《道藏辑要》。其中《道藏》用上海涵芬楼影印本，《道藏阙经目录》用《道藏》本，《道藏辑要》用成都二仙庵刻本。书首有编者自序和叙例，叙例后附有“道教宗源”、“道藏目录凡例”、“史传引得引书表”、“分类引得号数表”、“魏哲（L. WIEGER）氏道藏分类表”、“笔画检字”、“拼音检字”等，以为检用之助。此书编制精审，资料详明，并且纠正了此前中、西文《道藏》工具书诸如白云霁之《道藏目录详注》、魏哲之《道藏引得》存在的缺点和错误，因此是一部适用、完备和可靠的《道藏》检索工具书。

《道藏源流考》（上下册），陈国符著。中华书局1949年初版印行，1963年12月增订再版。全书分为两大部分：第一部分《三洞四辅经之渊源及传授》，分别对上清经、灵宝经、三皇经、太玄经、太平经、太清经、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。末有附录七种为《引用传记提要》、《道藏札记》、《道乐考略稿》、《南北朝天师道考长编》、《中国外丹黄白术考论略稿》、《说周易参同契与内丹外丹》和《道学传辑佚》。此书除深研道经全藏外，还旁涉道教名山志、宫观志、佛藏传记、正史、类书、各省方志与唐以来各家文集，凡与《道藏》有关者均着力搜求。该书资料翔实，考证绵密，结论可靠，对《道藏》之形成与演变，均能溯本穷源，条分缕析，在国内外学术界影响很大。

②关于道教典籍的论文 研究《道德经》的：王重民《〈道德经〉碑幢刻石考》（《东方杂志》23卷14期，1926）、谢扶雅

《现在〈老子道德经〉注释书目考》（《岭南学报》1卷3期，1930）、李孟楚《敦煌石室〈老子义疏〉残卷本刘进喜疏证》（《国立中山大学语言历史所周刊》10卷120期，1930）、《易县唐玄宗注〈道德经〉石幢》（《河北月刊》3卷8期，1935）、叶遇春《焦山〈道德经〉残幢考（附跋）》（《制言半月刊》，1935.1）、唐文播《〈河上公老子章句〉作者考》（《东方杂志》，1943.9）、《敦煌〈老子〉卷子之时代背景》（《东方杂志》40卷9期，1943）、《敦煌〈老子〉写卷系河上真人章句考》（《中国文化研究汇刊》，1946.6）、《巴黎所藏敦煌〈老子〉写本综考》（《中国文化研究汇刊》，1944.4）、《巴黎所藏敦煌写本〈老子〉2417卷考证》（《东方杂志》43卷2期，1946）、蒙文通《校理〈老子〉成玄英疏叙录》（《图书集刊》，1947.7）、王明《论〈老子〉与道教》（《中央日报》，1947.9.15）、唐方播《巴黎所藏敦煌〈老子〉写经卷叙录》（《凯旋》26~29期，1947~1948）、王明《〈老子河上公章句〉考》（《国立北京大学50周年纪念论文集》，1948）、蒙文通《辑校〈老子〉李英注跋》（《图书集刊》，1948.8）、蒙文通《严君平〈道德指归〉佚文序（附：严君平撰之道德指归论佚文）》（《图书集刊》，1948.8）、马璧如《王介甫〈老子〉注逸文》（《图书集刊》，1948.8）、佟绍弼《索沈〈太上玄元道德经〉辨》（《文会丛刊》，1948.1）。

研究《化胡经》的：王维诚《老子化胡说考证》（《北京大学国学季刊》4卷2期，1934）、汤用彤《王维诚〈老子化胡说考证〉审查书》（《北京大学国学季刊》4卷2期，1934）、逯钦立《跋〈老子化胡经〉玄歌》（《中央图书馆馆刊》1卷2期，1947）、黄华节《〈老子化胡经〉的公案》（《海潮音》17卷6期，1937）、蒋斧《〈化胡经〉考》，见

罗振玉《敦煌石室遗书》。

研究《太平经》的：汤用彤《读〈太平经〉书所见》（《国学季刊》5卷1期，1935）、王明《论〈太平经钞〉甲部之伪》（《国立中央研究院历史语言研究所集刊》，十八，1947）。

研究《抱朴子》的：容肇祖《读〈抱朴子〉》（北京大学研究所《国学周刊》，1926年22、23期）；杨明照《〈抱朴子外篇〉举正》（《中国文化研究汇刊》，1944年第4期）。

研究《真诰》的：胡适《陶弘景的〈真诰〉考》（《庆祝蔡元培先生65岁论文集》下册，1932）；张化声《胡适近著〈陶弘景真诰考〉之批评》（《仙道月报》，民国年间。）

1. 建国后至文革前 这段时间，对于道教典籍的整理与研究，承接了建国之前学者的治学之路，吸收了前人取得的重要成就，使其得以延续下来。只是由于极左思潮的影响，对于道教典籍的研究未能有组织地进行。此时有关方面的著述虽然寥若晨星，但是出现了一些较有价值的成果。

①研究专著 《太平经合校》，王明编。中华书局1960年2月第1版，后多次再版或重印。《太平经》系东汉道教的重要经典，原书170卷，现残存于明《道藏》的本子仅57卷。编者根据《太平经钞》及其他27种引书，运用校、补、附、存四种体例重新整理《太平经》，大体恢复了原书170卷的本来面目。为研究道教史和道教思想提供了重要的史料凭据，为海内外学术界所推崇。

②关于道教典籍的论文 研究《太平经》的：杨宽《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》（《学术月刊》，1959.9）、戊笙《试论〈太平经〉》（《历史研究》，1959.11）、中华书局哲学组《史学界讨论〈太平经〉的性质及其与太平道与黄巾起义的关系》（《人民日报》，1960.12.15）、王

明《从墨子到〈太平经〉的思想演变》（《光明日报》，1961.12.1）、喻松青《老子道家思想与〈太平经〉》（《光明日报》，1961.6.4）、熊德基《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾与天师道的关系》（《历史研究》，1962.4）、熊德基《关于〈太平经〉及其同黄巾等关系的研究》（《人民日报》，1962.9.4）、陈撷宁《〈太平经〉的前因与后果》（《道协会刊》，1962.8）、喻松青《〈太平经〉和黄巾的关系》（《新建设》，1963.2）、王明《敦煌古写本〈太平经〉文字残页》（《文物》，1964.8）、王明《〈太平经〉目录考》（《文史》第4辑，1965）。

研究《周易参同契》与炼丹的：袁翰青《从〈道藏〉里的几种书看我国的炼丹术》（《化学通报》，1954.7）；袁翰青《〈周易参同契〉——世界炼丹史上最早的著作》（《化学通报》，1954.8）；孟乃昌《〈周易参同契〉及其中的化学知识》（《化学通报》，1958.7）；王占元《〈周易参同契〉的哲学思想》（《光明日报》，1961.10.13）；李俊甫《论中国古代炼丹书〈参同契〉》（《新乡师学院学报》，1963.1）。

1966年之后发生的“十年浩劫”，使得道教研究工作基本中断。这一时期，关于道教典籍的整理与研究出现空白。

3. 改革开放至今 第三时期，是从1978年至今。这时的道教研究工作得到政府的重视和支持，1979年和1980年，相继在中国社会科学院世界宗教研究所设立了道教研究室，在四川大学设立了以道教研究为主的宗教学研究所，在一些大学建立了研究道教或与研究道教有关的宗教研究机构，并且招收研究道教的硕士、博士研究生，中国道教协会成立了中国道教文化研究所，有些地方建立了许多关于道教理论研究会之类的学术组织，创办了关于道教研究或与道教研究相关

的学术刊物,出版了有关道教研究的学术专著、论文集、工具书和通俗读物等书籍,这就大大推动了道教典籍的整理和研究。而且随着改革开放的大好形势,中国与海外的文化交流日益增多,国外对于道教方面的研究逐步升温,相对促进了国内道教典籍的整理与研究。此时有前人积累的道教研究成果可以借鉴,因而关于道教典籍的整理与研究,如同雨后春笋,亦进入历史上最好时期,硕果累累。

①有关道教典籍整理与研究的专著《抱朴子内篇校释》,王明著。中华书局1980年第一版,1985年3月第二版为增订本,收入《新编诸子集成》(第一辑)。《抱朴子内篇》20卷系魏晋时道教理论家葛洪所著,是一部集战国秦汉思想和神仙方术之大成的道教典籍。《校释》作者以孙星衍平津馆校勘本为底本,参校其他十数家版本,加以校勘、标点和注释。书末附录严可均辑《抱朴子内篇佚文》、《抱朴子外篇自叙》、《晋书·葛洪传》、《葛洪撰述书目表》等。

《〈周易参同契〉新探》,周士一、潘启明合著,湖南教育出版社1981年9月出版。卷首有作者《前言》。本书是用现代科学观点研究《周易参同契》的学术专著。本书论证了《周易参同契》体系与当前在世界范围内引起广泛兴趣的生物场能量的研究、人工智能的模拟设计及中医脉学、针灸、气功、五运六气学说等科学学科的直接联系。本书还对电子计算机的运算方法来源于《周易参同契》这一问题提供了大量论据。

《无能子校注》,王明撰。中华书局1981年12月出版。校注者采取明正统《道藏》所收《无能子》为底本,参校采用数种文本而成。《校注》取《道藏》本目录及分篇,置于卷首。所有阙篇次第,悉依《道藏》本之旧编。对于《无能子》原文,除作标点、校勘

外,并详加诠解。书前有校注者自撰长篇文章《无能子的哲学思想》作为该书代序,详尽介绍了《无能子》一书的时代背景并深入探讨了无能子的哲学思想。

《道藏源流续考》,陈国符著。台湾明文书局1983年3月出版。全书收入论文八篇。第一篇《中国外丹黄白法词谊考录》,收集外丹黄白术经诀之文集集中的名词术语六百余条,还据丹诀之记载画成丹诀附图若干幅。第二篇《中国外丹黄白法经诀出世朝代考》,共考定《太清金液神丹经》等五十余篇丹经丹诀的撰写时代。第三篇《石药尔雅补与注序》,所补多为已列或未列之药名或隐名,所注涉及诸药名之出处、书题解释、造药物法之出处等,以备检索。第四篇《中国外丹黄白术所用草木药录》,共收药90余味,录自《道藏》中现存外丹黄白术经诀,以不见于《本草纲目》者为限。第五篇《草木药隐名录》,系第四篇之第二部分。草木药隐名分为二类:一与《石药尔雅》隐名相似,二名未附“龙芽”二字。第六篇《草木药异名录》,系第四篇之第三部分。该篇收录草木药19味,取自现存外丹黄白法,并注明其异名和出处。第七篇《续希用药物录》,该篇系取自现存外丹黄白术经诀中《本草纲目》未见记载之金石、水、火、土部药,计140余味,按本草分部次序排列。第八篇《太清经考略》,提出《太清经》亡佚于元代;外丹黄白术经诀大多应入太清部(亦有属于上清经者),然正统《道藏》分部混淆,几全部误入洞真部众术类。

《老子道德经河上公章句》,王卡点校。中华书局1983年8月出版。该点校参照多种文本,并参考唐宋典籍中摘录或引述有关“河上公章句”资料。书中《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。

《〈道德经〉释义》，任法融撰，三秦出版社 1988 年出版。卷首有《总论》四篇，正文为《道德经》八十一章之注解，卷末附以《释“道”的十大特征》。作者自言乃用道家自己的方法和观点，对《道德经》作以基于本来意义的阐释。

重印《道藏》。1988 年，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合缩小影印明版《道藏》，编为 16 开本 36 册。末附明白云笈《道藏目录详注》。以《涵芬楼本〈道藏〉》为底本，并据原上海白云观藏本补足，共计补缺 1 700 余行，纠正错简 17 处，描补缺损 500 余字。

《天仙金丹心法》，松飞破译，中华书局 1990 年 8 月出版。卷首有作者《前言》，讲述此书乃系《天仙金丹心法》秘文之破译。根据重刊《道藏辑要》本对原书加予点校，并将破译文字用简体字附于各段秘文之后。

《〈悟真篇〉浅解》，王沐著，中华书局 1990 年 10 月出版。此书以清董德宁撰《悟真篇正义》原文为底本，参稽《悟真篇》各家注本，文字异歧之处，择要详校。注释方面多宗清修之道，阴阳诸说，概所摒弃。又附录著者所撰《悟真篇丹法要旨》、《悟真篇丹法源流》二文，介绍张伯端南宗学说。

《道藏提要》，任继愈主编。中国社会科学出版社 1991 年 7 月出版。今存明代编纂的《正统道藏》和《万历续道藏》，其中许多道书的编撰者和成书年代不明，分类编排也不甚理想，致使研习者颇感不便。该书编撰者仿照《四库全书提要》的体例，介绍《道藏》中每种书的时代、作者、内容，并附有目录索引、道书撰人编者的简介。

《道经总论》，朱越利著。辽宁教育出版社 1991 年 12 月出版。全书为道经之源、道经的产生、道藏编纂史、道经分类、道经目录、敦煌道经、藏外道经举例、道经评介等

8 章内容。书末附有“综合索引”。书中肯定了前人整理道经的重要成就，并在前人研究的基础上取得了新的拓展。

《〈抱朴子外篇〉校笺》上册，杨明照撰，中华书局 1991 年 12 月出版。《抱朴子外篇》50 篇，本书乃系对于前 25 篇之校释。作者在《前言》中述：葛洪的《抱朴子外篇》内容丰富，“词旨辨博”，尤其是对社会和文学，颇能“越世高谈，自开户牖”，提出了不少真知灼见，是我国文化宝库中的一份珍贵遗产。《外篇》为葛洪“驰骋辞章”之作，行文多韵语和骈言，书中征事数典之处比比皆是，造成阅读时的困难。本书参校各种《抱朴子外篇》文本凡 11 种，过录多种名人批注本，并参考前贤及近人著作而成。

《长生不死的探求：道经〈真诰〉之谜》，钟来因著，文汇出版社 1992 年 6 月出版。卷首有作者《献辞》，认为《真诰》的核心，是上清派道士对长生术的探求。影响人们长生的因素有很多，但其中最主要的是房事。阴阳不交及阴阳乱交，都违背天道。上清派道士似乎在寻找一条中间路线。于是，他们借用玄学成分极重的五言诗，借用充满隐晦的比喻，说出了中古时代道士们的心里话。本书即是对《真诰》中的神谕的解释与探索。

《道教要籍概论》，朱越利著，中国道教文化研究所《道教文化丛书》之一。北京燕山出版社 1992 年 12 月出版。全书搜罗从两汉至清代道教要籍 159 种，从卷数、版本考证、成书年代、作者简述、内容辑要、要旨评介等方面予以论述。

《藏外道书》36 册，新编大型增续《道藏》丛书。胡道静、陈耀庭、段文桂、林万清等主编，巴蜀书社出版。1992 年 8 月出版前 20 册，1994 年 12 月出版后 16 册。此部丛书，系明代正续《道藏》之后的大型道经总集，共收道教典籍 1 016 种。其中编收书目之

来源,大致为以下三类:一为明代《道藏》之前(含明)的道书,未入明版《道藏》者。计有马王堆出土道书、明代之前佚失道经及明《道藏》未收道书等。二为明《道藏》已收的道书,因系不同传本,可藉此校勘《道藏》。三为明代以后所出道书,包括明代之后的刊刻本道书及手定本道书等。本丛书打破了道教传统上编纂《道藏》常用的“三洞四辅”分类法,将所有书目分为十大类:古佚道书类、老庄注释类、经典类、教义教理类、摄养类、戒律善书类、仪范类、传记神仙类、宫观地志类、文艺类等。《藏外道书》编收书目,门类众多,在一定程度上体现了道教学术“包罗万象,贯彻九流”(陈撄宁语)的特点,是一部具有百科性质的大型丛书。其价值不仅局限于道教本身,对于中国传统文化的研究亦具特殊意义。《藏外道书》所收文本,大多采取影印方式编入,较大程度地保留了原书原貌。《藏外道书》之中,收有一些稀世孤本和海内珍本,使得若干濒临失传的道教典籍保存下来。由于这是首次对于道教典籍的大规模结集,客观上存在相对不足,但是《藏外道书》以其收书之宽泛,已为再续或重编《道藏》做出了可贵的资料性准备工作,成为与明正续《道藏》、清《重刊道藏辑要》并列的三大道教丛书之一。

《道藏分类解题》,朱越利著,华夏出版社1996年1月出版。本书作者原系《道藏提要》的编撰人之一,此书则系所有《道藏》书目的分类与解题。作者参照中国图书馆分类法设计分类系统,对于《道藏》书目重新分类,以方便所有现代人特别是不熟悉道教学和中国古籍的人使用。解题即提要,重点放在考证作者的年代方面,并在同一类中,依年代顺序排列子目。作者在每一子目下,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,目的在于帮助读者翻检《道藏》和本《解题》。此书所用新的图书馆目录的分类法,是对传统《道藏》分类法的一大突破。

其他书籍还有:马学良著《彝文〈劝善经〉译注》,中央民族学院出版社1986年1月出版;朱森溥著《〈玄珠录〉校释》,巴蜀书社1989年3月出版等。

②关于道教典籍的论文(截至1997年为止) 研究《道德经》的:王利器《道藏本〈道德经指归〉提要》(《中国哲学》,1980.4)、谷方《河上公〈老子章句〉考证——兼论其与〈抱朴子〉的关系》(《中国哲学》,1982.7)、李谷鸣《〈道德经〉经文若干考订》(《社会科学》,1982.12)、金春峰《也谈〈老子河上公章句〉之时代及其与〈抱朴子〉之关系》(《中国哲学》,1983.9)、王卡《〈老子道德经序诀〉考》(《世界宗教研究》,1983.3)、王德有《严君平〈老子指归〉真伪考辨》(《齐鲁学刊》,1985.4)、钟肇鹏《严遵的〈老子指归〉及其哲学和政治思想》(《世界宗教研究》,1985.2)、李斌诚《敦煌写本唐玄宗〈道德经〉注疏残卷研究》(《世界宗教研究》,1987.1)、唐明邦《〈老子〉和道教》(《无神论与宗教研究论丛》,1987.4)、黄海德《李荣及其〈老子〉注考辨》(《世界宗教研究》,1987)、黄海德《李荣〈老子注〉重玄思想初探》(《宗教学研究》,1988.2~3)、陈智超《唐玄宗〈道德经〉注诸问题》(《世界宗教研究》,1988.3)、李斌诚《读〈唐玄宗道德经注〉诸问题》(《世界宗教研究》,1989.4)。

研究《太平经》的:卿希泰《〈太平经〉的知人善任思想解析》(《思想战线》,1979.2)、《〈太平经〉的哲学思想》(《四川师院学报》,1980.1)、杨曾文《道教的创立与〈太平经〉》(《世界宗教研究》,1980.2)、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》(《中山大学学报》, 1980. 3)、卿希泰《〈太平经〉中反映农民愿望的思想不能抹杀》(《社会科学研究》, 1981. 1)、魏启鹏《〈太平经〉与东汉医学》(《世界宗教研究》, 1981. 1)、王明《论〈太平经〉的成书时代和作者》(《世界宗教研究》, 1982. 1)、钟肇鹏《论〈太平经〉和太平道》(《文史哲》, 1981. 2)、刘琳《论〈太平经〉的政治倾向》(《社会科学研究》, 1981. 4)、刘琳《再谈〈太平经〉的政治倾向》(《社会科学研究》, 1982. 2)、金春峰《读〈太平经〉》(《齐鲁学刊》, 1982. 3)、刘序琦《略论〈太平经〉思想的几个问题》(《江西师院学报》, 1983. 3)、朱伯昆《张角与〈太平经〉》(《中国哲学》, 1983. 9)、李家彦《〈太平经〉的元气论》(《中国哲学史研究》, 1984. 2)、李家彦《〈太平经〉的“三教相通”说》(《宗教学研究》, 1985. 1)、李养正《论〈太平经〉的人民性》(《中国哲学史研究》, 1985. 2)、陈静《〈太平经〉中的承负报应思想》(《宗教学研究》, 1986. 2)、李家彦《〈太平经〉中以十概全的思想》(《宗教学研究》, 1987. 3)、丁贻庄《试论〈太平经〉中的道教医学思想》(《宗教学研究》, 1987. 3)、伍伟民《〈太平经〉与〈周易〉》(《华东师大学报》, 1988. 6)、李家彦《〈太平经〉与〈圣经〉伦理思想之比较》(《宗教学研究》, 1989. 3~4)、杜洪文《〈太平经〉社会政治思想浅论》(《辽宁师大学报》, 1989. 1)、辛玉璞《关于〈太平经〉的民主思想》(《西北大学学报》, 1989. 2)、朱永龄《〈太平经〉伦理思想管窥》(《江西社会科学》, 1990. 4)、庄春波等《从〈太平经〉看东汉社会危机和早期道教的产生》(《烟台大学学报》, 1990. 3)、石磊《试论〈太平经〉中的经济思想》(《宗教学研究》, 1990. 3~4)、

柴文华《〈太平经〉具有神学特色的伦理观》(《南京社会科学》, 1991. 5)、苏抱阳《〈太平经〉成书的几个问题》(《世界宗教研究》, 1992. 4)、刘昭瑞《〈太平经〉与考古发现的东汉镇墓文》(《世界宗教研究》, 1992. 4)、李刚《论〈太平经〉为汉代道书之合集》(《社会科学研究》, 1993. 3)、陈增岳《〈太平经合校〉拾遗》(《中国道教》, 1994. 3)、李养正《〈太平经〉是否“抄袭”〈四十二章经〉议》(《中国道教》, 1995. 1)、王伦信《〈太平经〉中的教育思想》(《教育史研究》, 1996. 1)。

研究《周易参同契》的: 孟乃昌《〈周易参同契〉的实验和理论》(《太原工学院学报》, 1983. 3)、刘仲宇《〈周易参同契〉渊源初探》(《宗教问题探索》, 1984)、詹石窗《试论〈参同契〉对“纳甲法”的应用》(《四川大学学报丛刊》第 25 辑, 1985)、孟乃昌《从新旧〈唐书〉中失落了的〈五相类〉》(《世界宗教研究》, 1988. 3)、丁贻庄《从〈参同契〉到〈悟真篇〉》(《社会科学研究》, 1989. 2)、金正耀《〈金碧五相类参同契〉宋代别本之发现》(《世界宗教研究》, 1990. 2)、郭树森《论〈周易参同契〉丹法的哲学思想》(《江西社会科学》, 1990. 6)。

研究《抱朴子》的: 张宝坤《〈抱朴子〉的文学思想简论》(《社会科学辑刊》, 1980. 1)、韩锡铎《孤本宋版〈抱朴子内篇〉》(《理论与实践》, 1980. 3)。

研究《道藏》方面的: 陈国符《〈道藏〉经中外丹黄白术出世朝代考》(《中国科技史探索》, 1982)、《〈道藏〉经中若干可供研究中国古代自然科学与技术之史料》(《自然科学史研究》, 1983. 2)、傅钧烈《长春观与〈道藏〉》(《武汉春秋》, 1982)、胡道静著《三续〈道藏〉刍议》(《宗教问题探索》, 1983)、钟肇鹏《〈道藏〉目录新编刍议》

《道藏丹药异名索引》，黄兆汉编纂。台湾学生书局1989年出版。本书收录之丹药名称，乃依据《道藏》中的《石药尔雅》、《太清石壁记》、《纯阳吕真人药石制》、《丹方鉴源》、《图经衍义本草》等19种有关典籍。其排列方法以丹药之汉语拼音字母次序为准。正文分为“丹药名”、“异名”、“出处”三栏，顺次排列。“丹药名”一栏，顺次列出丹药名、汉语拼音、原植（动、矿）物学名（拉丁文）、英文名及最后两者之出处。正文前有“编例”、“本书收录《道藏》著作及其编号一览表”、“丹药学名（拉丁文）、英文名所根据之辞典及其简称一览表”；正文后附“笔画索引”、“英文简介”。

《道藏精华》，萧天石编辑，1956年台湾自由出版社开始出第1集，至1992年已出版17集共计75册。1974年版第1册卷前有萧天石写于1973年之序曰：“特广搜海内外秘藏珍籍，以及散存名山之孤版钞本等，穷数十年之力，严为审订鉴别考证删节，取精撷华，造刊书凡六百七十五种，列为道藏精华。陆续分集出版，以广流通，而续圣脉。”1973年后，《道藏精华》仍陆续出版新集，旧集再版时有的还增加新书。故实收道书超过675种，达800余种。《道藏精华》收书以丹经和道教哲学著作为主，广录各种丛书，而且多收善本、秘本。其中书目以明《道藏》外道书为多，藏外道经又以明《道藏》后新出道经为多，同时包括近现代及萧天石本人的著作。所收的珍本或孤本道书，甚有价值。

其他书籍还有：杨联升《〈老君音诵戒经〉校释》、郑成海《〈老子河上公注〉斡理》，台北中华书局1971年出版、李际春著《〈阴符经〉补注》，台北道教文化杂志社，1978年出版、峨嵋居士注解《道门诵课》，香港常道出版社，1985年2月出版、林雨雪著《〈抱朴子内外篇〉思想析论》，台湾学生书

局1991年8月出版等。

道教典籍整理研究之特点与展望

从以上情况来看，20世纪道教典籍的整理与研究，有着以下特点：1. 侧重于对中国古代思想史产生重大影响的道教典籍的研究，比如《老子》、《庄子》、《太平经》等。这些典籍，在中国历史上，曾经对于或者仍将对于中国社会有着一定程度的影响。如《老子》、《庄子》对于中国哲学史和中国宗教史产生了巨大影响，其中《老子》对于中国政治亦有一定影响。《太平经》是中国古代农民的宣言书，对于中国古代社会的农民起义产生了重大影响，等等。这类典籍，虽然属于道教典籍的范畴，然其影响远远超乎道教之外，容易引起学者们的重视。2. 侧重于道教外丹对于中国科技史影响的研究，如关于《周易参同契》的研究以及道教从事的外丹黄白术的研究之类。3. 侧重于在中国历史上对于道教本身产生重大影响的重要道家和道教典籍的研究，如《老子》、《庄子》、《抱朴子》、《太平经》、《道藏》等等。

同时，也应该看到，由于道教千百年来深受“道不轻传”之陈规影响，比较重视“口传心受”和实修实证，不重讲经说法，因而造成道教许多典籍存在着较大程度的隐秘性，令人如窥天书，难测真义。道教人士多不从事道教学术研究，在自身文化的整理方面留下许多遗憾。很多研究道教的学者们，自身缺乏道教法脉的传授和对于道教修持的实际体验，往往从历史和文字的外部角度去研究道教的经义，因而有时可能和实际的道教内涵有一定出入。道教人士之中，如陈撄宁先生撰写的仙学著述，皆以自己的真实体验从事进行道教学术的梳理，显得弥足珍贵。许多道教典籍的撰作者，他们自己都有道教修持的实际体验，而且其学说本身，就来源于自我修持境界的领悟。因此，如果研究道教

典籍的学者们，能够具备道教修持的实际体验，相信对于道教典籍的研究，必定能够探索其中更深层次的底蕴。由此也可看出在研究道教典籍中的修持方面，学术界存在较大程度的空白。另外，对于道教典籍的整理与研究，目前还停留在一些较为主要的有限的若干典籍方面，对于道教典籍的广泛领域的细致考察和全面把握，现在未能达到。综之，20 世纪对于道教典籍的整理与研究，已经取得了富有开创性的重要成果。展望下一世纪，在研究道教典籍的横广和纵深方面尚需进一步深入。

参考文献

杨光文辑：《全国部分报刊道教论文目录索引（1905～1983）》，成都：《四川大学学报丛刊》第 25 辑《宗教学研究论集》，1985。

任继愈主编：《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991。

朱越利：《道教要籍概论》，北京：燕山出版社，1992。

（田诚阳）

道教史研究（Studies of History of Taoism）

中国学者对道教史的研究，始于 20 世纪初，迄今为止，差不多将近百年，研究的深度和广度，取得的成果和成绩，相当可观的。中国学者对道教史的研究进程大致可分为三个阶段（或三个时期）。第一个阶段是从 1911 年到 1949 年；第二个阶段是从 1949 年到 1978 年；第三个阶段是从 1978 年到现在。下面，我们就分述三个阶段的研究基本状况。

1. 第一阶段 这个阶段，是学者们对中国道教的历史开展研究的初始期。从总体上看，虽然涉及许多问题，但主要还是集中在道教的起源、早期道教派别诸问题的研究上。

文章不多，专著也少，研究者也多是从事史学研究的学者，兼而涉及对道教史的研究。虽然还没有出现专事道教史研究的学者，但是，这一阶段道教史研究，对后来的研究却有持久的影响，在中国道教史研究历史中具有重大意义。引起学者们对中国道教史关注的原因，首先是近代社会的变迁，在政治、经济、思想文化方面都出现了剧烈的变化；其次，民国年间，道教成立了自己的教会组织，一度在政治上表现活跃；三是道教典籍，特别是明版《道藏》涵芬楼影印本和一系列道教丛书的公开印行，改变了长期以来《道藏》数量少，且隐藏宫观，鲜为人见的局面；四是随着中西方文化的交流，西方现代文明的传入，以及海外学者对道教的研究情况亦逐渐被中国学者所了解。这一切，不能不引起学者们对道教这一本土宗教的关注，从而开始对具有一千多年历史，并在中国社会有重大影响道教展开研究。当时，鲁迅先生就说：“中国根柢全在道教……以此读史，有多种问题可迎刃而解。”（《鲁迅全集》第 9 卷）这可说是对中国学者开展道教史研究的最好注脚。

据粗略统计，在 1905～1949 年间，关于道教研究的论文有 190 多篇，专著 6 部左右，参加撰稿的署名学者达 160 余人。这些论文和专著，涉及道教的渊源、历史、宗派、经籍、人物、神仙、名山宫观等诸多方面。其中，具有代表性的论文及专著有：

刘师培《读道藏记》（《国粹学报》1911 年 7 卷 1～5 期）是治道教史者必读之文。

陈教友《长春道教源流考》，此著写于光绪（1875～1908）年间，是作为遗著发表在 1921 年 11 月、1922 年 9 月 2～4 期《亚洲学术杂志》上。其《自序》谓：“……暇因考史册，并取《道藏》诸书核之，知长春之学，深有得于道德要言，而无炼养、服食、符篆、攘

道教也”。并对这三个道派的授受、教理教义等作了阐述，条分缕析，秩然昭晰，具有重要学术价值，是道教史研究的经典性著述。

刘咸炘《道教征略》3卷（《图书集刊》，1946、1948），用史传校对之法，研读道书，在“未能窥全藏”的情况下，“仅就所知见，旁考四库，爬梳大略”，撰《道教征略》。该著述对道教学术渊源、道教各时期派别以及道书等，如数家珍，创见不凡，实是研究道教历史的力作。

蒙文通《校理老子成玄英疏叙录》（《图书集刊》，1946），《晚周仙道分三派考》、《坐忘论考》、《陈碧虚与陈抟学派——陈景元老子、庄子注校记 附陈图南学谱》、《辑校老子李荣注跋》（《图书集刊》，1948），在这些文章中，多有精彩之论，首先是他将道教哲学放在中国整个学术发展之中来考察，以周密的考证，揭示出道教中有一个“以重玄为宗”的学派；其二，提出天师道、太平道、神仙家入晋而合为一，至寇谦之而道教规模大盛，然天师道出自西南民族，太平道出自儒、墨，而神仙家虽已盛于先秦，皆与《老》、《庄》不涉；其三，指出隋、唐道教诸师，皆信佛教轮回之说，不以形躯即生成道为旨要，以不生不死言长生，而不言白日飞升，此为隋、唐道教之一变。宋之道教，凡钟吕传道所谓，实近于陈抟之传，远绍司马承祯，而经策外丹之说已衰，此道教之又一变。至全真教创立，而又有不同。茅山正一之流，虽然其传不绝，但已陈之芻狗。唐宋以来，禅宗既盛，儒者吸取其言为理学，全真又吸取禅宗、理学以为道，指出全真教之思想渊源。自明以后，释、道二家皆衰，儒亦渐替。全真教之始至南方，为武当一派。而武当派自张道贵、张守清以后，其教颇行于两湖、江、浙、滇、蜀，而亦兼修正一、清微之法，而正一与全真南、北二宗遂通而为一。

王明《论〈太平经钞〉甲部之伪》（《史语所集刊》，1947）、《周易参同契考证》（《史语所集刊》，1947）、《太平经校后记》（《大公报》，1947）、《黄庭经考》（《史语所集刊》，1948）、《老子河上公章句》（《北京大学五十周年纪念文集》，1948）、《论老子与道教》（《中央日报》，1948年文史周刊第59期），王明先生在这些论文中，提出了不少精辟的见解，尤其是《论〈太平经钞〉甲部之伪》，更是其力作，通过精密的考证，指出《太平经钞》甲部系后人所作，对《太平经》这部内容庞杂的道教早期经典的研究，无疑是具有指破迷津之功。

陈国符《道藏源流考》（中华书局，1949）以资料翔实，考证绵密，结论可靠，对《道藏》的成藏及各处《道藏》的异同，都能究源探本，括举无遗，在国内外学术界影响很大。该论著也是治道教史者必读之书。

除上述这些具有代表性的论著和研究者外，此时期的一些学界名流也颇有涉猎道教史的研究，诸如钱穆、余嘉锡、张荫麟、陈独秀、胡适、梁启超、顾颉刚、范文澜等人，他们都纷纷撰文对老子、阴阳五行、神仙方士、谶纬、先秦道家、《太平经》等有关道教渊源和早期经典进行研究。在这个时期，还有了道教研究的专门杂志《扬善半月刊》和《仙学月刊》。总之，这一切都为国内学界对道教的进一步研究奠定了良好的基础。道教这一长期不为人注意，而又是祖国传统文化重要组成部分的研究僵局已经逐渐被打开。

2. 第二阶段 这个阶段是指从1949年中华人民共和国成立到1978年中国共产党十一届三中全会的召开为限，在这近三十年的时间里，从研究者的组成来看，人数不多，且分散、自发，基本上仍是以一些在1949年前就从事道教研究的学者为主；二是就研究的范围来看，所涉及的范围仍很有限，概

括说来是集中在这样几个方面：对道教早期经典《太平经》作了较为系统的研究；对太平道、张鲁政权以及其它早期道教与农民起义的关系，道教与封建统治阶级的关系等都作了较多的研究；对葛洪、陶弘景、孙思邈等人从医学、化学、科技史的角度作了探讨；对《周易参同契》及道教练丹术作了较多的探索。三是研究成果仍然很少，经统计，所有关于道教研究的文章大约只有50篇左右，专著尤少。但是，这一阶段的道教史研究，却有了一些新的变化。首先是史学界在1960年前后，开展了对《太平经》的研讨，中华书局哲学组在1960年12月15日的《人民日报》上，以《史学界讨论〈太平经〉的性质及其与太平道和黄巾起义的关系》为题作了专述。史学界的这次大讨论，对《太平经》和太平道以及黄巾起义的关系等问题上的研究大大推进了一步，取得了许多研究成果，间接地，也带动了道教史其他方面的研究。其次，1961年3月22日，由中国政治协商委员会宗教组出面，召开了一次关于开展对道教研究的座谈会，参加者有统战部、国务院、卫生部、宗教局负责人以及专家学者、道教界人士。在座谈会上，著名道教研究学者陈垣先生发表讲话，特别强调了开展对道教史的系统研究。在这次座谈会上，与会者都有一个共识，那就是：首先从事道教史的研究，提出“按道教本来面貌进行研究”的原则，和“搜集、整理、综合、研究”的工作方针。这两件事表明，开展对道教史的研究、写出道教史的重要性和必要性已经是学术界所关心的问题。遗憾的是，由于众所周知的原因而没能完全实现。

从这一时期的研究成果来看，也有一些很有学术价值的文章和著作，如：

王明《太平经合校》（中华书局，1960），《前言》对《太平经》的来历及其思想、《太

平经钞》和《太平经圣君秘旨》等作了大要说明，提出“《太平经》一书对于我们研究东汉中叶以后的社会情况和道教的历史也是重要”的观点。事实上也是如此。《合校》不仅为道教史及道教思想研究提供了重要的史料依凭，而且，被海内外学术界公认为垂世之作，一版再版。

汤用彤《寇谦之的著作与思想》（《历史研究》，1961.5）、《读道藏札记》（《历史研究》，1964.3）、《康复札记四则》、《从〈一切道经〉谈到武则天》等论文。在这些论文中，对寇谦之、陶弘景的宗教思想、政治思想进行了剖析，比较了佛、道二教在教义上的差异；并首次提出了李弘与农民起义的关系问题，认为“李弘”之名是两晋时期利用道教发动农民起义的领袖的代名词。并对近十部道经的史料价值作了分析，指出武则天在崇佛的同时，与道教亦有很深的关系。这些研究成果，都是道教史研究上极具学术价值的。

任继愈主编《中国哲学史》第二册、第三册中有关道教的章节，人民出版社1963年、1964年出版。在第二册第七章，以“魏晋南北朝的道教思想”为题，分四节阐述了原始道教、道教在魏晋南北朝时期的发展、道教与佛教宗教思想的相互影响、佛道两教斗争的实质等问题。提出了五斗米道和太平道是最早的道教，多活动于下层劳动者中间，并往往与农民革命相结合。晋以后，道教进一步从理论上反对民间的原始道教，创立为门阀士族地主阶级服务的道教，如葛洪、寇谦之、陶弘景等人。指出道教与佛教虽同为一个剥削阶级服务，相互间互相吸收、模仿，但他们在生死、形神等许多问题上是不同的。佛、道两教的斗争也表现在好几个方面，如：为争夺政治地位和权力，争夺宗教正统地位等，指出，北魏的排佛，实际上是反映了崔浩和长孙嵩争夺政治地位的斗争，同时也反

映了汉族豪门大族崔浩与鲜卑大族长孙嵩之间的民族矛盾。在第三册第五篇第六章,以“唐朝道教宗教哲学”为题,考察和剖析了道教在唐朝的地位和作用,以及司马承祯主静去欲的道教学说。提出唐统治者自认是老子的后裔,其主要目的在于:一是在注重门第的社会环境下,可以借神权来提高李唐皇家的地位,二是可以利用道教麻痹人民的反抗意志。而这后一点是其提倡道教的更为主要的目的。指出了司马承祯偏重于道教的宗教理论的研究,他的修炼主要在于修心,修心在于主静。他已开始有把佛、儒、道三者混合的趋势,其“坐忘”思想,不仅和后来宋代唯心主义理学家程颢所宣传的“定性”主张十分接近,而且也成为唯心主义者周敦颐《太极图说》“无欲故静”和“主静”学说的先驱。还指出隋唐道教受佛教宗教理论的影响,开始转向唯心主义理论体系的道路。总之,这两章所探讨的道教问题,大致勾勒出了汉魏两晋南北朝及隋唐道教的概貌,使人们能比较系统地了解道教在这一时段的概貌。

袁翰青《推进了炼丹术的葛洪和他的著作》(《化学通报》,1954.5)、《〈周易参同契〉——世界炼丹史上最早的著作》。论文从化学史、科技史的角度对葛洪及其著作、《周易参同契》等进行了探讨,肯定了道教授丹术对中国古代科技、古代化学的贡献,提出《周易参同契》实为世界最早的炼丹著作。

此外,陈寅恪的《崔浩与寇谦之》(《岭南学报》,1950.12),唐长孺的《范长生与巴民抵蜀的关系》(《历史研究》,1954.4)、喻松青的《道教的起源和形成》(《历史研究》,1963.5),《中国的封建阶级同道教的关系》(《人民日报》,1964.10.10),《老子与道教》(《光明日报》,1962.5.25),这些论文也是道教史研究上的重要成果。

3. 第三阶段 此阶段是指从1978年中国共产党十一届三中全会的召开后迄今。在这一时期里,就整个道教研究的情况来看,道教研究得到政府的重视和支持,取得了很大的发展,步入了一个崭新的时期。道教史的研究也出现了新变化、新特点:首先,道教史的研究被列为国家哲学社会科学“六五”、“七五”、“八五”等重点研究项目;在国家教委和省一级的社会科学研究项目中也被列入。其次,从研究的范围来看,是相当广的。既有通史性的研究,也有断代史、教派史、思想史、哲学史、地方道教史、宫观史、人物史、经籍史、道教与儒释关系史等等。涉及的问题也相当多,对前人研究过的,作了更深入的探讨;对没人研究,或研究甚少的问题也作了一些研究。如:道教史的分期、道教渊源、道教经书的成藏、明清道教、近现代和当代道教,等等。第三、从研究的成果来看,成绩斐然。论文不必说,仅专著就不在少数,其中,颇具重要学术价值的也相当多。特别是写出了第一部较完整的道教通史性著作,编写出了《道藏提要》,如此等等,都在海内外学术界产生了较大的影响,反映了中国学术界在道教研究上的水平。下面,将这一时期道教史研究的代表性著作(仅限于专著)作一扼要介绍。

①通史性研究

卿希泰《中国道教思想史纲》(三卷本,现已出两卷)。四川人民出版社1980年9月出版第一卷、1985年9月出版第二卷。第一卷分四章,论述汉魏两晋南北朝的道教思想。书中阐明研究中国道教思想史的必要性、道教起源和民间道教的兴起,统治者的宗教政策及民间道教演变为官方道教、汉魏两晋南北朝道教及其与儒、释的关系等。第二卷分三章,论述隋唐五代北宋的道教思想。对隋唐五代北宋道教的兴盛和发展及其与封建政

治的关系、道教学者与道教理论的发展、道教与儒释的关系作了探讨。

曾召南、石衍丰《道教基础知识》(四川大学出版社,1988),最显著的特点是,在论述道教一般知识的同时,对于“三洞”的由来、楼观道的考证、宋元符箓道派、元代龙虎山支派——玄教的出现和传承提出了新的见解,对道教与儒释的关系亦作了较系统的阐述。

卿希泰主编《中国道教史》(四卷本,四川人民出版社,1988、1992、1993、1995),该论著约二百万字,共十四章,在道教史分期上,将道教史分为四个时期:东汉魏晋南北朝为道教的创建和改造时期,其特点是:民间的比较原始的早期道教逐渐分化并向上层化方向发展,使与当时农民起义相结合的民间早期道教逐步被改造、并转化为维护封建统治阶级利益的上层化的士族贵族道教。隋唐到北宋为道教的兴盛和发展时期。其特点为:道教的社会地位大为提高,道士的人数大增,道教的组织更加强大,道教宫观不仅数量多、遍布全国,且规模壮观。道教学者辈出,道书数量日增,并汇编成藏,正式刊行。在修持方法和理论上也有重大发展。道教理论的空前繁荣,是此时道教的一个显著特点。南宋至明代中叶为道教的宗派纷起和继续发展时期。其特点为:由于民族矛盾尖锐,南、北对峙,道教内部宗派纷起,互争教会领导权。元代各道派分别融入正一和全真两大道派;在明代,编纂了正、续《道藏》。从南宋以来,道教各种劝善书逐渐盛行,道教文学较为兴盛。明中叶到中华人民共和国成立之前,是道教的逐渐衰落时期。其特点为:在上层的地位日趋衰落,转向民间发展。全书即按照这四个时期分别加以论述。另外,对当代道教、道教在世界各地的传播和影响有专章分述;附录:海外对道教的研究。

每卷后附有大事记及神仙、人名、名词术语、引书等索引。王明先生为本书作序。总之该论著全面地阐述了中国道教的历史,为人们提供了一幅道教发展全景图。

任继愈主编《中国道教史》(上海人民出版社,1990),全书五编十九章。该书的特色是:结合中国封建社会发展的历史,以阐明道教发生、发展和衰落的规律。

卿希泰、唐大潮合著《道教史》(中国社会科学出版社,1994),全书共分十章,简明扼要而又系统地论述了中国道教的产生、分派、流变、发展和现状。时间上起秦汉,下迄当代,对每个时期道教史上的重要人物、主要派别、经典和思想——作了介绍,并论述了道教与历代王朝的关系、道教与儒、释及民间宗教,与文学、美术、音乐、建筑等的关系,还论及道教在海外的传播、发展和影响。

②断代史研究 汤一介著《魏晋南北朝时期的道教》(陕西师范大学出版社和台湾东大图书公司,1988),全书共分十四章,对《太平经》、道教的产生、《老子想尔注》与《老子河上公注》、三国两晋时期统治者对道教的政策、道教在南北朝的发展,以及葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等道教主要人物的探讨,揭示了早期道教发展的主要线索。并对当时佛、道之争的主要问题老子化胡说和生死、形神观进行了专门讨论,还运用比较宗教学的方法对“承负”说与“轮回”说、“出世”与“入世”作了比较研究。书后附录《敦煌本太平经》残卷。

胡孚琛著《魏晋神仙道教——抱朴子内篇研究》(人民出版社,1989)。该书以《抱朴子内篇》为中心,着重揭示魏晋时期神仙道教的内容及其历史特点。

詹石窗《南宋金元的道教》(上海古籍出版社,1989),全书分三章,对当时的新道派,

民族思想与救世思想》(四川青城山常道经书社, 1946)。该书作者认为, 在外族入主中原的情况下, 王重阳创立全真教, 高唱儒释道三教合一, 有保全汉民族传统思想文化的意味。此外, 许地山的《道教史》(商务印书馆, 1934)、傅勤家的《中国道教史》(商务印书馆, 1939)、陈垣的《南宋初河北新道教考》(辅仁大学, 1941)等著作, 对道教思想也有所涉及。研究道教教义思想的论文, 主要有许地山《道教之根本思想及其对于人生的态度》(《读书季刊》, 1935)、姚从吾《金元全真教的民族思想及其对于人生的态度》(《治史杂志》, 1939)、余逊《早期道教之政治信念》(《辅仁学志》, 1942)、易君左《道教教义的检讨与批判》(《文化先锋》, 1943)等。王明的《周易参同契考证》(《史语所集刊》19本, 1947)、《老子河上公章句考》(《国立北京大学五十周年纪念文集》, 1948)、《黄庭经考》(《史语所集刊》20本, 1948)虽侧重考证, 但对上述三本书的思想内容亦作了深入的研究。

这一时期, 在道教思想研究领域, 比较引人注目的是对道教科技思想的研究。1932年, 吴鲁强与美国麻省理工学院戴维斯(T. L. Davis)教授共同发表了《〈参同契〉——中国古代的炼金术著作》(An Ancient Chinese Treatise on Alchemy, Entitled Tsan Tung Chi, Isis 18, 1932)一文, 使得世界炼丹史上现存的第一部理论著作, 为世人所知。稍后, 曹元宇发表《中国古代金丹的设备和方法》(《科学》17卷1期, 1933), 援引《参同契》, 总结出铅和汞是中国炼丹术的两翼。曹元宇在另一篇论文《葛洪以前之金丹史略》(《学艺》14卷2期, 1935)中, 详尽研究了中国炼丹术的起源和早期炼丹书《参同契》。劳干《中国丹砂之运用及其推演》(《史语所集刊》第7本, 1938)、薛愚

《道家仙药之化学观》(《学思》1卷5期, 1942)、黄素封《我国炼丹术考证》(《中华医学杂志》31卷, 1945)等文进一步从医药、化学方面考察了道教的炼丹术。

内地解放后, 至改革开放以前, 道教研究受到冷遇, 成果不多。学者们争论比较激烈的是《太平经》的政治思想。杨宽的《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》(《学术月刊》, 1959.9), 对《太平经》作了高度评价。在杨宽之前, 有侯外庐、张岂之、杨超、李学勤、徐知、袁良义等在各自己的论著中肯定《太平经》的革命内容。戎笙很快发表论文《试论〈太平经〉》(《历史研究》, 1959.11)提出不同看法。他认为《太平经》中80%以上是宗教语言, 少量内容在某种程度上符合了人民的愿望, 但不能过高评价。他的意见, 与1958年范文澜在《中国通史简编(修订本)》中的观点相一致。中华书局哲学组发表《史学界讨论〈太平经〉的性质及其与太平道和黄巾起义的关系》(《人民日报》, 1960.12.15), 对各种观点进行了综述。此后, 喻松青和熊德基也就《太平经》问题展开辩论。熊德基发表《〈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》, 1962.4), 认为《太平经》的思想与黄巾起义对立。喻松青发表《〈太平经〉和黄巾的关系——与熊德基同志商榷》(《新建设》, 1963.2), 认为《太平经》的信仰与黄巾起义相一致。王明在《〈太平经〉合校》的前言中, 指出《太平经》的“大部分篇幅是宣扬有神论、宗教唯心论和封建社会统治阶级的思想的, 但其中一些篇章里也反映了当时的进步思想和正确的观点”。

对道教科技思想的研究仍然在进行。1954年, 化学史家袁翰青在《化学通报》上连续发表《推进了炼丹术的葛洪和他底著

作》、《从道藏里几种书看我国炼丹书》和《周易参同契——世界炼丹史上最古的著作》。第一篇论文考辨了葛洪的全部著作，分析了葛洪的炼丹理论，高度评价了他在炼丹术方面的六种贡献。第二篇论文对 11 种炼丹书进行了考证和剖析，指出这些炼丹书的理论是荒诞可笑的，但它们的实验记录却是人类文化史上应受重视的文献。第三篇论文认为《周易参同契》的作者已观察到一些化学事实，这是可以向全世界自豪的。陈国符《中国外丹黄白术史略》、朱晟《医学上丹剂和炼丹的历史》、俞真初《祖国炼丹术与制药化学的发展》、张子高《炼丹术的发生与发展》、谢海洲《有关汞及其炼丹的历史》等论文，侧重考察炼丹术的历史发展。王占元《周易参同契的哲学思想》（《光明日报》，1961.10.13）评价说，《参同契》的主导方面是，吸收了《周易》、《老子》哲学体系中素朴的唯物主义观点和自发的辩证法，比较正确地表达了对客观自然规律的认识；次要方面是，附会了许多错误的形而上学的东西，往往带有神秘主义色彩。李俊甫的《论中国古代炼丹书〈参同契〉》（《新乡师院学报》，1963.1）认为《参同契》的理论基础是阴阳五行说，是以炉火之理说《周易》，而不是以《周易》说炉火。

对道教人物的思想的研究，主要集中在葛洪、陶弘景、孙思邈等人身上。江静波《晋代大医学家葛洪》（《新华日报》，1957.5.24）、邝贺龄《晋代医学家葛洪对祖国医学的贡献》（《中医杂志》，1959.9）、蔡景峰《晋代医学家葛洪》（《健康报》，1962.1.6）等文章对葛洪的医学思想作了介绍。论述葛洪的化学思想的文章，除了上面已提到的袁翰青《推进了炼丹术的葛洪和他底著作》外，还有徐克明《研究化学的先驱者——记我国晋代的炼丹家葛洪》（《工人日

报》，1962.5.31）、陆曼炎《我国古代化学家葛洪》（《新华日报》，1962.8.19）等。杨向奎《论葛洪》（《文史哲》，1961）则对葛洪的世界观和历史观进行了分析，认为葛洪在整体上是唯心主义世界观，但在一些问题上具有进步的历史观。王明撰《陶弘景在古代科学上的贡献》（《光明日报》，1954.10.11），介绍了陶弘景在医药、天文、历算、地理等方面的卓越贡献。谢天心等《我国晋代的药物学家陶弘景》（《哈尔滨中医》，1960.8）则介绍了陶弘景在药物学方面的贡献。汤用彤发表《寇谦之的著作和思想》（《历史研究》，1961.5，与汤一介合作）、《康复札记四则》（《新建设》，1961.6）、《读道藏札记》（《历史研究》，1964.3）等论文，解剖了寇谦之、陶弘景的政治、宗教思想，对比了佛道二教教义的区别。大雨《“药王”孙思邈》（《工人日报》，1961.8.28）、方昭《孙思邈——唐代伟大的医学家》（《北京日报》，1961.8.31）、李经纬《孙思邈在古医学上的伟大贡献》（《中医杂志》，1962.2）等对唐代道教名医孙思邈的医学思想作了介绍。

“文化大革命”十年，学术研究被迫中断。改革开放以后，道教学研究进入了崭新的时期。中国社会科学院世界宗教研究所成立了道教研究室，四川大学成立了以道教研究为主的宗教学研究所，道教研究被列入国家社会科学规划重点项目。这一时期对道教思想的研究，可以分为以下几个方面：

综合性研究 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，标志着内地学者系统研究道教思想的开始。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，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。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理论发展的线索,分析评价了孙思邈、成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌、杜光庭、谭峭、陈抟、张伯端、陈景元等道教学者的思想。全书还对汉魏——唐宋间道教与儒释二教的关系作了分析研究。

葛兆光《道教与中国文化》(上海人民出版社,1987)共分三编,上编阐述了道教宇宙理论的形成与神化、道教神系及其结构、巫医与道教,中编重点阐述了唐宋时期道教嬗变发展的三种趋向,即巫觋本色、向老庄佛禅靠拢的士大夫道教、鬼神与封建伦理的联姻。下编论述了道教对士大夫文化、俗文化与古典文学的影响。

汤一介著《汉魏两晋南北朝时期的道教》(陕西师大出版社,1988)一书,在第一章“绪论”中分析了道教哲学的特点,第二章论《太平经》,第四章论《老子想尔注》与《老子河上公注》,第七、八、九章分别论述葛洪、寇谦之、陆修静的道教思想,第十一、十二章评述道、佛二教在老子化胡、生死形神问题上的争论,第十三章比较道教的“承负”说与佛教的“轮回”说,第十四章比较道、佛二教对出世与入世的态度。全书贯穿比较宗教学的方法。

卿希泰主编的《中国道教史》(一至四卷,四川人民出版社,1988、1992、1993、1995)在全面阐述中国道教产生、发展和演变的历史过程的同时,对道教思想也作了充分的研究。该书论述了道教宗教哲学思想的阶段性发展,分析了道教与儒、释既相互斗争又相互吸收、融合的关系,挖掘了道教科技思想,探讨了道教内丹学说,并第一次对明清以及近代的道教思想作了较全面的研究。

任继愈主编的《中国道教史》(上海人民出版社,1990)对隋唐道教重玄哲学、唐代道教外丹、唐宋之际道教神仙思想的演变以及金元全真道教的内丹学说有较深入的研究。

卿希泰主编的《道教与中国传统文化》(福建人民出版社,1990),论述了道教在中国传统文化中的地位,分析了道教的基本信仰与教理枢要,叙述了汉魏——宋明的道教哲学,评析了道教与儒释的关系,阐述了道教对中国文学艺术的影响,并介绍了道教学者在古化学、医学、养生学和气功学方面的贡献。

李养正所著《道教概说》(中华书局,1989)一书分为上下两编,上编讲道教历史,下编对道教的教理教义,道教崇奉的神和仙、道教之斋戒及醮仪、道教信行之道术等作了阐述。

胡孚琛所著《魏晋神仙道教》(人民出版社,1989)一书,以《抱朴子内篇》为主线,分析了魏晋时期的道教神学、葛洪的道教哲学和科学思想。

萧蓬父、罗炽主编的《众妙之门——道教文化之谜探微》(湖南教育出版社,1991)系1990年7月在湖北襄阳隆中召开的“道家(道教)文化与当代文化建设”学术讨论会的论文集。全书分三编。上编探讨了道教文化的思想渊源,中编通过对道教代表人物、流派与著作、道教丹术与自然科学、道教思想与文化艺术多角度、多层次的透视和剖析,揭示了道教文化的本质特征、多重功能及其对中国传统文化的贡献和影响,下编探讨了道教文化的现代意义。

牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄主编的《道教通论——兼论道家学说》(齐鲁书社,1991)分为上、中、下三编,在中编“道教概说”一章中,对道教从宗教学、文化学的角度进行

了分析,在下编中系统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,并探讨道教对文学艺术的影响,以及道术中透露出来的道教精神。

卿希泰、詹石窗主编的《道教文化新典》(台湾中华道统出版社,1996)从神仙、道派、金丹、医药、气功、符咒、占卜、堪舆、辨兆、禁忌、科仪、艺术等十二个方面对道教文化进行了研究。

道教哲学、神学、社会政治思想研究

1. 概论。王明《道教基本理论的几个来源》(《宗教学研究》,1985.1)认为道教的理论来源是先秦的道家、儒家和墨家,其中道家的影响主要在于本体论,儒家的影响在于伦理道德,墨家的影响在于政治经济思想。佛教传入中国后,道教既与佛教进行斗争,同时又大量吸引了佛教的思想,最后达到二者混合为一的境地。王明《谈谈道教哲学的范畴》(《求索》,1984.2)分析了混元、承负、道、有无、动静、六情等范畴的出现、演变和受各家各派影响的关系。李刚《道教哲学刍议》(《哲学研究》,1989.10)对道教哲学能否成立、什么是道教哲学、道教哲学与道家哲学的联系和区别作了充分的辨析,并对道教哲学的特点进行了概括。陈兵《道教之“道”》(《哲学研究》,1988.1)认为道教徒对“道”的具体诠释,大略有四种。刘仲宇《道教思维方式探微》(《哲学研究》,1988.1)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》象数为工具的唯一思维。丁小萍《论道教的现世观念》(《浙江大学学报》社科版,1992.2)以道教与一般宗教相比较的形式,指出道教在生死观上追求长生不死,在灵肉观上主张性命双修,在神人观上强调人在神面前的独立性,阐明现世观念是体现道教基本

精神的独特观念。

李养正《论道教的基本信仰及特点》(载《道教经史论稿》,华夏出版社,1995)认为道教的基本信仰是:①尊“道”贵“德”;②大道无形,生育天地;③宗元三宝,敬信三宝;④生道合一,长生久视;⑤体道修性,悟玄证道;⑥天应天威,心神合一;⑦天人一体,修丹与天地造化同途;⑧天道承负,因果报应。陈耀庭《论道教教义思想的结构》(《学术月刊》,1992.4)认为道教教义结构包括四个要素:天道、地道、人道和鬼道,它们之间的关系一是相生相克,二是互相感应。丁培仁《试析道教的“长生不死”信仰》(《宗教学研究》,1988.2~3)从“长生”的可确证性和可证实性、“不死”的不可证实性和可否定性的角度探讨了“长生不死”信仰对道教历史命运的内在影响。郭武《论道教的长生成仙信仰》(《世界宗教研究》,1994.1)分析了长生成仙信仰的内容及实质,指出长生成仙信仰在道教思想中的核心地位,并考察了道教长生成仙学说的发展、演变过程。

钟肇鹏《道教的伦理思想》(《宗教·道德·文化》,宁夏人民出版社,1988)认为:(1)道教的伦理是把封建道德与宗教信仰密切结合起来,以维护封建统治秩序。(2)把宗教迷信与道德行为密切结合起来,大力宣扬因果报应、天堂地狱之说,利用神权的力量来劝善止恶,推行封建道德。(3)宣扬“积德成仙”,把儒家的伦理道德与道教的神仙长生和鬼神的赏善罚恶三者结合起来,“功过格”的思想即代表了这一特点。“功过格”是抽象道德的具体化,反映了宋明以来封建道德的特征和道德的价值标准。李刚《劝善成仙——道教生命伦理》(四川人民出版社,1994)一书,提出道教伦理主要是一种生命伦理,即把生命现象与道德现象结合起来,以

修身积德作为长生成仙的必要条件。书中概括道教生命伦理具有主体性、可实践性、功利性、形象示范性及融摄性等特征。姜生《宗教与人类自我控制——中国道教伦理研究》(巴蜀书社, 1996)系统地论述了道教伦理的社会控制功能以及这种功能赖以实现的信仰结构与文化载体,建立了道教伦理社会学的理论基础。

高楠《道教与美学》(辽宁人民出版社, 1989)认为,道教所建构的宗教世界,是融铸着彼岸理想的此岸世界,这种自由追求的现实化和此岸化,使道教获得了艺术的性质和审美的性质,因此道教的性质从美学的角度看,应属于审美型的宗教。潘显一《大美不言——道教美学思想范畴论》(四川人民出版社, 1997)评价了道教美学思想的文化价值,探讨了道教的核心美学观、道教美学朴素辩证法思想、道教美学趣味论以及道教的文艺美学思想,并分析了道教美学思想的民族特色。

2. 流派。比较引人注目的是对重玄学的研究。卢国龙《中国重玄学》(人民中国出版社, 1993)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”(《‘老学重玄宗’简论》,《世界宗教研究》, 1987. 3),李刚称之为“道教老学重玄学派”(《道教老学重玄学派》,《宗教学研究》, 1996. 1),卢国龙称之为“道教重玄学”(《中国重玄学》),简明则称之为“道家重玄学”(《“道家重玄学”刍议》,《世界宗

教研究》, 1996. 4)。

3. 历史。李刚《汉代道教哲学》(巴蜀书社, 1994)概述了汉代道教哲学的思想渊源、内容及特征,并对《太平经》、《老子河上公章句》、《老子想尔注》、《周易参同契》等道经的哲学思想作了具体的研究。姜生《汉魏两晋南北朝道教伦理论稿》(四川大学出版社, 1995)分析了道教伦理的思想渊源和社会历史根源,从生命伦理、社会伦理和神学伦理三个方面探讨了汉魏两晋南北朝时期的道教伦理思想。汤一介《略论早期道教关于生死、神形问题的理论》(《哲学研究》, 1981. 1)指出,早期道教在生死问题上主张长生成仙,在神形问题上主张神形不离,肉体飞升,而神形不离的理论根据是神秘的“元气论”。郭武《论道教初创时期的神学思想》(《四川大学学报》, 1993. 2)认为,初创时期的道教以神灵创世并主宰一切、灵魂永存、天人一体及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《魏晋道教哲学三题》(《四川大学学报》, 1990. 2)指出:玄学的产生和隆盛,促进了道教义理的发展和理论思维水平的提高,玄学的理论体系以儒道融合为基本特征,这也是魏晋道教哲学的特征。郭树森《试析隋唐五代道教道论的哲理化》(《江西社会科学》, 1989. 3)通过论述成玄英对“重玄之道”的深入阐发、王玄览用“常道”和“可道”的道体论论证长生成仙思想、司马承祯以“道”为本体的修道论、吴筠解“道”为“虚无”、“自然”并提出了一套万物生成理论、谭峭把“道”的两个变化过程理解为虚、物互化等,指出隋唐五代道教在宗教哲学上,向义理方面迈进了一大步。萧蓬父《隋唐时期道教理论化建设》(《海南大学学报》, 1991. 1)认为隋唐时期道教理论化主要有三个方面:①开始占领老庄玄学阵地,大兴

化研究》)认为道教主要接受传统思想中“变”的观念并加以发展,并从本体论、天命观、物类相感、天人感应、善恶报应等方面论述了道教哲学思想与传统文化的关系。卿希泰《试论道教在中国传统文化中的地位》(《哲学研究》,1988.1)指出,道教在产生和发展过程中,既吸收了中国的传统文化,又渗透到意识形态的许多领域之中,对我国的政治、经济、哲学思想、文学艺术和古代科技以及民族心理、社会习俗等都曾产生过深刻的影响,道教在中国传统文化中有着极为重要的地位。李养正《道教与我国传统文化》(《孔子研究》,1989.3)从哲学思想、文化艺术、古代科技三方面论述了道教与我国传统文化的密切关系。李养正《论道教与儒家的关系》(《世界宗教研究》,1992.4)认为:①儒学中的宗教思想是道教造构义理的思想基础;②道教的宇宙生成论,本于儒学纬书;③道教吸融儒家伦理学说制订规诫;④道教吸取儒家政治思想勾画其理想王国;⑤道教吸融儒家心性之学建立其炼性理论;⑥道教以鬼神意志辅助儒家“王道”之社会实践;⑦儒道互补,道教义理也影响儒家发展。李养正《论道教与佛教的关系》(《中国社会科学》,1992.3)认为道教在宇宙观、对人的质性认识、人生观、理想境界以及成道的途径等方面与佛教有较大差异,但道教吸收了佛教的彼岸世界、因果业报、轮回与地狱等观念以及心性之学。李养正还撰有《道教与诸子百家》(北京燕山出版社,1993)一书,对道教与中国古代诸学派的关系作了全面的论述。刘仲宇《中国道教文化透视》(学林出版社,1990)分析了道教的特点和文化背景,论述了道教对中国政治文化的参与,道教对中国古代科技的贡献,道教在中国文学中的投影和道教对中国民俗的深刻影响。

学者们还探讨了道教与《周易》的关系,

道教对中国建筑艺术的影响等。总之,道教研究的深度和广度正在不断扩展。

参考文献

1. 卿希泰主编:《中国道教史》第四卷第十二章第六节,成都:四川人民出版社,1995。
2. 朱越利:《三十七年来的道教学研究》,《中国文化与中国哲学》,北京:三联书店,1987。
3. 尹志华:《90年代中国大陆道教研究的新进展》,《哲学动态》,1997年第5期。
4. 卿希泰:《中国道教思想史纲》,成都:四川人民出版社,1980~1985。
5. 李刚:《汉代道教哲学》,成都:巴蜀书社,1994。
6. 卢国龙:《道教哲学》,北京:华夏出版社,1997。

(李 刚 尹志华)

道教科仪研究 (Studies of Offering Ceremonies in Taoism)

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”。

20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。

一般研究阶段 20世纪的上半叶,随着日本、法国学术界开始对道教进行认真而科学的研究时,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麟《文献通考》中的说法,“道家之术,杂而多端”,将道家和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,今日之巫觋,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的本身。

文献研究阶段 1949年中华书局出版了陈国符先生的《道藏源流考》。60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》,表明陈国符先生主要是从文献学的角度研究道教的经典和科仪、丹术的。陈国符先生在《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。披览胥录,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《云璈乐部》,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”。陈国符先生的《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》、《道藏笱记》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、“授箓”考和“奏章”考等内容。关于“宣化”的考证,陈国符先生在征引《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。《道藏笱记》中就有“禹步”一节,陈国符先生引用《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,莫贤于先举左足,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“奏章”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对科仪音乐的历史考察。陈国符先生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,陈国符先生十分重视收集有关道教音乐的文献资料。在《道乐考略稿》中,陈国符先生广泛采集新旧《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、云璈道乐、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，以文献学方法治道教斋醮历史的著名论文还有澳籍华裔学者柳存仁先生的《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”、“陆修静的誓欸”、“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。

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年）抄本《金箓分灯卷帙科仪全集》，对照他自己收藏的三种台湾道士传承的经本：《金箓分灯卷帙科仪全集》、《灵宝分灯卷帙科仪》和《灵宝开钟磬卷帙分灯科仪》等，从文献学的角度，校勘诸本异同，并且，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、执事名称以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·萨梭教授（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，得到了进一步的发展。我国台湾的著名人类学家刘枝万先生对台湾地区的民间信仰的调查研究工作也卓有成就。《台湾民间信仰论集》中汇集了他在60至70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，刘枝万先生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。

随着中国的改革开放的步伐，“宗教信仰自由”的政策和“百花齐放、百家争鸣”的方针得到了贯彻和落实，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1985年香港中文大学召开的“国际道教科仪及音乐研讨会”上，我国著名的道教研究专家、四川大学宗教学研究所所长卿希泰教授发表了《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”。上海社会科学院宗教研究所前所长陈耀庭研究员，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

道教史著作的继承。

1924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“巫觋道与杂术”。许地山曾在中国的燕京大学、美国哥伦比亚大学、英国牛津大学攻读、主修的是宗教学,由于他在新文学史上的地位,人们较少注意他在宗教学、巫术研究上的成就。其实从《道教史》的上篇看,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。此后傅勤家《中国道教史》(上海书店,1937)第八章从道教之方术,第一节谈论符篆祈禳禁劾诸术,认为“此则古之巫、祝、史,秦汉之方士,今日之巫觋,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的巫术,与人为宗教的法术之间的差异,但他指出了二者的联系,是完全正确的。20世纪上半期提出的这些思想,在下半期仍得到继承,直至卿希泰《中国道教思想史纲》(四川人民出版社,1980)更明确指出,道教的思想渊源,可以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,是从事各种法术,同时也揭示了道教与巫术的渊源关系。不过在20世纪80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。

80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)。1916年,罗振玉《古明器图录》收录一件永和元年的朱书陶瓶。往后的研究且发现,镇墓文尚有书于铅质的镇墓券或砖石上的。据吴荣曾统计,至80年代初,已经发表的东汉镇墓文有三十余件,其中有纪年的约占2/3。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》(《文物》,1981.3)。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,有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。(《东汉道符释例》,《考古学报》,1991.1)王德刚也认为东汉墓中的“铅券、铅人、朱书和瓶”,这四种现象均出自道教巫术。(《汉代道教与“买地券”、“镇墓瓶”》,《文献》,1991.2)

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。刘仲宇考察

了道教咒语的起源,认为其远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。(《试论道教咒语的起源和特点》,1995)又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。(《道教学探索》[台],第九号,1995)。

对符箓的研究取得重要突破 符箓素来是道教法术活动和组织建设的重要手段。它们在道教中地位重要,历来研究道教或撮述道教时,都不能不涉及符箓。然而由于道不外传,符箓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。20世纪上半期,由于涵芬楼影印《道藏》问世,《道藏》中的大量符箓才可供学人利用,复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“符箓之事始于张道陵,符箓固非汉字也;故余疑其为西南民族之宗教而非汉族之宗教”。(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)蒙文通第一次将符箓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,并将符箓的文字与50年代以来在四川考古中发现的“巴蜀图语”联系起来。(《道教与中国传统文化》,福建人民出版社,1990)蒙文通的推测对讨论符箓的起源有所启迪。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,如此则符箓起于西南少数民族文字一说似难成立。

80年代,吴荣曾将镇墓文中的符与道符联系起来,认为其符应早于张角、张陵

(《镇墓文中所见到的东汉道巫关系》《文物》,1981.3)。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。他认为王育成提供的符,宜称为巫符,为道符的前身(《道符溯源》,《世界宗教研究》,1994.1)。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。(《文物所见中国古代道符述论》,《道家文化研究》第九辑,1996)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(《抱朴子内篇中的神仙法术》,《世界宗教研

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、高玄部法箓和昇玄部法箓、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。

箓和符经常联称。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 90 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。

丁煌于《道教学探索》第八号（1994 年）、九号（1995 年）、十号（1996 年）连续三期刊出《正一大黄预修延寿经箓初研》，公布了一宗大型道箓实物的部分情况。据介绍，这部经箓是台北市商贾许进林氏身前所佩奉的。此箓全宗大致无缺，它系目前所知的，现存于世惟一完整的佩身经箓实物。许氏传自 63 代天师张恩溥。丁煌除对经箓来历、性质作了考证，并公布了此箓全宗目录。叙述每一页标目下的内容、版式，堆图与符文未及影印。此宗大箓，长达 243 个版面，其中有经、符、券、契、箓、神像等极为丰富的内容。此箓的公布，对人们认识道箓的原貌，研究授箓制度在近代的沿革，皆有重大价值。它

的公之于世以及丁煌教授的研究，是世纪末符箓研究的重要成果。

法术研究的全面展开 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 20 世纪的法术研究的重要特征。前面谈到的对符箓的研究已经表现出这样的特征。80 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义蕴和规律。这样，对法术的各种内在层面，逐步都展开了研究。

1. 对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。20 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。其中比较重要的有关于正一派法术的探讨，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，尚要推卿希泰主编《中国道教史》第一卷（四川人民出版社，1988）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。同时尚分析了其治病、祈祷以及服气、行气、房中术在其道术中的作用。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《南北朝天师道考长编》（1949），《道藏源流考》附录四（中华书局，1963）中《授箓》、《奏章》、《房中》三节已作概述，部分内容作了考释。其后各种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，张继禹《天师道史略》（华文出版社，1990）专列一节《天师道的斋醮与符箓》作了介绍。张金涛、张青剑《天师道的符、箓、斋、醮初探》（《中国道教》增刊，1994）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。此后张金涛主编的《中国龙虎山天师道》（江西人民出版社，1994）有更加详细的介绍。此前，郭树森主编《天师道》（上海社会科学院出版社，1990）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《抱朴子内篇中的神仙法术》（《世界宗教研究》，1988.3）及《魏晋神仙道教》（人民出版社，1989），后者更为详细。他将葛洪为代表的“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”（《云

笈七签》卷四五），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（《葛玄、葛洪与〈抱朴子内篇〉》，《道教通论》，齐鲁书社，1991）。

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，是符箓法术在北宋末的新发展。自北宋末之后，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。80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《金丹派南宗浅探》（《世界宗教研究》，1985.4）。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箓。较早行雷法的有神霄派的王文卿、林灵素等人，他推测陈楠盖遇王、林之流而得其雷法，不过托之神受而已。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箓融合的特点。白玉蟾谓“内炼成丹，外用成法”，这里的法指雷法符咒之术。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。此后任继愈主编的《中国道教史》（上海人民出版社，1990）第十五章、卿希泰主编的《中国道教史》第二卷（四川人民出版社，1993）第八章，对雷法的形成、特点和传播有更加详细的讨论。这两种书中有关部分的执笔人都是陈兵，所以可以看成是他在80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，有李远国的《道教雷法初探》（《上海道教》，

1991) 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《苏州道教史略》(华文出版社, 1994) 第三章, 其中专列“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。

在 80 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。

陈国符曾指出“历代道书出世, 颇多扶乩降笔。”(《道藏源流考》, 1949) 但未说有 哪些书, 80 年代钟肇鹏《扶乩与道经》(《世界宗教研究》, 1988. 4) 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, “如《登真隐诀》或题为陶弘景撰, 案卷中篇末题‘众真暖诀’。众真指云林夫人、紫微夫人、南岳夫人等, 此书本诸真降笔, 由杨羲、许长史扶乩执笔, 陶弘景就杨、许所记集撰成编。”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。钟国发即表示不赞成《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, 认为杨羲等人在处于高峰体验时, 潜意识中的材料, 得到创造性的加工, 借助于幻觉中的仙真之口回授于我。(《真诰浅议》, 《当代宗教研究》, 1997. 1)

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, 佛道二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。20 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。高国藩《敦煌古俗与民俗流变——中国民族探微》(河海大学出版社, 1990), 对此进行了讨论。他摹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。不过这儿仅涉及某些侧面, 对于道教法术对佛教法术影响作全面考察的, 则有台湾学者萧登福。他自 90 年代以来的一系列著作, 如《道教与密宗》(台湾新文丰出版公司, 1993), 《道教星斗符印与佛教密宗》(台湾新文丰出版公司, 1993)、《道教术仪与密教典籍》(台湾新文丰出版公司, 1994) 及《道教与佛教》(台湾东大图书公司, 1995) 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”(《道教与佛教·自序》)。他认为,道教影响于佛教者,有代轨上的,有哲理上的,有习俗禁忌,及炼养术法上的,并且一一作了考证梳理,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二教的交往。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。

2. 对法术的综合研究 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《道教教学探索》(台湾台南)等都提供了重要发表阵地。其中《上海道教》于创刊之时(1988年)起,便设有《众术探索》专栏,有意识地引导对法术的研究。这样,80年代末90年代初,对法术的综合研究逐步展开。1989年,刘仲宇发表《道教法术二十七问》(《上海道教》,1989年3~4期合刊)对法术的内涵、诸派法术体系及法术常用手段符、咒、诀、步等作了探讨,陈耀庭发表《道教仪式二十七问》(《上海道教》,1989年1~2期合刊)其中谈到法器、坛场制度等,也与法术有关。这些成果修订后汇入《道·仙·人》(上海社会科学出版社,1992)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的阶段。

《中华道教大辞典》主编胡孚琛,《符箓法术及占验术数类》主编为刘仲宇、陈永正。参加撰稿的除二位分科主编外,尚有李远国、中孚子、古健青、史俊等多人。从1993年正式开始编纂,1995年8月由中国社会科学出版社出版。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。这一集体研究的成果,可以看成自80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。刘仲宇于1997年出版《道教的内秘世界》一书(台湾文津出版社)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法术内容,祈祷、变化之术、考召、捉妖,同时,也涉足了存想和气法,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。

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。因

此,当跨入下一世纪时,不仅可以带进一批 20 世纪的研究成果,而且尚需一批研究人才,在新世纪的研究中承载继往开来的任务。

参考文献

刘仲宇:《道教的内秘世界》,台北:台湾文津出版社,1997。

陈耀庭、刘仲宇:《道·仙·人》,上海社会科学出版社,1992。

胡孚琛主编:《中华道教大辞典》,北京:中国社会科学出版社,1995。

(刘仲宇)

道教音乐研究 (Studies of Taoist Music)

在道教文化研究的全部领域中,道教音乐的研究恐怕是最薄弱的了。就我国学术界而言,鲜有学者涉足此域,而西方学人对道教的研究,也多热衷于道教与古代社会哲学思想、道教与古代科技发展水平之关系探讨,或对道教经文卷本、科范仪式的考索等,对道教音乐的研究,近乎无人问津。

就现有资料来看,20 世纪较早关注到道教音乐理论研究的学者,当属陈国符。1945 年,陈国符在昆明西南联合大学化学系执教期间,撰成《道教斋醮仪源流考略稿》一书,随后,从该书中“取其道乐一节,略事增补”,成《道乐考略稿》,收入《道藏源流考》,于 1949 年由中华书局印行。这一具有历史意义的研究,对当代道教音乐的研究,产生了较大的影响。假如从陈国符先生算起,那么,对道教音乐的关注,距今已有半个世纪了。

50 年代中后期,宗教音乐(主要是佛教音乐和道教音乐)的采集、整理工作形成一定规模,进入了一个高潮,具有实证意义的道教音乐研究,自此而打下了基础。其间,较有影响的资料包括著名音乐家杨荫浏主编的

