

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界现代前期宗教史

 **E-BOOK**
内部资料 非卖品

内容提要

本书主要讲述世界现代前期三大宗教发展简史。这一时期，作为欧洲广为流行的基督教，从总体上看在西方发展比较顺利，逐渐适应西方资本主义的政治民主、经济竞争、个人主义和宗教自由的形势，并随着殖民主义的武力扩张，使基督教传入了亚非拉广大地区，在历史上第一次成为真正的世界性宗教。而佛教则无论是南传佛教，还是北传佛教，都处于衰落和沉寂状态。这一时期，伊斯兰教在亚非一些主要国家里非常活跃，成为一支特殊的社会力量。在这些地区，在反对西方殖民主义的斗争中，伊斯兰教组织纷纷建立，担当起了当地人民反侵略斗争的组织者和领导者。

一、概述

19世纪50—60年代，世界形势错综复杂。各种矛盾互相交织在一起。这个时期，欧洲、北美的资产阶级民族民主运动进一步扫除了资本主义发展的障碍。欧美各国资产阶级残酷压榨本国劳动人民和殖民地人民，利用最新科学技术成就，大大发展资本主义经济。俄国和日本在经历了农奴制改革和“明治维新”以后，也踏上了资本主义迅猛发展的道路。由于资本主义世界的科学技术和经济的迅猛发展，各国、各地区之间的联系加强了，世界贸易成倍增加，资本输出扩大，殖民侵略加强。到19世纪末，资本主义列强展开了重新瓜分殖民地和势力范围的斗争，导致了第一次世界大战的爆发。

这一时期，作为欧洲广为流行的基督教，从总体上来看，经历了自身发展的阶段，逐渐适应欧洲资本主义的政治民主、经济竞争、个人主义和宗教自由的形势，并随着殖民主义的武力扩张，传入了亚非拉广大地区，成为名符其实的世界性宗教。

西方列强的侵略和殖民统治，使南亚、东南亚国家和中国、朝鲜等国沦为殖民地和半殖民地。殖民主义者在统治奴役这些国家的同时，输入了带有明显殖民色彩的西方基督教文化，试图在精神上彻底征服那里的人民。这样，这些国家的民族文化以及作为其组成部分的佛教、伊斯兰教受到压抑和排斥，从而激起那里人民的愤怒和反抗，在宗教旗帜下爆发的民族解放运动此起彼伏。

从基督教方面来看，这一时期，罗马教廷一方面因教皇国的丧失和教廷与意大利、德国以及法国激烈尖锐的政教冲突，经历了自近代以来最危机、最艰难的历史阶段。意大利统一后，教皇国丧失了绝大部分的领土和臣民，使罗马教廷的世俗权力降至自八世纪教皇国形成以来的最低点。而罗马教廷与意大利、德国和法国之间进行的“国际文化”斗争，又遇到这三国政府激烈的对抗，致使罗马天主教会在这三国遭到不同程度的损失。应当说，这一时期出现的罗马教廷及其罗马天主教会的高级教士与德、意、法三国之间的紧张的政教冲突，是欧洲历史上的罗马教廷与世俗政府激烈斗争与不和的继续；同时也反映了罗马天主教会传统的社会政治观对正在形成中的西方民主制度的不适应。另一方面，罗马教廷又由于出现了象利奥十三世这样的教皇，在政教之争中采取灵活的外交立场和作法，并通过向天主教徒施加道德影响，通过复兴托马斯主义神学，遏制天主教的神学自由主义思潮，通过鼓励劳资合作，提倡所谓“公教民主”和公教行动等做法，提高了罗马教廷的影响。罗马教廷对神学现代主义的压制和屡次颁布“禁书目录”的行动，再次显示出它在思想和态度上对于当代文化和民主与自由的不适与反动，结果最终造成了它落后于现代社会的状况。此外，由于移民运动，英国和美国的罗马天主教会在这一时期人数大量增加，并适应新的环境在新的土壤上确立了自己的地位。

这一时期，基督教新教在西方的发展相对而言比较顺利。德国的神学研究再次走在西方国家新教神学研究领域前沿，涌现出象利舍尔、哈那克和特劳赤那样著名的、具有国际影响的神学家。利舍尔学派注重从历史上的具体事实去认识上帝，认识耶稣，认识基督教的历史，深刻地反映了那一时代神学研究者受历史研究方法的影响，体现了19世纪后期西方学者对于现代化和人类发展的乐观主义态度和精神。而以特劳赤为代表的宗教史学派把早期基

基督教的历史置于古代东方宗教和民族发展的背景中进行研究的作法，则显示出欧洲学者对于东方宗教、比较宗教学和人类学的兴趣。同时德国的圣经研究方法和成果也传至英国和美国，对那里的圣经研究产生了巨大的影响。以科学的、历史的方法研究和评判圣经，一方面显示出 19 世纪后期西方学者开放与求实的态度以及人类对于自我力量的信心，但另一方面它也动摇了圣经在神职人员和平信徒中间的权威地位，引起了信仰上的混乱现象和神学研究向多元方向发展的迹象，并由此激发了美国基要主义和基要派的产生。新教中出现的神学自由主义和基要主义，同罗马天主教会中的神学现代主义和对它的压制一样，都是基督教徒在 19 世纪后期至 20 世纪初期对圣经的不同理解和认识的反映。这一时期，英国自由教会的人数和政治力量日益增加，为争取享有与国教会安立甘宗的平等权利的斗争取得了很大的成功，同时也带来了英国教育的世俗化。然而到本世纪初自由教会却不如英国国教会那样关心社会问题和关心工人阶级的状况。美国教会的社会改良活动受英国教会的影响很大，英美两国的教会在这—时期为改善资本主义条件下工业化和都市化环境中穷人的生活状况和境遇，满足他们的物质和精神需要，开展了各种形式的救济传教、社会服务和教育活动，对于稳定和巩固资本主义社会，弥补社会制度的不足产生了一定的作用。

同时，罗马天主教和新教在世界其它地方尤其是亚非拉国家的传教活动进一步扩展，并在那些地方建立了使基督教传播下去的基础。正是由于基督教在 19 世纪的传播活动，基督教才在历史上第一次成为真正的世界性的宗教。这些传教士在亚非拉的活动大都得益于西方殖民主义者的武力保护，这是不可否认的事实。同时由于西方传教士对其他民族及其文化怀有歧视态度，所以不可能平等地对待本地教会的神职人员，更不可能让他们独立自主地发展本民族的基督教会。因此，至第一次世界大战时建立在亚非拉的基督教会无论从形式到内容都是西方基督教会的翻版。

与罗马天主教和基督教新教相比，东正教则依然处于历史发展的低潮，虽然俄国的东正教会呈现出复兴的迹象。处在奥斯曼帝国统治下的西亚地区古老的东正教会不仅没有发展，反而由于罗马天主教会和新教各个教会在西亚的传教活动，信徒人数有所减少。巴尔干半岛的保加利亚、塞尔维亚和罗马尼亚的东正教会则在 19 世纪后期脱离了君士坦丁堡牧首区，成为自治的东正教会。同期，俄国东正教会中修道院生活的复兴及其对普通信徒以及著述家和小说家的影响是俄国东正教会较为突出的特点。应当指出，无论是在什么地方，东正教会的礼仪对于东正教的延续都产生了不可忽视的作用。

就佛教而言，世界进入近代以后，无论是北传佛教，还是南传佛教，都处于衰落、沉寂状态。但佛教对于这些国家的人民来说，毕竟是从祖辈以来的传统信仰，在它身上蕴含着民族世代相传的古朴的哲学思想、价值观念和相当数量的道德规范，它的一些礼仪和节日已融入人民日常生活和习俗之中。一些国家佛教界的有志之士曾为“复兴佛教”作出重大努力，一直有一大批宗教僧侣和知识分子致力于批判西方文化，宣扬传统宗教与文化，反抗外来的殖民宗教文化的侵略，抵御其挑战。19 世纪末，佛教复兴运动在中国等国展开，佛教僧侣和学者刻经、印刷佛教典籍，创办佛教刊物，撰写有关佛教书籍，召开会议，成立佛教组织，致力兴教。北传大乘佛教是在困难中求得发展，不同的国家在复兴佛教的过程中形成了自己的特点。中国是以居士佛教复兴为主流，并进行了佛教革新运动；在亚洲国家中唯一摆脱了殖

民地危机的日本，佛教向世俗化方面发展；朝鲜佛教具有日本化的倾向。

世界进入近代以后，南传上座部佛教由衰落开始复兴。20世纪初，民族主义在东方觉醒。随着民族解放运动的发展，这些国家的僧人倡导民族觉悟和人民团结，建立了佛教组织，积极地投入反对英、法等国殖民主义的政治斗争。这些国家信奉佛教的有志之士曾为“复兴佛教”作出重大努力，他们撰写书籍，召开会议，宣扬传统宗教与文化，反抗外来的殖民宗教文化的侵略，抵御其挑战，致力兴教。

在印度，一些佛教胜（圣）地恢复旧观，一些重要的佛教遗址得到发掘和整理。印度本土学者积极研究印度古老传统的佛教文化，使在印度已消失达700多年之久的佛教又重新出现。在斯里兰卡，被称为佛教复兴之父的达磨波罗创立了“摩诃菩提会”，广泛与外界接触，致力于佛教复兴运动。在缅甸、泰国、柬埔寨和老挝等国，由于西方殖民者的入侵，一些佛教组织积极投入反侵略的政治斗争，佛教成为当地人民反对外来侵略者的一支重要力量。进入近代以后，西方资本主义国家加强对东方文化的了解，相继出现了一些佛教组织和僧团，并出版了不少佛教方面的著作和刊物，向西方人介绍和宣传佛陀思想。

这一时期，作为一支特殊社会力量的伊斯兰教，在亚非一些主要国家里非常活跃。在那里，在反对西方殖民主义的斗争中，纷纷建立起伊斯兰教组织，担当起当地人民反侵略斗争的组织者和领导者的重任。但这一时期，伊斯兰教组织领导的这种斗争具有很大的局限性。首先是领导人，他们是一批受过西方资产阶级教育的伊斯兰教知识分子和上层僧侣。他们主要热衷于伊斯兰教的内部革新，致力于伊斯兰教现代主义和泛伊斯兰主义的宣传，力图通过捍卫伊斯兰教的纯洁性来达到社会政治的革新。其中以埃及穆罕默德·阿布杜倡导的伊斯兰现代主义改革思潮和赛义德·哲马鲁丁·阿富汗尼的泛伊斯兰主义影响最大。在印度、印度尼西亚、苏丹等国相继建立起不少伊斯兰教的组织，领导当地穆斯林群众开展社会革新运动。当然，也有一些国家的伊斯兰教组织或教派直接领导和参加了当地人民的武装起义。其中最著名的就是伊朗的巴布教派运动。这一时期，中国穆斯林受到世界伊斯兰现代主义影响，开始兴起新文化运动。主要表现在伊斯兰教新式学校的建立和发展，伊斯兰教刊物和群众性伊斯兰教团体的出现。另一方面，由于清政府的民族压迫和宗教歧视，引起了云南和陕、甘、青、新等地的穆斯林群众的反清起义。其中以杜文秀领导的云南回民起义最为著名。这些起义，虽然最终都失败了，但对中国伊斯兰教的发展产生了一定的影响。

二、罗马天主教

1. 罗马天主教的“国际文化斗争”

1869—1870年教皇庇护九世在罗马召开了第一届梵蒂冈大公会议，制订了“教皇永无谬说”，即当教皇论及教义和道德问题时，教皇是无错谬的信条。1864年12月底庇护九世在《邪说提要》中声称教会有权统治世俗政府，而且他还通过第一届梵蒂冈会议的谕令强调了这一立场和主张。于是，他的要求便与欧洲几个主要国家正在壮大的、绝对的世俗统治权发生了尖锐的冲突，并由此导致了罗马天主教会与意大利、德国和法国之间的所谓“国际文化斗争”（the Kulturkampf）。

（1）意大利与教廷的政教之争

意大利的统一与教皇国。早在意大利统一以前，历届教皇就都坚决反对意大利的统一，他们唯恐教皇国的自由受到一个强大邻国的限制。从1870年意大利统一至第一次世界大战的前十年，意大利政府与罗马教廷之间矛盾的焦点集中在“教皇国”的问题上，即习惯上所说的“罗马问题”。

意大利统一后，政府即向欧洲主要国家表示，意大利将尊重教皇的独立地位，还曾经尝试和罗马教廷进行谈判，但遭到梵蒂冈的拒绝。教皇认为，没有任何东西可以代替领土主权，而且罗马教廷的观点也得到了罗马天主教主要强国的支持。他们均拒绝把“既成事实”（fait accompli）作为谈判的基础。在这种情况下，意大利议会不得已于1871年单方面通过“保障法”。庇护九世立即对“保障法”进行谴责，同时作为一种抗议姿态，他自称“梵蒂冈的囚徒”把自己关闭起来。从此，他和他的后继者从“受迫害”的这一有利地位对“掠夺教会”的意大利政府不断进行抨击。

意大利议会通过的“保障法”主要是根据意大利君主立宪派领袖加富尔的思想制定的。他希望实现的是自由派天主教徒的“自由的国家里的自由教会”的理想。为补偿梵蒂冈的领土损失，“保障法”提出对梵蒂冈实行巨额经济补偿。但是这些补偿被梵蒂冈指责为“犹太人的钱”而遭到拒绝。“保障法”规定，教皇可以永久地、不受到伤害地免税使用梵蒂冈和其它一些房地产，在这些房地产内，教皇享有治外法权。“保障法”还规定，选举教皇的秘密会议将享有完全的行动自由。当然，这些规定再次遭到教皇的断然拒绝，因为按照“保障法”，教皇只是有权使用有关财产而不是完全拥有这些财产。而且从法律上说，意大利政府可以单方面废除和改革上述立法规定。

反对意大利的“十字军”和教廷的“不参政”政策。由于罗马教廷强硬不妥协的态度和行动的影响，意大利反教权主义者的力量反而得到了加强。庇护九世便向外国的罗马天主教徒请求援助。于是奥地利、德国和法国的罗马天主教团体开始以好战的态度大谈对意大利进行“十字军征战”。在财政上，人们对教皇的同情也使“彼得的便士”骤增，教廷的收入很快超过了以往教皇国的税收进项。为鼓舞士气迎接征战，信徒们得到了“梵蒂冈囚徒”的“地牢之床”上的稻草和为新的“十字军”预备的红色法兰绒制服。教皇自梵蒂冈向意大利天主教徒发出禁令，不许信徒以投票或任职方式参与“意大利王国”的政治生活，他希望通过这种“静坐示威”的方式强迫意大利政府接受他的条件。罗马教廷的这种“不参政”（non expedit）政策迫使

意大利天主教徒不得不在服从教权和爱国主义之间做出抉择，结果后者最终占了上风。庇护九世的后继者利奥十三世把这种“不参政”政策一直坚持到20世纪。

1876年意大利左派上台后立即参与了从政治上反对罗马天主教的“文化斗争”。他们提出“滥用神职议案”，试图审判和处罚那些利用精神压力攻击政府的神职人员。1877年又通过高皮诺教育法令，加强了政府对教育的控制，结果带来了意大利教育的世俗化。在大学里，天主教的神学系被迫关闭，国家的高等教育和罗马天主教会的神学变成了两个互不干涉的领域。

利奥十三世与意大利的对立。1878年2月20日新教皇利奥十三世上台。他在担任教皇的25年里，竭尽全力企图恢复教皇国，他曾向俾士麦、法兰西斯·约瑟夫，甚至法国的第三共和国寻求帮助一起反对意大利。利奥十三世曾60次正式抗议意大利对教会的掠夺，直到20世纪他还坚持要求意大利天主教信徒执行“不参政”的政策。

与利奥十三世反对意大利的行动相对应，1889年罗马树起了文艺复兴时期的哲学家、被罗马教廷宗教裁判所迫害致死的乔尔达诺·布鲁诺的纪念塑像。同年意大利还颁布了限制神职人员活动的新的法律条款。10年以后，意大利政府还成功地阻止了利奥十三世出席“海牙和会”。在第一次世界大战中，意大利还投票反对教皇参加“凡尔赛会议”。

尽管利奥十三世利用其他国家企图恢复教皇国的努力完全失败了，但是他的确为罗马教廷赢得了新的道德影响力。1903年利奥十三世去世时，意大利和罗马教廷之间的“罗马问题”已不再是人们热情关注的问题。

（2）德国的文化斗争

德意志帝国与梵蒂冈的尖锐冲突。同意大利的文化斗争相比，发生在德国的文化斗争持续的时间较短。不过在德国导致冲突的政治原因也是相同的，即罗马天主教的利益对1871年刚刚实现但尚未稳定的德意志帝国的统一造成威胁。

德意志帝国的主要邻国奥地利、法国和波兰均为罗马天主教国家，罗马天主教会对于居住在波兰、阿尔萨斯—格林和德国南部的日耳曼人也有相当大的影响力。当时担任帝国宰相的俾士麦十分担心梵蒂冈的外交政策会对国内外的天主教徒施加离心作用，从而导致新的德意志帝国的解体。然而国会中的天主教中央党的教权主义势力则把他推向与罗马天主教会公开对立的境地。因为该党呼吁为了教皇的利益德国应当对意大利进行干预，显示出罗马天主教徒将宗派利益置于国家利益之上的倾向。

这一时期发生的“老公会”分裂事件，也使德国的政教关系复杂化。在受老公会影响的学校里，教员拒绝接受梵蒂冈的法令，结果被天主教会的主教停止了工作或者干脆遭到解雇。但是政府却保护这些教员的利益，坚持只有政府有权任命和解雇教员。教育界争论的另一焦点问题，是在波兰日耳曼人聚居区的学校里授课用德语还是用波兰语的问题。大主教莱多霍夫斯基违背政府关于必须用德语讲授宗教课的规定，建立了波兰语私立学校，结果被逮捕。

为了镇压罗马天主教的抵抗，普鲁士政府采取了特别的立法措施。1871年12月政府通过了《教士法》，规定对宣讲反对宪法的教士要予以判刑。后来梵蒂冈拒绝接受霍亨洛赫为普鲁士德国驻梵蒂冈大使。普鲁士政府又于

1872年7月通过一项法令，将耶稣会和其他有关的修会从德国驱逐出境。然而，双方的斗争不仅没有削弱罗马天主教的势力，反而加剧了罗马天主教徒对政府的敌意。

1873年德国政府通过了《五月法令》，强行规定只有中学毕业后在大学里进修三年神学课程的人，才有资格充任教士，而且政府派出的督导员要控制教会的神学院。愿意进入神学院的学生必须首先通过政府规定的文化考试，所有教会职务的职责及其变化要事先征得行政长官的批准。教会只负责规定和教授宗教课程等等。德国罗马天主教会的神职人员对《五月法令》普遍表示不满，而囚禁或放逐这些不满的教士又引出新的问题。有的教区出现空缺，需要安排神甫或平信徒进行管理。由于政府对那些不服从的神职人员主持的婚礼的法律效应的怀疑，政府有关部门开始实施世俗婚礼，结果又与许多路德宗教会的信徒的意愿发生冲突。政府还取消了教士免服军役的规定，撤消了德国驻梵蒂冈大使馆。俾士麦还试图争取意大利和法国的支持反对梵蒂冈。结果罗马天主教徒对俾士麦极为仇视。

1875年2月5日教皇庇护九世颁布通谕宣布德国的《五月法令》无效。德国政府认为，这是梵蒂冈对普鲁士主权的公开否定，因而禁止这一通谕在德国出版。德国政府还规定，除专门从事护士工作的修会以外，其他天主教修会不得在德国活动。

冲突的缓和。经过1871—1878年的斗争，德国的罗马天主教会损失惨重，九个天主教主教区出现了主教空缺，约50万天主教徒无教牧人员；2000名神甫被处以罚金，教会的收入也被截断；世俗婚礼已经成为义务；教会的学校、大学和修会被解散；一般民众对宗教普遍持冷淡态度。同时马克思主义和社会主义的工人运动在欧洲盛行，得到工人群众的普遍欢迎和拥护。这两个现象都引起了罗马天主教会和俾士麦的关注。利奥十三世继任教皇后，双方的关系出现了缓和的迹象。1878年俾士麦对梵蒂冈发出了外交试探。1884年4月20日利奥十三世颁布《人类》通谕，提醒人们，罗马天主教会是反对社会主义的。这一通谕通常被许多人解释为梵蒂冈对德国政府表示的一种外交姿态。19世纪80年代俾士麦通过行政手段逐步废除了有关的反教士法令。这次斗争使德国的天主教团体成为世界上组织精良注重政治效果的天主教会之一。

“老公会”问题。“老公会”是罗马天主教第一届梵蒂冈公会议之后脱离罗马天主教会逐步形成的教派，最初主要是由拒绝接受梵蒂冈公会议法令的德国和瑞士的天主教徒组成的。实际上，早在梵蒂冈公会议之前和公会议期间，德国和奥地利的主教团就竭力阻止公会议对“教皇永无谬误”的信条进行说明。但是面对意大利和梵蒂冈之间就“既成事实”的斗争，所有的德国主教最终在会上选择不反对将教皇永无谬误说定为信条。但是，以19世纪最有才华的罗马天主教史学家多林格为首的一些教授，对于主教们明知故犯的过错予以尖锐的批评，结果被当局革除教籍。于是他们自制纲领，拥戴赖肯斯为主教。1873年在康斯坦茨举行的一次会议上，老公会正式组成。它很快得到普鲁士、巴伐利亚、奥地利、巴登和黑森政府的正式承认，并分得一部分教堂和财产。瑞士政府也承认了老公会，日内瓦的所有罗马天主教会都转向了老公会，其它地方的许多教会也是如此。亲梵蒂冈的神职人员被瑞士政府驱逐出境。梵蒂冈对此极端不满，1873年教皇庇护九世对瑞士政府进行了攻击，于是瑞士断绝了与梵蒂冈的外交关系。

尽管老公会的信徒中有一批杰出的人才，但是该会对信徒大众缺乏吸引力，而且神职人员短缺，比如说，巴伐利亚的 15 个教堂才有一位神甫。老公会力量最强是在 1878 年，但也仅有 5 万人左右，此后人数开始减少。

（3）法国与罗马天主教的政教之争

第三共和国与罗马天主教的斗争。法国第三共和国诞生于 1870 年的普法战争。到第一次世界大战之前，法国政治中最重要的问题也是罗马天主教会的问题，斗争的焦点在于是将法国塑造成为一个共和国还是建成一个罗马天主教的法国。教士和平信徒中的主要领袖人物自然把罗马天主教的公教主义看作保皇主义，并以此为基础干预法国政治。

1879 年以前，法国政府一直控制在天主教保皇党手里。70 年代初，法国议会提高了教会的预算，鼓励增加在会教士的人数，给予教会控制慈善机构的权利，把国家教育的管理权还给了教士，并且还给予教会建立大学的权力。然而，尽管教会获得了这些权利，但是它们并未提高法国民众中的宗教活力。人们往往不参加公开的礼拜活动，很少有人愿意成为教士。在这几年间，法国开始逐步转向反对保皇党，因为该党不仅响应教皇干涉意大利的请求，而且还试图使法国卷入另一场与德国无望的战争中。由于保皇党政府脱离选民，后来资产阶级活动家甘必大才可能以“教权主义，敌人来了”为口号为共和派赢得选举。

1879 年以后，法国才实际掌握在共和分子手里，文化斗争接着在法国爆发，其中最为紧张的时期是 1879—1889 年。反教权主义者全力以赴通过自己在教育、出版和慈善事业领域的影响来反对天主教的各个修会组织。他们努力建起世俗的公立教育体系，坚决执行拿破仑和梵蒂冈于 1801 年达成的政教《协定》中关于修会的规定，结果导致法国所有的在会修士受到驱逐。在教育领域，大学里的五个天主教神学系被解散，教会控制的高等学校不得称“大学”，也不许授予学位；政府还成立了国立师范学院和女子中等学校，粉碎了主教对学校行政的控制。政府还通过一系列法令法规，于 1881 年使小学教育成为免费教育，于 1882 年使之成为义务教育，于 1886 年又实现了教员世俗化。对于政府的上述做法，法国天主教会曾步步紧逼作过斗争，但最终教会只剩下了一些私立学校与国立学校相抗衡。

利奥十三世任教皇后试图与法国和解。但是法国天主教会中仍有人继续反对共和政府，而且每一次反对共和国的阴谋都在天主教会中找到了支持者。尽管利奥十三世在 1885 年 11 月 1 日发表的《永恒之主》通谕里曾经暗示，罗马天主教徒实际上可以与自由的、非君主立宪的政权进行合作，但是这种暗示在法国未引起任何反响。1887 年兰姆鲍拉担任梵蒂冈国务卿之后，梵蒂冈开始实行亲法国的政策。90 年代初，利奥十三世出于实际目的考虑接受了共和党，推出了教皇的“联合阵线”的官方路线，一时打破了法国罗马天主教对共和国的完全敌视。

德雷福斯案的风波。1894 年法国军事当局诬告法国军官犹太人德雷福斯把国防机密出卖给了德国，将他处以终身苦役。这一事件使梵蒂冈和法国共和党人和解的工作停顿下来。德雷福斯被判刑之后，所有中立的观察员都坚持认为有必要重审这一案件。但是，军方、反闪族主义者、君主分子和罗马天主教徒则竭力从中阻挠。罗马天主教的修会之一圣母升天会借机掀起了反对德雷福斯、犹太人和共和派的运动。耶稣会的会刊《天主教文明》则向

天主教界宣告，“上帝造了犹太人就是要让他们作间谍的”，而且还提出取消所有法国犹太人的公民权。“天主教民主派”在利奥十三世《新事》通谕的启发下，也把反闪族主义作为工具，宣传仇恨与暴力。在 19 世纪的最后 5 年里，法国的天主教会特别是各个修会成为在法国人中间煽动仇恨、狂热和偏见情绪的帮凶。

政教冲突的继续——结社法和分离法。罗马天主教徒在德雷福斯案件风波中表现的狂热情绪背叛了基督教，因而给反教权主义的狂热分子提供了反击的机会，他们迅速上台掌权，并立即采取了行动，由此揭开了法国文化斗争的第二幕。他们采取的第一个行动是对天主教修会进行猛烈的攻击，把他们说成是令人感到羞耻的假羔羊。其次是于 1901 年制定并通过“结社法”。这项法律对一般的团体的成立给予更大的自由，但是对成员共同生活在一起的团体，对由法国人和外国人共同组成的团体，或者是拥有集体财产的团体——如罗马天主教会的修会组织，则要求特别的法律授权方可成立。当时法律上只承认五个修会为合法的修会，其余的修会必须得到法律的许可才能享有合法的地位。未经法律认可的修会的成员不得在学校任课，或在学校里做指导工作。“结社法”是自 1870 年以来通过的最具有决定意义的反教权主义的法律。

1902 年，更激进的反教权主义者尚伯和孔布上台后更为激进地推行“结社法”，关闭了数以千计未经法律认可的修会主持的学校，同意少数几个修会得到国会的法律授权认可。至 1903 年春，未经法律认可的所有其他修会几乎全被解散。

1903 年 8 月继位的新教皇庇护十世是一位强硬分子，他认为法国的共和政府是具有魔鬼性质的政府。1904 年法国总统卢贝访问意大利并拜会了意大利国王，庇护十世把这一事件说成是对“圣座的冒犯”，结果由此导致法国中断了和梵蒂冈的外交关系。

1905 年法国国会通过了“分离法”，从而结束了 1801 年法国与梵蒂冈之间的政教《协定》。这项法令从法律上正式确定了法国政教分离的原则，不仅对教会而且也对政府在政教关系问题上的权限作了规定。1906 年法国天主教主教团大多数成员投票对“分离法”表示拥护。这项法令虽然使法国教会失去了过去享有的公共津贴和法律特权，但是教会获得了自由选举主教、举行会议的权力，不必再受政府的控制。教会还有权组织董事会接管教区财产，而且有权开展宗教募捐活动，并掌管募捐得来的资金。

庇护十世对上述事件反应十分强烈，他断然宣布法国主教团是非法无效的，并发表一系列通谕谴责自由国家的自由教会以及政教分离的思想。他特别反对给予董事会成员管理教区财产的法律权力，认为这一做法是对教会神圣的教阶制度的否定。罗马教廷与法国政府的这场斗争使教会在经济上遭受了很大的损失，而且也降低了教士的知识水平和社会影响，但使庇护完善了控制教会的制度。同时这场斗争也使罗马天主教在人民群众中的影响更弱。总之，到第一次世界大战爆发之际，梵蒂冈在法国的政治和外交影响降至最低水平，只有少数外交人员留在那里。

2. 罗马天主教的社会政治观和“公教行动”

19 世纪后期发生的国际文化斗争是与天主教会在思想上不能适应新的

政治民主和自由竞争的市场经济以及文化的发展密切相关的。在 1870 年—1918 年间，法国是天主教国家中唯一的共和国。在其它天主教占主导地位的欧洲国家，合法的君主制度得到天主教徒的普遍支持。即使在法国，大多数天主教徒和神职人员也把政治上的忠诚和宗教信仰联系起来。由于法国大多数人支持共和国，所以罗马天主教会也就必然遭到重大挫折。罗马天主教徒在美国的情况则不同，他们作为宗教信仰的少数派生活在一个政治民主制度已经确立的国家，美国的天主教徒一般都支持共和制，甚至也支持宪法规定的公民自由、宗教自由和政教分离的原则，所以美国没有出现类似的政教之争。如何对待法国和美国天主教徒中的民主自由思想以及同一时期在其它一些国家出现的社会问题，便构成了这一时期罗马天主教会的政治伦理思想。

（1）利奥十三世和他的政治思想与政策

教皇利奥十三世原名焦阿吉诺·佩齐（1810—1903），生于罗马南部山区的一个中上等家庭，1837 年升为神甫后立即为教廷工作，并得到教皇格列高利十六世的赏识。1843 年升任大主教，并担任了教廷驻比利时的宗座代表。他曾经访问过科隆、伦敦和巴黎，对欧洲的工业化和议会制度有所了解。1846—1878 年他担任了佩鲁贾的主教，1853 年成为红衣主教，1878 年 2 月继任教皇时已 68 岁。利奥十三世是梵蒂冈丧失教皇国以后当选的第一任教皇，当时年高体弱，被看作是一位过渡性人物。但他却以敏锐的眼光，巧妙地统治教会长达 25 年。

利奥十三世一方面继承了其前任庇护九世的政策，继续攻击社会主义、共产主义和虚无主义，攻击共济会；干涉各国的天主教会，强化了罗马天主教会的中央集权制，加强了教皇宗座代表的地位和对各个修会的领导。另一方面他又首先倡导教会与社会的对话，提倡研究托马斯·阿奎那的哲学，在梵蒂冈请科学家研究天文学和其它自然科学，请天主教历史学家撰写历史著作，向所有的学者开放梵蒂冈档案馆，并且提出了圣经研究的指导方针。尽管他提倡教会要研究当代思想，但后来他又发表通谕谴责教会内部的自由主义思想。这种在保守和开明之间摇摆不定的矛盾的作法，贯穿于他的整个任期之内，体现在他的许多政策之中。

在政治思想上，利奥十三世继承了他的前任庇护九世的观点，主张罗马天主教会要坚决反对政治自由和民主，反对政教分离，反对公民自由和宗教信仰自由。但是在实际政策上，他又表现出较大的灵活性。继任教皇不久，为了联合法国反对意大利，他针对法国天主教流行的反对共和国的观点提出，罗马天主教并不只追求一种政体形式，而是可以接受君主政体、贵族政体或民主政体三种形式中的任何一种形式，希望法国的天主教徒为了教会的最高利益——夺回教皇国，接受撒旦的共和国为“既成事实”，与之妥协。在对待美国的民主制度的问题上，他提出“只要是公义的事业”，《人权法案》中的自由是“可以宽容的”，因为教会不必谴责那些“为了获取某些大的善，阻止某些大的恶”的异端派别的统治者。但是当美国天主教自由派领袖大主教吉本斯和艾兰德明确表示从根本上赞成民主制度时，他立刻予以谴责。因为他认为罗马天主教徒只可以接受政治民主的外在形式，而不可以接受其思想。

1901 年利奥十三世发表通谕提出了他的“公教民主”的思想。他说“如果有完美的民主形式这种东西的话，毫无疑问只有在教会里才能找到它”。

他坚持，罗马天主教的所有政治事业必须由神职人员控制，这种由神职人员控制的“仁慈的专制政治”就是罗马天主教的“公教民主”。它不可能是政治民主，也不排除服从合法的君主的精神。

按照罗马天主教君权神授的传统，政治权威只能来自上帝直接指定的人们，而不能由有责任感和政治首创性的个人选举产生。所谓自由民主是通过自由讨论和公民的选择决定的，是以宗教自由、良知自由、言论自由、出版自由和集会自由为前提的，它们都是罗马天主教以教权至上主义、宗教裁判和检查制度以及以教阶制度为基础的中央集权制的天然之敌。因此罗马天主教会不可能接受政治民主思想。

（2）中欧国家的社会政策和利奥十三世的《新事》通谕

19世纪后期，工业革命已进入意大利和德国，两国的罗马天主教会针对工人的处境在工人中间成立合作社，其社会行动已经取得明显的成就。在比利时和法国，工业化已经实现，天主教徒已逐步变成资本主义者和个人主义者。但是，在中欧，农业经济与社会秩序正在同机器的引入相抗争。路德派教徒和罗马天主教徒一样都在拥有土地的贵族统治下，而贵族的心态则是反民主反资本主义的。他们力求维护建立在土地基础之上的旧的社会等级制，并依据法律和行会制度把它确定为不变的制度。罗马天主教的社会行动和教皇的通谕在这里则是要保持或回到中世纪的行会制、采邑制和类似的东西以抵制大规模的工业的引入。在德国，天主教徒和路德宗信徒都支持政府限制行会在生产和工资方面的建议。在奥地利，天主教的封建贵族也试图通过法律加强行会对价格、生产和择业自由的影响力，反对自由贸易、反对议会制和民主制的力量在此结为一体。在所有这些国家里，人们所希望的是从行会中而不是通过普选来建立立法机关。

