

玄奘佛學研究

Hsuan Chuang Journal of Buddhist Studies

佛教史專輯



玄奘大學
Hsuan Chuang University

第十四期

中華民國九十九年九月

玄奘佛學研究 第十四期

中華民國九十九年九月出版

- 發行人：王鼎銘 玄奘大學校長
主任委員：釋昭慧 玄奘大學文理學院院長
主編：黃運喜 玄奘大學宗教學系教授
本期總編輯：侯坤宏 國史館纂修
本期編輯委員：丁敏 國立政治大學中國文學系教授
王雷泉 復旦大學宗教研究所所長
邱敏捷 台南大學國語文學系教授兼系主任
侯坤宏 國史館纂修
張新鷹 中國社會科學院網路中心主任、編審
張璿文 輔仁大學英文系副教授兼進修部英文系主任
黃夏年 中國社會科學院世界宗教研究所編輯室主任
黃運喜 玄奘大學宗教學系教授
葉海煙 長榮大學哲學與宗教學系教授兼系主任
羅宗濤 玄奘大學中文系講座教授
釋昭慧 玄奘大學宗教學系教授兼系主任
執行編輯：釋堅意 釋傳法
責任編輯：釋傳法、釋心皓、釋心宇、釋道蔚、釋耀行、林璧珠。美編：釋明一。英文校對：林碧津、許莉美。

-
- 發行者：玄奘大學
發行地址：300 台灣新竹市香山區玄奘路 48 號
電話：03-5302255（分機 4201）
傳真：03-5391238
電子郵件：hcu10@wmail.hcu.com.tw
網址：<http://ird.hcu.edu.tw/front/bin/cglist.phtml?Category=129>
印刷：力群印刷有限公司
工本費：新台幣 250 元

版權所有・請勿翻印 ISSN 1813-3649

編輯報告

爲突出研究主題，本刊自 12 期即以「人間佛教與印順學」爲專輯出版，第 13 期是「天台學專輯」，本期是以「中國佛教史」爲專輯，計收論文 6 篇，其中 1 篇關於遼代，2 篇關於明代，1 篇是民國時代，2 篇關於 1949 年以後的中國大陸。爲方便讀者掌握各篇內容，分別介紹如下：

一、蔣武雄〈從碑銘探討遼代修建寺院與經費來源〉，作者以爲，遼代盛行佛教，信仰者衆，有些寺院不僅財力雄厚，且能獲得皇親貴族等之捐助，有遼一代，修建寺院十分頻繁。文中即根據遼人所撰碑銘，探討遼代修建寺院與經費相關問題。

二、徐一智〈明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展〉，據作者研究，普陀山是觀音菩薩在中國顯現的淨土，其發展在明代最爲關鍵，而其興衰與政府政策有關，洪武年間，爲防止倭寇入侵，把山中寺院遷到內地，並封禁普陀山。此禁令到萬曆年間才解除，時神宗因其母信佛，決定保護普陀山，對寺院賞賜甚豐。經過神宗護持，普陀山信徒逐漸增加。

三、陳玉女〈晚明僧俗往來書信中的對話課題——心事·家事·官場事〉，作者指稱，晚明僧俗間書信往來頻繁，與當時尺牘風盛行有關。透過書信，在家居士可將內心苦惱，吐露給信賴的僧人。許多難啓齒的心事、家事與官場糾葛等事，也可在書簡中討論。由中可窺知晚明士人因塵世之累，而無法專致於佛道的憂心。佛教「入世即出世」的理念，讓徘徊於出世入世間迷惘的士人，安適於俗世塵勞與學佛之道。晚明士人不易斷然捨俗，多以居士身護持佛法之因即在於此。

四、黃英傑〈太虛大師的顯密交流初探——以日本密宗爲例〉，作者以太虛大師爲主，探討民初日本密宗回傳中國的歷史，文中所謂「顯密

交流」，其實只能算是單向的輸入。在太虛以《海潮音》等傳播媒體大力助推下，不少天台、華嚴各宗學人紛紛前往東瀛學習密法，太虛的施主們紛紛由顯歸密，幾乎推倒他所創立的武昌佛學院；雖在顯密間，曾引發多次論戰，但太虛在理想與現實間，仍抱持著復興密宗的胸懷。

五、黃夏年〈2008年中國大陸佛教研究綜述〉，中國大陸的佛教研究有其特色，2008年中國大陸佛教研究，首先表現在對佛教研究方法論的討論，如果中國佛教研究要走向世界，與國際接軌，就必須取得「話語權」，其中以「方法論」最關重要。此外，在傳統思想史和人物、佛教與民族問題、方志、密宗及考古等方面，均能取得新成果，展現出當代中國大陸佛教研究的特色。

六、侯坤宏〈中共學者對佛教的理解〉，本文透過范文瀾《唐代佛教》，以及任繼愈、侯外廬、唐長儒等人相關著作，由學術發展史角度，探討馬列思想影響下的中共學者如何理解佛教。文中分別從中共學者以馬列理論研究佛法、馬列理論解釋下的中國大乘宗派、改革開放以後的佛教研究等議題，論述中共學者解釋佛教的理論依據，以及他們筆下所呈現出的佛教面貌。

最後，非常感謝本期所有作者、匿名審查者以及編輯委員的付出，希望本刊能提供優質的論文給每一位讀者，也希望讀者能對我們呈現出來的研究成果不吝惠予指正！

總編輯 侯坤宏

玄奘佛學研究 第十四期

目 錄

中國佛教史專輯

| | | |
|-------------------------------|-----|-----|
| 從碑銘探討遼代修建寺院與經費來源 | 蔣武雄 | 1 |
| 明代政局變化與佛教聖地普陀山的發展 | 徐一智 | 25 |
| 晚明僧俗往來書信中的對話課題 ——心事·家事·官場事 | 陳玉女 | 89 |
| 太虛大師的顯密交流初探 ——以日本密宗為例 | 黃英傑 | 135 |
| 2008年中國大陸佛教研究綜述 | 黃夏年 | 165 |
| 中共學者對佛教的理解 | 侯坤宏 | 197 |

**Studies on Chinese Buddhist
History**

| | | |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------|-----|
| Discussion of Buddhist Temples Reconstruction in Liao Dynasty and its Funds Sources Recorded on the Stele Inscriptions | Chiang, Wu-hsiung | 2 |
| A Study on the Relationship between the Mount Putuo's Developments and Government Policies during the Ming Dynasty | Hsü, Yi-zhi | 26 |
| From the Dialogues in the Letters between Buddhist Monks and Believers in the Late Ming: Personal, Family and Official Affairs | Chen, Yuh-neu | 90 |
| Master Taixu's Communication of Exoteric and Esoteric Buddhism - An Example of Japanese Mantrayana | Huang, Ying-chieh | 137 |
| The 2008 Review of Buddhist Studies in Mainland China | Huang, Xia-nian | 166 |
| Chinese Communist Scholars' View of Buddhism | Hou, Kun-hung | 198 |

中共學者對佛教的理解

侯坤宏*

摘要：

筆者因閱讀范文瀾《唐代佛教》一書，發現該書全依馬克斯主義觀點批評佛教，對佛教諸多漫罵誤解之詞。再閱讀同時代的任繼愈、侯外廬、唐長儒等人相關著作，也存有相同的特點。上述學者對佛教之研究，雖然學術價值頗可商榷，但若由學術發展史角度言，吾人可以透過這些著作，了解在馬列思想影響下的中共學者，他們是如何理解佛教的。本文除以范文瀾這本書為分析範例外，為全盤掌握中共統治下的學者如何從事佛教研究，所以在資料引用上，也涉及相關學者的論著。全文從：以馬克斯理論研究佛法、馬克斯理論解釋下的佛教、改革開放以後的佛教研究等議題，論述中共學者解釋佛教的理論依據，以及他們筆下所呈現出來的佛教面貌。文中最後指出，近年來中國大陸學者，已能逐漸擺脫馬列教條束縛，在質與量上業有相當成果，但其中也隱含一些值得檢討與改進的問題。

關鍵詞：范文瀾、唐代佛教、中共佛教、馬列主義

Chinese Communist Scholars' View of

* 國史館纂修

本文承蒙兩位匿名審查人提供諸多修改及補充建議，特此致謝！

Buddhism

Hou, Kun-hung *

ABSTRACT:

This article originates from my reading of Fan Wenlan's work, *Buddhism in Tang Dynasty*, in which the author slanders Buddhism with abandon from a Marxist point of view. Similar abuses or misunderstandings are also rampant in works written by Fan's contemporaries such as Ren Jiyu, Hou Wailu and Tang Changru. Although the academic merit of these writings remains to be defined, from the historical perspective of academic development, a careful scrutiny of these publications provides an opportunity to better understand how Chinese Communist scholars undertook the research on Buddhism. Taking Fan's book as a case study, this article also takes into consideration other essays by Fan's contemporaries for giving a comprehensive outline of Chinese scholars' view of Buddhism under Communist rule. The main issues in this article include how Buddhism was investigated and interpreted within the context of Marxism, and how Buddhism research evolved since the introduction of the reform and opening policies in China. Through these key issues, the article seeks to inquire into the theoretical framework adopted by Chinese Communist scholars to interpret Buddhism, and gives an overview how Buddhism was shaped in such a context. The article concludes that, in recent years, Chinese Communist experts on Buddhism have been gradually liberated from the fetters of Marxist-Leninist dogma and gain outstanding research achievements in both quality and quantity standard, despite the fact that there is still room for further improvement.

* Senior Researcher, Academia Historica

Keywords : Fan Wenlan; Buddhism in Tang dynasty; Buddhism in Communist China; Marxism-Leninism

一、從范文瀾《唐代佛教》一書說起

近日在台灣大學附近專門販售中國大陸圖書的書店，看到一本范文瀾寫的舊著新刊——《唐代佛教》，被它的「書腰帶」廣告詞——「著名馬克斯主義歷史學家對佛教的一次決絕回望」所吸引，再閱其封底頁，登有范文瀾「系統地闡述了他對中國佛教的看法」，刊有如下 4 則：

淨土宗是講成佛最容易的一個法門，也是騙人最多害人最重的一個宗派。

律宗強調地獄冥罰來威脅僧徒受戒，逼迫中國人學天竺的怪僻生活。

密教使佛教墮落成為以妖法惑世欺眾的巫術，使佛教走入絕境，是在文化交流中流來了一股比其他各宗派更穢濁的髒水。

華嚴宗無非是腦裡空想，口上空談，毫無實際意義，根本是為統治階級忠實服務的一套騙人把戲。¹

范文瀾是著名的馬克斯主義歷史學家，²也是中共史學領域五老之一（其餘四老是郭沫若、呂振羽、翦伯贊、侯外廬）；另有說，就歷史學領域，范文瀾與郭沫若，可並稱為中共開國一代的兩位大師。范文瀾雖不是用馬克斯主義研究中國歷史的第一人，卻是用馬克斯主義觀點撰寫中國通史最早的人。他於 1941—1942 年在延安出版的《中國通史簡編》，是一部利用馬克斯主義觀點有系統闡述中國歷史的書，代表當時「中國共產黨人第一次說出對中華五千年文明歷史系統的看法，是用馬克斯主

¹ 范文瀾，《唐代佛教》（重慶：重慶出版社，2008 年 11 月，1 版 1 印），書腰帶及封底頁。

² 蔡美彪，〈范文瀾治學錄〉，收於范文瀾，《范文瀾全集》冊 1（石家莊：河北教育出版社，2002 年 11 月，1 版 1 印），頁 1。

義唯物史觀建立中國通史撰寫框架的初步嘗試」，毛澤東對該書評價甚高。³《唐代佛教》一書，初版於1979年4月，⁴內含〈引言〉、〈佛教各宗派〉、〈禪宗——適合中國士大夫口味的佛教〉，並附有張遵騷所編之〈隋唐五代佛教大事年表〉。〈引言〉部分曾發表於1965年《新建設》雜誌第10期，〈佛教各宗派〉、〈禪宗——適合中國士大夫口味的佛教〉由《中國通史簡編》第三編第二冊中檢出，⁵也曾納入1978年《中國通史》第4冊第7章1、2節中。⁶范文瀾將有關唐代佛教別行出版，代表中共學者利用馬克斯主義研究佛教的嚆矢，可以作為我們討論中共學者研究佛教的開端。

范文瀾，1893年11月15日生於浙江省紹興城內，1913—1917年在北京大學就讀，1926年任教於南開大學，開始與中國共產黨接觸，1935年任教於中法大學，編有《大丈夫》一書，痛斥國民黨政府對外賣國，對內殘害人民。1939年加入共產黨。1940年1月到延安，任馬列學院歷史研究室主任，開始撰寫《中國通史簡編》，並出版上冊，1942年出版中冊，其後曾經多次修訂，⁷本書在中共學術史有其指標性地位。

范文瀾是中國社會科學院近代史研究所的創辦人，對於中華人民共和國的學科佈局，與學界推動近代史研究風氣，甚具影響力。范文瀾在

³ 將范文瀾與郭沫若，並稱是中共開國一代的兩位大師，是劉大年的說法。張海鵬，〈發揚馬克斯主義在史學領域的開拓精神〉，收於中國社會科學院科研局組織編選，《張海鵬集》（北京：中國社會科學出版社，2008年10月，1版1刷），頁241、244；劉大年，〈序〉，中國社會科學院近代史研究所編，《范文瀾歷史論文選集》（北京：中國社會科學出版社，1979年4月，1版1印），頁1。

