第一章中国宗法性传统宗教

一、引言与概述

中国历史上影响较大的宗教，学界公认的当然首推道教和佛教，其次是基督教和伊斯兰教，再宽泛一点，还可以包括民间宗教与少数民族传统宗教。儒学算不算宗教？儒学在中国传统思想文化中占主导地位，佛、道为之辅翼，史称“儒释道三教”。然而这里所谓“教”乃教化之义，非宗教之称。宗教的基本特性是出世性，抬高鬼神或彼岸，贬低或否定现实世界，寻求一种超人性的解脱，而儒学的基本倾向是入世的，它以修身为出发点，以平治天下为最后归宿。宗教以某种超世的信仰为核心，同时还要有相应的教义、活动、组织等要素，构成立体化的多层次的实体，而儒学长期处在学术文化的范围，没有属于它的实体和祭祀活动。因此，儒学不是宗教。当然儒学具有某些宗教性，有些儒者曾尝试把儒学神学化，但它的宗教性及神学化倾向始终未能成为主流。我们可以说儒学在中国古代社会意识形态上占主导地位，但不可以说儒学在中国古代宗教史上占主导地位。那么佛、道教的情况如何呢？应当说佛、道教对于中国传统文化有全局性的影响，它们已经使自己的思想和活动渗入政治、哲学、道德、文艺及民俗各文化领域，成为中国社会重要的精神支柱。但是它们从来没有成为中国多数人的主要宗教信仰。佛教在隋唐时期达到鼎盛状态，

其社会影响远远超出僧尼的范围而及于社会各阶层各角落，然而它的正式出家信徒也只有数十万人，以后各代也并没有增加多少。在家信佛者自然比出家人多得多，但在家信佛者同时又可以信道和别的，其信仰杂而多端，其人数在全国总人口中仍然是少数。道教可以说是中国土生土长的大教了，然而它的信徒数目一直少于佛教；对长生成仙有兴趣者多，真正虔诚的奉教者在贵族在民间都不多。至于基督教和伊斯兰教，主要流行于局部地区和某些民族，其影响基本不出教徒的范围，对于中国社会生活不具有全局性的意义。至于民间宗教，长期处于秘密状态，当然不能成为正宗信仰；少数民族传统宗教不出本民族领域，更谈不上全国性信仰。鉴于以上的情况，近现代的某些学者就认为中国人淡于宗教，不以宗教作为精神依托；另一些学者则勉强把儒学说成宗教，以证明中国人一向以儒教作为正宗宗教信仰。然而这些学者忽视了一个重要历史事实，中国人一向有自己正宗的宗教信仰，它为社会上下普遍接受，绵延数千年而不绝，它不是儒学，而是宗法性传统宗教。

中国宗法性传统宗教以天神崇拜和祖先崇拜为核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼，以其他多种鬼神崇拜为补充，形成相对稳固的郊社制度、宗庙制度以及其他祭祀制度，成为维系社会秩序和家族体系的精神力量，成为慰藉中国人的心灵的精神源泉。这种宗教在中国人心目中占有崇高的地位，它不仅在实际生活中为官方所尊奉，为民众所信仰，而且为学者和史家所关注。在《尚书》、《周易》、《诗经》及《春秋三传》中,特别在《周礼》、《仪礼》和《礼记》中,有着关于早期宗教祭祀活动、理论和制度的庄重的记述。这种在夏商周三代形成的宗法性国家宗教，在秦汉以后非但没有消失，反而在向前发展，不断走向完备。《史记》的《封禅书》,《汉书》的《郊祀志》,《后汉书》的《祭祀志》,对于从古到当时的宗法性国家宗教都有专题的记述。由于这种宗教越来越

同礼俗打成一片，汉以后官修的史书，多将宗教祭祀与丧葬仪节载入《礼志》或《礼乐志》或《礼仪志》，又总把郊社、宗庙祭祀与典制放置在诸礼之首位或二位，在内容上所占的比重也很大。唐宋以后典志体史书和大型类书，都给予这种传统宗教以重要地位。《通典》中的“礼典”，《通志》中的“礼略”，《文献通考》中的“郊社考”、“宗庙考”，不仅汇集了祭礼丧礼的资料，还对古往今来的传统宗教祭祀制度的沿革，作了认真的考证。《太平御览》、《古今图书集成》等大型类书，有关宗教祭祀的资料都相当丰富。这说明古代学者极重视传统宗教祭祀。此外，各朝代大都有自己的礼典，如唐代《贞观礼》、《显庆礼》、《开元礼》，宋代《开宝通礼》、《太常新礼》、《五礼新仪》，明代《大明集礼》，《大明会典》，清代《大清通礼》、《满州祭神祭天典礼》，以及各种官修和私修的国礼、家礼，其中对于宗教祭祀和丧葬礼仪都有明确详备的规定与说明。面对如此确凿的历史事实和如此丰富的文献资料，近代宗教史家似乎视而不见，大家眼里只有道教和佛教。有些论著涉及到历代的祭祀和丧礼，但多从社会礼俗上着眼，并不把它当作与佛教道教相类的正统宗教；有的只在论述夏商周的宗教时，讲到这种传统国家宗教，秦汉及其以后则付之阙如，似乎它已经中绝，完全被佛道教所取代。这种情况之所以产生，或许是由于儒学在中世纪精神生活中的突出影响遮盖了人们透视宗法性宗教的视线，而后者又缺乏独立的教团组织和发达的神学体系，只满足于固守敬天法祖的基本信念，把功夫都用到祭祀礼仪上面，相对削弱了自身在学术思想领域的影响，佛教道教发达的神学体系和寺庙实体又吸引了学者的注意力，加以宗法性传统宗教在近代已经衰亡，人们缺乏直接感受，于是造成了近代中国宗教史研究的倾斜和空缺。

宗法性传统宗教确实成为礼俗，成为贵族和平民的一种生活方式，但它不是一般的礼俗，而是宗教礼俗，具有鲜明的宗教特征。宗教礼俗化就是宗教世俗化的重要表现，这是多数宗教的共

同发展趋势，非独传统宗教为然，因此不能以此来否定传统信仰和祭祀的宗教性。宗法性传统宗教与儒学确有交渗的地方，例如儒家经学中的礼学。有很大一部分是研究祭礼和丧礼的，它是传统宗教的理论基础；一批儒家学者热心于宗教祭祀，不同程度地参与了吉礼凶礼的修定和实施；儒学中的天命论和鬼神思想与传统宗教信仰相一致。但儒学不能代替和包容传统宗教，因为儒学是一种理论形态的学术文化，宗教祭祀并非儒学题中应有之义，儒学的重心在内圣外王之学，自有其发展脉络，形成独立的学统；而传统宗教则是以祭祀活动为中心的信仰与实体相结合的实践化了的社会综合体系，自有其前后相继的教统，并且教权始终为君权族权夫权所左右，基本上不受儒学学派分化和儒学思潮起伏的影响。宗法性传统宗教没有独立的教团体系，它的宗教祭祀功能由各层次的宗法组织兼任，这可视为该宗教的特点，但不能成为否定它作为正统大教的地位的理由。由皇族、宗族、家族、家庭所构成的宗法血缘组织，其功能是多重的；当它肩负起宗教祭祀功能的时候，它就是作为一种宗教组织在起作用。它也可以显现出作为政治组织、社会组织的特性。政教合一的国家多是这种情况。还有，中国宗法性传统宗教也不能混淆于一般的世俗迷信。因为它不仅有基本的信仰、严格的制度、经常的活动，它还有系统的教义、周备的礼仪，并为历代官方所尊奉，也为全社会所敬信，其正统地位是无可争议的；而算命、看相、扶乩、风水、占星、巫术等世俗迷信没有系统的教义，也没有严格的组织制度，以赢利作为直接目的，常被作为“怪力乱神”而受到批判和禁止。

由此可见，不仅研究三代的宗教不能离开对祭天祭祖祭社稷这一套传统宗教的了解，研究中世纪的宗教同样不能忽略它们，否则就不止是中国宗教史的部分短缺，而是主导线索的丧失。现在的问题并不是由我们研究者收集一些资料把宗法性传统宗教勉强拼凑出来、创造出来；现在所需要的仅仅是由我们研究者把它

重新发现出来，给予充分的介绍、正确的评价。

宗法性传统宗教有如下特点。

第一，来源的古老性。它直接继承原始宗教而来，源头相当久远，渐渐进化而成，不像一些世界性宗教有确定的创教教主或相对集中的创教时期。天神崇拜起于原始社会末期，它是在原始自然崇拜基础上按照人间等级模式逐步抽象出来的。祖先崇拜发生于氏族社会，男性祖先崇拜则盛行于父权制氏族社会。中国进入私有制社会以后，非但没有抛弃氏族组织外壳，反而强化和扩大了氏族血统网络，使之与政治经济等级制度相结合，祖先崇拜也因之更加系统发达，成为宗法性传统宗教的核心内容。社稷崇拜起源于原始社会的农业祭祀，日月山川、风雨雷电崇拜也发生得很早，考古与古文献资料都足资证明。在中国没有哪一种其他宗教有如此久远的历史。

第二，发展的连续性。前一个特点是源远，这一个特点是流长。同世界一些文明古国相比较，希腊、埃及、波斯、印度等国，在其原始社会和早期国家的基础上，也盛行着祖先崇拜、天神崇拜和自然崇拜，但进入中世纪以后，其古代宗教传统都发生了较大的转向甚至断裂。古代的希腊宗教为基督教正教所取代，埃及与波斯都转而信奉了伊斯兰教，印度则有佛教的崛起；在大的文明古国中，唯有中国，其古代宗教传统没有中断，进入中世纪以后在某些方面更加兴旺和严整。朝代的更替，没有动摇它的正宗地位；佛教的传入、道教的兴起，也不曾改变它的国家宗教的性质。对于多数中国人来说，包括贵族与平民，敬天祭祖是第一义，佛道信仰在其次，可以信，也可以不信。这种情况一直延续到辛亥革命前后，说明传统宗教有极大的稳固性。清代康熙时，罗马教廷干预中国天主教徒敬天、祭祖、祭孔，其教士因之被排逐，证明中国固有信仰和礼仪的不可侵犯性。

第三，神界的多样性。传统宗教是典型的多神教。从崇拜的

偶像来说，神灵杂多而又有主脉体系，大致可以归结为天神、地祇、人鬼、物灵四大类。天神以昊天上帝为最高神，其次有五帝五神，再次有日月星辰、风雨雷电、司命司中司民司禄等，共同组成天界。地祇有后土、社稷、山川、岳镇、海渎、江河、城隍等，共同组成地界，以便与天界相配。人鬼有圣王、先祖、先师、历代帝王贤士等。物灵有旗纛、司户、司灶、四灵等。这四类神灵共同组成大的鬼神世界，凌驾在人间之上。从祭祀的级别来说，依祭天、祭祖、祭社稷日月的次序，形成一套由高到低的宗教祭祀制度。明代嘉靖皇帝说："天地至尊，次则宗庙，次则社稷。"这大致反映了宗教祭祀的等级序列。以明清为例：明代以圜丘、方泽、宗庙、社稷为大祀，以先农、日月星辰、风云雷雨、岳镇海渎、山川等为中祀，以其他诸神为小祀；清初以圜丘、方泽、祈谷、太庙、社稷为大祀，以其他天神、地祇、日月、先王、先师、先农为中祀，以先医、贤良、昭忠等为群祀，乾隆中升雩为大祀，光绪末升先师孔子为大祀。

第四，内容的宗法性。中国的宗法制成熟于周代，秦汉以后宗法制不再与政治制度直接合为一体，但对于社会政治生活和日常活动仍然具有支配性的作用。所谓宗法，就是巩固父系家族实体的一套制度，它以男性血统的继承关系为轴心，形成上下等级和远近亲疏的人际网络，决定着财产与权力的分配与再分配。嫡长子继承制是宗法制的关键所在，由此而有大宗小宗、嫡子庶子之分。由于宗法制最重父权和父系血统，所以它最需要人们有强烈的亲祖观念与感情，因而不能不热心于祖先崇拜，借此以培养孝道。国是家的扩大，君为民之父母，孝道推之于君便是忠道。忠道的维护，一是借助于祖先崇拜，君父同体，移孝作忠；二是借助于天神崇拜，君权天授，敬天顺君。传统宗教的基本信条就是"敬天法祖"，这恰恰要落实为忠孝之道。忠孝乃是宗法等级社会的主要伦理规范，所以直接为培育忠孝思想感情服务的传统宗

便具有强烈的宗法性。从宗教的组织活动上说，传统宗教没有独立教团，神权与君权、族权、父权结为一体，宗教祭祀活动由国家、宗族、家族来兼管。天子独揽主祭天神和主祭皇族先祖的神权,祝、卜等礼官只起助手和司仪的作用;族长和家长握有主祭本族本家先祖的权力。既无另设宗教组织的必要，也就没有入教的手续及教徒非教徒之分，宗法等级组织属下的成员都是传统宗教的信徒，除非他明确信仰了别的宗教。所以传统宗教是接近于全民性的宗教。传统宗教的泛世性导致如下后果：公开背弃敬天法祖信条者固然罕有，虔诚而狂热的信徒也在少数。总之，与宗法等级制和宗法伦理的紧密结合，是传统宗教的最大特点，也是把它称之为宗法性传统宗教的主要根据。

第五，功用的教化性。宗法性传统宗教满足于天命鬼神的一般观念和经典说明，并不特别追究鬼神世界的具体情况和个人灵魂解脱，不去详细论证鬼神的存在及其如何显灵，它最看重的是宗教的社会功能，在诸社会功能中，又最看重宗教祭祀发生在政治和伦理方面的教化功能。《周易》有“神道设教”的说法,最能概括宗法性传统宗教的宗教观。所谓“神道设教”,就是通过崇建神道来设立教化，宗教祭祀被当作基本的教育手段，所以有“祭者教之本也”(《礼记·祭统》)的提法。传统宗教为达到神道设教的目的，要求人们祭祀神灵时要敬肃诚挚，如同见到听到感到神灵就在眼前。但有时过分看重设教，而把神道当作单纯的教育手段，便会给无神论开启方便之门,产生异端思想。荀子说:“君子以为文,而百姓以为神。”王充说:“缘先事死,不敢忘先;五帝三王，郊宗之祭,不敢忘德;未必有鬼神能歆享之也。”在这种思想影响下的宗教祭祀，其礼俗意义和纪念意义大于宗教意义，祭祀活动徒流于形式，无神论者也可以参加。

第六，祭祀的农业性。中国地处温带，土地肥沃，气候适宜，中原地区早就出现发达的锄耕农业。在农业的基础上发展出中国

古老的文明。在数千年中，中国以农业立国，农业是社会经济的命脉，与此相适应，农业祭祀十分发达，成为自然崇拜的核心。对于土地和谷物的崇拜形成社稷崇拜，社是土地神，稷是谷神，代表着最重要的农业生产资料和劳动成果，一向享有殊荣。从很早的时期起，社稷成为政权的代名词，其地位仅次于祭天和祭祖。明清两代的国家祭坛，按照“右社稷而左宗庙”的古训建筑于皇城近侧，列为国家祭祀大典。州县以下以至乡里，皆立社为祭。此外还有祭先农，与耕籍礼相配合，亦隆重盛大。对于山川日月风雨诸自然神灵的祭祀主要是为了祈求风调雨顺、五谷丰登。在祭天与祭祖的活动中亦经常列入祭祀农神祈求丰收的内容。如祭天中的雩祭和祈谷，祭祖中的时享，都与农业生产直接有关。明堂祭中的祀五帝五神，亦是适应于农业季节而举行的迎气祀典。只要中国还是农业大国，还要靠天吃饭，农业祭祀必然具有崇高的地位。

二、敬天与祭天

天神崇拜大约发端于父系氏族社会的后期——部落联盟时期，具体情形已微茫难考。《论语·尧曰》说：“唯天为大，唯尧则之。”《尚书·尧典》说，舜“肆类于上帝”。《墨子·兼爱下》引《禹誓》说，禹征伐有苗乃称“用天之罚”。《尚书·汤誓》说：“有夏多罪，天命殛之”，“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”。《孝经》说：“周公郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝”。按照上述文献的说法，尧、舜、禹、汤、周公都敬祭天神，不过有时称天，有时称上帝，有时兼用而已。但文字资料毕竟晚出，内中多有传说和作者臆造的成分，不可过于认真。三代之中，殷代的天神崇拜

已由殷墟考古资料得到确凿证明。卜辞中有“帝其令风”、“帝令雨足年”、帝能“降莫”、“降祸”的记载，说明在殷人心目中，上帝管理天象与祸福，是自然与社会的主宰。卜辞中还有殷人先祖下乙、大甲“宾于帝”的记载，说明帝主要是殷族的保护神，殷人先王的神灵常在帝的左右，下民对帝的祈祷要经过祖先的媒介。“帝”字，《说文解字》云：“帝，谛也，王天下之号”，古文写成“帝”，顶部是“上”字，下部像祭器。“谛祭”乃是王祖之祭，由此推断，殷代的帝或上帝最初是英雄祖先，后来被神化为至上神。周人的至上神多用“天”的称谓。“天”字，《说文解字》云：“天，颠也，至高无上，从一大”，古文作“天”，人之顶谓颠，推而大之，人群之上至高者为天。我以为以天称谓至上神，当发生在天地对称、阴阳并举之后。与大地相对应的茫茫太空即是天，它被赋予主宰自然与社会的至高神性的同时，还保留着其自然态的浩渺性和复盖性，比起“帝”的称谓，更能表现至上神的高深莫测和包容无边，这些特点深刻影响着后来中国人关于天神的观点。“天”既广大无边，又模糊不定，没有一个具体形象，使得后来的人们在理解天神时歧义纷出，灵活发挥的余地很大，也容易泛化出“天命”、“天道”等概念。周人有时称“天”为“皇天”、“昊天”、“苍天”，或者将“天”与殷旧称“帝”结合，称“天帝”、“皇天上帝”，为后世最常采用的是“昊天上帝”这一称号。周人的“天”与殷人的“帝”相比，不再是喜怒无常的活灵活现的人格神，而是主持正义公道、关心全社会利益、具有恒常赏罚标准的伦理型的至上神。天神对于地上的君王“唯德是辅”，它不仅仅是王权的赐予者保护者，还是王权的控制者与监督者。天子从天神那里取得统治人间的权力以后，不能光靠祈祷祭祀来获得天神的好感，还要“以德配天”、“敬德保民”，承担一系列社会责任，才能得到天神的恒久信任，保持政权的稳定，否则天命就会转移到异姓的有德者身上。根据郭沫若考证，殷代卜辞无“德”字，周代铭文则有“德”字。《尚书·周书》

篇篇不离“德”字，要王者“明德”、“崇德”、“敬德”、“用德”。这一思想的主要缔造者是周公。《尚书·康诰》提出“明德慎罚”，《召诰》再三提醒周人要“监于有夏”、“监于有殷”，吸取他们不敬德而坠天命的教训。可见周人的天神观念由于容纳了历史经验而增加了人文的成分。儒家的天命论继承了三代关于天神的主宰性和伦理性的思想，又强调了“天”的非人力性，《论语》里“死生有命，富贵在天”一语就是最典型的概括。孔子给天命和人事划定了一条界线：生死寿夭、富贵贫贱、事业成败由天命决定；修为君子还是甘为小人则决定于自身的努力，故云“为仁由己”。这样，先秦时期关于天的观念就有主宰之天、道德之天、命运之天三重性质，天的内涵越来越丰富，也越来越混杂，却并不影响在总体上对天的崇拜。人们祭天，但不狂热，人们敬天，但不拘泥于一种说法，这是中国人的大神信仰的特色，大神崇拜也因之得以长久流传。

敬天祭天之义有四。其一，效法天道以定人事。《周易》云：“再垂象见吉凶，圣人则之。”《论语》云：“惟天为大，惟尧则之。”《春秋说题辞》云：“天之为言颠也，居高理下，为人经也。”其二，承天之佑，畏天之威。《周易·困卦》：“利用祭祀，受福也。”《春秋繁露·郊义》：“天者，百神之君也，王者之所最尊也。”又《郊语》：“不畏敬天，其祸殃来至闇。”其三，感天之德，报天之恩，《礼记·郊特牲》：“万物本乎天，人本乎祖，此所以配上帝也，郊之祭也，大报本反始也。”《物理论》：“祭天地，报往也。”其四，奉天以固君道。《五经通义》：“王者所以祭天地何？王者父事天母事地，故以子道事之也。”《汉书·郊祀志》：“帝王之事莫大乎承天之序，承天之序莫重于郊祀，故圣王尽心极虑以建其制。”在中国历史上，敬天是民众普遍持有的信仰，祭天则主要是君王自家的事情，因此天神崇拜是王权的精神支柱。

历史上祭天活动有四种主要方式，即：郊祭、封禅、告祭、明堂祭，现分述如下。

(一)郊祭

郊祭是历代君王祭天的基本方式。据《礼记·祭法》,虞夏殷周四代已有禘、郊之祭，然而皆是祭祖，非是祭天；祭天另有所设,“燔柴于泰坛,祭天也,瘞埋于泰折,祭地也”。《周书》云:“设丘兆于南郊,以祀上帝,配以后稷农星,先王皆与食。”《孝经》云:“周公郊祀后稷以配天。”《礼记·郊特牲》:“郊之祭也,迎长日之至也，大报天而主日也；兆于南郊，就阳位也；扫地而祭，於其质也；器用陶匏，以象天地之性也；於郊故谓之郊；牲用骍，尚赤也；用犊，贵诚也；郊之用辛也。周之始郊，日以至；卜郊，受命于祖庙,作龟于祢宫,尊祖考之义也。”据此可知,周人把郊礼正式定为祭天之礼，祭坛设在王城南郊，故谓之郊祭，以就阳位，天地合祭并以祖先配祭，祭之前要在祖庙做一次占卜，用赤色的牛犊作为贡品。所谓“燔柴”,就是积薪于坛上,放置玉币及牺牲,点燃后使烟气上达於天庭。此外还有一套祈祷、奏乐等仪式。据《春秋左传》记载,鲁君乃周公之后,可以行天子之礼,故而有郊祀之事。

战国中后期阴阳五行思潮大盛，本来就模糊不清的天帝此时裂变为五，出现五帝说。五帝是：黄帝居中，具土德；太皞居东方，具木德，主春，亦称青帝；炎帝居南方，具火德，主夏，亦称赤帝；少皞居西方,具金德,主秋,亦称白帝;颛顼居北方,具水德，主冬，亦称黑帝。又有后土、句芒、祝融、蓐收、玄冥五神为五帝之辅佐。按《吕氏春秋》十二纪的说法,天子须依四季的顺序分次祭祀五帝和五神。祭黄帝则在季夏之末。《吕氏春秋》的《应同》篇,依据阴阳五行家的学说,提出“五德转移”或“终始五德”,以五行相生相胜解释朝代的兴衰,谓帝王之兴先有祥瑞出现,并以五行之一为所尚之气色。如黄帝时现大蚓大蝼，土气胜，色

尚黄；禹之时草木不衰，木气胜，色尚青；汤之时有金刃生于水，金气胜，色尚白；文王时有赤乌衔丹书集于社，火气胜，色尚赤；代火者必将水，色尚黑。此说为国运的转移和新朝的兴起提供了一种类似于“客观必然性”的根据，受到后来历朝重视，秦始皇就采用此说，色尚黑，数用六，以表明本朝是应运而生，理应代周。五帝说的兴起，是受五行思想的影响，人们把若干远祖英雄祖先加以神化，抬高为天神，与五方五行五色相配，形成五天帝并立，这就在一定程度上削弱了传统天帝的统一性和至上性，从宗教信仰的角度反映了战国时期王权崩溃、诸侯纷争的社会局面。据《史记·封禅书》，秦文公作鄜畤，用三牲郊祭白帝；秦宣公作密畤于渭南，祭青帝；秦灵公作吴阳上畤，祭黄帝；又作下畤，祭炎帝；秦献公作畦畤于栎阳，祭白帝。故秦有四畤四帝祀之制。秦始皇因之，三年一郊。

汉高祖刘邦曾自称赤帝子，入关后询问秦时上帝祠何帝，得知秦有白青黄赤四帝之祠，刘邦说：“吾闻天有五帝，而有四”，“乃待我而具五也。”于是立黑帝祠，命曰北畤，但不亲祭（见《封禅书》）至此以后有五帝之祀。文帝时，为报答“上帝诸神之赐”，增大了诸神祠的规格，亲自郊祭雍五畤祠，并作渭阳五帝庙，又在长门外立五帝坛。可知汉初之时，天神统而称之为上帝，分而称之为五帝。但五帝崇拜有一个明显的缺欠，就是它削弱了至上神的唯一性和统一性，不利于地上统一中央政权的巩固。也许人们意识到了这一点，武帝时便出现了再建五帝之上的主神的活动。《封禅书》说，武帝时亳人谬忌奏祠太一方，曰：“天神贵者太一，太一佐曰五帝，古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢，七日，为坛开八通之鬼道。”武帝准其奏，于长安南郊立太一祠，敬奉甚诚。此后，五帝就从最高天神的位子下降为至上神太一的辅佐之神。武帝祭太一与五帝，时而亲祭时而不亲祭，制度上并不严格。武帝还崇信方术，向往成仙飞升，但这属于个人信仰，不是国家宗教，

正宗的还是祭天祭祖。从理论上说，西汉的天神崇拜被系统化和具体化了。成书于汉初的《周礼》、《礼记》及稍早的《仪礼》,在保存先秦旧制的基础上对于祭天制度及其意义作了深入的说明。《曲礼》规定只有天子才能“祭天地”。《大戴礼记》认为天是生之本,先祖是类之本，君是治之本，故应“上事天，下事地，宗事先祖而宠君师”,这就是后来中国人敬祀“天地君亲师”的滥觞,而祭天始终为群祀之首。《礼记·月令》采自《吕氏春秋》十二纪,以政令配月令，宣传天人感应思想，即政令与时令相合就风调雨顺，不合就招致灾害。《三礼》不能归结为宗教神学，但其中关于敬天祭祖及丧葬的内容，应是宗法性宗教理论的重要组成部分。在此基础上，汉武帝的理论家董仲舒进一步把儒学改造成为一种神学，从“敬鬼神而远之”的怀疑论立场退回到热衷敬天的神学立场，把义理之天还原为人格之天，并涂以鲜明的阴阳五行的色彩。董氏视“天”为百神之长官，有意志感情，为自然与人类的主宰与创造者，说：“天者百神之君也，王者所最尊也”(《春秋繁露·郊义》),“天者万物之祖”(《顺命》),“天亦人之曾祖父也”(《为人者天》)。天的爱乐严哀通过春夏秋冬来体现，人的赏罚通过阴阳的对立来表达，故云：“天道之大者在阴阳。阳为德，阴为刑；刑主杀，而德主生。是故阳常居大夏，而以生育养长为事；阴常居大冬，而积于空虚不用之处。以此见天之任德不任刑也”(《汉书·董仲舒传》)。必不得以而用刑辟，当在秋冬，以顺时令。董仲舒视天与君的关系为父子关系，说：“受命之君，天意之所予也，故号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也”(《深察名号》)。君道合乎天意则天降祥瑞，君道违背天意则天降灾异以示警戒，不听必有大灾，救之以德，施之天下则咎除，因此人君不仅能够励精图治，还由于天人感应而能够通过改善政治来调阴阳序五行，使自然界和谐正常。董仲舒认为《春秋》的重要原则是“屈民而伸君,屈君而伸天”(《玉杯》)。这样，天神就是一个高高在上、全知全能、公正无私的家

长的形象，它对君权发挥着支持又制约的双重作用。董仲舒的哲学是神学哲学，他的天人感应思想和阴阳灾异学说成为汉代极有影响的社会思潮。在祭天活动方面，据《汉书·郊祀志》，成帝时匡衡张谭奏言："祭天于南郊，就阳之义也；瘞地于北郊，即阴之象也"，议将甘泉泰畤、河东后土之祠徙置长安之南北郊，成帝从之，旋又复旧。成帝死后旋徙旋复，其无定制如此。王莽之时改为南郊合祭天地，称天神为皇天上帝，称地祇为后土。刘秀称帝后，在洛阳城南建天地祭坛，其外坛为五帝位，后又建北郊专祭地祇。明帝时采元始故事，迎春于东郊，祭青帝句芒；迎夏于南郊，祭赤帝祝融；迎黄灵于中兆，祭黄帝后土；迎秋于西郊，祭白帝蓐收；迎冬于北郊，祭黑帝玄冥。东汉谶纬盛行，受其影响，五帝崇拜于太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼五人帝之外，复有灵威仰、赤熛怒、白招拒、叶光纪、含枢纽五天帝出现，每一朝皆感五帝之一而兴起，故又称感生帝，其祀典亚于祀天而同于五人帝。汉章帝召开白虎观会议，形成一部具有经学和宗教法典性质的《白虎通义》。它钦定了经学神学的基本范畴和理论体系，规定了统一的祭祀仪规，其核心是用神权和阴阳五行思想来论证君权的合理性和"三纲"的正当性。《爵》篇说：

> 天子者，爵称也。爵所以称天子者何？王者父天母地，为天之子也。故《援神契》曰：天覆地载，谓之天子，上法斗极。《钩命诀》曰：大子，爵称也。帝王之德有优劣，所以俱称天子者何？以其俱命于天，而王治五千里内也。

《三纲六纪》篇说：

> 君臣、父子、夫妇，六人也，所以称三纲者何？一阴一阳谓之道，阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，故六人为三纲。

《五行》篇说

子顺父、臣顺君、妻顺夫何法？法地顺天也。

《白虎通义》的神学带有浓厚的阴阳五行学说的色调，与世俗儒学紧密结合在一起，表现出汉代的特点。东汉末年大经学家郑玄注《三礼》,他根据《孝经》“郊祀后稷以配天,宗祀文王于明堂以配上帝”的说法，将天神分裂为二，祭昊天于圜丘为其一,祭上帝于南郊为其二，又肯定纬书五天帝，加上昊天，遂有“六天”之说。随着郑学影响的扩大，其祭天之说渐为上层接受，同时也受到不同学派的非议，而引起多次争端。

魏明帝祭天采郑玄之说，分圜丘与郊为二：圜丘祭皇皇帝天，方丘祭皇皇后地；天郊所祭是皇天之神，地郊所祭是皇地之祇。晋武帝时，群臣议曰：

> 五帝即天也，王气时异，故殊其号，虽名有五，其实一神。明堂南郊，宜除五帝之坐，五郊改五精之号，皆同称昊天上帝，各设一坐而已。《晋书．礼志上》

武帝从之。又采王肃之说，以为丘郊不异，并圜丘与方丘于南北郊，更修立坛兆，其二至之祀合于二郊。自是以后，圜丘方泽不别立。晋成帝时，南郊祭天，从祀之神有五帝之佐、日月、五星、二十八宿、文昌、北斗、三台、司命、轩辕、后土、太一、天一、太微、句陈、北极、雨师、雷雹、司空、风伯、老人，凡六十二神，多为天体气象之神。北郊祭地，从祀之神有五岳、四望、四海、四渎、五湖、五帝之佐、沂山、岳山、白山、霍山、会稽山、钱塘江、先农等，凡四十四神，多为山川河海之神。安帝时王纳之奏议重申天子独有郊天的特权，云：“郊天极尊，唯一而已，故非天子不祀也。”南朝宋武帝、齐高祖、梁武帝、陈武帝皆有郊天之事。梁武帝郊祭天皇大帝，以皇考太祖文帝配，五帝天文从祀，五人帝不设祀于南郊而设祀于明堂。北朝受汉学影响大，北魏郊天之制复采郑玄之说，正月祀上帝于南郊，五帝天文从祀；冬至祭上帝于圜丘，通常是一岁一祭。北齐先是三年一祭，以正月上

辛禘祀昊天上帝于圜丘，五精帝、天文等从祀，后来诸儒定礼，圜丘改以冬至祀之，南郊则岁一祀，正月为坛于国南，祀所感帝灵威仰。北周郊天之制，正月上辛祀昊天上帝于圜丘，以炎帝神农氏配，五帝天文从祀，又祀所感帝灵威仰于南郊。

隋文帝冬至祀昊天上帝于圜丘，太祖武元皇帝配，五方上帝天文从祀，孟春上辛祠感帝赤熛怒于南郊，以太祖武元帝配。炀帝大体因之。唐高祖定令，每岁冬至祀昊天上帝于圜丘，以景帝配，五方上帝天文并从祀，孟春辛日祈谷祭感帝于南郊，以元帝配。高宗时礼部尚书许敬宗奏议：当时祠令及新礼并用郑玄六天之议，圜丘祀昊天上帝，南郊祭太微感帝，明堂祭太微五帝；而郑玄之说唯据纬书，以昊天上帝为星象之属；实则天乃以苍昊为体，不入星辰之例。云："天地各一，是曰两仪；天尚无二，焉得有六？是以王肃群儒，咸驳此义"，而太微五帝乃五精之神，不得称天，应从王肃之说，合圜丘与郊为一，祭地亦应合为一祀。高宗许之，却又复感帝之祀，用以祈谷。从唐代起，将国家宗教祭祀分为大中小三等，大祀包括天地、宗庙、五帝等，中祀包括社稷、日月、星辰等，小祀包括风雨、山川等。天子亲祠者二十有四，每岁常祀者二十有二，即：冬至正月上辛祈谷；孟夏雩祀昊天上帝于圜丘；季秋大享于明堂；腊蜡百神于南郊；春分朝日于东郊；秋分夕月于西郊；夏至祭地祇于方丘；孟冬祭神州地祇于北郊；仲春仲秋上戊祭于太社；立春立夏季夏之土王；立秋立冬祀五帝于四郊；孟春孟夏孟秋孟冬及腊享于太庙；孟春吉亥享先农，遂以耕藉。祭祀的仪节一般有六项：一曰卜日，二曰斋戒，三曰陈设，四曰省牲器，五曰奠玉帛，六曰进熟馈食。其祭天制度的大体是：以昊天上帝为最高神，以地祇相配，五帝神从祀，余及各种天文之神，以所崇之先祖配祀，皇帝亲祭天于南郊，祭天与祈谷相结合。这一套宗教祭祀制度大致沿行于中世纪后期。至于祭天地的问题，武则天与唐玄宗为天地合祭，其他诸帝时合时

分，未成定制。

宋因唐制，时有增补修正。一般为一年四祭：冬至圜丘，正月上辛祈谷，孟夏雩祀，季秋大享。皇帝亲祀是天上帝于南郊，同时合祭皇地祇位。

蒙古旧俗有拜天之礼，元代至元十二年世祖受皇帝尊号，于丽正门东南七里建祭台，祀昊天上帝、皇地祇。成宗即位始于都城南七里正式建坛，但郊天以摄官行事。后数代君王皆命大臣摄行祀天礼，至文宗始亲郊。北郊未能建立。

明代郊天制度有较大变动。据《明史·礼志》，明太祖采李善长之议，分祭天地于南北郊：冬至祀昊天上帝于圜丘，以大明、夜明、星辰、太岁从祀；夏至祀皇地祇于方丘，以五岳、五镇、四海、四渎从祀。凡天皇、太乙、六天、五帝之类，悉为革除。后受京房灾异说影响，又在南郊建大祀殿，合祀天地于其中。永乐都北京，建制如南京。嘉靖中，郊祭事在群臣中引起激烈讨论。世宗以制礼作乐自任，遂确定分祀天地，复朝日夕月于东西郊，罢二祖并配，易孔子号为至圣先师。于是在正阳门外五里大祀殿之南作圜丘祀天，于大祀殿祈谷。作方泽坛于安定门外之东。正月上辛祈谷，孟夏大雩，季秋大享，冬至圜丘。

清代因明之制。顺治时建圜丘于正阳门外南郊，建方泽于安定门外北郊。圜丘北为大享殿，后更名为祈年殿。于朝阳门外东郊建朝日坛，于阜成门外建夕月坛。郊天之前，钦天监预卜吉期时辰，前一日皇帝至天坛斋宫斋戒，穿龙袍衮服，祀日穿天青礼服，上香并行三跪九叩礼，奠玉帛，燔柴，奏祀乐，献祭，在祀官与群臣陪同引导下，毕祭回宫。正月祈谷与夏季雩祈皆至天坛举行。

祭天作为皇帝的特权是不能让予他人的，非但普通民众无权祭天，就是诸侯王国亦不得僭行。但皇帝有时因故不能亲祭，可遣官代祭，那并不表示放弃祭天的权利，主祭的名分还在皇帝，遣

官只能作为皇帝个人的使者，替皇帝完成具体的郊天仪节而已。当然民间敬天拜天的风俗还是有的，只是不能举行高级别的祀天大典。清代后期民间祭天之风日盛，官方不加禁止。百姓常在元旦之日，焚香拜天，再而祀祖（见《天台风俗志》），但多是一家一户的分散活动。属于求天的祈雨祈谷活动则随处可见，规模常常大一些。少数民族传统宗教中的拜天活动更为自由并带有地区性特色。

（二）封禅

如果说郊祀是国家经常性的祭天方式，那么封禅就是特别隆重难得举行的祭祀天地的大典。封禅必须皇帝亲登东岳泰山，在山上筑土为坛以祭天，报天之功，故曰封，在山下除地，报地之功，故曰禅。封禅之礼不能随便举行，亦无定制，必须出现两种情况才可以议行：一是改朝换代，“易姓而王，必升封太山，报告成”（《白虎通》）；二是世治国盛，“昔古圣王，功成道洽，符瑞出，乃封太山”（《尚书中侯》）。最理想的是两种情况兼而有之，如《五经通义》所云：“易姓而王，致太平，必封泰山、禅梁父，何？天命以为王，使理群生，告太平于天，报群神之功。”历来君王都视封禅为不世之殊荣，跃跃欲试者多有，但行之者少，原因是封禅大典耗费巨大，筹办不易，有些皇帝虽自视为治世之君，也常因财用不足和国情不允而不敢举行。《史记·封禅书》载管仲之言，谓“古者封泰山禅梁父者七十二家，而夷吾所记者十有二焉”，所记皆三皇五帝及夏商周之事。三代以前，微茫难考，三代封禅，亦难确证。实行封禅凿凿有据者当首推秦始皇。始皇即位三年，欲行封禅大礼，而群儒不能定其仪节，于是自定其制，从阳道登泰山，立石颂德，明其得封，从阴道下山，禅于梁父。西汉武帝元封元年封泰山禅梁父，亦绌诸儒而自行其事。东汉光武建武三十二年行

封禅礼，扬其中兴之功，封藏玉牒于山颠祭坛之石函，刻石立碑，复禅祭地于梁阴，以高后配，山川群神从祀，已而大赦天下，并将封禅事告之高庙。唐玄宗开元十三年行封禅礼，纳贺知章之言，以昊天上帝为君，祀于山上，以五方精帝为臣，祀于山下，又认为玉牒通意于天，而前代或为君王个人祈长生希神仙故而密封，不合封禅本意，今既为民祈福，则应出玉牒以示百僚，其词云：

> 有唐嗣天子臣某敢昭告于昊天上帝：天启李氏，运兴土德。高祖太宗受命立极，高宗升中，六合殷盛，中宗绍复，继体不定。上帝眷祐，锡臣忠武，底绥内艰，推戴圣父，恭承大宝，十有三年，敬若天意，四海晏然。封祀岱岳，谢成于天，子孙百禄，苍生受福。

其主旨在申述奉天承运、敬天安民、祈天赐福之意。宋真宗大中祥符元年，采王钦若议，封禅于泰山，自知非太平盛世，不过借以粉饰太平、夸示四方而已。南宋以后，帝王不再议行封禅；祭天主要用郊礼。

议而未行者有：春秋时期齐桓公欲封禅，为管仲谏止；魏明帝时蒋济请封禅而未能行；晋武帝时卫瓘议封禅，武帝曰：“此盛德之事，非所议也”，遂止；宋文帝有意于封禅，因北魏师临其境，其事乃息；梁武帝欲行封禅，许懋认为舜柴岱宗是巡狩，汉代封禅所据乃纬书之曲说，圣主不须封禅，凡主不应封禅，武帝纳其议遂息封禅事；隋文帝炀帝皆因封禅事大，自己德薄功微，不堪其礼，不敢实行；唐太宗欲封禅，为魏征所阻。

（三）告祭

在新朝初建、新君初立、建都、迁都、封国以及其他国家大事进行之际，要举行告天之礼，以表示事情重大，需要特意报告上天，求得认可，取得合法的名义，用以稳定政局、安定民心，此

之谓告祭。告祭不同于郊祭，没有相对确定的祀期，也不经常举行，是为某种特定的需要临时举行的祀典。告祭也不同于封禅，无需天子亲自到泰山去祭祀天地，不必在国泰民安的治世，它不是“汇报成绩”的性质，而是“请求批准”的性质。据《尚书·尧典》，舜受位后“肆类于上帝”，“类”就是一种告天祭仪。《论语·尧曰》载，商汤灭夏之后举行告天之祭，曰：“予小子履敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦，帝臣不蔽，简在帝心。朕躬有罪，无以万方，万方有罪，罪在朕躬。”成汤一方面表示灭夏是恭行天罚，另一方面表示自己要谨慎治国，愿意接受天帝的监督，这大概是一篇最早的告天文词。据《史记·周本纪》，周武王灭殷纣后，举行告天社祭，尹佚的祝文说：“殷之末孙季纣，殄废先王明德，侮蔑神祇不祀，昏暴商邑百姓，其章显闻于天皇上帝”，武王再拜稽首，曰：“膺更大命，革殷，受天明命。”又天拜稽首，乃出。可知，周之代殷是以上天更授命为其神学依据的，而这更授命通过告天加以确认。此后周平王迁都洛阳，曾用牲于郊祭以告天。

东汉光武帝即位时，在鄗之南筑坛祭告天地，告词曰：

> 皇天上帝后土神祇眷顾降命，屏秀黎元，为人父母，秀不敢当。群下百辟，不谋同辞，咸曰：“王莽篡位，秀发愤兴兵，破王寻、王邑于昆阳，诛王郎、铜马于河北，平定天下，海内蒙恩。上当天地之心，下为元元所归。”谶记曰：“刘秀发兵捕不道，卯金修德为天子。”秀犹固辞，至于再，至于三。群下佥曰：“皇天大命，不可稽留。”敢不敬承。

这篇告天文形成一种格式，开头历数前朝统治者罪恶，论证代立合乎天意民心；继而罗列自身功绩与德望；再而表示登基乃敬承天命，虽谦让再三而为群下不许，不敢抗拒天命民意，不得已才即皇帝位。这一格式大致为尔后的告天文所继承。

据《三国志》引《献帝传》，魏文帝登坛受禅时，有数万人陪位，

燎祭天地、五岳、四渎，告天文的大意说，汉朝经历二十四世之后，四海困穷，天变屡见，国运已终。天又降下魏家受命之符。汉主授位于我，我不敢违抗天命。群臣都说："天命不可以辞拒，神器不可以久旷，群臣不可以无主，万几不可以无统。"且卜筮皆得吉兆，于是受命为帝，望天神护佑。曹丕代汉称帝，开和平逼宫夺权之先例，不过冠之禅让美名，涂之受命金色，欺世而已。其后之权臣纷纷效法。建安二十六年，刘备于成都称帝，昭告皇天上帝后土神祇，历数曹操曹丕篡汉之罪，对之宜"恭行天罚"，表白自己畏天明命，惧汉邦将湮于地，于是受皇帝位，企天神赐福汉家，安宁四海。曹魏以奉天承运自任，代汉立国；刘备以"剿灭曹贼、复兴汉室"自任，也依据于天命。这样就出现了同一天神下两种对立的"天命"，说明"天命"实际上是"人命"，是人根据自己的需要创造出来的。

晋武帝代魏，宋武帝代晋，齐高帝代宋，梁武帝代齐，陈武帝代梁，都是以实力为依凭的宫廷政变，又都要走一番"禅让"的过场，在造成必代之势的情况下，由前朝末代皇帝下让位诏，篡位者谦让再三，群臣反复上表劝进，最后在天命不可违、民心不可逆的舆论中，新皇帝粉墨登基，于南郊设坛行告天礼，作为改朝换代的仪式。其告天文大同小异，形成套式。以后，"天命不于常，帝王非一族，失德必坠，得道可王"的思想深入人心。天神的权威是永恒的，人间的帝王会易姓的，朝廷的更替并不影响天神的崇高地位，因此天神崇拜得以长久流传下去。

隋文帝开皇元年受周禅即皇帝位，设坛于南郊，遣使柴燎告天，同日告庙，大赦，改元。唐高祖武德元年受隋禅即皇帝位，亦遣官告天于南郊。

宋太祖即位遣官告天地社稷群祀，又遣官告祖于宗庙。宋高宗建炎元年登极告于昊天上帝，是为南宋。宋孝宗于绍兴三十二年禅代为帝，行告天礼，自是破立国告天的惯例，开子受父禅为

君告天之先例。淳熙十六年宋光宗即位、绍熙五年宋宁宗即位，皆仿孝宗而行告天礼。在即位之典外，宋高宗绍兴六年巡幸建康，进发前遣官告天；绍兴三十一年诏，金人败盟，朝廷兴师，合奏告天地宗庙社稷；宁宗开禧二年五月兴师北伐，奏告天地宗庙社稷。如此，告天之祭，其用稍繁。

清代之制，凡登极、上尊号、万寿节、册立太子、册立皇后、亲征命将、修建郊坛太庙、岁旱祈雨等，皆祭告天地、太庙，或加祀社稷。如清太祖努尔哈赤登极，焚香告天；征服察哈尔，获元朝玉玺，躬亲告祭，祀天南郊；征讨朝鲜，祭告天地。太宗皇太极征讨明朝及朝鲜，班师后行告祭。圣祖玄烨平吴三桂、察哈尔，皆以礼祭告。

（四）明堂祭

明堂始于周代，是天子颁布政令、月令和教令的地方，也举行宗教祭祀，具有多种功能。上古时代，政事、宗教、教育和生产本来就结合在一起，具有综合性质，后世的所谓明堂大约是从早期社会综合办公用房发展出来的，在建制上有殿无壁，有盖有室，上圆下方，四周环以水，以其能通达四方而无遮，故谓之明堂。《诗经》提到明堂，《孟子》书中提到齐宣王欲毁明堂，都说明周代明堂确实存在。按《孝经》的说法，周公“宗祀文王于明堂以配上帝”。则明堂乃文王之庙，同时也祭祀上帝。《吕氏春秋》十二纪规定天子按十二月的顺序轮番住进类似明堂的不同房间里，祭祀当月相应的五帝五神之一，则明堂乃是行五帝祭的场所，并非祭祖之太庙。按《礼记·明堂位》的说法，“昔者周公朝诸侯于明堂之位”，则明堂主要用于诸侯朝拜天子，领受统一的礼乐度量条例。上述各家之说皆一偏之见。东汉蔡邕著《明堂论》，谓明堂是“天子太庙，所以宗祀其祖，以配上帝者也，，但不限于此，赏功、敬

老、显学、选士皆在其中。“取其宗祀之貌，则曰清庙；取其正室之貌，则曰太庙；取其尊崇，则曰太室；取其向明，则曰明堂；取其四门之学，则曰太学；取其四面之周水圆如璧，则曰辟雍。异名而同事，其实一也。”郑玄则认为明堂、太庙、路寝（天子斋室）三者异实同制，又谓祭五帝五神于明堂。学者们关于明堂的种种争论，有的忽略了早期明堂的多功能性，有的忽略了明堂的后期分化，在圣贤崇拜的气氛中，都想恢复所谓周公之制的原貌，而看不到明堂的历史发展。从汉以后明堂的实际功用看，虽然保留了多重性，但逐渐突出了祀五帝的功能，因而成为郊天的一种补充。《孝经》将天神分成“天”与“上帝”。在五行思想影响下，人们又将“帝”理解成五帝。汉代以后，五帝降格为昊天上帝之下的天神，但地位仍在群神之上，有时也同“天”混而为一。所以与五帝祭连在一起的明堂祭，成为祭天的组成部分。

汉武帝采公玉带之说，建明堂祭祀太一与五帝。东汉明帝永平二年祀五帝于明堂，以光武帝配祀。章、安、顺、和诸帝皆有宗祀明堂之举。

魏明帝太和元年，宗祀文帝于明堂以配上帝。晋武帝时认为五帝即上帝，帝即天，故明堂除五帝之位，惟祭上帝。后来虞挚奏议，诏复明堂五帝位。宋、齐、梁、陈各朝，皆祀五帝于明堂。

隋代未建明堂，祀五帝于雩坛。唐高祖、太宗时，祀五帝于圜丘。颜师古认为明堂不应建在郊外，宜近在宫中。武则天毁东都乾元殿，以其地立明堂，号元象神宫，祀昊天上帝、五方帝及先王，布政于明堂。唐代诸帝多于明堂行秋季大享之礼，祀昊天上帝，以五帝从祀。

宋初因唐旧制，有秋季大享明堂之礼，但天子不亲祀，只命有司摄事。仁宗皇祐二年，以大庆殿为明堂，合祭天地，如郊天之仪。英宗时，钱公辅等奏曰：“三代之法，郊之祭天，而明堂以

祭五帝。郊之祭，以始封之祖、有圣人之功者配焉。明堂之祭，以创业继体之君、有圣人之德者配焉。”这一看法虽有托古之弊，但反映了汉以后郊祭与明堂祭的基本历史事实。徽宗政和七年，明堂建成于大内之丙地，用于布政布历，以后以为常。高宗绍兴元年，合祭天地于明堂，三十一年罢合祭，祀五天帝五人帝于堂上，祀五官神于东厢。孝宗淳熙六年秋大享明堂，合祭天地。

明初无明堂之制。嘉靖中议复明堂之礼，乃定秋季大享于明堂，如郊天之礼。隆庆中罢大享礼。

满族入关前，有设杆祭天礼。又设静室，祭祀社稷诸神祇，称为堂子，近似于明堂。入主中原以后，在北京建堂子，加大其规模。正中为享殿，汇祀群神；前为拜天圆殿，中设神杆石座；东南为上神殿。祭礼以元旦拜天和出征凯旋为重，届时皇帝亲祭。乾隆十四年诏书指出:“堂子致祭,所祭即天神也。”旧俗,凡遇大事，必于堂子祭天祈报，尔后除郊、祈谷等礼外，征讨大事必行告祭于堂子。清宫祭天，除堂子外，坤宁宫西廷树杆以祀天，与拜佛、菩萨结合在一起。

纵观历代明堂之祭，虽在偶像与建制上常有变化，但万变不离其宗，即它是祭天的一种方式，与国家重要政治活动结合较紧密，多用祖先陪祭，所祭天神常是五帝，富有阴阳五行色彩。唐以后明堂建于宫城，与郊祭相比，近而易就，告祭多行于此。

三、祭祖与丧葬

中世纪的祖先崇拜起源于上古父系氏族社会的男性祖先崇拜，其要义在于明确和巩固父系的血统，保证宗族、家族和家庭在社会地位、物质财富、政治权力方面的正常继承和分配。祖先

崇拜又可分为远祖崇拜与近祖崇拜,在近祖崇拜中,除“生事之以礼”属于社会伦理外,“死葬之以礼,祭之以礼”便属于宗教范畴。围绕着敬祖、祭祖和治丧，形成一整套宗法道德观念和宗教祭祀制度，这就是以孝为本的伦理和宗庙、丧葬之制。《周易·序卦》说：

> 有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。

就自然界万物而言，天地是本源，就人类社会而言，祖先是本源。先有家而后才有国，欲治其国必先齐家，欲齐其家必敬重父兄，“生则敬养,死则敬享”(《祭义》)。《论语》说:“慎终追远,民德归厚矣。”慎终,就是隆重地为父辈或祖辈办理丧事;追远,就是举行祭祀活动，追念有功有德的先祖。于是守孝和祭祖便成为中国宗教礼俗中的头等大事。做官的人父母去世,要辞官回家居丧,成为历代通制。祭祖更是社会上下普遍的经常的宗教活动。

从理论上说,祭祖在祭天之后,如《礼器》所说:“天地之祭,宗庙之事”,又说:“祀帝于郊,敬之至也;宗庙之祭,仁之至也;丧礼,忠之至也。”祭天、祭祖、丧葬这三件大事为社会所公认。事实上敬祖比敬天还要重要，因为：第一，天神的观念抽象而模糊，祖先的观念却具体而确定；不敬天者历代多有，怨天骂天者亦不乏其人，但不敬祖者世所罕见。祖先受辱，祖坟被掘，最为人所不堪忍受。“不孝有三,无后为大”,无后即无人祭祀先祖,祖灵不得血食，这便意味着一姓血统断绝。所以中国人极重后嗣，又热心于修祖坟、续家谱,确认门第宗系,有极强烈的寻根意识。第二，祭天活动限于朝廷皇室，祭祖的活动则遍及社会各阶层。国有太庙,族有宗祠，家有祖龛，贫困之家也有个祖宗牌位。丧葬仪节虽有厚薄之差，但在感情上都是强烈的。第三，祖先崇拜的精神深深渗入天神崇拜之中，如视天神与君王的关系如父子，故

王称天子,如将天看成众人之曾祖父(董仲舒),人们常用家族的眼光看待天人关系,视宇宙为一家。张载说:“乾称父,坤称母,予兹藐然,乃浑然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民,吾同胞;物,吾与也。”(《西铭》)视宇宙为一体,视天下为一家。

中国人称祖先为祖宗。《礼记·檀弓上》说:“祖者且也”,郑玄释“且”为“未定之辞”,完全不了解其本义。“且”的甲骨文和金文都像男阴,考古学已发掘出大批石且和陶且,证明“祖”的最初含义就是男性生殖器,且崇拜的社会意义在于强调父系的传种接代。到春秋战国时期,“祖”字的原始意义隐没了,后起义占了主导,它被广泛用于两种场合:一是指称部族的创始者,即始祖;二是特指父之父,即祖父。“宗”字的古文是屋下作祭祀。《说文》:“宗,尊祖庙也”,段注云:“传曰宗尊也,凡尊者为之宗。”祭祀同一祖先者谓之同宗。古人以直系为大宗,百世大迁;以支系为小宗,五世而迁。嫡长子为宗子,余称支子或庶子。“宗祀”一般指祭祀近祖,特别是有德者。“祖宗”一词既含始祖又含近祖。《礼记·祭法》说,有虞氏祖颛顼而宗尧,夏后氏祖颛顼而宗禹,殷人祖契而宗汤,周人祖文王而宗武王。虞、夏、殷所祖皆部族之始祖英雄,而所宗皆立国之君王,周人所祖之文王乃武王之父,所宗之武王是统一天下的君王。可知,最初“祖”与“宗”是有分别的,后来便混而用之。

古人祭祖曾有过立尸制度,立尸就是用孙辈孩童作为祖辈亡灵的象征,处在祖灵之位,让父辈之人祭拜供享,以明子事父之道。其所以如此,一者为鬼神无形,以孙立尸可以歆享祭品,使孝子之心得到满足;二者让祖灵附着在孙子身上,从而有所表现,如朱熹所说:“以生人精神去交感他那精神,是会附着他歆享”。古人立尸何以要隔一代呢?按朱熹的说法,“以昭穆不可乱也”。据说夏殷周皆实行过立尸制度,秦以后此制乃废,代之以木主。

夏代以上的祭祖之事，已难细考。殷代有发达的祖先崇拜，是殷墟卜辞可以证明的。祭祖是殷代宗教活动的中心内容。陈梦家对殷代甲骨文进行综合研究后指明，殷代祭祖采用“周祭”。殷代王族之人死后用天干之一作为庙号，然后按天干的顺序依次致祭。周祭有小中大之别。到了殷末，先祖多达一百六十八位，于是有“选祭”出现，即选择五世之内直系祖先若干位一次合祭。殷人虽无严格的嫡长子继承制，但以王室男性血统为轴线前后相继，兄终弟及亦是先兄后弟。祭祖时使用大量牺牲，并时用人祭，卜辞中就记录着一次用了“小臣卅、小妾卅”，男女奴隶共六十人。安阳侯家庄殷王陵，人殉多达百余人，武官村的殷王墓也出土了一百五十二具人殉躯体。殷以后，杀殉陪葬之风渐衰，但春秋时代仍有“天子杀殉，众者数百，寡者数十，将军大夫杀殉，众者数十，寡者数人”(《墨子·节葬》)的风气。秦穆公以三良殉葬，《诗经·黄鸟》表示哀伤，说明舆论是不赞成的。人殉渐为人俑所代替。孔子说：“始作俑者，其无后乎？”连作俑也加以指责，可见社会风气已经大大进步了。

周朝代殷后，建立了成熟的宗法制度。周王自称天子，既是政治上的共主，又是天下的大宗。王位由嫡长子继承，世代保持大宗的地位。各庶子受封为诸侯和卿大夫，占有土地和封邑，他们对于周王是小宗，在其封国之内又是大宗，其君位也由嫡长子继承，而众庶子亦受封为卿大夫，是为小宗，在其宗族之内则为大宗。异姓贵族之间则用婚姻关系连接起来。这样，周朝的贵族便形成一个层层相递的宗族集团，周王是最高的大族长，各封国君王是次一等的大族长，其他阶层各依其与族长及嫡长子的血亲关系的远近来确立自己的社会地位。这样，宗亲血缘便成为社会关系中一个决定性因素，祖先崇拜因此也具有了更重要的意义。首先，周人建立了与宗法等级制相适应的宗庙制度与祭祖制度。《礼记·王制》说：“天子七庙：三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯

五庙：二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙：一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”这大致反映了周制。太祖为周之始祖，其庙不迁。自文王为穆，武王为昭，成王为穆，以下皆依世系分别为昭穆。时王以上逆推七世，其上至太祖之间的先王，合祀于太庙之堂。王崩时，二世之神主迁入太庙，王之神主进入七世庙，后王之崩依此递迁。另据《礼记·丧服小记》，“王者禘其祖之所自出，以其祖配之，而立四庙。”因而后世有“七庙”之制与“四庙”之制的争论。按朱熹的说法，太庙坐西向东，太祖东向，迁入之后王依辈份分列两旁，群昭皆列入北牖下而北向，取其向明，故谓之昭；群穆皆列入南牖而北向，取其深远，故谓之穆。左为昭，右为穆，北为昭，南为穆。昭穆之分主要是为了便于确定世系的辈份，使其神主与太祖的位置远近合理，如《祭统》所说：“夫祭有昭穆，昭穆者所以别父子远近长幼亲疏之序而无乱也。”诸侯以下按等级依次递减庙数。普通人不得立祖庙，只能实行家祭。《王制》又说：“天子诸侯宗庙之祭，春曰礿，夏曰禘，秋曰尝，冬曰烝。”实际上最受重视的是夏、秋二祭，其中更重夏祭。《祭统》说：“禘、尝之义大矣，治国之本也。”《论语》载孔子的话，知禘之说者，治国其如示诸掌。后世因之常以祫祭代表帝王祭祖之礼。在上述季节性祭祖之外，还有“祫”，合祭先祖于太祖之庙；“祔”，新死者与祖先合享之祭；“祧”，祭祀远祖或迁庙之祭。祭祖的名目繁多，恰说明它在社会生活中的地位重要，可以说祭祖是社会生活头等大事。《国语·楚语》有一段话说到祭祖：

> 国于是乎蒸尝，家于是乎尝祀，百姓夫妇择其令辰，奉其牺牲，敬其粢盛，洁其粪除，慎其采服，禋其酒醴，帅其子姓，从其时享，虔其宗祝，道其顺辞，以昭祀其先祖，肃肃济济，如或临之。于是乎合其州乡朋友婚姻，比尔兄弟亲戚。于是乎弭其百苛，殄其谗慝，合其嘉好，结其亲昵，亿其上下，以申固其姓，上所以教民虔也，

下所以昭事上也。

可见，祭祖可以加强亲族内部的团结，促进人与人之间的和谐，和有利于社会等级秩序的稳定。

丧葬之礼建立在近祖崇拜和鬼魂崇拜的基础之上，也是在周代初步形成宗法性的仪制。《王制》说：

天子七日而殡，七月而葬。诸侯五日而殡，五月而葬。大夫庶人三日而殡，三月而葬。三年之丧，自天子达。庶人县封。葬不为雨止。不封不树，丧不贰事。

人死后先殡后葬，不同等级在时间和规模上有不同要求。地位越高的死者，由死到殡，由殡到葬之间的时间越长，丧仪越繁缛隆重。一般地说，人死后到丧事毕，要经过以下程序：（一）恍敛，即停尸；（二）复魂，即招魂；（三）吊丧；（四）沐浴、饭含；（五）小敛，为死者正式穿好寿衣，丧主丧妇哭踊；（六）大敛，尸体入棺；（七）卜阴宅与葬日；（八）出殡下葬；（九）祔，将死者神主放置祖庙，与祖先一同受祭；（十）服丧；（十一）小祥、大祥，小祥是后十三个月时对死者的祭祀，大祥是祔后二十五个月时对死者的祭祀，于是丧服除，守丧毕。概而言之，是三大阶段：先殡、后葬，以及服丧。殡是停丧，包括停尸和入敛，给亲友以吊唁悼念哀哭的机会，并确信死者不能复生。出殡下葬是丧葬礼仪的中心环节，按一定规格在亲属护送下，正式安顿死者于地下，合于“骨肉复归于土”之义。服丧是最后一阶段，包括穿戴一定的丧服，节制饮食起居，定期祭悼等。古书所说的“三年之丧”就是指第三年头上，即大祥时止，共二十五个月。孔子曾说：“三年之丧，天下之通丧也”（《论语·阳货》），然而当时集周礼之大成的鲁国已不能实行。从情理上推断，普通中等人家为父亲守孝三年是可能的，但帝王之家和最贫困的民众，为情势所迫，只能戴孝，不能如孔子引《书》所云“三年不言”。

《周礼》、《仪礼》、《礼记》合称《三礼》，从资料来源上说，

们保存了周代和春秋战国时间的遗文和旧制，而其加工成书则在秦汉之际。《仪礼》汉人称为《礼》，或《古礼》、《士礼》，其成书稍早，大约在战国末期。《礼记》是汉初儒生从理论上阐发《仪礼》的论文集，因之被称为《记》。《周礼》又叫《周官》，大约成书于汉初。《三礼》对于宗法宗教祭祀的制度和意义，有相当系统的说明，其中对于祭祖和丧葬尤有详备的论述，奠定了尔后宗法等级社会宗教典制与礼俗的理论基础。《三礼》首先指明了宗教祭祀的重要性，它是诸礼之重心所在，故《祭统》说："礼有五经，莫重于祭"，而丧礼更为重要，故《昏义》又说："礼始于冠，本于昏，重于丧祭"。祭祖的要义在于巩固宗法秩序，加强道德教化，故《大传》说："上治祖祢，尊尊也。下治子孙，亲亲也。旁治昆弟，合族以食，序以昭穆，别之以礼义。人道竭矣。"又说："亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严。"《坊记》云："修宗庙，敬祀事，教民追孝也。"至于昏礼，其重要性也在于它能维持宗法血缘关系，《昏义》说："昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重之。"其次，《三礼》指出，丧祭之礼上要合乎天道，下要顺乎人情，这是制定礼仪的根据和判定礼仪恰当与否的标准。《丧服四制》说："凡礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情，故谓之礼。"在法天道方面，"吉凶异道，不得相干，取之阴阳也；丧有四制，变而从宜，取之四时也"（同上），"古者于禘也，发爵赐服，顺阳义也；于尝也，出田邑，发秋政，顺阴义也"（《祭统》）。在顺人情方面，祭礼应发自内心，"夫祭者，非物自外至者也，自中出生于心也，心怵，而奉之以礼，是故唯贤者能尽祭之义"（同上），"君子反古复始，不忘其所由生也，是以致其敬，发其情，竭力从事，以报其亲"（《祭义》）。如丧葬之制是"称情而立文"，鸟兽尚且爱其类，人是血气之属中最有智慧者，更不应朝死而夕忘之（见《三年问》）。但守丧亦不可过分，"三日而食，三月而沐，期而练，毁不灭性，不以死伤生也"，"老病不止酒肉"（《丧服四制》），

否则便是不近人情。再次，《三礼》对于祭祀时的感情态度有明确要求，祭祀者应诚心竭力，敬以祀之。祭前必斋戒，以示庄重，又可进入人神交往状态，“斋三日乃见其所为斋者”(《祭义》)。祭时祭神如神在，好像看到先祖坐在面前，听到了先祖的声音。祭在敬:“诚信之谓尽，尽之谓敬，敬尽然后可以事神明，山祭之道也”(《祭统》)丧在哀:“丧礼唯哀为主矣”(《问丧》)。最后,在丧服之制上,《三礼》予以系统化规范化。《三礼》有若干篇集中讨论丧服，如《周礼》的“春官”,提到“五服”,《仪礼》有《丧服》篇,《礼记》有《丧服小记》、《丧服四制》等篇,都专论丧服。五服之制是指丧服样式和穿戴时间的五种等级规定，依生者对死者的远近亲疏加以确定。血亲关系越近者服制越重（丧服粗糙，服期长）。五服是：斩衰,以粗麻布为衣,斩边不缝,服期三年,一般是孝子为父、诸侯为天子的丧服。齐衰，粗麻布为衣，衣边缝齐。有三年、杖期、不杖期之分，一般为一年，子为母、夫为妻、孙为祖父母、侄为叔伯父母等的丧服。大功，细麻布为衣，服期九月，为昆弟之中殇长殇者服。小功，更细之麻布为衣，服期五月，一般是兄弟之服。缌麻，用精细的熟布制衣，服期三月，一般是为高祖父母、岳父母等服。《仪礼》的《丧服》篇引用《子夏传》,指明“父至尊”、“君至尊”、“夫至尊”,故须服斩衰三年。这一套丧服制度是儒生整理出来的，有许多理想化的成分，事实上未必如此规整周到，但汉代以后,《三礼》作为经书受到尊崇，被认为是圣人之言、周公之制，应当认真加以实行。于是理想化的理论模式逐渐真的成为国家的正统礼仪，并逐渐下移为民间习俗。

汉高祖令诸侯立上皇庙。惠帝令叔孙通定宗庙仪法，尊高帝庙为太祖庙。景帝尊文帝庙为太宗庙，郡国各立太祖太宗庙。宣帝尊武帝庙为太宗庙。元帝采韦元成议，罢郡国宗庙，只在京师立庙，以刘邦为太祖，文帝为太宗，景帝昭帝宣帝俱为昭，惠帝武帝为穆,行裕祭礼,从此昭穆有序。东汉光武帝立高庙于洛阳,以

高帝为太祖，文帝为太宗，武帝为世宗，并立亲庙祀父以上先祖。尔后，高庙加祭宣帝，立西庙四时祭成、哀、平三帝主，祭皇考以上至曾祖皆就园庙。明帝时为光武立世祖庙。献帝时四时所祭，高庙一祖二宗。及近帝四人，共七帝。可知，汉代的宗庙祭祀制度处在创立变动中，没有形成稳定的规范。

魏文帝祠武帝于建始殿。明帝时洛京宗庙成，迎高祖以下神主共一庙。景初中，群公奏定七庙之制，武帝为太祖，文帝为高祖，明帝为烈祖，此三祖庙万世不毁，其余四庙亲尽则迭迁。

晋武帝时有司奏置七庙，武帝下诏权立一庙以为简古，即用魏庙为晋宗庙。后创建宗庙于中门外，又改筑于宣阳门外，一庙七室，其礼制据王肃之说而定。东晋偏于江左，庙制未备，有十室、十一室和十六室三种规制。

南朝与北朝皆如魏晋故制，立一庙七室，为七庙之礼。

隋文帝立太祖之庙和四亲庙（同殿异室）。隋炀帝始立七庙。

唐高祖依郑玄之说立四庙于长安。太宗贞观中，中书侍郎岑文本指出，历来有郑玄四庙与王肃七庙之争，而据《谷梁》、《礼记》、《家语》数典，以天子七庙为不刊之论。太宗纳之，于是立亲庙六，增修太庙。武则天称帝后，一度于东都改制太庙为七室，祔武氏七代神主，又改西京崇先庙为崇尊庙，享祀如太庙之仪。玄宗开元十年，创立太庙九室。唐武宗死后，以三昭三穆与太祖、祖功、宗德三庙不迁为九庙，敬宗、文宗、武宗为一代而有三室。终唐之世，常为九代十一室。诸臣之祭祖，依官位品级而定差等，上品四庙，中品三庙，下品二庙，嫡士一庙，庶人祭于寝。若宗子因故不能祭祖，则由庶子摄祭，并祝曰："孝子某使介子某执其常事"，表示只是代理。若庶子官尊而立庙，则以支庶封官依大宗主祭，兄陪于位，因庙由弟立。这体现了中世纪官本位对于严格宗

法制的某种修正和超越。在丧礼方面，唐代加以调整，更趋细密。贞观中采魏征、令狐德棻的建议，将曾祖父母旧服齐衰三月，加为齐衰五月；嫡子服旧服大功，延长为期；众子妇小功，改为大功;嫂叔旧无服,改为小功;舅服缌麻,改为与从母同服小功。显庆中，加舅报甥小功，为庶母服缌麻。上元中，改父在为母服期为齐衰三年。天宝中，出嫁母亦服三年。显然丧服的份量是加重了。

宋初依唐制立四亲庙。太平兴国二年以太祖升祔，共成五室。至道三年,依礼官奏议,合祭日,太祖太宗依典礼同位异坐,皇帝于太祖仍称孝子,馀并遵旧制。这都是为了解决由兄(太祖)终弟(太宗)及引起的祭祖上的新问题。康定元年,赵希言奏:自周汉每帝各立庙，晋、宋以来多同殿异室，宋立国以来以七室代七庙，相承已久,不可轻改。赵氏之言,大致概括了庙制上的历史沿革。自此之后，以室代庙，并题庙号。但在昭穆列定上遇到困难。元丰元年,详定宗庙昭穆之制,自北而南,僖祖为始祖居中,翼祖、太祖、太宗、仁宗为穆,在右;顺祖、宣祖、真宗、英宗为昭,在左。陆佃则以为昭穆之序列应予更换。问题的难点在于太祖之位难定。殷周之时其太祖契稷皆英雄始祖，为世公认；而后世开国之君之太祖,其名不扬,所以不易确定,往往虚其东向之位。如宋代,初以僖祖(赵匡胤之高祖父)为太祖,百世不迁,再上世系难改;而赵匡胤为创业之君,亲尽而毁其庙则不可,故以其为太祖,因其为建邦启土创业垂统者。且太祖太宗为兄弟,昭穆之序不易排定,故有众家异说。无怪朱熹感慨地说：太祖昭穆庙制一事，千五六百年无人整理。其实是整理不出一个统一的庙制的。宋代宗庙禘祫之祭，三年一祫，在孟冬，五年一禘，在孟夏。每岁有五享：四孟月及季冬。朔望则上食、荐新。此外，还有朝享、告谢及新主祔谒等，都是宗庙大祀。群臣家庙，本于周制，嫡士以上祭于庙，庶士以下祭于寝。凡得立庙者，嫡子袭爵以主祭。庙因众子立而

嫡长子在，则嫡长子主祭，嫡长子死，传于立庙者之长。在凶礼守丧上，皇帝行三年之制，不服常服，穿特定的黑色为主调的素服。为官者除为君王服孝外，最重要的是丁父母忧。被录用者值父亡兄殁，需守孝百日方能赴任。一般文武官员，非在边守武官，一律解官守孝三年。妇为舅故之服一从其夫，斩衰或齐衰三年。嫡孙承重之服，父先亡而后祖父母卒，皆服三年。

元朝建立太庙于燕京，作八室神主，祭祀先主。至元六年，命国师僧荐佛事于太庙七昼夜，是为宗庙荐佛事之始。至元二十一年，建太庙于大都，前庙、后寝。庙分七室，太庙正殿奉安神主，以四时祭；寝有先王衣冠几杖等生前用具，以荐新物。泰定元年，定太庙神主之位，太祖居中南向，左为昭，居于东侧，右为穆，居于西侧，共十室。又沿习蒙古旧俗，有割牲，奠马湩之仪。

明初立四亲庙于宫城东南，各为一庙。洪武八年改建太庙，前正殿，后寝殿，寝殿九间，间一室，奉藏神主，为同堂异室之制。以始祖所自出者未能考定，不行禘礼，只行祫祭。成祖迁北京，建庙如南京制。嘉靖十五年新庙成，太祖庙寝后有祧庙，奉祧主藏之。更创皇考庙祀睿宗。二十四年，新庙复同堂异室之制，既无昭穆，亦无世次，只序伦理。立奉先殿于宫门内之东，与宫外太庙相配合，称内殿之祭，设有神位，可以经常祭告祖先。在丧服之制上因前代之旧，复加损益修饰。其定制为：斩衰三年者，子为父母、继母、慈母、养母，庶子为生母，嫡孙为祖父母及曾高祖父母承重者，妻妾为夫等；齐衰杖期者，子为庶母，子妻为夫之庶母，为嫁母、出母，夫为妻等；齐衰不杖期者，父母为子女，继母慈母为子，孙为祖父母，为伯叔父母，为兄弟等，齐衰五月者，为曾祖父母；齐衰三月者，为高祖父母等；人功九月者，为堂兄弟姐妹，为姑及姐妹，父母为子妇，祖为众孙等；小功五月者，为伯叔祖父母，堂伯叔父母，堂兄弟之子女，为嫡孙妇，为外祖父母等；缌麻三月者，为族曾祖父母，为族伯叔祖父母，为

族父母，为族兄弟姐妹，为妻之父母等。以上总称为“五服八等”，其特点是：（一）繁细多层，集中反映了中国人重宗亲血缘和婚姻家庭的传统；（二）礼重继嗣，最重的孝是嫡长子为父母、嫡孙为祖父母承重者；（三）重男轻女，妇为舅姑、妻妾为夫皆斩衰三年，而夫为妻不过齐衰杖期，为岳父母不过缌麻三月。

清世祖定燕京，建太庙端门左，向南，中奉太祖太后神龛。其间昭穆之序及祔祭多有变动。宣统元年定庙制，太祖以下七世皆南向，宣宗以下三世分东西向，以昭穆分左右，不以昭穆为尊卑。四孟享太庙，岁暮裕祭而无禘祭。宗室封王者立家庙，荐新先太庙而后家庙。凡品官设家庙，并依品级定其规格。庶人家祭，设龛正寝北，奉高、曾、祖、祢位，逢节荐新。据《大清通礼》，五服之制：斩衰，生麻布为服，旁及下际不缉，麻冠绖，菅屦，竹杖；齐衰，熟麻布为服，旁及下际缉，麻冠绖，草屦，桐杖；大功，粗白布为服，冠绖如之，苴布缘屦；小功，稍细白布为服，冠屦如前；缌麻，细白布为服，绖带同，素屦无饰。与明礼相比，清孝服又有加重者，如子妇得为子之继母、慈母、养母、嫡母服斩衰三年；子妇得为子之庶母服齐衰杖期；嫡孙祖在为祖母承重；齐衰五月和三月者，“女虽适人不降”；“祖母为诸孙”、“伯叔父母为侄妇及侄女已嫁者”服大功等项。乾隆四十年，允以独子兼祧。道光九年，增两祧服制，以独子之子分承两房宗祧者，各为父母服斩衰三年。同治十年，依定制为兼祧父母服期年，为兼祧庶母服小功。其以大宗兼祧小宗和以小宗兼祧大宗者，以大宗为重，为大宗庶母服期年，为小宗庶母服小功。

纵观中国历史上的祭祖与丧葬，其基本原则和程序自周代以来都无大的变化，也就是说在宏观上是一种稳定的宗教祭祀制度；但在仪规和庙制的细节上，则常有变动，也就是说在微观上总在不断调整之中。其变化总的趋势与中国宗法制度的演化相一致，其表现有两种相反的过程；一方面在政治生活领域，祖先崇拜的

作用在不断下降，另一方面在社会日常生活领域，祖先崇拜的作用又在不断加强。中国的宗法制度及祭祖丧葬经历了三大阶段：早期、中期和晚期。早期是周代，宗法制严密而无所不包，行政体制与宗法体制相一致，宗子亦即首长，从中央到地方，层层相属相隶，衔接得自然无间。这一时期祭祖本身就是政治大事，血缘关系同时也是政治关系。中期从秦汉到宋明，从建立郡县制起，以地域为基础的行政区划和由选拔而形成的官僚体制打破了宗法制的无所不包性，同姓诸侯王国的地位大大下降，宗法制不再是全国性统一的政治制度，它减缩为不同阶层、不同地区的宗族内部的社会制度。相应地，祭祖不再是全国统一的政治活动，它更多地表现为宗族家族行为。除皇室外，北齐至唐宋，皆以行政品级确定官员家族祭祖的规格，而不大顾及爵位血统，表明政治与社会地位的因素在祭祖中的作用大大加强，血统的作用有所降低。国与家虽然有所分离，但家仍然是国的基础，国仍然是家的放大，所以宗法与祭祖的重要性还是不可忽视，尤其在皇室内部，宗法与祭祖的规定更细密更系统了，在民众中宗亲血缘观念始终未减弱，祭祖的礼俗更加普及深入。后期是明清两代，统治阶层的宗族和下层民众的宗族之间的分野更为显著，家庭作为社会经济和生活细胞的作用更为加强。相应地，祭祖活动就更为分散，民众的家祭限制放宽，其祖先信仰更为浓烈，礼仪更为烦琐。明代以前庶人只能祭父，明代起庶人已可祭祀父母，清代庶人便可祭祀父、祖、曾、高四代祖先了。可见宗法制度在整个中世纪都是存在的，只不过适应不同时代历史条件的变化而不断调整它与社会的关系、参预的方式和起作用的范围。社会的行政单位在国、州县、乡、社，而管束人们日常行为的组织仍在同姓宗族与家庭。通过祭祖敬宗活动，强化宗亲观念，使社会成员的归属要求得到满足，同时它以家族为环节，维系着上层社会与平民社会的正常运转。总之，祭祖与丧葬成为中国人经久不懈的内聚性的重要保

障。

四、社稷、日月及其他

（一）社稷崇拜

社稷崇拜的地位大致与祖先崇拜相近，是天神崇拜之下的国家宗教的重要组成部分，政权赖之以维持，法统赖之以延续，皇室赖之以稳定。中国是农业大国，对农业祭祀一直给予特殊重视，而社稷就是最高级的农业祭祀。早在春秋时期它就成为国家政权的代名词，与宗庙并重。《周礼》与《礼记》都认为建立国家官方宗教祭坛应“右社稷而左宗庙”。唐初社稷列为中祀，天宝以后升为大祀，直至清末。

社是土神，稷是谷神；但社不是一般的大地崇拜，稷也不是一般的植物崇拜；社只是祭拜特定管辖范围内的土地和耕地，与特定的社会组织相联系，稷只崇拜人工培育的粮食作物，即稻、麦、菽、稷、黍五谷。一般的土地崇拜是与祭天相配的祭地，常在北郊设祭坛，向来与社祭相区别。《孝经纬》说：“社，土地之主也，土地阔不可尽敬，故封土为社，以报功也；稷，五谷之长也，谷众不可遍祭，故立稷神以祭之。”社稷之神，最初是自然神灵，后来升华为人格神，并选取传说中的英雄祖先来充当。据《左传》昭公二十九年文，共工氏之子句龙为后土，后土为社；烈山氏之子柱为稷，夏代以前祀之；周弃为稷，自商以来祀之。按照《淮南子》的说法，禹劳天下，死而为社；周弃为稼穑，死而为稷。这大约是由部族与时代的不同而引起的神灵差异。战国以后，五行说兴起，遂有“社者，五土之神也”（《礼记·外传》）的说法，于是国

家社坛要用赤黄青白黑五色土铺垫，中为黄，南北东西分别为赤黑青白，以示居于中央，统有四方，以后成为传统。古人祭社的习惯，选定某种树木或灵石作为社神的象征，使社神有所依凭。《论语》说:“哀公问社于宰我,宰我对曰:‘夏后氏以松,殷人以柏,周人以栗’”,《淮南子·齐俗训》说:“殷人之礼,其社用石”,殷人或用柏，或用石，大概是殷人支系不同所引起的差异。此外还有用梓、槐的。红山文化东山嘴发现平台式祭坛，有人认为就是原始社会的祭社遗址，距今已有五千年，坛中有成组成群的长条立石，可能就是社神的标志。社稷崇拜进入私有制社会以后出现了分化，上层官社成为国家宗教的一部分，民社则成为民间宗教礼俗的一部分，因此仍然是具有全民性质的宗教信仰。按《祭法》，“王为群姓立社，曰太社；王自立社，曰王社；诸侯为百姓立社，曰国社；诸侯自为立社，曰侯社；大夫以下成群立社，曰置社。”按《礼记·外传》，“天子为天下之人立社，曰太社，坛方五丈；诸侯为境内之民立社，曰国社。”而后世的做法大致是中央立太社，王国立国社，州县立州县社，民间立乡社里社。社祭除有敬奉农神、祈福消灾的宗教意义以外，还是地方社会的重要聚会之日，宗教活动与文娱活动穿插进行，给予人们进行感情交流和宣泄内心情绪的机会，具有团结一方、调节业余生活的社会意义。近代“社会”一词即源于古代社日聚会。

周代已立社稷,故《毛诗》云:“春耕籍田而祈社稷”(《闵予。载芟》)。由于后稷是周人的始祖,周代祭后稷之礼特别隆重,《孝经》说:“郊祀后稷以配天”,祭稷是与郊天同时进行的。《左传》中提到齐社、亳社、蒲社、邾社等，诸侯国普遍存在社祭。成书于战国末期的《吕氏春秋》，其十二纪的季夏之月有“以祠宗庙社稷之灵”的安排，孟冬之月有“天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社及门闾”的安排，季冬之月有“赋之牺牲，以共皇天上帝社稷之享”的安排。《王制》和《礼运》都说“天子祭天地,诸侯祭社稷”。这

大约表现了周代宗教祭祀的制度规定,即天子郊天与社稷同兼,诸侯不得郊天，但祭社稷，祭社稷与祈求来年丰收联系在一起，具有农业祭祀的性质。由于祭天也往往是为了祈谷，并且祭天常与祭社稷同时进行,后世便常以“郊社”连用,将郊天与社稷作为同一祭祀制度加以说明。

汉高祖初起，祷丰地枌榆社。立国后令祠枌榆社，并上承秦祠继续祭天社、巫社，定春腊祠稷以羊彘,民间里社自裁以祠。高祖又立太社，立官社，配以夏禹，是所谓王社，而未立官稷。国家社稷之制直到西汉末未能具备。平帝时王莽正式建言:“帝王建立社稷，百王不易。社者，土地。宗庙，王者所居。稷者，百谷之主，所以奉宗庙，共粢盛，人所食以生活也。王者莫不尊重新祭,自为之主,礼如宗庙。”于是在官社之外立官稷,以夏禹配食官社，以后稷配食官稷。东汉光武建武二年,立太社稷于洛阳,在宗庙之右,方坛无屋,一岁三祠。又于郡县置社稷,唯州所治,有社无稷。遇有日食，鼓用牲于社以救之。

魏太社有稷，官社无稷，故常二社一稷。明帝景初中立帝社。晋武帝曾并三社之祀，晋元帝则改为二社一稷，即太社、帝社、太稷。宋、齐、梁、陈沿袭魏晋之制无大改作。北魏北宋亦立太社帝社太稷三坛于国右。

隋文帝开皇初建社稷于含光门内之右，一年三祠，各以一太牢。郡县之社祭在二仲月，以少牢。百姓亦各为社。

唐因隋制。唐睿宗时,祝钦明等奏议,经典无先农之文,先农与社本是一神，先农坛应改为帝社，从之。太社主用石，坛上全被黄色，以四方色饰坛之四面及陛。以前社稷为中祀，天宝三年，社稷及日月五星并升为大祀，以四时致祭。

宋礼，祀太社太稷为大祀，每岁仲春、仲秋及腊日祭祀，州县社祭则春秋二祭。徽宗政和三年新仪：太社坛广五丈，高五尺，四出陛五色土为之；太稷坛在西，如社坛之制；社以石为主，其

形如钟，长五尺，方二尺。州县之社制以半递减。

元代至元七年始岁祀太社太稷。三十年，用崔彧言，于和义门内筑二坛，社东稷西。社坛用五色土，稷坛一色黄土。社主用白石，长五尺，广二尺，剡其上如钟，埋其半于土中，稷不用主。后土配社，后稷配稷。社树以松，于社稷二坛之南各一株。

明代京师及王国府州县皆设社稷之祀。太社稷在宫城西南。明初建太社在东，太稷在西，坛皆北向，春秋二仲月上戊日祭祀。明太祖采尚书张筹议，以为社稷固不可分，于是改作于午门之右，社稷共为一坛。永乐中，北京建社稷坛，其制如南京。嘉靖九年更正社稷坛以祖宗配位礼，诏谓："天地至尊，次则宗庙，又次则社稷。今奉祖配天，又奉祖配社，以礼官之失也。宜改从皇祖旧制，太社以句龙配，太稷以后稷配。"又在西苑西立帝社稷，东帝社，西帝稷，皆北向。隆庆中，罢帝社稷。王国建国社国稷。府州县社稷设于本城西北。初右社左稷，后同坛合祭如京师。里社，每里一百户立坛一所，祀五土五谷之神。

清代自京师至直省府、州、县皆设社稷之祀。太社太稷之坛建在端门右，每岁春秋仲月上戊日祭祀，奉后土、句龙、后稷配祀。坛上敷五色土，祭日由皇帝亲莅坛奠献。告祭与祈雨也常在社稷坛举行。其下称府社府稷，州社州稷，县社县稷。

（二）先农祭

与社稷性质相似的是祭先农。先农是代表整个农业的大神，起于纪念创造农耕事业的先祖。帝制兴起以后，为了鼓励天下务农，有籍田之礼出现。籍即藉，籍田就是藉助天下人力从事农业耕作。周制，天子有籍田千亩在南郊，孟春之月要躬耕于籍田以示劝农之意。汉文帝说："农，天下之本，其开籍田，朕躬耕以给宗庙粢盛。"春始东耕于籍田，官祠先农，以一太牢。皇帝于春耕之

时躬耕籍田并祀先农，既有推动全国春耕的意义，又表示祈望帝田丰收，以便供给宗庙祭品，是敬祖的一种行为。汉代诸帝及魏晋间多有籍田祀先农之事。晋惠帝以后，此礼乃废。南朝宋文帝享先农如帝社之仪，并行亲耕。北魏北齐亦如之。唐太宗贞观三年正月，亲祭先农，籍于千亩之甸。唐初以帝社为祭先农之坛，亦称籍田坛。武后改称为先农坛。神龙初复改为帝社坛。唐肃宗以后，籍田礼废弃达五十年之久。宋代籍田之礼岁不常讲，雍熙五年，终于春始行籍田礼于东郊，在朝阳门外为先农坛，以后稷配享，备三献，遂行三推之礼。元丰二年于京城东南置田千亩为籍田，所获果蔬供一岁祠祭之用，又以百亩建先农坛。先农初为中祀，政和中改为大祀。明代洪武二年建先农坛于南郊，在籍田北，皇帝亲祭，以后稷配，器物祀仪与社稷同，祀毕，行耕籍礼。永乐中，建坛京师，在太岁坛西南，护坛地六百亩，供黍稷及荐新品物地九十余亩。清代先农坛位于正阳门外西南，顺治、雍正、乾隆皆祭先农，行耕籍礼。

由于先农之祭与社稷之祭同为农业祭祀，先农、社神、稷神皆是农业诸神，且经书对先农无明文述说，致使某些礼学家常将它们混淆，引起种种争议。郑玄认为王社在籍田之中。唐祝钦明亦云："先农即社。"但宋代陈祥道却说："社自社，先农自先农。籍田所祭乃先农，非社也。"两派相争不下，在实际活动中则时而分祭时而合祭。不过社稷偏重于土地粮食，先农则偏重于耕作管理，两者终不能互相取代，所以在通常情况下是社稷与先农并存。在先农之外，还有先蚕，由皇后主祭，这是中国农业社会男耕女织的自然经济在宗教祭祀制度上的表现。

（三）日月星辰之祭

日月星辰之祭来源于远古的自然宗教，属于天体崇拜。它与

农业生产密切相关，因为影响到气象能否正常运转。天神崇拜出现以后，日月星辰崇拜依附于它，有时配祭于天坛，有时另设坛位供祭，总之，是祭天的补充和具体化。《郊特牲》说："郊之祭大报天而主日，配以月"，以祭日月报答天恩。《祭义》说："祭日于东，祭月于西"，因为东为阳，西为阴。此后有朝日、夕月之说，春分朝日于东门之外，秋分夕月于西门之外。《左传》昭公元年文："日月星辰之神，则雪霜风雨之不时，于是乎禜之。"《月令》说："孟冬祈来年于天宗"，天宗包括日月星辰。可知祭日月星辰的主要目的是求得丰年。

秦始皇时主祠月于莱山，主祠日于嵩山。雍有日月参辰庙，各以岁时奉祠。汉武帝郊泰一时祭日以牛，祭月以羊，又常于殿下东面拜日。汉宣帝时于成山祠日，莱山祠月。魏文帝以为殿下拜日非事天之道，而定于正月朝日于东门之外。魏明帝则二月朝日于东郊，八月夕月于西郊，始于古礼相合。南朝礼学家何佟之认为，"日者太阳之精，月者太阴之精，春分阳气方永，秋分阴气向长"，因而应祭于二分，即春分朝于殿廷西，东向拜日，秋分夕于殿廷东，西向拜月。北周时筑坛于城门外东西两郊，行春分朝日、秋分夕月之礼。又据《祭义》，"祭日于坛，祭月于坎，以别幽明，以制上下"，北周为月坛于坎中，方四丈，深四尺，燔燎如朝日礼。隋因周制，开皇初，国东春明门外为坛如其郊，每以春分朝日；又于国西开远门外为坎深三尺广四丈，立坛于坎中，高一尺广四尺，每以秋分夕月。唐代以日月星辰为中祀，一如隋制。宋代以朝日夕月为大祀。皇祐五年，定朝日夕月坛制，日坛高八尺，广四丈，月坛之坎深三尺广四丈，内坛高一尺广二丈，四方为陛，降入坎中，然后升坛。明初洪武中筑朝日坛于城东门外，夕月坛于城西门外，朝日以春分，夕月以秋分。星辰则祔祭于月坛。其祀仪与社稷同。洪武二十一年，罢朝日夕月之祭。嘉靖中，复建朝日坛于朝阳门外，西向；夕月坛于阜成门外，东向。朝日无从

祀，夕月以五星、二十八宿、周天星辰共一坛，南向祔焉。春分寅时祭，迎日出；秋分亥时祭，迎月出。日月之祀初为大祀，后改为中祀。星辰诸神则从祀南郊。清代顺治八年，建朝日坛东郊，夕月坛西郊。朝日之祭在春分卯刻，遇甲、丙、戊、庚、壬年，皇帝亲祭，其余年份遣官祭祀。夕月之祭在秋分酉刻，奉星辰配，凡丑、辰、未、戌年，皇帝亲祭，余年遣官祭祀。

以上主要由自然崇拜而发展起来的宗教祭祀，民国以后渐渐停止断绝，但清代建立的上述祭坛却作为宏伟精美的古代宗教建筑艺术而保留下来，成为名胜古迹，供后人观瞻。北京的紫禁城，宫城东南角是太庙，西南角是社稷坛，前门外有天坛、先农坛，安定门外有地坛，朝阳门外有日坛。阜成门外有月坛，共七大祭坛，基本上体现了帝制时代皇家宗教祭祀的坛制与规模。

（四）山川之祭

山川之祭由来已久。《尚书·尧典》说舜"肆类于上帝，禋于六宗，望于山川"，"望"是帝王祭山川之名。古人认为云雨兴于川谷，出于高山，影响气候的变化，同时山川蕴藏着森林、果实、动物药材，是民生的重要来源，所以崇敬祭拜，祈求好气候好年景。《礼记·祭法》说："山林川谷丘陵，能出云，为风雨，见怪物，皆曰神，有天下者祭百神，……此五代之所不变也。"《国语·鲁语》说："加之以社稷山川之神，皆有功烈于民者也"，"九州名山川泽，所以出财用也"，这都表明古人认识到山川是赖以生存的重要外部条件，所以通过祭祀表达报恩之情，希望山川之神继续赐恩护佑。山川之神，天子不能遍祭，只能祭祀名山大川，后来集中祀五岳四渎。五岳是东岳泰山，南岳霍山，西岳华山，北岳恒山，中岳嵩山。四渎就是长江、黄河、淮河、济水。东岳泰山处于文化发达的鲁地，且于四周平原之中突兀高峻，登泰山而小天下，于

是逐渐受到执政者的特殊优待，成为天子举行封禅大典的唯一场所。秦始皇祭八神，皆立祠于山或川。汉文帝将名山大川之祭归于诸侯。武帝时，济北王献泰山，常山王国废，然后五岳俱在天子之邦。宣帝神爵元年令祠官定祀江海百川之大者，每岁常祀，为天下祈丰年，从此五岳四渎皆有常礼。晋成帝以五岳四渎从祀北郊，以四十四山与江神佐五帝。南北朝时除了祀五岳四渎，还祭祀其界内诸山川。唐代以山林、川泽为小祀，且多从祀于郊祭天地与五帝神，但对泰山特优，加号天齐王。宋大中祥符元年加号泰山为仁圣天齐王，于诸州设岳镇海渎之祀，于五郊迎气日祀之。凡有大赦，则令诸州祭岳渎名山大川在境内者。明代洪武中礼官建言，岳镇海渎及天下山川城隍诸地祇宜合为一坛，与天神埒，春秋专祀，定祭日为清明霜降，并去前代所封名号，而称某山之神、某海之神、某河之神。其祀升为中祀。清顺治初，定岳镇海渎配享方泽，复建地祇坛，兼祀天下名山大川。

（五）蜡祭

蜡祭。《礼记·月令》云，孟冬之月，“天子乃祈来年于天宗，大割祠于公社及门闾，腊，先祖五祀，劳农以休息之。”蜡即腊，是冬季之祭，以田猎所得禽兽祭祀祖先，祈求来年丰收。天宗指日月星辰诸天神。此类祭祀起源于远古时代田猎之祭，转而与农业祭祀相结合，在社会上下同时流行，成为习俗。周代蜡祭在十二月。《左传》僖公五年载，宫之奇谏假道，虞公不听，宫之奇以其族行，曰：“虞不腊矣”，冬十二月晋灭虢，还师袭虞灭之，是以知春秋腊祭在十二月。古礼天子大蜡有八，郑玄的解说是：先啬、司啬、农、邮表畷、猫虎、坊、水庸、昆虫。先啬（穑）是类于先农的农神，司啬即是后稷，邮表畷是井田间道之神。八腊神代表了农业、渔猎、畜牧业，为民生财用之所出。蜡祭时主先啬而祭

司啬，余及百种，报岁终之功。秦代腊在孟冬，始皇更名为嘉平。汉代复称腊，于季冬大享腊。魏因汉制。北周以十月行蜡。隋革其制，改为十二月。唐贞观中，采房玄龄议，除蜡五天帝五人帝五地祇之礼，定季冬寅日蜡祭百神于南郊。玄宗开元中，制仪季冬腊日蜡百神于南郊之坛。宋代尚火德，以十二月戌日为蜡，所祭众神天上地下人间近二百位。元丰间，蜡祭四郊，各为一坛，以祀各一方之神。按《政和新仪》，腊前一日蜡百神，四方蜡坛有定制，东方设大明位，西方设夜明位，以神农后稷配位，五星、二十八宿、十二辰、五官、五岳、五镇、四海、四渎及五方山林泽丘陵坟衍原隰井泉、田畯、苍龙、朱雀、麒麟、白虎、玄武、五水庸、五坊、五虎、五鳞、五羽、五介、五毛、五邮表畷、五嬴、五猫、五昆虫从祀。于是蜡祭成为年终百业报众神之恩、祈来岁诸事兴顺的大合祭活动。在民间，有一年一度的“腊八”节，是民众庆祝丰收、迎接新春的喜庆日子。

五、圣贤崇拜

（一）祭孔

中国远古就有崇拜英雄祖先的传统，把传说中的人物神化，使之成为半人半神的人物，凡有大功者，死皆祀之。《祭法》说：“夫圣王之制祭祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之，能捍大患则祀之。”于是黄帝、炎帝、尧、舜、禹、汤、周文武及周公都被推崇为古圣贤，隆重地加以祭祀。在圣贤崇拜的风气影响下，后来陆续出现了姜太公崇拜、老子崇拜、武侯崇拜、伍子胥崇拜、关圣崇拜等等。其中最为持久、

影响最大的是祭拜孔子。孔子在先秦时期是大思想家教育家，他的学生已经视他为高不可及的圣人，但还不是神。随着儒学定于一尊并成为正宗经学，孔子的地位一口高于一口，渐渐具有了神性，成为膜拜的偶像。西汉元帝起，封孔子之后以爵号，奉祀孔子。平帝元始初追谥孔子为褒成宣尼公。东汉章帝曾亲至鲁地祭祀孔子和七十二弟子。魏文帝黄初二年，以孔子二十一代孙议郎孔羡为宗圣侯，邑百户，奉孔子祀，令鲁郡修旧庙，置百户吏卒守卫。晋武帝太始三年，改封孔子二十三代孙宗圣侯孔震为奉圣侯，又诏太学及鲁国四时备三牲以祀孔子。北齐立孔子庙，凡新立学必释奠先圣先师，郡学则于坊内立孔、颜庙。隋制，国子寺每岁以四仲月上丁释奠于先圣先师。州郡学则以春秋二仲月祀。唐贞观中，以孔子为先圣，以颜回配，尊孔子为宣父，作庙于兖州，州县学皆立孔庙。二十一年，以左丘明、卜子夏等二十二人与颜回俱配孔子于太学。永徽中改周公为先圣，将孔子降为先师，颜回、左丘明从祀。显庆中复封孔子为先圣，周公配享周武王。高宗乾封元年东巡兖州邹县，祭宣父庙。神龙初授褒圣侯孔崇阶为朝散大夫，许子孙世袭。开元八年，十哲从祀，曾参独列。开元二十七年，追赠谥孔子为文宣王，南面而坐，十哲东西列侍，祭孔升为中祀。宋初因唐制为文宣王庙，真宗大中祥符元年追谥孔子为玄圣文宣王，祭以太牢，复改谥至圣文宣王。崇宁中诏辟雍文宣王殿为大成殿。咸淳中，曾参、孔伋配享，颛孙师升十哲位，以历代诸大儒五十二人从祀。元代祭孔地位提高，天子亲自郊天和宗庙外，遣使致祭者有三：社稷、先农、宣圣。至大中加封号为大成至圣文宣王。延祐三年，诏春秋释奠先圣，以颜回、曾参、子思、孟子配享。皇庆二年，以许衡从祀，以先儒周敦颐、程颢、程颐、张载、邵雍、司马光、朱熹、张栻、吕祖谦从祀。至顺元年，以董仲舒从祀。颜回为复圣，曾子为宗圣，孟子为亚圣，子思为述圣。阙里之庙，始自宋太宗九年，五十一代孙孔元措袭封衍圣

公，天下郡学书院皆修孔庙以时祀之。明代祭孔为中祀，明太祖表示："仲尼之道，广大悠久，与天地并。有天下者莫不虔修祀事。朕为天下主，期大明教化，以行先圣之道。"定制每岁仲春仲秋上丁，皇帝降香，遣官祀于国学。洪武三年革诸神封号，惟孔子封爵仍旧。曾一度罢孟子配享，后复如故。又诏天下通祀孔子。永乐初建孔子庙于太学之东。正统二年，以宋儒胡安国、蔡沈、真德秀从祀。三年禁于佛道宫中祀孔子。十二年增乐舞为八佾。嘉靖帝去孔子五号，改称至圣先师，改大成殿为先师庙，四配称复圣颜子、宗圣曾子、述圣子思子、亚圣孟子，制木为神主，乐舞止六佾，四配稍后为十哲，两庑从祀有先贤先儒左丘明、董仲舒、韩愈、欧阳修、朱熹等共九十一人，在前代诸从祀者外加祀陆九渊。隆庆、万历间，又加薛瑄、罗从彦、李侗、陈献章、胡居仁、王守仁从祀。清世祖定中原，以京师国子监为太学，立文庙。顺治二年，定称大成至圣文宣先师孔子。正中孔子南向，两旁四配十哲皆东西向，西庑从祀先贤澹台灭明等六十九人，东庑从祀先儒公羊高等二十八人。十四年改题至圣先师。康熙五十一年，升朱熹跻十哲，范仲淹从祀。雍正元年，追封孔子上五代王爵，依次为肇圣、裕圣、诒圣、昌圣、启圣，原启圣祠改为崇圣祠，祭祀五代圣主。从祀者时有增减。同治三十二年，祭孔升为大祀，乐用八佾。阙里颜、曾、孟三庙外，又建子思子庙。总起来说，孔子的地位与儒学的影响成正比，越到后来形象越崇高，封号越尊贵，祭孔的规格也越隆重，礼乐仪注拟于君王，孔子的弟子、父祖辈及历代群儒也被其泽而进入孔庙，得受香火。历代祭孔可以视为儒学宗教化的一种倾向，但在多数中国人心目中，孔子始终未能成为教主或尊神，基本上保持着大德先师的形象，祭孔中的纪念意义要大于宗教意义，但孔子又是人间楷模，完美无缺，神圣不可超越，所以祭孔可以视为一种准宗教现象。

（二）历代帝王将相之祭

历代帝王将相之祀。最早的圣与王是合一的，所以对尧、舜、禹、汤、周文武的祭祀，既是对远祖的纪念，也是对圣人的膜拜。自周以降再无可称为圣王者，于是有祭祀其他帝王及将相出现。汉代开始祭祀贤臣，如皋陶、太公等，为之立庙。后来又增祀萧何、霍光、诸葛亮等人。唐高宗显庆中，祭古圣王，又祭汉高祖于长陵，以萧何配，开祭祀汉以后创业皇帝并以辅佐大臣配享之先例。天宝七年诏，三皇以前帝王合立一庙于京城，与三皇五帝庙相近，历代帝王肇基之处，由郡置一庙享祭，并取当时将相德业可称者二人配享。秦始皇都咸阳，李斯、王翦配享；汉高祖起于沛，张良、萧何配享；光武帝起于南阳，邓禹、耿弇配享；魏武帝都邺，荀或、钟繇配享；晋武帝都洛阳，张华、羊祜配享；北魏道武帝起云中，孙嵩、崔元伯配享；北周文帝起冯翊，苏绰、于谨配享；隋文帝封隋王汉东，高熲、贺若弼配享。皆令郡县长官春秋二时择日致祭。其他受祭者还有古忠臣十六人，义士八人，孝妇七人，烈女十四人。宋代祭享规模进一步扩大，受祭古帝王分四等，一等：太昊、女娲、炎帝、黄帝、颛顼、高辛、唐尧、虞舜、夏禹、成汤、周文武、汉高祖、光武帝、唐高祖、唐太宗，共十六帝；二等：殷中宗太戊、高宗武丁、周成王、康王、汉文帝、宣帝、魏太祖、晋武帝、北周太祖、隋高祖，共十帝；三等：秦始皇、汉景帝、武帝、东汉明帝、章帝、魏文帝、北魏孝文帝、唐玄宗、肃宗、宪宗、宣宗、后梁太祖、后唐庄宗、明宗、后晋高祖，共十五帝；四等：周桓王、灵王、景王、威烈王、汉元帝、成帝、哀帝、平帝、东汉和帝、殇帝、安帝、顺帝、冲帝、质帝、献帝、魏明帝、高贵乡公、陈留王、晋惠帝、怀帝、愍帝、西魏文帝、东魏孝靖帝、唐高宗、中宗、睿宗、德宗、顺宗、穆宗、敬宗、文

宗、武宗、懿宗、僖宗、昭宗、后梁少帝、后唐末帝，共三十八帝。以后又增立若干忠臣义士庙，并给历代帝王增以配臣享祭。元代仍在郡县为历代帝王功臣义士立庙祭祀。明洪武四年，礼部定议，在各地祀帝王三十五。六年，在京师钦天山立历代帝王庙，祭三皇五帝及三代、汉、唐、宋创业君王。嘉靖九年，建历代帝王庙于城西，岁以仲春秋致祭。清顺治初，建庙于阜成门内，辽、金、元诸朝创业帝王均得入庙，共祀二十一帝、四十一功臣。康熙六十一年，诏云："凡为天下主，除亡国及无道被弑，悉当庙祀。"于是增祀帝王共一百四十三人，增从祀功臣四十人。对于明陵优待有加。总括历代帝王之祭，其演变有以下特点：（一）最初祭古圣王，后来增祭立国帝王及一般帝王，它是历代政统在宗教祭祀上的反映；（二）最重古圣王及少数英明帝王，次重开国建邦之君，再次是功业昭著之君，又次是继统传位之君或功过皆著之君，最后是一般在位之君；（三）桀、纣等被认为是无道昏君者不在祭祀之列；（四）有意忽略南北朝诸帝，但不歧视少数民族，凡入主中原的非汉族帝王，如辽、金、元各代帝王皆在祭祀之列。

除以上各类祭祀外，历代尚有许多名目繁杂的官方宗教祭祀，如秦代有陈宝、杜主；汉代有灵星、宛若、薄忌太一、三一、冥羊、马行、赤星、宽舒、仙人、玉女、大傩等；魏晋南北朝及隋有司中、司命、风师、雨师、司禄等；唐代有武成王、司塞、马祖、先牧、马社、马步等；宋代有九宫贵神、五龙、寿星、中霤等；明代有旗纛、城隍、司户、司灶、司门、司井、泰厉、火雷之神、关帝等；清代有先医、贤良、昭忠、关圣、文昌等。三国时蜀将关羽以其忠义受到后人敬仰，帝王者嘉其事主不二，士人重其信义如山，百姓尊其威勇无敌，故特加崇拜。宋徽宗崇宁元年，追封"忠惠公"，宣和五年，封"义勇武安王"。从明代起关公升为尊神，万历三十三年加封"三界伏魔大帝神威远震天尊关圣

帝君”，《三国演义》中已说关公显圣护民，乡人感其德，就于山顶上建庙，四时致祭。清顺治九年，敕封忠义神武关圣大帝，雍正年间增春秋二祭，洛阳、解州后裔并授五经博士，世袭承祀。尔后关帝庙几遍国中。

六、小结

在论述了历代宗教祭祀的大致情况以后，我们可以对宗法性传统宗教的性质、作用及历史命运作出如下概括。

第一，这种宗教的神权与君权结合在一起，而且直接受君权的支配，或者说它是君权的一部分，所以教统与政统一向是一体的、共存共生的，传统宗教作为国家宗教的性质是突出的。执政者的国事活动中，宗教祭祀占有重要的地位。如明代一年中皇帝亲自参加或遣官举行的经常性祭祀中仅大祀就有十三项：正月上辛祈谷，孟夏大雩，季秋大享，冬至圜丘，夏至方丘，春分朝日，秋分夕月，四孟月及季冬享太庙，仲春和仲秋上戊祭太社太稷。可见执政者的宗教活动是异常繁忙的。国家设有礼部礼官，专门负责官方礼典，包括宗教祭祀礼典，等于是宗法性传统宗教的事务管理机构。历代君王在取得最高统治权力以后，必须实行祭天祭祖祭社稷，才能表示正式继承了华夏正宗的神统、政统和礼统，成为合法的统治者。对于其他宗教如佛、道等则不必如此认真，信仰与否是第二位的事情。佛教道教在魏晋以后直至明清，受到多数执政者的支持，取得很高的社会地位，但它们一般不具有国家宗教的性质，皇帝及贵族成为佛教道教信徒是以个人身份加入的，对于臣民没有法定的约束力，他们进行的佛道教宗教活动一般也不列入国家官方朝典朝仪之中。

第二，这种宗教在社会中下层与族权、夫权相结合，沿习既久，成为一种民间宗教习俗，宗教祭祀活动成为人们世代相传的一种生活方式。特别是祭祖、祭社、祭江河湖海风雨雷电诸神，普及于穷乡僻壤。从礼与俗的关系上说，上层贵族的一套宗教礼仪，逐渐下移，影响到民间风俗，如祭祖、祭社、蜡祭等，在礼仪方面大体上是下层学上层而损减规格，民间祭礼不得违背国家典制；另一方面，也有些民间宗教习俗逐步影响到上层，被贵族所吸收，变成国家的正式祭典，如祭灶、祭户、祭关帝、祭武侯等。这样形成上下交流，使得宗法性传统国家宗教具有了民间风俗的社会基础，因而能够盛行不替。但是，宗法性传统宗教作为中国人的宗教习俗，往往满足于敬天敬祖敬神的一般宗教观念，满足于从前代那里继承一套既定的宗教祭祀仪规及方式，略作某些调整修定，主持和组织这种宗教活动的人，并不热心于研究这种宗教的神学理论。儒家的知识分子也有从事于礼学研究的，但他们仍偏重于研究宗教祭礼的经典依据及现实中祭礼的修定，他们受孔子“敬鬼神而远之”思想的影响，也不大注意去深化宗教神学。这样，宗法性传统宗教就缺乏一批大的神学家，它的宗教哲学不发达，始终未能形成博大严整的神学体系。它最丰富细腻的部分是宗教祭祀制度和仪规。

第三，宗法性传统宗教与儒学和道教的关系。儒学中的礼学，其吉礼与凶礼部分属于传统宗教，成为后者制定祭祀典制的理论基础，儒学中关于天命鬼神的思想也是传统宗教神学的组成部分。但儒学的核心是“人”学，讨论修身济世的问题，讨论做什么样的人和如何做人的问题，讨论如何成贤成圣的问题，因此它的本质不是宗教。儒家的圣人要体悟到人与天地万物为一体，有很高的思想境界，是出类拔萃的人物，但不是神。宗教祭祀与鬼神观念并非儒学的核心部分。而传统宗教则以崇拜天神人鬼物灵和进行宗教祭祀活动为核心，它不仅仅是一种社会意识形态和学说，也

是一种实实在在的社会行为方式和社会力量。传统宗教的起源比儒学要早得多，在发展演化过程中它一直保持着自己独立的教统，前后相接，有其自身的连续性。儒学是在传统宗教的影响下又冲破传统宗教的束缚而后才在春秋末期形成的。开始是私学，后来变成官学，但它有着自己的学统，儒家自称为道统，这个道统除了古圣王是圣贤兼王者以外，其他代表人物如孔子、孟子、朱熹、王阳明等都是学者，不是帝王。儒学的道统既不同于历代的政统，也不同于历代的教统，它是以“内圣外王”之道作为其发展主线的。所以说，传统宗教的教统与儒学的道统是两个平行的文化传统，彼此互有交叉而已。还要指出一点，夏、商、周古代国家的思想文化以传统宗教作为主导，是一种宗教文化。春秋战国时期私学的兴起和学术上的百家争鸣，使得以往无所不包的宗教文化解体，出现了非宗教的世俗的学术文化。待到西汉武帝将儒学定于一尊以后，儒学正式取代了传统宗教在整个文化领域的主导地位，而成为全部思想文化的主干。传统宗教继续在宗教信仰和宗教祭祀领域里保持着其官方正宗地位，对于民众的基本信仰，有着巨大的影响，但丧失了对整个社会文化特别是高层次的雅文化的控制力。总之，不能将传统宗教与儒学混为一谈。

传统宗教与道教有密切联系。道教的形成比传统宗教晚，在形成过程中大量吸收了古代宗教的成分，在后来的发展中亦不断地从传统宗教中吸取营养，这主要表现在神灵崇拜的某些一致处。道教的最高尊神是“三清神”，这是它所特有的。但道教关于天神的基本观念以及天界若干神灵却是来源于传统宗教。道教崇拜“四御”，即四位天帝，其中玉皇大帝是从昊天上帝蜕变出来的，后土皇地祇径直照搬传统宗教的地祇，天皇大帝、北极大帝为星辰之神，来源于传统的自然崇拜。道教许多尊神都自传统信仰衍化而来，如“城隍”来自蜡祭，“土地”来自社神，以及灶君、门神等，不一而足。反过来，也有本是道教神灵，逐渐成为传统宗教祭拜的

对象，如值年神“太岁”，文昌帝君等。另外，道教的斋戒和醮坛祭祷，对于佛教和传统宗教都有所借鉴和吸收，形成自己一套宗教科仪。道教法事中的祈雨同于传统宗教的雩祭;超度亡灵更与传统宗教的丧葬相结合，成为民间宗教习俗。传统宗教与道教都是中国土生土长的宗教，根植于中国传统文化的土壤，所以两者类似处较多。

第四，宗法性传统宗教的教统与历代政统的直接结合，以及由此而形成的没有独立教团组织的状况，一方面有利于这种宗教的存在和延续，只要宗法等级社会存在一天，它就需要和保护这种宗教，其他宗教的政治后盾都没有它强大；另一方面，它对政权的过分依赖，也使得它由于缺少独立性而没有跨越宗法等级社会的能力，一旦中世纪帝制社会土崩瓦解，传统宗教便会随之覆灭，而佛教、道教却由于自身的相对独立性而能延续到近现代。当中国从中世纪向近现代社会转变的时候，具体地说，在辛亥革命和倒袁之后，宗法性传统宗教的官方郊社制度、宗庙制度及其他重要的祭祀制度便从整体上坍塌了。当然，消失得最快的是与皇室相连的祭天、祭太庙及祭太社太稷等活动，而与家族、家庭相连的祭祖、祭乡社里社等宗教祭祀活动则保留的时间较长一些，只是逐步在降低规模、减弱礼仪，从正规性的宗教转向民间性习俗。其中民间的祭祖活动也许要延长很久，不过纪念意义要大于宗教意义。海外许多华人家庭通过祭祖活动维系着家庭成员与祖国本土的感情联系。祖国就是祖宗之国，祖籍就是祖先生活的地方，这在中国人心目中占据着崇高的地位。

第五，宗法性传统宗教的历史作用具有两重性。一方面它是消极的，它用“君权天授”的信条和祭天活动维护着君主专制制度，用天命鬼神思想来安抚下层人民，使他们安于不平等不合理的社会现状，神灵崇拜也影响人民从事改造自然、探索自然奥秘的活动，崇宗敬祖则巩固了具有狭隘性的宗亲观念，有利于族权和夫

权的强化，对于人们个性的发展和妇女的解放有压抑作用。特别当帝制社会的末期，社会已经腐败，需要实行民主变革，这时候传统宗教极力维护旧制度，必然成为新的社会力量和社会思潮的批判对象。辛亥革命前后直到五四运动，先进的人们对传统宗教及其观念进行了多方面的批判和冲击，这是社会解放所必需的。另一方面，在社会历史条件还没有发生根本变化的时代，特别当崇奉传统宗教的统治集团处在上升时期，或者处在相对健康的状态时，传统宗教对于政治秩序的护作用便具有积极的因素。例如旧王朝覆灭，新王朝诞生之初，执政者蓬勃有生气，需要尽快稳定局面、恢复和发展生产，这时候天命转移的理论和祭天的活动能起帮助作用，对全社会成员都有程度不等的好处。皇室的宗庙制度有利于宗法继承活动的顺利进行，亦即最高权力的交接，否则会连连引起混乱，对社会发展不利。传统宗教的制约作用有两层，一层是制约民众，所谓“屈民而仲君”；一层是制约君王，所谓“屈君而伸天”。在帝制社会里，君王的权威至高无上，但贵族思想家和政治家从整个制度的稳定和上层集团的长远利益着想，又不能放任君王随个人嗜好而胡作非为，必须使君王的行为有所约束，因此构造出主宰人间的天神，它位于君王之上，是君王的监护者。天意永远代表着正确的原则和根本利益；君王不德，天命就会转移，至少天要加以警告或惩罚：君王要想长久保住统治权并传之子孙，就必须时刻谨慎从事，修德益民。辅佐君王的大臣们也常常用神威天意来劝戒君王，督促他除弊兴利，改良社会政治。这样，历史上的神权就具有了两重性：它既是君权的工具，又是君权的限制，许多社会改良的措施都是在敬天的气氛中实施的。中国古书上有“天视自我民视，天听自我民听”的话，执政者也常讲“上合天心，下顺民意”，当天命与民意确实相联系的时候，神权便会具有某种积极的进步的作用。此外，社稷崇拜以及祭祀日月山川风雨雷电先农等活动，在宗教的形式下，表现了古人对

