

严耀中 范 荧◎著



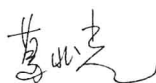
研究生·学术入门手册

宗教学文献学研究入门

复旦大学出版社



编辑缘起



“给大学生常识，给硕士生方法，给博士生视野”，这是我对大学人文学科基本教育和专业训练三个阶段的理解。如今大学越来越多，条件不一，水平参差，指导者的路数不同，不同学校培养研究生的方法和标准也不同。有些指导教师似乎对这三种教育没有区分，有时候把研究生当作大学生，塞上一堆“常识”便草草了事，使得早已掌握了基本知识的研究生要么对课程失去兴趣，要么以为“学术”不过如此，“研究”就是重复叙述；有时候又把大学生当作研究生，基本常识还不具备时，便传授种种“偏方”、“秘方”，使大学生早早学会了出偏锋、用怪招。因此，我们策划编辑这一套“入门手册”，让作者特别针对刚刚完成大学学业进入硕士生时期的人编写，意在引导他们知道初步的“研究方法”，

以区别大学阶段的“常识学习”。

这套学术研究入门手册的编撰者，都是“学有所成”而且是“术有专攻”的学者，专业各有偏重，领域宽窄不一，但是，我想在他们撰写的这套入门书中，都必然包括“历史”、“方法”和“视野”这三方面。所谓“历史”，就是了解本领域的历史即学术史，知道在自己之前，前辈和同行已经做了些什么，是怎么做的，因此可以“踏在前人搭好的桥板上”，不必重起炉灶“而今迈步从头越”，也不能掩耳盗铃装作自己是“垦荒”或“开拓”。所谓“方法”，就是选择本领域目前最通行和最有效的方法，一一加以解说，并选择若干最好的典范论著，让读者“见贤思齐”，哪怕是“照猫画虎”，因为最初的研究不妨有一些模仿，当然模仿的应当是最高明的杰作，这才是“取法乎上”。所谓“视野”，就是开列出中国和国外在本领域最基本的和最深入的论著，使得研究生不至于“拣到篮里便是菜”，反而漏掉了必读的经典，形成引用参考文献的“随意”。这一部分可能包括了超出硕士生，甚至可以提供给博士生使用的，中外文的“进阶书目”，通过参考文献提供更广阔的学术视野，让读者通过简单的论著名录，知道世界上的同行在做些什么。我想，大学教授最重要的责任，不是拔苗助长地呵护几个早早脱颖而出的杰出学生，而是齐头并进地保证进入研究领域的普通学生，这套入门手册

不是针对天才而是保证底线的,为了让硕士生尽快超越大学本科阶段的学习习惯,了解最一般的研究途径,开始具有个性的思考,建立学术研究的角度和立场,形成遵守规范的研究习惯,我觉得“历史”、“方法”和“视野”是每一个合格的研究生都必须具备的。

这套研究入门手册的编撰和出版,要感谢复旦大学研究生院、复旦大学出版社和复旦大学文史研究院,也要感谢参与编写的各位杰出学者热情参与。他们都是很忙碌的人,但是他们能够放下手头的工作,慷慨承诺撰写这套入门书,是因为几乎所有的参加者和支持者,都不约而同地意识到,学术方法的传递和学术薪火的延续,比什么都重要。

目 录

- 1 导论:宗教文献的特殊性与宗教文献学 / 1
 - 一、关于宗教文献学的定义 / 1
 - 二、宗教文献学的研究内容 / 5
 - 三、略讲宗教文献研究的意义 / 10

- 2 中国宗教文献的形成与现状 / 14
 - 一、传统文献中的宗教成分 / 14
 - 二、佛教文献 / 25
 - 三、道教文献 / 48
 - 四、其他宗教文献 / 66
 - 五、民间宗教文献 / 82

- 3 宗教文献的学术研究之路 / 100
 - 一、传统学术中的宗教文献研究 / 100
 - 二、20 世纪以来宗教文献研究 / 124
 - 三、若干典型研究方法介绍 / 145
- 4 代表性论著简介 / 160
- 附录 进一步研读书目 / 186

导论：宗教文献的特殊性与宗教文献学

宗教学可以与很多学科结合而形成它的分支。近年来，随着宗教学在国内的发展，作为其次级学科的宗教文献学之建设，也成了一个无法省简的课题。

一、关于宗教文献学的定义

所谓宗教文献学，顾名思义，就是整理研究有关宗教的文献所形成的学科。宗教文献学是人文学科中一门属于基础性的交叉学科。它结合着诸如哲学、史学、政治学、社会学，乃至文学、法学、心理学、经济学等多种学科的知识，更不用说和宗教学本身密不可分。就其性质而言，它可以说是宗教学的基础，当然也能为其他各个学科服务。正因为如此，虽然本学科研究的对象一般是过去的文献，甚至是些数千年前的古老文书，但它的理论与方法却是现代的，属于现代社会科学的一支。不过，作为研究中国古代文化学科系列

中的相配科目,这里所讨论的宗教文献学实际是中国宗教文献学,因为它主要是供国内人文学科的研究生教学使用的。

宗教文献学的意义与宗教学的意义是一致的,不过宗教文献学的全部内容都是围绕着文献展开的,且更偏重于从方法论的角度来看待它们。宗教文献学的内容除了利用宗教典籍来研究宗教外,还包含利用世俗文献来研究宗教,以及利用宗教典籍来研究世俗社会。在本书后面各章的叙述中我们可以看到,凡是有宗教存在的地方,就可能有宗教文献和准宗教文献(广义宗教文献)的存在,就能成为宗教学研究的有用资料。事实上,正是有了宗教文献,才大大丰富了宗教的存在,以及我们对宗教的认识。

宗教文献学的基础在于对宗教文献的界定。据说关于宗教的定义有一百多种。宗教定义的这种不确定性,正是说明宗教在人类的生存和发展中具有无限的广泛性和影响力,从而无法将其明确而完整地加以把握,所以我们也从最广泛的角度来叙说宗教文献,才不会在认识宗教上有什么遗漏。宗教文献是文献中的一个类型,首先得符合作为文献的定义,即文献是记录知识与相关信息的一切载体。宗教文献也就是记录宗教知识与宗教信息的一切载体。从这点出发,在宗教文献学内被称之为宗教文献的文献,必须具备以下这些要素。

第一,它必须是宗教的。所谓“宗教的”,最直观的说法是与现存的或过去的某一宗教有关的,更扩大一些的范围则是凡涉及个人生死与命运之信仰崇拜体系的都与此有关。

这类文献可分为两种情况,其一是文献的主题系属于宗教的,如某个寺庙堂观的志文、某位道人教士或信徒的传记等等,更不用说那些阐扬教义的经籍了。其二是其中提及宗教的各类文献,包括对民间信仰的记载。这个面相当广泛,如某篇诗文中有一句文字提到一位僧侣的行止或某个神祇,这篇东西就要纳入我们宗教文献学的视野。对于上述两种情况,我们把前者称之为狭义的宗教文献,将后者称之为广义的宗教文献,或带有宗教史料的世俗文献,后者其实就是指能用来研究宗教的一切文献。宗教文献学把主要注意力放在前者,但也根据各种具体情况,将后者包括进去。

第二,它应该是历史的而不是当前的文献。这是因为我们宗教文献学是属于学术的领域而不是政治的领域,这里的政治当然指的是现实政治。它也不在现实的宗教领域,因为现实的宗教不可能超脱于现实的政治。有关当前的宗教文献中所包含的各种现实因素的考量,超出了宗教文献学作为一门学术所能承载的负荷,所以我们只能强调作为我们对象的宗教文献仅仅是历史的。不过,有时为了顾及文献的系统性和连续性,也会提到一些近百年来形成的文献,但它们与现实政治基本上无直接关系。

鉴于过去的一切都是历史的,而所谓“当前”不过是一个不确定的流动着的时间概念,因为“当前”可以不断地在刹那间转化成“历史”。为了便于进行学术讨论,也为了符合宗教文献学中的宗教文献应该是历史性的规定之本意,所以我们将“当前的”概念凝固成目前中国史学界通用的所谓“现当

代”。大多数大陆的史学家目前仍把公元 1919 年,即“五四”运动爆发之年定为中国现代史的开端,但越来越多的学者倾向于把这条界限上移到 1911 年,因为那一年随着清王朝的覆灭结束了两千年来的封建政治体制,鉴于这种体制对包括宗教在内的传统文化影响至深,这无论如何是一条更为鲜明的历史标识。这样,掌握了时代分寸的我们也许能以更客观的态度来直面作为工作对象的宗教文献。如此的标定还能使文献的使用语言上有一个比较明显的分界,因为在现代之前,文言文是文献上的主流语言,即使是变文、宝卷之类流行于社会基层大众的宗教文献,其语体亦与现代白话文区别很大。因此,这个时代上的规定能使我们的工作对象更为明确和统一。

第三,古今中外都有宗教文献,但本书中所讨论的宗教文献却基本上是中国的,并且主要是汉文文献,也包括一些少数民族文字撰写的经籍文书。这种约定是跟本书的性质相关。因为本书主要作为国内研究生的学习入门书,是与中国古代文化学科系列中的课程相关联,也可以纳入当前流行的“国学”范围内。而表达中国主流文化的,从历史的实际出发,只能以汉文文献为主体。譬如我们面对佛教文献时,我们着眼的是那些佛教传入中土后所产生的各种文献,而不是它在印度时已有的各类文献,因为后者的本身并不属于中土文化的范畴之内,虽然在有条件时进行梵—汉文本的对照研究也是十分重要的。

有利于我们作出第三条规定的,是因为宗教文献可以基

本上超越时空。作为文献,世界范围内的学术界有着大体上共同的指认。作为宗教的文献,是因为人类既然有着相类似的宗教需求与宗教经历,由此出现的各种宗教的文献,尽管有着形形色色不同名称宗教的区别,却仍有相通共鉴之处。何况历史上具有国际性宗教的大多数,除佛教以外的如基督教(景教、也里可温教、天主教)、伊斯兰教(回教)、婆罗门教、摩尼教、袄教、犹太教等等,都曾先后进入过中国,或多或少地与中国文化发生过关系,在汉语言文字中留下了它们的痕迹,包含在我们所着意的狭义或广义的宗教文献内。因此本书虽然主要讲的是有关汉文的文献,但我们在探讨汉文宗教文献时所建立起来的那些原理与准则,以后可以由此及彼不费很大气力地扩展到所有宗教文献的范围,无论它是用少数民族文字还是用各种外文书写的。

二、宗教文献学的研究内容

以宗教文献为对象的宗教文献学,还可以分成宗教文献整理和研究两大部分。

整理宗教文献的第一步就是对文献性质的认定,看它是不是宗教的文献,是广义的还是狭义的宗教文献,是何种宗教的文献,且是什么时候形成的宗教文献等等。于是就需要对此进行初步的考证。虽然其考证的方法与考证其他文献没什么两样,但对宗教文献的考证必须具备有关宗教方面的足够知识,则是毫无疑义的。特别是有的文字材料即使没有涉及某个具体的宗教,但其中透露的思想体现着对人生死与

命运的各种关怀,那么该文献是不是,或者在多大程度上是属于宗教文献,也应该是属于本学科的研究内容之一。

接下来,文字、音韵、句读、校勘、训诂、版本目录等方面的知识和工作都是整理宗教文献的必要功课。严格地说,对文献典籍本身的修复、保护也属于文献整理的工作范围,但是它们是一种特殊的工程技术,涉及自然科学领域里的很多专门知识,就不在本书所主要讨论的内容之列。上述那些整理文献所必备的科目,基本上属于以前所谓“小学”的范围,适合于所有的古代文献,包括现在归属于文学类的古典文献和属于历史学类的历史文献,尽管这样的划分仅仅是为了迎合教育当局学科分类的需要。但就我们的对象宗教文献而言,还要注意到它的特殊性。如佛教《大藏经》的编目就有别于一般的文献编目,当为目录学中的特殊一类。又如在音韵方面,由于佛教及景教、摩尼教、袄教等都是外来宗教,文献中汉字的音译就成了一个特别的问题。再如大量宗教所特有的名称、概念、术语,或者像禅宗“公案”那样特殊的语体等等都会在句读、训诂等方面增添额外的内容。如此等等,所以整理宗教文献还非得有宗教方面的专门知识。

宗教文献学既然是一门“学”,它就不会仅仅停留在宗教文献本身的整理,而要对它作进一步的研究。所谓对宗教文献的研究在很大程度上就是对宗教文献的阐释,虽然对文献本身的鉴定考证也是一种研究。这里所谓的对宗教文献的阐释,主要是继续对文献所反映的宗教属性进行界定,对各个宗教教义乃至宗教总体有一个基本的认识,在此基础上再

清理宗教与人类社会生活各个方面的关系,也包括各个宗教互相之间的关系和它们各自内部的关系,故大致有以下六个方面。

一是将文献分类。由于它是多学科、多宗教的结合,所以我们不能简单地把一些中国传统的分类法,如四部分类法,或《道藏》、《大藏经》等分类法现成地拿来用。现代的学科只能用现代的方法,现代分类的方式有好几种,可以是按时代来分,通常是按朝代,长的朝代还要分前期、中期、后期等;也可以按其文体性质来分,如属经、属律、属史、属论等等;更普通的是按其教派来分,看看此文献是属于何类宗教,或者是属于该教内的什么宗、什么派的;还可以以地区来划分,当然经常是将几种分类法交叉并用。这些分类作为阐释文献的前提,对于宗教史和中国思想史、中国社会史的研究是必不可少的。

二是对文献本身的解读,弄清文献字句中所包含的各种内容,进而理出整个文献的主题。这是文献阐释的基础,以下三项工作的进行是从这里出发的。当然认识了文献的产生背景及其影响也有利于更好地解读文献,二者是相互促进的。解读文献的前提是前文已经说到过的文字、句读、校勘、训诂、版本目录等方面的工作,但对宗教文献而言,光字面上读通还不行。没有对文献所属的宗教有着相当的了解,还是不能弄清字里行间所表达的含意。这中间可能会有一个难点是,为了明白一件文献的确切宗教意涵,就必须了解作为宗教信徒的情感与体验,为此有时就需要用类似社会学中

的田野工作,乃至考古工作来做辅助手段。

三是考察一下这个文献的形成背景,包括它的教内背景和当时整个文化的背景、社会的背景,这有助于我们了解宗教社会现象在人类生存史上的地位与意义。所以这也是文献阐释的一部分,因为我们既可以从当时的社会存在中弄懂当时的意识,也可以从当时的意识中了解当时的社会存在。这里边,很多典籍的序言后记能给我们提供有用的线索。

四是说明该文献在当时教内外所产生的影响,即该文献的宗教意义和历史意义。这里所谓宗教意义是探究该文献的出现可能对宗教本身所起的各种影响,包括各教、各宗、各派的彼此消长。所谓历史意义有两层意思,其一是表明宗教与当时社会是如何相互作用的。如将各个宗教的历史作用进行对比我们就能够对宗教的社会作用及其局限性,乃至宗教文化的发生学与传播学会有更深刻的认识;其二是能通过该文献,即通过宗教方面的材料来了解中国古代社会的各个方面,包括政治、经济、文化等等。其意义阐释的深度反映着我们对文献的理解和研究的深度。

五是通过同类文献的归纳和解析,说明该类文献所代表的宗教之宗旨教义,勾描出它的形态,叙述它发展演变的历史。

六是研究此文献的意义,即该文献及同类材料在现实社会和当代学术中是否会有作用,以及可能会起到什么样的作用等等。如我们要深入探索中国文学史,我们就应该去碰一下鸠摩罗什所译的《法华经》,因为该经“于散文外,并附

有韵文的‘偈’。这乃是把印度所特有的韵、散文杂为一种‘文体’灌输到中国来的一个重要事件。后来‘变文’、‘宝卷’、‘弹词’乃至‘小说’,皆受这种影响而产生的”^①。更不用说一些宗教文献对现实社会里考量宗教与政治关系中所能起到的参考作用了。当然宗教文献研究的这些现实作用,仅仅是作为一种学术基础的提供,这最后一点也是我们宗教文献学的出发点和归结点。

由此可见,对宗教文献的阐释,如果要满足上述六个方面的要求内容,就有可能涉及属于人文学科中的一切学科。这些是需要深入探索研究才能得出一定结论的,这也是它之所以能被称之为“学”的原因所在。

包含在一门“学”之内的,除了它的内容外,还有获知、研究这些内容的方法。对于宗教文献学而言,由于它是属于交叉学科,因此大凡其所涉及的诸学科的学习与研究方法,它都可以拿来为己所用。这里要特别说明一点,即使是面对同一件宗教文献,信仰者与非信仰者的视角、思路、研究手段等等都会有差异,这虽然往往有可能导致结论的不一,但这些不同反过来却丰富了宗教文献学本身,因为比较与争鸣本身就是推动学术发展的有利因素。关于这些,本书以后各章中,会在叙述有关内容时,重点地予以介绍。

无论是阐释狭义宗教文献还是广义宗教文献,我们都面

① 郑振铎《插图本中国文学史》第十五章,人民文学出版社,1957年,第192页。

面临着怎样看待宗教和怎样看待历史的问题。也就是说,为了更好地把握文献,我们要有正确的历史观和正确的宗教观,虽然什么是“正确”的历史观和宗教观事实上会有不同的理解。这就需要我们好好地阅读、研究各种有关的理论著作,尤其是马克思恩格斯的著作。并通过各种比较和对照,加深我们自身的理论能力,使我们能够在众多现象的背后找出普遍性和规律性的东西来。

三、略讲宗教文献研究的意义

整理研究宗教文献之能够成为一门学科,也是有着宗教的与历史文化的双重意义。从历史学的角度讲,一方面宗教是社会文化不可或缺的一部分,它的历史当然也是历史学的重要对象;另一方面,宗教的存在是与社会、政治、经济、文化、习俗等各个方面紧密相关而存在着的。宗教与这诸多方面的互相关联,对研究宗教史来说是重要的,对研究其他专史来说也是重要的,对研究整个历史来说更是必不可少的。从宗教学的角度讲,对文献的研究和比较,可以告诉我们古今中外人们的心路历程,可以晓知一种信仰意识形态是如何在社会环境影响下演变发展的,及其对社会的各种反作用。也可以由此觉察诸种社会文化的差异与一致,可以了解关于人的诸多重大问题上的智慧结晶。鉴于这些关联以何种形式展开与社会背景相关,所以它们在各个民族中都不一样,于是实际上也就成了不同的民族文化发展的历史。

特别要指出的是,鉴于以上的认识,不仅可以从带有宗

教素材的世俗文献(即广义宗教文献)来研究宗教,也可以从纯(狭义)宗教文献来研究世俗社会。这同样是宗教文献学的任务,因为宗教是社会中的宗教,因而也是置身于世俗中的宗教。世俗对于宗教的重要性就像宗教在世俗社会中的重要性一样,而这双重关系同样表现在文献里。相对于宗教本身,狭义的或广义的宗教文献由于其基本上依靠文字进行表达,从而使其显得有形而比较好把握。因此通过文献去认识世俗中的宗教和宗教中的世俗,也是一条从现象到本质,通过有形的东西去理解无形东西的途径。而取得这种认识的一个方面就是如何通过文献来观察宗教与世俗的双向关系。

从文献的角度看“宗教与世俗”,就是教界人物所写的世俗作品和俗界人物所写的宗教作品,从而构成了一种交叉。宗教渗透在社会生活的各个领域,所以这些世俗领域里所形成的各种文献就都有可能带上宗教色彩,从而直接或间接地成为广义的宗教文献。

中国宗教文献中的世俗成分包括形式和内容两大部分,虽然两者往往不可分离。这里所谓形式主要指的是文体和词语,即指那些来自于世俗文化的且与宗教主题关系不大的体裁词句。中国的宗教徒,古代以佛教和道教为主,几乎写过任何一种世俗体裁的作品,如作诗赋词曲,从《全唐诗》所收进行统计,就有115位僧侣作者。《全宋诗》中诗僧更多,有818位,将近全部诗人的十分之一。《隋书·经籍志》的经、史、子、集各部里都有僧人道士的作品,甚至包括理、农、

医、工等现代百科在中国古代的存在形式。这些作品本身就是宗教与世俗的一种结合,僧人道士用世俗文体来写作,都会或多或少染上世俗的气息,因为这些东西本身就是为了附和世俗而写出来的。

与世俗相呼应的宗教作品,必然杂有世俗的内容,因为宗教生活是社会生活的一部分,离不开社会生活的其他方面。突出的如隋唐以降,有一些僧人因为出身于士大夫,或接受了儒家的道德标准,尤其在国难动乱之中,他们往往会投身于世俗政治之中,而在作品中表现出来。如“由于明末清初,粤籍僧人或来粤僧侣大都支持过南明政权,为此清代乾隆年间广东出版的禁毁书中,有不少属于僧人的著作,如释真朴的《曹溪通志》,释函可的《天然和尚语录》、《千行诗集》,释函昱的《瞎堂诗草》,释今释的《徧行堂集》、《徧行堂杂剧》、《梧州诗》等,释成鹭的《咸陟堂诗文集》,释古翼的《丹霞雪诗》,释大汕的《离六堂集》,释古如的《丹霞语录》,释今无的《光宣台集》,释古梵的《圆音语录》”^①等等,就是因为在这些作品中包含着有关现实政治的内容,触犯了当时统治者的忌讳而被禁止的。

宗教文献中的世俗内容实质上反射了世俗社会在宗教中的存在模式,进一步说,也反映了宗教在世俗社会中存在的模式,这就像在因陀罗网里珠光中互为映像的道理一样。

^① 参见林子雄《古代广东佛教文献印刷出版及其影响》,载《岭南宗教历史文化研究》,天津古籍出版社,2002年,第143页。

讨论宗教文献中的世俗可以达到几个目的,首先是能证明宗教的世俗性;其次能显示宗教世俗性的表现形式和这些世俗特点是如何形成的;再次是说明宗教的这些世俗化表现会给世俗社会带来些什么,反过来又给宗教带来了什么;最后,宗教里的世俗就是宗教中的非宗教成分,那么将这些成分归纳出来,可以看看它们有多少东西留存到了今天,当然这里仅指那些保存在文献中的,不包括造型艺术之类。由此延伸,作为对待传统的一个方面,往往可以作为研究宗教文献的一些“现实意义”。

无论是形式还是内容,宗教文献中的世俗成分总是与其所存在的世俗世界相对应的。那么毫无疑问,存在于中国宗教文献里的世俗必定是受中国文化影响的结果。如果我们以如此的视野来看待宗教文献,我们就会明白宗教文献学有着很宽广的领域和很高的研究价值,可以用来研究宗教,也可以用来研究它所处的社会的方方面面。

中国宗教文献的形成与现状

一、传统文献中的宗教成分

佛教的传入和道教的形成虽然要到两汉之间,但不等于说此前中国没有一定的宗教形态存在,更不能说此前的文献与宗教无关。恰恰相反,要弄清上古至秦汉历史中的方方面面,对各种文献中的宗教因素予以认识,是必不可少的。即使是佛、道两教在中土形成气候之后,以儒家为代表的传统意识中的宗教成分,仍对社会各方面起着重要作用,研究与此相关的文献当然也是重要的。

传统文献中以儒家文献为主。不仅是自汉武帝起,儒家被“独尊”而成为二千多年来的社会主导意识,此后知识分子普遍以“儒士”自命,他们所作之文应该都是“儒家文献”,就是在诸子百家时代,儒家也是其中最早的一家,并且一直是作为一门显学,引导着社会思想的发展。因为涉及儒家的文献占着中国古代文献中最大的比例,很多儒家文

献中都包含着宗教内容,可以算是广义的宗教文献。如果一些儒家士大夫兼信佛道等教,而由此做一些专门的文章,如此文章又成了狭义的宗教文献了。所以无论儒家能否被视作宗教,它的汉文宗教文献却是最多的,是研究中国宗教所不能忽略的。

其中,儒家继承了上古以降崇拜祖先天地的传统,并在此观念的基础上所制订出来的祭祀制度,作为中国社会在意识形态上的一项基本制度,其所记载涉及信仰、鬼神、占察、仪轨等,当是其中宗教色彩最为浓厚的文献,也可属于狭义的一类。

更具体地讲,所谓“国之大事,在祀与戎”^①,说明祭祀在中国古代社会乃至国家政治中起着极为重要的作用。而祭祀既然以天地鬼神(包括祖先神灵)为对象,“祀者,所以昭孝事祖,通神明也”^②,当然是属于宗教仪式的范围。目前发现中国最早的系统文字是甲骨文,这些文字主要是用来占卜的,所以亦称卜辞。而卜辞中的很大一部分内容与祭祀相关,与天地鬼神相关,所以殷墟等地出土的卜辞,基本上可算是宗教文献。中国最古老的宗教文献,在甲骨文之后的是金文,即刻在青铜器皿上的铭文,而这些铭文中有很多也与祭祀有关,因此也是宗教文献或准宗教文献。后来的传世文献,一般公认主要是“五经”,即《书经》(《尚书》)、《诗经》、《易

① 《左传》“成公十三年”。

② 《汉书》卷二五《郊祀志上》。

经》(《周易》)、《礼经》(《周礼》、《仪礼》、《礼记》)、《春秋》(《左传》、《公羊》、《穀梁》)。里面或是有关鬼神的,如《诗经·嵩高》:“嵩高维岳,骏极于天;维岳降神,生甫及申。”《礼记·祭法》:“人死曰鬼,此五代所不变也。”或是述说对天崇拜,将天帝作为人格神,如《诗经·玄鸟》:“天命玄鸟,降而生商”;《思文》:“思文后稷,克配彼天。”《尚书·尧典》:“肆类于上帝,禋于六宗,望于山川,遍于群神。”据有的学者统计,在《诗经》和《尚书》里,以天为至上神的记载有 336 条,以帝(上帝)为至上神的记载有 85 条^①。或是直接关于祭祀制度的,如《礼记·祭法》:“郊社之礼,所以事上帝也;宗庙之礼,所以事乎其先也。”《仪礼·士丧礼》载招魂仪式:“复者一人,以爵弁服簪裳于衣,左何之,扱领于带;升自前东荣、中屋,北面招以衣,曰:‘皋——某复’! 三。降衣于前,受用篋,升自阼阶,以衣尸。复者降自后西荣。”等等。其实这三方面的内容是相互配合的,中心是围绕祖先崇拜,是在相信祖先神灵存在的前提下所进行的。

儒家所推重的礼制主要是从祭祀制度里发展出来的,“故礼上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之本三也”^②。因而具有强大的功能,“所以通神明,立人伦,正性情,节万事者也”^③,最后成了封建社会制度的基础。由于“天子祭天地,祭四方,祭山川,祭五祀,岁遍。诸侯方祀祭山川,祭五

① 杜而未《中国古代宗教研究》,台湾华明书局,1958年,第101页。

② 《荀子·礼论》。

③ 《汉书》卷二二《礼乐志》。

祀,岁遍。大夫祭五祀,岁遍。士祭其先”^①。就是普通百姓家里祭祖也得由族长或家长主持。这个制度越到后来越变得庞大复杂,历朝都有大量的神灵被册封,“有天下者祭百神”^②,形成历朝的“祀典”,如宋代“凡天下名在地志,功及生民,宫观陵庙,名山大川能兴云雨者,并加崇饰,增入祀典”,以至“其他州县岳渎、城隍、仙佛、山神、龙神、水泉江河之神及诸小祠,皆由祈祷感应,而封赐之多,不能尽录云”^③,其他朝代也一样。与此同时,在民间,修家谱则唐以前主要在门阀,到宋以后普及到百姓家族,宗族祠堂于是遍及各地城乡村落。在这个过程中,“长有礼,则民不争;立有神,则国家敬;兼而爱之,则民无怨心”^④,从而通过祭祀中的名正言顺,达到国家与社会的稳固。因此中国社会的政权、族权、神权之三者合一,在以祭祀为核心的礼制中充分体现出来了。所以从宗教文献着手,也能由此及彼,了解中国古代的政权与族权、政治与宗族。

广义地看,儒家思想本身也与宗教有着难以分割清楚的关系。只要儒家不否认有先天的成分存在,或说天性或说天命、天道,就有了接受宗教哲学影响的可能性。后来历朝儒家士大夫们的思想形态也基本上说明了这一点。比较突出的如中古时代影响儒家发展的最重要人物是董仲舒,由于他

① 《礼记·曲礼下》。

② 《礼记·祭法》。

③ 《宋史》卷一〇五《礼志八》。

④ 《大戴礼记》卷九“千乘”。

的学说发展是和儒家被独尊的地位之确立同步,所以他的影响越发重要。董仲舒通过提倡天人合一、天人感应之说,宣扬“天者,百神之大君也”,以不失其时祭天“以奉祀先祖也”,方“不失为天子之道”^①,努力强化祭祀制度,并将儒家学说改造成典型的为统治服务的政治哲学。由于这样也使阴阳五行及谶纬符端等混杂其中,宣说“黄龙现,醴泉涌,河出图,洛出书”^②等神话,从而使当时的儒家染上最浓厚的宗教色彩,出现了一大批依托于孔子而和经书相配的“纬书”,以及诸如《白虎通德论》等颇具宗教色彩的儒家文献,在很大程度上把孔子神化^③,把儒家经书也神化了。广义地看,儒家思想本身也与宗教有着难以分割清楚的关系。只要儒家崇君亲为常道,视天人为一体,就有了接受宗教哲学影响的可能性。后来历朝儒家士大夫们的思想形态也基本上说明了这一点。

更有学者认为,作为儒学又一高峰的宋明理学吸取了佛、道两家的不少东西,“借儒者之言,以文佛老之说”^④,用现代语言是“释道两教的这两个特点(个体修炼和讲求宇宙论认识论)正是宋明理学借以构造其伦理哲学的基本资料”^⑤。当然,关于宋、明诸大儒中受宗教影响谁多谁少,吸

① 《春秋繁露》卷一五《郊祭·四祭》。

② 《孝经援神契》。

③ 如纬书《春秋演孔图》云:“孔子母徵在,梦感黑帝而生,故曰玄圣”;“孔胸文曰:制作定世符运”等等。

④ 钱大昕《十驾斋养新录》卷一八“引儒入释”条。

⑤ 李泽厚《中国古代思想史论》,人民出版社,1986年,第221页。

收了哪些内容等等,争议很多。实际上,关键是涉及文献里的宗教内容如何解读的问题,此亦可见开展宗教文献学研究之重要。

唐宋以来儒家文献中宗教成分的增多与“三教合一”思潮的发展相关。士大夫们既然把宗教看作是“方外”,不免会在此间寄托自己的情感,尤其在政治和仕途上失意之时,也包括对生死命运的感叹,因此适合表达这种感情的文章和诗词为数极多。其中主要可分为二类,一类以寺观为对象,另一类以僧人道士为对象。“天下名山僧占多”,其实道观占的名山也多,道教七十二洞天,哪一个不在山清水秀的胜境?至晚在东汉就已经有了佛寺道观,此后这类建筑成千上万,遍布城乡,它们经历了风雨,也见证了历史。因此这些寺观非常容易触动骚人墨客的情怀,使他们诗兴大发,文思如涌。这些诗词散文除了文学上面的意义外,还能为我们提供一些宗教方面的信息,如一些寺观在某地某时的确切存在(或遗址废墟的存在);这些寺观的建筑及与之相连的山水景观;庙市佛(道)会的排场盛况;或曾发生在这些寺观里的故事,包括各类名人的足迹墨宝等等,这些对宗教史的各方面研究都是有用的资料。以僧人道士为对象的作品中,大多数是与之唱和的作品。这类作品最能说明士大夫作者与出家人、与佛道教的关系。这些诗文的总量如果便于统计的话,也可以作为一时一地佛道教对社会的影响和它们与儒家之间的关系的文献资料。在那些唱和的诗文中,还包括一些含有士大夫对佛道教教义认识的所谓佛理诗、玄理诗,更是理解当时宗

教形态的可贵资料。

也因为三教的兼容,一些士大夫奉儒与信佛(或信道)并行不悖,愿意为佛道教有所效劳,或记宗教善事,或记寺观之修建,或为僧侣道士作铭立传,历代为数甚多,足资参考。更重要的是,一些士大夫为佛经、道经或作校勘,或作注疏,甚至立论解义,为佛学在中国的发展作了贡献。如南齐的萧子良“乃阐经律”,编撰有《注优婆塞戒》三卷、《戒果庄严》一卷、《僧制》一卷、《清信士女法制》三卷、《述放生东宫斋述受戒》、《教宣约受戒人》一卷、《受戒并弘法式》一卷等等,这还不包括《礼佛文》二卷、《僧得施三业施实法》、《示诸朝贵法制启》二卷等与之相关的作品^①。又如唐代宰相裴休“留心释氏,精于禅律”^②。明代宋濂有《心经文句》一卷,袁宏道有《宗镜摄录》十二卷,袁中道有《禅宗正统》一卷,姚希孟有《佛法金汤文录》十二卷等。再如清乾隆时进士彭绍升著有《一乘决疑论》、《华严念佛三昧论》、《净土三经新论》等。士大夫们这样的投入,有的是出于信仰,有的觉得是一种做学问的吸引,或者兼而有之。但有一点是可以肯定的,即尽管士大夫们有着各种各样的宗教倾向,却没有一个会宣称自己是背离孔子的,或者否认自己儒家士子身份的。

对道教也一样,历来文人都有很多诗文涉及道教,包括对道教教义的探讨。也有为道教写一些东西,如明代有沈宗

① 《出三藏记集》卷一二《齐太宰竟陵文宣王法集录序》。

② 钱易《南部新书》“癸部”,载《全宋笔记》第一编第四册。

需《阴符释义》、池显方《国朝仙传》、顾起元《紫府奇玄》等，比较普遍的是作青词。青词亦称绿章，系道教举行斋醮时上告天帝或神祇的奏章祝文，因用硃笔写在青藤纸上而得名。其文体与官场中的奏文近似，士大夫写来驾轻就熟，故多为之。宋、明二代，皇帝多崇信道教，更使文臣写青词者趋之若鹜。如今那些留在诸文集集中的青词，成为研究文学、宗教和政治之间三角关系的一种很有说服力的材料。

除了儒家之外，其他诸学中也提供了不少宗教文献。如先秦诸子中，墨家是最讲鬼神的了。在现存的《墨子》里，有《明鬼》、《天志》等篇皆言鬼神的存在，并引证：“《尚书》、《夏书》，其次商周之书，语数鬼神之有也。”^①其他诸子对鬼神态度不一，但都有把鬼神作为议题的。如介于儒法之间的荀子说祭鬼神之事，“圣人明知之，士君子安行之，官人以为守，百姓以成俗。其在君子，以为人道；其在百姓，以为鬼事”^②。法家虽然不在意鬼神，但遵奉天道，强调祭祀要与政治权威相符。若与法律相关文献而言，面就更广，诸如《唐律疏议》、《宋刑统》、《大明律》等正式律令里有着关于宗教和僧侣道士的条文，就是在一些案例判语里，和宗教相关的也着实不少，如在《析狱龟鉴》、《名公书判清明集》、《刑部驳案汇钞》、《刑案汇览》等书籍中，读者是不难找到有关宗教案例的。比较诸子中宗教因素的异同多少，不仅可以更清楚地了解它们之

① 《墨子·明鬼下》。

② 《荀子·礼论》。

间的区别所在,也可更好地明白中国文化中关于宗教的异中之同。所以关于文献中宗教成分的认定并不在于作者是否信仰宗教,也不在于文章对宗教观念是否赞同,而在于能否更好地说明宗教的现象与本质。《老子》与《庄子》虽然后来被道教遵奉为《道德经》和《南华经》,其实道家 and 道教不是一回事。但道家认为“道与之貌,天与之形”,将人之精神与形体二元化,及道能“神鬼神帝,生天生地”等^①,确实是为道教奠定了理论基础。此外道家的一些思想,如关于因果消长之说等,对阴阳五行及谶纬理论都有影响,所以有清代学者说:“图纬之学,皆以老庄为体。老庄之学,皆以图纬为用。”^②其说或有过分之处,但先秦诸家学说虽把各自的重心都放在现实的人生与社会,可是都认可天道天命,都不否认人体与精神为二元,所以都可以为宗教利用,道家当然也不例外。虽然几乎不讲鬼神,但由于强调人与人类之生死命运具有神秘的规律性,阴阳学派或阴阳五行学派也成了诸子百家中除墨家之外最具宗教内涵的一家。以战国时人邹衍为代表的阴阳学派认为天地万物和人类社会之间的各种关系都受水、木、金、土、火五行随阴阳转化的过程所支配,产生了“五行相胜”、“五德终始”、“三统相继”等学说。古代所谓的占算实质上就是凭经验和直觉在不同的规律中寻找对应点,鉴于这样的“经验和直觉”具有神秘性,所以尽管其中提到的一些规律

① 《庄子·德充符·大宗师》。

② 全祖望《鲒埼亭集》外编卷三八《三家易学同源论》。

是有根有据,但对它们之间对应点的寻找未免是先验的和宗教的。这就是为什么阴阳学派与此后讖纬等滥觞有很大关系的原因所在。通过文献来寻求这些关系之来龙去脉是很值得去做的。诸子百家中还有小说家。其虽起于诸子之中,但后来文人所作笔记小说往往收入文集里而于集部中亦可见。小说之引起重视始自魏晋,盛于明清,此与宗教在中国古代的发展和民间化历程之轨迹不谋而合,不能谓之纯属巧遇。这是因为小说家言可单凭口言传闻,无须证实,此最有利于鬼神幽怪故事的传播。反过来,涉及彼岸世界和宇宙洪荒的宗教给了小说在内容上极大的扩展空间,两者相得益彰,共同发展。此外列入史部中的外史或野史的,如《山海经》这样著名的典籍里,也有很多神话或与宗教相关的故事。神话不是宗教,但包含着关于古人崇拜与信仰的讯息。

秦以后在思想意识上独树一帜的是玄学,其学表现的高峰在魏晋,南北朝尚有余波,隋唐以降就只剩下影响了。所谓玄学是从谈玄而来的,而谈玄就是探讨《周易》、《老子》、《庄子》及相关的注疏义理。因为这三部书中都讨论了玄而又玄的抽象主题,故“《庄》、《老》、《周易》,总谓三玄”^①。玄学与宗教的关联主要表现在两个方面。第一,玄学的兴起成了佛教被士大夫接受的桥梁。如在佛教诸说中,般若空宗最与“贵无”、“崇有”等玄学思想相近。因此玄学中的不同思想