⁴ 范文瀾《唐代佛教》（舊版）於1979年4月由北京人民出版社出版。

⁵ 范文瀾，《唐代佛教》，頁1-2。

⁶ 范文瀾，《中國通史》冊4（北京：人民出版社，1978年6月，2版1印），頁134-242。此書初版時間是1965年11月。

⁷ 范文瀾於1969年7月29日逝世於北京，享年84。前引中國社會科學院近代史研究所編，〈范文瀾同志生平年表〉，《范文瀾歷史論文選集》，頁349-376。

這本《唐代佛教》一書中說：

佛教在唐朝是社會的大禍害，出版這本小冊子，就是要揭露它在當時說的、幹的都是些甚麼，史學工作者該給它一個怎樣的評價。

8

范文瀾這些說法，是在中共對宗教極為仇視的歷史情境下有感而發的，此書因充滿「唯物史觀」，對佛教諸多漫罵誤解之詞，故其學術價值並不高，但若由學術史角度言，吾人可以透過這本書，了解在馬列思想指導下的中共學者，是如何理解佛教的。

本文除以范文瀾這本書為分析範例外，為全盤掌握中共統治下學者如何從事有關佛教之研究，所以在資料使用上，也廣及其他學者所撰相關論述。希望透過本文分析，可以了解中共學者如何看待佛教？其理論憑藉為何？他們著作中所呈現的佛教樣貌又是甚麼？我們如何看待這些著作？

以下擬從：以馬列理論研究佛法、馬列理論解釋下的中國大乘宗派、改革開放後的佛教研究等議題，論述中共學者解釋佛教的理論依據，分析他們心目中的佛教，以及在政治氣氛逐漸鬆動下對佛教研究所產生的影響，並比較改革開放前後兩個階段的不同，希望藉由本文的討論，可以提供讀者了解中共學者對佛教的理解方式及其變遷。

二、以馬列理論研究佛法

1949年10月1日，中華人民共和國成立，接下來幾年間，陸續完成新解放區的土地改革、鎮壓反革命，以及抗美援朝、三反、五反運動。1953年開始進行計劃經濟，1956年全中國大部分地區基本上已改造成社會主義，深刻的社會改造，也引發新中國宗教狀況的深刻變化，據羅竹

⁸ 范文瀾，《唐代佛教》，頁1-2。

風說，這是「人類宗教史上的又一次飛躍，具有深遠的歷史意義」。⁹羅竹風所謂的「人類宗教史上的又一次飛躍」，表現在學術研究上，是全國上下普遍強調無神論信仰。

1950年代及1960年代前半期，中國大陸學術界的宗教研究，多半以「無神論」的面目出現，常被冠上「無神論與宗教」的標題（如中國人民大學報刊資料復印中心的《無神論·宗教》）。¹⁰依馬列教義，不承認有神的存在，故此時期宗教研究的特色，就是堅持無神論。無神論與有神論相對立，否認一切宗教信仰，視鬼神為迷信，其理論基礎為唯物主義。堅持物質為第一性，精神為第二性原則，否認有離開物質而獨立存在的精神，否認世界是由神或上帝創造的，認為自然界和人類社會是按照本來固有的規律運動著的物質世界。¹¹依此理論，宗（佛）教成為被批判的對象。

談到中共學者對佛教的研究，任繼愈是一個重要的代表人物。任繼愈是中國社會科學院世界宗教研究所創辦人，長期擔任所長一職（1964—1985年），20世紀50年代末、60年代初，他開始對中國佛教進行較有系統的研究，相繼發表多篇研究中國佛教思想哲學的論文，1963年出版《漢唐佛教思想論集》，是中華人民共和國用馬克思主義研究佛教的奠基

⁹ 羅竹風在1950年代任上海市宗教事務處處長，以領導1950年代上海的整肅宗教運動和編纂大型辭書而知名。1979年曾當選中國宗教學會副會長。1987年主編出版《中國社會主義時期的宗教問題》。1990年、1992年曾主編《宗教通史簡編》、《宗教經籍選編》。參羅竹風主編，《中國社會主義時期的宗教問題》（上海：上海社會科學院出版社，1991年3月，1版3印），頁54、85；維基百科，〈羅竹風〉條，網址：<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E7%BD%97%E7%AB%B9%E9%A3%8E>，上網日期：2010年3月16日。

¹⁰ 王雷泉，《中國大陸宗教文章索引》上冊（台北：東初出版社，1995年10月，初版），序，頁4。

¹¹ 于俊文、王家俊、鄭德榮、趙邨方主編，《馬克斯主義百科辭典》上卷（長春：東北師範大學出版社，1991年5月，1版2印），「無神論」條，頁39。

之作。任繼愈在 1956 年加入中國共產黨，成爲一個無神論者。¹²他之成爲無神論者，曾經過一段歷程。當 1949 年中共建國後不久，他曾對多年來最敬重的一位教授也是他的老師說：「你講的儒家、佛家的那套哲學，我不信了，我要重新學習。」¹³任繼愈所謂的「重新學習」，指的是學習馬克思主義，這也是中共政權下每個人都要面對的一門新功課。

任繼愈回憶說：「解放後，黨十分關懷知識份子的成長，積極幫助他們學習馬克思主義的基本理論。解放初期，北京大學、清華大學哲學系的教師和一些馬克思主義哲學工作者，定期舉行研討會。當時北京大學哲學系的教師們過去基本上都未曾接觸過馬克思主義，這樣的討論會是一個很好的學習方式。經常參加的，北京大學有湯用彤、賀麟、鄭昕、洪謙、朱光潛、胡世華、齊良驥、任繼愈等人，清華大學有金嶽麟、馮友蘭、張岱年、任華、鄧以蜚、王憲鈞等人。當時研究馬克思主義多年的艾思奇、胡繩、侯外廬、何思敬等同志常來參加，徐特立同志有時也來參加。」「通過這樣的學習、交流，獲益很多」，任繼愈還表示，學習馬克思主義，除了討論外，更重要的是要有系統的閱讀、鑽研馬克思主義的經典著作，以及參加社會運動、群眾工作。¹⁴

此外，像中共開國元勳之一的巨贊法師，以及近代中國有名的北京大居士周叔迦（1899—1970），他們也都要努力學習適應此一新時代。巨贊法師認爲，佛教徒應該隨著社會進步而進步，想把佛教工作做好，應遵循如下步驟：「一、努力學習，改造思想；二、響應政府號召，參加勞

¹² 劉夢義、陶德榮，《中國當代哲學史稿》（成都：四川人民出版社，1987年1月，1版1印），頁479；維基百科，〈任繼愈〉條，網址：<http://zh.wikipedia.org/zh-hk/%E4%BB%BB%E7%BB%A7%E6%84%88>，上網日期：2010年3月15日。

¹³ 任繼愈，〈開始學習用馬克思主義〉，《竹影集》（北京：新世界出版社，2002年1月，1版1印），頁19。

¹⁴ 任繼愈，《中國哲學史論》（上海：人民出版社，1981年6月，1版1印），頁4-5。

動生產；三、整頓內部，加強組織；四、建立正法幢，為人民服務。」其中尤以第一項最根本，學習的內容，是以馬列主義、毛澤東思想和大乘佛法為主，如能掌握勞動創造人類世界、階級鬥爭、馬列主義等基本觀點，許多不了解和想不通的問題，就能夠迎刃而解。¹⁵周叔迦也表示，佛教徒必須扭轉不關心政治的偏向，站到工農群眾的隊伍，對於馬列教義、毛澤東思想、共同綱領以及時勢，「要學習！學習！再學習！」通過學習，才能認清自己信仰的佛教本來面目，認清國家的前途，「把愛國與愛教結合起來」。¹⁶

在毛澤東主政年代，一切文化形式和學術活動，都被列為黨的事業之一部分，一切得在馬克斯主義、列寧主義和毛澤東思想的指導下，也因此決定了這一時期宗教學術研究和整個文化學術活動的兩個特點：「一、指導思想的馬克斯主義一元化；二、學術研究的政治化」。¹⁷范文瀾在〈歷史研究必須厚今薄古〉短文中就說：

在社會主義大建設的今天，還保持學術脫離政治的想法是錯誤的。學術一定要為政治服務。不掃清從這個錯誤想法產生出來的厚古薄今學風，歷史學根本談不上有甚麼躍進的可能。¹⁸

范文瀾認為，學術要為政治服務，並視宗教是剝削階級的騙術，麻痺人民的毒品，所以，宗教不能視為文化，只能算作愚想妄說。¹⁹周叔迦

¹⁵ 巨贊法師，〈目前佛教工作的四個步驟〉，收於朱哲主編，《巨贊法師全集》卷2（北京：社會科學文獻出版社，2008年5月，1版1印），頁812。

¹⁶ 周叔迦，〈如何開展佛教中新的教學方法與文化工作〉，《周叔迦佛學論著全集》冊4（北京：中華書局，2006年12月，1版1印），頁1761。

¹⁷ 呂大吉，〈中國現代宗教學術研究一百年的回顧與展望〉，《宗教》2002年5期，頁121。

¹⁸ 范文瀾，〈歷史研究必須厚今薄古〉，收於中國社會科學院近代史研究所編，《范文瀾歷史論文選集》，頁225。

¹⁹ 范文瀾，《中國通史》冊4，頁419。

也提到，宗教是上層建築的一部分，是下層建築經濟的反映，是應該為政治服務的。²⁰任繼愈對宗教沒有好感，而將宗教看作是唯物主義和科學的死敵，它不會給客觀物質世界以應有的地位，只能粗暴地讓萬物匍伏在上帝（或佛）的腳下。²¹當代佛教思想家印順法師，主張「以佛法研究佛法」，中共馬列主義學者卻強調，「以馬列理論研究佛法」，兩者間存有極大的反差。以下歸納馬列主義佛學研究者，他們用以解釋佛教的理論基礎與特色如下：

一、強調唯物史觀：翦伯贊以為，史料如同散在地下的一大堆古錢，必須要有一根繩子，才能把這些「孔方兄」串起來，而這個錢串子，就是馬列主義理論，就是歷史唯物主義。²²任繼愈在《中國佛教史》第1卷序上說：

我們比前人更幸運，因為我們開始運用辯證唯物主義和歷史唯物主義這個最新、最犀利的工具來解剖佛教史，有了這個工具，就可透過歷史的迷霧，比前人看到更多的歷史真相。²³

辯證唯物主義是馬克斯主義全部學說的理論基礎，主張物質是世界的本原，世界的統一性在於它的物質性。把唯物主義和辯證法推廣應用於社會發展，就是歷史唯物主義。辯證唯物主義和歷史唯物主義，既有區別，又互相聯繫，是「由一整塊鋼鐵鑄成的馬克斯主義哲學」。²⁴在此

²⁰ 周叔迦，〈如何開展佛教中新的教學方法與文化工作〉，《周叔迦佛學論著全集》冊4，頁1762。

²¹ 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》（北京：民族出版社，2008年1月，1版1印），頁132。

²² 周一良，〈翦伯贊同志學術紀念會開幕詞〉，《周一良集：第5卷，雜論與雜記》（遼寧：遼寧教育出版社，1998年8月，1版1印），頁237。

²³ 任繼愈主編，《中國佛教史》卷1（北京：中國社會科學出版社，1985年6月，1版2印），序，頁15；任繼愈，〈佛教與中國思想文化——《中國佛教史》第1卷序〉，《漢唐佛教思想論集》，頁16。

²⁴ 于俊文、王家俊、鄭德榮、趙邨方主編，《馬克斯主義百科辭典》上卷，「辯證

時期，中國大陸的一切研究工作，必須以馬列主義為指導，²⁵哲學史、思想史或佛教研究，都無法置之度外。任繼愈認為，佛教宗教哲學堅決與唯物主義為敵，由於佛教唯心主義宗教哲學講得比較精緻，體系也比較龐雜，確也使一些唯心主義者為之心折，俘虜了一些人。為了正確闡明中國唯物主義、無神論思想的發展，要摸透佛教哲學思想，²⁶這正是任繼愈從事研究佛教的主要原因與基本立場。

二、用階級觀點分析佛教：使用階級分析研究佛教，任繼愈是主要帶頭人，前面曾提到他的《漢唐佛教思想論集》一書，初版於1963年，是運用這一方法的開山（代表）作，為後來研究者提供了一個可以讓人沿用的思考模式。²⁷任繼愈認為，佛教在印度開始傳播，正是印度奴隸社會比較發達的時期，印度封建化的過程，大約從西元前1世紀到西元後6世紀，其封建經濟才逐漸鞏固下來。早期佛教是為當時的印度奴隸主階級服務的，後期的大乘佛教則是為封建地主階級服務。²⁸對於中國佛教，

唯物主義」條，頁39。

²⁵ 任繼愈說，因為馬克思主義哲學能揭示出客觀世界的存在，以及發展的真相，認為物質的運動和發展和它的規律都是絕對的，不依人的主觀意志為轉移。否認這一真理，必然陷入唯心主義的泥坑。劉大年，〈歷史研究的指導思想問題〉，《劉大年史學論文選集》（北京：人民出版社，1987年12月，1版1刷），頁1；任繼愈主編，《中國哲學史》冊3（北京：人民出版社，1979年3月），頁66。

²⁶ 任繼愈主張：從隋唐的幾個重要宗派的建立和發展過程可以看出，凡是對經濟基礎適合的，就得到發展；不適合的，就停滯；生硬移植的就會枯萎。這一事實也說明了歷史唯物主義關於經濟基礎和上層建築的關係的原理。任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁30、179、451。

