

一、明代宗教概述

宗教既是一种社会现象又是一种文化现象,理解与把握宗教的发展脉络和意义,不能离开社会与文化。明代是中国宗教发展的重要时期。明代宗教就像生长在地面上的花草,它们之所以在明代生长成这个样子或那个样子,之所以生成或之所以消亡,除了它们的“种子”基因之外,还取决于滋生它们的土壤和它们所经受的阳光风雨。因此理解和把握明代的诸教诸宗,也必须将它们置于明代社会文化的整体背景中,必须参照明代在整个中国封建社会发展大系中的地位和作用,甚至还要参照世界历史的发展大系。

(一)处于历史转折关头的明代社会

无论从中国还是从世界来看,明代都处于历史的转折关头。从1368年朱元璋即帝位到1644年清军入关,期间共276年。

在中国封建社会的发展大系中,明王朝处于历史转折关头的意义至少表现在两个方面:一是经过唐宋鼎盛发展时期之后,中国封建社会进入了停滞阶段;二是经过蒙古贵族统治的元朝之后,国家政权又再次回到汉族官僚地主集团手中。

而在世界历史的坐标系上,14—17世纪正是文艺复兴运动

和宗教改革运动崛起之时。吴于廑先生曾在《十五十六世纪东西方历史初学集》中，概括了这一时期人类历史发生重大转变的深远意义，“亚欧大陆农耕世界东西两端封建国家的农本经济，在这两个世纪中都发生着明显的变化。耕织结合之趋于分解，生产之转向商品化，经营、生产组织和所有制之探求新的形式或某种改变，以及农村和城市之间的关系等等，都按各自的历史条件，不同程度地显示出旧制度统治力的松弛，显示出更新的转折或转折的动向，与这些变化相伴随，在变代较剧烈、较深刻的亚欧大陆两端，航海活动开始越出了沿海和内海的局限，飞跃为跨越大洋的、连接世界新旧大陆的远航。由此，基于农本经济的各地区、各民族之间的互相闭塞的状态，开始出现了有决定意义的突破。分散隔绝的世界，逐渐变成了联系为一体的世界，人类历史也就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史。”

明代，特别是在明中叶以后，农业有了较大的发展。福建、浙江等地方开始有了一年二收的双季稻，广东还有三季稻。北京一个劳动力的粮食产量为 3000—4000 斤/年，南方一个劳动力的粮食产量为 4000 斤左右/年（南方一个劳动力约有 10 亩地，而北方一个劳动力平均为七八十亩地）。原产于美洲的玉米、甘薯、花生在哥伦布发现新大陆后传入我国，这些农作物的产量较高。这一切都使相对有限的耕地能够供养更多的人口，永乐年间（15 世纪初）明代人口大约为 6500 万，到万历年间（16 世纪中后期）人口增至 1.2 亿，在 160 年间增加了近 1 倍。

明代的纺织业已经从家庭中走出来，形成了工厂化的生产方式，有专门从事织机制造的，也有专门从事纺织的，在纺织业中，织不同的布已采用不同的专用织机。人们形容当时的织机是“机杼之巧，殆天工”，在苏州市场上有缕机、绢机、罗机、纱机、绸

机、布机等多种织机出售。纺织业专业化程度的提高,必然是劳动生产率的提高,仅苏、杭地区,丝织官营手工业年产绸帛就达15万匹;而苏州织染局一家便有织机173张,年造缎1500多匹。

但是这种新的因素仅表现在生产方式方面(即农业和纺织业分离,纺织业内部专业分工深化),生产力方面并未出现新的重大突破。多锭纺车从宋代发明后到明末的600年间,虽然有了专业织机的分工,但却在技术上无甚创新。其他方面,如生铁冶炼的技术和产量,宋元明三代基本上保持在同一水平。据1975年《世界自然科学大事年表》记载,公元前6世纪和11世纪,世界上重要的科学成就、发明或创造共计231项,其中属于中国的有135项,占58.4%,但明代之后这个比例显著下降。

这说明封建生产方式的“容量”是有限的,它虽然可以在一次次被打碎后又一次次重建起来,但它却无法超越自身的极限。松江人何良俊说正德(1506—1622)以前,百姓十一在官,十九在田,而到嘉靖年间(1522—1567),则大抵十之六七的百姓已不再务农。这些离开土地的农民并非全都去经商,或从事制造业,而是有相当多的农民由于土地兼并而成为无土无业的“流民”。当时的总人口约在1亿上下,即使只有十分之一的农民成为“流民”,也会有近千万的人口相对剩余,其中的青壮年至少有三四百万之众,这无疑构成了一座随时可能爆发的火山。中国的封建社会本身无法“消化”这些相对过剩的劳动力,也没有使这些“流民”到“新大陆”殖民(像欧洲人那样)的举措。

这一切都表明,明代作为中国封建社会发展史中的一个环节,已不再具有蓬勃向上的生命力,它虽然在生产的技艺和产量等方面已恢复到历史上的最好水平,但却没有象欧亚两端的大

陆一样“走向世界”，如欧洲的葡萄牙、西班牙、荷兰、英国和亚洲的日本那样，也没有出现顺乎历史潮流的新的重大突破。因此，明代社会所具有的社会矛盾和危机，比以前的朝代更为严峻（特别是明末的“人口爆炸”）。在这种压力面前，明王朝采用的高压专制与中央集权的政策，虽然在一段时间里起到一定的作用，但总的来看却适得其反。因为这种高压政策在维护社会秩序的同时，往往将新生事物或新的社会发展因素作为“异端”消灭在萌芽状态中。而且用高压和集权积聚起来的社会财富，既不是用来发展新的生产力，也不是用来开拓新的生活空间（郑和的航海舰队能够远至非洲，却未能把任何移民送到新大陆），而是用于统治者的挥霍。

封建王朝，大抵开国之初，总会有一两代英明雄毅之主，他们常处心积虑，想使江山永固。至明代也不例外，当初“打下江山”的朱元璋和朱棣，虽然搞了许多维护其专制统治的东西，诸如文字狱和锦衣卫等，但基本上还是励精图治的。他们兴修水利，发展生产，抑制豪强，维护着小农经济的格局。他们在主观上还是想让中国长治久安，以便使其朱家天下传之久远。可是坐享其成、继承皇位的皇子皇孙们则是一朝权在手，就为所欲为（比如在崇道佞佛方面花费无度），不要说考虑国家的长远利益，连朱家的长远利益都弃之不顾。结果民不聊生，国库空虚，一遇灾年，天灾和人祸相互放大其恶果，老百姓忍无可忍，被迫起义，最终导致了明王朝的灭亡。

虽然明代社会的中国与西欧国家一样，显示出新的转折或转折的方向（这些转折因素的具体表现在明代政治、经济、思想各卷中都有所述论，至少在宗教方面有伊斯兰教、基督教和民间宗教的崛起），但是中国并没有完成这种“转折”，或者说虽然有

转折的迹象,但社会在整体上依然是以往社会的“复制”,而且是重蹈覆辙。

(二)明代宗教演变的基本格局

明代社会的诸多宗教,一如这个大社会一样,处于新旧交替的重要“转折”关头。佛教与道教,经过唐代和宋代的高度繁荣后,无论在教义理论上还是在组织实践上,都没有什么大的发展。道教作为中国土生土长的宗教,在政治上失宠,在下层社会中受到新兴民间宗教的冲击;佛教虽然来自印度,但经过隋唐的改造,特别是中国诸宗(尤其是禅宗)的产生与发展,其本土化的改造过程基本上告一段落,它和道教面临着共同的问题,即如何保持自身的活力和对群众的吸引力。

宗教之所以是宗教,它总是有二个方面,一是在信仰上引导教徒向上、向更高、更新的层次发展。宗教总以对某种神灵的信仰为基础。文明社会中的宗教还总是将这种信仰体系化,有一系列的教义学说。这些教义学说根据不同时代的不同需要,对原有的宗教经典做出新的解释,使教徒树立新的或更完善的信仰追求,或在信仰上把教徒引向更高的层次。这就是人们常说的宗教所具有的神圣性。二是宗教要把这种对彼岸世界的追求,深入到教徒的心中,它必须使自己与信徒保持最密切的联系,必须使教徒们感到宗教信仰虽然和现实生活不一样,但并不矛盾,甚至要感到自己的生活本身就是宗教生活的一部分。这也就是说,宗教要有一定程度的“世俗化”。

元代的佛教、道教,按照传统观念的标准,都过于“糜烂”,许多和尚、道士都娶妻生子,使宗教的神圣性难以展现。朱元璋即

帝位后整饬释道的重要内容就是让这类和尚、道士还俗，或离弃妻小。这样做，虽然合乎中国特别注重“名正言顺”的传统及宋明理学所倡导“存天理，灭人欲”的逻辑，但却未能促进佛教和道教的健康发展。（注：明中叶后期朝政松弛，释、道二门又有许多僧、道娶妻生子，说明这是一种无法消除的“人欲”。况且“人欲”只能引导和升华，是根本“灭”不掉的。）与中国佛教、道教重新“正规化”同时，日本的净土真宗却呈蓬勃发展的趋势，他们不在乎教徒是否吃肉，是否娶妻，而注重于坚定的信仰，颇有点“因信称义”的味道。本来，佛教讲究四大皆空，禅宗也有身非菩提树，磨砖不能成佛的灼见，按此逻辑，独身、出家、斋戒变都是“空”，执著这些形式依然是一种“迷”。日本净土真宗正是在这夹缝中求得生存，在世俗化和神圣性的矛盾中求得了平衡。可是明代初期佛、道二教的这种“正名”，不是进一步完善这种顺于历史潮流的变革，而是将其断然中止。

其结果，一方面是佛教和道教与民众生活又拉大了距离，加上“吃官粮”等官方措施，使它们虽然居于“正统”地位，但在信仰理论上和生活实践上都拿不出新东西，群众或者觉得它们满足不了自己的宗教需要，或者觉得它们虽能满足某种精神需要，但付出的代价过于繁重，那么离开它们是自然而然的。明代佛、道之所以“扶”不起来，恐怕这是原因之一。另一方面，是民间宗教的兴起。民间宗教得以愈演愈烈的原因之一恰恰在于它们在教规上只是劝人行善戒恶，甚至有的还把娶妻生子作为成佛成仙的前提之一，从而在教义教规、思想感情和生活方式等方面更贴近中下层民众。

明代初年实行高压专制，但明中叶以后，皇帝、宫妃贵戚、王公大臣们在崇佛、佞道、拉拢民间宗教方面相互“竞争”，在某种

意义上倒形成一种宗教宽容的气氛。在这种氛围里,除了民间宗教在大江南北广为传播之外,穆斯林诸民族逐步形成,且与其他民族和平共居在西北地区 and 内地其他地区。伊斯兰教也在本土化进程中进一步完善形成了经堂教育和教坊制度。天主教(尤其是经过利玛窦的努力)也逐步在社会上层和下层发展了一定数量的教徒,其中较为著名的人物有徐光启、李之藻和杨廷筠。

从总的情况来看,无论是伊斯兰教还是天主教,甚或是非正统的民间宗教,明代的教案与清代的教案相比,显著微小,这不仅说明各宗教之间能够互相宽容,而且各宗教教团与政府的关系也不那么紧张,可以说,自明代社会,中国各宗教的基本格局已大致形成,并影响了各个宗教在中国社会的发展。

二、衰微中起伏的佛教

在中国传统社会里，“一朝天子一朝臣”，宗教在各朝各代的命运变化很大，不仅皇帝的德识喜恶会影响佛教的生存发展，更重要的在于社会结构的变化会直接影响到佛教在整个社会政治、经济、文化生活中的地位和作用。除此之外，宗教在“前朝”的地位和作用，也会影响它在新王朝的命运。

宋元以来，佛教——按照许多研究思想史的学者的说法——是在“走下坡路”。然而实际上佛教是在继续其本土化的进程，即在思想观念上走向“三教圆融”，在修行方法上更加方便宜行（禅宗和净土宗为其典型的产物）。不仅和统治阶级有着千丝万缕的联系（如被称为“黑衣宰相”的慧琳和元代的“帝师”），同时还渗入社会中下层民众生活的方方面面（庙会、法会、超度亡灵、预告福祸等）。

（一）明王朝与佛教的关系

佛教在士大夫中传播，寻求皇帝权贵扶持的同时，一直不懈地在征服与迎合中下层民众上下功夫，这其中，既有用于“俗讲”而成为国宝的敦煌莫高窟，也有“鞋儿破，帽儿破”到处显化的济公。佛教在“向下”、即向民间深入的同时，越来越世俗化，甚至越

来越“俗”。到元末之际，寺宇广建，“凡天下人迹所到，精蓝、胜观，栋宇相望”（《续资治通鉴》卷197页）。寺院拥有大量的土地，当时各地的当铺（解库）、酒店、碾碾、湖泊（养鱼场）、货仓、旅馆和商店（邸店），大多为寺庙所经营。而僧徒也不再是青灯古卷，晨钟暮鼓的清修生活，而是“畜妻、育子、饮醇、啖腴”（同上）。

然而佛教在向社会下层深入的过程中，还演化出许多民间宗教团体，如宋元之际的白莲教，香会和明教等都是从佛教弥勒净土信仰嬗变而成的。在元末农民大起义中，这些民间宗教团体起了相当重要的作用，就连创建明王朝的朱元璋也是从当和尚到参加白莲教的义军而走上政治舞台的。

1. 僧袍换龙袍的明太祖

明太祖朱元璋（1328—1398年），濠州钟离（今安徽凤阳）人，起自寒微，少时流浪，17岁在皇觉寺为僧。24岁参加郭子兴部的红巾军，韩林儿称帝时任左副元帅。28岁时攻下集庆，称吴国公。在此期间，他废除元代的一些苛政，命诸将屯田。后又接受朱升“高筑墙，广积粮，缓称王”的建议，壮大自己的军力。后改称吴王，与红巾军决裂并杀害韩林儿，然后又消灭张士诚的割据势力。40岁（1368年）时朱元璋建都南京，年号洪武，同年攻克大都（今北京），推翻元朝统治，逐步统一全国。

称帝后的朱元璋采取一系列措施，如普查户口、丈量土地、均平役赋、兴修水利、推行屯田、减轻工匠的负担，同时抑制豪强贪吏、制订《大明律》、废除宰相之职等，以发展经济、稳定社会、加强皇权。至其晚年，朱元璋将以李善长和徐达为代表的文武功臣“两兴大狱，一网打尽”。胡惟庸事件，“株连蔓引，迄数年未靖”，前后“族诛”3万余人；因蓝玉事件而被“族诛”的有1.5万

人。以求长治久安，百代不衰，可谓机关算尽。然而朱元璋“尽举取天下之人而尽杀之”后，却祸起萧墙，儿子夺了孙子的权。

朱元璋对于佛教的政策与其国策是一致的：在利用中有所整治，整治的目的是为了更好地为封建专制所利用，使佛教成为维护明王朝的有力工具，造成出家者“善被两间，灵通上下，使鬼神护卫而听德”，世俗人“皆在家为善”的“清泰”局面。他登基伊始（1368），就在南京蒋山召集僧人开会，为各大寺院选派住持，举办法会，为国“祈福”。此后连续几年“复用元年故事”。洪武6年（1373），朱元璋又下招，将唐宋以来的“计僧售牒”改为免费发给，并放宽僧人的活动范围：

著礼部知道：一切南北僧道，不头陀人等、有道善人，但有愿归三宝，或受五戒、十戒、持斋、戒酒、习学经典，明心见性，……不率山林、城郭，乡落村中，恁他结坛上座，拘集僧俗人等，日则讲经说教，化度一主，夜则取静修心。（《释氏稽古略续集》卷2）

朱元璋在位期间先后“御制”了许多“振扬佛教”的论文和诗谒，《明太祖文集》收文章46篇，收入《护法集》的诗人有36篇：《佛教利济说》、《心经序》、《三教论》、《释道论》、《诵经论》、《修教论》、《明施论》、《宦释论》、《鬼神有无论》、《空实喻》、《拔儒僧文》、《僧道衡说》、《僧妙云说》、《僧竺隐说》、《清教录》、《喻钟山僧教》、《喻天界寺僧》、《赐宗泐免官说》、《问佛仙》、《还经示僧》、《天界寺花架说》、《戒僧陶冶文》、《又谕僧》、《习唐太宗圣教序》、《游寺记》、《灵谷寺记》、《游祈庵记》、《牛道山庵记》、《僧犯宪法说》、《赦二役囚人》、《祭宝志公文》、《祭道林文》、《十六罗汉》、《诗谒十九首》、《山居诗十二首》、《赞颂十三首》。

洪武十年（1377），朱元璋“诏天下沙门讲《心经》、《金刚》、

《楞伽》三经。命宗泐，如玘等注释颁行”(同上)。作为皇帝的朱元璋不仅规定了和尚应当念什么经，而且还将佛教的仪式仪规“标准化”并推行于全国：

即今瑜伽、显密法事仪式及诸真言密咒，尽行考校稳当，可为一定成规，行于天下诸山寺院，永远遵守，为孝子、顺孙慎终追远之道，人民州里之间祈禳伸请之用。凭僧录司行文书与诸山住持知会，俱各差僧赴京，于府内关领法事仪式，回还后学习三年。凡持瑜伽教僧赴京试验之时，若于今定成规仪式通者，方许为僧；若不省解，读念且生，须容周岁再试。若善记诵，无度牒者，试后，就当官给予；如不能者，发为民。(同上)

这一方面是鼓励，同时也是一种约束，宋元之际佛教教规松弛、教团组织复杂且过多参与政治(既有朝廷的“帝师”，也有造反的义军)的状况，朱元璋深为了解，即位后曾宣谕众僧说“如今为僧的多不通晓佛法”，以后要“昼则讲说，夜则禅定，以深通佛法为长。其次依戒腊行坐，违者论罪”(《西湖游览志余》，卷14)。

为了把佛教纳入中央集权的国家机器的控制之下，朱元璋首先从严格教规僧戒，正本清源入手整顿佛教。1391年，朱元璋特意颁布了《申明佛教榜册》(共10条)，其宗旨在于：“今天下之僧，多与俗混淆，尤不如俗者甚多，是等其教而败其行，理当清其事而成其宗。令一同禅者禅，讲者讲，瑜伽者瑜伽，各承宗派，集众成寺。有妻室愿还俗者听，愿弃离者听。僧录司一如朕命，行下诸山，振扬佛法以善事”。其要者有三：

自经兵之后，僧无统纪，若州若府，合令僧纲司、僧正司验倚郭县分，僧会司验本县僧人，杂处民间者，见其实数，于见有佛刹处，会众以成丛林，清规以安禅。其禅者，务遵本宗

公案，同心目形以证正果。讲者，务遵释迦 49 秋妙音之演，以导愚昧。若瑜伽者，亦见于佛刹处，率众熟演显密之教、应供，是方足孝子、顺孙报祖父母劬劳之恩。以世俗之说，斯教可以训世；以天下之说，其佛之教阴翊王度也。（第 1 条）

令下之后，敢有不入丛林，仍前私有眷属、潜住民间，被人告发到官，或官府拿住，必枭首以示众。容隐窝藏者，流三千里。（第 2 条）

今后所在僧纲、僧正、僧会去处，其诸散寺应供民间者，听从僧、民两便，愿请者，愿往者，任从之。僧纲、僧正、僧会，毋得恃以上司，出贴非为拘铃，假此为名，巧取散寺民施。从有缘僧，有道高行深者，或经旨精通者，檀越有所慕，从其斋礼，毋以法拘。（第 9 条）

其次，鉴于某些政敌遁入寺院、削发为僧，某些“囚徒逋卒”改名易姓，“削发顶冠，人莫之识”，而使寺院存有隐患，“诸僧所为多不法”的状况，朱元璋从制度上加以杜绝，洪武二十七年（1394）颁旨对僧徒参与世俗事务（尤其是政治）的范围严加限制（共 9 条）：

僧合避者；不许奔走市村，以化缘为由，致令无籍凌辱，有辱佛教。若有此等，擒获到官，治以败坏祖风之罪。（第 1 条）

寺院庵舍，已有碇基道人，一切烦难答应官府，并在此人。其僧不许具僧服入公所跪拜。设若己身有犯，即预先去僧服，以受擒拿。（第 2 条）

凡住持并一切散僧，敢有交结官府，悦俗为朋者，治以重罪。（第 4 条）

僧有妻者，许诸人捶辱之，更索取钞钱；如无钞者，打死

勿论。(第7条)

榜示之后,官民僧俗,敢有妄论、乖为者,处以极刑。
(《释氏稽古略续集》卷2)