《宗教音乐·湖南音乐普查报告附录》(中央音乐学院民族音乐研究所 1958 年油印,音乐出版社 1960 年公开出版),这一资料中,部分地对湖南衡阳地区的道教音乐(包括“应教”和“巫教”音乐)作了较翔实的文字和乐谱记录。与此时间相若,中国舞蹈艺术研究会,对苏州玄妙观正一道科仪“全符”、“全表”、“火司朝”作了较为系统地采录整理,编辑了《苏州道教艺术集》一册(中国舞蹈研究会 1957 年油印),其中除有文章对苏州道教音乐作简略概述外,还以“工尺谱”的记录方式,对上述科仪音乐作了记录。扬州市文联所编《扬州道教音乐介绍》(1958 年油印)、由李石工等人记录、翻译的古谱《佳县白云山道教经韵八套及笙管曲二十七首》也先后相继出现。此外,杨荫浏与曹安和合编的《苏南吹打》及上海音乐学院李民雄编辑的《浙江民间吹打》二书中,也部分涉及江浙一带流传的道教音乐资料。

由于参加采集、整理工作的大部分音乐工作者对宗教义理缺乏深刻认识,而与此同时大多数宗教人员又不甚了解音乐,因此,上述阶段的道教音乐研究基本停留在记谱、稍加文字介绍说明的阶段。

进入 60 年代,道教音乐的研究陷入停顿。“文化大革命”十年,国家宗教政策被彻底破坏,宗教文化遭到摧残。80 年代,中断了二十多年的道教音乐研究开始复苏,并迅速掀起了第二个高潮。这一时期的研究工作具有两个明显的特点,一是带有抢救性质的采录收集,二是开始把“道教”与“音乐”结合为一个边缘学科进行研究。在此期间,首先恢复了中断多年的田野调查采录工作,随之,不少地方开始陆续采集汇编道教音乐之田野考查资料。尤其是全国艺术学科重点科研项目,规模浩大的《中国民族音乐集成》规划开始实施,其中之一的《中国民族民间器

乐曲集成》，把宗教音乐列入收集范围之内，对全国各地收集、整理道教音乐，开创道教音乐研究的新局面，提供了极为有利的条件。在《中国民族民间器乐曲集成》工作的带动下，对道教音乐的收集、整理已在全国范围内展开。继以上海音乐学院陈大灿先生为主的研究人员，对上海及周边地区之道教音乐进行收集整理之后，以武汉音乐学院部分师生为主的《中国民族民间器乐曲集成·湖北卷》编辑部，对武当山道教音乐进行了全方位的实地考察，编辑人员从音（音响）、谱（乐谱）、图（图片）、文（文字）、像（摄影、录像）五个方面，较全面系统地对武当山道教音乐进行了记录与整理，在此基础上，出版了我国当代第一部道教音乐专辑——《中国武当山道教音乐》（中国文联出版公司，1987）。

1987年9月，由《中国民族音乐集成》总编辑部在湖北武当山紫霄宫召开的全国宗教音乐编辑工作会议，把宗教音乐的收集、整理、研究引入了一个新的阶段。在此前后，中国音乐学院的部分教师，对北京白云观的道教音乐作了记录整理，编印成《北京白云观道教音乐》一集（油印本）；四川音乐学院、沈阳音乐学院的部分学者，也分别对川西青城山、青羊宫，沈阳太清宫、千山无量观等宫观的道教音乐进行了采录、收集、记谱，印行了部分经韵曲谱。山东、山西、江苏等地的学者，对山东“崂山”、山西“恒山”、“苏”（苏州）、“锡”（无锡）、“常”（常州）等地的科仪音乐的收集整理也已先后展开。

与此时间相仿，居于港台地区的部分学者，如香港的曹本冶、台湾的吕锤宽等，对香港和台湾地区的道教音乐，也开始了田野考查和学术理论研究工作。

自80年代中后期开始，随着田野资料的积累，部分学者逐步由道教音乐的记谱整理，

开始致力于道教音乐的学术理论性研究。从散见于各期刊杂志的研究论文来看，这一时期的道教音乐研究，具有以下特点：

其一，涉及道教音乐自身形态的研究。道教音乐不同于一般概念上的音乐，由于它与宗教内容的密切关联，因此，它有着固有的宗教音乐属性，并具有“布道”、“事神”的音乐特征。特别是重清修的全真道音乐，更少具有一般世俗音乐所具有的那样明显的娱乐功能。有学者认为：道教仪式音乐（主要是宫观经韵音乐）在道众的修道进程中，它似乎不是单纯音乐形式的体现，而是将理念中的“道”即“无”转化为“有”的一种物化手段。它本身的意义不在于艺术性，而在于宗教性，并使其具有“神”的感召力。也就是说，道教科仪音乐是引导道士们更和谐地“出神入化”地进入清虚之境界的方式之一。（见刘红：《试论“武当韵”——兼谈道教音乐的哲学蕴含》，武汉音乐学院学报《黄钟》，1990.1）台湾学者吕锤宽在其《台湾天师派道教仪式音乐的功能》（1990）一文中，也有同样的观点，他说道，促进仪式产生谐和的效果，道士的存思冥想与内力的结合是主要因素，而具有催化、提升作用的媒介则是音乐，音乐是仪式中调节道场气氛的法事的力量。（《中国音乐学》，1990.3）

道教音乐的产生与流传取决于道教活动中的行为人，而道人的道德、道行、道功如何，往往能决定道教音乐的某些属性。因此，在研究道教音乐时，对道教经韵乐师的籍贯、生辰、身世、处境、师承关系、云游行迹、道乐流派、艺术造诣等背景资料的调查就是一项极为重要的工作，这对于解释道教音乐自身形态中某些层次的内涵无疑是一个必要的前提。史新民在《全真·正一·伙居》（《黄钟》，1990.1）一文中，就部分涉及上述问题的分析。香港学者曹本冶在《道教仪式主持

者的训练：一个香港全真道馆的实例》（学术交流论文）和甘绍成在《四川道教仪式执行者的传承与传播》（香港第二届道教科仪音乐研讨会论文）中，分别对香港和四川地区之道教音乐中与上述相类似的问题，进行了讨论与分析。而王忠人在《试论“二泉映月”的道乐特征》（《黄钟》，1990.1）一文中，以二胡曲《二泉映月》为线索，通过对作者华彦均（阿炳）身世及其历史背景的分析，揭示了乐师、乐曲与广义社会人文观念及现象紧密联系的客观规律。

对道教音乐自身形态的研究，还包括对特定地区道教音乐的曲目、风格、特征及它们与当地其他文化现象相互关系的研究。自80年代初以来，在这一领域的研究有不少成果，如山西刘建昌的《山西宗教音乐调查报告》；史新民、周振锡的《武当山道教音乐初探》（《黄钟》，1987.2）；曹本冶的《香港道教全真派仪式音乐》（香港艺文出版社，1988）；吕锤宽的《台湾道教音乐源流略稿》（台湾《艺术学》，1989.3）；张鸿懿的《北京白云观道教音乐》（《中国音乐学》，1990.4）；詹仁中的《道曲情趣管见》（天津音乐学院学报《音乐学习与研究》，1989.1）等等，都提出了独到的见解。

此外，周振锡所撰《〈斗姥宝诰〉试析——兼论道乐“九旋腔”的曲式构成原则》（《黄钟》，1990.1）和《〈萨祖铁罐施食祭炼科范〉音乐试析——兼论道教科仪音乐的套曲构成原则》（《黄钟》，1991.4）及景蔚岗的《晋北道教音乐字谱解译的宫调问题》（山西省音乐舞蹈研究所编，《音乐舞蹈》，1990.1），均是在道教音乐形态学上较深入研究之成果。

其二，涉及中国传统文化现象的道乐研究。道教音乐深深地扎根于华夏文化的土壤之中，作为兼具社会学、人类学、文化学、宗

教学及民俗学等多门学科的道教音乐研究，有关道教音乐与我国传统文化之关系的探讨，从20世纪50年代至今，一直是该领域研究的一个热门话题。参与这一讨论的学者中，既有音乐学界者，也有道教学术界及其他文化界研究者，逐步形成了一个多方位多角度研究的格局。

刘守华在《道教与中国文化》（《中国道教》，1988.2）一文中，谈到道教音乐与传统音乐的关系时，提出这样的观点，他认为道教音乐在历史发展进程中，一方面对民间音乐有重要的影响，“如南方京族的‘唱哈节’，也是受道教音乐影响，以歌唱来祭神娱人，演变成为一年一度最隆重的民族节日”；另一方面，“道教音乐也引进并融合了宫廷音乐和许多民间音乐的成分，广泛吸取营养，进行自己的创造，使雅乐与俗乐融为一体，成为中国民族音乐的一个宝贵组成部分”。上述观点，基本反映了近年来道教音乐在该领域研究的一个具普遍性的认识，绝大多数学者都得出了道教音乐生成于中国传统文化，既广泛吸收传统文化各层面的养分，又影响于地方民俗文化的共识。诸如四川甘绍成、董阳《川西地区道教音乐调查报告》（四川音乐学院学报《音乐探索》，1988.2）、辽宁李玉珍《东北新韵初探》（沈阳音乐学院学报《乐府新声》，1990.1）、苏州张凤林《苏州道教音乐浅析》（《中国道教》，1990.4）、山东詹仁中《胶东道曲的民俗特点》（上海音乐学院学报《音乐艺术》，1984.3）、台湾吕锤宽《台湾道教音乐源流略稿》（《艺术学研究年报》，1989.3）、香港曹本冶《香港道教全真派仪式音乐初述》（《人民音乐》，1989.8）等一批文论，均以各自不同地域的相关研究，支持了上述观点。

其三，涉及道乐史学方面的研究。前及陈国符先生的《道乐考略稿》，从《道藏》三

洞四辅十二类5485卷之浩繁卷帙中,翻阅札录出有关斋醮仪范的经典一百二十一种、六百四十卷,并与《唐书》、《册府元龟》等重要史籍对照,排比推考,梳理出自东晋葛洪、北魏寇谦之,至唐、宋、元、明、清之道教音乐产生、形成、发展及演变的历史线索,是近现代较早涉足道乐史研究的重要学术论著。近年来,涉及这一领域研究的论文也不少,如谭大江《浅谈武当山道教音乐在历史演变中的三个时期》(《中国道教》,1988.2)、蒲亨强、彭李玲《从道教音乐探寻古代音乐奥秘的若干设想》(《音乐艺术》,1988.2)、伍一鸣《江南道教音乐的由来和发展》(《中国道教》,1989.1)、武艺民《浅谈道教音乐的起源与发展》(《音乐舞蹈》,1990.1)、王忠人《道教经韵乐章与古代宫廷祭祀乐章》(《黄钟》,1991.4)、刘红《论“武当韵”与楚文化的渊源关系》(《黄钟》,1991.4)等等,皆是对道教音乐产生及发展进程中之相关问题的探讨。

除上述几个方面外,80年代的道教音乐研究,还涉及诸如道教音乐的民族性、道教音乐的地域性或跨地域性等层次。

进入90年代,道教音乐的研究出现了新的趋势,其学术理论性研究更趋全面性、系统性。这一趋势集中体现在一批以道教音乐为主题的学术理论专著陆续问世。形成这一趋势,主要有如下原因:

从80年代初中期开始兴起对道教音乐的收集整理之后,部分学者经过近十年的探索与研究,逐步积累了一些感性体会和理性认识,为系统性研究道教音乐奠定了基础。其中部分学者更以道教音乐作为自己的专业和主攻研究方向,有的地方还成立了专事道教音乐的研究机构,如武汉音乐学院就设立有道教音乐研究室。不仅如此,80年代末,部分大专院校还设有道教音乐研究专业,招收

高层次的研究生从事此项研究。自1991年武汉音乐学院第一位以道教音乐为研究方向的硕士毕业后,香港中文大学音乐系、中央音乐学院等院校,近年还招有从事道教音乐研究的博士研究生及博士后研究员,使得这一领域的研究有了新的更高起点。

特别值得一提的是,由香港研究资助局、蒋经国国际学术交流基金会资助,设立于香港中文大学音乐系的“中国传统仪式音乐研究计划”(主持:曹本冶教授,主持助理:刘红博士),是一项长远性的系统工程,该计划分为几个阶段,其中自1994年至1997年的项目为“中国大陆、香港及台湾主要道教宫观传统仪式音乐的地域性及跨地域性比较研究”,该项目联合了海内外有关专家学者及研究机构,对在历史上占有重要地位的道教仪式音乐进行了较全面的系统性研究,为总体性认识和理解道教音乐,创造了极好的条件。至1997年,该项目已完成了二十余部道教音乐研究专著,将陆续在“中国传统仪式音乐研究计划系列丛书”中,由台湾新文丰出版公司出版。

此外,两部大型的道教词书:《道教大辞典》(中国道教协会、苏州道教协会编,华夏出版社,1994)和《中华道教大辞典》(胡孚琛主编,中国社会科学出版社,1995),都分别辟有相当篇幅的道教音乐辞条,填补了历来道教辞书中缺乏道教音乐辞条的空白。

1989年,香港海峰(Hai Feng)出版社出版了由曹本冶撰写的“Taoist ritual music of the Yu-lan Pen-hui (Feeding the hungry ghost festival) in a Hong Kong Taoist temple”一书,这是迄今为止,第一本用外文出版的道教音乐著作。

上述著作中,《全真正韵谱辑》(1991)和《中国龙虎山天师道音乐》(1993),是资料性的道乐谱集。从成书时序上看,由周振锡、史

新民、王忠人、向思义、刘红合著的《道教音乐》(1994)一书,是第一本知识性地介绍道教音乐的著作,该书由道教音乐的起源和发展开篇,随后对诸如“道教经典、道家著作中的音乐理论”、“道教宗派与道教音乐流派”、“道教音乐形态概述”、“道教音乐中的法器与曲牌”、“道教科仪与科仪音乐”、“道教音乐与我国古代宫廷音乐”、“道教音乐与我国近现代民间音乐”、“我国近现代主要宫观的道教音乐”等进行了分析和描述。该书通俗易懂,为意欲了解道教音乐的人士提供了一本基础性的教材。当然,书中所涉及的某些学术理论性问题,在深度及广度上则显得明显不足。

蒲亨强所撰《道教与中国传统音乐》(台湾,1993)一书,将视角放置在中国传统音乐与道教音乐文化之关系的比较上,以道教音乐的历史及自身构成特征、道教与中国传统音乐的内在联系为主线,探讨及解释两者错综复杂的关系。这是道教音乐研究领域一个很有意义的论题,但美中不足的是,限于成书之时全国性的道教音乐之收集整理工作尚未完成,在无法对全国各地道教音乐作全面了解的状态下,学术界对道教音乐的认识仍处于局部或非完整性阶段,此一前提导致蒲著在一些基本的认知概念上,出现了难以避免的错误。

曹本冶等《中国道教音乐史略》(台湾,1996)是一补白性的研究成果,此书问世之前,尚无一本系统梳理道教音乐起始由来之发展过程的理论专著,因此,这一成果的出现其意义也就非同一般了。但由于该书是一集体成果,由几位作者分别撰写而成,于是在行文习惯与章节连贯上,不乏不尽人意之处,而且书中触及的某些道乐史实,也显得过于粗略,有待日后新的研究成果予以补充。

台湾学者吕锤宽的近作《台湾的道教科

式与音乐》(台湾,1994),在多部道教音乐著作中有其独显之处,该书在对音乐进行描述和分析的过程中,特别注重仪式对音乐的影响以及音乐在仪式中起何种功能作用的双重关系,仪式的详细叙述和分析在全书中占有很大比例。这与内地学者较注重于音乐及其相应关系的研究有所不同,反映出两岸学者在同一领域研究中,所持有的不同角度和不同之研究方法。

如果说道教音乐研究是一个冷门课题的话,那么,从上述描述中我们可以看到,这门学科正在逐步地形成一个研究热点。面对这一热点的形成,更需要研究者们对今后道教音乐研究的发展方向作出冷静思考。道教音乐研究是一门特殊的学问,自然地,对研究者也就提出了具备特殊素质的要求。就当前的情形来看,仍需要学者们多做宫观实地调查,只有这一基础工作做好做细,才有可能在道教音乐的实证性研究上取得新的更大成果。

参考文献

王纯五、甘绍成:《中国道教音乐》,成都:西南交通大学出版社,1993。

蒲亨强:《道教与中国传统音乐》,台湾:文津出版社,1993。

周振锡等著:《道教音乐》,北京燕山出版社,1994。

曹本冶等著:《中国道教音乐史略》,台湾:新文丰出版公司,1996。

(刘 红)

道教外丹术研究 (Studies of External Cinnabar Prowess in Taoism)

炼丹术是道教实现得道成仙长生不死这一最高宗教修炼目标的重要方术。中国炼丹术出现在道教形成之前,后来因为道教中关

论文集》，张子高的《中国化学史稿（古代之部）》，冯家升关于中国火药史与炼丹术的研究等等。60年代，王奎克翻译介绍了李约瑟等人关于道教练丹术中水法反应的研究，在此基础上，他研究了葛洪《抱朴子内篇》所记“金液丹”的有关内容，这些工作丰富了关于炼丹术实验方法的认识。此外，李乔苹也完成了很多研究工作；张资琪、黄素封分别翻译出版了西方学者的化学史著作，促进了中国炼丹术研究的深入。

与前期相比，进入80年代后，炼丹术研究在方法上有了重大变化。很多研究者在注重文献考证的同时，也将模拟实验方法引入这一学术领域。一些长期以来一直争论不休的问题，一些早已受到关注而无法深入的重大课题，此时得到重新研究，并取得了一批十分重要的成果。如王奎克与朱晟、郑同等人合作，根据《抱朴子内篇》中关于雄黄的药物处理记载，通过模拟实验，证明可以得到单质砷；其中有关配方接近原始火药配方，当时的炼丹术士已经了解，硝酸钾与雄黄及含碳动植物药料混合加热时会发生燃爆现象。赵匡华及其合作者对炼丹术中药金、药银各种炼丹产物，进行了模拟实验研究，确认了它们的物质种类。另外，还完成轻粉和粉霜制备的模拟实验研究，明确了原丹方中所用铜盐和铁盐的催化作用以及产物判别的依据。孟乃昌也采用文献分析与实验研究相接合的方法，对很多炼丹实验方法，如伏炼硫磺、硝石等石药的火法反应，自然金和朱砂的水法溶解等等，进行了一系列功夫扎实的研究。郭正谊通过对《龙虎还丹诀》等丹经的研究，揭示古代炼丹家通过定量实验，已经认识物质守恒原理；中国自唐代以来已开始水法炼铜生产，其中也有炼丹术的贡献。此外，炼丹术中所使用的很多药物原料，如矾石、硝石等等，都得到仔细的研究。长期以

来众说纷纭的炼丹术重要名词概念，如“还丹”、“黄芽”等等，也重新得到辨析探讨。1985年出版、由赵匡华主编的《中国古代化学史研究》，收集了这一时期发表的有关重要论文，反映了中国化学史界当时的整体研究水准。90年代，孟乃昌出版《道教与中国炼丹术》，其中对炼丹术的化学成就做了全面总结。20世纪的最后20年中，无论是在研究选题的广度，还是在研究方法的突破和研究探讨的深度，以及获得成果的丰硕上，都大大超过以往时代。

与国内六七十年代炼丹术领域的沉寂相比，英国李约瑟（Jeseph Needham）在几位华裔学者的帮助下，主持撰写和出版了其多卷本巨著《中国科学技术史》（英文原名为：Science and Civilisation in China）中关于化学史的第五卷的几个分卷。其中第二分卷由鲁桂珍参与合作撰写，内容为中国炼丹术的冶金与化学背景和生理学背景；第三分卷由何丙郁和鲁桂珍参与合作撰写，内容为中国炼丹术的编年史。何、鲁二人还有美国学者席文（N. Sevin）参加了第四分卷的撰写，其内容为中国炼丹术的仪器、理论和贡献，该分卷出版于1980年。何丙郁曾执教于香港大学，早在50年代末期，他即与李约瑟合作完成了中国炼丹术仪器和炼丹术范畴理论的研究，后来又与曹天钦、李约瑟共同发表了关于炼丹术三十六水法的研究论文。这篇关于水法溶解反应的论文，改变了人们关于炼丹术好像只有火法冶炼这一种炼丹方法的印象。这些工作向西方学界介绍了中国炼丹术的全貌和取得的科学成就，深受国际汉学界的重视。

发掘和总结炼丹术的科学成就，首先必须正确理解原始文献。因此，古代炼丹术文献的整理考订便成为基础性研究工作。早在30年代，吴鲁强就开始与麻省理工学院的台

来受到普遍关心。40 年代王明发表关于《周易参同契》的文章,所论即注重其与汉代易学的关系。八九十年代,以炼丹术理论与传统易学为中心论旨的论著颇多。

70 年代以来,中国炼丹术研究有了长足进展,一些关于化学以及道教的通史著作,也都对炼丹术给予了应有的地位和评价,但是,包括像道教炼丹术典籍的整理校勘,其中科学内涵的开掘,早期炼丹术的起源与古代冶金化学及医学的关系等等,都还有大量的工作要做。至少,吸收和总结近数十年的研究成果,撰写一部更好的炼丹术编年史著作,是中国学者责无旁贷的。

参考文献

王珽:《中国古代金属化学及金丹术》,上海科学技术出版社,1957。

赵匡华主编:《中国古代化学史研究》,北京大学出版社,1985。

孟乃昌:《道教与中国炼丹术》,北京燕山出版社,1993。

陈国符:《中国外丹黄白法考》,上海古籍出版社,1997。

(金正耀)

道教内丹术研究 (Studies of Inner Elixir Pellet Prowess in Taoism)

内丹术是道教的主要炼养方术,内丹学则是一门研究道教内丹术的学问。在道教内部,内丹的修炼与研究是合一的,内丹是炼丹的一种,与外丹相对。《通幽诀》:“气能存生内丹也。”即把人体当“炉鼎”,以体内的“精”、“气”为药物,运用“神”去烧炼,据说可使精、气、神凝聚结成“圣胎”,即“内丹”,或者说,内丹术是呼吸、吐纳、导引、周天运转等的心理、生理型炼丹术。近代以后,内丹术中的医疗保健功能的部分逐步地

与内丹道教信仰部分相分离,反映出内丹学在内丹术的基础上脱颖而出的趋势。而真正“学问”、“学科”意义上的内丹学,则是从现代特别是解放后开始的。如果说,内丹术在中国历史上孕育发展了几千年,那么,内丹学则是 20 世纪的产儿。

内丹术经历了发源(隋唐以前)、形成(隋唐)、兴盛(宋、明、清)、衰落(近代以后)四个时期。经过宋明清数百年的发展,内丹术完成了南北东西中五派大格局,即以张伯端为代表的南派,以王重阳为代表的北派,以陆西星为代表的东派,以李西月为代表的西派,以李道纯为代表的中派。近代以后开始了内丹术的衰落期。然而,内丹术的衰落正意味着内丹学将取而代之。因为,近代资本主义侵略中国的同时,又传入了大量西方哲学尤其是医学、科技思想,从而对道教形成冲击,直接导致了内丹术的衰微,并引发了将内丹术作为一门“学术”来研究的“内丹学”学科的形成。率先从内丹术中游离出来的是其中医疗养生功能的理论和方法,或者说,雏形的内丹学实际上是内丹医学或内丹中医学。

20 世纪初直至解放前重要的内丹术人物,当属蒋维乔和陈撝宁二人。这一时期的内丹术以突出“静坐”功夫为特色,糅合佛教禅修法和近代医学科学,因而有所发展。蒋陈二人,无疑是内丹术转变为内丹学的关键人物。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。他还组织了静坐法研究团体,并翻译介绍了一些日本静坐法书籍,影响极大。陈撝宁 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《孙不二女丹诗论》一书。他还著有《黄庭经讲义》、《灵源大道歌白话解》、《静功休养法问答》等,对

内丹术的研究和把内丹术发展为内丹医学新气功,用以疗病养生,作出了重要贡献。可以说,蒋维乔特别是陈撄宁先生,就是内丹学初步形成期的代表人物。除蒋维乔、陈撄宁二人外,还有张松谷著《丹经指南》(1925);周述官著《增演易筋洗髓内功图说》(1930);王竹林编有《意气功详解》(1931);丁福保编著《丁氏医学丛书》、《道藏精华录》、《静坐法精义》等;陈乾明编有《静的修养法》一书,早期强调凝视丹田,晚期主张放松;刘亚农编辑的《二十世纪伤寒论》中载有《静坐疗病法》,以内丹静坐法疗病。

解放后,道教内丹术中的宗教迷信成分得到进一步清除,而其强身健体的功能得到发掘,对内丹术的研究更加科学化和体系化,内丹学最终形成。这时,“气功”一词用于标识中国传统的祛病养生方术并开始被群众普遍接受,而内丹术则是气功的主要功法。在唐山、北戴河、上海等地,成立了气功疗养所(院),如蒋维乔就被上海市气功疗养所聘为顾问;杨践形1961年被上海市气功疗养所聘任主讲《周易参同契》。科学家对“气功”的生理、医疗功能也开始进行探索,使内丹术脱离道教的藩篱、剔除其神秘性和反科学性,使之走上科学性、群众化的轨道,成为科学研究的对象,这就是内丹学最终形成的标志。这一时期与内丹学有关的著作主要有:刘贵珍撰著《气功疗法实践》和主编《内养功法》、陈涛《气功科学常识》、杨践形撰著《气功自疗》、《气功哲学》等。其中刘贵珍的《气功疗法实践》先后印刷11次,发行百万册;他的一些气功著作,被译成日、英、印尼等文字发行国外。“气功”一词的命名和普及,刘贵珍也起了决定性的作用,因而他是这一时期气功领域的权威和代表人物。但是,这一时期内丹学或“气功”著作总的影

响不大,有的著作发行量很小,如陈撄宁1957年著《静功休养法问答》是油印本,1963年改为《静功疗养法问答》虽铅印成册,却仅限内部发行。气功也只是在疗养院所教习,未能在群众中普及。十年动乱期间,气功遭到禁止,内丹学停止发展。

20世纪七八十年代以后,出现了一股“气功热”,内丹学随之崛起,迎来了它的兴盛期。表现在四个方面:

1. 考古发掘了一批与内丹术或气功发源有关的实物 如果说,约战国时期的《行气玉铭》是现知最早的内丹气功文字,那么,在1975年,青海乐都地区发掘了马厂文化(约4000~5000千年前)时期的四座古墓葬,其中有一件陪葬陶罐上有彩绘浮雕人像,形态为凝视丹田、口出“呵”气,为内丹功法渊源最早的实物;1973年湖南长沙马王堆三号墓出土了帛画《导引图》和帛书《却谷食气篇》,它们与其它医籍连在同一幅长帛上,使内丹气功的医疗作用有了最古老的实物参照。

2. 以内丹术为基础的气功已成为普及性的群众医疗体育活动 绝大多数新编气功功法都与内丹学有关或以其为基础,而与内丹学关系较紧密的传统和新编气功种类主要有内养功、站桩功、松静功、意气功、聚气鸿寿功、六字诀、十六锭金咽津功、采日月精华功、胎息、踵息、守窍、回光返照法等。

3. 内丹学和气功的科研热火中天 1981年9月,中华全国中医学会气功科学研究会成立,此后召开了多次全国性的研讨会和学习班。以顾涵森、冯理达、陆祖荫等为代表的自然科学工作者用现代科学仪器和手段研究气功,取得了突破性的成果,证明“气”是一种可以检测的物质或客观存在。对气功的科研已经列入国家自然科学基金项目。《气功》、《气功与科学》、《中华气功》、

《中国气功》、《东方气功》、《中国人体科学》等刊物纷绘面世,成为宣传、推动和普及气功科学、人体科学的重要园地。一大批气功专著如林中鹏主编的《中华气功学》、马济人著的《中国气功学》、林亚谷主编的《中国医学百科全书·气功学》等以及各种功法编著就像雨后春笋般涌现,呈现出百花齐放的繁荣局面。

4. 内丹学的观点对立和争鸣白热化

主要是围绕以内丹术为基础的气功是否具有“外气”等“特异功能”的问题,以严新、张宏堡为代表的气功师,以柯云路、纪一为代表的作家以及一些自然科学家主张或支持“外气”说和“特异功能”的观点;而社会科学家于光远从1979年率先批判“特异功能”,此后,以何祚庥、张洪林为代表的自然科学家以及以司马南为代表的气功师等认为许多气功的科研不规范,揭露和批判所谓“外气”和“特异功能”是“伪科学”。这两种观点视同水火,成为社会关注的热点。

在20世纪八九十年代内丹学兴盛期的20年间,内丹学研究成果斐然,成为内丹学兴盛的基础和表现。除去一般气功书中涉及内丹功法的著作以及一些道教、气功丛书和辞典外,内丹学的专著主要有以下几类:

1. 原著 包括选编、考证、注解等。周士一、潘启明《周易参同契新探》(湖南人民出版社,1981);王明《道家 and 道教思想研究》(中国社会科学出版社,1984),内有《〈周易参同契〉考证》、《〈黄庭经〉考》;李远国《气功精华集》(巴蜀书社,1987);王尔峰、晓舟编著《金丹》(中国妇女出版社,1989);王沐选编《道教五派丹法精选》(中医古籍出版社,1989);王沐《悟真篇浅解》(中华书局,1990);松飞破译《天仙金丹心法》(中华书局,1990);周晓云编著《道家气功宝典》(山西科学教育出版社,1990);张

荣明编著《内丹与禅定——道佛医气功典籍选解》(上海文艺出版社,1991);高雅峰等整理《道藏男女性命双修秘功》(辽宁古籍出版社,1994);宋书功编著《摄生总要与双修要集》(海南国际新闻出版中心,1995);等等。

2. 历史 卿希泰《中国道教思想史纲》(四川人民出版社,1985),内有《张伯端和〈悟真篇〉的基本思想》;王家祐《道教论稿》(成都巴蜀书社,1987),内有《崔希范〈入药镜〉内炼思想初探》、《论李道纯的内丹学说》;李养正《道教概说》(中华书局,1989),内有《钟吕金丹道的崛起》、《陈抟与张伯端之发展修丹理论》;任继愈主编《中国道教史》(上海人民出版社,1990),内有《两宋金丹派道教》、《金元全真道》、《明清内丹诸家的思想》;张广保《金元全真道内丹心性学》(三联书店,1995);等等。

3. 功法 李远国《道教气功养生学》(四川社会科学院出版社,1988);陈兵《道教气功百问》(今日中国出版社,1989);王松龄《中国气功的史、理、法》(华夏出版社,1989);李养正《道教概说》内有《外丹和内丹》;王沐《内丹养生功法指要》(东方出版社,1990);王庆余《秘传道家筋经内丹功》(人民体育出版社,1990);洪丕谟《佛道修性养生法》(上海文化出版社,1991);陈耀庭主编《道家养生术》(复旦大学出版社,1992);杜献琛《内丹探秘》(中医古籍出版社,1994);郝勤《龙虎丹道——道教内丹术》(四川人民出版社,1994);周汝明《中国安堂山道家内功内丹术》(四川科技出版社,1994);戢斗勇《内丹学》(群众出版社,1996)。

内丹学的论文主要有:朱越利《炁气二字异同辨》(《世界宗教研究》,1982.1);王沐《〈悟真篇〉丹法要旨》(《道协会刊》,

1982.9); 陈兵《金丹派南宗浅探》(《世界宗教研究》, 1985.4); 胡孚琛《道教史上的内丹学》(《世界宗教研究》, 1989.2); 丁贻庄《从〈参同契〉到〈悟真篇〉》(《社会科学研究》, 1989.2); 孟乃昌《论中国炼丹术内外丹之联系》(《上海道教》, 1990.1~4); 丁培仁《华阳子施肩吾的丹道思想》(《社会科学研究》, 1990.4); 别祖云《道教内丹学说中的性命观》(《武当》, 1991.3); 丁培仁《北宋内丹道述略》(《上海道教》, 1993.3); 李大华《试探道教内丹学与神学思辨的关系》(《哲学研究》, 1991.8); 田诚阳《道教内丹十大特征》(《上海道教》, 1992.1); 胡孚琛《道教内丹养生学发凡》(《道家文化研究》第一辑, 上海古籍出版社, 1992); 李远国《魏华存与〈黄庭经〉内炼思想》(《上海道教》, 1993.2); 胡孚琛《道教医学和内丹学的人体观探索》(《世界宗教研究》, 1993.4); 明扬《内丹学理论中的信仰主义》(《宗教学研究》, 1994.2~3); 杨茗《时间、本体与归根返元: 道教内丹学哲学基础之研究》(《宗教学研究》, 1994.4); 杨福程《〈黄庭〉内外二景考》(《世界宗教研究》, 1995.3)。

在道教内部, 也有一部分从事内丹炼养的道士, 仍然坚守着道教传统的“法不外泄”的规定研修内丹术。李养正先生在《当代中国道教》一书中专门列有“关于对‘内丹’探讨的趋向”一节, 对当代道教内部内丹术现状及前景作了较好的概括和总结。

20 世纪是内丹术发展为内丹学以及内丹学由沉寂到崛起、兴盛的时期。但是, 综观 20 世纪内丹学, 它存在着三大缺陷: 一是内丹学的研究表层化, 大多数著述流于一般的解说; 二是对内丹科学基础的研究规范化不够, 从而导致争论不休; 三是内丹哲学基础的研究不扎实, 特别是有待于进一步用辩

证唯物主义、自然辩证法作为世界观和方法论的指导。换句话说, 20 世纪八九十年代出现的内丹学的兴盛, 只是“气功热”的伴随物。展望 21 世纪的内丹学, 它必将克服上述三大缺陷, 使内丹学进一步走向成熟和科学。随着新世纪生命科学的发展和生物—心理—社会医学新模式的兴起, 人们对于古老的内丹术中关于健康长寿、祛病延年以及开发人类生命潜能的作用将愈加重视, 内丹学不仅自身能够延续兴盛期而进入稳定发展期, 而且将在众多学科门类的百花园中大放异彩, 成为新世纪的显学之一。

参考文献

- 孟乃昌:《道教与中国炼丹术》, 北京燕山出版社, 1993。
- 李养正:《当代中国道教》, 北京: 中国社会科学出版社, 1993。
- 王卜雄、周世荣:《中国气功学术发展史》, 长沙: 湖南科学技术出版社, 1989。
- 马孟昌:《气功养生五千年》, 北京: 华夏出版社, 1993。
- 高鹤亭主编:《中国医用气功学》, 北京: 人民卫生出版社, 1989。

(戴斗勇)

道教医药与养生研究 (Studies of Medicine and Cultivation in Taoism)

早期道教追求长生不老、肉体成仙。后期道教有些派别虽然不再强调肉体成仙, 而改为重视精神解脱, 但对医药养生、健康长寿仍很重视。故而道教与中医和养生术有着不解之缘, 在此方面贡献突出。

20 世纪上半叶, 由于道教衰落, 加上西学冲击下中医的社会地位下降, 因而对道教医药与养生的研究不太景气, 研究者和成果寥若晨星。但是陈撄宁等非常重视道教医药与养生。在他创立的仙学中, 内丹术和医药

养生等融合在一起。他著有《黄庭经讲义》等著作。他还在《扬善半月刊》和《仙道月报》杂志上发表文章,或以复函的形式,阐述、解答有关问题,其中有不少是关于道教医药与养生的精辟见解。《扬善半月刊》和《仙道月报》保存很少,年代久远,一般人已难得见。若查阅这些文章和复函,可看《中华仙学》(徐伯英选辑,真善美出版社,1978)、陈撄宁著《道教与养生》(华文出版社,1989)和洪建林编《仙学解密道家养生秘库》(大连出版社,1991)。此外,蒋维乔《老庄之养生法》(《青鹤杂志》22卷16、17期,1934)、杨静庵《道家的延寿与长生》(《古今》3卷18期,1943)等也对道教养生做了介绍。

50年代以来,中医的社会地位逐步恢复。有的中医研究者为了深入研究中医学,大胆地涉足道教医药与养生史,目光主要集中在葛洪、陶弘景、孙思邈等几位大家身上。江静波《晋代大医学家葛洪》(《新华日报》,1957.5.24)、邝贺龄《晋代医学家葛洪对祖国医学的贡献》(《中医杂志》,1959.9)、蔡景峰《晋代医学家葛洪》(《健康报》,1962.1.6)等文章对葛洪的医学思想作了介绍。王明撰《陶弘景在古代科学上的贡献》(《光明日报》,1954.10.11),介绍了陶弘景在医药、天文、历算、地理等方面的卓越贡献。谢天心等《我国晋代的药物学家陶弘景》(《哈尔滨中医》,1960.8)和尚志钧《从〈证类本草〉所引资料看陶弘景的本草学贡献》(《药物通报》,1963.6)则介绍了陶弘景在药物学方面的贡献。大雨《“药王”孙思邈》(《工人日报》,1961.8.28)、方昭《孙思邈——唐代伟大的医学家》(《北京日报》,1961.8.31)、李经纬《孙思邈在古医学上的伟大贡献》(《中医杂志》,1962.2)、马堪温执笔的《唐代名医孙思邈故里调查记》

(《中华医史杂志》,1954.5)等对唐代道教名医孙思邈的医学思想做了介绍。

萧天石著《道家养生学概要》(自由出版社,1974)继承陈撄宁仙学,将内丹术、各种医药养生法和道德修养融合在一起,对之做了全面系统的论述。

1976年以来,道教学研究蓬勃兴起,道教医药与养生的研究也迎来了春天。主要成果有以下几个方面:

1. 道教医药与养生的文献研究 魏启鹏的《〈太平经〉与东汉医学》(《世界宗教研究》,1981.1)分析了《太平经》应用医学手段传教的社会背景和历史原因,着重探讨了《太平经》与东汉医学的关系。其认为《太平经》医论中的诸多精彩之处,就在于它能够摆脱宗教唯心论和形而上学的束缚,体现了从《内经》到东汉的先进思想家的唯物主义传统,对后世医学理论,特别是道教医学理论,都产生了一定的影响。

朱越利《〈养性延命录〉考》(《世界宗教研究》,1986.1)对中国第一部养生集的资料来源进行了详细考证。该文在前人研究成果的基础上对该书的源流和资料作了补充考证。作者认为,《养性延命录》的资料取自《养生要集》,《养生要集》为北魏之张湛(子然)合编晋张湛(处度)《养生集》、道林《摄生论》、翟平《养生术》和黄山《黄山子》与《黄山君诀》而成,《养性延命录》的编辑者是陶弘景,而不是唐孙思邈。文章还对《养性延命录》保存的先秦至两晋的思想材料、医书佚文和道经佚文进行了考证,共考证了32种。曾召南著《新译养性延命录》(三民书局,1997),将《养性延命录》译成现代语言。胡翔骅《帛书〈却谷食气〉义证》(《道家文化研究》第3辑,上海古籍出版社,1993)运用传世典籍和出土文献对马王堆帛书《却谷食气》的古义进行了阐释和

上海古籍出版社, 1994) 分析了魏晋时期的养生论和神仙理论的内容以及道教与玄学思潮中的生死观念、养生方法在形式上的类似和在思想深层的不同。朱越利《马王堆帛简书房中术产生的背景》(《中华医史杂志》, 1998. 1) 考证了房中术萌芽和形成的年代以及马王堆帛书的年代, 指出马王堆帛书房中术产生时社会对养生很重视, 上层社会对医药养生房中术的需要更迫切, 当时中医药学发达, 道家和管子学派的哲学思想流行, 人们具有健康自由的性观念, 而且神仙思想和方术流行。其它还有杨宇《道教与传统医学的关系及其研究——兼论日本学者的新成果》(《四川大学学报》, 1992. 3) 等。

5. 道教内外丹与医药养生关系研究

胡孚琛《道家内丹养生学发凡》(《道家文化研究》第1辑, 上海古籍出版社, 1992) 认为内丹学号称千古绝学, 是道家和道教文化的精华。该文论述了内丹养生学的性质、特点, 并从现代科学的角度分析了内丹修炼的功夫和功效。另外, 文中还对道教北派的清修法、南派的栽接术, 以及雷法派、剑仙派做了初步探讨, 为至今缺少以现代学术观点研究的内丹养生学起些发凡起例的作用。胡孚琛在《道教医学和内丹学的人体观探索》(《世界宗教研究》, 1993. 4) 一文中说, 道教医学将人体看作是由形(躯体结构)、气(生命结构)、神(心理结构)三个层次组成的。道教内丹学却把精、气、神看作是生命的三大要素。人的意识可分为显意识(日常的认知、思维活动)、潜意识、元意识(遗传的本能意识)三个心理层次。内丹学是一项排除显意识(识神), 净化潜意识, 开发元意识(元神)的人体系统工程, 是探索脑科学奥秘的心理试验程序。孟乃昌《道教与中国医药学》(北京燕山出版社, 1993) 分析了道家思想对《黄帝内经》的影响, 阐述了中国

炼丹术与中国医药思想的关系, 对比了道家演化逻辑与中医学类比逻辑体系, 论述了道家内丹理论影响下命门学说的建立及其影响下的气机升降出入和药性升降浮沉学说, 介绍了中国炼丹术与本草学及中医外科学的关系。孟乃昌《中国炼丹术与中医外科学的关系》(《中医药学报》, 1984. 2) 则论述了外丹术与医药的密切关系。

6. 道教与医药养生的关系的研究

钟肇鹏《道教与医药及养生的关系》(《世界宗教研究》, 1987. 1) 认为道教继承了我国古代神仙思想; 长生不死, 修真成仙, 成为道教的主要思想和修炼目的, 因此道教十分重视医药和养生之术。该文介绍了葛洪、陶弘景、孙思邈等人在医药学方面的成就, 并从服食、辟谷、导引、行气、房中五个方面论述了道教的养生健身之术, 辨析了其中的科学因素与虚妄夸诞之说。文章认为, 道教在医药和养生方面有不少科学的有价值的东西以及宝贵的经验和知识, 应珍视这份文化遗产, 加以发掘和整理, 剔除其虚妄迷信因素, 发扬其科学内容。金棣《东汉道教的救世学说与医学》(《世界宗教研究》, 1989. 1) 从宇宙论、治国和治身理论三个方面考察了《太平经》的救世学说与医学的联系。作者认为, 这些联系的紧密程度各有不同。秦汉医学对早期道教的救世学说的影响, 在其宇宙论和宗教神学的治国方策方面比较明显, 而汉代道教神学对医学的吸收则主要集中在具体的医学知识方面。其中虽有一些对医学发展颇有价值的思想片段, 但大量存在的是对医学的宗教神秘化和扭曲。文章并分析了这些联系得以发生的历史、文化和认识上的原因。卢国龙《道教贵生思想学说的渊源》(《世界宗教研究》, 1991. 3) 从贵生、重生思想上考察了道教与战国秦汉道家的关系。认为先秦道家从老子到庄子的学说发展, 中间经过了杨

印《道藏》、《续道藏》，这些山志、宫观志是20世纪第一次重刊。明清时编辑未入《道藏》的，尚有相当一批资料价值极高的此类著作，由于20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，《苏州玄妙观志》、《逍遥山万寿宫志》等宫观志10种，其中除《白云观志》编成于20世纪外，全为上一世纪或更早的著作。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80年代末重刊的《道藏》中有关资料，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。

进入80年代末，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、齐云山等，也酝酿编山志。这些成果将在世纪末陆续出版。

对宫观沿革和名山地望的考证

20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《洞天福地岳读名山记》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。（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）。

这十大洞天、三十六小洞天和七十二福地的记述，成于唐代，古今变迁，古代地名与今天未必一致。钱安靖在撰写《中国大百科全书·宗教》（1988）“仙境”条时，查阅

大量资料，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，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《道藏割记》，《南北朝天师道考长编》（同上书附录）。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80年代后，钱安靖《道教与道教建筑》（《百科知识》，1986.12），王宜峨《道教宫观及其建筑艺术》（《世界宗教研究》，1989.3）都有过更加详细的讨论。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，这些名称在历史上的先后交替，既反映了中国道教建筑在空间格局、规模等建筑形制上的发展，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。（《中国道教建筑的历史转换》，《宗教》，1990.2）。

在这些研究之后，朱越利《原始道教寺院补考》（《中国道教》，1992 增刊）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。朱越利指出，“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》一书所描述的‘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，“早期太平道至少是供奉画像的。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 90 年代关于道教名山、宫观的考证的重要成果，是王纯五的《天师道二十四治考》（四川大学出版社，1996）。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。

对道教名山宫观建筑特征和文化功能的研究

20 世纪来的道教洞天福地和宫观研究，

特别是 70 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。这一点与上一世纪或更早，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《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、乃至物资交易场所，较其他宗教建筑具有更浓郁之世俗气息。由于将墙画、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，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：“首先，道教宫观从其布局、体量、结构上看均十分明显地刻上了我国传统哲学思想的印记，许多建筑即是依据这种传统思想而构想的。”但是，道教的宫观建筑在继承、吸收我国传统的建筑思想的同时，也有其本身独特的发挥，进一步赋予了宗教的含义，纳入了道教崇拜的体系，并在其中履行着道教的一定职能。其次，在道教宫观的选址上，强烈地表现出一种顺乎自然，还于自然的意识。“道教也把幽静的山林看作是神仙居住的地方，是求得神仙度化和庇佑的修仙理想之地，也是避开尘世、接近自然，得与自然融为一体，从而成仙得道的祥瑞福地。故道教宫观多建在被称为洞天福地的，景色秀丽的山林中”。“而人们在道教宫观内却是另一种感受，无论是简

乐宫三清殿壁画上

一些画史著作,如王伯敏《中国绘画史》(上海人民美术出版社,1982)曾列专题加以介绍评论,指出,这些壁画,尤其是三清殿的《朝元图》(朝元始天尊)构图壮阔,人像多至286个,天神地祇造型极为生动。用线挺劲,色彩丰富,在艺术技巧上达到了高度的成就。80年代以后,一些涉及道教绘画美术的论著,有刘仲宇《道教对中国绘画影响述评》(《宗教学研究》,1988.2~3),黄宜峨《道教美术史话》(北京燕山出版社,1992)都曾对其壁画成就加以评述。

台湾省的研究情况

中国的台湾省,自上世纪末,被日本帝国主义强行割去,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90年代初,有过正式登记的宫观神庙达8000余座。进入80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自己。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,以介绍自己。如90年代初期出版,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1100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。

80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。

总观进入90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,比较重要的有段玉明《中国寺庙文化》(上海人民出版社,1994),其中有相当部分涉及道教;朱越利主编《中国道教宫观文化》(宗教文化出版社,1996),研究、介绍北京白云观、上海城隍庙、辽宁千山、江苏茅山、苏州玄妙观、江西龙虎山、山东崂山、泰山、河南嵩山、湖北武当山、广东罗浮山、四川青城山、西安宫观、陕西华山,以及云南省、台湾省的宫观文化。这些介绍,尽量发掘道教洞天福地、宫观的文化内涵,是对80年代中期中国学术界文化热的继续和发展,也是洞天宫观研究的深入。

名山宫观的恢复、发展在下一个世纪将会有更大的规模,世纪末的研究成果和研究方法,也会带入下一个世纪。目前的研究势头,正预示着下一世纪这方面研究的进一步繁荣。

参考文献

曾召南、石衍丰:《道教基础知识》,成都:四川大学出版社,1988。

王纯五:《天师道二十四治考》,成都:四川大学出版社,1996。

朱越利主编:《今日中国宗教》,北京:今日中国出版社,1994。

朱越利主编:《中国道教宫观文化》,北京:宗教文化出版社,1996。

(刘仲宇)

道教文学研究 (Studies of Taoist Literature)

道教文学是以中国传统宗教——道教的活动为基本题材内容的文学作品的总称。道教文学研究是中国文学研究的一大专题,同时也是道教文化总体研究的重要组成部分。

1. 道教文学概念的提出 “道教文学”虽然是在1988年出版的《中国大百科全书·宗教》上才正式定名,但在此之前这个概念已有学者使用。如台湾的李丰楙在1978年完成的博士论文《魏晋南北朝文士与道教之关系》以及日本国学者游佐升在福井康顺等人监修的三卷本《道教》之第二卷《道教的展开》中都可见到这个概念的使用。作为一个具有边缘学科意义的名称,道教文学的正式定名并且逐步获得社会承认,具有学术研究的深厚背景。早在20世纪二三十年代,一些学者已开始对道教经籍中富有文学色彩的作品开展研究,并且出版了若干部有一定学术价值的著作。如1929年魏应麒的《福建三神考》,1933年潘昶的《金莲仙史》。这两部著作虽然并不是专门从文学角度对道教进行探讨,但却为后来学者对道教神仙人物形象的分析开拓了视野。在这一时期,一些有关道教神仙形象分析的论文也陆续发表。如梁韦1926年发表于《东方杂志》的《灶神的研究》以及赵景琛、叶德钧、浦江清等人对于八仙故事传说的研究成果都为人们了解、认识道教神仙形象及其社会影响提供了有益的启示。另外,有些学者则对道教神仙诗或道教信徒的诗词作品进行搜罗、整理、探究,如1935年上海邑庙翼化堂书局出版的常遵先先生的《吕祖诗解》、1943年重庆商务印书馆出版的李长之的《道教徒的诗人李白及其痛苦》,展示了文学研究的新视角。1977年之后,随着道教研究的恢复和逐步发展,与之相关的多种交叉性探究工作受到学者的关

注。中国古代文学与道教的关系研究日渐兴隆。其成果主要表现在三个方面:第一,从总体上探究道教对中国古代文学的影响,如葛兆光《想象的世界——道教与中国古典文学》(《文学遗产》,1987.4),指出道教对于中国古典文学的影响表现在它刺激了人们的想象力,它提供了许多神奇意象,这些意象的凝固形态作为“典故”渗透在中国古典诗词之中,其扩展形态作为“情节”、“场面”及“原型”表现在中国古典戏曲、小说之中。第二,探讨某种文学体式与道教的相互关系。如黄幼珍《柳词与全真道士词》(《文学遗产》,1988.4)、汪义生《试论明弋阳腔剧本中的原始道教思想印迹》(《上饶师专学报》,1986.3)、侯光复《元前期曲坛与全真教》(《文学遗产》,1988.5)、刘守华《道教与中国民间故事传说》(《思想战线》,1988.2)等,这些文章分别从诗词、戏曲、故事等方面发掘道教思想蕴含,展现道教中人对文学体式的应用。第三,具体分析作家作品与道教的关系。如柳存仁六七十年代撰写的有关《封神演义》以及《西游记》的作者及版本内容的数篇有分量的论文(《和风堂文集》,上海古籍出版社);牟钟鉴《〈红楼梦〉与道家道教》(《宗教学研究》,1988.3~4)、王国炎《东坡与道教》(《江西大学学报》,1987.2)、罗宗强《李白与道教》(《文史知识》,1987.5)、李刚《李白与道士之交往》(《宗教学研究》,1988.2~3)、陈辽《道教和〈封神演义〉》(《吉林大学社会科学学报》,1987.5)等等,这些文章尽管尚未接触“道教文学”的概念问题,但却为道教文学研究打通了许多渠道。

2. 关于道教文学定义、范畴的不同看法

日本国游佐升在对“道教与文学”的交叉性探讨时应用“道教文学”概念,他在论述过程中把道教徒创作的与道教这种宗教相关

的文学即所谓道教内部产生的文学当作“道教文学”；不过，由于他的研究重心仍是要探讨道教与文学的相互关系问题，故未能对其所命指的“道教文学”作品作具体细致的考察，对于所谓道教内部产生的文学之发展亦缺乏条理说明。后来，四川大学宗教学研究所学存云先生为《中国大百科全书·宗教》撰写的“道教文学”条目有了明确的界定，指出道教文学是以宣传道教教义、神仙出世思想以及反映其宗教生活为题材内容的各种形式的文学作品。该条目对道教文学的主要形式游仙诗、步虚词、青词、神仙道化剧、神魔小说、道情作了概要性的阐述。第一次清晰地揭示了“道教文学”的主题与内容的基本特色，为后来学术界对道教文学历史脉络的追索与多层次考察铺平了道路。1992年5月，詹石窗《道教文学史》由上海文艺出版社出版。他在该书导论中对“道教文学”概念作进一步阐述，指出道教文学是伴随着道教的出现而出现的，没有道教也就没有道教文学；同时，他还说明道教文学“以道教活动为题材”的具体含义指的是，其形象的塑造和意境的创造都是以道教活动为本原的。按照詹石窗的看法，道教活动的基本要素包括六个方面：①活动的精神支柱—道体与诸神仙；②活动的主体—人，包括职业道士以及一般信仰者；③活动的方式—仪式以及诸方术的实施；④活动的场所—宫观名山；⑤活动的基本理论指导—教义；⑥道教活动所产生的情感、作用及成效。这就是说，凡是以说明道体本身或者述说道教的神仙及信仰者（包括道士）的事迹、活动以及描写道教的宫观、名山，记录道教斋醮仪式活动和阐明道教教义，并宣扬信奉之效果及自我体道的情怀与领悟为题材的文学作品都可以说属于道教文学的范畴。概而言之，道教文学就是对道教活动的反映，但这种“反映”又不

是千篇一律的。作为文学的“反映”允许艺术的想象和夸张。

出于整体把握的考虑，詹石窗指出道教文学的研究范围需有主线和辅线。除了反映道教活动这个主线之外，还应涉及受道教思想影响的作品及以老庄思想为宗旨的作品、道教与玄学的关系和反映隐逸思想及以阴阳五行为宗旨的作品。对此，台湾学者林帅月表示不同意见，认为这样处理是把道教文学的范畴“复杂化”了。他是从反对“影响说”的立场提出问题的。

继詹石窗《道教文学史》之后，伍伟民、蒋见元合著的《道教文学三十谈》一书于1993年5月由上海社会科学院出版社出版。伍、蒋二氏在该书中对道教文学也作了一番定义，指出“道教文学，顾名思义有两种理解，一是道教内部的文学，一是反映道教的文学，这就是本书所谓的藏内、藏外文学”。伍蒋二氏所谓“藏”是指以《道藏》为主体的若干种道教丛书。对于这个定义，林帅月评论说：“伍蒋二氏合著之书出版于詹书之后，但他二人并没有在这个基础上做更深入的探讨，事实上作者注重的是道教与文学之间的关系。”林氏认为，以是否收入《道藏》作为判定的基准，是忽略《道藏》编撰成书的复杂性，而且所谓“道教内部”与“反映道教”所指涉的实质也是一个复杂问题；伍蒋二氏将《老子》、《庄子》、《楚辞》都列入道教文学的范围中，林帅月觉得这不符合道教发展的事实，也难于取得中国文学研究者的认同；林氏最后说伍蒋二人并没有在游佐升、詹石窗逐渐明朗的道教文学定义中，进一步去进行系统的整理，反而模糊既有的成果，这当然是相当可惜的。

3. 道教文学研究的主要类型及成果
从总体上看，道教文学研究也具有广阔领域；但研究者个人或学派所涉及的方面却各有侧

重。概括而言，主要有如下诸项：

①溯源研究与变形研究 道教文学是伴随道教组织的形成而出现的，也就是说它的正式产生标志不会早于东汉之末；但就其渊源而论却又是颇为古远的。理清其渊源，这是道教文学总体研究不可或缺的。由于道教中人的理想是长生成仙，古老的神话与仙话便成为道教汲取的重要内容。故而，探讨神话与仙话的关系以及它们在道教中的发展变形，这便成为道教文学渊源研究的重要一环。在 20 世纪 80 年代后期至 90 年代，许多学者对此潜心研讨，成果较突出的有罗永麟、郑土有、梅新林。罗氏《中国仙话研究》（上海文艺出版社，1993）。尽管这是一部论文集，但彼此之间却有较密切的内在联系。首篇《论仙话及其对中国文学的影响》可视为全书的绪论，以下诸篇以仙话为主干，通过横向的比较与纵向的历史透视，比较客观地阐释仙话的发展脉络及其历史影响。郑土有从民间文学的研究角度切入，来探讨仙话问题，曾广泛搜罗流行于民间的仙话传说，他与陈晓勤合编《中国仙话》（上海文艺出版社，1990），虽非理论著作，但却为道教文学研究积累了丰富的民间资料。此外，郑土有多年来亦撰写了不少有关仙话研究的论文，影响较大的有《中国古代神话仙话化的演变轨迹》（《民间文学论坛》，1992.1），该文首先论述了中国古代神话仙话化的历程，继而分别阐释这种仙话化发生的外在氛围与内在因素，他运用“变形”理论解说由神话向仙话转变的必然性。与郑土有的研究范围大体接近的梅新林是个后起之秀，他在该领域的代表作《仙话—神人之间的魔幻世界》（上海三联书店，1992），共分八个专题，就仙话所包含的生命意识、产生的历史条件、神话的仙话化以及发展历程、仙界体系之构成、其故事的演化与整合、主体类型及文化效应诸方

面进行论述。这是目前为止仙话研究方面比较系统论述的学术著作。此外，像马少侨、萧兵等人所写的关于《九歌》神系及其原型的探讨文章也可视为道教文学溯源研究的一个方面。

②区域性道教文学研究 作为一种历史文化现象，道教文学在空间上可以说涵盖全国，乃至延伸到海外一些地区。对于弄清其总体面貌而言，区域性研究虽是局部的但却又有基础之意义。如果说溯源与变形研究侧重于从时间立场考虑问题，那么区域性研究则侧重从空间立场来考虑问题。多年来，许多学者对各地有影响的道教文学作家作品展开研讨，且取得了一批研究成果。尤其应该指出的是龙晦的《论敦煌道教文学》（《世界宗教研究》，1985.3），堪称区域性道教文学研究的佳篇。龙晦先生以敦煌曲五首、《云谣集杂曲子》中的《内家娇》及《敦煌变文集》中的《叶净能诗》为例进行研究。通过上述作品的考察和分析，作者探究了由隋炀帝大业年间到吐蕃对敦煌的暂时管辖时期道教在敦煌的活动情况，作者认为敦煌道教文学流传甚少的原因之一是瓜沙沦陷时期佛教徒的变相销毁。

③道教文学体裁分类研究 正如上述所显示的研究情形一样，由体裁划分入手对道教文学的具体类别进行研讨，这实际上在《中国大百科全书·宗教》出版以前已有成果问世。如陈飞之于 1980 年在《学术月刊》第 5 期发表《曹操的游仙诗》，1983 年又在《文学评论》第 1 期发表《应当正确评价曹植的游仙诗》。若干年后出现了几篇与之商榷的文章，如 1987 年《文学评论》第 6 期上张士骢的《关于游仙诗的渊源及其它》与张平《有关曹植游仙诗的几个问题》即属此类。1991 年，陈飞之又在《广西师大学报》第 2 期发表《再论曹植的游仙诗》，表示对二张氏的回

答。考察诸位争论的重心,可知主要集中在文学渊源、指导思想、艺术寄托三个问题上。关于渊源方面,张士骢否定屈赋对曹植游仙诗的影响,而陈飞之则持相反意见;在指导思想方面,张士骢认为,曹植从不相信神仙到相信神仙,而后来又又不相信神仙,走了一个“之”字形的道路;张平则认为曹植后期向神仙之说“投诚”;但陈飞之对二张氏的意见均不赞同,他以为曹植不相信神仙,之所以写游仙诗是为了咏怀,目的在于摆脱世绳、禄位的羁绊获得精神上的自由放达;至于艺术寄托方面,争论双方在具体篇章上各有不同的理解,如对曹植的《远游篇》是否存在寄托以及寄托什么,说法颇有相异之处,乃至针锋相对。

关于游仙诗,除了上述带有论争意味的数篇文章之外,一些文学史专著或论文集也时有涉及。学者以汉魏游仙诗为研讨之龙头,依时代先后,顺流而下,分析鉴赏。像曹道衡在《中国文学史论文集》中关于郭璞游仙诗思想内容与艺术风格的专论以及王钟陵《中国中古诗歌史》一书对于汉以降至南北朝时期许多作家游仙诗的剖析均见其深厚的学术功力。与此同时,其它许多体裁,诸如神仙道化剧也引起人们的兴趣。吴振国《马致远与朱有敦神仙道化戏异同辨》(《青岛师专学报》,1991),段庸生《马致远心态与神仙道化剧》(《重庆师院学报》,1992),这些论著的问世为道教文学的类型概括奠定了基础。

随着各种体裁研讨的逐步展开和深入,有关类型概括的课题遂提了出来。1994年1月,《中国道教》一书由知识出版社出版。其中收入了詹石窗和汪波合写的道教散文、道教诗歌、道教戏剧、道教小说等数篇专文。此后,他们又在《道家文化研究》第4辑发表《道教小说概论》的长达2万字的论文;另外,

詹石窗于1994~1995年间先后在《中国典籍与文化》、《道家文化研究》等刊发表《元代道教戏剧的象征性》、《论元代道教戏剧的两个艺术特征》、《道情考论》、《浮游守规中——虚白子丹道诗揭密》等系列论文,分别从戏剧、小说、诗词的角度对道教文学进行分类与探索。与某些作家作品的个案研究不同,詹石窗与汪波发表的这一组系列论文在道教文学的类型方面提出了许多基本概念;同时,作者对每一种类型的来龙去脉都作了考证和清晰的论述,且揭示其艺术上的主要特色。另外,詹石窗还有研究道教传说的一部著作《生命灵光——道教传说与智慧》(香港,中华书局有限公司,1993),该书选取道教中的一些富有魅力的传说故事进行阐释,揭示传说生命中的智慧,发掘其养生修身的现代价值,在道教文学的类型研究中可谓独辟蹊径。

关于道教文学的类型研究,有些学者还提出了“道教仙话”和“道教神话”的概念。如程迅1988年在《民间文艺季刊》发表《满族神话传说与道教仙话》不仅直接把仙话隶属于道教,而且将之与满族神话传说作比较研究。再如王青于1992年通过的博士论文《道教神话研究》把传统上归于小说范畴的仙道著作如《列仙传》、《汉武帝内传》、《拾遗记》、《十洲记》及散见于诸典籍中的封禅、黄帝神话均纳入道教神话范畴。尽管这样的归类是否妥当,学术界尚无一致意见,但就概念命题的提出而言,无疑是具备胆识的。

①道教文学的专题、专史研究 在诸多论著中,有关专题或专史研究方面的成果最具代表性的当推李丰楙的《六朝隋唐仙道类小说研究》及詹石窗的《道教文学史》。李氏通过资料的辨析和纵横交错的分析,揭示仙道小说具有宗教与文学的双重性格,指出无论是不死成仙的服食传说、役神命鬼的法术能力,乃至虚构一极奇幻的仙境,都是中

的新的学说——仙学，由此诞生。

陈撷宁先生所构设的仙学体系，除了继承传统道家“尊道贵德”、“仙道贵生”、“无量度人”、“和光同尘”、“男女平等”、“理法合一”等鲜明特点之外，根据新时代进化的需要，又从以下诸方面拓宽并加深了道家思想的内涵：

1. 爱国护道 陈撷宁先生是一位忠贞不渝的爱国志士，他深深热爱祖国的传统文化。面对当时帝国主义对于中国的武力侵略和文化侵略，他深刻分析说：“武力侵略，不过裂人土地，毁人肉体，其害浅；文化宗教侵略，直可以夺人思想，却人灵魂，其害深。……若不利用本国固有之文化宗教以相抵抗，将见数千年传统之思想，一朝丧其根基，四百兆民族之中心，终至失其信仰，祸患岂可胜言哉！”“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。”（《论〈四库提要〉不识道家学术之全体》，见《道家养生秘库》）因而提倡以道教国，团结民族精神。这种爱国护道的赤子之心，是陈撷宁先生倡导仙学的出发点。

2. 师法自然 陈撷宁先生在讲述仙学时，处处强调自然之要妙。如：“若云守窍，当以‘规中一窍’为最适宜，但不可死守，当顺气息之自然。”（《答虞山吴悟灵君十问》，见《秘库》）他说：“我教人初步功夫，口诀很简单，只有八个字‘神气合一，动静自然’。”（《答复北平某君来函》，见《秘库》）

3. 顿悟最上一乘 陈撷宁先生撰有《最上一乘二十四首丹诀申述》内言：“学者果能全部贯通，即身就可成仙成佛，不必待到他生后世矣。”这样，他将道教丹法提炼升华，而为顿悟之法门。

4. 打破界限 陈撷宁先生倡导的仙学理法，打破了宗教樊篱的界限。他不局限于出世、入世，不局限于道家、道教、儒教和

佛教，不局限于清修、双修，不局限于内丹、外丹，不局限于山林、闹市，不局限于自度、度人，不局限于宗教、科学……纵横自如，善于应变，灵活运用，不拘一格。

5. 实修实证 陈撷宁先生认为：“仙学乃实人实物、实情实事、实修实证，与彼专讲玄理之事不同。”（《众妙居问答》，见《秘库》）他辛辣地讽刺了那些欺世盗名的伪道：“现在有所谓精神疗病、心灵疗病，据他们自己夸张，可以远隔千里万里，都能使病者痊愈。我想近在咫尺，尚不见功效，何况远在天边？这些都是营业性质，故神其说而已。”（《答复湖南常德电报局某君北派丹诀八问》，见《秘库》）

6. 因材施教 陈撷宁先生把仙学分为“显教”与“密教”：“显教”可以知无不言，“密教”则不许妄传于人。又以道、法、术三者分别对待：“道”可以公开宣讲，“法”当随上、中、下三等根器之不同而授之，“术”更须择时、择地、择人、择社会环境而酌量其可传与不可传。既避免了大道失传，又做到道不妄传，可谓颇具匠心。

7. 提倡有所比较 陈撷宁先生一方面极力维护中华民族绵延数千年仙道文化之纯洁，另一方面又主张兼学他家，有所比较，以利于仙学的发展。他以自己的广博学识，对道家和他家，以及道家各派之间，都做了颇具见地的比较，使后人由此得窥古代各家学术之门径。如比较老庄之道：“就老庄学说而论，庄子之见解亦大异于老子，试观《庄子·天下》篇，可以知其概矣。盖老子所讲的是教相，庄子所扬的是宗风。于是同一道家，而有老子之道与庄子之道。”（《口诀钩玄录》，见《秘库》）

8. 借鉴科学 陈撷宁先生认为仙学极与科学相接近，科学进一步可以与仙学合作。于是援引科学，以解释和改进仙学。同时他

督教会研究所、中山大学宗教文化研究所、陕西师大基督教研究中心等,其特点是集中在某一领域或专题展开深入研究,但缺乏基督教研究的整体涵盖性;四为教会系统的重要院校和研究机构,台港澳地区基督教研究机构多属于这一系列,其特点是以培养教牧、神职人员和从事神学研究并重,注意神学教材、《圣经》诠释的编写和教会自身的发展问题,但也有些机构专事研究工作,如天主教上海教区光启社、台湾利氏学社、香港道风山基督教丛林及其汉语基督教文化研究所,基督教中国宗教文化研究社等。此外,也有一批相对分散的学者虽就职于其它社会科学和自然科学等教研机构,却以主要精力来从事基督教各个领域的研究。

中国学者的基督教研究包括世界基督教历史研究,基督教神学、哲学、美学和伦理思想研究,《圣经》研究,中国基督教史研究,基督教各大教派及其修会、差会等研究,当代基督教状况和发展趋势研究,基督教组织机构和著名人物研究,基督教文化艺术研究等。在这些研究中尤以中国基督教的历史与现状研究为重点,其研究领域的开拓大体包括中国基督教通史研究、唐朝景教研究、元朝也里可温研究、明清天主教研究、新教在华发展研究、民国以来基督教状况研究、中国人对在华基督教态度即反教与护教之争研究(涉及“教案”、“非基督教运动”等问题)、基督教与中国文化研究、中国教会大学历史研究、基督教本色化及“三自”爱国运动研究,以及中国基督教史文献目录研究等方面。但从总体上来看,中国基督教研究迄今仍处于收集资料、个案研究和简史描述阶段。目前虽有一批研究专论和小册子问世,涉及利玛窦、汤若望、南怀仁、徐光启、杨廷筠、王徵、艾儒略、卫匡国、司徒雷登、吴耀宗、赵紫宸等人,以及“礼仪之争”、“神

名之辩”、“自立”、“本色”等问题,亦有各种中国基督教历史发展的勾勒,但缺乏一部自古贯今、史料详实,立论新颖的中国基督教通史著作。此外,在中国基督教发展方向问题的研讨中,人们对于基督教“中国化”或“本色化”的提法亦说法不一、分歧颇大。一派认为,中国基督教会及其神学的真正奠立要靠摆脱近代以来西方传教士及其神学思想、方法和话语的影响,应进入中国文化境域,以实现其“本色教会”或“本色神学”之目的。另一派则认为,“中国化”和“本色化”的提法本身乃是在理解基督教本真上的一种误识,在其看来基督教在华并无“中国化”或“本色化”问题,所谓其特色“化”之说有悖于基督教的普世性和超越性意义,因而主张在基督教传播学理解上应基于其整体,倡导用“处境神学”和“母语神学”来代替“本色化”之说,而在中国“处境”中则致力于一种“汉语神学”的建构和发展。当然,对于这种理想主义的认知构思和研究进路,不少学者亦提醒不要忘了基督教在横向传播和纵向发展上充满“文化披戴”和“文化融入”这一历史事实。

与国外尤其是西方国家的基督教研究相比较,中国在20世纪的基督教研究属于宗教学的二级学科,一般以基督教历史、基督教经典、基督教思想史和中国基督教研究来涵盖国外神学研究中的教会史、教义神学、宗教哲学、圣经神学、实践神学、宣教神学、教会法学、教会经籍研究和基督教文学艺术等分支学科。因此,中国基督教研究在20世纪下半叶从总体来看,其主流在中国内地并不具有神学特色,而体现为人文学科、社会科学的多层面探究。中国基督教研究的热点包括基督教历史发展、基督教神学思想、中国基督教史及其教会教育、教案研究、基督教文化、基督教现状等问题。其中基督教史所

中国 20 世纪的《圣经》研究以教会学者的释经学著述为主,赵紫宸、诚质怡、李荣芳、许鼎新、骆振芳、王荫荫等多有著、译,如赵紫宸著《耶稣传》(1935)、李荣芳著《旧约研究指南》(1948)、诚质怡著《新约原文字义》(1956)、骆振芳著《新约导论》(1990)、许鼎新著《旧约导论》(1991)、王荫荫译《死海古卷》(1995)等在《圣经》之探上颇多创新。朱维之则在《圣经》文学研究上独树一帜。港台天主教学者通过思高圣经学会编著的《圣经辞典》(1974)在《圣经》研究领域亦广有影响。80 年代以来,中国内地人文社会科学领域涌现了梁工等在《圣经》研究上脱颖而出的一批学界新秀。因在使用《圣经》原始语言、原始材料等方面的困难和不便,中国学者在旧约、新约、次经、死海古卷等分支研究上以翻译和导论性研究为主;但与国外圣经学界章句考证、考古发掘和语义诠释性研究并不相同的,是中国学术界的研究乃更多地注重《圣经》的社会文化影响,习惯于从宗教存在的大文化氛围来谈《圣经》的历史、演变、文学、艺术、翻译及研究。

中国学术界在 20 世纪下半叶特别关注对基督教社会学的研究,将之视为宗教社会学研究的重要内容。本来,基督教社会学和心理学、教牧神学、基督教礼仪及象征研究属于西方基督教界实践神学范畴,并与宣道学、宗教比较及对话意义的宗教神学等宣教神学发生关系,中国学者的研究在此则突破了神学之限,而扩大了社会学研究的范围。教会法学以天主教教会法典和法律史等为内容,中国法学界和宗教学界的学者自 80 年代以来开始涉足这一领域,中国天主教界亦培养了专门潜心于这一研究的教内学者。除了对基督教神学理论著作的系统翻译和客观评价之外,中国学者的基督教经籍研究还包括

对中国教会史料的搜集、整理,尤其是对来华传教士、教案资料和重要教会人士传记、文存的整理研究。此外,基督教文化及文学艺术研究亦已成为中国学术界的研究热点,包括对基督教文化传统、文学作品、神话传说、基督教绘画、雕刻、建筑、音乐等艺术领域的专题研究。但这些跨学科或多学科研究在课题设计和综合探讨上尚缺乏横向联系和沟通,仅就某一侧面而言的研究成果故未达“不隔”的理想之境。

从整体来看,中国学者的基督教研究在 20 世纪已形成异军突起之势。中国基督教因其存在与发展的特殊性及其具有的某些惟一性,使中国的基督教研究亦有其独特意义,在世界当代的基督教研究中能占有重要的一席。而且,中国学术界在基督教与中国文化关系、基督教与儒释道等中国传统思想对话、基督教对中国现代化进程的意义及影响等研究领域中都很有可能保持领先或与众不同的优势地位。

中国基督教史研究各分支学科的发展方向,是在研究系统化、规范化的前提下走中外比较研究和体现中国研究特色的道路。其系统化和规范化要求中国学术界相关研究机构补齐基督教研究的各个学科门类,在一些重要研究领域填补空白,并在重大基础研究上有所突破。而其中国特色之体现则在于抓好适应中国国情、具有迫切性需求的现实前沿课题和热点问题,尤其是加强边缘交叉学科的研究,体现“科际整合”之优势。为此,中国学术界在世纪之交所展开的前沿课题包括当代基督教神学发展,基督教与其它宗教的比较、对话,基督教与世界和平及环境保护,西方基督教社会政教关系及其历史沿革,基督教与各民族文化形态及经济发展,基督教与现代化及“后现代”问题,现代天主教会革新运动及其社会影响,基督教与新

兴宗教问题,中国基督教的历史与现状,中国教会史料汇编,利玛窦文献汇编及研究,基督教重要文献选编,死海古卷研究,对中世纪基督教思想文化及其社会影响的再评价,神学诠释学等。其涉及的重大理论问题和现实热点问题则有基督教的现代化与处境化问题,基督教普世主义及其合一运动,基督教与后现代性的关系,当代天主教社会学说与现实关切,基督教对社会政治、生态环境和人权、女权、种族等问题的态度,教会与社会世俗化问题,当代教会基要派、福音派和自由派的多元发展,基督教保守主义与新宗教右派,西方神哲学形上学体系的意义、作用及其重新评价,基督徒的终极关怀与现实生存,基督教与地区发展,对 21 世纪基督教发展的分析、展望和预测等。

中国学者在 20 世纪下半叶亦加强了关涉基督教的重大基础研究,其探讨的视域和重心已在向基督教通史、基督教概论、基督教思想史、基督教伦理史、基督教文化史、基督教灵修史、基督教文献史、圣经研究史、罗马教廷和教皇史等方面倾斜。在开拓具有中国特色的重要研究领域上则开展了中国基督教发展史、中国基督教神学思想发展演变、汉语神学研究、中国基督教本色化运动研究、圣经汉译史、中国教会学校研究、中国教会史料整理、基督教与儒释道的对话、中国基督教地方志等课题。此外,当代教会学(教会机构、组织及教派概况),基督教与国际政治,基督教与中国国情调查,基督教在中国社会中的协调与适应,基督教在文明冲突或融揉中的意义及作用,苏联解体后东欧各国东正教的发展变迁,台港澳地区基督教历史与现状,当代中国基督教的教会神学、人文思潮和民俗信仰,天主教现代思潮与中国天主教会,“文化基督徒”现象,基督教对中国未来发展的影响之前瞻和预测等领域亦引起了中

国学者的关注和探究。而在当代学术重视学科整合、交叉和互渗的氛围中,基督教研究与哲学、社会学、心理学等学科形成了边缘交叉、融摄互渗的关系,这使 20 世纪中国的基督教研究中明显增强了基督教哲学史、中世纪神哲学(经院哲学和神学)、近现代天主教哲学和新教哲学、基督教神秘主义和敬虔主义、当代天主教社会训导和社会学说等作为双重分支学科的研究。

中国基督教研究自 20 世纪 80 年代以来在人文、社会科学领域中方兴未艾,许多原来从事文史哲等学科研究的学者已经转至基督教各方面的研究,并为基督教系统研究提供了新视野、新方法和新见解。因此,中国学者在基督教研究领域可供发掘的课题很多、大有作为,其学科建设有着较好的发展前景。而且,中国教会中的专家学者在 20 世纪最后 20 年的潜心探索和认真研究,亦使中国基督教开始注意到其社会功能和宗教功能,并使其神学研究活动在思想、文化、学术领域得以恢复和发展。这样,中国教会在现代中国社会转型过程中的重新活跃及其面临的新问题和各种挑战,也为之提供了与国外基督教研究迥异的课题,从而引起人们的普遍兴趣和关注。中国学者面对当代开放性、信息化的世界,结合中国国情来展开基督教研究,开创了一种内涵式与外延式研究相结合的发展进路,使之在许多研究课题上获得突破,并在某些领域取得领先的学术地位。当然,20 世纪中国的基督教研究因起步较晚、遇到的困难较多而与国外尤其是西方基督教研究的整体实力及众多成就之间存在差距。为了缩小这种差距,在世界基督教研究领域占有重要席次,中国学者应积极开展双边和多边合作,使当代中国的基督教研究不再游离于国际性研究之外,而真正成为其有机构成。可以说,在中国基督教研究中也应妥

善处理好“全球化”与“本色化”之间的关系,形成开放性、互补性和共构性等当前学术研究的时代特色和全新走向。而在国内,中国学者则需加强各系统研究人员的横向联系和信息交流,以学会和研究中心等形式来组织、协调和促进这一领域的科研活动,提倡优势互补和知识创新,在加强宗教学会中基督教研究学者的联系之基础上亦与历史学会、世界史学会、哲学学会、中外关系史学会、中国犹太学学会等领域中从事基督教相关课题研究的人员建立较为密切的学术联系和跨学科合作。这样,中国的基督教研究队伍会日渐扩大,其学术成果亦会不断增多。