²⁷ 黃夏年，〈改革開放以來的中國大陸佛教研究〉，收於樓宇烈主編，《當代中國宗教研究精選叢書——佛教卷》（北京：人民出版社，1994年3月，4版1印），頁526-528；黃夏年，〈20世紀的中國佛學研究〉，收於曹中建主編，《中國宗教研究年鑒·1996》（北京：中國社會科學出版社，1998年11月，1版1印），頁108。

²⁸ 任繼愈主編，《中國佛教史》卷1，序，頁1；任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁1。

任繼愈同樣利用階級觀點來分析，他認為，佛教傳入中國後，即為中國統治階級所利用，並加以改造，使它成為中國封建社會上層建築的組成部分。²⁹季羨林也說，研究一部作品，首先要對它進行階級分析。古印度寓言童話集《五卷書》，「都是在奴隸社會和封建社會裏創造出來的。創造人基本上是奴隸社會和封建社會裏的被壓迫的人民大眾」。印度兩大史詩之一的《羅摩衍那》，產生於印度封建社會初期，其主人公羅摩就是新興地主階級的代表，他的對立面十首魔王羅波那則是沒落奴隸主的代表。³⁰

這裏所謂的「階級觀點」，指的是利用馬列關於階級和階級鬥爭的觀點，去觀察、分析階級社會的各種現象，是歷史唯物主義的基本觀點之一。馬列主義者認為，在存在階級和階級鬥爭的條件下，分析社會矛盾，社會歷史事件的原因和內容，要從社會劃分為不同階級，以及這些階級彼此間的關係出發。³¹但馬克斯與列寧在有關階級鬥爭的論述有所不同，馬克斯指稱，階級對抗貫穿於歷史上各時期不同制度中，是推動歷史發展的動力，有經濟的、心理的、政治的等不同形式。到了列寧，他把階級鬥爭的重點，完全放在政治，亦即在政治權力的奪取上。³²

侯外廬以階級觀點批評佛教時說：「佛教的顛倒意識本來是為封建統

²⁹ 任繼愈主編，《中國哲學史》冊2（北京：人民出版社，1979年3月，2版5印），頁243；任繼愈主編，《中國佛教史》卷2（北京：中國社會科學出版社，1985年11月，1版1印），緒言，頁5；任繼愈主編，《中國佛教史》卷1，序，頁2；任繼愈，〈佛教與中國思想文化——《中國佛教史》第1卷序〉，《漢唐佛教思想論集》，頁2。

³⁰ 季羨林，〈印度寓言和童話的世界「旅行」〉及〈《羅摩衍那》淺論〉，《季羨林文集·第8卷·比較文學與民間文學》（江西：江西教育出版社，1996年12月，1版1印），頁77、86、103。

³¹ 于俊文、王家俊、鄭德榮、趙邨方主編，《馬克斯主義百科辭典》上卷，「階級觀點」條，頁500。

³² 王章陵，《東方馬克斯主義》（台北：政治大學國際關係研究中心，1991年3月，初版），頁105、111。

治階級服務的，特別是為統治者對『貧困世界』的中世紀所虛構、所美化的天國而服務的，但在階級鬥爭尖銳時，被壓迫階級又反過來用佛教作為鬥爭旗幟。」³³在階級社會中，宗教與階級鬥爭的關係，雖然主要體現在統治階級為維護、鞏固自己地位的工具，但宗教自身的發展，也依附於統治階級並為之服務。被壓迫階級在反對壓迫階級的鬥爭中，也往往利用宗教作為旗幟。³⁴在此，宗教成為統治階級與被統治階級的共同工具，只是使用的方式有所不同。

任繼愈表示，中國佛教的命運與中國封建地主階級的命運共休戚，相終始。³⁵中國佛教史的發展，主要是在中國封建社會的前期漢唐和封建社會的後期宋元明清歷史時期進行的。因此，中國佛教歷史與中國封建社會的經濟發展、政治鬥爭的關係至為密切。³⁶任繼愈又說，魏晉時期介紹過來的佛教哲學理論被認為是玄學唯心主義的一個流派。玄學唯心主義是為當時門閥士族地主階級的政治服務的，佛教的理論起了密切配合作用。魏晉時期譯成中文的佛經有幾千卷之多，而起作用、引起社會廣泛重視的只有《般若》、《涅槃》、《法華》、《維摩》等少數幾部，這些經

³³ 范文瀾則說：「統治階級迫切需要維護統治的有效工具，佛教就在這種需要下，受到大力提倡。」「統治階級用因果報應來推廣佛教，是理所當然的。被統治階級隨聲附和，信以為真，豈不是被騙充當了可憐蟲、冤大頭！」侯外廬主編，《中國思想通史》卷4，上冊（北京：人民出版社，1959年12月，1版1印），頁148；范文瀾，《唐代佛教》，頁3。

³⁴ 龔學增主編，《宗教問題概論》（成都：四川人民出版社，1997年8月，1版1印），頁76。

³⁵ 任繼愈主編，《中國佛教史》卷1，序，頁13；任繼愈，〈佛教與中國思想文化——《中國佛教史》第1卷序〉，《漢唐佛教思想論集》，頁14。

³⁶ 任繼愈說，由於佛教的理論對門閥士族有用、有利，自然得到統治階級的大力支持。寺院經濟在南北朝有所發展。僧侶地主階級也過著世俗封建地主一樣的剝削生活，靠收租過活。任繼愈主編，《中國佛教史》卷1，序，頁9；任繼愈，〈佛教與中國思想文化——《中國佛教史》第1卷序〉，《漢唐佛教思想論集》，頁4、26。

典，因能符合中國門閥士族地主階級的政治利益，所以就特別受到重視。³⁷佛性問題在南朝就是一個爭論得十分尖銳的問題，南朝的佛性問題的提出，是直接為南朝的門閥制度服務的；主張「一闡提也有佛性」的竺道生，被形容是廉價大量出售未來進入「天國」的門票。地論學派的產生和建立，是門閥士族階級壓迫制度在北朝的反映。³⁸廬山慧遠僧團之所以有重要地位，除了他善於政治活動外，更重要的是他的學說適合於當時門閥士族地主階級的需要。³⁹隋唐佛教各宗派，除法相宗外，都是適應中國當時的經濟基礎、政治需要而產生的。各宗都大力論證了成佛的可能，而且都做出了肯定的答案。他們的佛學是繼門閥士族地主階級失勢後，在新的歷史條件、地主階級思想意識影響下的產物。⁴⁰如何利用階級觀點分析佛教，任繼愈可謂得其精髓。但是，他的這種制式二分法，未免過於簡化事實。或許我們也可以說，任繼愈對佛教研究的方法與態度，是為他所處時空下的統治階級——中國共產黨服務的。

³⁷ 蕭萐父、李錦全以為，東晉以來，與玄學合流的般若空宗，其影響主要在社會上層，包括當時知識階層，而統治階級還需要針對廣大人民的麻醉劑，於是繼般若學的傳播，涅槃學亦應運而生。任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁 326、329-330；蕭萐父、李錦全主編，《中國哲學史》上卷（北京：人民出版社，1989 年 8 月，1 版 8 印），頁 430。

³⁸ 依列寧說法，被剝削階層在與剝削階層的鬥爭中，因為力量薄弱鬥不過剝削階層，就不可避免地要產生虔修來生幸福的信念；這正跟野蠻人在與自然作鬥爭時，因為鬥不過自然而相信上帝、鬼神等等是一樣的。任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁 127、188；米丁著、沈志遠譯，《歷史唯物論》下冊（北京：三聯書局，1950 年），頁 58-59。

³⁹ 任繼愈又說，慧遠在當時佛教界中，據有崇高的地位，就在於他的理論能夠滿足那個國家的需要，而不在於他的理論中包含了多少真理。任繼愈主編，《中國佛教史》卷 2，緒言，頁 3-4。

⁴⁰ 蕭萐父、李錦全也說，佛教作為隋唐封建統治階級的統治思想的一個重要支柱，適應於當時政治鬥爭和思想鬥爭的新形勢，從理論上進一步體系化和中國化，從隋唐佛教哲學光怪陸離龐雜體系背後，可以看到它們適應於統治階級的政治發展而生存演化的本質。任繼愈主編，《中國哲學史》冊 3，頁 36；蕭萐父、李錦全主編，《中國哲學史》上卷，頁 447、449。

不能免俗的，專研魏晉南北朝史的唐長儒也說，佛教和所有宗教一樣，本質上只能為剝削階級（奴隸主、封建主和資產者）服務。有關彌勒的佛經竭力渲染兜率天宮的無限壯麗美妙景色與不可思議的幸福生活，使被剝削者把希望寄託在死後的升天與來生的濟度，同時也為剝削者打開進入天堂的大門。統治者自北魏皇帝以下，曾經造了很多的彌勒像，以便誘引人民把希望寄託在往生兜率和彌勒降生。⁴¹

依馬克思說法：「宗教是人民的鴉片」，⁴²列寧進一步發揮說：「宗教是一種精神上的劣質酒」。⁴³有些馬克思主義者把「宗教是人民的鴉片」這句話，認作為集中揭示宗教本質的經典論述，其實，這論斷內容講的是宗教的社會功能。⁴⁴不管是鴉片，還是劣質酒，都有麻醉效用，所以大陸學者在論及天界各天或諸佛淨土時，總認為是剝削者迷惑人的一種宣傳方式。「宗教是人民的鴉片」這句話，在改革開放前的中國大陸，被視為至理名言的道理即在於此。

三、推崇無神論者及反佛論者：中共學者重視無神論史研究，並將它從中國哲學史範疇中獨立出來，並認為無神論是在反對有神論的鬥爭中產生和發展的。中國歷史上無神論者歷代都有，到魏晉南北朝迄隋唐時代，佛教常成為無神論者反對的對象。⁴⁵所以南北朝時代重要的無神論

⁴¹ 唐長儒，〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉，《魏晉南北朝史論拾遺》（台灣：未署出版資料），頁 203、212。

⁴² 這句話的前文是：「宗教的苦難既是現實苦難的表現，又是對這種現實苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的嘆息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神狀態的精神一樣。」馬克思，〈黑格爾法哲學批判〉，轉引自王章陵，《馬列主義與宗教的衝突》（台北：幼獅文化事業公司，1882年10月，初版），頁 26。

⁴³ 列寧，〈社會主義與宗教〉，轉引自王章陵，《馬列主義與宗教的衝突》，頁 26。

⁴⁴ 呂大吉主編，《宗教學通論》（台北：博遠出版公司，1993年4月，初版），頁 85-86。

⁴⁵ 王友三編，《中國無神論史綱（修訂本）》（上海：上海人民出版社，1986年10月，2版），目錄、頁 512-513。

代表——范縝，就特別受到推崇，被譽為「是我國前期封建社會中英勇的卓越的反佛戰士」、⁴⁶「王充以來偉大的唯物主義思想家」、「在中國中世紀邏輯史上具有空前的成就」。⁴⁷任繼愈就說：

范縝是我國南北朝時期重要的唯物主義哲學家、戰鬥的唯物主義者。他在南北朝反佛教神學的鬥爭中，綜合和發展了先秦兩漢魏晉以來無神論思想，更直接地繼承和發展了戴逵、何承天、劉峻的無神論思想，把唯物主義和無神論推到新的階段。⁴⁸

任繼愈認為，范縝的〈神滅論〉，遭到門閥士族的痛恨和圍攻，就是因為它公開揭露了佛教的虛妄和欺騙的實質，同時也是對統治者的腐朽政治、窮奢極侈的剝削生活的一種批判，這在當時是具有現實政治意義的。⁴⁹任繼愈用階級立場批評范縝，以為范縝的〈神滅論〉還是有其缺點，

⁴⁶ 范文瀾說：神不滅論，很多人被它迷惑了。它曾迷惑著窮苦無告的勞動人民，使反抗黑暗統治的鬥爭精神受到損害；也曾迷惑著虔修的男女信徒，使追求不可證實的幻境而虛度一生。蕭捷父、李錦全主編，《中國哲學史》上卷，頁 446；范文瀾，《中國通史》冊 2（北京：人民出版社，1978 年 6 月，5 版 1 印），頁 318。

⁴⁷ 侯外廬等並認為，范縝這一位偉大的異端思想家，在中世紀思想史上的地位，可以說是兩漢魏晉乃至先秦以來所有神滅思想的綜合者和發展者。侯外廬主編，《中國思想通史》卷 3（北京：人民出版社，1957 年 5 月，1 版 1 印），頁 373、398。

⁴⁸ 上海師範大學政治教育系中國哲學史組編著之《中國哲學史綱要》一書，也提到東晉南北朝盛行儒佛結盟，成為門閥士族的統治工具。這時候，也有不少人用無神論和唯物主義觀點對佛教思想進行了堅決的鬥爭，其中最突出的是范縝。任繼愈主編，《中國哲學史》冊 2，頁 277；上海師範大學政治教育系中國哲學史組編著，《中國哲學史綱要》（上海：人民出版社，1979 年 1 月，1 版 1 印），頁 132。

⁴⁹ 牙含章、王友三認為，范縝的〈神滅論〉是中國無神論史上的重要文獻，不僅具有鮮明的戰鬥性，且能抓住有神論和無神論鬥爭的實質，有力地打擊了佛教宣揚的神不滅論，把中國古代唯物主義無神論思想推向一個新的高度。任繼愈主編，《中國哲學史簡編》（北京：人民出版社，1974 年 5 月，1 版 2 印），頁 296；牙含章、王友三主編，《中國無神論史》上冊（北京：中國社會科學出版