农业生产和自然环境的重视、尊重和依恋大自然的感情。最后，宗法性传统宗教是一股巨大的保守力量，它保护了帝制社会，但在历史上也维系了中华民族共同体的团结、稳定，增强了内部的凝聚力，使得中国人有一种归向之心，有一种强烈的家国责任感，关心同胞和种族的兴旺，因而对于社会道德风尚的改良也有一定的推动作用。基于以上理由，我们应当给予传统宗教以应有的历史地位。

第 二 章 佛 教

一、印度佛教概述

（一）佛教的创立

佛教创立者佛陀即释迦牟尼，姓乔答摩，名悉达多，出生于今尼泊尔境内的迦毗罗卫城，活了八十岁（前565—前485）。

释迦牟尼出身王族，父亲为净饭王，母亲摩耶夫人。他在青少年时接受的是婆罗门教的传统教育，成年后，娶了妻，并生有一子。二十九岁时出于对人生问题的深入思考，决定出家修道。出家后，先修习苦行，历经六年，仍无所得，于是改变方式，放弃苦行，来到菩提伽耶的毕波罗树下静观思维，排除各种魔障，终于“觉悟”成道，成了佛。佛即佛陀，意为“觉者”、“知者。”

释迦牟尼成佛后，开始传教活动，四十五年中一直活动于恒河流域。他一生宣说佛教，奠定了原始佛教基本教义，并组成了传教的僧团。

释迦牟尼在毕波罗树（菩提树）下悟得的“真理”，主要包括四圣谛、八正道、十二因缘。

“四圣谛”是：苦、集、灭、道。“谛”，真理。苦谛，是说世俗世界的一切，本性都是苦。有八种苦：生、老、病、死、怨憎会（与不可爱的人、事会合）、爱别离（与可爱的人或事离开）、求

不得(得不到所欲望的东西)五阴盛(一切身心)。五阴,即五蕴:色、受、想、行、识。佛教认为,众生由此五种因素组成,生灭变化无常,一切痛苦充满心。人生本身便是众苦的集合体。色蕴指"四大":地、水、火、风;受蕴指感受、感觉;想蕴指知觉、表象;行蕴指意念、思想活动;识蕴指了别、意识。集谛,是指造成痛苦的各项原因或根据,这原因是烦恼、业、无明,是对欲乐、生存、权力的追求。灭谛,指断灭产生世俗一切痛苦的原因,达到最终的理想境界(涅槃)。道谛,指为实现佛教理想所应遵循的方法,这些方法,可概括为八种,即"八正道"。

"八正道"是:正见(正确的见解)正思维(正确的意志)正语(正确的言语)正业(正确的行为)正命(正确的生活)正精进(正确的努力)正念(正确的思想)正定(正确的精神统一)。

"十二因缘",也称"十二缘起"。佛教认为,世上一切现象的存在都是依赖于某种条件,人的生命过程也依赖于条件,可以分为12个彼此成为因果联系的环节。它们是:无明(愚痴无知)行(由无明引起的意志)识(投胎时的心识)名色(胎中的心、身发育状态)、六处(胎儿的眼、耳、鼻、舌、身、意的发育完备)、触(出生后开始与外界接触)受(由有触觉而有苦乐等感受)爱(由有感受而有贪爱等欲望)取(由贪恋而追求执取)有(由贪爱欲望引起善、不善等行为)生(来世之再生)老死(有生必有老死)。若配合"三世"(过去、现在、末来)说,又可概括为"三世两重因果":过去因感现在果,现在因感未来果。因此,任何一种有生命的个体,在未获得解脱前,都须依这种因果律在"三世"和"六趣"(即"六道":天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生)中生死流转,永无终期,其中"无明"是一切痛苦的源头。佛陀的学说,教人通过修习,永远摆脱生死轮回。

（二）部派佛教

释迦牟尼创立佛教以及在他逝世后的100年间，弟子们严格奉行佛陀教法，教团统一，佛教史上称上称之为“原始佛教”时期。

释迦牟尼逝世百年后，佛教教团内部因对教义和戒律的不同理解而发生分裂。先是分裂为上座部和大众部两大派。这两大派后来继续分化，形成更多派系。据北传佛教所说，总为20部；若据南传佛教所说，则总为18部。印度佛教进入了第二个时期——“部派佛教”时期。

部派佛教内部的理论分歧，主要表现在宇宙万物假有实有问题上和轮回流转业果相续的主体问题上。

一般地说，上座部各派偏重于说“有”，认为精神现象和物质现象都是实有。如说一切有部认为，从时间上讲，一切存在都有自性，都是真空的。该部又把一切现象归纳为色法、心法、心所法、心不相应行法、无为法等五大类，并对其中每一类再加细致分析，形成“五位七十五法”。从说一切有部分化出来的犊子部主张一种“有我论”，即承认有一个永恒不灭的灵魂。他们认为，“补特伽罗”（“我”、灵魂）是生死轮回的主体、承负者。这种“有我”说与原始佛教的“无我”论是对立的。从说一切有部分裂出来的经量部则反对一切事物和现象永远存的观点，认为它们仅仅是目前存在，主张“刹那说”。但该部又认为，生命体内有叫做“一味蕴”的命根，因为它细微难言，故称“胜义补特伽罗”。胜义补特伽罗实即永恒不灭的灵魂，是由前生转到后世的轮回主体。

大众部各派偏重于说“空”，认为世界一切事物和现象都是“空”；或只承认现在实有，过去和未来都无实体。

（三）大乘佛教

公元一世纪，大乘佛教兴起。为了取得佛教的正统地位，大乘佛教把原始佛教和部派佛教贬称为“小乘”佛教。“乘”，意谓“运载”、“道路”。大乘佛教自称能运载无量众生从生死大河的此岸到达菩提涅槃的彼岸，优越于小乘佛教的自度自救。大乘在思想上主张“我法皆空”，把世界一切归之于空，与此同时，则将释迦牟尼完全神化。

大乘佛教在印度有两大派别，它们是：中观学派、瑜伽行派。

中观学派创始人为龙树及其弟子提婆。龙树著有《中论》、《十二门论》、《大智度论》，提婆著有《百论》。这些论著系统发挥了大乘《般若经》有关宇宙万有本性“空”的思想。他们认为，所谓“空”，并不是虚无，而是指没有自性，没有实体。作为论证，他们提出了“二谛”论。二谛，即俗谛和真谛。俗谛指世间一般认识是假设的真理；真谛指佛教认识，是绝对的真理。为了使人们证得真谛，就得为真谛而说俗谛，这是由俗入真。同时，在证得真谛后仍有俗谛，这是由真化俗。对任何事物来说，从俗谛看是有，从真谛看是空。既看到有（假有），又看到空（性空），既不偏于俗，也不偏于真，才是“中道正观”。“中道”指不偏不倚、不落两边的观点和方法。

瑜伽行派的创立者为无著、世亲兄弟俩。瑜伽（yoga），意为“相应”，本系古印度宗教修行的方法，重视调息、静坐，后为佛教吸收。无著、世亲所创这一派佛教特别强调瑜伽修行，其基本思想是“万法唯识”论。他们否认客观世界的真实性，认为世界万物都是由人的精神现象“识”所变现的。“识”有八种，即眼识、耳识鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。前五识相当于感觉，第

六识相当于综合感觉的知觉。第七识起思维度量作用，以第七识为认识对象。第八识是前七识的主宰，是前七识存在的前提。阿赖耶识藏有能变现宇宙万有的潜在功能即“种子”；前六识作用的对象，即是由“种子”所变现的。

在小乘说一切有部将宇宙万法概括为“五位七十五法”的基础上，该派进一步发展为“五位百法”，其中更突出了心法（精神现现）和无为法（不生不灭的超世间现象）的地位。

公元七世纪起，印度佛教已渡过了它的繁荣时期，逐渐衰落。大乘佛教的一部分派别与印度教结合，形成密教。

十三世纪时，佛教在印度走向消亡。

自公元前三世纪阿育王时代起，中经迦腻色迦王，印度佛教不断向境外传播，逐渐发展成为世界性的宗教，并在许多国家形成各具民族特色的教派。传入中国大部分地区以及朝鲜、日本、越南等国的，以大乘为主，是为北传佛教。传入今斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝以及中国傣族地区的，以小乘为主，是为南传佛教。而传入中国西藏、内蒙以及蒙古、苏联西伯利亚地区的，是北传佛教中的藏传佛教，俗称喇嘛教。

二、初传时期的中国佛教

（一）佛教的传入

佛教在传入中国内地前，已在西域地区广泛流传。自汉武帝开辟对西域的交通以后，西域各国与中国内地的政治、经济、文化往来十分频繁，这为印度佛教的传入准备了条件。

但是西域佛教传入内地的最初年代，现已很难确定。一般认为，下面两种说法比较可信。一是东汉明帝永平十年（67）说。据

记载，明帝在位时，曾遣蔡愔等人西行求访佛法，在大月氏遇见沙门摄摩腾、竺法兰，邀请他们来汉，并用白马驮着佛像、经卷共还洛阳。二是西汉哀帝元寿元年（前2）说。据记载，该年大月氏王使者伊存曾向博士弟子景卢口授《浮屠经》。上述两说，年代相间不远，综合来看，印度佛教通过西域而传入中国内地，大约在两汉之际，即公元一世纪前后。

佛教传入之初，当时社会上正流行着各种宗教迷信和神仙方术，人们便自然地把它看作是神仙道术的一种，以为佛有神通，变化无穷。而佛教为了宣传的需要，也往往迎合神仙方术之士，兼采占验、治病、预卜吉凶等手法。

佛教是外来宗教，它在中国的传播，与佛经的译介紧密联系在一起。正式见于史籍记载的佛经翻译，大约在公元二世纪中叶东汉桓帝、灵帝之世。初期的佛经翻译内容，可分为两个系统：一是以安世高为代表的小乘禅教学，一是以支谶为代表的大乘般若学。安世高译有《安般守意经》、《阴持入经》、大小《十二门经》等，支谶译有《道行般若经》、《首楞严三昧经》、《般舟三昧经》等。

三国时期，佛教继续向内地传播，译经事业有所发展。曹魏时期，来自中印度的昙诃迦罗在洛阳译出大众部戒律的节选本，并请印度和西域僧担任戒师受戒。从此魏地开始按戒律规定授戒度僧，结束了过去只出家不受戒的历史。颍川人朱士行成为严格意义上的汉地第一位真正比丘。东汉末年，关中、洛阳地区的人士为躲避战乱而迁居江南，佛教也随之传入江南。在吴国从事佛经翻译和传教活动的人物逐年增多，其中突出的有支谦、康僧会。支谦曾从支谶的弟子学习大乘佛法，入吴后，先后译出《阿弥陀经》、《维摩诘经》、《瑞应本起经》等重要经典。《阿弥陀经》宣传的是西方净土信仰，后来成为净土宗所依经典；《维摩诘经》主要表现的是大乘居士佛教所要达到的境界；《瑞应本起经》说的是释

迦牟尼佛的本生故事。康僧会住在孙权为他所建的建初寺，善以儒家思想和天人感应论来解释佛教教义，以通俗的善恶报应说来诠释佛教轮回观念。这种方法与当时习惯以道家术语应用于译经一样,反应了佛教与中国传统文化相结合的趋势。

（二）《四十二章经》和《牟子理惑论》

《四十二章经》是现存最早的汉文佛经。相传大月氏高僧摄摩腾、竺法兰与汉明帝使者一起回到洛阳,译出《四十二章经》。汉明帝下令将它收藏于朝廷专藏图书的兰台石室，并为两人修建白马寺（中国汉地最早佛寺）以居。这是佛教史上的一般看法。

近代有的学者认为，《四十二章经》并非译本，而是汉人自己所撰。如梁启超先生说，这部经不是依据梵文原本比照翻译，而是人们在多种经内选择精要,仿照《孝经》、《老子》等书编撰而成①。吕澂先生则在对《四十二章经》与三国时代译出的《法句经》比较研究基础上,得出另一结论:《四十二章经》抄自《法句经》,其抄出年代当在306—342年间②。

汤用彤先生经过详尽考证，提出与此不同的见解。他认为，《四十二章经》并非中国人所自撰，而是汉末译出的一部“外国经抄”。这部经在汉晋之际曾出现过几种不同的译本，可见当时已颇为流行。东汉襄楷给桓帝上奏章时，就曾引用过其中的一些内容。但由于后人在传抄过程中不断予以改窜，加入新的内容，以致对它反而生出种种怀疑。汤先生指出，汉译《四十二章经》质朴平实，其内容虽出自小乘经典，但与汉代流行的道术颇有相通之处，因而为当时社会所欢迎。③这种看法比较可取。

①见《梁任公近著》第一辑中卷。
②见吕澂《中国佛学源流略讲》第一讲及附录。
③见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第一部分第三章。

《四十二章经》不是一部独立的经典,而是从小乘佛教经典中辑录佛教基本教义的“经抄”。由于它由四十二段短小经文组成,故名。内容主要阐述人生无常、爱欲之弊的道理,劝告世人放弃爱欲,积极修道,求取解脱。如说:“惟人自生至老,自老至病,自病至死,其苦无量。心离积罪,生死不息,其苦难说。”“佛问诸沙门:人命在几间?对曰:在数日间。佛言:子未能为道。复问一沙门:人命在几间?对曰:呼吸之间。佛言:善哉,子可谓为道者矣。”又说:“爱欲之于人,犹执炬火逆风而行,愚者不释炬,必有烧手之患。”“人为道去情欲,当如草见火,火来已却。道人见爱欲,必当远之。”出家修道可成阿罗汉:“佛言:辞亲出家为道,名曰沙门;常行二百五十戒,为四真道行;进志清净,成阿罗汉。阿罗汉者,能飞行变化,住寿命,动天地。”

《四十二章经》字数不多,但叙述生动活泼,常以各种比喻说明其中道理。如经中说,人贪求财色,好比小孩舔刀刃上的蜜,后果可想而知。又比如说,恶人陷害好人,好比仰天吐唾沫,天不会被他的唾沫所污秽,而唾沫掉下来正好弄脏他自己。

《四十二章经》的上述内容和风格,使它成为一部适应佛教初学者所需的入门书,对佛教在中国的初步流传起过重要作用。

《牟子理惑论》一书,通称《牟子》,或名《理惑论》,最早见于陆澄《法论》。陆澄因这本书记载了汉明帝遣使求法的故事,所以将它著录在《缘序集》中,并注曰:“一云苍梧太守牟子博传。”但隋书·经籍志》的“子部·儒家类”著录《牟子》二卷,注曰:“汉太尉牟融撰”。后来新旧《唐书》因袭此说,致使人们将著《理惑论》的牟子与汉章帝时的太尉牟融混为一谈,遂引起对该书的真伪问题的争论。

近代以来,国内外学者曾对《牟子理惑论》展开过热烈讨论。梁启超、吕澂等学者认为,该书系晋宋间人所撰。常盘大定先生认为是刘宋时人的作品。而胡适、余嘉锡、周叔迦、汤用彤等学者则主张,此书确是汉魏旧帙。

从现存《牟子理惑论》一书的内容来看,我们认为,当是汉魏之际所撰成。尤其从“序传”一节来看,所述之事多可与史实相印证，并可补史料之所阙；其所言者当是社会动乱状况、交州地区思想界动态,以及著《理惑论》的原因,也都符合实际情况。至于该书作者究竟是牟子博，或是东汉三国之际的另一个牟融，还是别的牟子,已无从确考。

《牟子理惑论》共三十九章,若不计首尾“序传”和“跋”,则正文为三十七章。从“序传”可以看出,牟子是一个精通儒家经典,博览诸子百家之书的文人。他因见世道动乱，无意仕途，乃避乱于交趾。在他信奉佛教后,因遭受当时“世俗之徒”的非议,故著书以自辩。在书中，他大量引用儒、道和诸子百家之言，以图说明佛教与中国传统思想一致，表现出明显的儒、佛、道三家一致的倾向。比如他对“佛”的解释,是以道家的观点来展开的,说:“佛乃道德之元祖，神明之宗绪。佛之言觉也，恍惚变化；分身散体，或存或亡；能小能大，能圆能方；能老能少；能隐能彰；蹈火不烧、履刃不伤；在污不染，在祸无殃；欲行则飞，坐则扬光。故号为佛也。”又比如他对“佛教”(佛法)的解释,除了加以道家化,还加以儒家化，说：“天道法四时，人道法五常。……道之为物，居家可以事亲，宰国可以治民，独立可以治身。”

《牟子理惑论》从传统文化角度去理解佛教,反映了佛教在中国初传时期的实际情况。

三、魏晋南北朝的佛教

（一）魏晋般若学

魏晋时期，门阀士族地主阶级大力推行玄学唯心主义，以此取代两汉的经学而成为学术思想的主流。玄学家以老庄思想解释儒家经典，提出有无、本末、动静、体用等一系列重要哲学范畴，论证现象世界背后存在着真实的、永恒不变的、超言绝象的精神性本体——“道”或“无”。佛教般若学说旨在论证客观世界的虚妄不实，宣扬“诸法性空”思想，认为只有通过般若智慧体得永恒真实的“诸法实相”、“真如”，才能达到觉悟解脱。般若学的这种思想与玄学有许多相似之处，所以在魏晋时期获得迅速广泛的传播。

自支谶译出《道行般若经》后，魏晋之际，各种般若类经典陆续译出。在鸠摩罗什系统介绍大乘空宗之前，大、小品《般若经》已在汉地相当流行。为了迎合当时上层社会的需要，佛教学者在介绍般若学时，往往使用老庄玄学思想和语言进行解释，这种方法被称作“格义”。“格义”着重从义理上融会中印两种不同思想，消除在玄佛交流中的隔阂和抵触。

由于“格义”的作用，产生了般若学的“六家七宗”说。“六家七宗”指佛教般若学受玄学影响，在发展过程中产生的许多不同派别。依晋宋间僧人昙济所著《六家七宗论》，“六家”是：本无、即色、识含、幻化、心无、缘会，后由本无中分出本无异，故又说“七宗”。但隋代吉藏在《中观论疏》中认为，在鸠摩罗什来长安之前，般若学本有三家，即心无、即色、本无。罗什弟子僧肇著《不真空

论》，对魏晋般若学作总结性批评，也以此三家为代表。

本无宗的代表人物是释道安他认为，般若法性常静至极，无为无著，悠然无寄，要达到这样的境界，必须泯灭人的主观认识功能，使心的作用不起，留下一片空寂的“无所有”。因以“无”为“本”，故名。心无宗的创始人为支愍度。这一派着重从主观意识上强调“无”,至于客观世界究竟是“有”是“无”,并未加以明确的阐述。心无宗因它带有某种唯物论色彩而遭本无宗强烈批评，视为“邪说”。即色宗以东晋名僧支遁为代表。这派学说的特点是“不坏假名，而说实相”，即并不直接否认客观世界的存在，而着重论证事物的本性并不自有，所以虽有现象，但只是假相，本质是空。即色宗承认本体与现象有差别，主张通过现象去认识本体，“在“六家七宗”中最接近般若学的本来意义。但由于他们当时还未掌握“有无双遣”的认识方法，所以未能最终建立般若学非有非无的本体论思想体系。这一任务，由僧肇完成。

僧肇是鸠摩罗什弟子。罗什是中国佛经翻译史上的转折点。公元401年，罗什受后秦姚兴之迎请，住于长安逍遥园西明阁，主持译事。十余年间，共译出经、律、论三十五部二百九十四卷，其中有《大品般若经》、《法华经》、《维摩经》、《阿弥陀经》、《金刚经》以及《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等。通过译经，他系统地介绍了大乘空宗思想。僧肇曾参与罗什译事，对罗什的般若性空学说有深刻的领会，在此基础上，他总结批评魏晋以来般若学各家观点，建立起自己的系统般若学说。

僧肇为后人留下重要论著《肇论》。《肇论》由卷首《宗本义》和《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》四篇论文组成。《物不迁论》发挥般若性空思想，从时间和空间角度论证世界万物看似变化，实际没有变化的道理，认为所变的只是假相，“若动而静,似去而留。”《不真空论》则从正面阐述般若性空的学说，认为世界万物因缘和合而成，所以虽无而有，虽有而无，非

有非无,“不真”故“空”。《般若无知论》着重论述佛教的般若“圣智”不同于世俗的“惑智”,它既“无知”却又“无所不知”,能洞照万物。《涅槃无名论》主要阐述佛教的最高境界“涅槃“的无生无灭,绝言忘相。

《肇论》把魏晋般若学推向一个新的高度。晋宋以后，随着涅槃佛性论的兴起，般若学才逐渐被取代。

西晋末年，特别是进入东晋十六国时期后，战争频繁，阶级矛盾和民族矛盾十分尖锐，为佛教的广泛传播提供了条件。西域人佛图澄是后赵统治者所尊奉的“人和尚”，除传教外，还参与军政机要。他曾以道术感化石勒，阻止石勒的残杀。佛图澄弟子道安不仅大力提倡般若学说，而且对汉译佛典作了初步整理，写出《综理众经目录》。他还为僧侣团体制定了应遵守的法规、仪式，为以后汉地佛教的寺院制度打下了基础。道安弟子慧远由北方来到南方，提出协调佛教团与封建王权、佛法与名教关系的理论。他在庐山组织译经，宣扬轮回报应思想，并集道俗一百二十三人立誓往生西方弥陀净土。

受佛教信仰的鼓励，自曹魏朱士行起，到晋宋之际，西行取经形成一股热潮。许多比丘或孤身西迈，或三五成群结志西游。其中有的因各种原因半途而废，有的为信仰而捐躯于异国他乡，当然也有一些战胜种种困难、最终达成目的、从印度或西域取得经籍，回归国土的。在这些比丘中，声名最为显赫的，当数东晋法显。法显因慨叹律藏残缺，矢志西行寻求。自东晋安帝隆安三年(399)至义熙八年(412)，首尾历时十四年之久，法显一行历经西域、印度、南洋三十余国，途中备受艰难险阻，以大无畏精神实现了自己的理想。他的旅行见闻录《佛国记》(即《法显传》被认为是研究古代中亚、南亚诸国社会历史、经济状况、文化风俗和宗教信仰的宝贵资料。

（二）南朝的义理佛教

南方自永嘉南渡之后，继承魏晋遗风，迨至刘宋初年，士大夫仍崇尚玄谈。南朝佛教虽不断成长壮大，但玄学尚清谈、重义理的特点始终在发生作用，使它与北朝佛教崇尚实行的风格有所不同。

南朝佛教是在帝王们的普遍提倡和支持下发展起来的。

宋高祖刘裕篡位时，曾有人借僧徒之口，以符瑞劝进，故刘宋一朝对佛教颇为尊重。在他们看来，佛教"进可以系心，退足以招劝"①。宋文帝认为："若使率土之滨，皆纯此化，则吾坐致太平，夫复何事！"②宋文帝时以文治见称，重视清谈玄理，他本人又精通佛理，故佛教义学自然成了这种文治的点缀。宋孝武帝宠信沙门慧琳，使参与政事，成为当时人所共知的"黑衣宰相"。

南齐帝王继承刘宋对佛教支持的方针。齐武帝次子文宣王萧子良对佛教很为崇信，常与文惠太子一起招致名僧讲说佛法，又"造经呗之新声"，其时"道俗之盛事，为江左所未有。"③南朝佛教义理的发达与萧子良的提倡有重大关系，沈约《南齐竟陵王发讲疏》说他"置讲席于上邸，集名僧于帝畿。皆深辩真俗，洞测名相；分微靡滞，临疑若晓。同集于邸内之法云精庐，演玄音于六宵，启法门于千载。济济乎，实旷代之盛事也。"④据僧祐说，萧子良尝"招集京师硕学名僧五百余人"请僧柔、慧次法师讲《成实论》⑤。为了反驳范缜《神灭论》，他集合大批名僧和名士反复提出责

①《宋书》卷九十七，《天竺传》。
②《弘明集》卷十一、《答宋文帝赞扬佛教事》。
③《南齐书》卷四十、《竟陵文宣王传》。
④《广弘明集》卷二十三。
⑤《出三藏记集》卷十一、《略成实论记》。

难 。

南朝佛教在梁武帝时进入全盛期。梁武帝曾尊奉道教，与当时著名道士陶弘景关系密切。当他准备篡夺南齐政权时，陶弘景曾派弟子送书信表示支持。因此，在他即位后，仍对陶弘景“思礼愈笃”，常派人入山请教国事。但梁武帝在权衡得失后，不久转而提倡佛教。天监三年(504)，他下诏宣布舍道归佛，并要求王公贵族、公卿百官等“返伪就真，舍邪入真”。为了表示对佛教的支持，他热衷于创建佛寺，塑造佛像，举办斋会。最富有戏剧性的是，他曾三次舍身同泰寺，自愿为僧众执役。他还明令僧众禁断肉食，而且自己也身体力行。从此以后，汉地僧众改变食“三净肉”的习惯，形成了蔬食特色。

梁武帝不仅重视佛教实践，而且大力提倡义理之学。他勤于研读佛经，一生中撰写了数百卷有关佛教理论的著作，如《涅槃》、《净名》、大品《般若》等经典的“义记”，不少译经序及有关佛教的诏、颂、文、赋、诗等至今犹存。他还敕请名僧撰写注疏和编纂论书。他曾通过当时的大僧正法云，发动名流硕学、王公朝贵六十多人，与范缜展开辩论，围剿“神灭论”。

但是，我们必须指出，梁武帝是个自恃甚高，试图有所作为的皇帝，他提倡佛教，根本用意在于麻痹民众，愚弄百姓，巩固专制独裁统治。他在把来世不可实现的幸福给予人民的同时，把现实苦难的枷锁套在他们的脖子上。这一点，他始终清醒。梁武帝思想的基本倾向是重视儒术、经学的恢复和建设，以礼教为治国的根本；在此基础上，充分利用佛教和道教以为补充。在佛教义理方面，他倡导“涅槃佛性论”，这一思想的中心命题是“神明成佛”说。“神明”并非印度佛教的“业识”，而是中国传统宗教观念中鬼神、灵魂的别称。他的佛学又以论“善恶”为根本特色，并以“忠孝”为善恶的枢纽。总之，从治国愚民的需要出发，梁武帝以“两界”、“三教”的当然首领自居，依据儒家纲常伦理原则，汲

取和改造了佛教的义理，在儒、佛融合的历史趋势中迈出重要的一步。

梁武帝的统治方法并没有挽救他的失败命运。佛教在他的大力扶植下，寺院经济急剧发展。寺院不仅拥有大量土地田产、房屋，而且还招纳佃客，经营高利贷。寺院享有免役免税等特权，过着寄生生活，使用“白徒”、“养女”供寺僧、寺尼服役。寺院经济的发展开始危害到世俗地主阶级的切身利益，时人郭祖深上疏指出：“恐方来处处成寺、家家剃落，尺土一人，非复国有。”①据唐代释法琳《辨正论·十代奉佛篇》所载，梁代全国寺数和僧尼数最多时分别为二千八百四十六所和八万二千七百余人。梁的灭亡，虽不能完全归咎于梁武帝提倡佛教，但佛教的盛行削弱了国力，加深了社会矛盾却是事实。

陈代帝王也普遍尊奉佛教，武帝、文帝、宣帝均曾设无遮大会，或躬亲礼拜，或舍身寺院。他们对佛教义理也颇感兴趣，常召请高僧宣讲佛经，而对思辨色彩极强的“三论”学说尤为推重。

史称“江东佛法，弘重义门”②，“佛化虽隆，多游辩慧”③。随着佛典翻译事业的不断发展和对佛教义理的加深理解，南朝时期出现了许多佛教学派。其中具有代表性的是：涅槃学、成实学、三论学。

“涅槃学”主要研习和宣传《涅槃经》思想。罗什弟子竺道生为南朝最初的涅槃师，他发挥《涅槃经》思想，提出“一切众生，悉有佛性”和“一阐提人皆得成佛”的主张，认为一切众生在成佛问题上具有平等权利。同时他又提倡“顿悟成佛”说，以反对当时流行的“渐悟成佛”说。此后，整个南朝，有关涅槃佛性、渐悟顿悟等问题的辩论，始终十分激烈，它取代般若学而成为佛学的主流。

①《南史》卷七十《郭祖深传》。
②《续高僧传》卷十七《慧思传》。
③《续高僧传》卷二十《习禅篇·论》。

“成实学”主要研习和宣传《成实论》思想。《成实论》是一部由小乘向大乘空宗过渡的著作，它既论述了“我空”，即人无自性，又论述了“法空”，即法无自性。自鸠摩罗什为初学者译出此论后，其弟子僧导和僧嵩分别为之作注疏，逐渐形成南北两大系统。僧导以寿春（今安徽寿县）为中心，僧嵩以彭城（今江苏徐州）为中心，各自讲习，弟子众多。南方对《成实论》研究有贡献的，除了南齐僧柔、慧次外，还有梁代智藏、僧旻、法云——他们被称为“梁代三大家”。成实学在长江流域曾盛极一时，直至隋代吉藏创立三论宗，判《成实论》为小乘后，成实学方逐渐衰落。

“三论学”主要研习和宣传“三论”的思想学说。“三论”指《中论》、《百论》、《十二门论》这三部大乘空宗重要论著。自罗什译出“三论”后，弟子僧叡、僧肇等人均对此颇为精通，加以弘扬，形成“三论”之学。但在他们之后，暂时进入一个沉寂时期。至南朝梁武帝时，重新兴起“三论”之学。首先在南方再传此学的，当推摄山僧朗。他住摄山栖霞寺，大弘“三论”教义，门下弟子众多，其中最有成就的是僧诠。僧诠后来住摄山止观寺，专门研习“三论”。僧诠门下又有兴皇法朗，住京城兴皇寺，讲“三论”及《大智度论》二十余年，听众常达千人。法朗弟子遍及全国，至隋代吉藏终于创立起三论宗。

（三）北朝的兴佛与灭佛

北朝虽然发生过北魏太武帝和北周武帝的两次灭佛事件，但总的说，大多数统治者也都重视利用佛教，扶植佛教。由于北朝佛教重在实行，所以其规模远甚于南朝。

北魏从道武帝起就信奉佛教。他于天兴元年（398）招有司于京城建饰容范，修整宫舍，令信向之徒有所居止，开始在平城一带建立寺塔、佛像。这一崇佛之举为明元帝继承，他于京邑四方

建立图像，令沙门敷导民俗。平城及各地的佛教有所发展。至太武帝时，北魏佛教已初具规模。太武帝毅然毁佛，一度予佛教以沉重打击。但在文成帝宣布复佛后，佛教旋即在魏境恢复并发展。文成帝积极鼓励兴建寺塔和出家为僧，他还在平城大兴土木金石。孝文帝在提倡儒学同时，也崇奉佛教。在他统治时期，寺院经济有长足的发展，从而奠定了北朝佛教繁荣的基础。据《魏书·释老志》和《洛阳伽蓝记》载,孝文帝太和元年(477)全国佛寺六千四百七十八所，僧尼七万七千二百五十八人，而至北魏末年(534)，全国佛寺达三万余所，僧尼达二百万余人。这一巨大发展主要集中在宣武帝、孝明帝时。

北魏分裂后，东魏和西魏的统治者也都大兴佛法，佛教继续向前发展。取代西魏而兴起的北周王朝，除武帝外，其余数帝也都“好佛”。继承东魏的北齐帝室，更是利用佛教收买人心。

与南朝义理佛教相比，北朝佛教不崇尚虚玄高深的理论，它比较注重宗教的修行实践,因此禅观和净土信仰相当突出。据《洛阳伽蓝记》卷2城东崇真寺条载，比丘惠凝死后复活，回忆说，过去之时，有五比丘同受阎罗王检阅，智圣因坐禅苦行而得升天堂，道品以诵经也得升天堂，昙谟最因领众讲经而被打入黑门。此后，“京邑比丘皆事禅诵,不复以讲经为意”。这一故事反映了当时北方佛教的大致趣向。

凉州地区原为禅学重地，北魏太武帝太延五年（439）灭凉后，凉州禅学大师玄高、昙无谶、昙曜等相继东来,加速了北魏禅业的发展。昙曜接受灭佛教训，在他为沙门统时，积极从经济上巩固和扩大佛教势力，同时建议在武周塞凿壁开窟，鼓励禅修。献文帝偏重禅业,他辟鹿野佛图专供坐禅,还特意“造招隐寺,召坐禅僧”①。早在北魏迁都洛阳之前，嵩山已成为禅僧集居之处。孝文

①《魏书。释老志》。

帝太和二十年(496)，诏于少室山阴为西域沙门跋陀立少林寺以居。跋陀即佛陀禅师，他的禅法为弟子僧稠广泛传播于北方地区，形成一股很强的势力。道宣说："高齐河北，独盛僧稠"①；受其影响，"燕赵之境，道味通被，略无血食"②。天台宗的先驱者慧文、慧思则在北方提倡定慧双修，也自成一系。北周时的僧实禅师，太祖对他极为尊崇，并从受归戒。可以说，北朝时期，凡山水之间，人迹罕至之处，到处都可找到"修修释子，眇眇禅栖者③"。

早期宣传净土信仰的，除了东晋时庐山慧远，还有北魏时昙鸾。昙鸾由修学道术而改信净土，以菩提流支所授予的《观无量寿经》为依据，在北方广泛传播净土信仰。他先后在并州大岩寺和汾州玄中寺实践并宣扬净土法门，为净土宗的正式建立创造了条件。

由于帝王的普遍支持和名僧的重点提倡，北方佛教注重实行的特点还明显地表现于建造寺宇，凿窟雕像方面。

《洛阳伽蓝记》之《序》说："逮皇魏受图，光宅嵩洛，笃信弥繁，法教愈盛。王侯贵臣，弃象马如脱屣；庶士豪家，舍资财若遗迹。于是招提栉比，宝塔骈罗，争写天上之姿，竞模山中之影。金刹与灵台比高，广殿共阿房等壮。岂直木衣绨绣，土被朱紫而已哉！"这段文字生动地记述了整个北魏时期佛寺兴建的盛况。终北朝之世，寺宇兴建在数量上和规模上不断扩大。一方面战争频繁，民不聊生，另一方面却殚土木之功，穷造形之巧，"金银之价为之踊上，削夺百官事力，费损库藏"④。这就充分反映了当时社会上下的宗教狂烈。

汉地佛教的凿窟和造像活动始于苻秦时。北朝时期，魏道武

①《续高僧传》卷二十《习禅篇·论》。
②《续高僧传》卷十六《僧稠传》。
③《水经·淄水注》。
④《魏书》卷十九《任城王澄传》。

帝起着手开凿石窟。但是，真正大规模的展开则是在武帝灭佛以后。文成帝时在北台武州塞开窟五所，镌建佛像各一，“高者七十尺，次六十尺。雕饰奇伟，冠于一世”①。这便是著名的大同云岗石窟的开凿。宣武帝时在洛阳伊阙山又营建石窟三所，共用工八十万之多，这是龙门石窟的开凿，其规模可与云岗相埒。龙门之东的巩县石窟，天水的麦积山石窟，也系北魏时开凿。北齐时则开有天龙山、响堂山等石窟。与开凿石窟并举的，是石像的雕造以及大量的金像制作。这些活动与当时的净土信仰不可分割地联系在一起，因为开窟造像的宗旨在求福田利益，具有浓厚的敬神色彩，而净土信仰中有弥陀往生和兜率天往生说，目的在获取现实中无法得到的东西。

北朝时期，虽以宗教实行为主，但也有一些学派的存在。比如，研习和宣传《十地经论》的地论学。这一学派以勒那摩提、菩提流支及各自门下的慧光、道宠为南北两道的代表，他们均以万法唯心学说区别于长期流传的般若性空论，但在具体观点上相互分歧。再如，研究和宣传《阿毗昙》的毗昙学。这一学派在北方的代表为慧嵩，他常住彭城，有“毗昙孔子”之称”南方的代表为慧集。湛然《法华玄义释签》说:“江南盛弘《成实》，河北偏尚《毗昙》”，可知毗昙学在北方比较发达。又如，研究《涅槃经》的涅槃学，在北方也很有市场，影响较广。

北朝佛教的突出事件是北魏武帝和北周武帝的两次灭佛运动，这是整个北朝佛教兴盛过程中的重要插曲。

北魏太武帝起初信仰佛教，后来因受司徒崔浩影响，改信寇谦之的道教。太平真君六年（445），杏城盖吴谋反，关中骚乱，太武帝亲自率兵讨伐。入长安时，见有寺院私藏弓矢矛盾等兵器，已怀疑沙门与盖吴相通；又在寺院中查得酿酒器具及大量钱财，于

①《魏书·释老志》。

是下令诛长安沙门，焚毁佛像，并宣布在全国范围内废佛。其结果，北魏境内几乎所有寺院一时都遭破毁，损失惨重。分析其原因，大致有三个方面。一是因佛教的发展，加深了世俗地主与佛教上层僧侣之间的矛盾。僧尼享有免除赋税徭役的特权，自身又不参加生产活动，而大规模修寺造塔必然耗费巨资，这就一定程度上侵害到世俗地主的经济利益。二是基于政治思想方面的考虑。统治北魏的拓跋部落自进入中原以后，逐步采用儒家思想进行统治。儒家强调华夷之别，所以拓跋贵族宣称自己的祖先由中原迁往漠北，与汉族祖先同源。这样，在对待外来佛教方面，产生了排斥心理。事实上，终北魏之世，沙门反抗拓跋氏的武装暴动也确实不绝如缕，故"魏主之王天下也，每疑沙门为贼"①。三是由于佛道之间的矛盾激化。在佛教成长过程中，北方道教也有重大发展。道士寇谦之改造原始道教，使之与现实社会适应，逐渐为统治阶级欢迎。寇谦之又通过司徒崔浩接近太武帝。崔浩崇奉道教，激烈反佛，太武帝的灭佛，一定程度上与崔浩的鼓动有关。

北周武帝在位时，发生了中国佛教史上的第二次灭佛运动。当时，还俗沙门卫元嵩上书武帝，认为治理国家并不在于佛教，尧舜时没有佛教，国家十分安定。武帝表示赞同，于是多次召集沙门、道士及百官，辩论儒、释、道三教的先后优劣。建德三年(574)下敕同时禁断佛、道两教，令沙门、道士还俗。又设立"通道观"，取佛、道两教各若干人著衣冠为"学士"，这是明显的偏袒道教。建德六年(577)，周武帝灭北齐，在北齐境内继续推行灭佛令，其结果是使"数百年来官私佛寺，扫地并尽。……三方释子，减三百万，皆复军民，还归编户。"②

如果说太武帝时经济问题只是灭佛三大原因之一，那么周武

① 《续高僧传》卷二十五《超达传》。
② 《续高僧传》卷二十三《静蔼传》。

帝时它已成为灭佛的根本原因。北魏文成帝起，佛教不仅得以恢复，并且迅速发展。为了从物质上保证开窟造像和寺院建设，沙门统昙曜建议："平齐户及诸民，有能岁输谷六十斛入僧曹者，即为'僧祇户'，粟为'僧祇粟'"；"又请民犯重罪及官奴以为'佛图户'，以借诸寺扫洒，岁兼营田输粟"。这一建议，得到文成帝赞许，"于是僧祇户、粟及寺户，遍于州镇矣。"① 随着僧祇户、僧祇粟、佛图户的设立，寺院经济迅速壮大，从而加深了与世俗地主的矛盾。周武帝灭佛，正是要从寺院夺回地租和兵员，所以在灭佛后，僧祇户、佛图户立即收归编户。

四、繁荣昌盛的隋唐佛教

一、隋唐佛教概观

在国家分裂将近三百年之久后，隋唐重新统一南北，建立起强大的封建王朝。这一时期，政治、经济、文化等领域都取得空前发展，佛教在统治阶级的扶植和利用下，也进入繁荣鼎盛时期。

隋文帝取得政权后，改变北周武帝的灭佛政策，转而大力恢复和发展佛教。他曾多次下诏在各地兴建寺院、佛塔，招请和剃度僧侣，组织翻译佛经。据载，他在位二十四年间，"度僧尼二十三万人，立寺三千七百九十二所，写经四十六藏……造像十万六千五百六十躯。"② 隋炀帝在历史上以暴君著称，为了掩饰自己凶残面目，他充分利用佛教。他在当晋王时曾请智顗为己授菩萨戒，

① 《魏书·释老志》。
② 《释迦方志》卷下。

尊智顗为“智者”。即位后，亲制愿文，自称“菩萨戒弟子”。他也广泛度僧、建寺、造像、组织译经。文帝和炀帝在佛教政策上还有一个共同的特点，即要求佛教对王权负责，为名教效劳。文帝对智顗说：“宜相劝励，以同朕心。”① 炀帝也对智顗说：“率先名教，永泛法流，兼用治国。”②

唐朝统治者也普遍对佛教采取利用政策。同时，随着道教力量的壮大，他们总结历史教训，在佛、道关系上有意予以调和：三教一方面鼎足而立，另一方面圆融一致。这说明统治阶级在思想统治的方法和手段上进一步成熟，从而为宋代理学的形成作了准备。

唐初，围绕三教地位问题，佛道之间曾有过一场激烈的斗争。武德四年(621)，太史令傅奕上表，要求罢废佛教。由于佛教代表人物法琳的反复申辩，废佛未能实施。三年后，傅奕再次上疏，揭露佛教弊害，坚请罢除。道教徒借傅奕在朝廷的内应，也不断攻击佛教。不久，清虚观道士李仲卿、刘进喜直接参战，著书攻击佛教，使佛道之争公开化。由于太子李建成和多数朝官对佛教的袒护，唐高祖虽下诏同时沙汰佛、道，但实际上未付诸实施。至贞观六年(632)，傅奕再次上疏，论战又起。贞观十三年(639)，道士秦世英密奏法琳《辩正论》一书攻击老子，讪谤皇宗，有罔上之罪。唐太宗乃下令推问法琳，并沙汰僧尼。不久，法琳被流放益州，卒于途中。

唐初佛道之争，形式上表现为两教争取君主恩宠、争夺社会信徒、提高政治地位的门户倾轧。但就内容以及结果而言，则反映了更为本质的问题。道教很早就以民族文化正统的面貌出现，认为自己适合中国国情，与儒家学说一致；它对佛教的批判，通常不以自己的神仙方术，而以儒家的忠奉礼仪为武器。佛教在中

① 《国清百录》卷二。
② 《续高僧传》卷二十一《智顗传》。

国传播过程中,感受到的真正压力来自儒家,在北周释道安的《二教论》中，甚至没有把道教视为对手，仅把它看作儒家的附庸①因此，佛道之争的根源不在它们自身，斗争的内容和结果也并非由它们决定，在它们背后起决定作用的是儒家学说。

随着统治地位的巩固，唐初统治者有机会总结思想统治的历史经验，重新估价并（通过儒家）调整佛道政策。在赦免法琳极刑、流放益州后不久，唐太宗亲临弘福寺，手制愿文，自称菩萨戒弟子，表示归依三宝，并向寺僧解释道："师等宜悉朕怀，彼道士者，止是师习先宗，故位在前。今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上，可不平也？"②这样，他通过对自己以往祖道抑佛政策的辩护，既申述了当时的良苦用心，又定下了今后的佛道方针。贞观十七年(644)，朝臣弹劾秦世英骄淫之罪，唐太宗即令杀了这个一向宠信的道士。自此，他平稳地执行了佛、道并重，同时利用的方针。有唐一代，除了个别特殊情况外，这一方针始终为最高统治者所采用。它说明，此时起，唐统治者开始找到在儒家指导下稳定和成熟的宗教政策。在他们看来，佛、道都有对国家不利的一面，又都有可以借以利用的一面。就可利用的一面说，佛教有助于"治化"，发挥哲理优势；道教则可神化宗祖，抬高皇室，打击旧士族势力。强大的、统一的封建王权有信心使佛、道的发展置于自己控制之下，使三教关系趋于协调。

唐太宗时，佛教最重要的事件是玄奘西游印度和归国译经。玄奘于贞观三年(629)从长安出发，中经现在的新疆北路、中亚一些地方到达印度，入当时印度佛教最高学府那烂陀寺，从著名佛教学者戒贤学习瑜伽行派理论，并周游印度。贞观十九年（654），这位在国外获得极高荣誉，但又时刻不忘祖国的高僧，回到长安，带回大小乘佛经五百二十笈，六百五十七部。唐太宗会见了玄奘，

①见《广弘明集》卷八

②《集古今佛道论衡》卷丙。

支持了他的译经事业。玄奘在朝廷资助下，先后在长安弘福寺、大慈恩寺组织译场，主持译事，共译出大小乘经、律、论七十三部一千三百三十卷(一说七十五部一千三百三十五卷)。他所著的《大唐西域记》记载了当时印度、中亚等地的历史、地理、文化、宗教等情况，至今仍为国际学术界所重视。

唐太宗以后，高宗、中宗、睿宗都提倡和利用佛教。

武则天以女子而君临天下二十余年（实际掌权近四十年），更需要寻求来自各方面的支持。载初元年（689），僧人怀义、法朗等人造《大云经疏》，陈符命，说武则天是弥勒下生，当作阎浮提(人类所居之处)王①。武则天对此极为满意，大加赏赐，乃“敕两京、诸州各置大云寺一区，藏《大云经》。使僧升高座讲解。其撰疏僧云宣等九人皆赐爵县公，仍赐紫袈裟、银龟袋。”②武则天执政期间，始终大力支持佛教。她遣使于阗迎实叉难陀于东都洛阳大遍空寺，和菩提流支、义净等重译《华严经》，是为八十卷本；并亲自写了序文，以示对译经事业的关心。她曾亲自出迎西游归来的译经大师义净。义净西游前后历时二十余年，经三十余国，回国时带回梵本佛经近四百部，五十余万颂。他不仅是中国佛教四大译家之一，而且还留下了《南海寄归内法传》和《大唐西域求法高僧传》等重要著述。武则天还令禅僧神秀入京行道，亲加跪礼，时时问道；又征慧安禅师入禁中问道，待以师礼。又敕法藏于佛授记寺讲新译《华严经》，引对长生殿，敷宣玄义，成《金狮子章》，封为贤首菩萨戒师。此外，武周之世，“铸浮屠，立庙塔，役无虚岁。”③如著名的龙门奉先寺毗卢遮那佛像，就是在她直接支持下雕凿的。又

①见敦煌残卷《大云经神皇授记义疏》。据汤用彤先生考证，此《疏》即怀义等所上。又，学术界有人指出，新、旧《唐书》所云薛怀义或沙门十人表上武氏《大云经》，此《大云经》应是对过去两种译本的重抄或改造。见汤用彤《隋唐佛教史稿》，中华书局，1982年版，页24。郭朋《隋唐佛教》，齐鲁书社，1980年版，页316。

②《资治通鉴》卷二百四天授元年。

③《新唐书》卷一百二十五《苏环传》。

如她在令怀义作夹紵大像，其小指犹容数十人，日役万人，“所费以万亿计，府藏为之耗竭”①

玄宗是著名的道教君主，在他即位之初，曾令二万余僧尼还俗，禁创建佛寺，禁民间铸像写经。但开元年间是太平盛世，史称其时“烽燧不惊，华戎同轨；冠带百蛮，车书万里”②；“四夷来同，海内晏然”③。这一政治环境和社会气氛，保证了最高统治者的自信，能够容纳不同类型的意识形态。故当“开元三大士”善无畏、金刚智、不空相继来华传播密教时，玄宗给予了极高的荣誉和礼遇。开元二十四年(736)，玄宗亲自为《金刚经》作注，并令颁行天下。

“安史之乱”后，徭役和赋税日重，民众纷纷以寺院为逃避之所。地主阶级中部分有识之士反佛意识逐渐上升。而自敬宗、文宗起，朝廷也有了废佛意图，至武宗而终于付诸实现。

唐宪宗元和十四年(819)，敕迎佛骨于凤翔法门寺。据说该寺塔内藏有舍利(即佛骨)，塔门三十年开一次。自唐高宗显庆五年(660)首次迎佛骨入内供养，其后各帝均有此举。每当开塔之时，“京邑内外，奔赴塔所，日有数万”；“或有烧头炼指，刺血洒地，殷重至诚，遂得见之”④。宪宗迎来佛骨，先在宫中供养三天，然后送京城各寺礼敬，再度煽起全国性宗教狂热。是时，“王公士民瞻奉舍施，惟恐弗及。有竭产充施者，有燃香臂顶供养者。”⑤对此，韩愈上《论佛骨表》，站在儒家立场上予以坚决反对。他有感于儒学的衰落和佛道的蔓延，写下《原道》、《原性》、《原人》等文，不仅从封建国家政权的政治经济利益上陈言时弊，而且从民族文

① 《资治通鉴》卷自五大册力岁元年。
② 《通典》卷十五《食货·历代盛衰户口》。
③ 《新唐书》卷五十一《食货志》。
④ 《法苑珠林》卷三十八。
⑤ 《资治通鉴》卷二百四十元和十四年。

化、学术传统、理论体系诸方面展开对佛教的批判。在《原道》中,他提出“人其人,火其书,庐其居”的口号,试图以行政手段彻底废除佛教。

唐武宗是唐朝皇帝中唯一坚决反佛的。他的废佛敕书说:“泊于九州山原,两京城阙,僧徒日广,佛寺日崇。劳人力于土木之功,夺人利于金宝之饰;遗君亲于师资之际,违配偶于戒律之间。坏法害人,无逾此道。且一夫不田,有受其饥者;一妇不蚕,有受其寒者。今天下僧尼,不可胜数,皆待农而食,待蚕而衣”①.这是他灭佛的主要动机。此外,武宗未即位时已偏好道术,即位后即召道士赵归真等八十一人到宫内修“金箓道场”,亲受法箓。赵归真向武帝荐引道士邓元起、刘玄靖等,共同煽动毁佛。唐武宗灭佛,自会昌初年(841)开始,至会昌五年(845)达到高潮。其结果,共毁寺院四千六百所、招提兰若等佛教建筑四万余所,僧尼还俗二十六万五百人。

会昌灭佛,给予佛教以沉重打击,佛教从此由极盛走向衰落。

隋唐佛教不仅在国内社会文化生活中占有突出位置,而且还广泛影响到周围各国,写下中外文化史上重要一页。

中国汉地佛教早在隋以前便已传入朝鲜。隋代,朝鲜三国的留学僧很多,如智明、圆光、波若、昙育、玄光、安弘等,他们都学有所得,回国后积极弘法。当隋文帝仁寿元年(601)诏令全国各州建舍利塔时,三国使者各请得一舍利,还国后起塔供养。由于留学僧为数日增,隋朝还专为他们延聘名德学者为之讲授。据载,圆光回新罗后,人讲《仁王护国般若经》,宣传忠君爱国思想。新罗统一朝鲜半岛后,一方面大力扶植儒学,另一方面又支持佛教和道教的发展。他们经常派遣大批留学生来唐朝学习中国文化'

① 《旧唐书》卷十八上《武宗本纪》。

在新罗佛教的传播和宗派建立过程中，来华的佛教僧侣起了直接的宣传和组织作用。如神昉、圆测、胜庄、道证、顺憬、大贤等人先后入唐，从玄奘一系受法相唯识之学，其国内真表律师承该系统之学，在金山寺创立法相宗。义湘入唐后投终南山至相寺，从智俨学《华严》经义，与法藏同学。回国后，他奉旨在太白山建浮石寺，宣传华严宗教义，成为朝鲜华严初祖。慈藏入唐后住终南山云际寺，曾受唐太宗优礼。回国时，携藏经一部及佛像、幡盖等多种。回国后，被敕为大国统，着手整顿僧尼戒律，立僧统制，并创议改用唐制冠服。唐代道宣律师门下经常聚集着很多新罗学僧，他们所著的戒律章疏在朝鲜流传很广。至于入唐学禅的新罗僧人则更多，朝鲜禅门九山与中国禅宗在法统上、思想上都有密切的关系。

隋代复兴佛教之时，正是日本推古朝圣德、太子摄政并大力提倡佛教时期。大业三年（607），圣德太子派遣国使小野妹子来华联系邦交，求取佛教经论。翌年，又派慧隐等学问僧来隋留学。隋炀帝将这些留学僧置于鸿胪寺的“四方馆”，请国内名僧讲授。此后，日本派遣来华的僧俗留学生便络绎不绝，至唐而更为频繁。中国的文化由此而对日本产生重大影响，汉文也得以在日本普遍流行。

随着来隋唐留学的僧人陆续返回日本，以及中国僧人的相继赴日，逐渐在日本建立起与中国相应的佛教宗派。奈良朝有所谓“古京六宗”（三论、成实、法相、俱舍、华严、律），全系由中国佛教移植而成。但唐代佛教对日本佛教影响最大的乃是法相宗、华严宗、律宗、密宗。日本法相宗的开创者道昭于永徽四年（653）随遣唐使至长安，受学于玄奘，归国时携去新译经典和有关法相唯识宗的章疏，于元兴寺创立日本法相宗。其后，智通、智达也入唐从玄奘、窥基受学。开元四年（716），玄昉入唐，从智周学法相唯识教义，回国时携去经论五千余卷。华严宗方面，日僧荣睿、普

照于开元二十一年(733)入唐求法，在洛阳，长安就学华严教义等，后邀请唐僧道赴日。道璿于开元二十四年（736)带《华严》章疏等渡日。不久，法藏弟子、新罗僧审详学成后去日，讲《华严经》，成为日本华严宗初祖。荣睿、普照入唐后，除研习华严，又求学戒律，闻扬州大明寺鉴真学行高尚，乃恳请东渡。天宝十二年(753)，鉴真抵日本，受敕在奈良东大寺修建戒坛，开始传戒，是为日本登坛授戒之始。鉴真在日本除传授戒律外，还积极传播盛唐文化，他所带去的精美佛像及经典，至今尚存，被视为日本国宝。唐贞元二十年（804)，日僧最澄入唐，从天台山修禅寺道邃、佛陇寺行满学天台教义，又从泰岳灵岩寺顺晓学密教，并受秘密灌顶。回国后，在比睿山建延历寺，开创日本天台宗，兼传密教。其后，日僧圆仁入唐，先后学得天台教义和金刚界、胎藏界两部密法，回比睿山后，宣传台、密二教，成为日本台密之祖。贞元二十年，日僧空海也入唐求学，他从长安青龙寺惠果学得金、胎两部密教，回国后，以京都东大寺为传播真言密教道场，开启真言宗，成为日本东密之祖。

佛教传入中国内地后，逐渐适应于中国社会，受中国政治、经济、文化思想的影响而中国化、民族化。隋唐佛教宗派的产生反映了这种中国化的加深。

南北朝时期，印度各派佛教已基本介绍到了中国，专通某经某论的佛教学者们形成各类学派。这些学派着重对经论展开“提章比句”的研究，当时还未具备宗派成立的条件。标志宗派产生的基本特征主要有：寺院经济的高度发展，系统的学说（教义、教规）的建立，固定的传教区域（势力范围）的形成，以及严密的法嗣制度（传法世系）的确立。佛教宗派是代表不同宗教学说、政治力量和经济利益的僧侣集团。南北朝后期的历史进程开始为隋唐佛教宗派的成立准备了条件。隋唐的统一和繁荣使这些条件成熟。

隋唐时期出现的佛教宗派有：天台宗、三论宗、三阶教、唯识宗、华严宗、禅宗、律宗、净土宗、密宗。这里我们择要介绍几个主要宗派。

（二）天台宗“一念三千”说

天台宗是隋代创立的我国最早的一个佛教宗派，因创始人智顗住于天台山（今浙江天台县），故名。

智顗（538—597），俗姓陈，世居颍川（今河南许昌），后迁居荆州华容（今湖北监利县西北）。世家出身，门第甚高。因目睹南北朝时期王朝频繁更迭，亲属离散，颠沛流离，哀叹人生无常，于十八岁遁入空门，二十三岁从慧思受止观之学，为慧思所偏爱。学成后，受师命往金陵弘传止观。陈光大元年（567），智顗抵金陵，受陈宣帝及上层官僚的礼遇，住瓦官寺。在寺八年，讲解《大智度论》，演说禅法及《法华经》玄义。后入天台隐居，实修止观，成熟了“圆融实相”说。九年后重返金陵，奉诏赴太极殿受天子躬礼三拜。陈后主祯明元年（587），在金陵光宅寺讲《法华经》，后成《法华文句》一书。陈亡后，“策杖荆、湘”。次年，隋文帝诏令他与隋王朝合作。开皇十三年（593），智顗在荆州玉泉寺演说天台教义，完成《法华玄义》、《摩诃止观》两部大著。

智顗一生致力于创宗立派的活动。他不仅广建寺院，传授门徒①，而且通过与陈、隋王朝的结交，确立起有力的寺院经济②，建设起固定的宗教势力范围（天台、荆州地区）；他又著书立说，创立教、观并重的宗教哲学体系，并以止观为中心，开设了许多入道

①他曾“造寺三十六所，大藏经十五藏，亲手度僧一万四千余人，造旃檀、金、铜、素画像八十万躯，传弟子三十二人。”见《智者大师别传》。

②如陈宣帝“割始丰县调，以充众费”，见《国清百录》卷一；又如隋炀帝为天台“施肥田良地”，见《国清百录》卷四。

方便法门。通过智顗长期的宗教活动,使以《法华经》为根本所依的天台宗正式成立。

据载,天台宗先驱者慧文曾从《大智度论》"一心中得"三种智(道种智、一切智、一切种智)的文句和《中论》"三是偈"(即"因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义")而创立"一心三观"说。这一心三观经弟子慧思加工,至智顗时又联系"三谛"说,便进一步完成了天台宗止观学说的主要内容:圆融三谛、一念三千。三谛指空、假、中,因为它们是同一实相①的三种形态,都是真实的,所以是"谛"。空是真谛,假是俗谛,中是中道谛(第一义谛),三谛同时存在,互不妨碍,因而是圆融的。三谛中任何一谛都包含有其他二谛意义,任何事物既是空(无独立存在的实体,因缘所生),又是假(显现为各种相状、并非"不存在"),又是中(空、假本来如此,是事物之本性,合乎中道)。"一念三千"是指一心中同时具足三千世界,它建立于《法华经》"十如"实相说以及"十法界"说《大智度论》"三种世间"说基础上②,实际为三谛圆融说的另一表现形式。智顗说:"夫一心具十法界,一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间,百法界即具三千种世间。此三千在一念心。若无心而已,介尔有心,即具三千。"③由于这一念之"心"也是实相,即是"性",所以这"一念三千"又被称为"性具哲学",即性具三千世界。

智顗之前,慧思曾改造印度佛学,借如来藏说性具染净。智

①实相,即真如、法界、法性,是佛教所谓的唯一真实、永恒不变的神秘的精神实体。

②罗什译《法华经·方便品》云:"唯佛与佛乃能究尽诸实相,所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。一切法都是实相,实相所表现的具体现象可归纳为十类,即"十如是"。"十法界"是:地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天(六凡),声闻、缘觉、菩萨、佛(四圣)。"三种世间"是:众生、国土、五阴。

③《摩诃止观》卷五上。

不仅由此发展为“一念三千”,而且有意突出性染,立性恶之说:“阐提断修善尽,但性善在;佛断修恶尽,但性恶在。”① 宋代天台宗代表人物知礼特别推崇这一性恶说，认为，“以性具善，诸师亦知；具恶缘了，他师莫测。”② 由慧思的性具染净说到智顗的性具善恶说，是一重大变化，它标志着印度佛教进一步中国化，佛学理论与中国社会伦理思想的进一步结合。性具善恶说，一方面带有印度佛学的印迹，另一方面却更多地反映了中国传统的人性论。可以认为，它主要是对我国历史上各种人性理论的综合和发展。

智顗之后，因法相、华严兴起，天台宗受到压制。至中唐时荆溪湛然出，才实现所谓“中兴”。湛然为了摆脱天台宗困境，在理论上提出“无情有性”说,认为，即使没有生命的东西如草木瓦石等，也都有佛性，都能成佛。他说：“万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故万法之称,宁隔有纤尘;真如之体,何专于彼我？”③ 真如佛性既然是世界之本源，它遍于一切，无所不在，则无情必应与有情一样共具。所以,佛性摄“一切世间”,“安弃墙壁瓦石等耶？”④“无情有性”说是对竺道生“一阐提人也能成佛”说的重大发展，它挽救了佛性不具普遍性的缺陷，从而把整个物质世界纳入它的管辖范围。但由于它把佛性融解入客观自然界，则势必破坏佛性的尊严性，从而在佛教内部制造新的危机。

（三）“万法唯识”法相宗

法相宗又名唯识宗，或称法相唯识宗。由玄奘(600—664)及其弟子窥基(632—682)创立。

① 《观音玄义》卷上。
② 《观音玄义记》卷二。
③、④《金刚錍》。

玄奘，俗姓陈，名禕，洛州缑氏（今河南偃师缑氏镇人）。世家出身。十三岁出家，其后遍访各地名师，穷尽各家学说，早有盛名。印度留学回国后，他有计划、有系统地翻译了大量瑜伽行派的重要经论，如《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《摄大乘论》、《解深密经》、《辨中边论》等，他还编译了法相宗的代表著作《成唯识论》，初创法相宗。窥基，京兆长安人，俗姓尉迟，父尉迟宗，乃唐初名将尉迟恭之侄。十岁奉敕师事玄奘，二十八岁参加编译《成唯识论》，独任笔受。后根据玄奘的讲授，完成《成唯识论述记》和《成唯识论掌中枢要》，其中《述记》一书后为唯识学者奉为圭臬。窥基通过大量著述，推广了法相宗学说，使之盛极一时。

法相宗的基本思想，可以用“三界唯心，万法唯识”来概括。他们把精神活动的“识”看成至高的真实存在，并以此为解脱的最终根源。为了论证唯识原理，他们突出宣传了“八识”思想。八识，指人的认识作用的八个部分：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。《成唯识论述记》依据它们各自的生起关系，又分作两类：藏识、转识。藏识指第八识阿赖耶识，转识指前七识。藏识之“藏”具有三种含义：能藏、所藏、执藏。法相宗认为，第八识具有储藏“种子”的功能，所以“识”是能藏，“种子”是所藏。所谓“种子”，是指阿赖耶识所藏的、能变现世界一切现象的精神性潜在功能。种子和阿赖耶识是虚构的互相依存、不可分割的精神实体：阿赖耶识是种子的寄存之所，而它要变现一切现象又必须通过种子的功能；阿赖耶识是宇宙万物的总根据，但这万物又与阿赖耶识内所藏性质不同的种子有关。

法相宗的另一重要学说是“三自性”说。据《成唯识论》卷八，三自性指：遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性。

“遍计所执自性”，指把以名言、概念所表示的一切现象视为各有自性差别的客观实在的世俗认识。遍计，即周遍计度，普遍

观察思量。所执，指因普遍观察思量而有虚妄分别，执有实我、实法等种种差别。“依他起自性”,指一切现象由依托众缘而生起。依，依托。他，指各种因缘。这就是说，人们遍计所执的一切现象是有所依托的，所以虽有而不真实，似有而非有。“圆成实自性”,指圆满成就一切现象的真实性。也就是在依他起自性上,远离遍计所执自性的谬误,认识到一切现象既无“人我”,又无“法我”，由此获得最真实的认识。法相宗认为，人们在理解依他起性的基础上有必要达到对现象世界本质的认识，从而在宗教实践中完成由此岸到彼岸的转化。由此可见，三自性中最根本的便是圆成实自性。

法相宗在分析认识的职能和作用时,提出一种“四分”说。四分：相分、见分、自证分、证自证分。相分，即认识的对象，它不是客观的事物,而是由八识所变现的虚幻假相,但除相分外,没有另外可以脱离八识的客观外境存在。见分，即识体对相分的认识作用。自证分，是证知识体对形相认识的辨别作用，即见分对相分作用的自觉。证自证分，是对自证分的再证知。四分的关系，好比量布。相分好比布，见分如同尺，用尺量布，就是对事物的认识过程。自证分即对这一过程的证知，好比根据尺度所量而知布的长短。证自证分是对所量布的长短的核实，属于认识能力的最高阶段。

此外,法相宗还主张与其它宗派不同的“五种姓”说。“种姓”是与佛性有着内在联系的概念，它的实质便是佛性问题。玄奘留学印度的原因之一，是要搞清楚佛性问题。后来他接受了瑜伽行派的观点，建立起“五种姓”说。它们是：声闻种姓、独觉种姓、如来种姓、不定种姓、无姓有情种姓。根据五种姓本身所具的不同种子，经修行而得不同之果。声闻种姓可证阿罗汉果，独觉种姓可证辟支佛果，如来种姓可证如来佛果，不定种姓所证之果不能肯定，无姓有情种姓则永受业报轮回，即使苦心修持也无法得

到解脱。这种思想与当时流行中国的“一切众生皆有佛性”的思想相抵触，在很大程度上限制了人们的宗教热情，因而造成对法相宗自身发展的不利因素。

法相宗在唐太宗、唐高宗、武则天时期曾有半个世纪的繁荣显赫历史，但三传以后走向衰落。

（四）“理事圆融”华严宗

华严宗以阐扬《华严经》而得名。华严宗自立的该宗传法世系是：法顺——智俨——法藏——澄观——宗密。但它的实际创始人是法藏。

法顺（557—640），著有《华严法界观门》，把《华严经》主要思想概括为真空观、理事无碍观、周遍含容观三个方面。智俨（602—668），曾从智正学《华严经》，并从慧光的《华严经疏》中受到启发，著述多种，阐发华严“六相义”、“十玄门”等思想。他们的思想对华严宗形成有重大影响。法藏（643—712），先世为康居人，故俗姓康，出生于长安。年轻时，从智俨学《华严经》，受智俨赏识，二十八岁正式出家。法藏的创宗活动是在武则天的直接支持下进行的：他受具足戒由武则天诏令特意安排；实叉难陀重译《华严经》时，他奉武后之诏担任笔受；他的“贤首”国师之号由武则天赐予。圣历二年（699），诏令法藏在洛阳佛受记寺讲新译成的八十《华严》，据载，当讲至《华藏世界品》时，堂宇震动，武则天为此下敕表示祝贺，以为“如来降迹”于武氏政权①。在此背景下，法藏在智俨华严学说基础上，确立起华严一宗的完备教义，并凭借政治势力使该宗得到传播和推广。

华严宗的基本理论，是“法界缘起”论。“法界”，指融摄一切

① 《宋高僧传》卷五《法藏传》。

事物的总相。“法界缘起”是指世、出世间一切现象都由真如法性或如来藏自性清净心生起，故也称“性起缘起”。“法界缘起”论的核心是“四法界”说。四法界，是华严宗用以概括理、事及其相互关系的总相、总称，它们是：事法界、理法界、理事无碍法界、事事无碍法界。

事法界，是指宇宙万有、森罗万象的事物，它们一一差别，分界不同。但它们决不是独立于意识之外的客观存在，而只是“依心而起”，体现真如、佛性的假象。理法界，是指一切事物的共同本质。“理”不是指事物的规律，而是指事物的本性、本体。

理事无碍法界，是指现象与本体无二无别，无碍圆融。法藏认为，理与事的关系是体与用的关系，体用是相即的，说：“事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归于海。理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如举大海以明百川。”①

他进而认为，理遍于事，事遍于理，其中起根本作用的是理。他说：“能遍之理，性无分限；所遍之事，分位差别，一一事中，理皆全遍，非是分遍，何以故？以彼真理，不可分故。”②这就是说，真如本体不可分割，它寓于每一有分限的事中；同时，事物虽有分限，却全同于理，每一事物都摄真如本体。法藏将这一理事无碍关系概括为“一即一切，一切即一”。同一本体显现为纷然杂陈的各种事物，是为“一即一切”；千差万殊的事物归结为同一本体，是为“一切即一”。

事事无碍法界，指现象与现象间的圆融统一，它建立于理事无碍基础上。由于理事无碍，从而使由理体（真如）缘起的一事物与他事物也圆融无碍。事无碍的结果，可以有效证明诸佛与众生的交彻，净土与秽土的溶融，彼岸与此岸的相即，认识到生死即涅槃，烦恼便是菩提。因此，现实世界本身就是和谐、完美的

① 《华严义海百门》。
② 《华严发菩提心章》。

世界。

为了说明事事无碍原理，法藏为学者巧设方便，取镜十面，八方安排，上下各一，相去一丈余，面面相对，中置一佛像，燃一炬以照之，互影交光。学者由此可以理解“刹海涉入无尽之义”①。因陀罗网②也是这样。法藏又以金师子作比喻，说：“师子眼、耳、支节，一一毛处，各有金师子；一一毛处师子，同时顿入毛中。一一毛中，皆有无边师子；又复一一毛，带此无边师子，还入一毛中”③。这就是说现象世界中每一事物都是本体理的完整体现，本体理包含一切事物，所以也可以说每一事物都包含一切事物；进而可以说，这一事物不但包含一切事物，而且还包含了每一事物中所包含的一切事物。

为了进一步宣扬法界重重无尽缘起之说，华严宗又立“六相圆融”说和“十玄无碍”说。具体内容从略。

华严宗重视逻辑分析和范畴阐释，思辨性较强。它通过理事、体用、本末、性相、一多等哲学范畴的阐述，一定程度上揭示了本质与现象、一般与个别、同一与差别、绝对与相对、全体与部分等对立关系的内在联系。这些哲学范畴的建立和阐述，对后期中国哲学尤其是程朱理学影响深远。理学的许多论题，以及思维方式、范畴使用等，都曾从华严宗得到启示。以“理一分殊”说为例。朱熹说：“本只一个太极，而万物各有秉受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”④这便是华严宗“一即一切，一切即一”理事无碍思想的翻版。

①《宋高僧传》卷五《法藏传》。

② 即天帝网，印度神话中帝释天宫殿里装饰的珠网，网线由珠玉交织而成，每颗宝珠能照见其他宝珠之影，交相辉映，重叠无尽。

③《华严金师子章》。

④《朱子语类》卷九十四。

法藏的理论曾被慧苑作部分修改，因而澄观以恢复华严正统为己任，指慧苑为异端。其后，宗密致力于融会华严和禅宗两系的思想，宣扬教禅一致说。宗密卒后不久，会昌灭佛发生，华严宗受沉重打击，迅速衰落。

五、禅宗的形成和发展

（一）菩提达摩的禅法

“禅”，梵语“禅那”（Dhyāna）的略称，意译为“静虑”、“思维修”，是印度各种教派普遍采用的一种修习方式。禅宗，是中国佛教最主要的宗派。印度佛教只有禅而没有禅宗，禅宗纯粹是中国佛教的产物。它因主张用禅定概括佛教的全部修习而得名。

南北朝时期，佛教学派形成，以研究和修习禅法为目的的禅学内部已出现各种派别。相传菩提达摩（即达摩）自南印度泛海而来，登陆于南方沿海，并于刘宋后期入北魏之境，在嵩洛一带教授弟子，传播新型禅法。

据道宣《菩提达摩传》记载，达摩的禅法内容如下：“如是安心，谓壁观也；如是发行，谓四法也。如是顺物，教护讥嫌；如是方便，教令不着。然则入道多途，要唯三种，谓理、行也。藉教悟宗，深信含生同一真性，客尘障故，令舍伪归真。凝住壁观，无自无他，凡圣等一，坚定不移，不随他教，与道冥符，寂然无为，名理入也。行入，四行，万行同摄。”①这就是说，无论“安心”、“发行”、“顺物”、“方便”，都可看作是“入道之门”。但归结起来，则有“理入”、“行入”两个要点。

①《续高僧传》卷十六。

所谓“理入”,即“凝住壁观”,以“理”作为观想的对象。“与道冥符”,即与“理”冥符(通过直观体验而契合)。所谓“壁观”,是使心如壁立,不偏不倚。“深信含生同一真性,客尘障故,令舍伪归真”,体现的是刘宋求那跋陀罗所译四卷本《楞伽经》的如来藏思想。因此,“藉教悟宗”的“教”,当指四卷本《楞伽经》,“宗”当指该经所说的“自宗通”即“自觉圣智境界”。由于这种境界需依“教”悟入,故说“藉教悟宗”。所谓“行入”,就是上述“发行”所采用的“四法”,也称“四行”。它们是:初,报怨行,指通过苦修,做到无爱僧、无怨怼,对一切都甘心忍受;二,随缘行,即要以众生“无我”的佛学原理为依据,认识到苦乐荣辱全系宿因所造,故而无得无失,唯感心体寂静;三,无所求行,重点教人摆脱世俗的贪着;四,称法行,是说对上述三行的实践,要以“性净之理”为指导,即认识到众生“同一真性”、“自性清净”,与之相称方可。

概观“理入”、“行入”,本质上它是在如来藏佛性思想指导下的一种头陀苦行,是理悟与实行并重的禅法。这种禅法与当时中国北方地区所行的各类禅法、尤其是以宗教实践为根本的僧稠一系的禅法不同。因此,在初祖达摩、二祖慧可、三祖僧璨时期,这一派系的禅未能获得发展,处境维艰。

至四祖道信、五祖弘忍时,为了发展达摩禅法,他们转入湖北黄梅一带活动,建立起“东山法门”,把《楞伽经》的如来藏佛性思想与《金刚经》的般若性空学说加以沟通,改变原来严格的枯坐修禅和头陀行守戒,使之以自由活泼的方式展开。道信在双峰山集道俗五百余人习禅;弘忍继之,在冯茂山四十余年“接引道俗,四方龙象归依奔凑。”① “东山法门”的建立,使达摩禅声誉大振,逐渐压倒其他各家禅法。它意味着禅学新局面即将到来。

①《历代法宝记》。

（二）曹溪慧能创立禅宗

按传统旧说，达摩被看作是禅宗初祖，所以称慧能为六祖。但从严格的学术意义上说，禅学发展至于禅宗形成，当是唐朝的事，禅宗的真正创始人应是曹溪慧能。

达摩之世，尚未具备宗派形成的基本条件。直到五祖弘忍，达摩禅仍然作为禅学的一个派系而流传。禅宗虽说与达摩禅有思想上的某种继承关系，也有法统上的血脉之情，但它的根本思想则是由慧能奠定的。是中国人以自己的思想方式和生活方式建立起来的，是中国佛教运动的产物，是隋唐时期陆续形成的众多佛教宗派中的一个。从达摩到弘忍，这五代衣钵相传的过程，可以看做禅宗的预备阶段；由于他们共同以《楞伽经》为所依，所以也可称作楞伽师承时期。

据敦煌卷子《楞伽师资记》记载，弘忍在去世前曾对弟子玄赜说，以后可以传我禅法的有十人，他们是：神秀、智诜、刘主簿、慧藏、玄约、老安、法如、慧能、智德、义方。这些人后来各自传法，但大部分传承不明，禅法湮灭无闻，只有慧能和神秀二系最为清楚。禅宗南北之分也就从这里开始。神秀及其弟子后来因在北方传授“东山法门”，被称作“北宗禅”；慧能及其弟子主要活动于南方地区，提倡以顿悟为根本的禅法，被称作“南宗禅”。神秀系统的北宗禅在安史之乱前曾达到鼎盛，有“两京之间，皆宗神秀”，“北宗门下，势力连天”之说。相比之下，同时代的慧能则尚局限于岭南一隅。后来由于慧能弟子神会北上中原，宣传南宗宗旨，抨击北宗禅法，逐渐使“曹溪了义大播于洛阳，荷泽顿门派流于天下。”① 后来，慧能一系的禅终于演变为禅宗主流，禅宗也便直接

①《圆觉经略疏钞》卷四。

等同于南禅了。

慧能(638—713)，俗姓卢氏，其父行瑫官于范阳，后左降迁流岭南新州。慧能出生于岭南，因其父不久去世，故少年时家境贫困，母子相依为命。龙朔元年（661)，赴黄梅参礼五祖，不久即得法。仪凤元年（676)，在广州正式出家。慧能卒后，为后世禅者留下了一部珍贵的《坛经》。《坛经》系慧能全部说法的记录，比较完整地反映出慧能的禅法思想。

现在我们试以敦煌本《坛经》为主要材料，剖析南北禅宗的大致分歧，由此了解慧能禅宗的基本特色。

南北禅宗根据如来藏佛性学说，一致认为，人人都有妄念、烦恼，清净佛性为烦恼所覆蔽，因而必须通过修行，去除烦恼尘垢，发现佛性，觉悟成佛。但是，在如何去除烦恼、如何修行的问题上，存在着矛盾分歧。神秀和慧能各有一首阐述自己禅学见解的诗偈。神秀的偈说："身是菩提树，心如明镜台；时时勤拂拭，莫使有尘埃。"慧能的偈说："菩提本无树，明镜亦非台；佛性常清净，何处有尘埃。"神秀认为，佛性人皆具有，但为客尘所障，所以要时时拂拭，不断修习，成佛才有可能。慧能则提出，心性本净，本来是佛，不必经过繁复形式的修习便是可进入佛的境界。

张说《大通禅师碑》说，神秀以《楞伽经》学说为依据，在禅观中实行"摄心"、"息心"，屏弃一切情欲以及对世界现象所持的生灭有无观念，达到与真如相应的精神状态。神秀本人在《观心论》中，把心与身、内与外、净与染等视为对立的两个方面，认为通过摄心、观心，"绝三毒心，永使消亡，闭六贼门，不令侵扰"，最后达到解脱。所以，北宗的禅法注重"息妄修心"，循序渐进，这确是一种规范化的渐修的禅。慧能重视《金刚经》，他从般若性空的观点指出，神秀的禅法仍然执著名相，并非彻底。慧能之偈否认客观世界有差别存在，因而也就不承认断恶去染即"拂尘"的必要性。为此，他"立无念为宗，无相为体，无住为本"。所谓"无

念”,是指“于念而不念”,“于一切境上不染”,就是不起杂念而保持正念,不染着于外境。通过“无念”的直觉,直接发现真如佛性,不必去除妄念。所谓“无相”,是指“于相而离相”,即不执著于名相(包括外在形象和语言概念)。所谓“无住”,是指“于一切法上无住”,即反对固定的见解和特定的心理趋向。

从“无念为宗,无相为体,无住为本”出发,慧能否定传统形式的坐禅,并对“禅”作了全新的解释:“此法门中,何名坐禅?此法门中,一切无碍,外于一切境界上念不起为坐,见本性不乱为禅。何名为禅定?外离相曰禅,内不乱曰定。”这样的禅,不拘于外在的功夫和形式,任运自在,把关键放在内心的体悟方面,提倡直觉能力的自然发挥,实际上完全取消了禅定。

慧能禅宗的最大特色,是把全部修行归结于“顿悟”。所谓“顿悟”,是指刹那自觉自己所具的佛性,不用积累而突然达到佛的境界。慧能说:“一切万法,尽在自身中。何不从于自心,顿现真如本性!”“今学道者顿悟菩提,命自本性顿悟”;“一念若悟,即众生是佛。”神秀系统的禅虽然并不反对一般意义上的“顿悟”,但他们依据传统禅法,强调顿悟须以长期渐修积累为条件。慧能禅宗则极力提倡顿悟的必要性和可行性,视之为成佛的根本,虽然他事实上也不放弃渐修。

“顿悟成佛”说给禅僧指出了一条简捷方便的成佛道路,具有十分深远的宗教意义。既然成佛只在一念之间,只是对“自有本觉性”的刹那直觉体悟,那么,传统佛教所主张的读经、念佛、坐禅等一系列修习功夫,也就失去了实际意义。它破坏了佛教出家僧侣日常生活的固有本色,使他们与中国的生产方式和生活方式相适应,增强了禅宗自身的应变能力,从而获得较强的生命力。又由于这一学说大大缩短了尘世与净土、此岸与彼岸的距离,所以既迎合了新兴官僚集团以及士大夫的宗教需要,又为下层劳动群众提供了信仰的方便。这样,禅宗不仅受到佛教僧侣的真诚欢迎,而

且也受到社会广大民众的热情支持。

佛教自传入中国，数百年内，释迦牟尼佛及其他诸佛始终具有神圣威严的地位，慧能把自心等同于佛性，从而有力地破除了对“西方”的迷信和对“佛祖”的崇拜。顺着这一思想路子，慧能之后，禅宗提出“离经叛道”、“大胆怀疑”、“独立思考”，进一步摆脱印度佛教繁琐神学理论和宗教礼仪；与此同时，却与中国传统思想融合一体。庄子的虚无主义以及对精神自由的执著追求、玄学家的得意忘言理论以及旷达放荡、纯任自然的生活态度，都曾予禅宗以重大影响。

（三）鼎盛时期的禅宗

慧能去世后，其弟子神会为了取得南宗的正统地位，曾不避艰危，挺身与北宗抗争。但是，南宗最终取代北宗而成为禅宗主流，则是神会以后的事。

安史之乱打击了数百年之久的门阀士族经济，此后，北方地区文经历了唐武宗的灭佛运动以及唐末农民战争、五代割据战乱。迭次的历史事变，彻底摧毁了北方佛教宗派赖以存在的各种条件。但是，晚唐的历史进程并未给长江流域以及岭南地区的南宗禅以直接冲击，慧能的弟子们有条件在远离政治中心的南方山水之间开辟新的局面，以自力的方式将禅宗推向繁荣阶段。

当神会在北方与神秀后裔展开法统之争时，慧能另外两名弟子南岳怀让和青原行思在江西、湖南一带进行着南宗禅的卓有成效的传授、推广工作。

南岳怀让传马祖道一，道一在洪州（今江西南昌）开创特色鲜明、影响广泛的洪州禅。据宗密说，洪州禅的根本特点是“触类是道而任心”。所谓“触类是道”，指“起心动念，弹指謦咳，扬眉瞬

目，所作所为皆是佛性全体之用”①。即以为人的生心起念、一举一动等生命现象，都是佛性的自然流露。所谓“任心”，指不应故意去想或去做什么好事坏事，只要不断不造，自然任运，就可进入佛的境界，也就是要以“平常心”去对待一切。道一说：“道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心、造作趣向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡圣”②。这就是说，成佛之道不是通过修习而获得，一旦修习，便有思想和行动的趣向，也就有了执著（污染）；实际上，日常生活中的行住坐卧、吃饭穿衣乃至屙屎送尿，都是佛性的自然表现，都在成就佛道。道一弟子百丈怀海通过制订“百丈清规”，进一步整顿和完善洪州禅，使禅宗在体制上更为中国化，对禅宗的全面繁盛起了重大作用。他别立“禅居”，使禅宗僧侣直接从一般寺院中分离，成为自主独立的部分。他确立“普请法”，规定禅僧一律参加劳作，自给自足，不仅使禅宗与中国古代小农经济的生产方式和生活方式相适应，而且直接奠定了自身繁荣的经济基础。“清规”中许多有关禅僧生活的规定，一千多年来始终是禅宗和尚们必遵的基本戒规。

青原行思传石头希迁，希迁门下如丹霞天然、药山惟俨、天皇道悟等禅僧，都具有鲜明的风格。如丹霞天然曾横卧于洛阳天津桥，挡住留守郑某的车轮，口称“无事僧”，深为郑某赏识。他又于慧林寺烧木佛以取暖，宣称“烧取舍利”。这些举止与洪州门上已经出现的拳打脚踢相映成趣，显示出新时代的激烈峻拔的禅风，这是慧能时代尚难设想的。

《宋高僧传·希迁传》引刘轲碑说：“自江西主大寂，湖南主石头，往来憧憧，不见二大士为无知矣！”可见当道一（大寂）、希迁（石头）时，南方禅宗已很发达，参禅之风颇为盛行。道一开创的

①《圆觉经人疏钞》卷三之下

②《景德传灯录》卷二十八。

洪州禅。在怀海之后分为两支，一支由黄檗希迁传临济义玄，形成临济宗，一支由沩山灵祐传仰山慧寂，成立沩仰宗。希迁门下也分出两支，一支由药山惟儼传云岩昙晟，昙晟传洞山良价，良价传曹山本寂，建立曹洞宗；一支由天皇道悟四传至雪峰义存。义存下又分出两支，一支为云门文偃，创立云门宗；一支由沙玄师备三传至清凉文益，创立法眼宗。这样，“五家禅”相继建立，标志着禅宗进入了鼎盛时期①。

随着禅宗进入鼎盛时期，禅僧不再依附于其他宗派的寺院，他们在自己的禅院中生活、参禅，少则三五百，多则一二千，忙忙碌碌，好生热闹。据说达摩当年曾立下“一花开五叶”的预言，现在看来，到唐末五代时，确已“结果自然成”了。

禅宗五家各具特色，宗眼分明，其中以临济宗和曹洞宗最为突出，流传也最广泛久远。临济宗在彻底否定客观世界的同时，特别强调主观精神因素，视“一念心”为解脱的最终根源。义玄从“心佛平等”、“自性是佛”的立场出发，公开大胆地提出对佛的挑战，肆无忌惮地展开呵佛骂祖活动。他说：“等妙二觉担枷锁汉，罗汉辟支犹如厕秽，菩提涅槃如系驴橛”；宣称要“向里向外，逢着便杀：逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉”②。他发展洪州禅，建立“立处即真”的自悟原则，号召禅僧要做有“真正见解”的“真正学道人”，其结果使禅僧更注意把禅和日常生活行为普遍联系起来，在风格上表现为大机大用，冷峻刚烈，自由活泼洒落。显然，这已与佛教的本来意义相去甚远，它体现为禅的进一步中国化、老庄化。

曹洞宗因受石头希迁《参同契》中“回互”说的影响，特别重视真如本体（理）和现象世界（事）的关系，宣传理事不二、体用无碍

①北宋时，临济宗下又分出两支，一为黄龙慧南的黄龙派，一为杨岐方会的杨岐派。合五家，统称“五家七宗”。

②《临济录》。

的思想。清凉文益指出该宗特色，说："祖佛之宗，具理具；事依理立，理假事明；理事相资，还同目足。若有事面无理则滞泥不同，若有理而无事则汗漫无归，欲其不二，贵在圆融。"① 与临济宗的大刀阔斧形成鲜明对比，曹洞家风显得"细密"，"言行相应，随机利物，就语接人"②。

曹洞宗和临济宗思想风格上的差别，后来分别影响到宋明理学内部的两个派系（程朱理学和陆王心学）。

六、佛教在中国的衰落

（一）"三教合一"潮流中的宋代佛教

自佛教传入、道教形成之日起，儒、释、道"三教"间既斗争又融合的关系就已存在。三教间长期相互吸收和融合，支配着"三教合一"思想的发展和成熟。北宋建立后，三教从不同角度一致主张融合统一，系统地表达它们各自的理论，"三教合一"成为思想界的一种潮流。在这一潮流中，佛教担当了重要的角色。

宋王朝的统一给社会的政治生活以巨大影响。新的封建王朝致力于加强中央集权专制统治，在政治、军事、财政大权收归中央的同时，注意思想文化方面的统制，逐步建立和完成统一的意识形态。在最高统治者的直接关心和干预下，理学诞生。理学在形式上以儒家的复兴为旗帜，在实际内容上却吸收、融合了佛教和道教的思想，尤其是对佛教长期酝酿、发展成熟的心性之学进行了全面吸收。理学一再提倡和标榜的"内圣外王"，实质上是儒、

① 《宗门十规论》。
② 《人天眼目》卷三。

释合一的东西，是儒家治世事功和佛教精神境界统一的理想标准。从此，佛教发展的道路被堵塞了，它要继续发挥社会作用，只有在与理学的同命运、共兴衰中实现。

宋代佛教的代表人物面对现实，纷纷主张“三教合一”，其中天台宗孤山智圆和禅宗明教契嵩两位高僧表现最为突出。他们的共同点是，以儒家三纲五常、忠孝节义、修齐治平为核心，以儒佛的调和为主体，“以证三家一致，辅相其教”①，保持与封建政治的一致，自觉接受封建伦理的约束。

宋代佛教在对外提倡三教合一同时，内部则展开向净土信仰的“殊途同归”。

净土宗的真正创立者是唐代道绰、善导。他们相信阿弥陀佛的愿力，认为反复用口诵念“南无阿弥陀佛”（南无，意谓致敬、归命），便可被接引去西方极乐世界（“净土”）。它的特点是依持他力，因而修行方法简单易行。宋代的净土信仰在唐代净土宗基础上有突破性发展。南宋释宗晓概述当时情况说：“历考自古帝王兴隆释教，或建立塔庙者有之，或翻译经论者有之，或广度僧尼者有之，而未尝闻操觚染翰发挥净邦，俾一切人升出五浊，如吾圣君者。至今薄海内外宗古立社，念佛之声洋洋乎盈耳。”② 志盘叙杭州地区净土信仰的盛况说：“年少长贵贱，见师者皆称陀弥陀佛，念佛之声盈满道路。”③ 在宋代，净土信仰已不再是一宗一派的事，而成为佛教各宗派的一致要求和共同归向。试以当时尚属比较发达的禅宗和天台宗为例予以说明。

禅僧久明延寿是禅净一致说较早的积极倡导者。鉴于禅僧日益放旷自任、乃至毁佛诋经，他著《万善同归集》主张“禅净双修”、“禅教统一”，用以肃清佛教内部发展起来的破坏性因素。他曾作参

① 《昭德先生郡斋读书志》后志卷二。
② 《乐邦文类》卷一。
③ 《佛祖统纪》卷二十六。

禅念佛“四料拣偈”,其中把“有禅有净土”即禅净双修视为四种修行中最高层次①。他不仅令弟子禅净双修，而且自己身体力行。通过延寿的这一调和会通，改变了禅宗一向反对以他力念佛往生净土的态度，收敛了慧能以来激烈反对传统信仰的锋芒。禅宗的发展到这里出现了重大转折。当时著名禅僧明教契嵩、天衣义怀、圆通法秀、长芦宗赜、照圆宗本等也都一致主张和实践禅净双修。

在禅净融合中，禅宗逐渐改变了原先的面貌。僧禅不再对宫界采取独立和不合作态度，转而积极攀附皇室、结交权贵，昔日的山林幽栖生活在皇恩荫庇和宫宦照拂下转化为与世俗一致的地主生活。官僚张商英抨击某些上层僧侣，说他们“所守如尘俗之匹夫，略无愧耻。公行贿赂、密用请托；劫掠常住，交结权势”②。苏轼也为当时佛教内部的世俗风气深表遗憾，他说，其时禅僧“高者为名，下者为利；余波末流，无所不至”③。

宋代天台宗的净土归趣也很醒目。知礼集道俗近千人，勤劝念佛,“心心系念,日日要期”,“誓取往生”④。遵式自约每天清晨念佛,“尽此一生,不得一日暂废。”⑤他们在实行台净共修同时，还撰写了大量有关净土信仰的著述。

宋代佛教的净土归向说明，佛教经历了在中国的移植、滋长、发展、鼎盛阶段，已经转入衰落时期。但这并不意味着佛教作为宗教的一支已失去市场，而是它以新的形式继续发挥作用。这种作用不再以它的理论见长来体现，而以它的实修效果来判断。宗教思想是社会现实的折光反射，佛教由自力而转向他力，从禅宗顿悟学说转向禅净一致、台净融合的实修，曲折地反映着宋代社

①见《净土指归》卷上。
②《护法论》。
③《东坡前集·书楞伽经后》。
④、⑤《乐邦文类》卷四。

会的特征。

（二）大藏经的雕刻和流传

大藏经是佛教典籍的总汇，它的内容涉及哲学、历史、语言、文学、艺术、历算、医药、天文等诸多领域，是中外文化的结晶，对世界文化的发展产生过深远影响。汉文大藏经最初被称作“众经”、“一切经”，后称作“经藏”、“藏经”或“大藏”。约在南北朝时期或隋朝初年，正式出现“大藏经”这一名称。

初期汉文大藏经均以手写本流传，随着印刷技术的发展，中、晚唐时出现雕板印刷的单本经典。北宋初年雕造了第一部板印大藏经——《开宝藏》，大藏经的发展由此进入一个新阶段。

蜀地自晚唐起，造纸、印刷术十分发达，成为地方文化中心。宋太祖开宝四年（971），命宦官张从信往益州（今成都）开雕第一部大藏经。宋太宗太平兴国八年（983）完成，共耗时十三年，雕板十三万块。内容以唐智升《开元释教录》“入藏录”经目为底本，共四百八十帙，千字文编次自“天”字至“英”字，收经一千七十六部，五千四十八卷。卷轴装，每板正文二十三行，每行十四字，板首另用小字刻有经名、板号、帙号等，卷末刻有雕造年月①。张从信将大藏经全部板片运京进上，宋太宗命于太平兴国寺译经院西侧建印经院，开始印刷。熙宁四年（1071），王安石变法时，宋神宗诏令废止印经院，该藏板片移至显圣寺圣寿禅院。北宋末年，显圣寺毁于兵火，板片被运往全国。

《开宝藏》刻印后，手写佛经逐渐减少，官、私刻印藏经之风渐起，促进了新兴印刷技术的发展。《开宝藏》也对周围各国的佛教文化产生过重要影响，日本、高丽、越南等国都曾派人前来取

① 《开宝藏》刻成后，于咸平、天禧、熙宁年间曾多次予以修订，增入了《贞元释教录》及宋代新译经典若干，全藏已达六百五十三帙六千六百二十卷。

请回国。现全藏已佚，传世印本数卷已成稀世珍品。

由《开宝藏》发端，宋代陆续又有多次大藏经的雕刻印刷。它们是:《崇宁藏》、《毗卢藏》、《圆觉藏》、《资福藏》、《碛砂藏》。其间，北方辽、金统治期间也曾雕印过大藏经，它们是辽代的《契丹藏》和金代的《赵城藏》。

《赵城藏》是金代解州天宁寺的私刻大藏经，因它于1933年在山西省赵城县广胜寺发现，故名。该藏约开雕于金熙宗皇统九年(1149)，完成于金世宗大定十三年(1173)。金藏共六百八十二帙，收经典一千五百七十部，六千九百余卷。卷轴装，每板正文二十二行，每行十四字。金末元初，该藏板片因战乱而受毁损，约于元太宗窝阔台八年(1236)时由耶律楚材发起并主持补雕事宜。耶律楚材曾有诗记述此事："十年天下满尘埃，可惜经文半劫灰。欲析微尘出经卷，随缘须动世间财。"①

《赵城藏》的主体部分系复刻《开宝藏》而成,刊刻时吸收了《契丹藏》若干优点。在《开宝藏》、《契丹藏》已亡佚的今天,《赵城藏》的发现在佛教文献学上意义非同一般②。

此后,藏经雕刻仍继续进行。元代有《普宁藏》、《元官藏》、《弘法藏》等,明代有《洪武南藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《武林藏》、《万历藏》、《嘉兴藏》等,清代有《龙藏》。其中《龙藏》板片略有残损,但基本完好，是我国历代木刻藏经中唯一尚存的板片③。

(三)"四大高僧"的净土信仰

明王朝建立之初，便推崇理学，强化专制思想统治，对佛教的控制日趋严格。明太祖敕令，分天下寺院为禅、讲、律三类，要

①《补大藏经板疏》、见《湛然居士文集》卷十四。
②目前我国新编汉文《中华大藏经》即以《赵城藏》为基础。
③文物出版社近年正主持对《龙藏》重新刷印，以广流通。

求各类寺僧切实分别专业，不得混滥，以防止滋事生非。他又采取种种具体行政措施，限制寺院经济，整顿寺院纪律，试图使其自生自灭。明成祖因以禅僧道衍主谋，发动“靖难之役”，夺取帝位，故对佛教似有所偏护。但他也反复申述要以儒家为治国之本，以理学为基本指导思想。明代佛教实无再图发展的余地，只有维持生存的可能。明中叶后，虽因士大夫受阳明心学的刺激，再度掀起参禅热潮，致禅风稍盛，但也只是强弩之末，即使与宋代的士大夫佛教相比，也显得“江河日下”。

清初诸帝传说也都重视佛教，对禅宗颇有兴趣，但实际上都带有一定的政治背景和思想动机，将佛教看作思想统治的重要工具。以清世宗雍正为例。雍正帝博通群书，深明禅学，以禅门宗匠自居，自号“圆明居士”。他撰写《御选语录》十九卷，意在向禅界“逐一指明”禅学。其理由是：“朕膺元后父母之任，并非开堂秉佛之人。欲期民物之安，惟循周孔之辙。所以御极以来，十年未谈禅宗。但念人天慧命，佛祖别传，拼双眉拖地以悟众生，留无上金丹以起枯朽。岂得任彼邪魔，瞎其正眼，鼓诸涂毒，灭尽妙心？朕实有不得不言，不忍不言者。”①这就是说，作为世俗的皇帝，不仅要根据儒家的学说来治理天下，而且也有必要解释佛教教义，使之与周孔之教一致。这里带有以儒为主、副之以释，共治天下的意思。为了表明他对世间、出世间所拥有的全部最高权力，他还亲撰《御制拣魔辨异录》，直接出面干涉禅宗内部天童圆悟与汉月法藏之争。他明确站在圆悟一派立场上，对法藏一派严加挞伐。②

明清佛教的共同特点，仍然是主张佛教内部的调和融合，提倡净土归向。禅僧普遍以净土为终极，教僧又不能不参禅，并对

①《御选语录·御制总序》。

②雍正在位期间，民间反清意识仍很强烈，法藏门下聚集了一批明末遗民，他们中的多数因怀故国之思而遁入空门。故雍正拉拢一派而又打击一派，有着更为现实的政治意图。

大禅发感慨；他们只有沿着宋代佛教指出的道路走下去，别无他途。这可以晚明“四大高僧”为代表。

“四大高僧”是指云栖袾宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭。

云栖袾宏(1535—1615)，别号莲池，俗姓沈，杭州人。三十二岁时出家，晚年长住杭州云栖寺。他对华严和禅学都有很深造诣，但归趣却在净土。他自谓“主以净土，而冬专坐禅，余兼讲诵”。袾宏认为，佛教衰落的主要原因，在于禅法堕落和戒律松弛。他所说的禅法堕落，是指机锋应用和公案泛滥。进而他认为，念佛乃是求得解脱的最好方式，说：“若人持律，律是佛制，正好念佛；若人看经，经是佛说，正好念佛；若人参禅，禅是佛心，正好念佛。”① 卒后，被弟子们推为净土“八祖”。

紫柏真可(1543—1603)，字达观，俗姓沈，江苏吴江人。十七岁出家。曾研习唯识、华严等学说，又从禅门诸师参禅。面对当时佛教颓败之状，他矢志复兴禅宗。在禅学上，他表达了与袾宏一致的观点，认为文字经教是禅僧得悟的先决条件，不通文字般若便不能契会实相。真可也主张佛教内部各宗派的调和，“不以宗压教，不以性废相，不以贤首废天台。”②

憨山德清(1546—1623)，字澄印，俗姓蔡，安徽全椒人。少年时在寺院攻读儒书，十九岁往金陵栖霞山披剃出家。初从无极学华严，继从法会学禅，又曾游学听讲天台、唯识。法会禅、净兼修，且通达华严，对德清影响最深。所以德清虽系临济宗下禅僧，但他也积极提倡禅净一致，反对因学禅而非难教门，说：“佛祖一心，教禅一致。宗门教外别传，非离心外，别有一法可传，只是要人离却语言文字，单悟言外之旨耳。”③ 同时，他也主张禅净

① 《云栖遗稿·普劝念佛往生净土》。
② 顾仲恭《跋紫柏尊者全集》。
③ 《憨山大师梦游全集》卷六。

双修，认为，“念佛即是参禅，参禅乃生净土”；百千法门“其最要者，为参禅、念禅而已”①。既参禅，又念佛，是最为“稳当法门”。

蕅益智旭（1599—1655），别号“八不道人”，俗姓钟，江苏吴县木渎人。二十四岁从德清弟子雪岭剃度出家。开始因见当时禅宗流弊甚深，决意弘传律学，其后又修习包括禅宗在内的其他各宗。智旭名义上是天台宗人，但声称要以袾宏、真可、德清为榜样，调和禅教、性相，归极净土。他认为，参禅者必须学习经典，以教理为指导，“离弃教而参禅，不可能得道。”②禅与教不可分离，应该兼重。他又以天台思想解释净土教义，所著《净土十要》、《弥陀要解》等，都为后来净土宗人所崇奉。

“四大高僧”的思想反映了明末清初佛教的基本面貌。

七、藏传佛教③

（一）藏传佛教的形成

藏传佛教是中国佛教的一支，主要流行于中国藏族、蒙古族、土族、裕固族等少数民族地区。其经典主要用藏文记录。俗称喇嘛教④。

佛教没有传播到西藏之前，西藏民众信奉原始的本教，又名本波（Bonpo）教。佛教最早进入西藏是在公元五世纪左右拉脱脱聂

① 《憨山大师梦游全集》卷九。

② 《灵峰宗论》卷二。

③ 此节写作过程中，参考了李[illegible]诚、丁明夷教授的有关著述。

④ “喇嘛”，藏语音译，意为“上师”，是对佛教僧侣的尊称。但现在一般以称藏传佛教为宜。

赞时期，据传当时有两名印度僧侣带了密教的经典、法器和真言等进入西藏，但并未引起藏王重视，也没有起过任何作用。

公元七世纪中叶，吐蕃第三十二代赞普松赞干布（629—650年在位）统一了西藏高原诸部，建立起吐蕃王朝，创立了文字。本教已开始不适应社会的需要，佛教传入西藏具备了客观条件。佛教在松赞干布时期，从印度和汉地两个方向传入藏地。其时尼泊尔赤尊公主和唐宗室女文成公主先后嫁与松赞干布。这两位公主都信奉佛教，她们入藏，带去了佛教的经典、佛像以及其他法物。松赞干布在她们的影响下皈依了佛教，后在拉萨建立了小昭寺和大昭寺。由于王室信佛，佛教的偶像崇拜和神权观念在吐蕃获得初步流传。

佛教传入西藏后，曾遭到旧贵族和本教祭师的强烈抵制，多次受严重打击，甚至被完全赶出西藏，但最终还是战胜了本教。佛教在与本教的长期斗争中，也吸收、融合了本教的一些教义、神祇和宗教仪式。

松赞干布之后的两代吐蕃赞普因忙于内部平乱和对外征战，未暇顾及佛教，所以这一时期佛教几乎没有发展。赤德祖赞（704—755年在位）时，再次与唐联姻，娶金城公主。金城公主入藏，又带去了汉地佛教的影响，其时一度有建寺、迎僧、译经等兴佛活动，但信奉本教的权臣贵族以病灾为借口，发起驱僧事件，佛教的发展受到挫折。赤松德赞（755—797年在位）年幼即位，大权旁落，崇本反佛的势力乘机发动大规模灭佛运动。他们发布禁佛命令，驱逐僧侣，毁坏寺庙，乃至把大昭寺改为屠宰场。赤松德赞成年后，先是设计剪除了反佛势力，其后规定一切臣民信奉佛教，并派人前往尼泊尔迎请寂护和莲华生两位大师。寂护是印度大乘佛教中观派的代表人物，他未能对付本教的挑战。莲华生系印度密教大师，他以密法与本教巫师进行斗争，每战胜一本教巫师即宣布本教某神祇已被降伏，并封其为佛教的护法神。他又吸取本教的巫术、

祭祀等基本仪式，以本教的形式宣传佛教的内容。766年，赤松德赞在西藏建成第一座正规佛教寺院桑耶寺。桑耶寺建成后，一批藏族青年正式剃度出家，并且广译显、密典籍。至此，佛教在西藏已压倒本教。由莲华生所带入的密法修习也已开始传播。

赤松德赞后，牟尼赞普和赤德松赞两代继续弘扬佛教。至赤祖德赞（815—838年在位）时，王室兴佛达到高潮，其时，僧侣掌握内外军政大权，行政制度以佛教经律为准，这种状况再度引起崇本势力强烈不满，同时也激起了平民的愤慨。836年，本教贵族发动政变，缢杀赤祖德赞，拥立朗达玛（838—842年在位）为赞普。朗达玛在位期间，展开了大规模灭佛运动，封闭佛寺，涂抹壁画，焚烧经典，迫害僧侣。这次灭佛，对佛教、尤其是显教是一个沉重的打击。密教因采取秘密单传方式，在民间仍得以流传下来。

朗达玛灭佛标志着西藏佛教“前弘期”的结束。十世纪后半期，佛教在西藏开始复兴，是为“后弘期”的开端。

公元978年，佛教重新从多康地区传到西藏。这时正值藏族封建农奴制经济上升时期，新兴的封建主各自为政，割据一方。1042年，印度超岩寺首座阿底峡（982—1054）大师应邀由阿里进藏，弘扬佛法。他除了传徒授法外，主要致力于调整西藏佛教显密修习次第和显密两教关系，他的《菩提道灯论》就是针对当时西藏显密修习混乱而著的，对西藏密教的发展影响深远。大约十三世纪后，上层僧侣逐步掌握西藏地方政权。经过不断发展，最后终于形成西藏地区独特的佛教形式。

所以，严格意义上，十世纪后半期开始获得恢复和发展的后弘期西藏佛教，才是真正的藏传佛教，它突出地反映了佛教在西藏的地方色彩。

（二）藏传佛教的主要派别

公元十一世纪中叶以后，后弘期西藏佛教陆续形成独立的教派。这些教派包括：宁玛派、噶当派、萨迦派．噶举派、格鲁派等。

宁玛派(rnying ma pa)。

宁玛派是藏传佛教诸派中历史最久远的一派。该派自称他们的教法是直接从莲华生传下来的，以传承前弘期所译的密教典籍为主，要比其他教派的产生早三百年。

公元十一世纪时，有三名西藏僧侣共奉莲华生为祖师，依他入藏时所传密咒和伏藏修习为传承，开始建立寺庙，展开活动，逐渐形成一派。当时并没有派别之名，在后弘期其他教派形成后，因它遵循旧密咒，故称它为“宁玛派”。宁玛，意为“古”或“旧”。又因这派僧侣多戴红帽，故又被俗称为“红教”或“红帽派”。

宁玛派的特点是组织涣散，教徒分散各地，教法内容也不一致，有各自的传承。该派重密轻显，一般无正规的学经制度。僧人多从事生产，可以娶妻生子。

宁玛派把佛法判为九乘，即：声闻乘、独觉乘、菩萨乘，事部（作密）、行部（行密）、瑜伽部（瑜伽密），生起大瑜伽（大瑜伽密）、教敕阿鲁瑜伽（随瑜伽密）、大圆满阿底瑜伽（无上瑜伽密）。前三乘名“共三乘”，为化身佛释迦牟尼所说，显、密二宗共修；中三乘名“外密乘”，为报生佛金刚萨埵所说，属密教所修内容；后三乘名“无上内三乘”，为法身佛普贤所说，属密教所修最高的法。

宁玛派所依密典为“十八怛特罗”，但通常奉行的只有八部，即：文殊身、莲华语、真实意、甘露功德、金刚橛事业（此五部属出世法）、差遣非人、猛咒诅詈、供赞世神（此三部属世间法）。

其教法以大圆满法为正传。宁玛派认为，人的心体就其本质而言是纯净的，是“远离尘垢”的，修习的目的就是要把握好这一心体。而要把握好，就应该采取听其自然的做法，让这心体随意而住。如能做到在“空虚明净”之中使心安住于一境，那就是修习大圆满的成果。

宁玛派在清初五世达赖喇嘛的支持下，一度达到极盛，并开始在前藏地区建立起较大规模的寺院。

噶当派（bkav gdams pa）

藏语“噶”意为“佛语”，“当”意为“教授”、“教诫”；“噶当”意为一切佛语（显、密经律论三藏）都是对僧人修行全过程的指导。

噶当派的教法源于阿底峡，以阿底峡《菩提道灯论》为基础。但该派正式创始人是阿底峡弟子仲敦巴（1005—1064年）。仲敦巴跟从阿底峡学习显、密各种教法。1055年，仲敦巴在聂塘主持阿底峡去世一周年纪念会，并建立一座寺庙。次年，仲敦巴受当雄一带封建主之请，前往传教，并在热振建热振寺为根本道场，逐渐形成噶当派。

仲敦巴死后，其三大弟子分别传法，形成教典派、教授派和教诫派三个分支。教典派注重教经典的学习，传授阿底峡思想，视一切经典为修行的依据。教授派偏重于师长的指导，注意念咒、供佛和静修，以阿底峡《菩提道灯论》中“三士道”次第见行双运为主旨，以“四谛”、“缘起”、“二谛”为教授，以明“无我义”之正义，通依一切大乘经典，别依《华严经》、龙树《宝论》、寂天《集学论》、《入行论》为主。教诫派注重戒律和修行，主张下自戒律，上至金刚乘法，能在一座中一齐修习。

噶当派虽以显教为主，但并不排斥密教，取调和态度。修习次第上，主张先显后密，强调密法只能传授给经过考验的有根器的人。该派在西藏佛教中享有显密教法“纯净”的声誉。

15世纪，宗喀巴在噶当派基础上创立格鲁派（又名新噶当

派），原来属于噶当派的寺院都归入格鲁派，此后噶当派遂不复存在。

萨迦派(sa skya pa)。

藏语“萨迦”(sa skya) 意为“灰土”,因该派主寺坐落于一片灰白色的土地上，名“萨迦寺”，故教派名萨迦派。又因该派寺庙围墙上涂有象征文殊、观音、金刚手三菩萨的红、白、兰三色线条,故俗称“花教”。

萨迦派的创始人为贡却杰布（1034—1102年）。他自小随父学习宁玛派教法，后来拜卓弥译师释迦益希为师，广学后弘期所译密教经典，又从其他译师学一切显密教法，而以卓弥所传“道果法”为主要教法。四十岁时，在奔波山建立萨迦寺，逐渐形成萨迦派。

萨迦派教主由贡却杰布家族世袭。自十三世纪中叶到十四世纪中叶，该派在西藏地区占统治地位。其第五祖八思巴（1235—1280年）曾被元世祖忽必烈封为帝师，被召入宫，备受恩宠。后被任命为西藏法王兼藏王，掌握西藏政教大权，自此开创西藏“政教合一”制度。八思巴还曾奉命创造了“蒙古新字”，即八思巴文。他去世后,被谥为“大宝法王”。

十四世纪中叶以后，元朝势力衰落，萨迦派失去政治依靠，只能偏安萨迦一隅，其地位渐为噶举派取代。

萨迦派的教义，最独特的名为“道果”法。认为修法者若抛弃一切恶业、断常之见，勤勉修行，即可断除一切烦恼，得“一切智”,成就“正果”。其修行次第有三:先是舍弃“非福”恶业,专心致志于行善,来世可升入“三善趣”(人、天、阿修罗);转生“三善趣”并未超脱轮回之苦，所以还须断除“我执”，以便彻底摆脱流转轮回;最后,进而需要消除“断见”和“常见”等“一切见”,悟出万物皆非实有、一切皆空的道理。这一程序可概括为四句:“最初舍非福，中断于我执，后除一切见，知此为智者。”这是沿袭了龙

树一派的见解。

噶举派(bkav rgyud pa)。

藏语“噶举”意为言传,因该派注重口授密法的传承,故名。又因该派僧人多穿白色僧服，所以俗称“白教”。

噶举有两个系统，一是玛尔巴（1012—1097年)所传的,称为达布噶举；二是琼波南交巴（1086— ?年)所传的,称为香巴噶举。这两个系统的密法教义均来自印度。

噶举派的始祖是玛尔巴，十五岁起随卓弥译师学法，在通达了声明学后，曾多次去印度和尼泊尔，听讲集密等无上瑜伽部密典，并详细研修各种教授和作法。回藏后，教化弟子众多，并将全部密法修行传授于米拉日巴。米拉日巴弟子中最著名的有热穷巴和达布拉杰。达布拉杰初学噶当派中教授派的经典，后习米拉日巴密法，故他能融合两者而形成以“大印”为主的体系。1121年，达布拉杰在达布地区建立岗布寺，收徒传法，创立达布噶举支派。后者香巴噶举派衰微，而达布噶举派却仍很盛，并分出四大支八小支。该派曾直接、间接地掌握西藏地方政权，实力很强，对西藏政治影响很深。至明崇祯十三年（1640)，固始汗进藏，噶举派才失去政治势力。

香巴噶举派以甲寺和桑定寺为中心形成两个支派。据说宗喀巴及其弟子克主杰曾向该派僧人学过法，但此后该派使逐渐无闻。

噶举派尽管派系复杂，但教义大同小异，均属玛尔巴—— 米拉日巴的传承,以龙树的“中观论”为基础而创立独特的“大手印”法。该法是一种显密兼修的教法，要求修者把自己的思想专注于一境，不起分别，持之以久，进入禅定，然后再观察安于一境的“心”是在身外还是身内，若能发现无处可寻时，就明白此心并非实有而是空。这样，就达到“空智解脱合一”的境界。在修法上，一般先从若修开始(修所谓“拙火定”)。其最高修法是无上瑜伽密的所谓“双身修法”(通过男女修法者相交媾的形式去证悟“空性”)。

格鲁派(dge lugs pa)。

藏语“格鲁”意为善规，表示该派教义最为完善，故名。因它是在噶当派教义的基础上建立的,所以又称“新噶当派”。又因该派提倡戴黄帽,所以俗称“黄教”或“黄帽派”。这是藏传佛教中最后兴起的最有实权的大教派。

格鲁派创始人是宗喀巴(1357—1419年),本名洛桑扎巴,生于青海湟中。七岁出家，受沙弥戒，并开始从顿珠仁钦学习藏文和佛经，十年内在显教经论、密宗仪轨等方面打下厚实基础。十七岁起入藏深造，在前后藏各地投师求法，广泛学习西藏佛教显密各派的教法，取得很深造诣，而且对因明、声明、医明等也颇有研究。二十九岁受比丘戒。

宗喀巴在西藏学习期间，逐步形成自己的宗教思想体系。他以大乘佛教中观月称一派为正宗，综合西藏各教派流行的显密教法，在吸收噶当派教义的基础上，进行了“宗教改革”活动。

宗喀巴的改革，从整顿戒律入手。当时藏传佛教各派戒律废弛，教风败坏，尤其是一些上层僧侣直接参与掌握政治经济权力，享有高度特权，他们飞扬跋扈，生活放荡。这种状况引起了民众的不满，逐渐失去宗教的号召力。对此，宗喀巴强调僧侣应严守戒律，独身不娶，脱离生产；主张严格寺院的组织、管理制度，僧侣必须常住寺院。这些措施，得到封建领主和地方政权的支持。

1409年，宗喀巴在地方政权支持下，在拉萨大昭寺举行了一个大规模的祈愿法会（传召大会）。这是一次不分教派和地区的全西藏教徒大集会。这次大会，奠定了他作为西藏教界领袖人物的地位。同年，宗喀巴于拉萨以东的达孜县境内兴建起甘丹寺。甘丹寺的建立标志着格鲁派的正式形成。除甘丹寺外，格鲁派后来又相继建立哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。随着势力的扩大，格鲁派逐渐由西藏传到四川、青海、甘肃、蒙古等地，并作为藏传的正统教派一直延续至今。

由于格鲁派禁止僧侣娶妻生子，为了解决宗教首领的继承问题，他们采取了以灵魂转世说和寺庙经济利益相结合为基础的活佛转世相承的办法，于是形成达赖、班禅两大活佛系统。清顺治九年（1652），五世达赖赴北京朝觐，受清政府优厚款待。次年，他受清廷册封为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”①，取得藏蒙佛教各派总首领的称号，并确立了达赖喇嘛系统在西藏的政教地位。清康熙五十二年（1713），封五世班禅为“班禅额尔德尼”②，正式确立班禅的地位。在清王朝大力支持下，格鲁派成为藏传佛教的正统派和西藏地方执政的教派，并在蒙藏地区广泛流行。

