

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界近代中期宗教史

 **BOOK**
内部资料 非卖品

内容提要

17 世纪中叶至 19 世纪中叶，是人类文明史上的一个重大转折时期。大机器工业、全球贸易、近代科学技术以及与这些相适应的人文思想，都日臻完善并逐渐向世界各地扩展。宗教是人类文化的重要组成部分，其中携有文明发展史的重要信息。经过这个时期历史洪流的冲击，各地宗教的面貌也发生了根本变化。本书依据我国近年来宗教学者的最新研究成果，以基督教、伊斯兰教、佛教为主线，按西欧、北美、俄罗斯、东地中海沿岸的伊斯兰世界、印度、中国、日本的地域顺序，分别描述了这一时期各地的宗教活动，读者可从中了解一些必要的历史知识和宗教常识。有兴趣深入思考的读者，还可从本书的史料择取和逻辑结构中发现宗教与人类文化发展的一般性联系。

世界近代中期宗教史

一、概述

本书旨在描绘 17 世纪中叶至 19 世纪中叶世界各地宗教的历史画面。全书共分八部分，除概述以外，分别勾画了西欧、北美、俄罗斯、东地中海沿岸的伊斯兰世界、印度、中国、日本等典型地区的宗教发展轮廓。

西欧是基督教宗教改革的策源地。宗教改革到 17 世纪中叶已大体结束，此后，基督教西部教会分化为天主教和新教两大支系。

中世纪末期，罗马教廷的影响力已大大衰落，它在政治上、经济上、道德上的行为，招致普遍的非难，革除其弊端几乎成了整个基督教的共同呼声。以罗马教廷和各修会（其中主要是耶稣会）为代表的天主教，力图以禁欲主义、苦行生活来克服道德衰落的现象，恢复基督教的理想形象。这股势力常被称为反宗教改革运动，也称天主教宗教改革运动。这是坚持中世纪的传统却又想清除这个传统所带来的不良后果。所以，相对于新教的宗教改革，它确实是“反宗教改革”运动。

“新教”概念包含的范围很广，凡是反对罗马教廷的都可以称为新教。但是，在教义、教仪、教会组织制度方面，新教内部存在着差异繁多的派别，有的甚至是尖锐的对立。因为这些派别背后有着十分不同的完全现实的阶级利益。按照英国历史学家赫·乔·韦尔斯的说法，“王侯的新教”和“人民的新教”是新教中两个最明显的分野。宗教改革后，那些民族国家的国王和地方诸侯把持的国教会属于前者，英国的安立甘宗是其典型代表；而那些不从国教会派，例如英国的清教徒，则属于后者。所以，这个时期的西欧似乎形成一种三足鼎立的局面：天主教的神权国家，王侯的世俗国家，各国的人民大众，而反映在宗教上，就是罗马教廷，王侯的新教，人民的新教。

王侯们与罗马教廷的积怨由来已久，两者的争夺，主要集中在财富和世俗权力上。自命为“天国”代表的罗马教廷并不满足于对人们精神的控制，它像世俗君主一样觊觎最高权力，包括宗教的最高权力和世俗的最高权力。罗马主教视自己是集宗教和教会一切大权于一身的唯一主教，即普世主教，教士集团的其他成员，只不过是行政需要而由他挑选出来的代表。教皇有权任免各地主教，并理所当然地占有全部的教会和民间的财富。即使对各地王侯，教皇也认为有权操纵他们的命运，可以废黜国王，解除臣民对国王的效忠誓言，可以将国王的土地赠与其他人。所有这一切，都严重地侵犯了王侯们的利益，令他们不能容忍。这正是王侯们反对罗马教廷的根本原因，也是唯一原因，故而他们要从罗马教廷手中夺回自己领有属地和臣民的权力。王侯们反映罗马教廷染指他们的势力范围，反对它君临其上的要求和道德束缚，反对它无休止的征税要求和解除平民对国王的效忠义务。这种反抗在实质上即是反对罗马教会统治世界的非宗教运动，其中政治的色彩更浓一些。那些打着新教旗号的王侯们，就很难说他们是虔诚的基督徒，还是财富的掠夺者和政客。王侯的新教所持的目的，就是以王侯取代教皇，从而使之成为他们的臣民的宗教首脑和精神的支配者。王侯们只允许以切断同罗马的联系为目的的宗教改革，这是他们的极限。任何超出这个范围的要求，王侯们都毫不犹豫地坚决予以抵制，且毫不手软地予以镇压。

关于人民的新教，韦尔斯在《世界史纲》中是这样描述的：“人民对教会的反抗本质上是宗教性的。他们反对的不是教会的权力而是它的弱点。他们要求一个非常正义和无畏的教会来帮助他们和组织他们去反对有权势的人

的邪恶。他们在教会内部或外部所进行的反对教会的运动，不是要求从宗教控制下得到解放，而是要求获得更充分更深远的宗教控制的运动。他们不是要减少宗教控制，而是要更多的宗教控制——但是，他们要得到保证这些控制确是宗教的。他们反对教皇不是因为他是世界的宗教领袖，而是因为他不是这样的领袖；因为他本应该是他们的精神领袖，而他却是一个富有的世俗君主。”王侯的新教与人民的新教，严格说来，只有后者才是真正意义上的新教。王侯的新教，像英格兰安立甘宗国教会，在教义、教仪、组织制度方面很难说与天主教有什么本质的区别，它们在政治和社会实际活动中仍有密切的联系。从阶级背景上看，王侯的新教可算是封建阶级的宗教，天主教会实际上也是中世纪大封建主阶级的集中代表，两者看来有着“血缘”上的联系。而人民的新教则带有浓厚的新兴资产阶级的色彩。

当然，人民的新教也并非铁板一块，其教徒的阶级成分也相当复杂，有资产阶级、资产阶级化的贵族、小资产阶级以及破产的农民、农奴和手工业者。他们“除了共同抵制不管是教皇的或国家的官方宗教之外，毫无共同之处”。不过，不管怎样说，人民的新教还是基督教中最有生气、最有活力的一支力量，在宗教改革以后的基督教舞台上，这支力量成了主角。那个历史时代要求的资本主义精神，首先就是由这支队伍阐发出来的，例如个性自由和平等意识，注重理性和知识的观念等。

不能把新教看作是非基督教，更不能认为它是无神论。宗教改革首先只是针对天主教会的组织制度、教权制度的。宗教改革的领袖们认为基督教是个人对上帝的信仰，是个人与上帝的直接沟通，不需要有中介。天主教会利用中世纪的经院哲学，将自己提升为教徒与上帝之间不可少的中介，并利用这种虚拟的地位和权力来谋取世俗利益，这是新教不能容忍的。

宗教改革的领袖们，例如路德，他们认为，所谓真正的基督教信仰，就是必须怀着对上帝的真实信仰而直接依靠上帝。当教徒们怀有这样的信仰时，众信徒都是教士；教徒只要有这样的信仰，用不着繁琐的礼仪，用不着畏惧教士们，他就可以得到基督的救助，即因信称义；上帝的声音就在《圣经》当中，通过《圣经》，教徒们就可以直接了解上帝，用不着中世纪教会的那些信经之类的文件。可以看出，新教的重要原则就是反对天主教会的垄断权力，强调个人信仰的地位。它极力反对天主教会，想回复到中世纪前的古朴基督教去。

另一方面，新教也不是完全能够抛弃中世纪教会的传统。中世纪教会的重要特点之一，便是它用柏拉图和亚里士多德哲学建立起了自己的神学体系，虽然这是新教和近代哲学的攻击目标，但是柏拉图和亚里士多德哲学中的精华——理性精神，还是被近代人继承了下来，并在新教中，例如自然神论中，有着深刻的影响。

这样看来，可以从三条线索上把握宗教改革后的基督教。一个是教权与王权的斗争，王侯的新教和天主教会是主角；另一个是神权与人权的斗争，人民的新教与天主教会和王侯的国家教会构成这条线上的两极；再一个是理性主义与非理性主义的对立，自然神论和德国的虔敬主义运动、英国的福音奋兴运动、美国的大觉醒运动是两者的代表。

赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，吴文藻等译，人民出版社1982年版，第810—811页。

赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，吴文藻等译，人民出版社1982年版，第810—811页。

美国的基督教是欧洲母会的移植。在这里，新教，特别是人民的新教，获得了充分的发展，一直到实现教会与国家分离，宗教信仰成为纯粹个人的私事。基督教美国化了。

拜占庭帝国灭亡后，俄罗斯成了东正教的根据地。俄罗斯原是诸多个各自独立的地方诸侯，各地信仰自己的宗教，行多神崇拜。基辅罗斯时代引进东正教，迈开了统一的步伐。17世纪，牧首尼康在沙皇支持下进行东正教改革，主要目的在于加强牧首的权力。尼康热昏了头，不但想统一全俄东正教会，还想对沙皇行使权力。沙皇罢免了他的牧首职务，将其流放。但是，东正教既已成为俄罗斯的全民宗教，也就成了维系俄罗斯的精神纽带，想建立统一的俄罗斯大帝国的沙皇，决不会放弃对东正教的利用、控制。18世纪初叶，彼得一世对俄罗斯东正教的组织制度进行改革，使其成为直接由沙皇支配的国家的行政部门。看起来，这有点儿像3世纪时罗马帝国控制基督教会的重演。

正当资产阶级把西方带进新的文明时代的时候，古老的东方仍在慢条斯理地在古代文明中徘徊。在资本的扩张性鼓动下的西方殖民主义闯进了东方世界，带着他们的大炮、工业革命的成果和基督教。这对东方各国人民都是一个强烈的震动。

在伊斯兰世界，奥斯曼土耳其帝国从17世纪开始急剧衰落，靠武力维持的形式上的统一开始瓦解，各地方被阶级的、民族的、部族的、家族的冲突所困扰，而英、法、俄的势力却步步紧逼。伊斯兰世界的命运面临新的考验，改革现状以求生存，这是没有疑问的。问题是怎样改革，改革到什么方向上去。基本答案有三个，一个是瓦哈比派的复古主义，主张回到先知的初始教义上去；另一个是伊斯兰教现代主义，主张坚持伊斯兰教的基本精神，同时学习西方的科学和技术；再一个是像苏丹的马赫迪运动的反抗运动。

莫卧儿帝国时期的印度，宗教上并不统一，伊斯兰教为帝国的国教，但在帝国势力达不到的半岛南部，印度教势力也不小，西北部的锡克教也很活跃。17世纪起，莫卧儿帝国开始衰落，伊斯兰教改革的呼声随之而起。同伊斯兰世界的其他地方一样，印度伊斯兰教的改革也表现为复古主义和现代主义两种倾向。印度教中，罗易发起的现代主义成为主流，为近代印度的民族解放运动积蓄了力量。锡克教则从一个主张宗教宽容和非暴力主义的教派演变成一个军事封建的社团。随着印度沦为英国的殖民地，基督教也渗入了印度社会，但教徒人数不多。

日本的本土宗教是神道教。早期的神道教是民间的自然宗教，其政治作用有限。在形成统一的民族国家的过程中，日本吸收了佛教和儒教，特别是推崇佛教为国教。德川幕府时期，儒教的地位上升，以代替皇室的佛教。但德川家族并不完全排斥佛教，而是培植自己的佛教系统，称“私家佛教”或“武家佛教”。德川幕府后期，儒教发生很大变化。朱子学的地位受到冲击，目的在于削弱和摆脱中国儒学的精神束缚，从中形成有强烈民族主义色彩的国学派。神道教也以创唱宗教的形式再度复兴，并发展为国家神道，成为明治维新以后日本国的精神支柱。

中国的宗教状况比较特殊。一般说法是认为中国的宗教意识不浓。这只是就没有形成严格意义上的国教而说的，其实民间的宗教信仰成分也很强烈。这种格局与中国的历史特点有关。血缘家庭关系一直是中国社会联系的纽带。这种联系从来没有受到破坏，反倒不断强化，即使在形成统一国家的

过程中，也是以血缘家庭模式建立基本社会框架，用不着利用宗教去控制民心。本来，当对美好生活的向往和实际环境存在尖锐的冲突，又找不到现实的解决办法的时候，宗教意识就可能产生。但是中国的传统是把救助的全部希望都集中到现世的国家和个人道德实践上，神的地位就被大大削弱了。所以，中国历史上虽然有道教和佛教曾经红火过，却始终未达到全民信仰的程度，出于政治上的考虑，各个朝代也不会太重视它们。自明朝开始，特别是进入清代，道教和佛教都无可挽回地衰败了。

中国的宗教与民族问题有密切联系。汉族以外的少数民族中，有 10 个全民信仰伊斯兰教，蒙古族和藏族信仰喇嘛教。如何处理宗教问题成了正确处理民族关系，维护国家统一的重要方面，清朝政府也正是从这个意义上考虑宗教问题的。

近代基督教自明朝末年传入中国，与西方国家的资本殖民主义侵入同步。它的后果是双重的。一方面它带有不可避免的殖民扩张性质，另一方面也确实向中国介绍了大量的西方近代自然科学知识，并将中国文化介绍给西方，对中西文化交流起了重要作用。特别是利玛窦确立的适应中国文化背景传播基督教的灵活路线，对中西文化交流和基督教的传播发挥了促进作用。不过，中西文化的根本性差异又是不能抹杀的，如果双方采取顽强的排他性立场，就可能加强并扩大这种差异，造成冲突。罗马教廷内部曾有“中国礼仪之争”，反对利玛窦的路线，要求中国的天主教徒完全西方化，割断与本民族传统文化的联系，激起清朝政府的强烈不满，并实行“禁教”。总的来看，清初诸朝，特别是顺治帝和康熙帝，对天主教的态度还是开明的，灵活的。他们支持汤若望等人传播自然科学知识，也曾使他们的传教活动合法化。当然，这种支持又是有限度的，即绝不容许天主教动摇儒家传统的意识形态地位，也尽量避免自然科学知识流向民间，使其严格限制在为宫廷服务的范围之内。从乾隆帝开始，清廷逐渐丧失了对西方文化的开放意识和气度，加强闭关锁国措施。从政治上看，这是一种失策，但又不仅仅是失策，还有更深刻的文化和社会阶级背景。由此，在与西方世界的抗争中，中国落伍了。

鸦片战争以后，随着西方殖民主义发动全面的对华侵略战争，中西之间和平的交流基本上中止，基督教在中国的活动完全与西方各国政府的殖民政策结合在一起，传教本身的宗教意义已经不大，从而中国人民反对基督教非法活动的斗争也就成为整个反殖民主义侵略斗争的一部分。

二、西欧宗教改革的余波

16 世纪初开始的基督教宗教改革运动，到 17 世纪中叶已基本告一段落。在这 100 年间，新教的力量发展很快，天主教和罗马教廷一统天下的局面被打破了，各国都成立了独立于罗马教廷的隶属国王的国家教会，更为激进的新教各宗各派还组建了独立于国家教会的自主教会，吸引了众多的信徒，占据了一定的地盘。同时，天主教以耶稣会为先锋，在整顿道德的旗号下力图重振天主教，也保住了天主教的地盘和影响，并积极向非基督教地区开展传教事业。自 1640 年到 1815 年这段时间，欧洲西部基督教的历史可分为三个阶段：第一，到 17 世纪末，是新教继续发展阶段；第二，是理性主义阶段，大致从 18 世纪初到中叶；第三，到 19 世纪初，是非理性主义阶段。

1. 新教的继续发展

新教各宗派在欧洲西部的发展并不平衡。它们虽然已成为一支有组织的力量与天主教抗衡，但与天主教之间血与火的斗争仍在继续。

(1) 英国

英国在 1707 年之前分为英格兰和苏格兰两个王国。在英格兰，1534 年成立英国国教会，宣布英王为教会在世间的最高首脑，脱离罗马教廷。16 世纪 60 年代，出现清教运动，这是大陆新教，特别是加尔文宗影响的产物。同时，天主教的势力也还保持很大的影响。在苏格兰，天主教的势力要大得多，新教加尔文宗屡屡遭到迫害。

1640 年 4 月，英格兰国王查理一世（1625—1649 年在位）被迫召开国会，这是他 1629 年解散国会以来的第一次，目的是为了筹措军费，以对付苏格兰的起义。查理一世的父亲詹姆斯一世（1603—1625 年在位）曾靠贵族的支持推翻了苏格兰长老宗的统治。查理一世执政后就颁布法令，将没收教会而分给贵族的地产归还给教会。这曾是苏格兰贵族支持詹姆斯一世的根本原因，现在，苏格兰贵族看到自己的利益受到侵犯，极为不满。1637 年，查理一世为将专制王权扩张到宗教领域，欲实现宗教划一，下令在苏格兰强制推行类似英国国教会（安立甘宗）的礼仪，苏格兰的长老宗终于忍不住了，发动了反抗英王的起义。1638 年元月，起义者订立保卫真正宗教的国民契约，得到广泛支持。是年 12 月，长老派召开大会，废除了各地主教职务（安立甘宗主张教会实行主教制管理，长老宗主张实行长老制。推翻詹姆斯一世和查理一世建立的整个教会组织。查理一世视此为叛乱，派军队镇压，便引出为筹集军费而重开国会一事。

英国的国会制度始于 12 世纪。国会分上议院和下议院，前者由贵族和主教组成，后者主要是城镇市民的代表。这是私有财产所有者反对君主侵犯、维护自己的自由和利益的地方。国会可以限制国王的某些权力，否认国王能支配任何一种公民的个人财产和自由，一些重大的经济、政治、宗教问题的解决要得到国会的认可。这也是查理一世不得不召开国会的原因之一。1640 年时的国会；长老派清教徒占有优势，查理一世未能达到自己的目的，相反，国会中积蓄的对政治和宗教问题的不满却一下子爆发出来。国会首先要求消灭政府滥用权力的现象，对与苏格兰停战议论很多，而根本不主张重新对苏格兰开战。查理一世一气之下解散了这个“短期国会”，自己一意孤行，仓促向苏格兰进攻，结果大败，答应尊重苏格兰的一切政治和宗教自由，并支付苏格兰军队的一切费用。国王一筹莫展，被迫再度召开国会，此为“长期国会”。长期国会 1640 年 11 月开始工作，它采取的第一个步骤是想办法保护自己，限制国王的权力。1641 年 2 月，国会通过一个法案，规定一个国会解散和新的国会召集的中断期不得超过 3 年。一旦国会开始工作，在未滿 50 天以前，未经国会同意，不能解散国会或者中断它的会议。5 月，国王被迫批准这个法案。

在宗教问题上，长期国会于 1641 年 7 月撤消高等宗教事务法院。这是创立于 1587 年，由国王直接控制，专门对付清教徒的特殊机构。它由不受普通法律程序约束的专员组成，专门负责调查和裁决宗教纠纷，权力极大，可不问证据，仅凭推测即可定罪，有权实行审问和监禁，是维护主教权威的得力

帮手。同时，国会还要求取消主教进入议会的权力，取消主教职务。

1643年初，国会通过一项法令，规定在年底前废除主教制，这是长老宗历来的主张。1643年7月1日，国会在威斯特敏斯特召开宗教会议，解决与废除主教制相适应的教义和管理制度问题。出席会议的有由国会提名的121名教牧人员和30名平信徒，绝大多数是长老派清教徒。会议的权力仅限于向国会提出建议，最后决定权在国会手里。

这次会议首先于1644年拟定了一份《礼拜规定》，呈递国会，并提出一套完全长老宗式的教会管理制度，主张废除主教、副主教等职，由长老有效执行教规，管理教会，牧师经会众同意后任职。1645年1月，国会批准了《礼拜规定》，废除《公祷书》，这是解决宗教仪式问题的。《公祷书》全称《爱德华六世第一版公祷书》，于1549年1月颁布，目的在于在英格兰国教会的基础上统一宗教仪式，加强控制，其中保留了很多天主教的成分，因而一开始便受到主张深入改革的宗教人士的反对。后来的清教徒已在实际上抛弃了这个文件中规定的宗教仪式，实行一套简朴的清教仪式。以《礼拜规定》代替《公祷书》，是清教徒的一次胜利。清教的仪式合法化了。关于教会的管理制度，是否要用长老制代替主教制，国会开始犹豫不决，最后于1646年和1647年终于颁令实行长老制，但这个法令并未彻底实行。

会议的下一个重要任务是解决教义问题的，其成果是制定著名的《威斯特敏斯特信纲》和大小两种《教义问答》。前者于1646年下半年提交国会，1648年6月，国会做了部分修改后予以批准。同年，《教义问答》也获国会通过。大《教义问答》用于讲道，小《教义问答》用于儿童教育。两个文件都体现了加尔文主义的基本精神。例如，关于上帝的意志及上帝与人间的关系，两个文件主张“堕落后预定说”，认为从人类始祖亚当夏娃继承而来的原罪是一切人的根性，这种原罪不能靠人类自己来救赎，而由救世主耶稣基督代赎。但又并非所有的人都能赎罪。其中一派主张在人类始祖不听上帝的旨意，堕落之前，上帝就已确定哪些人可赎罪，哪些人将终身沉沦；另有主张上帝确定哪些人可赎罪，哪些人终身沉沦，不可救药，是在亚当夏娃堕落之后。《威斯特敏斯特信纲》和大小《教义问答》即主后说。这是加尔文主义在英格兰的一个胜利。

自1642年英格兰王党与议会方面发生内战，奥列弗·克伦威尔招募笃信宗教的人组建一支精锐的国会军，于1645年彻底击溃王军。克伦威尔军队中的士兵有很高的宗教热情，但对教义上的细微差别不感兴趣。他们的目标只有一个——反对罗马教廷和高级教士。在这个目标下，各派别的清教徒都受到这支军队的欢迎。大多数信奉长老宗的国会议员们对此大为不满，也招致苏格兰人的恼火。查理一世诱使苏格兰人，使他们相信他会支持长老宗，从而纠集一支军队进攻英格兰，又被克伦威尔所败。新模范军成为英国首屈一指的力量，国会中的长老派议员失去了控制局势的能力，并被驱逐出国会。1649年1月，查理一世被送上断头台，克伦威尔作为护国公执政。克伦威尔主张宗教宽容，即不主张安立甘宗的主教派、加尔文主义的长老派或激进的清教徒独占统治地位，压制异己教派。他将主教派、长老派及其他清教徒都包容在国会之中。

克伦威尔统治的时间不长。1658年9月他逝世后，由他的儿子理查德继任护国公。这是个无能之辈，不久即使英格兰出现无政府状态，王党和长老派联合起来复辟了王政，拥查理二世为国王。自此至1688年，称英国历史上

的复辟时代，清教徒再度处于被压制和迫害的境地。

参与复辟王政的长老派错看了查理二世，以为他会支持他们。实际上，查理二世对长老派并无好感，对宗教也很冷淡，只关心王位。他复辟后挑选的第一届国会议员都是狂热的保王党和安立甘派。接着，他想办法把清教徒清除出国教会。为此，1661年召开了坎特伯雷与约克主教区会议，会上对《公祷书》修改达600余处，但无一处是倾向清教的。1662年5月，查理二世批准宗教的新划一法，恢复以安立甘宗为基础的英格兰国教的专制。该法规定，除修订后的《公祷书》中规定的仪式外，禁用其他任何形式的宗教仪式，违者严惩。所有教牧人员必须宣誓“真心实意赞成书中规定的一切”，必须承认“以任何借口武装反抗国王为非法”。

新划一法遭到清教徒的抵制，很多神职人员宁可放弃教职也不照规定宣誓。这样，他们就自然而然地被排挤出了国教会。清教徒以前并没有脱离国教会，只有少数人主张脱离国教会的，独立成“脱离派”，大多数顶多是“不从国教者”。现在，清教徒被排斥在国教会之外，成了“反对国教者”，长老派也不例外。

不久之后，国王采取了更为严厉的措施打击清教。1664年颁布了“第一秘密集会法”，规定凡参加不属于同一家庭的5人或5人以上的不合《公祷书》的宗教仪式者，要被处以罚款、监禁或流放。1670年颁布“第二秘密集会法”，减轻了对参加不从国教的宗教仪式的人的处罚，但规定对讲道者和听众要课大笔罚金，如果有人因贫穷无力缴纳，必须由在场的其他人凑足总额。在这之间，还颁布一“五英里法”。该法规定，凡担任神职或自称担任神职者，对任何秘密集会讲过道的人，必经宣誓谴责武力反抗国王为犯罪，并保证永无改变教会与国家体制的企图，否则，就禁止这些人在距任何自治市或从前任职处所5英里以内居住。

复辟的国王在宗教上的倒退比革命前的几任国王还要远，特别是查理二世的弟弟詹姆斯二世，他是公认的天主教徒。查理二世在世时已显出他的天主教倾向。他与法王路易十四关系密切，并领取他的津贴，着手采取帮助天主教的措施。1672年3月，查理二世绕开国会颁布信教自由令，准许新教的不从国教派举行公共崇拜。但该法令的真正意图不是为清教徒提供保护，而是为天主教恢复活动提供条件。该法令废除了惩治天主教徒的刑法，准许天主教徒在私宅举行崇拜。这事惹怒了国会，认为这是国王侵犯了国会的权力，以违反宪法来讨好罗马教廷。1673年，国会强行取消信教自由令，并通过宗教考查法，规定在距伦敦30英里以内任职的文武公职人员，必须按国教会仪式参加宗教活动，违者撤职。宗教考查法主要矛头是针对天主教徒的，但也殃及清教的不从国教者，使其遭受严厉的镇压。

詹姆斯二世1685年上台，开始公开地恢复天主教活动，目的在于使英国重新成为罗马天主教国家。他把国会的宗教考查法抛在一边，任命天主教徒担任高级文武公职，聘请耶稣会士到英国。1687年，他也颁布一个信教自由令，准许完全的宗教宽容。不从国教的清教徒因此被解除了限制，但他们并不支持这个信教自由令，国会也再度被激怒。两者都看出了詹姆斯二世的真实用意——扶植和保护天主教。新教各宗派在这个问题上暂时将他们的分歧搁在一边，联合起来一致对付詹姆斯二世。1688年，詹姆斯二世被推翻，由奥兰治的威廉统治英国。

1688年的所谓“光荣革命”又给新教的不从国教者带来了好年景，他们

似乎为自己争得了信仰自由。1689年5月颁布了宗教宽容法，规定只要宣誓或声明忠于威廉，否认教皇管辖权或天主教的宗教仪式，承认《三十九条信纲》的地位，就有权自由崇拜。不从国教者，包括长老派、公理派、浸礼派，这时已占全国人口十分之一。尽管他们仍要向国教会缴纳什一税，但毕竟有了基本的信仰自由，而罗马天主教徒的地位则大大衰落，处于受压制的处境。新教的命运与资产阶级革命的胜利是紧紧联系在一起的。

在清教与王党和顽固的国教会派激烈斗争的时候，产生过一些有神秘主义倾向的小宗教派别，以乔治·福克斯（1624—1691年）为领袖的贵格派是有特色的一支。福克斯发现不少基督徒言行不一，名义上信仰基督，但实际行为却很不检点。他视此为虚伪，对之深恶痛绝，并努力寻求一种新的信仰。福克斯认为，人人都能从上帝那里领受一份真理之光，这真理之光深藏于每个人的内心之中，只要人们追随这光，就能达到真正的善。《圣经》虽然是真正的上帝启示，但启示不限于《圣经》，它像光一样照耀着每一个真正的信徒，关键是对上帝的真诚信仰并努力追寻那启示。从这种信念出发，福克斯反对宗教生活的形式主义。他说，职业的传道者是不必要的，因为上帝已将内心之光赐与了他愿赐与的人，所以，这样的每一个人都可以传道；宗教圣事是内心的精神活动，那些繁琐的外在仪式也无必要，相反，还会将人引入歧途；基督徒说的话应该是真诚的，发自内心，不必发誓；在基督徒看来，战争是非法的，奴隶制是可憎的，真正的基督徒的生活应该是一积极奉献的人生。

贵格派的主张有很大吸引力，它从清教各派吸引了大批追随者。王政复辟时代，贵格派受到残酷镇压，约有400多贵格派信徒死于狱中，许多人被处以巨额罚款而破产。贵格派对向海外传教有极高热情，派人到德、奥、荷及耶路撒冷等地传教，并在开拓北美殖民地方面作了不少工作。

在苏格兰方面，那里的经济和文化都要落后一些，直到16世纪初，社会状况仍停留在中世纪，王权弱小，贵族为所欲为。天主教会占据全国二分之一的地产，教会职位多数用来安插贵族子弟。新教思想传入苏格兰也较晚，势力很弱，受到天主教的残酷镇压。

苏格兰的宗教斗争与民族独立要求紧密地联系在一起。苏格兰多年处于法国和英格兰的夹缝中间，一方面，苏格兰人担心被英格兰兼并，想投靠法国，然而又怕受法国控制。16世纪中，苏格兰国王詹姆斯五世（1513—1542年在位）与亨利八世有血缘关系，但他还是将自己的命运与法国联系在一起，依靠法国人的支持数次与英格兰开战，都以失败告终，这似乎更加剧了苏格兰对英格兰的恐惧，而与法国靠得更紧。

苏格兰重民族独立，无论是贵族还是平民，他们讨厌英格兰，也反对国王完全投入法国的怀抱。苏格兰的新教的宗教改革运动与民族独立运动是同步的，新教与反对王权的贵族联合起来，向天主教，也向王权开战。

新教的领袖是诺克斯，他曾到德国和日内瓦避难，成了加尔文的热心追随者，并在那里传道，做发展苏格兰新教教徒的工作。16世纪60年代，诺克斯瞅准英格兰和法国在争夺苏格兰上的矛盾，利用英格兰的支持，发动反抗天主教的革命并取得胜利，趁机控制了国会，使国会通过了一项加尔文主义的信仰宣言，废除教皇管辖权，按长老制改组教会的管理机构。

17世纪一开始，詹姆斯五世的孙子继承王位，称詹姆斯六世，同时又是英格兰国王，称詹姆斯一世。这位国王对加尔文主义的长老制不感兴趣，喜

欢实行主教制，以便于他控制教会，加强其王权。他毫不犹豫地向长老派发起进攻，先是强制恢复主教制，进而改变加尔文主义的宗教仪式，以英格兰国教会的模式改造了苏格兰的教会。这之后，苏格兰与英格兰宗教的命运就联系在一起了。

苏格兰长老派反抗国王查理一世（他也是苏格兰国王）强制推行英格兰国教的教义，成了英格兰内战的导火线。在 1660 年的王政复辟时代之前，苏格兰长老宗的地位不断加强，确立了自己的统治地位。在王政复辟时代，苏格兰陷入了混乱与苦难之中，长老宗遭到残酷镇压。1661 年召开国会，废除了一切有利于长老宗的法令，恢复了主教制，规定凡不到主教管理的教会礼拜的，一律处以大宗罚款，许多长老宗牧师被免职；并成立了高等宗教事务法院，作为镇压长老宗的工具。长老宗于 16 世纪 70 年代曾发动反抗国王的宗教专制的武装起义，失败后，其处境更加恶化。长老派被宣布为不受法律保护，到处受到追捕、屠杀，这种状况一直到 1688 年后才结束。不过，那以后苏格兰宗教界的麻烦并没减少。长老派似乎很得势，1690 年，国会恢复了被免职的长老宗牧师的教职，并宣布长老制是政府承认的教会形式。对此，主教派很不满意，更激进的长老派也感到他们的最终要求没有得到满足，他们的本意是反对市俗政权控制教会。主教派、长老派、激进长老派之间的纠纷到 18 世纪仍在继续。

(2) 欧洲大陆各国

欧洲大陆的宗教改革运动比英国开始得早，但法国、西班牙的天主教势力仍很强大。

王权与教皇的权力争端是法国宗教变革的重要因素。从 15 世纪初开始，法国的国王们就把对罗马教廷的独立作为宗教政策的基础，但对新教又充满怀疑、仇恨。16 世纪初，加尔文主义新教的影响已深入法国。1557 年以后，这些新教被称为胡格诺派，其信徒主要是受压迫的手工业工人。此外，在握有权力的贵族中，也有人信奉胡格诺派，他们是政治上的胡格诺派。法国国王支持天主教，但反对罗马教皇干预法国天主教事务。他们在胡格诺派和天主教之间玩权谋，搞平衡，既要对抗罗马教廷，又要防止胡格诺派威胁自己的地位，目的是保住王权。1562 至 1598 年，法国发生了 30 多年的胡格诺战争，这次战争在宗教方面的结果是由法王亨利四世颁布一个《南特敕令》，这实际上是一个天主教与胡格诺派的妥协性条约。该敕令规定天主教为法国国教，但也承认胡格诺派享有信仰自由，允许胡格诺派在除巴黎和少数几个城市之外的其他城市及农村作礼拜。胡格诺教徒同天主教徒享有同样的担任官职的权力，他们有权召集自己的宗教会议和政治集会。敕令还附有一个秘密条款，允许胡格诺教徒保有 200 个设防的城堡。自此，胡格诺派取得合法地位，开始进入繁荣发展的时期。教会的组织完善了，在许多城市，胡格诺派开办的学校名气很大。对于敕令给予胡格诺派的地位，天主教会和罗马教廷一开始就极力反对。1629 年，路易十三的首相、红衣主教黎塞留取消了秘密条款，胡格诺派的宗教权利虽然保留，但却屡遭耶稣会和其他天主教势力的攻击。1685 年，路易十四宣布废除《南特敕令》，胡格诺派的合法地位被取消了，教徒们到处受迫害，不少人被迫逃亡英国、德国，甚至远到美洲。

路易十四是个极端的王权专制主义者。他于 1643 年 5 岁登基，1661 年亲政。他坚持天主教作为法国国教，残酷迫害胡格诺派等新教徒，剥夺新教

徒的就业机会，堵死了他们的生路，派士兵到不愿改宗天主教的人家里骚扰。在废除《南特敕令》后，要求新教牧师必须在两周内离开法国，新教徒的子女必须加入天主教，其他新教平信徒，也强迫他们改信天主教，并采取各种措施，严禁他们逃往国外。就是对于天主教中有加尔文主义倾向的詹森派，路易十四也不放过，宣布其为异端，大加迫害。另一方面，路易十四也极力反对法国天主教会听命于罗马教廷。1682年，他搞了一个限制教皇权力运动，抵制教皇势力插手法国天主教事务。路易十四否认罗马教廷在法国享有立法权和司法审判权，法国的宗教事务由法国的法院来处理，他规定教皇的命令不能直接下达到法国天主教会，必须要经过国王的允许。

法国专制王权的高压政策在政治、宗教方面的结果却适得其反。在法国大革命前的100多年间，反宗教的无神论思想逐渐成熟并传播开来。比埃尔·培尔（1647—1706年）、伏尔泰（1694—1778年）、孟德斯鸠（1689—1755年）、卢梭（1712—1778年）等启蒙思想家的著作，其矛头都直接指向天主教及基督教神学，他们的思想境界都早已超出了宗教改革运动的领袖们。拉美特利（1709—1751年），爱尔维修（1715—1771年）、狄德罗（1713—1784年）、霍尔巴赫（1723—1789年）等人的战斗的唯物主义思想则直接为法国大革命做了舆论准备。

法国大革命推翻了波旁王朝的黑暗统治，作为其附庸的法国天主教会也受到革命的猛烈冲击。1790年，国民议会制定《神职人员组织法》，实行教会民主化主张，制止教皇对法国教会的控制行为，选举主教和教区教士，神职人员与世俗公职人员待遇同等，取消了天主教僧侣的特权地位。国民议会要求所有神职人员宣誓服从该组织法。教皇庇护六世公开攻击法国革命，制止神职人员宣誓。实际上，教皇的命令的作用也已不是绝对的，法国天主教神职人员分化了，一部分宣誓遵从《神职人员组织法》，另一部分拒绝宣誓，被称“拒宣誓派”。“拒宣誓派”不但在宗教上被认为是反动的，在政治上也是保王党，被革命政府施以严厉镇压。雅各宾派专政时期，曾有“反基督教运动”。它废止基督教的格利高利历法，推行共和国历法，定1792年为元年，并中止所有宗教节日。基督教的教堂被改为“理性神庙”，神职人员被强迫辞职、结婚，民间的婚丧仪式不允许再在教堂举行。为了迎合民众中的宗教情绪，雅各宾派也不敢轻易完全取消宗教。他们企图建立一种革命的新宗教以代替天主教。罗伯斯庇尔（1758—1794年）曾倡导一种崇拜“最高实体”的新宗教，声称该宗教只承认一条教义，即灵魂不灭；只遵行一条教规，即履行个人义务。这实际上不过是将他们的信仰披上一件宗教的外衣。

大革命时期，法国与罗马教廷的关系一直相当紧张，教皇国始终充当反对法国革命、复辟王政的势力。拿破仑时期，这种局势也没有改变。他曾带领军队攻入罗马，俘获教皇庇护六世。1799年11月选出新教皇庇护七世，重建教皇国，但不久就成为拿破仑手中的工具。拿破仑为巩固自己的地位，争取法国天主教徒的支持，于1801年7月与教皇达成协议，承认天主教为法国国教，双方各自做了一些让步，形成某种妥协。拿破仑给予天主教的活动自由是有所保留的，他严格限制天主教主教与罗马教廷发生联系，规定强制实行路易十四时制定的《限制教皇权力条款》。这些措施显然为教皇所不容，庇护七世下令革除拿破仑的教籍。作为回报，拿破仑于1808年派兵进入罗马，将教皇虜往法国囚禁，一直到拿破仑战败。

法国的宗教改革困难重重，相对于其他不少欧洲国家来说进展缓慢。但

是，法国大革命对天主教的冲击也是致命的，它在实践上开辟了一条走向政教分离的道路。自此，从中世纪以来就确定的由天主教控制国家的政治和社会生活的政教合一局面被打开了一个缺口。

在大陆的其他各国，西班牙是天主教的大本营，葡萄牙和意大利也是天主教力量占优势。在德国，以宗教的名义进行了一场 30 年战争（1618—1648 年），新教诸侯与天主教势力进行旷日持久的争夺。1648 年 10 月，交战各方签定威斯特伐利亚和约，各方达成妥协，“大致以当时天主教和新教实际控制范围为依据粗略地划定了两大教派的分界线。……欧洲大陆上的宗教改革运动可以认为至此结束。”

2. 理性主义时期

自文艺复兴开始，特别是近代科学和哲学的发展，理性主义的思维方式在欧洲被培育并逐渐成熟起来。它视迷信和愚昧无知为人类历史的大敌，信奉“知识就是力量”。推动基督教改革的那些思想家们的潜意识中，理性主义已在实际发挥作用。他们认为，基督教的教义只有符合某种知识体系时才是可以理解和接受的，宗教仪式和管理制度也只在经过论证以后才是合理的。他们把理性主义作为克服基督教腐败现象的精神力量，以为人们只要具备了经过严密论证的宗教知识体系，就可以重建健康的道德秩序。

近代自然科学促进了理性主义的发展。哥白尼（1473—1543年）的太阳中心学说打破了中世纪以来基督教宇宙观的垄断地位。第谷·布拉赫（1546—1601年）积累的大量天文观测资料，约翰·开普勒（1571—1603年）在此基础上的数学计算，都维护、证实了哥白尼的学说。最后，伽利略（1564—1642年）和牛顿（1642—1727年）这两位近代科学鼻祖的严肃的科学研究推翻了亚里士多德的宇宙论，后者曾被作为支持基督教信仰的重要理论支柱。现在，数学和物理学被视为知识体系的样板，它们使用的方法成了检验一种思想体系是否有资格被称为知识的标准。

紧随科学之后，哲学强化了自然科学，从而也强化了理性主义在人们心目中的地位。弗朗西斯·培根（1561—1626年）论证了以实验为基础的归纳方法是破除迷信、获取知识的根本方法。勒内·笛卡尔（1596—1650年）以他的数学头脑分析解剖知识体系，企图找到一个支撑知识体系的无可怀疑的逻辑起点，他说这个起点是“怀疑”。“怀疑一切”是他的名言。笛卡尔认为，凡是不经过几何学那样有清晰逻辑证明的，都是可怀疑的，都算不上知识。荷兰的斯宾诺莎（1632—1677年）和德国的莱布尼茨（1646—1716年）和笛卡尔一样抱有天赋观念论，认为人通过使其天赋观念的清晰化来认识世界，获得知识。英国人洛克（1632—1704年）反对天赋观念说，认为人的一切观念来源于感觉，他被称为经验论者。但洛克的本意并非说感觉经验本身就是知识。感觉经验必须经过逻辑加工才能成为有条理的知识。在反对迷信这一点上，他仍是位理性主义者。

17世纪末，理性主义成了欧洲精神世界的主流，它必然要渗透到宗教领域。自然神论就是理性主义在基督教中的典型形式。

英国的爱德华·赫伯特（1583—1648年）是自然神论的开拓者。他于1624年列举了构成自然神论的诸信条，包括：上帝存在；上帝应受崇拜；德行是真正忠诚于上帝的表现；人应当悔过；存在死后赏罚等等。所以，基督教的自然神论不是无神论，不是反基督教，只是反对中世纪式的基督教神学，反对启示、神迹、预言等神秘主义的东西。自然神论中的“自然”二字，包含两层意思。第一是关于宇宙万物与上帝的关系。自然神论受牛顿思想的影响，认为整个世界是个受力学定律支配的机械运动体系，自上帝给了它“第一次推动”之后，它就按自己的力学规律运动，不再由任何意志随心所欲地左右，宇宙万物的运动是自然的；第二是说人们的宗教意识是如何产生和维持的。自然神论认为人们的上帝观念源于纯朴、自然、本能式的理性心态，理性是人自身的属性，又是判断一切是非的根本标准，只有经过理性审查的东西才能成为真正的信仰。自然神论认为中世纪教会建立在启示、神迹、预言等基础上的教义和仪式干预了自然宗教的和谐，实属宗教意识的堕落。自然神论

者主张恢复到古朴自然的宗教上去。著名的自然神论者约翰·托兰德（1670—1722年）曾写过一本《基督教并不神秘》的书，在英国掀起了一场有关自然神论的论战。站在自然神论一边的还有安东尼·科林斯（1676—1729年），托马斯·伍尔斯顿（1669—1733年），马修·廷得尔（1657—1733年）。他们在自己的著作中都激烈地批判了预言、启示、神迹，申明健康的基督教必须以理性为基础。这些作者认为，基督教不是反理性的，也不是超越理性的范围之外的，它没有任何神秘的东西，即都是能为理性理解和说明的。中世纪神学家们所说那些超越理性的信条实际上是未经证明便盲目相信了，因而都是迷信。用迷信来束缚人的思想者是人类的大敌，各类祭司就是这样的敌人。人们应该摆脱迷信。摆脱迷信就是自由。因而只有理性的思想家才是自由的思想家。宗教的反理性主义视上帝的本性是神秘的，不可理解，只靠神迹的显现和启示昭示给人们，人们只要相信就可以了。自然神论者认为，启示中含有价值的东西，也有晦涩不明、超越理性的东西。前者都已经在合乎理性的自然宗教中给予人了，后者则都是迷信、无价值的。神迹不是启示的真正证明，它要么是多余的，要么是侮辱了上帝创造的完美性。之所以说它是多余的，是因为启示中凡有价值的都包含在理性之中了，人的自然的理性能够证明的，当然就不需要什么启示的证明；说它是侮辱了上帝造物（客观世界）的完美性，是说上帝创造了宇宙万物之后，就让它按最完美的力学规律运行，用不着再加以有意识的干预，人们以自然的理性观察同样的自然界事物，就能够理解创世主的全能。

自然神论激起正统神学家的极大愤怒。他们把自然神论看作是危害基督教的无神论。这是正统神学家由于义愤而抱有的误解。不过，自然神论确有走向无神论的可能。它虽然承认上帝的存在，但却实际上限制了上帝的作用，限制教会的作用。上帝只做那抽象的“第一次推动”，而后就无事可干了。托兰德后期的著作中确实显现出由自然神论向无神论的迈进。既然宇宙万物按其固有的力学规律运动，那上帝的“第一次推动”甚至都是可有可无的。他甚至进一步说，物质本身就是能动的，物质本来就不是绝对静止的，运动就是物质的属性。既如此，那么“第一次推动”和上帝还有什么存在的价值？

自然神论的力量更在于它的理性主义的思想方法，连它的反对者在批驳它时也不得不使用这种方法了。有些正统派的基督教思想家也直截了当地否认理性在宗教方面的地位，例如有一个叫威廉·劳（1686—1761年）的人就说，理性在宗教中不仅找不到真理，而且是造成人们思想感情上一切混乱的原因，它只能导致人心败坏。在他看来，上帝是超出人类理解力的范围的，上帝的旨意便是智慧，他的善是随心所欲的。这种论调虽然大胆而直率，但却缺少力量，是过时的，不合时代潮流的。乔治·贝克莱（1685—1753年）是站在正统派立场上的一个爱尔兰主教，他反对自然神论的结论，使用的方法却是理性主义的。贝克莱曾建立一套主观唯心主义的体系，声称他的体系足以摧毁一切无神论，当然也包括自然神论。他说，世上唯一实在的是心和观念，除了人们心中的印象，再无所谓物质的知识。同类只能影响同类。这是一个普遍的法则。因此，人们的心也只能受别的心心的影响，形成观念。那个能够影响人心的，必定是一个无处不在的、恒常的、不断思维着的心，是它使人形成观念，这个永恒的心即是上帝。上帝作为永恒的观念可能不只是主观地存在于人们心中，所谓的自然界也是上帝心中的一系列观念，但它的实在性却仅仅在于被人心所感知，这就是他那著名的“存在就是被感知”的

命题。

自然神论激发了怀疑论哲学的兴趣，这是它的重要历史作用之一。大卫·休谟（1711—1776年）是这一哲学思潮的主要代表，自然神论及它的反对者之间的论战引起休谟从认识论方面探索观念的起源和成因的兴趣。他的结论是否定性的——自然神论的理性主义和正统派的启示、神迹、信仰观念都受到他的致命打击。

休谟从洛克的经验论出发，认为人的一切观念都来自感觉，包括对外部事物的外感觉和对人身和心灵的内感觉，这些感觉形成印象。人们的思维和观念就是这些印象的摹本。印象是孤立的，互不联系的。这些互不相关的印象对人们的生活毫无用处，所以，人们要把它们联系起来。例如，由一幅图画想到有一原物，由住宅中的一间房想到有另一间房，受伤的思想唤起痛苦的观念，这就是联想。联想不是漫无秩序的，它有一定的规则和程序，遵循相似、时空的接近和原因与结果的原则，关于某种事实的推理就建立在因果联系的基础上。

然而原因与结果之间的联系并没有必然性。由火想到热，说火是热的原因，这并没有什么确定的根据。因为因果关系也是源于经验的。人们由于经验发现两个现象（例如火与热）经常相伴随而出现，就说两者有因果联系，但这只是一种习惯。习惯成自然，于是便相信两种常相随的现象有因果联系，这只是人的一种信仰而已，至于那两个常相随的现象是否必然地有因果联系，人们无法知道。因为人们只知道自己的印象，至于那现象本身——实体，不论是物质的实体，心灵的实体，还是形而上的实体（上帝），都在人们的认识能力之外。

休谟的理论似乎起的是一种破坏作用，它给正在兴头儿上的理性主义泼了一瓢冷水，使用的方法是不可知论或怀疑论。同时，他也用这个武器打击了正统派神学家。他认为关于客体的知识（包括关于上帝的知识）根本是不可能的，唯一的知识只有数学，那是由观念自身的逻辑推理显现的。据说，“休谟引起的最大轰动是他对神迹的批判。”神迹当时被作为启示和基督教的主要支柱。在休谟看来，人们的观念来源于经验，这些孤立的经验靠联想形成观念，所以，关于自然界事物之间的联系观念已很困难，且不可靠，说不准自然事物本身是否真有那种联系，那么关于神迹与上帝的联系就更是如此，它的谬误、欺骗的可能性比关于自然界的联系观念更大得多。即使一些神迹真的发生过，也不能证实任何东西。休谟对神迹的批判很令当时人信服，其后，肯定神迹存在的人就很少把它看作是基督教的主要证明了。

上面这种英国式的自然神论被称为温和的基督教自然神论。在法国，由于天主教的残酷的专制统治，反基督教的情绪要激烈得多，形成反基督教的自然神论，其主要人物是伏尔泰。伏尔泰原名弗朗索瓦·马利·阿鲁埃，于1726—1729年间旅居英国时接受自然神论的影响。伏尔泰在法国近代思想史上有重要地位，但他不是无神论者，信仰上帝，是个自然神论者。伏尔泰对法国的封建专制制度和天主教统治有强烈的仇恨，猛烈地抨击教会组织，主张用纯朴自然的宗教代替它。他在理论上没有贡献出比英国的自然神论者更多的东西，其主要特色是对天主教激烈的道德谴责，认为一切社会罪恶的根源在于愚昧无知和缺少教育，而教会是维持蒙昧主义的支柱，所以，天主

教乃是社会进步的最大障碍。他把天主教士称作“恶棍”，教皇是“两足禽兽”，认为全部教会史就是充满迫害、抢劫、谋杀、胡作非为的肮脏历史，基督教教义是由最卑鄙的混蛋所作出的各种最卑劣的欺骗的编织物。