第三,控制僧众人数,减轻民困。从南北朝到宋元,僧徒多时达二三百万,少则亦数十万之众,他们不耕而食,连当过和尚的朱元璋也感到“近日崇尚太过,徒日盛,安坐而食,蠹财耗民,莫甚于此”。于是诏令州县,裁并寺院,严格剃度。洪武十年(1377),朱元璋令翰林学士宋濂考校僧徒,“皆通《般若心经》、《金刚般若经》、《楞伽经》”者可继续为僧。“不通者,令还俗”。洪武二十四年(1391)又用翰林学士议,“令礼部清理释道二教,凡州府寺观虽多,但存其宽大可容众者一所,并而居之。毋杂处于外,与民相混。余寺观为丛林,以居贫民”(《翰林记》卷14)。(注:限各府不得超过40人,州30人,县20人,并规定男非年达40岁以上,女子非50岁以上者不准出家。①见《明史·职官志》)除此之外,还严禁私自剃度或私创寺观:

凡寺观庵院除见在处所外,不许私自创建增置。违者杖一百,还俗,僧道发边远充军,尼僧女冠入官为奴。

凡僧道不给度牒、私自簪剃者,杖八十。若由家长,家长当罪。寺观住持及受业师私度者,与同罪,并还俗。

凡僧道擅收徒弟,不经度牒,及民间子弟户内不及三丁,或在年十六以上而出家者,俱枷号一个月,并罪坐所由。僧道官及住持知而不举者,各罢职还俗。(《明会典》卷163)。

第四,健全僧官制度,并从汉地佛教中推广到藏传佛教中。

① (《翰林记》卷14)。(注:限各府不得超过40人,州30人,县20人,并规定男非年达40岁以上,女子非50岁以上者不准出家。

洪武五年(1372)在定六部职掌时,以礼部之祠部“掌祭祀、医药、丧葬、僧道度牒”。洪武二十九年(1396)改祠部为祠祭清吏司,“凡天文、地理、医药、卜筮、音乐、僧道人等,并籍领之”(《明史·百官志》)。明代罢了宋元之际的功德使和宣政院,由祠祭司总揽宗教政令大纲,主管僧道试经给牒、僧籍档案、选补中下级僧官、分配寺观名额等。

除了健全政府管理机构外,还在佛都内部设立僧官。以往各朝的僧官有秩禄俸给者不乏其人,但明代政权对各级僧官的品阶俸禄、以及仪仗伞盖和服饰冠戴,都做了明确的规定(注:规定“禅僧茶褐常服,青条玉色袈裟;讲僧玉色常服,绿条浅红袈裟;教僧皂色常服,黑条浅红袈裟”。《明太祖实录》卷150)。洪武十五年(1382),朱元璋诏令天下,中央置僧录司“总其教”。

僧录司最高首脑为善世,编制2人,皆正6品秩同翰林院侍读、侍讲、六部主事,月给米10石,左善世负责京邑寺院的经业教习。另有阐教2人,从6品,秩同翰林院修撰,月给米8石,负责监督僧众行仪,并职掌佛经的印刻;讲经2人,正8品秩同六科都给事中,月给米6石5斗,负责解释经义,接待各方施主和外国僧侣;觉义2人,从8品,月给米6石,负责僧纪戒律的督查,处分犯戒的僧尼。此外府设僧纲、州设僧正、县设僧会。僧录司是佛教自身的最高管理机构,它负责寺庙住持的铨选任命,掌管度牒的填发,管理全国寺院花册和僧尼名籍册,定期编制、汇总,申报礼部。

1369年,朱元璋平定陕西,即遣官招谕藏族各部归顺新朝。1370年元土蕃宣慰使何琐南普与元镇西武靖王卜纳刺(忽必烈后裔)先后来降,朱元璋皆授官职,于是甘、青、四川藏族诸部多来降。1373年,乌思藏摄帝师喃加巴藏卜亲自入朝,被封为炽盛

佛宝国师，授玉印，其先后推举故官或土官百余人皆授以官职。朱元璋在授官的同时要求他们“为官者务遵朝廷法，抚安一方；僧务敦化导之诚，率民为善。共享太平，永绥福祉”。1374年，帕思巴后代公哥监藏巴卜入朝，亦尊为帝师。此后，藏族地区各僧俗地方首脑人物争先来京朝贡请封，上缴元朝旧敕印，换领明朝新敕印。后又设置西宁僧纲司，任喇嘛三刺为都纲；在甘肃河州，设置番汉二僧纲司，以藏僧任僧官。朱元璋对藏传佛教首脑人物的厚待，对于安抚政教合一的藏族地区来说，起了很重要的作用。

2. 由“崇佛”到“毁佛”

明成祖朱棣(1360—1424年)，朱元璋第四子，初封燕王，镇守北平(今北京)，朱元璋死后起兵自称“靖难”，于1402年夺取帝位，年号永乐。1407年，朱棣派亦失哈等设奴儿干都司，管辖今黑龙江、精奇里江、乌苏里江、松花江流域和库页岛等地。1421年迁都北京，解除藩王兵权，重用宦官并兴特务统治，继续强化中央集权。他曾派郑和出使南洋等地，远至东非；另使解缙等编纂《永乐大典》。

在对待佛教的问题上，朱棣既同于朱元璋又不同于朱元璋；朱元璋出家当过和尚，而他则是以和尚为谋士而篡夺帝位，二者都与佛教关系密切，并都在位期间官刻佛教大藏经。但是朱元璋即帝位后对佛教约束多于利用，朱棣却将其所定制度多加破坏。据《明史》记载，永乐年间“僧、道限田制，竟罢”，北京“聚集僧、道万余人，日耗廩米百余石”，而南京报恩寺一处，即“役囚万人”。至于扶佐有功的僧人道衍，朱棣更是恩宠有加，“成祖即帝位，授道衍僧录司左善世。……永乐二年，四月，拜赞善大夫、太子少

师。复其姓，赠名广孝，赠祖、父如其官。帝与语，呼少师而不名。……常居僧寺，冠带而入，退仍缁衣”（《明史·姚广孝传》）。

朱棣对佛教的推崇还表现在他亲自为《法华经》“御制”序文，下诏礼部四处张榜“行脚僧道，持斋受戒。恁他结坛说法。有人阻挡，发口外为民”。1417年前后，朱棣还编撰《神僧传》9卷（全书从东汉迦叶摩腾始，终于元代胆巴，共收208人）来弘扬佛法。

此外，永乐年间“不仅受封藏僧的人数远远超过洪武的时候，而且给予的职位也远远高过洪武年间”（郭朋《明清佛教》）。朱棣除了封赏阐化、赞善、护教、阐教、辅教五王（“各有封地”）与大室、大乘“二法王”之外，还“授西天佛子者二，灌顶大国师者九，灌顶国师者十有八。其他禅师、僧官，不可悉数”。1403年，朱棣遣中官方侯显入藏，迎哈立麻入京，亲自慰问，并请于南京灵谷寺“启建法会”。给与大宝法王称号。当时宗喀巴在藏区已名声远扬，朱棣派大臣四人往请，宗喀巴派遣上首弟子释迦智“前来京师”，朱棣授其大慈法王称号。

如果说明太祖朱元璋和明成祖朱棣的“佛教政策”的立足点基本着眼于巩固皇权的政治目的，那么其后诸帝对佛教的推崇虽在形式上有过之无不及，但在实质上却失其本意，造成“僧尼蠹国”的局面。明英宗朱祁镇宠信宦官王振，王振“建智化寺，穷极土木”，修大兴隆寺时“日役万人，糜帑数十万，闾阎冠京都”，朱祁镇赐号“天下第一丛林”。“土木之变”（1449）8年之后，英宗复位，二个月内他先后为80余所寺院敕赐寺额。“历事六朝，宠赐冠群僧”的智光，因于“洪武、永乐中，数奉使西国”，先由成祖“赐号国师”，再由仁宗加号“圆融妙慧净觉弘济辅国光范演教灌顶广善大国师”，英宗时，复加“西天佛子”的称号。

明宪宗朱见深在位期间，受封“法王至禅师 437 人，剃麻僧 789 人”，汉僧“为禅师及善世、觉义诸僧官千一百二十人”。仅京师一地便有“游僧数万”。时有江夏僧继晓以淫术得宠，“尊为法王，出入禁御，赐美姝十余，金宝不可胜纪。发内库银数十万两，西华门外拆毁民居，盖大镇国永昌寺”（何良俊《四友斋丛说》）。大臣吴文度、张鼎、林俊等弹劾之，皆受宪宗处罚。明武宗朱厚照最为“佞佛”，他即位后的第二年（1507），曾一天之内“度僧道四万人”，1510 年他“自号大庆法王”，又命刘允西迎“活佛”，所携茶盐以数十万计，加上“刍粮、舟车费以百万计”。万历年间虽有一点“中兴”气象，但那是在张居正主持朝政期间，至于明神宗朱谿钧本人也是“好佛”，他曾诏令“本朝主上及东宫与诸王降生，俱剃度童幼替身出家”，神宗之母自号“九莲菩萨”，于“京师内外，多置梵刹，动费钜万。帝亦助施无算”。

由于皇帝不辨优劣、不惜“耗竭内藏”地为崇佛而兴佛，致使“京师僧如海”，大多奔走权贵，“以势利而俗”。明代僧人圆澄曾在《慨古录》中慨言当时僧界的麻滥：

故或为打劫事露而为僧者，或牢狱脱逃而为僧者，或悖逆父母而为僧者，或负债无还而为僧者，或衣食所窘而为僧者，或妻子斗气而为僧者，或妻为僧而夫戴发者，或夫为僧而妻戴发者，谓之“双修”。或夫妻皆削发而共住庵庙，称为“住持”者。或男女路遇而同住者。以至奸盗诈伪，技艺百工，皆有僧在焉。如此之辈，既不紆学问，则礼义廉耻皆不顾，唯于人前装假善知识，说大妄语，……哄诱男女，致生他事。

明代佛教，无论从寺庙数量上说还是从僧徒数量上说，都不少于以往各朝，但在质量上确是“走下坡路”。在明朝近三百年的历史中，尽管也有个把大德高僧出现，但整体素质的低下，使之

无法大有作为。

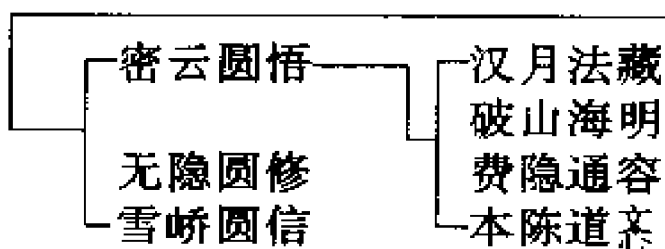
(二) 从梵琦到智旭

元末禅僧楚石梵琦(1296—1370年)、梦堂昙噩(1283—1371年)、愚庵智及(1311—1378年)的主要活动在于元代,明初虽继续传法,如梵琦和昙噩都参加了“蒋山法会”,并为朱元璋所礼重,但都仅限于洪武初年。明初之际,由于朱元璋控制与利用并举,所以僧人自觉不自学地与政治多有关联,其中既有“无心插柳柳成阴”者,亦有“城头失火,殃及池鱼”者。僧人宗泐(1318—1391年)曾受朱元璋之命作《赞佛乐章》八曲,与如玘注释《心经》、《金刚经》、《楞伽经》,并颁行全国。普庄(1347—1403年)“深于禅学,又善讲学”,1377年朝廷命各地僧徒讲习《心经》等三经,他受请讲授于金山寺,“由是著名”。来复(1319—1391年)与宗泐齐名,擅长诗文书法,历主宁波天宁寺和杭州灵隐寺等,曾应召入京,“受四众归敬”,但后来因胡惟庸事件牵连被杀。溥洽(1346—1426年)曾任僧录司左善世,“博究教典,并通儒书”,朱棣“靖难”后疑其与建文帝出奔有关,将其关拘十余载,后因道衍(姚广孝)临终之请,才获释。

1. 明代禅宗的三大支系

明代汉地佛教基本上以禅宗为主脉。禅宗五家中,沩仰、云门、法眼三家,在宋元之际便已“淹没无闻”。入明以后,禅宗尚能维持一定规模的,就仅临济、曹洞二家,而临济之势略盛于曹洞。其主要世系如下:

【临济宗】……笑岩德宝(慧能后第32世)→幻有正传



【曹洞宗】……廬山常忠(慧能后第34世)→无明慧经



(1) 德宝、圆悟与法藏

德宝(1512—1581年),字月心,别号笑岩,留有《笑岩集》分南、北二篇。他自幻出家,后离本师云游,“入山出山,遍谒诸师,博明个事,冒寒暑于十余年间,涉南北于数千里外”,最终认识到“本来真父母,历劫不曾离”的玄妙悟境:

大道无为无不为,两端拈却复何之,
空拳赤手胡支遣,满目盈怀假主持;
教诲来自容不度,宗门无处著思维,
玄参妙悟输先觉,愧我浑沦总不知。

首先,德宝的基本观点是“即心是佛”,“心外无佛”。德宝认为,信、志、时,是“学道”的三个条件,佛与众生本无区别,差别只在迷、悟之间,“佛者,即人人本具、大体大用淳全之真心耳”。所以人们不必外求,也不需等待其从天飞降,而是明心见性,心即是佛,是佛的体性,离了心亦无所谓佛,佛乃是心的圣化:“佛性平等,人人个个无欠无余。能悟之者即佛,能体信行之者即为佛

事。本无圣凡愚智之隔，宁有僧俗男女等殊？”大道本乎一心，一心体乎无往。迷失真心，即沦生死，彻悟真心，便得解脱。德宝的语言往往不拘一格，不论其是否合乎佛教常规，无论其是儒是道，只要能说明问题，便信口说来，“道也者，恢宏空旷，虚寂灵妙，辉辉晃晃，周遍尘区，无一般情而不具稟，无一刹那而不承赖”。

其次，德宝将“禅”与“念”结合起来。“只把从前一切未了未办底、未能割舍的诸杂事业，扑塌尽情一刀二断都放下，向无依无著干净心中惟提一个阿弥陀佛，或出声数念，或心中默念，只要字字朗然。如默念举不熟，则勤出声数，或十声，或三五十声，一切切定，仍旧牙齿相着，鼻息调定，两眼微开，如坐禅式，不缓不紧”，如此用心，不消一年半载，“话头”自成。禅宗本来注重的是“参”而非“念”，到德宝这里，参悟变成出声念或默念阿弥陀佛；并且将牙齿如何、鼻息如何、眼睛如何，都有规定。德宝的这种禅净合一的倾向正如郭朋先生所说：“在宗教思想上，德宝是一个‘真心’一元论的佛性论者；而他的禅宗思想，却走上了以‘念’代‘参’、甚至以净(土)代禅的地步”。^①

圆悟(1566—1642年)宜兴人，26岁时因阅《坛经》而向往佛教，30岁时抛弃妻子从正传出家，得其衣钵，52岁时“正式”于龙池“出世”开堂。从此，“六坐道场，说法二十六年，化溢支那，言满天下”。据其门徒道忞所称，圆悟前后剃度弟子300余人，“嗣法”12人，生时名闻九重，“王公大人，皆自远趋风”。其死后，门徒道忞将其行迹和思想编撰成《密云悟禅师语录》。

圆悟与德宝一样，也是主张众生与佛无别，弘扬“直指人心，

^① 郭朋《明清佛教》第71页，福建人民出版社1982年版。

见性成佛”的基本思想，一切修行，皆是获得“悟境”的手段：“须知参禅，也是第二，修玄门也是第二，成仙也是第二，作佛也是第二，生也是第二，死也是第二。总之，凡念一起，皆是第二”。所以关键在于“返照回光，悟彻本来面目”。

只因一念心生分别，遂见有佛、有天、有人、有修罗、有畜生、有饿鬼、有冤、有亲、有逆、有爱、有男、有女、有心、有性、有玄、有妙、有烦恼、有涅槃，乃至有行、有住、有坐、有卧、有语、有默。若也一念回光返照，明见本来面目，遂见三世佛也是者个面目，天也是者个面目，人也是者个面目，阿修罗也是者个面目，畜生也是者个面目，饿鬼也是者个面目。……所以道：处处真，处处真，尘尘尽是本来人。（《密云悟禅师语录》卷5）

圆悟与德宝一样，也借用一些道家的说法。他读过《老子》，上堂说法时也曾讲过“金刚体（为）生育之本，如来藏（为）造化之源”，这是三教长期相互作用的潜移默化的结果。但是圆悟的修行方法不是德宝的禅念结合，而是“胡喝乱棒”式的单刀直入，这是自义玄开宗以来临济宗的家传法宝：“汉月藏首座请上堂示临济宗旨来源。一僧出问：如何是和尚恶水泼人。师便打。僧拟开口，师直打出法堂，云：者便是临济宗旨”。不过对历经500多年之后棒喝是否还有当年那种振聋发聩，“剿绝情识”的作用，许多人持一种保留的态度。

法藏（1573—1635年）本受业于株宏，大器晚成，出家25年后（年已40）“自悟”，但碍于没有一个正经的“出身”不敢贸然“出世”开堂，遂“屈就”于圆悟之门，取得“嗣法”。然而圆悟既想白捡一个高徒，又不愿其自立门户，双方的这种“六根不净”搅得“师弟子之间若水火焉”。后来围绕五宗法系等问题，双方公开争

骂起来。

法藏的观点多与前人不同,他认为“没溺于语言”的文字禅危害在于“堕外而未易堕魔”;而“没溺于无言”的棒喝禅则“颠预乱统”,其危害“易堕魔而又复堕外”,所以棒喝禅更弊于文字禅。在参禅方法上,法藏把“直指人心”明释为只有透过“两端”之心,方能“见性成佛”。除此之外,“对于禅、话头以及禅机等等都给以正面的解说,也把这些东西义理化,则是法藏言前人所未言(或很少言)的独创见解”。^①

(2) 慧经、元来与元贤

慧经(1548—1618年)开一代“农禅”之风:“凡作务,必以身先,虽形枯骨立,不厌其劳”。生时已有相当高的声望,死后弟子将其法语、诗文辑入《无明慧经禅师语录》。慧经非常重视“看话头”的作用,“参禅者,须得禅底要妙,方有语话分。此语没来由,没格式,但应机便用,实无有铺排著量之言”。在他看来,“世出世法,皆是佛法;生不生心,总是佛心”,万象之中,皆有佛性,万象本身,皆为话头:

法本自法,法外何法,更欲说法,恐辱大法。虽然如是,勉强与大众商量个论法之体,亘古独存,非色非空,无名无相,非隐非显,非暗非明,非圣非凡,非僧非俗。法之说也,自古至今,天地世界,森罗万象,日月星辰,海岳山川,四生六道,未有一时不说也。所以云:尘尘说,刹刹说,炽然说,无间歇。(《无明慧经禅师语录》卷1)

元来(1575—1630年)未及30岁即开山于信州(今江西上饶),此后30年传法于“吴、越、江、闽间”,在南京天界寺,仅“香

^① 郭朋《明清佛教》第105页。

积之费，日至钜万”，士大夫亦争相与之交游，“礼足求戒者，动至数万”。可惜不寿，56岁而逝，后人编辑《无异元来禅师广录》35卷。元来认为参禅必须“立得心真”，而心真的前提在于“识得病根”，否则，“纵能精进，皆魔业耳”。元来列举了12种必须破除的“病根”：(1)计时算日；(2)敲冰洗浴；(3)围炉向火；(4)暗里偷光；(5)开眼作梦；(6)触树迷封；(7)逆风把舵；(8)易短为长；(9)伤风露骨；(10)钉椿摇橹(11)步步登高；(12)从空放下。

在宋元明之际，三教互融的趋势逐渐改变了各教各宗剑拔弩张的紧张气氛，在佛教内部，各宗派间的互相渗透和借取也越来越多见。实际上，佛教主张万象之中皆有佛性，这也就肯定了儒学和道教的诸家学说中也有“佛性”，同理，佛教的其他宗派，就到底，也应看作佛性的外体。只要敢于破“执”，多少有一点宽容的精神，认识到这一点并不困难。元来虽未能容融外教，但却在禅教合一与禅净合一方面做了不少的努力。他主张禅教融通，依教说禅并以禅说教，“然宗、教殊途，皆归一致。城都趋入，迟速不同。非敢以宗抑教，以教抑宗，真有所抑，即是魔人”。与此同时，元来还力倡融会禅净。他说“禅、净无二也，而机自二。初进者，似不要会通，当在一门深入。如上帝都也，维扬至东兖，亦到也；荆楚至中州，亦到也”。这话听起来很有“条条道路通罗马”的味道。在元来眼里，“修净土”同“参禅”一样，乃是“两条径路”，要而言之，“说净土亦得，说禅亦得”，由此再进一步，“说净土即禅，禅即净土”。

元贤(1578—1657年)先习程朱之学，进入“不惑之年”从慧经出家，后依从元来，深受其赏识。元贤早年习学儒典，深知文以载道的重要，“平生说法语录及诸撰述，共20种，凡80余卷”，较重要者有《永觉元贤禅师广录》、《继灯录》、《补灯录》、《建州弘释

