

中國宗教史研究的百年回顧

• 葛兆光

引言

要在較短的篇幅裏說明現代的中國宗教史研究的大體情況實在很困難，因為可以稱之為現代的、學術性的中國宗教史研究，如果從上世紀末本世紀初算起的話，到現在也已經有一個世紀的歷史了。在這一百年的時間裏，研究中國佛教、道教以及其他宗教的著作與論文很多，也經歷了相當複雜的變化過程，不小心的概括有可能導致描述的失真。不過，如果允許我從個人的理解角度，用粗線條來描述其輪廓的話，我想，二十世紀中國宗教史研究大體可以分為文獻學與歷史學研究階段（1950年以前）、哲學史研究階段（1980年代以前）、社會文化史研究階段（1980年代），以及近來剛剛出現，也許會持續到下一個世紀的宗教史研究的轉型階段。當然，這個階段似乎才初露端倪，今後的走向究竟如何目前還難以斷定。

如果用粗線條來描述過去百年中國宗教史研究的輪廓的話，我想可以分為文獻學與歷史學研究階段（1950年以前）、哲學史研究階段（1980年代以前）、社會文化史研究階段（1980年代），以及也許會持續到下一個世紀的宗教史研究的轉型階段。

上篇：研究史的回顧

擺脫以護教、闡教為中心的信仰主義的宗教史研究，大約是從上個世紀末才逐漸開始的，而真正現代意義的宗教史寫作，則要在本世紀才成型^①。回顧過去百年的學術史，我們可以看到二十世紀特別是到20、30年代，中國宗教史研究才出現了特別興盛的局面。這種興盛局面的出現，除了時代環境之外^②，我以為，大概還應該提到三方面的原因：第一是新文獻的發現與舊資料的公開。中國亡軼而日本保存的唯識學文獻的重新傳入刺激了佛學研究的新境界，敦煌的佛教、道教、摩尼教資料的發現改變了過去中世宗教史的舊說，大內檔案的公開與明清寶卷的搜集開拓了近代民眾宗教的領域，這是二十世紀中國宗教史研

究的一大契機。第二是歷史理論與方法的全面改觀。二十世紀以來，西洋或東洋的歷史學理論與傳統的文獻考據方法的結合，實驗論、進化論、唯物論、辯證論的滲透，使宗教史研究漸漸脫離了信仰主義的軌道，不僅具有了純粹學術的意味，而且宗教史的描述依託了一些解釋理論的支持，而以文獻學的、語言學的、人類學的、文化學的視角，從各個方面對宗教史進行研究，使籠罩在宗教史上的神秘日益消退。第三是研究者的職業化與學院化。由於學者不附屬於任何宗教派別，而是在學院中進行獨立的學術研究與教學，因而大多能保持研究的價值中立，他們並不需要承擔任何宣傳或批判的實用性責任^③。

20、30年代以來，由於有了這三方面的條件，中國宗教史逐漸擺脫了信徒為自己所信仰的宗教寫光榮歷史的局面，開始在文獻考證和歷史描述兩方面對宗教史進行研究，佛教研究如梁啟超、胡適、陳寅恪、湯用彤、黃懋華^④，道教研究如許地山、傅勤家、陳垣、陳國符^⑤。他們的研究顯然一方面受到歐美與日本學術思想的影響^⑥，一方面又繼承了中國傳統的考據之學，也就是說，他們把歐美的實證主義的理論、語言學與文獻學為主的歷史學方法，和清代考據學傳統結合起來，對中國宗教史的各個方面進行研究，在當時出版了很多傑出的宗教史著作。在他們的努力下，從甲骨卜辭與上古宗教的萌芽、敦煌文書與中古宗教的發展、大內檔案與近世宗教的演變到風俗習慣和當代宗教的影響，都有了相當出色的研究，中國宗教史的文獻與歷史大體有了一個清晰的輪廓與脈絡。這是中國宗教史研究的第一次歷史性的變化，也是近百年宗教史研究的第一個階段，即文獻與歷史學研究的階段。