^① 《颜氏家训·勉学篇》。

倾向几乎都能在般若学中得到某种回应,特别是在“所谓有无,空有,乃老庄及佛学所共有之问题”^①上。与般若学和玄学的结合同步,僧侣也和谈玄的名士们打成一片,这在《晋书》、《世说新语》、《高僧传》等史籍中多有记载。第二,玄学本身虽然崇尚自然,不在意鬼神,但对养生之道却十分重视。养生的一个重要目的是为了长生,就与道教有了结合点。道教的宗旨是为了长生,尤其在早期。所谓长生久视,就是保留现有的肉身躯体,不脱离现实世界,就是“令得天心地意,从表定里,成功于身,使得长生,在不死之籍”^②。葛洪说得直接:“夫神仙之法,所以与俗人不同者,正以不老不死为贵耳”^③。玄学则使这种追求理论化,嵇康的《养生论》主张养生在于养心,“夫气静神虚者,心不存于矜尚;体亮心达者,情不系于所欲”。拘泥名教就是心存矜尚,只有“越名任心”,才能“禀之自然”^④,真正养生如神仙。而且玄学家们所讨论或注疏的《庄》、《老》、《周易》等也是道教的经典,所以两家公司会有很多共通的东西是顺理成章的。因此虽然玄学本身不是宗教,却与当时的道教、佛教有着非常密切的关系,而这种关系是会在玄学的文献中反映出来的。

总之,只要对宗教的含义有正确的理解,在众多文献中

① 冯友兰《中国哲学史》第二篇第七章,中华书局,1961年,下册,第666页。

② 《太平经》卷一一一“善仁人自贵年在寿曹诀”,王明合校本,中华书局,1960年。

③ 王明《抱朴子内篇校释》卷九《道意》,中华书局,1985年。

④ 《晋书》卷四九《嵇康传》。

寻出有关宗教材料的可能性几乎是无限的。或者说,只要着眼点适当,在大多数的文献资料里,都能找出与宗教有关联的东西来。

二、佛教文献

释迦牟尼创立了佛教并毕生致力于佛教的传播,但是却并没有留下任何成文的专著。他去世后,他的弟子通过结集^①的形式,将其一生所说的言教汇总起来,作为今后传教的依据。其中包括释迦牟尼对佛教教义的许多论述、关于戒律的一系列教导,还有释迦牟尼重要弟子对佛教教理的阐述和解释。这些内容经众弟子多次讨论、审核后肯定下来,即形成佛经中的经藏、律藏、论藏,合称为“三藏”。

1. 佛经的传入

佛教传入中国后,历代僧人以极大的热忱,不遗余力地求经、译经,使中土的佛教典籍日益丰富。概括说来,中国的佛经翻译经历了如下几个阶段。

汉代,佛经汉译的初创时期。见于《三国志》裴松之注的西汉末年“伊存授经说”^②是最早的佛经传入的记载。东汉明帝时,天竺僧人迦叶摩腾和竺法兰在洛阳白马寺开始了佛经翻译工作,所译的《四十二章经》就是一般认为的中国第一

① 结集,佛教名词,意为合诵或会诵。即由佛教徒集会,对佛陀学说进行会诵,经过讨论、甄别、审核,最后用文字确定下来,成为经典。

② 《三国志·魏书·东夷传》。

部汉译佛经。之后的安世高、支谶、支曜、康孟祥及康巨、竺大力等佛学家,分别译出了多部佛经。虽然,限于条件,汉代的佛经翻译还不可能有计划、有系统地进行,所译经书很少是全译本,翻译文体也未确立。但是,汉代译经家们出色地进行了开辟园地的的工作,使佛教在中国思想界确立了地位并扩大了影响,同时也为今后的译经事业打下了良好的基础。

魏晋被认为是佛经汉译的发展时期。当时,佛教的流布十分广泛,西域沙门陆续南来,留居于中土从事佛经翻译的为数不少,且各创特色。如曹魏的昙柯迦罗精于律学,所译《僧祇戒心》力主僧人应遵守佛制,还邀请梵僧前来传戒,这是汉地佛教有戒律、受戒之始。孙吴的支谦首创了“会译”法,即融会几个底本,相互对勘翻译,使佛经的翻译更准确。还为所译《了本生死经》作注,成为佛经注释的最早之作。康僧会的译经不仅义旨缜密,还尽量吸取中国传统思想,以《易经》、《诗经》、《老子》等内容来融合佛学理论,反映了佛教初传时期竭力向中国传统文化靠拢的特点。西晋的竺法护所译经典内容广泛,种类繁多,几乎囊括了当时西域所流行的要籍,为佛教在中国的流传打开了更广阔的局面。其中有不少经典对中土佛教发展尤为重要,如《正法华经》中塑造了一位大慈大悲、普度众生的观世音菩萨的形象,成为后世中国佛教的信仰重点之一。《盂兰盆经》宣扬了乐施行善的功绩,尤其是通过目连救母的情节,将佛教与中国传统的孝道紧密结合起来,在佛教中国化的进程中有着不可忽视的作用。

东晋十六国至南北朝是佛经汉译的高潮时期,佛典的翻

译,无论从数量、质量还是广度上都达到了一个新的境界。如东晋道安根据自己长期整理经典的经验,提出了“五失本”、“三不易”的翻译原则,总结了中外文字在风格结构上的差异,也指明了翻译时应该持有的态度,不仅为翻译理论作了总结,也为译经工作指出了正确的方向。后秦时龟兹僧人鸠摩罗什在长安主持译经,十年左右的时间内,他译出了包括《法华经》、《小品般若经》、《金刚经》、《维摩经》等在内的大量重要经典,其中大都对后来佛教义学产生巨大影响,进而发展为各种学系与宗派。如《阿弥陀经》成为净土宗的“三经”之一;《法华经》成为天台宗的主要经典;《成实论》是成实学派的主要依据等等。鸠摩罗什的译经事业在中国译经史上具有划时代的意义,标志着汉译佛典已开始进入成熟时期。南北朝时期的佛典翻译相继不绝,当时的建康已成为重要的佛典翻译中心。北朝在孝文帝迁都洛阳后有一个译经高潮,译经之盛,当属空前。以真谛等为代表的译经家们既重经典翻译,也重论典翻译,对佛教义学的发展影响甚大。

隋唐是佛经汉译的官方化时期,共译经 534 部 2824 卷^①。与之前不同的是,这一时期佛典翻译已完全成为国家的事业,官方设立了规模宏大的译场,主要的佛典全由译场翻译而成。隋唐的译经事业至玄奘时达到鼎盛,玄奘不仅历

^① 这一数字据《开元释教录》与唐圆照《贞元新定释教目录》所载的数字相加而得。

时十七年,跋涉五万里,行经一百多个国家和地区,求得六百余部佛经;还在朝廷的支持下,设立译场,潜心翻译,先后译出75部1335卷经论,约占大藏经中现存翻译经典的四分之一,堪称成就最大的佛经翻译家。玄奘之后的义净、不空等都是成就突出的译经家,前者重律典,后者专密教,在佛典翻译方面各有所长,成就相当,以至于究竟谁有资格与鸠摩罗什、真谛、玄奘一起同列为四大译经家,在后世颇有争论。

经过唐代大规模的译经,当时印度大乘佛教的精华已基本被介绍进来了。宋以后,佛教在印度已逐渐失去其优势地位,新的梵文经本日渐减少,中土的佛经翻译也就时断时续。虽时有新经译出,也以密教典籍居多,对当时及以后汉地佛教的义学已形不成足够的影响。

2. 《大藏经》的形成与发展

经过历代的翻译、流通,佛教典籍日益增长,最终形成庞大的佛典丛书——大藏经。大藏经虽然不能包容所有的佛教文献,却构成了它的主体。

大藏经按语系划分,一般认为有三大系统。流传在南方国家斯里兰卡、缅甸、柬埔寨、老挝、印度、巴基斯坦、泰国以及我国云南傣、崩龙、布朗等少数民族地区的是巴利语系大藏经,主要是上座部佛教的经典。流传在我国汉族和朝鲜、日本、越南等国的是汉语系大藏经,主要内容为翻译印度的经、律、论和中国、朝鲜等僧人的论述。流行在我国藏、蒙、土、羌、裕固等民族以及蒙古、西伯利亚地区和印度北方地区的属于藏语系大藏经。此外,还有从汉文、藏文转译的蒙文

大藏经、满文大藏经、西夏文大藏经等。对汉地佛教影响最大、最能反映中国主流文化的无疑应属汉文大藏经。鉴于阅读对象的划定,本书讨论的也主要是汉文大藏经。

关于大藏经的定义,20世纪以来有众多研究,并未形成共识。最简单的说法,即“是佛教典籍的汇编”。但是,大藏经并不是佛教文献的无序堆砌,90年代初,方广錩提出了组成佛教大藏经的三个要素,为判断大藏经提供了标准。这三要素即:经典有既定的取舍标准、有一定的组织结构体系、有用于查找检索的外部标志。近年,他又在“三要素”基础上进一步定义汉文大藏经:“基本网罗历代汉译佛典并以之为核心的,按照一定的结构规范组织,并具有一定外在标志的汉文佛教典籍及相关文献的丛书。”^①换言之,具备了上述条件,汉文大藏经的历史就开始了。

上述定义还可以帮助我们把握汉文大藏经所包括的两大部分内容:其一是翻译佛典,其原语种包括梵文、藏文、巴利语及中亚一带的各种语言。内容包括大乘和小乘、显教和密教。其二是中华撰述,包括中国学者对于佛教原理所作的创造性的阐释,以及佛经注释和疏解等。除此之外,还有一些反映其他宗教的非佛教文献。因而,大藏经不仅是研究佛学的重要典籍,也是研究古代东方文化非常重要的资料。

随着时代的发展,大藏经显示出不同的形态。从其载体

^① 方广錩《中国写本大藏经研究》,上海古籍出版社,2006年,第10页。

与制作方式的角度,主要经过了写本、刻本、近现代印刷本及当代数字化等数个阶段以及石经等特殊形式。

(1) 写本大藏经

从佛教初传到北宋《开宝藏》刊刻之前,都属于大藏经写本时期。

早期的佛典翻译基本是无序的,传译者对佛经的系统缺乏理性认识,也没有意识到分类的必要性,一般都是手头有什么经就译什么经,其偶然性和地区性限制了佛经更广泛的流传。但到东晋道安编撰《综理众经目录》的时候,他已经懂得按照时代顺序,著录译经时间、地点、译者等;还提出了疑经问题,事实上涉及了经藏的取舍标准。表明了中国僧人对佛教典籍的编辑脱离了混沌状态,开始有了一定的认识。因而自佛教初传至此,可算是写本大藏经的酝酿阶段。

南北朝时,随着汉译经典的大量涌现和僧众对佛教认识的深化,人们逐渐发现各种佛典的内容有差异,观点并不一致,从而引起教团内部的矛盾纷争。为了调和各类佛典之间的矛盾、克服佛教内部的理论分歧,并藉此抬高本宗派的地位,各派先后建立起自己的判教体系。判教促进了中国佛教的深入发展,同时也加深了人们对佛教典籍结构体系的认识,大藏经目录的编撰体系逐渐形成。以梁僧祐《出三藏记集》为代表的一些佛典经录,已经尝试将杂乱的佛经典籍用不同的类目加以贯穿,努力根据经典的本质特征加以整理、鉴别并安排其组织结构。至隋朝费长房的《历代三宝记》开创了“入藏录”,标志着大藏经在理论和实际上的基本成型。

南朝梁武帝在天监年间(502—519)先后命沙门僧绍、宝唱总集释氏经典,撰成《众经目录》,共录有佛经1433部,3741卷,被认为是佛教经典编纂为大藏经的首次记录。之后,北魏、北齐、北周也开始了官方和个人修造大藏经。与此同时,宗派性的文汇也开始出现。这一时期,是写本大藏经的初步形成阶段。

由隋入唐,伴随着新的译经高潮,中国僧人对汉译佛典和佛教思想的研究也进一步深入,出现了大批著述;佛经得以扩展,诸如佛史、传记、目录、音义、抄集等大量涌现;逐渐形成的佛教各宗派都在为阐述本教派宗旨著书立说。总之,不仅是汉译佛典增加,中华撰著也与日俱增。而此时的大藏经主要收纳翻译典籍,为了弥补这一缺陷,“正藏”之外出现了专门汇集中华撰述的“别藏”,以及反映天台宗教义的“天台教典”、反映律宗教义的“毗尼藏”和汇集禅宗文献的《禅藏》等。开元年间,释智昇撰写了《开元释教录》,贯彻以经典本身的内容特征来决定其归属的分类方法。即根据佛教典籍本身反映的知识结构和思想倾向,分门别类地把它们组成一个有内在逻辑联系的完整体系,以反映佛教的全貌。智昇设计的构架虽不尽完善,但却第一次使各类经典有机形成整体,确立了汉文大藏经的结构分类体系。安史之乱以后,人们便以《开元录·入藏录》作为组织皇家官藏的基础,写本大藏经进入了结构体系化阶段。

会昌废佛使佛教遭到沉重打击,不论是正藏、别藏还是宗派性典藏的损失都是巨大的。风潮过后,各地陆续以《开

元录》为标准恢复本地的大藏经。与此同时,中央政权对大藏经组织和内容的干预不断加强,不论是译经还是中华撰述,都需要呈报朝廷,经批准后编入官藏大藏经。由此确立的权威性对各地的藏经产生了巨大的影响。各地纷纷以皇家颁赐的大藏经为底本,补充和修造本地藏经,由此,客观上使全国各地的大藏经逐渐趋于统一。在外部标志方面,这一阶段出现了千字文帙号,使大藏经的排序固定下来,为编辑、收藏、检索大藏经带来了便利,也使大藏经的全国统一化进程更加顺利地进行^①。

总体而言,写本大藏经因为受社会环境、物质条件以及交流渠道的制约,很难将传世的佛经网罗无遗,因而早期写本大藏经的构成是不确定的。历代佛经目录虽然为写本大藏经的编辑提供了按图索骥的便利,但各目录所设《入藏录》的不同,也会使写本大藏经在收录典籍和分类编次上产生偏差。因此,写本大藏经的内容和结构差异是客观存在的。

写本大藏经的编纂时间跨度大,分布区域广,参与者层次多,编纂的成果又各异,究竟有多少汇集成“藏”的,谁也说不清。曾有人统计:仅自南朝陈武帝下令写一切经十二藏起,至唐显庆末西明寺写一切经止的一百余年间(557—660),皇室和民间写经就达八百多藏,二百余万卷^②。但久

① 关于写本大藏经的分期,方广锜有详细论述,参见《中国写本大藏经研究》,上海古籍出版社,2006年,第13—25页。

② 《中国大百科全书·宗教卷》,中国大百科全书出版社,1988年,第152页。

远的年代使写本大藏经保存至今的为数甚微,其中还有很大一部分流失海外。所幸的是敦煌藏经洞的发现,让数百种写本佛经重见天日。这些本子绝大多数残破不全,首尾完整的本子只有几十种,亦多错讹衍脱处。不过这些残本仍然成为今人研究写本大藏经的依据和基础,现被收入《敦煌宝藏》中。

(2) 刻本大藏经

入宋以后,宋太祖赵匡胤为弘扬佛法,于开宝四年(971)敕令雕造了我国第一部木刻本大藏经,世称《开宝藏》。以此为标志,大藏经进入了刻本时代。

因为有具备了“三要素”的写本大藏经为基础,刻本大藏经从一开始就相对有序而规范。刻本大藏经以《开元录·入藏录》的分类法则和见录典籍为基础,以不断增补新编入藏经典的方法来解决汉文佛典不断递增的问题。也就是说,历代刻本大藏经的主体部分是同一的,差异主要表现在增补的部分,其中包括《开元录·入藏录》未收经典;《开元录》撰成以后新译出的经典;新编入藏的中华撰述等。

从宋到清,官私雕刻的大藏经版本有十多种,根据其雕印特点大致可以划分为三个时期。

北宋及辽、金时代的刻藏为第一时期,官版藏经为其主要特点,雕成的藏经包括《开宝藏》、《辽藏》和《金藏》,其中《开宝藏》是我国第一部木刻本汉文大藏经。该版以《开元释教录》入藏经目为底本,共 480 帙,5 048 卷。后百余年间不断增入

新译、新撰典籍,使全藏增至 1 565 部,6 962 卷^①,并形成了不同的版本。后世出现的《高丽藏》、《赵城藏》、《契丹藏》、《崇宁藏》、《毗卢藏》、《圆觉藏》、《资福藏》等,都是分别以这些版本为底本刊刻的,因此可以说《开宝藏》是木刻大藏经的共同祖本。全藏已佚,国内和日本保存有散本十余卷。《辽藏》即《契丹藏》,全藏 579 帙,收经 1 414 部,6 054 卷。它在《开宝藏》的基础上增收了若干经典,多为当时流传于北方的特有经论译本。全藏今不可见,1978 年在山西应县木塔中发现 50 轴残卷,成为研究《辽藏》的重要资料。《金藏》,又名《赵城藏》,共收录佛典 1 570 部,6 980 卷,分作 682 帙。《金藏》的原刻版式除千字文编次略有更动外,基本上是《开宝藏》的覆刻,无论在版本或校勘方面,都具有较高的价值。金末元初,《金藏》部分经板毁于兵火,元太宗时进行了补雕,基本恢复《金藏》旧刻的内容。1933 年,古板《金藏》4 957 卷在山西赵城广胜寺被发现,在学术界引起轰动,现藏于国家图书馆。

北宋末至宋末元初是刻本大藏经的第二阶段,藏经的雕印活动主要在南方进行,民间集资和寺院主持雕刻为其主要特点。雕成的藏经包括《崇宁藏》、《毗卢藏》、《圆觉藏》和《资福藏》、《磧砂藏》和《普宁藏》等。其中北宋的《崇宁藏》是中国第一部私刻本汉文大藏经,历经数次续刻,全藏达 595 函,1 451 部,6 358 卷。帙末附“音释”一册,是木刻大藏经随经

^① 刻本大藏经卷帙数因统计标准不一而众说纷纭,此据较新研究成果,下同。参阅何梅《汉文大藏经概述》,《法音》2005 年第 3 册,第 30—37 页。

添加音释之始。《崇宁藏》今国内所见不足百卷,日本京都东寺所藏一部近乎完帙。雕成于南宋的《毗卢藏》共 595 函, 1 451 部, 6 132 卷, 是曹洞宗雕造的第一部大藏经。今国内仅存四百余卷, 日本宫内省图书寮藏本相对完整, 其复印本已陆续引回国内。《圆觉藏》和《资福藏》分别雕成于南宋高宗和理宗时期, 两者版式相同, 所收经籍基本一致, 因而究竟属前后递修继承的同一部藏经, 还是两部不同版的藏经历来有所争论。《磧砂藏》刻成于元至治二年(1322), 明代曾有续修, 共收经 1 532 部, 6 362 卷。1924 年, 康有为在西安开元寺和卧龙寺发现了古本《磧砂藏》, 30 年代, 上海佛学书局出版发行了影印本, 共 60 函 593 册。之后, 山西太原的崇善寺、美国普林斯顿大学东方书库也发现了《磧砂藏》全藏, 日本和中国国家图书馆都有框架基本完整的部分印本。《普宁藏》刻成于元至元二十七年(1290), 共 590 函, 1 520 部, 6 326 卷。该藏基本依据《圆觉藏》复刻, 元仁宗、元顺帝时期曾进行补雕。太原、苏州、昆明以及日本东京增上寺、浅草寺等都存有全藏。

第三时期大致从元朝中后期至明清, 大藏经又以官修为主, 形成了《元官藏》、《智化藏》、《洪武南藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《龙藏》等一批官版大藏经。其中《元官藏》刊成于至元二年, 今仅存三十余卷。然据残存经册千字文函号推测, 全藏至少有 651 函, 6 500 余卷, 入藏内容仅次于《金藏》, 应是当时规模最大的一部藏经。《洪武南藏》刻成于洪武三

十一年(1398)^①,全藏共 678 函,1 618 部,7 245 卷。刊成后经板收藏于天禧寺,十年后毁于大火,印本流传甚少。1934 年在四川省崇庆县上古寺中发现至今所见唯一的全藏印本,略有残缺,现存于四川省图书馆。《永乐南藏》是《洪武南藏》的覆刻本,然其目录编辑受《至元录》影响有较大改变:此前刊行的大藏经基本按照先分大、小乘,再分藏(经、律、论)的方法分类,而《永乐南藏》则按照先“藏”后“乘”的分类法,即以大小乘经、大小乘律、大小乘论排序,《开元录》之后入藏的典籍也改时间排序为分类排序。这一编辑法为后来几部大藏经所遵循。《永乐北藏》是明成祖迁都北京以后雕造的,主要用于颁赐全国各大寺院,民间较为罕见,但国内许多寺院都收有全藏,甘肃张掖卧佛寺的《北藏》包括正、续藏,保存尤为完好。《龙藏》是清代唯一的官版大藏经,竣工于乾隆三年(1738)。全藏 724 函,1 669 部,7 168 卷。其中正藏内容完全与《永乐北藏》相同,续藏稍有增减。《龙藏》总印数不到 150 部,故较珍贵。20 世纪 90 年代初,文物出版社据此重新印刷出版了《龙藏》共 724 函。明末清初刻选的《嘉兴藏》却是民间集资、僧人主持雕印的私版藏经,完成于康熙十五年(1676)。其正藏部分以《永乐北藏》的编次复刻,多出 41 部 591 卷。续藏、又续藏及补遗部分收入了此前历代大藏经没

① 据居顶《续传灯录序》卷三记载,《洪武南藏》雕毕的时间在“洪武辛巳冬”即 1401 年,实际已是惠帝建文三年,故有学者认为《洪武南藏》之称不确切,应改为《建文南藏》。参见何梅《汉文大藏经概述》,载《法音》2005 年第 3 册,第 34 页。

有收入的中国佛教著述 636 种^①,基本囊括了明清以前中华撰述的代表性作品,为人们了解佛教中国化的主要派别和基本面貌提供了重要资料。《嘉兴藏》在大藏经史上的地位主要体现于两点:一是入藏典籍为历代大藏经之最,尤其是续藏、又续藏新收的 600 余种中华撰述,极具学术价值。二是它改变了历代大藏经沿用的梵夹本装帧形式,采用了更便于收藏和阅读的方册版(即线装本),从而成为我国第一部方册版大藏经,对以后的大藏经装帧产生了最直接的影响。

虽然,历代刻本大藏经的基础部分是一致的,但是由于各种历史因素,所收典籍不仅数量不一,种类也各有差异,差不多每一种大藏经都有他版未收的内容,因而,各种大藏经都有其独有的文献价值。

(3) 新印本大藏经

近现代以来,印刷术的发展突飞猛进,铅活字印刷和影印工艺的出现,使大藏经进入了一个新的发展时期。

我国近代出版的第一部铅印本大藏经是《频伽藏》,也称《哈同大藏经》。它是频伽精舍主人、法籍居士罗迦陵发起校印的,完成于民国二年(1913)。全藏共 40 函,收经 1916 部,8416 卷。《频伽藏》印本较普及,我国许多图书馆和寺院都存有全藏。《普慧藏》也是近代铅印本,民国年间由上海居士普慧出资,成立了“普慧大藏经刊行会”,校勘前代经本的错

^① 《嘉兴藏》的数据根据《嘉兴藏》整理出版委员会总编辑高建中的《佛教典籍〈嘉兴藏〉的历史文化价值》(《人民政协报》2008 年 9 月 22 日《文化·读书版》)。

漏,考订历代译经对专用名词的翻译,搜集先前各藏未载的佛教典籍等。经数年经营,于1946年印出第一批单印本50种81册。以后该组织更名为“民国增修大藏经会”,又编印了典籍55种,18册。另有《概述·目录》1册。此藏旨在对历代大藏经进行增广,入藏典籍多经过精选。其纸型存于南京金陵刻经处,20世纪末,重印出版了全21函,共100册。

影印本大藏经可分两类,一种是完全按照底本的形态全盘影印。这种方法花费少,速度快,一些罕见的刻本通过影印加速了它的流通,得以普及。刻本大藏经中的《磧砂藏》、《洪武南藏》、《永乐北藏》、《嘉兴藏》、《龙藏》和铅印本《频伽藏》等都曾有影印本传世。另一种是改变原底本的编排,根据出版宗旨重新编纂。大陆和台湾出版的《中华大藏经》都可算是这一类。

(4) 数码化大藏经

随着电子技术的发展,大藏经与其他书籍一样,也进入数码化时代。

初级阶段的数码化藏经,主要是以文字录入方式形成的电子文本和图像扫描方式形成的扫描本。最早完成向电子文本转化的是《高丽藏》,紧接而上的是《大正藏》。当前,国内也启动了《赵城藏》的电子版工程。电子文本最大的优点是可以全文检索,包括储存和传播都可以通过点击完成,让使用者大感便利。但电子文本的录入错误较多,版本各异,虽然经过优胜劣汰,中华电子佛典协会制作的《大正藏》电子文本得到的公认度最高,但事实上,即便是这一个文本,

也因为不断的校改和订正产生了许多版本,造成了许多新的混乱。因此,利用电子版《大正藏》检索和引用,与使用其他电子版史籍一样,一定要核对《大正藏》原文,标注《大正藏》出处。

扫描本大藏经始于20世纪90年代中期,至今已经完成的有《大正藏》、《永乐北藏》、《龙藏》等。它虽然不能全文检索,但不影响查询功能;且没有因文字植入而产生的新的谬误,保留了文本的原貌;更重要的是压缩功能巨大,使动辄成千上万卷的佛典便于收藏和流传。扫描本藏经的优点决定了它的生命力。

高级阶段的数码化大藏经其主要特征是超文本链接,将不同数据资料通过文本链接出现在同一屏幕上,以满足读者的不同需求。目前,汉文大藏经正在迈入这一阶段。

(5) 石刻佛经

大藏经的载体除了以上所及的几种类型外,从北朝开始,还出现过石刻的佛经。石刻佛经的主要目的是保存和传播,最初被刻的常常是流传广、人们认为更有助于建立功德的经典,如《金刚经》、《大般若经》等。北魏和北周,先后出现了两次禁佛事件,一时之间,佛寺被毁,佛产充公,佛经被焚。面对佛教不可知的前景,僧侣们痛定思痛,想尽一切方法来保存与佛法相关的东西,其中包括大量地雕刻石经,而最重要的并保留至今的是藏于北京房山云居寺的《房山石经》。

《房山石经》是隋大业年间(605—617)僧人静琬始刻,历经隋、唐、辽、金、明等五代的不断刻造,逐渐形成。不同时代

的石经和所藏地各有特点:隋唐所刻多为大碑,藏于石经山上石洞里;辽金所刻多为小碑,藏于寺内地穴中;明刻石经则在山上新挖的洞内保存;还有的嵌在石洞的壁上。现存经板 14 620 石,残经 420 石,各种碑铭 82 石。《房山石经》大多不按大藏经的编次顺序刻制,流行较广的《金刚经》和《般若波罗蜜多心经》等佛经,会重复刻造,而有的经却只刻其中一部分,估计是由施刻信徒个人意愿所决定。因此,所刻经种只有 1 100 余部,并不是一部完整的大藏经。其主要价值在于:(1) 保存了 88 部、174 卷各版大藏经所没有的经籍;(2) 辽金所刻石经多以《契丹藏》为底本,《契丹藏》基本亡佚,故其翻刻石经尤为珍贵;(3) 经文后附有约 6 000 余条施刻人题记,反映了唐代以来幽州等地的社会发展情况。此外,石经镂刻技术精湛,书法秀丽,也是中国书法和雕刻艺术的精品。1956 年,中国佛教协会将留存石经拓印了七套拓片,20 世纪末,又将辽金明代刻经和隋唐刻经分别影印出版。

《房山石经》是刻在碑版上的,以形态而言,被称为“碑版石经”。此外还有直接刻在山崖上的“摩崖石经”,刻在洞窟中的“洞窟石经”,刻在石柱上的“石柱石经”,和刻在佛教石幢上的“经幢石经”等。这些石经分布极广,但在规模上都不能与《房山石经》同日而语。

(6) 异国刻印的汉文大藏经

随着佛教的传播,汉文佛经也继续东传。汉文大藏经通过朝廷赠予、僧侣求法等形式先后东传至朝鲜和日本。两国

根据各版汉文大藏经进行复刻、排印或编纂,产生了异国刻印的汉文大藏经。如高丽王朝曾先后雕印了三部汉文大藏经,其中官刻的《初刻高丽藏》,以《开宝藏》初刻本为底本,吸收了一些民间流传的通行本,共计 570 函,收经 1 106 部,5 924 卷。全藏已佚,今仅存残本若干。私刻的《高丽续藏经》收佛教著述 1 010 部,4 000 余卷,其中多有未见于《开宝藏》的经律论注疏。全藏今已亡佚,仅《大般涅槃经疏》卷十的残本存于朝鲜松广寺。《再刻高丽藏》为官刻大藏经,以《初刻高丽藏》为底本,以《开宝藏》修订本和辽朝赠予的《契丹藏》等为补充和校本,共收录佛典 1 524 部,6 589 卷,分为 639 函。20 世纪中,日本和台湾都将其影印出版。

日本在宋以后开始雕造大藏经,今存的刻本和排印本大藏经主要有《天海藏》、《黄檗藏》、《弘教藏》、《卍正藏》、《卍续藏》、《大正藏》等。其中最重要的是《大正藏》。《大正藏》全称《大正新修大藏经》,铅印本汉文大藏经。此经以《再刻高丽藏》为主要底本,以《资福藏》、《普宁藏》、《嘉兴藏》及日本古抄本、敦煌写本、巴利文佛经、梵文经典等为校本,校勘比较精良。收入佛籍总数共 3 493 部,13 520 卷,为各种大藏经之首。全藏分三个部分:第一部分正藏 55 册,收录中国历代汉文大藏经传统的著录内容,包括唐宋以来在中国内地失传、却在日本朝鲜等国发现的各宗祖师的重要著述。第二部分续藏 30 册,收录日本佛教著作、敦煌写经及其他新发现的古佚佛典。这两个部分中有不见载于清朝以前历代汉文大藏经的翻译典籍和中华著述约 400 余种。第三部分为别卷

15册,包括图像12卷,收集了367部1345卷各类佛教图像,对佛教史和佛教美学的研究具有重要的资料价值。目录3卷,共收录77种大藏经目录和索引,其中《勘同目录》著录了每一种经籍的名称、卷数、各种文字的译音、别名、略称以及译著者、译著年代、在各版藏经中的函号等等,极具学术价值。《大正藏》是近代流传最广、使用最为普遍的汉文大藏经,其影响之大是此前任何一部大藏经都无法比拟的。

3. 现当代佛经的整理与编纂

20世纪以来,大藏经的整理编辑在海内外一直受到重视,中国大陆、台湾、香港及日本、韩国分别核勘、整理、出版了多种大藏经,这标志着佛教文化事业迈入了一个健康发展的新时期。

(1) 新编大藏经

20世纪50年代中后期,台湾和大陆都产生了编印新的大藏经的设想。

台湾版《中华大藏经》选用现存藏经版本,分四大类影印出版。其中“正藏”拟收见于各版大藏经的经典,“续藏”拟收历来未曾入藏的经典,“译藏”拟收译为外文的佛典,“总目录”拟列本藏目录、基本目录、有关目录、参考目录等,从1956年起陆续刊行。已出版的第一辑为宋版佛典,即《影印碛砂藏》和《宋藏遗珍》;第二辑为明版佛典,即取《嘉兴藏》中第一辑未收的诸种典籍;第三辑为《卍正藏》、《卍续藏》中未为前两辑所收的典籍。此三辑已于20世纪70年代末完成出版,均有精装、线装两种版式。其中第一辑还有大字本、小

字本。原计划第四辑将影印《缩刷藏》、《大正藏》及其他诸种藏经中未为第一、二、三辑所收的典籍。四辑以外还有《续藏》，拟收未为上述四辑所收的其他佛教典籍。但由于种种原因，台湾《中华大藏经》仅出版了三辑。

大陆版《中华大藏经》于1982年8月正式启动。为避免校核造成新的差错，保存善本古籍原貌，也采用影印办法。该藏包括汉、藏等多种文字，目前整理出版的是汉、藏文两部分。汉文部分有正、续两编，正编以《赵城金藏》为基础，以历代大藏经有《千字文》帙号的部分为范围，选用《房山石经》、《资福藏》、《影宋碛砂藏》、《普宁藏》、《永乐南藏》、《径山藏》、《清藏》、《高丽藏》等八种有代表性的不同版本“大藏经”进行对校。只勘出各种版本文字的异同，不加案断，从而为读者提供了一个会同诸本的机会。经过了十三年、先后一百六十人的艰苦努力，1994年底全书编纂完成，共收录典籍1939种，约一亿多字。1997年由北京中华书局出齐全部106册，2004年又出版了《总目》，至此，《中华大藏经·正编》圆满竣工。《中华大藏经·续编》将采用标点重排，拟收录历代藏经中无千字文编次的部分，尤其是近百余年以来的新著新译和新发现的佛教文献，以及散见于各种金石、史志、丛书、类书、文集当中的佛教资料。估计约有四千种，二亿六千万字，是《正编》的一倍多，时间下限截至当代。

除了上述两部大藏经外，新编印的大藏经还有台湾的《文殊大藏经》、《佛光大藏经》等。

(2) 修订、重辑大藏经

历代大藏经纂成后,总有这样那样的遗憾和不足,激起后人完善修订之宏愿。而修订一部大藏经,自然也非易事,需要对底本有较深入的研究,并对其缺陷有较成熟的修订计划。

日本的《大正藏》是近代流传最广、使用最为普遍的汉文大藏经。此藏有许多优点,如体例新颖;将全部文字都加了句读;与日本古抄本藏经和巴利语、梵文经典对勘等等,因而一向是日本佛教界的骄傲,被认为是世界上最精良的藏经版本。但是由于卷帙庞大,编纂时也出现了一些错误,如标点失当、分类不妥、内容也有文义颠倒之处等。1960年,《大正藏》再版,修订了一些错讹之处,还重编了《大正藏索引》。虽然修改的幅度不算大,但毕竟使这部藏经的质量又上了一个台阶。

《卍续藏》编纂于1905至1912年,其优点是收罗宏富,其中包括不少久佚之孤本。其缺点是编次较乱,选本不精,又缺乏必要的校勘。1973年起,由河村孝照主持,对这部《卍续藏》进行重修。对原藏的编次作了调整,内容作了增删,每部经附加编号。重修本定名为《新纂大日本续藏经》,分为90册,共收经1671部,计1.02亿字,至1989年已出版齐全。《卍续藏》所收绝大多数为未入藏典籍,它的重修,体现了日本在藏外典籍整理方面的成就和优势。

21世纪伊始,国家古籍整理出版委员会将重辑《嘉兴藏》列为“十五”重点工程。民族出版社和北京慈航经典《嘉兴藏》编辑顾问中心遍访了大陆和台湾藏有《嘉兴藏》的二十

多家图书馆和四五十座寺庙。经七年努力,终于整理并确定了《嘉兴藏》全部收书目录为:正藏 211 函,1 676 种,续藏、又续藏、补遗为 167 函,570 种。全藏共计 378 函,2 246 种,2 652 册,12 000 卷。民族出版社本着“整旧如旧”原则,将《嘉兴藏》整理出版,这是历史上《嘉兴藏》第一次以足本全书的形式面世。

(3) 影印大藏经

20 世纪以来,大陆和台湾都影印了不少佛教典籍。刻本大藏经中的《磻砂藏》、《洪武南藏》、《永乐北藏》、《嘉兴藏》、《龙藏》和铅印本《频伽藏》在大陆都曾有过影印本出版。台湾的影印热情尤其高,不仅影印了大陆新影印的《龙藏》与 30 年代出版的《影印磻砂藏》、《宋藏遗珍》、《藏要》等,还影印了《高丽藏》、《大正藏》、《卍正藏》、《卍续藏》等。

日本和韩国也影印出版了大藏经,仅一部《再刻高丽藏》,就曾先后有东洋出版社出版的 45 册本、韩国东国大学校出版的 48 册本及其修订本,再加上台湾新文丰出版公司重印的东国大学版,先后共有四种影印本问世。

由于种种原因,有些影印本作了一些改动。如台湾新文丰出版公司出版的《磻砂藏》,将胡适在美国普林斯顿大学图书馆发现的若干卷抽换补入,并将线装的原书改为精装 40 册。又如同一公司出版的《嘉兴藏》,是依据明版《嘉兴藏》影印的,但其中删除了《影印本磻砂藏》已经收入的诸种典籍,实际等于是台湾版《中华大藏经》第二辑的再印本。再如《大正藏》,台湾曾两次影印,70 年代出版的影印本在第 85 卷中

加入胡适关于敦煌禅籍研究的一些资料。这些改动或体现出版者重印意图,或增入了出版者认为的更好的原典,都有其学术价值。不过,也有学者认为,随便改动底版,会使一些典籍的学术价值受损。

(4) 佛教经典选辑

佛教藏经和各种佛教文化著述的繁多,也给初学者和一般学佛者带来无所适从的困扰与无奈。于是,近代以来,屡有高僧大德和佛教学者尝试编辑一些佛教经典选辑或佛学基本资料选编。

早在清末,杨文会就有感于藏经的繁杂,他创办了金陵刻经处,决定编辑一部《大藏辑要》。他撰写了《叙例》,拟列了目录,准备收三藏要典及各家著述共 460 种,3 300 余卷。又拟作大藏和续藏的提要,提供读者研究的门径。这一计划虽然没有最终完成,但所规划的一些重要著述都已刻了出来。杨文会去世后,各地继起的刻经处也多依其《大藏辑要》计划刻经,以续其未完成事业。

20 世纪 20 至 30 年代,出现了佛教复兴与革新运动的浪潮,佛经选辑也出现了一个高潮。佛教居士学者丁福保将其所编纂的学佛入门小册子、佛学辞典和笺注的十多种佛经合集为《佛学丛书》分册出版,以满足信佛者初学之需要。上海佛学书局编辑出版了《释氏十三经》,着力完成杨文会未完成的《大藏辑要》之计划。佛学大师欧阳竟无精选经、律、论三藏极为重要的 73 种,详加校勘,并亲作序言,叙其源流及要旨,编辑而成《藏要》三辑。直至今日,《藏要》仍是公认的

佛教经籍出版中最精审的版本。弘一大师也应世界书局之请,将得自日本的大小乘经律万余卷,整理编成《佛学丛刊》四册。其中较多选择了明清以后乃至现代的重要佛教经籍,有些是现有的藏经中没有收录的。