理性主义在基督教中的另一种表现是反三位一体论的发展。三位一体论自《尼西亚信经》就被确定为基督教的正统教义，称上帝是一性（神性）三位格（圣父、圣子、圣灵）。上帝的这一特点不能为理性解释，它是神秘的启示，只能凭信仰去接受。反三位一体论早已有之。宗教改革之后，由于理性主义抬头，否认启示和神迹的作用，反三位一体论以上帝一位论的姿态重登舞台，不但为天主教会反对，也为路德、加尔文、慈温利等改革派领袖所不容。有组织的一位论派最早出现在匈牙利和波兰，后传到英国，又到美国。英国的上帝一位论影响面很广，塞缪尔·克拉克（1675—1729年）被认为是安立甘宗中最有哲学头脑的人，他也发表著作，支持一位论派。在不从国教派中，一位论的支持者更多。1774年，原已信奉一位论观点的国教会牧师西奥菲勒斯·林赛退出国教会，在伦敦组织了一个一位论派的教会。发现氧气的化学家约瑟夫·普利斯特利（1733—1804年）也是个一位论派牧师，他因支持法国大革命遭暴徒袭击，于1794年逃往美国，在宾夕法尼亚建立一位论派教会。1813年后，英国国会取消对反三位一体论者施加惩罚的条款，一位论派成为合法的存在。

3. 反理性主义时期

新教中的理性主义各派背负着沉重的历史使命，即整饬基督教中的道德颓废局面。它以为可以通过弘扬理性，克服天主教会的愚众政策，恢复人们纯朴自然的宗教。理性主义的使命感和方法使它变得过于严肃——一切都必须经过理性法庭的裁判，所有的思想和宗教仪式都要有板有眼，一丝不苟。这种教条主义和呆板风格不合于下层教众的口味。对于他们，在宗教中得到情感上的慰藉是更为迫切的，这种反理性主义倾向形成德国虔敬主义运动和英国的福音奋兴运动。

(1) 德国的虔敬运动

虔敬运动的代表人物是菲利普·雅各布·斯彭内尔（1635—1705年）、奥克斯特·赫尔曼·弗兰克（1663—1727年）和亲岑道夫（1700—1760年）。

斯彭内尔本属路德宗，对归正宗的教义也很熟悉。1666年，他在繁荣的商业城市法兰克福任主任牧师，深感教会的纪律必须整肃。当时的一切权力归市政府掌握，斯彭内尔所能做的很有限。他利用其能够运用的权力，首先改善了教义问答教育。1670年，斯彭内尔在自己家里召集一小批志同道合者研读《圣经》、祷告，讨论礼拜日的讲道文。这是他的第一项重大创新活动，旨在深化教徒的宗教情感和灵性生活。这种经常聚会的团体被称为虔敬团，虔敬主义运动即由此而得名。

1675年，斯彭内尔写了一本名为《虔敬的愿望》的书，全面阐述了虔敬主义运动思想和行动纲领。他说，虔敬主义运动是针对当时社会上的丑恶现象的，这是指政府对宗教生活的直接干涉，不称职的教牧人员树立了坏榜样。神学解释上的无休止的文字争论，平信徒中的不道德行为、酗酒、追逐私利。斯彭内尔提出了一些改革措施企图扭转上述局面。他提倡在教会内部组织小型聚会，称为“教会内的小教会”，以便阅读《圣经》。他认为这有利于信徒之间的相互监督和帮助，因为路德宗就是主张一切信徒皆可为祭司的。斯彭内尔强调宗教生活的情感实践。他说，基督教更多地应是一种生活，而不是学术知识。他讨厌在教义的字眼上争论不休，认为这种争论对信徒的宗教生活毫无益处。他不否认教牧人员应有较高的素质和良好的训练，但这主要是指以经验为基础的宗教生活的实践知识，并在实际生活中有相称的言行，而不是满脑子只装一些华丽词藻的纯概念知识。由此，斯彭内尔提出讲道方式也必须改革，要以培养听道者的基督教徒生活方式为目标，而不应以争论和炫耀讲道者的辩才为主。因为所谓真正的基督教信仰不在于口头上能说出宗教理论和概念，而是在生活中实际表现出来的符合《圣经》的言行和道德品质。要培养这样的基督徒，不能只是向他们灌输一些宗教教义的理论知识，而是从转变情感、灵性开始，这是一种自觉的新生。关于教徒的生活，斯彭内尔有强烈的禁欲主义倾向。他劝导信徒们要节食、节欲、衣著简朴，不要看戏，不要跳舞和玩牌，而这些在路德宗看来都是些无关紧要的事情。斯彭内尔的这些革新主张遭到正统路德宗的强烈反对，视其为背离路德宗的异端分子，但是，从主观愿望上说，斯彭内尔并非有意脱离路德宗的正轨。

斯彭内尔组织虔敬团，并不是要成立脱离正统教会的独立教会，但是，后来他的一些门徒不顾他的反对，不去教堂做礼拜，不领圣餐，这些小组聚会终于被警方禁止。1686年，斯彭内尔应邀前往德累斯顿担任宫廷牧师。

虔敬主义运动的另一个核心人物弗兰克是莱比锡大学的教师。1686年，弗兰克邀集几个朋友成立一个“爱经团”，以研究《圣经》为宗旨，并得到学校当局的许可。1687年，他在纽伦堡写作一篇关于《约翰福音》第20章第31节的讲道文，自认为是经历一次上帝赐予的新生。后来，弗兰克在德累斯顿与斯彭内尔一起生活了两个月，便成为一个虔敬主义者。回到莱比锡大学后，弗兰克的讲课不仅受到学生，而且受到大批市民的欢迎。虔敬主义运动在这里引起了骚动，政府下令禁止市民举行秘密集会，弗兰克在莱比锡大学的工作也受到限制。1690年，弗兰克离开莱比锡大学，应聘到埃尔富特任“执事”。但是，弗兰克在这里也并不顺利，他极力推广的虔敬主义措施遭到神职界的反对。1691年，弗兰克被逐出埃尔富特。斯彭内尔帮助了他，从勃兰登堡选侯处为他谋到一个哈雷大学教授职务。弗兰克一开始就左右了哈雷大学神学的研究方法和神学教育，由于他的努力，哈雷大学曾是虔敬主义的中心。弗兰克还以其高度的组织天才办了不少孤儿院，为穷苦孩子办学校，以虔敬主义精神教育他们，在当时享有很高的声誉。弗兰克在哈雷大学还激起了一股传教热忱，这在新教中一直是被忽视的。18世纪，有60多名海外传教士是来自哈雷大学及与之有联系的教育机构。

亲岑道夫重整摩拉维亚兄弟会是虔敬主义的重要结果之一。亲岑道夫的父亲曾在萨克森选侯宫中任要职，与斯彭内尔是朋友。亲岑道夫出世不久，他父亲就去世了，母亲改嫁，他成了孤儿，是他的外祖母把他抚养成人的。在弗兰克创办的儿童教养院上学期间，亲岑道夫对弗兰克的工作产生敬佩之意。1721年，亲岑道夫到德累斯顿，在选侯手下任职。在离德累斯顿70多英里的贝尔茨多夫，亲岑道夫有一处自己的庄园，他的重整摩拉维亚兄弟会的事业就是从这里开始的。

摩拉维亚兄弟会的前身称波希米亚兄弟会，是波希米亚胡斯教派分裂出来的新教一支，由于天主教的迫害，大批成员逃往欧洲各地，1722年，一部分摩拉维亚兄弟会成员在克里斯蒂安·大卫（1690—1751年）带领下逃到萨克森避难，亲岑道夫让他们在贝尔茨多夫庄园建立一个村庄，命名为海尔亨特，不少当地的德国虔敬派教徒也开始集中到这里来。自1727年始，亲岑道夫着手在这些人中间开展灵性指导工作。他以斯彭内尔的方法组织虔敬团，研读《圣经》，培养道德情感。在宗教组织的隶属关系上，亲岑道夫想把这种虔敬团并入萨克森的路德宗国教会，坚持“教会内的小教会”的斯彭内尔式的观点。但是，摩拉维亚人对此不以为然，他们的目标是建立独立的教会。按萨克森的地方习惯，每一个有组织的村庄可以建立一个世俗机构并制定自己的规章。1727年，海尔亨特照此习俗选出长老数人负责管理世俗事务，亲岑道夫作为一庄之主，享有领导权，但未加明确规定。1727年8月23日，在贝尔茨多夫庄园举行了一次经大家批准的圣餐礼，这次活动被看作摩拉维亚兄弟会再生的起点。

海尔亨特世俗的由长老组成的领导机构，后来成了一个宗教机构，由长老会发展出一个四人执行委员会，它有权行使牧师的职能，后来演变为总长老制。亲岑道夫把海尔亨特的摩拉维亚兄弟会视为一团基督的精兵，以在国内外促进基督的事业为目标。这是一种类似隐修会式的新教团体，成员不发誓愿，不实行独身主义，可以结婚，但配偶的选择要由兄弟会控制。儿童们被要求离开父母，按哈雷孤儿院的方式教育他们。青年男女也要脱离家庭生活，分别受到严格的监督。亲岑道夫的理想是建立一个脱离世俗社会的宗教

社会，以净化人们的心灵，培养人们的基督教情感。但是，摩拉维亚人的创建独立教会的倾向从来没有丝毫减弱，他们在自己的活动中总表现出脱离路德宗国教会的迹象，这招致正统路德宗和虔敬派的强烈不满。

摩拉维亚兄弟会的传教热情常盛不衰，其他的新教团体没有一个像它那样重视传教事业的。据说直至今日，也没有任何一个团体像兄弟会的成员那样献身于传教，就占信徒总数的比例来说，他们投入传教工作的人数最多。在西印度群岛，在格陵兰，在北美各地，包括第地安人的部落中，在埃及和南非，到处都留下摩拉维亚兄弟会传教人员的足迹。他们还特别重视到世界上最艰苦的地区传教，这更能体现兄弟会传教士的热情、耐力和献身基督的精神。

摩拉维亚兄弟会最终还是发展成为独立的教会，尽管亲岑道夫极力反对。1742年，普鲁士政府承认它为教会，1749年，英国国会也通过承认它为独立教会的法案。1748年，摩拉维亚教会也作了一些让步，承认路德宗的奥格斯堡信纲，因而在次年被萨克森政府承认为萨克森国教会的一部分，并允许保留自己的特殊礼仪。

因摩拉维亚兄弟会的分裂迹象，亲岑道夫遭殃并被逐出萨克森，后来虽然撤销了对他的驱逐令，但已濒于破产。1760年5月，亲岑道夫逝世，施潘根贝格（1704—1792年）被从美洲召回海尔亨特，继承摩拉维亚兄弟会的领导工作。

虔敬主义运动在德国的影响是深远的，并因其艰苦的传教工作传播到世界各地，成为基督教世界的重要组成部分。它培养起一种较有生气的虔敬生活，激发了一般平民的心灵。虔敬主义提高了《圣经》的地位，认为在圣经、圣传和各种信经中，只有《圣经》才是基督教的灵魂所在。由于虔敬主义运动的倡导，更多的人熟悉了《圣经》，并促进了从灵魂修养的角度研习《圣经》的工作。

虔敬主义运动中的不少主张也受到责难。首当其冲的是禁欲主义，这似乎不大合乎近代社会的人文主义精神。其次，它坚持让人们通过艰苦的奋斗、灵魂上的挣扎以达到自觉的悔改，克服恶念，认为这是进入天堂的唯一日常途径。由于顽固坚持这样的主张，也引发了它的组织上的狭隘性，指斥虔敬派以外的人都是不信教者，从而也孤立了自己。另外，它强烈地排斥理智的作用，只一味地强调培养宗教的灵性情感，抑制了它在学术上的发展。不过，在宗教史的解释上，激进的虔敬主义者戈特弗里德·阿诺德（1667—1714年）却提出一种标新立异的观点。他说，对宗教史上的所谓异端分子，不能因为历史上定他为异端，他就真的是异端分子。他认为，应该根据一个人的实际功过评价其在宗教史上的地位。阿诺德的这一观点将基督教史的研究向前推进了一大步。

虔敬主义运动忽视理性的缺点被继它之后出现的启蒙运动克服了。这里，表现出德国近代基督教的历史与英法等国的区别。英国福音奋兴运动的反理性主义思潮直接源于对理性主义的反感。在德国，宗教改革后大部分地区确立了路德宗的统治地位，虔敬主义运动冲破正统路德宗的刻板统制，但却未能产生足以取代过去的教义神学家的神学领袖。启蒙运动吸取了英法的理性批判精神，为19世纪德国的神学思想大转变准备了理论条件。

德国启蒙运动的主角是克里斯蒂安·沃尔弗（1679—1754年）。他是一位数学家和哲学家，受莱布尼兹的影响很深。沃尔弗认为，只有能够用类似

数学的逻辑推理证明的方是真实的事物；真理是由心灵的先天内容即纯粹理性合乎逻辑地推演出来的，一切来自经验的观念都只具有偶然性；世界由无数简单的实体构成，每一实体都具有“力”，物体便是这些简单实体的集合；世界是一部巨大的机器，受机械定律支配；灵魂是人们体内既能意识到其自身，又能意识到其他物体的东西。它有要求知识和欲望的能力，满足了，它便快乐，反之，便是痛苦。沃尔弗不否认上帝的存在。他既然把事物看作偶然的，便推定必有一个原因存在，这便是上帝。上帝显示自己的能力并非靠启示和神迹，即使有启示，它也不可能包含有与理性相违背的东西。沃尔弗对人类历史抱乐观态度，他认为人总是要达到最彻底和完全，这是一切存在物的最高目的。所以，宗教所关心的不应是超自然的启示和神迹，不应是超自然地拯救人类脱离罪恶和死亡，而是上帝，自然宗教，与生俱来的道德和人类的进步。

沃尔弗的思想引起哈雷大学那些虔敬主义者的不满，他们促使国王弗里德里希·威廉一世（1713—1740年在位）革除他的职务。1723年，沃尔弗被命令离开大学。1740年，沃尔弗在哈雷大学的职务又被恢复，他的思想也为德国大部分地区所接受，虔敬主义在哈雷大学的支配地位也随之结束。

(2) 英国的福音奋兴运动

英国的福音奋兴运动的产生与德国的虔敬主义运动有着同样的背景，基本思想和活动方式也相似。

17世纪末到18世纪初，理性主义在英国的宗教生活中发展很快，它的负面影响是教条主义，宗教生活的死板僵化，宗教情感上的平淡和沉寂，不论是国教会还是不从国教派，似乎都陷入一种死气沉沉的状态中。理性主义激烈深刻的学术论战引起知识分子的兴趣，但并未能激励更多的人去行动，尤其是下层群众中，宗教的实际影响力削弱了，致使一些鄙俗不堪的东西到处蔓延。

18世纪一开始，就有一些要求改革现状的人物在积极活动。他们反对自然神论的理性主义，写作极有感染力的宗教赞美诗，组织小的宗教会社，企图实现一种较为热烈的、激动人心的宗教生活局面。开始，这一改革运动只是地方性的、局部的，后来终于发展成为有广泛影响的福音奋兴运动。它迎合当时的时代需要——唤起群众心灵深处的基督教热情，并且直接付诸行动，而不是让人作审慎的思考和严密的逻辑论证。

福音奋兴运动的最初迹象出现在18世纪初，到约翰·卫斯理（1703—1791年）和他的弟弟查理·卫斯理（1707—1788年）及乔治·怀特菲尔德（1714—1770年）三大领袖出现之后，运动日益壮大，汇成一股汹涌的洪流，并沿着三个相互区别又密切相关的方向发展。其一是卫斯理兄弟领导的循道会，其二是怀特菲尔德领导的加尔文派循道会，第三支是安立甘宗的福音派。

循道宗的三位领袖人物的主要工作不在宗教思想和理论方面，而是通过艰苦的实际组织工作，力图激发信徒心灵上的挣扎、斗争、醒悟，从而在内心深处靠近上帝，坚定对上帝的信仰，以便获得无罪的人生。三位领袖，特别是卫斯理兄弟自己据说就曾有过这样的内心体验。1709年，卫斯理家失火，约翰和查理好不容易才被人从火场中救出，二人认为这对他们的生活是不同寻常的。1735年10月，卫斯理兄弟应聘到美洲的佐治亚传教。在前往美洲的航船上，他们遇到26位摩拉维亚派教徒。这些人在风暴中谈笑风生，

毫无惧色，约翰·卫斯理对此感触颇深，他觉得这些摩拉维亚人对上帝的信心是他从来没有的。1738年2月，约翰乘船回欧洲（在此之前，1736年，查理已返回英国），狂涛中，他仍有怕死的感觉。约翰对自己的所作所为很不满意，他为此而内疚，检讨自己只能在顺境中才有宗教信仰，并决心改造自己的灵魂。回到美国以后，卫斯理兄弟与摩拉维亚兄弟会教徒交往甚密，其中一个叫彼得·波勒尔的，在赴美洲途中逗留伦敦，并组织了一个公社，称作“脚镣巷会”，约翰是它的最初成员之一。彼得·波勒尔在此布道，宣讲将自己完全交付给上帝的信仰，即刻悔悟，使心灵归于上帝的喜悦，似乎帮助了卫斯理兄弟摆脱心灵的苦恼。

1738年，卫斯理兄弟都经历了一个心灵真正归向上帝的内心体验。查理的体验发生在5月21日，是在他重病中。约翰是5月24日，据他自己称，那天傍晚，他不自觉地到一个安立甘宗的会社听读路德的《罗马书注释》，“大约在八点三刻，正读到他（路德）描述上帝如何通过信仰基督在人心中造成转变时，我感到我的心不可思议地热乎起来。我感到我确实信仰基督，只信仰基督便可以得救；我得到一个保证：基督已免了我的罪，就是我自己的罪，救我脱离了罪与死的律法的约束。”这次内心体验决定了约翰对什么是开始基督徒生活的正当方式的想法，对他以后的一生是决定性的。

为了更多地了解摩拉维亚兄弟会，约翰于1735年6月启程到德国，会见了亲岑道夫，并在海尔亨特住了两个星期。这更坚定了他已选择的生活方式，并有保留地吸取了摩拉维亚兄弟会的观点和活动方式，返回英国后，便开始布道活动。开始，正规的讲道场所并不接纳约翰，怀特菲尔德邀他到布里斯托尔地方，向煤矿工人等下层群众做露天讲道，听众的情绪极为亢奋，“无论男女都有大喊大叫、神志昏沉、浑身震颤的。”这使约翰很满意，认为自己找到了一个向大众宣传福音的机会。1739年，约翰在布里斯托尔创办了第一个循道宗的会社，并建立了一座小教堂，同年，他又将伦敦的一个旧铸造厂改建成一座小教堂。1740年，约翰使循道宗从摩拉维亚派的“脚镣巷会”中分离出来，成立了自己的联合会社。这种会社并不脱离英国国教会。约翰将会社分成若干小组，以便会员互相鼓励和监督，培养真正基督徒的生活方式。入会的条件很严格。约翰认为只有那些心灵真正归向上帝的人才有资格入会，他为具备这个条件的正式会员发放“会员卷”，对其他会员则要加考验，暂不发“会员卷”。“会员卷”每季度更换一次，以便将发现不合条件的会员淘汰出去，吸收新的合乎条件的会员。这个办法对督促会员的灵性修养起了很大的作用。1742年，约翰又调整了会社的组织形式，将会员分成许多“班”，每班20人，由一名班长领导，并负责每周向每个会员征收一便士的捐款。这套组织形式，后来成为循道宗的重要活动的特点之一。

卫斯理循道派的讲道人大都由平信徒担任，这不是约翰的初衷。他的本意是应由受过按立的正式神职人员担任讲道师，无奈经按立的教牧人员很少同情他的会社。随着运动的发展，平信徒被分配担任其他工作，如负责管理会社财务的“管事”，管理学校的“教师”，看护病人的“病人巡访员”。卫斯理的工作负担也不断加重，开始，他亲临各会社巡视，不久改为让布道师到伦敦会见他，这种会见称为“年会”。以后，卫斯理又将各地的会社划

威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，孙善玲等译，中国社会科学出版社1991年版，第580页。

威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，孙善玲等译，中国社会科学出版社1991年版。

分为几个“巡回布道区”，有“巡回布道师”在各区之间传道，每一个巡回布道区设一较固定的负责人协理地方会务。

查理的身体状况不如他的哥哥，经不起在建立循道宗的小 会社方面的奔波劳碌，但也尽力协助约翰，他的不少精力用在写作赞美诗上。查理赞美诗写得十分出色，不单是循道宗，一切操英语的基督徒也都认可。

怀特菲尔德和卫斯理兄弟交往密切，他后来创立加尔文主义的循道派。据说，怀特菲尔德年轻时也有一次内心归向上帝的体验。1735年春，他曾得过一场重病。大难不死，怀特菲尔德彻悟了，感觉到了与上帝同在的平安和喜悦。被授予神职后，怀特菲尔德开始到各地讲道，到欧洲，更多的是到美洲，向广大下层群众宣讲上帝的宽大恩典，宣讲借信仰基督而获得的平安与快愉。他的讲道极富感染力，听道者在他面前无不激动不已。在教义上，怀特菲尔德与卫斯理兄弟有分歧。怀特菲尔德坚持加尔文主义的绝对预定说，认为谁将得救，谁将被弃绝，都取决于上帝的旨意，个人无能为力。这与卫斯理兄弟的积极进取，以求获救的主张很不协调。卫斯理信奉阿明尼乌主义的观点。认为上帝虽然预知谁将获救，谁将沉沦，但个人获救赎罪的主要途径是靠自己改恶从善。他们不遗余力地创立循道宗会社，就是要使信徒经过灵魂的修养和悔悟以接近上帝，获取新生。两者之间曾因此多次发生激烈的争论，但也一直保持着友好关系。加尔文主义的循道派和卫斯理兄弟的循道派不是相互敌对的运动，它们在基本精神上是一致的。

循道宗运动在英国国教会内部也赢得不少人的同情和支持。这些人赞成循道宗的基本主张：强调悔悟以使心灵归顺上帝，对上帝的坚定信仰，在积极为他人服务中表现的宗教生活。他们不同意循道宗的具体活动方式，也不采纳卫斯理派的阿明尼乌主义神学观点，不搞会社等小组织活动，只是形成国教会中的福音派。福音派也出现过一批热心的活动家，在欧洲和北美布道，出版著作，捐助慈善事业，宣扬福音派的思想。他们一直没有脱离英国国教会，而卫斯理的循道宗却在1795年实际上已从国教会中分裂出来，成为独立的教会。

英国的福音奋兴运动和德国的虔敬主义运动，都极热心于慈善事业和新教的传教事业。它们努力在经济上帮助穷苦会员，为他们提供工作，照顾病人，开办学校，特别重视对儿童的教育，并尽力要克服下层群众的粗鲁野蛮习气，提高其文明教养。难得的是，这两个运动都反对奴隶制。福音奋兴运动中的不少著名人物，为促使英国废除本土及殖民地的奴隶制度而努力，其中一位叫威廉·威尔伯福斯（1759—1833年）的福音派平信徒，是个国会议员，从1787年与奴隶制做不懈的斗争，终于在1807年迫使奴隶贸易被禁止。基督教的大规模传教活动是在宗教改革后由罗马天主教的各修会推动的，新教各派开始忙于争取和巩固自己的地位，没有重视传教活动。虔敬主义运动和福音奋兴运动推动了新教传教事业的发展，在亚洲、北美、澳洲开始了大规模的传教活动。随之，组织和协调传教的各种机构也相继成立。1795年，伦敦成立了跨教派的传教组织——伦敦宣教会，到19世纪初，在美国和欧洲大陆纷纷成立了教派的和跨教派的传教机构。

三、基督教在美洲的传播与发展

基督教是借助两股力量从欧洲移植到美洲的，一股力量是西班牙、葡萄牙、英国、法国、德国、荷兰等向美洲开拓殖民地活动，一股是大量的欧洲移民，特别是各派新教徒涌入北美。在美洲大地新的环境下，经过一个本土化的过程，逐渐形成具有自己特色的基督教。

1. 基督教的传播

15 世纪末，随着首批欧洲殖民者来到美洲，基督教的传教活动也就开始了。西班牙、葡萄牙在宗教改革后实际上成了天主教的根据地，两国首先占领了中美洲和南美洲的广大地区，因而这里也就成了罗马天主教的地盘。两国将本土上的天主教模式完全搬到美洲，确立罗马天主教的官方教会地位，为欧洲移民委派大批神职人员主持宗教事务，同时开始强行在当地的印第安人中推行天主教。后者主要是由天主教各隐修会进行的。他们在西、葡两国国王的支持下，建立传教系统，其中特别积极的是法兰西斯会、多米尼克会和耶稣会。16 世纪上半叶，法兰西斯会在委内瑞拉、墨西哥、秘鲁、阿根廷、巴西开始传教工作。到 16 世纪末，该会在今天的新墨西哥州和得克萨斯州创立了基督社团，1770 年又在加利福尼亚建立一些有广泛影响的传教中心。多米尼克会也不甘示弱。自 16 世纪 30 年代，它也在墨西哥、哥伦比亚、委内瑞拉、秘鲁开展自己的传教工作。耶稣会的活动范围比前两者还要广泛。16 世纪，它已在巴西、哥伦比亚、秘鲁、墨西哥传教，成绩卓著。17 世纪，耶稣会又在厄瓜多尔、玻利维亚、智利、巴拉圭获得很大成功，建立一些由神父管理的家长制式的印第安人村落，按罗马天主教的模式在这些地方建立了教会。

法属加拿大的传教活动开始于 1604 年，开始是胡格诺派占优势，不久就被天主教所取代。耶稣会也曾尽全力企图使印第安人皈依天主教，但成果不大。耶稣会也想按南美的方式，让印第安人聚集到农业村落中来。同他们的南美兄弟不同，北美的印第安人不愿意接受这样的安排。这个地方基督教徒的增加和教会的成长是欧洲大批移民的结果。

北美大多是各种新教团体的活动区域。1607 年，英国在弗吉尼亚建立了永久殖民地，英国国教会就此移植到这里，并在整个殖民时期一直是法定的官方教会。弗吉尼亚北面的马里兰地方，1632 年特许巴尔的摩勋爵领有。他是天主教徒，想为天主教徒在这块英国殖民地上寻求一块自由安身之地，为此，他确立了宗教宽容政策，以便扶植天主教势力。但是，实际上从一开始，新教徒的人数就超过了天主教，1691 年，经代理主教托马斯·布雷（1656—1730 年）的努力，英国国教会成为法定官方教会。然而，美国国教会并不受大多数人拥护，相反，贵格派、长老宗、浸礼宗却得到稳步发展。与巴尔的摩的初衷相反，罗马天主教在马里兰却在法律上被剥夺了正当存在的资格。以后，一直到美国革命时期，美国的天主教始终处于被压抑的地位。

1689 年以后，英国政府曾尽力在整个北美殖民地使英国国教会成为官方教会，但效果并不理想。马里兰虽颁布了英国国教会为官方教会的法令，如前所述，实际上得到发展是非国教会各派。1706 年和 1715 年，英国国教会被定为南、北卡罗来纳的官方教会，胡格诺派、长老宗、浸礼宗和贵格派的影响也很大。在佐治亚，英国国教会 1733 年就开始扩充势力，直到 1758 年才取得官方教会的地位。佐治亚实行宗教宽容政策，新教其他各派借机得到了发展，而英国国教会的官方教会地位往往是徒有虚名。

英国清教运动中的激进派公理宗于 1620 年首次到北美，在普利茅斯、马萨诸塞、康涅狄格、纽黑文建立了公理宗的殖民地。这些清教徒抱着强烈的理想主义色彩，要在人间建立一个以《圣经》为法律基础的神圣联邦，并积极在印第安人中间传教。1631 年，公理宗在马萨诸塞成为法定的官方教会。

作为新教一支，它竟然也很霸道，极力主张宗教划一，试图压制和排斥一切持不同信仰者。然而，这没能阻止不从官方教会者的出现。1665年，浸礼宗教徒在马萨诸塞组织起教会。贵格派是1656年到达马萨诸塞的，他们一直反对清教徒的受教会控制的国家，因此，他们竟有4人被其清教徒兄弟送上绞刑架。1687年，英国政府干预这里的事务，并强化王室的控制，规定统一采用英国国教会的崇拜仪式。1691年规定取消以宗教信仰作为选举权的依据，确立以财产状况确定选举权的制度，这等于给小教派某种程度的宽容，但又附加了苛刻的条件，要强制它们向官方教会交税。1727年和1729年，马萨诸塞和康涅狄格又允许一些小教派有条件地免向公理宗教会交税。这样，公理宗清教徒欲建立纯洁的神圣联邦的愿望就落空了，实际上，这些早期清教徒的后代也逐渐丧失了他们前辈的热情，采取更为务实的立场。

经过长期的斗争，到18世纪初，在现今美国的东部地区形成了这样的宗教格局：南部各殖民地是安立甘宗为官方教会，北半部占据官方教会地位的是公理宗。同时，南北又都有众多的不从官方教会的小教派在活动。

在英国殖民地的中部地区，一开始就存在着差异极大的各教派，各方势均力敌，没有哪一派能占据绝对的优势地位，因此，建立官方教会的任何企图都流于破产。现今的纽约地方，1624年被荷兰拓殖为永远性商站，1628年，在曼哈顿岛上的新阿姆斯特丹建立了第一个荷兰归正宗教会，不久被定为官方教会。1664年，新阿姆斯特丹成为英国的殖民地，荷兰的统治至此结束。1693年，英国人在内阁通过一项法令，规定英国国教会为这里的官方教会，但该法令实施范围有限，并且荷兰归正宗教会还受到特别保护，其他教派也搭上此车，各自为自己的发展寻找机会。

贵格派于1556年第一次派传教士到达北美，几乎到处受迫害，后来获得一定程度的宽容。1672年起，中部各殖民地成为贵格派发展的主要地区，他们在西泽西组织政府，奉行宗教自由政策。东泽西本来是清教中的长老宗、荷兰归正宗、苏格兰长老宗占优势，后也落入贵格派手中。1702年，东、西泽西合并为新泽西时，贵格派的控制权便丧失了。1682年，贵格派到宾夕法尼亚开拓殖民地，他们的宗教自由政策吸引各教派的信徒涌到这里，使之成为北美宗教派别和团体最复杂的地区，其中有来自英格兰和威尔士的浸礼宗，来自德国的门诺派、浸礼宗登卡尔派、路德宗、归正宗，来自荷兰的归正宗。18世纪初，苏格兰和爱尔兰的大批长老宗信徒也来到中部地区，后来成为该地区很有影响的一支力量。

这样，到美国独立战争爆发前，欧洲基督教各派差不多都被移植到美洲来，特别在现今美国的土地上，几乎成了欧洲基督教的博物馆。这仅是一种“移植”，而不是欧洲基督教的翻版和复制。因为在新的土地，新的环境下，“移植”来的基督教已开始发生“变异”。有三个特点是值得一提的。首先，到美洲，特别是到美国土地上的基督教，与国家的关系淡薄了，越来越成为民间的事情；其次，各教派间的统治与被统治关系逐渐被抛弃，人们更倾向于接受宗教上的宽容与自由，各教派平等相处；第三，由各教派间独立和平等共存中逐渐生出合作的倾向，尤其在传教活动上，联合行动是经常的事情。另外，由于在世俗事业上的拓展和冒险活动，宗教在人们心目中的地位不像在欧洲那么强烈了，人口中没有任何宗教信仰的人数在稳步增长。

2. 美国革命与基督教

美国革命是基督教美国化过程的完成，欧洲基督教由此变为美国基督教。

美国革命的直接起因在经济和政治方面。英国大资产阶级新贵族及王族的贪婪和保守观念引起了北美殖民地的强烈不满。英国政府以统治封闭的农业经济的形式对待殖民地上的贸易商、种植园主和平民，新贵族的冒险家为了在殖民地上获得开发新土地的利润，不断侵害早期殖民者和移民的利益；英国政府严格控制美国的贸易，以便使殖民地的对外贸易全部保持在英国人手里；英国议会向殖民地高额课税，以满足英国与法国争夺海上霸权的需要，这一切令美国人忍无可忍，终于爆发了美国革命。

美国革命不是宗教革命，但对基督教的影响却是深远的，它将基督教推上了一个新的历史阶段。

教会与国家分离，这在马克思和恩格斯的著作中是作为工人阶级革命的一个纲领提出的，美国基督教在独立战争趋于民间化，表明这也确实是历史发展的必然规律。赫·乔·韦尔斯在他的《世界史纲》中写道：“它（指美国）是从帝国和基督教世界的最后遗迹里破壳而出的一种西欧文明；它没有留下君主政体的痕迹，也没有国教。……没有任何必须遵守的宗教是特别值得注意的。它有好几种形式的基督教，这个国家的精神无疑是基督教的；但是作为 1796 年的一个国家文件上，它明确宣称‘美国政府在任何意义上都不是建立在基督教的教义上的’”。在基督教的历史上，这是第一次。即使是新教各派，也都力求成为国教，都是与国家政权结为一体的。威利斯顿·沃尔克把这归结是宗教自由政策的实现，他认为，“这是革命性的一步，因为它标志着彻底摆脱一千余年来一直是西方文明特点的宗教划一与国教原则。尽管宗教宽容在一些欧洲国家，特别是在荷兰和英国已得到承认，但宗教自由被定为国策却是一件新鲜事。”促成这一事件的条件，沃尔克认为是许多因素交互作用的结果。美国宗教团体繁多，各派势均力敌，每一派都很难依靠政治行政权力强制其他各派顺化，从而就抑制了任何一个教会单独发展，使之不可能争取到大多数人的支持；移植到美国来的各教派，开始还作为欧洲母教会的分会存在，浩瀚的大西洋的阻隔，母会与分会的联系减少了，即使欧洲各国的国教会也再难以控制它们美国的分会；北美大地辽阔，可拓展的新土地很多，不仅是宗教方面的强制统治，就是经济上、政治上的强权也很难行得通——被奴役被统治者可以逃亡到新土地上成就自己的事业。搭载清教徒到美洲的“5月鲜花号”船的人名册上就有很多被奴役者，一到北美，这些人很快就散布到大片新土地上去，成为与其主人平等的人了；再者，各殖民地的人们都陷入追求经济利益的漩涡中，劳动力匮乏，也促使人们无暇计较宗教信仰上的差别。另外，欧洲大陆人文主义和理性主义思想也培育着美国人的自由平等意识，美国人在一些地方按宗教宽容精神建立的社会模式，也提供了新的宗教社会生活良好样板和示范，其中较著名的是罗德岛。1636年，一位叫罗杰·威廉（1604？—1683年）的人来到这里，他是个基督教的理性主义者，基于神学原则反对在宗教问题上实行任何强制。在他的主

赫·乔·韦尔斯：《世界史纲》，吴文藻等译，人民出版社 1982 年版，第 951 页。

威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，孙善玲等译，中国社会科学出版社 1991 年版，第 597 页。

持下，罗德岛不久便成寻求宗教自由者的安身之地。之后，虽然因强烈的个人主义而出现不少纠纷，罗德岛始终保持了广泛的宗教信仰自由原则。贵格派在这里曾获得了很大发展，威廉对他们不很信任，讨厌他们的一些过火行为。但他誓不违背宗教自由原则，不谋求用政府权力钳制贵格派。在美国人看来，罗德岛的“试验”表明，没有宗教划一或官方教会，一个世俗国家照样可以维持井然的秩序。

美国的宗教自由原则，在不同地区是以不同的方式实现的。在官方教会势力较强的地区，曾为此发生过激烈的争论。弗吉尼亚就是经过多年的政治辩论，最终于 1785 年才通过了由托马斯·杰斐逊（1743—1826 年）起草的弗吉尼亚州宗教自由法，这是由理性主义者和不从官方教会者促成的。在新英格兰地区，由于不从官方教会的宗教团体势力不断增加，要求宗教自由的呼声也日益高涨。1818 年在康涅狄格州，1819 年在新罕布什尔州，1833 年在马萨诸塞州，公理宗的官方教会地位相继丧失。就全国范围而论，宗教自由最终以宪法的形式被确定下来。美国宪法第 6 条规定，不得以宗教考查作为在合众国担任公职或公众委托的必要条件。1791 年通过的宪法第一次修正案规定，国会不得制定关于建立国教或禁止自由礼拜的法律。由此，国教和宗教划一的传统基督教模式就被从法律上抛弃了，美国土地上的教会都只作为自愿结合的社团存在，在法律上享有平等地位。

与国家分离、作为独立自由的民间社团开展活动，这对各教派来说都是一种崭新的生存方式，它们必须学会适应这种方式，特别是那些原先是国教的官方教会。美国的英国国教会受冲击最厉害，它的名称本身便被认为是违反爱国主义的。在独立战争中，这个教会的许多牧师和教徒同情宗主国英国，更损害了它的声誉。美国独立后，它在各地的教会都已土崩瓦解。1780 年 11 月，马里兰州的教牧人员和平信徒召开一次会议，提议改名为“新教主教制教会”，即美国圣公会。1782 年，一位费城的基督堂牧师威·廉·怀特（1748—1836 年）拟了一份计划，美国圣公会按这个计划重新改组。新组成的教会不受国家支配，也不再受英国国教会控制，它有一个代议机构，其中有神职人员，也有平信徒。根据怀特的建议，有 8 个州的圣公会代表于 1784 年 10 月自愿集会于纽约，决定 1785 年 9 月于费城召开第一次大会。康涅狄格州的圣公会教牧人员却急于推出自己的主教，1783 年 6 月，该会推立的主教塞缪尔·西伯里（1729—1796 年）前往英格兰接受按立，未果，便于 1784 年 11 月由几位苏格兰不矢志派主教给他举行了按立礼。

如期召开的美国圣公会费城第一次大会通过该会章程。大会还吁请英格兰主教为美国教会祝圣主教，苏格兰主教对西伯里的按立虽然有效，仍希望神职直接由英格兰母会授任。1786 年再度召开美国圣公会大会，通报英格兰主教们已获国会授权为美国教会祝圣主教，并选定怀特为宾夕法尼亚主教，塞缪尔·普罗沃斯特（1742—1815 年）为纽约主教，次年 2 月，坎特伯雷大主教为他们举行了祝圣礼。1789 年召开的大会上，各州的圣公会以修改了的《公祷书》为前提统一起来，由此奠定了美国圣公会的基础。循道宗于 18 世纪 30 年代到北美传教，当美国革命结束时，它的信徒也不愿意再依赖英国。1780 年，卫斯理曾试图请伦敦主教为美国牧师行按立礼，没有成功。根据主教与长老是同一职分的见解，卫斯理认为自己作为长老在必要时就有权按立牧师。1784 年 9 月 1 日，卫斯理同国会长老托马斯·科克（1747—1848 年）、詹姆斯·克赖顿一起按立理查·沃特科特和托马斯·瓦齐为执事，第

二天又按立他们为美国教会长老。同一天，卫斯理又任科克和弗朗西斯·阿斯伯里为监督，并将此通知美国循道派。阿斯伯里很谨慎，觉得按美国人的习惯，必须召开平信徒布道师会议，使他们自由接受卫斯理的计划，选举他和科克为监督，才是有效的。1784年12月24日，美国循道派在巴尔的摩召开“圣诞会议”，完成了上述程序，成立了美国循道宗主教制教会，即美以美会。会议制定了教会纪律，又按立了十几位布道师为长老。1787年，科克和阿斯伯里正式被定为主教，1792年召开了美以美会第一届大会，美国循道宗教会完全脱离英国而成为独立的教会。美国的天主教也重新调整了和罗马的关系，建立了全国性的组织，尽管它不可能完全脱离罗马。美国的天主教徒数量不多，但借宗教信仰自由之机，再加上许多天主教徒在美国革命过程中有良好的表现，天主教的地位大有提高。它们原先隶属于伦敦宗座代牧，美国独立后，这种管理形式已不适应新的环境。1784年，马里兰州的约翰·卡罗尔（1735—1815年）被教皇庇护六世（1774—1799年在位）任命为美国宗座监牧。不久，美国天主教徒认为有必要设立一位主教，但是，他们又不情愿受外籍主教管理，一些神父便请求罗马授予他们自选主教的权力。罗马答应了这一请求。1790年，卡罗尔在伦敦接受祝圣为巴尔的摩主教。1791年在巴尔的摩召开美国天主教第一届会议。1808年，巴尔的摩被定为大主教管区，在纽约、波士顿、费城、肯塔基等地设主教管区。1815年，天主教在美国初步奠定稳步发展的基础，神父已有100多名。

荷兰和德国的归正宗教会与它们的欧洲母会的联系本已很弱。1792年和1793年，两者分别宣布与母会完全脱离关系。

美国长老宗本已形成独立的组织，美国独立后，它又改组了自己的组织机构，采用以总会为领导机构的完全的长老制。1789年在费城召开了美国长老宗首届总会会议。

路德宗教徒最初来自瑞典，18世纪，大批德国移民集中宾夕法尼亚，加强了那里的路德宗势力。1748年，亨利·梅尔希奥·穆伦贝格（1711—1787年）组织了第一个永久性的路德宗会议。1762年，穆伦贝格又为费城的路德教会制定一个章程，规定一切教会职员均由本堂区会众选举产生。

公理宗、浸礼宗、贵格会等教派早就已脱离欧洲母会而独立，美国革命对它们的组织形式没有产生直接影响。

摩拉维亚派是唯一一个没有脱离欧洲母会的教派，它与海尔亨特中心的联系更密切了。1775年，该派采取了一种中央集权的新政策，使美国的摩拉维亚派更难摆脱欧洲的控制，摩拉维亚兄弟会在美国的影响也迅速衰减。

美国独立战争过程中还出现了一个新的宗教团体，称普救派，创始人是英国牧师约翰·墨累（1741—1814年）。他于1770年到美国传教，1774年在马萨诸塞建立组织，1779年在该州的格洛斯特建第一所教堂。普救派主张所有人的灵魂最终都将获救赎，因为基督的救赎是普及到全人类的。墨累本是加尔文主义者，但他不同意加尔文的预定说，他认为基督已为一切人的罪付清了赎价，在审判到来之日，一切人都将直接蒙受上帝的降福。普救派在下层群众中争取到很多皈依者，教徒人数增长很快。1790年在费城召开一次普救派大会，1803年在新罕布什尔州的温切斯特又召集一次大会，通过了一个简明的信纲，主要内容有：上帝是全人类的天父；上帝之子耶稣基督是人们灵性权威和指引者；《圣经》是上帝的启示；各人之罪都将得到公正的处理；所有人的灵魂最终都将回归于上帝的怀抱。

独立后的美国出现了一个教派林立的基督教世界，各派都不能再指望依靠国家政治权力的扶植，它们的生存和发展只能依靠自己的竞争力。

3. 大觉醒运动

18世纪30年代，移植到美国的基督教出现一次被称为“大觉醒”的基督教情感复兴运动，它类似于虔敬主义运动和英国的福音奋兴运动，并与两者有实际上的直接联系，是美国基督教史上的一件大事。沃尔克称它是“18世纪美洲殖民地宗教生活中影响最深远，引起的变革最巨大的宗教运动。”

大觉醒运动提倡严格的道德和热心的虔敬，重在培养基督徒的生活方式，强调人们必须经过灵魂上的革命，获得新生，才能进入真正的宗教境界。某种意义上说，大觉醒运动以及它在欧洲的同类运动有其历史的必然性，是宗教改革运动的继续和补充。宗教生活从本质上说是情感式的，在生活实践中，个人的宗教情感比理性的作用要大得多。宗教改革作为宏观的社会文化运动，主要是从思想理论上批判中世纪基督教的教义、教化和组织制度，为新教的产生确立理性条件，这一步当然是必不可少的。但是对大多数民众，特别是下层民众，基督教就不仅是一种理论知识，是学术活动。它必须渗入人们的灵魂，融入生活实践，才能控制人们的心灵，成为实践上的宗教。宗教改革运动及其后的理性主义未能完成这个过程，并且由于过分注意理性，忽视情感，还导致形式主义和死板僵化，更容易使基督教脱离大多数人的实际生活经验。宗教改革和理性主义运动创立了新教，但是还必须使新教深入绝大多数的民心，这便是几次灵性复兴运动要担负的历史使命了。

在北美的英属各殖民地，促成大觉醒运动的还有其特殊背景。北美广阔的未开发土地似乎为不同的人提供发展自己的充分机会，人们都疯狂地投入到殖民冒险中去，寻求自己的利益，宗教活动得以存在的那种封闭的、对大多数人毫无出路的社会结构好像是削弱了，宗教不再被看作是生活的中心问题，人们的宗教信仰程度降低了。据统计，在美国的第二代欧洲移民中，正式教徒只占四分之一，以至一些教会为保持自己的一定教徒数，不得不采取妥协，推行一种“半途契约”的方式，即从小受洗入教的人，成年后只要保证过基督徒的生活，就可保持与教会的联系，这些人不必公开宣布自己的信仰，不必在宗教仪式上表白自己的信仰经验。这样的教徒实际上只留下一个空名，人们之所以需要这个空名号，只是为了争取必要的政治权力。至于基督教的那些日常宗教活动，则只是一种形式上的仪式，一种生活方式的传统和习俗罢了。

这种局面的后果是社会生活秩序的混乱，阶级分化严重，社会矛盾激化，各阶级阶层之间及其内部的斗争不断，社会道德风气日下。近代的人文主义运动很欣赏个性自由、个人发展和幸福。但整个社会必须有一个整合机制，以调整和控制各社会成员的行为。在欧洲，长期充当这种社会整合机制作用的一直是基督教。面对美国社会生活的无序状况，欧洲移民的子孙从他们的前辈那里接过了基督教这一武器，想借此整顿北美的社会和道德秩序。这是他们熟练掌握并确实能奏效的唯一手段了，以法律的形式整合社会是在美国独立后才逐渐学会的。在那些大觉醒运动的推动者看来，社会的动乱，道德秩序的堕落，都源于人们心灵深处宗教情感的削弱，而那些正统教会和基督教的理性主义者只满足于形式上的轰轰烈烈，口头上喊得很凶，实际上却脱离大多数民众的生活实践，不能以基督教维系人心。大觉醒运动不注重理性

上的争论，而是全力投入到广泛的宣道活动中去，企图唤起人们的宗教情感，点燃心灵之火，使人们成为真正的基督徒。

大觉醒运动是 1726 年肇始于新泽西的拉里坦谷，那里的荷兰归正宗教会领袖西奥多·丁·弗里林海森（1691—1748 年）不满于教会中形式主义，他试图唤醒他的教民，使他们对基督教的信仰能够深入内心情感，有灵性经验方面的感受，他认为这应该是判别教徒是否虔诚的标志。弗里林海森经过 6 年的准备，在他管理的教会中推动灵性奋兴运动，很快就引起广泛强烈的反响，听他讲道者甚众，不少人加入他这一派的教会。

有一批长老宗的领袖也被吸引到这一心灵奋兴运动中来。爱尔兰人威廉·坦南特（1673—1746 年）信仰清教，曾是爱尔兰主教派教会的神职人员，1716 年到北美后改信长老宗，先后在纽约的贝德福德和宾夕法尼亚的内沙米尼主持教务。他在内沙米尼培训了一批青年牧师，其中有他 4 个儿子中的 3 个。1736 年，坦南特创办一所“木屋学院”，是普林斯顿大学的前身，以便适应长老宗发展的需要。坦南特的儿子吉尔伯特（1703—1764 年）在新泽西的不伦瑞克任长老会牧师时接受弗里林海森的影响。他认为，基督教的重生经验是得救的保证，牧师的职责就是要深入教徒中去，向每一个基督教徒传道，激发他们的活生生的宗教情感，引导他们悔悟归正。他指责那些未获重生经验的牧师是“瞎眼的领路人”。当时，长老宗内有两大派势力，一派是赞成英格兰清教的观点，注重以心灵体验为基础的信仰；另一派坚持苏格兰—爱尔兰传统主义，把教义是否正确放在第一位，前者称新派，后者是旧派。旧派把基督教当成理性知识和学术了，认为长老派牧师如果没有上过名牌大学并取得学位，需经过宗教委员会考试确认其学术资格，否则不能当牧师。牧师讲道要严格按正统的教义。新派则认为，长老在其管辖范围内有不可争辩的权威性，宗教委员会无权干涉。牧师向信徒讲道应注重启发诱导他们的宗教情感，使其领悟重生的经验。吉尔伯特当时成为新派的核心人物。新旧两派互不相容，1738 年，新派组织了自己的教会，即新不伦瑞克长老会。1758 年，长老宗的两派重新联合时，新派曾修改自己的一些过激的主张，但它的实际影响已在生活中确立了稳固地位，是不可挽回的了。

1734 年到 1735 年间，大觉醒运动波及到新英格兰地区。在马萨诸塞的北安普敦城，公理会牧师乔纳森·爱德华兹（1703—1758 年）领导了这里的大觉醒运动。爱德华兹是欧美反理性主义基督教中少有的神学家。他 1703 年生于康涅狄格的一个牧师家庭，1720 年毕业于耶鲁大学，在纽约短期任长老会牧师后又回耶鲁大学任助教，1727 年成为北安普敦的副牧师，后升任牧师。爱德华兹才智卓越，广泛涉猎当代的哲学和科学著作，对洛克和牛顿的学术成就尤有研究。爱德华兹曾深信经典加尔文主义，尽量利用理性时代的最新发现阐述自己的神学见解。爱德华兹以极大的热情投入大觉醒运动，经常到各地巡回布道。他认为神职人员应走出教堂，不能坐等在教堂中向信徒重复僵死的、教条式的说教。爱德华兹的讲道很有震撼力量，听他讲道的人，有的声泪俱下，大叫大喊，昏厥，战慄，有的吓得下跪，甚至有人担心灵魂不能获救而自杀。他的方法就是打动人们的情感，引起人们心灵的震落，他说布道就是要用情感去感染信众。爱德华兹还写过一本《论宗教感情》的书，用洛克的有关心理学的观点来为他的讲道方法辩护。他说：“没有感情的宗教不是真正的宗教。那些只有教义知识和理论而没有感情的人，决没有皈依