1949年以後中國的巨大變化對於中國思想與學術的影響，至今還難以進行充分的評價。不過，在中國宗教史研究中可以看到的是，雖然過去的文獻學與歷史學研究方法在清代學術與西洋學術兩方面的支持下，已經成為現代中國新的學術傳統，即使是在這一特殊的時代，依然在不少學者那裏是主要的研究方式^⑦，但是，中國宗教史研究的主流逐漸受到意識形態的影響，被認為是馬克思主義的兩種歷史分析方法即進步落後的階級鬥爭史觀、唯物唯心兩分的哲學史觀籠罩了宗教史研究，同時，在二十世紀的中國一直起了支配性作用的進化史觀和在在一千年的中國一直影響上層社會的儒家的宗教批判觀念，也在暗中影響着宗教史的研究，於是我們可以看到幾個現象：第一，宗教的思想歷史常常被放在哲學史的框架中進行論述，或者用哲學史的評價方式來研究宗教史，而且對於宗教哲學的分析，又大多是以西洋哲學的唯物唯心二元論為基礎理論，以馬克思的歷史唯物主義為評價標準的，如修訂過的馮友蘭的著作及任繼愈、楊榮國的著作^⑧；第二，宗教的歷史價值分析有時會被社會功能評價所取代，儒家過去就一直宣稱的宗教「經濟蠹蟲」論、宗教「消極避世」論，在新的歷史著作中又以新的形式出現，馬克思的歷史唯物主義與儒家思想在反對佛道上得到一致，最明顯的例子大概是范文瀾的《隋唐佛教》一書^⑨；第三，宗教的社會作用常常會被放置在階級鬥爭中加以評價，宗教史研究中十分突出的現象是研究者總是在討論農民起義與宗教的關係，而且這一宗教的進步與否似乎總是與它是否參與了農民起義相關，例如道教與黃巾起義、吃菜事魔與方臘起義、白蓮教與元明清農民起義等等，1960年代前期一下子出現的道教、《太平經》與黃巾起

1949年以後，中國宗教史研究的主流逐漸受到意識形態的影響，於是我們可以看到幾個現象：第一，宗教的思想歷史常常被放在哲學史的框架中進行論述；第二，宗教的歷史價值分析有時會被社會功能評價所取代；第三，宗教的社會作用常常會被放置在階級鬥爭中加以評價。

義、張魯政權性質的討論中的數十篇論文即典型的例子^⑩。這大概是二十世紀的中國宗教史研究的第二個階段，即意識形態影響下以「哲學史」與「政治史」形式出現的階段^⑪。

當然，這種研究思路在30、40年代已經有相當的影響^⑫，不過，應該指出的是，它真正成為一種具有壟斷性的研究範式與敘述話語，卻要依靠權力的支持與教育的影響。所以，直到50、60年代，當這種「迷信」與「科學」、「唯心」與「唯物」、「維護封建統治」與「反抗封建壓迫」等分析框架及其背後的觀念與思路，通過學科的建制（宗教學歸於哲學系）、教科書的傳遞（大學關於宗教的一些知識是通過哲學史教科書傳授的）和考試制度（有規定性的價值確認與是非判斷）深入到後來的研究者之中時，它才成了一種擁有不容置疑的真理範式。由於大學的課程都由強有力的政治意識形態的單一理論主宰，在這種情況下，各個系科的課程會培養出缺乏批判能力與意識的學生，原因在於學生們從來沒有置身於反對的批評中，也不習慣於眾聲喧嘩的狀況。在中國50、60年代那種一統化的教育系統中，充當主宰的是國家意識形態，於是這種一致性意見也就順理成章，並且相當深地影響着後來成為宗教史研究者的那一代學者。