录》、《法华私记》、《楞严翼解》、《楞严略疏》、《金刚略疏》、《般若心经指掌》等。

元贤比元来主张禅教合一更进一步，他认为“禅、教、律三宗，本是一源，后世分为三，乃其智力弗能兼也。以此建立释迦法门，如鼎三足，缺一不可，合之则俱成，离之则并伤。无奈后学，以我执之情，起生灭之见，互相抵牾。正如兄弟自相戕贼，而曰吾能光大祖父门庭，不亦愚乎？”不仅如此，元贤还认为儒、释、道三教也是一种教殊理一的关系，并且把佛的出世与孔子的入世“辩证”地统一起来；“人皆知释迦是出世底圣人，而不知正入世底圣人，不入世不能出世也。人皆知孔子是入世底圣人，而不知正出世底圣人，不出世不能入世也”。在元贤看来，儒、释、道三教皆因缘而生，它们是三种不同的宗教，“强同之者妄也”；但是三教“理实唯一”，看不到这一点，硬说它们毫无共同之处，则是陷于迷惑。

故就其异而言之，则非独三教不同，即同一佛教，而大小不同；即同一大乘，而权实不同。盖机既万殊，故教非一端。若就其同者而言之，则非独三教是一，即一切魔外以及资生业等，皆顺正法。盖理外无教，故教必归理。

尽管元贤等人始终以“力救儒禅”为己任，但这种思想开放的精神却是一种新气象。有些人开放得更加彻底，不拘一格，跳出禅宗的圈界，成为禅教兼通的佛门大家，从而给佛教带来一点儿“复兴的气象”，其代表人物为株宏等明末“四大高僧”。

2. 四大高僧之“复兴”

云栖株宏、紫柏真可、憨山德清、藕益智旭这四位明末高僧都出身于江南。中国社会在经历宋、元的连年争战之后，进入一

个相对稳定的和平发展时期。尽管封建王朝越来越专制,越来越腐败,但社会经济无论在结构上、还是在“产值”上,都超过了以往时代。当时国内已有三四十个具有一定规模的商业城市,银币已成为普遍的交换手段。1500年前后,北京人口已有66万,南京人口则近百万。整个经济格局为江南胜于江北,而江浙二省最为繁荣,有10余个商业中心集中在这一地区(占全国的35%),而且形成以丝织和制瓷为龙头的制造业,出现了雇佣关系,市民阶层等新的经济因素和政治力量。万历(1573—1620年)初年,张居正主持国政,他一方面严酷镇压各地的起义,另一方面实行改革。他清丈土地,推行一条鞭法,抑制豪强,纳税土地从400多万顷上升到700多万顷;同时淘汰冗员,用名将戚继光练兵,用潘季驯治黄淮。

1594年,无锡人顾宪成革职还乡,与高攀龙、钱一本等在东林书院讲学,得到部分士大夫、特别是江南士大夫的支持,被称为“东林党”。他们在思想上相当活跃,主张开放言路,实行改良;在经济上反对矿监和盐监的掠夺;在政治上反对宦官魏忠贤专政。虽后来遭到迫害,但思想界崛起的这股新力量,既是社会向前发展的产物,反过来又将其影响渗透到社会各个领域。而明末的:“四大高僧”(特别是真可与德清)就是在这样的背景下“出世”的。

(1)云栖株宏

株宏(1535—1615年)原本是个儒生,“年十七,补邑详试,屡冠诸生”,32岁出家,云游诸方,于杭州五云山结庵而居。题名“云栖”(据说北宋年间当地曾有过一座云栖寺)。后渐成兰若,终为名刹。株宏以净土为主,兼重禅、教,他寺规森严,“无赖僧徒,难侧其间”。一生著述30余种,死后汇集成《云栖法汇》。他的弟

子将其与北宋的延寿遥遥相承，尊之为“莲宗八祖”。

由儒入释的株宏，出家后曾经历相当一段的禅僧生活，因此对于参禅之道颇有体会，特别是参与疑的关系，见解独树一帜。在他看来参悟离不开疑，“小疑小悟，大疑大悟，不疑不悟”。索性可以将疑等同于参，“参疑二字，不必分解。疑则参之别名，总是体究、追审之意”。株宏自己虽归心净土，但对禅、教始终重视。他继承延寿“融宗教，会性相”的传统，主张性、相二者皆不可废，亦不可偏执，譬如身为主，耳目口鼻、腑脏百骸“皆身也”；亦如室虽为主，但梁栋椽桔、垣壁户牖，亦“皆室也”。由于株宏既通儒又深悟佛门，各知利弊，他认为佛教能“阴助王化之所不及”，儒能“显助佛法之所不及”，所以二者不应“相病”或“相非”，而应“相资”或“交相赞”：

儒佛二教圣人，其设化各有所主，固不必岐而二之，亦不必强而合之。何也？儒主治世，佛主出世。治世，则自应如《大学》格致、诚正、修齐、治平足矣，而过于高深，则纲常伦理，不成安立。出世，则自应穷高极深，方成解脱，而于家国、天下，不无稍疏。盖理势自然，无足怪者。

（三教）理无二致，而深浅历然，深浅虽殊，而同归一理。此所以为三教一家也。

（2）紫柏真可

真可（1543—1603年）“少任侠，年17，仗剑远游，途遇虎丘僧明觉，遂从出家”。他虽矢志恢弘禅宗，却终生不“出世”开堂（即不以一代宗师自居）。真可与憨山德清交往深厚，“尝对谈40昼夜”。后来德清因事牵连发配充军，真可极力营救，他曾说：“憨山不归，我出世一大负；矿税不止，我救世一大负；《传灯》未续，我慧命一大负。释此三负，当不复游王舍城矣”。作为一个出家

的僧人，满怀一腔正义，为营救僧人和止税，奔走于京城各界，不同于结交权贵以营私利之徒，难能可贵。但此举却招致某些朝臣的嫉恨和朝廷的迫害，1603年，真可被东厂特务拘捕，“牵连进宫廷内部的权势之争而身陷囹圄，备受拷讯，愤死狱中”。^①后人将其存文编辑成《紫柏尊者全集》30卷，钱谦益另编《紫柏尊者别集》4卷，并在序言中对真可的人格做出了高度的评价：“二百年来，传灯寂蔑，尊者挺生东吴，气宇如王，蹴踏天下，……实有关于国运隆替、法运废兴，未可以凡心世智妄为比量也”。

真可十分重视文字的作用，他说：“凡佛弟子，不通文字般若，即不得观照般若；若不通观照般若，必不能契会实相般若。实相般若，即正因佛性也；观照般若，即了因佛性也；文字般若，即缘因佛性也。今天下学佛者，必欲排去文字，一超直入如来地，志则高矣，吾恐画饼不能充饥也。且文字佛语也，观照佛心也，由佛语而达佛心，此从凡而至圣者也”。真可把语言文字看作春之花，若“弃花觅春，非愚即狂也。”

真可也主张和会禅教与性相，认为“凡学佛，性宗通而相宗不通，当迷于相似般若路头；二宗通而禅宗不通，如叶公画龙，形容龙之态状，宛若真者，然终不能致雷雨耳”。真可终生受少年“任侠”之影响，爽快淋漓，毫无忌讳地大讲佛门不“空”。世人多以佛门为“空门”，士大夫信佛，被称作“遁入空门”，真可认为这是不明“佛心”的误会，佛教讲空是为了治疗“有”病；“有”病既除，“空”药便无所施。不明于妙而一味于“空”，就会患上更甚于“有”病的“空”病。在论述三教关系时，真可也是快人快语：“我得仲尼之心而窥六经，得伯阳之心而达二篇，得佛心而始了自心。

^① 郭朋《明清佛教》第194页。

虽然，佛不得我心不能说法，伯阳不得我心二篇奚作，仲尼不得我心则不能集大成也。且道末后一句如何播弄：自古群龙无首去，门墙虽异本相同”。真可不仅将三教归之于“湛然圆满而独存焉”的“妙心”，而且将儒家的“五常”佛教化：

南无“仁”慈佛。爱人如己，此心常不昧，如来即出世。
南无“义”气佛。爱人必得所，临事不苟且，立地成正觉。
南无“礼”节佛。事事要明白，长幼序不乱，世尊即是你。
南无“智”慧佛。变通无滞碍，扶正不扶邪，化苦而为福。
南无“信”心佛。真实夫所改，一念与万年，始终常若一。
如是五如来，人人本自有，善用佛放光，不善佛灭度。

（《五常偈》）

（3）憨山德清

德清（1546—1623年）早慧，12岁入寺院攻读儒书，“习举子业”，17岁时已能宣讲《四书》，且能诗赋。19岁于金陵栖霞寺出家，26岁后云游四方。后到京师广交权贵，奔走豪门，并与皇室结上关系。然成势于政治的德清亦失势于政治，1595年，年届50的德清受皇帝母子及宫廷内不同派系争斗之殃，被充军雷州。“以金鼓为钟磬，以旗帜为幢幡，以刁斗为钵盂，以长戈为锡杖，以三军为法侣，以行伍为清规，以纳喊为潮音，以参谒为礼诵，以诸魔为眷属，居然一大道场也”。前后近20年，于1614年“恩赦”而还。晚年“掩关念佛”，归心净土。现存其遗著有《华严法界境》、《楞严通义》、《法华通义》、《观楞伽记》、《肇论略注》、《憨山绪言》、《憨山老人梦游全集》（55卷）。

德清和真可一样，“行在有中”，因而能够提出“空非绝空”这样的命题。所谓空，非绝空之空，而只是像俗语所说的“傍若无人”，傍人是有的，只是在“高著眼”看来，“不有其人耳”。即使将

“傍人”视为一种“幻有”，虽非真有，但也不是绝无；关键在于这种“傍若无人”的境界是一种保持“真心”的境界。德清提出“空非绝空”的命题，不是出于哲学的冥想，而是为了“涉世利生”：

世之士绅，有志向上、留心佛学者，往往深思高举，远弃世故，效枯木头陀以为妙行，殊不知佛已痛呵此辈，谓之焦芽、败种，言其不能涉俗利生，此政先儒所指虚无寂灭者，吾佛早已不容矣。佛教所贵，在乎自利利他，乃名菩萨。……菩萨舍世间无可修之行，舍众生无断烦恼之具。（《憨山大师梦游全集》卷5）

德清认为“禅道既久”，后学多半都“不能顿悟”了，于是才有了参禅、提话头之说。所谓“话头”，就是随便拿古人的一件公案，“蕴在胸中”，作为疑、参的题目，这就是话头；“参究”的过程即是“工夫”。参来参去，“久久忽然心地迸开”，犹如大梦方觉，即所谓“开悟”。德清也主张和会禅教性相，晚年尤倡禅净兼重，他说佛为众生开示一心，但迷有深浅，故教分顿渐，诸教中显密所谈者不一而足，但“执教者迷宗，执禅者毁教，皆不在佛了义之旨耳”。其实，诸宗诸派非独源于一理，就是“六度万行，皆是求明一心之行”。而在百千法门中，“其最要者，为参禅、念佛而已。而参禅，乃此方从前诸祖创立悟心之法；其念佛一门，乃吾佛开示三贤、十地菩萨，总以念佛为成佛之要”。

在倡导三教圆融方面，德清不仅以佛释儒、以佛释老，而且反过以儒释佛，他说：“佛制五戒，即儒制五常：不杀，仁也；不盗，义也；不邪淫，礼也；不饮酒，智也；不妄语，信也。但从佛口所说，言别而义同”。三教功能有别，不知《春秋》，不能涉世；不精老庄，不能忘世；不参禅则不能出世。德清甚至提出，孔子和老子“即佛之化身也”，儒以仁为本，释以戒为本，“三教圣人，所同者心，所

异者迹也。以迹求心，则如蠡测海；以心融迹，则似芥含空。心、迹相忘，则万派朝宗，百川一味”。

(4) 藕益智旭

智旭(1599—1655年)，年少时意气风发，著文“辟异端”，“誓灭释老”，17岁时阅株宏《自知录》和《竹窗随笔》等著作，改变对佛教的态度，24岁正式出家，26岁后“遍阅律藏，方知举世积讹”，并“决意宏律”。32岁时，拟注《梵纲》，通过拈阇选定台部，虽依据天台教义注释戒经，但他并不愿做天台宗人。35岁时又通过拈阇选定做“菩萨沙弥”。智旭一生著述40余种，主要著作集有《净信堂初集》、《绝余编》、《闽游集》、《净信堂续集》、《灵峰宗论》、《阅藏知津》等。

在当时的思想界，三教圆融是一种潮流，智旭亦在此中，他也是融会性相，兼重禅教，并推崇净土，而稍有不同之处在于他是禅、教、律三者兼重。他认为僧侣无戒律，就像人没有了身体，那就只能成为无所依靠的“无主孤魂”：

禅、教、律三，同条共贯，非但春兰、秋菊也。禅者佛心，教者佛语，律者佛行。世安有有心而无语无行，有语而无行无心者乎？

智旭在强调戒律重要的同时，还在“以佛释儒，以儒附佛”方面下了不少功夫。郭朋先生对此概括了10个方面：(1)以心性解释“人心惟危”；(2)以禅解《易》；(3)以佛解《四书》；(4)孝为菩提之基；(5)把学问、思辨等同于习教、观心；(6)以“直心”解释忠恕；(7)佛化“格物致知”；(8)五常等同于五戒；(9)佛化“无级”与“太极”；(10)直儒即直释，“儒之德业学问，实佛之命脉骨髓”。

明代中叶，自宣宗至穆宗(1426—1572年)的百多年间，佛教各宗教无凤鸣之声。但到神宗万历年间(1573—1619年)，却

接连出现株宏等所谓明末“四大高僧”，给人一种新气象的感觉。他们当中有三人早年开蒙于儒学，这对于他们毕生倡导三教融合具有非常重要的意义，因为他们不仅主观上有融会儒释的愿望，而且由于他们学贯儒释，也使之真正地有所作为。就佛教内部宗派而言，他们也不是固执于一家之说，而是保持一种开放的胸怀，力图使佛教在禅、教、律等方面较为健全地发展。他们的贡献主要见之于两个方面：一是他们继续北宋年间业已开始的三教融合、禅教结合、禅净结合的进程；二是他们鹤立鸡群于在当时窳滥的僧界之中，树立了比较清正的人格形象。

明初佛教经过朱元璋下力整顿，在萧条中多少有些约束，然而在永乐之后，崇佛以致于“佞佛”，造成僧界“言之可耻，思之可伤”（智旭语）的状况，虚伪腐败之气严重。黄宗羲曾说当时的宗门“什百为偶，甲乙相授，类多堕麻之徒”。张潮指出“今保社中，正同演戏，平时串习，临时你知我知，你拍我应，谓之明大法”。元贤则批评说：“近世禅者，多是大言不惭。不守毗尼，每自居旷达；不持名节，每籍口于圆融。迨一旦逐势力，则如饿鬼觅唾，争人我，则如恶犬护家”。智旭对僧徒堕落深恶痛绝：“今时丧心病狂无耻禅和，影响窃掠，听其言超佛祖之先，稽其行落狗彘之下”。而对如此僧界，虽能洁身自爱，甚或振臂高呼，激昂斥责，但却挡不住江河日下。因为，这不仅仅是佛教的问题，而是整个社会在一天天地“烂下去”。

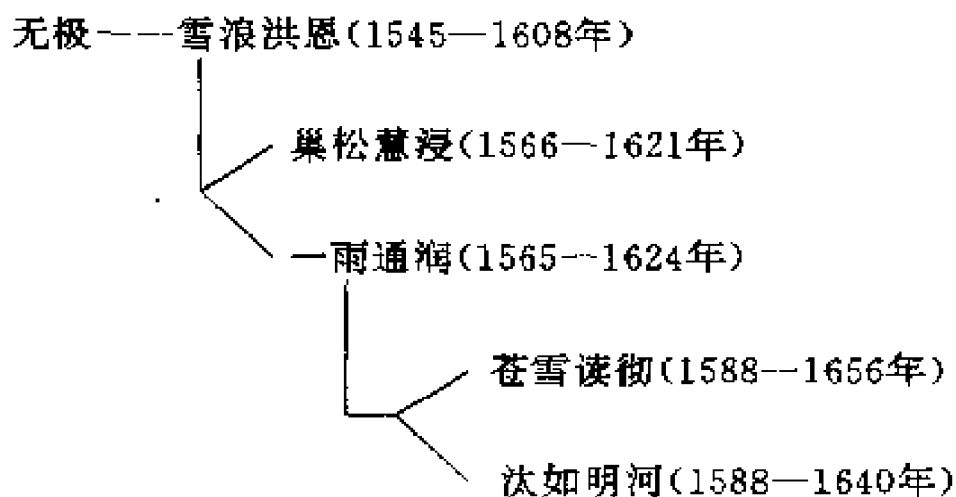
3. 宗派与典籍

(1) 存亡若何的其他宗系

除了禅、净二宗外，佛教的其他宗派在明代都不大景气。华严宗在正德至嘉靖年间（1506—1566年），一度在北方有些起

色。无极经 20 余年传授教旨，培养出洪恩，后者在江南传法，小有名声。其弟子慧浸善于讲说，通润则精于著述，并影响明河与苍雪，前者曾疏《楞伽》、《楞严》二经，并著《补续高僧传》26 卷；后者善讲《华严大疏》，并工诗文，有《南来堂诗集》传世。有些专家认为，他们的著述“都是陈陈相因”，思想价值不高。

天台宗在宋元二代盛传于江浙，但明际只有东溟慧日，原璞士璋，白庵力金等数家。尽管慧日之后，有无碍普智，万松慧林，千松明得，百松真觉等人，但一直无甚起色。直到万历年间无尽传灯（1553—1627 年）住天台幽溪高明寺，重立天台祖庭，大开讲席。其著作有《法华玄义略辑》和《天台传佛心印记注》等，时誉为“天台中兴”。其后智旭虽不是天台宗人，但其所著《教观纲宗》却成了后人讲、学天台教义的必读“课本”；而且智旭当时的名望，无形中扩大了天台宗的影响。



唯识宗在宋元间渐已失传，至明初“几乎成绝学”。明中叶以后，随着诸教诸宗合会趋势的发展，渐渐出现一些“兼职”（旁及）讲习唯识宗的僧人和学者。雪浪曾辑有《相宗八要》；一雨著有《成唯识论集解》；明昱（1527—1616 年）曾在南京、北京和杭州

等地讲解唯识,并著有《成唯识论俗诠》;王肯堂(?—1614年)编撰《成唯识论正义》等。学者王夫之曾撰有《相宗络索》,对唯识宗的29个范畴(八识,九缘,四缘,十二支,三境,三量,三性,见分三性,五位唯识,二障,我法二障各二,四分,五受,三界九地,三有身,二类生死,六位心所,六识五种,八识十证,八识三藏,八识所熏四义,七识能熏四义,邪见五种,迷悟二门,八识转四智次第,四加行,资粮三位,十地,八识转成四智。)进行诠释。

律宗在明初也很衰微,正统(1436—1449年)年间,朴原主持杭州昭庆寺,奉命开坛传戒,“时称宗师”。万历初年,如馨(1541—1615年)在南京古林寺传戒,三昧(1580—1645年)继之,“律学大振”,其著有《梵网经直解》,“其法嗣见月继制《传戒规范》,古林遂成律宗道场”。此外,元贤,道丘和弘赞(著有《四分律如释》和《四分律名义标释》)对律学的复兴也有贡献。至于净土宗,自宋元以来已成为各宗的共同信仰,明初梵琦等都弘赞净土,万历时期三学(禅、教、律)兼重,但都“指归净土”(以株宏为代表),提倡“禅净双修”,其影响延至今日。

(2) 教义研究与典籍

朱元璋登基后,于1377年下诏,明令天下诸僧讲习《心经》、《金刚经》和《楞伽经》,并令宗泐、如玘加以注释。受此影响,属于《心经》方面的,有宋濂的《般若心经解义节要》,真可的《心经注解》,德清的《心经直说》,李贽的《心经提纲》等;属于《金刚经》方面的,有真可的《金刚经释》,德清的《金刚经决疑》,智旭的《金刚经破空论》,曾凤仪的《金刚经宗通》等;属于《楞伽经》方面的,有德清的《观楞伽经记》,通润的《楞伽经合辙》,智旭的《楞伽经玄义》和《义疏》,曾凤仪的《楞伽经宗通》等。不过,明代佛教教义的研究,以《楞严经》为最盛,著述达数十种,较重要者有真鉴的

《楞严正脉疏》，德清的《楞严通议》，通润的《楞严合辙》，智旭的《楞严文句》和《玄义》，钱益谦的《楞严经疏解蒙钞》，曾凤仪的《楞严宗通》等。此外，有关《法华经》的著述也很多，如通润的《法华大窍》，一如的《法华经科注》，如愚的《法华经知音》，德清的《法华通义》和智旭的《法华会要》等。律宗的著述以研究《梵网经》为最，有株宏的《梵网菩萨戒经义疏发隐》，寂光的《梵网经直解》，智旭的《梵网经音义》与《合注》，今释的《梵网戒疏随见录》等。

