

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界当代宗教史

 **eBOOK**
内部资料 非卖品

内容提要

本书叙述了第二次世界大战结束以来世界宗教和宗教学的发展状况。主要介绍了伊斯兰教、基督教、天主教与东正教、佛教在世界各主要国家和地区的演变新特点，扼要介绍了近现代宗教学研究的大致走向，为人们认识、了解宗教这种社会现象在当代社会的情况提供了必要的资料。

一、世界当代宗教的主流

第二次世界大战结束至今已经 50 年了，在这半个世纪的风风雨雨中，人类社会像小孩子年长一岁似的又成熟一步，这种前进不仅表现在原子能、电子、高分子的开发与利用，不仅表现在布满星空的人造航天器和令人赞叹不绝的电脑，而且表现在人们对于世界的看法有了相当大的变化。尽管局部战争与恶性事件屡屡发生，但从整体上看，人们对战争的厌恶和对和平的渴望比以往任何时代都更加强烈，而对不同的文化形态或意识形态则比以往任何时代都相对地宽容。

从数字上看，当代人并没有像人们预想的那样随着社会的进化而减少对宗教的信仰，据 1991 年《国际传教研究公报》统计，全世界信仰宗教的已达 42 亿人，约占世界总人口的 80%：

	1900 年	1970 年	1980 年	1985 年	1990 年
基督教徒	55806 万	121658 万	143269 万	154859 万	175878 万
伊斯兰教徒	20010 万	55092 万	72296 万	81707 万	93484 万
印度教徒	20303 万	46578 万	58275 万	64757 万	70535 万
佛教徒	12716 万	23167 万	27372 万	29557 万	32335 万
非宗教徒或无神论者	315 万	70836 万	91102 万	101113 万	109953 万
新兴宗教徒	591 万	7644 万	9602 万	10632 万	11759 万
部落宗教徒	10634 万	8808 万	8996 万	9042 万	9942 万
犹太教徒	1227 万	1519 万	1694 万	1803 万	1772 万
锡克教徒	296 万	1061 万	1424 万	1615 万	1815 万
其他宗教徒	40091 万	24641 万	23362 万	22489 万	22131 万
同期世界人口	161989 万	361003 万	437392 万	478112 万	529704 万

这里所说的“新兴宗教”，是指 19 世纪中叶以来主要出现在亚洲和美洲的新兴宗教运动，特别是 1945 年以来在美国、日本、韩国、东南亚等地区出现的非基督教的、反传统的、由本土多种宗教信仰混合而成的新型宗教；“其他宗教”包括的范围比较广泛，如耆那教、萨满教、琐罗亚斯德教、神道教、巴哈伊教、神灵崇拜者等。

当代世界宗教的主体部分，主要是基督教系统（包括天主教、东正教、新教和部分新兴教派），伊斯兰教系统，印度教系统和佛教系统，这四大系统的信徒占全世界宗教信徒的 70%。其他人数较多的宗教有犹太教，目前有 1772 万人，主要分布在美国（约 600 万），以色列（400 多万）和前苏联（约 300 万）；锡克教目前有 1800 多万人，主要分布在印度的旁遮普邦，泰米尔纳德邦、德里及喜马拉雅山麓一带；巴哈伊教创教 200 年来教徒已发展为 500 多万，半数信徒在亚洲，在世界 205 个国家和地区共有近 12 万个活动中心和 2 万多个地方灵体会；耆那教现有信徒 358 万人，主要分布于亚洲；琐罗亚斯德教现有教徒约 10 余万人，信徒主体为聚居于印度西海岸的帕西族人。部落宗教的信徒虽然从总体数量上看尚有近 1 亿人，但部落宗教不是一个整体，而是一种宗教形态，具体的部落宗教基本上以部落为单位，信徒人数十分有限，而且部落民在信奉其传统宗教的同时还可能信奉其他的宗教（如基督教）。

当代世界宗教的发展大势，出乎 100 年前或 50 年前许多人所预期的，宗教既没有随着科学技术的进步而消亡，也没有沿着进化的路线而集中为少数几个（或一个）一神论的宗教。一方面，许多人以当今世界宗教信仰者的绝对数量达到 42 亿，相对数量为其中的 80%，教派分支数以万计证明宗教之树常青；另一方面，许多人则以当今社会去教堂的人数日趋减少等现象论证世俗化乃是大势所趋。然而仅仅用去教堂的人数或通过调查问卷统计人们对上帝的态度似乎难以最终说明问题，无论人们持何种立场和观点，都不能不承认宗教在当代社会已经发生重大的变化，并处于继续变化之中。因而更值得关注的问题应是考察宗教在其社会功能与内部结构方面发生了哪些变化，信仰者的宗教观念发生了哪些变化，人们对作为整体的宗教或异己的宗教在认识上和态度上有哪些变化。

实际上，人类对于宗教的理解，无论在深度上还是广度上都不断地向前发展。其发展的进程大致可以概括为：点 线 面 体。最初人们只看到自己文化传统中的宗教现象，当人们探讨这些宗教现象的来龙去脉时，就把孤立的“点”（现象）连成了“线”（历史）。人们在征战、经商、外交、旅行等活动中大大拓宽了视野，了解到异地文化中的宗教传统，从而有可能进行比较研究，这样一来，不同的历史线索就交织成一个“面”，亦由此形成一个研究的领域。然而时至今日，人们越来越认识到，以往人们各执己见，陷入无休止的争论，乃是因为人们执著自己所看到的宗教之“面”不同，未能认识到宗教本是一个文化体。在当代各民族当中，有许多人明确认识到：宗教作为一个文化体，不仅在其内部具有多元的因素与层次，而且不同的宗教相互作用和影响，组成一个多元的文化系统。

正是基于这种开放的、正视宗教多元格局的认识，不仅宗教学研究倡导各宗教间的相互理解与宽容，而且宗教界内亦有许多有识之士身体力行地开展跨宗教的对话。这种对话既有利于世界的和平，同时也使参与对话的各方在精神上有所升华。这种对话方兴未艾，尽管有许多方面在深度上和广度上都有待于开拓，但在近一二十年的对话实践中人们已经形成一些比较明确的基本共识：

(1) 人类精神活动的基本方面是统一的，不能仅仅归结为心理学、社会学、经济、文学或物理的某个方面。

(2) 宗教是一种社会文化现象，无论是基于超验的或宇宙论的因素，还是基于人类自身的深层结构因素，宗教活动都不同程度地超越了个人或群体的局限。

(3) 要想认识宗教生活的本质，或在最深刻的层次上把握宗教生活的真谛，人们必须对盘根错节的宗教形态加以比较。就理想的要求而言，只有了解了所有的宗教，人们才能深刻地认识自己的宗教传统。

(4) 在不同的世界宗教中，不仅存在着不同的宗教象征，不同的崇拜仪式，不同的道德准则，以及不同的社会体制，而且在某个宗教内，也有不同类别与不同层次的理解。

(5) 对灵性的追求，有如爱心、安全感和秩序感一样，构成人类生活的基础。人类生活的这种特点，可以在人类对最高价值的追求中体验到。

二、当代伊斯兰教

第二次世界大战后，伊斯兰世界的绝大多数国家均面临反对殖民主义和帝国主义、争取民族独立和解放的斗争任务。即使是那些已经取得民族独立和解放的国家，也有一个摆脱殖民主义影响、继续反对殖民主义和帝国主义侵略、干涉和破坏，发展民族经济，或是反对本国的封建主义统治，实现民主革命的艰巨使命。

大约在战后的二三十年间，伊斯兰世界的大多数国家完成了民族、民主革命。教界人士除在个别国家担当起领导作用外，完成革命任务主要是由各国的民族主义者（具有现代文化知识的政界人士，尤其是军界人士）领导并予以实现的。他们的思想武器是民族主义，而不是伊斯兰教。但这不是说伊斯兰教在民族、民主革命过程中不再有所为了。伊斯兰教作为伊斯兰世界各国人民的一种主要的宗教信仰，并不是简单地被信奉着；它继续维系各伊斯兰国家的穆斯林之间的团结，教界人士仍然是某些国家的一支不可忽视的社会势力，尤其是在社会中下层群众中起着一定的作用；在新建立的国家政体的模式上，即便是实行政教分离、采取共和政体的国家，仍不得不考虑伊斯兰教在国家中的地位和影响。但总的来说，伊斯兰教在各新独立的伊斯兰国家中，大多隶属于国家政权。

第二次世界大战之前，土耳其、伊朗、阿富汗、也门、埃及、沙特阿拉伯、伊拉克等国已处于独立或半独立的地位。本世纪20年代，在民族主义的影响和鼓舞下，一些伊斯兰国家已开展了争取民族独立和解放的斗争。第二次世界大战期间，叙利亚和黎巴嫩获得了独立。战后，争取民族独立和解放的斗争得到更大规模的发展。

1945年8月15日，日本无条件投降后，印度尼西亚于8月17日宣告独立，成立共和国。同年11月抗击英国发动的殖民战争；1947年7月和次年12月，又抗击荷兰发动的殖民战争。1949年11月，荷兰把荷印联邦强加给印尼当局。1950年8月，印尼联邦众议院通过临时宪法；1952年8月宣布取消荷印联邦关系；1959年宣布恢复《四五宪法》，提出民族主义、宗教和共产主义三大思潮合作的主张，标志着印尼取得了完全的独立。

1946年3月，英国承认外约旦独立；1950年4月，约旦河东、西岸合并，建立约旦哈希姆王国。1947年8月，巴基斯坦宣告独立，成为英联邦的一个自治领，包括巴基斯坦东、西二个部分（东巴和西巴）；1971年，东巴从巴基斯坦分裂出来，建立孟加拉国；巴基斯坦于1972年退出英联邦。

50年代先后获得独立的国家有利比亚（1951）、摩洛哥（1956）、苏丹（1956）、突尼斯（1956）、马来西亚（1957）、几内亚（1958）。在黑非洲，1958年9月，几内亚公民投票要求立即独立，拒绝留在法兰西共同体内，同年10月宣布独立。

60年代，有更多的伊斯兰国家先后取得独立。在亚洲。取得独立的有科威特、马尔代夫、阿曼；在非洲有加蓬、喀麦隆、马里、尼日尔、尼日利亚、索马里、乍得、毛里塔尼亚、塞内加尔、贝宁（达荷美）、布基纳法索（上沃尔特）、塞拉利昂、乌干达、阿尔及利亚、几内亚比绍、冈比亚。

70年代获得独立的国家，有亚洲的阿拉伯联合酋长国、巴林、卡塔尔、孟加拉国和非洲的吉布提、西撒哈拉和科摩罗。80年代，文莱取得独立。1988年11月，巴勒斯坦宣告成立国家。

在民族、民主革命过程中，除了个别的国家（如阿曼和摩洛哥的宗教领袖一度领导民众从事反殖民主义斗争）外，大多数国家的教界人士，不是依附于殖民主义者而在穆斯林群众中威信扫地，就是在民族解放运动中处于隶属地位。在这些国家中，担当起领导作用的是民族主义者。

到 80 年代末叶，伊斯兰世界各国大部参加了伊斯兰会议组织。其成员国大致可以分为三种类型。

君主制国家。包括沙特阿拉伯、科威特、约旦、巴林、卡塔尔、阿曼、阿拉伯联合酋长国、摩洛哥、文莱、马来西亚等。这些国家的体制或是战前的延续，或是在原殖民地基础上新建立的君主国。在君主制国家中，国家元首（国王、苏丹或埃米尔）往往兼任宗教领袖，或本身具有“圣裔”，教界依附于封建君主，尤其是逊尼派教界更是如此。

神权制国家。主要是 1979 年伊朗的神权共和政体。即伊斯兰革命推翻了封建君主制的巴列维王朝后建立的什叶派神权政体国家。1992 年 4 月，阿富汗伊斯兰共和国建立。它由教权主义者执掌国家大权，实行共和政体。这可以说是逊尼派的神权政体国家。

共和制国家。除了土耳其在一次大战后实行政教分离、建立共和体制外，二战后的许多国家均在民族、民主革命取得胜利后，建立起共和体制。这包括埃及、叙利亚、伊拉克、利比亚、苏丹、也门、突尼斯、阿尔及利亚、印度尼西亚、巴基斯坦、孟加拉国、黎巴嫩、以及黑非洲的一些国家。这些国家中，因伊斯兰教的影响不同，有的国家则在国名上冠以“伊斯兰”的属性。如巴基斯坦、孟加拉等。

至 80 年代中期，全世界穆斯林人口共约 9.2 亿人，占同期世界总人口 48.2 亿人的 18.54%。其中亚洲穆斯林约有 62886 万人，占全洲人口 1/3 强，是全世界穆斯林的大本营，全世界近 70% 的穆斯林居住在这一地区；非洲穆斯林约有 23223 万人，接近全洲人口的半数，占全世界穆斯林总人口的 25%；欧洲穆斯林约有 5871 万人，南北美洲与大洋洲共约 300 余万穆斯林。同期穆斯林人口占本国人口 80% 以上的国家有：印度尼西亚、巴基斯坦、孟加拉、土耳其、伊朗、阿富汗、伊拉克、沙特阿拉伯、叙利亚、也门、约旦、科威特、阿联酋、阿曼、卡塔尔、马尔代夫、摩洛哥、阿尔及利亚、突尼斯、索马里、塞内加尔、尼日尔、几内亚、毛里塔尼亚、冈比亚、吉布提、西属撒哈拉和科摩罗群岛。

作为具有 1300 多年历史的伊斯兰教，在许多国家和地区已经成为渗透到社会生活各个层面的传统宗教。尽管各个国家和地区的伊斯兰教在信仰、教义、礼仪等方面有着这样或那样的区别，但在第二次世界大战结束至今的近 50 年间，其所面临的共同问题是如何使传统宗教在民族解放、民族富强的进程中发挥积极的作用。

在战后的最初 20 多年里，伊斯兰教作为一面民族解放与民族独立的旗帜（即所谓伊斯兰社会主义）引导获得新生的穆斯林国家走自己的路。而在近二三十年的现代化进程中，伊斯兰教更多地作为意识形态斗争的焦点和工具、成为中下层民众呼唤改革、净化社会的精神力量（伊斯兰复兴运动）。

1. 伊斯兰社会主义

19 世纪末叶与 20 世纪初，社会主义已在伊斯兰世界中流传。第二次世

界大战后，社会主义吸引着争取民族独立、解放斗争的亚、非、拉各国人民，同样也受到伊斯兰世界的很大一部分群众的欢迎。它不仅作为一种社会思潮影响着人们思想观念，而且被一些国家的领导人推崇为解决社会发展的基本模式或发展民族经济的施政纲领。

(1) 第三条道路

第二次世界大战后，世界两大阵营间持续不断的冷战和争夺，直接影响着各地人民争取民族独立和解放的斗争，殖民主义体系的崩溃，对处于殖民地和附属国地位的伊斯兰世界各国人民加速民族、民主革命的进程，在客观上提供了极其有利的外部条件。这时流行的社会主义对争取民族独立和解放斗争的人民无疑是个巨大的鼓舞。那些刚刚获得政治独立或建立起共和政体的国家的人民和当政者，都有一个道路抉择问题，他们急需改变自己在殖民主义阴影下所处的国际政治经济地位，建立和发展民族经济，争取民族的彻底独立和国家的繁荣富强。在 40 年代下半叶以至于其后的年代里，选择“社会主义”道路成为伊斯兰国家的很大一部分人民的呼声并终而为一些当政者所采纳。

伊斯兰世界的人民和当政者所说的“社会主义”不同于科学社会主义，他们把后者称之为共产主义。伊斯兰世界是从本民族的民族特性、文化传统和宗教经典出发，对社会主义做出符合自身需要的解释。这就是伊斯兰世界选择的“社会主义”或第三条道路，使之既不同于资本主义，又不同于社会主义。第三条道路的形成和发展有一个过程，它与战后伊斯兰世界民族主义、现代主义（新现代主义）、新泛伊斯兰主义以及传统主义（新传统主义）等社会思潮一同得到发展并为当政者付诸实践。它虽然还没有以系统、完整的理论形式出现并为伊斯兰世界各国普遍接受，但在获得传播的国家和地区却直接影响着人们的日常生活。

大约在 1946—1948 年间，埃及穆斯林兄弟会理论家，后来成为兄弟会领导成员的赛义德·库特布（1903—1966）实际上已把伊斯兰教应建立的社会与其他社会作了区分。他在《伊斯兰教的社会公正》中号召建立既非资本主义的，又非共产主义的第三阵营，即伊斯兰教的社会。他说“真正的斗争是：伊斯兰教一方面与东方阵营的斗争，另一方面与西方阵营的斗争。伊斯兰教是反对由欧洲、美国和俄国同样实行的唯物主义哲学的真正力量（赛义德·库特布：《伊斯兰教的社会公正》，纽约，1980 年，第 278 页）。他所说的社会公正，亦即当时伊斯兰世界已颇为流行的社会主义。他像伊斯兰世界的其他学者一样，虽然提出了“第三阵营”问题，但其基本内容，仍然是泛伊斯兰的。社会公正构成后来建立的种种国际性泛伊斯兰组织的思想基础，然而其中多少已蕴含着不同于资本主义和共产主义的道路选择问题。

战后世界上存在两个阵营的现实，使伊斯兰世界某些人士产生第三种力量的设想，这种设想在世界伊斯兰大会上逐步明朗化。1949 年，第三届卡拉奇大会上，有人建议成立伊斯兰统一体“伊斯兰斯坦”；1951 年，第四届卡拉奇大会提出要加强伊斯兰世界的团结、协作和联合，使之成为帝国主义和社会主义以外的第三力量；1962 年，第五届巴格达大会上，一些国家代表把伊斯兰国家看成是两大阵营以外的“第三种世界力量”并提出建立“穆斯林联邦”、“穆斯林联合国”；1964 年，第六届摩加迪沙大会关于政治问题的决议中提出世界上除了资本主义世界和共产主义世界外，还有“第三世界—

—穆斯林世界”。

从 40 年代以来，伊斯兰世界实际上普遍存在着这种观点：即当今世界上存在着三种并立的政治集团或社会集团：帝国主义（资本主义）、共产主义和伊斯兰世界以及与之相应地存在着三种意识形态。这三种意识形态或政治集团均有着各自独特的发展道路，伊斯兰世界应有不同于前二者的第三条道路。沙特群众在前国王费萨尔（1964—1975 年在位）的一次讲话后，就曾高呼“我们要伊斯兰，不要东方的主义，也不要西方的主义！”

早在 1947 年，埃及的穆斯林兄弟会在政治上主张在伊斯兰原则基础上建立神权政体的国家，在经济上主张实行社会公正和社会平等，并以此改造社会、向正统的伊斯兰教复归。与此同时，兄弟会为新创的纺织公司筹集资金，在工人群众中开展认股活动，宣称这是“解放民族经济”、“提高埃及工人生活水平”、“恢复伊斯兰社会主义”的尝试。

1948 年，巴基斯坦的奠基人真纳（1871—1948）就明确提出：“巴基斯坦应以社会正义和强调人的平等与兄弟情谊的那种伊斯兰社会主义——而不是别的什么主义——为稳固的立国根基”。1949 年，巴基斯坦总理阿里汗（1947—1951 年任职）在一次讲话中再次宣称：“我们只有一个主义，即伊斯兰社会主义。概括地说，它意味着在本国内每个人在分配的食物、住所、衣服、教育和医药福利方面有平等的权利。不能为其人民保证这一切的国家就没有进步。在采取任何改革时，整个的事情将根据沙里亚（教法）仔细地考虑，在采取这种改革之前，将尽一切可能保证不以任何的方式触犯这些神圣的法律”。

1955 年春，埃及总统纳赛尔提出“社会主义”问题。1956 年，第二次中东战争爆发。由于美、英、法三国站在以色列一方，这使得埃及转向苏联。1957 年，埃及执政的“民族联盟”纲领中提出了“阿拉伯社会主义”的构想。由于政界对社会主义的兴趣并将其付诸实施，就使得原来只是作为一种社会思潮的意识形态在埃及开始与人们的实际生活发生联系，而不再是学者书斋里的宠儿。1961 年夏，埃及颁布“社会主义法”，正式宣布埃及的社会主义道路。1961 年 5 月，纳赛尔在埃及全国人民力量代表大会上发表演讲，会议通过的《全国行动宪章》规定阿拉伯社会主义是埃及国家的指导思想；1964 年 3 月通过的临时宪法，把建设社会主义定为埃及奋斗的主要目的之一。埃及共产党也提出了伊斯兰教与社会主义并行不悖的主张，并参加由埃及官方建立的阿拉伯社会主义联盟的活动。

1972 年 10 月，卡扎菲在利比亚阿拉伯社会主义联盟会议上谈了他的利比亚革命哲学，他把这一哲学说成是既非资本主义又非共产主义的“世界第三理论”，这构成其《绿皮书》的基本思想之一。次年 5 月，他在欧洲和阿拉伯国家青年政治运动国际会议开幕词中，特别就“世界第三理论”做了以《古兰经》和民族主义为基础的世界第三理论是不同于资本主义和共产主义的说明。为伊斯兰世界应走第三条道路作了一个重要的“论证”。

伊斯兰社会主义的独特性既表现在社会政治集团和社会力量（阵营）的层面，也体现在意识形态方面，此外还体现在发展道路的区分上。1979 年伊朗伊斯兰革命胜利后，霍梅尼所提出的“不要东方，不要西方，只要伊斯兰”的公式。是对战后伊斯兰世界选择的第三条道路的重要概括，也是他对胜利后的伊朗人民继续前进的一个重要指导思想。他在《伊斯兰革命的篇章》这一“最后遗嘱”的序言中，也做了如下“忠告”：既不要追随“无神论的东

方”也不要迫随“压迫者的西方”“而要更坚定地、忠实地献身于真主指引的道路”。在第15条遗嘱正文中，他进而指出：“一个值得重申的问题是：伊斯兰教不赞同专制的资本主义，因为它倾向于剥夺受压迫的大众。相反，伊斯兰教在《古兰经》中尖锐地谴责它，这是它的一贯策略。伊斯兰认为资本主义与社会主义和公平相矛盾，……但是在另一方面，伊斯兰教也不是类似于社会主义和马克思主义的政府体系，后者谴责私有制，宣扬不同程度的公有制”。

在60年代，宣布走“社会主义”道路或实行“社会主义”政策的阿拉伯国家，除了埃及外，还有叙利亚、伊拉克、突尼斯、苏丹、阿尔及利亚和利比亚。早在阿尔及利亚取得独立之前，本·贝拉就已明确提出社会主义道路问题。他说：“我们为独立的阿尔及利亚所准备的社会主义。在任何情况下都不能违背伊斯兰教，因为伊斯兰教是社会主义的宗教”。1976年11月19日阿尔及利亚就宪法草案举行公民投票，在770余万登记的选民中，有92.9%的选民投票，其中投赞成该宪法草案的达99.18%。根据该宪法草案的规定，“阿尔及利亚国家是社会主义的”，“阿尔及利亚的革命是社会主义革命”。1983年12月，阿尔及利亚民族解放阵线在阿尔及尔举行第五次全国代表大会，会议的政治报告再次提出坚持社会主义方向、坚持伊斯兰教信仰。阿尔及利亚还多次举行国际性的意识形态讨论会，就社会主义与伊斯兰教的协调问题开展学术讨论。

在非洲的一些伊斯兰国家或政党中，宣布走“社会主义”道路的有塞内加尔、索马里、几内亚、马里、西属撒哈拉等。70年代，调和伊斯兰教与社会主义的倾向在上层社会中得到进一步的肯定和发展。例如索马里总统西亚德于70年代中期明确提出，“我们已经实行社会主义，而我们的社会主义是与宗教同时存在的。我们社会的支柱是古兰经和先知穆罕默德”。

战后的伊斯兰社会主义分别在伊斯兰世界的民间和官方同时得到发展。在民间，一方面以学者论著所表达的观点为代表，作为一种社会政治学说，以口头的、书面的或社会思潮的形式流传，具有相当的魅力，吸引着千百万善良的人们，表达了民众对剥削、压迫、分配不公、奢侈的厌恶和仇恨，对社会公正、正义、平等的企求与渴望。另一方面在这种思潮影响下由民众社团出面组织或举办的救济部、诊疗所、施药点，或以同仁入股形式举办的小企业、小工厂、合作社，得到很大一部分群众，尤其是中下层群众的欢迎。正如马尔·H·卡尔帕特在《当代中东的政治和社会思想》一书的序言中所说：

阿拉伯人终于开始认识到他们面临的问题不完全是来自同以色列的斗争或者来自西方殖民主义，而且还来自直接根源于他们自己的社会结构和组织的众多因素。（《当代中东的政治和社会思想》，中国社会科学出版社1992年，第55页）

（2）伊斯兰社会主义的三大版块

伊斯兰世界的多元结构使各国的理论家和政治家们无法形成一套具有权威性的，能为他们共同接受的、系统而又完整的社会政治学说。从地域上看，大致可以划分为西亚北非、南亚和黑非洲三个版块。

阿拉伯社会主义。阿拉伯社会主义的代表人物是西巴伊，著有《伊斯兰教的社会主义》，根据他的观点，伊斯兰社会主义几乎能解决所有重要的经济和社会问题，因为它是建立在“道德基础上的讲究道德的社会主义”，

完全“符合人类的本性”，是“穆斯林必须信奉的穆斯林信条的一个组成部分”，并保证所有公民的五项基本权利：生存权以及保护健康和防止疾病权、自由权（尤其是政治自由权）、获得有关精神的和物质的知识产权、人的尊严权、以及一定条件下的财产权。一方面，他主张国家保证私有财产权，不允许利用私有财产作为剥削和压迫的手段，财产占有者应承担相应的社会责任（施舍、济贫、帮助亲友和社会互助）。另一方面，他又根据“圣训”关于水、火、盐等应归为公有的训示，主张有限制的国有化，即私人不能占有矿山、森林、河流，为了国家的利益或当某种占有会成为对社会成员的剥削时，可以对社会必需品实施国有化，但在国有化时，应对被剥夺财产的业主予以适当的补偿；同时要限制土地所有权。只有在外敌入侵和洪水等特殊的情况下才允许对私人物品予以没收。

西巴伊关于伊斯兰社会主义的基本主张，在埃及受到普遍欢迎。他的著作在开罗增补并再版，纳赛尔认为该书是对“埃及社会主义意识形态的一个重要表述”，几乎成为伊斯兰世界有关“社会主义”的必读书。虽然纳赛尔本人关于社会主义问题并无专著阐述，但他在1962年5月全国人民力量代表大会上的演讲，表明了阿拉伯政治家的观点，即着力强调阿拉伯社会主义的民族性与宗教性，强调它与共产主义的区别：

第一个区别是，我们信仰宗教，马克思主义否认宗教，我们相信哈里发，马克思主义否认哈里发。第二个区别是，我们说过我们要从反动派专政过渡到全民民主，共产主义即马克思列宁主义却要从反动派专政过渡到无产阶级专政。第三个区别是，马克思主义和共产主义规定土地国有化。我们没有规定土地国有化，我们相信在合作范围内的土地私人所有制。第四个区别是，共产主义不相信私有制。我们说过，我们把所有制分成剥削的所有制和非剥削的所有制，我们相信私有制，但我们不相信剥削的所有制。我们说过，我们正在消灭剥削的所有制。第五个区别是，马克思主义或马克思列宁主义规定要通过暴力无情地消灭和粉碎资产阶级或者说是我们所说的反动派，我们不这样做，我们说过，我们要在不使用暴力消灭统治阶级的情况下，通过和平方式来解决冲突和矛盾。

阿拉伯社会主义的基本点包括物质的和伦理的二个方面，强调平等、公正和繁荣，并植根于伊斯兰教的土壤和阿拉伯的文化遗产之中。就其主要方面而言，阿拉伯社会主义的思想基础或是阿拉伯民族主义或是伊斯兰教教义，各个国家或地区虽有所不同，但在强调阿拉伯统一，反对外来意识形态（既反对资本主义，又反对共产主义），既主张实行生产资料的国有化、又强调保护私人所有制等方面则是共同的。

巴基斯坦的社会主义。巴基斯坦的伊斯兰社会主义思潮由来已久。早在立国之前，伊克巴尔（1877—1938）和他同时代的乌巴德拉·辛迪、希赫兹·拉赫曼·西赫瓦维已对伊斯兰社会主义作了初步的讨论。伊克巴尔承认伊斯兰教与社会主义互不排斥、互不对抗，“只有通过伊斯兰教的精神和伦理原则，才能实现最高的社会主义任务”，实现社会主义可以通过宗教原则，但他还没有建立伊斯兰社会主义的理论。乌巴德拉·辛迪则把伊斯兰教看作是真正的“社会主义”，比较明确地设想了印巴次大陆的穆斯林摆脱英国殖民统治的解放道路问题。而希赫兹·拉赫曼·西赫瓦维则把他的“社会主义”理论建立在伊斯兰教法的传统结构之上，主张现代国家应以早年的正统哈里

发时期的神权政体为楷模，认为伊斯兰社会主义与共产主义的某些共同之点只是形式上的和词句上的，其根本区别在于前者是以《古兰经》为基础的，他主张进行伦理说教，使富者和贫者认识到财富、天赋、贫穷等都是真主的考验，应使富者甘心情愿地施舍、纳税，贫者勤奋、忘我地劳动，以此“攀登社会的阶梯”、“弥合阶级差别的鸿沟”，达到经济上的公正和平等，建议试行合作制度，替代资本主义的银行业以禁止高利贷，主张规定私人财产的限额和范围，矿产、交通运输等公共事业应由国家控制，允许私人占有工业，但资本家和工人之间的经济关系应由国家牢固地控制，以消灭一切可能的剥削并保证劳动福利（参见《世界宗教资料》1986年第1期，第2页）。

巴基斯坦穆斯林学者关于伊斯兰社会主义的观点与阿拉伯社会主义（除了复兴党外）的主张大致相同，区别在于更加强调其民族特性。阿拉伯社会主义是阿拉伯社会传统价值观念上的“社会主义”，而这一传统价值观念的核心则是单一的、完整的“乌玛”信念（自从穆罕默德于622年在麦地那创立穆斯林公社“乌玛”以来，“乌玛”一直是阿拉伯民族心目中的社会模式的典范），他们主张在追随这一社会模式的同时，还应对当今的阿拉伯社会实行必要的改革。在他们看来，阿拉伯社会主义既没有脱离阿拉伯民族的传统信仰，也不是东方的或西方的“舶来品”，它是阿拉伯民族主义的和社会主义的结合。

非洲社会主义。非洲社会主义是在反殖民主义斗争中发展起来的，由于殖民主义人为地划分主权范围，新独立的非洲民族国家不是按民族而是以前殖民主义划分的实体（或势力范围）为基础建立起来的。它缺乏单一的语言、文化和宗教传统，伊斯兰教在非洲各民族独立之前虽有一定影响——很多非洲人民接受了伊斯兰教，但伊斯兰教并不是大多数非洲伊斯兰国家的广大民众的唯一宗教信仰；即使接受了伊斯兰信仰的那些穆斯林，在他们的信仰中仍夹杂有万物有灵论的信仰，原始村社或部落的首领或酋长往往就是他们的宗教领袖或苏非神秘主义教团首领，二者是政教不分，合二而一的。

在非洲大陆，先后宣布实行社会主义的有32个国家，人们统称为“非洲社会主义”。其中，除了埃及、阿尔及利亚、利比亚、突尼斯、苏丹等阿拉伯国家外，诸如塞内加尔、几内亚、马里、索马里、西撒哈拉等伊斯兰国家的主体居民是黑人。它们作为伊斯兰会议组织成员国，其社会主义模式中很自然地含有伊斯兰的因素。非洲社会主义一方面以部落村社制度作为非洲社会主义的基础和理想的社会制度的模式，认为从村社制度过渡到社会主义无需社会革命，甚至认为村社制度本身就是社会主义，在村社基础上发展经济、实现工业、农业的现代化似乎就能达到社会主义；另一方面它又把非洲文化、非洲思想、非洲价值观念等非洲传统精神、非洲特性（黑人性）以及人道主义、平等主义等作为一种伦理、精神准则以实现社会主义。除个别国家外，非洲社会主义总是强调其反马克思主义、反外来意识形态的性质，而把非洲社会主义视为源自非洲社会传统和非洲特性的“社会主义”。

尽管伊斯兰世界的社会主义或伊斯兰社会主义的理论家始终没有形成系统的理论学说，但在伊斯兰世界最为流行的伊斯兰社会主义的基本点，大致可概括如下：

第一、伊斯兰社会主义是主张社会正义、社会平等，走中间道路的社会主义。认为伊斯兰社会主义谴责资本主义和各种形式的剥削，它以“社会主义平等和人们之间的兄弟情谊为基础”，并且认为只有伊斯兰社会主义才承

认（人的）五项自然权利（生活权、自由权、教育权、尊严权和财产权），通过立法和反对贫困、疾病、无知、恐惧及堕落以建立社会平等。

第二，伊斯兰社会主义是维护生产资料私有制的社会主义。伊斯兰社会主义所追求的完美无瑕的社会制度是一方面反对和厌恶资本主义制度下的一切罪恶与弊端——贫困、危机、饥饿、失业、疾病、偷盗、娼妓、堕落等，力求摆脱并消除人剥削人、人压迫人这一不合理、不正义的社会现象；另一方面，又不愿意从根本上触及资本与利润，不愿消灭私有制度，只企图通过互助、互济、合作和兄弟情谊来摆脱现实社会的苦难。就是说，他们要的是关心人的社会福利、个性解放、个人主义发展的社会主义。

第三，伊斯兰社会主义是信奉神明的社会主义，即“真主+社会主义”。1974年，《穆斯林文札》登载了一幅插图“前进中的穆斯林”，十分形象地表述了伊斯兰社会主义的真实含义。在插图中，大批穆斯林手持横幅，列队前进。在队伍前列的横幅写的是“伊斯兰教”，它左面写的是“共产主义+真主=伊斯兰教”，右面是“资本主义-利润=伊斯兰教”，其后面的大量横幅则写的是“伊斯兰民主”、“伊斯兰专政”、“伊斯兰民族主义”……而在这些横幅的中间，则是“伊斯兰社会主义”。

2. 伊斯兰复兴运动

70年代是战后伊斯兰教发展和变化最为显著的时期。在西亚、北非、南亚、东南亚等地区，许多国家都出现了伊斯兰教在社会中空前活跃，各种宗教力量迅速上升，并对政局产生重要影响的现象。人们将这一现象称为“伊斯兰复兴运动”。到了70年代末80年代初，西亚北非的伊朗伊斯兰革命、伊斯兰极端分子占领麦加大清真寺、埃及总统萨达特被刺等一系列震惊世界的重大事件，把伊斯兰复兴运动推向了高潮。伊斯兰复兴运动既对伊斯兰教本身的发展产生了重要影响，同时也对伊斯兰世界，乃至国际范围的政治、经济、社会、文化诸方面都产生了巨大的冲击。

(1) 伊斯兰复兴运动的社会基础

伊斯兰世界各国的中下层群众是伊斯兰复兴运动的真正的社会基础。社会中下层群众之所以不再热衷于20多年前的民族主义和社会主义而转向伊斯兰复兴和伊斯兰主义，在于伊斯兰世界各国的青年人（在各国人口占据较大比例）既没有他们的祖辈在殖民主义统治下所遭受的那种受欺压、受凌辱的生活经历；他们生活和成长的年代又面临着国际、国内诸多令人沮丧的问题：政治上屈从于西方（美、英等国）或东方（苏联）大国，某些当政者贪污腐化、昏庸无能，军事上的连连失利，经济不振、失业、物价飞涨、贫困、西化生活方式的影响、人们的道德沦丧等等，而这一切正好是伊斯兰主义者斥责和抨击的目标。

埃及人口在战后（1947）为1900万，到1956年7月增至2340万；10年后人口统计为3005万；1976年为3810万。在1947—1976年的30年间，人口猛增了200%。1990年人口已达5470万，即在1976—1990年的15年间，埃及人口又增长了140%。在1990年度，年龄在25岁以下的青年人有2365万，而不足35岁的青年人则有3130万。正是这些青年人在伊斯兰复兴运动最活跃的70、80年代，构成伊斯兰复兴运动的社会基础和积极参与者。在伊

朗，人口的骤增同样是伊斯兰复兴运动得到拥护的一个基本因素。1967年，伊朗人口约为2628万；1976年增至3350万；10年后增至4940万；1991年3月，人口已达5850万。这一增长数字无疑是伊朗确定年满15周岁的男女均有选举权的根据。因为年青人的革命热诚和宗教热诚是伊朗宗教领袖所需要的；他们也是伊朗对内实行伊斯兰法治，对外输出革命的积极拥护者。

由于人口骤增，带来的社会问题不仅是解决人们的口粮问题，还包括交通、住房、求学、就业等一系列社会问题。而在高出生率的同时，伊斯兰世界文盲数字居高不下。80年代，埃及10岁以上的人口中56%为文盲；在摩洛哥的2100万人口中，有75%是文盲，其中50%人口又是21岁的青年人；在阿富汗，文盲占全国人口的90%；在巴基斯坦，文盲占73.8%；在苏丹，文盲占80%；在孟加拉，文盲占74%；在伊朗，文盲占79.2%；又如在黑非洲的几内亚，文盲占75%；几内亚比绍占80%，吉布提的文盲，男子妇女分别占84%和91%。在这些拥有文盲如此众多的国家里，人们无法接受教育、吸收现代科学文化知识，而传统观念（其中包括宗教观念）和传统势力（其中包括宗教传统的势力）的影响，在这些文盲或低文化层次的人们中也就很自然地居于主导地位。这部分人大多是社会的中层群众，其中又大多是青年人，他们很容易成为伊斯兰主义的追随者、支持者或同情者。

在60年代初，埃及有各种学位（博士、硕士、学士）的教授、医师、工程师或其他专业人才出国谋职业的，在人口输出国中仅居于第90位。可是1967年“六五战争”失败后，埃及有67%拥有各种学位的人才离开了本土；到了伊斯兰主义活跃时，大部分热衷于事业而不欢迎伊斯兰法治的知识阶层更是大批出走。到了80年代，埃及已在人才输出国中居首位。与埃及几乎相仿，在1948—1980年间，移居北美、西欧和澳大利亚的阿拉伯人才共约200万；此外，巴基斯坦也有大批专业人才在国外谋生。在专业人才和知识阶层流失后，国内的文盲和低文化水平者比例相对增大，这显然是有利于伊斯兰主义者活动的。伊斯兰世界的人才流失，反过来又使这些国家的总体文化素质下降。

伊斯兰世界各国的高出生率、人口剧增、文盲和低文化水平者在全国人口比例居高不下，大批专业人才的流失以及人口过于集中于城市，加上青年人大批失学失业、物价飞涨、生活贫困……，这一切都为伊斯兰复兴运动提供了活动舞台。伊斯兰复兴运动在伊斯兰世界继续流传，目前尚未有衰微之势，这和它以中下层群众，尤其是以青年为社会基础分不开。

(2) 伊斯兰复兴运动的代表人物及其基本主张

伊斯兰复兴包括伊斯兰的复兴思潮和复兴运动两个方面。广义的伊斯兰复兴指本世纪以来，在反帝反殖的民族解放斗争中，以及在各国独立后的政治、经济建设活动中，传统伊斯兰教的作用和影响得到恢复和加强的整个过程。而狭义的则指60年代末兴起于伊斯兰世界以伊斯兰复兴运动（也有人称其为伊斯兰原教旨主义）为核心的社会政治和宗教复兴运动。

政治理论总是要超前于政治现实的。尽管伊斯兰复兴运动在70年代中，尤其是在70年代末达到高潮，但实际上“伊斯兰复兴”的思想在此之前早已产生，加马尔丁·阿富汗尼是当代伊斯兰复兴的先驱，是他第一个提出振兴伊斯兰教，并使之能与西方帝国主义相抗衡，也正是在他的影响下，后来的穆罕默德·阿布杜和拉西德·里达等人才能比较系统地提出伊斯兰现代主义

的理论，使伊斯兰教重新产生出活力和生机。

但二次世界大战后，由于国际形势的变化。一大批民族国家的建立以及世俗化在伊斯兰社会中的发展，使伊斯兰世界面临更加严峻的挑战。穆斯林遇到的不仅有外部帝国主义和殖民主义的威胁和入侵；同时，也还有伊斯兰世界内部世俗化、西方化的发展。而世俗化、西方化则有可能产生使其自身失去伊斯兰特征的危险。在这种情况下，更为激进的，也更加政治化的伊斯兰主义思想便出现了。由于它更能表达中下层穆斯林群众的愿望，更能满足他们希望改变现实的要求，因而吸引了大批的支持者和追随者。

对伊斯兰复兴运动产生较大影响的伊斯兰思想家和理论家中，首屈一指的应是巴基斯坦的阿布·阿拉·毛杜迪（1903—1979）。毛杜迪一生写了60多部著作和大量的文章，这些原来用乌尔都语写成的论著被译成阿拉伯语、波斯语和英语后广为流传。他的许多主张虽然未能实现，但对后来一些政府推行伊斯兰化，以及对各国政治反对派都有重要影响。其中，在巴基斯坦、印度、阿富汗、伊朗、埃及等国家尤为突出。在政治上，毛杜迪一方面反对英国“异教徒”的统治，反对穆斯林作为少数派生活在印度教徒统治下的印度，同时他也极力反对当时由真纳、伊克巴尔等“穆斯林民族主义者”领导的“穆斯林联盟”，认为“穆斯林联盟”的目的不过是要建立一个世俗的民族国家。毛杜迪强调，他所追求的不是一个“穆斯林国家”，而是一个“伊斯兰国家”。这样一个国家应该由具有《古兰经》和“圣训”的伊斯兰政治思想的人来领导，必须严格按伊斯兰法律“沙里亚”来治理。他提出，穆斯林应该成为“真正优秀的穆斯林”，应该摒弃一切印度教的、西方的以及非伊斯兰影响，通过他们自己的模范行为来恢复和维护伊斯兰价值，通过具体的实际行动来逐步建立伊斯兰社会。

毛杜迪认为，一个伊斯兰社会的建立必须从上到下来完成。他于1941年创建了“伊斯兰促进会”，目的就是要团结和培养一批能领导实现社会伊斯兰化的优秀人材。初期，他的追随者人数很少。直到1947年巴基斯坦独立后，毛杜迪的学说才开始被较多的人接受。印巴分治的结果，大批印度穆斯林迁到巴基斯坦，他们生活贫苦，安全得不到保障，对民族主义者领导的政府不满；一些富裕的商人、地主认为它是与激进的左翼势力对抗的力量，因而支持“伊斯兰促进会”。“伊斯兰促进会”一直作为合法的政治组织存在，并在60—70年代的多次大选中赢得相当多的选票。