政治制度與意識形態的變化對於學術的影響，常常比單純學術思路內部轉換的影響深刻，作為學術研究思路的支持背景與思考依據，政治制度與意識形態的任何微妙變化都必然刺激學術。當毛的時代結束，進入鄧的時代，整個80年代裏中國學術界又經歷了一次思路的大變化，在日漸鬆動與自由的環境下觀察世界、回顧歷史，中國落後的現狀對於重新思考的中國人尤其是文化人的刺激，怎麼估計也不過份，而希望以文化問題來解決社會問題的習慣，則使得中國學術界再次出現了二十世紀初的痛心疾首批評中國文化與探討中國民族性的潮流，所謂「文化熱」就是這一學術變化的標誌^⑬。在這一學術潮流中，宗教史研究被放在了顯著的位置上，因為在80年代，一般人都認為，除了作為意識形態的儒家外，造成中國文化及中國國民性的主要因素就是中國的宗教。這種感情與當時迅速傳入的人類學、社會學、心理學和歷史學的各種「新理論」、「新方法」結合在一起，使得宗教史研究又出現了一些前所未有的變化，這就是以「文化—心理」的探討為中心的宗教史研究。這些宗教史著作的特點是熱心於討論宗教與文化的關係，它們發掘了過去宗教史著作不太注意的新資料，討論了過去宗教史著作不太涉及的新領域，例如宗教文學、宗教修煉、宗教儀式、宗教民俗等等，但是，他們探討的目的性過於強烈，總是試圖說明中國人的集體心理及其對古代歷史與現代社會的影響，因此在資料的選擇上、評價上都有極其濃烈的主觀色彩^⑭。

在80年代，一般人都認為，除了作為意識形態的儒家外，造成中國文化及中國國民性的主要因素就是中國的宗教。這種感情與當時各種「新理論」、「新方法」結合在一起，出現了以「文化—心理」的探討為中心的宗教史研究。由於他們總是試圖說明中國人的集體心理及其對古代歷史與現代社會的影響，因此在資料的選擇上、評價上都有極其濃烈的主觀色彩。

下篇：90年代以來的思考

前面說到，本世紀以來到80年代，宗教史研究在中國大概經歷了從「歷史文獻學的研究」、「哲學史的研究」到「文化研究」這樣幾個階段。公正地說，這些研

究範式各有意義，歷史文獻學的研究使當時宗教史研究跳出了宗教的護教判教的圈子，而且有了一個中立的價值觀念、歷史進化的理論和歷史文獻學的方法，當時的研究曾經取得了很了不起的成就，如陳寅恪論述《大雲經》等佛教典籍、討論天師道與濱海之關係；胡適考證楞伽宗、考證壇經與神會；湯用彤清理漢魏兩晉南北朝佛教史；陳垣疏理金元道教與明清佛教，這些研究在對基本事實的清理上取得了很大的進展。可是，他們主要是對文獻和歷史的基礎性研究。此後，當人們試圖用某種觀點對宗教史作整體描述時，理論就顯出它的重要性。1950年代以來，人們把宗教放在唯物、唯心哲學矛盾運動的範圍內，用哲學的理論研究宗教史，則使得宗教史有了一個清晰的二元對立的歷史框架和二元分立的價值標準，用這個框架給宗教史理出了一條清晰的線索，用這個標準給宗教史描述了一個進化的流向。可是，這個線索似乎過於簡單，而且與主流意識形態的制約總是難分難解。80年代以來，社會史、文化史的研究也曾引起人們的注意，出現過一些很不錯的著作，但是那種總是從外緣切入的視角和過份關心中國現實的心情又遭到了很多批評，因為這種研究要說明的不是宗教而是文化，關心的焦點不是宗教而是現實。於是，人們感到了其中的缺陷：一是受到歷史進化論的影響，常常有一種很機械的價值判斷在其中起着秩序清理的作用；二是受到環境決定論的影響，宗教史似乎總是在被一種外在的視角所觀察，不大考慮宗教史內在思路的演進；三是宗教史的研究似乎是一個總在回頭看的研究，它的內容彷彿與今天的宗教無關，似乎宗教的歷史就藏匿在那些過去的文獻之中而不是在我們生活的現實之中，研究的目的似乎只是為了歷史敘述。自30年代開始，宗教史研究從「歷史文獻式的批評」到「哲學式的批評」再到「文化式的批評」，幾易其軌，但始終未能擺脫這幾個問題的糾纏。