宗教。”他的有些讲道题目听起来就很恐怖，例如其中一文的题目叫《落在愤怒之神手中的罪人》，他说：“这可怕的主题，是为了唤醒教会中未悔改的人。”在爱德华兹看来，描述上帝惩治有罪的人，将这些人投入地狱，并由烈焰烧死，可唤起人们的有罪感和对罪过的恐惧，激发人的爱、恨、欲、惧等感情，达到使人悔过自新的目的。大觉醒运动中情感狂热的表现，曾招致正统神学家的强烈批评。爱德华兹站在维护大觉醒运动的立场上，认为宗教情感的奋兴是上帝所为，抨击全盘否定宗教情感的见解，同时也反对庸俗地利用这种情感。

爱德华兹留下一些很著名的理论性著作，如前面提到的《论宗教情感》（1746年），还有一本是《论意志》（1754年），另外还有许多反映他的思想的信札，在反理性主义基督教中是并不多见的。在《论意志》一书中，爱德华兹认为一切人虽然都有归向上帝的天赋能力，却缺乏这样做的道德能力，他称为归向上帝的道德倾向。这种道德倾向是上帝赐给人的改造人心的能力，人们不能天生具有它，但也不能因此就成为人犯罪的理由。可以看出，爱德华兹将道德实践视作灵魂得救的决定一环。他所谓的德行就是爱有理智的一般本体，而上帝是不受限制地具有一切存在的最普遍最一般的成分，所以上帝即最高的绝对本体，则德行就是对上帝的至高无上的爱。这样的德行不能借理性和知识达到，它与感情和气质有关，源于激情，即爱上帝胜于爱自己的炽热感情。

新英格兰地区的大觉醒运动，得到怀特菲尔德的积极支持。怀特菲尔德的心灵奋兴立场很激烈，他常常指责他的反对者是没有悔改重生的人。更激烈的是詹姆斯·达文波特（1716—1757年），他常常指名道姓地攻击一些主要牧师是未悔改重生的人，呼吁烧掉假发、戒指等奢侈品及所谓思想不良的书籍。这便促使了新英格兰地区公理宗教会分裂，一派称“老光派”，以波士顿第一教会牧师查理·冒西（1705—1787年）为首，反对大觉醒运动；另一派叫“新光派”，是支持大觉醒运动的。老光派对大觉醒运动极力反抗，18世纪中期以后，公理宗中的觉醒运动渐显衰微。

浸礼宗开始对大觉醒运动不感兴趣，随着运动的深入，其中许多人的看法发生了变化。他们认为，婴儿受浸洗并非对信仰上帝起决定作用，最重要的乃是教徒的内心体验。此外，作为不从官方教会的一个派别，浸礼宗对官方教会本来就不信任，其中许多人要求摆脱官方教会的控制。这样，浸礼宗发生了分裂，成立了不少独立的教会，一些公理宗新光派也加入到这些独立的教会中来，助长了浸礼宗大觉醒运动的过激行为，引起正规派的反对，殖民当局也起而镇压，但却反过来刺激运动发展。

在英国推动福音奋兴运动的循道宗，正式在美洲开展传教工作较晚，18世纪70年代，菲利普·恩伯里（1723—1773年）和罗伯特·斯特劳布里（？—1781年）分别在纽约和马里兰开始宣传循道主义。1769年，卫斯里派遣首批8名正式任命平信徒的传教士到美洲开展传教活动，但只有弗朗西斯·阿斯伯里一人留到美国革命后，其他人都陆续回英国了。循道宗主要在马里兰和弗吉尼亚获得了发展。1773年，在费城召开了循道宗第一届会议，进一步推动了它在美洲的影响，独立战争后，一些当地土生土长的平信徒布道师加

唐逸主编：《基督教史》，中国社会科学出版社1993年版，第287页。

同上。

入了循道宗。

圣公会仍保持其英国母会的正规传统，对大觉醒运动采取抵制态度，其中的福音派人士也有受大觉醒运动影响而皈依的。

路德宗在大觉醒运动中震动不大，它的成员不少是新近来到美洲的德国移民，带有强烈的虔敬主义色彩。

大觉醒鼓动起北美殖民地近乎狂热的宗教情绪，基督教的影响扩大了。然而在美国革命过程中，世俗的经济和政治利益是更为迫切现实的问题，人们关心这类事件的兴趣远远高于对宗教的兴趣，美国的教派都处于最低落的氛围中。据说，那个时期，虽然参加教会活动的人数不少，但正式承认自己属某教会成员的人还不到 7%。这使基督教界人士又感到一种危机的存在。同时，美国独立后疆土不断扩大，人口也增加了 5 倍，基督教会决心要争取更多的人皈依，于是便出现了“第二次大觉醒运动”。美国基督教 19 世纪的历史就是由此开始的。19 世纪初，美国的虔敬派、福音派等奋兴潮流在教会生活中占据优势。它们注重以拯救灵魂获得新生，把情感上的皈依作为真正的基督徒生活的开始。当时，尽管有些教派抵制这“第二次大觉醒运动”，它还是成为 19 世纪美国基督教活动的主流。

第二次大觉醒运动最早出现在 1792 年，1800 年时达到高潮，其领袖人物大多是虔敬派和福音派的传统人物。

在新英格兰地区，公理宗积极推动第二次大觉醒运动。此时，它的领袖人物对运动的控制艺术也大有提高，采取了较有节制的情感奋兴方式，不使运动越出正常的教会活动的范围，力求避免原先曾导致大觉醒运动衰退的过激作法重演。浸礼宗和循道宗也都加入到第二次大觉醒运动中来。

随着美国西部边界的西移，第二次大觉醒运动也追随着向西部边疆地区扩展。为此，公理宗和长老宗还采取了联合行动。1801 年，康涅狄格州的公理宗协会、长老宗总会订立“联合计划”，使边疆地区的这两个教派合而为一，新英格兰的其他公理宗联合会也加入这一计划，建立了不少“长老宗——公理宗”教会。正在西部广袤的土地拓疆的人们有种放荡不羁的性格，他们对东部的有节制的觉醒运动感到不满，尤其反感教牧人员必须有学识这一条。那里有自己的大觉醒运动的方式。1800 年，在田纳西和肯塔基两州出现“野外奋兴会”，与会者常常情不自禁地狂喊喧叫，浑身震颤，但相比于 18 世纪的觉醒运动的疯狂现象还是有节制的。第二次大觉醒运动在西部地区成效显著，“不信基督教者”减少了，道德水平也普遍提高，浸礼宗、循道宗、长老宗的势力得到稳步增长。

第二次大觉醒运动激发了美国各教派的传教，从事教育和慈善事业的热情。19 世纪一开始，美国出现了一个融合各教派人员的志愿协会网，开始是地方性的，后来逐步联合为州级的和全国性的协会。它积极促成新教各派向海外传教。1810 年，成立了美国国外传教理事会，1812 年，理事会派首批 5 名传教士前往印度传教。在慈善事业方面，美国各教派通过志愿会社的形式推动大规模的道德和与人道主义运动，向社会上的不良现象做斗争，开展诸如戒酒、和平、废奴等方面的斗争。1811 年，长老宗总会和康涅狄格、马萨诸塞两州的公理宗协会发起戒酒运动，有人还在布道中公开反对酗酒，曾引起社会广泛的注意。它们开展的反对蓄奴的运动对培育北方解放奴隶的意识有很大促进作用。美国的两次大觉醒运动，都有不同见解的争论，即伴随着论战。尽管卷进大觉醒运动的各派都强调情感在宗教信仰中的作用，忽视理

性知识，但它们还得为自己的行动找到有力的理论解释。这刺激了宗教教育的发展，许多新的学院和神学院因而纷纷出现。1784年，荷兰归正宗系统办了一所培训教牧人员的学校，后迁往不伦瑞克，常被认为是美国历史最悠久的神学院；1794年，长老宗教会创办齐尼亚神学院；路德宗于1797年在纽约的哈尔特威克建神学院；摩拉维亚派于1807年，公理宗于1808年，也相继建立起自己的神学院。这些神学院的建立，在美国教育史上都有着重要的地位。

四、17—18 世纪俄罗斯东正教的改革

自基督教东西教会大分裂以后，东部教会（希腊正教）历经坎坷，四大牧首区中的安提阿牧首区、亚历山大里亚牧首区、耶路撒冷牧首区处于伊斯兰教势力的包围中，生存已很不易，更谈不上发展。1453 年拜占庭帝国灭亡后，君士坦丁堡牧首区也失去了政治上的最后支柱，成为奥斯曼土耳其帝国的附庸，日趋萎缩。数次十字军东征，名义上是针对伊斯兰教的，实际上也使希腊正教遭受重大创伤，不少地区的教派重新皈依天主教，承认罗马教皇的绝对权威地位，只在教仪上保留部分东方习俗，被称为东仪天主教。1589 年，俄罗斯正教会选出自己的牧首，并经君士坦丁堡牧首耶利米亚二世签字认可，成为独立的自主教会，称莫斯科直接传承于罗马和拜占庭，是“第三罗马”。从此，俄罗斯成为东正教的根据地。

1. 尼康改革

尼康（1605—1681年）出身于下诺夫哥罗德的农民家庭，1635年入索洛维兹修道院为修士。1624年任哥捷阿则斯基修道院院长，1646年得到沙皇阿列克赛·米哈伊洛维奇（1629—1676年）赏识，被指任莫斯科新教主修道院大司祭，1648年升迁诺夫哥罗德都主教，1650年当选为莫斯科和全俄罗斯正教会牧首，1666年被沙皇撤销牧首职务，并被流放到偏远的菲拉波托大修道院。沙皇阿列克赛·米哈伊洛维奇的继任者费多尔二世宣布赦免尼康，并准他返回莫斯科，1681年，尼康死于途中。

尼康改革起始于1653年，重点有两个，一个是严格统一教仪，另一个是确立君权神授体系。前一项获沙皇全力支持。对后者，沙皇的支持是有保留的。作为一种观念，君权神授有利于加强沙皇的统治；作为一种教会组织形式，尼康将东正教牧首即他自己作为神的象征，凌驾于沙皇之上，这是沙皇绝不能容忍的。尼康因改革而享尽荣贵，也因改革而受尽凌辱。他的命运就是俄罗斯东正教的命运——只能成为沙皇统治的工具。

尼康的改革首先从统一全国的宗教礼仪开始。他规定祷告时划十字要用三个手指，不准用两个手指；绕行教堂的礼仪行列是自西向东（迎着太阳的方向），不能自东向西（顺着太阳升降的方向）；十字架可是八角的、六角的、也可以是四角的；对耶稣的赞美诗要唱三遍而不是两遍；做弥撒时应在圣像面前摆5块圣饼，不准摆7块；祈祷时用鞠躬礼而不是跪拜礼；圣像要仿照希腊正教式样描绘，不准仿照其他样式。此外，尼康还依据希腊正教原版《圣经》，修订了俄罗斯正教的经文，统一了东正教的祝祷词。

这些措施都是与俄罗斯正教中已成为习俗的礼仪背道而驰。开始时，尼康也很谨慎，不敢冒然行事。1654年，尼康动身到君士坦丁堡见牧首巴伊西，想从巴伊西那里寻求支持。当时，尼康带了27个有关礼仪方面的问题，诸如什么时候在教堂里点燃长明灯，什么时候敞开教堂的圣门，弥撒后要把圣餐布放在什么地方，是放圣餐杯上面还是放圣餐杯下面，等等。巴伊西竭力回避这些问题，不做直接回答，他只是劝告尼康，不要着手对固有的宗教仪式进行改革。这未能打动尼康的决心，他相信沙皇会支持他。1656年的所谓东正教周期间，在莫斯科圣母升天节大教堂祈祷会上，宣布了把所有坚持用两个手指划十字的人革出教门，还郑重地申明了这样做的理由：大拇指及与其相连的两个手指一起象征着三位一体，如果用两个手指划十字，三位一体的出现就显得不匀称，并且划十字的两个手指表明的是存在两个基督实体，这是属于聂斯托利派的异端。

这场宗教礼仪的改革，果然招致了强烈的反抗。首先是广大农村地区的神甫们感到新礼仪是无法接受的。这些新礼仪，新的祈祷词等都是以书面文字为基础的，可这些农村神甫多是些不识字的人。以前，他们从事圣事活动主要靠口耳相授，现在则必须重新学习，先要学习识字，才能取得继续任职的基本条件，否则将失去生路。

城市的宗教界也有反对新礼仪的人，他们的主要代表人物是阿瓦库姆和伊万·涅罗诺夫，不少经书和教会文件的“校勘者”（编辑）追随他们。同时，一些主教，如科洛姆斯克大主教保罗·里沃夫公爵，还有一些贵族也加入反抗新礼仪的队伍。所有这些人组成所谓“旧礼仪派”。这些人的目的各不相同，农村的基层教士不仅不满于他们必须重新受教育，而且对他们的物

质境况和教会方面的无休止的掠夺也愤愤不平；农民由于亲身体会到国家和教会的奴役，更是激愤难平；一些上层贵族对沙皇加强中央集权的政策极为不满。从前，这些贵族都是各霸一方，能挟持地方的封建王侯谋取自己的利益，他们迫切想恢复旧的秩序。现在，这些势力以宗教为旗号集合到一起，决心向沙皇政府和它的鹰犬——国家教会发起反击。旧礼仪派把尼康的礼仪改革视为对基督教的背叛，推行的是一种非基督教的秩序，是不符上帝的愿望的。他们说，沙皇及其周围的人同牧首和教会一起毁掉了真正的信仰，投靠了基督的敌人，他们在保卫基督教的纯洁性的口号下起而反抗政府和国家教会。

1658年，索洛维茨修道院以旧教名义举行暴动，在接到新礼仪书籍后，修士们在主持司祭伊利亚领导下一致公开拒绝执行。政府对索洛维茨修道院进行了长达10年的“和平”镇压，无效，便派去了军队。军队得到的命令是占领这个暴动的巢穴，迫使修道院的修士们接受新礼仪。修道院顽强抵抗，坚持到底的决心日益坚定。斯切潘·拉辛领导伏尔加—顿河农民起义失败后，许多充满战斗精神和有战争经验的流亡者来到索洛维茨修道院，使原来出于宗教动机的暴动带上了政治色彩，防御战的领导者逐渐由修士手里转到起义流亡者手中。1676年，由于修道士费奥克吉斯特的变节，沙皇军队冲进了修道院，暴动者被残酷镇压。

在莫斯科，沙皇政府宫庭内部的政治反对派，也以旧礼仪派的名义开始自己的行动，其中最积极的力量是近卫军。1682年，在尼基塔·普斯托斯维亚特率领下，近卫军中不少士兵以恢复旧礼仪的姿态到克里姆林宫向索菲娅女皇请愿，要求同新礼仪派开会辩论。7月5日，辩论在克里姆林宫多棱厅举行，双方互相威胁，谩骂，嘈杂一片，不可能有什么结果。旧礼仪派却盲目乐观，他们走上莫斯科街头，到外宣扬自己的胜利，而此时，对付他们的屠刀已经磨好了。索菲娅女皇站在牧首约阿吉姆一边，决心打击旧礼仪派。多棱厅辩论的第二天，尼基塔·普斯托斯维亚特被捕，1682年7月11日被处死。

旧礼仪派意识到自己的反抗丝毫没有获胜的希望，之后便采取消极抵御的方法。很多人向边远地区逃亡，逃向森林茂密的伏尔加流域，或乌拉尔、西伯利亚、北部地区及顿河一带。还有许多人在无谓的反抗中激起一种狂热情绪，以自焚的形式控诉新礼仪派的反基督教行为。还有的寄希望于奇迹力量的产生，借助于所谓世界末日的来临来惩罚新礼仪派。早在1619年，基辅出版一本名为《信仰篇》的书，书中说，1666年将出世有反基督的人，这是由666个这个神奇凶恶的数字加在耶稣诞生1000年这个数字上。反基督的人出世三年后，即1669年，世界末日就即将来临。相信这一说法的人认为，17世纪50年代的一些不祥事件是世界末日的征兆：瘟疫、饥荒、还有尼康的改革。1668年秋天，大面积的土地已无人播种，许多人把自己的产业赠送给那些不期望世界末日来临的人。然而1669这年过去了，世界末日并没有来临，于是有人又说这个日期计算错了，应该把666这个数字加到耶稣复活的那一年，即在1669上再加33年，1702年，世界末日即将来临。对旧礼派中决心殉道的人来说，这33年是很难熬的。反抗仍然无望，又不愿做反基督的人的奴役对象，只有自焚一条路了。据说，在旧礼仪派活动的期间内，旧教徒有2万多人自焚。1685年，沙皇政府还颁布了一个法令，规定对以旧礼仪方式划十字者或“怂恿自焚”以“非难教会”罪判以火刑，那些与旧礼仪派有秘密

联系或庇护他们的人则要处以鞭打、流放、罚款。

关于礼仪的这场斗争是残酷的。最初反对新礼仪的那些人，有的被取消神职，有的被流放、监禁、拷打、割去舌头、斩首或火烧。阿瓦库姆先是被流放，后被活活烧死。实际上，尼康派与旧礼仪派之间的这场血与火的斗争很难说有什么严格的宗教意义，双方都不是为了明确的宗教信仰，只是在搞权术，玩政治游戏。原苏联宗教学者约·阿·克雷维列夫在他的《宗教史》一书中引证有关史料，说明尼康实际是不讲什么宗教原则的。尼康曾同已经悔过的反改革者伊万·涅罗诺夫讨论新旧教的礼仪问题，尼康说：“旧的也好，新的也好，反正一样，你喜欢哪个，就按哪个执行好了。”既然如此，又何必对旧礼仪派刀枪相见呢？上书引史学家克留切夫斯基的解释：“教会当局命令采用为教徒们所不习惯的礼仪，教徒们不服从命令不是为了旧礼仪，而是由于任性。但是谁悔过了谁就会同教会重归于好，并准许他保持旧礼仪。这好像训练人们时刻准备打仗的那种野营警报一样。”原来，这一切不过是为了考验和训练教徒们对教会和尼康牧首的忠诚，像秦二世时赵高的指鹿为马。在旧礼仪派方面，他们拼死反抗尼康的改革，也只是在做一场政治赌博。他们反对尼康和尼康分子，却说不出反对他们的更多的宗教上的理由。阿瓦库姆曾说，尼康要是落在他手里，他在一小时内就要将其剖腹破肚，把他开成4份，然后再杀死尼康分子。对尼康的仇恨可谓切骨，但却看不出这位大司祭是在捍卫什么宗教原则。尼康发动了改革，沙皇的改革热情也丝毫不亚于尼康，但两者的打算却完全不同。尼康是想借教仪改革表统一全俄教会，加强教权，确立牧首的绝对权威地位。沙皇是要削弱地方诸侯的势力，加强皇权，建立中央集权制的俄罗斯。俄罗斯10世纪时由基辅罗斯奠定国家的基础，并引进了东正教，但直到莫斯科大公国时期，它在政治、经济和意识形态上的统一并不稳固，各地方诸侯仍保有自己的割据势力。在教会方面，即使在牧首制建立以后，各地方大公国的教会也都依附于本国的诸侯，各教会的教仪还夹杂着不少地方原始的多神教的成分。统一是当时摆在俄罗斯教俗两方面的头等课题，沙皇和牧首对此不谋而合。然而统一的教权和统一的皇权，它们的关系又该怎样？尼康想使教权凌驾于皇权之上，按基督教的观念，上帝是万物之主，作为上帝在人间的代表，牧首当然要统辖俗人的皇帝。尼康在他升任牧首后曾公开扬言，既然要他当牧首，就得听命于他，犹如听命于上帝、慈父。在他看来，沙皇应是牧首决策的附首贴耳的执行者。尼康说，牧首的权力是太阳，沙皇的权力是月亮，沙皇从牧首手里接受权力，如同月亮反射太阳光辉。为了表明教权高于皇权，尼康主张在棕枝主日那天，牧首要威风凛然地骑着高头大马，由沙皇牵引马缰走出克里姆林宫。1654年，沙皇阿列克塞·米哈依洛维奇远征波兰，尼康受权为沙皇代表坐镇莫斯科，专横跋扈，为所欲为，出尽了威风。沙皇对此终于忍无可忍。沙皇支持教会，只是在一个普遍信仰东正教的国度里，利用宗教巩固自己的统治。他要的是一个听命于自己的牧首。对教会方面，沙皇早就存在戒心。还在尼康当上牧首之前3年，沙皇阿列克赛·米哈依洛维奇就颁布一个法律大全，其中就有限制教会的内容，规定了教会和修道院占有地产的规模，制定了控制教会土地的修道院法令，还明确神职人员要接受地方法院的审判。尼康当时

约·阿·克雷维列夫：《宗教史》下卷，乐峰等译，中国社会科学出版社1984年版，第25页。

同上书。

对这个法典就恨之入骨，称之为异端邪说，万恶之源。尼康不仅攫取政治权力，对世俗财富也极为贪婪。在当牧首不太长的几年内，他成了沙皇之外全国最富有的人。沙皇决定削减尼康的权力，下令牧首不准参与国事。尼康高估了自己的力量，采取了一种“撻挑子”的举动，企图迫使沙皇屈从自己。1658年7月10日，在莫斯科圣母升天大教堂召开的宗教大会上，尼康当众宣布辞去牧首职务，脱下牧首神袍，到他自己的新耶路撒冷修道院隐居。沙皇并不买他的帐，来个顺手推舟，让他继续留在他的修道院。不得返回莫斯科。1664年，尼康似乎感到自己失策了，未经允许就回到莫斯科牧首公署，想重坐牧首宝座，被沙皇毫不留情地赶了回去。1660年，沙皇曾召集会议，决定废黜尼康，大多数与会者愿意接受沙皇的决定，但要有东正教会其他牧首的同意。1666年，在莫斯科召开了有东方各大教区牧首和都主教参加的宗教会议，沙皇受邀参加大会。他肯定了尼康推行的教仪改革，又历数尼康对他的种种欺侮和给教会带来的“烦扰”，要求罢免尼康的牧首职务。沙皇的指令被执行了。尼康被正式罢免并被流放。

尼康垮台了，他推行的教仪改革由沙皇更热心地坚持下去。继任牧首变乖贴了，教会似乎也屈从了，在教权与皇权的争夺中，沙皇暂时占了上风。但事情远没有完结，沙皇要全俄东正教会成为完全驯服的工具，这是沙皇彼得一世要解决的问题。

2. 彼得一世的改革

彼得一世在俄国历史上是位很有作为的皇帝，他励精图志，决心使俄罗斯成为一个强大的帝国。青年时代，他曾游历西欧，给他留下深刻印象，想以西欧为样板，改造俄国。回国以后，彼得一世推行一系列新政措施，扶植资本主义性质的工商业、发展教育事业、组建新式军队、扩充海军、加强中央集权、寻机向海外扩张，为后来俄国的强盛奠定了基础。

俄罗斯东正教会是彼得一世推行振兴俄国计划的主要障碍。它们说彼得一世是个叛教者，基督教的敌人。这种舆论在全国广泛传播，影响很大。1698年彼得一世回到了俄国，他没有按常规先到克里姆林宫朝拜伊维爾斯基圣像和其它有灵的圣像，而是马上到居住在佛尔托沃的德国人那里去了。而后，彼得一世开始干预人们的服饰，他强制人们剪胡须，裁短长袍，并改变历法，废儒略历，使用格列高利历。这一切使神甫和贵族极为不满，认为这是破坏了自古以来俄罗斯人赖以生存的老规矩，是彼得一世反基督的证明，必然会给俄罗斯带来灾难。反尼康改革的旧礼仪派，又想起了那个世界末日的故事：1699年，俄国要出现反基督的人（正好彼得一世1698年回国），1702年就将是世界末日。不单旧礼仪派，国家教会也加入到反对彼得一世的行列。牧首阿德里昂写出自己的公开信，大骂剪掉胡须和裁短长袍的人，诅咒他们将在“蓄着美髯的使徒和正直的人们面前接受严酷审判。教会有人还使用巫术，制造种种所谓上帝显灵的神奇怪事，如圣像更新、钟声自鸣、圣像流泪等。这些东西并没有吓倒彼得一世，他不信邪。1720年，彼得堡一个教堂里又发现圣母像哭起来的事，彼得一世马上查明了制造这种怪异事件的肇事者，给予严厉惩罚，并把圣像送到古董陈列馆去了。

为了推行新政，彼得一世对来自宗教势力的反抗进行了残酷镇压。但他并不想真的完全摧毁宗教，只是想从组织制度上做改革，限制宗教势力，使其完全听命于自己。按原苏联宗教史学家约·阿·克雷维列夫的看法，“彼得一世是个非教徒，无论何时他对任何信教的人都不怀有特殊的敬意。”但是，他又离不开东正教。东正教是俄罗斯帝国立国的支柱之一。从基辅罗斯时代，这个传统就延续下来了。在强化中央集权的过程中，俄罗斯东正教有不可替代的作用，某种意义上可以说，沙皇政权是先扶植宗教的统一，而后再通过统一的教会控制全国的。

1721年，彼得一世着手教会制度的改革。他的主要任务有两个，一个是削弱教会的经济实力，另一个是使教会按组织和行政系统隶属于国家。

应该说，教会经济实力的增强和它对国家及皇权的盛气凌人的态势也是沙皇们造成的。在基辅罗斯时代，大公国确立了以东正教立国的基础，引进东正教，并拨给教会、各修道院大量土地和农奴，作为其活动经费。以后，各代统治者为了笼络教会人士，对那些俯首贴耳的教职人员和他们所在的修道院又屡屡馈赠财产，教会和高级神职人员实际上也成了大农奴主。世俗财富刺激教会人士的贪欲不断膨胀，他们总想从国家，从沙皇那里更多地夺得财富。这就不可避免地危害了沙皇们的利益，从伊凡四世（伊凡雷帝，1533—1584年在位）始，历代沙皇曾多次想办法控制教会的财力。伊凡四世几次查抄教会的财产，并以谴责教职人员道德堕落的名义提倡禁欲主义，但收效

不大。阿列克赛·米哈依洛维奇时代曾颁布一个关于支配教会和修道院财产的法令，1677年又取消了。彼得一世回国后，1701年，发布一个专门命令恢复这个法令。沙皇的想法是按准确详细的清单将教会的一切财产收归国有，由自己支配它们，不容许任何神甫插手。这一点触及了教会最敏感的利益，神职人员绝不会轻易放弃自己的财产占有权。彼得一世之后，沙皇与教会争夺财产的斗争仍在继续。1762年，彼得三世的妻子杀死丈夫，以叶卡捷琳娜二世的称号当了女皇以后，在一次主教公会教训那些主教：“你们的职责是管理教堂，履行圣礼、传经布道、保护信仰、进行祷告和禁欲……你们是圣徒的继承人；上帝嘱托圣徒教诲人们蔑视财富，圣徒自己就很穷，圣徒的天国并非来自人世，——这一真理我是从你们嘴里听到的。假使你们没有违背自己的职称，假使你们没有在良心上遭到痛苦，你们怎么能够、怎么敢于占有无数财富，拥有着能使你们在实力上与沙皇相匹敌的那种无限权力呢？你们都是受过教育的人，所以你们不可能看不见这一切财产都是从国家那里窃取的……假如你们服从法律，假如你们是最忠实的臣民，那么，你们就把你们用不正当手段所占有的一切，马上归还给国家。”

叶卡捷琳娜二世在这个训词中申述剥夺教会财产的理由，也规定了教会的职责范围——管理教堂、履行圣礼、传经布道、保护信仰、进行祷告和禁欲。这样的主张早在彼得一世时就明确了。他要求教职人员要“尊敬圣书，不要陷入危害公共秩序的胡思乱想，不要成为社会和教会的敌人。”对违反正统教规的人，彼得一世继续施以武力从肉体上惩罚。1718年，他发布一项命令，规定凡不参加忏悔者，凡节日和礼拜日不去教堂者，都要严惩不贷。此外，彼得一世又从国外学来了一个新方法，即对不从教规者课以罚款。像对那些不参加早祷、晚祷、弥撒的人，他就是这么处理的。礼仪的划十字问题，唱赞美诗的次数问题，以前是将坚持旧礼仪者革出教门，彼得一世也改为课高额税金的方法，这既震慑了人心，又增加了政府的收入。

1700年，彼得一世开始筹划教会组织制度的改革。这一年，牧首阿德里昂去世，牧首职位空缺下来。1709年，彼得一世物色到一位宗教事务方面的助手菲奥芳·普罗柯波维奇，此人原是基辅莫吉良神学院院长，1716年被召到莫斯科任命为普斯科夫地区主教。彼得一世很器重菲奥芳，视他为执行文化、护教、传教使命的干才，经常负责起草国家宗教事务方面的文件，宣布废除牧首制和确立新教会管理体制的《宗教章程》就是出自于他手。1721年，《宗教章程》正式公布，分发到全国各地要求立即付诸实施。随后，又相继发布几项该章程的补充规定和法令，将取消牧首制的俄罗斯东正教会改造成为政府的一个行政部门。

第一步，设立一个宗教委员会协助牧首管理教会，将牧首的个人独裁变为在宗教委员会基础上的集体管理。

第二步，从1722年开始，在教会之上又设立一个“最高权力主教公会”的机构，都由一些有影响的都主教和主教组成。起初，这个主教公会设一个总裁，由神职人员提担任，另由政府委派一个平信徒的官吏，称总检察长，与公会总裁并立。第一任主教公会总裁斯捷潘·亚沃尔斯基死后，总裁就没有人再出任过，实际上就自然地取消了，总检察长就成了东正教会的最高主管，负责执行沙皇处理宗教事务的指令。值得一提的是，总检察长一职几乎

都由军人担任。

再下一步是改造修道院。彼得一世对修道院无好感，他称修道生活是一种“血液病”。1724年，沙皇发布法令，历数修道院对社会和国家的危害，这个法令的中心论点是说修道士的等级制度既无益处，也无必要。该法令中的语言看起来都不像教徒的，倒像出自反宗教者之口。例如法令中说，如果修道士的祷告能解决一切问题的话，“那么大家都去祷告好了”；“对上帝也好，对人类也好，修道士都是无用的，他们是为了逃税、偷懒和吃闲饭才进修道院的。”这么说来，修道院都应当全部废除了。当然，彼得一世并没有这么做，他仍然以东正教会最高牧首和教义最高保护者的姿态出现，只是把一些修道院改成了年迈和退伍军人的养老院。据《宗教史》一书的作者说，彼得一世如此憎恨修道士，完全出于政治原因。沙皇认为，修道士们是反对新政的重要力量，起着各种阴谋集团的联络人的作用。攻击彼得一世为反基督的言论都是出自这些修道士之口。

彼得一世对神甫们的职责做了明确要求，其中一个重要作用就是类似秘密警察的告密职能。譬如“忏悔”这种生活方式，彼得一世就高度重视，以为从中可以发现心怀不满者。还在1708年，沙皇就通过牧首临时代理斯捷潘·亚沃尔斯基的名义向各教区转发一项通谕，要求听忏悔的神甫要从忏悔者那儿获取情报，及时发现其中是否有图谋不轨者，并将情报上报。1722年发布的《宗教章程补充规定》重申了这道通谕，并解释说告密者不必详细说出反抗沙皇的人的全部情况，只要抓住蛛丝马迹即可。

彼得一世还为神甫规定一些世俗生活方面的任务，如负责维持治安和公共秩序，按警察的指示同市民一道尽到警察的所有其他职能。神甫们还要同政府官员一道进行人口调查，并要对隐匿被调查人口数字负特殊责任，如果有神甫在这方面犯有罪过，则罚做苦役或豁鼻孔。

为了保持这支穿教袍的警察队伍的忠诚，彼得一世对神职人员进行了认真的清洗。首先，他把领导农奴起义的斯捷潘·拉辛革出了教门，企图以此恫吓同情和追随起义的人，并以此为起点，严格按东正教的程序，明确规定革除教籍为一种重要的惩罚手段，以惩罚那些“图谋不轨、仿佛东正教君主的地位不符合他们特殊神意的人，在加冕时把圣灵赐予这一伟大称号的过程无动于衷的人，胆敢以造反和叛逆来反对帝国的人。”

其次，彼得一世从教会中剔除了俄罗斯本土上成长的那些老派成员，认为他们是古代宗教的护卫者，野蛮的莫斯科古罗斯的余孽，是阻碍他推行新政的人。他从受西欧基督教影响的神学家中挑选神职人员，其中受教于基辅莫吉良神学院的人尤其受重视。这个神学院以彼得·莫吉良的名字命名，他是基辅的都主教。该神学院属于东仪天主教系统，使用拉丁语，而不是希腊语和斯拉夫语，与波兰的天主教有联系。这些人当中，有的倾向于罗马天主教，有的倾向于新教，曾行使过代理牧首职的斯捷潘·亚沃尔斯基属前者，起草《宗教章程》的菲奥芳·普罗柯波维奇属后者，两者也存在激烈争论。菲奥芳有加尔文主义的影响，把东正教与新教联为一体，理论上更多的是理性主义观点。在政治上，菲奥芳坚定地站在沙皇一边激烈地抨击反对现行制度和彼得一世的人。他的逻辑是，反对当局即反对上帝，很受彼得一世赏识。彼得一世竭力把这种思想灌输到宗教界，使之成为全体神甫的行动规范。在

神学院的成员就职时，他们要按规定宣读一份誓词，表明绝对效忠沙皇和皇后，作一名忠诚、善良驯服、可靠的“仆人”。这成为一项制度，凡神职人员就职都要宣读这样的誓言。彼得一世死后，教会中曾有要重新恢复牧首制，更改上述誓词的人，都遭到残酷镇压，轻者解除教职、革除教籍，重者流放、监禁。

3. 尼康和彼得一世改革的影响

两次改革之后，沙皇集政权和教权于一身，成了俄国教俗两界的最高统治者，俄罗斯东正教会完全失去了独立性，成为纯粹附庸于沙皇政府的国家教会。这一局面对俄罗斯东正教产生了深远的影响。

官方教会受命执行沙皇指派的政治警察任务，各级神职人员，特别是高级神职人员，醉心于揣摩沙皇的心态，投其所好，基督徒本身形象大大弱化了。仍然热心于宗教事务的，虽然还有，但影响较大的则多是官方教会之外的人士，例如被尊为近代圣徒的吉洪·扎东斯基和塞拉芳。

反国家教会派发生了复杂的分化与组合。彼得一世之后，俄国的教派大致有三类：一类是旧礼仪派，又称分裂派；第二类是夹杂东正教和各种古老宗教的古怪的混合体；第三类是19世纪以来经各种渠道进入俄国的一些新教团体。

旧礼仪派由于对官方教会的态度不同，又分裂为“教堂派”和“反教堂派”，在它们周围又逐渐形成无数的小宗派和流派。

教堂派和反教堂派产生的根源，是由谁来为新神职人员授职的问题。按基督教的规矩，神职人员要经主教按立方为有效。但是，尼康改革之后，旧礼仪派主教或被镇压，或已自然死亡，能为新神职人员按立的旧礼仪派主教已经全然不存在了。几乎在整个18世纪，旧礼仪派的代表走遍近东国家，想寻找一个不受革新有害影响的教会，有的甚至还准备去日本。曾有人提出过用都主教约纳的干尸的手来完成按立作用，又因干尸处于官方教会的管理之中，这个方法也未能实行。如此一来，旧礼仪派作为一个教派，几乎是不能延续下去了。

出路何在？旧礼仪派陷入困惑之中，相应的又引发出其他一些问题，例如：是要有组织的教堂呢，还是不需要？可不可以结婚？如果不允许结婚，可否实行非婚同居？要不要按规定的神职身分做祈祷，还是仅限于在内心做祷告就够了？要不要同国家教会发生交往？要不要向反基督的国家纳捐上税并为沙皇做祈祷。

在这些关系旧礼仪派如何继续生存的问题上，教堂派采取较为温和的立场。他们接受从国家教会过来的神父，19世纪中叶还破例从一位希腊主教获得自己的主教统绪。教堂派的主要人员成分是农奴制的农民和一部分贵族，他们与政府和国家教会联系要多些，但也未能摆脱受迫害的处境，最后多逃亡到顿河和切尔尼戈夫省的边远地区，有的还迁徙到土耳其和波兰。

反教堂派激烈地反对政府和国家教会，坚决不同它们发生关系，这几乎使反教堂派自己走上封闭自绝的道路。在反教堂派看来，俄罗斯东正教会因为叛教已经毁掉了教会的神品，所以，他们只举行平信徒施行的礼仪，使用经过祝圣与冲淡了的酒和圣油。为了表示与国家和官方教会彻底决裂的决心，反教堂派也向荒无人迹的地区移居，想与反基督的俄国隔绝开来，保持自己的纯结。对旧礼仪派以外不信教的人，反教堂派完全拒绝与其交际，称他们是不洁净的人，比尼康分子还坏。

反教堂派也不是统一的，他们都激烈地反对俄国现存的政治和教会制度，但在激烈的程度上仍有差别，于是便又分化出更多的新宗派和流派。所有这些名目繁多的教派大多在宗教礼仪上争论不休，如唱还是不唱祷词之类。有一称为“巡礼派”的，他们拒绝平淡地生活在基督敌人的世界里，主

张应该在全球各地不停地奔波流浪。除旧礼仪派，还有一些新出现的教派参加到反国家教会的队伍中来，像 17 世纪的后半叶产生的“鞭身派”。这个教派在 18 世纪 70 年代又分裂为“阉割派”和“精神基督派”。精神基督派又分为“反宗教仪式派”和“莫罗勘派”。这些派别的共同点之一，是对圣书持否定蔑视态度，有些是对《圣经》重新做解释（这种解释多数没有什么哲学或神学的理论根据，只是随心所欲地发挥，附会一些神秘的传说），有的则干脆把《圣经》扔进河里。此外，在宗教的圣事活动上，这些派别都弃绝了东正教神职人员，取消了教堂的祈祷仪式，停止了对十字架、圣象、圣徒干尸等圣物的崇拜，各派内部自己采用一些各不相同的教仪形式。

不过，既然俄罗斯东正教会的国家教会地位已经制度化，旧礼仪派及形形色色的反现存制度的派别就失去了合法存在的余地，他们经常受到当局的追捕，其中特别活跃的分子被镇压，其他的成员则被成批地流放到西伯利亚和外高加索。

五、18—19 世纪伊斯兰教的改革

伊斯兰教诞生 1000 年后，到了它开始自我反思的时候。

在这 1000 年中，伊斯兰教曾创造过自己的辉煌。它从最初的口耳相传的教义，形成以《古兰经》和《圣训》为经典的、包括有阿拉伯语言学、诵经学、经注学、教法学在内的神学体系。它吸收了古希腊、印度、波斯的古代哲学，创造了自己的经院哲学体系，成为有广泛影响的、一神论的世界第三大宗教。它作为阿拉伯半岛古莱氏部落的战斗旗帜，走出麦地那，挺进到叙利亚、伊拉克、波斯、中亚地区、印度、马来半岛、印度尼西亚，向西征服埃及、整个北非地区、小亚细亚、东南欧地区，一直到西班牙，并在这一广袤的地区内建立了众多的伊斯兰帝国。它将阿拉伯半岛、中亚、西北非地区众多的原始部落都包容到自己的队伍中来，使这些部落通过伊斯兰教走出封闭半封闭的原始状态，登上中世纪的世界舞台，就连彪悍的成吉思汗的后裔，也有不少人皈依了伊斯兰教。尤其是中亚深山中一支小小的突厥人部落，竟也借助于伊斯兰教而建立起横跨欧亚大陆的奥斯曼土耳其帝国。极盛时期的伊斯兰教土耳其帝国，曾使基督教的欧洲为之战慄。伊斯兰世界为人类文明史，特别是中世纪的文明史，做出了不可磨灭的功绩。它保存了古希腊的优秀文化遗产，为欧洲的文艺复兴准备了思想材料。它在数学、医学、天文学、哲学上的成就名垂史册。伊斯兰教成为广大的伊斯兰世界的共同语言，在那里，人们的一切要求和愿望只有通过伊斯兰教的概念来表达，才能成为可以理解和接受的。直到今天，伊斯兰教仍是伊斯兰世界一切政治、社会、经济、文化问题的集中表现。

自 17 世纪下半叶开始，世界舞台的格局发生了根本性的变化，伊斯兰世界遇到它以前未曾遇到过的麻烦。在此之前，伊斯兰世界的总态势是进攻、进攻、再进攻，征服、占领、巩固统治，是伊斯兰前 1000 年的主题。其间，虽然也遇到来自内部和外部的矛盾，但似无关大局，处在蓬勃旺盛的生长趋势下，大大小小的困难都被轻而易举地克服了。关键的问题是，沉浸在不断胜利的气氛中，即使有一些顽症、隐患、也不易被察觉，或者是人们不愿意察觉。而在新的形势下，伊斯兰世界不得不退却、防御。伊斯兰世界面临着新的冲击、挑战。

1. 挑战逼近伊斯兰世界

本书所谓伊斯兰世界，从地理上指小亚细亚、北非、阿拉伯半岛、中亚和西亚地区，政治上则主要是奥斯曼土耳其的中央帝国及其属国，以及伊朗地区的沙法维王朝、卡加尔王朝等。所谓伊斯兰世界面临的挑战，有外部的、也有内部的。来自内部的挑战，是指在伊斯兰的形式掩盖下的部族、种族、民族、阶级矛盾逐渐加深；外部的挑战，主要是指西方资本主义国家，特别是英、法、俄等国的殖民主义侵略行径。伊斯兰世界与基督教的西方早有接触，并且一直以胜利者的姿态傲视西方。经过资产阶级革命后的西方，当它们重回伊斯兰世界的时候，已不是手握斧和剑的十字军骑士，而是装备着火炮和滑膛枪，携带着工业革命生产的大量商品、资产阶级的社会人文思想、政治制度，以及近代的科学知识和技术的商人。这是一次新时代的文明对中世纪文明的挑战，它首先降临到处在伊斯兰世界前线位置的奥斯曼土耳其帝国头上。

苏丹苏莱曼一世（1570—1566年）把土耳其帝国推到极盛。它的辽阔版图，从多瑙河上的布达佩斯连绵到底格里斯河上的巴格达，从克里米亚一直到尼罗河第一瀑布。凭着苏莱曼一世的基业，他的子孙们不可一世，仍想向四周扩张，尤其在欧洲，想继续向西北方向推进，第一个目标是要拿下维也纳，然而，也正是在这里，苏丹帝国的脖子被折弯了。1683年进攻维也纳失败，可以认为是下坡路开端的标志；土耳其在欧洲的扩张，再也没有取得更多的进展。此后，土耳其人的问题，变成如何保持既得领土的问题，而不是获得更多领土的问题；武装力量的任务不再是进攻，而是防守了。1683年，土耳其军队在首相卡拉·穆斯塔法率领下包围了维也纳，几乎要攻战了它。日耳曼和波兰联军解了维也纳的围，土耳其军队不得不撤退。1699年，土耳其与教皇纠集的反土耳其联盟签定卡洛维条约，使它失去了欧洲的一半领土。1718年7月，基督教盟国又强迫土耳其接受巴沙洛维兹条约。土耳其在欧洲失去了更多的领土。更可悲的是，土耳其人这一次甚至不能对条约的屈辱内容提出抗议。1774年6月，土耳其与俄国经过数年失利的战争后，签订了库楚克—凯纳尔吉条约。根据条约，俄国占领了克里米亚的部分地区，这是俄国梦寐以求的。俄国还获得在土耳其水域自由航行的权力。更糟糕的是，土耳其甚至不能保护自己的内政不内干涉。俄国在伊斯坦布尔的外侨区建立一个东正教会，土耳其必须承诺保护基督教堂，承认俄国有权代表教会讲话。“事实上，这是为分裂土耳其帝国打进的一个楔子”。不久，俄国便占领了整个克里米亚，并开始深入高加索地区。到18世纪末，土耳其帝国已无可挽回地衰落下去，被视为“欧洲病夫”。任何一个欧洲大国都能够结束土耳其这个政治实体，如果其他列强的利益允许这样做的话。它之所以能够苟延残喘，只在于欧洲国家之间的利害冲突，把它当作讨价还价的筹码。总之，这时的帝国，其存与亡已不由己，全由欧洲列国间的交易而决定了。其间，虽然出现一个立志复兴的苏丹色里姆三世（1789—1807年）。“但谁能使一个重死的民族再度兴旺呢？！”

参见希提《阿拉伯通史》下册，马坚译，商务印书馆1979年版第857页。

赛义德·菲亚兹·马茂德：《伊斯兰教简史》，吴云贵等译，中国社会科学出版社1981年版，第425页。同上。

19世纪对土耳其帝国也不是好兆头。如果说18世纪土耳其的失败大多是表现在缩小领土版图，那么，19世纪它简直就成了砧板上的一块肉，任欧洲列强宰割了，问题只是在什么时候瓜分和按怎样的比例瓜分。

1798年，拿破仑入侵埃及——奥斯曼帝国的属国。苏丹向法国宣战了，但这更多地是表现一种愤怒的姿态，实际上，他根本无力阻止拿破仑的东进。法国军队最后撤离了埃及，这是英国人的力量使然。之后，苏丹虽然恢复了在埃及的主权，但也只是个名义上的君主，实权掌握在马木留克人手里。1805年，埃及总督穆汗默德·阿里建立了王朝，它实际上已脱离了帝国苏丹的控制。阿里及其子孙能与土耳其苏丹分庭抗礼，但在欧洲人面前，它的力量也是有限的。埃及历史上因为扼守欧亚商业通道的地理位置，在财政收入上曾获得很多好处。自从葡萄牙人发现绕过好望角可达印度洋的航线时，埃及的地位逐降低了，这必然有损于它的经济利益。后来，因为开凿了苏伊士运河，埃及的地位虽又上升，却又不能完全自主地行使主权，1879年，英法对埃及建立了共管制。

北非西部的情况也不妙。那里也是土耳其的属国，但教派和部族的战争从未停止过，与帝国中央政权的关系也是若即若离。欧洲列强的触角一伸向这里，就干脆将它们从帝国正腐烂的躯体上分割出去了。1830年，法国军队开进阿尔及利亚，1870年，阿尔及利亚成为法国的一部分。1881年，突尼斯成了法国的属国，一个法国总督控制着突尼斯的实权。摩洛哥和利比亚也于19世纪、20世纪初沦为法国和意大利的殖民地。

伊斯兰世界的东部伊朗地区，18世纪是沙法维王朝（1502—1736年），19世纪是卡加尔王朝（1794—1725年）的天下，中间则是短命的阿富汗王朝（1736—1747年）和赞德王朝（1750—1779年）。波斯地区有悠久的文明，沙法维王朝的建立有复兴波斯文明的性质，它在建立和健全十叶派的教义教法方面做了很多工作。欧洲列强不会忽视被称为古丝绸之路的地段。彼得大帝时期，俄国势力已经南下到波斯北部地区。

把波斯带入19世纪的卡加尔王朝，一开始在欧洲列强面前就显得不知所措。它一会儿听命于俄国，一会儿听命于英国。而对于不能坚定地行使主权的国家，列强也根本不把它放在眼里，只是各自为自己的利益耍弄它。1800年，俄国吞并了卡加尔王朝的乔治亚，4年后，俄军又逼近吉兰。英法利用卡加尔的这次危机，竞相为改组波斯军队提供援助，并派了军事使团，但还未容其有所作为，俄国已深入波斯腹地。1813年10月，卡加尔朝与俄国签定古里斯坦条约。根据条约，波斯丧失了高加索的迪尔本、巴库、希尔旺、沙吉和卡拉巴，并放弃对乔治亚、达吉斯坦、明里亚及其毗领地区的权利要求。“这是一项令人震惊的条约。穆斯林国家从未在一次单一的冲突中蒙受如此巨大的损失”。十几年以后，俄国又根据土库曼恰依条约，强占了波斯的两个省，并索要大批赔款，英国曾诱使卡加尔朝进攻阿富汗，一旦波斯这么做了，英国人又对卡加尔朝施加压力，阻止它的进攻。1858年，英国为了反对波斯进攻阿富汗的行动，不顾与波斯有盟国的条约，竟向波斯宣战。迫于英国的压力，波斯承认阿富汗独立。从此，波斯以东，包括阿富汗和印度，都成了英国的势力范围。

当伊斯兰世界的领土遭受着欧洲列强吞食分割的时候，它们的国家主权

也受到极大的损害，列强的势力以宗教的、政治的、经济的、文化的形式侵入伊斯兰世界的机体，促使其社会内部发生了某种微妙的变化。

随欧洲列强的殖民主义大军来到伊斯兰世界的基督教，一直没有忘记自己是十字军的后代。据说，直到1920年，一个法国将军进入大马士革的第一件事，是到萨拉丁的墓地，敲着门说：“萨拉丁，听着，我们回来了。”一些基督教传教士摆出一副与伊斯兰教决斗的架势，时刻准备殉教的。但是，这些传教士的影响很有限，经过他们的传教工作而改依基督教的伊斯兰教徒极少。在非洲地区，只是在伊斯兰教影响较小的原始部落中，基督教才争取到一些新信仰者，抱着殉教信念的那些基督教教士们，发现在伊斯兰世界似乎不能成全他们。穆斯林对他们以礼相待，让他们讲道，穆斯林坚持“沉默是金”的格言，并不反驳基督教教士，除非他们公开诋毁先知和侮辱伊斯兰。伊斯兰精神是那么深深地扎根于伊斯兰世界民众的心中，以至于不可动摇，使一些西方的殖民当局都怀疑基督教的传教事业是否值得，甚至表示反对。因为他们认为，这只会招致伊斯兰世界的仇恨与反抗。