后来，毛杜迪发展了他的政治学说。他根据古老的“哈瓦利吉派”思想，提出“净化伊斯兰教”的观点，其影响最为深远。他强调世间一切主权皆属安拉统治，没有按神圣教法来治理的社会，都是如同处于“伊斯兰教之前的蒙昧状态”之中。毛杜迪说，现代穆斯林社会的“蒙昧状态”来自两个方面，一是先知穆罕默德和正统哈里发之后的历代政治领导人对伊斯兰教的附加和歪曲；二是西方殖民主义和帝国主义的影响。他认为一个真正的穆斯林不仅应接受伊斯兰教的信条，而且应积极投身于“扬善除恶”的集体行动之中，也就是在现实的政治、经济、法律、文化等社会生活中强化伊斯兰价值，使之摆脱“蒙昧状态”。他的这一观点，对当代各个伊斯兰主义派别和组织都产生了重要影响。

其次是“穆斯林兄弟会”的创始人哈桑·巴纳（1906—1949）。他出身于传统的宗教家庭。1928年在苏伊士的伊斯梅利亚创建穆斯林兄弟会。他深受伊斯兰现代主义者拉西德·里达的影响。当时埃及社会受西方文化的严重

侵蚀，不仅民族主义者，而且传统的伊斯兰教阶层（如一些爱资哈尔大学的学者），对某些社会问题也采取了西方式的世俗态度。面对世俗化和西方化在埃及的发展，他认为，当代埃及青年接触到的伊斯兰教是一个“腐败的宗教，他们的思想中充满了“疑问和困惑”。

针对这种状况，哈桑·巴纳在一系列讲演和文章中阐明了他的政治思想：伊斯兰的包容性；强调伊斯兰的原旨教义；伊斯兰的统一性；坚持哈里发制度。哈桑·巴纳的理论并不极端等等，与后来的多数伊斯兰主义者相比，他的思想还显得有些保守和温和。他对以后伊斯兰运动的影响和贡献，更多的是他的行动和穆斯林兄弟会本身。

再次是赛义德·库特布（1906—1966）。赛义德·库特布出生在埃及中部阿西尤特省的穆夏镇。他早年是一名民族主义者，热情支持华夫脱党。他广泛阅读了加马尔丁·阿富汗尼、穆罕默德·阿布杜·拉西德·里达和阿布·阿拉·毛杜迪等人的著作，并深入地了解了埃及当时的社会状况和下层穆斯林的思想状况，自30年代后期开始发表宗教和社会方面的文章和著作。1948—1950年，他到美国去学习了2年。这次学习使他对西方社会和文化有了更进一步的认识和了解，并认为“西方道路”不可能解决伊斯兰国家的社会问题。50年代初，他的一部重要著作《伊斯兰与资本主义的冲突》问世，这标志着他的思想从世俗的民族主义转向了伊斯兰主义。

1952年，“自由军官组织”在穆斯林兄弟会的支持下推翻了法鲁克国王政权，建立了埃及共和国。但由于穆斯林兄弟会未能进入新政府，也没有获得任何权力，兄弟会与纳赛尔政权的关系开始恶化并发生冲突。库特布出于对新政府的不满，1953年正式加入了穆斯林兄弟会走上了与纳赛尔政权对抗的道路。1954年，穆斯林兄弟会的一些成员暗杀纳赛尔未遂，政府开始大规模镇压穆斯林兄弟会，数千人被逮捕，一些人被处死。库特布也遭到了逮捕，经“人民法庭”审判后。他被判处15年徒刑。由于体弱有病，他服刑期间有很大一部分时间在医院中渡过，并继续他的思考和写作。同时，他的思想变得十分激进。他在毛杜迪、哈桑·巴纳等人的思想基础上，提出一套完整的，也更富有战斗性和号召力的伊斯兰主义理论，先后写出《我们的宗教》、《我们这个宗教的前途》、《里程碑》等著作，并通过探望他的妹妹把手稿秘密带出监狱，由穆斯林兄弟会成员地下印刷，散发。这样，尽管库特布还在狱中，他的著作已在外面秘密流传，并产生了重大影响。1964年，库特布因健康原因被提前释放，不久又被卷入策划暗杀包括总统、内阁部长在内的一大批政府要员的密谋之中。1965年8月他和一批兄弟会成员再次被捕受审。1966年8月，库特布和一批穆斯林兄弟会领导人被处决。

库特布一生著述甚丰，其中影响最大并能代表他激进思想的著作是《里程碑》。他在这本书里系统地阐述了他的伊斯兰主义理论，主要包括两个方面：对现实的彻底否定。库特布认为，当代世界（包括所有的伊斯兰国家）仍处于“蒙昧状态”之中。这种“蒙昧状态”在政治上表现为对真主在世间的权利的侵犯，即一些人自称有权规定道德、观念，制定法律和制度，从而导致了一部分人对另一部分人的统治和压迫。无论是共产主义、法西斯主义、资本主义，还是当时流行于阿拉伯世界的民族主义、社会主义意识形态，都是“蒙昧状态”，因为它们都是出自人，而不是出自真主，都是让人服从人，而不是服从真主。他说，阿拉伯民族主义不是把主权归于真主，而是归于阿拉伯民族，因而是非伊斯兰的。重建真正的伊斯兰秩序。库特布说，要摆

脱“蒙昧状态”，实现真主的统治，穆斯林要进行“希吉拉”（迁徙），重建一个不受污染的，合乎伊斯兰方式和标准的社会，要完全排除诸如民族主义、爱国主义这样一些非伊斯兰的影响。他提出的“希吉拉”并不是指地理上的迁徙，而是要求穆斯林用行动向“蒙昧状态”进行战斗，为真主的事业而奋斗（即圣战）。库特布强调现在的首要任务是清除现存的非伊斯兰秩序，建立伊斯兰社会。这种“清除”不是改造，而是彻底摧毁。

第四位伊斯兰思想家和理论家则是什叶派的阿亚图拉·霍梅尼（1902—1989）。霍梅尼出生于伊朗小城霍梅因，在阿拉克和库姆接受了系统的宗教教育后，长期执教于库姆伊斯兰学院。他一生中写了 30 多部宗教和政治著作，最后的政治性著作是一本叫做《揭示秘密》（1941 年）的小册子。

60 年代初，霍梅尼与伊朗国王政权发生公开冲突，他对巴列维国王推行的“白色革命”等世俗化和现代化改革措施进行了激烈的抨击，并发动人民从事推翻国王政府的斗争。他二次被逮捕，1964 年被强迫解送到土耳其，一年后他迁到伊拉克的纳贾夫，在那里著书立说，教授学生，继续进行反国王的活动。1978 年伊朗爆发了反对国王政权的群众运动，霍梅尼作为反对派领导人在国外指挥了推翻巴列维国王的“伊斯兰革命”，并于 1979 年初凯旋回到德黑兰，成为掌握伊朗伊斯兰共和国最高权力的“精神领袖”。霍梅尼的政治思想集中表现在三个方面：

第一，认为君主制是违反伊斯兰教的。霍梅尼认为，无论在《古兰经》还是在“圣训”中，都没有关于实行君主制的任何记载，相反，却有指责君主制的地方。霍梅尼说，真正的伊斯兰国家的主权属于真主，国家的领导者只需要按真主的旨意来执行。而在君主制下，一切权力（包括立法权）都在国王手中，这是专制和腐败的根源。因此，君主制是违反伊斯兰的，所有的现存君主制政权都必须推翻。因此“伊斯兰从根本上反对整个君主制的概念……君主制度是最可耻和最万恶的反动制度”。这种理论不仅把斗争矛头直指当时强大的伊朗国王政权，从根本上动摇了国王政权的合法性，还威胁到其他实行君主制的伊斯兰国家政权。

第二，要实现伊斯兰的统治，必须建立伊斯兰政府，而领导伊斯兰政府的必须是伊斯兰法学家。霍梅尼认为，由于伊斯兰是包容一切、至高无上的神圣法律，它就必须以国家的形式体现出来。只有伊斯兰政府才能在社会中实施伊斯兰法，才能有效地征收什一税和天课，并把它们正确地用于社会需要。按照伊斯兰教什叶派教义，先知穆罕默德及其之后的 12 位继承者（伊玛目）是伊斯兰社团合法领导人；在第 12 伊玛目隐遁期间，只有具有全面伊斯兰教法知识的教法学家才有资格来承担领导穆斯林社团的责任。正是根据霍梅尼的这一思想，伊朗在伊斯兰革命后建立了完全由教法学家领导的政府。

第三，伊朗伊斯兰革命胜利之后，霍梅尼又提出了一个极有影响的口号，这就是“输出伊斯兰革命”。霍梅尼认为现存的国际体系是不合理的，应该用伊斯兰世界体系来代替这一体系，使整个世界成为“在真主法律之下的人类之家”。伊朗作为世界上第一个建立真正的伊斯兰政府的国家，肩负着领导实现全球伊斯兰化的神圣使命。

霍梅尼的政治思想体系与其他伊斯兰政治理论的不同之处就在于，它不但提出了用伊斯兰教破除现存的政治制度按照现代的政治原则详细设计新的国家政治结构的主张，而且还把这一构想推向伊朗国界之外，使之成为一种世界性的政治理论。由于他的这种理论在伊朗成为政治现实，所以对整个伊

斯兰世界产生了巨大的冲击，对不满现状的下层穆斯林群众的反抗活动尤其具有吸引力。

在库特布、霍梅尼等人的思想影响下，以及在伊斯兰世界政治现实的刺激下，70年代末以来，西亚、北非的地区出现了一些更加激进的伊斯兰主义分子和组织，一般称之为“伊斯兰原教旨主义者”。他们的人数虽然不多，但他们的政治主张非常极端且富于“行动性”，产生的影响也更大。对西亚、北非一些国家现存的政治秩序构成了新的挑战，这一现象并有向其他地区辐射和蔓延的趋势。这些伊斯兰主义者都赞同“一切主权归于真主”的观点，反对“主权在民”、“国家利益高于一切”、“法律社会”等所谓“世俗主义”的说法。他们都强烈地反对社会和政治现状，认为现实的一切都是“反伊斯兰教”的，要求通过“革命”或“圣战”来摧毁现实，建立真正的伊斯兰社会。

曾参与暗杀埃及总统萨达特而被埃及政府处死的伊斯兰主义者布杜·萨拉姆·法拉吉在他写的小册子《被遗忘的定制》中表达了这种极端的观点。他认为，要建立伊斯兰国家只有靠“圣战”才能完成，而圣战是被穆斯林忽略了一条“训示”。他说尤其是要对统治者进行圣战，因为是他们妨碍了伊斯兰国家的建立。另一位埃及伊斯兰主义者阿布杜拉·亚辛在一本题为《当代的贾里利亚》的书中进一步发挥了毛杜迪和库特布的思想。他说，埃及只是一个名义上的伊斯兰国家，其实际还处于伊斯兰教之前的基督教影响之下，而当代的西方文化又加强了这种基督教势力。因此在国际上要进行圣战，不仅要进行意识形态方面的宣传，而且要进行“征服”；在国内，如果没有一个“伊斯兰国家”就不可能实现“伊斯兰社会”。

这些伊斯兰思想家和理论家尽管分属不同的民族、教派，虽然，他们的理论在风格上、和形式上存在着差异，在内容和口号方面也各自有所侧重，但他们却有着一些最基本的共同点：

他们都认为人对世界是不可知的，也不可能按照自己的愿望来改造世界。一切都必须依靠真主的意志，而真主的意志已明确表达在经训之中了。

《古兰经》和“圣训”应该是思想的源泉和行动的准则。伊斯兰教具有包容一切的特点，它无论是对宏观的社会、政治、经济、还是对微观的每个人的生活、言行，都具有普遍的指导作用。

他们都提出了反对存在于当代穆斯林社会中非伊斯兰的东西，反对社会中的不公正、压迫和腐败。同时，他们都强烈地反对西方的政治、经济、文化等方面对穆斯林社会的各种渗透。他们号召穆斯林群众起来打破现存秩序，建立真正的伊斯兰社会。

这些逊尼派伊斯兰思想家都来自下层的普通穆斯林，他们都反对传统的宗教阶层（乌里玛）。尽管他们有时也引经据典，但实际上他们提出的都是一些新思想和新观念。虽然霍梅尼属于传统的什叶派乌里玛阶层，但他的理论也有着强烈的反传统性，并富有现代政治色彩。

(3) 伊斯兰复兴运动的发展

伊斯兰教作为一种政治意识形态在伊斯兰世界一直存在。随着民族解放运动的进展、各伊斯兰国家的独立，伊斯兰世界内各国的政治以及国际关系主要是建立在世俗基础之上的，伊斯兰教在政治领域中的地位大大下降了。

从60年代后期开始，一些利用伊斯兰教的政治力量重新在伊斯兰世界活

跃起来，伊斯兰教开始在政治领域中发挥作用。在土耳其、伊朗、巴基斯坦等世俗化一度曾有较快发展的国家中，人民群众中的伊斯兰宗教情绪有所抬头，宗教活动变得日趋活跃。同时，各国的政治反对派在与政府的对抗中也开始崭露头角。这些国家的政治斗争不再限于保守的民族主义与激进的民族主义之间，或是在民族主义与社会主义、共产主义之间，以伊斯兰教为旗帜的政治势力已明显地进入了政治斗争的角逐之中。另外，在沙特等国的资助下国际性伊斯兰活动空前活跃。如 1973—74 年阿拉伯国家发起的“石油禁运”以及随后进行的一系列斗争，由于有沙特阿拉伯的领导和参加而带上了浓厚的伊斯兰色彩。在 1973 年的第三次中东战争中，一直以世俗的民族主义为反对以色列的斗争旗帜的埃及、叙利亚也大量利用了伊斯兰口号，以动员和鼓舞本国人民，并争取伊斯兰各国的支持。到 70 年代末 80 年代初，一系列举世瞩目的重大事件的爆发，使这场“伊斯兰复兴运动”达到了高潮：

1979 年 2 月，伊朗数百万穆斯林在宗教领袖霍梅尼的领导下，取得了“伊斯兰革命”的胜利，推翻了当时的号称“世界第五军事强国”的伊朗巴列维国王政权，建立了“伊朗伊斯兰共和国”。1979 年 11 月，伊斯兰圣地麦加大清真寺被一批宗教极端分子占领，他们自称在“马赫迪”（救世主）的领导下，要推翻腐败的沙特王室政府，沙特当局出动了大批军警，经过 20 多天的激烈战斗，才平息了这次动乱。

1980 年 9 月，伊朗和伊拉克两个伊斯兰大国之间爆发了一场具有一定宗教色彩的大规模战争。双方都声称为伊斯兰而战。在狂热的宗教情绪支配下，战争空前惨烈，历时八年，伤亡人数逾百万。

1981 年 10 月，埃及总统萨达特在参加庆祝“十月战争”阅兵式时，在检阅台上被几名伊斯兰极端主义的士兵枪杀。这些士兵声称杀死的是伊斯兰的叛徒。

1982 年 2 月，叙利亚的哈马市发生严重骚乱，“穆斯林兄弟会”，与政府军开展了 10 余天的战斗，整个城市几乎被夷为平地，死伤 2 万多人。

除了这些突发性的重大事件和国际性泛伊斯兰主义活动高涨以外，伊斯兰复兴运动更多的是表现在各国政治和社会生活的“伊斯兰化”。概括起来，主要有这样一些表现：

在社会生活中，传统的伊斯兰教影响上升，社会上的宗教气氛日益浓厚。在许多国家中，朝野上下要求恢复伊斯兰教法（沙里亚）以取代现行世俗法律的呼声日渐高涨。在这股力量的推动下，伊朗、巴基斯坦、苏丹、马来西亚等国家先后宣布全面或部分实施伊斯兰法。科威特、阿联酋等国成立了伊斯兰法立法委员会，宣布准备实行伊斯兰法。人民的日常生活中，也越来越多地恢复了伊斯兰教的传统，提倡“伊斯兰生活方式”，如禁止饮酒、赌博，恢复传统服装，要求取消银行利息，取消足球赛、电影院等“非伊斯兰”的娱乐方式。许多国家在广播、电视中都增加了播送《古兰经》和其它宗教宣传的节目。除了传统的清真寺教育受到鼓励外，很多普通学校也增加了伊斯兰教育的课程。

越来越多的人按时到清真寺祈祷，参加斋戒，缴纳天课（扎卡特），并到麦加朝觐。70 年代后期以来，每年的朝觐人数都超过 200 万人（包括沙特本国朝觐者）。许多国家清真寺的数量大增，在科威特等海湾国家中，70 年代清真寺的数量翻了二番，伊拉克、突尼斯、土耳其等“世俗化”的国家中也出现了大量新建的清真寺。另外，伊斯兰宣教活动十分活跃，出现了很多

官方和民间的宣教组织。70年代期间，穆斯林的人数在东南亚、撒哈拉以南的黑非洲以至在欧洲、美洲都有较大的增长。例如，欧洲的穆斯林从第二次世界大战后的几百万迅速上升到70年代末的2800万（仅次于基督教徒的人数）。其中，主要是移民，但新发展的教徒也不少。

伊斯兰复兴运动最直接的影响是对各国政治产生的冲击。这种冲击主要表现在两个方面，一个方面是各国官方利用伊斯兰教来巩固自己的统治地位，争取人民群众的支持。另一方面是政治反对派也利用伊斯兰教来反对政府，指责政府世俗化和西方化的政策。

伴随着新泛伊斯兰主义的发展，各国政府都在内政外交中大量使用伊斯兰语言，以证明自己的合法地位，争取人民的支持并打击政治反对派。许多国家的统治集团都宣称自己信奉的是真正的和正统的伊斯兰教，攻击敌对势力为“异端”、“异教徒”或“无神论者”。如沙特阿拉伯王室一贯以正统伊斯兰教派和圣地保护者自居，利比亚的卡扎菲政府则自称实行的是“伊斯兰社会主义”，伊朗霍梅尼政府自称是“世界上第一个真正的伊斯兰政府”。一些长期以来世俗主义在政治上占主要地位的国家，如叙利亚、伊拉克、土耳其、埃及等，70年代以来在内外政策中也越来越多地使用宗教语言。

70年代伊斯兰复兴运动中最有声色、最引人注目的就是各伊斯兰国家政治反对派的活动。他们指责本国政府腐化堕落，所推行的世俗化、西方化和现代化政策破坏了伊斯兰传统社会，造成社会中的贫富悬殊。世俗化越严重的国家，宗教反对派的活动也越激烈。除了原有的一些伊斯兰组织（如埃及、叙利亚等国的穆斯林兄弟会）加强活动外，70年代后期又出现了一些新的组织，如土耳其的救国党、伊拉克的号召党、阿富汗的圣战者组织以及海湾国家中的一些伊斯兰组织。另外，反政府宗教活动还以教派形式出现，如伊拉克、沙特的什叶派反对本国的逊尼派政府，叙利亚的逊尼派反对什叶派（阿拉维派）政府。这种伊斯兰反对派在许多国家的政府都构成了严重的威胁。宗教反对派不仅在口头上攻击政府，而且还采取行动与政府对抗，有的采取示威游行、竞选参政等和平方式，更多的则是用暗杀、袭击、绑架、劫机等暴力手段。

伊斯兰复兴运动还超出民族和国界，进入国际关系领域中，成为影响和制约伊斯兰各国之间，以及伊斯兰国家与非伊斯兰国家之间关系的一个重要因素。随着国际性新泛伊斯兰主义的兴起，各种泛伊斯兰活动和泛伊斯兰组织的大量增加，许多国家都从伊斯兰的角度来参与国际事务。例如，对巴勒斯坦问题，尽管伊斯兰国家在一些具体问题上存在着分歧，支持巴勒斯坦穆斯林反对犹太复国主义的斗争始终是各国的一个基本的共同立场。苏联出兵阿富汗期间，各伊斯兰国家也都一致支持阿富汗“圣战者”游击队的抗苏战争。在土耳其——希腊冲突、巴基斯坦——印度冲突、索马里——埃塞俄比亚冲突中，多数伊斯兰国家都站在土、巴、索一边。因为在它们看来，这不仅是国家或民族之间的冲突而且也是伊斯兰教与非伊斯兰教之间的冲突。

概括起来看，70年代的伊斯兰复兴运动有这样一些特点：第一、它是一个超民族、越国家和跨地域的世界性运动，这场复兴运动以西亚、北非地区为核心，辐射到南亚、东南亚、中亚、黑非洲等地、并波及欧、美。伊斯兰世界中无论是君主制国家，共和制国家，还是激进的军事独裁国家都不同程度地卷入到运动之中。复兴运动涉及的地域之广、民族之多、对伊斯兰世界政治、经济、文化产生的冲击之猛烈，在伊斯兰教历史上都是空前的。

第二、运动呈现出多中心、多形式的特点。虽然复兴运动来势猛烈、范围广阔，但它却不是一个统一的运动。它既没有统一的领导，也没有统一的纲领和目标。它在各不同地区表现出不同的内容和特点，有的表现为急风暴雨式的大规模群众运动（如伊朗），有的表现为循序渐进的社会改革和信仰复归（如马来西亚、海湾国家），也有的表现为自上而下的“社会伊斯兰化”运动（如巴基斯坦、利比亚、苏丹），还有的则表现为各种激进的暴力恐怖活动（如埃及的“赎罪与迁徙”、黎巴嫩的“真主党”、巴勒斯坦的“圣战者”等组织）。不同的国家、教派、组织之间存在着极大的差别和分歧。但它们都具有强烈的排外性。尽管运动有多个中心，表现为多种形式，但反对外来的，尤其是西方的思想意识、价值观念、政治制度和生活方式，要求清除西方在伊斯兰世界的影响，是其共同点。

第三、运动的主要领导者在什叶派内则是传统的教士阶层，在逊尼派内除了政界、军界等人士外，则有相当一部分人是受过现代高等教育的知识分子和青年学生。因而它不仅是纯粹的宗教信仰和文化意识的复兴，而且更多的是表现为一场大规模的、群众性的社会政治运动。它的目的是试图利用传统的伊斯兰教来解决当前各伊斯兰国家所面临的现实问题，这与以往伊斯兰教历史上的“宗教复兴”是不同的。

第四、运动中既有社会中自下而上的、大规模的群众性伊斯兰信仰复兴活动（包括反政府势力对伊斯兰教的利用），也有自上而下的、由各国官方组织或推动的伊斯兰复兴活动。这两股复兴力量虽然在目的、活动方式、组织形式等方面都不同，但民间与官方的伊斯兰复兴活动却相辅而行，其结果是共同推动着整个运动的不断发展。

60年代末以来，推进伊斯兰化构成伊斯兰复兴的一个基本内容，并对世界范围内的伊斯兰复兴起着推波助澜的作用。1971年10月，利比亚正式确定沙里亚法为立法的主要根据，使之成为世俗法的准则，彻底检查司法系统，消除民事法庭与宗教法庭间的隔阂，并邀请各伊斯兰国家的穆夫提来利比亚共同商讨司法工作。与此同时，颁布法令，按教法的规定惩罚犯人。1973年4月，卡扎菲在“文化革命”的五点计划中，再次提出要停止使用世俗法，以教法为据处置一切民事、刑事案件。

70年代，复兴伊斯兰教的要求日趋高涨。1976年6月，埃及爱资哈尔的乌里玛向国民议会提交关于宗教问题的议案。根据该议案，它主张恢复《古兰经》规定的“固定刑罚”。议案共分7部分34条。其通则部分规定确认罪犯应有证人（2名男子，或1名男子和2名妇女，或4名妇女）的证词并被司法机关认可；砍手必须在关节和前臂之间，截足应在脚背正中，以便犯人可靠剩下的足部行走；笞刑必须用一根中等适度的鞭子、不能有节和分杈，受刑者必须脱去衣服，鞭打全身（敏感部位和阴部除外，妇女可不脱衣服）；受刑者应经过体格检验，证明刑后不会危及生命安全。

其余部分关于盗窃罪条款规定：凡盗窃物品的价值相当于4.45克金第纳尔者为盗窃罪；第一次盗窃后砍去右手；对重犯截去左足；犯罪重复二次以上，已定罪者则被判关押，直到悔改后可获释放，从事盗匪活动和暴力行为者，可判死刑、或砍去右手和左足、或关押。通奸（或私通）者应以石块砸死。酩酊（饮酒）者应受鞭挞40鞭。犯诽谤罪者，判处鞭挞80鞭；背教者，在60天悔改期内仍未悔改者，应判死刑，并没收其财产作为宗教基金。

1977年7月，巴基斯坦开始推行伊斯兰化。在全国宣布禁酒、反对偷盗、

通奸和诽谤法令；1978年底，齐亚·哈克宣布实行伊斯兰化措施，随后建立最高法院的沙里亚法庭，并于1979年2月正式颁布关于制裁饮酒、通奸、盗窃、诽谤等违反“真主的法度”的行为的法令、法规（包括“禁酒令”等）。1979年，巴基斯坦重建伊斯兰思想顾问委员会就现行法律的伊斯兰化提出实施方案；同时根据巴正式颁布的诸法令、法规，对违反“真主的法度”者的处罚做了严厉规定，如饮酒者将受鞭挞80鞭；盗窃者，首次砍去右手（到腕关节）、再次截去左足（到踝节部）、三次则终身监禁；犯通奸罪的男女通常在公众面前鞭挞100鞭，或以石击毙，或被监禁5—25年不等直到判处死刑；犯诽谤罪者则鞭挞80鞭。此外，规定销售淫秽印刷品者亦被处罚2年监禁，或鞭挞、或两刑并罚。

在教育方面，巴基斯坦制订新的教育政策，如修改教科书内容以适应“伊斯兰社会”的需要。改变以前的从小学到大学的自由的或世俗教育的方式，在教育机构中推行医疗（chadar）制；在校内组织师生的午间集体礼拜；阿拉伯语作为第二语言，在6年级以上的学生中强制推行；入学考试需要有关于诵读《古兰经》的评语；将“麦克塔布”（宗教学校）提高到正规学校的地位，承认“麦克塔布”学校的证书相当于硕士学位；介绍宗教知识作为挑选各类各科教师的标准；修改传统的教材，强调伊斯兰的价值。规定以英语进行教学的学校一律改用乌尔都语从事教学，并在伊斯兰堡大学设立沙里亚研究生院、培养教法人才以适应高等法院和最高法院建立沙里亚法庭的法官的需要等等。

与此同时，巴基斯坦经济上成立中央、省和基层三级天课税委员会，负责征集穆斯林的天课税和什一税，用以无偿分配给穷人。该命令规定于翌年6月正式生效。根据此项命令，巴先后建立3万多个地方委员会，其成员和主席均由非政府官员担任；省天课税委员会和中央的天课税委员会的主席则由高级法院和最高法院法官担任。1981年1月，巴基斯坦取消银行利息。所有国家银行及其分支机构实行无息存款帐户，存款者与银行分享盈利、合摊亏损。1988年6月15日，齐亚·哈克通过电视和广播向全国发表讲话，宣布“伊斯兰法法令”。该法令规定，伊斯兰法为巴最高法律并立即生效；伊斯兰法庭具有高于议会的最高权威；至此，巴基斯坦的政治、经济、文化和教育都纳入了伊斯兰化轨道。

沙特阿拉伯在1979年底麦加清真寺事件后，也积极推行伊斯兰化措施，以树立自身为二圣地庇护者的形象。其措施的基本方面为严格每日5次的礼拜，允许警察干预礼拜时间继续营业的店主；新闻出版部门受到慎重刊登妇女照片的公开警告；取消妇女赴国外大学升学的奖学金；超级市场取消了狗食供应（穆斯林认为狗为不洁动物）；商店橱窗内撤去玩偶和动物玩具（有偶像崇拜之嫌）等。

苏丹于1983年9月由尼迈里总统宣布国家实行伊斯兰教法。尼迈里任命穆斯林兄弟会领袖哈桑·图拉比为总统府（人民宫）执行官和总统首席外事顾问，以协助其推行伊斯兰化；同时，把兄弟会成员安插进政府、司法、议会各部门，并把不少内阁成员（包括前总理）关押于库比监狱，对持有异议的兄弟会成员、著名伊斯兰教学者马哈茂德·穆罕默德·塔哈，则判为“真主的敌人”处以绞刑。在临刑前，不允许他人代其诵读《古兰经》；也不允许将他的尸体葬入穆斯林的墓地，以此表示推行伊斯兰化的决心。除此之外，在库比监狱实行伊斯兰教法的“固定刑罚”，如一些小偷的手被砍去；同时，

实行石击和鞭挞等刑法；禁止饮酒，酒被倾入尼罗河（仅禁酒一项，苏丹每年损失 4 千万磅的关税和生产税的收入。同时，也冒着影响 4000 名外国专家因无酒可饮而离去的风险），禁止西方式的舞蹈和公共场所的混合浴。

在穆斯林居民占多数的国家内实施伊斯兰教法，这既为统治者维护自身的统治添加了神圣的光环，又受到一部分群众的欢迎。因此在推行伊斯兰化的国家里，一旦实施了伊斯兰教法，要改变它还不很容易，在某种意义上可以说，要改变或取消伊斯兰教法就会冒政治风险，因为不仅会受到教界的反对，某些阶层是否能够接受这种改变也是个疑问。

(4) 坚持激进主义和强化参政意识

遍布于 70、80 年代的激进主义都是在复兴伊斯兰教的名义下从事活动的，但其基本目的则企求在当代以伊斯兰教的原旨教义净化世俗社会；为净化社会，其活动往往具有政治性，甚而有着鲜明的、激进的宗教政治纲领，并以某种组织形式为其激进主义的载体。然而在本世纪以来陆续建立的大量的伊斯兰组织中，真正在意识形态和行动上都坚持激进主义的组织只占少数。由于坚持激进主义的程度及其组织形式和生活方式的不同，激进主义组织分为一般的激进主义组织和极端的激进主义组织。

激进主义组织无论是以有广泛群众参与的松散的组织形式出现，还是以少数成员的秘密小社团形式出现，都成为一种社会力量。这类组织主要是在那些具有传统的宗教思想的社会中下层群众中活动，有着一定的社会基础，其宗教—政治纲领能为这部分群众所接受。它不同于官方的那种自上而下地推行伊斯兰化，或是传播某种意识形态资助某种政治活动以输出革命，而是以民间活动的形式，自下而上地推行其主张或宗教—政治纲领。如果官方对待伊斯兰教及伊斯兰主义的态度与之合拍，它便是官方推行其政策的有力工具和积极参与者；如果官方的政策和态度与之相左，其活动的矛头很可能首先是指向本国的当政者，进而指向支持本国当政者的外来势力，或是直接指向外国的政治、经济、文化等机构设施及其有关的成员。

激进主义组织的基本信条大致可归纳为以下几点：

唯有安拉绝对独尊，安拉主宰世间的一切权力；顺从安拉的意志是穆斯林的天职；

沙里亚法、正道或社会蓝图蕴含于《古兰经》和“圣训”之中，履行伊斯兰教法并以伊斯兰教法取代现行的西方模式的律法是必要的；

伊斯兰教是总的生活方式，包括宗教与政治、国家与社会各个层面，建立真正的“伊斯兰国家”，“实现真主在大地上的统治”，亦即伊斯兰教法的统治。

应谴责伊斯兰社会的西方化及其现代化模式，它们是伊斯兰社会中的政治堕落、经济衰败、社会不义和精神不振的根源；

伊斯兰政府应以伊斯兰教法为立法的基础，那些不依据伊斯兰教法立法的政府（如埃及）是非法的、有罪的，居于领导地位的那些穆斯林已背叛了伊斯兰教，因而是“圣战”的合法对象；正义的穆斯林被迫与这些不信者战斗（像哈瓦利吉派当年那样），并推翻其政府；

参加反对不信者的圣战是穆斯林应尽的天职；非穆斯林不再是《古兰经》所说的那种“有经人”，而是不信者（如埃及科普特教徒），应予迫害；官方乌里玛的思想倾向完全贬低了圣战的战斗意义，大多数清真寺受

国家的支持、控制和津贴,已不可能再继续坚持“真主的意志和先知的使命”,因此,应拒绝与之联系;

应反对一切形式的帝国主义、犹太复国主义及其在国内的代理人(参见埃斯波希托《伊斯兰教和政治》,纽约,1984年,第198—209页)。

在伊斯兰世界众多的组织中,埃及的穆斯林兄弟会最有代表性,这个于20年代末建立的具有群众性的宗教—政治组织,以其40—60年代的恐怖活动并遭到埃及当局的镇压而闻名。70年代以后,该组织发生分化,老一代的成员,大多经受了长期的监禁或处于非法地位。他们经过反思,放弃了极端的恐怖活动;而另一部分成员,尤其是年轻一代出于报复心理,在塞义德·库图布的思想影响下走向更为极端的方面。随后建立有“伊斯兰解放组织”、“赎罪与迁徙组织”(有“救火小组”、“暂停与再现小组”等分支)、“圣战者组织”(又有“火狱饶恕者”分支)、“伊斯兰圣战者组织”、“伊斯兰阿迈勒运动”、“真主党”、“伊斯兰召唤”、“伊斯兰战士”、“伊斯兰圣战者组织”等70多个小社团。

在阿尔及利亚有“伊斯兰拯救阵线”;在巴林有“伊斯兰解放巴林阵线”;在沙特阿拉伯有“伊斯兰革命者”;在叙利亚,除有穆斯林兄弟会外,还有从兄弟会中分化而出的“穆罕默德大队”和“圣战者战斗先锋队”;在伊拉克有“伊斯兰召唤党”、“圣战者组织”、“伊斯兰希望组织”、“伊斯兰行动组织”和“伊拉克游击队”等。在巴勒斯坦,有“黑九月组织”及从穆斯林兄弟会分化而出的哈马斯组织;在科威特有“伊斯兰圣战组织”;在突尼斯有“伊斯兰倾向运动”;在摩洛哥有“伊斯兰圣战组织”;在利比亚,除穆斯林兄弟会外还有“真主党”;在伊朗,早年有“菲达彦”组织,后来又有“真主党”与“人民圣战者组织”等;在土耳其则有“伊斯兰圣战组织”与“伊斯兰社团联盟”等。

从事恐怖主义活动,是一部分具有极端主张的激进主义组织的基本使命。恐怖主义分子往往以政敌为目标,从肉体上消灭对方,或是从政治上打击伊斯兰教的敌人。他们通常要经过专门营地的训练,在掌握种种射击、驾驶、爆破、绑架、纵火等技术后,根据组织的指令从事暗杀、扣押人质、劫持飞机,或其他颠覆、破坏活动。

虽然战后在某些伊斯兰国家(如土耳其、印度尼西亚、巴基斯坦等)内的伊斯兰政党和组织已有了参政意识,但是到70年代以后,越来越多的伊斯兰组织或是放弃了从前的激进主义路线,转而投入合法的议会斗争(如埃及的穆斯林兄弟会),或是其建立组织本身就是为通过议会斗争而夺取政权(如阿尔及利亚的伊斯兰拯救阵线),从而形成比较自觉的参政潮流。

这些组织与专门从事恐怖活动的某些极端主义组织不同,他们通常并不主张使用暴力,也不从事颠覆、推翻现政权的阴谋破坏活动,而是在现政权的体制内积极宣传其建立“伊斯兰国家”、“伊斯兰社会”、“伊斯兰秩序”、实行伊斯兰教法统治的政治—宗教纲领,采取积聚力量、待机执政的策略,通过合法的议会斗争道路、谋取议席、进而组织伊斯兰政府。这种为步入政坛并执掌国家权力的意识,正是当代伊斯兰世界伊斯兰主义的又一突出特征。

在伊斯兰世界中,由于各国的情况不同,各国伊斯兰主义者参与政治的要求和表现形式也不同。在巴基斯坦,伊斯兰促进会无论处于合法或非法地位,总是以议会内外为讲坛,公开宣传该组织的宗教—政治纲领和观点,参

加议会选举。它作为一个宗教团体，在巴基斯坦的宗教—政治斗争中一直起着重要作用。它坚持实行伊斯兰制度、建立以《古兰经》和伊斯兰教法为基础的国家的国家的主张，成为巴基斯坦历次宪法草案中有关国家性质（是伊斯兰共和国还是共和国之争）以及涉及有关伊斯兰教内容讨论的积极参加者。

而在十叶派地区则不同。由于教士阶层（毛拉、乌里玛、穆智台希德、阿亚图拉等）中的大多数人历来是参政的，这就决定了他们在率领群众从事政治斗争中的领导、组织的地位和作用。十叶派关于隐遁伊玛目、马赫迪再世并实现正义统治的神学主张，很容易吸引群众追随教界人士参与政治活动。伊朗伊斯兰革命胜利前教士阶层的政治主张以及革命胜利后推行伊斯兰化、实施伊斯兰法治的过程，说明无论处于无权地位，还是处于掌权地位，教士阶层都是伊斯兰主义的体现者。

然而在逊尼派穆斯林居多数的国家里，情况并非如此。按照逊尼派教义和历史传统，逊尼派的教界领袖或教法学家历来处于隶属于统治者的地位。逊尼派的政治学说教导他们要忠于统治者（正如《古兰经》关于顺从“主事人”的经文所述）；他们一般没有掌权的奢望。在当代的伊斯兰运动中，在伊朗以外的伊斯兰国家中，积极活跃于政治舞台的主要领导成员并非教界领袖或教法学家。80年代积极参政的埃及穆斯林兄弟会的历届首领均非教界人士；在阿尔及利亚的地方选举中获胜的伊斯兰拯救阵线的领导人亦非教界领袖。

三、当代基督教

这里所说的基督教，是指自 1517 年马丁·路德（1483—1546）吹响宗教改革的进军号以来所形成的新教诸派。基督教历经 400 多年的发展演变，已经成为占世界人口九分之一，具有近 6 亿教徒的遍布世界各个国家和地区的世界性宗教。

1. 宗派林立与普世合一

基督教作为改革派在经典、教义与体制等方面均有自己的特色。基督教的经典也是《新旧约全书》，即《圣经》，但它不承认天主教所信奉的 46 卷希腊文《旧约》译本而只承认 39 卷的希伯来《旧约》原本。

在教义方面，基督教除了信仰三位一体的上帝、信仰原祖原罪、信仰基督救赎、信仰灵魂不灭与世界末日这四个基本神学信条之外，还强调上帝的恩宠与主权、唯信得救、圣经是信仰的唯一准绳、教会是基督徒的团契，平信徒与教牧人员平等。

在体制方面，基督教各派均独立自主，否认罗马教皇的权威，不承认他是基督在世的代表并与之断绝关系。基督教以基督为教会的最高统帅，各宗派之间无统一的组织和领导，只有合作的或协调性的机构。基督教在体制上的突出特点是废除了教阶制，平信徒与教牧人员在宗教地位上一律平等，教牧人员或由选举产生或实行聘任，牧师可自由结婚。

基督教在礼仪方面反对奢侈风气、实行简化与节俭的原则，传统的诸多圣礼仪保留洗礼与圣餐，而圣餐中平信徒与教牧人员皆领饼酒以体现平等。此外，为了节约时间与金钱，各宗派一般只在圣诞节与复活节举行大型宗教节日活动。

(1) 基督教的主流宗派

当今世界上基督教共有 91 个宗派，近 2 万个独立的教会团体。其中路德宗、加尔文宗、圣公宗、公理宗、浸礼宗和卫斯理宗这 6 大宗派地位显著。它们的教义、组织制度和礼仪构成基督教产生与发展的主流，其教徒人数约 2.5 亿人，被称为基督教的主流宗派。

路德宗（信义宗）。据 1987 年《基督教世纪》统计，路德宗现有信徒 6840 万人，427 个独立教会，主要分布在瑞典、丹麦、挪威、德国和美国。

路德宗的信仰依据为 1583 年编成的《协同书》，主要内容包括《尼西亚信经》、《使徒信经》、《亚大纳西信经》，路德的《教义问答》、《施马尔卡尔德信条》，梅兰希顿的《奥格斯堡信条》。其主要信条为：“唯信称义”，信仰乃是真正基督徒的前提，外在的善功只是纯正信仰的必然结果；《圣经》是信仰、教义、礼仪和制度的唯一源泉与准则；每个基督徒在教会中都具有平等的地位与权利，均可以担任神职；不重视教会的形式与体制，实行洗礼和圣餐二项圣礼，突出布道与唱圣歌。

第二次世界大战结束后，路德宗的发展变化主要表现在四个方面：

首先，以世界范围内的大联合，迎接世界新格局的挑战。路德宗的各大教会经过充分协商，于 1947 年在瑞典成立了路德宗世界联盟（LMF），从而使路德宗有了世界级的协调其行动与发展的组织机构。1957 年尼阿波利斯大

会上提出的“自由、团结、改革、服务”主题，充分反映了该组织的宗旨与关注的焦点，反映了它对当代社会诸问题做出积极反应的基本走向。比如针对亚非拉民族独立运动高涨的形势，路德宗提出了对亚非拉新兴独立教会予以财政扶持、从工作上给予协助、并派人培养当地神职人员的传教方针。

其次，在北欧国家完成政教分离的民主改革。在瑞典、挪威与丹麦的路德宗教会具有国教地位，教会在立法、财政等方面受到议会和政府的制约，教会自身的神学立场也比较保守少变。在教会内外呼吁改革的要求下，瑞典政府率先于1953年颁布法律，扩大公民选择宗教信仰的自由，部分取消了对公共教育与政府公职人员的宗教限制。在注重提高妇女地位方面瑞典虽然走在改革的前沿（如1958年瑞典议会通过法案，允许教会向妇女授圣职，1960年开始任命女牧师），但依然对她们的权限与作用加以种种限制，直至1979年才正式确认在教会中男女一律平等。

第三，美国路德宗的三大组织：美国路德会（ALC）、全美路德会（LCA）和福音路德教会联盟（AELC），经过长期谈判，于1987年底5月合并为美国福音路德教会联盟（ELCA）。该会采用1978年完成的《路德宗礼仪书》，既保留了福音传统又做了一些适应现实的改革，如流动传教、启用青年领导者、关心堕胎与同性恋等道德伦理问题。

第四，亚非拉发展中国家的路德宗教会日益壮大。它们在形成、组织与教义等方面注意吸收和适应本民族的文化，在加速发展的同时注重保持其独立性。1977年路德宗第6届大会在达累斯萨拉姆召开，这是该宗世界性大会首次在南半球国家举行，表明第三世界国家的教会已经成为一股不可忽视的力量。1987年中、南部非洲与美国的一批黑人神职人员及教徒创立了黑人路德宗国际会议（CIBL），对路德宗的神学合一运动与非洲传统宗教等问题均提出了自己的独立见解。

加尔文宗（长老宗、归正宗）。按照1982年出版的《世界基督教百科全书》的统计，加尔文宗共有信徒4023万人，354个教会团体，主要分布在美国、加拿大、苏格兰、荷兰、瑞士、韩国、南非和巴西。其国际组织有二：一为较开放、倾向于现代派的归正宗世界联盟（WARC），另一个是神学思想较保守的归正宗普世会议（RES）。前者人数较多，后者无论在信徒人数上，还是教会团体上，均不足总数的十分之一。

加尔文宗除了以创教者加尔文（1509—1564）的《基督教原理》为其神学理论基础之外，还以1643—1648年威特敏斯特会议制定的一系列文献，如《威特敏斯特信仰告白》、《威特敏斯特大、小教义问答》、《礼拜规则》和《教政体制》等为其典章。