因范縝是站在地主階級立場反對佛教，對於儒家經典不敢懷疑，反對佛教的神不滅，卻保留了中國封建經典中神道設教；揭露佛教的寄生生活，卻認為地主階級剝削是正當的，這是其不足之處。⁵⁰另，北京大學哲學系中國哲學史研究室編寫的《中國哲學史》也認為，范縝的〈神滅論〉理論在當時歷史條件下，對佛教唯心主義理論基礎「神不滅論」的批判，是有力的、徹底的。該書並強調說：

與宗教神學唯心主義的鬥爭，是一個長期而艱巨的任務。無產階級在與宗教迷信作鬥爭中，繼承和借鑒舊唯物主義無神論的思想資料，也是十分必要的。范縝〈神滅論〉的成就，是值得我們今天在宣傳無神論思想時繼承和借鑒的。⁵¹

除范縝外，魏晉南北朝時代的孫盛、戴逵、陶淵明、何承天、郭祖深、荀濟、劉峻、朱世卿、張普惠、楊銜，以及隋唐時代的傅奕、狄仁傑、姚崇等，都是反佛論者，其中傅奕受到特別的推崇。任繼愈就說他是唐初堅決反佛教的思想家，他給後來的許多反佛教思想家做出了榜樣，也是一個重要的無神論者。傅奕著有《老子注》，並集魏晉以來反佛教的人物編為《高識傳》，他在唐初佛教盛行的時期，最先向佛教展開鬥爭，站在唯物主義立場反對佛教，這種功績是值得肯定的。⁵²郭朋也說，傅奕是唐代第一位站出來反對佛教的人，在當時那種「佛教雲霧瀰漫」的情況下，能夠挺身而出，旗幟鮮明地反對佛教，「這種戰鬥精神是難能

社，1992年5月，1版1印），頁433。

⁵⁰ 任繼愈主編，《中國哲學史》冊2，頁293。

⁵¹ 北京大學哲學系中國哲學史研究室編，《中國哲學史》上冊（北京：中華書局，1980年3月，1版1印），頁325。

⁵² 任繼愈主編，《中國哲學史》冊3（北京：人民出版社，1979年3月，1版4印），頁13-14。

可貴的」。⁵³

中共學者之所以高度評價中國歷史上的無神論者及反佛論者，主要原因是他們的主張與中共堅持的馬列意識型態相符，在黨意掛帥的年代，任何學術研究都只是政治的附庸。依列寧說法，「站在社會主義勞工政黨的立場，宗教並不是私人的事」，⁵⁴宗教是國之大事，得歸中國共產黨控制。

三、馬列理論解釋下的中國大乘宗派

范文瀾對佛教採全盤否定的態度，在馬列唯物史觀框架下，佛教不僅毫無一絲價值，且禍害無窮。在范文瀾的眼光中：佛教是迷信的、佛經是騙人的、僧人是一群蠹國病民的寄生物。⁵⁵范文瀾對佛教的批評，不是採用「說理」的方式，而是以「情緒語言」漫罵方式較多。佛教在中國歷史上，唐代號稱極盛，范文瀾卻認為，「五花八門，盡逼引之能事，受禍害的，歸根總是廣大勞動人民」。他並列舉三條「顯而易見的大禍害」，一是：寺廟林立，宣揚迷信；二是：多立宗派，廣收徒眾；三是：麻痺人民，阻礙起義。⁵⁶為掌握中共學者對中國佛教的看法，以下僅就范文瀾所言「多立宗派」一項，綜合相關史料，說明馬列主義者對中國大

⁵³ 郭朋，《中國佛教思想史》中卷（福州：福建人民出版社，1994年12月，1版1印），頁176-178。

⁵⁴ 米丁著、沈志遠譯，《歷史唯物論》下冊（北京：三聯書局，1950年），頁86。

⁵⁵ 范文瀾說：「佛教是設計極巧的一套大騙術，東漢以前，中國從來不曾出現過這樣狡詐的大騙子，中國思想界無論在理論上還是經驗上都缺乏有效的反對勢力。自從佛教傳來以後，它的神不滅說、因果報應說，以及有關天上人間、唯我獨尊的無數神話，把人們催眠成昏迷狀態，理智喪盡，貪欲熾盛，厭棄現世，或者貪得無厭，一心求來世更大的福報。上層僧徒過著安富尊榮的寄生動物生活，是剝削階級裏從外國搬來的一個新剝削階層。」范文瀾，《唐代佛教》，頁46。

⁵⁶ 同上註，頁4-9。

乘宗派的批評，文中也引用呂澂及印順法師對各宗的看法，以資參照。

一、天臺宗：任繼愈批評天臺宗，爲了給隋唐時期的政治服務，而建立其宗教體系。天臺宗講的是如何「成佛」，實際上是教人安心受剝削，不要去革命。⁵⁷智顛融合南北佛教，「雙弘定慧」，使它更好地爲統治階級服務，從佛教徒的立場看來，不失爲傑出的領袖。⁵⁸而范文瀾對智顛的評斷也是負面的，認爲「他造寺 36 所……親度僧一萬四千人……是天臺宗派的創始人，也是耗損民財的大蠹蟲」，其五時八教，「說來說去，無非是宗派陋習的表現。」「他講即空即假即中的教義，自然頭頭是道，儼然成套。可是他對財產的重視，絲毫也不看作空假。」⁵⁹

任繼愈評論天臺宗、智顛，還是不離他極力主張的階級觀念；范文瀾未能理解智顛的判教——五時八教的真義，其實智顛學說的體系，是對當時各家學說做過一番抉擇去取功夫而組織成功的，天臺「觀」「教」並重，本身是一龐大又複雜的體系，智顛把當時傳入中國的大、小乘經，分別排序到「五時」中，因推崇《法華》，故判之爲最後的第五時，並非僅如范文瀾所說，「無非是宗派陋習的表現」而已！⁶⁰而智顛造寺多，正

⁵⁷ 任繼愈，〈天臺宗哲學思想略論〉，《漢唐佛教思想論集》，頁 96。

⁵⁸ 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁 125。

⁵⁹ 或許我們可以看看當代最具代表性的佛教思想家印順法師如何評價智顛，他說：「羅什傳來之般若中觀流，北齊慧文傳南嶽慧思，兼重《法華》。再傳天臺智者，特重《法華》而融《涅槃》，成天臺宗。以北土所傳，繼涅槃、成實、三論而大成南土之學。」又說：「智顛『研覈取去』，立五時八教。……慧文、慧思、智顛以來，並禪觀與教義相資。博涉眾經，基於禪慧悟解，藉『法華經』之開顯，而明如來一代教意，顯究極圓宗。不拘印度論義，純乎中國佛學也！……天臺學圓融深廣，……。」將中共學者與印順法師的說法加以對照，優劣立判。范文瀾，《唐代佛教》，頁 39-41；范文瀾，《中國通史》冊 4，頁 182-184；釋印順，〈中國佛教各宗之創立〉，《佛法是救世之光》（台北：正聞出版社，1973 年初版），頁 117；釋印順，〈佛學大要〉，《華雨集》冊 4（新竹：正聞出版社，1973 年初版），頁 304-307。

⁶⁰ 呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷 5（濟南：齊魯書社，1996 年 12 月，1 版 2 刷），頁 2686、2698。

為安頓其所度之僧眾，並非為累積私人財富，反可展現他因修持好，法緣盛，許多人都想跟他學習天臺教法。

二、華嚴宗：任繼愈以為，華嚴宗的佛教理論比玄奘的佛教理論，更能體現盛唐氣象。華嚴宗的哲學體系，在論證現實的即是合理的，它體現了盛唐封建社會相容並蓄的思想傾向；也說明世界上萬事萬物並存而不相害，不但不相害，而且是互相補充。⁶¹又說：「我們必須強調指出，像華嚴宗這種糊塗思想顯然是荒謬的，而他們之所以系統地製造混亂的宗教哲學體系的目的卻十分清楚明白，這一點，他們一點也不糊塗。他們的哲學有鮮明的宗教目的，頑固地向唯心主義、向科學進攻，為當時統治階級的利益服務。」⁶²「從華嚴宗的判教中不但可以看出它的根本觀點，還可通過分析，看出它對唯物主義的堅決仇視。」⁶²任繼愈所說的，華嚴宗能體現盛唐氣象，在理與事上都說得通，但認為華嚴宗的佛教理論「為當時統治階級的利益服務」、「對唯物主義的堅決仇視」，則頗值再議。華嚴宗之開宗，誠與唐王室支持有關，但智儼、法藏、澄觀等人並沒有喪失作為一個出家僧人的基本立場，華嚴宗哲學包含許多幽玄深妙的義理，具有強烈的唯心主義傾向，不能簡單地解讀為仇視唯物主義。

⁶¹ 任繼愈又說：「華嚴宗盡力運用一切詭辯方法，反反覆覆論證現實世界不真實、不能認識，說它是空幻的、相對的，它最終目的在於引導人們由人世通向『天國』。華嚴宗吸取了中國佛教歷史上比較靈活、比較狡猾的頓悟成佛的傳統觀點，結合了當時階級壓迫的具體情況，建立了他們獨特的宗教神學體系。」任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁 87、213-214；任繼愈主編，《中國哲學史》冊 3，頁 73。

⁶² 印順法師的看法是：「華嚴宗，源本《華嚴》（十地）唯心之禪。隋、唐間，杜順、智儼，自禪出教，啓華嚴教觀。賢首法藏繼之，乃大成。宗明五門止觀，以華嚴三昧（法界觀）為圓極。法界本於一心：相即相入，事事無礙，重重無盡；因該果海，果徹因源者也。說明此義，即六相、十玄門。本於真常唯心之禪，故為絕對唯心論，以一切悉為一真法界心所顯現，與禪宗關涉頗深。總判一代時教，為三時、五教、十宗；其圓活自在，似不及天臺，而嚴密則過之。」任繼愈主編，《中國哲學史》冊 3，頁 68；任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁 206-207；釋印順，〈中國佛教之特色〉，《佛法是救世之光》，頁 122。

依呂澂研究，華嚴宗在智儼時，「已經教觀並重，具備有創宗的規模」，智儼的弟子法藏（賢首），得其嫡傳，對其教觀學說有所發展。時正逢武則天想利用佛教來鞏固政權，法藏深得她信任，故華嚴得能在天臺、慈恩外獨樹一幟。華嚴宗學說，主要圍繞著「別教一乘」和「無盡緣起」兩個中心思想而開展變化。「別教一乘」與判教有關，華嚴宗推重《華嚴經》，認為是一乘教，此一乘教又與《法華經》講的「會三歸一」有別，故稱「別教一乘」。呂澂深入經藏，特別點出華嚴宗思想，除吸收天臺、慈恩兩宗外，也融攝了攝論師及地論師的說法。由於華嚴宗學說在理論上因融攝各家，故極不純，此宗學說前後變化極大，加上其重視本係融合當時各家不同之說而成的《起信論》，所以本身存在許多矛盾。

63

三、唯識宗：侯外廬批評唯識宗說：「唯識宗主觀唯心主義的理論，表面看來，只是一種與俗世無關的、抽象的、超然的形而上學，但在實質上，它又不僅是荒謬的，而且是反動的。」⁶⁴范文瀾則說：「凡是天竺傳來的宗派，都自以為聖法如此，絲毫不容變通，屬於本宗派的中國僧徒，也盲目順從，甘心作天竺僧徒的奴僕，大僧如玄奘、義淨等人，都不免有奴僕相，更不用說其他僧徒了。」⁶⁵「無著公然作假，玄奘學習這些論，深信不疑，臨死時堅決祈求往生彌勒淨土，足見玄奘佛學雖高，但崇拜天竺僧徒的奴僕思想也是夠深的。……圓測與窺基爭名，玄奘密授一些秘訣來貼補窺基，這和世俗兄弟爭奪財產，父母給愛子私添一些

⁶³ 自古以來，《起信論》具有三大難題：一、真、妄別體之難，二、真前妄後之難，三、證後卻迷之難，亦即為其本身存在的矛盾。呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷5，頁2730、2734、2743；龜三教信著、印海譯，《華嚴學》（高雄：佛光文化事業公司，1997年9月，初版），頁174。

⁶⁴ 侯外廬主編，《中國思想通史》卷4，上冊，頁228。

⁶⁵ 范文瀾著，《唐代佛教》，頁46-48。

財物，沒有甚麼不同，足見大乘佛教儘管口頭說捨己濟人是菩薩行，遇到具體的名利，是決不肯退讓的。」⁶⁶侯外廬、范文瀾眼中的唯識學，可謂一文不值，范文瀾站在「民族主義」立場批評玄奘、義淨具有「奴僕」性格，並不公允。玄奘、義淨為法西行，歷盡千辛萬苦，回國後又努立從事譯經事業，是中國佛教史上傑出的譯經大師。義淨譯出多部說一切有部律典，玄奘除譯出大量經論外，還奠定中國唯識宗開宗的基礎，這些功蹟都不容輕易磨滅。

呂澂認為，在隋唐佛教各宗派中，唯識宗最接近印度佛學，這與創宗者玄奘的學歷有關。玄奘譯經前後近 20 年，大致可分為三階段：前 6 年以譯《瑜伽師地論》為中心，同時譯出與此論相關之《顯揚論》、《佛地論》、《攝論》；中間 10 年，以翻譯《俱舍論》為中心，遍及《發智》、《婆沙》、《六足》、《順正理》、《顯宗》等論；最後 4 年以《大般若經》的翻譯為中心。玄奘譯經不管在那個階段，都很注意學說的源流變化，儘可能將之完整介紹，可看出其學問，「不但規模廣闊，而且根柢也是極其深厚的。」⁶⁷呂澂掌握玄奘個人學術底蘊，分析其譯經事業的特色，頗具參考價值。如果將其研究成果與前述侯外廬、范文瀾對唯識宗的評論相較，立論高下，不難判知。