19世纪80年代，利奥十三世追随着天主教保守派的这一国际行动，也热衷于恢复行会制度，倾向于在此基础上建立立法机构。1891年他发表了著名的《新事》通谕，坚持私有财产是不可侵犯的，穷富之间的阶级差异是不可改变的，宣称政府应当实行仁慈的独裁专制。《新事》通谕提出，工业行会应当对工人的工作时间和工作条件作必要的限制和规定。它也维护工人和师傅的结社权利，称这是他们的“天然”的权利。在西欧和美国，许多人对梵蒂冈竟然能论述工人结社的权利和政府规范工业企业的权利感到惊奇。利奥的这一通谕在欧洲大陆对罗马天主教徒中的各类社会行动产生了很大的刺激作用。由于他在一定范围内也提倡社会“公义”，因而在教会内享有“工人教皇”的称号。

（3）“公教行动”组织

“公教行动”是指罗马天主教会在工人群众中间组织和领导的各种社会活动。19世纪后期，欧洲各国出现了许多从事社会活动的罗马天主教的社会组织。在德国南部、北部和比利时，在天主教会的主持下，民间合作者协会和信贷合作社十分流行。为了抵制马克思主义在工人群众中的影响和工人运动在欧洲的传播，罗马天主教会还组织起劳工联合会，与马克思主义争夺群众。在德国、意大利和法国，罗马天主教会成立起许多活动中心，散发讨论社会问题的书刊。所有这些组织以及许多其他组织都得到神职人员的监督和指导，一部分还逐步发展成为罗马天主教的政治党派。所有罗马天主教徒都

被主教们以这种方式组织和动员起来，即使在现代民主政治的形式下，天主教的神权政治依然发挥着很大的政治影响。

3. 罗马天主教的神学自由主义

(1) 托马斯主义的复兴

在第一次世界大战爆发的前30年，罗马天主教的神学呈现出少有的复兴景象，这与教皇利奥十三世对学术研究的鼓励密切相关。利奥十三世继任教皇后，意识到罗马天主教会内知识的贫乏与落后，引导教会吸收当代文化的成果和研究方法，开展与当代哲学、历史学以及其它学科和思潮的对话。他开放了梵蒂冈图书馆，创立了托马斯·阿奎那研究院，鼓励圣经研究，对托马斯主义神学的复兴产生了较大的影响。

托马斯·阿奎那是中世纪欧洲基督教会思想的集大成者。但是，托马斯主义因主张利用理性来证明神学真理一度受到罗马天主教会的冷落。1879年利奥十三世发表《永恒之父》通谕，称托马斯·阿奎那是罗马天主教会的“导师”，鼓励和要求罗马天主教的神学院校必须学习和研究托马斯主义。尽管许多天主教神学家对这位大师是否已经完全穷尽了真理表示怀疑，但是教廷在实践上一直推行这一方针。大学因支持托马斯主义获得补贴，为传播托马斯主义创办刊物，编写教材。教授们还得到暗示，若研究其它学说，他们的晋升就有可能推迟，但研究托马斯的《神学大全》就可能尽快得到提升，甚至还可能得到一顶红衣主教的小红帽。由于采取了这些措施，一些持反对观点的学者也不得不把自己说成是属于托马斯主义的这种或那种学派。托马斯主义在当时不仅成为天主教学术界的一支重要力量，而且也是罗马天主教的正统神学。

(2) 自由派神学家及其观点

这一时期，罗马天主教的神学自由主义主要出现在欧洲大陆和美国的罗马天主教会中间，对教会传统的圣经观和历史观的质疑是这一思潮的主要表现之一。

法国是罗马天主教的重要学术中心之一。法国学者的研究方法受到德国学者的很大影响。1875年法国有五个研究所从事高级研究，1878年巴黎又成立了一个新的罗马天主教的研究所。该所的教会史学家路易·迪歇纳原来是一位热诚的越山主义者和教皇无谬论的支持者，但是通过70年代的研究，他的立场发生了变化。1881年阿尔弗雷德·卢瓦齐来该所担任了希伯来语教授，开始了两人长达10年的密切合作。这段时间法国著名的圣经学者勒南曾经在巴黎大学举办讲座，宣传德国激进的新教圣经批评学，对卢瓦齐影响很大。到90年代初，迪歇纳和卢瓦齐通过教学工作和所办的刊物《批评杂志》对法国天主教会和神学研究产生了明显的影响。

天主教学者应用历史批评方法研究圣经，自然给启示神学和圣经无错谬的信条带来了危机。包括卢瓦齐在内的一些圣经学者对圣经中的历史也发生了怀疑。卢瓦齐曾经对《创世记》的历史真实性提出了怀疑，结果天主教圣絮尔皮斯神学院院长禁止学生参加卢瓦齐的讲座，从而引发了1892年—1893年天主教学术界的第一场危机。尽管巴黎天主教研究所的所长杜尔斯特主教在《圣经问题》一文里试图为卢瓦齐辩护，提出把科学事实问题和圣经里的

宗教与伦理问题区别开来作为解决问题的方法，但是这又加剧了传统主义者的不满，而且卢瓦齐也不能接受杜尔斯特的区分方法。最后卢瓦齐被解雇，转到一所女子学校担任神甫。1893年教皇发表《天主万有》通谕重申了特楞托会议规定的圣经无谬误的基本教义。但它并未能阻止学者对圣经的批评性研究。

1897年封·雨戈尔发表了论圣经前六卷资料来源多种多样的学术论文，对《天主万有》提出挑战。封·雨戈尔是具有广泛国际关系的罗马天主教平信徒神学家，同许多罗马天主教学者有密切的交往。他在巴黎的天主教研究所访问过杜尔斯特、卢瓦齐、迪歇纳；在里维埃拉拜会了法国教士中的重要学者米尼奥主教。90年代初，封·雨戈尔还在罗马生活过，那正是罗马的天主教“现代主义”兴起的时候。他在那里曾积极争取教廷不要把布隆代尔的《行动》列入1894年的《禁书目录》内。他与夏尔等德国天主教自由派交往颇深，还把爱尔兰耶稣会教士乔治·特列尔也引入“现代主义”思潮。

同一时期，教会史和历史神学领域也产生了危机。罗马天主教会自始就竭力使信条和教义保持稳定不变，但这种作法遇到了困难。迪歇纳通过自己的批判性研究提出，关于法国教会产生的许多传奇故事是荒谬的，他还对反尼西亚信经的教父们作过深入的研究。其他学者也对教义、信条或圣礼的变化和发展提出了自己的解释。如英国天主教会的主教纽曼的门徒就提出，教义的发展是灵活的和辨证的观点；另一些人则表现得更为极端，认为除了神与人的关系不变之外，各种信条和教义都应当是变化的。这些观点都是对罗马教会的权威和立场的直接挑战。

1890年左右盛行一时的理性实证主义受到意志论、直觉论和“实用主义”倾向的新的挑战。1893年布隆代尔在法国发表文章，提出了“行动的哲学”的思想，引起人们的轰动。布隆代尔等人提出，启示、灵感和信仰需要按照人与人之间的交流进行理解和认识。传统的亚里士多德的哲学已经不能妥当地表达它们的意义；信仰中的知识、智力因素，仅仅是全部人的关系中的一个要素；宗教是一种生活，而不仅仅是教义，圣经和教会传统都应当被理解为是对这种生活的表述，而不是最后的、封闭的启示；要根据人的宗教生活的经验去理解圣经，去发展教会的传统。在德国，夏尔也提出了类似于法国巴黎基督教新教神学院院长奥古斯特·萨巴蒂埃的活力论的理论，抗议神职专制主义。

（3）整肃行动

1899年从罗马教廷传来警告，维尔茨堡的夏尔教授因为对地狱之火的永恒性提出质疑，他的著作已被列入《禁书目录》之内。同年，利奥十三世谴责了美国天主教会中企图使罗马天主教美国化的“美国主义”的“鬼怪异端”。利奥十三世还致函法国教士，要求他们检查所有的“现代主义”潮流，并再次重申了《天主万有》通谕中不许用理性主义解释圣经的警告，结果“天主教民主派”的立场被迫转向温和，但自由派却未沉寂。

1902年利奥十三世为解决围绕圣经出现的纷繁复杂的问题成立了由三位枢机主教和十几名顾问组成“圣经委员会”。1903年在法国主教封·雨戈尔和米尼奥的鼓舞下，卢瓦齐的著作《福音与教会》出版了。尽管该书是驳斥德国新教神学家哈那克的《基督教的本质》的一部护教著作，也遭到“禁书目录委员会”的禁止，但是利奥十三世没有在该委员会的禁令上签名。同

年利奥十三世逝世后，新教皇庇护十世立刻签署了禁令。卢瓦齐的五本书上了禁书目录单。

1906年以后罗马教廷的“圣经委员会”公布了一系列决定，宣布《圣经》的启示是完整无误的；《马加比书下》同《新约·约翰福音》享有同等的地位；《摩西五经》是由摩西所作；旧约中创世纪的故事和《新约·约翰福音》完全是历史的真实记录。1911年—1912年，该委员会还否认了关于“同类福音”的两种文件来源的假设，重申前三部福音书都是在公元70年前写成的。

1907年教廷颁布了新的邪说提要和《斥现代主义》通谕，谴责了约65个命题，其中50多个是由卢瓦齐和其他与米尼奥、特列尔等人有交往的人提出的。同年6月教皇又颁布通谕《牧吾羔羊》对“现代主义”作了全面定义和谴责，声明教会必须采取措施严厉果断地清除现代主义。结果大多数现代主义分子要么象卢瓦齐那样自己离开教会，要么甘愿忍受被开除教籍的命运。1909年特列尔去世后，几乎所有的现代主义者都转入地下。

为了清除转入地下的“现代主义”，1910年底护十世强制执行著名的反现代主义誓言，要求所有的神职人员和教会学校的教员发誓遵守《斥现代主义》和《牧吾羔羊》两个通谕，否则将被解职，此外所有的神职人员必须声明，相信关于上帝存在的宇宙论的证明，坚信关于基督教的起源来自于奇迹和先知的预言。他们还必须拒绝接受流行教会的解释以外的、所有依靠证据的关于教会史、信条史或圣经的解释。这一誓约使成百上千的罗马天主教教士面临着良知的考验。在整肃行动中，少数拒绝宣誓的神甫被革除了教籍。现代主义思潮迅速瓦解。

事实上，现代主义者不过是几百人，其中有一些人如特列尔和封·雨戈尔是当时具有深刻宗教思想的人物，但也有不少人从根本上说属于没有深刻的基督教信仰的理性主义者、人文主义者或民主分子。

4. 欧洲大陆以外的罗马天主教

罗马天主教会过去通常把那些未建立起完整的天主教教阶制度的国家或地区称作“传教区”。到本世纪初，欧洲以外的世界其它国家和地区都被罗马教廷定为“传教区”。

(1) 英国和美国的罗马天主教

英国的罗马天主教。19世纪后期，无数的爱尔兰天主教移民涌入英格兰、苏格兰和美国的贫民区，他们成为这些地方天主教徒人口的主体。1865年曼宁成为英格兰的大主教，他曾经活跃地参与了梵蒂冈会议的筹备工作，是赞成教皇无谬误一派的首要人物之一。梵蒂冈会议以后，他把精力主要放在公共事务上，积极推动禁酒、劳工立法和慈善活动。1889年码头工人大罢工时，他同工人站在一起，赢得了他们的好感。但是一般地说，在第一次世界大战之前，英国的天主教徒对政治和社会问题的兴趣不大。

继纽曼之后，特列尔和封·雨戈尔成为英国罗马天主教知识界的灵魂。其他几个著述家如汤姆森、帕特莫尔和霍普金斯等人经过努力，使罗马天主教在英格兰再次得到人们的尊敬。20世纪初，切斯特顿和贝洛克也起到了同样的作用。他们对资本主义和社会主义也作过严厉的批判。到1914年，罗马天主教已经在英国克服了外来的特征，具备了正常发展了可能性。

美国的罗马天主教。19世纪后期，美国的新移民主要来自南欧和东欧的罗马天主教国家，使美国的罗马天主教徒的人数剧增，成为潜在的与美国的基督教新教徒相匹敌的宗教力量。1866年美国的天主教徒占全国人口的1%。到1920年，美国的天主教徒的总人数已达1800万人，约占总人口的6%。

这一时期，天主教会是处在美国文化边缘地带的教会。努力把来自不同国家、讲不同语言的信徒团结起来、组织起来，并融于美国社会，是这一阶段美国天主教的主要任务和特点。他们当时面临两个主要问题：第一是要在移民美国的不同民族的天主教神职人员中建立一个统一的教阶制度，把不同民族的天主教徒团结起来；第二是要在以新教为主要特点的美国学校体系内，为信徒及其子女提供天主教教育。许多天主教徒感到自己是在美国的“外国人”，实际情况也差不多如此。到第一次世界大战时，美国的天主教徒约有一半人是在非英语的教堂里参加弥撒的。而且直到1908年教廷才宣布，美国的天主教会可以独立地进行宣教，不再是罗马天主教的“宣教区”。

19世纪末，美国的天主教会主要关注的是移民的问题。美国的移民主要是未受过教育的农民，他们成为美国新型工厂的劳工。比如，到1900年时，在新英格兰地区的工厂和宾夕法尼亚州的煤矿上做工的工人中，几乎十分之九的人要么是在外国出生的，要么是外国出生的人的子弟。所以罗马天主教在美国就成了都市里工厂劳工的教会。

（2）罗马天主教在亚非拉

亚非拉国家一直被罗马天主教视为传教区，在1914年第一次世界大战爆发前的一个世纪里，在这些传教区从事传教活动的传教士主要来自法国，其次是意大利、德国和比利时以及荷兰。罗马天主教的传教力量是由守独身的修女、修士和神甫组成的修会构成的。在1814年—1914年的一百年里，天主教女传教士作用的增强是这一时期的一大特点。到第一次世界大战以前，女传教士占罗马天主教传教士总人数的一半以上。

这一时期，罗马教廷对天主教传教士在亚洲、非洲和美洲的活动的控制大大增强。同以往相比，这一时期传教活动比较强调灌输宗教知识，那种在刀剑的逼迫下强迫大批本地人入教的事例较少，以个人或家庭成员全体入教的事例较多。

亚洲的罗马天主教。整个19世纪直至第一次世界大战以前，亚洲一直是罗马天主教最重要的传教区，天主教在中国、印度、菲律宾、朝鲜、日本和印度支那等地都获得了较大的进展。当然天主教在这些地方的传播，也遇到了当地文化、宗教和民族主义的抵抗以及基督教新教传教力量的竞争。

罗马天主教在中国的发展。罗马天主教最早传入中国是在元朝。第二次传入是在明末清初，但是自雍正朝起，天主教在中国遭到禁止。此后除极少数传教士仍留在朝廷从事技术工作外，天主教在中国的传教活动陷入停顿状态。1842年第一次鸦片战争结束后，基督教的传教士在《中英南京条约》和《中法望厦条约》的保护之下，获准进入五个通商口岸建堂习教。法国特使拉萼尼通过两广总督耆英奏请道光皇帝对天主教解除禁令。1846年朝廷宣布，“所有康熙年间各省旧建之天主堂，除改为庙宇民居者毋庸查办外，其原旧房屋，各勘明确实，准其给还该处奉教之人”。但外国人仍不准在内地传教。1856年，法国借口马赖神甫在广西西林县被杀，联合英国发动了第二

次鸦片战争。接着清政府先后被迫与西方列强签定了《天津条约》和《北京条约》。《中法天津条约》第十三款规定：“凡按第八款，备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写、或刻奉禁天主教之明文，无论何处，概行宽免。”在《中法北京条约》中，法方私自加上“任佛（法）国传教士在各省租买土地，建造自便”的话，使基督教传教士获得了进入我国内地租买土地、建堂传教的权利。法国也获得了在中国传教的“保教权”。尽管法国政府在国内是反对教权主义的，但法国公使直至 20 世纪一直在中国施行这种保教权，认为它比商业手段更有利于法国向中国各地的渗透。

这一时期，来中国传教的天主教修会有法国耶稣会、遣使会、巴黎外方传教会、意大利方济各会、米兰和罗马的外方传教会，西班牙多明我会和奥斯定会，比利时圣母圣心会，德国圣言会等等。还有一些女修会如法国的仁爱会和拯亡会也来到中国。他们把中国分为各自的管辖区，遣使会主要集中在包括北京和天津在内的北方地区。耶稣会集中在长江下游地区，它的总部设在上海的徐家汇，并建立了印刷厂、孤儿院、学校、大、小修道院、藏书楼、报馆和天文台等机构和设施，成为罗马天主教在中国的中心。方济各会主要在华中各省从事传教活动。巴黎外方传教会则主要在中国南方的云、贵、川、两广和西藏以及东北地区，所占面积最大。

19 世纪后期，在罗马天主教在中国的传教活动中，传教士从一开始就借助不平等条约的保护，在我国强占强买土地，以物质利益吸引贫苦百姓入教。他们还把治外法权延伸至入教的信徒，凡教徒作案，地方官无权审判，致使无辜的非信徒百姓遭受迫害和损失，结果在各地引起官绅士民的强烈反对。这是导致多起“教案”发生的主要原因，也是引发 1900 年大规模的反洋教义和团运动的最根本的原因。从第一次鸦片战争到义和团运动爆发之前，全国各地发生教案约四百起。其中由天主教传教士引发的较大的教案有西林教案（1856）、贵阳教案（1861—1862）、衡阳教案（1862）、西阳教案（1865）、天津教案（1870）、呼兰教案（1882）、大足教案（1890）、宜昌教案（1891）等等。在这些教案中，又以西林教案和天津教案影响最大。伴随着这些教案的发生，天主教会所占土地越来越多，得到的赔款也逐年增加，这些都是与天主教所宣扬的主旨背道而驰的，只能加剧中国人民对帝国主义者和外国传教士及其所保护的“教民”的仇视。1900 年的义和团运动就是在这种情况下发生的。在北方的许多地方，天主教堂、教士和“教民”成为义和团直接攻击的目标，有力地打击了天主教的势力和嚣张气焰。但是在八国联军的镇压和威逼下，清政府被迫作出让步，义和团运动惨遭失败，清政府不得不给予天主教会大量赔款。进入 20 世纪后，再没有大的教案发生。

罗马天主教会在中国的传教活动的经费，最初主要来源于传教士所属国家的教会和修会。但他们的传教活动则是受所属修会上司和罗马教廷的传信部领导的。从 1846 年起，教廷在澳门、南京和北京设有三个主教区，另外在陕西、山西、山东、湖广、江西、云南、香港等地设立了代牧主教区。1879 年教皇利奥十三世又把中国划分为五大传教区。与明末清初天主教在中国的和平传教和学术传教活动不同，这一时期，天主教的传教组织和传教士很少从事学术知识的传播活动，主要在内地的农民和沿海的渔民中间从事引人入教的活动，特别重视信徒人数的增加。据教会统计，1889 年中国天主教徒有 542664 人，1909 年增加到 1210054 人。由于西方传教士对中国文化和中华民

族采取歧视政策和作法，不重视中国籍的神职人员的培养，所以由中国神职人员组成的教阶制长期未建立起来。据统计，到第一次世界大战以前，天主教会中只有中国神甫 700 人，有修道院 54 个，有修道生 1600 人。第一次世界大战之后，才有中国人担任主教，全国范围的天主教组织才建立起来。虽然天主教会在本世纪初在上海办起第一所天主教大学——震旦大学，但是与同一时期基督教新教在中国的传教活动相比，天主教的传教活动对中国社会的变迁的影响要小得多。

罗马天主教在印度

16 世纪初葡萄牙就从罗马教廷获得了在东方传教的“保教权”。19 世纪中期，虽然英国的东印度公司在印度的政治控制和影响已经超过了葡萄牙，但是葡萄牙王室仍然坚持对全印度的天主教徒继续实施传统的保护权。19 世纪 30 年代，罗马教廷传信部为了收回保教权，建立了四个直属教皇管辖的宗座辖区，结果遭到葡萄牙高级教士和神甫的反对。于是，在印度出现了两个天主教神职人员竞争的势力，即葡萄牙势力和非葡萄牙势力。到 1869 年，印度的罗马天主教徒已有 100 多万人，主教 21 人，神甫 900 人，其中一半为法国人。1886 年教皇利奥十三世与葡萄牙达成协议，保教权之争才有所缓和。到第一次世界大战时，印度的大多数罗马天主教徒都不属于印度社会中的主流集团，而是低种姓阶层的成员和原始部落的人们，如泰卢固人或贱民。他们入教或者是希望改变自己的身分，或者是在发生旱灾或水灾时受到了教会救济活动的感动。进入 20 世纪，印度天主教徒增加的人数主要来自新出生的人口。

印度的种姓制度在教会内也有反映。到 1869 年梵蒂冈公会议举行时，在印度一些人把天主教徒视为一种姓；但另一些人则承认在罗马天主教会内也存在种姓的差别。从 1849 年起，罗马传信部坚持不许在学校里划分种姓制度，结果神职人员因对种姓制度看法不一发生了分裂。由于有人主张神职人员不许接近低种姓的成员，于是培养本地神职人员的工作更加受到教会的重视。1910 年印度约有 50 个学校培养神职人员。同许多其它传教区一样，罗马天主教传教士在印度也建立了医院、孤儿院、精神病院和散发书刊的中心。教会还在信徒中间建立了天主教徒聚居村，发展信用社、合作社等机构。到第一次世界大战时，印度的天主教徒达 225 万人。大约平均每 1000 个信徒中有一位印度神甫或欧洲籍神甫。天主教徒主要集中在南印度，是印度新教徒的两倍多。

菲律宾的罗马天主教

菲律宾长期以来一直是西班牙的殖民地，它也成为罗马天主教在亚洲传教最成功的国家，到 19 世纪大多数菲律宾人至少都是名义上的天主教徒。19 世纪末，在菲律宾民族独立运动中，菲律宾人对西班牙的方济各会占有菲律宾大量土地和财富、垄断高等教职的愤怒日益增长。同时美国的新教传教组织也进入菲律宾，与天主教展开了竞争。德国和欧洲其它国家的传教人员也进入菲律宾。到 1914 年时，罗马天主教在菲律宾的势力达到空前的高度。

罗马天主教在印度支那

1884 年越南沦为法国的殖民地，1887 年法国建立起“印度支那联邦”，对越南、老挝和柬埔寨实行殖民统治。法国的天主教传教组织在法兰西帝国主义势力的保护下，成为印度支那地区天主教传播的主要力量。19 世纪初，这里约有 30 万天主教徒，受西班牙多明我会和法国的巴黎外方传教会的保

护。1860—1890年，在法国的征服下，天主教的力量迅速发展。到第一次世界大战时，印度支那的罗马天主教徒已经将近100万人，约占当地人口总数的5%。罗马天主教在印度支那的传播与法国帝国主义的扩张有密切的关系。

罗马天主教在西亚

西亚是基督教的发源地，但是由于伊斯兰教的兴起和扩展以及11世纪东西教会的大分裂，罗马天主教在这一地区的影响很弱。罗马教皇利奥十三世曾经制订计划，希望在地中海东部和西亚各国的各个古老的基督教会中发展天主教徒。他下令罗马的几所修院让神职人员学会各种东方教会的礼仪，以便派遣他们去东方教会传教。到第一次世界大战之前，在希腊东正教会、聂斯托利教会以及科普特教会中从事传教活动的天主教修会有方济各会、耶稣会、遣使会、圣母圣天会和仁爱修女会等等。在土耳其、波斯和黎巴嫩，罗马天主教徒被称作“法兰克人”。本来西亚古老的基督教会和东正教会与罗马天主教会一样，同属基督教会，但是罗马天主教会以正统自居，把他们视为异端分子，因而在他们中间从事劝化改信的传教工作。

拉丁美洲的罗马天主教。拉丁美洲是罗马天主教16、17和18世纪开展传教活动最成功的地区，但在19世纪罗马天主教在这一地区的传教不仅没有进展，反而还有倒退。1810—1826年，阿根廷、智利、墨西哥、秘鲁、厄瓜多尔和玻利维亚等国摆脱了欧洲殖民主义者的控制，实现了民族自决，建立起独立国家。各个独立国家为了巩固胜利成果，从西班牙、葡萄牙手中夺回了对教会及其财产的控制权，大批西班牙和葡萄牙的高级教士被驱逐出境。19世纪下半叶，尽管遭到天主教会的激烈反对，各国政府还是成功地实行了信仰自由和政教分离，剥夺了天主教会原有的法律特权，结果沉重地打击了拉美的天主教会势力，削弱了他们的世俗影响。

19世纪80年代以后，意大利、西班牙、葡萄牙以及德国甚至还有日本的大量移民来到拉美。1915年巴西约有200多万意大利人。尽管这一时期在拉美有几十个意大利、西班牙和德国的修会从事传教活动，但总的来说，这些新移民的宗教生活未得到满足。这里受过良好教育的阶层一般都对宗教持冷淡的态度，自觉地疏远与教会的关系。到20世纪初，部分地由于基督教新教传教势力的刺激，罗马天主教会在传教、教育和社会工作等方面的活力又有恢复。尽管罗马天主教在此已有约四百年传教的历史，但拉丁美洲仍然是“传教区”，本地的天主教神职人员依然缺少，教会在人力和财力方面都不足以维持本地教会的生活。

罗马天主教在非洲的传播。19世纪非洲沦为欧洲殖民国家英国、法国、意大利的争夺之地。大量的法国人、西班牙人和意大利人迁入摩洛哥、阿尔及尔和突尼斯，成为北非的天主教徒。最初，当地的殖民统治者不允许天主教传教士在本地人中间传教，担心引起穆斯林的强烈抗议。19世纪60年代末，法国的大主教拉维热里开始在北非传教。他还建立了“白衣会”，在撒哈拉南部传教。到第一次世界大战之前，北非的阿尔及尔和突尼斯约有天主教徒75万人。

第一次世界大战以前在撒哈拉以南从事传教的天主教传教士主要来自法国。他们在此取得较大的成功。因为非洲的部落人较文化和文明都比较发达的亚洲人和北非的穆斯林要容易接受基督教，所以天主教在此受到的抵抗要小。罗马天主教会在刚果盆地、东非和乌干达，使许多部落人都加入了天主

教。到 1914 年，中非约有天主教徒 100 多万人，周围的岛屿上还有 50 万天主教徒，主要集中在马达加斯加和毛里求斯。

三、基督教新教

1. 欧洲大陆的基督教新教

1870年—1918年，欧洲大陆的基督教新教最突出的是德国的基督教神学研究，它继续走在整个基督教新教神学研究领域的前沿，不仅对新教的神学发展而且对天主教的神学也产生了很大的影响。在教会组织和活动方面，这一时期欧洲大陆的新教缺少活力无法和英美两国相比。

(1) 欧洲大陆的基督教新教神学

在欧洲基督教新教神学领域，德国一直处于领先地位，这一时期也是如此。19世纪后期，德国大学里的20多个神学系里热诚地从事神学研究的有才能的学者的人数，超过了世界其它地方的总和。他们比其它地方的神学研究者较少受教会的控制，有较多的学术自由。神学学术研究应当是有创造性的研究，从这个意义上说，俾士麦的德国没有出现康德、黑格尔、施莱尔马赫和谢林那样伟大的思想家。这一时期，学术界出现了对基督教信仰淡漠的现象，普遍流行的是实用主义和“科学的”世界观，德国的文化不再受基督教或唯心主义的主宰。哲学和神学不过是众多系别和学科中的两个学科而已。神学研究领域的突出成果主要体现在教会史、宗教史和圣经研究三个方面。

利舍尔及其学派。利舍尔(1822—1889)是19世纪下半叶德国神学和早期教会史研究领域影响最大的神学家，是德国神学自由主义的先驱之一。1839年，他开始在柏林大学学习神学，后来又在波恩、哈雷和海德尔堡参加神学讲座。他在杜宾根大学受到神学家、圣经学者和教会史学家包尔的很大影响。1864年他应邀去哥廷根大学任教，后来出版了《释罪和复交的教义》(1870—1874)和《神学与形而上学》等著作。特别是他的前一部著作确立了他在德国神学界的突出地位，使他的影响直到1890年在德国神学领域仍然占据主导地位。利舍尔把许多的学生吸引到了哥廷根，其中历史学家哈那克和神学家海尔曼是他的追随者中最著名的。

利舍尔学派的神学，部分地是对宗教哲学尤其是黑格尔的哲学对神学的影响的反动。他们的研究兴趣重视实践，把研究的范围限制在与基督教的生活直接相关的重要内容上。他们认为，基督教神学应当研究基督徒认为有价值的主题，而以往的信条和思辨性的宗教哲学却不注重这些问题。在方法上，利舍尔强调神学研究不能从绝对的上帝开始，而要从在历史上的具体事实中所显示的上帝开始。

在基督教起源的问题上，利舍尔与包尔之间存在较大的差别，包尔只是从基督教本身来探讨它的起源的，而利舍尔则注重从基督教产生的历史背景与环境进行研究。他提出，基督教的产生受到当时的宗教、哲学和制度观念的影响，而且正是在这些观念的影响下，尤其是在非犹太人的外族的土地上，基督教最初简单的内容才发生了深刻的变化。古代公教会的神学和制度就是在这过程中产生的。

在神是否可知的问题上，虽然利舍尔同意康德的观点认为“自在之物”是不可知的，但是他又提出人们可以通过神对人的影响和人对神的反应来了解神、认识神，从神在基督里的启示来了解神对人的价值。基督是关于神的

知识的唯一的源泉。

利舍尔有意识地从圣经和路德的思想中吸取营养，强调耶稣在神与人之间的中介作用。提出基督教的内容主要有两个，即信心（相信通过信仰耶稣可以得救）和道德（上帝的国）。在他的神学里，宽恕与和解占据了核心地位。他还对教会提出较公正的看法，认为它是信徒的团体，是救赎的中介。

但是利舍尔对救赎的阐述存在偏差，因为他否认原罪的教义，提出人有向善的倾向。他提出，耶稣基督的工作，引入信仰上帝的意义，就是要把人带入道德的王国。于是，这个王国在他那里不过是人的道德进步和人类大同的一个阶段。因此他对人类的文化成就作了乐观的评价。同样，在他看来，上帝仅仅是爱。圣经和宗教改革时代关于成圣和神的忿怒的特点在他的神学里都不见了，人们感觉不到上帝对人及其人的文化的审判。这样，利舍尔的神学就变成了神学自由派中社会福音派的大部分理论的神学依据。由于利舍尔对人持有如此乐观的观点，在他的论述中也看不到他对现代文明的问题的批评。

阿道夫·哈那克（1851—1930）是利舍尔学派的佼佼者。1872年进入莱比锡大学，并于次年获得博士学位。他曾经在莱比锡、吉森、马尔堡和柏林讲授教会史。1888年他被选为柏林大学的教授。由于哈那克在他最著名的著作之一《信条史》（1886—1889）一书中显示出明显的神学自由主义倾向，他的当选遭到了普鲁士路德宗基督教会的反对，他的父亲也与他断绝了关系。哈那克著名的神学和教会史专著有《信条史》、《基督教的本质》和《基督教的使命与传播》等等。其中《基督教的本质》被认为是自由主义新教神学最精辟、影响最广的论著。而《信条史》一书，则典型地代表了利舍尔学派的基督教的历史观。

他在《信条史》中运用渊博的知识，说明了拿撒勒的耶稣简朴的、精神的、道德的宗教，是如何在古代教会因信条的发展得到阐述并被歪曲的历史。当时正是德国学术界运用史学方法对圣经进行研究的作法即将确立的时候，哈那克受这一方法的影响，把古代信经置于希腊化时代的哲学背景之下进行分析，将历史赋予它们的绝对权威一一剥去。他使许多学者相信，需要摆脱古代信经的哲学概念的限制重新对基督教信仰进行说明，只有这样才能使基督教的福音在现代社会继续保持活力。

在看待基督教与19世纪后期发达的文化之间的关系上，哈那克比利舍尔前进了一步，他甚至把伦理化的基督教与当时的文化看作一体。在19世纪末，他不仅是当时高等院校里的神学家的代表，而且也被公认为是世界神学研究领域最杰出的学者。正是由于他的研究成果，信条史才成为神学讨论的中心。这是过去从未有过的。他还探讨了穷人和社会问题，对社会福音派也有影响。

海尔曼（1846—1922）也是利舍尔学派的著名神学家，曾在马堡大学担任神学教授。同利舍尔一样，他也试图使基督教摆脱形而上学理论家的控制，把人的耶稣基督作为基督教的基础。在他看来，基督不仅仅是上帝国的历史上的创立者，也是直接的崇拜对象和道成肉身的神。他在《基督徒与神的交通》（1886）一书中提出个人与复活的主在现世的关系是整个基督教信仰的基础的观点。他的观点吸引了英国和美国的部分学者，卡尔·巴特也尊称他为老师。

圣经研究。威尔豪森是这一时期著名的圣经学者，他对圣经旧约的研

究可以和前一时期包尔对新约的研究相媲美。他发展了前人的成果，于 1878 年出版了《以色列的历史》，把他对旧约圣经的新的完整的理解展示给读者。他通过对早期的历史史料进行分析，对早期的文献作了重新解释。他认为，在基督教早期的历史发展过程中，希伯来民族的历史被作了根本的改变，旧约中各个经卷的顺序存在严重的问题，先知书应当放在律法书之前，诗篇应放在最后。这样，摩西的功劳就显示出不同的意义，而且摩西之前的大部分传统可以一起被看成是传奇。于是，按照这种解释先知书便具有了宗教意义，从摩西以后雅赫威的宗教的发展从心理上第一次令人感到是可以理解的。当然，他的发现也遭到人们的强烈反对，因为在 19 世纪 80、90 年代，有的人认为圣经的启示是一些与历史发展无关的神的启示的组合。在德国，到 1890 年时，新一代的学者几乎都接受了威尔豪森的观点。