加尔文宗的神学核心是预定论，亦即特别强调上帝的绝对主权，信徒在日常生活中的一言一行都对上帝负有责任和义务，而信徒在道德上的完善和事业上的成功则是其被上帝预定为选民的外在标志。这种信仰决定了加尔文宗的信徒特别积极地投身于社会生活。在组织制度方面，加尔文宗采用具有共和性质的长老制，即由平信徒选举出长老，再由长者们选聘牧师共同组成堂会会议管理教会。加尔文宗在礼仪上力倡简朴，严格排除祭台、圣像等繁文缛节，仅实行圣洗与圣餐二项圣礼。

当代加尔文宗的发展大趋势表现为两个方面：一是内部改革，增加活力。1966年，加拿大长老会正式批准妇女可以被任命为长老和牧师。1967年，美国联合长老会通过了《1967年告白》，突出人与上帝、人与人的“和好”，

不再坚持圣经无谬的僵硬态度，并放弃了必须具备一定条件者才能参加圣餐礼的传统规则。

二是求同存异，增进联合。这一点在当代加尔文宗的中心地美国，表现得最为显著。1958年，美国北长老会与北美联合长老会合并为美国联合长老会，美国南长老会经过长时间的与之合作、亦由于自身的改革而使双方在观点上趋于一致，最终于1983年与美国联合长老会合并成立美国长老会。

三是关注社会，积极参与。加尔文宗积极投身当代世界反对种族隔离和争取人权的斗争，1982年归正宗世界联盟暂时中止了顽固拥护种族隔离的2个南非归正会的成员资格，归正宗普世会议也在1984年谴责种族隔离制度，并把对这种制度的神学辩护视为异端。北美的长老会在教会内部加速白人教会与黑人教会的合并，增加黑人领导人的比例，与社会各界共同呼吁停止军备竞赛、实行国际核裁军，主张谈判解决越南问题等。而欧洲的长老会则注重加强与其他教派的对话，德国的长老会还与路德宗结为联盟。

安立甘宗（圣公会）。安立甘宗为英国国教，它以1571年英国国会批准的《39条信纲》和《公祷书》作为信仰原则与礼仪标准。随着英国在海外建立了一个又一个的殖民地，安立甘宗逐渐传播到美洲、亚洲和非洲。如今安立甘宗分布于165个国家，共有40个教省，390个教区，信徒约5000万人，教会团体225个。

安立甘宗坚持圣经为教义的最高权威，其基本信仰与其他基督教相一致，但在礼仪和制度方面却较多地保留了天主教传统，特别是保留了古代的三级圣品制，即主教、会长与会吏。在仪式方面，安立甘宗以圣洗与圣餐为得救的前提，圣餐被认作对基督救赎的纪念；实行婴儿受洗，成年时行圣振礼。

当代安立甘宗形成英格兰圣公会和美国圣公会二个中心，英圣公会坚持以坎特伯雷大主教为代表的金字塔结构，美圣公会则持自由主义的立场，其组织形式类似于联邦制。

由于国教地位与陈旧的教义和时代发展的潮流相左，英圣公会的吸引力衰减，1953年只有十分之一的信徒定期去教堂参加礼拜，而1961年约1000万受过圣振礼的信徒中仅有四分之一的人积极支持教会的活动。尽管神职人员严重不足，但英圣公会仍顽固禁止妇女参加教政工作。加上迂腐的贵族气作怪，教会与其他宗派联系甚少，结果处于内外交困的境地。

尽管教会方面意识到危机，但改革的实际步骤却姗姗来迟。直到1974年，英国上下两院才通过法案，给予教会改革礼仪和制定教义的自由，又过了7年（即1981年），教会总会议才批准出版了《供选用仪书》，在大部分礼仪中改用现代英语，圣餐的意义也由纪念基督之死改为对上帝救恩的感谢。进入80年代后，英圣公会越来越重视发展同罗马天主教和东正教的关系，但在同基督教其他宗派的对话与合作方面，却因内部保守势力作梗而屡屡受挫。

与英圣公会不同，美国圣公会对社会挑战的反应既迅速又富有弹性。1950—1965年，由于美国圣公会重视消除教会内部的种族隔离现象，走在时代潮流的前沿，信徒增加了32%。但到1977年时，教徒人数却由1966年的360万人降至280万人，主要原因在于信徒在教会中的地位较低，发言权较少，教会领导层与普通教徒无密切联系，与平等、对话和参与的时代潮流相左等等。

针对这种局面，美圣公会及时调整自己的方针，70年代初某些主教已开始任命女牧师，至1979年，美圣公会的93个教区中已有70个教区有了女牧师。同年，美圣公会大会批准了《标准公祷书》，礼仪基本上改用现代英语，提高平信徒的参与程度；给予各教会以较大的自由，可以自行选择仪式的形式与内容；教会方面也不再僵硬地严厉谴责离婚和堕胎。这些改革措施为教会注入了新的活力，1982年美圣公会国内教区受洗人数增加26754人，信徒人数比1981年增加1%，这是1960年以来人数的首次增加。1988年2月，58岁的费城黑人妇女巴巴拉·哈拉斯成为美国圣公会也是安立甘宗历史上的第一位女主教。

公理宗。公理宗的信仰以加尔文的神学思想为基础，但对信条的态度比较灵活和宽容，其最突出的特点在于公众治理的教会制度，各教会独立自主，互不统属。自20世纪以来，公理宗的许多教会团体与长老宗、循道宗等组织联合教会或联盟，因而独立的公理宗信徒在现象上有所减少。目前全世界独立的公理宗信徒约250万人，主要分布在美国、英国及英联邦国家。其国际组织为国际公理宗协会，该协会于1970年与较开放的长老宗联合组成归正宗（长老会与公理会）世界联盟。

当代公理宗的中心在美国（有170万信徒），主要教会团体为公理制基督教会。该会比较重视参与社会生活，并在50年代有较大的发展。1954年召开的公理制基督教会大会充分肯定了教会有关心社会问题的义务和采取行动的必要性，同时调整了“社会活动协会”的成员及其活动范围、提高其社会功能。50—60年代，美国公理宗始终关心国内外形势，反对种族歧视，主张维持和平，实现裁军，提倡援助发展中国家。该会还积极参加了世界基督教联合会的创建工作，促进普世合一运动，1957年美国公理制基督教会同福音与归正会合并为基督联合教会，并在1961年于费城通过新的章程。然而在公理宗扩大外部联合的同时，反对合并的公理会却纷纷退出重新组会，致使基督联合教会信徒锐减，直到80年代后才趋于缓和。

浸礼宗。浸礼宗反对传统的婴儿受洗，坚持成年后才能受洗，且施洗方式为全身浸入水中。浸礼宗创始于英国而兴于美国，目前该宗3331万信徒中有2700万人在美国。美国浸礼宗的第一个特点在于它是美国基督教中信徒最多的一派（约占三分之一），第二个特点在于它的黑人信徒比例特别大，《基督教会手册》估计它有2000万黑人信徒，30多个黑人教会。

浸礼宗强调信仰上的直接性，只承认基督和圣经在信仰与实践上的权威，信徒与上帝直接联系；其次，强调信仰上的自愿性，只吸收具有判断力的志愿者入教，坚持信仰自由的原则，反对政府干涉宗教信仰和教会事务；第三，认为浸礼与圣餐等仪式仅具象征性，并无神圣价值和意义，信徒仅因信仰而获恩典；第四，在教会组织方面坚持公理制，主张信徒在教会中的地位和权利一律平等。

美国浸礼会分为南北二大派，北方浸礼会1950年时为消除名称上的地方色彩改名为美国浸礼会，由于该会内部容纳了从自由主义到基要主义的多种不同的神学流派，信徒种族构成复杂，少数民族的信徒超过三分之一，地方教会在组织上享有较大的自由，被认为是走中间道路的多元化教会。据1984年《基督教世纪》报道，该会信徒约有160万人。

南方浸礼会在60—70年代被称为温和派，其突出的特点在于信徒人数增长迅猛且发展时期持续较长。1950—1955年，该会信徒增长了20%，1955

—1960年，信徒人数又增长了15%，到1983年信徒人数达到1400万，教会36531个。此后由于内部保守势力控制了领导权，该会发展趋于停滞，在某些方面（如神学院学生）甚至萎缩。

卫理宗（循道宗）。卫理宗的信徒分为正式会友、预备会友和慕道友三种，目前这三类会友共计4000多万，美国有正式会友1400万人，而其发源地英国则只有250万人。1981年，新成立的世界循道宗联合会（WMC）取代了百年前成立的普世循道宗大会（EMC），其成员包括来自90个国家的64个教会团体。

卫理宗的信仰依据除圣经外，还有汇集卫斯理兄弟思想的《讲道集》、《新约注释》和《卫斯理谈话录》。卫理宗在坚持“因信称义”原则的同时，重视内心的宗教体验，主张基督普遍之爱并强调人的自由意志；卫理宗重视将信仰化作社会行动，要求信徒艰苦朴素、发扬对他人的爱并为之服务；卫理宗实行圣洗与圣餐二种圣礼，在教会内实行平信徒与神职人员共同管理的民主原则。

50—60年代，卫理宗的发展趋势表现为：第一，多次召开国际会议以加强各教会之间的国际联系与团结；第二，发动国际性的、重点是面向青年的传教活动；第三，积极参与普世合一运动，特别重视发展与世基联和天主教会的关系；第四，积极投身于反对种族隔离、反对战争的斗争，如南非循道会始终拒绝在教会内实行种族隔离，美国卫理公会从1956年起也采取某些措施消除教会内部的种族歧视现象；第五，亚非拉教会逐步摆脱英美教会的控制，走上自治与独立的道路。

从70年代中期到80年代这段时间里，美国卫理宗中的保守派逐渐占了上风，1984年卫理公会的全国总议会禁止同性恋者任圣职（用“禁止”取代此前的“不宜”），1988年总议会又做出决议，改变神学多元化的立场，宣布唯有圣经才是信仰的最高权威；在赞美诗中恢复上帝的阳性代词；反对控制生育和以性别选择为由堕胎等。卫理宗正逐渐丧失其多元化与宽容的特点，越来越带有福音主义的色彩。

（2）基督教的其他宗派

宗教与社会发展和变化的关系，在新宗教运动或新宗派产生的过程中表现得最为显著。实际上，从宗教改革运动至本世纪中期这400多年间，社会发展和社会变革的步伐越来越快，新事物和新问题的出现也越来越频繁，与此相应，新宗教运动或新宗派的产生，也如江涛海浪层出不穷，只不过许许多多都是昙花一现，真正经受住大浪淘沙，生存至今且依然保持其特色者，确实为数不多。

有些学者认为在基督教中存在着3种明显不同的组织形态，即教会、教派与宗派。教会是指具有金字塔形的权力机构且与世俗权威同一化，在特定区域内的人生来就被确定为信徒（没有选择自由）的宗教组织；而教派的特征在于：对教会提出一定的异议、主动从教会中脱离出来，信徒入教自愿且相互平等，主张只有自己的教派拥有真理并发展独立的文化形态；宗派则不主张独占真理且乐于和其他自由主义的宗教团体平等相待，但随着圣职序阶化和权威机构官僚化，平等已流于形式。

这种区分尽管在理论上颇为清晰，但在实际中，要想把数以千计的在历史大潮中变动不居的基督教团体分别纳入这3个格子当中，恐怕只有很少一

部分勉强为之，绝大多数宗教团体是在不同的时期（或处于不同的发展阶段）具有不同的倾向性。

基督教除了路德宗等 6 个主流派之外，还有门诺派等与主流派大致同时（即 19 世纪以前）产生的若干“边缘宗派”。18 世纪的大觉醒运动，又掀起一股新宗教运动的热潮，美利坚民族的自我认同与其宗教意识同步增长，并成为其立国的根本。19 世纪初在美国掀起的第二次大觉醒运动，至少从两个方面使美国成为基督新教的中心：一是既有的基督教宗派得到相当大的发展，如循道宗在 1784 年成立独立教会时只有 1.5 万信徒，但经过“觉醒”之后，到 1850 年时则突破 100 万大关，浸礼宗也在不到 50 年的时间里使信徒人数增加了 7 倍；二是除了救世军之外，大部分“新兴宗派”如摩门教、五旬节派等都是在美国相继问世的，它们都在当代宗教与当代社会生活中占有不可忽视的地位。

19 世纪以前产生的“边缘宗派”。门诺派强调圣经为信仰与生活的最高权威，坚持信仰与入教自愿和成年后受洗的原则，重视个人的道德行为与戒律，教政制度以公理制为主，重视布道和唱圣歌，反对任何暴力、重视社会慈善活动。据 1989 年《美国与加拿大教会年鉴》统计，门诺派现有信徒 70 余万人，主要分布在美国（约 23 万人）、加拿大、荷兰与前苏联。门诺派教会在加强各教会间的团结、坚持反对战争的传统、支持黑人民权运动等方面做了许多工作，但有相当部分的门诺派信徒固守着比较保守的教义教规，特别是拥有 6 万信徒的美国旧制阿米什教会（OOAC），坚持穿着统一的黑色服装，过着农耕的公社式生活，思想观点也极为保守。

莫拉维亚弟兄会又名弟兄合一会，现有信徒 47 万人。此派人数虽然不多，但它以强调平等、友爱、互助、灵修为其特色。近年来，莫拉维亚弟兄会在非洲和加勒比地区发展较快，仅坦桑尼亚的信徒就有 20 余万人；这种变化促使莫拉维亚弟兄会的信徒构成发生变化，黑人、印第安人及难民的比例日趋增加；莫拉维亚弟兄会受其虔敬主义传统的影响，一直对社会政治事务比较淡漠，但近年来对普世合一运动的热情有增无减。

神体一位论派又名基督徒自由派或普世派，人文主义色彩较强，在信仰上否认三位一体说，信仰唯一的上帝，认为耶稣只是一位伟大的道德及灵性导师；反对“原罪”说，认为人有善恶二种本性；强调人的尊严和价值，重视理性的作用；礼拜仪式多样，认为洗礼与圣餐仅具有象征或怀念的意义。神体一位论派现有信徒约 62 万人，主要集中在北美。该宗派比较重视社会问题与社会服务，60 年代黑人民权运动高涨时期，曾有三分之一的神职人员到塞耳马参加了马丁·路德·金领导的游行；70 年代该宗派反对美国政府的侵越政策，曾拒付有关的捐税。1987 年后，该宗派将其会员资格向全世界开放，并积极与佛教、伊斯兰教和印度教等接触对话。

教友派又称为公谊派，并且因初创期聚会时常有人激动得颤抖而被称为贵格派（英语 quaker=颤抖者）。教友派现有成年信徒 20 余万人，主要分布在美国、肯尼亚和英国。教友派认为每个人都有“内心灵光”，信徒无需圣经或牧师而仅依“内心灵光”即能获得对上帝的直接体验，新会友经聚会处众会友同意即可入会，即无圣餐和圣洗，亦无固定宗教程序，信徒子女自然为会友，婚礼、葬礼也很简单，信徒的“祈祷聚会”现有月会、季会、年会三级，个别教会还聘请牧师指导礼拜。教友派在当代社会中继续发扬其爱与宽容、反对战争的精神，1976 年，教友派发起“缔造和平的新呼吁”，并与

门诺派和莫拉维亚弟兄会共同讨论非暴力问题，3个教派的学者还联合草拟了有关“和平神学”的宣言。

“新兴宗派”。产生于19世纪、在当代宗教中仍占有重要地位的新兴宗派主要有末世圣徒教会、基督复临派、救世军、基督教科学派、耶和華见证人派、五旬节派等。

末世圣徒教会又名摩门教，由约瑟·斯密于1830年创立，其经典除《新旧约全书》外，还有《摩门经》、《教义和契约》、《无价珍珠》。该教会在信仰上主张圣父、圣子和圣灵为三个独立的实体，认为得救不能仅凭信仰，必须兼顾善功，信徒严禁烟、酒、茶与咖啡，并向教会交纳什一税，儿童8岁受洗，圣餐每周1次并以水代替葡萄酒。除此之外，摩门教还有四个特点，一是全部成年男信徒均有神职，无专业神职人员；二是特别重视家庭生活，认为人只有结婚成家才能升入天堂；三是非常重视家谱，如果死者生前未受该派洗礼，其家人可代为受洗；四是特别注重传教，大多数男青年都要从事18个月的传教活动，1962年摩门教在海外的传教士有1.2万人。近几十年来摩门教发展很快，1959—1965年摩门教信徒增加了50余万，1974—1984年该派信徒增长率为65%，1990年信徒达到700万人，分布于107个国家和地区。由于大量非美国本土的新教徒加入教会，给教会带来许多新的思想和价值观，从而使教会内部保守派与自由派的力量对比和矛盾有所变化。

基督复临派由米勒于1845年创立于美国，现有信徒550万人，教会团体193个，分布在180个国家和地区。基督复临派认为战争与道德败坏等表明世界末日即将到来，耶稣基督将重新降临，届时已死的信徒将复活并与现存的信徒一同升天而获得永生。该派以行浸礼并实行相互洗足仪式作为领圣餐的准备，坚守安息日的诫律，信徒将身体视为“圣灵的宫殿”而严禁吸烟饮酒、不食猪肉等，并向教会交纳什一税。当代基督复临派的发展变化表现在三个方面：一是该派在第三世界和非白人种族中增长较快，在50年代末期信徒中有50%的人生活在北美，而现在降为15%，而北美信徒中白人的比例也正在逐年下降。与此相应，平信徒、妇女和第三世界的教会要求改变自己无权地位的呼声越来越高；二是教会内部有相当一部分信徒对所谓基督自1844年开始调查和判断信徒的说法持怀疑态度；三是教会关心社会问题，特别积极地反对种族歧视，并注重运用广播、电视等现代媒体传教，最近又在关岛建立1个以20种语言24小时播音的电台、收听面可达世界人口的50%。

救世军由布斯于1865年创建于英国伦敦，目前共有信徒350万人，分布在北欧、北美、大洋洲的86个国家和地区，总部设于伦敦。当代救世军的社会服务范围呈扩大化趋势，涉及医疗、救灾、为无家可归者提供食宿、学校教育、扶养老人、安排就业、防止酗酒和吸毒等。英国伦敦的23家服务中心仅在1980年就为75万人解除困难，1982年前后美国救世军的服务对象从300万人增加到500万人。当代救世军也开始运用广播电视等媒体传教，据《美国和加拿大教会年鉴》统计，1970—1980年救世军成员增长了28%，然而其传教工作与社会救济工作的长期失衡，使之公众形象类似于一个世俗的社会服务团体而不是一个基督教派别。当代救世军的另一个特点是它虽然大力从事社会救助等工作，但坚持不卷入政治活动的立场，以致人们批评它“支持维护政治现状，而无意探索造成今天这些问题的根本原因”。1978年世基联拨款8.5万美元支持津巴布韦爱国阵线，救世军认为世基联支持暴力政治活动从而暂时中止了自己的会员资格。

基督教科学派由艾娣于 1879 年创立于美国，历来有不公布信徒数字的惯例，《世界基督教百科全书》估计它现有信徒 160 万人，分布在 57 个国家，主要集中在操英语和德语的地区。基督教科学派认为上帝是神性的精神，只有精神才真实存在，灵魂、真理、爱、力量、永恒生命、健康和善良都属于精神；而一切邪恶、罪、死亡、疾病均属于不真实的物质或幻觉，人们通过祈祷与灵性进步可使自己的精神达到上帝神性这种真实的存在，而且唯此才能摆脱死亡、疾病及一切邪恶。基于这种信仰该派无圣洗和圣餐，而是将默祷作为仪式的重要内容。认为祈祷医病的效力与祈祷者的信仰程度成正比，并拥有一批经过培训的“公共医生”以祈祷为人治病。当代基督教科学派呈萎缩趋势，尽管 1956 年由该派制作的电视和广播系列节目“基督教科学派怎样治病？”曾在千余个电视台与电台播出，但效果不大，1945 年以前英国的“公共医生”有 1000 多人，到 1968 年时仅有 540 人，1962 年该派的医生总数为 8300 人，到 1987 年时已不足 3500 人。

耶和华见证人派又称拉塞尔派，由拉塞尔于 1884 年创立于美国，现有会员即“见证人”250 万人，在 95 个国家设有分部。该派对现实社会持否定态度，认为这个被撒旦统治的世界终将灭亡，耶和华挑选的 144000 最优秀的见证人将获得永生，并与复临的基督在地上建立正义和平的理想王国。该派在行为规范上有许多独特之处，如不拜偶像、不参加教外活动、反对输血、拒服兵役及向国旗敬礼、以圣经无记载而不重视圣诞节和复活节，但每年举行 1 次“主的晚餐”并实行浸洗。该派教堂称为“王国会堂”，每个会员都要参与传教且热情很高，仅 1959 年就发行传教书籍和期刊 1500 万份，而该派的重要刊物《守望楼》则以 55 种文字出版。当代耶和华见证人派在第三世界国家传教中虽然较注意强化其本色化或民族化，却有二个问题难以克服：一是为了鼓舞信徒该派曾宣称 1975 年世界末日将来临，这个预言的破产使会员减少 27%；二是 40—70 年代该派蔑视国家政权和民族主义的态度使之与瑞典、印度、坦桑尼亚等政府发生冲突。

五旬节派由帕勒姆于 1901 年创立于美国，1906 年由黑人信徒西摩传至洛杉矶而形成规模。其主要特征在于强调信徒与圣灵相沟通的体验，具体表现为“灵洗”、“说方言和借助圣灵驱魔治病（即“神学”）。早期礼拜仪式有狂热气氛，随着中产阶段和白人势力的增强，狂热现象越来越少，组织日趋完善且有中央集权色彩，神学立场倾向于基要主义、政治观点较为保守。当代五旬节派比较注重组织严密化、克服各教会分散状况加强相互联系，把兴办神学教育同电视传教结合起来，在美国 80 年代十大电视布道家中，有 7 人属于五旬节派，其节目每日观众达 1300 万人。五旬节派在宗教仪式中注重信徒个人的感受，布道与礼拜的内容也与个人生活实际相结合、并营造信徒相互关心和帮助的温暖气氛。但它在发展中也遇到一些问题，主要表现在缺乏具有自身特色的神学以及内部教会林立、黑人与白人教会分离等方面。

新崇拜团体。当代属于新崇拜团体的宗教组织约有 3000 个，信徒总数约 300 万人，其中基督教色彩较浓且具有一定影响的教会有 4 个，即上帝之子会、统一教会、人民圣殿教与国际之路会。

国际之路会由威尔威利于 1942 年创立，最初人数很少，60—70 年代随着“耶稣运动”的兴起而有较大发展。此派成员尚无确切统计，他们不像其他新崇拜团体那样过集体生活，其神学理论类似古代的阿里乌派，主要通过治病、语言、预言和神迹等 9 种方式可以达到充满圣灵的目的。国际之路会

持反犹太主义的立场，并对成员进行半军事化训练以防批评者的暴力攻击，因而被公众视为“有害”的新崇拜团体。

统一教会的全称是“世纪基督教统一圣灵协会”，由韩国人文鲜明于1954年创立，1959年传到美国，70年代名赫一时，目前该派自称有200万信徒，但专家估计仅有数万人而已。统一教会之所以很有声势，首先在于该会在美国创办了《纽约论坛报》、《华盛顿时报》和《世界消息报》，并在日本发行《日本世界报》；其次，该会有较强的经济实力，除每年获得大量捐款资助外，该会还控制着美国国家外交银行、拥有一家造船厂和一家渔业公司，年赢利达7亿美元；第三是特别重视家庭并将教会组织成一个宗教家庭，文鲜明夫妇为“真正的父母”，成员们都是“兄弟姐妹”，1979年文鲜明曾为来自20个国家的1800对夫妇举行婚礼；第四在于该会认为圣经有其深藏的隐义，除了上帝爱人类之外，他还要建立一个神权政治的世界并派遣第二个基督（即文鲜明）来拯救世界。

人民圣殿教全名为“人民圣殿基督徒（使徒）教会”，由琼斯于1955年创立。琼斯经常以再世耶稣基督、如来佛、马克思自称，激烈地抨击西方社会存在的种种弊端，反对种族主义、饥饿与不公正，主张消灭阶级压迫。这些论点对深受种族歧视的黑人群众具有一定的吸引力，该派成员70—80%是黑人且多来自社会下层。70年代中期该派曾积极参与政治活动，1976年数百名成员到华盛顿示威；琼斯本人则担任旧金山市房产局局长；1975年一个跨宗教的组织授予琼斯“美国百名杰出牧师之一”的称号；1977年琼斯又获得马丁·路德·金慈善家奖。然而此时的琼斯已对“革命自杀”理论深感兴趣，认为集体自杀是一种剧烈的反抗行为，认为行动比信条更为重要，并在组织上形成专制的控制局面。1978年11月，该教信徒在琼斯的胁迫下在南美圭亚那的琼斯镇集体服用烈性氰化物自杀，包括琼斯本人和国会议员瑞安在内共914人丧生，其中336人是11—19岁的青少年。这一惨剧震惊了全世界。此后人民圣殿教并未销声匿迹，在美国中西部还有数名信徒继续活动。

上帝之子会有“嬉皮士基督徒”之称，由伯格于1968年创建于美国。该会信仰“千年王国”说，伯格曾多次预言大灾难即将降临，并预言本世纪90年代将进入新天新地的“圣人欢天喜地的时期”。70年代初上帝之子会的组织形式为每12人一个小组，至70年代末已形成分区、主教区、大主教区和首主教区的金字结构。该会通过多种方式筹集资金，从成员捐助到出售宗教宣传品以及乞讨等。该会自称已在80多个国家建立了组织，仅美国的会员便有7500人。由于此会的生活方式是流浪的、集体的和权威主义的，青少年会员难以保持正常的家庭联系，因而给其父母造成很大的精神伤害，一些上帝之子会成员的家长于1972年建立了全美第一个反对该会名为“把我们的子女从上帝之子会解放出来的父母委员会”的群众组织。

当代传统教会将新崇拜团体视为狂热的、权威的 and 神秘主义的，对之持以敌视的态度，而其集体生活的方式和取代家庭的特点，也引起青少年信徒亲友的强烈不满，各国政府则注意到它们在财政税务、反社会倾向、乃至与新纳粹关系等方面的问题，这些外部压力与新崇拜团体自身的缺陷相互作用，进入80年代后大部分新崇拜团体趋于没落。

(3) 普世教会运动

普世运动是以基督教为主的各宗派联合为一体的运动，当代这一运动的

重要成果是 1948 年基督教世界教会联合会（简称世基联）在阿姆斯特丹成立，当时的与会代表来自 44 个国家，包括 100 多个新教与东正教的教会，中国有 6 个教会的代表参加了会议。1950 年联合会发表的《多伦多声明》，明确了联合会的性质、职能、会员地位及其相互关系，即联合会不是各个教会的权力、行政事务、宗教事务的决策机构，不是超级教会，而是促进合一的教会联谊会，其会员在教义、信条方面享有充分的自主权，在教会体制、行政管理方面具有完全的独立性。会员之间不分大小一律平等¹。

为了巩固和发展世基联所倡导的合一运动，神学家与世基联的领袖们努力从圣经中寻找“合一”的根基，并于 1961 年的新德里大会将 1948 年确立的合一根基进一步明确为“世界教会联合会是按照圣经承认主耶稣基督为上帝和救主，并因此而一起致力于实现他们的共同使命，光耀唯一的上帝圣父、圣子和圣灵的教会的联谊会”。1961 年的新德里大会是联合会首次在非西方地区召开的，前苏联、东欧国家的东正教会加入联合会、罗马教廷观察员到会、国际宣教协会并入联合会成为此次会议的 3 件大事，而突破基督教的局限、突破以西方为中心的局限，则使世基联在思想、服务对象与组织上名副其实地走向世界。

新德里大会之后，更多的第三世界国家的教会加入世基联，这种结构性的变化与帮助被压迫者的呼声日趋高涨，促进世基联的社会活动表现出激进主义的倾向。在 1966 年日内瓦会议上，许多代表明确提出教会应站在穷人一边，维护被压迫者的利益，在必要的情况下基督徒甚至可以使用暴力等主张。70 年代，世基联除了积极支持黑人群众反种族主义的斗争之外，还每年向第三世界提供援助项目 600—800 项，援助金额每年约 3500 万美元。但在 1983 年温哥华大会之后，世基联的社会活动开始由激进转变为温和。

世基联在扩大基督教各教派消除敌意、展开对话与合一方面，发挥了重要的作用，1969 年罗马天主教教皇保罗 6 世访问世基联日内瓦总部，使双方关系达到顶峰。然而此后至今的 20 多年中，双方关系则一直处于若即若离的状态。70 年代以后，世基联又进一步倡导其会员教会与其他宗教（特别是佛教、印度教、伊斯兰教）进行对话，对话内容侧重于 2 个方面：一是从宗教信仰上寻找对话的共同点、相似点或相交点；二是从现实问题出发，协商解决的途径。

2. 当代基督教在西方的政治地位和社会作用

西方世界是基督教的大本营，其中最主要的、也最具代表性的是美国、英国和德国。基督教在这些国家中不仅仅是历史传统，它在政治、经济、文化、教育及家庭生活的各个方面都或隐或显地占有重要的地位并发挥巨大的作用。

(1) 英国国教的危机与改革

英国是以基督教信徒为主的国家，在现有的 5752 万人中，4193 万（73%）人为新教徒，357 万（13%）人为天主教徒。作为国教的圣公会现有信徒 3267 万人，占总人口的 57%。

¹ 联合会成立不久爆发朝鲜战争，联合会对此战争的态度导致中国教会停止了与该会的往来。

英国圣公会自 16 世纪宗教改革以来确立了自己的国教地位,一方面国王登基仪式必须由坎特伯雷大主教加冕,另一方面国家在财政上支持圣公会,教会的重要决策和重要人选须经议会和国王的批准。圣公会的这种特殊地位使之在各方面享有特权,如圣公会教师参加礼拜活动照发薪金,而穆斯林却往往因星期五参加礼拜而被扣发薪金,同时其他的基督教派别也遭受歧视,如 1794 年荷兰人杜茵女士被基督教科学派的哈巴特学院聘为职员,英政府不准她入境。英国圣公会基本上与英国政府相一致、持比较保守的立场,1974 年国教会全体大会通过了不支持世基联“反种族主义纲领”的决议。尽管如此,世界在变,教会也不得不改变。

实际上,任何既定的宗教组织或社会组织,积极主动地自我变革的非常之少,大都是在面对危机时被迫做出改革的抉择或做出妥协的让步,自 50 年代以来,圣公会的信徒人数、儿童受洗人数、复活节领圣餐人数、行坚振礼人数、选举教会官员的教徒人数,甚至教士人数,都呈下降趋势。面对江河日下的危局,英国圣公会做了 4 方面的改革:一是改革教法,大量裁减教会法庭,明确区分“行为案件”与“保留案件”,并将教义、礼仪的裁决权从政府中分离出来;二是改革机构,1970 年经女王批准创建了由主教院、牧师院和俗人院组成的总会议,它有权制定教会法,通过议案,提供礼仪形式和活动经费,负责内外关系等。由于将议会民主制引入教会行政体制,在主教、牧师与俗人之间形成了新型伙伴关系,又增强了教区的作用;三是改革礼仪,经过 25 年的酝酿于 1980 年公布了《供选用礼仪书》,不再强调“原罪”,以现代英语取代古英语和拉丁语,采用吉它等乐器伴奏圣歌;四是在国内消除教派间的对立,倡导对话与联合,1966 年坎特伯雷大主教拉塞姆访问罗马教皇,双方发表了《共同宣言》,1976 年拉姆塞大主教又与东正教阿森纳戈拉斯牧首建立了“安立甘宗—东正教教义委员会”。

除了英国圣公会自上而下的改革之外,整个英国基督教界还广泛地借助民间组织从事社会改良与维护道德,特别是针对青少年设立经常性机构或主题性的社会活动,前者有慈母会、青少年社、安乐之家、街道咨询服务站等,后者如 1970 年组织 25 万青年参加的反吸毒集会、1971 年组织的反精神污染的圣光节大集会等。圣公会信徒玛利·怀特花丝所发起的纯洁电视运动和全国视听协会,反对电视、电影上的淫秽镜头,在社会上产生了很大的影响。而责任社、社会道德理事会、家庭指导协会等组织则把工作重点放在学校与家庭的性教育方面。

(2) 德国福音教会

原联邦德国的基督教信徒占人口的半数以上,第二次世界大战结束后,28 个保留其自治权的新教地方教会组成了德国福音教会(EKD),共有信徒 2848 万人,占全部基督教信徒总数的 97%。德国福音教会不同于英国圣公会,它不具有国教的地位,但是它与政府一直保持互相支持的密切关系,具体表现在福音教会是基民盟—基社盟的忠实支柱,使之在战后的 20 年间保持了执政党的地位,如古斯塔夫·海涅曼曾出任司法部长,并于 1969—1974 年任联邦共和国总统。基督教教会与天主教会一样,从政府那里得到巨额津贴,学校的宗教教师、随军的牧师、教会的神职人员多由国家或地方政府支付薪金。国家以法律手段维护宗教税(约占工资税的十分之一)的征收,1972 年宗教税额达 70 亿马克,而教会总收入的 80%来自宗教税。

由于历史的原因，当代德国福音教会特别积极地投身于和平运动，在其诸多的和平组织中以成立于 1959 年的劳伦斯社团最为著名。其教仪教规是路德宗的，其组织形式是公社制的修道院式的，其生活方式是朴素的平均主义的，该社团成员可以从事各种职业，甚至被军队雇佣或管理企业，但无论怎样均以“促进和平”为原则。劳伦斯社团下属 3 个较大的和平组织：国际基督教和平服务团；争取和平行动委员会；儿童服务团。它们不仅在德国国内，而且在支援第三世界（特别是非洲）贫穷国家、缓和国际紧张局势方面发挥了巨大的作用。

德国福音教会还特别注重社会福利慈善事业，成立于 1957 年的慈善救济部现有 13 万职员，主办 319 所医院、医务室或诊疗所，1.8 万所孤儿院、青年之家、老年之家、犯人家等；福音教会的福音发展援助中心自 1963 年以来向发展中国家提供了 3.32 亿马克用于 475 个教育、社会福利与医疗服务项目；而福音教会的“世界卫生组织”截止到 1971 年已向全世界的 900 个项目投资 2.5 亿马克。

尽管德国福音教会在政治上和社会生活中发挥了积极的作用，但是随着现代科学技术的发展，人们文化水平的提高，信仰的宗教感情有所淡化，参加礼拜的人数呈下降趋势，1963—1974 年脱离福音教会的人达到 130 万人，而同期参加礼拜和主日学校的人数则以 19% 和 33% 的速度下降（《世界基督教百科全书》）。

(3) 美国基督教的特殊地位

由于美国实行政教分离政策，其宪法修正案第一条明文规定政府不得确立或禁止任何一种宗教，美国的基督教在形式上既不具有英国圣公会的国教地位，也不能像德国福音教会那样从政府那里得到补贴，但是美国的法律只是限制政府干预宗教事务、并没有限制教会参与政治，这就为美国的宗教组织积极地参与社会改良留有广阔的空间。

教会政治。美国实际是一个以基督教信仰为立国根本的国家，全国 2.3 亿人口中，基督徒至少占 85%，其中新教信徒达 7500 多万，占总人口的三分之一。在美国总统、国会和法院这“三权机构”中，新教教会所占席位历来保持多数地位，在美国 200 多年的历史中基督教垄断了白宫宝座，唯一的例外是 1961 年天主教徒肯尼迪入主白宫，还不幸遇刺身亡。

美国基督教的人多势众使之在美国政治生活中具有举足轻重的能量，一方面历届总统或总统候选人都要尽力争取各新教教会的支持，如里根在 1984 年竞选连任时为了获得以法维尔为代表的道德多数派的支持，曾公开表示支持该派要求禁止人工堕胎、在公立学校恢复祈祷和读经的立场；另一方面教会领袖也积极活动以影响政界首脑的立场和观点，如福音派牧师戈培理（1918—）曾是尼克松的非官方顾问，为其宗教方面的主要谋士，号称“白宫牧师”。

在国际关系方面，1965 年代表 32 个教会团体的美国基督教联合会（NCC）声明反对白宫的侵越战争，1977 年一些新教团体组织集会要求政府不再支持智利、尼加拉瓜、韩国的独裁政权，1983 年美基联（NCC）又发表《备忘录》指责政府裁军不利使教会方面“深感失望”，基督教的这些举措对美国的外交政策产生了巨大影响。

而在内政方面，基督教虽然受美国宪法约束不能以教会名义参与政权，但在“结婚、离婚、人工堕胎、儿童劳动、社会保险、教育等问题，法庭、

监狱、军队中的宗教活动，宣誓以及读神罪，遵守礼拜日的法律、宗教节日、书刊检查、广播和电视等方面，直接享有一定的管辖权”。在民权运动、特别是反对种族歧视的斗争中，基督教的白人信徒与黑人信徒并肩战斗，迫使美国政府在1957—1968年中4次颁布民权法案，到70—80年代，“在学校、教堂、家庭、政治、军队、劳动市场上，全国性的种族隔离和歧视现象都大为削弱，总统提名中也有黑人”。

道德、教育与教会。近20多年间，美国的政治、经济和文化等方面都出现许多问题，特别是在价值观与社会道德状况方面，婚前同居、高离婚率、同性恋等现象使传统的婚姻家庭结构陷入危机。据《纽约时报》1983年所做的统计表明，1960年时美国单亲家庭占9%，20年后达到20%；1976年末婚同居者1090万人，6年后增到1940万人；非婚家庭在1970—1982年的12年中增加了356%；而非婚生儿童则由1950年的4%增至1982年的18%。面对这种局势，美国基督教中以基要派为中心、以浸礼会牧师维尔（1933— ）为代表，于1979年“形成了一个庞大的宗教性政治团体”道德多数派。该派强调人类生命尊严原则，反对人工流产和安乐死，维护传统的一夫一妻制原则和公共礼仪原则，主张以上帝为中心从事教育，在外交方面推动政府扶持以色列。该派自称有7万多名教士和400多万追随者，其势力遍及美国各州，在80年代十分活跃。

美国基督教的资产在70年代已达到200亿美元以上，其主要收入来自公私捐款和实业收入。捐款既有数额不等的什一税，也有奉行“活得荣耀、死得光彩”之信条的洛克菲勒、福特、卡内基等富豪的捐献，新教教会仅1976年一年就获得捐款35亿美元，实业收入则来自教会自营或投资的工商业和金融业，如摩门教在70年代这方面的收入每年达13000万美元，美国29家军火公司的价值2亿多美元的股票掌握在10个教会手中，而联合长老会则将6000万美元投资于同五角大楼有关的工业之中。

基督教的雄厚实力使之能够将“爱人如己”的信条付诸行动，大量兴办教育和慈善事业，70年代美国的800所私立大学中近三分之二是新教教会主办的，全美近30万所主日学校中有90%为新教教会开办，1971年教会用于救济、育婴安老、医疗卫生、治理环境污染等慈善事业的经费达7.6亿美元，占其总收入的20%。

公共教会与电子教会。当代美国基督教各教会在积极投身于社会改良运动过程中，越来越能够正视多元化的社会现实，在教内外广泛地寻求和解与合作，60年代圣公会、联合长老会、联合循道会、基督教联合会共同组建了教会联合协商会（COCU），而同期成立的教际抗贫委员会则包括了基督教、天主教和犹太教的代表，80年代犹他州的道德多数派分部公开与摩门教徒合作，福音派的某些团体也同天主教建立联系。“目前，跨教派组织已达千余，并且确立了特定的活动范围，如传教、精神生活、社会福利、国际救济、正义与民权自由、教育与研究、出版、通讯、娱乐、保险、及政治等领域”。

既是顺应也是为了推进诸教合一的进程，马丁·马蒂等人提出了“公共教会”的概念，主张各教派既保持自己的传统，又承认其他教派的合法性，提倡宗教宽容与政治廉恭精神，将保持基督教优良传统与吸收现代神学思想结合起来，号召各教派信徒们“离开纯粹的个人经验而组成一个富于理性的共同体，正视各种科学、文学和社会问题”，共建一个更为人道的技术社会。

在基督教各个教会加强横向联合的同时，许多牧师走出教堂，充分利用

现代传媒（广播电视等）走入千家万户，据《纽约时报》统计有 30% 的美国公民经常收看宗教节目。这种“电子教会”现有 8 大“超级明星”布道家，每年募集的捐款高达 2.5 亿美元，其中法维尔主持的“昔日福音”节目被国内 304 个、国外 69 个电视台转播，每周收入达 100 万美元；而号称“启示者”的罗宾逊年收入则达到 6000 万美元，并还在以 25% 以上的比例增长。

3. 当代基督教的神学与传教活动

当代基督教除了在组织形式、活动内容、社会地位与作用方面随着历史发展而演变之外，更重要的在于精神风貌的变化。而这种精神的内容变化，既有精神的即神学的方面，也有传教活动的方面。

(1) 当代神学

20 世纪前半叶的二次世界大战以及此后连绵不断的局部战争、50 年代至今风起云涌的民族解放运动、近几十年来科学技术突飞猛进的发展等等因素，全都拨动着以拯救人类灵魂为己任的神学家们的心弦。50 年代前后的神学流派大致可以归为自由主义神学、福音主义神学和新正统神学三大潮流，但二三十年代的神学却以杂多为其特征。

当代一部分新教神学家立足于现实社会的急剧变化、面对哲学与科学的发展给神学理论带来的深刻危机、面对现代社会人们的宗教观念日趋淡泊而对传统宗教观念加以批评和扬弃，从而形成所谓“激进的世俗神学”。其思想先驱为朋谔斐尔（1906—1945），以他为代表的“上帝之死”神学多少有些超前地预见到上帝观念在人们宗教生活中逐渐消失的发展趋势；而以瓦汉尼、罗宾逊、范布伦、汉密尔顿、阿尔泰泽尔等人为代表的“上帝死后”派，则是面对信仰危机思考上帝观念消失后神学应怎样发展和完善。他们大胆地指出基督教的意义就在于宣布上帝之死，由此人类才能够对自己的未来负起完全的责任，因为对上帝的否定标志着对世人存在的肯定，神学的基础不是在彼岸而是要以现实为基础。

当代新正统神学的基本特征一是强调上帝的启示、主权与超验性，重申人的原罪与局限性，并以此来解释社会动乱以及人们的思想混乱；二是强调圣经的权威性，同时主张不必拘泥于个别词句的字面意义；三是既强调“末世论”、人类最终的拯救，又重视社会福音和对社会制度与社会问题的研究，努力改善社会道德状况。新正统神学有广义和狭义之分，广义的新正统神学包括欧洲的危机神学和辩证神学，瑞士神学家巴特（1886—1968）为其代表人物，其主要著作有《教会教义学》（共 4 卷 13 册，1932—1968），《新教神学导论》（1962）等；狭义的新正统神学则指以尼布尔兄弟为代表的美国新正统神学，其主要著作有《信仰与历史》（1949），《基督教现实主义与政治问题》（1953），《基督与文化》（1951）等。