经济渗透是列强势力侵入伊斯兰世界的基本内容。当年十字军到这里是掠夺现成的财富，新时代的资产者先是看重伊斯兰世界所处的东西交通要道的地理位置。19世纪后半叶，这里丰富的矿产资源，包括石油，已引起西方注意，不少西方公司已开始在这一地区直接投资开发矿产、兴建铁路、公路交通事业和电信业。这样，伊斯兰世界就具备了产生现代资产阶级和工人阶级的经济条件。更主要的还在于，这些工业革命的成果一旦移植到伊斯兰世界，就打破这里由农业和游牧业一统天下的局面，将使伊斯兰世界传统的经济结构、政治结构、社会结构发生深刻的变化，这是对伊斯兰的最根本性的挑战。在这些西方资本的企业中，当地一批初、中级管理人员也成长起来，他们的生活习惯、思想观念、政治倾向便逐渐西方化。

迫于欧洲列强的压力，一些伊斯兰国家迫切需要改造落后的经济和较弱的军事机器，为此，它们常常采取向西方借贷的办法，周旋于互相争斗的列强之间，以便谋取政治上和军事上的支持。这样，就不得不接受支持者提出的条件。波斯的两个王朝都曾接受美法派出的军事使团，来改造自己的军队组织。这些由欧洲人训练的伊斯兰军队，只能表明伊斯兰国家主权的丧失，其战斗力不是增强，而是削弱了。马克思曾论及由西方人训练的波斯军队的状况，他说：“在波斯，欧洲式的军事制度被移植到亚洲式的野蛮制度上。……英国的、法国的、俄国的军官曾轮流试图建立一支波斯军队。各种办法相继采用，但是由于那些本来应在这些办法的实施下成为欧洲式军官和士兵的东方人所具有的嫉妒、阴险、愚昧、贪婪和腐败，每一种办法都行不通。新式的正规军从来没有机会在战场上考验一下自己的组织和战斗能力。”马克思强调说，“不能根据这点就指责波斯人是怯懦的民族，也不能由此认为不能教东方民族学欧洲式的战术。”关键是这种由欧洲人强加给波斯的组织形式，使波斯军队既失去自己的文明之根，又未能消化和吸收欧洲的组织制度，因而使之成为不伦不类的东西。

同样的事情也发生在土耳其帝国。在那里，不时地总有人想恢复帝国昔

G·H·詹森：《战斗的伊斯兰》，高晓译，商务印书馆1983年版，第71页。

《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第16页。

同上书，第17页。

日的风采，那是靠军事进攻争得的，而一旦进攻的锋芒减弱，帝国机体内部的矛盾和冲突就连绵不断，依靠内部力量很难再有复兴的希望。所以，想重振雄威的帝国统治者，便企图借助欧洲列强的势力。这样，实际上是在自己的脖子上套上一条绳索，而将另一端，交给了西方列强。早在苏丹色里姆三世（1789—1807年在位）时，就曾进行组建欧式军队，以除掉近卫军为目标的改革。马赫茂德二世（1808—1839年当政）时期，继续这样的改革，聘请欧洲军事教官，成立军事院校，扩建新式军队，在经济上强化国家对宗教的控制。19世纪30年代，在统治集团内部一批受过西方教育的文职官员的推动下，又推出一些非伊斯兰式立法、司法、行政的改革措施。按伊斯兰教法，国家没有立法权，不设独立的司法机构，没有教法之外的其他法律。改革者们主张国家立法，实际上否认了《古兰经》和《圣训》的权威。40年代，土耳其帝国仿照法国法律制定商法，设立民法刑法混合法院，其中欧洲法官和土耳其法官各占一半。1856年2月，苏丹又在英、法、奥的胁迫下，做了某些具有深远影响的重大改革，公开宣布保障基督教徒的生命、财产、信仰、荣誉和平等的公民地位。自此以后，这种西方化的改革时起时落，20世纪初的凯末尔改革是它的继续。关于这种改革的实际效果，世人有不同的评价。曾长期在伊斯兰世界任职的英国外交官 G·H·詹森在他的《战斗的伊斯兰》一书中认为，土耳其的这类改革是不成功的。它与其说是土耳其帝国主动应战姿态，不如说是西方列强挑战的一种形式。

西方列强在教育领域的渗透，对伊斯兰世界的影响是深刻的。“外国统治者以罕见的一致性和不寻常的目的性、顽固性，力图尽可能少让穆斯林受教育（即使不得不做，也是施行一种非伊斯兰教育），同时，力图在穆斯林社会的精神中制造分裂。”西方国家在伊斯兰各国建立、扶植欧式学校，排挤、压制、冷漠传统的民族教育事业，让它逐渐削弱、解体。这些欧式学校都使用列强的语言作为教学语言，将民族语言，特别是阿拉伯语逐出学校之外（例如，法国在西北非、叙利亚、英国在埃及）。打入伊斯兰世界的西方教育事业，其目的根本不在传播知识，提高人们的文化素质，只是为了反对伊斯兰，造就适合殖民主义需要的少数人材，使他们在伊斯兰范畴之外去发展。列强的教育目标甚至不想培养彻底西方化的青年穆斯林，认为这对西方也是危险的。对接受西方教育的青年穆斯林，仅仅是要求他们能在西方的行政或商业机构里作中低级职员，并且人数也限制在仅能维持这些机构正常运转的水平上。这些青年穆斯林本人的命运是可悲的。他们被从伊斯兰的土壤中连根拔出，移植到不充分的欧式教育环境，既不能理解欧洲文化的精华，又失去了本民族的精神依托。这种教育制度的实施增加了伊斯兰世界的文盲人数，也人为制造了它精神上的空白。

伊斯兰教走过的道路是曲折的。在伊斯兰世界，家庭、部族、各族、民族以及阶级之间的斗争，从来没有停止过。少数上层统治者借伊斯兰的名义谋取世俗利益的争夺，对人民的掠夺和压迫，也是一个经常性的矛盾。“个人主义和部族主义是穆斯林社会的两大毒瘤”。伊斯兰世界的广大人民皈依、信仰伊斯兰教，是希望并相信它能给自己带来和平和幸福。担当这项使命已经够艰难的了。欧洲作为近现代文明的发源地，本应对伊斯兰世界的文

G·H·詹森：《战斗的伊斯兰》，商务印书馆1983年版，第74页。

赛义德·菲亚兹·马茂德：《伊斯兰教简史》，吴云贵等译，中国社会科学出版社1981年版，第422页。

明进步做出积极的贡献。但是，由于列强的殖民主义政策，欧洲人及其掌握的文明成果却成了伊斯兰世界的巨大压力。面对新的形势，伊斯兰教必须有新的应对方式。

2. 伊斯兰的应战

任何宗教、文化、民族、社会实体，挑战总是避免不了的，克服挑战是它们发展自身的动力。伊斯兰世界也不例外。早在四代正统哈里发后期，甚至更早，自先知穆罕默德逝世后，一系列迫切要解决的宗教政治问题，就已逼临到伊斯兰头上。基督教、犹太教的明争暗抗，古希腊哲学、印度的和古波斯的宗教和哲学的影响，蒙古人、突厥人的进攻。在伊斯兰教内部，开始是哈里发的继承程序和地位问题，有哈瓦利吉派、十叶派、穆尔吉阿派，在教法和教义的理解上，有四大教法学派的论争，在人的行为的自由意志与先定说，真主的正义性、单一性和先知的作用问题上，有穆尔太齐赖派及其对手的斗争。最后，还有各种形式的苏非主义的出现，都曾使伊斯兰世界面临极大的困难。凭着自己的勇气，处在上升锋头儿上的伊斯兰闯过了一道道难关。尽管有些实质性问题没有，也不可能根本解决，必竟在实践上，他们找到了解决问题的办法，扩大了自己的势力。就严峻程度来说，以往的任何困难都比不上 18、19 世纪的挑战。这是伊斯兰世界在防守和退却中，由比它更强大和有影响的外部力量强加给它的，迎接这次挑战的姿态将规定伊斯兰世界未来的命运。

在以往 1000 年的历史上，伊斯兰世界形成自己克服困难、迎击挑战的传统。对于穆斯林来说，坚持伊斯兰教的信仰当然是他们面对整个世界的基石。在伊斯兰世界内部，对伊斯兰教的怀疑主义或非伊斯兰化倾向是极少见的。卒于 910 年的自由主义思想家伊本·拉旺迪及与他同时代的波斯人艾布·伯克尔·穆罕默德·本扎克里亚·拉齐，大概算得上是仅有的这类人物。他们否认启示、预言和先知的奇迹般的讲话，拒绝承认穆罕默德的超人的力量，甚至攻击先知是骗子。新的怀疑主义本世纪重新出现。各阶层穆斯林都坚定不移地谴责这一倾向，维护伊斯兰的信仰。

同是信仰，又有 3 种不同的态度，即理性信仰、启示信仰、情感信仰。相应的就有伊斯兰教的 3 种基本思潮和派别——理性主义、正统主义、神秘主义。这就是基于伊斯兰精神应对现实世界的三种立场。18、19 世纪伊斯兰世界迎击挑战的姿态仍有这样的特色。

(1) 正统主义

18 世纪的伊斯兰正统主义以穆罕默德·伊本·瓦哈布（1703—1792 年）和瓦哈比派为代表。瓦哈布生于阿拉伯半岛的纳季德地区，是个非常博学的人。他直接继承阿赫默德·伊本·罕百里（780—855 年）和伊本·泰米叶（1226—1328 年）的传统，他们的口号都是：“坚持回到‘虔诚的祖先，即第一代穆斯林的正统道路上去，以及坚持公共崇拜恢复其原有的纯洁的必要性。”

瓦哈布及瓦哈比派激烈地抨击理性主义，反对以理性的态度对待伊斯兰。他们认为，真主是世界万物的唯一创造者，它有绝对的正义性和单一性。《古兰经》和《圣训》是真主对先知的启示，不是被造的。先知穆罕默德是真主的使者，是神和人之间不可或缺的中介。这一切都是神圣的，穆斯林们

参见马吉德·法赫里《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社 1992 年版。

马吉德·法赫里《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社 1992 年版。

信仰它们。尤其是，虔诚的穆斯林的信仰是自然而然的，根本不会有什么疑问，用不着去思考，因而也没有必要动用智力去解释和证明。对穆斯林来说，全部宗教的源泉就是《古兰经》和《圣训》，它们的权威性是无与伦比的，因而就不可能受到怀疑。这两部圣典是包容一切的，足以解决伊斯兰世界所能遇到的一切问题。即使有一些特殊问题在那里找不到现成的答案，先知穆罕默德的门弟子和再传弟子，即第一代穆斯林法理学家和学者，也已经根据类比和公议的方法对伊斯兰世界可能关心的所有问题给出了最后的答案。所以类比和公议的方法的运用，也只能限于第一代穆斯林的法理学家和学者了。在此之后出现的任何理论观点和实践，包括哈瓦利吉派、十叶派、穆尔太齐赖派、穆尔吉阿派、贾赫姆派，甚至艾什尔里派，包括在第四任哈里发阿里逝世之后，起源于伊斯兰教主体的所有神学或宗教的团体或派别，都是异端。瓦哈比派的极端复古主义口号很明确：严格坚持《古兰经》和《圣训》的本文的字面含义，对它的种种解释都只能将穆斯林引入歧途，并造成伊斯兰内部的分裂。《古兰经》上的有些语句，像“至仁主已升上宝座”（《古兰经》20：4），“任何物不似像他（指真主）”（《古兰经》42：11），是用隐喻和形象化的描写表达真主的至上和单一性，以便一般大众能知晓。而只要抱有真诚的信仰，这些都是不容怀疑的，各种理性主义的解释争论不休，没有一个能证明真主的正义、智慧、仁慈和真实性，因为将理性主义的方法运用到启示的对象上，本身就不能结出果实，唯一的出路是无条件地回到先人的绝对权威上去。

为保持信仰的纯洁性，瓦哈比派反对以苏非派为代表的任何形式的神秘主义和多神崇拜倾向。苏非派有浓厚的圣徒崇拜色彩，圣徒的出生地及陵墓往往被视为圣地，一些宗教仪式也要在圣地举行，如要在圣徒陵墓前净身，围绕圣徒陵墓转圈舞蹈等。瓦哈比派对此深恶痛绝。他们认为，真主是唯一的至上神，任何崇拜被造物的行为都是违反伊斯兰教的本意，他们主张对这些异端派别进行圣战。1801年，瓦哈比派的军队进攻十叶派圣地卡尔巴哈。扒倒了伊玛目侯赛因（阿里之子）墓宏伟的拱顶，运走大量战利品。1806年，他们攻取圣地麦加，捣毁了清真寺和讲坛，只放过克而白神殿。接着，他们又占领麦地那，并褻渎了先知穆罕默德的陵墓。他们认为，先知是人，不是神。先知和圣徒如果没有安拉自上给予他们的降赐，也不具备认识隐秘的真理的能力。对先知和圣徒的迷信和崇拜实际上破坏了安拉至上神的地位。瓦哈布甚至反对先知和圣徒可以为有罪过的人说情，使其避免地狱之苦的说法，认为这也同样是将别的什么力量放在安拉的威力之上，是动摇安拉唯一神信仰的多神崇拜倾向。

瓦哈布及瓦哈比派认为在日常的宗教和社会生活实践中，必须严格按伊斯兰教法办事，反对各苏非教团的苦行僧式的修行方式和“装疯卖傻”式的处事态度。瓦哈比派也有禁欲主义的主张，如严禁吸烟、饮酒、赌博、穿丝绸和华丽的服装、佩戴首饰等，但与苏非派的苦行主义意义不同。前者在于坚持伊斯兰教法的规定，反对一切腐化、堕落和违背人格的享受；后者则将苦行方式当作接近真主的神秘条件。瓦哈布强调必须遵行正统的宗教仪式。他曾到阿拉伯半岛的阿伊那部落，说服那里的人们恢复已丢掉的礼拜制度，

参见马吉德·法赫里《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社1992年版。

参见马吉德·法赫里：《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社1992年版。

对不礼拜者给予惩罚。在世俗生活方面，他也说服当地人严守伊斯兰教法，例如对通奸的妇女处以石击死刑。瓦哈布认为专制统治是非法的，提倡取消高利贷交易，反对地方长官任意增加税收，只允许收取天课。

瓦哈布以回到正统教义为核心的宗教改革主张，开始并不受欢迎。但他是一位坚韧不拔的强有力的布道师，不久就在他周围聚集了大批信徒，并在阿拉伯半岛德里亚地区的阿纳扎部落找到了坚实的立脚点。该部落酋长穆罕默德·伊本·沙特接纳了瓦哈布。伊本·沙特当时也怀有改变现状，统一阿拉伯半岛的政治抱负。他将女儿嫁与瓦哈布，借联姻的方式与瓦哈布结盟。在伊本·沙特的支持下，瓦哈布继续自己的宣传活动，并借助伊本·沙特的军事力量传播他的宗教改革主张。沙特家族统一阿拉伯的计划必与麦加圣族“谢里夫”的利益发生冲突，后者在土耳其苏丹的宗主权下长期管理圣地。瓦哈布为沙特家族制定了详细的规划，积蓄军事力量，扩大宗教和政治影响。1765年，伊本·沙特去世，他的儿子阿布杜·阿齐兹即位，取得沙特家族的世袭权力，经过多年的宣教活动和军事征服，终于建立以瓦哈比派教义为基础的神权政体。1803年3月，阿布杜·阿齐兹在德里亚清真寺被一个十叶派信徒暗杀，他的儿子沙特·伊本·阿布杜·阿齐兹即位，他要求圣族谢里夫·阿里接受沙特的宗主权，被拒绝。沙特的军队于是便攻占麦地那，驱逐那里的土耳其人。土耳其苏丹命埃及总督穆罕默德·阿里镇压瓦哈比运动，沙特家族的势力曾一度受挫。但他们很顽强，并没有停止自己的战斗，终于奠定了现在的沙特阿拉伯王国的基础。

瓦哈比运动不是孤立的，它“是伊斯兰教自身对全世界穆斯林的堕落行为和非伊斯兰的思想方式所做的反应”。类似的复古性质的伊斯兰教复兴运动几乎在伊斯兰世界的各个角落生长起来。在北非，有穆罕默德·伊本·赛努西（1787—1859年）建立的赛努西教团，由阿赫默德·提加尼（1737—1815年）在摩洛哥创建的提加尼教团，18、19世纪复甦的正统派运动，有明显的保守性质。然而就其实际而言，这种僵固不化的形式却保护和拯救了伊斯兰思想。它舍弃了许多有益的东西，例如，理性思想，但却能够对付内部滋生的陈腐观念的挑战，或外部自由思想的诱惑。另一方面，伊斯兰教的理性主义，探索和求知精神，也保有顽强的生命力。在《古兰经》中常见到这样的话：“我们引用这些寓言是为了提醒人们，促使他们思考。”先知穆罕默德也说过，知识即使远在中国，也要去追求。伊斯兰要求人们积极去思考事理，而不是等待真主的恩赐。18、19世纪的伊斯兰现代主义继承了这种理性主义精神，以求在坚持伊斯兰基本原则的前提下，吸收近代西方的知识和文明成果，重新振兴伊斯兰世界。

(2) 伊斯兰教现代主义

系统阐述伊斯兰教现代主义思想的是加马路丁·阿富汗尼（1839—1897年）和穆罕默德·阿布杜（1849—1905年）。

阿富汗尼一说出生于波斯的阿沙达巴德镇，一说出生于阿富汗的阿斯阿

赛义德·菲亚兹·马茂德：《伊斯兰教简史》，吴云贵等译，中国社会科学出版社1981年版，第563页。

赛义德·菲亚兹·马茂德：《伊斯兰教简史》，吴云贵等译，中国社会科学出版社1981年版，第563页。

同上。

达巴德镇。他一生游历伊斯兰世界各地，青年时代在德黑兰和伊拉克的纳贾夫接受十叶派教育，后到印度接触欧洲科学和研究方法。在希贾兹、埃及、土耳其、美国、法国、俄国，都曾留下他的足迹。在伊斯坦布尔，阿富汗尼很受改革派欢迎，但受伊斯兰总法官的猜忌，被逐出土耳其。在埃及，阿富汗尼曾在著名的伊斯兰教大学爱资哈尔大学任教，同时进行泛伊斯兰主义的宣传，埃及政府迫于英国的压力，又将其驱逐出埃及。1884年，阿富汗尼同穆罕默德·阿布杜创办一阿拉伯文周刊《团结报》，鼓吹泛伊斯兰主义，被查封。在麦加，阿富汗尼还曾组织一个秘密会社。企图拥立一个哈里发，领导圣战，该会社后来被土耳其苏丹哈密德二世取缔。

阿富汗尼的理论活动，主要是论证理性信仰的必要性。首先，他从历史角度说明宗教对人类生活是必须的。他认为，宗教能教会人们三个根本性的真理：第一，人作为天地万物的主人，有天使般精神生活的性质。由此，人类才能宁静和谐与同胞共同生活，抑制人的本能的兽性冲动。第二，宗教的社团生活使人萌生要超过所有其他团体的竞争意识。信仰宗教的各民族在实践宗教真理的前提下，持续不断地努力以改善他们的地位，鼓励追求知识，学习科学和技术。第三，宗教使人向往一个完美的理想世界，将现世生活视为进入完美境界的前提。这使人们能够清除其本身基于本性易发的邪恶、怨恨，按和平、正义、博爱的戒律而生活。

宗教还能使人养成三种美德：谦虚、正直、诚实，这是任何健康的社会所必需的。

阿富汗尼用这样的观点诠释历史，说明凡坚持宗教信仰中的，一个国家、民族就强盛，反之，就衰落、腐化。当希腊人坚持宗教信仰时，他们就能勇敢地面对强大的波斯帝国并摧毁它，而当伊壁鸠鲁的世俗的快乐主义腐蚀了希腊人的信仰灵魂时，就导致了他们的堕落，最后为罗马人所征服。古波斯人是个非常杰出的民族，而玛兹达主义（琐罗亚斯德教的异端，由玛兹达克（？—528或529年）所创，认为人类自古有恶善之争，人们可以依靠善在世上建立有合理组织的正义社会），使波斯人道德崩溃。伊斯兰帝国本来是在宗教道德的基础上兴起的，可是，由于伊斯玛仪派（8世纪产生的十叶派支派，又称“七伊玛目派”，“内学派”）的宣传，在穆斯林头脑中播下怀疑的种子，削弱了他们的信仰，从而使伊斯兰世界衰弱，才有十字军和蒙古人的侵袭，践踏。法国在罗马帝国崩溃后本是欧洲第一流的民族，因为伏尔泰和卢梭的唯物主义破除了对宗教的迷信，才使法国陷入大革命的流血斗争。最后，阿富汗尼还用同样的观点攻击19世纪的社会主义和共产主义运动。

阿富汗尼的第二个理论要点，是申明真正的宗教信仰必须在正确的论证和有效的证据之上。在他看来，伊斯兰教的优越性正在于它令信徒不接受无证据之物，让人们不要被幻想或兴趣引入迷途。它责成穆斯林去为信仰的基本原则寻求论证基础，提倡理性并将仪式基于理性之上。伊斯兰教的经文总是告诫人们，幸福是理性和知识的产物，痛苦和地狱则是无知、漠视理性和灭绝知识之光的后果。阿富汗尼说，伊斯兰教优于所有其他宗教的地方，就在于它的基本教义能够完全被合理地说明，没有任何神秘的成分。

在正统派看来，宗教信仰和理性是不相容的，理性主义正是动摇伊斯兰

信仰的恶魔。所以，从罕百里、泰米叶到瓦哈布，都把理性主义作为鞭笞的对象。阿富汗尼则将两者统一起来。必须坚持伊斯兰教的信仰，但这只能在理性的基础上才是可能的，合于伊斯兰本义的。这就是阿富汗尼的结论。不过，在政治上或宗教上宣布这一点容易，在理论上彻底地说明它仍有许多困难，阿富汗尼的学生穆罕默德·阿布杜继续着这一课题。

穆罕默德·阿布杜 1849 年生于埃及马哈拉特·纳绥尔，后移居坦塔，接受传统的宗教教育，并在此结识了对他一生产生重大影响的第一位老师达尔维希谢赫。1866 年，阿布杜进入爱资哈尔大学。但是，他对这里的课程和训导方式很反感，认为它们是陈旧的。阿富汗尼在爱资哈尔大学期间曾讲授神学和哲学，对穆罕默德·阿布杜很有吸引力。但这些科目被传统派认为是异端。想听这些课的爱布杜征求达尔维希谢赫的意见，这位老师打消了他的顾虑和不安，支持他学习这些课程，并使他确信哲学和科学是通向知识和敬仰真主的两条最安全的道路。穆罕默德·阿布杜跟随阿富汗尼研习哲学、神学、天文学、逻辑学，并从阿富汗尼身上受到自由主义精神的熏陶。在巴黎，这对师生共同主持《团结报》，进行泛伊斯兰主义的宣传。在埃及国内，穆罕默德·阿布杜也积极参与国家政治活动，曾任国家高等教育委员会委员，以政府代表的身份参加爱资哈尔大学校务委员会的工作。1899 年 6 月，他被任命为全埃及的大穆夫提，成为伊斯兰法典的权威解释者。阿布杜对已成为殖民地的埃及深怀忧虑，努力探索解放埃及的出路。他认为，埃及的灾难在于丧失了伊斯兰教早期的纯洁性和愚昧无知。封建统治者背离伊斯兰传统，用世俗法律代替伊斯兰教法，导致目无纲纪、宗教上层热衷于宗教纠纷，忽视对民众的经训教育，苏非派以假乱真，把信徒引入歧途。在他看来，拯救埃及的出路，一是要恢复纯真的伊斯兰教，二是振兴教育，启迪民智，学习欧洲先进的科学技术。他主张凡违反原旨教义的东西，必须革除，对诸如圣徒和圣墓崇拜、一夫多妻制、蓄奴制要废除，要简化宗教礼仪，保持正常的宗教礼拜活动，恢复原旨教义，整治道德颓废现象，要普及教育，振兴民族文化，学习先进的科学技术知识，摆脱愚昧无知的状况。作为卓越的伊斯兰学者，他系统地从理论上阐述了自己的理想。

穆罕默德·阿布杜主张回到伊斯兰原旨教义，并不同于复古主义的反对理性。相反，他认为，对伊斯兰教义的坚定信仰必须建立在理性的基础上，这也是伊斯兰教的特点和优点。他说，在伊斯兰教之前，神学和宗教也存在，但那时的神学家采取的论证方法是超自然的或不可思议的，求助于奇迹、修辞专题论文或传奇。《古兰经》改变了这一切，它告诉人们：“真主已经允许或规定了有关他的知识，但并非简单地以启示为理由保证它的认可，而是提出证据进行论证，陈述不信者的观点并从理性上申斥它们。”所以，穆斯林对真主的存在，他的单一性，他的其他各种属性和先知启示的信仰，都是经过理性思考的。

调和理性和信仰必竟是个困难的理论课题，在这里，穆罕默德·阿布杜的方法中有类似康德二元论和不可知论的影子。他先界定了知识的范围——理性的适当客体只是事物的偶然方面，而事物的本性则在理性的范围之外。真理的存在，他的永恒性和单一性等概念是无前提的，用不着动用理性去思

参见任继愈主编：《伊斯兰教简史》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 482 页。

马吉德·法赫里：《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社 1992 年版，第 372 页。

考，理性的职能是思考真主的创造物，从这些创造物的偶性出发，人们可以揭示它们潜在的原因和支配它们的规则，即真主的创造的和谐性和完美性，如此，人们就能坚定真主的信仰。至于真主为什么是存在的、单一的、为什么能进行完美的创造，这就不是理性所能回答的问题了。

伊斯兰的理性主义与反理性主义长期争论的一个问题是人的行为由自由意志支配还是由真主预先规定的。承认前者则会否认真主的至上性，承认后者则会因为有人有反道德行为而否认真主的正义和完美。穆罕默德·阿布杜的解决方法是把这个问题放在知识的范围之外。人的行为的自由选择必然以区分善恶为先决条件，而这是可以通过直觉被知晓，只要不是愚昧无知者，不会有人怀疑它是不言自明的。

穆罕默德·阿布杜还认为，先知作为启示真理的预言家的地位是不可缺少的。人们追求幸福，但他们在智力和才能上又有差异，因而在认识真主和寻求幸福的手段上就有能力差别，这时，就需要有一个帮手来帮助人们认识幸福依赖于善良的行为和正确的信仰，这个帮手就是预言家，即先知。

穆罕默德·阿布杜还激烈地抨击西方思想家，例如当时的法国外交部长，对伊斯兰教的批评，顽强捍卫伊斯兰教。后者就伊斯兰教是否有能力应付现代文明的种种压力问题指责伊斯兰教，认为伊斯兰教有强烈的宿命论，混淆精神信仰与世俗生活的关系，因而使伊斯兰教丧失了活力。对此，穆罕默德·阿布杜首先将伊斯兰教与穆斯林，以及伊斯兰世界政治和军事上动乱的实践区别开来。他的意思是说，伊斯兰教本身是完美无缺的，伊斯兰世界也曾创造过灿烂的文明，它的政治—军事动乱是外部成分渗入的结果，所以，那责任不在伊斯兰教。关于宿命论，穆罕默德·阿布杜说，这是任何宗教都具有的，包括基督教。而伊斯兰教的长处恰恰是有条件有限制的宿命论，《古兰经》就多处强调人们的行为有自由选择的广阔天地，先知穆罕默德也谴责宿命论的死气沉沉。伊斯兰世界的宿命论同样是外部成分侵袭和神秘主义的托钵僧扩散的产物。关于精神信仰和世俗生活的关系，那位法国外交部长说，基督教是将两者分开的，例如，它区分神权和王权，因而为欧洲人打开了进步的大门，而伊斯兰教将此二者必然地联系起来，是使伊斯兰世界静止不动的重要原因。阿布杜认为，伊斯兰教世界观的有机统一是它的优点，它不分别地对待王权和神权，而是让君主服从真主。它也不要求穆斯林们放弃世俗享受去信仰，相反，伊斯兰教规定健全的身体先于健全的宗教，允许人们享受衣、食、行、住、性等，当然，这些享受是有节制的。

伊斯兰教现代主义不仅是一种理论思潮，而且是伊斯兰世界一支重要的政治和宗教改革力量。在埃及，由于阿富汗尼和穆罕默德·阿布杜的直接推动，产生了很大影响。在知识界特别是一些年轻的穆斯林知识分子普遍欢迎伊斯兰现代主义，反对僵化死板的正统教育。在突尼斯，统治者在伊斯兰现代主义的影响下进行某些社会政治改革，创建现代学校，改善军事装备，按欧洲方式训练军队，建立立宪制政府，企图在保留伊斯兰文化遗产的同时，按欧洲的样板改造传统的伊斯兰社会。在摩洛哥，苏丹穆罕默德·阿布杜和他的儿子，苏丹苏来曼为加强苏丹的权力，开始宗教改革，打击地方宗教势力。19世纪末，伊本·赛努西和阿布·杜卡里将埃及的伊斯兰现代主义引进摩洛哥，推动了这里的宗教改革。在伊朗，由于阿富汗尼的直接参与，也出现了反对封建王权，主张按欧洲资产阶级国家体制进行政治改革的呼声。伊斯兰现代主义成了伊斯兰世界从古代迈向近代的重要推动力量。

(3) 苏丹的马赫迪运动和伊朗的巴布运动

马赫迪运动既是苏丹人民反抗外来殖民统治的民族解放运动，又是一次反对本国封建上层统治者的平民运动。早在 18 世纪末，苏丹内战连绵，渐趋解体。1820 年，埃及的穆罕默德·阿里总督趁机侵入苏丹，置苏丹于埃及的统治之下，并推行现代主义的宗教改革政策，这与苏丹原有的苏非派教团发生激烈冲突。19 世纪 80 年代，英国吞并埃及，并企图以埃及为据点进一步占领苏丹。英埃两国在苏丹的殖民官吏横征暴敛，激起了苏丹人民的强烈反抗。1881 年，爆发了马赫迪起义。起义的领导人是努比亚人穆罕默德·阿赫默德（1848—1885 年）。他出身贫苦的船工家庭，熟悉下层人民的疾苦，后来成为苏非主义的沙曼尼教团教师，在广大渔民中布道，产生了广泛影响。阿赫默德谴责贪官污吏，揭露宗教上层分子的伪善，用宗教语言表达平民的平等愿望。1881 年，阿赫默德自称马赫迪，即救世主，宣布要铲除人间不平等，建立理想的正义世界，号召人们参加圣战。到 1885 年，马赫迪起义打败了英埃军队，将外国势力驱逐出苏丹。这之后，阿布杜拉在阿赫默德去世后继称马赫迪，改称哈里发，建立了神权国家，定都喀土穆。1898 年，在英军的镇压下，马赫迪运动失败。

马赫迪运动形成了自己的伊斯兰教义。它仍奉《古兰经》为神圣经典，但有自己的启示录和教法，其核心是要求绝对信仰和服从马赫迪。这个教义盛行禁欲主义，提倡生活俭朴，反对奢侈，主张取消贫富差别，信徒不分身份一律着一样的服装，有共同的行为规范，禁饮酒、吸烟、偷盗、禁婚丧礼仪、禁痛哭死者，除作战之外，禁骑马，要一律步行，信徒要避忌嫉、傲慢、疏忽礼拜等“三邪”，守贫困、圣战两大美德。马赫迪运动还实行共产制，一切财富归公共金库，由马赫迪统一分配。

发生在 19 世纪中叶的巴布运动，是伊朗近代史上著名的反封建压迫和殖民统治的运动。当时的伊朗受卡加尔王朝统治。欧洲资本，特别是英国资本的入侵，冲击了原有的封建经济秩序，商品经济的发展瓦解着旧的土地关系，大批农民失去土地，新地主乘机兼并土地，加重地租剥削，手工业者由于外国商品的流入而遭受打击，濒于破产。广大下层群众中积蓄着强烈的不满，1848 年，巴布运动爆发。

巴布运动的组织者赛义德·阿里·穆罕默德是伊斯兰教神秘主义的谢赫教派的信徒。他把握了广大民众迫切要求改变现状，追求幸福生活的心愿，借用十叶派“隐遁的伊玛目”的概念，宣传自己的主张，他说，在人们期待的第十二伊玛目和信徒之间，存在一个中介，是四道相继的“巴布”，即门。通过这个中介，第十二伊玛目与信徒保持联系。阿里·穆罕默德宣称自己就是“巴布”，人们通过他才能了解玛赫迪（即救世主）的旨意，进而，他又说自己就是玛赫迪，是带领人们铲除人间不平等，建立正义理想王国的。这位巴布写有一部《默示录》，被奉为巴布教派的圣经。巴布以历史进化论证明他的教义的合理性。他说，人类社会是递次向前发展的，每个历史时代都有特定的法律及制度，以代替前一代的法律和制度。各个时代的法律和制度只能由至上神派遣的先知来颁布、执掌。《默示录》即为当时的法律和制度的总汇，他自己就是至上神遣派的先知。

巴布运动使卡加尔王朝大为震惊，也为官方教士所不容。巴布后来被捕入狱，并被杀害。他的死被信徒们视作殉道，激起了反抗王朝的更高热情。

1848年，巴布的继承者侯赛因·穆罕默德·巴尔福鲁发动武装起义，迅速波及全国。

1851年，巴布派起义被镇压下去，巴布运动也发生分裂，它的一个早期信徒米尔扎·侯赛因·阿里创巴哈派，这位创始人被尊称巴哈乌拉。巴哈乌拉因涉嫌参予谋刺国王纳希鲁丁（1848—1896年在位）被捕入狱，后被驱逐出境。在国外，他继续传播新教义的活动，但不久就被其异母弟争夺教权的斗争所困扰。后来，巴哈乌拉埋头写作，完成了巴哈教派的经典。这是一种普世宗教，认为宗教是一元的，人类是一体的，上帝是至高无上的神，但可以有不同的名称，如神、安拉、天主等等。上帝的旨意通过他派遣的一个个先知传达到人间，这些先知包括犹太教的、印度教的、琐罗亚斯德教的、佛教的、伊斯兰教的，还有巴布和巴哈乌拉。巴哈教派奉行和平主义，主张以博爱来消除人间不平等，要人们忠于政府，拥护现世国家法律。巴哈乌拉晚年侨居国外。不再介入政治斗争，但仍关心国内巴哈派教徒的命运。他要信徒们隐瞒信仰，承认十叶派为国教，不反抗国王，同时也要求国王不要迫害他的信徒们。

巴哈教派脱胎于巴布教，后来在伊朗国外传播开来，形成一种新的、完全不同于巴布教的世界性宗教。

六、17 世纪中叶到 19 世纪中叶的印度宗教

1526 年，有着突厥人和蒙古人血统的巴布尔（1483—1530 年）在印度建立了莫卧儿帝国。阿克巴大帝（1556—1605 年在位）实行宽和政策，力求缓和阶级矛盾、民族矛盾和宗教矛盾，确实促进了莫卧儿帝国经济实力的增长。到奥朗则布（1658—1707 年在位）统治时期，帝国达到极盛的顶点，同时也开始走上衰败瓦解的道路。奥朗则布晚年时期，统治集团和皇族内部争权夺利纷争不断，国内阶级、民族、宗教矛盾激化。进入 16 世纪，葡、荷、英、法等西方殖民主义势力相继侵入印度，长期的角逐之后，英国确立了在印度的统治地位，整个印度沦为英国的殖民地，这一历史巨变必然对印度的宗教产生深远的影响。

1. 各派宗教的关系

莫卧儿帝国后期，印度社会中有四种主要宗教——伊斯兰教、印度教、锡克教和基督教。印度教徒人数最多，大约占总人口的四分之三左右，主要分布在印度半岛的南部、中部、北部的恒河和朱木拿河流域。伊斯兰教徒大约占总人口的 22% 强，主要分布在西北部，包括现在的阿富汗南部，巴基斯坦和旁遮普的部分地区，以及现在的孟加拉地区。锡克教徒主要分布在西北部的旁遮普地区。在近代西方人到来之前，印度半岛的西部、南部曾有过基督教的东派教会活动，葡萄牙人进入印度后，由于受天主教影响，这些古老的东派教会多改宗天主教，成为东仪天主教的一部分。宗教改革后，天主教和新教也随着殖民主义势力进入印度。

伊斯兰教是莫卧儿帝国的国教，占统治地位。按伊斯兰教的传统，每占领一个地方，对异教徒有三种处理办法：一是令其改宗伊斯兰教；二是保持原来信仰，但要向当局纳税；三是如不改宗伊斯兰教，又不纳税，就要被镇压。阿克巴改变了这种作法，他的宗教宽容政策主要包括：取消了印度教徒的香客税和人丁税，这项税收每年据说有几百万卢比；鼓励印度教的学术活动，允许自由修筑印度教寺院，可自由举行印度教的庙会，印度教徒不承担任何特别的赋税，以作为地位低贱的公开标志；经常邀集不同派别的宗教思想家举行宗教辩论，各陈己见，据说，这种辩论使阿克巴明白了“一切宗教里都有光，而光总或多或少带有阴影。”阿克巴还于 1579 年颁布所谓“不谬敕令”，由他本人依据伊斯兰教经训裁决一切信仰问题，无需通宗教学者做解释。最大胆的一步是阿克巴自己创制的一折衷的宗教，称“亭—伊—伊拉希”，他自称教主和先知。

阿克巴的宗教政策遭到伊斯兰教正统派的非难，说他是叛教者，是为了取悦于印度教徒。一些现学者则多对其取肯定态度。《印度通史》的作者说：“那些断言阿克巴是亲印度教的，强调他的所谓反伊斯兰教的法令，并指出他曾被印度教欢呼为‘查迦特古鲁’（世界的领导者）的人，应当记住下面这些事实：阿克巴获得了印度教徒的支持，这就使得莫卧儿政权对印度的统治要比突厥——阿富汗人坚强得多。这是正确的政策。……他尽了最大的努力，使印度的伊斯兰教从阿拉伯化的状态中解放出来，并使之适应印度的需要……”这本书的作者认为，阿克巴从信仰上说是伊斯兰教的苏菲派，并不是印度教徒。著名的巴基斯坦史学家赛义德·菲亚兹·马茂德是一位虔诚的穆斯林，他也认为，将阿克巴视为伊斯兰教的叛教者是不适当的。他说：“阿克巴从未失去信仰，他以身殉教，坚定不移。……虽然他确曾采用某些非伊斯兰教的习俗，但是他从未否认真主或《古兰经》的圣洁和权威。”反对阿克巴的人对他“扒倒废弃不用的清真寺，对印度教礼仪和太阳神崇拜津津乐道，议论甚多，但是他们忘记了阿克巴禁止印度教的某些有害习俗，从法律上规定寡妇可以改嫁，并禁止童婚。”这两本书提供的材料给人的印象是：阿克巴是位真诚的穆斯林，开明的皇帝，他的宗教政策有政治上的考虑，但不是玩政治手腕，他讨厌教派对立，希望他统治下的莫卧儿是个民族、宗教

辛哈和班纳吉：《印度通史》，张若达等译，商务印书馆 1964 年版。

辛哈和班纳吉：《印度通史》，张若达等译，商务印书馆 1964 年版，第 388 页。

赛义德·菲亚兹·马茂德：《伊斯兰教简史》，吴云贵等译，中国社会科学出版社 1984 年版，第 524 页。

融为一体的统一的大帝国。但在当时的历史条件下，阿克巴的宗教政策在穆斯林中还是遇到强有力的反抗，正统派对他极为不满。被伊斯兰世界称为“信仰的千年复兴者”的谢赫·阿赫默德（1563—1624年）抱怨说：“印度教徒受到怂恿，竟扒倒清真寺，改建庙宇、池塘。他们可以随意礼拜，欢度自己的宗教节日，即使干预到穆斯林的信仰和习俗，穆斯林统治者亦无能为力。在印度教斋日，印度教徒举行斋戒，同时要求穆斯林守斋，穆斯林面包师和食品店不得营业。可是在穆斯林斋日，印度教徒却大吃大喝，并出售糖果和其他食品。因为伊斯兰教为阴影所笼罩，尽管当政的苏丹是个穆斯林，我们也只能听之任之。”在正统派看来，阿克巴的政策使印度教徒的地位上升，却使穆斯林受到打击。阿克巴死后，他的政策即被废止，逐步实行一种压制、排挤、打击非穆斯林的政策，到奥朗则布时，这种政策走到极点。

人们对奥朗则布的评价不一，一般认为他信仰伊斯兰教逊尼派，但又很难说他的高压政策完全出于宗教信仰，他的政治观点起的作用更大一些。奥朗则布相信强权政治或阴谋政治，宗教成了他加强自己统治地位的手段。他想使莫卧儿，包括整个南亚大陆，由一个非穆斯林国家变为正统的伊斯兰逊尼派王国。奥朗则布千方百计在政治上支持伊斯兰教徒，想造就自己统治的稳固的社会基础。1665年，他颁布法令，规定穆斯林商人的关税率是2.5%，印度教商人则为5%，1667年，又改为废除穆斯林商人的关税，印度教商人的关税率保持不变。1679年4月，奥朗则布宣布重征对非穆斯林的人头税，以扩张伊斯兰教，革除异教。1669年，他向各省省长发出通令，要他们拆毁异教徒的所有学校和寺院。他听说有印度教的学堂招收穆斯林儿童，向孩子灌输反穆斯林思想，立即明令禁令。1671年，奥朗则布又颁布法令，规定政府中任职的必须是穆斯林，后来发现这办不到，行政管理中少不了印度教徒，于是便改为税务主管机关的书记官必须一半是印度教徒，一半是穆斯林。1695年，他又发布命令禁止印度教徒骑马、乘象和举行宗教节日活动。接着，奥朗则布开始领土扩张，征伐印度半岛南部的印度教诸小王国。奥朗则布的政策引起印度教徒的恐惧、不满、仇恨，各地印度教徒反抗莫卧儿的起义时有发生。1679年4月21日，就有数千印度教徒集会于德里大清真寺，抗议重征人头税，遭残酷镇压。1669年和1686年，孔雀城地区的查特人起义。1671年，拉其普特部族中的班德勒人发动起义，并与马拉塔人联合起来，坚持斗争有半个世纪之久。

受奥朗则布宗教迫害之苦的还有锡克教徒，甚至穆斯林十叶派也未能逃脱。锡克教也成为反莫卧儿帝国的重要力量。17世纪初，锡克教第五代师尊曾参予反抗莫卧儿朝廷的活动，遭镇压。此后，锡克教徒对莫卧儿的仇恨有增无减。1661年，锡克教第九代师尊德格·巴哈杜尔（1621—1675年）发动反抗莫卧儿帝国的游击战，长期与莫卧儿的旁遮普总督周旋。1675年，德格·巴哈杜尔被俘，并以煽动暴动罪被处死。巴哈杜尔的儿子哥宾德·辛格（1675—1708年）建立被称为“卡尔沙”的神权政体，组建军队，誓与莫卧儿帝国斗争到底。

莫卧儿帝国统治下的伊斯兰教、印度教、锡克教虽然在政治上存在尖锐的矛盾，但从宗教本身，从教徒们的社会和民间生活上说，又有相互影响、相互渗透、相互融合的一面，这就不是任何独裁者的强权政治所能左右的了。

如《印度通史》的作者所说，阿克巴的宗教宽容政策所以说是正确的，是在于他使伊斯兰教适应了印度的文化传统。传入印度的伊斯兰教走印度化的道路，这是必然趋势。实际上，印度地区的伊斯兰教中，苏菲派占有很大优势，就是伊斯兰教受印度教影响的结果。印度教也从伊斯兰教中吸取有益的东西，增强了自己的活力。12世纪的虔诚派运动就是在伊斯兰教影响下形成的，它对以后印度教的生存、发展和革新持久地发挥着作用，锡克教也是从这一运动中脱胎而来的。伊斯兰教和印度教的相互作用形成了近现代印度文化的骨干内容，在哲学、艺术、语言、民俗等方面创造出独特的文明形式。

正当印度大地上的中世纪居民角逐正酣之际，西方殖民主义者闯了进来。开始，这块古老大地的人们，不论是莫卧儿帝国还是各地方的小王国，穆斯林还是印度教徒或锡克教徒，都没有特别注意这件事情，看不出这些西方人给自己的未来命运带来的严重后果，有的甚至利用西方人作为一张牌，以便加强自己的力量，打击别人。西方人最初是为贸易而来，而后是基督教的传教士们，最后是他们想完全地控制这片土地，成为这个新世界的主人。

基督教在印度的传播，并不完全是温和地以基督精神感召印度人，而是和殖民者的侵略和奴役活动紧紧联系在一起。葡萄牙人采取的是直接的野蛮手段迫害当地居民，摧残他们的宗教信仰并强迫其改信基督教。在果阿等葡萄牙人的势力范围内，他们强行将印度教徒的孩子们集中起来进行基督教的教育，捣毁印度教庙宇，设立宗教法庭，拷打、焚烧印度教徒和穆斯林。英国人的手腕要婉转一些。对当地的王侯和宗教首领，他们开始采用抚慰政策，不介入、不干预当地人之间的争夺，实际上是坐山观虎斗。当然，在适当时机，英国人也不放弃武力手段扩大自己的势力。英国人通常用金钱收买的办法使当地土邦首领成为东印度公司的年薪领取者和养老金领取者，从而使那些土邦成为英国人领地。他们还发明一种“转属制度”，凡没有子嗣的王侯，死后不得将其属国转给其养子，而由英国人接收，逐步以和平手段蚕食印度领土。表面上看，英国人一般不直接干涉当地人的宗教信仰，但他们要完全地改变印度的社会制度、文化传统和生活方式，使之殖民化，即英国化。实际上，这对印度人传统宗教生活的冲击比直接的单纯的宗教干预要厉害得多，因此，印度人对这套政策的反抗丝毫不亚于对武力镇压的反抗。1806年，马德拉斯的总司令和省督发布一个规定，要印度雇佣兵带一条新奇式样的头巾，留特殊式样的胡子，不准在额头上描绘教派标志，这被印度兵看成是强迫他们改宗基督教，并因此而发动暴动。英国兼并奥德，将莫卧儿皇帝巴哈杜尔沙从德里的皇宫中赶走，按“转属制度”兼并各土邦，都引起穆斯林和印度教徒的恐惧和不满。“宗教的惯例如寡妇殉死和杀婴的取消，寡妇再婚的合法化，放弃传统宗教信仰的人的继承权之获得法律上的承认，……西方教育的传播，妇女教育的推广，铁路和电报的建设——所有这一切都为许多印度兵和市民看成要间接地毁灭印度教和伊斯兰教，使这个国家成为基督教世界。人们认为百年来的宗教成见和极宝贵的社会习俗将要不巩固了。”英国人在印度实行的社会改革给印度社会生活中注入了崭新的文明形式，可以说是具有进步意义的。但是在当时的大多数印度人看来，这是对他们传统生活方式和传统宗教的极大威胁。

2. 旧印度解体中各派宗教的动向

在古老的中世纪印度完全沦为英帝国殖民地的 200 年中，各宗教内部都经历了深刻的变革。

同伊斯兰世界的其他地区一样，印度的伊斯兰教也出现了两种典型的倾向——复古主义和现代主义。

复古主义的代表人物是谢赫·瓦利乌拉（1703—1762 年）。他出生于德里的一个宗教学者家庭，父亲曾在奥朗则布时代参加过《伊斯兰法典》的编纂工作。他本人曾到过麦加和麦地那研习伊斯兰教经典，受瓦哈比派的影响。瓦利乌拉生活的时代，莫卧儿王朝已开始走下坡路，统治集团内部的争斗连年不断，道德堕落，社会和宗教矛盾激化。同时，阿克巴宗教宽容政策的影响还存在，印度教的势力有所增长。有感于此，瓦利乌拉决心重振伊斯兰教，纯洁它的宗教信仰，加强穆斯林之间的团结，抵抗印度教的逼人态势。

瓦利乌拉认为，穆斯林思想和行动上的混乱在于信仰的不统一。他主张回到伊斯兰的原始教义上去，尊《古兰经》和《圣训》为唯一的信仰基础，剔除印度穆斯林中的神秘主义因素，认为这是印度教对伊斯兰教的侵蚀。瓦利乌拉将《古兰经》译成波斯文，这是莫卧儿帝国的宫廷语言和学校教育的通用语言，从此扩大《古兰经》的影响，他不顾一些乌里玛的反对，广泛宣传他的主张。他说，《古兰经》是主的信息，发奋学习《古兰经》的人离主最近。瓦利乌拉抨击对待《古兰经》的形式主义态度，他告诉人们，主的聲音并不是给人的崇拜物，而是供人诵读，研究和理解的，它应渗透到人们的实际行动中，成为人们处理日常一切问题的根本准则。

瓦利乌拉极力主张强化穆斯林的道德规范，为此，他认为必须严肃伊斯兰教法。针对印度穆斯林教法上的不统一，他认为应以《圣训》作为最高准则，融合不同的教法传统，求同存异。对于《圣训》的理解，他不承认 9 世纪汇集的圣训的权威性，倾向于更早些的所谓“真实可信”的圣训。