参考文献

曹中建主编:《中国宗教研究年鉴·1996》,北京:中国社会科学出版社,1998。

朱越利主编:《今日中国宗教》,北京:今日中国出版社,1994。

(卓新平)

基督教史研究 (Studies of Christian History)

20世纪中国学者对基督教历史的研究从宏观上大体可分为世界基督教史研究和中國基督教史研究这两大部分,中国基督教史研究部分有专条论述,在此主要概括世界基督教史研究的情况。世界基督教史研究从其研究的范围来看包括通史研究、早期史研究、近现代史研究、传教史研究、基督教思想文化史研究、断代史研究、地区史研究和国别史研究等,而从其研究展开的历史阶段来划分则可分为三个阶段,即从20世纪初至1949年为第一阶段,1949年至1977年为第二阶段,1978年以来为第三阶段。从总体来看,我国对世界基督教史的研究比较薄弱,通史类著作以翻译为主,国别史研究基本上围

绕中国基督教史来展开,迄今尚未有资料翔实、体系博大、影响深远的世界基督教通史和中国基督教通史类著作问世。

20世纪初至1949年作为中国学者研究世界基督教史的第一阶段标志着中国人在这一领域研究的真正开端,其目的乃要弄清基督教这一外来宗教发展、沿革及传播的脉络神髓,使中国人对基督教的历史面貌有一种基本体认。这一阶段的研究亦主要由中国基督教会学者来进行或主持展开,其成果以教会史略、史纲等为主。从通史类著作来看,这一阶段的翻译和研究成果相对而言较多,并比较集中,其中较有影响的著、译包括上海土山湾印书馆出版的《圣教鉴略》(1911年初版,1939年增版),内容涉及耶稣立教、日耳曼的归化、英国教会的发展,并附有历代教皇表、历代公会议表和太西总皇表;萧若瑟译《圣教史略》(献县张家庄胜世堂,1917),涉及从耶稣立教直至近代欧洲、亚洲和非洲的基督教历史;杨堤译、于炳南编《圣教会史纲》(安庆天主堂,1937),原稿为拉丁文,论及古代、中世纪、近代教会史纲和中国教会史纲;赵石经编《新编圣教史纲》(上、中、下)(上海土山湾印书馆,1938),论及自上古至近代的基督教史;牟作梁著《圣教历史》(济南华洋印书局,1939),记述公元初至20世纪的教会历史;沙穆著、瑞恩义和虞家惺译《教会历史》(上海广学会,1914),记述19世纪以前的基督教会史;赫士(W. M. Hayes)编《教会历史》(上海广学会,1926、1929),记述公元60年至1918年的教会历史,涉及中国、日本、高丽、印度等地近代教会史;古墨柔、汝森克著,石约翰、高果能译《教会辑史》(湖南信义会,1917);因大信译《基督教宗教历史》(上海,中华浸会书局,1921);穆格新(Sten Bugge)编《教会史略》(汉口,中华信义会

有影响：比德著、陈维振等译《英吉利教会史》（商务印书馆，1991）；林赛著、孔祥民等译《宗教改革史（上册）》（商务印书馆，1992）；麦克曼勒斯主编、张景龙等译《牛津基督教史》（贵阳，贵州人民出版社，1995）；以及克里木凯特著、林悟殊翻译增订《达·伽马以前中亚和东亚的基督教》（台北，淑馨出版社，1995）等。就中国学者自己撰写的专著而言，较有影响的包括杨真著《基督教史纲》（三联书店，1979），张绥著《中世纪“上帝”的文化——中世纪基督教会史》（浙江人民出版社，1987），徐怀启著《古代基督教史》（华东师范大学出版社，1988），孙庆芳编著《教皇史话》（商务印书馆，1985），郭振铎主编《宗教改革史纲》（河南大学出版社，1989），张绥著《基督教会史》（上海三联书店，1992），唐逸主编《基督教史》（北京：中国社会科学出版社，1993），以及余达心著《基督教发展史新释》（台北基督教改革宗翻译社，1994）等。就世界基督教史方面的研究论文来看，车铭洲撰有《原始基督教——奴隶主基督教——封建主基督教》（《南开大学学报》，1978.4），杨真撰有《俄罗斯正教会的来历》（《世界宗教资料》，1980.2），这些乃最初对世界基督教史展开讨论的论文。此后，讨论的范围扩大，论文的学术程度加深，并形成了一些重要专题和讨论的焦点。例如，关于基督教的产生及其早期性质方面的论文有史亚民的《基督教的产生及其早期的发展和演变》（《东北师大学报》，1980.3），司马英的《对原始基督教的认识与评价》（《昆明师院学报》，1980.5），于可的《试论原始基督教的政治思想》（《世界历史》，1981.6），贾东海的《略论基督教的起源、性质及其演变》（《兰州学刊》，1982.2），颜昌友的《关于早期基督教的历史分期问题》（《世界宗教研究》，1985），厉永平的《浅论

早期基督教世界主义》（《松辽学刊》，1993.1），赵林的《希腊神学思想与基督教的起源》（《学习与探索》，1993.1）和李士菊的《怎样理解恩格斯关于早期基督教的一些论述》（《哲学动态》，1993.1）等。关于有无耶稣其人，争论及商榷的论文包括胡玉堂的《历史上的耶稣》（《世界宗教研究》，1981.1），胡玉堂的《凡人耶稣》（《世界历史》，1981.8），骆振芳的《耶稣历史研究简介》（《天风》，1982.4），颜昌友的《耶稣——传说中的虚构人物》（《世界宗教研究》，1983.2），他们就“历史上的耶稣”与“信仰中的基督”之关联和区别发表了不同意见。关于中世纪基督教会史研究的论文包括朱锡强的《试论欧洲中世纪早期基督教的历史作用》（《徐州师院学报》，1982.1），范爱侍的《中古教会史》（《天风》，1985.2），王亚平的《论基督教从罗马帝国至中世纪的延续》（《东北师大学报》，1992.6）等。此外，宗教改革和近代教会的发展亦是世界基督教史研究中的一个热点，有关论文包括雷雨田的《是“因信称义”还是“唯信称义”？——评马丁·路德宗教政治思想的核心》（《湖南师院学报》，1983.1），于可的《马丁·路德早期政治思想初探》（《世界宗教资料》，1983.2），朱琳琳的《西欧宗教改革运动的领袖——加尔文》（《世界宗教资料》，1983.3），李平晔的《马丁·路德的宗教改革与新约圣经》（《世界宗教资料》，1984.3），杨毓初的《人文主义与宗教改革运动》（《西南民族学院学报》，1985.4），林中泽的《略论德国宗教改革与人文主义的关系》（《华南师范大学学报》，1989.3），张绪山的《论威克利夫宗教改革思想对欧洲宗教改革运动的影响》（《齐鲁学刊》，1989.4），沈毓华的《论十六世纪欧洲宗教改革的发生》（《上海教育学院学报》，1990.3），贺璋蓉的《茨温

利与路德的宗教改革之比较》(《华中师大学报》, 1993. 2) 等。

中国学者对基督教史的研究主要侧重于基督教历史与西方社会思想文化发展的关联、基督教传播对世界其他地区的影响, 以及基督教发展史所体现的特色等方面, 对基督教历史发展的粗线条加以了描述和论说, 并推出了一部分史论著作。但从其总体研究情况来看, 这一领域尚处于开创阶段, 还没有中国人自己撰写的多卷本世界基督教通史著作问世。

参考文献

杨真:《基督教史纲》, 北京: 三联书店, 1979。

徐怀启:《古代基督教史》, 上海: 华东师范大学出版社, 1988。

北京图书馆编:《民国时期总书目(1911~1949): 宗教》, 北京: 书目文献出版社, 1994。

朱维铮主编:《基督教与近代文化》, 上海人民出版社, 1994。

(卓新平)

基督教神哲学研究 (Studies of Christian Theology and Philosophy)

20 世纪中国学者对基督教神学和哲学的研究亦称对基督教思想或思想史的研究。虽然人们对基督教神学、基督教哲学和基督教思想有不同的界定, 但因三者内在的相互关联和交融互渗, 这种界定仅有相对的意义, 研究者通常将它们视为一个有机整体, 而不加严格区分。这一领域的研究最初由中国基督教界的神学家、哲学家和思想家来展开, 1949 年以后, 尤其是 1978 年中国实行“改革开放”以来, 教外学术界亦对之加以深入系统的探讨, 其研究成果令人瞩目。中国学者在 20 世纪对基督教神哲学思想的研究大体包括三个阶段, 其中第一阶段为 1911 年至

1949 年, 主要由基督教内的学者来进行; 第二阶段为 1949 年至 1977 年, 此时内地教外学者亦参与研究, 但成果不多, 而港澳台学者则推出了大量著作和译作; 第三阶段自 1978 年起, 这一时期教内外学者的研究虽各有侧重、却相互补充, 形成了学术研究上的空前繁荣, 取得了前所未有的进展及成果。总体来看, 中国学者对基督教神哲学思想领域的研究乃译、著并重, 不仅翻译出版了大量海外基督教神哲学思想家的代表著作, 而且也推出了一批中国学者有独到见地的研究论著。

1911 年至 1949 年第一阶段为中国的基督教神哲学思想研究的起步阶段。随着基督教传入中国而推动中西思想文化交流的深入发展, 以及 1919 年“五四”运动后在中国知识界和教育界等社会领域出现的“非宗教”或“非基督教”思潮, 教内学者的自我意识不断加强, 开始系统而深入地展开基督教思想研究, 并大量翻译、介绍海外 (尤其是西方) 基督教神哲学名著, 以回应社会的批评和挑战, 与中国学术界和知识、教育界展开深层次的对话。这一阶段的著译工作作为中国教会学者的本职任务大体可分为教义、神学和哲学、思想两大类四个方面, 前一类两个方面基本为宣教、护教之作, 而后一类的两个方面则在维护信仰的前提下亦具有独立研究的性质。天主教教义探究上推出的著、译包括戴尔弟著《教理详解》(上海土山湾印书馆, 1925)、南怀仁著《教要序论》(山东兖州府天主堂印书馆, 1931)、高一志著《教要解略》(上海土山湾印书馆, 1933)、狄守仁著、朱星元译《天主教教义提纲》(天津崇德堂, 1937) 和《天主教教义提纲》(天津崇德堂, 1938), 鲍斯高著《天主教要理的基础》(澳门慈幼印书馆, 1948) 等。新教教义著作则包括彭彼得著《基督教义略解》(北京汇文学

校, 1927) 和《基督教义诠释》(上海广学会, 1936), 汤忠谟著《基督教救赎论》(上海, 中华圣公会, 1935), 江文汉著《什么是基督教信仰》(上海青年协会书局, 1949) 等。神学研究方面的著、译包括雅可布斯著、伍礼德译《教义神学》(汉口, 中华信义会书报部, 1928~1930), 赫士著《教义神学》(上海广学会, 1930~1931), 哈利伯著、戴怀仁、王敬轩译《新旧神学辨异》(汉口, 中华信义会, 1930), 贾玉铭著《神道学》(南京, 灵光报社, 1931), 韦德尔著、易德文和吕绍端译《新约圣经神学》和《旧约圣经神学》(汉口, 中华信义会书报部, 1932~1947), 柳种广编《神道讲义》(南昌, 书报房, 1933), 罗以撒著《二元神学》(上海, 中西基督福音书局, 1934), 吴耀宗著《没有人看见过上帝》(上海, 青年协会书局, 1943) 等。基督教神哲学和思想史研究方面的著作包括赵紫宸著《基督教哲学》(上海, 中华基督教文社, 1926)、《基督教的中心信仰》(上海, 青年协会书局, 1934) 和《基督教进解》(上海, 青年协会书局, 1947), 考茨基著、汤治、叶启芳译《基督教之基础》(上海, 神州国光社, 1932), 谢颂羔编著《基督教思想进步小史》(上海广学会, 1929), 彭彼得编著《基督教思想史》(上海广学会, 1936), 谢扶雅著《基督教与现代思想》(上海, 青年协会书局, 1941), 陆德礼编著《近代的思潮与福音真理》(成都, 华英书局, 1941) 等。此外, 20 世纪 20 年代初爆发的“非宗教运动”和“非基督教运动”, 亦引起中国学术界对基督教本质、意义和作用的激烈争论, 形成了两种截然对立的观点。这方面的著述包括马德新著《据理质证》(北京, 1924), 中国青年社和非基督教同盟编《反对基督教运动》(上海书店, 1924), 幸德秋水著、狸吊匹译《基督抹杀论》(1924), 中华民国学生联合会总会执委

会编《反对基督教》(1925), 朱执信著《耶稣是什么东西》(上海, 华通书局, 1929), 张亦镜著《与陈独秀沈玄庐辩道》(广东, 美华浸会, 1923), 张亦镜编《批评非基督教言论汇刊全编》(上海, 中华浸会书局, 1927) 和《关于朱执信“耶稣是什么东西”的杂评》(上海, 中华浸会书局, 1930), 以及张钦士编《国内近十年来之宗教思潮》(北京, 燕京华文学学校, 1927) 等。

1949 年至 1977 年第二阶段在中国内地为基督教神哲学研究的低潮时期, 而在港台地区却不断升温, 形成鲜明对比。内地学者在此间推出了为数不多的译著和专著, 关涉基督教神哲学思想研究的书籍包括马丁著、应远道译《基督教名著评介》(上海, 青年协会书局, 1949), 吴应枫译、奥古斯丁(此书署名为圣奥斯定)著《忏悔录》(上海土山湾印书馆, 1954), 此书 1963 年被周士良重译; 其他著作还有郭蒂尼(今译瓜尔蒂尼)著、拓荒译《瞻仰耶稣》(上海土山湾印书馆, 1954), 考茨基著《基督教之基础》的重新出版(三联书店, 1955), 奥则尔曼著、陈兆福译《帝国主义反动势力的天主教哲学》(上海人民出版社, 1956), 斯克沃尔佐夫——斯切潘诺夫著、杨永译《上帝的起源》(三联书店, 1961) 等。这一阶段论及基督教神哲学思想的学术论文在中国内地亦极少。与前一阶段不同的是, 基督教会之外的学者开始步入基督教神哲学思想研究的领域。相比之下, 香港、台湾等地区的基督教神哲学思想研究则呈上升趋势。在其大量出版的基督教哲学著、译中, 尤值一提的是从 1955 年至 1970 年左右由香港基督教辅侨出版社(现已更名为基督教文艺出版社)出版发行的《基督教历代名著集成》译丛。这套丛书最初于 1941 年由孙恩三、葛德基(Earl Cressy)和章文新(Francis Price Jones)在四川成都商定出版

方案,请徐宝谦主持编务,1944年由章文新重新调整计划,并通过范都生(H. P. Van Dusen)和德彬杜甫(R. Diffendorfer)出面邀请美国神学界人士共同商定丛书3部53卷的翻译计划,1950年其翻译工作移至美国,并成立基督教历代名著编译所。丛书由章文新任总主编,在香港先后由金陵神学院托事部、东南亚神学教育基金会和基督教辅侨出版社联合出版,最终共推出32卷,包括第1部“古代及中世纪基督教名著”10卷,第2部“改教时期至19世纪基督教名著”19卷,第3部“20世纪基督教名著”3卷,谢扶雅、谢秉德、汤清、马葆炼、许牧世、朱信、徐庆誉、黄秀玠、许碧端、赵真颂、戴盛虞等中国学者承担了翻译工作。

1978年至今第三阶段乃基督教神哲学思想研究的复兴时期,中国内地和港澳台地区在这一领域之研究都有长足的发展。在这一阶段,内地学者推出的基督教神学、哲学思想研究专著包括薛华著《青年黑格尔对基督教的批判——论基督教的“实定性”》(北京,中国社会科学出版社,1980),尹大贻著《基督教哲学》(成都,四川人民出版社,1988),阎国忠著《基督教与美学》(沈阳,辽宁人民出版社,1989),傅乐安著《托马斯·阿奎那基督教哲学》(上海人民出版社,1990),孙津著《基督教与美学》(重庆出版社,1990),刘小枫著《走向十字架上的真理:二十世纪神学引论》(香港,三联书店,1990;上海三联书店1994年版易名为《走向十字架上的真》),启良著《神论:从万物有灵到上帝之死》(甘肃人民出版社,1991),唐逸著《西方文化与中世纪神哲学思想》(台北,东大图书公司,1992),卓新平著《尼布尔》(台北,东大图书公司,1992),李秋零著《上帝·宇宙·人》(中国人民大学出版社,1992),范明生著《晚期希腊哲学和基督教神

学》(上海人民出版社,1993),张志刚著《猫头鹰与上帝的对话——基督教哲学问题举要》(北京,东方出版社,1993),赵敦华著《基督教哲学1500年》(北京,人民出版社,1994),陈麟书等著《重读马里坦》(四川人民出版社,1997),卓新平著《当代西方新教神学》(上海三联书店,1998)和《当代西方天主教神学》(上海三联书店,1998)等,此外,中国基督教界也推出了“神学教育丛书”,发行的著作达数十种之多。这一阶段对西方基督教神哲学名著的翻译亦达到高潮,先后推出了多套翻译丛书,其中包括刘小枫在香港道风山基督教中心研究部组织编译、由香港道风山基督教丛林出版的“历代基督教思想学术文库”,何光沪组织翻译、由四川人民出版社出版的“宗教与世界译丛”,以及由上海人民出版社组织翻译出版的“西方学术译丛”等。在“历代基督教思想学术文库”中共有“古代系列”、“现代系列”和“研究系列”三部分,已出版的译著包括基督教神哲学名著,如“古代系列”中尼古拉·库萨著、李秋零译《论隐秘的上帝》(1994),克莱门著、王来法译《劝勉希腊人》(1995),阿贝拉尔等著、李承言译《亲吻神学》(1996),狄奥尼修斯著、包利民译《神秘神学》(1996),“现代系列”中康德著、李秋零译《单纯理性限度内的宗教》(1996),克利马科斯著、翁绍军译《哲学片断》(1994),克利马科斯著、陆兴华译《论怀疑者》(1995),孔汉思著、包利民译《基督教大思想家》(1995),莫尔特曼著、阮炜译《被钉十字架的上帝》(1994),托伦斯著、阮炜译《神学的科学》(1997)和林贝克著、王志成译《教义的本质》(1997)等,“研究系列”中潘能伯格著、李秋零等译《人是什么?从神学看当代人类学》(1994),特雷西著、冯川译《诠释学·宗教·希望》(1995)等。此外,刘

小枫还组织编译了“当代欧陆宗教思想系列”丛书,由香港三联书店出版,其中论及基督教神哲学的著作包括默茨著、朱雁冰译《历史与社会中的信仰》(1994),布尔加科夫著、董有译《东正教——东正教教义纲要》(1995),孔汉思著、周艺译《世界伦理构想》(1996)等。这两套译丛的许多著作现已编入北京三联书店“历代基督教学术文库”和上海三联书店“基督教学术研究文库”在内地出版发行。在“宗教与世界译丛”中涉及基督教神哲学思想的译著包括蒂里希著、徐钧尧译《政治期望》(1989),弗姆著、赵月琴译《当代美洲神学》(1990),利奇蒙特著、朱代强等译《神学与形而上学》(1990),利文斯顿著、何光沪译《现代基督教思想》(1992),麦奎利著、钟庆译《谈论上帝:神学语言与逻辑之考察》(1992),朋霍费尔著、高师宁译《狱中书简》等。在“西方学术译丛”中颇值一提的包括麦奎利著、高师宁和何光沪译《二十世纪宗教思想》(1989)等。除上述丛书之外,中国内地学者翻译出版的基督教神哲学研究著作还包括托兰德著、张继安译《基督教并不神秘》(商务印书馆,1982),费尔巴哈著、荣振华译《基督教的本质》(商务印书馆,1984),安东尼肯尼著、黄勇译《阿奎那》(中国社会科学出版社,1987),蒂里希著、陈新权等译《文化神学》(北京,工人出版社,1988),贺麟译《黑格尔早期神学著作》(北京,商务印书馆,1988),蒂里希著、成显聪等译《存在的勇气》(贵州人民出版社,1988),里德著、蒋庆译《基督的人生观》(三联书店,1989),坎默著、王苏平译《基督教伦理学》(中国社会科学出版社,1994)。

港澳台地区的学者在第三阶段的学术研究亦非常活跃,著译甚丰。除了在香港推出的上述丛书之外,台湾天主教辅仁大学推出

了“辅大神学丛书”和学术专刊《神学论集》,新教亦推出了“宋泉盛神学译丛”和由王崇尧主编的“基督教社会思想丛书”等。港澳台地区拥有一大批基督教研究领域的专家学者,其对基督教神哲学的研究亦卓有成就。据不完全统计,这些地区的学者此间仅在基督教神哲学研究方面就推出了上百部专著和译著,其中包括奥脱著、王维贤译《天主教信理神学》(台北光启出版社,1983),伯克富著、赵中辉译《基督教教义史》(台北基督教改革宗翻译社,1984),罗光编著《天主教教义》(台北辅仁大学出版社,1985),谢扶雅著《谢扶雅晚年基督教思想论集》(香港基督教文艺出版社,1986),林天民著《基督教与现代世界》(台北商务印书馆,1988),谷寒松著《神学中的人学:天地人合一》(台北光启出版社,1988),科林斯著、黄怀秋译《基督论再论》(台北光启出版社,1989),宋泉盛著、庄雅棠译《第三眼神学》(台湾人光出版社,1989)、《耶稣,被钉十字架的人民》(台湾信福出版社,1992)和《故事神学》(台湾信福出版社,1990),谷寒松和赵松乔著《天主论·上帝观》(台北光启出版社,1990),黄昭弘著《尼布尔的政治思想——论基督教伦理与政治》(台北使者出版社,1988),林荣洪著《基督教神学发展史》(香港,中国神学研究院,1990),潘宁博著、邓绍光译《天国近了——神学与神的国》(香港基道书楼,1990),武金正著《解放神学:脉络中的诠释》(台北光启出版社,1991),唐佑之著《苦难神学》(香港卓越楼,1991),罗秉祥著《认识应用教义学》(台北校园书房出版社,1991),王崇尧等编译《当代问题与基督教思想》(台北永望文化事业有限公司,1992),张春申著《神学简史》(台北光启出版社,1992),萧克谐主编《神学论文精选》(香港道声出版社,1993),王贞文和王昭文

编《潘霍华的心灵世界》(台北雅歌出版社, 1993), 王崇尧著《雷茵霍·尼布尔》(台北永望文化事业有限公司, 1993), 拉徒莱著、王秀谷等译《神学——得教的学问》(香港生命意义出版社, 1994), 薛迈思著、宋兰友译《信理神学》(香港生命意义出版社, 1994), 杨克勤著《女男之间——女性神学与诠释学》(香港卓越书楼, 1995), 阿姆斯特壮著、蔡昌雄译《神的历史》(台北立绪文化事业有限公司, 1996), 麦奎利著、何丽莎译《二十世纪宗教思潮》(香港基督教文艺出版社, 1997) 等。

中国学者对于基督教神学和哲学的研究主要基于对西方思想文化传统的反思、梳理和分析, 其研究范围囊括了整个古代、中世纪和近现代基督教思想的发展, 在宏观把握中亦有微观洞见, 并出现了不少颇有见地 and 价值的个案研究。但观其全貌仍很不足, 在基督教神学史、哲学史和思想史的深入研究中空白较多, 尚缺乏系统而全面的探讨, 因而对今后这一领域研究工作的开展仍大有潜力可挖。

参考文献

北京图书馆编:《民国时期总书目(1911~1949): 宗教》, 北京: 书目文献出版社, 1994。

朱越利主编:《今日中国宗教》, 北京: 今日中国出版社, 1994。

全国哲学社会科学规划办公室编:《哲学社会科学各学科研究状况与发展趋势》, 北京: 学习出版社, 1997。

(卓新平)

当代基督教研究 (Studies of Contemporary Christianity)

对基督教现状的研究, 尤其是对 20 世纪下半叶世界基督教发展状况的研究对中国学

者而言乃是较新的研究课题。一般来看, 这一研究涉及基督教各大教派的社会发展、组织机构、地域分布、神学走向、现代思潮、改革变化等方面。由于当代基督教正处于变动不居的发展进程之中, 与国际、国内现实问题交织在一起而增加了研究的难度和敏感性, 不易准确把握和明确定论, 因此这方面的研究成果以译介为主, 只是在 90 年代以后才有一些较有分量的研究成果问世。其研究特色则包括对基督教现状的描述分析和对其未来发展趋势的预测前瞻, 成果形式多为宏观性理论专著和微观性调研报告, 以及相关的个案研究和专题论文。

港台学者在当代基督教研究上推出了大量译著和专著。在香港由基督教文艺出版社出版发行的《基督教历代名著集成》译丛中即包括有“20 世纪基督教名著”, 原计划出版 8 卷, 实已出版许革勒著、谢扶雅等译《虔敬生活》, 汤朴威廉著、谢秉德译《汤朴威廉选集》, 以及尼布尔著、谢秉德译《人的本性与命运》这 3 卷。此外, 香港基督教文艺出版社、道声出版社和台湾基督教文艺出版社还联合编辑出版《基督教神学教育丛书》, 其中涉及当代基督教及其神学研究的著作包括库以曼(亦译库尔曼)的《新约的洗礼》和《新约基督论》, 奥连(亦译奥伦)的《改教运动与大公教会》, 韦廉士的《近代神学思潮》, 田立克(亦译蒂利希)的《系统神学》, 希克的《中庸基督教》, 鲁益师的《如此基督教》, 巴特的《福音的神学——导论》, 帝立克(亦译提利克)的《认识现代神学》, 尼布尔理查的《基督教与文化》, 潘霍华(亦译朋谔斐尔)的《追随基督》等。在香港汉语基督教文化研究所主持编译的《历代基督教思想学术文库》中亦包含对当代基督教思想的译介, 其“现代系列”计划翻译出版 40 余卷当代神学名著, 目前已出版的包括巴特著

新视角——评莫尔特曼的希望神学》(1990.2)、李芳《从1992年美国总统大选看基督教新右派的影响》(1994.1)、任延黎《论罗马天主教关于天国的新神学》(1995.1)、《论罗马天主教关于世界与人的新神学》(1995.4)、安希孟《受苦的上帝的解放——莫尔特曼的政治神学》(1996.3)、任延黎《论罗马天主教会的新教会学》(1997.2)、卓新平《新福音派神学刍议》(1997.4)等。《世界宗教资料》所载论文有吕臣重《六十年代以来拉美天主教会的变化》(1980.4)、冯加方等《当代著名基督教新教神学家——保罗·蒂利希》(1981.2)、卓新平《现代美国新教神学的派别》和辛平等《“危机神学”的著名代表——卡尔·巴特》(1982.2)、吕臣重《战后的非洲天主教》(1983.1)和《教皇约翰—保罗二世的中美洲之行》(1983.4)、尚友《耶稣会与罗马教廷的争吵》(1983.2)、卓新平《近现代欧洲基督教思想的发展》(1983.2)、京戈《美国基督教界关于“核军备”竞赛的辩论》(1984.1)、吕臣重《拉丁美洲“解放神学”的形成与发展》(1984.3)、乐峰《当代苏联的东正教研究》(1984.4)、卓新平《“世俗神学”思想家——迪特里希·朋霍费尔》(1984.1)、冯嘉芳等《从十字架在美国大选中的作用看美国的政教关系》(1985.1)、吕臣重《亚洲天主教的几点新趋向》(1985.2)、蔡振扬《新托马斯主义——现代天主教的哲学》(1985.3)、石毓彬等《现代西方的基督教神学伦理学》(1985.4)、郭文豹《南非黑人主教——德斯蒙德·图图》(1985.2)和《罗马教廷与解放神学》(1985.4)、孙庆芳《梵蒂冈第二次大公会议》(1986.2)、刘澎《世界基督教联合会与第三世界》(1986.4)、刘澎等《世基联与罗马教会在基督教普世合一运动中的关系浅析》(1987.2)、沈毓元

《天主教的“教中之教”——主业会》(1987.2)、傅乐安《当代西方天主教梗概》(1988.2)、沈毓元《印度的天主教》(1988.1)、默然《印度的解放神学》(1988.3)、石毓彬《当代天主教伦理学》(1990.1)、何光沪《关于上帝存在的传统论证在现代的翻新》(1991.2)、段琦《当代美国宗教的发展与变化》(1991.2)和《女权主义神学及其影响》(1991.3)、翁鸣《自由主义神学代表人物——哈那克》(1991.4)和《美国的自由主义神学及其代表人物》(1992.1)、智奋《马丁·路德·金的神学思想》(1993.3)、于本源《德国福音教会的传教活动及特点》(1994.1)。其他还有陈麟书《现代基督教“发展”原因探讨》(《四川大学学报》,1982.2)、刘文龙《当代拉美天主教会政治革新》(《拉丁美洲研究》,1987.2)、雷雨田《战后美国新教宗派对拉美社会政治的影响》(《拉丁美洲研究》,1990.2)、安希孟《十字架的政治神学——评莫尔特曼的神学思想》(《学术季刊》,1993.1)、聂丽珠《现代基督教神学的境遇及思考》(《学术论坛》,1994.1)、殷叙彝《教皇通谕〈一百周年〉和天主教“社会教义”》(《欧洲》,1994.2)、孙立《从青年基督徒看中国基督教现状》(《世界宗教文化》,1995.1)、孙雄《当代基督教与科学关系的新变化》(《世界宗教文化》,1995.2)、任延黎《罗马天主教会怀旧派》(《世界宗教文化》,1995.2)、乐峰《俄罗斯东正教现状》(《世界宗教文化》,1995.4)、唐逸《过程神正论》(《哲学研究》,1995.9~10)、王美秀《现代基要主义》(《世界宗教文化》,1996.1)、乐峰《俄罗斯东正教现状(续)》(《世界宗教文化》,1996.2)、于可《1995年世界基督教信徒的增减状况》(《世界宗教文化》,1996.2)、段琦《从美国黑人教堂被焚

当代基督教的研究已引起中国学术界的高度重视。

参考文献

于可主编：《当代基督新教》，北京：东方出版社，1993。

傅乐安主编：《当代天主教》，北京：东方出版社，1996。

卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店，1998。

卓新平：《当代西方天主教神学》，上海三联书店，1998。

（卓新平）

东正教研究 (Studies of the Orthodox Eastern Church)

东正教是基督教三大派系之一。它产生于公元 395 年东西罗马帝国分裂之后，并在公元 1054 年基督教会大分裂后逐渐形成。东正教最初盛行于巴尔干半岛、西亚、北非地区。中世纪时，东正教受拜占庭帝国的控制，并成为其国教。16 世纪后，东正教又先后成为俄国和一些东欧国家的国教，它对这些国家的政治、经济、历史、文化都发生过深刻的影响。直到今天，东正教仍在东欧和近东地区广为流传，并在其政治生活中起着重要的作用。此外，东正教还传播到西欧、北美、澳洲一些国家以及中国、朝鲜、日本等国，它在这些国家也产生了一定的影响。据统计，20 世纪，全世界有 15 个自主东正教会，有近 2 亿东正教徒，其中仅俄罗斯就有 8 千多万人，占全俄居民的 1/2 强，东正教作为俄罗斯的传统文

化，在这个国家里也占有非常重要的地位。基于上述情况，中国学者认为有必要研究东正教，否则我们就不可能深入了解东欧及近东一带国家的政治、经济、历史、文化，就不可能深刻了解这些国家的现行政策，特别是俄罗斯政府的现行宗教政策。如果我们不研究东正教，就会影响我们同这些国家的友好往来和文化交流。因此，20 世纪中国学者开始着手研究东正教。在中华人民共和国成立前后，中国研究东正教的学者寥寥无几，据调查，1949 年前，在旧中国只有一位学者是专门研究东正教的，并取得了一定的成绩。1949 年后，在新中国由于极“左”思潮的影响，几乎无人从事东正教的研究工作，只是在“文革”后，我国才有少数学者开始涉足于这个领域。经过十多年的努力，他们在这—领域取得了一定的成就。现将中国学者研究东正教的论著，简介如下：

《东方教会史》，罗金声著。该书最初是作者为金陵神学院学生撰写的讲义，后来由于社会的需要，于 1941 年由广学会出版。作者认为，罗马天主教历史学家和基督新教历史学家只重视西方基督教的价值，而轻视甚至贬低东方基督教的价值，其实东方基督教的价值并不比西方的差。

该书涉及的面较广，它包括了东方基督教各大教会，其中东正教会占主要地位。作者将东正教分为两个时期进行介绍：自圣像破坏运动开始至拜占庭帝国灭亡；自君士坦丁堡陷落后至近代的东方教会。介绍了各个时期的一些重要的正教会。此外，该书详细介绍了东正教的圣礼（7 件圣事）、风俗（祈祷、禁食、圣油、教堂建筑）、信条（关于权威、三位一体、人、基督、天恩、教会的教理）等。总之，该书作者对东正教的由来及其内容首次向中国读者作了概括性的介绍，使中国人对东正教有初步的了解，可以说这是一大贡献。

《东正教和东正教在中国》，张绥著，学林出版社 1986 年出版。是我国改革开放后，介绍和研究东正教的第一部专著，该书分为三大编。第一编是讲述基督教东西两派教会

的分裂。第二编是叙述东正教的发展。第三编是考察东正教在中国的历史。

《东方正教》(收入《世界三大宗教及其流派》,湖南人民出版社,1988),冯嘉芳著。第一部分探讨东正教的形成。内容包括希腊化的影响、国家分裂与民族文化传统的分化、东西方教会地位的不同、东西方教会的分裂。第二部分介绍东正教的教义。内容包括圣经与圣传、教义及其与天主教之区别、教会组织与教阶制度、礼仪与节日。第三部分记述俄罗斯东正教会及其宗教。内容包括罗斯受洗、第三罗马、约瑟夫派与禁欲派、尼康的礼仪改革、彼得大帝的宗教改革与正教院的建立、当代俄罗斯东正教、非正统教派。

《东正教》(收入《世界古今宗教史话》第一集,商务印书馆,1991),乐峰著,本书主要内容有东正教产生的摇篮、基督教教义分歧和教派斗争、基督教的分化、基督教第一次大分裂、东正教的教义、仪式和节日、东正教的基本特点、东正教与天主教的区别、俄国的东正教、东正教在中国和东正教在其他国家的传播。

此外,乐峰还就东正教问题发表了一系列文章,比较重要的有:《东正教初探》(《世界宗教研究》,1983.4),重点论述了东正教形成的社会历史条件和时代背景,初步探讨了东西方教派之争至基督教第一次大分裂这段历史的演变过程,并指出东正教的保守性、依附性和多中心等特点。《东正教哲学——基督教文化之一》(台湾《宗教哲学》,1996.4),概括性地介绍了东正教哲学思想。《尼康与俄国东正教改革》(《世界宗教资料》,1982.1),叙述了俄国东正教牧首尼康改革宗教的历史背景,介绍了宗教改革的目的和内容,指出宗教改革导致统一教会的分裂,出现了反对派,即旧礼仪派,这对俄国历史发展发生了重大影响。

《苏联的东正教》(《世界宗教资料》,1982.3),比较详尽地叙述了前苏联东正教的情况。文章分为三大部分:第一部分讲述前苏联东正教的来龙去脉;第二部分介绍前苏联东正教的基本情况;第三部分指出,俄罗斯东正教会是世界上15个独立自主教会中最大的和最有影响的组织,它在国外设有7个督主教区,分布在东欧、中欧、西欧、拉美、美国和加拿大等地。

《俄罗斯东正教与现代化》(《世界宗教研究》,1996.3),是乐峰笔者与俄罗斯学者合作撰写的,使用的资料是最新的,从中可以了解当前俄罗斯东正教的变化和发展的新情况。该文论述了俄罗斯东正教与现代化问题。文章分两大部分:第一部分是俄罗斯东正教革新派的历史和现状,内容涉及20年代的东正教革新派、60年代的东正教新思想家和90年代的东正教新革新派以及革新派提出的改革和现代化措施;第二部分是俄罗斯东正教与其他宗教的关系,着重谈了东正教与基督新教、东正教与罗马天主教、东正教与非传统宗教(邪教)以及这些异教在俄罗斯的活动和影响。《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》,1987.6)运用历史资料,阐述了俄国东正教在华近三个世纪传教活动的特点,指出俄国驻北京的传教士团实际上是一个从事间谍活动、搜集中国各方面情报、为沙俄帝国政府侵华政策服务的工具。《东正教传教士与中国文化》(《世界宗教文化》,1995.2)内容包括:东正教传教士来华、东正教北京传教士团、中国文化对传教士的影响、东正教未能在华扎根和进一步与中国文化相融的原因、目前东正教在华状况。

除上述几位学者发表了有关东正教研究的专著和文章外,我国还有一些学者对东正教及其在俄罗斯、中国、日本等国的传播和

影响作了深入的探讨。现就他们发表的研究成果介绍如下：《苏联东欧国家的宗教》（《编译参考》，1985.8），林世昌著，从社会的角度来探讨前苏联东正教问题，对我们了解和认识苏联东正教的过去和现状有一定参考价值。

《沙俄国家教会形成的历史过程》（《中山大学学报》，1978.6），蔡鸿生著，描述了东正教如何变成沙皇政权统治工具的演变过程。

《略论彼得一世的宗教改革》（《历史与现实》，三秦出版社，1989），王起亮著。文中指出，彼得一世进行宗教改革的目的是要使教权服从于皇权，教会服从于政府，削弱教会的经济实力，废除牧首制，从而削弱了教会争夺国家最高权力的力量，剥夺了教会的政治权力。经过改革，使教会完全依附于国家政权，结束了俄国历史上长期存在的教俗权力之争。

《俄国教会改革的特点》（《史学月刊》，1990.4），苑一博著。文章认为俄国历史上的宗教改革与西欧的宗教改革有很大的不同。西欧的宗教改革是在人文主义思想的影响下，不但对基督教进行了外在形式的改革，而且也实行了深层次的内在改革，这种改革的目的在于使基督教这种意识形态适应16世纪新兴资产阶级发展资本主义的需要。而俄国的宗教改革则是外在形式的改革，其目的在于统一宗教仪式，加强教会管理的集权化，使一切教会组织置于皇权的监督之下。

《俄国东正教与十月革命》（《苏联社会科学》，1988.2），王起亮著。文中指出从二月革命到十月革命期间，教会反对革命，反对农民夺取教会和修道院的土地，支持临时政府继续进行帝国主义战争。十月革命后，教会继续仇视革命，反对苏维埃政府颁布的各项法令，参与反革命暴动，勾结外国武装

干涉者，一起进行反苏活动，反对签订布列斯特和约，妄图利用饥荒扼杀新生的革命政权。最后，苏维埃政权彻底粉碎了教会的反革命活动。教会内部经过一段时间分裂后，又在革新派与苏维埃政权合作的基础上恢复了统一。

《论俄国东正教的特征》（《探索与争鸣》，1990.4），冯绍雷著。这是一篇从宗教学、伦理学、历史学、文化学、民族学等多种学科评介东正教的文章，这对进一步研究这个问题，是很有裨益的。

《黑龙江东正教历史钩沉》（《世界宗教研究》，1995.1），高崖著，明确指出东正教传入中国，是沙俄帝国侵华政策的产物。东正教在华活动的历史，是沙俄侵华历史的组成部分，它“用传教的鬼话来掩盖掠夺政策”（列宁语）。文章指出，研究东正教在中国的情况，对于研究中国近代史、中俄关系史以及其他有关方面的问题，无疑是非常重要的。

《日本的东正教会》（《宗教》，1985.2），张子权著，本文对东正教何时以及通过何种渠道传入日本、日本东正教会与俄国东正教会和美国东正教会的关系、日本东正教会的历史与现状等问题作了介绍。

此外，中国学者对俄罗斯东正教的思想文化亦展开了译介和研究，值得一提的著、译包括孙成木著《俄罗斯文化1000年》（1995），董友译、布尔加科夫著《东正教——东正教教义纲要》（1995），雷永生译、别尔嘉耶夫著《自我认识——思想自传》（1997），以及洛斯基著《东正教神学导论》等。

从上述情况介绍可以看出，我国学者对东正教的研究由不重视到重视，这是一大突破。他们经过多年的辛勤劳动，终于取得了一批成果，填补了我国学术领域的空白，对我国社会科学事业做出了一定的贡献。但这

约》，1968 年出版新旧约合订本。此外天主教方面尚有吴经熊据英文本译出的《圣咏译义初稿》（1946）和《新经全集》（1949）。

为便于国人理解《圣经》，20 世纪上半叶一批专用工具书相继刊印行世，如广学会据英国海丁氏原著编译的《圣经辞典》（1916），司徒雷登编著的《新约希、汉、英辞典》（1918），协华书局据雅各·奥尔等著《国际标准本圣经百科全书》编译发行的《圣经百科全书》（1925），朱宝惠编著的《新约原文类解》（1925），林辅华著、谷云阶译的《袖珍学生圣经辞典》（1933），芳泰瑞编辑的《经文汇编》（1934），林辅华、夏明如等据英国海丁氏原著编译的《四福音大辞典》（1935），雷振华编译的《圣经备典》（1939），以及上海普益书会发行的《圣经题镜》、《袖珍圣经类编》（年代不详）等。

同时，多种类型的解经性译著或编著，以及其它辅导读经之作也接连推出，如诺克斯著、密记励等译的《圣经之认识》（1935），贾立言等著、程伯群等译的《旧约释义全书》和《新约释义全书》（1949），以及许尔著、俞安乐译的《犹太与圣经之关系》（1913），张永训编译的《释经学》（1921），广学书局发行的《圣经研究指南》（1922），刘德丽著的《圣经之如何成就》（1924），贾立言等著的《汉文圣经译本小史》（1934），摩尔登著、贾立言等译的《圣经之文学研究》（1936），烟台耶稣教查经处印行的《圣经人名意义汇编》（1936），陈瑞庭编著的《圣经人地名意义汇编》（1936），林辅华著、夏明如译的《民众与圣经》（1939），林辅华编著的《研经概论》（1942），史华德著、夏咏华译的《查经简要》（1947）等。

这时期一批中国学者的著述立论稳妥，见解新颖，体现出较深的《圣经》研究功底和鲜明的民族特色，为读者和评论家所称道。

赵紫宸的《耶稣的人生哲学》（1926）、《耶稣传》（1935）、和《圣保罗传》（1948）表达出作者对耶稣、保罗生平与思想的独到理解和感受。他的《耶稣传》是第一部由中国人写作的耶稣传记，共 18 章，章名用语均出自中国古籍，典雅而贴切。由于他明确用中国人“独到的眼光”描绘耶稣，而不让“神学教义等等东西将耶稣蒙住”，作品一问世就得到普遍好评。吴耀宗的《没有人看见过上帝》（1943）是一部颇有中国特色的神学著作，全书 8 章，第 4 章“《圣经》中的上帝”和第 5 章“耶稣的上帝观”从一个独特视角对《圣经》做出深入研究。朱维之的《基督教与文学》（1941）早在问世之初就被誉为“最值得吾人注意、最能引起文学青年兴趣”的“中国基督教文学史中的第一部参考书”（刘廷芳序），作者以文学研究者的目光透视《圣经》，在第一章“耶稣与文学”中提出耶稣乃是“亘古未有的超凡入圣的大诗人”，在第二章“《圣经》与文学”中对圣经文学的特质及其对后世的影响做出详实论述。李荣芳是又一位成就突出的“圣经”学者，著有《诗篇中的教训》（1941）、《旧约次经与外传》（1941）、《旧约导论》、《旧约研究指南》（1948）、《先知耶利米的生活与教训》（1954）等。

50 至 70 年代中国内地鲜有“圣经”研究类图书问世，除了不多几种在教会内部发行，如诚质怡的《新约原文字义》（1956）；另外几种公开发行，但多为以无神论观点剖析《圣经》的译著，如[苏]伊·斯克沃佐夫—斯切潘诺夫著、杨永译的《上帝的起源》（1961），[苏]雅罗斯拉夫斯基著、谭善余译的《圣经是怎样一部书》（1962）等。与此同时，台港地区却推出“圣经”类图书多种，有工具书、释经学著作，也有专题研究性著译，如海莱著、桑安柱等译的《圣经手册》

于一炉。许鼎新的《旧约导论》(1991)和骆振芳的《新约导论》(1990)是两部指导读经的佳作,特点都是既充分体现国外学术界的较新成果,又汇有著者在多年讲授“圣经”课程时形成的真知灼见。许鼎新的《希伯来民族简史》(1990)是一部从史学角度钻研《旧约》的著作,既从《旧约》中取材,也注意汲取近现代史学界和“圣经”考古学界的研究成果,勾勒出一部具有较高学术水准的希伯来民族简史。1981年金陵协和神学院复课招生,至1998年神学院老年教师和教会老年牧师陆续编写、出版十多种神学教育丛书,其中若干本专论《圣经》,除上述几本外,还有苏德慈的《圣经研究入门》,汪维藩的《哥林多前后书释义》,赵志恩的《使徒行传研究》,吴慕迦的《启示录注释》和李苍森的《约翰福音释义》等。这套神学教育丛书成为国内十多所神学院校《圣经》研究课程的重要教材。在中青年学者的论著中,卓新平的《圣经鉴赏》(1992)深入浅出地介绍了《圣经》的成书、版本、译本,其主要内容、基本思想、故事梗概,《圣经》与哲学、文学、音乐、绘画、雕刻的关系,以及《圣经》对社会生活的广泛影响。杨慧林等主编的《圣经新语》(1989)先选录《圣经》中的箴言、典故和诗篇,再登载8篇学术专论,考察《圣经》与西方美学、文学、艺术、政治法律制度和神学的关系,基督教与西方哲学和中国文化的关系,以及马克思主义与基督教的关系。梁工的《圣经指南》是一部综合性导读著作,第一编论述《圣经》的构成、历史背景、地理环境、正典化、文字和版本、解释和研究、考古学、地位和影响,第二至四编依次评介《旧约》、《次经》、《新约》的81部经卷。这时期中国内地圣经学者较重要的著述还有丁学训的《怎样读圣经》(1981)、陈泽民的《云柱与火柱》、朱韵彬的《圣经文学

通论》(1989)、梁工的《圣经文学导读》(1990)、李志先的《圣经学发凡》(1991)、韩彼得的《诗篇心得》(1991)、文庸等的《圣经蠡测》(1992)、蔡咏春的《新约导读》(1992)、文庸的《人间的耶稣》(1995),以及郭秀梅的英文专著 *Venturing into the Bible* (1989) 和 *Journeying through the Bible* (1990) 等。

在出版各类论著的同时,研究者们也撰写一系列论文,对《圣经》本身及其与周围世界的关系各抒己见。牛庸懋在《漫谈圣经文学》(1982)中将《雅歌》和《国风》中的爱情诗相比较,认为中国情歌“虽然也有大胆的描写,但总令人觉得它们的主人公有点儿扭扭捏捏,没有《雅歌》的主人公感情那么奔放和狂热”。指出希伯来与中国情歌的不同特色。许鼎新在《希伯来诗歌简介》(1982)中介绍了希伯来诗歌的起源、发展、成就和特征,并以《拉麦复仇歌》等为例,分析了希伯来诗歌在构词、音节、韵律,尤其平行体方面的特点。从1984年起,许鼎新在《金陵神学志》上连续发表《旧约原文词义研究》,对在《旧约》中频繁出现的数十个疑难术语(如创造、祝福、咒诅、慈爱、公义、信实、圣洁、怜悯、罪孽等)进行深入考察,联系它们在希伯来经典中的用法,对其本义、引申义和比喻义做出令人信服的论述。在耶稣研究方面,胡玉堂在《历史上的耶稣》(1981)中认为耶稣是真实历史人物,颜昌友则在《耶稣——传说中的虚构人物》(1983)中发表针锋相对的观点,根本否认耶稣的存在。1987年都本海发表两篇研究旧约创世神话的论文,颇有独到见地。在《古代人类的颂歌:旧约创世故事精华探析》中,他从三个层面剖析创世神话的含义:表层宣扬了上帝是全能造物主的神学观念,浅层表现出古人渴望理解大自然奥秘的探索精神,深层歌

颂了人类谋求成为宇宙主人的英雄气概。在《旧约众神创世神话的审美层次》中他又从三个层次分析创世神话的审美意义,提出第一个层次“表达了神话创作者对自然界的认识关系,显现了远古人类最高层次的心理认识结构的构成,蕴含了审美的认识价值”,第二个层次“表现了对改造世界的创造性活动的赞美”,第三个层次“表现了前文明社会的终结阶段人类主体意识和人类尊严观念的形成”。另一位在《旧约》神话研究方面取得成绩的是刘连祥,他在《圣经中的伊甸园神话和母亲原型》(1990)中用神话原型批评方法探察伊甸园中大地、花园、泉水、果树、鸟兽、夏娃、智慧树和上帝等文学意象,认为它们共同体现出一种母亲原型的内涵,整个神话象征性地塑造出一位慈爱、滋养、深沉、温柔、善良、坚忍,不乏严厉又苦于追求的母亲形象。在《试论圣经的神话结构》(1992)中,他提出《旧约》前6卷(六经)从创世开始,人类因堕落而离开美好乐园,又经过斗争和追求,再次得到“流奶与蜜”的新天地,整个过程恰如一个U型结构;整部《圣经》依据六经原型结构,以《创世记》和《启示录》为两个端点,重新构成一个完整的U型结构,其两端是高水平的理想社会,中间是低水平的现实社会,低水平向高水平的发展“体现出人的信念和意志”,表现出古希腊人“朴素的社会理想美”。梁工则从上帝形象的演变落笔对圣经神话的某些特点做出考察,他在《希伯来文学中上帝形象的演变》(1989)中提出,《圣经》中的上帝经历了从部族神、民族神、战神、国家神、道德神向世界神的演变,这一过程表明,“不是上帝拣选了希伯来人,而是希伯来人在长久的年代中选择并不断塑造了上帝”。此外,韩彼得《论先知》(1992),朱韵彬的《雅歌诗新说》(1985)、《圣经中大卫的诗创作》

(1994),周辉的《试谈旧约文学中的女性形象》(1995)等,也都载有作者的独到见解。值得特别指出的是,不少学者关注《圣经》与世界文化、中国文化的联系和比较,写出一批较有分量的论文,如常跃信的《英美文学的三支伏流之一:圣经》(1987),刘平炎的《旧约和西方文学》(1988)、《圣经文学的源流和原型》(1989~1991),朱虹的《基督教〈圣经〉和〈简爱〉》(1987),张奎武的《〈圣经〉对英国文学的影响初探》(1986),孙承熙的《巴比伦泥板文书、〈旧约·创世记〉和〈古兰经〉中创世神话之比较》(1993),马小朝的《古希腊神话与〈圣经〉对西方文学影响异同论》(1994),邹溱的《〈老人与海〉中的圣经隐喻》(1993),梁工的《当代西方圣经文学研究一瞥》(1994)、《书拉密导踪》(1997),汪维藩的《诗魂》(1992)、《圣经译本在中国》(1992),王建国的《寻求与困惑:早期老舍和基督教》(1990),陈永涛的《许地山及其小说中的“新人”》(1992),王学富的《冰心“爱的哲学”与基督教》(1990),《论许地山和老舍笔下人物的耶稣精神》(1991),以及刘清河的《从〈旧约〉和〈史记〉的比较看东方文学的一点规律》(1987)等。

参考文献

- 赵紫宸:《耶稣传》,上海社会科学院出版社,1988。
- 许鼎新:《旧约导论》,中国基督教协会神学教育委员会,1993。
- 骆振芳:《圣经论丛》,中国基督教协会神学教育委员会,1990。
- 梁工主编:《圣经百科辞典》,沈阳:辽宁人民出版社,1990。
- 梁工:《圣经指南》,沈阳:辽宁人民出版社,1993。
- 卓新平:《圣经鉴赏》,北京:中国社会科学出版

词典编写组,北京,语言学院出版社,1994)及《中华基督教文字索引》(上海,广协书局编,1933)等等。上述工具书的出版为汉语基督教名词术语的统一奠定了一定基础,不仅为基督界神职人员、神学院教师和学生,也为人文学科工作者提供了方便。

(王美秀)

中国基督教史研究

(Studies of the History of
Christianity in China)

中国学者对中国基督教史的研究在其展开的整个基督教研究中所占比重较大,亦是其最为关心的研究主题和焦点。对中国基督教史的探讨一般而论有两种见解或视域,一种旨在“基督教在中国”(Christianity in China)的传播及发展之探,另一种则强调“中国的基督教”(Chinese Christianity)之形成及其发展演变。前者突出作为统一性、普世性的基督教在中国的存在历史,后者则要显示基督教的中国化,即基督教这一外来宗教在中国本土及其思想文化氛围中的本土化、本色化和处境化,由此成为融合中国思想文化因素,具有中国特色的基督教。对中国基督教的历史渊源及其沉浮、嬗变,不少西方来华传教士和近现代日本学者曾进行过发掘、探究。20世纪以来,中国学者亦开始对中国基督教史加以深入、系统的研究,推出了许多颇有见地的研究论文和专著。但由于资料挖掘上的困难和各种复杂的社会原因,中国基督教历史的梳理、论述难度颇大,特别是详尽、全面的通史类研究著作迄今仅有少量问世。从已公开出版和发表的研究成果来看,中国学者的中国基督教史研究大体可包括中国基督教历史的概括及其通史或简史、唐朝景教、元朝也里可温、明清天主教、新教在华发展、民国以来的基督教、反教与

护教之争、基督教与中国文化、基督教本色化及“三自”爱国运动、中国基督教史文献目录等方面。

陈垣为最早探究中国基督教历史的中国学者之一。早在1917年,他就出版了《元也里可温考》,此后又在“元西域人华化考”等文中论及中国基督教的历史。1924年,陈垣在华北第十六次大学夏令会上的讲演稿(何志新记录)“基督教入华史略”刊登在《真理周刊》第2年第18期上,此后又发行《中国基督教史讲义目略》(油印本),从而推出中国学者研究中国基督教通史的最初成果,引起学界关注。在上述讲演稿中,陈垣不仅指出了当时传世的《路德改教始末》和北京天主教樊国梁著《燕京开教略》中关于基督教入华时期之论的错误,考证了景教之正确解说,而且明确提出“基督教入华,仍自景教始”的见解,将基督教入华分为前后四期,认为第一期即景教于唐朝传入中国,第二期即元代也里可温教“复盛于时”(他指出,也里可温“为基督教各派之总名,不能如景教之确指为何宗也”),第三期入华者“为明时天主教”,“至耶稣新教之来华,则自马利逊起……可称为第四期”。这一分期之说基本上被中国基督教史家所接受,并影响至今。

概而观之,20世纪在中国出版的有关中国基督教史的通论性著述包括樊国梁著《燕京开教略》(救世堂,1905),杨程著《中国的基督教》(《文社月刊》1~7,1926),圣教杂志社编《天主教传入中国概况》(上海土山湾印书馆,1928),萧若瑟著《天主教传行中国考》(河北献县天主堂,1931),德礼贤著《中国天主教传教史》(上海,商务印书馆,1934),贾立言著、冯雪冰译《基督教史纲》(第四卷——基督教在中华的历史)(上海,广学会,1935),姚宝猷著《基督教在华传教之功罪》(《现代史学》,1935),徐宗泽编著

张星烺《中西交通史料汇编》第一册根据《唐会要》、《贞元新定释教目录》、《册府元龟》、《长安志》以及敦煌卷子《景教三威蒙度赞》、《尊经》等唐写本,证实了景教碑的史实性。学术界认为景教碑在景教文献中占有极为重要的位置。朱谦之认为“在景教文献中提供最丰富资料的,还是汉文景教文献的新旧发现。在汉文文献中具最特殊的意义的,却是《大秦景教流行中国碑》。由于1623~1625年间景教碑之发现,各国学者才重新唤起景教的研究。……景教碑虽不是景教经典,但是和新发现之汉文景教经典比起来无疑是全世界无可比拟之最重要的景教文献。”(《中国景教》,112页)冯承钧《景教碑考》一书是20世纪上半叶汉文中唯一的研究著作,其“长处在鸠集诸家记述之文证,与近年汉学家研究之成绩,是汉文中唯一的研究著作,但不免为识者所讥。岑仲勉《隋唐史》(308页)中称其虽‘力诋前贤,但于碑文之出土地点、建立原因,却乏卓见,此外更无所发明,处境优而成绩少,何未知躬之自厚也?’”(《中国景教》93页)就现存所传景教文书来说,《大秦景教流行中国碑》之外,在中国领域发现之汉译景教文书存有10种,内伪作一种或二种。《中国景教》一书分别对其进行考述。江文汉《中国古代基督教及开封犹太人》(知识出版社,1982)是近年来一本涉及景教的论著。作者在所附的中国文献资料中,对一些资料作了今译,例如对景教碑文作了注释和今译,弥补了朱书的不足。

唐末五代以至宋代在中国本境已绝迹的聂斯脱利派在中亚一带仍旧存在,随着蒙古人主中原,景教在元代一度兴盛,与当时来华的天主教被合称为也里可温教。陈垣《元也里可温考》(东方杂志,15-1~5,1918)为元代景教研究之力作,其所收汉文资料,均足以证元代景教的发达情形。虽也里可温人

数无册籍可考,但陈垣以为观元代公牍每以也里可温与各路诸色人等并举,则其人数之众可知。张星烺《中西交通史料汇编》第二册据中外文献,考证元代中国内地各处教堂的数目,其中聂斯脱利派者最多。教堂所在“诸地或在由北京出居庸关,经大同、河套、宁夏、凉州、甘州、肃州、嘉峪关往西域之路途间,或由北京沿运河南下,溯钱塘江过仙霞岭下闽江,经福州而至泉州,由泉州泛洋往海外诸国路途间,欧洲人元时来中国,或返欧洲,皆必经此二道。”实际上,元时中国内地聂斯脱利派的传播当不止此。吴文良《泉州宗教石刻》(科学出版社,1957)一书以考古资料说明元代景教在泉州传播的状况。他说到元代泉州的基督教派别,断言元代“泉州曾成为景教徒集中的中心地”,认为刻有天使与十字架及叙利亚文字的石刻十图多属于东方教派的景教,也就是蒙古人所谓也里可温教。认为刻有八思巴文字的十字架石刻三图属于东方景教的范围。

关于唐元两代景教组织、景教徒,朱谦之、冯承钧、陈垣、方豪等学者都有论述。《中国景教》8章考释了景教碑文中,中国景教组织及人名,认为其组织分为宗主教到守墓10级,唐代的景教会实模仿叙利亚的教会组织;纠正了《景教碑考》中将教父置大主教之上的错误;此外对于碑文中所及人物阿罗本、僧首罗含、大德及烈、僧佶和、僧伊斯以及景教碑书字之吕秀岩都进行考述。第8章考述了元代著名的景教徒,一是马可,蒙古通,被选为景教新法主,号雅八·阿罗河三世;一是扫马,通欧洲语,于1288年被阿鲁浑王派往欧洲使节,访问了罗马及法国巴黎。对此,张星烺《中西交通史料汇编》2册亦有简单的介绍。陈垣《元也里可温考》、《元西域人华化考》与方豪《中国天主教人物传》上册都对景教人物进行介绍。

景教来华后与中国传统文化接触,其采取了怎样的传教方式?此为基督教本色化运动的开始阶段,也是基督教传华史研究的一个重要课题。《中国景教》认为:“唐代是儒道佛三教鼎立时代,景教传入中国后即极为顺应中国固有之宗教迷信和宿命论思想,不但袭用道、佛二教经典的词语、模型与形式,而且为布教传道的保护方便,简直接受了为封建社会统治阶级服务的‘尊君’的儒家思想,以代替天主教之教皇至上主义。”杨森富《唐元两代基督教兴衰原因之研究》(《基督教入华百七十年纪念集》,台湾宇宙光出版社,1977)一文认为:景教自唐贞观九年传入华土后,即不断努力于华化运动;由唐朝景教徒所遗诸中文文献,可察出其努力华化的痕迹。“景教之在唐朝,能流行二百余年,其本色化的传道策略当为传教成功的因素之一”。翁绍军《论汉语景教经文的传述类型》(《民办宗教研究》,1996.4)一文对此有不同的见解,认为20世纪上半叶先后发现的《序听迷诗所(诃)经》、《一神论》、《宣元至本经》和《志玄安乐经》等汉语景教经文,前两篇译述于初唐,可称阿罗本文典;后两篇译述于中晚唐,可称景净文典。阿罗本文典中尽管有佛道名词,但在福音宣讲和教义传述上,基本忠实于景教原典精神,具有原典化神学的类型特征。但在景净文典中,无论在理念的传述或语言的表达上,佛道两教思想浓重,明显具有本色化神学的类型特征。由阿罗本文典的原典化传述类型转向景净文典的本色化传述类型,导致了教法义理逐渐暗淡湮没,这是唐代景教失败的原因之一。

此外,关于景教兴衰的原因学术界还有不同的见解。有人认为唐代景教灭绝的重要原因原因是经济原因,张星烺《中西交通史料汇编》,1册指出:“自昔中国人对于宗教至为冷淡,随人自由信仰。为帝王者一日之间,能

至孔庙献祭孔孟,又至佛寺顶礼释迦,其心中盖全无西洋人所谓宗教信仰,仅惟自己之利便是视而已。唐太宗之优礼景教,亦仅为政策而已,并非心目中真信仰上帝与景尊弥施诃有万能也。……唐武宗时,唐室已衰,武宗非有太宗好大喜功之心者,徒见天下僧尼不可胜数,皆待农而食,待蚕而衣,甚恶痛恨,亦纯为经济问题,并非为迷信孔孟,或道教,因而排斥异教也。”朱谦之认为唐代景教衰亡除了经济原因以外,还有政治与文化等其它原因。关于元代景教兴衰,陈垣《元也里可温考》认为,蒙古人主中华前所征战中亚细亚诸地皆是当时景教流行的地方。蒙古人主中华后,景教也随之传入。朱谦之认为元代景教衰亡也因其与伊斯兰教、天主教的矛盾以及蒙古统治者的宗教倾向有关。景教之所以兴盛,与成吉思汗及以后的蒙古皇帝对于自己兼收并蓄的宗教政策有关。蒙古统治者也利用宗教来达到政治目的,景教命运与此关系密切,“因为元代蒙古人初则利用基督教徒以打击伊斯兰教,继之而伊斯兰教亦在蒙古人中争取发展信徒,当蒙古皇帝铁木耳变成伊斯兰教徒而称霸亚洲西部之时,就反过来站在伊斯兰教一边,而屠戮聂派教徒,且强使改宗伊斯兰教。这就是景教在中国第二次的完全消灭之重大原因了”。(《中国景教》213页)他还认为景教消亡由于景教徒为天主教会所吞灭。陈垣《元西域人华化考》认为,元代景教衰亡还由于奉教的色目人汉化日深,如马祖常一族,公然纳妾,参与祠祭,“二妻为基督教人所大戒,祀鬼亦为基督教律所不容”。其行为“盖已荡尽基督教之藩篱矣”。杨森富《唐元两代基督教兴衰原因之研究》认为,景教徒汉化“当为元朝基督教衰灭的主要原因之一”。他认为元代也里可温教灭亡的其它原因是:(1)元朝时,各基督教派缺少合作的基础,如约翰·孟高维

诺之曾受景教徒之迫害。(2)元朝时,在国内所建立之各基督教会堂,似仅作信徒之聚会而已,并没有计划培养下一代的传教者。(3)元朝时,似乎没有一所修道院的设立,故当景教徒马节隐居不仕时,未能进入景教的修道院静修,而只好到王屋山为道士。(4)元朝的也里可温教,没有得到汉人的信仰和支持。

近年来中国内地有关景教研究的著述陆续问世。除了《中国景教》、《中国古代基督教及开封犹太人》等著作以外,还有译著《一五五〇年前的中国基督教史》(穆尔著,郝镇华译,中华书局,1984)一书。此外近年来有关景教研究的论文有数十篇。这些论文主要是对一些文献和考古发现的探讨,尤其是对在新疆一些地区和福建泉州新近发现的景教徒十字架墓碑的探讨,对景教在中国的活动提出了新证明。总起来说,景教研究在基督教研究中是一个比较薄弱的环节,而国外对此课题的研究无论在质量上还是数量上都超过国内,此课题还有待于学术界的进一步开拓。

参考文献

朱谦之:《中国景教》,北京:东方出版社,1993。

陈垣:《元也里可温考》,《陈垣史学论著选》,上海人民出版社,1981。

(郭熹微)

元朝也里可温研究 (Studies of Christianity in the Yuan Dynasty)

元朝也里可温研究包括两个方面,一为元朝景教的研究,二为元朝入华天主教研究。中国学者对元朝也里可温的研究首推陈垣的《元也里可温考》。这一论著于1917年5月完成,1934年修订再版时改称《元也里可温教考》。全文分15章,系统考证了也里可温的

由来、历史、社会状况、特点、意义和与景教的异同,因而对学术界产生了广远影响。此外,张星烺编《中西交通史料汇编》(1931)、方豪著《中国天主教史人物传》(1967)、向达著《中外交通小史》(1948),以及各种中国基督教通史类著作,都论及景教和也里可温。张星烺翻译的《马哥孛罗游记》(1936)亦载有关于也里可温的史料。1949年之前中国学者发表的元朝也里可温研究论著还包括丁谦的《马哥孛罗游记补注改订》(《地学杂志》8—8~12,1917),张星烺的《汉译马哥孛罗游记自序》(《地学杂志》13—8、9,1922)、陈垣的《元基督徒之华学》(《东方杂志》21—1,1924)、徐希德的《元代也里可温考》(《中华公教青年会季刊》2—2,1930),向达译《柏朗嘉宾(John of Plano Carpini)游记》(北京大学《史学》1,1935),徐宗泽的《罗马教廷与蒙古通西路》和《元代之聂斯脱里异教》(《圣教杂志》25—8、9,1936),方四的《关于马哥孛罗世界纪游通讯》(《图书季刊》新3—1、2,1941)等。

1949年以来,中国内地学者研究元朝也里可温的论著包括上述朱谦之著《中国景教》和江文汉著《中国古代基督教及开封犹太人》,一些中国基督教史著作亦有专章论及。重要译著则包括何高济译《鄂多立克东游录》(中华书局,1981)和耿昇、何高济译《柏朗嘉宾蒙古行记,鲁布鲁克东行记》(中华书局,1985)。在发表元代基督教研究论文上,杨欣章建树颇大,先后撰有《元代泉州方济各会遗物考》(《泉州文史》,1983.3)、《对泉州天主教方济各会史迹的两点浅考》(《世界宗教研究》,1983.3)、《泉州景教石刻初探》(《世界宗教研究》,1984.4)、《泉州新发现的元代也里可温碑述考》(与何高济合作,《世界宗教研究》,1987.1)、《刺桐十

文献三编》(1972)。此外,台湾学生书局还于1969年出版了《方豪六十自定稿》和《方豪六十自定稿补篇》,收录了方豪关于明清天主教文献研究的大量论文。1986年,台湾光启社和辅仁大学联合出版了《利玛窦全集》,最近又推出了多卷本《徐家汇藏书楼明清天主教文献》(1996)。1997年,山东齐鲁书社出齐季羨林主编的《四库全书存目丛书》,收入天主教著译共13种,其中子部杂家类10种、史部地理类2种、经部小学类1种。

明清天主教教会历史研究 主要论著包括上海圣教杂志社编《天主教传入中国概观》(1928),徐景贤编著《圣教宗与中国》(杭州,我存杂志社,1933),徐宗泽著《中国天主教传教史概论》(上海,圣教杂志社,1938),朱佐豪著《中国圣母会考》(上海土山湾印书馆,1940),方豪著《中国天主教史论丛》(商务印书馆,1944),涂敏正著《天主教史》(云林文献,1953),罗光著《教廷与中国使节史》(台湾,光启出版社,1961),罗光编《天主教在华传教史集》(台湾,光启出版社等,1967),包遵彭编《明史论丛明代宗教》(台湾,学生书局,1968),顾保铎编《中国天主教史大事年表》(台湾光启出版社,1970),方豪著《中西交通史》(岳麓书社,1987),江文汉著《明清间在华的天主教耶稣会士》(上海,知识出版社,1987),顾裕禄著《中国天主教的过去和现在》(上海,社会科学院出版社,1989),伍昆明著《早期传教士进藏活动史》(中国藏学出版社,1992);相关译著则包括萧若瑟著《天主教传行中国考》(献县胜世堂,1922),史式徽著、金文祺译《八十年来之江南传教史》(上海,圣教杂志社,1929),德礼贤著《中国天主教传教史》(上海,商务印书馆,1934),裴化行著、萧浚华译《天主教十六世纪在华传教志》(上海,商务印书馆,1936),戴克赛拉

著、徐牧民译《耶稣会士于澳门开教四百周年》(澳门台湾书局,1964),白晋著、冯作民译《清康熙两帝与天主教传教史》(台湾,光启出版社,1966),穆启蒙编、侯景文译《中国天主教史》(台湾,光启出版社,1971),樊神父著、吴宗文译《遣使会在华传教史》(台北,华明书局,1977),施白蒂著、小雨译《澳门编年史》(澳门基金会,1995)。

明清天主教人物传记研究 有关专著和论文包括陈垣的《李之藻传》(《国学月刊》1—3,1926),徐景贤等著《明贤徐文定三百周年纪念》(《磐石杂志》1—4,1933),向觉明的《徐光启逝世三百年纪念》(《国风》4—1,1934),马相伯的《徐文定公(光启)与中国科学》(《国风》4—1,1934),徐宗泽编《徐文定公逝世三百年纪念文汇编》(上海土山湾印书馆,1934),徐景贤的《明贤徐文定公年谱初编》(《学风》4—5、6,1934),李一鸥的《利玛窦年谱初稿》(《磐石杂志》3—8、9,1935),中村久四郎著、周一良译《利玛窦传》(《禹贡》5—3、4,1936),陈垣的《吴渔山晋铎二百五十年纪念》(《辅仁学志》5—1、2,1936),方豪的《王石谷之宗教信仰》(《新北辰》3—8,1937),陈垣的《吴渔山先生年谱》(《辅仁学志》6—1、2,1937),方豪的《李我存研究》(杭州,《我存杂志》,1937),费赖之著、冯承钧节译《入华耶稣会士列传》(上海,商务印书馆,1938),陈垣的《汤若望与木陈忞》(《辅仁学志》7—1、2合刊,1938),伯希和著、陆翔译《晚明天主教士卜弥格为永历皇太后奉使罗马事略》(《说文月刊》1—10、11,1939),毛心一译《祖尼尔芬神父小传》(《说文月刊》1—10、11,1939),方豪译《罗罗人研究者 VIAL 传略——邓明德神父传》(昆明,《益世报》,1939),沙不列著、冯承钧译《明末奉使罗马教廷耶稣会士卜弥

麟的《明清之际西学输入中国考略》(《清华学报》1-1, 1924), 徐景贤的《明季之欧化美术及罗马字注音考释》(《新月》1-7, 1928), 向达的《汤若望进呈图像残存考》(《史学杂志》1-3, 1929)、《程大约墨苑中四幅耶稣宗教画之作者》(《史学杂志》1-4, 1929) 和《明清之际中国美术所受西洋之影响》(上海,《东方杂志》27-1, 1930), 徐宗泽著《明末清初灌输西学之伟人》(上海土山湾印书馆, 1929), 罗常培的《耶稣会士在音韵学上的贡献》(《中研院史语所集刊》1-3, 1930), 李瘦枝的《明末清初耶稣会士之贡献》(陕西《图书馆》1-2、4、5, 1933), 陈观胜的《乾隆时学者对利玛窦诸人之地理学所持的态度》(北京,《禹贡》1-8, 1934), 张星烺著《欧化东渐史》(商务印书馆, 1934), 郭斌佳的《评欧化东渐史》(《武汉大学文哲季刊》1-3, 1934), 何炳松的《中国文化西传考》(《中国新论》3, 1935), 方豪的《同治前欧洲留学史略》(《磐石杂志》4-1、2, 1936), 姚宝猷的《基督教士输入西洋文化考》(《史学专刊》1-2, 1936), 李俨著《中国数学史》(商务印书馆, 1936), 方豪的《中国初期留学史拾遗》(《磐石杂志》4-1、2, 1936), 全汉昇的《明末清初反对西洋文化的言论》(《岭南学报》5-3, 1936), 方豪的《明季西书七千部流入中国考》(《新北辰》3-4, 1937), 《康熙间测绘滇黔舆图考》(昆明,《益世报》“宗教与文化新”33, 1939), 朱谦之的《耶稣会士对于宋儒理学之反应》(《史学专刊》3-1, 1939) 和《中国思想对于欧洲文化之影响》(商务印书馆, 1940), 陆丹林的《耶稣会的创立与输华文化》(香港《大风》, 1940), 张维华的《明清之际西洋天文历算诸学传入中国之经过》(成都,《经世季刊》1-4, 1941)、《明清间西洋之物理与制作》

(《经世季刊》2-1, 1941)、《明清间中西思想之冲突与影响》(《学思》1-1, 1942) 和《明清间佛耶之争辩》(《学思》1-2, 1942), 顾华译《康熙时代耶稣会教士所绘之中国地图》(《中德学志》3-3, 1941), 方豪的大量论文如《明清之际中西血统之混合》(1942)、《拉丁文传入中国考》(1942)、《伽利略与科学输入我国之关系》(1942)、《十七八世纪来华西人对我国经籍之研究》(1943)、《明末清初天主教适应儒家学说之研究》(1943)、《来华天主教士传习生物学事迹述概》(1944)、《中国在日欧初期交通史上之地位》(1944)、《十七八世纪中国学术西被之第二时期》(1945)、《中法文化关系史略》(1946)、《明季西洋传人之医学》(1947)、《嘉庆前西洋音乐流传中国史略》(1952)、《明清间西洋机械工程学、物理学与火器入华考略》(1953)、《嘉庆前西洋建筑流传中国史略》(1953)、《中国文化对西方的影响》(1953)、《明末菲律宾华侨采用之圣教经文与译名》(1959)、《明末清初天主教比附儒家学说之研究》(1962)、《从中国典籍见明清间中国与西班牙的文化关系》(1965) 等, 均收入《方豪六十自定稿》, 此外, 方豪还著有《中外文化交流史论丛》(重庆, 独立出版社, 1944), 《中西交通史》(岳麓书社, 1987) 等; 其他学者的论著还包括朱谦之的《十八世纪中国哲学对于欧洲的影响》(《哲学研究》, 1957.4), 向仍旦的《如何评价明清之间天主教士翻译的书籍》(《北京大学学报》, 1963.3), 翟文智的《清初改历与新旧历法之争》(珠海学院《文史学报》1, 1964), 杨森富的《明清间耶稣会士的修历工作》(《恒毅》, 1967), 张奉箴的《明末清初天主教的五位画家》(台北,《辅仁学志》1, 1968), 薛光前的《利玛窦对中西文化交流的贡献》(《东西文化》21, 1969), 杨森富译《早期

耶稣会士的汉学研究》(台北,《文艺复兴》9, 1970),王萍的《清初的历算研究与教育》(台湾,《近史所集刊》3, 1972),王漪的《明清之际中学之西渐》(台湾,商务印书馆, 1979),陈垣著《陈垣学术论文集》1(中华书局, 1980),耿昇译《法国国立图书馆发现的一张十六世纪的中国地图》(《中国史研究动态》, 1981.6),张维华著《明史欧洲四国传注释》(上海古籍出版社, 1982),洪业的《考利玛窦的世界地图》(《洪业论学集》,中华书局, 1981),何哲的《清代的西方传教士与中国文化》(《故宫博物院院刊》, 1983.2),林金水的《儒教不是宗教——试论利玛窦对儒教的想法》(《福建师大学报》, 1983.3),曹婉如和薄树人的《中国现存利玛窦世界地图的研究》(《文物》, 1983.12),曹婉如的《中国与欧洲地图交流的开始》(《自然科学史研究》, 1984.2),潘吉星的《康熙帝与西洋科学》(《自然科学史研究》, 1984.2),沈福伟著《中西文化交流史》(上海人民出版社, 1985),朱谦之著《中国哲学对于欧洲的影响》(福建人民出版社, 1985),王庆余的《论徐光启引进西方科技中的几个问题》(《苏州大学学报》, 1985.2),林金水的《利玛窦输入地图学说的影响与意义》(《文史哲》, 1985.5),王冰的《南怀仁〈新制灵台仪象志〉所述之折射》(《自然科学史研究》, 1985.2),肖致治、杨卫东著《鸦片战争前中西关系纪事》(湖北人民出版社, 1986),王庆余的《在华圣母圣心会士对近代中西文化交流的贡献》(《宗教问题探索》, 1986),邹明德的《鸦片战争前基督教传教士在华的文化活动》(《近代史研究》, 1986.5),徐明德的《明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献》(《杭州大学学报》, 1986.4),欧志远的《传教士与中国近代科学》(《自然辩证法通讯》, 1987.5),汤一介