当某些神学家将存在主义与基督教世界观结合起来并以此解释人的异化、解释因社会危机而产生的焦虑、恐惧和绝望等现象时，就形成了存在主义神学。其早期代表人物是布尔特曼（1884—1976），主要著作有《信仰与理解》等，他认为新约神话中隐藏的那种“宣道”指出了人类存在的可能性并让人自己做出选择和决定。存在主义神学的另一位代表人物是蒂利希（1886—1965），主要著作有《系统神学》（3 卷本，1951—1963）等，他

强调宗教所涉及的乃是人类最关心的终极问题，并引导人们从生存的异化中解脱出来。存在主义神学的第三位代表人物是麦奎利（1919— ），主要著作有《基督教的希望》（1978）与《人道的探求》（1982）等，他认为对生存意义的探求构成了“宗教与信仰的根基”。

1954—1959年，原东德“新马克思主义”流派的布洛赫教授（1885—1977）以其3卷本的《希望原理》为标志开创了希望哲学，这种哲学与西方神学的接触或对话孕育出以牟特曼（1926— ）为代表的希望神学。牟特曼将布洛赫“哪里有帮助，哪里就有宗教”的思想，与基督教的人道主义和末世论思想结合起来，主张基督教要引导被压迫生灵走出“剥削与贫困”、“压迫与暴力”、“种族与文化歧视”、“自然生态的毁坏”等“死亡之圈”，达到“正义、民主、文明、保护自然，能体现人的价值的有意义的人生”。

以这种积极入世的神学为龙头，引发了各种各样与政治运动相结合的“政治神学”，其中解放神学或革命神学基本上是拉美天主教基层的政治解放运动，而基督新教的政治神学主要表现在三个方面并形成三个神学流派，即在反对种族歧视方面的黑人神学、在争取民族独立和民族解放斗争中的第三世界神学、与女权运动相结合的女权神学。1968年4月4日美国浸礼会牧师、黑人民权运动领袖马丁·路德·金（1929—1968）遇刺身亡，在黑人神学家们心中产生极大震动，1969年美国黑人教士全国委员会发表了论述黑人神学的正式声明，1970年4月又在亚特兰大召开第一届黑人神学评议会，其主要代表是孔恩（重要著作有《黑人神学与黑人权利》等）和罗伯茨（重要著作有《解放与和解：一种黑人神学》）。第三世界神学的重点一是完成民族教会的本色化运动，二是形成自传、自治和自养的体制，三是出现一大批卓越的第三世界神学家，如阿根廷的邦诺尼、加纳的贝塔、南非的博萨克、图图、中国的吴耀宗、宋泉盛、印度的阿帕萨米等。基督教女权神学的代表人物主要有瑟勒等，而在天主教内部则以达莉为代表，其宗旨在于反对教会内部的大男子主义并勇敢地向教会父权挑战，改变妇女被轻视和受歧视的地位。由于妇女问题尚未得到理想的解决，这股思潮正方兴未艾。

当代过程神学的代表人物是哈特肖恩（1897— ），他认为超自然的上帝观已经过时，人们必须在世界的发展的过程中寻找上帝，世界的变化都发生“在上帝之中”，而心理和物质这二个方面也只有在上帝那里获得统一，潘内伯格（1928— ）是当代历史神学的代表人物，他强调上帝通过历史的间接启示，提出7个教义命题，他认为上帝的启示贯穿于历史的全过程，只有当历史终结时才能正确把握启示的意义。潘内伯格还是当代神学人类的代表人物，他提出在人类寻求新领域、获取新经验的开放性追求中，体现出上帝的开放性；人类的开放性本质旨在与上帝同在，惟有上帝才是人类追求的目标、精神的慰藉和其意义的实现。

神学解释学是当代基督教神学的“最新动向之一”，其代表人物有埃贝林（1912— ）和荣格尔（1934— ）等。埃贝林受海德格尔与伽达默尔解释学的影响重建所谓的“新解释学”，他将人类存在最本质的语言本质作为出发点，认为正是语言的能力才使人类之所以为人类，才使人“对上帝和信仰敞开心扉”，而神学的任务“就是去倾听上帝的话语，并对上帝话语作出积极反应”。荣格尔强调神学教义应在其发展过程中焕发出新的活力，以便能得到不同时代人们的接受和理解。然而上帝依然是世界的秘密，人对上帝的理解不仅要包括理智，而且也要“注重爱与信任在宗教信仰中的作用”。

(2) 传教重心的战略转变

基督教是一种积极传教的宗教，然而近代社会无论是天主教还是基督教，其传教活动尽管传播了现代文明、特别是现代科学文化知识，但也大都与殖民主义扩张有着这样那样的密切联系。基督教传教活动的这种功过混杂的历史特殊性，不仅使自己处于一种尴尬的境地，也使深受殖民主义创伤的被压迫民族和人民对基督教的传教活动怀以十分矛盾的情感。

当代基督教的信徒构成正在发生深刻的变化，第三世界中的新教徒虽然不足其人口的 7%，但绝对数字已达到 2.8 亿，多于西方的 2.7 亿信徒。其中非洲的信徒最多，达到 1.44 亿人，占非洲人口的 21%；亚洲 1.13 亿人，占其人口的 3.8%；拉丁美洲为 2212 万人，占其人口的 5%。

在民族解放与民族独立的斗争过程中，亚非拉人民既要获得政治上和经济上的独立自主，也要在精神上与文化上摆脱西方的奴役。即使在基督教会内部，尽管亚非拉地区的民族教会及其信徒依然执著自己的信仰，但他们自办教会和独立传教的要求也很强烈，1971 年全非基督教协进会(AACC)主席、东非长老会总书记约翰·加图所作的“传教士，返回老家去”的讲演，就十分激烈地表达了第三世界基督徒的心愿。

传教重心的战略转变首先表现在传教人员构成、即传教主体的变化。第三世界的许多国家在获得民族独立后采取了断然措施，中国、朝鲜等国于 50 年代，缅甸、苏丹等国于 60 年代均令外国传教士全部离境回国；印度、尼泊尔、孟加拉等国虽没有下“逐客令”，但却对传教士严加限制与监视。据《世界基督教百科全书》(1982 年牛津版)统计，1980 年世界上共有 25 个国家外国传教士入境传教，24 个国家实行半封锁，另有 18 个国家采取严厉措施限制传教士，总计为 67 个国家，涉及 31 亿人口。

亚洲是世界上人口最多的地区，亚洲基督教自立、自强的传教活动在 70 年代前后开始形成一定的规模。1968 年 25 个亚洲国家和地区的 1100 名代表共聚新加坡，举行南太平洋福音代表大会并提出“基督靠亚洲人赢得亚洲”的口号；1973 年首届亚洲教会协商会议在汉城召开，1975 年亚洲宣教协会又于汉城成立。70 年代前后亚洲 8 个国家和地区的 53 个机构共派出 1300 名传教士，80 年代又增长了 1 倍。

亚洲基督教的大部分传教团体具有历史短(现有的 30 个较著名的传教组织中有 22 个是 60 年代才成立的)、经验少、规模小的特点，其活动领域虽然在国内外各占一半，但传教对象基本上是本国的民众或移居他乡的侨民。亚洲各传教团体在域外的传教活动很少从事福利慈善事业，而主要是宣讲福音或开展文化交流。尽管如此，由于传教人员与宣教对象有着共同的社会历史文化背景，传教的效果比较显著。在 19 世纪，西方传教士在亚洲投入大量精力、物力历经百年努力，1900 年全亚洲只有 250 万信徒，占当时亚洲近 9 亿多人口的 0.026；但在当代亚洲教会的自立自传进程中，信徒人数持续增长，1977 年仅韩国新教信徒就增加百万之众，1975 年亚洲基督教徒为 1 亿人，1989 年增长为 1.13 亿人，在某些民族(如印尼的米纳哈撒人)中基督徒的比例已达到 90%。

传教重点的战略转变还表现在反对种族歧视、争取黑人的神职权利方面。当代西方传教士在非洲早已丧失一统天下的局面，虽然在不同国家的地位和作用很不平衡，也有所反复，但总的趋势是西方传教士在日趋减少：

美国联合长老会：209 人（1966）99 人（1973）

联合循道会：1300 人（1970）885 人（1975）

英国国教差会：443 人（1960）189 人（1976）

直到 50 年代，许多西方差会仍在非洲推行“上帝仅挑选白人当主教”的政策，然而随着非洲独立国家和黑人知识分子队伍的形成，非洲人对西方人蔑视非洲文化传统的种族优越感越来越不满，他们纷纷脱离洋教会“另创具有非洲民族特色”的独立教会，1948 年时非洲仅有独立教会 800 个，但到 1967 年时已增长为 6000 个。非洲黑人教会及传教机构争取独立自主权利的斗争表现在各个方面，在神学方面出现了旨在反对种族歧视和殖民主义的黑人神学；在神职人员方面许多教会的牧师非洲化，70 年代每年有 200 多位黑人接受圣职，1975 年仅南部非洲圣公会教区就有 3700 名黑人牧师；在仪式内容方面程度不同地吸收非洲传统文化的某些因素，如在宗教仪式中伴有民间舞蹈和音乐，甚至包括某些具有治病或驱邪功能的巫术。

黑人基督徒、黑人牧师与黑人神学家民族意识及其自我意识的增长，促使基督新教加快其日益非洲化的进程，而基督教非洲化的结果使之变得与非洲传统文化更为亲近、更易于黑人民众理解和接受，这反过来又在深度上和广度上加速了非洲基督教化的进程。至 70 年代末期，中、南部非洲的基督徒人口已远远超过穆斯林，其中刚果为 99%，中非为 90%，扎伊尔为 86%，在近 20 年中整个非洲基督新教的信徒增加了 6000 多万，平均每年增加 300 万以上。

传教重心的战略转移还表现在将个人得救与社会改良结合起来，这一点在拉丁美洲表现得特别显著。拉丁美洲的绝大部分人口为天主教徒，基督教虽然在拉美已有几百年的传教史，但到 1900 年时全拉美共有基督教信徒 20 万人，此后 50 年间增加了 80 万人，即在 1950 年时达到 100 万人。然而到 1989 年时却猛增为 2300 万人，其增长速度为约每 10 年翻一番。

当代拉丁美洲基督教迅速发展的原因除了美国各新教教会派出大量传教士（共约 1 万人常年从事传教工作）、并资助大量金钱外，最主要的是因为采取了与当地国情相结合的方针，一是明确提出了“面向穷人，立足穷人”的口号，传教士与当地民众共同游行反对独裁统治，投身识字扫盲教育、植树造林，积极参与土地改革和消除贫困等运动，着力在印第安人中传教并在乡村和边陲兴办医院、学校和广播电台，从而使社会各界、特别是下层民众在社会福音运动中认识并接受宗教福音。二是全面实现教会的“拉美化”，决策过程逐渐由拉美人来处理，拉美牧师及传教分支机构享有高度自治权，外来差会在确定预算、公共关系、人员及财产交接等问题上尊重拉美人的意见等，变过去的主仆关系为伙伴关系。

在拉美基督教中，发展最快的是五旬节派，其信徒人数占基督教徒的三分之二。拉美地区的五旬节派始终强调本色化和自力更生，不依赖外国差会和外国资金，如拥有 300 万信众的巴西神召会，其 3000 名工作人员和 9000 名神职人员均为本国人，只有 20 名外国传教士协助工作。

他们深入到下层民众之中，充分利用“世俗见证”方式，让俗人参与主持圣礼和见证，加强了圣职人员同俗人、信徒与信徒之间的感情联系。同时，教会开展了多种服务活动，大量吸收民族音乐、舞蹈等形式，并施行民间传统的神秘疗法鼓吹祈祷的神奇治病效应，在缺医少药地区，此法颇受欢迎。教会的民族化，带来了新教的兴旺发达。（于可主

编《当代基督新教》第 275 页)

四、当代天主教与东正教

第二次世界大战之后，宗教生活的世俗背景发生了重大变化，受到各方面的挑战。当代科学技术的迅速发展和普及运用，带来能源、动力、冶金、机械制造和交通运输等方面的巨大进步。以原子能、电子技术、合成材料、空间技术、大众传播媒介的多样化等为标志的新技术革命以更快的速度迅猛发展，大大提高了社会生产力。然而由此带来政治、经济利益等方面的错综复杂的矛盾，劳资冲突，战争危险，生态环境的破坏等诸多社会问题。面对一系列的社会变革，天主教与东正教都主动地或被动地调整其政策。

1. 第二次梵蒂冈大公会议

宗教经典的神圣性一般是不容否定的，从内部进行的宗教改革，往往是在维护宗教经典神圣性的前提下，重新解释宗教教义。天主教的自由主义和现代主义，也属于此类。相比之下，现代主义比自由主义走得更远，他们对传统教义以及教会对权威的传统解释提出质疑。他们采用历史和批评的方法，反对经院主义和托马斯主义，对权威至上主义，特别是教皇至上主义，及教会干涉科学自由与独立甚为反感。他们甚至认为历史上的耶稣其地位比信仰中的基督地位低得多，其知识有限，往往意识不到他作为救世主的尊严，教会及其礼仪既不是他设立的，罗马教区的首席地位也不是产生于神的意志。有人甚至认为天主教除非成为某种非教义的基督教，否则不可能与科学调和。其代表人物有杜歇斯君，卢瓦齐，拉伯多尼埃，蒂勒尔和布朗德尔等。在罗马教廷的高压下，现代主义作为一个运动瓦解了，但它对天主教的震动却是影响深远的。

当代天主教界最大的事件是第二届梵蒂冈大公会议，该会议于 1962 年 10 月 11 日召开，1965 年 12 月 8 日闭幕，历时 4 年，前后共召开 168 次全体会议，10 次公开大会，与会代表每次平均为 2200 名，颁布四大宪章，9 种法令，3 项宣言。这 16 个文献在会上获得多数人的拥护而通过，并给天主教会带来变化。这次大会是天主教会史上第一次没有受世俗国家干预的大会。一些基督教新教团体的代表也应邀参加会议，这在历史上也是首次。

1959 年 1 月 25 日，教皇约翰 23 世（1958—1963 年在位）为解决“一个以不可改变和反现代主义而自诩的古老教会，如何在经历社会、政治和文化巨变的世界上生存下去”这一问题，发起筹备第二届梵蒂冈大公会议。约翰 23 世当选教皇时已 76 岁高龄，很多人以为他的当选是枢机主教团精心安排的教会“看守政府”，填补米兰大主教蒙蒂尼（后来的保罗 6 世）当选前的空缺。然而约翰 23 世尽管在位时间不长，却积极召开宗教会议，其改革倾向显而易见。

改革派与保守派都想在第二次大公会议上贯彻自己的主张，罗马教廷的高层官员想通过占居筹委会关键位置、拟定各委员会成员名单、起草 70 条建议供大会审议等措施来控制会议。但约翰 23 世却在开幕词中敦促来自世界各地的主教们为复兴教会，对现代社会及教会形势持乐观态度，并要求主教们不要搞僵死的学究式辩论，而要为教会的古老教条找出有意义的、积极的新的方式加以说明。与会主教们事实上取消了教廷内定的各委员会成员名单，而由反映各种思想倾向的主教组成 10 个委员会起草文件。结果，原定的 70 条

建议中除礼仪外，全部重写。

会议期间约翰 23 世去世，继任的保罗 6 世（1963—1978 年在位）继续贯彻改革派复兴教会、加强与基督教各派的团结、与世界对话的路线。他继位后主持了第二次大会（1963 年 9 月 29 日—12 月 4 日），大会讨论的主题是普世教会运动、宗教自由、现代通讯和反闪族主义等。大会讨论的第一个文件是《教会论》，改革派加强集体领导的议案获得多数票通过。第三次大会（1964 年 9 月 14 日—11 月 21 日）关于《论神圣启示》的辩论不仅反映了改革派的主张，而且接受了与当代圣经批评学与历史研究的成果，主张教会与现代世界对话。有些改革派提出要重新评价婚姻道德，特别是关于人工避孕的传统立场，引发与会者的激烈争辩。此外，以美国天主教主教们为首的改革派要求教会实行宗教完全自由政策，迫使基督徒统一秘书处起草了一份声明。第四次大会通过的《现代世界中的教会》使改革派比较满意，文件重申了宗教信仰和举行仪式的自由，并承认教会过去有时违反这一原则。

第二次梵蒂冈大公会议给天主教带来明显的变化，突出表现在这样几个方面：

礼仪用语的变化使天主教更接近信徒。为使平信徒领会礼仪的含义，大公会议强调布道语言由拉丁语改为民族语言；

以往教会强调制度、律法和教阶，从平信徒到教皇形成了一个金字塔式的统治机构。大公会议加深了对教会自身的理解，强调教会是上帝全体子民的教会，所有信徒在基本使命、尊严和义务等方面，人人都是教士，教会机关为教会社团服务，主教与教皇共同管理教会；

此前罗马天主教认为自己的地位优于新教，不接受新教发起的普世教会运动。大公会议改变了对基督教其他教派的态度，罗马天主教不仅承认他们是“兄弟教会”，与之共同举行某些活动，而且还公开承认自己对教会分裂所应的责任；

大公会议改变了过去认为教会神学是非历史的经院神学，天主教思想不可改变的立场，强调基督教和人类历史的整体性，承认历史条件对传统（甚至经典）的影响。

大公会议号召罗马天主教徒与现代世俗世界进行对话，表示教会愿意接受现代史上一些进步的文化和运动，承认人类解放的可能性。

第二届梵蒂冈大公会议虽然形成某些书面协议，但在教士性质、神职人员独身、妇女按立圣职、人工避孕等问题上，并没有形成一致的见解。约翰—保罗 2 世（1978— ）登基后，保守势力有所抬头，希勒毕克斯、汉斯·孔、卡勒汉、梅慈等神学家都不同程度地受到罗马教廷的处分。这种回潮给那些真正要求改革的天主教会神职人员浇了一盆凉水，从而对教会失去信心，有些神职人员我行我素，置罗马教廷规定于不顾，有些神职人员干脆脱离天主教会。

2. 解放神学与世俗神学

解放神学发轫于 60 年代后期，1968 年在哥伦比亚麦德林举行的第二届拉丁美洲主教会议上，广泛讨论了和平、公义、贫困、发展、解放等问题，并在会议正式文件中首次突出了“解放”的观念，反对并取代开发主义或发展主义的观点。此后在拉丁美洲各地相继举行的神学讨论会中，解放神学得

到进一步的发展。

倡导解放神学的秘鲁神父古铁雷斯于 1971 年发表《解放神学》，对解放神学做了全面的阐述，巴西的阿尔维斯、阿斯曼、博夫，阿根廷的博尼诺和杜塞尔，智利的加利莱亚和穆尼奥斯，乌拉圭的塞贡多，墨西哥的巴列和比达尔等，也都是解放神学的重要思想家。

根据解放神学家的解释，解放神学是根据“上帝的道对基督徒的实践进行批判性的思考”。他们认为“解放”包含有三个层次且互相联系的意义：一是被压迫的人民和社会阶级要从经济、社会和政治的不平等地位中获得解放；二是通过历史观的解放对自己的命运自觉地负起责任，通过自己的整个生活和历史造就自己，造成新人，造成本质上不同的社会；三是基督把人从罪中解放出来。解放神学的思想家们认为“解放”是“拯救”的另一种说法，即在今天的具体的历史条件下，把人的得救从生活中表现出来，解放神学不是政治解放的神学，但政治解放是拯救的一个方面。

解放神学强调实践，即思考和行动之间的不断相互作用，特别肯定穷人作为“上帝儿女”的地位，并站在穷人一边。解放神学提出“解放的灵性”的观点，认为灵性是“受圣灵感动以生活体现福音的一种具体方式”，并认为“解放的灵性”是在对耶稣的忠信和为穷人而献身这二者间辩证的相互作用中形成的。

解放神学主张联系现实处境和实践重新读经解经，有人还把历史比作“另一部圣经”而主张将其联系起来一起读。解放神学特别重视的圣经内容，主要有《旧约》的《出埃及记》（上帝在历史中站在被压迫者的一边，使被压迫者得解放），《耶利米书》（认识上帝就是实行公义，谴责不义），《新约》的《路加福音》（福音的信息是“叫那受压制的得自由”）和《马太福音》（要在受苦的人们中间认识基督）。解放神学认为基督表现了创造和拯救的联系，基督的拯救体现于人类历史中的解放，认识基督就是以行动跟随基督；“教会不是中心”，而是拯救的圣礼和解放的记号。教会应发挥先知谴责不义的作用，为穷人和被压迫者宣传福音，成为“走向人民的教会”。

解放神学注意以社会科学为工具，认为神学不再是同哲学家和欧洲神学家对话，而是在拉丁美洲具体现实中同社会科学对话。解放神学的出发点是基督教信仰，但在某些方面受到马克思主义的影响，如对人类社会的阶级分析，理论与实际的联系等。古铁雷斯指出解放神学“不是停留在反映世界，而是力图成为使世界得到改造的过程的一部分。”解放神学强调“行道”重于“正统”，认为正确的行为真理比有正确的信仰赞同真理更为重要。

解放神学强调人类解放的实践的观点，受到天主教会保守势力的排斥，1984 年和 1986 年，罗马教廷先后颁布《关于“解放神学”若干问题的指令》和《关于基督徒的自由和解放的指令》，公开指责解放神学的一些观点，并于 1985 年命令巴西解放神学家博夫保持沉默，从而引起博夫和巴西 10 名主教的抗议。国际上对于解放神学家纷纷表示同情与支持。受解放神学影响的教会人士还积极投身社会活动，1973 年在智利掀起一个“赞成社会主义的教徒”运动；在尼加拉瓜，教会于 1979 年直接参与了推翻索莫查独裁政府的统治，并且在新的政府中有三位神父担任部长。

60 年代后期，面对诸如礼仪改革、教士独身、避孕、社会腐败等许多问题，北美的一些激进神学家们提出建立一种新型的天主教神学的主张，要求教会内有更多的民主，以神学多元化的形式适应世俗社会的发展需要。这一

神学激流的主要代表人物有杜尔特，鲍姆，杜勒斯和汉斯孔等。杜尔特致力于建立一种发展的、进化的、自我设问的“相对的有神论”，认为信仰是人们发展着的经验及进化的自然结果，他著有《信仰的未来》（1966）和《信仰的基础》（1966）等。鲍姆特别强调上帝参与人类自我创造过程的极端重要性，反对将上帝看作外来人，主张神学家的任务是从当代人类意识中把上帝重新概念化，其代表作有《今日教会的可信性》（1968）、《信仰与教义》（1969）和《人的形成》（1970）等，具有较强的神学人本主义特征。杜勒斯认为信仰也是历史的，是随文化和社会情况的变化而不断改变的，这必然导致神学多元化，并试图在现代民俗世界的生活中恢复传统天主教神学基本范畴的元气，其著作有《教义的幸存》（1973）和《教会的模式》（1974）等。

在世俗神学中，德国神学家汉斯孔是一位令世人瞩目的人物。他长期以来一直与罗马教廷公开对抗，曾因反对罗马教皇“永无谬误”的教条而多次受到罗马天主教教廷的责难，其思想观点对拉丁美洲的神学产生了巨大的影响，主要著作有《教会》（1967）、《永无谬误？质疑》（1971）和《论作为一名基督教徒》（1976）等。汉斯孔对教会的组织、教皇的权威及神父的作用等提出质疑，公开抨击天主教会的“不自由”和“强权政治”，力主教会制度及礼仪的改革。汉斯孔激进的世俗神学主张和立场受到罗马教廷的攻击，也在神学界引起广泛的争论，因而使之在西方神学界享有较高的声誉。从70年代直到目前，罗马天主教的世俗神学虽然代表着当今神学发展的潮流，但在如何解决神学适应现代世俗社会发展的方面，神学家们一直争论不休，始终未形成权威性的定论。

3. 当代天主教的基本状况

据梵蒂冈天主教会统计总局公布的1989年统计数字，从1978年到1989年的10年间，全球天主教徒（以领受洗礼为准）从7.49亿增加到9.06亿，增加了20.9%，占世界总人口的17.55%。其中，欧洲的天主教徒增加了5.7%，达到2.81亿；非洲的天主教徒增长率最高，达56.3%，人数已超过1亿。1989年，全球共有主教4159人，神父401479人，比1978年减少了4%，但增减程度因地区而异，欧洲虽有神父225699人，较1978年减少9.4%，非洲和亚洲的神父人数虽少于欧洲，只有19852人与31171人，但增长率却高达17.7%和19.1%，此外，修会会士的人数也呈下降趋势（男性下降15.8%，女性下降10.1%），但修生人数却比1978年增加了49%，其中非洲修生的增长率高达138.3%，当代天主教徒占人口优势的国家主要有爱尔兰、法国、比利时、卢森堡、意大利、西班牙、葡萄牙、马尔他、奥地利、波兰、捷克、匈牙利、巴西和菲律宾等。从天主教徒的绝对数量来看，当代天主教徒最多的5个国家是巴西、墨西哥、意大利、美国和菲律宾。巴西、意大利、波兰和美国的天主教会较有代表性。

(1) 巴西天主教会

在巴西，天主教会虽然在历史上霸占了大量土地财产，向居民勒索钱财并征收各种名目的捐税，控制了巴西全部教育大权，建立了宗教裁判所，以极端恐怖的手段维护教会的特权，神职人员还享有不受世俗法庭审判的特

权。然而巴西的天主教会又与其他拉美国家的天主教会有所不同：一是天主教会在巴西的社会地位、作用与影响不及西班牙所属美洲地区的教会，在 19 世纪的独立运动后，天主教对巴西的政治、经济发展的阻力也比其他拉美国家小；二是巴西的宗教裁判所对人民的控制程度，不如西属美洲地区教会那样深，犹太人和其他非天主教国家的人民可以进入巴西，对书籍的控制也不严。

天主教会在巴西一直保持稳定发展的趋势，1900 年巴西有 19 个主教区，1950 年发展到 114 个，1960 年又增长为 154 个，1970 年达到 200 个；堂区数目则由 1963 年的 4455 个发展为 1970 年的 5577 个，教区的 37% 由教士管理，230 个主教中有 100 多个属于宗教团体和宗教会议。近 20 年来，巴西教会的世俗化问题十分突出，如 1974 年全巴西的 13000 名神职人员中有 2000 人脱离神职。

巴西有相当数量的日本人，其人数从 1975 年的 70 万人增加到 1978 年的 100 万人。实际上，在巴西的日本天主教徒人数，是日本本土天主教徒人数的 2 倍，针对这种情况，巴西全国主教会议成立了“日本—巴西教士处”，有 318 位专职日本神职人员和教徒在此服务（其中 1/3 生于日本，2/3 生于巴西）。

1975 年，巴西主教团设立了“土地牧灵委员会”的咨询机构，协助卷入土地纠纷的农户解决问题。主教们一再声明他们站在没有土地的农民一边，天主教会事实成为巴西土地改革的有力支持者。甚至有的神职人员提出“游击战争是解决社会变革的唯一出路”。累西腓大主教卡马拉被人称为“红色大主教”，他抨击社会的不公、上流社会的特权和贫苦人民的饥患，主张大胆进行土地改革，但他反对暴力革命，不赞成游击战争，主张“基督教社会主义”，从而赢得了大批群众的支持。巴西的 330 名主教全都支持卡马拉对教会的社会责任以及人权的立场。由此教会的全国领导层被指控倾向马克思主义，教会于 1972—1973 年分成了进步派与保守派。

1980 年 6 月 30 日，教皇约翰—保罗 2 世对巴西这个世界上最大的以罗马天主教为主要的国家进行了为期 12 天的访问，意在禁止巴西主教们参与政治。教皇在巴西主教全国会议上说。“你们担任主教这个天职明白地和毫无疑问地禁止你们参与政党政治或屈从于任何意识形态或制度”。并说主教的天职“并不禁止你们为全人类服务，特别是被压迫的人和穷苦的人服务”，但不应只注意穷人，而应该“向所有人传播福音”。

土地所有权与解放神学是巴西天主教会的二大主题。1986 年 4 月，巴西主教团批评巴西土地所有权过度集中，要求把更多的土地分给贫穷农户。与此同时，一个名为“传统、家庭和财产”的保守组织，公开站在地主的立场上反对重新分配土地，并声称要以武力反对重新分配土地。巴西教会从 1981 年开始，安排出版一套 54 卷的解放神学著作，由 100 多位拉美神学家参加撰写，但出版 3 卷后即遭到罗马教廷的阻挠和干涉。巴西教会则采取化整为零的方法而使梵蒂冈的干预落空。

巴西现有 31 个大主教区（最大的是圣保罗大主教区，人口约 1000 万），225 个主教区，4510 个堂区；红衣主教 6 人，主教 340 人，神甫 12200 多人，修女 35900 余人。全国主教会议是教会最高权力机构，洛歇德红衣主教任主席；主教团团长为卢企阿诺主教。巴西天主教会办有《日报》和《巴西教会杂志》，并办有 10 所天主教大学。

(2) 意大利天主教会

意大利现有枢机主教 40 名，占罗马枢机主教团总人数的 1/4，主教 480 名，司铎 59000 人（其中堂区司铎 39000 人，修会司铎 2 万人），这几个数字都是世界第一。意大利天主教徒总计 5630 万，占全国总人口的 98%，分设 45 个大主教区，280 个主教区，25800 个堂区，有 6000 多名修会会士，14 万名修女。意大利有教堂数万座，仅罗马就有 500 余座。意大利的天主教在组织上具有与其他地区不同的特色，一是教皇作为意大利首席主教，任命全国主教团团长，现任团长是罗马教区总代理鲁伊尼枢主教；二是意大利的各大区（共 18 个）都设有较为独立的大区主教团。

意大利教会虽因靠近教皇的保护而享有特权地位，但它在意大利社会不断世俗化的今天亦受到来自各方面的冲击。1984 年圣座与意大利政府签订新协议，终止了天主教的国教地位；宗教教育在公立学校由必修课改为选修课；政府从 1990 年起中止向教会神职人员和教会组织提供补贴。虽然意大利 98% 的公民自称是天主教徒，但近年来上教堂的人日趋减少，1989 年，经常参加主日弥撒的只有 22%，而从来不进教堂望弥撒的人达 52%，在最近 15 年间，不去教堂举行婚礼而直接到民政部门登记的夫妻增加到 14.7%；1978 年公民投票公决通过堕胎合法化法案，每年堕胎人数以 10 万计。

意大利天主教会平信徒中有许多组织，其中影响最大的是创建于 1868 年的“公教进行会”，现有会员 60 万人，其任务是组织教友从事传教活动，维护天主教伦理与教义，举办社会福利事业，在家庭及社会生活中建立符合天主教教义的生活规范，“共融与解放”是乔塞尼神父于本世纪 50 年代创建于米兰的天主教组织，其成员主体为大中学生，现有成员 7 万人。“普世博爱运动”是由卢比克女士于 1943 年创立于特兰托、为照顾战争中的伤残人员而成立的慈善活动机构，后逐渐发展为以主的爱统一世界、消除战争为宗旨的国际性教徒运动。现有正式会员 53600 多名，一般成员有百万之众，分布于世界 30 个国家。此外还有天主教全国民权委员会，2000 年青年团体，11 月 7 日国民运动，以及总部设在罗马的数十个国际天主教组织。

尽管天主教徒占居意大利人口的 98%，但随着时代的发展，随着意大利社会的世俗化和罗马天主教会的改革，天主教会在意大利的国教地位越来越受到各方面的挑战。1974 年教廷与意大利签订关于离婚和堕胎问题的谅解备忘录，使 1929 年意大利政府和教皇签订的《拉特朗协定》第 34 条失去效力。在此前后，教廷与意大利政府经过 15 年（1969—1984 年）的谈判，于 1984 年签署新条约，确定了在新的历史条件下天主教会在意大利国家中的地位，其基本精神是“国家和天主教会在各自领域中是独立的和自主的”。从 1990 年起，意大利政府中止在此之前每月向教区、主教及其他教会官员必放的补贴（此类补贴在 1984 年前高达 1.8 亿美元/年），教会方面则设立“资助意大利神职人员中央基金”，公民或团体在向国家纳税时可将一定比例的税金捐献给教会基金，在实施新政策的 1991 年，教会方面获得了总计 6.5 亿美元的基金。根据 1984 年协议，宗教教育课程在公立学校为选修课，目前约有 90% 的小学生选择接受宗教文化课。几十年来天主教民主党一直是意大利的执政党和第一大党，尽管近年来在批评声中天主教民主党一再表示自己是个“世俗政党”，但其以天主教信仰和价值观为基础并且与罗马教皇关系密切的状况短时间内尚无重大改变，如 1992 年意大利议会大选时，罗马教皇和意

大利教会都努力为天民党拉选票。

(3) 波兰天主教会

波兰人口 3800 万，天主教徒占 92%，近几十年来天主教会的教堂、修道院、神父、修士和教徒人数以及宗教院校的数量都在增长之中。1987 年波兰天主教共有 27 个主教区，8528 个堂区，教堂和礼拜场所 14229 座，19737 个布道点，红衣主教 3 人，大主教 26 人，主教 95 人。根据 1986 年的统计，天主教司铎有 21887 人，男女修院共计 152 个，修士和修女共计 38964 人，修道院 3378 座。天主教会办有 20 家出版社，出版 90 余种报刊。

天主教会在波兰享有特权地位，在军队中唯有它拥有随军教士团（教士团长的军衔为将军），并且可以在医院和被剥夺权利者居住地等处设立专职教育机构。按官方规定，只有天主教会节日有 7 天休息日，而其他宗教信仰者要庆祝自己的宗教节日，必须事先与行政当局就获得休息日达到协议，并于事后补工。

波兰天主教平信徒的组织主要有兹纳克（标志）运动，基督徒与社会协会与“和平”协会等。在波兰天主教中，光明山（位于琴希托霍瓦市）圣母朝圣是群众性的崇拜现象，每年有成千上万的教友进行圣母朝圣活动。1966 年，波兰天主教为纪念天主教传入波兰 1000 年举行了为期 10 余年的圣像巡游活动，到 1982 年庆祝光明山圣母朝圣 600 周年形成高潮，1983 年波兰籍教皇约翰—保罗 2 世第二次回国访问，又在光明山举行了纪念活动，使光明山圣母朝圣形成新的高潮。1991 年 8 月教皇第五次回波兰访问，在光明山圣母朝圣地主持了来自波兰和东欧的数十万青年参加的第六届国际天主教青年节，从而将光明山朝圣活动国际化。

在波兰历史上，天主教会在政治、经济、社会和文化教育等方面都起着相当重要的作用。战后波兰实行政教分离的原则，废除了天主教会在过去所享有的许多特权。至 1970 年盖莱克上台后，政府的宗教政策做了重大调整，在奥斯维辛集中营殉难的波兰方济各会科尔贝神父被教廷列为圣徒并订立全国性的节日加以纪念，政府将西部和北部原德国领土上的近 5000 座教会房产和公用建筑物无偿移交给教会，废除 1962 年颁布的关于要求教会列出财产清单以备征税的法令等。

1984 年波兰统一工人党第九次特别代表大会通过的党纲中规定可以吸收信徒入堂，这在当时的社会主义国家是唯一的也是最早的。1989 年波兰议会通过了《信仰和宗教自由保障法》、《波兰人民共和国国家与天主教会关系法》及《宗教界人士赡养法》。这些法律规定波兰是一个世俗国家，在宗教观点和信念方面保持中立；规定国家政权所在地不放置宗教标志，国家不为任何宗教团体提供财政补贴；规定宗教组织的活动要通过官方登记并接受国家监督，规定至少有 15 名成年信徒发表声明公布其信仰的基本思想和活动章程（内部法规），便可建立教会和宗教团体。法律还规定教会和宗教团体有权实施祭祀项目的建设，实行动产和不动产的买卖，无须特准而获得包括来自国外的捐献或在居民中筹集资金，进行个人或集体的宗教训练，创办学校和其他宗教性或文化性机构，实施慈善和监护活动，成立托儿所和医院，出版宗教书籍并可开办广播电视等。

1989 年波兰政局发生变革后，天主教会在波兰国内的政治、经济、社会和文化教育等方面发挥着越来越重要的作用。

(4) 美国天主教会

美国现有 34 个大主教区，61 名大主教，338 名主教，53000 名神甫，其他神职人员约 20 万，信徒 5700 万人，教堂近 2 万座，教区修院 90 座，修会修院 229 座，大学 243 所，中学 1418 所，小学 7865 所，医院 737 所，护士学院 141 所，养老院 615 所，孤儿院 168 所。天主教徒超过 100 万人的城市有芝加哥、洛杉矶、波士顿、纽约、底特律、费城等。美国天主教徒主要是爱尔兰人、意大利和波兰人的后裔，黑人天主教徒约 200 万人。占美国天主教徒总数的 4%，另有 1/3 是拉美天主教移民。

天主教在美国历史上曾是少数派，19 世纪中叶美国只有 300 万天主教徒，到本世纪初发展到 1700 万，在 1945 年到 1962 年这段时间里，天主教徒从 2000 万到 4000 万。与此同时，天主教徒的社会结构也发生了重要的变化，早期美国天主教徒大多是蓝领阶层的劳动者，经济地位低下，占人口多数的新教对天主教曾抱有很深的成见（直到 1984 年美国才恢复了与梵蒂冈中断了 117 年的外交关系），但近 30 年来美国天主教发生了重大变化，信徒的经济成分上升到中等收入的阶层，受教育程度也随之提高，成了美国化的罗马天主教。

然而由于历史的原因，由于当代世俗化思潮的冲击，由于大批拉美移民的涌入，美国天主教会及其处于不同阶层的普通信徒都面临诸多挑战，从而使之内部分化，形成许多派别，主要有传统派、新保守派、自由派和激进派。

以希契科克和马丁为代表的传统派极力主张天主教恢复到第二次世界大战前那种较集权和较集中的状况中去，他们并不反对梵蒂冈第二届大公会议的各项决定，然而希望大公会议前的天主教传统能得以恢复，他们对当今美国的主流文化持批评态度，认为天主教徒必须严格遵守各种道德规范，尤其必须遵守性道德的规范。在传统派中，以勒菲弗尔大主教为代表的极端主义者，公开指责梵二会议是对法国大革命理想的投降，并拒绝一切形式的泛基督教主义和宗教间的相互合作。

新保守派的代表人物有韦戈尔大主教和斯塔福德等，他们反对传统派的主张，认为传统派的主张与时代潮流相悖，天主教会在文化方面的当务之急是创建一种具有宗教背景的公众哲学，以加强和改进美国的民主制度。新保守派拥护教皇约翰——保罗 2 世的社会学说，赞同罗马教廷 1984 年和 1986 年反对拉美解放神学的二个指令。

自由派赞同新保守派的某些观点，但其核心思想不仅积极主张社会现代化，而且还主张天主教会也实现现代化，他们认为天主教会应成为一个自由和自愿的组织，反对那种使天主教保持中世纪专制主义制度的主张，有人甚至提出要用世俗的代议制民主模式来改组天主教会，即一切成员都享有立法保护的权利，教皇和主教皆由教会的各级代表机构选举产生；废除教职的终身制，各级神职既可以结婚，也可以自愿放弃神职；妇女不仅可以担任神职，还可以担任主教；教区应由神职人员大会集体领导，在教会内实行分权制；教徒可以不遵从天主教会有关生育、堕胎、离婚的规定。近 10 余年来，自由派在美国天主教会中一直很活跃，主要代表人物朋麦克布莱恩主教和柯伦主教等。

激进派是伴随 60 年代的学生革命运动出现的，他们大都是天主教会内较积极的社会活动家，对当时盛行于美国的民权运动和反对越南战争的和平主

义运动提出了一些强有力的主张与思想。目前，欧洲绿色和平组织的活动方针在美国天主教激进派中较有影响，即主张为被压迫者的权利而斗争，反对资本主义、消费主义、军国主义和纳粹主义，提倡创造精神，反对建立在原罪说之救世说基础上的过时精神。激进派的主要代表人物有多罗西—戴，丹尼尔，贝里根与福克斯等。

美国是个多种族的国家，民族问题自然而然地渗透到天主教会内部，特别是黑人问题和拉美移民问题。早在美国天主教教会创建之初，就有了黑人天主教徒，如今全国 2890 万黑人中，天主教徒有 200 多万，主要聚居在路易斯安那、纽约、华盛顿、芝加哥、底特律和洛杉矶等地区，黑人神甫约 300 人，在校修生亦约 300 人。当代社会种族主义在天主教会内仍有一定市场，在一些白人占多数的社区，黑人进堂望弥撒只能坐在后排，一些宗教性的集会也不邀请黑人信徒，如此种种使许多非洲裔天主教徒难以忍受，他们大都积极投身于 60 年代争取民权的运动。1968 年成立的黑人神职人员全国委员会和黑人修女全国委员会，为黑人争取在教会内应有的地位。1987 年有 1500 名代表出席了黑人天主教徒大会；1989 年黑人神甫斯托林斯断绝与梵蒂冈的联系，建立独立的美国非洲裔天主教会，加利福尼亚大主教布里奇斯圣其为主教；另一名黑人神甫格林宁则于 1990 年创立“穷人之父圣马尔丁”教会。这二个教会都吸引了不少黑人天主教徒。

拉美裔天主教徒具有数量多、平均年龄低和家庭人口多等特点，他们移居美国后大都保持自己原有的天主教风格，但其本民族的神职人员却没有相应地移居美国。在宗教生活的语言、风格与习惯等方面，都有诸多差异和不适应，在拉美人占很大比例的一些教会，相当长的一段时间里几乎没有拉美人担任教会公职，也没有在教会所属部门（诸如医院、学校、社会服务机构）任职；一些教会通常在教堂的地下室、学校礼堂或小教堂为拉美人举行特殊的宗教仪式，而不能理直气壮地在正式教堂中进行，从而使拉美信徒产生二等公民的感觉。随着民权运动的深入发展，拉美天主教徒自主意识增强，在 1976 年底特律召开的第一次全美天主教教友大会之前，拉美天主教徒已经召开了二次全国性会议，即在美的拉美神职人员组织的“教士协会”和在美的拉美修女组建的“Las Hermanas”。与此同时，美国的一些主教发起了“融合教区”运动，得到普遍的响应和努力，即吸收拉美移民进入现存教区，用西班牙语为其主持弥撒和其他一些宗教仪式，并敦促美国神职人员学习西班牙语和熟悉拉美文化，以此接近信徒和指导他们的宗教生活。许多拥有众多拉美信徒的教区都设立了西班牙语教友办事处。

梵二会议以来，美国天主教会内部除了民族问题之外，还面临许多世俗社会带来的挑战，离婚、性解放、婚前性行为、堕胎、节育、司铎独身、女性铎职、同性恋、爱滋病、神学上的分歧、以及教区神甫严重短缺（19313 个堂口中有 1183 个没有堂神甫）。天主教会内一些人对此提出了许多改革主张，教皇保罗—约翰 2 世为解决这些问题于 1979 年和 1987 年二度访美。然而教皇与美国主教们之间意见分歧，美国各地主教要求有女性“神甫”，要求批准神职人员结婚，指出现行教规早已无法满足美国天主教徒的需求。但教皇坚持任何与教廷相左的意见都是一项严重的错误，而教皇反对改革的态度使天主教内大多数教徒不满。据 1987 年《洛杉矶时报》的民意测验，957 名接受测验的天主教徒中，90% 的信徒认为天主教徒与教廷的政策若有分歧并不违背做一个虔诚天主教徒的身分；60% 的信徒反对教廷禁止女性铎职的