宗喀巴非常重视宗教理论的建树，他写了大量著作（据说有一百余种），其中最重要的是《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。对于在西藏佛教中流行的各种异说，他在著作中予以一一批判，并提出自己的思想体系、修行及超脱法。

格鲁派的教义，认为释迦如来的一代正法不外教、证两种，而一切“教”的正法又摄在经律论三藏之中，一切“证”的正法则摄在戒定慧三学之中。因此，提倡三藏不可偏废，必须全修。同时它主张一种“缘起性空论”。所谓缘起，即待缘而起，是说一切法的产生都是因缘和合结果。性空不是说什么都没有，而是说一切法都无自性，因为它们由因缘而生。这依据的是大乘中观思想。

格鲁派对于四部密教（事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部），一切道次，以历代相承的教授为依据加以汇通，认为显密一切经论都是修行证果的教授。故西藏佛教各派所传的密宗教法，在格鲁派中无不兼容并蓄。

① “达赖喇嘛”是蒙语和藏语的合称，意为“智德深广犹如大海能包容一切的上师”。

② “班禅”是梵语和藏语的合称，意为“大学者”。“喀尔德尼”是满语，意为珍宝。

第 三 章 道 教

一、道教信仰的古老渊源

(一)鬼神崇拜与方士

道教信仰的核心是神仙信仰，这也是道教在信仰上的一大特点。早在远古时代，汉民族中就已广泛地流传着神仙之说，它起源于黄河流域原始部落的自然崇拜和祖先崇拜。殷周之前，中华民族的祖先就崇拜鬼神，并逐渐形成了一套对鬼神祭祀的活动与仪式。《书经·尧典》谓帝尧:“分命羲仲,宅嵎夷，曰阳谷，寅宾出日,平秩东作”;《礼记·祭义》说:“郊之祭,大报天而主日,配以月。夏后氏祭其暗,……。”在《小戴礼·表记篇》中对殷商社会崇尚鬼神记载的更为具体：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”且“于日之出入均有祭”(郭沫若:《殷墟粹编考释》)。殷人所祭的“神”,即指的是自然之神,所祭的“鬼”,即指的是人的祖先。这些著作虽大部为后人所著，但所记情况从发掘出来的殷墟甲骨文中可以得到证实。这一时期已出现专门从事沟通鬼神和人类的使者——巫祝,卜筮吉凶祈福禳灾、掌管祭祀活动。《周礼·大宗伯》云:“大宗伯之职,掌建邦之天神、人鬼、地祇之礼。……以烟祀祀昊天上帝。以柴实祀日月星辰。以槱燎祀司中、司命、风师、雨师。”《周礼》中还记有眡祲氏、冯相氏、保章氏等官，使观天象而判吉

凶。大宗伯，小宗伯以及眡祲氏等等都是掌管祭祀的官吏，担任此类官吏的人许多本人即是巫祝。据考古发掘和古书记载，当时人们祭祀的天神主要有：昊天上帝、日月星辰、风雷雨电之神；地祇有：山川、社稷、五岳、四渎等神，同时也祭祀称为“鬼”的已故祖先。古代把“鬼神”看成是主宰宇宙以及现实世界的超人力量，把人间的帝王的权威也看成是天帝意志的表现，乃至人间社会的道德规范以及政治、经济制度都看成天意。道教承袭了这种古老的鬼神崇拜，古人的祭神仪式以后也被道教接受并在此基础上加以发展和规范。

到了战国时期，出现了许多记述神仙传说的著作，其中最早的著作当推庄、列之书。《庄子·逍遥游》有这样的描写：“藐姑射之山有神仙居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”《列子·黄帝篇》载有：“列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸风饮露，不食五谷，心如渊泉，形如处女，不偎不爱，仙圣为之臣。”《列子·天地篇》载：“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡，三患莫至，身常无殃。”《山海经·海内北经》载：“列姑射山在海河洲中，蓬莱山在海中，大人之市在海中。”庄子把他描述的那些不食人间烟火，长生久视，逍遥自在，能乘云飞行的神奇人物称之为“真人”、“至人”、“神人”。屈原的《离骚》、天问》、《九歌》等都描述神仙。其时的统治者为了追求长生久视，永享荣华富贵的成仙之道，纷纷派人求神求药，寻找神仙居住的地方。战国时“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其传在勃海中，去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者，诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金银为宫阙。未至，望之如云；及到，三神反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。”（《史记·封禅书》）秦始皇统一天下后，为求长生不死之药，曾派徐福率童男童女三千入海求神山，一去不返。

同神仙信仰相适应，战国末期社会上出现了一批专事鬼神之事的方士和方仙道。方士，即指那些自称可以与鬼神相通，或者言能烧炼不死丹药的人，也称“神仙家”。《汉书·艺文志》中说：“神仙者，所以保性命之真而游求于其外者也，聊以荡意平心，同死生之域，而无怵惕于胸中。”那时著名的方士见诸书载的有彭祖、容成公、邹衍、长弘、徐福等人。至汉代，神仙家更是盛行，《汉书·艺文志》著录神仙家有十家二百零五卷，此外尚有与神仙有关的八家一百八十六卷。这种方士是古代巫祝衍化而来的，又是后来的道士的前身。

（二）汉代的黄老思想

秦末繁重的徭役、赋税和残酷的刑罚，严重地破坏了社会生产力，长达八年的楚汉之战，造成了汉初社会经济的极端凋敝。据《汉书·食货志》记载：“户口可得而数者，十才二三。”一斛米竟值万钱，出现了“人相食，死者过半”的情况。同时秦王朝的灭亡，使它所推行的“严刑峻法”的法家思想也发生了动摇，经过强征暴敛强力统治后的人们渴望能过一种比较宁静的生活，于是主张“清静无为”的黄老思想得到了广泛地传播和发展。

黄老学派起源于战国中期，它是借黄帝的名义，吸取老子“道德经》中的“无为”、“清静”和使民“自富”因素，集儒、墨、阴阳、名家等思想而形成的一个学派，它主张“无为自化”、“清静自正”。这种思想正符合汉初的客观需要，故得到汉初统治者的提倡和支持。自刘邦入咸阳“约法三章”，在治国中采取“休养生息”的方针，至武帝共六十余年间，汉统治者大都信奉黄老思想。文、景时皆以黄老治天下，而窦太后更是“好黄帝、老子之言，帝及太子、诸窦不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术”。武帝初崇黄老，曾十分赏识方士李少君，派人访求方士安期生，寻找不死之药，“欲仿黄

帝以尝接神仙入蓬莱”。西汉时崇黄老主要表现为以“清静无为”作治国之道。到了东汉这种崇黄老则更多地用于个人的养生修性上，进一步宗教化了。这时的黄老之学开始与“养生成仙”的宗教修持结合起来，成为人们求“长生久视”的理论依据和求仙方法，崇拜对象也逐步由黄帝转到了老子身上。明帝时楚王英“晚节更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”；“诵黄老之微言，尚浮屠之仁词，法斋三月，与神为誓”（《后汉书·楚王英》）桓帝祠祀黄帝老子于濯龙宫，派人往苦县祠老子，“悉毁诸房祀”（《后汉书·王涣传》。由此可见，在东汉老子已与浮屠一样是当作“天神”来祀祭，并出现了道教的原始形态——“黄老道”。

黄老思想对恢复汉初的经济和巩固王权统治起了一定的积极作用。正是由于统治者的提倡、支持，黄老思想逐步得以在民间传播，为后来奉老子为教祖、以《道德经》为主要经典，信仰“道”的道教，奠定了群众基础与理论思想。

（三）阴阳五行和谶纬

阴阳五行说最早见于《书经·洪范篇》，其篇旨在论述宇宙世界是由水、火、木、金、土等五种基本元素所构成。战国时的阴阳家邹衍将《洪范》的五行说进行了唯心主义的改造，附会出“天人感应”和“天道循环”说的思想，创立了“五德终始”之说。他认为五行之间是相生相克的，例如：木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；水克火，火克金，金克木，木克土，土克水。认为人类的历史也是按照五行相生相克的规律无限循环的，历代王朝的更替，同样是沿此规律演化的。武帝时，董仲舒根据“五德终始说”，提出了“三统三正说”。他认为地上的五行是与天上的五颗星辰是相配的，也与儒家的仁、义、礼、智、信五德是相关的。《史记·天官书》说：“天有五星，地有五行。”《汉书》则首

创《五行志》,用日食、星变来测定灾异,把政治的得失都归于“天意”，例如以天空的木星变化来测定地上的木和人心的变化等等。至汉哀帝时这种将阴阳五行说和儒家思想密切结合而形成的谶纬说已广泛流行，儒家思想因此被宗教化了。东汉初，光武帝刘秀于建武中元元年更“宣布图谶于天下”，把谶纬神学正式确立为官方统治的思想内容之一，一切人事、自然等各种现象都用这种谶纬神学来加以解释。这种形而下的现象与形而上的本体结合在一起，使原有的神仙信仰和阴阳五行相结合而形成一种宇宙观。于是，一种新的宗教的诞生，已完成了理论上的准备。

二、道教的产生

公元25年，汉皇族刘秀称帝，定都洛阳，建立了以封建豪族地主为基础的东汉王朝。为了加强中央集权，曾兴修水利、减轻赋税、废除地方都尉，这对社会发展起了一定的促进作用。但没有多久，外戚与宦官轮流专权，内乱连年不断，政治越来越腐败，社会矛盾日趋尖锐。到了东汉末年，水旱灾害接连发生，土地荒芜，民不聊生，社会生产力遭到了极大破坏，农民起义此起彼伏，地方官吏纷纷拥兵自立，相互争战，天下大乱。据史书记载：“顺帝末，杨、徐盗贼群起，磐牙连岁。”顺帝在位二十年间，共爆发了十几起农民起义。

在尖锐的社会矛盾面前，腐败的豪族地主阶级为了维持其摇摇欲坠的统治地位，一方面需要借助于上天的神威，镇慑百姓，使百姓附首贴耳地听从他们的摆布，以支撑其即将崩溃的封建秩序；另一方面，对他们自己来说，也需要用一种宗教来自我麻醉，为极度空虚的心灵寻找一点精神上的寄托。于是，进一步支持和宣

扬流传于世的黄老思想，阴阳五行和谶纬迷信之说进一步得到广泛流行，并出现了一批左慈、葛玄式的神奇人物。

对于广大农民来说，正如恩格斯所说："对于完全受宗教影响的群众的感情来说，要掀起巨大的风暴，就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现"（《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》）。东汉末年的农民要反抗剥削与压迫，也必然利用当时盛行于世的这些意识形态，以它们为外衣组织和动员群众。

正在这个时期，一种外来的宗教的传入，无疑给道教的最后形成起了催化和榜样的作用。这就是来自印度的佛教。佛教最早传入中国大约在西汉末年，据《后汉书》记载，汉明帝夜梦神人，遣蔡愔、秦景到印度访求佛法，从大月氏带来印度僧人迦叶摩腾和竺法兰，遂在洛阳建白马寺。东汉时楚王英"学为浮屠斋戒祭祀"。桓帝时，于宫中"立黄老浮屠之祠"。虽然，在两汉时期佛教的传播还主要在贵族之中，并不普遍，但这种从西方传来、具有较完整的组织形式、固定的教规教义的宗教，给华夏古老的神仙信仰进一步宗教化，提供了可以借鉴的模式。

最早出现的道教组织有"五斗米道"和"太平道"。

东汉顺帝时（126—144），张道陵（又称张陵）在四川首创五斗米道。张道陵，沛国丰人，据东晋常璩撰的《华阳国志》卷二称："汉末，沛国张陵学道于蜀鹤鸣山，造作道书，自称'太清玄元'，以惑百姓。陵死，子衡传其业。衡死，子鲁传其业。鲁字公祺，以鬼道见传于益州牧刘焉。鲁母有少容，往来焉家。初平中（190—193）以鲁为督义司马，住汉中，断谷道。鲁既至，行宽惠，以鬼道教。立义舍，置义米、义肉其中，行者取之，量腹而已，不得过，过多云鬼病之。其市肆贾平亦然。犯法者三原而后行刑。学道未信者谓之'鬼卒'，后乃为'祭酒'。巴、汉夷民多便之。其供道限出五斗米，故世谓之'米道'。"五斗米道于巴蜀立二十四治，置祭酒、大祭酒，各领其众。汉献帝建安二十年（215），张鲁归降

曹操，拜镇南将军，封阆中侯，邑万户。由此，五斗米道得以流传后世。

另一支为汉末黄巾农民起义领袖张角创立的“太平道”。张角，巨鹿人，因信奉黄老道，奉《太平经》为经典，所创立的道教被称为“太平道”。据《后汉书·皇甫嵩传》说：角“畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下，转相诳惑，十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州之人莫不毕应。遂置三十六方，方犹将军也。大方万余人，小方六七千，各立渠帅。讹言：苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉。”

太平道和五斗米。道在信仰、基本教义和传教方式等许多方面大体相同，所不同的是太平道对现实要求更加明确，把斗争的矛头直接指向封建王朝，提出了推翻汉王朝统治的口号，发动了农民武装起义，因而遭到了统治者的联合镇压。

五斗米道和太平道的出现，标志着道教已走出了传统信仰的阶段，进入了以共同信仰维系的群体，成为一种名副其实的宗教。

五斗米道和太平道信奉的主要经典有《道德经》、《老子想尔注》和《太平经》，这是道教最古老、最基本的经典。

《道德经》传为老聃所著，本是道家的代表作，西汉时因黄老之说兴起，《道德经》成为黄老道的主要经典之一。张道陵创五斗米道，承继了黄老道的基本教义，也把《道德经》奉为最主要的经典，并用宗教的观点对其内容作了自己的解释，《道德经》从此便成为道教的最主要经典。

《老子想尔注》相传为张道陵所著，原书已佚。现能见到的是清末从敦煌莫高窟中发现的六朝写本。它以阴阳五行、灾异瑞应来解释宇宙之本源及其发展变化；主张用吐纳导引、房中之术来修身，获得长生久视；以忠孝诚信，修道行道来治国，达到天下

太平的理想。书中将老子和黄帝奉为最高天神，把老子思想同谶纬迷信和炼养方术等融为一体，阐述了五斗米道的宇宙观、人生观和它的信仰宗旨，实系对《道德经》的宗教注释。是我们研究和了解五斗米道的重要资料。

《太平经》在史书上有多种名称，相传是世间最早出现的道教经典。《汉书·李寻传》载："成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，以言汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子下教我此道。"据传，甘忠可因在书中"假鬼神罔上惑众"而被杀。到了后汉，又有于吉的《太平青领书》一百七十卷和张道陵的《太平洞极经》一百四十四卷。据《后汉书·襄楷传》载："顺帝时，琅邪宫崇诣阙，上其师于吉于曲阳泉水上所得神书百七十卷，皆漂白素，朱介，青首，朱目，号《太平青领书》。其言以阴阳为家，而多巫觋杂语。有司奏崇所上妖妄不经，乃收藏之。……后张角颇有其书焉。"唐章怀太子注曰："神书，即今道家《太平经》也。其经以甲乙丙丁戊己庚辛壬癸为部，每部十七卷也。"《太平青领书》和《太平洞极经》可能是《包元太平经》经后人补充传抄的产物。其卷本浩繁，内容庞杂，涉及儒道墨等诸家，并及阴阳谶纬、巫觋之术、治世之道、伦理道德、养生却病诸多方面，不是一人一时之作。可惜原书已佚，现能见到的只有涵芳楼影印的明《正统道藏》所收《太平经》，仅五十七卷。据作者自称，著述该书的目的是"帝王良辅，相与合策共理致太平"，故名《太平经》。该书的多数内容，是"以阴阳五行为家，而多巫觋杂语"，如说："元气与自然太和之气相通，并力同心，时恍恍未有形也，三气凝，共生天地。天地与中和相通，并力同心，共生凡物。凡物与三光相通，并力同心，共照明天地。凡物五行刚柔与中和相通，并力同心，共成万物。四时气阴阳与天地中和相通，并力同心，共兴生天地之物利。孟仲季相通，并力同心，各共成一面。地高下平相通，并力同心，共出养天地之物。蠕动之属雄雌合，乃共生和相通，并力同心，以

传其类。男女相通，并力同心，共生子。三人相通，并力同心，共治一家。君臣民相通，并力同心，共成一国。此皆本之元气自然天地授命。凡事悉皆三相通，乃道可成也。”又说“人生皆含怀天气具乃出：头圆，天也；足方，地也；四支，四时也，五藏，五行也；耳目口鼻，七政三光也；此不可胜纪，独圣人知之耳。人生皆具阴阳，口月满乃开胞而出户，视天地当复长，其传其先人统，助天生物也，助地养形也。今天地神信此家，故天地神统来寄生于此人”。反映了古代天人合一的思想。但有不少内容表现了劳动人民向往太平平等社会的愿望。如说：“君少民，乃衣食不足，令常用心愁苦。故治国之道，乃以民为本也。无民，君与臣无可治，无可理也。是故古者大圣贤共治事，但旦夕专以民为大急，忧其民也。”又说“此财物乃天地中和所有，以共养人也。此家但遇得其聚处，比若仓中之鼠，常独足食，此大仓之粟，本非独鼠有也。”“或有遇得善富地，并得天地中和之财，积之乃亿亿万种，珍物金银亿万，反封藏逃匿于幽室，令皆腐涂。见人穷困往求，骂詈不予；既予不即许，必求取增倍也；而或但一增，或四五乃止。赐予富人，绝去贫子，令使其饥寒而死，不以道理，反就笑之。与天为怨，与地为咎，与人为大仇，百神憎之。”正是这些内容，使《太平经》成为当时农民起义的团结纽带。太平道和五斗米道及以后民间道教均奉《太平经》为经典。

正如恩格斯在《论原始基督教史》中所说“宗教是由身感宗教需要并了解群众宗教需要的人们所建的”，“在宗教狂热的背后，每次都隐藏有非常明显的现世的利益。”早期道教太平道、五斗米道正是为了反对不平等的乱世、向往理想社会的需要，而应世而生的。

三、从农民宗教到士大夫宗教

早期道教在社会的下层群众中传播，并成为团结和联系农民的纽带，因而引起了统治者的注意。他们残酷镇压了太平道黄巾起义，用高官厚禄收买了张鲁等五斗米道首领。但是，散居在各地的道教徒，在魏晋两代还是举行了多次起义，其中包括陈瑞、李特、李弘、孙恩和卢循的起义。之后，统治者对原始道教采取了控制、利用和改造的政策，于是早期道教开始了一场巨大的变革。

在统治者镇压以道教为旗帜的多次起义的同时，五斗米道也逐渐向社会上层传播开来。两晋时（265—420），政治腐败，社会动荡，门阀豪族争权夺利愈演愈烈，一些高门望族精神空虚而追求神仙信仰，如王羲之、王献之等都先后信奉五斗米道。一批受到封建教育的士大夫阶级进入道教，道教的阶级基础发生了巨大变化，其影响从社会的下层逐步转向社会上层。士大夫阶级的加入，一方面给道教注入了更多的理性因素，进一步丰富和充实了道教的教义，使这一宗教日臻完善规范；另一方面，原始道教中反映要求平等的社会政治要求渐渐地被维护封建伦理道德所代替，这个开始于农民群众的宗教，打上了士大夫阶级的印记。在这一历史变革中起重要作用的主要人物是：南朝的葛洪、陶弘景、陆修静和北朝的寇谦之。

葛洪（284—364），字稚川，自号抱朴子，丹阳句容人。是南朝著名的道士、炼丹家和医学家。出身于江南士大夫的家庭，祖父曾任吴国吏部尚书、太子少傅、辅吴将军等职，封寿县侯。其父曾任吴国中书郎、廷尉平，入晋后任邵陵太守。葛洪十三岁丧

父，少年时熟读儒家经典，对神仙导养之法尤喜研习。曾拜郑隐为师，专学炼丹秘术。太安二年（303）参加镇压石冰领导的农民起义，以功授“伏波将军”，赐关内侯，食句容之邑二百户。后拜鲍靓为师，晚年炼丹于广东罗浮山。葛洪著述很多，现存著作有《抱朴子》内外篇、《神仙传》和《肘后要急方》等。《抱朴子内篇》二十卷言神仙方药、鬼怪变化、养生延年、禳灾却祸，属道家。他提出“玄”是宇宙的本体，是“自然之始祖，万殊之大宗”，认为整个世界都是由“玄”演化而来，并支配着整个世界。在《抱朴子内篇》中反复论证人能成仙的道理，认为“道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也”。“长生之道，道之至也，故古人重之也。”他详细论述了养生内修之法，总结和发展了晋之前丹鼎各家之长，并将其系统化。《抱朴子外篇》十五篇，言人间得失，世事臧否，属儒家。葛洪虽然在书中对汉末统治阶级暴虐营私表示强烈不满，认为“历览前载，逮乎近代，道微俗弊，莫剧汉末也”（《抱朴子·外篇·汉过卷》），提出“招贤用才者，人主之要务也”（同上，《贵贤卷》）等改良的主意。但他站在士大夫阶级的立场，竭力攻击民间早期道教和利用早期道教反抗压迫的农民斗争。主张以神仙养生为内，儒术应世为外，极力鼓吹将道教的神仙信仰和儒家的纲常名教结合起来，宣扬只有以儒家的忠孝仁信为本才能成仙。这样，早期道教中群众朴素的平等太平思想完全被改变了。为此，葛洪提出了他的“道本儒末”的主张。他说：“道者，儒之本也；儒者，道之末也。”“夫所谓道，岂唯养生之事而已乎？易曰：立天之道，曰阴曰阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。……夫道者，内以治身，外以为国。”（同书《道意卷》）主张按照儒家伦理处世的忠臣良将，都可成仙得道。葛洪的理论调和了儒道，既主张修道又不废世事俗务，正反映了统治阶级的需要。这种对道教理论的系统化和改造，对后世道教产生极大的影响，他死后不久，便被尊为“葛仙翁”，在道教中的地位与创教者张道陵、张衡、张

鲁(三张)相提并论。他的《抱朴子》也成为道教主要理论著作。

寇谦之(365—448)是北魏道士。字辅真，上谷昌平（今属北京市）人。出身门阀贵族，自称东汉名门寇恂之后，其父兄分别为前秦、北魏官吏。他十八岁时拜成公兴为师，同入华山学道，后又至嵩山修炼。相传成公兴死后，谦之仍“守志嵩岳，精专不懈”。寇谦之的一生，正值一个战乱不休，社会动荡的时代。据《晋书》记载：自公元342年至414年，曾有四次所谓太上老君下凡，假托“李弘”(木子弓口)之名，发动的农民起义。出身名门的寇谦之对于下层群众假借早期道教进行反抗斗争的情况，十分关注。于是便萌发了改革早期道教的思想。后秦弘始十七年（415)，他假称太上老君授其“天师”称号，赐他《云中音诵新科之诫》二十卷，令他“清整道教”。《魏书·释老志》载：寇谦之“早年好仙道，有绝俗之心。少修张鲁之术，服食饵药，历年无效”。后来与“仙人成公兴”共入华山修道也未成。于是成公兴对他说：“先生未便得仙，政可为帝王师耳。”“神瑞二年十月乙卯，忽遇大神，乘云驾龙，导从百灵，仙人玉女，左右侍卫，集止山顶，称太上老君。谓谦之曰：‘往辛亥年，嵩岳镇灵集仙宫主，表天曹，称自天师张陵（即张道陵）去世以来，地上旷诫，修善之人，无所师授。嵩岳道士上谷寇谦之，立身直理，行合自然，才任轨范，首处师位。吾故来观汝，授汝天师之位，赐汝《云中音诵新科之诫》二十卷，号曰《并进》。言：……汝宣吾《新科》，清整道教，除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术。……’”云云。寇谦之通过太上老君所赐《云中音诵新科之诫》借太上老君之口攻击农民起义，说“今世人恶，但作死事，修善者少。世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民”。指责早期道教种种弊端，极力创导“除去三张伪法”，“专以礼度为首”的新道教。魏明元帝泰常八年(423)，他又称上师李谱文降临，授予他《录图真经》，提出无极至尊为道教最高神，无极至尊明令他“辅佐北方泰平真君”。谦之因而得到了魏太武帝和大臣崔浩的赏识和

推崇。在统治者的支持和大力扶持下，他将早期道教逐渐纳入了儒家忠孝仁义的道德规范，废除了二十四治，改造了原有道教的教会组织，完善宗教仪式，创立了适合统治者口胃的“北天师道”。

陆修静(406—477)，字元德，吴兴东迁（今浙江吴兴东）人。出身江南名门，相传是吴丞相陆凯之后。曾在京师卖药，隐居庐山数年，于泰始三年(467)受宋明帝刘或招聘，居建康北郊天印山(即方山)崇虚馆著述道经。陆修静著述颇多，“凡撰记论议，百有余篇”，“所著斋戒仪范百余卷”，已知有《道德经杂说》一卷、《灵宝经目序》一卷、《必然论》一卷、《采隐论》一卷、《明法论》一卷、《归根论》一卷等，其大部已佚，一部分后收入《道藏》，保存至今。陆修静的主要贡献是，把他广罗的一千二百二十八卷道经，加以鉴别整理，采用“三洞四辅十二类”的分类方法，将道分为洞真、洞玄、洞神、太玄、太平、太清、正一七大类，三洞又各分十二小类，撰《三洞经书目录》，奠定了《道藏》的基础，这一分类法在后世编纂《道藏》得到沿用。其次，他吸收佛教的修持仪式，编著道教斋戒仪范等书一百余卷，补充完善了道教的斋戒仪范——形成了道教经箓派（即南天师道）。与此同时，陆修静居住的崇虚馆这样的道馆逐渐成为道教的主要宗教活动场所，代替了早期道教的“二十四治”这类宗教组织，这也是当时道教的一大变革。

陶弘景(456—536)，南朝齐梁时道教思想家、医学家，字通明，自号华阳隐居，丹阳秣陵(今南京)人。据《南史·陶弘景传》载，陶弘景“读书万余卷，一事不知，以为深耻”，“至十岁，得葛洪《神仙传》，昼夜研寻，便有养生之志”。他早年仕途崎岖，很不得志。后助萧衍治国，有“山中宰相”之称。一生著述极多，计八十余种，包括道教、医学、养生、天文、地理、文学等。有关道教的著述主要有《真灵位业图》、《真诰》、《登真隐诀》、《太清诸丹集要》等。继葛洪的《抱朴子》之后进一步发展了道教的教义和道教

哲学理论，其思想脱胎于老庄哲学和葛洪的神仙道教，并杂有儒家和佛教的观点，说“百法纷凑，无越三教之境”，主张儒、释、道三教合流，可以说，是道教中主张三教合流的先驱。《真灵位业图》是他最主要的道书，书中把当时流传于世的七百多位道教神仙，按尊卑高下，排列成七个等阶。每一等阶又有一中位主神。如第一阶是以中位主神“上合虚皇道君应号元始天尊”为首的玉清境三元宫诸天帝（共二十九位）；第二阶是以中位主神“上清高圣太上玉晨玄皇大道君”为首的上清境诸神（共一百零四位）；第三阶是以中位主神“太极金阙帝君李弘（即太平真君）”为首的上清太极金阙诸神（共八十四位）；第四阶是以“太上老君”为中位主神的太清境诸神（共一百七十四位）；第五阶是以“九宫尚书张奉”为中位主神的诸天曹仙官（共三十六位）；第六阶以“右禁郎定录真君茅固（即中茅君）”为中位主神仙的诸位地仙（共一百七十三位）；第七阶以“丰都北阴大帝”为首的阴曹地狱诸鬼官（共八十八位）。陶弘景把人间封建社会的等级制度搬到了天上的神仙世界，企图用天上的尊卑高下等级制度来证明地上封建等级的合理，这也是封建等级意识在道教神学的反映。但这一排列，把杂乱众多的神仙列入了一个完整的神仙谱系，并明确了最高的神位，是道教从多神教到一神教的一大进步。对于道教的发展有很大影响。所著《真诰》二十卷，分七篇。内容假托神仙扶乩降笔，是出于神仙之口授笔记，有神仙授受真诀的故事、道家修炼方法等，以及类似佛教的地狱托生等叙述，吸收佛教的轮回转生之说用于道教。《朱子语类》谓其窃佛经为之。

魏晋南北朝是早期道教逐步向适应封建统治要求的宗教转变时期，也是道教日臻完善的时期。经过葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景为代表的士大夫出身的道士们改造后，道教很快成为与佛、儒并称的中国封建社会三大思想支柱之一。但这绝不是说，早期道教的形成已经消声匿迹，它仍然广泛地流传于中国封建社会的

下层群众之中，依然是农民起义的重要旗帜，后来逐步地与佛教及各地地方信仰相结合，作为正统宗教的异端存在，演变为各种民间信仰与会道门。

四、唐宋时期道教的鼎盛

隋代以后，历代封建统治者时而兴佛抑道，时而又兴道抑佛，或佛道并重，运用专制政权的威力调剂儒、佛、道三大势力，以各取其用，为巩固政权服务。这种政权至高无上，宗教只是政权的服务工具的局面，在世界各国是很少见的，也是中国封建社会的一大特征。隋唐时期，佛道教都是一个大发展时期。统治阶级提倡佛教，同时扶植道教。隋文帝尊道士焦子顺为天师，专为焦子顺在皇宫附近建五通观。隋炀帝拜茅山道士王致远为师。到了唐初，南北朝士族等第的遗风依旧盛行，李唐统治者为了抬高自己的社会地位，自称是老子李聃的后代，以借助道教的神威，因而对道教倍加推崇，使道教在唐代得到很大发展。唐高宗时尊老子为“太上玄元皇帝”，玄宗时在各地建玄元皇帝庙。玄宗还下诏“道士女冠隶宗正寺”，视道士为皇室同宗，并置崇玄馆令天下应科举之试子习老庄等道书。于是，朝廷内外道教大兴。

唐代道教的一个要重特点是进一步确立了老子在道教中的崇高地位。隋末天下大乱，社会上就流传有“杨氏将灭，李氏将兴”的说法，这种说法与晋时农民起义借太上老君下凡，不断出现化名“李弘”的起义领导人可能是同出一源，反映了农民追求太平盛世的愿望，但被李渊利用了。隋大业十三年(617)，李渊起兵反隋，得到了当时著名道士王远知、楼观道士岐晖的支持。《旧唐书·王远知传》载：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命”。王远知自称奉老

君旨意,说李渊当受天命。楼观是当时供奉老子的主要宫观,《混元圣纪》记载了道士岐晖称李渊为“真主”,曾为李渊军筹集粮资。道士投靠李渊，并制造李渊是老子后裔的神话。李渊利用老子，也利用道教。灭隋后，便极力推崇老子。相传武德三年（620),晋州人吉善行言，曾于羊角山见白衣老父，老父自言为唐天子之祖太上老君，即诏令在该地建庙祀老子。武德七年（624),唐高祖又亲临终南山拜谒老子庙，以祭祀皇室祖先之礼祭祀老子。太宗贞观十三年(639)僧法琳因在佛、道之争中称唐宗室是拓跋氏之后，非老子后裔，被放逐益州，死于途中。高宗咸亨五年（674),诏以《道德经》为科举课目之一，至中宗神龙元年(705),更令天下贡举都须兼习《道德经》。到了唐玄宗时期,抑佛崇道更为明显,《道德经》被尊为《道德真经》,先秦的庄、列、文、庚四子也被奉为“真人”,他们的著述列为“真经”,也被纳入道教的经典。唐玄宗亲注《道德经》,颁行天下。开元二十一年(731),命士庶均家藏《道德经》一本，贡举人加试老子策。据晚唐道士杜光庭在他的《道德真经广圣义序》中所举,唐代道士注疏《道德经》,发挥老庄学说者,将近三十家。

由于对老庄学说的研究，以及受佛教思想的影响，唐代道教理论也有很大发展。例如提出了“重玄”之说。道教学者们把老子《道德经》中“玄之又玄”的话,同《庄子》中“无无”、“忘心”等说结合起来，认为学道者都应彻底抛弃一切执著固定观念来对待事物，才是入“正观”之要。又如提出了“道性”的问题。《玄珠录》说:“道中有众生，众生中有道，所以众生非是道，能修而得道；所以道非是众生，能应众生修。是故道即是众生，即众生是道。”就是说，道是存在于一切众生中的一种天赋的本性，众生虽不是道，但可以经过修炼而成道，是人们修道得道的依据。唐玄宗时著名道士司马承祯所著《坐忘论》，是唐代道教最著名的理论著述之一。司马承祯(647或655—735)字子微，号白云子，河内温县（今属河南）

人，曾从嵩山道士潘师正受符箓、辟谷、导引等方术，玄宗命他以三种字体书写《道德经》，刊正文句，殁后谥贞一先生。著有《修真秘旨》、《坐忘论》、《修生养气诀》、《服气精义论》、《天隐子》、《道体论》等，注重无为之道，认为“游心于澹，合气于漠，顺物自然”，“天不言而信，无为而成”；在道教的修持方面，他根据《庄子》的思想，同时吸取了佛教天台宗的止观修习理论，建立了一套包括三戒、五渐、七阶为主要内容的修炼之法。他在《坐忘论》中说：“学道之初，要须安坐，收心离境。任无所有，不著一物，自入虚无，心乃合道。”所谓三戒，是指简缘、无欲、静心；所谓五渐，是指斋戒、安处、存思、坐忘、神解；所谓七阶，即通过教信、断缘、收心、简事、真观、泰定，最后达到得道的七个修炼阶段。称“遗神坐忘之法”。以此实现其“人神合一”，成为“神形虚融，体无变灭，形与道同”，“隐则形同于神，显则神同于气”，“蹈水火而无害，对日月而无影，存亡自在，出入无间”的“神人”。司马承祯的得道成神的说法当然只是宗教的一种追求，但他在论述这一过程中，论证了许多养生调气，静心的方法，主张“收心”、“守静”，对以后道教形成主静说，修持以习静为主，影响较大。是道教气功的一个重要发展。

此外，由于道教在唐代得到了统治者的支持，在宫观建筑、道教戒规的完善以及炼丹方术等各方面都有极大发展与丰富，可以说是道教发展史上的一个光辉夺目的时期，对后世道教影响很大。

北宋时期是中国历史上另一个道教发展鼎盛时期。宋太宗赵光义为了掩饰其篡位的真相，借助了道士张守真等制造的所谓玉帝降旨等故事，使道教受到了推崇。以后由于宋代统治阶级对外屈辱于北方强敌，对内政治腐败，也常以天神意志来维护其统治地位，并以此求神来自慰，道教得到了特别的恩宠。北宋诸帝中崇道最突出的是真宗和徽宗。

宋真宗大规模崇道活动开始于公元1008年。真宗自称于上年（即景德四年，1007）十一月二十七日半夜遇神人，赐他天书《大中祥符》三篇，上书："赵受命，兴于宋，付于眘，居其器，守于正，世七百，九九定"。于是改年号为"大中祥符"。同年四月，又谓有"天书"降于大内功德阁。五月，又称有"天书"降于泰山醴泉，上书："国祚延永，寿历遐岁"，于是于十月亲率群臣赴泰山封禅。据《宋史》卷一百四载：大中祥符五年（1012）十月，真宗称有神人传玉皇旨，由赵氏祖先赵玄朗授其天书，有言道："吾人皇九人中一人也，是赵氏之始祖，再降，乃轩辕皇帝，……后唐时奉玉帝命，七月一日下降，总治下方，主赵氏之族，今已百年，皇帝善为抚育苞生，无怠前志"云云。因而，宋帝尊赵玄朗为先祖，以示宋代赵氏君权神授。尊轩辕为"圣祖"，上尊号"圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝"，后又尊老子为"混元上德皇帝"，玉皇为"太上开天执符御历含真体道昊天玉皇大天帝"，成为天界最高神。

宋徽宗崇道更为突出，特别到了政和、宣和年间（1111—1125）他宠信道士王老志、林灵素等人，自称梦见老子，要他振兴道教，自号"道君皇帝"。仿官吏的品阶，设道官道职，"置道官二十六等，道职八等"（《宋史·徽宗本纪》），又分别不同考试成绩，授予道士元士、高士、大士、上士、良士、方士、居士、隐士、逸士、志士等名号，最高的"金门羽客"，可自由出入禁宫。在徽宗的倡导下，天下各州大兴土木，道教宫观遍布各地，道教兴盛一时，而佛教受到了压制。

宋代也是道教经籍编纂的一个重要时期，由于帝王的推崇，曾六次编纂道藏。第一次是宋太宗时期，诏令天下广搜因五代战乱而佚散的道书道经，经校正后编成三千七百三十七卷。第二次是宋真宗大中祥符九年（1016）命王钦若等人编成，共四千三百五十九卷。赐名《宝文统录》。不久，真宗又令张君房主事重修，

增至四千五百六十五卷，因其函目以千字文为序，起于“天”，止于“宫”,称《大宋天宫宝藏。张君房又择其要,编成《云笈七签》一百二十二卷。第四次、第五次编纂《道藏》均在徽宗时期，崇宁年间（1102—1106）由道士刘道元等广搜道书遗本并校定，将原道藏增至五千三百八十七卷，称《崇宁重校道藏》。政和年间（1111—1118年）又诏搜访天下道书，更增至五千四百八十一卷，名《万寿道藏》或《政和道藏》。最后一次编纂《道藏》是在南宋孝宗时,因《政和道藏》大都毁于兵火，孝宗于淳熙四年（1177）诏令修藏，二年后修成,名《琼章宝藏》,卷数与《政和道藏》同。后世道藏均根据万寿、琼章而来，因而这两部道藏在道教史上占有重要位置。

宋代出现了许多著名的道教理论家，对道教思想的发展起了重要作用。其中陈抟、张伯端最有影响。

陈抟，宋初道士。这是一位历史上的神秘人物，生卒年月已无可考。字图南，自号扶摇子，亳州真源人（今河南省鹿邑县）。早年熟读经史,《青琐高议前集》说他“年十五,《诗》、《礼》、《书》、数之书，莫不通究考校”。青年时颇有诗名，但屡试不第，“遂不求禄仕,以山水为乐。自言尝遇孙君仿、獐皮处士,二人者,高尚之人也。语抟曰：‘武当山九室岩可以隐居’。传往栖焉。因服气辟谷，历二十余年，但日饮酒数杯。移居华山云台观，又止少华石室。每寝处，多百余日不起。”(《宋史·陈抟传》)史书所载，陈抟对道教思想与道教修炼有很大贡献，主要著作有《指玄篇》八十一章,《三峰寓言》、《高阳集》、《钓潭集》、《无极图》和《先天图》等,可惜均已佚散。只有《无极图》刻于华山石壁上尚存。陈抟的《无极图》是他论证宇宙生成的图式，也是他修炼方法的图式。他认为，根据宇宙生成的图式，逆行修炼，使可返还自然，与自然同长久。即：从“元牝之门”炼精化气，炼气化神，取坎填离，最后达到“炼神还虚，复归无极”的境地。陈抟的道教思想与修炼方法对后世道教影响很大，被尊为“陈抟老祖”。宋代周敦颐、邵雍理

学的形式，无疑受到陈抟思想的启发。

张伯端(987年—1082)，字平叔，后改名用成，浙江天台人。早年聪慧博学，却屡试不第而云游习道。后来他随龙图阁学士陆诜赴成都，在四川遇见奇人刘海蟾，授以真诀。张伯端是道教南宗的开创者，主要代表著作是《悟真篇》。他在《悟真篇》序中称："仆幼亲善道，涉猎三教经书，以至刑法、书算、医卜、战阵、天文、地理、吉凶生死之术，靡不留心详究，惟金丹一法，阅尽群经及诸家歌诗论契，皆云：日魂月魄，庚虎甲龙、水银朱砂、白金黑锡、坎男离女，能成金液还丹，终不言真铅真汞是何物色。"在书中力主内丹，视外丹黄白为旁门邪术。主张先命后性的丹法，"命之不存，性将焉存？"认为："世间凡夫，卒难了悟，黄老悲其贪着，先以修命之术顺其所欲，渐次导之于道。夫修命之要，在乎金丹，始于有作，终于无为。"(《悟真篇》序)他说：道自虚无生一炁，又从一炁产阴阳，阴阳再合成三体，三体重生万物昌。丹法必须反此而行，使其归根返本，复归于道。丹法分筑基，炼精化炁，炼炁化神，炼神还虚四个阶段，记述甚详，为道教主要丹书之一，历代有人为之注释，影响很大。

五、金元时期道教的教派

东汉形成的两个主要道教派别中，太平道因黄巾起义的失败而逐渐消失，失去影响，只有五斗米道被士大夫阶级逐渐接受改革，流传下来。后来道教在修炼、道教仪式等方面虽产生了一些不同的流派，如分为金丹、符箓、经法，以及产生南宗、北宗，但这都是在修炼或科仪上侧重面的不同，并未形成教团组织的分裂，因此也不是一般意义的宗教宗派。道教的分宗立派，实际上

开始于辽金之后，这是同当时的政治形势密切相联系的。

辽金时期，中国北方长期被来自北面的少数民族所统治，南宋小朝廷偏安江南，建都临安，形成南北对峙的局面，加上北方异族的残酷统治，道教遂出现了不同组织体系的宗派，主要的有五大教派。

正一派。即东汉末由张道陵创立的五斗米道。西晋永嘉年间(307—312)传至张道陵第四代孙张盛，由汉中移居江西龙虎山（今贵溪县境内),并尊其祖张道陵为“掌教”和“正一天师”,由此五斗米道又称“正一道”或“天师道”。经南北朝、隋、唐、宋各代,天师道得到广泛传播，因传承不同，形成不同流派，如閤皂山主要传葛玄灵宝法箓，称灵宝派；茅山传上清道法，称上清派；江西龙虎山传相传始于张道陵的正一法箓，称正一派。据《元史·释老志》记载：“正一天师者，始自汉张道陵，其后四代曰盛，来居信之龙虎山。相传至三十六代宗演，当至元十三年（1276),世祖已平江南，遣使召之。至则命廷臣郊劳，待以客礼。……命主领江南道教，仍赐银印，……子孙世袭江南道教，主领三山符箓。”所谓“三山”即指茅山、閤皂山和龙虎山，上清、灵宝、正一统归张宗演管辖。元成宗元贞二年（1296)，又授张宗演的小儿子、第三十八代天师张与材“太素凝神广道真人”称号，封“金紫光禄大夫”和“留侯公”，总领天下道教。元贞六年(1302)，元成宗御驾柳林，诏与材侍祠，加封“正一教主，兼主领三山符箓”，由此，灵宝、上清、正一及江南各天师道流派，统称为“正一道”或“正一派”。所以，正一派实为史传南北天师道、上清、灵宝等符箓派的总合，其共同特点是以斋醮符箓驱鬼降妖为主。正一派道士一般结婚，不戒酒肉，不住宫观，俗称在家道士。因主要在南方传播,亦称“南方道教”。

全真道。金世宗大定七年（1167)由王重阳在山东宁海全真庵创立。王重阳，名喆，字知明，又字志成，自号重阳子，咸阳人。

出身于一个“家业丰厚”的地主家庭,后因举试不第,四十八岁时才入道，先在终南山修炼，后云游至山东讲道，组成“三教七宝会”、“三教舍莲会”等会社,独树一帜,传播新教,发展了一大批信徒。因宣扬“澄心定意,抱元守一、存神固气”为“真功”,“济贫拔苦、先人后己、与物无私”为“真行”,要求道徒“功”、“行”俱全,故名“全真”。

全真道仿效佛教禅宗,也标榜“不立文字”,只重修炼养性之宗教实践。其基本特征就是主张儒释道三教合一。儒释道合一的思想在中国历史上由来已久，但把这种宗教思想演变为一个教派，付诸实践并流传下来的是王重阳。他极力鼓吹“三教同源”、“三教归一”，要求自己的道徒以“太上为祖，释迦为宗，夫子为科牌”,劝人诵奉道教的《道德经》、《清静经》,佛教的《般若心经》和儒家的《孝经》。说“心中端正莫生邪,三教搜来做一家”,“儒门释广道相通,三教从来一祖风”,“释道从来是一家,两般形貌理无差”等等。由此对道徒的宗教戒律与宗教生活要求,同传统的正一教也有很大不同。全真道十一开始便过着集体的群居生活，他们仿效佛教僧侣，出家不娶妻室，不茹荤腥，独身居住在大集体中。王重阳在他的《重阳教化集》中说:“凡人行道,总须依此十二个字:断酒色财气、攀援爱念、忧愁思虑。”“修行切忌顺人情，顺着人情道不成。”立教之初,王重阳同他的弟子仿照佛陀最初的僧团，居住俭朴，乞讨为生，云游四海，十分俭朴。但很快在统治者的支持下，建起规模宏大的道观道宫，并成为与大佛寺一样的地方势力，出租土地，盘剥当地的农民，俨然是一个个地主庄园。

王重阳创立新派后仅三年便去世了，传教的活动由他的七个大弟子马丹阳、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二继续承担。这七人各开创一派：马丹阳开创全真遇仙派，谭处端开创全真南无派，刘处玄开创全真随山派，丘处机开创全真

龙门派，王处一开创全真嵛山派，郝大通开创全真华山派，孙不二（女）开创全真清净派。这些全真道的派别，主要是传承不同以及修炼的侧重稍有差别，并不存在本质不同。由于七大弟子的传播，特别是金元统治者的支持，全真道很快发展起来，至元代已成为能同正一教并驾齐驱的一大道派，而且经久不衰，一直传到后世。丘处机因受成吉思汗召见于雪山，面陈治国之道，倍受元统治者的尊重，死后被元世祖忽必烈封为“长春演道主教真人”，其开创的全真龙门派影响尤大。

后世全真道人为了标榜自己的道统久远，称王重阳得道于古代内丹家王少阳、钟离权、吕纯阳、刘海蟾，谓王少阳为“天仙”，钟离权为汉时成“仙”，吕纯阳在唐代成“仙”，刘海蟾在宋代成“仙”。与王重阳一起，被尊为全真北五祖。又将宋代丹鼎家张伯端以及他的传人石泰、薛道光、陈楠、白玉蟾尊为全真“南五祖”。王重阳的七大弟子马丹阳等在元时均被元帝封为“真人”，被称为全真“北七真”。全真道人由于所宗不同，也分为“北五祖派”“南五祖派”、“北七真派”等等。

真大道教，又称大道教。为金熙宗皇统二年（1142），沧州道士刘德仁所创立。元代以后逐渐衰微，最后失传。原名“大道教”，至元宪宗（1251—1259）赐名“真大教”。真大教在我国历史上仅存在二百余年，虽然曾一度“传其道者遍中国”，但毕竟是十分短暂的。在宗教方面说不主张“长生久视”，“修炼成仙”，也不注重斋醮符，唯重自我苦修，崇尚伦理道德。是一个很有特色的道教派别。其出现的主要原因，应归于异族统治、故乱连年，人民饱受阶级、民族双重压迫，而对美好安宁和谐的社会生活的向往。据《通鉴缉览》载：“真大道教者，始自金季道士刘德仁之所立也。其教以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己者也。五传而至郦希诚，居燕城天宝宫，见知宪宗，始名其教曰真大道。授希诚太玄真人，领教事。”《元史·释老传》也说：“其教以苦节危行为

要，而不妄取于人，不苟侈于己。”据近代道教学者陈樱宁先生所著《道教知识类编》引《宋学士文集》五五《书刘真人事》记述的刘德仁托言老君授道诀创立真大道教的经过：“金皇统二年冬十一月，迟明既望，似梦非梦，有老人须眉皓白，乘青犊车至，授玄妙道诀而别，不知所之。”“一日晨起，有老叟乘犊相过，摭《道德经》要言授之，曰：‘善积之，可以修身，可以化人。’乃授笔一支而去。”劝诫教众遵循九项教旨：“一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心；二曰忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声；三曰除邪淫，守清静；四曰远势力，安贫贱，力耕而食，量入为用；五曰毋事博奕，毋习盗窃；六曰毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈；七曰虚心而弱志，和光而同尘；八曰毋悖强梁，谦尊而光；九曰知足不辱，知止不殆”。

太一道，金熙宗天眷年间（1138—1140）由卫州（今河南省境内）人萧抱珍所创立。相传以《太一三元法箓》为主要经典，曾盛行一时，但今存史书记载很少，详情待进一步发掘。金熙宗皇宣统八年（1148）召见萧抱珍，赐予所居道观匾额，上书：“太一万寿”四字。萧抱珍死后，被元世祖追尊为“一悟真人”。元王鹗《重修太一广福万寿宫碑》曰：“初，真人既得道，即以仙圣所受秘箓济人，祈禳词禁罔，罔不立验。天眷初，其法大行。”直至至元年间，萧抱珍的传人还备受元廷的青睐与封赏，《元史·释老志》载：“至元十一年（1274），建太一宫于两京，命居寿（太一道第五代教主）居之，领祠事，且禋祀六丁，十三年（1276），赐太一掌教宗师印。”元末太一道逐渐衰微，最终失传。

净明道。渊源于阁皂山灵宝法箓系，但特别尊奉晋道士许逊，自称法箓由许逊亲授真传。唐时主要弘传“灵宝净明”的宗旨，流行于许逊“升仙”之地的江西南昌一带。宋室南渡以后，有周真公等道士祈祷许逊，谓得许真君（许逊）降授的《飞仙度人经法》，开始宣传净明之道，除符箓、丹法外，尤重儒家的忠孝，强调“以

孝悌为之准式,修炼为之方术行持之秘要"(《灵宝净明法序》)。是受儒家思想影响较深的道教流派，但那时还未形成真正的道派。创立净明道的是被称为净明"扬教"的刘玉。刘玉(1257—1310)，元初人,号玉真子。据《西山隐士玉真刘先生传》载，至元二十年(1283),刘遇西山道士胡惠超,胡告之"净明大教将兴,将出八百弟子,汝为之师"。正应了许逊升仙时的"谶记":"吾仙去后一千二百四十年间,五陵之内当出弟子八百人师。"后刘玉又自称先后得许逊降授的《玉真灵宝坛记》、《中黄大道》、《八极真栓》等书经，并委刘玉为八百弟子之首。于是他立"腾胜道院，以善道劝化",造作《净明忠孝全书》,尊许逊为第一代祖,刘玉为第二代师,创"净明忠孝道"。净明道认为人心本来净明,只是受到外界熏染才变得不净明,因此教人清心寡欲。《净明忠孝全书》说:"人之一性本自光明，上与天通，但苦多生来渐染熏习，纵忿恣欲，曲昧道理,便不得为人之道。"但净明派更重人世间的伦理,把儒家宣扬的忠、孝称为"大道之本",主张"欲修仙道先修人道","所贵忠君孝亲，奉先淑后"(《净明忠孝全书》)。因净明道乃属符箓系道教，学术界一般把它看成正一教的一个流派，归属于正一道中。

六、明清时期道教的衰微

明清两代是中国封建社会的最后两个王朝，也是道教走向衰微的开始。

元末农民大起义，推翻了元朝蒙古族的统治，公元1368年朱元璋建立了明王朝。贫苦出身又当过僧人的朱元璋，深知宗教可以利用也可号召群众的利弊，对道教进行扶植利用，又采取了严

格的管理。洪武元年（1368）第四十二代天师张正常入朝，明廷除去其“天师”的称号，改授“正一嗣教真人”。洪武七年（1374）“敕礼部会僧道定拟释道科仪格式，遍行诸处，使释道尊守，庶不靡费贫民，亦全僧道之精灵。”（《御制玄教立成斋醮仪文序》）洪武十五年（1382）四月，在京师置道录司，在府置道纪司，在州置道正司，在县置道会司；于江西龙虎山上清宫设提点、法官、赞教、掌书等员，阁皂山、茅山各设灵官，太和山设提典，分级掌管全国各地道士。据《明史》载：“僧凡三等：曰禅，曰讲，曰教。道凡二等：曰全真，曰正一。设官不给俸，隶礼部。（洪武）二十四年清理释道二教，限僧三年一给度牒。凡各州府县寺观，但有宽大者一所，并居之。凡僧道，府不得过四十人，州二十人，县二十人。民年非四十以上，女年非五十以上者，不得出家。二十八年令天下僧道赴京考试给牒，不通经典者黜之。”

至清代，清廷统治者主要崇奉藏传佛教，对道教也有所利用，但远不如前朝。开国之初的顺治、康熙、雍正时期，满洲贵族刚刚入关，为笼络汉族地主，一度对道教表示出一定的关心，并沿用了明代的一些做法。顺治八年（1651）五十二代天师张应京入朝，世祖颁赐敕谕，授袭正一嗣教大真人，掌理道教，统率族属，给一品印。顺治十二年（1655）又诏第五十三代天师张洪任袭封，并敕免龙虎山上清宫及天师府徭役。康熙时又授张继宗正一嗣教大真人，光禄大夫，赐银修葺龙虎山上清宫。雍正时诏五十五代天师张锡麟沿袭光禄大夫品级，赐银为龙虎山诸道观里香火田数千亩。但到乾隆年间，敕令天师从一品降至正五品，又许朝觐。至道光间，又令禁止天师入宫，去“正一真人”封号。道教日益不受统治者所重视。

这一时期，也出现了一批道教的思想家、丹鼎家和活动家，在道教史上占有一席之地，其中最著名的是张三丰和王常月。

张三丰是个道教史上的神奇莫测的人物，据史书记载：系明

初道士，名全一，又名君宝，号元元子，以其不修边幅，人称张邋遢。辽东懿州(今辽宁彰武境)人。其形“颀而伟，龟形鹤背，大耳圆目，须髯如戟，寒暑惟一衲一蓑，所啖升斗辄尽，或数日一食，或数月不食。书经目不忘。游处无恒，或云能一日千里。善嬉谐，旁若无人。”明太祖朱元璋和明成祖朱棣却曾多次派人访他而未果。死后其弟子形成道教全真邋遢派、檀塔派、自然派、三丰派、三丰祖师自然派、三丰祖师蓬莱派、三丰祖师日新派以及清末的日新派等。其著述由清初剑南人汪锡龄（1664—1724）集《张三丰先生全集》家藏。道光年间，蜀地嘉州人李西月又据汪锡龄家藏《张三丰先生全集》残本，辑集《张三丰先生全书》共八卷，流行于世。但其中有不少内容系后人假托三丰遗作撰写的。

王常月，系明末清初全真龙门派第七代律师，早年隐居嵩山，清军入关后北上居京师，得到顺治帝的支持。他一改过去龙门派单传秘授的“三坛大戒”旧制，设坛公开传授，度弟子千余人，并主讲北京白云观。康熙年间又率弟子多人赴江浙一带立坛授戒，收江南弟子甚众，于南京、苏州、杭州、湖州等地发展道徒，创立了苏州浒墅关太微律院、余杭金筑坪天柱观、湖州金盖山、苏州冠山、嘉善长春宫、无锡长春宫、杭州大德观和机神殿等龙门支派。全真道因之盛极一时。

明、清两代在编纂道书方面也有一定的贡献。明英宗正统年间(1436—1449)“命道录司右演法邵以正校道藏于禁中”(明英宗实录》卷一百五十)，并雕板印行分颁天下各大宫观，名《正统道藏》。该道藏仍以《千字文》为函目，自“天”字至“英”字，共四百八十函，五千三百零五卷。至神宗万历三十五年(1607)，第五十代天师张国祥又奉命刊续道藏，共增三十二函，一百八十卷，名《万历续道藏》。以上两部《道藏》共五百十二函，计五千四百八十五卷，包括一千四百七十六种书，是现存道藏中内容最丰富，收存古籍最多的一部类书，对研究我国历史、哲学思想发展具有很大

价值。因其内容庞大，清初康熙年间(1662—1722)彭定求选辑了道书总集的节本，名《道藏辑要》，分二十八集，共二百余册。嘉庆年间(1796—1820)，又有蒋元庭编《道藏辑要目录》。

正统道教在明清时代开始衰微，但是在民间道教影响依然存在。一些道派逐步与佛儒等结合，形成许多民间道教如黄天教、红阳教、八卦教等。与此同时，在明代最初几个皇帝的提倡支持下，对城隍和真武的供奉兴盛起来；由于社会经济的发展，城镇工商业的繁荣以及航海事业的开展，民间对关帝、财神、妈祖的崇拜遍及全国，成为这一时期道教的又一特征。

城隍之祀本由商周时蜡祭八神之一的"水"(即隍)"庸"(即城)衍化而来。最早见于史书的城隍祠是三国时吴国的芜湖城隍，以后逐渐普遍。明太祖为了借神力加强对地方的控制，于洪武三年(1370)正式规定各府州县均置城隍庙，并以祭祀，其庙高广与官署厅堂同。《水东日记》卷三十云："我朝洪武元年(1368)，诏封天下城隍神，在应天府者以帝，在开封、临濠、太平府、和、滁二州者以王，在凡府州县者以公、以侯、以伯。三年(1370)，诏定岳镇海渎俱依山水本称，城隍神亦皆改题本主，曰某处城隍之神。四年(1371)，特敕郡邑里社各设无祀鬼神坛，以城隍神主祭，鉴察善恶。未几，复降仪注，新官赴任，必先谒神兴誓，期在阴阳表里，以安下民。盖凡祝祭之文，仪礼之详，悉出上意。于是城隍之重于天下,蔑以加矣。"(转引自任继愈主编《中国道教史》第601页)

真武，又名玄武，为道教北方之神，以龟蛇为象征。相传，明成祖朱棣先前镇守北方，后起兵夺取帝位，故以真武为其庇佑神。登基前曾利用真武显灵大造篡位的舆论，因此登基之后，便诏令大修真武修炼成神的武当山。真武大帝的形象为披发跣足，传说就是仿朱棣容貌塑造的。当今在山西、河南等地供奉真武的道观依然不少,当地百姓称真武为"太子爷",其庙曰"太子庙",可见朱棣自比真武之说，并非谬传。

关帝,即三国蜀将关羽,对关帝的崇奉始于宋,盛于明清,是同明清的政治、经济、文化发展分不开的。明代以后，以王阳明为代表的新儒学占据了统治思想的地位，关羽的尽忠尽义的行为，成为新儒学宣扬的三纲五常道德观念的榜样和化身。同时由于封建经济高度发展，资本主义萌芽在一些地方出现，大批农民破产离开土地，各种行会、帮会及会道门发展起来。到了清代，更有一部分人远涉重洋，出海谋生。集忠义于一身的关羽成为他们膜拜和向往的偶像。因此，关帝便成为统治者与被统治者都能接受和需要的神祇。

妈祖，又称天妃，系中国的女海神。相传她本姓林名默，福建莆田人，宋都巡检林愿的第六女。十岁时经老道人授予玄微秘法,二十八岁时独自离家,泛舟渡海至湄洲岛上飞升成仙而去。村民为纪念她，于湄洲岛建“妈祖庙”,因其在海上救难而供奉。明代信奉妈祖盛行，据说是同郑和七次下西洋受其护佑有关。据福建长乐县三峰塔寺石刻《天妃灵应记》记载:永乐三年,三保太监郑和首次下西洋，途经长乐海域，突然狂风大作，恶浪翻滚，舟楫有顷刻颠覆之险。这时郑和焚香叩首，求天妃保佑，顿时风平浪静，化险为夷。于是，郑和在长乐立庙祭祀天妃。此后，郑和每次下西洋，大小船只出使海上，船舱内必供奉有天妃。其他船只出海也仿效之。北起辽宁，南至澳门、台湾，沿海各地无不建有妈祖庙或者天妃宫，而以林默升天之处的湄洲岛的妈祖庙为祖庙。可见，妈祖崇拜与明代航海事业的发展关系密切。

七、道教的基本信仰及道教哲学

道教奉老子为教祖,以《道德经》为主要经典,以“道”为基本信

仰,它的教理教义均由“道”衍化而来,并以“道”名教。道教的哲学思想主要来源于道家哲学,道教把道家的经典《老子》、《庄子》奉为自己至高无上的经典,称之为《道德经》、《南华经》。道家是先秦时由老子创立,并推崇老子思想的哲学派别。其初称道德家,《汉书·艺文志》始称为“道家”。道家哲学是以老子提出的“道”为核心的思想体系,认为“道”是宇宙万物的本质,也是宇宙构成的本原;主张“道法自然”,道“生而不有,为而不恃,长而不宰”(《道德经》)。其后,庄子发挥了老子思想,提出“昭昭生于冥冥,有伦生于无形,精神生于道”(《庄子·知北游》),认为“道”是从无生有,变化莫测的。主张齐物我,齐是非,齐大小,齐贵贱,达到“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)。道教将道家哲学中关于宇宙本原论及其神秘主义的内容,作为自己教理教义的理论依据。道教发挥老子在《道德经》中所说“道生一、一生二、二生三、三生万物”,“有物混成,先天地生”的天道思想,认为“道”不仅是宇宙的本源,而且是创生宇宙万物的动力。“道”是“虚无之亲,造化之根,神明之本,天地之元”。“道”无时不在,无处不存,超物质,超时空,先天地而生。“道”生“元气”,“元气”生天地、阴阳、四时,最后产生宇宙万物,具有无比的生命力。并由此演化出“洪元、混元、太初”宇宙生成的三个时期,谓洪元,即是“道”,也是一,或为元气,此时的宇宙混混沌沌,没有天地,也不分阴阳;以后是混元时期,即为二,此时阴阳初判,天地生成;最后是太初时期,即为三,阴静阳动,五行交配,万物生成。又将这三个时期神化人格化加以崇拜,洪元为玉清元始天尊,混元为上清灵宝天尊,太初为太清道德天尊,并为道教的最高天神和最高天境,号曰“三清”,即代表“道”。与“道”并提的是“德”,道教认为“道之在我者为德”,“德”是“道”的本体,同时也是“道”的特性,也就是道教徒修道的行为标准。因此,在道教看来修道与积德是统一的

道教把《道德经》中关于“谷神不死”、“长生久视”等神秘主义

的词句同《庄子》中关于神仙的记载加以发展和进一步宗教化，成为他们追求的目标。认为人逆宇宙生成的方向进行修炼，就可以还归自然，与“道”合一，返本还原，达到与天地共长久的“神仙”境界，所谓“归三为二，归三为一，归一于虚无”。

道教同其他宗教不同，它不是要求人们轻视人生，放弃今世，去追求死后的“天堂”，而是以贵生、乐生、成仙得道为其信仰目的。既重视来世，也重视今世；既宣扬出世思想，也注重入世。道教徒们为了实现“长生久视”，与自然同长久，过不受限制与束缚的“神仙”生活，努力探索大自然和人生的奥秘，力图寻找到能够使其“成仙”的可靠方法。为此，建立了一套宗教理论和崇拜仪式，与此同时也积极研习天文、地理、矿石、生物以及人体本身，在天文历法、医药卫生、化学冶金等方面做了不少实验，创立了一套帮助人们“成仙得道”的修炼方法和“道术”，如导引、服食、吐纳、行气、内丹、外丹、房中、胎息、辟谷等。

与其基本信仰相联系，道教除崇拜“道”，崇拜人格化的三清外，还崇拜由“道”衍生的宇宙万物，崇拜自然，崇拜“得道成仙”的历史人物，并且认为天界与人间一样有一个玉皇为首的天上封建统治官僚体系掌管各类事务。由此，创造了一个几乎无所不包的庞杂的神仙体系。大体可分为三大类，即：天神、地祇、仙真和人鬼。天神，包括三清、玉皇、四御、三官、日月星辰、风雷雨电等天界神仙；地祇，包括土地、城隍、社稷、五岳、四渎、山川百物之神；仙真和人鬼，包括先圣、先哲、先祖、先师，以及一切有功德于人间，或者通晓修炼道术而得道者，如老子、庄子、七真、五祖、八仙、关帝、岳飞、孔子等等。下面将道教崇信的神仙摘其主要的作一简要介绍：

三清，即为三位至高天尊：玉清境微天元始天尊、上清境禹馀天灵宝天尊、太清境大赤天道德天尊。

玉清境微天元始天尊，简称元始天尊。最早见于葛洪《枕中

书》，说："昔二仪未分，溟涬鸿蒙，未有成形，天地日月未具，状如鸡子，混沌玄黄，已有盘古真人，天地之精，自号元始天王，游乎其中。"《隋书·经籍志》中说："道经者云：有元始天尊，生于太元之先，禀自然之气，冲虚凝远，莫知其极。……以为天尊之体，常存不灭，每至天地初开，或在玉京之上，或在穷桑之野，授以秘道，谓之开劫度人。然其开劫非一度矣，故有延康、赤明、龙汉、开皇是其年号，其间相去经四十一万亿载。所度皆诸天仙上品，有太上老君、太上丈人、天真皇人、五方天帝及诸仙官，转共承受，世人莫之豫也。"是"三清"之首，列为道教第一级的中位尊神，号"玉清紫虚高上元皇太上大道君"。

上清境禹余天灵宝天尊，又称"太上道君"。《云笈七签》卷一百一称："太上道君者，于西那天郁察山浮罗之岳，坐七宝蔼木之下，……广度天人，慈心于万劫，溥济于众生，功德之大，勋名缮于亿劫之中，致今极为诸天所宗焉。"列为道教第二级中位，仅次于元始天尊，高于太上老君，号"上清高圣太上玉宸玄皇大道君"。

太清境大赤天道德天尊，简称"道德天尊"，又称"太上老君"，是道教最早崇信的至尊之神，是老子的化身。"老子道化身化，蝉蜕度世，自羲农以来，世为圣者师"（《关韶老子铭》）。后因出现"一气化三清"之说，由一神变为三位尊神，以"太上老君"列三清之第三位神。陶弘景《真灵位业图》把太清太上老君列于道教第四级中位。

三天君。称"上清真人总仙大司马长生法师主三天君"，为"总司学道之仙籍"之神。

五方五老君，即："青灵始老君"，又称"青帝"、"东华帝君"、"东王公"等；"丹灵真老君"，又称"赤帝"；"中央黄老君"，又称"黄帝"；"金门皓灵皇老君"，又称"白帝"；"五灵玄老君"，又称"黑帝"。

四御，即四位天帝：玉皇大帝，又称“昊天金阙至尊上帝”，为道教中总执天道之神，“诸天之主”、“万天之尊”，其位仅次于“三清”，是总管天界的天帝；勾陈上宫天皇上帝，是协助玉皇执掌南北极与天地人三才并主宰人间兵革之天神；中天紫微北极大帝，为协助玉皇执掌天经地纬、日月星辰，统御诸星和四时气候之神。古人崇拜北极星，因北极星可助人辨明方向、时辰、季节，认为“北辰星者，众神之本也。凡星各有主掌，皆系于北辰”（《云笈七签》）；后土皇地祇，又称“承天效法后土皇地祇”，是执掌阴阳生育，万物之类和山河之秀的女神。

东岳大帝，即东岳泰山神。古代相传泰山神主管人间生死，《云笈七签·五岳真形图序》：“东岳泰山君领群神五千九百人，主治死生，百鬼之主帅也”。《东岳大帝本纪》谓：“泰山乃天帝之孙，群灵之府，主掌人民贵贱尊卑之数；籍十八地狱，六案薄笈，七十六司生死修短之权。”因此，又称“酆都大帝”。历代帝王多往泰山祭祀，元时被加封为“东岳天齐人生仁皇帝”。各地也多建有东岳庙。与东岳大帝相配，南岳衡山有“南岳大帝”，西岳华山有“西岳大帝”，北岳恒山有“北岳大帝”，中岳嵩山有“中岳大帝”。为五岳之神，但民间崇奉远不及东岳大帝。

碧霞元君。传说是东岳大帝女儿，泰山有“碧霞祠”供奉之，为民间崇信之女神。据《嵩庵闲话》载：“元君者，汉时仁圣帝前有石琢金童玉女，至五代，殿圮像仆，童泐尽，女沦于池。宋真宗东封还次，御帐涤手池内，一石人浮出水面，出而涤之，玉女也。命有司建祠奉之，号为圣帝之女，封‘天仙玉女碧霞之君’。”

斗姆，相传是北斗众星之母，称“圆明道母天尊”。古人谓南斗注生，北斗注死，因而有病疾之难，常求北斗赐福。在道教斋醮时，颂诵北斗的经文不少。

“三官”，即天官、地官、水官。是早期道教供奉宗教的三位天神。相传天官能赐人福，地官为人赦罪，水官可解厄。太平道

时，张角曾作三官书为人治病。三官也称三元，上元天官正月十五日生，中元地官七月十五日生，下元水官十月十五日生，故每年这三天为上元节、中元节、下元节。道书有时也称日、月、星为“三元”。

王灵官，亦称“玉枢火府天将”，为道观镇守山门之神。相传本姓王名善，宋徽宗时人，是当时著名道士林灵素再传弟子，死后被玉皇大帝封为“先天主将”，主司天上人间纠察之职，赤面、三目、身着铠甲，手执钢鞭，明永乐（1403—1424）间，被封为“隆恩真君”。

真人与仙人。道教中真人、仙人很多，都是得道成仙的人。真人的品位略高于仙人，大都是指道行更高的仙人。《淮南子》谓“莫生莫死，莫虚莫盈，是谓真人”。如尹喜，称尹真人或无上真人；庄周，称南华真人；列子，即先秦道家学者列御寇，称冲虚真人等。仙人更多，《神仙传》谓：“仙人者，或竦身入云，无翅而飞；或驾龙乘云，上造天阶；或化鸟兽，游浮青云；或潜行江海，翱翔名山；或食元气；或茹芝草；或出入人间而人不识；或隐其身而莫之见。”仙人可分九等，“第一上仙；二高仙；三大仙；四玄仙；五天仙；六真仙；七神仙；八灵仙；九至仙”（《云笈七签》）。仙人之说，起源于古代神仙之说，道教继承之。最早记载仙人名录的汉刘向著《列仙传》，记录仙人七十二人。后来不断增加，至晋葛洪《神仙传》增至八十四人；到明清已有数百人。其中最有名的是八仙，他们的故事广为流传，有“八仙过海”、“八仙庆寿”等。这八仙是：

铁拐李。又称李铁拐。相传本姓李名玄，因遇太上老君而得道成仙。形象丑陋，蓬首垢面，坦腹跛足，手执铁拐。

汉钟离。又称钟离汉。相传本姓钟离名权，因受铁拐李点化，上山学道成仙，曾点金济众。

张果老。相传本名张果，曾长久隐居中条山，唐武则天曾

召见他，他装死不见，时年已数百岁矣。常倒骑白驴，日行数万里，歇息时将驴折叠后藏于巾箱之中。

何仙姑。又称荷仙姑。相传为唐代广州增城一女子，年十四、五时，因食天母粉而成仙。行动如飞，每日往山中采果奉母。手执荷花荷叶，法力无边。

蓝采和。相传他常穿破蓝衫，一脚着靴，一脚跣露，手持拍板，行乞闹市，酒醉高歌，周游天下。

吕洞宾。相传即吕纯阳，唐河中府（今山西永济县）人，因两举进士不第，云游四方，遇钟离汉授丹诀，得道成仙。道教全真道尊为北五祖之一。

韩湘子。相传为唐大文学家韩愈之族侄，得道成仙后，常手执长笛，法术高超。

曹国舅。相传本姓曹名友，宋时国舅，因其弟仗势行恶，他恐受弟牵连，将家产散于贫民，入山修道，遇汉钟离、吕洞宾而得道成仙。

真人与仙人都居住在地上，他们居住的名山胜境，被称为洞天福地。有十大洞天，三十六小洞天，七十二福地。

十大洞天是：第一王屋山洞，称小有清虚之天；第二委羽山洞，称大有空明之天；第三西城山洞，称太玄惣真之天；第四西玄山洞，称三元极真洞天；第五青城山洞，称宝仙九室之洞天；第六赤城山洞，称上清玉平之洞天；第七罗浮山洞，称朱明辉真之洞天；第八句曲山洞，称金坛华阳之洞天；第九林屋山洞，称龙神幽虚之洞天；第十括苍山洞，称成德隐玄之洞天。

三十六小洞天是：第一霍桐山洞，称霍林洞天；第二东岳泰山洞，称蓬玄洞天；第三南岳衡山洞，称朱陵洞天；第四西岳华山洞，称惣仙洞天；第五北岳恒山洞，称惣玄洞天；第六中岳嵩山洞，称司马洞天；第七峨眉山洞，称虚陵洞天；第八庐山洞，称洞灵真天；第九四明山洞，称丹山赤水天；第十会稽山洞，称极

玄大元天；第十一太白山洞，称玄德洞天；第十二西山洞，称天柱宝极玄天；第十三小沩山洞，称好生玄上天；第十四灊山洞，称天柱司玄天；第十五鬼谷山洞，称贵玄司真天；第十六武夷山洞，称真升化玄天；第十七玉笥山洞，称太玄法乐天；第十八华盖山洞，称容成大玉天；第十九盖竹山洞，称长耀宝光天；第二十都峤山洞，称宝玄洞天；第二十一白石山洞，称秀乐长真天；第二十二岣嵝山洞，称玉阙宝圭天；第二十三九疑山洞，称朝真太虚天；第二十四洞阳山洞，称洞阳隐观天；第二十五幕阜山洞，称玄真太元天；第二十六大酉山洞，称大酉华妙天；第二十七金庭山洞，称金庭崇妙天；第二十八麻姑山洞，称丹霞天；第二十九仙都山洞，称仙都祈仙天；第三十青田山洞，称青田大鹤天；第三十一钟山洞，称朱日太生天；第三十二良常山洞，称良常放命洞天；第三十三紫盖山洞，称紫玄洞照天；第三十四天目山洞，称天盖涤玄天；第三十五桃源山洞，称白马玄光天；第三十六金华山洞，称金华洞元天。

七十二福地是：第一地肺山；第二盖竹山；第三仙磕山；第四东仙源；第五西仙源；第六南田山；第七玉溜山；第八清屿山；第九郁木洞；第十丹霞洞；第十一君山；第十二大若岩；第十三焦源；第十四灵墟；第十五沃洲；第十六天姥岑；第十七若耶溪；第十八金庭山；第十九清远山；第二十安山；第二十一马岭山；第二十二鹅羊山；第二十三洞真墟；第二十四青玉坛；第二十五光天坛；第二十六洞灵源；第二十七洞宫山；第二十八陶山；第二十九皇井；第三十烂柯山；第三十一勑溪；第三十二龙虎山；第三十三灵山；第三十四泉源；第三十五金精山；第三十六閤皂山；第三十七始丰山；第三十八逍遥山；第三十九东白源；第四十钵池山；第四十一论山；第四十二毛公坛；第四十三鸡笼山；第四十四桐柏山；第四十五平都山；第四十六绿萝山；第四十七虎溪山；第四十八彰龙山；第四十九抱福山；第五十大面山；第五十一元晨

山；第五十二马蹄山；第五十三德山；第五十四高溪蓝水山；第五十五篮水;第五十六玉峰;第五十七天柱山;第五十八商谷山;第五十九张公洞；第六十司马梅山；第六十一长在山；第六十二中条山;第六十三菱湖鱼澄洞;第六十四绵竹山;第六十五沪水;第六十六甘山；第六十七琨山;第六十八金城山;第六十九云山;第七十北邙山；第七十一卢山；第七十二东海山。

同长生久视、得道成仙信仰相适应，道教形成了一套自己的宗教道德规范和清规戒律。早期道教主要是继承了古代祭祀时的种种斋戒，如祭祀前需沐浴更衣，不饮酒、不食荤腥等礼仪和禁忌,并针对当时统治者的腐败提出了“虚无无为自然图道毕成诫”,“贪财色灾及胞中诫”和“不孝不可久生诫”等等。以后道教渐趋完善，戒律也有所增加，特别是受到儒家与佛教的影响，把儒家倡导的三纲五常思想纳入了道教的道德规范，吸收了不少佛教的清规戒律。例如“五戒”和佛教相同,即不杀生,不偷盗,不邪淫,不妄语，不饮酒。此外，还有八戒、十戒、二十七戒。全真道的宫观戒律更繁，有的多达一千二百余条。

道教的经典，大都收集在《道藏》中，它是在历代帝王支持下，组织道士或学者共同编集的。现存最早记载道经道书目录的,是晋葛洪《抱朴子·遐览篇》，共列各种经一百三十七种，计四百三十四卷。后来有刘宋时陆修静的《三洞经书目录》,梁时孟法师的《玉纬七部经目》、陶弘景的《陶隐居经目》、阮孝绪的《仙道录》,北周的《玄都经目》、隋书《经籍志》中的《道书总目》,唐初道士卢文操的《玉纬经目》。唐时编纂了《开元道藏》,宋代五次兴修道藏,有《宝文统箓》《天宫宝藏》、《政和道藏》、《琼章宝藏》等,金时又编《玄都宝藏》,但大都失散,有的也只留部分残本。现存完整的道藏是明代的《正统道藏》与《续道藏》。道藏内容庞杂,据陈撄宁先在《道教知识类编》中所述:“道藏的内容,主要是由道家书、方书、道经和有关的传记四大部分组成。其中最早出现的是道家书，它

就是诸子书中的道家部分，《汉书·艺文志》中有‘道,三十七家’，大概为先秦人著作。这些书是道教理论的来源,而《老》、《庄》更为最重要的根据。其次是方书，包括面很广，其中有古代神仙家、阴阳家和房中家的书，但晋葛洪《抱朴子·遐览篇》所收集的方书中也包括了许多道经在里面；同时，一般的方伎书，像医、卜、星、相之类，也应当说是方书。再其次是道经，最早的有汉代人著作,如于吉所传的《太平经》;《三国志·张鲁传》中说,张陵自己也曾造作道书，但多数道经则为魏、晋、南北朝人所作。现在我们所能看到的最古道经仅有《太平经》残本。又其次是和道教有关的一些传记书，其中最古的大概要算《山海经》、《穆天子传》、《列仙传》之类的书了。此外，在道藏中还有儒家书、杂家书和集部等书。儒书中最重要的是和《易经》有关的一些著述；集部所出较晚，大抵为历代修纂道藏时编入的。”(《道教与养生》)道教的主要经典有：

《道德真经》，即《老子》，本是道家书。汉代黄老之学兴起，《道德经》被视为黄老学的主要经典，东汉时黄老学衍化为黄老道，老子也被神化为太上老君的化身。张道陵创五斗米道时,《道德经》成为该教必读之书，许多道经受其影响。为道教众经之首。

《南华真经》,即《庄子》,因其内容进一步发挥了《老子》中的“长生久视”思想，演为神仙之说。为道教所推崇。

《阴符经》,又称《黄帝阴符经》,全文仅四百余字。有人认为原文为三百余字，后一百余字系后人增补的。关于《阴符经》的内容历史上各家看法很不一致。有说是言兵家的，也有说是谈权谋术教的。道教认为,因书中有“宇宙在乎手,万化在乎身”,“知之修炼是谓圣人”等句，是讲道家修养方法的，视这本书为道教传授的秘典。

《太平经》,是早期道教的主要经典。但现存《道藏》中的《太平经》是于吉《太平青领书》残本和五代时《太平经钞》的合编，因此

内容思想都较混乱。此外,在现存《道藏》中还收有《太平经圣君秘旨》,也是古代《太平经》的节本,内容主要集中了《太平经》有关修养方法的部分。

《黄庭经》,也是早期道教道经之一。有《太上黄庭内景玉经》、《太上黄庭外景玉经》和《太上黄庭中景经》几种。欧阳修在《删正黄庭经序》中曰:"世传《黄庭经》者,魏晋间道士养生之书也。"

《参同契》,全称《周易参同契》,共三卷。相传东汉魏伯阳所著,但正史无记载。内容主要是以《周易》爻象,演说炼丹的道理与方法,被道教奉为"万古丹经王"。

《度人经》,全称《太上洞玄灵宝无量度人上品妙经》。相传为葛洪曾孙葛巢甫所著,内容主要是叙述元始天尊向十方天尊大神们演说度人经教,宣扬"仙道贵生,无量度人"的道理。

《三皇文》,是《天皇文》、《地皇文》、《人皇文》的合称,相传西晋鲍靓所著。葛洪在《抱朴子·遐览》中说:"家有《三皇文》,辟邪恶鬼、温疫气、横殃飞祸。若有困病垂死,其信道心至者,以此书与持之,必不死也。……道士欲求长生,持此书入山,群虎狼山精,五毒百邪,皆不敢近人。可以涉江海,却蛟龙,止风波。"云云。可见为招神驱灾之属。

此外,还有《玉皇经》、早晚《功课经》等宗教仪式诵念的经典,以及养生炼养之书许多,不一一列举了。

八、道教与中国古代医学

中国古代的医学与道教的炼丹术有着密切的联系。据史书记载,早在战国时期,就有一批所谓知"仙方",懂"仙术"的人活跃在社会上,称为"方士"。他们以能修炼成仙和能找到不死之药而

受到统治者的宠信。如燕王和楚王都曾派方士寻找长生不老之药，秦始皇时有徐福带童男童女出海寻蓬莱仙岛一去不归。汉时著名的方士有新平垣、李少君、栾大以及后来的于吉等。这些方士并非医生，但他们因烧炼“长生不老”仙丹而积累的实践经验，对古代医学，乃至化学、冶金术发展都产生了很大影响。

道教继承了古代方士的方术，长生久视、贵生、恶死是道教追求的主要信仰目标，因此祛病除灾不仅一开始就成为道教传教的主要手段，而且也是道教徒“得道成仙”的修炼内容。为了修炼，一般道教徒大都略知医术，有不少道士是著名医生或者医药学家。最著名的道教学者炼丹家葛洪、陶弘景、逊思邈对于古代医学的发展也有突出的贡献，因而也是著名的医学家。

葛洪《抱朴子·内篇》的《金丹》、《仙药》、《黄白》三卷详细地记述了炼丹的过程、药物与方法，被视为中国最早的“丹书”，在世界上也享有盛名。在这部著作中，他叙述了经过煅烧的红色丹砂可以分解出银色的汞；汞和硫磺化合，可以得到黑色的硫化汞，而硫化汞在密封状态下加热，又可以还原为红色的晶体硫化汞，即丹砂。通过这一化学反应过程的记述，我们可以知道，葛洪是世界上最早发现化学反应中可逆性的人之一。

在葛洪之前，古人炼丹所用药物极为有限，常用者仅朱砂、雄黄、云母、空青、硫磺、硝石、雌黄等数种，而葛洪在其书记述的已涉及二十种药物，有矾石、慈石、胡粉等等。葛洪在炼丹的过程中对各种药物的性能和作用都做了认真详尽的观察和记录，大大扩大了这些药物的应用范围。《抱朴子》中，有不少对药物性质功能的记载，例如麻黄可治疗咳喘，大黄可用于泻下，密陀僧可以防腐，松节油可治疗关节炎，雄黄和艾草有消毒作用等等。

除《抱朴子》外，葛洪还有一些有关医学药物的专门著作，主要有《金匮药方》一百卷、《肘后备急方》八卷、《肘后救卒方》二卷，其中《肘后备急方》经后人增补，流传至今，在中国医学史上是一

部极有价值的医药学著作。书中所收录之药方均是价廉、易得且效高之药物。葛洪对传染病的研究也有不少成就，从他著作中可以知道，早在一千多年前，他对肺结核、马鼻疽、砂虱等传染病的认识，已达到很高的水平，基本上与现代医学一致。他还是我国第一个记录天花病和第一个提出可用免疫方法治疗狂犬病的人。

陶弘景在道教理论、医药学、冶炼、天文、地理、生物、数学等方面都有较大成就，是南北朝时期又一位著名的炼丹家和医学家，并且是古代最著名的医药学家之一，所著《本草经集注》对中国医药学发展起了重要作用。他对古代流传下来的《神农本草经》所收药物，一一进行了认真的鉴别，对该书问世以来数百年间药物发展作了整理和校订，并根据自己的临床经验，增收魏晋以来名医所用新药，编成《本草经集注》七卷，共收药物七百三十种。其中《名医别录》中又收入了《神农本草经》所未收入的药物三百六十五种。首创以玉石、草木、虫、兽、果、菜、米实分类的方法记述，并介绍了一些通用药方和中药丸、散、膏、丹、汤、酒等的制作方法和用药标准。他首次记述了槟榔可治“寸白”(即绦虫)，栝楼可治“消渴病”(即糖尿病)等一些特效药。可惜原书已佚，今存只有在敦煌发现的残本。陶弘景的其他医著还有：《陶氏效验方》、《补阙肘后百一方》、《药总诀》等。

孙思邈，京兆华原人，生于隋开皇九年（581)，卒于唐永淳元年(682)，是古代著名的医学家，道教养生家。史传，孙思邈通百家说，善言老庄，兼好佛典，于阴阳、推步、医药无所不能。他自幼多病，青年时便开始从事炼丹养生术和医学的研究。广泛阅读古代流传下来的各种医书，同时重视收集散落在民间的方药，对其功效加以一一验证。二十多岁已成为远近闻名、具有丰富医学知识和高超医术的医师。

孙思邈的主要医著有《千金要方》、《千金翼方》、《摄生论》、《福寿论》、《保生铭》、《存神炼气铭》、《摄养枕中方》等。《千金要

方》又名《备急千金要方》,共三十卷,成书于唐永徽三年(652)。书中广泛收集了前代医方和民间验方，按照人体脏腑、寒热、虚实分类，列为二百三十二门,载方论五千三百余首,内容论及“脏腑之论、针灸之法、脉证之辨、食治之宜，始妇人而次婴孺，先脚气而后中风、伤寒、痈疽、水肿、七窍之痾，五石之毒，备急之方,养生之术”等诸多方面。所列方剂有的一病列数方,有的一方治数病,用以病带药和以药带病方式,将疾病分为六十五类,药方附后,内容十分丰富,成为中医药史上一部重要著作。《千金翼方》是《千金要方》的续篇,卷首为“药录”,辑录药物八百七十三种,对每种药物的性能与功能作了详细介绍。书中增补了不少《千金要方》中未能收入的各科疾病和医方,还收录了当时为医家秘藏的汉张仲景所著《伤寒经》的内容。因此，对研究中医学史有重要价值。

孙思邈是中医中第一位主张将妇科、儿科单独设科的人，他写的“妇人方”七卷,对妇科病发病原因和治疗方法作了详细记录,收入药方五百余个，灸法二十七条。在儿科方面，将儿科疾病分为九门,记录用方三百二十余个。他对甲状腺肿大、消渴病、脚气等各种皮肤病的预防和治疗，对切除白内障、下颌骨脱臼复位等手术都有详细记录。同时，总结了前人针灸的经验，根据自己的临床实践，绘制了人体的正面、背面、侧面三种彩色“明堂图”，表明了人体的三百四十九个穴位的准确位置。

在中国历史上,孙思邈被誉为“药王”,他的医学著作对日本、朝鲜等邻国医学发展都有很大影响。

道教对中医学发展起过很大推动作用，但是，道教却病养生的最终目的并不是救死扶伤，而是作为达到长生久视、得道成仙的一种途径。其最终目的是实现其宗教追求。因此，在探求医药学方面常常带有较大的片面性和局限性。即使像葛洪、陶弘景、孙思邈这样在中医史上占有一席之地的杰出成就者，在他们的著作

中，在他们发现重大医学成果的同时，总是伴随或夹杂着许多宗教神秘主义的内容，他们的医学成果只是服从于他们所追求的宗教要求而存在，并为其服务的。

九、道教气功与养生

道教气功养生学是道教神仙信仰的产物，是道教徒修炼的道术之一。因此，它带有许多神秘的、宗教的内容和形式，为一般人所不能完全理解。但是道教在近两千年的发展中，确实也探索和保存了许多有利于养生的理论和方法，是人类养生卫生学的重要组成部分。道教的气功同印度的瑜珈术、佛教的禅定，被称为世界上三大气功流派。

气功是主要通过“入静”、“调节呼吸”等途径，对人体实行自我调节、自我控制，以达到祛病强身、延年益寿的一种方法。在道教著作中，关于论述气功的专门著作，大约不下两千余卷，出现了许多派别，构成了一个十分庞大的理论体系。不同的宗派，都有各不相同的说法和特点，如有天师派法、上清派法、灵宝派法、净明派法、清微派法、神霄派法、南宋法、北宋法、东派法、西派法、三丰派法等等。从修炼方法和特征上分，又有外丹、行气、服食、守一、房中等不同方术；有的主张先命后性，也有主张先性后命，更有主张性命双修。仅“行气”一项，就可分为：吐纳法、调气法、咽气法、胎息法、服气法、食气法等多种方法。有关道教气功养生学的著述，主要有：《周易参同契》、《悟真篇》、《抱朴子·内篇》、《黄庭经》、《无上秘要》、《玉皇胎息经》、《性命圭旨》《龙门心法》、《伍柳仙综》等，大多为《道藏》收录。

道教与其它宗教的一个重要区别，就是把出世与入世融为一

体，信仰神仙，讲求长生。它要求信徒十分注意养生，求得在世的长寿，进而达到长生不死，最后得道成仙。陶弘景在其《养性延命录》序中说："夫禀气含灵，唯人为贵。人所贵者，盖贵于生。生者神之本，形者神之具。神大用则竭，精大劳则毙。若能游心虚静，息虑无为，服元气于子后，时导引于闲室，摄养无亏，兼饵良药，则百年耆寿，是常分也。如恣意以耽声色，役智而图富贵，得丧恒切于怀，躁挠未能自遣，不拘礼度，饮食无节，如斯之流，宁免夭伤之患也!"司马承祯也说："神仙之道，以长生为本；长生之要，以养气为先。"因此，道教中以气功为主体的养生学，是道教上述神仙信仰以及把老庄思想作为其宗教理论基础的一个必然结果，也是道教追求得道成仙、采用返还自然的宗教修持方法的主要组成部分。其理论根据，一直可以追溯到上古。

上古的人们，把气看成是构成宇宙的最基本元素，认为世界是由气演化而来，世间万物的生灭变异都是气的作用。《庄子·知北游》中说："生也死之徒，死也生之始，孰知其纪!人之生，气之聚也，聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也，是其所美者为神奇，其所恶者为臭腐；臭腐复化为神奇，神奇复化为臭腐。故曰：'通天下一气耳。'圣人故贵一。""一"即是"气"，也是"道"。

道教承袭了这种宇宙万物本源为"气"的思想。《太平经》中说："夫气者，所以通天地万物之命也；天地者，乃以气风化万物之命也。""人有气即有神，气绝即神亡。""失气则死，有气则生。"由此，道教进而把它的神仙信仰同这种"人有气即有神，气绝即神亡"的思想联系起来，再加以发挥，提出了如何通过炼气达到养生乃至成仙的理论。说："得长寿者，本当保知自爱自好自素，以此自养，乃可无凶害也。"又说："人欲寿者乃当爱气，尊神，重精也。"最后形成一整套关于守一观象、存神等气功修炼的道术，企望到达所谓的"精神自来"、"百病自除"和"长生久视"的境地。《太平经·

经文部数所应诀》）

早在东汉末，早期道教时期的道教养生家们就提出了用气功方法调养身体，说："欲寿者当守气而合神、精不去其形。念此三合以为一。久即彬彬自见身中，形渐轻，精益明，光益精，欣然若喜，太平气应矣。"（《太平经·太平圣君秘旨》）

到了晋代，葛洪进一步阐明了养生与成仙的关系，使道教的气功修炼理论进一步完善，同时也更加成为道教信仰的一个组成部分。他在《抱朴子·勤求》中写道："仙之可学致，如黍稷之可播种得，甚炳然耳。然未有不耕而获嘉禾，未有不勤而获长生度世也。"在同书的《对俗》中又说："夫陶冶造化，莫灵于人。故达其浅者，则能役用才物；得其深者，则能长生久视。知上药之延年，故服其药以求仙；知龟鹤之遐寿，故效其道（导）引以增年。"

当时的道教养生家们，不仅从理论上肯定了神仙体系的存在，而且肯定了人通过气功等修炼可以到达增寿长生，以至得道成仙。他们为道教气功的发展，从理论上奠定了基础。

当今学者一般认为，道教气功养生学的发展，大致可以分为三个时期。即：形成时期，发展时期，内丹理论的形成发展及内丹派别的形成时期。

形成时期：

大约从道教的创始至魏晋南北朝，前后计五百年。道教气功养生学的形成与道教的形成几乎是同步的，这一时期也是道教的形成时期。由此可见气功与道教的紧密联系。这一时期对丹道理论作出重要贡献的主要代表人物是张道陵、魏伯阳、葛洪、陶弘景和魏华存（即魏夫人）。最主要的论著有：《太平经》、《老子想尔注》、《周易参同契》、《抱朴子·内篇》、《黄庭经》等。有关道教气功养生学的范畴在这时已基本确立，基本术语也已提出，可以说是为气功养生学奠定基础的时期。《太平经》提出了"守一"法，谓："古今要道，皆言守一，可长存而不老。人知守一，名为无极之道。

人有一身，与精神合并也。形者乃主死，精神者乃主生，常合即吉，去则凶。无精神则死，有精神则生。常合即为一，可以长存也。”《老子想尔注》则主张“结精”、“炼气”、“养神”、“守戒”等作为求长生之修炼方法。魏伯阳在《周易参同契》中，提出了以大易、黄老、炉火“三道由一”的养生理论体系，对后世产生了很大的影响。他认为应把气法（内丹）和服食（外丹）结合起来修炼，才能达到“含精养神，通德三元，精液凑理，筋骨致坚，众邪辟除，正气常存。累积长久，变形而仙。”葛洪在《抱朴子·内篇》提出了“众术合修”的养生学说。他说：“天地之大德曰生，生好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫过乎长生之方也。”“凡养生者，欲令多闻而体要，博见而善择，偏修一事，不足必赖也。”主张“内修外养”，把气法、药饵、导引、服食、房中、胎息等融汇于一体。葛洪的这种修炼理论对后世道教气功的发展，也产生了重要的影响。

发展时期：

这一时期包括隋唐五代，约五百年左右。是道教内丹养生学的发展兴盛时期，其主要特点是：第一，道教气功养生学与社会上医药学结合在一起，被广泛运用于人们日常防病医疗事业，社会上许多医书都收录了大量气功祛病的功法，为世人所接受。第二，由于当时内丹的兴起和行世，从道教哲学上进一步丰富与发展了气功养生学的理论，使之走向系统化。在功法实践方面，形成了有筑基、炼精化气、炼气化神、炼神还虚四个层次九个阶段的炼养丹法，为宋元内丹派形成奠定了基础；第三，儒释道理论上的融合与相互渗透，道教气功养生学也开始吸收儒家、佛家关于“养心”、“止观”、“禅定”等气功养生理论与方法。这一时期的道教气功养生家，主要有孙思邈、司马承祯、施肩吾、陈抟等。有关养生的著述很多，仅《新唐书·艺文志》就载有五十余家，计二百余卷。代表作有《旨道篇》、《龙虎金液还丹通元论》、《丹论诀旨心鉴》等。

内丹理论的形成发展及内丹派别的形成时期，即宋元以后。

这一时期是道教内丹理论和功法得到全面阐发弘扬的时期。北宋时的张伯端所著的《悟真篇》与东汉魏伯阳的《周易参同契》被后世道教气功家们共尊为道教气功内丹的“正宗”。内丹是与外丹相对的一种修炼方法。外丹，是指用铝、汞、三黄等药物矿石通过炉火烧炼，求得“九转金丹”，认为服食了这种金丹可以长生不死。历史上不少帝王因服金丹而中毒死亡，因而逐渐被遗弃。内丹在隋唐后兴起，于北宋时得到很大发展。内丹家们认为人体本身是鼎炉，以人体中的“精”、“气”作“药物”，运神作为火候，同样可以使其在丹田凝聚“成丹”，达到长生的目的。为区别外丹而称内丹。道教与佛教养生功法的不同之处，佛教把形体身骸只看成是一个暂居之躯，而道教则形神并重，主张从炼神达到形神共长存，称之为性命双修。北宗主张先性后命，南宋主张先命后性，北、南两宗在元末时日趋合流，以《参同契》为主要经典，附以《悟真篇》，按照“顺行成人，逆行成仙”的道理，认为经过筑基、炼精化气、炼气化神、炼精还虚、最后达到精、气、神合一，使可结成“圣胎”，返还于“道”，实现长生久视。

道教的气功养生学是为其信仰宗旨服务的，但在几千年来对人体健身、长寿、祛病积累了丰富的经验和实践方法，成为我国医药卫生学的一部分，是我国古代宝贵的文化遗产。

十、当代道教

公元1840年鸦片战争，资本主义列强用大炮敲开了中国的大门，中国从此走上半封建半殖民地社会的道路。道教不仅受到传统的封建势力的控制，也开始受到帝国主义侵华势力的影响，呈

现出复杂混乱的局面。外国支持的军阀混战和地方割据，使明清以来道派众多的道教，门派进一步增加。据北京白云观1929年所录正式道教宗派就有八十余个，此外，遍布全国各地的还有许多不道不佛、亦道亦佛的会道门以及受道教影响的行帮组织。道教受到外来的现代文化与思想的巨大冲击，自身进一步削弱，加速了与其他各种思想的融合。但是在民间，道教思想与信仰仍保留着根深蒂固的影响，与各地的民俗熔为一体，敬神斋醮遍及全国。

少数道教寺庙和组织的主持人投靠了军阀和外国侵略者，抗日战争时期，在日本侵略者占领下的沈阳和上海，都曾举行过所谓“圣战必胜祈愿”道场和“追悼日本阵亡将士”法会。但是，也涌现了一大批爱国的道教徒，他们积极支持并参加了民主革命和民族解放斗争。1931年春，贺龙率领的红三军进入武当山，紫霄宫道长徐本善等为红军医治与料理病伤员，掩护红军战士安全转移，做了大量工作。红军撤出后，徐本善等被残酷杀害。江苏句容县茅山是抗日战争中全国六大根据地之一，陈毅领导的新四军第一支队曾驻扎在该山乾元观。全山道士在惠心白道长带领下投入抗日斗争，他们为抗日武装带路、递消息、抬担架、筹粮筹款等。1938年，日军对茅山大扫荡，烧毁了茅山道观大部建筑，杀害道士几十人。后来有的道士直接参加了新四军。至于以道教为旗号反霸济贫的组织，更是不计其数。

这一时期，道教理论思想的发展不很明显，最著名的道教学者为陈撄宁。陈撄宁(1880—1969)原名元善、志祥，字子修，号圆顿子。祖籍安徽怀宁，世居安庆。幼承家教，通四书，为清末秀才。1905年，考入安徽高等政法学堂，未及结业因肺痨病复发辍学，从此无意仕途而致力于探求养生之道。二十八岁起遍访安徽、江苏、湖北、浙江、山东等地佛道教名刹，欲寻求深谙丹道之炼师未果，转而自学道书。他在《自传》中写道：“二十八岁至三十一岁，因为旧

症复发，心中恐慌，知道自己所学的修养方法尚不够用，需要再求进步，遂离开家庭，到各处求人指导。先寻访佛教中有名的高僧……但嫌佛教的修养法都偏重心性，对于肉体仍无办法，不能达到去病延龄的目的。因此又寻访道教中人，……虽有少数做修养功夫的人，他们所晓得的方法，尚不及我，有许多问题不能回答。我想，这样寻访，白费光阴，还不如自己看书研究，因此遂下决心阅览《道藏》。”遂于1911年至1913年，用三年的时间，借阅藏于上海白云观的《正统道藏》，凡五千四百八十卷，从头到尾研读一遍，成为近代唯一全部读完《道藏》的学者。这一时期，他研究道教偏重于养生，自成一家，名之曰“仙学”。1933年，在上海创造了中国第一个道教养生刊物《扬善半月刊》。1939年又创办了《仙学月报》，出刊三十期后因日本军队侵入上海而被迫停刊。他是中国利用现代手段向社会介绍道教思想的第一人。其间，曾与道教中共识之士组织中华全国道教会。由他执笔的《中华全国道教会缘起》中写道：“道教渊源，由来久矣。盖以天无道则不运，国无道则不治，人无道则不立，万物无道则不生。道岂可须臾离乎。”“请慢嗤迷信，须知乃昔贤抵抗外教侵略之前锋。切莫笑空谈，应恃作今日团结民族精神之工具。”希望以道教精神团结国人，振兴中华民族。新中国成立后，陈撄宁历任中国道教协会秘书长、副会长、会长，是当代道教研究的奠基者。在任中国道教协会会长期间，他主持创办了道教研究刊物《道协会刊》（今《中国道教》前身），建立了中国道教协会研究室，指导研究室的人员搜集整理古籍中的道教有关资料，编写出《中国道教史提纲》《道教史资料选编》、《道教起源》、《教理概论》等，举办了道教徒进修班，培养年轻道徒，并自任班主任，亲自执教。主要著作有：《黄庭经讲义》、《孙不二女丹诗注》、《灵源大道歌白话注释》、《静功总说》、《老子第五十章研究》、《道藏书目分类》等，后人将其自传、论述、书信、诗词、讲话等合编成《道教与养生》一书留世。在修炼思想

方面，主张“不可先求方法，首先要读书明理，俟书理透彻之后，方法一说便知；同时须立德立品，品学兼优，遇机缘辏合，自可得口诀精要。”（李养正《陈撄宁“仙学”的特征、理论与方法》）反对符箓，说“符咒祭炼，遣神役鬼，降妖捉怪，搬运变化，三蹻五遁，障眼定身，拘蛇捕狐，种种奇怪法术，十分之九都是假的。”（《口诀钩玄录》）认为人之身体，譬如一盏灯，灯中之油便是命，灯中之光即是性，若仅强调老庄的清静无为、乐天知命，孔孟的正心、修身，佛教的观止、参禅，贵心性贱形体，偏重于心性方面，对于形体不起变化，“到了结果，形体老病而死，心性亦无作为”（《答复浦东李道善问修仙》）；“长生之效果，本是从修命功夫得来，若不做命功，决定不能长生”（《答上海某女士十三问》）。

1949年，中华人民共和国成立，结束了帝国主义、封建主义和官僚资本主义统治，中国进入了社会主义建设时期，道教也发生了巨大的变化。从魏晋以来作为中国封建社会三大思想支柱之一的道教，作为一部分群众自己的宗教信仰而被保存下来。虽然道教的影响已不很大，不能同其他宗教相比，政府实行宗教信仰自由政策，在社会生活中对各宗教一律平等，道教徒的信仰受到各方面的尊重和保护。原来在客观中主要依靠出租土地、放高利贷等封建剥削获得收入的全真道，经过土地改革，作为一个生产单位重新分配了适当土地，通过自己的劳动，经营农业、林业或开发旅游事业，既从事宗教活动，又成为生产单位。大宫观中的封建剥削压迫制度被废除，许多宫观先后通过民主选举，成立了民主管理机构。

历来是各自为政、自成体系、相互对立、矛盾重重的中国道教各宗派，在建设社会主义的共同目标下联合起来。1956年11月，以东北沈阳太清宫方丈岳崇岱、著名道教学者陈撄宁为代表的全国二十三名道教界著名人士和道教学者，于北京白云观集会共同倡议成立了“中国道教协会筹备委员会”，经过不到一年的筹备，

于1957年4月召开了第一届道教全国代表会议，正式成立了中国道教协会，会址设在北京白云观。选举岳崇岱为会长，江西贵溪龙虎山上清宫法官汪月清、陕西西安八仙宫监院乔清心、四川灌县青城山常道观方丈易心莹、陈撄宁为副会长，陈撄宁兼秘书长。其宗旨为："团结全国道教徒，继承和发扬道教的优良传统；在人民政府领导下积极参加祖国社会主义建设；协助政府贯彻宗教信仰自由政策；推动和开展道教研究工作；反对霸权主义，维护世界和平。"

1961年11月，又于北京召开了第二届道教全国代表会议，选举陈撄宁为中国道教协会会长，易心莹、乔清心、北京白云观方丈蒋宗翰、江苏句容县茅山道院监院黎迂航为副会长，黎迂航兼秘书长（后又增选孟明慧为副会长）在陈撄宁的创导下，中国道协设立了研究室，负责搜集、整理和研究道教史料，编辑了《道教史资料选编》、《中国道教史提纲》和部分初稿，整理了明刻《正统道藏》残本，校对了《道藏》总卷数，编成《道藏分类目录》；创办出版了介绍与探索道教思想的刊物——《道协会刊》；开办了全国各宫观道教徒进修班，培训年轻的道士道姑。同时，也与国外道教学者进行了学术交流，英国著名汉学家李约瑟博士等也访问了中国道教协会。

1967—1976年"文化大革命"期间，道教宫观被封闭，道教活动被禁止，中国道教协会也被迫中止了活动。七十年代末期，全国正常秩序逐步得到恢复，中国开始走上了改革开放、致力于经济建设的新时期，宗教信仰自由政策重新得以贯彻。1980年5月，召开了中国道教第三次全国代表会议，讨论和研究了新的历史条件下道教的工作，选举黎迂航为中国道教协会会长，湖北武当山紫霄宫住持王教化、浙江杭州抱朴道院住持陈理实为副会长，原中国道教协会研究室副主任王伟业为秘书长。中国大陆的道教界向台湾道教界发出了《致台湾道教界书》，表示要加强同台湾道教

的联系，促进海峡两岸道教的合作。1986年 9 月又召开中国道教第四次全国代表会议，黎迂航继续当选为会长，王教化、北京白云观住持刘之维、四川青城山道教协会会长傅元天为副会长，中国道教协会办公室主任李文成为秘书长。会议强调要继承和发扬道教优良传统，代表道教界合法权益，参加社会主义建设。在政府的支持和帮助下，经过道教界的共同努力，全国陆续恢复了道宫道观四百余处，其中最著名的二十一宫观，经国务院批准，列入全国重点道教宫观的名单。它们是：

山东省泰山碧霞祠。创建于宋真宗大中祥符二年（1009），初名昭真祠，清时改今名。正殿供奉碧霞元君鎏金大铜像，山门有青龙、白虎、赵公明、刘挺四大神像。当地群众称碧霞元君为“泰山娘娘”，认为祈求她能使妇女产子，并保佑少儿，故春夏两季拜谒者众多。

山东省崂山太清宫。俗称下清宫、下宫，位于青岛市崂山老君峰下。相传，西汉时曾是三官庙。唐天佑元年（904），河南道士李哲玄东游，与张道冲等在此建三皇（神农、伏羲、轩辕）神像，称“三皇庵”。金章宗昌明六年，全真道士邱处机、刘长生等到此传道。邱走后，刘长生在此传道达数年之久，由此太清宫成为刘长生的全真随山派祖庭。现有三清殿、三皇殿、三官殿、东华殿、西王母殿、救苦殿等。

江苏省句容县茅山道院。茅山原名句曲山，相传汉景帝时有关中人茅盈、茅固、茅衷三兄弟来山修仙采药，为民治病，分文不取，因此改名茅山。全山原有道观八座，号称“三宫五观”，即万寿宫、万宁宫、万福宫，德佑观、仁祐观、玉晨观、乾元观、白云观。自南北朝至宋代，茅山派正一道与江西龙虎山天师符箓派正一道并行于世，是正一道主要道场之一。元以后，全真道在北方兴起，并传入茅山，形成三宫沿续正一道统，五观习传全真教义。抗日战争时期，茅山成为苏南抗日根据地，新四军政治部与

司令部所在地。1938年日军扫荡，茅山道教宫观惨遭洗劫，大部被毁。现存宫观仅有万福宫与万宁宫两座。万福宫，全称“九霄万福宫”，原名“圣祐观”，因在大茅峰顶，俗称“项宫”。建筑有灵官殿、藏经楼、二圣殿、飞升台、太元宝殿等，均为近年修复。万宁宫，全称“元符万宁宫”，相传宋哲宗时(1086—1099)，皇后孟氏误吞针于咽喉，无医治者，由茅山道士刘混康治愈，因诏建并赐名。宫内收藏有哲宗所赐“九老仙都君印”篆体阳文玉印等文物，故又被称为“印宫”。

浙江省杭州葛岭抱朴道院。相传为葛洪炼丹的处所，因葛洪号“抱朴子”，后人建庙纪念他，名“抱朴道院”。正殿供奉葛仙翁（葛洪）、吕纯阳、慈航塑像。院内有明万历时立的“葛仙庵碑”，以及相传葛洪安炉炼丹的“炼丹台”、“炼丹井”等古迹，现为杭州市道教协会所在地。

江西省贵溪县龙虎山天师府。全称“嗣汉天师府”，是张道陵之后代历世张天师之宅第。宋崇宁四年（1105)始建于上清镇关门口，元延祐六年(1319)曾改建于上清镇长庆坊，明太祖洪武元年(1368)赐白金十五镒，重建于上清镇镇内，建筑呈八卦状，是我国现存封建府第宅院之一，有“南国第一家”之称。西侧的“万法宗坛”系历代张天师祀神之处，殿内供奉三清、四御、三官、三张（张道陵、第三十代天师张继先、第四十三代天师张宇初）之塑像。

北京白云观。为全真道龙门派之祖庭，位于北京市西便门外。据观内碑文记载，唐开元年间曾在现观址建“玄元皇帝庙”，后庙毁于兵火。金大定七年(1167)敕令重建，于大定十四年(1174)建成，称“天长观”。金章宗泰和二年又焚于火，次年重建太极殿，改称“太极宫”。元正大元年(1224)全真道士长春真人邱处机来宫内演教龙门之宗，深得元帝宠信，谕旨改名“长春宫”。元末，长春宫殿宇再次废圮。明燕王朱棣命人以其东侧下院“白云观”安放

邱处机仙柩之“处顺堂”为中心，重建殿宇，由此以“白云观”名替代了原长春宫。清时，曾因龙门第七代宗师王席月受封国师而盛极一时，殿宇建筑扩大。新中国成立后，1956年和1981年政府曾两次拨款资助修缮，今有中、东、西三路建筑和后花园，占地约六万平方米。中路主要殿堂有：三清四御殿、邱祖殿、老律堂、玉皇殿、灵官殿等。为中国道教协会和中国真教学院所在地。

辽宁省沈阳市太清宫。为东北最大的全真道丛林之一，也是全真道龙门派道观的著名胜地之一。位于沈阳市沈河区西顺街北口，始建于清康熙二年（1665），开山祖师为全真道龙门派第八代宗师郭守真。正殿中央供奉太清道德天尊，左右配像为先圣孔子神位和释迦牟尼佛，两旁站立“灵官”、“韦陀”，以昭示全真道教最初三教合一的教旨。现为沈阳市道教协会所在地。

辽宁省鞍山市万山无量观。亦称“老观”、“上院”，为千山“九宫”、“八观”之首。考其始，一说最早有罗汉洞及玉皇阁，清康熙初年有木溪铁刹山全真道教龙门派第八代宗师郭守真之徒刘太琳、王太祥二人至千山，曾在罗汉洞内修仙。一说唐时即有罗汉洞，因该洞为天然石洞，无砖石土木构造，沿称“无梁观”，后改“无量观”。现观内有老君殿、三官殿、慈航殿、西阁、聚仙台、八仙塔、祖师塔、葛公塔等建筑及古迹。

河南省登封县中岳庙。中岳嵩山为历代道士修仙的地方，据《嵩山志》载：北魏寇谦之、唐代李道合、宋代董道坤、金元邱长春均在嵩山主持道场。中岳庙，原名“太室祠”，始建于秦。唐宋两代多次扩建，但原建筑于明崇祯十七年（1644）毁于火。现存殿宇为清顺治、乾隆间重修，有太室阙、中华门（1942年改建）、遥参亭、天中阁、四岳殿台、中岳大殿、寝殿、御书楼等。中岳大殿是庙中最大殿宇，阔九间、深五间、面积一千平方米，内供中岳大帝——崇圣大帝天中王像。御书楼是该届最后殿宇，原名“黄箓殿”，建于明万历年间，因清乾隆帝曾在此看书批文，故名之。两

侧顺山房，是存放祭器的地方，内有历代皇帝游中岳留下的碑石数十通。

湖北省武汉市长春观。位于武昌大东门外双峰山南腰，始建于元，有“江楚名区，道子云集”之称。因全真龙门派创始人邱处机曾在此修道，故名。宋时朱熹题《鄂州社稷坛记》记载：曾“屋宇千间，道友万数，香火辉煌”，盛极一时。清咸丰间遭兵燹，至同治三年，复由龙门派第十六代宗师何合春募资重建。现在有灵官殿、太清殿、七真殿、三皇殿等殿宇，太清殿内供奉太上老君、南华道人和无上真人，三皇殿为该观最高点，内供伏羲、神农、轩辕。

湖北省均县武当山紫霄宫。武当山为大巴山北脉，相传玄武（又称真武）曾在此修炼得道，有“非玄武不足以当此山也”之说，故名。唐后主要供奉玄武大帝。紫霄宫，全称太元紫霄宫，建于明永乐十一年（1413）。主要殿寺有龙虎殿、十方堂、紫霄殿、父母殿以及东宫、西宫等。主殿紫霄殿内供奉身着龙袍、手持宝剑的玄武坐像，另有一武身玄武像和二尊分别为玄武老中青时代塑像，左右又有二十八尊形象各异的玄武像。

湖北均县武当山太和宫（包括金顶）。全称“大岳太和宫”，建于明永乐十四年（1416）。正殿为朝圣殿，内供铜铸鎏金玄武坐像，下列雷部六天君。殿外山坡下有根梅园，相传玄武未得道时，曾“折梅枝寄于根树，仰天誓曰：‘予若道成，花开果结’。”金顶耸立于天柱峰顶，现有金殿两座，一为元大德十一年（1307）建，为铜铸仿木结构，也是我国最早的铜铸建筑，殿内原铸有玄武像及金童玉女、水火二将等塑像，明时移往小莲峰转三殿内。另一座金殿为明永乐十四年建，也是铜铸仿木结构，殿高五点五米，宽五点八米，深四点二米。内供铜铸鎏金玄武像，香案、供桌、供器均为铜铸金饰，焜煌一色，是我国建筑之珍品。

广东省博罗县罗浮山冲虚古观。罗浮山又称东樵山，与南海

县的西樵山共享有“南粤名山数二樵”之美名，自古以来被认为是神仙府洞和南海之“蓬莱”。冲虚古观位于罗浮山南麓，是葛洪结庐炼丹之处所。东晋咸和二年(327)，葛洪到此修道炼丹，采药济世，著书讲学，初名都虚观，葛洪死后曾建“葛洪祠”，后扩建为“葛仙祠”。宋元祐二年(1087)更名冲虚观。现有三清宝殿、吕祖殿、葛仙祠、黄大仙祠，以及相传葛洪当年的炼丹灶、洗药池等遗迹。黄大仙祠供奉葛洪弟子黄野人。相传，葛洪成仙后，给黄野人留下丹药，令其“服之为地行仙，常在人间”，故称黄大仙。杭州黄龙洞、香港黄大仙观、新加坡和马来西亚的黄龙庙，据说均为冲虚观分支出去的。

四川省成都市青羊宫。相传，青羊宫旧址原为唐玄宗时剑南节度使鲜于仲通的宅第，后改道观，因唐僖宗逃奔蜀中于观内居住，更名“青羊宫”。现有混元殿、八卦亭、三清殿、斗姥殿、唐王殿等。八卦亭为二层式建筑，第一层呈方形，第二层呈八面形，上雕八十一条龙，象征老子的八十一化；另有六十四卦，是据八卦化生而来。亭的全部雕饰布局均按道教传说，是全国建筑中少有的。三清殿内供有三清、十二金仙以及太乙、钟离、吕祖等塑像，殿内两边有铜羊一对，左边为单角羊，清雍正时大学士张鹏翮由北京买回，其羊为羊胡、马嘴、牛身、鸡眼、鼠耳、龙角、猴头、兔背、蛇尾、猪臀、狗肚、虎爪，传说是十二生肖的化身。右边的铜羊为道光年间四川成都信徒献造的。宫内藏有光绪二十二年(1897)所刻《道藏辑要》经版一万三千余块，为当今最完好的道教经籍存版。