從90年代起，宗教史研究中依據陳舊範式不斷推出的那些論著，已經不再引起人們的興趣。在一段時間中，重新採用文獻學與考古學的基礎性研究，倒比較容易贏得學術界的承認。同時，「學術史研究」也逐漸被重視起來，這種稱作「學術史研究」的思索實際上是對二十世紀思想史的重新認識，這對宗教史研究有相當深的影響。

1989年在中國學術史上是一個很有意思的年頭，一個震驚世界的事件使得中國的很多學者在經歷了一段反思的時間之後，從90年代起對自己的學術研究進行了重新思索，宗教史研究中依據陳舊範式不斷推出的那些論著，已經不再引起人們的興趣，而80年代那些文化史的研究思路，也由於其空疏而被學術界懷疑，在一段時間中，重新採用文獻學與考古學的基礎性研究，倒比較容易贏得學術界的承認^⑤。同時，在重新尋找學術思路與出路的時候，「學術史研究」也逐漸被重視起來，這種稱作「學術史研究」的思索實際上是對二十世紀思想史的重新認識，他們的思考中有這樣幾點對宗教史研究有相當深的影響：一是傳統宗教的意義與價值應當如何通過闡釋而得到確認？二是經典所表述的宗教現象與社會實際的宗教生活是否並不一致？三是過去的學術研究中的西方話語（包括馬克思主義的與非馬克思主義的）是否應該重新界定？於是，進入90年代以來，一些（雖然很少）宗教研究者開始思考以下三個方面的問題^⑥：

第一，我們是否應當重新檢討歷史遺留下來的、受傳統宗教觀念束縛的宗教史文獻？中國古代正統的歷史文獻是由一些承擔了意識形態使命的文人寫出來的，它給我們留下了很多經過了古人眼光過濾的固定的觀察框架，那些看上去不太理智的宗教或迷信是不能進入史冊的，在司馬遷的《史記》中還有的日

者、龜者、策者，在《七略》、《漢書·藝文志》裏起碼還佔有一半天下的「數術」、「方技」、「兵書」，在後世的印象裏好像都被擠到了不起眼的角落，在社會實際生活中起了重要作用的宗教儀式、宗教教義、宗教規範似乎都不在歷史記載的視野之內，而宗教史好像只是敘述經典史冊中所記載的東西。但是，這並不是古代的事實而是後人的觀念，如果我們能夠拋開這種觀念的制約，宗教史就不是那麼簡單和淡薄，也不會是現在的宗教史著作中所描述的那樣，似乎懸浮在社會實際生活之上^⑩。

第二，我們是否應當重新檢討現代宗教史研究中的「宗教」定義？宗教不是哲學、不是政治、不是意識形態，而是宗教。宗教有宗教的內容，宗教史應該是宗教的歷史。看上去，「宗教史應當是宗教的歷史」似乎是一句廢話，但是，如果我們承認這句廢話也是實話，那麼我們就應該考慮到：首先，宗教有儀式方法，宗教有神靈的崇拜，宗教有組織形式，離開了任何一方面它就不再是宗教，缺少了任何一方面的宗教史都不能說是完全的宗教史。其次，如果宗教的存在是為了人心的救贖，那麼它就不是像社會的法律、制度或生產的技術、科學等等一樣，可以有一種可計算、有確實價值標準的「進化」，它不是在向着一個既定的目標前進，那麼，以「進步」為歷史線索的說法是不是就應該重新界定？再次，「宗教史是宗教的歷史」還有一個意思，那就是研究者不能僅僅以宗教以外的變化來評判宗教以內的變化，經濟也罷政治也罷，它們雖然都與宗教有關，但畢竟不是宗教史的主要線索。宗教史的主要線索應該是宗教本身的教理、組織、儀式、方法的變遷以及為甚麼變遷，至於經濟、政治、文化的影響，應該是作為說明這一變遷的背景材料，而不是相反^⑪。