立场；只有 25% 的信徒认为节育是罪恶的；大多数信徒认为教皇的说法已跟不上美国天主教的思想，他们要求改革的呼声日益高涨。

美国天主教的主要组织机构有美国司铎联合会全国协会执委会（111 个教区，27000 会员）；马利诺外方传教会；公教青年组织；公教工人运动；耶稣会；哥伦布骑士团；天主教主教团华人牧民中心；全国黑人主教神职人员决策委员会等。

4. 东正教的基本状况

目前全世界共有 15 个独立自主的东正教会，分别是君士坦丁堡正教会；亚历山大里亚正教会；耶路撒冷正教会；安提阿正教会；俄罗斯正教会；格鲁吉亚正教会；塞尔维亚正教会；塞浦路斯正教会；罗马尼亚正教会；保加利亚正教会；希腊正教会；波兰正教会；阿尔巴尼亚正教会；捷克斯洛伐克正教会；美国正教会。除了这 15 个独立教会之外，还有芬兰与日本二个自治教会。据《1990 年大不列颠统计年鉴》提供的数字，目前全世界东正教的信徒约为 1.8 亿。其中俄罗斯正教会是最大的一支。

(1) 俄罗斯的东正教

俄罗斯的东正教经过十月革命后几十年的社会变化和洗礼，已经在许多方面主动地或被动地变得适应社会发展的需要。首先，教会与国家政权保持支持与合作的关系。第二次世界大战前后俄罗斯正教会为国防捐款达 1.5 亿卢布，组建了涅夫斯基飞行大队和顿斯基坦克纵队。1945 年召开了俄罗斯正教地方宗教会议，会上做出《关于管理俄罗斯东正教会的决定》，此决定 1961 年经过主教会议的修改，经 1971 年地方宗教会议批准，一直沿用至今。牧首皮缅经常发表谈话和文章，要求教徒既服务于荣耀的上帝，又要做一个热爱苏维埃祖国的公民。1977 年和 1982 年，在俄罗斯正教会的倡议下，先后二次在莫斯科举行了宗教界人士争取和平、裁军、反对核威胁的国际性会议；1986 年 8 月，皮缅又就核裁军问题公开致信美国总统里根。

其次，改革某些教义、教规和礼仪。当代俄罗斯东正教会用早期基督教精神重新研究教会的社会伦理观点，认为社会主义对资本主义的胜利是出于“上帝的安排”。教会在保证教义不变前提下对宗教礼仪做了一些改革，如取消某些仪式级祈祷；重新审定斋戒的规定，强调首先在精神上“守斋”，而“在肉体上的斋戒”则要量力而行；宗教节日从事劳动已不再视为罪恶；任命妇女任圣职；提出要改变教会历法为公历等，并注意调整宗教与科学的关系。

第三，开展正常的宗教活动。1976 年全国有正教团体 6983 个，80 年代国内有 16 座修道院，国外有 2 座（男修道院在希腊，女修道院在耶路撒冷），教堂约 8500 座，有 6 所神学院校，与世界上 80 多个国家的宗教界保持联系。此外，还出版了大量宗教书刊。

1989 年 10 月召开的主教会议制定了集权方针。会议通过的特别决议规定教职人员非经教会首脑同意不得擅自参加共和国或地方苏维埃的人民代表选举；会议强调要建立一种教会与国家的崭新模式，认为教会在国家的对话中应是平等的；教会鼓励和支持各个民族振兴民族的文化，同时坚决反对民族主义；教会禁止把宗教思想与象征用于政治斗争和民族冲突，教职人员和

宗教团体不许参与矛盾。1990年1月底,俄罗斯东正教会再次召开主教会议,集中讨论国内的民族冲突。为了在乌克兰地区天主教与东正教的冲突中巩固东正教的地位,会议分别在乌克兰地区和白俄罗斯地区设立独立的教会管理机构,自行解决教会的问题。

根据1991年的统计数字,俄罗斯东正教会共有信徒5240人,具有法人资格的东正教团体10267个;现有都主教9人,大主教29人,主教38人;现任牧首为阿列克西2世;俄罗斯东正教现有4个都主教区,76个主教区;其最高权力属于全俄东正教地方主教会议及其执行机构“圣主教最高公会”(9名成员),下设联络部、总务部、出版部、教育部、退休委员会、经济事务部、及基督教统一和国际关系委员会等。

(2) 希腊正教会

希腊正教会现有教徒950万人,占希腊总人口的95%;70个主教区,70个主教,2万多座教堂,其中大教堂8000多座;在现有的7500多名神父中,6800多人已婚;除了希腊正教会系统之外,还有一些正教团体和教会,如古代东方教会,亚美尼亚使徒教会,保加利亚正教会,俄罗斯正教会,旧历法派等。

希腊正教是希腊的国家宗教和主要宗教,1952年宪法规定“以神圣、同体而不可分的三位一体的名义……希腊的国家宗教是东方正统基督教会的宗教”。1968年宪法和1973年的宪法修正案也进一步重申“主宰宗教是东方正统基督教会的宗教”。该教会“根据教条,同君士坦丁堡同样伟大的基督教会以及同其他任何同宗基督教会联合在一起不可分离。同这些教会一样,她持守关于教条和崇拜以及神圣传统的神圣宗徒的和圣会议的法规而不可改变。她是自治的、独立于其他任何教会而行使她的最高权力并通过神圣主教会议进行管理”。虽然希腊正教会所具有的“主宰地位”并不意味着它有凌驾于其他宗教信仰和团体之上的权利,而是表明它是大多数希腊人的信仰;但实际上这种“主宰地位”使之享有许多特权,如国家元首政府首脑都必须是希腊正教会成员,政府有义务保障正教会的特权不受侵犯;宪法规定总统和副总统必须信奉希腊正教,他们的就职宣誓要依照希腊正教礼仪进行;希腊正教的节日成为政府例行假日及举行重要活动或仪式的日期;禁止希腊正教徒改宗,禁止对国家宗教造成危害的事情;希腊文本《圣经》不可更改;承认希腊正教会的自治地位;在政府制订或颁布涉及教会组织或管理方面的任何法令规章之前必须征询常设圣主教会议的意见。除此之外,希腊政府还向希腊正教会提供各种形式的资助,如对堂区教士的直接物质帮助;通过征收各种捐税而直接拨款于宗教事业;教会享有各种免税待遇;中小学宗教教育作为必修课;对雅典大学和萨罗尼加大学的神学院系的财政补贴以及对培养教士及司铎的学校和修院的经济补贴等。

希腊政府在给予希腊正教会以各种特权的同时,也对其拥有高度监督管理权,希腊正教会的涉外事务(如教会与君士坦丁堡牧首府之间的事务)由外交部监督执行,国内事务则由国民指导与宗教部监督执行。希腊国民指导与宗教部分设3个司和3个委员会,即教会政务司,教务指导与宗教教育司,非正教宗教司,法规委员会,教务指导人事委员会,教务指导管理委员会。该部部长代表国家出席雅典及全希腊大主教选举仪式,正教圣会议为空缺教区提供3名候选人,由总统决定其中1人为大主教并颁发任命书。1973年底

希腊发生军事政变，1974年通过的一项法令废除了1969年授予希腊正教会的立法权力。

虽然其他宗教或教派都在国民指导与宗教部非正教宗教司登记注册，教士视同政府官员，但这些宗教或教派都受到希腊“主宰宗教”的制约。1968年宪法规定非正教教堂在开工建造之前必须得到当地正教会的许可；混合婚姻必须在正教会司铎面前举行仪式，而且正教有权宣布其无效；外籍司铎要在希腊居留并得到任用，必须得到正教会当局（及国民指导与宗教部）的批准等。

(3) 美国的东正教会

美国是个移民国家，当来自世界各地各民族的民众在美国安家落户时，也将他们原来信奉的宗教之树移植到这块土地上，并使之生根开花。因而美国社会不仅在各种文化的碰撞中形成一种所谓的“合金”文化，而且成为世界宗教的“百科全书”。这些宗教或教派在美国的发展或许已远非其故土所能比拟，或许在规模上受移民数量的限制还只是个小兄弟，但无论如何都不带深刻的“胎记”，而且美国的现代化与世俗化的进程使之面临诸多挑战，因而具有典型的意义。

在美国有20多个互相分离的拜占庭和斯拉夫的教会，共计约300万信徒。在各类东正教团体间起联系作用的最重要的组织，是由11个教会组成的美国正教主教常务大会。最大的独立教派是“北美和南美希腊正教总主教区”和“美国正教会”。

在美国，希腊正教的组织主要是“北美和南美希腊正教总主教区”，属于君士坦丁堡牧首区，该教会在美国和加拿大有200万信徒，其精神领袖为大主教拉柯沃斯。教区设有希腊正教主教会议，每二年召开一次神职及信徒代表大会，商讨决定西半球希腊正教的事务。在1990年召开的大会上，代表们要求教会允许已婚祭司担任主教。现已年过8旬的拉柯沃斯自1959年以来一直担任南美和北美希腊正教总主教区总主教，曾连续9年当选为世界基督教联合会的主席。在他担任美国希腊正教的领袖期间，一直努力使希腊正教会适应美国文化的主流。1992年他因反对美国全国基督教教会联合会的一些成员教会的自由化倾向，而中止参加联合会的活动。美国正教会、美国加拿大塞尔维亚正教会、美国乌克兰正教会等正教团体，也相继采取同样的行动。

美国正教会属于俄罗斯正教系统，1924年宣告自治，1969年北美都主教监管教区领导人决定与莫斯科牧首公署关系正常化，1970年双方签订协议，莫斯科牧首区正式承认美国正教会的自主地位。美国正教会是美国三个俄罗斯正教会组织（另外二个是“美国俄罗斯正教会”和“俄国外方俄罗斯正教会”）中历史最长和信徒人数最多的组织，现共有500个教区，100万信徒。美国正教会承认君士坦丁堡牧首为教会的一名领袖。美国正教会的最高权力机构是全美正教会议，每3年召开一次，现任领袖为特奥多西乌斯。教会办有《俄美正教通讯》，设有培养研究生的纽约圣弗拉基米尔神学院，相当于高等教育机构的宾夕法尼亚州南边南圣吉法隐修院和重点培养阿拉斯加土著教士的阿拉斯加州利迪亚克神学院。

5. 当代中国的天主教与基督教

近代中国的天主教与基督教，由于和帝国主义列强欺侮中国人民的不光彩历史有着这样或那样的关系，从而在中国人民心中留下了较深的伤害和成见。感情方面的伤痕会随时间的流逝与一代代人的交替而淡化，从长远的观点看问题，天主教与基督教能否在中国有较大的发展，主要地不是个“侵略”问题（这只能使事情变得糟糕），而是个文化的问题。

从根本上说，中国的天主教和基督教同历史上的佛教一样，虽然是外来的宗教，但不同于它们在欧美的情况，即它们不是主要地靠移民和传教士为载体，而主要地是一种“文化移入”，更多地取决于中国的老百姓、知识分子与政府官员能否接受之；反过来说，作为外来文化的天主教与基督教能否真正地“移入”中国文化的土壤，不是取决于传教士的数量，而在于其能否与中国文化相认同，能否像历史上的佛教那样“中国化”。

(1) 当代中国的天主教

按照朱世昌先生的说法，中国天主教 40 多年来的历程大体可分为四个阶段：从 1949 年梵蒂冈驻国民党政府的“公使”黎培里向中国各教区散发“罗马圣职部命令”到 1955 年肃反运动止，为第一阶段，主要任务是反对罗马教廷干涉中国内政，夺回办教自主权，挽救中国教会；第二阶段从 1955 年下半年起至 1962 年召开中国天主教第二届代表会议，此期间发生的最重要的事件是 1957 年 7 月成立中国天主教爱国会和 1958 年 3 月汉口、武昌二教区自选自圣主教，独立自主自办教会；从 1966 年“文革”开始到 1976 年为第三阶段，在此 10 年间教堂被封，经书被烧，神职人员和教徒遭批斗，宗教活动被迫停止；从 1978 年年底召开党的十一届三中全会至今为第四阶段，主要任务是恢复和发展中国天主教。

第二次世界大战后的 1946 年，中国天主教虽然开始实行所谓“圣统制”，但外国传教士却没有把教权归还给中国主教。一方面，在全国 20 个教省中只有 3 位中国籍的总主教，在 139 个教区中，中国主教也只有 32 人，不足 1/4；另一方面，罗马教廷继续把中国天主教会置于素有“殖民部”之称的罗马“传信部”控制之下，并不断委任外国传教士任总主教和主教。

1949 年中华人民共和国成立后，罗马教廷与外国修会采取敌视政策，以“有神无神势不两立”为理由，一再发布“通谕”和“命令”，禁止中国神职人员和教徒群众与政府合作，不许他们参加工会、妇联、青年团等组织，并以“违者将开除教籍”相威胁，强制实行“三不主义”（即不看、不听、不讲热爱新中国的道理）。他们破坏抗美援朝、土地改革、参军参干以及捐献飞机大炮和保卫世界和平运动的种种行径，自然激起广大爱国神职人员和教徒群众的愤慨。

1950 年 11 月，四川广元县王良佐神父与 500 多名教徒率先发表了《自立革新宣言》，主张中国天主教“与帝国主义割断各方面的联系”，“建立自治、自养、自传的新教会”。同年 12 月，归绥市天主教徒也发表了“与帝国主义割断一切关系”的宣言。在政府和各界民众的支持下，天主教界的爱国运动迅速扩展到天津、南京、上海、北京等地，各地先后成立了 200 多个爱国组织。1951 年 6 月，政府封闭了罗马教廷在我国设立的指挥中心“天主教中央局”，同年 9 月将罗马教廷总代理人黎培里驱逐出境。1955 年上海市公安局又破获“龚品梅反革命集团”，在此前后，天津、武汉、广州等地也破获了一批帝国主义利用天主教进行反政府活动的案件。

经过 1953 年的反帝斗争和 1955 年的肃反斗争,由 37 位天主教人士发起的中国天主教友爱国会筹备委员会预备会议于 1956 年 7 月在北京举行。1957 年 2 月又在北京召开了发起人扩大会议。同年 6—8 月,在北京先后举行了中国天主教友爱国会第一届代表会议预备会议和正式会议,来自全国 26 个省市自治区的 241 位主教、神父、修士、修女和教徒会聚一堂,共商爱国爱教大计。会议选举产生了以皮漱石(1897—1978)为主席的第一届天主教爱国会领导人,通过对罗马教廷无理否认上海教区合法代理主教张士琅的《抗议书》,以及摆脱罗马教廷控制、坚决实行独立自主自办教会的《决议》。在中国天主教与梵蒂冈的关系问题上,《决议》明确地将政治与宗教区别开来:

为了祖国的利益,为了教会的前途,中国天主教必须彻底改变旧中国时代帝国主义带给我们教会的殖民地半殖民地状态,实行独立自主,由中国教长教友自己来办,在不违反祖国利益和独立自主前提下同梵蒂冈教廷保持纯宗教关系,在当信当行的教认教规上服从教宗,但必须彻底割断政治上、经济上和梵蒂冈教廷的关系,坚决反对梵蒂冈教廷利用宗教干涉我国内政,侵犯我国主权,破坏我们正义的反帝爱国运动的任何阴谋活动。

当时在全国 145 个教区中有 120 多个教区主教空缺,为了教会的根本利益和教友灵性福利,广大神职人员和教徒在天主圣神的光照指引下开始自选自圣主教。1957 年 12 月,来自 35 个县市的成教教区的 100 多名代表,经过充分酝酿和讨论,投票选举李熙亭为成都教区正权主教。以此为起点,宜宾、苏州、昆明、济南、广州、太原、南京、菏泽、汉口、武昌、杭州、永年、开封、西湾子、宣化、永平、益都、正定、周村等教区也先后选举了各自的正权主教。1958 年 3 月,汉口与武昌二教区选举了董兴清和袁文华二主教,并及时呈报了梵蒂冈,但却遭到否认和“超级绝罚”。由此罗马教廷主动断绝了与中国教会在教务上的联系。

十年动乱后,中国天主教会逐步恢复和发展。1979 年 7 月,北京教区在主教出缺 15 年之后,由神长教友选举傅铁山为主教。1980 年 5 月,中国天主教爱国会在北京召开第三届代表会议,并推选宗怀德主教为主席,会议还成立了中国天主教教务委员会和中国天主教主教团。1981 年 6 月,罗马教皇约翰—保罗二世非法任命邓以明为广州教区总主教,遭到中国天主教会的严厉谴责。

至 1986 年 11 月中国天主教爱国会第四届代表大会和中国天主教第二届代表会议召开之际,全国已有圣堂和祈祷公所近 4000 座,大小修院 24 所,修生近千人,女修会初学院 37 所,初学修女 1214 人,各教区新祝圣的神父 423 名,每年有领洗的新教徒约 5 万余。中国天主教爱国会副主席朱世昌先生在《中国天主教四十年》(《世界宗教研究》,1993 年第 3 期)中,从五个方面概括了当代中国天主教所发生的历史性巨大变化:第一,广大神长教友内在的爱国意识和民族自尊感情,已冲破重重阻力和压制而迸发出来,并成为中国天主教徒的思想主流;第二,实现了自主自办,摘掉了强加在中国教会头上的“洋教”帽子;第三,作为神职人员和教徒自己组织起来的政治性群众团体“中国天主教爱国会”,在建立、发展和逐步完善的过程中,已越来越多地发挥着不可缺少的桥梁和纽带作用;第四,神职人员和教友加强了团结合作关系;第五,中国神职人员和教徒在增进同各国神职人员和教徒之间的友好交往中,体现了时代精神。

(2) 当代中国的基督教

1950年7月，以吴耀宗为首的40位基督教领袖联名发表了《中国基督徒在新中国建设中努力的途径》（简称为“三自宣言”，9月23日《人民日报》全文刊载），其主要内容为：第一，中国基督教会及团体，在政府的领导下反对帝国主义、封建主义及官僚资本主义，为建设一个独立、民主、和平、统一和富强的新中国而奋斗；第二，使教徒群众认识过去帝国主义利用基督教的事实，肃清基督教内部的帝国主义影响，警惕帝国主义利用宗教以培养反动力量的阴谋；第三，中国教会过去所倡导的自治、自养、自传的运动，已有相当的成就，今后应在最短时间内完成此项任务；第四，在宗教工作方面应注重对基督教本质的认识，宗派间的团结，领导人才的培养和教会的改革等。

从1950年“三自宣言”发表到1954年“中国基督教三自爱国运动委员会”正式成立的短短4年间，中国基督教三自爱国运动取得了相当巨大的成就：中国基督教在人事、行政、经济等方面基本上摆脱了西方教会的控制，逐步成为中国教徒自己所主持的宗教团体，实现了中国近代基督教历史上许多主张独立自主办教会的先辈们的愿望；通过控诉运动消除教牧人员和广大教徒亲美、崇美、恐美的思想，提高了他们的民族自尊心和热爱新中国的爱国主义觉悟；对党和人民政府的宗教信仰自由政策有了深入的了解和信任；团结中国基督教各个宗派和各种神学背景的绝大多数教会领袖与代表人物，使之聚集于三自、爱国与反帝的旗帜之下；揭露并消除中国基督教内部的腐朽与罪恶，挽救了一大批受帝国主义毒害较深的教牧人员和青年基督徒，使之转化为爱国爱教的积极因素；开办了金陵和燕京二所协和神学院，培养爱国爱教、坚持三自方向的神学生，其中的大多数至今仍是基督教的中坚力量。中国基督教三自爱国运动的开展，不仅在国内促进了政局的稳定和经济建设，而且引发西方的不少传教士和传教机构反思其传教事业，并且为仍处于殖民地或半殖民地的亚非拉各国基督教会树立了独立自主的榜样。

50年代中国基督教会在礼仪和神学方面都有一些重要的变化。一是1958年出现的“联合礼拜”改变了宗派林立（原有70多个宗派）的局面，二是经过“神学再思”达成信仰上的共识：人类社会尽管有罪恶的污染，但其主宰与管理之权仍在圣善之上帝手中，在某一历史时期中罪恶可能成为人类社会的主要方面，但在另一历史时期中，如建国以后的新社会，美与善可能成为人类社会的主导方面；人是按上帝的形象被造的，亚当犯罪之后给人类带来了罪的本性和犯罪的倾向，但人类并没有完全丧失上帝圣善仁义的形象，基督教之外仍有来自上帝的真、善、美，这就是建国以后新人新事产生的缘由和根源；历史在上帝的宰与运筹之中，上帝圣善的意旨和计划，有时是藉非信徒来实现和完成的，建设新中国这样一个带有道德内涵的事业，基督徒理应肯定和参与；基督徒的信仰和他的道德实践是统一的，因而他对人民、对民族和祖国有不可推卸的道德责任。

十年动乱后，中国基督教界于1980年在南京召开第三次全国会议，除保留中国基督教三自爱国运动委员会外，又成立了具有教务机构性质的中国基督教协会，二会均由丁光训担任主席和会长。自1980年至1990年的十年间，中国基督教在自治、自养、自传的基础上提出了治好、养好、传好的口号，出版了包括数种民族语言在内的数以百万计的《圣经》，编辑出版了共计400

首（其中百首为中国基督徒自己创作）的《赞美诗（新编）》，出版《天风》与《金陵神学志》及数十种灵修读物，开办 13 所神学院校及数以百计的义工短期培训班，重新开放的教堂近 6500 余座，此外还有 2 万余处简易聚会点。

中国基督教在 80 年代进行的神学思考，将 50 年代的“神学再思”提高到基督论的高度：集中于基督的“道成肉身”，即永恒的道显现于肉身，显现于人性之中，这不仅肯定了物质世界和人性的积极意义，并使基督徒的宗教生活、灵性生活以及内心的敬虔和对上帝的爱，力求表现于伦理道德的追求，爱人与服事人的努力，乃至人性的升华与净化之中；集中于基督的“非以役人，乃役于人”，追求一种舍己为人，为人民鞠躬尽瘁的人生，追求一种以自我的付出与耗尽换取他人幸福与温暖的人生，追求一种谦卑、默默无闻，甘为人仆的人生；集中于基督为“大祭司”的经历，与自己的人民和民族认同，有分于人民的疾苦与欢乐，肩负人类的错失与惶惑面对上帝为之代求，却又将上帝的恩惠与力量，平安与安慰，带给人类；集中于基督的受死与复活，追求一种以人类忧患为忧患，以一己之牺牲换取人类平安与医治的大人类精神和泛爱情怀，以 20 年中国基督教和中华民族死而复苏的历史经历直面人生，直面未来。所有这些神学思考均集中于神——人耶稣基督，而不同于西方的神学框架；渊源于中国基督教的历史社会实践，而不同于西方一般神学研究之从理论到理论；带有浓厚的中国人文主义精神而又有所补充和注入；带有中国人的实践精神而又有所提炼与升华。

近十几年来，中国基督教的外事往来异常活跃，中国基督教出访的足迹几乎遍及世界各地，来访的基督教友好人士中包括英国坎特伯雷大主教朗西及美国布道家葛培里等世界知名人物。所有这些外事往来都增进了外国朋友对中国基督教的三自原则的了解和同情。

五、当代佛教

佛教自公元前 6 世纪末由释迦牟尼创立以来，盛衰荣辱、流传嬗变，顺时而昌者有之，逆时而亡者亦有之，经过 2500 多年的优胜劣汰，至今已传遍 5 大洲，成为 3 亿多民众的精神支柱，其信徒不再仅仅是亚洲人，而且还有白人和黑人。当代世界性的佛教组织除了创立于 1881 年的巴利圣典会、创立于 1891 年的摩诃菩提会继续活动之外，还有创立于 1950 年的世界佛教徒联谊会（WFB），创立于 1966 年的世界佛教僧伽协会（WBSA），创立于 1967 年的西方佛教僧团之友（FWBO），创立于 1970 年的亚洲佛教和平会（ABCFP），以及创立于 1975 年的欧洲佛教联盟。

1. 南亚、东南亚的佛教复兴运动与佛教社会主义

当代南亚与东南亚的发展大势是各国的民族解放、民族独立和民族振兴等社会运动风起云涌，而反对帝国主义与殖民主义的斗争不仅是政治的和经济的，而且也是思想文化的。南亚和东南亚的大部分国家以佛教为其民族传统文化的重要组成部分，因而某些爱国知识分子与佛教界的有识之士，一方面大力振兴佛教文化以抵制外来殖民的宗教文化的侵袭，另一方面也着手改革佛教内部的某些积弊以适应现代社会民众的精神的或心理的需要。

(1) 当代各国佛教的基本状态和作用

尼泊尔。如今的尼泊尔虽然将印度教奉为国教，但作为释迦牟尼的故乡，这里依然有 87 万人信仰佛教，他们或者信仰混合印度大乘佛教与藏传佛教的“大乘佛教”，或信仰南传上座部佛教，二大系统的佛教徒共占全国总人口的 6% 强。

尼泊尔的大乘佛教属于密教系统，修习先密后显，兼容印度教的礼仪和神灵。现信仰大乘佛教的民族有谢尔巴族、塔芒族、塔米族、塔卡利族、逊瓦尔族、瓦隆琼果拉族、洛米族、拉尔凯族、西亚尔族、马南巴族、潘查高莱族、巴拉高莱族、洛巴族、多波尔族、呼姆拉族、雷布查族、部分尼瓦尔族、马嘉族和古隆族。在这些民族中，尼瓦尔族是尼泊尔最大的和最有影响的民族，由于历史上的原因，现在该族人信仰佛教的虽然居少数，但却独具特色：一是将印度种姓制度引入佛教，朱古巴种姓为最高、负责司祭；二是号称佛陀后裔的巴雷种姓居寺剃发娶妻生子，有世袭为僧的资格。

现代尼泊尔上座部的开创人是摩诃婆罗哥耶和甘露喜，他们几经坎坷终于在 1942 年在加德满都建立了第一座上座部佛寺阿难陀寺，并于 1951 年在国内取得了立足地位。现在加德满都市内有寺庙 12 所，市郊有 16 所。现代尼泊尔上座部比丘和比丘尼的人数虽然不多，但是文化素质较高，出版了许多佛教经疏。

1956 年马亨德拉国王提出重建兰毗尼园的设想，1980 年联合国提供 900 万卢比实施第一期工程，现已基本完成并开始第二期工程。兰毗尼已成为尼泊尔的旅游中心之一，每年来此朝圣与游览的数以千计。

印度。1947 年印度独立后，共和国采用古印度阿育王敕柱的四面狮子柱头象为国徽图案，首任总理尼赫鲁则指出“印度是佛教的祖国，佛教教义崇尚和平，向世界宣扬佛陀的和平主义，是我们每个佛子都应有的责任”。

在当代印度佛教的发展进程中，首任司法部长安培克（1891—1956）是个领袖人物，他于1950年出席世佛联第1届大会时决定皈依佛教，并号召广大贱民改信佛教。尔后在摩诃菩提会的帮助下，又举行了隆重的集体皈依仪式。1951年印度有佛教徒18万人，1961年则达到325万人，1972年佛教徒已增至3200万人，当年泰国僧王在北方邦主持了20万贱民的集体受戒仪式。印度首都新德里在1951年时只有佛教徒500人，佛寺1座，到1981年时已有佛教徒近9000人，佛寺25座。这一改宗运动还波及域外，1973年英国伦敦有5000贱民集体改信佛教。然而70年代后期改宗佛教的温度逐步下降，至1981年印度佛教徒的官方数字为472万人，不足总人口的百分之一。

孟加拉。孟加拉国建于1971年，原东巴佛教文化宣教会更名为孟加拉佛教文化宣教会，与佛教协会成为佛教的两大系统。现有信徒约60—70万人，不足总人口（约1亿人）的百分之一，而伊斯兰教信徒则占总人口的85%。

孟加拉政府虽然只是有限地参与佛教活动，但却为佛教的发展提供了空间。1977年孟加拉宣教会组织了向泰国僧伽赠送佛陀遗骨的仪式，1979年又成立了孟加拉佛教基金组织。1983年孟加拉政府在达卡举行了纪念阿底峡尊者诞生一千周年的活动，参加纪念活动的国内外各界代表千余人。1985年孟加拉佛教界组织佛教徒首次献血，并率领工作队到受灾地区发放救济品。1986年佛诞节期间，孟加拉佛教界组织了关于“佛教妇女的权利与尊严”、“佛陀与世界和平”、“圣人佛陀生平及教义”等主题的研讨会，以及向和平进军、法光祈祷厅奠基礼和电视台佛教音乐会等活动。1989年孟加拉艾尔沙德总统在佛教大会期间不仅参加了佛教美术展览的剪彩仪式。还向法光寺捐施300万卢比。1990年吉大港僧人举行换袈裟仪式，政府高级官员出席了仪式。

由于孟加拉的佛教徒以居住在吉大港地区的查克玛族人为主，既有地方性又有民族性，在总人口中居于少数，因而有时民族纠纷、地方权益和宗教问题交织在一起。虽无特大冲突事件，但小的分歧与摩擦始终存在。

斯里兰卡。斯里兰卡也是一个民族与宗教密切结合的国家，80年代初人口约1500万人，其中佛教徒约1000万人，占总人口的67%，绝大多数信徒为僧伽罗人；印度教徒约267万人，占总人口的18%，信徒大多为泰米尔族；基督教徒约113万人，占总人口的8%；斯里兰教徒约99万人，占总人口的7%，主要是摩尔人和马来人。

斯里兰卡虽然有着悠久的佛教文化传统，但近代几百年间西方殖民主义及其宗教文化的侵袭，使斯里兰卡人民及其传统文化饱尝欺侮。1956年佛教现状调查委员会发表了《对佛教的背叛》，报告要求政府中止对基督教各种形式的支持，建立佛陀教法议会，设立宗教事务大臣，要求国家接管由基督教所控制的大部分私立学校，禁止酿造出售酒类和赛马等不良娱乐，提倡穿着民族服装，并号召佛教徒充分发挥僧伽的作用。

1956年支持佛教复兴的以班达拉奈克为首的自由党在大选中获胜，新的国会通过了以僧伽罗语为官方语言的法案，随即爆发了泰米尔印度教徒与僧伽罗佛教徒的冲突，后来竟上升为武装冲突。曾经在反对殖民主义斗争中发挥过积极作用的民族主义，由于变得过于狭隘和狂热而瓦解了民族的统一和团结，尽管政府注意协调各方面的利益，但任何一项措施都难以令头脑发热的激进的“政治比丘”和泰米尔极端主义者满意。1959年9月，班达拉奈克惨死在曾拥戴他上台的比丘塔尔杜韦·索罗马摩的枪口下。

60年代“政治比丘”的活动明显减少，但佛教仍受民众与政府的重视，

1961年由中国珍藏的佛牙舍利在斯里兰卡展出的2个月间，巡行8个省、9个城市和15个行政区，300多万人排队瞻拜。1971年政府宣布以公历取代佛历体制，但仍保留斋日为公共假日。进入80年代后斯里兰卡的佛教界虽特别强调世俗的实践活动，但是改变了政治激进主义的立场，努力寻求缓和与和平。

当代斯里兰卡的佛教内有3大宗派：一是势力强大的斯耶姆派，18世纪由泰国传入，现有僧侣约2万人，寺庙6300余所，以康提的佛牙寺为总部；二是19世纪初由南缅甸传入的阿玛拉浦拉派，现有僧侣近7000人，寺庙近2000座，主要活动于西部地区，其特点在于比较“热衷于传统的禅定修炼方法”；三是拉曼纳派，该派亦由缅甸传入，现有僧侣4500余人，寺庙1100余座，主要活动于西南沿海带，以注重戒律、比较保守著称。此外，还有斯里兰卡青年佛教会和全斯里兰卡佛教大会等跨宗派组织，而马拉拉色克拉、真谛、古鲁吉、罗睺罗则是当代斯里兰卡的著名佛教学者。

缅甸。缅甸的佛教徒约占全国总人口的80%，僧侣有10万余，寺庙有2万左右。由于持戒的程度不同，缅甸佛教分为以善法派为主的9大宗派。

缅甸于1948年获得独立，以吴努为总理的政府通过组建宗教事务部（1950），在宪法中强调佛教的特殊地位，建立全国性的佛教评议会（1951），邀请珍藏在斯里兰卡的佛牙到国内许多城市巡回展出（1950），耗资200万美元在吉祥山兴建“世界和平塔”、大圣窟筹建筑，邀请各国2500名高僧举行“第六次结集”校勘律藏（1954），邀请珍藏于中国的佛牙到缅甸巡展（1955）等措施与活动，将缅甸的佛教复兴运动推向高潮。

在吴努政府扶持下迅速发展的佛教界在1960年竞选时全力支持以吴努为代表的廉洁派，而重掌大权的吴努则于1961年向国会提出立佛教为国教的宪法修正案。然而这一明显的政教合一举措使吴努陷入比1958年更为严重的危机。1962年政变上台的奈温军政府采取严格的政教分离措施，取消佛教为国教的法令，停止国家给佛教的财政资助，禁止国家新闻媒介做宗教宣传。

60年代中期之后，奈温军政府基于“如果政府制定实施的政策得不到僧侣们的支持，那肯定是不会长久的”认识，一方面逐渐与佛教界修好，另一方面坚持政教分离，规定僧侣无选举权和被选举权。直至1980年在仰光召开第二次全国佛教代表大会前后，僧侣界制定了一系列组织章程从而将宗教活动纳入法制的轨道、政府方面动工兴建大圣塔，政府与僧侣的关系才有了实质性的改善。但在1988年苏貌军政府执政后，政府与佛教的关系再次陷入紧张状态。

泰国。泰国于13世纪时成为“清一色的上座部佛教国家”，虽然在1932年形成了君主立宪体制，但700年来佛教的国教地位始终没有改变。在由白、红、蓝3色组成的国旗上，白色代表佛教；泰国采用佛教纪年，并规定每年3月中旬为敬法节，6月中旬为敬佛节，8月中旬为敬僧节。在政教关系方面，佛教的僧伽组成与活动、人选和议案等都纳入国家教育部的管理和督导。在佛教内部则在中央、府、县、区4级行政单位的层次上形成了僧伽议会、僧伽内阁和僧伽法庭的“三权分立”体系。60年代后改为僧王制，比丘按级别领取政府薪金，地方僧官向政府负责。

50年代泰国佛教的发达与泰国王室的大力扶持密不可分，王室拥有自己的皇家佛寺并供养大批僧侣，每逢佛教节日国王全家必到佛寺膜拜布施、发愿祈福。1956年国王曾到母旺尼域寺出家15天，国王的姑母碧司迈·迪斯

库尔公主一直担任泰国佛教协会主席和世佛联主席，公主的弟弟迪斯库尔亲王则是造诣颇深的佛教艺术考古学专家。

王室与民间百姓在敬佛崇佛上相互呼应，形成一种经久不衰的社会风气，人们把成为一名僧人或家中有一男性出家为僧、做一名居士、出钱建造佛寺、朝拜佛陀圣地、服役佛寺、布施斋僧、斋日去寺供佛并遵守八戒、日常遵守五戒、在“功德”日为僧人施衣等看作人生追求。50年代普通家庭每年的宗教费用450—1400铢，国家的投入则高达千万铢（21铢=1美元）。

60年代泰国佛教进入所谓的宏法期，即与政府相互配合，在农村实施“传法使计划”和在少数民族中实施“宏法计划”。传法使计划于1964年开始执行，主要任务是选派忠于佛教与国家的僧人，分成若干小组分赴各地，向村民讲解佛教教理，“劝人皈依五戒，乐于布施，热爱正法，抛却心理和精神的烦恼与压力”。1966年传法僧人数为1712人，僧人与居士的受教人数为36600人，政府官员的受教人数为26400人，公共场所的受教人数为110万人，宣誓的佛教徒与修禅定者11万余人；1971年传法僧人数增至2105人，僧人与居士的受教人数为22万余人，政府官员的受教人数近9万人，公共场所的受教人数为234万人，宣誓的佛教徒与修禅定者约81万人。这些数字在一定程度上表明了传法活动的深度和广度，同时也表明传法活动确实取得了比较显著的成果。

于1965年开始实施的宏法计划，意在将山地少数民族纳入统一的佛教意识形态，强化其对泰王国的认同与忠诚。这一活动先后有数百名僧人参加，遍及30多个少数民族村落，其初始阶段成果较大，有5000人礼佛，800人发愿。但从长期来看，其收效远不及传法使计划。至1971年，历时6年的宏法计划共有249名山地人受戒出家，这个数字与泰国少数民族共有的30多万人相比，“则是微不足道的”，而且“这些出家人的动机只是要去曼谷看一看”，其中很多人过了几个月便还俗回家。

在泰国本土佛教发扬光大的同时，泰国佛教在欧美的影响也日益增强，特别是1971年泰僧朝坤在英国萨里禅观中心发动改革，使西方人较易理解和接受佛教的观点，故产生相当大的影响。朝坤主张佛陀本人不是真理，而是指明了认识真理的道路，所谓真理即对人之“能动存在状态”的认识，将人从焦虑、躁动及“我”的概念中解放出来而达到某种自由的境界。

经过当代佛教复兴运动，泰国佛教的信徒现已达到全国总人口的95%，僧团现有28万个，寺院2.5万座（平均每个乡有1座寺院），佛塔有10万余。在以王室为首的贵族中盛行法宗派，比较注重经典，强调行解双优，戒律较严；在广大民间信徒中主要流行大宗派，特点是戒律较宽，允许僧人抽烟、嚼槟榔及接触金银钱财等。全国性的佛教组织主要有泰国佛教协会和泰国佛教青年会等。

柬埔寨。南传佛教在柬埔寨占居统治地位已有500多年的历史，当代柬埔寨的发展演变可以1975年为界分为前后二个阶段。

柬埔寨的传统是男子无论家世身分，一生至少要出家1次，时间最少要达到3个月，否则难以在社会上立足。1947年柬埔寨宪法中将佛教定为国教，并规定负责选定国王的“王位最高委员会”的7名成员中有3人为各大宗派的僧王。1953年国内僧侣为3.7万人，而当时政府军队才2万人。

1954年柬埔寨获得独立，西哈努克将国家与佛教比喻为民族前进的二个车轮，1959年开办西哈努克大学，1961年柬埔寨作为东道主在金边主办世佛

联第 6 届大会，1969 年为出版 110 卷的高棉文三藏举行全国性的隆重庆典，至 1970 年，柬埔寨共有僧侣 65 万余人，寺院 3369 所。

1970—1975 年的朗诺政权时期，佛教界虽然受到利用、分化与胁迫等各方面的压力，但广大僧侣和信徒始终支持西哈努克。1975 年之后的“民主柬埔寨”政府对包括佛教在内的宗教界采取过激行动，使僧侣和寺院所剩无几。1979 年越南军队入侵，柬埔寨进入韩桑林、洪森政权时期，政府虽实行宗教信仰自由政策，修复 2000 余座寺院，但对佛教采取严格控制，加之越南佛教僧侣的渗透与“越南化”控制，引起广大佛教信徒的反感。1985 年后洪森政府开始允许 55 岁以上的人出家，但课以重税；1988 年后则为争取民众支持而向民族传统妥协，将佛教再次尊为国教，至 1990 年，国内僧侣达到 6000 人左右，寺院 3000 座左右。

老挝。老挝与柬埔寨一样，南传佛教在民族传统中占居主导地位，男子一生至少要出家 1 次，全国 95% 的人以佛教为自己的精神信仰。现代老挝高僧坎丹曾认为佛教寺院在老挝人民生活中具有文化学校、为民众治病、议事场所、娱乐场所、憩息场所、学习手工技艺的场所和保存、传播文学艺术的机构等多方面的功能。

当代老挝佛教的发展既是民族独立意识的一种表现，反过来又进一步推动民族解放斗争的发展。一方面热心于佛教的人越来越多，1940 年全国只有僧侣 4000 人，1950 年则增至 13500 人；另一方面是许多僧侣加入抗法游击队，即使未离开僧伽的僧人也用佛教教义“对解放斗争的活动做贡献”。

1955 年新独立的老挝在美国势力的干预下陷入内战，1959 年政府公布了旨在严加控制的《老挝僧伽法例》，1960 年政府撤销僧王职务，解散佛教协会，并制造矛盾分裂各宗派。1960 年 5 月苏发努冯越狱成功，许多僧侣随之投奔解放区。同年，老挝佛教联盟成立，提出团结、斗争、中立、和平的口号并用“取缔贪污、镇压人民行为，恢复公民的自由权利，即是善者有善报，恶者有恶报”等佛教义理表明自己的政治态度。

1972 年随着解放区日益扩大，老挝政治各方面开始和平谈判，佛教逐渐兴旺，僧侣达到 1.8 万余人，1975 年则达到 2.4 万人。1976 年 7 月，老挝人民民主共和国成立全国统一的老挝佛教徒联合会，新政府一方面支持和参与佛教界的活动，为修复寺庙支付了 20 万美元，另一方面对僧侣开展社会主义教育，强调佛教与社会主义的目标一致。然而佛教毕竟不能完全等同于社会主义，人为地实现合一，不可避免地会采取某些过火行动，结果必然会伤害佛教徒的感情，据西方学者统计有 1.5 万名僧侣受到轮训，许多僧人离开寺院，87 岁的法宗派僧王于 1979 年逃往泰国。1980 年老挝政府的佛教政策开始有所缓和，此后进入佛寺礼佛的人逐年增多，许多佛教节日也如期举行，1985 年还在万象举行了亚洲佛教和平大会。

越南。当代越南佛教南北方各大组织虽于 1951 年成立了越南佛教总会，但受政局影响，长期处于分裂状态。北方佛教界于 1961 年成立越南统一佛教会，1974 年时拥有信徒 500 多万人；南方大乘与上座部佛教徒则于 1964 年成立越南佛教统一教会，拥有信徒 600 万。1968 年南方佛教分裂为印光寺、永严寺和龙云寺 3 大宗派，南方解放区的佛教徒还另行组织了六和佛教徒联合会。

越南佛教以北传大乘佛教为主流，北方与中部地区流行中国佛教的禅宗流派，但多与道教、民间信仰、儒家忠孝观念及祖先崇拜等相结合，有明显

的民俗化和世俗化倾向。较典型的是宝山奇香派，该派倡导无寺无僧，要求信徒思祖先、思国家、思三宝和思人间。其他重要宗派还有莲宗派、元绍禅派和了观禅派等。元绍禅派在南越有较大影响，它以顺化为中心，其寺院占南方寺院的70%。

此外，在南越还有以佛教为主体、混合其他各教的新兴宗教高台教（创生于本世纪20年代）。该教以释迦牟尼为最高，老子与孔子次之，还尊奉姜太公、玉皇大帝、耶稣等神灵；教徒着三色眼，红色代表权威，属于孔子，蓝色代表宽容，属于老子，黄色代表德行，属于释迦牟尼；教徒吃素、蓄发，传教依靠“奇笔”。该教在当代发展中形成仙天派、西宁派、前江派、后江派等许多支派，有的支派还有自己的军队和政党。1972年该教又创办了高台大学院。