四川省灌县青城山常道观。青城山为道教胜地，有“洞天第五宝仙九室之天”称号。常道观由天师洞、黄帝祠、古常道观组成，为青城山最大道教宫观。古常道观创建于隋大业年间，初名延庆观，唐时改称常道观。现有山门、青龙殿、白虎殿、三清大殿、三皇殿、黄帝祠、天师洞府等殿宇。三清殿为正殿，殿外院内左

侧有银杏一株，高五十余米，树干周围有六七米，相传为张道陵手植，至今枝叶繁茂。黄帝祠位于三清大殿后，有于右任所书“古黄帝祠”横额一幅，祠内供奉黄帝金身像，是观内最早的殿宇初创于隋时。天师洞位于黄帝祠左侧，洞内有石刻张天师像，其右有清光绪年间所塑第二十代天师张继先像。相传过去历代张天师都要到此洞来朝拜其先祖。

四川省成都青城市祖师殿。原名洞天观，宋时曾名清都观，也称储福宫或真武宫。相传，南朝时薛昌隐、唐时杜光庭、宋时张愈等都曾在该观居住，唐睿宗之女玉真公主和金仙公主也曾在观内修道。以后殿宇一度荒圮，清代重建。观内供奉东岳大帝、真武大帝、吕祖、三丰祖师等塑像，有薛昌隐炼丹修道时留下的浴丹井遗迹。

陕西省西安市八仙宫。原称八仙庵。初创于宋代，明时已成全国著名道教宫观。请康熙初，因当时著名道士伍天然在此观开坛放戒，名噪一时，成为全真道十方丛林。清光绪二十六年（公元1900年）八国联军攻占北京，光绪皇帝同慈禧太后逃难到西安，驻跸于八仙庵的西花园内，封当时庵中方丈李宗阳为“玉冠紫袍真人”,并赐额扩建八仙庵。慈禧书“玉清至道”匾额,光绪书“宝箓仙传”匾额,遂改名“敕建万寿八仙宫”。主要殿堂有灵官殿、八仙殿、斗姆殿、吕祖殿、药王殿、邱祖殿等。主殿为八仙殿，内供张果老、韩湘子、吕洞宾、铁拐李、曹国舅、蓝采和及荷仙姑八仙神像。相传，宋时八仙庵所在地方常闻地下有隐隐雷鸣之声，于是建雷神庙以镇之。宋末有郑生憩于雷神庙，忽见八仙游宴于庙，郑生遇八仙的故事由此流传于世。至元初，全真道兴起，在此地筑庙,遂名“八仙庵”。

陕西省周至县楼观台。道教最早的宫观，相传周康王（公元前九世纪前）时，函谷关令尹喜在此结草为楼，每日登楼观星望气，故名楼观。周昭王二十五年，尹喜于函谷关迎老子来楼观台讲《道

德五千文》，故又称“说经台”。秦始皇曾在楼观之南修筑清庙，祭祀老子。汉武帝于说经台北建造老子祠。唐高祖时赐地十余顷，修建宗圣宫供奉老子像，并以唐帝像陪祀。清代以前楼观台的中心在宗圣宫，唐时主要建筑有文始、三清、玄门等列祖殿，还有紫云衍庆楼、景阳楼、真宫堂等，道众达数百人，清以后，原建筑大部被毁，只有说经台尚存，并成为现存建筑的中心，另有老子祠、斗姥殿、救苦殿、灵官殿、太白殿、四圣殿等殿宇，以及老子当年的“系牛柏”、炼丹峰、老子墓、吾老洞等古迹。

陕西省华阴县华山玉泉院。位于华山北麓谷口，为入山必经之地。院内有清泉，相传与山顶镇岳宫玉井潜通，泉水清冽甘美，玉泉院由此泉得名。据《华岳志》载，该院于宋初为陈抟隐居修真之处，宋皇祐年间(1049—1053)陈抟弟子贾得升为其建“希夷祠”以祀，其后历代修葺。清代时曾两次被山洪冲毁又重建。现存建筑以“希夷祠”为主体，主殿为陈抟老祖殿，内奉陈抟塑像。院内有宋大中祥符三年贾得升撰写的“建醮碑”。西面有希夷洞，洞内有宋代石刻陈抟卧像，相传陈抟善睡功，“一睡八百年”。此外，还有陈抟手植的无忧树，及他建造的山荻亭等历史遗迹。

陕西省华阴县华山东道院。原名九天宫，座落在华山谷口内约十公里处，恰为登山路程的中点，北眺秦川渭水，东南西三面环山，风景秀丽。明万历年间(1573—1619)，曾有关中学者冯从吾于此建“太华书院”，听课者达三百余人。现存的东道院为清康熙五十三年(1714)道士郧礼慧所造，新中国成立后曾两次修葺，规模较小，有正殿三间，内奉九天玄女像。

陕西华阴县华山镇岳宫。旧名上宫，在华山东峰、西峰、南峰之间的一片山谷中，为华山诸峰间较大的一座道教宫观，被称为华山“二十八宿潭”的第一潭处。宫前的玉井，深达三十米，相传与玉泉院的清泉相通。据“大元己亥韩道善重修玉井庵”残碑记载，镇岳宫元时称“玉井庵”，现存建筑为清末民初所建，倚峭壁构筑，正殿

供奉西岳大帝少吴金天王，西边有药王洞，内奉药王。

除上述二十一座全国重点道教宫观外，各地著名宫观还有上海市的白云观，江苏省苏州市的玄妙观，广州市的三元宫，湖南省衡山南岳的玄都观等。一些大的宫观既是道教徒崇拜神仙的宗教活动场所，同时又是宣扬祖国传统文化的古迹和旅游胜地。

与此同时，对道教这一古老传统信仰与思想的研究与资料整理工作，在道教界也全面开展起来。1987年，中国道教协会在1962年创办的《道教会刊》杂志基础上,创刊了《中国道教》杂志，开辟了“道协动态”、“丛林风范”、“道教论坛”、“修真养性”、“洞天胜境”等十几个专栏。编辑出版了《道教与养生》、《悟真篇》、《道教概说》、《道教养生法》、《道教仙话》等几十种道书道经,同社会上学术界共同重印了《道藏辑要》、《云笈七签》等道教重要典籍,整理、出版了道教音乐的音像制品。1989年9月成立了“道教文化研究所”。同年11月12日至12月2日,北京白云观举行了从1937年以来第一次全真道传戒受戒仪式，该观第二十二代方丈王理仙任传戒律师，向来自全国各地的七十五名全真道乾道坤道传戒，颁发了戒牒。1990年5月,中国道教举办的第一所正规学院—— 中国道教学院成立。

台湾省的道教是由大陆移民带去的。《台湾通史》载:“及唐中叶,施肩吾始率其族,适居澎湖。”但现存唐、宋两代有关道士施肩吾的记载，均无去台澎的内容。据一般学者认为，台湾省的道教大约在明代由临近台湾的闽粤移民带入。现在，台湾信仰道教的群众人数很多，据台湾当局文献委员会1978年出版的《台湾寺庙概览》统计,台湾省约有各类庙宇五千余座,其中道教宫观为四千多处，占全部庙宇的百分之七十六。 1983年10月6日《人民日报》载:台湾属于道教的宫观共四千一百五十八座,仅台北市就有七十五座。台湾道教组织最高机构是“道教居士会”,成立于1957年,设在台湾的天师府内。成员称“大居士”,是由天师从各道派

中选聘的。下设积善、经典、丹鼎、符箓、占验五个道院，每三年改选一次，每年农历二月十五（即太上老君诞辰）举行年会。另一个组织是“中华道教会”,其前身为“台湾省道教会”,成立于1950年，会员以正一派道士为主。其它还有一些小组织，如“仙学会”等，但影响不大。台湾道教在其发展过程中，形成了一些与大陆不同的特点：1。以正一派道士为主，俗称“乌头司公”、“红头司公”。乌头司公，即大陆南方的正一道士，红头司公是指崇拜台湾当地地方神“三奶夫人”的“三奶派道士”,他们的道教活动限于为死者度亡，如建醮、谢平安、做三献等。道士住自己家里，有妻室，平时从事其他职业谋生。2。受儒、释、道“三教合一”思想影响较大，道观中供奉的神像十分庞杂，除道教神仙外，一般都兼奉佛教的菩萨及一些地方性崇拜偶像。观中供奉较普通的有关圣帝君、天上圣姆、三奶夫人。“天上圣姆”就是妈祖，又称天妃；“三奶夫人”不是一位神，是“临水夫人”、“林纱娘”和“李三娘”师徒三人的合称，原福建漳州一带民间信仰的地方神，据说法力无边。3。道观商业化倾向突出，绝大多数道观由俗人具体管理日常事务，由社会名流和在家居士组成董事会，成立有财团组织，经营商业及举办一些慈善事业和学校等。

香港道教主要由广东传入，现有道教宫观数十座，每年进观烧香礼拜的信徒达数十万人。近三十年来，香港道教团体增加很快，主要有：圆玄学院、云泉仙馆、青松观、蓬瀛仙馆、啬色园、信善坛等。1961年6月，一部分道教团体和宫观推选代表发起组织全港道教联合性团体，于1965年正式成立“香港道教联合会”,目前已有六十三个团体和宫观加入。该联合会的主要任务是宣扬道教“慈、俭、让”的道德精神，兴学育才和举办社会福利事业。办有中学四所、小学六所、幼稚园四所。

唐代以后，道教传入与中国毗邻的朝鲜、越南、日本等国，在这次国家里逐渐与本地的宗教相融合，形成了一些新的宗教，例

如朝鲜的天道教、越南的高台教、日本的阴阳道和修炼道，至今都还保留着许多道教的成份。

近百年来,大批华人移居海外,也把道教带到了那些地方。在东南亚和美洲的华人社会中，道教信仰至今比较普通，并建立了一些道教宫观。大部分华人把对道教的信仰作为华夏民族传统文化的一部分保留下来，因而常常与佛、儒不分，并混杂于民俗之中。

二次大战以后，在西方，一部分学者和青年对东方的传统意识形态日益发生兴趣，由此，在欧美一些地方先后出现了一批信仰道教和研究道教的机构和个人。据一位西方学者估计，目前信仰或研究道教的西方人，约有二百万左右，仅美国即有大概三十万人。在法国、德国、美国都先后成立起研究道教的机构。但主要是对道教的深奥哲理和它的养生学有兴趣，并经常同其他东方宗教混在一起,如美国就有一个叫“道德经——禅——瑜珈学会”。道教的思想与宗教实践也越来越被世界各地的人士所注意，近年来各国道教学者曾先后召开了四次国际性研讨会议，1968年在意大利，1972年在日本，1979年在瑞士，1986年在香港，会议参加者不断扩大。这些会议对世界了解中国道教、促进各国对道教的研究，无疑是起了推进作用。

第四章基督教

一、基督教概述

（一）基督教的产生和早期基督教

基督教是古代希腊哲学和希伯来宗教的混合产物，在其传播和发展的历史进程中，广泛而又深刻地影响了希腊和希伯来文化后继者的西方文明，后又随着西方文明的扩张参与了世界历史的进程。从宗教史论，基督教发源于犹太教的一个小教派，产生于巴勒斯坦；若从社会意识而言，则应说产生于世界性的罗马帝国，是地中海地区希腊罗马世界的产物。

公元前30年，罗马皇帝奥古斯都结束长期的战乱纷扰，建立庞大的奴隶制世界帝国，并开创两个世纪之久的“罗马和平”。但帝国境内的民族矛盾和社会矛盾依然十分尖锐，奴隶起义和民族独立战争此起彼伏。罗马军团的铁蹄摧毁了各民族的独立，也从人们心中铲除了民族神灵的权威。陷于悲惨境地而又无力自救的人们，普遍产生对超越民族界限的神灵的渴求，作为获救的精神寄托。

当时，这种精神需要的强烈程度，尤以不屈不挠地追求独立的犹太民族为甚；而散居各地为犹太人的一神论思想，又最适合世界性宗教的需要。新的世界宗教就产生于这样的历史背景之

下。

犹太王国自公元前586年亡于新巴比伦后，相继受到波斯和希腊人的统治。公元前167年马加比起义建立的哈斯蒙尼王朝，至公元前63年亡于罗马。10年后，犹太人起来反抗罗马统治。公元前3—4年，公元6年，又两度起义。罗马为加强镇压，直接派总督统治。相传将耶稣钉死十字架上的，即为罗马驻犹太总督本丢·彼拉多。至公元66年，爆发犹太各阶层广泛参加的大起义，史称“犹太战争”。历次起义都遭到残酷镇压，被俘者被钉十字架或贩卖为奴，耶路撒冷也在公元70年被毁。犹太民族虽屡遭劫难，却一直坚守犹太教传统，相信众先知所预言的复国救主弥赛亚必将来临，带有末世论色彩的启示文学广为流传。散居各地的犹太人，在坚持宇宙间唯一神信仰的同时，也受到希腊化文化的强大影响。

将希腊哲学和犹太神学熔于一炉的代表人物，是埃及亚历山大的犹太哲学家斐洛。当时的希腊罗马哲学，处于“在宗教中寻求避难所的历史时期”。新柏拉图主义和新毕达哥拉斯主义日趋融合，走向神创造世界说。盛行罗马帝国的斯多噶主义，主张人类一体，天人谐和，同受一位主宰的支配；宗教和哲学的本质，都在于服从宇宙意志并协助实现宇宙的目的。斐洛将希腊罗马庸俗哲学与犹太教教义杂糅一体，极力使犹太教《圣经》与柏拉图主义、斯多噶主义相调和，并以希腊哲学的逻各斯（世界灵魂或理念，神的智慧，汉语《新约》译为“道”）人格化，作为解释上帝自身及其与世界、人类关系的基本概念。他的这些思想包含了基督教的本质观念。

同时，在罗马帝国东部，形形色色的神秘宗教十分盛行，如弗里吉亚的大母教、埃及的伊西斯·俄赛里斯教、波斯的密特拉教。流行的宗教观念和仪式，反映了人们普遍的宗教渴望，也为新宗教提供了充分的养料和合适的土壤。不过，正如恩格斯所说：“只是通过一神论的犹太宗教的媒介作用，后来的希腊庸俗哲学的

文明的一神论才能取得那种唯一使它能够吸引群众的宗教形式。但找到了这样一种媒介以后，它也只有在希腊罗马世界里，借助于希腊罗马世界所达到的思想成果而继续发展并且与之相融合，才能成为世界宗教。”①

根据《圣经·新约》，上帝为救赎世人而派遣其子或逻各斯“道成肉身”，通过童贞女玛利亚降世为人，取名耶稣。耶稣在犹太人中传播“悔罪得救”的福音，教人“爱上帝”、“爱人如己”，并行使奇迹，收授门徒，后被犹太教上层勾结罗马总督定罪，钉死在十字架上。三天后复活升天，其门徒信其为救世主（基督），不久将复临人间，建立“千年王国”，并形成最初的基督教组织。从历史角度看，基督教产生的具体过程仍然模糊不清。现代学者根据《死海古卷》的考证，认为由农牧民和手工业者组成的犹太教艾赛尼派“库姆兰社团”，也许是基督教的先驱。另据《圣经》考证，“拿撒勒人”可能是原始基督教的派别名称。因为古代巴勒斯坦并无此地名。施洗约翰可能是该派的创始人。他曾为耶稣施洗，后因有反抗罗马之嫌被处死。约翰死后，耶稣继为领袖，“拿撒勒人”成为他在“福音书”中的称谓。

约公元30—40年，即相传耶稣死后十几年内，耶稣选派的使徒在耶路撒冷建立初期教会，过着互助共济的集体生活，遵奉犹太律法，参加圣殿崇拜。当第一位殉道者司提反被犹太教迫害致死后，信徒开始向其他城市和乡村分散。30年代后期，热衷于迫害基督徒的犹太人保罗，在经历一次异常的宗教体验后改信基督教，并积极参加传教活动。保罗出生于小亚西亚，有罗马公民权，受希腊化文化影响较深，主张打破犹太教的道教仪礼，向外邦人传教。40年代后期，保罗派在基督教内部获胜，使基督教向世界宗教发展，并远传到希腊、罗马等地。早期基督教关于一切时代的、一

① 《马克思恩格斯全集》，第22卷，第552页。

切人的罪恶，都可以通过一个中间人的一次伟大的自愿牺牲而永远赎掉的信念，较为简单易行、消除民族隔阂的宗教礼仪，以及强调人人平等、实行互助共济的教会生活，“为大家渴求的摆脱堕落世界获取内心得救、获取思想安慰，提供了人人易解的形式”①，因此很快地超越了民族界限，传播到地中海沿岸各国，并在各种民族宗教归于湮灭的同时，迅速发展为世界宗教。基督教虽然全盘接受犹太教的《圣经》，但对它作出了新的解释，将上帝通过摩西降示的律法，视为同以色列人订立的“旧约”。“旧约”强调律法，以“公义”为本；以色列人背离约法，因而遭罪受罚。上帝派遣基督降世为人，以救赎因罪受苦的人类；通过耶稣在十字架上受难而死，与人类订立“新约”。“新约”强调救赎，以“慈爱”为本；人若信靠基督，必能释罪获救。这样，犹太教的《旧约圣经》被视为基督降世的预言，而基督教的《新约圣经》，则成为《旧约》预言的完成，为基督教特有的启示经典。

二至三世纪，史称古代公教会的形成时期。“公教会”意为不分地域、种族的普世教会。古代公教会一般指基督教东西两派的分裂尚未明朗化时期的古代正统派教会。在此期间，基督教的组织体制趋于定型，形成主教、长老和执事的三级教职制，崇拜仪式和圣礼也逐步程式化。当时已有四本福音书和13封“保罗书信”以及其他文献在教会中流传。在信徒中，对罗马统治和社会压迫的反抗情绪仍很强烈。由于基督徒鄙夷现实和拒绝敬拜被奉为神的皇帝偶像，被罗马当局视为“反人类”和“不合作”。自一至四世纪，对基督教的迫害时有发生，从零星分散的迫害发展成官方操纵的大规模迫害。为改变基督教的非法地位，教会上层出现一批护教士。他们不是对迫害提出抗议和谴责，而是向罗马皇帝申诉，说明基督教信仰制度的合理和无害，以博取宽容和同情。在教义上，他

①《马克思恩格斯全集》，第19卷，第335页。

们全力反对教内的各种异端派别，用逻各斯概念解释基督的神性，使之与一神论信仰统一，以神学哲学体系成为教义的核心。他们的著作后称“使徒教父著作”，在教会内部享有较高的权威。

至三世纪末，基督教领导成员的社会成分虽已上层化，但基本力量仍属中下层平民和奴隶。经过几次大规模的迫害，基督教非但没有被消灭，反而在人数和社会影响上有所发展，成为一支巨大的社会力量，迫使帝国当局改变政策。313年，帝国西部皇帝君士坦丁和东部皇帝李锡尼在米兰会见，联名颁布“宽容敕令”（史称“米兰敕令”），宣布所有宗教同享自由，不受歧视，从此基督教成为官方认可的合法宗教，并得以收回教产。君士坦丁在战胜李锡尼后，进一步扶植基督教，于325年在帝国东部尼西亚召开基督教普世主教会议，统一正统教义，后称第一次尼西亚公会议。392年，狄奥多西一世以罗马帝国的名义正式宣布基督教为国教，基督教终于成为占统治地位的意识形态。此后直至787年第二次尼西亚公会议，共举行七次“公会议”，均由罗马皇帝召集。从此，东部教会的历史同拜占廷帝国的政治和宫廷斗争结下了不解之缘。

至此为止，基督教的重心仍在东部。在安提阿、亚历山大、耶路撒冷、君士坦丁堡和罗马五大教会中，罗马不占重要地位。各教会势力之间的矛盾，表现为关于三位一体和基督神人两性的神学争论。教会为两大神学派别，即亚历山大学派和安提阿学派形成两个互相对立的中心，爆发了持续三个世纪的神学冲突，最后产生了《尼西亚——君士坦丁堡信经》和《卡尔西顿信式》。不接受这项正统教义标准的各派，如阿里乌派、一性派、聂斯托里派和一意论派，先后被斥为异端，遭到放逐。在君士坦丁堡成为帝国首都后，君士坦丁堡教会的地位日形重要，逐渐跃居各教会之首。而在帝国西部的罗马教会，自476年西罗马帝国灭亡后，摆脱了皇权的控制。452年，罗马主教利奥一世力主向入侵的蛮族

媾和，解救罗马危局，政治地位有所提高。496年，法兰克国王克洛维改信基督教后，积极扶植和利用罗马教会，以扩张政治势力。教会拥有国王封赐的大量土地，在西欧得到迅速发展。六世纪末，伦巴德人侵扰意大利时，罗马主教格列高利一世在罗马城建立政教合一的统治，并扩大统辖范围，进一步提高罗马主教的权威。罗马主教宣称其职位承继于使徒彼得，故应居众主教之首，与东部的君士坦丁堡教会对峙。

由于政治区划和语言、文化传统方面的差异，罗马帝国全境实际上一直分为东、西两部分。基督教也逐渐形成东、西两大派。东派传播于马其顿、希腊至埃及及其以东地区，通行希腊语，故称希腊教会，即正教或东正教。西派传播于高卢、意大利至北非迦太基一带及以西地区，通行拉丁语，故称拉丁教会，即公教或天主教。东派很大程度上依附于国家政权，皇权接接干预教务和决定教义，这同拜占廷帝国长期统一和专制的统治有关。西派则独立于国家政权，甚至插手世俗事务，这同西罗马帝国在蛮族入侵下衰亡，政治上长期四分五裂的状况有关。在神学思想上，东部受希腊哲学传统的影响，较重视具有玄学倾向的三一论和基督论等神学思辨。西部则受罗马法学传统的影响，主要争论人性、罪恶和意志自由等问题。拉丁教父奥古斯丁的原罪论、恩宠论和预定论，战胜了贝拉基的自由意志说，对后来的西方正统神学有深远影响。他的《上帝之城》则为中世纪罗马教会的教权至上论提洪了理论根据。另一位拉丁教父哲罗姆重新整理和部分改译了《圣经》拉丁文本,成为后世通行的法定“通俗本圣经”。格列高利一世还对教会组织、修院制度和崇拜仪式进行改革和整顿。随着罗马教会在西部的地位与日俱增，君士坦丁堡教会在拜占廷皇帝支持下与之对峙之势也渐成定局。

（二）中世纪的基督教

六世纪上半叶，拜占廷皇帝查士丁尼一世自封为教会元首，将东部教会置于皇权监护之下，直接干预教义审订和人事安排，而教会则依附于国家政权。553年，查士丁尼一世召集第二次君士坦丁堡公会议，将君士坦丁堡教会的地位提高到罗马教会之上。559年，君士坦丁堡宗主教开始使用普世教会宗主教（普世牧首）的称谓。九世纪后半叶，争夺教会最高权力的斗争趋于尖锐，君士坦丁堡牧首佛提乌与罗马教皇互相绝罚，史称“佛提乌分裂”。至十一世纪，因西部教会坚持将《尼西亚信经》圣灵“从父出来”一句，擅自改作“从父和子出来”，再度引起争端。1054年，普世牧首色路拉里乌与教皇利奥九世互下绝罚令，造成东西教会正式分裂，史称“色路拉里乌分裂”。此后，裂痕继续扩大，东派自称正教，西派自称公教。

自九世纪起，正教开始向东欧及北亚传播，并将《圣经》译为斯拉夫语。988年，基辅罗斯公国大公弗拉基米尔信奉基督教，奉正教为国教。君士坦丁堡在1204年遭到第四次十字军的洗劫，1453年又被奥斯曼帝国攻陷，教会元气大伤，而俄罗斯正教会的地位却逐渐上升。莫斯科被诩为“第三罗马”，有取代君士坦丁堡的企图。1589年，俄罗斯正教会取得自主地位，建立牧首区，并向国外传播，建立隶属其管辖的教会和教区。

在西欧，罗马主教（后称教皇）的权势有所扩大。八世纪中叶，法兰克国王丕平为报答教皇撒迦利亚的鼎力相助，将拉文那到罗马的大片土地赠与教皇，开创了延续一千余年的教皇国。800年，教皇利奥三世又为丕平之子查理曼加冕称帝，成为象征君权神授的教皇为帝王加冕仪式的发端。此后，教会利用《伪伊西多尔教令集》，宣称教皇权力高于帝王，反对世俗政权控制教会。十一

世纪末叶，教皇格列高利七世与神圣罗马帝国皇帝亨利四世的主教叙任权之争，使教权与皇权的斗争趋于白热化。经过二百多年的激烈复杂斗争，到英诺森三世在位时（1198—1216），教皇的权力达到顶点。十三世纪末，卜尼法斯八世与法王腓力四世斗争失败后，教皇的威信和权力急剧下跌。1308年，教廷被迫迁往法国边境的阿维尼翁，史称“阿维尼翁之囚”。1378年教廷迁回罗马，由于教会内部争权夺利，出现两名教皇分庭抗礼的局面。1409年演变为三名教皇鼎足而立。三方都自称正统，彼此互相攻汗。直到1417年，另选马丁五世为教皇，才结束了长达40年的“天主教会大分裂”。

与此同时，基督教隐修制度有了很大发展。相传隐修制度始于三至四世纪，由埃及安东尼首倡。隐修者为追求神秘体验，与圣灵合一，而脱离俗世，禁欲苦行。他们在荒野之地独居或组成修院集体隐修。六世纪创立的本笃修会反对极端的做法，设置一套严格而务实的规章制度，成为西部隐修修会的模式。修会从开荒务农发展为拥有大量地产，有的还成为兼营工商、聚敛财富的封建领主，因而逐渐腐败而涣散。十世纪时，克吕尼修会发起改革运动，整饬和加强修院制度，强调教权至上。十三世纪出现的托钵修会，不置恒产，修士不集中在修院内，而是四处游乞，注重在城市布道。其中著名的有方济各会、多明我会、奥斯定会等。修会都有严格的会规，直接听命于教皇，在各处设立分支组织，参预教会对社会的控制，甚至主持异端裁判所。在东部，比较完善的修院会规相传由四世纪的大巴西勒制定，后在拜占廷境内盛行，形成比较单一的修会制度，不像西部那样分门别派。

在中世纪欧洲，修会垄断整个社会文化教育事业，实施以“七艺”为核心的基督教教育。修会拥有大量资财，保存古代文献资料，成为中世纪学术活动的中心。基督教神学吸收古代希腊哲学为论证信仰服务，由《圣经》和教父著作演绎出繁琐的神学哲学体

系，即经院哲学。早期经院哲学，柏拉图主义占主导地位。十三世纪的托马斯·阿奎那，用亚里士多德的哲学思想，全面、系统地阐述基督教信仰,著有《神学大全》、《反异教大全》等巨著,成为经院哲学的集大成者。他的理论后来成为天主教的官方神学。与之抗衡的则有以邓斯·司各脱为代表的学派。至14世纪，虽然仍出现了批判传统观念的哲学家奥卡姆，但总的说来，经院哲学已趋于没落。

十一至十三世纪由教皇乌尔班二世以收复圣地为号召而发动的十字军东侵，是教廷权势显赫、积极参与政治的鲜明例证。向东扩张的目的没有到达，反而使教会的威信下降，社会矛盾激化。

中世纪的异端派别是社会矛盾的曲折反映。所谓异端是指否认正统教义权威的派别，而正统的标准，则是教廷规定的信条或公会议的决定。在贫苦农民、城市平民和新兴市民中，各种异端派别不断出现，有时还互相声援，彼此流动，在十二至十三世纪时形成高潮。其中影响较大的有东欧的鲍格米勒派、意大利的阿诺德派、法国南部的阿尔比派和韦尔多派等。十四和十五世纪还有宗教改革的先驱、英国的罗拉德派和捷克的胡斯派。罗马教廷除联合世俗政权、组织十字军镇压外，还利用多明我会和方济各会，组织裁判所大肆搜捕和残酷迫害异端，构成中世纪教会史上最黑暗的一章。

（三）宗教改革和近现代的基督教

十四至十五世纪，资本主义开始在欧洲发展，民族主权逐步加强，教会内部矛盾加剧，教廷更形腐败。以人文主义为主导的文艺复兴运动，开始了欧洲文化发展的新时期。在新的时代精神影响下，要求改革教会的呼声愈益高涨。 1517年10月31日，马丁·

路德为抗议教皇在各地兜售赎罪券，在维滕贝格大教堂门前贴出《九十五条论纲》，揭开宗教改革运动的序幕。他主张以《圣经》作为信仰的最高权威，强调信徒个人“因信称义”，直接与上帝相通，无需教士作中介等，在德国得到广泛响应。1523年，茨温利在瑞士苏黎世发起改革。1541年，加尔文在日内瓦领导改革，以“预定说”为其神学核心，建立长老制教会和政教合一的共和国。加尔文在法国的信徒胡格诺派，经过长期战争后赢得了信仰自由。荷兰和苏格兰的政教运动促进了民族独立。在英国，从亨利八世直到伊丽莎白一世，终于确立了英国国教会的地位。北欧各国也相继进行了自上而下的宗教改革。新教（又称抗议宗、更正教，中国通称基督教或耶稣教）的三大主流派系，即路德宗（信义宗）、加尔文宗（长老宗、归正宗）、安立甘宗（圣公宗）由此形成并脱离天主教，成为基督教历史上的第二次大分裂。十六至十七世纪，经过长期的宗教战争，新教与天主教之间确立“教随国定”的原则，使在西欧各国分布的格局基本定型：路德宗在德国的东、北部和北欧各国；加尔文宗在瑞士、荷兰、苏格兰和德国西部；安立甘宗主要在英格兰。

面对宗教改革运动的强大冲击，天主教采取了一系列措施，改革内部，纠正弊端，制定统一对策，史称反宗教改革或天主教改革。教皇保罗三世曾命主张改革的圣爱会成员加拉法提出方案，但未实行。1545—1563年召开的特兰托公会议，本欲调解与新教的分歧，就教义争执达成共同谅解，结果变成为天主教制定严密的教义与新教对抗，对教仪体制等方面实施广泛的改革。会议谴责马丁·路德、茨温利等的教义主张，重申天主教基本教义和圣礼制度无误，并规定主教必须讲道、神父必须熟读《圣经》、教士道德应受监察、神职人员接受神学院训练等整肃措施。同时，对修会制度进行改革，成立新型修会和传教修会（外方传教会），强调虔修生活和社会服务，其中以1534年成立的耶稣会影响最大。

这些修会会士深入社会各阶层活动，成为拥护教皇和抵制新教的有力工具。教廷的反宗教改革，利用各国保守势力的支持，在拉丁语系各国和东欧部分地区稳住了天主教的阵脚，使教皇的地位有所提高。同时，各修会竞相向外扩张，将天主教传播到美洲、非洲和亚洲的广大地区。

十六世纪中叶，清教徒运动在英国兴起，主张清除国教内的天主教教仪和教阶制度，提倡“勤俭清洁”的简朴生活。它在教义上的加尔文主义和组织上的共和制原则，适合资产阶级和新贵族发展资本主义的需要，因此成为英国资产阶级革命的意识形态外衣。在长期国会和克伦威尔时期，清教徒是反对斯图亚特王朝的主要力量。1620年，第一批清教徒乘坐“五月花”号抵达北美洲，新教随之广泛传播，形成许多新的宗教，如长老会、公理会、浸礼会、贵格会等，对美国的宗教和社会生活起了重大影响。十七至十八世纪，德国虔敬主义运动、英国福音奋兴运动、美国大觉醒运动等，继承宗教改革传统，造成更富个人色彩的基督教复兴。十八世纪的法国大革命，予天主教以沉重打击，但拿破仑重建天主教会的做法，说明它仍为资产阶级所需要。十九世纪，在启蒙运动和唯理主义哲学影响下，新教出现自由主义神学。坚持传统教义的保守势力，在英国发起牛津运动，使安立甘宗确定了介乎新教与天主教之间的立场。在美国，则在二十世纪初出现了基要主义神学。天主教方面，罗马教廷随着教皇国在意大利统一运动中丧失，对内加强精神统治，显示明显的保守倾向；对外积极扩张势力，由西班牙和葡萄牙划分传教范围，建立外方传教会，向中南美洲和亚洲地区传教。新教的传教活动起步稍晚。英国的海外扩张，首先由移民将新教传到北美和澳洲，后又通过传教士向亚非广大地区传播。其他资本主义列强，相继建立传教差会，竞相向各地传教。基督教在近代的传播，与殖民主义的侵略扩张密不可分。

二十世纪以后，随着现代社会的多元化和非宗教化，基督

教为了在新形势下生存发展，对自身不断作出重大调整，在神学思想上吸收现代哲学、社会科学和自然科学的成分，出现一批适应社会潮流的新学派，如继自由主义神学之后的新正统神学、新托马斯主义、存在主义神学、世俗神学、希望神学、解放神学和过程神学等。基要派对新的神学派都持批判态度，但在强调传播福音和追求个人得救的同时，也对各种社会道德问题表现关注，被称为新福音派，在新教信徒中仍有广泛影响。与此同时，在派系和组织上，出现按宗派、地区或国家乃至全世界所有宗派“重新合一”的趋势。二十世纪初，欧美一些传教机构发起的普世教会运动，原为协调对亚非拉地区的传教活动，后逐渐发展为现代基督教各宗派重新联合的世界性运动。1910年，新教的159个传教组织在英国爱丁堡召开世界宣教大会。1921年成立国际宣教协会。至1938年，亚非拉地区“后进教会”代表增加到半数以上。另外，1925年在瑞典斯德哥尔摩召开普世基督教生活与工作大会，有东正教代表出席。1927年在瑞士洛桑召开世界信仰与体制大会。前者就教会与社会和国家关系方面寻求合作，后者则谋求教义和教会体制问题的统一途径。两者于1938年开始合流，1948年在荷兰阿姆斯特丹正式成立世界基督教教会联合会。1961年，国际宣教协会并入联合会，成为联合会的世界宣教和布道部。联合会包括新教和东正教的大多数教会，以“教会合一、世界合一、人类合一”为宗旨，对成员起咨询作用。

罗马教廷自1929年建立梵蒂冈城国以来，一直恪守特兰托公会议以来的神学教条。1869年—1870年召开第一次梵蒂冈公会议，重申教皇具有至高无上的权威，对信仰和伦理的言论“永无谬误”。二十世纪初，天主教内部出现现代主义思潮，企图调和现代哲学和科学与传统教义的矛盾，但遭到教廷的严厉压制。对普世教会运动始终持抵制态度。自60年代起，教廷开始改变僵硬立场。1962—1965年的第二次梵蒂冈公会议，提出革新和对话的方针，采

取一系列新措施以“跟上时代”。教廷与其他教派和宗教实行的对话，并同联合会进行接触和合作。

据香港天主教《公教报》1986年统计，全世界基督徒有 15亿，占全世界人口的32.4%。其中天主教徒8.86亿人，新教徒4.49亿人，东正教徒 1.71亿人。基督教是世界上拥有信徒最多的第一大宗教。

（四）经典、教义和礼仪

基督教的经典为《圣经》，包括《旧约》和《新约》。《旧约》原来是犹太教的《圣经》，被基督教全盘接受并根据基督教观点作出新的解释。全书的卷数和次序，基督教各派略有不同。新教多数宗派只承认希伯来文原本，因此只有39卷。天主教则以公元前三至二世纪的希腊文译本《七十子希腊文本》为据，将该文本未见于希伯来文原本的 7 卷希腊文补篇定为“第二次正典之书”（又称外典或次经），收入正编，因此有46卷。东派教会的《圣经》大多与此相同。《新约》是基督教特有的经典，共27卷，为基督教各派所共同接受。其内容包括叙述耶稣生平、言行的四种《福音书》，记载早期教会活动的《使徒行传》，传为使徒们所写的《书信》和《启示录》。原文为希腊文，陆续成书于一世纪末至二世纪下半叶。基督教所有各派都认为，新、旧约《圣经》全部都是由“圣灵感动”，即上帝默示写成，可以视为上帝启示的话语，具有最高的权威，是基督教信仰的依据，为宣传教义和教徒行为的标准。

基督教的各项教义皆以《圣经》和圣传为依据。圣传在教父时期已与《圣经》并列。初指由先知、使徒所口头传述有关上帝启示的各种零星资料，在《新约》成书之前，通过口头流传于各地教会，通称“使徒圣传”。后逐渐扩大范围，包括某些教父著作和历代教会的传统说法，故又称“教会圣传”或“教会传统”。圣传的基本精神

集中体现在各地教会的信经和对信仰的正统解说中。天主教认为，有关教义的传述和宣讲，包括对《圣经》和圣传解释的权威属于教会，由教父、教皇、公会议和主教等执行。东正教除《圣经》以外，仅以《尼西亚信经》和前 7 次公会议的决议为信仰标准。新教多数派别不赞成将圣传与《圣经》并列,宣称《圣经》是信仰的唯一最高权威,但某些宗派也接受被称为“普世信经”的《使徒信经》、《尼西亚信经》和《亚大纳西信经》。也有一些派别否认信经为信仰标准，但一般不否定这些信经的基本内容。

基督教教义的核心是神学信条。各宗派的神学信条都有各自侧重和强调的内容，其中作为基督教基础而为各派共同信奉的教义有：

①信仰“三位一体”的上帝（亦译天主或神）创造并主宰世界。上帝是“灵”，没有形体，没有方位，超乎万物之外，又贯乎万物之中，即既有超在性又有内在性。上帝全在、全知、全能、全善，具有三个位格（圣父、圣子和圣灵），三者各有特定位份，又完全同具一个本体，同为一个独一真神。“三位一体”的第一位即创造万物的圣父。

②信仰拿撒勒的耶稣是救世主基督，即“三位一体”的第二位圣子，又称上帝的“独生子”。他在世界尚未造出前便与上帝圣父同在,即上帝的道(逻各斯)。为救赎世人,借童贞女马利亚(天主教、东正教尊为圣母）因圣灵感孕，降世为人，即“道成肉身”；具有完全的“神性”和完全的“人性”,是圣父启示的传递者,救世福音的宣告者。甘愿钉死在十字架上流血牺牲，代替人类祭献上帝，以作赎价。后来复活升天，将来还要再临，施行最后审判。

③信仰“三位一体”的第三位圣灵，即“上帝圣灵”，是同一“本体”之神的三个“位格”之一。“从父(和子)出来,与父子同受敬拜、同受尊荣”，运行在世界和人类心中，使人知罪、悔改、成

圣。

④相信教会是由基督所建立,为上帝“选民”组成的团体,从使徒传承下来，具有圣洁性和普世性，在世界上负有宣传福音的使命。

⑤相信人为上帝“按自己的形象”所造，由身体和灵魂组成，在万物中居于最高的地位，但因犯罪背离上帝而陷于魔鬼的罪恶势力之下，不能自救，唯有信赖基督才能蒙救称义，获得永生。

基督教最普遍的崇拜仪式，是在每周星期日举行的主日崇拜。一世纪时，基督徒相信耶稣被钉死后，在“七日的第一日”即星期日复活，经常在这一天聚会重温耶稣的教训，举行分食面饼和葡萄酒（圣餐或圣体圣事）等仪式以纪念他，并区别于犹太教徒于星期六守安息日的仪式。从初期教会开始，每次主日礼拜时都举行圣餐礼，后来发展成为纪念耶稣牺牲的宗教仪式，即弥撒。天主教视为基督以自己的牺牲向天主奉献祭品的重演，含有献祭和牺牲的意义。东正教则据《希伯来书》“基督是祭司,是赎罪的牺牲者，是中保”的观点，着重于祭献的概念。弥撒仪式只有神父、主教有神权主持。天主教用拉丁语，圣餐用无酵饼，神父领圣体和圣血，信徒只领圣体；东正教用希腊语或古斯拉夫语等民族语言，圣餐用有酵饼，信徒也可同时领圣血。现在新教不少派别已不在每次主日崇拜都举行圣餐仪式。主日崇拜的仪式，各派繁简不一。内容主要有唱赞美诗、祈祷、诵读《圣经》选段、讲道、祝福等。主日崇拜一般都在教堂举行，由圣职人员主持。天主教、东正教、新教安立甘宗及部分信义宗教会，多在主日崇拜中使用礼文，有些新教派别没有固定的仪式。

基督教的某些重视礼仪被称为圣事(天主教)或圣礼(新教)，其神学意义是借助可见的形式或表象，将不可见的神恩赋予领受者。举行圣事一般都按规定的礼仪实施，各派在项目、形式和含意上有所不同。天主教和东正教承认七件圣事：①洗礼或圣洗。

分注水洗礼和浸礼两种。前者以水少许点洒于受礼者头部，或以手点水在受礼者前额划十字。后者要将受洗者全身浸入水中。有重生和洗去原罪，赋予“恩宠”和“印号”，此后有权领受其他圣事的意义，故被视为加入教会的标志。②坚振。受过洗礼的青少年或成年教徒，由主教在其头上按手并敷以圣油和划十字。有使圣灵降于其身，加强其所受恩宠，以坚定信仰，振奋心灵之意。③告解或办神工。向听神工神父告明所犯的罪过，表示忏悔，并领受如何补赎的指示。包括神职人员在内的教徒，皆须经常举行这一圣事。有赦免教徒在领洗后对上帝所犯的罪，以重新获得恩宠之意。④圣体（东正教称圣体血，新教称圣餐）。即弥撒中的领圣体部分，新教大多不采用弥撒，但保留这一圣事为领圣餐。有与基督结合，蒙受神恩，以及与圣徒相通和教会统一之意。⑤终傅。为病重或垂危的信徒敷擦圣油，诵念祈祷经文，借此帮助领受人减少病痛，灵魂得救。有免罪祝福，安心去见上帝之意。⑥神品。指领受神职时举行的祝圣仪式。由主教主持，按手于领受人之头，涂圣油于手。新教有些宗派授予主教圣职为“祝圣”，授予一般圣职称派立礼。有使领受人“圣化”，以奉献上帝，为教会所用之意。⑦婚配。指教徒在教堂由神父主持，按照教会规定缔结婚约的仪式。有为“上帝所配合”并对结婚双方祝福之意。新教一般只承认洗礼和圣餐礼是耶稣亲自设立的圣礼，不承认其他五项为正式的圣礼。有少数教派不承认有圣礼。

基督教的节日各派各地不尽一致，天主教有数十个较大的节日，而新教少数派别则主张不守教会节期。其中有日期固定的和不固定的两类。日期固定的节期以圣诞节为基准。耶稣诞生日期在《圣经》中并无记载。到四至六世纪才普遍接受为12月25日。马利亚受“圣灵感孕”的圣母领报节（圣母无原罪始胎节），便定在前九个月的3月25。圣母升天节为8月15日。日期不固定的节期以复活节为中心。复活节纪念耶稣基督复活，从四世纪起参加犹

教历法所定的逾越节日期，定为春分月圆后的第一个星期日。节前的40天（星期日不计在内）为大斋节，以纪念耶稣传教前在旷野守斋40昼夜。其中最后一周为受难周，这周的第一天（星期日）为棕枝节，星期五为受难节，相传耶稣在这一日被钉十字架而死。节后的第40天为耶稣升天节（必为星期四），第50天（即第7个星期日）为五旬节，又称圣灵临降节。东正教及其他东派教会由于历法不同，节期要晚13或14天。这节期以复活节和圣诞节最为重要，通常举行隆重的崇拜仪式和其他宗教活动。

基督教在中国有一千三百多年的历史，自唐代以来曾四次传入中国，三次受挫，只是到了近代，随着封建社会的衰败和解体，凭借帝国主义的侵入，才得以渗入我国城乡各地，成为中国社会的一种特殊势力。它与中国传统文化和各种宗教的相互影响，以及此长彼消的关系，确是颇为引人注目的研究课题。

二、唐代的景教

基督教最早传入中国的一支，是基督教的异端聂斯托利派。聂斯托利（约380—451）原系安提阿近郊隐修院修士，公元428年出任君士坦丁堡主教。他否认基督的神性与人性融合为一个“本体”，认为“道成肉身”的基督，具有真正的神性，也有完整的人性。神性和人性在他身上的统一，是精神上的统一，不是物体上的统一。因此，童贞女马利亚只是基督的人身之母，并非“上帝之母”。他的学说被论敌指责为双重位格论，即基督二性分立论，在公元431年的以弗所全体教会会议上被判为“异端”。此后，他的追随者被迫越过边界进入波斯，与那里早已存在的古代东方教会结合，于484年建立独立的东方教会。该教会在波斯受到统治者的

保护和优待，教士作为医生和教师享有很高声誉，并长期活跃于波斯宫廷。540年，东方教会经过一次彻底的改革，积极开展传教活动，他们的传教士从美索不达米亚一直前进到印度和中国新疆，并在七世纪中叶进入中国内地。

但是，在十七世纪以前，无人知道基督教在唐朝时已经传入中国。明天启三年(1623)，西安西南的盩厔(今陕西省周至县)出土了一块“大秦景教流行中国碑”，作为历史的见证，告诉人们，基督教聂斯托利派的教士确实在唐贞观九年(635)来到中国。这块黑色石碑现存西安陕西省博物馆，碑高2.36米，宽0.86米，厚0.25米，上端刻有飞云和莲台烘托的十字架，围有一种名“螭”的无角之龙，左右配有百合花。碑底和两侧有七十位景教教士的古叙利亚文题名。碑额作《大秦景教流行中国碑颂并序》，碑文共三十二行，一千七百八十字，字迹清晰，完好无损。碑文内容分序文和颂词两部分。序文较长，首先简略地叙述基督教基本教义，然后记述了景教自主教阿罗本来华后，在唐朝太宗、高宗、玄宗、肃宗、代宗和德宗诸帝优待下的发展经过。颂词较短，用韵文复述序文的梗概，多是对上述六位皇帝的赞颂。在教义方面，碑文对上帝创造万物，人类始祖受撒旦诱惑而堕落，救世主从三位一体中降临人间，为童贞女所生，替世人救赎而受难升天等，都扼要提及，但没有涉及聂斯托利派的基督二性二位说。

碑文作者景净是景教教士，教名亚当(Adam)，曾任“中国教父”、“乡主教”、“长老”等。其祖父珉璘(Milis)是由巴尔赫(Balkh 今阿富汗北部)来到中国的景教教士。其父伊斯(Isaac)是景教的“白衣”教士，在肃宗、代宗、德宗时效力朝廷，曾出任郭子仪的副使，在平定安史之乱中起过重要作用。景净可能自幼长在中国，接受过中国的传统文化教育。日本学者高楠顺次郎(1866—1945)发现，唐代西明寺僧圆照于德宗时所辑《贞元新定释教目录》记载，华严宗僧“般若(一译般刺若，迦毕试高僧)不闲

(娴)胡语(吐火罗语),复未解唐言,"乃与大秦寺波斯僧景净,依胡本《六波罗蜜经》译成七卷"。佛教攻击他"虽称传译","应传弥尸诃(弥赛亚)教","不识梵文,复未明释教",不应"滥涉"。这件事发生在景教碑建立后数年之内,不但证明景净有译书的名声,而且也说明他与佛教僧侣往来密切。不过,当时基督教尚属初传阶段,还没有形成自己的一套术语,因此景净借用了许多佛教甚至道教和儒家经典的术语,阐述基督教教义。这些术语如"阿罗诃"(上帝)、"世尊"(耶稣)、"净风(圣灵)、"三一妙身"(三位一体)、"弥施诃"(弥赛亚)、"娑殚"(撒旦)、"寺"(教堂)、"僧"(教士)、"上德"(主教)、"佛事"(礼拜弥撒)等,现在均已弃而不用了。

景教碑出土后隔了将近三百年,在甘肃敦煌鸣沙山石室中又发现了七种有关唐朝景教的文献。这些文献都是黄麻纸卷轴的手抄本。一部是《大秦景教三威蒙度赞》。"三威"是指圣父、圣子、圣灵三位一体的威严上帝,"蒙度"就是得到救赎的意思。这是基督教会普遍来用的《荣归主颂》唐代汉译本,译自叙利亚文,掺杂佛、道用语,译者可能是景净。一部是《尊经》,系向"法王"和经书祈祷礼赞之作。所谓法王是在"妙身"(圣父)、"应身"(圣子)、"证身"(圣灵)三位一体之后,列举的二十一位使徒、圣徒、教父或景教宗主教,以及《圣经·旧约》中二十四位先知的总称。经中列举礼赞的三十五部经书目录,多系叙利亚文音译,颇难辨认。经文之后有一段附笔,作了重要的历史说明:

> 谨案诸经目录,大秦本教经都五百卅部并是贝叶梵音。唐太宗皇帝贞观九年(635),西域大德僧阿罗本届于中夏,并奏上本旨。房玄龄、魏征宣译奏言。后召本教大德僧景净译得已上卅部,卷余大数具在贝叶皮夹,犹未翻译。

据附笔所述,景教经书共有五百三十部,当时已由景净译成中文

的只有三十部。现在已经发现的七种景教文献中，《三威蒙度赞》大概就是《尊经》中的《三威赞经》，属于译作，其它多是解释景教教义的中文著述。

《大秦宣元本经》、《志玄安乐经》和《序听迷诗所经》，都转述基督宣讲福音的传教之作。《大秦宣元本经》即《尊经》所列的《宣元至本经》，在三十五部经书目录中位列第二，可惜残缺不全，只有首尾四十行。经末注明作于唐玄宗开元五年（717）。《志玄安乐经》是"无上一尊弥施诃"（基督）对"岑稳僧伽"（西门彼得）的说教，全部用问答体。以上两经文字与景教碑文相似，可能出自景净手笔。《序听迷诗所经》意即"耶稣基督经"。"序听"应为"序聪"，唐音读作耶稣。"迷诗所"当为"迷诗诃"，即弥赛亚（基督）的音译。该经文字信屈聱牙，可能是传教初期所作。经文内容始于基督向众说法，终于基督一生行实。另一部《一神论》，由《一天论第一》、《喻第二》、《世尊布施论第三》三个小卷集合而成。《一天论》是景教的神学阐述，《喻》则用种种比喻说明一神论。《世尊（基督）布施论》讲的是耶稣的传道活动，大量引述《圣经·新约》，其中起首四十二行，即为《马太福音》第6、7章的转述。该经首部残缺，文字艰涩难读，估计也是阿罗本初来中国时的作品。此外还有《大秦景教大圣通真归法赞》，在《尊经》所列诸经目录中简称为《通真经》。有人认为，这是一篇关于耶稣登上高山在门徒面前变形显圣的颂辞，事见《新约·马太福音》第17章1—9节。篇末注明的日期是唐玄宗开元八年（720）。

这些文献和景教碑证明，早在一千三百多年前基督教曾经传入中国，并且在唐朝活跃过二百五十年之久。至于唐代以前，西方流行的一些传说认定基督教已经传入中国。罗马作家阿诺比乌斯（Arnobius）于三世纪末写的《斥异端》说，在三世纪以前基督教已在中国传教。十六世纪以后，耶稣会教士在印度宣扬，耶稣的十二使徒之一的多马（Thomas），曾从印度转往中国传教，并且

建立了教会。这些传说都没有历史依据,不足为信。在中国的史料中,《洛阳伽蓝记》中记载,北魏宣武帝(500—515)时,"佛法经像盛于洛阳,异国沙门,咸来辐辏,负锡持经,适兹乐土。""百国沙门,三千余人,西域远者,乃至大秦国。"(卷四:永明寺)这里来自大秦的沙门,有可能是前来传教的景教教士。隋代的一块碑铭《翟突裟墓志》称,"君讳突裟,字簿贺比多,并州太原人也。父裟摩诃,大萨宝。"因勋功,官至除奋武尉,拟通守。隋大业十一年(615)卒于洛阳崇业乡嘉善里,享年七十岁。突裟译自波斯文Tarsā,景教碑中译作达裟,是身穿教服、住在教堂的教士,与在俗人中的"白衣景士"有别。翟突裟有可能是中原地区早期的景教教士,其父裟摩诃大概是北齐或北周时移居山西的中亚突厥人,担任管理经商侨寓的中亚(波斯)移民的官员。萨宝在突厥语中意为"队商首领",是移居内地的侨民首领,后成为管理祆教徒的官员。隋时各州置萨宝,长安、洛阳两京置大萨宝。裟摩诃任大萨宝,管理中亚和波斯的侨民,也有可能是景教徒。上述史料虽然为唐代以前景教的传入提供了线索,但仍不足以断定景教已在中国开始传教。只有唐代景教的活动,通过《佛祖统记》、《僧史略》、《释门正统》等佛教文献和史籍的佐证,才是信而有征的史实。

据载,唐贞观九年(635),大秦国大德(主教)阿罗本"占青云而载真经,望风律以驰艰险",来到唐朝京都长安,受到唐太宗的礼遇。唐太宗不仅派宰相房玄龄"总杖西郊,宾迎入内",而且让阿罗本"翻经书殿,问道禁闱"。三年后,即贞观十二年(638年),唐太宗通过翻译的《圣经》,并亲自询问福音的道理后,"深知正真,特令传授"。诏令说:"道无常名,圣无常体,随方设教,密济群生。波斯僧阿罗本远将经教,来献上京。详其教旨,玄妙无为。观其元宗,生成立要,济物利人,宜行天下。所司即于义宁坊建寺一所,度僧廿一人。"(《唐会要》卷四十九)并"旋令有司,将帝写真,转模寺壁。"这个诏令与景教碑碑文记载基本相同,只是碑文

称阿罗本为“大秦国大德”,而《唐会要》则称“波斯僧”。古代史官对景教不甚了解，常误认为佛教的一个宗派。唐朝有三个外来宗教，祆教、摩尼教和景教，都来自波斯，而且几乎同时传入中国，唐人一时分辨不清，统称为波斯胡教。景教教士最初来自叙利亚安提阿，多是叙利亚人。唐初聂斯托利派的东方教会，已在波斯帝国盛行多时，皈依的波斯人当不乏其人。六世纪中叶改革东方教会的宗主教马拉巴(Maraba，536—552),就是一位改宗的波斯祆教徒。宗主教伊舒叶赫卜(Ishoʻyahb，628—643)派来传教的阿罗本，也有可能是波斯人。

唐高宗(650—683)时，景教有极大的发展。高宗继承太宗的优遇政策,“仍崇阿罗本为镇国大法主”,并在各州建造景教寺。碑文夸耀说，这时的景教“法流十道，国富元休；寺满百城，家殷景福”。究竟全国建了多少景教寺,景教的传教活动达到多大规模，我们无从稽考，但景教寺的建立必然相当普遍。除了长安、洛阳以外，盩厔、灵武、成都、扬州等地都有建寺的线索可寻。从武后临朝称制到唐睿宗逊位(683—712)，景教受到佛教的排挤和攻击，在变幻不定的宫廷中失去支持，一度衰落。698年和712年，景教先后在洛阳和长安受到佛教僧侣和儒生的毁谤和耻笑。依赖“僧首罗含,大德及烈”,以及其他来自西方的教士,“共振玄纲，俱维绝纽”，继续维持景教教会。景教碑对于这段历史略而不提。唐玄宗(713—755)即位后，恢复了唐太宗对各种宗教“兼容并蓄”的政策。景教也不断派教士来华朝贡，千方百计地取悦唐皇，教士也周旋于王公显贵之间，以行医等手段传教。据载，开元二年(714)“波斯僧及烈等广造奇器异巧以进”(《册府元龟》卷五百四十六)“开元二十年(732)八月庚戌，波斯王遣首领潘那密与大德僧及烈来朝。授首领为果毅，赐僧紫袈裟一副及帛五十匹,放还蕃。”(《册府元龟》卷九百七十五)另外,“开元廿八年(740)冬,宪寝疾,上令中使送医药及珍膳,相望于路;僧崇一

宪稍瘳，上大悦，特赐绯袍鱼袋，以赏异崇一。”(《旧唐书》卷九十五)文中宪者,即玄宗之兄让皇帝宪,而为他治病的崇一,是一位精于医道的景教教士。景教碑说，玄宗命令他的兄弟宁国等五王亲至景教寺建立坛场”,并修复破损的建筑物。天宝初年(742)，他又派内侍大将军高力士，将高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五位皇帝的画像安置寺内，还“赐绢百匹，奉庆睿图”。天宝三年(744)新主教佶和来华，玄宗召集景教教士罗含、普伦等与信和同到兴庆宫“修功德”。第二年,玄宗正式下诏将景教寺由波斯寺改名大秦寺,并且“天题寺榜,额载龙书”,有了御笔亲题的匾额。景教在华的传教活动此时达到高潮，景教碑中对玄宗颂扬备至，称“宠赉比南山峻极,沛泽与东海齐深”。

景教寺更改名称一事，说明景教摆脱了依附佛教的地位，也不再混迹于波斯胡教之中，是其传教深入的标志。唐太宗下诏为阿罗本在长安义宁坊建造的景教寺原称“波斯寺”。宋朝宋敏求在《长安志》中提到“义宁坊街东之北波斯胡寺”(卷十)在洛阳修善坊，建寺也称波斯寺。一百零七年后，即天宝四年(745)九月,唐玄宗下诏说:“波斯经教,出自大秦。传习而来,久行中国。爰初建寺，因以为名。将欲示人，必修其本。其两京(指长安和洛阳)波斯寺，宜改为大秦寺。天下诸府那置者，亦准此。”(《唐会要》卷四十九)至于“景教”之名何时开始使用,至今尚不得而知。太宗贞观十二年的诏令称之为“经教”。玄宗天宝四年诏令称为“波斯经教”。唐代流行的称呼还有大秦教和弥尸诃教。直至德宗建中二年(781)正月建立景教碑时,“景教”这个名称才在碑文中出现。在中外文献中,我们找不到“景教”这个词的出处。碑文说,“真常之道,妙而难名,功用昭彰,强称景教”。可见“景教”是景教徒对基督教的“强称”。这一称谓当出现在景教寺改名之后。

755年冬，安史之乱突发，玄宗仓皇入蜀避难。太子李亨在灵武即皇帝位，是为肃宗。肃宗虽然是流亡皇帝，但对景教仍予保

护和支持。景教碑说他“于灵武等五郡重立景寺”。762年代宗继位，对景教极为尊崇。景教碑说他“每于降诞之辰，赐天香以告成功，颁御馔以光景众”。779 年代宗死，德宗李适即位。景教碑说他“惟新景命”，即对景教仍然怀有好感。肃宗时大食、回纥率军入援，景教徒伊斯来到灵武宫廷，充当幕僚和通译，官至金紫光禄大夫，试殿中监，赐紫袈裟。肃宗任他为同朔方节度副使，供职于朔方节度使郭子仪麾下，参与平定安史之乱的战事。灵武五郡景寺的重建，伊斯“或仍其旧寺，或重广法堂”，出力颇多。他还“能散禄赐，不积于家”，“依仁施利”，“虔事精供”，每年集合五郡的教士于灵武，虔诚奉行宗教节日，举办慈善活动，使景教在陇右、河西一带得以重振旗鼓。景教徒对他在肃宗、代宗和德宗三朝的功绩赞扬不已，“愿刻洪碑，以扬休烈”。于是在781年由景净撰文建立景教碑，表彰伊斯，颂扬先驱，记述景教在唐朝传教近一百五十年的经历。

景教碑建立后，历经顺宗、宪宗、穆宗、敬宗、文宗诸朝，景教大概处于衰落时期。穆宗长庆四年(824)，舒元舆作《重岩寺碑序》说，“合天下(大秦、火祆、摩尼)三夷寺，不足吾释氏一小邑之数”。(《全唐文》卷七百二十七)可见景教虽然取得皇室显贵的支持，但在佛教和道教的竞争下，传教活动的进展极其有限。

会昌五年(845)八月，唐武宗下诏灭佛，景教同时被禁。当时，“天下僧尼，不可胜数”，“寺宇招提，莫知纪极”。“僧尼耗蠹天下”，封建国家的财政收入，也受到影响。诏令下达后，“天下毁寺四千六百，招提、兰若四万①。籍僧尼为民二十六万五千人，奴婢十五万人，田数千万顷，大秦、穆护祆二千余人。”(《新唐书·食货志》)诏令声称：“我高祖太宗，以武定祸乱，以文理华夏，执此二柄，足以经邦。岂可以区区西方之教，与我抗衡哉？”也就

①唐朝寺庙，官府赐额者为寺，私自建造者为招提、兰若。

是说，这些外来宗教与传统的名教纲常互不相容。同年的中书门下条奏，针对“大秦、穆护等祠”说，“释教既已厘革，邪法不可独存。其人并勒还俗，递归本贯，充税户。如外国人，送还本处收管。”这次打击对于景教来说确实是致命的，仅过二年，唐宣宗于大中元年(847)就收回了“灭教”令，佛教再度复兴，而景教却从此一蹶不振。据十世纪阿拉伯人艾布·赛义德·哈桑的《中国印度见闻录》所载，878年黄巢攻陷广州时，侨寓城内的基督教徒、犹太人、穆斯林、祆教徒均遭驱杀，景教从此在中国内地绝迹。五代及宋朝中国史籍，再也见不到有关景教的记载。宋太宗太平兴国五年(980)，一位名叫奈吉兰(Najran)的景教教士，曾奉教会之命与另外五名教士同来中国整顿教务。987年他在巴格达说：“中国之基督教已全亡。教徒皆遭横死，教堂毁坏。全国之中，彼一人外，无第二基督教徒矣。遍寻全境，竟无一人可以授教者，故急归回也。”不过，景教虽在中国内地消失，但在西北边远地区，如在蒙古的乃蛮、克烈、蔑儿乞、汪古等部落，以及畏吾儿、吉利吉斯等民族中继续存在，盛行一时。

景教在唐朝的存在是一个历史事实。自阿罗本主教从波斯来到长安，唐太宗正式下令准许建寺传教后，基督教接连得到唐朝六代皇帝的优待，前后活跃了二百多年。最后，由于唐武宗“灭佛”，大秦景教受到牵连，基督教传入中国的第一次尝试终于以失败告终。

三、元代的也里可温

基督教在元代再次进入中国中原地区，并复盛一时。十一世纪下半叶，由于辽朝统治者的允许，基督教才在中国北方重新出

现。至十三世纪中叶，蒙古族入主中国，基督教随之在中原地区流传。元时入华的基督教分为二支，一支即继续流行于中亚、蒙古诸地的唐代习称的景教，属基督教聂斯托利派的东方教会；另一支是罗马天主教会派遣来华传教的方济各会修士。元朝蒙古人统称为“也里可温”。“也里可温，教名也。”(元至顺《镇江志·大兴国寺记》)其教士和教徒，也称“也里可温”。因两派都崇敬十字架，故又称“十字教”，教堂称为“十字寺”。

蒙古语“也里可温”的语源，至今还无法确认。蒙古人在进入中国内地以前，称基督教徒为“迭屑”，源自古波斯人对基督教徒的称呼。自元世祖忽必烈时起，“迭屑”一词弃而不用，文献和碑铭中都改用“也里可温”。陈垣引清代《敕定辽金元史语解》，认为按蒙古语应作“伊噜勒昆”，“伊噜勒”，福分也；“昆”，人也，部名。也里可温意为有福缘的人或信奉福音的人。现在多数学者均采用此说。张星烺认为，“伊噜勒昆”与“也里可温”读音全不相近，判为一词过于武断。另引屠寄所著《蒙兀儿史记·乃颜传》也里可温注，拟为景教碑中“阿罗诃”的转音。阿罗诃系佛经中阿罗汉之别译，唐朝景教徒借用为叙利亚文“埃洛赫”(Eloh，即希伯来文Elohim)的译音，意为“上帝”。因此，也里可温当指“上帝教”或“信奉上帝的人”。从元代史籍和碑铭看，也里可温意为“长老”，本为对教士、司铎的尊称。

蒙古兴起前后，分布于土拉河和鄂尔浑河流域的克烈部、阿尔泰山附近的乃蛮部和色楞格河流域的蔑儿乞部，都信奉西方传来的景教。居住在阴山以北的汪古(或雍古)部，也信奉景教。此外还有畏吾儿族，唐代称回纥或回鹘曾信奉摩尼教。太平兴国六年(981)，王延德出使高昌，在那里见到的“波斯僧”，便是景教徒。据西方记载，在十一世纪初，我国西北的突厥人中盛行景教十三世纪蒙古强盛时，畏吾儿人已有很大一批人改宗景教，被称为“特尔赛国”。畏吾儿人文化比较发达，对蒙古诸部有较大影响。

乃蛮部很早就已任用畏吾儿官员，使用畏吾儿文（特尔赛文）记事，并崇信景教。据叙利亚基督教作者艾布·法兰基斯（Abul-faragius)记述，约在1001至1012年间，克烈部酋长率领部众二十万人皈依基督教，并请巴格达东方教会派教士前往。这件事发生在北宋初年、正是辽朝统治漠北之时。元初著名儒家学者马祖常，属汪古部，先祖和禄采思原是西域景教贵族。辽道宗咸雍(1065—1074）年间始迁居内地，家于临洮。曾祖帖穆尔越哥曾任金朝马步军指挥使，因而得名马氏。马氏世代都是景教徒。与马祖常齐名的赵世延，也出自汪古部，同为辽代迁居内地的景教世家。因此，元定宗贵由登位时，小亚美尼亚国王遣使赴和林朝贺，使者报告说："当今大汗之祖未生时，基督教徒已流衍四方"。基督教在中国西北草原的流传，当在成吉思汗崛起之前。

约在同时，欧洲流传着一个有关"长老约翰王"的传说。当时西方的基督教各国，正处于"十字军"东侵的低潮时期，盼望东方有个强大的基督教国家，能配合西方进攻穆斯林国家，共同收复"圣地"。1145年，叙利亚加伯拉地方主教奉亚美尼亚国王之命，出使教皇尤金二世(Eugenius Ⅲ）宫廷，乘机宣传远东有"长老约翰王"，虔信景教，曾出征波斯、米底诸国，攻占爱克巴塔那(哈马丹），准备进军耶路撒冷，因受阻于底格里斯河而归。二十多年后，欧洲各国君主和教皇忽然收到了"长老约翰王"本人发来的正式信件，但没有注明地点和日期。于是欧洲盛传东方有个强大的"约翰长老国"，"约翰王"这个"看不见的使徒"将来帮助西方基督教国家战胜穆斯林。"约翰长老国"在十二世纪是西辽，在十三世纪指克烈部，到十四世纪初，鄂多立克又把汪古部称为约翰长老国。这个传说从侧面反映了景教在东方的势力。

成吉思汗统一漠北诸部以后，与克烈部等联姻，后妃、贵戚、将相大臣中景教徒代不乏人。术赤太子和睿宗拖雷二人王妃都出自克烈部，蒙哥、忽必烈、旭烈兀等人生母、睿宗庄圣皇后唆鲁

禾帖尼(别吉太后),是克烈部王罕的侄女,死后停柩于甘州十字寺内。《元史》卷三十八《顺帝本记》载:"至元元年(1264)三月,中书省臣言,甘肃甘州路十字寺奉安世祖皇帝母别吉太后于内,请定祭礼。从之。"《甘州志》卷二说:"初世祖定甘州,太后与在军中。后没,世祖使于十字寺祀之。至是岁久,祀事不肃,故议定之。《元史》卷三十二《文宗本记》又载:"天历元年(1328)九月,……又命也里可温于显懿庄圣皇后神御殿作佛事。"此中所谓作佛事,应是基督教的弥撒祭。还有太宗窝阔台的皇后、定宗贵由的生母脱列哥那,克烈部乃马真人,原系蔑儿乞部首领之妻,成吉思汗灭该部被俘,赐给窝阔台为妻,也是景教徒。旭烈兀王妃托古思是克烈部王罕孙女,笃信景教,在穆斯林史籍中有确实记载。贵戚如汪古部首领阿剌兀思剔吉忽里家族,都是景教徒。阿剌兀思子孙世代与皇室联姻,其子孛要合娶成吉思汗女阿剌海别吉公主,其孙爱不花娶忽必烈女月烈公主,生子阔里吉思,封为高唐王,即欧洲传闻的乔治王。大臣中著名的景教徒有太宗和定宗朝的中书右丞相,克烈部(一说畏吾儿)人镇海,宪宗时掌管文书、宣布号令及朝内外闻奏诸事的孛鲁欢。太宗朝的元帅按竺迩,世祖朝的礼部尚书月合乃,都是汪古部的景教徒。按竺迩之孙赵世延,月合乃曾孙马祖常,在元世并称为两大文豪。

元朝建立后,景教随蒙古族入主中国,在中原地区各地出现。自成吉思汗以来,蒙元统治者对各种宗教采取"一视同仁,皆为我用"的政策。元世祖忽必烈曾对马可波罗说:"有人敬耶稣,有人拜佛,其他的人敬穆罕默德,我不晓得哪位最大,我便都敬他们,求他们庇佑我。"1235年春,在鄂尔浑河畔回鹘汗国古城旧址附近兴建的哈剌和林,是早期蒙古帝国的中心。城内居民区分为两部分,一部分是穆斯林商人和使臣的住区,也是市场的所在地,另一部分主要是汉人工匠的住地。城内除清真寺和佛寺外,还有一所景教寺(礼拜堂),建在大汗宫殿万安宫的附近。信奉景教的多系

古贵族、诸王近侍、御医、官吏及一些色目人。景教徒作为色目人，在政治上、法律上享有仅次于蒙古人的优越待遇。景教教士（也里可温），同和尚、道士、答失蛮一样，可免除赋税差役。在元代，虽然有佛教和道教的竞争、排挤，但有统治者的支持，景教仍然成为全国流行的宗教。元朝景教的发展与政治势力的关系，从马薛里吉思的例子可以得到说明。

马薛里吉思(Mar Sargis)是中亚撒马尔罕人。元至顺(1330—1333)《镇江志·大兴国寺记》载:“薛迷思贤(今撒马尔罕),在中原西北十万余里，乃也里可温行教之地。愚问其所谓教者，云天地有丨字寺丨二，内一寺佛殿四柱，高四丨尺，皆巨木；一柱悬空尺余，祖师麻儿也里牙灵迹，千五百余岁。今马薛里吉思，是其徒也。”撒马尔罕当时是景教盛行地区，东方教会大主教的驻地，1220年归降成吉思汗。祖师麻儿也里牙（Mar Elijah)是撒马尔罕大主教，于希腊历一千五百零一年（公元1190)去世，故称“千五百余岁”。这清楚说明马薛里吉思是景教徒，即蒙古人所称“也里可温”。《寺记》说:“公之大父可里吉思,父灭里,外祖撒必,为太医。太祖皇帝初得其地，太子也可那延病，公外祖舍里八，马里哈昔牙徒众祈祷，始愈。充御位舍里八赤，本处也里可温答剌罕。至元五年，世祖皇帝召公驰驿进入舍里八，赏赉甚侈。舍里八煎诸香果，泉调蜜和而成。舍里八赤，职名也。公世精其法，且有验，特降金牌以专职。九年，同赛典赤平章往云南，十二年，往闽浙,皆为造舍里八。”由此得知,马薛里吉思家族世代习医,外祖撒必是撒马尔罕名医，善调制香果蜜丸舍里八。成吉思汗占撒马尔罕后，其幼子拖雷（称号为也可那延，一译也客那颜，即大那颜）染病，撒必进药舍里八，景教徒为他祈祷，才告痊愈。撒必因此成为御医，取得“答剌罕”的身份，不仅免除人身隶属关系和赋税差役负担，而且可享有各种特权，实际升入统治阶级。1268年，拖雷子忽必烈召马薛里吉思进宫，成为专职调制舍里八的医

官。至元“十四年(1277)，钦受宣命虎符怀远大将军，镇江府路总管府副达鲁花赤”。马薛里吉思由医而官，以“忠君爱国”为名，开始建造教堂,“推广教法。”《寺记》说,马薛里吉思

> 虽登荣显，持教尤谨，常有志于推广教法。一夕，梦中天门开七重，二神人告云：汝当兴寺七所，赠以白物为记。觉而有感，遂休官，务建寺。首于铁瓮门，舍宅建八世忽木剌大兴国寺。次得西津竖土山，并建答石忽木剌云山寺、都打吾儿忽木剌聚明寺；二寺之下，创为也里可温义阡。又于丹徒县开沙，建打雷忽木剌四渎安寺。登云门外黄山，建的廉海牙忽木剌高安寺。大兴国寺侧，又建马里吉瓦里吉思忽木剌甘泉寺。杭州荐桥门，建样宜忽木剌大普兴寺。此七寺实起于公之心。公忠君爱国，无以自见，而见之寺耳。完泽丞相谓公以好心建七寺奏闻。玺书护持，仍拨赐江南官田三十顷，又益置浙西民田三十四顷，为七寺常住。公任镇江五年，连兴土木之役，秋毫无扰于民。家之人口受戒者，悉为也里可温。礼迎佛国马里哈昔牙麻儿失理河必思忽八，阐扬妙义，安奉经文，而七寺道场，始为大备；且敕子孙流水住持。

马薛里吉思于至元十五年（1278)正月至镇江，八月改授明威将军。至元十八年(1281)，在铁瓮门夹道巷“舍宅”建大兴国寺。再于竖土山建云山寺和聚明寺(据《镇江志》另载,建于至元十六年)。马可波罗在《游记》中提到，镇江有三座聂斯托利派的基督教教堂，是1278年担任行政长官的该派教徒马薛里吉思，在其三年任期内建造的。并说在此之前，那里没有教堂。杭州的大普兴寺，马可波罗也曾提及。另外还有丹徒的渎安寺、黄山的高安寺、大兴国寺侧的甘泉寺，以及云山寺和聚明寺下的也里可温公墓。马薛里吉思还从“佛国”(西方)请来最尊敬的(马里哈昔牙)主教(河必思忽

八）麻儿失理，传授教义，发放经典，主持仪式。值得注意的是，这些活动得到忽必烈的支持。经丞相完泽奏闻，拨赐官田和民田，作为教会财产。在这种情势下，景教的发展可以想见。据说，1331年的镇江，在一百六十七户居民中就有一户是也里可温。而在杭州，特有一区专住也里可温。

元朝建立以后，景教很快流行各地。1253年抵达和林的卢白鲁克，曾在中国北部游历。据他记载，契丹（中国北部）有十五个城市中住有景教徒，大主教驻地在西京大同。十三世纪中叶，景教各教区主教驻节表共列二十五处主教区，西自亚美尼亚和波斯湾，东至唐兀(西夏)和汗八里(意即汗城,今北京),均属景教传教范围。其中在中国境内的主教区有四处：

(1) 秦尼，第十一区，主教座堂应在大同，汪古、克烈诸部都在辖区之内，是景教盛行地区。大同是辽金时期的西京，至元二十五年(1288)才改为大同路。卢白鲁克说："往契丹途中，皆有聂斯托利派教徒及萨拉森人，虽为异族，然与土人杂居。契丹国内有十五城，皆有聂斯托利派教徒，其人于西京城有总主教驻焉。"《元史·世祖本记》载，至元十三年（1276)六月，敕西京僧、道、也里可温、答失蛮等，有家室者，与民一体输赋。西京迤西，金元间为汪古部牧地，唐时其地为天德军。马可波罗记述该地统治者高唐王阔里吉思（乔治），是长老约翰王的曾孙，大部分居民信奉基督教。据罗马教皇在1292年派来中国传教的孟高维诺说，阔里吉思原来信奉景教，由于他的劝说而改宗天主教，并让其子领洗而取名术安（约翰）。阔里吉思率其封地臣民脱离景教，捐资建造一所宏伟教堂，亲赐题额为"罗马教堂"。但阔里吉思死后，其诸弟又率部众复归景教。足见该地景教势力之盛。

(2) 喀什噶尔，第十九区，驻地在喀什。卢白鲁克曾途经罗布泊以北的喀喇沙尔近郊地区，访问一个景教村，进入教堂与教徒唱诵《祷告圣母》。他说景教徒在教堂里使用维吾尔人的文字。

马可波罗证实,喀什的景教徒“按照自己的教规生活,在自己的教堂做礼拜”。叶尔羌的察合合亲王改信了景教,帮助当地的景教徒建造一座纪念施洗约翰的教堂。莎车、钦赤塔拉斯等地也有基督教徒。

(3) 汗八里(北京),第二十三区,驻地在元大都。1275年马可波罗来中国时，大都（北京）就是景教都主教马聂斯托利的驻地。元初汗八里著名景教徒、畏吾儿人巴尔扫马,其父是十三世纪初来京任景教教会巡回观察员的西班。他自幼从汗八里都主教马贵哇桂斯受洗，三十岁时入修道院隐修。其友马可斯是山西霍山的畏吾儿人，父裴尼尔曾任景教大主教。他也有志隐修，入京从都主教马聂斯托利受洗，与巴尔扫马为友。 1278年，两人结伴西行，前往耶路撒冷朝拜圣地。1280年，景教宗主教马屯哈任命马可斯为契丹大主教，改名雅八拉哈，任命巴尔扫马为巡察总监。1281年马屯哈死,雅八拉哈被推选继任景教宗主教,驻巴格达,兼领塞流西亚和泰西封两城教务。1287年，巴尔扫马奉伊儿汗国君主阿鲁浑之命出使欧洲。他先后拜见东罗马帝国皇帝安德罗尼克斯二世、法王腓力四世、英王爱德华一世，并到罗马晋见教皇尼古拉四世。教皇邀请他按景教礼仪主领圣餐，他也参加了教皇主持的弥撒。这是两位在西亚和欧洲负有盛名的中国景教徒。房山县在1919年发现一处景教十字寺遗迹，有元顺帝敕赐十字碑记，碑上有古叙利亚文。河北涿县琉璃河附近山中,发现两块刻花的十字碑,十字四角有叙利亚文“信之”、“仰之”。据考证,这是始建于唐代(960)的十字寺,经辽代营建,元代(1365)又加重修。张家口西北的石柱子梁也发现过三块带有景教十字的墓碑。在东北，元世祖时（1289）起兵反叛的宗王乃颜（成吉思汗幼弟斡赤斤后裔),是受过洗礼的景教徒。他的旗帜上以十字架为标志,部众十万，当有不少信徒。长江流域各地，元初陆续兴建一批景教寺。最著名的是马薛里吉思在镇江、丹徒和杭州所建七寺。扬州在马

可波罗为官时还没有教堂，三十多年后建起三座景教教堂。延祐四年(1317)，“有御位下彻彻都苫思丁起马四匹，前来扬州也里可温十字寺，降御香，赐与功德酒段等。”(《元典章》卷三十六）温州、泉州、昆明等地也有景教徒。

(4) 唐古忒，第二十四区，统辖陕甘宁地区等西夏旧地，驻地应在甘州（张掖）。马可波罗说，景教徒在该城建筑了三座宏伟壮丽的教堂。元世祖母别吉太后死后就停柩在甘州的十字寺内。肃州(酒泉)、沙州(敦煌)、凉州(武威)、申州(西宁)都有一些景教徒。宁夏的哈拉善(榆林)有三座景教教堂。该区又名河西，《元史》载，“至元十九年(1282）十月，敕河西僧、道、也里可温有妻室者，同民纳税”(卷一二)可见景教徒在该地区不在少数。

以上四个教区，说明元代景教几乎遍及全国。自汗八里往西，经山西、宁夏、陕西、甘肃，出新疆而通中亚，或沿运河南下，过长江流域至东南沿海，由泉州而泛海外，景教徒的活动尤为活跃。据《大元通制》载，崇福司官员称，“如今四海之大，也里可温犯的勾当多有，便有一百个官人，也管不得”。约翰·柯拉的《大可汗国记》(1330)估计，景教徒“居契丹国境内者，总数有三万余人”。景教徒的实际人数，自然要超过这个数字。

元代景教徒的宗教生活，中国文献中了无记载，而欧洲东游诸家都是天主教徒，对景教的攻击不遗余力，他们的记载不能全信。卢白鲁克认为，中国的景教徒

> 皆愚而无知。其圣经皆为叙利亚文，祈祷时亦能诵之，惟不解其义。犹之吾国僧侣之不知文法也。其人皆腐败不堪，好放债收重利，沉湎酒色。与鞑靼人杂处者，沾染鞑靼风俗，甚至亦有一夫而娶数妻者。入教堂亦效法回教徒之所为，洗涤下身。星期五日，举行祝祭，茹荤食肉，一切皆效仿回教徒。其主教极罕往该处察视，甚至五十年中，不见主教之足迹。偶一莅临，则予先将所

有男童，以及尚在襁褓中者，悉行落发。全户口中男丁皆为僧人，主教去，则又还俗娶妻。凡此种种，皆违背教规，不合先圣之训言。其派僧侣，不独娶妻，且行重婚。妻死，可再娶。僧官皆买卖而成。无报酬不为他人举行圣礼。其人皆恋爱妻子，贪财好货之心，炽于宗教信仰。蒙古贵族子弟，多就学于彼，以福音信条教授。

七十多年后，约翰·柯拉的评价则有所不同。他说中国的景教徒

皆雄于资财，惟甚惧正派基督教徒。其派教堂皆整齐华丽，有十字架及像，以供奉天主及古圣贤。其人代皇帝举行各种祈祷，故常得享受特权。

不过，元代景教徒中的腐败、衰颓趋向也是事实。《元史》多处记载，诏令“也里可温有家室不持戒律者”，免除不输租赋的特权。至元十六年（1279），马薛里吉思任镇江路总管府副达鲁花赤时，倚势侵夺佛教古刹金山寺田地，建造两处“十字寺”，招致佛教徒的不满。至大四年（1311），改为金山寺下院，赐名“般若禅院”。大德八年（1304），江南诸路道教呈控：“温州路有也里可温，创立掌教司衙门（主教驻节所），招收民户，充本教户计，及行将法箓先生诱化，侵夺管领。及于祝圣处祈祷去处，必欲班立于先生之上，动致争竞，将先生人等殴打，深为不便。申讫转呈上司禁约事。”转呈官员认为，“照得江南自前至今，止有僧道二教，各令管领，别无也里可温教门。近年以来，因随路有一等规避差役之人，投充本教户计，遂于各处再设衙门，又将道教法箓先生侵夺管领，实为不应，呈乞照验。”（《元典章》卷三十三）由此可见景教凭借政治势力与佛、道诸教激烈竞争的情况，以及逐步受到排挤的颓势。

基督教的另外一支，即罗马天主教的入华，开始于1294年。在此之前，由于蒙古铁骑的大举西征，引起罗马教廷和欧洲各国

主的震惊，先后派出使节前往蒙古帝国，但主要限于政治和军事的动机。1245年，教皇英诺森四世派方济各会修士、意大利贝鲁齐亚人普兰诺·迦宾为使团首领，带着教皇劝谕蒙古大汗停止杀掠欧洲基督教徒的书信，前往蒙古。经过三个月的长途跋涉，于同年 7 月22日到达和林。当时正在举行选举贵由为大汗的贵族会议。普兰诺·迦宾逗留四个月后，只带了一封贵由敦促归降入贡的回信返回教廷。1247年,教皇又派多明我会修士、伦巴底人阿西林出使蒙古，拜见蒙古西征军统帅拔都，无功而返。 1249年,率领第七次十字军准备东征的法国国王路易九世，派遣多明我会修士、法国人安德烈·朗久木前往蒙古。朗久木等人抵达额敏河上贵由行宫时，正值贵由病死，皇后海迷失摄政。皇后接见后，复信要求西方称臣入贡。朗久木不得要领，在1251年返回。1253年春，路易九世又派方济各会修士、法国人卢白鲁克以传教名义东来。卢白鲁克先后觐见西欧盛传是基督教徒的蒙古诸王撒里塔（拔都子），和驻在伏尔加河畔的拔都。拔都命他晋见大汗蒙哥。他于年底抵达蒙哥在汪吉河附近的冬营帐地，然后伴随大汗营帐北移，次年四月进入和林。据他在《记行书》中自述，他在蒙哥大汗面前曾与佛、道诸教论战，并在辩论中获胜，博得大汗和皇后对基督教的好感，皇后时常到教堂礼拜，他也为他们诵经祈祷。但五个多月后，卢白鲁克却带着蒙哥的严厉促降书返回。他此行的使命，原是希望结好蒙古，共同抗击穆斯林，收复圣地和进行传教，无疑是彻底失败了。1266年,威尼斯商人尼古拉和玛窦兄弟来到上都（开平），受到忽必烈的接见。忽必烈提出要求教皇派来熟知基督教义，通晓七艺（文法、逻辑、修辞、算术、音乐、天文和地理）的百名学者来华。尼古拉兄弟于1269年返回欧洲，向教廷呈递了蒙古国书。两年以后，尼古拉兄弟携带十五岁的马可·波罗再次东来。教皇格列高利十世派遣的两名多明我会修士，中途因惧怕危险而折回。他们三人经过三年半的旅程，于1275年夏到达上都复命。

马可波罗在元朝留居十七年，颇得忽必烈的信任。1295年返抵威尼斯后，以《马可波罗游记》著称于世。忽必烈的提议和巴尔扫马的西行，促使教皇尼古拉四世任命方济各会修士、意大利萨莱诺人约翰·孟高维诺为教廷使节，前来中国传教。从传教意义而言，孟高维诺是天主教在中国开辟教区的第一人。

1289年，孟高维诺携带教皇致忽必烈信件，取道波斯、印度，于1294年泛海来到大都。忽必烈已于同年去世，元成宗接见了他，允许他在大都自由传教。他首先在信奉景教的蒙古贵族中进行劝化，成功地使高唐工阔里吉思改宗天主教。但是阔里吉思作战身亡后，其弟术忽难又率部众奉行景教。据马黎诺里报道，大都有阿兰人“三万之众”，“皆崇奉基督教，或出于诚心，或由于名义”。阿兰即元朝以骁勇著称的侍卫亲军阿速卫，他们是蒙古西征时从高加索迁来的军人。“这些人和他们的家属来投约翰兄弟。他为他们宣道，并鼓舞他们。”天主教在大都的传播，与这些人有密切关联。

孟高维诺在中国的传教活动，可以从他分别写于1305和1306年的两封信件中得知一个大概。他经过大约五年的努力，在大都建造了天主教的第一座教堂。他在1305年的信中说：

> 余于京城汗八里筑教堂一所，六年前（1299）已竣工。又增设钟楼一所，置三钟焉。自抵此以来，共计受洗者达六千余人。
>
> 余尝收养幼童一百五十人，其父母皆崇奉异端。幼童年龄，自七岁至十一岁不等。皆毫无教育，亦无信仰。余皆加洗礼，教之以希腊及拉丁文。《一百五十章之祈祷文》及《圣歌》三十首，《圣务日课》二篇，余皆已译成其地方言。因此收养诸童中，已有十一人知悉祭圣乐曲。余为之组织唱歌队。每逢星期日，则在教堂轮流服务。余莅堂或他往，诸童皆能不懈其职。《一百五十章之祈祷文》及各种文件，亦皆由诸童缮写。唱歌时，皇帝陛下亦尝

闻而乐之。祭圣时，余与诸童共同行礼。钟磬之声清亮，至礼毕乃止。歌曲皆由自编，仅以悦耳为限，因余无乐谱及音符书故也。

在第二封信中他又说：

1305年，余在大汗宫门前，又建新教堂一所。堂与大汗宫仅一街之隔。两处相去不过一箭耳。鲁喀龙哥人彼得者，笃信基督圣教，善营商。当余由讨来思起程时，彼即伴余东来。新教堂地基，即彼购置，捐助与余，以礼敬天主。大汗国全境，适合建筑教堂之地址，据余所观，来有过于此者矣。八月初旬，地即购妥。嗣得各方善士友朋，慨然解囊相助，乃于圣方济各祭日竣工。厩舍、房屋、厅庭及会堂，无不完备。会堂可坐二百人。教堂四周，又有围墙环之。

第一教堂与第二教堂，皆在城内。两处相距，有二迈耳半，盖汗八里城之大，莫与比拟也。余将所收幼童，分为两队。一队在第一教堂，他队则在第二教堂，各自举行祭务。余为两堂住持。每星期轮流至一堂，指导奠祭。

孟高维诺在中国进行传教的主要阻力来自景教徒。景教在当时的朝廷中颇有权势，而罗马天主教一直把聂斯托利派视为“异端”。孟高维诺曾“费尽苦心，欲使聂斯托利派教徒改宗罗马教会，明告彼等，若不改宗，则彼等之灵魂，将不能拯救矣。缘此聂派叛教者，皆恨之切齿”(《大可汗国记》)，对他进行打击和排挤。孟高维诺说：

聂斯托利派徒众，名为崇奉基督，实则远离圣道。其人在东方有权有势。不与同道者，则虽至小教堂，不许建设，稍与异旨之文字，不得刊布也。东方诸国，自昔圣徒绝迹。余初来此境，受聂派直接虐待，或唆使他人来

欺侮余,种种情形,备极惨酷。其人造作诽语，谓余乃侦探匪徒,而非由教皇派遣。稍后,其人又伪造证据,谓教皇实有大使派来东方，赠礼物甚伙，至印度时，余暗杀大使，而窃其物也。阴谋诽谤不止者凡五年。余尝受法庭传审，几受死刑。最后乃得天主怜助，有某君作证，启发大汗之天心，使知余实冤枉无罪，告者诬妄。大汗将诬告者及其妻妾儿女，悉放逐之。

此后，孟高维诺取得元成宗的信任，在宫廷中有一职位，可定时入宫，以教皇特使的身份设有专座，地位在各宗教主管长官之上。他除了翻译《新约》和《诗篇》外,还特别绘制了六幅《圣经》图像,附有拉丁、特尔赛和波斯文的说明,供传教使用。他慨叹说:“余若有二、三同伴在此助理，则至今日大汗必受洗矣。”

教皇克莱门五世得知孟高维诺传教顺利，于1307年再派方济各会修士七人来华，协助孟高维诺主持教务。七人中只有格拉德、裴莱格林和安德鲁三人到达中国。他们代表教皇祝圣孟高维诺为汗八里总主教，兼辖东方教务。大概就在这一年，即1313年，泉州也创设了主教区，由格拉德任首任主教，以后由裴莱格林和安德鲁先后继任。据安德鲁1326年发自泉州的信中说，泉州有一位富于资财的亚美尼亚妇人,在城内建了一所雄壮华丽的教堂,由孟高维诺指定为主教座堂。她还捐献巨资作为维持费用，并在临终遗嘱中指定将教堂归给格拉德主教使用。安德鲁在泉州附近小林中建造教堂一所，1322年裴莱格林去世后，移居城内继任大教堂主教。

安德鲁在信中特别提到他们在中国传教的经济来源。他说:“(在汗八里居留五年期间），尝自皇帝取得阿拉发(Alafa ,阿拉伯语）一份，俾可供给吾等衣食之用。阿拉发者，皇帝所赐外国使臣、说客、战士、百工、伶人、术士、贫民以及诸色人等之俸金，供其生活费用也。所有俸金之总数，过于拉丁数国王之赋税。”他

迁居泉州时，得到允许，将钦赐薪俸（阿拉发）移往泉州。据外国商人估算，“照本年汇价，皇帝每年给余之俸金，可值一百金佛罗林左右云。俸金大半，余皆用之于建筑教堂”。看来，西方传教士在元朝的待遇确实很优惠。孟高维诺在中国独立传教三十多年，没有元朝统治者的宽厚和优遇是不可能的。

在孟高维诺任汗八里总主教的最后几年中，方济各会修士、意大利波德纳人鄂多立克来到中国。他早年在乌丁修道，以苦行著称，1316年从欧洲启程经海路来华。约于1322年抵达广州，曾在泉州会见主教安德鲁，至杭州寄寓方济各会教堂，并与灵隐寺佛僧辩论生死轮回之说。约在1325年到达大都，谒见泰定帝。他说，在大都宫廷中担任要职的萨拉森人、鞑靼人及佛教徒，都有改宗基督教的，孟高维诺深得皇帝宠信，享有很高的声望。他见孟高维诺年事已高，急需加派教士前来协助，于是在1328年由陆路返欧。1330年到阿维农晋见教皇约翰二十二世，准备率领五十名教士东来，但因病于1331年去世。

1333年，教皇得知孟高维诺于1328年病逝的消息后，委派巴黎大学神学教授尼古拉继任总主教。尼古拉一行抵达阿力麻里，受到察合台汗的欢迎。但从此以后，竟不知去向。1336年，元顺帝派遣一个十六人的使团，由泉州主教安德鲁等人带领前往罗马。使团还携带阿兰贵族福定、香山、者燕不花等署名致教皇的信，请求派来新的主教，改变无人教诲和抚慰的状况。元朝的使团在1338年抵达阿维农，受到教皇本尼狄克十二世的接待。教皇立即筹组一个使团，以方济各会修士、意大利佛罗伦萨人马黎诺里等四人为专使，会同元朝使团东行。他们在1342年8月19日到达北京，专使波纳中途折回，同行者共三十二人。马黎诺里等进城时，朝廷安排了隆重的仪式，由十字架导引，并有焚香和唱诗班随后，为元顺帝祈祷祝福。马黎诺里向元顺帝进呈教皇复书，并奉赠骏马一匹。据马黎诺里记载，“汗八里都城内，小级僧人有教堂一

所，接近皇宫。堂内有总主教之寓所，颇为壮丽。城内他处，尚有教堂数所，各有警钟。教士衣食费用，皆由大汗供给，至为丰足。”他在大都逗留期间，“常与犹太人及他派教人，讨论宗教上之正义，皆能辩胜之。又感化彼邦人十，使之崇奉基督教正宗。因之拯救灵魂于地狱苦境者不少也。”使团在大都居留四年，然后循海路西归。当使团离去时，皇帝嘱咐请教皇再派马黎诺里或红衣主教一级的人来担任主教，最好也是修士。但是，马黎诺里返回后不久，罗马教廷陷于分裂，元朝也被逼北迁，基督教在中国的传教活动随之彻底中止。

元代的也里可温始终备受尊崇。至元二十六年（1289），元世祖特设崇福司，专管基督教徒，“掌领马儿哈昔（主教和长老）、列班（司铎和修士）、也里可温、十字寺祭享事宜”。延祐二年（1315）升格为“院”，“置领院事一员，省并天下也里可温掌教司七十二所，悉以其事归之。七年（1320）复为司”。（《元史·百官志》）崇福司和专管佛、道的宣政院、集贤院，合成三大主管宗教机构。崇福司主管长官司使四员，从二品，官秩在宣政院从一品之下，与集贤院同。在元朝的诏令中，也里可温常常列在僧、道之后，答失蛮之前，可见也里可温的社会地位和影响仅次于佛、道两教。但是，基督教作为一种以传教为主要目的的外来宗教，要成功地植根和传播于中华大地，必须适应中国的文化传统和社会需要。元朝的也里可温，不论是景教还是天主教，都没有给人留下清晰的印象。一方面，在佛、道两教的竞争和排挤下，处处居于劣势；另一方面，在元朝“汉法”与“回回法”的长期斗争中，始终无足轻重。在统治者的庇护和支持下，景教一度在全国设有也里可温掌教司（主教座堂）七十二所，天主教也建立大都和泉州教区，但教徒大都不是汉人，而是蒙古人和色目人。基督教在中国社会并没有真正扎下根来，仅仅依附于蒙元的政治势力，浮在社会表层。因此，它随着蒙元帝国的兴盛而发展，跟着蒙元帝国的覆灭而绝

迹。美国学者赖得烈说："据我们所知，中国如果过去未曾传入过景教，或罗马教皇也从未派遣孟高维诺等方济各会修士，从欧洲经过艰难的长途跋涉而来到过中国，那末，中国人和中国文化也不会和今天有什么不同"。(《基督教在华传教史》)这说明元朝的也里可温在中国并没有留下任何深远的影响。

四、明清之际的天主教

(一)利玛窦与耶稣会入华

明清之际，中国的封建社会临近末世，既有的上层建筑日趋腐朽，佛、道诸教已呈衰败之势。资本主义萌芽已露端倪，社会危机日益严重。而在西方，宗教改革运动以后基督教新教兴起，罗马天主教在欧洲失势，便图谋向东方发展新的教区。明代中叶，随着葡萄牙殖民势力的东来，天主教在中国又重新取得传教的机会，这就是基督教第三次在中国的传教活动。在此期间，天主教的耶稣会、方济各会、多明我会等相继传入中国，其中收效最多，影响和势力最大者是耶稣会。

耶稣会是伊纳爵·罗耀拉为反对宗教改革而于1534年创造的天主教修会。1540年经教皇保罗三世正式批准后，耶稣会就积极组织海外的传道事业。耶稣会创办人之一的方济各·沙勿略(Francisco Javier)，受葡萄牙国王若奥三世派遣，以教皇宗座钦使名义来东方传教。他在1542年抵达果阿，传道于东南业各地。1549年，他随葡萄牙使节乘中国商船到日本山口和丰后等地传教，得知日本奉行的佛教和儒学都传自中国，促使他决心到中国传教，"使中国人能从迷信中皈依。做到了这一点，他就更容易争

取日本人,并把福音从中国带给他们了”(利玛窦:《中国札记》)他于1551和1552年两次来到广东上川岛，终因明朝海禁申严，未能进入内地传教，于12月病死该岛。此后又有一些教士来华，自1557年葡萄牙强占澳门后，便以澳门作为对华传教的据点。但面对严密封锁的中国大陆，他们始终未能如愿，只能望着边界上的石山叹息:“盘石呀!盘石呀!什么时候可以开裂,欢迎吾主啊!”

方济各·沙忽略是耶稣会来华传教的先驱，然而真正为在华传教奠定基业的，却是意大利马切拉塔人利玛窦（Matthaeus Ricci)。1578年9月,利玛窦在葡萄牙保教权的庇护下,由里斯本前往印度果阿传教，次年升任神父。1582年，他奉耶稣会远东巡阅使范礼安(Alexander Valignani)之命到澳门学习中文。在此之前，范礼安曾审度情势，对耶稣会在华传教方针作了调整，取消原先在宗教仪式中强制推行西方习俗，使用拉丁语的做法，转而注重学习中国语言和文化知识，适应中国的民族习俗。1583年，利玛窦随另一名耶稣会修士、意大利那波利人罗明坚(Michaele Ruggieri)去广州，但未能定居。后来受新任制台郭应聘邀请，两人来到肇庆，以自鸣钟等礼物相赠，获准建筑教堂。一年前，罗明坚曾随葡萄牙商船至广州传教，经制台陈文峰允准，在肇庆东关西宁寺居住，不久被驱回澳门。他们这次到肇庆，广泛结交各级官员和文人，展示《山海舆地图》及地球仪、日晷、自鸣钟、三棱镜等，深得地方士绅的尊重。几年内发展教徒约八十名。罗明坚后又去绍兴、桂林等地活动，1588年从澳门返罗马，企图游说罗马教廷和西方国家与中国通使节，以便取得合法传教地位。适逢更迭教皇,未得要领，1607年死于罗马。罗明坚走后,利玛窦开始独自传教。

1589年，利玛窦被迫迁往韶州。他继续结交官绅，展示西方“异物”,作为传教的手段。同时,他攻读儒家经典,延师讲授“四书章句”,并自行意译成拉丁文,详加注解。这是《四书》最早的外

文译本。他在序言中称颂儒家的伦理观念，将其与罗马哲学家塞涅卡的名著相提并论。在韶州，苏州瞿太素与他结识，劝他易僧服为儒服。利玛窦入华之初，随从罗明坚薙须剃发，以西僧自居。肇庆知府王泮为教堂所题匾额："仙花寺"、"西来净土"，仍不脱佛寺气息。罗明坚在肇庆所著第一部天主教教理中文著作，题名《新编西竺国天主实录》，署"天竺国僧辑"。该书后经利玛窦和肇庆文士的修订，改名《天主圣教实条》，印出后散发一千册。这时利玛窦已在广东居住十年，也深感僧侣的社会地位不及儒生，于是向范礼安建议，传教士留须蓄发，穿丝绸服装谒见官绅，改称"西儒"。这一新的传教方法在1594年获准施行。利玛窦遵照使徒保罗"在什么样人中成什么人"的教导，刻苦研习中国经籍，以此著书立说，宣传天主教教义。饮食起居也全盘华化，"见人膜拜如礼，人亦爱之，信其为善人也。"（李日华《紫桃轩杂缀》）张尔岐《蒿庵闲话》也说，"玛窦初至广，下舶，髡首袒肩，人以为西僧。引至佛寺，摇手不肯拜，译言我儒也。遂僦馆延师读儒书，未一、二年，四子五经皆通大义，乃入朝京师。"

利玛窦认识到，要使中国打开接受天主教的大门，必须争取获得皇帝的恩准。1595年，他衣儒服自韶州北上，至南京受阻，只得转回南昌，结交皇族、官员和儒生，谈论天文、地理等。他应建安王朱多爀之请，著《交友论》，引述亚里士多德、西塞罗、塞涅卡、奥古斯丁等有关格言百则。还传授西方的记忆方法，作《西国记法》。利玛窦因此声名大振。1597年，范礼安任命他为耶稣会中国传教会会长，指令他要以北京为永久驻地，并替他筹办了一批贡品。次年，他以进贡方物、协助修订历法为由，随晋京复职的礼部尚书王忠铭北上，九月初抵北京。正逢日本出兵朝鲜，利玛窦无法进谒明神宗，逗留一月之后，南下至苏州寻访瞿太素，1599年定居南京。次年，利玛窦和西班牙教士庞迪我（Didaco de Pantoja）再度以进贡方物名义北上，1601年初进入北京，向明神

宗献天主图像、天主母像、天主经、珍珠镶十字架、报时自鸣钟、雅琴、万国图志等。自此，他为宫廷修理时钟，教授雅琴，接受俸禄，定居北京。朝廷还因他在天文、地理方面的知识，授予官职，并获准开堂传教。

利玛窦在北京继续介绍西方的天文、数学、理化知识，以取得那些主张实学,反对空谈心性的官员的信赖和合作。他的《山海舆地图》经校阅增补后,以《坤舆万国全图》之名多次刊印。他和徐光启合译欧几里德《几何原本》前六卷、《测量法义》,和李之藻合译《同文算指》、《浑盖通宪图说》、《乾坤体义》,都是双方沟通中西学术传统,互相交流研究心得的结果。他一生著译二十余种,除教义、伦理和奏疏外,还有《勾股义》、《圜容较义》、《西字奇迹》、《经天该》等,对于西方绘画、音乐、建筑等的介绍也有启蒙作用。明季天主教的三大柱石，徐光启、李之藻、杨廷筠都直接受利玛窦的宣教和学术上的诱导而先后受洗。此外，与之交游问学的著名信徒，瞿太素、冯应京、李天经、张焘、孙元化、王徵、韩霖、段衮、金声、瞿式耜等人，都是学界闻人、朝廷公卿。因此，《明史·意大里亚传》说:“其国人东来者,大多聪明特达之士,专意行教，不求利禄。其所著书，多华人所未道，故一时好异者咸尚之。而士大夫如徐光启、李之藻辈，首好其说，且为润色其文词,故其教骤兴。”

利玛窦传教，注重顺应中国传统文化和社会习俗，极力糅合孔孟之道和敬天祭祖思想于教义之中。他在《天学实义》(一名《天主实义》)中宣称,中国古籍中的“天”或“上帝”,就是西方崇奉的“天主”,他所传播的是自古即有的“天教”或“天学”。他的具体策略是联合儒家反对佛道。他公开攻击佛教是偶像崇拜,“专以辟佛为事，见诸经像及诸鬼神像，辄劝人毁裂”(《蒿庵闲话》),但对祭天、祀祖、拜孔等礼节习俗，听任教徒奉行，并不视为偶像崇拜同时，他又援引先儒反对后儒，即要把误入歧途的后儒复归于正

确的先儒。他所著《天学实义》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》、《二十五言》等，都以诠释儒家经典来反对佛教、排斥空谈明心见性的后儒，即所谓“引吾六经之语以证其实，而深诋谈空之误”。（冯应京《天主实义》序）利玛窦的著作因“其言多与孔孟相合，又明辩释氏之不正”，深受官员儒生的欢迎，抄本风行，传诵一时。大学士叶向高赞其“言慕中华风，深契吾儒理”。甚至像邹元标那样的东林党人，也说他“欲以天主学行中国，此其意良厚；仆尝窥其奥，与吾国圣人语不异”。（《愿学集·答西国利玛窦》）

利玛窦在中国的传教方针，徐光启总结为“驱佛补儒”，但利玛窦“合儒”、“补儒”的最后目的还是“超儒”。他说，“把儒生派的大多数吸引到我们的观点方面来具有很大的好处，他们拥护孔夫子，所以可以对孔夫子著作中所遗留下的这种或那种不肯定的东西，作出有利于我们的解释。这样一来，我们的人可以博得儒生们的极大好感，而他们是不崇拜偶像的”。“因为如果我们要向这三个教派（儒、佛、道）作斗争的话，那就还有更多的事情要做。然而，我不放弃攻击当时儒生中的某些新观点，他们并不想追随古人。”利玛窦希望“这样逐渐开始散播大面积的种子”，“为整个帝国的全面归化作准备”。（《利玛窦全集》第 2 卷）他晚年更加努力传教，于 1609年创立天主会，并亲自督理北京大教堂的建筑。 1610年在北京去世，经庞迪我、熊三拔上奏，准以北京阜城门外二里沟滕公栅栏为葬地，后来成为北京教士公墓。

利玛窦自 1582年来华，次年在肇庆开始为第一名信徒施洗，至1586年施洗四十人，1589年有八十人，1596年超过百人，1603年约有五百人，1608年增至二千人，到他去世时，天主教徒约有二千五百人。与他同时入华的耶稣会教士，如葡萄牙人麦安东、孟三德、罗如望、阳玛诺、谢务禄、苏如汉、费奇观，意大利人石方西、郭居静、熊三拔、龙华民、王丰肃，西班牙人庞迪我，协助利玛窦在广东、江西、江苏、浙江、北京以及山东、山西、陕

西等地传教。肇庆在1583年建教堂。韶州在1589年建教堂，1606年有信徒八百人。南昌在1595年建教堂，1609年有信徒四百人。南京在1599年建教堂，北京在1605年建立圣堂，后称南堂，有信徒二百人。上海在1608年建堂开教，两年中有二百人领洗。杭州在1611年开教。在1775年耶稣会中国传教会接获教皇命令正式解散前，各地传教的多数是耶稣会教士。耶稣会成为在葡萄牙政府支持下，由罗马教廷直接派往中国的最大传教团。

利玛窦的来华，为中世纪后期中西文化的交流写下了新的一页。在耶稣会教士中，他是首先进入明朝京城、取得合法传教地位，并对当时中国社会上层及以后的基督教传教事业最有影响的人物。作为来华的第一位西学代表人物，他第一次正式向中国介绍了大量的西方宗教和科学技术知识。尽管他的主观意图在于传教，所输入的也不是近代科学知识，但客观上确使当时的中国学者耳目一新；特别是天文历算、舆地、水利和火器等方面出现的一批专门著作，都具有划时代的意义。同时他又是向西方正面介绍中国历史文化的第一个人。自他以后，中学的西渐及其对启蒙运动的影响，都是不可否认的事实。在这些方面，利玛窦的筚路蓝缕之功是不可没的。

（二）南京教案与明末天主教

利玛窦去世后，意大利西西里人龙华民（Nicholas Longobardi）继掌中国教务。他对于利玛窦认为无关紧要的，如祀天、祭祖、拜孔等仪式，都视为迷信，禁止教徒参加。社会人士因而产生反感，反教风潮也随之而起。

1616年5月、8月和12月，南京礼部侍郎沈漼三次向明神宗上疏，认为西方传教士散处中国，时有窥伺之举；劝人崇奉天主，不祀祖宗，是教人不孝，有背名教；私习历法，有乖律例私习天

文之禁；聚男女于一室，抹圣油，洒圣水，易败坏风俗，淆乱纲纪。（《南宫署牍·三参远夷疏》）南京诸大官，如晏文辉、余懋孳、徐如珂等，都应声附和。士人夫也纷纷著书，如虞淳熙的《利夷欺天罔世》、林启陆的《诛夷论略》、钟始声的《天学初征》和《天学再征》、邹维琏的《辟邪管见录》、许大受的《圣朝佑辞》等，指责天主教"暗伤王化"，"诬妄先师"，"左道惑人"，从而掀起非教风潮。7月，徐光启在北京上《辨学章疏》，极力为传教士辩护：

> 臣累年以来，因与讲究考求，知此诸臣（西方传教士）最真最确。不止踪迹心事，一无可疑，实皆圣贤之徒也。其道甚正，其守甚严，其学甚博，其识甚精，其心甚真，其见甚定。在彼国中，亦皆千人之英，万人之杰。所以数万里东来者，皆务修身以事天主，闻中国圣贤之教，亦皆修身事天，理相符合，是以历苦艰难，履危蹈险，来相印证，欲使人人为善，以称上天爱人之意。

（《徐文定公集》卷五）

李之藻在高邮，杨廷筠在杭州，都致书南京官员请求保教。但沈漼交结礼部尚书东阁大学士方从哲，令巡城御史孙光裕逮捕王丰肃（Alphonsus Vagnoni）、谢务禄（Alvarus de Semedo），并陆续关押教徒二、三十人。然后具疏奏请，勾结内监，于12月28日颁下朝廷禁教之令。次年，庞迪我、熊三拔、王丰肃、谢务禄等被押解广东，其他传教士都隐匿民间。1621年山东白莲教起义，沈漼升任礼部尚书东阁大学士。他勾结魏忠贤，指责天主教为白莲教，再次指使南京逮捕教徒。传教士纷纷迁居杭州杨廷筠和上海徐光启家避祸。1623年沈漼被首辅叶向高所排斥，南京教案才告平息。王丰肃改名高一志，谢务禄改名曾德昭，潜入山西、浙江、陕西等地传教。

此后，非教风潮仍连绵不绝，如1625年艾儒略（Julio Aleni）至福建传教，引起施邦曜、黄问道、陈候光、李维垣、黄贞

等士大夫厌恶,有非教论著《示禁传教》、《辟邪解》、《辨学刍言》、《请颜茂猷辟天主教事》、《不忍不言》、《破邪集》等相继问世,掀起一股不大不小的风潮。但明末因满洲崛起，边防危急，以及历法失修，推验多误，需要借助西方传教士制造火炮和修订历法，被驱逐的教士复又召回。在徐光启的推荐下，邓玉函、龙华民、阳玛诺、艾儒略、毕方济、汤若望、罗雅谷等先后来京供职，取得合法身份，有了传教的便利。崇祯初，龙华民、汤若望、罗雅谷三人甚至可以出入宫禁，天主教也因此深入宫廷。传说明思宗崇奉天主教，曾下令将宫中佛像用麻绳铁索拖曳而出（木陈忞《北游集》）。此说虽无确证，但宗室内臣，皇亲眷属，信教者不乏其人。当时的传教士“出入宫廷，颇形利便，与太监等往来，常乘机言圣教道理”。1630年，御马太监庞天寿首先由龙华民领洗奉教，不久，由汤若望陆续领洗四十人。宫中为汤若望特设圣堂一所，几年内受洗者竟有五百四十名之多。（徐宗泽《中国天主教传教史概论》）

1613年，耶稣会为了扩大在华传教，派遣金尼阁回罗马，要求增派教士。金尼阁请求教廷批准中国自成一个省区。当时在华教士不满二十，会所不过五处（北京、南京、肇庆、韶州、南昌），教徒不足一万，因此只改划为副省区，和日本同属一个省区。虽获准用汉语举行弥撒和诵念日课经，但未实行。龙华民以后，罗如望（1623年）、阳玛诺（1625年）、傅汎际（1636年）相继担任会长。后又分华北、华南二大教区，傅汎际任华北会长，管理北京、山东、陕西、山西、河南教务，共有教士五人。其中山东济南开教，龙华民出力最多。陕西西安开教始自汤若望。山西绛州开教，始自高一志。河南开封开教，始自毕方济。艾儒略驻福州，任华南会长，管理南京、江西、湖广、四川、浙江、福建教务，共有教士十五人。杭州开教，始自郭居静、金尼阁。扬州、福州开教，均始自艾儒略。武昌开教，始自何大化。此外，南雄、上海、嘉定、

常熟等地，都建有教会。广东、广西自1575年起由澳门主教区兼管。1632年天主教传入海南岛。1641年利类思开教四川。至崇祯末年，除云南、贵州外，全国已有十三省传入天主教。

清兵入关后，南明政权于危急之中曾通过传教士赴澳门向葡萄牙政府借兵，意大利那波利人毕方济(Francesco Sanbiaso)在南京教案后被迫离开北京，至嘉定、上海、开封等地传教。1628年，明神宗第三子福恭王朱常洵在开封多次召见他。1644年，常洵之子福王朱由崧在南京建立弘光政权后，派毕方济赴澳门求援。1645年3月毕方济自南京启程，及抵澳门，南京已经失陷。唐王朱聿健继而在福州称帝，改元隆武。毕方济于1628年在南阳曾与唐王结识，这时赴福州进“修齐治平颂”，表示愿为南明政权效劳。唐王赋诗赞美他为“西域之逸民，中国之高士”，命他同内监庞天寿去澳门商借兵械。1646年8月，唐王被清兵所俘，桂王朱由榔在肇庆登基，建立永历政权。毕方济又跟从永历帝，在广州建立教堂，1647年引领葡萄牙士兵300人守桂林。

在南明宫廷，司礼监掌印太监庞天寿十多年前就已领洗，教名亚基楼·契利斯当。在他劝导下，宫中设有小堂，供奉耶稣。一年后，即1648年，皇太后、皇后由德意志人瞿纱微(Andre Xavier Koffler)付洗入教。永历嫡母王太后，教名烈纳，永历生母马太后，教名玛利亚，工皇后教名亚纳。永历帝因多蓄姬妾，不能受洗。新生的太子慈煊，患重病后也受洗入教，教名当定，意欲效仿君士坦丁大帝奉教创业。宫中先后受洗的妃嫔有五十人，宦官更多，大臣也有四十人。王太后派使臣赴澳门要求司铎为明室祈福，受到葡萄牙总督的款待，澳门官员以火铳一百枝赠予庞天寿，并派兵襄助，充当侍卫。

据罗马教廷宣教部档案，永历政权中掌握军政大权的庞天寿，在耶稣会教士的怂恿下，首先表示愿意遣使进谒教皇，向耶稣会会长致意。于是烈纳太后有了向教皇英诺森十世和耶稣会会长通

书之举。担任使者的是匈牙利籍波兰人卜弥格（Michel Boym）。汉文国书两件由瞿纱微、卜弥格译成拉丁文，用黄绢金边卷轴书写，一件首题“大明宁圣慈肃皇太后致谕于”“代天主耶稣在世总师、公教皇主圣父”，一件“敕谕耶稣会大尊总师神父”。庞天寿另有上罗马教皇书。庞天寿致耶稣会会长书，用朱书红印，并有银牌一面，上刻汉文和拉丁文，献给罗马圣伊纳爵墓。庞天寿还有红色长方形帖子一件，由卜弥格递交威尼斯共和国，原件今存威尼斯市档案馆。

1651年1月，卜弥格赍书由肇庆出发，随行的中国教徒泰安德年仅十九岁。在澳门和果阿，葡萄牙当局因不愿招致清朝不满而加以阻挠。卜弥格一行至1652年12月才抵达威尼斯。卜弥格以华服华礼向威尼斯政府呈递文件。但罗马教廷对他的使者身份极表怀疑，耶稣会总会长也指责他独断独行，私来罗马。因此，直到新教皇亚历山大七世继位后，接获澳门、印度等地主教来函，才确认其使者身份。1655年12月18日，卜弥格蒙教皇召见，呈上烈纳太后及庞天寿书信。教皇复信措词空乏，交由卜弥格携回中国。1658年卜弥格抵达暹罗。这时两广已陷入清军手中，永历帝由云南逃亡缅甸，王太后和庞天寿也早已病故。卜弥格无法复命，次年旋病死于百色。在此期间，另一位耶稣会教士瞿纱微也曾为永历政权求援于澳门，遭到拒绝。1651年永历帝从南宁出走时，瞿纱微随同乘舟西行，中途被清兵追杀。