在新约研究领域里，这一时期杜宾根学派倾向于研究同类福音的历史来源，“两种史料来源的假设”已令大部分反对者折服。随着 19 世纪 60 年代勒南和斯特劳斯著作的问世，许多“耶稣生平”的著作接踵而至，体现了人们对新约重新解释的努力。

正当利舍尔学派和威尔豪森等人的研究成果流行的时候，一些人对基督教的末世论的研究对他们提出了挑战。比如，尼采的朋友欧维贝可通过对早期基督教的末世精神与利舍尔和哈那克等人对现代基督教的乐观表述的比较，提出利舍尔和哈那克所要保持的只是对基督教的幻象。威斯于 1892 年出版了《耶稣宣扬的神国》，以认真的态度对待福音书中的末世论问题。他所塑造的耶稣也与自由派提出的“历史上的耶稣”大相径庭。实质上他们的分歧的焦点是，历史上的耶稣和基督教圣经里所讲的基督之间究竟应该是什么关系，基督教信仰的核心究竟应当是什么。这些问题一直是现代基督教会和神学界讨论的问题。

宗教史学派和特劳赤。利舍尔和哈那克的观点在 19 世纪 90 年代又受到来自另一方面即宗教史学派的挑战。他们把圣经里所讲的宗教置于古代东方其它宗教延续发展的背景之中进行研究，认真分析埃及、亚述和波斯在旧约中的影响，从古代神秘宗教和东方其他民族及犹太人的崇拜习俗中寻找耶稣和保罗的宗教渊源，提出基督教是一种“综合性的宗教”的说法。他们批评利舍尔学派的研究带有狭隘的地方主义的局限。宗教史学派集中在哥廷根，它的最主要代表人物是特劳赤（1865—1923）、拉嘎德、布塞等人。特劳赤提出，基督教不过是许多宗教中的一种，所有宗教都与它们所处的时代和环境相关，任何一种宗教都不是绝对的或始终不变的。他的主要著作有《现代基督教新教和教会》（1909）、《基督教的社会宝训》（1912）和《新教在现代世界进步中的意义》以及他的最后的作品《历史主义及其问题》（1922）等等。在 20 世纪的前 20 年中，他在学术界有很大的影响。

宗教史学派的出现与同一时期学术界对自然宗教，或者说对各种宗教的兴趣的复兴有很大关系。施莱尔马赫的人类普遍具有宗教性的观点经过一个世纪的历史研究再次得到肯定和加强。

第一次世界大战之后，西方学者普遍有一种西方文明衰退感。在神学领域，它表现为人们对“文化—基督教新教”、自由主义、现代主义以及所有把基督教信仰与社会、政治、哲学和伦理学说和活动混合起来的潮流的反感与批判。末世论再次成为神学讨论的主题，战争的灾难被一些人解释为是上帝的审判。神学研究的主题转向人的内心，为基督教信仰上帝对罪恶的人类

的启示寻找基础。卡尔·巴特 1919 年出版的《评 罗马人书 》就代表了这一趋向。学者们对教会史研究已失去兴趣，而圣经研究和圣经神学领域则硕果累累，教义神学和思辨的宗教哲学再次复兴。

2. 欧洲大陆的路德宗和改革宗教会

德国路德宗教会。1871 年德意志的政治统一并不需要教会加以巩固。除普鲁士之外，几个公国领土上的教会保持了他们各自的行政管理权利。但是普鲁士教会主宰着抗议宗教会的组织结构。扩大的普鲁士政权也为它的抗议宗教会带来了统一。它的成员大约是全部日耳曼抗议宗信徒的一半，而且在名义上它是世界上最大的抗议宗教会。从 1903 年起，德国各地的教会在教牧、圣经翻译、宗教教育和教堂建筑设计这类事上的合作较为有效。

在十几个德国教会中，普鲁士福音联合教会，是最重要的也是最大的教会。它的章程同普鲁士国的章程一样，尽管自 1850 年以来，就显示出自治的特点，但依然主要是君主专制主义的装饰物。人们曾试图把它发展成为公共管理的组织，1869 年曾经举行过省会议，1873 年还通过了一个新的教会章程，信徒比过去获得了更大的选举长老和牧师的权力。1911 年该教会有一万左右的教区，分布在 9 个省。总之，它们受“最高福音教会联合会”领导，联合会又直接对凯撒负责。而皇帝们也不放弃他们的教务权力，比如，威廉二世就干涉过神学讨论，几次修改过教会的公共事务政策，自己还亲自实际主持过礼拜仪式。

路德宗的伦理原则以及因参与社会活动带来的困扰。这一时期，德国宰相俾士麦和普鲁士宫廷牧师阿道夫·斯托克的社会和政治策略对德国社会的影响最大。他们二人都受保守正统的路德宗的熏陶，其社会思想是建立在以土地贵族和国王对下等阶层的专制统治的封建的社会秩序之上的。1860 年以后，一方面，德国新生的金融界和工业企业界的巨商大贾日益对传统的地主阶级在政府中的影响及其对国家的控制形成了挑战，另一方面，德国的工人运动和马克思主义的广泛传播及其对工人运动的影响，对德国的政教关系和路德宗的社会伦理及阶级关系的学说形成了很大的挑战。同时，国家主义势力也对路德宗的社会伦理产生了未预料到的压力。

在新形势下，俾士麦借用路德宗的双重伦理观把公民的社会生活和个人生活分开。他提出，在私人生活方面，基督徒应以基督的“登山宝训”为准则，但是在公共事务上，他应该尽其职责有意识地按照达尔文的社会进化论去做。埃尔兰根的路德宗神学家们也坚持这种双重伦理观。他们不对这个世界的活动予以肯定，教导人们要守寂静主义，期待着天国的到来。他们也不教导人们去抵制俾士麦的“铁血”政策，也不使用传统的自然法则、上帝的统治和社会契约的理论对俾士麦践踏法律违背人类正义准则的做法进行谴责。

斯托克于 1874 年应召至柏林担任宫廷牧师。他鄙视代议民主制和资本主义，深切关注都市化和工业化对穷人的影响，把大量的时间用于国内传教，并努力引起教会对社会社会主义的关注。为了同马克思主义者争夺工人群众，他于 1878 年组织起“基督教社会劳工党”，敦促要采取保护劳工的立法和社会保险。尽管在劳工立法和社会保险方面，俾士麦和斯托克的观点相同，但是俾士麦和大多数路德宗信徒一样都不希望教会关心社会和政治问题。1879 年

“最高福音教会联合会”命令所有牧师退出政治活动。斯托克也因参与政治活动被解除宫廷牧师职务。1896年德国的最高主教、皇帝威廉二世公开对参与社会活动的神职人员进行了谴责：“正如我几年以前所预言的，斯托克已经完结！政治牧师一荒谬至极……。‘社会的基督教’简直是胡说八道……。牧师应当关心信徒的灵魂，培养仁爱，不是干涉政治，因为它与他们无关。”

90年代，瑙曼接替俾士麦和斯托克成为普鲁士路德教社会伦理的最突出的鼓吹者。但是同斯托克不同，他并不首先关心为教会和君主制赢得拥护者，也不主要为容克地主阶层服务，而是主要关心机器时代的新的力量——工人阶级，并适应政治自由主义的观点。瑙曼在《社会的基督教的意义》（1894）中辩解说，“社会的基督教”的唯一的基礎在于工人的觉悟和痛苦——特别是大众的贫困，基督徒必须从他们的立场来面对这一问题。从这一立场看，个体的爱是无法解决问题的，只有政治行动才是现实的。他的同仁“基督教社会大会”的总干事保罗·戈尔也向教会人士发表了他的《在工厂做劳工和学徒工的三个月生活》（1891年）。1895年“最高福音教会联合会”向参与政治的教会人士再次发出警告。

为了继续从事政治和社会工作，瑙曼同斯托克一样辞去了教牧职务，瑙曼和戈尔组织了“全国社会协会”。然而，他们的追随者主要是知识分子，缺少政治影响。1899年戈尔参加了社会民主党，于是他被禁止使用“牧师”头衔，禁止主持圣礼，而且受到教会人士的抗议。瑙曼则转向自由派，并于1907—1918年成为该党在国会的代表。

路德宗活力的削弱。除了马克思主义者和社会主义者对基督教的谴责、国家政治对路德宗的冲击外，知识分子也对基督教开展了广泛的批判。其中弗里德里希·尼采是最著名的代表。他在一定程度上把基督教看作是“奴隶的伦理”，赞成在无神论的基础上，争取人类的进步。此外同期德国的青年运动和人们对民族文化、民族精神和国家帝国主义的崇拜都对教会形成了冲击。

由于德国路德宗教会明确地只为统治阶级和国家机器服务，所以它在社会中的基础是相当薄弱的。路德教在人们的生活中已经变成一种名义上的宗教，成为普通礼俗的一部分。大约有95%以上的德国人仍然接受基督教洗礼和婚礼仪式。社会上仍然认为教会是有用的，退出教会是羞耻的。但是基督教只是名义上的东西，这一点从出席教堂礼拜仪式的人数方面可以反映出来。举例来说，在柏林，1880年全市只有三十分之一的人去教堂参加礼拜。

改革宗教会。总的来说，欧洲大陆的改革宗教会比路德宗信徒更能有效地、灵活地适应工业化和国家主义。在相当大的程度上说，同讲英语的地区一样，欧洲大陆的政治和经济自由主义也受到这些教会的影响。与路德宗教会几乎一致地倾向于君主制、贵族统治和消极地顺从作法相对照，改革宗教会与自由主义、个人主义、民主制、和平运动、社会改良活动，甚至有时也与社会主义有广泛的联系。所以，他们的问题与路德宗教徒的问题也很不同。这一时期法国、瑞士和荷兰的改革宗教会社会关怀方面出现了一些比较重要的发展。

1905年法国的抗议宗信徒最终因反对罗马天主教的分离法而获得了信仰自由的权利。瑞士法语区的抗议宗信徒受法国的影响很大，由于移民运动，1907年日内瓦的绝大多数人都是罗马天主教徒，同年该城取消了政府给改革宗教会的预算。1911年巴塞尔的部分教会和平解散，因为罗马天主教徒、社

会主义者或其他人都反对国家对基督教新教的支持，反对它对公共生活的影响。

在德国的符腾堡和瑞士的改革宗教会中还出现了“基督教社会主义”。克里斯托夫·勃拉姆哈德从虔敬派的角度对上帝在现世、在社会中的统治的信仰和对复活的生命的力量信仰进行思考，约于1900年加入到社会主义者的政治行动中间。他对拉格兹和库特尔的影响很大。拉格兹受瑞士基督教新教自由主义影响很深，他对活的上帝存在于历史中，比如存在于象社会主义这样的许多运动中的认识，加深了他的自由主义思想。库特尔于1905年出版了《他们必须！》一书，对社会主义作了神学上的解释。次年，拉格兹发表了他的宣言《福音和目前的社会斗争》。同时，基督教社会主义者开始组织起来。但在给予社会主义者的政治活动以多大的支持的问题上，他们之间的看法不同。总之，上述思想和作法都显示出改革宗教会对当时的社会问题的关注。

荷兰的新加尔文派。在荷兰的抗议宗中间，这一时期最突出的新现象是新加尔文派。该派希望回到旧的统制的社会中去，特别是回到封建割据的社会里。与现代国家制度相对，他们相信国家应当只是独立的、小型的社会组织——家庭、村庄、教会、行会、大学、省区等组织的协会，在这个协会中，人们以个人间的关系联结到一起。他们认为，在“自由的”社会中，各种国家的和经济生活中的关系变成了非人的、物化的关系，鼓励无情的竞争和阶级斗争。在这种意义上，国家社会主义是自由主义的逻辑结果，专制统治是一切的结局。1870年，亚伯拉罕·库珀牧师迁到阿姆斯特丹，成为新加尔文派的领袖。他同社会主义者一样，赞成有必要实行劳工立法和社会保险，但是，他所希望的不是国有化，而是盼望复兴行会。到1903年，他所倡导的社会立法的大部分方案均已实现。他还使基督教民主派成为一个群众性的组织。除社会问题之外，库珀也关注宗教在教育中的地位。

3. 英国和美国的基督教新教

(1) 英国的新教

1870—1918年正是英国维多利亚女王时代后期和爱德华国王前期。在英国，除罗马天主教会、安立甘宗（是英国的国教会，也称圣公会）外，还有由众多的“不从国教者”组成的自由教会。这一时期，英国的福音运动和教会的各种社会改良活动继续发展，自由教会争取获得与国教会同等权利的斗争取得了很大的进步，进化论对英国学术界的影响日益提高，圣经研究受德国研究方法的影响取得不少成绩。

福音运动的继续。1870年，英国的基督教界无论是安立甘宗教会还是自由教会中，占主导地位的仍然是始于18世纪中期的福音运动，它是英美两国基督教个人敬虔主义的一种表达方式。英国的“第二次大觉醒”运动最初始于1859年，在以后的十年里它逐步传遍整个大不列颠。1873—1875年美国福音运动最著名的布道家德怀特·穆迪在英国的巡回布道取得巨大的成功。这一时期英国本上最受欢迎的布道家是浸礼会的斯珀吉翁，他连续多年吸引许多信徒云集到他所在的伦敦一家能容纳六千人的大教堂听他布道。

福音运动在英国国内的发展旨在重新唤起人们对基督教的兴趣，吸引人们再次回到教会，按照基督教的教规和伦理道德原则生活。在这一运动中，

诞生了许多由福音派信徒尤其是自由教会的信徒组成的组织，而这些组织的活动又反过来促进了国内的福音运动的继续和英国基督教会向国外的传教运动，比如“救世军”就是这样的组织之一。它是由威廉·布什于1877年创立的。布什原属卫斯理宗，他同当时许多传教士一样，认为在诸如西方资本主义国家的贫民区那样的一些社会环境下，口头宣讲福音的传教方法是不妥当的，于是成立了“救世军”在穷人中间从事救济传教活动。另一个活跃的组织是“基督教青年会”。它是基督教会的外围组织，诞生于19世纪中期的英国和美国。这一时期，它活跃于城市的各类青年中间，组织他们研读圣经，开展各类文体活动，督促他们遵守教规，参与教会的礼拜活动，对帮助都市化环境下青年应付各种困惑和困难大有裨益。

自由教会争取权利平等的斗争。这一时期，自由教会为争取信仰自由，争取获得与国教会平等的社会地位和权利进行了长期不懈的政治斗争。在福音运动的刺激下，自由教会的数量大量增加。从参加教堂礼拜的人数看，20世纪初自由教会里经常参加礼拜的信徒人数多于国教会信徒的数量。人数的增加也意味着政治力量的扩大。19世纪70年代，自由教会信徒的政治权利比较有限，许多社会活动他们都无权参与。在米尔和戴尔的领导下，自由教会的“自由社”为废除建立教会必须纳税的不合理规定，为自由教会的信徒可以进入古老的大学任教，为争取在婚礼、葬礼以及出生登记等方面与国教会信徒享有平等的权利，进行了长期艰苦的斗争。他们的最终目的是要解散英国国教会，并获得完全的信仰自由的权利。1871年以后，他们获得进入两所古老的大学任教的特权（神学教授职务除外）。这一时期，在爱尔兰和威尔士还解除了安立甘宗的国教地位。

不过，这一时期自由教会同安立甘宗的主要斗争是围绕宗教教育在国立教育中的地位进行的。直到19世纪70年代，英国的教育还属于与教会相关的私立事业，大量的学校都属于安立甘宗教会，所以自由教会积极斗争以便建立一个非宗派的教育体系。1870年的“弗斯特教育法令”建立了一套地方学校“董事会”管理系统，于是出现了教会私立学校和董事会管理的学校两种教育体系。1880年英国的小学教育变成义务教育，家长可以在这两种学校中间进行选择。到1895年，教会学校与董事会管理的学校之间的比例是四比三。按照法律规定，董事会管理的学校的宗教教育是“非宗派性的”，这在当时的欧洲大陆和讲英语的国家和地区都是很特殊的。

在双重管理制下，教会学校（其中十分之九属于圣公会，约十分之一属于罗马天主教会）发现，自己在财政上处于不利的地位。1902年这两个教会设法使国会通过法令，允许这两个教派的学校从税收中得到维持学校和教学经费的资金。此事引起自由教会人士的强烈不满和抗议。这场风波的结果使得公众尤其是教育工作者大大削弱了对宗教教育的同情。教会学校学生人数剧减，而董事会管理的学校也出现了减少甚至取消宗教教育的运动。自由教会争取权利平等的斗争确实取得了很大的胜利，他们对英国教育的世俗化有很大的促进作用。

教会和神学在冲击下的混乱状况。基督教教育在教育中的地位削弱，同这一时期社会和文化方面的其它因素有很大关系。19世纪70年代初关于进化论的争论正处于高峰。李耶尔、达尔文、斯宾塞和赫胥黎对广泛宣传进化论起了很大作用。然而，这一理论被广泛地理解为一种社会观、伦理观，甚至是形而上学的观点，是很难与基督教的观念相协调的。

19世纪80年代后期，宗教书刊仍然是最受欢迎的图书，但是到19世纪末其它图书更受读者的喜欢。在普通人的心目中，“科学”已成为一种生活方式和救赎方式，科学将给人们创造美好的生活。世俗的乌托邦主义——一般被理解为人道主义的、坚信通过人的道德努力和科学技术可以取得进步的观念——被人们普遍接受。技术教育在迅速发展的教育中占据重要地位。人们越来越不重视从基督教的角度对生命终结问题的思考。

除了上述流行的自信情绪和乐观主义外，德国学者应用历史研究方法对圣经进行研究的作法也通过自由教会和苏格兰学者的介绍传入英国，并产生了普遍的影响。几乎所有的教会都卷入了关于圣经的辩论，神职人员和平信徒对圣经信仰的削弱是这场争论的后果之一。平信徒们不再阅读圣经，也不关心子女的宗教教育问题。有学问的牧师由于无法肯定自己了解圣经研究领域的最新观点，也在讲道中把主题转向社会和伦理问题。结果本世纪的第一代英国人成为自宗教改革以来受圣经影响最小的一代人。由于没有了普遍公认的权威和可求助的东西，教会里的所有问题变得更加难以解决。这一点在福音派中特别突出，他们感到越来越难以把受过良好教育的信徒团结到一起。

本世纪前20年，许多自由派和“现代主义者”试图把基督教和对圣经的新看法以及科学观点调和起来。当时流行的趋向是强调上帝普遍存在于他的创造物中，使他适应于进化原理。强调所有人都有道德能力的结果，使人们对耶稣基督的理解仅仅局限在伦理的范围，忽视了他的救赎特性。而且使“耶稣的宗教”和“关于耶稣的宗教”成为对立的宗教；或者换句话说，就是使耶稣和保罗对立起来了。本世纪初现代主义最激进的代表是坎伯尔，按照他的进步的观点，耶稣的形象仅仅是一位模范的社会改革家和慈善家。罗马天主教的现代主义者特列尔和封·雨戈尔为上帝的超验性和他在历史中的具体启示保留了更多的地位，他们在新教徒中的影响也很大，自由教会中的福赛斯和奥曼的观点和影响也是如此。但是，无论如何这一代人生活的时代是神学大辩论的时代和在神学上无所适从的时代。韦斯顿主教1913年上诉正式要求以异端之名审判他的两个同伴主教的事件，可以说是对这个神学混乱时代的最好的说明。

教会的社会改良活动。这一时期，自由教会还积极地号召人们要对世界有社会责任感。自由教会的“不从国教者的良知”通过他们的政治和经济理论表达出来。他们的理论具有功利主义和个人主义的特点，其渊源可以追溯到洛克和亚当·斯密。这一理论的理想是要造就在政治和经济活动中具有负责精神的个人，而且福音派的抗议宗新教对于建立一个具有创造力和灵活性的社会产生了很大的作用。根据他们的理论，政府的作用应尽可能地缩小，以便个人能够获得更多的机会发挥个人的创造力。对于社会上需要帮助的人，应通过个人的努力而不是通过公共机构给予他们帮助。人们帮助需要帮助的人的目的，是为了使他能够有一天得以自立自助。

根据福音派的上述社会伦理开展的活动，就是要求信徒保持或培养个人的自律精神、团结能力和责任感。他们号召夫妻间要互相忠诚，要求信徒反对酗酒、反对赌博，并遵守安息日等等。

他们还在社会上开展了各种形式的慈善活动，办起孤儿院，在贫民区开办了许多安置所。另外，由于这一时期市区衰退现象的出现，有的地区伴随着人口的迁移，教堂的人数也在减少。于是就出现了一类被称作“组织性的”

教会，为了适应周围的居民的需要，这些教会广泛地开展了多种形式的教育、娱乐和社会福利活动。

领导福音派社会行动的自由教会的领袖主要有休斯和戴尔。本世纪初，自由教会正式进入“社会服务”领域，其中卫斯理教会的利杰特、浸礼会的克利福德和公理会的霍恩成为有重要影响的人物。1911年，这些宗派性的团体组织成为“社会服务协会联宗大会”。

英国的安立甘宗关心社会行动的起步晚于自由教会。19世纪80年代以后，英国圣公会的信徒越来越感到自由教会主张的功利主义和个人主义是无法解决工业社会的危机的。他们认为在解决社会问题方面政府应当发挥较大的作用，通过民主的程序使主要的生产手段实现国有化。到19世纪90年代，圣公会的“教会社会协会”已经成为英国关心社会教育和活动的最重要的教会机构。该机构的主要宣传对象是英国国教会的神职人员，特别是那些不可动摇的保守主义的传统支柱——圣公会的主教们。1888年的安立甘宗“兰伯斯主教大会”开始只是犹犹豫豫地接触社会问题，1897年的大会已经接受了教会对社会经济和秩序问题应当承担道德责任的主张，并且建议在每一个教区组织社会服务机构。到第一次世界大战前，有14位主教是“教会社会协会”的成员。应当说，英国教会对社会问题的关心是这一时期教会变化的主要表现之一。

这一时期教会变化的另一表现在于自由教会与劳工关系的改变。19世纪自由教会为劳工阶层做了大量的服务工作。1905年—1910年自由教会的政治势力达到了顶点，但是自由教会与劳工的盟友关系则正在解体。此时自由教会的主要团体已经赢得了与圣公会同等的权利，其成员基本上已经变成了受人尊重的中产阶级，自由教会的领袖们已经不再同情新的工党及其纲领。而圣公会的神职人员却开始在劳工政治中扮演活跃的角色。1909年圣公会的“教会社会主义者联盟”在伦敦举行的失业工人大游行的活动中发挥了积极的作用。1912年该盟主席乔治·兰斯伯里带人在西敏寺桥上游行，抗议主教们在煤矿被封锁事件中不敢明确地站在矿工一边。但是自由教会内同期却没有出现任何可与之相比的组织或活动。

（2）美国的基督教新教

加尔文主义和宗教复兴运动的衰退。美国内战结束之后，在美国的基督教新教中占主导地位的仍然主要是与从英国传来的那些教派，如循道宗教会、长老会、公理会、浸礼会、圣公会等等。美国的东北部长期以来一直是美国基督教的中心。在18、19世纪发生的具有情绪化特点的基督教复兴运动中，美国东北部的这些教派原有的特征逐步变得模糊不清，似乎在向一种共同的形式即具有更多的循道宗教会特点的形式发展。

在神学上，到第一次世界大战之前，则表现为加尔文主义在“阿明尼乌主义”和普世主义面前的削弱。美国内战结束时，长老会、公理会和浸礼会以及相当多的圣公会的信徒，都坚定地相信西敏寺教理问答中的“两约神学”（加尔文派的重要神学内容，两约指上帝同亚当所立之约以及通过耶稣所立的救恩之约）。但是到19世纪90年代，西敏寺教理问答的内容已经不能令公理会信徒和许多长老会信徒满意。1906年美国的北长老会与反对预定论的昆布兰大会重新联合，1909年北浸礼会与自由意志浸礼会合并。

尽管这种转向以人为中心的宗教是宗教复兴运动的结果，但是宗教复兴

运动在这一时期已经失去了基础。德怀特·穆迪是 19 世纪最后 25 年讲英语的国家和地区最著名的人物，但他在后期日益转向教育活动，因为他发现人们皈依基督教之后仍然存在问题。19 世纪末流行的趋向，是对夸大人的原罪和认为人需要拯救和皈依的观点表示蔑视。宗教复兴运动大量地破坏了教会的神学教育、信徒有秩序的崇拜活动和圣事实践，而新神学和新伦理则明显地依靠那些与信仰无关的东西，特别是盛行的科学，使得神学教育在 19 世纪末变得十分困难。

自由派对进化论和圣经研究的反应。虽然达尔文的《物种起源》早在 1859 年就已问世，但是直到 19 世纪 70、80 年代，美国人才开始广泛地讨论这一巨著。教会人士和科学家的第一个反应是坚决拒绝，人们认为，“达尔文主义”好象是要否定创造的圣的圣经教义，剥去人的独一无二的宗教特性和道德特性，并暗示出要在原则上否认圣经的灵感和启示，结果用人的超道德的行为习惯和适应活动取代了人的道德责任。

但是很快就出现了调和进化论与圣经神学的观点。1876 年，菲斯克在《宇宙的哲学》里辩解说，“进化是上帝行事的方式”。美国东北部受过良好教育的平信徒逐步地接受了进化论。19 世纪 80 年代亨利·比彻成为第一个接受进化论的美国著名的福音派牧师。到 90 年代，长老会牧师中受过良好教育的领导层已不再反对进化论了。1897 年美国最有影响的宗教刊物《瞭望》杂志的编辑莱曼·阿博特在他的《一位进化论者的神学》一文中表达了美国那个时期基督教理想主义者的进化论观点。他们认为，“作为上帝行事方式”的进化论是可以同神的启示结合到一起的，而且还能够大大地增强“进步”时代流行的基督教信仰。

整个神学的发展意味着它已经同 17 世纪以来盎格鲁美国人的抗议宗新教神学虔敬的、理性的观点发生了决裂。大约在 1890 年，德国的唯心论取代了洛克的经验论和启示神学，成了美国知识界占主导地位的理论。当时人们就是要使基督教的思想成为一个内在的、统一的体系。

在第一次世界大战之前，上述大部分思想仅仅局限在知识界范围，但是对《圣经》的批评性研究却引起了大众的关注。从当时的观点看，神的启示似乎也是进化的或者说是“进步的”。然而，当有人提出并接受《摩西五经》非摩西所作之后，《旧约圣经》基本上失去了原有的权威。接踵而至的是激烈的争辩和对异端的审判。首先被判为异端的是新英格兰地区公理宗的安多维神学院的芒格和戈登。接着长老会对圣经学者布里格斯和史密斯及历史学者麦吉弗特进行了审判。本世纪初，卫斯理宗处理了鲍恩和米切尔，圣公会处理了克拉普西。第一次世界大战之后，浸礼会和基督门徒会一般也加入了这场争辩。实际上，那些所谓的“异端分子”虽然受到了审判，但都没有放弃自己的观点。在这种压力下，各个神学院往往倾向于摆脱教会的直接控制，比如说，纽约协和神学院就正式与长老会脱离了联系。

基要主义与基要派的形成。当自由的福音派分子的数量在神学院和主要的讲道台上成倍地增加的时候，沮丧的保守派分子也相应地组织起来进行反击。他们中间有严格的、仍然以宗教改革时期的以信文为指导的正统派，比如路德宗中的密苏里会议和归正宗中由荷兰人和苏格兰人组成的教会，但是在许多宗派里流行较广的是虔信的前千禧年派。从 19 世纪 70 年代起，这些人经常召集《圣经》研讨会，坚持《圣经》是神的启示，强调对《圣经》作字面意义的解释。1895 年，在尼亚加拉举行的大会上，这些虔信的前千禧

年分子提出了信仰的五条“基本要理”，即《圣经》字句无谬误、耶稣基督是真神、耶稣是童贞马利亚所生、耶稣为人代死而使人类与上帝和好。此后各种圣经研修会议、灵性复兴会议以及杂志、小册子和单张宣传品在全美各地到处宣讲这五条基本要理。1909年—1915年他们还出版了12卷总称《基本要道》的小册子，使基要主义的宣传达到高峰。基要派的牧师一般教育水平不如自由派人员的水平高，他们的信徒通常也比较简朴、生活不富裕。但是他们在广大的乡村地区，特别是南部、中西部和太平洋沿岸地区占主导地位，同普通的人们关系很密切。到第一次世界大战之前，美国基督教新教保守派和自由派向相反的两个方向发展，是美国新教最重要的分裂现象。

“富人的福音”与教会的社会改良活动。内战结束后，美国人感到那里有空前的经济机会、辽阔的疆域和流动的社会力量，个人的创造性将使经济以最快的速度发展，人的收获的大小基本上取决于人的能力和精力的大小。美国内战之前，这种理论一般被新教的经济学者同天定命运说联系起来。

在这种背景下，1889年，安德鲁·卡内基阐述了他的“富人的福音”的思想。根据这一理论，在为财富进行自由竞争的过程中，经营管理能力自然会带来财富的大量增加。尽管在竞争中必须付出一定的社会代价，但是它将保证每一行业最有适应能力的人们生存下去。麻省的主教劳伦斯甚至还相信，经营管理的才能与道德习惯有密切的关系，“最终财富将归于那些有道德的人”。由这种理论得出的结论是，富有的人们经营好自己的财富，是对上帝负责，但不对他的适应能力差的兄弟负责。洛克菲勒说过，“上帝啊，把我的钱给我。”这种将致富与道德和对上帝的信仰结合起来的观点，对这些巨商大贾进行财富的积累产生了强大的激励作用。尽管教会人士和神学家们广泛宣讲仁慈，但对商人却很谨慎。《长老会季刊》认为，既然贫困是邪恶的结果，就应当把它看作罪恶对待。亨利·比彻也相信流行的普遍“真理”，即凡是遭受贫困之苦的人，都是有罪之人。

事实上，工人们并不完全赞同这种中产阶级基督徒的经济理论。早在1866年，卫斯理宗的一家杂志已经注意到，中产阶级基督徒已经脱离了社会中的穷苦人阶层，而他们正是从那些人当中产生的。但是，随着时间的流逝，教会领袖们逐步日益地关心起那些“适应能力差的”人们中间宗教丧失的现象。救济传教、救世军以及美国的志愿者都表达了这种关注。米伦伯格在纽约和比彻在埃尔迈拉就是把地方教会用作社会福利、娱乐和教育活动中心方面的先驱。本世纪初最突出的例子是纽约的圣乔治教堂，该堂教务委员会的成员之一是全美著名的新教平信徒摩根。雷恩斯福德经过努力使教会成员的人数从75人增至1906年的4000人。康韦尔在费城领导的浸礼会教堂也取得了类似的成就。尽管这种组织式的教堂活动为教会生活带来了很大的活力，并在全国各地建起许多“教区房屋”，但是大多数教会最终感到应当让类似于基督教青年会、安置所那样的机构来做这些工作。

美国的安置运动是从英国传入的。不过英国只建起50个安置所，而美国则建立了400个安置所，基督教青年会和救世军在美国的扩展也比在英国要大得多。美国基督教新教教会在城市满足新移民的需要的活动，取得了不少的成绩。突出的机构是从事教育、娱乐和社会福利活动的“安置所”、“组织性的教堂”和“社区房屋”。他们的领导力量、工作人员和资金绝大多数都来自较老的基督教新教教会。据估计，到1933年，新教徒在这方面投入的经费大概是1亿美元。随着本世纪20年代移民潮的结束和政府30年代承

担了许多类似的服务工作，教会在这方面的的工作迅速减少。

社会福音派。同时，这一时期美国发生了一系列猛烈的劳工冲突骚乱事件。1877年出现了铁路工人大罢工，在许多城市里工人同警察、军队发生了巷战。1886年投进芝加哥抗议集会会场的炸弹引起对“无政府主义者”的著名的审判。1892年钢铁工人大罢工，最终导致10人死亡，60人受伤，8000义务兵被召集来镇压罢工工人。1894年芝加哥发生大罢工，克里夫兰总统不得不派兵2000人保护邮件。美国劳工之间的冲突似乎比其它西方任何一个国家发生的流血事件都要严重得多。在这种背景之下，基督教的社会福音派逐步产生了。

社会福音派的活动超出了安置所和组织性的教会的范围，对社会结构和自由竞争制度的公正性以及存在能力提出了疑问。该派早期最有影响的人物是公理会的格拉顿（1836—1918）牧师。他主张用基督教的原则解决社会问题，把神对人的拯救与对社会的拯救结合起来，使社会基督化。他提出劳资双方应当进行合作，铁路、水利和采矿应实现国有化。赫伦、皮博迪、伊利和饶申布什也都是社会福音的鼓吹者，前者主要在中西部进行宣传鼓动活动，后两位都在学院任教，饶申布什是罗切斯特神学院的教会史教授。社会福音派的领导人都是神职人员，由于他们通过写书、演讲、写文章、办刊物等手段广泛大力地宣传社会福音派的想法和主张，他们的想法逐步地得到部分神职人员的理解。

在一定的程度上说，社会福音派是要创建一种新的神学，正象饶申布什的著作《社会福音神学》所显示的那样。社会福音派的领袖们对社会的关注是以耶稣的“社会教训”为指导的，但这一神学理论比较忽视信仰的重生、信徒之间交通对灵性培养的作用和神恩的意义。在本世纪最初的15年里，社会福音派在新教的许多教会里确立了自己的地位。1901年公理会和圣公会都分别采取措施，制定了正式的社会服务计划。到1912年美国所有的主要教派都制定了社会服务的正式计划，许多人开始感到这些教派的主要目的就是要从事社会重建，即使是老者和弱者也都踊跃要求参加社会服务工作。那时看待一个教堂是否有活力的标准，不再是祈祷集会规模的大小，而是社会活动。人们在这一运动中所显示的热情和蓬勃的朝气是少有的，只有正统派在复兴运动中所显示的热心可与之相比。社会福音派在20年代以后逐渐消沉。但是不管怎样，他们使大多数美国新教徒意识到自己对社会应尽的责任。