瓦利乌拉还极力鼓动进行伊斯兰圣战，以便鼓舞穆斯林走向低落的士气，回击马拉塔人和锡克教徒对莫卧儿朝廷的反叛。

当然，瓦利乌拉的努力并不能挽回莫卧儿帝国衰落的趋势，他的重振穆斯林道德的呼唤也未能将那些有影响力和权势的人们生活纳入道德的规范，但是他的思想和行动必竟代表了一股强大的势力，19 世纪出现的“圣战者运动”就是瓦利乌拉复古主义思潮的直接继续。这个运动的领导者赛义德·阿赫默德是瓦利乌拉的儿子阿布杜·阿齐兹的学生，瓦利乌拉的两个孙子也参与了运动的领导工作。赛义德·阿赫默德写的《正通》和瓦利乌拉的孙子沙赫·伊斯玛仪写的《信仰之坚振》成为运动的理论指导。圣战者运动坚持以伊斯兰教的原始教义为基础统一印度的穆斯林各派，运动的领导者们在印度北部广大地区布道传教，强调伊斯兰教的一神教义，反对多神崇拜，反对宗教仪式中的拜物教成分和偶像崇拜，例如对圣徒、圣墓的崇拜。运动呼吁必须以《古兰经》和《圣训》为基础，清除一切违反经训的思想和习俗，强化伊斯兰教教法和戒律，摒弃朝拜印度教神庙和圣地，呼印度教口号的行为。

圣战者运动的目标是要建立符合伊斯兰教原始教义的“理想之国”。这是根据瓦利乌拉的历史理论提出来的。瓦利乌拉曾提出一种“普世哈里发”学说，认为人类历史分四个阶段：一是没有典制礼法的原始社会；二是在哲学家指导下的城邦国家；三是为克服分裂，恢复秩序建立的君主制；四是为

限制地方君主制而建立的普世哈里发制，这是最理想的“正义国家”。在这样的国家里，哈里发具有绝对的权威，穆斯林必须绝对顺从哈里发，即使他是不义的，也不能兴兵反抗。因为哈里发有着神圣的使命，他要负责保卫穆斯林的国土不受外来侵犯，以至高无上的权力监督所有的伊斯兰教君主，使之遵循伊斯兰教法。圣战者运动接过了这个理论，又构想出一个与“理想国家”相对立的“不完善国家”的概念，这就是当时由英国和其他异教徒占领的印度国土。圣战者运动号召穆斯林发动“圣战”，改造“不完善国家”，建立正统伊斯兰教的“理想国家”。运动将这种思想化为实际行动，以村社为基地，在非穆斯林统治的地区广建圣战者组织，委任清真寺教长为宣教员，宣传伊斯兰教义，设立宗教法庭，严格在穆斯林中实行教法。1830年，赛义德·阿赫默德宣布对印度西北部的锡克教地区举行“圣战”，一度攻占白沙瓦，并在那里建立一个伊斯兰神权国家，但在锡克教徒的反击下失败，赛义德·阿赫默德战死于战场。

圣战者运动的领导者们还在印度穆斯林中播下一种仇恨西方文明的种子，使印度穆斯林远离西方的新思想、新文化、近现代的科学知识。他们认为，西方文明是邪恶的，它会使穆斯林脱离伊斯兰教而陷入卑俗之中，因此必须极力规避。这是对新的世界形势的“一种消极的反应”。它使穆斯林非但未能适应新环境，反倒越加墨守旧的生活方式。

复古主义并不是印度穆斯林回应新世界局势的唯一形式。19世纪中叶，一股伊斯兰教现代主义思潮开始在印度出现，它的代表人物是赛义德·阿赫默德汗（1817—1898年）。它出身于德里的一个封建贵族家庭，年轻时在英国东印度公司任职，到过英国，亲身考察英国社会和英国人的生活方式，与英国官方保有良好的关系。他认为，穆斯林应当努力学习西方的文化科学知识，改造伊斯兰教中不适应新形势的古老传统，同时又要坚持伊斯兰教的最基本原则。他将主要精力投入到教育事业上，改革伊斯兰教的传统教育模式，仿照英国大学的样子创建印度的伊斯兰高等教育。由赛义德·阿赫默德汗开创的印度伊斯兰教现代主义运动后来发展为印度民族解放运动的一支重要力量。

印度教是产生于印度本土的古老宗教，8、9世纪间经商羯罗（约公元788—820年）改革后正式脱离婆罗门教，在印度有深厚的社会和文化基础。它与伊斯兰教抗争10余个世纪之久，而没有被伊斯兰教所消蚀，这可算个奇迹。13世纪开始的虔诚运动之后，吸收伊斯兰教的某些因素，增强了生存的活力。印度半岛南部的一些印度教的小王国一直没有放弃自己的信仰，它们与莫卧儿帝国抗争着，18世纪中叶还一度北上，入主德里。印度教和伊斯兰教，这是印度大地上的两个中世纪的巨人。在西方殖民者和新的文明形式面前，它们又都面临着生死存亡的迫切问题，它们必须做出自己的选择。伊斯兰教的复古主义和现代主义是它回答西方人的挑战的两种方式，印度教差不多也做出了同样的反应。由拉姆·莫罕·罗易（1772—1833年）领导的印度教宗教改革运动不顾守旧势力的顽抗，力图使古老的印度教与近代的西方文明接轨，使印度教走出中世纪。他的事业为印度的民族解放运动准备了思想和组织基础，成为印度民族解放运动的另一支重要力量，他本人也被誉为“近代印度之父”。

罗易出身于孟加拉地区一个婆罗门家庭，早年就开始学习阿拉伯文和波斯文，接触了伊斯兰教义和古希腊哲学，后曾游历过波斯、阿拉伯、缅甸，还到过中国的西藏。1804年至1815年在英国东印度公司作牧税人，1815年退出东印度公司，专门从事宗教和社会改革活动。罗易广学博识，通梵语、阿拉伯语、波斯语、英语、法语、希腊语、希伯来语等，熟知欧洲近代的哲学、经济学等人文知识，能深刻体察印度的国情，民情。他痛切感到印度因贫穷、落后而被推到屈辱的地位，决心改变祖国的面貌，有朝一日能使印度与西方国家争强。罗易对西方世界的态度，初看起来是矛盾的：当看到英国人侵略和奴役自己的祖国和人民时，他憎恶这些外来的殖民者；当他了解了英国人的思想、他们的法律和政治制度以及他们掌握的科学知识时，对比印度传统中落后的东西，他又感到这些英国人是文明的、先进的。他想借助英国人的力量，求助他们的支持，用西方的思想、文化、科学、技术改造印度社会的传统习惯，使自己的祖国强盛起来。所以，罗易对西方世界的态度又是明确和坚定的——学习先进的西方文明，使印度跻身于世界强国之列。他说：“设想在一百年后，印度人民由于经常同欧洲人交往，获得一般政治知识和近代科学知识，难道还不能觉醒起来去反对压迫他的民族？！到那时同英国人的关系，要么是仇敌，要么是平等的盟友。”

为了实现自己的理想，罗易首先着手改革印度教。他认为，“印度教徒所信奉的现行宗教不利于提高他们的政治兴趣，种姓差异使他们形成不胜枚举的大小宗派，因而完全抹杀了他们的爱国热情。同时繁文褥节和清规戒律使他们根本不能从事任何艰巨事业。”

罗易认为印度教之所以宗教林立，难以统一，原因之一是信仰不统一，有多神崇拜的遗迹。在印度教的渊源之一吠陀教中，多神崇拜的色彩最浓厚，它将自然力、祖先、英雄人物等都作为崇拜对象，并设想这些神分布在天、地、空三界。婆罗门教也认为有三大主神，即梵天主创造，毗湿奴主护持，湿婆主毁灭。罗易在众多的印度教经典中最看重《梵经》，因为它的一神论色彩最鲜明，认为世界上最高的存在是“梵”，只有梵是最真实的，其他的一切都是梵的“幻现”。罗易坚持《梵经》这一基本思想，视梵天为最高的创造者。

如何理解梵的本性，在印度教中也是有不同见解的。传统上以拟人观看梵，称它为“原人”，有千头、千眼、千足。由原人的头生出婆罗门，从肩生出刹帝利，由腿出首陀罗。这是种姓制度的一个思想依据。罗易反对把梵视作人，认为它是非人格，无名状的，是一种抽象的一般的存在，却又可以为人们所理解。罗易想以这种理论作为铲除种姓制度的思想武器，消除印度教徒的种姓隔阂。

印度教有强烈的消极遁世倾向。罗易认为这是阻扼民族觉醒和政治上走向成熟的重要因素。他极力反对转世轮回和因果报应说，这种观念让人禁欲苦行，以此作为摆脱轮回之苦的门径。罗易鼓励人们在现实生活中积极为社会服务，参予社会变革的实践。他吸收基督教和近代西方资产阶级的人文思想，建立一种新的道德体系，提倡努力进取，平等博爱，以改变人们的传统道德观念。

培伦主编：《印度通史》，黑龙江人民出版社1990年版，第342页。

同上。

改造旧的宗教礼仪也是罗易领导的宗教改革的重要内容。印度教特别看重繁琐的宗教礼仪，有数不清的宗教节日和祭祀活动，视其为神人沟通、摆脱苦难所必需。祭祀必须由婆罗门主持，他们是“人间之神”，垄断经典的解释权。复杂的礼仪充满神秘色彩，禁锢人们的心灵，而且还加强着种姓制度。罗易认为，信仰神，体验神的主宰作用，并非一定要借助那些礼仪，只要克制自己的情感，投入沉思默想之中，就可获得关于神的真知。内心的真诚信仰和实践上自觉地遵行神意，就是虔诚的教徒。在罗易创建的梵社庙堂中就不设神像，不搞什么仪式，只是静静地祈祷，沉思。

罗易改革印度教最大的功绩是将理性精神注入了印度教，改变重启示的神秘主义传统。他不主张盲目迷信经典，而是从现实生活的需要和经验出发研究和理解经典，从中阐发出符合时代精神的教义来，这是对印度教的最根本性的改革。

罗易是推进印度教改革的卓越思想家，又是位有胆识的社会活动家。他顶着顽固分子的攻击将其改革的思想付诸实践，向延续几千年之久的陈规陋习宣战。1828年，罗易组织了梵社。这是个宗教性社团，也是个社会政治性的组织。在罗易领导下，梵社一视同仁地聚集各方人士，组织实施广泛的社会改革计划。首先，梵社积极推动反萨蒂制度（寡妇殉夫）的斗争。它的成员深入到群众中做宣传，劝阻殉夫者，其间遇到很大阻力。萨蒂制度根深蒂固，即使那些受害的妇女也是相当顽固地坚持这一习俗。罗易广泛争取社会各界的支持，他直接向英国的自由派人士和英国的殖民当局做工作，迫使当局颁布了禁止萨蒂的法令。其次，梵社致力于提高妇女地位的工作。他大造舆论，反对童婚，反对禁止寡妇改嫁，主张妇女有受教育的权利，有财产继承权。罗易认为，寡妇所以自愿焚身殉夫，无财产继承权是重要原因。丈夫一旦死去，其遗孀就失去生活的经济来源。给予寡妇继承亡夫遗产的权利，就为取消萨蒂制度准备了经济条件。梵社本身在提高妇女地位方面做出榜样，他的成员不搞童婚，吸收妇女入梵社，创办女校，发行妇女专刊。再次，梵社积极倡导消除种姓制度，做了大量的宣传工作，陈述种姓制度的弊端，也推动殖民当局在法律上限制种姓制度。不过，这毕竟是触动了印度最深层的社会结构，阻力就不只是来自政治和宗教方面了。种姓一直是印度人联结个人和社会的纽带。如果打破种姓制度，印度人就必须重新确认自己的地位，重新寻找进入社会的途径，这取决于印度人民个性发展的程度，就不是思想批判和简单的几条法规能够解决问题的了。就这一点来说，梵社不可能完成从根本上取消种姓制度的任务，它的贡献在于跨出了历史的第一步。

罗易特别看重教育改革，他认为愚昧无知是印度落后的重要原因，因而把启迪民智作为民族复兴的基本道路。早在1816年，罗易在加尔各答就创建印度学院，这是印度按现代方式进行有组织的教育和西方教育的开始，在印度教育史上具有决定性的意义。该学院课程有自然科学、社会科学，使用英语和印地语。罗易力主废除梵文教育制度，认为它只会向青年灌输对本人和社会毫无实际用途的语法细则和抽象区别，使人思想僵化，丧失活力。这是一种使受教育者永远保持中世纪的愚昧状态，使国家永远处于黑暗之中的教育制度。罗易说，新式教育就应该把有实际应用价值的科学知识传授给青年人。在罗易的倡导下，印度的新式学校发展很快，为印度培养了大批新型知识分子。

在本文叙述的历史时期，锡克教也发生了重大变化。锡克教的创始人是

那纳克（1469—1539年），他是印度教虔诚派运动的成员，后来吸收伊斯兰教苏菲派的成分，提出新教义。他坚持一神论，视真主为唯一的信仰对象，反对印度教的多神崇拜、偶像崇拜、种姓制度、苦行及消极遁世，革除印度教的繁杂教义，主张在神面前人人平等。锡克教自它的第三代领袖开始行祖师制，称历代领袖为师尊，那纳克被追谥为第一代师尊，第十代师尊哥宾德·辛格（1666—1706年）时废除祖师制。

早期锡克教宗教宽容，不同宗教间和睦相处。特别反对印度教和伊斯兰教间相互残杀，奉行非暴力主义。它的第五代师尊曾卷入莫卧儿朝廷内部争夺皇位的斗争，受到阿克巴的儿子吉汗吉尔的处罚。这事是个转折点。锡克教由此放弃了宗教宽容思想和非暴力主义，将与伊斯兰教作战纳入信条，尊与伊斯兰教作战而死的领袖为殉教者。自第六代师尊起，锡克教教团建立了纯粹军事性的组织，向黠武政治的转变成为锡克教历史上的一个特色。1661年，第九代师尊得格·巴哈都尔继位。他继承了先辈的好战传统，处处与莫卧儿朝廷为敌。在发动了一次对莫卧儿的圣战失败后，得格·巴哈都尔被俘，1675年被处死。这更激起了锡克教徒对莫卧儿人的仇恨心理，他们认为，得格·巴哈都尔只是一个和平主义的游方宗教徒，并没有伤害任何人，却被莫卧儿人以煽动暴乱处死，这是对锡克教的凌辱。锡克人从此更为好战，与世人为敌，同莫卧儿、印度教徒、英国人开始不断的战争。第十代师尊哥宾德·辛格（1675—1708年）为适应这种战争生活，加强内部的集权，建立了“卡尔沙”，即神权政体。锡克教的哲学基础没有改变，但外表和仪式有很大更动。男教徒的名字加“辛格”，意为“狮子”，女教徒名字加“考儿”，意为“公主”。入教典礼称“帕胡尔”，意为“剑的洗礼”，用双锋剑搅匀水以洒身。以“师尊万岁”为该教口号，教徒必须祀奉祖师那纳克，严守教规。教师要蓄长发，身佩匕首，梳头髻，戴环饰，着宫廷仪式裤。严禁教徒吸烟饮酒、寡妇殉夫、杀婴、搞偶像崇拜，只许将精力全部贯注到刀剑武功上，准备随时战斗，杀戮敌人。依靠这样一套新名称、新服饰、新礼仪，哥宾德·辛格动员了锡克人的全部精力，将其引向一个唯一指定的方向。锡克民族也被塑造成一种有特定目的的民族。1708年，第十代师尊被一个阿富汗人杀死，生前他曾宣布，以后的师尊会从“卡尔沙”中找到。这样，父子相袭的师尊制实际上就被废除了。

哥宾德·辛格之后，锡克人向旁遮普扩展势力，在这里，他们遇到一支信奉印度教的队伍。后者曾大败锡克人，但却未能从根本上战胜他们。锡克人为自身生死存亡而战的自觉性和团结一致支撑着自己，成为力量的源泉。据说，锡克教的敌人曾哀叹，要完全消灭锡克人的势力，必须等到他们的宗教热忱消散之后才有可能。在旁遮普，锡克人组成12个战士社团，称“密尔斯”，由强有力的酋长领导，建立起“神权政治的联盟封建制度”。

锡克人的团结一致，以对外部敌人的作战为前提。1767年以后，深入旁遮普的印度教势力被打败，锡克人之间的战争就开始了，各“密尔斯”为争夺联盟的统治权相互倾轧。英国人利用了他们的这个弱点。1849年，经过两次战争之后，英国人打败了锡克人，控制了旁遮普。

基督教在近代向印度的传播，与西方殖民者的侵入是同步的。1498年5月17日，瓦斯科·达·伽马到达印度西海岸。1502年，达·伽马第二次来到印度，占据一些据点。整个16世纪，葡萄牙在东方称雄，由葡萄牙支持的天主教修会开始派传教士到东方来。1517年，圣方济各会传教士到达果阿。

1542年，耶稣会传教士沙勿略奉葡萄牙国王若奥三世的派遣，以教皇保罗三世使者名义到达果阿。沙勿略吸收不少印度低种姓人加入天主教，唆使这些人拆毁印度教庙宇，捣毁偶像，建筑天主教堂。1579年，两位耶稣会士被派到莫卧儿宫廷，1594年，耶稣会士哈维尔和平西哈被邀请到莫卧儿宫廷，但他们企图说服莫卧儿的统治者们改宗基督教的努力却毫无结果。

17世纪初，耶稣会士诺贝利到果阿，他改变使印度人欧洲化的传教策略，着婆罗门服饰，学习当地语言，用简明易懂的方式，结合印度人的文化心理特点传教，收效不小，许多高种姓的印度教徒改信天主教。但诺贝利的策略受到罗马教廷的谴责。

17世纪开始，荷兰、英国、丹麦等国的势力先后进入印度，新教各宗派也开始到印度传教。17世纪初，荷兰人在印度建立联合东印度公司，取代了葡萄牙人的地位，荷兰归正宗传教士开始渗入印度。1616年，丹麦人建立了丹麦东印度公司，1705年，两名德国哈雷大学的传教士受丹麦国王的派遣到印度传教。英国于1600年建立东印度公司，英国的新教传教士也随之来到印度，他们中间较有影响的是国教会牧师亨利·马丁（1781—1812年）。他于1806年抵印，1810年用印地语译成《圣经·新约》，后来又将其译成阿拉伯语和波斯语。基督教各宗派，包括耶稣会，都把办学校、医院、慈善事业当作传教活动的重要一环，想借此引起当地人的好感，促其皈依，也确实有效果，同时间接促进了印度近代文教卫生事业的形成和发展。

七、清朝前期的中国宗教

1644年6月6日，在清军包围之下的北京城内，传闻吴三桂将于今日护送崇祯太子朱慈娘回京。亡明的官员们备好銮仪法驾，随卤簿（皇帝专用的车驾仪仗）迎候太子于朝阳门，望尘伏道左，及登舆，仰视非太子，乃清摄政王多尔衮。众人惊愕之间，大队清军已入城。6月15日，多尔衮命令京城大半屯驻清兵，划东城、西城、北城、中城为八旗营地，而汉人则一律驱至南城，划南城为民居。其时，内城中有两位西洋人士，也当在迁出之列。两人向摄政王上了一道奏折，申明自己是来华传教的天主教传教士，以阐教为本，劝人忠君尽孝，贞廉守法，现居所存有修历法用的大批资料，请仍准居留原处。第二天竟获准，并在教堂门口贴了一道不准滋扰的上谕。这两位洋人就是天主教的耶稣会士汤若望（德国人，1622年来华）和龙华民（意大利人，1597年来华）。这是清朝政府第一次与基督教接触，充分表现了入主中原的少数民族新政权的宽容大度。

1. 清朝前期的基督教

先于汤若望、龙华民来华的著名传教士，还有方济各·沙勿略（西班牙人）、范礼安（意大利人，1573年到澳门）、罗明坚（意大利人，1580年来华）、利玛窦（意大利人，1583年来华）。他们都是天主教的耶稣会士，随葡萄牙船队，抱着“为基督征服世界”的信念远来东方传教的。这是基督教第三次进入中国。第一次是在唐朝，当时叫大秦景教，属基督教异端之一的聂斯托利派，为君士坦丁堡主教聂斯托利所创。因被指控主张基督有两个不同的位格，被以弗所公会议绝罚，聂斯托利被革职流放，其追随者向东逃亡到叙利亚、波斯等地，7世纪中叶传入中国内地。第二次是在元朝，将景教和新来自欧洲的天主教徒称为也里可温，当时的信徒为蒙古人、阿兰人、色目人。元朝灭亡，天主教在中国几近绝迹。意大利人马可·波罗多年在元世祖朝中作官，回国后写了一本游记，激起了无数西欧人对富饶美丽的东方的向往。由于地中海沿岸和中亚一带当时已是奥斯曼土耳其帝国的天下，对欧洲人来说，古老的丝绸之路被阻断了。15世纪末，西班牙、葡萄牙两国开始资助远洋探险，企图开辟到东方的海路。意大利人哥伦布依地球是圆球形的观念向西，无意中到达了美洲。葡萄牙人向东，1487年1月，迪亚士到达非洲南端的好望角。1498年5月，瓦斯科·达·伽马绕过好望角，到达印度西海岸。1510年，葡萄牙强占印度西岸的果阿作为总督驻地。1511年葡萄牙人攻占马六甲，1553年登陆澳门。

基督教宗教改革运动之后，新教的势力扩展很快，旧教（我国俗称天主教）的势力主要集中在西班牙、葡萄牙和意大利等南欧地区。美洲和亚洲东部被天主教看好为保存和扩充自己的空白点。按照西班牙和葡萄牙分别占领美洲和亚洲东部的既成事实，罗马教廷裁定，西、葡两国分别统领西东两块大陆的传教活动。葡萄牙还从教皇保罗三世那里争取到在远东的保教权，即凡到东方的传教士必须经葡萄牙国王的批准，一起从里斯本出发。葡萄牙国王也曾呈请教皇向东方派出传教士。教皇将此事委托给耶稣会负责。所以，明末最初进入中国的基督教传教士都是天主教的耶稣会士，此种独占局面大约维持了50年左右。1631年，多明我会神父高奇从台湾到福建登陆。1633年，多明我会的黎玉范和方济各会的利安当（西班牙人）也从台湾来福建，次年利安当为福建人罗文藻（约1616—1691年）施洗礼。罗文藻是第一位中国籍的天主教神父和主教。奥斯丁会则迟至1680年才在广州成立传教据点。1683年，巴黎外方传教会的创始人陆方济进入福建。基督教的东正教1685年才进入中国，新教则更晚，始于1807年。

明末清初，天主教在中国的传教事业很有成效。1636年在华的天主教徒已达38200人，到1650年增至15万之众，基本上算站住了脚，这与利玛窦等人灵活的传教路线密切相关。

(1) 传教士中国化，还是中国教徒西洋化？

方济各·沙勿略可算是开创天主教在中国传教的第一人。他先到日本传教，发现日本人对中国文化怀着深深的崇拜和信仰。日本人常说，如果你讲的道理是对的，为什么中国没这样说过呢？他们是将中国人的话当作判断是

参见王友三主编《中国宗教史》，齐鲁书社1991年版。

非的标准的。沙勿略于是认识到，中国乃是一可以广事传播耶稣基督教理的大国。若将基督教输入该地，也就为基督教进入日本打下基础。但是，这位被天主教会列为圣品的圣方济各·沙勿略却壮志未酬身先死。明末海禁极严，不准外国人进入内地。1552年8月，沙勿略来到广州西南约158公里的小荒岛——上川岛，这便是他到中国的终点。这年12月，沙勿略因染疾病死在这里。据说，后来到过澳门的范礼安曾面对中国大陆高呼：“磐石呀，磐石，你何时可以裂开！”然而，磐石是什么，打开磐石的路又在哪儿呢？首先是两种异质文化的隔阂。

基督教与中国传统观念体系有着本质的不同，与作为国家意识形态的儒家观念体系更是格格不入。基督教的世界观是一元论的神创论，认为造物主是无限、永恒、全知全能的；造物主创造并主宰万物；人是有罪的，要靠基督来拯救。中国传统观念体系中没有这样的成分，认为万物行天道，而天道只是阴阳二气的运作，而非由一人格神主宰，天道本身也不是神，只可说是“理”。“理”本质上是形而上者，但日常生活的应对洒扫之间无不见其作用，因而并不神秘，且天道有象，可以显示给人们。人一生的生活状况有先在的命运、气数以及外在的时运规定，此即天道的作用；顺天道者昌，逆天道者亡。能否顺应天道，取决于自己的努力，没有什么拯救者可以左右。如此，在日常生活中也就不必存有对“神”的敬畏、祷告，全部的功夫只在于“修己”。

基督教有严密的组织，这是在打破自然性的血缘群体的基础上人为建立起来的。教徒都是以独立的个人的身份与神发生关系，是神的创造物。随之，为维持组织整体性，就有一套程式化的宗教仪式，有服从这套组织体系的宗教伦理。中国则不然，一直以血缘群体——家庭为社会的基本单位，并按家庭的模式建立起社会的或国家的行政组织。在家庭之内，每个人以一种伦理角色的资格出现，并非是有独立人格的个人。在家庭之外，则直接纳入国家的行政组织体系，并不需要一宗教组织作为中间环节。所以中国的生活中并不需要一个超越于血缘关系形式之外的宗教仪式来维持组织，也不需要独立于血缘伦理之外的伦理体系。

此外，中国与西方的生活方式、生活习惯也截然不同，而且这种不同又往往被赋予政治的意义，譬如清朝时男人梳辫子，就不是个人的发式问题，而是对清廷的态度问题。顺治二年，皇上谕礼部：“自今布告之后，京城内外，限旬日，直隶各省地方，自部文到日，亦限旬日，尽令薙发。遵依者为我国之民，迟疑者同逆命之寇，必置重罪。若规避惜发，巧辞争辩，决不轻贷。该地方文武各官，皆当严行察验，若有复为此事，渎进章奏，欲将朕已定地方人民，仍有明制，不随本朝制度者，杀无赦。”西洋人则认为男人留辫为蒙昧、野蛮、不开化。

更根本的还在于，基督教和儒家思想体系是两种社会制度，特别是政治上的统治秩序在观念上的反映。如果仅是上述基础文化层的不同，还可通过和平的文化竞争来解决彼此的矛盾。但一旦进入政治方面的控制文化层的对立，就是毫不相让的了。试想，若要清廷全盘接受基督教，其统治地位何以保证？这是绝对不可能的。两种文化的对立，如果通过官方以正统的政治代

参见王友三主编《中国宗教史》，齐鲁书社1991年版。

《清世祖实录》卷十七。

表的形式而出现，往往就是直接的对抗了，因清廷要坚守儒家思想体系，而罗马教廷也很顽固，誓为基督征服世界，并且双方似都带有市俗方面的对抗因由——各自以自我为中心的民族主义。欧洲人只认为自己是文明人，其他都是“史前人”，而清廷也自认为唯我华夏为世界中心，其他皆为蛮夷。

基督教能否传入中国，障碍不仅来自中国方面，也来自基督教方面。如果视中国为磐石，基督教自己也是一块顽石，就只能两相排斥了。

然而事情也还有另外一面。

就清朝政府来说，坚持正统儒家思想的意识形态地位当然是不能动摇的。但是，在实践上，又往往表现出一些实用主义，或者说是务实的态度：凡能为我所用者，皆可用之。特别是康、乾二帝，他们并不盲目排斥基督教和西方文化，相反，对来自西方的有效的实用知识还表现出相当浓厚的兴趣——这不知这是出于他们的个性，还是儒家思想的内在逻辑应有之物。

就士人阶层看，在当时条件下，大多数人仍以通过科举考试踏入宦门来获取功名为人生道路。为此，他们也只能读孔孟经书，延宋明理学之说。但是，儒学思想，特别是宋明理学的抽象性、模糊性、不确定性，也容得不同的人去阐发。在这个旗号下，既有僵化的卫道士，又有为个人目的而只拿儒学当敲门砖的伪道学家；既有对之不求甚解的腐儒，也有取严肃认真的研究态度，确想从中找出经世致用的精义的有识之士。这后一种求实精神，在明清之际曾有较大发展。持有这种态度的人在坚持儒家以民为本的前提下，反对空谈性理，认为儒者应以经世济民为本务，做实事，求实功。明末清初，对基督教曾有三种主张：禁教又禁学；禁教不禁学；学教都不禁。“教”指基督教基本教义，“学”指实用的科技知识。

就民间大众方面来看，清朝的官方意识形态直接以思想理论的形式上发挥作用，影响不是很大。一般百姓对祖宗的崇拜敬畏很深，其次讲“敬天”，但往往加上个“爷”字，称“老天爷”，可能与儒家理论中的“天”字也有区别了。民间的神很多，风神、雨神、雷神、山神、河神、土地神等等，更有点泛神论的气味。这种自然神论的观念，其宗教意义不是很强，更多的是市俗的，实用的价值——都是作为求福免灾的手段。一旦这些神不能满足这个需要，就会被当作垃圾一样地扔掉，犯不上去敬畏它们。此事的另一面就是，如果有什么东西能使人们去灾得福，就会得到人们的认可、赞赏、敬重。当人们灾难深重，苦于挣扎而求助无门之际，一个以新面孔出现的宗教就有可能传播开来。利玛窦初到广东肇庆时，除了做官僚士大夫的工作，还曾在民间行医，为不少平民百姓治病，很得人心，在民间扩大了基督教的影响。

看来，基督教在明清之际传入中国，并没有一个绝对的屏障。但屏障是有的，而且也很坚固。在世界上其他地方，基督教可能有还未曾遇到过像中国这样的对手。中国人多地大，不可能以血与火的殖民征服方式强迫人们信仰基督教。中国有几千年连续的历史，又是统一的中央集权制大帝国，传统的力量巨大，意识形态的控制机制和网络很严密，作为异质文化的基督教，要在中国散布的确不容易。但是，屏障上还是有孔隙可渗透的。关键是要找到双方可以对话的关节点。这就是，基督教一方要能够满足中国方面对实用知识和技术的需要，并尊重中国各个层次人士的风俗习惯；中国一方则要尊重基督教人士的实用科学技术知识，并有条件地允许其进行传教活动，摒弃盲目排外、闭关锁国的态度。把握这个关节点，基督教在当时应是持主要责任的方面。因为它是传教的主动一方，中国则是被动，受动的一方。中国并

没请你来，是你自己要来的。这与洋务运动以后的向西方求学，是大不一样的。

后来，基督教的传播过程，就是在这个关节点上走钢丝的过程摇摇摆摆、晃悠悠，总的说来，没出什么大乱子，没从钢丝上掉下来。以利玛窦等人为代表的务实的传教士，确实在努力寻求一条适合中国情况的传教路线，他们确实是以自己丰富的科技知识和灵活的策略敲开了在中国传教的大门，一直到鸦片战争，情况才发生新的变化。

在范礼安来华之前，来自葡萄牙的耶稣会士已开始在中国的中国人中间传。当时，他们所采用的，是让中国入教者葡化的方针，要求他们讲葡语，用葡名，生活方式也要改随葡俗。1573年，范礼安以耶稣会远东视察员的身份到澳门，主张改上述方针为让传教士中国化，学习中国语言，生活方式随中国的礼规和民俗习惯。他建议耶稣会重新派遣和训练适合这一方针的年轻教士到中国来。巴范济、罗明坚、利玛窦就是这时从印度调到中国的。范礼安往来于印度中国之间达32年，但只到过澳门，并未进入中国内地。罗明坚等按范礼安的要求，学习中文和中国礼俗，很快就能讲一口流利的汉语，有一副士大夫的言谈举止，获得广东官员的好感。他又以珍贵的礼品贿赂两广总督陈文峰，才得以获准到肇庆传教，并在那里建立了中国的第一座天主教堂。

利玛窦根据到肇庆的经验，将范礼安的传教思想加以系统化，并形成了一套具体办法：打通关节，踏入国门；入乡随俗，取得好感；广交朋友，争取支持；想方设法，直达朝廷；施洗收徒，建立教堂。其主要方针，一直没有离开“以学带教”。

利玛窦发现，中国的儒士对新鲜事物持有浓厚兴趣。他确信，要在中国传播天主教，首先应从士人阶层入手，以学问为媒介，寻求沟通的共同语言，把握时机，阐发基督教义。所以，利玛窦在日常生活中，力图模仿中国人，打躬作揖，下跪叩头，他都做得来。他以为中国尚佛，还曾用僧名，着僧服。苏州人瞿太素想从利玛窦那里学习炼丹，利玛窦却向他传授了几何学和基督教理。后来，明宫中的太监也以为利玛窦能炼丹，后发现并非如此，还曾刁难过他，阻止他见皇帝。不过，不会炼丹也许是帮了利玛窦的忙，否则，可能就不会有后来的传教成就了。利玛窦从瞿太素那里也获益匪浅。他由此知道佛教在中国并不受重视，因而换去了佛教徒的形象包装，改随儒俗，并开始用心研究儒家经典，借用儒家的语言来阐发天主教教义。他将这些研究成果用拉丁文写成书，传回西方，对西方人了解中国起了重要作用。

利玛窦坚持向他所接触的儒士宣传介绍西方的天文学、数学、地理学等知识。传教士中有的反对这种方法，主张直接宣讲天主教教义，对此，利玛窦很不以为然。事实证明，利玛窦的方法是成功的。通过这条途径，利玛窦结识了不少很有影响的明朝官员和士人，并使他们成为他传教的得力助手。明代王顺庵对利氏的天文学知识评价说：“彼释氏之言天地也，其空幻虚谬可知也。今利子之言天地也，明者测验可据，毫发不爽，即其粗可知其细。圣教之与释氏，孰正孰邪，必有辨之者矣。”徐光启曾为明礼部侍郎、礼部尚书并东阁大学士，他称赞利玛窦是海内博物通达君子，故于从政之余向利玛窦学习天文、地理知识，而且很有成就，后经皇帝准奏而主持修历工作。

他于 1603 年受洗正式成为天主教徒，支持传教事业，被称为天主教在中国的几大支柱之一。

利玛窦还发现，要想在中国扩大天主教的影响，必须获得官方的准许，尤其是得到皇帝的认可。他想尽各种办法，几经周折，疏通关系，以进贡方物的名义，于 1601 年 1 月第二次到北京，终于见到万历皇帝，献上天主图像、天母图像、天主经、珍珠镶十字架、报时鸣钟、万国图志等。皇帝很高兴，授其官职，赐与居第。从此，利玛窦在北京立住了脚，为后来天主教在中国的传播打下了坚实的基础。

利玛窦所以坚持这样一套“不与中国固有思想相背驰”的近乎“妥协”的路线，与他对中国国情的总体认识有关。在他看来，“中国人和外国人少有往来，对于外国人常怀疑心，时常害怕，尤其是中国皇帝，……唯一的明智途径是慢慢取得中国人的信服，排除他们的疑心，然后再劝他们进教。”他认为他的方法并不违背天主教的哲学基础。天主教把知识分为形而下的事物的知识和形而上的本体的知识。由事物的知识入手进而提升到本体的知识，这种方法容易为人们所接受。

范礼安、利玛窦的传教方针被汤若望等继承下来。

汤若望于 1618 年启程来华，1622 年底到北京，先学习汉语，后被派往西安等地传教。他也是耶稣会士，像利玛窦一样有丰富的天文学、数学知识，并通工学。此次到中国，他带了许多有关数学、天文学的书籍和天文仪器。据说，他曾准确地预测了 1623 年 10 月 8 日的一次日食，因此声望大增。1630 年，经徐光启推荐，汤若望奉召入京参与修历工作，参加编纂《崇祯历书》。1646 年，该书经汤若望修正，改名为《西洋新法历书》，顺治皇帝在封面御批“依西洋新法”五字，由清政府命名为《时宪历》。

清军一入京，汤若望就受到清廷的保护，顺治帝很敬重他。1644 年 11 月，汤若望由礼部任命为钦天监监正，继续主持修历工作。由于创立新法有功，1646 年又加太常寺卿衔。1653 年，顺治帝赐汤若望“通玄教师”称号，1657 年又加封他为通政使司通政使，1658 年诰授其为光禄大夫。从此，汤若望在清廷的官衔超过所有在中国的欧洲人。

作为虔诚的天主教传教士，汤若望不会把自己变为一位传授实用知识的教师，天文气象方面的专业技术人员，绝不会忘记为基督教征服世界的使命。他在主持修历工作的同时，倾全力翻译著述天主教教理书籍，系统阐述天主教神学学说，扩大天主教的影响。他不放过一切机会向能接触到的中国人宣讲天主教的教理和基本知识。明崇祯朝，汤若望曾获准自由出入皇宫，竟在太监和后宫中发展教徒几十人，设两座教堂，经常举行弥撒。他还曾借机上书崇祯皇帝，劝他信奉天主教。汤若望也不放过向顺治帝传授天主教理的机会，希望他能成为君士坦丁大帝那样的皇帝。

(2) 基督教“第二次教难”

1659—1670 年，清朝曾发生一场借历法问题打击陷害天主教传教士的事件，是为中国基督教史上的第二次教难，是相对于明末的南京教难而言的。

范礼安、利玛窦、汤若望的传教路线，在来华传教士中，以及在耶稣会，罗马教廷内部，也并非一致赞同。中国内部也不是都支持在一定范围内有条

件地接纳天主教。双方都有偏离天主教与中国传统意识形态对话的关节点的因素，因而就有发生冲突的可能性。

利玛窦等开始采用借佛以传教的策略，后又改为联儒排佛、道的方法，引起佛教的不满。始于1616年，至1621年平息的南京教难，发起人和组织者是明南京礼部侍郎沈，礼部尚书及东阁大学士方从哲，二人背后有大太监魏忠贤的支持。这些人的动机据说与佛教的怂恿有关。

对天主教的责难主要来自三个方面；一是正统意识形态；二是法律；三是政治。沈等认为天主教欲扫灭中国圣贤传统，劝人信奉天主教，不祭祖宗，是教唆人不孝不忠；天主教宗教仪式中涂圣油、洒圣水、男女聚于一堂等，是伤风败俗，搅乱纲纪，念咒语，尚巫术，违背正统儒家观念，也为大明法律所不容；天主教修历法，以西洋历代中历，破坏了自尧舜以来的传统历法，又直接触犯了“禁私家告天”的明律。所有这些，都是无视大明皇帝的绝对权威，蛊惑民众，图谋不轨。沈三次上疏皇帝，请求禁教。前两次，万历皇帝未予理会。方从哲便暗示沈先斩后奏。于是，沈派兵逮捕了南京的天主教传教士，严刑拷问，之后解往澳门；南京西式教堂全部拆毁，天主教圣像及经书被焚；将中国的天主教徒治罪，罚作苦役。1616年底，明政府终于发布焚教令。

清顺治朝，由于皇帝的特别宠爱，天主教似没有遇到什么麻烦，传教事业也有很大发展。即便如此，排挤天主教的势力也依然存在。到康熙初年，杨光先等便又借历法问题掀起了反天主教的高潮。

利玛窦、汤若望等人参与修历工作，很有成就。《崇祯历书》被命名为《时宪历》后，全国实行，汤若望又被委以要职，此事引起固守正统历法的人不满。历法本属学术之争，可杨光先却将其拉入政治范畴。

首先，杨光先以宋明理学的宇宙观批判天主教的创世说。他认为，第一，天不是由什么具体材料制造而成，只是阴阳二气的一种存在形态。“夫天二气所抟撰而成，非有所而成也。子曰：天何言哉，四时行焉，百物生焉，时行而物生，二气之良能也。”第二，他认为天之上并没有造天的造物主。“天设为天主之所造，则天亦块然无知之物矣，焉能生万有哉？天主虽神，实二气中之一气，以二气中之一气，而能造万有之二气，于理通乎？”第三，既然天不是造物主所造，它就不应有起始点。他说，儒者讲“无极生太极，言理而不言事。”“若以事言之，则六合之外，圣人存而不论，论则涉于诞矣。”“而所谓无始者，无其始也。有无始者则必有先无始者之无无始，有先无始者之无无始，则必有生无始者之无无始。溯而上之，遏有穷极，而无始亦不得名天主矣。误以无始为天主，则天主属无，而不得有。”第四，他认为，天实际上只是一“理”，并非仅为有形之物，所以也就不存在有形的天的主宰者。“夫天，万事万物万理之大宗也，理立而气具焉，气具而数生焉，数生而象形焉。天为有形之理，理为无形之天，形极而理见，此天之所以即理也。天函万事万物，故推原太极者，惟言理焉。”

杨光先还从盖天说的立场出发反对地圆说。他说，如果世界各地都处在一个大圆球上，则此面上的人与彼面的人脚心相对，彼方人就是头下脚上的倒立着了，这是个常识，因此，说地为一大圆球，不觉令人喷饭满案。

至此，杨光先对天主教的批判，仍有学术责难的色彩。然而其真正目的却不在学术之争。他将天主教士的宗教活动说成是妖言惑众，另有阴谋，一下子将学术之争扯到了政治性的问题。他说，汤若望等“借历法以藏身金门，

窥视朝廷机密，若非内勾外连，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？”教士们推行西洋历法，实是将关系国家兴亡的修历大事交与西洋人。如此一来，传教士们传教活动的全部目的便为预谋颠覆大清帝国了。

杨光先的禁教主张，在顺治朝并没有被朝廷采纳。到康熙帝初即位时，鳌拜擅权，杨光先又上书要求翦除天主教，废除西洋历法，并且也不再讲什么学术理由，完全由盲目排外情绪所驱使了。按杨光先自己的说法，是“宁可使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人。”1664年，汤若望、南怀仁等传教士被捕。次年，礼刑二部决定将汤若望肢解处死，临行刑时，忽地动山摇，发生大地震，此后皇宫发生连续13天的一场大火，会同定案的官员们认为这是上天示警，释放了一批传教士以求免灾，但对汤若望仍维持死刑。这时，太皇太后出面干预，传谕说：“汤若望向为先帝（指顺治帝）所信任，礼待极隆，尔等欲置之死地，毋乃太过！”汤若望因此保住了性命，几位中国教徒处斩，另有一些信天主教的中国官员被革职。杨光先被任命为钦天监监政。

京城开了头，各地方争相效仿，全国掀起了一股不大不小的反天主教热。各省查封教堂，焚毁经像，将各地西方传教士押解北京，除南怀仁（字敦白，比利时人，1659年来华，先在陕西传教，1660年奉召进京，参加汤若望等入修历工作，授钦天监监副）等四人留京外，其余遣送广州，不准出城，不准再传教。

1668年，康熙帝亲政。这位皇帝很有见识，也有原则性。此时距请入关不远，内地及边远地区仍有反抗势力。为稳定局面，缓和矛盾，清政府在意识形态上采取兼容并蓄的方针。康熙帝由此立场出发，正确处理了此次历法纠纷。他说：“历法关系国家要务，尔等勿怀夙仇，各执己见，以己为是，以人为非。务当平心考虑谁是谁非，是者从之，非者改之，以成至善之法。”

他让南怀仁和杨光先当着众大臣的面，实地测量日影和星象，以比较中西历法。此可谓以理服人，让事实说话，揭了杨光先虚妄无知的底儿。南怀仁的测量准确无误，杨光先却不知如何下手。然而，杨光先并未死心，又上书皇上，危言耸听，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，西历以九十六刻推算，若用西洋历法，必然短促国祚，不利子孙。”此言一出，不但未吓倒康熙帝，反被斥为妄言，随即以诬陷罪名将杨光先革职，遣回原籍安徽。汤若望已于1665年去世，遂命南怀仁接替他任钦天监监正。恢复汤若望制定的西洋历法，发还宣武门内天主教堂，为汤若望平反，康熙帝还为他写了祭文，赞誉他“鞠躬尽瘁，臣子之功劳，卹死报勤，国家之盛典。”还其“天微教师”称号（即顺治帝赐“天玄教师”，因讳“玄”字，改为“微”）。原遣往广州的天主教士准予返回原所在教堂。历法案风波至此结束。

经过这次劫难，于以后康熙帝在位的50年间，天主教基本上再没有遇到清政府方面的压制，传教事业又有较大发展，据统计，到18世纪初，全国13行省共有传教士117人，传教士住所114处，大小教堂250处，教徒达30

王友三主编：《中国宗教史》，齐鲁书社1991年版，第908页。

同上书，第909页。

王友三主编：《中国宗教史》，齐鲁书社1991年版，第909页。

万人。

康熙帝对天主教的态度是明确一贯的。他认为，天主教教义与中国礼教大致相符，政府既容得喇嘛教、佛教、回教，也无禁绝基督教的理由。他们很器重有丰富实务技术知识的天主教传教士，与他们私交甚深。不少传教士经常出入宫中。法国传教士洪若翰、刘应曾用奎宁治愈康熙帝的疟疾；外科医生罗德先修士为康熙帝治愈心悸症和上唇症；白晋（法国人，1687年来华）在宫中设有化学实验室，他还将一部法国外科专家的著作《根据血脉循环及最新发明编写的人体解剖学》译成满文，并附有满文说明的插图，康熙帝交御医参考（但禁止印刷至宫外）。南怀仁也经常被康熙帝召见，为皇帝讲解数学和天文学。自1670年被任为钦天监监正后，南怀仁又连续加任太常寺卿、通政使司通政使、工部右侍郎。南怀仁、张诚（法国人，1668年来华）、徐日升（葡萄牙人，1672年来华）在平定三藩之乱和订立中俄尼布楚条约时曾有功于清廷，对此，康熙帝念念不忘。1691年，当又发生浙江地方当局迫害天主教事件时，徐日升、张诚曾见皇上，请求皇上出面干预。康熙帝命礼部议奏，结果令其不满，命再议，国舅佟国纲深解皇帝心意，拟一议决结果：“臣等会议，查得西洋人仰慕圣化，由数万里航海而来，现今治理历法。用兵之际，力进军器火炮。差往俄罗斯，诚心效力，克成其事，劳绩甚多。各省居住之西洋人，并无为恶乱行之处，又并非左道惑众，异端生事。喇嘛僧等寺庙，尚容人烧香行走，西洋人并无违法之事，反行禁止，实属不宜。相应将各处天主堂俱照旧存留，凡进香供奉之人，仍许照常行走，不必禁止，臣等未擅使，谨具题请旨。”康熙帝对此很满意，批示“依议”，全国照此执行。这等于为天主教在中国的业绩做了一个历史性的总结。天主教传教活动也因此获得了法律上的认可。这是它进中国100多年以来的第一次。

(3) 中国礼仪之争

17至18世纪，天主教会及其在华传教士在如何对待中国传统礼仪风俗上发生激烈争论，罗马教廷和清朝政府都介入进来，其核心还是中西双方如何把握两种文化对话的关节点问题。在天主教内部，争论不会有什么实质性结果。罗马教廷的态度也前后不一，摇摆不定，既要坚持天主教的纯洁性，又不愿失去在中国传教的机会。康熙皇帝对此很不满意，遂开始了以后的“百年禁教”。

所谓中国礼仪之争的背景很复杂，交织着天主教内各修会，主要有耶稣会、多明我会、方济各会、奥斯汀会之间，罗马教廷与各修会之间，葡萄牙、西班牙、法国王权政府之间，教权与王权之间的矛盾，各方对在华传教权的争夺，等等。天主教内并非是神圣、纯洁的天国，而是“人人皆为自己打算，人人专求己国利益。正如此，方有如此众多的纷争与不幸。”（罗文藻语）

对利玛窦的传教路线，耶稣会内也有不同意见，如龙华民就反对。利玛窦生前曾任耶稣会中国传教会会长，龙华民尊重他，并未表示自己的反对意见。利玛窦逝世，龙华民曾接任会长，提出了不同于利玛窦的传教主张，在耶稣会传教士中获一部分人的赞同，另有一部分人仍坚持利玛窦的路线。

参见《中国大百科全书·基督教》，中国大百科全书出版社1990年版，第65页。

参见《中外文化交流史》，河南人民出版社，第50—51页。

王友三主编：《中国基督教史》，第914页。

1628年，耶稣会在江苏嘉定召开会议，形成妥协：对敬孔祭祖问题，仍沿用利玛窦的方式，即允许中国教徒维持原有习俗；在造物主的译名上，采用龙华民的办法，不用天、天主、上帝等词，只用音译。

随之，耶稣会之外的其他西方势力推波助澜，把问题搞得越来越大。

天主教传入中国之初，耶稣会曾垄断在华传教事务几十年。葡萄牙政府又从教皇那里争得了在远东，包括中国的保教权，葡萄牙—耶稣会似成为一整体。这种局面引起法国和西班牙王权政府的不满，多明我会，方济各会和罗马教廷也担心耶稣会的势力不断扩大。为限制耶稣会的权力，罗马教廷在管理体制上做了一些调整。

天主教教会体制是主教管理教区制。教区由教皇创立。主教由教皇任命。远东最初只设印度的果阿主教区，中国的教务属澳门教区，澳门教区隶属果阿主教区。耶稣会最高首领是总会会长，下是省，省下是传教区会。利玛窦所任即为中国传教会会长。由于耶稣会曾垄断东方传教事务，属罗马教廷果阿的教区实际上也就为耶稣会独占，并要受制于葡萄牙政府。

1658年，罗马教廷在东方实行宗座代牧制。宗座代牧为教皇派出，代表教皇管理一宗座代牧区的教务。这是企图限制葡萄牙的保教权，冲破耶稣会对东方教务的垄断。巴黎外方传教会的陆方济被指派为中国华南宗座代牧区代牧。1683年，陆方济到福建，以总理全国教务的身份宣布，在华传教士、各修会会士、传教员必须宣誓服从代牧。西班牙、葡萄牙禁止本国传教士对他宣誓，法国仅同意法国传教士向本国主教宣誓。陆方济的代牧权力实际没能实现。这期间，耶稣会、方济各会、多明我会，巴黎外方传教会、法国耶稣会等各行其是，在中国形成了几个相对峙的传教权力机构。后来，罗马教廷又同意在葡萄牙保教权下设立北京南京教区，又改为在陕西、四川、福建等9省设9个代牧区，然而矛盾，一直没有解决，并转移到中国礼仪之争上表现出来。