改革开放之初,石峻、楼宇烈等编辑了《中国佛教思想资料选编》,由中华书局于1981年到1990年相继出版,这是新中国成立后大陆高等院校和学术研究机构第一次较大规模的佛教典籍整理。1985年,中国社会科学出版社出版发行了任继愈编的《佛教经籍选编》,共节选了60种宋代以前的作品,所用的版本是常见的《频伽精舍大藏经》和《大正新修大藏经》。这部选编采用现代标点,每篇都对专门术语、名词、人名和地名都作了简单注释,十分便于初学。

20世纪90年代,宗教文化成为学术热点,更多的佛藏经籍精选版本相继问世。巴蜀书社出版了吴立民、方立天等主编的《佛藏辑要》,该编的“藏内”部分收录印度时期的和中国的重要佛教著述,“藏外”部分收录部分藏传佛教著述以及南传佛教日本朝鲜等高僧著述,共41大册,是一部较大型的佛藏选编。1994年,上海古籍出版社出版发行了《佛藏要辑选刊》。这部选编致力于代表性和实用性,既满足佛教界人士的要求,又满足各类学术研究者的需要。共收书112种,2045卷,分为百科、经籍、戒律、论书、中国论著、史传等六大类,14大册。篇幅相较于《佛藏辑要》来说,是减少了很多。1996年,北京出版社出版发行了方立天选编的《佛学精华》,主要收入佛教的

基本经典和各宗各派的富有思想性、理论性的代表作,其中包括中国佛教学者的一些重要论著,尤其是涉及儒道佛三教交涉的重要著作。对于了解北宋以前的中国佛教思想及儒释道三教关系而言,这部选编提供了一个非常好又方便的佛藏精读版本。

海外出版的佛典选编主要有志航法师编的《佛学要选》和佛光山星云大师编《佛教·经典》等。

大多数选辑都以选编“精华”、“要籍”为宗旨,但也有一些是很具针对性的。如全国图书馆文献缩微复制中心1998年出版了夏荆山等编的《中国历代观音文献集成》,就是将藏于京、津、沪等地各大图书馆,散见于佛经、史记、戏曲、绘画及民间传说中的观音菩萨文献资料汇编成10册,为读者提供了一部完整系统的观音文献资料。2000年还出版了林世田等编的《敦煌密宗文献集成》,主要收集宋代以前在敦煌流传的纯密与杂密经典,包括创立密宗的“开元三大士”之一不空所译的密宗经典著述,如《摩利天支经》、《大日经》,还有未见于不空译经目录而属敦煌特有的《金刚顶四十九种坛法轨则》等。编者从数万件敦煌遗书中精选出数百种汇编成册,对密宗研究而言,实在堪称福音。

三、道教文献

道教是中国土生土长的宗教,与佛教差不多同时活跃于中国的历史舞台。道教在漫长的发展过程中,也造作和积累了大量的经书。尽管由于历史的原因,道教典籍的整理、结

集等工作,与佛教相比,似乎相对滞后一些^①,但是,道教丛书《道藏》所收的典籍以及已知的“藏外道书”,仍然以其浩繁的数量、庞杂的内容,成为中国古代文化遗产的重要组成部分。

1. 道经溯源及道书的造作

道教产生于东汉中叶,但其渊源可追溯到殷商时期的鬼神崇拜与巫术、战国至秦汉的神仙传说与方土方术、先秦秦汉的老庄哲学和道家学说,以及阴阳五行思想和古代的医药养生之道等。尤其是战国时期燕齐沿海一带宣扬神仙方术的方仙道和两汉时期托黄帝、老子之言的黄老道,对道教的教义、教理和修持方术的产生具有至关重要的影响。因此,广义的道教典籍的缘起,应上溯于道教正式创立之前。

先秦到西汉的道家和神仙家著作,仅《汉书·艺文志》就著录了47种、1198卷。战国时期的庄子、列子、关尹子、鹖冠子等,都应属黄老道旗下。阴阳家,儒家的易学,术数家的天文、五行、占卜、堪舆,方技家的医药、房中等,都先后归附于“道”。墨家、兵家、杂家的部分内容也与道教有一定关系。这些著作都可视为道教典籍的最早来源。其总数多达二百余种、四千多卷。这些古籍大多数都已经失传,但其中流传下来的《老子》、《庄子》、《淮南子》、《墨子》、《孙子兵法》、《黄帝内经》等,在后世都被收入《道藏》,成为道教典籍的组成部分。

^① 任继愈《中国道教史·序》,上海人民出版社,1990年。

上述典籍中,《道德经》(即《老子》)在道教产生和发展过程中所起的作用尤为重要。《道德经》集中体现了道家的宇宙观、社会政治思想以及人生处世和修养原则,认为万物的本原是“道”。“道”不停地循环运动着,无声无形,不可捉摸。世上万事万物都是有变化的,但“道”是绝对不变的。要想永恒不朽,要想获得真正的智慧,都应该归于“道”。《道德经》的这一思想,被道教作了宗教性的解释和阐发,《道德经》也因此而成为道教经典的重要源头之一。

东汉时期,在道教孕育形成的过程中,出现了一批早期道教经书,包括《太平经》、《老子河上公章句》、《老子想尔注》、《周易参同契》等。这些著作作为早期道教的诞生,作了理论上的准备。其中《太平经》可算是流传至今最早的道教经典,约出于汉顺帝年间(126—144)。原有170卷,今残存57卷。《太平经》神化老子,宣扬精、气、神三者混一的长生不死思想,以及天、地、人三者合一的调和论,并提出“太平”的社会理想,向往一种“帝王优游,盗贼无有,百姓无怨,颂声不绝”^①的理想生活。在一些篇章中,还通过对太平世界的设想,宣扬平均主义,反对剥削和以强凌弱,反对聚敛财物,提倡救穷周急。这种理想和主张一定程度上代表了下层民众的利益,引起了战乱中的人民的普遍共鸣。汉灵帝时张角创立的太平道,就以《太平经》为主要经典,最终发动了黄巾大起义,以致《太平经》一度为统治阶级排斥。魏晋以后,《太平

^① 王明《太平经合校》,中华书局,1960年,第192页。

经》重新受到重视,其中的许多内容,如“内则治身长生,外则治国太平”思想等,多被后世道教吸收。由张陵、张衡、张鲁祖孙三代相继创立的五斗米道奉老子为教主,以《道德经》为主要经典,并定为五千字,成《老子五千文》,四处讲习。张鲁还为《道德经》作注,来阐明教义,称《老子想尔注》^①。这是第一部站在宗教的立场上用神学注解《道德经》的著作,使道教对道家著作的利用与改造上了一个台阶,因而在道教发展史上有特殊的意义,是研究早期道教史和道教思想源流的重要资料。

先秦至汉,可归为早期道经的造作时期。这一时期内产生的道书有如下几个特点:(1)包罗万象,涉及面广。从学派而言,诸子百家中的道家、墨家、神仙家、方士、方仙道、黄老道的相关著作都被纳入。从内容而言,则涉及神仙、方技、占卜、医药、房中、阴阳、五行、巫术、古宗教仪式等等。可以说,除了以儒家为首的一部分著作,诸子百家其他的各种著作都被早期道书的范畴所包罗。(2)传授渠道具有神秘性。早期道书中许多都没有作者署名,被解释为神明降授的经典,谓之“秘于诸天之上,藏于七宝玄台。有道即现,无道即隐,盖是自然天书,非关仓颉所作”^②。因而其流传多附会于某位神仙。(3)记载方式特异。早期道书中,有的是用特殊符号记载的,有的是用隐性文字表述的,有的是用扶乩降书的形

① 据唐玄宗御制《道德真经疏外传》、杜光庭《道德真经广圣义》及宋代道书记载,此为张陵所作。而《传授经戒仪注诀》以为出于张鲁之手。

② (宋)张君房《云笈七籤》卷七《道教所起》,《道藏》第22册,第12页。

式传播的,还有的是师徒间口耳秘传、以后才由人记录播布的。上述特点使早期道书总体上显得杂、乱、误,以至于后世对它的整编和利用都十分困难。再加上许多经书或散或佚,或只见于目录而未见真身,更让人无从了解和研究。因而,早期道书的种类和数量成为很难断言的事情。

魏晋之世,道书已逐渐增多。晋葛洪在《抱朴子·遐览》中著录道经,符箓 260 种,共约 1 200 余卷。但这些道书多为道士秘藏,流传不广,大多已亡佚。随着道教走向士族社会,知识阶层参与其中者日多。同时也为了进一步阐发教义、与佛教相抗衡,于是在东晋中叶以后,掀起了一个造作道经的高潮。《三皇经》、《灵宝经》、《上清经》等被道教称作“三洞真经”的三组经典,都在这一时期出现,从而大大丰富了道教的教义和修行方术。进入南北朝后,士族道教徒对民间道教的改革达到高潮,各类经书也日益增多。据刘宋陆修静于泰始七年(471)所上《三洞经书目录》著录,当时已有各类道书 1 228 卷,其中 1 090 卷已行于世。至北周天和五年(570),玄都观道士所上《玄都经目》,已著录经书 6 363 卷。

在魏晋南北朝造经高潮中出现的道书也有几个特点:

- (1) 魏晋以后,道教内部逐渐分化,不仅有“上层道教”和“通俗道教”之分,还相继出现了上清派、灵宝派等教派,各个教派都需要用文字来表达本组织的教义、科仪等。因此这一时期的道书在内容上多表现派别成立和组织建设等,涉及戒律、科仪、组织规则、修炼程序、斋醮、服饰、礼仪等多个方面。
- (2) 炼丹学在这一时期兴起并逐渐普及,有关内外丹方面的

道书为数甚多,有关修炼的书也不少。(3)一些土族道教徒主张三教合流,不断吸收儒、释两家思想,充实道教内容,甚至把佛教的教规、教仪原样照搬或略加改造后成书。因而这一时期的道书中多有佛教的痕迹。总之,魏晋南北朝声势浩大的造经运动不仅使道书大为增加,也使道教的宗教素质进一步提高。

唐朝君主自称是老子后裔,借神权加强统治。在朝廷的扶植下,道教得到前所未有的尊崇。道教的科律随着理论研究的推进更加完整和系统,道教的斋醮仪式经过整理更加健全和完备,道教宫观的建设几乎遍及全国,许多道士都热衷于著书立说,使道教典籍大大增加。唐开元时,玄宗发使搜访道书,制《三洞琼纲》,使道经数目达3 744卷(又有5 700卷、7 300卷之说^①)。以后历代皆有纂修,至宋徽宗时期,所得道书有5 387卷。由于雕版印刷的盛行,道书也得以全藏镂板印行,最早的《政和万寿道藏》收道书5 481卷。金代所集《大金玄都宝藏》收书已达6 455卷,元初所刊《玄都宝藏》更是达到7 800余卷,道书在数量、质量、形式等方面都达到了巅峰状态。

2. 道藏的编修和发展

随着道书的日益增多,搜访、编纂道书也成为道教徒们的重要工作。两晋以后,就逐渐有人通过道经目录的编纂,

^① 5 700卷据《道藏尊经历代纲目》;7 300卷据杜光庭《太上黄录斋仪》卷五十二记载。

将道书汇聚成“藏”。最早编纂道藏的,一般认为是南朝刘宋的陆修静,他通过广泛的搜访,汇集了大量的道书,最后整理成1 228卷,归为“三洞经书”。他的这一贡献,奠定了后世《道藏》编修的基础。

大规模的道经编纂活动可以追溯到北周。北周建德年间,周武帝敕置通道观,令道士王延校理“三洞经图”。王延作《珠囊》7卷,收经传疏论共8 030卷藏贮于观内。虽然当时没有汇聚刊刻的条件,但王延所作的整理、校订和目录编纂工作对道教文献的积累和进一步编纂有着十分重要意义。

唐代,道经的搜访、整理规模进一步扩大,开始了官方主持编修道藏的历史。高宗时,文献记载中首次出现了“道藏”一词^①。开元年间,玄宗派遣使者搜访道经,并且在“闻政之余,亲加寻阅”,最终“列其书为‘藏’,目曰《三洞琼纲》”^②。天宝七载(748)又敕令诸道传写,以广流布,后人将此藏称为《开元道藏》。虽然,由于史家记载各异,其确切卷数已难以稽考,但作为首部有明文记载的官修道藏,它对于道教典籍发展所起的作用是毋庸置疑的。

宋朝统治者尊崇道教,开国之初就大力搜集道书和编纂道藏。宋太宗端拱、淳化年间,散骑常侍徐铉、知制诰王禹偁奉敕校正群经,得3 737卷。大中祥符初年,宋真宗又以宰臣王钦若总领其事,精心修校秘阁及太清宫所藏旧道经,得

① 见《宝刻类编》(粤雅堂丛书本)第八卷。

② 《文献通考》卷二四四引《宋三朝国史志》。

道书 4 359 卷,其目为《宝文统录》。大中祥符五年,又令张君房主持修《藏》,录成 4 565 卷,名为《大宋天宫宝藏》。仁宗时,张君房又撮其精要万余条,编成《云笈七籤》122 卷,内容包括经教宗旨、仙真位籍、服食炼气、方药符图、内丹外丹等。不仅包括了北宋以前道藏的主要内容,还保存了部分散佚道书的篇章,被称为“小道藏”,为历代道教学者所重视。

自封为“道君皇帝”的宋徽宗在位时多次下诏搜访道教遗书,所获十分可观。于是由官方设立经局,命道士元妙宗、王道坚等人详加校订,得 540 函,5 481 卷,定名为《政和万寿道藏》,后在福州闽县镂板刊印数十部颁发天下著名道观,这是道书全藏刊板之始。经靖康之乱,藏于各地的《政和万寿道藏》多毁于兵燹。经板为金人所有。金统治者对道教表现出扶持姿态,先后数次敕令补缀,雕刊成藏,共补板 21 000 余册,使全藏达 83 198 册,共 6 455 卷,题名曰《大金玄都宝藏》。元初,全真教颇受优待,丘处机的弟子宋德方倡言刊刻道经,共设立经局 27 所,刊印成《玄都宝藏》,共计 7 800 余卷,为历代《道藏》的最高数字。可惜这部元代《道藏》也存世不久,元宪宗和元世祖时,发生了激烈的佛道之争,道教先是被禁止毁坏佛像、伪造经文,后又在关于《老子化胡经》真伪问题的辩论中失败。至元十八年(1281),元世祖诏令烧毁除《道德经》外的所有道书和道经印板^①,元刊《玄都宝藏》经板遂焚,大多藏经被毁,道教文献遭受了无法挽回的损失。

^① 《元史·世祖本纪》。

明太祖采取三教并用政策,对影响较大的道教正一派和全真派给予扶持,也十分在意道经的编纂工作。明成祖朱棣即位之初,就敕令第四十三代天师张宇初编修道藏以传后世,但编纂工作时断时续,直至二十年后的英宗正统九年(1444)才编成,名曰《正统道藏》,共5305卷,480函。《正统道藏》的收集不甚完备,尤其是流散于地方的道教文献有不少未能网罗,刊行后一二百年间又有不少新的道书撰成,愈显其缺漏明显。因而在万历年间又发起编刊《正统道藏》的续集,编纂校订了《万历续道藏》180卷,共32函。共补道经56种,其中大多数是元明之际的道书。因正、续编的内容互补,两藏在万历年间就汇刻合印,收入道书1470余种,共计512函,5485卷。

由于宋、金、元所刻《道藏》都没有流传下来,清朝又没有过全藏,因此,明代《正统道藏》和《万历续道藏》就是唯一的、也是最权威的《道藏》全本。这个版本现保存在北京白云观、上海图书馆、四川省图书馆和四川大学图书馆,其中北京白云观的藏本最为完整。

民国十二年至十五年(1923—1926),商务印书馆在上海以涵芬楼名义,以北京白云观所藏正、续《道藏》为底本,影印出版,俗称“小道藏”,是目前道教学者研究利用的主要版本之一,后来的《道藏》刊本基本都以涵芬楼本为底本。

《道藏》以外,明清至民国时期,还出现了不少以类而聚的道教丛书。这些丛书多选取某一个侧面的典籍,着重传播某一方面的道教教义。如明道士陆西星撰著的《方壶外史》

是一部内丹丛书,全套共收书十四种,分五册。其中十种基本是丹经注释,四种是直接阐释内丹理论和方法的撰述,是研究陆西星所创内丹东派的基本材料。又如清代道士刘一明所撰的道教丛书《道书十二种》(实际收书后增至十七种),大多为丹经注释,但其中的撰著部分是刘一明内丹理论和方法的直接表述,反映了龙门派丹法的发展演变,是研究龙门派的哲学思想的重要资料。此外还有《撝园仙书》、《道书全集》、《仙术秘库》、《道藏续编》、《道统大成》、《道经秘集》、《道贯真言》等多种丛书,也是道教撰述值得重视的部分。

3. 现当代道经的整理与编纂

明版《道藏》仅收录明代之前的道书,以后虽然失收道经屡有发现,但《道藏》却再也没有续纂过。因此,学者和道教界人士都感到有续补或再编《道藏》的需要。自20世纪中期起,国际汉学界对道教典籍的整理日益关注,有关的整理工作陆续展开,半个多世纪以来,取得了丰硕的成果。

(1) 《道藏精华》和《藏外道书》

50年代开始,台湾学者萧天石主持编纂《道藏精华》。1990年起该丛书由台湾自由出版社以影印方式陆续出版,已出版了17集75册,另有外集一部。所收道书多达800余种,有些是明代正、续《道藏》已经存在、但又以单本流行的;也有一些明代《道藏》未收的道书古本、孤本和万历以后新出现的道书。其内容侧重养生文化方面,尤其注重明末清代以来有关道教内丹学和医学的著作,体现了道家养生文化的主体地位。

1992年,巴蜀书社出版发行了胡道静、陈耀庭等主持编辑的《藏外道书》。该丛书共36册,收录道书1042种,其中既有成书于明代以前而明代《道藏》未收的,也有明万历以后至1949年以前出的各种道书,以后者占多数。其中还有不少古佚道书,包括一些稀世孤本和海内珍本以及民间秘本、钞本等都被收录其中。《藏外道书》不再沿用传统的“三洞四辅十二类”的分类方法,而是按照图书的内容和特点分为十一类:古佚道书类、经典类、教理教义类、摄养类、戒律善书类、仪范类、传记神仙类、宫观地志类、文艺类、目录类和其他类。这部丛书工程浩大,被列为国家图书重点项目。

海峡两岸编纂的这两部大丛书各有特点,大陆的《藏外道书》兼收并蓄,台湾的《道藏精华》突出道家养生文化,两者相辅相成,可以互补。

(2)《中华道藏》和《中华续道藏》

20世纪末,又一波《道藏》整理热潮掀起。中国道教协会、中国社会科学院道家道教研究中心、华夏出版社三家共同筹划,联合全国百名专家学者,组织编修整理道教文献总集——《中华道藏》。《中华道藏》以明《正统道藏》、《万历续道藏》为底本,对原编道书作校补、标点。其编纂整理的宗旨是:“在尊重道教固有经教体系的基础上,充分吸纳当代的研究成果,使之更适应现代文明的规范。”

《中华道藏》的特点有四:(1)保持三洞四辅的基本框架。对三洞四辅以外的经书,则根据不同的时代、道派源流及内容进行相应的归类。全藏分为三洞真经、四辅真经、道教论

集、道教众术、道教科仪、仙传道史和目录索引七大部类,各部类所收经书按道派源流和时代先后编排次序。(2)《中华道藏》按现代人阅读习惯和图书整理规则进行编修,整理分为两种形式:一为点校,即对保存完整的藏书加以新式标点并进行必要的校勘;二为合校和补缺,即在点校的基础上,对残缺的藏书以数种残卷相互校补,以合成完整的版本。(3)增补了新出的重要文献和旧藏遗漏的重要材料,补入经书约百余种。如《道德经》的“郭店楚简本”和“汉墓帛书本”,现代学者王明的《太平经合校》,以及敦煌道书等,都被收入。(4)新编目录索引、引用书目录索、人名经名索引,方便读者查阅。

《中华道藏》用繁体字重新录排,繁体竖版,文字清晰,全藏分为49册,每册约100万字。全藏既有分册目录,又有总目录,既符合现代规范,又有古书风骨,还能适应信息化发展的要求。《中华道藏》已于2004年1月正式出版。

差不多与《中华道藏》启动编纂同时,台湾新文丰出版公司开始编辑《中华续道藏》,由龚鹏程、陈廖安任主编。该书的编纂目的是弥补明代《正统道藏》、《万历续道藏》的缺失。因此凡是明《道藏》未收之道书都属其搜编范畴之内。《中华续道藏》主要做的工作是:(1)对《道藏》中分类错乱、版本缺失、文字歧义之处加以补订;(2)广泛搜集海内外各图书馆所珍藏的道书;(3)遍访海内外道教学者所收藏的道教文献;(4)辑录海内外罕见丛书、类书、诗文集、专著、碑文铭刻中的道教资料;(5)采集道教文物、近人论著和工具书。

《中华续道藏》的收书范围与《藏外道书》差不多,但是分类却不同。其类目有:仙真传记、宫观地志、经典教义、百家众派、丹道养生、科仪轨范、道法方术、教外道典、戒律善书、道教支系、道教文学、古佚道书、敦煌道书、域外道书、新辑道书、道教史料、论著选辑、目录索引等,较《藏外道书》更为细致多样。《中华续道藏》初辑共 20 册,收书 181 种。每一种经籍的版本来源都注明了出处,有助于了解道经源流。

(3) 道教经典选辑

与《大藏经》一样,整部《道藏》卷帙浩繁,置办不易,且检索艰难,读者大多毕生难以遍览。因此,出版选辑、选编,方便人们使用,也是势所必然。

民国时期,丁福保精选明正续《道藏》及藏外道教著作中义理纯正,于摄生炼养、人生修养最为切要之典籍 100 种,分为 10 集,每集 10 种,共计 148 卷,编纂成一部《道藏精华录》。所选不但囊括了道教经论、道藏目录、道书提要、道家传记、道教养生延龄要诀等方方面面的内容,且文字精练,繁简得宜,均为卷帙不大之道书,最多者不超过十卷,可谓得其精要。每种典籍之后还精选修身养性、益寿延龄箴言作为补白。此书原版书所存不多,现有浙江古籍出版社 1989 年影印本。

1989 年,上海古籍出版社出版了由胡道静、陈莲笙、陈耀庭选辑的《道藏要籍选刊》。这部选辑兼顾学术界和宗教界的多方需要,以具有一定学术价值和是否经常使用为标准,选刊了《道藏》中 130 种原典,分装 10 册。其中百科类 2

册,经典类3册,子书类1册,史传类1册,地志类1册,仪范类1册,摄养类1册,并附录了明代白云霁《道藏目录详注》、清代刘师培《读道藏记》和民国曲继皋《道藏考略》,以帮助读者了解道藏的历史形成及其全貌。选辑时采用上海涵芬楼缩印明刊《正统道藏》为底本,另据上海白云观所藏明刊,《正统道藏》补正。并附有全书总目索引,颇便检索。

4. 其他与道教有关的文献

《道藏》和大型道教丛书几乎囊括了全部道家哲学思想的名著、注释和道教教义、科仪、符箓、仙传、山志等方面的文献,保存了丰富的道教发展史料和大量可靠的版本,是道教文化研究集大成的资料宝库。但是,这并不意味着除此之外就没有道教资料可寻。在中外汗牛充栋的典册中,与道教有关的文献还有许多,这些文献根据中国社科院世界宗教研究所的王卡归纳,主要有以下几个方面^①。

(1) 敦煌遗书中的道教经典

20世纪初,敦煌莫高窟藏经洞中发现大批古代经典文献抄本,其中道教遗书抄本约有500多件,占全部敦煌遗书总数的2%—3%。其内容包括道家诸子、道教经典、科仪、类书、论著、诗词、变文等等,大约有100多种道书。据研究,这批道经的抄写年代大约在公元6世纪中叶至8世纪中叶,即南北朝后期至唐中期大约二百年的时间,最早的是在梁元

^① 参见胡孚琛等《中华文化通志·道教志》,上海人民出版社,1998年,第228页。

帝时期(554),最晚的在唐肃宗至德二年(757)。其中尤以唐高宗、武后至唐玄宗时的写本最多,为研究唐代河西地区的道教历史提供了重要史料。

一个世纪以来,中外学者对敦煌道经的研究已取得相当丰硕的成果。日本大渊忍尔教授搜集世界各地所藏的抄本,撰成《敦煌道经目录编》,1978年由福武书店出版,该书著录的敦煌道经抄本有496件,对其书名、卷幅、纸质、书写年代、行格款式等均有考订。次年他又出版了《敦煌道经图录编》,刊载了全部敦煌道经的照相图版。时至2003年,已公布的图片,或者有关论著披露的敦煌吐鲁番文献中道经抄本数编号已有800多件,其中已经认定经名的约有170种,可析为230多卷,这方面的工作还在继续进行。

敦煌道经的文献价值是十分显见的。首先,弥补了现存明《道藏》的缺失。敦煌道经中约有80多种抄本是明《正统道藏》未收入的早期道教古籍,其中如《老子化胡经》、《老子想尔注》、《太平经目录》、《叶能静诗》等约20种,都是元代焚毁道经后缺失的重要道书。譬如《老子想尔注》一向只见著录不见其书,但敦煌遗书S6825号残片就使今人能够窥见其部分真容。其次,弥补《道藏》本残缺。现存《道藏》收录的经书也有缺略不全的,而敦煌道经中的《无上秘要》、《太玄真一本际经》、《升玄经》等18种30多卷抄本,正可弥补《道藏》本的不足。譬如《道藏》中所收唐代《道德真经注》4卷,只是全书的一半,只有《道经》,没有《德经》。而敦煌遗书S2594等6件《老子注》残片,恰好就是该书的《德经》部分,使之终成

全璧。其三,即便是已见于《道藏》的敦煌道经抄本,也可以用来作为校勘的古本。

中华全国图书馆文献缩微复制中心已于1999年底出版了《敦煌道藏》(全五册),收录敦煌道教文献500余件,极便学者研究之用。

(2) 古佚道书

像莫高窟那样发现大量经卷的机会毕竟不会很多,但是零零星星地通过各种渠道,尤其是通过考古发掘,散佚的道书也不断重见天日。20世纪50年代,中国书店在废纸堆里发现了《太清风露经》1卷(现藏于北京图书馆善本部),经考证就是元代《道藏》的残留。1973年长沙马王堆汉墓出土的竹简和帛书中,有大批西汉黄老道家的哲学和医药养生学著作。包括帛书《老子》写本、《黄帝书》写本、《伊尹书》写本;帛书《引导图》、《养生方》、《却谷食气方》;竹简房中书《十问》、《合阴阳》、《天下至道谈》等等,这些书都收入了文物出版社出版的《马王堆汉墓帛书》中。1993年湖北荆门郭店出土的战国中期竹简,也包括了迄今为止所见年代最早的《老子》传抄本及其他道家著作。此外,1973年在河北定县汉墓出土了竹简书《文子》,80年代又在湖北张家山汉墓出土了竹简《引书》、《脉书》、《养生家书》等。这些汉代的道书,不仅可以弥补《汉书·艺文志》的缺略,也是研究早期道教的珍贵资料。

(3) 道教金石碑文

金石铭文的史料价值世所公认,其中不乏与道家相关的珍贵资料。20世纪20年代起,陈垣先生曾经搜集整理道教

碑刻,编成了《道家金石略》稿本。80年代,其孙陈智超研究员进行了增补校勘,于1988年由文物出版社正式出版。这部书辑了自汉到明有关道教的碑记1538篇,约200万字,内容涉及道家发展源流、分派、学理教义、道术修炼、斋醮仪式、代表性人物的主要活动及其学说等,每篇都注明资料来源,是迄今为止搜集最为完备的道教金石资料,但金元明清的碑刻仍有遗漏未收者。

1997年,龙显昭、黄海德主编的《巴蜀道教碑文集成》也由四川大学出版社出版。该书上起后汉,下迄清末,还收录了少数民国碑文。巴蜀道教在中国道教史上具有重要地位,该书的出版,标志着地域性道教历史文化研究的不断深入。

(4) 史籍中道教资料

中国的古代典籍浩如烟海,各种史书、方志、类书、笔记、文集、小说等各类古书都是历史研究的资料,自然也保存了众多与道教有关的内容。中国道教协会研究室在陈撷宁的主持下,编撰了《道教史资料》一书,1991年由上海古籍出版社出版。但该书主要依据二十四史和《资治通鉴》所载史料,更多的散见于其他各类典籍中的道教资料,尚未有系统的搜寻和编辑,这方面的工作还任重而道远。

(5) 存于佛教典籍中的相关资料

中国传统文化是儒释道三家鼎足而立、互融互补的文化。从东晋开始至隋唐这一时期,就逐渐确立了以儒家为主体,儒释道三家既各自独标旗帜,同时互相补充的基本格局。

这一格局一直延续到了19世纪末20世纪初。在历史上,佛道两家经常是难分难解,时而激烈论辩甚至争夺,时而不动声色地融合,相互吸取对方的教义、戒律和方术。因此,庞大的佛典中必定会有许多与道教相关的文献。不仅在《集古今佛道论衡》、《至元辨伪录》这类集中论述佛道关系的著作中有丰富的道教史料,就像《弘明集》、《广弘明集》、《高僧传》、《续高僧传》等主要是阐明佛教义理、弘扬佛教精神的佛教文献,也是研究道教史的重要资料。只是迄今为止,佛经中道教资料的全面清理工作尚未系统进行。

(6) 民间道书写本

道教在世俗化的过程中,有许多道经抄本、内丹养生功法秘诀、扶乩书、劝善书等在民间秘传。明清时期祀神活动风行,扶乩之风也流行于宫廷和民间,因而出现不少假托太上老君、吕祖、关帝、文昌帝君等的乩书,清代所辑的《古书隐楼藏书》就收入乩降之书多种。通过扶乩所造的道书之中,以劝善书籍的社会影响最大。劝善书既假神道说教,又通俗晓畅,有着三教的深奥经典所不能替代的作用,深为统治者所欣赏并提倡,屡屡刻板印刷,地方捐资印施动辄千万部。这些书籍往往都是《道藏》所未收者。留学法国的荷兰籍道教学者施舟人(Kristofer Schipper)曾搜集民间道书抄本达数千卷之多。此外,明清时期秘密宗教十分活跃,像罗教、黄天教、弘阳教等秘传的经书宝卷中,都有与道教相关的资料。这些民间道书,都有待于我们去进一步发掘和利用。

(7) 海外道教典籍

随着道教向周边国家的传播,道教典籍也流传至越南、日本、韩国乃至世界各地。因此国外也有不少道教典籍流传,其中有不少还是国内收藏所缺的古籍。上文所及日本学者大渊忍尔所编的《敦煌道经目录编》,就来源于巴黎、伦敦、列宁格勒、柏林等各大图书馆。因此,海外道书也是道教研究不可或缺的资料宝库。

上述以外,近代以来还不断有推陈出新的道书诞生。20世纪80年代至今,就有好几部大型符箓著作刊印。如1983年逸群图书有限公司出版了杨逢时编著的《道符制法》3册,共30篇,声称是“公开龙虎派、茅山派、闾山派、昆仑派、风阳派,秘符1276道”,其书第5—30篇均为各类符箓。该公司同年出版的《道坛作法》17册,峨嵋居士著,也收录了大量箓法、符咒及道经、杂书等。一些著名的道教学者也在不断地著书立说。如中国道协第二届会长陈撷宁居士的《黄庭经讲义》,弁言外分列黄庭、泥丸、魂魄、呼吸、漱津、存神、致虚、断欲等八章,各引《黄庭经》原文,论述仙道理论和养生炼丹之法。道士易心莹精研道教学术,著《老子通义》、《老子道义学系统表》。这类著作不胜枚举,并且还会不断增加。

四、其他宗教文献

这里所谓的其他宗教文献,是指除佛、道、儒三家之外,在中国现存或存在过的其他宗教文献。其中存在过的宗教

是指景教、袄教、摩尼教等宗教或教派；现存的即是指伊斯兰教等，它们多数流行于少数民族之中。有关民间宗教的文献在另章专叙。

现代国内的学术界一般把中古时代进入中国的基督教（广义的）、摩尼教、袄教称为“三夷教”，也有把这名称局限于唐代，而将其中基督教的范围缩小为景教的。本章则以古代的大范围来叙说。

就像研究佛教在中国传播的成功对了解中外文化交流十分重要一样，研究“三夷教”在中国古代不太成功的传播状况及其背景，也有着同样重要的意义。因为这些宗教在中国传播的始末与影响，同样是历史。通过文献来知道那些历史，除了有助于研究这些宗教本身外，一样能使我们从另一个侧面了解中国的社会文化对外来宗教文化的接受度，以及由此进一步明白中国社会文化的自身特性。现存的各种文献是研究中古三夷教最坚实的基础。

在传入中国的所谓三夷教源头里，基督教的势力和影响最大，因此它之进入中国反复有数次，唐代时进入的名为景教，元代时名为也里可温教，明清之间则是天主教的直接进入，至于 1840 年以后，由于中国的门户洞开和有着西方列强政治军事力量的护驾，基督教名下的各教派蜂拥而入，虽其影响大小时有起伏，但总归是站住了脚跟，这是后话。由于 1840 年之前进入中土的基督教是被分隔成不相连贯的数次，每次传存下来的文献不是太多，与摩尼教和袄教没有很

大差别。

唐代传入的景教又称大秦教,是属于总部设在中东的聂斯脱利(Nestorianism)教派,该教派于公元5世纪前叶由君士但丁堡大主教聂斯脱利(Nestorius)所创建。公元431年在教廷召开的以弗所公会议上,该教派被斥为“异端”。公元435年,罗马皇帝提奥多修二世又发布敕令,以异端为由将聂斯脱利驱逐出境,后者客死于叙利亚。至公元7世纪,该派总部移至巴格达,这使它反而成为地理上最接近中国的基督教教派,景教的首先传入与此不无关系。

景教留给我们最重要的史料是现存于西安碑林的《大秦景教流行中国碑》。此碑立于唐建中二年(781),碑文为景教教士景净所撰。明代天启五年(1625),陕西周至农民锄地时发现了它,此后它的拓片和录文广为转载,在《全唐文》等很多文献汇编中都可以见到。除《大秦景教流行中国碑》外,敦煌文书中也有《三威蒙度赞》、《尊经》等景教文献,以及被称为富冈文书的《一神论》和称为高楠文书的《序听迷诗所经》。后两种以收藏者名字命名的敦煌文书中包含着有关景教教义及其中国化的重要内容,但由于其来历不清,对它们的真伪有所争议。此外,《唐会要》、《册府元龟》等史籍中也有关于景教来中国的记载。

基督教再一次进入中国的时间是在元代,当时称为也里可温教。也里可温教包括由西北一带移入的聂斯脱利教徒和远道而来的方济各会传教士,后者标志着罗马教廷的进入。

元代也里可温教传播的势头比先前的景教大,留下的各种文字记载当然更加广泛。关于元代也里可温教的史料大致分布在以下方面:一是当时一些来华的欧洲人所写的回忆录、游记等作品,如《马可波罗游记》、意大利传教士和德理的《东游录》等。二是元朝的诏令、法规、人物传记等,其中一些是有关也里可温教或是提到它的,这些文件和记载全部或部分能见诸《元典章》、《元史》等。三是地方志、文集、笔记等亦多有提及。如元末人陶宗仪之《书史会要补遗》载:“哈喇,字元素,也里可温人。”再如元欧阳玄的《圭斋文集》,及《至顺镇江志》中的《大兴国寺记》等。四是各种碑刻铭文,如1981年在扬州出土的《元延祐四年也里世八墓碑》,以及元代黄溍所撰《敕赐十字碑记》等,“十字寺”是元代教堂通用的名称。这些文献大多收集在各种资料汇编里,如张星烺、冯承钧编的《中西交通史料汇编》,蔡美彪的《元代白话碑集录》,郑振满、丁荷生的《福建宗教碑铭汇编》等,以及《文物》、《考古》等杂志里。

至明清之间,以天主教为代表的基督教势力又一度卷土重来。这一次的进入分两个方面,其一是从1554年开始葡萄牙人在广州地方官府的默许下,占据了澳门。由于当时葡萄牙受罗马教廷特许负责包括中国在内的远东地区传教,1576年成立了澳门教区,作为基督教在华的桥头堡。这情况一直延续至今,对两广乃至整个岭南起着潜移默化的宗教辐射作用。其二是耶稣会的罗明坚(Michele Ruggieire)、巴范济(Francisco Pasio)、费司铎(Ferrante Capace)等通过学

习汉语、接近汉文化的方式深入内地传教,其中最突出的是利玛窦(Matteo Ricci)。1985年利玛窦在广州建立教堂“仙花寺”,1601年初进京晋见明万历皇帝,被准许住在京师,往来宫中。此后著名的来华传教士还有汤若望(Johann Adam Shall von Bell)和南怀仁(Ferdinand Verbiest)等。当时天主教在华传教的成功主要得益于来华传教士对儒家文化及中土风俗采取尊重、融和的态度,以及传播天文、历算、乐理等等西方先进科学技术,即所谓“学问传教”,以赢得士大夫们的佩服。由于尊重儒家文化的做法在教内引起很大争议,公元1715年教皇克雷芒十一世发布禁止祭拜祖宗、入孔庙行礼等中国礼仪的通谕,康熙皇帝闻知后大为震怒,于是天主教又被轰出了中国内地。

明清之间来华的天主教也留下了不少文献。一是这些传教士用中文写下的介绍西方科学和基督教教义的文章著作,如罗明坚所作的《天主实录》,龙华民(Nicolas Longobardi)的《圣教日课》,以及近年来由霍华德·林斯特拉所编的《1583—1584年在华耶稣会士信简》等。又如利玛窦的《天主实义》及其和徐光启合译的《几何原本》、《测量法义》、《钩股义》等等,而今都收入《利玛窦全集》。其中有些本身并非“宗教文献”,但对了解那时天主教在华影响,还是不可或缺的旁证材料。二是来华各色西方人士亲撰或当时根据来华者见闻所撰写的作品,它们数量大大超过了以往。虽然这些作品基本上非汉文撰写,但如今多有了中译本。如门多萨