四、禪學與禪宗：任繼愈批評「佛教禪法，不論它的理論和辦法是

⁶⁶ 依印順法師說法，唯識宗係依玄奘所出的《成唯識論》為宗，立依他起、遍計所執、圓成實三自性，依他起性，是因緣生性，即唯識現；遍計所執性，是於依他起而起種種執著，即離心實有（外境）；圓成實性，是於依他起離遍計執所顯空性，即唯識性。玄奘逝世後，門下三千，達者七十。其中，普光、神泰傳《俱舍》，窺基、圓測傳《唯識》。窺基在後世傳為玄奘學正統，述記疏著甚廣，多精博之作，其學一傳慧沼，再傳智周、義忠、如理、道邑等，繼行於武后、玄宗之世，安史亂後乃衰。范文瀾，《唐代佛教》，頁 27；釋印順，〈高級佛學教科書〉《青年的佛教》（台北：正聞出版社，1973 年），頁 224；釋印順，〈佛學大要〉，《華雨集》冊 4，頁 299；釋印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》（台北：正聞出版社，1973 年），頁 46。

⁶⁷ 呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷 5，頁 2716-2719。

簡單或是複雜，它的基本目的無非是教人安於現在的命運遭遇，培養奴才性格，消滅反抗意志。」⁶⁸「各派爲了擴大影響，爭取更多的宗教俘虜，有的宗派提出，成佛不需要等到死後，就在當下，當時即可成佛。有所謂『放下屠刀，立地成佛』的動人口號。這當然是出售進入天堂的門票中最廉價的了，這一派就是禪宗。」⁶⁹

任繼愈總體考察禪宗後，認爲它是中國哲學史上所特有的一種宗教哲學。以宗教麻痺人心，是它的主要方面。它和其他宗教一樣，教導人們忍受苦難，把苦難看作無足輕重，甚至當作快樂去迎接它。禪宗培養人們逆來順受的奴化性格，號召的思想解脫，正是對人們的思想束縛。禪宗雖然深刻，但確是頭腳顛倒的。⁷⁰

范文瀾批評慧能所傳之「南宗的禪法是中國自製的毒品，在口味上比天竺來的各宗派更適合中國士大夫的要求，因此大大發達起來。」⁷¹蕭撻父、李錦全說：「禪宗，它以中國化的佛教哲學的充分發展的最後一個形態，結束了佛教哲學在中國的發展，並以極端唯心主義的充分發展而走向自我否定，標誌著前期封建社會整個唯心主義思潮的終結。」⁷²

⁶⁸ 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁 105。

⁶⁹ 任繼愈對中國禪宗初祖菩提達磨的評論也很不客氣：「北方禪學的主要人物之一，菩提達磨的禪法在一般禪法中算是最簡易的，就在這種簡易的禪法中，也集中宣揚消滅人們對於當前剝削者壓迫的反抗意圖。比如他的『入道四行』（抱怨行、隨緣行、無所求行、稱法行）的總目的在於教人對一切階級壓迫造成的不幸、災難，甘心受之，都無怨訴。」（同上註，頁 29、104）

⁷⁰ 任繼愈主編，《中國哲學史》冊 3，頁 93；任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，頁 253。

⁷¹ 范文瀾又說：除禪宗南宗某些僧人以外，所有各宗派稱爲大德的僧徒，精神上全是天竺僧的俘虜和奴僕，全是假出世的貪夫和癡人。佛教徒以東晉至隋唐出了許多名僧欣欣自得，實際是出了許多天竺奴僕和貪癡人，這些人喪失了民族自尊心，以生在中國不生在天竺爲憾，無恥地自稱是釋迦的兒子。見范文瀾，《唐代佛教》，頁 36、62。

⁷² 印順法師對禪宗的看法比較持平，他認爲，達磨大師傳來的禪法，演爲後代的

據呂澂研究指稱，慧能的歷史有許多附會的說法，王維寫的〈能禪師碑銘〉較爲可信，慧能所傳禪法「確實是一種新教」，對舊說大爲不同，後人一般都是根據《壇經》來研究，並不可靠，因《壇經》已經後人多次修訂，其中到底保留多少慧能的思想很難說。荷澤神會是慧能的嫡傳，神會後被定爲南宗七祖，其禪法在北方甚爲流行。但北宗禪並未斷絕，仍到唐末才衰竭。⁷³呂澂對中國禪宗研究，重視各家思想源流之遞變，雖然在他著作中，也可以看到「統治者」、「統治階層」等字眼，但不像范文瀾、任繼愈等人之隨意套用，這與他們的學術背景、對佛教的體認，以及對政治的態度，是很有關聯的。

由於中共佛學研究者，對中國宗派之研究，主要集中在天臺、華嚴、法相唯識宗及禪學與禪宗之研究上，只有范文瀾對中國佛教宗派的批判較全面，故有關淨土宗、律宗、密宗部分，暫引范文瀾《唐代佛教》一書相關片段，並以印順法師的說法對照之（呂澂對此並未論及）。

五、淨土宗：范文瀾以爲：「淨土宗是講成佛最容易的一個法門，也是騙人最多害人最重的一個宗派。……淨土宗很像保姆拿畫餅哄一兩歲嬰兒，利用人們的愚昧和貪欲，進行最大膽的欺騙。……淨土與真言是佛教各宗派中最惡劣的兩個。別的宗派都用支離煩瑣、使人厭倦的道理宣揚佛教，對一般民眾影響有限，因爲誰也不耐煩去聽那一套。淨土宗提倡念佛，方法極爲簡便，地獄和極樂世界的對比又極明顯，這一派僧徒專勸人信報應，修功德，佛教的毒害，因淨土宗發達，才真正廣泛傳

禪宗，一千多年來，成爲中國佛教的中堅，對於中國佛教，有無上輝煌的功績；就是對於中國文化，也有不可磨滅的地位。達磨菩提至北土，傳「南天竺一乘宗」，稱如來禪。至唐，得嶺南之六祖慧能而大行，爲後期中國佛教之心髓。蕭撻父、李錦全主編，《中國哲學史》上卷，頁 482；釋印順，《中國禪宗史》（台北：慧日講堂，民國 60 年 6 月，初版），序，頁 1；釋印順，〈宋譯楞伽與達磨禪〉，《淨土與禪》（台北：正聞出版社，1970 年），頁 165；釋印順，〈中國佛教各宗之創立〉，《佛法是救世之光》，頁 118。

⁷³ 呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷 5，頁 2773、2776-2777、2782-2794。

播到民間，凡是已經消失和現在還留存的巨大佛教遺跡，大致與淨土宗有關係，那種耗損民財的罪惡，巨大遺跡就是物證。」⁷⁴淨土宗自唐代開宗，以迄近代，流傳普及，與其簡易修持方法有關。范文瀾將中國佛教未流之「毒害」，歸罪於它，未免太輕忽歷史事實。我們倒可以反過來說，由於淨土宗的盛行，使得中國佛教可以綿延不絕。淨土宗看似簡易，其實它也含有頗為精深的義理，值得修行人去體會與實踐。

據印順法師：「往生西方淨土，推始於東晉之廬山慧遠。然稱名念佛，至北魏曇鸞始興；迄唐之善導，乃發達為中國佛教之大流。然臺、賢等宗，實無不弘讚淨土，唯善導一流，專弘念佛，特盛於中國。」⁷⁵印順法師對淨土有異於傳統一般看法，曾因《念佛淺說》引起教界一些人士的不滿，但他的論述，對如何提昇淨土理論，因應未來發展，很有啓示價值。

六、律宗：范文瀾談到律宗，首先介紹五戒（不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不飲酒），但他對五戒的解說，也是曲解的多，如他談到「不殺」戒時說，其「流弊非常嚴重，所有害蟲可以無限生長，讓它們戕害人命和農作物，人卻不可以對抗捕治。同樣，要消滅統治階級，必須經過戰爭，才能誅戮罪魁。遵守不殺的戒條，等於說，被壓迫階級不許起兵反抗壓迫者。」他批評律宗說：「律宗強調地獄冥罰來威脅僧徒受戒，逼迫中國人學天竺的怪僻生活，以為聖（佛）意如此，不敢不從，完全失去中國人的生活慣例，甘心作天竺僧徒的奴僕。道宣以後，義淨親至天竺，考察西方當時的戒律，……歸國後，廣譯一切有部律共十八部，企圖使中國僧眾行動天竺化，甚至上廁所也要學天竺繁瑣可笑的儀式，可稱十

⁷⁴ 范文瀾，《唐代佛教》，頁 23-25；范文瀾，《中國通史》冊 4，頁 153-157。

⁷⁵ 釋印順，〈中國佛教各宗之創立〉，《佛法是救世之光》，頁 118。

足的奴僕思想。」⁷⁶

印順法師對律宗，有如下看法：「南山道宣律師，頗治佛教掌故，編有《續高僧傳》、《廣弘明集》、《大唐內典錄》等，唯後世則以四分律宗初祖視之。《四分律》出小乘上座分別說系法藏部，初即不嚴拒大乘。……道宣折衷之，謂教本小乘，義通大乘，立五義分通之說，後世遵為定論。……傳至唐初，分流為三派，然宗《成實》之相部，宗《俱舍》之東塔，均以義偏小乘，不為此土根機所尚。道宣以賴耶種子為戒體，導《四分律》以回小入大，自為判教，具宗派規模，乃得契機而專弘於世。宣曾參加奘師譯場，宜南山律之附唯識以立宗。然中國之言律者，於精嚴自律有可取，於實現和樂清淨之僧制，則殊少成就。」⁷⁷

儘管印度佛教的戒律，對中國人來說，是「夷狄之教」，⁷⁸但從印度傳到中國後，為因應中國特有的時空環境，做了相當的調整。由於道宣對《四分律》的研究與弘傳，使得律宗得以成為中國八大宗派之一；而律宗思想的形成與發展，是伴隨著佛教中國化的步伐而進行的，律宗對中國佛教的影響，尤其表現在受戒方面，即使到了今日，依道宣《戒壇圖經》所設計的開壇授戒、羯磨儀規仍被持續使用著。⁷⁹律宗的影響力不容輕忽，其歷史地位與如何評價，不似像范文瀾所說的那樣不堪。

七、密宗：談到密宗，范文瀾從印度佛教發展談起，他認為：空有「諸說的變遷，都是由於外道思想不斷滲入佛教，使釋迦所傳原來的佛教，面目越變越非，不過，總還屬於顯教，對佛教來說，都還不算是左道旁門。自從佛教演變出密教，佛教墮落成為以妖法惑世欺眾的巫術，

⁷⁶ 同上註，頁 28-30。

⁷⁷ 釋印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》，頁 50-51。

⁷⁸ 佐藤達玄著，釋見愍、鐘修三等譯，《戒律在中國佛教的發展》上冊（嘉義：香光書鄉出版社，1997 年 5 月），序論，頁 1。

⁷⁹ 王建光，《中國律宗思想研究》（成都：巴蜀書社，2004 年 11 月，1 版 1 印），頁 299、301。

佛教走入絕境了。」又說：「天竺外道無奇不有，落後黑暗的社會產生這種落後黑暗的宗教，是不足為奇的。密教傳入中國，在文化交流中流來了一股比其他各宗派更穢濁的髒水。」對於開元三大士之一不空的批評，也很不客氣，他說：「不空為代表的僧寺，攘奪田產，浪費民財，與昏君奸官同樣是大民賊。……不空臨死有遺書一首，處分本人財產，鄙吝的心情，與守財奴掙得一份家私，死時仔細分給妻妾子孫，唯恐有外人染指，沒有甚麼不同。」⁸⁰最後還說：「大抵密教之所以獲得流行，必須有易於行騙的客觀環境」。密教是「一派妖言，使人望見密宗僧人，不覺心中作噁。」⁸¹這樣的論斷與批評方式，在中國歷史上也是十分罕見的。

印順法師的說法是：「玄宗之世，開元三密師相繼而東來，中國始有較完備之密教。密教為印度佛教之後期，本於真常唯心之理論，融合婆羅門教『多神』『祭祀』『神秘』諸特質所演成者。……然唐代之密教，猶係密教前期，最後之無上瑜伽則未及傳譯。密教重於事相，於誦咒、結印、觀想——三密行並重。言學理，則本為真常論者，故傳來中國，即為兩大真常論者所接受。一行之疏傳《大日經》義，以天臺圓教義釋之；不空則依華嚴圓義作解。及其流入日本，因有台密、東密之分。」⁸²

印順法師在《印度之佛教》〈自序〉中曾提到他對佛法去取抉擇的準則是：「立本於根本佛教之淳樸，宏傳中期佛教之行解（梵化之機應慎），庶足以復興佛教而暢佛之本懷也歟！」⁸³由「梵化之機應慎」一語，可知他對密教的態度是有所保留的，但他對中國密宗卻能依史實客觀論述。