教派间的合作。19世纪后期，教会面临的已不再是乡村的问题，而是都市的问题，特别是到19世纪末，教会过去地方性的和以教派分界的运作方式已不再适应社会的需要了。1872年，“国际主日学校课本委员会”首先颁布了“统一”课程。从1893年起，许多教派的海外传教机构每年聚会讨论共同关心的问题。同样，国内的传教机构也联络起来，1908年还成立起国内传教联合会。由于各个教派都没有从事教育的机构和从事社会服务的委员会，1910年“基督教各派主日学联合会”成立。为了便于合作，1908年成立了“美国教会联合会”。在最初的几年，“美国教会联合会”规模较小。美国的新教各个教派依然各行其事，只是认为教会间的合作是可行的和有用的。第一次世界大战才使众多教派感到合作的迫切性。

4. 基督教新教在非亚非拉

基督教新教在 18 世纪末以前，只是欧洲人的宗教，主要集中在西欧和北欧，在欧洲的其它地方和欧洲以外的英国殖民地如北美和澳洲总共不过有数百万新教徒。新教有组织地大规模向海外传教开始于 1796 年，但多数传教组织成立于 19 世纪后期。在整个 19 世纪，英国的传教力量在人力和财力方面一直在全球的传教运动中占据主要地位，美国的传教势力直至第一次世界大战的前十年才跻身于世界传教运动的领先地位。1900 年，来自英语国家的传教士人数，占当时的传教士总数的四分之三。结果在英美两国占主导地位的福音派基督教被广泛地传播到世界各地所谓的“传教区”国家。

就传教与政治而言，其关系是十分复杂微妙的。至第一次世界大战以前，新教的传教活动一方面同西方列强的政治和经济扩张相关，活动得到政府的保护；另一方面又有相对的独立性，在经费上较少依赖政府的支持。总体上说，西方帝国主义有时协助传教活动，有时也阻碍传教活动。从传教士自身看，他们工作的动机和目的主要是宗教的，而不是政治的、文化的或经济的。

新教传教活动的另一个特点是，英美的传教士较少受教会制度和教义以及宗派主义的束缚。主要表现在不少传教差会的联宗特性上，换句话说，就是不少传教团体是由一个以上的宗派或教会组成的。著名的英国伦敦传教会和美国的公理会就是两个非常典型的例子。19 世纪后期产生于美国的基督教“学生立志海外传道团”的口号“我们这一代要把世界福音化”，明确地体现了传教士以向全世界传播基督教为已任的想法。在传播基督教的过程中，传教士还把兴办西式学校、医院、诊所、出版事业、慈善事业作为传教的辅助手段，从而把西方近代发展起来的一些文化和科技知识及其传播手段和方式也带到了他们的传教工作所在地，对当地社会的变化多少产生了一些刺激作用。

（1）新教在亚洲的发展

基督教新教在中国。1807 年，英国的基督教新教传教士罗伯特·马礼逊（1782—1834）以英国东印度公司职员和译员的身份踏上中国领土，开始了新教在我国传播的历史。《中英南京条约》以前，来华的传教士只能在东南亚一带的华人中间传教，或者在广州的十三行工作，边学汉语，边从事翻译出版工作。《南京条约》以后，传教士开始进入通商口岸，习教建堂。但是只是在第二次鸦片战争之后、在签定了《天津条约》和《北京条约》以后，传教士才被允许进入中国内地租地、置地、建堂、习教、传教。而且个别新教传教士如英国的马儒翰（1814—1843）美国的卫三畏（1812—1884）和丁韪良（1827—1916）都曾经参与过上述不平等条约的签定，并为加入保护传教士的具体条款出谋划策。从历史的观点看，人们完全有理由认为若没有上述条约的保护、没有西方的军事力量作后盾，西方传教士就不可能长期留在中国进行传教活动。这一点已经被许多海内外学者所承认。

在中国发展基督教的工作直至本世纪初，主要是由来自英国、北美和欧洲大陆的传教士完成的。从 1870 年前后至 1913 年，总的来看，来华的外国传教组织，即通常所说的传教差会增长的速度是相当快的，1858 年，外国在华的传教差会只有 20 个；1889 年增至 41 个；1900 年发展到 61 个；1906 年多达 82 个，到 1919 年时已有 132 个（K.S.Latourette Christian Mission History In China, p.594）；1920 年有传教士在华的外国差会为 174 个，达到了历史的最高峰（汤清《中国基督教百年史》）。同期外国在华传教士

的人数也迅速增长，1864年在华传教士人数仅有186人；1889年增至1296人；1905年发展到3445人；1914年已多达5462人（Latourette p.606），1926年在华的外国传教士的人数达到了历史的顶点，为8325人（见英文版《传教指南，1926年，第26页）。

就宗派而言，他们代表信义宗（也称路德宗）、改革宗（也称归正宗、长老宗）、安立甘宗（亦称圣公会）、循道宗（即卫斯理宗）、公理宗、浸礼宗、公谊宗基督复临安息日会等等。有的传教组织是不分宗派的，例如中国内地会和宣道会。也有一些传教士不属于任何组织，独立从事传教活动。除语言训练外，传教士通常每到一个新的地方先建立布道所，并逐步地把布道所扩展为传教总站。传教总站一般包括礼拜堂、布道所、学校、诊所或小型医院、或孤儿院、或瞽目院，以及传教士的住宅和华人教牧所。

从中国基督徒人数的增长看，1870年前后至1913年发展的速度逐步加快。下列一组数字证明了这一点。1842年，中国基督教新教徒仅有6人；1858年中国新教徒不到500人；1877年信徒人数增至13600余人；1889年为37287人；1900年发展到85000人；1906年已多达178251人；1913年增长到235303人（L.H.Roots: The Present State of Christianity in China, Com-mission, I, p.2, The National Christian Conference, Shanghai, May2—11, 1922）。中国基督徒中产生的男女传道人和职员的数量也随之逐年增加。据统计，1876年为750人，1889年增至1657人，1905年已多达9904人（见汤清《中国基督教百年史》P.550），但接受按立的仅有345人。中国信徒主要来自社会的中下层群众。中国男女信徒在早期无论是在礼拜堂还是在布道所，都实行男女分坐，甚至隔开，以便同我国的传统礼俗相符合。

到1880年以前，新教已传至清朝广东（1807）、福建（1842）、浙江（1843）、江苏（1843）、山东（1860）、直隶（1860）、湖北（1861）、江西（1865）、满洲（1867）、蒙古（1870）、安徽（1869）、河南（1875）、湖南（1875）、山西（1876）、陕西（1876）、甘肃（1876）、贵州（1877）、四川（1877）、云南（1877）、广西（1877）诸省。在上述省份中，安徽以后各省的新教都是由中国内地会的传教士传入的。

外国传教士来华传教在传教方式上，并没有一定的现成之规可循。最初他们象在自己的国家那样，专职传教，引人入教是他们首先的和最重要的职责。虽然他们也开办了小学和诊所、医院，但是这些都是传教的辅助手段，是次要的，是为传教服务的。直到我国出现了自强运动和洋务运动之后，部分传教士感到向中国传播西方现代科技知识可能会有利于影响中国的士子阶层改变对基督教的敌视态度，于是经过长期争论才在本世纪初逐步将过去的中学改为学院或大学。无论如何，不管传教士具体做什么工作，传播基督教是他们最本质的工作和职责。不同之处在于，多数传教士在乡村、城镇做直接的布道工作；少部分传教士在社会上层如大学或政府官员中间宣传西方知识和文化，做间接的传教工作。

这一时期，传教士也比较重视基督教的文字和出版事业，翻译完成了多种版本的圣经旧约、新约和圣经新旧约全书。除官话译本外，还完成了圣经的多种方言译本。此外还出版了多种解释圣经、论述教会信条、教义和神学、讲述基督教基本道理和教会历史、人物传记等方面的基督教作品；也通过办报纸、杂志和出版发行介绍西方历史、地理、政治和社会等方面的知识性读物，向中国读者宣言传西方文化。但后一类出版物相对而言要少得多。另外，

在西式教育和西医的传播、护士的培训等方面，新教传教士的影响远远大于同期在华传教的罗马天主教会和东正教会的传教士。

由于基督教及其文化完全是外来的、与中国文化“异质”的，由于传教士的活动是借不平等条约进行的，本世纪以前全国各地发生过多起与新教的传教士相关的“教案”。比如青浦教案、台湾教案、扬州教案、延平教案、济南教案、重庆教案、古田教案等等。1900年爆发的反“洋教”半争——义和团运动是自19世纪基督教再次传入我国之后发生的规模最大、波及地区最广的一场斗争，深重地打击了传教势力，结果促使此后的传教政策发生了较大的变化。

至第一次世界大战爆发前，新教传教士在上海召开过四次全国大会，即1877年、1890年、1907年和1913年的大会，对不同时期传教活动和具体作法有很大的影响。至1918年，新教在我国已有较大发展。但是中国教士的地位和薪水都很低，外国传教士则以教会的主人自居，对中国教士采取家长式的统治立场和做法，这实在是与基督教所包含了平等观念背道而驰的。

新教在印度的发展。基督教新教最早进入印度是在18世纪初，18世纪末英国著名的传教威廉·凯利来到印度从事传教活动。在1857—1858年印度民族大起义之前，在英国的东印度公司统治印度的几十年间，许多大的传教组织如英国的伦敦会、行教会（即英国的国教会安立甘宗的传教组织）、美国的美部会、苏格兰传教会、巴塞尔传教会、莱比锡传教会以及美国浸礼会和长老会的传教组织都在印度建立了自己的传教基地。

到印度民族大起义爆发前，约有近500名西方传教士在印度活动，但是接受了基督教的印度人大约仅有10万人，而且主要集中在马德拉斯地区。除了严格的传福音工作外，传教组织在印度的主要活动是从事教育活动。在印度民族大起义和英国政府直接统治印度之后，外国的传教活动在印度发展很快。印度的新式医院、学校以及慈善活动大部分都是由传教组织首先开创的。由女医生、女护士专门为印度妇女治病，满足了印度社会的部分需要。大部分新入教的信徒主要来自低等种姓阶层、贱民和自然崇拜者。不过，印度的一些上层人士开展的改革运动也显示出基督教对他们的影响。

总之，在19世纪里，新教在印度比罗马天主教的发展要快得多。到1914年，印度的新教徒大约有100万人。据说，绝大部分人是一组一组地、一伙一伙地集体加入教会的。随着信徒人数的增加、组织的扩大，印度新教中不同的宗派团体之间的联合活动和巩固组织的活动逐步开展起来。至1908年，出现了“南印度联合教会”，该会主要由与苏格兰长老会、美国长老会和英国和美国的公理会相关的几个组织组成。1914年又成立了“印度基督教会协进会”。

新教在印度尼西亚和菲律宾。印度尼西亚是由爪哇、苏门答腊和西里伯斯等岛屿组成的。自17世纪以来，它沦为荷兰的殖民地。后来西方其他国家的势力也进入印度尼西亚。19世纪时，这里主要居住着操马来语的马来人，爪哇岛上的人口最多，大约占印度尼西亚人口总数的四分之三，岛上的人们信仰伊斯兰教。

18世纪末荷兰政府取代荷兰东印度公司控制了印度尼西亚。19世纪上半叶，荷兰政府肆意剥削当地人民，阻碍传教工作。19世纪下半叶，约有八个荷兰加尔文宗的海外传教差会在印尼从事传教活动。同时，德国礼贤会也深入到了苏门答腊内陆，到1914年时，该会已使大部分巴塔克人改信了基督

教，并建起了约有 16 万人的巴塔克人教会。传教组织在西里伯斯也取得了较大的进展。但是，在爪哇岛的穆斯林中间，新教的进展很小，到 1914 年，该岛约有 10000 至 12000 名基督教新教徒。1914 年整个印度尼西亚约有 30 万至 50 万新教徒。另外，传教组织也开展了一些医疗、教育、传授农业技术和改善妇女地位的活动。

菲律宾长期以来一直是罗马天主教的传教区。尽管 1898 年时还不许新教在菲律宾传播，但是到第一次世界大战之前，那里已有 200 余名新教传教士和 5—10 名新教徒，绝大部分传教士来自美国。

新教在西亚的传播。19 世纪的西亚处在奥斯曼土耳其帝国的统治之下，基督教徒在此已经成为宗教上的少数派，约有 100 万人，他们属于古老的聂斯脱利教会、科普特教会、希腊正教会、亚美尼亚教会等等。然而，这些教会已经丧失了活力，处于守势。

在穆斯林统治下，西方的传教组织无论是属于罗马天主教会还是属于新教各派，都不得事直接的传教工作，只可以做教育、医疗和慈善工作。即使他们吸引一部分人改信了罗马天主教或基督教新教，这部分改信者也是脱离了上述的老教会成为天主教徒或新教徒的。

在西亚从事活动的新教传教组织来自美国，主要是美国的美部会和长老会。他们把西方现代医学介绍到这里，在土耳其和叙利亚创办了许多学校。19 世纪 60 年代，分别在君士坦丁堡和贝鲁特建起一所学院。英国的行教会（英国国教会传教组织）也在马耳他、开罗和巴勒斯坦等地活动，在巴基斯坦创办了一所医院。西亚的老教会对于新教的传教组织将自己的信徒拉走的做法，采取了抵制的态度，甚至开除了那些信徒的教籍。不管怎样，至 1914 年西亚的新教徒很少。

（2）新教在非洲

19 世纪上半叶，基督教新教主要在撒哈拉沙漠以南从事传教活动，因为西方人对非洲内陆依然十分陌生。然而，到 19 世纪末几乎整个非洲已经沦为欧洲各殖民帝国的殖民地或保护国。新教的传教士才随之开始大量迅速进入非洲活动。

南非是非洲各个地区和国家中新教徒最多的地方，大约是撒哈拉以南地区新教徒总数的一半。尽管新教在南非的传教最先是荷兰的传教组织开始的，但最著名的传教士却出自英国伦敦传教会，他们是罗伯特·莫法特和大卫·李文斯顿。苏格兰的传教组织在南非也很活跃。其他的传教组织如巴塞尔传教会、德国的礼贤会、莱比锡传教会等欧洲的主要传教会也都加入了在南非的传教活动。至 1914 年，撒哈拉以南大约有 150 万新教徒。

（3）新教在拉丁美洲

拉丁美洲长期以来一直是罗马天主教的主要地区。大约在 19 世纪后期，新教的传教士、主要是美国的传教士，才进入拉丁美洲从事传教活动。一般来说，拉美的新教徒主要来自印地安人、本地的混血人口和社会中的下层人们中间。新教的传教士在秘鲁、厄瓜多尔和哥伦比亚进展极其困难，但在智利、阿根廷和巴西赢得了不少信徒。到 1914 年拉丁美洲约有新教徒 12 万人，其中巴西的新教徒最多，许多是来自欧洲的移民。五旬节派在智利的工人中间影响较大，卫斯理宗是阿根廷人数最多的新教会，他们还在阿根廷办起一

所神学院。

四、东正教

同罗马天主教和基督教新教相比，19世纪后期至20世纪初期，总的来说，东正教的力量和影响都十分薄弱。除俄国之外，东正教在世界其它地方都处于衰退状态。古老的东正教牧首区即耶路撒冷牧首区、安提阿牧首区、亚历山大里亚牧首区和君士坦丁堡牧首区，处在信仰伊斯兰教的奥斯曼帝国的统治之下，教会的力量不仅没有增加，反而有所减少。在伊斯兰教环境里，有的东正教教会成员离开自己的教会，转而加入了伊斯兰教；也有的受19世纪后期罗马天主教和基督教新教传教势力的影响，改信了天主教或新教。

在巴尔干半岛，信仰东正教的有希腊人、保加利亚人、罗马尼亚人和塞尔维亚人等，至19世纪初他们也处在土耳其人的统治之下。19世纪20年代，希腊人发动了独立战争，逐步摆脱了土耳其人的压迫。1870年保加利亚东正教会也摆脱了君士坦丁堡牧首区的管辖。1879年塞尔维亚东正教会也变成自治的教会。罗马尼亚则于1881年获得独立。4年以后，罗马尼亚东正教会变为自治教会。经过这几个阶段的变化，君士坦丁堡牧首区几乎变成了历史的遗迹。而希腊和巴尔干半岛的各个东正教会则进入了新的历史发展时期。

不管怎样，在奥斯曼土耳其人的长期压迫下，东正教会毕竟延续下来了。这与东正教重视礼仪和崇拜生活、重视祈祷有很大关系。

这一时期，俄罗斯东正教会是所有东正教会中人数最多的教会。同罗马天主教和新教相比，它也是神学思想和理论比较贫乏的教会。俄罗斯东正教会信徒多数是文盲，但宗教信仰十分虔诚。因此教会与信徒之间的交流与沟通，基本上是通过庄严的宗教绘画、雄伟的宗教建筑、辉煌的宗教音乐和仪式来实现的。所以俄罗斯东正教会教堂的公共崇拜活动非常壮观。宗教对人们的日常生活、家庭生活以至于生产都有相当大的影响。

19世纪至20世纪初期，俄罗斯东正教会内部生活也出现了新的复兴的迹象，主要表现在修道院生活和神学思考两方面。俄罗斯修道院宗教生活的复兴始于18世纪后期，延续至20世纪初期。一些经过长期虔诚苦修的“长老”受到人们的尊敬和敬仰，许多信徒不辞劳苦，跋涉万里，去他们的修道院朝觐，寻求他们的指导和教诲。这样的“长老”通常都是修士，不担任任何教会职务，但是他们得到信徒的承认，被认为具有神奇的力量。去他们那里朝觐的信徒都要向他们忏悔自己的罪过，或请求实际指教，或请求他们给自己或家人治病。由于来朝觐的信徒人数众多，比较著名的“长老”有时一天要接待几千名信徒，圣塞拉夫（1759—1833）和费拉赖特（1782—1867）就是这样的“长老”。从19世纪30年代至20世纪20年代，奥普提诺隐修院一直是人们朝觐的中心，那里的“长老”不仅对整个俄罗斯东正教会，也对许多俄罗斯作家特别是果戈里、陀斯妥耶夫斯基和列夫·托尔斯泰等人产生了相当大的影响。据陀斯妥耶夫斯基声称，他的小说《卡拉马佐夫兄弟》中的索斯马神甫就来源于扎多斯可的圣提可恩。

知识分子关于教会生活的复兴的著作最早出现于19世纪上半叶。由于罗曼诺夫王朝的严酷统治，知识分子不能直接地讨论社会问题、政治问题和宗教问题，他们的观点只能通过小说、诗歌等形式得以表述。19世纪俄罗斯作家主要关心的是改良社会，当时人们阅读和谈论多的是法国空想社会主义者和理想的民主主义者如傅立叶等人的思想，以及英国批判现实主义作家狄更斯的作品。当时的作家关心的改良活动的核心是，处于极度贫困中的无知愚

味的农奴和群众，如何使他们得救？如何在启蒙的知识分子和信仰宗教的农民之间建起一座沟通的桥梁？社会拯救的意义究竟是什么？针对这些问题，一些人从西方历史的角度，另一些人则从斯拉夫民族历史的角度进行探讨。于是出现了所谓西化派和民族派。

主张西化的人文主义者似乎感到，民主或社会主义体现了基督教所包含的价值观，即它所强调的和平、人与人之间的兄弟亲爱、正义等等。但是，面对农民的穷困状态，他们又束手无策。19世纪后期，农奴获得解放之后，在知识界尤其是大学里出现了一场“平民”运动。数以百计的学生放弃学业，“到民间去”，与农民吃住劳动在一起，完全过着农民式的生活。但是他们却不为农民所理解，同时也不能理解农民，尤其不理解农民对宗教的感情和态度。别林斯基就不能认真对待农民所信仰的东正教，他曾经激烈地攻击理解和对待农民宗教感情。果戈里说，“东正教会一直都是专制主义和鞭子的支持者；但你为什么还要把基督带到这样的教会里？……他首先向人们宣讲自由、平等和博爱，但在他殉道的事件中，他又把他所讲的道理封存起来了。”在这些西化派看来，耶稣应当是反对东正教会——专制主义和鞭子的支持者——的社会改革家。

另一方面，斯拉夫派则坚信，尽管东正教会被用于反动的目的，但是在教会里仍然隐含着上帝拯救的力量。他们同农民分享同样的宗教信仰；同农民一样认为，任何改革都得建立在东正教的基础之上。列奥恩提耶夫说，“我们必须向人民学习，才能在知识上变得谦卑起来；我们必须意识到，农民的世界观里所包含的真理比我们的世界观里所包含的真理要多。”由于同农民朴实的宗教信仰的接触，一些象陀斯妥耶夫斯基那样的知识分子再次信仰了东正教。他们认为，在西方的科学里找不到俄罗斯人民的希望，他们的希望只有在俄国农奴中已有的东西中才能找得到。

比较著名的斯拉夫派分子有基列夫斯基、霍米亚科夫、陀斯妥耶夫斯基、索罗维耶夫等人。基列夫斯基的主要兴趣在于论述直觉的合理性。他认为，认识真理就是要拥有真理，变得象真理一样。宗教知识本身和关于宗教的知识都是神圣的。霍米亚科夫则主要讨论教会的问题，即宗教信仰社团的本质问题。他认为不能仅仅从制度或教义的角度来看待教会，而应当从教会作为基督的身体，作为神的恩典和爱的有机体这一角度来看待教会。教会是由相互关联的兄弟之爱组成的。人不可能单独得救；所谓得救是指被拯救进入这种兄弟之爱里。进入这一爱的社团，必须是志愿的和自由的。他批评罗马天主教会是拥有合一而无自由，新教的各个教会是拥有自由而无合一。他也反对高级教士对教会的控制，希望俄国能够实现信仰自由。由此他被教会官僚视为危险的自由思想分子。他还认为，东正教的使命就是要在经济和政治现实中争取实现兄弟之爱。陀斯妥耶夫斯基则在《罪与罚》和《卡拉马佐夫兄弟》等小说中叙述了他的宗教思想，体现了东正教坚持人的自由、渴望改变自然和宇宙、强调信仰在复活中的核心作用和通过谦卑、苦难和自我牺牲得拯救的思想。

19世纪后期西化派和斯拉夫派之间的距离越来越大。西化派走向唯物主义和科学实证主义；而斯拉夫派则滑向沙文主义。1881年以后，波贝朵诺斯切夫控制了教会和国家，此后自由探讨再次陷入沉寂。不过，他对教会外在的发展却起了促进作用。他从经济上资助各地教区，尤其是教区的初级学校。从1885年至1900年，教会学校几乎翻了十倍，从4500所增加到42000所。

他还鼓励向犹太人，向芬兰、波罗地海国家、北美的阿拉斯加和西伯利亚东部以及中亚地区传播东正教。他也利用教会从事镇压犹太人的活动，利用少数神职人员从事秘密活动以维护其反动的专制统治。

最后值得一提的是著名小说家列夫·托尔斯泰。在波贝朵诺斯切夫统治时期，他试图严格地实践圣经中登山宝训的教导，特别是不抵抗的训令。他应用辩证神学反对东正教会的信条、礼仪及其教会所享有的世俗特权。结果他被开除了教籍，作品也被禁止。不过他的思想比较接近教会中的一些小的派别，离正统思想较远。

1917年苏联十月革命后，推翻了沙皇的统治，整个国家、社会和教会进入一个新的历史阶段。

五、北传大乘佛教文化圈的衰而重振

1. 中国居士佛教

近代中国经历空前的民族灾难和社会大变动。西方列强入侵，国内太平天国运动，加上清代政府对佛教采取限制的政策和佛教人才的匮乏，中国佛教呈现出衰败景象。但由于中国清代乾隆皇帝采取了把佛教教团从社会中分离出来的方针，使清末佛教的实权渐渐脱离佛教教团而转入在家居士之手。为复兴中国佛教，以杨仁山为代表的居士们刻经办学、印刷佛书、创办居士活动组织和进行佛教交流，中国的居士佛教就此兴盛起来。

中国的佛教僧众也积极努力复兴佛教，进行佛教革新运动。近代中国佛教具有明显的时代特点，佛教与现世的关系更加密切。近代从事复兴佛教的主要代表人物太虚等倡导“建设人间佛教”，强调“佛教为今时所必需”，他们从爱国心出发，强调佛教要为现实社会服务，要自我革新，使之有助于解决中国当前的问题。不仅佛教徒为了回答当时的现实问题而提倡佛教和研究佛学，当时一些思想家和学者也是如此。晚清以来的许多先进思想家对佛学发生浓厚兴趣，想从中寻找思想武器。他们认为中国要进步，必须在思想上冲破封建名教的网罗和打破儒家正统派的天命论的支配。而佛学不讲天命而讲佛性，提倡自尊无畏，不受名教束缚。所以当时的进步思想家和政治家如谭嗣同、章太炎等，都以为搞变法、搞革命必须要有精神力量，可以从佛学中汲取思想的养料，发扬“心力”，增进国民的道德，推进社会的改革，从而提倡佛学、宣扬佛学，这样在客观上推动了近代佛教的复兴。

（1）清末民初的排佛运动

中国清代对佛教的政策是限制与利用并举，而晚清以后，限制的态度越来越严厉，中国佛教呈现出一片衰败景象。清末，在洪秀全领导的太平天国革命运动中，寺庙遭到严重破坏，佛教似乎处于奄奄一息的状态。经杨仁山居士等进行活动，中国佛教获得苟延残喘。但在光绪二十四年（1898年），湖广总督张之洞执行“中学为体，西学为用”的教育方针和采取极端的排佛政策，试图没收各地佛寺的财产，以兴办各种学校，即所谓庙产兴学运动，其目标是要把寺庙全部财产的十分之七充当学校教育经费。近代以后，由于西方列强和基督教势力的侵入，加上佛教自身的堕落，中国佛教更是奄奄一息。佛教如同整个中国社会一样，面临生死存亡关头。

袁世凯统治时期，日本曾利用佛教侵华，引起中国佛学界的抗议。1915年，日本提出“二十一条”，要求“机会均等，利益均沾”，其中就有日僧来华传教特权的规定。这一时期，还颁布“寺庙管理条例”（1915年），北洋军阀政府依然实行。此条例通过征用佛教财产来打击佛教。1912年，“中华佛教总会”成立于上海，天童寺的敬安和尚（1851—1912年）为第一任会长。但当时北京政府对佛教极不重视，听任地方侵占寺产。敬安应僧众请求率团赴京请愿，未达目的，致使敬安气死在北京。1915年，袁世凯政府又明令取消“中华佛教总会”，这对中国佛教事业打击很大。北京政府的这些举动，遭到佛教僧俗群众的强烈抵制。

（2）居士佛教的兴起

中国清代乾隆皇帝采取了把佛教教团从社会中分离出来的方针，使清末佛教的实权渐渐脱离佛教教团而转入在家居士之手。尽管这一时期，佛教的发展受到限制和排挤，由于当时的历史条件，居士佛教仍然兴盛起来。

刻经与印刷出版佛书：随着佛教的衰落，清末的佛教典籍已散失殆尽。为了振兴佛教，杨仁山居士信佛后，就广搜亡佚经典，刻印流通。1897年，杨仁山在南京延龄巷住所设立“金陵刻经处”，4年后即1901年，他捐出私宅作刻经处。金陵刻经处是一个兼有出版、发行任务的佛教文化机构。它的成立，对于近代佛教的传播，产生了很大影响。此后，在上海、北京等地，诸如“佛学书局”、“佛经流通处”之类的机构，便都相继地“应运而生”了，使得佛教典籍重新得到流传。大藏经的刻印事业，在近代也先后兴起。1909年，中国第一部用铅字印刷的大藏经《频伽藏》在上海印刷流通。这一时期还有宣扬佛教文化、研讨佛学义理的佛学刊物出现。近代中国门户洞开，西方技术和思想得以传播。佛教界为了维护生存和宣传发展，也随时代变化而变，采用新式传播工具弘扬佛法影响社会。民国以后，许多佛教界人士和研究者创办了大量的佛学刊物，研究、介绍佛教思想。1912年，狄楚青在上海创刊《佛学丛报》，这是中国近代创办最早的佛学刊物；1913年，太虚在上海创办《佛教月报》。

僧众办学：中国佛教僧众办学始于20世纪初，戊戌变法以后，各地办起了不少僧学堂。1903年，湖南僧人笠云得到日本僧人水野梅晓之助，在长沙开福寺首创湖南僧学堂。继起的有文希在扬州天宁寺设立的普通僧学堂，月霞和谛闲在南京三藏殿举办江苏僧师范学堂，开始用新的方法培育僧才。晚清佛教在社会上已衰弊至极，但在文士当中，佛教义学反而出现异常活跃的气象。1907年，杨仁山在南京金陵刻经处又创办祇洹精舍（又名梵文学堂），聚众讲学。他亲自讲授佛学课程，教授僧俗学生，一代佛学大师太虚和知名佛教居士谢无量等都是这个学堂的学员。他自编《佛教初学课本》，并聘请苏曼殊等学者教授梵、英等语，培养新式佛学青年，虽然不到两年，因经费不足而停办。在中国近代佛教上，“祇洹精舍”的创办，首开近代新式佛学教育风气，影响深远。中国近代佛学史上的旗帜人物名僧太虚和名士欧阳渐，都出自杨仁山门下。1911年杨仁山去世，欧阳渐继承杨的遗志，经营金陵刻经处；1912年他与李证刚等人创立佛教会。上述学堂为时不久即告停办。辛亥革命后，佛教各类院校再度勃兴，分布于全国各地。其中较著名的有月霞于1914年在上海创办的、专研华严教义的华严大学；月霞还在杭州、常熟等地举办华严大学；谛闲于1914年在宁波创办的、专研天台教义的观宗学社（后改名弘法研究社）；月霞于1917年在常熟兴福寺创设的法界学院。这些佛学院成为中国近代培育僧伽和佛学人才的专门学校。这些不同类型的佛学院，先后为各地培养了一批僧伽和佛学研究人才。

近代中国佛学教育逐渐由寺僧而面向社会各个阶层，普及佛教，培养青年僧伽，造成社会青年和学子学佛、做居士的风气，所以近代佛教有“居士佛教”的美称。当时有一些著名人士受佛学教育影响而学佛并投入佛门，如作家苏曼殊、艺术家李叔同等。大量在家信徒的活动形成一股社会潮流，有形无形地影响着社会变革。

20世纪初，佛教在家信团出现。1918年创立于上海的“居士林”，后又改名为“世界佛教居士林”，为佛教在家信徒团体。居士佛教的兴起，与其代表人物的活动是密不可分的。

代表人物：杨仁山（1837—1911）是清末最重要的佛教在家信徒，毕生弘扬佛法，刻经办学，印刷佛像，翻译佛经，是当时中国佛学界泰斗，遗著有《杨仁山全集》十二种。

杨仁山具有各宗深厚的学问，但以净土为学佛的归宿。他的居士佛学，强调信解佛法；而饮食起居等皆按常俗办理。作为在家居士，他潜心佛学，每天勘印讲学，夜晚诵经念佛，静坐观想，经常通宵达旦，是近代新式居士修行方式开创者。他对佛学研究有独到见解，主张“先圣设教，有世间法，有出世法。黄帝尧舜周孔之道，世间法也，而亦显含出世之法；诸佛菩萨之道，出世法也，而亦该括世间之法”。

杨仁山一生刻经办学，普及佛教。1894（光绪二十年）年，又与日本、朝鲜佛教复兴运动相呼应，着手在中国实施振兴佛教计划，包括编撰佛教教材、创办学校、搜集和刻印佛经等。1897年，他在南京设立“金陵刻经处”，后捐出私宅作刻经处。金陵刻经处作为一个兼有出版、发行任务的佛教文化机构，对于近代佛教的传播，产生了很大影响。这是他对中国近代佛教的最突出的贡献。1908年，他在金陵刻经处成立祇洹精舍，亲自讲授佛学课程，教授僧俗学生。他自编《佛教初学课本》，并聘请苏曼殊等学者教授梵、英等语，培养新式佛学青年，虽然不到两年，因经费不足而停办，但在中国近代佛教史上，“祇洹精舍”的创办，首开近代新式佛学教育风气，影响深远。中国近代佛学史上的旗帜人物名僧太虚和名士欧阳渐，都出自杨仁山门下。在中国近代佛学史上，在刻经、办学等方面，杨仁山都是一位开风气之先的人。

1910年，杨仁山在南京创立佛学研究会，自任会长。研究会每月开会一次，每周讲经一次，听者踊跃。这是培养佛学人才的另一种办法，在当时也很有影响。杨仁山通过祇洹精舍和佛学研究会培养出来的人才中，有些人在佛学研究和佛教革新等方面作出一定成绩，成为中国近代佛教发展史上的知名人物，如谭嗣同、太虚、欧阳渐、章太炎等。

在国际交往方面，杨仁山做了许多促进佛教发展的事业。他于1878年至1886年（光绪年间）两次随曾纪泽率领的中国外交使团出国到伦敦、巴黎，考察英法各国的政治、工业。他在伦敦结识日本留英的佛教学者南条文雄（1849—1927）。回国后，与南条文雄互相交换两国所缺佛经，刻印流通，并得到日本弘教书院的缩印《藏经》及南条文雄所赠中国失传经疏。他选择其中一部分计划刊印，编入《大藏辑要目录》，本计划陆续雕印大、小乘佛典460部，3320卷，但在他生前只印出2000多卷。这对于当时缺乏佛教文献的中国佛教研究的开展有很大促进作用。杨仁山同日本其他一些佛教学者也有不少交往。1894年，他同英国人李提摩太一起将《大乘起信论》译成英文。1895年，又与锡兰（斯里兰卡）的佛教居士、摩诃菩提会会长达磨波罗在上海会晤，相约复兴印度佛教。在同这些佛教界的国际友人的交往中，扩大了中国佛教的影响。