《中华大帝国史》、曾德昭的《大中国志》、博克舍的《十六世纪中国南部行纪》等。三是图解经解。这是一种图文相配形象化的特殊文献,代表作有 1617 年在华出版的教士罗儒望(Joannes de Rocha)之《诵念珠规程》和 1637 年出版的艾儒略(Julius Aleni)之《天主降生出像经解》,这些作品都是将耶稣会原有的《福音故事图像》加以中国化^①。对于绝大多数中国人而言,图文并茂就更能领略宗教的含义,这也是那些作品先于中文《圣经》出现之原因所在^②,所以它们是了解基督教在华传播史的重要文献,宗教史都是可以用艺术史来表述的。更不用说由此引进了西洋画法和朗世宁(Guiseppe Castiglione)等杰出画家,对清以后的中国绘画起了重大影响。四是传统文献中有关明清之间的基督教史料,在《明史》、《清史稿》及各种文集、笔记、实录、地方志中都可寻找,数量之多远非昔比。至于鸦片战争之后基督教各派在华传播的有关中外文献,更是浩如烟海,这里不再详述。

摩尼教,有时其支派被称为明教,是除佛教外在古代中国影响最大的外来宗教。该教系公元 3 世纪时由波斯人摩尼所创,以“二宗三际”论为根本教义。所谓“二宗”即光明与黑暗,体现善恶二元;所谓“三际”即初际、中际和后际,分别

① 参见顾卫民《基督宗教艺术在华发展史》第三章,香港道风山基督教丛林,2003 年。

② 据说巴黎外方会会士巴设曾在公元 1700 年后将《新约》部分内容如《四史福音会编》、《宗徒大事录》等译成中文,手稿自 1739 年后便保存在大英博物馆内,没有在中国社会里流传过的迹象。

表示过去、现在和将来。该教宣称人类世界为罪恶、黑暗物质的生成物,人类肉身囚禁着光明分子,人的灵魂要克服肉欲,战胜黑暗世界,才能得救入光明王国。可能在4—5世纪就有摩尼教“辗转间接”地传入我国,至唐、宋两朝,摩尼教在华已有相当大的势力,元、明两代也继续存在。摩尼教在唐代会昌法难时也受到打击,五代以后的大部分时间里都被视为“吃菜事魔”的邪教,下层民众则有以摩尼教来组织反抗者,著名的如北宋后期方腊的起事,所以经常遭到朝廷的打击,在官方的严厉镇压下,至明代摩尼教就渐渐销声匿迹了。

现存关于中国摩尼教的文献材料大致包括几个方面。首先是见之于敦煌吐鲁番文书,敦煌文书中的摩尼教汉文写经主要有三部:《波斯教残经》(或名《摩尼教经》)、《摩尼光佛教法仪略》、《摩尼教下部赞》,被很多敦煌文书合集或选集收入,如《敦煌拾琐》、《敦煌宝藏》等,也收在《大正新修大藏经》里。还有很多非汉文的摩尼教文书,敦煌文书中有近千件的回鹘语摩尼教文献,其中P·3072是一篇回鹘文的忏悔文,S·6551是《讲经文》等,吐鲁番也出土了不少摩尼教回鹘文文书,如内容有摩尼大赞美诗的贝叶书等^①。还有一些粟特文和回鹘文的摩尼教书信,证明了该地摩尼教团和中亚其他摩尼教团的联系^②,这些文书中很多已被译成了中文。其

① 杨富学《回鹘文献与回鹘文化》中篇第二章,民族出版社,2003年。

② 新建吐鲁番地区文物局编《吐鲁番新出摩尼教文献研究》,文物出版社,2000年。

次,是一些遗存的碑刻铭文,著名的有《九姓回鹘毗伽可汗碑》和收在吴文良《泉州宗教石刻》中的莆田摩尼教石偈等。再次是在各种汉文史籍中的记载,如诸相关朝代的正史,以及《通典》、陆游《老学庵笔记》、赞宁的《僧史略》、方勺《泊宅编》、何乔远《闽书》等等,王国维撰写《摩尼教流行中国考》时从中辑集了很多关于摩尼教的史料。最后是《大藏经》、《续藏经》、《道藏》中的摩尼教史料,这些史料常被人与佛教或道教的经籍相混淆。值得注意的是,由于对摩尼教的镇压越来越严酷,摩尼教经籍被销毁,刻写或持有该教经籍者都要被论罪,这也是传世的摩尼教文献难以见到的重要原因。

在中国古代,创建于波斯的琐罗亚斯德教(Zoroastrianism)被称为祆教、火祆教、拜火教或火教。该教在公元前7—6世纪由出生在波斯的琐罗亚斯德建立,是很古老的宗教。祆教主张善恶二元论,认为光明、清静、创造、生为善端,反之则为恶端。在善恶之争中,人有自由选择的意志,也有决定自身命运之权。祆教中火作为善的代表,教徒要通过专门的仪式礼拜“圣火”,所以就被称为拜火教。公元3—7世纪,它被波斯的萨珊王朝尊为国教,至7世纪波斯被阿拉伯人征服为止。此后,波斯本土逐步改奉伊斯兰教,部分祆教徒就向南亚和东亚转移。

至少在魏晋南北朝期间就有祆教传入中国的明显迹象,其中很多与粟特商人的活动关联,北朝乃至隋唐都设立了负责兼理祆教事务的官员“萨宝(萨保)”。唐代很多城市都有

“袄祠”，尽管其在会昌灭佛中也随同遭遇打击。至两宋还有相当的存在，并列入官祭的范围^①，宋朝还以法律规定“诸造袄书及袄言者绞”^②，只是自元代之后就很难寻到关于该教的记载了。袄教难以融入汉人群体，其教义仪轨更难以被士大夫所接受，所以在华教势不振以致最后衰落是不可避免的。

关于袄教在华传播的史料大致可分为四类。一是考古所提供的资料，包括墓志铭等文献和图像等实物资料，在考古发掘中这两者往往能互相印证，有利于对袄教更多的了解，如近二十年来所发掘的西安北周安伽墓和史君墓，太原隋代虞弘墓等等。近年来对袄教在华传播情况有很多新的研究成果，和这些发现是分不开的。因此各种墓志汇编，如周绍良主编的《唐代墓志汇编》及《续编》等，里面都能找到一些有关教徒的线索。二是敦煌吐鲁番文书。由于吐鲁番和敦煌都处于丝绸之路的要道上，那正是袄教传入中国内地的必经之路，所以留下了不少与袄教相关的东西。在敦煌吐鲁番文书中有一些提到祭祀“胡天”或“天神”的卷子，大多数的研究者都认为指的是袄教神祇，与提及的“袄舍”、“袄庙”等情况相互印证。还有如 P·4518(24)等敦煌卷子，里面的一

① 如《宋史》卷一〇二《礼志五》云：“袄祠、城隍用羊一，八筮，八豆。”其袄祠与城隍相提并论，也说明当时袄祠存在之多，分布之广。

② 《宋刑统》卷一八“造袄书袄言”条，法律出版社，1999年，第330页。该条还引唐《开元令》禁止民间“托称佛法，因肆袄言”，几乎将袄教和佛教视为同等。

些白画图像对研究袄教崇拜及其艺术史十分有用,尤其把它们和中亚及内地其他考古文物资料对照的话,可以发现袄教存在的更多线索。三是各种传统的汉文文献。如诸朝正史和《通典》、《通考》一类政书中,可以得到有关萨宝一职的很多情况。南北朝之后的史料,如笔记(张鷟《朝野僉载》、姚宽《西溪丛语》等)、文集(总集如《全唐文》)、地方志(韦述《两京新记》、宋敏求《长安志》等)之类,也可以找到有关袄教人和事的零星资料,虽然要花工夫,聚集起来也是很有用的。四是在一些佛教的文献典籍中,也能发现一些关于袄教的资料,因为它和摩尼教等一样,在中国人眼里,尤其是下层民众,一般分不清它们与佛教及中国传统宗教之间的界线,往往将其诸神也通称为佛或菩萨,所以混迹于佛教典籍之内。

三夷教因为在中国历史上都盛行过一段时期,所以在各种文献中都多多少少地留下了有关记载,如以上所述。关于三夷教文献之研究,自伯希和、沙畹^①、王国维、陈垣诸家起,已有很多论著。要进一步研究,须在前人成果的基础上,吸收海外学者的思路,结合国内外不断发现的考古新材料,再反过来解读传统文献资料,方能有所前进。三夷教之外,婆罗门教、犹太教等也都曾传入过古代中国,当然也会或多或少地留下它们的痕迹,包括各种文献材料。犹太教也在中国传播过,遗存了若干该教的文献。其中最著名的是在开封的

^① 他们的作品,多见于冯承均《西域南海史地考证译丛》,商务印书馆,1995年。

三通明清犹太教碑,即明弘治二年(1489)的《重建清真寺记》,正德七年(1512)的《尊崇道经寺记》,清康熙二年(1663)的《重建清真寺记》。正是有这些碑文,才能把当时的开封犹太教和其他宗教区别开来,廓清了一段历史事实。这就是研究宗教文献的意义所在。

除佛教外,在古代流传至中国并一直延续至今,影响最大的当属伊斯兰教。信奉伊斯兰教的主要是少数民族,回族和维吾尔族中有着最重要的信教群体。伊斯兰教在中国古代被称为回教、清真教、天方教,或自称为“正教”,以《古兰经》为根本经典。中国的伊斯兰教传播起自隋朝,在唐代则有明显的存在。对这一段历史的研究,往往与唐朝和信奉该教之大食(Tazi)的关系史相联系,因此任何这方面的文献,如《通典》所载的杜环《经行记》及《唐会要》所载贾耽《四夷述》等,均可为直接或间接印证伊斯兰教在华土的存在与影响。

伊斯兰教文献可以分为几大类。第一是关于伊斯兰教教义的文献,因为研究宗教至少要清楚它的基本教义。其中最最主要的当然是《古兰经》(在中国或称《可兰经》、《宝命真经》),其次是《穆罕默德言行录》(或称为《圣训集》、《圣训实录》、《圣训经》等),因为它们不仅构成了该教的主要教义,也是该教道德及行为规范、思想学说的基础。还有《讨拉特》、《则逋尔》、《引支勒》等经,它们和《古兰经》一起在教内被称为《天经》。需要说明的是《古兰经》的版本,尤其是它的不同注释本也很重要,它们形成教内的“经注学”,而后来的不同教派都与此有关。如《凯沙甫》、《太甫绥鲁·凯比勒》、《巴达

维古兰经注》、《塔百里古兰经注》等注释本提供了逊尼派的思想基础,《布尔汗》和《希德拉图·穆塔哈》等则形成了什叶派思想的基础。此外,汉文的《古兰经》也有不同的译本,最初的本子是以阿拉伯字母拼写汉语的形式出现,正式的译本是19世纪马复初的《宝命真经直解》,但保存下来的只有五卷。至20世纪,《古兰经》已经有几种译本了。现在能够见到的中国古代伊斯兰教的汉文著述,即所谓“汉刻它布”,大约还有五十余部。一些阐释教义的著作则产生得较早,如明清之际王岱舆所撰的《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》,张中编著的《四篇要道》、《归真总义》;清代马注著的《清真指南》,蓝子羲著的《天正方学》,刘智著的《天方性理》、《五功释义》,赵灿的《经学系传谱》,马复初所撰的《四典会要》等。这些著作体现了伊斯兰教与中国传统文化的结合,即所谓“道统同源”、“以儒诠回”、“二元忠诚”等。更直截了当的如杨仲明所著《四教要括》宣扬诸教通融,称“义以穆(回教)为主,文以孔为用”,作为中国伊斯兰教的特色,也是很重要的文献。

第二是历史文献。信奉伊斯兰教的民族的形成与发展史在很大程度上也是一部伊斯兰教的接受和传播史,尤其是在它们拥有自己的文献以后更是如此。所以这里的所谓“历史文献”分成两大部分,一种是在这些民族之外所形成的文献。这些文献基本上是汉文写成的,记载着中国境内外信奉伊斯兰教部族的历史,以及关于伊斯兰教教士在中国的活动史,即使在一些关于民族史的文献中没有直接提到伊斯兰教,也有间接证明的价值。这一类文献数目庞大,越接近现

代越多。除正史外的各种官方文献,如诸朝《会要》、《通典》、穆斯林聚居区域的地方志、及清代的《钦定兰州记略》、《钦定石峰堡记略》等。至于见诸各种文集、笔记、类书等的有关伊斯兰教记载,可谓不计其数,如朱或《萍州可谈》、岳珂《程书》、陶宗仪《南村辍耕录》、王昶《金石萃编》、杭世骏《道古堂文集》,以及《太平广记》、《太平御览》等等。另一种是信奉伊斯兰教的少数民族自身在历史上形成的文献。这些文献或用阿拉伯及波斯文字写成,如成于公元 851 年的《中国与印度的关系》(*Akhbar as — Sin wa'l — Hind*)和成于 916 年的《中国和印度的关系》(*Abu Zayd as — Sirafi*)等^①。或用其本民族语言文字写成,也有一些是用汉字写成,主要是在回族,如相传为清代刘汉英所撰的《回回原来》、孙可庵编著的《清真教考》等,但数量不多。如果把上述两种文献参合起来看,对伊斯兰教在华传教史的了解,特别是在政治方面,就会比较全面。此外,还有很多历史上回族穆斯林名人的作品,如蒲寿晟、高克恭、萨都刺、海瑞、贯云石、李贽、马世俊等人的文集,虽然其中诗文大多数与宗教没有直接的关系,但作为一种侧面了解的文献资料,有时还是有用的。

第三是社会文献。伊斯兰教与社会生活习俗结合的密切程度,要超过其他的一般宗教。如回族人与汉族人的外在

① 不过有的现在已经译成汉文,如赛义德·阿里—阿克伯·契达伊《中国志》(收入阿里·玛扎海里《丝绸之路,中国—波斯文化交流史》,中译本,中华书局,1993年),书里也叙述了作者眼中的伊斯兰教与儒教、佛教的关系。

差异,并不是表现在他们的体貌特征上,而是表现在他们的生活习俗上。这些习俗上的差异往往是和其信仰有所关联,伊斯兰教中的很多礼法都体现了这些习俗的差异性,其教义和习俗互相浸润,因此所有关于这方面记载的文字都是很可贵的。这些著作中有清代金天柱介绍伊斯兰教徒的饮食、服饰、礼仪之《清真释疑》和《清真释疑补辑》。刘智编著的《天方典礼择要解》(简称《天方典礼》)详述了伊斯兰教中的五功(附开斋会礼)、五典、民常(包括衣、食、住、行、用具等)及婚丧、聚会等各种礼法规范。林则徐虽是汉族,但他的《回疆竹枝词》二十四首(收于《云左山房诗钞》卷七)描述了很多关于穆斯林宗教活动与生活的场景。这类作品在宋元以降的诗文中还是不少的。还有,中国的穆斯林,尤其在西北地区,大多实行以家族为本的世袭门宦制度,因此这些家族的家谱、族谱,和他们的家族史,如花寺的《路引集》、哲赫忍耶的《若什哈》、穆夫提的《道统史》和《聚真堂马氏宗谱》等,以及可以用来佐证的墓志(如见于陈达生主编的《泉州伊斯兰教石刻》和保存在昆明的明代《马哈只墓志铭》)与遗存的往来书信等,都是非常重要的宗教文献。

第四是科学文献。这类文献数目不多,但在中国科技史上并非不重要。这些文献主要指的是由伊斯兰教徒撰写的汉文作品。如元代札马鲁丁所撰的《万年历》,明代马沙亦黑兄弟所译的《回回历法》,李珣所撰的《海药本草》,以及无名氏抄本《回回药方》等等。与地理学有关系的则有马欢的《瀛涯胜览》、费信的《星槎胜览》,他们作为回族人伴随郑和下西

洋考察,看待人文地理自有眼光不同之处。

研究伊斯兰教的宗教文献,有一些难点。首先是伊斯兰教的宗教文献主要都是用阿拉伯文或波斯文书写的,虽然现在《古兰经》等已有了汉译本,但不仅数量少,而且中国境内的穆斯林在进行礼拜仪式时的“经堂语”中,也常用着阿拉伯语词,这就对深入的文献研究提出了语言上的要求。因为前面所提到的伊斯兰教文献主要是汉文文献,属于突厥语系的维吾尔语(包括回纥文)、哈萨克语中的伊斯兰教文献也为数不少,著名的如《福乐智慧》及维本《突厥语词典》等,维吾尔文本的《古兰经》比汉译本产生得更早,所以研究中国伊斯兰教史,它们是不可或缺的。其次,在中国境内信奉伊斯兰教的少数民族不是一个两个,而是十个。他们各自的民族发展史不同,信奉伊斯兰教的过程亦不同,生活的习俗也同中有异,因此必须注意到宗教文献中所包含的这些差别。当然,这些民族使用的语言不同,于是也存在着另一个语言问题。

此外还有东巴教和萨满教等。东巴教为云南纳西族所信仰。纳西族有着自己的文字东巴字(包括象形字和哥巴字等),所以东巴教就有自己的经典《东巴经》。据上世纪中叶调查统计,《东巴经》共有 528 卷,它实际上是经典文献的合集,中间有很多都是相对独立的经本。因此《东巴经》不仅包括东巴教的各种内容、宗教与社会关系的方方面面,还有一些纳西族的历史传说、文学故事,如《创世纪》(《崇般图》)、《东埃术埃》(《黑白战争》)等,因而此经也是了解纳西族的社会与历史之重要窗口。由于东巴教的形成与纳西族社会的

发展是同步的,甚至是相互促进的,所以一方面,东巴教经籍里有许多世俗的内容,另一方面,世俗文献中也多多少少包含着宗教的东西,如明代的《木氏宦谱》里就宣扬神化木氏的人类“卵生说”。当然,纳西族以外的文献,汉文的云南各地方志及文人们的游记、笔记之类,如清乾隆年间余庆远所撰《维西见闻录》、吴大勋所撰《滇南闻见录》等,也有着关于东巴教的一些记载。

萨满教是我国北方少数民族较为普遍的一种宗教信仰,如赫哲族、鄂伦春族、锡伯族、达斡尔族等都信奉它。这是一种以巫师为中心的宗教,虽然还属于原始宗教的范畴,但由于信奉它的满族成了清朝的统治者,因此很多满文或汉文档案成了关于萨满教的重要文献。如乾隆年间制订的《钦定满洲祭神祭天典礼》、光绪年间的《库伦七姓萨满神册》等。而诸如《满洲实录》、《大清会典》、《会典事例》,及《重译满文老档》和《汉译满文旧档》等官方文献都含有一些萨满教的内容。此外还有四类书籍中保留这方面的较多内容。一类是地方志,如清代所修的《盛京通志》、《钦定八旗通志》、《黑龙江外记》等;一类是各种笔记、文集中的文献资料,如清代昭槁的《啸亭杂录·续录》、吴振臣《宁古塔纪略》^①、萧爽《永宪录》等;一类是朝鲜的汉文文献,如《建州闻见录》、《李朝实录》等;还有一类是各种抄本、录本的民间故事,如满族的《乌

^① 此书与方式济《龙沙纪略》、杨宾《柳边纪略》合成《龙江三纪》,由黑龙江人民出版社1985年出版。另两本《纪略》也都含有宗教资料。

布西奔妈妈》、《西林色夫》，达斡尔族的《石思莫日根和张犁花卡托》等。可见，关于萨满教文献的资源还是很丰富的。

五、民间宗教文献

民间宗教是多种宗教的统称，主要流行于社会中下层。尽管没有正统宗教那样的地位，但是民间宗教与正统宗教还是有着千丝万缕的联系。而作为教理教义载体的民间宗教文献，与正统宗教经典之间也存在着类似的种种关联，并随着民间宗教的发展逐渐自成气候，蔚为大观。

1. 早期民间宗教经典

中国民间宗教的经典，可以追溯到东汉时期。东汉末叶由原始道教发展而成的民间道教，是我国历史上最早成型的民间宗教。五斗米道和太平道两大支派皆以符书惑人，以讖语大造声势，在社会上引起很大震动。与此同时，早期经典开始形成。早在西汉末成帝时，就有齐人甘忠可诈作《天官历包元太平经》十二卷，托言天帝遣神仙下凡，教人行太平之道^①。东汉顺帝时，又有人上《太平清领书》，桓帝时，襄楷再献此“神书”，使之渐为人所知^②。根据《后汉书》李贤注，《太平清领书》就是后世所称的《太平经》^③，它上承老子思想，受图讖、神仙方术的影响，宣扬精、气、神三者混一的长生不死

① 见《汉书·李寻传》。

② 见《后汉书·襄楷传》。

③ 见《后汉书·襄楷传》注。

的神仙思想和天、地、人三者合一的广嗣兴国统治术,用道家及阴阳五行家言辞,演说伦理道德和政治理想。其中虽多巫覡杂语,但在一定程度上代表了下层百姓的利益,故为张角传播太平道时所利用,对五斗米道也有很大影响。

佛教传入中国以后,其救世思想对民间宗教的影响甚大。大乘佛教的一个流派——弥勒净土信仰竭力宣传彼岸净土的美好,倡导救世,特别引发了下层民众对现实的不满和对净土的向往,于是,弥勒净土信仰在南北朝时期骤然兴盛,形成了弥勒大乘教,这是见诸史料的最早的以佛教名义创立的民间教派。最早介绍弥勒观念的自然是佛教经典,东汉末安世高翻译的《大乘方等要慧经》、西晋竺法护翻译的《弥勒下生经》,都较完整地介绍了弥勒净土思想。此后,一方面,有关弥勒信仰的经典还在不断译出,另一方面,中国人自行撰造的阐述弥勒思想的“伪经”也不断出现。这些伪经大多以汉译佛典中的某一部分思想为基础,加上个人的认识引申阐发,也有的是自撰一说但假托佛言以谋求世人认同。不论哪一类,都反映了信徒们对弥勒净土思想的认识,反映了中国佛教世俗化、民间化的倾向。这些经书的增加,都不断丰富着弥勒净土思想,也不断扩大了弥勒大乘教的传播,使弥勒净土在南北朝时期为社会各阶层所认同和信奉。不过,民间佛教所依藉推崇的经卷,一般都不是原本翻译过来的佛典,这也是其教被称为“民间”的一个原因。

历史上流传最广、影响最大的民间宗教是白莲教。白莲教吸收佛教弥陀净土和天台宗的教义,崇奉阿弥陀佛,要求

信徒念佛持戒,希求往生西方极乐世界。为了让更多的普通人了解和掌握教义,白莲教宗教家作了许多通俗化、具体化的工作。其创始人茅子元曾编撰《白莲晨朝忏仪》,使人们更方便奉佛持戒。他又有《圆融四土图》传世,将天台宗的“四土”理论用佛像、图形、比喻、偈言来表现,不仅廓清了时人对于净土业的混乱认识,也让文化程度不高的信众能够直观领悟。他还将劝化之颂文编成《西行集》,并集《弥陀节要》、《法华百心证道歌》、《风月集》等撰作行世。虽然,茅子元和他创立的早期白莲教在教义上并未脱离正统佛教的窠臼,但他将天台、净土理论通俗化、简略化的尝试,改造了刻意艰深的理性佛教,使之面向社会,迈出了世俗化的一大步。

元朝统一中国后,白莲教受到朝廷承认和奖掖,进入全盛时期。不仅在发展势头上与释道相埒,其信徒称号、修持戒律等都与佛道迥异,组织机构也别具一格。白莲教教徒仍以弥陀信仰的三经一论^①为要典,但同时也发展了自己的经典,如《庐山莲宗宝鉴》、《庐山复教集》和《庐山白莲正宗昙华集》等,其中最重要的是元僧普度撰修的《庐山莲宗宝鉴》。普度因深忧于“有称莲宗而大行邪法者续出”,遂于成宗大德九年(1305)撰《庐山莲宗宝鉴》十卷。其书除叙、跋外,大体分五个部分:(1)阐明白莲教教理,包括以念佛得归西方净土的根本信仰、佛经关于念佛三昧的论述、茅子元圆融四土理论的精华等。(2)阐明若得佛果的首要条件,包括皈依三宝、

① 三经一论包括《无量寿经》、《观无量寿佛经》、《阿弥陀经》和《往生论》。

修持五戒、修十善业等。(3)阐明白莲教自东晋以来千余年间的源流正派。(4)阐明白莲教的修持功夫,包括日常修行、晨昏忏仪等。(5)指斥诸类异行、异教、异端,包括白莲教在流传过程中的种种离经叛道现象和道家的诸内丹修持之法等^①。《庐山莲宗宝鉴》内容十分丰富,被视为是白莲教教义的总结,也是研究宋元白莲教最重要的典籍。该书被收入《大正藏·诸宗部》。

大体说来,东汉至元朝的民间宗教经典,或直接利用释道文献,或在释道理论上加以阐释和引申,在形式和内容上都比较接近于正统宗教经典。这一现象至明清时期有了较大改观。

2. 宝卷的形成与发展

明清时期是民间宗教大发展的时期,据明末白莲教著名经卷《古佛天真考证龙华宝经》中《天真收圆品》所列,就有红阳教、无为教、黄天教、龙天教、大乘教、圆顿教等十六种教名。清道光时期所出的《众喜宝卷》中,列出了全国十四个省的七十余种民间教派。现代学者从档案、方志等文献中查到的民间教派,至少有百余种,但仍然不是其全部。

如此庞大的民间宗教信仰队伍,其基本成员又都是农民、手工业者、矿工、水手、城市贫民、商人及流民等文化程度不高的下层民众,势必需要一种更为通俗浅近的载体来传播

^① 参见马西沙《中华文化通志·民间宗教志》,上海人民出版社,1998年,第71页。

教义,方能迅速地吸引民众,获得信众的追崇。于是,宝卷这种载体形式就为民间宗教所利用并迅速发展,以至于成为民间教门经书的代称。

宝卷源于唐、五代时期的变文和讲经文。变文实质上是通俗的叙事文学,多由韵文和散文交错组成,内容多为佛经故事,后来扩至历史故事、民间传说,如敦煌石窟里发现的《大目乾连冥间救母变文》、《伍子胥变文》等。讲经文是唐代俗讲的底本,取材全为佛经,多以生动的譬喻、曲折故事情节、通俗生动的语言宣扬佛教的教义。变文和讲经文深受各阶层人民的喜爱,至宋、金、元时期,又融合了散曲、鼓子词、诸宫调和其他戏剧形式,于是就形成了宝卷。因此,宝卷最初只是一种传播宗教思想的艺术形式,它唱说结合,适合时人的口味,不论是用于讲经说法,还是传播宗教故事,都会取得很好的效果。到了明代,民间宗教开始利用这种形式,创立新的宝卷作为自己的经典。

宝卷产生的年代众说不一。郑振铎认为至少始于元代,甚至是宋代,北平图书馆所藏宋或元人的抄本《销释真空宝卷》应是现存最早的宝卷^①。李世瑜则提出现存最早的宝卷是明代正德年间刊刻的包括《苦功悟道卷》、《叹世无为卷》等在内的《罗祖五部经》^②(或称《五部六册》)。马西沙研究了山西省博物馆收藏的元代木刻刊本《佛说杨氏绣红罗化仙哥

① 郑振铎《中国俗文学史》下册,上海书店,1984年,第308页。

② 李世瑜《宝卷新研》,载《文学遗产增刊》第四辑,1957年。

宝卷》，认为这部宝卷的初刻本是在金崇庆元年(1212)夏至日问世的，因而断言《红罗宝卷》是最早的宝卷，它产生于金代，流行于北方，而山西博物馆所藏是元朝至元二十七年的重刻本，应该是现存最早的宝卷^①。

宝卷的大量出现是在明朝。明正德(1506—1521)初年，刊印宝卷蔚然成风，万历(1573—1619)时臻于极盛，以后渐见衰落。至清朝，又有一大批宝卷问世，但明代的盛况已经不再。总体而言，明万历至清康熙的百余年间，是民间宗教宝卷刊刻最多的时期。

由于大多数经卷都已失传，所以宝卷的数量目前尚无确切统计。清道光年间黄育榷著有《破邪详辩》三篇，收录了宝卷 68 种，多数是明代宝卷。1928 年，郑振铎在《佛曲序录》一文中，介绍了 36 种宝卷。1934 年，史学家向达在其《明清之际宝卷文学与白莲教》一文中，系统介绍了白莲教源流及宝卷体例。1948 年，傅惜华将北京图书馆、北大图书馆、日本东方文化研究所及郑振铎、吴晓铃、杜颖陶等个人与集体所藏明清两代宝卷 349 种版本、246 种书，编成《宝卷总录》，在巴黎大学北京汉学研究所出版。1949 年以后，随着对民间宗教和农民战争史研究的深入，有关宝卷的论著增多，古典文学出版社出版了胡士莹的《弹词宝卷书目》，共收弹词曲作之目 270 多种、宝卷之目 270 多种，是宝卷与弹词的传统

^① 马西沙《中华文化通志·民间宗教志》，上海人民出版社，1998 年，第 106—107 页。

本综合书目。中华书局出版了李世瑜的《宝卷综录》，共收明清以来宝卷1487种版本、653种书目。此外，日本学者泽田瑞穗的《增补宝卷研究》也记载了许多明代宝卷。

宝卷大量涌现后，内容难免有所侧重。对宝卷的分类，郑振铎认为可以分成佛教的和非佛教的两类。在佛教类宝卷中，又可以分为劝世经文和佛教故事两种；在非佛教宝卷中，则可以分成神道故事、民间故事和多为游戏文章的杂卷^①。李世瑜则把宝卷分成三类：(1)演说秘密宗教道理的；(2)袭取释道经文或故事以宣传秘密宗教的；(3)杂取民间故事、传说或戏文的^②。日本学者酒井忠夫则认为：宝卷是“白话经文，是作为民间佛教结社宣传其教义而产生的”，在结构上基本上是佛教性质的，而实际上被“诸如白莲教之类的异端教派”所利用了^③。

值得注意的是，宝卷并不全是民间宗教经书，清代大量的宝卷是劝善书。劝善书是源于变文、讲经文的劝善故事，在民间流传甚广，影响深远。清朝道光之后，宝卷出现两种走向：一种仍作为某些教派所编的经卷，加进了扶乩通神降坛垂训的内容，名为“坛训”。坛训的形式比宝卷简单，多是十言韵文，偶有五言、七言。字数多者一两千，少者数百。自清末直至新中国成立之前，在各种民间宗教中还很有市场。另一种则逐渐摆脱宗教气氛，以讲唱神话传说和民间故事为

① 郑振铎《中国俗文学史》下册，上海书店，1984年，第311页。

② 李世瑜《宝卷新研》，载《文学遗产增刊》第四辑，1957年。

③ [日]酒井忠夫《中国善书の研究》，国书刊行会，1972年。

主,如《孟姜女宝卷》、《白蛇传宝卷》等,作为一种曲艺形式,成为纯粹的民间通俗文学作品。

3. 五部六册宝卷

在宝卷发展史上,真正对民间宗教产生巨大影响的是无为教的五部六册宝卷。

无为教的创始人罗梦鸿,俗称罗祖,因惧怕生死无常,决意创立新的宗教理论,建立新的宗教组织,寻找一条躲避生死轮回的道路。他汲取道教的“清静无为”思想,将其与禅宗“顿悟”融为一体,主张摒弃一切有作为的向外求索,提倡内心的主观省悟。他把这种悟道方法称之为无为法门,并据此建立了无为教。

传说罗梦鸿的师傅曾著有《苦功卷》、《叹世卷》、《破邪卷》、《正信除疑卷》等四部经卷,其内容已不得而知。罗梦鸿就在此基础上,陆续“吐经”五部,由其弟子福恩、福报笔录整理成书,称《罗祖五部经》。其主要内容是:(1)《苦功悟道卷》,叙述罗祖修道十三年参悟“无为大道”的历程,故称“十八参”。(2)《叹世无为卷》,叹息世间三灾八难,人际恩爱无常,呼吁只有加入无为教才能脱离苦海。(3)《破邪显证钥匙卷》,强调一切有为之法都应破除,而只有“无为正法”才是通往“悟道明心”大门的钥匙。(4)《正信除疑无修证自在宝卷》,阐述无为教教义,批判白莲、弥勒等教的危害。(5)《巍巍不动泰山深根结果宝卷》,探讨宇宙本原、世界生成,要求信徒像泰山那样,坚定不移地崇奉无为教。《罗祖五部经》的第三部分是两册,其他均为一册,故称五部六册。五部六册

建构起一套更符合下层民众需要的宗教思想体系,融会儒释道三教,阐明了一种新的宗教教义,并采用群众喜闻乐见的宗教文学形式——宝卷表述出来,再加上罗祖特别推崇与弘扬佛教禅宗“我心我佛”的顿悟法,从而为下层民众指明了一条“成佛了道”的捷径,由此得到了下层民众的狂热信奉。

五部六册自明正德四年(1509)刊出以后,在民间迅速传播流行,仅万历年间就刊刻了十余种。一时,“四维(羅)之典,世之相传久矣,人人家家,莫不互晓。以其事理深明,法喻重显”^①。山东等地的信众甚至视罗教为佛教,只知有五部六册而不知有佛教经藏。还发生了罗教教徒私刻五部六经经板,妄图混入佛教大藏经的事情。正统佛教界和明朝统治阶级都对此产生了恐慌,不断有人上言应控制无为教。万历四十六年(1618),无为教被全面查禁,《罗祖五部经》也被销毁,并不准再行翻刻流传。事实上,无为教一直以顽强的生命力在民间流播,五部六册暗中刻印、流传的更是禁不胜禁。入清以后,虽然清政府也同样严禁无为教与《罗祖五部经》翻印,但五部六册仍一刻再刻,甚至有书铺伪造康熙皇帝圣旨,公开地大肆刊印。这充分说明了无为教宗教思想的影响深远。

无为教之后,五部六册仍然是许多民间教派,尤其是由无为教分化、延伸之教派的重要经典。一些新兴教派大都以五部六册为传教基础,同时又发展教义,不断有新的经卷问

^① 王源静《苦功补注开心法要》,清顺治九年重刊本之影印本。

世。如罗祖的女儿女婿所立的东大乘教(后改称闻香教),除五部六经为必读之经外,还撰造了《九莲如意皇极宝卷真经》等经卷。罗祖的弟子们更是传师长衣钵,发展无为教教义,撰写了多种宝卷。现存的有第二代传人秦洞山撰写的《无为了义宝卷》3卷;第四代传人孙真空的《真空宝卷》2卷;第七代传人明空撰《佛说大藏显性了义宝卷》2卷、《销释童子保命宝卷》2卷、《销释印空实际宝卷》2卷、《佛说三皇初分天地叹世宝卷》2卷等。

清雍正时期,无为教的延伸教派一字教(又名老官斋教)教势大兴,逐渐成为我国东南部地区最大的民间宗教体系。其教义传自无为教,又受摩尼教、白莲教等影响,变得十分庞杂。但无为教的五部六册和大宁和尚的《明宗孝义达本宝卷》始终占有重要地位。此外,还有《天缘宝卷》、《结经宝卷》、《三祖行脚因由宝卷》、《正宗科仪》、《松源录》、《龙牌宝卷》、《护道榜文》等出现,其中最具有代表意义的是《三祖行脚因由宝卷》。

此外,明隆庆年间尼姑归圆通过熟读五部六册而有所领悟,建立了西大乘教,撰写了《大乘教五部经》;万历年间韩太湖建立弘阳教,仿照五部六册,撰写了《弘阳教五部经》;晚清廖帝聘受无为教宗教思想启示,模仿五部六册,陆续撰写了《廖祖四部五册》,并据此建立了以戒食鸦片为主旨的真空道。上述种种,足以证明无为教及其经典五部六册在明清两代民间宗教中的地位 and 影响,因而有人把五部六册比喻为中国民间宗教的《圣经》。

4. 其他主要教派经典

不奉行五部六册经的其他教派为弘扬教义,也多有相应的经卷问世。

明代嘉靖、万历年间出现的黄天教,其创始人李宾(普明)曾著《普明如来无为了义宝卷》,在宣化、蔚州(今蔚县)等地开坛传法。这部宝卷分上下两卷,阐述了李宾修行、创教的根本思想,宣扬通过修炼内丹的方法达到长生成仙之路。李宾二女儿普照曾著《太阴生光普照了义宝卷》上下册,现存明代折装本。内容有对创始人普明、普光的赞美和崇拜;有对自己教首身份的强调;并把《太阴经》的地位抬到相当高度,故被认为是一部适合女性修炼的经书。另一宗教领袖普静著有《普静如来钥匙宝卷》,经文多记载普静生平和对普静的崇拜,所谓“钥匙”是内丹家的术语,故此经近似于道教内丹修炼书。该教门徒还在清康熙年间撰写了《太阳开天立极亿化诸神宝卷》四册,把创教人普明比作太阳,盛赞其法力,也弘扬黄天教其他宗教领袖,因此被视为是黄天教的传道经书。黄天教经典有“九经八书”、“十经一忏”、“三元了义”等说,现存或存目者,有近二十部^①。这些宝卷都包含了丰富的黄天教教义宗旨。

在明清两朝都有着广泛影响的弘阳教诞生于万历年间,创始人韩太湖为借助五部六经的威力弘扬本教,撰造了“弘

^① 参见马西沙《中华文化通志·民间宗教志》,上海人民出版社,1998年,第263—264页。

阳五部经”，谓之“大五部”。又将许多经咒、佛号等造为《销释混元无上大道玄妙真经》等五部，称“小五部”。大五部包括《混元弘阳飘高祖临凡经》二卷、《弘阳苦功悟道经》二卷、《混元弘阳叹世真经》二卷、《混元弘阳悟道明心经》二卷和《混元弘阳显性结果经》二卷，这是阐明弘阳教教义的最重要经典。韩太湖及其继承者所著宝卷很多，仅从清嘉庆二十二年(1817)当局两次搜缴的结果看，就有数十部宝卷、礼忏文，共七十二种。由于有权贵和太监的支持，明代弘阳教的经书多在皇宫内廷所设的内经厂印刷，不仅种类多，数量大，装帧也十分精美豪华，这是弘阳教得天独厚、令其他教派无法望其项背的地方。

明直隶保定人弓长创立了圆顿教，作为东大乘教的分支，弓长继承了东大乘教经典，并随即开始酝酿新经，于清顺治九年(1652)刊行了《古佛天真考证龙华宝经》，简称《龙华经》。《龙华经》是清朝民间宗教中影响最大的一部经卷，其内核就是修炼内丹，这也是弓长圆顿教的灵魂。《龙华经》的基本思想是：沉沦于尘世的人都迷失了“天真之性”，只有通过修炼内丹，恢复天真之性，才能复本还源。弓长在《龙华经》中介绍自身修行经过，连篇累牍地描绘修道者元神出窍、遨游仙境的场面，渲染得道后的神秘色彩。而这一切，正符合当时众多民间宗教信仰者的追求和向往。由此，《龙华经》奠定了它独特的宗教地位。