明代问世的佛教史籍也很多，禅僧语录百余种，其中较重要的有玄极的《续传灯录》，文琇的《增集续传灯录》，加惺的《大明高僧传》，明河的《续补高僧传》，幻轮的《释氏稽古略续集》，元贤的《继灯录》，传灯的《天台山方外志》，如奩的《禅宗正脉》，净柱的《五灯会元续略》，通容的《五灯严统》，通问的《续灯存稿》，朱时恩的《佛祖纲目》与《居士分灯录》，黎眉的《教外别传》，郭凝之与圆信合编的《先觉宗乘》和《优婆夷志》，心泰的《佛法金汤编》，屠隆的《佛法金汤录》，夏树芳的《名公法喜志》等。

值得重视的还有明代在家居士对佛教的研究，宋濂为明初翰林学士，他曾为许多高僧题写塔铭，有关文字后由株宏辑成《护法录》，李贽出入儒释之间，著有《文字禅》，《净土诀》和《华严合论简要》等。此外，袁宏道的《西方合论》，瞿汝稷的《指月录》，焦竑的《精解评林》和庄广还的《净土资粮全集》，也都有一定的价值。

明代汉地佛经的刻藏前后有 5 次，洪武年间有初刻于南京的《南藏》，永乐年间有再刻于南京的《南藏》和刻于北京的《北藏》，这二种大藏以及后来刻于杭州的《武林藏》，都是官板大藏，其中《武林藏》为中国第一部方册大藏经。《嘉兴藏》（亦称《径山

藏》)属于民间刻藏,开雕于万历年间而完成于清朝初年。此外,在永乐年间(1410年)和万历年间(1605年)还翻刻过二次藏文藏经(甘珠尔)。

(3) 与周边国家的佛教往来

明初实行和平外交,朱元璋登基不久(1370年),便命慧昙出使,开创“以僧为使”。慧昙率领使团20余人,访问西域各国,1371年秋慧昙病逝于僧伽罗国(今斯里兰卡)。1377年,宗泐奉命率领佛徒30人,再使西域,往返6载,从印度取回《庄严宝王》与《文珠》等经。明朝初年正值日本的南北朝时期(1336—1393年),洪武四年(1371年)南朝太宰府怀良亲王派遣日僧祖来前来致书通好,朱元璋派禅僧祖闾与天台讲僧克勤送祖来归国。以后又往来僧使数次。1384年,智光等奉朱元璋之命出使尼八刺国(今尼泊尔),从麻诃菩提上师受传金刚曼陀罗42会,后国王马达纳罗摩遣使与智光返回。智光回国后译有《八支了义真实名经》、《仁王护国经》、《大白伞盖经》等。

(三) 多元化的藏传佛教

传说5世纪拉脱脱日年赞在位期间,佛教已传入西藏,但明确的历史记载却始于松赞干布(617?—650年)时代。9—10世纪西藏地区陷于分裂混战的局面,978年,佛教从多康地区重新传回西藏,由此藏传佛教的发展进入“后弘期”。在西藏经济、政治区域化发展的同时,佛教势力与地方领主相结合的形式已经成为一种传统,形成若干各自为政的政治文化中心与佛教宗派。

1. 三大法王与五王封授

明王朝基本上承袭了元朝在藏区实行的制度和政策,但不采用元朝单一扶植某个教派的做法,而是“多封众建以分其势”,对有影响的佛教各派首领均加封号。1373年,乌思藏摄帝师喃加巴藏卜入朝时被朱元璋封为炽盛佛宝国师。此后多有封号,并在永乐年间形成体系:最高封号为“法王”,次等封号是“王”,再次为“大国师”、“国师”、“禅师”等不同的名号。西藏地区的宗教形势是后藏的萨迦承元代帝师的余势,仍具有一定的势力;前藏的噶玛噶举,对前藏地区与西康的大部分地区颇有影响;而帕竹地方政权扶植起来的黄教异军突起,势力日盛;其他如宁玛派、觉囊派等则势力不大。明王朝根据这种形势,将藏区三大宗教势力的首领分封为“法王”。

1406年,永乐帝以为洪武帝后做佛事为由,召噶玛噶举黑帽系活佛第5世得银协巴(1384—1415年)至南京,1407年,他在灵谷寺建普渡大斋,事毕后被封为“万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛领天下释教”,简称“大宝法王”。其弟子亦有数人先后被封为大国师或国师。

1408年,永乐帝又派中官入藏召萨迦派僧人昆泽思巴(1349—1425年)入京,他是元朝帝师袞噶坚赞的孙子,1413年到达南京,受永乐帝召见,被封为“万行圆融妙法最胜真如慧智弘慈广济护国演教正觉大乘法王西天上善金刚普应大光明佛领天下释教”,简称“大乘法王”。并赐予在内地印行的藏文甘珠尔108函。

此外,永乐帝于1406年和1414年先后二次遣使召格鲁派

创始人宗喀巴入京,但1406年时宗喀巴正忙于筹备即将在拉萨举行的大祈愿会(即传大招),无法成行;1412年患病,至1414年永乐帝国第二次召其入京时,尚未痊愈,因此派其弟子释迦也失(1352—1435年)代表他进京。释迦也失于1415年受封为“妙觉圆通慈慧普应辅国显教灌顶弘善西天佛子大国师”,并赐内地印行的藏文甘珠尔一部。1334年释迦也失再次入朝,明宣帝封其为“万行妙明真如上胜清静般若弘照普慧辅国显教至善大慈法王西天正觉如来大圆通佛”,简称“大慈法王”。王森先生在评价明政府册封法王国师的政策及其作用时指出:

法王和国师既按期朝贡,所得回赐丰厚;至于互市,又受优先照顾;此外,明帝又每每赐敕护持(这是皇帝保护该寺院财产禁人侵扰的凭证),间或颁赐寺额;所以,西藏寺院声望财富,在有明一代迅速增长。看起来,明初对西藏的政策,在西藏地区,使宗教势力一直上升,起了相当的作用。^①

明朝初年,中央政府在西藏地区分封了五个王,即善赞王、护教王、阐化王、阐教王和辅教王。其中善赞王管辖甘青藏区,其余四王皆在今西藏境内。

赞善王著思巴儿监藏(?—1425年)1406年遣使入贡,受封为灌顶国师,1407年加封善赞王,他死后由其从子喃葛监藏袭王职。

护教王宗巴斡即南哥巴藏卜(?—1414年),元末曾为吐蕃等路宣慰使司都元帅府宣慰使,“他可能和噶玛噶举有较深的关系,在当地是最大的地方势力首领,1406年他遣使入京,受封为灌顶国师,1407年遣使入谢,加封为护教王,他死后由其从子斡

^① 王森《西藏佛教发展史略》第240页,中国社会科学出版社1987年版。

些儿吉刺思巴藏卜袭王职。

辅教王南渴烈思巴(1399—1444年)为萨迦派僧人,八思巴的第五代侄孙,1354年失去萨迦寺后,他们以达仓为基地保存了萨迦派的实力,1413年受封,并承袭了三四代王爵。

第一代阐教王真巴儿吉监藏(生卒年不详)为止贡噶举僧人,1413年受封。止贡在元初是一个势力较大的“万户”,1290年遭到萨迦派沉重打击,1349年时,大部分领地又被帕竹所兼并。15世纪初,止贡派势力略有恢复,其领地兼有农牧二区,且当交通要道,其管辖区域内有农牧交易市场。

绛曲坚赞(1302—1364年)执政时期以武力扩充领地,逐渐成为前后藏辖区最广的地方政权,并推行农奴主庄园制度,以“宗本”为“宗”之首领,培养新贵族,颁布“十六法”等革新措施。1352年建泽当寺,经费由帕竹家族供给,其“座主”由其家人担任。扎巴坚赞(1374—1432年)于1381年继任泽当寺座主,1385年改任帕竹的行政首领,1388年被朝廷封为灌顶大国师,1406年加封为阐化王。但传二代后家族势力渐衰。

在明代藏传佛教的发展过程中,阐化王扎巴坚赞的作用不容忽视,他担任帕竹地方行政首脑有40年之久,在此期间,西藏地区“社会繁荣,文化发展,达到了这一时期的顶点”:

就是这位阐化王扎巴坚赞,从14世纪末即已开始支持并利用格鲁派(黄教)创始人宗喀巴……在1409年的藏历新年时,他亲自带头并号召他属下贵族们捐献大量物资,于拉萨大招寺举行了规模巨大的祈愿会……这个名义上是以宗喀巴为主持人,实际上是帕竹政权支持举办并为帕竹的声誉……服务的。会后,并为宗喀巴创建了甘丹寺,从此形

成格鲁派。^①

2. 萨迦派与噶举派

至元朝末年，西藏地区先后形成的佛教宗派既有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派（内分四大八小）等大宗派，也有希解派、觉域派、觉囊派、郭扎派、夏鲁派等小宗派。但到明代，在宗教和政治上还较有影响的只有萨迦派和噶举派。

（1）萨迦派

贡却杰波于 1073 年在后藏萨迦建寺弘法，后以此寺为中心形成萨迦派。由于该派寺庙围墙涂有象征文殊、观音和金刚手菩萨的红、白、黑三色条纹，俗称“花教”。教主由贡却杰波浪家族世袭相传，分血统和法统一支传承。主要弘扬道果教授等显密教法，不禁娶妻，但规定生子后不再接近女人。此派至元代势力最盛，五祖八思巴被元世祖忽必烈封为帝师，并领西藏 13 万户，掌西藏政教大权，西藏地方僧侣贵族统治由此开始。萨迦派的喃加巴藏卜，曾为元朝的摄帝师，他以“藏族地区故元藏族最高官长首先归顺明朝的身分”，于 1373 年被明太祖朱元璋册封为炽盛宝国师，其所推荐的百余名部下，也都授以不同的官职。但是在元末之际萨迦派原来控制的前藏地区已被噶举派的帕木竹巴所兼并，后藏也已堪分裂之势，萨迦昆氏家族的内部斗争也愈演愈烈，这时的萨迦寺座主，已经不再是影响西藏全区的政治和宗教的领袖，而“只是管辖萨迦寺的宗教事务和寺属土地、农奴的首脑而已”。

明代萨迦派在显教方面的代表人物有雅楚佛祥和他的弟子

^① 王森《西藏佛教发展史略》第 248 页，中国社会科学出版社 1987 年版。

绒敦说法狮子(1366—1449年),后者精于苯教,通达五明,曾著《决定量论》的注疏,后又研习显密二宗,于1436年建那兰扎寺。绒敦的弟子佛增建哲宇结刹寺、兴讲辩的称母子六寺。显教方面另一位代表人物是仁达瓦(1349—1412年),班班多杰先生认为他不仅是萨迦派中的著名禅师,而且是藏传佛教史上居于布顿和宗喀巴之间的一位重要人物。藏传佛教各宗派一向所重视的《中观论》,特别是月称的《入月论》和《中观明句论》,在他以前的一段时间,于藏地几乎失传,由于他的努力钻研和弘扬,又在藏传佛教界占居了重要地位。^①

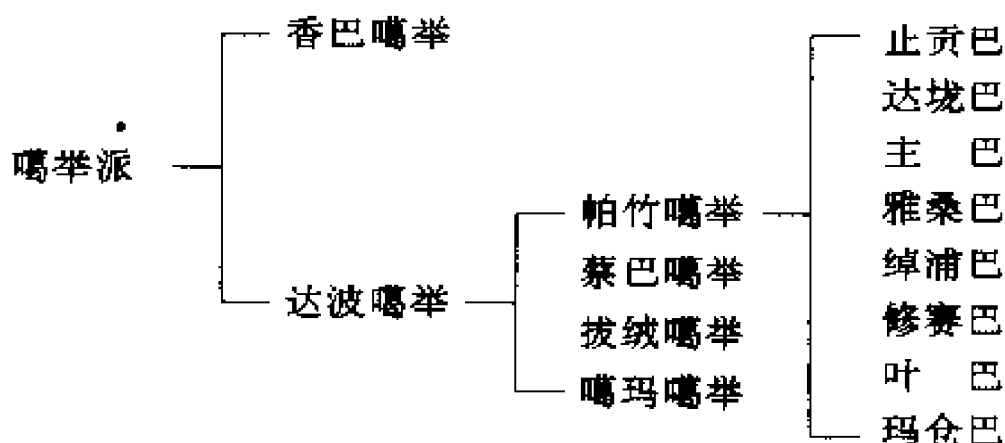
萨迦派在密教方面有三个支脉,即翱尔支脉,贡噶支脉和擦尔支脉,它们全都源于八思巴的侄孙喇嘛丹巴索坚赞。翱尔支脉创始于翱尔钦衮噶桑波(1382—1456年),他于1429年在敖尔创建艾旺却丹寺(亦称敖尔寺),先后讲经百余次,受戒者1万多人,使此寺成为后藏传播萨迦密法的重要场所。贡噶支脉创始于图敦衮噶南杰(1432—1496年),他于1464年在前藏的贡噶宗的东边建多吉丹寺,通称贡噶寺。这个寺后来成为前藏地区传播萨迦派密法的中心。擦尔支脉创始于查钦罗赛嘉措(1494—1566年),出家于扎什布伦寺,后学密法,活动中心为茫喀的图丹根培寺,有不少知名的弟子和再传弟子,相传三世达赖从他学密法,五世达赖曾向其后辈学习密法,在一段时间里颇有名望,遂成一脉。

(2) 噶举派

噶举派注重“口授传承”,谓其传承金刚持佛亲口所授密咒教义。此派僧人穿白色僧裙和上衣,俗称“白教”。创立者为玛尔

^① 参见班班多杰《藏法佛教思想史纲》,上海三联书店1992年版。

巴(1012—1097年),主要学说是月称派中观见,其大印传承,不重文字,重在以证理通达大印的智慧,并以苦修为特色。该派支系繁多,有香巴噶举和达波噶举二大传承,在达波噶举内部又有“四大八小”之分:



香巴噶举一支在明朝初年尚有活动,以建铁索桥著名的塘东杰波(1385—1464年)属于此派,据传宗喀巴也曾向这一派僧人学法,但以后便“泯没无闻”了。

达波噶举一支分为四脉,其中噶玛噶举一派在明代依然很活跃,王森先生说“这一派是西藏佛教各派中采取活佛转世相承的最早而又最久的一派。它先后建立了好几个活佛转世的系统,其中最著名的是黑帽系和红帽系。他们在西藏从未执掌地方政权,但是在前藏和西康都一直保持着一定的势力,他们和内地帝室、西藏地方行政首脑有过比较密切的关系”^①。黑帽系的第4—10世活佛生活在明代。第四世活佛乳必多吉,相传他懂60种字体,曾于1360年至大都,为顺帝父子传授显密教法,明太祖即位后,他于1374年开始派贡使向南京进贡。第五世活佛得银协巴

^① 王森《西藏佛教发展史略》第103页。

1407年被永乐皇帝册封为“大宝法王”。前后二次在前藏各地传法，“听法僧俗官民，不计其数”。第七世活佛却扎嘉措，曾与蒙古王族有所往来，并与黄教激烈斗争。第十世活佛却英多吉，其时正值明王朝衰败，格鲁派势力大发展，噶玛噶举与后藏的仁蚌巴、藏巴汗联结为一方，格鲁派与帕竹为另一方，双方各引蒙古的盟军争权夺势。

【黑帽系】……（第四世）乳必多吉（1340—1383年）——得银协巴（1384—1415年）——通哇敦丹（1416—1453年）——却扎嘉措（1454—1506年）——弥觉多吉（1507—1554年）——旺秋多吉（1556—1603年）——却多英吉（1604—1674年）……

【红帽系】……（第二世）喀觉旺波（1350—1405年）——却贝耶歇（1406—1452年）——却扎耶歇（1453—1524年）——袞乔演拉（1525—1583年）——却吉旺秋（1584—1635年）……

此外，这一派的红帽系共转世10世，“其中近半数是热衷于政治权势的人。也终于由于他们的政治活动发展到叛国的地步，被清廷查抄了寺产，停止了转世”。红帽系第一世曾以黑帽系第三世为师，黑帽系第五世又以红帽系第二世为师。此后，二系活佛个人之间互为师徒的关系遂成定例。红帽系四世却扎耶歇、五世袞乔演拉和六世却吉旺秋先后与仁蚌巴及藏巴汗结成反对格鲁派的联盟。最后格鲁派一方取得胜利，噶玛噶举一派（无论是黑帽系还是红帽系）在前藏的势力及影响都大大减弱。

蔡巴噶举和拔绒噶举二派在元代已经衰败。但帕竹噶举一派的朗氏家族在元明之际（1354）控制了西藏的大部分地区，建立了帕竹地方政权，1406年，明成祖朱棣册封帕竹首领扎巴坚

赞(1374—1432年)为阐化王,“郎氏家族在经济、政治和宗教上的实力达到极盛”。1481年,帕竹政权被其部属仁蚌巴以武力推翻,帕竹噶举随之衰落,很多人转入帕竹家族扶植起来的格鲁派。

3. 宗喀巴与格鲁派 黄教的崛起

一般认为,1409年甘丹寺的建造是格鲁派正式形成的标志。格鲁派的产生,是对西藏佛教此前长期多元化发展的一次综合性改造,并奠定了“政教合一”的社会体制。它从产生到制度化的过程,基本上是在明朝完成的。

(1) 宗喀巴的宗教改革

格鲁派创始人宗喀巴(1357—1419年)出生于青海湟中县塔尔寺一带,3岁受业,7岁出家,16岁入藏深造,25岁时已深入研究了“弥勒五论”、《俱舍论》、《量释论》、《入中论》及律藏、五明等,并在寺院立宗答辩,产生了一定的影响。

当时的西藏佛教内部,无论在理论上、修行上,还是在修学次第上,都存在许多混乱现象:

有一类密咒人,他们能把背诵的密经写成文字,其中文句如有遗忘,便自作聪明,任意杜撰,乱加妄造。又有一类人竟以己意改动经读的名字,并随便杂入市井之言。

(很多喇嘛)不习经典,乱受灌顶,寺庙僧侣,尽同俗装。

又有一类密咒人,对妻子说,你可酿造好酒,我将写完一部续经。又有从天竺来的名为红阿闍黎和绿君班智达等人倡言蹂躏妇女为合修,杀死敌方是救度,遂有号称为“合度”的邪法出现了。又有很多名为密咒而实则是行污秽之行的。

(而有些佛教徒)颇不注重广学佛经,甚至讥诽藏多闻者为别师或戏论,以为修学一种简略的法门,便能得到解脱;也有的人只学一部经论,就自以为从事闻思了;有些人则只重修密,不学显教。^①

在藏传佛教历史上,喇钦·贡巴饶萨和喀且班钦·释迦室利二人是戴黄帽的,并都以重视戒律而闻名于世。1388年,宗喀巴为振兴戒律,改戴持律者所戴僧帽为黄色。以后其弟子也随戴黄帽,因此也被人们称之为黄帽派(黄教)。1393年,36岁的宗喀巴开始讲经收徒,他先后在各地讲授《现观庄严论》、因明、《中论》、《俱舍论》等,同时系统地研习密法,研究萨迦派的“道果法”和噶举派的《中论》、《俱舍论》等,同时系统地研习密法,研究萨迦派的“道果法”和噶举派的“大手印法”等,学习噶当派的教法及《菩提道灯论》等要籍,终于通达显密各派教义。在此基础上,宗喀巴以中观为正宗,以月称为依止,以噶当派教义为立说之本,综合大小乘各派显密教法,结合自己的见解,以实践和修证为主,建立体系。

宗喀巴一方面从倡导戒律入手,进行宗教改革。1395年,他在精古寺以比丘衣具一套供于弥勒佛像,意示菩萨也应遵守比丘戒,所以无论显教、密教僧人均须属守戒律、住院,严禁娶妻生子,规定学经次第,严密寺院组织。另一方面,宗喀巴积极地著书立说,撰写佛教著作,其中较著名的有《菩提道次第论》、《密宗首次第论》、《菩萨戒品释》、《密宗根本罪释放》、《事师五十颂释》、《中论广释》、《辩了不了义论》、《密宗戒注释成就穗》、《囊则敬寺所说比丘学处》、《金刚持道次第秘密枢要解》、《一切怛多罗