上述范文瀾、任繼愈、侯外廬、蕭蓬父、李錦全等人對中國大乘宗

⁸⁰ 同上註，頁 31-34。

⁸¹ 范文瀾，《唐代佛教》，頁 35-36；范文瀾，《中國通史》冊 4，頁 173-176。

⁸² 釋印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》，頁 51。

⁸³ 釋印順，《印度之佛教》（台北：正聞出版社，民國 81 年 10 月，3 版），自序，頁 7。

派的評價，是依馬列主義而來的「新學」、「新解」，他們對中國大乘宗派的批評，頗有不忍卒讀之感。這些新學、新解之所以產生，自有其特殊時空環境——即唯物主義當道年代。馬列主義者希望透過批判宗教來改造社會，因為宗教問題不單純是思想問題，而是社會問題，更是政治問題。⁸⁴當政治控制嚴厲時，宗教政策自然趨於緊縮，一旦政治控制趨於寬鬆，宗教政策也會隨之調整，使得唯心主義逐漸有了生存空間，學者對佛教的理解，也會有所不同。以下接著探討改革開放以後，中國大陸學者在佛教研究上的調適與變遷。

四、改革開放後的佛教研究

1978年12月中共11屆三中全會，確立以經濟建設為中心，推出改革開放決策，揚棄毛澤東的「以階級鬥爭為綱」與閉關鎖國政策。中國大陸的宗教問題越來越受到重視，出現了「宗教信仰熱」與「宗教學術熱」，宗教學研究也有實質改變，對馬列主義宗教觀的理解有所修正，⁸⁵對中國宗教界來說，是一次大解放。⁸⁶尤其是1982年3月，以鄧小平為核心的中共中央發表「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」（19號檔），總結過去中共在認識與處理宗教問題上的正反兩面的

⁸⁴ 王章陵，《馬列主義與宗教的衝突》，頁33-34。

⁸⁵ 吳雲貴，〈我國宗教學研究現狀與發展趨勢〉，收於曹中建主編，《中國宗教研究年鑒·1996》（北京：中國社會科學出版社，1998年11月，1版1印），頁4；呂大吉，〈中國現代宗教學術研究一百年的回顧與展望〉，《宗教》2002年5期，頁124。

⁸⁶ 陳金龍研究中共宗教政策發展，將改革開放前1957—1978年11月，視為「曲折發展」時期，改革開放（1978年12月）後，視為「恢復拓展」時期，在此階段，中共根據新形勢、新特點，提出「積極引導宗教與社會主義社會相適應」等政策，使黨的宗教政策更為完善且有了新拓展。吳猛慶，〈一個馬克斯主義的命題——積極引導宗教與社會主義社會相適應〉，《宗教》1994年6期，頁6；陳金龍，《中國共產黨與中國的宗教問題——關於黨的宗教政策的歷史考察》（廣州：廣州人民出版社，2006年8月，1版1印），頁182、240。

歷史經驗，其重點在解放思想，一切從實際出發，強調實事求是思想路線在宗教問題的體現。⁸⁷19 號檔的發佈，對落實宗教與宗教研究自由化有很大的影響。但因無神論是馬克思主義世界觀的基礎，故 19 號檔仍繼續堅持無神論信仰，中共領導人及領導機關也一再強調，做好宗教工作，要加強辯證唯物主義和歷史唯物主義教育，其中就包括無神論教育。⁸⁸

以上的變化，也表現在佛教學者從事佛教研究上。我們可以將中共學者對佛教的研究，以改革開放（1978 年）為界，分為前後兩期，其不同表現在：

一、在意識型態上：在改革開放前，中共學者研究佛教，完全依馬列思想，范文瀾、任繼愈為典型代表，這由本文引用他們對佛教的批評可知；改革開放以後，雖然中共當局仍強調「四個堅持」（堅持馬列主義毛澤東思想、堅持社會主義道路、堅持人民民主專政、堅持中國共產黨的領導），但依 19 號檔，宗教信仰成為「公民個人的私事」（在此之前則是依循列寧所說——宗教不是私人的事），在意識型態控制上雖已逐漸寬鬆，學者在進行佛教研究時，比較可以不受拘限。

二、在對宗教的理解上：在改革開放之前，視宗教為「鴉片」，⁸⁹改

⁸⁷ 國家宗教局政策法規司編，《中國宗教法規政策讀本》（北京：宗教文化出版社，2008 年 8 月，1 版 1 印），頁 13；戴康生，〈繼往開來，開創宗教研究新局面——紀念中共中央「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」發布十五周年〉，收於曹中建主編，《中國宗教研究年鑒·1996》，頁 43-45。

⁸⁸ 中國無神論學會編，《當代無神論教程》（北京：中國青年出版社，2000 年 6 月，1 版 1 刷），頁 17、19；樂傳大主編，《無神論——公民無神論教育讀本》（長春：吉林人民出版社，2000 年 6 月，1 版 1 印），頁 1。

⁸⁹ 1980 年代初期和中期，中國內地學界曾對如何理解「宗教是人民的鴉片」這一表述展開熱烈討論，討論結果，越來越多的學者逐漸擺脫對馬克斯主義宗教觀的片面、教條理解，使得宗教是迷信、是反動的極左論調，受到不同程度的批判與糾正。羅竹風曾對如何理解「宗教是人民的鴉片」一語提出說明，他說：「『鴉片』是對宗教在階級社會中一定條件下所起消極作用的形象化的比喻，歷史上的宗教的作用因時代、社會條件的不同而不同，不能一律用『鴉片』來

革開放後，部份學者能借助歐美宗教社會學的理论方法來研究宗教，對宗教的看法較為多元，有「五性論」、「文化論」、「適應論」等不同提法。所謂「五性論」，是在肯定宗教必然消亡的前題下，承認宗教具有長期性、複雜性、群眾性、民族性、國際性。「文化論」則避開宗教信仰層圈與政教關係等敏感話題，認定宗教是一種文化，僅在宗教文化圈中做文章。「適應論」，即宗教必需適應中國社會的政治、經濟與民俗習慣，⁹⁰即呼應江澤民所提「積極引導宗教與社會主義社會相適應」一語。

三、在研究方法上：在改革開放之前，大陸學者在研究方法上是單一的，看不出任何特色，改革開放後，學者的研究方法趨於多樣化，例如使用考古學、人類學、心理學、藝術、醫學等研究法，所以也能有較好的研究成果。自 1978 年改革開放迄今已逾 30 年，在這段期間，中共學者對佛教研究的態度與方法，前後變化極大，在改革開放之初，仍普遍以為，研究宗教就是信仰宗教、宣傳宗教，研究者會感受到一種無形的壓力。⁹¹而且在進行研究時，仍需堅持馬克思主義，以辯證唯物主義和歷史唯物主義的科學世界觀和方法論，作為指導思想與方法。⁹²例如在 1980 年代出版的《中國佛教思想資料選編》，是當時中國大陸學術界的一件大事，其〈編輯說明〉上還說：「佛教宗教教義和神學唯心主義理論，是麻醉人民的鴉片煙」，「由於歷代剝削階級統治者的重視和提倡，佛教神學唯心主義在我國長期封建社會中，以至近代半殖民地半封建社會中有著廣泛的影響。」⁹³對於佛教神學唯心主義理論，我們不應當採取簡單

概括，社會主義時期宗教的作用，更不能用『鴉片』來說明。」華方田，〈改革開放以來中國內地佛學研究管窺〉，收於劉澤亮主編，《佛教研究面面觀》（北京：宗教文化出版社，2006 年 12 月，1 版 1 印），頁 197；吳雲貴，〈我國宗教學研究現狀與發展趨勢〉，收於曹中建主編，《中國宗教研究年鑒·1996》，頁 41；羅竹風主編，《中國社會主義時期的宗教問題》，頁 169-172。

⁹⁰ 王雷泉主編，《中國大陸宗教文章索引》上冊，序，頁 5。

⁹¹ 方立天，〈我的佛教研究〉，《無神論·宗教》1990 年 4 期，頁 36。

⁹² 羅竹風主編，《中國社會主義時期的宗教問題》，頁 7。

拋棄，不予理睬的態度，而應當運用馬克思、列寧主義理論，進行科學的研究和批判。」⁹³隨著時間的推移，這種情況也逐漸改進中。

任繼愈在談到有關宗教研究時就指出，中國大陸對宗教學研究，史的方面發達，論的方面較差，原因是：「長期以來學術民主氣氛不夠」。⁹⁴季羨林也說：在中國，研究佛教首先必須懂得馬克思主義；其次，必須掌握多種外國語言；另外，對於中國思想史和歐洲思想史必須具備一定的水準。⁹⁵值得注意的是，懂得馬克思主義，是研究佛教的第一要件，這種要求，對於一位處在完全不受意識型態拘束的研究者言，是很難想像與理解的。

在馬列意識型態仍未能完全去除時，宗教常被說是社會上層建築的一個部門，是社會下層建築經濟的反映，應該為政治服務。⁹⁶依此原則寫出來的東西，就有其缺陷，經不起學術檢驗。許多用馬列教條裝門面的文章，命多很短，「有的文章連一兩年的壽命也沒有」。⁹⁷季羨林就曾表示：

我們過去在評價佛教方面，不是沒有問題的。一些史學家、哲學史家等等，除了漫罵者以外，評價也枉枉失之偏頗，不夠全面。

⁹³ 本套書出版於1987年，但〈編輯說明〉是寫於1980年。石俊、樓宇烈、方立天、許抗生等編，《中國佛教思想資料選編》卷3冊1（北京：新華書店，1987年10月，1版1印），〈編輯說明〉，頁1-2。

⁹⁴ 鄒士方，〈任繼愈談我國宗教學研究現況〉，《無神論·宗教》1987年1期，頁9。

⁹⁵ 據對印度哲學很有研究的巫白慧自述，他研究印度哲學的金鑰匙是「馬克思主義的科研方法」，由於遵循馬克思主義的方法論，所以在涉及印度哲學的基本問題時，能夠提出自己的見解。季羨林，〈研究佛教史的意義和方法〉，《季羨林文集》，第7卷：佛教（江西：江西教育出版社，1998年6月，1版1印），頁276-277；巫白慧，《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》（北京：東方出版社，2000年12月，1版1印），頁1、5。

⁹⁶ 周叔迦，〈如何開展佛教中新的教學方法與文化工作〉，《周叔迦佛學論著全集》冊4，頁1762。

⁹⁷ 任繼愈，〈寫作方法不是重要的〉，《竹影集》，頁266。

他們說，佛教是唯心主義，同唯心主義作鬥爭的過程，就是中國唯物主義發展的過程。用一個通俗的說法就是，佛教只是一個「反面教員」。我們過去習慣於這一套貌似辯證的說法，今天我們誰也不再滿足於這樣的認識了。⁹⁸

1993年，江澤民提出「積極引導宗教與社會主義社會相適應」的理論，為宗教在社會主義社會的存在與發展提供一合理定位。但此時學術研究雖有其相對獨立性，政治制度與意識型態對學術的影響仍是巨大而深刻的。⁹⁹「積極引導宗教與社會主義社會相適應」的思想，是中國共產黨對馬列主義宗教觀發展創新的集中體現，也是馬列主義宗教觀中國化的主要標誌。在建設有中國特色的社會主義，要想辦法「引導愛國宗教團體和廣大宗教信徒，把愛國與愛教結合起來，把宗教活動納入憲法和法律的範圍，做到同社會主義社會相適應。」¹⁰⁰「積極引導宗教與社會主義社會相適應」是一個馬克斯主義的命題，而做好「相適應」工作的關鍵，在黨政領導幹部，為進行宗教工作，黨政幹部要學學馬克斯主義的宗教觀，掌握黨關於宗教的基本觀點與政策。¹⁰¹

改革開放表面上讓佛教逐漸恢復生機，呈現出欣欣向榮的景象，但是這些景象的背後，脫離不了中共政治力的參與，佛教雖能取得相當大的發展空間，實際上來自中共的政治管制無所不在。宗教與國家的關係，主要體現在宗教組織與國家政權結合的程度，在改革開放後，國家對宗

⁹⁸ 季羨林，〈我和佛教研究〉，《季羨林文集》，第7卷：佛教（江西教育出版社，1998年6月，1版1印），頁271。

⁹⁹ 華方田，〈改革開放以來中國內地佛學研究管窺〉，收於劉澤亮主編，《佛教研究面面觀》，頁197。

¹⁰⁰ 龔學增主編，《宗教問題概論》，頁301。

¹⁰¹ 吳猛慶，〈一個馬克斯主義的命題——積極引導宗教與社會主義社會相適應〉，《宗教》1994年6期，頁6；龔學增，《社會主義與宗教》（北京：宗教文化出版社，2003年6月，1版1印），頁320-322。

教雖不再採全面否定的態度，但對宗教的控制一點也沒放鬆。1993年，中共總書記江澤民在全國統戰工作會議上指出「民族、宗教無小事」，並在宗教問題上強調三句話，其中前兩句是「全面貫徹地執行黨的宗教政策」、「依法加強對宗教事務的管理」，國家對宗教的控制依然十分嚴密，¹⁰²並且強調：共產黨員不能信仰宗教，不得參加宗教活動。作為中共統治下的公民，雖有信仰宗教的自由，但中國共產黨員應該是一位馬克斯主義者，是一位無神論者。¹⁰³

在政策上中共對宗教仍堅持無神論，並採嚴格控制宗教的方式。有趣的是，中共對佛教的管制雖然嚴厲，但對研究者而言，受到控制的程度卻逐漸降低，馬列思想的影響也越來越小，甚至完全被置之不顧，這從近年來中國大陸佛教學者的著作中，可以明顯地看出。或許我們可以這麼說：中共學者因長期受無神論思想薰陶，頭腦中雖然仍存在著的馬列思想，但在行諸文字時，並不會像過去般常常出現馬列教條語詞。