八卦教是清代华北地区最具实力、影响最大的民间教派，创始人是山东单县的刘佐臣。相传刘佐臣在创教时，有

《五女传道》、《稟圣如来》、《锦囊神仙论》、《六甲天元》等经书,其中《五女传道》是八卦教最主要的传教经书。此经全文不足五千字,经中塑造了五位农家妇女的形象(其实是观音等五位菩萨的化身),描绘了她们纺纱织布的劳动过程。刘佐臣用各种劳动工具的运动类似比喻人体“气流”的运动、变化和结丹的过程,以此申明修炼气功的道理。他通过幻化了佛教菩萨的口来阐述道教哲理,不仅反映了民间宗教中佛道混同的趋势,也迎合了文化低下信众的信仰水准。由于《五女传道》简洁、通俗,又采用普通百姓生活劳作中时时可见的情景作比喻,特别符合下层百姓的心态,因此成为八卦教的主要经书,在民间历久不衰。八卦教的经书大约不下二三十种,大多亡佚,但该教有许多口头传诵的歌诀、咒文以及各种各样的“理条”等被流传下来,如《乾坎艮震巽离坤兑八卦八书歌》、《乾元亨利贞春夏秋冬就经歌》、《五更词》等。这些内容更加简化了八卦教的教义,也为八卦教赢得了更多的信众。

5. 学术化教派和非宝卷类经典

上述可见,明清两朝的民间宗教大多以宝卷作为教义载体,以至于这些教派被统称为“宝卷流民间宗教”^①。但是,民间宗教中还有一种比较特殊的类型,其教派创始人多为学问家或出身世家大族,他们授徒讲学的内容多为儒释道学术

^① 参见梁景之《清代年鉴宗教与乡土社会》,社会科学文献出版社,2004年,第28—33页。

及修行之道,因而教派初起时,参加者多为知识分子,组织也更类似于学术团体。虽然这些组织在强大的宗教思潮的推动下逐渐发展为宗教教派,成员也从知识界扩展至下层民众并最终以后者为主体,但是这类教派与大多数起自下层、从佛道中脱胎的教团还是有不少差异,包括其教义、传道方式,当然也包括其经典。

明代万历年间出现的三一教,就是这样一个教派。其创始人林兆恩出身世代为宦的大族,饱读诗书,贯通三教,是个学问大家。三一教教堂里供着孔子、老子、如来和林兆恩自己,是个名副其实的“合儒释道三家为一”的宗教。三一教的经典很多,其中最主要的是林兆恩本人的著作。林兆恩著述颇富,中年时曾将数十年所作总名为《圣学统宗》,年近七十时又将其扩大至 87 集,分 6 函。之后又让弟子把自己的著作分门类编成《林子分内集》、《三教分摘便览》、《三教解经》、《三教原编》等,共 33 册,分 4 函。七十六岁时还让弟子张洪都编次了《林子四书正义》共 20 册。有明一朝,出现过多种版本的林兆恩的集子,现收藏于日本的 79 篇本《林子文集》、收藏于北京图书馆和北大图书馆的 36 册本《林子三教正宗统论》以及收藏于浙江图书馆 44 册本《林子全集》都被视作是明刊的林兆恩全集。林兆恩死后,他的传人一方面一再编纂刊印祖师的集子,一方面也不断撰造新的经典。如林氏的亲传弟子卢文辉编纂了《三教正宗统论》,著有《夏心集》。再传弟子陈衷瑜编纂了《三教龙华醮祷》、《兰盆科仪》、《陈子会规》等。到三代传人董史掌教权时,一部《林子本行实录》问

世,这部书强化了林子的神性,把三一教进一步引向民间宗教的方向。以后,三一教的经典不断出现,其总的趋势是越来越通俗,甚至用诗体的方式表达教义。这种经典的通俗化,是与三一教的大众化一致的。不过,真正被看作是三一教“圣经”的,还是林兆恩的《三教正宗统论》,即使大多数教徒不能读懂它。

刘门教也是由学术团体转化的教派,由清朝中叶四川刘沅创立。刘沅承家学渊源,勤学博览。六十岁后隐居教授,受其教者以千数,声震巴蜀。刘门教的经典就是刘沅的著述。刘沅一生笔耕不辍,生前刊行《槐轩杂著》4卷,死后《槐轩全书》问世,总计178卷,其中最重要的内容是对儒家“十三经”的诠释。他在治学中以儒家提倡的伦理道德为基础,注重吸取佛道特别是道教内丹思想,从而建立起自己的一套思想体系,这也是他传道的主要内容。六十岁以后,他口授并由大弟子刘芬记录整理了《法言会纂》100卷10册,作为刘门教行斋醮法会时的依据。刘沅在世时,刘门教还处于理论缔造阶段,是一个学术与宗教兼而有之的混合体,其弟子多为学者。到其第六子刘枫文掌教的时候,才真正进入扩充教门的实践阶段。刘门教以刘沅建立的理论体系为讲学基础,根据他留下的《法言会纂》大规模地组织道场法会,并积极发展慈善事业。经过几十年的苦心经营,至清末民初,刘门教已是四川地区的一大教门了。

6. 民间宗教文献的整理与编纂

民间宗教虽然是“民间”的,但却全盘接收了正统宗教那

种对经文及教义的极度崇敬,因此其宗教文献的印行和传诵都曾经是十分广泛的,对中国封建社会后期底层社会文化的影响也是不容小觑。但由于民间宗教在历史上多被视为“邪教”,多次发生经卷被禁毁的情况,也由于它的“非正统性”,其经卷在旧时常常难登藏书家和各类图书馆之“大雅之堂”,因而民间宗教文献的搜集与整理有相当的难度,研究的规模的影响也难以与释道文献之研究相提并论。

仅就宝卷而言,其历史长达千年之久,类多量大,对平民百姓的思想信仰具有深刻的影响。由于流传过程中的自然散佚和历代官府的强令销毁,只有一部分宝卷得以留存于世。即便如此,其数量也十分可观,是佛藏、道藏之外另一个不容忽视的资料宝库。但是其资料的零星、分散和少见让许多研究者知难而退。尽管一直都有学者呼吁对宝卷进行全面的收集和整理,但事实上这一工作起步甚晚。

最早对中国宝卷进行研究的是 19 世纪的来华传教士和西方汉学家。早在 1858 年,伦敦宣教会的传教士艾约瑟就在英国皇家亚洲学会中国学分会的会议上,宣读了研究中国民间秘密教派的论文。他收集到的《罗祖出世退番兵宝卷》,是学术史上第一次提到的宝卷。我国学者对宝卷的研究始于 20 世纪 20 年代末,顾颉刚、郑振铎、周作人、向达等学者都十分重视宝卷的收藏和研究。此后,日本和西方等国的学者都对中国的宝卷有所收藏。50 年代以来,学者们开始整理现存宝卷的目录,我国学者傅惜华的《宝卷总录》、胡士莹的《弹词宝卷目》、李世瑜的《宝卷综录》,日本学者泽田瑞穗

的《增补宝卷の研究》分别对宝卷的目录和谱系进行了考订。2000年,车锡伦先生长期对宝卷目录研究的总结性工具书《中国宝卷总目》问世,共收录宝卷版本1585种。

20世纪80年代以来,海内外学者对宝卷的整理出现了一个高潮。1994年,山西人民出版社出版了张希舜主编的《宝卷初集》40册,共收集宝卷150余种。但由于种种原因,这部宝卷汇集并没有正常发行,拥有这套书的图书馆及个人都很少,因而也就没有很好地发挥其学术作用。

1999年,王见川、林万传主编的《明清民间宗教经卷文献》由台湾新文丰出版公司影印出版。这套丛书收集了明清民间教派及有关各类民间信仰的经卷160余种,共12册,是民间宗教文献首次大规模的整理、结集。其内容主要有明清时代盛行教门诵、读的经卷文献、民间流传的善书与救劫经书(即谶言、预言书)等。《明清民间宗教经卷文献》的主要特点是:(1)资料搜集广泛且集中,共牵涉十一种明清主要教门,关系到弥勒信仰、达摩信仰等七类民间信仰。(2)收录了经卷的不同版本,《五部六册》有四种版本,《九莲经》有三种版本,《五公经》(或称《转天图经》)有五种版本等。(3)收录了不少海内外罕见的珍本,如《销释悟明祖贯行觉宝卷》、《佛说利生了义宝卷》、《清净轮解金刚经》、《销释木人开山宝卷》等。其中大多数经卷清晰、完整,但也有一些文献,因时间、人为等因素,有残破、缺页或模糊不清等瑕疵,作者都一一予以注明。凡出现同书异名的,作者统一以流行经卷命名。

2006年,由王见川、车锡伦等编的《明清民间宗教经卷

文献续编》12册也问世了。这部丛书的编辑原则是尽量与《初编》互补并且不收公私图书馆的典藏,而竭力从文物市场、民间搜集、抢救文献。因此其经卷文献大多来自编者多年在台湾、香港、大陆的寺庙、文物市场搜集所得,还有一些学者的赠予,其中以文物市场收集到的最多。《续编》收入的经卷文献内容主要含括五类:(1)教门宝卷,如黄天道经卷、红阳教经卷、先天道文献等多种。(2)民间信仰神明经典,如关帝、妈祖等经卷。(3)预言书,如《推背图》、《烧饼歌》等。(4)救劫书,如《五公经》、《王母救劫》等。(5)善书,如鸾书、劝戒书等。这些经卷文献当中学术价值高的不在少数,如有黄天道关键性的经典《虎眼禅师传留唱经》、《佛说大乘通玄法华真经》,流传甚广但世所罕见的先天道经卷《大乘意讲经》等。其他罕见的教门经卷还有《混源上严心经》、《混源下严心经》、《指迷引真宝卷》、《孝道宝卷》等。《明清民间宗教经卷文献》及其续编的编纂,为宝卷的进一步研究提供了非常有利的条件。

此外,作为《中国宗教历史文献集成》的组成部分,大陆还出版了由濮文起主编的《民间宝卷》20册,共收录明初至民国的民间宝卷357种,是目前国内外收录最多的宝卷集编,但其中包括文学宝卷。

宗教文献的学术研究之路

一、传统学术中的宗教文献研究

诚如序言中所提示的,以宗教文献为对象的宗教文献学,分成宗教文献整理和研究两大部分。除了对文献性质、形成时间等的认定,传统学术中属于“小学”范畴的文字、音韵、训诂及句读、校勘、版本目录等方面的工作都是宗教文献整理的主要内容。虽然,与文学类、史学类的历史文献走过了基本相同的道路,但是宗教文献的整理还是有其特殊性,需要以宗教学的专门知识加以把握与探讨。

1. 宗教文献编目

由于宗教文献的总量不断增长,必定会带给人们新的困惑:如何迅速地查得所需要的经典?如何最大限度地利用这些文献?又如何能够长期地保存这些文献?以数量最多的佛教文献为例,明末智旭在《阅藏知津序》中就曾对不断增加

的佛教典籍发出这样的感慨：“大小混杂，先后失准。致使欲展阅者，茫然不知缓急可否。故诸刹所供大藏，不过絨置高阁而已。纵有阅者，亦罕能达其旨归，辨其权实。”可见，辨章学术，考镜源流对宗教文献而言，也同样迫切和需要。

佛经分类，向有“三藏”、“九部经”、“十二部经”等说，这些产生于印度的佛经分类法随着佛教典籍的传入也来到中土。但是，我国佛教学者并没有完全照搬，而是以“三藏”为基础，搭起一个框架，在其中设置了许多细致严密的门类，使之形成一个既能反映汉译佛典的情况，也能反映中华撰述发展的目录结构体系，并以此指导和规范了汉文大藏经的编纂。

两晋是经录的创始阶段，被认为可信且为佛教经录的发展奠定基础的是东晋道安的《综理众经目录》。此录尽管只有一卷，却有经律论录、失译经录、凉土失译经录、关中失译经录、古异经录、疑经录、注经及杂志经录等七个部分。其优点在于：(1)以年代为序著录译经，包括译者、译地和时间，有助于读者了解该经学术发展之沿革。(2)区分外来译经和中土撰述，有助于了解佛经的发展；区分失译经和摘译经，使真伪分明；又将注经的书单独成一部，使经和注不易混淆。(3)在中国佛教史上首次提出疑经问题，其提出的鉴别标准和方法成为后世的典范。虽然，此录的分类体系尚处初级阶段，还没能够采用大、小乘来区分佛经，但它结束了佛教典籍的无序状态，开创了佛教文献的新局面，功不可没。

南北朝时期是经录的逐渐完备阶段，经录体制日趋稳

定,已能分经、律、论,判大、小乘;注明译人和卷数;抄经、异经、疑经、伪经及存佚经目的情况也多有记载。梁僧祐的《出三藏记集》是我国现存的最古的佛经目录^①,共分四个部分:“撰缘记”述印度结集佛经的经过和中国传译佛经的过程,以阐明佛经的“原始之本”;“诠名录”著录东汉至梁所译佛经 2 162部,4 328 卷;“总经序”专辑佛经汉译本的前序和后跋共 120 篇,述译经经过和经文内容,可看作是最早的佛经提要;“述列传”记中外译经者传记共 32 篇,可视作现存最古的僧人传记。值得注意的是,在被称作“杂录卷”的第十二卷中,僧祐专辑了中国学者和高僧关于佛教史论的论文目录,如陆澄的《法论目录》、僧祐本人的《弘明集目录》等,这就使得这部经录还兼有索引的作用,这在古代专科目录中是极有创意的。然而《出三藏记集》尚未能够依据佛教经典的学术思想体系来编辑经录,故僧祐之后的经录编撰者们都纷纷致力于佛经目录分类体系的建立。如梁僧绍奉勅编撰的《华林佛殿众经目录》、宝唱补撰的《梁世众经目录》及北魏李廓编撰的《魏世众经目录》等,都在分类体系上下了很大工夫。不仅区分了大乘、小乘,使经、律、论三藏各自分类,还注意到有译、无译、一译、异译、一卷、多卷等区别,注经、义记、譬喻、神咒等也都各自为类,不与佛经相混淆。这些尝试与努力,无

① 王重民先生在《中国目录学史》的“后记”中认为,南朝《众经别录》(略称《别录》)二卷是我国现存第一部最古的佛经目录。该录作者不详,撰时也有刘宋、齐末、梁初等多种说法,原书亡佚,但敦煌写本中残存上卷的一部分。

疑都为佛经目录分类体系的确立打下了基础。

隋唐时期是佛教经录的发展大成时期。隋法经等人撰成的《大隋众经目录》按照佛经的内容分类,建成三大类、九录、四十二分的分类体系。其中三大类和九录是按佛经的学术思想体系划分,四十二分则完全按照佛经佛书在中国传译著述的具体情况分,既符合了学术思想体系,又反映了传译的情况,组织严密,范围广泛,在中国佛经目录的发展史上具有划时代意义。其后费长房撰《历代三宝记》又创新体例,以“乘”为第一层次标准,以“藏”为第二层次标准,以“是否失译”为第三层次标准,使得大、小乘、三藏统领下的经典各得其所,层次分明。又附“总录”一卷,详载本书目录及当时仍存的宋、梁、魏、北齐、隋六家详细目录和二十四家已佚的古代目录。这样的编制方法,既包括了古今所有的佛经译本,又按学术思想体系介绍了现存佛经;既保存了上代经录极其丰富的资料,又为读者提供了研究的必要门径,在组织严密和实际效用两方面都已相当完善。唐代最值得重视的经录是释道宣编撰的《大唐内典录》和释智昇编撰的《开元释教录》。二者在前人的基础上进一步严密了组织,扩充了资料,成为佛典目录最为成熟的著作。《大唐内典录》的特点是,在“乘”、“藏”以下,以“翻译次数”为第三层次的分类标准。凡一经有数译本的,皆注明“初出”、“二出”等,使读者明了佛经传译次序。这一分类法影响甚大,成为后世很多寺院管理藏经的依据。《开元释教录》是中国历史上影响最大的佛教经录,分“总录群经录”十卷和“别分乘藏录”十卷。此录的组织

系统是:以“总录”为纲,以备查考;以“大小乘入藏录”作为现存佛经的分类目录,可按类查书;以“有译有本”、“有译无本”、“支派别行”、“删略繁重”、“拾遗补阙”、“疑惑再详”和“伪妄乱真”等七个别录,针对佛经中的一些译本、别行、异名、阙题、疑惑、伪妄等重大问题作专题分析解答。各部分相辅相成,共同构成佛经目录的整体。《开元释教录》彻底贯彻了以经典本身的内容特征决定归属的分类方法,加强了经典之间逻辑上的联系,并将佛典的分类细化到六级类目,这些创举,使之后的经录都难出其右,佛教目录的分类体系也趋于成熟。宋代以后刊刻的《大藏经》基本都以《开元录》中的入藏目录为基础而略加增删,并多附有目录,依千字文编号,成为一种便于查检的应用目录。

道书编目起步也甚早,现存最早的道书目录是晋代葛洪的《抱朴子·遐览篇》,共著录道经 204 种,679 卷;符箓 56 种,620 卷;合计达 260 种,1 299 卷。《遐览篇》虽没有尝试对道书进行系统的分类,但提供了当时道经的基本面貌。东晋南北朝时期出现了大规模的造经运动,在大批重要经典问世并流传的同时,也难免出现伪造乱抄、真伪混淆的状态,对道教的进一步发展造成障碍,尤其是在与佛教的较量中常处劣势。南朝刘宋的陆修静开始考镜源流,整理道书,于宋明帝太始七年(471)奉敕编撰了《三洞经书目录》,确立了以“三洞”分类的基本框架。所谓“三洞”是指以《上清大洞真经》、《灵宝五篇真文》、和《三皇经》为首的三组道经,分别称洞真、洞玄、洞神。“三洞”法式并不能包括全部道教文献,如早期

天师道和太平道的一些文献就难以包括进去。于是齐梁孟智周法师提出了“四辅”的概念,以《太玄经》系列的经书来辅助“洞真”,以《太平经》系列的经书辅助“洞玄”,以《太清经》系列的经书来辅助“洞神”,另有《正一法文》系列,是汉魏六朝天师道的经戒符箓、科仪祭醮等规程的道书,可以兼辅“三洞”所有的真经,合称“七部”。如此,不仅早期道教典籍囊括靡遗,就连《庄子》、《列子》和早期外丹黄白术的道书也包括进去了。孟智周的《玉纬七部经书目》就是这种分类法的代表。道教经书的三洞四辅十二类分类法确立后,沿用千余年未作改变。

三洞四辅十二类的分类系统之所以独特,是因为它是遵循道教的哲理分的。道门中将道经的产生推源于“三元之气”,“三元”是宇宙起始之初时空混融的存在方式,称洪元、混元、太初。“三元”中又化生出天宝君(元始天尊)、灵宝君(灵宝天尊)、神宝君(道德天尊)三位尊神。他们采自然精妙之气,凝金木水火土五德之品质,写下了许多经诰,秘藏于“七宝玄台”,等适当的时候下传。三位尊神的天书分藏在称为“真”、“玄”、“神”的三个洞中,因此他们又被称为洞真教主、洞玄教主、洞神教主,“三洞”就成为他们所写的天书的总称。因为每位天尊都说了十二部经,所以“三洞”下各有十二个子目,即“十二类”,总称“三十六部经”。十二类的名称和论述范畴是:(1)本文类,即原本经文;(2)神符类,是各种符箓原文;(3)玉诀类,对道经的注解和疏义;(4)灵图类,对文本的图解或以图像为主的道书;(5)谱录类,记录高真上圣功

德名位和应化事迹的道书；(6)戒律类，指各种规戒、科律；(7)威仪类，记载斋醮仪式和各种制度的道书；(8)方法类，多记载修真养性、设坛祭炼的方法；(9)众术类，外丹炉火、五行变化等一切术数；(10)传记类，包括众仙传记、碑铭和宫观所在地的山志；(11)赞颂类，歌颂各种神仙的辞章；(12)表奏类，祭祀时上呈天帝的奏章、祈祷时的表文等。三个系列中相对应的每个子目的论述范畴都相同，论述内容却是有异的。

三洞四辅还有区分道经品级和排列道士位阶的功能。道教内部，修持不同经戒的道士各有不同称号，如主修太玄经法的称高玄弟子或高玄法师，主修上清经法的称洞真弟子或洞真法师等。由于各种经典有品级高低之分，因此修持不同经法者得道的位业也不同。如修持“洞神”经法者能成仙人，修持“洞玄”经法的可以成真人，修持“洞真”经法的则可成圣人。正由于三洞四辅分类体系与道教神学教义和修持理论密切相关，所以它在道教历史和道教典籍编纂史上的影响也就特别深远。

三洞四辅十二类的分类法，是一种既反映道经传授系统，又反映道书实际内容的双重标准分类体系。它巧妙地把一切道经作品归于“三洞”之下，体现了道教的神学特征；又依作品的性质分门别类，体现了道书分类的科学性，因此隋唐以后历代整理道书都沿用这一分类体系。但是，由于此法基本反映的是汉魏六朝时期道书的制作和传播的情况，随着后世道经日益增多，传授系统逐渐混乱，“三洞”之名称有失

原义,各分十二类又嫌重复,“四辅”之下又不分类,在检索上多有不便,因此,至明代编《正统道藏》,虽仍分为三洞、四辅,实际上,分部已经混淆。如上清经当入洞真部,今大多误入正一部;度人经诸家注当入洞玄部,今误入洞真部;道家诸子注疏当入太玄部,今亦误入洞真部等,其科学性和适用性都已经不符合时代的要求了。

天主教传入中国后,一直致力于宗教文化传播,撰述也颇为可观,在明清之际已有一些书目问世,如韩霖、张庚撰有《道家学传》,不仅介绍了多位传教士的生平事迹,还将他们所著所译的书名一一列举,附刊于后。这些内容以后被编为《西士书目》,收入赵魏《竹崦庵书目》之中。清末王韬以此为基础,重刊《泰西著述考》,专录传教士的著述。陈垣曾撰有《明末清初教士译著现存目录》,浙江人方豪编纂了《天主教文献年表》,都是研究来华天主教的目录学著作,可惜没有能够付梓。收录较全的是教会书局出版的书目,如上海土山湾慈母堂印书馆出版的目录分二十六类,北平西什库天主堂遣使会印书馆出版的目录分二十三类,都并收古今,兼录东西,基本网罗了在华流传的天主教著述。

基督教的传入虽稍迟,但书目的编纂也早已开始,1867年,已有《中华基督教文字索引》问世,以后还多次续编。随着杜威分类法的流行,凡书局、学校和基督教教会编纂出版的宗教文献都按照杜威分类法汇录,颇便检索。

至于其他宗教,由于它们的文献数量远少于佛、道等教,编目的问题并不突出。

2. 宗教文献校勘

文献传世既久,难免存在种种错误,无论是写本还是刻本,都会产生诸如字体缺谬、语句脱落、衍文增字等现象。一般来说,多一次传抄,多一次翻刻,必然会增加谬误产生的机会。反之,每一次重刊,每一次修订,也提供了改正以往错讹的契机。宗教文献大多流传久远,且卷帙庞大、版本众多,每一次重刊,都以精校精刻为任,但也无法完全脱离上述之怪圈,只是在程度上有所不同。就此而言,校勘对于宗教文献乃至一切文献,是一项永久的任务。

校勘的主要目的有三项:一是存真,求古本之真,求事实之真。二是校异,即罗列众本异同,但一般不作是非判断。三是订讹,即明其致讹原因,用正本或理校订正讹误。历代对于宗教文献的校勘,也不出其范围。

宗教文献动辄数千卷,大规模的校勘往往不得不依靠官方的力量。如北宋统治者崇道又尚文,对道教文献的校勘就着力甚多。据统计,北宋由官府组织的对道藏的全面校理就有六次之多,每一次都事先“诏天下搜访道家遗书”。如大中祥符六年(1013)的那次校勘,就在“尽得所降到道书”以外,“续取到苏州旧道藏经本千余卷,越州、台州旧道藏经本亦各千余卷,及朝廷续降到福建等州道书、明使摩尼经等”^①。政和年间校《万寿道藏》时,更是做到诸经“无不毕集”。广泛地占有道书及其各种版本,就为高质量的校勘打下了良好的基

^① 《云笈七籤》序。

础。除了对全藏的整理校勘,北宋还注重对重要道书的校理,官府先后对《道德经》、《南华真经》(《庄子》)、《冲虚真经》(《列子》)、《洞灵真经》(《亢桑子》)、《通玄真经》(《文子》)等精加雠定,这些刊本都成为后世的善本。在校理道经的过程中,崇道的皇帝不仅亲下诏书,还或作序,或赐名,甚至直接介入校勘实务。如真宗于景德二年(1005)命孙奭等校勘《庄子》,在众家注本中选定了郭象的注。但杜镐等人认为《庄子序》不是郭象的文字,要求删去,一时无法决断。于是,“真宗尝出《序》文,谓宰臣曰:‘观其文理尚可,但传写讹舛耳。’乃命翰林学士李宗谔、杨亿、龙图阁直学士陈彭年等别加雠校,冠于首篇”^①。其实,以天家威严解决校雠争端的事情并不是北宋首创,也正因为有帝王的高度重视,北宋的道书校勘才出现了空前的繁荣。

历代的藏书家和教内外学者也都对宗教文献的校勘做了很多努力。藏书家多致力于“求古本之真”,他们把不同的版本加以对校,凡文字异同,书的行款、版式、纸质,甚至旧本中的圈点、收藏图章等都一一记录下来,以求得真正的祖本、善本。而学者多致力于“求事实之真”,一字、一音、句读、反切等都在其雠校范围之内。如五代时可洪撰写的《新集藏经音义随函录》(也称《可洪音义》),是一部对佛典中出现的字进行形体辨析、读音标示、意义阐释的书,除了文字、音韵、训

^① 《宋会要辑稿·崇儒》,苗书梅点校,河南大学出版社,2001年,第212页。

诂方面的价值外,对汉文佛经的校勘整理也很有作用。汉文佛经版本众多,不同版本间行文用字有许多不同,这些差异不仅影响后人对佛经的阅读,还会导致理解上的讹误。但是,大多数对佛经的整理工作还限于比较版本异同,形成校勘记,一般都不对异文的是非作出判断。而可洪《随函录》却对所见版本的异文有比较多的揭示与判断,有助于读者更好地认识和鉴别佛经异文。如《拔陂菩萨经》中有“具菩萨弃,已被人铠,虽多怨,嫉欲胜一切”之语^①,高丽本中作“菩萨弃”,宋、元、明本皆作“菩萨乘”。高丽本作“被人铠”,日本《正仓院圣语藏本》作“被人铠”。孰是孰非呢?可洪《随函录》卷三中有明确的说明:“菩萨弃,市陵反,正作乘。”“人铠,苦改反,正作铠。”^②认为应该作“菩萨乘”、“人铠”才对。现代学者根据可洪的分析进一步断定。“菩萨乘”是佛教术语,“菩萨弃”显然应为“菩萨乘”之讹;“被人铠”,于义不通,显然是“被人铠”之讹,两者都是形体近似而误^③。

近现代学者多有为宗教文献作校注、校释的,有的偏重于校异,有的致力于订讹,也有的注重解释。如章巽的《法显传校注》,以《思溪圆觉藏》本《法显传》为底本,参校了《崇宁万寿大藏》、《毗卢大藏》、《思溪资福藏》、《磧砂藏》、《赵城藏》、《高丽藏》和日本12—14世纪的三种古抄本等多种版

① 《大正新修藏经》卷一三,台湾新文丰公司影印本,第921页。

② 《大中华藏经》卷五九,第643页。

③ 参见郑贤章《可洪〈随函录〉与汉文佛经校勘》,《古籍整理研究学刊》2006年第5期。

本；又由于《水经注》多处引用《法显传》的内容，便参阅了十一种《水经注》的版本；又参考了 19 世纪以来英、法、日等国学者和我国学者对《法显传》的研究，经全面比较之后写出校记。校记主要是比较各本同异，也有一些注释便于人们阅读，包括人名、地名、历史情况、时间考订、佛教用语等方面。如《师子国记游》首句：“于是载商人大舶，汎海西南行，得冬初信风，昼夜十四日，到师子国。”^①校记释“大舶”曰：“东本、开本作‘大船’；石本作‘大松’；镰本作‘未舩’。”释“海”曰：“镰本作‘海大’”，这些都是单纯校异的。而释“冬初信风”曰：“此冬初当为义熙五年（公元 409 年）之冬初，印度半岛东岸冬季有自东北而南之信风与海流。”这显然就涉及时间考订和历史知识之解释了。

还有学者注意到同经异译的校勘作用。外来宗教的经典传入中国必须经过翻译这一环节，而同一部经典往往会有不同的译者在不同的时间和地点产生的不同译本。这些异译经本身虽然也存在着衍、脱、误、倒之类的问题，但是以异译经互校互证，却也是佛经整理校勘的途径之一。如《起世经》，被《大正藏》第一册收入的是隋朝阇那崛多的译本，简称崛多本。另外还有西晋本、后秦本和隋朝笈多本分别以《大楼炭经》、《长阿含经·世记经》、《起世因本经》之名也收录在《大正藏》第一册。四个译本之间文字同异的程度是不一样的，正好被用来校正所译经文在文字上的讹误。如《起世因

① 章巽《法显传校注》，上海古籍出版社，1985 年，第 148 页。

本经》卷九：“诸比丘，彼风次吹其水聚沫，于须留大山王所，造作三片城郭庄严，杂色七宝。”崛多本把此句译为：“诸比丘，彼风吹彼水聚沫，于须弥山上，更复造作三处城郭，上宝庄严，杂色殊妙。”究竟是“三片”还是“三处”？对照其他译本均为“三处”，可证“片”当为“处”之讹。同句，崛多本作“诸比丘，彼风吹彼水聚沫”，而其他三本均作“诸比丘，彼风次吹其水聚沫”，可证崛多本脱漏了“次”字。当然，异译经之间也会存在着因原本不同、译者文风不同等因素造成的差异，需要运用其他相关材料来帮助判断，但异译经对佛典校勘所能起的作用却也是不容置疑的，而在这一方面的研究远不如对同经异本的研究，学界对此还有很多事情可以做^①。

3. 宗教文献的注疏

注疏是对文献典籍注释的统称，内容十分广泛。凡词语解释、文字考订、篇章串讲、史实补充、义理阐发、探微索隐等，都属注疏的范围。注疏的目的在于使读者明了原文的意义，典籍相隔年代越久远，注疏就越为重要。对于宗教文献而言，注疏不仅要解决语言文字、名物训诂、天文地理、典章制度等一般的阅读障碍，还承担着对宗教基本教义、仪轨的理解和阐发，其作用尤为注重。

在各类宗教文献中，佛教文献注疏的发展最为全面。自魏晋南北朝始，中土人士致力于对佛教史的研究，本土撰述

^① 参见陈祥明《略论异译经在佛经校勘方面的作用》，《泰山学院学报》2007年1月。

逐渐增加,内容包括章疏、经录、佛史、语录、论辩、游记、志书、杂记等等。其中数量最多的,当属章疏,即对经典的注疏。注疏名目各异,性质也有所不同。汤用彤归纳说:“其专分一经之章段者曰科文;其随文解释字句者曰文句;其随文解释义理者曰义疏;而此中因师口授,笔记所得,则谓之述记;其总论一经之大义,恒不随文出疏,而分门以释全书之内容,则常曰玄义;其集前贤注疏而成一书者曰集注……其疏之注释常曰疏抄;其字音之训释,则称为音义或音训,凡此名目繁多,不能具列。”^①除了汤先生列举的,我们常见的还有抄、释、注、解、夹注、义章、义记、广释等等,这些注疏反映了作者对宗教理论的认识。

早期的佛经注疏大致可断限于三国至南北朝时期,当时虽然已有不少佛经被译成中文,但大多深奥难懂,加上有些译文隐晦曲折,一般学者阅读、了解都有很大困难。于是很多僧人热衷于佛经的注释,如三国时期的支谦、康僧会,西晋的帛远、帛法祚,东晋的道安,后秦的昙影和僧肇、道融,南朝的道生、慧静、道亮、智林等,都有注疏类的佛学著作问世。其中支谦为自己所译的《了本生死经》作注,被认为是佛经注释的最早之作。这些佛学家们有的逐句随文释义,有的仅疏明全经大意,有的不受经文约束,提出独立见解,并融于所作的注疏中。还有的自己不作注疏,却喜欢为佛经作“序”,从而把自己对这部佛经的理解和认识通过序文充分阐述。

^① 汤用彤《隋唐佛教史稿》,中华书局,1982年,第79页。

这一时期注疏佛经成就最大、影响也最大的人应该是东晋的道安。道安不仅为十九部二十二卷经书作了注,所作的注还都能做到“序致渊富,妙尽深旨,条贯既叙,文理会通,经义克明”^①。道安还开创了注经的“科分”法,据隋朝僧人吉藏《仁王疏》中解释:“诸佛说经本无章段,始自道安法师分经以为三段。第一序说,第二正说,第三流通说。序说者,由序义说经之由序也;正说者,不偏义,一教之宗旨也;流通者,流者宣布义,通者不壅义,欲使法音远布无壅也。”道安是用科分的方法把佛经的内容分章分节标列清楚,再用“析疑”、“甄解”的方法对名词和句义加以分析推详,力求“文理会通,经义克明”,达到“法音远布”的效果。科分佛经对后世的佛经注疏产生了很大的影响。

唐宋时期佛经注疏大盛。一方面,新译出的经典需要疏释,旧译经典也在不断探求新义;另一方面,随着佛学义理彰显,见解分歧,此时佛教宗派林立,各叙宗旨。即便是一经同派之见解,也常常各立门户,众说纷纭。因此一经之疏,就往往要糅合百家之言,致使注疏之作,动辄数十百卷。如礼宗之《涅槃疏》有八十卷,澄观之《演义抄》有九十卷,明隐之《华严论》甚至达到六百卷。佛经注疏卷帙之浩繁,可谓空前绝后。数量之多,也很难毕举。据汤用彤《隋唐佛教史稿》第三章记载,日本醍醐天皇延喜十四年(914),曾令僧人进贡流传于日本的佛教各宗的章疏。其结果是,所呈经卷中,一大半

^① 《出三藏记集》卷一五。

都是唐朝人的注疏之作。

这一时期的注疏很大程度上成为各门派阐述宗旨的工具。如律宗东塔宗的创始人怀素,年轻时学习《四分律》。当时的四分律家解释戒体有两种主张,一种认为戒体是色法,一种认为是非色非心。法励在《四分律疏》中肯定非色非心说。道宣原来也是这种观点,但是接受了唯识思想后,转而主张以心法为戒体。怀素对两家的理论都不甚满意,觉得“古人义章未能尽善”,就下决心另撰新注。他在法励的基础上,写成一部《四分律开宗记》,独树一帜地肯定戒体是色法。怀素既吸收前人的学说成果,又富于批判前人的勇气,他的主张曾轰动一时,而他发明新意的重要载体就是为《四分律》所作的疏。

明清时期佛教总体上趋于衰落,但各门派还是有程度不同的发展,也都在著书立说,加深对佛教教义的研究。明太祖指定僧人必须讲习“三经”即《心经》、《金刚经》、《楞伽经》,因此这三经的注释极多,其中尤以《楞伽经》最盛,现存明代研究《楞伽经》的著述,就不下数十种。天台宗很注重对《法华经》的研究,有一如的《法华经科注》七卷、如愚的《法华经知音》七卷、通润的《法华大窍》七卷、德清的《法华通义》七卷等。华严宗加强了《华严经》的研究,仅德清的《华严经纲要》就有八十卷。戒律方面的研究以《梵网经》最盛,现存的株宏、寂光、智旭等人对《梵网经》的注释,都是当时流行的重要著作。

明清时期佛教还存在着一个融合的趋势,表现在各个层

次上。如明代最为流行的禅宗、净土宗虽然各立山头,其实都很倾向禅净双修,天台宗、律宗的学者也多兼弘净土。还有许多僧人竭力主张儒释道三教一致,认为教虽分为三,但“理”却为三教共同的最高本体。这些观点,在当时的佛经注释里都有反映。

从梵文翻译过来的佛典,字义语音难免与中土文字存在差异,后人研读佛经不免感到困难。于是,就有学者致力于佛教典籍中字音、字义的解释,意欲扫除这些障碍,人们把这类著作定名为“音义”。音义原是传统训诂学中的一个术语,辨音的书称为“音”,释义的书叫作“义”,故“音义”实际上就是解释佛典词语的工具书。与史籍一样,唐代以前的佛经音义通常采用夹注的方法,即在佛经本文中,对梵文音译词语注释语义,或对难读字语注以反切。这种夹注音义的方法,自佛典汉译以来,历代沿袭。随着佛经训诂水平的提高和内容的丰富,夹注方式不能满足需要,于是音义专著产生并发展起来。

最早的佛经音义专著可以追溯到南北朝。据慧皎《高僧传》卷七《慧睿传》记载,南朝谢灵运笃信佛教并懂梵文,对“殊俗之音多所达解”。他向通晓音译和方言的刘宋僧人慧睿请教,“咨睿以经中诸字并众音异旨”,最终编成了《十音训叙》,“条列梵汉,昭然可了,使文字有据焉”。《开元释教录》卷八也有北齐沙门道慧著《一切经音》的记载。但两书都已散佚。

现存最早的佛教音义专著是《一切经音义》,又称《众经

音义》、《玄应音义》，唐朝玄应撰。该书 25 卷，于 458（或说 456）部佛典中摘录梵文汉译和生僻字词近一万条，详加注释。玄应仿照《经典释文》体例，每卷前先列经目，然后逐卷注释。每条词语下，先注反切，后释义，兼辨异体。所释词语保存了许多其他典籍不载的活语言现象，大致反映了汉唐语言的实际状貌，尤为汉语史研究的瑰宝。其训诂征引古籍多达数百种，许多今已散佚的书籍之片断皆赖以保存，如郑玄《尚书注》、贾逵《春秋传注》以及《仓颉篇》、《劝学篇》、《通俗文》、《字统》、《声类》等，约有一百多种。由于长期辗转传抄，其版本源流错综复杂，1935 年上海影印的碛砂藏本应为今最古之本。

唐代佛经音义的集大成者是唐释慧琳的《一切经音义》，也称《慧琳音义》。该书 100 卷，共收录佛经 1 300 部，5 700 余卷，实际训解音义的有 1 160 余部。慧琳认为之前的音义著述规模小，讹误多，就集玄应、慧苑、窥基、云公等人的训释，加上自己的研究成果，编撰此书。慧琳从佛典中摘录读音和解义都较难的内容，一一加以音注，再对新旧音译名词逐一考证梵音。凡玄应、慧苑等所注的旧音只要是合理的就沿用，有误的就加以订正，其余的皆自注。其注音不仅区别吴音、秦音，而且辨明清音、浊音。其释文广征文献达 250 余种，注音之外还包括释义、析字、辨体、正讹等方面的内容，精审程度为其他诸家所不及。故清末学者杨守敬称之为“小学之渊藪，艺林之鸿宝”。原本在中土久逸，清末由日本传入中国，1912 年由上海频伽精舍印行。