^① 土观·罗桑却吉尼玛《土观宗派源流》,西藏人民出版社1984年版第47页。

吉祥集密广释明灯论贯注》、《安立次第解说集密要义明释》、《怛多罗王吉祥集密优婆提舍五次第明灯论》等。

宗喀巴为实现自己的理想不懈地奋斗,他努力复兴旧寺,建立新寺,广收门徒,挑选继承人,创立法会,讲经说法,宣传自己的主张,终于形成一代宗风。1397年,在聂地饶钟寺创办的法会上,宗喀巴出面调解当地四个头人之间的纠纷取得成功,既使法会由此变成各种地方势力相互协调和友好会晤的场所,又极大地提高了宗喀巴的威望,地方头人成了他的支持者和施主。

1409年,宗喀巴在阐化王及帕竹政权首领扎巴坚赞的支持下,在拉萨大招寺举办了规模巨大的祈愿法会(亦称“传大召”),这是一次全藏性的,不分教派的法会,参加法会的各地僧众有1万多人,其规模之大,人之多广,都是空前的。法会之后,宗喀巴在扎巴坚赞和帕竹贵族仁钦贝父子的支持下,在拉萨以东60里的旺古尔山旁建造了甘丹寺(全称“甘丹南结林”),成为格鲁派的主寺。该寺有二个显宗“扎仓”(意为僧院),规定全寺僧额为3300人。

(2) 金字塔结构的寺庙集团

格鲁派正式形成之后,一方面在政治上与明中央政府建立联系,当明成祖朱棣第二次召宗喀巴入京时,宗喀巴派弟子释迦也失代表自己进京朝贡,1415年,明成祖册封释迦也失为“西天佛子大国师”,宗喀巴成了大国师之师,这既表明格鲁派得到中央政权的支持,又进一步提高了宗喀巴的地位。另一方面,格鲁派以甘丹寺为中心向外发展。1416年,宗喀巴的弟子扎希贝丹(1379—1449年)在帕竹贵族喃葛监藏(内邬宗宗本,明都指挥签事)的支持下,在拉萨西郊建哲蚌寺,宗喀巴亲自主持“开光”仪式,由扎希贝丹任寺主。该寺初有7个扎仓,后合为4个(显宗

3个,密宗1个),并规定僧额为7700人。1418年,释迦也失以朝廷所赐资财为主,加以帕竹贵族的支持,在拉萨北郊建成色拉寺,初有5个扎仓,后合并为3个(显宗2个,密宗1个),并规定僧额为5500人。甘丹寺、哲蚌寺与色拉寺一直是格鲁派在前藏的三个主寺,通称三大寺。

宗喀巴死后,甘丹寺由其弟子达玛仁杰(1362—1432年)继任“堪巴”,以后甘丹寺一直是以格鲁派中佛教学问最好的僧人担任“堪巴”,保持宗喀巴当时的各种规矩也最持久。在三大寺中,哲蚌寺发展最快,宗喀巴逝世后,每年一度的祈愿大会改由出身于贵族、且与帕竹家族(特别是郎氏家族和内郭宗本)交往深厚的扎希贝丹主持。帕竹贵族为哲蚌寺赞助土地、钱财和农奴,并将其子弟送到哲蚌寺学习,于是富商与其他农奴主也纷纷效仿,哲蚌寺很快就变成贵族与富商子弟集中学经的寺院,同时也是格鲁派中与当时的政治权贵关系最密切的寺院。尽管扎希贝丹在佛学修养上远不及达玛仁钦和格雷贝桑等人,但哲蚌寺的声望和实力却日益超过甘丹寺与色拉寺,格鲁派中有学问的僧人也逐渐集中于哲蚌寺,由此格鲁派的实际领导权就转移到哲蚌寺首脑人物手中。

15世纪是格鲁派急剧发展的时期。1447年宗喀巴的另一个弟子根敦朱(1391—1474年)在帕竹贵族班觉桑波的支持下在后藏的日喀则附近创建了扎什伦布寺,这是格鲁派在后藏地区得到较大发展的成果与标志。在此前后,堆·喜饶桑布也到后藏传教,并在芒城建达摩寺。其侄喜饶巴在阿里建成救巴寺,并将阿里托林寺归入格鲁派。麦·喜饶桑布于1437年在昌都建强巴林寺。喜饶僧格在后藏赛地修建一座专授格鲁派密宗的寺院,又在拉萨修建举麦扎仓(下密院),其弟子贡噶顿珠另建成堆举扎

仓(上密院)。至1450年前后,格鲁派已成为全藏性的、政治经济和宗教实力都大大雄厚于其他教派的寺庙集团。

格鲁派寺庙的集团化与制度化是同步进行的。首先,寺庙有独立的庙产,这使其生存和发展有了可靠的物质保障。一方面,格鲁派禁止僧侣娶妻生子,严格区分僧俗界限,寺庙经济由僧团自身经营;另一方面,格鲁派坚持与地方贵族保持密切联系,谋求其在政治上和经济上的支持,但是避免把自己归属于某个地方势力,广开门路,任何地方、任何派别、任何人都可以向它布施,从而避免因政治动荡与家族没落而使自己陷入被动。

其次,由于实行“母子联寺制”,使格鲁派以甘丹、哲蚌、色拉、扎什伦布四大寺为主寺,以散布在全藏的其他大小寺庙为属寺,建立起层层隶属关系,像母子一样,联结成一个组织上相当严密的整体。母子寺在经济上各有其独立的寺属农奴和庄园,但又有一定的扶持关系;在行政上,子寺的“堪布”(住持)等要职,不仅要在四大寺受过专门的培训,而且要由母寺委派。这种措施有力地保证了格鲁派寺庙集团在组织上的严密性和在教法教规上的一致性。

第三,宗教领袖最终以“活佛转世”的方式选定。从宗喀巴的再传弟子根敦嘉措(1475—1542年)开始,格鲁派采取噶玛噶举一直奉行的活佛转世制度,既保持了宗教法统与寺产的延续性,又避免了因宗教领袖去世而使内部陷入争权混战的局面。这对于凝聚整个教派,稳定僧侣贵族起了很重要的作用。这些经济的、组织的和精神的因素相互作用,使格鲁派形成一个以活佛为最高宗教领袖的、金字塔结构的寺庙集团,为其进一步发展到政教合一的阶段,奠定了坚实的基础。

(3)走出低谷,大获全胜

1481年，噶玛噶举在拉萨东郊建了二个寺（黑帽系、红帽系各一寺），意在抵制格鲁派在拉萨近郊的哲蚌寺和色拉寺；同时，噶玛噶举又使用暴力迫使若干较小的格鲁派属寺改宗，并夺取了哲蚌寺和色拉寺的一部分寺属土地。于是，格鲁派与噶玛噶举形成公开的对立。这种对立实际上是15世纪西藏宗教与政治的形势发生转变的结果。在此之前，帕竹家族已经开始内部分裂，仁蚌巴从不断增长权利到相对独立，并与萨迦派僧人进一步联合，尔后又与噶玛噶举的红帽系和黑帽系结成联盟，向格鲁派、帕竹政权、以及其他支持格鲁派的贵族展开了明争暗斗。而在此之后，这种矛盾冲突不仅逐步升级，而且在一段时间里，格鲁派一直处于劣势。

1497年，仁蚌巴以武力控制了拉萨一带，在1498—1517年的20年间，哲蚌寺和色拉寺的僧人被禁止参加宗喀巴所创始的一年一度的祈愿会。1537年，止贡家族派兵攻打甘丹寺受挫后，又转而迫使格鲁派的18个属寺改宗。1565年，仁蚌巴家族内部也发生分裂，藏汗巴家族控制了后藏地区，并与噶玛噶举的红帽系结成联盟，对格鲁派与支持格鲁派的前藏的一些地方势力，采取敌对和压制的政策，直到17世纪初形势才有所改变。

然而在格鲁派于藏区遭受迫害的同时，却在藏区以外的地区得到发展。大慈法王当年曾到内地和蒙古地方传法，并在五台山修建了五座格鲁派寺庙，但是格鲁派真正大规模地在蒙古族中传播，是在索南嘉措（1543—1588年）与蒙昧古土默特部俺答汗于1578年结成政治联盟之后开始的。同年，结盟双方互赠尊号，俺答汗赠索南嘉措“圣识一切瓦齐尔达刺达赖喇嘛”，（注：圣=超出世间；识一切=在显宗方面取得最高成就；瓦齐尔达刺=密宗方面取得最高成就；达赖=大海；喇嘛=上师。）索南嘉措赠

俺答汗“咱克喇瓦尔第彻辰汗”。（注：意为聪明智慧的汗王，或“法王梵天”。）从此之后，蒙古族各部逐渐皈依了格鲁派。1580年，索南嘉措又得到西康土司的支持，建造了理塘寺，与纳西族土司建立了友好关系，在此前后，还与当时的朝廷宰辅张居正建立了联系。

索南嘉措获得“达赖喇嘛”这一称号后，将它与其转世系统相结合，他追称根敦朱为第一世达赖喇嘛，根敦嘉措为第二世达赖喇嘛，他自己则为第三世达赖喇嘛。他死后，认定俺答汗的曾孙云丹嘉措（1589—1616年）为第四世达赖喇嘛。云丹嘉措于1603年在蒙古军队的护送下入藏，1616年死于哲蚌寺。在此后的若干年中，由于第五世达赖阿旺罗桑嘉措（1617—1682年）年纪尚小，格鲁派的实际领导人是哲蚌寺和色拉寺的座主（曾为扎什布伦寺座主）罗桑却吉坚赞（1567—1662年），他与蒙古族的固始汗建立联盟，又与当时尚在关外的满清政权建立联系，随着固始汗进军康区（1639年）和藏区（1641年），噶玛噶举政权的瓦解，格鲁派不仅逐渐恢复其在藏区的地位和实力，而且确立了格鲁派在藏区的统治地位。

固始汗控制全藏后，以罗桑却吉坚赞为师，于1645年赠以“班禅博克多”（注：班禅=大班智达；博克多睿智英武的人物。）的称号，并请罗桑却吉坚赞主持扎什布伦寺，兼管后藏部分地区。1662年他去世之后，五世达赖为他选定转世灵童，由此在格鲁派中又建立了一个大活佛的转世系统。人们追认宗喀巴的一位大弟子凯朱结格雷贝桑（1385—1438年）为一世班禅，索南乔朗（1439—1504年）为二世班禅，罗桑敦朱（1505—1566年）为三世班禅，罗桑却吉坚赞为四世班禅。罗桑却吉坚赞曾为五世达赖授戒，后者又为五世班禅罗桑耶歇（1663—1737年）授戒（五世

班禅后来又为六世达赖和七世达赖授戒),由此达赖、班禅互为师徒,也成为定规。

三、不再超脱的道教

道教伴随中国封建社会进入明代之际，受到多方面的困扰。在政治上，它已经不再像唐宋时期那样，皇帝与权贵对之“恩宠有加”，从各方面加以扶持；在道教内部，无论是教派的分化还是教团的腐化，都使之凝聚力、生命力和社会声望衰减；而在道教外部，在社会的上层文化中有理学的强力排斥，在下层民众生活的范围里，则受到各种新兴民间宗教的冲击。当然，民间宗教的勃兴在某种意义上看，亦是道教在社会经济、政治、文化结构变动过程中的一种发展（嬗变），但无论如何，正统道教的辉煌时代已是“流水落花春去也”。

（一）检束中的波澜

朱元璋建立明王朝之后，以君主独尊的政治体制为本，他早年出家的经历使他比历史上任何一位帝王都更了解宗教及其教团内部底细，因此他“对宗教采取了利用与检束相并用的政策，即笼络其头面人物，而控制其势力的发展”。

1. 朱元璋与道教

朱元璋尚在推翻元政权的“义军”之际，便与道教的第42代

“天师”张正常建立联系。1361年，身居吴王之位的朱元璋一方面派人“访求天师，多有招聘礼请入山，依前住持道教”，另一方面命令部下“但系龙虎山宫观殿宇及供器什物，诸人毋得作践损坏，褻渎神明，旧管山园田地房屋，悉听为主，诸色军民人等不许夺占，违者治罪”（《汉天师世家》卷2）。后来，朱元璋又直接写信给张正常，在肯定颂扬之中定下了“辅国济民”的基调：

吾闻汉祖天师，道德在躬，动得鬼神之助，一嘘一吸间，天道为之晦冥，雷霆诸神，莫不有命。以此辅国济民，除其妖孽，援其水旱，故灵名历四十余代而愈著也。今吾师既临乃祖之位序，当继乃祖之成烈，有非他术之可同者。愿师澄心定性，以凝道功，使前灵之迹益显，则龙虎之山益崇，而人益仰望也。（同上）

朱元璋不仅这样说，而且付诸实践。1366年，因战乱而民间病疫者多，朱元璋下令张正常放符并普施符水以济民，由于求得符水的人太多，张正常便施符于井，“人争汲之”，朱元璋命部下作亭于井上，名之为“太乙泉”。

在朱元璋建立起明王朝之后，他对宗教的政策，虽然和他争取各种宗教力量支持以得天下时没有根本的不同，实际上，朱元璋也吃过周颠仙的丹药，也相信丹药可致长寿，但是作为统治者和开国皇帝，他要把包括道教在内的一切宗教都纳入其中央集权的政治框架中，特别是元末宗教组织与义军的“天然”联系（明代这种事情也是接连不断，如1386年，彭玉琳自号弥勒佛祖师，以白莲会名义称晋王），这是任何一位希望长治久安的统治者都不得不考虑的问题。朱元璋登基之始，曾对宋濂等朝臣说：“秦始皇、汉武帝好尚神仙以求长生，疲劳精神，卒无所。使移此心以图治，天下安有不一？”（《太祖实录》卷33）这说明他虽然当过和

尚，但对宗教与国家的关系能够有较清醒的认识。他在晚年（1388年）与臣属的另一次谈话再次表达了他的“神道设教”的宗教观：

所谓敬天者，不独严而有礼，当有其实。天以子民之任付君，为君者欲求事天，必先恤民，恤民者，事天之实也。……为人君者，父天母地子民，皆职分之所当尽，祀天地，非祈福于己，实为天下苍生也。（《明史·太祖本纪》）

李养正先生说朱元璋并不崇尚某一宗教，而是有限制地加以利用和控制，招揽名流用以敬神祀天，同时对教团严加约束，防止其泛滥造成政治上和经济上的损害。确实如此。在朱元璋当政期间，他从以下几个方面入手将道教限制在一定的范围里活动。

首先，将道教领袖置于皇帝的权威之下，减少宗教神职人员的特权。1368年，朱元璋登基，张正常入京朝贺，没想到朱元璋不仅没有加封，反而以“天有师乎？”为由，将元朝所封“天师”称号免去，“改授正一嗣教真人，赐银印，秩视二品”。1370年，朱元璋又下令凡寺观庵院“除殿宇梁栋门窗神座案棹许用红色，其余僧道自居房舍，并不许起斗拱彩画梁栋及僭用红色什物床榻椅子”（《明会典》）。

其次，在意识形态上将道教纳入养生治国之道。朱元璋是个三教合一论者，1374年，他曾将自己注释的《道德经》出示群臣，意在将道教纳入“养生治国之道”。他举老子所说的“五色令人目盲，五音令人耳聋”与“圣人去甚、去奢、去泰”之类的话对群臣说：“老子所语，岂徒托之空言，于养生治国之道，亦有助也。但诸家之注，各有异见，朕因注之，以发其义”（《大政记》）。但在三教之中，朱元璋更倾向于以儒为本，1368年召见孔子55世孙，

1382年诏天下通祀孔子，释道等教“皆有蠹政扰民，造反作乱嫌”，唯儒教“维人心，扶世教”，无皮弊端。所以诏下之后，朱元璋又于太庙亲拜孔子。这中间提倡什么，抑制什么，是很明显的。

第三，清整道观，限制出家。1373年，朱元璋下诏，无论僧道斋醮，若“杂男女，恣饮食，有司严治之”（《明通鉴》卷4），并允许百姓惩处，“凡火居道士，许人挟诈银30两，钞50锭，如无，打死勿论”（《万历野获编》卷27）。1391年，他又下令清理释道二教，规定各府州县的道士都集中合并于一“宽大可容众者”，不许“杂处于外”，但可以还俗。为了不减少国家的劳动力和赋税人口，规定男40岁以上，女50岁以上方允许出家，而各级行政区域道、姑人数也有定额，即“府40人，州30人，县20人”。

第四，成立道录司以检束天下道士。全国道教的最高管理机构是道录司，设左右“正一”二人，相当于六品官员；左右“演法”二人（从六品）；左右“至灵”二人（正八品）；左右“元义”二人（从八品）；神乐观提点一般，知观一人，龙虎山真人一般（正二品），阁皂山、三茅山各灵官一人，太和山提点一人。“道录司掌天下道士，在外府州县有道纪等到司分掌其事”。1381年编制“黄册”，正式僧道要以政府颁发的度牒为凭证。于1382年又再次重申“凡内外道官，专一检束天下道士，违者从本司惩治，若犯与军民相干者，从有司惩治”。

2. 世宗崇道，盛衰

朱元璋制定的这些政策，并没有贯彻到底，也没有贯彻始终。而破坏政策者，恰恰是那些制定政策和执行政策的人。朱元璋本人就很笃信容纳在道教中的方术，因而他一边制定政策检束道教，一边广求术士，“洪武中，朝廷访求通晓历数，数往知来，

试无不验者，必封侯，食禄千五百石”（《菽园杂记》卷1）。受到朱元璋礼遇的道士有刘基、张中、周颠仙、丘玄清、冷谦、张正常等。特别是刘基（1311—1375年，字伯温），深得朱元璋信任，在朱元璋成功的道路上，他每当“遇急难，勇气奋发，定计立谈间，人莫能测”，野史稗乘载刘基轶闻趣事很多，大部分与道教中的各种方术有关。至于以后的皇帝则更是宠信道士：

永乐年间仙女焦奉真奉召入京，荐其母舅冯仲彝为太常寺丞。仲彝卒，奉真又奏以冯孙名必正者为真武庙官，录升赞礼郎矣。至正统十二年（1447年），仙女又奏请乞升，上命特升为太常寺丞。……以女之果仙与否未可知，然历事四朝屡祈恩泽有求必允，此必有深当圣心者。（《万历野获编》卷28）

不过，明初皇帝崇信道士，还限于个别人物。到了宪宗朱见深时，崇奉佛道而滥加恩泽，“羽流加号真人、高士者，亦盈都下，佞倖由兹更进矣”。其中最为显赫者，有李孜省、邓常恩、赵玉芝、凌中、顾珏等人，多授以“传奉官”。而到了孝宗朱祐樞时，则“传奉渐多，及是一月中升受二百余人”。当时较著名者有崔志瑞、王应倚、杜永祺等道士。而孝宗本人则因丹药而死。

由于皇帝本人崇信道教，道教在宪宗与世宗二代得到较大的发展，宪宗在位期间有二次高潮，一次是在1476年，“度僧道10万”，10年之后又在一年中“度僧道20万人”。皇帝的所作所为实际上将明太祖朱元璋所定的制度束之高阁。有人计算过，宪宗时有府147，州277，县1145，按照定额，僧道各不足4万人，但宪宗继位后，较大规模的度僧度道就有30万人，而“以前所度僧道，又不下20万人，共该50余万人。以一僧一道食米6石论之，该米260余万石，足当京师一岁之用”（《今言》卷2）。

明朝皇帝中崇信道士之最者为世宗朱厚熹。世宗崇佞道教，首先表现为他对道士的恩典最滥，邵元节、陶仲文以方术得一品之位，其他如段朝用、龚可佩、兰道行、胡大顺、兰玉田、顾可学、盛端明、朱隆禧“等数十辈”，多“以春方、媚药、房中术进”，皆得恩宠。而天下道士的人数则已到了失控的状态。其次，世宗最笃信道教的阴阳采补之说，“嘉靖间诸佞倖进方最多，其秘者不可知，相传至今者，若邵、陶用红铅，取童女初行月事，炼之如辰砂以进。若顾、盛则用之，闻则立起，不数旬，上大渐”（《万历野获编》卷21）。第三，世宗本人最滥行斋醮，他继位之后，事无大小，“系请于神”，如不灵验，则反复祈请，如有验则又行大醮以谢神佑，“不斋则醮，月无虚日”。世宗“躬服其衣冠”，后妃宫嫔“皆羽衣黄冠”，与邵元节、陶仲文等道士一起“诵法符咒，无间昼夜寒暑”（《松窗梦语》卷5）。第四，世法宗崇道糜费更甚于前代，《明史》说世宗初年每年用于营建的费用已达六七百万，而世宗认为这太节省了，1536年之后，“增数十倍”，“时每举一醮，无论他费，即赤金亦至数千两”。第五，世宗步宋徽宗之后尘，集天仙、教主、皇帝于一身：

（1566）上皇考道号为“三天金阙无上玉堂都仙法主玄元道德哲慧圣尊开真仁化大帝”；皇妣号为“三天金阙无上玉堂总仙法主元元道德哲慧圣母天后掌仙妙化元君”；帝自号“凌霄上清统雷元阳妙一飞天真君”，后加号“九天玄教普济生灵掌阴阳功过大道思仁紫极仙翁一是真人元虚圆应开化伏魔忠孝帝君”，再号“太上大罗天仙紫极长生圣智昭灵统称元证应玉虚总掌五雷大地步元都境万寿帝君”。（《明史·佞幸》）