所谓中国礼仪之争的直接表现，仍然是天主教神学与中国传统信仰体系的矛盾，天主教的仪式、教规与中国习惯礼俗的矛盾，包括前面提到的如何用汉语表达基督教的造物主概念。龙华民等认为，中国的“天”字只指自然的天，不能正确反映基督教的造物主概念；“神”、“上帝”又有迷信、原始宗教的色彩，最好的办法是直接采用音译。

1635年，马尼拉大主教根据西班牙传教士的报告，提请教皇乌尔班八世注意在华耶稣会对中国礼俗的过分宽容。1643年，在华西班牙多明我会士黎玉范回欧洲，向罗马教廷传信部对耶稣会提出17条指控，主要涉及：中国天主教徒是否同其他天主教徒一样每年必举行一次认罪和圣餐礼；教士对中国妇女行洗礼时，可否不用口津及盐，是否可免除涂油；放债者皈依天主教后，是否还允许其经此营生；应否允许中国天主教徒向社会祭神典礼捐献财物；中国教徒可否参加祭孔典礼及丧葬仪式；中国教徒能否祭拜祖先牌位及其他祭祖仪式；可否允许中国教徒参加敬孔活动等等，都是中国人日常生活中经常或必须参加的活动，遵守的规范和习俗，而又为天主教教规所不容者。1645年，教皇英诺森十世批准多明我会对耶稣会的指控，罗马教廷传信部发布通谕，禁止中国天主教徒参加祀孔祭祖活动。1654年，在华耶稣会派卫匡国回罗马向教皇申诉，说明中国天主教徒可以到孔庙领受登科的仪礼，祀孔祭祖是民间习俗，不具宗教意义。1656年，教皇亚历山大七世重做裁定，同意耶稣会的传教路线。多明我会对此不服，要求教廷说明1645年的通谕是否

有效。1669年，教皇克列芒九世又批准圣职部发出第三个指令，宣布1645年和1656年的裁决都有效，具体情况由传教士自行判断。这无疑是和稀泥，表明罗马教廷在这个问题上也犹豫不决，莫衷一是。

既是由传教士自行判断，就不会有统一的意见，天主教方面在这个问题上形成三足鼎立，一是葡萄牙耶稣会大部分维持利玛窦的方式，一是反对利玛窦的主张，再是罗马教廷方面的摇摆不定。1693年，巴黎外方传教会主教颜当在福建教区发布牧函，要求教徒不准按中国礼俗行事。1700年，在华耶稣会士将天主教内的中国礼仪之争呈报康熙皇帝，申明他们坚持利玛窦路线的理由，很受康熙帝赏识，称其“所写甚好，有合大道，敬天及事君亲敬师长者，系天下通义，这就是无可议处。”1704年，教皇克列芒十一世批准圣职部第四个决定，禁止天主教徒奉行中国礼仪，并命令大小教堂取下康熙帝亲题的“敬天”匾额。教廷派意大利人多罗主教带此文件到中国来。多罗于1705年底到北京。康熙帝接见了，申明了清廷的立场。指出中国奉行孔学之道。西方传教士到中国来，常受中国保护。若有人反对敬孔祭祖，传教士便不能留在中国，并解释说中国的传统信仰与天主教并不冲突。对此，多罗不敢直接回答，也未提衔命东来，宣谕克列芒十一世的第四决定之事，而让颜当出面答话，康熙帝斥颜当为“愚不识字，擅敢妄论中国之道”。此时，康熙帝也并未取盲目排斥天主教的态度。1706年，他通令在华传教士必须向内务府领取准予传教的印票，条件是必须严守利玛窦的规矩，否则驱逐。1707年，多罗在南京公布了教廷方面第四决定。康熙帝大怒，下令将基遣送澳门。在华的巴黎外方传教会士，大部分多明我会士和少数方济各会士服从教廷的禁约，拒绝领取传教印票而离华。耶稣会士和一部分方济各会士、奥斯汀会士则愿守中国法度，继续在中国传教。

1715年，克列芒十一世拒绝耶稣会代表提出的采取调合政策的请求，重申1704年的禁约，并要教士宣誓服从，否则逐出教会。在此严令下，在华传教士除少数服务宫中，大部分丧失合法居留权而离开中国。1720年，教皇派嘉乐为特使来华，企图说服康熙帝同意接受教皇的禁令，又要允许传教士继续在华传教。康熙帝严辞拒绝，并声明：“以后不必西洋人在中国行教，禁止可也，免得多事。”嘉乐感到情况不妙，对教皇克列芒十一世的通谕加了8条解释，准许中国天主教徒有条件地遵行中国礼俗。康熙帝对此并不满意。欧洲方面，教皇也认为嘉乐的8条不合教义，宣布废除，并禁止在华传教士再提中国礼仪问题。根据康熙帝的禁教精神，雍正元年（1723年），礼部奏请在全国禁天主教获准。自此开始了百年禁教。天主教在中国失去了合法的传教地位，除少数传教士留宫中供职，允许进行宗教活动外，其余皆令回国。不少传教士违令秘密潜入内地传教，引起以后的诸多纠纷。天主教的和平传教时期至此结束。

(4) 百年禁教

自1723年发布禁教令开始，一直到鸦片战争，清朝政府一直坚持禁教政策，定西方传教士的传教活动为非法，故而由天主教开始的在华传教势头锐

冯作风译：《清康乾两帝与天主教传教史》，第38页。

杨森富：《中国基督教史》，第137页。

陈垣：《康熙与罗马使节关系文书》。

减。18 世纪初，中国有天主教徒 30 万人，到鸦片战争时，大约只有 20 万人左右。其间，1807 年，新教的传教士马礼逊（英国人）受伦敦教会派遣，于 9 月 7 日抵达澳门。这时，清政府严禁外国人进入中国内地，不许中国人入教，且不许教外国人学汉语。马礼逊秘密潜入广州，师从两位天主教徒学习中文。马礼逊的这两位中文教师怕被捕受刑，随身携带毒药以备自杀。马礼逊后谋了个东印度公司职员的身份，以掩护自己。1814 年 9 月，马礼逊为一位叫蔡高的中国人施洗。蔡高是中国的第一位新教教徒，他的哥哥、弟弟也先后入教。1816 年，一位叫梁发的广东刻印工人受洗入教，并成为中国的第一位牧师。梁发对基督教怀有高度热情，先后为他的妻子、父亲、儿子施洗，还在广州劝化几位工人入了基督教，以他为首，在广州就出现了一个小的华人教会。

接着来华的其他新教会宗有：荷兰传教会所派信义宗的郭实猎，1831 年到天津；美国公理会所派裨治文、雅裨里，1830 年到广州；美国美浸会的蒯为仁、叔末士、罗孝全；美国圣公会的文惠廉，1840 年到澳门，后到福建；美国长老会派出马赖德牧师夫妇于 1842 年到香港。这些新教传教士大多只活动于东南沿海一带，没能深入内地。由于此时正值清廷行禁教政策，传教工作也难于打开局面。至 1840 年，在华的新教传教士仅 2012 人，30 年中所收教徒不满百人。他们在文教方面做了不少工作，开办一些学校，办期刊，印刷书报，想借此打开传教局面。

东正教传入中国的方式与天主教、新教不同，不是派传教士传教。中国的第一批东正教徒是一批归顺入中国籍的俄国战俘。

1665 年，一批俄国武装人员侵占了黑龙江南岸的雅克萨。1685 年，清军收复雅克萨，俘虏俄军士兵 45 人，并押送到北京。中俄尼布楚条约签订后，此批俄俘获释，但他们不愿回国，便在北京定居下来，这便是中国的第一批东正教教徒。这些人归顺清朝后，被视为旗人，被编入镶黄旗，驻北京东直门内胡家园胡同，清政底还特准他们将这里的一座关帝庙改为祈祷所，北京人称此为“罗刹庙”，称这些东正教徒为“喇嘛”。1715 年，俄国向北京派出第一届“俄国俄罗斯东正教驻北京传道团”，以后每十年换一届。1727 年中俄恰克图界约签订后，俄罗斯取得了定期向中国派遣传教士的权利。由于当时俄国东正教没有独立的宗教活动，而直接隶属于沙皇，俄罗斯东正教驻北京的传教团实际上充当了沙俄政府派驻清朝的官方代表，起外交使团的作用，这种情况一直持续到 1878 年才改变。所以，东正教在中国人中的影响并不大。据 1860 年的统计，北京的东正教徒不过 200 人，加上哈尔滨、天津、张家口、汉口等地区内，也只有 300 人左右。

2. 清朝前期的伊斯兰教

伊斯兰教传入中国的方式不同于基督教，不是传教士传教，逐步扩大影响，最终形成信众群体。它是国外信仰伊斯兰教的国家或民族因战事、商事、政事移民到中国，以血缘关系为纽带，不断扩大信众群；或者是国内的少数民族因政治、民族等原因而整个改宗伊斯兰教。在内地，民间一般将伊斯兰教称为“回教”、“回回教”，认为是回族的宗教，似乎回族——伊斯兰教——穆斯林是一个整体。这虽不确切，但也确实表明，伊斯兰教与少数民族问题是密不可分的。我国现有 10 个少数民族信仰伊斯兰教，她们是：回族、撒拉族、东乡族、保安族、维吾尔族、哈萨克族，塔吉克族、乌兹别克族、柯尔克孜族、塔塔尔族。前 4 个散布在内地，相对集中在甘宁青地区，后 6 个主要生活在新疆。伊斯兰教这种地域和民族分布的格局，至迟到明中叶已经定型，以后就开始了它的“中国化”过程。其总的趋势是：伊斯兰教作为加强这些少数民族凝聚力的旗帜，为适应整个国家的政治、社会环境，在宗教义理、仪式、组织制度等方面都作了相应调整。按王友三先生主编的《中国宗教史》一书的研究，伊斯兰教的“中国化”具体表现为 10 个民族形式和两大系统的形式，即内地的 4 个民族成一系统，新疆地区的 6 个民族成为另一系统，而每个系统中各个民族的伊斯兰教又各有自己的特点。

(1) 新疆地区的伊斯兰教

如何描述鸦片战争前清朝新疆地区的伊斯兰教，研究者们说法并不一致。这里，只摘要地说明几个发生在这一时期的历史事件。

哈萨克族原来信仰原始宗教，后改信祆教、佛教、景教，8 世纪开始改宗伊斯兰教。

乌兹别克族原住在中亚撒马尔罕、布哈拉、塔什干一带，670 年左右改信伊斯兰教，14 世纪后陆续迁入新疆地区。

柯尔克孜族于 6 世纪前已有部分人进入新疆，10 世纪中叶开始信仰伊斯兰教（有说晚到 16 世纪后半期，并且未曾达到全民族改信伊斯兰教）。

塔吉克族 10 世纪开始信伊斯兰教，16 世纪末 17 世纪初改奉伊斯玛仪十叶派。

塔塔尔族也是 10 世纪始信伊斯兰教的。

维吾尔族的祖先在唐时称回纥，后改称回鹘，元明时称畏吾儿。在长期的历史中，融合蒙古人、汉人、塔吉克人、土库曼人等，形成今天的维吾尔族。最先信仰萨满教，后皈依摩尼教、佛教。公元 960 年，伊斯兰教传入新疆喀什地区的哈拉汗国属地，第一任布格拉汗首先信奉了伊斯兰教，随之，汗国居民全部信了伊斯兰教。11 世纪，伊斯兰教传入于阗，13 世纪传到库车，到 16 世纪初，维吾尔族全部信奉了伊斯兰教。

清朝政府初识新疆地区的伊斯兰教，是在平定准噶尔部叛乱时。

1690 年，蒙古准噶尔汗噶尔丹率部犯清，被清军打败。1695 年开始，清朝政府开始主动进攻准噶尔部，大获成功，将准噶尔部压迫到新疆地区，并准备进一步的进攻。1696 年，哈密阿奇木伯克额贝都拉转附清朝，这是一个

参见王友三主编《中国宗教史》，齐鲁书社 1991 年版，第 788 页。

参见马通《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社 1983 年版。

信奉伊斯兰教的地方政权。1755年，清军最后消灭了准噶尔达瓦齐汗部，平定了天山以北地区，随后开始解决天山南部地区的归附问题。当时，天山南部处于三种势力控制之下，一部分地区，如焉耆、库车、阿克苏、乌什等地，处在达瓦齐控制之下；哈密、吐鲁番等地已归附清朝；喀什噶尔、叶尔羌、和田等塔里木盆地南缘地区，为黑山派首领控制。达瓦齐汗部被消灭后，天山南部的准噶尔部也就瓦解了。清朝政府余下的问题是如何对待黑山派。

黑山派和白山派，也称黑旗派（或黑帽派）和白旗派（白帽派），是天山南部信仰伊斯兰教伊禅（又译伊善）派的两个派别。严格说，这不是两个教派，而是在南疆地区争夺统治权的两股家族势力。

关于伊禅派的性质和起源，有的说属于苏菲派，有的将其归在十叶派旗下。最早是由一位名叫加拉里丁·克特柯的人带入维吾尔地区的。伊禅，据考证是波斯语“他们”的音译，用来指称被教徒崇拜的圣者。伊禅派的首领称“和卓”（又译“和加”），这也是一个波斯语音译，原是波斯萨尼王国的一种官职名称，也称“学者”、“贵人”，后来，在中亚地区被称作出身圣裔的人。据刘志霄著《维吾尔族历史》一书，成吉思汗的后代，察合台汗国的秃黑鲁·铁木尔汗于1322年向阿克苏地方的伊斯兰教长加拉里丁作了信仰伊斯兰教的表白。加拉里丁·克特柯的儿子和卓额西丁继承父业，帮助秃黑鲁·铁木尔在天山北部推行伊斯兰教。作为报偿，额西丁家族被赋予世袭库车、阿克苏、乌什地区宗教司法官——喀孜的特权。在1513年赛伊德建立叶尔羌汗国之前，伊禅派在天山南部是统一的，额西丁家族一直是这个教派的世袭首领。叶尔羌汗国统一天山南部后，要抵销和摆脱控制这一地区宗教生活的额西丁家族，叶尔羌的热西德汗请一位伊禅派教士和卓穆罕默德·谢日夫来到叶尔羌，热西德汗成了谢日夫的信徒。这样，天山南部就不再是额西丁家族的一统天下，而是有两个伊禅派势力。

叶尔羌的克里木汗时期，一个自称伊斯兰教创始人穆罕默德23世子孙的人，名叫伊斯哈克·瓦力，来到叶尔羌。后来，他向叶尔羌汗国密报了撒玛尔罕军队奔袭叶尔羌的消息，使叶尔羌获胜，因而伊斯哈克·瓦力取得在喀什噶尔传教的权力。不久，伊斯哈克·瓦力拜访额西丁之子阿布杜·热依木，后者成了伊斯哈克·瓦力的信徒，这是额西丁家族退出天山南部宗教舞台的标志。

叶尔羌汗国到阿布杜拉汗统治后期出现分裂，阿布杜拉与其长子尧勒瓦斯不合。尧勒瓦斯为了打击阿布杜拉的势力，有意识地扶植一种新的宗教力量，他选中了伊斯哈克·瓦力的异母长兄和卓穆罕默德·依敏（此人后来称作伊禅喀兰，即伊禅之首的意思）以对抗伊斯哈力·瓦力。伊禅喀兰死后，他的两个儿子尤素甫和和卓·阿帕克在尧勒瓦斯支持下，不到一年时间就在喀什噶尔得势。天山南部的伊禅伊斯兰教中就出现“伊西克亚”与“伊斯哈克亚”的两派，前者为白山派，后者为黑山派。以后，这两派参与南疆地方政权的争夺，成了两股政教合一的地方势力。

白山派和黑山派进行了长期的权力争夺。但两派内部的相互残杀也很激烈。例如，白山派的阿帕克和卓死后，他的继室哈奈姆帕夏和阿帕克的长子叶海亚之间为争夺帕夏（皇帝）的位置，大动干戈，哈奈姆帕夏暗杀了叶海

参见刘志霄《维吾尔族历史》，民族出版社1985年版。第463页。

参见王友三主编《中国宗教史》，齐鲁书社1991年版，第796页。

亚和他的两个儿子，叶海亚的第三个儿子和卓·艾赫麦德被白山派藏起来。此时，黑山派的首领地位转移到伊斯哈克·瓦力家族中的达尼亚手中。1715年，准噶尔部的策妄阿拉布坦进攻叶尔羌和喀什噶尔，先是达尼亚投降，后白山派的艾赫麦德被俘。他们俩都被准噶尔军队押往伊犁。不久，达尼亚被释放回南疆，他的儿子和卓·加罕继续作为人质留在伊犁。清军灭了准噶尔达瓦齐部，被准噶尔囚禁在伊犁的和卓·艾赫麦德和他的两个儿子和卓·波罗尼都和罕和卓落到清军手里。正值清军平定了准噶尔部，在复杂的南疆不知如何立脚的时候，他们放回了波罗尼都，清军给他的职责是将“所有回人（维吾尔）应输贡赋，查明数目，令其交纳。”这样，清朝政府就将白山派作为控制南疆的依靠力量了。这当然会引起黑山派的不满。黑山派以清廷为敌，纯粹是因为它支持自己的宿敌白山派。

由于清廷的支持，白山派在天山南部得了势，可是，它很快又将清廷视为自己扩充势力的障碍，波罗尼都的弟弟罕和卓首先决定在“反对异教徒”的口号下反清，波罗尼都初时犹豫，后来被弟弟说服了。1759年，清军最后平定了这次叛乱，从此，天山南部地区完全统一于清政府的行政管辖之下。清朝政府尔后的任务就是如何在这块信仰伊斯兰教的土地上巩固自己的统治。为此，清政府从军事、政治、经济、文化等几个方面实施了一整套措施。根据《维吾尔族历史》一书的研究，与宗教政策有关的表现有以下几个方面。

在政治上，确定新的行政建制，限制地方封建势力，消除产生分裂割据的隐患。

清政府在新疆地区实行三种行政体制，一是扎萨克制，二是郡县制，三是伯克制。扎萨克制是产生于游牧部落的一种社会组织形式，清政府在北疆的蒙古族和哈萨克族游牧部落仍然推行这种制度。扎萨克被授予对其属部实行管辖的全权，清政府通常不与扎萨克辖下的部族发生关系。扎萨克是世袭的。在天山南部的吐鲁番、哈密地区，清政府也实行扎萨克制，据说这是为了奖励这些地区的大家族协助清政府统一南疆。如此看，南疆的扎萨克制有点近似于分封制。在乌鲁木齐周围地区，清政府实行的是郡县制，设迪化道，管理这一地区的郡县。伯克制实行于除哈密和吐鲁番以外整个塔里木盆地周围的绿洲地区，是一种介于扎萨克和郡县制之间的行政制度。“伯克”一词在维吾尔语中沿用已久，本意是“首领”。叶儿羌汗国时，伯克是主持军事的官员，各地驻军首脑称伯克，行政首脑称阿奇木。准噶尔汗国统治南疆地区时，出现了“阿奇木·伯克”“巴济格尔·伯克”这样的称谓，词的前半部分是具体职司范围、责任，如巴济格尔即收税人，形成行政首脑，税务首脑，交通首脑等。伯克是朝廷命官，各个地区的伯克有固定的名额编制，有固定品级，按品级领取朝廷俸禄。另外，伯克还保留了多少不等的封地和农奴人户。这后一条有可能扩展成割据。于是，清政府又做了一些相应调整，如规定伯克任免升调由朝廷决定，伯克不能世袭，伯克任职用“回避本省”办法，即甲地人到乙地做伯克，乙地人到甲地做伯克，同时严格限制各级伯克的职权范围，不可越权，阿奇木伯克不能独揽一地大权。

在对待伊斯兰教的具体政策方面，清政府实行怀柔与限制两手。伊斯兰教神职人员仍主持教民的宗教活动，宗教法庭仍可裁决教民的纠纷。然而，宗教机构的权力还是大大削弱了，例如，它已没有自己的土地等生产资料，

赋税已由国家征收，宗教方面不能再征，唯一保留的是根据伊斯兰教义，信徒的施舍、捐献部分，数额有限，也不固定。主要的限制措施是实行政教分离，伊斯兰教方面不能干预地方政权，地方上的司法权和治安权不属于宗教方面，由国家控制。其次，宗教机构不能再征收宗教税，也不能接受教徒的大宗馈赠。在此之前，地方势力常向宗教机构有这类大宗馈赠，其中包括土地和农奴，而宗教上层人员又是世袭的，因此便成为一种独立的势力。清廷的这些限制措施，等于铲除了这种政教合一势力的经济根源。最后，清政府取消了宗教职务的世袭，割断了产生政教合一势力的胚芽。

清朝进军新疆，与伊斯兰教发生接触的历史过程大致就是这样。从中可以看出鸦片战争前清朝新疆地区伊斯兰教的一些特点。

第一，和卓——伊禅崇拜。伊禅派和卓之所以能形成政教合一的地方势力，与此有密切关系。和卓们都构造了一套与伊斯兰教创始人的血缘族系关系，在自己头上加上了一神圣正统的光环，甚至利用人们的迷信心理为自己编织一张近乎神灵的面纱，严格地说，这已超出了穆罕默德初始的教义了。譬如，在《和卓传·导言评价》一书有这样一段描述：“在喀什噶尔人民中间，他被认为是仅次于穆罕默德的先知，并且由于他在治病和起死回生方面被认为可以与哈拉特依萨相媲美。他的举止对人们产生了一种奇怪的作用，当他们在他们中间出现时便产生一种最激动人心的奇特景象，有人兴奋得流下眼泪，有人高兴得引吭歌唱，有人狂蹦乱跳，有人昏厥晕倒，大家都禁不住出自一种狂热的虔诚信仰被他吸引住，据说他行使的奇迹数不清。”这些和卓们被说成法力无边，站在水很深的水牢里，水却未能淹没脚脖子，在谷场上写几句咒语，扬几锨粮食，麦场便震动起来，并充满光辉，把和卓的痰倒进快死了的病人口中，病人便立即起床，病痛全无。

第二，麻札朝拜。麻札是阿拉伯语音译，意为圣灵之地。在新疆，是指一些穆斯林显贵的墓地。伊斯兰教教义中本没有神灵崇拜、亡灵崇拜，是伊禅派和卓们鼓动起麻札朝拜的。他们将麻札说成是连清真寺都无法比拟的神圣之地，以加强它的心理震慑作用。

第三，南疆的伊斯兰教伊禅派有强烈的神秘主义色彩。它初在伊朗产生时有反抗阿拉伯统治阶层的意义，与代表正统派的逊尼派强烈对抗。为形成自己的特色，它有一套严格的宗教仪式，信徒过着一种苦行僧式的生活，正是这一点使它最初传入新疆时获得一般民众的同情。另一方面，它的神秘主义，迷信成分，神灵崇拜，以及对活着的神灵——和卓们的狂热崇拜，也扼制了人们思想中的活力。

第四，和卓——伊禅崇拜最终发展成政教合一的地方封建政权，利用普通穆斯林的宗教情感，以宗教为掩盖形式，和卓们达到了自己世俗的个人目的——争夺统治权。也正是这种世俗的个人动机使当时政教合一政权腐败不堪，为一般穆斯林带来的不是幸福，而是苦难，因而也遭到一般穆斯林的强烈反对，这也是清朝政府能够战胜和卓——伊禅势力的重要群众基础。

第五，清朝政府统一天山南北，对和卓——伊禅势力采取一系列限制措施之后，这一地区的思想意识，包括宗教意识，即有不少新的变化。按《维吾尔族历史》一书的研究，“18世纪70年代以后，维吾尔民族的文化领域，

王友三主编；《中国宗教史》，齐鲁书社1991年版，第795页。

同上。

事实上正经历着巨大的变化。这种变化的表现是，摆脱伊斯兰教思想的羁绊，正在形成一种新的突起的趋势。这种趋势构成了这一时期发生在维吾尔思想——文化领域内一切变化的核心，并为这个领域内所有的活动，打上了深深的烙印。”其表现在宗教学校教育上，“追求宗教以外知识的意向，犹如一股新鲜的空气，吹进了伊斯兰教学府。历史、天文、哲学、医学，尤其是人文主义的文学作品，引起青年学生的极大热忱”。“对伊斯兰教意识的离心倾向，在这个时期的维吾尔思想意识领域内，有明显的反映。成就于这一时期的许多文献作品，以明白无误的特点，表现出与宗教著作的巨大差别和不同。”“对伊斯兰思想意识的离心倾向造就的思想情绪，在一定程度上减弱了宗教对维吾尔民族智慧的束缚，使他们的思想情感部分地摆脱了宗教禁锢。18世纪70年代以后问世的维吾尔文学作品，差不多都带有明显的非宗教倾向。它们比较强调个性的价值和思想解放。”

(2) 内地的伊斯兰教

内地的伊斯兰教，指撒拉族、东乡族、保安族、回族的伊斯兰教。

撒拉族是元代从中亚迁至青海循化地区的撒玛尔罕人与周围汉、藏、蒙、回等民族相融合形成的，从族源上已信仰伊斯兰教。东乡族主要源于蒙古族，成吉思汗的后代，与周围汉、回族融合而成，在13世纪已皈依伊斯兰教。保安族是元明时期一批信奉伊斯兰教的蒙古人在青海同仁一带驻军垦牧，同周围回、汉、藏、土各族长期交往，逐渐形成一个民族的。回族形成于明代，是以13世纪初叶开始东来的中央亚细亚各族人民以及波斯人、阿拉伯人为主，并吸收汉人、蒙古人、维吾尔人等成份融合发展而成的。成吉思汗蒙古西征时，一批批信仰伊斯兰教的中亚各族人民以及波斯人、阿拉伯人，不断地被签发或自动迁徙到中国，主要以驻军屯牧的形式，也以工匠、商人、学者、官吏、掌教等不同的身份，散布全国各地。自唐以后，许多阿拉伯和波斯的穆斯林也以商人、政府使者身份来中国，散布在东南沿海和陕西关中地区。这是回族的最初族源。

内地伊斯兰教的形成方式，与新疆地区的伊斯兰教不同。后者多是因为战争、政权争夺，而后通过政权的力量来推行伊斯兰教，进行的是一条由上至下的路径，似是先有伊斯兰教，后有穆斯林。内地的伊斯兰教是相反的路径——自下而上，先有穆斯林，后有伊斯兰教。西亚地区人来中国，多以穆斯林个人身份，而不以教派、教团、传教者的名义，他们多从事世俗事务。在“大分散，小集中”的格局下，伊斯兰教以这些穆斯林的生活方式、风俗习惯的形式表现出来，以示“外来人”与本土居民的区别。

中国内地的伊斯兰教形成体系，一般认为是在元朝末期，从穆斯林个人、外来人的民俗，到形成完整的中国伊斯兰教，有一个长期的过程。

最初进入中国的穆斯林是在唐代。但那时还没有穆斯林这个称谓，仍称为“夷人”，或笼统地称“胡人”。稍具体一点，称阿拉伯为大食，对阿拉伯人生活所遵循的伊斯兰教教规称为大食法。宋代，称东来的穆斯林为蕃人、蕃商、蕃客。但没有关于伊斯兰教的描述，仍依阿拉伯人为准，统称其为大食国人，这一称谓包括的范围有西亚、非洲的穆斯林各国，甚至涵盖南洋的

刘志霄《维吾尔族历史》，民族出版社1985年版，第558页。

同上。

穆斯林地区。长期在中国侨居的穆斯林有与中国人通婚者，繁衍生子，他们的后代称为“土生蕃客”。土生蕃客是天生的穆斯林，但也接受中国教育，并有登科入仕者。唐宋的蕃客虽然不少，但“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，不见于经典，亦无汉文译著，基本上是个侨民的宗教。”

元代，留居中国的穆斯林人数大为增加，作为色目人，社会地位很高。元延辽代方法，用“回回”称谓“大食”。这是一种民族学意义上的称谓。又称木速蛮、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。穆斯林的经师称为大石马、答失蛮、达识蛮。这是宗教意义上的称谓。元代可能已有“回回教”的称呼，但未见于正式文献，作为与佛教、道教、基督教并列的伊斯兰教，被称为“真教”或“清净”，其礼拜场所叫“寺”而不再称“堂”。

作为外来人、侨居者、“蕃客”的穆斯林，全国分布很广，但具体到某一地，又都是集中居住的。这些穆斯林的聚居区，称为“蕃坊”。蕃坊的宗教意义不明显，更多的是一种社会学意义的称谓，指侨居中国的穆斯林的社区。蕃坊内的穆斯林主要从事商工等事，伊斯兰教徒的意义也不是很强，尤其“土生蕃客”，更是如此。唐宋时期，有政府指派的蕃坊中的穆斯林掌管其民政事务，解决民事纠纷、商务往来等事，这些人称为“蕃长”。解决纠纷的原则是，蕃坊内纠纷按其本俗裁决，与坊外纠纷，按法律裁决。这些蕃客的教事活动，大概只是作为一种风俗习惯延续着，不少可能是各自在家里独自进行的。有些大户修建自家用的礼拜堂，还算不上伊斯兰教本意上的“叩拜场所”，自元代穆斯林被视为一种宗教教徒时起，蕃坊被称“教坊”。教坊既是穆斯林聚居的社区，也是国家对穆斯林实行行政管理的一种特殊形式，同时又是伊斯兰教徒的宗教组织和制度。坊区内，以一清真寺为中心，穆斯林共同进行教事活动，有专门教职人员主持寺中以及坊区中的教事和民事。这些专职人员分为等级，一般称为“三掌教”制，即伊玛目是一寺主持，海推布为协教，穆安津主赞礼。西北有些地区，三掌教制又称三道制。明代废止教长专名，三掌教称为老师傅、二师傅、三师傅。三掌教都是世袭。明初，清真寺主持都要领取礼部发给的札副作为凭证，并享有一定特权，于是常常因为争夺世袭掌教职位发生激烈争斗，引起一般教众的不满。并且，这些掌教虽为穆斯林，但长期从事世俗事务，对伊斯兰教教理教法并不精通，学识贫乏，实际上已不能胜任清真寺或坊区的宗教事务管理工作。有些清真寺公开声明永远废除三掌教世袭制，从坊外聘请博学有才德的伊斯兰教经师主持清真寺教事，这些人被称为阿訇。

当历史迈进清朝的时候，内地的伊斯兰教状况大致就是如此。

由无组织的穆斯林到形成以特定地域为单位的穆斯林组织，内地伊斯兰教就有了一个成型的物质性实体。而作为一个真正的组织，必须有自己的精神支柱即灵魂。这只能是伊斯兰教的思想体系。但是，一直到明末，内地穆斯林大多已不具备系统的伊斯兰教体系的修养了。由于长期分散在广大的汉族人民中间，服饰、语言已与汉族无异，有人甚至说，在外表上已分辨不出

参见周燮藩等《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社 1992 年版。

周燮藩等：《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社 1992 年版，第 298—299 页。

同上。

谁是穆斯林，最明显的标志只是不食猪肉而已。穆斯林们也已经不懂《古兰经》原文的文义，甚至也没有要求懂的心愿了。对于内地的伊斯兰教来说，已出生了“血肉之躯”（组织），却还未形成头脑（理论）。这个任务是在我们正在叙述的时期完成的。

在本书限定的历史时期内，首先值得一书的是经堂教育。始于明末的经堂教育，进入清代势头更旺。

经堂教育的任务，是培养忠于并能讲解《古兰经》、《经训》等伊斯兰教的经师。首倡者是陕西的胡登州（1522—1597年），他通晓阿拉伯文和波斯文，对伊斯兰教经典和儒学都很有研究。胡登州先是牧徒在家讲学。以后，开始由清真寺招徒讲经，聘阿訇任教师，学生费用由教坊中教民提供。

具有代表性的经堂教育，分有陕西学派、山东学派和云南学派。陕西学派以胡登州三传弟子冯养吾、张少山为代表，长于教义学。山东学派的著名人物是常志美。他精通波斯文，讲授阿拉伯文和波斯文经典，培养的学生“博而熟”。马德新、马联元为代表的云南派倡导中阿并授，学生既要通晓阿拉伯文、波斯文的伊斯兰经典，又要善于用汉语阐述教义。

经堂教育的课程称“十三本经”或“十四本经”，包括语文、逻辑学和伊斯兰教经典。语文类中涉及面很广，要学习阿拉伯文和波斯文、语法、词法、修辞、阿拉伯文学等，伊斯兰典籍是专业课，包括经注学、圣训学、教法、教义学等。据有学者研究，苏菲派理论在经堂教育中占有很大比重。经堂教育有小学、中学、大学等不同形式。小学是对儿童做宗教启蒙，中学是对未受过教育的成年穆斯林进行业余性宗教教育，大学是高级教育，旨在培养伊斯兰教学者和阿訇。大学阶段的学员结业后要经过讲学，由阿訇签定许可，管事乡老同意，坊民为其挂帐穿衣，使有了担任阿訇的资格。

与经堂教育相辅相成的，是伊斯兰教经典的汉文译著活动。两者的根本目的是一致的。对内，提高穆斯林的学识和理论修养，使之成为真正的穆斯林；对外，阐扬伊斯兰教的精义，扩大伊斯兰教的社会影响，提高其社会地位。伊斯兰教虽经大量穆斯林东来传入内地，但“东土教道久埋。”“要皆习无不察，故服习其间者止知为教中人，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。”教内“教义不彰，教理不明。”教内人“于教礼之义旨趣则未识。”社会上，包括清廷中人也看不起伊斯兰教，认为“此类回教，原一无所取。”视穆斯林“率皆鄙薄之徒。”出于这种来自教内外的危机感，一些欲振兴伊斯兰教的人士“以发明正道为己任，讲学译书，以便能继圣指迷，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。”不但要使教中人晓识伊斯兰精神，也要使“儒教诸君子咸知吾教非杨墨之道也”。

汉文译著活动分为两个阶段，第一阶段是从王岱舆至刘智，所译内容集中在宗教哲学和宗教典制方面；第二阶段是马德新、马联元为代表，内容涉及较广，不仅有宗教哲学、宗教典制，还扩展到天文历法、地理、《古兰经》等。在我们现在叙述的历史范围内，正好是汉文译著活动的第一阶段。

王岱舆（约1592—1658年）通于伊斯兰教典籍，又深谙宋明理学，旁及诸子百家，是“以儒解回”的第一人。他的主要译著《正教真诠》，是系统

参见周燮藩等《中国宗教纵览》，江苏文艺出版社1992年版。

阐述伊斯兰教教义的最早译述；此外，还有《清真大学》、《希真正答》。

张中（约 1584—1670 年），伊斯兰教经师，曾从师于一印度云游苏菲、译作有《归真总义》、《克里默解启蒙浅说》、《四篇要道》。

任遵契（约 1598—1698 年），王岱舆门人，译有《修真蒙义》、《归真要道》。两书主要涉及穆斯林日常生活必须遵行的教法和礼仪，以及复命归真、修道养性的哲理。

马注（1640—1711 年），自称穆罕默德 45 代裔。他的译著《清真指南》系统阐发伊斯兰教的教义要旨、修道原理及持身要则，对后世穆斯林产生了重大影响。

刘智（约 1660—1730 年），兼通伊斯兰教经典和中国传统文化各家经义，译作有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《五功释义》、《天方字母解义》、《天方三字经》、《真境昭微》等。这些著作全面阐述了伊斯兰教的教道及认主学说，使之成为一个完整的体系，被尊为“汉文经书”。

经堂教育和汉文译著活动确实加强了内地伊斯兰教的思想理论地位，可能也引发出意想不到的后果。教派分化大概不能不与此有关。假如真的维持那种教义不明，教理不清的局面，穆斯林们于教道总是懵懵懂懂的，那么，很可能他们只是一种保持伊斯兰教生活方式和习俗的少数民族，而不会成为一宗教群体。经堂教育和汉文译著活动复苏了穆斯林们淡漠了的伊斯兰教意识，同时也极易因为对伊斯兰教教道的理解不同，或是出于不同的世俗目的而借伊斯兰教的名义引发派别之争。

自清初始，内地伊斯兰教，首先是西北地区伊斯兰教出现被称为“门宦”的组织形式。各门宦间长期存在激烈的争夺，有时甚至发生武装械斗。直到中华人民共和国成立，门宦才废除。

门宦与内地汉族地区的宗族有某些类似的地方。宗族是特定地域某一姓氏的共同体，敬仰共同的血缘祖先。宗族有族长，多为年长的有威望者，他的权力很大，凡本族内的财产、婚姻及相互纠纷等事都有权裁决。宗族有祠堂，是宗族祭祖或处理本族公共事务的场所。不同宗族间无隶属关系。各宗族间常因土地、水利设施的争夺而发生械斗，并讲究血族复仇。

门宦不以血缘姓氏为联系纽带，而是依对伊斯兰教的教道、礼仪的不同解释来划分。同一门宦的穆斯林尊崇一教主，教主是本门宦的创始人或他的直系后代。所以，教主权力很大，不但主持本门宦的教事，且裁决本门宦的一切内部纠纷，并向本门宦的各教坊派出自己的代理人管理各自的教坊。本门宦穆斯林必须绝对遵从教主，讲究教主崇拜，教主的拱北也作为崇拜的圣地，朝拜教主拱北有朝觐麦加的意义。各门宦除有伊斯兰教的共同节日，本门宦教主的生日、忌日等都可作为节日。教主称谓则完全是血缘家族式的，称为“道祖”、“太祖”、“太爷”、“祖爷”、“老人家”、“爷”等。称教主妻子为奶奶，教主之子为爸爸，教主之女为姑姑，教主儿媳为婶。

关于门宦的性质，有的研究者认为是教派的表现形式。另有研究者持相反见解，认为中国内地伊斯兰教严格意义上的教派只有格底非、伊黑瓦尼、汉学派，门宦不算教派，因为不同门宦宗教上的分歧不大，多是枝节性的。

中国伊斯兰教有四大门宦，即虎非耶、格底林耶、哲赫林耶、库布林耶。

参见马通《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社 1983 年版。

四大门宦又各有不少分支，各分支门宦的名称有的依据创始人的姓氏，如刘门、杨门；有的依据创始地，如毕家场、北庄；有的依创始人的形象，如胡门、疯门；有的依据其清真寺的特点，如花寺门宦。门宦一名不是他们的自称，而始于清光绪二十三年（1897年）三月，河州知州杨增新《呈请裁革回教门宦》一文。在此之前，清乾隆年间，甘肃临洮北乡穆夫提门宦第六辈教主马显忠被陕甘总督赐予“统领”头衔，统管河州各门宦，民间称其所管为“七门八宦”。至于“门宦”一词，据说取自“门阀”、“宦门”两词的第一个字，以示封建世袭特权的身份。

门宦渊源于伊斯兰教苏菲派影响，是苏菲教团的一种中国形式。清康、乾时期开放海禁，中国穆斯林有去麦加朝觐或游学的，一些苏菲派经师也来中国，在西北地区传教，这是门宦能够产生的重要条件之一。四大门宦的创始人或是到阿拉伯、西亚游学者，或从那里带来经书研习者，或是在国内从师于苏菲派传教经师的。

中国伊斯兰教的四大门宦，都是教权与封建性特权结合的产物，宗教的形式下往往掩盖着宗教上层人物世俗的经济和政治利益。在宗教上，各门宦基本信仰是一致的，都以《古兰经》为圣典，以“五大义务”和“六大信仰”为纲领，所以，它们相互间都承认是穆斯林。各门宦之间的区别从宗教意义上看是枝节性的。但门宦的上层人物利用教众虔诚的宗教心理，将枝节性分歧夸大成根本性的，作为构成独立的利益集团的依据和标志。

四大门宦的具体特点如下：

虎非耶据传源于穆罕默德 25 世后裔华哲·赫达叶通拉希·阿法格·曼什平勒。“虎非耶”一词是阿拉伯语译音，意为“隐藏”、“低念”，即低声念赞圣词，所以又称“低念派”。虎非耶门宦内又有许多分支，据《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》一书说，大体有 21 个。人数较多的如毕家场门宦，创始人为马宗生（1639—1719 年），花寺门宦，创始人为马来迟（1682—1766 年），穆夫提门宦，创始人为马守贞（1633—1722 年）。虎非耶各支系的教事活动也各有特点，像花寺的马来迟，遵行上很严格，除遵守“五件天命”和圣行功课外，每天还要作 84 拜“副功”，4 万 8 千次赞词。念赞词因不同的时间，规定具体内容。马来迟强调“闹中静”，反对过分的禁欲苦行和狂热行为，主张在现世的繁华中静修参悟，静修参悟主要是默念齐克尔。马来迟每以 3 天、9 天或 21 天时间坐静参悟，每天要念一章《古兰经》。这样严格的静修课并非要求所有教徒都做。他把教徒分为三个品级，第一等级是“穆勒师德”，指教主，道祖，得道者；第二等级是“海里凡”，指各辈教主的接班人，是办道者；第三等级是“穆里德”，指一般徒弟，追随者，是好道者。要成为海里凡，需经道祖的精心培养和传授。在默念齐克尔的功修到底后，要连续做 27 天静修功课，关在一个门窗紧闭的黑屋中，早起晚睡，每天只吃半张饼，三粒枣，一杯水。过此关以后，即可被封为海里凡。

格底林耶源于穆罕默德 29 世后裔华哲·阿布都·董拉希。格底林耶也有不少分支，大拱北门宦是著名的一支。创始人是祁静一（1656—1719 年）。

大拱北的思想和修行功课表面上看有道家的色彩。对此，大拱北解释说：“由于在中国，特别在汉族地区传教，为了阐扬教理，把自己的学理语词（阿拉伯语同），巧妙地使用了中国汉语中惯听惯用的道家语汇，好让汉族和其

他民族群众易于听懂，易于理解，有利于宣传教义，而非吸收道家思想和干功方法而凑成大拱北的一套干功修持学理的。”

大拱北的思想在祁静一的遗训中有明确表述，内中写道：“先民有言，饶一着，添子孙之福寿，退一步，宽驹隙之易过，忍一言，免驷马之难追，息一怒，养心神之精神，善哉言乎，良可忆也。大凡非礼之加，唾面自干者为贤，倘有模逆之来，存心忍耐者为贵，福寿皆为命，何必争长竞短，得失总在天，不须论是说非，休挑三寸舌，只陷七尺躯，鹪鹩争巢于林，祇借一枝为栖，所占无多，鼯鼠竞饮于河，不过满腹之水，所求有限。来来往往，终属幻境，行行走走，到底成空，独不见绿鬓未几，而白发早侵，又不见贺者来临，而吊者随至，想及于此，良可慨也。”大拱北定有严格的清规，要在不贪财，不贪色，禁结党营私，必须严习经典，刻苦静修，谨守天命，等等。大拱北很讲究悟修行，以达到认主，定性复命的最高境界。他们认为，真主创造了万物，真主的大能显示在万物之中，认主先要认本身，认己明则认主明。认己则要认真修道。修道不在繁琐的礼仪形式，而要在静心。他们说，心是礼拜真主地，朝向本然（即真主）把礼拜，本然就在自己心中，只要内心诚意拜真主，礼拜把斋全都无所谓。大拱北还认为要做到心归本然，应当出家修道。出家从 10 岁左右开始，在深山幽林中静修，不许娶妻。出家人除当家人和老年人外，均须自己耕种土地，自耕自食。青年出家人要在拱北内设的学校中上学。大拱北出家人很重视每日五次礼拜，特别是晨礼。在念赞主词时，念法、姿势都很讲究，如呼气时怎样念，吸气时怎样念，念要不出声，呼吸起于丹田，身躯要左右摇晃。其本意都在于强化静修参悟的功夫。大拱北的一般穆斯林可不出家，修持功夫也较简单，只求信仰太祖祁静一和有德行的当家人，每遇灾难，即到拱北点香，求助祁太道保佑。一般穆斯林也不必到麦加朝觐，只要就近就地朝向即可。

哲赫林耶是中国伊斯兰教门宦中人数最多，教权最集中巩固，流传时间最长的门宦之一。从清初开始，它曾发动多次反清起义，屡遭镇压。清政府一直想根除它，它却反而发展壮大起来，顽强不屈地与清廷对抗。

哲赫林耶是阿拉伯语词，意为“公开”“响亮”，因高声朗诵赞主词，被称为“高念派”。哲赫林耶渊源于也门的沙孜林耶，创始人马明心（1719—1791 年）于 1744 年传回中国。马明心不仅要传播苏菲派学理，且有改革中国伊斯兰教之意，他对教义教法的阐述比较灵活透彻，宗教仪式有所简化，并且反对教权世袭，主张传贤不传子。从马明心开始的前几辈教主，除收受学生和教徒的来修赠送外，无其他剥削收入。他们出于一个虔诚的宗教信徒的本色，勤奋好学，虔诚办教，不贪世俗荣华。哲赫林耶成为一个教权世袭，教权与封建地主合一的门宦制度，是后来形成的。

哲赫林耶的遵行同于伊斯兰教的基本教道。但它所讲的学理不为广大教徒熟知，成为神秘不测之事，一般穆斯林的遵行只是一些知其然而不知其所以然的异于别派活动礼仪。例如，哲赫林耶的教权转承，要有“传教衣帽”作为凭据，传教用具和经典是它的珍贵之物，由历代教主收藏，作为执掌权力的象征。教徒戴一种别致的帽子，不留鬃须。哲赫林耶的礼拜与其他教派门宦也有不同，例如每周一次的聚礼，只拜 10 拜，其他门宦则认为必须拜

马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社 1983 年版，第 344 页。

同上书，第 336—337 页。

16 拜。该门宦还认为，教徒不一定必须赴麦加朝觐，可以朝拱北、道堂代替。另外，哲赫林耶重宣传第四任哈里发阿里的功绩，也宣讲十二伊玛目历史，教徒家中多悬挂用阿拉伯文书写的阿里的宝剑，每年要隆重纪念穆罕默德的女儿法蒂玛的生歿日。

库布林耶人数较少，据说源于中亚的库十拉维教团，是由一名叫穆乎引迪尼的阿拉伯人于清初传入中国的。穆乎引迪尼到甘肃临夏传教，定居东乡大湾头，这里的张姓群众送他 9 亩地，他从此改姓张。所以库布林耶也称张门。库布林耶的宗教活动也主张静修参悟，静修时间一般为 40 天或 70 天，最长有 120 天。静修时要住在山洞里，除送饭的人，不再见任何人，每天睡得很少，大部分时间做教事，吃得也很少，每天吃一次，只吃 7 个枣，几杯开水。据说，张门的教权较松驰，封建特权不大。

3. 清朝前期的佛教

佛教自传入中国，唐朝时达到它辉煌的顶点，及至清朝，时运大不如前了。“清初各省官建大寺 6073 处，小寺 6409 处；私建大寺 8458 处，小寺 58682 处。有僧 110292 人，尼 8615。总计寺院 79622，僧尼 118907 人。乾隆初四年（1736—1739 年）共发出度牒 340112 张，令师徒相传，事实上私度并未停息。”从僧尼绝对人数上看，与宋明相差不多，但在国家和社会生活中的实际影响力却并不突出。

同任何宗教的传播一样，佛教传入中国并得势一时，有其社会和精神方面的条件。中国在传统上并不看重出世避世，而以求现世的福禄攘灾为要。佛教的主旨是引导个人彻底摆脱苦难，寂灭生死轮回的羁绊。从这一点上看，佛教与中国社会一供一需，两者吻合，随即有佛教在中国传播的社会土壤。从思想上的接受能力来说，中国有长期的道家思想的影响。道家思想与佛教思想在某些方面有相通之处，以道解佛，也就成了中国佛教的一大特点，特别在士大夫中间是如此。至于民间，多神崇拜的风气很盛，不论哪路神仙，只要能避邪免灾降福，都在祭拜祈祷之列，对于佛教，也是如此。民间一直将佛当作神来崇拜的。佛教不太讲究宏观的社会问题，对于急需“治世”理论的统治者，似乎不能提供太多的灵丹妙药。统治者对待佛教的态度，取决于它在社会上的号召力、影响力。佛教作为一支社会势力，统治者在治国方略上是不能不考虑的，但如果它影响力不大，则在政治上的筹码显然也就不是很重的了。综合这几方面看，清朝初期，佛教进一步发展的社会条件已经大大减弱。士大夫中仍重儒家思想，这已根深蒂固地嵌入他们的灵魂。刚刚经历明朝的覆灭，士大夫着力思考的，是如何振兴民族，增强实力。这时，不但佛教，即使儒家道统中的宋明理学也受到批判，被视为空谈性理，无益于国家民族。入关不久的满清朝廷，为了确立自己的统治地位，以拢络汉族大地主和官僚士大夫为政治方针，明确表示宋明理学为官方意识形态。这样，佛教在清朝国家的位置也就确定了，它不可能再成为“国教”。至于民间百姓，更讲究实际，佛教传入中国，到那时已一千多年，其价值，人们已经领教。可以说，佛教入中国以后，经过译经、解经、与儒道论辩、组教团，它能做和该做的，都做过了，似乎再拿不出什么开拓进取性的新东西满足人们的新口味。再加上明清已成型的伊斯兰和基督教与其争势力范围，佛教真是有点力不从心了。有的学者不使用“明清佛教衰落说”，而从另一角度发现它在明以至清朝的深远影响，例如日本当代著名佛教史专家鎌田茂雄在他的《中国佛教史》一书中说：“明清以后的近代佛教虽被人们认为是中国佛教的衰落期，但中国人所接受的某些教义已经深入人心，化为血肉，佛教已不再是外来宗教，而是自己固有的宗教了。现在虽然已经看不到像隋唐那样光辉灿烂的佛教教理，但是通过对观音的信仰、念佛会、放生会、受戒会、素食等实践活动，使佛教深深地渗透到人民之中，而且佛教还满足了人民‘有求必应’这个现世利益，佛教信仰同道教和民间信仰很协调，与人民生活密切联系起来了。这是明清以后中国佛教的主流。”在该书中，作者还指出了佛教对明末清初以至清末的文人学者产生深刻的思想影响。