此外还有唐代慧苑的《慧苑音义》、后晋可洪的《新集藏经音义随函录》、辽朝希麟的《续一切经音义》、辽释行均的《龙龕手鑑》等,都是佛经阅读的常用工具书。20世纪起,有多种音义索引行世,如陈作霖《一切经音义通检》二卷,日本山田孝雄《一切经音义索引》一册,北京大学研究院文史部编《慧琳一切经音义引用书目索引》等,方便了音义之书的使用。

4. 宗教文献辨伪

与所有文献典籍一样,宗教文献也会有伪作出现,即“伪经”。“伪经”从学术角度而言是指托名的经籍,或托作(译)者名,或托书名,冒名顶替,以假乱真。就宗教而言,则可泛指违背其正统教义的一切经籍。从宗教文献学研究来说,认识文献之真伪并现其本相,与估量伪经在宗教与历史文化整体上的多重影响是工作的两大要务。

伪经产生的原因大约有三:(1)宗教在其向新的文化区域传播时,与不同文化耦合过程中的对原典的再创造。(2)某些受歧视甚至被镇压的宗教思想观念,其经籍被迫以假冒的形式发表。(3)宗教在兴起之初或快速发展时为借权威的名义来支撑教义,扩大影响而制造伪经。如道教在发展教义的过程中,就制造了不少伪经。佛教也有诸如《父母恩重经》、《占察经》之类的仿制品出笼。一些民间宗教兴起时,几乎无不利用伪经。

中国佛教中的伪经,指的是在中土形成而托名来自印度的那些经籍。如此定义下的佛教伪经为数不少,龚自珍甚至

说：“唐玉华寺译《大般若经》六百卷十六分，是西土伪经也”，仅其中“独第二分是真经也”^①。又如吕澂认为《楞严经》“集伪说之大成”，是部伪经。不仅如此，“《仁王》伪也，《梵网》伪也，《起信》伪也，《圆觉》伪也，《占察》伪也。实义重翻《起信》，不空再译《仁王》，又伪中之伪也”^②。吕澂所说的《起信》即《大乘起信论》，传系印度马鸣著，南朝梁真谛所译，唐代实叉难陀再译。该书所宣说的“真如缘起”、“一心二门”诸说对中国佛教各宗都有很大的影响。然而近代以来，舟桥水载、梁启超、望月信亨、王恩洋等中外学者都认为《起信论》系中国人所作，也就是说它是一部伪经，虽然另外一部分学者和几乎整个佛教界都不同意这样的说法。

对同一部经书，是站在教义的立场上进行判别，还是在学术的立场上进行判别，可能会有不同的结论。如上述《楞严经》、《梵网经》、《仁王经》、《大乘起信论》等等，在佛教界内基本上认定它们都是真经，因为这些经籍内容和正统教义是一致的。有的还对伪经充分利用，如天台智者大师首先利用伪《提谓波利经》，在其《金光明经文句》、《仁王经疏》等论著中强调了佛教五戒和儒家五常的对应。其后在江南活动的湛然、吉藏等人都重复了这种对应，他们“力图证明它奉行孝敬和祭祖这一儒家重要道德规范上，没有比佛教做的更好的了”^③。它们之被称为伪经，显然主要是学术界以考证的方式

① 《龚自珍全集》第六辑《正译第五》，上海人民出版社，1975年，第360页。

② 吕澂《楞严百伪》，载《中国哲学》第二辑，三联书店，1980年。

③ 参见陈观胜《中国佛教中的孝》，载《敦煌学辑刊》1988年第1、2期。

提出的见解。

在中国,佛家伪经产生的一大动因,是佛教要和中国社会及传统文化相融合的结果。所谓“用‘格义’之说伪造佛经”^①,其实也是把佛教教义和中国传统文化相结合的一种努力。上述《大乘起信论》之被认为伪经的理由之一,便是该经的语言句法全然是中土传统语法,通俗易懂,和一般译经截然不同。又如为了适合中国传统观念,佛教典籍中出现了很多“孝经”,把印度的报恩观念偷天换日为孝道,其中不少是伪经。如《父母恩重经》是参照《孝子经》和《孟兰盆经》,后者极可能也是中国造的伪经。萧登福则认为《佛说佛医经》、《佛说三厨经》、《佛说七千佛神符益算经》等含有大量中国人熟悉的阴阳五行、道教养生等内容,是抄袭道经的伪经^②。这也证明,伪经是宗教面向社会时作出的一种另类的反应,因此它比一般的宗教文献含有更多社会的即时信息,值得研究者注意。

诚然,部分伪经对中国佛教教义的发展起着非常重要的作用,成为在理论上支撑佛教中国化的一根重要柱子,但对任何宗教来说,“伪经”所含有的伤害性也是显而易见的,因而佛教界对伪经是十分警惕的。如中国佛教最早的经录之一《出三藏记集》里,就专门设有“疑经”和“伪经”的名录,以

① 陈寅恪《支愍度学说考》,载《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980年,第153页。

② 萧登福《道家道教与中土佛教初期经义发展》第十章,上海古籍出版社,2003年。

防止它们对佛教可能造成的损害。律学大师道宣也把“明世中伪经”当作一大任务,他举出“与律相应”的《诸佛下生经》、《六帙净行优婆塞经》等伪经共五百四十余卷,说这些伪经“代代渐出,文义浅局多附世情,隋朝久已焚除,愚丛犹自滥用”^①。而对学术界而言,所有伪经都有着宗教史、学术史和社会史上的意义,是宝贵的研究资料,剩下的只是如何用它们来进行学术探索而已。

道教中也有不少伪经,其中一类是作为“天书”,或冒用上古圣贤之名所作的经书;一类是冒用两汉之后人物所作的经书,或者是冒用已经佚失经书之名实际另起炉灶者,而后一类道教伪经,正是学术界辨伪的主要对象之一。

道教兴起之后,道经的造作稳步发展着。但是从东汉末直至十六国时期,中国一直陷于分裂和动乱环境里,手抄经籍的佚失是难以避免和经常发生的。后世即使有了一些经籍印本,其数量少者仍有可能全毁于兵燹之中。对于这些经籍,道教自然是不肯放弃,一个办法就是袭用旧名再造,包括一些重要经典。就如陈国符所指出的:《灵宝经》在南朝刘宋初,“是时已多伪造,且与《上清经》杂糅”^②。与此同时,道教为了发展教义,宣扬己说,尤其是在与佛教进行竞争的情况下也会主动创造伪经。如据南朝陶弘景《真诰·叙录》里揭发晋代一位名王灵期者感到《上清经》不能容纳他的观点,

① 道宣《四分律删繁补阙行事钞》“序”。

② 陈国符《道藏源流考》,中华书局,1963年,第68页。

“乃窃加损益，盛其藻丽。依王、魏诸传题目，张开造制，以备其录。并增重诡信，崇贵其道。凡五十余篇”。新经造后，“趋竞之徒，闻其丰博，互来宗稟。传写既广，枝叶繁杂。新旧浑淆，未易甄别”。此外，还有一些是为了张扬某些修道法而托名的，诸如《仙人务子传神通黄帝登坛经》、《东方朔占候水旱下人善恶》等，也为数不少。

道教在制作的过程中大量参考了佛经的形式和内容^①，有的道经甚至“从观点到用语，都跟佛经没什么区别”^②，这里面当然也包括伪经，当然这只是学术界的说法，道教教内并不如此认为。道经这样的制作过程，无形中促进了佛、道之间的交流，促进了三教合一。由此延伸，我们在中国宗教文献中还可以看到一个有趣的现象，那就是任何一个宗教里的“伪经”，都要比它的“真经”更体现出三教合一或多教合一的倾向。

关于民间宗教里的伪经。我们应该看到，当民间崇拜上升到比较成熟的宗教形式时，由于社会上已经有着强大的佛教和道教，所以它在内容、形式、词语等方面必然会借鉴和模仿佛教或道教的经籍，如“宝卷”之类。因此不仅在学者眼光里，就是对佛教或道教而言，它们当然都是伪经。当一些民

① 根据福井文雅《道教和佛教》一文的说法，这有四种形式：“①照搬照抄佛教；②名称虽与佛教相同，但内容无关，或者表现方式大相径庭；③名称虽然不同，但实际内容与佛教相似；④佛道二教中都能见到的偶尔相同的主题（因此，难以判断是否模仿）。”文载《道教》第二卷，上海古籍出版社，1992年。

② 任继愈《中国道教史》第四章，上海人民出版社，1990年，第157页。

间宗教被朝廷宣布为邪教时,与它们有关的经卷更是要被官方斥为伪经。不过放在宗教产生和发展的一般程式中来考察,这些文献是否称作伪经并不重要。对研究者来说,搞清楚它的产生年代、流行范围、包含内容、社会影响等等,才是要紧的。

伪经甄别,殊为不易,其难点大致来自于两个方面。第一,一些被疑为伪经的经籍自其出现之日起,至今已年代久远,有些论断是靠分析和推理得出的,这可以给人启迪,但难作最后的定案。特别是由于大多数的佛经梵本已经在印度佚失,所以对一些佛教经典是否系伪经,即使在学术界也总有争议的余地。第二,一些符合教内主流观念,对宗教发展起正面作用的作品,即使它是冒名之作,教内也会予以积极的肯定和辩护。这对学术界内部的争论肯定会有所影响。仅就佛经甄别来说,我们可以把握四个要点。其一,该经标明的翻译时间和其出现在中土的时间(即其他史料开始提到该经的时间)差距甚大。其二,已知资料中,未见该经在西域或印度存在过的任何迹象。其三,关于该经的译者等各种资料之间存在矛盾,如译者的著录中没有提到该经,或该经撰写、翻译的年代、地点的记录互相混乱,经内出现的人物、物品、情节与已知情况不符等等。其四,该经所包含的一些内容为印度佛教所没有(包括密宗仪轨中出现的法器),而其余部分的观点和语词都在先前已译佛经中出现过。如果某经符合上述四个现象中的两个,我们就可以将该经列入作为伪经的怀疑对象,如果四个现象都符合,当然疑点极大。对道

教和其他宗教中的伪经亦可用类似的方法。不过要注意的是,即便通过上述方法发现了疑点,也不能就此下定论,一定还得求索出过硬的直接证据。甄别伪经,是增长研究能力的一块磨刀石。

20世纪二三十年代,中国的学术界对古代典籍的真伪掀起一股检讨之风,其中最著名的是以顾颉刚为代表的“古史辨”派。他们对现存的古籍提出了很多疑问,也通过考证和辨析解决了不少问题,顾先生后来还专门写了一篇《中国辨伪史略》的长文进行总结。虽然关于古籍的有些问题并没有彻底解决,有的结论现在看来也不一定对,但他们挑战权威的怀疑精神和一些思考方法,还是很值得大家借鉴的。虽然佛教、道教等宗教典籍不在顾先生他们主要讨论之列,但他山之石,可以攻玉,我们在面对一卷卷宗教文献时,也可以先读一下七大册的《古史辨》,从中得到一些启迪。关于古史辨派的学术思想和方法,在本章的第三部分将作更多的论述。

二、20世纪以来宗教文献研究

20世纪以来,海内外对宗教文化研究的热情始终居高不下,无论是宗教史、宗教思想、宗教仪式的研究都达到相当的深度和高度。宗教文献的研究也与之并驾齐驱,取得令人瞩目的成就。

1. 道教文献研究

具有现代学术意义的道教文献研究,大约开始于20世

纪的30年代。1933年,胡适发表了《陶弘景的真诰考》一文,讨论陶弘景的《真诰》及其与佛教《四十二章经》之间的关系,认为《真诰》有二十章之多是来自《四十二章经》,进而提出不仅《真诰》这样,整部《道藏》也多有采自佛经的观点,在学术界引起很大反响。1935年,汤用彤发表了《读太平经所见》,运用扎实的文献学考证的方法,论证了道教最早的经典《太平经》和《太平经钞》的关系和真伪,这是国内对《太平经》研究的最早论文。

40年代,学者们依然比较重视对道教经典的注释、整理与考证。蒙文通以辑佚的方法恢复了《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》等系列论文,刊登在《图书集刊》上,在当时产生了很大的影响。王明接连撰写了《论〈太平经钞〉甲部之伪》、《周易参同契考证》、《老子河上公章句考》、《黄庭经考》等文章,用文献学的方法,对道教起源时期的经典作了深入的研究。其后,王明还根据《太平经》残卷及其他二十七种引书加以校、补、附、存,基本上恢复原书一百七十卷的面貌,并对与此经有关的问题加以考订说明,汇集成《太平经合校》,1960年由中华书局出版,被视为中国道教典籍研究初期的代表,是道教思想史很有价值的资料。

这一时期最有影响的道教文献研究力作应该是陈国符撰写的《道藏源流考》。陈国符是位化学家,因受人之托要将《道藏》中的《丹经要诀》译成英文,开始接触道教经典。为了

弄清楚《道藏》所反映的中国化学发展过程,他花了很大精力研究道教文献。不仅对道教重要经典的渊源、成书、著录、类集、真伪、传授等作了深入的剖析考证,考察了三洞四辅经之发展和《道藏》分部法,还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。此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。虽然其重点是放在与炼丹术有关的文献上,但这部专著资料翔实,考证缜密,立论谨严,对《道藏》的形成与演变,均能溯本穷源,条分缕析,因而在国内外学术界影响很大。

历史研究课题的拓展也刺激了道教文献研究的深入,譬如,农民战争史研究的热门使一部分与古代农民起义有关的道教典籍备受关注,20世纪五六十年代,对被看作是“中国古代农民的宣言书”的《太平经》的研究特别集中,如杨宽有《论〈太平经〉——记我国第一部农民革命的理论著作》,王明有《从墨子到〈太平经〉的思想演变》,喻松青有《老子道家思想与〈太平经〉》,熊德基有《〈太平经〉的作者和思想及其与黄巾与天师道的关系》等等。这些学术探索的出发点或许未必是宗教典籍研究,但在客观上却使得《太平经》的研究更加深入。又如,对中国科技史研究的热衷刺激了与炼丹术相关的道教典籍的研究,像袁翰青《从〈道藏〉里的几种书看我国的炼丹术》、《〈周易参同契〉——世界炼丹史上最早的著作》,孟乃昌《〈周易参同契〉及其中的化学知识》,李俊甫《论中国古代炼丹书〈参同契〉》等研究成果的一时涌出,都反映了这一

倾向。

20世纪80年代以来,道教典籍研究更是硕果累累。任继愈主编的《中国道教史》和胡孚琛等人编撰的《中华文化通志·道教志》中都对道教文献的形成和发展进行了综合阐述。朱越利的《道经总论》全面论述了道经的起源、产生、发展,介绍了道经的分类、目录及敦煌道经、藏外道经等。他另有《道教要籍概论》详细介绍了自两汉至清末的各类道教重要典籍计159种,每种分卷数、源出、成书年代、版本考证、作者简述、内容辑要、要旨评介及参考文献等部分,内容也十分丰富。

提要类著作能使浩瀚的道经条分缕析,同时也为读者指点门径,取得事半功倍之效。近现代最早撰写《道藏》提要的是清宣统年间刘师培,他在披阅《道藏》的过程中对三十七种道经勾玄提要,随笔记录,汇成一帙,名曰《读道藏记》。20世纪末,提要类著作问世者较多。1991年中国社会科学出版社出版的任继愈主编的《道藏提要》,仿照《四库全书总目》的体例,对明代《道藏》所收道书的成书年代、作者、内容加以扼要介绍,十分完整而详尽。1996年华夏出版社出版的朱越利的《道藏分类解题》,对一些重要经典的年代与作者作了考证,严谨纯正,其特点是把道书分为十五类,体现了对《道藏》的现代化认识。2003年上海古籍出版社出版了潘雨廷的《道藏书目提要》,择取《道藏》286种文献,提要介绍该文献的史实和内容,对编撰道教史和研究道教文献提供了有用的线索。2004年,中国社会科学出版社出版了王卡的《敦煌

道教文献研究——综述·目录·索引》，著录了各类敦煌道经 800 多件，囊括了英、法、俄和中国国家图书馆全部已知道典，对敦煌道教文献作了迄今为止最为全面的梳理和叙述，被认为是敦煌道教文献研究必备的工具书。

对于道教典籍的校注本更是层出不穷，如有中华书局版王明所著《抱朴子内篇校释》、《无能子校注》，王卡点校的《老子道德经河上公章句》，上海古籍出版社出版了饶宗颐《老子想尔注校注》，三秦出版社出版了任法融《〈黄阴符经〉、〈黄石公素书〉释义》，巴蜀书社有朱森溥的《玄珠录校释》，华夏出版社有蒋力生等校注的《云笈七籤》，浙江古籍出版社有慕容真点校的《道教三经合璧》等。仅《周易参同契》一部经典，就有周士一等的《新探》、孟乃昌的《考辨》、任法融的《释义》等多种校注本。

国内学者比较善于利用金石碑刻资料，道教的碑刻资料散见的也有不少，足以引起学者的重视。陈垣编纂，陈智超、曾亲瑛校补的《道家金石略》，王忠信编注的《楼观台道教碑石》，刘兆鹗、王西平编注的《重阳宫道教碑石》，胡克禹《老子养生学密字谱——亳州老君碑注解》等数种著作，收集了金石碑刻中大量的道教文献，其学术价值当不言而喻。

以前较少有人关注的道教文学领域也有不少成果问世，如 1994 年钟来茵出版了《中古仙道诗精华》，1997 年潘人和编著了《儒道释诗汇赏——道诗卷》，1999 年陈霞撰写了《道教劝善书研究》，2002 年谭大江搜集整理了《道教对联大观》等，都从多种角度展开了对道教文献的研究。

不能忽略的是国外学者的研究成果。从学术史角度而言,国外学者对道教文献的研究并不晚于国内,早在1911年,法国神父魏格尔就编制过《道藏书目》,日本学者也一直将对《道藏》的研究作为道教研究的重要方向之一。50年代起,日本成立了道教学会,道教研究发展更为迅速。1952年福井康顺撰写的《道教的基础性研究》和1955年吉冈义丰出版的《道教经典史论》被视为战后经典研究的代表作。尤其是《道教的基础性研究》中的《道藏论》和《道教经典史论》中的《道藏编纂史》部分,在道教经典研究中的意义,不亚于中国陈国符的《道藏源流考》。吉冈义丰还用考证的方法对六朝时期即道教最重要发展时期的三部经典《太上洞渊神咒经》、《无上秘要》和《三洞奉道科诫仪范》进行了细致的研究,并对一些重要经典的引书状况作了认真的梳理。日本学者十分擅长文献研究,如大渊忍尔就以敦煌残卷为基础,考证出《太上洞渊神咒经》的古十卷本是在江南分三个阶段形成的,形成时间是从东晋到隋的数百年之间。还认真分析了经文中的神鬼系统,得出了此时道教的鬼世界已经受到佛教影响这一结论。这些成果的获得,不仅需要扎实的文献学功夫,还离不开坚强的毅力和踏实的研究态度。

欧美学者对道教研究的涉略面很广,也很重视道教文献的开发和利用,特别是由于东西方文化差异明显,欧美学者经常能够发现一些中国学者难以注意的问题。如美国印第安纳大学的伯夷(Stephen R Bokenkamp)在1983年发表了《灵宝经的来源》,对《灵宝经》的形成提出了三个观点:《灵宝

经》与三国吴支谦翻译佛经有关；《灵宝经》与江南葛氏道、葛氏家族有关；《灵宝经》与上清一系的经典有关。众所周知，位于今江苏省境内的古丹阳郡句容县是上清派和灵宝派的诞生地，作为上清派代表的许氏家族和作为灵宝派代表的葛氏家族都是当地的望族，由于历史资料的缺乏，道教学界对于这两个重要道派产生的早期家族背景缺少必要的了解，而伯夷的文章揭示了两个家族和两个道派既相互依存又相互矛盾的早期历史，很有启发意义。近年，荷兰学者施舟人(Kristofer M Schipper)和傅飞岚(Franciscus Verrelen)合编了《道藏通考》(*The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*, University of Chicago Press, 2005)，这部三卷本著作经二十多位学者三十余年的编纂，对现存的《明道藏》进行了首次全面、系统的考述。该书把所有的道典分为东周至六朝、隋唐五代和宋元明三个历史阶段，不同时期内的典籍再按其所含的不同学科性质为依据分类，并以所属的等级、派别、文本传统分别论述。每一种道典的解题都由标题、正文及参考文献三部分组成，其资料的完整性及对道典内容与特征的概括性描述要超过迄今为止任何一部道藏提要，因而在国际上被视为道教研究领域最重大的历史事件之一，也是欧洲汉学研究史上的一座里程碑。还可以指出的是，擅长于文化人类学研究方法的欧美学者还把田野调查法和文献研究结合起来，他们一方面在中国实地调查，了解道教在民间的流传和作用，另一方面亲自搜集散落在民间的道教文献，施舟人的《台湾之道教文献》、苏海涵的《庄林续道

藏》就是这样产生的^①。

2. 佛教文献研究

20 世纪初,中国佛教的现代研究开始萌芽、发展,佛教研究使用文献的范围前所未有地扩大,作为弘扬佛法、研究佛理之基础的佛教典籍的整理和研究,自然成为佛教界和学术界共同关注的研究重点,并逐渐成为一门国际性学科的重要研究领域。

二三十年代的研究较多从目录学着手,不少论文论述了中国佛教史籍在中国目录学发展中的地位和价值,如梁启超于 1926 年在《图书馆学季刊》第 3 期上发表《佛家经录在中国目录学上位置》一文,概括了佛教经录在中国目录学上的发展与价值,展示了佛教经录的基本面貌和时代特点。费锡恩的《佛教目录在中国目录学的影响》(《文华图书馆季刊》1935 年第 12 期)、日本学者板原闾教的《佛典目录学大纲》(《微妙声》1937 年第 4 期)等都对佛教经录体系作了概括性的研究。

直论佛教史籍较早的专著是陈垣于 1942 年撰成、以后多次刊印的《中国佛教史籍概论》。这部书共六卷,收录了从梁到清,包括僧传、目录、护教、灯录、笔记、音义等各个题材的三十多种佛教史籍,按其成书年代,深入评析其名目、异名、撰人经历、卷数异同、版本源流、内容体制等各方面的问

^① 20 世纪以来道教文献研究历程,参见葛兆光《关于道教研究的历史与方法》,载《中国典籍与文化》2003 年第 1 期。

题。作者运用丰富的历史资料旁征博引,实事求是地加以分析,并对《四库全书》中有关佛教史籍的错误记载也一一予以纠正。这部书不仅介绍了佛教的重要史籍,也揭示了佛教史籍在历史研究中的广泛意义和史料价值,为系统介绍佛教史籍树立了典范。近年,青年学者曹刚华的《宋代佛教史籍研究》(华东师范大学出版社,2006年)继承了陈垣的学术传统。该书首先从文献学的角度分析了宋代佛教史籍的编纂、刊刻与流传,然后从材料和理论上阐释宋代佛教史籍的体裁与体例及其与史学的相互促进,再充分发掘宋代佛教史籍的思想文化内涵和史学价值,揭示其对后世文献编纂的影响以及历史地位。该书首次对宋代佛教史籍进行了系统的研究,其立意和发掘深度为当下学术界所肯定。

关于写本大藏经的研究首推方广锬的《中国写本大藏经研究》(上海古籍出版社,2006年),这是作者在其原著《八——十世纪佛教大藏经史》(中国社会科学出版社,1991年)的基础上进行增补、修订而成的。作者对敦煌手写佛经进行了一次普查,把敦煌资料与传世资料、金石资料结合,系统考察了大藏经的形成和发展过程,尤其对佛教初传到会昌灭佛后这一时段内的佛教写本大藏经的酝酿、发展、成熟乃至系统化过程,做了深入的研究和探讨,并对其功能形态进行分类和考证。该书加强了敦煌学研究的薄弱环节,为佛教文献研究提供了大量可信的第一手资料,其学术价值及在国内外佛教学术界之影响自不待言。李富华、何梅著的《汉文佛教大藏经研究》(宗教文化出版社,2003年)也是研究汉文

大藏经的一部力作,此书共分十四章,前两章总论汉文佛教大藏经的内容、历史文化价值及其形成的历史;自第三章起逐部考论历代诸版大藏经的雕刊始末、收录内容,并论述它们的特点与优劣。据杜继文序言所论,该书有三大特点:一是将可知并可阅的历代所有不同版本佛教藏经,细致地过滤、对勘了一遍,因而所使用资料的原始程度和完备程度是首屈一指的。二是对历代大藏经编辑和雕刻特点进行了长短比较,分析评述,便于读者全面把握这些藏经的演化以及个性。三是以大藏经的雕印史为主线,旁涉当时的政治、思想以及有关人群的信仰趋向等诸多社会方面,具有更广泛的学术价值。由于作者参与了为时十余年的《中华大藏经》的编纂工作,能够接触到国内所有可见的古本大藏经,故学术价值以外,本书的资料价值也是十分可贵的。

卷帙浩繁的大藏经也有阅读和使用的困难,“多”和“专”成为许多读者涉猎大藏经的拦路虎,需要扼要明晰的书目解题。中国佛教协会编《中国佛教》第三、四辑《中国佛教经籍》对 132 种佛典作了提要,皆出自名家手笔。陈士强的《佛典精解》(1992)对 226 部佛典作了详细的考据和提要。目前最新、最全的佛经提要应该是陈士强的《大藏经总目提要》共五册,由上海古籍出版社于 2008 年出版。本书是汉文《大藏经》的总目解说,立足于原典的解析,收录齐备,释义详尽,考订缜密,是当今国内佛学研治最全面、最系统的工具书。

概述性的研究著作有刘保金的《中国佛典通论》(河北教育出版社,1997 年),该书抉取东汉至清的五百余种各宗典

籍,一一论其学术渊源、师法传授,评其内容深浅、影响大小。赖永海主编、陈士强撰写的《中国佛教百科全书》之《经典卷》(上海古籍出版社,2000年)则系统介绍了佛典的结集、大小三藏的形态、佛典的传译、各类佛教典籍、大藏经的源流及版本等。还有罗伟国的《佛藏与道藏》(上海书店出版社,2001年)对释道两藏的产生、发展、现状及检索都作了系统阐述。

专论某一类佛教文献的成果也为数不少,如苏晋仁的《佛教传记综述》(《世界宗教研究》1985年第1期)一文概述了六朝至清代的高僧传记,按成书年代分专传、类传和总传,以提要的形式对每部书的名称、撰者、卷数、版本源流逐一考述。陈士强的《中国古代佛教笔记》(《复旦学报》1992年第3期)简要记叙佛教笔记的产生与发展,并对今存的三十二种佛教笔记的书名、作者、卷数、版本等作了介绍。

历代《大藏经》的编纂者在主观上都想将所有的佛教典籍尽数网罗,但或为见闻不广所囿,或为收集困难所拘,也有宗派立场和物质条件限制等问题,因此历代都有大批珍贵的佛教文献没有能够入藏,不少文献因此湮没无闻。藏外佛教文献涉及面极广,如从梵文、巴利文、藏文、蒙文等各种文字翻译的佛教典籍;敦煌藏经洞保存的佛教典籍;各地图书馆、博物馆保存的古代佛教典籍,正史、地方史志、丛书、类书、文集中保存的佛教资料,与佛教有关的金石资料等等,其文献资料价值也是不容忽视的。近代以来,尤其是20世纪80年代以来,越来越多的学者关注到这批典籍,并通过对它们的研究,得到卓越的成果。这方面的研究,在方广锬主编的《藏

外佛教文献》杂志上,有比较集中的反映。

佛教文献的校注也有不少重要成果。如40年代有江味农的《金刚经讲义》,50年代有蒋维乔的《大乘广五蕴论注》、圆瑛的《楞严经讲义》等。80年代有郭朋的《坛经校释》、成观的《楞伽经义贯》、方立天《华严金狮子章校释》、韩廷杰的《三论玄义校释》等。中华书局还组织编纂了《中国佛教典籍选刊》,其第一辑就选定了二十多种典籍进行校点、注释。其中包括《出三藏记集》、《高僧传》等重要的佛教史籍,也包括天台宗、三论宗、唯识宗、华严宗、禅宗等各主要宗派代表性的著作。其宗旨是深入浅出、简明扼要、便于研读。这套丛书推出后,颇获好评,使用面极广。

佛经版本众多,不能区分鉴别其优劣同异,难免陷于茫然。李济宁的《佛经版本》(江苏古籍出版社,2002年)比较集中地讨论了历代大藏经的版本问题。该书的上编“中国佛典”部分从总体上阐述了中国佛典版本的起源及其演进历史,介绍了写本时代和早期刻印本时代中国佛典版本的概况,并论述了中国佛教典籍的各种装帧形态。其下编“历代大藏经”部分则介绍了历代大藏经的情况,包括各部藏经的发现、刊雕、版本特色及其流传过程中的曲折经历等。在国家图书馆善本部工作的作者有条件对每个问题辅以相关文献资料及图版加以说明,使读者对佛经版本的抽象概念变得直观,因而取得了相当好的效果。还有戴蕃豫的《中国佛典刊刻源流考》(书目文献出版社,1990年),从刊刻与流传角度来考察佛教史籍,对刻经制度、经卷体式、刻经地域、《大藏

经》之刊行等方面都有较详细的考证。

佛教音义研究成果斐然。一部《慧琳音义》，前有徐时仪的《慧琳音义研究》（上海社会科学院出版社，1997年）开系统研究之先河，后有姚永铭《慧琳〈一切经音义〉研究》（江苏古籍出版社，2003年）进行深入全面的发掘，揭示了众多悬而未决的学术疑惑。徐时仪还有《玄应〈众经音义〉研究》一书（中华书局，2005年），考证了《众经音义》的成书过程、内容体例、各本异同及传承渊源，还归纳阐释了其中1180多个反切，对一些复音词、新词新义、方俗口语词和外来词作了详尽的考探，展现了汉语词汇由文言到白话过渡时期的风貌，对《众经音义》的学术价值作了充分的阐释。2005年，首届佛经音义研究国际学术研讨会举行，二十多位专家学者的研究成果涉及音韵、训诂、词源、文字、翻译、文献、考据、校勘以及辞书编纂等多个方面，汇集成《佛经音义研究——首届佛经音义研究国际学术研讨会论文集》，是佛经音义研究新成果的集大成之作。

其他从各个角度研究佛教文献的论文，包括海外学者的论文不胜枚举，充分反映了一个世纪以来，佛教文献研究的可喜发展和成就。

3. 宝卷研究

国内对宝卷的研究始于顾颉刚。1924—1925年他在《歌谣周刊》发起和主持孟姜女故事讨论时，全文刊载了《孟姜仙女宝卷》，并指出“宝卷的起源甚古”。以后，郑振铎也开始搜集和研究宝卷，发表了一系列论文，并在1938年出版的

《中国俗文学史》中将“宝卷”列为专章,并将宝卷重新分类。他们的研究虽然都是从通俗文学的角度着手的,但引发了学术界认识宝卷对于了解基层社会的重要性,也促使学者更多地注意搜集宝卷,如三四十年代傅惜华、杜领陶、赵景深等人的努力,使一大批珍本宝卷得以保存。40年代末,傅惜华编出第一部宝卷综合目录《宝卷总录》(北京:巴黎大学北京汉学研究所,1951年),共收宝卷246种,对已发现的宝卷及时作了总结。这些开拓者对宝卷的搜集和整理编目,为以后的宝卷研究奠定了基础。

30年代,向达另辟蹊径,从民间宗教的角度,着力搜集和研究明清时期的宝卷,并提出了“宝卷是民间宗教专用经典”的学术观点^①。五六十年代,李世瑜发表《宝卷新研》一文(《文学遗产增刊》第四辑,作家出版社,1957年),就宝卷的渊源、分类、发展诸问题对郑振铎在《中国俗文学史》中的结论提出商榷。指出“变文是为佛经服务的,而宝卷则是为流传于民间的各种秘密宗教服务的”,从而将宝卷研究从以往纯粹的俗文学领域引至民间宗教信仰领域。作者之后发表的《江浙诸省的宝卷》(《文学遗产增刊》第七辑,中华书局,1959年)进一步论证了宝卷在明清时期发展至衰微的过程和原因。同一时期,日本学者泽田瑞穗出版了一部系统研究中国宝卷的专著《宝卷研究》(日本东京:国书刊行会,1963初版,1975年增补版),对宝卷的名称、系统、变迁、分类、构

^① 向达《明清之际宝卷文学与白莲教》,《文学》1934年2卷6号。

造、词章、与儒释道和民间教派的关系及其普及等分别作了论述。李世瑜和泽田瑞穗都在掌握大量资料的基础上,对宝卷进行系统的研究,更正和补充了前人研究的错误和疏漏,从总体上将中国宝卷研究的水平提高了一步。

80年代中,宝卷的研究成为热门的话题,大陆研究者通过多次田野调查,对各地宝卷演唱活动掌握了大量第一手资料。90年代起出现了一批有价值的研究成果,主要集中在宝卷的渊源、产生、分类和发展等诸方面。如变文与宝卷关系、最早的宝卷、宗教宝卷和民间宝卷的划分等都是十分热门的课题。宝卷的地域性研究也有了突破性的进展,尤其是甘肃河西走廊地区和江浙吴方言区的宝卷调查和研究都取得了令人瞩目的成就。

90年代以来,车锡伦陆续在中国大陆和台湾的刊物上发表了大量有关宝卷研究的论文和田野调查报告,已出版的专著和论文集有《中国宝卷研究论集》(台湾学海出版社,1997年)、《信仰、教化、娱乐——中国宝卷研究及其他》(台湾学生书局,2002年)及论文《明清教派宝卷中的小曲》(载台湾《汉学研究》2002年第1期)等。他对中国宝卷的研究,既注重在宗教(佛教和明清各民间教派)和民间信仰活动背景下宝卷的信仰文化特征,又注重宝卷文本形式和演唱形态的演变及其与各个时期民间演唱文艺(戏曲、曲艺)的互相影响,在国内外有关学界有很大的影响。

宝卷研究的开展,还促进了宝卷文献的整理、编目和研究。各地图书馆纷纷将馆藏宝卷编成目录。如谢忠岳《天津

图书馆馆藏善本宝卷叙录》(《世界宗教研究》1990年第3期),李鼎傲、杨宝玉《北京大学图书馆馆藏宝卷简目》(《文史资料》1992年第2期),程有庆、林置《北京图书馆馆藏宝卷目录》(《文史资料》1992年第3期),王见川《世界宗教博物馆搜藏的善书、宝卷与民间宗教文献》(《民间宗教》第1辑,1995年)等。其中车锡伦《中国宝卷总目》(台湾中研院中国文哲研究所,1998年;北京燕山出版社,2000年重订出版)经二十年努力,广泛搜集国内外公私96家所藏,共著录宝卷1585种,版本5000余种,并对宝卷同卷异名现象做了整理、归纳,共出异名一千余个。每种宝卷均有“题解”,列出可考知的编纂者、宗教归属、异名及可供“参见”的宝卷名,每种宝卷版本,均注明其收藏者,还附录了明清及现代十二种文献中著录的宝卷目录。《中国宝卷总目》是目前最为完善的宝卷书目,无论是了解宝卷流传版本还是收藏情况,都十分便利。

总体而言,对于宝卷的研究,是搜集整理多,学术研究少;学术研究成果中,也是着眼于民间文艺者多,致力于民间宗教者少;作为民间宗教文献的研究中,又是以宝卷为基本资料进行分析的多。但事实上,民间宗教各教派编制和使用的经卷,并非都是宝卷,明正德以前一些秘密教团使用的经卷和清代大量出现的坛训等,都直接反映了民间宗教的教义和活动状况,其总量超过了现存的宝卷总数。这正说明民间宗教文献的研究还有很广阔的空间。广泛、全面、深入的文献研究,是民间宗教研究向纵深发展的前提条件,摆在我们面前的,正是这样一个艰巨而极有意义的任务。

4. 其他宗教文献研究

近三十年来,各宗教的研究都取得了长足的进步和发展,致力于宗教文献整理与研究的国内外学者也越来越多,其研究成果虽然不如佛教、道教那么集中,但也各有千秋,不乏亮点,仅略举数端以窥全豹。1981年由澳大利亚堪培拉高等教育学院出版的《汉文伊斯兰教文献》是一部外国学者对中国伊斯兰教汉文文献的评介集。作者澳大利亚学者唐纳德·丹尼尔·莱斯利(Donald Daniel Leslie)在其书的正文部分收录了晚明及清前期汉文伊斯兰教文献五十九种,七十四本,包括书名、作者、序言作者、版本、写作年代等内容,以及汉文文献中所提到的人物传记和传记中涉及的人物。其书的附录部分对刘智《天方至圣实录》书中的地名、人名、碑文和明清两朝的敕令进行了考证和研究,并介绍了世界各主要国家图书馆以及台湾等地各种版本的汉文伊斯兰教文献的收藏情况,对研究者了解海内外汉文伊斯兰教文献的分布情况很有裨益。

2007年,上海古籍出版社出版了《中国伊斯兰教典籍选》,该书汇编了清至民国中叶三百年间的伊斯兰文献五十二种,分为六册。文献不仅包括阐述伊斯兰教哲学、历史的著作或译作,《古兰经》、穆罕默德圣训等伊斯兰典籍的节译本,还有传播伊斯兰教教义的通俗读物、回民学校的课本以及民国时期出版的报刊等。此外,还附录了两种伊斯兰教与天主教论辩的小册子。这些典籍均为中国伊斯兰教学者所编撰,比较全面地反映了这一时期中国伊斯兰教传播和发展的情况。

2008年,上海人民出版社出版了吴旻、韩琦等编的《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》。本书辑选的天主教中文档案,分别保存在巴黎外方传教会档案馆、罗马耶稣会档案馆、方济各会档案馆、梵蒂冈教廷图书馆、传信部档案馆、法国国家图书馆等地。其内容主要关于雍正、乾隆时期所发生的几起较大教案,主体部分则是福安、江南教案的审讯记录,此外也收录了当时天主教的各类史料。这批文献不仅弥补了清廷文献之缺,对研究清代雍正、乾隆年间天主教史以及官方宗教政策的转变极具价值,也为研究地方官员对天主教的态度、中国教徒的宗教生活等方面提供了新的视角。