「宗教史應當是宗教的歷史」，是指研究者不能僅僅以宗教以外的變化來評判宗教以內的變化，因為宗教史的主要線索應該是宗教本身的教理、組織、儀式、方法的變遷以及為甚麼變遷，至於經濟、政治、文化的影響，應該是作為說明這一變遷的背景材料，而不是相反。

第三，中國的宗教史研究者有着根深柢固的「歷史學」傾向，總是把宗教史看成過去的歷史，研究宗教史似乎就是回頭向後看，基本上不注意歷史上的宗教在現代的遺存，或現代宗教現象中的歷史影像，於是很少考慮文獻資料與田野調查的結合，似乎只是為了敘述某種歷史上的現象而探討宗教史。其實，如果我們改變這種狹隘的宗教史思路的話，很多資料是可以進入宗教史研究領域的，所謂「二重證據法」說了幾十年了，好像它只是在古史研究中使用，而在宗教史中並不怎麼受重視。其實，在宗教史研究中甚至可以提倡「三重證據法」，第二重證據是上古的考古資料，而第三重證據就是現時的田野調查。因為，宗教史研究的是一個從古代到現代有機綿延下來至今依然存在於中國社會生活中的文化傳統，社會生活中的很多宗教現象是有它的來歷的，陳述古代的宗教現象是為了說明現代宗教生活，比如神祇的信仰、占卜的習俗、紅白喜喪的儀式等等，都需要歷史的陳述和現實的映證，才能真正地了解它的文化內涵與社會作用。而歷史資料本身也只是一種敘述，在宗教史研究上，它與現代宗教現象的敘述並沒有等級高下之分，現實宗教生活的調查和體驗也可以使研究者如臨其境，對古代生活有一種「同情之了解」，而文獻資料中所記載的宗教歷史很有可能是經過古人選擇和過濾的，它已經不再是過去歷史事實的重演再現，研究者如何能夠穿透這些「層層積累」的障礙來重新陳述宗教史，恐怕人類學的田野發掘是一個必要的手段^⑫。

結語

90年代以來，有一批新的宗教史研究著作問世，也有一批新的學人進入了宗教史研究的領域。在中國佛教史、道教史研究方面，與50、60年代，甚至80年代都不一樣了，相當多的專題性研究，如宗教史中的宗派問題、倫理問題、技術問題、儀式問題都有了相當深入的論著，過去宗教史著作很少涉足或研究相對粗疏的歷史，也有了相當完整的描述^②，一些博士論文的出版，也增加了專題研究的數量。

可是，我們有理由不滿足。首先，教育與研究的制度性障礙依然沒有真正的消除，宗教史研究者的基礎訓練，如語言學知識、目錄學知識、考古學知識，在大學的哲學系中並不能完全得到滿足^③。宗教史研究需要涉獵的理論，如人類學理論、神學理論，還沒有被充分引入教育課程之中，一些重要的著作甚至還沒有被翻譯和介紹，宗教史研究的世界範圍的信息，也常常不能充分享用，比如由於經費的困難等原因，常常不能及時看到歐美和日本的研究論著，以致於課題出現重複。其次，思路的轉換至今還很艱難，80年代，甚至50、60年代逐漸形成的研究思路在90年代還很難改變^④，在相當多的學術刊物中還有很多這類陳舊而空疏的論文^⑤。最後，更應當指出的是，至今我們依然無法提出一個完整的理論思路，今天的宗教史研究似乎已經碰到了一個難以大進展的時候，在本世紀初思想與學術大變化的時代，由於整個思路的根本性轉換，宗教史幾乎是在白地重新建築，一些傑出的學者適逢其時，一下子就完成了重寫的重任，他們給後人留下了一個堪稱「範型」的框架，一個可作基礎的理路。還有相當多的細節問題，我們很難擺脫這一固定格局的約束，於是只好做一些修修補補的局部工作。我們可以把宗教史的每一個細部研究得更細，我們可以把宗教史在原有的框架裏寫得更長。如果我們滿足於這種命運，那麼當然無須自尋煩惱。但是如果我們還想在學術史上得到超越前人的成果，如果我們還想重寫宗教史，那麼我們只好重新建立一個宗教史的理論基石，把它作為我們的觀察視點、理路脈絡、價值系統。那麼，究竟甚麼能夠充當我們的理論基石呢？這是我一直在思考的問題，也是希望向各位請教的問題。