任继愈主编：《佛教史》，社会科学出版社 1991 年版。

田茂雄：《简明中国佛教史》，郑彭年译，上海译文出版社 1986 年版，第 286 页。

不过，不论怎样讲，佛教在清朝前期的作为还是很有限的。这与清廷的佛教政策有很大关系。

清朝政府对佛教也是采取既限制又利用政策，为了控制佛教，清政府设立一套僧官系统。在北京设僧录司，有正副掌印各 1 人，下设左右善世 2 人，阐教 2 人，讲经 2 人，觉义 2 人。地方上，府设僧纲 1 人，州设僧正 1 人，县设僧会 1 个。这些僧官实际上没什么实权，只负责事务性工作。清政府对建寺、出家、僧众的行为都有严格规定，曾多次禁止增建寺院，剃度出家必须领取由国家发出的度牒，如未领取度牒而私自为僧尼道士，及用喇嘛衣服往来者，一律定罪。民间子弟，如户内不满 3 丁，或年在 16 岁以上再出家者，定罪。妇女出家必须超过 40 岁。僧人服装不可奢华，都要着朴素的法衣，众僧穿鼠灰色布衣，住持穿褐色布衣，只在举行法会时才许穿绯红色袈裟。

与此成鲜明对比，清政府对整理编辑佛教经典很重视。康熙皇帝时出版了继明万历藏的《续藏》共 1246 卷。雍正十三年（1735 年）至乾隆三年（1738 年）出版汉文《大藏经》7838 卷，被称为“龙藏”。以后，该经又花了 18 年（1773—1790 年）时间被译成满文，同时，还雕印了由藏文译成的蒙文大藏经。乾隆二十三年（1758 年），乾隆皇帝敕和硕庄亲王允禄等选通梵语者，从藏、蒙、满、汉文大藏经中，摘出诸咒，详加订译，编辑《满汉蒙藏合璧大藏全咒》，至乾隆三十八年（1773 年）完成。清初诸帝如此重视浩繁的佛经整理工作，对于中国文化史是有贡献的，然而其本意不是向国人弘扬佛经，而是要使人们皆知尊君亲上，去恶从善。清初诸帝对当时的各宗教著名高僧都以礼相待，也多是出于同样的考虑。康熙帝对佛教就很重视，他巡视各地，凡遇名山大寺，往往书赐匾额，并把明末以来隐居山林的各宗高僧请入京师，意在吸引和控制亡明士人，也使不太景气的佛教，再度出现了一些生气。雍正皇帝对佛教的兴趣很浓，曾师事喇嘛僧章嘉国师，并参拜禅僧伽陵性音，获得大悟，自号圆明居士。他还亲自参与佛教内部的争论，编撰《御选语录》19 卷，为这些语录写序文 20 余篇。明末禅僧法藏属临济寺，师从著名禅僧圆悟，后与圆悟发生激烈争论。法藏以“危言深论，不隐国是”为士林所敬，曾受到黄宗羲等人的赞赏。雍正对法藏的思想很反感，专门撰写《拣魔辨异录》，批判法藏，斥其为魔说，命将法藏反驳圆悟的文章全部毁版，并敕令地方官吏详细查明法藏支系的所有徒众，尽削去支脉，永不许复入祖庭。雍正帝主张儒道佛三教一致，佛教中各宗一致，禅宗中各家一致，提倡念佛。中国近代以后佛教不问宗派，都以念佛为基本，据说与雍正的这一倡导有关。

康熙、雍正两位皇帝对待佛教的态度，都是出于政治上的考虑。顺治皇帝亲近喜好佛教，心态比较特殊。民间一直流传顺治出家五台山的故事，虽是讹传，但也不是事出无因。顺治皇帝曾先后将憨璞性聪、玉林通秀及其弟子茆溪行森、木陈道忞等禅宗名僧召入宫中，用心向他们学习佛法，尊通秀、行森为师。顺治十六年，顺治帝请通秀为其起一法名，通秀辞让，顺治帝固执己见，遂选“通”字辈的下一辈“行”字，并亲自取“痴”字，名“行痴”。据说，顺治帝好佛，不是作作样子给人看的，而是真心信守佛法。木陈道忞的《北游集》中曾说：“上龙性难撻，不时鞭扑在右，偶尔问答间，师启曰：参禅学道人，不可任性喜怒，故曰‘一念嗔心起，百万障门开’者此也。上

点首曰：‘知道了’。后近侍国柱语师云：‘如今万岁爷不但不打人，即骂亦希逢戏。又万岁爷极赞老和尚胸怀平坦，亦最慈和乐易’。”董鄂妃逝世后，顺治帝确曾起过出家的念头。

在佛教各宗方面，清初华严宗的续法著述颇丰。他历 50 年，精研各宗，撰成《贤首五教仪》，后又将其缩写成《五教仪开蒙》。天台宗和净土宗也有重要著述出现。

自乾隆时期开始，居士佛教兴盛起来。彭绍升（1740—1786 年）就是清前期的著名居士之一。彭早年曾专工程朱陆王之学，又曾研习道教修炼之术，3 年而无效果，29 岁皈依佛教，受菩萨戒。他严守佛家不杀生、不饮酒、不偷盗、不邪淫、不妄语五戒。彭绍升创设莲社，实行念佛，进行放生会等佛教传统活动，著有《居士传》、《善女人传》、《净土圣贤录》、《华严念佛三昧经》、《一乘决疑论》、《念佛策》等。它以华严教义阐扬净土宗思想，领悟深刻，发前人所未发，使净土宗理论达到了顶点，被以后修学净土宗者奉为要领。

相对内地佛教而言，喇嘛教的境遇要好得多。还在入关之前，在与蒙古族的交往中，清廷就已认识喇嘛教。入关以后，出于控制蒙藏两大民族的需要，清政府给予喇嘛教很高的地位。1643 年，黄教喇嘛赛青曲结作为五世达赖喇嘛和四世班禅的代表出使沈阳，受到清太宗皇太极的隆重接待。顺治皇帝在北京登基后，即派人到西藏问候达赖和班禅。1652 年，五世达赖到北京，顺治皇帝到南苑迎接，让他住到特为其修建的黄寺，送去册封达赖的有满汉蒙藏 4 种文字的金册金印，从此正式确定了“达赖喇嘛”的封号和达赖在西藏政治上的地位。五世达赖回西藏后，给全藏所有黄教寺庙规定了常年居住的僧数和寺产，制定了严格的僧制，包括寺庙内的组织制度，喇嘛的学经程序，寺内纪律仪式等。这些东西，后来一直相沿不变。五世达赖晚年将日常政事交给第巴处理，自己专心著述 30 余卷。1713 年，康熙皇帝册封五世班禅罗桑益喜为“班禅额尔德尼”，赐金册金印。这是“班禅额尔德尼”封号的开始。清朝前期几位皇帝处理喇嘛教的原则，主要是因为看到它对蒙藏地区的广泛影响，想“因其俗”而治之。按乾隆皇帝的说法：“盖中外黄教，总司以此二人（达赖、班禅），各部蒙古一心归之。兴黄教，即所以曳蒙古，所系非小，故不可不保护之，而非若元朝之曲庇番僧也。”1792 年，清军反击廓尔喀入侵西藏成功之后，清政府与西藏政教方面定了一个 29 条的《钦定章程》，内容涉及政治、外交、财政、教务等诸方面，奠定了清政府处理西藏问题的基本方针。关于教务问题，章程中只规定了寻找活佛和呼图克图的方法，以及寺庙管理、僧众供养、青海和内蒙古迎请西藏活佛的批准手续等问题，要旨全在于限制喇嘛教的活动范围和权力。乾隆皇帝还特别指示驻藏大臣：“对于达赖喇嘛，不可过于崇拜，俾擅事权；亦不可稍露轻忽，致失众望，务须留心体察，处置得宜。”

李秉新等：《清宫八大疑案》，河北人民出版社 1988 年版。

参见王友三主编《中国宗教史》，齐鲁书社 1991 年版。

任继愈主编：《佛教史》，社会科学出版社 1991 年版，第 525 页。

牙含章：《达赖喇嘛传》，人民出版社 1984 年版，第 72 页。

4. 清朝前期的道教

清朝前期的道教与佛教一样，承袭了自明朝开始的衰败过程。关于它的总特征，任继愈先生主编、中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室集体撰写的《中国道教史》中是这样概括的：“道教发展至元，宗派繁衍，学说成熟，可谓登峰造极。由明至清，从停滞渐趋衰落，是道教两大派的大体趋势。教派分化的基本停止，教义学说的陈陈相因，道教政治地位的贬降；教团的腐化，社会人士对道教的失信，都表现这一古老宗教日临垂暮之年。……明清道教虽从停滞渐趋衰落，但它毕竟源远流长，根深蒂固，其宗教实力还是相当可观，在社会文化生活中的影响还是相当深刻的。”

清朝政府对道教没什么兴趣。如果说对佛教，它还力求在限制的前提下加以利用的话，那么，道教似乎连可资利用的价值都不存在。此时道教的两大派——正一派和全真派，一个讲究符篆以驱妖降魔为事；一个讲究炼丹，以修个人性命为事，对于政治和教化无甚裨益。清律还严禁巫师道士跳神驱鬼逐邪，清初几代帝王对炼丹等事也无热情。雍正皇帝曾让白云观道士贾士芳为自己治病，因贾大言妖妄，触忤雍正，按大逆罪处斩，嗣后，又召龙虎山正一派法官娄近垣入宫，以符水治病，竟见验。龙虎山及娄近垣受到赏赐。雍正倡儒、释、道三教合一，认为“道教”还有一定用处。他说：“释氏之明心见性，道家之炼气凝神，亦于吾儒存心养气之皆不悖。且其教皆主于劝人为善，戒人为恶，亦有补于治化。道家所用经篆符章，能祈晴祷雨、治病驱邪，其济人利物之功验，人所共知。”据说，雍正是清朝诸帝中保护道教最力者。实际上，这也只是在不违背儒家正统思想的前提下，给道教一点儿生存空间。被授予通议大夫的娄近垣也看出了这一点。他颇识时务，并不炫言道教法术炼养之事。道教虽不受重用，但它毕竟又有众多教徒，为了稳住他们，不致闹事，又不能不给出路。所以，从顺治朝代起，正一派五十二代以后的数代天师，多被封大真人称号，并授朝廷命官品级，可在政治筹划的全局上，道教不过是种点缀。康熙皇帝曾有诗一首，明确表示了清廷对道教的态度。诗曰：“颓波日下岂能回，二氏（指佛、道）于今自可哀，何必辟邪犹泥古，留资画景与诗材。”

一个宗教要壮大自己的势力，扩充自己的影响力，必须取得统治者的支持和满足社会各阶层的需要。谋取这两个条件，又有正道和邪道之分。所谓正道，就是发扬教义，纯洁组织，以服务于社会。相反的，就是邪道了。从清朝前期的道教来看，以符篆和炼丹为主旨的基本教义已难以有所作为。于是，以邪道求生存之风便很盛。不少道士迁就社会各阶层的颓废迷信心理，滥行巫术，收取报酬，谋取暴利。一些上层道士依靠讨好统治者获取权势，横行霸道，腐化堕落，加剧了道教的衰落。

道教中人也有立志整饬“玄风颓敝，邪说流行”的局面，重振教风的。清初全真派的王常月（1522—1680年）就被称为中兴之祖。王常月是全真派龙门律宗第七代律师。清军一入关，他便来到京师，从严肃戒律入手，力图整顿道教。全真派从丘处机开始，曾集中道教的传统戒律，仿照佛教沙弥、

任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版，第 627—628 页。

任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社 1990 年版，第 642 页。

同上。

比丘、菩萨三戒制，制定了道教的初真、中极、天仙三戒，单传秘授。王常月改变秘传戒律的旧制，公开传戒，获清廷支持，奉旨主讲白云观，度弟子千余人，影响日大，全国道教各支派纷纷皈依，迅速传遍各地道观。

自明开始，在儒释道三教合一的口号下，道教积极主动地向儒教靠拢。进入清朝，此风更盛。道教儒化了。这在全真派一系表现得更为明显。全真派讲究炼内丹。它本来是以延年、成仙为宗旨，服务于个人养生的。经过改造，全真派的思想家们却将练内丹与儒家的心性修养融合起来。具体做法大致表现在以下几个方面。

第一，用儒家概念比附道教概念，建立两者融汇的基础。在清代成书的《三丰全书》中，全真派把“道”作为儒释道三家的共同本源，而“道”原于“性”，本于“命”。性即“理”，“理”外显于道德实践，就是三纲五常之类，“理”表现在内，则为喜怒哀乐之未发。这基本上属儒家的理论。儒家的心性修养强调“尽性”，而按全真派的说法，“尽性”就自然能成就内丹。如此，就形成了一个炼就内丹=尽心性的公式。接着，全真派思想家们进一步将内丹说的铅汞等概念与仁义等儒家概念划上等号，认为：“仁属木，木中藏火，大抵是化育光明之用，乃曰仁；义属金，金中藏水，大抵是裁制流通之用，乃曰义。”

第二，全真派思想家把儒释道三家作为成就理想人生的三个互相联系、缺一不可的三个方面。佛讲究悟道觉世，儒讲究行道济世，道教则是藏道度人。三家各讲各的好处，各有各的用处，目的是一个，都是为了去恶从善。贯通三家的大道理都是“中正之道”，只是说法有别。在儒是中庸，在佛是一乘，而在道教，就是金丹。儒释道完全是并行不悖的。更进一步，则明确强调三家互补，缺一则必有所失。只知佛而不懂儒，是“狂慧之流”，只知儒而不通于道，必受固执之害，所谓正道，只能是三教合一，否则，即为异端邪说。

第三，强调儒道互为表理，共筑理想人生。道教讲人生的最高境界是成仙，炼内丹也是为了成仙。经过改造的全真派内丹说首先将儒家所讲的圣贤人格视作成仙的必要条件。按他们的说法，欲成仙道，必先全人道。只要能仁慈怜悯，忠孝信诚，全于人道，离仙道也就不远了。忠贞节烈，杀身成仁之时，便是达到了成仙境界。如若不讲忠孝信义，不尽纲常名分，连个真正的人都算不上，更谈不上成仙了。其次，全真派思想家们又将修炼内丹，成就仙道，当作圣贤人格的内在保障。他们认为，忠孝大节原于真气，而要获得真气，就要经过道教的内丹修炼。如能达到仙道境界，行人伦大法就是很自然的事了。再次，既然已将全人道当作成就仙道的必要条件，道教本来强调的避世出家就不能不有所改变。在历史上，儒家反对释道之重要一条，就是说它们弃人伦，为大逆不道。清初的全真派思想家们虽然坚持割断爱缘，看破红尘的主张，但却向儒家做了重大让步。他们说，爱缘必须割舍，但人伦纲常不能不讲，能实践忠孝仁义，就是舍弃物欲的表现。所以，修炼内丹，可不必出家。能做到在家出家，在事又不留事，在物又不恋物，这是更高的境界。至仙道者能出世，能出世者不一定能至仙道。要既能出世，又能入世，既能出苦，又能受苦。他们还直接批评单纯追求出家者，若不能全人道，只是抛家绝妻，诵经焚香，不过是混日之徒，盲修瞎炼而已。王常月还曾开诚

布公地告诫儒门中人，有心出世者，千万不要去行出世之法，只该先慎独存戒，孝敬父母，忠于君王，心存仁义，便是成仙之路。这样的话，统治者听了顺耳，也确给儒家士大夫们皈依道教开了方便之门。

第四，以修性为主代替重修命。道教修炼的主旨在成仙，仙的重要特征是长生不死，所以，修炼的主要功夫是下在肉身上，即修命。自明代开始，全真派强调修性的主张日盛，清代尤其如此。王常月就从“命在性中”的命题出发，力倡成仙之道在直接修性。所谓修性，就是割除物欲，严守戒律，而戒律的内容，王常月也已规定为以纲常伦理为主。他斥责拘于炼化精气的金丹命术，认为把修炼的功夫用在这上面，瞎炼一气，到头来也只不过是“不知死的老造孽。”在他看来，只要在修性方面到了家，不愁命不立。王常月还对长生不死有自己的解释。他认为，所谓长生不死，不是指肉身长存。“如来亦有灭度之时，老聃亦有飞升之日。”肉身不死是不可能的。真正能够长生不死的是万劫不坏的“真性”，亘古长存的“法身”。“若指皮囊，修养起来，亦多活几年，不过死得迟些罢了，并非真道。”“色身纵留千古，止名为妖，不名为道。法身去来常在，朝闻道夕死可也。”

经过这样改造的道教，儒的味道已经很浓了，如此它也便从清政府那里领得了继续合法存在的许可证。而它的那部分符篆斋醮等神秘性的东西则流向民间，与民间宗教和信仰融合起来。在这里，道教似乎找到了自己生存的广阔空间，并且还会长久地显示自己的影响。但是，作为一种创唱宗教，它独立存在的价值确是无可挽回地衰落了。

八、江户幕府时代的日本宗教

4 世纪后半叶，日本形成统一的王权制国家，最高统治者先是称为“君”、“大君”，后称为“天皇”，以便从宗教的角度确立最高统治者的绝对权威。统一的日本国家自称“大和”，中国文献上称为“倭”。7 世纪中，推古天皇大化年间改称“日本”，并被当时的唐朝和朝鲜接受。

统一的日本国家历经飞鸟时代、奈良时代、平安时代，至 12 世纪末，新贵族源赖朝势力不断扩大，逐渐掌握了朝廷的实权，获“征夷大将军”称号，开幕府政治之先。以后直到明治维新，都由幕府在左右国家朝政，天皇形同虚设，只有礼仪上的意义，历史上常把天皇朝廷称为“公家”，幕府称为“武家”或“私家”。这种情况到江户时代达到极点。

江户幕府（1603—1867 年）是由德川家康建立的。继源氏的镰仓幕府之后的室町幕府，由于主客观原因，对国家的统治能力削弱了。室町幕府后期，本来受幕府控制的各“大名”的势力逐渐膨胀，互相争夺势力范围，战乱不断，被称为群雄割据的战国时代。德川家康是群雄中一霸，占据江户（今东京地区）一带。他借助织田信长、丰臣秀吉二人初步奠定的统一霸业的基础，静观时机，取而代之，终于再度确立了统一的幕府政治。

“从德川氏掌握政权以来到‘王政复古’为止约二百六十余年间，天下民心厌乱思治。”这种时代的特点不能不反映到宗教上来。

在日本，有影响的宗教有佛教、神道教、基督教。儒学在江户时代之前也依附于佛教，并称为儒教。

佛教于 6 世纪由朝鲜传入日本。钦明天皇十三年（552 年），百济明王首次遣使进献金铜佛像一尊和经论、幡盖等，并上表赞颂弘布佛法的功德。这是佛教正式传入日本的开始，一般称之为“公传”。在此之前，522 年，中国南朝梁入司马达来到日本，建草堂安置佛像。当时的人还不知此为何物，只视它为异域之神。这被称为佛教的“私传”，即民间传播。

在佛教传入之前，日本本民族的宗教是祖先崇拜和自然崇拜相结合的神话传说，把自然界发生的怪异现象与祖先崇拜结合起来，形成了“神道”意识。这还算不上严格意义上的宗教，因为还不具备系统的信仰理论和完整的组织。日本的神道教就是以这种原始的神道意识为核心逐渐形成的。

儒教于 3 世纪传入日本，最先传入的经典是《论语》和《千字文》，到 7 世纪的推古朝，逐渐形成以诗、书、易、礼、春秋为中心的儒教体系，主要用于道德教化，特别是用作政治实践的指导思想。

基督教是 1549 年由耶稣会的方济各·沙勿略（即病于广东上川岛上的那位圣方济各）首先传入日本的。开始的势头极迅猛，江户时代几次禁天主教，几乎使其在日本绝迹。

上述各宗教在江户时代都处在一个大的变革时期。

1. 佛教

日本佛教都是直接或间接地传自中国，最终形成独具特色的日本佛教系统。日本民族从原始的神道意识开始，就形成较强的务实态度，注重现实的求福攘灾的实践。天皇朝廷看重佛教，首先是把它看作治国安邦的政治学知识体系和实用的民生知识。民间则视佛为祈佑幸福的偶像，重视宗教实践。这种心态规定着佛教在日本国家和社会上的地位及其具体内容。

在佛教传播的过程中，日本在建寺塔、塑佛像、抄佛经方面花费了大量人力物力。朝廷有朝廷的寺院，将军有将军的私家寺院，各大名（分封的诸侯）也都有自己的寺院，各宗有本寺、末寺。各寺院都设讲堂和金堂，塑佛像。佛教寺院可以说遍布日本各地。日本抄录佛经的数量是惊人的。“奈良时代设有各种公私的写经所，动员了大量的技术人员，开展大规模的写经事业。……当时实际抄写的经典中，知名的有印度撰述的 1193 部，4884 卷，中国撰述的 636 部，4218 卷，共 1829 部 9102 卷。这个数字已经超过同时代唐朝经录所载的数字。”日本许多皇室成员，包括天皇、皇子、后妃等受戒成为佛教徒，被称“法皇”、“法亲王”等。

关于佛教在日本的兴衰史，日本著名佛教史专家村上专精（1851—1929 年）将其分为五个时期（截至明治维新以后）。第一期，从佛教传入到奈良朝末期（552—784 年），是三论宗和法相宗时代；第二期，从平安时代初期到结束（784—1192 年），是天台宗和真言宗时代；第三期，从镰仓幕府初到丰臣氏末期（1192—1603 年），是净土宗、禅宗、日莲宗时代；第四期，从德川时代初到结束（1603—1867 年），是诸宗持续时代；第五期，是明治维新以后的时代（1868—1898 年）。德川时代是日本社会大变革的前夜，佛教及其与其他宗教的关系也处于戏剧性的变化之中，村上专精给这一时期的佛教描绘了一幅总画面：“从德川氏掌握政权以来到‘王政复古’为止约二百六十余年间，天下民心厌乱思治，不少僧侣以兴隆文教为己志，且有人还俗归儒，讲论治国平天下。更有如天台宗的天海，禅宗的崇传等直接参与政治，对幕府的帮助很大。由于寺院当时与公家（朝廷），武家（幕府）处于鼎立状态，德川氏对寺院与公家同等看待，也给予虚位，制定法度，包括寺院、僧侣逐级升进程序在内的各种制度，奖励学业；褒其名称，增加寺田和寺领地，俾使其论于柔弱境地，以利于武家长期统治。而且在织田氏时期，天主教大举传入日本，宣传‘天主如来’的功德，教会声势逐渐盛大，达到动辄可能违害国家的地步。所以到了德川家光以后，便制定了所谓以‘西佛’制‘南佛’之法，颁布‘改宗’法令，让僧侣掌管产籍，国民必须挂籍檀那（施主）寺，严格寺院与檀那的隶属关系，借以防备耶稣教的蔓延。与此同时，神道也很兴盛，‘唯一神道’采用许多佛教教义附会神典，后来吉川惟足到会津，创立‘宗源神道’；转而形成山崎闇斋的‘垂加神道’派，则把神典牵强地附会于朱子学。……神国思想兴起的结果，也影响到佛教，整个社会上的大儒都排斥佛教，无不崇神，有人指出借寺院与檀那这种关系强迫人家奉佛以兴隆佛教，在古代未曾有过的。特别是会津的保科正之和水户的德川光国倡导的学风，更成为排佛之源，排佛气焰日见高扬，但由于僧侣已

坂本太郎：《日本史概说》，汪向荣等译，商务印书馆 1992 年版，第 97 页。

参见村上专精《日本佛教史纲》，杨曾文译，商务印书馆 1981 年版。

部分地参与到俗政之中，恣于衣食之享受，而对佛教之盛衰，本不介意。……总之，德川幕府时期，神、儒、佛、耶稣各教互相交错，佛教起到压制耶稣教的作用，儒教独自与当时的政治结合，处于培养人才和立言的地位，大儒四方辈出，各自分立学派门户。”

(1) “公家佛教”与“武家佛教”

德川幕府坐镇江户，已不把京都的天皇朝廷放在眼里。与镰仓幕府和室町幕府不同，德川幕府的权力建立在对大名的控制实力上，而不仰仗于将军的权威来勉强保持位置。它不是依赖将军之名来获得力量，只是借用将军的名义。由此，也就规定了德川幕府对待朝廷的态度。前两个幕府虽自己握有实权，但是不敢割断与天皇朝廷的联系，不敢在形式上公开地蔑视朝廷。德川幕府的权力基础既然已经完全不依赖于朝廷，它就不仅在实质上，而且在形式上也公开压制朝廷，这是它施政的基本方针之一。1615年，德川幕府公布了《禁中并公家诸法度》，明确规定，天皇以学问为第一，所谓学问，包括“古道”和“和歌”等；武家官位的任命，天皇必须听由幕府推荐；天皇无权向僧侣封法号，赠紫衣。该法度唯一留给天皇的权力，只是按“本朝先规”决定年号。

室町幕府后期，出现战国之乱。佛教各宗参与其间，难免遭受殃及，寺庙和经书毁于战火的不少。佛教内部也出现颓废趋势，染上争权夺势的市俗习气，陷入贵族主义、形式主义和名利主义的深渊。德川幕府的权力中心移居江户后，原京都的佛教诸宗颓势未变，它们被称为“公家佛教”。同对待朝廷一样，德川幕府对公家佛教也采取严厉的限制政策，对寺院的等级、位阶的高低、法衣法服等，都制定出严格的法度。禁止滥授僧位僧官，规定执奏各宗僧官升进的廷臣，严格晋级的法规，颁发针对一山一寺的法规，令其遵守，命本山本寺统摄所属各寺的僧徒。各宗都有被称为“触头”“在番”的人常驻江户，负责把幕府的政令下达到所属寺院僧众。对公家佛教的职责，规定他们主要在文教方面发展，鼓励僧侣们做学问，精其所学所修。德川幕府的主要用意，在于防止公家佛教各宗参与政治，并能让它在监视、牵制朝廷方面发挥作用。

在公家佛教衰颓的同时，以江户为中心，在幕府政治下成立的新佛教，在关东地区迅速发展起来，这就是“武家佛教”。其中最受幕府尊宠的是天台宗、净土宗和禅宗。它们很早就与德川家族发生联系，受其呵护，参与幕府政治活动，是幕府政治的一支重要力量。禅宗的崇传长老对德川氏的创业，就出力颇大。他受命负责寺社方面的一切政治事务，兼管外交文书和参与各种策划。1615年的《禁中并公家法度》就出自他手，其他关于佛教各山寺的法度也都由他完成。后来，他被任命为僧录司僧录职位，成了德川幕府负责宗教事务的最高首脑。

(2) 佛教与禁天主教

基督教传入日本，发展很快，尤其在下层民众中影响力很大，有些大名

村上专精：《日本佛教史纲》，杨曾文译，商务印书馆1981年版，第7—8页。

参见王金林《简明日本古代史》，天津人民出版社1984年版，第334页。

参见坂本太郎《日本史概说》，汪向荣等译，商务印书馆1992年版，第231页。

也改宗天主教。这引起幕府势力的不满与恐慌。丰臣秀吉时就开始禁天主教，收效不大。到了德川家康时，采取了更严厉的禁止天主教措施，佛教受命执行禁天主教计划。从1611年开始，德川幕府逐渐实行“改变门宗”制度。幕府内设专司改革的官职，并命令各地诸侯在自己领地内设置同样的官职，专门处理改宗之事。改宗的手段有“属托金”（即告发天主教徒的赏金）、“踏绘”（强迫天主教徒踩踏印有基督像的铜板或木板，以测试他们是否脱离天主教）、“起请文”（让人们在日本的神、佛像面前立誓自己不是天主教徒）、“寺请证文”（由佛教寺院出具证据，证明某人不是天主教徒）。这最后一项赋予佛教很大的权力，可以决定一个人的命运。后来，寺请证文制度又扩展成“宗门户口簿”制度，强令所有士农工商，不管是否为天主教徒，都要把身份、名字、年龄等登记入册，交由佛教管理。这样，佛教僧侣完全掌握了人们改变宗门户口的权力，就连人们的婚姻、生死、旅行，也都要由所属寺院检查和证实。佛教寺院简直成了监视控制全国的宪兵部门了。这种制度后来逐渐演变成“寺檀（指信徒）关系”。不少佛教僧侣滥用改变宗门户口的权利，营私舞弊，腐化堕落，引起人们的极大反感。

(3) 各宗的变迁

天台宗战国后期，天台宗内部纠纷不断，并诉诸兵火，损失很大，本山睿山也遭毁。德川时代初期，天台宗名僧豪盛，祐能、亮信等力图挽回败势，但终无力回天。

天海僧正（约1513—1643年）也属天台宗。他受到德川家康的宠爱，在东部开创日光山，并作为统摄天台宗全宗的本山，从此，天台宗的势力在关东地区重新建立起来。以后，德川家族又命在江户东北的忍冈建东睿山寺，自第三代住持起，都由亲王任住持，号“转王寺宫”，统领天台宗。

德川时期，天台宗内部曾发生革新与复古之争。日本天台宗源自中国的天台宗，但又与之不同，是“在印度、中国都没有见到过的盛宗”。它是在中国天台宗的基础上吸收密宗、禅宗和菩萨圆戒，合四宗成一宗。为了确立天台宗的地位，日本天台宗传教大师最澄（767—822年）在佛法戒律方面标新立异，主张废弃小乘戒（要得到三师七证，经过四羯磨手续个别接受二百五十戒），实行大乘戒（由一师授戒，经过一次羯磨手续完成十重戒四十八轻戒），并发誓为行大乘戒，不惜身命。后来，大乘戒得到天皇的敕许，作为天台宗定法。另外，天台宗虽是四宗融合而成，但重密轻显，重道行实践，轻教义研究。这些规定虽然对确立天台宗的地位发挥了很大作用，但后来产生负面的影响也不少。因为只重“事密”口传，轻视“理密”教相，有的僧侣借口授秘诀，散布邪说，遂使僧风日渐紊乱。一向大乘的圆戒也成了堕落僧用来掩护暴劣行为的口实，进而使天台宗的颓废达到顶点。

借此之际，天台宗律僧妙立（1637—1690年）和灵空和尚（1652—1739年）决心革新宗风。他们力主改变传教大师最澄立下的只行一向大乘戒的宗规，再行小乘戒律。他们解释说：“一向大乘戒是授予初受业者的一往相持戒；假受小乘戒，是久修业者应当受的绝好的妙戒。”经妙立、灵空二僧的努力，天台僧众大都改受小乘戒，而将日本天台宗传教祖师的规定丢掉一边

参见村上专精《日本佛教史纲》，杨曾文译，商务印书馆1981年版，第54页。

同上书，第248页。

了。律僧圆耳（生卒不详）与显道和尚（1743—1795年）对此很是不满，力倡“复兴古道”，即要坚持传教大师定下的一向大乘戒的宗规，斥妙立、灵空等人为“山家奸贼”。

上述双方对立的主张，靠教理的辩论很难决定胜负。经由天台宗管领轮王寺宫的裁定，复古派曾一时占上风，而随轮王寺宫的更迭，妙立、灵空派终又获胜。以后，灵空等人事业后继有人，门流愈加繁盛，到上世纪末时，日本天台宗学者和律僧，大多都是妙立的法裔。

真言宗真言宗即密宗，源于印度，唐朝传入中国，随之由弘法大师空海（774—835年）传入日本。江户幕府时期，真言宗内部纠纷不断。真言宗大的门派系统分为事相（重宗教实践）和教相（重学理研究），事相系统的各个本山都由亲王统领，权力很大。教相系统又分新义派和古义派，两派内部又分有不同的派别。古义派内部三支（学侣方、行人方、圣方）为了争地位相互倾轧，多次由幕府调停，终未奏效。新义派内分为丰山和智山两支，它们在幕府“奖励学问”政策影响下，在学术上有很大成就，长于因明学和性相之学，成了后来诸宗学问的中心。

禅宗日本的禅宗有临济宗、曹洞宗、黄檗宗三家。临济宗于12世纪传入日本，到江户幕府初期，其势力已经很微弱。幕府曾颁布禅宗各寺的法度，规定它的组织制度和礼仪，外观上看有些起色，但实质上仍不景气。白隐禅师（1685—1768年）被称为“临济宗的中兴组”。经过他的努力，扭转了临济宗的颓势，使临济宗在日本流传下来。

曹洞宗于13世纪由中国传入日本，不久即普及到日本各地，成为禅宗时代一个突出的地方势力。战国之乱以后，曹洞宗逐渐衰落，内部腐败之风很盛。由于一时得势，受到信徒的优厚待遇，僧侣们追逐名利，明显堕落。在选择传法大师时，不是根据学德，只看各寺院的贪富和地位高低。德川幕府初期，为了整顿曹洞宗，制定了曹洞宗法度五条，规定总宁寺、龙隐寺、大中寺为全宗总僧录，统辖全国的曹洞宗，被称为“关三寺”，又称“关刹”。规定江户的总泉寺、青松寺、泉岳寺为驻江户的“触头”。同时规定了各级僧侣的服饰和僧侣升迁程序，并在经济上给予照顾。这样，曹洞宗就被置于幕府的控制之下，表面上也呈复甦趋势。然而，实质上，并未从根本上改变其腐化堕落的宗风。直到宗内的月舟和卍山师徒二人专事整顿，改革旧弊，才使曹洞宗逐渐恢复兴隆的局面。

月舟（1618—1696年）和他的门徒卍山（1635—1734年）都是著名禅师。月舟圆寂后，卍山继承师志，顽强地为革除曹洞宗的腐化堕落风气而努力。他依靠江户幕府的支持，全力改变依寺院地位和贫富选择传承法师，及由别人代替付法当作面授付法的流弊。1704年，幕府制定《洞门龟鉴》20条，采纳卍山的建议，规定寺院住持的交替除了要有师徒当面授受的嗣书外，还要授受寺院宗谱，这称为“伽蓝法”。与此相比，由嗣师面授嗣书，被称为“人法”。自此，人法和伽蓝法分开，抑制了曹洞宗嗣传上的流弊。

黄檗宗是日本特有的禅宗，创始人是中国明代福州人隐元禅师（1592—1673年），俗姓林氏，29岁出家为僧，承临济宗杨歧派，1654年应日僧和在长崎的华僧请邀到日本，在德川家纲支持下在京都建“黄檗山万福寺”。他主张“禅净一致”，宣传净土宗信仰，与日本其他禅宗不尽一致。同时又认为“万法唯心，心外无法”，“己身弥陀，唯心净土”，又与一般净土宗有别。黄檗宗在日本的影响力很大，信徒众多，加上德川幕府的扶植，势

力扩展很快，但一直保有中国文化的影响，用汉音诵经，在法会和修行方式上仍有许多明代的风格。

日本禅宗除上述三家外，还有一个普化宗，也属禅宗支脉。该宗认中国唐代镇州的普化和尚为始祖。据传说，有一个叫朗庵的人崇拜临济宗第四祖的禅风，常吹洞箫，建圆音寺，由此兴起普化宗。普化宗开始虽然也规定了僧侣的衣服制式，但并无宗名和完整的制度，只是作为一种佛教流俗存在，集中了一批流浪之徒。德川氏掌权之后，为了收容各地流浪武士，便让普化宗作为一个禅宗派别存在，为其制定了各种法度，以当作“勇士浪人之隐家，武人修行之宗门”，禁止非武士加入此宗。幕府相应地规定了普化宗的组织系统，任命了“触头”、“本寺”之类，制定了僧侣的衣服规格，定出等级秩序，允许本宗人携木刀、护身剑等，于是，普化禅宗正式成立。

普化宗的基本信仰是“坐断明暗两头，透彻明暗不到之处，然后方可以一枝竹箫，得转大法轮”。寺院本堂都安置阿弥陀佛像，早晚必须读经，有天盖（一种僧帽）、挂络（短袈裟）、竹箫作为必需品。箫的作用对普化宗非同小可，有规定禁止宗外人持箫。持箫看来成了普化宗僧的一个标志。但后来此条规定被滥用，作为谋取钱财的手段。一些寺院以向普通人授与普化宗经义为名，使一些农民、商人也可得到本寺许可持箫吹奏。从此，普化宗逐渐堕落，变成像演艺团体一样的组织。到明治时代，普化宗就消亡了。

净土宗净土宗教义源于印度的马鸣，东汉和三国时传入中国，唐代正式创宗，以《大无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》和《往生净土论》作为教义基础。12世纪，由法然上人源空（1133—1214年）传入日本，融合三论宗、天台、真言诸宗，创日本净土宗。净土宗认为人世间是秽世，世风浑浊，只有阿弥陀佛所在的西方极乐世界为净土。靠“自力”难以摆脱秽世，要靠“他力”（乘“佛愿力”）才能往生安乐国土。所谓“他力”，是说只要心意真诚，专心念阿弥陀佛名号，就能达到极乐世界。净土宗传到日本，极受欢迎，一时间从贵族、官僚到村野之人，纷纷皈依。

江户时代，净土宗与德川家族结交很深，皇室也很看重它，声势很盛。

净土宗很重视教义教理研究，学术风气浓厚。净土宗大寺建有檀林（学术研究机构）、学黉或学寮。定有严格的修习程序，僧位的升迁也规定得很严，一般要修学15年才许可传授本宗血脉，20年才许可得到玺书。如此浓厚的学术风气，造就的佛教学者之多，是日本其他各宗无与伦比的。

净土宗在德川时代因教义引起多次纷争，这在日本佛教界不多见。佛教各宗的纠纷，各个朝代都有，但多是起因于寺院的规格、地位、权力，有时甚至兵戎相见。所以，在日本佛教史上，净土宗的教义纠纷都很受重视。净土宗的教义纠纷中，比较重要的有两次。一次是关于“三业归命”和“一心归命”之争，一次是关于“机深心”是“自力”还是“他力”之争。

“归命”即皈依弥陀的意思。日本净土真宗的始祖亲鸾圣人（1173—1262年）主张“一念归命”。它认为凡人脱离秽世，往生乐土的程序是：依据陈述弥陀名号的《大无量寿经》的教理，听闻关于弥陀名号的“起行”由来之后，就对净土产生了深深的信仰。而后，就必然得到往生成佛的证果。这就叫“教行信证”。“三业归命”说认为，三业（身、口、意）中的“意”既然已经信赖弥陀，愿往生净土，那么，就应有敬礼的“身业”和称名念佛的

“口业。”所以，应是“三业归命”。这违背了亲鸾的祖规，被称为“邪义”。两种教义争论不休，并有利用僧职之便互相压迫对方的事情发生，最后只能由幕府裁决。

第二次争论也是由幕府出面裁决的。“机深心”，也叫“机深信”。“机信”，是佛教所说的“机根”，即成佛的“因种”。正统净土宗主张，个人的身、口、意“三业”属自力，但作为深信弥陀的“信机”是“他力”，它是往生净土的决定因素。另有主张“机深心”是“自力”的，也被称为“邪义”。受到幕府的制裁。

德川时期还发生净土宗和净土真宗关于宗名的争端。为禁止天主教，德川幕府曾实行“改变宗门”制度，由佛教来管理户籍，登记每户每人的宗教信仰。由此，就必然涉及到宗门的名称问题。净土真宗由亲鸾创立。他本是净土宗始祖法然上人的门徒，对佛教各宗的关系有自己的解释。亲鸾将佛教分为大乘和小乘，大乘中又分顿教和渐教两支，顿教中又分圣道门和净土门两支，前者包括禅、真言、天台、华严等宗，后者是净土真宗。渐教也分为圣道门和净土门，前者是法相宗，后者叫净土假宗。由此有“净土真宗”的名称。而原来的净土宗不同意这个称谓。他们认为，所谓净土宗，就是真宗，没必要再在名称上标明。倘若承认这个名称，那么实际上就将原来的净土宗放在“净土假宗”的名下了。这个争端交由幕府裁决。而幕府则答复说此事难以从速解决，只能暂时按旧例办事，等待幕府命令。实际上，幕府的所谓“等待命令”一直没有下文，直到1872年明治维新以后，才正式使用“净土真宗”的名称。

日莲宗日莲宗又名“法华宗”，13世纪由日莲（1222—1282年）所创，江户时代初，曾出现兴旺景象。后来，有人倡“不受不施”，即主张不接受非日莲宗信徒的施者，也不向“不信谤法者”（日莲宗视“法华经”为经典，口唱“妙法莲华经”五字即表明皈依此宗，所谓“不信谤法者”，指非日莲宗信徒）施舍说法，在宗内引起争端。德川幕府对“不受不施”派很反感，诘难它们说，寺院的领地和田园都属于幕府的“供养田”即施舍。对此，“不受不施”派辩解，说寺院的领地、田园是国王的“仁恩”，并非施舍。宗内也有人反对“不受不施”，主“受而不施”的。“不受不施”派坚持自己的主张，无视同门的反对，也不买幕府的账，遂被幕府镇压下去，直到1876年，明治政府才承认“不受不施”派的名称及其存在。

2. 儒教(学)

儒学虽然很早就传入日本，但在明治时代以前，一直依附于佛教，常被称为儒教。在日本，教与学的界线本不太严格。明治时期，就曾将神道视为非宗教，到二战结束后，才重新把它作为宗教。佛教也曾作为学问、知识，或者是作为传播知识的媒体。日本的儒教也并没有那么强烈的意识形态性，被看重的是它的实践作用——施政的思想依据、道德教育的素材、各种实用知识的总汇。一般所谓博学者，都是和汉相通，佛儒并融。

江户时期，日本思想界的一个重要特点是学问独立。儒教逐渐从佛教的华盖下解脱出来，日本学问从中国学问中独立出来，人民、学者的学问从贵族、僧侣的学问中解放出来。其他，又有国学、兰学、洋学等等，各种思想、学说都很活跃，可称得上是个诸子百家争鸣的时代，为日本步入近现代社会打下了思想基础。

日本的儒学大致有朱子学、阳明学、古学、独立学派、心学等派别。其中朱子学是德川幕府的官学（幕府支持其思想，它的学堂为培养贵族和幕臣子弟的官方学堂，其他派别的讲堂相当于私塾，为私学。）朱子学的著名学派有京学派、南学派、海西学派、水户学派、大阪学派等。

(1) 朱子学

在日本，朱子学是指由程朱理学为代表的新儒学，13世纪由佛教的玄慧法师（1269—1350年）传入日本，被称为宋学，以区别以五经为中心的汉唐经学。宋学后来在日本禅僧中继续传承，到江户时代成为独立的朱子学。

京师朱子学的开山鼻祖是藤原惺窝（1561—1615年）。他原是佛教禅僧，后蓄发还俗，专工朱子学，所以有这个转变，按他自己的说法，是因为原来虽“从事于释氏，然有疑于心”，后来，读了儒学著作，竟信而不疑，以为“道果在兹，岂人伦哉！”认为佛教“既绝人种，又灭义理，是所以为异端也。”藤原惺窝尊程朱，但不排斥陆王，认为两家“其言似异而入处不别。”其次，他主张神儒合一。他说：“日本之神道，亦以正我心，怜万民、施慈悲为奥妙。尧舜之道亦以此为奥妙也。唐土曰儒道，日本曰神道，名变而心一也。”藤原惺窝的思想是使儒教摆脱佛教，使之成为独立的儒学的开始。朱子所讲的纲常名教思想被德川幕府看作是加强其统治的精神支柱，因而朱子学受到德川氏的大力支持，藤原惺窝，其高足林罗山及林罗山的儿子都被委以重任，主持幕府的教化工作。林罗山被任命为“大学头”，让他在汤岛建圣堂，祭祀孔子，他办的私塾也迁到这里，成为官学。林罗山研究朱子学重在实践。他曾任幕府的顾问，幕府的许多文教和外交政策都出自他的谋划。林罗山师从藤原，又与其师说有异。他专尊朱子，力排佛老，也排斥陆王。尤其重视忠孝合一，认为忠即是孝，孝即是忠，孝子之门必出忠臣。如若忠孝不可兼得，他主张只能取忠舍孝。他还认为，神儒是合一的。神道即儒道，儒道即神道，神道的“道”，就是朱子讲的“理”。

从藤原惺窝和林罗山的思想来看，他们都以儒拒佛，使儒脱离佛而独立，这一步是完成了。他们又都主张神儒一致，表现了借儒学的权威来提携神道的倾向，最后要确立以神道为基础的社会政治伦理学说。这一步朱子学的京

学派并没有完成。

南学派朱子学的著名代表人物是山崎闇斋（1618—1682年）。他原先也是禅僧，后弃佛入儒，视朱子学为宗教，认为朱子学外别无学，有即异端邪说。他对朱子学确有宗教教徒般的虔诚，不但力排佛老陆王，即使朱子学派中的著述，若有改动朱子原话的，也被他列为排斥之列，只信朱子原著。

山崎闇斋的最大特色是用朱子学说附会神道，创立所谓“垂加神道”。日本平安末期成书的《神道五部书》中有：“神垂以祈祷为先，冥加以口直为本。”山崎闇斋以此为依据，用阴阳五行配天神七代（天皇的七代神祖），旨在构成一套天皇的神统。日本学者对此不以为然，但强调山崎闇斋的功绩在于“尊重学问自立，提倡日本对于中国的自主性，修身实践之学对于博闻强记的自主性。”

水户学派继承南学派将儒学日本化的方向。水户学派的著名学者是会泽正志（1782—1863年）。他特别强调忠孝建国、尚武、重民，认为这是日本国体的特征，宣扬尊皇攘夷思想。这个学派前期的活动以修《大日本史》为中心，吸收儒学思想，用儒学来描述日本的社会历史。后期的主要活动是办教育，设弘道馆。在《弘道馆记》中申明了该派的学术宗旨。文中称：“我国中人民，夙夜不懈，出入斯馆，奉神州之道（指神道），资西土之教（指中国的儒学），忠孝不二，文武无歧，学问事业，其效不殊，敬神崇儒，无有偏觉，集众思，宜群力，以报国家无穷之恩。”所谓文武无歧，也是日本儒学的一个特色，儒不仅是书生，也是武士必修的，或者把习武也作为儒学的一个内容。该派认为，文武之于国家，犹如天地之有阴阳。文之弊在弱，可以武矫弱；武之弊在愚，可以文医愚。

海西派的朱子学是从朱子学出发，向具体科学上发展，实际上是开了日本近代科学之先。海西朱子学的代表人物有贝原益轩（1630—1714年）、室鸠巢（1658—1734年）、新井白石（1657—1725年）。贝原益轩的特色之一是反对迷信朱子。他认为作为学问贵在敢于提出疑问，大疑则大进，小疑则小进，不疑则不进。他抱这种态度研究朱子，认为朱子书中有不少属佛老的东西，背离了孔孟之教，是不可取的。当然，他坚持朱子的符合孔孟之道的思想。他所说的朱子的佛老成分，主要指静心守性，体贴天理的心性修养功夫。他注重实践，注重对形而下的具体事物的研究，视经验知识高于抽象的关于“天理”的教条。贝原益轩曾著《大和本草》一书，被认为开日本本草之基。

室鸠巢也是从朱子学说出发，强调治世要从技术入手，提倡“农桑之学”、“工人之学”、“商人之学”。

新井白石本是浪人的儿子，出身卑微。德川幕府初期实行重学术，广人才的政策，他很受重视，曾一度失势，后又被起用。新井白石精通和汉之学，出自京师朱子学之门，著述颇丰，但却没有一部关于朱子学的著作。他的兴趣在实证科学，包括经济和外交，他都有专门研究。西方文化传入日本之后，他很重视，利用审讯西方传教士的机会，热心地搜集世界地理和西洋文化的材料，认真研究。正当江户幕府严厉禁止基督教的时候，他大胆向幕府提出禁教不禁学的主张，是日本倡导西学的先驱者。

坂本太郎：《日本史概说》，汪向荣等译，商务印书馆1992年版，第305页。

中国文化书院编《日本文化概论》，第31页。

(2) 阳明学

阳明学是指中国王阳明的思想，16 世纪初由禅僧了庵桂悟传入日本，在日本禅宗各山寺流传。当时，他们并未严格区分程朱理学与阳明心学的不同。阳明学派的真正创始人应是中江藤树（1608—1648 年）。

中江藤树初奉朱子学，逐渐对它生疑，遂转向阳明学。他的学风是不重记诵，而以体察求道为要。33 岁时，中江藤树读到王阳明著名弟子王龙溪的语录，疑其近禅，后直接研读王阳明原著，才深深信服。他以王阳明的“致良知”说为基础，融贯《大学》、《中庸》、《论语》，认为良知是至善，一念至于良知，则满腔子皆善而无恶。

日本阳明学也坚持神儒相结合的立场。他们认为，神道以正直为本，以爱敬为心，以无事为行。正直、爱敬、无事与中庸相通，同智、仁、勇是一一对立的。神道有三种神器：镜、玉、剑。认为“三种神器即神代之经典也。上古无文字，作器而象”。玉象仁，镜象智，剑象勇。阳明学虽主张神儒相通，但反对照抄儒学，认为世界各国都有各自的具体情况，因而，各国思想也都有自己的特点。在他们看来，印度好幻，所以生出佛教的那些神奇东西，中国好文，才喜欢文饰任何细小的事情，日本好质，所以性情急。不过，思想内容虽然不同，词语文字又可以借用，所以，可以借中国经典说明日本的神道，也表达日本学问独立的意向。