世宗最后服丹中毒而死，其所宠信的道士或被处死或发配

充边。但崇道所造成的“民穷财竭，士风渐漓”，却使明朝国运衰败。

（二）正统派系，全真与正一

道教发展到元代，诸派逐渐归于正一、全真二大系统，其中正一派为符箓各家的总汇，全真派则被视为丹鼎炼养各门派的代表。陈兵先生在《中国道教史》一书中概括了这一时期道教的基本走向：“道教发展至元，宗派繁衍，学说顾熟，可谓登峰造极。由明至清，从停滞渐趋衰落，是道教两大派的大全趋势。教派分化的基本停止，教义学说的陈陈相因，道教政治地位的贬降；教团的腐化，社会人士对道教的失信，都表现出这一古老宗教日临垂暮之年”。

1. 正一天师与崑崙道士

正一派原为五斗米道，以《正一般》为主要经典，不重修持（其道士可以不居宫观而有家室），崇拜神仙，画符念咒，降神驱鬼，祈福禳灾。相传张陵创教时，得太上老君“正一新出道法”，其四代孙张盛徙居江西龙虎山，开道教之龙虎宗，并尊张陵为“正一天师”。唐宋之际，南北天师道与上清、灵宝等道派逐渐合流，宋理宗敕 35 代天师张大可提举龙虎山、閤皂山、茅山符箓，兼御前诸宫观教门事。于是正一天师成为道教符箓各派的道首。

明王朝是在推翻元朝统治的基础上，以汉族贵族集团为主建立起来的，而朱元璋本人又曾是教中之人，无论从客观上还是从主观上都不需要再像唐、宋王朝那样用道教来神化王权。但是封建社会的秩序和伦理纲常还需要借助神鬼崇拜来维系，而

且这种秩序和伦理纲常越是陷于危机,就越需要借助超自然、超社会的力量。最典型的是不怎么崇道的崇祯皇帝,在天下大乱,风雨飘摇之中,把张真人调到京城“建禳妖护国清醮及罗天大醮于万寿宫中”。

所以宗教可以因为这个皇帝或那个皇帝的喜好不同而今天佛教兴盛,明天道教得宠,但只要封建社会存在一天,统治阶级总是要程度不同地与传统宗教相结合,并以之为工具,维护自己的统治。在道教的二大派系中,明王朝显然更支持以鬼神崇拜为主旨的正一派,1374年,朱元璋命道士宋宗真等编定《大明玄教立成斋醮仪》(1卷),简化了道派传统科仪,制定了统一的斋醮仪轨。朱元璋在御制序文中评价释道二大派时说:“禅与全真以修身养性独为自己而已,教与正一专以超脱,特为孝子慈亲之设,益人伦,厚风俗,其功大矣哉!”正是因为封建王朝看中了正一派的这种社会功能,所以在明代,正一派的政治地位始终高于全真派。

正一派第42代天师张正常(1335—1377年)在朱元璋攻占南昌时(1361年)就遣使上谒,1365年和1366年又二度朝觐,1368年朱元璋即帝位,张正常入朝礼贺,虽被革去天师称号,改授正一嗣教真人,但在1372年受命永掌天下道教。张正常死后,其长子张宇初(?—1410年)继位,1380年被朱元璋授予大真人称号,继续总掌道教。张宇初博学能文,为宋代张继先“以来正一天师中唯一有才华者”。1383年他奉敕建玉篆大斋于南京紫金山,1385年奉诏祈雨,1390年奉敕重建龙虎山大上清宫,1406年,又奉成祖朱棣之命编辑道藏。作为一代教主,张宇初撰写过《道门十规》1卷,列述道教源流、道门经箓、坐圜守静、斋法行持、道法传绪、住持领袖、云水参访、立观度人、金谷钱粮、宫观修

茸十条，涉及教义和教制各方面的重要问题，特别强调先秦道家为正统的道统、强调性命双修并以内炼为本，同时根据时代的发展强调三教同源、主张儒道融合。基本上是当时积累而成的道教正统观念的一个概括。

自张宇初到明末张显庸，历代正一天师皆袭封大真人，掌管天下道士。而道教首领世袭化和道教组织机构官僚化的结果，必然是在道教内部形成一个僧侣贵族，它与封建统治集团结成“收买—服务—互相利用”的关系，这种非常功利的、世俗的联盟虽然给双方都带来一定的利益，但却使道教自身蜕化和腐化。张宇初就曾“坐不法”而被“夺印诰”，其后更是每况愈下，或者是为非作歹，或者是专营谄媚。如第46代天师张元吉，《明史》说他“素凶顽，至潜用舆服，擅易制书，夺良家子女，逼取人财物，置家狱，前后杀四十余人，有一家三人者”；而第48代天师张彦颢派人四处搜寻遗经古器，以迎合世宗朱厚熜的神仙之好，并以蟒衣玉带贿赂镇守中贵；到了明朝末年，崇祯召第52代天师张应京入朝祈禳，尽管“张氏自正常以来，无他神异”，张应京却乘危难之际，要崇祯加封三官神号，因礼官极力反对才未得到便宜。

除了“天师”之外，明代正一派里的其他显赫人物要数邵元节（？—1539年）了。他原是龙虎山上清宫道士，世宗崇道召其入京，倍受宠信，居显灵宫，专司祷祠。据说曾祈祷雨雪有验，被封为“清微妙济守静修真凝元衍范志默秉诚致一真人”，总领道教，赐金、玉、银、象牙印各一，其父母子孙皆受恩赐。一时权倾内外，朝臣有对其非议不敬者即被下狱治罪。后世宗又以其建醮祝祷皇嗣有验而拜礼部尚书，其孙、徒“咸受赐赠”。

邵元节死后，陶仲文（1475—1560年）接替其总领道教，随世宗南行。他被封为“神霄保国弘烈宣教振法通真忠孝秉一真

人”(有人据此推断他为神霄派道士)。后世宗有疾,陶仲文特为其祈祷,病愈有功特授少保、礼部尚书,又加少傅、少师。陶仲文曾请各乡县建雷坛以祝圣寿,“公私骚然”,但反对者“悉下狱,拷掠长系”。当时道教受宠达到顶峰,中外“争献符瑞”。1557年,陶仲文因病乞准还山,献上历年所赐蟒玉、金宝、法冠及白金万两。

正一派除了龙虎宗这一主干之外,还有上清、灵宝等其他旁系。上清派始创于东晋,著名道士有陶弘景,以茅山为中心,该派以存神服气为主要修行方法,辅以诵经、修功德;不重符箓、斋醮和炼丹,并贬斥房中术。灵宝派亦产生于东晋,著名道士有陆修静,以阁皂山为中心,在存神、诵经、修功德以及轻丹鼎、贬房中等方面与上清派相似,而在重符箓科仪等方面则近于正一派。该派将“斋直”看作“求道之本”,其斋戒礼拜仪式在道教各派中最为完备。这二派在元代已归入正一派,但在传承上,有时还坚持自己的系统。如元明之际的道士赵宜真(?—1382年),主要承全真、上清二派之传,但却被灵宝净明一派尊为五祖,其实他与该四祖徐昇并无师承关系,所撰道书,多阐述全真北派的内丹与上清派的雷法。他之所以成为灵宝净明派的五祖,一是他的“高行伟操”,特别是他“以医济人”,为世人所尊崇;二是他的高徒刘渊然(1351—1432年)被尊为灵宝净明派的六祖。但实际上,无论灵宝派还是上清派,在与正一派合流之后,既没有大德高道出现,教义上也没有有什么新发展。

2. 全真派与张三丰

道教全真派由王重阳于金朝初年在山东创立,主张三教合一,以《道德经》、《般若波罗蜜多心经》和《孝经》为主要经典。早期以个人隐居潜修为主,不尚符箓,不事黄白之术。全真派主张

清静无为乃修道之本，除情去欲，返朴存真，才能识心见性。该派注重修炼“性命”，主张修道者必须出家，并忍耻含垢、苦己利人、戒杀戒色、节食少眠。王重阳死后，弟子马珏、丘处机等分别在华北各地传教，创遇仙、南无、随山、龙门、崑山、华山、清静七脉（号称“北七真”）。元初，丘处机受到元太祖礼遇，在各地大建宫观，全真派进入全盛时期。丘处机死后，在“老子化胡”之争中全真派失利。明王朝从朱元璋起，出于对全真派修身养性“独为自己而已”的看法和对全真派曾与元王室关系密切的警觉，对其采取不扶持不重用的政策，使之一直处于“在野”的地位。

（全真道士）多隐修于山野，云游于江湖，其高者或以气功、异能引起人们的赞赏，或以高隐深遁而博得朝野的佳誉。^①

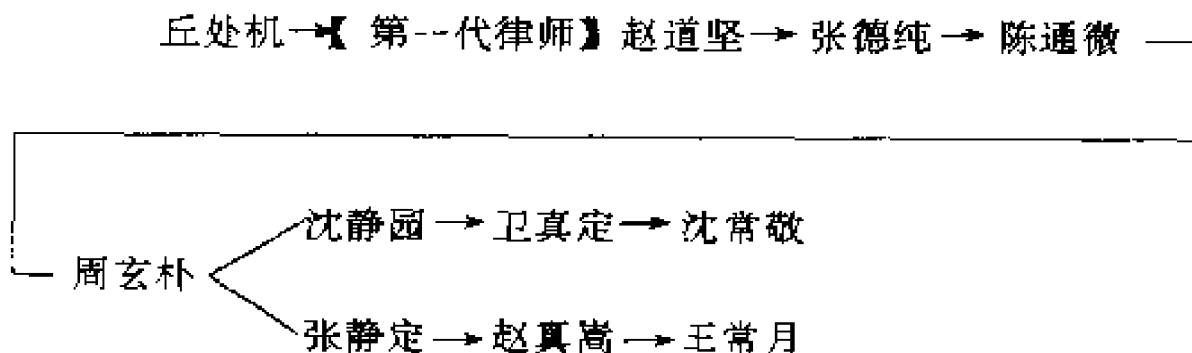
（1）传统全真派

这些道士与正一派那些沽名逐利，衣紫腰金的“政治”道士形成对比，他们虽然“在野”，但却多少保持了道教清静无为、隐沦遁世的本来面目，且在传教弘宗方面做出贡献。元末明初的无垢子何道全（1319—1399年）多年隐栖终南山，著有《随机应化录》2卷，多言心性，兼涉内丹命术。混然子王道渊则撰有《道玄篇》、《还真集》、《升玄护命经注》、《青天歌注》等阐发内丹。

在全真派的“北七真”中，丘处机的“龙门宗”在元代先盛后衰，延至明代，第五代律师周玄朴后分为张静定、沈静园二支，活动的区域也逐渐向东南转移。张静定传戒法于王常月（1522—1680年），是为龙门第七代律师，被后人视为中兴龙门的主将。在北京白云观6次开坛说戒，其弟子将其演说辑成《龙门心法》，

^① 《中国道教史》，第646页，上海人民出版社，1990年版，第646页。

分皈依三宝、忏悔罪业、断除障碍、舍绝受源、戒行精严、忍辱降心、清净身心、求师问道、定慧等持、密行修真、报恩消灾、立志发愿、印证效验、保命延生、阐教弘道、济度众生、智慧光明、神通妙用、了悟生死、功德圆满 20 讲，将全真派由重丹法清修转向以严持戒律为主。



嘉靖年间，本为龙门第四代传人的崂山道士孙玄清（1517—1569 年），因在北京白云观祈雨有验，诏赐“护国师左赞教主紫阳真人”，后自立门户，称崂山派（亦称“金山派”），属龙门支脉。

明宪宗与明世宗的崇道与其重用术士，刺激道教将这一方面进一步发展并使之精致化，由此有陆西星（1520—1601 年）及其“东派”内丹（清代李涵虚创立了“西派”内丹）应运而生。陆西星原为儒生，屡试不第，遂弃儒学道，著有《方壶外史》，汇集所撰骨修著作及道经注释等 15 种，主张男女双修方可成丹，关键在于“凝神聚气”。晚年转修佛学，撰《楞严经说约》等。陆西星本人并未出家，也未曾受全真教规约束，他自己并没有创宗立教，但却被后世道士尊为“东派”之祖。

（2）张三丰与武当道

在明代全真派中，形成了所谓武当道。武当山在明代以前已成为道教活动的一个胜地，魏晋以来，不少羽客、道士在此隐居

修炼，如西晋的谢允、南朝的刘虬、唐朝的姚简、五代时的陈抟等，至元代，这里已有相当规模的道场，并没有道官“提点”（元末兵火使之大多毁坏）。元代刘道明在其《武当福地总真集》中描述了武当山的形势及其名称来由：

（武当山）中岳佐命之山，应翼轸角亢分野，在均州之南，周回六百里，环列72峰、36岩、24涧。嵩高之储副，五岳之流辈，唐虞柴望遍祀之地，72福地之一。乾兑发原，盘亘万里，回旋若地轴天关之象，地势雄伟，非“玄武”不足以当，因名之曰“武当”。

武当山能够成为新道派的发祥地，还借助于明成祖朱棣在此大建宫观。朱棣重视武当山原因有三：一是传说武当山出现祥瑞彩云，“真武大帝”在彩云中显现，道士们绘制了《太和山祥瑞图》献给朱棣，朱棣为了表示崇奉“真武”，便修建道观；二是著名道士张三丰就隐居在武当山中，朱元璋在位时寻访多年而不见，为取悦之而建宫观（张三丰是元明之际的著名道士，生卒年不详。因其不修边幅，人称张邈邈。自称张天师后裔）；三是有人传说被推翻的建文帝就隐居在武当山中，朱棣等帝皆派近臣为道官“提点”武当山。修复武当山的工程历时7年，役民工30余万人，建成八宫二观及金殿、紫禁城等，非常壮观。

武当派的特点一是崇祀“真武大帝”，即玄武（北方七星）。宋代以来已有“真武大帝”的称号，人们将北方星神看作护佑皇帝的天神（四大元帅），而武当山自古奉祀作为北方之神和水火之神的真武大帝。武当派以“真武大帝”为祖师，并将其列为雷部至尊天神。

武当派的内家拳技是它的又一特点。这种拳法“以静制动，犯者应手即仆”。实际上，这是武当派重修内丹的一种产物。武

当派的基本主张是“先后人道，而后仙道”；把修身之事摆在首位，“不拘男女，此金丹大药虽愚昧野人得之立登仙位。……只要素行阴德，仁慈悲悯，忠孝信诚，全于人道，仙道自然不远也”；只有“洞晓阴阳，深参造化，察其真伪，得阴阳之正气，觅铅汞之真宗，方能换骨长生”。

武当派在教义上主张三教合一，认为古今教派区别只有正邪之分，儒、释、道三家区别仅在于创教人不同，至于“修己利人，其趋一也”。

儒也者，行道济时者也。佛教者，悟道觉世者也。仙也者，藏道度人者也。各讲各的妙处，合讲合的好处，何必口舌是非哉！夫道者，无非穷理尽性，以至于命而已矣。（《三丰全集·大道论》）

由于武当道在教义教规上与全真派接近，它逐渐汇入了全真道。然而就全真派来说，尽管有新兴教派的融入，但这些点滴的新生活力，比不上旧派系衰亡之急剧，元代红火一时的北方七脉，在明代，除龙门宗外，其余传承可考者似只有南无宗，虽有活动于华北一带，但“无显著者”。

3. 正续道藏

道书雕板，始于五代，北宋《政和万寿道藏》（5481卷）则创全藏刊板之始。然历经靖康等乱，至金已残缺不全。1190年前后，道士孙明道等编纂成《大金玄都宝藏》，共6455卷。1202年，天长观毁于大火，经板亦毁。元代道谢士宋德方、秦志安等于1244年刊刻《玄都宝藏》，共7800余卷。元宪宗与元世宗时，因贬道教而先后二次焚经，以1281年焚经最为彻底，诏令除《道德经》外其余道书和道经印板全部焚毁。藏经因此亡佚甚多。

明成祖朱棣即位后，便下令第43代天师张宇初重编《道藏》，尔后又再三督促。张宇初去世后，第44代天师张宇清继续主持编修，至1427年张宇清去世时仍未完成。至明英宗正统年间继续纂修，终于1444年“始行刊板”。英宗又令道士邵以正督校，增所未备。次年刊板事竣，名曰《正统道藏》，共5305卷，480函，按三洞、四辅、十二类分类，仍以《千字文》为函目（自天字至英字）。

明神宗万历年间，又编纂《续道藏》，由第50代天师张国祥主持，续补32函，180卷，将《焦氏易林》与堪輿之书等皆收于内，其函次仍以《千字文》为序（由杜字至纓字），名为《万历续道藏》。明代的正、续《道藏》共计5485卷，520函。其缺陷一是不全，搜访道书不够认真。当时福建龙溪玄妙观尚存有大量《政和道藏》，若将其收入，今《道藏阙经目录》所录道书，皆可收入《正统道藏》；二是选择不精，不加分辨地将《玄都宝藏》残卷和元明二代道书汇集成书，以致将伪托“吕祖”、“文昌”降笔等扶鸾之书，“亦均刊入。使内容更为芜杂”。

明代道士自己著撰的道书并不多，且多是演化教义，无甚创新。除了已经提到的张宇初的《道门十规》外，他还有《元始无量度人上品妙经通义》；陆西星除有《方壶外史》外，还有《道言五种》；除此之外，张君宝曾撰《三丰真入玄谭全集》、《三丰丹诀》、《张三丰先生全集》；邵以正撰《长春刘真人语录》；伍守阳撰《天仙正理》、《伍真人丹道九篇》、《金丹要诀》、《仙佛合宗语录》；高濂撰《经三尸符咒》、《守庚申法》、《续神咒录》、《服气法》；彭好古撰《金丹四千字注》等等。

(三) 世俗化的道教生活

任何文明社会产生的宗教,都有如何与传统文化相协调的问题;而一个社会的传统文化越悠久,这个问题也就越突出。

任何宗教,要保持自己在宗教上的独立性,就不能完全融入传统文化,否则就会自行消亡;但是任何宗教若不与传统文化在某种程度或某些范围里相认同,就始终处于“异己”的受排斥的地位,难以在原有的或异地的文化土壤上真正生根开花。如何在保持独立性与相互认同中间确定某些双方都能接受的“结合点”,实际上构成了宗教与传统文化相协调的基本内容。

诸如佛教、伊斯兰教、基督教等产生于异国他乡的宗教,传入中国之后,或迟或早,总要完成其“本土化”的转变过程(佛教传入最早,完成这种转变也最早)。然而,即便是“土生土长”的宗教,如道教,也有一个如何同传统文化相协调的问题。

任何宗教与传统文化相协调,都不是一个简单的过程。这种协调实际上往往分二个领域来进行。一个是官方文化、也就是所谓的社会意识形态,就中国传统社会来说,意识形态以儒家文化为代表(其协调表现为“三教合一”诸说);另一个领域则是传统的信仰和仪式,其内部又分为二个层面,即处于上层文化的天地崇拜、祖先崇拜和处于民间百姓中的自然神、祖先神及其他神鬼的信仰与崇拜,这方面的协调过程,在明代已经进入比较成熟的阶段。

1. 诸神与民间信仰

道教由其始创的汉代五斗米道,就已经吸收了巴蜀地区的

某些民间信仰,而且早期是以农民义军的形式出现,在组织上也延续了传统宗教之全民信仰与政教合一的特点。随着佛教传入中国及其加速进行的本土化进程,推动道教逐步在组织上向着僧团宫观的模式方向发展。道教在与政治和传统信仰拉开一定距离的过程中,有机会集中精力迅速在教义教规等方面完备起来,从而使自己基本上具备文明社会宗教所具有的要素与结构。

道教的神系分尊神与俗神二个系统,然而无论尊神、俗神,一直处于变动之中,直到明代才基本定局。这一方面是道教自身发展越来越体系化和制度化在神系上的反映,另一方面也是道教不断调整自己以便与传统文化(上层文化与低层文化)相协调的产物。

道教的尊神系统有四个层次。第一层为三清,即元始天尊、灵宝天尊、道德天尊;第二层为四御,即玉皇大帝、紫微北极大帝、勾陈上宫天皇帝、后土皇帝祇;第三层为日月五星(木、土、金、水、火)和四方(青龙、朱雀、白虎、玄武)28宿等;第四个层次则是五百灵官、真人(如南华、冲虚、通玄、洞灵、“四大真人”)、仙人(如铁拐李、汉钟离、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅“八仙”)等。