1980年以後，中國大陸佛教學術研究工作得以全面恢復，並開始受到重視，各地紛紛舉辦各種主題的學術會議，促進學術的繁榮，也加深了學者間的友誼與了解。¹⁰⁴學術會議的頻繁舉辦，既給學者之間提供一個互相切磋、交流的機會，同時也促進了政界、教界與學界的溝通與理解。¹⁰⁵在佛學研究上，也逐漸擺脫教條主義，轉由理性主義主導，這從

¹⁰² 江澤民在全國統戰工作會議上強調得三句話是：「全面貫徹地執行黨的宗教政策」、「依法加強對宗教事務的管理」、「積極引導宗教與社會主義社會相適應」。國家宗教局政策法規司編，《中國宗教法規政策讀本》，頁12；中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編，《新時期宗教工作文獻選編》（北京：宗教文化出版社，2004年6月，1版5印），頁253。

¹⁰³ 何虎生，《中國共產黨的宗教政策研究》（北京：宗教文化出版社，2004年10月，1版1印），頁232-233。

¹⁰⁴ 黃夏年，〈1980—1995年我國佛教學術會議活動綜述〉，收於曹中建主編，《中國宗教研究年鑒·1996》，頁137。

¹⁰⁵ 依呂有祥觀察，中國大陸在1987—1996年間，隨著經濟的發展，文化的繁榮，

近年來出版的學術論著中不再套用馬列教條可以窺知。近年來參與各種專題研究之人才濟濟（含各級各地社科院、大學、佛學院及寺院），許多出版品（各種專門研究及佛教期刊）紛紛出現，不同的史料集結出版（如《中華大藏經》、《房山石經》、《英藏敦煌文獻》、《俄藏敦煌文獻》、《法藏敦煌文獻》、《國家圖書館藏敦煌文獻》、《甘藏敦煌文獻》、《浙藏敦煌文獻》、《民國佛教期刊文獻集成》、《民國佛教期刊文獻集成（補編）》、《稀見民國佛教文獻匯編（報紙）等），加上各處新出土考古文物，對過去諸多史實，頗有釐清之功。

2006年4月首屆「世界佛教論壇」的召開，雖有利用佛教之嫌，¹⁰⁶卻也標誌中共對佛教善意的肯定，這次論壇地點在浙江省杭州市和舟山市，主題定名為「和諧世界·從心開始」。據中華宗教文化交流協會會長

對外交流的擴大，佛教研究有長足的進展，其主要表現為：從事佛教研究的人顯著增多，在一些地方陸續建立了各類佛教研究機構，興辦各種佛教刊物，每年都有地方性、全國性及國際性的各種類型、各種專題的佛教學術會議之召開。另據黃夏年估計，1980—2000年間，中國大陸一共召開了至少有73次以上有關專題佛教學術會議，平均每年召開3.6次，最少的是1次／年，最多的年份是11次／年。此外，一些有關中國史、藏學、傣學、藝術、氣功等各種國際國內會議，佛教也是會上交流的重要內容之一。能有這樣的表現，與改革開放、百家爭鳴、解放思想政策分不開。說明佛教已能突破禁區，受到學術界重視。溫金玉，〈佛教篇〉，收於何光滬主編，《宗教與當代中國社會》（北京：中國人民大學出版社，2006年5月，1版1印），頁91-92；呂有祥，〈十年來中國佛教研究述略（1987—1996）〉，《宗教》1998年2期，頁75；黃夏年，〈20世紀佛教學術會議綜述〉，《宗教》2001年5期，頁5。

¹⁰⁶ 相較於基督教、天主教、伊斯蘭教，佛教給人的印象是，主張和平、比較理性，對當權政府不具威脅性。佛教雖源自印度，在中國已流傳兩千多年，成為中國文化不可分割的一部份，由主張無神論的政府出面支持此一大型活動，可以讓人知道，政府支持佛教、支持中國傳統文化，而改革開放以來的中國大陸佛教界，也都能配合政府「愛黨、愛國、愛教」主張，從事重建與弘法工作。或許我們可以說，政府利用了佛教，佛教也借力使力利用了政府。更確切的說，是「黨同宗（佛）教界的愛國統一戰線」，在其中發揮了大作用。任杰，《中國共產黨的宗教政策》（北京：人民出版社，2007年3月，1版1刷），頁321。

葉小文說，「和諧世界」是努力方向，對佛教言，「從心開始」則是途徑、方法，人們只有從心開始，心淨、心安，以內心的和平與安寧來帶動外界的和諧與安定。論壇主題之設定，主要由 2005 年 9 月，胡錦濤在聯合國成立 60 週年發表題為「努力建設持久和平共同繁榮的和諧世界」，及同年 12 月溫家寶在法國發表題為「尊重不同文明，共建和諧世界」的演講而來。¹⁰⁷

改革開放使佛教獲益良多，中共當局也逐漸了解佛教在現代社會中的地位與作用：就佛教信仰形態言，佛教的教義有維繫世道人心、穩定社會的作用；佛教的緣起思想與戒律精神，對於生態保護和經濟永續發展也具有啓導意義；佛教的圓融精神和慈悲非暴力主張，對促進多元文化的和諧發展，以及人類的和平具有積極的意義。¹⁰⁸會議由中共中央舉辦，由原堅持唯物立場，到強調「從心開始」之唯心，這對堅持馬列意識型態的中共而言，實為一大突破，也是中共當局肯定佛教對當代社會有其正面貢獻的一種表現。

總之，中國大陸學界自改革開放之後，中共當局對宗（佛）教的管制雖然還是很嚴格，但學者在進行研究時，已能逐漸擺脫過去有如緊箍咒般的思想束縛，所以也比較能夠公正客觀的理解佛教。當然，改革開放後的佛教研究，雖有相當成績，但也存在不少問題，在研究的深、廣度都有待提昇；另在問題意識與創新上，都有明顯的不足，致研究工作

¹⁰⁷ 葉小文，〈努力構建和諧社會·呼籲共建和諧世界——為首屆世界佛教論壇而作〉，收於宗文編，《和諧世界·從心開始：首屆世界佛教論壇文集·論文中卷》（北京：宗教文化出版社，2006 年 4 月，1 版 1 印），頁 1-8；葉小文，《宗教問題：怎麼看 怎麼辦》（北京：宗教文化出版社，2007 年 11 月，1 版 2 印），頁 480。

¹⁰⁸ 陳星橋，〈現代化進程中的大陸佛教〉，《香港佛教》497 期，網址：http://www.hkbuddhist.org/magazine/497/497_04.html，上網日期：2010 年 6 月 17 日。

缺少開拓性，¹⁰⁹其中還有許多可以改進的空間。

五、結論

范文瀾的《唐代佛教》一書是引發筆者撰寫本文的動機，在本文末尾，先談談這本書的學術地位。此書是文革後中國大陸出版的第一部中國佛教斷代史著作，是在極左思潮影響下所寫，其附錄張遵騷編的〈隋唐五代佛教大事年表〉，所錄資料雖然是以「統治階級利用佛教和佛教本身的一些活動」為主，卻仍有些參考價值。¹¹⁰就學術立場言，范文瀾的這本書，當然不能與湯用彤的《隋唐及五代佛教史》相提而論，¹¹¹也不能和方立天的《隋唐佛教》相比，¹¹²因湯、方二書，不受馬列框架影響，持論中肯，故有較高學術價值。但范文瀾的這本書，是中共馬克斯主義史學家理解佛教的一本重要代表作，這本書是特殊時空的產物，有一定的學術史價值與意義。

比起中國國民黨，中國共產黨極重視歷史，也非常重視歷史研究者。自 1949 年中共建國後，有一批歷史學家積極用馬列主義書寫新歷史，其中包括范文瀾、郭沫若、呂振羽、侯外廬、翦伯贊、吳晗、尹達、黎澍、劉大年、胡繩等人。¹¹³范文瀾的《唐代佛教》及其《中國通史》即是其

¹⁰⁹ 張志剛主編，《宗教研究指要》（北京：北京大學出版社，2005 年 6 月，1 版 1 印），頁 40。

¹¹⁰ 王雷泉、劉仲宇、葛壯主編，《二十世紀中國社會科學：宗教學卷》（上海：上海人民出版社，2005 年 9 月，1 版 1 刷），頁 97；張遵騷，〈隋唐五代佛教大事年表編輯說明〉，收於范文瀾，《唐代佛教》，頁 75。

¹¹¹ 湯用彤《隋唐及五代佛教史》一書，是根據他於 1920—1930 年代，在中央大學及北京大學講義及其他資料，修訂增補而成。湯用彤，《隋唐及五代佛教史》（台北：慧炬出版社，1986 年 12 月，初版），頁 1-4。

¹¹² 方立天在本書，著重論述華嚴宗法藏及其所撰之〈華嚴金獅子章〉，另一重點是論述禪宗的內涵結構、理論要旨與核心思想。方立天，《隋唐佛教》（北京：中國人民大學出版社，2006 年 10 月，1 版 1 印），頁 1-8。

¹¹³ 章開沅，〈參與的史學與史學的參與〉，《鴻爪集》（上海：上海古籍出版社，

中代表作之一，而《唐代佛教》一書更是直接論述佛教。自中共建國到文革前後，中共學者對佛教的理解與詮釋，亦如對其他學科般，充滿馬、列、毛色彩。在此期間，佛教被視為迷信，是麻痺人民心智的鴉片，是統治階層利用以欺壓人民的工具，故對佛教大張韃伐。¹¹⁴在此階段，中共學者視一切宗教都是唯物主義的死敵，¹¹⁵將唯物史觀當成放諸四海皆準的真理，也把它當做人類歷史發展的普遍規律，用它來解釋歷史，也用它來論斷佛教。¹¹⁶這種做法產生不少問題，如空洞議論多，批判多，紮實研究少；只強調階級觀點，否定歷史主義；只強調人民群眾創造歷史，否定統治階級的作用。¹¹⁷這種現象，即如本文第二節所說明的，馬列主義佛學研究者在解釋佛教時，有強調唯物史觀、階級觀點分析佛教，推崇無神論者及反佛論者等特色。

直到改革開放後，中共對宗（佛）教的管制逐漸放鬆，學者從事佛教研究時有了比較自由的環境，但馬克思主義仍是學界標舉的大旗，這由專門用來培養後繼人才的中國社會科學院研究生院世界宗教研究系及中國佛學院的成立宗旨中可以窺知。前者的成立宗旨是：「培養國內學生掌握運用馬克思主義基本原理，堅持正確的政治方向、科研方向、理論方向，

2003年7月，1版1印），頁6。

¹¹⁴ 如范文瀾就批評盛唐時代的中國佛教說：「佛教肆毒，不始於唐代，但唐朝是流毒極盛之世，佛教所有胡言亂語，為非作歹，這時候全部暴露出來，不禁使人望而切齒。我對佛教，沒有從哲學的角度去粉碎它，我只用普通常識去批駁它那些靈魂不滅、因果報應、求福免禍、六道輪回等謊言和謬說，肯定唐朝佛教禍國殃民之罪惡極大。」范文瀾，〈第3編說明〉，《中國通史》冊3，頁2。

¹¹⁵ 任繼愈主編，《中國哲學史》冊3，頁58。

¹¹⁶ 吳安家，《中共史學批判論集》（台北：幼獅文化事業公司，1979年10月），頁34。

¹¹⁷ 丁守和，〈學習·探索·追求〉，收於張豔國主編，《史學家自述——我的史學觀》（武漢：武漢出版社，1994年12月，1版1印），頁7-9。

熱愛祖國，遵紀守法，積極獻身於兩個文明建設，……。」¹¹⁸後者為：「培養具有堅定正確的政治方向，擁護中國共產黨的領導，熱愛祖國和社會主義制度，遵紀守法，具有正信、合格的僧伽人才，……。」¹¹⁹兩者均明確揭櫫，宗教研究必需奠基在愛國主義基礎上，學術研究不能離開愛國、愛黨；在政治與宗教之間，黨與國的地位，應擺在宗教之上。

本文曾多次引用任繼愈的著作，以說明馬克思主義對其著作影響之深，任繼愈到晚年（他在 2009 年 7 月逝世）接受訪問時，有許多問題避而不答，他曾多次提到「群體認識論」，也覺悟到：個人在歷史大趨勢面前，常常是無能為力的，所以也就「不敢從心所欲」了。¹²⁰在這裏，讓我們感受到政治對學術研究工作的強力影響。尤其是在政治氣氛仍然十分緊繃的年代，想研究中共當局反對的宗（佛）教，無疑是自找麻煩。即使直到今日，有關當代中國宗（佛）教研究的難度大、敏感性強，所以就少有人涉入。¹²¹

回顧 20 世紀上半葉的中國佛學研究，如梁啟超、湯用彤、陳垣、陳寅恪、胡適等人，在一定意義上，他們為現代中國佛學研究奠定了基礎；而僧界的太虛、印順，居士中的歐陽竟無、呂澂，在學術上也是卓然有成。¹²²20 世紀下半葉前 30 年，由於政治壓迫宗教，中斷了民國時期業已初步建立的佛學研究傳統。在特定的政治條件下，佛教只被視為中國封建

¹¹⁸ 曹中建主編，〈國內宗教研究教學機構（一）〉，《中國宗教研究年鑒·1996》，頁 400。

¹¹⁹ 同上註，頁 417。

¹²⁰ 任繼愈以為，中國在 1949 年以後，個人和群體的關係變得密不可分，對群體的認識就很重要。林祥主編，《世紀老人的話：任繼愈卷》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年 8 月，1 版 1 印），頁 96、111、138-139。