的《论利玛窦会合东西文化的尝试》(《宗教》, 1988.2),高振田的《康熙帝与西洋传教士》(《明清档案与历史研究》,中华书局, 1988),鞠德源的《清代耶稣会士与西洋奇器》(《故宫博物院院刊》, 1989.1),周谷平的《明清之际来华耶稣会与西方教育的传入》(《华东师范大学学报》, 1989.3),刘钝的《从徐光启到李善兰——以〈几何原本〉之完璧透视明清文化》(《自然辩证法通讯》, 1989.3),施礼康的《明清西方传教士的藏书楼及西书流传考述》(《史林》, 1990.1),卓新平的《西方传教士与中国古代文化》(《世界宗教资料》, 1990.3),邓建华的《天主教的输入与晚明人士的价值认同》(《湖北大学学报》, 1990.5),孙明章的《传教士与明清之际的思想界》(《浙江学刊》, 1990.4),刘璐的《清代宫中出现西方文化的原因探讨》(《故宫博物院院刊》, 1990.4),利奇温著、朱杰勤译《十八世纪中国与欧洲文化的接触》(商务印书馆, 1991),樊洪业著《耶稣会士与中国科学》(中国人民大学出版社, 1992),艾田蒲著、许钧和钱林森译《中国之欧洲》(河南人民出版社, 1992),顾卫民的《明末耶稣会士与西洋火炮流入中国》(《历史教学问题》, 1992.10),许敏的《明清之际耶稣会传教士与中国社会生活的西传》(《史学集刊》, 1992.1),陈卫平的《明清之际西方传教士的天主教儒学化》(《文史哲》, 1992.2),罗若群的《明清间在华天主教耶稣会士和我国对外国教育的介绍与研究》(《湖北教育学院学报》, 1992.9),张坦的《敬祖与教主:儒教与基督教一种文化功能的比较》(《贵州社会科学》, 1993.1),易惠莉的《传教士、儒士与西学东渐》(《学术月刊》, 1993.4),郭熹微的《天主教与明清实学思潮》和阮炜的《明末的“名词、礼仪之争”和士大夫基督教徒》(《世界宗教研究》,

1993.3),熊月之著《西学东渐与晚清社会》(上海人民出版社,1994),孙尚扬著《基督教与明末儒学》(东方出版社,1994),朱静编译《洋教士看中国朝廷》(上海人民出版社,1995),龚道运的《儒学和天主教在明清的接触和会通》(《世界宗教研究》,1996.1),李跃红的《论明清之际天主教与中国文化的冲突》(《世界宗教研究》,1997.1),马琳的《〈三山论学记〉中关于‘天主’观念的文化对话》(《世界宗教研究》,1997.4),纪宗安的《明清之际入华耶稣会士与中国造园艺术在欧洲的影响》(《世界宗教研究》,1998.1),康志杰的《论明清之际来华耶稣会士对中国纳妾婚俗的批评》(《世界宗教研究》,1998.2),卓新平的《索隐派与中西文化认同》(香港,《道风汉语神学学刊》8期,1998)等。

明清天主教研究课题众多、资料丰富,它作为中西思想文化交流史上的一个重要时期而引起中外学者的普遍关注,因此也特别受到当代中国学者的青睐。它作为中国基督教史研究中的热点而吸引了众多学者,故其研究在中国学界方兴未艾。

参考文献

江文汉:《明清间在华的天主教耶稣会士》,上海:知识出版社,1987。

朱谦之:《中国思想对于欧洲文化之影响》,北京:商务印书馆,1990。

(卓新平)

新教在华发展研究 (Studies of the Development of Protestantism in China)

新教传入中国以1807年英国传教士马礼逊到华标志,其在华历史尚不足二百年。新教在中国有基督教、耶稣教、更正教等称谓,中国学术界将之称为新教或基督新教,而

其教会本身则在习惯上自称为基督教。

新教在华发展研究的历史类论著包括何斯德的《中国内地会五十年纪念志略》(《中华基督教会年鉴》2,1915),吴立乐等编《浸会在华布道百年略史(1836~1936年)》(上海,中华浸会书局,1936),简又文编《中国基督教的开山事业》(香港,辅侨出版社,1956),霍培修的《美国公理会派来天津的传教士》(《近代史资料》,1963.3),罗香林的《中国族谱所记基督教之传播与近代中国之关系》(《东方文化》7-1,1969),林治平的《基督教在中国之传播及其贡献》(台湾,商务印书馆,1970),徐松石编《华人浸信会史》(浸信会出版社,1972),赵享恩的《美国学生宣教运动与中国》(《校园》20-2,1978);自1981年起,台湾宇宙光出版社推出一套专门研究新教在华发展的丛书《基督教与近代中国历史文化系列》,包括林治平主编《近代中国与基督教论文集》、《基督教与中国本色化论文集》和《基督教入华百七十年纪念集》、魏外扬著《宣教事业与近代中国》、林治平和查时杰著《基督教与中国历史图片论文集》、李志刚著《基督教与近代中国文化论文集》(一、二),林治平主编《理念与符号》、林治平等著《中国基督教大学论文集》、林治平著《基督教与中国论集》、魏外扬著《他们写过历史》、王成勉著《文社的盛衰》、查时杰著《民国基督教会史论文集》和黄昭弘著《清末寓华西教士之政论及其影响》。此外,相关论著还有顾长声著《传教士与近代中国》(人民出版社,1981),孙善玲的《近代基督教传华的两种传教方式》(《国际政治学院学报》,1984.1),顾长声著《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》(上海人民出版社,1985),蔡泳春等译《中华归主——中国基督教事业统计(一九〇一——一九二〇)》(中国社会科学出版社,

1985~1987), 朱琳琳的《林乐知与间接传教》(《档案与历史》, 1985. 2), 李志刚著《基督教早期在华传教史》(台湾, 商务印书馆, 1985) 和《香港, 基督教会史研究》(香港, 道声出版社, 1987), 汤清著《中国基督教百年史》(香港道声出版社, 1987), 龙基成的《基督教新教在中国的最早传播——十七世纪的荷兰传教士与台湾平埔族》(《文史知识》, 1990. 5), 王继武的《新教在中国的传播与发展》(《世界宗教研究》, 1990. 2), 于可的《基督新教在中国的历史与现状》(《历史教学》, 1991. 1), 王立新的《近代美国基督新教在华传教述略》(《历史教学》, 1991. 4), 陶飞亚的《十九世纪下半叶新教传教事业与民教矛盾》(《文史哲》, 1991. 1), 张乐天的《论近代上海基督教新教教育的异变》(《世界宗教研究》, 1993. 3), 郭熹微的《试论中华内地会的产生及特点》(《世界宗教研究》, 1996. 1), 李志刚著《百年烟云 沧海一粟——近代中国基督教文化掠影》(今日中国出版社, 1997) 等。

在新教人物及其思想的研究上, 主要论著包括梅益盛著、周云路译述《马礼逊传》和《杨格非传》(上海, 广学会, 1924), 麦沾恩著、胡警云译《梁发传》(上海, 广学会, 1931), 清洁理著、费佩德等译《马理逊小传》(香港, 圣书公会, 1935), 谢扶雅编《丁立美牧师纪念册》(上海, 广学会, 1939), 连警齐编《郭显德牧师行传全集》(上海, 广学会, 1940), 杨世骥的《英法三教士(李提摩太·林乐知·李佳白)》(《新中华》复2-2, 1944), 袁访赉著《余日章传》(上海青年协会书局, 1948), 戴存义暨夫人著、胡宜明节译《戴德生传》(内地会出版, 1950), 郑天挺的《马礼逊父子》(《历史教学》38, 1954), 苏特尔著、周云路译《李提摩太传》(香港, 辅侨出版社, 1957),

戴存义夫人著、刘翼凌译《席胜魔传》(香港, 辅侨出版社, 1957), 罗香林的《王韬在港与中国文化发展之关系》(《香港与中西文化之交流》, 中国学社, 1961), 冯友兰的《传教士林乐知、李提摩太的思想》(《中国哲学史论文集》, 上海人民出版社, 1962), 卜沃文著、李华德译《雅裨理的生平》(香港, 基督教文艺出版社, 1963), 格拉布著、陈锡麟译《施达德传——运动家和开荒者》(香港, 证道出版社, 1964), 欧阳佐翔的《中华传道的先驱——梁发》(《你应该知道的亚洲圣徒》第一集, 1967), 陈瑞伯的《基督麾下的儒将——席胜魔》(同上), 阎振瀛的《理雅各与中国经典之翻译》(台北, 《东方杂志》2-5, 1968), 容闳著、百濂弘译注《西学东渐记——容闳自传》(东洋文库136, 平凡社, 1969), 伍歌的《洋儒李佳白》(1974), 苏文峰的《戴德生与李提摩太宣教方式之比较》(《基督教入华百七十年纪念》, 台湾, 宇宙光出版社, 1977), 李瞻和石丽东著《林乐知与万国公报——中国现代化运动之根源》(台北市新闻记者公会, 1977), 梁元生著《林乐知在华事业与万国公报》(香港中文大学出版社, 1978), 小田《俞国桢老牧师与中国耶稣教自立会》(《天风》, 1985. 3), 林荣洪著《属灵神学: 倪柝声思想的研究》(香港, 中国神学研究院, 1985), 谢扶雅著《谢扶雅晚年基督教思想论集》(香港, 基督教文艺出版社, 1986), 王维俭的《丁韪良在宁十年宗教活动述评》(《浙江学刊》, 1987. 3), 王美秀的《评基督教学生运动中的穆德》(《世界宗教研究》, 1987. 4), 林荣洪著《王明道与中国教会》(香港, 中国神学研究院, 1987), 施宣园的《李提摩太与戊戌变法》(《复旦学报》, 1988. 4), 王神荫的《神学家诗人赵紫宸》(《金陵神学志》, 1988. 6), 张士充的《研究赵紫宸先生神学思想的现实意义》

1996)。

就民国以来的新教研究而言,相关论著包括中华续行委办会(1925年第八期起为中华全国基督教协进会)编《中华基督教会年鉴》(上海,广学会,1914~1936),钟清源的《崇真会近二十五年会务概况》和李阶琼的《中华国内布道会概况》(《真光》杂志26-6,1927),余日章著《基督青年会史略》(上海,中华基督教青年会,1929),上海广协书局编《中华基督教文字索引》(1933),吴立乐著《浸会在华布道百年史略》(上海,浸会书局,1936),上海青年协会书局出版《中华基督教青年会年鉴》(1937),舒新城著《中华归主——中国近代史资料简介》(《学术月刊》2,1958),董艳云著《耶和華以勒——内地会百周年见证》(香港,证道出版社,1965),罗彦彬辑《中华基督教礼贤会在华传教史(1847~1947)》(香港,礼贤会,1968),刘翼凌著《宋尚节传》(香港,证道出版社,1969),章文新著、陈锡麟译《岁月如流——章文新自传》(香港,基督教文艺出版社,1969),袁访赉著《余日章传》(香港,基督教文艺出版社,1970),谢扶雅著《谢扶雅晚年文录》(台湾传记文学出版社,1977),许牧世的《广学会的历史及其贡献》(《庆祝广学会创立九十周年特辑》,香港,基督教文艺出版社,1977),林献生著《真耶稣教会史》(真耶稣会台湾神学院,1979),查时杰的《王元深、王煜初、王谦如父子合传》(《校园》,22-2、5、6),魏外扬的《丁立美兄弟合传》、《献身文字工作的谢洪赉》和《促进中国教会自立与合一的诚静怡》(《校园》22-2、5、6,1980),林荣洪著《风潮中奋起的中国教会》(香港,天道书楼,1980),吴利明著《基督教与中国社会变迁》(香港,基督教文艺出版社,1981),林荣洪编《近代华人神学文献》(香港,天道书楼,

1986),查时杰著《民国基督教史论文集》(台湾,宇宙光出版社,1994),顾卫民辑《镜头走过——内地会在华百三十年图片集》(台湾,宇宙光出版社,1998)等。

民国以来的基督教研究一般围绕着教会和差会在华传教历史、教会与近代中国社会关系、教会对中国思想文化的影响及其在华文化交流与碰撞中的自我革新、教会文教医药等社会慈善事业、著名教会人物这些方面来展开。内地学者对民国时期基督教的研究专论不多,值得一提的包括黄德发的《基督教对孙中山思想之影响透视》(《学术论坛》,1989.1),陈旋波的《林语堂的基督教思想与中国传统文化的联系》(《华侨大学学报》,1992.1),沈寂的《陈独秀与基督教》(《世界宗教研究》,1995.4),张西平的《论民初中国基督教改革运动的思想史价值》(《世界宗教研究》,1998.2)等。

参考文献

查时杰:《民国基督教史论文集》,台湾:宇宙光出版社,1994。

张西平、卓新平编《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》,北京:中国广播电视出版社,1990。

(卓新平)

反教与护教之争研究 (Studies of Conflicts between Non-Christian Attitude and Christian Apology)

反教与护教之争研究大体包括明清天主教与中国思想文化的冲突研究、历代教案研究,以及20世纪20年代初的“非基督教运动”研究这三个方面。中国学者在这三大领域都有所探讨,但资料整理的比重较大,严格意义上的研究成果不多。

明清天主教与中国思想文化的冲突研究

案志始》(《民主评论》13-16, 1962), 李时岳著《反洋教运动》(三联书店, 1962), 贾逸君的《一八七〇年的天津教案》(《历史教学》, 1964. 11、12), 李恩涵的《咸丰年间反基督教的言论》(《清华学报》6-1、2, 1967) 和《同治年间反基督教的言论(1~4)》(《大陆杂志》35-3~6, 1967), 蔡懋棠的《康熙中期浙江教案纪略》(《反攻》309, 1967), 杨森富的《南京教案》(《恒毅》17-6, 1968), 方豪的《乾隆十三年江南教案始末》(《华冈学报》, 1974), 张秋雯的《光绪二十一年成都等处教案》(《师范大学历史学报》4, 1976), 王树槐的《清季江苏省的教案》(《食货月刊》5-8, 1975), 庄吉发的《清代教案史料的搜集与编纂》(《幼狮》47-2, 1978), 以及吕实强有关教案研究的系列文章, 分载于台湾中央研究院近代史所集刊。此外, 台湾中央研究院近代史研究所还编印了《教务教案档》(1974~1981)。

1978年以来, 中国内地学者的教案研究亦呈兴旺之景。1980年, 中国史学界在济南召开第一次有关义和团运动的国际学术研讨会, 直接触及教案问题。此后, 路遥主编的《义和团通讯》经常载有教案研究的论文。1990年, 第二次义和团运动国际学术讨论会在济南召开, 教案研究成为其主题之一。1982年, 四川社会科学院召开“反洋教斗争和余栋臣起义研究”学术讨论会, 其《社会科学研究》亦辟有专栏。1985年, 四川省社会科学联合会、《社会科学研究》编辑部由吴金钟等出面组织全国6省市21个学术机构在成都联合召开第一次近代中国教案学术讨论会。此后从1987年至1992年, 中国义和团研究会和四川、安徽、贵州、湖南等省的社科界学术团体先后在安徽、贵州和湖南召开了三次教案史研讨会。迄今为止, 内地学者有关教案研究的论文已达300余篇, 著译和

资料集亦有几十种。在这些论著和史料汇编中, 颇有影响的包括王明伦编《反洋教书文揭帖选》(齐鲁书社, 1984), 李时岳著《近代中国反洋教运动》(人民出版社, 1985), 四川档案馆编《四川教案与义和团档案》(四川人民出版社, 1985), 庚裕良著《广西人民反洋教斗争》(广西人民出版社, 1986), 四川社联编《近代中国教案研究》(四川社会科学院出版社, 1987), 张力、刘鉴唐著《中国教案史》(四川社会科学院出版社, 1987), 冯祖贻等编《教案与近代中国》(贵州人民出版社, 1990), 戚其章、王如绘编《晚清教案纪事》(东方出版社, 1990)等。我国教案研究的一个重要学术单位乃福建师范大学历史系。在陈增辉组织下, 经过几代学人努力, 该系完成了系统、翔实的多卷本教案史料汇编, 由中华书局以《中国近代史资料丛书续编》之名出版, 其中《清末教案》共分6册, 前3册中文档案与故宫合作, 于1995年推出。

20世纪20年代初的“非基督教运动”研究在中国学术界亦颇受关注。对于1922年至1927年中国“非宗教运动”和“非基督教运动的历史”, 不少教会人士和教会史学家在事件开始不久就展开了研究。在非宗教和非基督教言论方面包括赤光、绮园、庐淑、陈独秀、李石曾、萧子昇、李大钊、缪伯英、汪精卫、周作人、钱玄同、沈兼士、沈士远、常乃德、蔡元培、胡适、陶孟和、丁文江、余家菊、徐庆誉、刘伯明、傅铜、梁启超、周太玄等人的论著, 而在护教言论方面则有简又文、谢洪赉、赵紫宸、徐宝谦、吴雷川、罗运炎、刘廷芳、金绍武、叶声、屠孝实、胡学诚、诚静怡、范百海、应元道、李荣芳、张亦镜、梁均默、范子美、杨益惠、邬志坚、天河等人的论著。对非基督教运动及其回应加以概括、分析和研究的论著包括聂文汇编《非基督教文字索引》(《中华基督教会年

鉴》8, 1925), 李荣芳的《非基督教运动》(《真理》周刊 2-45, 1925), 简又文的《非基督教运动与基督教》(《真理》周刊 2-48, 1925), 谢扶雅的《近年非宗教和非基督教运动概述》(《中华基督教会年鉴》8, 1925), 张亦镜编《最近反基督教运动的纪评》(广州浸会书局, 1925) 和《批评非基督教言论汇刊全编》(上海美华浸会, 1927), 张钦士编《国内近十年来之宗教思潮》(燕京华文学校, 1927), 谢扶雅的《五四运动与反基督教运动》(《中华》杂志 3-9, 1965), 叶嘉炽著、李云汉译《宗教与中国民族主义: 民初知识分子反教思想学理的基础》(《中国现代史专题研究报告》第二辑, 1972), 吕实强的《近代中国知识分子反基督教问题的检讨》(《基督教入华百七十年纪念》, 台湾宇宙光出版社, 1977), 当代海外学者的研究有美籍华人叶嘉炽的英文专著《宗教、民族主义与中国学生: 1922~1927 年的非基督教运动》(西华盛顿, 1980) 和美国学者路兹的英文专著《中国政治与基督教差会, 1920~1928 年的非基督教运动》(1988) 等。当代台湾学者在这一领域的较新成果则包括叶仁昌著《近代中国的宗教批判思潮: 非基运动再思》(台北雅歌出版社, 1988) 和《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。

当代中国内地学者亦对非基督教运动展开了研究, 相关论文包括夏瑰琦的《论我国 1922~1927 年间的非基督教运动》(《杭州大学学报》, 1988. 2), 刘心勇的《非基督教运动述评》(《复旦学报》, 1989. 2), 王玉祥的《二十年代“非基督教”运动的文化内涵》(《徐州师院学报》, 1992. 1), 朱维铮的《五四时代的非宗教运动》(《基督教与近代文化》, 上海人民出版社, 1994) 等。此外, 杨天宏的专著《基督教与近代中国》(四川人民

出版社, 1994) 系统探究了非基督教运动的思想根源、历史发展和社会反响, 成为内地学术界这一研究领域中的凤毛麟角。

参考文献

杨天宏:《基督教与近代中国》, 成都: 四川人民出版社, 1994。

(卓新平)

基督教本色化及“三自”爱国运动研究 (Studies of Christian Inculturation and “Three-self” Patriotic Movement)

基督教的“本色化”或“中国化”问题在中国近现代史上是人们关注的焦点。这种“本色化”运动关涉到具有中国特色的基督教会之莫立和中国神学之创建这两大方面, 涵盖基督教在华发展的理论与实践。50 年代以后, 基督教在中国的本色化又具体发展为以“自治、自传、自养”为特点的“三自”爱国运动。对这一运动的总结、回顾和反思乃中国基督教现代史和当代史研究的重要内容。

对基督教本色化的研究早在 20 世纪的 20 年代就已全面展开, 而且多由中国基督教学者所进行。“本色化”之探对他们而言不仅是其文化反省、思想发掘的理论问题, 更是迫在眉睫的现实问题。因此, 教会学者对“本色化”的讨论、商榷具有强烈的时代感。在 1949 年之前, 中国教会学者的这种研讨亦是中国基督教本色化运动本身的重要组成部分, 反映出这一运动的灵性精神及其思想动向。概而言之, 这一时期的研究论著包括赵紫宸的《本色教会的商榷》(《青年进步》76, 1924)、《风潮中奋起的中国教会》(《真理与生命》2-2, 1927), 诚静怡的《中国的教会》(《青年进步》52, 1922)、《本色教会之商榷》(《文社月刊》1-6, 1926), 《中国基

基督教的性质和状态》(《文社月刊》2-7, 1927), 王治心的《中国本色教会的讨论》(《青年进步》79, 1925)、《本色教会的婚丧礼与议》、《本色教会应创何种节期适合中国固有的风俗》、《本色教会与本色著作》(均见《文社月刊》1-6, 1926)、《中华基督徒之本色家庭生活》(《文社月刊》1-7, 1926)、《本色教会礼拜仪式之商榷》(《文社月刊》3-7, 1928), 招观海的《中国本色基督教会与教会自立》(《文社月刊》1-1, 1925), 谢扶雅的《本色教会问题与基督教在中国之前途》(《文社月刊》1-4, 1926), 刘廷芳的《为本色教会研究中华民族宗教经验的一个草案》(《真理与生命》1-7, 1926)等。

50年代以来,对中国基督教本色化及其神学的中国化研究得以继续,尤其是对50年代在中国内地全面展开的“三自”爱国运动有着特别的关注。不过,这一时期内地学者和港台学者之间的视野、态度和观点有了明显的不同或微妙的变化,特别是在对50年代之后中国内地教会发展的评价上有着分歧和差异。但在最近的发展中,双方学者开始了坦诚的对话和沟通,从而使这一研究有望进入一个全新的时代。从港台学者的研究成果来看,关于本色教会和本色神学的论著包括林荣洪著《风潮中奋起的中国教会》(香港,天道书楼,1980),杨森富著《中国风土与基督教信仰》(台湾,天启出版社,1984)。杨著对中国基督教本色神学的历史和意义加以系统回顾和展望,体现出其视域之广阔和探究之深邃。另有林荣洪编《近代华人神学文献》(香港,天道书楼,1986)、何笑馨编《华人妇女神学初探》(香港,道声出版社,1988),王成勉著《文社的盛衰——二〇年代基督教本色化之个案研案》(台湾,宇宙光出版社,1993)等。关于50年代以来中国内地基督教发展的论著则包括赵天恩著《扶我前

行——中国福音化异象》、《洞烛先机——中共宗教政策及三自会论评》和《灵火淬炼——中国大陆教会复兴的秘诀》(台湾,中国与福音出版社,1993),林瑞琪著《谁主沉浮——中国天主教当代历史反省》(香港,圣神研究中心,1994),张家兴主编《社会变迁与教会回应》(香港,公教教研中心,1996),梁家麟著《吴耀宗三论》(香港建道神学院,1996),邢福增、梁家麟著《五十年代三自运动的研究》(香港建道神学院,1996),赵天恩、庄婉芳著《当代中国基督教发展史1949~1997》(台湾,中福出版有限公司,1997),叶菁华著《寻真求全——中国神学与政教处境初探》(香港,基督教中国宗教文化研究社,1997)。

50年代之后,特别是80年代以来,中国内地教会学者对中国基督教本色化和“三自”爱国运动有着认真的理论探索,亦推出了一批研究论文和著作。其发表的论文包括丁光训的《在中国为基督作见证》(《金陵神学志》1,1984)、《三自为何必要?》(《金陵神学志》4,1986)、《中国神学的群众运动》(《金陵神学志》4,1986)、《教会在中国依然存在》(《金陵神学志》9,1988)、《理顺三自组织和教会的关系》(《金陵神学志》10,1989)、《今天我们向吴耀宗先生学习什么?》(《金陵神学志》11,1990)、《中国基督徒怎样看待圣经》(《金陵神学志》13,1991)、《宇宙的基督》(《金陵神学志》14~15,1991)、《中国教会之我见》(《金陵神学志》18,1993)和《教会在中国》(《金陵神学志》21,1994),赵紫宸的《中国基督教教会改革的途径》(上海青年协会,1950)、《为一个真的中国教会奋斗》(《天风》226,1950)和《今后四十年中国基督教教义神学可能的发展》(《金陵神学志》26-1、2,1950),陈泽民的《中国教会神学建设的任

务》(《金陵神学志》14—15, 1991)、《基督与文化在中国》(《金陵神学志》17, 1992)、《有关中国教会神学建设的问题》(《金陵神学志》18, 1993)、《中国基督教会面对现代化的挑战》(《金陵神学志》21, 1994), 沈以藩的《中国基督教的神学思考》(《金陵神学志》3, 1985)、《在新中国从事基层堂会教牧工作的若干神学思考》(《金陵神学志》6~7, 1987)、《中国教会在神学思考中》(《金陵神学志》9, 1988)、《儒家思想与今日中国的神学思考》(《金陵神学志》9, 1988), 徐如雷的《传“道成了肉身”》(《金陵神学志》5, 1986)、《中国基督教的神学研究》(《基督教与近代文化》, 上海人民出版社, 1994)、《“三自”是中国基督教本国化的重要经验》(《世界宗教研究》, 1998.1), 汪维藩的《中国教会的某些神学变迁》(《金陵神学志》2, 1985)、《毁灭·反思·再生——文革后基督教与中国文化之关系》(《金陵神学志》9, 1988)、《中国教会神学思考之特色》(《金陵神学志》13, 1991)、《中国教会神学建设之思考》(《金陵神学志》16, 1992), 沈锡麟的《求同存异、互相尊重、坚持三自、坚持联合》(《金陵神学志》6~7, 1987), 孙汉书的《从教会史的角度谈“三自”运动》(《金陵神学志》2, 1985), 赵志思的《从初期教会的建立看三自精神的重要》(《金陵神学志》14~15, 1991), 曹圣洁的《中国教会建设与神学生培养》(《金陵神学志》8, 1988), 蒋佩芬的《从信仰上谈三自爱国运动》(《金陵神学志》2, 1985), 蔡文浩的《试谈我国基督教自传的长远目标和目前任务》(《金陵神学志》1, 1984), 苏德慈的《试论我国神学研究的三项任务》(《金陵神学志》2, 1985), 阙保平的《对于神学处境化问题的探讨》(《金陵神学志》16, 1992), 庄索原的《试论中国天主教的本色化、

本国化、本性化》(《中国天主教》, 1988.4)等。这一研究的代表著作则包括陈泽民主编《金陵神学文选(1952~1992)》(金陵协和神学院, 1992), 中国基督教三自爱国运动委员会编《中国基督教三自爱国运动文选(1952~1992)》(上海, 中国基督教协会, 1993), 以及汪维藩著《中国神学及其文化渊源》(金陵协和神学院, 1997), 丁光训著《丁光训文集》(1998)等。其他内地学者在这一领域的研究以资料搜集、整理为主, 如张西平、卓新平编辑了《本色之探》一书, 收录了民国时期天主教、新教学者关于基督教“本色化”、“中国化”的论著, 由中国广播电视出版社推出。而在这方面的系统研究则较薄弱, 具有代表性的论文包括王继武的《试论中国基督教本色教会运动的起因》(《世界宗教研究》, 1988.1), 王美秀的《基督教的中国化及其难点》(《世界宗教研究》, 1996.1), 孔祥涛的《两难之间: 在华基督教差会早期的本土布道员》(《世界宗教研究》, 1997.3), 段琦的《从中国基督教历史看教会的本色化》(《世界宗教研究》, 1998.1), 以及刘小枫的《现代语境中的汉语基督神学》和何光沪的《“本土神学”管窥》(香港, 《道风汉语神学学刊》2, 1995)等。

参考文献

丁光训:《丁光训文集》, 南京: 译林出版社, 1998。

张西平、卓新平编《本色之探——20世纪中国基督教文化学术论集》, 北京: 中国广播电视出版社, 1990。

(卓新平)

基督教与中国文化研究 (Studies of Christianity and Chinese Culture)

基督教与中国思想文化的关系是中国基

1921)、《基督教与新中国》(上海美以美会, 1923)和《罗运炎论道文选》(上海, 广学会, 1931)。此外, 中华基督教青年协会书报部亦编辑出版了《中国文化与基督教》(上海, 青年协会书局, 1927)。在上述著述中, 吴雷川的《基督教与中国文化》、王治心的《中国文化与基督教》, 以及赵紫宸的《基督教与中国文化》等成为这一时期的经典之作, 常被学界引用和分析研究。

1949年以来中国学界对基督教与中国文化关系的研究得以深化, 推出了大量专著和论文, 涉及到基督教与中国文化的各个层面。仅就从宏观上分析、把握基督教与中国文化关系的论著来看, 具有代表性的著作包括谢扶雅著《基督教与中国思想》(香港, 基督教文艺出版社, 1971), 吴利明著《基督教与中国社会变迁》(香港, 基督教文艺出版社, 1981), 高旭东等著《孔子精神与基督精神》(河北人民出版社, 1989), 谢和耐著、耿昇译《中国和基督教》(上海古籍出版社, 1991), 吴明节著《基督教与中国文化的接触点》(香港, 道声出版社, 1990), 秦家懿、孔汉思著, 吴华译《中国宗教与基督教》(三联书店, 1990), 孙江著《十字架与龙》(浙江人民出版社, 1990), 董丛林著《龙与上帝——基督教与中国传统文化》(三联书店, 1992), 李志刚著《基督教与近代中国文化论文集》(台湾, 宇宙光出版社, 1993), 朱维铮主编《基督教与近代文化》(上海人民出版社, 1994), 邢福增著《文化适应与中国基督徒》(香港, 宣道出版社, 1995), 马佳著《十字架下的徘徊——基督宗教文化和中国现代文学》(上海, 学林出版社, 1995), 顾卫民著《基督教与近代中国社会》(上海人民出版社, 1996), 李志刚著《百年烟云 沧海一粟——近代中国基督教文化掠影》(北京, 今日中国出版社, 1997), 袁步佳著《〈老子〉与基

督》(北京, 中国社会科学出版社, 1997)。

基督教与中国高等教育即中国教会大学研究为中国基督教文化研究中一个较为独特的方面。在中国近代史上, 基督教先后在中国创办了16所大学, 20世纪50年代之后, 除辅仁大学在台湾重建之外, 其余教会大学在中国内地不复存在。因此, 对中国教会大学史的研究遂成为海内外学术界的一个专门课题。1949年之前, 这一领域的研究并不系统, 仅有一些零散论文问世, 自50年代起, 西方史学界和中国港澳台地区的学者开始涉足这一领域, 并取得了一定研究成果。但在80年代之前, 中国内地学者对此著述甚微。港台学者的研究成果则有方豪的《私立震旦大学小史》、《私立津沽大学小史》和翁聆雨的《私立燕京大学》, 均见《中华民国大学志》(台北, 中国新闻出版公司, 1953); 此外, 方豪写有《辅大创办人英敛之先生》(《恒毅》6—12, 1957), 彭国堦著有《燕京大学之中国文化学术研究: 1919~1949》(昭人出版社, 1975), 范兴国撰有《燕京大学与中美文化关系》(《传记文学》35—6, 1979)等。中国内地学者的研究则主要为韦卓民的《四十年来我国基督教的高等教育》(《金陵神学志》26—1、2, 1950)等。

进入80年代以来, 中国学界的中国教会大学史研究掀起了一个高潮, 发表和出版了大量研究中国教会大学的论文和论著。

参考文献

顾卫民:《基督教与近代中国社会》, 上海人民出版社, 1996。

李志刚:《百年烟云 沧海一粟——近代中国基督教文化掠影》, 北京: 今日中国出版社, 1997。

(卓新平)

中国教会大学史研究 (Studies of the History of Church Universities in China)

中国教会大学是指从 19 世纪末西方基督教会在华所创办的高等教育机构, 80 年代以来中国学术界对于中国教会大学史的研究渐成热点课题, 取得了相当的学术成果。中国教会大学史的研究是中国基督教史、中国教育史和中国近代史的重要课题。

19 世纪末到 20 世纪中叶, 基督教新教在中国创设大学 13 所, 天主教创设大学 3 所。这些教会大学是中国近代高等教育的前驱和中叶组成部分, 对传播西方科学文化、促进中西文化交流和近代中国的进程起了十分重要的作用。20 世纪 50 年代起, 西方史学界就开始对此课题进行研究并取得相当的学术成果, 如鲁珍晞 (Jessie G. Lutz) 所著《中国教会大学史》和中国基督教高等教育联合董事会主持编写的 10 所新教教会大学的历史丛书。中国在 80 年代以前, 只有零星文章涉及此专题。在内地则因为各种原因直到 80 年代初学术界才开始对此专题进行研究。如傅懋冬《燕京大学社会系三十年》(《社会》, 1982.4)、陈景磐《旧中国的教会学校述略》(《教育研究通讯》, 1983.3)、吴竟《略论东吴大学建校经过》(《苏州大学学报》, 1983.1)、徐以骅《基督教在华高等教育初探》(《复旦学报》, 1986.5) 等文章不再简单地把教会大学看作是帝国主义文化侵略的工具, 而是提出应该比较全面、客观地重新研究和评价中国教会大学史的问题。近十年来, 此课题已经成为一个热点课题。自 80 年代中期以来, 就此专题已在中国内地、香港、台湾和美国召开了 8 次国际学术讨论会, 编辑出版了 7 本学术会议论文集, 发表了学术论文 100 多篇。主要有 1989 年在武汉华中师范大学召开的首届中国教会大学史国际学术研讨会, 会后出版了由章开沅、林蔚主编的

论文集《中西文化与教会大学》(湖北教育出版社, 1991); 1991 年在南京师范大学召开第二届教会大学史国际学术研讨会; 1992 年由台湾中原大学宇宙光传播中心主持召开“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”, 会后出版了《中国基督教大学论文集》; 1993 年香港中文大学崇基学院主办“中国教会大学历史文献国际研讨会”; 1994 年在成都举行了“教会大学与中国现代化国际研讨会”, 会后出版了由顾学稼主编的《中国教会大学史论丛》(成都科技大学出版社, 1995)。1994 年华中师范大学章开沅等人创办了“中国教会大学史研究中心”, 旨在联系和推动国内外中国教会大学史研究。该中心与香港中文大学崇基学院联合出版《中国教会大学历史研究通讯》, 此外还计划编辑出版《教会大学史研究》和《教会大学史译丛》等大型丛书, 以及《基督教与中国文化》丛刊, 1996 年出版了丛刊首辑《文化传播与教会大学》。

如何评价中国教会大学的历史地位是此专题的重要内容之一。学术界普遍认为, 不能简单地把教会大学看成是帝国主义文化侵略的工具, 而是要根据马克思主义的观点和方法, 对教会大学进行全面的、历史的、客观的分析, 正确地认识教会大学的历史地位和作用。他们认为, 在民族矛盾尖锐的 20~30 年代和东西方严重对峙的 50~60 年代, 教会大学是帝国主义文化侵略说的出现和被广泛接受, 有其历史的合理性和客观依据, 但是这种观点有其片面性, 是一个不完全的政治判断, 不能完整地反映文化教育史上教会大学的基本特征。章开沅指出: 应该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, 不能以政治评价尺度取代学术评价尺度; 还应该将早期的教会大学与成熟时期的教会大学相区别, 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。(《中西文化与教会大学》，湖北教育出版社，1991) 胡景钟《论中西文化交流中的教会大学》一文提出要从“三个联系与根本区别”来评价教会大学的历史地位，即：帝国主义殖民政治与基督教的联系与根本区别、基督教传教与办教会大学的联系与根本区别、教会大学中宗教教育与世俗教育的联系与根本区别。刘永蜀《19 世纪香港西式学校历史评价》(《历史研究》，1989.6) 提出两个观点：把外人在华办学概括为文化侵略是根据其办学的动机的分析，但是对办学的实际结果缺乏认真和全面的分析；其次，如果说近代外国在华兴办教育是文化征服，但是文化征服不能与军事征服等同，资本主义文化中包含着进步的东西。伍宗华《论我国教会大学历史特点与社会评价问题》(《中国教会大学史论丛》) 一文认为，兴办教会大学固然出于西方列强侵华的需要，但是在客观上也适应了我国维新变法和社会经济近代化的历史要求，其最直接的贡献是把近代西方新兴教育模式引进和植根于东方最大的文明古国。孙竟昊《西学·西教·近代化》(《中国教会大学史研究论丛》) 一文认为，教会大学“先进的办学方式、崭新的课程设置，高效率的管理机制，为我国传统教育实现向近代教育的转变提供了样板，冲荡了衰朽的学塾书院制度，成为旧教育最早的历史否定物，充分显示出先进文明的魅力”。马敏通过对华中大学个案的分析，指出教会大学与中国传统书院以及新式私立、公立高等学校相比较的特征是办学国际化、教育正规化、信仰宗教化、教育社会化、校园家庭化，其中办学国际化是教会大学最为突出的特征。教会大学办学方式体现了多渠道的国际联系，成为中西文化分配汇聚之所。(《教会大学的国际化特色——华中大学个案》，《文化传播与教会大

学》)

许多学者还注意到，在中国近代女子教育史上，教会女子大学成为中国女子高等教育的先驱，起到某种程度的开创作用。何晓夏《教会女子大学与中国女子教育的近代化》(《中国教会大学史论丛》) 指出：中国女子教育由传统的贤妻良母主义向近代化转化是一场深刻的社会革命，教会女子教育对此转化曾发生深刻的影响。王奇生《教会大学与中国知识女性的成长》(《文化传播与教会大学》) 认为，教会女子大学为中国第一代知识女性的成长提供了一块重要的人才培养基地，30~40 年代教会大学培养的女大学生占全国女大学生总数的 30% 左右，在全国妇女界高级知识分子占有一定的比例。

学术界普遍认为教会大学是近代中西文化交流的产物，其发展变化是近代中西文化交流史的重要组成部分。高时良《全面评估中国教会大学的历史作用——兼论如何对待基督教文化》(《中西文化与教会大学》) 认为，教会大学为中西文化交流架设了桥梁。教会大学所从事的中西文化交流活动与基督教教义的传播是分不开的。但是作为社会文化现象，有西方传教士带来的基督教文化同中国文化接触，彼此相互渗透，对其中的积极成分兼容并蓄，亦可成为中国传统文化的组成部分。章开沅指出，中西文化交流史是一个“双向对流的运动过程”，教会大学既是基督教文化与近代西方文明的载体，同时它又处于东方传统文化环境与氛围之中，因而不可避免地要逐步走向本土化、世俗化。许多长期在中国教会大学工作的西方职员(包括一些传教士) 也不可避免地受到中国文化的熏染，在不同层次与不同程度上吸收中国文化，并且将其带回故土。中西文化双向流动往往是超乎政治活动功利的，诸如金陵大学的贝德士传教士兼教育家的是真诚地抱着了解

中国文化,为中国服务的文化观念来从事其宗教和教育事业的。因此我们更应该从文化学的角度来诠释这种文化的双向流动现象。(《中西文化与教会大学》序)张寄谦《哈佛燕京学社》(《中西文化与教会大学》)具体考察了哈佛燕京学社在中美文化交流中所起的作用,认为它作出突出的贡献,成为中西文化交流的典型。在哈佛燕京基金支持下,燕大先后聘请了一批学贯中西的学者来校任教,同时又陆续选送优秀毕业生前往哈佛大学攻读博士学位,学成归来充实了燕大教师队伍。燕大出版以发表中国文化研究学术论文为主的《燕京学报》半年刊,推动中国文化研究的开展,使燕大迅速成为当时中国文化研究的重镇,同时燕大与哈佛燕京学社也为美国的中国文化研究作出了重大贡献。何建明《天主教辅仁大学之国学与陈垣》(《文化传播与教会大学》)认为,辅仁大学自创办时就以国学教育与国学研究为重心,以考证的专门学问为特色,以赶超国际中国学(汉学)为志业,在国学人才的培养和国学问题研究方面都取得了巨大的成就。

教会大学对中国现代化的最大贡献,是为中国现代化培养了一大批优秀的专业人才。李湘敏、谢必震《从中国教会大学的人才培养看其历史的客观作用》(《中国教会大学史论丛》)通过对教会大学毕业生的统计和分析,指出中国教会大学培养的学生,毕业后主要分布在教会机构、银行、邮政、医院、文教、商业等部门,而大多数在文教部门工作,可见教会大学为中国的教育部门输送了大量的人才。中国近代教育水平的提高,与中国教会大学人才培养有直接关系。教会大学毕业生中,除个别食洋不化的西奴外,绝大多数毕业生皆有心报效祖国。有些学者对于教会大学毕业生进行了个案研究,唐文权《青年陶行知人生奠基所在》(《中西文化与

教会大学》)一文对于出身于教会学校的中国现代著名教育家陶行知在金陵大学的经历进行了探讨,认为他在就学金陵大学期间,初步规定了其今后服务社会的方向,基本铸就了其道德风范和人生信仰。周宇洪《近代知识分子与教会教育》(《中西文化与教会大学》)认为陶行知早年接受教会教育的过程中,从爱国救亡的基点出发,立足本位文化,放眼人类文明,既不盲目排外,又不数典忘祖,比较妥善地解决了文化交流和传播中接纳和排拒的关系。章开沅等人撰文评价教会大学中外籍教师如司徒雷登、贝德士等人,认为他们这些现代派传教士教育家认识到并且顺应了基督教本土化、中国化的潮流,为现代中国社会作了大量有益的工作。

教会大学与民族主义和民族运动的关系是中国基督教史与教会大学史研究的重要课题之一。80年代中期以来的教会大学史研究仍倾向于肯定非基督教运动和收回教育权运动的民族运动的合理性与进步性,但是同时强调深入地剖析这些运动的错综复杂的政治、社会和文化背景,着重探讨社会政治变动与教会高等教育发展兴衰之间的互动关系,强调将教会大学置于民族主义、世俗化等社会历史背景中,发掘其在近现代历史中所蕴涵的整体性意义。杨天宏《基督教与近代中国》(四川人民出版社,1994)一书从近代民族主义运动的大背景对20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,提出许多有新意的见解,乃有关此专题的力作。本书认为促成收回教育权运动的原因很复杂,涉及政治、外交、教育、宗教以及国内社会思潮等各方面的原因。新文化运动开始以后,国内对教育的社会功能有了新认识,强调教育必须服务于民族国家的宗旨,而教会教育与此具有浓厚民族主义色彩的思想主张相背离;其次,收回教育权运

动乃是 20 世纪初期以来国内收回主权运动的逻辑发展,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也有直接的关系。顾学稼《华西协和大学的收回教育权运动》、章开沅《教会大学与 20 世纪 20 年代的中国政治》(均见《中国教会大学史论丛》)亦对此专题进行论述。

有关中国教会大学由盛而衰,最终从内地消亡的原因,一些学者认为是政治原因,而非教育或宗教的原因。教会大学从内地消亡,是 20 世纪以来共产主义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,也是二次世界大战以来世界政治格局重新调整组合的结果。因此教会教育的失败主要不是一种教育制度或宗教信仰的失败,而是一种政治的失败。(马敏《艰难的蜕变—解放前后的华中大学与韦卓民》,《中西文化与教会大学》)

总之,中国教会大学史研究在内地起步较晚,但是进展迅速,取得了相当的学术成果。此研究专题还有待于进一步开发。研究者需要努力充实知识结构,开阔学术视野,善于汲取和借鉴国内外的学术成果,挖掘整理新的史料,运用多学科的研究方法和手段,力争教会大学史研究取得更大成绩。

参考文献

马敏:《近年来大陆中国教会大学史研究综述》,《世界宗教研究》,1996。

章开沅、林蔚主编:《中西文化与教会大学》,武汉:湖北教育出版社,1991。

章开沅主编:《文化传播与教会大学》,武汉:湖北教育出版社,1996。

(郭熹微)

在华耶稣会士研究 (Studies of the Jesuits in China)

明末以利玛窦为首的天主教耶稣会士来华传教,到清中叶先后来华的耶稣会士已近 500 人。他们在中国传播天主教的同时,也把西方科学技术和思想文化带到中国,对中国的思想学术界产生一定影响。如何评价在华耶稣会士和他们所传播的西方科学技术?是此专题研究的主要内容。这也是中国天主教史和中西文化交流史的一个重要课题。

在中国此专题研究的开拓者是陈垣和方豪等人。1943 年北京辅仁大学出版了由陈氏门人叶德禄所辑印的《民元以来天主教史论丛》一书,其中收录陈氏相关论文 16 篇,占该书的 80%,继陈垣之后,方豪在此研究领域颇有建树,40 年代方豪先后出版《中外文化交通史论丛》第一辑(重庆,独立出版社,1944)、《中国天主教论丛》甲集(重庆,商务印书馆,1944)和《方豪文录》(北京,上智编译馆,1948)3 本论文集,奠定了其在此研究领域的学术地位。关于此专题的论述还有萧若瑟《天主教传行中国考》(河北献县,1922)、张星烺《中西交通史料汇编》(辅仁大学,1930)、《欧化东渐史》(商务印书馆,1934)、向达《中西交通史》(中华书局,1934)、朱谦之《中国思想对于欧洲文化之影响》(商务印书馆,1940)、徐宗译《中国天主教传教史概论》(土山湾印书馆,1938)、《明清间耶稣会士译著提要》(中华书局,1949)、陈受颐《明末清初耶稣会士的儒教观及其反应》(《国学季刊》5-2,1935)、张维华《明清间中西思想之冲突与影响》(《学思》1-1,1942)、《明清间佛耶之争辩》(《学思》1-2,1942)、《南京教案始末》(齐鲁大学《齐大月刊》1-2、3,1930)、萧浚华译、裴化行《天主教十六世纪在华传教志》(商务印书馆,1936)、冯承钧译、费赖

之《入华耶稣会士列传》（商务印书馆，1938）等，都比较有影响。

1949年以后的30年间，由于各种原因，内地学术界很少再涉及此专题研究。此专题研究在台湾获得较大发展。50~70年代，方豪陆续出版了《中西交通史》、《中国天主教人物传》上、中、下册，《方豪六十自定稿》等著作。罗光著《徐光启传》（香港公教公理会，1953）、《利玛窦传》（台湾，光启出版社，1960）、《教廷与中国使节史》（台湾，光启出版社，1961）、《天主教在华传教史集》（台湾，光启出版社，1967）；张奉箴《福音流传中国史略》（台湾，辅仁大学出版社，1970~1971）、《利玛窦在中国》（台湾，闻道出版社，1983）。近年来有古伟瀛《教廷与教会之间——中国天主教中的南怀仁》（《庆祝王位之教授七秩嵩庆中西历史与文化研讨会论文集》，台北，文史哲出版社，1988）、查时杰《明末佛教对天主教“辟邪运动”初探》（《明清之际中国文化的转变与延续学术研讨会论文集》，1990）、《南堂与耶稣会公墓——与汤若望有关的北京两处天主教建筑》（《历史与宗教——纪念汤若望四百周年诞辰暨天主教传华史学国际研讨会论文集》，台北，辅仁大学出版社，1994）；林东阳《明末西方宗教文化初传中国的一位重要人物——冯应京》（《明清之际中国文化的转变与延续学术研讨会论文集》，1990）、《杨光先及其反教事件》（《历史与宗教——纪念汤若望四百周年诞辰暨天主教传华史学国际研讨会论文集》），张永堂《明末方氏学派研究初编——明末理学与科学关系试论》（台北，文镜文化事业公司，1987）、《明末清初理学与科学关系再论》（台北，学生书局，1994）；张增信《明季东南中国的海上活动（上编）》（东吴大学中国学术著作奖助委员会）；黄一农主要研究明清之际士大夫对西学西教的态度以及“康熙历狱”和“礼仪之

争”的背景过程与影响，发表论文近30篇。此外，台湾学术界重新影印出版了天主教文献，主要有吴相湘编辑的《天学初函》（台湾，学生书局，1964）、《天主教东传文献》1~3编（台湾，学生书局，1965~1966）、罗渔编译的《利玛窦全集》（台湾，辅仁大学出版社，1986）等。这些文献史料的重印出版对于在华耶稣会士的研究无疑起了很大的促进作用。香港杨意龙所撰《东西方融合：利玛窦与儒学》（香港大学出版社，1980）、《儒学与基督教的首次相遇》（香港大学出版社，1983）等著作也颇有影响。1978年以后，内地学术界因受“改革开放”政策的影响，开始重新关注并展开此专题的研究。近20年来有30余部专著、300余篇论文发表。如朱谦之《中国哲学对于欧洲的影响》（修订版，福建人民出版社，1983）、张维华《明清之际中西关系简史》（齐鲁书社，1987）、江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》（上海，知识出版社，1987）、宋伯胤《明泾阳王徵先生年谱》（陕西师范大学出版社，1990）、陈卫平《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》（上海人民出版社，1992）、李亚宁《明清之际的科学文化与社会——十七、十八世纪中西文化关系引论》（四川大学出版社，1992）、樊洪业《耶稣会士与中国科学》（中国人民大学出版社，1992）、孙尚扬《利玛窦与徐光启》（新华出版社，1993）、《基督教与明末儒学》（东方出版社，1994）、许明龙主编《中西文化交流先驱》（东方出版社，1993）、林金水《利玛窦与中国》（中国社会科学出版社，1996）等，相关的译著有：译、[法]古洛东《圣教入川记》（四川人民出版社，1981）、天主教上海教区史料译写组译、[法]史式徽《江南传教史》（上海译文出版社，1983）、何高济等译《利玛窦中国札记》（中华书局，1983）、吴华译、秦家懿、孔汉

思著《中国宗教与基督教》(三联出版社, 1990)、孙尚扬等译《利玛窦的记忆之宫》(台北, 辅仁大学出版社, 1991)、管震湖译、[法]裴化行著《利玛窦评传》、耿升译、[法]谢和耐《中国和基督教》(上海古籍出版社, 1991)、法国学者论文集《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》(巴蜀书社, 1993)、荣振华《在华耶稣会士列传及书目补编》(上、下, 中华书局, 1995)。相关的论文有 300 多篇。这些著述都有试图走出“左”倾盲目排外的阴影, 重新评价明清之际在华耶稣会士及中西文化交流的倾向。

首先是如何评价在华耶稣会士? 1949~1978 年近 30 年间, 中国内地学术界对于在华耶稣会士基本持否定态度, 认为耶稣会士是“殖民主义侵略先锋”、“文化侵略分子”。此时期相关研究著述也很少。其中侯外庐主编《中国思想通史》4 卷 27 章《天主教传入的时代背景和耶稣会士的作用》(人民出版社, 1957) 是运用马列主义观点批判在华耶稣会士的著作之一。此外由于朱谦之将《中国思想对于欧洲文化的影响》一书进行修订, 改题为《中国哲学对于欧洲的影响》, 在学术界引起一场对于十六七世纪来华耶稣会士评价问题的讨论。萧蓬父认为朱书对于耶稣会士的反动立场认识不清, 写了批判文章《粉碎迷信洋人的伪科学》(《新建设》, 1958.9)。朱谦之于 1959 年 1 月在《新建设》发表《关于十六、十七世纪来华耶稣会士的评价问题一答萧蓬父同志》, 他认为虽然耶稣会士来华背景与“基督教的殖民制度”分不开, 但是除了一般现象, 更应该注意中国历史之各个情况。明末是中国资本主义发展的萌芽阶段, 来华耶稣会士带来的先进科学技术与思想文化满足时代的需求, 受到进步人士李贽、徐光启、李之藻、东林学派、方以智乃至 18 世纪的戴东原等人的欢迎。而杨

光先等人虽然不能埋没其反耶稣会士的爱国主义因素, 但是也要看到其反对新观念、新事物的保守性。“总起来说, 16、17 世纪欧洲耶稣会士来华, 就其以传教为手段而以殖民主义为目的, 当然是一大坏事。但将这东来传教的一般现象和中国当时各个情况联系起来看, 则无论在经济上、政治上、在文化上、在中国各个情况的制约下, 这一大坏事, 却转变为一大好事。”乌恩溥于 1960 年 3 月在《新建设》发表《关于十六、十七世纪外国传教士在中国的活动问题一批判朱谦之先生的观点》, 认为朱谦之一贯坚持的观点是违反历史实际的, 是非科学的。“基督教侵入中国是中国人民的灾难。中国人民在原来封建专制主义思想统治的基础上, 又遭受了基督教宗教神秘主义的束缚和奴役。基督教传入中国是‘一大坏事’, 而不是什么‘好事’。”在文化大革命期间, 此专题更是被视为禁区, 除了 1969 年中苏珍宝岛边境冲突之后, 部分学者对于入华耶稣会士在尼布楚谈判中的作用有所研究, 很少有人涉及此专题研究。80 年代以来, 中国内地学术界对于在华耶稣会士有重新评价的趋势。陈申如、朱正谊《试论明末清初耶稣会士的历史作用》(《中国史研究》, 1980.2) 一文认为, 建国 30 年以来对在华耶稣会士全盘否定, 不符合马列主义实事求是的辩证唯物主义态度。耶稣会士虽然作为葡萄牙殖民主义对外扩张的先锋队来华, 但是当时中国是一个独立的封建专制主义的大国, 来华耶稣会士根本谈不到对中国进行武装侵略, 不能与鸦片战争以后西方传教士在中国所起的侵略帮凶作用等同起来, 而且耶稣会士带来的西方先进的科学文化技术, 对中国文化产生一定影响, 同时他们 also 把中国文化带回欧洲, “在客观上起了中、西科学文化交流的桥梁作用, 播下中西学术交流的种子”。马雍《近代欧洲汉学家的先驱马

尔蒂尼》(《历史研究》,1980.6)认为,“耶稣会士来华传教的宗旨,与所有其他宗教企图不断扩大其信仰范围的愿望相同,那是一种正当的传教活动”。他们与“中国历史上有过张骞、班超、法显、玄奘、鉴真、郑和这些著名人物”一样,“对中外文化交流作过重大贡献”。林金水《利玛窦在中国的活动与影响》(《历史研究》,1983.1)等亦持同样的看法。对此有的学者提出不同的看法,如张维华、孙西《十六世纪耶稣会士在华传教政策的演变》(《文史哲》,1985.10)认为,把利玛窦等耶稣会士的活动看成是一种正当的传教活动,甚至与法显、玄奘、鉴真等宗教人物的活动简单地等同起来,是一种值得商榷的意见。当时耶稣会的活动是与葡萄牙、西班牙的海外殖民侵略“密切结合的”。该文从耶稣会士在华传教政策的演变过程,说明耶稣会士的整个传教事业与“殖民者的利益要求相一致”,“是当时资本主义殖民活动的一个组成部分”。许淑明《关于顺康雍乾时期的耶稣会士评价问题》(《中国史研究动态》,1985)认为“耶稣会士终究代表一股历史逆流,由传教士充当中西文化交流的媒介和传播者,实在是一桩令人遗憾的事”。何桂春《关于明清耶稣会士在华活动评价的几个问题》(《学术月刊》,1992.11)对于马雍、林金水等人的观点提出不同的看法,认为“对整个耶稣会士在华活动的评价必须坚持两点论,既要看到他们在明末清初对中西文化交流所作出的重要贡献,在中外历史上留下很大影响;也要联系耶稣会士入华的社会背景,看到他们为罗马教皇扩张天主教势力和自觉或不自觉为早期殖民侵略扩张政策服务的消极的一面。如果只讲一面,回避另一面,都不是实事求是的历史唯物主义态度”。

其次,关于耶稣会士所带来的西方科学技术和思想文化对于中国文化产生的影响与

作用的评价,学者们也有不同的看法。臧荣《明清之际来华耶稣会士的评价》(《北方论丛》,1981.4)、徐明德《明清之际来华耶稣会士对中西文化交流的贡献》(《杭州大学学报》,1986.3)、朱维铮《十八世纪中国的汉学和西学》(《复旦学报》,1987.3)、沈定平《“西学”的传播与中国早期近代化》(台北,《基督教与中国现代化学术研讨会论文集》,1994)等论文认为,来华耶稣会士所带来的西学促进了中国早期近代化的发展,对于中国思想学术界产生了积极的影响。史静寰《谈明清之际入华耶稣会士的学术传教》(《内蒙古师范大学学报》,1983.3)提出不同的看法,认为耶稣会士介绍的西洋文化和学术思想并非出于传播文化与学术角度,而是考虑对传教的效益,因此在内容的选择上不超出神学所能允许的范围为限。耶稣会士所介绍的科学大多数是过时货,而没有涉及当时文艺复兴运动的人文主义思想与社会政治学理论。他们在学术与政治上都是保守的,“事实上,耶稣会士从传教需要出发介绍西洋学术理论,有不少并未超出中国原有理论水平,甚至在某些方面离真理更远”。程伟礼《基督教与中西文化交流》(《复旦学报》,1987.1)亦认为“作为反对宗教改革运动的旗手,耶稣会士的保守性不仅表现在政治活动方面,而且同样也表现在学术思想方面。……他们所传入的‘西学’处处以不违背天主教教义为前提,不过是‘经基督教陶冶过的西洋学术’”。林金水近作《利玛窦与中国》对此有较为全面的认识,他说:“耶稣会士来华目的是使中国基督教化,而不是使中国科学技术近代化,传播西方科学技术仅仅是一种手段而已。他们来华的动机很清楚,是为了挽回16世纪初马丁·路德宗教改革给欧洲天主教造成的损失,而来到中国的,即失之东隅,收之桑榆。耶稣会是对抗宗教改

革而成立的一个宗教团体,耶稣会士的阶级本性、宗教偏见和知识的限制(他们毕竟是宗教家,而不是科学家),决定了他们不会让也不可能让中国走上近代科学技术发展的道路。这是很明显的道理。因此,西学东渐对中国的历史作用,起到的最多只是刺激作用。但我们也不能因为耶稣会士与西、葡殖民主义海外扩张有联系,而不分历史阶段,不作具体分析,简单地一概而论,把凡是来华传教士一概视为‘文化侵略分子’、‘殖民主义先遣队’,这也是不符合历史唯物主义的精神。”

在华耶稣会士之探在中国内地学术界还是一个有待于进一步开拓的研究领域,许多课题还未有人涉及;于西方该专题的研究状况也知之不多,应进一步进行学术交流,汲取国内外新的学术成果,推进此专题的研究。

参考文献

黄一农:《明末清初天主教传华史研究的回顾与展望》,《新史学》7卷1期,1996.3。

何桂春:《关于明清耶稣会士在华活动的几个问题》,《学术月刊》,1992.11。

(郭熹微)

利玛窦研究 (Studies of Matteo Ricci)

对明末来华传教的天主教耶稣会士利玛窦的研究是中国天主教史和中西文化交流史研究的一个重要课题。利玛窦(1552~1610)号西泰,意大利人,是明末来华最著名的耶稣会士、天主教在华传教事业的奠基者、中西文化交流的先驱者。他创造性地执行实践耶稣会的文化适应的传教路线,努力学习中国文化,采取中国人的生活方式,试图让天主教教义与儒学相适应,利用文字传教,著有《天主实义》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》、《交友论》、《二十五言》等;此外他

还利用西方科学技术的传播与中国传统文化沟通,以利传教。其科技译著有《浑盖通宪图说》、《乾坤体义》、《圆容较义》、《舆地山海全图》、《坤舆万国全图》、《两仪玄览图》、《几何原本》、《同文算指》、《测量法义》、《测量异同》、《勾股义》等。利玛窦在中国取得一定成就,尤其在中国知识阶层中受到欢迎和尊敬。徐光启、李之藻、杨廷筠等士大夫在接受西方科技文化的同时接受了天主教信仰,被称为教中“三大柱石”。

最早有关利玛窦事迹的中文著作是耶稣会士艾儒略在利氏逝世所撰《大西西泰利先生行迹》,1947年北京上智编译馆所出版的向达的合校本最具学术价值。《明史》卷326列传214《外国》7“意大里亚”条记述利氏事迹:“意大里亚,居大西洋中,自古不通中国。万历时,其国人利玛窦至京师,为‘万国全图’。……其国人东来者,大都聪明特达之士,意专行教,不求禄利。其所著书,多华人所未道,故一时好异者咸尚之。而士大夫如徐光启、李之藻辈,首好其说,且为润色其文词,胡其教骤兴。”19世纪阮元《畴人传》、黄伯禄《正教奉褒》都对利玛窦有记述。1876年傅兰雅主编的《格致汇编》刊载《利玛窦汤若望二君传略》。

20世纪对于利玛窦研究的论述渐多。20世纪上半叶西人公布了利玛窦的资料。主要有汾屠立(Pietro Tacchi)神父所刊布的《利玛窦神父的历史著作集》(Opere Storiche de P. Matteo Ricci, 1910~1913)、德礼贤编辑出版了《利玛窦全集》(Fonti Ricciani, 1942~1949),这是迄今为止有关利玛窦最重要的文献。这些文献的发表无疑促进了利玛窦的研究。方豪写了两篇书评介绍《利玛窦全集》,1956年他将《利玛窦全集》所附年谱译成中文,收于《中意文化论集》。关于利玛窦的著述有李一鸥编写的《利玛窦年谱初编》

(《磐石杂志》3—8、9, 1935)、吴寿彭《利玛窦传》(《学艺》17—3, 1947)、罗光《利玛窦传》(台中, 光启出版社, 1960)、方豪《中国天主教人物传》(光启出版社, 1967)、周康璠主编《利玛窦研究论集》(香港崇文书店, 1971)、张奉箴《利玛窦在中国》(台湾, 闻道出版社, 1983)、1983年台北举行了《纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议》, 并出版了会议论文集。译著有王昌社译、裴化行《利玛窦司铎与当代中国社会》(东方学艺社, 1943)、周一良译、中村九四郎《利玛窦传》(《禹贡》5—3~4, 1936)、冯承钧节译、费赖之《入华耶稣会士列传》(台湾, 商务印书馆, 1960)、思果译、云光·克鲁宁《西泰子来华记》(台中, 光启出版社, 1964)、罗渔译《利玛窦全集》(台湾, 辅仁大学出版社, 1986)。1949年以后30年中, 中国内地学术界涉及此专题的论著较少, 其中较有学术价值的是侯外庐主编《中国思想通史》卷4下27章《明末天主教输入什么“西学”? 具有什么历史意义?》。80年代以来出版的一些中国基督教史和中西交通史著作都不可避免地涉及利玛窦。如顾长声《传教士与近代中国》(上海人民出版社, 1981)、江文汉《明清间在华的天主教耶稣会士》(上海, 知识出版社, 1987)、张维华《明清之际中西关系简史》(齐鲁书社, 1987)、李亚宁《明清之际科学、文化与社会——十七、十八世纪中西文化关系引论》(四川大学出版社, 1992)、陈卫平《第一页与胚胎——明清之际的中西文化比较》(上海人民出版社, 1992)、孙尚扬《基督教与明末儒学》(东方出版社, 1994)、许明龙主编《中西文化交流先驱》(东方出版社, 1993)。关于利玛窦的著作有孙尚扬《利玛窦和徐光启》(新华出版社, 1993)、林华等《历史遗痕——利玛窦及明清西方传教士基地》(中国人民大学出

版社, 1992)、林金水《利玛窦与中国》(中国社会科学出版社, 1995)等。译著有何高济、王遵仲、李申译《利玛窦中国札记》(中华书局, 1983)、吴华译、秦家懿、孔汉思著《中国宗教与基督教》(三联出版社, 1990)、耿升译、谢和耐著《中国和基督教》(上海古籍出版社, 1991)、法国汉学家论文集《明清间入华耶稣会士和中西文化交流》(巴蜀书社, 1993)、孙尚扬、王丽丽译、史景迁著《利玛窦的记忆之宫》(台北, 辅仁大学出版社, 1991)、管震湖译、裴化行著《利玛窦评传》(即《利玛窦司铎与当代中国社会》, 商务印书馆, 1993)。此外关于利玛窦研究的论文在有关明清天主教的300余篇论文中也占有一定比例。其中对利玛窦研究成果较为突出的是林金水, 主要有《利玛窦在中国的活动与影响》(《历史研究》, 1983)、《利玛窦在广东》(《文史》20, 1983)、《利玛窦输入地圆学说的影响与意义》(《文史哲》, 1985.5)、《利玛窦交游人物考》(《中外关系论丛》, 1985)、《明清之际士大夫与中西礼仪之争》(《历史研究》, 1993.3)等。

对于利玛窦生平活动和历史意义的评价主要着眼于两方面: 一是利玛窦等人所借以活动的物质条件和社会背景参见在华耶稣会士研究; 一是利玛窦所传播的西学、西教与中国传统文化的交流与冲突。当然作为耶稣会一员的利玛窦来华也不可能超越西方殖民主义海外扩张这一具体历史背景。长期以来, 人们对于以利玛窦为代表的耶稣会士的在华活动, 有种种评论。赞誉者给耶稣会士以“圣洁的布道者”、“西方文明的伟大传播者”(裴化行《天主教十六世纪在华传教志》)等等美誉; 贬斥者则呼之为“欧洲殖民主义海盗的急先锋”、“西方侵略者的矛头和工具”(李洵《明清史》)。冯天瑜《利玛窦等耶稣会士的在华学术活动》(《明清文化史

散论》，华中工学院出版社，1984）认为“利玛窦等耶稣会士在中国的活动，是一个相当复杂的问题，只有将其提到一定的历史范围内，具体分析具体情况，才有可能得到比较科学的结论，引出有益的教训”。后者主要从两方面展开，一是对利玛窦所引进西学的评价；一是对于利玛窦在华传教事业的评价。20世纪初叶，梁启超从历史的深度上对利玛窦等耶稣会士的学术活动给予积极的评价：“明末有一场大公案，为中国学术史上应该大笔特书者，曰，欧洲历算之输入。”“中国智识线和外国智识线相接触，晋唐间的佛学为第一次，明末的历算学便是第二次。”并评论“利、徐合译之《几何原本》，字字精金美玉，为千古不朽之作”。（《中国近三百年学术史》）1949年以后30年对于利玛窦所传入西学评价多持否定观点，如《中国思想通史》卷4下27章《明末天主教输入什么“西学”？具有什么历史意义？》，认为耶稣会是反宗教改革的产物，这一点决定了其成员“传入中国的并不可能是先进科学，也就是规定了耶稣会的世界观与思想方法对中国的科学与思想不可能起积极的推动作用”。近年来对于利玛窦所传入西学的评价有所改变，如《在华传教事业的奠基人—利玛窦》（《中西文化交流先驱》）认为“利玛窦之所以受到推崇，并非由于他所宣扬的天主教，而在于他所传播的西方科学技术。他的地理学、数学、天文学知识和制造技术，对推动我国科学技术的发展，作出了积极的贡献”。林金水《利玛窦与中国》一书详细考述了利氏所传入中国的西学，认为：“利玛窦在天文、数学、地学、思想、语言、美术、音乐、学术诸方面对中国的影响不可谓之不深，对中国的贡献不可谓之不大。以他为开端，继之以其他耶稣会士的西学东渐，使明末清初的社会风气发生了很大的变化。它主要表现在：1. 对当时士人

谈玄蹈空的习风以很大的冲击；2. 议、学、传、用西法的经世致用的风气，开始在一些士大夫中出现；3. 在西学的一些刺激下，中国学者开始整理、发掘湮没已久的中国古代科技遗产；4. 随着西方某些先进的科学技术和‘奇器’的输入，出现了议办‘洋务’的端倪，如李之藻，徐光启等人提出的学习应用西方技术，购买制造西洋火器，以西洋火炮抗御清军的一系列疏稿。这些也就是以利玛窦为代表的耶稣会士在中国历史上的主要作用。”

其次，对于利玛窦文化适应的传教方法、其在华传教事业成败应该如何评价？这一点由于各个学者的文化背景不同，评价也大不相同。作为天主教耶稣会士的裴化行认为利玛窦“堪为适应异域的表率，凭持巧妙的忍耐，在可谓毫无希望的事业中终获成功”（《利玛窦司铎与当代中国社会》）。耶稣会士张奉箴《利玛窦在中国》一书充分肯定了利玛窦的文化适应的传教方法，“中国紧闭的森严大门，就在这种正确的传教路线运用之下，为天主教的传教士敞开了”。而内地具有无神论背景的学者对此评价不高，如《利玛窦中国札记》中译者序认为“他（利玛窦）的传教活动，最后可以说是一场失败。他不但没有能用另一种（中世纪天主教神学的）思想体系来改变或者取代中国传统的思想体系（有如史不绝书的中世纪西方的基督教圣者那样皈依了许多异教民族），亦即他所谓的‘合儒’、‘补儒’以至于‘超儒’的工作；而且就其对中国思想的激荡与影响的规模和持久而言，也远不能望魏晋以来的佛教思想影响的项背”。林金水认为“利玛窦的基督教思想，虽然在某些士大夫中影响很大，但这种影响毕竟是局部的，而不是全局的，是短暂的，而不是长久的，它不像天文历算那样，具有一种与中国传统相抗衡的力量。因此，尽

管利玛窦的基督教思想,披上儒家的外衣,但最终还是被传统的儒家思想所吞噬,逐渐销声匿迹。面对着基督教国家的殖民主义的海外扩张,中国没有沦为基督教国度,就是凭着儒家思想这个不可逾越的屏障”(《利玛窦与中国》)。此外,从宗教学的角度看,利玛窦将天主教儒学化,其所传播的教义是否还保持了基督教的纯洁性?对此内地学者似乎兴趣不大,如管震湖《利玛窦评传》译序认为,这个问题“在我们看来简直多余”。西方学者因其文化背景比较关心这个问题,谢和耐《中国和基督教》认为“利玛窦最著名和造诣最深的弟子翰林徐光启所宣扬的并不是纯粹的基督教教理,而是一种儒教和基督教的大杂烩,与十六世纪儒教和佛教之间的混合物相类似”。谢书还认为“中国人和基督教徒的伦理之间具有根本性的差别”,“基督教的慈善与中国人的‘仁’之道德被传教士们混为一谈了。它们不可能具有同样的内容”。中国学者从哲理角度对此有所研究。陈卫平也认为儒学和天主教“在学理上存在着入世和出世、理性和信仰的冲突”。“西方传教士并没有从学理上沟通调和二者差异,因此天主教儒学化的尝试是浅层面的,从这个意义上看,这种尝试并不成功”。(《明清之际西方传教士的天主教儒学化》,《文史哲》,1992.2)阮炜《明末的“名词、礼仪之争”和士大夫基督徒》(《世界宗教研究》,1993.3)认为耶稣会在华传教期间发生的“名词、礼仪之争”实质上是要传教士在天主教和儒教之间作出孰是孰非的选择。“百年禁教”是基督教教义的“纯洁性”与儒教伦理之间矛盾的一个必然结果,士大夫基督徒并没有改变自己的儒教信念,他们对天主教的基本立场是“补儒易佛”,而天主教不满足于扮演边缘性角色,由此注定耶稣会在华传教的黄金时代是短暂的。孙尚扬《基督教与明

末儒学》一书认为,利玛窦实际上认识到天主教与儒学的深刻差异,他之所以采取适应、调和的传教路线是一种策略。利氏对于儒学的看法有“公私之别”和“中西之别”,他往往对西方公众较多的肯定儒学,目的是为了争取欧洲人对耶稣会传教策略的理解和支持;他在私人的信件中对于儒学的看法则更真实;此外他在与这个知识阶层交谈时则更多地强调二者的差异,此为天主教取代、超越的对象。孙书还认为“利玛窦死后,那些在‘礼仪之争’中对利玛窦的传教策略持否定态度的传教士更将基督教的排他性发展到极端,连利玛窦所作的些许的妥协(如允许中国教徒敬孔祭祖)也不能容忍。这样,基督教初入中国时便在它对教义的‘纯洁性’的坚决中,丧失了它在中国得以扎根、发展的最重要的条件,清初禁教便是基督教不妥协的排他性的直接后果”。

此外,对于利玛窦的中文著述,20世纪以来开始有人研究。如方素《〈天主实义〉之改纂》(《世光杂志》2-3~4,1942)、《利玛窦〈交友论〉新研》(台湾大学《文史哲学报》6,1954);此外,《中国思想通史》4卷下27章《明末天主教输入什么“西学”?具有什么历史意义?》、《基督教与明末儒学》、《利玛窦与中国》等著述都对于利玛窦的中文著述有详细的介绍和评论。朱幼文《析〈天主实义〉之特点》(《上海教育学院学报》,1993.2)、《利玛窦〈天主实义〉对明末士人社会的影响》(《上海教育学院学报》,1994.1)对于《天主实义》一书作了较深入的研究,认为利玛窦的做法只是肤浅地将天主教教义与儒学表面同化,允许中国教徒参加祭天、祀祖、敬孔等传统的儒教仪式,但实质上二者潜伏着冲突,因为并未改变儒学与天主教在学理上存在着入世与出世、理性与信仰的差异。对于《天主实义》的接受者,

所撰《陕西新发现之圣教古碑》，介绍当时西安发掘出明代天主教古碑一端，碑文系汤若望于崇祯十二年十一月上皇帝书，该文在萧若瑟《天主教传行中国考》卷4有摘录。向达在《东方杂志》27~1（1930.10）发表《明清之际中国美术所受西洋之影响》一文，程大约《墨苑》都提到汤若望进呈的三幅宗教图像。1934年9~11月《磐石杂志》连载渠志廉所编《汤若望年谱》，起自明万历十九年（1591），终于清康熙二十七年（1688），是时汤若望已逝世22年，记述了其身后历狱平反的过程和结果。在年谱后附有汤氏著述。30~40年代，徐宗泽在其著述中陆续对汤若望作了介绍和论述。1936年《圣教杂志》刊其《中国天主教史——自清入关至康熙朝》，对汤若望在中国天主教历史上的作用给予高度的评价。1949年出版的《明清间耶稣会士译著提要》中，徐宗泽介绍了汤若望《主制群征》、《崇祯历书》、《远镜论》、《火攻挈要》等著作。1913年陈垣重印《主制群征》，并作《三版主制群征跋》，对汤若望在中国天主教历史上的作用作了高度评价：“综其在中国四十余年，其半在明，其半在清，明末清初圣教会绝续安危之所以系。所以与利玛窦称为耶稣会二雄也。”陈垣在《基督教入华史略》一文中提到汤若望在修历与铸炮中的功绩，介绍了当时士大夫与之交往的史实以及士大夫的赠诗。在《明末清初教士译著现存目录》中陈垣提到汤若望一本鲜为人注意的著作《圣母堂记》。在《从教外典籍见明末清初之天主教》一文中记述了当时民间对于汤若望的尊崇，称之为“真圣人”，以及民间对于历狱的反应等等，在史料的开发及应用方面为中国天主教史的研究作了开拓性的贡献。《汤若望与木陈忞》是一篇研究汤若望的专论。陈垣以中文史料与魏特著《汤若望传》互相印证，考证了清初有关顺治帝的几件史实。

其中第三章“汤忞二人之比较”分析了汤若望在修历与铸炮方面虽然取得成功，但是在转变顺治帝信仰方面却无大的成效，而木陈忞的佛学却吸引了顺治帝的原因。反映了天主教作为一种新的异质文化与中国传统文化融合的长期性与曲折性。学界认为，陈垣《汤若望与木陈忞》一文“最具学术价值”，“融合了他在佛教史和天主教史研究中所积累的深厚功力。”（黄一农语）

天主教史学家方豪对于汤若望研究亦较为深入。他联系清初政治形势分析汤若望不敌僧侣以及在康熙朝被参劾下狱的原因，因顺治初年，南明永历两宫太后、后妃、太子先后受洗入教，南明尚有西南七省，瞿式耜、焦琏等人力图恢复，庞天寿与毕方济两次出使教廷。来华的西方传教士遍及各省。而“若望在西士中最称杰出，清廷对之尊崇，所以收教士之心。及顺治驾崩，统一已定，永历已平，若望已无利用之价值，故对之如此严酷”。其见解发前人之所未发，甚有启迪之功。方豪认为前人一般只注重汤若望在天文历算以及铸炮等方面的功绩，而忽视宗教热忱及功绩，方豪记述了汤若望作为传教士在明末清初的功绩。方豪还著有《汤若望汉名之来历》一文（《大公报文史周刊》40期），考证汤若望汉名之来历，并释其字道未，取义《孟子》：“禹恶旨酒而好善言。汤执中，立贤无方，文王视民如伤，望道而未之见。”后人不知“道未”出典，有改为“道味”的。40年代末期方豪主持的《上智编译馆馆刊》发表了两篇有关汤若望的文章，一是贺登的《北平南堂两碑之译文》，一是雪广的《法玛之意义》。

1949年以后的30年，由于种种原因，中国天主教史的研究在内地没有充分展开。直至1978年以后中外文化交流史的课题才重新被学术界所注重。中国学者所撰写的专论

汤若望的文章有：董伯先《中德文化交流的先驱者——汤若望》（《德国史研究通讯》2，1983）、林铁钧《汤若望与顺治帝》（《清史研究通讯》，1985.1）、李兰琴《汤若望简论》（《世界历史》，1989.1）、《寻汤若望遗踪——在德国考察随笔》和《钦天监第一位洋监正——汤若望》（《中西文化交流先驱》，东方出版社，1993）、梁建华《汤若望在中国》、安双成《汤若望始末》（《历史档案》，1992.3）、路遥《汤若望评议三题》（《文史哲》，1992.4）、王渝生《“通玄教师”汤若望》（《自然辩证法通讯》，1993.3）、陆敬严《中德科技交流的先驱——汤若望》（《中国科技史料》，1993.2）、康志杰《西学东渐的先行者汤若望》（《中国典籍与文化》，1993.3）、顾宁《汤若望进呈顺治皇帝的新法地平日晷》（《中国科技史料》，1995.1）、安双成《汤若望在华传教之得与失》（《历史档案》，1996.3）等等。李兰琴著《汤若望传》（东方出版社，1995）是一部专门对于汤若望一生的经历及业绩详加论述传记著作。此前，有两部关于汤若望传记的译著，一是（德）魏特著《汤若望传》（商务印书馆，1949），一是（德）斯托莫著《“通玄教师”汤若望》（人民出版社，1989）。李兰琴的著作是中国学者撰写的第一部汤若望传，“作者不但收集了有关汤若望生平业绩的大量中外史料，而且多次访谒汤若望生前在中国以及青少年时期在德国的活动场所并拜访汤氏后裔，获得了许多感性印象和第一手材料，使这部传记别具特色”（刘立群语）。1992年在德国圣奥古斯丁召开的“纪念汤若望诞辰400周年国际学术讨论会”，北京、西安等地的学者参加了会议。会后台北辅仁大学出版社编辑出版了《历史与宗教——纪念汤若望四百周年诞辰暨天主教传华史学国际研讨会论文集》。