然而道教俗神却不是这种金字塔式的阶梯结构,由于他们来自民间的不同方面,既有与自然现象相关的雷公、电母、风伯、雨师,也有关公、文昌等文化英雄神,既有与人们日常生活息息相关的门神、灶神、城隍、土地、妈祖等,也有涉及特定行业或职能的药王、财神等,所以当它们被吸收进道教时,依然保留其原有的比较松散的、并立共存的关系结构。在明代,民间神灵被纳入道教神系、其崇拜亦得到强化的神灵主要有金阙玉阙真人、真武大帝、萨王二真君、关公、城隍、五通神、晏公、吕洞宾等。

道教原已吸收的某些民间神灵的崇拜在明代得到强化,在相当大的程度上是借助了明王朝的政治力量。比如对于玄(真)武大帝的崇拜,起源很早,《楚辞》、《淮南子》、《史记》中已有“玄武”之名。在秦汉之际的星辰崇拜中,玄武已经成为北方七星的总称,形象为龟蛇,色相为黑。关于玄武的神话在唐代开始为道教所吸收,南宋时已基本人格化,其形象多为道服羽流、仗剑披发、颇为威猛。尽管如此,真武大帝还只能算个一般人物。然而到了明代,真武大帝的命运有了戏剧性的突变。据说,明成祖朱棣起兵时,

·屡问姚广孝师期,姚言未可。至举兵先一日,曰:“明日午召天兵应可也”。及期,众见空中甲兵,其师玄武像也,成祖即披发仗剑应之。(《鸿猷录》卷7)

朱棣起兵于北方,即位后以北方神玄武大帝为护佑神,并大修玄武大帝的祭祀道场武当山。

太宗入靖内难,祀神有显相功,又于京师艮隅并武当山重建庙宇。两京岁时朔望各遣官致祭,而武当山又专官督祀事。(《孝宗实录》卷13)

由于明成祖的推崇,道教对原来并不怎么重要的玄武大帝“破格提拔”,不仅在许多地方建起了玄(真)武庙,而且将其尊为“雷部之祖”,总司风雨雷电;又尊为武曲大神。除此之外,还出现了真武原为净乐国王太子、辅助玉帝斩天下妖魔的神话。《玄天诰》把他说得更高更玄:“混元六天,传说教主,修真悟道,济度群迷,普为众生,消除灾障。八十二化,三教祖师。大慈大悲,救苦救难,三元都总管,九天游奕使,左天罡北极,在垣大将军,镇天助顺,真武灵应,福德衍庆,仁慈正烈,协运真君,治世福神,玉虚师相,玄天上帝,金阙化身,荡魔天尊”。

如果说,永乐皇帝朱棣尊崇玄武大帝掺杂了许多个人的因素,那么明太祖朱元璋在全国范围内强化对城隍的崇拜,绝不能仅仅归于个人的嗜好。民间对于城隍的信仰与崇拜,始于秦汉之前,六朝时在祭仪等方面已发展得较为完备,至唐代已是遍布各地,然而最盛于明代,这中间政治干预起了很大的作用。

(1368)诏封天下城隍神,在应天府者以帝,在开封、临濠、太平府、和、滁二州者以王,在凡府州县者以公以侯以伯。……特敕群邑里社各设无祀鬼神坛,以城隍神主祭,监察善恶。未几,复降仪注,新官赴任,必先谒神以誓,期在阴阳表里,以安下民。盖凡祝祭之文,仪礼之祥,悉出意。于是城隍之重于天下,蔑以加矣。(《水东日记》卷30)

如此一来,城隍信仰及其崇拜在极短的时间里迅速膨胀起来。各府州县都按照同级衙门的样式和规模改建当地的城隍庙,“庙内设有审判的座位,一如县州府官升堂退鼓一般”。道教中还应运出现了《太上老君说城隍感应消灾集福妙经》,而《道门定制》则把城隍列为管领之神。

关帝崇拜亦是如此。在宋代,历史人物关羽已经被神化,而且被纳入道教神系,成为张天师属下一员神将。明朝初年,神位较之元代似乎还有些下降。但到了万历年间,陡然崛起,被封为“三界伏魔大帝神威远镇天尊关圣帝君”,妻、子皆得厚封,并辅以丞相二人。于是关帝崇拜急速升温,诸如成衣店、估衣店、绸缎庄、皮店、煤铺、猪肉铺、脚行等行业都把关公奉为行业神,许多商家也把关公作为武财神来崇拜,于是“关帝”不仅定期享受国家祭祀,而且常常沉浸在民间香火之中。至明末清初,关帝庙祀已遍及天下,“今且南极岭表,北极寒垣,凡儿童妇女,无有不震其威灵者。香火之盛夏,将与天地同不朽”(《陔余丛考》)。如果

没有封建王朝的扶持,单凭道教自身的力量,无论如何也无法达到如此境地。

从历史事实来看,明王朝有意识地扶持民间信仰及其崇拜,用心深远。朱元璋家族起自民间,“故明代帝王信仰有着民间信仰的特点,不但皇宫内引入了民间信仰的神,对各种神祇的祭祀也十分重视”。这种说法虽不失为对于明王朝之所以扶持民间信仰的一种解释,但是这只能说明朱元璋起于民间,因而对民间信仰的特点与功能比较了解。然而中国历史上出身贫寒而后来成为一代帝王或一方霸主的绝非朱元璋一人,即使朱元璋个人笃信民间信仰中的某位神灵,也会不可避免地带有地方色彩,而不会有意识地强化整个社会的民间信仰。

所以,明王朝对民间信仰及其崇拜的态度,只有放到其整体的宗教政策中考虑才能得到解释。元末起义军最初多借助于宗教组织的形式,朱元璋深谙此道,也深患此道。然而老百姓的宗教需要必须得到满足,不让他们信奉这种宗教,他们就会信奉另一种宗教。最好的出路是既要满足平民百姓的宗教需要,又能避免宗教组织的隐患,那么深知民间信仰根底的朱元璋自然会想到充分利用其缺乏组织性的特点。事实也证明,民间信仰的崛起,确实在一定程度上削弱了正统佛教与道教的力量。明清之际释道衰微,与广大民众通过其他渠道满足了宗教需要不无关系。

2. 深人民间的道教生活

道教来自民间,在其形成过程中创造了许多神灵,同时也使原有的神灵体系化和精致化,这构成其向上发展的一个走向;但是它始终没有割断自己同民间信仰及其崇拜的联系,依然不断地将某些民间神祇纳入自己的神系之中,这是道教的另一个基

本走向,即向民间深入发展。在明代,随着中小城镇的兴起,道教又与市民文化交融在一起。

那些祀奉民间俗神的道教庙宇虽然不如祀奉道教尊神的庙宇规模巨大,但它们分布极广且为数众多。那些祀奉山神、雷神、河神、海神、土地、城隍、妈祖、黄大仙,以及关帝、文昌、二郎神、龙王、药王、蚕神、紫姑、瘟神、财神的庙宇,或单独建置,或作为宫观建筑群的一部分。其中较著名者如辽宁北镇庙、广州南海神庙、山东泰山岱庙与碧霞祠、北京东岳庙、山西解县关帝庙、四川灌县二王庙、陕西耀县药王庙、香港黄大仙观、台湾北港朝天宫等。无论大小,它们都是定期或不定期的群众性宗教崇拜活动的中心。

这种群众性的宗教崇拜活动,具有较强的自发性,其组织(如下面引文中所提到的“香会”和“妇人会”)是临时性的,虽为“乌合之众”,但却热闹非凡。据说3月28日为东岳大帝诞辰,明代民众每年是日举行祭仪:

(东岳庙)规制宏广,神象华丽。国朝岁时敕修,编有庙户守之。三月二十八日,俗呼为降生之辰,设有国醮,费几百金。民间每年各随其地预集近邻为香会,月敛钱若干,掌之会头,至是盛设,鼓乐幡幢,头戴方寸纸,名甲马,群迎以往,妇人会亦如之。是日行者塞路,呼佛声振地,甚有一步一拜者,曰拜香庙。有神浴盆二,约可容水数百石,月一易之,病目人虔卜得许,一洗多愈。(《宛署杂记》卷17)

然而这种定期或不定期的群众性崇拜活动,具有民俗节日的性质,它不仅仅具有宗教的作用,而且具有“旅游”观赏和娱乐的功能,特别是在春季举行的民间俗神的祭祀活动,更具有这种特点:

四月一日至十八日，倾城趋马驹桥，幡乐之盛一中岳庙，碧霞元君诞也。（《帝京景物略》卷2）

（高粱桥元君庙）塑像如妇人育婴之状，备极诸态。桥适当前，即西湖水流入禁城口也。俗传四月八日娘娘降生。妇人难子者宜以是日乞灵，滥觞遂至倾城妇女无长少竞往游之，各携酒果音乐，杂坐河之两岸，或解裙系柳为围，桩点红绿，千态万状，至暮乃罢。（《宛署杂记》卷17）

甚至有人利用民间信仰的这种特点，“制造”出宗教热潮。如北京的娘娘庙，祭祀碧霞元君，旧有五顶之说，即弘仁桥（马驹桥）、麦庄桥（西顶）、草桥（中顶）、东直门（北顶）、高粱桥五处。1608年，兴建西顶娘娘庙，其地势较低洼，“都中有狂人倡为进士之说”，一时间，不论男女老少，贵贱圣俗，筐担车运或囊盛马驮，络绎如织。“甚而室女艳妇，藉此机会以恣游观，坐二人小轿而怀中抱土一袋，随进香纸以徼福”（《酌中记》）

而有些民俗活动，最后演变成宗教意味极其淡化，人们甚至已经不在乎其宗教意义，而只剩下民俗节日的“热闹”了，最典型的是当时京城的“燕九节”：

京师正月灯市，例以十八日收灯，城中游冶顿寂，至次日都中士女倾国出城西郊所谓白云观者，联袂嬉游，席地布饮，都人名为耍烟九，……然京师是日，不但游人塞途，而四方全真道人不期而集者不下数万，状貌诡异，衣冠瑰僻，分曹而谈出世之业。中贵人是日散钱施斋，京都无赖，亦有趁此时腐其童稚者，则闾九之说亦似不妄。（《万历野获编补遗》）

这个节日究竟原本是个道教节日世俗化了，还是民俗节日借助于宗教场所而引来四方道士，已是庄周梦蝶说不清了，但这

恰恰说明明代的道教与民间文化已经是此中有彼，彼中有此，相互交织在一起了。除此之外，道教还以通俗的、民众喜闻乐见的形式深入民间，比如明代周宪王朱有燬就以编写神仙道化合剧著称，《八仙庆寿》经过他的整理，情节更为生动，人物也更加丰富；而明代陆西星所写的《封神演义》则使道教的许多神仙传说变得妇孺皆知。

四、艰难创业的基督教(天主教)

任何人,只要他是虔诚地信仰某一种观念,都会把它视为绝对的真理,笃信之,实践之,捍卫之;同时,还会自觉不自觉地传播这种信仰,让自己熟悉的亲友甚至自己不认识的人们也能够分享这种“得救”的幸福。古往今来,世界上的各种宗教中,世界上的各个民族中,都有许许多多的人(像我国唐代“西天”取经的玄奘、东渡传法的鉴真)把自己的一生奉献给传播某种信仰的事业之中。尽管由于时代与文化的差异,人们会对这种或那种信仰的内容做出不同的评价,但没有人能够否认有志之士传播其信仰的崇高精神,因为这种行为不仅推动了人类文化的交流,推动了文明的传播,而且体现了爱他人、爱人类的博爱之心。

这种精神也构成基督教不懈东传的一种动力。基督教最迟于唐代已传入中国,据“大秦景教流行中国碑”记载与后世学者的研究,当时传入中国的“景教”实际上是基督教的聂斯托里派。聂斯托里派是公元5世纪才形成的基督教派别之一,后流行于如今的叙利亚和两伊地区,7世纪由叙利亚传教士阿罗本传入中国,受到唐太宗的礼遇,被封为“镇国大法主”。此后景教迅速发展,一时间“法流十道”,“寺满百城”。然而在唐武宗下令灭佛时(845年),景教也受到牵连,寺院被废弃,教士2000余人被驱逐。从此景教只流传于中国的边远地带,在内地则销声匿迹了。

时至元代,蒙古族建立的大帝国横跨欧亚大陆。原来流行于中亚与蒙古的聂斯托里教派(即景教)在中国内地恢复活动,罗马教皇也派遣教士把罗马天主教传入中国。当时人们把在华的基督教各派统称为“也里可温教”(也里可温为蒙语,意为“有福之人”或“信奉福音的人”),或“十字教”。1245年,教皇英诺森4世派遣方济各会士柏朗嘉宾来华劝说蒙古大汗皈依天主教。1294年,罗马教皇又派遣特使孟高维诺来元大都(今北京),并获准在京传教。孟高维诺先后在元大都建了3座教堂,受洗入教者达6000多人。在孟高维诺来华20年时,北京、泉州、甘州、宁夏、杭州、温州、镇江和扬州等地都建有“十字寺”,元政府还设立了专门管理基督教事务的机构“崇福寺”。然而当时信奉也里可温教的信徒大多是蒙古人与迁居内地的中亚人,在汉族民众中没有牢固的基础,所以当元朝大厦骤然倾倒时,基督教在中国也再次夭折。

(一) 举步维艰,叩开关门

明王朝进入中期以后,封建社会再次陷入危机的漩涡,尽管封建的国家机器还能勉强控制局势,但资本主义萌芽已露端倪,既有的上层建筑也在日趋腐败中成为强弩之末,因而在社会结构中出现许多缝隙,使新事物或新思想得以生长。

1. 重新点燃的传教圣火与坚固的磐石

就基督教而言,16世纪欧洲封建社会的危机与宗教改革运动也使传统的基督教(即天主教)受到挑战。1517年万圣节,既是司铎又是教授的路德公布了他的《95条论纲》,就赎罪券问题

批驳罗马教皇的所作所为,拉开了宗教改革的帷幕。随后在德国形成路德宗(信义宗)、在瑞士形成加尔文宗、在法国形成胡格诺派、在英格兰形成圣公会等。面对风起云涌的改革大潮,面对昔日辉煌的帝国大厦即将倾倒的危机,罗马天主教内部产生强烈的反应。其中最为重要的反应之一,是传教热情的复兴与高涨。

重新点燃天主教徒传教热情的“火炬”是耶稣会的创始人罗耀拉。他出身于西班牙北部的一个贵族家庭,当过宫廷侍卫,后参军入伍,在作战中表现英勇,受重伤而退役。在养伤期间他树立了献身传教事业的决心,后进大学接受教育,并于1534年组织了一个学生小团体,1540年由教皇批准正式成立耶稣会(其基本宗旨是听命、贞洁、清贫)。沃克尔指出:

天主教会热忱的充分发展也表现在海外传教事业上。致力于传教事业的主要是各隐修会,值得注意的是多米尼克会和法兰西斯会,耶稣会自成立之时起也热情洋溢地投入传教工作。由于它们的努力,基督教传播到了美洲南部、中部和北美洲大部分地区。菲律宾皈依基督教也是这些隐修会的功劳。^①

除了中国封建王朝的社会失控与天主教的传教热火重新点燃这二个因素之外,基督教得以再度东传的第三个因素是“地理大发现”。元朝覆亡之后,中亚地区崛起了以伊期兰教文化为立国之本的奥斯曼帝国,在印度半岛则兴起了崇尚伊期兰教与印度教的莫卧儿帝国。这二个封建帝国像一片无际的汪洋,西方的传教之舟或被惊涛骇浪所倾覆,或如泥牛入海。

然而在大陆变成西方传教士“望洋兴叹”的“天堑”时,“地理

^① 《基督教会史》中国社会科学出版社,1991年版,第481页。

大发现”却使不可逾越的海洋成为传教的新通道。西方传教士既可以绕过非洲的好望角，经印度洋而达到中国；也可以由大西洋向西航行，穿过美洲而到达中国。西方传教士千辛万苦地东来传教，不可否认地同西方殖民主义的扩张运动密切相关，“夫寻获新地之葡西二国，其志固在殖民拓地”；然而同样不应忽视的是作为虔诚信徒所特有的那种“分享”动机，这也就是徐宗泽先生所说的“然欲圣教之福音传布于东方民族，亦其素愿也”。

基督教第三次传入中国的先驱者是西班牙传教士沙勿略(S. Franciscus Xaverius, 1506—1552年)。沙勿略是耶稣会创始人罗耀拉的好友，1541年离开里斯本，辗转一年来到印度果阿，开始在东南亚各地传教。1549年他随葡萄牙使节乘中国商船到日本山口和丰后等地传教。在现今依然保存的一些书信中，可以看到沙勿略的基本思路：第一，日本文化来自中国文化，要想使日本人接受福音，必先使其源头——中国人及其中国文化接受基督教文化；第二，中国的政治、经济、文化条件都优越于日本，是在东方传播福音的最理想的基地；第三，传教工作一开始就要采取本土化的方式，即用当地人的母语来传播福音。

日本有一板东(即今关东)大学，规模宏大，僧侣颇多，研究教义和各宗派学说，但所有教义与宗派无不传自中国……中国幅员广大，境内安居乐业，绝无大小战乱。据曾往中国的葡人报告，中国为正义之邦，一切均讲正义，故以正义卓越著称，为信仰基督的任何地区所不及。就我在日本所目睹，中国人智慧板高，远胜日本人；且擅于思考，重视学术。中国物产丰富，且板名贵；人口繁盛，大城林立；楼台亭阁，建筑精美，部分采用石料。人人皆说中国盛产绸缎。有些中国人对我说：中国境内亦有若干不同宗教，察其所言，

似为回教或犹太教。至于是否有人信奉基督,则语焉不详。

我准备今年(1552年)前往中国京都;因为,如谋发展吾主耶稣基督的真教,中国是最有效的基地。一旦中国人信奉真教,必能使日本吐弃现行所有各教学说和派别。

中国面积至为广阔,奉公守法,政治清明,全国统于一尊,人民无不服从,国家富强。凡国计民生所需者,无不具备,且极充裕。中国人聪明好学,尚仁义,重伦常,长于政治,孜孜求知,不怠不倦。中日两国,一衣带水,相距甚近。中国人为白色人种,不蓄须,眼眶细小,胸襟豁达,忠厚温良,国内无战事。如印度方面无所牵制,希望今年能前往中国。

我们现在正以日文编撰一书,讲述天主造世及耶稣小传;然后,计划将此书改写为中文,以便带往中国,使中国人知我亦通中国文字。^①

尽管沙勿略有如此高昂的热情,明政府却依旧实行海禁。沙勿略于1551年和1552年先后二次来到广东上川岛,但始终未能获准登陆。与此同时,沙勿略在长期的传教奔波中(1542—1552年的10年中,他步行传教10万公里以上),已经心力憔悴。他一病不起,带着未实现的梦想与深深的遗憾于1552年12月病逝于上川岛。

沙勿略死后,又有一些传教士来华。1557年,葡萄牙人帮助中国政府剿灭海盗,事毕之后,嘉靖皇帝批准他们在澳门交纳地租建房居住。1562年,贝莱士神父与戴衰拉神父来到澳门,开始在华人中传教。澳门的第一位主教是加尔南芳,他是个耶稣会士,尽管对传教非常热心,但其基本的思路是完全“西化”,即信

^① 方豪《中国天主教史人物传》上,中华书局,1988年版,第60—61页。

教者必须学葡萄牙语,取葡萄牙名,按葡萄牙方式生活。徐宗泽把这种情况概括为“不啻进教即成为葡国人也”。《澳门纪略》说:

其唐人进教者,约有二种:一系在澳进教,一系各县每年一次赴澳进教。其在澳进教者,久居澳地渐染已深,语言习尚,渐化为夷,但其中亦有数等,或变服而入其教,或入教而不变服,或娶儿女而长子孙,或藉资本而营贸易,或为工匠,或为兵役……

徐宗泽在《中国天主教传教史概论》中明确指出“此等传教方法,不能深切入境而问俗之情”。中国政府与中国的士大夫总是将这些“洋人”以及信奉“洋教”的中国人视为异己的文化,异己的人群。所以身居澳门的传教士虽然在传教工作上有所进展,即开始有一些中国人接受基督教,但他们本人却依然像沙勿略一样,咫尺天涯,始终未能踏上中华大陆,他们只能望着边界上的石山叹息:“磐石呀!磐石呀!什么时候可以开裂,欢迎吾主啊!”