如果我們還想重寫宗教史，那麼只好重新建立一個宗教史的理論基石，把它作為我們的觀察視點、理路脈絡、價值系統。那麼，究竟甚麼能夠充當我們的理論基石呢？這是我一直在思考的問題，也是希望向各位請教的問題。

註釋

① 我在《論晚清佛學復興》中曾經以佛教為例，談到宗教研究的近代轉型問題，此處從略，參見《學人》，第十輯（1996）。

② 關於時代環境，請參看葛兆光：〈運化細推知有味——關於30年代佛教史研究的隨想〉，《讀書》，1994年7期。

③ 像胡適再三申明他不信佛教，但這並不影響他研究禪宗史，參見胡適：〈致柳田聖山〉、〈中國禪學之發展〉，分見《胡適禪學案》（台北：正中書局，1975），頁619；462。陳寅恪對佛教義理不感興趣，但這並不妨礙他考證佛教經典，參見俞大維：〈談陳寅恪先生〉，載《談陳寅恪》（台北：傳記文學出版社，1970），頁9。陳垣不是佛、道教徒，但他依然有多部關於佛教道教的名著，如《中國佛教史籍概論》、《明季滇黔佛教考》、《南宋河北新道教考》及《清初僧諍記》。湯用彤也不是佛教的信仰

者，但他的佛教史研究卻是這方面的最好的成就，例如《漢魏兩晉南北朝佛教史》（長沙：商務印書館，1938）。

④ 如梁啟超：《佛學研究十八篇》（原作於20年代，北京：中華書局，1985）；胡適：〈楞伽宗考〉、〈荷澤大師神會傳〉，載《胡適論學近著》（上海：商務印書館，1935）；陳寅恪：〈武曌與佛教〉（原作於1935年，載《金明館叢稿二編》〔上海：上海古籍出版社，1980〕）；湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（長沙：商務印書館，1938；北京：中華書局，1983）；黃懋華：《中國佛教史》（長沙：商務印書館，1940；上海：上海文藝出版社，1990）。

⑤ 傅勤家：《道教史概論》（上海：商務印書館，1933）、《中國道教史》（上海：商務印書館，1937）；許地山：《道教史》，上冊（上海：商務印書館，1934；中國書店，1991）；陳垣：《南宋初河北新道教考》（北平：輔仁大學，1940；北京：科學出版社，1958）；陳國符：《道藏源流考》（北京：中華書局，1949、1963、1985）。

⑥ 例如江紹原：《髮鬢爪》（北京：北京大學民俗學會叢刊，1927）、鄭振鐸：《湯禱篇》（北京：古典文學出版社，1957）。參看葛兆光：〈東本願寺與中國近代佛學的復興〉，《二十一世紀》（香港中文大學·中國文化研究所），1996年2月號。

⑦ 例如湯用彤、呂澂、王明的研究。

⑧ 任繼愈主編：《中國哲學史》，第二冊、第三冊（北京：人民出版社，1979）、《漢唐中國佛教思想論集》（北京：人民出版社，1973）；楊榮國主編：《簡明中國思想史》（北京：中國青年出版社，1962）、《簡明中國哲學史》（北京：人民出版社，1973）。特別可以參考的是任繼愈主編之多卷本《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1981）的第一卷〈序〉，頁10、14、17，關於哲學史與佛教史的關係、佛教的社會基礎、佛教唯心主義體系與馬克思主義真理的論述。