汤若望等耶稣会士在中国传播天主教的同时，也介绍了西方的科学技术。中国学者对其科技十分重视，一些学者对于汤若望的科学事迹曾作过深入研究。1938年徐宗泽在《圣教杂志》发表《崇祯历书》一文，考证汤若望参与修历的详细经过及其作用。曹京实1943年在《中德杂志》发表《汤若望与中国天历》一文，作者认为汤若望对于中国历法的贡献首先是仪器的制作，其次是著作的撰写。在其所开列的汤若望著作目录中，加上了阮元《畴人传》中没有开列的一些书目，计有《西洋测日历》、《民历补注解惑》、《钦定七政四余万年书》、《新历晓惑》、《测食说》、《共译各图八线表》等十余部。作者认为，汤若望来华的目的虽为传教，但是在科学上的贡献颇大，“在东西文化交流史上可以卓然不朽了”。

方豪《中西交通史》也详述了汤若望的科学贡献。在下卷1章7节“伽利略诸人天文学新说传入中国”说，汤若望已将伽利略关于木星等之卫星运动的新说介绍于中国。同时，汤若望又介绍了伽利略关于天河的学说。方豪还介绍了汤若望在铸炮、造铳等方面的贡献及其著作。1980年陈遵妫所撰《中国古代天文学史》（上海人民出版社）一书对于汤若望所参与修订的《崇祯历书》评价颇高，认为《崇祯历书》的编订“使我国的天文学体系发生了根本的变化，从传统的代数学体系转为欧洲古典的几何学体系”。林健在《西方近代科学传来中国后的一场斗争——清初汤若望和杨光先关于天文历法的争论》（《历史研究》，1980）指出汤若望带来的新学，虽然没有在当时社会上产生大的影响，“但它毕竟给中国封建社会后期沉闷的知识界吹起了一股清新之风。”从事自然科学史研究的学者陈久金在《徐光启和〈崇祯历书〉》（《徐光启研究论文集》，1986）一文中对于

汤若望的科学给予很高的评价:《崇祯历书》“对于中国天文学来说,无疑是一场深刻的改革,它促使中国偏重于经验和运用的古典天文学,走上世界天文学的共同发展的道路。”江晓原《明末来华耶稣会士介绍之托勒密天文学》(《文物杂志》,1991.1)一文也论及汤若望的科学成就,作者认为早期来华的耶稣会所介绍的同心叠套水晶球组成的地心宇宙体系并非托勒密的学说,直到汤若望等四位耶稣会士编定的《崇祯历书》才真正介绍了托勒密。潘鼎《梵蒂冈藏徐光启〈见界总星图〉考证》一文认为徐光启主持测量恒星时所绘的大星图,汤若望是绘制该图的主要人物。《见界图》“改进了中国历史悠久的传统星图的形式和内涵,使中国古星图在欧洲的科学革命时期,发生了根本性的变化,成为一份具有划时代意义的杰出星图”。

从总的趋势看,20~30年代,汤若望的研究是一个重要的时期,80年代发表的一些有关汤若望的论述具有启迪思维的作用,但是需要进行更深入细致的和全面的研究。

参考文献

顾卫民:《19~20世纪中国的汤若望介绍与研究》,《社会科学》,1992.4。

袁元伦、刘立群主编:《亚洲背景下的中德关系》,北京:社会科学文献出版社,1995。

方豪:《中国天主教人物传》中册《汤若望传》,北京:中华书局,1988。

李兰琴:《汤若望传》,北京:东方出版社,1995。

(郭嘉微)

中文基督教典籍整理 (Collation of Christian Books and Records in Chinese)

基督教典籍整理在20世纪中国学术界得以逐步展开,但不够系统和全面。对西文基督教典籍的整理以翻译出版为主,其中较

为系统、较成规模的译丛包括1955年至1970年左右由香港基督教辅侨出版社(今为基督教文艺出版社)推出的《基督教历代名著集成》,以及80年代以来刘小枫组织编译、由香港三联书店出版的《当代欧陆宗教思想系列》译丛和90年代以来刘小枫在香港道风山基督教中心研究部组织编译、由香港道风山基督教丛林出版的《历代基督教思想学术文库》等。

中文基督教典籍的整理以明清天主教文献为多。对中国景教典籍的整理在朱谦之著《中国景教》、江文汉著《中国古代基督教及开封犹太人》等著作和张星烺编的《中西交通史料汇编》等资料集中已有体现,较新推出的则为翁绍军注释的《汉语景教文典诠释》(香港,卓越书楼,1995)。对元朝“也里可温”的文献除上述部分著作亦有记载外,中华书局组织的《中外关系史名著译丛》中翻译有《鄂多立克东游录》(何高济译,1981)和《柏朗嘉宾蒙古行记,鲁布鲁克东行记》(耿昇等译,1985)等。但详尽的元朝也里可温典籍整理则暂付阙如。

较早的明清天主教典籍整理有陈垣整理、北平故宫博物院1932年出版的《康熙与罗马使节关系文书影印本》。60年代和70年代,台湾学生书局出版了吴相湘主编的《中国史学丛书》和《中国史学丛书续编》各50集,均为明清史料之影印。其中将李之藻辑刻的《天学初函》(6册)编入《中国史学丛书》第23集,与编为《中国史学丛书》第24集的《天主教东传文献》(收录有利玛窦《西国记法》、南怀仁《熙朝定案》和《不得已辨》、利类思《不得已辨》、杨廷筠《代疑篇》以及《熙朝崇正集》)同于1965年出版。1966年,《天主教东传文献续编》(3册)编为《中国史学丛书》第40集出版。1972年,《天主教东传文献三编》(6册)作为《中国史

学丛书续编》第21集出版。进入80年代以来,上海古籍出版社于1984年出版了由王重民辑校的《徐光启集》,而台湾光启社和辅仁大学则于1986年联合出版了4卷本《利玛窦全集》。90年代后期,《利玛窦全集》中文版亦在北京得以整理、编辑,计划推出11卷。台湾辅仁大学神学院在1996年出版了由钟鸣旦、杜鼎克、黄一农、祝平一等人编辑的《徐家汇藏书楼明清天主教文献》。该套文献精选出徐家汇藏珍稀图书37种,其中:①利玛窦的《斋旨》及附录《司铎化人九要》;②徐光启的《辟释氏诸妄》;③庞迪我和熊三拔的《具揭》;④为熊士旂的《策怠警喻》;⑤艾儒略的《万物真原》;⑥丁志麟的《杨淇园超性事迹》;⑦高一志的《童幼教育》;⑧毕方济的《睡答,画答》;⑨王一元的《推验正道论》和《谘周偶编》;⑩高一志的《齐家西学》;⑪韩霖的《铎书》;⑫孟儒望的《天学四镜》(或《炤迷镜》);⑬《毕方济奏折》;⑭李嗣玄的《思及艾先生行迹》;⑮苏如望的《天主圣教约言》;⑯《汤若望贺文》;⑰《利类思、安文思、南怀仁奏疏》;⑱《道家学传》;⑲陆丕诚的《徐启元行实小记》;⑳《钦命传教约述》;㉑《安南副教先生》;㉒《性理参证》;㉓方熏的《息妄类言》;㉔《圣教书籍记篇》和黄鸣乔的《天学传概》;㉕罗明尧(大西山畸,多玛氏)的《格致奥略》;㉖《本主教类思罗》;㉗《昭然公论》;㉘南格禄的《诬谤论》;㉙黄恩彤支持天主教的奏折等;㉚孟(Mgr. Joseph—Martial Mouly)振生的《天主教奏折》;㉛《醒心编》(录自《辟邪纪事》);㉜《圣教谕稿》及附录;㉝黄伯禄的《驻劄上海主教中法职官表》;㉞《教堂买地公件》;㉟《天主堂基石记》;㊱《李公问渔书札》;㊲《江南育婴堂记》(卷二)。这些文献依著作时代先后编排,其中选自17世纪的有17种,选自18世纪初至19世纪

40年代的有7种,19世纪40年代至20世纪初的有13种。除艾儒略的《万物真原》、丁志麟的《杨淇园超性事迹》、王一元的《推验正道论》、《童幼教育》和《齐家西学》,苏如望的《天主圣教约言》、韩霖的《铎书》等少数古刻本能在梵蒂冈图书馆或巴黎国家图书馆找到之外,其余大部分均为徐家汇藏书楼独家收藏的手写本。

1997年,季羨林负责的古籍整理项目《四库全书存目丛书》由山东齐鲁书社出齐。该丛书共收入天主教著译13种,其中子部杂家类10种,包括《辩学遗牍》、《二十五言》、《天主实义》、《畸人十篇》(附《西琴曲意》)、《交友论》、《七克》、《西学凡》(附《景教流行中国碑颂》)、《灵言蠡勺》、《空际格致》、《寰有诠》;史部地理类2种,即《别本坤輿外纪》和《西方要纪》(又名《御览西方要纪》);经部小学类1种,即《西儒耳目资》。此外,在这套丛书的各部各类,亦收录有许多珍贵的天主教文献史料。

对民国时期基督教典籍的整理尚不系统,但中国学者在选编、收录有关重要文献上亦做了大量工作。在近代基督教华人神学文献的整理上,林荣洪曾编辑出版了《近代华人神学文献》(香港,中国神学研究院,1986年),收有赵紫宸、简又文、梅贻宝、吴雷川、贾玉铭、王明道、倪柝声、吴耀宗、刘廷芳、诚静怡、张亦镜、王治心、谢扶雅、余日章、招观海、谢洪赉、罗运炎等中国基督教名家的代表之作,此外,张西平和卓新平亦编辑有《本色之探》一书,收录了民国时期天主教和新教学者关于基督教在华“本色化”、“中国化”的代表性论著,由中国广播电视出版社推出。

参考文献

吴相湘主编:《天学初函》、《天主教东传文献》,

台北：台湾学生书局，1965。

吴相湘主编：《天主教东传文献续编》，台北：台湾学生书局，1966。

吴相湘主编：《天主教东传文献三编》，台北：台湾学生书局，1972。

钟鸣旦等编：《徐家汇藏书楼明清天主教文献》，台北：台湾辅仁大学神学院，1996。

林荣洪编：《近代华人神学文献》，香港，中国神学研究院，1986。

（卓新平）

中国基督教史文献目录研究 (Studies of Bibliography in the History of Chinese Christianity)

中国基督教史文献目录研究是为中国基督教史研究提供必要的工具和指南，它不仅涉及这一领域的文献目录学，亦包括对相关研究的概括总结，为人们的深入研究起着导引作用。在50年代之前，徐宗泽编著的《明清间耶稣会士译著提要》（中华书局，1949）为这一研究的代表之作。他在该书卷十还提供了徐家汇藏书楼所藏明末清初耶稣会士及中国天主教学者译著书目、巴黎国立图书馆所藏明末清初耶稣会士及中国天主教学者译著书目录和梵蒂冈图书馆所藏明末清初耶稣会士及中国天主教学者译著书目录。80年代之后，旅欧中国学者、梵蒂冈图书馆中文部负责人余东又编出了最新的《梵蒂冈图书馆馆藏早期西方传教士中文译著简目（16至18世纪）》，为学者研究提供了极大方便。除了张星烺编《中西交通史料汇编》、台湾学生书局影印出版吴相湘主编的《天主教东传文献》、《天主教东传文献续编》和《天主教东传文献三编》、朱亦未编《民元以来关于天主教论文索引》等文献目录的资料集或工具书之外，70年代赵天恩曾编有《中国基督教史书目——初编》（香港，中国神学研究院，

1970），80年代以来这种研究则得以深入，并产生了不少新的成果。从西方学者的研究成果来看，颇值一提的有美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所设立的“点睛论坛——中国基督宗教史研究电脑信息库”中的《罗马耶稣会档案馆中文资料目录》、《中国礼仪之争一百罗马文献》和《中国基督宗教史指南补编》等，美国普林斯顿神学院的克劳奇亦编辑出版了《基督宗教在中国——美国图书馆档案馆史料指南》（1989年英文版）。就中国学者的研究成果而言，台湾学者在80年代和90年代都颇有建树，台湾中华福音神学院中国教会史研究中心编纂了《中国基督教史研究书目——中、日文专著与论文目录》（台北，中华福音神学院出版社，1981）；而钟鸣旦（比利时学者）、杜鼎克、黄一农、祝平一等人则编辑出版了《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（台北，辅仁大学神学系，1996），该文献集精选徐家汇藏珍稀图书37种，依著作时代先后编列出版，其中大部分乃上海徐家汇独家收藏的手写本。香港学者的成就除了上述香港中文大学吴梓明、梁元生编辑的《中国教会大学史档案文献目录丛书》之外，香港浸会大学图书馆亦成立了“基督教在华发展史文献部”，旨在蒐集基督教在中国的资料，包括教会历史、传记、书信、日记等。内地学者的研究亦卓有成就，例如，郝镇华、陆峻岭将冯承钧译费赖之著《在华耶稣会士列传及书目》整理、补译，于1995年由中华书局出版；耿昇则翻译出版了荣振华著《在华耶稣会士列传及书目补编》（中华书局，1995）。这两套书的相继推出给人以珠联璧合、相得益彰之感。此外，这一领域的文献研究还包括李海编《近代中国教案研究论著、资料索引（1949~1985）》，收入四川社联编辑的《近代中国教案研究》（四川社会科学院出版社，1987）一书中出版；王

维江、廖梅编《基督教文化研究中文论著索引(1949~1993)》，载于朱维铮主编《基督教与近代文化》(上海人民出版社，1994)一书。在综合性学术文献目录研究中，北京图书馆所编《民国时期总书目(1911~1949)》(北京，书目文献出版社，1994)极有价值，其中《宗教》卷系统收录了基督教各个方面的著作目录，对学者查找、了解相关文献有着“点睛”之功。朱越利主编的《今日中国宗教》(今日中国出版社，1994)亦收录了基督教研究领域的部分书目。在这一文献目录研究上的最新进展还包括王子华编辑的《国内报刊有关宗教问题文章目录索引》、王雷泉主持的宗教论著编目工作《中国大陆宗教文章索引》(台湾，东初出版社，1995)，以及张西平等人编辑的《1949年以来中国基督教研究论著目录》等。但从整体来看，这种文献书目研究尚缺乏系统性和全面性。80年代以来，内地许多图书馆开始其宗教图书的整理编目，许多都与基督教研究相关。其中较新成果为上海图书馆编辑出版的其馆藏西文图书目录，而中国基督教史文献目录研究的真正突破性进展则有待于上海徐家汇藏书目录和北京图书馆北堂藏书目录的整理出版。

对于中国基督教史研究情况的概括总结极为稀少，但90年代以来一些学者发表的相关论文终于填补了这一空白。在中国基督教现代历史发展的概括总结上，有汪维藩、季凤文的《中国基督教四十年》(《世界宗教研究》，1990.4)，朱世昌的《中国天主教四十年》(《世界宗教研究》，1993.3)。而在中国基督教史研究的概括总结上，代表性论文则包括孟曙初的《国内学术界近年来对基督教在中国传播问题研究综述》(《北京大学研究生学刊》，1990.2)，何桂春的《近十年来中国基督教史研究综述》(《世界宗教研究》，1991.4)，苑一博的《中国学界的东正教研

究》(《世界宗教研究》，1994.3)，王美秀的《西方的中国基督宗教研究》(《世界宗教研究》，1995.4)，马敏的《近年来大陆中国教会大学史研究综述》(《世界宗教研究》，1996.4)等。

参考文献

北京图书馆编：《民国时期总书目(1911~1949)·宗教》，北京：书目文献出版社，1994。

中华福音神学院中国教会史研究中心编：《中国基督教史研究书目——中、日文专著与论文目录》，台北：中华福音神学院出版社，1981。

朱维铮主编：《基督教与近代文化》，上海人民出版社，1994。

朱越利主编：《今日中国宗教》，北京：今日中国出版社，1994。

王雷泉主编：《中国大陆宗教文章索引》，台湾：东初出版社，1995。

卓新平、许志伟主编：《基督教研究》(一)，北京：社会科学文献出版社，1999。

(卓新平)

世界伊斯兰教研究

(Studies of World Islam)

作为宗教学的分支学科之一，伊斯兰教研究按其对象和范围的不同，可以划分为中国伊斯兰教研究和世界伊斯兰教研究两部分。二者是部分与整体的关系，又自成体系，互为补充、相辅相成。

世界伊斯兰教研究涵盖广泛的领域，主要包括伊斯兰教在世界各地的传播发展史、伊斯兰教的经典、教义、法理、哲学、礼仪制度、教派组织、思潮运动等内容。改革开放以来，我国对世界伊斯兰教研究的规模不断扩大，成果愈益增多，涉及的领域更加宽泛，呈现良好的发展势头。但由于底子薄、人力有限、人员素质有待提高等原因，目前研

究较深入的领域或课题仍然有限,主要成果参见以下专条:伊斯兰教史研究;教义学、教法学研究;当代伊斯兰复兴运动研究;伊斯兰教与国际政治研究。

(希 文)

伊斯兰教史研究 (Studies of History of Islam)

从史学的角度研究伊斯兰教是我国学者经常采取的一种主要的研究途径,伊斯兰教史学著作实际上也是我国伊斯兰教研究的基础著作,其研究水平的高低直接关涉到伊斯兰教学学科建设。

长期以来,由于种种原因,我国宗教学术界一直没有一部关于伊斯兰教史的基本著作,致使研究工作难以开展。80年代以后,这种落后的状况引起我国学术界的重视。我国学者力图从两方面来改善伊斯兰教史的研究工作:一是译介有代表性的外国学者的相关著作;二是积累资料、组织力量,编著反映中国学者观点和成果的伊斯兰教史学著作。经过20余年的不懈努力,这两方面都取得了可喜的进步。如今我们已经有了--批伊斯兰教史学专著和译著,从而为深入开展研究奠定了坚实的基础。

翻译、出版外国学者编著的伊斯兰教史学著作,意在借鉴国外学术界的研究成果,以改善无书可读的落后状况。过去的20余年间,已出版相关著作多部。由中国社会科学出版社出版的《伊斯兰教简史》译著,反映了东方穆斯林学者的宗教史学观,本书自80年代初面世以后曾多次再版和重印。另一部反映东方穆斯林学者观点的宗教史学译著,是由商务印书馆出版的多卷本《阿拉伯·—伊斯兰文化史》,在学术界亦有重要影响。反映西方学者观点的宗教史学译著,当首推由商务印书馆出版的《伊斯兰教各民族与国家

史》。本书不同于尤为看重伊斯兰文化史和穆斯林社会发展史的前两部译著,而更加重视历史上受到伊斯兰教影响的穆斯林各民族和国家的历史。这些宗教史学译著在史学观和宗教价值观上或许会有某些局限和不足,但它们在活跃宗教学术文化生活上所起的积极作用则是确定无疑的,这在我国学术界已有定论。

编写反映中国学者理论观点和研究成果的宗教史学著作是一项颇具难度的巨大工程。这方面以两部同名的著作更具代表性。金宜久主编的《伊斯兰教史》(中国社会科学出版社,1990),全面系统地评述和介绍了伊斯兰教在各个不同时期在世界各地传播、发展、演变的历史过程。这部宗教史学著作在编写的过程中,既注意借鉴、吸纳外国学者的研究成果,又注意科研工作的独立性、科学性,在伊斯兰教的起源、伊斯兰宗教制度和各分支学科的形成、近现代伊斯兰教的发展趋势等问题上都反映了最新的研究成果。由王怀德、郭宝华编著的《伊斯兰教史》(宁夏人民出版社,1992)以两个特点而引人注目。一是在对伊斯兰教的界定和理解上,本书不赞成伊斯兰教“包容一切”之说,也就是说作者无意描述作为一种思想体系、社会制度、生活方式的“大”伊斯兰教,而专注于对作为宗教本身最核心内容的伊斯兰教史的著述。二是在编写体例上,本书既以历史发展脉络为主线,又照顾到宗教知识的系统性、完整性,对教义、教法、礼仪、教派组织等内容,皆辟有专章予以评述和介绍。这些见仁见智的观点和做法,反映了作者对“治史”的不同看法和态度,成为本书的显著特色之一。

伊斯兰教史的研究涉及广泛的领域或层面。除通史著作外,还涉及伊斯兰教的教义学、教法学、宗教哲学、教派发展史、宗教文化艺术史、宗教经济思想史、宗教政治思

艾什尔里教义学体系、后期的正统教义学派、安萨里的经院教义学体系、思辨苏非的认主学、近现代教义学的发展趋势等。书中首次引用的早期教义学历史文献,对了解以“信纲”、“信条”形式体现的早期教义学形态,有重要的参考价值。

教义学的研究成果还反映在史学著作、通俗宗教知识读物、论文、工具书和译著中。前述两部伊斯兰教史学著作中,皆有讨论教义学的章节,而工具书、论文中涉及教义学的内容大都见之于教派、学派、思潮、运动等相关著作中。世界宗教研究所伊斯兰教研究室编译的《什叶派》(中国社会科学出版社,1983)是介绍什叶派伊斯兰教教义最系统的一部著作。王怀德编著的《伊斯兰教教派》(中国社会科学出版社,1994),是介绍教派教义思想的重要论著之一。教义学领域最有价值的译著,当首推《伊斯兰思想历程:凯拉姆·神秘主义哲学》(今日中国出版社,1992)。书中有关艾什尔里教义学、安萨里经院教义学和苏非神秘主义宗教哲学的论述,达到很高的学术水平,具有重要的参考价值。专门讨论教义学的论文鲜见,值得一提的是吴云贵撰著的《伊斯兰教教义学的阶段性特征》(《世界宗教研究》,1993.4)一文。作者以宗教思想与社会政治环境相互关系为切入点,以社会文化氛围为主要层面,对伊斯兰教义学的发展历程及各个阶段的本质特征作了系统的梳理和较深刻的分析。

教义学研究还涉及对伊斯兰教教义的另一形态,即所谓苏非主义或苏非认主学的研究和著述。这一领域因资料缺乏,研究难度很大,我国学者多半在借鉴西方学者研究成果的基础上开展研究。近10余年间,我国学者编著的史学著作、概论著作、通俗知识读物和工具书中,一般都包含苏非主义的内容,发表的论文中也不同程度地涉及苏非认

主学、苏非功修、苏非教团组织等内容。但堪称为专著的仅一部,即金宜久撰著的《伊斯兰教的苏非神秘主义》(中国社会科学出版社,1995)。作者在多年潜心研究的基础上,就苏非派的起源、发展过程、苏非派的神秘信仰体系、功修道路以及苏非派与逊尼派、什叶派的区别等内容,作了全面系统的论述和介绍。书中关于苏非神爱论、神光论、神智论、照明论、泛神论、完人论、人主合一论等内容的概括和论述,关于苏非功修方式的归纳和描述,皆达到了很高的学术水平,填补了这一领域的空白,具有重要的参考价值。

苏非神秘主义教理研究的新成果,拓宽了伊斯兰教义学研究的范围,加深了对教义学的全面认识,促进了相关研究领域的发展。我国学者后来编写的工具书,普遍增补了大量的苏非词目,与这一领域所取得的进展有直接的关系。

伊斯兰教义学研究的另一类成果同样不容忽视,这就是在研究广义的伊斯兰哲学或阿拉伯哲学过程中所涉及的宗教哲学部分。这方面以三部成果更具代表性。上海外语教学出版社出版的马吉德·法赫里的《伊斯兰哲学史》(1992),是迄今为止在我国出版的最完整的一部伊斯兰哲学史译著,书中有关艾什尔里教义学、安萨里教义学以及以照明学派为代表的苏非神秘主义宗教哲学等内容的论述,具有很高的学术价值。山东大学出版社出版的蔡德贵的《阿拉伯哲学史》(1992),是中国第一部全面、系统地论述阿拉伯哲学史的专著,书中有关宗教哲学的内容,对了解伊斯兰教义学有重要的参考价值。书中有关各教派、教法学派、教义学派哲学思想的论述,以新鲜感引起宗教学术界的注意。北京语言学院出版社出版的由李振中、王家瑛主编的另一部《阿拉伯哲学史》(1995),以资料翔实、观点新颖、体例独特为特色,书

中有关宗教哲学的许多内容,也是伊斯兰教义学经常讨论的主题,有其参考价值。此外,秦惠彬所译《伊斯兰教思想历程》(1992),蔡德贵、仲跻昆主编的《阿拉伯近现代哲学》(1996)等亦是这一领域的重要研究成果。

伊斯兰教法学研究在我国属于新兴分支学科研究,现已取得重要进展。过去我国没有一部相关著作,研究工作需从头做起。80年代初,自英国进修伊斯兰教法和中东史的吴云贵回国后,在《世界宗教研究》上发表《古兰经与伊斯兰教法》一文,首次探讨教法问题。之后又在该刊和其它刊物上发表论文多篇,其学界同仁周燮藩也在独立研究基础上发表论文多篇,引起学术界的兴趣。80年代中期,中国社会科学出版社出版了由吴云贵译介的英国学者 N.J. 库尔森撰著的《伊斯兰教法律史》,使我国学者有了一部可资利用的教法学专著,从而开阔了研究视野。1993年,中国社会科学出版社出版了吴云贵撰著的《伊斯兰教法概略》,为我国在这一领域首部最系统的学术专著。本书以史论相结合,比较全面系统地论述了伊斯兰教法的起源、发展和演变的过程,介绍了教法实体的具体内容,分析了近现代法制改革对教法理论和实体的影响。书末附录部分的专有名词释义表,具有很高的学术性和知识性,有助于初学者掌握教法的基本知识。教法研究领域另一代表作是由青年学者高鸿钧撰著的《伊斯兰法:传统与现代化》(社会科学文献出版社,1996)。本书的特色是从比较法学和法律社会学角度切入主题,从法学角度增补了一些新的内容,提出了一些富有启发性的新思考。书中涉及的有关伊斯兰宪法的理论和实践,有关伊斯兰人权观及其与西方人权观的比较研究,以及有关伊斯兰法系与伊斯兰世界法律现代化的思考,是其它宗教法学著作中不常见的内容。

教法学与教义学作为伊斯兰教的两个分支学科,具有十分重要的地位。二者相辅相成,互为补充。教法研究突破性的进展,深化了学术界对伊斯兰教的认识和理解,弥补了长期以来在这一研究领域中的缺失,促进了相关领域研究水平的提高。这一领域的新成果不久就为宗教学术界所吸收,后来编著的《伊斯兰教词典》和《中国伊斯兰教百科全书》都在此研究成果基础上增补了大量的教法学词目。此外,教法学研究的新进展加深了我国学者对当代伊斯兰复兴运动的研究,便利他们从传统宗教政治思想、传统法制复归的视角来观察和认识当代伊斯兰复兴运动。

伊斯兰教法学的研究成果仍然是初步的,还有许多重要课题有待深入研究。由于这一领域难度很大,而我国又缺乏这方面的专门人才,短时间内恐怕难以从根本上改变知之不多的状况。

参考文献

金宜久主编:《伊斯兰教史》,北京:中国社会科学出版社,1990。

金宜久主编:《伊斯兰教》,北京:宗教文化出版社,1997。

吴云贵:《伊斯兰教法概略》,北京:中国社会科学出版社,1993。

宛耀宾总主编:《中国伊斯兰百科全书》,成都:四川辞书出版社,1994。

金宜久主编:《伊斯兰教辞典》,上海辞书出版社,1997。

(希 文)

当代伊斯兰复兴运动研究 (Studies of Contemporary Resurgent Islam)

传统上伊斯兰教是政教合一的宗教,宗教意识形态、宗教教义往往对国家的政治生活、社会文化生活产生广泛、持久的影响。70

年代末以来,伴随着伊朗“伊斯兰革命”的勃然兴起,穆斯林世界的许多国家和地区兴起了一场范围广泛的宗教复兴思潮和运动,我国学术界统称为伊斯兰复兴运动。由于这一新的发展态势,当代伊斯兰教研究的重要性和紧迫性开始引起我国学术界的重视,而“当代伊斯兰教复兴”也被许多研究机构列为重大的前沿性课题。积极参与这一专题研究的,不仅有专门从事宗教研究的学者,也有其他研究领域的学者,特别是从事中东区域研究的学者。

90年代以前,我国关于当代伊斯兰复兴运动的研究项目和著述,一般都更加关注对复兴运动本身所涉及的基本内容的研究,而较少涉及它的横向联系,特别是它与国际政治的关系问题。

1988年4月,由中国社会科学院西亚非洲研究所发起,组织召开了一次范围较大的学术研讨会,专门就当代伊斯兰复兴问题展开讨论。会后于1989年以内部发行的方式,出版了一部《伊斯兰复兴运动论集》,辑录了中国学者有代表性的论著和观点。中国学者主要关注以下问题:①当代伊斯兰复兴运动产生的历史根源、社会现实根源、派别组织、基本主张、发展趋势和实际影响;②如何评估原教旨主义、改革主义、泛伊斯兰主义、民族主义、世俗主义等中东有代表性的社会思潮或运动;③伊斯兰复兴思潮和运动对中东地区主要国家政治生活、社会生活和现代化进程已经产生和可能产生的冲击和影响。

我国学者大多从历史与现实两方面来分析伊斯兰复兴运动产生的根源。张俊彦认为伊斯兰复兴运动反映了中东伊斯兰国家在社会转型过程中所遇到的困难、问题和矛盾,运动所欲回答和解决的根本问题是选择发展道路问题,即如何才能找到一条符合国情,符合伊斯兰文化传统的现代化道路问题。金宜

久着重从伊斯兰教传统的历史连续性的角度展开分析,认为伊斯兰教具有一种自我调节、自我更新的功能,而当代伊斯兰复兴运动正是伊斯兰教为适应现代社会发展潮流而付出的一种努力。他强调应当把复兴思潮和复兴运动严格区别开来,认为当代的伊斯兰复兴运动尽管有某种历史连续性,但它不论在内容,还是在形式上,又都明显有别于历史上的伊斯兰复兴运动,不可混为一谈。张士智着重分析了当代伊斯兰复兴运动的主要倾向,包括宗教政治化倾向的加强、“激进”思潮和宗教派别组织的兴起、成员年轻化、知识化因素的加强和泛伊斯兰化的扩张势头。余振贵集中讨论了伊斯兰复兴运动的国际化倾向,认为其显著表现是:①其政治主张往往具有泛伊斯兰主义的内涵;②在对外关系上强调穆斯林民族在伊斯兰教基础上的广泛团结,反对一度颇为流行的世俗的阿拉伯统一的口号;③普遍对霸权主义、强权政治深恶痛绝,表现出独立自主倾向;④尽管没有统一的组织系统和领导中心,但各国的复兴运动之间却有互相支援,彼此呼应的关系。

我国学者在密切关注总体的伊斯兰复兴运动的同时,还对中东主要国家伊斯兰复兴运动的态势进行“跟踪研究”,这些研究成果反映了我国中东学者对现实“热点”问题的关心和重视。张士智在论文中描述、分析了中东最大的原教旨主义派别组织埃及穆斯林兄弟会与埃及政府复杂多变的关系,评述、探讨了伊朗革命对中东周边国家的影响,提供了颇有价值的信息资料。刘竞分析了伊朗革命在沙特阿拉伯引起的巨大冲击,评述了“麦加禁寺事件”发生后,沙特阿拉伯政府出于国家安全考虑在对伊朗政策方面所作的调整。肖宪专注于伊拉克的政教关系,评述了以往不为外界注意的“伊拉克国内政治中的宗教问题”。赵增泉在两篇论文中,分别剖析

了新近出现的突尼斯的原教旨主义倾向，评述了以世俗化著称的土耳其国内宗教与政治的复杂关系。赵慧杰在两篇论文中，分别评述了阿尔及利亚、摩洛哥的伊斯兰运动，分析了尼迈里时期苏丹的伊斯兰化运动，她对马格里布国家的研究在当时缺乏资料的情况下是难能可贵的，提供了必要的信息资料。

当代伊斯兰复兴运动研究，促进了我国宗教学的发展。由于课题研究的需要，一些偏重于研究宗教史的学者，也注意把史学研究与现状研究相结合，提高了研究水平。吴云贵在《伊斯兰教与哈里发制度》、《原教旨主义与伊斯兰教国家体制》两篇论文中（《西亚非洲》，1990.2、4），以详实的史料，系统地论述了中世纪伊斯兰教政治学说发展、演进的过程，分析了当代原教旨主义国家观、民族观的缘起及其反对世俗的现代民族国家理论和实践的政治倾向。这些著作为深入探讨当代伊斯兰原教旨主义的“前史”提供了重要的历史线索。金宜久、戴康生、吴云贵等专门从事伊斯兰教研究的学者，都高度重视当代伊斯兰复兴运动的复杂性，反对以偏概全。他们强调除地域、教派差异外，当今的伊斯兰复兴运动至少包括四种互有区别的形态：①信教群众的宗教意识、宗教情感明显加深，宗教活动盛况空前，并经常伴有回归传统和寻根意识；②一些国家出于现实需要，运用国家政府的力量自上而下地实施“伊斯兰化”，使伊斯兰教尤其是传统的宗教法制，在国家政治生活中发挥更大的作用；③许多伊斯兰国家出现了与官方宗教组织相对立的“大众伊斯兰”形态，出现了宗教政党和政治反对派组织，或以合法的方式，或以暴力的方式，反对本国政府；④以沙特阿拉伯为“盟主”的国际伊斯兰组织，高举伊斯兰团结的旗帜，致力于伊斯兰国家之间的互助、合作，使伊斯兰教在国际事务中的影响

明显加强。我国宗教学者还对复兴运动中主流的宗教意识形态展开分析，有的称之为伊斯兰原教旨主义，有的称之为“伊斯兰主义”，有的强调原教旨主义思想的历史渊源和现实指向，有的强调伊斯兰主义的政治倾向及其与非政治形态的伊斯兰教的明显差异。

（曲 红）

伊斯兰教与国际政治研究 (Studies of Islam and International Politics)

90年代以后，由于前苏联解体、东欧剧变、冷战宣告结束，世界格局发生了重大而深刻的变化。在新的形势下，以美国为首的西方大国纷纷调整其对外政策。在未来战略问题上，西方的一个新认识是明确把伊朗、伊拉克、利比亚等“反西方势力”，把正在崛起的伊斯兰原教旨主义力量看作是对西方民主制度和战略利益的潜在威胁，提出了广为流行的“伊斯兰威胁论”。与此同时，美国哈佛大学政治学教授塞缪尔·亨廷顿提出了“文明冲突论”，宣称在冷战后时代，不同文明之间的冲突将是未来世界冲突的“主战场”，而异质的伊斯兰文明将成为对西方文明的主要威胁。为了回应“伊斯兰威胁论”、“文明冲突论”，我国学者以“伊斯兰教与国际政治”、“变动中的世界格局与伊斯兰教”为主题，多次举行学术研讨会，从而掀起一次研究热点问题的新高潮。中国学者主要关注以下几个问题：①如何认识和评估当代伊斯兰复兴运动的规模和影响；②如何实事求是地认识和评估伊斯兰世界的现状；③怎样从理论上认识和看待“伊斯兰威胁论”和“文明冲突论”。

我国学者大多承认和重视当代伊斯兰复兴运动的迅猛发展势头，认为原教旨主义力量的兴起是对西方强权政治的一种挑战。有的以“来势猛、发展快、波及面广”来描述

原教旨主义思潮的发展势头,认为90年代以后出现了北非、西亚和中亚三个“热点”地区,出现了“政治宗教化、宗教政治化”的新趋势(吴云贵:《伊斯兰原教旨主义与当代国际政治》,《战略与管理》,1994.3)。有的根据一些基本事实,诸如伊斯兰新月地带动荡不安的国际局势、伊斯兰极端势力威胁大批世俗的亲西方的穆斯林政权、反西方的暴力恐怖活动愈演愈烈、一些激进的伊斯兰国家不顾核不扩散的国际承诺,发展核武器等,认为冷战后伊斯兰势力对西方世界构成“实实在在的挑战”,但其在国际政治中的作用又很有限,不可随意夸大(李荣、李绍先:《冷战后伊斯兰势力对西方世界的挑战》,《战略与管理》,1994.4)。这里所说的“挑战”,更多地是指意识形态或价值层面的挑战,包括不服从西方大国的战略利益和国际政治游戏规则,而不是指在政治、军事上与西方对抗。许多学者在肯定伊斯兰复兴运动发展规模的同时,又都认为这一运动更多地是对当今穆斯林世界各国所面临的困难和危机所作的一种回应,片面夸大它的反西方倾向缺乏事实根据。

正确地评估当今伊斯兰世界的现状,是实事求是地评价伊斯兰复兴运动的前提。金宜久指出,当代伊斯兰复兴运动中存在三种不同的社会思潮:一是大众层面向原旨伊斯兰教义的复归,可称之为宗教信仰的复归,一般没有政治内涵;二是新泛伊斯兰主义的兴起,它强调加强在共同宗教信仰基础上的国际合作,反对帝国主义、殖民主义、种族主义和犹太复国主义,具有雄厚的经济基础,在不同程度上得到各伊斯兰国家政府的支持;三是伊斯兰主义即原教旨主义,它实际上是在伊斯兰旗帜下的宗教政治反对派,受其威胁的首先不是西方,而是所在国家政权。(《伊斯兰世界与当代政治》,《战略与管理》,

1994.4)。吴云贵指出,所谓伊斯兰世界是从共同的宗教信仰、相似的文化传统和近代历史遭遇对世界所作的一种切割划分。它不是统一的政治经济实体,实行不同的政治制度,其成员国有许多是属于亲西方的或中立的国家,真正在政治上反西方的只占极少数。“宗教信仰认同与政治认同虽有联系,但毕竟不是一回事”,因此像西方学者那样把伊斯兰世界视为“铁板一块”的观点,是完全站不住脚的。

关于如何看待“伊斯兰威胁论”、“文明冲突论”问题,近几年我国学者陆续发表了不少文章,散见于《战略与管理》、《西亚非洲》、《中国穆斯林》等刊物上。许多学者都据理反驳了这种简单化的片面观点,表达了中国学者的独立见解。马小军在《伊斯兰势力的扩张:一个政治神话》(《战略与管理》,1994.4)一文中指出,当今的伊斯兰世界是一个多元文化的世界,不仅充满了种族、民族、语言、教派、文化、习俗的差异,而且各伊斯兰民族国家的政治、经济制度也大相径庭。尤其是在海湾战争以后,伊斯兰世界就变得更加四分五裂,根本不存在足以“威胁”西方的统一力量。作者认为,所谓伊斯兰势力扩张之说完全是“西方舆论界编织出来的一个政治神话”。吴云贵在《怎样认识和看待“伊斯兰威胁论”》(《中国穆斯林》,1996.4)一文中,从宗教学角度把“文明冲突论”视为“伊斯兰威胁论”的“变种”,对其缘起和二者之间的联系作了深入、系统的梳理和分析。作者提出实质性的问题是:是西方无端地受到原教旨主义的“威胁”因而需要“自卫”,还是伊斯兰世界受到西方强权政治的威胁因而引起原教旨主义的抗议?显然,“伊斯兰威胁论”的用意是在谴责原教旨主义的名义下,堂而皇之地把伊斯兰世界一切无视西方强权政治的力量都打入“另册”,

过细致而微的心境描述。王静斋阿訇的译本有三种(即下文的3、4、5),出版于不同年代。③《古兰经译解》(甲本,北京,1932),文言体。④《古兰经译解》(乙本,宁夏,1942),只石印60部。⑤《古兰经译解》(丙本,北京,1943),语体文,有注释与附说,此本(丙本)流行很广,因有注释与附说,便于阅览,深受读书界的欢迎。⑥刘锦标译《古兰经汉译附传》(北京,1943),语体文,有注释。⑦杨仲明译《古兰经大义》(北京,1947),文言体。⑧时子周译《古兰经国语译解》(台北,1958),据英文译本转译,有注释、有索引。⑨马坚译《古兰经》(北京,1981)。此前,1949年马坚曾把《古兰经》前8卷译本单独出版,这个版本是有注释的。因为《古兰经》全书的注释工作没有完成,所以1981年出版《古兰经》全译本时将前8卷的注释删掉了。马坚译本《古兰经》目前我国是流行最广泛的本子,穆斯林汉语诵经、学术界论述引用,基本上依靠这个版本。此本在读书界甚得好评。⑩林松《古兰经韵译》(北京,1988),韵文体,有注释和题解。同时出版两种版本,一种是阿拉伯原文与汉文译文对应排版印刷的,一种是不附阿拉伯原文的版本。前一种版本为懂阿拉伯文的读者提供了相互校阅的方便。⑪全道章译《古兰经》(南京,1989),中文阿拉伯文对照译注本,此版《古兰经》由译者自费印刷,供教内赠阅。维吾尔语译本《古兰经》从20世纪30年代末起有两种手抄本先后流传。⑫买买提赛来译维吾尔语版《古兰经》(北京,1986),竖版译本《古兰经》维吾尔语译文与阿拉伯原文对照排印,并有维吾尔文注释。

系统论述并公开发表的关于《古兰经》的汉文著述只有一本,即《古兰经概述》(何兆国主编,宁夏人民出版社,1991)。本书由多人合作编写,分专题解读《古兰经》,如《古

兰经》的“产生”、“信仰”、“宗教制度”、“哲学思想”、“经济思想”、“军事思想”、“政治思想”、“伦理道德思想”、“法律”、“文化艺术”、“故事传说”、“民俗”、“科学”,等等。关于此书,序言中有这样的说明:“这本书的特点是,对《古兰经》中各类意思相同而又分散的许多小节,按照编写的需要,作了分门别类的编排,并根据不同的内容,加注了标题和说明,这对于初期研究《古兰经》和伊斯兰教的朋友,一定能收到按部就班、循序渐进的最佳效果。”

参考文献

马坚译:《古兰经》,北京:中国社会科学出版社,1981。

何兆国主编:《古兰经概述》,银川:宁夏人民出版社,1991。

周燮藩:《〈古兰经〉简介》,北京:中国社会科学出版社,1994。

(秦惠彬)

中国伊斯兰教研究

(Studies of Chinese Islam)

中国学术界关注中国伊斯兰教并将其纳入研究视野是20世纪20年代的事情。其事由陈汉章的《中国回教史》(《史学与地学》第1期,1926)和陈垣的《回回教入中国史略》(《东方杂志》第25卷第1号,1928)肇其端。陈汉章的文章从文献学的角度极其简要地叙述了中国伊斯兰教的历史。陈垣的文章除勾勒了回回教入中国史略之外,还提出了中国伊斯兰教研究作为一个独立的分支学科的基本框架。但他的构想过于庞杂,他后来也没有完成。今天,我们虽有《伊斯兰教志》出版,但那是在“缩小范围”内而成就的东西。这是中国伊斯兰教综合性研究中的

一体的主张,无疑是一种符合广大穆斯林心愿和利益的进步思潮。

从20年代后期到30年代中期的十几年,中国伊斯兰教研究呈现出繁荣的景象。抗战前夕,甚至可以说出现了一个小小的高潮。《禹贡》的两期专号可以视作其标志。这一时期,在研究方法上,前期与后期有很大的不同。在前期,一些文章的特征是罗列史料,诠释作者主观立意,而不经意显现潜在性的规律以及回答时代提出的问题。而在后期,则开始告别书斋式、台阁式或者说不再仅仅是书斋式、台阁式的。正如前述,研究主体开始注重现实问题以及亲身实履的社会调查。

1949年以后 这一时期又可以分为两个阶段。第一个阶段(1949~1976) 在这一阶段,宗教学及其分支学科,从整体上说,处于似有似无的状态中,完全被取消主义的阴影所笼罩。在夹缝中产生的一些东西,确属凤毛麟角,但在学术界却也从未因此而泛起多大涟漪。在预先设定的二元对立的前提下,在只能把宗教作为残存的意识形态、只能从社会功能角度对其进行观察与把握的既定原则下,所谓的研究成果也就简单得不能再简单了:它似乎是一种具有随意性的工具。宗教学尚且如此,作为其分支又分支的中国伊斯兰教研究其处境之艰难自不必言。这是大气候。加之,中国伊斯兰教问题往往同民族问题结合在一起(即所谓“族教一体”),这又增加了研究者从容说话的难度。所以,这一时期专门研究中国伊斯兰教的作品根本(或几乎)没有。有些文章虽然有所触及,但立意不同,视点不同,主旨不同。它们或者是在论述穆斯林起义斗争时,或者是在论述中外文化交流时,才或多或少地谈到一些中国伊斯兰教的情况。

第二个阶段(1977年以后) 在这一阶段,由于“文化大革命”的结束,中国伊斯

兰教研究呈现出一派生机蓬勃的景象。中国社会科学院世界宗教研究所把中国伊斯兰教研究作为一个独立的再分支学科建设起来,培育了这一领域的专门人才。此后,在某些省(区)也相继组建了这一学科的专门研究机构。如宁夏社科院、新疆社科院都设置了伊斯兰教研究所,以地区性伊斯兰教为主要研究对象,旁及中国其他地区及世界伊斯兰教。在这一时期,也仅仅在这一时期,关于中国伊斯兰教的研究,在社会上形成了四种力量组合的队伍。他们是:专业研究工作者、实际工作者、业余爱好者和宗教职业者。在研究中,他们逐渐地形成了行动一致的意向。这时,无论从哪个角度看,是研究工作者的数量与质量抑或是研究问题的深度与广度,都应该说中国伊斯兰教研究已经成为社会科学的一个再分支学科。换句话说,中国伊斯兰教已经是社会科学的研究对象,其阵地已经移入学术理论界。专业研究工作者这时已成为研究队伍中的主力军。对于中国伊斯兰教来说,真正意义上的研究,即有组织有计划的、社会性规模性的开展工作,于兹开始。按着既定的部署,于80年代先后召开了六次全国性的伊斯兰教学术研讨会。每次会议的出席者均在百人以上,有专业研究工作者、实际工作者、教职人员以及业余研究人员。提交的论文涉及伊斯兰教(主要是中国伊斯兰教)的历史、理论、现状等领域。由此掀起的研究势头与热劲,经年不衰,于今为烈。中国伊斯兰教的研究工作出现了空前的辉煌。

关于这一时期的研究特点,秦惠彬在《中国伊斯兰教说林》(见《信仰与理性》)中说,就中国伊斯兰教研究而言,同其他宗教学科一样,最突出的特点是在方法论和价值取向上所发生的变化。研究者摆脱了陈旧教条的束缚,不再简单地把宗教只看作一种工具,一种仅仅具有消极、负面影响的社会元

素。研究者更加清醒地认识到,宗教(包括中国伊斯兰教)不仅可以理论地演绎,而且同时体验地成立。在某种意义上,后者也许更为紧要。换句话说,作为一种精神现象,宗教信仰有其独特的认知方式和途径。中国伊斯兰教对穆斯林思想之浸润,怎么估计都不为过,直观地说,就是在习俗上、行为上表现出来的那些“我之为我”的东西。这一时期,宗教理论上的建树极大地开拓了各个分支学科的研究视野。这时中国伊斯兰教的研究也不再如从前那样仅是单纯地排比史料(当然要依据史料),而是期望从中找出具有规律性的东西,缔造一个体系(哪怕不怎么完备),体现研究主体的意识,观照现实,直接间接地回答时代提出的问题。总之,随着脑筋的更换(这要有个痛苦的过程),不再仅从意识形态的社会功能角度,而是将其置于中国大文化背景中,去观察和考究中国伊斯兰教。于是,这样的结论就是很自然的了:中国伊斯兰教是中国的宗教,中国伊斯兰文化是中国传统文化的有机组成部分,中国伊斯兰教的宗教载体是中国穆斯林。就中国伊斯兰教的宗教文化而言,有的具有或部分地具有直接的宗教性品格,有的则完全不具有直接的宗教性品格。

这一时期,中国伊斯兰教的研究成果是非常丰硕的。在教史、教派、宗教哲学、同传统文化之关系等诸多方面都有突破性的进展。关于上述研究成果,有专条阐释,这里不做铺陈。用新观点、新方法去研究中国伊斯兰教义理论是这一时期开拓的一个新领域,建树颇多,主要表现于三个方面:一是发掘出中国伊斯兰教独有的哲学——教义学体系,理论地论证了它的成立;二是论述了这一体系的基本架构和具体内容(它的“骨骼脉络”,它的概念范畴,等等);三是阐明了这一体系与传统文化的关系。这一领域的

研究空间,异常广阔,峰峦叠翠。关于中国伊斯兰教研究的基础性工作,例如史料整理、寺院考查、碑刻译述等,成绩也很显著。这是全面深入地研究中国伊斯兰教必须先期进行的工作,不能忽视。

80年代末,秦惠彬提出,对中国伊斯兰教应有一个总体性的理解。第一,它有很强的民族性,其信仰载体基本上是10个少数民族。占人口绝大多数的汉族不信仰这一宗教。第二,它有很强的地域性。就现状看,它的覆盖面主要在远离政治中心的边远地区。第三,它从未取得过中央政权。在中国,在全国范围内,它始终不是一个政治性、制度性的宗教。第四,它从未主宰过多数中国人的精神生活。

参考文献

白寿彝:《中国伊斯兰史存稿》,银川:宁夏人民出版社,1983。

金吉堂:《中国回教史之研究》,1935。

(秦惠彬)

中国伊斯兰教史研究 (Studies of the History of Chinese Islam)

在中国伊斯兰教研究中,最早被建树起来的分支学科就是中国伊斯兰教史。中国伊斯兰教史是支撑中国伊斯兰教研究这一学科的基本柱石之一。中国伊斯兰教史研究起步较晚,是一门很年轻的学科,至今才有70多年的历史。

在20世纪20年代,学术界才开始较有系统地研讨中国伊斯兰教史。1926年《史学与地学》发表了陈汉章的文章《中国回教史》,1928年《东方杂志》发表了陈垣的讲演记录《回回教入中国史略》。这两篇文章的时间跨度很大,从唐至清。《中国回教史》,顾名思义,是在讲述历史。《回回教入中国史

略》则以历史为线索,重点探讨了几个专题性问题,如伊斯兰教传入中国的时间、唐与大食的通好、“回回教”的意义、中国穆斯林的成长,等等。这两篇文章的研究方法是文献学的,提出作者主观的看法,排比一些历史资料。这是中国历史学家从学术研究这个角度梳理中国伊斯兰教历史的开山之作。

但是,关于中国伊斯兰教史研究这一新兴学科,在中国史学研究领域在当时甚至包括今天始终未能成为热点问题。涉足者寥如晨星,文章或专著极少。

在30~40年代,在陈垣等人之后,白寿彝作为较多。他的《从怛罗斯战役说到伊斯兰教之最早的华文记录》、《宋时大食商人在中国的活动》、《元代回教人与回教》等文章(写于30年代后期或40年代初期,均收入《中国伊斯兰史存稿》),都可以作为断代史去读。1944年,白寿彝出版了《中国回教小史》一书。所谓“小史”者,大概是就篇幅而言。在“题记”中作者说了这样一些话:“中国回教的研究,是一门很艰苦的学问。研究这门学问的人,须具备几种语言上的工具,须理解回教教义和教法,须熟悉中国史料以及阿拉伯文、波斯文、土耳其文中的有关记载,须明了欧美学者在这方面已有的成绩,更须足迹遍全国,见到过各处的回教社会,见到过各处的碑刻和私家记载,他不只要有这些语言文字上的资料,他更懂得回教的精神,懂得中国回教人的心。……一直到现在,我们见不到一本可看的中国回教史,这实不可怪。这本不是短时期所能产生出来的。”对于中国伊斯兰教史来说,我国最早的一部带有通史性的著作应该说是金吉堂的《中国回教史之研究》(1935)。到了40年代,中国伊斯兰教史才有了大部头的作品问世。首推傅传统的通史性《中国回教史》(1940),还有马以愚的史志性《中国回教史鉴》(1940)、白

寿彝的通史性《中国回教史纲要》(1946)等。关于金吉堂的《中国回教史之研究》,白寿彝在1936年《图书季刊》(第3卷第1、2期)上有过较详细的评介。他说:“著者此书之出版……为最近一年内中国回教出版界最可纪念之事。而著者此书,笔调明畅,所用材料颇有新的发现,余向所指摘之点亦全加以改正。……故回教人正式发表其对中国回教史之整个的看法者,实以著者此书为首创。……最后,余愿提出两点,与著者商榷。第一,本书系平铺式的叙述,似不必于书名上用‘研究’二字。第二,‘回教’与‘回民’之含义不同;中国有外国回教徒留居,与中国之有回教,原系两事。”

这些著作的作者完全是穆斯林,这与前期不同。但是,他们的研究视角以及从业领域并不完全一样,有的是教内教育家,有的是社科界的学者。这些著作有很高的价值。与前期作品不同,它们有自己的特点,试图在勾勒中国伊斯兰教历史时,梳理出一些具有规律性的东西。所以,同宣教作品完全不同,它们应该在社会科学的殿堂里占有一席之地。

此外,有些文章,如刘凤五的《回教徒与中国历代的关系》、白寿彝的《中国伊斯兰之发展》、李沛霖的《中国回教史述略》等都是通史性质的;陈垣的《元西域人华化考》(有刊本)、薛文波的《明代与回民之关系》、杨志玖的《元史与中国回教史》和《元代回汉通婚举例》等则是断代史性质的。这些文章同样有很高价值,是当时研究水平的最高代表。

在30~40年代这一时期,中国伊斯兰教史的研究有一个显著特点,就是从事这一研究的大多是穆斯林学者,而汉族学者鲜有问津。顾颉刚在30年代后期曾呼吁重视中国伊斯兰教史及文化运动的研究,但应者寥寥。顾

顾颉刚说：“中国回教因为 200 多年来处于特殊的环境之下，对于本教的情形向不求人知道，而教外人因隔膜日久，对于回教也不易发生研究的兴趣。”关于当时伊斯兰教内开展的文化教育运动，顾颉刚认为，它应该体现这样一些新特点：“（1）须于回教根本教义及各部重要教法有理论上的阐发；（2）须把回教历史上关于阿拉伯文化与中国文化的媒合，及回教徒与非回教徒没有真正的种族区别的各种事实，使教内外人有普遍的认识；（3）须大量地而且精细地翻译整理各种回文典籍，给中国学术界以新鲜的刺激；（4）须对西亚细亚诸回教国家有密切的联络和切实的了解，使得他们可因文化的关系，作保持我国西陲国防的重要因子。”关于这一时期教内研究的缺陷，顾颉刚认为有两点，一是“各方努力的不集中”，在教内办刊物上，这一点表现得尤为明显；另一点即“第二个缺陷，表现得最清楚的是回教徒发表的文字和言论里往往把学术研究和宗教情绪牵混在一起，而不能把这两项各安放在适宜的地位。其次，在几个高级学校的课程编制和将来计划中，似乎还不能把讲授的课业溶化在世界知识的领域里。因为这样，所以教内外人的隔膜常无法避免。”（《回教的文化运动》，《禹贡》第 7 卷第 4 期）

关于中国伊斯兰教史的研究，在此后有 30 余年（50～70 年代）的停滞期。50 年代，在某些刊物上还可看到一两篇关于中国伊斯兰教史的文章，如李泰玉的《一千年来伊斯兰教（回教）在新疆的发展》、纳忠的《清代云南回族人与伊斯兰文化》等。此后则近乎绝迹。

进入 80 年代，学术界万象更新。中国伊斯兰教史研究也翻开了新的一页。同 30～40 年代比较，这一时期，中国伊斯兰教史研究阵地是在社会科学界。在 80 年代，中国伊斯

兰教史研究的主要课题是在断代史或具有断代史性质的专题方面。到了 90 年代，则有综合性、通史性的史志著作问世。断代史方面的文章主要有马启成的《略述伊斯兰教在中国的早期传播》，秦惠彬的《唐代的伊斯兰教》、《大食同唐朝的军事接触以及伊斯兰教的东渐》、《伊斯兰教在五代时期的发展》，王胞生的《唐宋时期大理与波斯大食人关系浅说》，论文集《清代中国伊斯兰教论集》。通史性著作有《中国伊斯兰教史》、《伊斯兰教志》等。地区性的中国伊斯兰教史研究主要论文有马士年的《伊斯兰教在陕西的传播发展与演变》，孔祥禄和喇秉德的《伊斯兰教在青海的传播和发展》，李云昆的《云南伊斯兰教史梗概》等。专著有马祖灵主编的《甘肃宗教》。新疆地区，在维吾尔族等族中传播的伊斯兰教同内地比较有独具的特点，自成系统。中国伊斯兰教新疆地区史的研究，成果最为丰硕。专题性论文多达 40～50 篇。系统的新疆地区性伊斯兰教史也已由新疆社会科学院宗教研究所撰写完成，正在出版过程中。

在近 20 年这一时期，中国伊斯兰教史研究形成了独立的研究队伍，设置了培养专门人才的机构。在北京和穆斯林集居省份（如宁夏、新疆、甘肃等）的社会科学研究单位组建了专门研究中国伊斯兰教史机构。这一时期，中国伊斯兰教史的研究人员很重视研究的目的性——观照现实。重视穆斯林集居区的社会调查资料（口碑、家谱、寺院碑刻、私家撰述等），地区性伊斯兰教史研究成果突出，是这一时期中国伊斯兰教史研究中的另外两大特色。这一时期的学者同其前辈学者不同，是在中国伊斯兰教回族等族系统与维族等族系统这两大系统互相观照的基础上诠释中国伊斯兰教史的。

关于中国伊斯兰教史的特色。从整体上去观察与把握中国伊斯兰教史的特色既是研

究中国伊斯兰教史的前提条件,又是这一研究的终极成果。那么怎样归纳中国伊斯兰教史的特色呢?换句话说,就是要对中国伊斯兰教史有个总的认识。这一问题的提出并作出回答,是近十几年的事情。在《中国伊斯兰教与传统文化》中,作者指出,从总体上去观察,中国伊斯兰教的发展道路同佛教、中国基督教是很不一样的。佛教传播与发展的动力来自于教义、教理等意识形态因素,依赖它们吸引信众。因此,可以说佛教在中国的发展道路是哲学式的。基督教在中国的传播与发展同样依靠思想因素;但其历史是不连贯的,几起几落。近代传入的基督教(天主教)同古代在中国曾经传播的各个教派既无道统渊源又无思想渊源。伊斯兰教在中国的传播与发展,同基督教不一样,唐代传入后虽然道路曲折,但有脉络清晰的、不间断的历史线索,因而它的面貌也比较的中国化。同佛教不一样,中国伊斯兰教是依赖自身细胞的增殖来扩展信仰世界的。它很少或者说不向教外社会宣传自己的教义、教理。《古兰经》汉文全译本是在20世纪20~30年代逐渐推向读书界的。而由教内学者翻译并受到教内人士重视的汉文全译本《古兰经》,比推向读书界的汉译本《古兰经》还要略晚一点。当然,在教内有阿拉伯文手抄本《古兰经》流行。但是,识其字、通其义的人并不多。因此,可以说中国伊斯兰教的发展道路是社会式的。一部中国伊斯兰教发展史简直就是中国穆斯林社团发展史。

从整体上把握中国伊斯兰教历史,还有一点必须提及。元代伊斯兰教实际上改变了唐宋以来它自己的发展轨迹。明代伊斯兰教的基本发展趋势是同唐宋时期的路线接榫。就此而言,可以说元代伊斯兰教是其发展史上的畸变。如果没有元代那样的政治关系、民族关系的变动,中国伊斯兰教能有现在这样

的景象恐怕是不可能的。历史不能假设。元祚苦暂——否则,中国人在精神生活方面会发生一些变化的,亦未可知。

参考文献

白寿彝:《中国伊斯兰史存稿》,银川:宁夏人民出版社,1983。

傅统先:《中国回教史》,上海:商务印书馆,1940。

(秦惠彬)

中国伊斯兰教史分期问题研究 (Studies of Issues Concerning Division of Chinese Islam into Historical Periods)

比较系统地讨论中国伊斯兰教史的分期问题,始于20世纪30年代。后来由于断代史或专题性论题成为热点,分期问题便显得不那么重要了,几乎被搁置了半个世纪。到了八九十年代,因为断代史或专题性研究取得的丰硕成果为中国伊斯兰史的撰写奠定了坚实的基础,所以,为着宏观认识和把握中国伊斯兰教史的需要,分期问题再次成为中国伊斯兰教史研究中的热点问题之一。

关于中国伊斯兰教史的分期,有“两段论”、“四段论”、“五段论”等不同主张。

在30年代后期,白寿彝主张“两个时代”、“四个时期”(见《中国伊斯兰之发展》)。

第一个时代从唐迄元,前期为唐宋两代,后期为元代。第二个时代从明至清,前期为明代,后期为清代。

第一个时代的前期,即唐宋两代,是伊斯兰教传入中国的时代。这一时期的中国伊斯兰教在文献上留有比较疏略的记录(特别就其教义而言),可见于“两唐书”、《唐会要》、《通典》、《经行记》、《宋史》、《宋会要》等以及唐宋人的传奇或笔记小说上。这些文献对伊斯兰世界的状况、伊斯兰教义的

主旨、伊斯兰世界使者的来华、中国与大食之间的商贸交往、中国穆斯林的初期情势等都有概要的说明。特别是南宋对上述商贸活动依赖颇重，其项收入在南宋初年竟占国库年收入的1/5。这时，在某些沿海城市已出现了穆斯林集居地，史称“蕃坊”；建造了礼拜寺（起码在宋时在广州、泉州已有了正式礼拜建筑）和公共墓地（“蕃人冢”、“圣墓”等）。这说明“定居在中国的伊斯兰人渐渐多起来”。

第一个时代的后期，即元代，是“伊斯兰教之传播也就普遍起来”的时代。元代穆斯林分布广泛，“元时回回遍天下”。元代特别在前期，蒙古贵族在经济、政治等社会生活中多依重穆斯林上层。他们同蒙古贵族一起构成元朝的统治阶层。“这时外来的伊斯兰人差不多完全在中国境内定居下来，认为中国就是他们的家。在这里，他们娶妻生子，置产立业。他们不能或不肯再回老家去，他们慢慢地变成中国人了。同时也有不少蒙古人和汉人信奉伊斯兰教。例如镇守唐兀的阿难答，所部十五万人，包含不少蒙古人和汉人在内，就大半都变为伊斯兰人了。像这样的新教友，也许会比外来的伊斯兰人还要多吧？”

第一个时代可以叫作“伊斯兰移植时代”。

第二个时代的前期，即明代，是中国伊斯兰教在政治上倍受歧视、压迫的时代。“伊斯兰本身在这时的遭遇是太苦了，它的教义和教法与这时的政治局面有极难沟通之处。于是伊斯兰教中便分出两种人来：一种是政治上有地位的人，他们对宗教信条多不能遵守，只因他们的政治地位有助于伊斯兰之发展，伊斯兰群众不能不有形式上的拥护；另一种人是笃守宗教的人，是支持伊斯兰的基柱，但他们的思想行动既不合于当时的一般

情势，〔中国〕伊斯兰世界难免不与外界日益隔膜。”

第二个时代的后期，即清代，是“伊斯兰困难加重”的时代。

第二个时代有两大特色：“第一，伊斯兰信仰者以中国人为主体，不唯原系汉人的信者是中国人，即其先人来自阿拉伯、波斯等地的信者，也已是中国人了。第二，在经济、政治、文化上，伊斯兰人都居于被动的或被压迫的地位。”这一时代可以叫作“厄难时代”。

两个时代的比较，在第一个时代，伊斯兰教是发展的姿态；在第二个时代，尽管其处境艰难仍然“沉默地发展着”。这是因为由于人口繁殖和其他原因信教者在第二个时代比第一个时代增加了许多倍，由于外界之压迫，内聚力增强，“致信者间有人造的民族意识之酿成”。

到了80年代，关于分期的主张真可谓“百花齐放”了。

杨兆钧在《关于中国伊斯兰教史的分期问题》一文中也主张“两段论”。与白寿彝稍有不同，他主张第一个时期的下限在明初，从明初迄今为第二个时期。李松茂在《中国伊斯兰教史分期粗议》一文中认为，讨论中国伊斯兰教史分期问题，必须充分考虑新疆的情况。他把两个地区伊斯兰教作为应该同时而不是分别观察的对象，予以分期。这样，就有了“四段论”的分期法。

第一个时期“唐宋时期”，表述它的内容是“伊斯兰教传入我国的初期，这个时期伊斯兰教的传播区域，主要在我国边疆”。第二个时期“元明时期”，表述它的内容是“伊斯兰教在中国广泛传播，在内地成为有影响的宗教，在新疆占了优势”。第三个时期“明末至清末”，表述它的内容是“伊斯兰教和中国信教民族密切结合，带上明显的中国特点”。

Some Issues Concerning the Passing of Islam into China)

关于伊斯兰教传入中国的时间 中国学者关于伊斯兰教的研究首先着手的领域是中国伊斯兰教史的研究；在中国伊斯兰教史的研究中首先需要搞清楚的是伊斯兰教传入时间的问题。这是很自然的。“史”者自当有“始”。伊斯兰教何时传入中国，说实在话，划定一个绝对年代几乎是不可能的，也未必科学。但是，为了解读和叙事的方便也只好找出一个相对合理的年代来。既然是“测不准”，共识也许就是“真理”了。陈垣提出自己的见解后，伊斯兰教传入中国的时间问题突然成为热点，学者们就此纷纷发表意见，提出诸多说法。70 多年过去了，关于这一问题至今仍然是仁智之见，尚难定论。

关于伊斯兰教何时传入中国有这样几种说法：一、隋开皇（581~604）中说；二、隋大业年间（605~618）说；三、唐武德年间（618~626）说；四、唐贞观二年（628）说；五、唐永徽二年（651）说；六、唐景云年间（710~711）说；七、唐至德二年（757）说，等等。这些说法都不乏史料上的依据，其中后四种主张较有影响。

陈垣力主“永徽二年说”（见《回回教入中国史略》）。其依据是《旧唐书·高宗本纪》，内云：“八月乙丑，大食国始遣使朝献。”《旧唐书·大食传》、《册府元龟》等也有相同的记述。陈垣同时认为，所谓“贞观二年说”盖出于对“永徽二年说”的误算。因此，“贞观二年说”和“永徽二年说”应该是同一种思维方式的结果，可以视为同一种见解，前者理应归结为后者。在他看来，于是化解了这一历史公案。

这一“误算”的原委，大致是这样的。

明初洪武元年（1368），在故元大都（北京）获“回回天文书”一大批。朱元璋命人

协同“回回大师”马沙亦黑等翻译这些书籍。洪武十六年（1383）译竣，并成马沙亦黑《回回历》一部。翌年（1384），《回回历》作为《大统历》的辅助历书得以须引。这一年即洪武十七年，是公元 1384 年，是伊斯兰教历（希吉拉）786 年。由洪武十七年（1384）按中国历书算法上溯 786 个年头，是为隋开皇十九年（599）。若按伊斯兰教历（希吉拉）算法上溯 786 个年头，是为唐武德五年（622）。为什么会出现这样的差异呢？因为中国历法同伊斯兰教历属于不同的历法体系，两种历法的月天数、年天数完全不同。伊斯兰教历（希吉拉）从建元开始的 786 个年头，只相当于中国历法的 763 个年头。由洪武十七年（1384）上溯 763 年，亦为唐武德五年（622）。如果按后一种算法，两历相合。实际上，伊斯兰教历（希吉拉）元年（622）应为唐武德五年（622）。两种算法的误差是 23 个年头（622~599）。而唐贞观二年（628）与唐永徽二年（651）其间时差恰好是 23 年。也就是说，由唐贞观二年（628）下溯 23 年，就是唐永徽二年（651）。陈垣就利用这一发现，把“贞观二年说”修正为“永徽二年说”。他认为，贞观二年说出于对永徽二年说的误算。于是两说并为一说：贞观二年说可以归结为永徽二年说。

陈垣主张影响很大，说从人贵，几成权威之见，信者亦众。但是，无论在当时还是在当今，陈说都未被学界同仁一致认同。驳论相当强劲，而且有说服力。他们认为，遣使朝贡是两国交往中的一种政治、经济行为，与一种宗教移植于异国他乡毕竟不是一码事，不可同日而语。倘若以此例今，肯定会闹出笑话来。金吉堂说：“永徽二年大食遣使朝贡‘一语’，与其说是回教入中国之始的凭证，毋宁谓为大食与唐国际上已发生关系之政治行动。”（《中国回教史研究》）白寿彝说：

“大食朝贡使之最早的记录是永徽二年,就是普通所认为回教传入中国的一年。其实,大食朝贡使到中国来,是一件事,回教传入中国,是又一件事。我们说,回教传入中国,与大食商人或大食朝贡使有相当关系,是可以的。但要一定说回教传入中国与某次朝贡使有关,是不可以的。并且,大食朝贡使虽于永徽二年始来,但在这一年以前,谁也不敢说,没有回教人到中国来过啊。”(《中国回教小史》)

中国伊斯兰教内学人,如著名的大阿訇王静斋(见《中国回教源流考》)、金吉堂(见《中国回教史研究》)、刘凤五(见《回教传入中国的时期》)等,大都主张“贞观二年说”(或其前后)。除在中国文献上找根据外,王静斋说他曾在埃及读过阿拉伯文《百科全书》,书中即谓伊斯兰教传入中国在唐贞观二年。王文曾被主张“贞观二年”说者广为引用。金吉堂找来威尔斯的《世界史纲》作证。在该书中,威尔斯认为,阿拉伯穆斯林的来华始于628年(即唐贞观二年)。当代学者认为,上述这些论点,其实都是“出口转内销”的东西。以此为据,无异于以本身论证本身、以结论论证结论,其实并没有增加论证依据。如果是这样,恐怕在逻辑上就有问题了。在7世纪20年代,伊斯兰教本身还处于初创阶段,它不具有向远在东方的中国传教的条件,也就是说,它还不具备世界宗教的品格。初创时期,穆罕默德确曾向埃塞俄比亚等地派遣过传教使者。大概这不能和向中国传教相比附。清刘智在《天方至圣实录》中说:迁都六年(628年、唐贞观二年)“十二月,造印宝,遣六士教化六国”。这一年在伊斯兰教史上也称“遣使之年”。如果真的遣使来华传教,断不会毫无记录。刘智所谓“遣六士教化六国”其中也不包括中国。作为一位中国穆斯林在这种可以叨光的地方,

他是绝对不会疏忽的。

20世纪80年代以后,有的学者重倡“贞观初年说”,但应者寥寥,并未引发多么大的争论。对此,李松茂有个很中庸的看法(见《从穆罕默德创教活动考察伊斯兰教传入中国的时间》)。从伊斯兰教在其创行国的整体形势去考察它是否具备外传条件,这方法无疑是正确的。他列举一些资料,认为“贞观二年说”不是不可能,只是尚需寻找新的有足够分量的证据。

“唐景云二年说”,是《回回民族问题》一书的见解。此说仅见于此书。《回回民族问题》据国外史料认为,唐景云二年(711)伍麦叶王朝战将古太白率远征军越过葱岭,进入中国境内,并一度占领于阗。唐与古太白议和,“并请大食军队也派遣使节来通友好。古太白曾派‘教士’十人和天文学者一人来中国的长安。这是历史上记载伊斯兰‘教士’入中国的开始”。在80年代以后,在关于中国伊斯兰教的讨论中,绝大多数学者认为,古太白的军队从未越过葱岭,唐也未曾向古太白部遣使求和,自然也就不存在请求古太白向中国派遣“教士”的问题。所谓古太白越过葱岭一事,“纯属无稽之谈”(见王治来《中亚史》)。

“唐至德二年说”,是80年代出现的一种新见解(见李兴华、秦惠彬、冯今源、沙秋真《中国伊斯兰教史》)。此说脱胎于民初学者丁谦的主张。丁谦认为,伊斯兰教传入中国当在唐肃、代二宗朝。当代学者由此得到启发,认为应该把伊斯兰教传入中国的时间定在唐肃宗至德二年(757)。这一年,元帅广平王(即后来的代宗)向大食等国家与地区征借军队,以期协助镇压叛乱的蕃镇。回纥、大食等果然派来了军队。第二年,两京收复,政治形势稍稍缓和,唐廷遣送援军回国。大食军队的部分成员由陆海两路归国了。

唐时,海上通道与陆上通道作用大致相等。递宋,特别南宋,海上通道成为同大食交往的主要路线,事关朝廷命运,意义非同小可(见《宋时大食商人在中国的活动》、《中国伊斯兰教史》)。

关于伊斯兰教在新疆等地区的初期传播近10多年,研究新疆伊斯兰教的学者们几乎形成共识:伊斯兰教在新疆的初传也就是伊斯兰教在哈拉汗王朝的初传。

魏良弢的《喀喇汗王朝史稿》清晰地描述伊斯兰教在新疆地区(时为中国西域地方之一部)的初传情况。随后出版的《维吾尔族历史》、《新疆简史》等书关于伊斯兰教在新疆的初传都采用了同一种观点。此外,还有一些很有分量的文章,值得一读。如苏北海的《一千年来伊斯兰教(回教)在新疆的发展》,王治来的《论伊斯兰教在新疆的发展》,马品彦的《喀喇汗王朝政教关系述略》等。这些作品都向我们传达了一个很重要的理论信息,即伊斯兰教传入新疆的时间是在10世纪初期,而不是后期。这是对传统观点的一种驳正。

80年代以后,关于中国伊斯兰教初传的研究,已经细化到对某一省、某一地区伊斯兰教传入和发展的考察上。而这里所说的“某一省、某一地区”,是指非穆斯林集居的省或地区。关于伊斯兰教向泉州的传播,有黄秋润的《浅谈伊斯兰教传入泉州》;关于伊斯兰教向扬州的传播,有朱江的《伊斯兰教文化东渐扬州始末》;关于伊斯兰教向贵州的传播,有保健行的《伊斯兰教传到贵州的时间》;关于伊斯兰教向上海的传播,有王正书的《伊斯兰教传入上海地区的时间及线路探讨》,等等。关于这一问题,李松茂有过综合性的叙述。他说:“伊斯兰教传入我国通过海、陆两条途径。海路首先传入东南沿海的广、泉、扬、杭等地,特别是泉州,保留遗迹较

多;陆路经中亚传入南疆喀什,而后扩及全疆。”“可以大致这样说,迄清代,伊斯兰教已传播到我国绝大部分地区,从新疆到西藏,从黑龙江到海南岛,都有了穆斯林。记述各地伊斯兰教情况的书籍、文章、资料不断出现,解放后更多。”(《回族伊斯兰教研究》)

参考文献

- 陈垣:《回回教入中国史略》,《东方杂志》,1928。
白寿彝:《中国回教小史》,重庆:商务印书馆,1943。
魏良弢:《喀喇汗王朝史稿》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1986。
李松茂:《回族伊斯兰教研究》,银川:宁夏人民出版社,1993。

(秦惠彬)

中国伊斯兰教与信教诸民族研究

(Studies of Chinese Islam and the Nationalities in China)

在1949年以前,官方不承认回族的存在,认为回回是“宗教信仰不同的国民”、是“信了回教的汉人”。于是,中国伊斯兰教便同一个特定的人群紧密结合在一起。在内地,说“教”就是说这一“特定人群”,说这一“特定人群”就是说“教”。

中国伊斯兰教“教族一体”结构相当明显,同时又相当稳固。自古以来,虽有变化,但变化不大。在中国,在占人口绝大多数的汉族中,是没有信奉伊斯兰教的。一旦信奉,则必须改换族称。民族的确定,取决于血缘关系。这种族称改变,在历史上确曾发生过。至于其原因何在,笔者说不清楚。佛教、基督教在中国的传播与发展,就不存在这种情况。

1949年以后,学者在谈论同一问题时,从文章立意上看,都希望把“教”、“族”两

者剥离得清清楚楚，两者有区别有联系，但区别似乎应该是主要的。至于如后来所说“族”由“教”生，不啻天方夜谭。民族是民族，宗教是宗教。它们各自属于不同的范畴。这在今天几乎已是常识。我们应该研究的恰恰不是它们之间的区别，而是它们之间的关系（联系）。

在 80 年代以后，学者们对“教族”关系的研究取得了新的成果。《中国伊斯兰教史》，从宏观着眼，认为中国伊斯兰教的传播与发展有两种模式，即回族等族模式和维吾尔族等族模式。有的学者从微观角度考察，就中国伊斯兰教发展模式而言，认为甚至可以说几乎是一个民族一个模式。

关于中国伊斯兰教同回族形成的关系，近十年来，涉论文章骤然大增。如马苏坤的《回族的形成与伊斯兰教》，李松茂的《回族和伊斯兰教的关系探讨》，戴康生、秦惠彬的《试论伊斯兰教在我国回族中传播的特点》，马汝邻的《关于回族史研究中伊斯兰教的作用问题》，李兴华、冯今源编辑的《中国伊斯兰教史参考资料选编》（1911~1949），银川：宁夏人民出版社，1985。张声作主编：《宗教与民族》，北京：社会科学出版社，1997。