杨仁山作为近代居士佛教奠基者，是近代中国佛学复兴的关键人物，竭力启人信心，推动居士佛学，是20世纪20—30年代引导中国居士信佛的原动力。他对中国近代佛教的复兴和发展，作出了巨大的贡献。

（3）佛教革新

清末，佛教一如中国的社会，衰落而面临生存的危机。佛教衰颓的原因，

除社会方面外，其自身的堕落是一个主要因素。据太虚《整理僧伽制度论》统计，清末民初全国共有僧尼约 80 万人，但多是徒有其表。印光法师批评清代佛教有“三滥”：滥收徒众，滥传戒法，滥挂海单。佛教对现世人生采取消极态度，其关于死后问题的神秘主义理论，成了统治者愚弄人民的工具。佛教的教理荒芜，教制松弛，教产被攘夺。面对威胁寺院存在的庙产兴学运动，佛教界终于被迫团结起来进行抗争。

佛教组织的兴起：佛教教育的普及是与佛教组织的兴起密切相关的。1912 年，第一个全国性的佛教组织“中华佛教总会”成立于上海，敬安和尚任会长，旨在团结全国僧尼，保护和弘扬佛法。敬安初步提出了保护寺产、振兴佛教的口号。但成立后不久，敬安被当时极端排佛运动气死。1915 年该会遭到袁世凯政府取缔。这一时期还出现了以居士为中心的佛教会。

代表人物：当时，活跃于中国佛教革新运动的僧人，有敬安、太虚、谛闲、圆瑛等人，最著名的是南京毗卢寺太虚（1890—1947 年）。太虚是近代佛教史上闻名中外的高僧和佛教学者，他一生致力于中国佛教革新运动，主张改革僧制，培育僧才，提倡人间佛教，在中国近代佛教文化发展史上起有重大作用。

20 世纪初，太虚法师有感于现存佛教的不合理和排佛危机，发愿革新、振兴中国佛教。他通过办学和办刊物等，发起“佛教复兴运动”，并发表《整理僧伽制度论》。倡议进行佛教改革，产生了不小的影响。

1913 年，太虚在他的老师敬安和尚的追悼会上发表演说，提出了教理、教制、教产“三大革命”的主张，号召重视人生、社会，复兴佛教。所谓“三大革命”，即：一、教理革命。就是革除以往专为帝王愚民政策服务、充当鬼神祸福说教工具的旧佛教，反对专作死后问题探讨，而注重研究人生，发扬大乘佛教自利利他精神，以五戒十善为人生基本道德行为，以此去改善国家社会的政治经济，建设人类互敬互爱的社会制度；二、教制革命。就是改革僧众生活制度，以适应时势而合理的现代僧伽制度取代以往的丛林制度；三、教产革命。就是打破深受世俗宗法制度污染的剃度、法派继承遗产的私有私占制，使佛教财产不为少数住持独霸，而使之成为十方僧众公有，以为供养有德长者，培养青年僧伽及兴办佛学教育之用。

“三种革命”的重点是整顿僧制。太虚说：“志在整兴佛教僧会，行在瑜伽菩萨戒本。”他建议，在国家设立佛教总会和“佛法僧园”，在地方设置“持教院”、“行教院”和“教所”，负责掌管佛教事务。各宗依山立寺，并象日本那样，分本寺和支寺。一切寺院、教团和正信会皆订制法规，民主推戴住持。太虚还主张教产多用以办学，鼓励研究佛学与现实的关系。

1915 年，太虚撰写《整理僧伽制度论》，宣传佛教改革运动。太虚目睹当时佛教寺院的衰落，便打算对于现行的寺僧制度改革，提出整顿僧伽制度的主张，力图补偏救弊，重新统筹全局。他在《整理僧伽制度论》中正式提出了他的有关改革寺僧制度的主张。当时，中国的佛教寺院的一般情况是：较小寺院，基于剃度而形成的师徒关系；大的丛林，基于传法制度而形成的法派关系。这两者，实际上都是一种宗教化了的封建宗法制度。佛教寺院便为这种封建宗法势力所把持。

1918 年，太虚等人在上海创立“觉社”，目的是出版图书，编发丛刊《觉社丛书》（后改名《海潮音》月刊），宣传佛学思想。

为了整顿佛教，针对中国佛教宗派林立、争论纷起、难以融合的局面，

太虚写了《佛教各宗派源流》一书，合论大乘各派，将各宗教疏而通之。

他发起的佛教革新运动，确也曾感化了不少僧侣居士。近代佛教经太虚等大力倡导略有转机。

佛教思想的影响：中国近代是一个革命的时代，一方面，在民族危难、社会动乱之际，有不少僧人参加反抗民族压迫和阶级压迫的斗争。大乘佛教的慈悲济世，普度众生的思想，也激发不少佛教界人士投身社会进步事业和社会福利事业。辛亥革命前后，有不少僧侣参与或支持了反对封建专制的革命，早期民主革命领袖也充分信任和借助了这一股特殊的革命力量。孙中山曾十分赞赏宗仰上人等慷慨资助革命，并常常与他们共商革命大计。另一方面，这个时代的中心问题是如何救国以振兴中华。当时的一些政治家和思想家为了回答“中国向何处去”的问题，纷纷向各种思想领域（包括西方思想和中国传统思想）寻找思想武器。其中有些人认为中国佛学中的一些思想可以救中国，就提倡佛学，宣扬佛学，大力发展佛教文化。在五光十色纷至沓来的近代思想中，佛学不失为一股引人注目的潮流。

近代的民主维新运动发展就受到佛教思想的影响。维新派人物谭嗣同和章太炎等，都曾以佛学思想作为他们进行变法的理论武器，用以激励人们去进行变法斗争，发奋图强。近代中国佛教曾打出“人间佛教”的旗帜，而近代第一个把“清淡”佛教变为“人间佛教”的实践者是谭嗣同（1865—1898）。他曾师从杨仁山学佛，后又受康有为、梁启超影响而“大服”佛教。他的思想核心是“佛学社会主义”，其代表作为《仁学》。他从佛学中引申出反对专制、要求民主的思想，要求发展近代自由经济。他在中国戊戌变法维新失败时，用生命写就觉悟即佛生死一如的涅槃那种舍身成仁的精神，可以说是人间佛教的实践。他以信奉并最终实践佛教“我不入地狱谁入地狱”的度世救人精神，为维新运动谱写了悲壮的一幕。章太炎（1869—1936），是处于新旧思想交接点上的一位“博大精深、学贯中西”的思想家和资产阶级革命家。他的宗教观很快就从中国传统的无神论转向“建立宗教论”。因为当时资产阶级革命已经来临，他们需要宗教信仰“发起信心”，“增进道德”，激发热情，鼓舞英雄行为。他提出建立宗教论，在1906年中国民族民主革命面临极端困难时，对于唤起革命勇气，无疑有积极的意义。他的佛学思想突出了“平等”、“独立”（自贵其心）、“自由”（依自不依他）、“民主”（众生皆佛）等观念，要求破“人我”“法我”，敢于赴汤蹈火与封建专制抗争，表现了民族民主革命的精神。

佛学佛法研究，是中国近百年来我国学术界一种新风气。章太炎等一班主张革新的仁人志士，他们那种勇猛精进、大雄无畏的精神，悲天悯人、仁民爱物的胸怀，不少是从学佛中得来的；就是他们治学方法的精严，也可说是得力于《因明》的研习。这些都和杨仁山的佛教学术活动开风气之先、创有利的条件有关。所以杨仁山不仅在佛教中重振义学之风，也对我国民主维新运动，起过推波助澜的作用。

（4）藏传佛教在中国国内的传播

中国清王朝对藏地佛教的支持，是它整个统治政策的组成部分。为巩固统治，清帝室根据满、蒙、藏民族相似的文化、宗教、历史背景，力图用喇嘛教激发他们共同的思想感情，并通过喇嘛上层控制边疆地区。这一时期，藏传佛教在中国国内传播的范围主要有川、滇、甘、青的藏族地区，内蒙古

及新疆的蒙古族地区。在清室扶植下，喇嘛教在全国，特别是在蒙藏和三北地区有相当大的发展。到 1882 年（光绪八年），总计有黄教大寺庙 1026 所，僧尼 491242 人，加上其他派别的（包括部分甘、青、康藏族地区），有寺庙 25000 余所，僧尼 76 万余人，据估计，约占当时藏族人口二分之一。至此，喇嘛教已经走上它的反面。按黄教戒律，僧尼不得婚嫁；喇嘛一般不事生产，特别是不能从事农业生产。这对于藏族地区人口和经济的正常发展是极其严重的威胁，也危害了整个民族的发展。在蒙古地区，情况大体相似。

2. 日本佛教的世俗化

1867—1868 年的资产阶级革命，为日本打开了通向资本主义的道路。19 世纪后期，日本的资本主义获得迅速发展，到 20 世纪初，它已加入帝国主义国家行列，是亚洲国家中唯一摆脱了殖民地危机，并转变为同欧美各国对等的资本主义列强中的一员。因此其佛教的发展有自身的特点。

1868 年至 1873 年，随着德川幕府的垮台，地主资产阶级拥立以明治天皇为首的中央集权国家进行一系列改革，史称“明治维新”。明治政府以所谓“富国强兵”、“殖产兴业”和“文明开化”的三大政策作为指导改革的总方针，积极推动政治、经济和文化教育的发展。在宗教方面，由于在“王政复古”和倒幕运动中“神道教”起了动员舆论和维系人心的作用，明治政府成立后，神道教被定为国教。明治天皇颁布《神佛分离令》，使神道教完全脱离佛教而独立，在政府八省之外设置“神祇宫”（后改神祇省）。接着又下诏置“宣教使”到处宣传“皇统神圣”、“洪道至上”的神道教义，实行“祭政一体”制度。废除因皇室、贵族出家而形成的特权寺院（御所、门迹、院家等），没收一切寺院领地，废除僧位、僧官；规定僧侣是一种职业，应称姓氏；解除官府禁止僧人食肉、娶妻、蓄发的禁令等。在维新过程中，不少地方发生了“废佛毁释”运动，寺院佛像被毁，经书被焚，僧侣被迫还俗。由于农民信徒的激烈反抗，“废佛毁释”没有在全国展开。此后，在民部省设寺院寮管理佛教事务。

总的说来，这一时期的日本佛教向世俗化方面发展，佛教教育得到了加强，佛学研究向现代化迈进，取得丰硕成果，佛教宗派在组织上集权化。

（1）日本佛教世俗化

在日本早期传统的诸宗派中，唯有净土真宗不依据佛教的清规戒律而树立自己宗风，允许僧侣娶妻食肉。宗祖亲鸾娶慧信尼为妻，生有四男三女。自明治初年，佛教的世俗化广泛波及各个宗派。明治三年正月（1870 年 1 月），明治天皇下达宣布大教的诏书，明确政教合一的制度；四月又把宣教使作为博士，分正、权、大、中、小的区别，而且命各地的知事、参事亲自担任宣布大教之职。如果是由官员以外的人掌握宣教职务，则根据他的人品任参事或“属准席”。明治四年（1871 年）八月，废神祇宫，改设神祇省，以省的长官、神祇伯作大臣，并且断绝政治与佛教的关系，废除敕愿所和敕修法会，把宫廷内部的佛像迁移到泉涌寺的恭明宫，停止御所、门迹、院家、院室之号，还没收一切寺院领地；明治五年（1872 年）八月以后，又废除了僧位、僧官，把普化宗、修验道这样的所属不明的宗派全部废除；此后，僧侣只是一般职业，命令他们称姓氏；解除官府关于食肉、带妻、蓄发的禁令，明确

规定僧侣食荤、娶妻、蓄发；废除关于女人结界的制度；允许各地随便合并寺院，除总本山之外，废除一切无施主、无住持的寺院，禁止僧尼托钵；明治六年（1873年），又承认僧尼有蓄发、食荤、婚姻和还俗的自由。这就为现代日本佛教演变为居家佛教，即僧侣得以享受一般公职人员的权利，过着同样的家庭世俗生活奠定了基础。明治七年（1874年），还曾禁止火葬。这样一来，各县任意毁坏寺院到毫无忌惮的地步。

明治五年，政府又废除神祇省而设置教部省，把祭典、祀典事务全部移交式部寮，而把关于宣教的事务，都移到教部省，命神道教的神官和佛教僧人担任“教导”（共十四级），向全国人民宣传“三条教则”，即：“敬神爱国”，“天理人道”，“奉戴皇上，遵守朝旨”，为巩固立宪制天皇专制统治和维新政策服务。在各宗设置“教导职管长”，使其统辖全宗；后又制定一宗一管长制（包括天台宗、真言宗、净土宗、禅宗、真宗、日莲宗、时宗）；明治七年，禁止非教导职的人担任寺院住持。

明治五年五月，佛教各宗上书政府，要求创立神佛合并教院，教育学生，体念三条教则之旨，而且传授西方各国文化，以培养合格的“教导职”人才。这个建议得到批准。首先在东京创立“大教院”，让各地按照大教院的样式成立“中教院”，各宗寺院成立“小教院”，混合吸取神道和佛教、儒教的学说，也吸收西方文化，培养“教导职”人员。教部省命令各地教导人员向民众灌输“神德皇恩”、“人魂不死”、“天神造化”和“君臣、父子、夫妇”等说，佛教被用来配合神道教进行这种“敬神忠皇”，维护新政的宣传。作为佛教教义的本色，已经灭绝难见了。

这时期日本的寺檀关系弛缓。德川幕府为防止基督教的传播，曾授权佛教寺院掌户籍，形成严格的寺檀关系。寺院依靠信徒的奉献和幕府、大名施舍的土地，保持丰厚的经济来源。明治政府以神道教为国教，建立以神社为中心的“氏子”（当地神社的信徒）制度。1889年（明治二十二年）颁布《大日本帝国宪法》，规定“日本臣民在不妨碍安宁秩序及不违背臣民义务的条件下”可以享有“信教自由”的权利。佛教在新的历史时期又有发展。在有限的“信教自由”范围内，基督教得到允许传播。这样，佛教原有的寺檀关系基本瓦解。明治政府又把寺院原有的领地收归国有，这对以领地为主要经济来源的天台宗、真言宗、禅宗、净土宗是很大打击。当然，上缴领地并不意味着寺院完全没有土地，由开垦或以买卖方式得到的土地仍归寺院所有，原由大名领主施舍的土地也可以用钱赎买。因此，寺院除从信徒那里取得贡物外，也把土地出租，从佃农那里索取租米等。旧的寺檀关系虽已破坏，但信徒仍到寺院祭祀祖先、举行丧葬仪式及传统信仰活动，寺檀关系仍在相当程度上存在。

（2）佛教宗派的发展

日本政府让佛教完全依附神道的做法，在日本佛教内部引起强烈不满。净土真宗本愿寺派的梅上泽融、岛地默雷、赤松连成等人在1872年曾到欧洲视察，对外国的宗教兴盛感到惊奇，觉悟到宗教对国家存在的重要意义。回国途中又游历了印度各地。回国后上书教部省，把他们见闻到的欧洲宗教盛行情况及教化意义作了介绍，并提出《三条教则批判》，要求信仰自由。他们大唱“神佛二教分离说”，屡次上书教部省，申诉他们的主张。明治政府不得已采纳了他们的建议，于明治八年（1875年）五月废除“大教院”，在

各宗分别设置学林、学校；明治十年（1877年）又废除教部省，将其事务移到内部省社寺局。社寺局设置以后，明治十七年（1884年），政府下令废除教导职，规定委派神道教、佛教各派管长。这样，各宗才规定了宗制、寺法。这是各宗设置管长的开始。明治时期流行的佛教宗派，共有12个：法相宗、华严宗、天台宗、真言宗、融通念佛宗、净土宗、临济宗、曹洞宗、真宗、日莲宗、时宗、黄檗宗。自从宗制、寺法制定以后，各宗的制度也大体完备，各宗各派都在本山推戴管长；各宗都在东京设置本山的支所，地方上大都有数区，设置教务所，分选举区域选举议员，各宗大事全由议会协助解决，各宗议会每年召开一次，或三、五年召开一次，议员一般被称为“会众”或“赞众”；在教育方面，各宗划分教育区域，设立学校，多的如曹洞宗，设了30个中学林，少的如天台宗仅设东、西两个学校。学校有中学和大学两部分。这一时期，学术知识的进步日益给佛教带来一些理论上和历史上的难题。

这时期的佛教宗派在组织上具有中央集权化的特点。1882年规定神道教和佛教各派都设“管长”。规定各宗设“总本山”，各派设“本山”，各宗各派都设有“管长”，负责委派寺院住持及制定各种宗寺法规等等。“管长”的名称各宗派不尽一致，如天台宗称“座主”，真言宗称“长者”，曹洞宗称“贯首”等，各宗在东京设本山的办事处（支所），地方上设教区，置教务所。按选区选宗议员，组成各宗的议会，定期召开决定宗制寺法等事项。

在明治维新以后，佛教虽然没有以前那种特殊地位和影响，但从整体来看，它仍依附于君主立宪的地主资产阶级政权，为它服务，其中传统教团表现尤为突出。大正时期佛教僧人获得参政权，各宗管长联合组成“佛教护国团”。

然而从明治开始，佛教界内部就出现了一些有民主意识的学僧，对日本的军国主义和侵略政策进行批评。禅宗的内山愚童（1874—1911）就是其中的代表。他认为“佛道是一种基于牺牲精神的实践”，他在《入狱纪念·无政府共产》一书中提出不缴租米，拒绝征兵，否定天皇制的思想。真宗的高木显明著《我是社会主义》一书，以释迦牟尼为“灵界的社会主义者”，以亲鸾为平民的朋友，否定权力和财富，认为反战和和平是符合“真谛”之道的。也有不少学者提出各种对佛教进行改良的主张。

这时期的日本佛教团体还兴办的“社会慈善事业”。早在中世纪，一些寺院也举办济贫、治病施药等社会事业，但在明治维新以后带有新的意义。传统佛教教团根据“王法为本，镇护国家”的说教，主张通过传教和举办社会福利调和社会矛盾，防止革命思想的深入传播。1911年召开“大日本佛教大会”，宣言“佛教是国家风教的基础”。有些传统教团，如真宗本愿寺派和大谷派，成立了专门的慈善机构，开展救贫、救灾、军事援助、医疗护理、保护儿童，以至到军队传教、到监狱教诲等等。

日本新兴宗教是日本近现代群众思想运动的一种表现形式。1868年明治维新之后，是新兴宗教竞相创立教团，各树一帜的时代。1892年，大本教成立，1913年，本道教团成立。这一时期的新兴宗教，在政府的干预和压制下，不得不在艰难复杂的政治环境中求生存和发展。

（3）佛教教育和佛学研究

明治政府鼓励各宗办学，一些学僧为振兴佛教也致力佛教教育事业。幼儿时期的佛教教育一般在幼儿园和保育所里进行，统称为“佛保园”，其教

育称作“佛教保育”。佛保园受到基督教的影响，最早出现于明治时期。明治十二年（1879年）六月在东京成立的福田会育儿院是日本佛保园的开端。随后，各地逐渐设佛保园。星期日学校是日本佛教教育机制的另一形式。它受基督教影响，于明治后期创立。明治三十八年（1905年）正式出版教材《佛教修身课本》。1911年又编出《统一佛教星期日学校教案》。宗立大学是日本佛教界实施综合教育的高等学府和从事佛学研究的重要阵地。战前的日本宗立大学，实施近似单一的佛教教育。整个校园的宗教气氛很浓，学生自身的佛教信仰及对佛教教义的理解水平相对较高。从明治初年到大正年间（1912—1926年），佛教各派兴起不少大学，著名的有净土真宗大谷派创立的真宗大学，位于京都，起源于1665年东本愿寺弟子的修学道场“学寮”，1896年称“真宗大学”，1901年采取文科大学的体制后改称“大谷大学”。净土真宗本愿寺派的宗立学校，在京都，最早始于1639年西本愿寺内的“学家”，1875年正式成为本派的宗立学校。后发展为综合大学规模，称“龙谷大学”。曹洞宗的曹洞宗大学林，地处东京，后称曹洞宗大学。该宗还有东北福祉大学和爱知学院大学。临济宗的般著林，位于京都，1872年临济宗妙心寺派创办，1898年成为妙心寺派的普通学林高等部。日莲宗的日莲宗大学，位于东京，源于1580年创设的檀林，后几经扩建，至1904年发展为日莲宗大学，后改称立正大学。还有净土宗的佛教大学等。佛教学者井上圆了（1858—1919）创办哲学馆，后来发展为东洋大学。此外还有不少由佛教宗派创立的中小学。由佛教宗派创立的学校除讲授宗教学培养佛教人才外，也广设文理其它学科，培养文教科技人才。

明治维新以后，日本学术界开始借鉴、汲取西欧近代学术研究方法与成果，从历史学、社会学的角度，对佛教的起源、教义、经典、历史、哲学等学科进行分门别类的系统研究，取得丰富成果。日本佛教学者通过到欧美、印度、斯里兰卡的留学考察，并通过吸收西方的科学文化思想，对佛教采取西方社会学和历史学的方法进行研究，又借助汉、梵、巴利、藏语文献的对比研究，在佛典的研究和整理佛教教历、教义、艺术等多方面取得丰富的成果，涌现了一批著名的佛教研究学者。主要有：村上专精（1851—1929年）是日本近代佛教史学研究的奠基者，在学术界享有很高声誉。1894年创刊《佛教史林》杂志，开拓了印度、中国、日本佛教史学研究的新领域，所著《日本佛教史纲》，提示了日本佛教史沿革的基本轮廓，其体系被尔后众多的佛教史学者所沿用，在佛教史学界曾占有指导地位。木村泰贤（1881—1930年）是著名的印度学研究者，主要著作有《印度哲学宗教史》等。小野玄妙（1883—1939）是佛教美术学者，曾多次到中国、朝鲜各地考察、搜集佛教史料，并参加、主持了《大正藏》的刊行工作。主要著作有《大乘佛教艺术史的研究》等。《大日本续藏经》，开始修于1905年，把以往没有入藏的大量中国以及部分印度、日本的佛教著作收编入藏，共收入950余人的著作1756部7144卷。日本近代最早一部佛教辞典是织田得能编写的《佛教大辞典》，初版于1917年，全书收佛教用语35000条，解说简明，引证原典，书后附梵文索引。望月信亨所编《佛教大辞典》（全十卷）最有名，从1909年到1948年陆续出版。

这一时期的佛学学术研究水平具有现代化的特点。明治维新之后，日本佛教学者改变传统的“训古式或注释式”研究方法，开始了现代佛学的研究，并逐渐达到国际先进水平。日本各著名大学设有佛教研究机构，设立佛学研

究的有关课程。各宗也建有许多教育、研究机构。日本从事佛教研究的团体很多。在日本，近代的佛学研究取得了很大成就。他们有大批的佛教学者，有为数众多的佛教院校和佛教学术研究机构，发行了各种各样的佛学刊物，出版了大量的佛学著作。

这时期日本佛教开始向海外发展。1893年，临济宗的僧人宗演（1859—1919年）赴美国芝加哥参加宗教会议，其坐禅修行引起美国人对禅宗的权大兴趣。随后，他及弟子先后赴美宣扬禅宗佛法，创立坐禅中心。1904年，本愿寺派正式向加拿大派传教僧人。

3. 朝鲜佛教日本化

朝鲜在李朝统治的500年间，总的说是采取尊儒排佛政策，然而由新罗、高丽时代长期流传下来的佛教仍隐存于一般民众之间。1876年，日本强迫朝鲜签定《江华条约》，使朝鲜沦为它的半殖民地；1905年，又强迫朝鲜签定《日韩保护条约》，掌握了朝鲜的内政、外交、军事大权，进一步成为朝鲜的保护国；1910年迫使朝鲜签定《日韩合并条约》，正式占领了朝鲜。在日本占领朝鲜期间，加强了对僧尼和寺院的控制，同时支持日本佛教各派来朝鲜，扩大日本佛教的影响。1911年，日本殖民政权“总督府”颁布“寺刹令”及“施行规则”，规定全朝鲜置30个本山，下置末寺1371座。各本寺各置住持；各本山再各置统辖下属寺院的“本末寺法”；有关寺院僧尼事务及寺刹土地财物皆受总督府的监督和控制。同时还规定日本的所谓“纪元节”（建国纪念日）、“天长节”（天皇誕生日）、新尝节、神尝节（皆为神道教节日）、孝明天皇祭等，均须列入寺院的“恒例法式”之中，把寺院佛教活动作为奴化朝鲜人民的重要措施。此后又成立了“佛教振兴会”及“禅教两宗三十大本山联合事务所”等佛教组织。有不少朝鲜僧侣被派往日本佛教系大学留学，日本佛教各宗也纷纷到朝鲜传教。由于受日本佛教影响，朝鲜佛教的结构有了变化，在教团内分成继续遵守汉译戒律的独身僧和带有妻室的僧人两派。这时期朝鲜的佛教教团有圆佛教。1916年，朴重彬，法号少太山，在全罗北道创立“圆佛教”，以一圆相表示法身佛作为信仰对象，提倡精神修养、智慧锻炼和正义实践。佛教教育在这一时期刚刚开始，圆佛教设有禅院和大中学校，其中以圆光大学最为有名。1915年，圆光大学创办，该校原是为宗教实践和培养传教人才而建的禅院，后来逐渐发展为设有佛教学院的综合大学。日本在朝鲜的殖民统治和文化的侵略，使得朝鲜的佛教开始有了日本化的倾向。

4. 越南佛教

这时期的越南佛教处于衰落阶段。19世纪初统一南北的阮朝在政治上扶持临济宗，歧视莲宗。19世纪中叶，法国入侵越南，1884年越南沦为法国的“保护国”。越南广大佛教徒投入了爱国抗法斗争中，佛教成为强化民族意识和组织抗争的重要手段。1858—1873年间，法国强迫阮朝签定了两个丧权辱国的西贡条约，激起了越南人民的强烈反对，宝山奇香派在这次斗争中发挥了重要作用。20世纪初，在芹直市的一所佛寺创立了一个叫高台教的新教派，活动在湄公河三角洲地带，信徒有120万。

六、南传上座部佛教的复兴

1. 印度佛教考古的开始

19 世纪开始，一些亚洲佛教国家的僧侣到印度朝圣礼佛，使已在印度消失了 700—800 年的佛教再度出现。20 世纪初，很多佛教胜（圣）地恢复旧观，已有佛教组织和佛寺在印度建立，少量的印度教徒改宗佛教，出家为僧，一些重要的佛教遗迹得到发掘和初步整理。与此同时，一些欧美学者纷纷对东方的佛教文化进行研究，印度本土的学者也积极挖掘古老的传统佛教文化，佛教在印度慢慢地产生影响，为现代印度佛教复兴奠定了基础。

1915 年，印度学者依据中国唐代著名僧侣学者玄奘的记载，开始进行对那烂陀的挖掘工作。那烂陀寺是古代印度的教育和学术中心，距比哈尔省首府巴特纳 90 多公里。新发掘出来的遗址是一片红色砖石砌成的建筑群，其中心据说是阿育王建造、以后又屡次修缮的庙塔，原高七层，现只剩下四层，每层有很多巨大的石柱，上面雕有姿态万千，栩栩如生的佛像，周围有花纹刻饰，是珍贵的印度佛教艺术品。庙的东边是一排排僧房遗址，西边有一排排佛塔残存。

1891 年，印度“佛教复兴运动”之父、现代印度佛教史上的圣人——安培克出生，他大学毕业后留学英国，获法学博士学位，1917 年回印度，曾参加过印度争取独立解放的民族运动，与当时的一些解放运动领导人关系甚密。

中国与印度佛教徒的交流源远流长。印度佛教衰微后，两国间的佛教文化交流渐渐隔绝。19 世纪末印度重新出现了中国僧人，1891 年达磨波罗在菩提伽耶召开国际佛教徒会议，就有中国的代表参加。20 世纪以后，中印两国的佛教文化交流逐渐增多，1907 年，达磨波罗来中国与杨仁山居士相商，共约复兴印度佛教。随着近代中国佛教的复兴，一些汉地僧人到印度礼佛和学习梵文。

2. 斯里兰卡佛教的复兴

1870—1945 年间，是英国殖民主义统治和占领斯里兰卡时期。西方基督教文化和东方佛教文化冲突，佛教受到排挤和打击。斯里兰卡已经酝酿着佛教的改革和复兴，与基督教发生了多次争论。19 世纪末，斯里兰卡掀起了佛教改革和复兴运动。1875 年，美国的奥尔考特少校和俄国的勃瓦拉斯基夫人在纽约创建佛教神智学会，1880 年又到斯里兰卡受佛教五戒，成为西方第一批佛徒；同年在科伦坡设立佛教神智学会，兴办佛教学校，推动佛教复兴。此后，被称为斯里兰卡佛教复兴之父的达磨波罗（1864—1933）访印，巡礼佛迹。1891 年 5 月，在科伦坡智增佛学院成立“摩诃菩提会”，这是世界佛教组织的开端。该会发掘和保护佛教遗迹，编纂佛典，出版刊物，在国内外宣传佛教，建立分支，致力于复兴印度和其它国家的佛教。“摩诃菩提会”的活动成为一个广泛的佛教复兴运动。同年 10 月，在印度摩诃伽耶举行首次国际佛教会议，斯里兰卡、印度、中国、日本、缅甸、泰国、尼泊尔等国的佛教代表出席大会，这次大会增进各国佛教徒之间的了解，加强了合作。

20 世纪开始，佛教有了提高民族意识的重要内容。1908 年成立“科伦坡

青年佛教联合会”。现代斯里兰卡的佛教复兴运动主要由本世纪初成立的斯里兰卡青年佛教会(1898年)和全斯里兰卡佛教大会(1919年)发起和领导。

斯里兰卡佛教的重要地位,已经得到许多国家佛教界认同,纷纷派人学习取经。1918年,中国著名佛教僧人太虚大师深感斯里兰卡佛教地位的重要,决定着手组织“锡兰佛教留学团”,派遣学僧到斯里兰卡学习巴利语和上座部教义。

3. 缅甸佛教的活动

1871年,缅甸曼同王(1853—1878)在曼德勒召开了南传佛教史上第五次结集,有2400名比丘参加,由三位博学的上座轮流主持。这次结集考订对校了以巴利文为主的各种文本的南传藏经。并将结集的三藏镌刻在729块石碑上,立于曼德勒的拘他陀寺,四周环绕45座佛塔,以垂永久。刻石5年方成,至今犹存。

1870—1885是雍籍牙时代(1752—1885)后期,这个时期的君主继续扶持佛教,兴造佛塔佛像,拨给大量土地和劳力维修塔寺,供养僧众。16世纪以来,缅甸先后经受了葡萄牙、荷兰和英国殖民主义的武装侵略,西方文化必然也侵入。1885年,缅甸最终沦为英国殖民地。佛教成了反对外来侵略,抵制外来宗教势力的重要力量。20世纪初,民族主义在东方觉醒,随着民族解放运动的发展,缅甸僧人建立了佛教组织,积极地投入反英殖民主义的政治斗争。1906年成立了佛教青年会,倡导民族觉悟和人民团结,其中的一些激进分子还加入了政治团体,甚至组织政党。

4. 泰国、柬埔寨、老挝等国佛教的活动

(1) 泰国近代佛教

从16世纪起,泰国受到葡萄牙、荷兰、英国和法国的殖民主义的侵略。泰国佛教为国家的统治提供合理性的根据,泰国国王也以“正法”的护持者身份,扶持佛教的发展。历代王朝对于佛教都是直接管理,严格置于王权的控制之下。1902年,泰王签署了“僧伽管理法”,详细规定了从中央到地方各管区、各寺庙的责任、义务和权限。1912年颁布了改订的“僧伽官职表”,1913年颁布“常施食标准表”,分别规定了僧人官阶和月薪数额。

国家对于佛教教义的研究,也采取统一的指导方针。到朱拉隆历时期(1868—1910),由瓦希拉耶南瓦洛洛亲王任僧伽法王。他大力推行僧伽改革,促使僧团教会化,由此也确定了教理的研究形式和解释经典的正统方法。他还推行教理考试制度,指定应考教材,如《佛教圣句集》、《佛传》、《戒律基础》等。

1870年以后,泰国诸王继续搜集巴利语三藏的各种地方语写本,进行校勘。拉玛五世朱拉隆功在位时(1868—1910)提出将全部三藏付印的计划。付印前,不仅对泰文本作了详尽的校订,还和高棉文、僧伽罗文及孟加拉文进行了比照校勘,于1893年出版,共39卷,印行1000部。这次编印的泰文藏经,尚遗小部经8种未曾编入。

(2) 柬埔寨近代佛教

上座部佛教在柬埔寨占有统治地位,印度教和大乘佛教的一些宗教法事

只是在民间流传。柬埔寨佛教来自泰国的传承，也分为大宗派和法宗派两派。大宗派的寺庙和僧人占绝大多数，多在农村活动；法宗派得到王室贵族的支持，主要在城市活动。1870—1945年间，柬埔寨沦为法国的保护国。在法国殖民统治期间，佛教受到法国化的打击，一度衰落不堪，僧侣和佛徒成了反抗侵略者的重要力量。从19世纪末到20世纪前半期，佛教作为民族文化的象征和提高民族意识的手段，有了新的复兴，涌现出不少爱国僧侣。1909年，创立了巴利语学校，1914年改为巴利语高级学校。

（3）老挝佛教复兴

老挝是东南亚佛教的重要基地，盛行的上座部佛教始终稳定发展。其僧伽也分大宗派和法宗派，大宗派人数占有绝对优势。老挝除上座部佛教外，也有大乘佛教流行。19世纪末，法国殖民主义占领老挝。在外国入侵期间，佛教一方面遭受到严重打击和破坏，一方面激起僧侣和佛徒的爱国激情。20世纪初，老挝佛教逐步复兴。