在60年代期间，越南南方的佛教徒积极投身于抗美救国斗争。吴庭艳政府（领导人为天主教徒）歧视和压制佛教的行径一次又一次地激起广大佛教信徒的强烈不满。1963年5月顺化政府禁止佛教徒纪念佛陀诞日，并禁止悬挂国际佛教旗帜，6月初政府对集会的佛教徒与青年学生武力镇压，先后死伤数十人，6月11日70多岁的老和尚广德在市中心自焚以示抗议。6月16日西贡70多万义愤填膺的佛教徒和各阶层民众游行遭到军警镇压，7月间各界群众的抗议活动遍及南越，吴庭艳政府施以高压政策，8月间又有6名僧尼先后在不同地区自焚以示抗议，反抗斗争再次进入高潮。最终导致吴庭艳政权垮台。

当代越南佛教在域外的传播一是随战争期间难民迁移而传至海外，美国的洛杉矶和澳大利亚的昆士兰是比较重要的越南佛教活动中心；二是在1975年后随越南政府的扩张活动而“传教”于老挝和柬埔寨等地区，但因受到当地佛教徒的抵制而成效甚微。

东南亚其他国家。马来西亚联邦成立于1957年，其宪法规定伊斯兰教为国教，佛教徒主要集中在槟城地区。马来西亚现有佛寺庵堂600余座，主要是大乘佛寺（约400座）和泰系佛寺（约200座）。1959年马来西亚佛教总会在极乐寺成立，1969年世佛联第九届大会在槟城举行，这是第一次“在一个伊斯兰教国家召开一次世界佛教大会”。

新加坡的华人比例较大（75%），因而华人中盛行的大乘系佛教构成其主流。60年代佛教界开展“佛教青年运动”，除开办星期佛教学校外，还组织佛教征文大奖赛，佛教文化史展等。80年代初佛教徒达到53万人，占人口四分之一强，80年代末有所减少。新加坡佛教寺庙很多，号称“两巷一庵，一街三寺”，较著名的有双林寺、庐寺、报恩寺和普觉寺等。

印度尼西亚的佛教信徒至少有500万之众，但与该国1.1亿的穆斯林人口相比，相对比例很小。其重要的活动中心为苏门答腊和巨港等地，主要信徒为华人、缅甸、斯里兰卡和泰国等地侨民，南北二传并举。1973—1983年，政府在联合国和一些国家的援助下，耗资1800万美元修复佛教古迹婆罗浮屠。

（2）佛教复兴运动与佛教社会主义

第二次世界大战结束后，亚非拉人民反对新老殖民主义的民族解放斗争如火如荼，先后获得民族独立。这些新兴国家不仅面临着实现工业化和现代化、富国强民的艰巨任务，而且肩负着重建意识形态历史重任。它们或者是

将其民族传统中的某些深受民众拥戴的文化因素发扬光大，成为强化公民的民族自立意识、凝聚民族力量的精神支柱；或者是在传统文化与旧体制密切结合的情况下，将其他文化中属于异己因素而却能够为本国民众所接受的文化因素本土化，使之成为既区别于传统文化、又有别于殖民文化的精神纽带。

对于南亚和东南亚的许多新兴国家来说，在殖民统治时代受到歧视和冷落的佛教文化，势必随着强化民族自立、自强意识的社会需要而成为人们关注的热点。1956年前后，各国政府与佛教组织借佛陀涅槃2500年的庆典而将当代佛教复兴运动推向高潮。尼泊尔在首都加德满都举办了第4届世界佛教徒联谊会大会，开幕式有万人参加，马亨德拉国王亲自主持。印度则以副总统拉达克里希南博士为首组建了“佛陀涅槃2500周年纪念工作委员会”，并组织了一系列有政府高级官员参加的庆祝活动。

在印度的佛教复兴运动中，印度首任司法部长、被人们称作印度“宪法之父”的安培克（1891—1956）起了十分重要的作用。安培克曾长期致力于印度教的内部改革，希望以此能够使贱民享有与其他种姓教徒同等的机会，但传统势力的攻击和阻挠最终使他认识到“贱民除了佛教的教诲，别无选择之路”。在安培克看来，佛教是同婆罗门教和印度教做斗争的宗教，它主张“四姓平等”；佛教比较理性化，不像印度教那样迷信，也不美化贫困；佛教是印度土生宗教，皈依佛教无需放弃印度文化；此外，佛教是一种国际性的宗教，皈依佛教有利于其他国家佛教徒的援助。（参见尚会鹏《略论印度的“新佛教运动”》，《世界宗教资料》1990年第4期）

1956年10月14日，安培克和高级法院院长尼奥基、弥烂陀大学校长契拿司等人，在马哈拉施特拉邦的那格浦尔广场组织了50万贱民集体改宗佛教的活动，这不仅掀起印度佛教复兴运动的高潮，而且在一定程度上提高了贱民的社会地位。安培克对印度佛教和贱民的贡献使之死后被佛教徒尊为圣人，许多贱民将他的照片与佛陀的雕像放在一起供奉，并在皈依佛、法、僧三宝的同时强调皈依安培克，即所谓的“四皈依”。在1956—1975年的20年间，印度佛教的增长速度十分迅猛，1951年时印度佛教徒只有18万人，1961年时则增长为325万人，1972年猛增至3200万人。

1956年佛陀涅槃2500周年大祭之际，保存在中国的佛牙到缅甸巡展、2000部新结集的巴利藏经的献经仪式、包括吴努总理幼女在内的2688名少年集体剃发、世佛联总部迁往仰光（1958）以及吴千吞当选为世佛联主席等一系列的活动将缅甸的佛教复兴运动推向最高峰。

当代佛教复兴运动除了各国政府出钱资助佛教事业，政府首脑身体力行提倡佛教，举行各种大型活动振兴佛教之外，还在思想界和学术界出现了一种具有强烈民族主义色彩的“佛教社会主义”思潮。

斯里兰卡的佛教界早在1950年就提出“恢复长期以来被殖民者遮蔽的佛教徒遗产和身份，以解决国家的问题和为新国家制定美好的未来”的要求，但直到1956年政府换届、班达拉奈克为首のスリ兰卡自由党执政后，佛教的复兴才真正形成社会热潮。宣传佛教社会主义的既有青年学生，也有佛教知识分子，还有像班达拉奈克、贾亚瓦德纳等政治家。其基本主张是在社会主义与佛教教义之间求同存异，如维迪耶楞伽罗佛学院副院长哈迪耶潘纳拉曾在《佛教与马克思主义》中确信，社会主义与佛教不仅不存在着对立，而且在终极目标和社会改良方面有着共同的基本点。班达拉奈克执政后将外国茶叶种植园收归国有，把土地重新分配给无地农民，并强调以社会主义的原则

限制“地主私有制”和“资本家利益”。

缅甸的佛教社会主义的代表人物是曾任总理的吴努和曾任国防与矿业部长的吴巴瑞。吴努青年时期曾组织“红龙读书会”，并部分摘译了《资本论》，虽然他也强调马克思主义与佛教有许多共同之处，但是他始终把佛教看得高于马克思主义。吴巴瑞在这一点上不仅与之相同，而且表述的极其明确：“马克思主义的理论占据着较低的层次，而佛教哲学是较高层次。马克思主义理论解决的是世间的事务并努力解决人生的物质要求。而佛教哲学解决的是心灵上的问题”（引自杨曾文主编《当代佛教》，第110页）。

泰国高僧佛陀达沙虽然幼年曾继承父业经商，但他出家后多次抨击资本主义制度。反对剥削，要求消灭贫困。他认为社会主义社会中相互制约与重视他人这二个原则与佛教有共通之处，“这方面的模范便是为众生舍弃一切的菩萨”，尽管他把社会主义理解为与人为善、人人为家，并认为“佛陀具有社会主义的理想”，但是他不赞成社会主义国家实行的资产国有化政策，认为这也是一种贪欲、会造成另一种剥削。因此他主张佛教最根本的道路是既不会认同于资本主义，也不会是共产主义。

然而无论是斯里兰卡、缅甸的佛教社会主义，还是泰国的佛教改革派，其最基本的立足点是佛教教义，社会主义只是其用来完成其民主革命的工具，在他们心中，最崇高和最完美的还是佛教境界。比如1977年出任总统的贾亚瓦德纳曾在《佛教与马克思主义》中批评社会主义虽然注重改造社会，但却忽视了个人的完善，甚至认为共产党人过于注重行动而“根本不去考虑是否存在绝对原则，结果不免流于机会主义”。

黄夏年先生在论及东南亚地区的佛教社会主义时说，社会主义之所以在这些地区传播并产生影响，“很重要的原因是马克思主义对资本主义制度和资产阶级做了强烈的批判，引起了遭受几百年殖民统治的人民的共鸣。但是，佛教社会主义者并不是马克思主义者，他们所接受的马克思学说，或是替自己的传统民族宗教思想寻找共同处，或是顺应历史时代的潮流”（杨曾文主编《当代佛教》，第89页）。

然而当代东南亚新兴国家都已不再是文化单一的古代社会，而是具有多元宗教和多元民族、多元政治力量的现代社会。佛教复兴运动和佛教社会主义过分宣扬佛教，甚至想让佛教处于独尊地位，这就无形中伤害了其他宗教信仰的感情，造成宗教、政治和民族方面的关系紧张和冲突；而在尊崇佛教过程中所耗费的大量的人力钱财，加大了国家和人民的负担从而“使国家的经济发展受到损害”，使本来就很脆弱的国民经济迟迟难以起飞。如此恶性循环，导致社会危机与动乱频频发生。

2. 日本佛教及其新兴教团

战后日本一度处于美军占领之下，美国政府出于亚洲各国（包括）人民铲除日本军国主义的强烈要求、亦出于本国利益，在日本实施了一系列以“非军事化”与“民主化”为中心的改革措施，其中宗教政策的改革不仅使日本的宗教格局发生重大变化，而且对当代日本佛教的发展产生了深远的影响。

(1) 确立政教分离原则

张大柘女士将战后日本宗教政策改革的基本内容概括为“以政教分离，

废除军国主义超国家思想，确立信教自由为三大准则，包括取缔国家神道，否定天皇的神性与神权，废除限制、压制宗教自由的旧法，制定新的宗教法规等多项内容”（杨曾文主编《当代佛教》，第 208 页）。

日本的国家神道是 1868 年明治维新以来形成的以“神皇一体”、“祭政一致”的神社神道为国教，国家给予神社以“超宗教”的特殊地位、财政支持和政治保护的一种神权政治体制。在日本侵华战争中，国家神道与军国主义相结合，通过对人民进行敬神爱国、崇祖忠皇的所谓“忠君爱国”教育，通过宣扬以日本为世界中心的“神国思想”而促发狭隘的民族主义和狂热的军事扩张主义。

1945 年 11 月，美国占领军总部发表《废除对政治、民权及信教自由的限制》指令，12 月又发布《关于废除政府保障、援助、保全、监督及弘布国家神道、神社神道的文件》，即所谓《神道指令》。其基本内容一是禁止日本政府给予神社神道任何经济上、政治上的支持以及同神社神道发生任何官方关系；二是禁止神社神道或其他任何宗教宣传法西斯军国主义；三是废除关于原各级官办神社之宗教仪式的官方指令；四是废除一切研究、传播神道，训练神官的公立教育机构；五是除全部由私人出资的教育机构外，禁止一切教育机构传播神道教义，从教材中删除一切神道教义，并不得参拜神社或参加有关神道的仪式。完全私立的教育机构虽可以研究和传播神道、训练神官，但不得接受国家资助，不得宣传完全法西斯军国主义；六是除完全为私人所有的设施外，从一切其他设施中除去神龛和一切神道的有表象征物；七是对所有公民不得因信仰或不信仰宗教而加以歧视；八是政府工作人员不得以官方身份参拜神社或参加有关神道的其他仪式。

在 1946 年底颁布的新宪法中，政教分离原则对政府与宗教界两个方面都做了明确的约束。一方面，国家在保障公民信教自由的同时不得参与宗教教育或其他宗教活动，更不得以公款资助宗教组织或宗教活动；另一方面，一切宗教团体不论其教义如何，都可以按法律程序申请成为宗教法人，但任何宗教团体都不得谋取政治特权，更不得强制任何人参与宗教仪式等活动。

在将日本神社神道改造为与国家无直接关联的民间宗教的同时，日本天皇的神性也遭到否定。1946 年元旦，裕仁天皇发表了《关于建设新日本》的诏书，即所谓《人间宣言》，承认天皇制神话是虚构的观念，以委婉的方式否定自身具有神性的特殊身份。

(2) 传统佛教寺院经济的变化与佛教的统一

战后初期日本佛教处于低谷。侵略战争最终给日本人民带来的是各种灾难，由于日本传统佛教在战争中扮演了助纣为虐的角色，人们对神社神道与佛教由信任转变为怀疑、甚至反感；加上宗教信仰自由政策的实施，以往民众与佛教寺院所结成的那种具有强制性人身依附关系的寺檀制度渐趋瓦解；而各教团之间原有的“本末关系”则在经济危机和民主改革的冲击下分崩离析。这些变化直接导致信教人口锐减，1946 年信教人口为 56.4%，不信教者达 43.6%；檀寺制度瓦解使寺院经济紧张，住持和僧侣兼做教员、公务员或经营其他事业的现象比较多见；各寺院纷纷与本山脱离关系，成为独立的宗教法人，1946 年 3 月，日莲宗大本山中山法华经寺脱离日莲宗成立中山妙宗，7 月又有 120 座寺院脱离高野山真言宗创立空海宗，一时间日本的佛教宗派由战前的 13 宗 56 派演变为 270 教团。

体制改革。针对佛教所面临的危机，一部分有识有志的僧侣或信徒呼吁佛教改革其不适应新时代的旧体制，经过一个时期的酝酿，日本佛教各宗的以青年佛教徒为骨干的改革团体，于 1949 年联合成立了全国佛教革新同盟，并广泛吸收在家信徒参加宗政机关，推进改革的进程。但是日本佛教的改革进程比较缓慢，直到 60 年代才有了一些实质性的成果，其中最重要的变革是改变佛教依存于“家”的形式，而成为基于个人信仰、不受家庭左右的佛教。

这一时期佛教界的重大改革措施有废除宗教代表者与行政负责人一元化的旧体制，大多改为法主（厅主）与宗务总长（宗教行政负责人）分立；强化寺院与信徒的关系，扩大在家信徒对教团的发言权，并吸收信徒参加决议管理机关，实行僧俗一体的管理体制；注重社会实践，积极利用多种渠道传教等。如净土真宗大谷派的“同朋运动”顺应注重个性的社会潮流，以在家信徒为主结合成诸多“同朋教团”并以此构成教区的组织细胞，无论住持、僧侣，还是信徒，均称为会员，活动于寺院。本愿寺派的“门信徒运动”则致力于加强本山与信徒大众的同心同德，传教对象注重流入城市的人口，传教方式以人格接触方主，其第 23 代门主大谷光绍在位 49 年主动废除终身制、让位于年仅 31 岁的大谷光真。

观光寺院与多种经营。当代日本佛教寺院的经济来源变得多元化。国家虽然实行政教分离政策，不在经济上资助任何宗教组织，但却免征寺院和其他宗教组织的企业活动税，这就为寺院创造条件实现自养提供了方便。

日本佛教的重要经济收入是旅游观光。如奈良、镰仓、京都的一些历史悠久、或占有地理优势的名山古刹，随着中产阶级旅游热的兴起而走上观光寺院之路。

其次，在日本国力增强以后，檀信徒（施主）的捐献又逐渐构成寺院的重要经济来源。

第三，开展有偿性质的宗教服务，寺院举办丧葬仪式和法事活动的收入虽然多寡不一，但其总量却相当可观，占全国寺院收入的 20% 以上（参见小室裕充《近代佛教史研究》）。此外，许多寺院还利用结婚、寿辰、企业开张等良辰吉日，制作发行纪念品等。

第四，出租寺院土地或建筑，有些寺院直接利用寺前土地开设收费停车场、或兴建公寓、餐馆、快餐店等营利性非宗教设施。

第五，寺院直接向企业入股投资，搞合作经营。如净土真宗佛光寺派本山佛光寺就持有光阳振兴汽车修理公司的股票。

加强横向联合与对话。一般说来，没有分化也就无所谓联合。传统社会的一元化等级隶属关系在民主改革的进程中或迟或早总要解体，各宗教团体既是信仰团体、也是利益群体，必然要冲破旧体制的“围城”、自立门户以求生存和发展。然而不同的利益群体共生于同一社会之中，其所面临的问题有些是独具的，但大量的却是共有的，并且大多是单靠一个组织本身所无法解决的。因此，无论从组织内部还是从社会控制来说，都有加强横向联合的迫切需要。但这种联合已根本不同于传统社会的统摄与依附的关系，而是多元群体的协调发展。

当代日本佛教在经历了一个时期的分化冲击及优胜劣汰之后，又呈现出“分久必合”的趋势。1960 年，佛教派别已由 50 年代的 270 个减少为 167 个。实际上，横向联合的趋势早在教派分化的同时就已经出现了。1951 年，

日本历史上第一个僧俗一体的全国性组织“全日本佛教徒会议”成立，其宗旨为“加强僧侣和在家信徒的联系与合作，推进全日本佛教的统一运动”。经过近3年的努力，于1954年成立了“全日本佛教会”（简称全日佛），包括60余个佛教派别、20多个佛教团体和7500个寺院。

其他全国性的佛教组织还有全日本佛教青年会、全日本佛教妇女联盟、全日本佛教尼僧法团、在家佛教协会和日本佛教徒恳谈会等。

进入80年代后，日本佛教在横向联合与对话方面又迈出新的重要一步，即联合其他宗教发起了“超越各教间差异，求大同求合作”的合作运动（又称“同和问题”）。1986年6月，“同和问题宗教教团共同会议”正式成立（简称“同宗联”），佛教方面参加的有天台、真言、净土、真宗、临济、曹洞、时宗、融能念佛宗、黄檗宗等9个系统的55个教团。

强化造福人间的社会功能。当代日本佛教“各宗诸寺竞相兴建规模不等的福利机构”，据1987年《宗教年鉴》统计，佛教界开办的医院现有19所，老人福利院、精神病患者与残疾人看护治疗设施及妇女保护设施等福利机构共1085所，而幼稚园、保育所等机构则达到4256所。

许多寺院一方面将本宗本寺保存的珍贵文物转化为旅游观光资源，开辟“宝物馆”、“博物馆”等，另一方面耗巨资兴建大型佛教景观。这些景观一是高大宏伟，如耗资30亿日元的兵库县“世界和平大观音像”高达100米；二是形成主次结合的建筑群，如高73米的石川县加贺市“慈母观音”配有琉璃光殿、梵钟佛堂和美术馆等；三是注重富丽豪华，如秋田县仙北郡的“金色大观音”高35米，全身镶嵌数万枚金箔，成为人们朝拜和旅游观光的新胜地。

当代日本佛教已将传统的寺檀关系改造为自愿的、与祖先崇拜观念相结合的、以墓地和办理丧葬仪式为媒介的新型关系。寺院不仅保持寺院设纳骨堂与墓地的传统方式，而且扩展到郊外开发陵园，兴建富有永久性和神圣性风格与式样的墓地，从而在激烈的市场竞争中立于不败之地。

许多佛教教团在宗教服务方面注重与社会发展同步，贴近民众的生活与情感。他们或充分利用现代化的影视、印刷等技术进行宗教服务，富士本愿寺还将信徒的生辰忌日输入电脑，准确有效地进行宗教活动，被誉为“尖端技术寺院”；或走出寺院在大千世界中做道场，利用集会、医院、咖啡店等场所进行教化，1987年真宗大谷派证大寺在东京银座首创“法轮茶房”，迅速普及，现在“茶馆说法”已成为固定的传教形式。

日本佛教的这些变革使之富有现代感与生命力，其信徒人数不断增加，1947年佛教徒为3674万，1951年为4363万，1961年达6696万，1980年增至8786万，1987年则达到9294万，佛寺84380所。参加佛教活动的人不仅有50年代后期由农村进入城市、寻找依托的一代人，而且有80年代“开发自我”、“实现自我”的年轻一代。1984年到东京浅草寺参加新年伊始参拜的人达125万人，全日本在三日内参拜的人数达8100万人，创历史最高纪录。

(3) 新兴教团

城市化、工业化和现代化的进程，必然使社会结构发生与传统社会根本不同的变化，其总的趋势是使人们在社会组织与社会思想等方面变得日益多元化。日本佛教在当代的重要发展，除了传统佛教多有变革之外，还如同其他国家一样，出现了许多新兴教团。日本学者井门富二夫对日本的新兴教团

做了如下界说：

在社会变动时期，由于社会精神面貌的混乱，民众产生要求改革现实的愿望；或在社会安定时期，民众不满足心理及探索生存价值的愿望，这种愿望凝聚在以超凡教祖为核心的宗教性组织中，在教祖倡导的信条下，体验同生同栖的情感。在这种背景下产生的大众思想运动，即为日本的新兴宗教。（引自崛一郎《日本的宗教》，大明堂，1985年）

佛教新兴教团的出现始于19世纪初日本传统社会解体之际，但那时只有如来教、莲门教及本门佛立宗等少数教团。20世纪初进入第二发展阶段，法华系的一些新教团比较活跃，如国柱会、日本山妙法寺大僧伽、灵友会、念法真教与解脱会等。日本文部省1924年曾做过一项调查，当时纪录在册的新教团共计98个，属于佛教系统的29个。然而佛教新兴教团只是在战后进入第三发展阶段之后，才真正形成蓬勃发达之势，在数量上达到700多个，在人数上常年保持在数十万之众的有妙智会、本门佛立宗、妙道会、最上稻荷教、解脱会、孝道教团与念法真教等，而号称有百万信徒的大教团则有创价学会、立正佼成会、灵友会、真如苑和佛所护念会等。

当代日本佛教新兴教团之所以具有较强的生命力，关键在于这些新兴教团无论在教义上还是在组织活动方面，都结合新的时代潮流加以扬弃、并迎合人们在新的社会历史条件下所产生的多元化的、追求人生价值和自我实现的新的精神需求。早期新兴教团的教祖多是所谓的“克里斯玛”人物，往往借助“神灵附体”神化自己并运用巫术手段为人治病，不仅赢得信徒的崇拜，而且建立起世袭制的传承制度。但随着现代化进程的发展，新兴教团已改变神化教祖的作法，而倾向于将教祖解释为人。1958年，立正佼成会在长沼妙佼去世前夕否定其保持已久的活佛地位，代之以“法”为教团的最高指导原则。

新兴教团的第二个特点是其“教典简而不繁，教义通俗，礼仪简单”，多以佛教教义为中心，杂揉神道、儒学、民间信仰等多种成分，并注重民众的现世利益和社会问题，以实现“地上天国”为己任，如创价学会于1958年修改教典，以创造和获取“利、善、美”的价值取代前世善恶决定今生福祸的宿命论。而信徒皈依新兴教团的基本动机也以世俗的功利追求为主流，鹤藤几太曾在《立正佼成会的信仰》中指出该教团90%的会员不是发自信仰，而是“侧重于解决现实苦恼而入会”，其中因遇人生某种不幸而入会者占6%，因犯有过失为求得内心净化与心理安宁而入会者占16%，而因疾病折磨所致者则高达68%。

新兴教团的第三个特点是具有功能齐备、活动能力较强的组织机构。许多教团拥有从幼儿园到大学的系统而庞大的教育网络，具有出版报刊、杂志与专著等读物的宣传发行部门，还有包括图书馆、博物馆在内的研究所或文化交流中心。教团的基层组织多以15—20人组成，名称虽多种多样，但都以座谈为其基本的活动方式：

会员自由交流信仰体会、并就经济困难、精神苦闷、工作中的烦恼、家庭问题、疾病等各种矛盾，共同探讨解决办法，互相帮助或给予精神安慰，结合切身实际加深对教义的理解。另外，基层组织又是信徒的消遣场所，经常举办茶话会、联欢会等娱乐活动，因而这种形式很受信徒的欢迎。（杨曾文主编《当代佛教》，第239页）

佛教新兴教团为克服现代社会人际关系淡化而给人带来的难以忍受的孤

寂感，经常组织加强信徒情感联系的大型集体活动。如立正佼成会于每年 10 月 12 日在其总部广场举行“万灯会”，届时象征普渡众生的数万盏灯笼“齐映夜空，颇为壮观”。

随着日本经济的发展，各新兴教团的经济实力与日俱增，其资金主要来源于会费和捐献。“信徒入会要在教团购买数珠、经本、信徒手册、教义书、佛坛、佛具等一系列法物。参拜本山、总部和各地教会时，要向佛、守护神奉献金钱；教团、各地方组织举办法事时搞临时募捐”等。在雄厚的经济基础上，各教团相继在其本部或本山兴建宏伟的殿堂，立正佼成会的大圣堂占地面积 18100 平方米，建筑面积 3455 平方米，历时 8 年，耗资 20 亿日元；创价学会的正本堂则占地 165000 平方米，建筑面积 55600 平方米，高 66 米，动工之后曾发起“供养募捐”，4 天之内 800 万人共捐资 350 多亿日元。

创价学会。创价学会全称为“日莲正宗创价学会”，1930 年由牧口常三郎（1871—1944）与户田城圣（1900—1958）共创“创价教育学会”，会员主要是青年小学教员，1943 年会员发展到 3000 余户的水平，遭到日本军国主义政府的迫害，会长牧口病死狱中。1946 年户田将学会改称“创价学会”，数年间会员又达到 3000 余户。50 年代初创价学会开展大规模的传教活动，至 1957 年底，会员猛增至 76.5 万余户。

创价学会真正成为日本首屈一指的、国际化的宗教团体是在 1960 年池田大作（1928— ）出任第三届会长以后。池田提出 1965 年 300 万户、1972 年 600 万户、1979 年 1000 万户的三步目标。60 年代是创价学会“全员布教”的热潮期，也是其组织壮大的鼎盛时期，年平均增长率达到 16.4%，1972 年会员达到 755 万户，超过预期数值 155 万。此后发展速度降至 1% 的增长率，目前其国内会员 800 万户，国际会员 40 余万，在世界近 90 个国家和地区建有分会和传教点。

创价学会自 1979 年池田大作辞去会长职务后，会长由终身制改为任期制。学会的组织系统比较严密，除具有纵向的由总合本部（130 多个）、地方本部（900 个）、总支部、支部、地区、到班、组、个人的管理机构外；还有总部的科层化职能部门，如总务会、师范会议、教学部、海外部、事务局、文化局等。创价学会兴办了许多文化实体，较著名的有创价大学、东洋哲学研究所、亚洲文化研究所、民主艺术家协会及第三文明出版社等。

创价学会在宗教信仰方面属于日莲正宗系统，尊奉《法华经》和日莲的“三大秘法”，倡导与“美、利、善”为中心的价值论（美即获得感官欲望的满足、利即物质欲望的满足、善指个人有助于他人和社会所获得的充实感）和“色心不二”的生命论。创价学会强调尊重人性与生命，并以此为基点提出了包括“佛法民主主义”、“个性社会主义”、“地球民族主义”在内的政治理论。

创价学会的宗教信仰与政治理论决定了它积极入世、实践王法与佛法合一的态度。50 年代初创价学会已开始涉足地方议会。1955 年在地区议会选举中首获 52 个席位，1956 年又获得 6 个参议院席位。1961 年学会成立了“公明政治联盟”，1964 年改为公明党，将创价学会的政治理论化作建党的政治纲领。1965 年公明党当选 11 名参议员，得票率 13.7%；1969 年公明党又在众议院获得 47 个席位，“一跃成为国会中举足轻重的第三政党”。

然而在创价学会及其公明党的社会地位迅速提升的同时，其所实行的政教合一路线却遭到社会舆论的强烈指责，特别是 1969 年底发生了“妨碍言论

出版自由事件”之后，创价学会被迫与公明党“政教分离”，但实际上二者“异体同心”，创价学会仍是公明党的主要支持力量。

灵友会。灵友会属于日莲系统，是以在家信徒为主的新兴教团，初创于1919年，1923年久保角太郎（1892—1944）与小谷喜美（1901—1971）合作，重建“大日本灵友会”。

灵友会是当代日本佛教系许多新兴教团的母体，它在第二次世界大战前后发生二次大分裂。1935—1938年间，由于灵友会充当战争帮凶，搞所谓“与战争合作运动”而产生内部分歧，孝道教团、灵照会、思亲会、立正佼成会等相继独立。战后灵友会针对当时生活贫困、精神苦闷的社会现状，提出“思想善导、社会净化”的口号，主张“女人也可以成佛”，在中小企业主、家庭妇女和农民中发展新会员，1948年会员达到30万户，1年后猛增至70万户。然而在教团组织发展壮大的同时，在如何加强教团管理的问题上分歧越来越尖锐，由于小谷喜美专权，导致教团再度分裂，妙智会、佛所护念会、大慧会、妙道会、正义会、法师会、大慈会、妙法会、德行会等独立门户。

1971年久保继成出任第2届会长后亲自组织传教工作，他于1977年提出的“三年内信徒达到500万”的目标虽然未能实现，但至1987年会员已达300万人。

灵友会在教义方面汲取了横滨法华行者西田俊藏（1849—1918）关于佛法救国、佛所护念、“凡佛心存在或祖先所在之处皆为佛所，必须护念”的“在家佛教”理论。灵友会将祖先供养作为在家信徒之“菩萨行”和自身成佛”的修行道的作法，在引导者与被引导的新会员之间形成犹如双亲与子女间的“亲子”关系，这不仅促使佛教教义与儒家忠孝观念进一步结合，而且更宜于满足东方文化和在家信徒的心理需要，因而也更宜于组织的发展和联系。这一点为后来的许多新兴教团效仿。

立正佼成会。立正佼成会的创始人庭野日敬与长沼妙佼原是灵友会会员，1938年创立新教团时会员不足30人，但“立正佼成会充分利用当时社会动荡不安和民众思想空前混乱的有利时机，适时强调宗教的现世利益，广泛吸收生活困苦的中下层群众入教，以东日本为中心，教团迅速膨胀”。1945年会员达到近千户，1950年达到6万户，1952年增至13万户，这一时期的新会员以中小企业和家庭妇女为主流。1955年立正佼成会随着日本经济复苏、大量农村人口涌入城市而发展为32万户，1959年达到41万户，1969年则达到97万户。

立正佼成会始终以城市中下层的劳动群众为其组织的中坚力量。据绳田早苗等人的《新宗教的世界》第2卷）统计，立正佼成会现有会员622万人，城市居民为主体，占71%，其中职员、商业者占41%，从事运输、技工等生产者占30%，从事农、林、水产业的劳动者占29%。

立正佼成会以日莲宗正统教义为基础，并借鉴灵友会祖先崇拜的教义，立正佼成会的独特教义是“妙、体、振”因缘说，

称看不见的神、佛为“妙”；宇宙万物为“体”；天地万物之运动与发展为“振”。“体”是“妙”的显现。人可通过“振”而了知“体”，并感知到“妙”的真实存在。认为构成人们行为成功与失败的因缘是“体”，要摆脱恶缘，必须通过法华信仰祈求“妙”的佑护。（杨曾文主编《当代佛教》，第252页）

在组织制度方面，立正佼成会最初沿用灵友会的支部建制，1958年进行

改革，实行旨在加强中央领导和横向联系的教区制，1962年又确立会长世袭制，教团的“主要领导权集中在庭野家族手中”。现全日本约有30多个教区、下辖200多个教会、1000多个支部和620多个传教所，此外还有夏威夷、洛杉矶和巴西等海外教区。

立正佼成会的每一个会员不仅隶属于一定的组织系统，而且要积极参加本组织的各项活动，1962年立正佼成会颁布《会员纲领》，规定每个会员必须“在恩师会长先生的领导下，立足在家佛教之精神，勤奋修学以信仰为基础的‘行’、‘学’二道，引导众生，练就己身，为建设家庭、社会、国家及世界的常寂光土精进菩萨行”。

立正佼成会发动的许多社会活动属于“利他行”的范畴，强调以“变革世道”的实践活动来完善个人的人格。1969年，该教团发起“创造光明社会”运动，在社会上广泛开展募捐、绿化、清扫、献血、慰问、交通宣传等活动，“遍及日本40余个都道府县，颇有声势”。

解脱会与真如苑。当代日本佛教中除了创价学会、灵友会和立正佼成会之外，还有解脱会、真如苑、孝道教团和念法真教等新兴教团。

解脱会属于真言密教系统，具有一定的超宗派色彩，1929年由冈野圣宪（1881—1948）创立。1953年冈野圣法出任新教主，对教团进行某些改革，着重倡导“解脱医学”，认为“唯有求得身、心、灵的净化，才能确保身体的康健”。解脱会供奉的主尊有天神地祇、五智如来和教祖冈野圣宪，强调祖先崇拜、主张厚葬去世的长辈亲人，重视“无师自悟”的“更心”修行，恪守“报恩感谢”和“忠、孝、仁、义、礼”的行为规范，并与传统佛教界保持较为融洽的关系。解脱会现有信徒23万，300多个支部和10座寺院与传道所。

真如苑由伊藤真乘（1906— ）于1936年创立，特别强调灵界的作用与“灵能开发”，宣称“唯有灵的体验，才是教团最深奥的宗教体验”，“若体验到不可思议的、真实的真如灵能的作用，不仅能改变命运，也才能深刻理解《涅槃经》的真实含义”。在宗教实践方面，真如苑的特色在于“灵能者”发动个人灵能的“接心”修行，具体方法分为相谈接心、家族接心、鉴定接心、向上接心和苑内接心5种，并有大乘、欢喜、大欢喜等程度不同的“灵位”。真如苑的教主家族具有神秘和绝对的地位，整个教团现有信徒233万，寺院和传教所62个，近180个教会，但始终保持较浓厚的封闭性和神秘性。

3. 北亚与欧美的佛教

(1) 北亚佛教

这里所说的当代北亚佛教涉及的地理范围主要是朝鲜半岛、蒙古和独联体的部分地区。

朝鲜半岛的佛教。当代朝鲜半岛佛教的发展南北很不均衡，北朝鲜在美国侵朝期间，500多所寺庙大部分化为废墟，战后虽有修复，但目前只有60余所寺庙、300多名僧侣和1万多信徒。

但在南方的韩国却十分盛行佛教，1975年韩国政府的统计数字表明佛教寺庙与传教所共5926座，信徒1271万，占全部信教人口的50%强，1977年佛教徒达到1300多万，占韩国总人口的35.3%。

曹溪宗为韩国佛教的主流教派，现有寺院 1315 所，僧侣 1.3 万人，信徒约 500 万人。太古宗为原曹溪宗内有妻室的僧侣于 1970 年脱离曹溪宗而创立的，当时有寺院 1381 所，僧侣 2300 多人，信徒 140 万人。

圆佛教是韩国佛教中规模较大的新兴教团，1916 年由朴重彬创立，以代表法身佛的圆相为修业标志，精神生活与物质生活并重，倡导以自给自足开创“自律生活”之道，仪式以适应时代和简便为宗旨，出家、修业者结发与否随其自愿，法统无在家出之别、仅以法位高低决定继承之事，平等培养男女教职人员以保障对男女进行教化。50 年代后圆佛教有较大发展，将教化、修行、教育、开设社会慈善事业和兴办产业结合起来，现有信徒 100 万人，传教机构 180 所，并开办有圆光大学。

当代韩国佛教界还有众多大小不等的新兴教团，如孙珪群于 1946 年创立的真觉宗，李泓宣于 1965 年创立的佛入宗，金敬泽于 1963 年创立的元晓宗，1932 年由徐汉春创立的龙华宗，1942 年由金桂朱创立的弥勒宗，1933 年由金云云创立的法华宗，1945 年由韩永锡创立的华严宗，1969 年崔得渊、申相均等创立的总合会，1946 年由朴准东创立的天台宗和 1965 年由申东焕创立的净土宗等。

蒙古的佛教。蒙古人民以藏传佛教（喇嘛教）为传统信仰，1949—1990 年的 40 年间，乌兰巴托的甘登寺一直是蒙古的唯一宗教活动场所。1980—1983 年，甘登寺耗资 192 万蒙元加以修缮。目前设立于甘登寺内的图书馆藏书 7 万册，甘珠尔 108 卷，丹珠尔 225 卷。自 1990 年之后，陆续开放了额尔德尼召寺和观音庙等寺院。

蒙古佛教的全国性组织是蒙古佛教联盟，成立于 1961 年，现任主席是达格瓦道尔吉。1969 年成立的亚洲佛教和平会议组织的总部设在乌兰巴托。

独联体的佛教。独联体的佛教以藏传佛教格鲁派为主流，信徒大约有 50 万人，主要分布在布里亚特、图瓦、卡尔梅克和彼得堡等地。在 1946 年 5 月召开的全苏喇嘛代表大会上，通过了《苏联佛教僧侣（喇嘛）条例》，并成立了苏联佛教徒中央宗教管理局，1969 年又颁布了《苏联佛教徒中央宗教管理局章程》，形成一整套佛教寺院（扎仓）的管理体制。

就具体的寺庙而言，必须根据中央管理局的章程制定出内部章程，一般都规定喇嘛是佛教教职人员，必须住在寺庙里并严格遵守寺庙的规章制度，“扎仓的住持是扎仓执委会的主席，扎仓的经济由扎斯司库负责……喇嘛不得有个人财产和宅地……所有收入都必须交扎仓的总出纳处，每个喇嘛每月从出纳处领取工资”。扎仓的收入主要来自呼拉尔（法会）期间教徒的布施、募捐、出售布施物、衣服等产品的收入、喇嘛的自愿奉献以及为信徒群众做各种佛事的收入。

自 1988 年以来，国家的宗教政策逐步放宽，各地兴建新的扎仓（如布里亚特境内正在兴建 16 座新的扎仓），组建新的佛教社团，归还被占用的扎仓（如彼得堡滨海大街的喇嘛庙），重建被迫毁坏的佛塔，并兴办佛教学校。

（2）欧美佛教

当代佛教几乎传遍欧美各国，只是时间先后程度不同而已。随着在战争期间于亚洲服役的军人回归欧美及越来越多的难民移居西方，欧美佛教发生了二大变化，一是大乘佛教、藏传佛教及日本教团的大量移植改变了上座部佛教的独尊格局，二是欧美人士皈依佛门改变了欧美佛教的僧侣成份。

英国、德国和法国的佛教。1954年欧洲第一座上座部佛寺在伦敦建成，1964年满迪法师回英国弘法，于1967年创立了较适应西方社会的“西方佛教僧团之友”，以追求内在心灵的居士林为组织形式、以“正业”为弘法的经济后盾。

1967年，噶举派桑耶林西藏佛教坐禅中心在苏格兰创立，此后，康藏之家、文殊师利佛学院、莲花生佛法中心、萨迦派佛法中心等在英国相继问世。时至今日，藏传佛教在英国的影响最大，禅宗的影响也已超过上座部佛教。

80年代英国的佛教徒约有12万人，其中藏传佛教徒占50%，上座部佛教徒占25%。在教团发展方面，英国佛教是百花齐放，据1989年统计已有200多个佛教团体，成员从数十人到数千人不等。

德国的佛教徒在1989年时为2万人，大多数信奉上海座部佛教，其余为信奉西藏密宗、日本净土真宗及禅宗者，职业性出家人不多，大多数人是“通过读书、参加座谈会或讨论会接触佛教、了解佛教生活方式，进而深入修行”。

第二次世界大战后，许多越南劳工定居法国，其中的佛教徒在巴黎建立了越南佛教教徒联盟。60年代西藏宁玛派僧侣在卡斯特朗市建造了占地120公顷的乌金滚桑却林寺，成为法国人和欧洲人学习密法的一个中心。80年代法国佛教徒的人数猛增，1989年达到了50万人，其中7.5万人是法国本国入。

美国佛教。当代美国佛教虽然还是以加利福尼亚和华盛顿特区为主要活动区域，但已不再仅仅是亚洲移民的宗教，1990年美国约有40万佛教徒，其中日莲正宗教徒为25万人，其余为大乘佛教、上海座部佛教和藏传佛教的信徒。

美国人对佛教的兴趣，在不同的年代有不同的关注点。在50年代，禅宗“不立文字，不起分别”、重直观自悟、不过分拘泥禅理的特点，合乎当时美国人心态，因而“禅热”一时。

60年代“上帝之死”、“麻乐文化”、“人性潜能运动”等反传统文化的思潮，推动“人们渴望寻求另一种精神生活”。为适应这种变化，佛教各宗在寺院建筑风格、祈祷形式、活动内容等方面做了程度不同的变革：

一些中国佛寺采用钢筋水泥代替了原木、琉璃瓦；或漆得金碧辉煌、或涂成惹人眼目的大红大绿色。而一些日本佛寺，除有日本式的殿堂建筑外，还建有几栋高楼。为适应美国青年的需求，有些寺院的会议大厅比寺院本身还大，有的甚至能容千人。在这些会厅里，地板磨得很光，青年人可以在里面打篮球、开舞会、办宴会、看电影。寺院不仅发挥着传统宗教作用还成为青年人喜爱汇集的文化中心。在祈祷形式方面，有些佛寺，教徒在祈祷时依照基督教礼拜时唱圣歌的方式唱佛教颂歌，在方丈讲经或“授五戒”时用钢琴伴奏；有些佛寺甚至以录音代替唱诵；有些佛寺里，留着长发、穿着牛仔裤的佛教徒在靠背椅上打坐，用英文念经；因为人们注重的不是祈祷形式，而是相信可以得教的教旨。在活动内容方面，寺院除举行通常的佛教仪式，如：每周1小时的法事、婚丧喜庆礼仪等，还积极开展各项社会活动，如：开办星期日学校、语言学校、慈善救济会、各类庆祝会和老、中、青、少、幼俱乐部活动……。此外，各寺还印制、销售各种佛教丛书。有佛寺除作为指导信徒人生的宗教和文化中心外，还负责抚养、教育孤儿。（杨曾文主编《当代佛教》，第340页）

70年代“具有神秘东方色彩的藏传佛教，尤其是普摄家居日常、实用性最高的密宗引起美国人极大的兴趣”，很快普及开来。80年代美国宗教多元化的发展趋势使更多的美国人对佛教持宽容和理解的态度。现在美国有数以千计的佛教寺院和习禅中心，500多个佛教组织，其中全国性组织有40多个。主要宗派有北传大乘佛教系统的净土真宗、禅宗、日莲正宗（创价学会）、净土宗、日莲宗、真言宗、汉地大乘佛教、藏传佛教（噶举派较著名）、南传上座部佛教等。

4. 中国佛教

本世纪40年代末叶，汉地佛教的基本情况主要有三个方面：一是佛寺僧尼较多，据张曼涛在《佛教思想文集·中国佛教之过去及现在》的统计数字，当时汉地共有佛寺56万余所，僧尼395万人；二是已经形成了全国性的佛教组织，先后有“中华佛教总会”和“中国佛教会”；三是在佛教界内部，虽有种种弊端，但也形成太虚法师等主张佛教在教理、教产、教制上进行改革，倡导“人生佛教”思想的革新派。