关于这一问题，在张声作主编的《宗教与民族》一书中，有这样的观点，回回民族，是

在特定的历史条件下，由特定的人群形成的。在中国，回族的形成与其他民族不同，并没有经历氏族、部族等等阶段。在中国诸多民族中，回族形成的历史也比较晚。在回族形成时既不存在共同的地域（当然有相对性的集中居住），也不存在共同的经济利益。回回民族的形成可以说同伊斯兰教在中国的传播与发展直接相关。换句话说，中国伊斯兰教的发展造就了回回民族。回族的形成当在明代初期。唐、宋、元三代留居中国的穆斯林，以元代留居者为骨干（色目人——阿拉伯人和波斯等信仰伊斯兰教的中亚人为多），形成了回族。蒙古人、北方其他少数民族以及数量相当多的汉人也加入了回族的行列。回族的形成有如下三个特点，它是多地源的、多族源的、散点式的。回回民族的形成需要主观与客观两个方面的条件。就主观方面讲，在明初，不同族源、不同地源的信仰伊斯兰教的人群，有了一个共同的心理要求，那就是以汉语诠释他们的生活与宗教。这样，他们便存在了两个共同点：一是信仰同一种宗教，一是把汉语作为交流思想的工具（同时也是思维的工具）。在客观方面讲，就是明初的社会形势促使穆斯林产生了“党护族类”的自觉意识。伊斯兰教和“境域”是回回民族（也包括维吾尔族）形成时的两大“酵母”。关于伊斯兰教的作用，论者又常以“纽带”比喻之，实不为过。

参考文献

李兴华、冯今源编辑：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（1911~1949），银川：宁夏人民出版社，1985。

张声作主编：《宗教与民族》，北京：社会科学出版社，1997。

（秦惠彬）

人不少——现在依然。口头争论相当激烈，文字之辩几乎没有。驳论认为，伊斯兰教古今中外只有一个，安拉是惟一主宰，《古兰经》是惟一天经，根本不可能存在这样、那样定语饰词的伊斯兰教。“中国伊斯兰教”的英文表述应该是“Islam in China”。首肯者认为，伊斯兰教诚然是信奉惟一真主、惟一天经的宗教，古今中外，概莫能外。否则，肯定是另一种宗教了。但是，一般的伊斯兰教是概念性的，只在学者的书斋中存在。现实存在的形态都是具体的，有个性的。这个具体的个性就是本土特色。伊斯兰教在中国的传播与发展，有它自己的特殊经历，有它自己的特色，带着“新的作风，新的气派”。“中国伊斯兰教”的英文表述应该是也只能是“Islam of China”或者“Chinese Islam”。

对这一问题的探讨、研究是逐步深化的。前期，研究者的视角多集中于风俗习惯、汉文著述、碑刻铭文、匾额盈联等层面。从这些层面入手开拓，概括出中国伊斯兰教的特点。这代表着那个时期的学界的认识。在80年代中后期，研究者的认识更深入了一步，认为对于中国伊斯兰教的把握首先而且主要应该考查它赖以成长的大的人文环境。中国伊斯兰教所具有的自己的特殊品格，是两者互动的必然结果。90年代先后出版了两本书，书名分别叫作《中国伊斯兰教与传统文化》（北京，中国社会科学出版社）、《伊斯兰教与中国传统文化》（银川，宁夏人民出版社）。后者以板块式的结构，论述两者的交互影响。前者似乎是专门论述伊斯兰教中国化的。学界对中国伊斯兰教与传统文化的关系，大致形成以下观点：

第一，伊斯兰教在中国的成长走着一条特殊的道路。在谈论中国伊斯兰教载体的变化时，我们的思维逻辑是与历史本身的逻辑相一致的。

第二，中国制度文化对任何外来文化包括伊斯兰教在中国的发展具有方向性的约束力。我们必须动态地认识中国伊斯兰教，因为它本身是动态的。外来宗教的本土化是一个过程，这一过程就是它对传统文化认同感逐渐深化的过程，也许永远不会有终结。即使这样，现在我们仍然可以这样说，中国伊斯兰教是中国的宗教。

第三，中国伊斯兰教义学体系即中国伊斯兰教宗教哲学体系。

特别应该提及的是中国伊斯兰教内著名学者达浦生大阿訇的生前著作《伊斯兰六书》。此书写于40年代，未出版。现由《中国穆斯林》杂志掲載部分内容。此书是以传统文化精神去诠释伊斯兰教的，在论述教理时广拾诸子百家之粹语说论。达浦生写道：“东西圣哲之言，虽有中外之殊，时有古今之异，语言文字各个不同，而其真理无不同也。”《伊斯兰六书》直承清代四大教义哲学家王岱舆、马注、刘智、马复初的学统与精神，其意义不可低估。它应该成为当代教内外学者研究教理教义的方向。

参考文献

李兴华、秦惠彬、冯今源、沙秋真：《中国伊斯兰教史》，北京：中国社会科学出版社，1998。

秦惠彬：《中国伊斯兰教与传统文化》，北京：中国社会科学出版社，1995。

白寿彝：《中国伊斯兰史存稿》，银川：宁夏人民出版社，1983。

（秦惠彬）

“门宦”研究 (Studies of Islamic Denominations in China)

中国伊斯兰教的教派（“门宦”）研究起步较早。关于“门宦”的描述性报告清代即有。40年代成书、80年代重出的《回回民族

问题》有专门节目谈及这一问题，并将其定名为“门宦制度”。在这本书中，引述他人意见说：“中国的伊斯兰教教徒则全是宗奉哈那斐（现译‘哈乃斐’——引者）一派”，“中国伊斯兰教教派属于大以吗目（现译‘伊玛目’——引者）哈乃飞（现译‘哈乃斐’——引者）派的占绝对多数，仅仅新疆有少数属于沙非尔（现译‘沙斐仪’——引者）的。”该书再次引述他人见解说：“穆罕默德（现译‘穆罕默德’——引者）遗留的四大派为哲合忍耶（即‘哲合林耶’——引者）、虎非耶、哈的忍耶（即‘格的林耶’——引者）、库不忍耶（即‘库不林耶’——引者），这四派在西北回族中是有门宦的；此外，还有两派没有门宦，即老阁的木（即‘格的木’——引者）和新兴教。”在《西北回教谭》一文中，关于中国伊斯兰教派有如下记述：“西北回教，大体上是分为三派：旧派、新派、新兴派”。新派有四大门宦之分：者黑里耶（即“哲合林耶”——引者），胡非耶（即“虎非耶”——引者），噶得雷耶（即“格的林耶”——引者），库夫雷耶（即“库不林耶”——引者）。在此文中，对哲合林耶历史有过简单的描述。近来，有的学者把中国伊斯兰教的派别分化归纳为“三大教派”、“四大门宦”，其源盖出于《西北回教谭》，亦未可知。

为什么叫“门宦”？人们认为，大概是由这样一些表示门第、流派的词语衍生而来。它们如“宦门”、“门阀”、“门派”、“门户”，等等。“门宦”一词始见于杨增新的呈文中。清光绪二十三年（1897），在甘肃河州署理知州任内的杨增新曾向省督写过一篇呈文，要求“裁革门宦，专崇旧教”。此后，门宦一词便泛泛使用开来。现在，人们使用门宦一词是指中国伊斯兰教的派别系统。但是，在民国时期这个词语或许还有“教主”、“掌教”的

意思。搜集、梳理并编纂成书《甘宁青史略》的慕寿祺说：“甘肃回教各有门宦。门宦者即掌教之别名，彼族所称为老人家是也。”（此公为甘肃人，并在青海居住有年，或不至有误识。）还应说明一点，“门宦”系教外（官方、知识界）人士所用，在教内，特别是在各个门宦内，断无“门宦”称谓，既不以其称谓自己也不以其称谓他人。

80年代中国伊斯兰教研究盛况空前。在这一领域首先贡献出杰出成果的就是门宦研究。有三部著作最有代表性：1981年勉维霖的《宁夏伊斯兰教派概要》、1983年马通的《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》和1986年同一作者的《中国伊斯兰教派门宦制度溯源》。这三本书都是作者们的倾力之作，材料翔实、结论平实。两位作者30多年来一直沉浸于门宦问题的研究之中，并在门宦流行地区做过具体工作，参加或主持过关于门宦历史与现状的社会调查，搜集到许多十分珍贵而又不可再得的民间文献及口碑资料。在这个基础上，作者又经数十年的材料梳理与理论思考，终于在比较适宜的气氛中出版了这几本权威性的著述。

关于伊斯兰教的派别，在研究人员之中是有共识的，即派别的划分应该是有层次的。从政治层面去区分，这是第一个层面，中国穆斯林绝大多数属于逊尼派，小部分（而且民族性、地域性很强）属于十叶派。从教法学派层面去区分，这是第二个层面，中国穆斯林绝大多数属于哈乃斐教法学派，小部分属于沙斐仪教法学派。以上两种分类是世界性的，中国伊斯兰教如此，其他国家伊斯兰教也如此。另一种分类法或为中国特有。从形态学或教理层面去区别，这是第三个层面。这种办法就是把中国的苏非教团同其他派别对等起来，苏非教团为一派，凡不是苏非教团者皆为另一派。前者冠以十分中国化的名

字“门宦”，后者称为“教派”（狭义的、特指的）。无论门宦或教派，在第一层面上讲都属于逊尼派，在第二层面上讲都属于哈乃斐法学派。它们都确认“四大哈里发”、“两个王朝”（伍麦叶、阿巴斯）的正统性、合法性，执行哈乃斐法学派的法学主张。这是中国伊斯兰教派门宦的共性、一致性。在《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》一书中，其分类是沿袭传统方法的，但是更加细化。在这本书中，“教派”与“门宦”是被区分开来的。按其分类，中国伊斯兰教有“三大教派”、“四大门宦”。“三大教派”即“格的木”（老教）、“伊合瓦尼”（新兴教）、“西道堂”。“四大门宦”即“哲合林耶”、“虎非耶”、“格的林耶”、“库不林耶”。“教派”和“门宦”的主要区别在于是否重“道”。“教派”各派，简言之，重修“教”不太重修“道”。“门宦”各派，简言之，既重“教”更重“道”；对于门宦中某个派别的某些人，“道”是其安身立命的根本。那么，什么是“教”，什么是“道”呢？这里所谓“道”，指的是神秘主义（苏非主义）的功修。苏非主义的修炼方式多种多样，其中一个共同因素是伴随着某种一定程序的动作诵念“齐克尔”（神秘箴言）。但是，其修炼目标却是相同的，即通过不同的晋身阶梯（不同的“道乘”修炼阶段），最终达到接近真主、与主合一的最高境界。这样，自己（苏非本人）在精神人格也成为一个人“完人”。这里所谓“教”，指的是“五功”即“念、礼、斋、课、朝”等日常功课。不过，也有一些专业研究人员认为，似乎无此划分的必要，“门宦”即“教派”。在所谓教派中也有很虔诚地进行道乘修炼的穆斯林，而在所谓门宦中也不是所有成员都必须严格地履行道乘修炼。所以，“三大教派”、“四大门宦”都是派别系统，以中国有“七大教派”归纳之足矣。这类议论

较多，这类文字几乎没有。本文作者认为，这种划分还是比较合宜的。现在所谓“三大教派”同《西北回教谭》中的划分也有不一致的地方。《西北回教谭》所说中国伊斯兰教派别大而言之有三，是指“旧教”（格的木）、“新教”（门宦）、“新兴教”（伊合瓦尼）。

关于门宦历史沿革的描述、功修特点的归纳、定性的分析、在中国历史上产生影响的价值判断，等等，都已做过很好的研究。中国门宦是“流”，不是“源”。它的形成既有苏非神秘主义的思想渊源与道统渊源，又受到了中国传统文化的强烈影响。这两种因素都是不可忽视的。要有“两点论”而不要有“一点论”。但是，在道统渊源和理论渊源（即在文本经典上的联系）等方面，要想梳理出清晰的脉络，无疑，还有许多事情要做。

在《回回民族问题》一书中，关于门宦的产生是结合社会基础与历史条件去论述的。它认为：“门宦制度就是回族以农业为主的封建经济发展到一定阶段上的产物。”关于门宦制度的定性分析，该书说：“门宦制度就是一种更集中的扩大的教坊，是教主兼地主的制度。这是更适合于土地集中与大地主需要的制度。并且因为教长由聘请转为世袭，门宦又是一种‘世袭罔替’的封建特权制度。”关于门宦与教派的对立与斗争，该书认为这“虽然是社会阶级矛盾的深刻的反映，但却被人简单地认为只是宗教派别的对立与斗争”，“门宦的形成，加深了回族地主与农民的分化，同时农民反抗斗争也兴起了。回族历史上一切内部的矛盾与斗争，最初都是以新起的教派反对旧有的教派形式表现出来的”。“新教是为广大回民所拥护的”，“新教在一定程度上，是回回民众利益的反映”，“但只是在一定历史时期和一定程度上的代表”。“一般说来，现在这些教派间的斗争已成为争夺统治权与剥削权的工具”。在经济基础与上层

建筑、生产力与生产关系的矛盾运动中去考察门宦的形成并为其定性，这的确不失为一种视角。当代论者指出，它得出的一些结论虽然便于把握，但似乎把复杂的事物过于简单化了。

参考文献

民族问题研究会编：《回回民族问题》，北京：民族出版社，1980。

勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，银川：宁夏人民出版社，1981。

马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，银川：宁夏人民出版社，1983。

马通：《中国伊斯兰教派门宦溯源》，银川：宁夏人民出版社，1986。

（秦惠彬）

汉文伊斯兰教经典整理 (Collection and Collation of Islamic Classics in Chinese)

关于汉文伊斯兰教经典（“汉刻它布”）的整理，以20世纪为主，尤其近十几年来的业绩灼人。这是广泛开展中国伊斯兰教研究必须先期进行的基础性工作。“兵马未到，粮秣先行”，此之谓也。在这一方面，宁夏社科院宗教研究所功不可没。余振贵先后点校了王岱舆的《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》及马注的《清真指南》（均由宁夏人民出版社出版）。张嘉宾、都永浩点校了刘智的《天方典礼》（天津古籍出版社出版）。中国伊斯兰教协会内部印行了由冯增烈标点的刘智的《天方至圣实录》。杨永昌、马继祖先后标注了马复初的《四典要会》及赵灿的《经学系传谱》（均由青海人民出版社出版）。纳国昌注释了马复初的《朝觐途记》（宁夏人民出版社出版），等等。此外，宁夏社科院宗教研究所影印出版了九大函《回族和中国伊斯兰教古籍资料汇编》。

90年代初，有人提议中国应当整理编辑一套《清真经》。第一步是搜集，即把所有的汉文伊斯兰教著述（“汉刻它布”）全部汇总起来。第二步是整理，即分门别类编成不同卷帙，再予以校点、注释。第三步是印刷出版标准本。这是一个浩大的工程，倘能完成功德无量。这一提议其情可嘉，但至今仍处于“有响无应”的倡议阶段。

此外，自80年代以来，对汉文伊斯兰教资料的整理研究亦取得重要进展。除了重新整理、点校并出版王岱舆、马注、刘智、马复初等人的著述之外，当代学者对民国以来的中国伊斯兰教资料进行了全面整理和系统研究，并对重要的伊斯兰教典籍加以梳理和概述。这一方面的成果包括余振贵、杨怀中的《中国伊斯兰文献著译提要》、李兴华等人编辑出版的《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911~1949）》和吴云贵所著《伊斯兰教典籍百问》等。

参考文献

《回族和中国伊斯兰教古籍资料汇编》，银川：宁夏社科院宗教研究所影印版。

李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911~1949）》，银川：宁夏人民出版社，1985。

吴云贵：《伊斯兰教典籍百问》，北京：今日中国出版社，1994。

余振贵、杨怀中：《中国伊斯兰文献著译提要》，银川：宁夏人民出版社，1993。

（秦惠彬）

犹太教研究

(Studies of Judaism)

犹太教作为一种宗教和传统文化的学术研究，包括其历史、经典、教派、律法、教义、礼仪，以及哲学、神秘主义、近现代的

演变等领域。在中国,作为一门学科尚有待于建立;从学术研究而言则刚刚起步。

中国社会对于犹太教的认识,最初主要来源于基督教教士及其《圣经旧约》。对于犹太教的研究,也仅限于神学院内对《旧约》的研究。基督教只承认耶稣时代及以前的犹太教,视为基督降世的预表和基督教的前史,而把以后的犹太教仅看作证明基督教的活化石。事实上,犹太教并不是《旧约》的宗教,它和基督教一样,都是从希伯来经典发展而来的宗教,只是发展的方向不同而已。自耶稣时代以后,犹太教还有近两千年的历史,有着丰富的内容和创造。学术界因此称《圣经》犹太教为以色列宗教。在这种背景之下,商务印书馆从1935年出版的《犹太教概论》(袁定安著)到1984年印行的《犹太教史话》(王仲义著),讲的都不是完整的犹太教。这一事例清楚反映了我国犹太教研究的薄弱基础。

至80年代,在《中国大百科全书·宗教》(1988)中,赵复三撰写的词条“犹太教”,重点介绍拉比犹太教、中世纪犹太教和近现代犹太教,对犹太教作了完整的论述。同年,在《世界十大宗教》(黄心川主编)中,他又重点论述了犹太教从《希伯来圣经》到口传律法典籍《塔木德》的发展。在此之前,高望之的论文《论犹太教和希伯来民族的同步形成》(《世界宗教研究》,1984.4)对犹太教与犹太民族的关系作了详尽论述。他的讲义稿《犹太教概论》则对犹太教四千年的历史发展有全面介绍,可惜没有发表。此外,在研究犹太文化的名义下,从90年代初开始陆续发行两套丛书,一是“犹太文化丛书”(顾晓鸣主编,上海三联书店出版),一是“汉译犹太文化名著丛书”(傅有德主编,山东大学出版社出版)。其中已出版的两种译著,对犹太教研究颇有助益。塞尔茨

(Seltzer)的《犹太思想》(Jewish People, Jewish Thought: The Jewish Experience in History),实际上是一部犹太教思想史,内容翔实,论列精当,不失为一部学术名著。大卫·鲁达夫斯基(David Rudavsky)的《近现代犹太宗教运动:解放与调整的历史》(Modern Jewish Religious Movement: A History of Emancipation and Adjustment)可以说是一部犹太教的近现代史,也可作为学习犹太教的入门书,对当前中国学术界的学术价值自不待言。另外值得一提的是,徐新和凌继尧主编的《犹太百科全书》于1993年由上海人民出版社出版。该书虽然重点不在宗教,但对犹太教的各个方面均有介绍,仍不失为一部“雪中送炭”的工具书。

目前,我国的犹太教研究尚处于起步阶段,但学术界仍有不少人在努力填补空白。《犹太教史》的译著已经杀青,商务印书馆准备出版。中华社科基金项目《犹太教概论》也通过鉴定,不久将可问世。在努力建设现代化经济和文化的历史条件下,与具有悠久历史和重大影响的犹太教文化的沟通和交流,无疑具有重要学术价值和现实意义。这就是犹太教研究在我国将会得到发展的前提。

参考文献

朱威烈、金应忠编:《'90中国犹太学研究总汇》,上海三联书店,1992。

(周燮藩)

中国古代犹太人研究 (Studies of Jews in Ancient China)

中国古代犹太人研究是以历史上的开封犹太人社团为中心,对犹太人何时进入中国,进入中国的路线,史籍记载中犹太人的名称,开封犹太人来自何处,其宗教信仰和礼仪习俗,其经典和会堂修建,以及他们与汉、回

等族的融合等问题的专题研究。

中国古代犹太人的问题引起国内外学者的注意,始于利玛窦。1605年,一名姓艾的开封犹太人在北京拜访了利玛窦,谈到开封存在10或12个犹太人家族和一座犹太教礼拜寺等情况。这一信息引起基督教教会及西方社会的高度重视。之后,一些西方传教士奉命络绎来到开封,对当地的犹太人和犹太教会堂作实地考察。基督教教会重视开封犹太人的意图有二:一是从在中国传教的目的出发,想使中国犹太人改宗基督教;一是想从中国犹太人手中获取古本《圣经》中删去的有关预言基督降生的记载。就耶稣会而言,他们在有关中国礼仪的激烈争论中,极想知道开封犹太人是怎样用汉文称呼上帝的,是怎样对待中国礼仪的。耶稣会士们在17至18世纪期间所作的调查,成为关于明清时期开封犹太人的重要记叙,保存了一些不可复得的珍贵史料。在利玛窦、何大化(1644)的报告中,最重要的是耶稣会士骆保禄(Giampaolo Gozani, 1659~1732)、孟正气(Jean Domenge, 1666~1735)、宋君荣(Antoine Gaubil, 1689~1759)三人记叙调查详情的书信。有些情况,例如犹太教会堂的形状,如没有当时绘制的线条图,人们就永远不得而知了。

从18世纪下半叶起,关于开封犹太人的学术论著在西方不断问世。如戴进贤(Ignatius Koegler)于1779年和1780年在德国尼恩贝格发表《中华帝国犹太教圣经写本的报道》(Notitiae S. S. Bibliorum Judaeorum in Imperio Sinensi),1905年出版单行本增订版,所辑入的有:①冯·穆尔(Christopher Gottlieb von Murr)的“戴进贤报道补编”(Nachtrag zu den Koglerischen Notitiis);②德撒西(A. J. Silvestre de Sacy)的“关于中国犹太人的年代”(de aera Judaeorum Sinen-

sium);③冯·穆尔的“中华帝国犹太教大事年表”(Series chronologica rerum Judaicarum in imperio Sinensi);④韩国英(Pierre-Martial Cibot)的“却论犹太人进入中国的年代”(Digression sur le Temps ou les Juifs ont passe in China)。

冯·穆尔于1806年在哈雷编辑出版《中国犹太人历史的研究》(Versuch einer Geschichte der Juden in China)。

勋雅谷(James Finn)于1843年发表专著《中国的犹太人:其会堂、圣经和历史等》(The Jews in China: Their Synagogue, their Scriptures, their History, etc.),1872年又发表《孤处中国的犹太侨居地》(The Orphan Colony of the Jews in China),均在伦敦出版。

管宜穆(Jerome Tobar)于1900年在上海发表《开封的犹太教碑文》(Inscriptions juives de Kai-fong-fou)。

珀尔曼(S. M. Perlman)于1901年发表《中国犹太人》(The Jews in China),1911年发表希伯来文专著《中国人(论中国与中国的犹太人)》,1913年又发表《中国犹太人史》(The History of the Jews in China)。

怀履光(William Charles White)于1913年在上海《中国教会年鉴》(China Mission Year Book)发表《河南开封府的犹太人》(The Jews of Kaifengfu, in Heonan),1919年在《中国报道》(The Chinese Recorder)发表《重组开封中国犹太人的尝试》(An Attempt to Re-organize the Chinese Jews of Kaifeng)。1942年他在加拿大多伦多发表三卷本的《中国犹太人》(Chinese Jews),受到西方学术界的推崇。

莱斯利(Donald Daniel Leslie)于1967年发表《开封犹太人赵映乘及其家族》,载《通报》53期;1969年发表《开封的犹太社

儒教研究

(Studies of Confucianism)

在漫长的中国古代社会中，人们把儒佛道并称三教，并没有觉得有什么本质不同，所争仅在是非；与此相应，是孔、老、释迦均圣，也没有人觉得孔与释、老有什么本质不同，所争仅在高低。明代末年，利玛窦来华，儒服传教，遂倡儒教非教说。利玛窦死，继任者立即认儒教是教，并由此引起中国基督教内延续数百年的所谓礼仪之争。然而直到清朝末年，儒者们仍然认为儒教是和其他宗教一样的宗教。在变法自强的运动中，康有为企图仿基督教模式改革儒教；而其他儒者不仅反对康有为改政，也反对康有为改教，他们把自己的文章集在一起，称为《翼教丛编》。张之洞作《劝学篇》，把“保国、保教”作为自己的基本使命。他担心若不变改，儒者们会像印度婆罗门一样，遁迹山林，抱残守缺。在他的眼里，儒教乃是和基督教、婆罗门教一样的宗教。直到20世纪初，由清朝政府颁布的《学务纲要》中，还明确指出：“外国学堂有宗教一门，中国之经书即是中国之宗教。学堂不读经，则是尧舜禹汤文武周公孔子之道，所谓三纲五常，尽行废绝，中国必不能立国。”儒教，是和其他国家的宗教一样的宗教，对于生活在君臣父子制度之下的人们，是一个不言而喻的事情。

20世纪之初，梁启超发表《保教非所以尊孔论》，第一个提出“儒教非教说”，在中华民国成立以及此后反对复辟帝制的斗争中，蔡元培、陈独秀等人发展了梁氏的儒教非教说。由于陈独秀等人作为中国新文化运动奠基人的地位，他们的观点获得了新一代学者的全体支持。

70年代末，依赖对中西文化、特别是对

宗教问题的深厚修养，任继愈先生于1978年年底提出“儒教是教说”。继《论儒教的形成》和《儒家与儒教》专论之后，任继愈先生1982年于《社会科学战线》第二期发表《儒教的再评价》，指出儒教的特点，是“宗法思想的宗教化”，同时又为维护宗法制度服务；同年，又于《中国社会科学》第5期发表《朱熹与宗教》，该文分析了朱熹的思想，指出朱熹的思想不是纯思辨之学，而是指导行动的、教人安身立命的学问，因此，它是宗教思想，而不是纯粹的哲学。朱熹的天，不具有人形，却具有人性，是封建宗法化的理性之神。1987年，在厦门召开的朱子学国际会议上，任继愈先生发表《论白鹿洞书院学规》，指出朱熹制订的白鹿洞书院学规，其目的不是求知，而是让人成贤成圣，这是朱熹的宗教思想，也是朱熹的政治思想，是朱熹政教合一思想体系在宗教问题上的体现。而儒教，就是中国古代政教合一国家的国教。

从70年代末到80年代末，任继愈先生几乎是一人面对整个学术界，在各种各样不理解、甚至激烈反对的声音中，顽强地坚持阐述他的“儒教是教说”。在十年左右的时间里，学术界几乎是步伐一致地反对儒教是教说。在各种各样的学术论著中，只要有可能，作者都要以或激烈、或平和的方式，表示自己对儒教是教说的反对意见。十年中间，也有几篇专门批评儒教是教说的文章，其中较有代表性的是崔大华于1982年发表于《哲学研究》第六期的《“儒教”辨》和李锦全发表于《中国社会科学》1983年第三期的《是吸收宗教的哲理，还是儒学的宗教化？》。崔文认为，儒学的核心是道德和伦理，而不是宗教，特别是宋明理学，没有人格神观念，没有彼岸世界，也没有把孔子当作神等等。李文则认为儒学只是吸收了某些宗教的哲理，并没有使自己宗教化。而一般的反对者大多

是教说也必将为越来越多的传统文化研究者所理解和接受。

通观儒教是教说在近 20 年间的发展状况,虽然到此文写作时为止,明确支持儒教是教说的学者在整个学术界还屈指可数,但儒教是教说正在被越来越多的学者所接受,所理解,所支持,则是总的趋势。

参考文献

任继愈:《论儒教的形成》,北京:《中国社会科学》1980 年 1 期。

何光沪:《多文化的上帝观》,贵阳:贵州人民出版社,1991。

赖永海:《佛学与儒学》,杭州:浙江人民出版社,1993。

李申:《关于儒教的几个问题》,《世界宗教研究》,1995 年 2 期。

(李 申)

儒教非教说 (Theories of "Confucianism not as a Religion")

从 20 世纪初兴起的一种否定儒教为宗教的社会思潮。其最早提出者为梁启超。梁于 1896 年写《西学书目表》,还完全承袭其师康有为的主张,认为孔子是教主,孔子以前有旧教,就像佛教之前有婆罗门。而当时反对孔教的诸子,也都以创教为事。孔子的弟子,则“皆以传教为事”。太史公司马迁,也是孔教嫡派。戊戌变法失败以后,1901 年,梁作《国家思想变迁异同论》,认为西方的君主及人民,皆为神而立,神为国家主体。帝王代天治民,政治是宗教的附属物;而中国的国家及人民,都是为君主而立,君主是国家的主体,帝王是天所委任者,但非天的代理者,因而在中国,宗教是政治的附属物。这是中国神权大于君权说的开端,也初步暴露出梁和其师康有为的分歧。1902 年 2 月 22

日,梁启超作《保教非所以尊孔论》,其中认为宗教是“专指迷信信仰而言”。宗教的特点是:“其权力范围乃在躯壳界之外,以灵魂为根据,以礼拜为仪式,以脱离尘世为目的,以涅槃天国为究竟,以来世祸福为法门。”用这个标准衡量,则孔子不是宗教家,孔教也与诸教本质不同。因为孔子所教,“专在世界国家之事,伦理道德之原,无迷信,无礼拜,不禁怀疑,不仇外道”。因此,孔子是哲学家、经世家、教育家,而不是宗教家。说西人常以孔子与苏格拉底并称,而不以之与释迦、耶稣并称,是正确的。并且认为,说孔子不是宗教家,并不损害孔子的形象:“夫不为宗教家,何损于孔子!”从梁氏的论述可知,在当时,认为孔子是哲学家而不是宗教家,被认为是对孔子的贬低。孔子不是宗教家,因而孔教也不是宗教,而当时的保教者着力于设教会,立教堂,定礼拜仪式,制订信仰规条,事事模仿佛教和基督教,在他看来,是对孔子的侮辱,也不能够成功。他说孔子不是神,也没有自称为上帝之子。这和耶稣、释迦都是不同的。

梁启超的议论遭到了老师康有为的批评,于是梁于 1902 年 5 月有《致康有为书》,再三辩解保教之无益。其中说横滨一地,四年来每年都要花二千余金庆祝孔子诞辰,这是“徒为虚文,浪费金钱”;新加坡花二十余万建一孔庙,他感到可惜。他希望能用这些钱发展教育,作些有益的事。他并且表示,要“以数年之功,著一大书,揭孔教之缺点而是正之”。1902 年 6~7 月间,梁氏著《新民说》中《论进步》一节,其中批评汉武表章六艺之后,使中国成为黑暗的中世纪时代。但他把罪过归于利用孔教者:“吾不敢怨孔教,而不得不深恶痛绝夫缘饰孔教、利用孔教、诬罔孔教者之自贼而贼国民也。”在这里,梁氏不仅否认孔教是教,而且在事实上打响了批

教是“平地生波，惑民诬孔”。既不是教，也就没有定为国教的问题，也就不能要求人民向孔子跪拜。陈独秀还指出：“孔教与帝制，有不可离散之因缘”。因此，提倡这不是宗教的教化之教，将会把中国引向帝制。蔡元培等否认孔教是教，但不否认历史上有过一个儒教。他们只是认为孔子学说不是教，只是从汉武帝开始，儒者们才把孔子学说作成了教。而在陈独秀的词典里，孔教和历史上的儒教，是同一个概念的两个名称。他认为，不仅当时的孔教不是教，历史上的儒教或孔教也不是教，而只是教化之教。所以在这篇文章中，他还正告康有为，说：“吾国非宗教国，吾国人非印度、犹太人，宗教信仰心，由来薄弱。”陈独秀的主张，奠定了“中国古代无宗教说”的基础。

陈独秀否认孔教是教，并且认为孔教之精神也不适合于今天的需要。陈独秀说，大清律的条文，没有一条不贯穿着孔子之道的精神，假如说孔子之道适合今天的需要，那么变法维新，流血革命，直到民国的建立，议会的设置，法律的修改，全都是多事和谬误，应该加以废除。同年12月1日，陈又发表《孔子之道与现代生活》一文，认为康有为的主张自相矛盾，本着“道与世更之原理”，陈认为“世法道德必随社会之变迁为兴废”，古老的孔子之道不适合于当代生活。

1917年8月1日，在刚刚挫败了张勋的复辟活动之后，陈独秀发表《复辟和尊孔》一文，认为尊孔势必立君，立君势必复辟，这是理之自然，无可怪者。因此，孔教与共和，绝对不能相容。张、康的复辟活动，进一步加强了对孔教、对孔子之道的否定性证据。

陈独秀认为孔子之道不适合现代生活，但不否认孔子及其教道在古代的价值。1919年5月4日陈独秀撰《孔教研究》一文，说“我们反对孔教，并不是反对孔子个人，也不

是说他在古代社会无价值”，但是不能支配现代人心，更不允许现在还拿他来压迫现代人。他主张，应该用科学和民主来代替孔教，也代替一般的宗教。“人类将来真实之信解行证，必以科学为正轨。一切宗教，皆在废弃之列”。当时有人认为，人生的秘密，不能依靠科学，而必须依靠宗教，但陈独秀说：“真能决疑，厥唯科学。故余主张以科学代宗教。”（1917年1月1日《再论孔教问题》）这篇文章是讨论孔教问题，所以以科学代替宗教，首先要代的就是孔教。

当时的新派人物，几乎都持有和蔡元培、陈独秀大体相同的主张，或者说是由于蔡、陈在创建共和新政治和新文化中的地位和作用，使他们的主张成为当时新派人物的普遍主张。不久以后发生的“五四运动”，科学和民主成为运动的两大旗帜，而儒教非教说也得到了普遍的认同。直至今日，儒教非教说几乎成为学界不言而喻的真理。

参考文献

梁启超：《保教非所以尊孔论》，1902年2月《新民丛报》2号。

崔大华：《“儒教”辨》，《哲学研究》，1982年6期。

李锦全：《是吸收宗教的哲理，还是儒学的宗教化？》，《中国社会科学》，1983年3期。

牟钟鉴：《中国宗法性传统宗教试探》，《世界宗教研究》，1990年1期。

（李 中）

儒教是教说 (Theories of “Confucianism as a Religion”)

任继愈先生提出的认为儒教是宗教的主张。任继愈先生早年研究西方哲学和文化，后来研究中国哲学、宗教和一般宗教问题，广博而深厚的学识为他深刻理解事物的本质奠

定了基础。他从事中国哲学和中国传统文化研究之初,就带着一种沉重的心情,去探究如何使自己的研究能为消除苦难中国的苦难作一份贡献。对现实的深切关怀是他做人、也是他做学问的目标和归宿。70年代末,对文化大革命的反思,使他对中国是“非宗教国”(陈独秀语)的结论发生了怀疑,并且提出了儒教是教说。

儒教是教说的第一篇文献是1980年《中国社会科学》第一期发表的《论儒教的形成》,此后就是《儒家与儒教》等论文。儒教是教说的要点是:封建统治者在一个很长的历史时期内,进行了儒学的造神运动。他们把孔子偶像化,把儒家经典神圣化,又吸收佛教、道教的思想,把儒家改造成为神学。神学化的儒家,把政治、哲学和伦理三者融为一体,形成庞大的儒教体系,在意识形态中一直占据着正统地位。儒教的来源,一是殷周时期的天命神学和祖宗崇拜的宗教思想,一是孔子创立的儒家学说。儒家学说在历史上经过了两次改造。第一次在汉代,董仲舒独尊儒术,把孔子塑造成神,借孔子之口,宣传宗教思想;第二次在宋代,宋代创立的理学,就是儒教。汉代的儒教还只是雏形,宋明理学的建立标志着儒教的完成。儒教崇奉的对象是“天地君亲师”,它有自己的神灵系统和祭天、祀孔的仪式,它认为君主是天子即上帝之子,皇帝就是教皇,集神权、政权于一身,教主是孔子,作为圣贤的儒教人格被加以神化;儒教的经典是六经,宋代开始则更加重视《四书》;中央的国学和地方的府、州、县学就是儒教的宗教组织,学官就是儒教专职的神职人员;儒教不讲出世,不主张有一个来世天国,它把在现实中接受禁欲主义世界观、成贤成圣作为宗教的最高追求;它的教义就是中国封建社会宗法制度和宗法思想的神化和宗教化。儒教是教说指出,中国

封建时期和欧洲中世纪一样,都是宗教居于思想的统治地位,区别仅在于形式不同。

宋明理学的代表人物朱熹,也就是儒教最重要的思想家。他建立了一套庞大的政教合一的儒教思想体系。他的思想体系从天地万物说起,从格物致知入手,落实于人伦日用,道德修养,归结为求仁,成贤成圣。因此,他的学问,不是纯思辨之学,也不以求取知识为目的,而是指导行为的学问,以成圣为目的,这种学问,是宗教的学问。他制订的《白鹿洞书院学规》,同时也是他的施政方针。他用毕生精力注释的《四书集注》,成为宋代以后官方培养人才的标准教科书,并且由政府向所有的读书人进行强制性的灌输。朱熹对神灵非常虔诚。每遇大事,要向孔子报告;天旱少雨,他虔诚地向山川等神灵祈祷。朱熹的宗教感情,是儒者宗教感情的典型体现和集中代表。

任继愈先生指出,宗教的本质,是它所信仰和追求的是人与神的关系。人神关系在儒教中的表现,就是天人关系。在儒教中,天是人命运的主宰,人必须顺从天的意志。董仲舒说天有意志,有喜怒,可以赏善罚恶。朱熹在董仲舒的基础上,把天理性化,也把天人性化,认为天有道德的属性,有一颗至善的“生物之心”,从而使天人一理,天人贯通;对上帝意志的顺从,就表现于对天理的遵守。朱熹的天,不是活灵活现的人形神,而是封建宗法化的理性之神。这个天不具有人形,却具有人性。朱熹的儒教思想体系,是儒教思想发展的最高峰。

任继愈先生把儒教发展分为六个时期:秦汉之前,为前儒教时期;两汉为准儒教时期;魏晋隋唐为儒、佛、道三教并立时期;北宋是儒教形成时期;南宋为儒教完成时期;明清为儒教凝固时期。

继任继愈先生之后,何光沪指出儒教的

天是佑民、讨罪的天，是有意志有人格的至上神。赖永海指出天即上帝是儒家的至上神，天的意志是儒家一切政治、伦理原则根本出发点。何光沪还发表一系列文章，阐述儒教的本质及其政教合一的特征。在《论中国历史上的政教合一》（《文化·中国与世界》，1988.8）一文中，何认为中国在夏商周时代，存在着和其他民族一样的神权政治；自汉武帝独尊儒术之后，儒教就是中国的国教。国家以儒教思想为指导思想，国家官吏主要由儒者充任；儒教和国家教育结合在一起，儒经是学生的基本教材；儒教思想是国家法律的理论基础，儒经甚至直接被用于判案。不做官的儒者也是编外官吏，他们也要为国家的治理服务。儒教的政教合一状况，在基本要点上和基督教、伊斯兰教都是非常一致的。

李申对儒教的研究开始于90年代，所发表的论文有《关于儒教的几个问题》、《儒教、儒学和儒者》等，其主编的《中国古代宗教百讲》，自撰十七讲，阐述儒教的各个方面；在任继愈先生主编的《宗教大辞典》中，负责儒教篇的撰写。李申指出，以昊天上帝为至上神的神灵系统是儒教的信仰系统。上帝最初乃是上古的祖宗神，后来逐渐和祖宗祭祀系统分离。对上帝称天，最初是由于上帝住在天上，人们用地望代替了对它的实称。在历史上，上帝的名称和观念都发生过一系列的变化，其中主要是据儒经确定为昊天上帝或皇天上帝；使它从与人同形的神成为与人不同形、但同性的神。宋代儒者把天、理、帝（上帝）等说成同实异名的概念，只是改变了上帝观念，并没有改变上帝是世界主宰的实质。孔子及优秀的儒者，死后都被祀为国家的公神。君主和儒者是遵奉天命治理和教化民众的君和师，儒者们对政治、道德、伦理、哲学和法律的研究乃是遂行上帝赋予的使命。国家组织同时就是儒教的宗教组织，皇

帝就是最高的教职。宋代开始，儒者们用哲学的理气关系、心性之论，论证仁义礼智之教，忠信孝悌之德，都是天赋于每个人的本性；因此，遵守这些原则，乃是自己的本分。儒学是儒教的灵魂，儒者是国家官吏的主要成分，也是儒教教职的承担者。儒者们反对礼制之外的鬼神祭祀，乃是遂行儒教教义，维护正统的儒教信仰。儒教的经典就是五经或称六经、十三经。儒学，在本质上就是释经之学。注疏是直接释经，论著是间接释经。经学的变改反映着儒教教义的变改。儒教对彼岸世界，只是观念与其他宗教不同。它不认为有天堂和地狱，而认为人死后还按照生前的级别，享受应该享受的待遇。无论从外在形式和内在实质，儒教都是一个合格的宗教。

李申指出，儒教的神灵系统是现实官僚系统在彼岸世界的投影，民众依照自己的级别，祭祀该由自己祭祀的神灵，越出礼制规定的被认为是淫祀。局外人看到中国民众祭祀各种各样的神灵，就说他们是多神崇拜，是由于不了解这些神灵都是上帝的下属，就像官吏是皇帝的下属一样。宋代开始，儒者们赋予这样的祭祀原则以理论的形式，他们认为，谁可以祭祀什么神灵，乃是由于他的气和该神灵之气可以相互感应。儒教不否认祭祀的向神灵祈福的目的，但他们认为，取悦神灵的最好手段，是按神灵、首先是上帝的意志去作，上帝的意志被称为天心、天道、天意等等。而神灵、特别是上帝的意志如何，解释权在儒者那里。依儒者的见解，上帝意志最重要的内容，就是要求君主和儒者，要治理好国家，使天下太平。为了完成上帝赋予的使命，儒者作出了世世代代的努力。儒教中，圣人是最高的教职，皇帝是当然的圣人。圣人是天意的传达者，圣人之言代表着天意，不可违背。圣人是“生而知之”者，是天理的化身，圣人的行为，完全合乎仁义忠孝的

道德规范。儒教在历史上经过多次变革,到清朝末年,康有为在提倡实行西方议会制、进行政治变革的同时,也提出了按基督教模式改革儒教的主张。其主要内容是要求人人可以祭天祭孔。但是康有为的政治变革失败了,宗教变革则根本没有能够被提上议事日程。

1996年,《中国传统文化与现代化》杂志第5期发表谢谦《儒教:中国历代王朝的国家宗教》一文,文中指出,中国古代,远较佛道二教历史更加悠久的国家郊庙制度是汉代以来历代王朝奉为正统的国家宗教,这个国家宗教就是儒教。而所谓儒教,就是礼教,以礼为教。孔子所说的夏商周相因又相损益的礼,就是祭礼。这样的宗教乃是后世儒家的本源。后世儒家所特别重视的礼,最重要的就是祭礼,而这样的祭礼乃是儒家实行道德教化的根本。儒家和儒教相比,儒教是大概念,它包括儒家在内,儒家只是儒教的一部分。孔子和儒家,是儒教的传教者。

儒教研究还仅仅是个开始,更深入的研究有待于后人。

参考文献

任继愈:《论儒教的形成》,《中国社会科学》,1980年1期。

任继愈:《儒家与儒教》,《中国哲学》,1980年3期。

任继愈:《朱熹的宗教感情》,《群言》,1988年第9期。

(李 中)

中国民间宗教研究

(Studies of Chinese Folk Religions)

中国的古代文化是“史官文化”,或称之为“雅文化”。中国漫长的封建社会的历史学,即如至今保存完好的二十五史,及诸如通鉴

或其他纪传和纪年体之类大量史书,都是活跃于历代上层社会的大人物纪传的总集,和一些“断烂朝报”的汇编。即使五四以后的新史学,虽曾对旧史学做过种种改造制作工作,取得了令人瞩目的成绩,但严格讲来,仍仅仅是对已有的史实作重新解释罢了,视野也脱不出上层社会帝王将相与士的范围。即使到了新中国成立以后,史学家对于无言无声,沉默的下层社会的人民群众,也只不过是原则上承认其主人地位,将其层出不穷的造反叛乱,誉为革命、起义,统称为历史发展“动力”而已。在文化思想领域,尤其是宗教史更是如此,言必称被官方奉为正统的儒、佛、道三教,至多也仅是再加上伊斯兰教和基督教,合称五大宗教。至于对广大几乎不识字而又得整日劳作的平民百姓的宗教信仰,则视而不见,无人问津。在新中国成立以后的前30年中,因历史上民间宗教与近代会道门有血缘关系,遂成了禁忌,竟也无人敢过问。与此相反,西方和东洋的汉学家们,随着了解中国的深入,看到曾在中国历史上屡次掀起巨大社会运动并成为抵制“洋教”传入之“中流砥柱”的民间宗教,确是中国历史上极为特殊的社会现象,而且是西方世界从未有过的“怪异奇观”,于是纷纷不惜下大力气着手于中国民间宗教的研究。这一不正常的状况,只是到了文化大革命结束,改革开放以后,突破了学术禁区,才逐渐有所改变以至得到根本改观。

事实上,我们的古代先辈——文人学士们,虽对民间宗教并不关注,但在众多的史籍、官书方志或笔记杂录中,仍留下了不少记载和史料,特别是当关涉到民间宗教与重大的反叛封建王朝的起义事件相联系时,则留下了较为详明的记录。其中尤以卷帙浩繁的明清档案,更包含了大量的明清时代朝廷办理查处“邪教”案的奏折,提供了无比丰

富的民间宗教的第一手资料。况且,时至今日尚能搜寻到历经劫难而残存下来相当数量的散落在国内外图书馆、私家及广大农村的民间宗教的经卷——宝卷。所有这些,都为学者们提供了研究民间宗教的可能性。遗憾的是,在很长的时间里,由于众所周知的主客观的原因,我国的学术界却未能向这个领域进行卓有成效的开拓发掘,研究撰写出高水准的学术论著。

在 20 世纪三四十年代,由于学术界对民俗及俗文学的关注,有的学者如周作人、郑振铎、吴晓铃等,开始注意到在下层民众中传唱的“宝卷”,并对其俗文学价值,民间“无生老母”的信仰进行过描述性的记叙。其中向达(觉明)先生,则是在 30 年代初就已指出,明清时期曾大量出现在下层社会的宗教性宝卷,就是秘密宗教“白莲教”的经典。那时,青年学者李世瑜更进一步,把华北民间秘密宗教作为其研究课题,于 1948 年写出了《现代华北秘密宗教》一书,对黄天教、一贯道、皈一道等四个教门进行了社会学的考察,并指出历史上层出不穷的民间秘密宗教,对中国社会发展的各个方面都有着重大影响,值得下大力气进行深入地研究。这个阶段是中国学者对中国民间宗教研究的滥觞期,其中尤以李世瑜先生的研究成果,对此后国内外从事这一领域研究的学者影响颇大,其开创之功当不可忘记。

1949 年新中国成立以后,虽然在历史研究领域提出了“将过去被颠倒的历史再颠倒过来”,“人民群众是历史的主人”等新的史学观点,但在中国民间宗教史的研究方面,却未能取得什么显著的学术成果。民间宗教的历史只是在研究和讨论农民起义中宗教究竟起什么作用时,顺便有所涉及,或者是在编辑历代农民战争史史料时,才不得不胪列一些秘密宗教的史料。十几年来,由于政治上

的禁忌,几乎无人敢把中国民间宗教史作为一项专攻的研究课题。然而,在整体上一片萧条的情况下,却也绽开了一朵小花,那就是对民间宗教经典——宝卷的探索上取得了某些可喜的进展。这些新成果的取得,仍应归功于李世瑜先生的努力。一是他收集整理出版了比傅惜华编的《宝卷总录》(已存世无多)更为详备的宝卷目录——《宝卷综录》,为有志于此的学者提供了方便;二是李先生在 60 年代初撰写的《宝卷新研》等两篇学术论文,发表在《文学遗产》刊物上,对宝卷的出现、内容及性质提出了自己的新看法。特别应该指出的是,李世瑜先生在五六十年代能不趋奉时尚,不忘旧学,潜心收集研讨作为冷门的宝卷,确实是一件十分难能可贵的事,值得表彰。除此而外,60 年代初,史学家杨宽曾在报章上为文,对某些宝卷中所反映出来的追求平等,同财共色的思想内容,曾用来鼓动农民起义这一点上,作出过肯定性的评价。但由于受过分阶级分析眼光的影响,有失之于拔高之嫌。老史学家熊德基在讨论宗教与农民战争关系时,特别指出了罗祖五部六册宝卷对明清时代秘密宗教发展的重要影响,给人以启示。

文化大革命结束后,科学研究的禁区被冲破,中国民间宗教的研究也掀开了新的一页。为了清醒地认识中国的过去,把握今天的现实,筹划未来,必须对古往今来塑造了中国人性格的传统文化进行重新的审视,发掘已被湮没的资料,以全新的视角,解剖分析,探究总结,然后再决定取舍。正是在这种大背景下,学术界出现了文化研究热潮。在雅文化,即儒、释、道三教的研究愈来愈升温加热的激励下,俗文化中的核心——民间信仰与民间宗教也开始引起一些学者的重视。

长期以来,我国学术界谈宗论道,皆以

灵上的慰藉,点燃他们痛苦无告而又世代企盼着的希望和理想的孤灯(尽管是虚幻的,但有总胜于无)。也可以说,民间宗教是高雅的正统宗教之灵光照射不到的角落里不可或缺的宗教信仰的“代替物”。所以,下层民众对它甘之如饴,趋之若鹜,即使为此冒再大的风险也心甘情愿,在所不辞。这,才是民间宗教在地下潜行默运的正常发展的形态。而在特殊情况下,即社会危机到来之时,经过改造的民间宗教教派又往往转变成农民起义造反的旗号和纽带。这种状况,只是民间宗教越出“常态”的“变态”,因为起义造反,在历史长河中毕竟是偶发事件,不是天天发生的事。民间宗教并不是为造反起义而设,更不会随起义的失败而消失。所以,我国学术界过去仅从研究农民起义时顺便探讨民间宗教的本质和作用的方法,即只考察其“变态”时期的作法,显然是以偏概全,是根本无法找到对民间宗教全面正确的诠释的。而过去史学界耗费大力气搜集整理出版的记录所谓白莲教起义战争过程的大批档案史料集,也只能说明交战双方力量消长和战斗经过而已,无法反映民间宗教教派如何产生、发展乃至衰落的全貌。

5. 揭示民间宗教内部制度 大多数世代承袭下来成熟的民间宗教教派,在其教阶组织中都形成森严的等级制度,教主高踞于上,实行家长制统治,传教敛钱,逐渐发展成富甲一方令教徒敬羨不已的世袭传教家族。这与以往学术界仅关注于秘密宗教何以成为号召农民起义的旗号问题,而流行着民间宗教迥异于正统宗教,遵行着所谓“同财共色”的教法纲领的看法,大相径庭。事实上,只要认真具体地考察一下活跃于明清时代的几个传承上百年而不衰的大教派,如无为教的罗家、八卦教的刘家、东大乘教的王家,江南斋教的姚家等等,都发展成或大或

小不等的传教家族,富而且贵,甚至勾结官府皇家,雄跨一方,就不辩而自明了。应该指出,在封建专制社会中,以血缘为纽带的宗法制普遍存在的氛围下,由农民为主创立的民间宗教组织,尽管在教义思想和活动方式上与正统宗教有不少这样或那样的差异,但在其宗教组织统属模式上则不可能有超越性的创新,各教派内部都不可避免地经历一种逐渐封建化,即等级制度化的进程。这,可以说是一条普遍的规律。

5. 从文化和心理学角度揭示民间宗教对当代社会的影响 民间宗教及信仰属于俗文化的范畴,是俗文化中的灵魂或核心内容,而且是整个中华民族的传统文化中的重要组成部分,对中华民族影响至深且广。更由于民间宗教和民间信仰,在广大的农村以至市井下层形成了一种文化氛围,流为风俗,对每个人起着潜移默化的作用,自然而然地建构了中国人的文化潜意识,在无形中左右着他们的意识和行动。因而,对中国历史的发展及其微妙独具的特征,曾发挥着不可估量的影响。如历代起于基层的起义造反之领袖人物,从陈胜吴广的“篝火狐鸣”,到近代太平天国幻想靠吃甘露充饥的“天兄”洪秀全,乃至义和团起义领袖的“圣母保佑,刀枪不入”,都一脉相承地受着民间宗教教义思想之笼罩。从这个意义上讲,可以认为鲁迅所说的:“道教(从本质上是民间宗教)是中国人的全部根柢,以此观察历史,一切可以迎刃而解”这句话,可谓是至理名言。而且可以推想,即使革命胜利以后,在中国大地上席卷而起的“运动”中出现的种种光怪陆离神秘之事,诸如大跃进年代里“一天等于二十年”、“人有多大胆、地有多大产”的狂热痴迷,文化大革命中的一哄而起,“一句顶一万句”、“早请示,晚汇报”等疯狂的造神运动,都能够从受民间宗教信仰熏染的潜意识影响

中索解。所以说,民间宗教的影响力一直到今天仍远没有消失,其幽灵仍时隐时现,不可低估。

马西沙、韩秉方两位教授撰写的《中国民间宗教史》,除了依靠发掘官书方志、笔记杂录的资料外,最主要的是充分利用了明清档案中成千上万件朝廷官员们承办秘密宗教教案的奏折这第一手资料。他们把这些长期躺在被人遗忘角落里尘封了的第一手活材料(包含大量的民间宗教教案头头的供词),与尽可能搜集到的民间宗教经典——宝卷结合起来进行研究,参酌社会政治经济背景,经过睿智的再思考,才豁然贯通,解开了资料一直残缺不全、令人颇感神秘莫测的明清时代民间宗教教派发展的历史之谜,终于写出了这部涵盖着二十几个教门史的科学专著。20 世纪初以来,除敦煌石室、殷墟出土甲骨两大新资料群之外,内阁大库档案(即明清档案)也是至关重要史料群的新发现之一。大库档案发现之后,因长期未进行全面整理,学者很难利用。整理出版的极少部分如《史料旬刊》,有关民间宗教的只有一二篇而已。后来虽经 1958 年初步进行分类整理可供查阅之后,又遇上政治运动接连不断,几无人问津。浩劫之后,档案馆重新开放,不少人查阅出版秘密宗教档案,也着眼于研究农民起义的战争始末。只有马西沙、韩秉方两人独具慧眼,才真正全面深入系统地从浩瀚奏折中追寻收集零散的民间宗教史料,即使耗费十年的时光也在所不惜,终于从茫然无绪,断简残编中,理出了中国民间宗教真实发展历史,取得了具有开拓性的学术成果,改变了过去曾在此领域里长期落后于人(如有的日本学者曾扬言:民间宗教是在中国,而高水准的研究成果却在日本)的被动难堪局面。

《中国民间宗教史》的撰写完成出版,出色地实现了 1979 年全国宗教科研规划提出

的撰写《民间宗教史》的任务,填补了我国宗教研究领域里的空白,创立了中国民间宗教研究这一新的学科。当然,中国民间宗教是一个内涵极为丰富的新学科,目前仍处于创建阶段。有许多问题尚需进一步地深入研究和解决,更有些新问题,如民间宗教与秘密结社(帮会)的关系问题、民间宗教与道、儒、佛的关系问题、民间宗教在现代(即民国时期和新中国成立以后)社会的转型与作用等问题,则有待于开拓性的探索。这就必须有一批学者共同努力进取,才能完成,绝不是一两个人可以一蹴而就的事。

在 70~90 年代,台湾省研究中国民间宗教的知名学者有庄吉发、林万传、郑志明、宋光宇和王见川等。

参考文献

马西沙、韩秉方:《中国民间宗教史》,上海人民出版社,1992。

马西沙:《清代八卦教》,北京:中国人民大学出版社,1989。

马西沙:《民间宗教志》,上海人民出版社,1998。

(方则之)

宝卷研究 (Studies of Treasured Books in Chinese Folk Religions)

宝卷作为中国民间宗教的重要经卷是一种传播宗教思想、宣扬因果报应、劝人向善的特殊的俗文学形式。它由通俗上口的散文和韵文诗、偈、曲相间组成,可供传诵说唱,因而在中国民间宗教的传播和发展中起着重要作用,产生过巨大影响。

宝卷就其源流而言乃唐代“变文”的嫡脉传承。当“变文”在宋初被官方禁令所消灭之后,宫观寺庙再不能讲唱这类经变故事了。但是,民间市井群众却依然喜爱这种说唱故事。于是在瓦子里(市肆街巷)便有人

模仿和尚、道士讲唱这些经书故事，宝卷就是由这类“讲经”故事演变而来。其说唱的内容都是一些因果报应和佛教、道教故事，表达了中国民间宗教的信仰观念和思想道德。

20 世纪中国学术界对宝卷的研究包括探讨宝卷的出现、整理宝卷资料和展开深入研究等方面。关于宝卷何时出现，中国学界有三种看法。其一是“宋元说”，以郑振铎为代表。他认为宝卷最早可能出现在宋崇宁二年（1103），不然就是“宋或元”，最迟也不晚于“元末明初”。其二是“明末说”，以李世瑜为代表。他认为宝卷出现要晚近得多，并反驳了郑振铎的“宋元说”。在他看来，“郑著中根据一段关于《香山宝卷》的传说和《销释真空宝卷》、《目连宝卷》两种钞本的写绘形成就断定了宝卷可能起于‘宋崇宁二年’，不然就是‘宋或元’，再不然就是‘元末明初’，这样的说法是不可信的”。他断定：“无生老母的崇拜是起于明末，无生老母是秘密宗教的中心崇拜，宝卷是秘密宗教的经典，所以也是起于明末。”（李世瑜《宝卷新研》，《文学遗产增刊》第4辑，1957）其三是“金—南宋说”，以马西沙、韩秉方为代表。在他们看来，事实上，依据历史和逻辑的统一来判断，既然宝卷是从“变文”和“讲经”发展演变而来，那么，郑振铎的看法就比较符合历史发展的真实，宝卷或出现在宋末，至迟也不晚于金、南宋时。但颇为可惜的是，郑振铎只拿出了充满“神话色彩”的宋崇宁二年（1103）《香山宝卷》这个不可靠的孤证。而李世瑜断定宝卷的产生必然与民间秘密宗教联系在一起，把最早的宝卷也断定是民间秘密宗教的经典，这也是值得商榷的。因为宋代僧道们或民间说书人“说经诨经”、“弹唱因缘”（即演化为后来宣唱的宝卷），内容皆以“因果报应及佛道的故事为主”。（郑振铎《中国通俗文学史》，东方出版社，1996）

只是到了后来，才被民间宗教的创教祖师们看中利用，这些人把宝卷当作了演说其教义思想的载体，使宝卷成了民间宗教的经典。然而，即使到了这时，作为民间宗教经典的宝卷仍只是众多宝卷中的一部分，同时还有许多劝善故事类型的宝卷存在着。1985 年秋，马西沙和韩秉方在山西发现了迄今为止所见最早的一部宝卷——《佛说杨氏鬼绣红罗化仙哥宝卷》，证明上述的推断是正确的。这部由山西省博物馆藏的木刻刊本在扉页上赫然刻有“至元庚寅新刻”字样，在该宝卷目录后，且刻有“依旨修纂，颁行天下，崇庆元年岁次壬申长至日”字样。据此可知，《红罗宝卷》初刻于金崇庆元年（1212，南宋嘉庆五年），新刻（即重刻）于元朝至元庚寅（1290）年，即元世祖忽必烈登基后的 27 年。正因为这一发现，两位学者关于宝卷至迟在金、南宋时已经出现的说法有了确凿的证据。

马西沙和韩秉方指出，如果说从金至南宋时就已经有了在市井和社会下层民众中传唱流行的宝卷，那么尔后至迟到明代，层出不穷的各民间宗教教派又纷纷编撰出以传播某种教义思想为特色的宝卷；从此，数量日益增多的劝善性宝卷与民间宗教经典的宝卷就在社会上广泛传布，四处传唱，对元、明、清乃至民国时期的社会生活和文化思想，特别是对广大下层民众的思想意识、道德信仰产生了深刻影响。但是在中国历史上和学术史上，历代统治者和上层知识分子对宝卷却熟视无睹，不予理睬，认为它们内容粗俗，鄙俚无文，不值得重视与研究。只是当某些民间宗教的信徒试图把宝卷混入佛教大藏经而遭到朝廷的明令禁毁时，或当农民起义领袖们利用私刻和传抄的某些宝卷内容鼓动造反，因而受到官方追查毁禁时，才引起人们的注意。随着民间宗教的广为流行，在社会上明里暗里流传的宝卷数量极多，至民国时

期已不下百种。

关于宝卷的研究可以追溯到黄育榦对宝卷的收集辨析。黄育榦本为清代嘉庆道光年间的一位地方官，他为配合朝廷镇压“邪教”（即民间宗教）而将当地民间及寺庙所藏民间宗教经典共 68 种宝卷收集起来，“摘出各经各品妖言”，“择其主意所在之处，详为辩驳”，写成《破邪详辩》六卷，广为刊刻印发。其本意当在痛加批驳和销毁这些宝卷，客观上却对后来的研究者提供了难得的线索和资料。

严格意义上的宝卷搜集和研究工作始于现代中国学术界。胡适、俞平伯、周作人、向达、郑振铎、吴晓铃等人都对宝卷作过探讨。史学家向达在 20 世纪 30 年代初就已指出：明清时期曾大量出现在下层社会的宗教性宝卷，就是“白莲教的经典”（当时白莲教即对民间宗教之通称）。郑振铎则从俗文学史的角度对宝卷的源流进行了深入探索。40 年代后期，李世瑜则对流行于华北地区的黄天教、一贯道和皈一道等四个教门进行社会调查，写出了《华北秘密宗教》一书。书中对四个教门所涉及的宝卷的教义思想作了较为深入的分析研究。这一时期，傅惜华编辑出版了《宝卷总录》，对已知和存世的宝卷目录作了首次检阅。李世瑜在这一《总录》的基础上又进行了大规模的查找、收集、整理，并于 1961 年出版了《宝卷综录》，这是迄今为止最完整的一部宝卷目录。此外，李世瑜还写出了《宝卷新研》，发表于 1957 年《文学遗产增刊》第四辑上。该文对宝卷的出现、内容和性质提出自己的新看法，使中国学术界对宝卷的研究取得了明显进展。

1949 年以来，中国内地历史界最为重视的研究课题之一即农民战争问题。在这种研究中，与历次农民起义往往有密切关系的秘密宗教也经常被涉及。与此相连，宝卷作为

民间宗教的经典自然也会受到学术界的关注。如 60 年代时，史学家熊德基就曾睿智地指出，罗教的五部六册宝卷对明清时代各民间宗教的教义思想有重要影响。上海学者杨宽亦曾对宝卷加以分析评说，他认为一些宝卷有宣扬追求平等、同财共色的思想倾向，这些主张曾被农民起义作为纲领口号。当然，也有学者认为杨宽的这种看法在当时未免有拔高之嫌。对农民战争问题的研究，使宝卷的整理、探讨得以间接展开。

70 年代末以来，中国内地进入改革开放的时代，学术研究亦得以复兴。一些关注民间宗教的史学工作者，开始在研究民间宗教的历史作用时，对宝卷中的宗教教义思想加以梳理和全新探讨。例如，喻松青在 70 年代至 80 年代初，写出《罗教初探》和《明清时代民间的宗教信仰和秘密结社》两篇文章，就对在五部六册宝卷中所体现的罗教的教义思想进行了分析。不过，这些文章虽然试图突出民间宗教的个性，但论文还是围绕着长期以来着重于探讨宗教在农民战争中究竟起什么作用这一主题来展开，且仍沿用把一切民间宗教教派统称为“白莲教”的旧称谓，故而带有转型期的特点。尽管如此，他们的研究成果确实起到了一定带头作用。

80 年代初期，中国社会科学院世界宗教研究所组建了道教与民间宗教研究室，马西沙和韩秉方等学者开展了民间宗教研究的专项课题。他们以新的视角，全力投入到宝卷的搜集整理和民间宗教研究事业之中，使这一领域出现了新的局面。1991 年，马西沙主持了国家社科基金课题“宝卷提要与研究”。此后，韩秉方又主持了国家社科基金重点课题“民间宗教资料集成”。他们采用查阅内阁大库档案、翻检官书方志、搞田野调查与访寻宝卷相结合的方法，依据大量第一手资料研究民间宗教，并结合教门分析宝卷的教义

学史的研究来展开。这种局面在 1978 年以后才出现根本改观。

中国从事印度宗教研究的学术机构主要有中国社会科学院和北京大学合办的南亚研究所、中国社会科学院世界宗教研究所和哲学研究所,以及北京大学东语系和此后成立的东方文化研究所等。南亚研究所后来发展为分属中国社会科学院和北京大学的两个独立研究机构,中国社会科学院南亚研究所已改为亚洲太平洋地区研究所。此外,中国社会科学院亦于 1997 年 7 月成立了东方文化研究中心。

老一辈从事印度宗教研究的著名中国学者包括汤用彤、季羨林、徐梵澄、金克木、巫白慧、黄心川等人。1978 年以来,在这一领域比较活跃且颇有成就的学者还包括宫静、赵国华、朱明忠、王邦维、高建章等人。汤用彤在其专著《印度哲学史略》(中华书局,1988)中曾系统论述了印度的黎俱吠陀之教、阿闍婆吠陀之教、婆罗门教、耆那教和佛教等,分析了其经典、教义和思想。季羨林组织、主编了“东方文化集成”丛书和《东方文学史》,对于印度宗教及其对南亚文化的影响多有阐发。徐梵澄翻译出版了《五十奥义书》(中国社会科学出版社,1984)和《神圣人生论》(商务印书馆,1984)等,对印度宗教有独到研究。巫白慧曾出版英文著作《印度哲学与佛教》(中国佛教文化研究所,1991)等。黄心川的《印度哲学史》(商务印书馆,1989)、《印度近现代哲学》(商务印书馆,1989)等著作对印度古代和近现代的宗教哲学均有极为深入的探究。此外,黄心川主编的《世界十大宗教》(东方出版社,1988)设有专章,对印度的婆罗门教、印度教、耆那教、佛教和锡克教等作了历史的勾勒和全面的分析。在对印度宗教经典的译介上,张保胜翻译出版了《薄伽梵歌》(中国社

会科学出版社,1989),曾明编著了《印度神话故事》(宗教文化出版社,1998)。而在锡克教研究上的较新成果则包括高建章的专著《锡克·辛格·阿卡利——锡克民族与锡克教》(四川民族出版社,1994)。

自 1980 年以来,中国学者亦陆续推出研究印度宗教的学术论文。其中论及古代印度宗教和印度教的论文包括齐力《印度宗教概况》(《世界宗教资料》,1980.4)、蒋颖贤《印度婆罗门教及其传入泉州》(《海外交通史研究》,1980.2)、徐梵澄《韦陀教神坛与大乘菩萨道概观》(《世界宗教研究》,1981.3)、金克木《〈蛙氏奥义书〉的神秘主义试析》(《哲学研究》,1981.6)、黄心川《印度的吠陀经》(《世界宗教研究》,1982.2)、庄为玠《泉州印度教史迹及其宗教艺术》和杨钦章《泉州印度教雕刻渊源考》(《世界宗教研究》,1982.2)、杨瑞琳《印度教种姓制度的今昔》(《南亚研究》,1982.1)、子安《从贱民改宗看印度教》(《世界宗教资料》,1983.1)、王雷泉《揭开印度宗教的神秘面纱——读〈印度教与佛教史纲〉第一卷》(《读书》,1983.9)、方广钊《吠陀文献简介》(《世界宗教资料》,1984.3)、李文业《印度教与印度社会》(《史学月刊》,1984.3)、杨仁德《印度教的宗教节日》(《世界宗教资料》,1985.1)、于力《印度教的循环论》(《云大研究生论丛》,1986.1)、韩廷杰《印度的正统宗教——印度教》(《世界宗教资料》,1987.3)、王士录《婆罗门教对东南亚的影响》(《世界宗教资料》,1988.2)、杨钦章《泉州印度教毗湿奴神形象石刻》(《世界宗教研究》,1988.1)、朱锡强《印度宗教业力轮回思想与多神崇拜》(《南亚研究》,1988.1)、吴永年《印度宗教的变革与矛盾冲突》(《复旦学报》,1988.2)、王峙军《印度宗教美学的观照特

征》(《外国文学研究》,1988.3)、方立天《中印佛教思维方式之比较》(《哲学研究》,1989.3)、方广钊《两年来我国印度宗教哲学研究的回顾》(《南亚研究》,1989.1)、尚会鹏《“梵我一如”拯救观与印度世俗社会》(《世界宗教研究》,1989.3)、于方《印度种姓制和宗教的关系》(《思想战线》,1989.5)、方广钊《从吠陀到奥义书》(《南亚研究》,1989.3)、张曦《尼泊尔印度教的历史与现状》(《南亚研究》,1989.2)、朱明忠、姜国涛《印度教的圣地》(《世界宗教资料》,1990.2)、蒲文成《古印度外道诸派》(《世界宗教资料》,1991.2)、葛维钧《古代印度的宗教哲学妨碍了历史学的建立》(《南亚研究》,1991.1、2)、朱明忠《印度教与佛教问题》(《南亚研究》,1991.1)、王燕《〈吉檀迦利〉与印度传统宗教哲学的精神同一》(《南亚研究》,1991.2)、唐绍宏《论印度宗教对印度哲学思想形成发展的独特作用》(《南亚研究季刊》,1992.2)、姚卫群《吠檀多派哲学的梵我关系理论》(《南亚研究》,1992.3)、韩廷杰《婆罗门教神话和佛教神话比较研究》(《世界宗教研究》,1994.1)、江亦丽《橘黄旗下的联盟:印度教教派组织国民志愿服务团(RSS)剖析》(《南亚研究》,1994.2)和《印度教教派组织世界印度教大会(VHP)剖析》(《南亚研究》,1994.3)、孙卫国《谈印度教“四要,四期,业力,轮回”思想及其影响》(《解放军外语学院学报》,1994.2)、周志宽《对印度教中湿婆神的思考》(《南亚研究》,1994.3)、邱永辉《印度教社会的婆罗门》(《南亚研究》,1994.4)、王政《印度教中的生殖喻象》(《世界宗教文化》,1995.3)、江亦丽《当代印度教》(《世界宗教研究》,1995.3)、朱明忠《印度教的新兴教派》(《世界宗教文化》,1996.6)和《印度教的

海外社团》(《世界宗教文化》,1996.7)、杨小强《巴厘印度教绘画艺术一瞥》(《世界宗教文化》,1997.10)、乙涓《禅与印度宗教》(《世界宗教文化》,1997.12)等。此外,北京大学哲学系和山东大学哲学系联合创办了《东方文化集刊》,刊登有关于印度宗教研究的论文,由商务印书馆出版。1988年10月,由中国社会科学院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、复旦大学哲学系和江苏省常熟市佛教协会7个单位共同发起,在常熟市召开了第一次“全国印度宗教与中国佛教学术讨论会”。来自全国11个省市30个单位的50余名代表出席会议,共收到论文25篇。会后由中国社会科学院南亚研究所历史哲学研究室与《南亚研究》编辑部合作,将上述论文精选出来作为《南亚研究增刊》发表,题为《印度宗教与中国佛教》(中国社会科学出版社,1988)。文集中收集有宫静《论印度教与印度佛教的共性》、朱明忠《论“天人合一”说与“梵我同一”说的异同》等研究印度宗教的专题论文。

论及印度佛教的论文包括韩廷杰《印度古代的佛教最高学府——那烂陀寺》(《世界宗教资料》,1980.4)、尔东《现代印度的佛教复兴运动》(《世界宗教资料》,1981.1)、朱锡强《佛教在印度兴起与衰落的原因》(《青海民族学院学报》,1982.2)、汤一介《从印度佛教传入中国看研究比较哲学、比较宗教学的意义》(《中国哲学》,1983.8)、韩廷杰《略论印度佛教“说一切有部”的哲学思想》(《延边大学学报》东方哲学研究专号,1983)、孙尔康《印度佛教述论》(《西北民族学院学报》,1985.2)、康绍邦《印度早期佛教哲学的朴素辩证法思想》(《中国社会科学院研究生院学报》,1985.6)、汤一介《从印度佛教的传入看中国文化的发展》(《光明

代以来的中国摩尼教研究上,最有成果者为中山大学的林悟殊,他陆续发表了关于摩尼教研究的系列论文,并将之结集为论文集《摩尼教及其东渐》(中华书局,1987)。此后,台湾学者王见川亦潜心于摩尼教研究,在研究论文的基础上又完成了专著《从摩尼教到明教》(1992)等。

进入90年代后,中国摩尼教研究在考古学领域得到了重大发现。北京大学考古系晁华山等人自1979年以来多次沿丝绸之路赴新疆吐鲁番考察佛教洞窟。通过对当地胜金口、伯兹克里克和吐峪沟三个洞窟群约200个洞窟的考察、研究,他们终于在1991年之后的探究中将9座寺院70多个洞窟从近百年的误解中澄清出来,为摩尼教的千年古刹揭秘。

鉴于摩尼教与古代波斯宗教的密切关联,中国学者不只是把摩尼教作为一种中国民间宗教来研究,而有着更广远的研究视域和更深刻的历史洞见。研究摩尼教的著述亦比较多。除了上面提及的著作之外,1949年之前的研究论著中,颇值一提的还包括陈垣的《摩尼教残经一、二》(《国学季刊》1卷3号,1923)和《摩尼教世家之儒学》(《元西域人华化考》卷二,励耘书层,1934)、方豪的《浙江之摩尼教》(《浙江学报》,1936.8)、蒋斧的《摩尼教流行中国考略》、《摩尼教残卷》(《敦煌石室遗书》,1909),罗振玉的《摩尼教残经跋》(《敦煌石室遗书》,1909)、《波斯教残经》(《国学丛刊》,1911.2),王国维的《摩尼教流行中国考》(《亚洲学术杂志》,1921.11),张星烺的《中西交通史料汇编》(1928)收录有关于摩尼教的资料,愚公谷的《贾耽与摩尼教》(《禹贡》二卷四期,1934),刘凤五的《回族与摩尼教》(《内外杂志》第三卷,1935)、牟润孙的《宋代摩尼教》,叶德禄的《七曜历

传入中国考》(《辅仁学志》7-1、2,1942),吴晗的《明教与大明帝国》(《清华学报》13卷,1941),杨宪益的《康崑崙与摩尼教》(《新中华》复4-12,1946),唐长孺的《白衣天子试释》(《燕京学报》35卷,1948),苏北海的《中世纪维族与摩尼教的关系》(《新疆日报》,1949.2.15)等。

1949年至1978年,中国学者对摩尼教的研究仍侧重于摩尼教在华踪迹的考证、摩尼教作为中国民间宗教的历史及其与中国古代农民起义的关系等。有关论著包括庄为玘的《谈最近发现的泉州中外交通的史迹》(《考古通讯》,1956.3),李符桐的《回鹘宗教演变考》(台湾《国立政治大学三十周年纪念论文集》,1957),怀华的《福建晋江华表山摩尼教遗址》(《文物参考资料》,1958.4),冯承钧译,沙畹、伯希和著《摩尼教流行中国考》(《西域南海史地考证译丛八编》,中华书局,1958),伯希和著《福建摩尼教遗迹》(《西域南海史地考证译丛九编》,1958),吴文良的《泉州宗教石刻》(科学出版社,1957),刘铭恕的《泉州石刻三跋》(《考古通讯》,1958.6),星月的《宋代明教与农民起义》(《历史教学》,1959.6),方庆瑛的《白莲教的源流及其和摩尼教的关系》(《历史教学问题》,1959.5),岑仲勉的《摩尼师与阴阳人》和《摩尼赞圣歌之Li futusi等》(《唐史余沈》,上海古籍出版社,1960),方豪著《中西交通史》(台北,1960),刘铭恕、思辩的《书陈垣摩尼教入中国考后》(《北平晨报》,1963.6.16),素兰的《摩尼教和火祆教在唐以前入中国的新考证》(《明报》,1973.12),唐泽民的《宋元教匪研究》(《大陆杂志》46-6,1973)等。

自1978年以来,中国学者加强了对摩尼教的系统研究,科研成果明显增多。这一领域的学术著作和论文大体包括耿世民的《回

鹈文摩尼教寺院文书初释》(《考古学报》, 1978.1), 林文明的《摩尼教和草庵遗迹》(《海交史研究》, 1978), 孙培良的《摩尼教及其东西传播》(《西南师范学院学报》, 1979.4), 朱瑞熙的《论方腊起义与摩尼教的关系》(《历史研究》, 1979.9), 艾尚连的《试论摩尼教与回鹘的关系及其在唐朝的发展》(《西北史地》, 1981.1), 柳存仁著、林悟殊译《唐前火祆教和摩尼教在中国之遗痕》(《世界宗教研究》, 1981.3), 韩秉方的《传入中国的摩尼教是如何演化为秘密宗教的?》(《宗教·科学·哲学》, 河南人民出版社, 1982), 林悟殊的《摩尼的二宗三际论及其起源初探》和李经纬的《古代维吾尔文献〈摩尼教徒忏悔词〉译释》(《世界宗教研究》, 1982.3), 孙培良的《摩尼和摩尼教》(《西南师范学院学报》, 1982.2), 刘南强著、林悟殊译《摩尼教寺院的戒律和制度》(《世界宗教研究》, 1983.1), 林悟殊著《古代摩尼教》(商务印书馆, 1983), 林悟殊的《敦煌本〈摩尼光佛教法仪略〉的产生》和庄为玠的《泉州摩尼教初探》(《世界宗教研究》, 1983.3), 陈高华的《摩尼教与吃菜事魔》(《中国农民战争史论丛》4, 1983), 林悟殊的《摩尼教入华年代质疑》(《文史》18, 1983)、《20世纪以来摩尼教资料的新发现及其研究概况》(《世界宗教资料》, 1984.1)、《从考古发现看摩尼教在高昌回鹘的封建化》(《西北史地》, 1984.4)、《摩尼教〈下部讚〉汉译年代之我见》(《文史》22, 1984)、《摩尼教在回鹘复兴的社会历史根源》(《世界宗教研究》, 1984.1)、《〈老子化胡经〉与摩尼教》(《世界宗教研究》, 1984.4)和《〈摩尼教残经一〉原名之我见》(《文史》21, 1984), 杨湘贤的《我国仅存的摩尼教寺》(《文物天地》, 1984.2), 杨圣敏的《试论回纥宗教思想的演变与改宗摩尼教》(《西北史