⑨ 范文瀾：《隋唐佛教》（北京：人民出版社，1979）。

⑩ 參看楊寬：〈論《太平經》——記我國第一部農民革命的理論著作〉，《學術月刊》，1959年9月；喻松青：〈老子道家思想與《太平經》〉，《光明日報》，1961年6月4日；熊德基：〈《太平經》的作者與思想及其與黃巾和天師道的關係〉，《歷史研究》，1962年4期，等等。

⑪ 據說毛澤東不滿中國當時的宗教研究，他在1963年12月30日的一份文件上批示，稱「國內沒有一個由馬克思主義者領導的研究機構，沒有一本可看的這方面的書」，而且說，「用歷史唯物主義寫的文章也很少，例如任繼愈發表的幾篇談佛學的文章，已如鳳毛麟角……」。見《文匯讀書周報》，1992年10月17日引〈統一戰線〉文。

⑫ 正如30年代的郭湛波提到，當時的思想界即已經處在「以馬克思的『唯物史觀』為主要思潮，以辯證法為方法，以辯證唯物論為基礎，以中國社會史為解決中國問題的鑰匙」的時代，見《近三十年中國思想史》（北平：大北書局，1935），頁168；參見《中國古代社會研究》的序言（北京：科學出版社，1956）；李季：《胡適中國哲學史大綱批判》（上海：神州國光社，1932），頁234；具體到中國宗教研究方面，還可以舉一個例子，如1934年在北平創刊的《文化批判》雜誌，從創刊以來，半年內發表的三篇有關宗教的論文，就相當地激進，如雪蓀：〈宗教觀念的否定與無神論哲學的前途〉（創刊號，1934年5月）、王宜昌：〈宗教與中國封建社會〉（第一卷第四期，1934年9月）、王宜昌：〈今日中國的佛化與化佛〉（第二卷第一期，1934年11月）。

⑬ 這種研究風氣的淵源可以追溯到魯迅對佛教道教及中國國民性的嚴厲批評，當時很多研究者是從文學研究者那裏接受啟發的。

⑭ 可以作為例子的是拙著：《禪宗與中國文化》（上海：上海人民出版社，1986）以及方立天氏：《佛教與中國傳統文化》（上海：上海人民出版社，1989）。但是，應當指出這是說這個時代新出現的變化，但研究思路與方法的延續，並不是可以在突然變化中一刀兩斷的，即使是80年代，在一大批年長的學者所主持編纂的著作中，依然相當出色地體現了過去的研究思路與研究方法，比如80年代陸續出版的任繼愈：《中國佛教史》多卷本和《中國道教史》一卷本（上海：上海人民出版社，1990）、卿希泰：《中國道教史》多卷本（成都：四川人民出版社，1988）和郭朋：《中國佛教思想史》多卷本（福州：福建人民出版社，1994-95）等。但是，在這些著作中，既延續了20、30年代的嚴謹的歷史與文獻學研究思路，又表現出相當濃重的50、60年代的唯物主義哲學史的研究思路及評價標準。

⑮ 宗教文獻方面的專著，比如陳士強：《佛典精解》（上海：上海古籍出版社，1992）；朱越利：《道藏分類解題》（北京：中國社會科學文獻出版社，1997）；方廣錫：《藏外佛教文獻》，一、二輯（北京：宗教文化出版社，1995、1997）；宗教考古方面的論文，作為例子，可以舉出的比如劉昭瑞：〈談考古發現的道教解注文〉，《敦煌研究》（敦煌），1991年4期；劉昭瑞：〈東治三師、三五將君、大一三府、南帝三郎考〉，《考古》，1991年5期；王育成：〈徐副地券中天師道史料考釋〉，《考古》，1993年6期。