50年代初期，中国社会制度的重大变革给佛教界带来了一系列重大变化，首先，佛教徒继承中国佛教护国护法的优良传统，在积极投身于抗美援朝伟大斗争的过程中，捐献了“中国佛教号”和“中国喇嘛号”飞机。其次，1952年11月15日组成了以赵朴初居士为首的中国佛教协会筹备处，1953年5月30日至6月3日，来自7个民族的120名代表在北京聚会，成立了中国佛教协会。第三，1955年召开的中国佛协理事会第二次（扩大）会议和1957年召开的中国佛协第二次全国代表大会，就佛教界当时在出家、授戒、修持等方面存在的混乱现象达成共识：（1）佛教徒要在爱国主义基础上坚持自己的信仰，从事宗教活动；（2）出家僧尼依佛制应剃发染衣受戒，结婚便是还俗，亦即自动放弃僧尼身分；（3）佛教徒以受持三皈（佛、法、僧）为基本条件，一般崇信神鬼的人不能视为佛教徒；（4）佛教活动（宗教仪式等）一般应以寺院、佛教团体或居士家宅为范围。

新的社会制度为佛教徒实现人间佛教的理想提供了新的氛围，佛教界将新中国的社会主义制度看作佛法久住的殊胜因缘，认为佛教倡导的“诸恶莫作，众善奉行，自净其意”的道德理想及“庄严国土，利乐有情”的社会理想，与全社会的理想追求获得了契合与共鸣。佛教徒应将诵经念佛、参禅打坐与“报恩度苦”、“忘我利他”的大乘精神结合起来，本着“佛法在世间，不离世间觉”的精神，创造现实的人间极乐世界。他们发扬佛教“一切资生事业皆是佛法”与农禅并重的传统，积极参加开垦荒田、兴修水利、植树造林、工业、手工业、旅游业、服务业等方面的生产劳动。

与此同时，政府拨巨款陆续修复北京的雍和宫、广济寺、法源寺，洛阳的白马寺，南京的毗卢寺等，在杭州灵隐寺塑造了9.1米高的佛像，修建了北京西山佛牙舍利塔及塔院；出版了吕澂、巨赞、周叔迦、汤用彤、常任侠、虞愚、阎文儒等著名佛教学者关于佛教教理、教史、佛教建筑、石窟艺术等方面专题研究的成果。至60年代，佛教界已完成对房山云居寺14000多块石经的整理与拓印工作，金陵刻经处的经版总数达到12万余块。

十年动乱中，全国许多名刹古寺被严重破坏，经像法物被焚毁，僧尼被强迫还俗，寺庙中留下来的少数僧尼，也被禁止从事正常的宗教活动，信仰

佛教实际上被视为非法。中国共产党十一届三中全会后，佛教界同全国人民一道开始了全面的拨乱反正工作。1979年11月，青海省人民政府在西宁举行隆重的追悼大会，为在“文革”中含冤去世的前中国佛教协会会长喜饶嘉措大师平反，并对他的一生做了高度评价。佛教界大批冤假错案得到平反昭雪，重点寺庙得以修复和开放，庙产财物陆续清退，流散的僧尼回到寺庙，恢复了佛事活动。

1983年12月，中国佛协在北京举行纪念佛协成立30周年大会，赵朴初会长从理论和实践两个方面总结了佛教界30年来弘法利生的经验，提出为使佛教适应新的时代任务，应当提倡“人间佛教”思想，并倡导佛教徒在新时期继续发扬中国佛教农禅并重、注重学术研究和国际友好交流的三大优良传统。

新时期佛教教育事业进一步发展，中国佛学院陆续修复和创办了栖霞山分院、闽南佛学院、上海佛学院、四川尼众学院、福建佛学院、普陀山佛学院、九华山佛学院、峨眉山佛学院等12所汉语系佛学院。1978年以来出版的重要佛学著作有《佛教常识问答》、《禅宗大意》、《菩提道次第论》、《释量论》、《戒学讲座》等。

除了汉语系佛教之外，广泛传播于西藏、青海、甘肃、四川的藏传佛教，在50年代以来的40余年间也经历了较大的起伏变化。据1958年的统计，青海共有寺院800余座，僧人超过10万；甘肃有寺院近800余座，寺僧约4万人；云南有寺院近百座，僧人约3.5万；四川省有寺院近800座，寺僧10万人；蒙古有寺院300多座，僧人数万；新疆明代时曾有300多座寺院，清代时多被毁坏，40年代末只有寺院几十座；西藏则有寺院2700多座，僧人11万。

50年代西藏进行了民主改革，在此之前，西藏的327万克（1克约等于1亩）实耕地中，36.8%属于寺庙和上层僧侣（121.44万克），拉萨三大寺共有庄园321个，牧场261个，牧畜11万头，农奴4万余人。在11万僧尼中，属于握有经济实权的上层僧侣约4000人，其余95%则属于贫苦僧尼。民主改革的主要内容一是废除寺院的生产资料所有制，对寺院的土地和其他生产资料包括多余的房屋、耕畜、农具等进行赎买，再分配给农牧民，多余的粮食及牧畜借给农牧民；二是废除寺院的高利贷、债务和劳役、差役；废除寺院中诸如管家制度、等级制度、惩罚制度及寺院间隶属关系等封建管理制度；调节过多的寺院和僧尼数目，寺院经济不足部分由政府补贴。

1980年以来，藏传佛教以较快的速度得到恢复，国家每年拨款100万元维修寺院、寺内壁画和佛像等，1989年后又分批拨款4000万元维修布达拉宫；西藏佛协得以恢复活动并在拉萨设立甘珠尔印经院；文革中散失的佛像、香炉、钟铃、佛盂等法器，金粉写藏文《大藏经》，“丹珠尔”佛经目录，唐卡等宗教物品重返原来所属的寺院；寺院与民间的宗教活动也日益频繁起来，恢复“帕邦唐廓节”；1985年正式成立了西藏佛学院；在寺院管理方面，有选择地恢复了一些宗教仪规和规章，坚持以寺养寺的原则，加强寺庙的文物保管与安全保卫工作等。目前西藏地区的寺庙等活动场所有1400多处，住寺僧尼3.4万人。

六、近现代的宗教学研究

19 世纪下半纪，西方的宗教研究逐渐摆脱传统宗教神学的束缚，并从它一直依存于其中的哲学中分化出来，以“宗教学”或“比较宗教学”的名称，作为一门独立的人文学科出现于学术之林。宗教学之所以能够在这时独立出来，一是基督教神学统治地位的动摇。自文艺复兴时期以来，自然思想、启蒙科学、唯物主义哲学以及各种形式的无神论宗教观，不断冲击传统的宗教神学：15—16 世纪的人文主义，16—17 世纪斯宾诺莎的泛神论，17—18 世纪从伽里略到牛顿的自然科学以及在此基础上发展起来的机械唯物主义的自然科学和无神论（笛卡儿、霍布斯），17—18 世纪遍及全欧的自然神论，18 世纪在法国出现的启蒙运动和战斗无神论，英国休谟的宗教怀疑论，19 世纪兴起于德国的青年黑格尔派的宗教批判运动和费尔巴哈的人本学无神论，以及在此基础上形成的马克思、恩格斯彻底否定宗教的历史唯物主义宗教观。在这些反宗教思潮浪逐潮高的冲击下，基督教从中世纪以来在精神领域和政治领域的统治地位大大地动摇了。二是宗教视野的扩大和世界宗教资料的积累。16 世纪的地理大发现打开了欧洲人的眼界，他们开始接触到世界其他地方和其他民族的文化与宗教。此后几百年间宗教资料的大量积累，到 19 世纪已使宗教研究的学者们对世界上各种宗教进行大规模的综合和比较研究成为可能。三是进化论对宗教学的影响。当时开创比较宗教学研究的学者们力图用历史发展或历史进化的概念去统一把握世界历史上的各种宗教，把它们纳入一个历史演化的序列和过程之中。这种宗教进化论是在从 18 世纪的霍尔巴赫、休谟到 19 世纪的黑格尔、孔德的“哲学”进化论和 19 世纪 60 年代出现的达尔文的“科学”进化论的双重影响下发展起来的。

宗教学从其“自立门户”到现在，已有 120 年的历史，大致经历了二个阶段：第一阶段是从宗教学的兴起到 20 世纪初或第一次世界大战之前。当时宗教学主要是在进化论的强大影响之下研究宗教的起源和发展问题，出现了各种不同的宗教起源和宗教演化体系。就宗教起源论而言，影响较大者，有麦克斯·缪勒等德国自然神话学派的“自然神话说”；英国人类学家泰勒的“万物有灵论”，斯宾塞的“祖灵论”；史密斯、杜尔凯姆和弗洛伊德等人的“图腾说”；马雷特、金、弗雷泽等人的“前万物有灵论”。这些理论都是把宗教归原于原始时代野蛮人的错误观念，把文明时代比较精致、复杂的宗教说成是宗教的进化。这些学说关于宗教起源的主张虽然各不相同，但都反对基督教神学长期宣扬的宗教天启说，有其合理的因素，具有启蒙的意义。然而，随着宗教学者放弃无所不包的宗教进化体系的构造，他们逐渐专注于特殊的宗教、具体的宗教问题和宗教现象的实证性研究。他们从不同的角度，用不同的理论和方法对宗教现象进行比较和分类。并对各类宗教和宗教现象作出语言学上的、人类学上的、历史学上的、心理学上的、社会学上的和现象学上的解释，这就造成了宗教学的分科化，形成不同的分支学科，这就使宗教学进入到第二个发展阶段。

1. 从比较语言学到比较宗教学

弗里德里赫·麦克斯·缪斯（1823—1900）是学术界公认的宗教学的奠基人。他之所以能开创宗教学这门人文科学，在很大程度上得力于他把比较

语言学的方法推而广之，应用到神话和宗教研究中来，为建立宗教学体系提供了一套新的理论和方法。这种比较语言学的宗教研究方法，吸引了宗教学建立初期 20 年间大批学者的注意，成为当时宗教学研究的一种主要方法。

1870 年 2—3 月缪勒关于《宗教学导论》的 4 次讲演以及该书的出版被学术界看作宗教学独立于世的标志。缪勒在此次讲演中一是明确提出了“宗教学”这个概念；二是提出了宗教学研究的方法，即把一切宗教放在平等的并列位置上进行比较，发现它们之间的关系，寻找各自的特殊性和类别的共同性；三是构建了语言学的宗教分类图式；四是论述了宗教的本质、起源和发展脉络，认为宗教的本质就是“领悟无限者的主观才能”，是对无限者的主观体认。

缪勒认为原始人从自然对象的感触中构成了关于无限者的观念（神），他把自然对象按照其在人类感觉中能把握的程度分为三类：一是人类完全能把握的物体，如石头、果壳、头骨之类；第二类是半触知的对象，如树木、山岭、河流、大海、大地之类。这类对象在一定范围内是可感触的，而在更大的范围内是未感触的、看不见、摸不着的。这就引导古代人从自己可以把握的有限物的观念，达到未知的、无限的观念。这类半触知的对象提供了“半神”观念的基础，构成从有限物观念通向无限物观念的历史起点；第三类是不可触知的对象：如苍天、众星、太阳、黎明、月亮等。正是这些对象的不可触知的性质，使古代人视之为无限之物，产生了超自然的神灵观念。缪勒把古代人从这些可触知的、半触知的和不可触知的自然物中寻求无限（神）而产生的宗教称之为“物质宗教”，但人并非只从物质自然中寻找无限，还可从人类的社会关系，从祖先崇拜中，构成对另一种无限物的觉知和体认，由此而发展为“人类的宗教”，这种宗教进一步发展为以神为“天父”或“造物主”的崇拜。同时，人在自身中也体认到一种无限物，此即他的意识、“自我”或“灵魂”，如印度人的“阿特曼”、基督教的“圣灵”，在此基础上形成了“通神的或心理的宗教”。从物质自然中体认无限而形成“物质宗教”，从人类社会关系中体认无限而形成“人类宗教”，从人自身中体认无限而形成“心理宗教”，这就是人类形成宗教的三种途径和方式。这三种宗教的形成都是自然的、非天启的，因而缪勒把这三种宗教合称为“自然宗教”。

2. 泰 勒

爱德华·伯尼特·泰勒（1832—1917）关于宗教的理论在其一般人类学体系中占据着核心地位。泰勒的鼎鼎大名与他关于宗教起源的“万物有灵论”紧紧地联系在一起。此外，他关于宗教的进化和发展的宗教进化论也在宗教学领域内留下深刻烙印。

泰勒在《原始文化》中探讨了宗教的起源问题。从进化论观点看，宗教起源于原始时代的发展较低的种族之中。而要对这些种族的宗教进行系统的研究，首先就必须提出一个基本的宗教定义，如果这个定义包括了对上帝或来世的信仰以及相应的礼仪教条，它就必然会把许多种族排斥于宗教范畴之外。为此，他认为必须返回到宗教得以产生的深层动机，即从宗教的根本或本质对宗教做一个普遍适用的规定。在泰勒看来，一切宗教、不管是发展层次较高的种族的宗教、还是发展层次较低的种族的宗教、它的最深层、最根本的因素是对“灵魂”或“精灵”的信仰。

泰勒认为灵魂是不可捉摸的虚幻的人的影像，按其本质来说虚无得像蒸气、薄雾或阴影；它是那赋予个体以生气的生命和思想之源；它能独立地支配着肉体所有者过去和现在的个人意识和意志；它能离开肉体并从一个地方迅速地转移到另一个地方，它大部分是摸不着看不到的。它同样也显示物质力量，尤其看起来好像醒着的或者睡着的人，一个离开肉体但跟肉体相似的幽灵；它继续存在和生活在死后的人的肉体上；它能进入另一个人的肉体中去，能够进入动物体内甚至物体体内，支配它们，影响它们。

蒙昧人不仅相信人有灵魂，而且进一步相信低级动物也有灵魂，认为动物的呼叫声与人的语言相似，它们的行为也是像人那样受思想的支配，因而动物也有人一样的灵魂，具有人类灵魂的特性，即有生和死、意志、判断和在幻觉中和梦中见到幽灵的能力。由于植物具有与动物一样的生与死、健康与疾病之类生理现象，于是原始人也把灵魂加到植物身上。原始人类不仅相信人、动物和植物有灵魂，而且相信非生命的物品也有灵魂，如河流、石头、武器等，蒙昧人都认为是活生生的、有理智的生物，他们跟它们谈话，崇拜它们。

泰勒根据人类学和民族学的大量事实指出，原始人相信灵魂迁移，认为人的灵魂可在另一个人的躯体中获得新生或是再生。这种永恒的转化常表现为死人的灵魂促使婴儿的更生。而且由于原始人划不清人和动物的界限，也就因之而相信人的灵魂可以转移到动物的躯体中去。在较高的文化阶段上，关于灵魂再度体现的信念则有了多方面的发展，如在印度的婆罗门教和佛教那里，表现为灵魂的轮回学说。死者的灵魂依据其生前的“业”的善恶而获得果报，或为植物、或为动物、或为人、或为神。死后灵魂的存在导致了来世生活和冥国世界的信仰，不同民族和不同地域的人关于死者灵魂的新住所有不同的想像和选择，但主要在三个地方：或在天上、或在地下、或在天上。

在泰勒的万物有灵论中，各种宗教的神无非都是人根据自己的灵魂观念的一种创造和发展，“人如此经常地把人的形象、人的情欲、人的本质妄加到自己的神的身上，因而我们能够称它为与人同性同形之神，与人同感同欲之神，最终是与人同体之神”。

3. 斯宾塞

赫伯特·斯宾塞（1820—1903）作为一个思想家，他的学术兴趣虽然主要在于建构实证主义的哲学和社会学，但是由于他把“进化”概念引进包括宗教在内的社会文化各个领域，在宗教学领域内，提出了宗教起源于祖灵崇拜的理论，并应用民族学和人类学的资料对此作了实证性的论证，推动了宗教人类学的形成和发展。

斯宾塞在哲学上坚持孔德的实证主义，认为人的知识不能超越经验的限制，只能认识事物的现象，至于现象之后的绝对的“实在”，对人而言是不可知的。他把自己的这种哲学主张称之为“不可知的实在论者”。这个不可知的领域就是宗教的领域，而可知的现象领域则是科学的对象。他把宗教和科学对立起来。认为人类不能认识事物的终极性质，也不能发现任何宗教的真理。研究这些终极问题毫无益处。他对基督教和基督教的上帝实质上持一种批判性的嘲讽态度。

斯宾塞认为在人类历史的黎明时期，法律、宗教和礼俗这三个领域都是

由一个人来主管的。即在法律方面为部落社会的首领；在礼俗方面为仪式的主持者；而在宗教方面则被尊为神明。但这个人是人，并不是神。只是当这个权威领袖死去之后，他才被原始人尊奉为神并对之进行宗教崇拜。宗教本质上是一种对超自然存在物的信仰，要想解释宗教信仰的起源就得说明原始人如何形成了对超自然的信仰。原始人一方面逐渐认识到自然现象的因果联系，另一方面也逐渐产生了把自然事物二元化的观念。他们观察到草木有荣有枯、日月星辰去了又来、昼夜交替不已、四季变化周而复始……逐渐意识到可见事物的背后似乎有某种不可见的东西支配其间，这就产生了关于事物之可见与不可见的区分的二元化概念。对于事物的二元性或二重性，原始人因不知其自然原因，不能作出自然的说明。由此出发，原始人就有可能把这种二元性观念应用于人类自身，既然自然事物都有此可见部分与不可见部分的二重性，那么人类本身有可能是这样。他们观察到人的阴影、人在水中倒影、梦幻中人的活动、人暂时失去知觉和出神状态……根据诸如此类观察，原始人认为人和其他自然事物一样也有二重性。他们意识到除了自身的身体以外，还有另一个“我”或“灵魂”，那阳光下的阴影、水中的倒影以及梦中的幻影，都是此另一个“我”或“灵魂”的活动。特别是由于他们在梦中见到过死去的亲人和祖先，更推论到人死之后，“我”或“灵魂”仍继续存在。

斯宾塞的宗教起源论的基本思路也是将宗教的起源追溯到原始人的二元化观念而产生的灵魂观念。不过斯宾塞更强调祖先的灵魂是一切宗教的开端。尽管人类学和民族的资料不能完全证明一切民族的宗教都开端于对祖先鬼魂的崇拜，但祖先崇拜在原始人的宗教中确是居于中心的地位，而且散布地域也相当之广泛。在原始宗教的进一步发展，祖先神在神灵世界中地位越来越重要，甚至发展为至上神，从“部族之父”发展为“人类之父”，甚至发展为“造物主”之类。

4. 弗雷泽

詹姆斯·乔治·弗雷泽（1854—1941）在近代宗教学上的重要贡献之一就是他把巫术放在非常突出的地位并对之进行深入的研究。他将巫术赖以建立的思想原则归结为两个方面：第一是“同类相生”或果必同因；第二是“物体一经接触，在中断实体接触后还会继续远距离的互相作用”。前者可称之为“相似律”，后者可称作“接触律”或“触染律”。巫师根据“相似律”引伸出他能够仅靠模仿就能实现任何他想做的事；从“接触律”出发断定他能通过一个物体来对一个人施加影响，只要该物体曾被那个人接触过，不论该物体是否为该人身体之一部分。基于相似律的法术叫做“顺势巫术”或“模拟巫术”；基于接触律或触染律的法术叫做“接触巫术”。

巫术作为一种自然法则的体系，即关于决定世上各种事件发生顺序的一种解说，弗雷泽称之为“理论巫术”；而巫术作为人们为达到其目的所必须遵守的戒律，则可称之为“应用巫术”。在巫术的应用过程中必须遵守大量的规则，人们相信只有按此规则行事，巫术方能达到预期的效果，而此种规则既有积极性的，也有消极性的；积极性的规则告诉你“应该做什么”，消极性的规则则规定你“不能做什么”。前者是“法术”，后者则是“禁忌”。积极的巫术或法术的目的在于获得一个希望得到的结果，而消极的巫术或禁

忌的目的在于要避免不希望得到的结果。但这二种都是与相似律和接触律相关联，故都是属于巫术范畴的事物。

弗雷泽的基本观点是：巫术不是宗教，二者的基本原则是对立的。他认为宗教指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎含或抚慰。宗教包括理论和实践两大部分：一是对超人力量的信仰，二是讨其欢心，使其息怒的种种企图和行为。这二者中，显然对超人力量的信仰是在先的，因为必须首先相信神的存在，才会想要取悦于神。但如果这种信仰并未导致相应的行动，那它仍然不是宗教而只是某种神学信念。宗教的信仰和行为了二者缺一不可。一方面，如果某人的立身处事不是出于对神的敬畏和爱戴，那他就不是宗教信仰；另一方面，若只有行动却排除了一切宗教信仰，那也不是宗教。

弗雷泽认为在人类历史上巫术的出现要早于宗教。他既不否定巫术在人类早期历史上的积极作用一样，也不否定巫师的积极作用。在原始时代，巫术既可用来为个人服务，也可为社会服务。为社会服务的公众巫师在当时社会中具有巨大的社会影响和社会地位。后来，巫师们逐渐从社会中分离出来形成一个特殊的阶层。他们用自己的巫技为人治病、预告未来，调整气候，呼风祈雨……这有助于社会的进步。尽管大多数巫师的巫术活动往往归于无效，但这种巫师制度的巨大重要性却不能无视。至少，它使一部分人从谋生需要的艰苦体力劳动中解脱出来，被社会允许和鼓励从事对大自然奥秘的探索。他们为要担当起自己的责任就要使自己知道得比别人更多，应该通晓一切有助于人与自然艰苦斗争所需的知识，一切可以减轻人们的痛苦并延长其生命的知识，诸如：药物及矿物的特性，雨、旱、雷、电的成因，季节的更替，月亮的盈亏，太阳每日每年的运行，星辰的移动，生死的秘密……所有这些都引起巫师作为“早期哲学家”的好奇心。促使他们寻找答案。这就促进了知识的发展。弗雷泽关于宗教发端于万物有灵观之前的巫术以及巫术—宗教—科学的三阶段进化论，对宗教学的发展，发生了重大的影响。

5. 马雷特

罗伯特·拉努尔夫·马雷特（1866—1943）是泰勒的门徒和继承人。但在他继承泰勒人类学基本路线的同时，却对泰勒关于人类宗教发端于灵魂观念的万物有灵论作了一些修正。马雷特认为原始人对“玛纳”（神秘或神奇的力量）的信仰早于对灵魂或精灵的信仰，后一类以及神灵、上帝之类观念都是从玛纳发展而来，原始人在具有“玛纳”的人或物面前产生了敬畏、惊奇、恐惧、神秘之类的感情，把它们视为不同于寻常的神圣物，产生出一种把这种超自然力变为无害的、友好的冲动，于是围绕玛纳作出了一系列禁忌的规定，形成利用它们的巫术。马雷特把原始人的这种感情和感受称之为“超自然状态”。这也就是他所理解的宗教。即原始人对玛纳力的感受以及随之而作出的禁忌规定。马雷特提出玛纳加禁忌就是宗教的最低限度定义。这种状态既非宗教，也非巫术；但也可以说，它既是宗教的，又是巫术的；二者同时并存，混在一起，可以称之为巫术—宗教状态。原始时代的人并没有对二者有意识加以区分。只是到了后来，当人们重新反省它，从理性上观察它的时候，才相应地把它分别为巫术和宗教。至于区别的标准，马雷特则和弗雷泽一样，视人们对超自然神秘力量持何种态度而定。如持谦卑屈服的态度

即为宗教，否则，即为巫术。但这种对超自然力量持谦卑态度的宗教行为，并非象弗雷泽所说的那样只是文明人才有的东西，早在未开化的原始人中也有了。

6. 杜尔凯姆

宗教是一种非常重要的社会现象，在人类的社会生活中起着巨大的作用，因此研究宗教的宗教学则必须把宗教放在人类的社会生活中，考察宗教与社会的关系。这二大学科发展的需要，在 20 世纪初期的西方学术界彼此交会、重合，于是就出现了宗教社会学。

人们一般将法国的杜尔凯姆和德国的马克斯·韦伯说成是宗教社会学的创立者。艾弥尔·杜尔凯姆（1858—1917）是一位出生于法国的犹太人。按照当代法国著名社会学家和哲学家雷蒙·阿隆的研究，杜尔凯姆和马克斯·韦伯一样，“他们思考的基本问题是宗教与科学的关系问题”。他们通过不同的途径发现了孔德的一个思想：只有共同的信念才能维持社会人群彼此的一致。然而，他们又觉察到：传统遗留下来的与信仰超经验体联系在一起的宗教已经为科学思想的发展所动摇。在 19 世纪末期，宗教信仰与科学之间存在着难以克服的矛盾，传统的宗教正在走下坡路。但是，他们作为社会学家仍倾向于相信，只有具备了能够使社会集体成员团结起来的共同信仰，社会才能保持其结构，维护其一致；（雷蒙·阿隆《社会学主要思潮》，上海译文出版社，1987 年版，第 332 页）。

然而他们的观点又有着鲜明的分歧。杜尔凯姆的观点是：一方面，他认为传统的宗教不再能适应他所了解的科学精神的需要；另一方面，他作为孔德的忠实信徒，考虑到社会需要协调一致，主张应该建立或树立某种绝对的共同信仰，这就是一种受科学精神启示的道德。在他看来，现代社会的危机的原因，主要在于宗教决定的传统道德曾得到应有的替代。杜尔凯姆的最为重要的一部著作是《宗教生活的基本形式》（1912），这本书研究了人类历史初期宗教秩序的基本特征。但其基本宗旨却是在人类最原始、最简单的社会中去寻找社会的奥秘，借助于原始社会中社会—宗教结构的性质理解现代社会改革的要求。

杜尔凯姆认为宗教这类现象虽然很多，但本质上可以归结为二个基本范畴：一为信仰，二为仪式。前者属于信念、主张和见解，并存在于许多表象之中；后者则是明确的行为模式。仪式是表现宗教信仰的行为，因而只有了解了信仰之后，才有可能了解仪式。一切宗教信仰，无论是简单的，还是复杂的，全都具有一个共同的特征：即把世上一切事分为“世俗”和“神圣”二大类，即区分为“神圣的事物”和“世俗的事物”二种对立的群体。信仰、神话、教义和传奇，表达了神圣事物的本质，表现了它们所具有的美德和力量，表现出它们互相之间的联系以及和世俗事物的关系。宗教信仰的对象是不同于“世俗事物”的“神圣事物”。

宗教信仰的另一个重大特点是对于信仰它的群体来说，它具有共同性、一致性。这种共同性使人坚持特定的信仰，履行与此相关联的宗教仪式活动。真正的宗教信仰绝非只是这一群体之中的全体成员分别体认的，它们是属于这个群体，并且由此造就了群体的统一性。由于成员们有着共同的信仰，就构成成员个人认为群体是统一的。他们以共同一致的思想方式来看待神圣的

世界及其与世俗世界的关系，并把共同的信仰、一致的观念化为实践活动，结成教会组织，组成统一的社会。在人类的历史过程中，任何一种宗教都是有教会组织的，但组织的方式不同，有时，教会严格限于某个国家，有时又跨越国界；有时它囊括整个民族（如罗马、希腊、希伯来），有时则只包括民族中的某一部分（如新教问世以来的基督教社会）；有时教会由一个祭司团来引导，有时却完全没有引导机构。但是无论在何处，只要我们见到有宗教生活存在，就会发现那里有构成宗教生活基础的特定群体（教会）。

杜尔凯姆也和弗雷泽一样，把宗教与巫术区别开来。虽然对巫术的信仰广泛渗透到社会各阶层之中，信仰巫术的人和信仰真正宗教的人几乎一样多，但是宗教不同于巫术，杜尔凯姆认为二者的根本不同点是在宗教生活中，信徒个人通过教会组织作为道德共同体而有着持久的结合；而在巫术中，巫师与其追随者之间以及追随者相互之间，都没有那种可以使他们结成一个一致的道德共同体的持久的联系，因而无法和信仰同一位神圣对象并履行共同的宗教仪式的人们所形成的那种团契相提并论。巫师与其门徒的联系一般是偶然的，暂时的，有如医生和病人之间的关系。门徒之间则可能没有任何联系，甚至互不相识。

杜尔凯姆认为宗教是“一种统一的信仰和行为的体系，这些信仰和行为与神圣的事物（即被与世俗事物区分出来归入禁忌范围的东西）有关，这些信仰和行为把所有信奉者团结到一个称为教会的单一的道德共同体之中”（杜尔凯姆《宗教生活的基本形式》法文本，第65页）。他的这个宗教定义强调宗教生活的最本质的因素一是对“神圣事物”的信仰，其他一切都是由此种神圣物的信仰派生出来的，但此种神圣物并非必然是人格化的神灵，而是区别于世俗事物并归入禁忌规定范围之内东西；二是宗教仪式表现为对神圣物之信仰的行为活动。仪式服从于信仰，信仰决定行为；三是共同的信仰和共同的仪式基础上结成一个统一的社会群体，即作为道德共同体的教会。

杜尔凯姆认为图腾崇拜是一种最原始的宗教。他在《宗教生活的基本形式》中以澳大利亚部落民的图腾崇拜为典型，深入分析了这种宗教形式的性质和特征。在几乎所有的澳大利亚部落中，氏族群体在集体生活中占决定性的地位。氏族有二个本质特点：首先，组成氏族的个人认为他们是由亲属纽带结为一体的。但这种亲属关系并非血缘关系，而仅仅出于他们具有共同的姓名。其次，用以标志群体的名称是某种特殊的事物，即图腾。氏族的图腾也是其每个成员的图腾。每个氏族都有一个独具的图腾。在绝大多数场合，作为氏族图腾的物体是动物或是植物，尤以动物居多。

但是图腾绝非只是一个名称，而是一种象征（徽章）。每一图腾都有其标记或徽章。在几乎所有的部落中，他们在作为徽章的物体（木片或光滑的石头）上画有图腾的图像，从而使图腾纹章具有神圣的性质，它们被应用于宗教仪式或庆典之中，成为圣餐仪式的组成部分。这样一来，在图腾被用作集体之标志的同时，便具有宗教的特性。事实上，氏族群体以同图腾的关联为标准，把一切事物区分为二个部分：与之有关者为神圣，与之无关者为世俗。图腾被视为神圣的事物。

在原始人心目中，他们崇拜和祭礼的图腾这种神圣事物是某种高于他们个人的东西，是先于他们个人而存在的社会力量，并且比个人存在的时间更长久，个人在无意中崇拜的就是这种社会力量。事实上，图腾本身乃是一种象征，它所表现的东西就是氏族、就是社会本身。杜尔凯姆明确指出，图腾

既是神的象征，又是社会的象征。神和社会本质上只是同一个东西。因为一般说来，一个社会仅仅由于自身凌驾于人们之上的权能，便必然会在人们的脑海里留下神圣的强烈感觉。对于社会成员来说，社会就是人们崇拜的神。而且事实上神首先就是人们认为优于自己的东西，认为自己要赖以生存的东西。它或者已经有意识地人格化，如宙斯、耶和华；或者只是一种抽象的力量，诸如图腾崇拜。崇拜者无论处于何种情形之中，都确信自己掌握一种特定的行为方式，在仪式的交流中他不仅感到了那个神圣原则的本质，而且还受到它的作用和影响。如今，社会依然使人们产生永远要依赖它的强烈感受。由于社会有一种独具的、不同于个人本质的本质，它所追求的目的也成了它特有的。但是由于它不通过人的中介作用便不能获得自己追求的东西，因而就帝王般地命令人们这样那样去做，并要求人们忘掉自己的利益，甘当它的奴仆，强制人们忍受各种折磨、穷困和牺牲（没有这些，社会生活就不可能继续）。这样，人们就不能不迫使自己屈从于那些既非由人们制定，也不是人们向往的行为准则和思想准则。而这些准则有时甚至是与人们的爱好和最基本的天性完全相反的。

在原始时代，氏族所拥有的那种集体性的神圣力量，通过图腾的形式在思想中表现出来，图腾的徽章象征着神之可见的躯体。图腾徽章所有的这种宗教力量不仅从外面进入于氏族个人的内心，使他们相信自己身上也保存那种寓于图腾中的神圣性，而且也使图腾徽章象征的图腾物成为神圣事物。这是因为，图腾徽章是宗教崇敬的对象，图腾动物或植物也要求受到同样的崇敬，并且成为神圣的。除此以外，由于图腾动物或植物与图腾徽章在外部形态上极为相似，所以，氏族成员不能不认为它们具有本质相同的力量或作用。由于这些原因，直到人们相信在仪式中食用图腾动物的肉会产生积极意义之前，人们一直是禁止杀害和食用图腾动物的，原因在于图腾动物和氏族徽章相似，那是它自己的形象。同时，由于图腾动物与人比起来，更相似于图腾徽章，因而它在神圣事物的序列中自然处于高于人的地位。杜尔凯姆通过对图腾崇拜的产生和演进的分析，意在说明社会本身把自己神圣化、成为社会成员信仰、崇拜、服从的对象。当然，社会把自己神圣化的象征形式，既可以是图腾徽章，也可以是其他象征形式。最原始的形式是图腾，后来则发展为各种神灵，甚至上帝。这种社会宗教化的过程，不仅存在于原始社会的部落民，而且也存在于现代社会之中。

杜尔凯姆把一切宗教仪式分为三大类，并分别说明了它们的作用：第一类是消极仪式，如宗教的戒律。消极仪式的发展方向就是各种禁欲主义的宗教禁忌规定；第二类是积极的仪式，如宗教团体的仪式，祈祷多子多福的仪式；第三类是赎罪的仪式。所有这三类仪式都能够起一种重要的社会作用，其基本目的在于使共同体继续维持下去，重新加强社会成员个人从属于社会集体的观念，使人们保持信仰和信心，在举行宗教仪式时，一大群社会成员聚集在一起，兴高采烈，进入高度兴奋的狂热状态，正是这种状态，社会集体表现出了对个人的压力和权威，宗教仪式的社会功能即在于此，它加强了信徒与神的关系，也因之而加强了个人与社会之间的关系。在杜尔凯姆看来，仪式是一种手段，社会集体通过这一手段来定期地重新肯定自身。那些认为自己是被一个有一致的利益和传统的团体联合在一起的个人，则通过共同的仪式活动而意识到他们在道德上的一致性。一个宗教只有通过宗教仪式所维持的宗教信仰才能存在下去，宗教仪式是信仰的象征，也是一种不断更新信

仰的方法。

7. 韦 伯

马克斯·韦伯（1864—1920）与杜尔凯姆是同一时代的人，在社会学和宗教社会学领域中，他们二人处于同样重要的地位，发挥着同样巨大的影响。韦伯在宗教与社会，以及人的行为究竟由什么因素决定和制约这一社会学根本问题上具有其自己的基本观点，他认为直接支配人类行为的是物质上与精神上的利益，而不是〔宗教的〕理念。但是由〔宗教〕理念所创造出来的“世界图像”，常如铁道上的转辙器，决定了轨道的方向。在这轨道上，利益的动力推动着人类的行为。人们希望“自何处”被拯救出来，希望被解救到“何处去”，以及“要如何”才能被拯救等问题的解答全在于个人的世界图像。物质和精神上的利益是决定人类行为的直接动力，但宗教的理念则是决定人类行为的轨道与方向之指导。例如，人很可能希望从政治压迫和社会隶属状态下解救出来，但其方向和最终目的却可能是救世主许诺的来世天堂；人也可能希望摆脱永无止境的激情和欲望，而达到清净寂灭的神圣境界；人还可能希望从原罪所导致的苦难、不幸、死亡中拯救出来，在地上或天上的天堂里享受永恒的至福。人们追求宗教救赎的性质与目标，虽然会受到社会各阶层的利害状况和生活样式的强烈影响，但决定人们在生活态度之方向的终极价值却是宗教制约下的产物，宗教制约下的价值往往是决定性的关键因素。

韦伯既没有对宗教下一个专门的定义，也没有就宗教之起源和发展作过系统的说明，但他对宗教的基本性质却也做出了自己的解释。他对各种宗教行为和宗教现象所做的社会学分析中，表明他是一个宗教进化论者。在宗教的性质或本质问题上，他的解释与杜尔凯姆在《宗教生活的基本形式》中的说法，虽然使用的名词不同，但实质却基本一致。杜尔凯姆认为人类的宗教起源于原始人把一切事物区分为“神圣的”和“世俗的”，以及对神圣事物所作的禁忌规定；韦伯认为原始时代的宗教是由于原始人认为有些人和物具有天赋的超凡能力，他名之曰“卡里斯玛”（Karisma）。这种“卡里斯玛”指的是具有一种不平凡禀赋的人，而无论这种资质是实际真有的，自称具备的、或是人们假设认定的。所谓“卡里斯玛支配”，实际指的是一种对人的支配（不管支配的性质主要是外在的，还是内在的），被支配者是基于对某一特定个人之非凡禀赋的信仰，因而服从巫师、先知、狩猎团与掠夺团的首领，甚至政党的领导人物等。这种支配的正当性是奠基于人们对非凡禀赋的信仰与皈依，因为此种禀赋远非常人所能具有的，并且原先还被认为是超自然的。

韦伯认为“信仰”本质上与单纯理解或接受神学教义的真理有所不同，它具有一种个人性的特色，这使得信仰不仅仅是一种学习形式，而且是一种对上帝的承诺，是对神和上帝的一种无条件的服从与献身。信仰的最大特色是不以理性为转移，它的格言是“唯其荒谬，更可相信”。信仰虽然不是合乎理性、可以验证的一种知识，但能在信仰者的实际生活中产生巨大的力量。但是，随着世俗理性主义的发展，信仰不可避免地要逐渐丧失其对信仰者的影响力。

韦伯还专门分析了各社会阶层对于宗教的态度。一方面，不同的宗教有不同的社会承担者，另一方面，不同的社会阶层对待宗教也有不同的态度。

教权制组织阶层产生于灵魂司牧者（聆听告解、规诫罪人）的职业性行当。他们企图独占宗教救赎事业，并企图将这种授予权制度化成为“圣礼恩宠”或“制度恩宠”形式，主张宗教救赎只能由教士阶层举行仪式来授予，反对信仰者个人自行获救。政治性的官僚阶层对各种追求个人救赎并结合为自由共同体的宗教均持怀疑态度；对于与国家竞争的教权制度恩宠也不予信任。在政治官僚看来，宗教义务只不过公民的一种社会性义务，因此，宗教礼仪应合于行政法规，其性质由官方决定。军人阶层往往也倾向于绝对现世的利益，与一切神秘论无缘。对原罪、救赎和谦卑之类概念格格不入。如果宗教发出为信仰而战的口号，而此异端或不信者又是军人阶层的敌对势力时，军人就会与此宗教发生密切的关系。农民阶层容易倾向于巫术。因为他们的全部经济生活特别受制于自然，时时依赖于自然力量，所以农民易于相信可以用巫术来强制主管自然力之神灵，或者贿习神灵的善意，对于使用麻醉剂或舞蹈所产生的狂迷神往、神灵附体之类神秘宗教行为，骑士阶层往往认为有损尊严和荣誉的身份，而农民阶层则欣然接受。市民阶层（职工、商人、工业企业家等）的宗教立场千变万化。市民阶层的共通点是在生活上倾向于实践的理性主义，因为他们的经济生活在很大程度上已不再受制于自然的束缚。他们的生活需要技术的或经济的计算，以及对自然、对人类的支配为其基础。故其中有着产生一种伦理的、理性的生活规范的可能性。市民阶层越是摆脱图腾制度的束缚和氏族制和种姓制的桎梏，就越有接受使命先知型的宗教预向。他们常用使命先知那种视自己为神的工具的感情来规范自己，并认为禁欲的行动即是合乎神意的行动。他们不接受和追求冥思型的与神合一的神秘主义宗教。

《基督新教伦理和资本主义精神》是马克斯·韦伯一生最著名的一部著作。韦伯力图证明基督教新教的教义和伦理思想实际上是西方资本主义经济行为的决定性因素。他提出宗教观念是经济行为的决定因素，因而也是社会经济改革的原因之一，认为对财富的贪欲与对最大限度利润的追求，本身与资本主义并不相干，这种欲望存在于一切人身上，不但不是资本主义或资本主义精神，而且“资本主义更多地是对这种非理性欲望的一种抑制或可至少是一种理性主义的缓解”。资本主义的经济行为是依赖于利用交换机会谋取利润的行为，亦即是依赖于（在形式上）和平的获利机会的行为。在韦伯看来，资本主义在其他文明国家、如中国、印度、巴比伦、埃及、在古代地中海地区、在中世纪以及在近代都一直存在着，然而理性的资本主义却只在西方得到了发展。最重要的原因在于基督教新教具有不同于中国宗教、印度宗教和其他宗教的独特性。新教的教义和伦理造成了西方人从事资本主义经营、构成资本主义制度的行为动机。

8. 马林诺夫斯基

布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基（1884—1942）在宗教的发展史上之所以值得载入史册，不仅在于他在英国从遵循泰勒、弗雷泽为代表的宗教人类学路线专注于宗教的起源和发展问题转变为侧重宗教之社会功能问题的研究，从而为英国的社会人类学或宗教社会学奠定了基础；而且还因为他在宗教研究中改变了弗雷泽那种在书斋中收集整理资料以著书立说的方法，亲身走到西太平洋特洛布利安岛的原始部落民中进行长期的实地调查，以亲自调查的

第一手资料为根据进行理论概括，开拓了人类学研究的新风尚。

马林诺夫斯基认为巫术决不是原始科学，原始人对经验知识巫术的应用范围有清楚的区分，巫术作为人们的信仰和活动的一种体系，基本上是在满足生活需要中感到智力和技术无能为力时的一种反应。在他看来，原始人既不是泰勒所谓的沉思梦幻生死问题的“原始哲学家”，也不是列维·布律尔所谓的处于前逻辑思维状态只沉溺于神话之中的人，而是具有经验知识以应付生活需要的人，这种经验知识可以说就是原始人真正科学。但是这些知识和科学的范围和效能都是有限的，在知识的限制和无能为力之处，人们就认为有“天命”或“神秘力量”左右其中，并试图通过仪式活动控制这种力量以满足实用目的，这就是“巫术”。巫术与科学的区别首先在于科学基于以观察为基础的普遍经验且为理智所固定，而巫术则基于情绪状态的特殊经验，在这种经验中所观察的不是自然，而是自己；启示真理的不是理智，而是感情在人类机体上所起的作用。其次，科学所根据的是信念，视经验、努力和理智为真实；而巫术所依靠的是信仰。第三，知识的理论来自逻辑，巫术的理论则来自受了欲求影响的联想。总之，巫术与科学分属于二种不同的领域。各处于不同的传统、不同的社会背景、不同的行为类型之内，科学作为理智的知识系统属于世俗的领域；巫术作为信仰系统，属于圈在禁忌、神秘之内的神圣领域（宗教亦然）。