地》, 1985.3), 黄世春的《福建晋江草庵发现“明教会”黑釉碗》(《海交史研究》, 1985.1), 温玉成的《龙门天竺寺与摩尼教》(《中原文物》, 1985.4), 林悟殊的《唐代摩尼教与中亚摩尼教团》(《文史》23, 1985)、《宋代明教与唐代摩尼教》(《文史》24, 1985)、《唐宋〈三际经〉质疑》(《文史》25, 1985)、《吃菜事魔与摩尼教》(《文史》26, 1985)、《宋元时代中国东南沿海的寺院式摩尼教》(《世界宗教研究》, 1985.3)和《龙门天竺寺非摩尼教寺辨》(《中原文物》, 1986.2), 陈俊谋的《试论摩尼教在回鹘中的传播及其影响》(《中央民族学院学报》, 1986.1), 李玉昆的《福建晋江草庵摩尼教遗迹探索》(《世界宗教研究》, 1986.2), 龚方震的《西域宗教杂考》(《中华文史论丛》, 1986.2), 孙振玉的《从古文书记高昌回鹘摩尼教——对〈回鹘文摩尼教寺院文书〉再研究》(《西北史地》, 1988.3), 林顺道的《苍南元明时代摩尼教及其遗迹》(《世界宗教研究》, 1989.4), 罗丰的《中亚流传中国的拜火教与摩尼教之比较研究》(《固原师专学报》, 1989.4), 刘戈的《回鹘摩尼教研究综述》(《西域研究》, 1991.3), 周菁葆的《中亚摩尼教音乐》(《新疆艺术》, 1992.3), 王清毅的《〈崇寿宫记〉对摩尼教研究的影响》(《杭州大学学报》, 1992.4), 王见川著《从摩尼教到明教》(台湾, 1992), 韩秉方的《摩尼教研究的新收获——评〈从摩尼教到明教〉》(《世界宗教资料》, 1994.1), 刘铭恕的《有关摩尼教的两个问题》(《世界宗教研究》, 1994.3), 元文琪的《人类自身明暗二性论——读〈摩尼教残经一〉》(《世界宗教研究》, 1995.1), 宗德曼著、杨富学译《吐鲁番文献所见摩尼的印度之旅》(《敦煌学辑刊》, 1996.2), 高永久的《摩尼教的产生及其在中亚地区的传播》(《西北民族研究》,

1997.1)等。

中国学者的摩尼教研究重点乃摩尼教在中国历史中的发展、嬗变,这方面的发掘、考证和论述颇多,其研究亦正在不断深入。但这些研究多集中在一些较小的专题上,故缺乏其历史连贯性的梳理,亦尚无资料详尽、穷源竟委、全面分析的世界摩尼教发展、传播史专著问世。因此,中国学术界对摩尼教的研究仍大有潜力可挖。

参考文献

林悟殊:《摩尼教及其东渐》,北京:中华书局,1987。

林悟殊:《古代摩尼教》,北京:商务印书馆,1983。

(卓新平)

琐罗亚斯德教研究

(Studies of Zoroastrianism)

对古代波斯宗教尤其是琐罗亚斯德教的研究与摩尼教研究密切相关。琐罗亚斯德教在中国又称火祆教或祆教,按照英国学者盖许维奇(R. Gershevitch)的说法,所谓祆教可细分为苏鲁支教(Zarathustrianism)和琐罗亚斯德教,二者反映出古代伊朗宗教的渊源和流变。中国学者对这一古代波斯(伊朗)宗教的研究几乎与对摩尼教的研究同步。关于苏鲁支或琐罗亚斯德之名,中国学界最早是通过鲁迅、郭沫若、徐梵澄等人翻译尼采的名作而广为使用。1920年6月,鲁迅在《新潮》杂志第二卷第五期上刊出其用白话所译尼采的《察拉斯忒拉的序言》。在此之前,鲁迅亦曾用文言对尼采此著加以翻译,题为《察罗塔斯德罗绪言》。此后,郭沫若亦节译出《察拉斯屈拉图如是说》。1935年,徐梵澄将尼采此著全文译出,由郑振铎出版,书名

乃鲁迅所定,题为《苏鲁支,语录》。20世纪下半叶,尼采此著在中国被多次重译再版,徐梵澄所译《苏鲁支语录》亦由商务印书馆于1992年再版。至于祆教或火祆教之称在中国则古已有之,反映出中国人对古代波斯这一宗教之二元神论和“拜火”(崇奉光明)特征的认识。

中国学术界对琐罗亚斯德教的历史探究始于20世纪20年代初。1922年4月,陈垣率先写了《火祆教入中国考》的专题论文,分几章来考证琐罗亚斯德教的起源及其传入中国的大体情况,其内容包括火祆之起源、火祆之始通中国及其名称等。此文于1923年1月发表于北京大学《国学季刊》第1卷1号,后于1934年10月校订重印,对中国琐罗亚斯德教研究起了奠基作用。长期以来,这一领域的研究进展不大。1978年以来,研究琐罗亚斯德教和摩尼教的著述、论文才逐渐多了起来。1988年,黄心川主编出版的《世界十大宗教》设有专章论及琐罗亚斯德教和摩尼教等。1995年,林悟殊在台湾出版了《波斯拜火教与古代中国》,对琐罗亚斯德教在中国的传播进行了考证研究。1997年,元文琪在中国社会科学出版社出版了其专著《二元神论——古波斯宗教神话研究》。此书以研究琐罗亚斯德教为主,兼论摩尼教神话等,是中国学者从宗教学、哲学、神话学、语言学和文学等角度第一本系统研究波斯宗教的著作。

这一领域的最新成果为龚方震和晏可佳的新著《祆教史》(上海社会科学院出版社,1998)。此书作为中国学术界第一部专论祆教历史的研究专著不仅概要介绍了国际学术界研究祆教的历史和最新进展,而且系统论述了祆教产生的社会和宗教背景、其建立和早期传布、其在古代波斯各王朝时期的发展变迁、祆教在中国的传播、波斯祆教徒东迁印

度的历史、19 世纪帕尔西社团的现代化与祆教改革,以及 20 世纪祆教在全世界的概观等内容。这一研究填补了中国学术界琐罗亚斯德教历史研究上的空白,使中国宗教学有了新的突破和可喜进展。

除了上述专著之外,中国学者在世界宗教通史的研究和世界各大宗教的介绍中亦涉及琐罗亚斯德教的历史与现状。这种宗教学意义上的探讨还与伊朗学和古代文明史学相关联。

此外,自 1978 年以来,中国学者研究古代波斯宗教的论文包括元文祺《波斯古经〈阿维斯塔〉》(《世界宗教资料》,1983.1)、黄心川《琐罗亚斯德教简介》(《世界宗教资料》,1984.4)、刘铭恕《火祆教杂考》(《世界宗教研究》,1984.4)、王素《魏晋南北朝火祆教钩沉》(《中华文史论丛》,1985.2)、和《高昌火祆教论稿》(《历史研究》,1986.3)、龚方震《西域宗教杂考》(《中华文史论丛》,1986.2)、林悟殊《印度的琐罗亚斯德教》(《世界宗教资料》,1987.1)、《火祆教始通中国的再认识》(《世界宗教研究》,1987.4)和《论高昌“俗事天神”》(《历史研究》,1987.4)、元文祺《〈阿维斯塔〉神话与琐罗亚斯德教哲理》(《世界宗教研究》,1987.4)、王素《也论高昌“俗事天神”》(《历史研究》,1988.3)、林悟殊《唐人奉火祆教考辨》(《文史》30,1988)、《祆教原始经典〈伽萨〉》(《世界宗教资料》,1989.1)和《火祆教的葬俗及其在古代中亚的遗迹》(《西北民族研究》,1990.1)、周菁葆《西域祆教文明》(《西北民族研究》,1991.1)、张乃翥《中原出土文物与中古祆教之东浸》(《世界宗教研究》,1992.3)、姜伯勤《论高昌胡天与敦煌祆寺》(《世界宗教研究》,1993.1)、高永久《西域祆教考述》(《西域研究》,1995.4)、林梅村《从考古发

现看火祆教在中国的初传》(《西域研究》,1996.4)、元文祺《琐罗亚斯德教与摩尼教的比较研究》(《世界宗教研究》,1997.3)等。

参考文献

元文祺:《二元神论——古波斯宗教神话研究》,北京:中国社会科学出版社,1997。

龚方震、晏可佳:《祆教史》,上海社会科学院出版社,1998。

(卓新平)

新兴宗教研究

(Studies of New Religions)

对新兴宗教的研究在我国开始于 1977 年。最初只是对个别新兴教派和现象作些零散介绍。随着改革开放的步伐加快,到 80 年代,尤其是 80 年代的下半叶学术界对新兴宗教的研究和文章逐渐增多,其研究深度和广度也较前有所突破。进入 90 年代,不仅文章数量更多,而且出版了好几本有关书籍,对新兴宗教的研究又上了一个新台阶。如今,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集中了一批力量对新兴宗教进行较系统的研究。

当前对新兴宗教的研究在理论层面上有:新兴宗教的定义、特点、分类、产生的根源(包括社会、经济、政治、文化、心理等诸多因素)。所涉及的具体的新兴教派研究主要包括:形成的背景、创始人、历史、经典、信仰、组织、活动、对社会的影响及分布等。

有关国外新兴宗教的研究,主要侧重于美国和日本,其中相对集中的教派有摩门教、耶和華见证会、巴哈伊、创价学会、立正佼成会、灵仙真佛宗以及 50 年代以来所创立的被许多人视为邪教的统一教会、科学学派、上

讨论了宗教理论的研究问题,60多位学者与会。

中国宗教学学会第三次会议 1988年12月16日至18日,在北京召开。会议回顾了我国改革开放以来宗教研究工作的进展,介绍了国外宗教学的概况;会议修改了学会章程,选出了新的领导成员,并将学会名称改为“中国宗教学会”。来自全国各地、各部门的100多人与会。

宗法性传统宗教讨论会 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上海召开,就一些学者提出的中国特有的“宗法性传统宗教”之命题展开讨论,涉及宗法性传统宗教的定义、历史作用、与中国文化传统的关系以及这一研究的理论和现实意义等方面。30多位学者与会。

首次中国当代宗教现状研讨会 1990年11月1日至3日,中国社会科学院世界宗教研究所当代宗教研究室在北京召开。会议分析、探究了中国当代宗教的状况、特点和发展趋势。80多人与会。

中国宗教学会华东地区学术讨论会 1991年5月3日至5日,在上海召开,60多位学者与会。会议讨论了宗教学及其分支学科的研究现状和学科发展,以及世界宗教的状况和中国宗教研究的侧重等问题。

宗教文化国际研讨会 1991年5月,文登市政府、北京史地民俗学会和中国旅游文化学会在文登市联合召开,来自中国内地、台湾、香港,以及美国、加拿大、日本和前苏联等地的80多位学者与会。会议讨论了中国宗教文化的研究现状、宗教文化所涵盖的民族优秀文化成分,以及全真派道教文化的历史地位等问题。

“宗教与现代化”国际学术研讨会 1992年4月6日至10日,中国社会科学院世界宗教研究所与国际宗教史协会在北京联合召

开,来自中国、英国、美国、德国、瑞士、加拿大、以色列、日本、韩国、捷克、墨西哥等国家和地区的40余位著名学者与会并宣读论文。会议讨论了宗教与现代化的关系、宗教与全球化、宗教与文化处境,以及不同宗教的比较等问题。这是中国宗教学界与国外宗教学者有史以来的第一次最大规模交流活动,也是国际宗教史协会第一次在中国举行会议。会议论文的中译本在《世界宗教资料》上发表,英文版会议论文集在英国出版。

儒释道与中华民族精神学术研讨会 1992年11月24日至27日,江苏省社会科学院、社科联、省哲学史与科学史研究会和南京师范大学在南京联合召开,来自全国各地的50名学者与会。会议探讨了作为中国传统文化主体内容的儒释道,对其特点、发展演变及相互关系、对中华民族精神的影响等问题展开了讨论。会议收到论文15篇、专著1部。

中国宗教学会西北地区学术研讨会 1993年10月11日至14日,中国宗教学会、宁夏社会科学院回族研究所和中东伊斯兰国家研究所在银川联合召开,全国各地的40余位代表与会,其中22人作了学术发言,提交论文13篇。会议讨论了宗教与经济的关系、宗教工作与经济工作的关系、宗教经济行为与活动、宗教理论研究等问题。

宗教与社会主义社会相适应讨论会 1994年6月21日,上海宗教学会在上海召开,40多人与会。会议讨论了这一“相适应”作为动态过程所具有的意义及其所能达到的目的。

海峡两岸中国传统文化与儒道会通学术研讨会 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在北京联合召开,共48名学者与会,收到论文34篇。会议讨论了儒道思想在

中国历史文化框架中的定位及其对现代社会发展的作用等主题。

中美哲学与宗教学研讨会 1994年10月26日至29日,北京大学哲学系和宗教研究所在北京召开,来自中国高校和研究机构的14位学者和来自美国11所大学的12位学者与会并发表论文。会议就中国宗教的历史与现状、中西文化与宗教比较、西方宗教哲学的发展和当代基督教信仰所面临的挑战展开了讨论。

当代宗教问题研讨会 1994年11月15日至17日,国务院宗教事务局宗教研究中心在北京召开,46人与会,就当代宗教的现状与发展趋势进行了研讨。

宗教学国际学术研讨会 1995年9月,北京大学在北京召开,来自10多个国家的150多名学者与会,提交论文70多篇。会议讨论了宗教的本质、历史、作用、存在原因及未来发展等问题。北京大学宗教学系在这次大会上正式宣布成立。

第二届中西哲学与宗教学研讨会 1995年10月4日至6日,北京大学在北京召开,来自中国、美国、英国的20多名学者与会,发表论文20余篇,论及宗教与中西文化比较、宗教对话、宗教伦理、神人关系、宗教神秘主义、宗教与社会等问题。

宗教与文化学术研讨会 1995年10月13日,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在上海联合召开,会议讨论了宗教与文化的关系这一主题,涉及宗教与民族文化传统、宗教与当代文化建设等方面。

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 1995年12月6日至8日,在天津召开,120多人与会。会议讨论了宗教与中国现代化问题,修改了学会章程,选出学会新一届理事会和领导成员。

海峡两岸中国文化与中国宗教学术研讨会 1996年9月4日至6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在成都联合召开,57名代表与会,提交论文41篇。会议讨论了中国传统文化与宗教在世界文化体系中的作用及在当代社会中的地位和意义等问题。

第三届中美哲学与宗教学研讨会 1996年10月16日至18日,北京大学在北京召开。来自中、美两国的20余名学者与会,提交论文20多篇,讨论了宗教伦理、宗教本质、宗教对话、信仰与理性关系等问题。会后出版了会议论文集《东西方宗教伦理及其他》。

亚洲宗教、民族热点问题与社会发展研讨会 1996年10月22日至23日,北京大学亚非研究所、日本研究中心和中国社会科学院亚太研究所在北京联合召开,40余位学者与会并发表论文。

当今世界宗教发展趋势研讨会 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》杂志社和中国社会科学院世界宗教研究所在北京联合召开,30多人与会并发表论文。

中韩儒释道三教关系学术研讨会 1997年8月5日至8日,由中国社会科学院哲学所、东方文化研究中心发起,陕西省社会科学院、铁道部咸阳基建管理干部学院和韩国成均馆大学校儒学大学参与举办,在咸阳召开。来自中国、韩国和日本的60余名专家学者与会,发表论文36篇。会议就儒教是否为宗教、儒释道所体现的思想本质及其精髓、儒释道三教的冲突与融合、与之相关的地域文化及民间信仰等专题展开了讨论。

当代宗教问题研讨会 1997年8月26日,中国社会科学院世界宗教研究所在北京召开,20多位学者与会参加讨论。

新兴宗教研讨会 1998年8月,上海社

中国佛教,不可孤立地研究,应当将中国佛教纳入世界范围进行综合的总体考察,把中国佛教与印度佛教、中国传统哲学、儒教、道教等进行横向的和纵向的比较研究。此外,还讨论了佛教中国化、佛教寺院研究、加强禅宗研究等问题。会议论文最后收集在《隋唐佛教会议论文集》。(陕西三秦出版社,1990)

第一届中国佛教学术交流会议 1986年的9月3日至10日,在日本京都佛教大学召开。这是由中国佛教协会与日本佛教大学共同举办的。会议的主题是:“中日佛教交流史”,中国方面有藏汉佛教徒学者7人与会。它把中日佛教界友好推向一个新的阶段,是两国佛教界学术交往的大事。

第二次中日佛教学术会议 1987年10月6日至8日,在北京举行,会议中心议题是“佛教和中日两国的文化”,日本和国内北京、上海、江苏、安徽、陕西和山西的部分佛教研究者出席了会议。中日双方商定,今后每两年在两国轮流召开一次这样的会议,同时还要以其它方式积极促进两国学者之间的学术交流活动。已经召开的二次会议论文,由中国社会科学出版社于1989年出版,书名为《中日佛教研究》。

全国印度宗教与中国佛教学术讨论会 1988年9月18日至20日,在江南历史文化名城——江苏省常熟市召开。这次会议是由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共同举办的。来自全国11省市30个单位的代表53名(其中列席代表8名)参加了会议,收到论文25篇。会议就“印度佛教的传入及其中国化”、“中国佛教与传统文化”、“中印密教和其它大乘派别”三个专题进行了热烈讨论。代表们认为,要加

强对整个印度文化的研究,还应注意中国文化对印度宗教文化的反向交流。研究佛教要把它看作一件活生生的实体,采取实事求是的态度和科学辩证的方法,印度佛教是源,中国佛教是流,从源到流是不能截然分开。此外,代表对密教和南北两传比较研究的探讨,都是学术界少于研究的课题。本次会议还是解放以来首次在内地由学术界和宗教界共同举办的学术讨论会,因此意义十分重大。会议大部分论文收入在《印度宗教与中国佛教》(中国社会科学出版社,1988)一书中。

第二届中国佛教学术交流会议 1988年10月6日到8日,中国佛教协会在北京举办,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,有10名学者宣读了论文摘要。本届会议也是中国佛教协会第一次在国内公开举行的国际学术活动,引起了新闻界和学术界的重视,它受到了内地学术界人士的支持,许多著名的佛教学者参加了会议。至此,内地已经形成了信仰界和学术界两条学术活动主线,佛教研究蓬勃向上,形势喜人。会议的论文摘要载《法音·学术版》第2期。

中日禅学研究研讨会 1989年3月27日至31日,北京大学哲学系和日本驹泽大学共同在京召开,主题是“中日禅宗研究”。50余人参加了会议。会上中国代表围绕日本学者的5篇论文展开讨论,表现了日本研究重微观,中国研究重宏观的不同学风。会议的特色还在于是近10年来在国内首次举行的以某一宗派为专题的讨论会。

第三次中日佛教学术会议 1989年11月20日至22日,在东京举行。在参会的中国代表中,有来自台湾的学者,所以它是海峡两岸共同组团首次参加的国际学术会议,沟通了两岸学术界的交流,有重要的现实意义。中国代表黄心川在会上宣读的有关云南

滇密的论文,引起日本学者和台湾学者的兴趣。会议结束不久,台湾佛教界就组团前往内地云南大理地区考察密教情况。本届会议的所有论文登载在《世界宗教研究》1990年第2期上。

“大佛文化研究”学术讨论会 1989年12月2日,四川省乐山市史学会和乐山大佛乌尤文管局在乐山市召开,有35人参加了会议,送交论文18篇。会议提出了“大佛文化”的命题,明确指出它是有代表性地方特色的历史文化和传统文化,从现在所发现的文物表明,佛教还可能从西南这条道路向中原传播,打破了“佛法西来”之一说。会议论文收在1990年《乐山师专学报》社科版第1期上。

首届五台山中日佛教学术会议 1990年7月24日至28日,在佛教圣地五台山举行。这次会议是由山西省五台山研究会主办的。中日双方共60余人参加了会议,收到论文29篇。会议主题是“探讨五台山佛教文化的奥秘”。代表们认为,五台山佛教文化的特点集中体现在五台山佛教的建筑、雕塑、彩绘、经书和佛教法事活动中,世俗化和民众信仰最为显著。与过去会议相比,参加本次会议的地方代表突出,答辩热烈,中国佛教的研究日趋成熟。

“西域佛教与文化”学术讨论会 1990年9月2日至4日,在新疆乌鲁木齐市召开。会议是由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。来自全国各地24个单位40名代表出席了会议,收到论文30篇。会议强调古代西域佛教与文化发展的线索、脉络搞不清楚,也就无法写好中国佛教史、文

化史,甚至一般的历史。

首届国际法门寺历史文化学术研讨会 1990年9月9日至13日,陕西省社科联与法门寺博物馆在法门寺召开,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。代表们分历史、考古、佛教文化和文学艺术四个小组进行讨论。佛教组的代表讨论了“法门寺”命名、唐代佛舍利供养与法门寺、法门寺与佛教宗派、法门寺与密教、韩愈谏佛骨的意义、关于法门寺所藏残本佛经的研究等问题。认为法门寺文化作为佛教中国化的产物,其内涵核心部分应是佛教文化,因此把它作为一种文化现象,做多层次、多角度的广泛研究,才能更好地从总体上把握中国佛教的特点及其发展规律。会后成立了“法门寺文化研究会”,出版了《首届国际法门寺历史文化学术研讨会论文集》。

第三届中国日佛教学术交流会议 1990年10月23日至24日,在日本京都举行,主题是“中日净土教之研究”。两国代表宣读的10篇论文中,介绍了净土宗研究的历史、传播、信仰、经典等各方面的成果,是近年有关净土宗研究的最集中的成果之一,也是继“中日禅学研究研讨会”后,又一次专题宗派讨论会。会议论文刊登在1990年的《中国佛教文化》上。

第四次中日佛教学术会议 1991年10月14日至16日在北京举行,来自中日两国的佛教研究者近100人出席了会议,收到论文11篇。会议的主题是“十至十四世纪中日佛教”。与会代表深入讨论了中国宋元时期的佛教。涉及了佛教的宗派、思想、寺院经济、佛教哲学和理学等内容。有代表指出,过去历史上三阶教、白莲教和白云宗一直被视为佛教中的“异端宗门”,现在应该对此重新给予评价或重新定位,把它们确定为中国佛教支流宗教的地位。宋以后的佛教一直是中日

天台山召开。会议的主题是“天台山文化在国内外的传播及其影响”。来自北京、上海、陕西、江苏、安徽、海南等地的学者近 80 名参加了会议,日本、韩国学者 13 人列席了会议。收到论文 53 篇。会议论文已刊于《东南文化》1994 年刊上。

圆瑛佛学思想讨论会 1993 年 9 月 25 日至 27 日,在上海召开。本次会议由上海佛教协会、中国宗教学会上海分会、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,参会学者 50 余人,收到论文 37 篇,收入《圆瑛大师圆寂四十周年纪念文集》。

佛教文化景点发展现状研讨会 1993 年 11 月 9 日,由中国社会科学院世界宗教研究所和中国佛教文化研究所联合举办,在北京举行。会议强调建设佛教文化景点的标准是应遵循“庄严国土,利乐有情”八个字,建设一处优秀的佛教文化景点,必须实行专家、艺术家与工程队伍相结合,造一处,成一处,一处成功胜过十处不成功。

早期佛教初传中国南方之路中日学术讨论会 1993 年 11 月 23 日至 29 日,在日本京都龙谷大学举行。会议集中讨论了“中国南方早期佛像性质和年代分期”、“中国南北方早期佛教和佛像的区别”、“中国南方早期佛像的起源及传播途径”。

中国玄奘国际讨论会 1994 年 4 月 16 日至 22 日,在河南偃师与西安两地举行。主办单位是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。中国代表 80 余人,外国代表 23 人,收到论文 60 余篇。本次会议的目的是,研讨玄奘在学术文化上的贡献,宣传玄奘的思想业绩,弘扬他的爱国主义和国际主义精神,交换世界各国玄奘研究的情况,讨论共同关心的问题,寻求长期合作的可能,加强我国与周边国家的文化学术交流和学者之间的友谊。会议论

文《玄奘研究文集》于 1995 年由中州古籍出版社出版。

纪念鸠摩罗什诞生 1650 周年学术讨论会 1994 年 8 月 8 日至 9 月 12 日,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。代表们就“鸠摩罗什对中国佛教的贡献”、“鸠摩罗什与佛经翻译”、“鸠摩罗什与西域佛教”、“鸠摩罗什与佛学思想”、“鸠摩罗什与佛教艺术”五个方面展开了讨论。会议由新疆维吾尔自治区文化厅、中国社会科学院世界宗教研究所、亚洲太平洋研究所、中国佛教文化研究所、新疆佛教协会、新疆龟兹石窟研究所共同举办的。

禅宗与中国学术文化学术研讨会 1994 年 11 月 2 日至 15 日,由武汉大学、中国文化书院、中国佛教文化研究所、《禅学研究》编辑部、湖北大学、湖北省佛教协会、湖北省哲学史学会、湖北省社会科学联合会、黄梅县人民政府在黄梅县联合召开。参会代表 100 余人,收到论文 70 余篇。代表们讨论了“东山法门与禅宗历史”、“日本禅与中国禅”、“禅宗哲学与中国文化”几方面的问题。论文集《东山法门与禅宗》由武汉出版社于 1996 年出版。

持松法师佛学思想研讨会 1994 年 12 月 14 日,由中国佛教文化研究所、上海市宗教局研究室、上海社会科学院宗教研究所、上海静安古寺在静安寺共同举办。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。

法门寺地宫唐密曼荼罗学术讨论会 1995 年 3 月 2 日,由中国社会科学院世界宗教研究所、中国佛教协会中国佛教文化研究所、陕西省考古研究所和法门寺博物馆发起,邀请首都学术界、佛教界专家学者在北京中山公园举行,会上由学者介绍了有关唐密曼

茶罗的研究情况。

少林寺与禅文化国际研讨会 1995年9月4日至6日,在河南嵩山脚下的登封市内举行,来自韩国、日本和国内北京、上海、天津、河南、江苏、陕西、江西、四川、云南、浙江、湖南、安徽、福建、湖北、新疆、山西、内蒙等地的佛教僧俗二界及学术界人士近百人出席了会议。这次会议是由中国河南嵩山少林寺和中国佛教文化研究所共同发起主办的。大会收到论文(含论文提要)共70余篇。论文集《中国嵩山少林寺建寺1500周年国际学术研讨会论文集》于1996年由宗教文化出版社出版。

大足石刻研究会第四届年会 1995年9月7日至10日,全国各地的学者120余人参加了会议。收到论文43篇,其中论述大足石刻的38篇,成为本届会议的一个特色。显示了对石窟造像的研究正在向纵深发展。代表们认为,大足石刻是中国晚期石窟艺术的代表作,具有划时代的意义。其内容之丰富,为研究中国石窟建设、艺术和哲学、宗教(特别是密宗)史提供了新资料,提出了新课题。会议修订通过了《重庆大足石刻研究会章程》,选举宋朗秋为名誉会长,郭相颖为会长,陈明光为秘书长。聘请傅振伦、段文杰、郭朋、黄心川为顾问。

第六次中日佛教学术会议 1995年10月7日至8日,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”。两国学者围绕中心议题发表论文并进行讨论。日本学者多从某一专题或著作进行微观研究,中国学者多从总体上进行发挥,通过彼此交流,加深了对传统文化中的佛教与儒、道二教会通和结合的了解。会议论文刊于《世界宗教研究》1996年第二期。

佛教文化与现代社会两岸学术研讨会 1995年11月9日至11日,在北京大学现代

物理中心召开。这次会议是由北京大学哲学系、宗教系和台湾佛光山大学筹备处联合举行的。收到论文23篇。参会的台湾学者认为,本次会议有三点“印象”。①两岸对宗教文化上的影响,都表示相当的重视。但内地的学者对宗教的看法,仍以马克思的人文主义观点为主,因此对宗教的形上层次及仪式的义理,极少触及。②内地学者对于宗教的研究多以文献上的考究及义理的整理、爬梳为主;台湾学者在宗教研究上,则结合东、西方理论,研究方法 with 理论的结构上,较为多元。③内地学者在宗教研究上,政策宣示意味较重,在实证的田野考察方面,也倾向于提供政策的参考。此一走向,仍是以学术服务于公众事务为主流。台湾学者的研究,在理论层面而言,哲学的客观思辨与史实的考证较偏胜;在经验的研究上,则反映了台湾宗教活动的兴盛与其对社会文化的影响。

应慈法师佛学思想研讨会 1995年11月13日,在上海沉香阁召开。来自台湾、北京、四川、陕西、安徽等地的佛教学者、诸山长老、大德居士、上海佛学院师生150余人出席了会议。会议由上海市佛教协会、中国佛教文化研究所、上海市沉香阁、上海市宗教事务局研究室、上海市宗教学会、上海社会科学院宗教研究所等单位联合举办。百家出版社出版了《应慈法师圆寂三十周年纪念论文集》一书,内收纪念文章25篇,纪念诗词31篇,学术论文15篇。

弘一大师诞辰115周年纪念暨学术研讨会 1995年10月31日(农历九月二十日),在福建泉州鲤城宾馆大礼堂举行。这次会议是继1992年在天津和1994年在杭州两地举办纪念会后又一次学术盛会。会议由泉州市佛教协会和弘一大师学术研究会共同举办。来自全国各地的学者200余人出席了会议。收到论文69篇。

第七次中日佛教学术会议 1997 年 10 月 19 日至 20 日,在日本京都举行,中方学者一行 10 人应邀赴日出席会议,并参加中日日报社创立 100 周年庆典活动。

中国佛教天台宗文化研究座谈会 1997 年 11 月 23 日,由湖北省当阳市人民政府、湖北省佛教协会联合举办,于当阳市玉泉山庄举行。主题是“论述智顗大师天台宗思想、理论在玉泉寺的形成”。来自韩国、日本及北京、上海、浙江的学者近 40 人出席了会议,会议收到论文 18 篇。这次座谈会促进当阳地区的文化交流,弘扬民族精神,发展地方经济,增加人文景观,净化社会繁嚣,和谐人间善道都将发挥重要的作用。

佛教文化与现代社会的'97 北京国际学术研讨会 1997 年 12 月 5 日至 9 日,由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,在北京大学光华管理学院举行,来自日本、新加坡、越南和中国内地、台湾、香港等地的学者 50 余人出席了会议,收到论文 25 篇。会议表明,中国的佛学水平正在提高,正在与国际佛教研究接轨。佛教与现代社会的关系正在日益受到学术界的关注,怎样发挥佛教的优良传统,更好地为中国现代化建设服务,值得深思和总结。这不仅是佛教界的责任,也是学术界义不容辞的重要任务。

“佛教与东方文化——纪念佛教传入中国二千年”海峡两岸佛教学术会议 1998 年 9 月 6 日至 7 日,由中国社会科学院世界宗教研究所、台湾法鼓山中华佛学研究所和法鼓大学联合举办,在北京举行。海峡两岸 50 余名学者出席了会议,提交论文 30 余篇,就佛教对东方文化的影响、佛教在中国的传播与发展进行了深入讨论。

中国佛教二千年纪念会 1998 年 11 月 22 日,由中国佛教协会、纪念中国佛教二千

年组织委员会主办,在北京召开,中国佛教界、学术界和政府有关部门上百人出席了会议。

(黄夏年)

道教学术会议 (Academic Symposiums on Taoism)

道教作为一种发源于中国的宗教文化,引起学术界的普遍关注,70 年代末以来,有关道教研究的学术会议大致如下:

第三次国际道教学会议 1979 年 9 月 3 日至 9 日于瑞士苏黎世郊外举行,由瑞士促进学术研究基金会、苏黎世大学、法国远东学院主办。美、日、英、德、瑞士、荷兰等国学者 30 余人参加会议并提交了大会论文。会议中心议题是“道教与科学”。中国学者王明、陈国符首次参加了这次会议,论文分别是《中国道家到道教的演变和若干科学技术的关系》和《中国外丹黄白术考》。这次会议还讨论了道教、道教史和研究方法等一系列问题。

道教科仪及音乐国际研讨会 1985 年 12 月 11 日至 15 日在香港中文大学举行。由香港圆玄学院赞助,香港中文大学和香港中华文化促进中心联合主办。与会者包括来自中国、香港地区、法国、美国、加拿大、澳大利亚、日本和英国的专家学者 30 余人。会上讨论了道教对中国传统文化产生的影响等一系列问题。这是在中国国土上举行的第一次国际性的道教文化研讨会,具有重要意义。会后出版了论文集(曹本治、罗炳良编辑,香港,1989)。

全真道教斋醮仪式国际讨论会 1986 年 4 月 11 日至 13 日在美国夏威夷举行。由夏威夷大学宗教系举办,有美国、日本、中国和香港地区的学者参加,并提交了论文。

道教与中国传统文化研讨会 1987 年

11月10日至14日在四川成都举行。由四川大学宗教学研究所、四川省社会科学院哲学研究所、西南民族学院民族研究所共同举办。与会者60余人,收到论文30余篇。论文由《宗教学研究》杂志编成专辑发行。

中国道协道教文化研讨会 1989年9月6日至8日在北京白云观举行,由中国道教协会主办,参加会议者有教内外道教学者共35人,宣读论文21篇。与会者还座谈了对今后道教文化研究的意见和课题。在这次会议上正式成立了“道教文化研究所”。

道家、道教与科学技术研讨会 于1989年11月9日由上海科学思想研究会在上海举办。来自上海各高校和有关科研单位的60多名专家学者参加了会议,讨论了道家思想和道教文化对当代科学技术发展的影响及其价值,认为当前研究道家、道教与科学技术的关系,不仅具有理论意义,而且有着实践意义。

第一届妈祖研究国际学术讨论会 国际性道教学术会议。1990年4月21日至25日在福建莆田市召开。由妈祖研究会、福建省社会科学联合会、莆田市社会科学联合会、莆田市湄洲妈祖庙董事会、台湾北港朝天宫董事会联合发起主办。来自国内外和海峡两岸的学者及宗教界人士共122人参加。其中国内外专家80名。美国、日本、韩国专家4人,特邀代表50人。会议收到论文84篇,其中中心议题是:妈祖信仰与中国传统文化。

中国道教音乐研讨会 1990年6月3日在北京白云观举行。由中国道教文化研究所和中国音乐研究院联合举办。山西恒山、辽宁千山无量观、上海白云观、湖北武当山、苏州玄妙观、北京白云观等道乐团领队、代表,以及在京和各地方的部分音乐工作者、宗教事务部门的有关领域共50余人参加。共宣读论文10余篇,讨论了道教音乐的产生、发展

及其影响,以及如何发掘、整理地方道教音乐等问题。会议期间,来京的各道乐团还在北京白云观进行了交流和观摩。

道家、道教文化与当代文化建设学术讨论会 1990年7月10日至15日在湖北襄阳隆中举行。由湖北省哲学史学会、湖北省道教学术研究会等11个单位共同发起,由襄阳师专主办。内地和台湾地区70余人出席会议,日本青年学者山田俊也参加了这次会议。共收到论文40余篇。论文结集题名为《众妙之门——中国道教文化探索》,由湖南教育出版社出版。

中国道教全真派发祥地文登国际研讨会 1991年6月由中国旅游文化学会、北京史地民俗学会和山东省文登市旅游局联合在文登市举办。来自中国内地、台湾、香港以及日本、美国、苏联、韩国的100多名专家学者参加了会议,对道教全真派发祥地的历史沿革及其在道教中的地位、全真派的处世态度及其在历史中的作用等问题展开了讨论。

海峡两岸道家思想与道教文化研讨会 1992年8月22日至24日由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在西安召开,内地和台湾地区共55人出席会议,讨论了老子思想及其流变、道家和道教的关系、老子思想同现代社会生活的关系、老庄思想与现代西方哲学思想的比较研究、道教的方术及科仪等问题。会后于1994年3月在台湾出版了《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》。

第一届中国武当道教文化国际学术研讨会 1992年9月17日至21日由湖北武当山道教协会在武当镇主办,来自中国、日本和美国的20余名专家学者与会,提交论文20多篇。会议讨论了武当道教沿革及著名道士、玄天上帝信仰、武当道教的武术、斋醮

法事音乐和古代道教建筑群等问题,并介绍了日本研究道教和武当文化的情况。

西安中国道教文化研讨会 1992年10月15日至17日在西安举行。由西安市道教协会、西安八仙宫和中国道教文化研究所共同主办。国内12个省市以及法国、日本等国的55名道教学者专家和道教界学者参加。收到论文41篇(其中有关道教界9篇,国内学者20篇,国外学者3篇)。与会者从不同角度论述和探讨了道教文化精髓和道家、道教与中国传统文化的关系,盛会空前。会议论文已由《中国道教》杂志编辑部1992年(增刊)编辑出版。

亚非学术大会 国际性东方学术会议。包括道教学术在内的国际会议,即“第三十四届亚洲及北非洲研究国际学术大会”,于1993年8月22日到28日在香港举行。由香港大学主办,与会者约2400人,其中1500至2000人来自世界各地,包括200人来自中国内地,“道教研究”首次被列入“中国:历史与文化”专题讨论会。

武当山中国道教文化学术研讨会 1993年10月5日至9日武当山道协与中国道教文化研究所在武当山镇共同举办的第二届武当山中国道教文化学术研讨会。来自意大利、日本、韩国的学者以及国内教内外专家学者近50人参加了会议。收到论文近40篇。这两次会议论文合50余万字,已由《中国道教》杂志编辑部1994年(增刊)编辑出版。

道家思想、仙话与民间文化研究会 1993年11月在上海举行,由上海民间文艺家协会、《中国民间文化》编辑部与华东师范大学中文系联合主办。会议就神仙思想、道家思想与道教的关系,对仙话的评述,道教文化与民间文化的关系几个方面进行了讨论。认为对道教文化的研究需要道教学家、民俗学家、民间文化学家、民间文艺学家、历

史学等各方面专家的努力。会上还成立了一个松散的组织“仙道研究会”。

龙虎山道教文化学术研讨会 1994年秋在江西龙虎山举行。由龙虎山道教协会、江西省社会科学院和台湾中华道教总会联合举办。中国内地13个省市以及法国、英国、美国和台湾地区的专家学者共55人出席了会议,共收到论文31篇,内容绝大部分和天师道密切相关。与会者讨论的突出问题是如何进一步挖掘天师道文化的精华,道教文化如何与现代文化相结合。

海峡两岸道家道教学术研讨会 1994年12月10日至11日在台湾举行,由台湾《道教文化》杂志社和国立中正大学研究所联合举办。内地学者10余人应台湾中正大学历史系之邀参加了这次会议。台湾学术界及道教界人士100余人参加。共收到论文近30篇。此次盛会是海峡两岸40余年来首次举办。内地学者通过在台湾参观访问和进行学术交流,增进了相互了解,完成了两岸道教学术交流的历史性愿望。

道家与道教学术研讨会 1994年12月23日至27日在四川大学交流中心举行。由香港青松观道教学院、北京大学中国哲学与中国文化研究所和四川大学宗教学研究所三家联合举办,港、台和内地百余名学者出席了会议,收到论文数十篇。其中选出有关道教论文近30篇在《道家文化研究》第九辑专辑出版发行。学者们就道家与道教的关系主题进行了讨论,亦涉及儒道关系,大家以新的视角探讨了道家与道教在中国思想史上的意义和地位。

南北朝佛道关系研讨会 1995年2月23日由中国社会科学院世界宗教研究所佛教研究室和道教研究室在北京举办,30多名专家学者与会,重点讨论了佛道教造像、佛道教经典比较、佛道教思想异同、其相互斗

争与融合的特点和发展趋向、“老子化胡论”，以及“夷夏之辨”等问题。

道家文化国际学术研讨会 1996年8月12日至15日在北京国际会议中心举行，由北京大学哲学系中国哲学与文化研究所和香港道教学院联合举办。来自中国内地、香港、台湾及日本、韩国、新加坡、马来西亚、美国、加拿大、澳大利亚和欧洲等地区与国家的150多名学者参加了会议并提交了学术论文。大会的主要论题是“周秦汉时期的道家文化及其在后世的演变”。这次会议是近年来道家文化研究史上的一次盛会，它对加强中国学者与海外学者之间的学术交流，推动道家文化的研究有着重要的意义。

《道藏》经整理座谈会 1996年8月16日由中国道教协会、中国社会科学院道家与道教研究中心、华夏出版社联合召开，来自北京、四川、上海等地的道教研究学者与会，讨论了《道藏》的整理、出版等问题。

(田诚阳 德 君)

基督教学术会议 (Academic Symposiums on Christianity)

在20世纪中国，有关基督教的学术会议颇多，限于篇幅和资料，这里仅就80年代以来中国内地和香港、台湾召开的有关基督教学术会议加以简述：

反洋教运动和余栋臣起义学术讨论会 1982年6月10日至15日，四川省《社会科学研究》编辑部等单位在四川大足县组织召开，约50名专家学者与会，提交论文30余篇。会议讨论了反洋教运动和余栋臣起义的性质，其在中国近代史上的地位和作用，余栋臣起义同会党的关系及其对义和团运动的影响等问题。

纪念利玛窦来华四百周年中西文化交流国际学术会议 1983年9月11日至16日

在台湾召开，会后由台湾辅仁大学出版社出版了《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》。

近代中国教案学术讨论会 1985年4月20日至25日，四川省《社会科学研究》编辑部和江苏省《江海学刊》编辑部等21家单位联合在成都召开，为1949年以来首次有关近代中国教案专题的学术会议。约150多人与会，提交论文80余篇，讨论了“教案”的概念、起因，反洋教斗争的性质、历史地位和作用等问题。

19世纪中国教案 义和团学术讨论会 1987年9月20日至24日，吉林《社会科学战线》编辑部等25个学术单位在安徽省绩溪县联合召开，120多人与会，就教案斗争的性质、历史地位和作用，教案斗争的分期、各种社会力量与教案的关系等问题展开了讨论。

文艺复兴与宗教改革学术讨论会 1987年11月12日至19日在西安召开，来自全国48所大专院校、科研单位和新闻出版机构的专家学者与会，讨论了文艺复兴、宗教改革，以及两者之间的联系、马丁·路德的思想及其发展等问题。

南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会 1987年在台湾召开，会后由台湾辅仁大学事业公司出版《南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会论文集》。

国际儒家哲学与基督教义神学研讨会 1988年6月在香港举行，海峡两岸的学者和国际上的一些专家学者与会。

徐光启学术研讨会 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教堂召开，120多名专家学者与会，讨论了徐光启的宗教思想等问题。

首届中国教会大学史国际研讨会 1989年6月1日至3日，在武汉召开，来自中国

内地的 19 名学者和来自中国香港、美国、加拿大的 8 名学者与会,提交论文 24 篇。会议讨论了教会大学的缘起、结构、办学特点和社会功能、教会大学与民族运动及与中国近代知识分子的关系、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。会后由湖北教育出版社出版了由章开沅、林蔚主编的论文集《中西文化与教会大学》。

近代中国教案问题学术讨论会 1989 年 11 月 20 日至 25 日,在贵阳市召开,90 多人与会,讨论了中国教案的起因、反洋教斗争与爱国斗争、反洋教斗争的发展阶段等问题。

义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会 1990 年 10 月 7 日至 11 日,中国史学会、中国义和团研究会、山东省社会科学联合会和山东大学联合在济南召开了,136 人与会,包括国内学者 108 人,以及来自日本、美国、澳大利亚的学者,提交论文约 15 篇,重点讨论义和团运动与西方在华教会及教案。会后出版了《义和团运动与近代中国社会国际学术讨论会论文集》。

第二届中国教会大学史国际研讨会 1991 年 6 月,在南京师范大学召开,来自中国内地及香港、台湾地区和美国、加拿大的 30 多人与会,重点讨论教会大学的办学环境与办学特点问题。

纪念汤若望四百周年诞辰暨天主教传华史国际研讨会 1992 年 5 月在台湾召开,会后由台湾辅仁大学出版社出版了《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研讨会论文集》。

“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 1992 年 10 月,台湾中原大学宇宙光传播中心主持召开,中国海峡两岸和欧美一些国家

的专家学者与会。会后出版了《中国基督教大学论文集》。

近代中国教案学术讨论会 1992 年 11 月 10 日至 14 日,中国义和团研究会、四川省社科联、湖南省社会科学院、江苏省社会科学院等 25 个学术机构和团体在湖南怀化市联合召开,来自北京、天津等 11 个省市和香港地区的 70 多名专家学者与会,提交论文 30 余篇。会议围绕近代教案的起因、性质和评价,教会与传教士的活动等问题展开了讨论。

近代中西文化交流国际学术研讨会 1993 年 8 月,上海复旦大学文博学院、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在上海复旦大学共同主办,来自中国、美国、日本、韩国等国家的 30 多名学者与会,提交论文 25 篇。会后出版了题为《基督教与近代文化》的论文集。

韦卓民学术思想国际研讨会 1993 年 10 月,华中师范大学在武汉召开,为华中师范大学校庆 90 周年系列学术活动之一。来自中国内地和香港,以及美国的 20 多名学者与会,提交论文 20 余篇,从哲学、宗教、教育、文化等方面对韦卓民的学术思想展开了研讨。会后出版了《跨越中西文化的巨人——韦卓民学术思想国际研讨会论文集》。

中国教会大学历史文献国际研讨会 1993 年 12 月 9 日至 11 日,香港中文大学崇基学院主持召开,来自中国内地、台湾、香港、美国、加拿大等国家和地区的 60 多名学者与会,讨论了中国教会大学历史文献的分布、整理,以及对之加以利用、研究等问题。会后出版了《中国教会大学历史文献研讨会论文集》。

卫匡国与中西方文化交流国际学术研讨会 1994 年 4 月,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,来自中国、意大利、德国等地的30多名学者与会,提交论文30余篇。会后用中、意、英文出版了题为《卫匡国,一位在十七世纪中国的人文学家和科学家》的会议论文集。

教会大学与中国现代化国际研讨会

1994年5月,在成都四川联合大学召开,会议讨论了教会大学与中国政治、经济、文化教育和传统宗教,以及基督教在华传教政策和内地传教历史、教会大学的历史沿革和其建筑特色等问题。会后出版了会议论文集《中国教会大学史论丛》。

西方文学与基督教国际学术研讨会

1994年10月,燕京研究院在北京召开,会议围绕基督教对西方文学的影响、西方文学中的自审和忏悔意识及其罪与偿罪的主题、宗教道德与西方作家、西方文学中的宗教感情与宗教心理、《圣经》研究等问题展开了讨论。

基督教文化与现代化国际学术研讨会

1994年10月10日至14日,中国社会科学院世界宗教研究所和爱德基金会在北京共同主办,来自中国、美国、加拿大、德国、荷兰、英国、瑞士、巴西、韩国、菲律宾、新加坡等国的约50名学者与会,提交论文42篇。会议围绕基督教与东西文化交流、基督教与民族文化、基督教与现代科学、基督教与经济发展、现代化对基督教的挑战、基督教与后现代化等议题展开了讨论。会后出版了会议论文集《基督教文化与现代化》。

近代中西文化交流学术研讨会

1994年12月17日至19日,上海复旦大学历史系与美国旧金山大学利玛窦中西文化历史研究所在上海共同主办,来自中国、美国、德国、韩国的30多名学者与会,20多人在会上宣读论文或发言,围绕中西文化交流中的天人关系或神人关系、基督教对近代中国的社会影响、明清来华传教士和中国礼仪之争等问

题展开了讨论。

社会转型与文化变迁国际学术研讨会

1995年10月,华中师范大学主办,在武汉召开,20多名中外学者与会,其主要议题之一即“教会大学与文化变迁”,会议讨论了教会大学与中国近代社会转型、教会大学的国际化特征、教会大学与女子教育、教会大学与国学研究等问题。

“社会变迁与教会回应”学术交流会

1995年12月6日至9日,香港公教教研中心在香港召开,来自中国内地、香港、澳门,以及美国、菲律宾等地区 and 国家的80多名学者与会,共同围绕“社会变迁与教会回应——中国内地和香港天主教会的经验”这一主题作出交流。会议就社会变迁、教区内部结构及关系的重组、牧民工作的再思,社会变迁与教会的社会角色,社会变迁与政教关系,中国内地与香港教会关系这4个专题而提交了34篇论文和27篇书面回应。会后出版了《社会变迁与教会回应交流会论文集》。

中国基督教发展史学术研讨会

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和路思基金会在中国香港联合主办,来自中国内地、香港和台湾、美国、意大利、加拿大、荷兰、法国、德国、澳大利亚、英国、比利时等国的80多名学者与会,重点讨论了天主教与基督新教在华传教史、来华传教士与中西思想文化交流、中国教会的处境化等问题。

基督教与中韩文化学术研讨会

1997年8月12日至13日,中国社会科学院世界宗教研究所、中国社会科学院社科国际学术交流服务中心与大韩耶稣教长老会在北京联合主办,来自中国、韩国的近百名学者与会,会议围绕基督教在中国、韩国的本色化、中西神学的结合,以及基督教与社会现

代化、东西方文化的碰撞和交融展开了深入讨论。

中国社会科学院基督教研究中心成立大会暨学术研讨会 1998 年 5 月 21 日,在北京召开,来自全国各地和香港的基督教研究学者、美国、德国、奥地利、新加坡等国驻华机构代表、访问学者等百余人与会,全国各地基督教研究机构的代表在会上交流了各自的研究状况和学术成就,并就共同关心的基督教学术问题展开了研讨。与会代表提交了近 20 篇学术论文,会后出版了以这些论文为主的《基督宗教研究》(一)。

中国当代基督教学术研讨会 1999 年 11 月 15~18 日在北京召开,由中国社会科学院基督教研究中心主办,来自全国各地和香港,以及加拿大、英国和奥地利等地共 60 多名学者与会,提交论文 30 多篇,会后出版了论文集《基督宗教研究》(二)。

(卓新平)

伊斯兰教学术会议 (Academic Symposiums on Islam)

伊斯兰教学术研讨会涉及伊斯兰教研究的众多重要问题,在此主要述及 1978 年以后在中国内地召开的伊斯兰教学术研讨会。1979 年,中国社会科学院世界宗教研究所在昆明组织召开了全国宗教学科发展规划会议。在这次会议上,对伊斯兰教研究工作做出了近中期的大体安排;而且,中国社会科学院世界宗教研究所同西北五省(区)有关部门商定,今后逐年召开伊斯兰教学术研讨会。从此,中国的伊斯兰教学术研讨会形成规模,并产生广远的学术和社会影响。

西北五省(区)伊斯兰教研究工作座谈会 1979 年 8 月,在乌鲁木齐召开,座谈会根据昆明会议的精神对今后拟举办的这五省(区)伊斯兰教学术研讨会加以落实,并有了

具体方案。

首次西北五省区伊斯兰教学术会议 1980 年 11 月 10 日至 20 日,由宁夏哲学社会科学研究所主办,在银川召开,此即“银川会议”。会议以清代中国伊斯兰教为主题,来自全国各地的 80 多名专家学者与会,提交论文、资料 47 篇。会后挑选论文 14 篇,约 23.5 万字,编成银川会议论文结集《清代中国伊斯兰教论集》,1981 年 12 月由宁夏人民出版社出版。

第二次西北五省区伊斯兰教学术会议 1981 年 10 月 10 日至 21 日,由甘肃省民族研究所主办,在兰州召开,此即“兰州会议”。会议以伊斯兰教在中国传播、发展的特点及其历史作用为主题。来自全国各地的 151 名专家学者与会,提交论文、资料 65 篇。会后选出论文 22 篇、约 30 万字,编成兰州会议论文结集《伊斯兰教在中国》,1982 年 9 月由宁夏人民出版社出版。

第三次西北五省区伊斯兰教学术会议 1982 年 8 月 18 日至 26 日,由青海省宗教局主办,在西宁召开,此即“西宁会议”。会议讨论了中国伊斯兰教的特点,伊斯兰教教派门宦的演变、分化及其社会影响,历史上的民族教育,以及伊斯兰教与民族关系这四大论题。来自全国各地的 120 余名专家学者与会,提交论文、资料 80 余篇。会后选出论文 25 篇、约 31 万字,编成西宁会议论文结集《中国伊斯兰教研究》,1987 年 7 月由青海人民出版社出版。

第四次西北五省区伊斯兰教学术会议 1983 年 11 月 22 日至 26 日,由陕西省社会科学院主办,在西安召开,此即“西安会议”。会议以伊斯兰教研究如何为两个文明建设服务为主题。来自全国各地的 88 名专家学者与会,提交论文、资料 102 篇。会后选出论文 33 篇、约 33 万字,编成西安会议论文

“当代伊斯兰复兴运动”学术研讨会

1995年6月16日至18日,上海国际问题研究所中东研究中心在安徽马鞍山市召开,约20多名专家学者与会。会议讨论了冷战后伊斯兰复兴运动发展的形势、伊斯兰复兴运动性质与特点、伊斯兰复兴运动对国际形势的影响、伊斯兰复兴运动的发展趋势等问题。

伊斯兰——阿拉伯哲学学术研讨会

1996年10月6日,山东大学哲学系、山东省东方哲学研究会和济南市伊斯兰教协会联合在济南召开,会议讨论了伊斯兰——阿拉伯哲学思想的特征、历史及影响等问题。

此外,自1983年至1996年,全国各地还相继召开了全国回族史学术讨论会、东南沿海伊斯兰文史工作座谈会等。这些学术会议的召开从一个重要方面反映出中国伊斯兰教研究的现状,它们活跃了这一研究领域的学术空气,促进了其学术资料的发掘整理及其学术成果的问世,并使其研究队伍得以培养和发展。

(秦惠彬 德 君)

西道堂考查 (Investigation in Xidaotang)

1994年5月以及1995年7月,应西道堂教长敏生光之邀,甘肃民委民研所(牵头单位)、中国社科院世界宗教研究所、中央民大、宁夏社科院、中国伊协、南京伊协等单位的专家学者数十人,两批次地对西道堂进行了各为近半个月的学术考查。这种大规模的、多个单位、众多学者的协同考查一个中国伊斯兰教的教派组织在历史上是空前的。学者们受到西道堂上层及教众的热情欢迎和热诚款待。考查的中心议题是西道堂的现实活动。考查的成果以论文形式发表在《世界宗教研究》(北京)、《甘肃民族研究》(兰州)、《回族研究》(银川)等刊物上。学者们认为,促进宗教与社会主义社会相适应,就

是要在“四个维护”原则下开展宗教活动。在广大农村特别是贫困地区,就是要引导教众把宗教热忱转化为走合法的发家致富之路的动力。西道堂在这方面有成功的经验。新华社曾为学者们的考查活动发表过通讯。

(秦惠彬)

杨文会 (Yang Wenhui, 1837~1911)

字仁山,安徽石埭(今安徽石台)人。10岁开始受读。喜读奇书,凡道家兵书及诸子莫不购置,音韵历算、天文舆地以及黄老庄列之术也靡不探赜,韞之于心。因读《金刚经》、《大乘起信论》,萌心向佛。1865年到南京,得经书数种,立下唯流通佛典,普济众生之大愿。感于佛书散佚,唯于求得,遂于好友十余人,募捐集资,于1866年在南京创立金陵刻经处,首刻《净土四经》。1873年辞去公职,专心在家事佛,究竟佛乘,又去外地搜求佛典。1878年随曾纪泽出使英法二国,考察西方政治、经济、教育情况,学习天文、显微、测绘等。自治天文地球仪器。1886年又随刘芝田出使英国,考察政治、制造诸学。他致书日本友人南条文雄,购求中国古佚佛书,在日本找回失传经疏300余种,随即选出善本刊印流通。1895年与锡兰(今斯里兰卡)僧人达磨波罗在上海会面,相约复兴印度佛教,因感于佛教教育迫切,乃自编《佛学初学课本》。1907年于刻经处创办佛教学堂祇洹精舍,这是近代中国第一所新式教育的佛教学堂,开设汉语、英文、佛学等课程,学者20余人,不久停办。1910年与人创办佛学研究会,自任会长,每月讲经一次,研习佛法。75岁逝世,入塔于金陵刻经处。杨文会一生弘法40余年,刻经流通百万卷,印刷佛像十万张,整理佛经数十种,注释百余卷。

杨文会先生是中国当代佛教复兴的开创

者之一。他对当代佛教事业的贡献一是刊刻整理流通佛典；二是兴办佛教教育，培养佛教人才。主要著述有《等不等观杂录》和《杨仁山居士遗著》。杨文会自称其佛学思想是大乘之机，他思想开放，广而纳之，对佛教各宗均有涉及。认为中国佛教有“十宗”；提出“转七识为平等性智，使天下人无不同仁”的观点。他早年“崇禅宗而轻净土”，晚年则强调“一切法门皆趋净上一门”，全心归于净土，往期西方。此外，对各经的源流梳理考证和用佛教教义来诠释儒、释、道经典也是他佛学成就的一个重要方面，所以说他的佛学思想是极为丰富的。

（于 光）

吴雷川（L. C. Wu, 1870~1944）

本名吴震春，字雷川，西文中习称 L. C. Wu，教育家、中国基督教激进思想家、本色神学开拓者之一。清末进士、翰林。祖籍浙江钱塘。同治九年（1870）生于江苏徐州。光绪十二年（1886）在杭州中秀才。光绪十九年（1893）中举。光绪二十四年（1898）中进士，不久被点为翰林。光绪卅一年至宣统二年（1905~1910）先后出任江北高等学堂校长、杭州一中校长和咨议局议员等职。辛亥革命后，曾担任杭州市市长，并供职于浙江省教育厅。1912~1915 年在北京出任中央政府教育部参事等职。1922 年始在燕京大学兼职授课。1925 年始任燕京大学教授。1926 年出任燕京大学副教务长。1929~1934 年任燕京大学校长，1931 年起要求辞职，未果。1934 年后继续担任燕京大学教授，直至 1940 年燕京大学在北平关闭。1944 年因病死于北平。

吴雷川于 1914 年开始接触基督教，翌年冬接受洗礼加入圣公会。入教后的最初几年里，吴雷川积极参与教会生活，投入向知识

分子传播基督教的活动，并且成为“北京证道团”和燕京大学“生命社”的活跃分子。在 1922 年爆发的非基督教运动的震撼下，1923 年吴雷川脱离“生命社”，另组专由中国基督徒组成的“真理社”，并负责《真理周刊》的出版工作。1922 年以前，吴雷川不加批判地几乎全部接受了基督教主流教会的神学，他于 1918 年发表的《述信》（《中华基督教会年鉴》第 5 期）一文就是有力证明。20 年代，在声势浩大波及全国主要城市的非基督教运动和反基督教运动的冲击和影响下，吴雷川、赵紫宸这一代基督徒知识分子深切感到，要用在人民生活中有生命力的思想和能够感动人心的词汇向国人表达基督教信仰，开始探索用中国传统文化及其固有语汇表达基督教教义和神学，寻求基督教的本色化，以便将中国传统文化纳入基督教，使基督教能够协助国家的重建。

吴雷川既是清末翰林，又不通英文，也不曾留洋海外学习西方神学，在 20 世纪上半叶知名的中国基督徒知识分子中间，他的经历和思想发展过程都是相当独特的。从 1922 年起，他开始结合儒家传统，联系社会现实，对西方传教士传入中国的西方式基督教进行反省和批判，致力于沟通基督教和中国传统文化的关系，探讨基督教扎根中国社会，挽救国家命运和改革社会的途径。他在《真理周刊》、《生命月刊》及《真理与生命》等刊物上发表多篇反思文章。吴雷川的主要著作有《基督教与中国文化》（1936）、《基督徒的希望》（1939）和《墨翟与基督》（1940）。

探索基督教在挽救国家命运中的作用，一直是吴雷川学术追求的中心。20 年代至 30 年代初，他把基督教神学与儒家观念结合起来，寻求其同一性，力图借助基督教维护儒家传统对中国社会的价值；他同时又拒绝接受基督教保守神学的主要信条，不承认基督

教具有独一无二性和惟一真理性。他认为,基督教的许多重要观念与中国古代圣贤的遗训,名异实同。如《诗经》和《书经》中“天”和“上帝”的观念与基督教的神观相似,《中庸》所述万象之生与《旧约圣经》所记创世论相近,旧约中以赛亚关于弥赛亚降临的预言,与《中庸》里子思所言将有圣者兴起和平统治万民相同,基督教的祈祷与儒家的“修养”类似,基督教的“圣灵”与“仁”相同。他相信儒家的仁是精神生命的重要一环,仁运行于各人心中,如果仁不存在,社会秩序将崩溃解体。他坚持,各种真理同归一道,基督教信仰与儒家思想是对同一真道的不同表达,基督教与其他宗教同出一源。他提出,圣诞节应该成为基督和孔子生日的庆祝日,基督和孔子虽有不同,但均可鼓励国人,强盛国家。在圣经观上,他和许多自由派基督徒知识分子一样,坚持用历史研究方法看待圣经,主张揭示和认识被信条和神话所掩盖的“真耶稣”。他强调耶稣的人性人格,认为耶稣的人格品德足以成为基督徒信仰的中心;他重视耶稣对社会的关系。主张耶稣的使命是改革社会,耶稣是一位改革家,因此,青年应当“效法耶稣”,改革社会,拯救国家。他认为接受基督教不仅要使个人得到更新,更主要的是要为社会改革、为国家的重建而奋斗。由此可见,吴雷川的许多思想具有开拓性和独创性,难为保守派基督徒所接纳。

此外,对基督教神学的一些关键问题,吴雷川并没有为自己求得满意的答案,这些问题包括耶稣的上帝观是什么?耶稣是如何成为基督的?耶稣在十字架上的死怎么会是为全人类的?他过于强调耶稣的人性,未解决耶稣基督的位格及其道成肉身的关系。他认为,强调耶稣与上帝的神圣关系,不仅是对耶稣人格不恰当的揭示,而且实际上是对耶稣人格的歪曲。他在解释耶稣的死和人的救

赎之间的关系时说,人因自私而犯罪,耶稣牺牲所立榜样,就是要教导人们无私。无私可以消除自私之基础,于是人便得到救赎。救赎不是指死后得永生,而是在现世消除自私的罪恶,为社会奉献自己。他还表示不相信人们可以完全接受西方教会的全部信条和训导,不必认真对待教会的教规和礼仪,惟有耶稣的人格足以成为基督徒信仰的中心。在基督教正统派看来,这些观点无疑是异端。

进入30年代,吴雷川的思想向更加激进的方向发展,社会主张已由渐进和改良转向社会革命,甚至主张使用暴力。他认为30年代的中国社会和耶稣时代犹太人的处境相同,只有经过社会革命,铲除邪恶,中国才能获得政治上的拯救。基督教信仰和革命是互补的,耶稣是一位革命者,其最终目的是实现社会正义,使犹太人获得政治独立。因此中国基督徒知识分子应该支持革命,支持共产党人的革命,否则教会在中国就没有前途。在他看来,共产主义的许多观念如唯物主义、取消私有财产都是可以同基督教相调和的。至40年代,他对基督教与共产主义的看法为吴耀宗等基督徒所汲取,50年代为更多的基督徒所认可。

吴雷川的思想尤其其他对20年代非基督教运动的积极反应在20年代具有一定的代表性,他的《基督教与中国文化》受到许多同时代基督徒学者的高度重视。吴雷川对基督教和耶稣所作的革命性解释,也受到同时代神学家赵紫宸的严肃批评。赵紫宸指出,吴雷川的观点在神学上是幼稚的,在历史上是不准确的。耶稣与上帝的关系,重在灵性,与社会问题无关(《耶稣为基督——评吴雷川先生〈基督教与中国文化〉》,《真理与生命》,第10卷第7期,1936年12月)。谢扶雅表示,吴雷川对基督教的见解“未免因牵就时势而观察失真。耶稣基督是超乎民族革命和

社会革命的一大精神运动者”(《基督教与中国思想》，1980)。无论如何，吴雷川的著作是把“基督教植根于中国这一信念下的产物，开启人类研究风气之先”(查时杰《中国基督教人物小传》，1983)。迄今只有港台和美国的少数学者对吴雷川作过一些研究。

(王美秀)

欧阳竟无 (Ouyang Jingwu, 1871~1943)

名渐，江西宜黄人。人称宜黄大师。幼年受启蒙教育，20岁时捐得秀才，不久入南昌经训书院，读经史，兼修天文和数学。1904年至南京，受教于杨文会，研习佛典。1906年因丧母之痛，皈依佛门。越年至南京，继续随杨文会学习佛学，并遵师嘱，东渡日本学习密宗要旨，访求佛教遗经数月。回国后，先于广州两广优级师范任教，不久在九峰山经营农业，大病一场，心灰意懒，遁彻空门。1910年再赴南京从杨文会学习唯识瑜伽。翌年杨师逝世，遵师遗教续办金陵刻经处，主持刊校佛典的工作。1912年与李证刚等人创立佛教会，从事佛学研究。逾2年，在金陵刻经处设立研究部，培养学人。1918年与章太炎、陈三立等在南京金陵刻经处筹建支那内学院。1922年内学院正式建成，亲任院长，培养佛学研究人才，编印佛学经典。抗日战争爆发，率领内学院学生，携重要经书至四川，于江津再建支那内学院蜀院。三年后因操劳过度而谢世，享年75岁。身后留有晚年手订的《竟无内外学》26种，现由金陵刻经处取名为《欧阳竟无先生内外学》，刊布流通于国内外。

欧阳竟无是我国当代佛学研究的先驱者之一，他所主持的金陵刻经处对我国当代佛学研究作出了巨大贡献。先生内外学俱通，尤对内学造诣渊深。对法相唯识学做了很多研究，所撰的《唯识抉择谈》，视法相唯识为二

宗，在当时佛学界引起了激烈的争论。他认为只有法相、唯识“道理究竟，学者于此研求，既能洞明义理，又可药思想笼统之弊，不为不尽之说所惑”。对佛教因明他有自己的看法，认为陈那的《因明入正理论》内容最精，价值重要。他对大乘佛教空宗的般若思想做了研究，撰写了《心经读》一文，过去曾有人认为他的佛学思想仅是有宗一家，这是不对的，他的空宗研究也值得重视。他对佛学研究的方法论也有自己的看法，主张佛学研究须明嬗变之理，须知正期之事。这个看法至今对治佛学者而言，还有着重要的指导意义。

(于光)

梁启超 (Liang Qichao, 1873~1929)

近代学者、思想家、戊戌变法运动的主要人物。字卓如，号任公，又号饮冰室主人。广东新会县人。1889年举人。1890年从康有为学，主张变法维新，世称“康梁”。1896年在上海任《时务报》主笔，并编辑《西政丛书》，宣传维新变法，发表《变法通议》等论文，成为维新运动中最有影响的宣传家。1898年入京，协助康有为组织保国会，办京师大学堂、译书局。戊戌政变后，逃往日本，创办《清议报》，抨击慈禧太后，宣传改良，主张保皇。1902年，创刊《新民丛报》，介绍西方社会政治学说，鼓吹民权，批判封建专制制度，对当时知识界影响很大。1907年在东京组织政闻社，期望推动清政府实行君主立宪。1913年从日本回国，任司法总长。1915年袁世凯复辟帝制后，策动蔡锷组织护国军反袁。1916年组织“宪法研究会”。1917年任财政总长。1918年去欧洲考察，回国后撰《欧旅心影录》，宣扬欧洲文明已经破产，主张发扬中国固有文化。1925年任北京清华研究院教授。

梁启超一生思想多变,在学术上,既是新文化、新思想的传播者,又提倡尊孔复古。但在宗教问题上,他认为中国古代根本没有宗教,并曾在其《中国古代学术思想变迁史》中宣称,“吾国有特异于他国者一事,曰无宗教是也”。而且,他率先提出“儒教非教说”,形成对中国宗教的独特理解。他宣扬佛学唯心主义,但其宗旨始终不离现实社会,佛教不仅是他的“安身立命之具”,也是他用来变法图强的理论思想武器。在佛学方面,他撰有《佛学研究十八篇》,对佛学思想作了自己的发挥,在中国近代佛教文化史上起有重要影响与作用。梁启超的佛学思想很丰富,诸如佛教的宇宙观、人生观、心理学、因果报应等等均有所论及,并提出了自己的见解:

(1)“三界唯心”说。他在1904年所写的《唯心》一文中说:“境者心造也,一切物境皆虚幻,唯心所造之境为真实。”把客观的物质世界说成是主观的精神所创造。他认为,面对同一客观境物,各人心境不同,看法就不同,世界上没有“物境”,“但有心境而已”。这样“人人皆可以为豪杰”。(2)无我论思想。梁启超认为,佛说法五十年,一言以蔽之,曰“无我”。“我”(包括我自己的身体、妻子、家族、财产等)不过是心理过程上的一种幻影,求其实体,了不可得。他把这种“无我”思想看作是立身行事的准则,“世界上本无我之存在,能体会此意,则自己作事,成败得失,根本没有”。他认为,只有孔子和释迦牟尼达到了最完满的人生。(3)佛教心理学。梁启超把整个佛学看作就是心理学。他在《佛教心理学浅析》一文中说:“佛家所说的叫‘法’,倘若有为问我‘法’是什么,我便一点也不迟疑答道,‘就是心理学’。”他把佛教所讲的一切法(心法和色法)都看成是心理学范围的东西,承袭法相宗说“色法”是“唯识所变”的一套主张。(4)精神不死和轮

回因果报应说。梁启超以佛教业力不灭的轮回说为理论根据,创造了一种“精神不死”论。他认为,一个人虽然会死,但有一种不死的东西会遗传给子孙,这种不死的东西就是精神,即佛教所讲的“羯磨”。“业果业报,决非以一期的生命之死亡而终了”,一个人的死亡,不过是物质所构成的身体“由聚而散”,但生命不是纯物质,各人所造之业,并不因物质的身体灭亡而灭亡,业的力会自己换各种别的形式,形成一个新的生命。一个人若能绝对不造恶业,则常住天堂。梁启超一生著述甚丰,大部分已编入《饮冰室合集》。《佛学研究十八篇》,是其佛学的代表作。

(王六二)

圆瑛 (Yuan Ying, 1878~1953)

俗姓吴,法名宏悟,别号韬光,又号一吼堂主人。福建古田平湖端上村人。自幼父母双亡,由叔父抚养成人。幼时习儒,熟读四书五经,16岁乡试,中秀才。17岁在福州鼓山涌泉寺出家,拜兴化梅峰寺增西上人为师,取字圆瑛。20岁依妙莲和尚受具足戒,先学律义,勤苦修行,后从冶开、敬安法师习禅学。此后遍访名山,参通大德佛界宿尊,深得禅髓,造诣佛法。29岁时,在宁波七塔寺承慈远法师法印,为临济宗第四十世传人,1914年任中华佛教总会参议长。越3年任宁波佛教会会长。1929年与太虚法师共同发起成立中国佛教会,被推为会长,并连七届。抗战期间投入爱国救亡运动,并赴南洋募捐。回国后被捕入狱,受到日寇严刑拷打,英勇不屈,被尊为爱国老人。出狱后,专事注经讲学,创办圆瑛楞严宗学院。1952年代表中国佛教徒出席在北京举行的亚洲及太平洋区域和平会议。1953年被推选为中国佛教协会会长,同年9月在宁波天童寺圆寂。圆瑛一生为佛教事业呕心沥血,奔波于全国各地及东

南亚地区传教，弟子无数。著述有《首楞严经讲义》、《大乘起信论讲义》、《圆觉经讲义》、《一吼堂文集》等20余部，合编为《圆瑛法汇》行世。

他是一位台、贤并弘，禅、净双修，入世救世，儒释兼通的人物，对《首楞严经》研习至精，认为天台宗的止观学说中，止是基础，观是正得，用智去观得，止观并重而得定慧；强调以临济禅的如来藏佛性说来作禅法的原理，主张自然任运，不废日用的传统禅法；倡导以佛教为本，反对把佛教称为“消极”、“迷信”的看法，力主佛教是积极的，入世救世的学说；同时又主张儒佛教理同归一辙，并力促儒释相融合。

（于 光）

弘一（Hong Yi, 1880~1942）

俗姓李，名文涛、广侯，别号息霜等，一生所用名号达200多个，以叔同、弘一为常见。祖籍浙江平湖，生于天津。自幼习四书五经，后到上海进南洋公学就读。1905年赴日本留学，兼修美术、音乐。31岁回国，任教于天津工业专门学校，1912年去上海，任《太平洋报·画报》副刊编辑，同年加入南社，与柳亚子等人创立文美会，主编《文美杂志》，并担任杭州第一师范学校图画、音乐教授。1916年对佛教发生兴趣，成为居士。越2年在虎跑定慧寺出家。二月后，从灵隐寺慧明法师受具足戒。此后居于浙江各寺专攻南山律学，这一时期完成了《四分律比丘戒相表记》一书。1926年在招贤寺校补标点《华严疏钞》，又去庐山出席金光明法会。之后常住闽南，讲经说法，并创建南山律学院。1942年在泉州圆寂，年62岁。

弘一一生可分为三个阶段，早年曾醉心剧艺；从日本回国后，他是一位艺术家和学者，传道授业，往来于名士之间；39岁出家，

倡导律学，主张学律之人先律己，并身体力行，以行脚云游，严于律己而驰名，被尊为南山律宗第十一祖。主要著述有《四分律含注戒本讲义》、《戒本羯磨随讲别录》、《南山律在家备览要略》、《南山道祖略谱》、《见月律师年谱》及音乐作品《李叔同所作歌曲》、《中外名歌五十曲》、《清凉歌》等。

（于 光）

陈撷宁（Chen Yingning, 1880~1969年）

现代著名道教教学者、仙道养生学家。原名志祥、元善，字子修，后改名撷宁。道号圆顿子，道教龙门派第十九代传人。安徽怀宁县人，世居安庆。自幼熟读儒典，考中秀才。后因患肺病，跟从其叔祖学医，并开始试做仙道功夫。1905年，考入安徽政法学堂，两年后因肺病复发而辍学。此后立志求道，离家访师。他曾遍访佛门高僧，认为佛教修养偏于心性，对于肉体没有办法。于是转而广游道教名山，得到不少丹法口诀。1912年至1915年，他在上海白云观通读明版《道藏》，进一步认识道家之全体。1916年起，栖居名山修炼。1918年，他积累资金，购置药物，准备外丹烧炼。1922年至1932年，他进行了长期的外丹实验，未果，此后转向精研内丹之学。1933年，张竹铭医师在沪创办《扬善半月刊》，陈撷宁任“答读者问专栏”主笔，他将道教丹学改称“仙学”，公开向全国读者介绍。1953年10月，陈撷宁被聘为浙江省文史研究馆馆员。1957年4月，中国道教协会成立，陈撷宁任副会长兼秘书长。1960年，任全国政协委员。1961年11月，任中国道教协会会长。陈撷宁毕身从事道教理论研究和实践，重视道教人才的培养，成绩卓著。他早年撰有《黄庭经讲义》、《孙不二女丹功次第诗注》、《〈灵源大道歌〉白话注解》等。晚年他指导中国道教协会研究室收集和整理道

教文献资料,编写了《道教知识类编》、《中国道教史提纲》、《道教起源》、《教理概述》等。陈撷宁提倡仙学,提出要划清以炼养为主旨的仙学与道教的关系。陈撷宁的仙学思想,除了传统道教丹学的仙道贵生、性命双修、重德重师等以外,还有以下特点:一是把仙学与救国爱国相结合。陈撷宁提倡仙学的时代,正值帝国主义列强在中国横行的时代,因此,他试图通过倡导仙学,以肉体证得之神通,战胜西方的杀人利器,从而复兴中华民族。二是提倡实修实证。他认为:“仙学乃实人实物、实情实事、实修实证,与彼专讲玄理之事不同。”据此,他对旧的丹道理论进行改革,反对死后成就,提倡今生现得。三是提倡仙学与科学相结合。陈撷宁看到科学技术的发展,给人类带来了文明与进步,因此认为可以援引科学,以解释和改进仙学;同时,他又认为科学与仙学相比,尚有许多缺陷,不能像仙学那样解决生死大事。四是提倡道教改革。认为道教必须适应新时代的发展而改进,否则将被科学作为迷信而打倒,而变传统的道教丹学为仙学,正是他进行道教改革的一种尝试。

(冯国超)

陈垣 (Chen Yuan, 1880~1971)

现代学者、史学家。字援庵。广东新会人。少年时代在家乡刻苦自学。1898年去北京应试落第,即回广州教蒙馆,任中、小学教员。1907年,入广州博济医学院和光华医学院学医,毕业后留校任教。辛亥革命后,到北京定居。民国初年曾任国会议员。1921年~1922年间,在梁士诒内阁中任过短期的教育部次长。不久即脱离政界,致力于历史研究和教育工作,任北京大学研究所国学门和京师图书馆馆长。1926年任辅仁大学校长。1928年任燕京大学国家研究所所长和历史

语言研究所通讯研究员。1929年任北京师范大学史学系主任。1931年任北京大学史学系名誉教授。1935年当选为中央研究院评议员。1949年后,历任北京师范大学校长、中国科学院历史研究所第二所所长、中国科学院哲学社会科学部学部委员;曾连续被选为第一、二、三届全国人大常委;1959年加入中国共产党;1971年病逝于北京。