关于景教文献的研究成果也层出不穷,翁绍军校勘并注释的《汉语景教文典论释》(三联书店,1996年),对《大秦景教流行中国碑颂》等八种唐代的景教文献作了比较详细的注释。林悟殊、荣新江《所谓李氏旧藏敦煌景教文献二种辨伪》(《九州学刊》第4卷第4期,1992年)就《大秦景教大圣通真归法赞》、《大秦景教宣元至本经》两件写本的真伪问题作了全面的研究。陈怀宇《所谓唐代景教文献两种辨伪补说》(载《唐研究》第三卷,北京大学出版社,1997年)又从用韵等角度对林荣之文作了补充论证。徐自强《〈大秦景教碑流行中国〉考》(载《向达先生纪念论文集》,新疆人民出版社,1986年)介绍了向达先生所藏两种景教碑拓本,对碑文中的一些词句作了解释。周祯祥《浅识景教碑几个叙利亚文字考释之歧异》(《文博》1996年第6期)择选了几个诸家解说不同而对理解碑文比较关键的叙利亚文词语作了综合分析。林

悟殊有《敦煌遗书〈大秦景教宣元本经〉考释》等多篇关于景教文献的论文,结集为《唐代景教再研究》(中国社会科学出版社,2003年)一书,文后附有《唐代景教研究论著目录》,是详细的中文、日文、西文唐代景教研究文献目录。

有关少数民族宗教文献的编目、文摘、索引等研究工作也逐步开展。80年代中,《西北民族宗教史料文摘》的甘肃、新疆、青海等分册先后出版。各分册分别选编了本省(自治区)图书馆所藏的建国前旧报刊中有关民族宗教的资料,并按其性质内容归纳为总论、民族分布、民族研究、政治设施、社会结构、宗教信仰、经济生活、文化教育、生活习俗、人物等大类。每篇资料均注明其来源和原文字数,颇便查考。甘肃省图书馆还专门编印了《甘肃伊斯兰教史料文摘》,从该馆藏甘肃建国前报刊中节选区域内伊斯兰教的论述,凡回汉及宗教问题、派别及分布、起义与派争、撒拉哈萨克及护教问题、朝觐等内容都有所记载。

域外汉籍研究是近年文献研究的热点,其中宗教文献也是学者们关注的内容之一。黄纯艳点校的《高丽大觉国师文集》(甘肃人民出版社,2007年)把11世纪高丽佛学领袖义天的著作介绍到中国。该书的“文集”部分包括义天给宋朝皇帝太后的表文、致宋朝僧俗的书信和唱答诗等。“外集”收录包括宋朝皇帝、官员、僧人致义天的诏、书、记及义天的行状和墓志铭等,还有义天上辽朝皇帝表和致日本僧人疏。这部文集不仅提供了中韩经济文化交往的具体内容,还保留了两国交往具体方式的宝贵记载,于宋丽关系史、佛教史、文学

史等方面的研究都有重要的价值。

20世纪宗教文献的研究已经达到一定的学术高度,获得了相当的学术成果。但是总体而言,发展并不平衡。如学界较多关注成熟宗教的文献研究,而民间宗教、少数民族宗教文献的研究相对薄弱;较多关注内容集中的狭义的宗教文献研究,而对散见着许多宗教资料的广义的宗教文献的系统研究尚嫌不足;对文字经典的研究比较充分,但对反映着思想意识的“图像”资料的研究基本阙如,等等。这就给我们留下了许多学术空间,值得后来者作更加深入全面的探索。

宗教文献研究要取得更大成就,至少需要我们做到如下几个方面。

第一,充分重视宗教文献的学术价值。诚如本书导论中所言,宗教文献有着宗教的和历史文化的双重意义,对宗教文献进行研究,不仅可以知晓该宗教本身是如何在社会环境影响下发展演变的,也可以透过宗教文献来认识世俗社会,了解社会文化的差异与一致。不论是狭义的还是广义的宗教文献,都铭刻着中国文化对宗教的深入影响,也深刻地反映出宗教在社会生活各领域的渗透。从这个意义而言,宗教文献的研究,不仅是宗教研究者的任务,也是值得从事史学、文学、社会学等人文社会科学的研究者共同去垦殖的学术园地,其学术研究的广度和研究价值的高度,都将是值得期待的。

第二,扩大、提升宗教文献研究的方法。宗教文献研究

既要继承以往优秀的学术传统,也要开拓创新,走出新的路子。在宗教文献研究领域中,传统的文献学研究方法仍大有用武之地,诸如校勘、注释、考证、辑佚、提要等工作虽然已经做了不少,但还远远不够,还有更多的文献等待着我们去发掘、整理、研究。不过,仅用传统文献学的方法研究宗教文献已经不能满足当前学术发展的需要,因此,我们可以尝试从新的角度,运用多种学科理论,采用人类学、民俗学、社会学等学科的研究方法,不仅可以全方位地认识宗教文献,也能使宗教文献的学术价值得以最充分的开掘,发挥最大的作用,为此,更需要我们具有多方面的知识准备,诸如语言、历史、地理、哲学、社会、心理等学科知识,都是未来的宗教文献研究所不可或缺的。

第三,密切关注新出现的宗教文献和宗教资料。随着考古发掘、文献整理的深入发展,不断有之前不为人所知或很少有人涉及的宗教资料出现,对这些文献资料的研究,不仅可以补充、完善以往研究的不足,在某些方面或许还会改写以往研究的结论,甚至根本就是填补空白,因此,必须及时地给予充分的关注。如各地不断出现的碑刻,其中涉及的宗教内容,就是不容忽视的宗教资料。少数民族宗教文献也同样值得关注。如存世达两万余册的东巴文典籍中,宗教文献占绝大多数,包括东巴教经书、宗教仪式规程、东巴舞谱、占卜书、抄经书者跋语、鬼神图谱及画像等,这些内容真实记录了纳西族古代宗教的情况。由于东巴文文献学研究的不足,这些宗教文献在目录版本、语言文字、标点符号等众多方面还存在着不少疑问,

其考释、分类、断代、流传、刊布等问题的研究也都嫌不足,再加上还有不少散见于民间未曾著录收藏的经书,形成的研究空间是相当可观的。非汉文宗教文献的研究也值得重视,黑水城出土的文献中,就有大量佛教经典,有的译自汉文大藏经,也有西夏人自己编纂的文献,是研究西夏佛教史乃至中国佛教史的重要资料。随着西夏文的最终破译,这批佛教经典有了被研究的可能。此外,还有一些非汉文宗教文献虽然是中国以外的政权所编,但由于其被发现地是在中土,就会对汉文宗教典籍具有对照意义,同样值得我们重视。

第四,掌握宗教文献研究的现代化手段。存世的宗教文献绝大多数都是纸质文献,面对自然条件的侵蚀,其天然的缺陷无可避免。现代声像技术使音像文献、缩微文献得以普及,极大地改善了宗教文献的利用条件。而随着计算机技术的发展,机读文献以其强大的贮存和检索功能,逐步成为宗教文献利用和研究的重要渠道。可以预见,电子技术的日新月异会使宗教文献的数码化步伐越迈越快,各类文本分析软件会不断问世,诸如文本的知识结构、用词规律以及不同文本间的对照等,都可以通过计算机来实现,这将大大促进宗教文献的研究。因而,有志于宗教文献研究的年轻学者们,对此要有足够的思想准备和技术准备,才能适应未来宗教文献学新的研究模式和研究手段。

三、若干典型研究方法介绍

20世纪以来,由于西方的学术思想和研究方法的大量

引入,中国的宗教文献之研究从传统方法进入了一个新的阶段,产生了很多中西学结合的探索路子。这里介绍几种典型的研究方法。

1. 疑古思潮下对神话的复原

神话是宗教的一个源头,但是神话的产生、演变及其所涵的宗教意义,是要联系其社会文化背景才能很好解读的。古代中国的特点,政治制度中包含着宗教,堂皇正史里蕴藏着神话,民间传说中当然更有神话在滚动流行着,从而神话有着适应不同层面的变形。后者也是宗教形成的素材。古代传统学术对于这些领域基本上是没有研究的,因为没有进行这方面探索的动力与观念。近代中国的巨变和西方学术的影响促动着人们的反思,在“打倒孔家店”的潮流中,出现了以顾颉刚为代表的“古史辨”学派。该派的一个中心观点是:“古史是层累地造成的,发生的次序和排列的系统恰是一个反背”,而“西周人的古史观念实在只是神道观念”^①。即流传中的历史故事,哪怕是“正史”所载,其内容往往会随着时间逐步增添,变得越来越丰满,而其底本可能只是一个简单的神话。如顾颉刚通过对古代文献中有关大禹事迹的汇集、整理、排比,提出一系列问题,如(1)禹是否有天神性?(2)禹与夏有没有关系?(3)禹的来历在何处?(4)《禹贡》是什么时候做的?以及尧、舜、禹的关系如何?认为里面有把神话中的古神都“人化”了的倾向,或许它们本来只是一个图

^① 顾颉刚《自序》,载《古史辨》第一册,上海古籍出版社,1982年印本。

腾,禹在西周时还被当作天神^①,等等。这样,就从所谓“信史”中还原出神话,还原出先民的原始崇拜。

古史辨派的思维方式之要点在于其疑问的精神:只是孤证的要疑问,史料之间出现矛盾的情况(包括时间次序)要疑问,历史现象不符合常识、不符合逻辑的要疑问,等等。提出问题是做研究的开始,如此就不会有无从着手的感觉。古史辨派的思索和方法,使我们重新审视文献资料,审视历史,开展新的研究,从而推动了学术的前进。如对于上述古史辨派提出的与禹相关的问题,可以进一步思考,如果禹的原型是人,很多神迹加上去说明什么?如果禹的原型是神,其人格化的过程又说明了什么?其实这两个问题都与宗教的发生有关。围绕着古史辨派的说法有着不少争论和研究,这个问题并未完全解决,研究还可以继续做下去。与此相关,在提出疑问之前后,广泛地收集史料,按时间、地域、种类等进行排比,是十分重要的一环。古史辨派做学问绝非是凭空臆想,而是以博学为底子,以其他学科的角度对原有史料重新审视,和胡适大胆设想、小心求证的学术路数是一致的。

当然有不同意见的,主要是认为古史辨派往往仅重视否定的证据,而忽略不止一处的肯定证据,有时解读未免片面。此外,被古史辨派根据文献排比所否定的,也有一些被后来新出土的考古文物再次否定。但是古史辨派的成果毕竟有助于我们复原和认识不少中国古代神话,明白这些

^① 参见顾颉刚《答刘、胡两先生书》,载《古史辨》第一册。

神话与中国古代政治和宗教、史学与文学之间的关系。他山之石,可以攻玉,那么史学研究中的思维观念和考证方式,却是完全可以作为我们的借鉴,在面对宗教文献时用来打开视野,启迪思维,解析那许许多多的宗教故事,还原其初始的状态和历史的本相。

不过宗教文献有着其特殊性。因为宗教是信仰的,而不是科学的,信仰的东西可以不顾常识、不顾逻辑、不顾矛盾。宗教有时也讲见证,但那种见证主要是人证,一般无法重复与实验。因此我们必须注意,作为宗教的文献,它在应用到宗教领域里时,无须作古史辨派那般的考证探索。只有在史学、社会学、政治学等所谓“社会科学”或“人文科学”的领域里处理宗教文献时,才需要借鉴古史辨派的精神和方法,来开启思路,找出突破口。

2. 对敦煌吐鲁番文书中有关宗教内容的综合研究

中国传世的宗教文献虽然浩如烟海,如汉文佛经要比梵文佛经多出许多,但也有不足之处,主要表现在三个方面:一是经籍在传世的过程中,内容变化很大,且出现了一些作伪的译经,这就在一定程度上掩盖了宗教史的真相;二是宣扬教义的文献多,反映宗教在社会生活中形态的文献少;三是有关外来宗教的文献基本上都被视为佛教,明确标明为其他宗教的很少,这不仅妨害了对其他外来宗教的正确认识,也混乱了佛教本身。由于敦煌吐鲁番文书可以在不少地方弥补这些不足之处,所以近一百年来中外学者利用这些文书来进行宗教研究,就成为所谓敦煌学的一个重要方面。

首先是利用敦煌吐鲁番文书中年代较早的宗教文献来校订流通的传世典籍,成为了一项基础工作。其中较早开展而卓有成效的例子是胡适对敦煌本《坛经》的整理和对照,用以开展关于禅宗前期史的考证。现存敦煌文书中有五件《坛经》本子,残缺情况不一。这些本子都是成于唐代的,为现存最古的《坛经》本子,其中藏于英国伦敦的 S·5475 号卷子基本完整。胡适由此认为:“现在通行的《坛经》是根据一个明朝的版,有二万二千字,最古本的(敦煌本)《坛经》只有一万一千字,相差一倍。这多出来的一半,是一千年当中,你加一段,我加一段,混在里面的。”^①如禅宗所谓的“西土二十八祖”,经过与其他史料相印证,全是后来子虚乌有或东拼西凑出来的,只是一种宗教传说。这样,就促动为了弄清惠能以前禅宗前期史之真相而进行考证的热潮。

其次,在敦煌吐鲁番文献中有很多关于僧侣、道士日常生活的文书,如寺院(或道观)名册、功课安排、财产账目、借贷契约、官司判词等等,都是其他类典籍所缺乏或少见的,但却立体地反映了宗教在社会中存在的形态。这方面中外学者的论著很多。如竺沙雅章论文《敦煌的寺户》和姜伯勤专著《唐五代寺户制度》等,都是先找出含有“寺户”名称的文书,如 S·1475v(8)《沙州寺户严君借麦契》,然后找出其他与寺户相关的一切文书,若鹵字 59 号背(6)《开元寺寺户张

^① 胡适《禅宗史的一个新看法》,载《胡适学术文集·中国佛学史》,中华书局,1997年,第142页。

僧奴等借麦牒》、P·2187《敦煌寺院常驻拥护宣言》、S·0542v(8)《成年六月十八日诸寺丁壮车牛役部》等等,进而归纳分析出当地寺户的身份性质、与寺院关系、家庭构成、服役和劳作情况,以及制度演变等,从而不仅使我们对9—10世纪的寺户能有较全面的了解,对唐代的宗教史、经济史、社会史也都增进了认识。又如郝春文的专著《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》利用敦煌文书,勾描出当地寺庙与僧侣的宗教收入、死亡及遗产处理等具体情况。这些都是一般史料所难以提供的。

再次,丝绸之路开通以后,传入中国的宗教就不止是佛教,比较典型的有所谓“三夷教”,即中古时代的景教、摩尼教和祆教,此外婆罗门教也曾进入过中国。有关这些宗教的文献,传世的就比较少,在敦煌吐鲁番文献中却有不少的存在。如敦煌文书中也有《三威蒙度赞》、《尊经》等景教文献,以及被称为富冈文书的《一神论》和称为高楠文书的《序听迷诗所经》。后两份以收藏者命名的敦煌文书包含着有关景教教义及其中国化的重要内容,但由于其来历不清,对它们的真伪有所争议。又如敦煌文书中的《波斯教残经》(或名《摩尼教经》)、《摩尼光佛教法仪略》、《摩尼教下部赞》,为现存摩尼教汉文写经中主要的三部。再如在敦煌或吐鲁番文书中有一些提到祭祀“胡天”或“天神”的卷子,大多数的研究者都认为指的是祆教神祇,与提及的“祆舍”、“祆庙”等情况相互印证。还有如P·4518(24)等敦煌卷子,里面的一些白画图像对研究祆教崇拜及其艺术史十分有用,如果把它们和中亚及内地

其他考古文物资料对照的话,可以发现袄教存在的更多线索。目前很多学者就利用这些卷子对上述宗教进行研究,其中一大工作就是将这些卷子对照叙利亚文、西夏文、粟特文、吐火罗文等原本进行解读,阐释汉文字句之意义,这对研究者的语言能力要求很高。目前已有不少学者做了这些文献的诠释工作,如林悟殊《唐代景教再研究》、翁绍军的《汉语景教文典诠释》等。

当然,数以万计的敦煌吐鲁番文书,还包含着各教经本及有关民间宗教、有关政教关系等等大量文献。前者如各种日书梦书、占卜堪輿、巫术医方、讖纬咒策、忤文话本等,后者如官府的关于寺观僧道的名录及其田产赋役之籍账、有关宗教的民事和刑事之审判案例记录等。可以说,在这些浩如烟海的文献中绝大部分与各色宗教有着直接或间接的关系。因此凡是要研究中国古代的宗教、文化、社会,至少是在十六国到宋元这段时间内,涉猎敦煌吐鲁番文书是应当做的工作,否则很有可能因遗漏而使研究的成果不完整,甚至有差错。

那么,怎样去查找所需的敦煌吐鲁番文献?最简单的办法,一是先查那些有“录文”的,即读那些别人已经用现代汉字录写出来的卷子,那就省力了许多。二是找那些别人给出标题的卷子,因为标题往往能反映出卷子的内容,其是否与宗教相关,或者与什么宗教相关一目了然,找你所需要的卷子就容易了。如郝春文所编《英藏敦煌社会历史文献释录》现在已经出了七卷,在“社会”类里包含着大量宗教文献,如其第一卷(科学出版社,2001年)中所录《金刚般若波罗蜜经

题记》、《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》、《某僧与法师问答》、《沙州某寺诸色斛斗入历》等等,需要哪方面的可挑着看。三是还有一些已经进行了基本归类的敦煌吐鲁番文书集子,如王书庆编的《敦煌佛学·佛事篇》(甘肃民族出版社,1995年)主要是收集一些佛教在做功德、礼忏时的应用文,若《为小娘子追福文》、《社众弟子设供斋文》、《菩萨唱道文》等。还有更专门的,如黄征、吴伟编的《敦煌愿文集》(岳麓书社,1995年),其中收集的相关卷子更多。这些都十分有助于认识当时佛教在民间流行的状况。如果觉得还不够,那么诸如荣新江《海外敦煌吐鲁番文献知见录》(江西人民出版社,1996年)和由陈国灿、刘安志、荣新江等分任各卷主编的《吐鲁番文书总目》(武汉大学出版社,2005年)等就更为全面。此外,季羨林主编的《敦煌大辞典》,黄征编著的《敦煌俗字典》,李方、王素编的《吐鲁番出土文书人名地名索引》等,都是十分有用的工具书。

3. 宗教文献研究与考古、文物相结合

所谓宗教文献研究与考古、文物相结合,就是利用考古发掘和各种文物来验证、补充、阐释传世的宗教文献,从而对这些文献的本身及其影响有新的认识。

自从王国维、陈寅恪诸先生提倡传世文献和出土文物相结合的二重证据法,将文献与考古、文物进行综合研究,已是一种众所周知卓有成效的方法了,宗教文献之研究当然也不例外。如果出土文物本身就是宗教文献,就可以直接用来说明古代各个宗教的一些情况,或与传世文献互证,其学术价

值就更大了。

关于宗教文献研究与考古、文物相结合的重要性,早在宋代赵明诚于其《金石录》的“序”中就说:“盖史牒出于后人之手,不能无失,而刻词当时所立,可信不疑。”也就是说,那些含有宗教内容的金石史料往往能提供很具体确切的时间、地点等,这正是其长处所在。如斯坦因在尼雅遗址发现很多佉卢文文书,“其所记载的当地古代传说居然与玄奘和古代西藏的文献也都完全吻合”^①。这不仅丰富了当地的宗教传说资料,反过来也证实了《大唐西域记》的学术价值。随着考古学的深入发展,每年都有大量的考古发掘和文物发现,由于宗教是人类社会生活中一项重要内容,因此考古或文物中的宗教内容也是经常可见的,如果随时注意,总会对理解和判读宗教文献有好处。

用古代文物对文献中的宗教观念进行阐释,越来越成为一种学术潮流,尤其是在海外。如巫鸿在其著作《武梁祠》中,用“武梁祠祥瑞图像及相关榜题揭示出一种流行于汉代,将某些特定自然现象解释成上天意愿的思想模式。这种思想方式与汉代建立在天命论基础上的政治体制息息相关。根据这种理论,一旦某个皇帝获得天命,他就成为普天下芸芸众生的君子和父亲。皇帝因此得以向大臣发号施令,父亲得以向子女发号施令,男人得以向女人发号施令,如此类推,

^① 奥里尔·斯坦因《沿着古代中亚的道路》中译本第五章,广西师范大学出版社,2008年,第98页。

形成完整的社会结构。这个结构中的第一环节,即上天与皇帝的关系,是最为关键的但也是最难于证明的。但是如果上天可以通过征兆传达其意志的话,那么第一个环节就能够成立,从而为整个政治结构打下基础”^①。虽然人们通过对董仲舒的《天人三策》和《春秋繁露》的研究可以得出类似的结论,但如此结合文物来说明,就能够更立体地了解当时流行的观念,从而也更有说服力。

再如张光直观察了大量青铜器的纹饰后,从商代铜器的图纹里着重表现动物的神奇力量到晚周铜器中反映动物为人所征服的“猎纹”之普遍出现,解读上古祖先世界略等于神的世界,渐渐两者分开,神之全能为人所怀疑而强调人间世界中“德”与“功”所代表的力量之过程。这是因为他通过拿萨满教做类比,发现被称为萨满的巫师“在他们通神的过程中,各种动物常常作为他们的使者。中国古代的文献里,也有不少动物扮演通神使者的迹象;《山海经》和《楚辞》里提到的‘二龙’或‘两龙’,是巫觋通天常用标准配备”,并通过人兽关系表示神的意旨和赋予的统治权^②。

又如陈允吉用密宗里的曼荼罗画解读韩愈的《南山诗》“是经由了佛画、诗歌相通相生的这条渠道才形成的”。如诗

① 巫鸿《武梁祠》中译本第三章,三联书店,2006年,第103页。

② 参见张光直《商周神话与美术中所见人与动物关系之演变》及所附“表一”,载《中国青铜时代》,三联书店,1983年;《中国古代艺术与政治——绪论商周青铜器上的动物纹样》,载《中国青铜时代》二集,三联书店,1990年。

中“‘剑戟’二字,为一偏义复合词,重点是在写‘戟’,按其实际意义,乃是喻指密教常用的法物金刚杵”。而诗中“悠悠舒而安”等句“复现‘曼荼罗画’中祭供诸尊的仪形色相”等等^①。如此不仅启迪人们去读懂那晦涩的诗文,还展露了韩愈反佛之外的另一面。当然,这样的联系类比需要广阔视野和跨学科的知识,平时就要阅读面广一些。此外,各种葬式和随葬品,包括人祭、人殉都与宗教观念有相当的关系,其中大多数也能与古文献相印证,有关的研究论著也是非常多的。

反之,我们也可以利用传世文献来鉴定文物,发明考古工作的意义,解读出其中的宗教意蕴,因为文物与考古学的材料是不会自己说话的。如吴文良先生在其《泉州宗教石刻》(科学出版社,2005年修订版)中,在海外学者研究的基础上,大量引用正史、地方志、各种文集、笔记等来证明这些遗存石刻的宗教属性、内容、年代等等。如一般很少提到的有关印度教在中国的情况,该书用《明史》、《明实录》、《泉州府志》、明《西洋朝贡典录》,及世氏族谱等证明明代来泉州之斯里兰卡王室成员是信奉印度教的,泉州一部分明代印度教石刻是他们所遗留下来的。这种利用传世宗教文献来鉴定文物,帮助考古发掘的事例可以说司空见惯。因此诸如丁荷生、郑振满编《福建宗教碑铭汇编》、龙显昭编《巴蜀佛教碑文集成》、赵万里《汉魏南北朝墓志集释》和赵超的《汇编》、周绍

^① 陈允吉《韩愈“南山诗”与密宗“曼荼罗画”》,载《古典文学佛教溯缘十论》,复旦大学出版社,2002年。

良编《唐代墓志汇编》及《续集》、池田温《中国古代写本识语集录》等各种金石碑铭都有大量可资利用的宗教素材。如冯俊杰《山西戏曲碑刻汇考》中共收一百例有关戏曲的碑刻,其中绝大多数都与道教和民间诸神相关。

至于各种考古发掘和文物对了解及解释古代宗教之种种,当然作用巨大,但在本书讨论范围,这里所叙述的仅是对解读宗教文献的帮助而言。

4. 对民间宗教文献解析的一些范例

对民间宗教的研究现在越来越多了。这一方面是因为民间宗教,尤其是两宋以后的民间宗教,反映着社会基层的意识形态,反映着中国传统的儒、道、释文化中的精英观念是如何在底层民众中释放的,产生了什么样的效果。另一方面,由于有些民间宗教以某些形式在 21 世纪的中国仍有相当的存在,也是作为传统文化在现代社会的一种传承,所以解读和研究这些民间宗教成了当前宗教研究的动向之一。

当前研究民间宗教的途径大致在于田野调查和文献解读两个方面,这里主要说的是后者。古代有关民间宗教的文献遗存,除了诸史中这条或那条的记载外,就其大者,宋代以前的主要保留在敦煌吐鲁番文书里,宋代以后的主要是各种“宝卷”。所谓宝卷,就是民间宗教各教派自行编撰的经籍,作为其传教和宣传的工具。宝卷集中着各教派的理念和诉求,反映了这些民间教派的意识形态。因此,解析这些宝卷,不仅可以更好地了解这些教派,而且对知道宋元以后社会民众的信仰和观念很有帮助。

对于为数不少的宝卷,除了收集、点校、整理外,主要是将其作为中国近古宗教社会史的第一手资料。目前对宝卷的点校整理的工作做得比较多,并在此基础上展开一些研究,如方步和等编撰的《河西宝卷真本校注研究》(兰州大学出版社,1999年)是将河西走廊一带收集的《仙姑宝卷》等十个宝卷进行点校,并考察了它们的来龙去脉。该书的作者在田野调查中发现,“河西人还把宝卷当作教育人的特种手段。谁家子女不孝父母,谁家媳妇不敬公婆,庄上比较权威的人,即可通知在他或在她家念卷”(该书第316、317页),以认识错误。这充分说明宝卷及民间宗教的社会作用和社会基础。在河西的例子中还可以发现的是,宝卷已经可以作为民间文学的一种特殊类型,说明了民间文学与民间宗教具有一定的互通性,所以收集民间故事也能提供民间信仰的一个侧面,虽然这在很大程度上已经是属于田野工作了。

在文献研究中,日本学者泽田瑞穗、酒井忠夫关于“罗教”的宝卷《五部六册》的研究路子是很有启发性的。罗教又名“无为教”,是由明代的罗梦鸿(约1442—1527)所创立,《五部六册经卷》(正一善书出版社,1994年)是罗教的主要经典,是反映该教信仰宗旨的“开心法要”。泽田瑞穗和酒井忠夫先后对《五部六册经卷》里的引文出处进行考查与归类^①,结果发现其来源非常庞杂。如有儒家经典《大学》、《中

^① 参见泽田瑞穗《罗祖の无为教》,载《东方宗教》创刊号(1951);酒井忠夫《中国善书の研究》,国书刊行会1972年版。

庸》、《礼记月令》等；有道教经籍《道德经》、《清净经》、《谭子化书》等；佛教经籍《华严经》、《法华经》、《金刚经》、《梵网经》、《坛经》、《寿生经》、《净土指归集》、《经律异相》等；还有其他民间宗教宝卷《大弥陀卷》、《目莲卷》、《无漏卷》、《昭阳卷》等；以及包含阴阳等各种传统杂学的类书《事林广记》等等，甚至还有《汉书》、《大明律》。如此就能使我们比较清晰地知道罗教的思想渊源。很多基层老百姓对这些宝卷中所说深信不疑，说明宋元以后，三教合一或者多教合一的混合意识形态是符合一般民众的心理状况，是和当时社会思潮合拍的。胡义成则从宗教角度清理出罗教《五部六册》中修心法来自禅宗，内丹法来自道教等等^①。我们可以把这种方法称之为解析法，通过对构成民间宗教的宝卷之素材来源，阐释民间宗教的观念本质。

民间宗教由于游离于体制外，往往为官府所警惕，甚至成为打击或镇压对象。因此官方的办案文书，也包含着民间宗教的丰富材料。把一些民间信仰认定为“邪教”、“左道”或“妖党”取决于很多因素，在古代中国则主要在于“官僚君主制中的常规权力和专制权力”。孔飞力《叫魂》^②一书以清乾隆三十三年(1768)“妖党案”为例，根据各种文献记载揭示了一些分散的，甚至是互不相干的民间巫术或信仰表现是如何被各地官吏锻炼成狱，彼此呼应而引起社会上下谈虎色变，

① 胡义成《今本“西游记”定稿前的创作“冲刺”》，载《社会科学论坛》2010年第4期。

② 孔飞力《叫魂》，陈兼、刘昶译本，上海三联书店，1999年。

最后形成震动全国的大案。其实中国历史上很多“邪教案”、“左道案”都与此十分相似,因此阅读该书能使读者明白民间宗教与中国专制政治体制之间的微妙关系。该书在“方法论的层次上将社会史、文化史、政治史、经济史、区域分析、官僚科层制度分析以及心理分析等研究方法结合在一起”来审视历史上的文献资料,这种视野宽阔的“大叙事”手法是非常值得借鉴的。

代表性论著简介

宗教文献的学术研究正在日益拓展和深入,有关著作和论文已不是一个简单的书目所能够涵盖。因此,开列参考书之目的,不在于把重要研究著作包揽无遗,而是想为研究者提供一个最基本的信息,力求具有代表性,方便大家按图索骥,步步深入,不断扩大阅读面,建立起一个既能反映学术前沿,又适合个体研究专题的书目体系。

以下书目按宗教划分,再按著作通行本首次出版的日期排列。同一位作者有多部相关论著的,采用能涵盖其前期研究的最新成果。每书附有简单提要,供读者参考。

陈垣《中国佛教史籍概论》,北京:中华书局,1962、1977年。

此书是国内较早直论佛教史籍的专著,共六卷,撰成于1942年。作者欲补正《四库全书总目》的疏漏错误之处,选

择“士人所常读,考史所常用”的六朝至清代三十五种佛教史籍,按成书先后顺序,根据其内容和性质,分目录、传记、护教、纂集、音义等几类,加以介绍与考证。其考证注重书名、人名、史实,对各书的略名或异名、撰者的身份或略历、史实的失实或误入等,都加以廓清。此书注意拾遗补阙,一是补《四库全书总目》之缺,三十五部典籍中,《四库总目》未载者约占三分之二;二是补人物履历,并对学者的学术特点加以总结和概括;三是注意与非宗教史学著作的互补,扩大了宗教文献的历史作用和参考价值。作者重视史源探究,每书下多有“版本流传”、“学人利用”等内容,对该史籍的版本优劣、内容特点及前人研究情况都进行梳理和介绍,常常以微见著,对了解佛教发展的脉络与流派特征皆有裨益。

小野玄妙《佛书解说大辞典》,东京:大东出版社,1968、1995年。

本辞典收集日文、汉文佛书九万余册,初版时十二卷,分为藏经、全书、古本之单行本、现在之单行本、古逸书等五类。其中前十一卷为解说部,解说昭和七年十月以前书写、刊行之佛教典籍,其形式为:(1)释名,包括题名、书名、具名、略名、异名等,采用罗马拼音法,附记日本、中国音之读法,并记梵名、西藏名、巴利名。(2)卷数,记典籍之卷数。(3)存欠,记目前仍流通者所收入之藏经名称及于该藏中之卷数、册数、类别。(4)著者或译者,及其生卒年代。(5)著作年代,记著作或译出之年号。(6)内容解说,以藏经、全书类为主,于

名义、大纲、分科、判释、传通等详记之。(7)注释书及参考书,大致依著作年代之先后列举。(8)写本与刊本之年代。(9)记现在所藏之个人、图书馆名及书目函号、书库名。(10)发行所名称。此外,各条下皆附记执笔者之姓名,并增补部分之解说。第十二卷为小野玄妙所编《佛教经典总论》。此辞典于昭和五十、五十二年两次增补,解说昭和七年十一月至四十年十二月间,在日本书写、刊行之佛教典籍,因而析为十四卷。此辞典是专论佛教典籍的工具书,相当于一部有提要的目录,问世虽早,至今仍然很有价值。

方广錩主编《藏外佛教文献》,北京:宗教文化出版社,1995年。

这是一个很有特色的学术刊物,迄今已出版了十二辑。其主旨是把所有能够搜集到的、未为历代《大藏经》所收的佛教文献,加以校录和刊布。其取材范围包括:敦煌佚书、近代汉译佛典、佛教徒的著作和散见在其他文献中的佛教资料等等,并附有研究论文。如第一辑所刊文献,多为敦煌写本,其中不少是北京图书馆所藏的孤本文献。第四辑所收大足石刻资料,集中反映了佛教的中国化过程中以因果报应来劝善惩恶,用提倡孝道而争取民众,以他力拯救为解脱号召的特色。第五辑的汉译南传佛典反映了20世纪80年代以来这一工作的成就。各辑中收录的有关疑伪经、禅宗语录、释门杂文等文献,丰富多彩,多为以往未受到学术界足够重视者,亟待全面清查、整理和研究。藏外文献是巨大的、值得珍视

的佛学研究宝库,《藏外佛教文献》是一项艰巨的、开创性的工作,目前还在继续进行。

水野弘元《佛典成立史》,刘欣如译,台北:东大图书公司,1996、2007年。

此书首先从经典成立谈起,解说经典的意义、原始佛经的成立过程、佛经的真伪判断依据等。继而探寻经典的语言文字、经典的传承、抄写经典的材料等。然后具体观察汉译佛经,尤其是日本学者所熟悉的汉译佛经的由来及流通状况,包括佛经的翻译、理解、整理、高僧求法、佛教危机及经典保存、目录制作等。最后论及《大藏经》的形成,以及在中国和日本的抄写、刊行情况。此书作者是日本佛教文献的权威专家,善于用整体性立场观察佛教的流传与发展。书末所附《佛教史年表》整理了印度与东南亚,中国、中亚和朝鲜及日本的重要经典的结集、翻译、传抄、刊行等流传资讯,对于了解佛教文献的起源与发展、整理与流通等问题,尤为有用。

蓝吉富《佛教史料学》,台北:东大图书公司,1997年。

此书被称为了解佛教文献的导航书,作者力求使读者认识庞大的佛教史料群,对佛教史料的类别、特性和搜集方法有初步的理解。全书共分六个部分,其首章概述各种文字大藏经的内容、种类及史料学意义,着重于汉文大藏经的内容介绍与使用方法。第二部分集中阐释现代人所编的佛教丛书和工具书,使读者了解当代各种工具书的编辑特色和使用

方法。三、四、五各部分分论印度、中国和其他各系佛教的内容和特质及其基本史料、版本、研究资讯、相关工具书和史料搜集方法等。最后部分着重分析在应用佛教史料过程中容易遇到的问题,如译意和译音的问题、版本的重要性、藏外文献研究、疑伪经的应用、佛教遗迹和遗物的史料价值等等。作为指引性的工具书,此书有助于读者建立起佛教史料的整体概念,从而进一步深入佛教典籍的研究领域。

刘保金《中国佛典通论》,石家庄:河北教育出版社,1997年。

此书为提要性的著作,共论及佛典五百余种。全书以汉魏两晋南北朝、隋唐五代、宋元明清为界,分为三卷。卷下各章以宗派典籍为系,首有概述,简介这一历史时期本宗的发展状况和主要理论。下列本宗重要典籍,扼要阐明其学术之渊源、师承传授、版本状况,并适当评价其内容之深浅、影响之大小。此书内容广泛,凡重要的翻译著作、各派有名的解释都摄取在内,经录、类书、传记、史地名著等,亦有捃拾。使读者能在有限的篇幅中,了解中国佛教典籍的精华。其论述也深入浅出、富有见地,甚便初涉佛教典籍者参阅。

陈士强《中国佛教百科全书·经典卷》,上海:上海古籍出版社,2000年。

此书对重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍

与评释。全书共分八章,分别论述佛说教法的结集、小乘三藏的形态、大乘经典的问世、密教经轨的成立、佛典的传译和语种、佛教教义类典籍、佛教文史类典籍和汉文大藏经的源流与版本。作者既注重基本知识的介绍,也有主要义理的阐释;既有历史发展的概述,也有个案的深入剖析。使此书既能作为初学者登门入室之阶梯,也对进一步研究具有较高的参考价值。

罗伟国《佛藏与道藏》,上海:上海书店出版社,2001年。

此书是《古典文史基本知识丛书》的一种,系统介绍了佛教和道教经典的基本知识。其上编“佛藏”部分包括:佛经的产生与传播;佛经的翻译与注疏;佛经的扩展与分类;以及巴利语系大藏经、藏文大藏经、汉文大藏经的形成、分类和版本状况。还介绍了朝鲜、日本刻印的大藏经与中国石经的基本情况。下编“道藏”部分包括道经的起源和早期道书;“正史”中著录的道教经书;以及道经的传授、道经的分类、道藏的编纂等。上下编还分别对佛藏和道藏的各种检索方法之优劣以及检索工具书作了概括的介绍。

李济宁《佛经版本》,南京:江苏古籍出版社,2002年。

此书论述了中国佛教典籍的版本流传情况以及各个时期的版本特色。其上编“中国佛典”部分首先从中国佛典的传入、翻译和著述入手,介绍了中国佛典的产生及其最初流传情况;接着阐述写本时代和早期刻印本时代中国佛典版本

的概况;最后介绍了中国佛教典籍的各种装帧形态,包括卷轴装、梵夹装、经折装、粘叶装、缝绀装、旋风装和方册装等。下编“历代大藏经”部分,阐述了“大藏经”的概念及其组成三要素,明确了刻本大藏经的三个系统,逐一介绍了从北宋《开宝藏》到大清《龙藏》等各部大藏经的发现、刊雕、版本特色及其流传等情况,并附以相关文献资料及图版加以说明。作者多年精研汉文佛经版本,在亲自目验了大量资料后,对当前有关佛经版本研究的多个问题提出了中肯的意见,立论含蓄而有尺度,使此书内容新颖,胜义迭出,体现了史论结合的学术风格。

李富华、何梅《汉文佛教大藏经研究》,北京:宗教文化出版社,2003年。

此书着重研究《大藏经》的发展历史与版本沿革。作者亲身参加了国家重点项目《中华大藏经》的筹备、编辑工作,得以最大限度地探访了散在各地的《大藏经》古本,经过仔细校勘,认真分析,撰成此书。作者首论汉文《大藏经》的形成与文化价值,并对从北宋《开宝藏》以来的历代《大藏经》作了分门别类的论述,内容包括:《大藏经》刻板雕印时代、社会背景、所收部卷、版式特点、流传经过、见存情况等,还有不同版本的比较分析。作者将文献记载与实物资料如版式、装帧、序言、刊记、题识、墨记等有机地结合起来,经缜密考证,揭示了许多重要史实,纠正了一些前人的错误论断,提出了许多创见。如认为《圆觉藏》和《资福藏》实为同一副刊版印刷的