马林诺夫斯基认为，巫术的产生并不是宗教人类学家津津乐道的“巫术力”（玛纳之类）在认识上加以抽象的结果，而是在知识和技术无力实现生活目的的时候，在人的感情自然而然地处于紧张状态的时候，对这种状况所做的一种情绪上的反应。如人在希望达到一个目的而不能实现时，就会产生和爆发出相应的感情和情绪活动，对敌人是诅咒辱骂；对情人则乞求，并做出相应的身体动作来，这是一般人的生理—心理机构所有的自然反应。当这种感情通过语言和行动爆发出来时，有时就会出现与所追求的目的相当的幻觉。

马林诺夫斯基从功能主义的角度分析了巫术在个人和社会二方面所发挥的作用。首先，巫术具有满足个人心理—生理需要的功能。即在人们因无力实现生活欲求而感到恐惧、希望和焦虑，使人机体处于不稳定的失衡状态的时候，巫术行为给人以目的实现的意象，巫术因而具有使人的主观上的心理—生理恢复平衡状态的主体性价值。如果你相信巫术的价值，你一定会信心倍增，勇往直前，相信在事业上有更多的成功机会。由此可知，巫术有一种功能的和经验上的真实性。其次，巫术不仅对于个人是一种合的力量，而且也是一种将社会组织起来的力量。巫师依靠其神秘知识控制了相关的实际活动，这就使巫师成为社会群体中举足轻重的人物。更重要的在于巫术本身就是一种具有组织性的力量。在图腾制社会里，各种有关的巫术仪式规定了部落的社会结构和组织制度。许多部落的军事组织与战争巫术密切相关，政治事务和整个部落的生产事务都取决于巫术活动。巫术仪式活动为社会群体提供了一种团结所必须的道德和法律的机制。

巫术的主要形式大多具有专业化和制度化的倾向。巫术或者掌握在某种秘密结成的巫士集团之手，或是掌握在拥有政治权力，声誉和财富的权威集团之手，因此，巫术可以用来强化习惯法，或用来满足当权者的愿望。巫术总是捍卫既定的利益，捍卫业已组织化的特权。

宗教与巫术相同的方面在于二者都属于与世俗领域有别的神圣领域；相

异的方面在于神圣领域中宗教与巫术的性质和功能均各有不同。宗教与巫术都是在身处生活困境而理智的经验没有出路的时候，于是便借仪式和信仰逃避到超自然的领域之中；宗教与巫术的仪式与信仰都严格地根据于传统，都存在于奇迹的氛围之中，而且都围绕神圣领域有一套禁忌规定。但巫术是实用的技术，所有的动作乃是达到目的的手段，而宗教则是行为本身便是目的，此外别无目的；在巫术中，人们认为只要使用某种咒诅或仪式便可产生某种结果，而在宗教信仰中，则以某种整个超自然界（灵与魔、图腾、保护神、部落万有之父、来生的向往之类）作为信仰的对象，由此创造出花样繁多的宗教神话来说明教义，创造出宇宙开创神话、文化英雄神话以及神与半神的种种神奇故事，相比之下，巫术神话则不过是对巫术师的奇才异能的反复夸大而已，其内容和形式简单多了。

尽管宗教的仪式本身既是目的，并不在于它是否具有生活实用价值，但宗教却具有非常重要的社会功能。这是由宗教的根本性质所决定的。马林诺夫斯基作为功能主义者，他强调宗教的根基即为人的生物性本能，认为宗教是和人类的基本需要（即生物性需要）有着内在的联系。人的生存需要，必然要求人与人互相合作，而这种合作之所以可能，在于个人感情中产生了一种道德力量。这种力量最根本的是形成于亲子关系和亲属关系之中，然后扩大到氏族，乡里和部落之间。这种维系人际关系的道德情操以及对死亡的情绪危机，便构成宗教信仰的泉源，也构成对宗教信仰的需要。

原始人由于害怕死亡，便不承认死是生命的尽头，由此产生灵魂观念和灵魂不死观念。人希望永生，可感官却告诉他尸体的腐烂，从而产生对死的恐惧。在这种时候，宗教便来解救情感在生死关头的难题：“宗教的办法，乃是采取积极的信条慰安的见解，在文化上有价值的信念，使人相信永生，相信灵的单独存在，相信死后脱离肉体的生命。宗教给人这样解救的信仰，更在种种丧礼上面、祭礼上面、与死者相交通的各种礼仪上面，而且借着祖灵崇拜等，以使这样的信仰表里充实、具体而可捉摸”（马林诺夫斯基《巫术·科学·宗教与神话》，第33页）。这也就是说，构成了宗教的基础的对灵魂的存在和永生的渴望，与人的生存自保本能相联系。这种宗教信仰在满足了人的生活需要的过程中发挥了宗教的社会功能。人类生活上的每一重要危机都使人产生情绪上的扰乱和精神上的冲突以及可能的人格分裂。宗教信仰的作用则是把精神冲突中的积极方面变为一种标准化的传统。所以，宗教信仰满足了一种固定的个人的需要，而这需要乃是与社会组织相联系的相关心理造成的。由于宗教的信仰和仪式使人生的重要举动和社会契约公开化、传统化，并且打上超自然的印记，这就增强了人类团结的凝聚力。

9. 拉德克里夫—布朗

拉德克里夫—布朗（1881—1955）与马林诺夫斯基一起被人们认为是英国的社会人类学或宗教学中功能主义学派的开创人。他认为应该把宗教信仰和各种宗教的或巫术的仪式看作是一个复杂的社会体制的组成部分，人类正在这一制度中用一种有条理的方式生活在一起，没有宗教的信仰和仪式，社会秩序难以形成和存在。人类的有秩序的社会生活，依赖于社会成员精神上的某种控制其相互行为的感情。宗教仪式培育和维系了这种感情，社会的规范则有赖于这种感情。人们可以在祖先崇拜这种宗教现象中发现宗教形式和

社会结构形式之间存在着密切的一致性。祖先崇拜仪式与世袭制结构有一致的关联，献祭仪式则是社会用来再一次肯定和加强那些为维护社会的一致所必须的感情。

拉德克里夫—布朗认为，社会制度也可以被认作为价值体系。一个社会有许多个体，他们在社会关系的网络中结为一体。在社会关系中，个人利益必须与别人的利益协调、限制或调整，如果不树立起共同利益的尺度，社会就没有存在的基础。这种价值尺度的一致是社会存在的最重要条件。在社会群体中，每一个人（主体）对别人（客体）来说都有利害关系，是其他所有客体关注的对象。就这个意义而言，每一个体对于整体而言都具有社会价值。在社会成员中间，对于他们所赋予不同种类的对象的价值。存在着某种程度的公认尺度，而大多数仪式的价值就是上面所说的社会价值。仪式是人们与某种社会地位相适应的诸多情感的规范化、秩序化的表现形式，因此社会可以用仪式来重新规范人们的情感。在人们参与仪式活动的过程中，仪式发生着一种教化个人情操的作用；而这种个人情操的保持，则是社会秩序赖以存在的基础。

拉德克里夫—布朗不完全同意马林诺夫斯基所谓巫术仪式和宗教仪式的功能在于可以消除个人在生活危机时的焦虑、失望和恐惧这一观点。在他看来，某些仪式的作用可能完全相反，即如果没有这些仪式以及与此类仪式密切联系信念，人们或许根本不会感到焦虑和恐惧；恰恰是这些仪式本身在人们的心理上造成不安全或危险的感觉。拉德克里夫—布朗认为，仪式的价值主要不在这里，而在于社会的价值，即通过人们的仪式活动，通过共同的希望和恐惧，通过人们对事件的共同关注，使社会群体中的不同个体暂时地或永久地紧密联系在一起。在一个既定的社会群体中，一个胎儿即将出生时，父亲总是会感到忧虑，至少要表现出忧虑。根据社会规定的仪式规则或象征规则，他的忧虑必须通过一种象征形式表现出来。例如举行某种象征活动，仪式行为，遵守相应的禁忌规定。对于每一条应遵的规则都有一定的道理和规约。这种道德的、法律的规定便对个人产生一种普遍的、充分的控制力量，而仪式规定的责任和义务由此提供了使其遵从的理性化的动力。在这种仪式命令的背后是一种社会公认的宗教信念：如不遵从仪式的规则，就会有某种灾祸或不幸降临。不是患病，就是死亡；不仅祸及个人，也会祸延氏族。所以，这些仪式规定和禁忌规定对整个群体都有重要性和意义，具有社会价值。在拉德克里夫—布朗的功能主义理论中，宗教仪式和巫术仪式的“仪式价值”不过是一种强制性的社会意识，是把人们从结合在社会体系之中的社会意义的象征表现。仪式的根基在于赋予对象或事件以仪式价值。这些事件或者本身就是将共同体成员结合在一起的，对社会成员具有共同利益的重要对象；或者它们象征地代表了这些对象。

10. 冯 特

威廉·冯特（1832—1920）是一位受过严格的科学训练（物理学、生物学、心理学、医学），又在人文领域（哲学、逻辑学、语言学、伦理学、宗教学）深有造诣的大学问家。他于1879年在莱比锡大学建立了世界上第一个心理实验室。在生命最后的20年，则专心致志地研究民族心理学，他把语言、艺术、神话、宗教、社会风俗习惯等文化形态视为民族心理或社会心理的表

现，对之进行研究。

冯特在民族心理学中对宗教心理的探究显然受到泰勒为代表的宗教人类学的影响，他按照宗教进化论的思想路线去探讨宗教的起源和发展问题。他的主要目的在于揭示人类各民族宗教神话之起源和发展过程中的心理作用，剖析氏族、部落、民族等社会群体中各个成员的共同的心理气质。他力图说明，在人类各社会群体的历史发展的各个阶段上，实际存在的是何种形态的宗教信仰，心理学又应如何解释和说明这种种宗教形态。

在冯特看来，宗教信仰的基础乃是人类的心理活动或心理因素，但这种心理活动不是泰勒、弗雷泽所主张的理智活动，而是人的感情活动和意志活动（接近于马雷特的宗教观）。因而人类最早的宗教产生于原始人的感情活动，产生于“恐惧感”和“敬畏感”。原始人把这种感情投射到外在的环境对象，这就产生了对精灵之类的信念和相应的崇拜活动和巫术活动。此类宗教观念和宗教崇拜活动产生之后，人类精神经历了(1)图腾崇拜时期；(2)祖先崇拜和英雄崇拜时期；(3)多神崇拜时期；(4)人道宗教和世界各大宗教时期。这样四个历史发展阶段。

11. 柳巴与斯塔伯克

宗教心理学之所以在美国发展起来，在一定程度上得益于美国的特殊社会条件。美国是一个来自世界各民族的移民组合而成的国家和社会。基督教新教居于优势地位，但其他各种宗教也合法存在并自由地活动。在美国的精神生活中，“个人宗教”是宗教信仰的流行色，宗教就是每个人个人相信是宗教所做的那些事情。由于多民族、多宗教共存于一块土地，美国社会事实上成了各种各样宗教争奇斗艳的实验场，每个人都有自己的宗教信仰和宗教动机，也有各自的体验。这种社会情况既为研究宗教心理的心理学家提出了研究课题，也为研究提供了方便条件。

詹姆斯·H·柳巴（1868—1946）是本世纪最初十年间最有名的美国心理学家之一。他接受了进化论，把宗教视为反科学的东西。柳巴对宗教体验的基本态度却与斯塔伯克和詹姆士完全不同。后二人都准备承认宗教体验中超验意义的真实性，而柳巴却根本否认这一点，把宗教生活的神学方面完全说成是其道德方面的副产品，认为宗教感觉无非是道德上的不完备之感，伴有对安恬的祈求和渴望；而宗教这个名词越来越变得不过是一团罪孽之感和解脱此种罪感的欲望和情绪，就像患病的肉体希望摆脱痛苦一样。柳巴认为，所谓宗教意识与正常的人类意识本质上并无不同。在说明宗教体验中的超验对象时，他从不求助于超验性的实在，并断然否认所谓“超自然”之类东西的存在。宗教意识本身是一种自然现象，可以作出自然科学的解释。

柳巴将人类对于上帝和灵魂不朽的信仰解释为人类心理的“投射”。在他看来，对神的信仰本质上就是对于因果关系的解释以及在人生困境中想得到帮助的愿望，这种理想愿望的客观化就成就了神明信仰。他把一切宗教信仰、宗教情感、宗教体验归结为心理活动，作出自然主义的理性解释，否定任何超自然实体的存在。按照夏普的评价，柳巴和霍尔这二个人宗教观的理论背景就是欧洲所说的“实证主义”，它是物质主义的、功能主义的，解释宗教为的是取消宗教。这种思想倾向和那个时代比较宗教学（宗教人类学、宗教社会学）的整个倾向相一致，只不过柳巴更自觉地应用心理学的分析方

法来达到化解超自然宗教信仰而已。

埃德温·迪勒尔·斯塔伯克（1866—1947）之所以得到宗教心理学先驱者这样一个评价，一是因为他是研究宗教皈依的心理问题的第一批学者，二是因为他在1899年写出了第一本名为《宗教心理学》的著作，三是因为他在宗教心理学研究中第一次成功地使用了问卷调查法。斯塔伯克在宗教心理学研究方面的一项引人注意的成果，是关于人的青春期与宗教皈依过程的关系。他使用了计量统计方法来从事这项研究。他的统计表明在教会环境长大的少年人通常“皈依”宗教的过程与不在教会环境长大的其他各界少年人的青春期的一个正常阶段（即那种进展到一个比较广大的精神生活的成长过程），表面上是颇相类似的。从年龄上看，二种情况通常都发生在14岁和17岁的中间；而且这二种情况的表征也相同，即都有一种觉得不完全、不圆满的感想，常产生出沉思、抑郁、病态的内省和罪孽之感，因怀疑而产生的烦恼以及对将来的忧虑等；二者的后果也是相同的，即由于各种官能对于更大的展望的适应而自信力加强，因而发生快乐的慰安。自然发生的宗教觉醒与在青春期常见的兴奋、紧张也会发生神秘的体验。斯塔伯克据此对青少年时期的皈依现象做出了这样一个结论：皈依主要是一种常态的青春期现象，是由儿童的小世界转变到成年人的较大的理智的、精神的生活的过渡时期的连带现象。

12. 詹姆士

威廉·詹姆士（1842—1910）是美国开创宗教心理学研究的第一代学者中最杰出的代表。他从自己提出的实用主义哲学出发，认为上帝观念和其他各种观念一样，其是否为真的关键在于它是否于人的经验生活有用，“根据实用主义的原则，只要关于上帝的假设在最广泛的意义上能令人满意地起作用。那些假设就是真的”。他主张宗教心理学研究的内容与对象不是宗教的制度，而是人的宗教感情和宗教的冲动，它的材料则是自觉其宗教感受而在自叙的文学中表达出来的主观现象。这种用自叙文字表达出来的对于主观感受的自觉，当然就不是宗教开端时原始人所能提供的，而只有在比较发达的宗教生活中的人才能有些感受，也才能用文字自叙出来的。

詹姆士分析了二种不同的信教人的宗教感情和宗教冲动：一种是普通的信教人，即只是顺应服从于国内已成惯例的宗教仪式的人，这种人的宗教信仰是别人为他弄好的，是传统传袭下来的，是由模仿弄成一定的形式的，是由习惯保存的。另一种是具有宗教“天才”的人的创造性的宗教经验。对于这种宗教天才，宗教生活不是枯燥的习惯，而是强烈的狂热感情，为前一种人树立宗教生活的模范。但是，这种类型的宗教天才常表现为神经不稳、精神变态的心理症象，特别是某些宗教领袖的变态心理更为强烈，他们常有神迷状态，听见幻声，看见幻象，表现出被认为具有病态之特别行为。可是，正是由于他们的这种精神病态增大了他们在宗教上的威望与影响。研究这一类人的宗教经验具有特殊的意义，因为正是他们的宗教经验在宗教上发生了巨大的影响。在这个问题上，詹姆士既反对“医学唯物论”把这种人的宗教经验归结为生理病态的表现而不屑一顾；也不赞成独断神学把它们归源于教皇的权威、起源于超自然的启示，或起源于高等神灵的直接附体。詹姆士按照他的实用主义经验论指出，要评判此类宗教经验，不能以其根源，只能按

其效用：

宗教界的幻象和神话之中，有些明明是愚妄的；神迷状态和痉挛症之中，有些对于行为与品性太无结果，不能认为有意义，更不能认为神圣，在基督教的神秘主义的历史上，有些神话和经验真是神圣的奇迹，有些是魔鬼在恶意之下所能假冒的，因而使本人的恶毒比从前加倍；怎么样能够分别这二种经验，需要最能正心的人的全部聪明和经验。最后总要用到我们的经验派标准，就是你们应该由他们的结果认识他们，不应由他们的根源认识他们。（詹姆士《宗教经验种种》，第16—17页）

詹姆士将他的从“效果”去评价宗教经验的实用主义标准具体化为三条：一是直接的洞察力；二是哲学上的合理性；三是道德上的有益性。宗教经验是属于个人（特别是宗教天才、宗教领袖者）的宗教经验。詹姆士的宗教心理学特别专注于此类“个人性宗教”，而不热心于大众遵循信奉的“制度性宗教”。制度性宗教的要素无非是崇拜、牺牲、感动神心的方法、神学、仪式和教会组织之类。如果我们的宗教研究局限于讨论制度的宗教，那就会将宗教的意义规定为一种赢得神宠的外部技术。而如果宗教是宗教研究关注于个人的宗教部分，就会关注人的内心倾向，他的良心、他的功过以及宗教感情所激发的个人行为，而不是仪式行为，是个人直接面对他所体验的上帝，一切制度性宗教因素就降至次要地位。个人性宗教直接关系是从心到心，从灵魂到灵魂，直接在人与上帝之间。詹姆士说他的宗教心理学的研究对象和范围局限于纯粹的个人性宗教部分。个人性宗教是宗教的起点，比在神学和教会基础上建立起来的制度宗教更为根本。

正是由于詹姆士把个人的宗教体验视为宗教生活中最根本、最先起、最有意义的因素，而把制度宗教视为个人宗教经验制度化的产物，所以宗教本质上就是个人在其孤独时刻对神圣对象的经验。据此，他对“宗教”下了一个心理学的定义：“各个人在他孤单时候由于觉得他与任何种类他所认为的神圣对象保持关系时所发生的感情、行为和经验。因为这个关系也许是道德的，也许是物质的，也许是仪式的，所以显然我们所谓宗教，会产生那些神学、哲学和教会组织等次等现象”（同上，第30页）。

詹姆士认为，所谓一个人“皈依了”，意思是说，从前在此人意识阈内处于边缘的宗教观念，现在占据了中心地位，宗教信仰成了他全神贯注的中心，至于是何种造成心理兴奋点的移动，心理学不能准确地解释。对于那些自称感到有上帝或神的作用，从而“顿悟”式地突然皈依宗教的说法，詹姆士本着实用主义的原则并不绝对否定，基本上主张用“潜意识”的活动对此做出说明。

詹姆士概括了“神秘主义意识状态”的四个特点：(1)“超言说性”：经历神秘心态的人认为不能用任何语言将其内容传达出来；(2)“知悟性”：神秘状态是理智所不能探测的彻悟境界，虽然不可言传，但充满义蕴；(3)“暂现性”：神秘心态不能长久维持；(4)“被动性”：神秘心态之来，是可遇而不可求的东西（不依个人意志，有高级权能把握操纵其间）。有此四个特性的意识状态，即为神秘体验或神秘心态。除此之外，詹姆士还提出了神秘经验是否真实和有无认识上的权威性问题：(1)神秘状态在其充分发展之际，对于经验它的个人而言，有权被视为绝对有权威的经验；(2)对于没有经验到神秘状态的任何别人而言，神秘状态没有任何权威可以要求他不经审查而接受其启示；(3)神秘状态的存在，否定了单纯基于理智和感官的非神秘的、理性

的意识的绝对权威。它表明，理性意识只不过是意识之一种，而非全部。非理性的神秘真理也是有其可能的，人们可以自由地相信它。

13. 弗洛伊德

西格蒙特·弗洛伊德（1856—1939）是犹太人，本来是个精神病学家和精神病医生，他在治疗精神病的实践中发展了一套精神分析技术，用以揭示压抑在意识层之下的潜意识冲动，从而达到治病的目的。弗洛伊德由此形成了他的意识和潜意识的概念和理论。他和他的追随者不仅用这种概念去分析人的深层心灵及其表现，还进一步以此去分析各种社会的、文化的、艺术的、伦理的、宗教的、哲学的问题和现象，并把精神分析变成一种半政治、半宗教的国际运动。

弗洛伊德认为，在人的意识层之下，还有“无意识”或“潜意识”，潜意识包括个人的原始本能和原始冲动以及出生后和本能有关的欲望，主要是生存本能和性本能。他特别强调人的性本能的作用与意义。一切个体都追求快感，而一切快感都直接或间接地与性有关。正是性的冲动驱使人去寻求快感，成为人的行为的原始动力。弗洛伊德把这种性冲动的能或力称之为“里比多”。里比多冲动是利己性的，盲目的，因而具有破坏性。人的意识必须对之或者施加压抑，或者予以升华。意识对于潜意识冲动：（里比多）的压抑或升华就构成人类的文明，表现为文化、艺术、道德、宗教和哲学等各种文化形态。这样一来，弗洛伊德的精神分析学说就变成一种对一切文化形态之本质和根源进行深层分析的无所不包的哲学。

弗洛伊德对禁忌（塔布）现象进行了深层心理和社会心理的分析。他从禁忌（塔布）的二种互相矛盾的意义入手：第一，塔布意味着“崇高的”、“神圣的”；第二，塔布意味着：“神秘的”、“危险的”、“禁止的”、“不洁的”。总起来“意指某种含有被限制或禁止而不可触摸等性质的东西之存在”。禁忌的来源是归因于附着于在人或鬼身上的一种特殊神秘力量（玛纳）、它们能够利用无生命的物质作媒介而加以传递。违反禁忌接触塔布的人或物，将引致危险的后果，轻者病患，重则死亡，必须通过巫术仪式予以消解。

在弗洛伊德看来，野蛮民族的禁忌与精神病人的强迫性禁制本质上是相同的。“他们对禁忌事物必然采取某一种矛盾的态度。在潜意识中，他们极想去触犯它，可是，却又害怕这么做；他们恐惧，正因为他们想做，只是恐惧战胜了欲望罢了。正如心理症的病人一样，这些欲望都深藏在部落里每一个人的潜意识里”（弗洛伊德《图腾与禁忌》，第48页）。正因为禁忌的对象乃是人们潜意识的深层欲望，一个人对禁制的破坏，必将诱使他人效法和模仿，而这种模仿无疑将导致现存社会体制的瓦解。所以，如果对禁忌的触犯并不受到社会的惩罚，那大多数人都将从事与这位触犯者相似的行动。

弗洛伊德把原始宗教关于万物有灵论和巫术的观念解释为人类童年时代的一种精神病现象。他接受了进化论的理论，把人类认识自然的历史分为三个时期：万物有灵论时期、宗教时期和科学时期。万物有灵论的宇宙观完全是人类心理的一种构造，将自身的特点推演到万物之上，把自然物当做人类自身的精神表达。而巫术和魔法的一切形式都不过是把理想和真实事物加以错误的联想，将人们自己想象的秩序误认为是自然界的固有的秩序，于是幻

想通过思想作用对外在事物实施有效的控制。弗洛伊德在赞同上述观点的同时，进一步补充了自己的精神分析。他指出，原始民族的万物有灵论和巫术观念，本质上是相信“思想的全能”，这种心理乃是幼儿的心理，是精神病人的心理。因为，正是幼儿常用幻想的方式来满足他们的期望，用感官上的激动来为自己创造一个满意的情境；强迫性精神病人则常把所有奇怪而神秘的事件作符合于自己想法的解释，只要他想到某人某事，他便确信其人其事将会魔术般地即刻出现，可见，幼儿和精神病人的宇宙观就是相信“思想的全能”，与原始人的万物有灵论和巫术观念相同。当然，随着人类认识自然的发展，原始人的“思想全能”观念会随之变化。

弗洛伊德把图腾崇拜视为原始氏族中一种取代宗教位置的信仰体系，它构成了当时社会结构的基础。图腾崇拜的内容很多，但主要的是弗雷泽所总结的一是禁止族民杀害或食用其图腾动物或植物；二是禁止同一图腾内的族民通婚或发生性关系。图腾制与外婚制必然联系在一起。图腾崇拜的二条基本禁律不仅建立起相应的社会结构，也构成了人类道德观念和宗教的起源。禁止屠杀图腾动物形成了图腾宗教，杀父后的罪恶感使兄弟们把图腾视为父亲影像的自然替代物，通过与图腾建立特殊关系来祈求被杀父亲的宽恕，改善与父亲的关系。图腾体制实际上是儿子与父亲的一种契约行为，图腾提供一位父亲所能供给儿子们的一切幻想——保护、照顾和恩惠——而儿子们则保证尊重其生命。图腾观念的出现使整个事情和过程罩上了圆满的气氛，也使人们逐渐忘却了它那“杀父妻母”的起源。宗教于是开始萌芽。它导源于儿子们的罪恶感，是他们为了减轻此种心理而以服从它的方式请求父亲的宽恕。这正是后来各种宗教致力解决的基本问题。

在弗洛伊德看来，宗教是统治者把自己作为父亲的形象强加于人民的无意识中的主要手段之一。它具有阻止人民的任何心理独立、威吓他们不作理智思想、使他们对权威具有社会所必需的孩子般的温顺这样的任务。同时它还有另一个重要功能：它为群众提供一定程度的满足，使他们觉得生活尚可忍受，从而不想把自己的地位从驯服的儿子改变为造反的儿子。这种性质的“满足”，只会使人民群众对在现实生活中遭受的挫折麻木不仁。宗教提供的满足是里比多性质的，它们主要是在幻想中产生的满足。从认识论上讲，宗教与科学是对立的。它反对理性的和批判的思想，结果导致思想的贫乏。宗教贬低生活的价值并用一种迷惑人的方式来歪曲现实世界的现象；宗教倾向于给罪恶的社会制度披上神圣的外衣；宗教把道德规范与宗教教义联系起来，从而使宗教失去了自己的真正的、坚实的基础。总之，在弗洛伊德看来，人类的幸福、自由和科学与真理都受到宗教的威胁。

14. 荣 格

卡尔·古斯塔夫·荣格（1875—1961）虽然是弗洛伊德的首席大弟子，但二人的观点却最终分道扬镳了。弗洛伊德明确地把最高价值赋予于性欲高潮的实现，而荣格却在宗教的一致体验中找到了最高价值。荣格和弗洛伊德一样重视“潜意识”，但他认为弗氏的潜意识过于狭窄，只着重个人潜意识，而他则更强调个人潜意识之外的“集体潜意识”，因为在他看来，人类已有数百万年的历史，每个人都是人类历史的继承者。在漫长的历史过程中，人类所受到的环境的影响，获得的经验和印象，形成的风俗和习惯，都通过

获得性遗传而积存在个人心灵的深处，从而构成人类潜意识的很大部分，这部分就是他所理解的“集体潜意识”。个人潜意识的内容主要是“情结”，集体潜意识的内容主要是“原型”，即一个人据以行动的“原始意象”，使他不靠经验的帮助，在相似情况下采取与其祖先相似的行动。深藏于集体潜意识之下的“原型”在梦、神话、宗教象征、文化习尚和仪式中表现出来，我们可以通过对宗教象征和神话的分析找到原始意象或原型。荣格论述潜意识的多数著作都力图探讨各种原型的形式和本质，并通过对各种宗教象征和神话主题的分析总结概括出各种各样的原型。荣格把这些原型人格化，认为它们具有自身的首创精神和自己的能量，既然宗教和神话是集体潜意识原始意象的表现，那么它们也是象自然界一样真实的精神现实，他反对对宗教和神话作自然主义的科学解释，而只主张从心理学方面阐明它们的功能。宗教赋予生活以价值和意义，使人们有能力去面对生活的困境：死亡、疾病和苦难。在他看来，不管这个世界对宗教体验如何看法，有宗教体验的人就拥有了一种伟大的财富，为他提供了一种生活、意义和美的资源，并赋予这个世界和人类以一种新的光彩。科学决不能取代宗教，而且宗教对人类的精神健康来说是完全必要的。

15. 当代宗教学研究的基本走向

时至当代，宗教学已经发展演变为一个包括宗教史学、比较宗教学、宗教现象学、宗教社会学、宗教人类学、宗教地理学、宗教生态学、宗教心理学、宗教哲学、宗教批评学和宗教神学等学科众多、且研究范围与焦点相对固定的“集团军”。

宗教史学是从“纵”向，即各种宗教所经历的历史发展来认识宗教本身。它不仅以其历史描述、语言研究和考古实践，而与历史学、语言学和考古学密切相联，而且通过探讨各种宗教的史实与勾勒宗教发展的线索，构成其他宗教学分支的基础。当代宗教史学研究的领域和专题十分广泛，成果与人才也是层出不穷，就其基本的理论认识而言，当代宗教史家就某些问题达成共识：一是宗教史学的任务在于尽可能地客观描述历史格局的条件与因素，对历史背景的准确描述，是理解人类宗教现象的基础；二是宗教生活中的诸多变化乃是围绕某一宗教事件的许多文化条件相互作用的结果，宗教形态的意义根本地取决于历史与文化的背景；三是宗教史家与其他学科的研究者一样，都不可能百分之百地客观，也不可能百分之百地洞察一切。

宗教比较学则是在各种不同宗教间就某一主题进行“横”向的比较研究。比较的主题或在形式上比较不同的宗教的社会结构、组织制度、仪式戒规等，或在内容上就神话、教义和学说等方面比较不同宗教的神学体系。有些学者在比较研究的基础上进一步提出某些类型化的结构体系，形成所谓的“宗教类型学”。而另一些学者则运用现象学与解释学的理论深入探讨宗教的本质、根源和规律等问题，形成所谓的“宗教现象学”。

瓦哈（1898—1955）在其遗作《宗教的比较研究》（1958）中，认为宗教生活的精髓乃是一种具有四大特征的独特体验：<1>它必须是一个人将自己体验的东西认作终极的实体；<2>它必须表现为全心全意的倾注；<3>它的强度必须是登峰造极的，在人类能够感受到的各种体验中，它是最有力、最富于理解性、压倒一切的与意义最为深奥的体验；<4>它含有一种不可推卸的责

任，它是动机与行为之最强大的源泉。瓦哈认为任何一种名副其实的宗教体验，只要它在历史中被认作一种宗教并保存下来，那它必然是社会地、仪式地或观念地表现出来。而这三个方面就是人们理解和把握宗教生活的基本途径。

史密斯在其《宗教的意义与目的》（1962）中认为要理解“个人信仰的秘密”，首先要理解个人信仰在人类宗教史中的作用。这种理解不仅包含考察文化的现象，而且包含着对贯穿于文化形式中的人类与超验之物的相互作用的体认。超验之物虽然是无法直接认识到的，但是宗教信徒对超验之物的领悟，却可以借助于训练有素的、严格的、极富想象力的而又具有批评精神的移情推断出来。

然而英国学者斯马特却不同意一切宗教中皆有一种共有的、普遍的、核心的体验。他认为各大宗教传统都有其不同的“焦点”，这个焦点对于群体的行为来说，既是崇拜的对象，又是公众的准则。宗教现象（如崇拜活动的相似形态）的相似性，绝不意味着该传统的亚层上就没有十分重要的区别。而在实际的研究中，学者们如若把宗教真谛的比较放在某一实体（如上帝）或某个文化进程（如理性的解释）的基础上，一定要谨慎从事。

宗教社会学重点研究宗教与社会的互动关系，具体包括了解人类团体与社会的宗教意义，社会对宗教的需求或排斥，宗教对社会发展的制约与促进，宗教在社会各阶层人士中的分布，以及宗教在社会中传播的状况与意义等。本世纪的20—40年代，宗教社会学处于一个相对停滞的时期，瓦哈和巴斯泰德有关宗教社会学体系的概论性著作，摩斯的《赠与论》（1925）、尼布尔的《教派主义的社会根源》（1929）、伊文斯—普里查德的《阿赞德人的魔法·神喻·巫术》（1939）等论著，都为当代的理论发展奠定了基础。尤其是美国社会学家帕森斯的《宗教行动的结构》（1937）更把一般社会学和宗教社会学推向新的发展。帕森斯的宗教社会学理论在美国的影响很大，激发了许多具体的研究，出现了一批致力于宗教社会学研究的优秀学者，如默顿、奥代、贝拉、艾森施达特和吉尔茨等。

瓦哈对当代宗教社会学的重要贡献在于他把动态的观点引入理论分析，他指出宗教可以在同一文化的不同历史时期有不同的表现，而且宗教既有维系的功能，也有对抗或分裂的作用。瓦哈认为只有透过社会结构或社会制度这组透镜才能认清寓于个人信仰中的价值，具有多样化特征的宗教活动也只有通过分析民族共同体、性别、年龄、阶级等社会因素，才能认清其实质。所以宗教本身并非一个文化常数，而是文化地与其社会体制联系在一起。

贝拉与沃纳着重研究了美国“市民宗教”的影响，他们把“阵亡将士纪念日”仪式、肯尼迪总统的葬礼以及美国英雄的崇敬等文化表现方式，都视为宗教活动。鲁克曼则在其《看不见的宗教》中指出每个社会都有其“意义结构”，这种结构通过社会中的个人而“内在化”，这种意义结构具有多元的样态与多重的层面，宗教表现形态以其独特的象征居于最高的层面。

第二次世界大战之后，在美国的宗教社会学中还出现了一种重视数量统计法的研究方法。伦斯基的《宗教因素》（1961）被认为是这种研究方法的经典之作。他从韦伯关于政治、经济行动与宗教的关系的观点出发，通过实地调查狄德罗特市市民的宗教信仰情况，用获得的数量统计资料来作出他的回答。英格的《宗教的科学研究》也大量应用这种数量统计方法。

当代宗教社会学研究的主要问题集中于以下几个方面：(1)把宗教作为社

会制度的一种，观察它与其他社会制度的关系；(2)考察不同宗教的分布情况，虔信度的地域分布与社会阶层、政党势力的分布情况以及它们之间的关系；(3)研究宗教组织、宗教集团的类型和职能；(4)研究宗教如何影响社会的变迁以及社会如何影响宗教的变革，特别是信仰宗教者的阶级、身份、民族、职业团体的变迁对宗教的影响；(5)研究宗教的思想和信条在社会文化诸领域中的功能与作用；(6)研究宗教在社会体系结构中的地位和作用；(7)研究宗教如何适应现代世俗生活的情况及其形式。

虽然传统的宗教人类学主要是利用田野考古学方法和宗教现象学理论研究“原始宗教”或“无文字民族的宗教”，但当代宗教人类学的研究除了坚持原有的研究领域之外，还与当代民族学和民俗学相结合，考察和分析某些宗教复兴运动与民间的造神运动。

当代宗教人类学的研究焦点之一是宗教中象征符号与人类生活的结构关系。这方面的重要代表人物是美国芝加哥学派的伊利亚德，他十分重视宗教现象中的象征符号，他认为象征符号具有多义性，但其基本作用在于揭示一种宇宙结构的构成，通过象征及运用象征符号的过程，人类生活被赋予特定的意义。伊利亚德认为神话原本是仪式的模式，而仪式实际上是定期重现在人类历史初期曾发生过的重大事件。通过神话、仪式及其所运用的象征符号，人类不仅将自己的社会（如氏族）整合为一体，而且将周围的世界（自然界乃至宇宙）“格式化”为一个有秩序且有价值的世界。

英国学者埃文斯—普里查德通过对非洲纽厄人的实际调查，也得出宗教观念具有社会制度的特征的结论。他认为所有的宗教都内在地与道德和人类苦难联系在一起，纽厄人将所有的不幸或重大疾病都归因于有人违反了道德禁律，归因于神的惩罚。“既然疾病是神的作用的结果，那么治疗活动也是属于圣事……治愈疾病的唯一办法就是通过赎罪，即为那种引起疾病的罪过而做的献祭”。利奇则在自己的研究中对社会结构的研究与结构主义的研究结合起来，并且将二种不同类型的象征论区别开来：当一个符号表达了一种内在的关系时，符号与被象征化的事物都属于同样的文化背景，这种关系是转喻的；而当一个象征代表了一种属于不同文化背景的一个整体时，这种关系是隐喻的。利奇认为社会活动是一个连续的统一体，一端为完全世俗的、完全功能性的、纯技术的活动；另一端为宗教的和技术上非功能性的活动。但是仪式以其独特的方式“表示”了社会结构。

特纳对于仪式的研究在当代宗教人类学中占有重要的地位。仪式是在对神秘（或非经验的）物或魔力的信仰的基础上形成的服务于特定场合的一系列行为规范及活动。特纳发现恩丹布人的仪式可分为二类，第一种是专门与死亡和青春期有关的生命困扰仪式（如成年礼）；第二种则与各种不幸或灾难有关，其内部又可再划分为与狩猎活动有关的不幸、生殖力崇拜与治疗三种类型。特纳观察到恩丹布人的仪式至少具有四种社会作用：<1>使村民由反感病人转变为同情病人；<2>使村落内部不同派别间的裂痕趋于弥合；<3>使主持仪式的村落提高声望并促进村落间的团结；<4>以鲜明的形式强化了社会价值观。

以列维—斯特劳斯为代表的结构主义不是将古代民族与当代民族中流传的神话、传说与故事当作毫无意义的迷信谎言，而是认为这些表现形式以其严密的逻辑作用于意义的交流。某些物体、动物、植物、人物、地点（场所）或事件（真实的或想象的）等，之所以在部落中占据神圣地位，关键在于它

们转达了意义。而以吉尔茨为代表的宗教文化论则十分注重宗教象征在综合成一种民族的精神气质（审美方式、风气与精神品质等）及其世界观过程中的作用，但也认为宗教信仰实质上起到了提供意义的作用。用吉尔茨的话来说：“宗教概念的传播超出了它们的特殊的玄学范围进而提供了一般概念的基础结构，广泛的生活经历（知识的、情感的、道德的）都能根据这一结构获得富有意义的形式。”

宗教地理学研究宗教与地域空间的相互关系。宗教地理学发源于德国，受康德、洪堡和李特尔等人近代地理学思想的影响而产生，它介乎宗教学与人文地理学之间，为宗教现象研究与世界上各地区地理位置和相互关系的研究相结合的产物。第二次世界大战后，法国学者德方丹与德国学者特罗尔建立起较完整的宗教地理学体系。当代宗教地理学一方面运用普通地理学的方法描绘世界各种宗教的地域分布图，展示各地区各宗教信仰的密度及其在城乡人口中的比重，另一方面从历史地理学的角度分析、研究宗教在不同历史时期中在世界地域空间上的分布与变化，自然景观与人文景观所包含的宗教意义，地貌特色在宗教中的反映和折射，宗教传播的地域走向和宗教群体的迁徙状况，宗教崇拜的地理特色（如神山崇拜、江河崇拜和大海崇拜等），以及世界各地的宗教圣地、各阶层人士的朝觐活动。

宗教生态学是从生态平衡的角度研究各种宗教对自然生态的态度及其采取的相应行为。宗教生态学与宗教人类学和宗教地理学密切相关，但它注重研究各宗教中人与自然的关系，即人与大地、山川、植物、水陆资源的各种关系，人对气候、环境的反应和适应等。宗教生态学是在本世纪60年代世界范围内日益强化的环保意识氛围中形成的。因而它十分强调宗教中有关保持自然原貌、维护生态平衡的各种观念、学说、崇拜、禁忌等理论与实践，以及这种生态保护和平衡在有关宗教中的神圣意义。就宗教生态学的内部结构而言，大致分为实践性较强的自然保护运动（如绿色和平运动）和理论性较强的“宗教生态学分类方法”。

宗教心理学是通过研究人的心理、情感、精神上对宗教的体验，描述人的各种宗教经验和感触。宗教心理学通常运用“观察心理学”、“实验心理学”的方法和“深层心理学”的理论，研究人的宗教体验，以及这种体验在人的情感上、心理上的复杂反映。除此之外，宗教心理学还研究宗教中各种“象征符号”在人类个体和群体心态上的作用与意义。

在宗教心理学的研究中，宗教一词至少有二种含义。首先，宗教被定义为一整套公认的形态（如祈祷、崇拜与神秘体验等），这些形态与其他表现人格的形态相联系，并且作为一种特定的关系组合对人们产生积极的或消极的影响；其次，宗教被看作人格整合、精神完善与自我升华的基础。克拉克洪与 E.O.詹姆斯等当代学者十分强调人类是生活在充满危难与机遇的环境之中，宗教仪式作为一种社会力量能够使个人或社会在大难临头之际树立起坚强的信心，因为这些仪式所许诺的回报较之日常生活所能给予的更有意义，因而认为宗教有助于人们在面临生理威胁、物理威胁、社会威胁与心理威胁（最意味深长的是死亡）时保持完善。

奥尔波特则认为，由于价值目标在宗教感情这个层次上具有终极的重要意义，从而使个人的特定宗教行为呈现出独特的生命力，当一个人把诸如父母的殷切希望、法律约束、人际关系及躯体感觉等影响成功地整合为一种个人的责任感与对生活真谛的体认时，就形成了较成熟的宗教情感并导致道德

的生活。

宗教哲学研究“宗教的本质”问题，是从哲学本体论、世界观的角度来探讨“宗教的意义”，并根据宗教的历史发展、社会作用从认识论上确定“宗教”的概念、阐明其“定义”，解答“什么是宗教”、“宗教从何而来”等问题。宗教哲学与宗教史学不同，它不仅要弄清宗教在事实上究竟是什么，而且还探索宗教在理论上、或在理想意义上应该是什么，分析宗教在历史过程中的演变与异化。就具体的宗教哲学学说而言，往往以一种哲学标准（有关宗教“本质”的概念）衡量或评判各种宗教。就宗教哲学总体来看，一般在形态上将宗教区分为民俗宗教、精英宗教、自然宗教、人为宗教、天启宗教、民族宗教、世界宗教、哲理性宗教、律法性宗教、宗法性宗教、伦理性宗教等；而在宗教信仰核心与神灵观念上划分出多神论、唯一主神论、一神论、自然神论、人格神论、泛神论、宇宙神论和无神论等范畴。

宗教批评学专门研究思想史上人们从哲学、心理学或社会学等角度对宗教的批评和判断，以及对宗教价值的评定与界说。尽管宗教批评可以追溯到古希腊的色诺芬尼和古罗马的卢克莱修，但现代批评学主要是研究欧洲启蒙运动以来对宗教的各种肯定性和否定性批评、以及宗教对这些批评的反应与随之而来的改变与发展。现代西方宗教批评学研究的主要流派有 18 世纪法国无神论，19 世纪以来费尔巴哈、托尔斯泰等人的人本主义（人道主义）宗教批评，德国图宾根学派的圣经文献批评，马克思主义的宗教批评，达尔文进化论的宗教批评，尼采的虚无主义的宗教批评，弗洛伊德精神分析方法的宗教批评，以及社会主义国家意识形态关于宗教的论说等。主要代表人物有德国的毕塞尔、韦格尔和英国的斯鲁威尔等。