（4）孟加拉佛教

18世纪孟加拉佛教开始复兴，一些僧人纷纷到邻国缅甸礼佛求学。1887年，僧人科里帕色纳在吉大港创立“孟加拉佛教协会”，同时，外地来孟加拉的僧人沙拉米特拉也在此宣教。统一的僧伽开始分裂。出现了几个不同的佛教派别。

此外，新加坡的佛教与中国广东、福建等地的汉传佛教有渊源关系。1898年，中国僧人贤慧、会辉和转道等人在新加坡建造了第一座寺院——莲山双林寺，汉传佛教正式扎根立足。稍后，中国僧人圆瑛和太虚相继到新加坡传法，受戒听讲者数千人，开始出现了新加坡佛教会、中华佛教会和青年佛教会等组织。

七、佛教在欧美的影响

进入近代的西方资本主义国家，由于完成了工业革命，经济和科学技术迅猛发展，世界贸易成倍增加，强占殖民地的斗争日趋激烈，对东方文化了解愿望和行动得到了加强。产生于东方的世界三大宗教之一的佛教，到了近代逐渐传到西方。从此，西方的大多数国家逐渐地都有了佛教组织和僧团，佛学研究的风气也在世界范围内展开。这时期欧美国家开始出版了许多佛教方面的著作和刊物，向西方人介绍和宣传佛陀思想。在西方，近代的一些思想家和哲学家首先注意到古印度的佛教，后来对中国佛学、日本佛学以及东南亚佛学也发生了兴趣。

在 19 世纪末 20 世纪初，美国由农业国变成了工业国，其经济发展迅速的一个重要原因是移民。美国是一个移民国家，19 世纪最后 30 年从欧亚涌来了 1400 万移民，这不仅解决了劳动力不足，而且移民还带来了先进的生产技术和他们的文化，其中包括宗教信仰。亚洲移民给美国带来了佛教。

1. 佛教在欧洲的流传和影响

从 19 世纪开始，欧洲人对东方文化的兴趣，从多方面发展起来。在佛教方面，突出地表现在对各种文本佛典的搜集、整理、刊行和研究上。如德国对佛教的研究就形成著名的维也纳学派，出版了许多介绍和研究佛教的著作。

汉文佛典在 19 世纪已引起西方的重视，S·比尔于 1871—1878 年间，开始翻译介绍。但由于文字上的困难，只能是零打碎敲，始终不成系统。19 世纪末到 20 世纪初，中亚细亚，中国新疆、甘肃以及西藏地区，引起了西方各国的特殊兴趣，尤其是来自英、俄、法等国以各种身份出现的学者络绎不绝。他们在这里发现了大量佛典、除梵、藏、汉文者以外，还有吐火罗文、粟特文、突厥文、回鹘文与和阗文等佛教文献。其中英籍匈牙利人斯坦因（1862—1943 年）在 1900—1916 年间，三次进入新疆、甘肃地带，非法搜集文献资料，特别是发现了敦煌石窟，并盗走了大量佛籍写本和佛教绘画及版画，由此开创了西方敦煌学一科。列强在中亚细亚和中国掠取的佛教文献和文物，大都保藏在巴黎、伦敦、柏林、列宁格勒（前苏联城市）和东京的图书馆或博物馆中。在近现代，佛教哲学对欧洲产生了影响，其中对存在主义的影响相当明显。他们把人的现实品格规定为恐怖、厌烦、失败、绝望以及生老病死等痛苦，与佛教如出一辙。法国著名哲学家萨特（1905—1980 年）发挥的存在主义著名原理“存在先于本质”，与佛教的业报思想在“人创造人本身”这点上，就是完全相通的。

作为一种信仰，佛教在西方流传，受到日渐增多的东方移民和侨民的影响。从 19 世纪末，东方文化主动加强了向西方的传播，佛教起着主导作用。斯里兰卡达摩波罗发起的摩诃菩提学会，先后在英、德、美、澳和非洲等地设置分会或传教中心，出版多种语文的佛典和刊物，创办佛学院等，影响很大。马拉拉塞克拉（1899—1973 年）曾去英国留学，后被前苏联莫斯科大学授予名誉哲学博士，是世界佛教徒联谊会的发起人之一，并任首届主席。他主编的英文《佛教百科全书》，在推动佛教向全球发展上起过重要作用。日本净土宗南条文雄（1849—1927 年），在英人马克思·缪勒的支持下，译《大

明三藏圣教目录》为英文，向西方介绍汉文佛典概貌；又译梵本《无量寿》、《金刚》等经，传播大乘佛教。铃木大拙（1870—1966年）译《起信论》、《楞伽经》为英文，并将佛教禅法介绍到了西方。中国的杨仁山致力于向西方传播佛教事业，1894年，与英人李提摩太合作，首先译《起信论》为英文；此后又培养梵语、英语和中西兼通的佛教人才，为佛教西渐作准备。太虚在英、法等国学者协助下筹建世界佛学苑，进一步开拓了汉地佛教的西传事业。19世纪末，出生于康居的甘珠尔活佛在印度创建乌金贡桑却林寺，弘扬藏传佛教宁玛派教法，为西方世界培养出首批藏传佛徒，先后在布鲁塞尔和雅典建造了乌金贡桑却林寺，宁玛派的瑜伽得到流行。

德裔英人马克思·缪勒，从1875年起，主持编辑出版了《东方圣书》共51册，包含许多重要的佛教经典。伦敦大学著名的佛学学者李斯·戴维斯（1843—1922年）于1881年创立了巴利圣典协会，出版和翻译巴利语三藏；1908年又在伦敦建立佛教协会，自任会长，著有《佛教》、《印度佛教》、《早期佛教》等。德国赫尔曼·奥登堡从1897年起，在俄国科学院开始主持校订出版《佛教文库》的梵文经典，这套丛书中收进了英国人本多尔的《大乘集菩萨学论》（1897年）、法国人蒲山的《月称中论释》（1903—1913年）、日本人南条文雄的《法华经》（1980—1912年）、俄国人谢尔巴茨基的《辩中边论安慧释》（1936年）等。他的名著《佛陀生平、教义及僧团》，主要是依据已刊行的巴利文献研究成果写成的。由此形成佛教研究中的维也纳学派，带动了许多德国学者，或从巴利文，或从梵文，间或也从汉文和藏文中研究佛教经典和历史。俄国人谢尔巴茨基（1866—1942年）是前苏联科学院院士，最有成就的佛教学者，曾在奥登堡指挥下参加中亚“探险队”，发现许多梵语和藏语文献，由此开始对北传佛教，特别是对陈那和法称的研究。他称法称是“印度的康德”，整理出版了法称的《正理一滴论》梵文本和藏文本，及陈那的《集量论》。对于瑜伽行派的其它著作如《俱舍论·称支释》、《辩中边》、《晚句论》等也有英译本出版。从1897年起，他参加了奥登堡的《佛教文库》编纂工作。从李斯·戴维斯、奥登堡到谢尔巴茨基，他们的研究主要是学术的、历史的，而不是信仰的。这些研究，对他们的思想产生一定的影响，主要集中在哲学和人生观方面。

神智学的积极活动家、俄国的贵妇海伦娜·布拉沃茨基夫人，曾游历东方许多地方，到过西藏受法，后入美国籍。从1880年起，在欧洲开展了积极活动。1897年，德国成立了由弗朗茨·哈尔特曼创建的神智学分会。奥尔考特著有《佛教教理问答》，1881年出版，在欧美的影响颇大，曾多次再版，并译成许多种文字。英国诗人埃德文·阿诺尔德于1879年出版《亚洲之光》，以诗的形式介绍了佛陀的一生与思想，在西方流传甚广。

这批神智学者对佛教有自己的理解，他们认为佛教并不主张人格神，因之它是最高形态的完全的神学体系；但是人类精神深处确有不朽的灵魂，并在转世，人们应该了解、发展这一灵魂及其转世中的精神能力。神智学对于佛教在欧洲的传播，起了催化作用，尤其是在英国与德国。

（1）佛教在德国

1881年，在德国弘扬佛法的第一人——德国学者奥登堡的《佛陀：生涯、教义、僧团》一书出版。该书是他为批驳法国某学者关于“佛是神话人物”的说法，写出叙述佛陀生平、教义、教团的历史著作。在他的影响下，许多

德国艺术家、哲学家、作家开始以佛教思想为主题进行创作。1903年，在德国的莱比锡成立第一个佛教传教协会，有会员8人。发起人卡尔·塞登斯塔克，以出版社为基地，在1905年发行了《佛教徒》杂志及副刊《佛教世界》，不久失败停刊。到1907年，会员达到50余人，再次出版《佛教瞭望台》，发行500份。这个协会的宗旨是提倡素食，保护动物，推动和平运动，结果并不怎么成功。此后，一批德国人到了缅甸与斯里兰卡，有的还进了那里的佛寺。他们希望在欧洲建寺，并计划建在瑞士的泰桑，但没能实现。及至达摩波罗的大菩提会在德国成立分会，又重新激起了信徒的热情，组织出版了叫做《大菩提论说》的刊物。此前不久，英国巴利圣典协会在德国成立分会，也推动了佛教信仰的流传。第一次世界大战爆发，佛教活动全部停止，一些佛教徒或死于前线，或流散四方。在斯里兰卡的德国和尚当作“敌国侨民”被拘留起来，遣送到澳大利亚。

1903年，德国人安东·顾也斯(1878—1957年)离开巴黎在缅甸仰光受戒出家，成为第一位德国比丘三界智高僧。他出家不久，来到斯里兰卡南部的波尔加斯杜瓦小岛的“岛寮寺院”，在这里精读巴利佛法并习修持。这所寺院后来成为德国佛教徒朝圣之所和德国佛教僧伽中心。1906年，他出版了《佛陀圣言》一书，在西方影响极大。一些德国人随他出家。1909年三界智在布雷斯劳创立出版社，并发行《佛教世界——德国佛学月刊》，由塞顿杜克·伯恩医生担任编辑。同年他还创办了“德国巴利文学会”，目的是建立一座西方佛教精舍寺院。1911年，他感到在欧洲建立寺院的时机尚未成熟，就又率徒回“岛寮”修行，先后又有十余名德国人在此受戒出家。

战争结束后，德国的佛教团体重新开展活动，先后建立了好几个佛教中心。1913年，卡尔·塞登斯首先在柏林建立了德国佛教传道会，陆续出版了《佛教徒》、《佛教新报》、《佛陀世界镜报》等。

达尔克和格林的佛教团体，对佛教无我说有不同的解释，形成对立两派。达尔克自称新佛教，对于“无我”，坚持上座部的见解；格林则认为，以往人们对于佛陀言教理解错误，佛陀本人从未否认永恒的灵魂，“无我说”应该从迥然不同的角度来看待。任何我们可以用称名描述的都不是“我”，“我”存在于理性能了知的范围之外。他认为自己发现了佛教的原初教义，称之为“老佛教”。达尔克于1912年写出成名作《佛教世界观》，1918年创办《新佛教学报》。格林于1915年出版了他的著作《佛陀的教义，理性的宗教》一书。

(2) 佛教在英国

英国对佛教研究的理论出发点是基督教中心说。这与它在东方的殖民主义统治是分不开的。1875年，英驻锡兰总督秘书奇尔德斯完成《巴利语词典》，由此开展了对巴利语佛典的研究。1881年，李斯·戴维斯创立巴利圣典学会，出版了校订过的巴利原典与部分英译、法译、德译等多种译本(翻译出版巴利语三藏)，这为欧洲的佛学研究打开了大门。这个学会的会刊刊载有关佛学的研究论文。这个时期出版了相当一批有关巴利文佛教和语言的学术论著，形成研究上座系的学派。

这一时期，一些梵文经典的问世，又提高了学者对大乘佛教的兴趣。自1891年鲍尔斯在中国新疆库车发现了桦树皮抄本佛经以后的几十年，西方一些学者以探险家身份在中亚和中国新疆掀起了掠劫文物的高潮，其中英国人

斯坦因劫夺最多。斯坦因曾3次到中国新疆和中亚“考察”，掠夺了敦煌千佛洞所藏大批梵文、龟兹文、于阗文、回鹘文和粟特文的佛教经典，这些文献在西方展出后，震动了欧洲的学术界，引起了对佛教考古学、佛教语言学 and 文献学的兴趣。他们考察报告和展示的文献，也刺激了英国对大乘佛教的研究。对于中国佛教文献，西方学者最注意的是古代僧人西行的游记。1884年，S·比尔出版《大唐西域记》英译本，再版时又增收入《法显传》和惠生的《使西域记》，1888年，又翻译出版了《慈恩法师传》。英国学者对这些珍贵材料进行了艰苦的研究，成果之一是托玛斯·沃特斯在本世纪初发表的《大唐西域记考证》。19世纪末来中国的传教士约瑟夫·埃德金斯，进一步考察了中国的宗教状况，1877年著《中国的宗教》，1881年著《中国的佛教》和《北传佛教中的涅槃》，1885年著《中国佛教介绍》，这些书籍向英语国家传播了中国佛教的信息。有关中国佛教研究的还有艾特尔1871年著的《佛教三讲》和《佛教》，S·比尔的《佛教三藏》和1882年出版的《中国的佛教文献》等。

19世纪末，佛教开始被引入英国社会生活实际，对佛教文学和考古的研究也推动了佛教信仰的宣传。1880年，英国诗人阿诺尔德爵士所写的8卷本散文诗集《亚洲之光》；1897年，卡洛斯著《佛陀的福音》，这些书籍用优美通俗易懂的散文和诗歌描绘了佛陀的生平和思想，深受一些群众的欢迎，对佛教的宣传起了推动作用。著名的佛教神智学会在伦敦也展开了活动。拉沃茨基所著《密教》与《沉默的声音》两书，对英国宗教思想有相当影响；神智学会还用英语出版了其它一些介绍佛教人物和典籍的小册子。据认为，神智主义在维多利亚朝时期，使英国关于科学与宗教的信条发生了松动，因为它要求以佛教伦理为准则，把道德观念建立在理性主义的科学基础上，他们的活动在英国产生了反响。

20世纪初，英国始有佛教徒，第一个比丘是阿兰·贝纳。1890年，阿兰·贝纳18岁时拜读了《亚洲之光》而皈依佛教，并开始研读佛经。1898年，他漂洋过海，向斯里兰卡求法，后又去缅甸组织赴英传法使团，1902年，落发为僧，法名阿难陀弥勒，成为“欧洲第一位出家人”。1903年，他在仰光建立了国际佛教协会，发行《佛教》刊物。1907年为欢迎缅甸来的传法使团，在伦敦成立了大不列颠爱尔兰佛教协会，由李斯·戴维斯担任会长。1908年，他带领一批佛教徒回到伦敦传法，他们身着僧衣，严守过午不食、手不捉金钱等戒律。其率领的布道团在英国传教遭到失败，半年后重回缅甸。此外，1905年，英国人杰克逊出版了宣传佛教的小册子《给西方人一个宗教》，1906年，他开始在海德公园经常讲道，并与潘恩合作在伦敦开设了一家佛教书店。1907年11月他与戴维斯教授、罗斯特、潘恩等人，在伦敦共同筹建了英国佛教协会，即爱尔兰佛教协会前身。这个由杰克逊等人在伦敦最早组织的英国佛教协会，公推李斯·戴维斯为会长。1908年，改名为大不列颠和爱尔兰佛教会，伦敦总部设有佛殿、禅堂、僧房等，还附有新式佛教图书馆，并在利物浦、伯明翰、曼彻斯特、牛津、剑桥和布莱登等地建立分会，出版季刊《佛教评论》和发行宣教品。该会以加强巴利文、梵文的佛学研究为宗旨，参加这个会的主要是一些对佛教有兴趣的知识分子和一部分白人信徒。1907—1922年是该会的鼎盛时期。这个会由于只重视佛教知识的研究，缺乏与日常生活的联系，加上创建人相继去世，不久即衰落。

第一次世界大战爆发之后，阿难陀弥勒曾回到伦敦，力图复兴沉寂已久

的佛教协会活动，但成果不大。

（3）佛教在法国和意大利

法国佛学研究侧重于大乘佛教。开辟这一领域并关注佛教的梵语文献的主要有塞纳尔特。埃米尔·塞纳尔特（1847—1928年）被奉为法国东方学泰斗。1882年，出版了他的《佛陀传说论》一书，读书主要依据梵文大乘经典，大胆假设，认为有关佛陀生平的传说无非是以太阳神话为基础的杜撰。此书遭到欧洲学者的严厉批评，认为佛传故事固然不能完全符合客观历史，但全盘否定也令人难以接受。塞纳尔特的考证方法，明显地反映了法国人文科学研究中的实证主义倾向。他在比较语言学研究方面的主要成就，是释读阿育王碑铭。其成果发表于1881—1886年间，至今仍有参考价值。此外，他还参校巴利文，出版了梵本《大事》。

塞纳尔特之后，法国佛教学界人才辈出，列维（1863—1935年）1894年任法兰西学院梵文教授，以后从印度去日本游学，1913年受聘为彼得堡大学教授，曾任日法会馆会长。他的研究方法也是遵循法国佛教学研究的传统，以梵典为中心，参校汉、藏资料。他还校勘了《大庄严经论》的梵本，1907年将其译为法文；他又将安慧的《中边分别论释疏》梵本，交日本人山口益校勘发表；1918年，他与俄国学者谢尔巴茨基合作，审校出版《俱舍论》第一卷界品，后将称友的《俱舍论释》委托获原在日本刊出；他还与高楠顺次郎等编纂佛教辞书《法宝义林》，已出版6卷。

列维的欧洲学生中成就卓然的是比利时人普山（1869—1937年），他是著名的梵文学者和佛教学者，他不满足于对大乘佛教哲学的那种肤浅理解，便从梵、藏、汉文原典的整理和研究上下功夫。1903—1913年间，先后刊行了月称的《中观论释》梵本，于1912年刊行了月称的《入中观论》藏译本，这些研究成果均收于俄国出版的《佛教文库》；在1907—1917年间，普山又完成了《入中观论》的法文翻译。普山在《印度文库》中还发表了调伏天著的《正理一滴论释》的藏译校订本，1912年出版了他的《唯识二十论》藏译的校订本及法译本。这对瑜伽唯识学和逻辑学的研究也是一种促进。他著有《世亲和世友》一书，被认为是西方研究《俱舍论》方法论的范本。此外，普山的主要佛学著作还有两部：《佛学研究及资料》（1898年）、《佛教理史论》（1909年）。这两部著作反映了著者本人学术思想的发展，某种程度上也显示了欧洲佛学研究的深化过程。但普山是天主教徒，在著作中流露出对东方文化的某种轻视。他认为佛教并不是以理性为本质的宗教，他的研究是从哲学立场出发的。

从19世纪开始，意大利与欧洲其它国家一样，进入研究时代。1878年C·普尼出版了《佛陀、孔子与老子》一书，后又以论文形式发表于1916年的《东方研究杂志》上，题为《佛教对中国道教古代经典的解释》。这是意大利人企图全面了解中国三教思想的表现。1896年G·德·洛仑佐出版了《印度和古代佛教》。该书颇有影响，以后又增订重版。1907年K·E·纽曼则出版《中阿含经中佛陀的言说教导》，不久，他又以意大利文翻译出版了巴利文《中部》。至此，意大利对佛教开始了专门的探讨。

早在1898年，P·E·帕沃里尼即出版了《佛教》，1908年出版了意大利语的包括《法句经》和《本事经》在内的《佛教伦理经典》，1903年，A·科斯塔完成《佛陀及其教义》。

2. 佛教美国的影响

美国是一个基督教国家，原没有佛教。美国人对佛教发生兴趣，大约始于 19 世纪 50 年代后。美国对佛教的研究开始较晚，而且受欧洲大陆学者的影响。1875 年，在美国纽约成立神智学会。该学会是半学术研究、半普及信仰的团体。神智学原指基于某种神秘见证的有关神与世界的思想，神智学会即专门从事这一思想的运动，中心在于阐发佛教与婆罗门教的泛神论和转世学说。它的创始人奥尔考特是美国的退伍陆军上校，任第一届主席。神智学会出版各种论文及介绍东方精神的书刊，并多次举办演讲会，引起了人们对佛教的兴趣。1881 年，李斯·戴维斯博士访美，对美国学术界开展佛教研究起了开拓作用。1891 年，哈佛大学编纂出版《东方丛书》，主持人 C·R·兰曼是梵文和印度学学者，到印度搜集过一些梵文经典，回国后整理出版。他的《梵文读本》是攻佛教文献学者的入门书。1893 年，芝加哥博览会召开了一次世界宗教大会，美国的一批自由派知识分子不顾基督教传教团的反对，邀请了其它宗教的一些领袖参加，其中包括佛教界的代表。斯里兰卡大菩提会的达摩波罗上座，代表上座部佛教在会上发表了两次演说，一是《世界受惠于佛陀》，一是《佛教与基督教》。一位研究哲学和比较宗教学的 C·T·斯特劳斯由此创建了美国的大菩提会。就在这同一次宗教会议上，日本镰仓圆觉寺的主持释宗演，发表了关于禅的演说，由铃木大拙译为英文，给与会的美国人以很深的印象。这次会议是美国佛教史上最重要的里程碑。这次宗教会议后，美国学术界开始注意对佛教的研究。华伦翻译了几部佛经，巴庇特译注了《法句经》，卡洛斯写作了《佛陀的教说》，华特发表《禅道》，特别是铃木大拙有关禅宗一系列的传译、讲演和著作引起了广泛的兴趣。

佛教在社会生活中的影响，美国比西欧各国更加显著一些，这主要与亚洲移民及其后裔带来的信仰习俗有关。佛教明显进入美国社会，是 19 世纪最后 25 年。那期间，有大批华人和日本人移居美国。美国政府在 1882 年严格控制移民中的华人数，1892 年通过排华法案，1902 年则下令禁止华人移民，但这些歧视和排华政策并不能杜绝美国社会对华人的需要，反而强化了华人在民族文化上的凝聚力。20 世纪初，美国已经有了华人佛寺，开始形成佛教社会，而且主要限于华侨范围。其中，夏威夷成了汉语大乘佛教传进美国的桥头堡。

日本佛教对美国影响极大。在美国，日本佛教传入最早、流行最广、势力最盛。19 世纪末，日本向太平洋地区扩张，加强了向夏威夷的扩张活动，促使日本移民大幅度增加。日本佛教也随之展开活动。日本佛教徒首先在夏威夷等地建立了净土宗别院（分寺）。1887 年，日本西本愿寺僧人开始在这里建寺传法，并派人去火奴鲁鲁（檀香山）等地传教，建立了寺院。当美国颁布排外法案时，夏威夷国王的宗主权起码在形式上还存在着，华人移民依旧可以不断涌进，佛教也随之流入岛上。当达摩波罗经由夏威夷回国时，原岛上的王室后裔玛丽·E·福斯特皈依了佛教，并将她的大部分财产布施给大菩提会，一部分用来修复印度和斯里兰卡的佛教圣迹，兴建寺院学校，一部分资助佛教在美国的传播。夏威夷并入美国后，佛教活动尤为活跃。

随着日本移民涌入美国本土，西本愿寺和其他教派（日莲宗、真言宗、禅宗临济宗和曹洞宗等）派出大批传教人员并建立众多的寺院。1899 年，西

本愿寺的田宗惠登上美国大陆，首先在旧金山建寺布教，逐步建立了今天最有势力的佛教团体——美国佛教会。此后，佛教虽屡遭波折，但最终在西海岸各大城市取得立足点，并向东部许多大城市发展，在洛杉矶、芝加哥、纽约等地建立佛寺，发展教徒。1900年美国只有佛教徒几千人，到第二次世界大战前，发展到18000人。佛教由美国北向加拿大，南向巴西、阿根廷等地传播。

这一时期美国的日本佛教宗派主要有净土真宗、禅宗、日莲宗等。

净土真宗是最早传入美国的佛教宗派。1899年，该宗西本愿寺派的田宗惠法师与西岛觉了法师在旧金山建寺布教，并创立了“北美佛教协会”，建立起32座寺庙及一些别院。

禅宗自1883年传入美国以来，影响极广。禅宗的分支之一临济宗在美国的开山祖师是宗演。1897年，他推荐自己的得意弟子铃木大拙到美国伊利诺斯州担任杂志编辑。1906年，宗演又派另一名大弟子宗活（1870—1954年）到美国加州说法，后者在旧金山创立禅中心，收了近50位弟子。禅宗的分支之一曹洞宗是由矶部峰仙于1914年传入美国的，他于当年在檀香山创建了第一座曹洞禅宗寺院。

1894年，日本净土宗总部派谴冈部学应到夏威夷、盐湖城、圣荷西、加德纳、芝加哥和加拿大的多伦多等地弘法，并建立分寺。

1899年日本日莲宗总部派遣高木行运到夏威夷传教。1914年旭宽成将日莲宗传入美国大陆。1915年日莲宗的僧侣在美国的西雅图、旧金山、洛杉矶和加拿大的一些地区弘法布教。

3. 国际佛教组织与主要活动

这一时期具有国际性的佛教组织并不很多，主要有摩诃菩提会和巴利圣典会。

摩诃菩提会，创立于1891年5月，创始人是斯里兰卡佛教复兴之父的达磨波罗，该会是世界现代史上最古老的佛教组织之一。该会的宗旨是把在印度教徒手中的佛教圣地菩提伽耶收回，并在世界各国复兴、传播佛教，发掘和保护佛教遗迹，编纂佛典，印刷佛教经藏和研究佛学，在国内外宣传佛教，建立分支，致力于复兴印度和其它国家的佛教，使“摩诃菩提会”的活动成为一个广泛的佛教复兴运动。奥尔考特担任首届会长兼首席顾问，达磨波罗任秘书长。1892年菩提会总部迁往印度加尔各答，以后又在纽约、伦敦、慕尼黑、印度马德拉斯、拘尸罗和斯里兰卡的阿努拉达普罗等地建立分会。

巴利圣典会，于1881年由李斯·戴维斯与世界一些东方学者、印度学家、佛教学者一起在伦敦成立。该会宗旨是促进巴利语和巴利语佛教研究；刊行和翻译巴利语佛典和部分梵语、混合梵语佛经；编订出版巴利语字典、巴利文法和佛学辞典等。董事会是该会最高决策机构，管理委员会是其职能机构，另设主席、副主席、书记等职，他们均由著名的佛教学者担任。圣典会在缅甸、斯里兰卡、日本、泰国、马来西亚和新加坡等地设有代表，还定期召开年会或学术讨论会，对组织和推动欧美佛教研究起了重要作用，做出了贡献。圣典会初建时，出版了51卷254种典籍，其中很多是再版的。1895年，学会支持著名梵文学者、宗教学家马克斯·缪勒主编《佛教圣典》丛书。

八、欧洲、美洲及大洋洲的伊斯兰教

19、20 世纪之交，在欧洲，巴尔干地区的阿尔巴尼亚、波斯尼亚—黑塞哥维那有大批信仰伊斯兰教的穆斯林聚居。东欧、中欧南部和西欧也有零散穆斯林分布，而北欧则很少。

阿尔巴尼亚、波斯尼亚—黑塞哥维那等巴尔干国家，由于奥斯曼土耳其帝国的长期占领，阿尔巴尼亚族和塞尔维亚族等大批当地居民被迫改信了伊斯兰教，到 19 世纪末，当奥匈帝国的势力深入这里时，这里已经变成了欧洲唯一的一片穆斯林聚居区。当时，在欧洲其他国家如保加利亚、罗马尼亚、俄罗斯、法国、波兰也有零星的穆斯林分布，其中的许多穆斯林是从自己的聚居地迁来的。20 世纪初，伊斯兰教随首批来自印巴次大陆和也门的穆斯林移民传入英国。

19 世纪中后期，俄罗斯已经基本上征服了中亚诸伊斯兰汗国。起初，依靠东正教的沙皇政府对穆斯林采取强制性的基督教化政策，遭到了穆斯林的反对。1878—1879 年喀山鞑靼人起义、1888 年布哈拉汗国起义、1892 年塔什干起义和 1898 年安集延的起义，都以伊斯兰教为旗号。随着伊斯兰教上层人士的纷纷归顺，沙皇政府开始改变政策，利用这些人的影响为其统治服务。1905—1907 年，这些伊斯兰教神职人员召开了两次全俄穆斯林代表大会，表示坚决支持沙皇，反对社会主义革命，并且对泛伊斯兰主义也嗤之以鼻，认为土耳其苏丹的统治不会比俄国的专制制度好。他们还筹建组织，参与民族仇杀。与此相对立，穆斯林群众希望改变自己的社会和宗教生活方式，一度出现了马赫迪思想。1888 年，乌发的巴什基尔人丘瓦舍夫宣称末日审判即将来临，自己就是俄国的救世主马赫迪。存在于 1862—1918 年的“瓦伊索夫运动”提出了恢复伊斯兰教纯洁性的口号。由于国外伊斯兰思潮的传入，加上沙皇政府的干涉，俄国的伊斯兰教内部纷争不断。受中东和印度伊斯兰现代主义改革运动的影响，1883 年，加斯普林斯基开始在俄国穆斯林中宣传扎吉德运动（意为“新的方法”），兴办学校，以西方教育思想来改革伊斯兰宗教教育，还出版具有现代主义精神的报纸和杂志，很快在伏尔加河流域、乌拉尔和中亚拥有了大批支持者。尤其是喀山毛拉穆萨·比吉耶夫出版了四本著作，有力地推动了扎吉德运动的传播。但是，以毛拉伊什穆哈麦德·丁·穆哈麦多夫为首的伊斯兰保守主义分子却猛烈攻击扎吉德运动，形成了卡迪姆派（意为“原始的不变的东西”）。双方展开了激烈的论战，卡迪姆派甚至指责扎吉德派搞泛伊斯兰主义阴谋活动，借此要求沙皇政府镇压扎吉德运动。俄国伊斯兰教内部的纷争一直持续到第一次世界大战爆发。

在这一时期，美洲受伊斯兰教影响极小，只有阿根廷、巴西、美国、加拿大等少数国家有零星穆斯林移入。1880 年，伊斯兰教由叙利亚移民传入阿根廷。20 世纪初，为逃避战乱，又有大批黎巴嫩、叙利亚、巴勒斯坦、土耳其等国的穆斯林移居阿根廷，他们被当地人统称为“图尔克”（即土耳其人）。巴西的中东穆斯林移民主要聚居在圣保罗。19 世纪 60 年代以后，土耳其、黎巴嫩、叙利亚及东欧的穆斯林移民，给美国带来了伊斯兰教，1900 年前后，移民美国的穆斯林人数猛增。1909 年，美国第一座清真寺在纽约布鲁克林区建立。19 世纪末，阿拉伯、巴尔干、南高加索、土耳其、印度等地的穆斯林为躲避连年战火，纷纷迁居加拿大，伊斯兰教也随之传入。

19 世纪下半叶，伊斯兰教随阿富汗移民传入澳大利亚，但人数不多。

九、中国的伊斯兰教

19 世纪末 20 世纪初，在中国的新疆地区，伊斯兰教白山派和黑山派之间的长期纷争以白山派和卓的败亡而平息，黑山派占据了统治地位。苏非神秘主义哲赫林耶思想在南疆得到发展。西北以回族为主的伊斯兰教地区的门宦制度在继续发展的同时，其内部发生了新的分化，兴起了反对门宦制度的伊赫瓦尼派，以后又出现了宗奉教主的西道堂。

伊赫瓦尼派是在阿拉伯半岛瓦哈比教义影响下在中国诞生的一个新教派。它强调穆斯林间的兄弟情谊，主张“一切回到《古兰经》去”，倡导“凭经立教”、“尊经革俗”。强调一切宗教功修、宗教礼仪都必须严格遵行《古兰经》和圣训。在解释经训典籍与处理社会问题、日常行为时，伊赫瓦尼派遵循伊斯兰教逊尼派哈乃斐学派教法律例。该派又自称“遵经派”、“圣行派”、“新行派”、“新兴派”或“新派”。该派内部没有严密统一的宗教组织，实行互不隶属的教坊制；在清真寺的管理上实行以学董为首的“董事会”制，其成员由教民推选。

伊赫瓦尼派创始人为马万福（1849—1934），东乡族，出生在甘肃省东乡县果园村，故又称马果园或果园哈吉。原为北庄门宦教徒，自幼接受伊斯兰经文训练，1875 年学业成就后，成为北庄门宦有影响的青年阿訇。1886—1891 年，他去麦加朝觐，并寻师求学，先后受业于瓦哈比派学者海里巴·艾布·盖勒、奥斯曼和赛利姆等人，萌发了改革中国伊斯兰教的思想。1893 年回到甘肃河州，在清真寺讲学，培养宗教人才，并与瓦里家阿訇、格如阿訇等十余位著名阿訇、哈吉共同研讨瓦哈比派教义，认为中国伊斯兰教“汉化”之处较多，失掉了其原旨教义，于是，他们决定彼此结为弟兄，以遵循《古兰经》为唯一宗旨，取名“伊赫瓦尼”。并提出了该派的十大纲领，即俗称的“果园十条”，其中包括不聚众念《古兰经》，一人念众人听；不高声赞圣；不多做“都阿”（祈祷）；不朝拜拱北；不聚众念“讨白”（忏悔）；不纪念亡人的日子等。从此以十大阿訇为骨干，开始分头在东乡、临夏、广河、和政和青海等地进行公开传教活动。由于教义简单，伊赫瓦尼派受到一些穆斯林的拥护，信奉者日益增多。