⑯ 中國學者一方面反思自己研究的問題，一方面也再一次看到了國外的一些研究成果，因為它們常常注意到中國研究者忽略的領域。比如中國古往今來影響甚大的求籤方法，就有德國龐緯的《中國靈籤研究》和日本酒井忠夫等人的《中國靈籤藥籤集成》（東京：風響社，1992）；又比如道教現存儀式方法資料的研究，就有美國蘇海涵：《莊林續道藏》和法國學者施博爾對台灣遺存資料的搜集與考證；再如現存宗教史迹的田野調查，早期的如常盤大定所作的《支那佛教史迹踏查記》（東京：龍吟社，1938、1942），大淵忍爾：《中國人の宗教儀禮》（東京：福武書店，1985），近期的如蜂屋邦夫：《中國道教的現狀》（東京：東京大學東洋文化研究所，1991）。參看葛兆光：〈日本的中國道教研究印象記〉，《傳統文化與現代化》（北京），1996年2期。

⑰ 參看饒宗頤：〈歷史家對薩滿主義應中心作反思與檢討〉，《中華文化的過去、現在和未來》（香港：中華書局，1992），頁411；李零：《中國方術考》（北京：人民中國出版社，1994）；葛兆光：〈思想的另一種形式的歷史〉，《讀書》，1992年7期。

⑱ 中國宗教史的研究至今留下了很多未有人涉足或涉足很淺的領域。比如對於儀式的研究、對於方術的研究、對於戒律的研究，資料還沒有廣泛開掘，領域還沒有充分拓展，線索還沒有仔細清理，所以，中國宗教史還沒有一個完整的面貌，而原本應當是很豐富的文獻資料也還沒有得到充分的利用。

⑲ 可是，西方的一些中國宗教史研究者常常比較重視這種現實資料的搜集與整理，也常常能夠用歷史文獻查證與田野調查資料結合，像較早的J. J. M. de Groot的*The Religious System of China* (Leiden: E. J. Brill, 1972)，六卷本，就已經開創了這一範式，至今西方的中國宗教研究者都很習慣於這一研究方式。

⑳ 比如近代佛教研究，近幾年來接二連三地出版了好幾種著作，1989年巴蜀書社出版了郭朋等：《中國近代佛學思想史稿》，三年後上海社會科學出版社又推出高振農的《佛教文化與近代中國》（1992），差不多同時，由台北的文津出版社在「大陸地區博士論文叢刊」中出版了大陸學者麻天祥的《晚清佛學與近代社會思潮》（1993），上海人民出版社出版了李向平的《救世與救心——中國近代佛教復興思潮研究》（1993），再過一年，華東師範大學出版社則出版了鄧子美的《傳統佛教與中國近代化》（1994）。

㉑ 雖然上海人民出版社、四川人民出版社各有一套西方宗教學的理論譯叢，上海三聯書店也有一套西方宗教哲學和人類學的選譯本，其他出版社也零星有一些譯書，但仍然不能充分溝通中外宗教史研究的信息，比如愛利亞德(Mircea Eliade)《世界信仰與宗教思想的歷史》(*Histoire des Croyances et des Idées Religieuses*, [Paris: Payot, 1976-83])三卷本等相當出色的著作，至今還沒有譯本。

㉒ 仍以近代佛教史研究為例，上述幾種著作中，有的雖然有很不錯的內容，但是思路上還顯得比較陳舊，主要是近代宗教史常常以政治史和社會史為自己的基本思路。關於這一問題，我已經有〈關於近十年近代中國佛教研究著作的一個評論〉，將刊於《中國書評》。

㉓ 比如《文史哲》1997年某一期上發表的兩篇關於道教與文學的論文。

葛兆光 1982年北京大學研究生畢業，現為清華大學中文系教授。著有《禪宗與中國文化》、《道教與中國文化》、《漢字的魔方》、《中國經典十種》。