¹²¹ 吳雲貴，〈我國宗教學研究現狀與發展趨勢〉，收於曹中建主編：《中國宗教研究年鑒·1996》，頁 7、39。

¹²² 方立天，〈中國大陸佛學研究的回顧與展望〉，《宗教》2002 年 2 期，頁 3。

傳統所殘留下的文化元素，有關的研究大都採取批判的角度，¹²³雖能符順時代需要，卻未必符合學術研究規範，故其價值實難與前一階段學人的成果相提並論。改革開放迄今，已逾 30 年，在佛學研究上經過了曲折的變化過程，雖然目前看來仍存在不少問題，但政治對學術研究的障礙已逐漸降低，若能在現有研究基礎上，廣泛吸取國際研究成果，並開展研究視野與方向，或能為佛學研究開創一新局面。

參考書目

一、專書

上海師範大學政治教育系中國哲學史組編著，《中國哲學史綱要》，上海：人民出版社，1979 年 1 月。

中共中央文獻研究室綜合研究組、國務院宗教事務局政策法規司編，《新時期宗教工作文獻選編》，北京：宗教文化出版社，2004 年 6 月。

中國社會科學院近代史研究所編，《范文瀾歷史論文選集》，北京：中國社會科學出版社，1979 年 4 月。

中國無神論學會編，《當代無神論教程》，北京：中國青年出版社，2000 年 6 月。

方立天，《隋唐佛教》，北京：中國人民大學出版社，2006 年 10 月。

牙含章、王友三主編，《中國無神論史》上冊，北京：中國社會科學出版

¹²³ 劉寧光，〈現代佛教研究概論〉，《宗教》2008 年 5 期，頁 58。

- 社，1992年5月。
- 王友三編，《中國無神論史綱（修訂本）》，上海：上海人民出版社，1986年10月。
- 王建光，《中國律宗思想研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月。
- 王章陵，《東方馬克斯主義》，台北：政治大學國際關係研究中心，1991年3月。
- 王章陵，《馬列主義與宗教的衝突》，台北：幼獅文化事業公司，1882年10月。
- 王雷泉主編，《中國大陸宗教文章索引》上冊，台北：東初出版社，1995年10月。
- 王雷泉、劉仲宇、葛壯主編，《二十世紀中國社會科學：宗教學卷》，上海：上海人民出版社，2005年9月。
- 石俊、樓宇烈、方立天、許抗生等編，《中國佛教思想資料選編》卷3冊1，北京：新華書店，1987年10月。
- 北京大學哲學系中國哲學史研究室編，《中國哲學史》上冊，北京：中華書局，1980年3月。
- 任杰，《中國共產黨的宗教政策》，北京：人民出版社，2007年3月。
- 任繼愈主編，《中國哲學史簡編》，北京：人民出版社，1974年5月。
- 任繼愈主編，《中國哲學史》，北京：人民出版社，1979年3月。
- 任繼愈，《中國哲學史論》，上海：人民出版社，1981年6月。
- 任繼愈主編，《中國佛教史》卷1，北京：中國社會科學出版社，1985年6月。
- 任繼愈主編，《中國佛教史》卷2，北京：中國社會科學出版社，1985年11月。
- 任繼愈，《漢唐佛教思想論集》，北京：民族出版社，2008年1月。

- 米丁著、沈志遠譯，《歷史唯物論》下冊，北京：三聯書局，1950年。
- 何虎生，《中國共產黨的宗教政策研究》，北京：宗教文化出版社，2004年10月。
- 佐藤達玄著，釋見愍、鐘修三等譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書鄉出版社，1997年5月。
- 吳安家，《中共史學批判論集》，台北：幼獅文化事業公司，1979年10月。
- 呂大吉主編，《宗教學通論》，台北：博遠出版公司，1993年4月。
- 呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷5，濟南：齊魯書社，1996年12月。
- 巫白慧，《印度哲學——吠陀經探義和奧義書解析》，北京：東方出版社，2000年12月。
- 林祥主編，《世紀老人的話：任繼愈卷》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年8月。
- 侯外廬主編，《中國思想通史》卷3，北京：人民出版社，1957年5月。
- 侯外廬主編，《中國思想通史》卷4 上冊，北京：人民出版社，1959年12月。
- 范文瀾，《中國通史》，北京：人民出版社，1978年6月。
- 范文瀾，《唐代佛教》（舊版），北京：人民出版社，1979年4月。
- 范文瀾，《唐代佛教》，重慶：重慶出版社，2008年11月。
- 國家宗教局政策法規司編，《中國宗教法規政策讀本》，北京：宗教文化出版社，2008年8月。
- 張志剛主編，《宗教研究指要》，北京：北京大學出版社，2005年6月。
- 郭朋，《中國佛教思想史》中卷，福州：福建人民出版社，1994年12月。
- 陳金龍，《中國共產黨與中國的宗教問題——關於黨的宗教政策的歷史考察》，廣州：廣州人民出版社，2006年8月。
- 湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，台北：慧炬出版社，1986年12月。

葉小文，《宗教問題：怎麼看 怎麼辦》，北京：宗教文化出版社，2007年11月。

劉夢義、陶德榮，《中國當代哲學史稿》，成都：四川人民出版社，1987年1月。

蕭捷父、李錦全主編，《中國哲學史》上卷，北京：人民出版社，1989年8月。

龜三教信著、印海譯，《華嚴學》，高雄：佛光文化事業公司，1997年9月。

羅竹風主編，《中國社會主義時期的宗教問題》，上海：上海社會科學院出版社，1991年3月。

釋印順，《中國禪宗史》，台北：慧日講堂，1971年6月。

釋印順，《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1992年10月。

龔學增，《社會主義與宗教》，北京：宗教文化出版社，2003年6月。

龔學增主編，《宗教問題概論》，成都：四川人民出版社，1997年8月。

樂傳大主編，《無神論——公民無神論教育讀本》，長春：吉林人民出版社，2000年6月。

二、論文

丁守和，〈學習·探索·追求〉，張豔國主編，《史學家自述——我的史學觀》，武漢：武漢出版社，1994年12月。

方立天，〈我的佛教研究〉，《無神論·宗教》，1990年4期。

方立天，〈中國大陸佛學研究的回顧與展望〉，《宗教》2002年2期，2002年。

巨贊法師，〈目前佛教工作的四個步驟〉，朱哲主編，《巨贊法師全集》，北京：社會科學文獻出版社，2008年5月。

任繼愈，〈寫作方法不是重要的〉，《竹影集》，北京：新世界出版社，2002

年 1 月。

任繼愈，〈開始學習用馬克思主義〉，任繼愈著，《竹影集》，北京：新世界出版社，2002 年 1 月。

任繼愈，〈天臺宗哲學思想略論〉，《漢唐佛教思想論集》，北京：民族出版社，2008 年 1 月。

任繼愈，〈佛教與中國思想文化——《中國佛教史》第 1 卷序〉，《漢唐佛教思想論集》，北京：民族出版社，2008 年 1 月。

列寧，〈社會主義與宗教〉，轉引自王章陵，《馬列主義與宗教的衝突》，台北：幼獅文化事業公司，1982 年 10 月。

吳猛慶，〈一個馬克斯主義的命題——積極引導宗教與社會主義社會相適應〉，《宗教》1994 年 6 期，1994 年。

吳雲貴，〈我國宗教學研究現狀與發展趨勢〉，收於曹中建主編，《中國宗教学研究年鑒·1996》，北京：中國社會科學出版社，1998 年 11 月。

呂大吉，〈中國現代宗教學術研究一百年的回顧與展望〉，《宗教》2002 年 5 期，2002 年。

呂有祥，〈十年來中國佛教研究述略（1987 - 1996）〉，《宗教》1998 年 2 期，1998 年。

周一良，〈翦伯贊同志學術紀念會開幕詞〉，《周一良集：第 5 卷，雜論與雜記》，遼寧：遼寧教育出版社，1998 年 8 月。

周叔迦，〈如何開展佛教中新的教學方法與文化工作〉，《周叔迦佛學論著全集》冊 4，北京：中華書局，2006 年 12 月。

季羨林，〈《羅摩衍那》淺論〉，江西：江西教育出版社，1996 年 12 月。

季羨林，〈印度寓言和童話的世界「旅行」〉，《季羨林文集·第 8 卷·比較文學與民間文學》，江西：江西教育出版社，1996 年 12 月。

季羨林，〈我和佛教研究〉，《季羨林文集》，第 7 卷：佛教，江西：江西

- 教育出版社，1998年6月。
- 季羨林，〈研究佛教史的意義和方法〉，《季羨林文集》，第7卷：佛教，江西：江西教育出版社，1998年6月。
- 范文瀾，〈歷史研究必須厚今薄古〉，收於中國社會科學院近代史研究所編，《范文瀾歷史論文選集》，北京：中國社會科學出版社，1979年4月。
- 唐長儒，〈北朝的彌勒信仰及其衰落〉，《魏晉南北朝史論拾遺》，台灣：未署出版資料。
- 馬克思，〈黑格爾法哲學批判〉，轉引自王章陵，《馬列主義與宗教的衝突》，台北：幼獅文化事業公司，1882年10月。
- 張海鵬，〈發揚馬克斯主義在史學領域的開拓精神〉，中國社會科學院科研局組織編選，《張海鵬集》，北京：中國社會科學出版社，2008年10月。
- 張遵騷，〈隋唐五代佛教大事年表編輯說明〉，收於范文瀾著，《唐代佛教》，重慶：重慶出版社，2008年11月。
- 曹中建主編，〈國內宗教研究教學機構（一）〉，《中國宗教研究年鑒·1996》，北京：中國社會科學出版社，1998年11月。
- 章開沅，〈參與的史學與史學的參與〉，《鴻爪集》，上海：上海古籍出版社，2003年7月。
- 華方田，〈改革開放以來中國內地佛學研究管窺〉，收於劉澤亮主編，《佛教研究面面觀》，北京：宗教文化出版社，2006年12月。
- 黃夏年，〈改革開放以來的中國大陸佛教研究〉，收於樓宇烈主編，《當代中國宗教研究精選叢書——佛教卷》，北京：人民出版社，1994年3月。
- 黃夏年，〈1980—1995年我國佛教學術會議活動綜述〉，收於曹中建主編，《中國宗教研究年鑒·1996》，北京：中國社會科學出版社，1998年

11月。

黃夏年，〈20世紀的中國佛學研究〉，收於曹中建主編，《中國宗教研究年鑒·1996》，北京：中國社會科學出版社，1998年11月。

黃夏年，〈20世紀佛教學術會議綜述〉，《宗教》2001年5期，2001年。

溫金玉，〈佛教篇〉，收於何光滬主編，《宗教與當代中國社會》，北京：中國人民大學出版社，2006年5月。

葉小文，〈努力構建和諧社會·呼籲共建和諧世界——爲首屆世界佛教論壇而作〉，收於宗文編，《和諧世界·從心開始：首屆世界佛教論壇文集·論文中文卷》，北京：宗教文化出版社，2006年4月。

鄒土方，〈任繼愈談我國宗教學研究現況〉，《無神論·宗教》1987年1期，1987年。

劉大年，〈序〉，中國社會科學院近代史研究所編，《范文瀾歷史論文選集》，北京：中國社會科學出版社，1979年4月。

劉大年，〈歷史研究的指導思想問題〉，《劉大年史學論文選集》，北京：人民出版社，1987年12月。

劉寧光，〈現代佛教研究概論〉，《宗教》2008年5期，2008年。

蔡美彪，〈范文瀾治學錄〉，收於范文瀾，《范文瀾全集》冊1，石家莊：河北教育出版社，2002年11月。

戴康生，〈繼往開來，開創宗教研究新局面——紀念中共中央「關於我國社會主義時期宗教問題的基本觀點和基本政策」發布十五周年〉，收於曹中建主編，《中國宗教研究年鑒·1996》，北京：中國社會科學出版社，1998年11月。

釋印順，〈宋譯楞伽與達磨禪〉，《淨土與禪》，台北：正聞出版社，1970年。

釋印順，〈中國佛教之特色〉，《佛法是救世之光》，台北：正聞出版社，

1973年。

釋印順，〈中國佛教史略〉，《佛教史地考論》，台北：正聞出版社，1973年。

釋印順，〈中國佛教各宗之創立〉，《佛法是救世之光》，台北：正聞出版社，1973年。

釋印順，〈佛學大要〉，《華雨集》冊4，新竹：正聞出版社，1973年。

釋印順，〈高級佛學教科書〉，《青年的佛教》，台北：正聞出版社，1973年。

三、其他

于俊文、王家俊、鄭德榮、趙邨方主編，《馬克斯主義百科辭典》，長春：東北師範大學出版社，1991年5月。

陳星橋，〈現代化進程中的大陸佛教〉，《香港佛教》497期，網址：http://www.hkbuddhist.org/magazine/497/497_04.html，上網日期：2010年6月17日。

維基百科，〈任繼愈〉條，網址：<http://zh.wikipedia.org/zh-hk/%E4%BB%BB%E7%BB%A7%E6%84%88>，上網日期：2010年3月15日。

維基百科，〈羅竹風〉條，網址：<http://zh.wikipedia.org/zh-tw/%E7%BD%97%E7%AB%B9%E9%A3%8E>，上網日期：2010年3月16日。

（責任編輯：釋傳法）