两部藏经,只不过有两种不同的名称而已;《初刻南藏》的别名应该是《建文南藏》而不应该是《洪武南藏》等,都很有学术见地。此书资料的齐全性和论述的可靠性,皆为学术界所公认。

徐时仪《玄应〈众经音义〉研究》,北京:中华书局,2005年。

唐释玄应的《众经音义》是现存最早的释佛经字词音义的训诂专著,全书二十五卷。其内容集《说文》系字书、《尔雅》系词书、《切韵》系韵书及古代典籍注疏的字词训释于一书,并涉及宗教、哲学、语言、文学、艺术、中外交往史等社会文化的方方面面,在文献学、语言学和传统文化研究等方面都具有重要的学术价值。此书采用文献学与语言学研究相结合的方法,钩玄索隐,对《众经音义》进行了迄今最为详尽全面的研究。作者首先逐词比勘了《玄应音义》的文本系统,考证了其成书年代与版本流传的复杂情况,为进一步的研究奠定了坚实基础。其次从汉语史和训诂学角度入手,考察了《玄应音义》各本中一千一百多个异切,探讨了各本异切所反映的语音演变现象。又着力于形音义相互结合,考证了《玄应音义》所释四百多部佛经中的八千多条词语,并溯源探流,对其中的复音词、新词新义、方俗口语词和一些外来词作了考探。不仅为佛经的阅读扫除了不少障碍,也为汉语词汇史研究提供了宝贵线索。

方广錩《中国写本大藏经研究》，上海：上海古籍出版社，2006年。

这是作者在其原著《八——十世纪佛教大藏经史》的基础上进行增补、修订而成的。作者多年精研大藏经，曾对敦煌手写佛经进行过一次普查。此书从千佛洞所藏佛经着手，将敦煌资料与传世资料、金石资料结合，系统考察了大藏经的形成和发展过程，为中国大藏经的形成和演变勾画出一个基本的轮廓，尤其对佛教初传时期到会昌灭佛这一时段内的佛教写本大藏经的酝酿、发展、成熟乃至系统化过程，做了深入的研究和探讨。作者通过解剖敦煌地区佛经的流通、传布、保管情况，考察了世俗信仰与大藏经形成的关系、大藏经编辑的宗派特点、皇家官藏的形成及其地位，以及大藏经各种表现形态及功能形态，并对佛藏帙号作了全面的考察和研究。作者还复原了《开元录·入藏录》的原貌，阐释了该录在佛藏组织中地位变化的全过程。写本大藏经是佛教大藏经的源头，在佛教研究中具有重要的地位，此书加强了敦煌学研究的薄弱环节。其导言及第五章，还一改历来对大藏经研究偏重考据的倾向，对大藏经的定义、发展分期以及古今大藏经的功能形态及其演变、相互关系等进行了理论探讨，使佛教大藏经研究达到了一个新的高度。

杜斗城《正史佛教资料类编》，兰州：甘肃文化出版社，2006年。

中国的正史，仅《魏书》、《元史》有《释老志》，其他各史的

宗教资料或因人记事,或因事及人,散见于本纪、列传及诸志之中,多者成篇成段,少者片言只语,易为湮没,也不便利用。此书稽查二十四史中涉及佛教的事件和人物,包括寺院、经籍、习俗等有关记载,根据内容分为通论、人物、塔寺、议论、事迹、敬佛、教令、经籍、出尼、毁佛等十大类,下列子目。每条资料下皆注明出处,部分资料后还有编者按语。各大类中,以人物、议论、事迹等部分的内容尤为丰富,反映了历朝历代各阶层人民信佛参禅的信仰行为。其他如朝廷为加强统治对佛教的利用、中外佛教的交流以及元明时期藏传佛教之政教合一等佛教史实,也多有记载。此书集腋成裘,颇便查阅,于学者有事半功倍之效。

陈士强《大藏经总目提要》,上海:上海古籍出版社,2008年。

此书是汉文《大藏经》的总目解说,是使用佛典的入门工具书。佛经源出于古代,以文言文译写,佛教术语又名目独特,寓意深奥,阅读者时常感到困难重重。作者集二十余年之精力,对《大藏经》收录的各种典籍,按“藏”(经藏、律藏、论藏、文史藏等)、“部”(长阿含部、中阿含部、杂阿含部、增一阿含部等)、“门”(相当于“章”)、“品”(相当于“节”)、“类”(子类)、“附”(附录)六级分类法编制,并予以详释。内容包括:经名(包括全称、略称、异名),卷数(包括不同分卷),译撰者,译撰时间,著录情况,主要版本,译撰者事迹,序跋题记,篇目结构,内容大意,思想特点,资料来源(或同本异译),研究状

况等。此外,还有经典源流的叙述,不同文本的对勘,史实的辨正和补充等。该书《经藏》(全三册)共收录汉译小乘经252部811卷;《文史藏》(全二册)共收录佛教文史类典籍230部2458卷。作为迄今为止佛典研究领域中最新、最全的知识密集型工具书,该书受到了海内外学术界和佛教界的广泛关注和高度评价。

陈国符《道藏源流考》,北京:中华书局,1949、1963年。

此书被认为是第一部对《道藏》进行系统研究的学术专著。作者用“辨章学术、考镜源流”的方法对《道藏》进行目录学研究,提炼《道藏》的分类体系,归纳不同类别的经典以及历代人物,详考具体内容,初步厘清了《道藏》的分类和编纂过程。全书的第一部分《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。未有附录七种为《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》,分别对道教音乐、天师道的地位、道教练丹术的发展、《周易参同契》之性质等重要问题展开讨论。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、各省方志及唐以来各家文集,资料

翔实,考证绵密,故被公认为道教研究的经典著作。

王明《太平经合校》,北京:中华书局,1960年。

《太平经》系东汉道教的重要经典,原书一百七十卷,现残存明《道藏》的本子仅五十七卷。此书作者以《正统道藏》本《太平经》残卷为底本,辑录《太平经钞》及其他二十七种引书,运用校、补、附、存四种体例重新整理《太平经》,大体恢复了原书十部、一百七十卷的本来面目。作者尽可能详细地陈述有关经文、佚文的各种对照线索,如标明所引佚文的原始出处,说明本经与佚文的异同点,指明经文中脱漏伪谬之错误等,着力为研究者提供一个翔实可靠的底本,从而为研究道教史和道教思想提供了重要的史料凭据,被公认为是研究《太平经》的最权威、最详备之底本。

陈垣编纂、陈智超等校补《道家金石略》,北京:文物出版社,1988年。

历代有关道家的碑刻数量繁多,碑刻内容不仅可记载道家发展源流、分派、学理教义、道术修炼、斋醮仪式、代表性人物的主要活动及其学说,还能反映不同历史时期社会经济政治和民风习俗等,是研究道教文化以及社会史的重要资料。此书从《道藏》中的碑记、各家金石志、文集和拓片及石碑原文中搜集资料,加以精心的选择和考订校勘、增补,逐件加以标点,或作出注释说明,然后统一字体格式,分类编排。全书约一千五百篇,按时代共分为汉魏六朝、唐、宋、金元、明五部

分。所录文字出自实物者则记其大小尺寸、字体、存所；若是拓片及书本文献所载，则详记出处。文后多附有前代考证材料，所录文字有异说者，多出校记，其后还有编者、校补两家案断。为配合使用，校补者编制了作者、主要人名、主要宫观索引，大大提高了此书的使用价值。此书所录资料全面、丰富，是高质量的资料汇编，尤为道教史研究者所重视。

任继愈主编《道藏提要》，北京：中国社会科学出版社，1991年。

道教典籍种类繁多，抄本各异，后人研读十分不便。在著名学者任继愈主持下，多名专家携手，积数年之功，编撰了这部大型工具书。此书以上海涵芬楼影印北京白云观所藏明刊正、续《道藏》为底本，参考其他版本，考校勘误，提纲挈领，为《正统道藏》及《万历续道藏》之提要。提要按照影印明藏各书先后顺序排列，用阿拉伯数字编号。每篇皆首列本书编号，次列书名、卷数，再在括号内注明涵芬楼影印本册数，其后列三洞四辅分类及千字文编序。提要中的引文均注明出处。另有附录五种，颇便检索，如《编撰人简介》按姓氏笔画排列，介绍《道藏》中撰人、编者之略历及著作；《新编道藏分类目录》将《道藏》各书按其内容重新分类编目，以便治专门史者之需及研究《道藏》者检索等。此书是第一部以提要形式揭示道教内容的大型工具书，吸收了国内和日本学者的研究成果，在考据学、目录学上均有很高学术价值，是迄今最为完整的汉语道教文献目录。

朱越利《道经总论》，沈阳：辽宁教育出版社，1991年。

此书分为八章，首章“道经之源”论早期道书对儒家、道家及神仙信仰和鬼神观念的吸收。第二章“道经的产生”论述自两汉至明清各门派道书的形成。“道藏编纂史”、“道经分类”、“道经目录”各章分述道藏之形成、道经的三洞七部十二类法以及汉魏六朝至宋元明清的道经目录。“敦煌道经”章着重讨论敦煌道经对明道藏的补充和校勘作用。“藏外道经举例”章概述历代道藏失收的道经和明清以来丛书中新出的道经。末章“道经评介”分论道经对哲学、史学、文学、自然科学等的影响及其版本价值。书末附有“综合索引”，颇便使用。此书既肯定了前人整理道经的重要成就，也在前人研究的基础上多有拓展，对初学者很有启发。

饶宗颐《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年。

《老子想尔注》是研究早期道教思想的珍贵资料，久佚。自敦煌莫高窟发现了《老子道经想尔注》残本后，学界对其研究就层出不穷，此书是其中代表性的作品。全书正文分为解题、录注、校仪、笺证、异解等十个部分，分别考证《想尔注》的源流、作者、与其他典籍之间的关系，以及重要名词术语的解说、佚文补辑等。初版于20世纪50年代在香港问世，此为增订本，新增了《想尔九戒与三合义》、《老子想尔注续论》、《四论想尔注》、《天师道杂考》等四篇论文以及增订校记。

朱越利《道藏分类解题》，北京：华夏出版社，1996年。

此书参照中国图书分类法，按照现代科学的方法对《道藏》重新进行分类，以便现代人使用。全书分为哲学、法律、军事、文化、体育、语言文字、文学、艺术、历史、地理、化学、天文学、医药、工业技术、综合性图书等十五类，虽难以表达道教本身的生成和发展过程，但体现了对《道藏》进行现代化认识的尝试。作者对每部道经作一点题式的介绍，其解题重点在考证道书的作者与年代。每一子目下均标明其书在明《道藏》及五种影印本中的类别、函目、册码和页码。此外还编制了一些索引和表，包括解题篇目的汉语拼音索引和笔划索引、子书作者姓名的汉语拼音索引和笔划索引、解题提要引得对照表等，便于读者翻检《道藏》。

王承文《敦煌古灵宝经与晋唐道教》，北京：中华书局，2002年。

古灵宝经是指敦煌本陆修静《灵宝经目》所著录的一批早期灵宝经，其数量约占敦煌道书的一半以上。此书将这批古灵宝经与明代《道藏》结合起来，研究晋唐时期道教发展的轨迹。作者着力探求古灵宝经的思想来源、教义特点，论证了古灵宝经与佛教及道教其他宗派的关系，揭示了古灵宝经所具有的整合晋唐道教经教传统的历史作用及其在隋唐道教统一的经教体系中占据的核心地位，从而展示了道教在晋唐时代演进的历程。全书上溯先秦，下迄明清，旁及儒、佛、巫道，并备引中外学者之论述，比较其得失，形成了诸如“三

洞学说”在晋唐时期的具体演变、南北朝道教之间的渗透融合、灵宝经与道家学说的民间巫道之关系、灵宝派斋醮科仪体系的形成等一系列专题研究,从而将古灵宝经与晋唐道教的研究提高到一个新的水平。

潘雨廷《道藏书目提要》,上海:上海古籍出版社,2003年。

此书择取《道藏》286种文献写作而成,每篇提要介绍该文献的史实和内容,并阐明其意义。作者以个人之力通读全藏,尤其注意各道书之间的贯通,故提要诸篇也互相呼应,为道教史和道藏的进一步研究提供了大量的方法和线索。作者还十分注意考察道书与儒书、佛藏之间的联系,注意从历史的观点看问题,屡有精辟论断,充分展现了作者对道教文化的认识和研究的成果,使此书既有工具性,又具有深厚的学术性。

王卡《敦煌道教文献研究》,北京:中国社会科学出版社,2004年。

此书利用敦煌藏经洞发现的道教文献,考察隋唐时期敦煌地区道教发展的历史概况,全面整理敦煌道教文献,披露敦煌道教文献研究的最新成果,解决道教研究中诸多悬而未决的问题。全书分为两部分:《综述篇》概述敦煌道教的历史,考察敦煌文献与唐代所编《道藏经》的关系,论述隋唐至宋初敦煌地区道教的宗教活动、修持方法,以及佛道二教的

相互影响等;《目录篇》全面搜索、考察世界各国收藏的敦煌遗书,著录道教文献八百多件,按照三洞四辅七部分类,另加“类书丛书”、“相关文书”、“失题待考”等类目,收入难以归类于三洞四辅、但与我国中古时期道教文化发展及民间道教活动密切相关的文献,使唐代道藏体系的样貌得以合理的类分与充分的展示。此外还编制了《简明目录》、《分类叙录》、《编号索引》,不仅便于学者查阅和利用,也为读者提供了有关敦煌道典系统而完整的学术信息和丰富的资料。

〔荷〕施舟人、〔法〕傅飞岚主编《道藏通考》,芝加哥:芝加哥大学出版社,2005年。

此书的编纂是在1976年的欧洲汉学大会上由施舟人发起的,旨在对现存的《明道藏》作首次全面、系统的考述,对全部道典的年限、作者及重要性作通贯的考订并进行摘录。作者放弃了《道藏》三洞四辅十二部的传统分类,而将所有的道典分为三段:东周至六朝、隋唐五代和宋元明,每一时段下设“总流布层的经典”和“内流布层的道典”两大类目。前者是以前所含的不同学科性质为依据,后者则是以道典所属的等级、派别、文本传统来构建。如东周至六朝时段的总流布层包括哲学、占卜、医药、养生、金丹、道教史地、类书、丛书等子目;内流布层则是对天师道、上清系、灵宝派及道藏中的洞神部、其他出世的道经和《太平经》等所辖经典的划分。各层面皆有简短的历史性概述,每一种道典的解题都由标题、正文及参考文献三部分组成。标题包含中文全名、卷数、所属派

别、造作时期及目录号,正文则详细考订其来源、作者和流布,以及相关重要版本,另还有对道典内容与特征的概括性描述。书末有“传记、目录与索引”,包括道教主要高功大德的传记、《道藏》撰稿人信息及书名索引、目录号索引、拼音索引、总索引、《道藏》版本一览等内容。此书对《明道藏》作了一种考证性的整体研究,极大地拓展了《明道藏》各个领域的研究深度与广度,也代表了欧洲学术界汉学研究的高度。

李世瑜《宝卷新研》,《文学遗产增刊》第四辑,北京:作家出版社,1957年。

本文系关于明清间宝卷的专论。作者根据自己多年深入民间秘密教门调查的实际经验及对所收藏的285种宝卷的深入研究,就宝卷的渊源、体例、内容、分类、变迁以及在明清时代流行情况和社会意义等诸问题展开论述。文章将宝卷分为“演述秘密宗教道理的”、“袭取佛道经文或故事以宣传秘密宗教的”、“杂取民间故事传说或戏文的”三大类,指出明清秘密宗教的宝卷主要属于前两类。从而丰富和发展了向达先生关于“宝卷是民间秘密宗教专用经典”的观点,提出“明清间的宝卷在农民起义和宗教思想方面的价值高于其文学价值”的真知灼见,进一步推动了宝卷的搜集与研究,把宝卷研究从以往纯粹的俗文学领域引至民间宗教信仰领域。

李世瑜《宝卷综录》,北京:中华书局,1961年。

此书著录国内公私19家收藏之宝卷618种,以及见诸

文献著录不见传本的宝卷 35 种,共计 1487 种版本。用表格的形式分别记录其名称、年代、版本、收藏者和著录出处等,对“同卷异名”的宝卷也做了整理归纳。卷首的《序例》介绍了宝卷的发展、前人有关宝卷研究的篇籍,统计了各地刻印及抄写宝卷的书肆或人名,便于读者从各个角度检索所需资料。《综录》部分采用汉语拼音音序编次,各宝卷首字声母相同者均在一表,并附有以笔画为序之通检,颇便查阅。另有附录四则,辑录见于明代朱国祯《涌幢小品》中所载“邪教”经典 88 种;见于《宋会要》中所载明教经典 19 种;见于宋释志磐《佛祖统纪》中所载摩尼教经典 5 种;见于《古佛天真考证龙华经》中所载宝卷 79 种,供研究宝卷源流者参考。此书未收海外收藏的宝卷,国内收藏宝卷也多有未收入者,但它著录的宝卷在当时远远超过前人所编的宝卷目录,因而成为从事民间秘密宗教与民间通俗文学研究的必备工具书。

〔日〕泽田瑞穗《宝卷研究》,东京:国书刊行会,1963 年初版,1975 年增补本。

此书是系统研究中国宝卷的专著,共收入作者以及日本公私收藏宝卷 209 种,是海外汉学界收集最丰者。此书增补本有三个部分:第一部分“宝卷序说”,分别论述了宝卷的名称及异称,宝卷的系统,宝卷的变迁,宝卷的分类,宝卷的文本及演唱形式,宝卷与佛、道、儒、民间教派的关系,宝卷刊印和流通的特点以及明清宝卷的演唱者、活动背景、演唱曲调等。第二部分“宝卷提要”,介绍全书辑录的 209 种宝卷。第

三部分“宝卷丛考”，收《宝卷与佛教说话》、《〈金瓶梅词话〉中所引的宝卷》等相关论文。作者在掌握大量资料的基础上，对宝卷进行系统的研究，更正和补充了不少前人研究的错误和疏漏，从总体上将宝卷研究的水平提高了一步。

车锡伦《中国宝卷总目》，台北：中研院，1998年；修订重编本，北京：燕山出版社，2000年。

此书共著录宝卷1585种，版本5000余种，大致囊括已知中国国内和日本、俄国之公私收藏，欧美各国亦多所顾及，其数量之巨，已近完备，是目前收入最全的宝卷目录。此书在每种宝卷下均具简单的“题解”，列出可考知的编纂者、宗教归属、异名及可供“参见”的宝卷卷名。每种宝卷版本，尽可能注明其出版或抄写的年代及与事者姓名、册数、序跋附录以及收藏者等情况。此书共得宝卷“同卷异名”1100余个，使用者无论知道某宝卷之正名还是异名，都可查出该宝卷流传版本及收藏等情况。另有“附录一”收明清及现代十二种文献所录之宝卷目，可供了解已佚或未被收藏宝卷的情形。“附录二”为宝卷卷名首字音序、首字笔画序以及宝卷异名、宝卷收藏者之索引四种，颇便翻检。

王见川、林万传等《明清民间宗教经卷文献》，台北：新文丰出版公司，1999年。王见川、车锡伦等《明清民间宗教经卷文献续编》，台北：新文丰出版公司，2006年。

这套丛书的“正编”收集明清民间教派及有关各类民间

信仰的经卷一百六十余种,共十二册,内容包括盛行教门诵读的经卷文献、民间流传的善书与救劫经书等。另将《玉匣记》等几种相关经卷文献,作为附录,以备参照。“续编”十二册的编辑原则是尽量与“正编”互补并且不收公私图书馆的典藏,因此其经卷文献大多来自编者多年来在台湾、香港、大陆的寺庙、文物市场搜集所得,也包括一些学者的赠予。内容主要有教门宝卷、民间信仰神明经典、预言书、救劫书、善书等五类,其中学术价值高者不在少数。丛书编纂工作谨严,凡所收经卷若有残破、缺页或模糊不清等瑕疵,都一一予以注明;凡出现同书异名的,也统一以流行经卷命名。丛书的编纂,为宝卷的进一步研究提供了非常有利的条件。

〔日〕酒井忠夫《中国善书研究》(增补版),刘岳兵等译,南京:江苏人民出版社,2010年。

善书,亦称劝善书,是劝诫人们行善止恶并确立道德规范的指导书,自宋以来在民间开始广泛流行,至明清时期达到高潮。酒井忠夫是中国善书研究的开拓者,1960年就出版了《中国善书的研究》(东京:弘文堂,1960年)。后来又广搜博采,悉心探究,在原书的基础上,于2000年出版了上下两卷的增补版。该书上册论述了自宋代到明末清初善书的制作、流通及其与当时的中国政治、社会、文化各方面的关系,并对功过格、阴鹭文等作了专门的研究,特别对明末清初善书创作的重要人物袁黄及其善书思想进行了考证,还对这一时期宝卷的发展与宗教结社之间的联系作了阐释。该书

下卷论述了从明末清初到清末与善书相关的诸问题,如清朝的民众教化政策、儒教学者与善书文化的关系、重要善书的流通、宗教结社在清代的发展以及宝卷的善书化等,并阐述了善书文化在日本、朝鲜等中国周边地区的传播情况。作者用翔实的史料,以善书这一历史现象为主线,对明清庶民社会的历史、王朝的民众教化政策、三教合一思想等进行了综合性研究。作为善书研究的第一人,作者关于善书的许多论断在学术界也颇有影响。

〔日〕安居香山、中村璋八辑《纬书集成》,石家庄:河北人民出版社,1994年。

讖纬以阴阳五行为骨架,是数术迷信与经学的结合,在东汉一代具有神学法典的性质。魏晋以后,讖纬之书屡遭禁毁,遂大量散失,剩下的只是零篇断简,明清时期时有辑本问世。此书参校前人八种纬书辑佚书,并补之以中日资料中散见的讖纬佚文,搜罗颇为完备,堪称纬书辑佚成果的集大成之作。全书近1700多页,分为上中下三卷。将纬书按易编、尚书编、尚书中侯编、诗编、礼编、乐编、春秋编、孝经编、论语编、河图编、洛书编等分门别类搜集在一起,并在所辑佚之文下注明校勘情况、出典及资料状况,便于学者。书末附有《历代史书和笔记中的讖纬》、《〈中国大预言〉九种》等十余种资料,汇集了历史上比较有名的图讖资料。此书对纬书原文有断句、标点,并附有校勘和索引,是比较完备的讖纬辑本。

上海古籍出版社 1994 年影印出版了《纬书集成》，在河北人民本内容外略有增收，并附有编者从古籍中另辑的讖纬佚文以及有关纬书的校讎、解题资料五种。但因发行量少，较难觅得。

翁绍军校释《汉语景教文典诠释》，北京：三联书店，1996 年。

此书是一部校勘整理汉语景教文献的著作。作者立足于已有的国内外研究成果，对《大秦景教流行中国碑颂》、《序听迷诗所(诃)经》、《一神论》、《宣元至本经》、《大圣通真归法赞》、《志玄安乐经》、《三威蒙度赞》、《尊经》等八种唐代的景教文献作了全面的梳理。作者不囿陈说，力图进行更加合乎历史真实的科学诠释，还对照多种版本，进行了一定程度的校勘，为进一步开展景教历史文化研究提供了便利。其导论《汉语景教文典的思想内容和传述类型》对收录的景教碑和《序听迷诗所(诃)经》等四篇景教经文的思想内容作了综述，增进了读者对景教文献研究的学术深度及广度的了解。

柳洪亮主编《吐鲁番新出摩尼教文献研究》，北京：文物出版社，2000 年。

此书是中日学者合作进行的对 1981 年吐鲁番柏孜克里克千佛洞 65 号窟出土的摩尼教书信文献的整理和研究，全书分文献、专题研究、附录、图版四个部分。文献部分包括三

件粟特文和五件回鹘文文书,都是摩尼教徒的书信,粟特语专家吉田丰和回鹘语专家森安孝夫分别承担了两部分的转写、释读和注释。专题研究部分,收录了三篇有关吐鲁番历史上摩尼教问题的论文。附录部分有吉田丰从1980年柏孜克里克出土的约八百件文书中识读出的十件粟特文残片,均为佛教文献,经转写、释读后收入书中。图版部分则发表了65号窟出土的八件文书的全部照片资料。摩尼教的传世文献零星而分散,20世纪初吐鲁番地区摩尼教寺院、洞窟遗迹和文献残片的发现,开始了摩尼教研究的新纪元。此书针对摩尼教书信文献的研究,对于了解摩尼教东方教区的教团活动及活动的内容和高昌地方宗教史的研究,都提供了珍贵的资料。

李兴华、冯今源编《中国伊斯兰教史参考资料选编》,银川:宁夏人民出版社,1985年。

此书收入1911—1949年全国各地中文报刊所载有关伊斯兰教的论文、调查、散记、报导、译文等197篇,分为八大类。“史略概述”类辑入了白寿彝等回族穆斯林学者关于中国伊斯兰教史的论著,以及陈垣等汉族历史学家的有关论述。“寺院古迹”类搜集了广州、北京及新疆等地的清真古寺、陵墓及碑铭,保存了丰富的文化遗存。“人物掌故”类包括王岱舆、马复初等著名学者、阿訇的史略,还有《中国历代回教名贤事略汇编》。“教派门宦”类反映了清代与民国初西北地区的伊斯兰教派别。“文化教育”类反映了经堂教育的

沿革与现代教育之兴起。“经著学说”类反映了中国伊斯兰教思想史。还有“各地概况”、“其他”类收集相关资料。为了方便读者,编者将未能选入书中的480多篇文章和资料,按篇名、作者、出处三项内容列表,作为附录1;将1911—1949年中国伊斯兰教主要中文刊物列表,作为附录2。此书反映了民国时期中国伊斯兰教史的研究成果和水平,是研究中国伊斯兰教学术文化的重要资料。

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年。

此书为系统介绍中国伊斯兰历史文献、研究著作和翻译作品的工具书,提要介绍了上起唐宋、下迄20世纪90年代的578部作品和160余部参考书目,几乎囊括了中国伊斯兰教史上所有重要的汉文译著及其他少数民族语种的伊斯兰教典籍,具有丰富的史料价值和文化内涵。其内容分为十七类,有《古兰经》学、至圣言行、教义哲理、礼制仪规、民事刑律、教派门宦、论辩释疑、概论纵览、时势社会、述闻纪行、科技文化、丛谈论集、歌词故事、启蒙常识、史志研究、新疆古籍、中阿交通等。每一类别前均有简要说明,以帮助读者把握其要义,了解本类作品的记述特点或时代背景。书末有“中国伊斯兰文献著译问世序表”、“中国穆斯林译著家简介”、“中国伊斯兰历史报刊、出版机构简介”等,还有书目笔画索引,颇便使用。

王建平主编《中国伊斯兰教典籍选》，上海：上海古籍出版社，2008年。

此书是纽约公共图书馆收藏的中国伊斯兰教汉文著述的影印本，汇编了从明末清初到民国中期由中国穆斯林学者著述的伊斯兰教典籍文献五十二种，内容大体可分为以下几种类型：(1)阐述伊斯兰教哲学、历史的著作或译作。(2)《古兰经》、穆罕默德圣训等伊斯兰典籍的节译本。(3)传播伊斯兰教教义的通俗读物。(4)回民学校教育的课本和双语工具书。(5)民国时期出版的相关报刊。此外还附录了两种伊斯兰教与天主教论辩的小册子。这批文献时间跨度长，分布区域广，比较全面地反映了中国伊斯兰教在晚清以来的基本状况，以及与世俗社会和其他宗教融合的情况，为研究中国近代伊斯兰教以及近代社会史，提供了珍贵的资料。

附录

进一步研读书目

佛教

吕澂《佛典泛论》，上海：商务印书馆，1925年。

〔日〕望月信亨《佛教经典成立史论》，东京：法藏馆，1946年。

〔日〕椎尾辨匡《佛教经典概说》，东京：三康文化研究所，1971年。

〔日〕水野弘元等《佛典解题事典》，东京：春秋社，1977年。

道安《中国大藏经翻译刻印史》，台北：庐山出版社，1978年。

张德钧等《佛教圣典与释氏外学著录考》，台北：大乘文化出版社，1979年。

林传芳《中国佛教史籍要说》，东京：永田文昌堂，1979年。

〔日〕赤沼智善《佛教经典史论》，东京：法藏馆，1981年。

陈新会《中国佛教史籍概论》，台北：文史哲出版社，1981年。

〔日〕小野玄妙《佛教经典总论》，杨白衣译，台北：新文丰出版公司，1983年。

- 高观如《佛书答问》，台北：大乘精舍印经会，1985年。
- 谭明光《大藏经入门》，台北：常春树书坊，1988年。
- 释印顺《原始佛教圣典之集成》，台北：正闻出版社，1988年。
- 周叔迦《释典丛录》，北京：中华书局，1991年。
- [日]宫元启一《佛学经典指南》，杨鸿儒译，台北：大展出版社，1991年。
- 陈士强《佛典精解》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 方广锬《佛教典籍百问》，北京：今日中国出版社，1992年。
- 业露华等《中国佛教图像解说》，上海：上海书店，1992年。
- 曹仕邦《中国佛教译经史论集》，台北：东初出版社，1992年。
- 俞理明《佛经文献语言》，成都：巴蜀书社，1993年。
- 杜斗城《北凉译经论》，兰州：甘肃文化出版社，1995年。
- [日]水野弘元《佛典成立史》，刘欣如译，台北：东大图书公司，1996年。
- 刘保金《佛经解说辞典》，开封：河南大学出版社，1997年。
- 河惠丁《历代佛经目录初探》，台北：“国立”台湾大学图书馆学研究所，1999年。
- 陈践等《法藏敦煌藏文文献解题目录》，北京：民族出版社，1999年。
- 王昆吾、何剑平《汉文佛经中的音乐史料》，成都：巴蜀书社，2001年。
- 白化文《佛教图书分类法》，北京：北京图书馆出版社，2001年。
- 胡敕瑞《〈论衡〉与东汉佛典词语比较研究》，成都：巴蜀书社，

2002年。

许明《中国佛教经论序跋记集》，上海：上海辞书出版社，2002年。

业露华《佛言佛语：佛教经典概述》，台北：东大图书公司，2002年。

[日]镰田茂雄《一切经解题辞典》，东京：大东出版社，2002年。

[日]渡边照宏《佛教经典常谈》，钟文秀、释慈一译，台北：东大图书公司，2002年。

李小荣《敦煌密宗文献论稿》，北京：人民文学出版社，2003年。

Stephen F. Teiser, *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, University of Hawaii Press, 2003.

吴海勇《中古汉译佛经叙事文学研究》，北京：学苑出版社，2004年。

柴志光、潘明权《上海佛教碑刻文献集》，上海：上海古籍出版社，2004年。

俞晓红《佛教与唐五代白话小说研究》，北京：人民出版社，2006年。

曹刚华《宋代佛教史籍研究》，上海：华东师范大学出版社，2006年。

朱志瑜、朱晓农《中国佛籍译论选辑评注》，北京：清华大学出版社，2006年。

王铁均《中国佛典翻译史稿》，北京：中央编译出版社，2006年。

赖非《山东北朝摩崖刻经调查与研究》，北京：科学出版社，2007年。

杨伟东《古涿州佛教石刻》，石家庄：河北教育出版社，2007年。

李济宁《佛教大藏经研究论稿》，北京：宗教文化出版社，2007年。

罗宏才《中国佛道造像碑研究——以关中地区为考察中心》，上海：上海大学出版社，2008年。

沈剑英《敦煌因明文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

陈秀兰《魏晋南北朝文与汉文佛典语言比较研究》，北京：中华书局，2008年。

陈开勇《宋元俗文学叙事与佛教》，上海：上海古籍出版社，2008年。

纪赟《慧皎〈高僧传〉研究》，上海：上海古籍出版社，2009年。

王三庆《敦煌佛教斋愿文本研究》，台北：新文丰公司，2009年。

于海波《清代净土宗著述研究》，成都：巴蜀书社，2009年。

宿白《汉文佛籍目录》，北京：文物出版社，2009年。

朱庆之《佛教汉语研究》，北京：商务印书馆，2009年。

刘震《禅定与苦修——关于佛传原初梵本的发现和研究》，上海：上海古籍出版社，2010年。

贾应逸《新疆佛教壁画的历史学研究》，北京：中国人民大学出版社，2010年。

郑伟宏《因明大疏校释、今译、研究》，上海：复旦大学出版社，2010年。

李小荣《汉译佛典文体及其影响研究》，上海：上海古籍出版社，2010年。

方广锬《佛教典籍》，上海：上海科学普及出版社，2011年。

道教

〔日〕福井康顺《道教的基础性研究》，东京：书籍文物流通会，1952年。

〔日〕吉冈义丰《道教典籍史论》，东京：道教刊行会，1955年。

中国道教协会研究室编《道教史资料》，上海：上海古籍出版社，1988年。

丁福保编《道藏精华录》，杭州：浙江古籍出版社，1989年。

慕容真点校《道教三经合璧》，杭州：浙江古籍出版社，1991年。

朱越利《道教要籍概论》，北京：北京燕山出版社，1992年。

胡道静等《藏外道书》，成都：巴蜀书社，1992、1994年。

田诚阳《道经知识宝典》，成都：四川人民出版社，1995年。

王忠信《楼观台道教碑石》，西安：三秦出版社，1995年。

丁培仁《道教典籍百问》，北京：今日中国出版社，1996年。

龙显昭、黄海德《巴蜀道教碑文集成》，成都：四川大学出版社，1997年。

刘兆鹞、王西平《重阳宫道教碑石》，西安：三秦出版社，1998年。

陈霞《道教劝善书研究》，成都：巴蜀书社，1999年。

蒙文通《道书辑校十种》，成都：巴蜀书社，2001年。

王宗昱《〈道教义枢〉研究》，上海：上海文化出版社，2001年。

詹石窗《南宋·金元道教文学研究》，上海：上海文化出版社，2001年。

尹志华《北宋〈老子〉注研究》，成都：巴蜀书社，2004年。

郭武《净明忠孝全书研究：以宋元社会为背景的考察》，北京：中国社会科学出版社，2005年。

王宗昱《金元全真教石刻新编》，北京：北京大学出版社，2005年。

叶贵良《敦煌道经写本与词汇研究》，成都：巴蜀书社，2007年。

王卡《道教经史论丛》，成都：巴蜀书社，2007年。

吴亚魁《江南道教碑记资料集》，上海：上海辞书出版社，2008年。

左洪涛《金元时期道教文学研究》，北京：人民出版社，2008年。

黄信阳、王春景《中国道教文化典藏》，北京：中国文史出版社，2009年。

郑开《水穷云起集：道教文献研究的旧学新知》，北京：社会科学文献出版社，2009年。

李小荣《敦煌道教文学研究》，成都：巴蜀书社，2009年。

许宜兰《道经图像研究》，成都：巴蜀书社，2009年。

刘永海《元代道教史籍研究》，北京：人民出版社，2010年。

其他宗教

方步和《河西宝卷真本校注研究》，兰州：兰州大学出版社，1992年。

梁一波《中国·河阳宝卷集》，上海：上海文化出版社，2007年。

陆永峰、车锡伦《靖江宝卷研究》，北京：社会科学文献出版社，2008年。

车锡伦《中国宝卷研究》，桂林：广西师范大学出版社，2009年。

雷立柏(Leeb)《圣经的语言和思想》，北京：宗教文化出版社，2000年。

李炽昌、游斌《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年。

刘光耀、孙善玲《四福音书解读》，北京：宗教文化出版社，2004年。

赵宁《先知书启示文学解读》，北京：宗教文化出版社，2004年。

杜赫德《耶稣会士中国书简集：中国回忆录》，郑州：大象出版社，2005年。

张先清《史料与视界：中文文献与中国基督教史研究》，上海，上海人民出版社，2007年。

卢龙光、卓新平《基督教圣经与神学词典》，北京：宗教文化出版社，2007年。

吴旻、韩琦《欧洲所藏雍正乾隆朝天主教文献汇编》，上海：上海人民出版社，2008年。

秦和平、申晓虎《四川基督教资料辑要》，成都：巴蜀书社，2008年。

牛汝极《十字莲花：中国元代叙利亚文景教碑铭文献研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。

路远、李宗保《景教与景教碑》，西安：西安出版社，2009年。

祁学义《圣训研究》，北京：宗教文化出版社，2010年。

张先清、赵蕊娟《中国地方志基督教史料辑要》，上海：东方出版中心，2010年。

聂志军《唐代景教文献词语研究》，长沙：湖南人民出版社，2010年。

葛承雍《景教遗珍：洛阳新出唐代景教经幢研究》，北京：文物出版社，2010年。

杂类

饶宗颐、曾宪通《云梦秦简日书研究》，香港：香港中文大学出版社，1982年。

荣新江《海外敦煌吐鲁番文书知见录》，南昌：江西人民出版社，1996年。

雷晓静《回族近现代报刊目录提要》，银川：宁夏人民出版社，2006年。

- 余振贵《中国伊斯兰教历史文选》，北京：宗教文化出版社，2009年。
- 习煜华等《中国少数民族原始宗教经籍汇编：东巴经卷》，北京：中央民族大学出版社，2009年。
- 胡文辉《中国早期方术与文献丛考》，广州：中山大学出版社，2000年。
- 王立《宗教民俗文献与小说母题》，长春：吉林人民出版社，2001年。
- 黄正建《敦煌占卜文书与唐五代占卜研究》，北京：学苑出版社，2001年。
- 罗新、叶炜《新出魏晋南北朝墓志疏证》，北京：中华书局，2005年。
- [日]池田知久《马王堆汉墓帛书五行研究》，王启发译，北京：中国社会科学出版社、线装书局，2005年。
- 项楚《敦煌变文选注》，北京：中华书局，2006年。
- 李方桂、柯蔚南《古代西藏碑文研究》，拉萨：西藏人民出版社，2006年。
- 王平、顾彬《甲骨文与殷商人祭》，郑州：大象出版社，2007年。
- 史金波、黄润华《中国历代民族古文字文献探幽》，北京：中华书局，2008年。
- 巫白慧译释《梨俱吠陀神曲选》，北京：商务印书馆，2010年。

[General Information]

书名=1

作者=

页数=1000

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=