陈垣对祆教、摩尼教、犹太教、佛教、道教、天主教等宗教史,以及元史、年代学、校勘、辑逸、史讳等方面的研究,均有创造性的成就。特别是对宗教史的研究,题材广泛,见解新颖,为学者所重。他在佛教史研究方面比较重要的著作是《释氏疑年录》和《中国佛教史籍概论》。《释氏疑年录》全书分为12卷,收有自晋至清初僧人共2800人,包罗了这一时期全部有名的僧人,其中,凡是没有疑义的,则引用最古的资料注明其出处;全书考订辨伪详尽,在近代以来的佛教史研究中,曾发挥了很大的作用。《中国佛教史籍概论》是一部阐述六朝以来常用佛教史籍概论之书,将六朝以来研究历史必需参考之佛教史籍,分为目录、传记、护教、纂集、音义等类,逐一作了介绍;对每书的名目、略名、异名、卷数异同、版本源流、撰人略历以及各书的内容体制,及其与历史有关的其他问题,都作了分析;此外,还纠正了《四库提要》中有关佛教史籍部分的疏漏和谬误。陈垣研究佛学的重要著作有《清初僧净记》、《明季滇黔佛教考》、《记大同武州山石窟寺》、《书内学院新校慈恩传后》、《大唐西域记撰人辩机》、《关于二十四章经考》、《顺治皇帝出家》等。研究其他宗教史的著作有《元也里可温教考》、《基督教入华史略》、《基督教入华史》、《火祆教入中国考》、《摩尼教入中国考》、《开封一赐乐业教考》、《回回教入中国史略》、《南宋初河北新道教考》等。其他方

面的重要著作有《元西域人华化考》、《中西回史日历》、《校勘学释例》、《中国史料的整理》、《编纂四库全书始末》等。著作编为《陈垣学术论文集》第一、二集。

(王六二)

徐宗泽 (Xu Zongze, 1886~1947)

中国天主教司铎、耶稣会士，中国天主教史学家。字润农，教名若瑟。徐光启第12世孙，清光绪十二年（1886）生于江苏青浦县。19岁参加童子试为邑庠生。后入上海徐汇公学，光绪三十三年（1907）入耶稣会初学院，两年后毕业奉命赴欧美深造，获哲学和科学博士学位，并晋升司铎。留学期间曾两度回国，在徐汇公学任教数年。1921年学成回国，先在南汇县实习传教两年。1923年后居上海徐家汇，接任潘秋麓神父主编《圣教杂志》并兼任徐家汇藏书楼主任。藏书楼并非公开性质，但徐氏对欲利用藏书之学人皆竭诚接待，戈公振之《中国报学史》即在该楼完成。徐氏主持藏书楼期间积极征收全国方志，在清末民初时所藏方志数量居全国首位，据1947年出版的油印《徐家汇藏书楼所藏地方志目录初稿》统计有2732种。

徐宗泽是一位中国天主教会史学者，在《圣教杂志》所发表有关教会史以及神哲学著作汇集成书在土山湾印书馆出版者达20余种。其主要学术著作有《中国天主教传教史概论》与《明清间耶稣会士译著提要》。《中国天主教传教史概论》1938年由上海圣教杂志社出版，1990年有上海书店再版。该书是一部通史性的中国天主教会史。与其它中国天主教会史不同，徐氏追述了与基督教渊源密切的犹太教在华传播的历史。此外唐元两代景教传播的历史叙述亦甚详。至于罗马天主教传播的历史从元代一直叙述到20世纪40年代。最后一章为附录，记述了中国天主

教会的掌故。该书吸收了中外对于中国基督教史的研究成果，提出了自己的学术见解。在某些章节之后还附录了原始史料，如第一章《开封犹太教》即附录西方关于开封赐乐业教的某些研究成果，以及明代两块碑文：“重建清真寺碑记”（弘治二年）、“尊崇道经寺记”（正德七年），有很大学术价值。第十一章《中国圣教掌故拾零》很有趣味性，增加了此书的可读性。徐宗泽身为耶稣会士颇为注意搜求明末清初耶稣会士的著作，1940年徐氏根据徐家汇藏书楼藏书，编著了《明清间耶稣会士译著提要》一书（1949年由上海中华书局出版，1989年中华书局再版），卷一为著者所写《绪言》，全面介绍了明清耶稣会士的著述，以及西学对于中国思想学术界的影响。该书仿照中国传统目录学，即四库全书总目提要法，把明清间教会译著分为圣书、真教辩护、神哲学、教史、历算、科学、格言等七类，每类之前有一总论，每书有一提要，述译著者之姓名、刊印日期、出版地点等等，对于有序者则直录期序，无序者则抄其目录。该书还根据费赖之所著《在华耶稣会士列传》摘编了各译著者之传略；书后附录了徐家汇藏书楼、巴黎国立图书馆及罗马梵蒂冈图书馆三馆藏书目录，并人名、书名索引，此书为读者提供了极大方便，是研究明清天主教历史的必读书目。因徐宗泽事务繁忙，该书付梓时正在病中，未及细校，误字较多。方豪曾为之作《明清间耶稣会士译著提要正误》，收入《方豪六十自定稿》下册1715~1720页。方豪所撰《中国天主教人物传》下册为徐宗泽立传（322~325页），对于徐宗泽在教务、学术研究方面的成果都有较为详细的介绍。

(郭熹微)

赵紫宸 (T. C. Chao, 1888~1979)

西文中习称 T. C. Chao, 中国基督教神学家、神哲学教育家、基督教主要领导人之一, 诗人。浙江德清人。1907 年在东吴大学求学期间受洗加入基督教监理会。从东吴大学毕业后赴美国梵德比尔 (Vanderbilt) 大学求学。1917 年返国后任东吴大学教授, 曾获东吴大学文学博士学位。1925 年起任燕京大学宗教学学院院长、教授和燕大校牧, 金陵协和神学院教授。1941 年在香港领受圣职, 成为圣公会牧师。1947 年获美国普林斯顿大学荣誉神学博士学位。曾随同中国基督教代表团出席国际宣教协会于 1928 年在耶路撒冷、1938 年在印度坦巴兰的玛德拉斯举行的大会。1948 年当选世界基督教会联合会副主席, 1950 年辞职。1941 年太平洋战争爆发后, 曾被日军逮捕入狱, 出狱后著《系狱记》。50 年代积极参加了中国基督教“三自”爱国运动。1979 年在北京去世。

赵紫宸长期用中英文写作, 著作等身, 主要中文著作有《基督教哲学》(1926)、《耶稣的人生哲学》(1926)、《圣保罗传》(1947)、《基督教进解》(1947) 和《神学四讲》(1948), 还有《万方朝圣录》(1928)、《祈响》(1931)、《团契圣歌集》(1931)、《民众圣歌集》(1932)、《基督教的中心信仰》(1934)、《耶稣传》(1935)、《耶稣研究简课》(1939)、《巴德的宗教思想》(1939)、《耶稣小传》(1941)、《基督教伦理》(1948)、《基督教会的意义》(1948)、《我被逮住了》(1950) 和《灵障篇》(译著, 1918) 等等。另有神学论文 100 多篇及诗、词、祈祷文、赞美诗和讲道词多篇, 诗集《玻璃声》(1938) 和《打渔》(1930)。其英文著述主要发表在《教务杂志》(Chinese Recorder)《国际宣教评论》(International Review of Missions) 及《中国基督教宣教年鉴》(Christian Mission Year Book) 上。赵紫宸著译的一些圣诗被收

入教会礼拜用圣诗集《普天颂赞》和《赞美诗 (新编)》。

赵紫宸的神学论述范围很广, 涉及上帝论、基督论、圣灵论、人性论、教会论、救赎论、末世论诸主题, 他对基督教与中国传统文化的关系、中国本色教会运动都有深入研究, 见解深刻。

一般认为, 赵紫宸的思想分前后两个阶段, 1941 年是其神学思想的分水岭。此前他基本上是一位人本主义神学家和基督教唯理主义者, 代表作为《基督教哲学》和《耶稣的人生哲学》。他主张用批判的方法研究圣经和基督教, 认为基督教含有许多不合理的教义如“童女生耶稣, 异迹、肉体复活、审判”等等。虽然他也指出基督有两个含义: 拿撒勒人耶稣和耶稣的人格精神, 即肉体的耶稣和精神的基督, 但他更重视耶稣的人格, 指出耶稣吸引且令他关切和寻味之处, 是因为耶稣是一个真实的人。耶稣的人性就是耶稣神性的本质, 因此他不接受传统的三一论。他提出“谁有耶稣精神, 谁就是耶稣”(《基督教哲学》第 222 页), 认为人与上帝合作, 天国就能降临, 人就能得到救赎, 可见他对人性的看法显得过于乐观。《耶稣传》则是一部文学作品, 其中对耶稣的描述与其早期思想一致。

30 年代末至 40 年代初, 赵紫宸的思想由人本主义和唯理主义逐步转向神本主义的启示神学, 《基督教进解》、《圣保罗传》和《神学四讲》代表了他成熟的神学思想。他指出每一种哲学都是从人的理智出发得出的理论, 难免主观片面, 宗教才是具体的生活和指导生活的动力; 基督教是上帝与人类同居同行的伦理生活, 上帝藉耶稣基督所彰显的爱是人生的根本; 强调福音就是《圣经》所记载的耶稣基督道成肉身、死而复活的史实, 强调上帝的超验性和上帝在基督里的启示和

教法：用中国传统的“整体方法”来阐述救赎论，提出其独特的“同一论”观念。

赵紫宸十分关注基督教与中国文化、国家命运和时代的关系。他认为基督教和中国传统文化并不冲突，两者之间是融和、互补关系。他提出中国文化有自然、伦理、艺术和神秘经验四个倾向。基督教和儒家都承认人有道德性。儒家的孝道含有宗教精神，其天人合一的思想是从自然中寻找道德基础的，主张通过修身养性可以调适和控制人欲，故不必与上帝和好，因此儒家的伦理缺乏上帝之根基，所以不稳固。中国固有思想中没有对超越宇宙之人格化的上帝的信仰，基督教特别是道成肉身的救赎要义正可以成全中国文化，增益其所无，汲取其所有，与之融和。

赵紫宸身体力行长期致力于中国本色教会的建设。1922年他作为基督教全国大会第三组成员之一参与撰写《教会的宣言》。他提出中国本色教会不仅要保存基督教和中国传统文化的一切真理，使之结合，而且中国教会要成为一个自身合一、与普世教会合一、自治、自养、自传的教会。他提倡基督徒要在中国做盐做光，关心国家的命运和建设，使社会秩序基督化。由此基督教的本色化和国家的重建在赵紫宸思想里自然联系在一起。

简言之，赵紫宸早期的思想反映了受西方自由派神学的影响和对中国社会思想界的适应，他的观点与同时代国内主流教会和神学界主要人士的思想有许多相似和相同之处，其后期思想则更倾向于新正统神学。诚如骆振芳所言，“他是由较多自由主义思想的人，转而接近新正统主义”。赵紫宸本人也说过，“假若人们读了我的《耶稣传》对我的信仰有不同的看法时，再读我的《圣保罗传》就会冰释。”〔王神荫《神学家诗人赵紫宸》，《金陵神学志》（复）第八期，1988年〕。

迄今为止，对赵紫宸做过深入全面研究的大多都是港台和海外基督徒学者，如德国的古爱华（Winfried Glüer: *Christliche Theologie in China*; T. C. Chao 1918~1956）、香港的林荣洪（《曲高和寡——赵紫宸的生平及思想》1994年）和吴利民（《基督教与中国社会变迁》）等。赵紫宸被公认为中国教会少有的杰出神学家之一。近年来国内神学界也发表了一些研究赵紫宸神学和圣诗的学术论文，对赵紫宸的神学思想予以高度评价和反思。他的《基督教进解》和《圣保罗传》至70年代末仍是香港和台湾神学院学生阅读作品，他的《耶稣传》受到教会内外读者的欢迎。

（王美秀）

太虚 (Tai Xu, 1889~1947)

俗姓吕，名淦森，法名唯心，别号悲华。祖籍浙江崇德（今并入桐乡），出生于海宁。自幼双亲亡故，5岁时依外婆寄居修道庵中。16岁于苏州平望小九华寺出家，拜士达为师，从临济门下。后依师祖奘老于镇海玉皇殿，立表字太虚。同年在宁波天童寺依寄禅和尚受具足戒。由于读了康有为、章太炎等人的著作，向往革命，萌生改革佛教的想法。不久到南京金陵刻经处“祇洹精舍”从杨文会习佛学。20岁时跟随敬安参加江苏省僧教育会。1911年，任广州白云山双溪寺住持，因凭吊黄花岗烈士，遭清廷缉捕，离开广州到上海，又同仁山等在江苏创办中国佛教协进会，后协会并入中华佛教总会，太虚被推为会刊《佛教日报》总编。1913年在寄禅追悼会上，提出教理革命、教制革命、教产革命的三大主张。几年后应邀到台湾弘扬佛法。1918年与蒋作宾等人联袂在上海组织觉社，出版《觉社丛刊》（后改为《海潮音》），翌年到北京讲《维摩经》、《大乘起信论》等。1922

年赴湖北创办武昌佛学院，倡导僧伽教育。1924年在庐山发起召开世界佛教联合会。次年率团出席在日本召开的东亚佛教大会，并考察日本佛教。回国后任厦门南普陀寺住持和闽南佛学院（他创办）院长。1928年，在南京创立中国佛教会，提出“三佛主义”口号。40年代组织中国宗教徒联谊会，抗战胜利后出任中国佛教整理委员会常委、主任，被国民政府授予胜利勋章。早在1928年他就先后到英、法、美等国家弘法，在巴黎发起筹组世界佛学院，是中国僧人出行欧美传法的第一人。

太虚一生致力于佛教改革、僧伽教育，被称为“革命大师”、“政治和尚”。他著述的《整理僧伽制度论》提出了“人生佛教”的思想，表达了他的改革佛教主张。但这些改革思想并未取得成功，这在他后来的《我的佛教改进运动略史》和《我的佛教革命失败史》里作了总结。

在佛学上他有自己独到的理解和治学特点。撰有《真现实论》、《法相唯识学》、《起信论研究》、《论周易》、《哲学正观》等多部著述。后人辑有《太虚大师全集》，总数达百万字。他把中国佛教的传统十三宗的说法，并为八宗，将小乘成实和俱舍归于大乘论和唯识；将涅槃并入法华；摄论并入唯识；地论并入华严。他对唯识思想有很深的研究，认为“法相必宗唯识，唯识即摄法相”，这一观点与欧阳竟无的学说构成了现代中国唯识法相学的两大流派。

（于 光）

陈寅恪（Chen Yinke, 1890~1969）

祖籍江西，生于湖南长沙。家世官宦，亦为书香门第。幼时就读家塾，习四书五经，旁及数学、英文、音乐、绘画等。年13随兄衡恪东渡扶桑，就读于东京巢鸭新文学院高中。

越二年考取公费赴日生，因脚疾回国，转入上海复旦公学，1909年毕业。次年留学欧洲，先后就读德国柏林大学、瑞士苏黎世大学，主攻语言文学。又因脚疾，被迫回国。1913年再度赴法国巴黎高等政治学校社会经济部学习，时逢第一次世界大战，次年回国，辗转于南昌、南京、北京各地生活。1918年赴美国哈佛大学，师从兰曼教授，学习梵文和巴利文，4年后转学于德国柏林大学梵文研究所，在路德教授的指导下，潜心于东方古文字的研究。1925年应梁启超和吴宓二先生的举荐，回国执教于清华大学国学研究所，兼聘历史系、中文系教授。1930年以后，兼任中央研究院理事、历史语言研究所研究员兼第一组主任，故宫博物院理事、明清档案编委会委员等职。抗日战争爆发，先生携家南下，执教于西南联合大学，主讲两晋南北朝史、隋唐史专题研究及白诗研究等。1939年被英国牛津大学聘为中国史教授。越年受聘于香港中文大学客座教授，后任中文系主任。1942年任教于广西大学，次年聘于香港中文大学客座教授，后任中文系主任。又任教于广西大学，次年转教于成都燕京大学。1945年赴牛津大学讲课兼治眼疾，治愈无望，辞去教席。于第二年经美洲回国，仍回清华教书。1949年到广州岭南大学讲席。1952年院系调整，转为中山大学教授。以后被选为中国科学院哲学社会科学学部委员，中央文史馆副馆长，《历史研究》编委，第三届全国政协常委。“文革”初，曾遭到迫害。80岁时，因心力衰竭和肠梗阻病逝于广州。

陈寅恪先生家学渊源，自幼熟读经史，又屡次赴外国求学，掌握了西方学界的基本理论，因此他通晓东西方文学，深得二种文化的精髓，虽无国外任何学位，但却为举世公认的“大师巨匠”。他一生颠沛流离，有时甚至生活难继，即使在双目失明的境况下，仍

然勤于研究，学问不辍。他著述等身，给我们留下了《寒柳堂集》、《柳如是别传》、《金明馆丛稿》等皇皇巨著。其学问涉及了宗教史、西域民族史、蒙古史、语言学、魏晋南北朝史、隋唐史、古典文学、史学方法等学科，其中有的学科在国内属于新开辟的领域，在国外也处于领先的地位，故被称之为“能开拓学术之宇，补前修未逮”的奇人。

陈寅恪先生对宗教学研究，是他学术生涯的重要组成部分之一。他早年因受到系统的方法论训练，又有深厚的驾驭语言文字的功底，使他能够在宗教学研究里游刃有余。他的学术研究在国际学界也为专家学者仰止。佛学研究是他的宗教学研究中最重要内容。他利用丰富的语言学知识，开辟了南北两朝比较研究的领域，注意研究中国佛教的源与流的关系，梳理佛教名相的产生和演变，指出了以往中国佛教翻译的“误译”或“误解”的问题。他对20世纪初敦煌发现的各种文字的佛经研究，也值得大书一笔。敦煌文献的发现，震惊了世界学术界，外国人研究很多，但也有局限性，有的只是隔靴搔痒，不得深入其里。先生通晓外文，擅长训诂，谙悉经典，因此能在这些文献中找到很多外国人所不能发现的问题，解决了佛教史上的一些悬案，“掘”出了中国敦煌佛学研究的特色。他的敦煌文献研究，可以说至今仍在学术界占有重要地位，即使是当今学者也不得不佩服他的独到见解和洞察力。

20世纪三四十年代，是世界佛学界对早期禅宗研究的高潮，其中尤以日本学者执牛耳。先生以其广博的学识也加入了这一行列，先后对《大乘起信论》和《六祖坛经》的“传法偈”的问题发表了自己的看法。这些看法与当时国内一些著名学者并不一样，自成一家之言。先生还对当时国内佛学界和中国哲学界发起的魏晋玄学的讨论，提出了自己

的意见，他所作的有关支愍度的“心无义”学说的考释，至今也是最详尽的一篇，可与汤用彤先生的《两汉魏晋南北朝佛教史》的有关章节相互印证。他对武则天与佛教关系的研究，也受到了中外学者的注意。此外，他对佛经翻译和佛教文学也多有发微。总之，陈寅恪先生的佛学研究是多方面的，他开辟了新的领域，影响了后出的几代学人。

陈寅恪先生除了精通多种外文，还精通梵文和多种西域古代语言，从而为他从事宗教史比较研究提供了便利条件。他不仅对佛学研究匠心独到，而且对其他宗教亦深有探讨，其讲授的课程和指导研究的范围还包括《佛经翻译文学》、《西人东方学之目录学》、《摩尼教经典与回纥文译本之比较研究》、《古代碑志与外族有关系者之比较研究》等。这些研究在中国宗教学的发展上起了筚路蓝缕的作用。

(夏 星)

胡适 (Hu Shi, 1891~1962)

现代学者、文史学家。新文化运动的著名人物。字适之。安徽绩溪人。幼年在家乡读私塾。1904年进上海公学。1910年去美国，先后在康奈尔大学、哥伦比亚大学就读，为实用主义哲学家杜威的学生。1917年回国，任北京大学教授，提倡白话文和文学革命，曾参加陈独秀主编的《新青年》编辑部。1920年发表白话诗集《尝试集》，对新诗运动有重要影响。五四运动爆发后同接受马克思主义的知识分子展开“问题与主义”的辩论，提出“多研究些问题，少谈些主义”，以改良主义反对马克思主义。在学术研究上主张用实用主义方法整理和评价中国古代文化遗产。把这种方法概括为“大胆假设，小心求证”。1922年提出“好人政府”的主张。1931年创办《独立评论》，号召在中国推行“全盘西

校，出任国文教师并任《清华周刊》总编辑。1917年考取官费留美，因治眼疾未能成行。1918年赴美留学，先入汉姆林(Hamline)大学，主修哲学。1920年转入哈佛大学研究院，仍主修哲学，并与陈寅恪同时师从Lanman教授学习梵文、巴利文，还接受了美国思想家、哈佛教授白璧德的新人文主义。1922年毕业，获哈佛大学哲学硕士学位。旋即归国，任东南大学(中央大学前身)哲学系教授、系主任，并兼任支那内学院巴利文导师。其间还参加了《学衡》杂志的编务，积极为该杂志撰稿，成为《学衡》派的重要成员。1926年夏至1927年夏转任南开大学哲学系教授，随后返南京，任中央大学哲学系教授、系主任。1930年出任北京大学哲学系教授，自1934年起任哲学系主任。1937年抗战开始，随北大转往后方，任西南联大哲学系主任兼北大文科研究所所长。1946年随北大复迁，任哲学系主任和文学院院长。1947年当选为中央研究院院士、评议员，兼任中央研究院历史语言研究所北京办事处主任。同年，赴美国加利福尼亚大学讲学。1949年2月，出任北京大学校务委员会主席。1951年后一直担任北京大学副校长，并曾任中国科学院历史考古专门委员、《哲学研究》、《历史研究》编委。1955年当选为中国科学院哲学社会科学部学部委员。历任第一届全国政协委员、第三届政协常委，第一、二、三届全国人民代表大会代表。

汤用彤在北大执教30余年，教学内容包括中国佛教史、魏晋玄学、印度哲学、大陆理性主义、英国经验主义、哲学概论等。他不仅为我国培养了一大批学术骨干，而且与胡适等老一辈学者一起为北大的学科及学风建设作出了卓越的贡献。

汤用彤是现代中国学术史上少数几位能会通中西、接通华梵、熔铸古今的国学大师

之一。由于他精通内外经典，又接受过严格的外国哲学、语言和治学方法训练，而且又有严谨、求实的治学态度，对人类古代文明能持“同情”而又客观的研究态度，他的一些学术著作如《汉魏两晋南北朝佛教史》、《印度哲学史略》、《魏晋玄学论稿》、《隋唐佛教史稿》在出版几十年后仍然是国际学术界公认的权威性经典著作，这使他在国内国外均享有崇高的学术地位。他一生抱定“昌明国粹、融化新知”的为学宗旨。他的《汉魏两晋南北朝佛教史》一书初版于1938年，不仅对当时的日本学术界形成巨大冲击，而且被认为极大地增强了抗战时期的民族自信心，为民族文化的建设作出了卓越的贡献。他认为：通过对民族文化自身发展、演变的历史及中外文化交流史的客观研究，从中总结规律，展示经验和教训，以解决中西文化相遇后，中国文化如何发展的重大问题。他得出的结论既是对全盘西化的批判，也是对国粹派的否定。他认为外来文化输入中国后，其结果是双方的。一方面，本土文化吸收外来成分，因而有所变化、发展；另一方面，外来文化必须适应本土原来文化才能在本土文化中扎根并发生持久影响。汤用彤强调，在冲突、调和、融会的文化交流中，外来文化决不至于完全改变本土文化的根本特性和方向。他本着“文化之研究乃真理之讨论”的治学态度，精考事实，探本求源，平情立言，其结论宏通平正，对今人的文化研究、讨论和中国文化的建设都具有重要的参考价值和启发意义。

(汤一介)

吕澂 (Lü Cheng, 1896~1989)

字秋逸，或作秋一、鹭子，祖籍江苏丹阳。早年于镇江中学读书，毕业后考入常州高等实业学校农科。一年后入南京民国大学

阿拉伯语专科学校。其间曾翻译《回教哲学》(上海商务印书馆,1934),并以阿拉伯文著《中国回教概观》,在开罗刊行,该书中译本被连载于《人道》杂志。此外,他还汉译了《回教基督教与学术文化》、《回教真相》等在上海出版,用阿文翻译了《论语》、《茶神》、《河伯娶妻》、《中国格言谚语》等在开罗刊行。1939年初,马坚随中国朝觐团到麦加朝觐,写有《中国回教朝觐团日记》。

1939年秋,马坚学成归国,先赴云南任教,恢复《清真铎报》,后往上海与哈德成合译《古兰经》。此间译有《回教教育史》(商务印书馆,1941)、《回教哲学史》(商务印书馆,1944;1958年由中华书局易名《伊斯兰哲学史》出版)、《教义学大纲》(1951年上海文通书局以《教典诠释》译名再版),其发表的论文则包括《回教先贤的学术运动》、《改良中国回教教育刍议》、《阿拉伯文在国际政治上的地位》、《爱资哈大学在二十世纪的使命》、《古兰经的各种译本》、《先贤古兰译文考》、《伊斯兰的教育》、《伊斯兰的图书馆》、《伊斯兰对于学术的奖励》等。

1946年,马坚应邀来北京大学担任东方语言文学系教授,讲授阿拉伯语、伊斯兰教史、《古兰经》等课程。他于1949年担任全国政协委员,自1954年起连续当选为第一至第五届全国人民代表大会代表。他亦参与筹建中国伊斯兰教协会,于1952年任筹委会委员兼副秘书长。1953年中国伊斯兰教协会成立后,他任常务委员;1956年中国伊斯兰教协会第二次代表会议时他为主席团成员和常务委员。这一期间,他出版了《穆罕默德的宝剑》、《回历纲要》等论著和译著,发表了《阿拉伯语文的价值》、《回回天文学对于中国天文学的影响》、《伊斯兰文化的光芒——庆祝阿维森纳诞生一千周年》、《元秘书监志“回回书籍”释义》、《苏联科学家对阿拉伯语

言文字的伟大贡献》、《阿拉伯文化对于人类文化的伟大贡献》、《阿拉伯文化在世界文化史上的地位》、《伊斯兰哲学对中世纪时期欧洲经院哲学的影响》等论文。

马坚一生投入大量精力翻译《古兰经》,自留学回国后,他即致力于译经工作,从上海、云南到北京,历时十载,其汉译注释本《古兰经》前八卷于1952年由商务印书馆出版。其全译本《古兰经》于1981年由中国社会科学出版社出版,其译文被誉为“忠实、明白、流利”,伊斯兰世界联盟采用他的汉译本,由麦地那印经局出版《古兰经》阿汉对照本在伊斯兰地区发行。

马坚通晓阿拉伯文、波斯文和英文,其翻译和研究涉及伊斯兰历史、教义、哲学、教法、教育、语言、文学艺术、天文历算等领域,在中国学术界系统开展了对阿拉伯世界及伊斯兰文化的研究、译介工作,为我国高等教育中阿拉伯语言文学专业的创立做出了重大贡献,亦有力促进了我国与阿拉伯国家之间的学术文化交流。除上述学术成就之外,他还主持编写了我国第一部《阿拉伯语汉语词典》,撰写或翻译出版了《阿拉伯简史》、《阿拉伯通史》、《阿拉伯文学概况》、《阿拉伯概况》、《阿拉伯语法教材》等。

(李松茂 德 君)

印顺(Yin Shun, 1906~)

俗姓张,名鹿芹,祖籍浙江海宁。幼读私塾,高小毕业后学习中医,后做小学教师8年。由向往“神仙”转入佛教,于1930年在普陀山依清念和尚出家,取法名印顺,号盛正,同年于天童寺从圆瑛受具足戒。次年赴闽南佛学院求学。此后几年或讲学,或阅藏,或巡礼佛教胜地。1938年至抗战胜利,在重庆汉藏教理院、四川合江法王佛学院边讲学,边写作,佛学思想日趋成熟。1947年太

在中国汉族地区的发展》、《关于玄奘法师的会宗论》等。他对中国佛教研究比较宽泛,涉及人物、宗派、思想、经典等各个领域,主张佛教改革,提出了佛教“生产化”、“学术化”的思想。对印度佛教也作了深入探索,考察了印度佛教在社会中的作用,对印度大乘佛教的空宗(中观派)和有宗(瑜伽派)作了区别,指出了实质的不同。他出自佛门,因而他的研究不只是“纸上谈兵”,做到了理论与实践相结合。

(于 光)

江文汉 (Jiang Wenhan, 1908~1984)

当代中国基督教学者,历史学家,湖南长沙人,1930年毕业于南京金陵大学历史系,随后到基督教青年会全国协会工作,曾任其校会组主任干事,1934年至1935年在美国宾夕法尼亚大学读书,获硕士学位,曾在30年代末任世界基督教学生同盟副主席,1945年至1947年在美国哥伦比亚大学哲学系学习,获博士学位;1949年以后历任中国基督教青年会全国协会副总干事、副会长,中国基督教三自爱国运动委员会常委,曾于1957年担任由广学会与青年协和书局、浸会书局等合并而成的中国基督教联合书局总干事,80年代以后曾为上海社会科学院历史研究所特约研究员,在中国古代犹太教和中国基督教史研究上著述甚丰,其代表著作有《中国古代基督教及开封犹太人》(1982)和《明清间在华的天主教耶稣会士》(1987)等。

(卓新平)

白寿彝 (Bai Shouyi, 1909~2000)

中国伊斯兰著名学者,中国历史、回族史和伊斯兰教史专家。河南开封人,回族。早年就读于河南中州大学和上海文治大学,1929年考进燕京大学国学研究所,1939至

1949年执教于云南大学和中央大学,1949年应邀来北京参加全国政协会议,此后任北京师范大学教授、历史系主任、史学所所长、校学术委员会及学位委员会主任、国务院学位委员会委员、中国历史学会主席团成员、北京历史学会会长、全国高等院校古籍整理研究工作指导委员会副主任、《中国大百科全书·中国历史》编辑委员会副主任、中国民族研究学会副会长等职,曾当选为第三、四、五、六届全国人民代表大会代表和第四、五、六届全国人大常委会委员,担任全国人大民委会委员、副主任,国家民族事务委员会委员和中国伊斯兰教协会副会长,为中国伊斯兰教史及回族史研究的开创者之一。

自30年代起,白寿彝致力于中国伊斯兰教史、回族史和中西交通史等领域的研究。1935年1月至5月,他在河南开封主编《伊斯兰》月刊5期,提出了对“回教文明”和“回教入中国”的研究。1936年,他主编的“回教与回族”专号在顾颉刚、冯家升主编的《禹贡》第五卷第11期推出,形成巨大学术影响。这一关涉回族及伊斯兰历史文化之专号所刊登的马松亭《中国回教与成达师范学校》、赵振武《三十年来之中国回教文化概况》等论文,被视为研究中国伊斯兰文化历史的经典之作。1937年,白寿彝又主编了《禹贡》第七卷第4期的“回教专号”,收入其《论设立回教文化研究机关之需要》、《回教的文化运动》等论文。1937年“七七事变”后,他先后南迁到桂林、柳州和昆明等地,沿途对中国各地伊斯兰教历史、人物、谱牒碑刻等资料进行了搜集、整理和研究,发表了《柳州伊斯兰与马雄》、《咸同滇变见闻录》、《关于咸同滇乱的弹词和小说》、《回教文化研究之意义》、《滇南丛话》、《云南伊斯兰史略》、《云南教胞在历史上的贡献》、《赛典赤瞻思丁考》、《元代回教人与回教》、《两

浙旧事》、《明末两回教史家 詹应鹏与张忻》、《跋吴鉴〈清净寺记〉》、《跋〈重建怀圣寺记〉》等论文，并于1944年出版《中国回教小史》一书。

抗日战争胜利后，白寿彝于1946年出版了其研究专著《中国伊斯兰史纲要》，于1948年又出版与之相关的资料集《中国伊斯兰史纲要参考资料》。此外，他还完成了一部《中国伊斯兰经师传》。这一时期撰写的研究论文则包括《王岱舆传略》、《纯真篇义证》、《校点〈天方典礼择要解〉序》等。

1949年以后，白寿彝的主要学术精力转向了中国通史、中国思想史和中国史学史的研究及教学。其史学研究以“发展的观点，全局的器识和创新的精神”为特色，先后主持编写了小型、中型、大型这三种中国通史，其中小型的《中国通史纲要》已被译为英、日、西班牙文出版。在治史之际，他仍坚持对回族、回教和伊斯兰文化的研究，先后发表了《回回民族的新生》、《回回民族的历史和现状》、《几种回回家谱中所反映的历史问题》、《中国元明时（1280～1661）几个阿林》、《中国穆斯林的历史传统》等专论。其中《中国穆斯林的历史传统》为1962年2月他出席巴基斯坦历史学会第十二届年会时宣读的论文，他在文中指出：现在中国的历史学者和宗教学者正在逐步开展中国伊斯兰史的研究；对中国伊斯兰史的研究，也要像对其他的历史研究一样，应该取其精华，发扬优良的传统，使其有利于对宗教和学术的正当发展。其对中国穆斯林历史传统和文化贡献的论述，赢得了普遍的好评。

1983年，白寿彝出版了《中国伊斯兰史存稿》一书，收录其新旧作共11篇。1992年，《白寿彝民族宗教论集》问世，此集包括他半个多世纪以来研究回族和伊斯兰教的主要著作，反映了他研究伊斯兰文化的主要成果。白

寿彝的学术著述还包括《中国回教史研究》、《中世纪中国书中的回教记录》、《回教先正事略》、《中国伊斯兰史》、《穆民文选》等。他主编的学术专著除多卷本《中国通史》之外则还有《史学概论》、《回族简史》和《回民起义》资料集等。

（李松茂 德 君）

徐梵澄（F. C. Hsu, 1909～2000）

研究中国和印度宗教及哲学的著名学者。字季海，谱名诗荃，湖南长沙人。出身于书香人家。他为家中季子，自幼受到严格的家塾教育，后就读长沙雅礼中学，又接触多种西学知识。于1927年夏考入上海复旦大学西洋文学系，亦在南京大学读文学和医学，并自修德文。1928年5月15日记录鲁迅为复旦大学附属中学的演讲《老而不死论》而结识鲁迅，后常与之通信，并为其主编的《语丝》杂志写稿。1929年8月，赴德国留学，入海德堡大学哲学系，亦曾在柏林大学进修文学和西洋艺术史等。其间受托为鲁迅搜购外国小说、版画等文学艺术品，介绍于中国。留学时曾求师学习版画技巧，开始阅读《大藏经》，遂对佛教产生浓厚兴趣。1932年8月因父病危回国，寓居上海。其时在鲁迅推荐下，常为《申报》副刊《自由谈》写杂文。1934年翻译出版德国哲学家尼采的著作《苏鲁支语录》、《朝霞》、《快乐的知识》和《尼采自传》，成为当时我国为数不多的尼采翻译和研究者。其间亦译出《歌德论自著之“浮士德”》，并潜心于佛教研究。淞沪战争后，曾到长沙国立艺术专科学校教西洋艺术史及中国文学，到重庆任中央图书馆编纂、中央大学教授。1945年前往印度泰戈尔大学中国学院任教，从此在印度讲学达33年之久，其研究兴趣亦转向佛学和印度宗教。在讲授“欧阳竟无佛学思想”之际，研究古印度佛教哲

行。他在《道藏源流考序》(增订版)中自称：“1942年，国符任教于昆明西南联合大学化工系，于泉镇之北京大学文科研究所始得读《道藏》。自是而后，历年翻阅笱录，排比推考，缮为草稿，积成数尺”。1946年秋，陈国符转南京任职，利用公余时间借阅国学图书馆、金陵大学图书馆、泽存书库藏书。在撰著过程中，除深研道经全藏外，还旁涉道教名山志、宫观志、佛藏传记、正史、类书、各省方志与唐以来各家文集，凡与《道藏》有关者均搜罗务尽。又漫游道教诸名山、宫观，凡载籍记其度有《道藏》者，咸亲往访寻。稿经数易，而著成《道藏源流考》一书。当时的北京大学中文系主任、北京大学文科研究所所长，我国语言文学家罗常培（1899～1958）为其著作《序》说：此书“于三洞四辅之渊源，历代道书目录，唐宋金元明《道藏》之纂修镂版，及各处《道藏》之异同，均能究源探本，括举无遗。其功之勤，搜讨之富，实前所未睹也”。该书资料翔实，考证绵密，结论可靠，对《道藏》的形成和演变，均能穷源竟委，条分缕析，在国内外学术界影响很大。1983年3月，台湾明文书局出版了陈国符的又一著作《道藏源流续考》，全书收入论文八篇，主要对外丹黄白经诀的出世年代、名词术语进行考证，并附丹诀图若干幅进行说明，还补注《石药尔雅》，以考外丹黄白术草木药之隐名异名，以及诸药之出处、书题解释、选药物法之出处等，现存外丹黄白术经诀中希用草木药物以补《本草纲目》之阙遗。还对《太清经》进行考证，认为《太清经》法包括外丹黄白仙药、气法导引、养生等，其经亡佚于元代，而外丹黄白术经诀大多应入太清部（亦有属于上清经者），然正统《道藏》分部混淆，几全部误入洞真部众术类。此书的问世，对道藏源流考证输入了新的内容。陈国符不仅对道藏源流考证有卓

越的成效，而且在对道教斋醮、音乐、历史、炼丹术、养生等方面都有所涉及。早在1945年就著成《道教斋醮仪源考略》一书，其论文有：《石药尔雅》补与注、《谈谈宗教史研究的问题（道教）》、《中国外丹黄白术所用草木药录》、《明代道教音乐考》等。他还多次出席国际性道教学术会议，1979年9月，同我国学者王明一起首次参加在瑞士举行的“第三次国际道教学研究会议”，他提交的论文是《中国外丹黄白术考》；1985年12月在香港中文大学举行的“道教仪轨及音乐国际研讨会”，他宣读的论文是《北宋〈玉音法事〉线谱试解举例提要》。陈国符对我国道教的研究取得了重大成果，是对道教研究的杰出贡献者。

（田诚阳）

任继愈（Ren Jiyu, 1916～ ）

山东省平原县人，中国马克思主义宗教学研究的开创者。1934年考入北京大学哲学系，1939年大学毕业后继续在西南联大北京大学文科研究所随汤用彤先生读研究生，1942年研究生毕业后留北京大学任教，1964年奉命组建中国社会科学院世界宗教研究所，1987年调任北京图书馆。曾任中国社会科学院世界宗教研究所所长，中国宗教学学会会长，国务院学位委员会委员。现任中国国家图书馆馆长，北京大学教授，中国社会科学院世界宗教研究所研究员、名誉所长，中国社会科学院研究生院博士生导师，中国宗教学会名誉会长，中国哲学史学会会长，中国无神论学会理事长，西藏佛教研究会会长等。

自1955年至1962年，先后发表《汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和发展》等七篇文章，后集为《汉唐佛教思想论集》，由人民出版社出版。此后不断增补，现已发行

学》(主编)、《亚太地区的宗教》(主编)等。现在正在编撰的有:《印度文明》(国家社会科学基金项目)、《外国文化在中国》(大型丛书之一)和《东方哲学史》等。另外,还担负日本约请撰写的《东方思想的现代意义》一书及印度亚洲学会约请撰写的《亚洲百科全书》重要词条等。

他主编的《世界十大宗教》获得了1988年全国优秀图书奖和中国社会科学院优秀成果奖。他撰写的《隋唐时期中国与朝鲜佛教的交流——新罗来华僧侣考》获第四届国际佛教学术奖和中国社会科学院优秀科研成果奖。他负责编写的《汉字信息系统工程》所属“汉语主题词表”获1985年国家科技进步二等奖。他曾多次参加国际学术会议,在国外很多著名大学讲学。1982年曾率中国代表团去印度参加“2000年的中国与印度国际学术研讨会”,1993年在北京主持了“2000年的中国与韩国国际学术讨论会”。另外,参加了在中国和韩国召开的第四次和第五次“中韩论坛”国际学术讨论会等。

(黄夏年)

吕大吉 (Lü Daji, 1932~)

宗教学家,中国宗教学奠基人之一。1932年生于四川达县。1957年毕业于北京大学哲学系。1961年到中央民族学院任教。1975年起在中国社会科学院世界宗教研究所工作,创建宗教学原理研究室,任室主任,博士生导师。

吕大吉早期从事西方哲学研究,1978年出版的《洛克的物性论》,是中国研究洛克思想第一部专著。1975年开始从事宗教学研究。20多年来,他的研究遍及宗教学各个领域,在宗教学原理、西方宗教思想史、中国各民族原始宗教,以及中国宗教与中国文化关系方面的研究,贡献尤其突出。

吕大吉1987年出版《人道与神道》一书,清理了西方人道主义思想的来源,倡导启蒙思想和人道主义,批判了古今形形色色的神权思想,是当时思想解放的理论著作之一。

吕大吉在1985年主持撰写出版的《宗教学通论》一书中,提出了有影响的宗教四要素说。他认为,宗教作为一种社会化的客观存在具有一些基本要素。这些要素分为两类:一类是宗教的内在要素,其中有两部分:①宗教的观念或思想,②宗教的感情或体验。一类是宗教的外在要素,也有两部分:①宗教的行为或活动,②宗教的组织和制度。一个比较完整的成型宗教,便是这内外四种要素的综合。宗教四要素说的提出,标志着中国宗教学的确立,《宗教学通论》成为迄今为止全国通行的宗教学教材。吕大吉在1998年发表的《宗教是什么?——宗教的本质、基本要素及其逻辑结构》一文中,对宗教四要素作为宗教学基本范畴的内容及其逻辑结构进行了再探讨,总结了宗教四要素说对各种具体宗教史研究的意义,提出了宗教为什么是一种社会文化形式,以及宗教如何发挥其社会文化功能等问题,并为宗教下了一个完整的定义: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。

吕大吉对西方宗教思想也有深入的研究,1995年出版的《西方宗教思想史》一书,是我国研究西方宗教思想史的第一部较完整的著作。这部著作不仅全面地论述了西方从古希腊至19世纪末以来宗教思想的形成和演变,而且还着力介绍了宗教社会学、宗教心理学、宗教人类学、宗教哲学等现代宗教学分支学科。自80年代初,吕大吉承担了中国各民族原始宗教资料集成国家课题,开始组织全面收集和整理中国各民族原始宗教教材

料,经过十多年的艰辛努力,完成了《中国各民族原始宗教资料集成》,共六卷,为进一步深入研究中国宗教奠定了丰厚的基础。自1997年开始,吕大吉又承担了中国宗教与中国文化的重大研究课题。

(王六二)

《开封一赐乐业教考》(*Studies of the Israelite Religion in Kaifeng Synagogue*)

著名历史学家陈垣著。我国首部全面研究中国古代犹太教的学术论著。写成于1919年11月。首先刊载于《东方杂志》第17卷第5、6、7号(1920年2、3、4月)。1920年10月重新整理后出单行本。1923年12月作为上海商务印书馆《东方文库》之第72种出版,个别地方有所增删。后收入中华书局1980年出版的《陈垣学术论文集》第一集。全书共12章,卷首全文刊载开封犹太教清真寺三件碑文并加考证,然后从犹太人始至开封的年代,与回教的比较,挑筋教之名的由起,有关人物、会堂、经卷,以及寺中的匾额和楹联,分别详加分析和考证。作者全面论述了中国古代犹太教及开封犹太人社团的历史,初次全文刊载了有关碑文和资料,并广泛搜求方志等史料,对有关人物史实作了印证,从而超越了以往西方学术著作的水平,作为中国宗教史的一部名著,至今仍为中外学者所推许。

(周燮藩)

《中国宗教思想史大纲》(*An Outline History of Religious Thought in China*)

著名学者王治心发表于20世纪30年代初的一部学术著作,代表着当时学术界对中国宗教思想史作宏观研究的最系统的成就,以后将近50年间,在中国宗教学术的这一领域,一直没有任何新著能出其右。该书虽出

于作者对宗教问题的体认和情感而反映其所处的时代和社会背景,但却以客观冷静的学术态度,运用自远古至当代的大量丰富材料,简明扼要地梳理和评述了中国几千年间极其复杂纷乱的宗教思想。从图腾崇拜、自然崇拜、创世神话、巫觋卜筮说到三代的宗教思想,从《中庸》、《楚辞》中的宗教思想说到秦汉的谶纬迷信,从佛道的传布和争端说到唐代景教与回教的传入,从三教的关系说到明清的天主教与基督教,从太平天国的宗教说到民国以来的反宗教运动。尤为难能可贵的是,在以十几万字的小篇幅叙述几千年诸多宗教的大历史的同时,作者还吸纳了当时新生不久而对中国人来说十分陌生的宗教学理论(如行动先于思想的宗教起源论),正视并回答了当时的许多学术和思想难题(如中国是非宗教国还是多宗教国、宗教与科学和迷信的关系等等)。除了对中国宗教思想历史上的很多问题都有新颖独到的视野见解之外,作者在当时提出的某些观点(如宗教是文化的一部分,宗教意识可归入宗教思想等等),甚至对20世纪即将结束时的中国宗教学术界来说,都是毫不陈旧而富于启发性的。

(何光沪)

《汉魏两晋南北朝佛教史》(*History of Buddhism from the Han, Wei, Western and Eastern Jin to the Southern and Northern Dynasties*)

著名佛教史学家汤用彤所著中国佛教史著作。本书原系作者“抗战前多年授课屡次修改之讲义”,于1938年由商务印书馆在长沙初版印行,1955年由中华书局重印,1962年又再版。80年代初被中华书局收入《汤用彤论著集》之一,由汤一介整理出版。其较新版本还包括1997年由北京大学出版社再版本,收入《北大名家名著文丛》。本书在出

版 60 多年后仍然是国际学术界公认的佛教研究权威性经典著作。全书分两大部分、共 20 章,其内容包括佛教入华诸传说、汉代佛法流布、佛道关系、佛教玄学、名僧与名士、传译求法、佛教的南统和北统、佛教诸学说等。此书初版时不仅对当时日本学术界形成巨大冲击,而且极大增强了抗战时期中华民族的自信心。其出版亦被视为中国佛教通史研究之开端和中国佛教断代史研究的代表性著作。

(卓新平)

《中国回教史》(*History of Chinese Islam*)

中国伊斯兰教通史性专著,著者傅统先,商务印书馆 1940 年出版,12 万余字,是为王云五主编的“中国文化史丛书”之一。全书共 7 章(回教与穆罕默德、回教之传入中国、宋代之回教、元代回教之鼎盛、明代之回教、清代之回教、中华民国之回教),正文前有著者自序。据自序:“本书完全以客观之态度根据正史及可靠之材料按代编制。就事论事而不加以批评。”“著者亦为贯彻数年来发展中国回教文化之素志计乃毅然草成此书……对于振兴回教文化之理想,作一具体表现之开端,愿全国教友勉促其成。”其宗旨“欲于真美善三方面发扬中国回教文化思想”。具体主张有以下几点:“以逻辑方法整理回教经典并予以新解释,以发展为一种精密之理论系统;介绍世界思潮,使教徒明了现代思想趋势及认识、历来各大思想家之平生及其理论,以为研究宗教问题之参考;中国回教徒为中国之国民,而中国人自有中国人之风俗礼节,如此种风俗礼节不违教规者则中国回教徒应从其国俗。吾人不愿以阿拉伯或波斯风俗代替中国风俗;灌输中国回教有志青年以最新之知识,以最有效之教育方法,造成将来领导回教徒之师资;宗教家应富于科学精神,所

谓科学精神即免除固执之心理,保持宽容之态度,以接受一切合理之见解。回教应培植科学人才,以为发展一切宗教事业之基础;以优美之文艺辅助宗教情绪”。以上主张迄今仍有启迪意义。

(秦惠彬)

《基督教历代名著集成》(*Christian Classics Library*)

由基督教历代名著编译所主持编译的一套基督教丛书,总主编章文新(美籍, Francis Price Jones, 1890~1975)。1955 年至 1970 年在香港先后由金陵神学院托事部和基督教辅侨出版社、东南亚神学教育基金会和基督教辅侨出版社联合出版,由基督教辅侨出版社(1965 年更名为基督教文艺社)发行。

《基督教历代名著集成》分 3 部,共 32 卷。第 1 部《古代及中世纪基督教名著》,共 10 卷:第 1 卷《基督教早期文献选集》(Ignatius & others 伊格那丢等著,谢扶雅译);第 2 卷《尼西亚会议前期教父选集》(Irenaeus, Hippolytus & Cyprian 爱任纽、希坡律陀、居普良著,谢秉德等译);第 3 卷《亚历山大学派选集》(Clement & Origen 革利免、俄利根著,汤清译);第 4 卷《东方教父选集》(G. P. Fedotov ed. 费多铎编,谢扶雅等译);第 5 卷《奥古斯丁选集》(Aurelius Augustine 奥古斯丁著,汤清等译);第 6 卷《拉丁教会文集》(Ambrosius, Leo I, Gregory I & others 圣安波罗修、利欧第一、贵钩利第一等著, E. R. Hardy ed. 哈第编,马葆炼等译);第 7 卷《中世纪基督教思想家文选》(Anselmus & others 安瑟伦等著, W. N. Pittenger ed. 毕登格编,许牧世等译);第 8 卷《圣多默的神学》(Thomas Aquinas 圣多默著,谢扶雅译);第 9 卷《中世纪灵修文学选集》(Saint Bernard & others 圣伯尔拿等著,

汤清等译)；第10卷《教父及中世纪证道集》(Origen, John Chrysostom, Gregory I, Augustine & others 俄利根、屈梭多模、贵钩利第一、奥古斯丁等著, Ray Petry ed. 皮特立编, 朱信等译)。

第2部《改教时期至19世纪基督教名著》，共19卷：第1卷《路德选集》(上册, Martin Luther 路德马丁著, 徐庆誉等译)；第2卷《路德选集》(下册, 路德马丁著, 汤清等译)；第3卷《基督教要义》(上册, John Calvin 加尔文约翰著, 徐庆誉等译)；第4卷《基督教要义》(中册, 加尔文约翰著, 徐庆誉等译)；第5卷《基督教要义》(下册, 加尔文约翰著, 谢秉德译)；第6卷《贵格派文集》(George Fox & others 福克斯佐治等著, 许牧世译)；第7卷《安立甘宗思想家文集》(E. R. Hardy ed. 哈第编, 谢扶雅等译)；第8卷《不列颠宗教改革思潮》(John Knox & others 诺克斯等著, Winthrop S. Hudson ed. 赫德逊编, 许牧世等译)；第9卷《理性时代的宗教观》(Descartes & others 笛卡尔等著, 朱信等译)；第10卷《康德的道德哲学》(康德著, 谢扶雅译)；第11卷《近代理想主义》(E. S. Brightman ed. 勃赖德门编, 黄秀玗等译)；第12卷《卫斯理约翰日记》(John Wesley 卫斯理约翰著, 许碧端译)；第13卷《爱德华滋选集》(Jonathan Edwards Sr. 爱德华滋著, 谢秉德译)；第14卷《士来马赫：宗教与虔敬》(F. Schleiermacher 士来马赫著, 谢扶雅译)；第15卷《纽曼选集》(John H. Newman 纽曼著, 徐庆誉等译)；第16卷《饶申布士社会福音集》(W. Rauschenbusch 饶申布士著, 赵真颂译)；第17卷《祁克果的人生哲学》(S. Kierkegaard 祁克果著, 谢秉德译)；第18卷《基督教社会思想史》(Ernst Troeltsch 特尔慈著, 戴盛虞等译)；第19卷《历代基督教信条》(J. H. Nichols

ed. 尼科斯编, 汤清译)。

第3部《20世纪基督教名著》，共3卷：第1卷《虔敬生活》(F. Von Hugel 许革勒著, 谢扶雅等译)；第2卷《汤朴威廉选集》(W. Temple 汤普威廉著, 谢秉德译)；第3卷《人的本性与命运》(Reinhold Niebuhr 尼布尔著, 谢秉德译)。

编译《基督教历代名著集成》的计划, 最初于1941年由孙恩三、葛德基(Earl Cressy)和章文新在四川成都拟定初步方案, 1942年徐宝谦受聘主持编务。1944年章文新重新调整编译计划, 由美国纽约协和神学院院长范都生(H. P. Van Dusen)和金陵神学院托事部主席德彬杜甫(R. Diffendorfer)邀请美国神学界权威数人商讨编译方针、审订编译作品, 最后拟定《基督教历代名著集成》分3部53卷翻译出版。1950年前后该集成翻译工作由中国移至美国进行。1951年金陵神学院托事部决定成立基督教历代名著编译所, 并将其附设于美国新泽西州的德鲁大学(Drew University)。《基督教历代名著集成》的编译, 工程浩大、选材精当, 翻译和校对工作严肃认真。遗憾的是, 由于种种原因该集成最终仅完成出版32卷。它比较忠实地反映了基督教历代的重要思想和中心信仰, 受到神学界和学术界的重视和欢迎。目前该集成仍由香港基督教文艺社继续重印出版。

(王美秀)

《汉唐佛教思想论集》(*Collected Theses in Buddhist Thought from the Han to the Tang Dynasties*)

任继愈著, 中国佛教研究论文集, 原名为《汉唐中国佛教思想论集》, 1963年由三联书店出版, 此后于1972年、1981年多次再版, 改名为《汉唐佛教思想论集》, 由人民出

版社出版。该论集收录了《汉唐时期佛教哲学思想在中国的传播和发展》等论文,率先以历史唯物主义的立场观点来分析中国佛教思想,而且首次将佛教视为中华民族文化的一部分、将中国佛教哲学视为中国哲学的一部分,不再把佛教看成纯为外来的宗教。其见解开辟了中国佛教研究的新视野、新方向,为中国宗教学的发展提供了新理论、新方法,因而在 60 年代曾被称为中国宗教研究领域的“凤毛麟角”。

(卓新平)

《中国佛学源流略讲》(*Lectures on Origin and Development of Buddhist Studies in China*)

吕澂著佛学名著。1961 年,吕澂受原中国科学院哲学社会科学部委托举办了一个为期五年的佛学研究班,本书就是根据学员笔记整理并经作者修改的讲稿之一,书稿经谈壮飞整理、抄录后,于 1979 年由中华书局出版。全书共分九讲,包括佛学的初传、西域传本佛典的广译、般若理论的研究、禅学的重兴、关河所传大乘龙树学、南北各家师说、宗派的兴起及其发展、南北宗禅学的流行等内容,并有重要附录,为研究中国佛学提供了关键性资料和思路,学术价值极高。

(卓新平)

《儒家与儒教》(*The Confucian School and Confucianism*)

任继愈著,儒教是教说奠基文献之一,发表于《中国哲学》1980 年第三期。该文主要论述从儒家到儒教的演变过程,指出造成这个进程的决定因素是秦汉大一统帝国的形成。国家的统一要求思想上的统一,经过数十年的探索,大一统的封建帝国找到了儒家作为自己的统治思想,并且使它和王权、神

权结合在一起,把在世时曾到处遭人嘲笑、刁难的思想家孔子,塑造为具有高度尊严的教主、素王,神人复合体。这样的帝国,用政权推行神权,用神权维护政权。此时的儒家,也不同于过去的儒家。此时的儒家先是按照地上王国的模型塑造出一个天上王国,然后又借天上王国的神意指示地上王国的行动。该文重申汉代儒者、宋代儒者对儒学的两次改造,指出从中央国学到地方州、府、县学就是儒教的组织,学官就是儒教专门的神职人员。儒教和禅宗一样,把其他宗教信奉的彼岸世界说成是一种精神境界,从而把俗人也变成了僧侣,把宗教生活渗透到世俗生活的每一个角落。

(李 中)

《宗教词典》(*Dictionary of Religions*)

中华人民共和国在建国后出版的第一部客观全面地介绍各种宗教知识的工具书。任继愈任主编,郑建业、赵复三、黄心川任副主编,中国社会科学院世界宗教研究所 1978 年开始筹备,组织全国 50 余位专家学者集体编写而成,上海辞书出版社于 1981 年 12 月出版,以后又重印多次。全书包含“宗教一般”、“史前和原始宗教”、“古代宗教”、“佛教(包括藏传佛教)”、“基督教(包括天主教、东正教、新教)”、“伊斯兰教”、“道教”、“中国部分少数民族宗教”、“中国民间宗教”、“其他宗教(包括犹太教、琐罗亚斯德教、摩尼教、印度教、耆那教、锡克教、神道教等)”共十个部类的词目共 6719 条,共计 145 万字。虽然详略不同但都不加批判地介绍了各种宗教的教派、组织、人物、教义理论、经籍书文、历史事项、神名、传说、教制教职、礼仪、节日、寺院教堂等各方面的知识,这在 1949 年以后的中国学术界和出版物当中属于第一次,对于推动宗教学术研究、在宗

教工作部门人员和一般读者中普及宗教知识方面具有开创作用。自1993年初起,上海辞书出版社仍请任继愈主持,以中国社会科学院世界宗教研究所研究人员为主编撰增订新版,字数增加约一倍,并增加“宗教学”和“儒教”两大类词目,定名为《宗教大辞典》,已于1998年出版。

(何光沪)

《中国佛教史》(*History of Chinese Buddhism*)

任继愈主编的中国佛教通史著作,计划出8卷,由中国社会科学出版社出版,从1981年至1988年已出版了前3卷。其中第一卷论及东汉至三国的佛教,第二卷论及两晋的佛教,第三卷论及南北朝的佛教。全书体系庞大、资料翔实、思路清楚、方法独特,对佛教传入中国的历史背景及其在中国本土的传播、发展与嬗变有系统而深入的分析、研究。

(卓新平)

《隋唐佛教史稿》(*History of Buddhism in the Sui and Tang Dynasties*)

著名学者汤用形的佛教史研究专著。原为其20年代末至30年代初的授课讲义,包括20年代末原中央大学(今南京大学)的油印讲义和30年代初北京大学的铅印讲义,经汤一介整理补充,于1982年由中华书局出版。全书共分5章,包括隋唐佛教势力的消长及其社会政治原因和思想文化背景,隋唐佛教经典的传译、中国僧人的撰述、隋唐佛教宗派,以及向朝鲜、日本等地的传布。书后并附有隋唐佛教大事年表和五代宋元明佛教事略。此书被国际学术界视为中国佛教史研究的经典著作。

(卓新平)

《宁夏伊斯兰教派概要》(*Outline of Islamic Sects in Ningxia*)

中国伊斯兰教派问题专著,著者勉维霖,宁夏人民出版社1981年出版。全书共7部分(绪论、格迪目、虎夫耶、哲赫林耶上与下、尕德林耶、伊赫瓦尼),约9万字,除哲赫林耶分两部分,其余每部分(不含绪论)各论述一个教派。据编者前言:本书“是我国历史上为数不多的伊斯兰教学术研究论著之一”,它的“丰富的内容和提出的各种问题,必将对研究伊斯兰教有所裨益”。据作者的话:“这本小册子是作者根据50年代末期对宁夏伊斯兰教所作的一些粗浅的调查资料写成的,企图说明宁夏回族伊斯兰教各种流派的分类,它们产生和发展演变的历史概要,以及宗教修持和礼仪方面的特点等。”学术界对此书评价甚高,认为是关于中国伊斯兰教派方面的权威性著作。

(秦惠彬)

《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》(*Outline History of Chinese Islamic Sects and Denominational System*)

中国伊斯兰教派问题专著,著者马通,宁夏人民出版社1983年出版,全书由序、引言、四章正文及结束语组成,共26万字。四章正文前二章(伊斯兰教的创建发展和纲领、伊斯兰教传入中国)带有铺陈背景的意思,后二章(产生门宦的社会基础及历史条件、教派与门宦源流)是专门论述“教派”与“门宦”的,为本书核心。作者把中国伊斯兰教派别系统分为“三大教派”即格底目、依黑瓦尼、西道堂和“四大门宦”即虎夫耶、嘎的林耶、哲赫忍耶、库不忍耶。结束语是综论性的,作者说出了许多有价值的观点。据作者序:“本书资料以实际调查为主,大部分

一部汇集中国各民族原始宗教信仰情况的实地调查材料和文献资料，以民族为单元分卷编辑而成的多卷本学术工具书。吕大吉、何耀华任总主编，几十名专家学者分任各分卷主编。首批纳西族卷、羌族卷、独龙族卷、傈僳族卷、怒族卷，由上海人民出版社于1993年出版。以后各卷的出版任务改由中国社会科学出版社承担。中国是人类发祥地之一。各民族的原始祖先都有自己的原始性宗教信仰和崇拜活动，它们构成中国宗教和中国文化的源头。该书的编辑目的在于尽可能汇集迄今所发现的有关各民族原始宗教的全部重要资料，为中国宗教和中国文化的学术研究服务。其所辑资料的来源和范围有四个方面：一是实地调查，二是考古发现，三是历史文献记载，四是学术论著中具有资料价值的记叙。按全书统一规定的编辑体例，每分卷的内容由三部分组成。前言部分概述该民族原始宗教的基本内容及其形成和演变，这是一篇学术性论文；正文部分分类编辑全部原始宗教资料；附录部分列出有关该族原始宗教主要著述的目录索引。该书既是全面集成我国各民族原始宗教基本资料的工具书，也包含有对它的学术研究论文，为学者对这些资料进行进一步研究提供一种导引。

（吕大吉）

“历代基督教思想学术文库”（“Chinese Academic Library of Christian Thought in History”）

香港汉语基督教文化研究所主持编译的综合性基督教学术丛书，以翻译西文著作为主，由刘小枫担任主编，杨熙楠担任编辑及出版总监。文库分为三个系列，即古代系列、现代系列和研究系列；其中古代系列包括希腊化时期至15世纪的基督教思想文献，现代系列包括16世纪至20世纪的基督教思想文

献，研究系列则包括19世纪末至今以人文学角度研究基督教思想之学典。整个文库计划推出100多部基督教思想名著，自1993年至今已经出版30多部著作，引起中国学术界的瞩目。

文库古代系列计划翻译出版的著作包括阿贝拉尔著《基督神学》，阿贝拉尔等著《亲吻神学》（已出），安瑟伦著《上帝为何成人》，阿泰纳戈拉著《死者的复活》，奥古斯丁著《上帝之城》，贝尔纳著《论上帝之爱》，波墨著《论恩典的拣选》，波拉文图拉著《走向上帝的精神之旅》，克莱门著《劝勉希腊人》（已出），托名狄奥尼修斯著《神秘神学》（已出），艾克哈特著《布道与论文集》，《希腊教父书信和断片集》，伊格纳修著《书信集》，艾任纽著《驳异教徒》卷I—II，游斯丁著《护教篇》，《诺斯替派文献》卷I—III，尼古拉·库萨著《论隐秘的上帝》（已出），罗瓦利斯著《论三一体》，奥卡纳著《神学文选》，俄里根著《驳克尔苏斯》和《论原理》，斐洛著《论〈创世记〉——寓意的解释》，普洛丁著《九章集》，斯各特著《论第一原理》，苏索著《论永恒的智慧》，塔提安著《致希腊人》，陶勒著《讲道文集》卷I—II，德尔图良著《论基督的身体》和《护教篇》，陶马图古斯著《论三一体和信仰》；此外，该系列还包括有翁绍军注释的中国古代基督教文献《汉语景教文典诠释》等。

文库现代系列计划翻译出版的著作包括巴德著《宗教信仰与知识的冲突》，巴尔塔萨著《神学美学思想史》卷I—II，巴特著《〈罗马书〉释义》（已出），巴特、施莱尔马赫著《论圣诞节》，朋霍费尔著《伦理学》和《第一亚当与第二亚当》，布尔特曼著《信仰与理解》，巴特等著《辩证神学文选》，艾伯林著《圣言与信仰》和《基督信仰的本质》，哈纳克著《教义史》，哈纳克、特洛尔奇著

为系统研究基督教思想提供了宝贵的中文资料和信息。

(卓新平)

《中国伊斯兰百科全书》(*Chinese Islam Encyclopedia*)

《中国伊斯兰百科全书》编委会编,总主编宛耀宾,主编杨克礼、罗万寿、马忠杰、杨宗山,四川辞书出版社1994年出版。“全书”按19类(伊斯兰教、经训典籍、教义学说、教法制度、宗教功修、教派学派、中外人物、历史事项、《古兰经》人物及传说、组织团体、教职称谓、圣地寺院、陵墓碑铭、著作文献、文化教育、各国伊斯兰教、传播地区、穆斯林民族、节日礼俗等)编排,共收词目3360条,200余万字。据编者前言:“是我国编写的第一部全面、系统地介绍伊斯兰教基本知识的大型专科工具书。这项工程从1987年起规划设计,组织撰写,编辑加工,曾三次修订框架体系,历时6年编纂成书。”

(秦惠彬)

《中国佛教思想史》(*History of Buddhist Thought in China*)

郭朋著,中国佛教思想通史著作,1994年至1995年由福建人民出版社出版。全书分为三卷,上卷论及汉魏两晋南北朝佛教思想,中卷论及隋唐佛教思想,下卷论及宋元明清佛教思想,由修订作者以前出版的《汉魏两晋南北朝佛教》、《隋唐佛教》、《宋元佛教》和《明清佛教》四书而成,但多有补充和新的阐发。全书对中国佛教及其思想的发展演变寻根穷源、条分缕析、梳理总结,形成了一部博大精深的佛教思想史著作。

(卓新平)

“伊斯兰文化”丛书 (“Islamic Culture Se-

ries”)

由中国社会科学院世界宗教研究所组织国内伊斯兰教研究专家学者撰写的一套研究、介绍伊斯兰文化各个层面的丛书,1993年组织撰稿,1994、1995年相继出版。

本丛书共12本:《伊斯兰教育与科学》(周国黎)、《〈古兰经〉简介》(周燮藩)、《伊斯兰教教派》(王怀德)、《伊斯兰教法》(吴云贵)、《近代伊斯兰运动》(吴云贵)、《当代伊斯兰复兴运动》(肖宪)、《穆罕默德》(王俊荣)、《伊斯兰教义学》(吴云贵)、《伊斯兰哲学》(沙宗平)、《苏非神秘主义》(金宜久)、《伊斯兰文学》(元文琪)、《中国伊斯兰教与传统文化》(秦惠彬)等。主编吴云贵、秦惠彬、周燮藩,每本约在8万字左右,全丛书约有100余万字,中国社会科学出版社出版。据编者献辞:“若本丛书能使读者开卷有益,能使读者拓宽视野、增进知识、奋发向上,我们将感到无限的欣慰。”

(秦惠彬)

《儒教、儒学和儒者》(*Confucianism, Confucian Studies & Confucians*)

李申著,发表于《中国社会科学院研究生院学报》1997年第1期,该文主要论述儒者(或儒家、儒学)与儒教的关系。在对儒教是教说的批评中,有人承认中国古代在佛道二教之外,还有一个历史更加悠久、地位更加重要的宗教,但认为这个宗教是国家官吏系统信奉的宗教,与儒者或儒家无关。本文指出,中国古代国家的官吏,主要是由儒者组成的,出仕做官,为国家服务,是儒者的基本使命。儒教,是儒学和传统的宗教信仰相结合的产物。儒学是儒教的理论成分,儒者们研究儒学,一为治国,二为教化。无论治国还是教化,都是遂行上帝赋予的使命。儒者们在世时,时刻保持着对上帝鬼神的敬畏,

死后,其优秀者被作为神灵享受国家祭祀。因此,儒教本质上就是儒者的宗教。

(李 中)

《中国伊斯兰教史》(*History of Chinese Islam*)

中国伊斯兰教通史性专著,作者李兴华、秦惠彬、冯今源、沙秋真,属国家社科基金重点科研项目,中国社科出版社1998年出版,全书分为5编,22章,70余万字。第一编为唐宋时期,第二编为元代,第三编为明清时期,第四编为民国时期,1949年以后为第五编。第一编三章即伊斯兰教在唐和五代时期、宋代伊斯兰教、中国西部边疆地区的早期伊斯兰教。第二编五章即伊斯兰教在中国普传局面之形成、伊斯兰教在中国各地的普遍传播、元代穆斯林的宗教生活、元代穆斯林在中国文化史上的贡献、明前期的伊斯兰教。第三编六章即喀什噶尔和卓家族的兴衰、维吾尔等族伊斯兰教教派、经堂教育的倡兴、汉文译著活动各阶段概述、回族等族伊斯兰教的教派分化和门宦的形成、门宦的功修礼仪。第四编四章即中国内地伊斯兰文化的复兴、民国时期新疆历届政府的伊斯兰教政策、中国内地伊斯兰教教派之间的矛盾激化、民国时期伊斯兰教概述。第五编四章即中国穆斯林的新生、中国伊斯兰教协会及经学院、中国伊斯兰教宗教制度的民主改革、中国伊斯兰教历史新时期的开始。据作者前言:“伊斯兰教是怎样传入中国的,传入后发生了哪些变化,在中国传播的伊斯兰教有什么特点,对从宗教和文化两方面确定中国伊斯兰教的地位,对今天和今后妥善处理中国伊斯兰教问题有何意义,都是目前急需了解和认识的。为了尝试性地作出回答,我们撰写了这部《中国伊斯兰教史》。”“它会帮助我们坚信这样一个基本的道理,即在中国无论

是土生土长的宗教,还是传入的宗教,只有与中国社会相适应的才会有前途。它会帮助我们在面对宗教问题时,少一些偏见,多一些理解;少一些片面,多一些辩证;少一些笼统,多一些分析;少一些浮躁,多一些思考;少一些糊涂,多一些清醒;少一些盲目,多一些科学。”在中国伊斯兰教研究史上,本书是第一部比较系统、全面的有新意的通史著作。本书材料翔实、论述坚实、结论平实。

(秦惠彬)

中国社会科学院世界宗教研究所(Institute of World Religions, Chinese Academy of Social Sciences)

1964年成立,原称中国科学院世界宗教研究所,属其哲学社会科学部;1977年中国社会科学院建立后改为今称,为中国唯一的国家级宗教学术研究专门机构。研究所历任所长为任继愈、杜继文、孔繁、吴云贵,现任所长为卓新平,副所长为吴云贵、张新鹰、曹中建,名誉所长为任继愈。现有在职人员85人,其中研究员17人,副研究员25人,设有佛教研究室、基督教研究室、伊斯兰教研究室、道教和中国民间宗教研究室、儒教研究室、宗教学原理研究室、当代宗教研究室、佛教文化艺术研究室。主办学术专业季刊《世界宗教研究》和《世界宗教文化》,向国内外发行。研究所亦负责中国社会科学院研究生院宗教学系的教学和研究工作,培养高层次宗教学术研究人才,现任系主任为卓新平,全所现有在职博士生导师4人,硕士生导师3人,至1998年共计招收、培养博士近30名,硕士生60多名,其中亦包括国外留学生。此外,全国宗教学术研究的社会团体“中国宗教学会”会址亦设于该研究所内。研究所还设有佛教研究中心、道教研究中心、基督教研究中心等来开展学术研究和交流。

该研究所的办所宗旨是：运用科学的立场、观点、方法并积极吸收和借鉴古今中外一切有关的学术成果，对宗教学基础理论和世界范围内包括中国本土各种宗教的教义、经典、历史、现状以及宗教与中国传统文化的关系进行多视角、多方位的研究，以增进对人类观念形态和社会文化发展的整体认识，加强对世界面貌和中国国情的全面了解，为国家现代化和社会精神文明建设服务。为此，研究所坚持实事求是的科学态度，实行学术民主，尊重独立探索，并与海内外学者及其学术研究机构开展广泛的学术交流活动。研究所成员现已完成和正在进行的课题项目有 60 多个，其中有十几项成果荣获中国图书奖和中国社会科学院优秀成果奖。截至 1998 年，全所已出版专著类图书约 200 部，发表论文上千篇，此外还有译著、译文、工具书、古籍整理、资料汇编等方面的大量学术成果。

（卓新平）

中国宗教学会（The Chinese Association of Religious Studies）

中国宗教研究者的群众性学术团体，1979 年成立时曾名“中国宗教学学会”，1988 年学会第三次会议时改称今名。该会会址设于中国社会科学院世界宗教研究所。学会首任会长为任继愈。1981 年，学会召开第二次会议，并举行有关宗教学的专题报告会。1988 年 10 月，学会召开第三次会议，选举赵朴初为名誉会长，赵复三为会长，并制定了学会章程。1989 年 3 月，学会正式经国家民政部批准为群众性学术团体。1991 年，学会以通讯表决方式选举孔繁为会长。1991 年 7 月，学会按照《社会团体登记管理条例》有关规定，重新向国家民政部登记注册，为全国性的宗教学术研究的群众性团体。1995 年 12 月，学

会召开第四次会议，选举赵朴初、丁光训为名誉会长，孔繁为会长，刀述仁、方立天、刘建、余振贵、吴云贵、吴立民、陈泽民、卓新平、赵敦华、卿希泰、宛耀宾、曹中建、戴康生为副会长，王志远为秘书长，业露华、张新鹰为副秘书长，选出理事 151 人（包括 1997 年学会工作会议增补 13 人），会议并通过了重新制定的学会章程。目前，学会个人会员已超过 500 人。学会曾派代表参加了第 14、15 和 16 届国际宗教史会议，并自 1990 年在意大利罗马召开的第 16 届国际宗教史会议起正式成为国际宗教史协会的团体会员。

根据学会宗旨，学会乃遵循“百花齐放、百家争鸣”方针，发扬实事求是和理论联系实际的学风，开展国内外学术交流和友好活动，为发展与提高我国宗教研究的学术水平，繁荣我国的科学文化事业而努力。学会的主要活动内容包括：①举办各种专业性的学术讨论会、报告会，交流研究成果和经验；②开展各种与宗教学相关的宗教文化活动；③创办中国宗教学会会刊《大道》，介绍国内外宗教学研究动态、普及宗教学知识，沟通会员学术活动信息；④与国外有关学术机构、团体、基金会等进行学术交流及开展友好活动。会刊《大道》由学会秘书长王志远担任主编，于 1997 年发刊，初为双月刊，并计划 1998 年以后向改为月刊的设想努力。

（卓新平）

上海社会科学院宗教研究所（Institute of Religious Studies, Shanghai Academy of Social Sciences）

成立于 1980 年。以研究我国社会主义时期宗教问题为主，同时研究我国宗教的历史，探究当代世界宗教的现状和趋势。

自成立以来，多次承担了国家、市和院

各级科研课题,其中《中国社会主义时期的宗教问题》、《上海宗教史》、《人·社会·宗教》等先后荣获上海市哲学社会科学优秀成果奖和上海社会科学院特别奖。目前正在进行“当代新宗教问题”、“宗教与近代上海社会变迁”、“儒佛道三教融合格局的起源”、“藏外道书提要”、“上海宗教问题”等课题的研究。主办宗教学研究季刊《当代宗教研究》,以介绍和研究当代中国和世界的宗教为重点,翔实地反映当代宗教和宗教学研究现状。

设有宗教学硕士研究生点,历年来已先后培养硕士研究生数名。全所现有科研人员10人,其中研究员1人,副研究员4人。研究领域包括佛教、道教、基督教、伊斯兰教、当代宗教、新兴宗教、宗教学理论等,尤其以中国社会主义时期宗教问题研究、宗教学理论研究和上海地方宗教史研究为重点。其首任所长为罗竹风,后由阮仁泽、萧志恬、陈耀庭担任所长,现任所长为业露华。

(上 宗)

佛教研究与教育机构 (Academic Institutions and Education Organizations of Buddhism)

在中国宗教学术界力量较强、人才众多,影响广远。中国佛教协会办有《法音》月刊,其综合研究室1989年成立,发行《研究动态》和《会务通讯》,主任为徐五成;中国佛教文化研究所1987年由赵朴初创办,以佛教教理、教史、佛教文化遗产研究为主,办有《佛教文化》双月刊和《佛学研究》年刊,历任所长为周绍良、吴立民;中国佛学院1956年创办,历任院长为喜饶嘉措(1956~1966)、法尊(1980~1980.12)、赵朴初(1980~);中国佛学院灵岩山分院1980年创办,以研究佛学史、佛教史、八宗纲要、印

度佛教史为主要研究和授课范围,院长为赵朴初;中国佛学院栖霞山分院1984年创办,院长为赵朴初;中国藏语系高级佛学院1987年创办,设有佛学、佛教史、教派源流、藏语文等课程,历任院长为十世、十一世班禅大师;中国藏语系高级佛学院藏传佛教研究室1988年创办,以藏传佛教研究为主,主任为联波·哈尔瓦嘉木样洛周;四川尼众佛学院1985年创办,名誉院长为赵朴初,院长为隆莲;四川藏语佛学院1985年创办,院长为喜饶俄热活佛;四川佛学院1992年创办,院长为遍能法师;青海省藏语佛学院1985年创办;西藏佛学院1983年创办,院长为布米强巴洛珠;甘肃藏语佛学院1986年创办,院长为嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛;闽南佛学院1925年创办,1937年停办,1985年复办,办有《闽南佛学院学报》(半年刊),历任院长为会泉、妙湛、圣辉法师;福建佛学院1983年创办,历任院长为普雨、妙湛、学诚法师;普陀山佛学院1988年创办,讲授中国佛教史、中国佛学史、印度佛教史、梵呗课诵等,院长为妙善法师;此外,浙江省佛教协会办有《浙江佛教》季刊,台州市佛教协会办有《台州佛教》月刊;九华山佛学院1991年创办,办有《甘露》季刊,院长为仁德法师;上海佛学院1991年创办,院长为真禅法师;江西省佛学院1992年创办,院长为果一法师;广东省岭东佛学院1933年创办,1991年复办,办有《人海灯》季刊,历任院长为太虚、定然法师;此外,广东省佛教协会办有《广东佛教》,河北省佛教协会办有《禅》,均设有佛教研究和出版的专职机构。

(卓新平)

道教研究机构与团体 (Academic Institutions and Organizations of Taoism)

中国道教协会研究室 由中国道教协会

2.00 定价:110.00元

ISBN 7-5334-3020-4