耶稣会在明朝宫廷中的传教活动所取得的成功，由于明王朝的灭亡而前功尽弃，但在民间的传播，特别是天启、崇祯年间的进展却一直持续到清朝初期。全国天主教徒的人数，到1615年已由二千五百人发展到五千人，1617年南京教案后增至一万三千人，1638年为三万八千人，1650年达到十五万人，1664年杨光先发动钦天监教案时，教徒有十六万四千四百人。这些教徒分布在华北（直隶、山东、山西、陕西、河南、四川），中央（福建、江南、浙

江、江西),华南(海南、两广)三区。华南区归澳门管辖,属日本省区,华北、中央属中国省区耶稣会。教徒集中的城市有上海(四万二千人)、汉中(四万人)、西安(二万人)、常熟(一万九百人)等。另据教士毕嘉(Galiani)于1667年在广州狱中所写的报告称,从1581年至1664年的八十三年中,耶稣会在华共付洗二十四万六千人,比上述数字多八万多人。其间到中国省区传教的耶稣会教士有八十二人,日本省区十二人。同一时期共印天主教书籍一百三十一种,算书一百种,学术及伦理、物理书籍五十五种。教徒刊印的教义著作也有十四种(高龙盘《江南传教史》)天主教的第一部丛书,李之藻在1629年编印的《天学初函》,也出版于这一时期。《大学初函》共五十二卷,其中教义神学八种,各种学术著作二十种,收有《西学凡》、《天主实义》、《辩学遗牍》、《畸人十篇》、《交友论》、《二十五言》、《七克》、《灵名蠡勺》、《职方外记》、《泰西水法》、《简平仪说》、《浑盖通宪图说》、《同文算指》、《几何原本》、《圜容较义》、《表度说》、《测量法义》、《天问略》、《勾股义》,《测量异同》。这些著译的刊印,显示了利玛窦以后,耶稣会教士继续以介绍自然科学和技术知识为手段,来达到传播天主教的目的。因此,金尼阁在1620年自罗马返回中国时,有携带教皇赠书七千余部之举。这一件事在中国的士大夫中引起热烈反响。他们认为,"事天爱人之说,格物穷理之论,治国天下之术,下及医药农田水利等","显示法象名理,微及性命宗根"的"西学","真可以补益王化,左右儒术,救正佛法者也。"(徐光启《辨学章疏》)这一点是明末清初基督教传教工作的一大特色。

除了耶稣会外,方济各会、多明我会等也在这一时期进入中国。1590年,教皇曾派遣方济各会教士四人出使中国。天启年间,西班牙侵占台湾的鸡笼、淡水,并建立教会作为进入中国传教的基地。1630年,多明我会教士数人从台湾渡海前往福建传教,只有古奎(Angel Goqui)一人登陆。1633年,教皇允许其他修会与

耶稣会同享在中国传教的权利，葡萄牙及耶稣会在中国独享的保教、传教权始行破坏。1631年，西班牙的菲律宾总督应古奎的请求，派多明我会教士黎玉范(Juan Baptista de Morales)等及方济各会士栗安当(Antonine de Saint-Marie)至福建传教。自1650年至1664年共施洗三千四百人，拥有会士三十人。1633年，又有来自菲律宾的教士十人至山东传教。自1633年至1660年共施洗三千五百人。(殷铎泽《1671年4月18日致罗马宣教部报告》)

（三）汤若望与清初历法之争

清兵入关后，耶稣会教士有毕方济、瞿纱微等继续活动于南明宫廷，而北方教务，由汤若望等留居北京，巧于应付，以免被清廷所禁绝。汤若望因而成为清初在华耶稣会教士中最负盛名者。汤若望(Johann Adam Schall von Bell)，德国科隆人，1620年随法国传教士金尼阁来华，1622年抵达广州，随即到北京学习汉语，后被派往西安传教。1629年，徐光启主持开局修历，举荐龙华民、邓玉函参予其事。次年，邓玉函死于北京，经徐光启推荐，从开封、西安两地征调罗雅谷、汤若望进京，参加《崇祯历书》的编辑工作。汤若望受命管理历局，制造天文仪器，推演算术，翻译西书。同时，他利用为太监讲解天文的机会，在宫中进行传教活动，领洗入教的有御马太监庞天寿等。1636年，汤若望奉旨督造战炮，两年中设厂铸炮二十门。为了替各省的天主教徒谋取合法地位，他在1638年奏请明思宗赐题“钦褒天学”四字，并制匾分送各地天主教堂悬挂。1640年，再铸火炮而立功。两年后，奉旨将造炮技术传授兵仗局，并译述《火攻挈要》。1644年3月，李自成率领起义军进入北京，命汤若望留任钦天监。4月，清兵进陷北京，汤若望随辅臣李建泰降清。

清兵入驻京城后，下令城内居民三日内迁居城外。汤若望为

保全历书书版、天文仪器、传教经典、历法书籍、供像礼器等，上疏摄政王多尔衮，获得特许，并下令保护其地，不准士兵滋扰。1644年 6月，汤若望进呈预推 8 月朔日食分秒时刻及起复方位。7月，进呈所制浑天星球、地平日晷、窥远镜、舆地屏图等，并上书修订历法，进呈新编历书一册。 8 月,经观象台测验,汤若望的新法推步,[9]密合天行，从此受到新王朝的信任，与龙华民奉命“依西洋新法”测验天象，改订历法。11月，汤若望掌管钦天监印信，历局并入钦天监。1645年，汤若望将徐光启主编的《崇祯历书》改订易名，以《西洋新法历书》进呈，顺治帝亲批“依西译新法”，定名为《时宪历》，下令印造颁行天下。汤若望就任清朝钦天监第一任外国人监正，次年加太常寺少卿衔。 1651年，顺治亲政，常召汤若望进宫咨询，呼其为“玛法”（满语：亲爱的神父）。8月，诰封为通议大夫，封其祖父与父为通奉大夫，祖母与母为二品夫人。1653年赐号“通玄教师”，以为褒宠。

汤若望身居耶稣会北京会长，随着政治地位的上升，北京的传教活动也逐步发展。1650年，顺治赐汤若望宣武门内原天主堂旁空地一方，重建新教堂。皇太后颁赐银两，王公大臣相率捐助。1652 年新教堂落成，顺治御笔亲题“钦崇天道”匾额。1654年又赐阜成门外利玛窦墓两旁土地为日后窀穸之所，汤若望在其地建造圣母堂一座。1657年，顺治又亲笔题写“通玄佳境”，赐为宣武门教堂堂额，并有御制天主堂碑记，以示宠信。此后，汤若望先后获准邀请传教士约二十人分批到各地公开传教。

汤若望等教士取得朝廷信任和执掌钦天监后，蓄意排斥“大统”、“回回”及“东局”三家历法，从而引起新旧历法之争。 1657年，革职回回科秋官吴明烜首先发难，两次上书言汤若望推算舛谬。经大臣测验，吴明烜所言多不合，因而获罪。汤若望被授通政使司通政使，晋一品。次年复授光禄大夫，并恩赏汤若望先世三代一品封典。1661年 4月，汤若望七十大寿，名公巨卿赠诗相

贺，顺治以潘尽孝之子为汤若望义孙，进入钦天监。在吴明烜疏劾汤若望时，徽州新安卫杨光先起而响应。1659年他著《辟邪论》、《距西集》、《摘谬十论》等文,攻击天主教教义及西洋历法之谬误。1660年，他又上书礼部，控告新历封面刻印“依西洋新法”，是暗窃正朔之权以予西洋，而明谓大清奉西洋之正朔。疏上未准。1662年，李祖白作《天学传概》加以辩护，许之渐为之作序。1664年，杨光先再作《不得已》继续论战。翌年，利类思著《不得已辩》反驳。杨光先指责西方传教士，“以数万里不朝贡之人，来而弗识其所从来，去而弗究其所从去，行不监押之，止不关防之，十五直省之山川形势、兵马、钱粮，靡不收归图籍而弗之禁，古今有此玩待外国人之政否？”（《与许青屿侍御书》）他指出，“向盘踞京师者止若望四人，今则群聚数十尚不知避忌，今知秘其机缄，金多可役鬼神，汉人甘为线索，往来海上，暗通消息。……况其教以谋夺人之国为主……其谋夺日本国也，有舶商之口可凭，其已夺吕宋国也，有故明礼部臣沈漼之参疏可据。如此狼子野心之凶人，又有火器刀甲之铦猛，安可与之同中国哉？”（《阍辞疏》）这已经不是历法之争，而是政治上的激烈斗争了。

康熙即位之初，以鳌拜为代表的守旧势力辅政，与西方传教士不合。杨光先在1664年7月向礼部参劾汤若望等潜谋造反、邪说惑众、历法谬误等罪状。他在《请诛邪教疏》中说:

> ……西洋人汤若望，本如德亚国谋反正法贼首耶稣遗孽，明季不奉彼国朝贡，私渡来京。邦臣徐光启贪其奇巧器物，不以海律禁逐，反荐之于朝，假以修历为名，阴行邪教，延至今日，逆谋渐张。历官李祖白，造《天学传概》妖书，谓东西万国，皆是邪教之子孙，来中华者如伏羲氏,《经》、《四书》,尽是邪教之法语微言,岂非明背本国，明从他国乎？如此妖书，罪在不赦。主谋者汤若望，求序者利再可，作序者许之渐，传用者南敦

伯、安景伯、潘进孝、许谦。又布邪党于济南、淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、常熟、上海、杭州、金华、兰谿、福州、建宁、延平、汀州、南昌、建昌、赣州、广州、桂林、重庆、保宁、武昌、西安、太原、绛州、开封，并京师三十堂。香山澳盈万人，据为巢穴，接渡海上往来。若望借历法以藏身金门，窥视朝廷秘密。若非内外勾连，谋为不轨，何故布党立天主堂于京省要害之地，传妖书以惑天下之人？……种种逆谋，非一朝夕，若不速行翦除，实为养虎贻患。

8月，礼部提审七十三岁的汤若望，汤若望突患痿痹，不能答话。到10月，照谕旨将信教职官李祖白、潘尽孝等拘捕，南怀仁、利类思、安文思等锒铛入狱，汤若望监押礼部。两个月后，议处汤若望革职监候绞，移押刑部大狱，其他职官革职充军，各省教士也拘禁候处。杨光先又著《西法十谬》、《选择议》两书，并一再上书指责西方传教士，修历不辨吉凶，以致清世祖幼子荣亲王出生三个月而殇亡，钦天监对殡葬时刻选择不利，汤若望误用《洪范》五行，致使连累其母和顺治之死。礼、刑两部因此以弑逆罪议处汤若望以凌迟处死，李祖白等七人同罪议处，潘尽孝等五人俱斩立决。1665年3月，辅政大臣鳌拜召集大臣二百余人共同定案，适逢北京连续地震五日，因请顺治生母太皇太后定处。太皇太后命令开释教士，各省拘禁教士送广东安插，钦天监任职的三十多名人员或革职、或流徙，历科李祖白、春官正宋可成、秋官正宋发、冬官正朱光显、中官正刘有泰等五名教徒处斩，信教大员如御史许之渐、臬台许缵曾、抚台佟国器均被免职。汤若望免处，1666年7月病故于宣武门内天主教南堂。

钦天监教案期间，各省督抚也拘捕教士，1665年5月解京审办。山西金尼阁、陕西李方西、山东汪儒望、江西聂伯多、浙江聂度贞等均被拘押。各省解京教士共三十一人，其中耶稣会二十

五人，多明我会四人，方济各会二人。不久，这些教士获释，二十五人被圈禁在广州耶稣会教堂内，不准传教。

杨光先宣称，“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。无好历法，如汉家不知合朔之法，日食多在晦日，而犹享四百年之国祚。有西洋人，吾惧其挥金以收拾我天下之人心，如厝火于积薪之下，而祸发之无日也。”（《日食天象验》）汤若望去职后，杨光先补为钦天监副，不久升为监正，将汤若望居住的南堂夺为私宅。监副一职则由吴明烜充任。可是，旧法乖疏已是不可掩饰的事实，他们所造1669年历差误不少。1668年，康熙命杨光先与南怀仁各据所学，同测正午日影，杨光先所测不验，而南怀仁推算不差分毫。后赴观象台实测星象，也是西法为准。对此，杨光先强辩说，“中国乃尧舜之历，安有去尧舜之圣君而采用天主教历？且中国以百刻推算，西历以九十六推算，若用西洋历，必至国祚短促，不利子孙。”但康熙仍以诬妄罪先后革除杨光先、吴明烜官职，重新起用南怀仁，供职钦天监。1669年鳌拜集团被除后，南怀仁等上书陈冤，朝廷议处杨光先死刑，因年老免死，归里途经山东德州，病发背而死。汤若望恢复原有职衔和通微教师称号（因避讳改“玄”为“微”），李祖白等俱照原官恩恤，许之渐、潘尽孝等以原官复职。解送广州的传教士，在1670年12月奉命开释，通晓历法的闵明我、恩理格来京供职，其余送归各省本堂居住，康熙亲书“奉旨归堂”四字分谕教士。对于传教活动，除南怀仁等数人可照常自行传教外，其余直隶各省，恐复立堂入教，仍令严行晓谕禁止。

康熙年间天主教的重振，得力于比利时教士南怀仁（Ferdinand Verbiest）。南怀仁在1669年任钦天监监副，掌钦天监监务。1674年，制成观象台天文仪器六件：天体仪、赤道经纬仪、黄道经纬仪、地平经仪、象限仪、纪限仪，并绘图解说，著《新制灵台仪象志》。同年，南怀仁升任钦天监监正，加太常寺少卿衔。

1678年撰《康熙永年历法》，加通政使司通政使衔。自1674年至1676年，清廷为镇压三藩的叛乱，授命南怀仁督造西洋新式大炮，大小共一百二十门。1680年，奉旨铸造战炮三百二十门，次年完成,并著《神威图说》于1682年进呈，深受康熙赞赏，复加工部右侍郎衔。此后，传教士常常借工部侍郎亲属身份进入内地传教。南怀仁在1676年出任耶稣会中国省副省会长后，积极要求耶稣会派教士来华，开展传教工作。正好法王路易十四为了对抗葡萄牙，扩张法国的势力，以便同中国、沙俄联络，特从法国耶稣会教士中选派白晋、张诚、李明、刘应、洪若翰来华。五人都精通天文、历算、地理等，与新成立的法国科学院有联系。白晋等在1688年携带天文仪器来到北京，经在钦天监供职的葡萄牙教士徐日昇引见，奉旨留张诚、白晋在京效用，其他三人往各省传教。1689年，徐日昇、张诚奉旨参加中俄《尼布楚条约》谈判，任拉丁文翻译。1690年，白晋、张诚继徐日昇任宫廷教师，入宫为康熙讲授西学，并在宫中设立实验室。1693年,康熙在研究解剖学时忽患疟疾,张诚、白晋以所带金鸡纳霜进呈，使其恢复健康，康熙因此对传教士更有好感。前一年，多明我会教士在兰溪新建教堂被浙江巡抚所禁，徐日昇、张诚等上奏缕述传教士制造火炮、办理外交等功绩,要求弛禁。是年,康熙颁布谕旨,许“将各处天主教堂俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止”。1697年，康熙命白晋出使法国，招聘博学的教士来华，在1699年同雷孝思、马若瑟、巴多明等十名法国教士来到中国。此后，又有蒋友仁、冯秉正、钱德明、宋君荣相继来华。1708年,康熙令白晋、杜德美、雷孝思、费隐等传教士赴全国各地测量绘制《皇舆全览图》,历时九年方告完成。在这些传教士倍受重用的同时，传教活动也有很大进展,使1664年至1701年不到四十年的时间里,受洗教徒几乎增加了一倍。据1701年的统计，全国十三行省共有传教士一百十七人，教士住屋一百十四处，大小教堂二百五十处，教徒达三十万

人。

这一时期，基督教的另一派系东正教所属俄罗斯正教，也从我国东北地区逐步侵入内地。1665年，俄国武装人员侵占我国黑龙江左岸的雅克萨地区，俄国基廉斯克修道院长叶尔莫根在该地建基督复活教堂。1671年，他又在该地磨刀石山建仁慈救世主修道院。这是东正教进入中国的开端。1685年，清军收复雅克萨，东正教修士马克西姆·列昂节夫随同部分战俘来到北京，住在城东北角胡家圈胡同。为照顾战俘的宗教生活，清政府将该胡同内一座关帝庙，改建为东正教堂，称尼古拉教堂，俗称罗刹庙，也称俄罗斯北馆。1700年，沙皇彼得一世发出派遣俄罗斯正教驻北京传教士手谕。1715年，第一批传教士团随俄国商队进驻罗刹庙，自称北京东正教总会。1726年《恰克图条约》签订后,传教士团变为常设机构，代行官方外交职能，并在北京东交民巷再建玛利亚教堂，又称俄罗斯南馆。至1860年，沙俄共向中国派遣十三批传教士，共计一百五十五人，自1807年起，沙俄外交部向每批传教士团委派监护官。据1780年俄罗斯正教最高宗教会议的指示和1818年沙俄政府的训令，传教士团的任务主要是办理中俄外交事务和收集情报资料。因此，他们对传教的兴趣不大，从1715年至1860年，有记载的教徒人数只有二百名左右。但在逼迫清政府签订不平等的《瑷珲条约》和《北京条约》时，他们却为沙俄政府起了重要的参谋作用。1860年以后，驻北京传教士团由沙俄政府直接委派，改为俄罗斯正教最高宗教会议派遣，其外交职能转归俄国驻华外交公使。他们才开始利用不平等条约所攫取的权利，大规模向内地传教。

（四）中国礼仪之争

十六、十七世纪，葡萄牙和西班牙传教士在中国沿海传教时，

要求领洗的中国教徒必须采用西方的姓名，接受西方的生活习惯，因而中国人民将入教视为归顺外国殖民者，加以抵制，致使西方传教士长期无法在内地立足。利玛窦入华后，极力调和基督教教义与中国传统习俗的矛盾，以减少传教的阻力。他引证儒家经典中天和上帝的概念，作为基督教至上神天主存在的依据，并对祀天、祭孔、拜祖等传统礼仪和社会习俗持宽容态度，从而获得成效。这些顺从中国习俗的方法本属有利传教的权宜之计，但仍有部分在华传教士反对。如利玛窦的继任人龙华民，一开始就反对这种天主教中国化的方针，继任会长后便禁止教徒祭孔拜祖，称天主为天或上帝。1627年12月至1628年1月，在华耶稣会教士由阳玛诺主持在嘉定召开会议，在关于上帝译名的问题上虽然未能取得一致意见，但对十礼仪略轻的祭孔和拜祖，则都认为不涉乎宗教。汤若望没有参加会议，但赞同大多数人的这一意见，使天主教尽量向宽广处适合中国人的生活。在华耶稣会教士中，支持利玛窦的有闵明我、卫匡国、高一志、徐日昇、张诚等，赞成龙华民的有庞迪我、利类思、傅汎际等。当时，西班牙、法国等国的宗教势力尚未深入中国，罗马教廷也因东方教区属于开创阶段，对于传教方法由教士自由决定，无意多加干涉，所以在华耶稣会教士内部的意见分歧，还不至于爆发激烈的论争。

1630年以后，西班牙多明我会、方济各会教士先后从菲律宾来到福建传教。他们为了打击葡萄牙势力，夺取对华传教的控制，对耶稣会容忍教徒祭孔拜祖大张挞伐。马尼拉大主教根据西班牙传教士的报告，1635年诉请教皇乌尔班八世注意在华耶稣会士对于中国偶像崇拜和迷信行为的过分宽容，但经查实之后，便撤回原来的上诉。1643年，多明我会教士黎玉范专程赴罗马教廷传信部，对耶稣会提出一七条指控，在教廷挑起这场论争。教廷传信部为打破葡萄牙对中国传教的垄断权，同年任命黎玉范和方济各会士栗安当为葡萄牙保教权之外的中国传教区监牧。两年后，教

皇英诺森十世批准多明我会的指控，禁止中国教徒祭孔拜祖。在华耶稣会教士闻讯后，特派正在布鲁塞尔的卫匡国到罗马向教皇报告教务，阐明礼仪问题。卫匡国在1654年向教廷圣职部提出四项有关礼仪的问题，要求把敬拜祖先的仪式与民间迷信活动分开，说明根据中国的实际，拜祖只是敬死如生，并非视死者为神灵，因此不是偶像崇拜。还提出祭孔礼仪作为民间尊师的礼节，已成为知识分子的社会习俗。祭孔拜祖纯属中国文化制度的问题，不具宗教性质。经过五个多月的辩论，稣耶会在罗马终于获胜。1656年，教皇亚历山大七世重作裁决，同意稣耶会在华的传教方针，并批准卫匡国的四项建议，发布“按所叙实况，教徒在不妨害根本信仰的情况下，可以自由参加中国礼仪”的指令。

多明我会对于这一决定极为不满，教士鲍郎高责问圣职部，要求教廷答复1645年的禁令是否仍然有效。1669年11月，教皇克雷芒九世批准圣职部发出第三项指令，宣布1645年和1656年的两项指令均属有效，具体情况由传教士自行判断，并将此案交异端裁判所继续审议。尽管论争双方仍然各行其是，利玛窦以来的耶稣会传教方针实际上已取得教廷的认可。钦天监教案发生后，耶稣会、多明我会、方济各会、奥斯定会的在华传教士齐集广州，讨论一个多月，于1668年1月26日作出一个42款的决议，其中有“恪遵1656年法令”的条款，参加者均签押认可。在礼仪问题上，方济各会、奥斯定会与耶稣会持相同观点，西班牙多明我会教士纳瓦雷特（Fernandez Navarette）却逃到澳门返回西班牙。1676年，他在马德里出版《中国历史政治宗教论集》第一卷，公开抨击耶稣会在华传教方针，着重攻击有关礼仪的问题。三年后又出版第二卷，使有关中国礼仪的争论趋于激化。

1658年，罗马教廷在中国推行宗座代牧制，任命五年前成立的巴黎外方传教会教士为宗座代牧，积极支持法国传教势力进入中国。1684年，中国南部宗座代牧陆方济进入福建，并以总理全

国教务的身份宣布，在华传教士、会士、传教员必须宣誓服从代牧。葡萄牙、西班牙禁止本国传教士对他宣誓，法国也仅同意本国传教士向法国主教宣誓。 1688年，葡萄牙政府宣布，凡到东方传教的各国传教士，都要从里斯本出发，并宣誓服从葡萄牙保教权。1690年，罗马教廷为了缓和与葡萄牙的矛盾，同意在葡萄牙保教权下设置澳门、南京和北京教区，并有确定教区范围的权利。葡萄牙将中国各省全部划归于三个教区之内，致使罗马教廷派遣来华的主教竟无插足之地。 1696年，罗马教廷宣布缩小葡萄牙的主教区范围，在江西（原西班牙奥斯定会传教范围）、湖广、陕西（意大利方济各会）、福建、四川、云南（法国巴黎外方传教会）、贵州（法国耶稣会）、山西（耶稣会中国传教会）和浙江（西班牙多明我会）九省设置八个代牧区，归教廷直接统辖，委托各修会管理。这些代牧区名实俱存者仅福建、四川、陕西三省。罗马教廷和西方各国对中国传教区领导权和势力范围的争夺，使中国礼仪的争论进一步激化和复杂化。 1693年,陆方济的继任人阎珰(即昧各老，Charles Maigrot)在福建发布牧函,禁止使用“天”和“上帝”两个称谓,不准教徒祭孔拜祖,认为1656年教廷容忍礼仪的指令，在良心上无须遵守。接着，他又开除了两名耶稣会教士，激起耶稣会会众的反对。阎珰派两名教士赴罗马，请教廷重新审议。1697年，教皇英诺森十二世将此案交付异端裁判所审处。同时,法国耶稣会教士李明于1692年回国后,撰写了《中国现状新志》和《论中国礼仪书》，介绍儒家学说并批评西方对东方文化的无知，在法国教会内部引起一场关于中国礼仪问题的大规模争论。此时，反对耶稣会在华传教方针的意见，在法国教会内部逐渐取得主导地位。1700年，巴黎大主教诺阿耶和索邦神学院发动舆论谴责耶稣会对华传教方针，李明的著作也遭到谴责并禁止出版。

1700年以后，中国礼仪的争论发展为罗马教皇与清朝皇帝的直接冲突。1699年，耶稣会教士徐日昇、闵明我、安多、张诚等

上疏奏请康熙训谕中国礼仪之真解。康熙在1700年11月30日批示："敬天及事君亲、敬师长者，系天下通义，这就是无可改处。"反对派抓住耶稣会教士对教义的争论不请求教廷解决，反而依赖教外皇帝的裁定，以为离经叛道。1701年，教皇克雷芒十二世任命安提阿宗主教铎罗为特使，赴华处理传教士之间有关中国礼仪问题的争端，并在中国扩大代牧制，进一步打破葡萄牙对在华传教权的垄断。1704年，教皇批准圣职部的第四项指令，发布禁约七条，要点为① 不准以天或上帝称天主；② 不许教堂悬挂康熙亲题的"敬天"匾额；③ 禁止教徒祭孔、拜祖，因为这是异端；④ 不得在家留有写着灵位、神主的牌位。1705年冬，铎罗携带教廷禁令抵达北京，虽未交验教廷任命状，仍被康熙三次召见，优礼相待。后来康熙知道教皇要中国政府服从教廷禁令，便严斥阎珰等"不通义理，妄诞议论"，"轻论中国理义之是非"。并指出"近来自西洋所来者甚杂"，要"定一规矩"，"命后来之人谨守法度"，不得干涉中国内部事务。1706年，康熙派官将铎罗护送至南京，暗中加以监视。铎罗到南京后，得知康熙已有谕旨，规定传教士必须持有朝廷准予传教的印票，并服从中国礼仪，才能在中国传教。铎罗便于1707年1月25日在南京天主教堂，以自己名义将禁令摘要公布于致在华传教士公函中，不准使用天和上帝的称谓，不许祭孔拜祖，违者处以绝罚。3月17日，康熙在苏州对孟由义等九名教士重申，"自今以后，若不遵利玛窦的规矩，断不准在中国住，必逐回去"。凡尊重中国法律和礼仪习俗的，可领取内务府准予传教的印票，"就如中国人一样"在中国合法居住。并派耶稣会教士艾若瑟等到罗马协商。铎罗的公函下达后，在华的巴黎外方传教会教士、大部分多明我会教士、少数方济各会教士，服从禁令而拒绝领取传教印票，均被驱逐出境。耶稣会教士和部分方济各会教士、奥斯定会教士则愿意遵守中国法度，领取传教印票，对铎罗禁令，上诉教廷，陈述理由。铎罗在广州因拒交教廷任命状，

被押解澳门，交澳门总督看管。葡萄牙人本来就怀疑铎罗的使者身份，将他软禁。1710年5月，铎罗病死于软禁中。

1710年，教皇克雷芒十一世重申铎罗禁令，北京耶稣会教士上书教廷，要求暂时收回成命，复加考查。罗马经过重新审议，于1715年颁布《自登极之日》通谕,宣布传教士不得重提中国礼仪问题，并命在华传教士必须宣誓遵守前令。次年八月禁令传到广东后，多数教士只得遵行。康熙认为这是干涉中国内政，在1717年4月16日下旨礼部禁止天主教在华传教。1720年，教皇克雷芒十一世派遣亚历山大宗主教嘉乐为特使，取道里斯本赴华，企图说服康熙同意接受教皇禁令，继续允许西方传教士在华传教。康熙在接见时，对教皇禁令与“中国之大理”相悖谬处严加驳斥，指出“尔西洋人不解中国字义，如何妄议中国道理之是非？”教皇的禁令“只可禁止尔西洋人,中国人非尔教皇所可禁止”。并且批示:“以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”嘉乐的使命宣告失败，于1721年离京，至澳门提“八项准许”的暂行折衷办法，同意在不违背禁令精神的前提下可以奉行非宗教性的中国礼仪，以缓和传教士之间的争端。但各教区、各修会仍议论纷纷，争吵不休。1742年，教皇本笃十四世颁布《自上主圣意》通谕，重申1715年禁令，废除“八项准许”，并以对此项禁令的服从为入教条件。至此，长达百年之久的中国礼仪之争得以平息，但天主教也失去了在华合法传教的政治条件。

雍正即位之初，有人控告多明我会教士在福建建筑教堂，闽浙总督满宝上疏，“请将各省西洋人除送京效力人员外，余俱安置澳门，其天主堂改为公廨，误入其教者，严行禁饬。”雍正在1724年下令，限各省传教士在半年内离境。各省教士五十多人，包括耶稣会教士三十七人，连同五名主教一齐驱逐出境。1732年8月，齐集在广州的三十五名教士，也被两广总督放逐澳门。在钦天监的教士二十人，以监正戴进贤、监副徐懋德为首，仍继续留

用，但不准传教。雍正又召见冯秉正、巴多明、费隐三司铎说，“教友惟认识尔等，一旦边境有事，百姓惟尔等之命是从；虽现在不必顾虑及此，然苟千万战艘，来我海岸，则祸患大矣，”表示不能使中国人都成为教徒，听命于教皇。1725年，雍正对前来朝贺的教皇使节说，“天下各教皆以劝善为本，然教之至善，未有善于儒者，”公开表明对天主教的拒绝态度。

不久发生苏努一案。宗室苏努全家信教，因在王位继承上襄助康熙第八子允禩，开罪于雍正。其子勒什亨、乌尔库因庇护康熙第九子允禟获罪，随允禩、允禟充军西宁，随行者有葡萄牙耶稣会教士穆敬远。勒什亨、乌尔库在西宁传教，被雍正召回北京收押，株连苏努和穆敬远。1726年，葡萄牙派使者麦德乐来华营救，向雍正献厚礼。此时穆敬远早已中毒身亡。雍正回赠厚礼，并派御史常保护送麦德乐至澳门。国内禁教仍然雷厉风行，教堂仅保留北京的南堂、东堂、北堂和雍正时专为传信部建造的西堂。各国传教士在本国政府支持下，只有秘密潜入内地传教。

天主教的传教活动始终操纵于西方传教士之手，教廷的禁令又与中国传统的礼仪习俗、知识分子的登仕之途背道而驰，传教事业很快陷于绝境。乾隆时期，清政府继续多次搜捕秘密进入内地的传教士。1747年，福州处决一名多明我会主教。次年，苏州绞死两名耶稣会教士。南京、湖北、四川接连关押教士。1785年，方济各会四名教士潜入内地，在湖广被捕。接着，四川、山西、陕西、山东、江西、广西等省教士，或搜查被捕，或投官自首，相继押解北京，十八名西方传教士最终从宽释放。但在北京，始终有教士供职宫廷。钦天监有戴进贤、徐懋德、列松龄、鲍友管、高慎思、索德趋。郎世宁在内廷绘画，林济各修理钟表，罗怀忠充当药师，安泰是御医。另有南堂、东堂耶稣会教士十一人，北堂法国耶稣会教士十一人。

1773年7月21日，教皇克雷芒十四世正式下令取缔耶稣会，两

年后命令传到中国，耶稣会中国传教会宣告解散。1785年4月，教廷传信部派遣的三名遣使会教士抵京，以北堂为住院接替耶稣会传教。在中国传教二百年的耶稣会正式退出中国历史舞台，天主教的传教活动跌入低谷。据1810年的统计，全国天主教徒人数下降到二十一万五千人。在1840年前，教会的教务主要由八十名中国教士主持，基层教堂均由上层教徒管理，秘密进入内地的外国传教士仅三十名。基督教在历史上曾四次入华，“第三次是十六、十七世纪的明末清初，天主教耶稣会士进入中国甚至深入宫廷……在基督教传播的历史上，从未遇到过需要如此反复多次、重新开始传教的国家。而且，至少前三次重新开始时都要完全从头做起。唯有第四次对华传教运动能稍稍借助于以前打下的基础。”（《中国与普世教会共同塑造世界》）这里所讲的第四次对华传教运动，就是十九世纪以来，以基督教新教入华为起点，各派各差会凭借殖民势力所进行的大规模传教努力。

五、基督教新教入华与拜上帝会

（一）马礼逊与基督教新教的入华

基督教新教的来华，远较天主教和东正教为晚。十七世纪初，荷兰殖民主义者侵占我国领土台湾，荷兰传教士也接踵而至，在台湾传教二十余年，曾发展教徒千人左右。至1622年，郑成功收复台湾，将荷兰殖民者驱逐出境，新教在台湾的传教活动即随之终止。迨十九世纪初，随着西方殖民主义的扩张，新教兴起大规模传教运动。新教各宗派相继成立向国外布道的差会组织，致力于世界各地，特别是亚洲和非洲地区的传教活动。在传教过程中，

一些传教士充当了殖民主义和帝国主义侵略的先锋和谋士，把新教的“世界主义”作为殖民统治和破坏民族独立运动的思想武器。基督教新教传教士就是在这样的背景下来到中国的。

1807年（嘉庆十二年），英国伦敦布道会派遣马礼逊 Robert Morrison）来中国，是为第一个到中国的新教传教士。马礼逊是英国诺森伯兰人，1804年加入伦敦布道会，1807年被按立为牧师，同年九月到达广州。来中国之前，他曾向一个名叫容三德（Yong Santak）的中国人学习中文，并在不列颠博物馆借出一本《圣经》的天主教中译本①，亲手抄录三十页。容三德替他抄录到《希伯来书》为止。他把这份抄本带到中国，作为翻译《圣经》的依据。1809年，他任广州东印度公司商馆中文翻译兼秘书，此后二十五年一直以这一身份为掩护，一边襄助商务，一边传教著书。他的传教活动始于编著宣教小册子，曾著有《神道论赎救世总说真本》、《间答浅注耶稣救法》、《古时如氏亚国(即犹太国)历代略传》、《养心神诗》等。因为广州清朝官吏严禁传教印书，又受到天主教势力的排挤和英属东印度公司的反对，马礼逊只得将印刷工作放到马六甲。他从1810年开始翻译《圣经·新约》，并刻版刊印他修订的《使徒行传》中译本。1813年，伦敦布道教会派遣牧师米怜(William Milne 来华与马礼逊一起活动。他在马六甲创办印刷局，刊印马礼逊译成的《新约》及其他译著。1815年，他们在马六甲建立英华书院（后迁至香港），培养传教人员和刊发传教印刷品，作为对华传教的基地。米怜还开办中文月刊《察世俗每月统记传》和英文刊物《印度支那拾锦》。同时，在米怜的协助下，马礼逊开始翻译《圣

①此系手抄本，约于1700年，由巴黎外方传教会教士白日陛（J·Basset），据拉丁文圣经通行本译成中国白话文，内容有新约四福音书、使徒行传、保罗书信（自罗马书至希伯来书）等，名为《四史攸编耶稣基利斯督福音之会编》。1737年为东印度公司霍奇森(Hodgson）在广州购得，后赠英国皇家学会会长斯隆(Sir Hans Sloane)。斯隆转赠英国不列颠博物馆后，称斯隆抄本（Sloane Manuscript，通称 The Manuscript Harmony)。马礼逊得容三德之助的誊抄稿，现存香港大学图书馆。

经·旧约》，当时取名为《神天圣书》。全书于1819年译竣，1823年刊行，史称为第一部《圣经》基督教新教中译本①。马礼逊在译书过程中编著《华英字典》，由东印度公司出资于1815—1823年间陆续刊行，也是第一部中英字典。马礼逊死于1834年，前后在中国传教二十七年，还著有《新约历史总纲》、《赞美诗》、《圣教问答》、《天国之道》、《公用祷文》等十九种大小作品，这方面堪与明代的利玛窦相比美。

但在传教活动中，马礼逊却遭到中国人的冷眼，因而领洗者寥若晨星。至1814年他才在澳门收得第一名新教信徒蔡高，后遭天主教陷害，病死狱中。1816年，第二名信徒梁发在马六甲由米怜施洗入教。次年，他又收纳另一名信徒屈昂。其中梁发在1823年底由马礼逊按立为宣教士，多称为第一个新教华人牧师②。梁发幼年读过村塾，十五岁进省城做雕板工人，1810年起，不顾清政府严禁外国人及其雇员秘密印发书籍传教的禁令，私自为马礼逊刻印《圣经》中译本。1824年，他继承马礼逊在广州的传教工作，经常利用生员在省城考试的机会，散发《圣经日课》和他自编的布道小册子。在宗教信仰上，他夹杂有中国传统的儒、佛、道的影响，即马礼逊所说的“异教色彩”，但仍是一个虔诚的教徒，热衷于传教布道。他著有多种通俗布道书，其中最重要的是1832年由马礼逊校订印行的《劝世良言》。该书包括九种小册子，并不是对《圣经》和基督教义的系统宣讲，只是在六十几个互不联贯的小节中，摘引《圣经》的某些经文，针对中国的习俗和时弊，附会儒家经典和历史典故，通俗地阐发基督教义。书中反复宣传的，是崇拜

①英国浸信传道会教士马士曼(Joshua Marshman)在印度塞兰布尔于1811年将《新约》译成中文，1822年译就《旧约》，同年以活版铅字印行，实比马礼逊译本早一年。但因该译本在印度译就，流传不广，对以后的《圣经》中译本没有产生影响。

② 第一位新教华人牧师应为伦敦布道会的何福堂，1846年10月11日礼拜日按立于香港合众堂，而梁发至1850年才被教会册封为牧师。

“神天上帝”,敬信耶稣赎罪救世之恩，反对偶像邪神，以及天堂地狱，赏善罚恶等说教，只是一本浅薄的布道书。但就是这本书后来却对洪秀全发生了重要的影响。

自马礼逊和米怜以后，伦敦布道会派遣理雅谷来华，至马六甲任英华书院院长。1843年该院迁往香港，改称神学院，理雅谷继续在香港任神学院院长，致力于建立教会和培养传教人员，由屈昂帮助他办理印刷事务。此后又陆续派遣杨格非（即杨笃信）、韦廉臣、麦都思、米怜之子米利尼、艾约瑟等至上海、宁波、武汉、重庆、烟台、北京等地，传教活动由南而北向全国渗透。1830年，美国新教传教士也开始进入中国。美国公理会教士裨治文(Elijah Coleman Bridgman)于1830年至广州，后创办并主编《澳门月报》,刊载有关中国的政治、经济、地理和文化等资料。另一名教士伯驾(Peter Parker)于1834年至广州，与裨治文在1838年开设傅济医院。卫三畏(Samuel Wells Williams)也是公理会教士,1833年来广州参加编辑《澳门月报》,后著有《中国总论》、《中国商务指南》等书。还有浸礼宗传教士罗孝全(Issachar Jacox Roberts),长老会传教士倪维思，以及文惠廉、阿尔德等人相继来华。属于荷兰传教会的德国路德会牧师郭士立(Karl Friedrich August Gutzlaff),也在此时作为自立传教士来华,主编《东西洋考每月统记传》月刊，1834年与裨治文共同组织益智会，1844年在香港设立汉会(又名福汉会,意为汉人信道得福),专门训练中国传教人员到内地布道。但到1840年，由于清政府的禁教政策，在华传教士总共只有二十人，代表四个差会，三十余年中所收信徒也不满百人。这一时期，英美等国新教传教士来华的主观动机可能各自有所不同，但客观上总是起着配合殖民主义侵略的作用。他们的活动主要是：广泛收集中国的政治、经济、文化和军事方面的情报；以著书、译经、办报、兴学等为大规模传教活动作准备；鼓吹武力干涉中国内政，强迫清朝政府放弃禁令，实现自由传教的目的。

鸦片战争后，清政府被迫签订了一系列丧权辱国的不平等条约。许多传教士不仅是侵华战争和讹诈的直接参与者，而且也是不平等条约的起草和策划者。他们认为“只有战争能开放中国给基督”,借着殖民主义的武装侵略,将传教活动作为特权列入条约。条约订立后，来华传教士人数激剧上升，英、美、德、加拿大等国传教士络绎不绝地来到各通商口岸，并以条约为护符进入内地活动。据统计，1858年新教传教士仅有八十一人，至1889年增加到1296人，其中英国传教士约占五分之三，美国传教士约占五分之二，代表41个差会。新教各主要宗派相继传入，传教区域逐步遍及全国。公理宗系统的伦敦布道会传入最早，在巩固和发展了香港、澳门、广州的传教事业后，又在浙江、江苏、福建、湖北、直隶开辟了教区，在陕西、湖南、四川建立了传教据点。美国公理会（也称美华会或美部会）在上海、福建、台湾、山西、直隶、山东建立教区或传教点，还深入张家口、内蒙活动。路德宗（信义宗）系统则从港澳扩展至内地，其传教区域分为豫鄂、湘中、湘西、豫东、豫中、粤南、陕西、东北等处，分属美国、德国、丹麦、瑞典、芬兰、挪威等国差会。安立甘宗（圣公宗）系统把中国传教区分为十一个辖境：浙江、福建、港粤、华北、山东、四川、桂湘属于英国圣公会；江苏、鄂湘、皖赣属于美国圣公会；属于加拿大圣公会的，只有河南一辖境。浸礼宗系统分为英浸礼会、美浸信会(传自美国南浸会)、美浸礼会(传自美国北浸会)、瑞典浸信会等，其传教区域分为华南（两广、山东）、华东（江苏、浙江）、华北(山东一部分、山西、陕西、东北)、华西(四川)、华中(河南、安徽）五区，教徒人数以山东、广东两省为最多。归正宗（长老宗）的传教区域与公理宗、路德宗大致相仿，绝大多数教徒分布在沿海地区。卫斯理宗（循道宗）先后有八个差会传入，最早的是美以美会，建立福建、江西、北京和四川的传教年会。监理公会以上海为据点，扩展到东北和云南。圣道公会在天津立足，传

播于直隶、山东、浙江、两广外，还深入到湖南、湖北、云南、贵州一带。内地会是一个跨宗派的差会组织，1865年由英国自立传教士戴德生（James Hudson Taylor）创立，专门从事中国内地的传教活动。在短短的十多年里，其传教区域扩展到十几个省，并深入到边境少数民族地区，直至新疆、西藏。不过，迄十九世纪末，新教教徒人数仅八万人，远不能与天主教相比。

清朝末年，天主教仍被严厉禁止传教，但法国与葡萄牙却在激烈争夺中国保教权。1834年4月，教皇格列高利十六世以葡萄牙不能履行保护者的义务为理由颁布教谕取消其保教权。1838年教廷不顾葡萄牙的反对，正式废除其在中国的保教权，并由法国教士孟振生取代葡萄牙派任的主教，就任北京教区主教。鸦片战争后，中法签订《黄埔条约》，准许法国人可在通商口岸建造教堂，地方官员有义务加以保护。1844年和1846年，在法国的压力下，清朝政府被迫宣布天主教弛禁，发还“所有康熙年间各省所建之天主堂”。天主教凭借不平等条约的支持，再次取得合法传教地位。从此，保护传教士和发还教产问题，一直成为中法交涉的主要内容。1856年，罗马教廷在辽东（1838年）、蒙古、云南（1840年）、贵州，西藏（1846年）新设或重设了代牧区，同时撤销葡萄牙保教权下的北京、南京两个教区，另设直隶北境、直隶西南境、直隶东南境、江南四个代牧区，分别由法国巴黎外方传教会、遣使会和1814年恢复的耶稣会管理。仍属葡萄牙澳门教区管辖的两个代牧区，也由巴黎外方传教会署理。在这种背景下，大批传教士不顾条约的规定，纷纷潜入内地，原由中国教士及上层教徒管理的教堂、教产，也逐步转移到外国传教士手中。1858年，清政府在第二次鸦片战争中战败。被迫签订《天津条约》，其中第13规定：

> 天主教原以“劝人行善”为本，奉教之人皆全获保佑身家，其会同礼拜、诵经等事，概听其便；凡按第8款备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护；

凡中国人愿信崇天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写或刻奉禁天主教各明文，无论何处，概行宽免。

接着，1860年的中法《北京条约》第6款规定，以前没收的教产“应即还交法国驻扎京师之钦差大臣，转交该处奉教之人”。担任翻译的法国传教士艾嘉略在中文本该条款之末，私自添加“并任法国传教士在各省租买田地，建造自便”一句。这两个条约是法国在中国取得全面保护天主教的政治特权的标志，保护范围从传教士扩大到教徒，赴华的传教士全部领取法国护照，1890年，德国在山东也获得对德国天主教传教士的保护权。自此以后，外国传教士有恃无恐，开始公开深入中国内地传教，天主教势力在各地大为发展。至1900年，全国已有代牧区三十七个（其中属法国传教机构的有二十个），教徒七十四万，教士一千三百五十六人，其中外国教士八百八十六人。

东正教驻北京传教士团为适应沙俄侵略扩张政策的需要，自1860年后在形式上变成传教和文化机构。他们利用不平等条约所取得的特权，开始大规模向中国内地传教，出版中文传教书籍，培养华人神职人员。其传教范围由北京扩展各地，陆续在北京西山、通州、房山、涿县、永平、古北口、天津、北戴河、青岛、卫辉（河南）、上海、汉口、广州、石浦、沈阳、旅顺、大连、哈尔滨、长春、满州里、库伦、西安及新疆等地建立教堂三十二座，分堂五座，神学院一所，男女学校二十所，气象台一座，企事业机构四十六家，拥有财产一百五十万卢布。东北地区最早的教堂哈尔滨尼古拉圣堂建于1898年。1908年，中东铁路沿线建有教堂十六座。哈尔滨、上海、天津、新疆等地都形成独立的教区。至1916年，受洗中国教徒有五千五百八十七人（其中北京约一千人，天津二百余人）。蒙古及西北边疆地区注册登记的中国教徒有三万七千二十人。

（二）拜上帝会与太平天国

基督教新教传入中国，成为西方资本主义侵略中国的工具之一，用以麻醉中国人民的精神，掩盖瓜分和掠夺的目的。但其教义及西方的思想对中国封建社会的传统文化所造成的冲击，却对长期处于愚昧状态的人民起了惊醒的作用。洪秀全等人汲取基督教教义作为反封建思想的依据，建立特殊形态的基督教组织拜上帝会，发动太平天国起义，就是因麻醉而惊醒的一种表现。

洪秀全是广东花县人，自幼攻读儒书，热中科举仕途。1836年赴广州应试不第，遇传教士送他一本梁发所著的《劝世良言》，当时只略一浏览，未予置理。1837年再次赴试被黜，因极度失意而悲愤成疾，回乡卧病四十余日，后得异梦乃愈。1843年第三次应试落第，在烦乱苦闷中，同表兄李敬芳重读《劝世良言》，认为“内容奇极，大异于寻常中国经书”。洪秀全对该书“反复细勘”，“如梦初觉”,因其与七年前的异梦多有符合,“觉得已获得上天堂之真路和永生快乐之希望，甚为欢喜”。他和表兄按书中所言，以水灌顶，自行施洗。后与冯云山、洪仁玕等“潜心细读”，从中汲取思想资料，决心抛弃科举仕进之念，向世人“宣讲拜偶像之罪恶及信拜真神上帝之要”。不久，他弃去孔子牌位，停闭学馆，于1844年4月与冯云山去外县及广西宣传拜上帝的教理。同时，自行编写《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》及以后的《原道觉世训》散发，其内容均以传教为主旨，限于宗教伦理，尚未涉及政治革命。1847年春，洪秀全得汉会信徒周道行的引荐，偕洪仁玕赴广州向浸信会牧师罗孝全学习基督教教义，并研读郭士立所译《旧约》和《新约》圣经,以及罗孝全编注的传道书。三月后请求施洗，因罗孝全的两名黄姓助手的排斥而未果。7月，洪秀全去广西紫荆山，与冯云山会合。当时已有信徒数千，势力日大，

称“拜上帝会”。二人共同制定宗教仪式和《十款天条》，并四出捣毁偶像，批判邪神妖魔。虽然拜上帝会的宗教宣传并没有直接号召推翻清朝统治，也没有提出人民受苦受难的真正原因，但它直指中国原有的神道偶像是“老蛇妖鬼”，“阎罗妖”是祸害之源；只有信仰崇拜“皇上帝”，遵奉天条不拜邪神，才能“天下一家，共享太平”，变“陵夺斗杀之世”为“公平正直之世”。拜上帝会在发展过程中，不断与团练等封建势力发生冲突，日益由宗教组织演变为政治军事组织，终于在1851年揭竿起义，爆发太平天国革命。

这次起义是以拜上帝会来组织和发动群众的，而拜上帝会则源出于基督教。拜上帝会的创始人冯云山，据说在1848年访问过郭士立牧师，并在其名下领洗。汉会在1853年9月27日也报告说，冯云山在三年前与广西汉会成员接触，其后成为汉会成员，尝受业于郭士立牧师门下。郭士立是早期来华的基督教传教士，在帝国主义侵华活动中是一个有关系的人物，但其神学思想和传教方式深受摩拉维亚弟兄会的影响。摩拉维亚弟兄会的信仰以基督为中心，但上帝与基督彼此同一。礼拜仪式简单，仅有洗礼、唱诗、读经和祷告。主张消除等级特权，强调人人平等，信徒之间互称兄弟姊妹，提倡实行财物公有的共同生活。信徒曾依性别、婚姻划分小组，由组长负责纪律与灵修，以保证生活严谨。每位信徒均可自由传道，因无确定的教义标准和信仰条文，传教皆随个人意愿而为，不受布道会的约束。郭士立创立的汉会，具有摩拉维亚弟兄会的痕迹。由于汉会的传教活动早已进入广西一带，其成员进入拜上帝会并发生影响，也属当然之事。洪秀全、冯云山、洪仁玕等人与传教士都有联系，他们后来形成的信仰体系和宗教组织，有着不可否认的渊源关系。但在革命活动中，他们又糅合自己的社会、政治理想及中国的传统思想，使其在许多方面与基督教大相径庭。这种“异端”趋向，随着太平天国运动的发展而日益显著。

拜上帝会崇拜“天下凡间大共之父”的“皇上帝”,说“大而无外谓之皇，超乎万权谓之上，主宰天地人万物谓之帝”。皇上帝是无所不能、至高无上的独一真神；耶稣基督是上帝的圣子和救赎世人的主；同时反对敬拜上帝以外的邪神和各种神灵的偶像（甚至包括天主教的圣母像）。但在基督教教义中，耶稣是上帝的独生子和救赎世人的主，而拜上帝会却宣称洪秀全是上帝的次子。在早期，杨秀清、萧朝贵曾多次托言天父天兄分别附体传旨，借以稳定局面。洪秀全事后肯定了这些既成事实，并列为教义内容。杨、萧等人也曾称为天父之子和婿。晚期，洪秀全除提出天母、天嫂外，还称天兄无子，将子洪天贵福过继给耶稣为嗣子。这样，基督教关于上帝分具三个位格，却又同体的三位一体教义，在拜上帝会中变成了“爷哥朕幼”的“上帝家庭”。

洪秀全还汲取《劝世良言》中有关天国的双重涵义，但不是界定为天堂和教会，而是分为天上的大天堂和地上的小天堂。小天堂不是指教会，因为拜上帝会并无教会的观念和组织。他们没有牧师制度，没有特定的礼拜堂，一切宗教生活皆由各级统领主持。后来虽然按洪仁玕的建议，设有“牧司教导官”一职，但在政教合一的国家体制中，只是专职分管宗教事务的官员而已。洪秀全说：“天上大天堂是灵魂归荣上帝享福之天堂，凡间小天堂是肉身归荣上帝荣光之天堂。”“神国在地是上帝小天堂,天朝是也。”(《钦定旧前遗诏圣书批解》)这个肉身荣光的小天堂,后称“天父天兄天王太平天国”，就是上帝家庭自天上至人间一脉相承、共同亲政的地上王国。太平天国后期，洪秀全将《启示录》中关于世界末日天国降临的预言加以发挥，称太平天国就是从天降临的“新天新地”，天京就是新的耶路撒冷。

洪秀全从《劝世良言》中汲取“上帝当拜,人人所同”,“普天之下皆兄弟，上帝视之皆赤子”的平等观念，但不接受谦怯自卑、安于命运、顺从官府等说教。拜上帝会将宗教上的平等观念扩大到

政治和经济制度上，把灵性上的平等推及到现世生活中，提出男女平等，人人平等，民族平等的主张，呼吁世间的兄弟姊妹“跳出邪魔之鬼门，循行上帝之真道，时凛天威，力遵天诫，相与淑身淑世，相与正己正人，相与作中流之砥柱，相与挽已倒之狂澜，行见天下一家，共享太平”，实现“有无相恤，患难相救，夜不闭户，道不拾遗，男女别涂，举选上德”的理想社会。

拜上帝会采纳了基督教的魔鬼观念，作为罪恶的代表。《劝世良言》所称蛇魔、鬼风等，系指不具肉身的“邪灵”、“恶灵”，即灵界的异教邪神，而拜上帝会则将其在宗教和政治上的敌人也包括在内。除阎罗妖、东海龙妖、老蛇称魔鬼外，洪秀全还提出“土、木、石、金、纸、瓦像，死妖该杀约六样。邪教、粉色、烟、酒、戏、堪舆、卜、筮、祝、命、相、聃、佛、娼、优、尼、女巫、奸、赌，生妖十九项。”在檄文中以“奉天诛妖”为名，直指清朝皇帝及官兵为“鞑妖”、“妖胡”。洪秀全宣称：“爷今圣旨斩邪留正，杀妖，杀有罪，不能免也”，并针对基督教的谦卑、宽恕等说教，宣布“过于忍耐或谦卑，殊不适用于今时，盖将无以管镇邪恶之世也”，从而将诛妖与救世的政治目标结合起来。

对待《圣经》，拜上帝会由于对现世性和此岸性的重视，远远超过来世性和彼岸性，因而与基督教大不相同。洪秀全虽然十分尊重《圣经》，称为“天书”、“遗诏”，但常按自己的想法批解。当他认为经文不适合太平天国时，就另引经句加以批驳，有时干脆宣布“爷知新约有错记”。拜上帝会认为太平天国天王的诏书，也是《圣经》的组成部分，与新旧约同等。太平天国明令宣布：“当今真道书者三，无他，《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》、《真天命诏书》也。”后期，又在《钦定士阶条例》中，将《新遗诏书》改为《前遗诏书》，又称《前约》；将《真天命诏书》改为《天命真主诏旨书》，又称《真约》。这样，由《新约》和《旧约》两部分组成的基督教《圣经》，便被扩充为由《旧约》、《前约》和《真约》三部分组成的拜上帝会《圣

经》。

拜上帝会的宗教礼仪多属无师自创，因而呈中西合璧的形式。举行洗礼时，大堂一端的神桌上置明灯两盏，清茶三杯。男女分坐左右。开始时齐唱赞美诗，主礼人讲道。祈祷时，全体向着阳光进入处跪下，由一人代众祷告。新皈依的教徒要写一张“悔罪奏章”，上书各人姓名，行礼时由各人高声朗读，读毕焚化。主礼人问求洗者:“愿不拜邪神否?愿不行恶事否?愿恪守天条否?”求洗者悔罪立愿后跪下，主礼人从大盆清水中取水一杯，灌于受洗者头顶,同时念道:“洗除罪恶,去旧从新。”然后领洗者起立,自饮清茶一杯，再以盆中清水自洗胸口，表示洗净内心。教徒也常到河中浸洗，同时祈祷认罪求赦。受过洗礼者即可承领传授各种祈祷文，在早晚礼拜和食饭时念诵。此外还有婚、丧、动土等的祈祷文，在举行仪式时念诵，其仪式类似中国祭祖拜神旧俗。

拜上帝会成立初期并不知道有圣餐仪式，后期虽有类似仪式，但仍很简单，多在每月第四个礼拜日分饮少许葡萄酒。每月四天的礼拜日，由于历算错误，实际上是公历的星期六。礼拜时唱诗、读经、讲道。讲章写成书面，讲毕当场焚化。最后焚香并鸣放鞭炮。

对于基督教的传统节日，拜上帝会也一无所知。洪秀全在1859年下诏规定：正月十三为“太兄升天节”，二月初二为“报爷节”，二月二十一为“太兄暨朕登极节”,三月初三为“爷降节”(杨秀清自称上帝附体传旨日),七月二十七为“东王升天节”(杨秀清遇害日),九月初九为“哥降节”(萧朝贵自称耶稣附体传旨日)。后期虽有庆祝耶稣圣诞的活动，但仅是举行礼拜和摆设盛筵，并无基督教的传统礼仪，也非全体都庆祝圣诞节。

在宗教戒律上，洪秀全把摩西十诫改为“十款天条”，即一崇拜皇上帝，二不拜邪神，三不妄题皇上帝之名，四七日礼拜颂赞皇上帝，五孝顺父母，六不杀人害人，七不奸淫，八不偷窃劫抢，

九不讲谎话，十不起贪心。每条之下都附有四句七言韵语，如第一条下是："皇天上帝是真神，朝夕礼拜自超昇，天条十款当遵守，切莫鬼迷昧性真。"这与基督教里所唱的赞美诗差不多，便于教徒记诵。金田起义后，天条便成为太平军初期的军律。后来又发展为更为完备的《五条纪律诏》、《行营规矩》、《定营规条十要》、《行军总要》等。例如《定营规条》第一条是"要恪遵天命"，第二条是"要熟识天条、赞美、朝晚礼拜，感谢规矩及所颁诏谕"，处处充满着宗教的意识。太平军不仅在战争的艰苦条件下严格奉行宗教礼仪，而且非常重视"天情道理"的宣讲，使士兵"只知有天父兄，不怕有妖魔"，作战时奋不顾身，绝不怕死，又严守纪律，团结一致，所以成为一支精锐无敌的军队。

拜上帝会虽然在许多方面与传统基督教大异其趣，但毕竟脱胎于基督教，与早期传教士的传教活动有直接的联系。因为，太平天国革命爆发后，西方传教士有人认为是解决在华传教问题的绝好机会，"如革命成功，吾人可预料之利益，乃是大开海禁以使传教通商。"尽管当时英美当局不许传教士公开同太平军接触，但有些人仍对拜上帝会和太平天国在报刊上和言谈中寄予同情。上海老北门浸会礼拜堂的美国传教士晏玛太，甚至还接待化装途经上海的冯云山子侄二人，自称可协助他们乘美国军舰潜往天京（临行前又被留下，终遭清军杀害）。洪仁玕是拜上帝会最早的信徒。金田起义后，他未能及时与大队汇合，后被清缉捕，四处逃亡。1852年4月由洪亚新带往香港，为巴色会牧师韩山文收留，学习基督教教理。1853年底，韩山文为他施洗，其后在港教书为生。1854年春，他乘轮船往上海，拟入天京效力。行前韩山文赠以书籍多种。由于清军阻路，他不得不滞留上海，在伦敦布道会的墨海书院工作，与传教士麦都思、艾约瑟、慕维廉等来往密切。1854年冬，他返回香港，被伦敦布道会聘为宣教士，为理雅谷牧师的助手。1858年，伦敦布道会出钱资助洪仁玕再赴天京，行前受到

上海的英国传教士联名祝贺。洪仁玕任干王后，传教士深受鼓舞，认为他会“试图以正统派的基督教义来指示、劝告洪秀全，改正洪秀全错误的宗教观点”。因此，1860年 8 月后，相继有十余名传教士去苏州、天京访问。

这时，英美当局不再禁止传教士进入太平天国控制的地区，改而通过他们去了解太平天国的宗教和对通商的态度、政策。传教士说，他们“在叛乱的事件上从来不给太平军一丝一毫的臂助，或讲一句鼓励的话，传教士在他们那里无非是要搜集某些情报，教导他们更完备地了解真道，或勉励他们放弃错误的见解，以及不合基督教道理的习俗”。对于教义上的分歧，洪秀全并没有迁就传教士。1861年 3 月访问天京的英国传教士艾约瑟，写了一篇《上帝有形为喻无形乃实论》进呈,洪秀全则以自己在“异梦”中升天亲见上帝一事作答。事后，艾约瑟说，“当英美传教士对他提供意见要求修正他所颁布过的主张时，他总是简单地说，放下先前教会的惯例约束。不论在任何事上对他怎样说明，他总是和颜悦色地，可是坚决地加以反驳。”并说，太平天国官员已“看出他们自己与英美基督教徒的观点大相悬殊”。

但是，洪秀全等人对于这些分歧并没有从本质上加以认识，仅仅视为与传教士和英美当局在宗教或政策见解上的歧异。1858年中英《天津条约》签订后，英使额尔金为开放沿江通商口岸作准备，率兵船闯入长江经过天京时，洪秀全称他为“西洋番弟”，他的到来是“兄弟团圆”，并传言请罗孝全来相会。在美国公使的授意下，罗孝全在1860年 9 月22日到苏州会见李秀成，因协助办理外交事务而深受器重。11月13日罗孝全被护送入京，受到隆重礼遇，并赐封“义爵”委任外务大臣，辅佐干王襄理外事，住干王府内。1862年 1 月，在英法公开出面武装干涉太平天国的前夕，他借口因其仆人与干王发生冲突，在20日秘密乘英舰雷纳德号逃往上海。一个月后，报刊上披露了他给美国公使的报告，说明他是

在知道外国军队的武装进攻在即,并得到通知而出走的。可是,在获悉外国军队准备协助清军守卫上海时,李秀成还致书英、法、美等国公使,希望与他们"推诚相与",以"不负耶稣之教,而伤中夏之和"。然而,太平天国虽信守不攻上海的诺言,"同拜上帝"的洋兄弟却毫无信义地协助清军大举进攻太平军。传教士也纷纷站在本国侵略者和清军一边,参与镇压太平军的罪恶活动。洪仁玕在就义前沉痛地说:"我朝祸害之源,即洋人助妖之事!"西方传教士"劝人为善"的伪善面目逐渐为中国人民所认识,继之而来的便是震荡宇内的反洋教斗争。

(三)反洋教运动

基督教与伊斯兰教、犹太教不同,后者来华的以移民为主,组成自治的小社团,并不对外传教,而基督教来华的传教士,以传教为目的,因而与中国传统的思想、信仰、风俗、习惯直接发生冲突。明末清初利玛窦等人来华传教,更极力调和基督教教义与儒学的矛盾,迎合统治者和士大夫阶层,以打开传教的局面。迄至黄贞、沈淮等人的反天主教论著出现,驱教呼声日渐向民间扩散。那种维护儒学正统,抵制西方"邪教"传播的舆论和行动,也非教义儒学化和"西学"所能抵御。明朝万历年间的南京教案,清朝康、雍、乾、嘉历朝的数次大教案,就是这种冲突的表现。基督教新教的传入,以西方列强的侵华活动为背景。鸦片战争以后,西方列强一再用炮舰侵犯中国领土,妄图瓜分中国。各国的传教士则仗着不平等条约的庇护,以炮舰为后盾,带着政治、经济、军事的目的,纷至沓来,形成大规模传教运动。传教士深入内地,无视中国法律而任意行事,教堂建于穷乡僻壤,扬言要用基督教征服中国。封建官绅担心基督教的传播会引起"人心大变",从而打乱现有的统治秩序,因此一开始就把基督教斥为异端邪教,极力

维护封建礼教对人民群众的精神统治。传教士则企图改变中国传统礼俗，反对敬祖、祀天，诋毁深入群众生活的佛教和道教，干涉民间的迎神赛会等旧俗，经常引起民教冲突。当西方列强加剧侵略活动时，传教士的活动引起各阶层的不安和愤恨，地方官绅发动和组织的反洋教斗争，许多下层群众也积极投入到斗争中来。

自1860年中法《北京条约》规定“还堂”以来,天主教传教士在各地妄指庙宇、会馆、官衙和民宅为旧置教堂，逼令归还。同时利用“租买田地，建造自便”的特权，霸占公产，强买民田，硬立契约，逼令捐献，致使交涉案件不断发生。西方传教士在各地传教时，以战胜者自居，干预地方政事，藐视地方官员，包揽诉讼，从人命案件到民间纠纷无不插手。少数教民依仗教会势力，横行乡里，甚至挟制官府，欺凌孤弱，泄忿报怨，因而民教争殴趋于激烈。民教纠纷一起，外国领事、传教士则不问是非曲直，一意曲庇教民、教士，即使有干清律，也百般为之开脱。清朝官吏不敢得罪洋人，总是袒教抑民。“遇有民教争斗，平民恒曲，教民恒胜。教民势焰愈横，平民愤郁愈甚。郁极必发，则聚众而群思一逞”，更加激起群众对传教士的仇恨。英国记者密克曾指出:“传教一事，其谋始不臧，在以兵力强之使从，致中国国家，惭其臣庶。复因立约保教，此事愈为怨怒之媒，而耶稣教门，遂为举国所愤毒。”

在这种背景下，自1856年西林教案至1899年肥城教案，历四十余载，几乎年年有教案，处处有教案，在全国形成由各阶层人民参加的反洋教运动。整个运动，可按其发展过程大体分为三个阶段。

第一阶段从1856年西林教案起，至1870年天津教案止。鸦片战争后签订的不平等条约规定，外国人可在五个通商口岸“建堂礼拜，断不越界传教”。可是，传教士违约非法潜入内地，引起民

教纠纷,如福州黄竹岐(1848年)、江苏青浦(1848年)、浙江定海(1851年)、江西南昌、鄱阳(1855年)都发生了民教冲突，而以西林教案影响较大。1853年，法国巴黎外方传教会教士马赖(Auguste Chapdelaine)由香港潜入贵州活动，1855年又到广西西林“纠伙拜会”；引起地方官员的恐惧。两广总督叶名琛奏称:“连年倡乱，蔓延数省，即由广西上帝会而起，上帝会乃天主教之别名。”1856年，新任西林县知县张鸣凤根据村民呈控，逮捕马赖及教徒25人，并将马赖和两名教徒处死。法国政府以此为借口，与英国联合挑起第二次鸦片战争,迫使清政府签订《天津条约》和《北京条约》。其中包括西林知县张鸣凤革职,永不叙用;外国传教士可以自由进入内地传教；归还天主堂、学堂、坟茔、田土、房廊等以前没收的教产。西林教案始开列强以武力保护传教并攫取中国其他权益的先例。

自此以后，传教士便有恃无恐，恣意妄为。1861年3月，巴黎外方传教会贵州代牧区主教胡缚理接到传教士护照后，乘坐紫呢大轿，肩披紫带，在一百多名教徒前呼后拥下，招摇过市，谒见巡抚和提督，要求承认传教自由，保护天主教在贵州的“合法”权利。自1756年至1860年，贵州已发生教案十六起，群众反洋教的愤恨情绪正处高涨之时。贵州巡抚何冠英和提督田兴恕联合致函全省官吏,候补道缪焕章撰刻《救劫宝训》,倡议驱逐天主教。6月，在田兴恕的指令下，团务道赵畏三率团丁焚毁青岩姚家关天主堂大修院，7月捕杀四名教徒。法国公使通迫清政府专员携中法《天津条约》和《北京条约》二十份前往贵州张贴，但遭新任巡抚韩超拒绝。次年2月，开州知州戴鹿芝将唆使教民违抗礼俗、拒交龙灯捐的法国传教士文乃耳及三名教徒处死;兴义、普安、永宁等地官员也闻风响应。法国公使联合英、美、俄三国公使,要求赔偿一切损失，处死田、戴、赵三人，并严惩保教不力或查处不严的有关官吏。1863年，清政府屈服于法国的武力恫吓下，将韩超

交部议处,田兴恕发配新疆,提督公廨拨给教堂使用，缪焕章永不叙用,《救劫宝训》书板追缴销毁,赔偿白银一万二千两。

贵州反天主教的斗争迅速波及湖南、江西、四川等省。1862年，湖南士绅公议，凡“有畀屋居住者，火之；有容留诡奇者，执之；有习其教者,宗族不齿,子弟永远不准应试”。又发布合省公檄,号召驱逐天主教士。檄文传入江西,法国遣使会传教士罗安当正在南昌索赔教产，并强令地方官张贴传教布告。齐集在省城考试的生童，联合前翰林院检讨夏廷集，在籍甘肃臬司刘于浔等，连夜赶印湖南公檄数万份，贴遍省城内外通衢，并发布行动的揭贴。于是，江西南昌，湖南湘潭、衡阳、清泉、衡州等地教堂、育婴堂、教士和教民房屋多处被毁。

巴黎外方传教会川东主教范若瑟，在重庆强拆寺庙公馆，霸占民房，修建教堂，在1863年被群众捣毁。范若瑟利用重庆的教案，索取在川东境内广建教堂的权利。传教士在酉阳等地组织教民武装，横行乡里，欺压人民。1865年，在酉阳富绅张佩超等人支持下,刘胜超率众拆毁天主教公信堂(公馆),土家族头人冉从之殴毙法国传教士玛弼乐,彭水、酆都等地起而呼应。1868年，酉阳教民欺凌非教百姓，逼勒退婚，抢掠家财，烧毁民房，激起民愤。团民何彩率众焚毁教堂，杀死法国传教士李国及教民三十九人，团民亦死伤六十八人。天主教中国教士覃辅臣乘民团解散之机，指挥教堂武装枪杀民众一百四十五人，打伤七百人，并纵火烧毁民房。在此期间,贵州遵义、永宁,台湾凤山,江苏扬州,安徽安庆，湖北天门，福建福州、漳浦、罗源，广东雷州，江西贵溪、定南厅、庐陵、直隶永年等地都发生反教毁堂事件。1869年，湖南豪绅印发大量书文揭帖，全国反洋教情绪日益高涨， 1870年终于爆发了震动中外的天津教案。

1860年，法国在天津强占皇宫故址望海楼为领事馆。法国传教士乘机在天津东部建造仁慈堂，1869年在领事馆旁强占寺庙旧

址建造圣母胜后堂(俗称河楼教堂),并要中国官员参加开堂的典礼。次年，天津盛传有人用药迷拐幼孩事件，仁慈堂大量收容幼孩中有数十名死亡。这些拐卖并虐待幼孩事件，群众怀疑是传教士所为,而被捕拐犯亦供认受教堂门丁指使,事与修女有牵连。于是，士绅集会，书院停课，群情激愤，反洋教呼声高涨。 6月21日，天津官员押带拐犯到教堂查看对质，但遭到法国驻津领事丰大业的阻挠。午后，群众聚集教堂前抗议，并推派代表找丰大业论理。丰大业要求派兵弹压不成后，携手枪闯入三口通商大臣崇厚官署，咆哮如雷，向崇厚连开两枪未中。归途中又向天津知县刘杰开枪，击中随员一人。秘书西蒙则向群众射击。积忿难忍的群众至此怒不可遏，当场将二人殴毙。随后鸣锣聚众，焚毁法领事馆、河楼教堂、仁慈堂，以及英美四所小教堂，先后打死法领事一人,随员三人,教士、修女十二人,法国居民二人,俄国居民三人。 6月24日,法、英、美、俄等七国公使联合照会清政府,并调派军舰进行武力恫吓。清政府虽知此案曲在洋人,“由丰领事仓猝激变”,仍坚持“严拿凶手,以惩煽乱之徒,弹压士民,以慰各国之意”。后最判处二十人死刑,包括府县官员在内的二十五人充军,赔偿白银五十余万两，并特派崇厚赴法道歉，始得结案。

这一阶段的反洋教斗争大多由传教士恃仗外国侵略势力盛气凌人，蛮横无忌激起的。核心事件是借“还堂”而强买侵夺房地产，或包揽词讼,侵犯中国司法权。地方官吏和士绅,或公开号召,或暗中指挥，发动民众打教毁堂，主要矛头针对法国的天主教的势力。清政府开始态度暧昧，交涉时颇费踌躇，但在外国侵略者的压力下,妥协让步,“杀民以谢敌”。

从天津教案至1891年长江中下游的反洋教斗争，是第二阶段。天津人民在教案中自发迸发的反帝爱国精神，使外国侵略者的嚣张气焰有所收敛，也使清政府感到教案问题的严重性。恭亲王奕？说:“若再不筹善后之方,将教中之气焰愈张,吾民之怨愤愈积,

祸患正不知所止。”总理衙门为此提出《传教节略》，并拟订《传教章程》，于1871年2月递交各国公使征求意见，企图对传教士稍加约制。对此，法国蛮横拒绝全部条文，其他各国也对《章程》表示反对。

清政府内，一部分官僚主张，“正可假民之愤，议撤传教之条，以固天下民之心”，“纵不能乘此机会，尽焚在京夷馆，尽戮在京夷酋，亦必将激变之法国，先与绝和，略示薄惩。”实权派则认为，“天主教弛禁，本系不得已之举。第目前军务孔殷，两形相害，择其轻者，以维大局。”“明知此事为风俗人心所关，且与内地良民不相洽，第当四方多事之秋，和约已定，只得持平办理，以期相安无事，”“赖各地方官仰体朝廷不得已之苦衷，妥为驾驭，弗令滋生事端。”但是，天津教案后，广大手工业者和城乡贫民则越来越多地投入反洋教运动，其中仍不乏中小士绅，1873年夏，川东主教范若瑟遣教士张紫兰潜赴四川黔江县建堂传教，司铎余克林等遍贴告示，内中多系不义无礼之词，激起民愤，导致四川反教风潮再起。南充、营山、内山等县教堂相继被毁。1876年，邻水、江北厅、涪州民众在乡绅的倡导下，焚毁教堂及教民房屋。与此同时，在福建延平、建宁、福清，安徽建平、宁国、广德，绅民反对强迫传教，连续发生捣毁教堂，殴伤教士的事件。全国各地由士绅倡导的非教风潮此起彼伏，接连不断。

1880年后，由于法国入侵东南沿海和西南边陲，反洋教浪潮再次高涨。广东清远、花县、大埔，福建福安、诏安，山东济南，广西南宁、梧州，贵州普安厅乃至黑龙江呼兰均有教案发生。1881年四川三岩群众杀死天主教神父梅玉林。1883年云南浪穹县团民围攻教堂，击毙“无恶不作”的法国教士张若望及教徒数人。平素受教会欺压的永平县乡民也“群起报复”。福建龙岩士绅拟订的条规，严禁“交通外匪，趋入异端邪教”。民众则以“平夷灭番局”名义出示晓谕：“有能得番首者赏银二百两。”1884年，法军进攻基隆、

偷袭马江，台湾民心激愤，七座教堂被毁。“粤东义民，视凡法人，皆若仇敌。几欲尽与教士商民为难，即教民亦不使片刻在境。”广州北门外陶金坑天主教堂及法国领事、教士的坟墓全被捣毁。尽管清政府颁发保护各国“官商教民”的诏谕，但仍无济于事。广东、贵州、四川数十县教堂会所被毁，教士、教民多被驱逐出境。江苏扬州东乡、浙江温州西街等地外国教堂也在一夜之间焚毁殆尽。

中法战争后，长江流域反洋教浪潮进一步高涨。1886年，重庆武童拆毁美以美会医院和学堂，接着士民纷纷加入，“集团四处打教”，焚毁英国内地会房屋、法国教堂及英领事署。大足县乡民连年打毁教堂，至1890年“数百里汹汹骚动”，焚毁龙水镇、马跑场、强家坝三处教堂，由于官府的镇压，终于爆发了以余栋臣为首的反洋教起义。江南的反洋教高潮也在此时开始酝酿。1891年，湖南又出现大量反洋教的书文、诗歌、词曲、图像、揭贴等，如《谨遵圣谕辟邪》、《擎天柱》、《棘手文章》、《鬼叫该死》、《灭鬼歌》、《禀天主邪教》、《齐心拌命——湖南通省公议》等数百种，仅《鬼叫该死》一种便在湖南刊印八十万份。这些反教宣传品“遍传各省”，其中周汉刊刻的朱墨套印的反洋教通俗图画，在民间广泛流传。湖广总督张之洞说：“屡次严饬南北两省查禁，不遗余力，旧本甫毁，新本旋出。”这些宣传品对长江中下游的反洋教斗争起了巨大的鼓动作用。1891年5月，因芜湖耶稣会中国修女领养两名小孩，被群众指斥为“迷拐幼孩，挖眼制药”，传教士和英领事胁迫官府派兵弹压，致使群情大愤。五千余人手执小旗，拥入教堂，将教堂、育婴堂及教士住宅焚毁，并冲击海关洋楼和英领事公署。清兵开炮威胁，群众“仍四处聚集不散”。芜湖起事后，反洋教斗争迅速向全省及江苏、江西、浙江、湖北等地扩展。安庆、丹阳、无锡、金匮、阳湖、如皋、江阴、九江、杭州、广济、宜昌等地纷纷骚动，焚毁教堂和教士住宅，“竟有一县焚毁数处者”。6月，湖北广济县哥老

会郭六寿率民众千余人围攻武穴镇英国循道会福音堂，击毙英国传教士和海关铃子手，并捣毁附近黄梅、蒲圻等地教堂。9月，宜昌方济各会圣母堂收买拐来儿童，家属到教堂索还，居民齐集堂外评理。美国圣公会教士竟向人群开枪，击伤一人，激起民愤。数千人冲入圣公会，烧毁教堂。接着又到圣母堂救出幼童数十人后，纵火焚毁，并击伤修女多人。此外，河街天主堂、英人住宅和正在修建的英领事署亦被毁。武汉两岸"洋街洋堂，人人自危"。甚至上海租界和徐家汇一带也出现反教揭帖。美国公使田贝向美国国务院报告说："几乎在长江各通商口岸都有骚乱发生"，"没有一个城市是安全的，上海也包括在内"。各国出动在华的所有军舰到武汉等地示威，各国公使联衔提出抗议，清政府则对群众实行血腥镇压。斗争的余波则持续到1893年，

长江中下游的反洋教浪潮一直波及中国北部。1891年11月，热河朝阳金丹道会首杨悦春等人发动武装起义，在理教首领郭万清率众响应，起义者在"旬月之间，由数千聚至数万"，其中不少人来自江南各地。起义军号召"仇杀天主教，仇杀蒙古王公，仇杀贪官"，所到之处焚堂灭教，毁署劫狱，横扫朝阳、平泉、建昌、赤峰四州县教会势力，其影响波及开平、滦州、迁安、永平和锦州。最后在清军残酷镇压下失败。

这一阶段的反洋教斗争，随着帝国主义对中国的侵略不断加深而进一步扩大。斗争的区域北自黑龙江，南至广东，东起沿海，西迄边鄙，几乎遍及全国。教案大多是由天主教育婴堂收养幼童和新教在内地买地建堂，扩大据点而引发。斗争的锋芒不仅指向天主教，而且广泛扫及英美各派新教，参加斗争的队伍，初期尚以士绅起主导作用，民团是反教的骨干。中法战争后，大量下层动劳人民投入运动，民间会党日趋活跃，并成为斗争的核心的力量。斗争形式也从焚堂闹教发展成为大规模的暴动，直至武装起义。官员士绅陆续退出斗争，清政府则与帝国主义站在一起，以

血腥手段对付爱国民众。

从长江流域反洋教斗争后至义和团运动爆发止，为第三阶段。会党领导的反教暴动也使清政府感到自危。他们一面屡出告示严禁会党活动，处处实行武力镇压，一面也想变通方法，约束教士和教民。1892年5月，直隶总督李鸿章提出《论变通教务》和《酌拟教堂禁约十条》，内容包括：禁止教士诋毁儒教；中国官员按季查看教堂并抚视所收婴孩；教堂按月具报所收养及病故婴孩人数；教堂只收养十二岁以下幼童；教堂照约由地方官员税契，并登记所在地，报明地方存案，停止滥收莠民、拐骗者；教民诉讼，教士不得包庇；教士须约束教民；由教皇派遣大主教驻北直隶与地方官员直接商办教务事宜，不用法国照料保护。但在帝国主义加强掠夺，形成瓜分中国的危机中，清政府自顾不及，所拟“禁约”根本无法实施。各地的反洋教斗争却在民族存亡的严重关头迅猛发展起来。

1893年，湖北麻城宋埠民众反对瑞典新教行道会，杀死教士梅宝善和乐传道。次年8月，吉林练军路过辽阳时捣毁苏格兰长老会教堂,教士李雅谷被殴重伤致死。1895年4月,成都出现揭帖对英、美帮助日本侵略中国表示愤慨。5月28日端午掷果会上,传教士竟将与之发生口角的儿童抓进教堂。从而激起暴动，教士住宅及教会医馆当夜被焚。次日又焚毁美国美以美会、英国内地会、法国天主教堂三所,育婴堂和医馆各一所,打伤法国主教杜昂。川西、川南数十州、厅、县相继发生打教事件。美、英、法三国军舰游弋长江,各国公使“联衔抗议”。清政府再次屈从,将四川总督刘秉璋，侯补道周振琼,成都知府唐承烈,华阳、乐山、灌县、大邑、冕宁、新津等县知县全部革职,六人被杀,十七人受军、流、枷、杖处罚，刘秉璋是教案中被革职的最高官员。

与成都教案同时发生的有福建古田教案。甲午战争后，古田斋会多次发动民众抗捐抗税并准备武装起义。古田英国传教士侦

知后向清政府告密。1895年 8 月，斋会首领刘祥兴等率百余人杀死英国传教士史荦伯夫妇等十一人，焚房二幢。事件发生后，英美两国军舰到福州威胁，并组织调查团前往古田，英、美领事参加公审。古田知县王汝霖立即革职，刘祥兴等二十六人被处死，十七人终身充军，五人终身监禁。

1896年，山东曹县、单县，江苏丰县和安徽砀山先后发生反洋教事件。4月，法国传教士邓玉函在广西被杀，11月，德国传教士能方济和韩理在山东巨野被大刀会所杀。同时，寿张、济宁、单县、城武等州县，也发生毁堂、殴逐教士、教民事件。德国借口巨野教案，乘机侵占胶州湾，山东全省遂成为德国的势力范围。1898年春，四川大足的余栋臣再次举行武装起义，以“顺清灭洋”、“除教安民”为号召，哥老会党踊跃参加，周围三十多个州县纷纷响应，打毁教堂二十余处。湖北、贵州、云南各地哥老会闻风而动，聚众毁堂。在清军“剿抚兼施”的政策下，起义虽然终于失败，但大足教案的影响波及全国。同年 4月，巴黎外方传教会苏安宁司铎等三人在广西永安被杀。10月，外方传教会另一名教士伸德辉在广东博罗被杀。11月，贵阳民众杀死英国内地会教士明鉴光。12月，巴东县杀死方济各会比利时神父董若望等人。山东各地的反洋教斗争中，民间秘密结社迅速发展，大刀会、义和拳等成为组织群众反洋教斗争的核心。1898年初，梅花拳在冠县梨园屯组织乡民焚毁天主教堂，义和拳在日照反对传教，殴伤德国传教士薛田资。1899年底，大刀会在平阴县酝酿起事。英国安立甘会传教士卜克斯闻讯后由泰安府赶回制止，在肥城被大刀会杀死。同年，浙江海门农民发动“护国灭教”的起义。迅速扩展到黄岩、太平、临海三县。“各地乡民闻应姓起事，立将当地教堂全行拆毁。”

这一阶段的反洋教斗争，由于列强瓜分中国的危机日趋严重，人民群众的爱国热情高涨，参加人数愈来愈多，民间秘密会

党成为反洋教斗争的主体，因而斗争比以前更加激烈，更为广泛，出现了由会党领导的有组织有计划的武装斗争。清政府采取扶教抑民政策，同帝国主义一起严酷镇压中国人民。 1898年 3 月，清政府颁布《地方官接待教士章程》，竟承认主教相当于督抚，副主教、会长相当于司道，传教士相当于州县的政治地位。因此，民教矛盾愈趋尖锐，人民自发的反帝爱国情绪不断高涨。在义和拳、大刀会等组织和发动的反洋教斗争的基础上， 1900年终于爆发了大规模的义和团运动。

第五章伊斯兰教

一、伊斯兰教概述

(一)穆罕默德和伊斯兰教的创立

穆罕默德出身于麦加古来什部落哈希姆氏族。出生时，父亲阿卜杜拉已经亡故。六岁丧母，祖父阿卜杜·穆塔里布和伯父艾布·塔里布相继担负起抚育孤儿的责任。他自幼失学，要从事放牧一类的劳动。传说在十二岁时，曾随伯父参加一支商队前往叙利亚，归途中遇见一位基督教隐士贝希拉。这位隐士在他的两肩之间发现有先知的印记,嘱咐他的伯父要防范犹太人加害于他。以后衍生的许多类似传说，都是据此为蓝本的。成年以后，他还必须到氏族以外自谋生计。二十五岁时他受雇于赫蒂彻，替她经办商务。赫蒂彻前夫从事商业，家道小康，丈夫死后独自支撑门户。她向穆罕默德提婚时，据说已年届四十。结婚以后，穆罕默德的生活发生重大转折，从此摆脱为人帮佣的贫寒窘境，有了闲暇去思考长期郁结于心的种种问题。他在三十五岁时得了“艾敏”(忠实可靠者)的称号,反映他的社会地位有了提高。至于他的宗教思想形成的精神背景，尚无足资凭信的资料。关于天启和先知的概念,宇宙一神和个人获救的信仰,死者复活和末日审判的教义,以及类似《圣经》中的故事和历史传说,都可以看作犹太教和基督教

对他的影响。只是其中杂糅有基督教伪经和犹太教经外传说，说明这些知识可能来自不谙神学的商人和奴隶。麦加有些具有模糊一神观念的“哈尼夫”(真诚者),或许是他转向新宗教的桥梁。

据说将近四十岁时，他常到麦加城北的希拉山洞去静居隐修。据说,一天夜晚,正当他精神恍惚之际,突然接到了“蒙召”的启示。他作为族人的警告者，浩劫的预言者，负有制止现世罪恶的使命。开始，他只在至亲密友中传道。经过三年的酝酿和准备后，他才公开传教。早期的信徒以“年轻和贫弱”为显著特征,其中有麦加统治家族的失意子弟，中小氏族的重要成员，各氏族的依附民、释奴和奴隶。这些人比较深切地感受到商业发展和贫富分化所带来的弊端，或者出于自身受到不同程度的损害和排挤，因而对于背弃传统道德，聚敛财富和垄断贸易的时尚极为不满。穆罕默德传达的启示，恰好向他们提供了对现实的说明。从早期经文看，他宣讲的核心是死者复活和末日审判，没有直接提出任何社会改革的主张，甚至既没有强调真主独一，也没有谴责多神崇拜。但是，经文指责排斥近戚穷人，欺凌孤儿弱者，侵吞财产，唯利是图的行为，宣布末日审判是对个人道德行为的清算，而不考虑血缘和氏族。正是这些以真主名义发布的启示，直接或间接地抨击了麦加贵族的世俗观念，鲜明地触及麦加的社会现实，因此能够拨动阿拉伯人的宗教心弦，激起强烈的反响。

早期经文强调，聚敛财富的欲望是麦加社会罪恶的渊薮，对财富的信赖导致道德的沦丧。它教诲人们，要从信赖财富转为信赖创世的主，用对来世厚报的追求代替对今生虚饰的贪恋。因此，经文要求信徒对真主感恩，而最主要的表达方式就是礼拜。礼拜作为初期伊斯兰教的重要特征，为经文所强调(108:2;87:15)①.

① 即《古兰经》章节的通用标示，冒号前的数字表示章，冒号后的数字表示节。均以马坚的《古兰经》汉译本（中国社会科学出版社1981年版）为据，下同。

对于穆斯林最早的迫害也是针对礼拜仪式的(96:10; 72:19)。部落宗教具有外在约束力的宗教仪式，在麦加已失去原始的全民性而成为贵族特权的象征。因此，民主和平等的新仪式是对特权地位的否定。在教义上，礼拜仪式培育了社会平等和认同意识，并以在此基础上体现的教胞关系取代血缘关系。这对伊斯兰教的发展和传播始终起着重大的作用。

对真主感恩还必须"奉行他所命令的事务"(80:23)。早期经文强调的是"净化自己"。作为行为规范，它与"违背正道，稍稍施舍就悭吝"(53:34)相反，"他虔诚地施舍他的财产"(92:18)，"他们的财产中，有乞丐和贫民的权利"(51:19)。这种"净化"为道德诫命，最初全都限定为对财富的正当使用。为了避免沦入火狱，不得为私欲积聚财富，而应"赈济贫民，敬畏真主"(92:5)。经文所强调的慷慨施舍，所反对的贪婪吝啬，正是穆罕默德在麦加得到社会下层和中小氏族支持的基础。"净化"(tazakki)的诫命后来演变为"法定施舍"(zakāh)，即伊斯兰教的"天课"制度。

615年，穆罕默德号召信奉独一真主，公开攻击多神崇拜后，伊斯兰教的发展进入一个新的时期。麦加贵族对穆斯林的迫害日甚一日，据说有两批穆斯林先后迁往阿比西尼亚避难。穆罕默德及其主要信徒依赖氏族的保护，继续坚持传道。麦加上层的反对似乎更多地是出于政治经济原因。他们担心穆罕默德的活动会影响部落统一和贸易收益，至少会损害麦加作为集市和朝觐中心的地位。部落首领肯定会预感到穆罕默德作为先知的政治含义。他们同样还会意识到，启示的道德诫命与他们的致富手段和价值观念的尖锐对立。对穆罕默德来说，早年的艰难身世和哈希姆氏族的窘迫处境，使他对富人及部落宗教持批判态度。对于中小氏族的同情及对麦加现实的否定，势必要否定维护部落贵族利益的精神支柱。因此，真主与偶像不能并存的信念，随着反对和迫害升级，一步一步地推动他走向宗教革命。

617年,麦赫祖姆氏族首领艾布·贾赫勒组织全部落对哈希姆和穆塔里布氏族实行"联合抵制":断绝商业往来和通婚。这时,虽有哈姆泽、欧麦尔等重要人物入教,穆斯林的处境仍无改善。到619年,赫蒂彻和艾布·塔里布相继去世,穆罕默德不久就失去了氏族的保护。他不得不到部落之外谋求发展。在麦加周围的游牧部落中,他遭到拒绝,前往塔伊夫活动,结果被驱赶出来。

在620年的朝觐期间,有六名麦地那人接受了穆罕默德的教义。翌年,十二名麦地那人前来,大概就邀请穆斯林迁往麦地那达成初步协议。622年夏季,七十五名代表来到麦加秘密会见穆罕默德,起誓服从和保护他。大约在三个月内,穆斯林分批迁往麦地那。最后,穆罕穆德和艾布·伯克尔避开麦加人的防范,于9月24日抵达麦地那。十七年后,这一年的阴历岁首(7月16日)被定为教历元年元旦,以志伊斯兰教历史新纪元的开始。

麦地那位于麦加西北约四百公里,是个面积约二十多平方公里的绿洲。居民以种植椰枣和谷物为生,一连串的村舍寨堡散处于椰枣林和耕地之间。在那里,农业生产趋向于家族分散经营,争夺良田的战争又促进了私有观念的发展。渴望掠夺致富的动机,使耕地毗邻、村舍相望的氏族日益频繁地发生冲突。仇杀和战争延续了五十年。在这种状况下,每个人随时都有可能遭到袭击和谋杀,因而不敢冒险离开氏族生活的村舍和寨堡。在缺乏驾于部落之上、具有足够力量制止双方冲突的权威,又无一位超脱于敌对双方的强有力人物来进行仲裁和维持和平时,双方面临着同归于尽的灾难。这时,他们在穆罕默德及其教义中,看到了一位具有宗教权威的阿拉伯领袖以及结束仇杀的希望。他们邀请穆罕默德,主要不是把他作为尚未定型的新宗教的先知,而是按照传统惯例解决争端的仲裁人。伊斯兰教对他们的效用,首先还不是作为一个新宗教,而是保障安全和恢复秩序的政治权威和社会制度。因此,到了麦地那后,穆罕默德就有可能突破氏族制的外壳,以信

仰为纽带建立一个完全新颖的社团“乌玛”(Ummа)来满足现实的社会需要。

《麦地那社团章程》宣布,乌玛是不同于其他部族的统一社团,开始还是一个由不同血缘和信仰的全体居民组成的地域性组织。乌玛的首要目标是制止内部仇杀。在一切争执提交并服从真主及其使者仲裁的要求下，具有立法权的政治权威开始确立。血亲复仇变成乌玛的职责，报复仅限于对凶手的惩罚。同时，乌玛还取代氏族为每个成员担负偿付赎金和血金的义务，并尽量调整内部关系以适应社会发展的趋势。乌玛的对外职能是反对共同的敌人。章程宣布的敌人是麦加的古来什人。

穆罕默德在建立和巩固麦地那社团、制止内部仇杀后，就开始对麦加的攻击。624年，他亲自率队伏击麦加的一支大型商队。商队事先得到风声，改道返回了麦加。穆斯林在白德尔与麦加的援军遭遇,结果以少胜多,杀死了艾布·贾赫勒等反对派领袖,缴获不少战利品和俘虏。这场小规模的冲突，作为真主福祐的证明，使伊斯兰教赢得了麦地那人的信服，并为穆罕默德的权威奠定了牢固的基础。

按照阿拉伯人的传统，袭击商队是一种正常的应急手段。通过劫掠战利品，麦加来的迁士可以摆脱经济上对麦地那辅士的依赖，并提高社团的实力和威望。对麦加人来说，北上的商路是经济命脉，因此必然要竭尽全力来铲除这一致命的威胁。625年,艾布·苏富杨率兵在伍侯德一役挫败穆斯林后撤军。经过两年的准备，他组成一支万人联盟军前来决一胜负。穆罕默德下令在麦地那北部易受骑兵冲击处挖壕固守。联盟军围攻四十天一无所获,终因粮草不足、人心涣散而溃退。这次战役后，穆斯林在战略上由防御转入进攻。

在麦地那内部，穆罕默德起初面临着许多困难。政治上持观望态度的“伪士”,一度拥有强大的势力。他对他们始终采取安抚

政策。后来由于伊斯兰教带来明显的利益而使他们转变态度。对于麦地那的犹太部落，他曾希望得到他们的支持并承认他是《申命记》中预言的先知。为此他采用了犹太人的一些习俗和仪式，例如以耶路撒冷为礼拜朝向，遵奉中午的礼拜和“阿术拉”斋戒日。但犹太人极力否认他的先知身份，诋毁他的教义，导致穆罕默德与他们决裂。他改变礼拜朝向，确定易卜拉欣为克尔白创造人和朝觐发起人，规定莱麦丹月为斋月，从而给伊斯兰教涂抹上鲜明的阿拉伯民族色彩。在军事上，他抓住每次战役后的时机，对犹太部落实行各个击破，逐步消除了犹太人的威胁。到627年末，麦地那社团就成了单一的穆斯林社团。

628年春，穆罕默德获悉麦加有人主张妥协，就号召利用朝觐向麦加进发。由于结盟的游牧部落没有响应，他与古来什部落订立侯德比叶协议，实际上对麦加作了让步。为了平息穆斯林的偏激情绪，他于夏季挥师北征，攻陷犹太人的据点海巴尔绿洲。绿洲的土地仍由当地居民耕种，但须缴纳50%的贡赋。这为以后的对外征服提供了先例。630年，一起偶然事件破坏了侯德比叶协议，穆罕默德乘机出兵占领麦加，下令捣毁克尔白的全部祭坛和偶像，但赦免了麦加的居民。接着，他又在侯乃尼击溃一支正在集结的部落联盟军，穆斯林社团成了半岛最强大的军事力量。631年，他率军北征塔布克，那里的基督教和犹太教部落望风归降，以缴纳贡赋换取穆斯林的保护。当年，半岛各地为阿拉伯部落纷纷前来表示归顺。朝觐时，他派艾布·伯克尔带队前往。随后又命阿里赶去宣布：四个月后非穆斯林不得进入麦加；若不皈依伊斯兰教，以前与各部落所订盟约均将废除。这一“禁朝”的命令毫无阻碍地得到遵守，充分说明了伊斯兰教的影响和力量。

632年，穆罕默德亲临麦加指导，参加第一次只有穆斯林前往的朝觐。他改革了旧的宗教仪式，发表了著名的“辞朝”演说，宣告了伊斯兰教的胜利。三个月后，他在麦地那因病逝世。

伊斯兰教尽管产生于麦加，但其主要特征却是在麦地那时期初步定型的。长期的部落战争造成的严重灾难，产生了对超越部落之上的权威的需要。麦地那社团正是适应这种需要而建立的。由于隐蔽在共同信仰中的地域关系取代了原有的血缘关系，它就成了第一个突破氏族制外壳的新型社团，开始了对阿拉伯部落社会的根本变革。真主是国家最高权力的象征，顺从真主及其使者成为首要的宗教义务。穆罕默德在宗教统一的号令下制止部落战争的努力，符合广大部落民的利益和愿望。穆斯林之间的教胞关系，为阿拉伯人提供了一种远比血缘关系更为稳固和广泛的社会纽带，成为建立统一的民族国家的前提。

麦地那社团建立后，面对大量的政治、军事和社会问题，启示的内容转为以“立法”为主题。这些“《古兰经》的立法”，根据现实的需要，对社会结构作了一系列的改革。其中关于财产继承和婚姻制度的改革最为重要。穆罕默德通过遗嘱制度确认了个人支配私有财产的权利，否决氏族的所有权；同时逐步改革父系男亲属分配遗产的惯例，肯定了直系血亲（包括女子）的继承权。这些规定本身说明，个人、家庭和社团（国家）正在取代氏族和部落成为社会的基本单位。与此相关的是对家庭和婚姻制度的改革，鼓励建立稳定的一夫制家庭。其中最为引人注目的，是规定了妇女或寡妇改嫁前的“待婚期”，以确定是否有孕。这一规定的目的，显然是要辨明亲生子女确凿无疑的身份，以保证将来以亲生子女的资格继承遗产。不过，穆罕默德的中心任务仍在于将麦加时期的教义付诸实践。他始终坚持“真主独一”的教义，逐步形成洁净、宣礼、礼拜、斋戒、天课等礼仪制度，大都简单易行。他的宗教理想和信条必须与现实生活相适应，他完成的社会改革，顺应了由部落向民族和国家的发展。因此，他的逝世并没有带来伊斯兰教的瓦解，而是紧接着出现了一个新的发展高潮。首先是阿拉伯人的军事扩张和对外征服，随后伊斯兰教发展成为世界宗教。

（二）伊斯兰教的发展和传播

穆罕默德去世后，半岛各地的部落以此为由拒纳天课，否认麦地那政权的统治权。首任哈里发（继任人）艾布·伯克尔发兵讨伐变节部落，用武力迫使他们重新归顺。伊斯兰教成为阿拉伯民族政治统一的号令。对阿拉伯人来说，在皈依与死亡之外别无选择。凭借战争迅速统一起来的各部落，立即转入劫掠异教徒的“圣战”。对外征服的政策，是由全面禁止部落战争和游牧民对劫掠的经济需要决定的。随着阿拉伯人在伊斯兰教旗帜下的统一，他们“为主道奋斗”的热忱在经济利益的推动下，必然要走向对外征服的道路。

欧麦尔哈里发执政时期（634—644），伊斯兰教掀起了第一次对外扩张的高潮。拜占廷和波斯萨珊两大帝国已在长期的战争中耗尽力量，还由于内部的社会矛盾和宗教纷争酿成严重的政治危机。因此，阿拉伯军队的征服没有遇到居民的激烈抵抗，在某些地区还得到居民的支援。在三十年内，经过一系列战斗，穆斯林击溃了拜占廷军队主力，灭亡了萨珊王朝，哈里发统辖的版图从中亚的乌浒水伸展到北非的小流沙。

对外征服的辉煌胜利，使伊斯兰教成为征服民族的宗教，具有自信、强大和向外扩张的特征。穆斯林把外部世界视为“战争地区”，实行军事征服。在征服地区，对臣民的宗教信仰持宽容态度，以保护者自居，不干预民政和宗教事务。伊斯兰教的教义简明，礼仪易行，作为一种朴实平等的新信仰和令人敬畏的道德力量，足以与基督教和祆教相抗衡。脱胎于氏族社会的穆斯林社团和阿拉伯人的部落传统，对于长期呻吟于奴隶制暴政之下的民众，无疑有吸引力。他们感到无论是税收还是其他事务，新的枷锁比旧的枷锁要轻得多。政治统一和社会安定是民众的渴望，也符合经

发展的需要。阿拉伯人集中居住的军事营地巴士拉、库法、凯鲁万等，因得自各地的战利品而富庶，吸引新皈依者不断涌入，很快发展成为重要的政治经济中心。这些城市是伊斯兰教传播的基地，也是新的伊斯兰文明的发源地。

随着麦地那社团向世界帝国过渡，穆斯林内部的矛盾日趋激化。656—661年，哈里发奥斯曼被刺后，围绕争夺哈里发职位的斗争,爆发伊斯兰教第一次内战,衍化出哈瓦利吉派和十叶派。最后，叙利亚总督穆阿威叶取胜，建立了伍麦叶王朝，标志阿拉伯军事贵族统治体制的建立。680—684年，第二次内战爆发。阿里次子侯赛因应邀赴库法主政，在卡尔巴拉与伍麦叶军队遭遇，悲壮罹难。此后十叶派开始有了真正的发展。伊本·祖拜尔在麦加自称哈里发,得到大部分地区拥戴。终因坐失良机,功败垂成。随着伊本·祖拜尔阵亡，神权贵族政治上恢复统治的企图宣告结束。他们作为宗教反对派，始终坚持神权政体的理想，继续在教法和教义领域发展伊斯兰教的宗教学科。

伍麦叶王朝前期，在加强中央集权、完成政治制度和统治机构阿拉伯化的同时，掀起了对外扩张的第二次高潮。在西部，穆斯林占领整个北非和西班牙，往南扩展到中亚“河外地区”和印度河流域。穆斯林军事力量在710年左右达到顶峰,在这以后,对外扩张逐渐趋于停顿。

阿拉伯军事贵族的特权统治，引起了平民阶层的反抗。他们是新入教的非阿拉伯人，也包括未能名列部册领取年金的阿拉伯人。主要是为了逃避赋税，农民大批涌入城市，变成阿拉伯部落的庇护民。但统治者出于财政考虑，并不欢迎非阿拉伯人的皈依，甚至采取严厉措施，强迫他们重返家园，缴纳先前的赋税。随着整个社会的伊斯兰化，平民的人数大大超过阿拉伯人，并在宗教、文化、军事等方面占据显赫地位。他们作为穆斯林，在教义上享有平等地位，理所当然地要求社会和经济平等。这是伊斯兰教明

确许诺的权利。可是，伍麦叶王朝是以阿拉伯人统治多数缴纳赋税的非穆斯林为基础的。对新入教者实行平等，就会减少税收和增加支出，导致国家财政的崩溃。代表平民愤懑情绪的十叶派和哈瓦利吉派起义，与其说是反阿拉伯人的民族起义，还不如说是反阿拉伯贵族统治的社会运动。起义的首要目标，是打破阿拉伯贵族对政治权力的垄断,希望恢复早期的神权政治和正统教义,实现政治和经济的平等。在“还政于先知家族”的号召下,终于发动了以平民为主力的大起义，新的阿拔斯王朝于750年粉墨登场。

这样一次重大的政治变革，反映伊斯兰教本身有了不可忽视的发展和加强。以征服民族为统治者的社会结构瓦解后，新的官僚专制政体不再以血缘和民族排斥为基础。包含多民族的穆斯林平民成为社会的主体,伊斯兰教是这一社会各阶层的联系纽带。各种古代文化在新的基础上融合发展。这样就为伊斯兰教开创了一个内部发展的阶段。

以宗教为号召、利用人民起义夺取政权的阿拔斯人，极力用宗教色彩渲染自己，掩饰极端的专制统治。在他们的提倡和鼓励下,各门宗教学科有了迅速的发展。乌莱玛(宗教学者)阶层成为重要的统治支柱。《古兰经》作为统治的立法基础明显感到不足，于是圣训成了补充“天启”的第二来源。以口头传述形式大量出现的圣训，大多出于伪托。圣训的内容主要涉及伊斯兰教社会制度和生活方式，其中虽然保留着部分阿拉伯氏族社会的传统和平民反对贵族斗争的记录，但许多是阿拔斯王朝前期社会经济条件的托古拟制，与伊斯兰帝国的统治需要相适应。从九世纪中叶到十世纪，穆斯林之间大体上达成了一致意见，并通过六部经典性的圣训实录而固定化。

在经注学和圣训学发展的同时，出于律法系统化和规范化的需要，经典的教法学理论也逐步形成。阿拔斯王朝为统一教法给各地方学派施加的压力，无疑促进了这种发展。地域性的早期教

法学派向以著名教法学家著述为基础的四大教法学派过渡，在教法的基本原理上达到统一，但没有出现统一的教法学派。统一教义也是阿拔斯王朝的迫切需要。自827年起,哈里发麦蒙强制推行“《古兰经》系受造之物”的信条,遭到抵制。849年,哈里发穆泰瓦基勒放弃新信条,转而依赖保守的乌莱玛阶层和禁卫军的支持。艾什尔里和马图里迪在九世纪末十世纪初构筑的教义学体系，在11世纪被逊尼派接受为正统的教义学。这些事实是逊尼派宗教体制确立的标志。

这时，早期的政治一宗教派别哈瓦立吉派趋于消亡。十叶派的政治处境更形恶化，被迫寻求维护教派生存的新方式。 874年，当第十一任伊玛目去世后,十叶派上层宣布:第十二任伊玛目“暂离”或“隐遁”了,但将于适当时机以“麦赫迪”(得道者)身份复临，建立正义的世界。大多数十叶派人以拉斐德派知名，作为温和的反对派接受这一教义,成为“十二伊玛目派”。十世纪中叶后,他们有了自己的圣训汇编和教法学派，建立了独自的教义学体系。从温和派中分裂出去的激进派，相继形成宰德派、伊斯玛仪派及一些极端派别。

945年后,哈里发大权旁落,变成军事将领任意摆布的傀儡。各地的封建主割据称雄，小王朝交替盛衰，伊斯兰世界四分五裂。1258年,蒙古军队攻陷巴格达,哈里发被杀,阿拔斯王朝倾覆。政治上分裂割据的局面一直延续到十六世纪。尽管从狭义的宗教和宗教观念看,伊斯兰教对这一时期的政治不具有决定性的影响,但统治者始终意识到伊斯兰教的价值,视为维护统治的精神支柱。塞尔柱克王朝著名大臣尼扎姆·穆尔克在十一世纪创办尼扎米叶大学，培养推行正统教义的学者和官吏。这一做法为后代统治者所继承。地方君主往往以宗教捍卫者自居，在“圣战”的旗帜下扩充领土。伊斯兰教则成为由自身的组织制度加以维系的世界宗教。不论谁当政，清真寺、宗教学校和教法法庭等都能不受触动，维

持着穆斯林社会的基本结构和礼仪习俗，并且不依赖政权和军队，继续向外传播。从十六至十八世纪，伊斯兰世界出现三大帝国鼎立的“复兴”局面。波斯萨法维帝国奉十叶派伊斯兰教为国教。奥斯曼帝国和莫卧儿帝国都强调逊尼派伊斯兰教的正统教义和教法。尽管重大军事政治决策受现实制约，但宗教规范的权威和宗教学者的地位均达到前所未有的高度。

在这一时期，伊斯兰教法对于控制群众思想、维护社会统一所起作用甚大。在伊斯兰教中，占据统治地位的学科是教法而不是教义。教法是真主启示的一套义务体系，其内容涵盖人类的全部行为。通过对社会活动和日常生活施加无所不至的影响和稳定不移的压力，确立一套随着时间消逝人们愈加严格遵奉的行为规范，对社会一体化产生深远的影响。在穆斯林政治军事力量不断削弱时，教法的道义权威反而与日俱增，并在政局的风雨飘摇之中，保证社会组织的稳定和延续。

苏非派的兴起是对教法的刻板僵化和教义的抽象烦琐所作出的宗教反应。伊斯兰教的神秘主义 —— 苏非主义，以个人的主观直觉和内心体验来突破教法的外在束缚，给严峻冷漠的形式主义礼仪注入活生生的宗教情感，从而对群众发生强大的影响。社会下层的这种自发的、单独的活动，开始以反对奢侈时尚的禁欲苦行形式出现，带有明显的鄙视社会风气和礼仪的倾向，因此遭到正统派乌莱玛的敌视和迫害。11世纪以后，“伊斯兰教权威”安萨里将神秘主义引入正统教义，限制了它的极端倾向。苏非派逐渐把大部分穆斯林引向神秘主义，在伊斯兰教内部开拓出一股自我复兴的源泉，使伊斯兰教能在以后几个世纪的政治分裂和经济衰退中，继续保持自身的精神活力。由于苏非派的发展，大批狂热苦行的传道者深入穷乡僻壤，投身于伊斯兰教的传播和扩展。至十六世纪，大大小小的苏非教团蔓延到伊斯兰世界的每个角落，特别是地方的民间教团，把不同民族和职业的成员聚集在各个道堂

里，奉行道乘修持仪式。他们还追随穆斯林商人的足迹，到异教地区传道。在他们奠定的基础上，乌莱玛才有可能进一步施加影响。主要由于他们的自发努力，伊斯兰教在热带非洲、南亚、中亚、小亚细亚、东南亚以及西南欧不断扩展。

（三）近现代的伊斯兰教

近代欧洲殖民主义帝国主义对于伊斯兰世界的侵略和掠夺，对穆斯林社会的传统结构造成巨大的冲击，引起前所未有的深刻危机。当各国穆斯林作出反应时，伊斯兰教自然成为对这一冲击的传统武器之一。

在思想和文化领域，对于西方冲击的反应比较强烈。为配合殖民主义侵略而开展的基督教传教活动，遭到穆斯林的抵制，几乎毫无进展。只有教会兴办的现代教育，由于传授西方科学技术和政治哲学思想,在部分开明士绅和知识分子中间发生了影响。资产阶级由于十分软弱，与下层群众缺乏联系，在很大程度上仍须依附封建统治集团，借助传统的宗教语言来维护自身的利益，通过和缓渐进的改良实现本阶级的政治要求。伊斯兰教现代主义的改良运动，开始于十八世纪的奥斯曼帝国。在严重的统治危机面前，统治者被迫按照西方模式进行某些政治军事改革，企图以变法来维护封建统治。但民族矛盾和阶级矛盾的急剧尖锐化，终于在1924年爆发了凯末尔领导的资产阶级民族革命，并实行政教分离，废除哈里发制度，走上世俗主义的道路。在其他伊斯兰国家，民族主义思想刚刚得到传播，出现以哲马鲁丁·阿富汗尼、穆罕默德·阿卜杜[6]、赛义德·艾哈迈德汗、伊克巴尔等人为代表的种种现代主义思潮。他们主张的不是世俗主义，而是伊斯兰教适应现代条件的改良。

现代主义的这种面目是由它的社会基础决定的。一般说来,西

方的冲击在社会领域中还停留在表面，传统的社会结构没有发生很本的改变。尽管殖民统治引进了西方的政治制度，并初步造就了一个新的资产阶级及其知识分子阶层，但封建地主和买办仍旧掌握着实际统治权。在殖民当局的扶助下，统治阶级基本上原封不动，并参与对本国人民的剥削，扩大了与下层群众的贫富悬殊。他们坚持中世纪形成的信条和特权，只是借用议会、政党等形式，作为粉饰和加强统治的手段。加之资本主义的不发达，阶级界限尚不分明，代表新阶级的“知识界”也不成熟，传统的宗教观念继续占据统治地位。在大部分地区，乌莱玛是唯一具有宣传和组织能力的阶层，宗教语言也是广大农牧民唯一能理解和接受的语言。因此，在历次反帝反殖运动中，伊斯兰教传统主义作为民族独立和光荣历史的象征，仍起着联合不同阶级和阶层的纽带作用。

除了伊斯兰教现代主义与传统主义的抗衡外，这一时期还发生了一系列新的教派运动，汇入群众性反帝反封建斗争的主流。这些教派运动反映了两种基本不同的倾向：一是力图恢复早期伊斯兰教的素朴形式，一是要以新的教义发展伊斯兰教。两者都间接地否定了中世纪占统治地位的教义神学，以适应新的社会需要。1750 年兴起于阿拉伯半岛的瓦哈比派，是伊斯兰教内部所作出的第一个宗教反应。在因西方入侵而加深的社会危机面前，瓦哈比派提出“纯洁”、“复古”的宗教改革主张，体现了阿拉伯人高涨的民族情绪。继起的新传统主义和新苏非主义，如印度瓦哈比运动、苏丹马赫迪运动、北非塞努西运动等，都卷入了反帝斗争之中。伊朗的巴布派采用巴布的《默示录》替代《古兰经》，他们的新教义在一定程度上反映了商业资产阶级的利益和要求。新教派的发展最终酿成一场反对封建专制主义的人民起义（1848—1851）。在遭到血腥镇压后，巴布派中演变出一个新型的世界主义宗教——巴哈教。发源于南亚的阿赫默迪亚运动，奉行伊斯兰教、基督教和印度教的混合教义，以创始人为新先知，积极从事传教活动，但被

许多穆斯林视为异端。

到二十世纪初，伊斯兰各国的民族独立和解放运动不断高涨，并在第二次世界大战后，相继挣脱殖民主义枷锁，建立独立的民族国家。一些国家内随之发生资产阶级民主革命。世俗的民族主义者在大多数国家内取得政权。乌莱玛的传统势力和影响大为削弱。既要实现社会进步，又要避免资本主义弊端的伊斯兰社会主义思潮风行一时。但是，经过一段时间的实践，没有出现群众渴望的经济繁荣，社会矛盾反倒有所激化。资本主义生产关系的发展，打破了传统的生活轨迹，不仅触动封建势力和宗教上层的利益，而且也造成小生产者，特别是农牧民、手工业者和小商人的贫困化。而政治腐败、贫富悬殊、新的特权阶层的产生，又引起资产阶级和小资产阶级知识分子的愤懑。社会不安全感增加，新的政治道路又无指望。于是，早期伊斯兰教的社会理想就成了人们批判现实的共同武器。社会中下层为宗教复兴运动提供了广泛的社会基础。因此，进入七十年代以来，各国的伊斯兰教复兴组织在政治领域中十分活跃。1979年，伊朗十叶派领袖霍梅尼领导的伊斯兰革命，推翻了权势炙手的巴列维国王，使伊斯兰教复兴运动发生世界性影响。

在今日的伊斯兰世界，各国的政治和社会经济发展水平差异很大，伊斯兰教复兴运动在各国的组织形式和政治地位极其不同。除了传统主义、现代主义、改良主义等流派外，一批具有“激进”或“好斗”面貌的宗教一政治组织极为活跃。这些组织的领导层，大多不是传统的宗教学者，而是受过现代教育的政治人物。他们虽然以复兴宗教为号召，却非原教旨主义者，而是利用宗教的政治反对派。他们的政治目标和手段不尽相同，但都坚持《古圣经》和圣训的权威，以伊斯兰教法为基础重建伊斯兰社会和秩序。伊朗的十叶派虽然属于传统的宗教学者，但十叶派的特殊教义和历史传统，使他们能以教权与王权对抗，把广大群众引导到政治斗争

中来，形成伊斯兰教复兴运动的群众基础。各国的统治集团在寻求摆脱危机的过程中，也不断采用传统的宗教准则和规范，构造民族的发展模式，以缓和社会矛盾，争取下层群众的支持。这种政治宗教化的趋势，为各种派别的发展和干预政治提供了机会。因此可以认为，在伊斯兰世界，伊斯兰教仍旧是社会政治生活中一个不可忽视的因素。