伊赫瓦尼派以革新者的姿态四出传教，提出以伊赫瓦尼来“统一教派和门宦”，于是遭到格底木和各门宦的反对和攻击。此后，马万福辗转于陕西、新疆等地，皆难以立足。1895 年，因支持“河湟事变”受牵连，马万福逃到静宁县，后因疏通军阀马安良才得以勾销罪案，于 1897 年返回河州。他继续宣传其宗教改革主张，触及门宦派别所奉行的学说与礼仪，遭到更强烈反对。1908 年又被迫离开河州前往陕西安康传教。1911 年辛亥革命后，他重返河州，仍遭门宦的反对和马安良的威逼，于 1914 年经河西到新疆哈密继续宣传其思想主张。1916 年被新疆督军杨增新逮捕，旋被押往兰州，在途经永登县境内时，被宁海镇守使马麒派兵劫往西宁，待之如上宾。从此，马万福在马麒、马麟兄弟的支持下，以西宁东关清真大寺为中心讲经宣教，在河湟地区大力宣扬伊赫瓦尼派的主张。

西道堂也是这一时期中国伊斯兰教出现的一个新派别。初名金星堂。因以中国明清伊斯兰教著名学者刘智等人的汉文译著为依据，“以本国文化发扬清真教学理”，故又称“汉学派”。

西道堂由甘肃省临潭县回民马启西（1856—1914 年）创立。他出身阿訇

家庭，后中试秀才。1891年在临潭旧城西凤山开设私塾，取名金星堂，除讲授传统的“四书”、“五经”外，还以刘智、王岱舆、马注等人的汉文著作《天方典礼》、《正教真诠》、《清真指南》等伊斯兰教论著为依据，开始了宣传伊斯兰教教义、简化宗教仪式、克服教中陈规陋习的活动，并提倡男女儿童上学读书，受到当地广大回族群众的拥护。随着信众的增多，1909年，马启西将所传之教，正式命名“西道堂”。

西道堂在宗教上信奉伊斯兰教逊尼派哈乃斐学派教法。遵奉伊斯兰教的基本信条，遵行五功，并将刘智等人的学说贯穿于宗教实践中。宗教功修上则主张教乘和道乘兼有。礼仪方面，兼有格底木和哲赫林耶的特点，并有一些有别于其他教派和门宦的特殊礼仪和风习。教统结构具有门宦制的特点，实行教主集权统管制。教主既是宗教领袖，又是道堂内世俗生活的总管。其职可终身，但不世袭。西道堂的组织形式分集体户和个体户两种，部分教民以道堂为家聚居于临潭旧城西道堂内过着集体生活，一切费用统一支付。

西道堂既是一个宗教派别，也是一个特殊模式的经济社团。凡参加者，将其财产一并归入道堂，实行集体经济管理制度，从事农、牧、商等行业的开发经营，统一分配。堂内设有总经理，各行各业确立了分经理或负责人。西道堂在较短的时间内获得了较大的经济收益和发展。此外，西道堂提倡学习文化，兴办现代教育，在培养人才方面做出了一定的贡献。

随着马启西的宗教地位和社会影响的提高，不断受到其他教派门宦的排斥和打击。华寺、北庄门宦以“夜宿晓散，树党结盟，倡奇立异，惑乱人心”为罪名密告于官府，使马启西及道堂负责人被捕入狱，教众也受到迫害。后经人调解，才了结官司，双方关系始趋缓和（参阅《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社）。1905年，为逃避迫害，马启西率教徒远去新疆，拟前往麦加朝觐，因中亚动乱，交通受阻未果。1914年，军阀马安良诬陷马启西，派兵围攻西道堂，将其兄弟父子等23人杀害，并查封了道堂，没收了全部财产，道堂被毁，西道堂陷入危机之中。至1917年，马明仁继任教主后，才开始重振教务。

1877年，清军消灭阿古柏势力，收复新疆后，库车地区穆斯林起义领袖拉西丁和卓的长子阿吉和卓获释。不久，阿吉和卓去麦加朝觐，受教于苏非派纳格什班迪耶教团长老。回国后，阿吉和卓在库车、阿克苏、尉犁、焉耆等地传播苏非派学理和修持，自称所传是哲赫林耶修道方式。其道乘功修形式是反复高声念“清真言”，念100遍为一段落，然后重新开始，连续数小时方止（参阅宛耀宾主编《中国伊斯兰教百科全书》）。

清朝末年，中国穆斯林的新文化运动开始兴起。主要表现在伊斯兰教新式学校的建立和发展，伊斯兰教刊物和群众性宗教学术团体的开始出现。

近代中国穆斯林新文化运动的开拓者是王宽。王宽（1848—1919年），北京人，回族。自幼深受伊斯兰文化的熏陶，精通阿拉伯文和伊斯兰教经籍。青年时代，即开始出任各地清真寺教长，从事讲学活动。1905年，到麦加朝觐，以后便游学埃及、土耳其等地，得经书千余卷。次年归国后锐意兴学。为振兴宗教，提高穆斯林的文化素质，他主张改革经堂教育陈旧的内容和教学方法，倡导举办经学与汉学并举的新式学校。他在北京牛街清真寺内创办回文师范学堂，改进教学方法，修订课程内容，在经堂教学中兼授汉文及其它文化知识，以培养穆斯林新式师资。1908年，他为改变经堂教育“教学方法陈旧迂拙，事繁效鲜与学塾等”的状况，又与马邻翼等在牛街兴办了京师

公立清真第一两等学堂，并分设4所小学于城郊各处。此后在上海、南京、开封、呼和浩特等地继续发展宗教教育事业，从而培养了一批伊斯兰教经师和学者。在他的影响之下，全国各地纷纷效法。王宽把中国伊斯兰教寺院经堂教育发展为新式学校教育的创举，是中国伊斯兰教教育史上的一次革新。

马邻翼（1864—1938年），是另一位在中国伊斯兰新式学校的建立和发展过程中起过重要作用的人物。马邻翼，湖南人，回族。1905年在日本加入同盟会，同年返乡，先后在长沙和邵阳两地创办了邵阳中学、清真偕进小学、偕进中学和清真女学堂。1908年，调任北平教育部总务司，与王宽创办第一清真两等学堂，后又与孙绳武、白崇禧等创办清真中学（后改名西北公学，迁至兰州后改名为西北中学至今）。辛亥革命后，于1912年与王宽在北京发起成立“中国回教俱进会”，担任会长，提出“兴教育，固团体，回汉亲睦”为其宗旨。同年9月，赴甘肃任，创办“兰州回教劝学所”，先后在兰新办了回民小学5所，并发动地方回族人士，在甘肃、宁夏、青海三省依靠社会力量创办清真小学100多所，全面推进了回族新式教育的发展。

此外，在这一时期，中国伊斯兰教界还建立了一些团体。1906年，浙江董琮创建的“东亚清真教育总会”，为中国国内第一个回民团体，对以后各地回族和伊斯兰社团的兴起，起了先驱作用。1907年中国留日穆斯林学生在东京成立了“留东清真教育会”。以后，中国回教俱进会、清真学社（1917年，北平）等组织成立起来。

伴随着穆斯林教育的发展，中国穆斯林开始涉足报刊的出版发行，如1907年在天津创刊的《正宗爱国报》。1908年，在日本东京，秀光社出版了中国留日穆斯林学生“留东清真教育会”主办的《醒回篇》，虽只出版了一期，但集中反映了清末中国穆斯林知识分子的进步思想。以后还出现了另外一批伊斯兰教报刊杂志。

19世纪末，中国的云南、陕西、青海、新疆爆发了一系列回、撒拉、维吾尔等族穆斯林群众的反清起义，对中国伊斯兰教的发展产生了一定的影响。

1856—1871年，云南回民在杜文秀的领导下起义，取得了军事上的节节胜利，占领了大理，组建“大元帅府”。其治域包括整个滇西和滇南的部分地区，起义军建立和颁布了一些法令、制度，深得各族人民的拥护。1872年11月，清军包围大理，起义军与之展开了殊死搏斗，最后粮尽援绝，杜文秀牺牲。12月，大理失陷，余部在李国纶的带领下仍坚守腾越，顽强抵抗。最后，李国纶被俘就义，起义失败。

与此相呼应的陕、甘、青穆斯林起义（1862—1873）也坚持了12年。在这场反抗清朝政府的民族压迫和宗教歧视的起义中，各支起义军多以阿訇、教主为领导，以教坊或门宦辖区为组织形式。起义很快形成了金积堡、河州、西宁和河西肃州4个中心。1871年，起义军在金积堡失陷后，在河州太子寺大败左宗棠率领的清军，但首领马占鳌乘机降清。西宁地区回族、撒拉族在马桂源的领导下坚持到1892年9月。次年11月，肃州城破，起义最后失败。在新疆的库车、乌鲁木齐、伊犁和塔尔巴哈台等地，也有维吾尔族、回族等穆斯林的大规模起义，但由于领导起义的民族宗教上层未能正确加以引导，而把反清斗争演变成政教合一的封建割据，有的甚至勾结外部势力，妄图分裂中国，终使起义归于失败。

这次起义对西北伊斯兰教各教派与门宦冲击较大。一方面，许多信徒流

徙他乡，使教派、门宦相对缩小了其影响力，还衍生出一批新的支系派别；另一方面，打乱了原先各派间的势力格局，如作为虎非耶学派支系门宦之一的北庄门宦领袖马悟真降清，后其侄马麒出任甘州镇守使，对巩固该门宦起了一些作用。又如马化龙时期得到大发展的哲赫林耶，在战争期间死伤大半，教派再次陷入困境，以后经过马元璋在甘肃张家川的苦心经营，到 20 世纪初，实力有了大的发展，又一次进入了全盛时期。

在新疆各地爆发穆斯林反清运动的过程中，发生了一次外部伊斯兰教势力入侵的事件。占据南疆喀什噶尔四城的柯尔克孜伊斯兰教领袖萨迪格伯克向中亚浩罕汗国乞师求援，浩罕统治集团派阿古柏率军与原新疆伊斯兰白山派和卓张格尔之孙布素鲁克一同入侵喀什噶尔，接着阿古柏对其他各地穆斯林反清势力展开攻势，先后攻占了喀什噶尔、阿克苏、叶尔羌、库车等地，建立起“哲德沙尔汗国”。1870 年，阿古柏继续以“圣战”名义攻占吐鲁番，又入侵乌鲁木齐，一时占据了新疆天山南路和北路部分地区，建立起名义上的伊斯兰教统治，实施封建采邑制度。他常以参拜麻扎（即圣墓）为名，入侵各地，又借口扩大或新建清真寺、麻扎和办经学院，笼络各族上层穆斯林，加重穆斯林群众的负担。阿古柏还废除了清朝政府在新疆的法律和行政制度，以伊斯兰教法推行其统治，人民受到严酷的压迫剥削。为换取帝国主义的支持，阿古柏与英、俄签订协议出卖新疆的权益。1875 年，清政府派军打击阿古柏侵略军，二年后彻底消灭了阿古柏的反动势力，保护了中华民族和中国新疆地区穆斯林的利益，使中国的伊斯兰教能按自己的方式进一步向前发展。

西北陕、甘、青穆斯林起义失败后，一部分中国穆斯林被迫迁移到沙俄境内，中国的伊斯兰文化也相应传播到这里。1876 年，从陕西、宁夏、甘肃、青海不敌清军而节节败退的白彦虎率余部到达喀什噶尔，11 月，在清军紧逼的情况下，白彦虎被迫携 5000 起义军及其眷属向西北疾渡纳林河桥，逃亡俄境，旋为当地哈萨克和柯尔克孜族穆斯林收留，定居在今中亚吉尔吉斯斯坦共和国江布尔州和哈萨克斯坦共和国德鲁日巴农庄与米粮川镇一带，分驻地为 48 坊。今天，他们被统称“东干人”，其伊斯兰教信仰一直都保持着。

1895 年，因华寺门宦发生教争，地方官审断不公，在甘肃河湟地区又发生了撒拉族和回族的起义。阿訇韩努力率众围攻循化，华寺门宦领袖马永琳围攻河州，阿訇韩文秀围攻西宁，河湟各处穆斯林纷起响应。次年，为清军提督董福祥所镇压。从此，作为中国伊斯兰教苏非主义虎非耶学派支系门宦之一的华寺门宦一蹶不振。1899 年，新疆玛纳斯阿訇吴勒者子以新教教主名义，领导六七百回民起义，在 11 天内进行了 4 次战斗，均遭失败。

十、东南亚国家的伊斯兰教

到 19 世纪中期，印度尼西亚已基本完成了伊斯兰化进程。当时，荷兰正逐步侵占其部分地区。但是，殖民主义者在苏门答腊的侵略扩张，遭到了当地伊斯兰教复兴运动的强烈抵抗。这一抵抗运动包括著名的巴德利运动（1803—1838 年）。但这个沙兹里教团借武力传教的宗教改革运动很快被荷兰军队所镇压。

巴德利运动失败后，荷兰军队继续向苏门答腊北部深入，逼近亚齐苏丹国。1873 年 3 月，荷军进攻亚齐，并于次年 1 月占领其首都。但亚齐人民继续在各地开展游击战争，给侵略者以有力的打击。战争后期，民众中颇有号召力的伊斯兰教领袖杜固·乌马和杜固·蒂罗等成为抗荷运动的主要领导者，他们以对异教徒进行“圣战”、保卫伊斯兰教为口号，发动穆斯林群众开展游击战争。荷兰看到仅凭武力难以征服亚齐人民，便改变策略，采纳荷兰伊斯兰学家、印尼土著事务顾问施努克·胡尔格龙涅的建议，收买封建王公贵族，孤立和打击伊斯兰教势力。在荷兰殖民者的威逼、利诱下，亚齐的大封建主和上层穆斯林陆续投降，于 1898 年成立了效忠荷兰人的伪政权。1903 年，亚齐苏丹被捕，被迫承认国家主权属于荷兰。1913 年，亚齐沦为荷兰殖民地。

荷兰殖民者在逐步占领印度尼西亚的同时，慑于伊斯兰现代主义的影响力，采取限制伊斯兰现代主义传播的政策，手段之一就是严格审批穆斯林去麦加朝觐，控制这种思想的来源。但每年仍有大批朝觐者外出。由于占领马六甲海峡的英国殖民当局鼓励外籍穆斯林移居其海峡殖民地，对取道新加坡到中东旅行不加限制，于是每年都有大批的印尼穆斯林假道新加坡赴开罗、麦加等地朝觐或游学。结果，外来宗教思想，特别是盛行于中东地区的伊斯兰现代主义思潮，逐步渗入马来半岛及印尼各主要岛屿。

1906 年，新加坡出现了东南亚第一个用伊斯兰现代主义观点阐述社会、宗教和经济问题的马来文刊物——《伊玛目》。其创始人为苏门答腊密南卡包地区的伊斯兰学者塔希尔·哲拉鲁丁（1869—1957 年）。哲拉鲁丁出生于一个宗教学者家庭，其堂兄曾任麦加圣寺沙斐仪派教长，印尼早期的现代改革派人物大多是他的弟子。哲拉鲁丁青年时代曾在麦加居住 10 余年，后来又在开罗学习 4 年，是埃及现代主义的重要人物拉希德·里达的好友，深受里达的老师穆罕默德·阿布杜改革思想的影响。晚年在苏门答腊、雅加达等地讲学，传播伊斯兰现代主义宗教改革思想，在印尼伊斯兰教学术界享有崇高的威望，被誉为印尼“伊斯兰教革新派的先驱”。

在哲拉鲁丁的倡导和影响下，苏门答腊和爪哇的伊斯兰教界出现了一批自称为“新派”的宗教学者。他们不满于苏非派的传统教义和礼仪，认为伊斯兰教要想跟上时代的步伐，首先需要对它的社会学说、哲学观念、法律制度加以认真的思考，进行必要的革新以恢复其活力。1909 年，新派在巴东设立了第一所现代学校，后来又在巴东巴央设立一所“模范”现代学校，作为其推广现代教育的基地。学校除教授宗教课程外，增设了阿拉伯语、地理、历史等学科，并采用埃及课本。1911 年，新派出版了双周刊《启蒙》，成为印尼伊斯兰现代主义的喉舌。

伊斯兰现代主义的宗教改革思想不久又从苏门答腊的密南卡包传入爪哇。1905 年和 1915 年，新派在雅加达开办了两所现代学校，用马来语、阿

拉伯语和荷兰语授课。1911年西爪哇以沙斐仪派一批拥护革新的伊斯兰教师为核心，首次成立了一个新派宗教学者组织——伊斯兰教师联盟。1915年，在巴东巴央成立了一所穆斯林女子学校。伊斯兰教师联盟于1916年创建了一所学校、一所孤儿院，还组织盟员从事印刷、编织、农业生产等经济活动。

1912年，自麦加归来的爪哇伊斯兰学者艾哈迈德·达赫兰（1868—1923年），在日惹组建了一个新派组织——穆罕默德协会，宣称伊斯兰教以理性为基础，它与现代科学的发展是一致的，而外来的“迷信活动”和陈规陋习则应予清除，以维护信仰的纯洁性。这一伊斯兰教新派组织以受过现代教育的宗教学者和城市知识分子为核心，其任务是宣传伊斯兰现代主义的革新主张，改革传统的礼俗，研究伊斯兰教学术思想，发展现代宗教和文化教育，增进穆斯林社会的福利。为抵制乡村地方习俗和基督教势力的传教活动，穆罕默德协会提出了布道计划，进行广泛的传教运动。由于不断遭到传统派伊斯兰教师的强烈抵制，该协会初期发展比较缓慢，到1925年仅有会员4000余人，学校55所，医院2所。此后协会向苏门答腊地区发展，在密南卡包吸收大批新会员，仅5年，人数猛增至24000万人。到1938年，协会在印尼各岛屿均成立了分会，号称拥有25万会员，成为全印尼最大的宗教组织。拥有清真寺834座，图书馆31座，学校1774所。（参阅金宜久主编《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社）但是，长期以来，该协会只热衷于伊斯兰教内部的改革，满足于发展现代宗教教育，改善福利，进行发展信徒、传教布道等活动，很少参与政治斗争。特别是在印尼民族主义运动蓬勃兴起之后，穆罕默德协会更加置身于民族解放运动之外。因此，它在宗教思想上也越来越向封建正统派靠拢。

20世纪初，印尼民族资产阶级建立了一些群众组织和政党，其中有的是以伊斯兰教为旗号组织起来的。1911年，印尼花裙商在梭罗成立了“伊斯兰商业联盟”，次年改名为印尼“伊斯兰联盟”。其基本纲领是：提高穆斯林的文化素养和物质福利，维护盟员的物质和精神利益，奖励民族企业，振兴伊斯兰教并捍卫伊斯兰教的纯洁性。它不是一个激进的政治组织，其领导人佐克罗·阿米诺托曾多次宣布，联盟无意推翻荷兰的殖民统治，主张“与政府合作，尽力协助政府”。至1913年，联盟已有盟员8万多人，并在全国各地设立了支部。由于内部在思想上存在分歧，1916年，联盟的密南卡包支部发生分裂：坚持宗教改革的现代派称为“白卡联盟”，而以苏非派教师为核心的传统派则自称“红卡联盟”。1912年成立的穆罕默迪亚组织虽然比伊斯兰联盟更讲究宗教信仰，但是在政治方面却十分激烈。

1901年，马来亚伊斯兰教革新派学者伊本·艾哈迈德·哈迪移居新加坡，与当地穆斯林学者创办了著名的伊斯兰教革新杂志《信念》，宣传宗教改革和复兴伊斯兰文化的主张。为了实现自己的目标，哈迪于1907—1919年在新加坡、马六甲和檳城创办了宗教和世俗学校，招收穆斯林学生入学，以改变文化落后的状态。当时的柔佛苏丹国，是马来半岛历史上第二个伊斯兰国家，信奉逊尼派教义，实行伊斯兰教法 and 世俗法相结合的制度。1914年，柔佛苏丹国沦为英国的保护国。

在菲律宾，1899年，美国迫使菲律宾苏禄伊斯兰国签订协定，承认其宗主权，但保留苏丹的权力。1903年，菲美战争后，美国在苏禄建“摩洛哥”，实行军事统治。1915年，美国驻摩洛哥总督与苏禄苏丹基朗二世签订协议，苏丹放弃在苏禄的世俗统治权，仅保留伊斯兰教宗教领袖地位。

十一、印度的伊斯兰教

至 19 世纪后半叶，今天的巴基斯坦、孟加拉国一带已完成伊斯兰化的进程，伊斯兰文化在这两地和印度其它的穆斯林地区得到广泛的发展。1857—1859 年印度民族大起义失败后，完全沦为英国的殖民地，英国殖民当局对穆斯林采取歧视和排斥的政策，一些印度穆斯林学者开始致力于伊斯兰社会的复兴，出现了一股改良主义思潮。其中，著名的代表人物为赛义德·艾哈迈德汗（1817—1898 年），他领导的伊斯兰现代主义运动，后来成为印巴次大陆伊斯兰教界最有影响的社会运动之一。

艾哈迈德汗出身于德里一个封建贵族家庭，青年时代曾供职于英国东印度公司，但与有名无实的莫卧儿皇帝保持着联系。民族大起义期间，因有功于英国殖民当局而被赐封为爵士。起义失败后，他成为印度穆斯林的领袖。1859 年 7 月 28 日，他在德里大清真寺发表讲话，代表 15000 名穆斯林，对英国女王维多利亚宣布大赦表示感谢。

艾哈迈德汗政治生涯大致可分为三个时期：1859—1870 年，他极力缓和印度穆斯林群众的反英情绪，号召穆斯林与英国人合作，做英王保护下的“顺民”；1871—1884 年，他强烈谴责日益高涨的泛伊斯兰主义和哈里发运动，认为这是危险的“政治冒险”，宣称英国在印度的统治是“迄今世界上最美好的现象”；1887—1898 年，随着印度民族主义组织——印度国民大会的成立，他转向穆斯林政治分离主义，认为印度穆斯林人数较少，文化落后，政治不成熟，经济贫困，如果与国民大会合作，势必会被强者吞没。

艾哈迈德汗是伊斯兰现代主义运动的先驱。他最先提出伊斯兰教是一个单独的民族和社会文化体系的理论。其一生的主要活动在于改革传统的伊斯兰教教育。这也是他所领导的现代主义运动的基本目标。他认为，印度穆斯林之所以受剥削、被奴役，其根本原因在于文化落后。因此，只有改善教育、提高文化素质，才是改变现状的唯一出路。早在 1859 年，他就提倡以英语为教学语言，发展西学，引进西方科学技术。1864 年，他发起成立了“科学学会”，又于加齐普尔创建了一所现代学校。1868 年，在他的积极倡议下，印度北部几个地区成立了穆斯林教育委员会。1874 年，他以英国剑桥大学为蓝图，拟定了建立“盎格鲁—东方伊斯兰学院”的计划。4 年后，该学院于阿里迦正式成立。学院是一个跨宗派的教育机构，招收逊尼、什叶两大派别的穆斯林学生，同时还录取了一定比例的印度教学员。这所学院注重解放思想，发展人文科学，培养科学的实证观和实用主义的政治才干，造就了一批新一代的穆斯林精英，为以后印度穆斯林分离主义运动培养了大批领导骨干。1886 年，为了在印度穆斯林中普及西学，艾哈迈德汗成立了“盎格鲁—东方教育会议组织”。该组织以乌尔都文翻译、出版了大量西方科学技术著作，并要求以乌尔都语为学校的第二教学语言。

在宗教思想上，艾哈迈德汗提出了一些伊斯兰现代主义的改革主张。他曾在德里的瓦利乌拉学校接受复兴伊斯兰教的思想 and 思辨哲学，但没有停留在伊斯兰教的原旨教义上，而是以此为基础，对原旨教义加以重新解释。艾哈迈德汗认为，宗教作为一门学科，其宗旨是确立伦理原则，它的本质是真理而非信仰。既然是真理，宗教当然可以借助理智加以认识，并同自然法则相一致。这样，理智和科学就成了艾哈迈德汗宗教观的两大支柱。正是从理性和科学的观点出发，艾哈迈德汗提出了经注学的 15 点原则。他在重申伊斯

兰教基本信仰的同时，极力调和宗教与理性和科学的矛盾。这样，他的一些观点使他在一系列问题上脱离了传统教义的束缚。他认为，9世纪以后编纂的圣训，大多是不可信的，应断然加以拒绝；蓄奴制不符合自由、平等的原则，并非伊斯兰教所提倡；一夫多妻制下无平等可言，应当予以废除等等。但是，艾哈迈德汗的宗教改革思想有一定的局限性。他并不主张用科学和理性的观点来审判一切，而只限于改革、摒弃教义、制度和礼仪习惯中明显不合时宜的内容，以适应时代的需要。其不彻底性，后来为因循守旧的封建传统派所利用。

在同一时期，主张伊斯兰现代主义的代表人物还有艾米尔·阿里（1849—1928）。1876年，从英国学成归国的阿里创建了“全印伊斯兰教协会”，这是印度第一个穆斯林政治组织，该组织一度在全国有50多个分支机构。阿里长期在印度和英国从事法律工作。他提倡在遵循伊斯兰教基本信仰的前提下，根据不断变化的时代条件，对伊斯兰教的精神加以进化论和理性主义的解释；反对因循守旧、墨守成规，并对蓄奴制、一夫多妻制、苏非神秘主义等展开了批判；在法学思想上，主张以灵活变通的观点解释伊斯兰教法的四大法源，使伊斯兰教教法实体适应英国司法制度和审判程序，为流行于英属印度的伊斯兰教法的发展做出了贡献。

19世纪末，同阿里和艾哈迈德汗的伊斯兰教现代派相对立，印度伊斯兰教传统派形成了三大教育中心。其中最古老的是勒克瑙的法朗吉马哈勒经学院。其次为成立于1867年的迪欧班德经学院，该经学院位于德里附近，1880年正式命名为伊斯兰大学。这个民间学校系综合性宗教教育及科研群体，包括有自小学到大学的一系列教学机构及伊斯兰学术研究和出版部门。教学及研究活动涉及伊斯兰学术的各个领域，并始终坚持逊尼派的思想观点，影响远达中国、伊朗及非洲大陆。早期曾有意造就一批既熟悉传统伊斯兰教教义，又有开明思想的新一代穆斯林知识分子，但在以后的发展中，却越来越脱离现代潮流，复古思潮再度泛起，成为印度伊斯兰教界最重要的传统派中心，并与埃及艾资哈尔大学的宗教学者团体建立起联系。1894年，沙布里·努尔曼尼在勒克瑙创立了伊斯兰教师联合会。这是一个介于正统与现代派之间的学术团体，实际上也是印度伊斯兰教传统派的第三个中心（参阅金宜久主编《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社）。

在这一历史时期，从印度伊斯兰教中分化出了一个新的派别——艾哈迈迪耶派。其创始人为米尔扎·古拉姆·艾哈迈德（1835—1908）。他是旁遮普省人，早年接受过高等教育，后因不愿为英国殖民当局效力而隐居起来，致力于比较宗教研究，并提出了一些新的思想和见解。1880年，艾哈迈德发表《艾哈迈迪耶的论证》一书，阐释其教义主张，为该派的创立奠定了思想基础。1889年，艾哈迈德自称是接受了安拉启示的新先知，开始收徒传教，从而形成了艾哈迈迪耶派。1900年，该派被英国政府承认为独立的教派，但印度穆斯林和国际伊斯兰教界一直视其为非穆斯林，拒绝与之交往。艾哈迈德去世后，毛拉维·努尔丁（？—1914年）继位，改称哈里发。后因内部意见分歧，1914年，分裂为卡迪安支派和拉合尔支派。前者将艾哈迈迪的出生地视为“圣地”。

艾哈迈迪耶派的基本教义是在综合了伊斯兰教、基督教和印度教教义的基础上形成的。它认为，世界各大宗教同出一源，各教信仰者应当互相尊重，和睦相处；否认伊斯兰教的“圣战”观念，主张与西方殖民者和平共处；穆

罕默德并非“封印使者”，在他以后还有使者，艾哈迈德即是新的使者，是安拉差遣的“新先知”，也是穆斯林期待的“复兴者”和救世主马赫迪的化身；同时，艾哈迈德又是基督教的救世主弥赛亚和印度教的至上神毗湿奴的化身，其使命是解救全人类脱离火海的苦难。

在印度民族主义运动日益高涨的过程中，英国殖民当局采取挑拨离间的策略，使处于少数地位的穆斯林和占人口大多数的印度教徒之间长期处在敌对状态，一直未能形成统一的反英力量。1906年，两种宗教的不同信仰者分别在达卡和孟买成立了两个相互对立的政治组织——全印穆斯林联盟和印度国民大会党，从此，印度民族主义运动分裂，为以后穆斯林分离主义运动和印巴分治埋下了种子。

全印穆斯林联盟是代表伊斯兰教封建主和资产阶级上层利益的政党。其主要宗旨包括：“在印度的穆斯林中促进效忠于英国政府的感情，消除对政府在印度事务中所采取措施的意图可能产生的任何误解；维护和增进印度穆斯林的政治权利，恭敬地向政府提出他们的要求和愿望”等。1907年12月该联盟召开了第一届年会，起草了章程，并于1908年3月在阿里迦特别会议上得到通过。会议还选举伊斯兰教伊斯玛仪派尼扎尔支派领袖阿迦汗三世（1877—1957年）为联盟主席。以后在全国主要地区和英国伦敦都设立了分支机构。全印穆斯林联盟的成立，标志着有组织的穆斯林民族主义的兴起。1908年，“联盟”在阿姆利则城召开第二届年会，通过了一项决议，要求各级参事会中的穆斯林代表只应由穆斯林各选区选出。这一决议争得了印度事务大臣莫利和明托的同意。1909年，印度议会通过法案，允许穆斯林单独选举。穆斯林有了自己的选区，这就从法律上确立了穆斯林在印度的地位，也确立了“联盟”作为唯一重要的穆斯林政治组织的地位。

随着大批中、下层穆斯林群众的加入，1913年，穆斯林联盟在勒克瑙举行的年会上修改了章程，提出了今后的工作是“在英王的庇护下，培养人民热心公益的精神，并同其他教派合作，以建立一个适合印度的自治制度”。1915年后，以主席穆罕默德·阿里·真纳（1876—1948年）为首的主流派通过了与国民大会党合作的决议，并参加民族运动。1916年11月，两党代表在加尔各答举行年会，讨论了有关立法机构的组成以及两个组织代表定额的细节问题。双方达成协议，规定在选举中，穆斯林不仅在各省分设选区，而且在穆斯林占少数的省里也有基本的名额。此“协定”因在勒克瑙年会上通过，故又称“勒克瑙公约”。这一成功，真纳起了很大作用。他在年会上呼吁，“印度的真正进步，只有通过这两个伟大的社团之间诚挚的谅解和融洽的关系才能达到。关于我们自己的事，我们不能依靠别人，只有依靠我们自己”。但是，他们长时期仅满足于同英国进行“合法”斗争。

20世纪初，在印度穆斯林中出现了一股泛伊斯兰主义的思潮和行动。1911年，由于英国殖民当局取消了一度应允的孟加拉分省方案，从而引起了印度穆斯林上层的强烈抗议。同年，全印穆斯林联盟改变了一贯亲英的政策，宣布其最终目标是在印度组建自治政府。与此同时，部分穆斯林群众因不满英国的对印、对土政策，更加同情土耳其，当土决定第一次世界大战中站在德、奥一边时，印度穆斯林赞成这一决定，并在行动上也给予支持，转向泛伊斯兰主义。1913年他们组织了一支医疗队，前往巴尔干支援在那里作战的土耳其军队。第一次世界大战爆发后，印度伊斯兰教阿里迦现代派领导人穆罕默德·阿里在报刊上撰文赞扬土耳其“选择”加入同盟国方面，为此，遭

到英国殖民当局的逮捕，直到 1919 年战争结束后才被释放出狱。

十二、西亚的伊斯兰教

1. 阿拉伯半岛。18 世纪中叶兴起于阿拉伯半岛中部地区的瓦哈比教派，是近代第一个以振兴伊斯兰教为旗帜的社会运动，也是伊斯兰复古主义思潮的一种形式。进入 19 世纪，伊斯兰世界面临着西方资本主义国家的入侵和内部矛盾的激化。在这种形势下，作为一种社会思潮或社会运动的瓦哈比主义在阿拉伯半岛便产生了。

瓦哈比主义的创始人穆罕默德·伊本·阿布杜勒·瓦哈布（1703—1792）于 1730—1731 年在纳季德（内志）地区的阿拉伯游牧部落中开始传教活动。瓦哈布认为，伊斯兰世界衰落的主要原因在于脱离伊斯兰教的正道。因此，他认为，要改革社会，首先要恢复伊斯兰教的基本信仰的“真精神”，严格一神论教义，清除一切外来的或异端的影响，使伊斯兰教重新恢复到穆罕默德时代的原旨教义。他提出“恢复正教”和“回到古兰经去”的号召，要求人们严格风尚，反对崇拜安拉之外的任何神灵，从而否认人与神之间的“中介”之说；严禁饮酒、吸烟、跳舞、赌博、穿着丝绸、佩带装饰物等，并号召以圣战来捍卫伊斯兰教的纯洁性。他的追随者组成了教派，以其名命名，称为瓦哈比教派。为了恢复伊斯兰教原旨教义，振兴伊斯兰教，瓦哈布在政治上采取了与沙特家族联姻的政策，从而取得了沙特家族的支持。1792 年瓦哈布去世后，沙特家族被瓦哈比教派拥立为世代相袭的政教合一的教长职位，继续奉行瓦哈比教义。

瓦哈布死后，瓦哈比教派在圣战的号召下，开始了一系列的征服战争，控制了整个纳季德地区，形成了独立的瓦哈比国家。不久遭到奥斯曼土耳其帝国的镇压。但很快瓦哈比派势力又再度在阿拉伯半岛兴起，恢复了在阿拉伯半岛的统治。