阳明学并不固守王阳明的一词一句。他们接过王阳明的基本观点，往往做出自己的解释发挥。譬如，王阳明认为心外无物，心外无事，万物皆在我心中。而心即是理，理在心中。关于理的表现，就是仁义礼智信等道德纲常。为了更合理说明心与理与物的同一性，阳明学派将心归结为太虚。又根据张载“太虚即气”的观点，将心看作是气。他们在道德纲常中特别推崇孝，认为“孝”是道德之本，无时无孝，无物无孝。而“孝”又以太虚为本。“孝”即是“良知”的核心，“良知”即元气之精灵，天地万物非元气则不生。从而就确立了心是万物统宰的观点。此说的出发点和结论都与王阳明相同，而论证的基点则放在形而下的“气”上，就与王阳明有区别了。这可能也是注重实务，不尚空洞思辨的日本民族精神的体现。再譬如关于“知行合一”的观点，王门后学做两种发挥，一是说“行”是“知”的体现，知而不行，不得称为真知；二是说“知”本身就是行，“一念发动之处便是行”。前者强调“实行”，后者重在“致良知”。日本的阳明学派着重发挥了前一种解释，强调“实行”的重要性，反对读书讲学，徒为空言，不及当世之务。他们认为，如果只是空谈圣贤之书，好比观人剑术，一旦较量格斗，唯败逃而已。所以，日本阳明学并不看重类似“坐禅”的心性修养工夫，而提倡“有用之学”，在实用中发挥自己的良知之本心。于是，阳明学派对于传入日本的西方近代自然科学知识取欢迎态度，认为西洋所发明的新学术，其要都是实理，可借此充实阳明学说，斥责反对西学的人都是庸人，不知穷究事理。这在日本被称为实学，是为日本跨入近现代历史做了舆论准备的。

日本的阳明学派并不把阳明学当做纯学术，而是力求将其化为社会生活的实践，特别将它运用到人格塑造和政治实践上去。

在人格塑造方面，日本的阳明学派特别提倡自尊无畏和立志上。王阳明

思想的核心是“致良知”，这是他的宇宙观、认识论、道德哲学的基点，也是在人格上安身立命的根本。譬如历来有“人言可畏”的说法。对此，王阳明认为，“人言”是自外来的东西，不用将它看得过重。“依此良知忍耐做去，不管人非笑，不管人诽谤，不管人荣辱。任他功夫有进有退，我只是这致良知的主宰。”很有点我行我素的味道。日本的阳明学派就很看重这种人格，即使身陷囹圄，只要心无愧怍，内心仍平静如故。在立志方面，阳明学派发扬王阳明的“心外无物”观点。既然宇宙万物都在我心中，“万物皆备于我”，合乎逻辑地就要引出“天将降大任于斯人”的结论。阳明学派中人在实践上也确实将此作为人生目标，声称有志者要当以古今第一等人物自期。这种精神确是深入日本国民的人心。

王阳明既然以“致良知”为第一要义，就包含以“我心”作为判断是非标准的意思。阳明学发挥了这一思想，强调心贵自得，不做经典的思想奴隶。他们认为，“为学之义，当就我心上理解，朱注委实细备，然靠其注而理解，则朱子之奴隶，非学之真义。”这与王阳明的下述说法极相似。王阳明说：“夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是，而况其未及孔子者乎。求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子乎。”阳明学派的这一思想在日本社会的大变革时代，确是起了思想解放的推动作用。

阳明学派的唯我主义在江户幕府时代的时运很不济。幕府确定朱子学为官学，给思想界规定的任务是为幕府森严的等级秩序服务，为确立幕府的绝对权威地位服务。阳明学派发挥的思想似与此不甚合拍，因而屡遭幕府的迫害。中江藤树的高足熊泽蕃山（1619—1691年），就是被德幕府幽禁至死的。

（3）古学派

儒学中的古学派既反对宋明新儒学，也反对汉唐经学，主张直达孔孟。这也是与德川幕府树朱子学为官学的政策相违背的，因而受到幕府的镇压。

古学派儒学的代表人物有山鹿素行（1622—1685年）、伊藤仁斋（1627—1705年）伊藤东涯（1670—1736年）父子、荻生徂徕（1666—1728年）。

山鹿素行9岁起就随林罗山学朱子学，后来认为朱子学埋没人才，窒息社会，不足以救世，便对宋明理学采取批判态度。他排列一个中国古代圣贤的道统序列，有伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武、周公，为十大圣人。其后是孔子。孔子之后，一代不如一代，道统之传到宋明就泯灭了。在他看来，战国诸子，汉唐训诂，宋明理学，说的都不是孔子的正道。于是，他明确表示自己师周公孔子，不师汉唐宋明诸儒。

山鹿素行不同意朱子理学的“理在气先”的观点。他认为，充斥天地之间，行造化之功能的，只是阴阳（即气）。“理”是“气”的条理，“理”、“气”相对，不可论先后。这是其他古学派的儒学家都坚持的基本观点。山鹿素行的重要特点之一是尚武。他将儒学与兵学结合起来。他认为，“士”必须具备文武之德知。他说，“士”的职责就是专门卫道的。得主而尽忠致命，交友笃信，慎独重义，是任何人都应遵循的道德原则。但是，农工商因

《传心录》。

中国文化书院编：《日本文化概论》，第42页。

《传心录》。

忙于日常生活，尽瞻老抚幼之责，可能不完全尽忠信之道。而士则弃置农工商商业而专斯于道，以监督、惩罚农工商的道德越轨行为。于是，“士”就必须己身先正，即具备文武之德知。

伊藤仁斋原先也是研修朱子学的，后改倡导古学。他一改朱子学尊“四书”为经典的因习，特别推崇《论语》。他视《论语》为“最上至极宇宙第一”，是彻上彻下，囊括古今道理。《孟子》在其次，与《论语》相辅相成，完全能够担当立道设教的职责。他在古文字考据学上下了很大功夫，证明《中庸》、《大学》并非孔孟圣贤之书。宋儒对孔孟的解释引入了不少属佛老的东西，不可取。探取儒学本意，只能直接依据孔孟的本文。

在具体的理论观点上，伊藤仁斋也坚持气一元论。他说，阴阳之气是天道之全体，自然之契机，万物都由气生成。圣人论天，至此而极，自此以上，更无道理，更无去处。这已经很有点现代唯物主义哲学的气味，它实际上是说，宇宙万事万事，都是物质（气）现象，因而对万物的解说，只说到这儿就可以了。超脱物质之外再杜撰形而上的解说，必归于荒诞。这与孔子的“不语怪、力、乱、神”，“不知生，焉知死，不知事人，焉知事鬼”的精神也有相通之处。伊藤仁斋还反对朱子学“存天理，灭人欲”的伦理观。而在仁、义、礼、智、信的道德纲常中，他又特别看重仁爱。他说，朱子学专依理断决，是残忍刻薄之心有余，宽裕仁厚之心不足，与孔子的以仁爱为德之长的思想不一致。他的儿子伊藤东涯继承了这个思想。小伊藤提出自己的理欲观以对抗朱子的理欲观。他认为“气”之外无“理”，欲之外无善，人心之外无道心，反对朱子的“理”在“气”先，“欲为恶”，“道心统肉心”的观点。宋明理学论证“欲是恶”的途径之一，是说明“情”的不合理性。他们认为，“情”是人的“气质之性”，有感而生，它不是发自“天地之性”，所以，从根本上，“情”就是违背“理”的。因而，必须对“情”给予限制，任其自然流行就成了“欲”。伊藤东涯则认为“情”是合理的。他说，所谓“情”，就是“性之欲而人心不涉思虑安排者”。就是说，“情”是自然的，非人为有意控制的。凡天下“情”，都是如此，因而，“情”并不是恶。同是古学派的儒学家荻生徂徕发挥了他的这个观点，将“道”分为自然之道和人为造就之道。

荻生徂徕原先也是朱子学派，后读伊藤的书，转向古学派。荻生徂徕理论上的特色之一，就是前面提到的，他区分了自然之道和人造之道。他说，平常所谓“道”，即孔子之道，孔子之道即先王之道，先王之道就是人造之道，是为了平治天下，陶冶天下人而造就的，不是自然之道。后来，日本的国学派就明确反对人造之道，崇尚自然之道，在此基础上确立了日本国家神道的思想基础。其次，荻生徂徕对“教化”提出了自己的看法。他反对空洞的性理说教，认为“先王之教，以物不以理”。道德观念的确立，必须靠实际生活经验，在日常生活中日积月累，就能认知并认同应该遵守的道德原则。再次，他明确表示肯定人欲，反对“存天理，灭人欲”的理学观点。他说，所谓“仁”，就是养护众生。像朱子学讲的治国修身之道，给天下人带来的是不可忍受的苛刻，因而使世人都认为儒者以攻人为能事，这是儒者的悲剧。

荻生徂徕对朱子学的批判，主要是从古文字训诂的角度入手的。他从古代文献中搜集许多古语用例，用归纳的方法解释古语，力图用古文古意解古学，很有一些历史主义的色彩。荻生徂徕在日本训诂学史上的贡献也是不可埋没的，我国清末学者俞樾对他有很高的评价。

(4) 独立学派

日本的儒学家中有不少人，他们不拘泥于既成学派，不囿于各学派的界限，也不从属于各师承门户，自成一体，开创独立学风，被称为独立学派。独立学派的著名学者有三浦梅园（1723—1789年）、帆足万里、广濑淡窗等人。三浦梅园以《易》为基础，确立气一元论的宇宙论，并旁及伦理、经济、天文、历算。帆足万里擅长经学，研习兰学（以荷兰语研究西方的学问，是江户时代西学的一种形式）。精通数学和医学，对西方科学造诣很深。广濑淡窗开设私塾，执教50年，其门人达4600余人。他既讲经学，也讲老庄。独立学派中人大都知识渊博，涉猎广泛，自由地就宗教、历史、经济等各方面问题发挥各自的独到见解，体现了学术自主的学风，打破了儒学中存在的类似“行会”，甚至是私家世袭的学术操作形式，在日本学术史上有特殊的地位。

江户幕府后期，上述儒学各派都经历了重大变革。朱子学曾一度衰微，由于幕府的支持，重又振作起来。但是，这时的朱子学中人已不是固守师说的纯粹的朱子学者了。虽说是官学，朱子学后来的趋势还是无可挽回的衰落了。阳明学在江户初期曾受幕府压制，到后期，影响力似在扩展。这个时期，儒学的趋势是内部各派之间的界限越来越模糊，儒学与其他学术思想间的壁垒也逐渐被打破。作为过渡形式，朱子学、古学派中都生出了折衷学派。如朱子学中的大阪学派，他们就不再拘泥于朱子学，而是综合各家，确立新的思想体系。对古学派的荻生徂徕的批判，也形成了折衷学派。他们标榜不偏一家，不倚一流，博采众家，参酌折衷，以阐明孔子真义为宗旨。这个学派后来在考据学上很有成就。

西学在16世纪传入日本，影响力很大。西学开始称为南蛮学（因荷兰人从南方进入日本）、兰学，后称为洋学。江户初期曾严禁天主教，西学也受到压制。后来改为禁教不禁学政策，西学发展很快，随之，儒学的地位就慢慢地削弱了。不过，儒学在日本近现代思想史上的作用是不可代替的。江户时代以来的日本思想史的发展，可概括为佛教 儒教 儒学 国学 洋学 近现代的日本思想。即儒教从佛教中分离出来，成为独立的学问，经儒学的长期酝酿和发展，形成独立的国学，在吸收西洋近现代思想的基础上，形成日本独特的思想体系。这其中，儒学成了古代走向近现代的桥梁，起着某种中介作用。

3. 神道教

神道教是由日本先民的原始宗教演变来的。这种原始宗教属万物有灵论，相信以各种巫术的形式能够沟通神人关系，祈求“神”降福免灾。自公元前3世纪至3世纪，在稻禾农业的基础上，原始神道开始逐步形成。其主要宗教活动是祭祀神灵，包括自然神、人格神、观念神、祖先神等，以维持和繁荣血缘群体和地缘群体的农耕生产和生活。长期、反复的祭祀活动，使祭祀场所、祭拜对象（神的象征物，偶像）、祭祀活动的时间等，逐渐固定下来，神社（祭拜场所）神道的基本特征慢慢成型，神社神道一直是神道教的骨干部分。到7世纪，大和族统一全日本，建立天皇制的国家，将天皇家族的神社作为国家的最高神社（叫做神宫，如伊势神宫），将天皇家信奉的天照大神（认为是天皇家族的祖先）作为神道信仰的诸神中最高位格的神，即为皇室神道。这个时期，佛教、儒教、道教已传入日本。天皇朝廷支持佛教。在神道方面，开始有用佛、儒、道思想解释神道信仰，形成各种理论神道。神道教这才开始有自己的教义。一直到17世纪初的江户幕府时代，佛教一直在日本国家处于统治地位，所以，那时的理论神道，大多属佛教系统的神道教义——用佛教理论解释神道，用佛教中的“神”比拟神道的“神”。这个时期，神道不但在实践上依附于佛教，在理论上也处于佛教华盖笼罩之下，认为神道的“神”是佛教中诸神在日本的“权现”（化身），这即是“本地垂迹论”。江户幕府推崇朱子儒学，使儒学最先摆脱了依附于佛教的地位。神道方面，经朱子学解释的神道开始发达起来。同时，也出现了用其他儒学系统解释的神道。与各种理论神道并存，在广大农村地区，以民间神事和习俗为基础的民间神道也很盛行。明治维新以后，神社神道与皇室神道相结合，由国家有意识地建立起国家神道。到第二次世界大战结束，国家神道一直是控制日本国民的工具，尊天皇为神，处于实际上的国教地位。这时的民间神道为了能够生存，在国家神道的控制体系下，形成各种教派神道。1945年日本投降以后，在国际社会的干预下，废除明治维新以来的所谓“祭政一致”制度，实行宗教与国家分离、信教自由等措施，神道教开始成为以个人信仰为前提的宗教。

总起来看，神道教是个很复杂的系统。从宗教形态学上看，它是日本民族特有的宗教，而非世界宗教；是多神教，而非一神教；是自然宗教，而非创唱宗教。从世界观上说，神道教承认有支配宇宙万物、国家、社会、人生的神灵存在；对主宰世界的神灵抱敬畏态度；以必要的方式沟通人神关系，以达到招福免灾的现世利益的需要。这就具备了构成宗教的基本要素。但是，神道教又未形成系统的教义教理，对于什么是主宰世界的“神”，也没有统一的说法和理论说明，没有如用佛教、基督教那样的圣像，没有严格的宗教教团。信众多是依血缘、地缘或行业形成的基础群体，并未形成超越于社会群体之上的专门的宗教组织。入教也没有严格的仪式和手续，教徒与非教徒没有明确界限。某种意义上，神道教有没有教徒都很难说，可能称为“信仰者”更恰当一些。即使是信仰者，有些可能是真心信仰，有些则只是“随俗”而已。并且，信仰者也不一定单一地信仰神道，往往是掺杂其他宗教的信仰成分，如信佛、信道，甚或信基督。

总之，神道教的范围很广泛，也很模糊。既有自发的信神意识，也有有一定理论支持的信仰观念；既有浓重的民间习俗色彩，如民间节日、重大集

会等，也曾有过由国家统一控制的祭祀活动。现在，关于神道教的形态类型，有的分为三类，即神社神道、教派神道、民间神道。有的分为五类，即在上述三种外再加上皇室神道和理论神道。江户幕府时期是神道教演变史上的重要阶段，上述各种形式的神道教都发生了重大变化。

德川幕府的宗教政策是，严厉禁止基督教，大力扶植、利用、控制佛教，支持并控制神道教。总的看，神道的政治地位不如佛教。江户时代后期，由于幕府的统治趋于衰落，政治权威下降，佛教的地位也逐渐滑坡，神道的地位有所上升。

(1) 神社神道

德川幕府为了确立中央集权制的统治秩序，在思想上强调主从尊卑关系，在行政组织系统上，也把重构各社会实体，包括宗教系统的上下隶属关系放在首位。对于全国的神社，从服饰到社领等经济来源上，幕府规定了它们各自的地位，将它们统归寺社奉行的掌管之下，并颁布《诸社称宜神主法度》，规定了神社应遵守的规则。

为禁止基督教，江户幕府曾实行所谓改变宗门制度，佛教被授予直接掌握全国各阶层宗教信仰的任务。各神社并没有这种权力。它们也要到佛教寺院登记，确认自己存在的合法性，在“寺檀关系”下，被规定为佛教寺院的檀越。这就将神道直接纳入了佛教的附庸地位。对于这种从属于佛教的境况，局部地区的神社曾有过反抗。例如，关于丧葬的方式，佛教行火葬，有的神社力主恢复日本传统的土葬，借机发起排佛运动。但就总体上说，神社都安于既成的地位。当时，全国半数以上的中小神社供奉的神灵是氏神、保护神和对农业生产有影响的神。祭祀方式是融合佛教、道教及儒教的，并未形成独立的祭祀方式，连神社的建筑风格也采用佛教寺院式的。

在神社系统内部，吉田神社的位格最高。德川幕府将吉田神社作为全国神社的宗主，通过它控制全国神社。天皇朝廷直属的少数神社，交由白川家统辖。后者为了与吉田抗争，建立了白川神道。这两支神道原本都是大贵族的家族神道，它们的争端由来已久。吉田神道的创建者吉田兼俱（1435—1511年）本是室町末期神祇官（始于8世纪初建立的天皇朝廷最高官府，最高长官称神祇伯，下有副、祐、主神、史、神部、卜部、使部、直丁等官制）卜部氏族成员。他的祖先在平安时代依靠大贵族藤原氏的势力发达起来，以后世袭神祇官次官的职位，吉田神社的地位也逐渐上升。白川家本是花山天皇（984—986年在位）的后裔，自12世纪中叶，一直为神祇官的神祇伯。两家为争夺神道的主导权，自室町时代就一直不断。

(2) 理论神道

江户时期的理论神道，主要以8世纪成书的《古事记》和《日本书记》为本文，对所谓“神国”的日本之道从各种角度做理论性的解释，主要有儒学各派的理论神道和国学派的复古神道。

朱子学是德川幕府的官学。朱子学的权威林罗山，既排斥基督教，激烈地批判佛教，认为佛教的要害是灭绝人伦，反对用佛教理论解释神道。林罗

参见任继愈主编《宗教词典》，上海辞书出版社1981年版。

参见村上重良《国家神道》，聂长振译，商务印书馆1992年版。

山的理论观点是朱熹的儒家思想。但是，他又不是盲目崇拜朱子学，只把它作为一种理论工具论证日本的神道，确立类似于儒家主张的纲常名分的伦理秩序，作为德川幕府的统治基础。他的目标是，建立这样的统治秩序，使作为“神国”的日本强大起来，摆脱对中国的依附地位，代替中国成为东亚，乃至全世界的“中央帝国”。

在伊势神道系统中，有一位叫度会延佳（1615—1690年）的，力排佛教对神道的影响。他以儒学和《易》为中心，重新解释神道，认为君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间的道就是神道，主张神道与人道，神心与人心融为一体的神人合一之道，并用阴阳五行说和《易》的卦爻辞来解释说明这种神道。

吉田神道中的吉川惟足（1616—1694年），创吉川神道。他后来当上了德川幕府的神道方（掌管神道的官员，地位在寺社奉行之下），他的后代在江户时期一直世袭此职。吉川反对把神道说成是只知行法（祭祀祈祷形式）的神道，他标榜自己创的是理学神道，行治理天下的职能，其核心仍是君臣纲常。

江户时代中期，垂加神道的影响最大。它的创始人山崎闇斋（1618—1682年），本是海南派朱子学家，后接受吉川神道、度会神道的影响，成为神道学家。他的神道理论突出神人合一和天皇崇拜。山崎认为，神道中的所谓“神”，即指天之御中主神——这是化生万物的天地主宰神；天照大神——生而知之，安于其行的圣人，天皇的始祖；猿田彦大神——学而知之的圣人，迎接天孙到日本的神。神道就是这些神的行为方式。山崎说，天地万物以“气”的形态存在，“理”是“气”运行的“道”，神就是天地万物之心。既然他认为天皇的始祖就是神，自然就将天皇的权威绝对化、神化，作为神道的崇拜对象。他还用五行说附会神道，认为天地、阴阳、人都是来自土和金，土金结合，就有了“敬”字。对神，对天皇都要“敬”。这种通俗的解释据说对推广垂加神道起了重要作用。

上述理论神道多属神儒融合系统，其主要代表人物，我们在儒教一节中都已见到过。江户时代的日本思想界还有一支重要力量——国学学派，它创造了另一种理论神道，称复古神道。

复古神道的代表人物有本居宣长（1730—1801年）和平田笃胤（1776—1843年）。他们的研究重点是日本古史，主张在儒道和佛道之外，还存在日本的古道，并且后者是超越前者的。所谓日本古道，在他们看来就是神道，即皇道。而达到皇道的途径，本居宣长力排人的智慧，提倡对于神的绝对信仰。平田笃胤是本居宣长的私淑弟子，他在理论上比他的教师说得要多一些。他认为世界由显界（现世）和幽界（死后来世）组成，人死后就进入幽界，那是一个神意自由主宰的理想世界。在幽界，人们将对生前的行为接受神的审判。在道德上，复古神道都重视孝道，重视祭祀祖先，忠于天皇。这一点后来成了倒幕运动的思想基础，也是日本军国主义的一个重要思想来源之一。复古神道形式上激烈地排斥儒佛，主张神道是世界上最完美的。但是，他们毕竟不能超脱于原有的思想基础。他们所能做的，仅仅是抬高神道和日本学术在人们心目中的地位，表达的是一种民族主义情结。为了达到这一目的，复古神道仍然不得不运用儒、佛、阴阳、老庄，甚至包括西方的思想。

理论神道在某种意义上说，还算不上严格的宗教。因为它与民众的宗教

实践并无多少直接联系，也没有形成以教义为基础的宗教团体，它只是表达了一种思想。包括神社神道在内，神道教似乎不注重理论，明确的教义，只追求一种外在的实践活动——集体的祭祀活动。它的作用更多地体现在加强各种社会群体的群体意识，“民众把解决内心的得救和道德问题等，主要求之于佛教。”

(3) 民间神道

日本的“民间神道主要是在近世的农村社会开展起来的民间神事和习俗。”民间神道的主要活动也是祭祀。不同的地缘群体（例如村落）或血缘群体祭祀地方神、氏族神。这些神灵与祭祀它的那些人们有着亲密的、直接的联系，甚至就是这些人们中的一员。与人不同的是，这些神看不见，摸不着，但威力无比，能直接规定人们的现世利益。人们把它们看作是自己的保护神，自己的物质生活资料的供给者。人们祭祀它们，是希望神灵给自己造福，不要危害自己。江户时期，一种叫作“讲”的松散群体在民间神道活动发展起来。“讲”供奉的不是氏族神，而是数个村落共同信仰的神。这些共同信仰同一神灵的各村落就集中起来，形成一个“讲”。这种形式为建立和发展有组织的教派神道提供了广阔的空间。

(4) 教派神道

教派神道是明治维新以后独立于国家神道之外，经国家有关部门注册而合法存在的各种神道教组织。它广泛存在于民间，但又不同于前面讲过的民间神道。教派神道有一些基本的教义，有创始人，有特定的组织范围，是创唱宗教的一种形式，在下层武士、地主、在乡商人和工农商民众中有很大影响。教派神道的不少教派在德川幕府末期就已经出现，如黑住教、天理教、金光教等。

教派神道的民众性较强，基本上反映了幕藩封建体制中低层人们反抗压迫，追求自由平等的呼声，与佛教、儒教和理论神道有不同的社会背景。

教派神道有浓厚的神秘色彩。它虽是一神教，但宗教活动有原始宗教的成分，例如萨满教的神人交感术，经一定形式移到教派神道中。这些教派神道信奉的神灵，与一般民间神道中讲的氏族神、地方神也不同，不少就是同时代的某些人死后被奉为神灵，或者干脆就是现实还活着的某些人被抬到神的地位，以满足人们追求现实利益的要求。

黑住教是由黑住宗忠（1783—1850年）于1814年创立的。黑住宗忠就是教主，他写的《黑住教教书》为该教经典。黑住教信奉天照大神，认为它不仅是国家的本源和皇室的祖先，而且是宇宙万物的“大元灵”，所有的人都是天照大神的分身。人们如果能够体验到它的神德，就能达到神人合一的境界，获得永恒的生命。所谓神德，就是一个“诚”字。黑住教提出各种沟通神人的巫术式的方法和戒律，如拜朝阳，进行阳气修炼，甚或是进行占卜算卦等，让人们信天任命，遵守现世的封建道德，以免除灾祸。德川幕府后期，黑住教以西日本为中心，发展成号称有10万教徒的教团。

天理教1838年由大和农民中山美伎子（1798—1887年）创立。中山美

村山重良：《国家神道》，聂长振译，商务印书馆1992年版，第62页。

同上。

伎子是一位转营商业的地主之妻，对封建制度下妇女在社会和家庭中的不平等地位强烈不满。她以巫术的形式，自称神灵附体，成为“天将”，“元神”，为救济众生而降临人间，受到工匠和农民们的信仰，尊她为治病、安产的活神仙。幕府末期，天理教被吉田神道公认为天理王明神，逐渐形成自己的教义和宗教仪式。

中山美伎子在丈夫死后，以跳神、唱神歌、医病等维持生计，在民间有一定影响，组织起以工匠和农民为主要成员的“讲”。中山美伎子写的《神示集录》被奉为经典，将神道教信奉的国常立尊等十神统称为“天理大神”，作为天理教的主神。认为神创造万物，是人类的祖先，世上一切都为神所有，人们所具有的只是神的借贷物。人的一切罪恶之源不在外部，而在心中的恶欲，只要去掉恶心，诚心信神，每日供奉神，相互之间相亲相爱，尽力本业，就能进入和平幸福、无病、无苦难、无压迫的美好世界。天理教不把解脱寄托希望于来世，而是重视现世的利益，相信会有“地上的天国”，这是它所以具有影响力的原因之一。

金光教创始人是德川幕府末期的川手文治郎，又叫赤泽文治（1814—1883年）。该教派有较浓的阴阳五行说的影响。日本民间早有将金、木、水、火、土神化的传说，称“金”的精灵为“金神”，主兵戈、丧乱、水旱、瘟疫。金神按时沿不同方位游行天下，倘若人的行为触犯其方位，就要遭灾受秽。川手文治郎将“杀”神形象的“金神”改造为“慈悲神”，叫作“金乃神”或“天地金乃神”。川手文治郎还自称金神授予他“生神金光大神”的称号，到人间传教。

金光教认为“金乃神”是宇宙的本体神，是人类的祖先，人们都是它的“氏子”。只要人们真诚信奉它，去除恶欲，勤操家业，就能受到它的恩惠。金光教排斥原始宗教中的巫术成分，注重人们的现世道德行为，主张敬神爱国，讲究忠、信、孝一体，以此求得“金乃神”的恩赐。在传教过程中，金光教从与农民的日常生活息息相关的现世利益入手，采用与生活 and 农业有关的问答的形式，受到农、工、商阶层的广泛欢迎。据说，川手文治郎除睡眠以外，常在神前将信徒的祈愿传达给神，经过祷告，听取神意，加以理解裁夺以后，再传达给信徒。金光教对政治权力取中立态度，主张平等，尊重妇女，奖励医药，为民间的祈祷等活动不收取费用，因而在反对幕藩封建制度的历史潮流中，得以扩展自己的势力。

在德川幕府末期产生的教派神道系统中，还产生过一些民众性的理论神道，例如，井上正铁（1790—1849年）所创吐（水）普（火）加美（木）神道，让人口念“吐（水）普（火）加身（木）依身（金）多女（土）”，以达到与天照大神“同灵”的境界。同一时期，一些奉山岳信仰的神道，也逐渐演变为创唱宗教，成为教派神道的家族成员。像崇拜富士山的富士信仰，后来演变为不二道。

4. 基督教

基督教和通商，以及伴随两者的武力威慑被认为是西方国家冲击近代日本的主要形式。近代日本反映这种冲击，或称迎接这样的挑战的过程，引起了日本的社会、政治、文化方面的根本性变化，这可看作是日本近代史的主线。

1543年，3名葡萄牙人乘一艘船欲从澳门往暹罗（泰国），途遇大风，漂流到日本九州的种子岛。这是日本与欧洲人的第一次接触。在此之前，日本人的外部世界只有中国、印度、朝鲜和元朝蒙古人，所知道的文化形态只有佛教和儒教，而佛教又只限于汉传佛教。欧洲人的到来，显示给日本人的，是以前全然未知的文化——基督教、近代科学技术和学术思想以及大规模的贸易活动。这三名葡萄牙人，最使种子岛上的日本人感兴趣的，是他们带的枪。种子岛的岛主立刻出重金将葡人的枪买下，并请葡人教授洋枪和火药的使用法、制造法，命令工匠仿制，献给大名和将军。10年后，洋枪迅速传遍九州，又广及日本各地。

对葡萄牙人来说，无意中漂流到日本，使他们发现了一个新的扩展自己势力——传播基督教和进行贸易——的空间。当时，明朝正实行海禁，但走私贸易一直没有停止。葡萄牙作为走私活动的中间人，统制了日本和明朝间的生丝走私，获取巨额利润。

1549年，耶稣会士方济各·沙勿略在日本人弥次郎带领下进入日本的鹿儿岛，经领主鸟津贵久许可，开始传教。沙勿略建议耶稣会派有能力的传教士来，他认为，在日本传播基督教大有前景。

基督教与贸易是紧紧地联系在一起走进日本的。1545年，葡萄牙人到丰后地方从事贸易。1550年，葡萄牙商船在中日交通要地肥前平户，这个地方从此开始不断繁荣起来，1561年后，由于当地领主松浦隆信对基督教不感兴趣，平户的贸易地位被长崎代替。1562年，肥前的大村纯忠接受洗礼，成为天主教徒，这是日本最早成为天主教徒的诸侯。大村纯忠因此在经济上获得不少实惠，在他的领地内，贸易发达起来。这引起北九州各诸侯的嫉妒，派兵围攻之。然而，这并没有动摇大村纯忠对基督教的信仰，反而使领地内的信徒大为增加。

1564年，葡萄牙传教士在肥前平户建天主教堂，称“天门寺”，这是日本有天主教堂的开端。

1559年，加斯帕·维莱拉到京都，获准传教。稍后，他与路易斯·弗洛依斯一起谒见将军，希望在京畿地方传教，时值战国之乱，传教活动遭禁止，传教士们只得离开京都。

织田信长结束了战国之乱，完成了统一全国的愿望。他采取一系列措施消除战乱的影响，其中之一就是保护基督教。织田信长亲自会见被迫离开京都的弗洛依斯等人，允许他们在京教传教，并建教堂。得到这个方便，基督教发展很快。到1582年，教徒已达15万人，有大小教堂200多处，传教士75人，各地还出现不少神学校、修道院等。就在这一年，成为基督教徒的诸侯大村纯忠、大友宗麟、有马晴信三家在传教士瓦利纳尼的建议下，向罗

参见信夫清三郎《日本政治史》第1卷，周启乾译，上海译文出版社1982年版。

参见坂本太郎《日本史概说》，汪向荣等译，商务印书馆1992年版。

马教廷派出 4 名使节，正式谒见教皇格历高利十三世。1590 年，这 4 名最早访问欧洲的日本使节回国。

继承织田信长霸业的丰臣秀吉开始对天主教也取保护态度。不过，在他征讨九州地方时，天主教的活跃对他是个刺激，觉察到这是一股难以驾驭的力量，于是，便转而开始禁教，驱逐天主教传教士。另一方面，为了尽快恢复遭到战乱破坏的经济，丰臣秀吉又不想割断与国外的贸易联系。在传教通商一体化的情况下，他的禁教令也就不可能彻底执行。并且，对教士们的迫害反而提高了信徒们的信教热情，新的受洗入教者也大有人在。

短短几十年时间，伴随基督教而来的，许多西方的文化因素传入日本。为印刷基督教经书，从葡萄牙引进了活字印刷机，为了画圣像，油画艺术也传入了日本。

江户时期，德川家康对基督教一直无好感。但是，迫于贸易上的需要，似乎也拿它没什么办法，基督教的影响还是不断扩大。虽然各地方屡有禁教事件发生，仍有不少传教士隐藏下来，并有新来的传教士着日本服装，留日本男人的半月式头饰，潜入进来。到各地的传教士，不仅有耶稣会的，也有圣方济各会、多明我会和奥古斯丁会的。有些地方领主为了扩张自己的经济实力，也私下与天主教传教士们有接触。东北地方的实力人物伊达政宗为开展与墨西哥的直接贸易，就曾在方济各会士路易斯·索泰洛建议下，派出使节，前往谒见西班牙国王和罗马教皇，要求派遣传教士和通商贸易。到 1605 年时，日本的基督教徒已达 70 万之众。

基督教势力的膨胀，引起德川幕府的恐慌。佛教势力和儒教势力也出面攻击基督教。稍晚来到日本的荷兰人和美国人出于与葡萄牙和西班牙争夺贸易利益的需要，极力中伤依附葡西两国的天主教势力。这时，日本的天主教徒内部也发生内讧，暴露出德川家康身边竟有几十名天主教徒。德川家康此时则不惜牺牲贸易利益，生出禁教念头。1612 年，首先在德川家康的直辖领地内发布了幕府最早的禁教令。第二年，禁教令推广到全国，随之开始了大规模的驱逐教士、毁坏教堂、强迫改宗的运动。此次禁教，德川幕府的决心很大，因为它已经把损害贸易的顾虑抛到一边了。幕府想依据日本作为一个岛国的地理特点，通过海禁断绝一切与外部的联系，希望能把基督教关在国门之外。1633 年，幕府规定进出日本的船只必须携有经批准的许可证，称为朱印船。朱印船以外的船只不准出海，在海外居留 5 年以上的日本人不准再回国。1635 年，又规定禁止一切日本船、日本人航行海外，不准侨居海外的日本人回国，违者处死。对于外国船只和人员，规定英荷两国只许到平户、长崎进行有限制的贸易活动；中国的船只只许到长崎；在长崎港辟出一小块地方，由葡萄牙商人居住，他们的子女则一律驱逐出境；对于西班牙，幕府曾打算远征吕宋，以便根绝基督教传教士来日本的基地，并已要求荷兰借用军舰，准备实施该计划。只是因为发生了岛原事件，事情才被搁下。

1637 年，岛原半岛知天草岛的基督教徒发动起义。这次起义以基督教徒反迫害为旗号，实则带有农民起义的性质。两地原来的领主有马晴信和小西行长都是基督教徒。按德川幕府的藩主轮换制度，换为新领主松仓重政和寺泽广高。这两个人都是禁教派人士，开始大肆镇压基督教，激起两地基督教徒（主要是农民）的强烈反抗。幕府派特使纠集临近各藩兵力，到第二年，才将起义镇压下去。这次起义对幕府的震动很大，决心采取更严厉的禁教措施，包括在前面提到的“踏绘”、“寺请证文”等，同时开始全面的“锁国”

政策。由此开始直到 19 世纪中叶的 200 年间,是为日本近代史上的锁国时期。日本之所以实行锁国,除为了扼杀基督教外,也是幕府要削弱地方藩主的势力,由幕府垄断全国贸易。因为,各地方藩主一直没有放弃积蓄自己力量的机会,特别是西日本的大名们,通过对外贸易而逐渐强大起来,他们为了贸易的顺利进行,不少成为基督教徒。所以,禁基督教,一是针对地方诸侯的,二是针对农民的。总之,是为了强化幕府的集权统治。然而,禁教也好,全面的锁国也好,都不可能彻底地根绝天主教的影响,各地仍有天主教徒在活动。

19 世纪 50 年代,在西方国家的压力下,日本国内政界和知识界的思想发生了变化,开始松动锁国政策,并逐渐转为所谓开国。1854 年 3 月,日美两国签定亲善条约(神奈川条约);1854 年 10 月,日本与英国签定“约定”;1855 年 2 月,日俄签定友好条约;1856 年 1 月,日本与荷兰也签定了条约。这是经 200 年的锁国,西方国家敲开日本国门的开始。不久之后的 1858 年,日本先后又与美、俄、英、荷、法五国签订了友好通商条约。这些条约的基本内容大体相同,主要包括:第一,相互承认外交使节驻于首都和领事、总领事驻于开放的港口;第二,同意开放日本的 5 个港口(箱馆、神奈川、长崎、新潟、兵库)和 2 座城市(江户、大阪)进行贸易;第三,承认自由贸易原则,不允许日本独立决定关税,5 国享有最惠国待遇和治外法权;第四,允许为居住日本的外国人建立教堂,废止“踏绘”。条约中关于基督教的条款还算不上解除禁教令(正式解除禁教令是明治时期的 1872 年,1889 年制定帝国宪法,承认宗教信仰自由),在日本人中间传教仍然受到压制。但是,基督教在日本国土上必竟已成为合法的事情,基督教新教各派也开始进入日本,俄国人则带进了东正教。这些教徒按条约规定只能在规定的地域内活动,但是,他们带来的经书还是流传到日本社会上。日本的新教史学者小泽三郎写到:“锁国被解除,长崎的会所贸易被破坏,各港口自由贸易的出现,从根本上破坏了作为禁教政策的命根子——对舶来书籍的检查制度,……这样,关着的大门被打开,在华耶稣教传教士的著译源源流入日本,这对维新前后的日本文化带来了十分深刻的影响。”这些中译本的《圣经》、《圣经选》以及其他的西方科学和学术著作,培养了完全不同于日本传统观念的新一代日本人,新岛襄(1843—1890 年)就是他们中著名的一个。他不认为日本与 5 国的通商条约规定的开港开市就是开国,而是怀着追求自由的愿望,于 1864 年冒险偷渡离开日本,前往美国学习神学,重回日本后,曾创建同志社和同志社大学,从事育英传道工作,作为日本人基督教会的创始人。

在明治维新以前的日本近代史上,基督教的传播过程大体如上所述。

在世界史研究中,不少人喜欢对中日两国做比较研究,直到现在,我们国内也常见到运用这种方法的情况。如果将两国应答基督教的历史比较一下,确能发现不少有益的东西。

表面上看,中日两国对基督教的反应有许多相似的地方。传入的时间大体同时,将基督教最先带入两国的传教士都是那个耶稣会的沙勿略。随之,两国都实行了严厉的禁教政策。

参见信夫清三郎《日本政治史》第 1 卷,周启乾译,上海译文出版社 1982 年版,第 266—267 页。

信夫清三郎:《日本政治史》第 1 卷,周启乾译,上海译文出版社 1982 年版,第 538 页。

实际上，两国对待基督教的心态是完全不同的，围绕基督教而对西方文明的态度也不一样，因而后果也就大不相同，这到中日甲午战争时已明白无误地显示出来。

从接受基督教的社会基础上看，在日本，最先接受基督教的是地方诸侯和农民。后来，一部分知识分子也构成了接纳基督教的重要力量，特别是像新岛襄那样的一些人，积极主动地去学习、研究，而不是在家里坐等上门。

这些社会势力所以接纳基督教的心态，农民们主要因经受战国之乱后，寻求摆脱现实苦难的出路。其次，基督教所宣扬的世人平等的观念，迎合了农民们反抗封建的等级身分制度和人身依附关系的心理。至于那些“基督教大名”，他们多是出于贸易的需要才信奉基督教的。这些地方诸侯扩充自己的势力（他们绝不会放弃这个心愿），在幕府的严格控制下，除了与国外保持贸易联系，简直就没有其他的途径。因此，西方国家在传教问题上就完全可以打出贸易这张牌。想进行贸易吗？你就必须接受基督教，你要拒绝基督教，就不与你通商。不但对地方诸侯，就是对幕府，这张牌也很有效。

近代日本的知识阶层很活跃。日本的知识分子可以说是在佛教和儒教的土壤中生长起来的。江户时代之前，是佛儒并举，以佛教为主。江户时代，是佛儒并举，以儒为主。不过，日本历史上的各代都是将佛儒当作知识的总汇来看的。德川幕府支持儒教，将它树为官学，主要是看重儒教的纲常伦理观念，认为它能加强幕府确立的封建等级秩序。而知识分子们还从中发掘出一种自立自强的正统观念。他们力图摆脱佛儒的荫庇，在政治实践上，则要摆脱臣服于中国，自为东夷的历史，与中国（明、清）分庭抗礼，甚至要颠倒过来，企图高居于中国之上。所以，日本国儒学绝不同于中国的儒学。后来，干脆就连儒学这种形式、语言也不想要了，国学和复古神道的影响越来越大。这种被称为日本主义的思潮，是支配江户时代以至明治时代日本历史的基本精神因素。日本主义已对儒学取严厉的批判态度，认为它是腐儒庸医，无实用价值。开始时，儒学家们还曾利用儒家的正统华夷观念，说明日本是世界的中心，中国则是“西藩”。接受西方地理学的知识分子，就抛弃了这种井蛙观天式的自我中心主义，认为世界的每一国都可称为中心，实际上就否认了华夷之分，承认各国平等竞争的观念。而竞争要靠实力，提高实力，对当时的日本来说，一靠对外贸易，二靠新的知识和实用技术，这两条都离不开西方国家（中日官方贸易自明后期就已中断）。对基督教，日本主义者不感兴趣，这可能因为他们根据接纳佛教和儒教的历史，担心再会受制于人，这当与日本主义的目标不符。

德川幕府基本上是认同日本主义的。不过，它还得顾及另外的问题——巩固自己的统治地位。对幕府的统治地位构成威胁的，一是地方大名，二是农民，三是天皇皇室。幕府采取一切措施尽力消除这些势力。它让皇室专心于学问，这学问不是实用知识和政治，而是指佛教和日本的传统艺术。它鼓励皇室念佛诵经，建寺院，吟歌观舞，但不允许皇室干预政治。对地方诸侯和农民，幕府制定了一系列控制措施，而垄断贸易和禁基督教，也是为了削弱这两股力量的。

日本 200 多年的锁国不是中断与外部世界的一切联系，它的岛国的地理环境也不允许这样做。可以说，割断与外部世界的联系，日本就不能生存，整个日本的历史就表明这一点，更不要说提高实力了。对此，德川幕府也是很清楚的。所以，锁国只是由幕府统制与外部的联系，包括贸易和信息，禁

止地方势力单独与外部世界接触。

贸易，获取外部世界的知识，禁止基督教，这是摆在幕府决策者们面前的三个棘手问题。在二者不可兼得的情况下，幕府取了禁教一头儿，为此，就不得不在贸易上有所损失。弥补的办法是力图达到自给自足。另一方面，对了解外部世界，获取外部世界的知识，这一热情不但没有减弱，反而更增强了。彼得大帝学习西方，振兴俄国的例子，满清政府固步自封，对西方势力盲目抵制—退让—再抵制—再退让，逐步丧失主权的情况，对日本人的震动都很大。他们想效仿俄国，避免中国的结局。所以，即使锁国，也要尽一切可能了解外部世界。我们在前面提到的新井白石，甚至不放过审讯被捕传教士的机会，获取外部世界的信息。知识界中也普遍出现一股兰学（学习和研究荷兰）、洋学（学习和研究英、美等西方各国）热。西方近代的科学知识，包括天文学、医学、数学、物理学、地理学、哲学和社会科学等，都引起人们的极大兴趣。幕府决策者大概也发现严厉的锁国政策给学习外国、获取新知识带来很大不便，在禁教不禁学思想的指导下，终于放宽了书籍的进口，允许与基督教无关的洋书进入日本。这一措施的影响是巨大的。这不但表现在经济上、技术上，近代科学知识和学术思想渗入人们的心灵，慢慢地冲击着传统观念的大坝。新岛襄回顾自己的思想历程，他对社会上暗杀争斗的混乱状况很不满，对等级身分制的不平等更感到可厌。通过兰学，新岛襄接触了近代科学技术知识。他看到荷兰的军舰，对比日本的，受到极大刺激。他说：“诸如为风波所弄翻之日本船，与此相比，诚不堪入目。噫！制造如此大船之外人之才能，甚胜于我国之人不亦甚远乎？远望军舰之壮丽，遥想外人之进步，遂慨然奋起一念，欲成为日本之改革者及日本文明之先导者。”

进而，新岛襄由对等级身分制度的厌恶，发展为对自由平等的追求。他说：“予前往他乡，丝毫不受拘束，不断为对自由之新思想所驱使。虽曾希望作为航海者供职于幕府，但仔细观察当时航海者生活，皆十分放荡不羁，终于不能与彼等为伍。予又为自由之新思想所鼓舞，不愿在藩主之下受其束缚。终于坚决违命，即使被命携枪带剑而为兵卒，亦断然拒绝之。”接触中文的基督教书籍后，新岛襄追求自由的观念似更强烈，并认为孔子孝道之说失于狭隘，遂决定出逃日本，到西方国家学习。他的思想已不是日本主义所能容纳的了。

与日本相比较，面对基督教和西方文明的冲击，中国没有深刻地反省自己，激发起学习新知识的强烈欲望。

在中国，农民是接受基督教的重要社会力量。但是，农民最初只把基督教当作招福免灾的实用巫术。知识分子也曾对基督教抱有很大兴趣，利玛窦们也希望依靠知识分子传播基督教。但是，知识分子对基督教的热情未能持久，更没有广泛地理解接受新知识的必要，除了明末徐光启等人之外，到林则徐、魏源时才感到有睁开眼看世界的必要，开始研究新的世界。中国的知识分子一直未能挣脱以科举进仕途的人生道路。科举不考近代的科学知识和学术理论，当然他们也就不会去学习研究这些东西。信夫清三郎在他的《日本政治史》第一卷中说，在接受基督教和西方文明影响这方面，中国的农民比日本的农民要先进一步，他以太平天国为例证明这一点。而中国的知识分

信夫清三郎：《日本政治史》第1卷。周启乾译，上海译文出版社1982年版，第337页。

同上。

子却落后于日本武士一大截。这话也许有一定道理。

清廷也没能从基督教中发现可供学习研究的新东西，只把它当作教人孝亲、忠于朝廷、安分守己的类似于儒家名教的教化手段，而一旦觉察到有背于传统意识形态的内容时，就开始禁教了。耶稣会士们为了取悦中国知识分子和朝廷，曾运用使实用知识带动传教的策略，传入不少近代的科学知识。徐光启们对此很重视，康熙皇帝也显得较为开明。但是，即使是开明的帝王，也大多将这些怀有新的科学知识的传教士当作御用文人使用，将他们带来的新知识只服务于朝廷的生活享乐方面，并不鼓励民间学习研究，更未考虑将其运用到广泛的社会生产方面去。清朝历代帝王似乎一直保持这个习惯，西洋人带来的新东西不少，电灯、汽车、照相机、洋枪，什么时髦的东西，宫里都有，但只作玩物，帝王们自己可以享用，一旦传到民间，就被视为破坏祖宗礼法了。

面对新的事物视而不见，全无学习和研究的兴趣，不论对个人还是一个民族，都是一个悲剧。这意味着已经失去调整自己的思想和行为，以适应新环境的可能，而这恰恰是文明的一个基本特征。信夫清三郎在他的那本《日本政治史》中曾提到好奇心问题。他说，日本人对新东西，譬如枪，马上仿造。而清朝时的中国人却认为这没有什么了不起，算不上新玩艺儿，四大发明中的火药是我们祖宗发明的，枪不过是它的改进而已。他还进一步探讨了丧失对新事物对奇心的更深刻的原因，认为是华夷秩序的正统观念在作怪。中国一直认为只有自己是文明人类，其他都是未开化的夷人，不知纲常礼法，类同禽兽，因而就觉得中国之外完全没有值得学习的新东西。这位历史学家的见解是值得深思的。直到清朝前期，中国似乎确实有傲视世界各国，包括西方的理由。对西方的贸易来说，中国一直是出超，西方国家需要大量的丝、茶等，却不拿出什么东西与中国交换，后来，它们想向中国出口棉毛织品，中国却不需要。乾隆皇帝对英国特使马嘎尔尼说：“天朝抚有四海，惟励精图治，办理政务。奇珍异宝，并不贵重。尔国王此次贡进各物，念其诚心远献，特谕该管衙门收纳。其实天朝德威远被，万国来朝。种种贵重之物，梯航毕集，无所不有，尔之正使等所亲见。然从不贵奇巧，并无更需尔国制办物件。”西方国家对日本可以打贸易这张牌，但这对中国却行不通。按乾隆帝的意思，天朝无所不有，英国拿点方物来进贡，可以收下，以显皇帝的恩泽，只此而已，但清朝统治者似乎忘记了“居安思危”，这也是祖训。中国虽然在贸易上暂时占有优势，却未看到自己面对的是正在蓬勃上升的工业文明。马嘎尔尼带给乾隆帝的礼品已不同于利玛窦、汤若望等，而是工业革命的成果，如天象仪、地球仪、数学器具、经纬仪、光学器械、望远镜、测量器械、化学器械、电气器械等。可这一切并未引起清朝方面的兴趣，连马嘎尔尼也看出这种愚昧保守态度对中国的严重后果。他写到：“如当时之耶稣会士所述，不管康熙皇帝对科学表现了怎样的兴趣，但他的后继者却没有把一点儿同康熙皇帝的其他优秀品质和财产一起继承下来。……试图阻止人们知识的发展，却是无益的。”人们常说，那个时候，中国错过了一次发展的机会，但这绝不仅仅是失去一次偶然的机。如果对问题的认识仅停留在这里，那么，将会失去的机会就不只是一次了。

信夫清三郎：《日本政治史》第1卷，周启乾译，上海译文出版社1982年版，第96—97页。

同上书，第98页。