据科威特《阿拉伯人》杂志1985年统计数字，全世界穆斯林有9.2亿，占世界人口的18.54%。

（四）经典、教义和礼仪

《古兰经》是伊斯兰教的根本经典。“古兰”一词的本义是“诵读”。穆斯林认为，是真主通过天使哲布勒伊来在二十三年间陆续向穆罕默德降示的天启，后组成一部“诵读的经典”。《古兰经》是真主的言语，源自第七层天上的“天经原本”，不仅经文的意义是启示的，连每个词和字母也都是天启的。因此，《古兰经》不是由人类或受到灵感的人写成的，“不是可以舍真主而伪造的，却是真主降示来证实以前的天经，并详述真主所制定的律例的”(10:37)。穆罕默德在世时，经文并未汇编成册。艾布·伯克尔曾命人将分散记载或人们默记的经文收集、汇编成册。651年，奥斯曼下令整理、校订成“定本”，流传至今。《古兰经》，共30卷，114章，6200余节。按传统分类。麦加时期经文（麦加章）约86章，麦地那时期经文（麦地那章）约28章。主要内容为阐发真主独一、反对多神崇拜为主旨的教义；对于宗教制度和礼仪的禁令和规定；针对社会问题的改革和律例；叙述古代诸先知和不信道民族遭遇的传说；与不信者的论辩和答问等。穆斯林认为，这是一部“详解万事，向导信士”(12:111)的经典，包含所有有价值的知识，可作一切精神和伦理问题的最后依据。《古兰经》是伊斯兰教的基础。

圣训是穆罕默德的言行及默认的记录。主要内容是先知对教义、律例、制度、礼仪及日常生活各种问题的意见主张，也包括他的行为准则和道德风范。有时包括一些圣门弟子的言行。这些记载形成于八至九世纪，许多属于伪托。而后逊尼派汇编六部经典性的圣训集，十叶派编纂四部圣训经，被公认为仅次于《古兰经》的权威经典。在伊斯兰教法中，圣训被视为天启的第二来源，《古兰经》的阐释和补充。

教法学家依据经、训演绎的教法，等同于真主的诫命。教法汇编和教法学著作在穆斯林生活中享有经典的地位。此外，古兰学、经注学、圣训学和教义学的重要著作，也极受尊崇。

伊斯兰教没有向普通穆斯林提出错综复杂的教义，根据《古兰经》将宗教信仰概括为 5项基本信条：①信真主。相信真主是宇宙万物的创造者和恩养者，是最高的实在和唯一的真宰；自有自在，独一无偶，全知全能，普仁特慈，无形象无方位，却永存实有；赏善罚恶，至尊至威，是清算日的掌权者和裁判者，“除他外，绝无应受崇拜的”(59:23)。伊斯兰教首要的最基本的信条，就是“除真主外，别无神灵”。②信使者。相信真主在不同历史时期向不同民族派遣过许多使者，负有传递启示、指引正道的使命；穆罕默德是真主的使者和先知，是众先知的“封印”(33:40)，最伟大的使者；穆罕默德与众先知一样，只是一个凡人，他的唯一奇迹是《古兰经》的“绝妙性”。相信穆罕默德是真主使者，也是伊斯兰教最基本的信条。③信经典。相信真主降示过104部经典，《古兰经》是真主最后的启示，证实以前的经典，澄清前人的歪曲和篡改，并取代以 前的经典；《古兰经》是真主的言语，是永恒和先在的，不是被创造的，与“天经原本”完全一致。因此，伊斯兰教的基础不是“道成肉身”，而是“道成经典”。《古兰经》是真主存在的世间表征。④信天使。相信天使是真主用光创造的一种妙体，为人眼所不见，分布于天地之间，充当真主的仆役，执行各

种不同的命令；天使不分性别，没有神性，曾奉命向人祖阿丹下拜。穆斯林只需承认天使的存在和作用，不得祈祷和膜拜。⑤信末日。相信人要经历今世和后世，终将有一天世界的一切都会毁灭，即世界末日来临。曾在今世生活过的人都要复生，按照功过簿对每个人的信仰和行为进行清算，作出裁决，行善者进天园，作恶者入火狱。有人根据圣训，增加一项：信前定。即相信万事万物，包括善恶皆由真主前定。真主是人类一切行为的创造者，人类是自己行为的营谋者，可以运用理智判断善恶，选择信仰；每个人要对自己自由选择的行为负责，这也是真主的前定。

除信仰外，每个穆斯林还必须履行表现为外在行为的五项基本功课。这些功课既是基本教义和制度，也是神圣义务和职责，体现了对真主独一和全能的承认，被视为伊斯兰教的基础或柱石。中国穆斯林通称为念、礼、斋、课、朝“五功”。

①信仰表白（舍哈达，作证）。即口诵“清真言”或“作证”：除真主外，别无神灵；穆罕默德是真主使者。这是伊斯兰教基本信仰的纲领性表达，每个穆斯林一生中诵念最多的话。任何人只要接受并当众念诵“清真言”，就可以成为穆斯林。信仰表白是伊斯兰教为坚定穆斯林信仰而提出的一种最简单易行的制度。

② 礼拜（撒拉特）。穆斯林必须每天朝向麦加克尔白作五次固定时间的礼拜：破晓一次，称晨礼；中午一次，称晌礼；下午一次，称晡礼；日落后一次，称昏礼；夜间一次，称宵礼。每周星期五中午举行公众集体礼拜，称聚礼。每年开斋节和古尔邦节要举行会礼。礼拜的内容是赞念真主，不包含任何个人请求。礼拜前要说出或默念礼拜的虔诚心愿，否则礼拜将无效。身体洁净是礼拜的前提条件，礼拜前必须按规定作小净或大净。中国穆斯林概括为：沐浴净身；洁衣净服；洁处行拜；举意正确；认时行礼；面朝正向；称“拜外六件天命”。礼拜时要完成一整套动作：念赞主词并抬手口诵真主至大；端立；诵经；鞠躬；叩头；跪坐；称“拜

内六件天命”。完成一套动作称一拜，每种礼拜的拜数不同，教法有具体规定。礼拜是伊斯兰教最主要的特征，穆斯林有时也称“奉行拜功的人”。

③斋戒（沙渥姆）。每年伊斯兰教历九月（莱麦丹月），全体穆斯林自黎明至日落禁绝所有食物和饮料，戒除抽烟及房事。但年老病弱、途中旅行、怀孕及哺乳的妇女、从事繁重工作者等可以免斋。除教法规定的斋戒外，在阿术拉日（教历元月十日）、教历十月的六天（一般在二至七日）、拜拉特日（教历八月十五日）自愿实行斋戒受到嘉许。但在两大节日、宰牲节后三天、遇有危险时及经期的妇女，禁止斋戒。在犹太教安息日和基督教礼拜日封斋要受谴责。

④法定施舍（宰卡）。《古兰经》强调的自愿捐赠的慈善行为，后来由教法规定为一种课程制度（天课）。穆斯林的年收入或所有额超过规定限额后，谷物和果品在收获后缴纳1/10或1/20。畜群、商品和货币连续占有一年后缴纳1/40。征收的天课，“只归于贫穷者、赤贫者、管理账务者、心被团结者、无力赎身者、不能还债者、为主道工作者、途中穷困者”（9:60）。在不同时期和地区，事实上存在很大差异。今日，大部分地区已变成多少带有鼓励性质的自愿捐赠。

⑤朝觐（哈只）。每个穆斯林在身体健康、旅途安全、经济条件许可的条件下，一生至少要去麦加朝觐一次。朝觐是在教历十二月七日至十三日于麦加及其东郊集体履行的一系列仪式：受戒、绕行克尔白、在赛法和麦尔瓦两山间奔走、夜宿米那、投石、急奔等。十二月九日进驻阿拉法谷地，是朝觐最隆重的一天，称阿拉法日。第二天为宰牲节，又称“大朝之日”。最初，朝觐相当于阿拉伯民族的宗教节日，后来成为世界穆斯林统一的象征，对伊斯兰教的发展仍然起着重要的作用。

伊斯兰教最重要的节日是宰牲节和开斋节，统称”尔德”（节

日），都有教法规定的会礼。宰牲节（尔德·艾祖哈或尔德·古尔邦），又称“大节”（尔德·凯比尔），在教历十二月十日举行。这天是朝觐的最后一天，朝觐者至米那山谷宰杀带入禁地作了标记的祭牲，以记念易卜拉欣忠实执行真主命令，杀子献祭，又奉命用羊羔替代一事。这天亦称“奈赫尔日”，尔后三天称“太什里格日”，作为结合一起的节日。

开斋节（尔德·菲图尔），又称“小节”（尔德·萨基尔），在教历十月一日，即斋月结束后第一天举行。节日开始前，每个家庭成员要发放“开斋施舍”。我国新疆等地亦称肉孜节。在许多地区，“小节”比“大节”更加隆重和欢乐。

圣纪（牟鲁德·奈比），穆罕默德诞辰。教历三月十二日举行。传说穆罕默德诞生、迁徙、逝世的月、日相同，故中国穆斯林又称圣祭、圣忌或圣会。这一节日起源很晚，逐渐形成仅次于宰牲节和开斋节的第三大节日。主要活动有诵经、赞圣、朗读纪念穆罕默德生平及懿行的诗文、齐念赞词等。穆斯林多要炸油香、熬肉粥、摆宴聚餐，以示纪念。

阿舒拉日，即教历元月十日。传说为古代许多先知得救之日。在犹太教为赎罪日，穆罕默德曾定为斋戒日，后改为自愿斋戒日。十叶派称蒙难日和哀悼日，纪念第三代伊玛目侯赛因在卡尔巴拉殉教。纪念活动隆重悲壮，是十叶派的最大节日。

登宵节（米阿拉季），教历七月二十七日举行，纪念穆罕默德在传道第十二年的这天夜间从麦加飞至耶路撒冷，并遨游七重天的奇迹。穆斯林在该夜诵经、礼拜、讲道，以示纪念。

拜拉特夜，意即“赦免之夜”，在教历八月十五日。传说真主在该夜大开饶恕、怜悯之门，凡忏悔补过者得获赦免，故又称恕罪夜，超脱夜。据说天使每年在该夜更换每人的“功过簿”，决定一年的生死祸福，故亦称换文卷夜。穆斯林多在白天封斋，夜晚诵经、礼拜、祈祷、施舍，以求真主恩赐和赦罪。

盖德尔夜,意即"高贵之夜"或"平安之夜"。该夜为真主始降《古兰经》启示之夜,并说众天使在该夜奉命降临人间,因此在该夜的一件善行胜过平时的一千个月(97：3—4)。故穆斯林要在此夜多行善事，以期获得千倍的厚赏。时间定在斋月下旬的单日夜晚，一般估计在二十七日夜晚。穆斯林在该夜诵经、礼拜、颂主、赞主、施舍、传道等,彻夜不眠,祈求改变一生命运。故中国穆斯林有"坐夜"或"守夜头"之称。

二、唐宋时期的穆斯林

(二)伊斯兰教的传入

伊斯兰教传入中国的起始年代，学术界长期以来众说纷纭，各执一端，至今尚无定论。概括起来，有下述五种说法：

隋开皇中说。《明史·西域传》说："隋开皇中，其国撒哈八(圣门弟子)撒阿的斡葛思(赛尔德·伊本·艾比·瓦嘎斯)始传教入中国。迄元世，其人遍于四方，皆守教不替。"《皇明世法录》、《大明一统志》等都持此说,而据称唐天宝元年(742)王珙的《创建清真寺碑记》和元至正八年(1348)的定州《重修礼拜寺记》等可为佐证。元至正十年(1350)吴鉴的《重立清净寺碑记》也说:"至隋开皇七年(587)，有撒哈八撒阿的斡葛思者，自大食航海至广，方建礼拜寺于广州，赐号怀圣。"

唐武德中说。此说源自福建泉州灵山圣墓的记载。明天启年间人何乔远据"回回家言"说:"默德那国吗喊叭德(穆罕默德)圣人，生隋开皇元年，圣真显美，其国王聘之，御位二十年，降示经典，好善恶恶，奉天传教。日不晒曝，雨不湿衣，入火不死，入

水不渐，呼树而至，法回而行。门徒有大贤四人，唐武德中来朝，遂传教中国。一贤传教广州，二贤传教扬州，三贤、四贤传教泉州，卒葬此山。”有人据此推定，中国伊斯兰教的开山祖师苏哈巴在唐武德五年(622)来到广东。近年国内一些书籍也持类似主张，认为“早期的传教历史，颇有传说的神秘色彩，以致真相难明。但武德(618—626)中伊斯兰教已在中国东南沿海传教则比较可信，至少宋元时代已有此说”(《中西文化交流史》)。

唐贞观初说。徐珂的《清稗类钞》认为，伊斯兰教由海路首传中国，“度其时，当在唐贞观初年”。近人王静斋在《我之回教源流考》中称，埃及开罗图书馆的阿拉伯文百科全书载：“628年有一贤名兰哈布者来中国”，而采用此说。金吉堂的《中国回教史研究》据《回回原来》(又名《西来宗谱》，明末清初回族学者刘三杰著)，也倡伊斯兰教入华始自唐贞观二年(628)。刘凤五的《回教传入中国的时期》则“认为回教是在西纪629年（贞观三年）前后，由于亚拉伯的商人传到中国的”。贞观六年说出自清朝回族学者蓝煦《天方正学》中的《旺各师大人墓志》：“大人道号旺各师，天方人也，西方至圣之母舅也。奉使护送天经而来，于贞观六年，行抵长安。唐太宗见其为人耿介，讲经论道有实学也，再三留驻长安。因敕建大清真寺，迎使率随从居之。”1878年，即清同治十一年，俄国驻北京总主教拍雷狄斯发现一张汉文大字布告，说穆罕默德母舅依宾哈姆撒率徒众三千人，携《古兰经》来至中国，受到唐太宗的优礼，筑清真寺以居之。日后信徒日众，在江宁、广州建清真寺分驻。

唐永徽二年说。《旧唐书·高宗本纪》和《册府元龟》均载永徽二年大食始遣使朝贡。陈垣认为，这是伊斯兰教传入中国的开端，“因唐代外使来朝向有铜鱼之制：雌雄各一，铭其国名，置于彼国，见《唐会要》；其初次通使者当无此，故知为始来。”并指出，贞观二年与永徽二年适差二十三年，恰为中国历算与伊斯兰教历

误算年数，“贞观二年实永徽二年也。”(《回回教入中国史略》)傅统先的《中国回教史》也主张，伊斯兰教与中国正式发生关系当在唐高宗永徽二年，在此之前即使有穆斯林商人来华，也并未宣扬伊斯兰教，甚或未提及伊斯兰教。这一观点，即651年大食遣使来华作为伊斯兰教传入中国的标志，几乎成为国内史学界的定论。

八世纪初说。丁谦的《〈明史·西域传〉地理考证》把伊斯兰教传入中国的时间定在八世纪下半叶。《回回民族问题》认为，“伊斯兰教的正式在中国传教与中国境内某些民族的开始有较多的人信奉伊斯兰教，约在八世纪初年”。并说712年，伍麦叶王朝将领古太巴攻克中亚诸国后，越过葱领侵占于阗，企图进犯喀什。唐睿宗遣使前往劳军议和，古太巴也派“教士”十人和天文学者一人来长安通好。“这是历史上记载伊斯兰‘教士’入中国的开始。当时来中国的教士是带有外交使节性质的，是否即在中国内地（汉族居住的地方）传教，尚难断定。”目前国外较为流行的也是八世纪说。《穆斯林在中国》的作者伊斯莱里认为，“伊斯兰教早在唐朝(七至九世纪)，大概是八世纪期间，就已进入中国。”

以上诸说学术界多有评议。隋开皇年间（581—600），穆罕默德尚未“奉命传道”，伊斯兰教在隋代不可能传入中国。此说所据的《创建清真寺碑记》，“语意纯是宋明以后语，与唐人语绝不类，其书法亦非宋明以前书法，且译摩诃末为谟罕默德，尤为元末明初人译音。”经学者考证，确系明人伪托。此说已为学者弃而不取。唐武德年间(618—626)，穆罕默德在麦地那刚刚站住脚，伍侯德战役受挫，麦加古莱什贵族正在组织万人联军，准备进攻麦地那。此时自然不存在向外传播的问题。而且《闽书》所据系民间传闻，“考之郡乘不载”，灵山圣墓又被考证为南宋遗物，此说也难成立。唐贞观初诸说以“贞观二年说”最为普遍。但《回回原来》所载荒诞不稽，回回一名在唐时尚无，固不足为据。王静斋所引称，至今也

查无实据。至于“贞观六年说”,金吉堂认为,“此时《古兰真经》尚散在各处。阅三年，始由欧麦尔之指导搜集成册，且亦仅写于羊皮纸上,焉能携来中国?当时回教势力尚未普及阿拉伯半岛,安得三千徒众之多俱来中国?”张星烺也说:“若依宾哈姆撒最初则似由海道率众而至者。盖贞观初年，唐之声威尚未逾葱岭，而阿拉伯人亦正用兵波斯,不能飞渡敌境远至中国也。”以上所言可辨明此说为不足征信。

永徽二年说征诸正史，照然可信，但以遣使朝贡作为传教之始，似有牵强之感。中世纪商人矫借君命，以朝贡之名行贸易之实，也是通常的贸易方式。在阿拉伯史料中，并没有哈里发奥斯曼遣使中国的记载。因此，金吉堂说，“永徽二年大食遣使朝贡‘一语’,与其说是回教入中国之始的凭证,勿宁谓为大食与唐国际上已发生关系之政治行动。”白寿彝也说,“其实,大食朝贡使到中国来，是一件事；回教传入中国，是又一件事。我们说，回教传入中国,与大食商人或大食朝贡使有相当关系,是可以的。但一定要说回教传入中国,与某次朝贡使有关,是不可以的。”此说能否成立，还有待于进一步证实。

八世纪初说以陆路而非海路，以大食援兵而非番商胡贾为伊斯兰教在中国传播之始,在国内赞同者很少。古太巴遣“教士”来华一事,并未见诸正史。国外学者大抵根据历史背景加以推定,以此说为较为稳妥的提法。

总之，关于伊斯兰教传入中国的起始年代，学术界迄今尚无定论。史籍中有关记载甚少，散见于墓碑、清真寺碑刻和家谱的，数量也不多，而且需要辨别真伪，不能一概凭信。所论诸家对于伊斯兰教的解理大多不深，关于宗教传入的标准也不一致，仍需作进一步的探讨。但是，没有疑义的是，不论是商人还是士兵(包括战俘),穆斯林在唐代已经进入中国。

（二）唐、五代的穆斯林

唐朝前期国威强盛，经济繁荣，在政治上奉行“中国既安，四夷自服”的方针。在文化上也有自信心，对外来的新成份并蓄兼收，丰富自己。唐与西域各国来往频繁，无论是西北陆路，还是海上交通，“四夷之与中国通者甚众”。西北陆路在张掖、酒泉、敦煌互市，东南海路以扬州、广州为出入要冲，而长安则是胡商辐辏，华夷杂处的大都会。自永徽二年大食遣使朝贡，至贞元十四年（798）的一百四十八年间，据史籍记载，大食遣使来华三十九次。这些使节大概多是商人托名，向唐朝贡献货物换取丰厚的回赐，并从事贸易活动。有的使者受到优礼相待，授以“中郎将”、“郎将”等官职后“放还蕃”。有的“贡使”则获准在一些城市经商侨寓，叫做“住唐”，社会上称他们为“西域胡商”。不少大食、波斯商人留居中土，长期不归。《太平广记》谈到在长安、扬州、广州的大食、波斯胡商都为豪富，并提了“胡店”、“胡邸”等。慧超的《往五天竺国传》说，唐玄宗时，大食、波斯商贾除贩运本国商品外，还向狮子国（斯里兰卡）收购宝物，向昆仑国（马来西亚）收购黄金，转运到广州换取绫绢丝锦等货。他还发现西域诸胡已逐渐被大食吞并，改变了原来的宗教信仰。以后来华的诸胡商贾，多半将带着伊斯兰教的信仰习俗而与华人杂处。

安史之乱时，唐肃宗为平定叛乱，收复长安、洛阳，曾向西域各国借兵。至德二年（757），“元帅广平王统朔方、安西回纥、南蛮、大食之众二十万，东向讨贼。”其中大食兵人数不会很多。据载，“至德初（756），大食国遣使朝贡”，“代宗时为元帅，亦用其国兵以收两都。”大食兵似乎是护送使节而来，随之参加了收复西京的战斗。两京收复后，肃宗允许大食兵世居华夏，可与中国妇女通婚。这是首批正式落籍中国的穆斯林。至787年，留居长

安的“胡客”人数之多，竟成为财政负担。宰相李泌专门下令清查。对这件事，《资治通鉴》记载如下：

> 初，河陇既没于吐蕃，自天宝以来，安西、北庭奏事及西域使人在长安者，归路既绝，人马皆仰给于鸿胪礼宾，委府县供之，于度支受直。度支不时付直。长安市肆，不胜其弊。李泌知胡客留长安久者或四十余年，皆有妻子，买田宅，举质取利，安居不欲归。命检括胡客有田宅者停其给。凡得四千人，将停其给。胡客皆诣政府诉之。泌曰：“此皆从来宰相之过。岂有外国朝贡使者留京师数十年，不听归乎？今当假道于回纥，或自海道，各遣归国。有不愿归者，当于鸿胪自陈，授以职位，给俸禄，为唐臣。人生当乘时展用，岂可终身为客邪？”于是胡客无一人愿归者。泌皆分录神策两军，王子使者为散兵马使或押牙，余皆为卒。禁族益壮。鸿胪所给胡客才十余人，岁省度支钱五十万缗。市人皆喜。（卷二百三十二）

这批落籍中国的胡客，应有一部分是穆斯林。

中唐以后，吐蕃势力向外扩张，西北陆路交通阻断。东西贸易的海上通道转而兴盛，庞大的海舶商队驶向东南沿海，随着商队往来而侨居中国的大食、波斯“商胡”逐年增多。扬州是唐朝南北盐铁转运之地，也是对外贸易的集散地，繁华富庶，号称“扬都”。居住在扬州的大食、波斯商贾至少有数千人。史载，760年，宋州刺史刘展叛乱，平卢节度副使田神功率兵平叛。“神功兵至扬州，大掠居人，发家墓。大食、波斯贾胡死者数千人”。广州是海舶登岸之处，“唐置市舶使于广州以收商舶之利，时以宦者为之”。834年，唐文宗下诏：“其岭南、福建及扬州蕃客，宜委节度观察使常加存问。除舶脚、收市、进奉外，任其来往通流，自为交易，不得重加率税。”在鼓励“南海蕃舶”前来贸易的政策下，广州留居的外国商人增加到上万人，并出现“广人与夷人杂处”的情况。至836

年。卢钧任广州刺史、岭南节度使时，专门立法使“华蛮异处”。对于这些与当地居民分开居住的蕃客（大食、波斯商人当占很大比例），成书于九世纪中叶到十世纪初的《中国印度见闻录》有段记述：

> 商人苏莱曼提到，在商人云集之地广州，中国官长委任一个穆斯林，授权他解决这个地区各穆斯林之间的纠纷；这是照中国君主的特殊旨意办的。每逢节日，总是他带领全体穆斯林作祷告，宣讲教义，并为穆斯林的苏丹祈祷。此人行使职权，做出的一切判决，并未引起伊拉克商人的任何异议。因为他的判决是合乎正义的，是合乎尊严无上的真主的经典的，是符合伊斯兰法度的。

这段记述与唐律完全相符：诸化外人，同类自相犯者，各依本俗法；异类相犯者，以法律论。疏曰：“化外人，谓蕃夷之国，别立君长者，”即教化不及之国人。广州的大食、波斯商人居住区当即是宋代所说的“蕃坊”。中国官长任命的穆斯林，或许就是唐代文献提到的“蕃长”。到了晚唐，海上贸易继续繁荣，在广州经商侨寓，久居不归者日渐增多。在《中国印度见闻录》中，阿布·赛义德说，877年黄巢攻占广州时，“仅寄居城中经商的伊斯兰教徒、犹太教徒、基督教徒、拜火教徒，就总共有十二万人被他杀害了。”这件事在中国文献中没有记载，人数可能有所夸大，但事件发生后，广州至波斯湾的航运一度中断，被阿拉伯商人称为灾难，因而不会是杜撰。广州作为“阿拉伯商人荟萃的城市”，当时寄居的人数肯定不少。

除了长安、扬州、广州外，广州和扬州之间的洪州（南昌），西北陆路上的张掖、酒泉，以及福建、云南、四川，都有大食、波斯人居留。泉州在晚唐时商业繁盛，已有“市井十洲人”的赞誉。801年春，唐与南诏联合在鹿险山击败吐蕃军队，史称“渡泸之役”。这次战役中，吐蕃及黑衣大食、康国兵卒二万人被俘，大概

安置在川、滇一带。其中的大食、康国降卒，当然有一些是穆斯林，人数也不会太少。

唐代来华的穆斯林虽然人数不少，多为经商侨居的“商胡”，或落籍中土的“贡使”和士兵，严格说来都不是中国穆斯林。史籍中记载他们“列市而肆”，“翱翔城市”，“与华人杂处”，“婚娶相通”，“娶妻生子”，并且“多占田，营第舍”，“举质取利”，“愿为唐臣”，但关于他们的宗教活动却找不到明确的记载。到了五代，中国北部战乱频仍，与西北各国的交往几乎断绝。东南沿海经济继续繁荣，海上贸易一直不断，福建、广东等地的繁荣景象不下于李唐盛世。这时，在内地出现一批有名望的“土生波斯”，沿海形成一个“蛮裔商贾”阶层。这说明唐代来华的“番商胡贾”落籍多年，繁衍后代，久留定居者日渐增多，其中当然会有一定数量的穆斯林。但这些人的宗教信仰在文献仍然没有明确记载，而“华化”的趋向倒十分明显。

唐代依从波斯人的习惯，称阿拉伯人为大食，起源于在伊拉克边境活动的阿拉伯部落集团塔伊部族。对于伊斯兰教，唐时称大食法。这种从社会和法律制度角度出发的判断，完全符合伊斯兰教以教法为核心的早期特征。唐代典籍中关于大食法的记述，主要来源于杜环的《经行记》。杜环曾在高仙芝军中作随军书记。751年，高仙芝与齐雅德·本·萨利哈率领的大食军相遇于怛逻斯城，因葛逻禄部临阵倒戈而败绩。杜环被大食军所俘，旅居西域十二年，归国后著有《经行记》一书。原书早佚，仅存片断于《通典》附注中。据载：

> 大食一名亚俱罗（库法），其大食王号暮门，都此处。其士女瑰伟长大，衣裳鲜洁，容止闲丽。女子出门，必拥蔽其面。无问贵贱，一日五时礼天。食肉作斋，以杀生为功德。系银带，佩银刀。断饮酒，禁音乐。人相争者，不至殴击。又有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登

高坐为众说法，曰："人生甚难，天道不易。奸非劫窃，细行谩言，安己危人，欺贫虐贱，有一于此，罪莫大焉。凡有征战，为敌所戮，必得生天。杀其敌人，获福无量。"率土禀化，从之如流。法唯从宽，葬唯从俭。

其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累。不食猪狗驴马等肉。不拜国王父母之尊，不信鬼神，祀天而已。

以上记述，对于伊斯兰教的基本信仰和宗教制度、教法、圣战等都有说明。白寿彝指出："说得这样正确而具体，不只在《经行记》以前没有过，在《经行记》以后的唐宋记载中，也没有过。""这是中国回教史上所应该大书特书的。"

（三）宋朝的蕃客

宋朝承五代战乱之余，其疆域和国力远逊于唐，但社会经济的发展对海外贸易有了更大的需求。西北地区由于与西夏、契丹连年交战，西亚、中亚也是政局纷乱，中西交通处于阻断状况，东南沿海的市舶贸易更加显得重要。宋朝政府自始对海外贸易实行鼓励政策。宋神宗说："东南利国之大，舶商亦居其一焉。若钱、刘窃据浙、广，内足自富，外足抗中国者，亦由笼海商得法也。"并下令"创法讲求"，以期"岁获厚利"（《续资治通鉴长编拾补》）宋高宗也说："市舶之利，颇助国用。宜循旧法，以招徕远人，阜通货贿。"（《宋会要》）北宋京城设有怀远、来远二驿，接待诸蕃贡使和商贾。礼部下有"主客"一职，"掌以宾客礼待四夷之朝贡"，对"因缘射利"，以"入贡"名义来华贸易的蕃客"优给其值"。在重要通商口岸，设"提举市舶司，掌蕃货、海舶、征榷、贸易之事，以来远人，通远物。"（《宋史·职官志》）987年，宋太宗即位之初，曾"遣内侍八人，赍敕书金帛，分四路招致海南诸蕃商"（《宋史·

食货志》)"每官赍空名诏书三道,于所至处赐之。"对于能招徕番舶，增加市舶收入的官吏，朝廷则授以官职，或提前升迁。宋高宗说："广南市舶司递年有番商息钱，如及额，许补官，此祖宗旧制。"旧制规定："诸市舶纲首，能招诱舶舟、抽解物货，累价至五万贯、十万贯者，补官有差。""闽广舶务监官抽买乳香每及一万两转一官。"(《宋史·食货志》)对于番商，宋朝政策也给予优惠待遇。每年五、十月海舶出入口时，市舶司照例设宴迎送。如《岭外代答》中记："岁十月，提举市舶司大犒蕃商而遣之。"《桯史》说："尝因犒设，蕃人大集。"对于积极进贡的蕃商，宋朝政府还授以官职。宋神宗时，大食商人辛押陁因"开导种落，岁致梯航"，授"归德将军"。宋高宗时，大食番客蒲罗辛贩乳香来华，价值三十万缗，补承信郎，并要他"说喻番商，广行舶贩乳香前来"(《岭外代答》)。市舶之利是国家重要的财政收入，因而有种种奖励的办法。尤其在南渡以后，宋朝的财政更加依赖海舶贸易，"招诱安存"的措施更多。据载，"海舶岁入，象犀、珠宝、香药之类，皇祐中，五十三万有余，治平中，增十万。中兴岁入二百余万缗。"1159年，"两浙、闽、广三市舶司，岁抽及和买约可得二百万缗。"(《玉海》和《建炎以来系年要录》)而南宋初期朝廷岁收总额仅一千万缗。一旦发现"蕃舶罕至"，皇帝便要亲自过问，派人招徕。蕃舶进港后，由市舶司"编栏阅货"、"抽解呈样"后，凡不属"禁榷"的货物，"博买"或"和买"一部分外，"听市于民"。凡"蕃国及土生蕃客愿往他州或东京(开封)贩易货物者，经市舶司许可，给予公凭"，"听其往还，许其居止"(《宋会要辑稿》)对于朝贡者，虽然多为舶主、首领、蕃客一类的商人，"朝廷亦厚加赐与而不贪其利。故远人怀之，而贡赋不绝。(《宋史·大食传》)自宋太祖开宝元年(968)至南宋孝宗乾道四年(1168)，一百年间史载大食进贡奉献者有四十九次之多。

宋代的海舶贸易，虽然在性质上仍是唐代市舶贸易的继续，

但在贸易的范围和数量上都大大超过了唐代，达到历史上的鼎盛时期。在与宋代通商的诸蕃国中，大食居于首位。“诸蕃国之富盛多宝货者，莫如大食国。”（《岭外代答》）这就是说，在蕃商中，穆斯林商人占有最为重要的地位。在宋代，大食是指广袤的穆斯林世界。《岭外代答》说，“大食之地甚广，其国甚多，不可悉载”。“大食者，诸国之总名也。”所列国名不仅有西亚、非洲的穆斯林各国，也包括南洋的一些穆斯林地区，如《广州府志》说，“苏门答剌，古大食国也，其国风俗语言与大食同”，《宋史》载三佛齐“其国居人多蒲姓。”因此，宋代络绎不绝来华的蕃客，是来自整个伊斯兰世界的穆斯林，而经商侨寓和久居不归者比唐代更多。他们主要集中在广州和泉州。广州在宋代的海外贸易中占有重要地位。1077年，广州所收购的乳香，占杭州、明州、广州三市舶司收购总数的98%。北宋末、南宋初，在广东、福建、两浙三路提举市舶司中，“唯广最盛”，“课入倍于他路”。来广州的海舶蕃商也远较唐代为多。在“府城之南，珠江北岸”，有专寓蕃商的蕃坊。“广州蕃坊，海外诸国人聚居。置蕃长一人，管勾蕃坊公事，专切招邀蕃人。”“蕃人有罪，诣广州鞫实，送蕃坊行遣，缚之木梯上，以藤杖挞之”；“徒以上罪，则广州决断。蕃人衣装与华异，饮食与华同”，“但不食猪肉而已。”“至今蕃人非手刃六畜则不食。”（《萍洲可谈》）另据《宋史·大食传》载，熙宁中，大食使辛押陁罗“乞统察蕃长司公事，诏广州裁度”。淳化四年，大食舶主蒲希密进贡，称：“昨在本国，曾得广州蕃长寄书招谕，令入京贡奉。”说明广州蕃坊设有蕃长司，蕃长的职责是招徕蕃商，而蕃商主要是信仰伊斯兰教的大食商人。

宋仁宗景祐二年（1035），广南路转运使报告说：“广州每年多有蕃客带妻儿过广州居住，今后禁止广州不得卖与物业。”第二年朝廷下令：“广州南海蕃客毋得多市田宅，与华人杂处。”（《续资治通鉴长编》）这反映大食商人有带家眷来华定居，买田置房，并与

华人杂处的。而且与华人通婚的记载也较唐代为多。《宋会要》载，“大商蒲亚里者，既至广州，有右武大夫曾纳，利其财，以妹嫁之，亚里因留不归。”《萍州可谈》也记，“元祐间，广州蕃坊刘姓人娶宗女，官至左班殿直，刘死，宗女无子，其家争分财产，遣人挝登闻鼓，朝廷方悟宗女嫁夷部。因禁止三代，须一代有官，乃得娶宗女。”可见与蕃商通婚的还有皇室达官。其中有的，如大食蕃商辛押陁罗，“居广州数十年矣，家资数百万缗。”有的如蒲姓蕃商，“定居城中”，“富盛甲一时”。他们在社会上有着重要的地位和影响。

泉州在宋代的蕃舶贸易中日形重要，因此在北宋哲宗元祐二年（1087）“增置市舶司”，时称“泉有蕃舶之饶，杂货山积”。至南宋，泉州的海外贸易已与广州齐名，侨居经商的蕃客数以万计，以地临晋江的南关为居留地，“四海舶商，诸蕃琛贡，皆于是乎集。”（《泉州府志》）蕃客虽然聚居南关，从记载看，也有“杂处民间”，建楼城居的。《桯史》说：“泉亦有舶獠，曰尸罗围，贷乙于蒲。”《诸番志》载，“有番商曰施那帏，大食人也，侨寓泉南，轻财乐施，有西土气息。作丛冢于城外之东南隅，以掩胡贾之遗骸。”《癸辛杂识》也载：“泉南有巨贾南蕃回回佛莲者，蒲氏之婿。其家富甚，凡发海舶八十艘。”这些蕃客曾捐款建造战船，出资修固泉州城池，社会地位也得到提高。至南宋末年，蒲寿庚竟然“提举泉州舶司，擅蕃舶利者三十年”，在南宋灭亡前，是政坛上一位举足轻重的人物。景炎帝（1276—1278）至闽，授蒲寿庚以闽广招讨副使之职，兼统东南海舶，希冀借助其海上力量，对抗元兵。后蒲寿庚降元，加速了宋室的灭亡。

除了经商侨寓的蕃客外，宋代还有一些穆斯林率众归附而定居中国。宋神宗熙宁三年（1070），“西域天方国布哈拉国王”所非尔，为避战祸，“率部下五千三百余人”入贡京师，后安插定居在淮河流域。宋太宗雍熙三年（986），占城人蒲罗遏率族百人，避国

难，移居海南岛的儋州。端拱元年（988），又有“占城夷人忽宣等族三百一人求附。”《图书集成》崖州风俗条追述说：“番俗本占城人，宋元间，因乱挈家驾舟而来，散泊海岸，谓之番村番浦……其人多蒲姓，不食豕肉，家不供祖先，共设佛堂，念经礼拜。其言语相貌，与回回相似……不与民俗为婚，人亦无与婚者。”

宋代的穆斯林不仅人数较唐代为多，而且他们的宗教信仰和制度也有了具体的记述。《桯史》说：“獠性尚鬼而好洁。平居终日，相与膜拜祈福。有堂焉，以祀名，如中国之佛，而实无像设。称谓聱牙，亦莫能晓，竟不知何神也。堂中有碑，高袤数丈，上皆刻异书如篆籀，是为像主，拜者皆向之。”宋末的周密对杭州的穆斯林生活、宗教习俗比较熟悉，在《癸辛杂识》中谈到封斋日期和伊斯兰教历，以及殡葬仪节。宋代穆斯林的宗教活动显然远较唐代活跃。永久性的宗教建筑，如礼拜堂等已有记载。广州怀圣寺“世传自李唐迄今”，但无从稽考。《桯史》所说“后有窣堵波”的祀堂，和《南海百咏》提及的番塔（怀圣塔）“下有礼拜堂”，说明其至晚建于宋代。泉州圣友寺的阿拉伯文石碑载：“此地人们的第一座礼拜寺，号称‘圣友寺’，建于伊斯兰教历四百年（1009—1010）。”另据《重修清净寺碑》称：“宋绍兴元年，有纳只卜·穆兹喜鲁丁者，自撒那威从商舶来泉，创兹寺于泉州南城，造银灯香炉以供天，买田土房屋以给众。”还有可能建于南宋前的也门寺。宋代泉州至少建有三处礼拜堂。扬州礼拜寺据《扬州府志》说：“礼拜寺在府东太平桥北，宋德祐间（1275）西域补好丁建。”同时，广州、泉州、扬州、杭州都有穆斯林的公共墓地。

宋代来华的穆斯林，据估计约有几万人或十几万人留居中国，分布于东南各商业中心，在经济上以从事海外贸易为主要特征。在“大食蕃商”中，尽管有了“土生蕃客”、“五世蕃客”，但由于他们在总体上仍是侨居“蕃客”，缺乏必要的社会基础，还没有形成稳固的穆斯林社团。他们并不对外传教，宗教信仰基本上局限于

“蕃商”中间。伊斯兰教在中国教义不明，教名未定，不见于典籍，亦无汉文著译，基本上是个侨民的宗教。它既没有引起中国社会的特别注意，也免于与中国传统文化发生正面冲突。而留居中国的蕃客子弟景慕中区文化，“皆愿入学”学习诗书，读书应试者也较唐时为多。唐代大食人李彦升登进士第，尚属凤毛麟角，而至宋代，应试登科者已不乏其人。如蒲寿庚之兄蒲寿宸，曾任梅州知州，著有《心泉学诗稿》，已是中国式文人。从一些家谱看，蕃客子弟留居四、五代后，学习儒书，致力于仕途，不明先人的信仰，存在明显的“华化”倾向。

（四）喀喇汗朝与伊斯兰教的传播

五代、北宋之际，伊斯兰教从陆路传入我国西部边疆地区。这与九世纪中叶兴起的喀喇汗王朝统治者改宗伊斯兰教有关。

喀喇汗朝的统治者是西迁的回鹘汗族。在840年，曾经雄据西域的回鹘汗国，因内讧迭起，天灾频仍，招致黠戛斯部族的突袭而灭亡。诸部溃散，其中最大的一支在汗族庞特勤和相驭职的率领下西奔葛逻禄。葛逻禄原来依附于回鹘，是回鹘的十一部落之一。“至德（756—757）后，葛逻禄寖盛，与回纥争强，徙十姓可汗故地，尽有碎叶、怛逻斯诸城”（《新唐书》）。789年后，葛逻禄脱离回鹘而独立，占据七河地区。庞特勤率领的回鹘十五部到达时，葛逻禄正受到萨曼人的攻击，锡尔河北的重镇伊斯费贾普 Isfijab（白水胡城）被占。回鹘人臣服了葛逻禄，建立喀喇汗王朝，中国史书称“黑汗”或“黑韩”王朝。庞特勤自称可汗，建牙帐于巴拉沙衮 Bal-asaghun附近的喀喇斡耳朵 Kara-ordu（虎思斡耳朵 Quz-ordu）。《旧唐书·回鹘传》载，大中（847—859）初，“庞勒（即庞特勤）已自称可汗，有碛西诸城。”《资治通鉴》说：“其别部庞勒，先在安西，亦自称可汗，居甘州，总碛西诸城。”另据穆斯林作者在十四

世纪初写成的《苏拉赫词典补编》所摘引的《喀什史》片断，喀喇汗王朝始祖的称号是毗伽阙·卡迪尔汗。这可能就是庞特勤就汗位后的称号。庞特勤在七河地区即汗位后，回师东进，迅速占领伊犁河谷和喀什噶尔地区，即唐朝安西和北庭两都护府所辖的大部分地区。

喀喇汗是这一王朝大汗的称号。"喀喇"的原意是"黑"色，表示北方，兼有"最高"、"伟大"的含义。王朝的统治者还经常自称为"桃花石·博格拉汗"或"东方与中国之王"。《突厥语词典》解释桃花石说：

> 这个词用作诸汗的称号，"桃花石汗"意思是"古国和大汗"。
>
> 桃花石，是摩秦的名称。距离契丹还有四个月的路程。秦原分三部：上部在东，叫桃花石；中部称契丹；下部名卜儿罕，就是喀什噶尔。但在今日，桃花石被称为摩秦，契丹称为秦。

王朝的统治者喜欢称为"中国之王"，也就是说他们的王朝是中国的王朝，统治的领土也是中国的疆域。

喀喇汗国的体制，按照阿尔泰语系各民族的宗族二分制，采用双王统治，即整个汗国由汗族的长幼两支分治。长支称阿尔斯兰汗（狮子汗），名义上是整个汗国的最高首领。首都为巴拉沙衮，后以喀什噶尔为陪都。幼支为副可汗，称博格拉汗（公驼汗）。驻地先在怛逻斯，后迁喀什噶尔，以后又返回怛逻斯。他们之下还有伊利克（王）、特勤（亲王）等；临时册封的阿尔斯兰伊利克，称己涅特勤，可晋升副可汗。据穆斯林史籍记载，毗伽阙·卡迪尔汗死后，长子巴兹尔继大汗位，驻巴拉沙衮，次子奥古勒恰克·卡迪尔汗为副可汗，驻怛逻斯。奥古勒恰克在锡尔河下游面临着萨曼人的进攻。893年，萨曼军队攻占怛逻斯，奥古勒恰克士兵一万余人死亡，包括他妻子在内的一万五千人被俘。奥古勒恰克迁都

喀什噶尔。纳尔沙希的《布哈拉的地理和历史概述》说:“萨曼王朝一反过去伊斯兰统治者的政策，对草原采取了攻势，893年怛逻斯被伊斯兰教占领后，该地的大教堂被改为清真寺。”904年,奥古勒恰克利用萨曼王朝的内讧，发兵进袭，并庇护从河中地区逃来的一名萨曼王子,让他住在喀什噶尔以北的阿图什。麦斯欧迪在《黄金草原》中赞扬他们是突厥各族中最雄武势众又善治国的一支,也是突厥各族中唯一信仰摩尼教的部族。他们的疆域西起花剌子模，东至契丹，京城是喀什。

喀喇汗朝的汗族原来信奉摩尼教，而葛逻禄等族的传统信仰则是萨满教。在回鹘人到来以前，与萨曼王朝辖地接壤地区的突厥部落中，有一部分牧民已经信奉伊斯兰教，被穆斯林史家称为休战的突厥人。王朝汗族信奉伊斯兰教的记载都是传说，但均与萨图克有关。萨图克是大汗巴兹尔的次子,奥古勒恰克的侄子,可能是在叔父的监护下长大的。伊本·艾西尔的《历史大全》记述,萨图克有一天梦见一个人从天而降,对他说:“为了拯救自己的今世和来世,你要皈依伊斯兰教!”于是他就秘密地改信了伊斯兰教。传说中，萨图克是受到避难阿图什的萨曼王子的影响，或由于一名苏非、内沙布尔Neyshābūr人艾布·哈桑·穆罕默德·卡里马提的感化，皈依伊斯兰教。萨图克改宗后的教名是阿卜杜·克里木。在萨曼王朝的支持下，他于915年发难,杀死奥占勒恰克,占领喀什，称博格拉汗。后来，他从萨曼王朝手中夺回怛逻斯，又与信奉异教的巴拉沙衮大汗争夺汗位。据穆斯林史籍记载，巴拉沙衮的大汗曾向中国中原地区的王朝求援，看来陷于内争的五代后晋高祖没有派出军队。943年，萨图克在穆斯林志愿军的援助下，攻占巴拉沙衮。萨图克在位四十年，为喀喇汗王朝的伊斯兰化奠定了基础，死于955年,其陵墓就是“苏丹萨图克麻扎”,至今尚存于阿图什。

萨图克·博格拉汗死后，其长子巴伊塔什继位，称穆萨·阿

尔斯兰汗。其次子苏莱曼治巴拉沙衮。穆萨在苏非派的帮助下实现汗国的伊斯兰化。据伊本·艾西尔记载，960年有二十万帐突厥人改宗伊斯兰教。许多史学家认为，就在这一年穆萨宣布伊斯兰教为国教，从此开始了历史上第一个信奉伊斯兰教的突厥王朝的历史。穆萨在位期间，创办了第一所经学院——哈力克教经堂，并在圣战的旗帜下向于阗（和田）等地传播伊斯兰教。

据新疆流传的《伽师及于阗乡土志》，971年喀什发生反对伊斯兰教的暴动，得到崇信佛教的于阗国王支持。《宋史》载，这一年于阗国“僧吉祥以其国王书来上，自称破疏勒（喀什）国得舞象一，欲以为贡”。看来战争初期佛教势力尚占有优势，但“破疏勒国”未必可信。喀喇汗王朝发兵镇压，重新占领喀什，喀什的佛教徒逃往于阗。于阗得到北方龟兹回鹘和南方吐蕃的援助，联合抗击伊斯兰教军队的进攻。喀喇汗国与于阗的战争绵延不息，持续了四十多年。穆萨及其继承人哈桑·博格拉汗都未能征服于阗的佛教政权。阿里·阿尔斯兰汗于998年在征讨于阗的战场上殉教。阿里的侄子尤素夫·卡迪尔汗“乞兵于西国，亦玛木于宋真宗大中祥符二年（1009）自木达英国（布哈拉 Buchara或Bukhara）率众十余万至喀什，众复降，玉素普卡底（尤素夫·卡迪尔汗）为帕夏。亦玛木进兵叶尔羌，叶尔羌人迎降，又攻和阗，和阗人或降或逃。”（《伽师及于阗乡土志》）于是葱岭以东的于阗、叶尔羌、喀什等地都改宗伊斯兰教，归属喀喇汗王朝。《宋史·于阗传》也载：“大中祥符二年，其国黑韩王遣回鹘罗斯温等以方物来贡。”黑韩王就是尤素夫·卡迪尔汗，说明于阗已被征服。

喀喇汗王朝在999年灭掉萨曼王朝，与伽兹尼王朝瓜分了萨曼王朝的领土，以阿姆河为分界。1042年后，喀喇汗王朝正式分裂为东、西两个汗国。东部以巴拉沙衮和喀什为中心，辖有七河地区、伊犁河谷、喀什、于阗和费尔干纳 Fergana（拔汗那）东部地区，东部边界在库车以西。喀什作为王朝的政治、文化和宗教中

心，地位越来越重要，又称为王都。西部占有河中地区和费尔干纳西部，先以奥兹干Ozkand,后以撒马尔罕Samarkand为首都。它和布哈拉都是古老的经济文化中心，也是河中地区的宗教中心。1907年莎车发现过一批喀喇汗王朝时期的文书，几乎都用阿拉伯文书写，而且文书的格式也全为伊斯兰世界通行的自右至左式的格式。一份1096年的文书中，当事人签名也使用阿拉伯文。这说明在十一世纪末，伊斯兰教在当地居民中影响已经很深。

1125年金灭辽后，辽皇族耶律大石率众西行，借道高昌回鹘后兵分两路。南路经焉耆、库车、阿克苏，直指喀什，阿尔斯兰汗阿赫马德进行抵御，先胜后败：北路沿天山北麓，渡过叶密尔河、伊犁河、楚河，迅速向巴拉沙衮挺进。喀喇汗王朝因葛逻禄人和康里人叛乱，东西两部相继归附。在撒马尔罕（寻思干Semizkent）耶律大石打败花剌子模苏丹的十万联军，苏丹投降。1131年，耶律大石在起儿漫Kerman(克尔曼)正式称帝,上汉尊号天祐皇帝，建元延庆，又采突厥称号为葛儿汗（或古尔汗，众汗之汗）。阿拉伯史籍称西辽为哈拉契丹，俗称黑契丹。1134年，西辽定都于巴拉沙衮，改名虎思斡耳朵（契丹语，意为强有力的宫帐）。西辽取消东部喀喇汗王朝伊卜拉欣·阿尔斯兰汗的汗号，降为夷离堇·突厥蛮(伊利克·土库曼），并向各地派遣管民官，实施直接统治。1137年后，西辽倾全力征讨河中地区。1141年，西辽军与塞尔柱克苏丹桑贾尔的穆斯林联军在迪尔干姆河附近相遇。西辽终于击败穆斯林联军，桑贾尔仅以身免。从此西辽成为地跨葱岭，东起阿尔泰山，西达咸海以北，北自巴尔喀什湖，东南抵和阗,西南界阿姆河的强大王朝。

西辽统治者信奉佛教，但对境内的其他宗教并不排斥。信仰佛教的主要有高昌回鹘。景教徒比较零散，而穆斯林则人数最多，所占地域最广。西辽政权巩固后，为笼络穆斯林上层人物，允许继续保留一些宗教特权：公开征收宗教税“扎卡提”(Zakat，济贫

税)和“乌秀尔”(Ushr，什一税），行使部分民事司法权力，处理婚姻离异，主持遗产分配，担任各种交易的公正人，调停一般的民事纠纷，依照伊斯兰教法处置穆斯林的越轨行为等。因此，穆斯林著作称赞前几任葛儿罕是公正的、尊重伊斯兰教的。伊斯兰教在这一时期仍在继续传播，到十三世纪中已经进入龟兹（库车）一带。据《长春真人西游记》，自昌入剌“西去无僧，回纥但礼西方耳”，即伊斯兰教的势力已向东推进到今日天山北麓的昌吉地区，与信奉佛教的高昌回鹘为界。

1211年，投奔西辽的乃蛮太阳汗之子屈出律篡位，改变西辽的宗教政策，开始强迫穆斯林改宗。在于阗，他召集一次教义辩论会，企图迫令人民宣誓放弃伊斯兰教，改宗景教或佛教。伊玛目阿剌丁·穆罕默德公开斥责屈出律，至死不屈。不少穆斯林虽然遭到监禁和杀害，但也无法改变他们的信仰。自此以后，屈出律禁止伊斯兰教的一切宗教活动，强迫于阗的穆斯林改穿契丹人的袍子。在喀什，每户穆斯林都派驻一名乃蛮士兵监视。屈出律的迫害只是驱使占人口大多数的各族穆斯林，站在打着信教自由旗号的蒙古远征军一边，加速了自己的灭亡。

西辽时期，苏非派的活动对于伊斯兰教在民间的传播起着重要作用。艾哈迈德·叶西维(1166年卒）出生于今日土耳其斯坦的叶西城Jesi 他的老师优素福·哈马丹尼(1140年卒）从伊朗哈马丹来到突厥人中建立苏非主义学派，他也是奈格什班迪教团道统世系上的重要人物。阿斯兰·巴巴和安达奇都是他的突厥学生。叶西维是苏非派在突厥人中的奠基人。他的《智慧集》是已知的第一部突厥语神秘主义格言诗集。据说用喉音高声诵念齐克尔的仪式，是他首倡，与萨满教的仪式接近。他的神秘主义学派中，许多人用突厥语写作，采用突厥语阿塔（父）的别号；其中最有名的是哈基姆·阿塔。他和叶西维一样，用通俗易懂的语言，为普通人撰写神秘主义格言集。叶西维的苏非主义在游牧部落中广为流

传，也被各级统治者所接受。他成为中亚突厥族的圣人，长期受到崇拜。在屈出律篡位以前，西辽属国海押立Qajalyq（卡雅里克）的哈剌鲁部阿尔斯兰汗和阿力麻里Almalyq 的脱黑鲁尔汗都已信奉伊斯兰教。在西辽上层，至少末代葛儿汗的宰相马木特·拜，显然是穆斯林。西辽灭亡后，契丹贵族在乞里湾(起儿漫)新建的黑契丹国，国王忽都马丁废汗号而称苏丹，说明西辽统治者已经部分伊斯兰化。

伊斯兰教传入西北边疆后，对于各少数民族的形成，以及宗教信仰、语言文字、社会习俗等方面，产生了深刻的影响。在第一个信仰伊斯兰教的突厥回鹘王朝——喀喇汗王朝时期，伊斯兰文化与突厥文化开始融合，并反映出较高的水平。这突出体现在这一时期写成的《福乐智慧》、《突厥语词典》、《真理的入门》等著作中。《福乐智慧》的作者玉素甫·哈斯·哈吉甫，巴拉沙衮人，1069年在喀什以突厥语韵文创作的劝诫性长诗中，用伊斯兰教的哲学和伦理观系统阐述人生的意义，以及人对社会和国家的义务。《突厥语词典》作者马赫穆德·喀什噶里是喀喇王朝汗族，约于1074年在巴格达完成这部用阿拉伯文注释的词典。该书内容广泛，资料丰富，大量引用民间流传的诗歌、民谣、格言和谚言。它不仅是世界上第一部突厥语词典，而且也是一部当时社会的百科全书。《真理的入门》也是一部劝诫性长诗，维吾尔族的古典文学名著。阿赫马德·玉克乃克写于喀喇汗王朝后期（十二世纪末或十三世纪初）。这些著作是突厥文化在接受中原文化的同时大量吸收伊斯兰文化的结晶，反映了伊斯兰教的深刻影响和突厥文化的发展。

三、蒙元时期的伊斯兰教

（一）元时回回遍天下

十二世纪蒙古游牧部落在漠北的崛起，不仅对世界历史的进程产生巨大的影响，而且也开拓了伊斯兰教在中国传播的新时期。1218年至1223年，成吉思汗率领大军进行了蒙古汗国的第一次西征。蒙古铁骑破花剌子模Khwarizm，降康里Qangly，横扫钦察Qipchaq和斡罗思，震撼欧亚。1235年至1244年，钦察汗拔都和速不台率二十五万大军再度西征，兵锋直捣中欧。1253年，元宪宗蒙哥派旭烈兀第三次西征。蒙古大军攻陷巴格达，灭了阿拔斯哈里发王朝，与埃及的马木鲁克王朝相对峙。三次西征以后，葱岭以西、黑海以东的信仰伊斯兰教的各民族都臣属蒙古。在每次战争胜利后，蒙古统治者将大批中亚人、波斯人和阿拉伯人迁徙到东方，其中有被签发的军士、工匠，被俘虏的妇孺百姓，也有携带家族部属投顺的社会上层分子，以及自愿投奔蒙古和东来经商的各族人士。这些人在元代官方文书中称作“回回”，列为当时所谓“色目”人的一种。

在统一中国的战争中，蒙古统治者征调色目人组成侍卫亲军，环戍京城及周邻地区。先后增置的有唐兀卫、钦察卫、阿速卫、康里卫和西域亲军，平时分军屯戍，战时抽调作战，还充任宿卫扈从、镇守海口粮食，大量的回回士兵则作为蒙古军的前锋和镇戍驻军，编入探马赤军，“上马则备战斗，下马则屯聚收养。”在1273年后，“探马赤军，随地入社，与编民等。”大批回回军士在社的编制下进行农垦，取得普通农民的身份，或作为屯戍的军户，过着

兵农合一的生活。回回军士农垦的地区，当时都属于军队驻守地区，因而散处西北、西南和中原各地。据《元史》记载，宁夏、陕西、甘肃、新疆等地，是回回农垦的主要地区。1288年，元世祖命回回人“忽撒马丁为管领甘肃、陕西等处屯田等户达鲁花赤，督斡端、可失合儿工匠千五十户屯田”。1290年，又“给滕竭儿回回屯田三千户牛种”。滕竭儿或称特纳格尔，即今新疆昌吉回族自治州阜康县，在元代是个重要的回回屯戍区。《甘宁青史略》也载，1291年，“以甘肃旷土赐回回昔宝赤·合散等俾耕种之。”合散曾任甘肃行省参知政事，替他耕种赐田的必然是回回军士和平民。1308年，核实天下屯田时，甘肃因道远而免核。1318年，“答失蛮部乏食，敕甘肃行省给粮赈之。”1322年，下令“免回回人户屯戍河西者税银”。这都说明西北是回回聚居屯垦的最大区域。

今河南、山东一带，也有较多的回回屯田。元代因“河洛、山东居天下腹心，则以蒙古探马赤军列大府以屯之”。1281年，元世祖下令“括回回炮手散居他郡者，悉令赴南京（开封）屯田”。据《元史·食货志》，南阳一带尚设有总管诸色户屯田的营田使司，管理的屯田户六千四十一户，共屯田一万六百六十二顷七亩。在云南，昆明和大理是当时回回聚居的两个重点。屯聚收养的回回和当地各族人民共同兴修了水利灌溉系统。聚居江南的回回也不在少数。元代既有探马赤军屯驻，就会有回回农户。明初随沐英入云南的回回多数都是江南人。《甘宁青史略》载，1260年，“蒙古主徙甘肃凉州寄居回回于江南各卫。”这些签发的回回军士，绝大部分没有家眷随行，留居各地后，与当地汉、蒙、维吾尔等族居民通婚，繁衍子孙，成为中国穆斯林民族的祖先。

东来的回回工匠，人数要比军士少，但总数也有几万人。1220年，成吉思汗攻破撒马尔罕后，虏取工匠和供军役的人各三万人之多。1221年占领玉龙杰赤Urgench（乌尔艮赤）时，“徙其工匠十万人于东方。”这些中亚、波斯工匠中，有不少人手艺精巧，被编

入官局制作。如在弘州制造局，有西域织锦绮纹的工匠三百户。均州有回回铁匠。南京（开封）有制造回回炮的工匠府。回回扎马剌丁率领的工匠制造一种名叫撒答剌欺的特殊丝织品。《元史》载，“太宗时，仍命哈散纳领阿尔浑军并回回人匠三千户，驻于寻麻林。”这些回回工匠大多也是定居中国的穆斯林、

在元代社会中，回回作为色目人，在政治上、法律上都享有仅次于蒙古人的优越待遇。回回上层是蒙古贵族统治中国的工具。王礼麟《原集》卷六《义塚记》说：

> 惟我皇元，肇基龙朔，创业垂统之际，西域与有劳也。洎于世祖皇帝，四海为家，声教渐被，无此疆彼界；朔南名利之相往来，适千里者，如在户庭，之万里者，如出邻家。于是西域之仕于中朝，学于华夏，乐江湖忘乡国者众矣。

元代科举以蒙古色目人为一榜，汉人南人为一榜，“蒙古色目人愿试汉人南人科目，中选者加一等注受。”自延祐初年(1314)举行科举，色目人每次登进士第者，辄有数十人、至少也有十余人。中间虽经罢废，然举行者尚有十五、六科、色目人仕于中朝、学于华夏者人数很多。在官职的任命上也是如此。《多桑蒙古史》载：

> 诸省及一班行政官署，皆以蒙古人或外国人为之长。伊斯兰教、基督教、佛教等教信徒皆有之，其隶帝室者居其泰半。有不少波斯、河中、突厥斯坦之穆斯林，冀求富贵于窝阔台、蒙哥之朝，相率而至，赖奥都剌合蛮、赛典赤、阿合马之援引，多跻高位。

《元史》也说：“各道廉访司必择蒙古人为使。或缺，则以色目世臣子孙为之。”据史籍记载，元代回回任中央政府丞相、平章政事等重要职位的有三十二人，在各行省、路、府、州、县任达鲁花的就更多了。其中著名的人物有赛夷氏札八儿火者，成吉思汗武将，灭金时立功，授黄河以北、铁门以南天下都达鲁花赤。阿鲁

浑氏彻里帖木儿，祖父累立战功，为西域大族。至顺（1330）时以知行枢密院事平定云南伯忽的叛乱，后任江浙行省平章政事、御史中丞。回回氏奕赫抵雅尔丁，父亦速马因曾任大都南北两城兵马都指挥使。参预编修国史，官至集贤大学士，尤工本国字语。回回氏赛典赤赡思丁，先后任陕西、云南行省平章政事，政绩卓著，又创建礼拜寺，为伊斯兰教在云南的传播打下基础。

回回商人在元代社会十分活跃。许有壬《西域使者哈只哈心碑》说："我元始征西北诸国，西域最先内附，故其国人柄用尤多。大贾擅水陆利，天下名城巨邑，必居其津要，专其膏腴。"蒙古军队侵入中亚和波斯后，降服的商人不仅提供各种商品，而且帮助理财。他们随从蒙古统治者来到中国，成为高级官员，采取"扑买"（包税）"羊羔儿息"等剥削方法，为统治者掠夺人民的财富，为色目商人提供谋利的通途。他们由商而官，在经济上和政治上都获得一些特权。奥都剌合蛮和阿合马便是这些商人的政治代表。在各通商城市，特别是东南沿海，本来就居留着大批蕃商和土生蕃客，至元代都称为"回回蕃客"。他们专以经商为主，从事海上贸易。元朝统一全国后，与西方交通的主要商路，从西域转到南海，回回商人从海道而来的人数大增。南方回回商人在元朝的政治代表是泉州的蒲寿庚。蒲寿庚于1276年降元后，被授为闽广大都督兵马招讨使。1278年又升任福建行省中书左丞，并受命向南海诸国招徕蕃舶贸易。他与阿合马等有所不同，在局部地区掌有权力，主要是发展海外贸易。他家私人拥有四百海舶，是泉州最富有的豪商。这些商人借助政治上的庇护，经营香料、珠宝生意，从中获得暴利。

元代在中国的穆斯林人数，据估计在百万以上。《多桑蒙古史》引穆斯林作者阿老丁的话：

> 盖今在此种东方地域之中，已为回教人民不少之移殖。或为河中与呼罗珊之俘虏。挈至其地为匠人与牧人

者，或因签发而迁徒者。其自西方赴其地经商求财，留居其地，建筑馆舍。而在偶像祠宇之侧设置礼拜堂与修道院者，为数亦甚多焉。

《伊本·白图泰游记》说："中国各城市都有专供穆斯林居住的地区，区内有供举行聚礼等用的清真大寺"。"中国每一城市都设有谢赫·伊斯兰，总管穆斯林的事务。另有法官一人，处理他们之间的诉讼案件。"新疆、甘肃、陕西、宁夏、山西、河南、山东、河北及云南都有回回聚居区，而汗八里（北京）、杭州、扬州、宁波、泉州、广州尤其集中。据《秋涧先生大全集》载，1252年至1263年，京都的回回共有二千五百九十三户，其中"多系富商大贾势要兼并之家，其兴败营运，百色侵夺民利，并无分毫差役。"杭州的回回，据《西湖游览志》说：

先是宋室徙跸，西域夷人安插中原者，多从驾而南。元时内附者，又往往编管江、浙、闽、广之间。而杭州尤伙。号色目种，隆準深目，不啗豕肉，婚姻丧葬，不与中国通。诵经持斋，归于清真。

杭州清波门外的聚景园，是穆斯林公共墓地。其中一座天方先哲卜合提亚和二从者的墓葬，阿拉伯文碑记年代，分别为教历七百零七(1308)和七百三十(1330)年。南屏山麓出土的舍剌甫丁墓碑，立于1324年。扬州也有墓碑证明元代穆斯林的留居。 1275年死于扬州的普哈丁葬在东关外。普哈丁墓俗称回回堂又名巴巴窑。葬在那里的还有撒敢达、古都白丁等人，大概都是苏非。南门外清真寺旁的穆斯林墓地，有徽州路达鲁花赤"捏占伯通议之墓"墓碑，背面刻有阿拉伯文碑铭。另一死于教历七百二十四（1324)年的阿拉伯妇女的墓碑，刻有阿拉伯文说，"其父是伊斯兰教中素有声望的长官勒尊丁"。在泉州，继蒲寿庚任泉州提举市舶司的艾卜伯克·乌马儿，是赛曲赤·瞻思丁之孙，纳速拉丁之子，又称伯颜平章。泉州东南隅城基出土的一方双面阴刻阿拉伯文墓石，说

死者叫赛典赤·杜安沙，卒于教历七百零二年（1320），原籍布哈拉，其父乌马儿。杜安沙可能就是艾卜伯克的儿子。泉州在元代号称“世界最大贸易港”，为回回商人的“窟宅”。在元末，泉州穆斯林商人，先有赛甫丁和阿迷里丁，后有那木纳，组织称“亦思巴奚”的蕃军，占据泉州作乱，历时十年（1357—1366）。足见泉州回回人数之多。

以上可见，在13世纪初年以后的一百多年中，大批穆斯林来到中国，遍布南北城乡，插足各个阶层，成为中国社会的一部分，有“元时回回遍天下”之说。这样，穆斯林在中国安家立业，中国伊斯兰教开始新的发展时期。

（二）元代伊斯兰教的兴盛

伊斯兰教在蒙元时期比之唐宋时期有了许多重大的变化和发展，出现了兴盛的局面。

首先，蒙古统治者奉行宗教兼容和信仰自由的政策，其出发点固然是利用宗教为征服和统治中国服务，但客观上却有利于伊斯兰教的传播和发展。波斯作家志费尼在《世界征服者史》中谈到成吉思汗时说，“因为不信宗教，不崇奉教义，所以，他没有偏见，不舍一种而取另一种，也不尊此抑彼；不如说，他尊敬的是各教中有学识的虔诚的人，认识到这样做是通往真主宫廷的途径。他一面优礼相待穆斯林，一面极为尊敬基督教徒和偶像教徒。”在蒙古世代遵守的法令——成吉思汗的札撒中，“他命令一切宗教必须予以尊重，不得有所偏爱。”札撒还规定：“免征托钵僧、诵《古兰经》者、法官、医师、学者、献身祈祷与隐遁生活者的租税与差役。”“豁免各种庙和神的仆人的赋税并尊重之。”成吉思汗的妻弟、蔑儿乞部的哲马尔火者，是信奉伊斯兰教的蒙古人。成吉思汗的牙帐里有不少穆斯林商人。1218年他派往花剌子模的使节和四百

五十人的商队，全是由穆斯林组成。而后蒙古铁骑蹂躏河中，杀戮抵抗的穆斯林，作为对杀害使节和商队的报复。但他并未因此而仇视伊斯兰教，也没有强迫人民改变信仰，仍然起用牙老瓦赤和马思忽惕治理河中。他以后的诸王基本遵循了这一兼容并包的政策，至忽必烈后形成以佛教为本，依赖儒生治国，同时兼容各教的格局。宗教之间的仇杀、敌视遭到禁止，各教可以不受限制地自由发展，结果必然造成宗教之间的互相渗透。这样情况使伊斯兰教在某些地区有了较快的发展。巴托尔德指出，“一般说来，历史上有许多佛教和基督教民族是改信伊斯兰教的，但没有任何伊斯兰教民族是改信佛教和基督教的。”《元史译文证补·伯勒克传》说:“伯勒克信天方教,常集教士于鄂尔多,讲论教律教理。太祖后裔入天方教者,自伯勒克始。”又据《多桑蒙古史》,镇守唐兀的元成宗从弟安西王阿难答（并称秦王）

> 幼受一回教徒之抚养，归依回教，信之颇笃，因传布回教于唐兀之地。所部士卒十五万人，闻从而信教者居其大半。
>
> 阿难答熟知《可兰经》，善写阿剌璧文字。其诉之于皇帝铁木耳,言宗王阿难答终日在礼拜寺中诵《可兰经》，命蒙古儿童行割礼，宣传回教于军中

察合台后王木八剌沙、八剌，以及木八剌沙的母亲额儿根可敦也都信奉伊斯兰教。虽然，察合台、忽必烈等曾对穆斯林的某些习俗采取过禁断和歧视的做法，但从总体看，元朝对伊斯兰教持宽容态度，穆斯林受到统治者的保护，教外之人改奉伊斯兰教的为数也不少。

其次，元代伊斯兰教在中国虽然尚无固定的名称，但作为宗教已被人们所认识并得到社会的承认。唐宋时，伊斯兰教习称为“大食法”、“大食殊俗”,被视为胡商蕃客的礼俗。至元代,伊斯兰教已成为与佛教、道教、基督教并列的“清净”“真教”。延祐间(1314

—1319)，杭州建礼拜寺，称“真教寺”。1349年，吴鉴作《清净寺碑记》，始有“清净”之称。这大概是明代称伊斯兰教为“清真教”的由来，但绝非元代所通用的名称。元时，沿袭辽代称呼，用“回回”替代“大食人”，指信奉伊斯兰教的人。又称宗教学者为大石马、答失蛮、达识蛮，都是波斯语的对音，意为有知识的人，多指穆斯林经师，《元典章》释为修道者。回回也称木速蛮、磨思览、没速鲁蛮、谋速鲁蛮，都是穆斯林的对音或转音，泛指所有的伊斯兰教徒。元代的回回不仅仅限于宗教的意义，更多的含有民族和地域的意义。元代的诏令文告，如不以色目人与蒙古人、汉人对举，即回回代之，或以回回、畏兀、唐兀与契丹、汉人对举。凡涉及各宗教时，则以答失蛮、木速蛮与僧、道、也里可温并举。元代可能已有“回回教”、“回回教门”的通称，但未见于正式文献。回回教一名最早见于元末明初叶子奇的《草木子》一书。

元代设有专门管理伊斯兰教事务的机构，称“回回掌教哈的所”，与专掌佛、道、也里可温的宣政院、集贤院、崇福司相似，但官秩品级要低。哈的即卡迪，伊斯兰教法官的阿拉伯文音译。伊斯兰教法是管束穆斯林全部行为的大启规范，执掌教法的法官卡迪在穆斯林的宗教活动和日常生活中享有重要的地位。哈的所的设置是元代伊斯兰教深入传播的标志。最初可能设置“回回哈的司”，由“诸哈的大师”为国祈福，为皇帝祝寿，并掌教念经，主管穆斯林之间的词讼。据《世界征服者史》载：

> 教历六百五十年(1252)，回教斋节日，蒙哥所之诸回教徒集于皇帝之斡耳朵前，盛礼贺庆此节。先是忽毡城人大法官札马鲁丁·马合木主持祈祷，为皇帝祝寿。蒙哥命其重祷数次，遂以金银及贵重布帛数车，赐之。并于此日大赦，遣使至各地，命尽释狱中诸囚。

这可能就是设置哈的大师的由来。元至大四年（1311）四月，“罢回回哈的司属”(《元史》卷二十四)皇庆元年(1312)十二月，“敕

回回哈的如旧祈福。凡词讼悉归有司，仍拘还先降敕书。”（同上）《元史·刑法志》也载:“诸哈的大师止令掌教念经,回回人应有刑名、户婚、钱粮、词讼,并从有司问之。”致和元年(1328)八月,“罢回回掌教哈的所”。元世祖以后,佛教极盛,道教势众,也里可温邀宠。在激烈的宗教竞争中，哈的大师在上层集团中的地位渐趋下降。穆斯林上层多为官吏和商人，虽捐资建寺，供养苏非，但对哈的均无好感，不愿因教法而损害政治和经济利益。在下层民众中得势的多为苏非，与哈的更无好感。因此，伊斯兰教虽然在元代广泛传播，但哈的所最终还是被撤销。

再次，元代穆斯林人口急剧增加，遍布全国城乡，逐渐形成“大分散,小集中”的地域分布特点。唐宋时期来华的穆斯林,绝大多数是经商侨寓的胡商蕃客，或土生蕃客，虽然有累世居留不返的，但作为侨民经常有人返归故土。他们基本上居留在沿海商埠、西北边陲及京畿附近，与农村不发生联系。元代来华的穆斯林属色目人，社会地位较高，多数视中国为家，变侨寓为永居，由“化外人”转为“化内人。”故《癸辛杂识》说:“今回回皆以中原为家,江南尤多。”他们分布由沿海和边境而深入内地,大部分聚居西北，一部分移居江南，逐渐遍及华北和云南。在城市，他们集中在关厢或一两条街上，在农村则聚居为一个村落或村落的一部分。他们仍以善于经商著名，但已建立了以农业为主的经济条件，形成中国社会的一个组成部分。这些穆斯林社团的宗教生活，可由普遍兴建的清真寺得到证明。礼拜场所由“堂”称“寺”,大概始于元代，是得到官府承认的标志。现存最早的一批清真寺遗址，大多创建或重建于元代。在元代，泉州有六、七所清真寺。圣友寺在泉州城东南,寺内的阿拉伯文石刻说:“这座最古老、悠久、吉祥的礼拜寺,是此地人们的第一座礼拜寺,号称‘圣友寺’,建于伊斯兰教历四百年。三百年后，艾哈玛德·本·穆罕默德·贾德斯,即设拉子著名的鲁克伯哈只,建筑了高悬的穹顶,加阔了甬道,

重修了高贵的寺门并翻新了窗户，于伊斯兰教历七百十年（1310—1311）竣工。”门楼建筑是十一至十六世纪阿拉伯流行式样。外形和蜘网状尖拱小宝盖石刻的连缀，都和十二世纪以后开罗、阿勒颇等地清真寺相似。泉州南门的清净寺，据载创建于1131年，1349年由富商全阿里捐赀重建，立碑记述其事。元末毁于战乱。此外还有元代穆罕默德寺门楣石刻、纳希德重修寺碑、元代无名大寺门楣石刻等。广州的怀圣寺，有1350年住持哈只哈散所立碑，寺在1343年被毁，由僧家讷元卿重修，郭嘉《重建怀圣寺记》记有其事。杭州真教寺在市文锦坊南羊坝头。据《杭州府志》和《西湖游览志》，“元延祐间（1314—1320），回回大师阿老丁所建。”《伊本·白图泰游记》说，定居杭州的埃及商人欧斯曼建有一座清真大寺，是否即为真教寺，无可稽考。今存大殿穹窿式顶部，属阿拉伯建筑风格。扬州礼拜寺，“在府东太平桥北”，1275年“西域僧”普哈丁“游方至此创建”。1380年哈三又重建。宁波（四明）在元代有两座礼拜寺，《至正四明续志》说建于元延祐以后。北京牛街礼拜寺，相传北宋至道二年（996）革哇默定“筛海”由西域辅剌台（呼罗珊）东来中土，次子那速鲁定奉敕创建。宋末元初，阿哈买德（伽色尼人）和阿力（布哈拉人）来寺掌教，先后于1280、1283年去世，墓、碣遗存于寺内。因北宋至道年间，北京在辽代统治之下，“奉敕”建寺实无可能，故学者多取元初始建说。西安新兴坊（大学习巷）清净寺，“元世祖中统四年（1263）六月肇创”，1297年由陕西行省平章政事赛典赤·赡思丁“增广饰治，视前有加”。另有小皮院真教寺，“盛于大元皇庆之间（1312—1313）”。昆明的两处清真寺，“一在城南门内，一在鱼市街，俱元平章赛典赤·赡思丁建。”

以上举例，说明元代穆斯林在各地普遍兴建了清真寺。规模较大的礼拜寺，设有教长，称摄思廉（伊斯兰长老），或称主持；领拜人，称益绵（伊玛目），或称住持；劝教人，称哈梯卜（海推布），或称协教；传呼礼拜的，称谟阿津（穆艾津），或称唱拜者；

执掌寺务的，称没塔完里（管事乡老），或称都寺；执掌教法的，称哈的(-卡迪)。这说明在中国的穆斯林社团中，伊斯兰教作为共同信仰，其管理和组织制度正在形成。

蒙元统治的近百年间，伊斯兰一阿拉伯文化大量传入，在天文历算、数学、医药、建筑、炮术、音乐等方面都有丰硕成果。大批来华的穆斯林中，不少人“仕于中朝，学于华夏”，深受中国文化的薰陶，不乏学术人士。但没有表现翻译经典、阐扬教义的记载，“无人以中国文字解说回教教义与礼节者。”元代文献中的“回回”、“答失蛮”、“木速蛮”等称呼，既未区分宗教与民族，也未弄清宗教学者、修道者和一般信徒的不同。这一时期，伊斯兰教在中国仅以宗教礼仪和教法的遵循，生活习俗的坚持，血统的遗传，阿拉伯文和波斯文的学习，经典的口头传授等为传播方式，伊斯兰教主要在穆斯林社团内部信奉。唯一例外的是西北边陲。

第四，蒙元时期，伊斯兰教在新疆地区有了进一步的发展。元代在西域设置行省，以别失八里省Bishbalik辖天山南北及畏兀儿之地，阿力麻里省辖伊犁地区，阿姆河省辖阿姆河以南之地，属察合台汗国的封地。元初，伊斯兰教以喀什为中心，沿塔里木盆地两缘，东南路传入莎车、叶城、和田（于阗），达到且末；东北路传播于阿克苏、库车之间。以前在这里流行的佛教、景教及摩尼教，已不见于记载。伊犁河流域阿力麻里和海押力出现的伊斯兰教统治者，是该教首次传入天山以北游牧区的标志。具有悠久传统的佛教以吐鲁番、库车为中心，统治着天山东部南北两麓，阻挡着伊斯兰教的往东传播。据《新元史》载，蒙哥在位初（1252—1253）别失八里的畏兀儿亦都护撒连的斤和贵族密谋，在星期五把举行聚礼的穆斯林全部杀死在清真寺内。事泄后满城风雨，穆斯林人心惶惶，上告监治赛甫丁。经过严刑审问后，撒连的斤被处死。这说明伊斯兰教在该地发展很快，引起佛教统治集团的恐

慌。在蒙元统治者的兼容并包政策下，伊斯兰教稳步往东渗入。据马可波罗所见，伊斯兰教已远达哈密附近，南端也越过且末，深入罗布淖尔。至伊本·白图泰东游时，察合台汗王答儿麻失里(1326—1334)已改奉伊斯兰教。他在苏非长老侯撒门丁·亚额指导下，“参加集体 行的晌、宵礼从不间断”；在晨礼后“用突厥语念赞词(齐克尔)直至日升”，“在晡礼后亦复如此”。在他以后，察合台汗国发生分裂。1347年，蒙古贵族、朵豁剌惕部异密播鲁只拥立秃黑鲁帖木儿为东察合台汗国君主。秃黑鲁帖木儿汗在登位前，曾在阿克苏狩猎时遇见扎马鲁丁(贾拉里丁)，询问过伊斯兰教的信仰。扎马鲁丁死后，其子沙都丁(额什丁)在1354年前往阿力麻里求见秃黑鲁帖木儿汗，终于说服他及属下16万人归依伊斯兰教。嗣后，秃黑鲁帖木儿汗派遣和卓、伊玛目往各地传教。他的后裔更加积极地传播伊斯兰教，不惜掀起宗教狂热和发动“圣战”，促使居民改奉伊斯兰教。有的察合台后王采用严酷刑法，如把马蹄铁钉钉入不愿改奉者头脑，来强迫异教徒改宗。至十五世纪时，伊斯兰教传播到哈密、吐鲁番一带，到十六世纪风靡天山南北。除了十五世纪进入新疆北部的厄鲁特蒙古外，伊斯兰教终于在新疆全境确立了统治地位。

四、明清时期的伊斯兰教

(一)中国的穆斯林民族

朱元璋推翻蒙元统治后，建立了统一的汉族政权。明初在“驱逐胡虏，恢复中华”的号召下，对蒙古人及色目人持排斥态度。对于留居中国的蒙古、色目人，明王朝实行强制同化的政策。大

明律规定，凡蒙古、色目人许与中国人结婚姻，不准本类自相嫁娶。违禁者，两家主婚人各杖八十，男女没入官，男为奴，女为婢。由于元代色目人与汉族的经济交往和社会联系十分密切，自然的民族融合早已开始，这一政策实际上不一定能完全执行。客观上却为回汉通婚提供了便利，反而促使回回人口增长。泉州《林李宗谱》提到明代当地色目人很多，而“其间有色目人者，有伪色目人者，有从妻为色目人者，有从母为色目人者”。不论汉女嫁回男，还是汉男娶回女，都可以成为回回。明代回回的另一来源是唯吾尔人。《甘宁青史略》载，1437年和1471年，明廷先后迁徙甘州、凉州的“寄居回回”、“新附回回”二千多人于江南。这些人都是维吾尔人。明初哈八世在常德的驻军，多数也是唯吾尔人。他们后来都成为回回。

明朝禁止使用胡服、胡语和胡姓，许多回回功臣名将和学者均系采用汉姓汉名，从不声明自己是穆斯林。司法权统归朝廷掌管，各地不准设置哈的（教法官）。教长只有布道之权，不得包揽民事词讼，并诏命废止清真寺教长专名，改称掌教为“老师傅”。清真寺也以“祝延圣寿”为掩护，尽力协调与专制王权的关系。

明太祖虽然排斥外族，但仍能吸收广大回回参加反抗斗争。回民传说，明朝的开国功臣常遇春、胡大海、沐英、蓝玉、冯胜、丁德兴等，都是回回。明代钦天监设有回回历专科。明太祖对回回历法十分推崇。明代历法家有回回黑的儿、阿都剌、迭里迷失、郑阿里等，又有参与翻译回回历经、经纬度、天文诸书的回回大师马沙亦黑（吴 谅 等。明代统治者对回回一般采取怀柔政策，一方面任用回回担任要职，让他们为明室建功立业。有明一代，回回中的著名人物颇为常见，如郑和、铁鉉等。另一方面，对回回的宗教活动加以保护。传说明太祖曾敕建清真寺，并御书《百字赞》褒颂伊斯兰教和穆罕默德。西安大学习巷礼拜寺谕旨碑（1382）称：“如有寺院倒塌，许重修，不许阻滞。”在扬州、福州、泉州等

地的清真寺内，还有明永乐五年（1407)的《敕谕碑》：

> 谕米里哈只：朕惟人能诚心善者，必能敬天事上，劝率善类，阴翊皇度。故天锡以福，享有无穷之庆。尔米里哈只，早从马哈麻之教，笃志好善，导引善类，又能敬天事上，益效忠诚，眷兹善行，良可嘉尚。今特授尔以勅谕，护持所在。官员军民，一应人等，毋得慢侮欺凌。敢有故违朕命，慢侮欺凌者，以罪罪之。故谕。
>
> 永乐五年五月十一日。

这里明代统治者利用宗教安抚回民的目的显露无遗。

明初，中国的穆斯林在经济上逐步建立起以农业为主兼营商业的生存条件。随着社会安定和经济恢复，回回经济也有所发展，产生一定的内部经济联系和地域集中。回回在继续吸收新的成分基础上人口增加很快，地域分布“大分散，小集中”的特点基本形成。甘肃和陕西早已是回回的主要聚居区域。明代，甘肃北部及庆阳、平凉等府，陕西的西安、延安、凤翔、汉中等府，都有回回居住。宁夏自明初以来有大批回回以归附土达的身份被安插在灵州、固原一带，这里后来发展为回民聚居区。云南的回回，有许多是明初随沐英进入云南的。按云南的地方志及家谱、碑记看，楚雄、大理、玉溪、嵩明等地都有回回聚居，少数在城里，多数在乡村。运河沿岸，从杭州到通县的许多地方都有回回居住。许多回回聚居点，明初都是军屯驻所，如北京以南的七十二连营，正定的南三营，山东信阳的六营，无棣的五营，联庄相望，当年均为回回军士的营盘所在。他们原是淮河流域的回回，因从军屯戍而移驻于华北各地，“军籍则永为军人，随驻所屯田生产以充军饷。”(《明史·食货志》这些地方至今还叫“回回营”，民间传说是随燕王而来的。另外，北京、南京、安庆、武昌及江浙、湖广等地，也有回回散居其间。

除了军屯外，有些回回聚居区是由回回出仕为官，落籍地方，

逐步发展而来的。例如，马坚于洪武初任云南临安卫千户世职，金自氓于永乐间官临安府知府，后来这两姓发展为回龙村。伯笃鲁丁的孙子伯龄明初游宦到广西，落籍桂林，改伯为白，逐渐成为桂林的一个大姓。伯颜察儿后裔住北京羊市角头，以羊为姓，后迁居山东益都，改羊为杨，成为大族。另有不少回回村庄是由回回人口繁殖而分居形成的。例如，云南河西纳家营马汪在弘治年间迁居寻甸，后来发展为黄土坡、甜菽地两个回回村。刘命兰于永乐初由南京北迁沧州，历三世而分为十门，子孙迁徙河北、山东各地，都发展了新的聚居点。

明代中叶，中国封建社会发生变化，而中外交往和贸易大大减少，回回作为日趋稳定的社团经历一个内部发展的时期，逐渐形成为一个民族共同体。第一，回回已用汉语为共同语言。回回原来使用的各种民族语言在日常生活中失去意义，阿拉伯语和波斯语成为经堂用语，即宗教用语。元末农民起义中，广大回回平民不仅语言上与汉族没有隔阂，而且在思想上和行动上也几乎不分彼此。到1536年,泉州《丁氏族谱》等,回回已不懂《古兰经》原文的文义，也没有要求懂的意思。1609年《重修清净寺碑记》也说,《古兰经》“未经汉译”,到了“民可使由,不可使知”的地步。明朝末年，回回中能读阿拉伯文和波斯文原著的已经不多，因而产生了汉文著译运动。第二，共同的民族感情已经产生。回回有着伊斯兰文化的传统背景，又有着比较类似的社会境遇，而且经济联系比较密切，生活习俗接近，因而比较容易产生认同的心理。明代记载中提到回回“党护族类”。回回虽然“种类散处南北”,但“奉其教者，行赍居送，千里不持粮”。第三，伊斯兰教成为回回民族自存的一个共同要素。在民族共同体的形成中，伊斯兰教不仅是回回共同的宗教信仰，维系共同的民族心理和民族感情、维护内部凝聚力的精神纽带，而且渗透到社会生活的各个领域，促使形成共同的价值观念、伦理规范和风俗习惯。伊斯兰教直接影响民

族共同体的社会、经济和文化生活，长期关连着回族的发展和变化。

在西北地区，一些少数民族也相继成为保留各自民族特色的穆斯林民族。塔吉克族、塔塔尔族和柯尔克孜族在十世纪均已信奉伊斯兰教。哈萨克族的伊斯兰化始于八世纪，完成于十二世纪末或十三世纪初。东乡族由十三世纪从中亚进入甘肃临夏的蒙古穆斯林为主，与回、汉、藏等族长期相处，发展而成的穆斯林民族。保安族比东乡族形成稍晚，是由信仰伊斯兰教的东乡、撒拉、回等族通婚繁衍形成的一个民族。撒拉族是元代从中亚撒马尔罕迁入青海的西突厥乌古斯部撒鲁克人的分支，与周围藏、回、汉、蒙古等族融合形成“撒拉回”。维吾尔族在十五世纪几乎全部改宗伊斯兰教。乌兹别克族在十七世纪后陆续进入新疆前早已信仰伊斯兰教。在明代，我国信仰伊斯兰教的十个少数民族大体都已形成。

（二）教坊与三掌教制

教坊是由于穆斯林聚居区因集体礼拜等宗教需要而出现的一种组织形式，后来演变为以清真寺为中心，包括周围的穆斯林居民在内的地域性宗教社团，所以又称寺坊。在中国穆斯林“大分散，小集中”的居住条件下，教坊的规模因地而异，小则数十户，大至几百户。各坊之间一般互不隶属，独立行教。教坊大概是从蕃坊演变来的。唐代蕃坊在中国史籍中没有记载，宋代虽有记载但语焉不详。都蕃长和蕃长的名目自唐代就已出现，参照阿拉伯穆斯林的游记，一般由“筛海”（教长）和“嘎锥”（宗教法官）担任。他们的职责除了调解纠纷、裁决争端及主持宗教活动外，还负责招来海外商船来华贸易，为此在穆斯林居住区“蕃坊”设有蕃长司。唐宋的蕃长便是上述筛海、嘎锥的委任头衔。元朝在1328年

前设有“回回掌教哈的所”。回回掌教(伊斯兰教长老)和哈的大师(宗教法官)在穆斯林居住区分别“总管穆斯林的事务”和“处理他们之间的诉讼案件”。蕃坊与教坊的含意显然有所不同。蕃坊反映了穆斯林的侨居性质，是指特殊身份者的聚居区；教坊意味着中国穆斯林民族已经形成，为进行宗教生活而产生的地域性组织形式。元代是中国穆斯林民族形成的最初时期，教坊制度在其后期开始在某些地区出现。

十六世纪中叶以前，中国境内主要清真寺的教长等职，大多由外来的穆斯林学者担任。他们或因经商，或随贡使，或为传教，从不同的国度到中国来，有的受中国穆斯林邀请主持一坊教务，有的则自筹经费建寺任教，成为优免差役的经师世家。这些来自西域或南亚的掌教和宗教学者，由于岁久家成，落籍中国，成为中国穆斯林，并因家学传承而世袭罔替。如卡泽伦（Kazerun伊朗）人不鲁罕丁，元“皇庆间(1312—1313)随贡使来泉，修回回教，泉人延之住持礼拜寺”(《闽书抄》)。1349年，他倡议重修清净寺，并“一新寺政”，被尊为摄思廉(伊斯兰长老，主持)。他任清净寺教长时，下设有益绵(伊玛目，住持)、哈梯卜(海推布，协教)、谟阿津(穆艾津，赞礼)及管理寺务的没塔完里(管事乡老，都寺)。他于1370年(洪武三年)死后，其子夏敕继任教务主持。其后裔以夏为姓，尚有见诸记载的夏彦高、夏东升、夏日禹，至17世纪初，夏家在泉州清净寺世袭教长已达三个世纪。1872年(清同治十一年)，俄国驻北京总主教柏雷狄斯曾获得汉文大字布告一张，内称伊斯兰教传入中国之初，即“分僧侣为三级，以利传道。第一级曰亦玛姆，次曰喀梯巴，三曰麦爱清。亦玛姆犹之佛寺之方丈，喀梯巴乃讲经者，麦爱清则呼招祈祷者”。这张布告显然是后人的附会，但反映了明清之际各教坊盛行的“三掌教制”。

三掌教制在西北称三道制。三掌教的名称和职责，往往因时、因地而异。甘肃狄道、河州地区的教坊中，三道掌教为伊玛目(掌

教）海推布（二掌教）和麻进（三掌教）。在奉诏废止教长专名后，伊玛目实际上成为教长，称老师傅，海推布兼管教法，称二师傅，麻进称三师傅，形成三道掌教管理教务的教权组织。清真寺的勤杂人员（木哲哇）则称四师傅或寺师傅，其助手称五师傅。青海地区实行的是世袭的哈最制。哈最之下设有三长：伊玛目负责讲经；阿提布领导群众诵经；玛真是每日五次登上唤醒楼，呼唤群众按时礼拜。哈最也称总掌教，或总理掌教。其职责是执掌宗教法规，监督宗教礼仪的执行，担任宗教法庭法官。青海循化等地的哈最制，还与撒拉族的土司制相结合，一般由土司兼任哈最，形成政教合一的结构。

明初，凡清真寺的住持都必须领得礼部发给的札副作为凭据。而敕赐或敕建的清真寺住持，皆为冠带住持，一切差徭概在蠲免之列。北京东四清真寺掌教马颐自明弘治年间领取札副，代代世袭冠带住持直至民国。一些清真寺因而发生争夺世袭掌教职位的激烈斗争。北京牛街礼拜寺是敕建礼拜寺，“历蒙部给住持、协教、赞礼各一人，领众焚修，祝延圣寿无疆，祈祷地方宁静”。1530年（明崇祯三年），为争夺掌教职位，部分教众凿毁寺内弘治九年碑和万历四十一年碑。这种争权夺利的丑行，自然引起群众的强烈不满，从而出现选聘教长的自发行动。如《牛街志稿·教礼志略》载，“康熙年间，王允卿来京游学，岗人如狭奇才，老少数十人，乘骡策马迎于良乡，开放礼拜寺正门以纳之。开大学于北廊，馈食献帛，仰若神明，虽掌教白世祥齿德兼隆，亦不敢拂违众意，俯身降礼，执经门下”。北京安河桥青河清真寺内有教坊高目（居民）公立的石碑，声明永远废除世袭掌教制度，不请本坊人任阿訇。

阿訇是波斯文音译，又译作阿衡、阿洪、阿浑，原意为“教师”。在通用波斯语的穆斯林中，是对杰出的宗教师的尊称。在中国，一般是指研习经典、具有一定宗教学识的人。他们原来的地

位不是很高。经堂教育兴起后，经文学校成为清真寺的重要环节。清真寺世袭的三道掌教，宗教学识日渐贫乏，显然不能胜任，因而需要选聘“博学有才德”者，担任清真寺经文学校的教师，传习经典，称为“开学阿訇”。这样，他在清真寺和教坊中的作用和地位越来越重要，变成宗教知识的权威。阿訇由清真寺附设的宗教教师，渐渐取得指导和管理教务的权威，替代或超越了伊玛目的职权。开学阿訇集教学和掌教的大权于一身，全面主持教坊内的一切宗教事务，下面还设有治方阿訇和掌学阿訇，作为他的助手，在教坊内居于最高的宗教地位，逐步形成教坊和清真寺内一套新的教权结构。开学阿訇因此又称掌教阿訇或教长阿訇，下设伊玛目等三道掌教。但在大多数教坊内，开学阿訇都兼伊玛目，与二阿訇、穆艾津组成新“三道制”。

清朝中叶后，统治者在西北推行乡约制度。后来在有清真寺的地方，“由地方官择立该教公正之人充当寺约，责令约束回教”，“其无寺者，按其乡里人数择举老成者为回约”，使他们“分段管理，各给印札，预限三年，期满更换，不须再立掌教名目，亦不准其苛派花户，彼族其有不法之徒滋事行凶，以及私立邪教之事，即由该寺约、回约妥为秉公处理，违则禀官提究”。由此，教坊内出现了对外名为乡约，对内称为学董的组织形式。学董（社头）、乡老组成的机构管理寺务，任职者不是宗教人士，由坊内教众推举年长富有者担任，负责管理宗教施舍和清真寺房屋地产，以及穆斯林殡仪和公墓，决定阿訇的选聘和筹办宗教活动，有时也主持调解本坊教民中的民事纠纷等。清真寺及宗教活动的经费主要来自寺产收入和本坊教民的捐助或摊派。

除了单一的教坊制外，也有一些城镇的海乙寺（地区中心大寺）管辖若干稍麻寺（小寺），小寺阿訇由大寺委派，大寺阿訇也常去小寺讲经说教。小寺要向大寺交纳一定数量的钱粮，其教民每逢开斋节、古尔邦节和金曜日都到大寺参加会礼和聚礼。明清时，

有的大寺还设有穆夫提（教法说明官），实际上是一坊教务的最高权威。在西北地区，门宦教主对其所属教坊控制较严，实行“热依斯”制和“穆勒什德”制。他们都是教主的区域性代表，管理一个区域内的数十个教坊。清真寺的阿訇均由教主或教主代表指派。

教坊制度是中国穆斯林维系共同的信仰、进行宗教活动的组织形式，在回回民族的形成中起过重大的历史作用。同时，教坊内教权结构的演变和管理权力的转移，促使经堂教育的振兴，也给门宦的形成创造了便利条件。

（三）经堂教育

清朝统治的最初一百年，即顺治、康熙、雍正及乾隆前期，在以农业为主的中国穆斯林各民族中，社会经济逐渐呈现出由恢复到发展的局面。农牧业生产发展很快，商业和手工业非常活跃。在兴修水利、开垦荒地的同时，有些地区的回族还从事矿产的开采和冶炼，经营制盐业，积极发展对外贸易。回族在各大城市的人数也有增加。在这些民族内部，阶级分化随着经济发展而日益明显。各地城乡出现了一批田连阡陌的地主豪绅和富商大贾，上层也有不少效力清廷的文官武将和科举人物。广大下层教民并没有摆脱沉重的封建剥削，生活极端贫苦。他们除了支应繁苛的封建赋税和劳役外，还有宗教上的经济义务。

在乾隆四十六年（1781）前，清朝统治者为安抚民心，稳定统治秩序，称伊斯兰教为回回“先代留遗，家风土俗”，“非作奸犯科，惑世诬民者比”，采取“从俗从宜，各安其息”，不必“强其画一”的宽容政策。对穆斯林也视为“国家之编氓”而“一视同仁”，“不容以异视”。但其内心仍认为“此种回教，原一无所取”，中国穆斯林“率皆鄙薄之徒”，“甘为异类”。某些地方官员则走得更远认为“回教不敬天地，不祀神祇，另定宗主，自为岁年，党羽众

盛，济恶害民”。因而“请概令出教，毁其礼拜寺”，“照左道惑众律治罪”。虽然这种极端意见遭到驳回，但在法律上、政治上对穆斯林的歧视依然存在，并随着社会矛盾的激化而加剧。1781年，苏四十二在循化撒拉族中发动反清起义。起义的导火线是哲合林耶与虎非耶华寺门宦争夺教众的斗争。由于官吏腐败，处置失当，激起民变，酿成陕甘回民的起义。清政府血腥镇压起义后，对各穆斯林民族实行高压政策，规定“回民不得复称总掌教、掌教、阿訇、阿衡、师父名目，择老成人称乡约，稽查约束．循化掌教改为总练，阿訇改为乡约。新教礼拜寺全毁，旧教嗣后亦不得增建。不许留外来回民学经、教经及居住，每年乡约头人具无新教及前项情节甘结一次，地方官加结，年终汇齐送部”。尽管清廷对“新教”教民“剿洗净尽”，采取许多严厉的防范措施，但并不能禁绝“新教”，也无法阻止穆斯林的反清起义。自嘉庆、道光以后，陕甘、云贵、新疆等地爆发了一系列回、撒拉、维吾尔等族人民的反清起义，声势越来越大。这些起义都同伊斯兰教有着不同程度的关联，其中有的以伊斯兰教为号召，有的由派别斗争所引发，有的有掌教或门宦教主参加领导，尽管这些起义带有宗教色彩，情况也错综复杂，但大多数都具有反封建、反民族压迫的阶级斗争性质。

明代中叶实行海禁后，来华的穆斯林学者越来越少，出现各教坊掌教经师后继乏人的现象。中国穆斯林中，懂阿拉伯文和波斯文，并能直接释读经义者日见稀少。清代，穆斯林受到封建统治者的歧视和迫害日趋严酷，而内部的派别冲突和教义纷争愈演愈烈。面对“教道久湮，人心厌弃”的严峻现实，穆斯林中的有识之士开始寻求伊斯兰教自立图存之道。明末清初增建的一批清真寺，也需要有一定宗教知识素养的经师掌教。于是，兴办教育，培养适合穆斯林社会需要的宗教人才，成为伊斯兰教发展的急切需要。在这种背景下，以经堂教育为主要形式的中国穆斯林宗教

教育制度便在明末清初应运而生。

中国穆斯林的经堂教育倡兴者，一般认为是明代陕西著名经师胡登州(1522—1597)。胡登州，字明普，咸阳渭城人，“家业丰裕，富甲乡并”。幼习经学，谋及儒学，“而终不果”。年及五旬，始习诗书，“复稽求吾道之经籍”。偶遇一麦加来的进贡缠头叟，得授《母噶麻式》经(al-Māqmāt)。“经中多意外味语，乃品位进级之经也”。进而通晓阿拉伯语和波斯语，对伊斯兰教经籍的研究颇深。伊斯兰教“自唐迄明，虽有经籍传入兹土，而其理艺难传，旨义难悉，故世代无一、二精通教理之掌牧，以致多人沦落迷途”。胡登州目睹“经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自”的现状，“遂慨然以发明正道为己任”，立志兴学。他在家收徒讲学，倡导学习经典，有的学生由他供给食宿，有的则一边劳动一边求学。这种中世纪伊斯兰教国家寺院教育与中国传统私塾教育相结合的形式，后来逐渐发展成为一种具有中国特色的宗教教育制度。大概从其二传弟子兰州马开始，教馆从私人家庭移入清真寺，开始由清真寺在寺内招徒授经。课堂一般设在大殿前北侧厢房，因讲授经籍为主而称为“经堂”。此后新建或改建的清真寺，无论作为宗教建筑的布局，还是考虑“宗教活动和教育合一”的职能，经堂都是清真寺的一个重要组成部分。清真寺延聘阿訇担任经师，学生的食宿费用多由教坊的教民供养。经堂学员的多少，则视开学阿訇的学识、声望，以及教坊经济能力和有无寺产、捐助而定。

胡登州倡兴的经堂教育，改变了父传子受、师徒单传的传统教育方式，吸引各地穆斯林“负笈载道，接踵其门而求学”。他的学生代代相承，散播全国，带动各地清真寺纷起效法。以后，经堂教育在其发展演变过程中，因课程内容和教学特点的不同，在不同地区形成风格各异的学派。早期，西北地区以胡登州三传弟子冯养吾、张少山为代表，形成“精而专”的陕西学派。如陕西经师周老爷门下，专授教义学而不讲其他，多从阿拉伯文课本入手，为

陕西学派奠定专攻教义学的基础。明末清初，常志美、李延龄，舍起灵等在山东、河北、河南等地设帐讲学，广招弟子，培养出一批著名经师。常志美学识渊博，尤精波斯文，著有波斯文语法书。他兼授阿拉伯文和波斯文经典，授徒众多，后发展成“博而熟”的山东学派。清代中叶，由于马德新、马联元的倡导，云南的经堂教育有了较大的发展。马德新为改善经堂教育，翻译一批阿拉伯文和波斯文典籍，整理前人译著的简写本，作为通用的课本。马联元倡导中阿并授,翻译《古兰经》的选本《亥听注解》,要求学生既通晓伊斯兰教经典原文，又善于用汉语阐述教义。他还编写简易的《阿拉伯文法》、《波斯文法》,以适合中国穆斯林学习。在他以后,云南形成了中阿并授的新学派。

经堂教育的宗旨，主要是为各教坊清真寺培养经师、阿訇，对穆斯林进行宗教知识的教育。《经学系传谱叙》说:“因东土教道久埋，必以授学、习学有人，方能继圣指迷，传经宏教，启迪后学，引导新进，必使理学自此渊源而绵延不绝，教道由斯兴盛而炫耀常明。”经堂教育的主要形式是经堂，也称大学或经文大学。正式学员称满拉或海里凡，意为学子和阿訇接班人。一般都附设小学，也称经学或经文小学，对儿童进行宗教启蒙教育。有的地方还设有中学，对幼年没有学过经文的成年穆斯林进行业余性宗教教育。这种教育制度并无成规，学习期限亦无严格规定。大学又多分为高级和初级。初级阶段主要学习阿拉伯语、语法、简明教义、《古兰经》和《圣训》的选读等。高级阶段要学习阿拉伯语高级语法、修辞学、波斯语、《古兰经》及其注释、《圣训》、教法学、教义学等。每一阶段的年限在四至六年之间，视学员的成绩，即是否学完必修的经典，掌握必需的宗教知识，并具备独立宣讲教义的能力而定。学员须经讲学阿訇鉴定许可，管事乡老同意才能结业，即由教坊教民为他挂帐穿衣。此后他就有资格应聘到各地清真寺任阿訇或开学教徒。有时为了进一步钻研某部经典，学员也可转赴外

地，负笈求学。

经堂教育的高级课程，一般称为“十三本经”或“十四本经”。其中一部分属于语言课程，有语法、词法、修辞、逻辑。专业课程有经注学、圣训学、教法学、教义学等。课本有阿拉伯文的，也有波斯文的，各地经堂教育的侧重点有所不同，选用的课本各有增减。如山东学派重视波斯文教授，云南学派有自编的简明教材，有的地方还增设苏非派的“理学”或阿拉伯文学。经堂教育还形成一套以汉语词汇和语法结构为主，杂以阿拉伯、波斯词汇的经堂语。一种以阿拉伯字母拼写汉语的拼音文字小儿锦也应运而生。后来，经堂语和小儿锦的使用都超出经堂的范围，在西北地区穆斯林民间特别流行，带有明显的时代和地域色彩。

在新疆地区，经堂教育大多采用小型分散的私塾形式。穆斯林聚居的城镇，有专门设置的宗教学校“麦德赖赛”，或附设在清真寺内，或单独建校。其课程设置、教学方法和管理制度，均有该地区的民族特点。

（四）汉文著译活动

明末清初，继经堂教育倡兴于西北之后，东南地区的穆斯林学者开始用汉文译述伊斯兰教教义。东南地区是穆斯林最早的聚居区之一，也是中国经济和文化的发达地区，以儒家为代表的传统思想根深蒂固。明代中叶以后，回族穆斯林的人数增加了，但宗教信仰及影响却表现出某些衰微。《天方典礼·定成隆跋》说：“吾教由来尚矣，要皆习无不察，故服习其间者止知我为教中人，至教之所以为教，究懵懵焉而莫得其指归。即娴熟经典，亦不过记述讽诵而已。间有稍通教律，时亦讲论，又多曲为臆说，骇人听闻。”同时，统治者对伊斯兰教的歧视和一般民众的误解，使穆斯林群众感受到社会的压力。在这种情况下，穆斯林民族上层和

学者逐渐认识到，为避免伊斯兰教的日趋衰微和穆斯林民族在中国社会的立足图存，必须调和与儒家思想的矛盾，并向穆斯林普及宗教知识。伊斯兰教并不向外传教，与儒家思想不发生直接的冲突。而儒家思想注重社会伦理，强调人际关系和行为规范，这与重视现世生活和宗教律法的伊斯兰教有某些共通之处，提供了两种文化相互附会、补充、融合的可能性。

汉文著译活动的目的，“不但使吾教人容易知晓，即儒教诸君子咸知吾教非杨墨之道也。”（《四典要会·马兆龙序》）也就是说，对教内要改变“教义不彰，教理不讲”，“于教礼之义旨趣味[3]未识”的状况，使穆斯林能阅读经典，遵奉教礼，排斥异端，维系正统信仰。对教外则“本韩柳欧苏之笔，发清真奥妙之典”，将“天方经语略以汉字译之，并注释其义焉，证集儒书所云，俾得互相理会，知回、儒两教道本同源，初无二理。”（《天方正学·自序》）即增进社会对伊斯兰教的了解，减少种种隔阂和误解。可以说，这是中国穆斯林学者发起的一次护教辩教的宣传活动，也是中国穆斯林内部振兴宗教信仰的自救活动。

汉文著译活动自明末至清末历时约三百年，《中国回教小史》将其分为两个阶段：“王岱舆至刘智，是一个阶段。马德新、马联元是一个阶段。第一阶段，译述和发表的地域以金陵为主，内容或专译一经，或专述一理论的体系，其兴趣几全限于宗教哲学和宗教典制的方面。第二阶段，译述和发表的地域以云南为主，内容之方面较广，已由宗教哲学、宗教典制扩及到天文历法、地理和《古兰经》之汉译了。”

汉文著译活动始于明末，一般认为，“真正能自成体系，立论正确的译述，从王岱舆开始。”王岱舆（约1592—1658），名涯，晚年别署真回老人。其先天方人，幼承家学，熟悉伊斯兰教典籍，成年后攻读性理之学，旁及子史之书和百家诸子，被誉为“博通四教”。他曾受业于南京经师马君实。晚年因“慨道不大著，教恐中

湮”,精研教义,勤奋译述,立志用汉文介绍伊斯兰教,开“以儒解回”之先河。他的《正教真诠》,称为“清真教中第一汉译本”,是系统阐释伊斯兰教义的最早译述。《清真大学》讲的是伊斯兰教神秘主义哲理。《希真正答》是他对教内教外辩难答问的记录,由其弟子辑录成册。王岱舆的著译流传颇广,被赞誉为“发人之所未发,言人之所不敢言,正教光辉,因之昭著。”(金吉堂:《中国回教史研究》)

著译活动与王岱舆同时或稍早的经师张中(约1584—1670),又名时中,字君时,自号寒山樵叟。他出身于苏州伊斯兰教经师之家,自幼学习宗教经典,曾就读于临潼经师张少山门下。1638年,印度云游苏非阿世格抵南京讲经,张中“执弟子礼,以师事之,谨奉教者三年”。后将其讲授的《以麻呢解》译成《归真总义》,以传“圣人总万法而归一真之妙谛”。他执教苏州、扬州的经堂时,还译有《克里默解启蒙浅说》和《四篇要道》,主要讲述伊斯兰教证主、认主的信仰及礼仪教法,称之为穆斯林“朝夕必需”的“归主舟楫,行道津梁”。

王岱舆的门人伍遵契(约1598—1698),字子先,出身于南京伊斯兰教经学世家,曾就学于山东经师常志美门下。1668年,他赴苏州设帐讲经,在苏州掌教周士琪协助下,摘引诸经精华,译成《修真蒙引》一书,举凡穆斯林日常宗教生活涉及的一切教法规定和礼仪要求,无不详尽浅释。中国穆斯林称之为“暗室之灯,迷津之筏”的启蒙读本。后又在兄侄的帮助下,历时6年将《米尔萨德》(Mirsād)译成《归真要道》。此书早已选为经堂教育的必读经典,主要阐述修道养性、性命义理和复命归真的主张。长期以来一直与波斯文原本一起为经堂教育所沿用。

清初,汉文著译活动逐步由南京扩展各地,有马注的《清真指南》、马伯良的《教款捷要》、米万济的《教款微论》、金天柱的《清真释疑》等书相继问世,其中最重要的是《清真指南》。作者

注(1640—1711)字文炳，号仲修，自称为“至圣穆罕默德四十五代裔,元咸阳王赛典赤十五世孙”。曾在南明永历朝中任中书等职。永历帝败亡后，他以笔耕自赡，僻隐教读。三十岁时离滇赴京，结交各地经师教领，转而潜心研究伊斯兰教经典。1683年译著《清真指南》,作者自述,有感于“正教久湮”,“儒习罔闻”,“异端左道,眩惑人心”,故而“领诲明师,或见或闻”,著录以“晰诸教异同之理，阐幽明死生之说，上穷造化,中尽修身,末言后世”,希望博得统治者的青睐以提高伊斯兰教的地位。书中以论述、推理、答问等方式，分门别类阐发教义要旨、修道原理及敬慎持身等现实问题，并经作者一生的修订增补，使该书对后世穆斯林产生重大影响。

继马注而起的刘智，将汉文著译活动推向最高峰。刘智（约1655—1745)，字介廉，号一斋，出身于南京经师名家。自幼师事经师袁汝琦等,习天方之经。青年时期博览经史、稗官、天官、律数及佛、道典籍,“深得儒者精微之旨”。其父死后,他“笃志阐天方之学以晓中人”，闭户山居，十年寒暑，会通诸家而折衷于天方,著译《天方性理》、《天方典礼》等书。然后裹粮负笈，遍访全国宿学,搜求遗经。在河南朱仙镇偶得西经原本《至圣录》,遂著择《天文至圣实录》。刘智一生著译数百卷,刊行仅十分之一。目前见到的有《真境昭微》、《五功释义》、《五更月》、《天方字母解义》、《天方三字经》等,而自称:“《典礼》者,明教之书也。《性理》者,明道之书也。”《实录》则“明教道渊源之自出而示天下,以证道之全体也”。这三本书被称作“天方教中巨作”,在中国穆斯林中影响颇深,尊为“汉克塔卜”(汉文经书),刘智也被赞为“圣教功臣”,“大伊玛目”。

刘智之后，汉文著译活动渐趋停顿，约半个多世纪后，才在云南等地复苏。开著译活动新阶段的是云南经师马德新（1794—1874)。马德新，字复初，出身经学世家。少承家学，“壮游西秦，

博览经籍”，从陕西经师周老爷习经。1841年，因“真传之未得，名师之罕遇”，毅然赴麦加朝觐，游学西亚各国。他“低徊于先圣之流风善政。亲炙乎当时之名贤宿学，盖八年有余，性命之学，知之深矣”。归国后在滇设帐讲学，名噪一时，被云南穆斯林尊称为“巴巴”。1856年曾组织和领导云南回民起义，后降请受抚，终以八十高龄死于屠刀之下。他一生著述甚丰，有关于教义、天文、地理、典章、文学等著译三十余种问世。其中的《大化总归》、《四典要会》等，“遵中土之理，引孔孟之章，译出天道人道之至理，指破生来死去之关头”，欲“以经术化干戈”，挽救衰微中的伊斯兰教。《古兰经》最早的汉译本《宝命真经直解》（前5卷），相传出自他的手笔。

在云南，继马德新后的著名著译家是马联元。马联元（1841—1895）字致本，云南新兴州人。他出身经学世家，自幼随父习经，兼习儒学。二十二岁受聘讲经，以擅长阿拉伯语和波斯语负有盛名。1864年赴麦加朝觐，游学埃及、土耳其、印度等国。1874年回到云南，振兴经堂教育，主张教学中“经书并授”。他的阿拉伯文、波斯文著述二十余种，均为经堂教育课本。唯有《辩理明正语录》是护教的汉文译述。他将《古兰经》选本《赫听》以经堂语直译为汉文。他主持刻印的全套木刻《古兰经》，美观端庄，是中国伊斯兰教的珍贵历史文物。

这一阶段在云南之外的著译活动，虽然还有长沙蓝煦的《天方正学》、阶州花湛露的《天方道程启径浅说》等书问世，但汉文著译活动显然已经接近尾声。

汉文著译活动的兴起，是中国穆斯林民族社会经济发展的结果。它反映了东南回民会团的扩展和汉文化程度的提高，才可能出现既通经书，又习儒学的知识分子。而形成不久的回回民族，在强大的的汉文化影响下，为适应生存的社会环境，必须与中国传统文化相协调。同时，为了民族的生存和发展，又必须消除被彻

底同化的危险。汉文著译活动的兴起，不仅满足只懂汉语的教民学习宗教知识的需要，更重要的是向汉族统治者宣传伊斯兰教，求得他们的了解和支持。穆斯林学者在著译过程中，“悉本尊经，参以典籍”，采用中国传统文化的概念、素材，加以融合、改造，以阐发伊斯兰教教义。尽管“以儒诠经”是迫于社会环境而采用的方式，其自保自存的目的也势必如此，但这些著译毕竟对伊斯兰教义与中国传统文化的结合作了成功的尝试。

五、苏非教团与中国门宦

（一）苏非派的传入

苏非派是伊斯兰教内部衍生的神秘主义派别。早期圣门弟子和再传弟子中，就有一些虔诚信徒依据《古兰经》的某些经文，仿效穆罕默德初期的宗教实践，倾向于苦行和禁欲主义。 七世纪末和八世纪，苦行主义和禁欲主义作为一种社会思潮得到迅速而广泛地传播。社会下层这种自发的、个人的守贫、长祷、内省、隐居、静修等活动，开始是对奢侈时尚、派别斗争等世俗化倾向的消极抗议，明显带有鄙视社会风气和礼仪的态度。八世纪下半叶，禁欲苦行发展成为神秘主义。他们由“信任”演变为“热爱”，最后达到与真主的合一。苏非主义以个人的主观直觉和内心体验，来突破烦琐刻板的教法教义的外在束缚，给严峻冷漠的形式主义礼仪注入活生生的宗教情感，从而对群众产生了强大的感染力。九世纪下半叶，苏非主义吸引了许多宗教学者，开始出现系统阐述苏非学说的著作。而感觉受到威胁的正统派，则对此抱着猜疑和敌视的态度。十一世纪以后，“伊斯兰教权威”安萨里将神秘主义

引入正统教义，使正统派增加生气，又限制了苏非派的极端趋向。十二世纪起，以前自由结合和松散的修道团体转变为组织严密的教团。大批虔信狂热的苏非深入民间，到异教徒中传道，并采纳部分民间信仰和习俗，使伊斯兰教发展成为大众信仰的宗教。同时，伊本·阿拉比、鲁米等神秘主义思想家和诗人，对趋于泛神论的苏非学说作了系统阐发和形象表述，把大部分穆斯林引向神秘主义。十五世纪后，苏非教团在个人绝对服从舍赫的基础上，发展了集体修道仪式和组织制度，并拥有财富和追逐世俗权力。正统观念的影响也在加强，圣徒、圣墓崇拜等实践受到指责，正统的苏非教团逐渐增多。在十八世纪前，大大小小的苏非教团蔓延到伊斯兰世界的每个角落，实际上属于统治地位。