19 世纪 60 年代末，60 岁的费萨尔国王去世后，他的儿子们开始分裂。一派以拉希德家族为中心，建都哈伊勒；一派以老沙特家族为中心，建都利雅得。1902 年，在科威特避难的沙特王室阿布杜·阿齐兹二世回归故里，召集旧部收复利雅得，并求助于瓦哈比派的圣战传统，组织瓦哈比军不断向外出击，取得节节胜利。1910 年，阿布杜·阿齐兹二世创建穆斯林兄弟会，推行“伊赫瓦尼（意为兄弟）运动”，即不同部落的“唯一神教徒”均为兄弟，在水源附近建起大小不等的居民点，实行农业屯垦，为新国家的建立奠定基础。在号召圣战的基础上，瓦哈比军于 1919 年 5 月击败了麦加侯赛因的军队。1924 年 8 月，瓦哈比军占领了塔伊夫，10 月占领麦加，侯赛因被迫退位。至此，瓦哈比派控制了整个希贾兹（汉志）地区。在纳季德地区，阿布杜·阿齐兹二世在麦加加冕，成为希贾兹和纳季德的国王。1932 年正式定国名为沙特阿拉伯王国，瓦哈比派教义被确立为国教，国王兼教长。瓦哈比教派在王权的支持下，成为沙特阿拉伯居统治地位的教派，一直延续至今。

2. 伊朗。自 18 世纪下半叶开始，英、美、法、俄等列强对伊朗展开了激烈的争夺，不断发动侵略战争，强迫与伊朗订立一系列奴役性的不平等条约，给伊朗人民带来了空前的灾难，民族矛盾和阶级矛盾十分尖锐。在这种情况下，1848 年，爆发了以巴布教派名义组织的反对封建压迫和殖民掠夺的人民大起义，史称巴布运动。

巴布教派的创始人为赛义德·阿里·穆罕默德（1820—1850 年）。1844 年，面对国内十分激烈的民族矛盾和阶级矛盾，他自称“巴布”，意为“门”，

宣布伊斯兰教什叶派隐遁的十二伊玛目与信徒之间存在着一个“中介”，此“中介”便是“巴布”，救世主的意志将通过这座“门”传达给人们。不久，他便自称救世主（马赫迪），声称，现在，人世间充满不幸和灾难，救世主将降临伊朗，铲除人间不平，在伊朗建立一个人人平等的正义之国。1847年巴布被捕。在狱中，他写了《默示录》，成为巴布教派的经典。《默示录》认为，人类社会依次传递向前发展，后一个时代要超过前一个时代；每一个时代都有它相应的制度和法律。旧的制度和法律必将随着旧时代的结束而废止，代之以新的制度和法律；现在，一切制度和法律都应按照《默示录》重新制定；世俗官吏和高级僧侣不愿抛弃旧制度，是现世世界不平和倾轧的根源；一个没有压迫、法律公正、人人平等的正义王国必将建立。巴布为实现这一理想，提出了一套具体措施：保障人身自由和财产私有，经商自由，负债要还，统一货币，修复交通；在宗教方面简化宗教礼仪，取消妇女戴面纱的戒律等。巴布的这套设想反映了伊朗下层人民群众和小商人的利益。因此，在巴布被捕后，接替他的侯赛因·穆罕默德、巴尔福鲁什以及女使徒查玲·塔什便向广大人民群众宣布巴布的教义，得到各地手工业者、农民、小商人和下层僧侣的支持和接受。

1848年9月，巴布教徒发动了武装起义。因力量悬殊，加上起义者内部组织不严，1852年初便被镇压下去。此后，教派内部发生了分裂，一部分后来便形成了巴哈教派。该派创始人侯赛因·阿里，因其尊号为巴哈乌拉而得名。巴哈乌拉出身于一个封建贵族家庭，因不满朝政，成为巴布的早期信徒之一。巴布起义失败后，他因涉嫌被捕入狱。1853年获释后，被驱逐出伊朗。他先到巴格达。在那里，他化名为巴哈乌拉，意为“神的光辉”，宣布只有他才是巴布的继承人。巴哈乌拉在他近40年的被驱逐和被囚禁的生活中，埋头写作，宣传他的教义、思想和社会主张。该派主张集中反映在该派的新经典——《基塔别·阿克德斯》即《至圣书》中。巴哈教派对异教徒采取宽容的态度，力求在宗教上实现混合主义，提出上帝是独一无二的，宗教是一元的，人类是一体的。他提倡一种普世宗教，这宗教与现有的一切宗教没有任何关系，而且在一个共同的综合体内结合起来。在宗教仪式上，巴哈教派认为，仪式、祈祷对人们日常生活的规定以及其他宗教禁令，都是次要的。因此，巴哈教派废除了清真寺内聚礼的仪式，把对日常生活的规定简化为仅仅是对卫生的要求，摒弃了巴布派关于禁用丝织品、各种装饰和奢侈品的命令。在社会学说上，巴哈乌拉阉割了巴布派革命民主的内容，主张忠于政府，拥护国家法制、政策，谴责武装斗争，号召以博爱来消除贫富差别、社会不平等，最终实现人类一体、世界大同。巴哈主义既没有遭到当局和统治阶级的反对，因为对他们没有造成任何危险；也没有得到人民群众的支持。巴哈教徒散居于土耳其、印度、缅甸、叙利亚、埃及和苏丹等国。19世纪末，巴哈教派传入美国，逐渐形成为一种独特的宗教——巴哈教。

19世纪下半叶以后，伊朗出现了以君主立宪为主要内容的改革运动。其中最著名的代表人物是曾在巴黎受过现代资产阶级教育的马尔库姆汗（1833—1908年）。19世纪80年代，他在德黑兰成立一个叫“不注意的屋子”的秘密组织，宣传君主立宪及保障人权和所有权的思想。当国王发现他的宣传活动后，便把他派驻伦敦大使，明升暗贬的把他驱逐出伊朗。但他在伦敦，马上与那里的伊朗侨民联系上，继续进行他的改革宣传。1890年，他在伦敦创办了《法言报》，严厉批评了伊朗国王的专制政体和卖国政策，宣传伊

朗应建立君主立宪制。在此期间，泛伊斯兰主义在伊朗国内神职人员和小商人中间广泛传播着，伊朗处于革命的前夕。

1891年，伊朗发生了人民群众反对烟草租让权的运动。这是继巴布运动后又一次大规模的群众反帝爱国运动，成为20世纪初伊朗资产阶级立宪运动的前奏。在1905年俄国革命的影响下，在伊斯兰教神职人员的领导下，1905年12月，伊朗人民在德黑兰、大不里士、设拉子等城市发动了群众示威游行和大罢工，要求国王罢免首相，实行改革。示威群众与军警发生冲突，数千名示威者逃到各清真寺“藏难”，继续提出改革要求。1906年，国王被迫宣布改革，召集由神职人员、商人和地主组成的立法协商机关——正义院。但国王迟迟不履行诺言，群众再次示威游行。直到7月30日，国王才宣布罢免首相。8月5日发布命令，施行宪法。9月9日颁布了《国民代表大会章程》和《议会选举法》。10月7日通过选举，举行第一届议会会议，制定国家宪法。12月30日，国王批准了宪法的第一编——《基本法》。其主要内容是议会的基本权利和义务。1907年10月又批准了《基本法》的补充条款。宪法宣布，整个政权出于人民。按照宪法规定，议会为国家最高权力机关，有权颁布法律、批准国家预算和监督预算的执行。国王未经议会批准，不得向外国贷款和缔结条约、协定。宪法还宣布人身、财产、住宅和私人通信秘密不受侵犯。更重要的是，宪法宣布伊斯兰教为伊朗国教，从而从法律上确立了伊斯兰教为伊朗国教的地位。同时还给予伊斯兰教神职人员许多特权，如规定成立一个由5名以上宗教学者组成的立法监督委员会，审查议会提出和通过的立法草案是否符合伊斯兰教教义；未经该委员会的批准，国王不得颁布任何法律。神权在与王权的斗争中，借助群众运动的力量，暂时取得了胜利，但这一斗争一直持续了很长一个时期。

3. 土耳其。从14世纪初至16世纪中叶，通过不断的军事扩张，奥斯曼土耳其成为一个横跨欧、亚、非三大洲的幅员辽阔的伊斯兰教大帝国。从17世纪初开始，帝国在各方面逐渐走向衰落。奥斯曼苏丹色里姆三世（1789—1847年在位）和马赫茂德二世（1808—1839年在位）为了挽救这种局面，先后进行了改革。1839到1876年，曾任土耳其外交大臣并多次出任首相的穆斯坦法·拉希德·帕沙又进一步改革，使奥斯曼土耳其的刑法、民法和商法不再受伊斯兰教法的制约。但穆斯林的婚姻、继承以及教产的捐赠仍受教法的控制。

19世纪中叶以后，随着奥斯曼帝国内部资本主义因素的增长，一批接受西方教育的知识分子力图在土耳其实行社会改良。1865年6月，这批知识分子在伊斯坦布尔秘密结社，自称新奥斯曼党人。1876年5月30日，他们成功地发动了宫廷政变，废黜了苏丹阿布杜勒·阿齐兹，扶其弟哈密德二世登上王位。

依仗新奥斯曼党人力量上台的阿布勒·哈密德二世（1876—1890年在位）为骗取改良派的信任，任命新奥斯曼党人领袖米德哈德为首相。1876年12月23日，土耳其颁布了由这位新首相拟定的第一部宪法。宪法规定了伊斯兰教为国教，土耳其语为国语，国家实行两院制，保障帝国领土完整、个人自由、信仰自由、出版和教育自由、赋税平等和全体臣民在法律面前一律平等。作为奥斯曼土耳其帝国的苏丹，哈密德二世并不真正拥护此宪法。因此，苏丹借1877年4月土俄战争中土耳其惨败之机，把失败原因归罪于立宪运动，下令解散国会，停止实行宪法，逮捕并杀害米德哈德首相。从此，

帝国又恢复了古老的法律和中世纪的统治方式。这种政策更加剧了帝国内部的矛盾，引起了各地的起义，直接动摇了帝国的统治。面对这种局势，哈密德二世转向泛伊斯兰主义政策的宣传，企图利用帝国内各民族穆斯林臣民共同的宗教信仰、生活习俗和宗教感情，来加强苏丹的威信，维护其摇摇欲坠的统治。他宣布自己是全世界穆斯林的哈里发，并多次同宗教界的亲信密谋，向各地派遣代理人宣传他的政策，甚至不惜以重金收买各宗派、团体、圣地、陵园的宗教首领为其服务，同时还从印度、阿富汗等地招来伊斯兰教上层人物的子弟进行专门培训。哈密德二世差不多动用了帝国税收的一半用于他的泛伊斯兰主义政策的宣传，但结果并没有能挽救帝国解体的命运。

4. 泛伊斯兰主义。正如前面已讲到的，19世纪和20世纪初，近东穆斯林各族人民反对殖民主义、资本帝国主义奴役的斗争，往往是在宗教外衣掩盖下进行的。当时在伊斯兰世界里，出现了许多伊斯兰社会思潮，从不同的侧面，通过不同的途径，力图挽救伊斯兰国家的危机。泛伊斯兰主义如同瓦哈比主义一样，在伊斯兰世界有着广泛的影响。

泛伊斯兰主义的创始人为赛义德·哲马鲁丁·阿富汗尼（1839—1897）。生于阿富汗喀布尔附近的艾萨巴达城（一说生于波斯哈马丹，成长于阿富汗），故称阿富汗尼（阿富汗人）。青年时期曾在阿富汗和波斯等地求学，受到传统伊斯兰教的熏陶。后赴印度深造，开始接触欧洲文明。27岁时出任阿富汗首相。他曾去过麦加朝觐，访问过埃及，后又去过伊斯坦布尔。最后于1871年定居埃及，在艾资哈尔大学任教，同时进行泛伊斯兰主义的宣传。1879年他被英政府驱逐出埃及，迁居印度。1883年来到巴黎。在旅居巴黎的三年时间里，阿富汗尼全力投入泛伊斯兰主义的宣传。1884年与他的学生、埃及人穆罕默德·阿布杜（1849—1905）创办了一份阿拉伯文周刊《团结报》，号召全世界穆斯林团结起来，共同反对西方殖民者的统治。这在知识界和青年学生中极有影响。报纸出版18期后被查封。《团结报》停刊后，阿富汗尼应波斯国王纳希丁的邀请，在德黑兰继续他的泛伊斯兰主义的宣传。后来，国王发现自己在养虎为患，把他送往伊拉克。后又迁居到俄国的莫斯科和圣彼得堡。晚年得到奥斯曼土耳其苏丹阿布杜勒·哈密德二世的支持，在土耳其大力推行其主张，直至1897年病死于伊斯坦布尔。

阿富汗尼认为，穆斯林要拯救自己，必须首先要了解西方及其价值，汲取那些同自己的意识形态和生活方式相适应的东西。他还认为，穆斯林国家之间不应有妨碍思想交流或资本交流的“壁垒”，每个穆斯林国家在经济上和政治上要互相支援。因此，他号召：“全世界穆斯林，团结起来！环视你的周围，向你的世界学习，与时代同呼吸。像你们的先辈那样征服知识；寻求权力并恰如其分地使用权力；联合起来并寻求统一；联合起来，你们就会强大起来。只有采取这种方式，你们才能在一个即将到来的艰难时代生存下去。”

概括起来，阿富汗尼的泛伊斯兰主义的主要内容是：政治方面，主张全世界穆斯林不分民族，拥戴一个共同的哈里发，在伊斯兰教法的基础上建立一个超国家、超民族、超地域的统一的伊斯兰大帝国。在宗教方面，为了使伊斯兰教进行改革，要学习西方先进的科学文化，要使伊斯兰教教育成为国民教育的第一课题，等等。在当时，泛伊斯兰主义具有反殖民主义色彩，在一定程度上反映了当时伊斯兰教国家人民反对外国侵略者的奴役，要求社会进步而联合起来的愿望。但这种愿望、这种改革，是立足于保存封建哈里发

制度，并寄希望于奥斯曼封建统治者身上，与人民群众毫无关系，因此，基础十分薄弱，歪曲了现实的阶级和民族关系，最后以失败告终。

十三、埃及及北非马格里布国家的伊斯兰教

1882年，英军占领埃及，埃及沦为英国的殖民地。此时，埃及几乎全民信仰伊斯兰教，伊斯兰教神秘主义苏非派思想居于垄断地位。近代史上，埃及成为伊斯兰教复兴和改革运动的中心。著名的艾资哈尔大学作为伊斯兰世界最高学府，吸引了大批外籍留学生来这里学习深造。同时，它也是埃及反对侵略、争取民族独立斗争的思想宣传阵地。

英国的殖民统治激化了埃及的民族矛盾，引发了埃及世俗民族主义的兴起。其鼓吹者以阿里·优素福和穆斯塔法·凯末尔为代表。与此同时，由于伊斯兰教在群众中根深蒂固的影响，加入这个斗争行列的一些宗教界爱国人士，力图通过对伊斯兰教实行一定的改革，使其适应时代社会生活发展的需要，来摆脱埃及的屈辱遭遇。这种伊斯兰民族主义思潮尤以穆罕默德·阿布杜（1849—1905）倡导的伊斯兰现代主义改革思潮影响最大。

穆罕默德·阿布杜出身于埃及布赫拉省的一个穆斯林农民家庭。自幼受到传统的宗教教育，以后又深受苏非思想的影响，先后在坦塔艾哈迈迪耶大学和开罗艾资哈尔大学攻读伊斯兰教课程。1871年拜来开罗讲学访问的泛伊斯兰主义倡导者阿富汗尼为师，并成为其积极追随者和密友，从此思想发生很大的变化，不时发表文章，呼吁发展民族文化教育，学习西方现代科学技术。以后，曾任教员、杂志主编等。1881年，因同情和支持阿拉比领导的埃及民主党人发动的起义而被英国殖民当局流放叙利亚3年。后赴法国巴黎与阿富汗尼共同创立旅欧穆斯林组织——“牢不可破关系协会”（一译“坚柄协会”），并创办同名阿拉伯文周刊，宣传泛伊斯兰主义。1885—1888年，应聘在贝鲁特伊斯兰学院任教，后回国任教于艾资哈尔大学。1895年起，以政府代表身份参加校务委员会的工作，对其经院式的古老教育制度和教学方法进行了全面的改革，使艾资哈尔大学从此发展成为新型的伊斯兰高等学府。晚年从事司法工作。1899年被任命为全埃及大穆夫提，成为伊斯兰法典的权威解释者，曾就有争议的重大问题发表法律见解。

穆罕默德·阿布杜倡导的伊斯兰教现代主义，是以宗教改革为基本内容的具有资产阶级民主主义性质的社会思潮。他主张净化伊斯兰教信仰，恢复信仰的纯洁性，清除崇拜圣徒圣墓、人神合一等一切异端思想行为和外来影响；改革伊斯兰教传统中不适应社会发展的陈规陋习和教律，简化繁琐的宗教礼仪，改变一夫多妻和畜奴等封建制度。他认为发展教育是智力复兴和变革现实的基础，要改革传统的经院式教育制度和阿拉伯文风，学习和掌握现代科学文化，把欧洲的科学文化技术融合在伊斯兰思想文化体系之中，让穆斯林进入现代生活，使宗教能够适应现代社会的发展。他继承了伊斯兰教穆尔太齐赖派的唯理性观点，宣称理性为伊斯兰教所固有，因而首要的在于恢复理性的地位，力图解决宗教与科学、宗教与理性的矛盾。在政治上，他主张穆斯林应在“认主独一”的信仰旗帜下，排除纷争，团结起来，反对西方殖民主义的侵略和封建君主制，建立仁政和正义的伊斯兰国家，在政治、经济和智力上同时复兴，以经训中的伦理思想建立新的道德规范去教育埃及人民，以促进埃及的民族觉醒。

穆罕默德·阿布杜在倡导伊斯兰现代主义时，事实上已经包含了复兴古老的阿拉伯民族文化以逐步摆脱英国殖民统治的民族主义内容，对推动埃及伊斯兰改革运动、促进本国文化教育事业的的发展和反英民族解放运动都有着

积极的作用。但是，其后继者拉希德·里达（1865—1935年）却主张伊斯兰教是阿拉伯埃及民族的特性，鼓吹从宗教内部寻求国家与民族复兴的动力。以后逐渐脱离日益高涨的民族主义运动，只停留在伊斯兰原旨教义的宣传行动上，没有提出任何切合实际的行动纲领。

面对伊斯兰民族主义者对自己统治的不断打击，以及现代主义者改革伊斯兰教法以适应现代社会需要的倾向，英国殖民当局为了巩固自己的统治，在肆意信仰基督教的科普特人与穆斯林之间制造分裂的同时，又逼迫埃及政府多次进行法制改革，以冲击传统的伊斯兰教教法，进而削弱埃及宗教阶层的地位。1875年颁布的《埃及刑法典》，其中只保留了一项伊斯兰教法的条款，即：未经埃及穆夫提确认，不得对穆斯林罪犯执行死刑。不久，埃及又参照法国法律颁布《商法典》和《海商法典》，制订分别适用于混合法庭和埃及国民法庭的两部民法典，成立独立于宗教法庭的世俗法律制度。到19世纪末，埃及刑事、商事和民事的大部分领域里的纠纷，已不再属于伊斯兰法院的司法权限了。但伊斯兰教法作为“私法”，仍适用于穆斯林“私人身份事情”，包括婚姻、家庭、继承、宗教基金等。这些仍受伊斯兰传统法律约束的领域，也作了一些个别的修改和调整。从1880年到1931年，埃及政府曾4次颁布《沙里亚法庭组织和程序法》，以限制伊斯兰法院的审判权。

19世纪后期，北非马格里布国家已经基本沦为法国、英国、西班牙等欧洲列强的殖民地。法国占领阿尔及利亚、突尼斯，又使摩洛哥成为其保护领。当时，伊斯兰教苏非派各教团在这里占有绝对优势。调和伊斯兰教苏非主义与官方信仰的思潮在北非各地流传，成为复兴伊斯兰原旨教义的一股强大推动力。30年代由阿尔及利亚苏非派学者穆罕默德·阿里·赛努西（1791—1859年）在麦加附近创立的赛努西教团即是在这种环境下产生发展起来的。

赛努西去世时，教团总部已迁至利比亚的贾加布卜绿洲，建立了伊斯兰教大学，教团基本定型。在赛努西之子穆罕默德·马赫迪·赛努西（1844—1901年）继任首领期间，教团达到鼎盛阶段。此时，赛努西教团的泛伊斯兰民族情绪有所增长，在政治上开始倾向于奥斯曼土耳其苏丹。1886年苏丹哈米德二世被正式接纳为教团成员，不久赛努西教团又改变先前拒绝承认苏丹自称哈里发权利的做法，拥戴其为哈里发，哈米德二世则允许教团在土耳其首都伊斯坦布尔设立常驻机构。1895年，穆罕默德·马赫迪将总部南移到交通要地库弗拉，1899年又迁到乍得北部的古罗，加速了该教团的发展和传播。在他临终前，已经有了宗教教育与社会活动中心相结合的道堂——札维亚136个，分布于黎波里、费赞、库弗拉、苏丹、阿拉伯半岛等地，信徒最多时达300万人，成为北非一带势力最大的宗教社会组织。

赛努西教团具有强烈的排外情绪，禁止信徒同基督教徒、犹太教徒交往。在马赫迪侄子艾哈迈德·谢里夫继任领袖期间，以札维亚为基地，曾多次发动了反对法国、意大利殖民主义入侵的武装斗争。尤其是在意大利军队侵入利比亚、占领的黎波里之后，赛努西教团总部于1931年迁到昔兰尼加，很快成为抗击侵略的主力军。他们以“圣战”为号召，同侵略者展开英勇斗争，给意军以有力的打击。抵抗运动遭到挫折后，教团总部被迫迁至苏丹的瓦代，其势力逐渐衰微。尽管如此，它为近代利比亚王国的建立奠定了基础。

自15世纪始，伊斯兰教已成为突尼斯人的普遍信仰，苏非派沙兹里教团、提加尼教团广为传播。19世纪上半叶，法国开始入侵，1881年突尼斯沦为法国“保护国”。在与法国殖民者的对抗中，伊斯兰复兴思想在突尼斯开

始兴起。其主要倡导者和代表人物是阿布杜·塔勒布。他认为，现代主义应该是强化伊斯兰信仰的手段。一批不满于社会日益世俗化、西方化的伊斯兰学者，在他的领导下，竭力鼓吹恢复伊斯兰教的原旨教义和宗教礼仪。与此同时，许多爱国者也以维护伊斯兰教为名，创建组织，举行示威，反对法国殖民者，争取民族独立。1907年，伊斯兰公产委员会主席巴希尔·萨法尔创立“突尼斯青年党”。该组织在领导青年知识分子反对法国殖民当局侵犯伊斯兰教权力的斗争中起了很大的作用。1910年，突尼斯城宰桐大清真寺的学生举行罢课斗争，反对法国当局侵犯伊斯兰教权利；1912年，因殖民当局没收穆斯林圣地——伊拉兹墓地，引发了几千人的反抗斗争。同年，世俗的突尼斯青年党遭到镇压。从此，带有民族情绪并主张复兴伊斯兰原旨教义者成为反对殖民统治的主要力量。

在西班牙和法国殖民者相继侵入摩洛哥的过程中，当地人民以“保卫伊斯兰教”、“反对基督教侵略”为口号，进行英勇的抵抗。自18世纪末以来，主张苏非主义与官方信仰相结合的思潮成为社会的主流，尤以提加尼教团的势力为最大。政教权力合一的摩洛哥苏丹为加强王权，借助苏非主义曾进行了一些改革。1870年，伊本·赛努西在麦加朝觐期间接触了埃及伊斯兰现代主义思想，归国后被苏丹哈桑二世提名为皇家宗教学者会议成员，成为苏丹宗教改革的积极支持者。他主张对《古兰经》作字面解释，严格遵循圣训，反对地方的苏非习俗。苏丹宗教改革的另一个支持者是阿布·杜卡里。他曾在埃及求学，又一度任教于麦加，回国后在法国保护领下任教法执行官。他帮助凯鲁万伊斯兰大学进行教育改革，增设了自然科学和宗教历史课程。所有这些伊斯兰现代主义改革并没有对传统的苏非主义形成大的冲击，苏非教团依然是摩洛哥最强大的地方宗教势力。

1871年4月，阿尔及利亚苏非派领袖谢赫·哈达德响应穆罕默德·莫克兰尼领导的反对法国殖民者的武装起义，以保卫伊斯兰教、驱除异教徒为号召，宣布对法国殖民军进行圣战。两支起义军合兵一处，席卷了东北部地区，消灭了大量法军。1872年1月失败。已经衰落的苏非神秘主义兄弟会组织德加维教团因参加了这次起义，影响又有所扩大。在殖民统治时期，阿尔及利亚人民为反对法国的“同化”政策，将伊斯兰教视为传统的民族宗教，将皈依和严守伊斯兰教作为反抗殖民压迫的一种表现形式。

十四、东南部及西部非洲的伊斯兰教

1874年，埃及消灭苏丹富尔苏丹国，统一了整个苏丹。埃及殖民当局为了削弱带有民间宗教色彩的伊斯兰地方宗教势力，在这里推行现代主义的宗教改革政策，哈特米教团因顺应埃及人的统治而迅速发展为全国性的组织；过去一度兴旺的沙曼尼教团痛恨殖民统治开始与当地宗教习俗融合，导致逐渐衰弱和日益地方化。这时，英国势力也开始向苏丹渗透。

1881年，苏丹伊斯兰教沙曼尼教团导师穆罕默德·艾哈迈德自称救世主“马赫迪”（阿拉伯文原意为“被引上正道的人”），号召人民团结起来进行圣战，发动武装起义，反抗英、埃军队的入侵。经过4年的浴血奋战，推翻了异族统治，在恩图曼建立了马赫迪王国，实现了苏丹的政治统一。1885年6月，马赫迪去世，其得力助手阿布杜拉继任马赫迪的职位，改称哈里发，定都喀土穆。苏丹成为封建的神权政体，政教合一的制度得以确立。

在起义过程中，马赫迪为了适应斗争的需要，提出了自己独特的教义。他仍奉《古兰经》为最高经典，但主张对伊斯兰教义进行改革，遵循自己的启示录和律法。其启示录和律法的核心是信仰和服从救世主马赫迪。马赫迪教义注重禁欲主义，提倡衣食俭朴。为了规范信徒的行为举止，马赫迪参照伊斯兰教法，提出了一系列的规定、戒律和禁忌，其中包括：禁止偷盗、饮酒、吸烟，违者分别处以断手、100鞭或80鞭；实行共产制，一切财物归公，由马赫迪分配，犯叛国、饮酒、抽烟等罪的人的财产都归国库；禁止举行婚丧之礼，禁蓄长发、痛哭死者和用草书写信；除战时外，一律步行，不得骑马；此外还要求信徒规避嫉妒、傲慢和疏忽礼拜三种“邪恶”，遵守贫困和圣战两大“美德”。另有十戒，其内容主要是针对妇女的条款，如披戴面纱、不得索要大量聘礼及按时礼拜等。马赫迪起义促进了伊斯兰教在苏丹的进一步发展。

1898年，英国拉拢埃及一起入侵苏丹，马赫迪起义失败，参加起义的马赫迪派教徒遭到残酷镇压。但此后马赫迪派一直仍是苏丹最大的伊斯兰教派。1899年，苏丹沦为英埃共管，实际上处于英国的殖民统治之下。英国人以北纬9°为界，把苏丹北部划为伊斯兰教区，南部划为基督教区，从而加剧了苏丹南北民族和宗教信仰上的对立，为后世埋下了纷争的种子。

埃塞俄比亚在穆罕默德时期，就有人信仰伊斯兰教。16世纪，奥斯曼土耳其帝国曾占领了马萨瓦等沿海港口。19世纪末20世纪初，受伊斯兰教长期影响的加拉人和厄里特里亚人的一部分相继皈依了伊斯兰教，使伊斯兰教在社会中占有了一定的地位。意大利的殖民统治建立后，为了削弱非穆斯林安哈拉人的抵抗，曾利用和扶植伊斯兰教势力，许多民族为反对安哈拉人也改信了伊斯兰教。

1895年，索马里欧登加部族的穆罕默德·本·阿卜杜拉·哈桑在麦加朝觐时加入萨利托钵僧团。这是一个从马赫迪运动中分离出来的派别，属艾哈迈德教派的一支。回国后，哈桑随即在杜尔巴汗塔部落中宣传其信仰，很快便借助于宗教把各部落团结起来，形成强大的势力。1899年，哈桑自称马赫迪，率领信徒与英、意殖民者展开了20年的圣战。到1920年，英意殖民者在使用武力的同时，又挑动在索马里有影响的另一重要伊斯兰教派嘎底林耶攻击起义者，才将起义镇压。

19世纪70年代，由于阿拉伯人的传教活动，乌干达国王穆台萨在认清

西方基督教传教士的真面目后，宣布伊斯兰教为国教，但不久发生了基督教、天主教与伊斯兰教之间的连年战争，王国迅速衰落。加上伊斯兰教内部各派的矛盾和冲突，伊斯兰教几乎没有什么发展，在英国殖民当局的控制下，影响也小。代之而起的是得到殖民当局保护的基督教和天主教。

布隆迪的穆斯林主要是来自坦桑尼亚和扎伊尔等国的移民。1902年，他们在布班扎、鲁格蒙等地兴建了该国第一批清真寺。

1861年，阿曼人在桑给巴尔岛及其附近东非沿海建立的伊斯兰国家——桑给巴尔脱离其宗主国而独立。该国以伊斯兰教艾巴德派教义为官方信仰，将伊斯兰教法作为国家的基本法，伊斯兰学术文化在这里得到发展。1885年，英、德殖民者签订协议限制其沿海的领土，1890年沦为英国的保护国。

到19世纪后半叶，位于非洲东海岸群岛上的科摩罗，随着殖民者的渗入，信奉伊斯兰教的东非斯瓦希利人等，或充当士兵、仆人，或充当商人、翻译，相继来到岛上居住，他们与原先已在这里生活的阿拉伯人后裔共同组成了岛上的居民，几乎都是穆斯林。以后，这些岛屿沦为法国的殖民地。

1898年，毛里求斯的穆斯林随着新宪法的诞生取得了参政权，1901年又获得了表决权。

19世纪后期，伊斯兰教在巩固北非传教成果的基础上，向撒哈拉沙漠南部推进，在西非取得了突破性进展。当时，北非各地的苏非教团竞相在西非诸部落中收徒、布道，但收效较小。哈吉·欧麦尔1852年开始发动的圣战，使西非大范围的居民皈依了伊斯兰教。

哈吉·欧麦尔，塞内加尔人，西非伊斯兰教提加尼教团领袖。他以几内亚的丁吉拉伊为基地，创建了军队，发动圣战，向非穆斯林地区推行伊斯兰化政策。征服了马里的尼奥罗和塞古，消灭了马西拉王国及其它一些小酋长国，建立了东起廷巴克图、西至大西洋沿岸的伊斯兰帝国——库洛尔王国，其范围相当于今几内亚、马里、毛里塔尼亚和塞内加尔。伊斯兰教成了这里占主导地位的宗教，不仅在农业区和城镇中得到发展，而且一些游牧部落也皈依了伊斯兰教，从而在很大的范围内推动了西非地区伊斯兰教的广泛传播和发展。该国以提加尼教团教义为国教，后被法国人消灭。哈吉·欧麦尔被信徒奉为黑非洲的“哈里发”。

1885年前后，伊斯兰教卡迪里教团的支派法迪里教派由其创始人之子赛克·萨特布传入冈比亚，并获得广泛的传播。

19世纪末，萨摩利·杜尔统一几内亚各部落，建立了以伊斯兰教为国教的乌阿苏鲁王国。在抗击法国殖民者的斗争中，领土不断扩大。他大力传播伊斯兰教，使不少人改信了伊斯兰教，并把伊斯兰文化推广到加纳（1891—1898年，萨摩利·杜尔在反法斗争中曾被迫在加纳北部居留）和象牙海岸的北部地区。

1895年，马里马西拉王国君主艾哈买德·塞古父子领导人民抗击法国殖民者，为抵制法国的“同化”政策，当地许多居民改信了伊斯兰教。

19世纪中叶，伊斯兰教学者哈吉·马哈茂德·卡朗多在沃尔特河上游（今布基纳法索）一带积极进行传教活动，建立清真寺，并发动圣战，使伊斯兰教推广到许多地区的居民中间。以后，由于交通条件有所改善，非洲北部和东部地区信仰伊斯兰教的一些游牧部族相继移居这里，增加了穆斯林居民的人数。

在今尼日利亚、贝宁和尼日尔一带有索科托苏丹国，亦称富拉尼帝国。

该国以伊斯兰教逊尼派为国教，大力传播瓦哈比派教义，并以伊斯兰教法治理国家，压制苏非派各教团的活动。附近乍得、喀麦隆等国的一部分居民也受其影响改信了伊斯兰教。首都索科托为伊斯兰学术文化的中心。1893年，在今马里境内的马西拉王国被法国人占领后，哈吉·欧麦尔的后代带领1万多名提加尼教团的信徒，逃到索科托避难，后定居下来，成为当地的穆斯林居民。索科托苏丹一直是尼日利亚穆斯林的宗教领袖。1903年，英国殖民军击败索科托军队，其领土大部分被并入英属北尼日利亚保护国，其余小部分被法、德两国瓜分。在殖民统治时期，英国当局对伊斯兰教持不干涉和利用的政策，伊斯兰教得以继续发展。

总的说来，伊斯兰教在乍得的发展是比较缓慢的。1860—1870年期间，从利比亚一带传来的伊斯兰教赛努西教团在乍得北部继续发展的基础上，又传入其东部的瓦达伊王国。1899年，赛努西教团领袖穆罕默德·马赫迪·赛努西将教团总部迁到乍得北部的古罗镇。在法国殖民者入侵时，北部地区的居民在该教团的领导下进行了多年的抵抗，直至1913年教团移到利比亚的昔兰尼加。在整个殖民统治时期，乍得人民的反抗从未停止过，迫使殖民当局对伊斯兰教采取宽容的政策，在一些地区保留伊斯兰教法作为地方行政管理法，允许穆斯林酋长作为政教合一的领袖继续存在。