苏非派对中国伊斯兰教的影响，受资料所限无法确定具体的起始年代，但肯定要比目前所认定的要早。著名的苏非殉道者哈拉智，在905—912年到印度和中亚传道，最后到了我国的吐鲁番（高昌）。他告诉他的家人说，此行的目的是要使异教徒皈依。但他在吐鲁番的活动却无可稽考。当他随一支贩运中国纸的商队返回巴格达后，就被拘捕下狱。他在呼罗珊的门徒聚集在法里斯·迪奈韦里周围，后来对于叶西维和奈西米的突厥语神秘主义诗歌有重要影响。

在伊斯兰教世界，个人的传教活动不论在内部或边缘地区，总是与苏非派的出现有着不可分割的联系。哈拉智的事例说明，至迟在十世纪初，苏非派的传教活动已从中亚进入我国西部边陲，哈拉智是有史可考的第一人。巴托尔德说："苏非也去草原突厥人那里，宣传伊斯兰教，直到最近，常常取得比正统派神学的代表更大的成功。像他们一再在草原上所宣传的那样，苏非派的布道者不提圣战和天堂快乐，而是宣传罪恶和地狱的痛苦。……从这方面来看，伊斯兰教没有给突厥人带来一些新的东西，因为他们从佛教、摩尼教和基督教的教士的口中也听到同样的故事。虽然

这样，但是伊斯兰教的宣传在过去已经熟悉这些宗教之一种的突厥人的地方取得了成功。”就在哈拉智之后不久，喀喇汗王朝汗族的萨图克在一名苏非、内沙布尔人艾布·哈桑·穆罕默德·卡里马提的感化下，皈依伊斯兰教，于915年称博格拉汗，至943年夺取王朝的汗位。其子穆萨·阿尔斯兰汗在苏非派的帮助下，推行汗国的伊斯兰化。在960年，二十万帐突厥人改宗伊斯兰教。喀喇汗王朝从此成为一个伊斯兰王朝，向信奉佛教的于阗王国和高昌回鹘王国发动了连绵数十年的“圣战”。

西辽时期，优素福·哈马丹尼来到中亚的木鹿，成为突厥苏非学派的舍赫，称为“他那个时代的伊玛目，知道灵魂的秘密，并通晓其活动的人”。他的学说源自哈拉嘎尼和比斯塔米。据传，鼓励阿卜杜·嘎迪尔·吉拉尼公开传道的就是他。他虽然完全不懂突厥语，却使他的学生成为突厥苏非派的奠基人。他的第三任哈里发叶西维采用萨满教的仪式，首倡喉音高声诵念齐克尔，被奉为哲赫林叶始祖。叶西维是突厥语各民族最著名的“圣人”，被尊称为阿塔·叶西维（父亲叶西维），对于苏非派在突厥部落中的传播有巨大的影响。他的学生后来建立了叶西维教团，其中有哈基姆·阿塔(苏莱曼·巴奇尔干尼），据说曾在梦中指导过奈格什班迪教团的创始人巴哈丁。哈马丹尼的另一名著名弟子是吉季杜瓦尼(1220年卒）。他传播的苏非主义称为“和卓（教师）们的道乘”(tariqayi khwājagān),又称“火者派”。巴哈丁·奈格什班德虽然直接师承于巴巴·赛姆玛西和艾米尔·库拉勒，学习大声赞念齐克尔，但更倾心于吉季杜瓦尼仅对自己低声赞念的方法。吉季杜瓦尼所确立的8项原则，后来成为创建奈格什班迪教团的基础。

西辽时期,叶西维派在各突厥部落中,特别在哈萨克族中的传播获得极大的成功。火者派在新疆的活动可能更早。据说在十二世纪时，喀什噶尔一位统治者就是吉季杜瓦尼的门生。1220年，成

吉思汗攻陷布哈拉城时,处死教长哈非速丁,并将其弟叔扎乌丁·马哈木流放到哈剌和林。约在1256年后，该家族来到新疆南部的罗卜·怯台镇，成为该地的伊斯兰教教长。至贾拉里丁（扎马鲁丁)任教长时，怯台镇被流沙埋没，贾拉里丁家族迁居阿克苏鄂依库尔，并遇见了正在那里围猎的秃黑鲁帖木儿。1347年，秃黑鲁帖木儿正式登上东部察合台汗国汗位后，贾拉里丁之子额什丁（沙都丁）遵照其父遗命，前往阿力麻里劝说秃黑鲁帖木儿汗皈依伊斯兰教。1354年，秃黑鲁帖木儿汗率部信奉伊斯兰教，据《中亚蒙兀儿史》载，当天就有十六万人改信伊斯兰教。新疆库车的额什丁麻扎礼拜殿内，今尚有题为“天方列圣”的木匾，题记中说：

> 古龟兹国在宋理宗时，有圣人默拉纳额什丁，由西域祖国万里来。传以天方圣道，化革土胡鲁库蒙部数十万众教之，时义大矣哉。

其中“化革蒙部”即指上述史实，土胡鲁库（Tughluq）实为秃黑鲁（Tughlugh）同名异译，默拉纳意为大毛拉。据民间传说，最早来库车传教的苏非托钵僧是印度舍赫乃沙迷丁·达合里外力，约在1267年左右，现库车尚有乃沙迷丁麻扎。额什丁娶其孙女为妻，并引导库车居民由佛教改信伊斯兰教。所以，“宋理宗时”应为乃沙迷丁传教年代推算而来，又混淆史实而造成的错误。

额什丁“化革蒙部”后，享有世袭伊斯兰教长的特权，在汗国的地位仅次于蒙古宗王和亲信异密。在形式上，新汗即位和重要官吏的任选，都须经过额什丁在宗教上认可，显示其无可争辩的宗教地位。在秃黑鲁帖木儿汗的支持下，额什丁以其家族为核心，包括许多来自中亚的毛拉、舍赫，建立库车教团，开展大规模的传教活动。

库车在元以前称龟兹。佛教自汉代自印度传入新疆后，至唐代臻于极盛。龟兹佛教、于阗佛教和高昌佛教并称西域三大佛教中心。宋代以后，西域佛教虽由盛转衰，但佛教文化仍居统治地

位。喀喇汗朝在十世纪改奉伊斯兰教后，苏非派以喀什噶尔为中心，沿塔里木盆地南北两端的商路，逐渐向东传播伊斯兰教。至十一世纪初，伊斯兰教首先在南路取得重大突破，经过绵延四十年的“圣战”，喀喇汗朝征服了于阗佛教政权。这是伊斯兰教在新疆东向传播的开始，“圣战”浪潮尚未波及地处北路东段的库车。当时喀喇汗朝的东界所至，在阿克苏与拜城之间，以荒山、戈壁为界，距库车尚有二百多公里。喀喇汗朝与高昌回鹘的对峙延续到十三世纪初。巴托尔德说：“当地伊斯兰教往东传播比较困难，那里有文化的回鹘人像一堵墙似地挡住了该教的传播。”龟兹和高昌悠久的佛教文化，成为伊斯兰教长期难以逾越的“墙”。库车属于高昌回鹘王国，是其顽强抵抗伊斯兰教扩张的坚固屏障。元初高昌回鹘归附成吉思汗，因而保有原来统辖的疆域。但至1284年，其地在海都、都哇之乱中被并入察合台汗国领地。蒙古统治者对各种宗教兼容并包，禁止宗教战争和强迫信教。因此，佛教、景教、伊斯兰教都能在对方地域内流传。伊斯兰教往东渗透，远达哈密，但规模有限。在十四世纪中叶以前，佛教在库车及其以东，仍然是最重要的宗教势力。秃黑鲁帖木儿皈依伊斯兰教后，对于东察合台汗国内的佛教据点必欲去之而后快，而库车自然是首先攻取的目标。额什丁的库车教团就是在这种背景下建立的。

额什丁在汗国的支持下，在库车修建为其家族所有的“罕尼卡”（道堂），以及教经堂、清真寺，建立宗教喀孜，散发经、训及苏非著作，并以库车为中心，向阿克苏、沙雅、焉耆、吐鲁番等地派遣人员。同时，秃黑鲁帖木儿汗发布敕令，号召居民信奉伊斯兰教。佛教寺庙强行拆毁，佛教典籍付之一炬，佛教僧侣遭到迫害。1359至1361年间，反对强制推行伊斯兰教的异密伯克们，乘秃黑鲁帖木儿汗出征中亚之机，在阿力麻里举兵反叛。消息传至库车、沙雅后，万余名佛教徒立即起而响应，库车教团陷入绝境。秃黑鲁帖木儿汗闻讯后，立即率军返回镇压两地的暴动，一万多

名佛教徒分两批放逐到阿富汗北境和敦煌以东。库车的佛教势力遭到摧毁，当地居民被迫改奉伊斯兰教。从此。库车成为额什丁家族的宗教领地和传道场所、该地区的宗教税收（扎卡提、乌秀尔）归该家族所有，汗国统治者每年还从国库拨给专款作为宗教经费。此外，通过各种形式的瓦合甫（Waqf，宗教基金），该家族还支配大量农田、水渠、商店等。

1389年，秃黑鲁帖木儿之子黑的儿火者即位后，据《中亚蒙兀儿史》，“曾经举行过圣战进攻契丹。他亲自攻占了契丹的两个边际重镇哈喇和卓和土鲁番，强迫当地居民皈依伊斯兰教。”额什丁的次子奥布·纳赛尔丁直接参加了黑的儿火者的“圣战”。他在哈喇和卓秘密组织穆斯林暴动，策应黑的儿火者的进攻。后来在吐鲁番战死，其地留有他的麻扎。在库车教团的配合下，黑的儿火者摧毁了高昌佛教徒的武装，强制推行伊斯兰化。佛教势力从此急剧衰落但仍延续了半个多世纪。《明史·吐鲁番传》载，“永乐六年（1408年），其国番僧清来率徒法泉等朝贡。天子欲令化导番俗，即授为灌顶慈慧圆智普应国师。徒七人并为吐鲁番僧纲。”1420年，沙哈鲁的使节途经吐鲁番时说，“其地人民大半崇奉佛教，庙宇甚多，俱宽大宏敞。”这说明，黑的儿火者虽然一度征服该地，但并未能使居民全部改宗伊斯兰教。约七十年后，《明史》称：“成化元年（1465），其酋阿力（怯伯）自称速檀。阿力死，阿黑麻嗣为速檀。”一般认为这时吐鲁番已经伊斯兰化，并成为东部汗国的首府。

额什丁家族史称“火者派”，即吉季杜瓦尼所创立的苏非教团。巴哈丁·奈格什班德曾以吉季杜瓦尼的私淑弟子自许，并是布哈拉火者派中的一位重要人物。在奈格什班迪教团的道统中，吉季杜瓦尼和哈马丹尼均备受尊崇。因此，奈格什班迪教团在十六世纪进入新疆后，库车教团投入其门下也就不足为奇了。

额什丁死后，经奥布·拜塔赫丁、艾合买提、法赫丁（帕黑尔丁）、沙迪尔丁各代，该和卓家族一直把持着汗国的宗教事务。

十六世纪以前，南疆地区尚未形成新的教团势力，苏非派的活动主要以额什丁家族的教团为主。该和卓家族以库车、阿克苏为中心，影响遍及各地，对于伊斯兰教在新疆的传播，特别是往东的传播起着主要作用。

创建于十四世纪的奈格什班迪教团，在中亚帖木儿朝中备受尊崇。在教团第三代首领阿赫拉尔（1404—1490）前，该教团实际上已在中亚取得统治地位。阿赫拉尔凭着与帖木儿苏丹卜撒因和乌兹别克族昔班尼汗的关系，在中亚政治斗争中起着举足轻重的作用。他确信，“为了替现世服务，就有必要行使政治权力；”将统治者控制住，才能在整个生活领域中推行教法。他也曾干预东察合台汗国的内部斗争，扩大其在新疆的宗教影响。歪思汗（1418—1428）即位后，没有遵循旧例以额什丁家族的和卓为师，而是拜奈格什班德的再传弟子、布哈拉托钵僧大毛拉马黑麻·卡桑尼为师，以削弱额什丁家族的势力。额什丁之孙艾合买提和卓曾率门徒到和阗、喀什等地活动，企图在南疆西部建立宗教据点，但遭到地方封建势力和宗教上层的抵制，无功而返。歪思汗死后，东察合台汗国陷于分裂，次子也先不花夺得汗位（1429—1462），占有吐鲁番至阿克苏的蒙兀儿斯坦东部地区，歪思汗长子羽奴思汗自立为汗（1456—1487）后占据伊犁河流域至塔什干（Tash-kent）的蒙兀儿斯坦西部。世袭领有喀什噶尔诸城的杜格拉特部异密阿巴拜克，乘机于1468年割据自立。法赫丁和卓反对阿巴拜克自称苏丹，阿巴拜克则对额什丁家族分化瓦解，拉拢利用。阿巴拜克投入阿赫拉尔门下，借重其声望来提高自己的地位。据传，他曾打着阿赫拉尔的旗号向叶儿羌地区扩张势力，遭到抵制。叶儿羌人说：“这块土地不是阿赫拉尔的，而是法赫丁的。根据法赫丁的命令，纳扎尔·米尔咱已经将叶儿羌治理得很繁华了。”其后，羽奴思汗和马哈木汗（1487—1509）父子也转入阿赫拉尔门下，迫使额什丁家族退回阿克苏、库车以东，依附于东察合台汗国王室。

这种形势下，法赫丁之孙他只丁也转入奈格什班迪教团，长期在“众火者之首”的阿赫拉尔座前受教。后成为吐鲁番苏丹阿黑麻汗(1485—1504)和满速儿汗的宗教导师，长达五十年，并充当过满速儿汗(1502—1544)与其弟赛德汗(1514—1533，据蒙兀儿斯坦中部自立，即叶儿羌王朝)之间的调停者。在对哈密的“圣战”中，他只丁充当了急先锋，《明史》中多次提到他的活动。1513年，“满速儿诱（哈密）速坛拜牙即，匿之他所，复夺城印，使头目火者他只丁守其国，盖首尾为患者四十余年，而他只丁火者复要求赐与，狂悖益甚。”最后，“在对契丹(中国)的一次圣战中，满速儿汗亲眼看到他被杀身死”。

1514年，赛德汗驱逐阿巴拜克，据叶儿羌等地自立汗国。新汗国延请中亚奈格什班迪教团苏非为师，进一步打击额什丁家族势力。新的苏非派势力开始涌入新疆，额什丁家族从此降为偏居库车一城的地方势力，对新疆伊斯兰教的发展失去了影响。

（二）苏非学说的传播

苏非派在内地的传播，时间上比新疆要晚。北宋时期从西域辅剌台(呼罗珊)来北京的筛海革哇默定、赛德鲁定父子，南宋末年任北京牛街清真寺掌教的两名筛海，伽色尼人阿哈买德和布哈拉人阿力，“游方”至扬州的“西域僧”普哈丁，均被认为是苏非，因无文献佐证，不能作为定论。自元以后，中国文献中就有了明确的记载。《元典章》载：

答失蛮、迭里威士户若在回回寺内住坐，并无事产，合行开除外，据营运事产者户数，依回回户体例收差。

迭里威士即德尔维希，通译苏非托钵僧。元代对苏非与答失蛮（宗教学者）并列，并作出专门的规定，可见其不是个别的情况。“回回寺”是对礼拜寺和苏非道堂的统称。当时既有脱离事产，“住坐”

回回寺专门从事道乘功修的苏非，也有“营运事产”依例收差的苏非追随者，说明苏非派有较大范围的传播。

摩洛哥旅行家伊本·白图泰于元顺帝至元年间来华，据其《游记》（马金鹏译）载，他在广州遇见一位“在城外一山洞里修炼”的年逾二百岁老人。“当地人认为这老人是穆斯林，但从来没有人见他作过礼拜，可是老人倒是常封斋的。”从记载中看，这位“高龄老者”是位长期斋戒，少饮少食，弃世绝欲，静坐冥思的苏非家。他以道乘功修取代日常的礼拜，“修道者们每天都来看望”他。在泉州，“当地的高尚谢赫中有鲍尔汗丁·卡泽龙尼，他在城外有一道堂，商人们在这里缴纳他们向谢赫阿布·伊斯哈格·卡泽龙尼许下的愿”。谢赫鲍尔汗丁就是中国文献中的“开才龙人夏不鲁罕丁”（1229—1370）。他曾倡议重修清净寺，被聘为教长，“一新寺政”。他一百二十岁时，仍“精健如中年人”，被崇奉为“摄思廉”（伊斯兰长老）。他在城外设有道堂，从事道乘功修，应当是一位苏非。阿布·伊斯哈格可能是苏非教团的谢赫（首领），某个商业行会所崇拜的庇护圣徒。在杭州，他遇到埃及人欧斯曼的子孙，“他们有一道堂，亦以欧斯曼尼亚著名，建筑美丽，慈善基金很多，内有一批苏非修道者”。其家世代保持着周济德尔维希的遗风。原文中道堂为“扎维叶”，一批苏非修道者则为“一个苏非的塔伊法”。欧斯曼尼亚有可能是见于记载的第一个苏非教团，比库车教团要早约二十年。另外，伊本·白图泰还提到北京（汗八里）也有一苏非道堂。由此可见苏非道堂在元代南北各地均有。

明初实行海禁，私人商舶不许“寸板下海”。中亚的穆斯林商人可驱马至凉州互市。明廷一再下令不准来京贸易，并遣返留居凉州的穆斯林商人一千二百多名。对于贡使也限制极严。无论陆路或海上入贡，事先发给查勘号簿，贡使抵达后，须由市舶司与之对号，检查表文方物，“皆无诈伪，方送入市”。除正式贡品外，附带货物都可入市交易，但不能直接与民接触，须经由官员指定

的行商收购，然后转售于民。明代的对外贸易和交往也日趋衰落。明末，西域互市断绝。泉州以海舶贸易发家的金、丁、马、迭、夏五族，都迁居乡村转为务农。来华的穆斯林学者和苏非人数锐减，伊斯兰教及苏非主义的传播几乎不见于文献记载。不过，从经堂教育和汉文著译活动中，我们仍然可以看到苏非学说传播的清楚脉络。

据《经学系传谱》，经堂教育的倡兴者胡登州，遇“天房一进贡缠头叟”,得授《母噶麻忒》一书,为“兹土未睹之经也”。其四传弟子马真吾,是“南都学者之首倡”,人称“‘嗜学,向习《母噶麻忒》。经中多意外昧语，乃品位进级之经也”。阿拉伯文母噶麻忒是麦嘎姆的复数，本义是“站”。在苏非的道乘修持中，它表示神秘主义旅程中的不同发展阶段。修道者经过长期刻苦的努力，在主观的精神升华过程中所产生的内心体验和主观直觉，如同上升的阶梯而依次变化，伴随着心理状态（哈勒 hāl）的变换,最终通向真主。因此,中国穆斯林称之为“进级品位”。努里(907年卒)的《心灵的进级品位》(母噶麻忒·库鲁卜 Maqāmāt al-ulūb)较为著名。作者在当时巴格达苏非派圈子中，是神爱论的杰出代表之一。作者在书中对于心灵中品位进级的各“站”，喻以色彩丰富的想象，并就各阶段的心理状态，作了精细的心理分析。胡登州所受的这本，更有可能是赛拉赫·穆巴拉克的《母噶麻忒·赛伊迪纳》(Maqāmāt Sayidīnā)。作者是奈格什班迪教团创始人巴哈丁的追随者，书中汇编了巴哈丁的有关言论。该书始终是甘宁青苏非派传习的两部主要经典之一。

胡登州的再传弟子冯伯庵设帐云南蒙化，得《米而撒德》(Mirsād al-'ibād),“乃目所未睹者,彼时兹土所无者也”,为“理学炼性入道之经”。其弟子马明龙是湖北经师，因“昔授教欠工，心常歉然”。适有“深通理学入道之秘”的缠头极料理,自西域“云游至楚”,马明龙“遂乃师之”。“盘桓及月,深获入道之就里矣。”胡登

州的四传弟子常志美设帐济宁时，“缠头极料理自楚由粤西东，而逾吴越梁鲁，及抵济水，挂衲本坊寺中”，与常志美相晤。后常志美得“多蕴《米而撒德》之注释”的《富而斯》一书,既与《米而撒德》“相对解明，严究其理，则以经语注释，得七八,较之前辈不啻天渊矣。但有疑难数处，尚未释然耳”。原书《米而撒德·伊巴德》(Mirsād al-ʿIbād)是苏非派中流传最广的著作之一。作者达亚·拉齐(1256年卒)是库卜拉维教团创始人奈吉穆丁·库卜拉的弟子，他发展了该教团的象征主义，以不同颜色的光象征道乘修炼过程中心灵的种种心理状态和直觉体验。该书是经堂教育的必读课本，也是汉文译本最多的一种。

常志美的弟子舍起灵,“读修道诸经(即推黎格忒之学,乃《米而撒德》并《勒默阿忒》Lamaʿāt 诸经)，兼观性理，合其旨义，统成一家之说。”并应经堂教育的需要，“将《米而撒德》译以书字(汉文),著其名曰《推原正达》”,“复以书字译《勒默阿忒》曰《昭元秘诀》,以《默格索特》(al-Maqsad)经曰《归真必要》。”有这三部苏非著作,则“求道之礼(即性命理学)备焉。”“或有知书学,而不能深入吾教之经学者，则授以所译之《归真必要》等经，终则亦能悉通教范,精达先天之理。”推黎格忒今译塔里盖(Tarīqah)，意为道路或方法，即苏非的道乘修持学说。《勒默阿忒》是苏非学说史上地位极为重要的一部著作。作者法赫鲁丁·伊拉吉(1289年卒)是印度苏赫拉瓦尔迪教团首领宰凯里叶·穆尔塔尼的弟子,以对真主强烈喜爱而著名。他用诗文交替表述了伊本·阿拉比的思想，对后来的苏非波斯语诗的影响几乎无人可以企及。他强调真主不论在何处都是永恒的美，爱是通向真主的道路。世上真正存在的唯有爱，施爱者、被爱者和爱是统一的。世界只是真主永恒之歌的共鸣。加米的注释《额史尔》，即《艾筛尔图·莱麦阿特》(Ashiʿat al-Lamaʿāt)，对该书作了通俗的阐述，在中国穆斯林中流传更广，也是经堂教育的必读课本，被认为是比《米而撒德》

更深奥的理学杰作和认主归命的最高理论。

《默格索特》一书尚待考证。有一本《默格索特·艾格萨》(Maqsad-i aqsa 终极目的),可能从突厥文译成波斯文。作者阿齐兹·奈赛菲(1281年后卒)是库卜拉维教团成员,一位著名的苏非。书中阐述道乘修持的目的,是引导门徒接近真主的种种属性,使个人融合于这些属性之中,达到浑然化一。修持过程中要求尽量节制饮食,绝对服从导师,保持礼仪洁净,长期斋戒,冥思静修,默念真主,断绝私念,力行主命,戒除后世图报的祈祷等。在甘肃曾发现一份波斯文手稿《默格索特·凯拉姆》(Maqsad atka-lam 认主学目的),作者佚名。内容有苏非应该遵循的修道方法,伊斯兰教法的礼仪,秘传的知识,夜间默诵的赞词,教乘、道乘和真乘的意义,以及大宇宙中的日、月、苏非与真主之间的爱,心灵与光明的创造等,是论述苏非学说的纲要。这两本书都是苏非主义的著作,或许是同一本书。

由上所述,经堂教育与苏非学说的传播,有着比迄今所论更为密切的关系,并为研究明代以来伊斯兰教及苏非派在内地的发展,提供一条清楚的线索。《经学系传谱叙》说,"明末之际",有呼罗珊缠头失利夫因罪"逃遁至我中华,历游各省,不敢回国。后居甘州,乃逞才自炫,按兹土之清真风俗,著经四十七本,分散河湟各方。于中虽有明令圣谕,以为穿凿,而其解释旨义,或负微长,然其文风舛错,义理乖张,轻重失权,赏罚勿当,且无分历代圣贤之因革,四大掌教之道路,条律半出新增,礼节失于古制,盖吾道少有相反,即不符教理矣。"说明至明末,海禁松弛,伊斯兰教的不同学说传入内地,并在中国穆斯林中引起教争,"以致汗讼纷纭,遗害经学。"直至清初,中亚等地深入内地民间传教仍有增无减。"西域来游之辈,自有清以来,约千百计,然皆游食者多。若极料理之秘传理学;逸蛮阿訇之负学游传《费格》诸条,厘正教款;厄蒲杜勒·直利黎(布哈拉人士)之驼经抄据,以正四大

掌教之道路；噶信之廉介不贪，足可风砺吾道之士。其他犹或有不知其善者，尚遗一二，余则皆碌碌张罗之辈，哄术愚人，投其机械，盖不知其为何国何教人，言之令人发上指也。当今贤君在上，近已驱遣禁阻若辈之于域外，杜其遗患，诚吾道之人邀多幸也。”明清鼎革之际，关禁时有松弛，西来“秘传理学”者的云游布道，苏非著作随着经堂教育的发展而传播各地，为清代中叶以后苏非教团的传入和官道堂的崛起准备了必要的条件。

经堂教育虽然以传授宗教知识，培养阿訇为目的，但仍以“性理之学”为高级课程。在著名经师舍起灵的经堂中，“《默格索特》、《米而撒德》、《勒默阿忒》、《厄噶一特》、《母噶麻忒》等经，及诸《费格》，直至《噶遂》”为最高课程，其中《厄噶一特》为教义学，《费格》、《噶遂》为教法学外，其余都是苏非著作。随着经堂教育的发展，苏非学说在全国各地也得到传播。源自经堂教育的需要而发展起来的汉文著译活动，使苏非学说的传播得以突破经堂的范围，产生更加广泛和深远的影响。

明末湖北经师马明龙，是胡登州二传弟子冯伯庵学生，曾将《米而撒德》汉译，名《认己醒悟》。南京经师马君实曾于西安受业于胡登洲三传弟子张少山门下。“因吾教之人信异涉邪，以书字注《卫真要略》一卷，通晓于人，江浙多受其益。”这些可能是最早的汉文著译。大约在同时，苏州经师张中遇“欣度师”阿世格。阿世格自印度“梯山航海”，“遨游十三载”，“计程十万余里”，于1633年在南京以“梵语华言”讲经，历时三年。人多以为“此胡僧也，云游其长技耳，乌足异。”独有张中的老师张少山识之：“此有道之士，胡可以寻常测之耶？”张中“执弟子礼，以师事之”，录阿世格“所口授”，“集成一部”为《归真总义》。阿世格主要是讲授《以麻呢解》一经，“晤言性道，参证古今，或言天人之奥，或穷性命之微，或究理道之旨，或谈修证之功。抑有时手剖身世之真幻，评圣贤之往事，以至经史之家”。张中申明该书并非阐述一般的信仰问题，

“是解也，乃发造化之玄机，明生人之理道，诚迷途之慧炬，道岸之慈航也”，“盖将直指本原与斯人同归大道耳。”阿世格不知姓氏，“以道号行”，意为“尽情喜主者”，系早期苏非的自称。在印度的苏非教团中，阿世格（‘ōshiq）是品级较高的成员，但不能自建分支教团，长期云游传道是其特征。阿世格口授的《归真总义》及张中的另一部译著《克里默解启蒙浅说》，都是苏非学说的汉译。

马君实的弟子王岱舆，是明清之际影响最大的汉文著述者。他的《正教真诠》和《清真大学》，“悉本尊经，参以典籍，不敢自徇胸臆，毫发增损”，是当时流传的伊斯兰教著作，包括苏非著作在内的译述。《正教真诠》说：“大学者，归真也；中学者，明心也；常学者，修身也。归真可以认主，明心可以见性，修身可以治国。”《清真大学》就是认己认主、复命归真之学。苏非派的基石，是由真主在被造物中的显现，认识、喜爱、接近真主。真一“乃造化天地万物之真主”，“为无始之原有”。数一即真主的显现，“乃天地万物之原始”，“为有始之原宗”。体一即体认之一。该书认为，“以当体之一，方可证数本之一，然后以此数一，始可证单另之一。”所述体认三品：知认即由诸缘而体认真主，乃自万得一，谓之讨黑德（tawhid）；见认即由己身而体认真主，乃自二得一，是为以体哈德（ittihād）；续认即由无己而体认真主，乃自一而一，谓之挖哈德特（wahadat）这就是苏非派以个人体验为内容的修持道路的终极目的。金祖同在《读伊斯兰书志》中说：“总观是书大意，乃以超意识之自我观，体认真主之说明。”马福祥则称王岱舆“博通儒书，广译经典，为中亚学说沟通之鼻祖”（《王岱舆先生墓碑记》），即苏非学说的传播者。

伍遵契继王岱舆后，应江南经堂教育的需要，将《米而撒德》译为《归真要道》。该书是苏非派的重要著作，早已列为经堂教育必读的高级课本。湖北经师马明龙曾译为《认己醒悟》，舍起灵译为《推原正达》，大概“译笔生硬，颇不易读”，于是产生了“译义

求达”的新译本。书中多用象征手法，如以各种颜色的光，讲解修道、养性、近主之道，伍遵契“因其义理，诚非贤愚并得，恐反招亵渎毁谤”，嘱“慎不可刊印”。译述长期作为抄本与原本一起为经堂教育所习用。

马注以圣裔的身份，欲取得统治者的支持，“褒圣”、“阐教”，“集群经而摘其粹”，“辑《清真指南》十万余言”。他作为中国穆斯林的正统派，对苏非的三乘学说推崇备至，认为“学而不明常道、中道、至道，无贵乎其学也。教而不能以常道、中道、至道教人者，无贵乎其教也。舍常道而言中道、至道，犹树无根；舍至道而言常道，如夜行无烛；舍至道、常道而言中道，如纸花满瓶；舍中道而务常道，以寻至道，如镜无光。三者相连，若身心之与命，缺一不可。”书中一方面在系统阐发教义时吸收了流行的苏非学说，另一方面对教内“左道异端”的修持实践予以谴责。这说明苏非学说在内地得到传播的同时，苏非实践却遭到越来越多的抵制。马注晚年以阐教卫道的立场，直接参与云南清除“革烂得之属”一案。“革烂得”即新疆的“海兰答儿”(Qalandar)，游方的达尔维希，起源于中亚，带有印度观念的强烈影响。在印度的苏非教团中，其与阿世格相似，以游方和传道为主，可不受教律门规的约束，因而被视为假“冒清真、充格兰岱”的“妖党”。马注时，这一游方达尔维希从印度进入陕西，并流传到云南。

刘智是汉文著译的集大成者。他“所著天方之书数十册，言理甚微，序礼甚悉，凡以为天人合会之要道也”。天人合会之要道就是苏非主义。他的《天方性理》自称是“明道之书”，“于数大部经中择其理同而义合者纂为一书，即汉译性理本经也”。其师袁汝琦在序言中指出，“天方有大贤查密氏(即加米)暨阿补德·欧默尔辈，皆学识超凡，品德几圣者也。著有成书，阐明造化之体用，人物之知能，以作行道者践趋之程式。如《密迩索德》、《勒瓦一合》、《额史尔》等经，既行于天方，又传之中国，凡吾教学人皆知诵习

之矣。”刘智的《天方性理·本经》系“集诸经而成一经也,其文见六大都经中”,即《道行推原经(米而撒德,马明龙译《认己醒悟》,舍起灵译《推原正达》,伍遵契译《归真要道》)、《费隐经》(额史尔,实即《费隐经解》,加米对《勒默阿忒》的注释,舍起灵译《昭元密诀》)、《研真经》(默格索德,舍起灵译《归真必要》)、《昭微经》(勒瓦一合 Lawā'ih)、《格致全经》(默瓦吉福 Mawāqif)和《真光经》(努尔一拉希 Nūr ilāhi)。前三种即如前述,《勒瓦一合》是加米对安莎里(1006—1089)的苏非著作《穆纳加特》(Munājāt 赞祷)的再创作,也是对伊本·阿拉比的《智慧的珍宝》的注释,并作为后期苏非学说的简明手册而广泛传播。刘智后来的汉译本为《真境昭微》。《默瓦吉福》是伊拉克苏非尼法里(965年卒)的一部重要著作,描述了进入某种静止状态(waqfa瓦格发)与真主交谈的神秘体验。《努尔-拉希》有关真主之光的学说,是“天人合会”的理论依据,作者待考。刘智的《五更月》,通过月亮在五更十五个时段中亏盈圆缺的种种变化,用诗赋比兴笔法,形象地说明了从“参悟真宰”到“复命归真”的道乘修持过程,阐发了“一归本然浑人天”、“依然最初独自乐”之前的各种心理状态和修持阶段。

刘智的汉文著译在中国穆斯林中备受尊敬,被誉为“汉克塔布”(汉文经典),其传播的苏非学说对西北地区穆斯林的影响更为深远。“介廉巴巴”或“介廉老人家”,在西北穆斯林中几乎家喻户晓,并受到哲赫林耶的特殊尊崇。马明心在创建哲赫林耶时,常以介廉栽花,我结果”标榜自己。西道堂的创始人马启西也曾公开宣称,“介廉种子,官川开花,我要结果”。这表明汉文著译与苏非派有着密切的关系。

刘智之后,汉文著译活动日趋低落,但苏非学说的传播并未停止。马德新的《大化总归》,强调“真主化育万世,化生万物,称之曰‘大化’,万世万物必然‘返本还原’,‘复命归真’,称之曰‘总归’。”马开科在跋中概括说,经修身、明心、净性的“人所心由之

路”,“以归乎真”,“复其本初”。而读者“今读马复初《大化总归》一书而始知先后天之贯通也，知真一之体用为一也，知真一之天人合一也。”该书的底本《甫苏思》(Fusūs)，“言真宰全体大用,以及天地万物光阴之蕴奥，无不头头是道，四通八达，而非浅学人所能解。”这可能是伊本·阿拉比的名著《智慧的珠宝》(甫苏思·希凯姆Fusūs al-hikam),是苏非学说的终结性著作。在《四典要会》中，他以正统派苏非的立场，痛斥了“若废子教”的离经悖道，“晒以核”的狂言妄语。马德新去朝觐时，苏非教团在伊斯兰世界正趋于衰落。他受正统派学者的影响，不再求见“传真道之晒以核”，也“不复再问道乘、真乘矣。”但他著译的《四典要会》、《性命宗旨》、《道行究竟》、《祝天大赞集解》等书中,仍充满着苏非的术语和观点。

与此同时，蓝煦的译著《天方正学》用神秘主义图解说明真一(罕格)的运行和天地万物的生成,阐发性命学说和“企克尔功课”,解释道统、字母、以及精气、人神等概念。其内容显然是苏非著作的译述。赵玉轩讲解，花湛露汉译的《天方道程启径浅说》，讲的是“寂克勒”(赞词)的名目位次，进境品第，赞念时的呼吸，对赞念人的要求和禁戒等，而道程启径却是奈格什班迪教团的低念赞词。该书与众不同的是，完全是苏非道乘修持方法的具体指导。

苏非学说通过汉文著译而作为性理之学得到传播，从教义学（认主学）到圣纪，对内地穆斯林产生深刻的影响。相反，在新疆和西北各省，苏非教团在下层民众中有了迅速的发展，并引起一系列的教权之争和社会动乱。

（三)新疆的依禅派

十五世纪时，操纵中亚政治的奈格什班迪教团开始向新疆扩

充势力。十六世纪初,阿赫拉尔之孙马黑杜米·奴烈和马黑麻·亦速甫分别来到吐鲁番和叶儿羌，奴烈为满速儿汗敬重，亦速甫被赛德汗延聘。奴烈在吐鲁番传道三年，在亦速甫死后前往叶儿羌，成为赛德汗晚年的精神导师。1533年，拉失德汗(1533—1566)继赛德汗嗣立，对来自撒马尔罕的穆汗买提·西尔甫大加推崇，使其家族很快成为叶儿羌汗国的重要和卓家族。在此期间，奈格什班迪教团的第五代领袖，玛哈图木·阿杂木来到喀什，以“圣者”身份调解叶儿羌汗国与月即别一哈萨克部的冲突。他在喀什博得统治者的崇敬，收到馈赠的大片土地，娶了一房妻子。虽然他在调解结束后返回了中亚，但他的子孙后来却成为新疆最大的宗教势力，左右了新疆两个世纪的宗教生活和政治发展。

玛哈图木·阿杂木，原名艾哈迈德·卡桑尼，1461年生于撒马尔罕附近的达合比德村。成年后成为奈格什班迪教团第四代领袖马黑麻·哈孜的弟子，从1516年起继任该教团领袖。他反对离世隐居和禁欲苦修，但认为苏非应在道堂中生活，即使外出云游，也是为了道乘修炼和传布教义。在修道方式上，他既保持传统的低念仪式，也容忍高声念诵齐克尔和以音乐伴舞的赛玛。这种坚持正统派信仰但简易、兼容的态度，使该教团在中亚各民族中获得很大的成功。1542年，玛哈图木·阿杂木去世，其子嗣对教团首领继承权竞争激烈，并导致一些教团分支的建立。据《和卓传》记述,玛哈图木·阿杂木对正妻所生四子均有承诺，但由次子和卓多斯担任“哈里发的首领”。《大霍加传》和《阿帕克霍加传》说，他在去世前一年，决定传位给长子，号称“依禅卡朗”的“大霍加”玛木特·额敏，还举行了正式的宗教仪式。其后，玛哈图木·阿杂木后裔中有三支于十六世纪末和十七世纪初进入新疆.形成史籍所谓的“喀什噶尔和卓家族”。

最先进入新疆的是玛哈图木·阿杂木与喀什噶尔之妻所生的伊斯哈克。“他的父亲并未授予他继承其宗教系统领袖的权力”，

但他的堂兄卢特福拉却获得了向他转授道统的“许可和吩咐”。伊斯哈克分立教团的活动，在撒马尔罕被哈斯木谢赫指控为“异端”，并受到当地统治者阿不杜拉汗的排斥。1580年，他受叶儿羌汗工阿布都卡里木的邀请，来到其母亲故乡，先后在喀什噶尔、叶儿羌、阿克苏、和田等地活动十二年。1592年，据说他在梦中向阿布都卡里木汗启示了阿不杜拉汗准备偷袭喀什噶尔的情报。事后，喀什噶尔划归他传经布道的宗教地盘，并握有向英吉沙尔、叶儿羌、和田等地委派教团首领的权力。伊斯哈克放弃奈格什班迪教团传统的低声赞念，采用接近突厥族传统的高声赞念和音乐伴舞。针对旧和卓家族漠视宗教礼仪和贪恋世俗官职的现状，他倡导净化宗教信仰，主张虔信和静修，但反对云游和乞食的过分行为，创立了具有革新性质的伊斯哈克耶苏鲁克。《贾拉里丁·克特柯与秃黑鲁帖木儿汗传》记载：

> 伊斯哈克吾力来到阿克苏的阿依库里，朝拜了贾拉里丁的麻札。在梦里贾拉里丁对伊斯哈克吾力启示说：“啊，和卓伊斯哈克，我将阿克苏、库车、察力失、吐鲁番的和卓职务交给了您。我的后代放弃了依禅的生活，都醉心于世俗官职了。官职由他们去担当吧。”

他又拜访了该家族的代表、阿克苏教长阿布杜·热衣木，后者作了他的门徒，

> 并开导百姓也作他的信徒。当百姓们拒绝作伊斯哈克吾力的信徒时，阿布杜·热衣木说：“我们必须用宗教职务去换取世俗职务，这是我的先人贾拉里丁这样要求的。现在和卑的身份转到这位尊贵的人的身上了。”

这一传说反映，伊斯哈克不仅得到叶儿羌汗国统治者的支持，而且获得额什丁家族等宗教上层的归附，成为当时叶儿羌汗国统一吐鲁番地区的宗教支柱。自十六世纪末至十七世纪中期，伊斯哈克的门徒乌什图尔哈里发，及其次子和卓夏迪，先后在汗国宫廷

担任宗教导师，并在喀什噶尔附近（伽师）的法扎巴特、叶儿羌的托库孜首特、和田的阿克撒莱、阿克苏的阿哈雅（今属乌什）占有地产，形成雄厚的政治、经济实力，在喀什噶尔和卓家族三大支系中居于优势。

玛木特·额敏大约死于1570年。其后，他的四个儿子划分了各自的势力范围。徐松的《西域水道记》对此留下了一段宝贵的记载：

> 阿里传至二十五世，曰玛特额敏。产四子，长曰哈色木，迁布哈尔国（布哈拉）；仲曰木萨，迁拜勒哈国（巴尔赫）；叔曰墨敏，居故地（撒马尔罕）；季曰玛木特·玉素甫，迁喀什噶尔。

玛木特·玉素甫的势力范围是蒙兀儿斯坦。他于1605年来到库木勒（哈密），与当地的苏非首领、喀什噶尔人米尔·赛义德·捷里力之女结婚，生子伊达耶吐拉，即阿帕克和卓。1617年后，玛木特·玉素甫到喀什噶尔，“行迹神秘，隐身静修。定居于喀拉萨喀力，这是米尔·赛义德·捷里力留下的住所。他常在星期五去城里行主麻礼拜”（《大霍加传》）。据说，他“曾向浩罕的某些有势力的和卓求援，并借助该同盟者带给他的武力胜利地占领了喀什噶尔”。但立即遭到阿布杜·拉提夫汗的反击而被驱逐，1622年死于叶儿羌和喀什噶尔之间的托合鲁克。据《阿帕克和卓传》，“当时赛义德·阿帕克只有十八岁”，被迫流亡哈密、吐鲁番，还到了兰州和“撒拉城”。1638年，在得悉阿布杜·拉提夫汗死讯后，他返回喀什噶尔，经过二十多年苦心经营，在南疆形成名为“伊西克耶”的分支教团。他与叶儿羌汗王阿布杜拉长子尧乐巴斯（喀什噶尔阿奇木）结盟，与伊斯哈克耶由争夺宗教地盘发展到控制政治统治权。1662年，他开始反对汗国向清廷遣使入贡，并于1669年迫使阿布杜拉汗去麦加朝觐，让位于尧乐巴斯汗。阿帕克握有权势，进而压制伊斯哈克耶信徒。1670年，尧乐巴斯汗死，其弟伊斯玛仪

勒汗继位，在伊斯哈克耶信徒支持下，将阿帕克和卓逐出天山南路。

阿帕克和卓为了卷土重来，辗转流徙于中亚、克什米尔、北疆、甘宁青等地，谋求外部军事力量的支持。在此期间（约1671-1673），他曾在青海西宁、湟中传授苏非道乘。《阿帕克和卓传》说：

> 撒拉人全是穆斯林。他在撒拉城住了六个月，命人修了经堂，专事礼拜传教。撒拉人全敬佩他，拜服于他。有几个人通过神秘派的道路接近了真主，因而成了高品位的人，有几个人当了伯克。住了六个月以后，他委派了一个人代替自己任海里派，此人名叫维卡叶吐拉阿訇，外号金头阿訇。

此事在《大霍加传》中也有相似的记载，并在各门官的记述中得到证实。最后，他进入西藏，得到达赖五世（一说是第巴桑吉嘉错）的引荐，勾结准噶尔部入侵南疆，于1678年灭了叶儿羌汗国。阿帕克和卓成为准噶尔部统治南疆的代理人，建立起向北纳税称臣的依禅派宗教封建主政权。直至1695年阿帕克和卓病死，该分支的势力达到鼎盛时期。

阿帕克和卓的暴虐统治在后期激起以伊斯哈克耶信徒为骨干的各族人民的反抗，各系和卓势力和地方封建主为争夺政治权力乘机展开角逐，结果形成两派分治局面(1696—1713)。这种分裂割据局面，中断了对北部的贡赋，损害了准噶尔贵族的利益。1713年，准噶尔部再次入侵南疆，将两系和卓均拘押于伊犁。而在南疆，“众别立长，号伊克和卓”，实际上是准噶尔官员直接控制下的傀儡政权。伊克和卓系玛哈图木·阿杂木次子多斯和卓后裔。据传，多斯和卓原为教权的实际继承人，后因弟兄分立，其哈里发地位名存实亡。其后裔各代均系单传，进入新疆的时间较前两支要晚。伊克和卓又名乌什和卓，素有“佛和卓”的俗称，在政治斗

争中超脱于前两支之外,道乘修持中则有明显的禁欲苦行特征,称为达瓦尼耶苏鲁克，遵循格的林耶修持方式。伊克和卓一支因势力较小，不能保证稳定的赋税，1720年被准噶尔部所废，权力移交给伊斯哈克耶和卓集团。该系和卓把持南疆世俗权力达三十五年(1720—1755)，成为维护准噶尔贵族和宗教封建主利益的政治工具和宗教支柱。清朝统一天山南路之际（1755—1759），伊斯哈克耶和卓家族遭到波罗尼都为首的伊西克耶集团的剿杀，幸存者避居中亚玛尔噶朗。伊克和卓反对大小和卓木叛乱，也被波罗尼都之弟霍集占所杀。大小和卓木兵败身亡后，波罗尼都幼子阿布都哈里被俘羁留北京，长子萨木萨克逃至中亚浩罕汗国。阿帕克和卓之弟喀拉玛特后裔归附清朝后受到礼遇。伊克和卓之孙阿布都尔满被叛军挟持，为清军解救后送京，也受到清廷的优遇。

此后，两系的斗争并未止息，矛盾的激化扩大到各阶层和各民族,形成所谓的“黑帽派”、“白帽派”、“黄纛派”、“白纛派”、“黑柳派”、“白柳派”等俗名。双方更以各自倚重的柯尔克孜人的不同地区,自称“黑山派”(喀喇塔乌林)和“白山派”(阿克塔乌林)。白山派（阿帕克和卓一系）和卓势力顽固坚持教权主义和分裂立场，借助浩罕的宗教和军事力量，先后发动过张格尔叛乱（1820—1828)、以玉素甫为名义领袖的浩罕入侵（1830)、七和卓之乱(1847)、倭里罕之乱(1852—1857)、借布鲁素克和卓为号召的阿古柏入侵(1865)，继续造成南疆社会动乱和经济破坏，使人民遭受巨大苦难。在各族人民的推动下，黑山派与其他宗教上层人士协助清军平定叛乱，在客观上还是有利于祖国统一的。

自十六世纪玛哈图木·阿杂木等依禅入疆以来,新疆伊斯兰教的历史主要是依禅派，即苏非教团的传播史。依禅原为波斯语第三人称的复数,即“他们”,在突厥部落中逐步演变为苏非教团首领的尊称。奈格什班迪教团的首领一直沿称依禅。该教团自十五世纪起在中亚占据统治地位，影响遍及各地。进入新疆的苏非教

团导师也都有依禅称号。后来，不仅白山派、黑山派的领袖称依禅，新疆其他苏非教团的首领也称依禅。依禅成为品位较高的苏非导师和分支传引人的尊称,新疆的苏非派也多通称为依禅派。十七世纪时，新疆的依禅派形成 4 个苏鲁克。苏鲁克的阿拉伯文字义是“旅行”，指苏非道乘修持中的神秘主义进程。苏非必须在一位精神导师，即苏鲁克的首领指导下，开始进入近主之道。经历一系列的“站”和“状态”后，他才能使自己逐步完美，达到较高品位，最终归向真主本体。在修持原则和方式上，各苏鲁克有所不同。这是苏非道乘学说在具体实践和体验中所产生的差异，但在新疆的政治一宗教斗争中，又有了“教派”的内含,从而成为苏非教团分支的代称。4 个苏鲁克的特征是:

伊纳克耶,主要是在教团的纪念白或约定时间,“夜里门徒汇集在礼拜场所(一般都在苏皮、哈里发家中),闭嘴不出声,以鼻音哼诵赞词，礼拜和祷念至黎明方休”。

伊斯哈克耶，主要是“白天苏皮们集聚在一起,成环状围坐诵念《古兰经》,然后诵读赞词,随即跳赛玛舞(依禅的宗教舞蹈),阿依、瓦依地哭叫不已，以此来祷念以前的圣贤一导师”。

达瓦尼耶,主要是“每周主麻(星期五)夜集聚于伟人圣贤麻扎(坟墓),礼拜和祷念,并号哭不已,直至天明方休”。

伊西克耶，“首先要入道者写忏悔书，嘱咐他们无条件地服从导师，并且不断冥想追念导师，就是道乘之途的道理。道行好的门徒，可以被提升为导师的继承人，派往各地宣传，发展门徒，扩大势力。”“群聚或独居时置备烟具,抽吸麻烟”,以“表达对真主之爱”。

这些苏鲁克都是从奈格什班迪教团派生出来的分支教团，其修持方式和仪式特征上的差别，并非原则分歧。各苏鲁克之间，甚至奈格什班迪教团与其他教团之间都有互相吸收、兼容的倾向。势不两立的白山派与黑山派，也只是低声诵念与高声诵念的不同。

由于争夺政治权力，两派才演变出水火不相容的宗教战争。随着和卓家族的衰亡，白山黑山的政治斗争趋于泯灭，两派的俗称和苏鲁克名称也渐渐失去意义，哲赫林耶、格的林耶、虎非耶等以仪式特征为标志的名称便逐步取而代之。18世纪中叶，印度奈格什班迪教团首领艾哈迈德·西尔欣迪(1564—1624)一系的依禅嘎里阿訇进入新疆，在阿克苏建立阿印科道堂。其后，又有谢赫乌尼亚自巴达克山入南疆，建立叶儿羌道堂。十九世纪，"来自中亚帕尔阿乃、纳曼干和撒马尔罕等地的阿不都热合曼、米亚尼买木汗、哈亚尼纳赛尔汗和坎米尔汗等依禅，自称是依麻木热巴尼的后裔，在叶城、莎车等地传播依麻木热巴尼教义，进行依禅活动。"西尔欣迪在南亚次大陆带头反对莫卧儿皇帝阿克巴尔的信仰调和主义，批判苏非派的迷狂弃世和泛神倾向，坚决维护正统信仰和独立性，被誉为"(教历)第二个千年的复兴者"和"次大陆穆斯林精神上的监护人"。中国穆斯林尊称其为伊马目热巴尼(得到天启的教长)。他的革新的道乘学说和正统的苏非派立场，在白山派因多次入侵而威信扫地的背景下，对新疆穆斯林产生很大影响，并传播到西北一些地区。

新疆的依禅派是苏非教团自中亚传入后的俗称。今日新疆的苏非派中，教团成员称首领为皮仁木(我们的老人家)，对外仍称依禅。依禅派的各苏鲁克，都是奈格什班迪教团的分支。一方面在道乘礼仪上具有温和简易、兼容并蓄的倾向，通过吸收其他教团的仪式以适应新疆社会的传统，从而促使各苏鲁克向多样化方向发展，不仅产生具有革新性质的伊斯哈克耶，而且也使伊西克耶等增添了一些异端色彩。另一方面继续保持奈格什班迪教团热衷政治权势的特点，各依禅以地方统治者的精神导师自居，卷入权力之争，扩张宗教势力。喀什噶尔和卓家族各系由争夺教权演变成控制世俗政权的政治斗争，终于倾覆了叶儿羌汗国，导致准噶尔部入侵和教权政治统治。依禅派的极盛时期，各分支拥有强人的政

治、经济力量，控制着穆斯林社会生活的各个方面。然而，部分依禅破坏民族团结和祖国统一的倒行逆施，最终遭到人民的唾弃。

新疆依禅派对内地的渗透，是甘宁青等地门宦的道统传授渊源。四个门宦中有三大门宦，与各支苏鲁克有道统继承关系。虎非耶的穆大提、毕家场、鲜门等门宦，都传说直接传自白山派阿帕克和卓，花寺门宦的马来迟系由阿帕克和卓祝福所生，自幼在阿帕克和卓传授道乘的太巴巴处受业十年，直至“穿衣”。后去麦加朝觐和游学，主要学的也是奈格什班迪教团虎非耶道乘。后来建立的北庄、丁门、洪门等门宦，传自新疆依禅派伊马目热巴尼一系。哲赫林耶的马明心“归自关外”，“即倡立新教”。据哲赫林耶的“尼斯拜提”（道统谱系）和修持方式，马明心去也门求学和朝觐的往返途中，求学于布哈拉、叶儿羌、喀什噶尔等地时所承道乘明显源自伊斯哈克耶，即黑山派依禅。格的林耶的香源堂，即是伊克和卓之孙阿卜都尔满被解送北京途中于兰州皋兰县班房向海阔传授的。灵明堂也是接受新疆大香巴巴哈比本拉西传来的格的林耶，其道统和传教凭证均属奈格什班迪教团。由此推测，祁静一之师、华者·阿布都·董拉希也是伊克和卓一系的依禅，道乘渊源是达瓦尼耶。新疆依禅派所传入的，不仅仅是集体赞念和修持方式，还有制度化的组织形式及半神化的教团领袖，这些都是建立门宦的基础。同时，为了适应甘宁青地区的社会条件，苏非教团的分支也发生一些中国化和民族化的转变，形成种种不同于依禅派的特征。

（四）甘宁青的门宦

门宦是苏非教团分支传入甘宁青地区后逐渐形成的通称。各个门宦最初都有自己的阿拉伯语名称，有的以修持和赞念的特征命名，如哲赫林耶、虎非耶；有的则以教团创始人命名，如格的

林耶、库布林耶。至清乾隆(1736—1795)年间，甘肃临洮北乡穆夫提门宦第六辈教主马显忠，因积极改善回汉关系，又出资兴办义学，经地方乡绅上报陕甘总督，赐予“统领”头衔，令其统管河州各门宦。群众称其所管为“七门八宦”。从此，始有“门宦家”之名。继而为一些野史杂著所采用。在官府正式记载中，门宦一词始见于光绪二十三年（1897)，河州知州杨增新的《呈请裁革回教门宦》中。

门宦在明末清初形成于甘肃的河州(今临夏)狄道(今临洮)地区。该地区在历史上是一个重要的屯垦区，元代以后逐渐形成为穆斯林聚居区。明末，这里是边塞交通要地，苏非派通过贸易路线由中亚经新疆传入。1758年，清廷开放海禁后，苏非教团的成员不断从新疆涌入，中国穆斯林去中亚、阿拉伯等地求学，有的接受苏非教理后成为分支教团的传引人。苏非派比较紧密的教团组织，有宗教魅力的教团领袖，接近民间宗教的仪式和实践，在新形成的中国穆斯林民族中受到欢迎，逐步发展并形成虎非耶、哲赫林耶、格的林耶、库布林耶四大门宦。

1. 虎非耶。阿拉伯文原意为“隐藏的”、“低声的”，因主张道乘修持时默念赞词而称“低念派”。由于新疆白山派首领阿帕克和卓的活动，使奈格什班迪教团的分支首先传入甘宁青地区，产生第一个苏非教团——虎非耶门宦。根据传说，康熙十一年(1672)，穆罕默德二十五世后裔华哲·赫达叶通拉希·阿法格·曼什乎勒，从中亚经新疆到青海湟中凤凰山传道（据说先后来过数次）。河州名阿訇马宗生闻讯后，约会八坊上二舍清真寺阿訇太巴巴，祁寺的祁静一、兰州的刘伯阳和马来迟之父马十万等，联袂去湟中拜访圣裔。华哲·阿法格对祁静一说：“尔师从东来，汝速去拜访。”给马十万作了求子祈祷，告诉他向真主求助，会生男承嗣。同时，向马宗生等传授了虎非耶的宗旨，分别交代了齐克尔诵念方法，嘱附认主赞圣做功传教。另外，他还传了马守贞、鲜美珍等人。

据鲜维礼《伊斯兰教鲜门虎非耶》说:鲜门

> 是中国产生门宦时，最早的一个派系，至今已近三百年的历史。它发源于青海距西宁城四、五里之南山，又名凤凰山拱北，后及甘肃境内，始传者叙利亚人阿法格·赫达耶·通拉希……其人是奈格什班迪道堂的派出者。起初在中国受传者八人，各有道号……康熙八年(1669)，赫达耶·通拉希初出中原，同艾筛·董拉希·锁买达尼一起到甘肃湟中界门外阿哈桥朝阳楼居住。时阿勒夫（鲜美珍道号）年八岁多……阿法格·赫达耶·通拉希将"性命之理""天人一贯"之源种在阿勒夫的心启上……康熙二十六年(1687)，赫达耶·通拉希带艾筛·董拉希第二次复出中原，先到西藏若藏寺，再至湟中北小街沈家楼居住，说欲把你们八位哈乃阁(即前述八位受传人)从渡己上转到渡人的地位上。授给阿勒夫两颗传教大印和两部经卷。

这些记载尽管在时间和细节上不尽相符，但都认为，圣裔二十五世赫达耶·通拉希，即阿帕克和卓是虎非耶门宦的始传人。他亲自点传的有毕家场(马宗生)、穆夫提(马守贞)、鲜门(鲜美珍)门宦，间接点传的有花寺(马来迟)门宦。后来产生的北庄、洪门、灵明堂、丁门、通贵、撒拉等门宦，其创始人都曾到新疆游学，在印度奈格什班迪教团传入的叶儿羌(莎车)道堂或阿印科道堂接受苏非学理，返回家乡后建立虎非耶分支门宦。这种分支约有二十余个，分布于甘肃、宁夏、青海、陕西、新疆，以及云南、四川、吉林、河北、河南的一些地区。

虎非耶门宦主张教乘和道乘并重，即在坚持伊斯兰教的基本信仰和宗教制度的基础上进行道乘功修。它反对过分的禁欲苦行和狂热行为，强调"闹中静"的方法，即在"现世的繁华"中进行修道。其主要的功修是静修参悟和默念齐克尔。经常诵念的齐克尔有

两种。一是“记主词”,就是“安拉乎”(真主的大名)一词;一是“否定、肯定词”,就是“万物非主、唯有真主”。念诵时要停止呼吸,接连不断地重复,故称“闭气齐克尔”。念诵记主词要把“安拉乎”分成三个音节,并在身上选定三个穴位,按音节在穴位上运气施力。在念“否定、肯定词”时,要有一定的动作相随,头往右摇,表示否定,头往左摇,表示肯定。各分支门宦因传授不同,念诵方式也各不相同。

虎非耶的修道者一般分为三级:最高一级是“穆勒师德”(导师、传引人),称太爷或教主,被认为是得道者,具有卧里(圣徒)的品级,并能显示各种“奇迹”;次一级的是“海里凡”(替位人),称老人家,被认为是办道者,具有“筛海”(长老)的品级;[illegible]级为“穆里德”(徒弟、追随者),被认为是寻道者,即学习道乘功修的虔诚信徒。要成为海里凡,须经穆勒师德的精心培养和传授。在默念齐克尔的功修到家后,要进行一种“连三九”的“坐静”,即在门窗紧闭的黑屋中连续静坐默念27天,每天只能进食半张饼、三粒枣、一杯水。这一功修俗称“铁门槛”。只有通过“铁门槛”后,穆勒师德才授给“伊扎兹”(传教凭证),即封为海里凡。穆勒师德死后,海里凡就可以升任该地区的穆勒师德。穆勒师德和海里凡以拱北为修道场所,经常身负背架,内装拜毡、水壶、简单行李,巡游传道。下属的阿訇和“满拉”不修道,只在清真寺和教坊奉行教乘,遵循教道兼修之说,在宗教礼仪中增加一些枝节性特征。门宦教主临终时,选择最得意的海里凡作为道统继承人,交给掌教印章及一、两种宗教用具或衣服,作为继承教权的凭证。后来又演变为教主家族的世袭制。下属的教坊增多后,常将若干教坊联结为教区,由教主指派的海里凡主持教务,成为教主管辖下的多教区制。各坊教长由教主委任,不再由教民推选聘请,实行教主集权制。教主殁后,信徒为他修建拱北,作为修道和崇拜中心。

2. 哲赫林耶。阿拉伯文原意为“公开的”、“响亮的”，因主张道乘修持时高声诵念赞词而称“高念派”。据传，创始人马明心（1719—1718）幼年随叔父去麦加朝魏，流落也门，被穆罕默德·伊本·载尼道堂收容为徒，学道十三年后奉命回国传教。马学智的《哲赫林耶道统史》称：

> 我们的大教主维朵叶（马明心）的教乘是哈奈斐学派，道乘是格的林耶和奈格什班迪耶，在中国以哲赫林耶著称。他的名字叫穆罕默德·召斐，以官川阿齐孜著名。他由也门教主穆罕默德·伊本·载尼接受了“伊扎兹”之后、便奉命回国，在河州建立道堂传教。

但据《乾隆五十四年甲戌二十二日谕》，清廷认为：

> 从前马明心亦不过因曾至叶尔羌、喀什噶尔地方学回经，遂在甘肃设立回教，其实所念之经，与旧教无异。（《高宗实录》卷一千三百四十一）

从其道统世系（尼斯拜提）看，无疑属于奈格什班迪教团，而其道乘修持特征则与新疆依禅派伊斯哈格耶相同，因此可能受传黑山派。

据载，“马明心自西域归，慨然欲革除门宦。意谓道者公也，岂为一家私有？教规者随时变通者也，不宜胶柱鼓瑟。”因“入其教者皆有周济，附之者愈众，反盛于马来迟之教”（《甘宁青史略》）。马明心一家居山洞土窑，躬耕自给。他身穿其妻自织的羊毛褐衣，常只身周游各地，教徒有所奉献即随手转送穷人。他反对教权世袭，主张诵经不取报酬，提倡简化宗教仪式，受到群众欢迎和拥戴。当时称为“新教”。新教的发展，引起花寺门宦马国宝的妒恨，遂勾结官府进行迫害，史称“新老教之争”。至1781年，新老教争更趋尖锐，官府横加干预，反而激起苏四十三领导的反清起义。后遭到清廷镇压，马明心被杀，但哲赫林耶仍不断发展，多次参加回民起义，成为影响最大的门宦。

哲赫林耶也主张教乘和道乘并重，先教后道，教乘是道乘的基础和前提。所不同的是聚礼时只举行主麻拜的十拜，不再加行晌礼的六拜。重视裔戒而不提倡朝觐，主张朝拜教主和殉教者的拱北。崇信和神话教主，广泛流传历代教主所显示的奇迹，特别宣扬“束海达依”(殉道)精神。其道乘功修主要是高声念诵齐克尔内容有记主词、清真言和各种赞主诗文，以及赞颂先知的韵诗、道统系谱。自称不仅记主，还要赞圣。信徒经常由二、三十人围成圈子，而且多在稠人广众之处，以高声和乐调大赞大念，使声音传向八方，以“明扬正道”。念诵时，同虎非耶一样，也要左右摇头，或摇头点头，表示肯定和否定之意。在举行集体诵念时，念到大赞要全体肃然起立，手扣着手，摇头晃身，表示否定与肯定。其“摇头教”之称即源于此。

哲赫林耶的教权结构为道堂、教区、教坊(清真寺)三级制。道堂是教主修持办道的场所，也是教众朝拜的拱北所在地。教主身居道堂行使门宦的最高教权。教区是由若干教坊组成的行教区域，由“热依斯”(教主代理人)管理这一地区的教务。热依斯往往兼任教区大寺的开学阿訇，主持教区的重大宗教活动。教坊多以清真寺为单位，由掌教阿訇管理教务，主持教徒的宗教生活。热依斯和掌教阿訇均由教主委派，无一定任期，教主可以随意撤换和调离，在服饰礼仪上，男子戴黑色六角帽，不留腮须，穿中国式带襟大褂或长袍，女子不戴盖头，不蒙面纱。教徒分布在甘肃、宁夏、青海、陕西、新疆西北及云南、贵州等地，辖有八百三十余处教坊。在发展过程中，逐渐演变为北山、沙沟、南川、新店子、板桥五个分支门宦。

3. 格的林耶。一般认为，该门宦源于苏非卡迪里教团，或因始传人中亚撒马尔罕的阿卜杜拉·卡迪尔。吉拉尼而得名。但从其分支香源堂门宦的道统看，始传人海阔原为兰州皋兰县班房狱卒，在1757年清廷平定大小和卓叛乱后，被劫持的伊克和卓之孙

阿卜都尔瑞也随同押解进京，在皋兰班房称圣裔“巴巴爷”。他见海阔恭敬服侍，便向他传了格的林耶道乘功修。另外灵明堂（明月道堂）齐门门宦的格的林耶也都传自新疆的依禅派。据《大拱北先贤事略》载，大拱北门宦始传人祁静一于十六岁时随马宗生去西宁拜师，赫达叶通拉希对他说：“余非尔师，故吾道不克传尔，尔师已由东海将临东土，尔速返家，庶遇名师于乡里。”1674年，圣裔二十九世阿布都·董拉希果然来到河州，收祁静一为徒，要他“抛离家乡，独自静修”。祁静一去外地坐静悟道，“出则箪食瓢饮，屡空晏如；入则辟谷绝粒，慎独静修”，前后共大静36次，小静28次。阿布都·董拉希赞言“吾道东矣”，遂将“天人之奥，性命之微，理道之旨，静性之功，尽传于”他。从阿布都·董拉希与赫达叶通拉希的神秘关系，以及其随行徒弟哈慧一是喀什人看，他可能是伊克和卓一系的依禅，达瓦尼耶的和卓（华哲）。格的林耶分支门宦的道统和传教凭证也属奈格什班迪教团。因此有一种传说，奈格什班德明传了哲赫林耶，暗传了格的林耶。

格的林耶主张先有道，后有教。认为教是世俗的，由人创立的，可以改变的，而道是超然的，非创造的，亘古不变的。“真主创造了万物，真主的大能显示在万物中”，因此“大道不离本身寻”，“认主先要认本身”，“认己明时认主明”。对修道者而言，“心是礼拜真主地，朝向木然（罕格，即真主）把礼拜”，“木然就在怀中抱”，所以“礼拜把斋全不要，自认自拜才稳妥”。提倡越过教乘功课，直接苦修参悟，修身养性，以致定性复命，达到与本然浑化合一。其主要的修道功课为参禅悟道（坐静），认为“一时的参悟，胜过千年的功修”。修道时随时随地都要默诵“无字真经”，即各辈道祖的修道口诀或诗歌，如《分明四季道理情歌》、《真经歌》、《修道歌》、《无底船歌》、《三昧真火歌》、《无根树歌》等，也有转借来的，如刘智的《五更月歌》。修持者以“断绝尘俗为入道之门”，“清心寡欲为修道之功”，故多离家巡游，入山修行，叩拜拱北，单

独坐静。默诵齐克尔的声调比虎非耶还要低沉，以强调“暗悟显贵”。

格的林耶的各辈道祖被认为是入道的引领人和得道者。要成为道祖，必须是童子出家，而且要经过长期的巡游苦行和苦修参悟，这就决定了其道统继承只能是传贤不传子。据后子河门宦称，自七辈道祖杨保元后，因无合格继任人而“封印”不传。另一类修道者称“勤炼人”或“记教人”,阿拉伯文称“敬畏真主者”(taqwa)。他们可以是童子出家，也可以是半路出家，不必巡游苦行和入山苦修，只要离家住守拱北，履行二条戒律和五条守节即可。自道统“封印”以后，勤炼人就成为道统的实际继承者，也称穆勒帅德或卧里。此外还有看守和管理各拱北的“站拱北者”，掌握教权者称“主持”或“当家人”。他们的功修是早晚敬香和默诵“无字真经”歌。教坊阿訇和教徒被视为俗人，不必遵奉各种戒律守节和参悟功修，作为信道者只要定期叩拜拱北和参加纪念活动。各教坊互不隶属，实行单一教坊制，阿訇多由教民选聘。格的林耶有祁门和云南马两个支系，大拱北、韭菜坪、后子河、香源堂、齐门、阿门等分支门宦，主要分布于甘肃临夏、兰州，宁夏固原，青海西宁、化隆，陕西西乡、汉中，四川阆中、广元等地。

4. 库布林耶。据称源自中亚的库卜拉维教团，其传引人是一个名叫穆乎引迪尼的阿拉伯人，也以圣裔自称。传说他曾三次来中国传道，第一次到两广，第二次到两湖，第三次从新疆来到河南、甘肃、青海等地，最后定居河州东乡大湾头。大湾头都是张姓，乡民送他九亩地以躬耕自给，后改从张姓，号张玉皇，字普吉，此即“张门”之缘起。穆乎引迪尼和其子艾海麦提•克比若•白贺达吉受到当地穆斯林的欢迎，便在当地传播库布林耶苏非学理。穆乎引迪尼死后，建拱北于大湾头山腰上，故又称“大湾门宦”。其子继任教长(不称教主),发展不少信徒,当地汉族也有随教者。之后其子孙世袭教长，但教权比较松弛，封建特权不大，

信徒仅两万多人，主要分布于甘肃东乡、康乐及皋兰等地，教务由各坊阿訇主持。

库布林耶张门门宦自称始传于明洪武三年(1370)，但按其道统辈份推算、穆乎引迪尼定居大湾头应在清康熙或乾隆年间。有关“从新疆来”的传说，大致可以推断他也是新疆依禅派一支的传引人。主要的道乘功课是静修参悟。静修时间为40天、70天，有时长达120天。静修时幽居山洞，除送食者外不见任何人。每日凌晨开始默诵齐克尔，履行拜功，直至午夜才入睡。日餐一次，只食7枚大枣、数杯水。千功静修仅限于少数人，集体活动时要点香诵经，高声赞念，还诵念赞诵先知的诗文。

第六章犹太教

一、犹太教概述

(一)犹太教的形成

犹太教是世界各地犹太人信奉的宗教。在古代世界，犹太教是为数不多的民族宗教之一；犹太人在经受多次亡国和流散的凄惨命运后，发展了对民族神的排他性崇拜，进而宣称为“唯一真神”的“特选子民”。他们的一神观念在世界宗教史上占有重要地位，对基督教和伊斯兰教的产生和发展有着深刻影响。

约在公元前二十到十八世纪，犹太人的祖先由分布于阿拉伯半岛北部的游牧部落结集而成，古称希伯来人。“希伯来”一词的原始意义是“另一边”;希伯来人即指从幼发拉底河的另一边越河而来的人。《圣经》记载，犹太人的祖先亚伯拉罕，出生于幼发拉底河下游的乌尔，后来领族人沿河北上，经哈兰渡口西迁，定居迦南(今巴勒斯坦南部)。这在地理上与文献资料能够吻合。亚伯拉罕的孙子雅谷，生子十二人，后发展为十二个部落。据载，一天夜间，雅谷与天使角力，直至黎明不分胜负。天使在他大腿窝摸了一把，伤了他的筋，对他说:“你的名不要再叫雅谷，要叫以色列，因为你与神与人较力，都得了胜。”其词意一般释为“与神较力取胜者”，但可能是“神的战士”(Isra-el)。所以，希伯来人自

称“以色列的子民”或以色列人。后来，迦南连年旱灾，以色列人逃荒到埃及，定居于尼罗河附近的歌珊地区。

数百年后，约在公元前1225年，希伯来人不堪忍受埃及法老的奴役，在摩西率领下，奔向上帝应许之地。《圣经》有关摩西的记载，充满神话和奇迹，但希伯来民族的逃离埃及，历史上可能真有其事。据载，摩西曾因杀人逃往米甸，寄居祭司叶，罗家，放牧羊群为生，后娶其女为妻。有一次，在西奈的何烈山中，上帝首次向他显现，道出名讳。据学者研究，米甸部落所崇拜的神灵叫耶胡（Yahu），后来变成雅赫维（Yahweh，误读为耶和华）。当摩西带领以色列十二支派在西奈旷野陷入困境时，其岳父叶忒罗对他说：“现在你要听我的话，我为你出个主意，愿上帝与你同在。你要替百姓到上帝面前，将案件奏告上帝。又要将律例和法度教训他们，指示他们当行的道，当作的事。并要从百姓中拣选有才能的人，就是敬畏上帝，诚实无妄，恨不义之财的人，派他们作千夫长、百夫长、五十夫长、十夫长，管理百姓，叫他们随时审判百姓；大事都要呈到你这里，小事他们自己可以审判”（《旧约·出埃及记》第18章）。于是，摩西独自上西奈山顶，静修四十昼夜，面见上帝接受约法十条。下山后，严厉镇压崇拜金牛犊的族人，重上西奈山制作刻有十诫的两块石版，作为以色列人永远遵守的律法和诫命。

上帝在西奈山与摩西立约规定的十条诫命是：除了我以外，你不可有别的神；不可雕刻制作并事奉任何偶像；不可妄称上帝的名；当守安息日为圣日；当孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假见证陷害人；不可贪恋他的妻子和一切财物。前四条是宗教信仰，目的在于强化对上帝的信仰，虽然并未明确否定别的神的存在，但已完全禁止以色列人崇拜别的神。这种严厉的排他性崇拜，为犹太教的一神信仰奠定了基础。后六条是社会伦理，为统一以色列人内部道德规范的行为准则。在此基础上，摩

西又宣布了一系列律法，规定了献祭制度和宗教礼仪，并设立了专职祭司和世袭的祭司制度。这样，以色列人的部落联盟被组织为一个严密的政治实体，神权和政权融为一体，宗教和政治高度结合。希伯来人的传统宗教发展为具有统一信条和礼仪的民族宗教。在这个意义上，摩西被称为犹太教的创始人，犹太教又被称为摩西之教。

摩西死后，以色列人进入迦南定居。约公元前993年，犹太部落的大卫，统率以色列人战胜非利士人和叙利亚、约旦河以东各族，建立统一的以色列王国。其子所罗门继位后，在京城耶路撒冷建造圣殿。公元前922年，王国分裂为南部犹太和北部以色列两国。二百年后，以色列国亡于亚述帝国，二万七千余众被放逐，在历史上销声匿迹。犹太国臣服外邦，得以苟延残喘。主要是这一时期，一批先知起自民间，以传布启示的方式，斥责富人和统治者，为穷人、奴隶鸣不平。在严重的民族危机和社会矛盾面前，极力强调对唯一真神的崇拜，反对偶像和地方崇拜；抨击注重外在仪式的祭司宗教，提出内在信仰和道德戒律。这种先知传统对犹太教的发展有重要意义。

公元前586年，巴比伦帝国攻陷耶路撒冷，焚毁圣殿，并把大部分居民掳往巴比伦。这一事件史称“巴比伦之囚”。数十年的流放生活，竟是犹太教思想和文献最富创造性的时期。他们的信仰集中于对历史的追忆和缅怀，上帝的律法诫命也在回忆和重订中更新。他们的灾祸是自身违背圣约、不守诫命而招致的惩罚；唯有弃绝多神崇拜，严格尊奉宇宙间独一无二的真神，方能有“弥赛亚”（复国救主）降世，为犹太人重建家园。犹太教的经典文献大多定型于这一时期。

公元前538年，波斯帝国征服巴比伦，犹太人获释，返回耶路撒冷重建圣殿。以斯拉制定的教仪和律法改革，大约在公元前397年。至公元70年，罗马帝国攻占耶路撒冷，再次焚毁圣殿。这在

犹太教历史上称第二圣殿时期。这一时期的最后三百年，犹太教分化为许多派别，主要有代表祭司和社会上层的撒都该派；主张除律法书外尚有口述传统律法的法利赛派(文士),避世群居,共享财物的艾赛尼派。

圣殿再次被毁后，犹太人流散各地，分别处于罗马帝国和波斯帝国统治之下。犹太教内部，自古流传的经典律法书需要重新解释，以适应各地不同的现实生活。原来集中于圣殿的祭司献祭仪式，已无法举行。各地出现的会堂，逐渐成为犹太人宗教生活的重心。精通律法的文士逐渐取得会堂的领导权,被称为拉比(意为师傅)。犹太教也因此称为拉比犹太教。拉比犹太教强调社会个人伦理、祈祷及研习律法，出世色彩较少；与当时的基督教比较，也并未以哲学诠释教义及对外传教，而注重宗教律法。至二世纪末，犹太·哈·纳西执掌巴勒斯坦犹太公会时期，将历史口传律法条文汇编成《口传律法典》,于三世纪初流传,五世纪形成口传律法汇编《塔木德》。这部经典以后成为犹太教社团一切生活的依据；不仅限于宗教，而且包括法律和社会生活。

（二)犹太教的发展

伊斯兰教兴起后，犹太人成为受保护的二等居民，各地犹太教社团有所复兴，巴比伦取代巴勒斯坦成为犹太教的中心。八世纪,巴比伦学派的律法诠释被全体犹太人公认为强制性的律法。那里的拉比学院不仅培训拉比，并成为立法机和．实际控制各地的犹太教社团。推行共同的律法传统及生活方式。部分犹太人对此不满,形成卡拉(意为“读者”,即熟读经典者)派。他们否认拉比口传律法的权威性，主张按摩西律法，过严谨的苦修生活。十世纪初,巴勒斯坦、伊拉克、波斯相继出现反对拉比派的犹太社团,各自制订律法条信。十三世纪为鼎盛时期，十四世纪末传入波兰和

俄国，后逐渐衰落。

十世纪末，随着哈里发帝国的分裂，拉比派犹太教权威也趋于没落。犹太社团中形成更大的变革潮流。一部分人诉诸理性，发展了中世纪犹太教神学和哲学。理性主义的代表是摩西·迈蒙尼德(1135—1204)，他编写了一部条理分明的犹太律法概要，使信徒摆脱繁琐条文的束缚，适应新的社会生活。在《迷途指南》中，采用亚里士多德哲学，对《圣经》中的奇迹及拟人说加以阐释，并论证神的存在，以调和哲学与宗教的矛盾。他将犹太教信仰归结为13条：①创造主创造并管理宇宙及一切受造之物；②创造主为独一无二真神；③创造主无形无体无相；④创造主是最先的，也是最后的；⑤创造主为唯一值得敬拜之主，此外别无可敬拜之物；⑥先知一切传述皆真实无妄；⑦摩西是先知中最伟大的一位；⑧律法为神向摩西所传，并无更改，⑨律法不可变易；⑩创造主洞察世人一切思想行为；⑪创造主向遵守律法者奖赏，予践踏律法者惩罚；⑫复国救主弥赛亚必将降临，应每日盼望，永不懈怠；⑬人死后将复活。这些后被犹太教广泛接受，具有信条性质。

另一些人则直接寻求宗教经验，形成中世纪犹太教神秘主义思潮。民间犹太教的神秘信仰由来已久，认为靠神秘图像、数字及希伯来字母的排列，能释放神力，解救苦难。这些观念由口耳相传，自9世纪起形成著述，总称“喀巴拉”(意为传统)。主要著作为十三世纪成书的《光辉》。这些著述用神秘观念解释律法书，宣传泛神论的“神光创世说”，杂以星象学、魂游体外等描述，以及民间宗教习俗；强调宗教仪式的神秘含义，使信徒相信自身是神所安排的宇宙中心，应与不洁的俗世隔绝，期待末世来到，弥赛亚降临。喀巴拉派强调犹太教的独特性，鼓吹犹太人虽在地上受迫害，但在天上将获得胜利，从而使传统犹太教在犹太社团中更加巩固。该派后来受到正统派的严厉打击，但仍在一般教徒中流传。

至十八世纪，东欧犹太下层民众中敬虔派兴起，称“哈西德”（意即虔诚者）运动。东欧的犹太教虔诚教徒，原来强调犹太人有罪，需要长时期的悔罪方能完善自我。哈西德派不强调犹太人有罪，反对过分注重忏悔，认为精神悲伤将造成人神隔绝。他们置律法于次要地位，仅承认拉比为信徒灵性指导。在信仰上依据喀巴拉著述，强调内心神秘经验，主张在不断地祈祷中泯灭自我，使灵魂与神直接相通；要求完全信赖神的纯善旨意，期待弥赛亚即将降临解救犹太人脱离苦难。该派还批评传统宗教领袖与信徒隔绝，反对少数有权势的家族控制会堂及社团事务，提倡信徒互助，由有灵性修养者领导。该派信徒后建立互助组织，拥戴一些世袭的“圣者”为“奇迹创造者”，一度获得半数民众的加入。

与此同时，理性主义思潮也在欧洲犹太人中兴起，形成犹太人的思想启蒙运动，称为“哈斯卡拉”（意即启蒙）。该运动并不反对犹太教，但反对传统生活方式及拉比权威，主张改革专重讲授口传律法的传统教育制度，提倡尊崇科学，吸收世俗文化，使社团生活现代化。这些主张得到欧洲犹太商人的支持并获得发展，后演变为资产阶级民族主义的犹太复国主义。

十九世纪以后，犹太教大体形成三派。正统派主张容纳现代科学文化，但坚持犹太教信仰与传统，认为传统教义、律法、诫命不能更改，要求谨守安息日及一切圣日、饮食戒律、个人及家庭的道德准则。遵从拉比法庭依据律法作出的裁决，按犹太教规定自办学校，在会堂中男女分坐，男戴黑帽，安息日及圣日不乘车。其中最极端的恰西迪派坚持信仰弥赛亚降世是犹太人的唯一希望，反对犹太复国主义，不与其他犹太人交往。男子多蓄须，穿黑色外套，戴黑色宽沿帽。

改革派承继哈斯卡拉运动，主张消除民族和宗教排外观念，认为犹太教仅为犹太人的特殊律法，并无独特的信仰体系或世界观；犹太人在谨守犹太教礼仪的同时，应放弃文化孤立的传统，广泛

吸收其他民族的文化。美国的犹太人中，一种较为盛行的观点认为，犹太人并非一个民族，仅为一种宗教，犹太人之间的关系仅限于共同信奉犹太教，不应有自己的国家或独特文化。这种观点在东欧、德国遭到反对。二次大战后，因纳粹屠杀犹太人，美国的改革派转变态度，支持犹太复国主义。

保守派介乎正统派和改革派之间，除割礼及饮食禁忌外，原则上接受律法和传统礼仪，并灵活应用。主张犹太宗教、文化、民族主义融为一体，积极支持建立以色列国。一次大战后，保守派鼓吹犹太教是一种不断演进的宗教文化，既是宗教，又是文化，是犹太民族的主要标志。在犹太教复兴运动影响下，保守派逐渐向改革派靠拢，人数也有所发展。

（三）经典、律法和节期

古代希伯来人相信上帝的启示要通过语言来表现，某些受到灵性感召的人可以代表上帝立言，具有神圣权威。祭司最初的训词和各种条例，口头传诵后逐渐记录下来形成律法。首先是十诫，据传是上帝亲自授予摩西的，后来经过许多世纪的积累，各种律法汇编成集，到以斯拉改革时期（约公元前四世纪初），律法书的内容终于得到固定，就不再制订新的律法。先知的言论原是有感而发的时论，被人传诵记录，以便垂训后世。先知书的汇集大约在律法书汇集的同时，不过当时尚未成为正典。在这以后，有关叙事和诗歌的“圣录”才开始汇集。犹太教的正典最后完成于公元前后的两百年间。公元一世纪末巴勒斯坦犹太教公会会议宣布，从摩西到阿尔塔薛西斯一世（公元前465—424）为上帝启示时期，意即在这个时期以外的著作不得列为正典，从而划定了正典圣经的范围。犹太教圣经全部正典在公元100年左右得到最终确定。

犹太教圣经正典一般分为三部分：①律法书。犹太教总称为

“妥拉”(原意为晓谕、训诫),即《创世纪》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》,传称为摩西所作,故又称“摩西五经”。《创世记》叙述上帝创造世界和人类的神话、希伯来民族的起源、犹太人始祖亚伯拉罕诸族长的传说等。后 4 卷记载以色列民族形成的历史和传说。犹太教认为，律法书是以色列人为上帝特选子民的证明。上帝与亚伯拉罕立约，应许其后裔成为大国；与摩西立约，授与十诫，并通过他使以色列人脱离埃及法老的奴役，写下“妥拉”作为上帝晓谕的律法,以便世世代代忠于上帝,谨守摩西所颁布的天启律法

②圣录。一为“历史书”,即《约书亚记》、《士师记》、《路得记》、《撒母耳记》上下、《列王记》上下、《历代志》上下、《以斯拉记》、《尼希米记》和《以斯帖记》,亦称“前先知书”。《约书亚记》叙述摩西死后以色列人进入迦南的故事。《士师记》则为以色列人进入迦南后士师执政时期的记载。士师对内是审判官，对外为军事领袖。《撒母耳记》和《列王记》叙述以色列人从建立王国到最后被巴比伦灭亡的史话。《历代志》与《列王记》内容大致相同,但观点稍异。《以斯拉记》和《尼希米记》记述他们从巴比伦返回耶路撒冷,向以色列人颁布律法书而重新奠定犹太教基础的情况。这些叙述的基调是：一切祭仪应集中在耶路撒冷，违背此原则的君主均被视为亵渎神明；上帝是公义的，凡不公义的事都要受到谴责。二是“诗歌”,有《约伯记》、《诗篇》、《箴言》、《传道书》、《雅歌》和《耶利米哀歌》。《约伯记》是约伯与三位朋友对义人为什么受苦的辩论,为一篇带哲理性的诗剧。《诗篇》多数源于古代以色列人,经改编后用于再建的圣殿崇拜中，大部份托附于大卫。《箴言》讲授处世格言,源于对贵族子弟的教育,体裁属智慧文学。《耶利米哀歌》是对耶路撒冷被焚毁的哀叹。这些多为犹太教用于宗教活动的诗歌。

③先知书。《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《但以理

书》为大先知书，何西阿、约珥、阿摩司、西番雅、哈巴谷等十二人属小先知书。其中最早的先知书是《阿摩司书》，成书于公元前八世纪，也是圣经中最早的著作。先知被尊奉为上帝的代言人，相应的先知书就是其言论的记录。阿摩司、何西阿、以赛亚等先知相继出现时，正值亚述帝国强盛时期。他们指责以色列人背弃上帝而不知悔改，所以上帝兴起亚述人以惩罚他们。以色列王国灭亡后，又有耶利米、西番雅、哈巴谷等先知出来警告。犹太王国灭亡，以色列人被掳至巴比伦后，以西结预言，以色列人终将复国，圣殿也要重建。"第二以赛亚"也宣告上帝将要眷顾以色列人，很快就会返回故乡。《但以理书》属于启示文学，成书年代比各先知书要晚得多。

在圣经的七十子希腊文译本和拉丁文译本中，还有15种著作，称为圣经外典或后典，又称"次经"。

犹太教中仅次于圣经的典籍，为口传律法汇编《塔木德》。《塔木德》(原意为教学)成书于二世纪末至六世纪初，为公元前二世纪至公元五世纪间犹太教有关律法、条例、习俗、惯例、礼仪的论著和注疏的汇编，从总体上看，反映7世纪前犹太教的宗教信仰、口传律法、伦理规范和社团生活的历史发展。汇编的内容分三部分：①密西拿，意为复述，为律法条文，称《口传律法典》。成书于二世纪末，共6卷63篇。第1卷"泽拉伊姆"(播种)，为有关农事的律法和祭仪。第2卷"摩耶德"(节期)，为安息日、节期、斋戒日的规定。第3卷"那希姆"(妻室)，有关婚姻及离婚的律法。第4卷"涅济金"(毁伤)，记述民法和刑法条例。第5卷"科达希姆"(圣事)，为祭祀、奉献、仪礼条例。第6卷"特哈罗特"(洁净)，阐述饮食及生活禁忌事项。②革马拉，意为完成，为密西拿的补编和说明，以注释形式对条文作问答式的阐述，称《口传律法注释》。巴勒斯坦学派的注释完成于四世纪中叶。巴比伦学派的注释于六世纪初定型，后来被各地犹太社团所接受。③米德拉西，意

为讲解,即律法和道德的通俗说教,称《圣经经文注释》。犹太教会堂、读经堂、拉比学院在讲授口传律法及注释时，为避免枯燥乏味，常以圣经人物为中心，杂以民间传说、诗歌、寓言、格言等，教导、劝勉并鼓舞信徒，以爱神和爱人作为律法的总纲。自六世纪起汇集,至十一世纪中叶定型,附于《塔木德》。因其内容生动丰富，为教徒自幼习读的通俗性典籍。

犹太教律法规定的节期较多，其中逾越节、住棚节和五旬节被称为犹太人的三大节日。

逾越节。起源于游牧部落在春季接羔时向沙漠和草原的精灵祭献羊羔的仪式。后来犹太人作为上帝保佑犹太人离开埃及的纪念。据《出埃及记》载,摩西率领以色列人出埃及前,上帝命令宰杀羔羊，涂血于门楣，天使击杀埃及人长子时，见有血记之家即越门而过,称为“逾越”。每年犹太教历尼散月(公历3、4月间)14日，每家宰杀满周岁且无残疾的羔羊一只，献祭后烤熟。人们腰束布带，手持棍杖，匆忙将羊头、腿、内脏全部吃光，同时还吃无酵饼和苦菜，以此欢庆节期。后与除酵节合并一起庆祝。

住棚节。原为迦南人的农事节期，庆祝秋末水果的收藏，故也称收藏节。犹太人以此纪念以色列人出埃及后在西奈沙漠历时四十年栖身帐篷的艰苦生活。节期自提市黎月（公历9、10月间）15日开始，庆祝七或九天，犹太人除病弱者外，都住进用树枝搭成的棚中，并献上种种祭品，以感谢上帝赏赐一年丰收之恩。

五旬节。原为古代犹太人的农事节期，奉献初收的小麦。自播种至收割历时七周后庆祝，故又称七七节或收获节。犹太教以此节纪念以色列人出埃及、过红海后的第50日，即在西奈山下领受上帝诫命之日。每年息汪月(公历5、6月间)6、7日,各家皆停止工作，以一斗二升面粉发酵制成圆形馒头，并取雄牛犊一头、雄绵羊二只、未满周岁的羔羊七只，向上帝祭献。在收割时，地中要遗留麦穗让贫弱孤寡拾取。

其他的圣日还有：

除酵节。据载，以色列人出埃及时，曾奉上帝之命吃七天无酵饼，后成为节令，固定在尼散月15日至21日，并与逾越节合并一起庆祝。

修殿节。纪念马加比起义胜利后恢复对耶路撒冷圣殿的奉献，自基色娄月(公历11、12月间)25日起，连续庆祝八天。

普林节。纪念犹太少女以斯帖战胜波斯大臣哈曼，使犹太人免遭灭族之祸。因哈曼曾抽签择定阿达尔月13日屠杀犹太人，故以该月14日为节日(普林一词原意为“签”)。

安息日。每周一天的圣日。据载，上帝在六天内创造宇宙万物，至第七天休息。因此，上帝训示摩西，以色列人应一周劳作六天，第七天休息，作为与上帝订立的盟约；凡亵渎圣日者，应受死刑。在星期五日落至星期六日落，教徒不劳作，不举火，专事敬拜上帝，称“守安息”。进会堂礼拜时，要戴小帽遮盖头发。现代正统派甚至不乘车、不接电话、不看电视、 不吸烟。

此外尚有元旦吹朔法尔（雄羊角制成的号）、赎罪日（提市黎月10日）读经节(提市黎月23日）、哀悼耶路撒冷圣殿被毁日（阿布月 9 日）等。

犹太教律法还有种种戒规，从社会伦理到起居饮食，涉及犹太人的全部生活。凡母亲为犹太人，其子女即为犹太人。男孩出生后第八天，一律要受割礼，作为与上帝立约的标志。圣殿被毁后，以祈祷代替献祭，每日早晨、下午和晚上祈祷。在饮食方面，凡分蹄反刍的走兽，如牛、羊、鹿（但骆驼除外）的肉可以吃。分蹄而不反刍的，如猪，反刍而不分蹄的，如兔，为不洁净。禽类中只有家禽可以食用。水生动物中，无鳞、无鳍、无骨有壳类不得食用。带血食物严格禁食。教徒死后，尸体要用水洗净，白布包裹，葬入墓地。古代犹太教以七连烛台为唯一标志，中世纪后期改用大卫星（六角星），沿用至今。

二、犹太人来华

关于犹太教入华时间，长期以来国内外学者说法不一，有周代以前说、周代说、汉代说、唐代说等。前三说力图证明中国犹太人系“散失”的十个以色列部落，论列牵强附会，缺乏史实佐证，现多为学术界所不取。唐代东西交通大开，中外贸易频繁，犹太人来华应不成问题。十世纪阿拉伯人艾布·赛义德·哈桑在《中国印度见闻录》中说，878年黄巢攻陷广州时，寓居城内经商的伊斯兰教徒、犹太教徒、基督教徒、拜火教徒，合计有十二万人被杀。另一位阿拉伯人麦斯欧迪在《黄金草原和珠玑宝藏》中载，这些教徒在逃避刀兵中死于水火般的劫难者，计有二十万之众。这在中国的文献史料中没有记载，人数肯定有所夸张，但唐代有犹太人则无庸置疑。斯坦因曾在新疆和阗东北洛浦西北的党党乌伊克，发现一封来自波斯的希伯来文书信，经专家鉴定，系708年的商业文书。伯希和也在敦煌千佛洞发现一份希伯来文残简，专家鉴定为八世纪的祷文，为当地的遗物。唐代来华的犹太人当不在少数，“然其人以贸易之故……不过侨寓一时，未必即为永住。”（陈垣，《开封一赐乐业教考》）

根据现有资料，犹太人大批来华定居始于宋代。开封的犹太人大批社团遗存的几块碑铭，追本溯源，阐明教旨，具有很高的史料价值。其中最早的立于明孝宗弘治二年（1489），名《重建清真寺记》，简称“弘治碑”。其次为明孝宗正德七年（1512）的《尊崇道经寺记》。第三块是清代康熙二年（1663）的《重建清真寺记》碑。还有一块清代康熙十八年（1679）立在原“礼拜寺”内赵家祠堂的《祠堂述古碑记》，即《清真寺赵氏建坊并开基源流序》。据最早的

“弘治碑”自称，“教道相传，授受有自来矣。出自天竺，奉命而来。有李、俺、艾、高、穆、赵、金、周、张、石、黄、李、聂、金张、左、白、七十姓等，进贡西洋布于宋。帝曰：‘归我中夏，遵守祖风，留遗汴梁。’”开封犹太人在宋代自西域迁居中国，向皇帝进贡“西洋布”，获得恩准，可以遵奉祖教，在开封（宋时称东京）建立犹太人社团。“西洋布”就是棉布，当时中国尚无棉花和棉布，因而能作为“贡品”。碑中只列举十七个姓氏，故有人认为“七十姓”是“十七姓”之误。其中金、张、李三姓重复，可能源自不同氏族。赵氏《祠堂述古碑记》也说“教人七十有三姓，五百余家”。但清康熙二年碑只提到李、赵、艾、张、高、金、石七姓。又据现藏美国希伯来学院的开封犹太人家谱，所列四百五十三名男子，也只有上述七姓。这本家谱大约订于明代崇祯十年（1642），清康熙二年碑指出，该年因李自成围攻开封，明军决堤放水淹没全城，“教众获北渡者仅二百余家，流离河朔”。这些人后来大多又返回开封。该碑的“碑阴问名”中，提到清顺治十年（1653）“教众旋汴复业，公议捐资重修”古刹清真寺，只有“李、赵、艾、张、高、金、石等七姓，各输囊金”，重建清真寺，寺中一切财产，也“七姓公置之”。这说明开封犹太人的族姓和人数均有所减少。专家估计，北宋时开封犹太人约有二千五百人，至明末清初减为一千来人。1704年葡萄牙神甫骆保禄访问开封时，犹太人即为“七姓一千多人”。因此，清朝初年出现了“七姓八家”之说。河南学者时经训在其《河南挑筋教源流考》中说，犹太人有七姓八家，为宋真宗赵恒（997—1022）时，循天山南路，途经西夏，贡花纹布而到东京（开封）的。“挑筋教，当系挑经二字之转音。七姓有张姓者，为该教之挑经夫，与之同来，族人呼为滴瘤张。河南方言，滴瘤即赘疣之义，盖外之也。”这可备一说。

目前，多数学者认为，至迟在唐代，中国已有犹太人来经商侨寓。开封犹太人所存碑文中，以“弘治碑”为最早，应该比较可

信。宋代以开封(东京)为首都,是当时最繁华的文化和商业中心,人口约一百万,超过欧洲中世纪的任何城市,对犹太人自然会有吸引力。碑文所说的“七十姓等”,携带经卷,聚族而来,显然不是一般的商人,似乎是移民,以进贡为名,纳捐是实,取得定居的许可。所以宋朝皇帝有“归我中夏,遵守祖风,留遗汴梁”之说。从他们的经卷文字和书法,以及日常生活用语的波斯语影响看,他们在来华以前曾在波斯长期居留。而从他们进贡的棉布推测,可能来自印度。或者由来自两地的犹太人汇合而成。他们在中国受到优待,享有宗教信仰自由,于宋孝宗隆兴元年(1163),即金世宗大定三年,仿照犹太教圣殿建造清真寺,曾有“昔日之盛”。元时,因蒙古西征和东西交通大开,又有大批犹太人来华。术忽、珠赫、主吾、主鹘等名见于史书,犹太人也散处全国各地。明初,犹太人“凡归其化者,皆赐地以安居乐业之乡,诚一视同仁之心也”,并未因宗教信仰或种族而受到迫害。开封犹太人数次修复经典,重建古寺,“较昔更为完备”。并说,“业是教者,不止于汴”。清代,开封犹太人又有一次修经建寺的复兴活动。

三、中国犹太人的信仰

根据开封犹太人所遗碑文,参照其他记载,犹太人的宗教信仰和礼仪有以下几点比较明显:

(一)教祖道统

1489年的“弘治碑”说:

夫一赐乐业立教祖师阿无罗汉,乃盘古阿耽十九代

孙也。自开辟天地，祖师相传授受，不塑于形象，不谄于神鬼，不信于邪术。其神鬼无济，像态无祐，邪术无益。思其天者，轻清在上，至尊无对，天道不言，四时行而万物生。观其春生夏长，秋敛冬藏，飞潜动植，荣悴开落。生者自生，化者自化，形者自形，色者自色。祖师忽地醒然，悟自幽玄。实求正教，参赞真天。一心侍奉，敬谨精专。那其间立教本至今传，考之在周朝一百四十六年也。一传而至正教祖教乜摄，考之在周朝六百十三载也。生知纯粹，仁义俱备，道德兼全。求经昔那山顶，入斋四十昼夜。去其嗜欲，亡绝寝膳，诚意祈祷，虔心感于天心。正经一部，五十三卷有自来矣。其中至微至妙，善者感发人之善心，恶者惩创人之逸志。再传而至正教祖师蔼子刺，系出祖师，道承祖统。

1512年的“正德碑”也说：

道经相传，有自来矣。自开辟以来，祖师阿耽，传之女娲。女娲传之阿无罗汉。罗汉传之以思哈截。哈截传之雅阿厥勿。厥勿传之十二宗派。宗派传之乜摄。乜摄传之阿呵联。呵联传之月束窝。月束窝传之蔼子刺。于是祖师之教灿焉而复明。

“弘治碑”的道统是：立教祖师阿无罗汉（亚伯拉罕）—— 正教祖师乜摄（摩西）—— 正教祖师蔼子刺（以斯拉）。“正德碑”的道统稍详：阿耽（亚当）—— 女娲（挪亚）—— 阿无罗汉（亚伯拉罕）—— 以恩哈截（以撒）—— 雅阿厥勿（雅各）—— 十二宗派 —— 乜摄（摩西）—— 阿呵联（亚伦）—— 月束窝（约书亚）—— 蔼子刺（以斯拉）。另一个碑文（康熙二年）主要提及亚伯拉罕（阿无罗汉）和摩西（默舍）。这里，犹太教的三个关键人物地位突出。亚伯拉罕在《圣经》中是挪亚长子闪的后裔，犹太人的始祖。犹太民族的形成始于亚伯拉罕带领部族自迦勒底迁居迦南。他“悟天人合一之旨，修身立

命之原,知天道无声无臭。至微至妙,而行生化育,咸顺其序”。因而崇奉唯一的、超验的上帝,即“轻清在上,至尊无对”的万能神,要求“不塑于形象,不谄于神鬼,不信于邪术”,与崇拜偶像的多神崇拜决裂。他与上帝订立“圣约”,以他及子孙后代接受割礼作为标记,成为上帝赐福的“特选子民”。他是犹太教的宗教先驱。他的儿子以撒,以撒的次子雅各,相继担任族长。雅各的十二个儿子,即流便、西缅、利未、犹大、以萨迦、西布伦、但、拿佛他利、迦德、亚设、约瑟和便雅悯,发展为十二个部落,也就是后来以色列人的十二个支派。

摩西在《圣经》中是利未的后代,生于埃及。他是犹太民族史上一位伟大的政治领袖,传说奉上帝旨意,将希伯来人带出了埃及,脱离埃及法老奴役,将十二个部落组成宗教军事同盟。在西奈山顶,他“入斋四十昼夜,去其嗜欲,亡绝寝膳,诚意祈祷,虔心感于天心”,接受上帝命令的“十诫”。并在其兄亚伦的帮助下,制订犹太教的基本信条和行为准则,是犹太教的创始人。死后,由其助手约书亚率领部族进攻迦南,夺取“上帝应许之地”。

以斯拉在《圣经》中是利未部落人,祭司兼文士。在“巴比伦之囚”后,以色列人获准返回耶路撒冷重建圣殿。以斯拉奉波斯国王命令视察故土,从巴比伦带回《律法书》,即“正经一部,五十三卷”,推行宗教改革,严格采用律法整顿社会生活,为犹太教重新奠定基础。他是犹太教的复兴者。

从碑文所述的教祖道统看,开封犹太人对于早期族长和摩西的故事很熟悉,对犹太教的发展史表述基本正确。“弘治碑”所述的周朝两个年代极不准确,但自称亚伯拉罕的后裔,崇奉摩西的律法,遵循以斯拉的教诲,开封犹太人笃信犹太教无庸置疑,他们的上帝不可妄称其名,不可雕刻和崇拜任何偶像,“若天塑之以像态,绘之以形色者,徒事虚文,惊眩耳目,此则异端之说,彼固不足尚也。”(“正德碑”)因而参照中国的文化传统,称为“天”,或“昊

天上帝”等，是“轻清在上，至尊无对”的“宇宙唯一真神”。这种反对崇拜偶像的一种信仰就是犹太教的根本特征，

（二）希伯来文《道经》

“康熙二年碑”说：

圣祖（摩西）斋祓尽诚，默通帝心，从形声俱泯之中，独会精微之原，遂著经文五十三卷。最易最简，可知可能。教人为善，戒人为恶。孝弟忠信本之心，仁义礼智原于性。天地万物，纲常伦纪，经之大纲也。动静作息，日用饮食，经之条目也。

殿中藏《道经》一十三部。《方经》、《散经》各数十册。教众日益蕃衍，亦惟敬天法祖，世奉宗旨，罔敢陨坠而已。明末崇祯十五年壬午，闯寇作乱，围汴者三……引黄河之水以灌之，汴没于水。汴没而寺因以废，寺废而经亦荡于洪波巨流之中。教众获北渡者，仅二百余家，流离河朔。残喘甫定，谋取遗经。教人贡士高选，承父东斗之命，入寺取经，往返数次，计获《道经》数部，《散经》二十六帙。聘请掌教李祯，满喇李承先，参互考订焉。至大清顺治，丙戌科进士、教人赵映乘，编序次第，纂成全经一部，《方经》数部，《散经》数十册。缮修已成，焕然一新，租旷宅而安置之，教众咸相与礼拜，尊崇如昔日。此经之所以不失，而教之所以永传也。

该碑的“碑阴题名”也说：

殿中旧藏《道经》十三部。壬午，胥沦于水。贡生高选捞获七部，教人李承俊捞获三部，赍至河北，聘请掌教，去其模糊，裁其漫坏，参互考订，止纂成全经一部，

尊入龛中，教人宗之。其在左一部，乃掌教李祯本旧经而重修之。其在右一部，乃满喇李承先重修之。其余十部，乃渐次修整者也……至是而十三部乃全矣。焕然一新，诵者易晓，观者悦服。

我们从碑文中得知，开封犹太人清真寺内的“至圣所”，藏有《摩西五经》，即犹太教的《律法书》，称《正经》或《道经》。明天顺五年(1461)前，寺内只有“《正经》一部，五十三卷”(“弘治碑”)。一般希伯来文《五经》分为五十四卷：《创世纪》十二卷，《出埃及记》十一卷，《利未记》十卷，《民数记》十卷，《申命记》十一卷。开封犹太人的《正经》只分五十三卷，完全仿效波斯犹太人的分卷法，即第五十二、五十三卷合为一卷。每周安息日，由“掌教”向教众念诵一卷，一年内可全部念完。明“天顺年，石斌、李荣、高鉴、张瑄，取宁波本教《道经》一部。宁波赵应捧经一部，赍至汴梁归寺”。因此，明成化年间，“增建后殿三间，明金五彩妆成，安置道经三部”(“弘治碑”)明正德七年(1512)，又有“俺、李、高、维扬金溥请《道经》一部”，于是增至四部，并立“尊崇道经寺记”碑。以后百年间，《道经》由四部增至十三部。至明崇祯十五年(1642)，开封被淹，《道经》尽没于水。经教众打捞抢救，参互考订，渐次修整，至康熙二年时又修补拼凑成十三部。

引人注目的是，开封犹太人对《摩西五经》非常尊崇。他们的清真寺即以“尊崇道经”命名。这些经卷都供奉在寺内“至圣所”的“尊经龛”里，除“掌教”外，一般教徒不得入内。据葡萄牙神甫骆保禄载，“至圣所”又称“伯特利”(上帝的住所)，里面有十三张案桌，陈放十三个经龛，罩以帐幔，中间一座纪念摩西，左右各六座纪念以色列人的十二个支派。经卷都是希伯来文，书于羊皮上；两端有轴，上下有柄，以便卷舒或手持。大经高二英尺，卷起时直径二尺以上，皆以金筒或红筒贮之，除尊龛经中尊奉摩西的外，其余十二部称“天经十二筒”。当他们在清真寺宣读经书时，宣读

人要蒙着一层透明的面纱，以纪念摩西在西奈山下蒙面宣读上帝的十诫和其他律法。宣读人将《道经》放在寺内正中的“摩西椅”上，有一位“提辞人”站在身旁；再往下几步，还有一位“满喇”，帮助“提辞人”纠正错误。除了《正经》或《道经》外，还有《方经》和《散经》。所谓《散经》，长十一英寸，宽五英寸，亦用羊皮书写，两端有轴，可卷起装入筒内。内容包括：①圣录。有《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王记》和《大卫诗篇》，约三十余册，内容大多不全。②先知书。有《历代志》、《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》、《但以理书》，以及诸小先知约拿、弥迦、那鸿、哈巴谷、西番雅、哈该、撒迦利亚诸书，还有关于尼希米、以斯帖、末底改、马加比的叙述。约有八十余册，亦大多残缺不全。③教律、教规、礼仪、祈祷文及犹太年表、日历、节令、开封犹太人族谱之类，约五十至五十二册。所谓《方经》则为《道经》的分卷，用多层厚纸编订，呈方形，每边约七英寸。这些古经文卷，经西方学者比较核对，证明开封犹太人的经卷与犹太教的古本经典完全吻合。

开封犹太人认为，“凡在天下，业是教者，靡不尊是经而崇是道也。”“道匪经无以存，经匪道无以行。使其无经，则道无载，人将贸贸焉莫知所之，卒至于狂谈而窈冥行矣。”（“正德碑”）“经有真谛，解者不敢参以支离；经白易简，解者不敢杂以繁难……原本于知能之良，人人可以明善复初。其与圣祖制经之义，祖宗尊经之故，虽上下数千百年，如在一日。”因此，“无一人不可见道，则无一人不知尊经矣。”（“康熙二年碑”）有时也自称为“教经教”。清康熙至道光年间，开封犹太人社团处于中兴时期，没有发生过出售经卷的事。来华的耶稣会传教士曾想方设法要弄到他们珍藏的古老经卷，但都没有成功。据说，开封犹太人保存经书比保存金银还要小心。这些经卷具有极高的宗教权威，不让外人抄录，更不许人盗卖，曾说：“凡是出卖

圣书的就是出卖上帝。”到了十九世纪，最后一名“掌教”已经去世多年，无人认识希伯来文，对经卷不再视为神物了。有个犹太人甚至将经卷的羊皮裁成小片做棉衣。13部《道经》被西方传教士购买和骗取10部，其余3部也不知下落，其中有一部据说开封犹太人购自陕西的一名回回，而他得自广州的一位将死的犹太人，非常古老，可能就是供奉摩西的那一部，现存“伦敦犹太人布道会”。

（三）开封犹太人的“敬天礼拜”

犹太人的宗教礼仪和习俗，在碑文中也有记述。“弘治碑”说：

> 敬天礼拜之道，足以阐祖道之蕴奥。然道必本于清真礼拜。清者，精一无二；真者，正而无邪。礼者，敬而已矣。拜，下礼也。人于日用之间，不可顷刻而忘乎天。惟寅、午、戌而三次礼拜，乃真实天道之理。祖贤一敬之修，何如必先沐浴更衣，清其天君，正其天官，而恭敬进于道经之前。道无形象，俨然天道之在上。

关于礼拜，“康熙二年碑”说：

> 礼拜者，祛靡式真，克非礼以复于礼者也。礼拜之先，必斋戒沐浴，淡嗜欲，静天君，正衣冠，尊瞻视，然后朝天礼拜。盖以天无日不在人之中，故每日寅、午、戌三次礼拜。正以人见天之时，致其明畏，敬道敬德，尽其虔诚，日新又新。《诗》云：‘陟降厥土，日监在兹’，其斯之谓欤？其礼拜时所诵之经文，高赞之，敬道在显也。默祝之，敬道在微也。进而前者，瞻之在前也。退而后者，忽然在后也。左之，如在其左也。右之，如在

其右也。无敢厌斁，无敢怠荒，必慎其独，以畏明旦。《诗》云：‘小心翼翼,昭事上帝，’其斯之谓欤?而其行于进反升降跪拜间者，一惟循乎礼，不交言，不回视，不以事物之私,乘其入道之念。《礼》曰：‘心不苟虑,必依于道。手足不苟动,必依于礼。’道之在礼拜者,如此也。

按照犹太教的传统，每日早晨、晌午和晚上三次礼拜。开封礼拜寺坐西朝东，教徒礼拜时面朝西方，即圣地耶路撒冷。“掌教”头戴蓝帽,穿蓝色鞋,宣读《道经》并朗诵《诗篇》。通常礼拜前先朗诵《诗篇》第137篇，一首追念“巴比伦之囚”的哀歌。在安息日或其他节期，则念诵第126篇，犹太人从巴比伦返回耶路撒冷后对上帝的赞美诗。教徒在礼拜时必须脱鞋，戴上蓝帽，妇女不戴头巾。“圣所”两边设有井和浴室,在进入“圣所”前,男女均须沐浴。礼拜时男女分开,但并无特设的“边座”。参照“弘治碑”所述，礼拜前须斋戒沐浴，清心静虑，洁净身心，尽其虔诚。礼拜仪节为：鞠躬，正立，默祝，高赞，退三步，进五步，向左鞠躬,向右鞠躬,仰拜,俯拜,终拜。礼拜中“进反升降跪拜”都有严格规定，称为“仰瞻造化天，敢不起恭起敬；俯拜长生主，自宜洁体洁心”。

关于献祭,“康熙二年碑”说：

祭者，尽物尽诚，以敬答其覆载之恩者也。春月万物生发，祭用芹藻，报成物之义也。仲秋万物荐熟，祭用果实，报以物之义也。凡物之可以荐者，莫不咸在。不加调和,即所云大羹不调者也。而总以尽其诚信。《礼》曰：‘外则尽物，内则尽志，’此之谓也。冬夏各取时食，以祀其祖先。祭之时以礼自持，堂上观乎室，堂下观乎上。祭既之末，均享神惠，而犹以其余畀之。道之在祭祀者，如此也。

按照犹太教律法，只有在耶路撒冷圣殿，才举行对上帝的献祭。流散后的犹太人，仅在会堂中诵读圣典，宣讲经文，以祈祷代替献祭。所以，在“弘治碑”中只提到“春秋祭其祖先，事死如事生，事亡如事存，维牛维羊，荐其时食，不以祖先之既往而不敬也”。对于献祭上帝只字未提。至“康熙二年碑”，则祭天祀祖并行不悖。犹太教的献祭，有燔祭、血祭和素祭等，以赎罪、祛秽，祈求平安。开封犹太人春秋用芹藻、果实献祭，属于“素祭”。荐以原物，不加调和，敬天覆载造化之恩。而冬夏宰杀牛羊，各取时食，祭拜犹太民族的远祖和自己的祖先。在开封清真寺的“前殿”（圣所）两侧，建有“教祖（亚伯拉罕）殿”和“圣祖（摩西）殿”。在南北“诵经堂”外建有祠堂，其中一所为赵氏祠堂。据西方传教士记载，历代教宗，称为“圣人”，各有香炉。最大者在堂之中，所以奉亚伯拉罕者，次奉以撒，再次奉雅各与其十二子，称“十二个派祖”；再次奉摩西、亚伦、约书亚、以斯拉，及其他若干显称人物。此外，他们在犹历元日（“吹角日”），纪念远古诸族长和先知；一月后，纪念后期诸族长和小先知。因此，寺内的匾联说：春祭采生，秋祭报成，不敢忘天地生成之义；尊祖于殿，祀宗于堂，亦以尽侑享祖宗之思。

关于斋戒，碑文说：

> 斋者，精明之志也。七日者，专致其精明之德也。斋之日，不火食。欲人静察动省，存诚去伪，以明善而复其初也。《易》曰：‘七日来复’，复其见天地之心乎？犹惧人杂于私欲，浅于理道，故于秋末闭户，清修一日，饮食俱绝，以培养其天真。士辍诵读，农罢耕芸，商贾止于市、行旅止于涂，情忘识泯，存心养性，以修复于善。庶人静而天完，欲消而理长矣。《易》曰：“先王以至日闭关，商旅不行，后不省方，”其斯之谓欤？

开封犹太人认为，“斋乃入道之门，积善之基。今日积一善，

明日积一善，善始积累。至斋，诸恶不作，众善奉行，七日善终，周而复始。”（“弘治碑”）其中特别强调安息日的斋戒，即“每月之际四日斋”，犹太人每周一天（星期六），作为与上帝的立约，停止一切劳作，不得举火烹饪，专事敬拜上帝。违反守安息日戒规者，应处死刑。另外，秋末“一日大戒，敬以告天，悔前日之过失，迁今日之新善”，人们闭户清修，饮食俱绝，是赎罪日的斋戒。“四季之时七日戒。众祖苦难，祀先报本，亡绝饮食”，当为住棚节，纪念以色列人逃出埃及后，在西奈旷野四十年的苦难生活。通常除病弱者外，犹太人都要住进临时搭成的茅棚中，持续七或九天，体验祖先在旷野流浪，忍饥受渴的生活。所有这些与犹太教的规定大体一致。此外，他们同其他犹太人一样，严格反对偶像崇拜，奉行割礼，禁食猪肉及其他禁食之肉，不吃牛羊肉大腿窝的筋，不与“外邦人”通婚，尤其严禁犹太妇女外嫁。他们在住棚节后，遵奉转经节，掌教身披红色肩带，手捧经卷，带领教众在寺内巡行。逾越节、除酵节、五旬节、普珥节和耶路撒冷被毁哀悼日等都恪守不渝，但详情不见记载。

四、开封犹太人的“清真寺”

“弘治碑”说：

> 宋孝隆兴元年癸未，列微（利来）五思达（波斯语，即师傅或掌教）领掌其教，俺都喇（波斯语，指受理建筑房屋的职称）始建寺焉。元至元十六年己卯，五思达重建古刹清真寺，坐落土市子街东南，四至三十五杖（即四面各为三百五十英尺）。

参照其他碑文，开封犹太人的清真寺的初建，都认定为宋孝。

宗隆兴元年，即金世宗大定三年（1163）。当时金人占据开封已三十八年，开封已成为金朝的五京之一的南京，宋朝皇室也已南渡，建都浙江临安多年。“留遗汴梁”的犹太人出面建寺，至少要得到金朝官府的允准，至于实情已无从稽考。《弘治碑》之采用隆兴年号，在明朝驱逐鞑虏，一扫腥膻之后，奉南宋的正朔追述历史，十分自然。

据各碑记载，开封清真寺始重建于元至元十六年（1297），名古刹清真寺。明永乐十九年（1421），奉周定王朱橚就藩开封）传令，赐香重修犹太教寺，寺中遂奉大明皇帝万万岁牌。此后，正统、天顺、成化、弘治年间一再修缮。正德七年（1512）重修，改名“尊崇道经寺”。明末，开封遭受水患，寺毁于一旦。顺治十年（1653），教徒返回开封，“虽安居于垣，终以汴寺之湮没为歉”，于是“公议捐资修寺”。至康熙二年（1663）始全部完工，仍名“清真寺”。在1688年前，清真寺还重修两次。实际上，自建寺后历元、明迄清初，五百多年间先后修建十次，大抵与黄河水患有关，也同开封犹太人社团兴衰相连。修建的费用大多由犹太人捐输，“或出自教众之醵金，或出自一人之私囊。”这种“众皆乐输”的热忱，使“寺之规模，于是乎成，较昔更为完备矣，见者莫不肃然起敬”。

清真寺的规模，在“康熙碑”中有简略记述，但仍难想象这座历时七百余年的古寺全貌。康熙六十年（1722），法国神甫孟正气（Jean Domenge）到开封居留八个多月，绘有两张开封清真寺的线条图，一为全寺外景，一为后殿内观。据图所绘，全寺深约四百尺，宽约一百五十尺，为典型中国寺庙样式，颇具规模。它共分三进，大门朝东，因此礼拜时面向西方，即朝向耶路撒冷。四周有大围墙，进临街栅门，见赵氏牌坊，约十五英尺高，上有一匾书有康熙皇帝所题“敬天祝国”四个大字。牌坊过去是大门，大门两旁有花墙。门内是个大院，两旁是横门，门通焚修住室。大门

有甬道通向二门，两旁有边门。门内又是一个大院，院中有艾氏牌坊。牌坊两旁各有牌亭一座，分置弘治、正德和康熙二年的石碑。大院两边是南北讲经堂，讲经堂后有两个小院，是赵氏和李氏的祠堂。开封犹太人于春秋或冬夏两季在这里按中国习俗敬拜自己的祖先。康熙十八年（1679)的赵氏“祠堂述古碑记”,就是在南面赵氏祠堂的围墙中发现的。北讲经堂西为厨房，即宰牲挑筋处。碑亭后有石狮铜鼎，列于前殿阶下。前殿即为“圣所”，又称“ 赐乐业殿”，宽约四十英尺，深约六十英尺。殿前月台石栏极为壮观，下有雕花石缸。前殿两旁有圣祖殿和教祖殿，纪念以色列民族的祖先，设有亚伯拉罕、以撒、雅各、摩西、以斯拉等人牌位，但无图像。前殿有前廊通向后殿，即“至圣所”或“伯特利”。后殿两壁皆窗户槅扇，前有供桌，上置铜炉、水瓶、烛台和铜灯。桌旁有盥手石盘。供桌后，正中有坛，坛上置有高椅，即“摩西椅”。椅后是“当今皇帝万岁万岁万万岁”牌位和“大明万岁”牌位，后靠“皇清万万岁龙楼”一座。再后是一座经楼。楼后最深处是尊经龛,龛内藏最古的《道经》即《摩西五经》一部。龛前有幔,极为华丽。两楹有经橱,橱置续修的《摩西五经》十二部。据葡萄牙神甫骆保禄（Jean-Paul Gozani）于康熙四十三年（1704）所见，后殿里面陈放十三张案桌，上有十三个经龛，罩以帐幔，内藏十三部经卷。在尊经龛两旁，有方经笼和散经笼，藏有多种方经和散经。西墙左右壁上，有希伯来文金字，书写摩西十诫。殿顶有通天之牖，使后殿呈外方内圆的“会幕”状。殿中上方还悬挂希伯来文金字匾额三块,其左书有:“以色列啊！你要听，耶和华我们上帝是独一的主。”（《旧约·申命记》第6章第4节）其右书有：“耶和华你们的上帝他是万神之神，万主之主，至大的上帝，大有能力，大而可畏，不以貌取人，也不受贿赂。”（《旧约·申命记》第10章第17节）其中者意为:“以色列啊!你要听,我们的主耶和华是独一的主,福哉其名,荣哉其鉴,临于永远。”

开封犹太教清真寺是犹太人宗教生活的中心，数百年来虽历经沧桑，多次毁于水火，教众一再捐资重修，“犹然昔日之盛”。十九世纪初，开封犹太人社团已经衰落，最后一位掌教早已死去，宗教生活已经完全失去重心。犹太人日益贫困，受战乱和水灾影响而向外地离散的不少。道光二十九年（1849），黄河泛滥，清真寺被淹。第二年年底，“伦敦犹太人布道会”派两名中国教徒前往开封，发现寺尚未毁，但已破败不堪。犹太人已五十年没有掌教，无人能诵读希伯来文，完全丧失对弥赛亚的期望。为了解决生活困难，他们将清真寺附属建筑的木头砖瓦拆下出卖。咸丰十年（1860）黄河再次泛滥，清真寺可能被冲毁。同治六年（1866），美国传教士丁韪良（W.A.P.Martin）访问开封时，“寺已倾圮，片木无存，只见二碑矗立。犹太人……曰：‘迭经水患，寺久失修，无力重建，已将木材变卖；石碑外只存古经数卷而已。无师讲诵，亦无礼拜。亦无所谓割礼。遗民七姓，人约四百，贫苦不堪，归回教者有之，与汉人同化者有之。”四十五年后，张相文著《大梁访碑记》，说他于宣统二年“庚戌（1910）正月，由洛阳抵开封，遍询汴人，莫能言其所在。乃访诸福音堂，教士柯君为言碑在草市后，地名挑筋教胡同。至则低地一区，瓦砾丛杂，不见有所谓犹太教碑者。已而担夫指东北隅，藁席围中，乃其碑也。搴席读之，碑固完好，所残缺者不过数十字。余拟抽笔录其文，倏有老人者自言为赵姓，本挑筋教徒，其家固藏有此碑拓本。余因相与访其居。既至门，则呼其侄出迎，一切起居状态，祀先敬祖，与汉民无殊。然谛审之，则高鼻深目，与高加索种相仿佛。叩其源流，亦娓娓而道。曰：‘我辈之去祖国，年代渺远，不可知矣。始来此土凡七姓，赵、金、张、艾、高及二李，都八家。继而张姓不知所往。现存六姓，人口约近二百，多操小本营业；婚嫁固必取同教，然以贫富相悬，不能尽拘也。唯谨守挑筋遗规，虽血缕肉线，必净尽焉。清真之旨，远过回教。教中经卷，我祖我宗，皆以金简

贮之，藏诸圣寺。七十年前，有武生高某者，拆毁寺屋而贾其材焉，教众无如之何。圣寺既毁，久之官乃并欲夺我地，移我碑，我出死力争之乃罢。”

开封犹太人的古刹清真寺，自宋迄清，多次修复，使“经之所以不失，而教之所以永传”，“如此则庶于祖教之意无所负，而尊崇之礼无少忒矣。”最后，犹太人“惧寺废而教众遂涣散莫复也”的情况终于出现。

五、中国犹太人的汉化

犹太人在中国的踪迹，不止开封一处，或是聚族定居，或是经商侨寓，至少在元朝当不在少数，史书记载中多次提到“术忽”和“斡脱”。“术忽”是阿拉伯文yahūd(单数为yahūdī)的译音，可能转译自djuhud(一说为波斯语)，即犹太人。珠赫、主吾、主鹘、朱乎得等都是同音异译。“斡脱”在史籍中常与僧、道、回回、也里可温等并列，因此被认为是犹太教徒，可能是“亦俄代”(Joudaios，希腊文)或“裕对”(Jude，俄文和德文)的别译。

有人认为，元代有一种由官府备资，提供特权，交由商人代营的商业。由此形成的商业组织，名叫斡脱。经营者都是交结权贵，垄断贸易的色目大商人，而犹太人可能占据多数。《元史·顺帝本纪》载，至正十四年(1354)五月，募“各处回回、术忽殷富者赴京师从军”。既然提到“各处”，元代犹太人社团肯定不止一处。所以，《元史·世祖本记》多处提到“立斡脱总管府”，以其人众，故另立专府。马可波罗在《游记》中说，犹太人的宗教节日，忽必烈“亦亲临行礼”，并说“世界圣人有四”，“犹太人以摩西为圣人”。

据现有资料记载，杭州、澉浦、宁波、扬州、宁夏、北京、南

京、泉州等地都有犹太人。其中关于杭州的犹太人记载尤详。元朝杨瑀在《山居新话》中说:“杭州砂糖局糖宦皆主鹘、回回富商。”《伊本·白图泰游记》载,元时“杭州犹太人颇多,至有特别居留地,且在第二市区有城门曰:‘犹太人门’。”城门以犹太人命名,城区内犹太人人数之多,商业和政治影响之大,可想而知了。杭州的犹太人至少曾维持到明朝末年。1605年,当利玛窦最先发现开封犹太人时,来自开封的艾田告诉他,“在浙江省会杭州还有更多的以色列人家,他们有自己的犹太会堂,另外一些人则散居各地,没有作礼拜的地方,因为数目已濒绝灭了。”1642年,耶稣会葡萄牙神甫鲁德昭报道,有一位穆斯林告诉他,南京以前有不少犹太人,后来人数愈来愈少,最后剩下四家,不久以前已改宗伊斯兰教。中国各地的犹太人,除了开封以外,到十八世纪初似乎已经消失,不再见于记载。

只有开封犹太人的碑文,使我们有可能对其被同化的原因作些探讨。据“弘治碑”,犹太人移居开封时,宋朝皇帝有“归我中夏,遵守祖风,留遗汴梁”的话。这说明犹太人在中国是受到优待的,并未因种族和宗教受到歧视。他们的信仰和文化传统受到尊重,绝无强迫同化的企图。在金元时期,他们作为“色目人”,社会地位在一般汉人之上。即使在明代,“凡归其化者,皆赐地以安居乐业之乡,诚一视同仁之心也。”他们多次修建清真寺,不仅得到官府的允准,而且有时还有统治者的资助,这与他们在其他地区的遭遇不啻有天壤之别。在中世纪的基督教世界,犹太人长期遭受歧视和迫害,面临存亡继绝的悲惨命运。在伊斯兰世界,犹太人作为《古兰经》承认的有经典的民族,享受宽大的待遇。犹太人社团一直是繁荣的。但他们作为顺民(Dhimmi),要缴纳特殊的人丁税,法庭上对穆斯林不利的作证不予受理,不许担任公职。在某些时期,例如阿拔斯王朝哈里发穆泰瓦基勒(847—861)和穆格泰迪尔(908—932),法蒂玛王朝哈里发哈基木(996—1021)在位期间,犹太人遭受

许多歧视性规定。但在中国,他们几乎享有所有的自治权利,没有任何侮辱性的规定。他们可以按照犹太教律法恪守宗教仪式和习俗。这样确实避免和消除了两个民族心理上的隔阂、猜疑和敌视。

开封犹太人并不对外传教，也不劝人改宗，与中国传统文化不会发生正面冲突。他们在几个世纪里不与外界通婚，尤其是禁止犹太妇女外嫁。在宗教生活中自成一个封闭的社会，以保持自己的宗教文化和民族性。这并不是外部强加的。在其他国家，由于主体民族的宗教迫害和生活隔离（例如犹太人居住的隔离区——Ghetto),使犹太人因外部压力而强化民族独特性,而在中国，这只是犹太人维护自身存在的努力。但在政治和经济生活中，他们又不能脱离中国社会,而且力求成为社会平等的一员。开封犹太人身居城市，主要是商人和手工业者，从经营和生产方式到语言和文化都必须入境随俗，成为中国社会的一员。随着他们的日渐适应，他们可以不受阻碍地进入各个领域，从事各种职业。“正德碑”说：

> 求观今日，若进取科目，而显亲扬名者有之。若布列中外，而致君泽民者有之。或折冲御侮，而尽忠报国者有之。或德修厥躬，而善著于一乡者亦有之矣。逮夫农耕于野，而公税以给。工精于艺，而公用不乏。商勤于远，而名著于江湖。贾志于守，而获利于通方者，又有之矣。

由此可见犹太人在各行各业都很出色，独特的民族和宗教色彩几乎消失，而与主体民族的融合则非常明显。

尤为显著的是，开封犹太人通过平等的科举考试，参与政治生活，跻身统治集团。从碑文看，十四世纪以后，开封犹太人中的知识分子,越来越多地走上仕途,有的甚至获得了高官显爵。例如，俺诚医士“永乐二十一年(1423),以奏闻有功,钦赐赵姓,授锦衣卫指挥,升浙江都指挥佥事。”(“弘治碑”)他的后裔赵承基

任大梁道中军守备和陕西固原西路游击。赵映乘为清顺治丙戌(1646)科进士,分巡福建漳南道副使,曾作《圣经记变》,其弟赵映斗为云南宜良县知县,也著有《明道序》十章。其他如"高年由贡士任徽州歙县知县,艾俊由举人任德府长史。宁夏金 [illegible]、先祖任光禄寺卿,伯祖胜任金吾卫千兵"(《"弘治碑"》)左唐为明弘治丙辰(1496)进士,任广东参政。李光座为清顺治己丑(1649)进士,任云南按察副使。这些人自幼攻读诗书,热中功名利禄,出仕则出入封建官场,结交各级官吏,深受中国传统文化和儒家思想的影响,同时又是犹太人社团中最有威望和权势的人物。他们利用自己的政治地位,维护犹太人的社团,例如,取得官府和皇室的准许,修建清真寺;在明末犹太人流离失散后,"请教众复业","负遗经旋汴"。在重修清真寺时,他们不仅"首捐俸资",是主要的财力资助人,而且请各衙门出仕河南的大吏题写匾额,悬挂清真寺内,以示官府的支持。他们因为"受君之恩,食君之禄,惟尽礼拜告天之诚,报国忠君之意",所以必然极力调和两种文化,认为两者"大同小异","其立心制行,亦不过敬天道,尊祖宗,重君臣,孝父母,和妻子,序尊卑,交朋友,而不外于五伦矣。"他们的影响所及,不能不遍及于整个犹太人社团。开封犹太人每年春秋二季都前往孔庙祭孔,将三纲五常当作自己的伦理规范,用儒家术语描述自己的宗教信仰。碑文中多次引述《六经》,殿内教人所撰联语也说:"识得天地君亲师,不远道德正路;修在仁义礼智信,便是圣贤源头。"这样,主体与客体的两种文化失去了界限,多数与少数的两个民族也趋向于融合。此外,犹太人社团的知识分子纷纷走上宦途,使得"掌教"后继乏人,社团内部的宗教影响日渐衰退。清初,他们的希伯来文已经很生疏,"掌教"、"满喇"虽然仍在,但修复《道经》的须由顺治丙戌科进士、教人赵映乘"编序次第纂成全经一部"。至道光年间,已无人识得希伯来文了。犹太人独特的文化传统和民族习俗已经难以维系。这些情况显然为自然的

融合创造了条件。

一位著名的犹太人说："犹太人系由一种共同的历史文化，共同的祷告语文，以及共同的命运感而构成的一个民族。"这个长期"没有祖国"的流散民族，以犹太教为唯一的精神纽带，显示了顽强的生存能力。因此，中国犹太人的汉化作为绝无仅有的特例，颇为引人注目。但从《圣经 ·旧约》中看，犹太人在历史上也多次面临被周围民族同化的危险。犹太民族的独特性，在很大程度是由独特的外部条件所造成的。外部的压迫常常加强了犹太民族内部的凝聚力。而在中国，从我们提供的历史叙述看，犹太人处于一种完全不同的生存条件之下。犹太人对于中国古代文化的贡献，囿于史料，无从稽考。但中华民族深厚的文化传统和兼容并包的宽宏精神，却由此得到反证，值得进一步的思考和探索。

第七章摩尼教

摩尼教是在公元三世纪产生在伊朗的古代宗教。该教曾一度受到萨珊王朝国王的信奉,兴盛一时,但不久即遭到镇压取缔。摩尼教徒个得个纷纷逃往国外，流落世界各地，从而将摩尼教传播到亚、非、欧，形成具有世界影响的宗教。约在隋唐时，摩尼教传入中国，并在广大地区设寺传教。唐武宗灭佛时，摩尼教同时遭到禁断。然而，摩尼教并未消亡，而只是转入民间，演化为秘密宗教，在历史上继续潜行默运，发挥影响。

一、摩尼和摩尼教

摩尼教的创始人摩尼于公元 216 年 4 月 14 日生在底格里斯河畔的克泰锡封附近的玛第奴，位于现在的伊拉克境内。由于这里地处波斯帝国的西部，邻近罗马帝国，在历史上曾受到希腊和罗马的宗教文化影响。摩尼的父亲帕蒂克就是当地诺斯替教派中的一支浸礼教派的信徒。他的母亲玛丽嫣，传说出身于帕提亚王族。摩尼本人自幼就生活在父亲所属的教派里，深受诺斯替派善恶二元论思想的熏陶。据他自己讲,十二岁时便得到“推芮神”的启示，促使个人的宗教信仰发生了新变化。到二十四岁时，摩尼再一次受到推齿神的点化，命他在人世间传授一种全新的宗教，以便拯救这个充满罪恶和苦难的世界。从此，他就以圣灵和一切知识的

化身，推菌神派遣到尘世的“光明使者”自命，开始传教活动。摩尼最先是向父亲和家庭成员传授新的教义，接收他们为教徒。然后，他为了扩大自己的事业，远走到印度河流域和中亚地区，潜心传播新的“救世真理”。同时，他也受到了佛教的影响。两年以后，恰好在萨珊王朝的第二个国王沙普尔一世准备登基时，即公元242年，摩尼返回波斯。当时，琐罗亚斯德教是萨珊王朝的国教，上层僧侣握有很大权力。在这种情况下，要推行一种新宗教，必须借助国王的力量。因此，摩尼首先来到王宫，争取新国王沙普尔对摩尼教的支持。摩尼不仅是一位宗教家，而且博学多才，雄辩能言，既精通教理，又懂天文历算，摩尼经过与国王多次长谈，终于使他放弃了旧教的信仰，转而信奉摩尼教，并对摩尼尊崇有加。在公元243年4月9日沙普尔一世登基盛典上，授命摩尼对臣民们宣讲摩尼教的二宗三际说，正式向全国布道。

在波斯国王的信奉和支持下，摩尼出入宫禁，参赞军政要事，显赫一时。他不顾琐罗亚斯德教势力的反对，抓紧有利时机，派遣众多的布道团，四出传教，从而使摩尼教迅速传遍波斯全境。但是，好景不长，沙普尔国王一死，新国王瓦赫兰一世继位，便断然改变了对摩尼教的信仰，重新恢复原来的琐罗亚斯德教的权势，大批丢掉权位的僧侣，再度受到尊崇，疯狂地对摩尼和摩尼教进行报复，迫使摩尼返回故里。随后，瓦赫兰国王又下令将他逮捕入狱。公元277年2月26日，摩尼被钉死在十字架上，并残忍地将其尸体剥皮实草，悬挂在城门之上。于是，这座城门就被后人传称为“摩尼门”。摩尼遇害之后，瓦赫兰在琐罗亚斯德教僧侣们的怂恿下，进一步迫害摩尼教，大批教徒遭到屠杀。太子瓦赫兰二世当政以后，更变本加厉地镇压摩尼教，将摩尼教最高领袖“法王”西斯磔裂，迫使广大信徒纷纷逃亡，流落到世界各地。和波斯国王消灭摩尼教的主观愿望相反，国内的镇压取缔的结果，却促进了它在国外更广泛的传播。仅在摩尼死后的一百年之内，阿塞拜

疆、小亚细亚、埃及、北非，乃至中亚细亚，都先后建立起摩尼教团。尔后，又逐渐东传到中国、印度，向西传入欧洲，形成横跨亚非欧三大洲的具有世界规模的宗教。

摩尼教有严密而又庞大的教会组织。在摩尼生前，这个宝塔式的教阶制度就已经建立起来。其教会内部共分为五个等级：第一级是十二慕阇（承法教道者，或称大师），第二级是七十二萨婆塞（侍法者，亦称拂多诞），第三级是三百六十默奚悉德（法堂主），第四级阿罗缓（纯善人，即电那勿），第五级耨沙喭（净信听者）。四、五两级属教会中的基层，人数无限制。

摩尼是一位聪颖过人的宗教家，摩尼教的经典，大部分都是他本人所撰写。主要有《密迹经》、《大力士经》（此经很可能就是著名的《二宗经》）、《净命宝藏经》、《证明过去经》、《福音》、《撒布拉干》和《指引与规约》等七部经典。由于历史原因，这些经典都散失无存，或仅存残篇断页。译成中文的摩尼教经，晚清时在敦煌莫高窟被发现，共有三部。一部是《摩尼教残经一》，一部是《摩尼光佛教法仪略》，另一部名《下部赞》。这三部经是研究摩尼教教义的重要文献。此外，本世纪以来，曾先后在新疆吐鲁番、埃及和北非等地，又发现了古突厥语及中古伊朗语、科普特文的摩尼教经卷残篇，为研究摩尼教提供了新资料。

摩尼教教义的核心是二宗三际说。二宗指的是光明与黑暗，即善与恶。三际则是指的初际、中际和后际，即明暗二宗在过去、现在和未来三个时期的不同态势。

光明和黑暗是两个彼此相邻的国度。原始以来，就自然而然地存在着，并不是由什么神明所创造。光明国占据着北、东、西三方，最高神是明父或称大明尊，国内充满着光明，至善至美，无限美好。黑暗国占据着南方，最高统治者是黑暗魔王，国内居住着“五类魔”，丑恶无比，集一切邪恶之大成。在“未有天地”的最初阶段，光明和黑暗各守其界，相互对峙，彼此无犯。这就是所

谓“初际”时的情景。

不幸的是，这种明与暗互不干扰的局面未能持久地延续下来，黑暗魔王终于嗅到了“一些快乐”的气味，诱发出无穷的贪欲，因而爆发了黑暗王国对光明王国的入侵，双方展开了一场殊死的大战。

面对黑暗魔王的侵犯，大明尊召唤出善母，善母又召唤出初人(因为摩尼教忌讳生殖，所以一切神明都是召之即来)，初人再召唤出气、风、明、火、水五明子，出战迎敌。初人汉文译称先意，是善母之子。他首次初战，即遭到了失败，五明子全部被暗魔所吞噬。善母见势不妙，向大明尊呼救。大明尊只得第二次召唤出明友、大般(大建筑师，负营造新乐园之责)，还有净风(救活之神)及其五子，援救初人。经过一番苦战，救出初人，擒杀了众恶魔，遏止住了黑暗的侵夺。可是，经过这番交战，暗魔吞噬掉了五明子，净风也生俘了众魔。为了全部收回光明王国失去的五明子，使众魔复归于黑暗，这才不得不创造出人类生活的世界：日、月、星辰、十天、八地、山岳等等。构成世界的物质是众暗魔的身体，管理这个世界的则是净风五子。他们的汉译名称是：持世明使、十天大王、降魔胜使、催光明使和地藏明使。

在创造天地，“建立世界”以后，大明尊又进行第二次召唤，召出第三使和惠明使。这两个明使把净风俘获的众魔锁住，变幻手法，诱使它们将吸收的光明原质射泄出来。然后，对这些射泄物进行甄别。光明原质被送回光明本地，而剩下的那些混浊物，一部分恶物则堕入海洋，变成妖怪，再由降魔胜使将其杀死；一部分无法分开的东西散落在地上，生出五树，是为植物的起源；另一部分，则变成海陆空中的各种动物。因而，动植物里边仍包含着光明分子。

斗争到此并未完结。黑暗魔王为了防止光明原质被完全收回，让恶魔们尽力吞食泄出来的混合物，并且驱使他们性交，按明使

的形象生下亚当和夏娃。他们两人的肉身是由黑暗的物质构成，但他们的灵魂却是由光明分子所凝聚。大明尊为了对付魔王这一绝招，只得派遣更多的明使以图补救。其中最高的明使就是夷数（即耶稣）。可是，尽管耶稣对亚当多方劝诫，终究未能阻止他与夏娃相交受孕，生出悉特，光明分子再度被囚禁在人的身体之内。人类便是亚当和夏娃之子悉特的子孙。摩尼认为，人类的身体“虽复微小，一一皆放天地界”，它是宇宙、光明与黑暗的缩影。

如今，面临一项艰巨而重大的任务，这就是拯救人类的灵魂。摩尼自称他是面受大明尊清净教命，被派到人间的最后一位使者。他来到人世间，转大法轮，讲说经戒律定慧诸法，宣扬二宗三际说，为的是使上从明界，下至幽涂，所有众生，皆由此度。具体地说，就是用二宗三际说，指导人们劳身救性，修炼自己，拯救灵魂。为此，摩尼制订出严格的清规戒律。这些戒律主要内容是：做到四不（不吃荤、不喝酒、不结婚、不积聚财物），忏悔十不正当（虚伪、妄誓、为恶人作证、迫害善人、播弄是非、行邪术、杀生、欺诈、不信托及不使日月喜欢的行为），遵守十戒（不拜偶像、不谎语、不贪、不杀、不淫、不盗、不行邪道巫术、不二见、不惰、每日四时祈祷）。在《摩尼光佛教法仪略》中，还规定“私室厨库，每日斋食，俨然待施。若无施者，乞丐以充。唯使听人，勿蓄奴婢及六畜等非法之具。不饮乳酪，死则裸葬。”教徒们只要严格遵守戒规，他们的灵魂就一定能够得救，即经过月宫，再浮生到日宫，最后回归到一个新乐园。至于那些堕落不知悔悟的人，则将在世界末日，与黑暗物质一起埋葬到地狱中去。那时，支撑世界之神将卸任而去，天地随之崩坍，燃起熊熊大火。这场毁灭世界的大火，将持续燃烧一千四百六十八年。只有当世界彻底毁灭之后，新乐园才能归并到光明王国。而那个大火延烧的年数，即“一四六八”，却成了摩尼教中含有特殊含义的数目字。不过，迄今这个数目的真实含义是什么，仍无人能解开它的谜底。

按照摩尼的说法，中际是一个相当漫长的过程。从“暗即侵明”开始，到形成天地，创造人类，直到世界彻底毁灭为止。然后，便进入“明既归于大明，暗亦归于积暗”的后际。后际的情景，似乎是向初际的复归，颇与哲学上所说的“否定之否定”相类，所不同的是到了那时，黑暗将受到永久的禁锢，再也不能侵犯光明王国了。光明则大放光明，永恒不灭。

摩尼教的二宗三际说，是一套完整的宗教思想体系，包括了对世界的本原、世界的形成和世界的未来的系统看法，对宇宙、人生都提出了自己独到的见解，具有很大的吸引力，特别对广大下层劳动群众，尤其是如此。所以，尽管摩尼教在历史上不断遭到各国的统治者的禁止、镇压，被东西方各正统宗教斥为异端邪说，但是却仍然顽强地在世界各地暗中传布流行，发挥着对社会的重大影响。

摩尼教的教义，包含有其他宗教所不具备的三个突出特点。其一是它自始至终贯穿着光明与黑暗，善与恶的二元思想。光明与黑暗永远处于不可调和的对立状态，经过一场激烈搏斗，光明与黑暗彻底分开，即到了二者各归一国的后际时，才彼此各安其位，互不交涉。然而，即使到了那时，两者的对立却依然存在。其二是它对物质世界和人类肉体持彻底否定态度。摩尼把世界当作罪恶、黑暗物质的生成体，把人类当作囚禁光明分子的肉身，因而对其充满憎恶和仇恨。只有当世界和人类焚毁之后，光明才能得救，新乐园才与光明王国合一。其三是它对人类灵魂终将得救，即光明必胜，怀有坚定不移的信念。这也是大明尊派遣摩尼到人间来的目的。

当然，宗教教义只不过是社会现实生活在人们头脑中虚幻和颠倒的反映，它的根源在人世间，而不在虚无缥渺的天国。摩尼所处的时代，是古波斯奴隶制走向瓦解，封建制开始建立，萨珊王朝取代帕提亚王朝的社会大变动的时代。那时，社会动荡不宁，

人民痛苦不堪，精神上无所寄托，给宗教的孳生创造了极好的社会条件。摩尼正是在这种情况下，吸收了琐罗亚斯德教、基督教、诺斯替教派和佛教的某些思想营养，再经过自己的改造制作而创造出来的新宗教—— 摩尼教。该教以拯救备受熬煎的人类灵魂，回归无限美妙的光明王国为己任，因而它一经诞生，就赢得了广大下层群众的信奉，并得到了广泛传播。从这个意义上讲，摩尼教是反映了劳动人民幻想改变其现实社会地位，有一天能过上美好生活的愿望的宗教。

摩尼教后来传到了欧洲和北非，成为罗马帝国后期的“国教”--- 基督教的劲敌。当时，在罗马帝国境内，从首都罗马城到所属的各个地方，都有摩尼教的传教者在活动，信徒不在少数。如基督教神学大师奥古斯丁，就曾在相当长的时间里信奉过摩尼教。这在他那著名的《忏悔录》一书中有明确记载。到了中世纪，基督教取得了至高无上的地位，摩尼教则因受到残酷打击而不得不转入地下。但是，它那光明必胜，灵魂得救的教义，禁欲和互助的戒规，却仍然对贫苦农民有极大的感召力。以至在基督教内部逐渐形成所谓的宗教异端，如法国南部的阿尔比派、毕尔多派等，后来竟酿成了一场旷日持久的宗教战争，甚至引起教皇派十字军去征战。而且，在欧洲其他地区的异端教派中，也都可以窥见摩尼教明与暗相对立，善与恶相斗争这类二元论思想的影子。

如上所述，摩尼教虽然曾经在亚、非、欧三大洲近千年的时间里发生过重大影响，但是由于受到各国统治阶级及其御用宗教的残酷迫害，教徒被屠杀，经典被焚毁，所以长期以来它的历史逐渐被人遗忘，乃至湮没无闻。直到本世纪初，在我国的敦煌、吐鲁蕃以及后来的埃及、北非等地，陆续从漫漫黄沙底下和废毁的洞穴中，发现了不少摩尼教的经典和文献，摩尼教及其历史才引起各国学者的注意，并逐渐形成一门重要的学问。

二、摩尼教的传入

摩尼在波斯被处死，其时在公元277年，恰好是中国历史上西晋咸宁三年。关于摩尼教如何传入中国，曾经有过摩尼本人亲自到中国传教的说法。但是，这一说法纯属传闻，不足凭信。有的学者，如澳籍华人学者柳存仁，经过详细考证，认为摩尼教至迟在南北朝时已经传入中土。这一判断，虽无翔实史料佐证，但蛛丝马迹，亦言而有据，可备一说。然而，真正在史书上有准确记载的信史，则要到唐高宗时或稍后的武则天当政时。明代何乔远的《闽书》中说："慕闍当唐高宗朝行教中国。"证明在高宗时(650—683年在位)已有摩尼教的高级僧侣"慕阇"来到中国传教。另有记载谓：延载元年(694)，有波斯人密乌没斯拂多诞来唐朝觐见，并随身携带《二宗经》。当时曾受到佛教僧侣的嫉妒，纷纷提出责难，展开辩论，企图驳倒他，再借故驱逐出国。不料这位拂多诞深明教义，学识丰富，滔滔不绝地讲出一番天地人生的大道理，博得女皇武则天的赏识。结果她力排众议，命密没乌斯留下课经。武则天的喜好和宽容，充分显示了盛唐时容纳外域文化的恢宏气度。而因此也打开了摩尼教公开在中国传播的大门。

开元七年(729)，"吐火罗国支汗那王帝赊，上表献解天文人大慕闍。其人智慧幽深，问无不知"。并请玄宗皇帝接见慕阇本人，以便当面寻问天文义理和教法，以印证其学识才艺。"望令其供奉，并置一法堂，依本教供养。"其事，载于《册府元龟》卷九七一，并见于《太平寰宇记》。

这里所说的"大慕阇"，品级在拂多诞之上，是摩尼教教阶中第一级。在我国文献上又称大摩尼。至于说"善解天文"，则是其

教祖摩尼留下的传统。据奥古斯丁记述：在他信奉摩尼教的那段时间里，也曾认真研究过天文星相。据唐史记载。贞元十五年(799)久旱无雨，曾请摩尼师施法祈雨。这件事，在《旧唐书》和《唐会要》两书中都有记载。说明摩尼教在当时已受到唐代社会的重视和信任。

可是，摩尼教在中国的传播并不是一帆风顺的。这个外来宗教势力的扩展，受到了中国传统文化和宗教的抵制，佛教僧侣（佛教虽也是外来宗教，但经过几个世纪的融合，它已成为中国文化的一部分）和道士们群起而攻之，说摩尼教是邪见，不适合国情。这些意见，终于打动了皇帝的心，开元二十年（732）七月，唐玄宗下勅令，声称“末摩尼本是邪见，妄称佛教，诳惑黎元，宜加禁断”。而对于胡人(唐代长安是世界大都会，聚居着很多波斯和西域的胡人)，则因为摩尼教本来就是他们的“乡法”，不援此例，任他们自行其便。此时的唐政府，对摩尼教实行了内外有别的政策。

于此可见。摩尼教传入中土虽然不过数十年。但其发展情况却已相当可观，不少汉人开始信奉该教。否则。大唐帝国决不会为一件无关宏旨的区区小事而以皇帝的名义下令禁止。

而且，值得注意的是，摩尼教当时是以“妄称佛教，诳惑黎元”而获得的，这就点明了该教在中国传布的特点。隋唐时期，是我国佛教发展的鼎盛阶段，摩尼教要在这种社会气氛下传播，必然要突出它本身固有的佛因素。在汉文翻译的摩尼经中，佛教的术语比比皆是，诸如法身、佛性、法性、涅槃、正觉、解脱、无明、烦恼等等，以至中国人往往把摩尼教误认为佛教的一宗。这一点，既表现了摩尼教特有的适应性，也说明一种外来宗教要移植到文化背景迥异的新国度时，必然要发生这种借枝繁殖的现象。

事实上，摩尼教尽管遭到了朝廷的明令禁断，可是这一纸勅令，既未阻止该教在胡人中的流传，也不可能禁绝汉人对它的信奉。人们的宗教信仰是不可能用行政命令加以禁止的，相反，越

禁止则越增强其诱惑力和神秘感。况且，为时不久，摩尼教又通过另一种途径，即借助外力，以更大的规模闯入中国社会生活中来，揭开了摩尼教在中原传布的新篇章。

天宝十四年(755)，唐朝内部爆发了“安史之乱”。范阳节度史安禄山率边关重兵，长驱直入，杀向长安。一向歌舞昇平的唐中央政权仓皇应战，陷入一片混乱。洛阳失守，长安不保，玄宗皇帝不得不杀妃逃蜀，让位于太子。为解燃眉之急，唐朝多次遣使回纥，恳请派兵援助。肃宗宝应元年(762)，再次请兵回纥，助攻，卷土重来的叛军。唐军在回纥兵的援助下，一举大破叛军，收复东都洛阳。次年，彻底荡平叛军。历时八、九年之久的安史之乱，方告平定。唐王朝经此大乱，国势由盛转衰。回纥登里可汗就是在此次助攻洛阳时，得遇胡人睿恩等几位摩尼师，相见甚欢，视若至友。当其回师本国时，遂命这几位摩尼师随军同行。登里可汗与摩尼师倾心交谈，对摩尼教的博大精深极为叹服。尔后，由慕生信，竟一心皈依了摩尼教。在可汗的大力倡导下，回纥人遂抛弃了原来传统信仰的萨满教，改宗摩尼教。从此，摩尼教就成了回鹘(即回纥)的国教。

关于这段回鹘历史上改宗信奉摩尼教的详细情况，长期以来鲜为人知。直到清朝末叶，在外蒙古发现了一块汉文《九姓回鹘碑》，才真相大白。此碑发现时虽已断裂残损，但其主要内容仍清晰可辨。

这块碑立于唐宪宗元和九年(814)，内容是记述回鹘弃旧图新，改宗摩尼教的经过。其碑中日:“可汗(即登里可汗)乃顿军东都，因观风俗。…… 国师将睿恩等四僧入国，阐扬二祀，洞彻三际。况法师妙达明门，精通七部，才高海岳，辩若悬河，故能开正教于回鹘”。“今悔前非，愿归正教，奉旨宣示，此法微妙，难可受持。再三恳□，往者无识，谓鬼为佛，今已悟真，不可复事”。碑中还说:回鹘既受明教，“应有刻画魔形，悉令焚爇”，不

得再“祈神拜鬼”。于是，“熏血异俗，化为茹饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国。”摩尼教的“法王”，对此十分嘉许，“领诸僧尼，入国阐扬。自后□慕闍徒众，东西循环，往来教化。”

回鹘既定摩尼教为国教，摩尼师则在国内享有很高的社会地位。他们不仅执掌宗教事务，还参赞国家重要事务，即使是外交使团，也都有摩尼师伴随，并把传播摩尼教，当作义不容辞的义务。

那时，回鹘的国力强盛，援唐剿叛，有功于王室。而唐王朝却今非昔比，国内不宁，外患时起。唐政府为了借重回鹘，敦睦友好，从肃宗开始，实行和亲，先后有四位公主下嫁回鹘可汗。“阴风西北来，惨淡随回纥”。诗人杜甫这两句诗，形象地描绘出唐王朝不得不依赖回鹘的情景。

正是在这种背景下，摩尼教凭仗回鹘的奥援，重新获得了在唐朝统治区传教设寺的许可。大历三年(768)六月二十九日，唐代宗发布勅令，允许回鹘摩尼师在长安设置寺院，并赐额“大云光明”。紧接着在大历六年(771)正月，又勅命在荆、洪、越等州，各设置“大云光明寺”一所。从此，大江南北的湖北、江西、江浙等地，均建有摩尼寺庙，准其传教。到元和三年(807)正月，朝廷又遵从回鹘使节请求，同意在河南府和太原府设立三座摩尼寺。显然，摩尼教依靠回鹘势力，得寸进尺，迅速传布到中原广大地域，几乎是东南西北，无所不至。因而，摩尼教教义思想和宗教势力，不能不对唐代社会生活及文化思想产生影响。

如在敦煌发现的唐代写本《化胡经》，就发现了唐代的道教曾依托摩尼教，以壮大自己的声威的证据。考《化胡经》最早是西晋道士王浮所撰。内容是演述老子西出流沙化胡的故事，托言佛祖释迦牟尼本是老子转化，以此来抬高道教的地位。而唐写本《化胡经》，却是依据唐代摩尼教炽盛的新情况，假托于摩尼，以扩大道教的影响。经中写道：老子乘自然光明道气西去，降临到苏邻

国，诞生于王室，出为太子，后舍家入道，号末摩尼。他转大法轮，演说二宗三际说，教化世人，令知本际。后又传扬到中国，应时当兴，三教混齐，同归于我（即道教）。于此，可见摩尼教在唐代社会中有相当高的地位。以至传说诗人白居易曾作诗咏唱摩尼教。诗云："静览苏邻传，摩尼道可惊。二宗陈寂默，五佛继光明。日月为资敬，乾坤认所生。若论斋洁志，释子好齐名。"其诗虽不尽可靠，但仍可从中想见当时摩尼教波及之广，影响之深。

唐武宗时期，摩尼教在华的发展出现了新的危机。这一方面是因为摩尼教的后援国回鹘国力衰微，受到黠戛斯部的严重侵扰，无暇东顾；另一方面则是受到武宗灭佛的牵连。

会昌元年(841)，武宗皇帝的《赐回鹘可汗书》，发出了限制摩尼教的信号。内称：摩尼教在天宝年以前，中国是禁止在汉人中传布的。其后因朝廷敬重回鹘，才允许在中土设寺传徒。江淮数州，均有摩尼师的活动。近来，所在州县禀称：地方上因听到回鹘败亡的消息，信奉者日渐懈怠，蓄僧的活动也多所不便。而且吴楚水乡，人性嚣薄，信心即去，再难收拢。为异国远僧安全计，故决定暂且停止江淮诸寺活动，命其在两都（长安和洛阳）和太原等处行教。待回鹘本土安宁以后，再行恢复云云。当然，这只不过是故意托词而已，缩小摩尼教的活动范围，限制其发展才是真正目的。

会昌三年(843)，唐与回鹘交战，大破乌介可汗，并夺回下嫁的太和公主。于是，武宗乘机下令对摩尼寺和僧众实行抄检。随后又正式下诏，大肆迫害摩尼教，杀死摩尼师。仅京城一处，便有七十名女摩尼教徒被杀害。同时，没收摩尼教经像，收其财产入官。其时入唐求法的日本高僧园仁，曾亲眼目睹了这场惨剧。他回忆说："会昌三年四月中旬敕下，令杀天下摩尼师。剃发令著袈裟，作沙门形而杀之。"会昌五年(845)八月，武宗正式下令毁法。虽然其主要打击对象是佛教，但是一切外来宗教都未能幸免。

本已一再受到迫害打击的摩尼教，至此则被彻底禁断。

回顾摩尼教传入中国，累计不过百数十年，到武宗毁法，唐统治区域内的公开活动即一概遭到严厉禁止，而且从此以后，再未受到历朝统治者的宽容放纵。至于地处边陲的西域诸国，摩尼教仍然还是盛行不衰，迟至北宋初年，尚有摩尼师自西域来朝的记载。然而，中原地区的摩尼教却并未销声匿迹，它隐形变态，转入民间，演化为秘密宗教，继续蔓延发展。

第八章民间宗教

中国的民间宗教是在封建社会中流行于社会下层的多种宗教的统称。在一般情况下，它们总是遭到封建政权的取缔和镇压，被斥为“邪教”、“匪类”，活动呈秘密状态。因此，有的学者又称它为秘密宗教，或民间秘密宗教。

民间宗教的历史源远流长，如果从东汉时代算起的话，在社会中已经绵延流传了大约二千年了。在这期间，为数众多的教派宗门的兴衰和演变，构成了一部错综复杂的自身发展史。

一、民间宗教的历史演变

民间宗教的思想渊源，可以上溯到氏族社会的原始宗教。当进入阶级社会以后，在相当长的时间里，宗教活动如卜筮、占星、祭祀等等，都被上层的巫祝所把持。他们按照传统风俗和一定的礼法，从事上述各项活动，并受到君王们的信奉和尊崇，而一般民众只是作为附庸，听命随祭而已；即或曾有过一些散漫的民间信仰，也远未形成定型的宗教。只有到了东汉时期，社会上的黄老道、谶纬、迷信、神仙方术和民间信仰等，互相渗透、融合，才逐渐形成了比较完整的宗教思想体系，产生了最初形态的民间宗教——早期道教，即太平道，五斗米道。这就是中国民间宗教史的开端。此后，在中国漫长的封建社会史上，民间宗教发展

演变的历史，大体可分为四个阶段。

（一）早期道教的发生、发展及演变（东汉末至南北朝）

东汉末年，政治腐败，社会矛盾激化，在民间出现了三股有组织的宗教势力，与朝廷对抗。《三国志·张鲁传》注引《典略》称，三辅有骆曜，教民缅匿法；东方有张角，为太平道，道师持符祝，教病人叩头思过，以符水治病；汉中有张修，以《老子五千文》为经典，教人奉道悔过，为病人作“三官手书”，使病家出米五斗为谢，俗称五斗米师。张角自称“大贤良师”，派弟子连结八州，以三十六方为组织系统，发展到数十万人，声言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，发动震撼全国的黄巾起义。后虽遭镇压，却动摇了汉王朝的根基。张修为五斗米道首领时也举行起义，据《张鲁传》，后被张鲁袭杀。张鲁夺其众，据汉中，自号师君，以“鬼道”教民，设祭酒统领部众，建立政教合一的地方割据政权。张鲁降曹操后，被拜为镇南将军，五斗米道因而得到宽容而继续合法流传，至南北朝时以天师道的名义发展起来，成为全国性的宗教。太平道则因其叛逆性而遭取缔。

此外，东汉末年至三国时代，尚有于家道、帛家道和李家道，活动于大江南北，大概都是五斗米道和太平道的变种。

三国以后，封建统治者十分重视用统治思想对民间道教进行改造，因为他们意识到仅凭当时的儒家思想和传入中土不久的佛教，还不足以实现其通过“神道设教”来控制广大群众的企图，而道教的正统化、封建化，恰恰能填补这个罅漏。另一方面，民间道教的教义中，本来就充斥着大量的神秘主义思想和君权神授的内容，都可以比较方便地转而为封建专制政权服务。于是，从三国到南北朝时期，民间道教主流沿着封建化的轨道不断发展，最后经过葛洪、寇谦之、陆修静和陶宏景等道教上层人物的改造制

作，终于转化为正统宗教。而这种从民间宗教逐渐演化为正统宗教的过程，也是世界历史上各大宗教所走过的共同道路。

与此同时，民间道教的支流，仍继续在劳动群众中传流不息，倍受压迫的农民群众就曾多次利用它来组织起义。其中，托名“李弘”，利用民间道教领导农民起义者，在历史上曾屡次出现，以至影响到一部名为《老君变化无极经》中，竟也把“李弘”说成是老君的化身。经中写道：“老君变易身形，出在胡中作真经。……胡儿弭伏道气隆，随时转运两汉中，木子为姓讳弓口，居在蜀郡成都宫。”①“木子”、“弓口”，即李弘。

关于托名李弘领导农民起义者，曾引起前辈学者汤用彤先生的注意，他从史籍中检出五条四事②，后唐长孺先生复觅得三条③。现选其要者，胪列于后：

> 有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建业，以鬼道疗病，又署官位，时人多信事之。弟子李弘，养徒濯山（今安徽霍山），云应谶当王。④
>
> 石虎时，贝丘人李弘，因众心之怨，自言姓名应谶，连接奸党，署置百僚，事发诛之，连坐者数千家。⑤
>
> 姚兴寝疾，妖贼李弘反于武原（川陕地区）。武原氐仇常，起兵应弘。⑥

汤先生曾总结说：“从322年到416年前数年，前后不到百年，东起山东，西至四川、陕西，南到安徽等地，均有人以李弘名义领导

①《正统道藏》满字号《老君变化无极经》。
②《汤用彤学术论文集·康复札记》。
③唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》。
④《晋书·周札传》。
⑤《晋书》卷一百六《石季龙载记》。
⑥《晋书》卷一百十八《载记》。

农民起义。”①实际上，此类以民间道教为依托，诈称李弘领导的起义，在南北朝整个时期（迟者可延至隋唐）都层出不穷，以至引起正统道教教首们的恐慌，于是则假太上老君之名加以诫斥，以图补救。如在《老君音诵诫经》中言：

> 世间诈伪，攻错经道，惑乱愚民，但言老君当治，李弘应出，天下纵横，反逆者众。称名李弘者，岁岁有之。其中精感鬼神，白日人见，惑乱万民，称鬼神语，愚民信之，诳诈万端，称官设号，蚁聚人众，坏乱土地。……吾大嗔怒，念此恶人，以我作辞者，乃尔多乎！②

另外，利用道教发动起义者，著名的还有东晋末年孙恩卢循起义。当时，起义军众数十万，纵横江南八郡，历时十数年，声势十分浩大。梁刘勰曾谓：“张角李弘，毒流汉季，卢悚孙恩，乱盈晋末。”③寥寥数语，道出了民间道教与农民起义相结合所造成的重大影响。

（二）民间的佛教异端和摩尼教（南北朝至北宋）

南北朝时期，国家分裂，战乱不已，人民流离失所，痛苦不堪，为佛教的逐渐兴盛创造了件条。小乘佛教和大乘佛教先后从印度传入中国后，佛教经典也被大量翻译成汉文。西晋时，西域僧人竺法护首译了《弥勒下生经》，其中描绘了一个“谷食丰贱，人民炽盛”，“人身之中，无有百八之患”，“亦无疾病乱想之念”的理想的彼岸千年王国。在那里“人心均平，皆同一意……无有差别”，过着无限美好的生活，其时弥勒佛将自兜率宫降世，于龙华树下

① 《汤用彤学术论文集》第 310页。
② 《正统道藏》戒上《老君音诵诫经》。
③ 刘勰《灭惑论》，载《弘明集》。

三行法会，普渡众生，脱苦超升。这里所描绘的飘渺的理想幻境，与现实的深重苦难恰成尖锐对照，自然引起劳动群众的信仰向往，遂使弥勒观念在社会下层广为流布。固然，这种观念和信仰原属佛教正统，曾为巩固封建统治起过某种镇定作用，但是，其中描绘幻化出来的彼岸世界，又启迪了某些不堪忍受现世苦难的群众，奋起抗争，力图在“此岸”建立起丰足安乐的人间天堂。梁武帝时，东阳郡乌伤县（今浙江义乌县）傅翕，即傅大士，宣称他“系弥勒菩萨分身世界，济度群生”，且云“尝见七佛如来，十方并现。释尊摩顶，原受深法。每至棰槌应叩，法鼓裁鸣，空界神仙，共来行道”。于是世人辄纷传傅大士即是从兜率天宫下生的弥勒佛化身，并谓曾见其“金色表于胸臆，异香流于掌内，或见身长丈余，脚长二尺，指长五寸余”，将傅神化成不可思议的人物。时有太守言其诡诈，下令幽囚，而其声名却愈显，从而师之者益众。后傅大士弟子上书梁武帝，称他为“双林树下当来解脱善慧大士”。萧衍本是一位虔信佛法的皇帝，于是迎大士入都，登殿讲论，作偈言若干。帝待以殊礼。① 他的“无生偈”已收入佛藏，其中一首谓：“有物生天地，无形本寂寥，能为万物主，不逐四时凋。”并有“推检四运并无生”，“本愿证无生”的诗句。傅大士还倡言他能预知天下将大乱，准备自烧其身以为众生除罪解厄。众徒闻知嚎哭不许，纷纷踊跃以己身代师以殉。因此，傅大士之神明越著，倍受下层群众的信服，是为弥勒教之滥觞。后来，天台宗为了与日益盛行的禅宗相对抗，也推出东方圣人傅大士。如荆溪湛然在《止观义例》中言：“设使印度一圣（指达摩）来仪，未若兜率二生垂降（指傅大士）。故东阳傅大士，位居等觉，尚以三观四运而为心要。”日本著名僧人最澄在其开列的天台宗祖师中，于鸠摩罗什下，慧文前，竟赫然列入了这位傅大士的大名。可见傅大士在正统佛教中也倍受尊崇，

① 见汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》第591—592页。

这对于民间宗教的信仰，则起到了推波助澜的作用。

从两晋到隋，下层僧侣沙门举旗造反称王者，不胜枚举。北魏延昌四年(515)，沙门法庆自立大乘教，聚众反于冀州法庆善妖幻术，说服渤海人李归伯全家顺从之，进而招率乡人，推法庆为主。口号是“新佛出世，除去旧魔”。声称“杀一人者为一位菩萨，杀十人者为十位菩萨”。又合狂药，令人服之，父子兄弟不相知识，唯以杀害为事。于是聚众杀阜城令，破渤海郡，杀害吏人。所到之处“斩戮僧尼，焚烧经像”①，表现了人民群众对封建政权及正统佛教某些弊端的愤怒。最后，被元遥剿灭。

除了大乘教之外，弥勒教的活动更为频繁。如隋大业九年(613)扶风沙门向海明，“自称弥勒佛转世，潜谋逆乱”，聚众数万人，称皇帝，建国号“白乌”②。唐开元初年，有王怀古其人，造谶说：“释迦牟尼佛末，更有新佛出(即弥勒下世)；李家欲末，刘家欲兴。”③这种蛊惑人心的谶语，自然引起唐王朝统治者的恐惧。于是在开元三年(715)，明令禁止弥勒教。说它“白衣长发，假托弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，释解禅观，妄说灾祥。或别作小经，诈云佛说。或辄畜弟子，号为和尚。多不婚娶，眩惑闾阎，触类实繁，蠹政为甚。”④

到了五代时，有奉化和尚契此，被附会传言为弥勒佛的化身，说他能“分身千百亿”，拯救世人，脱离苦海。如此传扬开来，成为定见。从此，中国佛寺中的弥勒佛一概被塑造成笑口常开，慈悲为怀的大肚佛爷形象，更给中国老百姓留下深刻印象。南宋以往，弥勒观念被白莲教所吸收，将弥勒佛当作最高崇拜的神祇。及至明清时代，民间宗教对弥勒佛的信仰，仍持续不衰。

① 《魏书·元遥传》。
② 《隋书》卷二十三《五行志下》。
③ 《册府元龟》卷九百二十二《妖妄第二》。
④ 《唐大诏令集》卷一百十三。

另外,观世音菩萨的信仰和传说,早在南北朝时即已开始,而且此后流传不断，家喻户晓。传说中的观世音，是一位能解救人们的现实苦难,能满足信仰者真诚愿望的大慈大悲的万能菩萨。关于观世音菩萨灵验本事，出于《法华经》中的《观世音菩萨普门品》，经文说：

> 佛告无尽意菩萨。善男子，若有无量百千万亿众生受诸苦恼，闻是观世音菩萨，一心称名，观世音菩萨即时观其音声，皆得解脱。

具体地说，凡人遭遇到火烧、水淹、盗劫、生病、求子等等，只要称名呼叫，求助于观世音，皆可得救如愿，逢凶化吉。这部佛教经典，很快在社会上产生了广泛的影响。远在南北朝时，就出现了很多《观世音应验记》一类的故事集,从而,扩大了群众对观世音的信仰。对于观世音菩萨的信仰，还有一个特别值得注意的特点，即虽然也包含有死后往生极乐的期许，但更主要的却是求得解除现实生活中的实际苦难，而且这些苦难大都迫在眉睫，危险万状，刻不容缓。显示出观世音菩萨所具有的神力灵验是立竿见影，当下解除危险。这种信仰，恰恰符合在痛苦挣扎的下层群众,特别是农民的信仰需要。观世音菩萨,照佛经原来的记载,他可以随机方便，现出各种身相。然而，在我国流传过程中，却逐渐向单一女性神转化。在寺庙造像中，女性观世音像出现在南北朝，而盛行在唐代。自唐朝以后，广大群众则只知观世音是一位慈祥万方的女菩萨，全然不知他还另有其他身相。这种演变，突出反映了中国老百姓对带有慈爱母性色彩的女性神的追求。此后，在民间宗教的信仰中，观世音菩萨的信仰，就一直占居着重要地位。

唐初，摩尼教从波斯传入中国。该教传入中国时间不久，到开元二十年(732)即遭禁断。安史之乱起,唐国力衰微,不得不请回纥出兵，助唐平叛。其后，回纥又借机将已成为国教的摩尼教

带入中原。该教依恃回纥之力，在唐广为传布，先后在长安、荆州、洪州、越州、扬州、太原府和河南府设寺传教。唐武宗时大举灭佛，摩尼教也同时遭到镇压。以后，摩尼教不得不转入地下，流入民间，演化为民间宗教。

（三）白莲教的兴起（南宋至明代中叶）

宋代佛教发展的一个重要特点是：禅宗与净土宗相结合，佛教信仰进一步向下层群众普及，大量民间念佛团体纷纷兴起。于是，出现了更适应一般平民信仰需要的佛教派别，如白云宗和白莲教。

白云宗，为北宋末僧清觉所创。《释门正统》卷四云：

> 白云者，大观间西京宝应寺僧孔清觉，称鲁圣之裔，来杭居之白云庵，涉猎释典，立四果十地，以分大小两宗，造论数篇，传于流俗。从者尊之曰白云和尚，名其徒曰白云菜，亦曰十地菜。

该宗主张儒、释、道三教一致，重忠孝慈善，“晨夕持诵，躬耕自活”，“不事荤酒”，但与白莲宗不同，不准娶妻生子①。白云宗比较简便的教义，受到下层群众的信奉，却遭到正统佛教和朝廷的排斥和打击。政和六年（1116）清觉被发配到广南恩州。四年后获释。后至南宋嘉泰二年（1202），朝廷又以白云宗与吃菜事魔相类而下令禁断。然而，白云宗并未因遭禁止而销声匿迹，它的信仰继续在下层僧侣和群众中流传。

佛教的另一个异端教派，就是白莲教。它的教义源于佛教净土宗，故往往上溯推尊至东晋庐山慧远，但其真正的创成却是在南宋高宗绍兴三年（1133）。首倡者是吴郡延祥院沙门茅子元。他

① 《佛祖统纪》卷四十六、五十四。

“自称白莲导师”,其教又称白莲菜。白莲教“谨葱乳,不杀,不饮酒,……受其邪教者,谓之传道”①。茅子元仿照天台宗,作圆融四土图,并制《晨朝礼忏文》,改过去净土宗的“十念”为“五念”,即所谓“偈歌四句,佛念五声”。简化繁缛礼仪,吸引下层群众信奉其说。信徒一般都不祝发,娶妻生子,与平民无异,而且男女混杂,共同修持。因而,受到止统佛教的攻击,斥之为邪教。茅子元创教不久,就引起南宋当局的注意,后以倡“食菜事魔”的罪名,把他配流到江州。但是,由于白莲教教义通俗易行,又无落发绝嗣之虞,遂得到迅速的传播。元代时,白莲教在江南许多省分广为流布,形成当时佛教中重要一支,并曾一度为元朝政权所承认,同样享有不纳税,不服差役的特权。但是,为时不久,又遭到了朝廷的禁止。至此,白莲教也不得不转入民间,秘密开展宗教活动。

元朝末叶,社会阶级矛盾和民族矛盾日趋尖锐,而且天灾人祸并行,农民群众忍无可忍,遂以白莲教为组织形式,举行起义。据《元史·顺帝纪》载:

> 初,栾城人韩山童祖父以白莲会烧香惑众,谪徙广平永年县。至山童倡言天下大乱,弥勒佛下生,河南及江淮愚民皆翕然信之。(刘)福通与杜遵道、罗文素、盛文郁、王显忠、韩咬儿复鼓妖言,谓山童实宋徽宗八世孙,当为中国主。福通等杀白马黑牛誓告天地,欲同起兵为乱。事觉,县官捕之急,福通遂反,山童就擒。其妻杨氏其子韩林儿逃之武安。②

由此,引发了元末农民大起义。时在元顺帝十一年(1351)五月。起事时因以红巾为号,故名红巾军。又以烧香礼弥勒佛为特征,亦

① 《佛祖统纪》卷四十七。
② 《元史》卷四十二。

号香军。起义军以“弥勒佛下生，明王出世”为口号，倡言“杀尽不平方太平”，迅速得到四方响应，席卷大江南北，终于推翻了腐败的元朝政权。

明太祖朱元璋，原来也是白莲教的信徒，农民起义军中的一位将领。当他借助红巾军大起义的力量，赶走了元朝的末代皇帝，翦灭群雄，登上大明朝皇帝的宝座之后，却又反过来下命禁止白莲教，宣布它为非法。《明律》载：

> 凡师巫假降邪神，书符咒水，扶鸾祷圣，自号端公太保师婆，及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会，一应左道乱正之术，或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散，佯修善事，扇惑人民，为首者绞，为从者各杖一百，流三千里。①

因为朱元璋深深懂得，白莲教一旦和民众结合起来，就可以形成威胁到政权稳固的巨大力量。但是，一种宗教信仰是绝不可能用镇压手段来消灭的。在明朝建国以后，仍不断发生白莲教起义。如永乐十八年(1420)，山东就爆发了白莲教女教首唐赛儿领导的农民起义。

在这一阶段中，社会上还流传着明尊教、白云宗等民间教派。可是，社会上存在的各种民间教派，因共同受到统治阶级和正统宗教的迫害，故也最容易彼此渗透，相互融合，“如江河之赴海，汇于一体”。实际上，元末农民大起义中的白莲教，就是弥勒教、明尊教和白莲教的混合物。各民间教派汇流归一，统一发难，最后才能组织起席卷全国的红巾军大起义。而起义军所到之处，便撒播下民间宗教的种子。

①《明律》第十一礼一。

（四）民间宗教的盛行（明代中叶至清末）

这一阶段，是民间宗教最活跃的历史时期。其重要转折点则是明正德初年罗教的创立及其经典五部六册宝卷的刊印流通。从此，民间宗教再度兴盛，数以百计的教派宗门峰起林立，构成封建社会后期下层社会民众运动的中心内容。明清两代主要民间教派除罗教外，尚有黄天教、西大乘教、东大乘教、红阳教、龙天教、长生教、三一教、鸡足山大乘教、青莲教、八卦教、一柱香教和真空教等等。这些教门在漫长的历史进程中，互相排斥又互相融合，形成了盘根错节的复杂局面。每个教派，为了安身立命，独立兴教，一般都要编撰一种或数种本教的经典，即所谓的宝卷，用来阐述其教义思想。这些宝卷，大都通俗易懂，便于咏唱讽诵，为群众喜闻乐见，对人民群众的文化思想产生过重大影响。

在这里，特别对宝卷作扼要的介绍。宝卷这种通俗说唱格式的经卷，最早约出现在宋金时代。它的发展演变轨迹，是有据可查的。唐代流行的俗讲和变文，即是一些佛教的宣传家们以白文、诗偈、佛曲错杂而成的通俗说唱形式，讲说佛经故事和演唱对佛的颂赞，是宝卷始初的源头。当时，这种俗讲十分普遍，从寺庙深入到宫廷市井，乃至集镇乡村，几乎随处可见。“街东街西讲佛经，撞钟吹螺闹宫庭”，唐朝大诗人韩愈的诗句，恰好反映了唐代俗讲的盛况。到了宋代，都市繁盛，市井流行评话，有专门的说书艺人，演说各种故事，评话之一种，就是“说经”。所谓“说经”，大多撷取于唐变文俗讲，然后，再经过说书人的加工制作而成。唐变文，宋说经，再掺合以流行于民间的戏曲词曲文白，就逐渐形成了一种新的通俗文学体裁，即宝卷。它以儒、释、道三教的词语，通俗的韵白、诗文、偈子、曲牌、十字佛等凑集成文，并仿照佛经，设分置品，划分章节，用以演说佛道故事，劝人行好向

善，或用来阐明某种教义。金元以后，宝卷在社会上甚为流行，颇受下层广大群众的欢迎。于是，民间 派则利用它来宣讲其教义，并取得了相当大的成功。几乎可以说，在相当长的一段时间里，宝卷成了民间宗教经典的专名词。当然，到了清朝中叶以后，情况发生了新变化，为数众多的劝善唱本，也竞相采取了宝卷的形式，相反民间宗教教义宝卷却因不断受到当局的搜检销毁，成了凤毛鳞角。

二、明清时期的民间宗教

明朝中叶以后，民间宗教教派林立，有名的教派就不下数十种之多。限于篇幅和资料，仅将几个资料较多、对后世影响又较大的教派，作扼要介绍。

（一）罗教

罗教，又称罗祖教、无为教。罗教创教祖师是罗梦鸿，又名罗清、罗因，道号无为居士，尊称罗祖。“俗家住在山东莱州府即墨县猪毛城成阳社牢山居住，祖辈当军，密云卫古北口司马台雾灵山江茅峪居住。”① 家境贫寒，世代隶军籍。生于明正统七年（1442），死于嘉靖六年（1527），活了八十五岁。正式悟道明心，创立教门，是在成化十八年（1482）。他撰写的五部六册经典，即《苦功悟道卷》、《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙卷》（二册）、《正信除疑无修证自在宝卷》和《巍巍不动泰山深根结果宝卷》，完成刊刻则

① 《巍巍不动泰山深根结果宝卷》。

是在正德四年(1509)。所以，一般均以正德四年，作为罗教正式创立的标志。罗教的教义思想，是一种佛、道、儒三教融合或杂糅的产物，而以佛教色彩更为突出。悟道方法主禅宗顿悟说，见性明心，即可成佛。反对一切经教像设，视山河大地为道场，倡导清净无为。只要崇拜无极圣祖和罗祖，诵赞五部经典，一心修道，吃斋行善，不拘在家出家，皆可悟道成真，而且以在家从俗为好。罗梦鸿十三年苦功悟道，立志创教，其最大心愿即是仿照禅宗六祖慧能，彻底破除佛教的繁文缛节，为世人，特别是那些无读书机会或识字无多的下层民众，找一条更简便直截的成佛的捷径,以更符合他们整日劳作而又结婚生子的信仰需要。所以,在五部六册宝卷中，罗梦鸿将三教经典中古奥语言加以通俗化，变成群众口头语言；将三教深奥哲学思想庸俗化，变成老百姓明白易懂的道理，以适应下层群众的需要，扩大了流通范围，并为此后民间教派树立起一个成功的典范。可以想见，这样一个现有整套通俗经典教义，又有简易可行的戒律轨仪的罗教，出现在日趋衰败的明代中叶，自然使过去那些只有简单的符咒，谶语箴言和推背图之类的民间教派，如白莲教，弥勒教，相形见绌，并因此使它迅速地赢得广大群众的信仰，形成教团，影响扩大。实际上，罗梦鸿是企图在我国宗教史上实现一场变革，即将仍然是少数出家人控制的宗教，转变成全体民众信仰的更加世俗化的宗教。不过,由于正统宗教和封建统治者的反对和镇压,未能成功罢了。然而，这一变革却在社会下层民众中，获得了相当大的进展，从而揭开了民间宗教运动的新阶段。

罗梦鸿死后，罗教逐渐形成四支。

一支是依据血缘嫡脉，世代传承，称无为教，是罗教的正宗。其他三支，虽都传承有自，各有所宗，但追根溯源，仍得承认罗氏子孙的神圣地位。这是中国封建社会中以血缘为纽带的宗法制传统在民间宗教中的反映。教权与财权一样，可以代代相传。一

部宝卷在写到罗祖死后时的情景说道："只留下，三口儿，古佛在世。有老母，照寻常，接续传灯。"①其中提到的"三口"，指的是罗梦鸿之妻和儿子佛正，女儿佛广。所谓"老母接续传灯"，显然是说其子佛正尚年青稚嫩，担当不起教主之责，暂由其母代掌教权。待罗佛正年富力强，更加成熟时，再接权掌教。其女佛广，则在京东盘山无为庵出家为尼。罗佛正之后，嫡孙罗文举继承教主之位。这位少祖曾在明万历年间，到南京传教，并亲自主持校订万历四十三年(1615)版五部经的刊刻出版事宜。文举殁后，则传给罗从善。此后，罗氏家族作为教主世家，子孙相继，累世不辍，并曾以传教敛钱致富，捐官得势，倍受地方尊崇。至雍正五年，因江南水手"犯案"，牵连到教主罗明忠，即罗梦鸿的七世孙，并被逮入狱。他供出山东登州、海宁州等地有同教多人②。一直到清朝嘉庆二十年(1815)，罗教再度犯案，遭到当局的彻底查抄，罗氏在密云的庐墓房舍一概被拆毁夷平，族裔被强行押遣回山东即墨老家，嗣后再不准行教，传流三百年的罗氏传教家族才湮没中绝。

第二支是外姓弟子衣钵传承，即仿照佛教禅宗祖师衣钵接续制度，一代接一代地递传下去。据《佛说三皇初分天地叹世宝卷》记载，这支共传了八代，八代祖以后的传承迄今无考。具体传承如下：

二代祖师李心安，撰《三乘语录》上中下三卷。三代祖师秦洞山，撰《佛说大方广圆觉修多罗了义宝卷》上下二卷。四代祖师宋孤舟，撰《双林宝卷》上下二卷。五代祖师孙真空，撰《销释真空扫心宝卷》上下二卷。六代祖师于昆冈，撰《丛林宝卷》上下二卷。七代祖师徐玄空，撰《般若莲花宝卷》。第八代祖师明空，撰《佛

① 《三祖行脚因由宝卷》。

②《朱批奏折》，雍正七年七月二十八日山东布政使费金吾奏折。

说大藏显性了义宝卷》二卷，《销释童子保命宝卷》二卷，《销释印空实际宝卷》二卷，《佛说三皇初分天地叹世宝卷》二卷。

这证明，在罗祖以后，曾有七位祖师接续罗梦鸿开创的教业，活跃在河北、山东、山西等广大地区，不仅授徒传教，还撰写了多种宝卷，进一步发展了罗教的教义，将在五部六册中已初具规模的“真空家乡，无生老母”的信仰，阐明丰富，形成系统。从此以后，这八字真言，几乎为后世民间宗教教派所宗奉。

第三支是通过大运河的漕运水手，将罗教由北向南传播，到清代形成“青帮”。明末清初，罗教在江南有两大中心，即苏州和杭州，而青帮则直接渊源于杭州的罗教组织。据清代档案载：

> 明季时，有密云人钱姓、翁姓，松江潘姓三人，流寓杭州，共兴罗教。即于该地各建 庵，供奉佛像，吃素念经。于是有钱庵、翁庵、潘庵之名。因该处逼近粮船水次，有水手人等借居其中，以至日久相率皈教。①

翁、钱二人来自罗梦鸿创教的密云，实际上也是大运河的最北端。他们倡兴的罗教无疑是罗教正宗。后来，由于在漕运水手中广泛传播，该教逐渐成为其结帮拉派的精神支柱，翁、钱、潘也自然成了青帮的祖师②。

第四支是在浙、闽、赣等省的江南斋教，或称老官斋教。

约在明代嘉靖年间，罗教已经展转传到浙江南部的处州，经过数十年的滋生发展，产生了殷、姚两代宗教领袖，逐渐形成江南实力最为雄厚的民间教派，即老官斋教。

> 查老官斋一教，其源流传自浙江处州庆元县姚姓。记其远祖普善，初祖姓罗，二世姓殷，三世姓姚，现为天上弥勒，号无极圣祖。凡入会男妇，俱以普字派为法脉

①《史料旬刊》，第十二期，崔应阶折。

②关于罗教发展为青帮的过程，马西沙、程歊所撰《从罗教到青帮》一文论之甚详，该文刊载于《南开史学》1984年第一期。

命名，入会吃斋之人，乡里皆称为老官，遂相传其教为老官斋。①

老官斋教除尊奉罗教五部六册为经典之外，尚有《明宗孝义达本宝卷》、《天缘结经录》和《三祖行脚因由宝卷》。其中《三祖卷》主要是宣扬转世传承之说，即罗祖归天之后，又转世降生在处州丽水县殷家，名曰殷继南。他十一岁出家，至十七岁，即嘉靖二十三年(1544)洞然省悟，口念偈言四句："先选山东莱州府，翻身又到虎头山，六年苦行遭魔难，双林说法度群迷。"从而证明他就是罗祖转世。他以此自诩，迅速成为处州一带的罗教教主。殷继南掌教后，先后封赐了二十八位"化师"，七十二位"引进"，教势扩展到浙江中南部，信仰者达数千人。由于教势膨胀，对当局构成威胁，殷继南在万历四年(1576)和万历十年(1582)曾两次被捕，并于万历十年八月四日被斩首示众。

殷继南死后，处州一带的罗教组织失去宗教领袖，陷于涣散状态。直到几十年后，以罗祖再次转世自居的姚文宁掌教时，教派才获得新的统一和发展。

姚文宇是一位颇具才干的宗教领袖，他不仅统一了教内各派，而且收摄了"傍门外道"，建立起教阶制度，形成了一支高度严密的宗教组织。在姚祖掌教的数十年间，教势得到迅速发展，不仅遍及两浙，且波及到赣、闽、苏、皖。直到清顺治三年(1646)，姚文宇"被害归天"。此后，姚氏子孙建立起以血缘关系为纽带的世袭传教制，在整个清代，江南斋教都一直控制在姚姓家族的手中。②

上述罗教的四支，几乎传遍了大半个中国，受到罗教的直接或间接影响，在明代末叶，又先后涌现出不少新的民间教派，如

① 《朱批奏折》，乾隆十三年二月十三日福州将军新柱奏折。

②关于江南斋教，曾参阅马西沙所撰《江南斋教研究》一文，刊于《清史研究集第七辑。

西大乘教、东大乘教和龙天教等。

（二）西大乘教

西大乘教，是一个以佛教尼姑寺庙为活动基地的民间宗教，在明清众多的民间教派中独树一帜。这个寺庙，座落在北京西郊香山南麓的黄村，名保明寺，俗称皇姑寺。

传说中的西大乘教的创教祖师，是保明寺的开山祖师吕菩萨，俗称吕祖。她祖籍陕西西安府，洪武二十九年（1392）十一月十一日生。十五岁出家，即能“明心见性，通佛大法”，立志以普渡众生，救苦救难为己任。①在吕菩萨的个人生活中，最富戏剧性的是有关她“阻驾出征”的故事。事件发生在明正统十四年（1449）。当时，吕菩萨正在河南汴梁（即今开封）云游，忽然作了一梦，梦见“菩萨显见”，命她离开汴梁，及早赶往燕京，搭救当今皇帝。于是，她欣然从命，来到北京。恰逢明英宗御驾亲征瓦剌，吕祖则化作疯婆，拦路劝阻。英宗不听，后果然在土木堡大败被擒。吕祖大显神通，出现北国，为帝送饭掘泉，加以阿护。迨帝被释回京，吕劝他闭口藏舌，以静观变。及至英宗复辟登基，感其救护之功，封为皇姑御妹，并勅建顺天保明寺于黄村，供养吕菩萨。西大乘教即以此传说故事为由，神化吕尼，说她是观音菩萨下世，无生老母化身，作为其创教的根据。

实际上，西大乘教真正的创教祖师并不是皇姑寺的开山者吕菩萨，而是第五代归圆。归圆仿照罗祖五部六册，编撰了西大乘教的五部六册宝卷，作为立教的根本。这五部宝卷是：《销释人乘宝卷》一册、《销释显性宝卷》一册、《销释圆通宝卷》一册、《销释圆觉宝卷》二册、《销释收圆行觉宝卷》一册。

①见《普度新声救苦宝卷》。以下关于吕菩萨事迹多取自这部宝卷。

该教以京郊皇姑寺为基地，特别注意与皇宫内院的后妃及王公大臣的眷属相交结，并以她们为靠山，向四面八方发展宗教势力，在明清两代的畿辅地区，产生过重大影响。

（三）东大乘教

东大乘教，又称闻香教。明末由河北省滦州石佛口王森所创。该教曾受到了罗教的深刻影响。据乾隆中叶档案记载："罗孟洪（即罗梦鸿）之子名佛广，及伊婿王善人另派流传，又谓三大乘教。"① 这里明显有误，错将罗女佛广称为子。事实应是罗祖之女佛广及其婿王善人另兴大乘教。而这位王善人，当即是王森。其教名前之所以冠以"东"字，是因为当时有两个教派，即前面所述京西皇姑寺大乘教和石佛口大乘教同名易混，故以"东""西"别之。

王森自称曾救一妖狐，狐感其恩，断其尾赠之。从此身有异香，且生灵异，借以收徒，人多遵信归附之，故亦称闻香教。万历年间，教势大盛，徒众遍及河北、山东、山西、河南、陕西等地，有大小传头会主等名号，组织严密。各地传头每年向教主输钱，称为"朝贡"。王家以此致富，王森子孙，世代相传，形成一方传教世家。

东大乘教主要经典有《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》、《元亨利贞钥匙经》和《三教应劫总观通书》等。宣扬三阳劫变观，即过去青阳，燃灯佛掌教，现在红阳，释迦文佛掌教，未来白阳，弥勒佛掌教。红阳末劫，是最大劫灾，渡过末劫，就可以到达白阳时期，即弥勒佛掌教的极乐世界。宣称未来佛即弥勒佛，已降生在石佛口王姓家内。号召东土众生，入教免劫。下层群众，纷纷加

① 《史料旬刊》第十五期，彰宝奏折。

入其教。

王森在万历四十一年（1613）犯案，被捕入狱，五年后死于狱中。其子王好贤和徒弟徐鸿儒继续传教，声称拥有徒众二百万人。天启二年（1622)组织起义，徐鸿儒称中兴福烈帝，攻破山东郓城、邹县、滕县等县城。不久，遭官军镇压而失败。这次起义，给明朝统治以沉重打击，揭开了明末农民大起义的序幕。入清以后，王氏家族，将东大乘教改名为清茶门教，继续在华北和江南各省传教。嘉庆二十年(1815)，该教一个分支，安徽圆顿教方荣升起义，遭到当局的严厉镇压，并因此追查搜捕王氏家族，东大乘教渐趋衰落。

（四)黄天教

黄天教的创教人是李宾，道号普明，明代嘉靖时人，生年不详，死于嘉靖四十一年（1562）。李宾生于直隶怀安县兴宁口，曾在野狐岭任守备军人，并在战争中伤一目，故又称其为虎眼禅师。明代戍守边塞的士兵由于生活寒苦，环境孤寂，宗教气氛亦应运而生。大约在此时，李宾开始了他的创教活动。据《虎眼禅师遗留唱经》记载:

> 普明乃北鄙农人，参师访友，明修暗炼，悟道成真，性入紫府，蒙玉清敕赐，号曰普明虎眼禅师，设立黄天圣道，顿起渡世婆心，燃慧灯于二十四处，驾宝筏于膳地宣云,遗留《了义卷》,《清净真经》。①

李宾晚年在力全县膳房堡传教，死后葬于碧大寺。普明物故后，其妻普光，接续传教。普光后则有女儿普净、普照，孙女普贤，继续执掌传教大权。关于黄天教的传播，明末清初著名思想家曾有

①转引自日本泽田瑞穗：《初期的黄天道》，该文收于《增补宝卷的研究》一书。

具体描述，可见该教流传盛况：

> 我直隶隆庆、万历前，风俗醇美，信邪者少。自万历末年，添出个黄天道，如今大行，京师府县，以至穷乡山僻都有①。

黄天教主要经典有《普明如来无为了义宝卷》、《普静如来钥匙宝卷》和《太阴生光普照了义宝卷》等。该教曾受到罗教的影响，尊罗梦鸿为前辈祖师，又称无为教。但是，细究其教义又与罗教显然有别，即它更倾向于道教。缘黄天道创教之时，正值明朝嘉靖时期，世宗皇帝崇倖道教，而且在位四十五年，致使传习道教之风弥漫整个社会，民间宗教祖师李宾也不免受其影响。《虎眼禅师遗留唱经》上载明：普明"性入紫府，蒙玉清敕赐，……设立黄天圣道"。所言之"玉清"，即道教最高神元始天尊。不过，黄天教在道教中更崇奉内丹派，强调性命双修，修炼内丹，以达到"结圣胎，得长生"的目的。当然，后来的黄天教也兼重视道场符箓，普静如来钥匙真经宝忏》四卷，就是专门为作各种道场用的。

清朝以后，李宾胞兄的后裔依托碧天寺，继续掌握黄天教教权。李氏家族从李宾起，递传了七代，历时达二百一十年之久。直到乾隆二十八年(1763)"邪教"案发，黄天教遭到严厉镇压，李氏家族才衰落下来。然而，该教并未因此而消失，仍在社会上流传不衰，直到新中国成立之前，黄天教还在河北省北部万全县一带广大农村，享有众多的信奉者。李世瑜先生在一九四七年曾对万全县黄天教的现状，进行过详细的考察。②

（五）混元红阳教

混元红阳教，简称红阳教、红阳法或混元门。该教派也与道

①颜元：《四存编·存人编》卷二。

② 见李世瑜：《现代华北秘密宗教》。

教渊源甚深。

考混元与红阳两词，皆出自道教。北宋真宗崇奉道家，封太上老君为混元上德皇帝。由此，遂使道教流衍出一支以混元为名的道派。宋室南迁，在金王朝统治下的河北地区倡兴新道教，混元道则作为一个新道派，与全真道、真大道、太一道赫然并列。

然而，作为民间宗教的红阳教问世却较晚，它是由明代万历年间飘高老祖所创。《混元红阳血湖宝忏》有云："太上飘高老祖于万历甲午之岁，正月十五日，居于太虎山中，广开方便，济度群迷。"万历二十二年(1594)正月十五日，正是红阳教开宗立教之时。所谓飘高老祖，即直隶广平府曲周县人韩太湖。

韩太湖生于隆庆四年(1570)，死于万历二十六年(1598)。他在二十二年创教之后，先在其家乡广平府一带，即"燕南赵北"地区，四出传教，赢得了广大下层群众的信奉，奠定了红阳教的根基。尔后，韩太湖为了求得更大的发展，来到京城，奔走于王公贵戚的门下，劝诱有权势的太监入教，并取得相当人的成功。

> 自从万历年中，祖立混元祖教，二十六岁上京城。也是佛法有应，先投奶子府，转送石府宅中，定府护持大兴隆，天下春雷动。御马监程公，内经厂石公，灰甲厂张公，三位护法，同赞修行。世间希有，博览三教全真，留经吐卷在凡心。……留与世非轻，直指家乡路径，开造经卷。①

在定国公和有权势太监们的庇护下，红阳教迅速流传到京畿、直隶、山西等广大地区。

红阳教祖飘高，即韩太湖，是位早年出家的"道人"，死后"并无后嗣"。②因而红阳教的传承关系并不象其他教门那样，父死子

① 《混元红阳叹世真经》卷首附《混元红阳中华宝经》。

② 见《广平府志》卷六十。

继，世代承袭，而是以类似佛教或道教那种祖祖相传，衣钵授受的方式流传下来。

韩太湖模仿罗教五部经，编撰了红阳教的五部经，系统地阐述其教义。这五部经是：《红阳苦功悟道经》、《混元红阳叹世真经》、《混元红阳飘高祖临凡经》、《混元红阳悟道明心经》和《红阳显性结果经》。除此而外，还有作为坛仪忏法的经卷，如《混元红阳明心宝忏》等两套十卷。由于红阳教的宝卷在明末曾依靠皇家内经厂印制，所以其数量之多，装璜之精美，均居各民间教派之冠。这些黄色龙缎封套梵夹本宝卷，历尽沧桑，至今还有少量流传于世。

红阳教虽也尊罗祖，撷取了罗教的某些教义思想，但综观其教义经典和宗教实践活动，则更接近于道教中的符箓派，长于斋醮。

就是这个惯于走上层路线，比较保守的红阳教，也不见容于清朝政府。有清一代，曾屡兴大狱，镇压红阳教。仅有档案记载的教案，就有数十起之多。但是，红阳教受到下层群众的信仰，并未因当局的残酷镇压而被消灭，而是更加诡秘地潜行默运，蔓延滋长，具有极强的生命力。以至一直到新中国成立以后，还在天津郊区宜兴埠和丁字沽，发现“活着”的红阳教。

（六）八卦教

八卦教是清康熙初年由山东单县人刘佐臣所创。据一份珍贵史料记载：

> 山东单县人刘佐臣于康熙初年倡立五荤道收元教，编造《五女传道》等邪书，分八卦收徒敛钱。刘佐臣物故后，伊子刘儒汉，伊孙刘恪踵行此教。刘省过系刘恪之子，

接充教首。①

刘佐臣是按照《八卦图》“内安九宫,外立八卦”的组织形式,收徒设教的。所谓八卦九宫,即认为世界被乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦分成西北、西南、正东、东南、正北、正南、东北、正西八个方位。这八个方位都围绕着中央方位。八卦即八宫,加中央宫为九宫。自刘佐臣创教时起,刘姓教首历来都位居中央宫,即“真人神仙府”。其他各教,如离卦教,震卦教等,则由刘姓教主委派任命的卦长掌教。当然,八卦各教并不是刘佐臣创教一开始就都建立起来的,而是在其子孙刘儒汉、刘恪等数代的努力下,逐渐发展设立的。各卦教的力量大小参差不齐,分布也并不是严格地遵守八卦所定的方位。如离卦教在河南商丘县郜云龙及其子孙的统领下,发展很快,教势向四面八方延伸,形成八卦教中最大的一支。

八卦教的主要经书有:《五女传道书》(亦称《五圣传道书》)、《禀圣如来》、《锦囊神仙论》、《八卦图》和《六甲天元》等。其最重要的经典《五女传道书》,则是一部讲修炼内丹,追求长生不死的传教书。具体内容是通过观音、普贤、白衣、鱼蓝、文殊五位菩萨,幻化为五位普通妇女,口传金丹大道。内有四句偈言说:“大道分明在一身,迷人不知向外寻。不遇圣师亲指点,枉费修行一片心。”意思是只要依照“圣师”的指点,求之于自身的内丹功法,功成圆满,就可以结圣胎,得长生。这一套炼内丹(即气功),修长生的教理,受到下层群众的广泛信仰,使八卦教在山东、山西、河南、河北等地蔓延滋长。

刘佐臣是一位倡教者,宣扬一种宗教信仰,并以此招徕信徒。但是,倡立宗教并不是他最终目的。和同时代其他民间宗教传教者一样,在创教之始一般均没有多少政治色彩,他的目的在

①《军机处录副奏折》,乾隆五十一年闰七月二十四日永琅奏折。

于“传教敛钱”,谋取物质利益。如果说在刘佐臣时代,八卦教还未打开很大局面，教主的收入，尚不十分丰裕，到了第二代刘儒汉时期，收入就已非常可观。

> 刘儒汉传教时，所收之徒分八卦，每卦以一人为卦长,二人为左干右支,以下俱为散徒。每卦各自收徒,所收之徒，各出银钱送于卦长，卦长汇送于教主，多寡随便。①

教徒每人交的根基钱虽不多，但是随着教徒队伍的扩大，集腋成裘,数目却可成千累万,填满教主的“圣库”。这位二任教主刘儒汉，为了捐个县官当当，一次就输银一千七百两，外加一千零四十担大米。由此可见，教主已成为富甲一方的大富翁。八卦教也正是在这种有钱有势的传教世家的领导下，逐渐发展为华北地区最大的民间教派。

清朝统治者一直认为民间宗教,即所谓“邪教”,是社会动乱的重要根源，故对其发展蔓延一贯采取严厉镇压的措施。八卦教就曾受到当局无数次打击。有些农民起义，也往往以八卦教为组织纽带。以乾隆三十九年（1774)山东清水教起义，嘉庆十八年(1813)天理教起义，都是八卦教异名教派的起义，甚至近代发生的义和团运动，也与八卦教有十分密切的关系。

这一时期，民间宗教的信仰，除了公开主张儒、佛、道三教合一，共同崇奉三教众神祇之外，还创造出了一位新的最高的女神——无生老母。这种无生老母的信仰，是说生活在苦海之中的东土众生，都是无生老母的儿女，她慈悲万方，将派遣诸神(一般指弥勒，即教派祖师）临凡下世，普渡众生，回归天宫。这个天宫,就是“真空家乡”。所以不少教派都以“真空家乡，无生老母”作为八字真言或咒语。在“燕南赵北”地区,还出现了不少供奉无

① 《朱批奏折》，乾隆三十七年五月十六日山东按察使国泰奏折。

生老母的祠庙。而且，各教派大都倡导“三阳劫变”等救劫应变思想。宣扬红阳末劫即将来临，众生只有及早醒悟，修道入教，才能脱苦免劫，得到超升。由于正统宗教的衰落，宗教日益世俗化、民间化，信奉民间宗教的人数急剧增加，因而有不少下层僧侣道士，也纷纷转而念诵比佛道经典更加通俗的民间宗教宝卷，加入民间教派的行列，以至形成了“邪教”信徒超过正统宗教的新格局。

三、民间宗教的性质和影响

在中国的历史上，虽然存在着佛教和道教等正统宗教，受到国家政权的支持和保护，但是却从未出现过类似西方国家的那种“国教”。这一历史事实，曾使某些学者认为中国是宗教信仰最为淡薄的国家。同时，也使另外一些学者认为，中国由于有倍受尊崇的主张入世的儒学，起到了某种准宗教的作用，从而抑制了“国教”的出现，淡化了中国人的宗教意识。其实，世界上任何一个民族，都不具备天生的宗教“免疫力”，中华民族的宗教观念绝不比其他民族欠缺，只不过表现形式不同或比较隐蔽罢了。正因为在中国不存在笼罩一切的强制性“国教”，所以它的民间信仰特别丰富多样，民间宗教特别强大，其对社会生活及文化思想的影响也就特别的深刻广泛。这一点，是世界上任何国家都无法比拟的。

还有的研究民间宗教的学者，把中国的民间宗教等同于西方中世纪时的宗教异端，认为其本质就具有反抗封建统治的叛逆性格。故长期以来，他们都把民间宗教与农民起义联系在一起，或仅仅作为农民起义的附庸，即宗教对农民起义的影响加以探讨，从未把广大下层群众信奉的民间宗教，作为一个独立形态，进行

认真的研究。实际上，这是一种或者受西方史学观的束缚，或者是受封建正统史学影响所致的一种偏见。他们看不到，民间宗教是中国广大劳动人民的宗教信仰，是他们日常痛苦生活中的精神慰藉和寄托。换句话说，是由于正统生活宗教，如佛教和道教与广大群众生活有一定距离，不能和他们融为一体，于是民间宗教就应运而生，成为他们心灵中信仰需要的产物或宗教信仰的“替代物”。尽管民间宗教比之正统宗教来显得粗糙无文，不那么高雅，但人民群众却爱之如命，甘之如饴。至于它在历史上往往成为动员和组织农民起义的旗帜，被农民起义的领袖们所利用，则是其自身发展过程中的一种变异形态，另有其更深刻的社会原因。

从严格的科学意义上讲，宗教本身既无本质又无内容，它的内容是从现实社会中去摄取，而它的本质，则要由社会性质来决定，一向受到封建政权和正统宗教排斥和打击的民间宗教也不例外。但是，中国的民间宗教是一种复杂的历史现象，它一方面受到社会上统治思想的钳制，必然在教义中充满着纲常伦理的说教，以及从正统宗教中承袭过来的惩恶劝善等等清规戒律；另一方面它却也不免曲折地反映出下层人民的憧憬和幻想，即对一种无限美好的天堂胜景的向往。因而，在特定的历史条件下，如社会动荡不安时期或王朝鼎革之际，某些教派提出的追求“平等”、“太平”、“新天地”之类的谶语箴言，又往往成为点燃农民起义烈焰的火花，而其秘密组织曾为散漫的农民群众不止一次地提供了组织形式。如东汉末年的太平道，张角提出的“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”的谶语，就成了起义的口号，他所建立的三十六方，就成了农民起义的军事组织，就是一个很好的例证。所以，对民间宗教的性质和作用，应作具体分析，不能作绝对的肯定或否定的结论。[8]

纵观近两千年的中国民间宗教史，我们可以清楚地看出，民

间宗教运动有两种发展趋势。一种是向着封建化、正统化的轨道发展；另一种是在特定的历史条件下，向着农民革命运动方向转化。

首先，由于受到传统宗法制影响，总有一部分教派内部，逐渐形成森严的等级制度，少数宗教领袖及其家族，上升到地主阶级的经济地位，成为教派内部的特权阶层。在宗教教义上，他们也不断吸收正统宗教的思想，维持封建制度。在政治上则胸怀野心，觊觎政权，或力图投靠当局，争取支持乃至获得合法地位。

东汉末张陵所创的五斗米道，就是一个典型例子。他在创教之初，以祷祝、刻鬼、符水为人治病，并以献五斗米，互济互助等手段，在群众传道，致使教势大振。而到其孙子张鲁时，却以其“母有姿色，兼挟鬼道，往来焉家”①。依仗益州牧刘焉和教派势力，在汉中建立起政教合一的地方政权。张鲁降曹后，他的后代子孙东迁至江西龙虎山，成为天师道的最高掌教人，而且得到封建政权的承认，成为世袭天师，代代相传，递传至今。

元代的白莲教，向皇室输诚，曾一度受到朝廷的承认与庇护，建宁路的白莲堂变成报恩堂，每日念经，为皇帝祈祷祝寿。

明代西大乘教，依靠皇家贵戚的力量，以京西保明寺为传教中心。皇室及达官显贵的嫔妃、公主和贵夫人们，常常前往进香祈福，布施奉献，乃至被群众称之为“皇家太后的香火院”。

明末红阳教教祖飘高，投靠定国公和权势太监，教门得以大发展。该教宝卷在皇家内经厂刊刻印行，精致程度与御制佛道经典无异。红阳教宝卷中竟谄谀万历皇帝的母亲李太后为“九莲菩萨”，称护教的显贵石亨为“中岳玉帝”。

又比如清代八卦教的教首刘氏家族，靠传教敛钱，骤然至富，先后有三代四人捐纳为官，用穷苦教徒的血汗钱，来购买自己的

① 《后汉书·刘焉传》。

“红顶子”。

上述类似的现象，在明清两代的罗教、黄天教、东大乘教等教门中，都有不同程度的反映。这些教派的上层宗教领袖，大都通过收取教徒们的奉献钱，成为富甲一方的掌教人，在教派内部实行封建家长制统治。显然，在这些人控制下的宗教势力，很难成为联络群众酝酿起义的组织纽带，发挥某种革命性的作用。

民间宗教向农民革命运动方向转化，则要经历一个曲折的发展过程。由于被错综复杂的社会矛盾所支配，在一定的历史条件下，教门内部不同力量对比发生了变化，尤其是在某个封建王朝的末叶，天灾人祸，内忧外患等社会危机，使得劳动群众生活急剧恶化，逼迫农民们不得不铤而走险，揭竿而起，这种局势往往也诱发某些宗教领头人提出变革现实的要求。然而，民间宗教运动并不等于农民革命运动，尽管这两者有时密切关联，但由于被不同的内在规律所支配，它们在目的和发展方向上，有着本质的差别。所以，农民起义要想利用民间宗教作为革命运动的外衣，还必须靠有政治野心而又有才干的领袖人物夺取教派的掌教大权，对这一宗教教派进行从组织到教义都加以改造，并提出符合人心的纲领口号，才能如愿以偿。如元末的白莲教，从曾受到当局的承认，到后来遭禁，再到韩林儿、刘福通等人提出“弥勒下生，明王出世”，更提出“挑起黄河天下反”，就经历了这样一个改造过程。又如，弥勒佛在明清时代的东大乘教、老官斋教和八卦教中，原本是教主的化身或转世，是无生老母派到世上来普渡众生的未来佛，慈祥和善，宽大救世为怀。但是，在清中叶老官斋教起义和八卦教起义时，弥勒佛却变成劫富济贫，“改换天盘”，以声天讨的群众的大救星。同样一种宗教观念，在不同的历史条件下，则被赋予完全不同的政治内容。与此相类，在农民起义爆发时期，那个民间宗教组织的教阶制度，通常都被军事组织所代替，各级教首变成了军事的指挥官。为了便于适应作战的需要，繁缛的宗教礼

仪也被大大简化，戒律也作相应的更改。这已为大量的史实所证明。

民间宗教和带有宗教色彩的农民起义是产生于同一种社会条件下的两种本质不同的运动。前者在幻想中创造了一个“无限美好”的理想世界——“天宫”,以精神上虚幻满足来补偿物质上的极度贫乏，而后者则企图用实际行动把这种虚幻的理想加以实现，将停留在言语上的来世约许变成今生现世的报偿。诚然，民间宗教曾经为历史上不少次农民起义提供了某些思想养分和联络群众的组织形式，但是也必须指出，农民阶级在起义中终究摆脱不掉封建宗教意识的羁绊，这又是导致农民起义悲剧性结局的原因之一。

民间宗教从出现在历史舞台上时起，一直对中国社会的发展产生着重大影响,特别是到了明清时代以及近代,它和秘密结社一起，形成非常广泛的社会运动，深入到几乎每个乡村城镇的基层组织，造成一种独特的宗教文化氛围，因而给几乎每个社会成员的思想意识，都打上了深深的烙印，建构成为中国人的文化潜意识的基质。在这种历史时期里，社会生活的各个方面，尤其是每次重大社会政治运动，无不显示出民间宗教和秘密结社的深刻影响。如推翻元朝统治的红巾军起义、明末农民起义、清中叶五省白莲教大起义、太平天国、捻军、义和团、辛亥革命以及后来的一系列革命运动，概莫能外。然而，我们以往对明清史和近代史研究当中的一个重要缺陷，就是只注意官书、正史及公开的文献资料，却往往忽略或轻视民间宗教和秘密结社等隐蔽活动及其文化潜意识的参与。因此，写出的大都是残缺不全或歪曲了的历史，很难能撰写出再现历史真实面貌的社会史、政治史和文化思想史的科学论著。

这种情况，由于近十年来关于中国文化传统内涵的讨论，俗文化与雅文化关系的讨论，开始有所改进。因为这些讨论，使人

们的眼界大开，认识到作为社会轴心的广大下层群众多层次的俗文化，才是中国传统文化最深厚的基础，它对少数上层文人学士们津津乐道的雅文化(尽管有浩如烟海的书籍作记录)起着制约作用。要想深刻认识中国社会，了解中华民族的性格，仅仅研究儒、释、道三家是远远不够，还必须下大力气研究俗文化。当然，俗文化包括很多方面，但是其中最为重要的内容，就是民间信仰和民间宗教，它对俗文化的其他层面有广泛的影响。希望学术界的同仁，重视和加强中国民间宗教的研究。

后　　记

《中国宗教纵览》(原名《中国古代的宗教》)是应邀组织编写的，因此在全书体例上受到限制。不过，从目前我国宗教研究的水平而言,采取分章论述的方式较为可取。所谓“中国古代”以鸦片战争为下限，但各宗教依具情发展特点而稍有不同。本书不是一部中国古代的宗教史，而是对历史上各种宗教的传播和发展作出简明的叙述和必要的分析；希望能为中国宗教史的撰写提供一份纲要，也为关心中国宗教及传统文化研究的读者提供一本可靠的读物。

本书的作者(按撰写章次顺序)是:周燮藩(导言、第四、五、六章)、牟钟鉴(第一章)、潘桂明(第二章)、王宜娥(第三章)、韩秉芳(第七、八章)。周燮藩负责全书的体例、改稿和定稿。由于是集体撰写的，全书的文体风格难求划一，只能力求统一和规范化。

本书各章作者，多是对每个宗教有多年研究的学术工作者，因此在提供准确的历史知识的同时，也有一些独到的学术见解，使本书成为一部知识性和学术性兼具的读物。当然，学术研究有继承性，作者在撰写过程中会尽量利用和汲取学术界的新旧研究成果，限于体例而不再详加说明。

江苏文艺出版社对本书的出版倾注了极大的热情。没有总编辑蔡玉洗同志，编辑陈敏莉、陆元昶等同志的大力支持和辛勤劳动，本书绝不能如此顺利出版，在此我们深致谢忱。由于作者的水平所限，缺点和错误在所难免，敬请读者不吝指正。

周燮藩

1991年9月

导　言

一

中国是一个多民族和多宗教的国家，在各民族中，原始宗教与世界宗教同时存在，本土宗教同外来宗教并行不悖。作为一种古老而又普遍的社会文化现象，宗教不仅体现在寺庙教堂和神像宝塔上，而且渗透于伦理准则和社会习俗中；不仅制约着帝王将相和文人骚客的动机和行为，而且引导着善男信女和芸芸众生的日常生活。在中国的漫长历史时期和广袤地域内，宗教历尽沧桑而依然存在，并在上层建筑和意识形态的各个领域留下了不可磨灭的印记。它对中国社会和文化的发展，起过不可否认的深广影响。今天可以说，不了解中国的宗教，就不可能真正了解中国的社会、政治、文化和历史。要了解中华民族的历史文化、社会心理、价值观念和审美趣向，就不能对其宗教传统置之不理或一知半解。当然，宗教在中国的发生、发展和演变，同世界各国一样，与社会结构密切相关。宗教信仰的理想秩序，显然在某种程度上以人类的社会关系为原型。反过来，它又与政治、文化等因素相互渗透、交错作用，支持并调整着现存的社会关系。在中国社会的发展进程中，宗教的社会作用和群众影响尽管难以尽说，但仍然可以视为中国古代社会关于“这个世界的总的理论，是它的包罗

万象的纲领”。①

但是，什么是中华民族的传统信仰？或者说，中国历史上是否存在一个为社会大众普遍接受并连续数千年的正统信仰？由于许多学者作出否定的答复，这个问题至今仍然是个没有解决的悬案。对于中国人的宗教或宗教信仰，历来有两种说法颇为流行。一是说，中国历史上没有一个宗教像西方那样曾经占有“国教”的地位。皇权始终凌驾于教权之上。各种宗教，包括外来的宗教和本土的宗教，都不得不依附于世俗政权，在世俗政权的控制下生存和发展。历代帝王对于各种宗教大多持扶植的态度，既利用宗教的“教化”作用，即“助王政之禁律，益仁智之善性”（《魏书·释老志》），以“宏宣胜业，修殖善根，开导愚迷，津梁品庶”（《沙汰佛道论》），又对宗教有一定的限制和控制，使其“有助王化，劝佐礼教”（《弘明集》），为封建统治服务。在统治者对各种宗教兼容并蓄，为我所用的政策下，各教在传播过程中由互相竞争、互相排斥到互相容忍、互相吸收，逐步走向融合。历史上虽曾有过儒佛、佛道之争，个别君主也曾实行过毁教政策，但都非教义之争、宗教迫害，没有发生过大规模的宗教战争。另一种说法认为，中国人的宗教意识和情感淡漠，是世界上唯一对宗教兴趣不大的民族。中国文化的“早熟”，具有人本主义和理性主义的特征。自古就有“神道设教”的说法，着重于宗教的社会功能，主要是政治的和伦理的教化作用，而对鬼神抱敬而远之的怀疑态度。下层民众的态度是：有时信，有时不信；有事信，无事则不信。为了获佑赐福、禳除灾疫，不论鬼神仙佛，还是上帝菩萨，都可以顶礼膜拜。人们并不执着于教义神学，而是更多地往重于现世利益。中国人的丧祭，常常是和尚和道士一齐参加。在宗教信仰上存在多元或调和的倾向。以上两种说法所列举的现象，在现实生活中都

①《马克思恩格斯选集》，第一卷，第 1 页。

可以找到事实作为依据，但这些只是属于历史表象和社会心态的枝节，实质问题的内涵要复杂得多，也就是说，中国的传统文化、政治体制、道德规范和社会习俗是如何影响中国人的宗教观念和信仰的？或者说，什么样的宗教观念和信仰制约着中国人的思维方式、价值观念、社会理想和生活态度？

近代以来，西方学者看到儒家思想在中国的统治地位，将其视为中国人的宗教。而中国学者大多反对把儒家等同于宗教而视为哲学，认为哲学在中国文化中与宗教在其他文化中地位相当（冯友兰），甚至提出华夏“无宗教”（梁启超），中国人为“非宗教的民族”（梁漱溟）。冯友兰说，中国人“不大关心宗教，是因为他们极其关心哲学。他们不是宗教的，因为他们都是哲学的。他们在哲学里满足了他们对超乎现世的追求。他们也在哲学里表达了、欣赏了超道德价值，而按照哲学去生活，也就体验了这些超道德价值。”①从中西学者的分歧可以看出，对于宗教的理解各异其趣，使宗教研究的结论互相对立。

其实，“宗教”作为类概念出现甚晚。古代各种宗教均自视为正道或真教，而贬称其他宗教为外道或异端。后来西方语言中“宗教”一词源自拉丁文，有不同的来源和含义。由敬仰神灵的“重视”、“集中”和神人之间的“联接”、“重新结合”组合成的“宗教”，语义上偏重于人在宗教礼仪中的态度和行为：人对神灵的敬畏、尊崇和义务；神人之间的联系和重新结合。中国古代典籍无“宗教”一词。佛教自印度传入后，以佛陀所说为教，以佛弟子所说为宗，宗为教的分派，二者合称为宗教，意指佛教的教理。现代概念的“宗教”一词，源自西方，约在十九世纪经日本传入中国。其意义远比佛教所谓的宗教含义更广泛，而以对神灵的信仰和崇拜为基础。在中国古代，有“神道设教”的提法，把宗教理解为一

①冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社，1985年，第8页。

种用神道教化人民的手段。《礼记·祭义》说:“合鬼与神,教之至也。”意思是说，对鬼神的信仰和崇拜，是教化人民的至理，从而也就是宗教的根本道理。所以,《易传·观卦》也说:“观天之神道，而四时不忒，圣人以神道设教，而天下服矣。”近代有人从字面上解释宗教的涵义：宗者，本也；宗教者，有所本而以为教也。这仍是根据传统强调教化的意义。儒学称为儒教或礼教，就聂这种说法的一种反映。

对于宗教的理解不仅古今不同、中外有别，而且当代宗教学者中也没有统一的定义。特别是随着宗教学的发展，宗教学者在近百年来从不同的立场和角度，用不同的方法和观点研究宗教，在宗教研究领域建立了不同的分支学科。他们对宗教现象的分析和结论各不相同。他们对“宗教”概念的本质规定性的理解，以及对宗教所下的定义，不是走向一致，而是趋向多元化，甚至互相冲突和否定。即使是对宗教进行比较研究的专家，也常常感到难以作出一个揭示宗教本质的概括论断。而且，越是对古往今来的各种宗教有较广泛的了解，越是感到难以找到普遍适用于一切宗教的科学定义。无论从那个方面来规定宗教的本质和涵义，似乎都可以找到例外的反证。这种情形一方面说明宗教现象的复杂和宗教内涵的丰富，另一方面也是宗教研究日趋深入、对宗教理解更加全面的反映。

对于中国古代的宗教，学者们的意见虽然仍不一致，但研究却在步步深入。法国学者谢和耐说：

> 与中国相比，位跨恒河流域和地中海之间地区的文化可说是具有近亲关系的相似，……执行重大功能的丰富多彩的神话，大量而细腻的对诸神的描写，对灵魂、个人超度、渎神以及宗教罪概念的发挥，所有这些特征都可以在印度到地中海沿岸一带找到。在这些区域内，人是神学的人。而对中国就不能这样说了，尽管宗教现象在中国也和别处一样具有

重要意义，但宗教在中国的地位和功能是不同的。①

天主教神学家孔汉思也指出这种“不同”：

> 早期青铜器皿、中国文字以及宗教从一开始就显示出典型的中国形态，虽然人种学和宗教研究至今难以确定究竟什么是典型的中国因素。尽管和印度的发展经过有相似之处，周密详致的考察告诉我们，中国的文化与宗教和欧洲人长期以来认定是典型的“东方的”东西截然不同。②

为了比较研究的需要，他把现存宗教分为三大宗教“河系”：闪族排他型的先知宗教（犹太教、基督教、伊斯兰教等）；印度吸收型的神秘宗教（印度教、耆那教、早期佛教、锡克教等）；中国哲理型的圣贤宗教（儒教、道教、中国佛教等）。他认为，“必须认真对待中国宗教，把它视作和其他宗教有同等价值的第三个独立的宗教‘河系’。”“这个宗教河系源出中国，其中心形象既不是先知也不是神秘主义者，而是圣贤；这是一个哲人宗教。”③

对于这种“历史学一现象学的类分法”，我们并不完全赞同，但从不同的历史发展和文化传统去认识中国古代的宗教，却是本书的旨趣。

二

中国的传统文化，包括宗教观念和信仰，源远流长，历史悠久。从世界宗教史而言，古代埃及、巴比伦、亚述、波斯、希腊、罗马的宗教传统都发生重大转向甚至湮没无闻。唯有中国的古代的宗教传统没有中断，虽然有所变革，但延续了两千多年。本书考察的中国古代各宗教的历史发展，大体以鸦片战争为下限；尽

①《中国文化与基督教的冲突》，辽宁人民出版社，1989年，第3页。
②《中国宗教与基督教》，三联，1990年，第4页
③前引书，第2—3页。

管不是一部宗教史著作，也遵循思想史与社会史相统一的原则。不过，宗教是距离社会经济基础较远的一种上层建筑. 与社会结构的关系相当复杂，对经济基础的反映也十分曲折。宗教的发展一方面与社会形态的演变大致相适应，另一方面又呈现出自身特有的种种阶段性。因此，宗教史的分期既要考虑到社会历史的分期，又不能拘泥于成见。本书各章均按各宗教自身的发展进程划分历史阶段，没有也不必强求划一。如果以汉民族的宗教和制度为主线，中国古代各宗教的发展，可以粗略地勾画为四个时期：（1）先秦时期：夏商周三代中国古代宗教传统的形成；（2）秦汉时期：封建国家宗教礼仪的重建；（3）魏晋南北朝和隋唐时期：佛道两教的隆盛和儒释道三教鼎立，以及景教等外来宗教的传入；（4）宋元明清时期：儒释道三教的会同和佛道两教的衰落，以及民间宗教的活跃和伊斯兰教等的传播。

中国古代由原始社会进入文明社会的历史进程，与西方走的是两条不同的途径。古代希腊罗马是从氏族到私有再到国家；私有制冲破氏族制外壳，城邦国家代替氏族部落。古代中国则是由氏族直接到国家，国家的组织形式和血缘氏族制相结合；部落宗教发展为国家的宗法制宗教，祖先崇拜成为宗教制度的中心。中国古代的部落联盟有较大范围的迁徙。夏商周三代国号皆本于地名，但都城在立国前后都屡有迁徙。最初的都城是先祖宗庙的永恒基地，保持祭仪上的崇高地位。新都虽也是举行日常祭仪所在却主要是政治、经济和军事中心。这样，由于战争频繁而保存以血缘为纽带的氏族组织，而加强宗族关系的祖先崇拜特别受到重视。同时，巫在战争中的地位下降，而军事和政治领袖往往兼任宗教领袖。由此很早便出现宗教政治化的趋向。《尚书·吕刑》载“乃命重黎绝地天通”。《国语·楚语》中观射父解释说，古代有巫觋专门交通神人，后来“民神杂糅，不可方物；夫人作享，家为巫史”，出现巫术流行的情况。颛顼出来整顿，命重为南正，“司天以

属神”，专门负责“神明降之”；命黎为火正，“司地以属民”，管理民间的祭祀。自从绝地天通以后，人神交通才成为少数人的职业，并受官吏的控制。这是古代宗教的一大变革，表明宗教服从政治并与政治相结合。

夏代由部落联盟演变为国家，禅让制改为世袭制，但保留了氏族社会的血缘纽带。君主掌握最高的祭祀权，并以血缘亲疏来分配财富和权力。与此相适应，反映宗法私有制的祖先崇拜，以及在其影响下的天命和鬼神信仰得到发展。《礼记·祭法》说：

> 有虞氏禘黄帝而郊嚳，祖颛顼而宗尧；夏后氏亦禘黄帝而郊鲧，祖颛顼而宗禹；殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗汤；周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。

郑玄注：“有虞氏以上尚德，禘郊祖宗，配用有德者而已。自夏已下，稍用其姓氏之先后之次。”这是私有制关系在夏以后祖先崇拜上的反映。孔子曾称赞夏禹，“菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫”。（《论语·泰伯》）将对亲祖的祭祀摆在治水的功德之上。

殷代宗教从殷墟卜辞和考古发掘看，对列祖列宗、先妣先母的祖先崇拜，对以土（社）、河、岳为主的自然崇拜，对帝的天神崇拜，同时存在，但互不统属。在祭祀和占卜中占据最重要的主导地位的是祖先神，而不是帝。帝是众神之一，并不是最高主宰；帝相当于一个高位神，其权势在殷代还没有凌驾于祖先神之上。殷代先王的神主称“示”，“大示”是直系先王，“小示”包括旁系先王。殷人采用“周祭”来分组祀祖。同一氏族在宗庙祭祀，同一宗族在祖庙祭祀，同一家族在祢庙祭祀。祭祖范围的差别表示血缘的亲疏。尽量扩大祖先崇拜的范围，甚至配享异姓部族的先祖，便可以更广泛地凝聚部族的力量来巩固以其为首的方国联盟。殷王以宗庙兼作治决国政之所，也是为了借祖先神灵的权威发号施令。

周人灭商后，利用保留下来的氏族血缘组织，在夏商旧制的

基础上，建立起一套完备的宗法等级制度。它把祖先和天神崇拜与王位继承、“授民授疆土”的分封制相结合，成为国家机构和政治制度的基本体制。祀祖配天，始于周武王，即所谓“郊祀后稷以配天，宗祀文王于明堂以配上帝”（《孝经》）。明堂在夏称世室（即大室），在殷称重屋，据现代考古发掘，应是“亚”形的古代宗庙建筑。《诗经·周颂》中有“祀文王于明堂”句，《大戴礼记》说“明堂者，文王之庙也”。祖先崇拜仍是周代宗教的核心。《礼记》说，“天子、诸侯宗庙之祭，春曰礿，夏曰禘，秋曰尝，冬曰烝。”（《王制》）“禘尝之义大矣，治国之本也”。（《祭统》）孔子也说：“知禘之说者，治国其如示诸掌”。（《论语·八佾》）祭祀祖先被视为治国的关键。不过，周人吸取殷人灭亡的教训，天神崇拜的政治性得到加强。天神“唯德是辅”，周王虽是“天子”，也必须“以德配天”。“敬德保民”是克配上帝、受民受疆土的根据，否则天命要转移到新的有德者身上。因此，周代宗教具有更多的伦理色彩，提出“有孝有德”的道德纲领。侯外庐指出：“为了维持宗法的统治，故道德观念亦不能纯粹，而必须与宗教结合。就思想的出发点而言，道德律和政治相结合”，①从而形成一个宗教、政治、道德三者融为一体的思想体系，为后来几千年传统文化和宗教信仰奠定了基础。

夏商周三代是中国古代宗教的奠基时期，最具中国特色的信仰和观念已经形成。《礼记·丧记》说，“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。”“周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”这说明三代的宗教观念和制度相沿承袭，但在政治化、伦理化的注重点上有一定的差别。换言之，夏代信天命，殷代尚鬼神，周代重教化。周人从尊、彝、鼎、爵等奉神之器演化出礼制，以宗庙社稷为国家；由尊祖而宗孝，因敬天而崇德，并通过祀祖配天，形成天人合一的

①《中国思想通史》，第一卷，第95页。

宇宙模式，使宗法性的国家宗教初具规模，对后世产生深远影响。

春秋战国时期，社会发生激烈变革，以周天子为“天下之大宗”的宗法等级制度遭到破坏，出现“礼坏乐崩”的混乱局面。掌握宗教祭祀知识的贵族和官员流失民间，学术上出现诸子蜂起、百家争鸣的局面。诸子对古代宗教传统都作了伦理化的解释，他们的对立，归根到底还在于对古代宗教文化体系的不同立场和态度。道、法两家虽有本质之别，但对宗教权威都持否定和批判的态度；墨子主张“尊天事鬼”，但在具体内容上却是与传统宗教对立的异端；唯有儒家从形式和内容对传统有继承又有所改造，比其他诸家更符合中国社会的历史需要。

秦始皇剪灭六国，建立了中央集权的君主专制政治体制。原来的宗法分封制已经解体，社会结构变成以家族为单位的横向联系。秦王朝虽然重视法治和耕战，但也不放弃对宗教的利用。秦始皇亲至泰山上筑土为坛以祭天神，报天之功曰封；在山下小丘梁父扫地以祭地神，报地之功曰禅。这种封禅大礼，表示易姓而王者重新接受天命，并告功成于天地诸神。他还采纳五行德运说，标榜秦得水德，以水克火，理当代周而君临天下。汉朝建立后，吸取秦朝国运短促的教训，不断探索适合大一统的封建宗法社会的统治思想。汉武帝时，董仲舒用阴阳五行的“天人合类”为宇宙论基础，以三纲五常为经学伦理的核心，给儒学以新的理论形式和思想内容，使之定于一尊。从此，儒家思想作为封建“名教”而成为封建统治思想的正统。董仲舒的学说核心是儒家伦理，但由于传统文化中宗教与伦理并未彻底分离，确实在其理论基础中占有重要地位。儒家经典《三礼》把敬天祀祖的古代宗教礼仪整理成较完备的制度，并作了伦理的解释。《白虎通》钦定了经学理论体系，规定了统一的祭祀礼仪，具有国家宗教法典的性质。此后，一套以国家为中心的宗教礼仪逐渐形成，并打着儒家学说的旗号。古代的天帝崇拜、祖先崇拜、自然崇拜、先王圣贤崇拜等仍然占