2. 由以“礼”开路到以信服众

1578年,在中国政府方面与基督教方面都做出了直接影响到基督教在华的传教事业的重大举措。首先,中国政府在这一年开始允许外国商人每年春秋二季在广州定期通商。届时,外国商人可以白天上岸交易,但晚上必须返回其商轮,不许留居岸上。这种一年二季的通商交易,虽然还有种种限制,但对传教士来说,则是深入大陆民间直接传教的极好机会。

其次,意大利传教士范礼安作为耶稣会总会长的特使,在巡视印度之后,于1578年来到澳门。他审时度势,对耶稣会在华传教方针做了重要的调整,他取消了原先在宗教仪式中强制推行

西方习俗,使用拉丁语的做法,转而注重学习中国语言与文化知识,适应中国的民族习俗。范礼安在制定新政策的同时还采取了二个步骤,一是“在澳门成立一中国会口及圣堂,专为中国教友者”;二是从印度调来三名青年传教士,在澳门专修中国语言文字,准备深入内陆传教。这三名青年传教士,一个是巴范济(P·Pasio),一个是罗明坚,第三个便是名扬遐迩的利玛窦。

由于双方都做出了开放自己的行动,因而使基督教在中国的传播有了实质性的进展。1581年春,罗明坚(Ruggieri, 1543—1607年)乘葡萄牙商船来到广州,得到中国政府的特许,居留海岸并举行弥撒祭仪,但时间较短,通商期结束,他不得不随葡萄牙商船离去。

在正常情况下,无论是中国的老百姓还是皇帝大臣,一般说来并不排斥新鲜事物,也不拒绝与“洋人”交朋友,但是中国文化相当注重人的品德,讲究忠信持久。所以中国人与中国政府在接触外界时,往往不是一下子将胸扉打开,而是相当务实又相当谨慎地了解对方,一步一步地缩短与对方的距离。从结果上看,罗明坚的广州之行在中国政府官员和士绅中产生了好感,因为当罗明坚于同年秋再次来到广州时,广州官府准许他享受与东南亚进贡使节同等的待遇。

然而不可否认的是,文明的传播尽管是一项很高尚的事业,但它往往以肮脏的勾当为其先行官,比如罗马帝国的灿烂文化以及这一文化在欧亚大陆的传播,是以罗马帝国血腥地征服周边民族为代价的;现代科技成果从根本上提高了人的生活质量,但新的科技产品往往是借助于“走私”这个渠道出现在其他民族的家庭里或市场上。同样,罗明坚与利玛窦在叩开中国大门的过程中,为了把高尚无比的福音送给中国人民,也利用了某些

官员的贪欲。

1582年,广东新制台陈文峰贪墨为心,察知与澳门葡人通商有厚利可获,因许葡国官厅遣使臣至广东,商榷通商事务,罗明坚乘此良机,亦与葡使同往;制台且请罗公至肇庆府制台署下榻,并暗示罗公将来可以在此居留。范安礼得此喜讯,非常欣慰,1582年12月27日,即遣罗明坚、巴范济二司铎往肇庆,并献许多贵品,其中最珍贵者,乃利玛窦自印度带至澳门之西国自鸣钟一具。总督见此珍贵礼品,喜悦逾常,允许罗公在肇庆府东关天宁寺中居住,并可以传教,举行圣祭。^①

陈文峰作为封建官员,以权敛财,他注重的不是罗明坚等人的信仰,而是他们的礼品。对他来说,最根本的是保住自己的官职,钱财是头戴乌纱帽的应有之意,否则人财两空。按照当时的政策,把外国人引入内地是犯法的。所以,尽管陈文峰的珍贵礼品的“交易”中同意罗明坚等人在此传教,但他心中时常恐惧,害怕有人奏参他引外人进入内地。为了不留后患,陈文峰在离任之际,毫不客气地将罗明坚等人驱回澳门。

然而在传教士方面,尽管以贵重礼品结交官府,但其目的不是要满足私欲,中饱私囊,而是要推进传教的事业。他们的传教热情以信仰为依托,以信仰为目的,因而能够百折不挠,激流勇进。罗明坚就是这样一种人,他并没有因挫折而气馁,回到澳门短暂休息后,又和利玛窦一起于1583年夏季再次来到广州。

罗明坚与利玛窦在广州受到当地官吏的优待,但未能获准留居陆岸。他们找到罗明坚在官署中的某些朋友,请他们引见新

^① 徐宗泽《中国天主教传教史概论》,上海书店,1990年版,第171页。

任制台郭应聘，他们以在商贾云集喧嚣杂沓的澳门无法进行“念经和祈祷，隐居和默想”为理由，请官府给“一块小小的空地建造一处寓所和一座教堂”，并允许他们在内陆传教。这些人在郭制台面前大讲“西士有种种奇物珍品可献为礼，与夫允许彼等居住之裨益”，郭应聘听后心为之动，于是派兵士手持肇庆府王太守的书信到澳门请罗明坚与利玛窦。

罗明坚、利玛窦得此喜讯，即整备欧洲带来之许多奇巧异物，起程赴肇庆；1583年9月10日乃到，承当地官长欢迎接待；14日郭制台延见二公于公署，王太守指定府东滨河之地许教士建筑圣堂。^①

罗明坚与利玛窦此行取得的成果既是非常重要的，又都是实质性的。成果之一是兴建教堂，教堂的中央作为圣堂，祭台上最初供奉圣母抱耶稣像，后改为耶稣像。圣堂左右是司铎住房。成果之二是他们得到官储的正式文书，其中确认教堂为教会的产业，并允许他们自由传教。成果之三是他们吸取以前的教训，不再仅仅走“上层路线”，而是广泛结交各级官员和文人，展示他们带来的地图、地球仪、日晷、自鸣钟、三棱镜等，深得地方士绅的尊重。成果之四是他们在短短的几年内发展了大约80名教徒。他们虽然是以“礼”开路，但方法与结果却是以信服众，无论在新教徒方面还是在非教徒方面，都建立了较高的声誉。

尽管罗、利二人在很短的时间里便打开了局面，但传教士们并不乐观。陈文峰的教训依然像一片乌云笼罩在他们的心头。比如范礼安就明确认识到，业已打开的局面和已经形成的良好印象，很可能随着官府的态度转变而转变；一旦官府改变其态度，

^① 同上，第172页。

传教士立即丧失其立足之地。要求长久之道,必须尽快得到中国皇帝的特许。所以范礼安于1588年派遣罗明坚由澳门返回罗马,意欲说服罗马教廷与西方国家和中国互通使节,以便取得合法的传教地位。谁知那时教皇更换频繁(在1590—1591年的二年中有4位教皇相继逝世),教廷疲于治丧,与中国建交之事迟迟未决,罗明坚人虽返回罗马却无法完成其使命,于1607年在罗马逝世。

(注:徐宗泽认为罗明坚的在华传教生涯中有二件事值得大书特书。其一,罗明坚是外国教士中首先到内地居住的,并且在肇庆与绍兴奠定了传教事业的基础。据说他曾说服两广总督郭应聘的父亲人教受洗。其二,罗明坚首先以汉字汉文撰写有关天主教教义的书,此书名为《天主圣教实录》,成书于1584年。)

(二)“西儒”利玛窦

利玛窦(Matteo Ricci, 1552--1610年)是意大利人,他15岁加入耶稣会,献身传教事业,28岁时在印度果阿升为神父。1582年到澳门学习中文,1583年随罗明坚到肇庆传教。罗明坚离华后,利玛窦一人独自传教。方豪在《中国天主教史人物传》中评价利玛窦“恐怕是从古以来,所有到过中国的外国人中,最出名的一个。他在生时,除为全国士大夫所倾倒之外,更闻名日、韩二地,卒后不久,他的著作二次在越南重刻。明清之际,教外人有时简直称天主教为‘利氏之教’或‘利氏学’;其他外国教士则被称为‘利氏之徒’。甚至于所有十六七世纪传人的西学,一律归之于利氏”。利玛窦在华传教仅仅27年,但他对近代中国文化的发展、以及中国知识分子的影响却相当巨大和深远。为了让中国人

早日接受他所信爱的天主教,利玛窦付出了极大的心血。

1. 将自身形象、传教方式、教义教理“儒化”

1583年,当利玛窦第一次随罗明坚踏上中国陆地时,完全是“胡僧”的扮相。肇庆知府王泮为罗明坚与利玛窦所建的第一座教堂题匾额为“仙花寺”、“西来净土”;罗、利二人剃须发,着僧衣僧冠(与印度婆罗门非常相似)。而罗明坚在肇庆所著第一部讲解天主教教理的中文著作,最初的书名题为《新编西竺国天主实录》,署“天竺国僧辑”。

1589年新任刘制台给利玛窦下了逐客令,让他离开肇庆但允许他到韶州择地居住。利玛窦在韶州建造了新居,在那里攻读儒家经典,延师讲授“四书章句”,并自行意译成拉丁文,是为《四书》最早的外文译本。他在序言中称颂儒家的伦理观念,将其与古罗马哲学家塞涅卡的名著相提并论。利玛窦在中国生活的时间越长久,对中国社会越了解,就越重视中国士大夫的社会作用,就越体会到儒家文化在传统文化中的支柱作用。所以当苏州瞿太素路经此地慕名访问利玛窦,并劝他易僧服为儒服时,利玛窦欣然改装,留须蓄发,穿丝绸服装;并向范礼安建议将此作为传教士的统一策略。这一方法于1594年获准实行。

除此之外,利玛窦将圣徒保罗的“在什么样的人中成什么人”的教导作为座右铭,刻苦研习中国经籍,并以此著书立说,宣传天主教教义。他还将饮食起居中国化,“见人膜拜如礼,人亦爱之,信其为善人也”(李日华《紫桃轩杂缀》);并将罗明坚所著《新编西竺国天主实录》改名为《天主圣教实录》,经他本人与肇庆文人修定后刊行,散发千余册。

基督教作为外来的宗教,要想在中国这样一个传统文化的

力量异常强大的社会里落户生根,必须与其主导文化相认同。无论利玛窦采取的是“六经注我”还是“我注六经”的策略,他刻苦钻研中国的经典,取其精华,形成了一条与中国文化、特别是与孔孟之道及敬天法祖的基本观念相结合的传教路线,使基督教成为中国士大夫与老百姓易于理解和乐于接受的东西,比如他在《天主实义》中说:

吾天主乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰:“郊社之礼,所以事上帝也”……《周颂》曰:“执兢武王,无兢维烈,不显成康,上帝是皇”。又曰:“于皇来年,将受厥明,明昭上帝”。《商颂》曰:“圣敬日跻,昭假迟迟,上帝是祇”。《雅》云:“维此文王,小心翼翼,昭事上帝”。《易》曰:“帝出乎震”。夫帝也者,非天之谓,苍天者抱八方,何能出于一乎?《礼》云:“五者备当,上帝其飨”。又云:“天子亲耕,粢盛秬鬯,以事上帝”。汤誓曰:“夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正”。又曰:“惟皇上帝,降衷于下民,若有恒性,克绥厥猷,维后金縢”。周公曰:“乃命于帝庭,敷佑四方”。上帝有庭,则不以苍天为上帝可知。历观古书,而知上帝与天主,特异以名也。

利玛窦这样做,不是要宏扬儒学,而是要通过基督教中国化而达到中国基督教化的目的。徐光启将利玛窦的传教方针概括为“驱佛补儒”,周燮藩在《中国宗教纵览》中指出利玛窦的传教策略是联合儒家反对佛道。利玛窦公开攻击佛教是偶像崇拜,“专以辟佛为事,见诸经像及诸鬼神像,辄劝人毁裂”(《蒿庵闲话》)。但他却听任教徒奉行祭天、祭祖、拜孔等礼节习俗,并不视为偶像崇拜。与此同时,利玛窦还援引“先儒”反对“后儒”,即要把所谓误入歧途的“后儒”复归于正确的“先儒”。然而其宗旨则是要通过“合儒”、“补儒”而达到“超儒”,即使中国的民众归顺基

督教。利玛窦本人也把这一点说得非常清楚：

如果我们要向这三个教派(儒、佛、道)作斗争的话,那就还有更多的事情要做。然而,我不放弃攻击当时儒生中的某些新观点,他们并不想追随古人。

把儒生派的大多数吸引到我们的观点方面来具有很大好处,他们拥护孔夫子著作中所遗留下的这种或那种不肯定的东西,作出有利于我们的解释。这样一来,我们的人可以博得儒生们的极大好感,而他们是不崇拜偶像的。(《利玛窦全集》第2卷)

利玛窦认为这是适宜中国的一条传教之路,只有这样做才能“逐渐开始散播大面积的种子”,“为整个帝国的全面归化作准备”。

2. 在士绅中广交朋友,扩大影响

利玛窦每到一地便在官吏绅士中广交朋友,比如在肇庆时,他与制台郭应聘,太守王泮,制军刘继文过往甚密;在南雄州他结交太守王应麟;在江西建安府,他与建安王朱多煊交谊甚厚;在南京,他与礼部尚书王忠铭,苏州太守赵心堂成为好友;此外,赵大司寇,张大司徒,王少司寇,叶少宗伯“群慕玛窦名,皆投刺通谒,迭为宾主”;在京城,他与李冢宰,曹都谏,徐太史,李都水,龚大参,郑官尹,彭都谏,周太史,王中秘,熊给谏,杨学院,彭桂史,冯金宪,崔铨司,陈中宪,刘茂宰等成为好朋友。

利玛窦在结交官吏士绅时“不急急于传教,不盲然劝人崇奉天主”,而是将他从西欧带来的各种奇巧物品,如自鸣钟,天文仪器,地理图,三棱镜,洋装书籍等陈列满室,任人参观。当地士绅

“为好奇心所驱使，群相来观，其中有官绅来学，不憚问道者”^①。当然，利玛窦也确实送给各级官吏不少礼品，比如他在肇庆打开局面时，就曾给郭应聘、王泮、刘继文等送了当时算是“稀世珍品”的“洋货”。据《郁冈斋笔尘》记载利玛窦曾以“西洋纸”十番赠王肯堂，《蓬窗续录》记载他曾以倭扇赠冯时可，《程氏墨苑》说他曾以“西洋画”赠程大约，如此等等。

但是送礼不完全是为了满足大权在握的官吏们的贪欲。在中国传统文化中，人们有时把礼物的互赠作为其友谊的组成部分，有时候甚至把这种往来作为其友谊程度的一种标志。在利玛窦的交际活动中，许多礼尚往来的事情属于后一种情形。通过送礼而成为朋友和成为朋友以后相互送礼是二回事，任何人虽然可以通过送礼找到“朋友”，但不会有真正的友谊和信任。实际上，利玛窦之所以在中国的士大夫中产生了相当高的威望和有那么多的朋友，并不是靠他的那些西洋器物，而是靠他自己的德才品行。

陈仪在为艾儒略《性学统述》所作的序言中评论利玛窦说：“当时都中缙绅，交许可其说，投刺交欢，倒屣推重，倾一时名流”。那些不是天主教徒的人，他们对利玛窦的评价往往更能客观地说明问题。比如陈侯光在其《辨学蕊言》说：“近有大西国夷，航海而来，以事天之学倡，其标号甚尊，其立言甚辨，其持躬甚洁。辟二氏而宗孔子，世或喜而信之，且曰圣人生矣”。谢肇淛在《五杂俎》中不仅认为利玛窦辩才好，而且认为他所著的《天主实义》比佛老之说亲切：

天主国在佛国之西，其人通文理，儒雅与中国无别。有

① 参见徐宗洋《中国天主教传教史概论》。

利玛窦者，自其国来，四年方至广东界……其书有《天主实义》，往往与儒教互相发明，而于佛老一切虚无若空之说，皆深诋之。余甚喜其说为近于儒，而劝世较为亲切，不似释氏动以恍惚支离之语，愚骇庸俗也。与人言恂恂有礼，词辩扣之不竭，异域中亦可谓有人也已！

3. 寻求中国皇帝的支持

中国是个封建集权的国家，各级官员听命于上级，听命于皇帝。如果皇帝尊崇基督教，扶持基督教，那么基督教就会像佛教那样迅速在全国生根开花；如果皇帝持否定的态度，即使给地方官员送再多的礼品，也是朝不保夕，像沙滩上的楼阁没有牢固的根基。对于这一点，身居中国多年的利玛窦认识的非常清楚，因而他利用一切可能的机会到北京争取皇帝的赞许。

1595年，利玛窦在南雄府得知少司马石公奉旨进京供职，便与之一同北上。他们过梅岭，渡赣江，在赣州十八滩遇到险情，与利玛窦同行的若望·巴拉达斯落水溺死，利玛窦抓住舟缆才幸免于难。由于原来答应与利玛窦同行的少司马石公中途改变了主意（实际上是害怕有人奏参他引进外人），利玛窦只得在南京上岸。但是利玛窦在南京也没有久居下来，因为他在南京的一位旧友虽然热情招待，可是与少司马石公一样怕惹一身麻烦。利玛窦无奈，取道转回南昌。利玛窦在南昌通过昔日在韶州结识的王医士

结交皇族、官员与儒生，谈论天文、地理等。他应建安王朱多爌之请，著《交友论》，引述亚里士多德、西塞罗、塞涅卡、奥古斯丁等有关格言百则。还传授西方的记忆方法，作

《西国记法》。利玛窦因此声名大振。^①

1597年,范礼安任命利玛窦为中国传教会会长,指令他要以北京为永久驻地,并为他筹办了一批贡品。1598年,利玛窦得知其友王忠铭升任礼部尚书将进京,便抓住机会以进贡方物,以协助修订历法为由与之同往。同年9月到达北京,但当时正值日本出兵朝鲜,“明廷以朝鲜为中国属国,发兵救之”,利玛窦此时进京,“有疑其为日本侦探者,无敢上达皇上”。利玛窦淹留月余,快快而归,并定居南京。

1600年,利玛窦与西班牙传教士庞迪我再度以进贡方物的名义北上,在山东临清被督税太监马堂拦截,经过一再交涉,利玛窦等人于1601年1月到达北京,并通过马堂的门路将天主图像、天主母像、天主经、珍珠镶十字架、报时自鸣钟、雅琴、万国图志等直接献给明神宗。利玛窦在上疏中说:

大西洋陪臣利玛窦谨奏,为贡献上物事,臣本国极远,从来贡献所不通,遐闻天朝声教文物,窃欲沾被迫其余,终身为氓,庶不虚生;用是离本国,航海而来,时历三年,路经八万余里,始达广东,缘音译来通,有同喑哑,僦居学习语言文字,淹留肇庆韶州二府十五年,颇知中国古先圣人之学,于凡经籍亦略诵记,粗得其旨,乃复越岭,由江西到南京,又淹五年,伏念堂堂天朝,方且招来四夷,遂奋志径趋阙廷,谨到原携本国土物,所有天主图像一幅,天主母图像二幅,天主经一本,珍珠镶十字架一座,报时自鸣钟二架,万国图志一册,西琴一张等物,敬献御前,此虽不足为珍,然自极西贡至,差觉异耳,且稍离野人芹曝之私,臣从幼慕道,年齿逾

^① 周燮藩《中国宗教纵览》,江苏文艺出版社,1992年版,第219页。

艾,初未婚娶,都无系累,非有望幸,所献宝像,以祝万寿,以祈纯嘏,佑国安民,实区区之忠愫也。伏乞皇上怜臣诚恚来归,将所献土物,俯赐收纳,臣益感皇恩浩荡,靡所不容,而于远臣慕义之忱,亦少伸于万一耳,又臣先于本国,忝与科名,已叨禄位,天地图及度数,深测其秘,制器观象,考验日晷,并与中国古法吻合,倘蒙皇上不弃疏微,令臣得尽其愚,披露于至尊之前,斯又区区之大愿;然不敢必也,臣不胜感激待命之至,谨奏。

明神宗(万历)阅览各物后悉令收存,供天主像于御前,置自鸣钟于御几,万国图志珍藏内府,并且召利玛窦于殿前觐见,询问了有关天主教的旨意与西方各国政治情况,然后命礼部款待,授予官职,赐第居住(北京宣武门附近)。从此,利玛窦为宫廷修理时钟,教授雅琴,授予官职,接受俸禄,并获准开堂传教。

4. 在传播西学中传教

利玛窦以传播西方的某些新知识作为吸引中国士大夫、进而传教的开路先锋。他在华 27 年,著述近 20 种。其中主要著述有:《天学实义》,1595 年初刻于南昌;《交友论》(王肯堂为之修饰),成书于 1595 年,1597 年初刻,后收入《天学初函》;《山海舆地图》,即世界地图,初刻于 1584 年;《几何原本》,此书并非人们所说的为《欧几里得》原书前 6 卷的译文,而是利玛窦数学教师的讲义,由徐光启笔述,1605 年初刻于北京,梁启超称此书“字字精金美玉,为千古不朽之作”;此外还有《西国记法》、《二十五言》、《畸人十篇》、《辩学遗牍》、《同文算指》、《圜容较义》、《浑盖通宪图说》、《测量法义》、《测量异同》、《乾坤体义》、《西字奇迹》、《西琴曲意》、《经天核》、以及《勾股义》等。

这些著述,并非全部为弘扬教义教规的传道书,大多数是介绍西方的天文、地理、数学、理化知识,以及音乐、绘画、建筑等方面的知识。利玛窦在客观上成为文化传播的使者,他所介绍的这些知识,虽然在西方世界并不是“前卫”,甚至有些落伍,但却使当时中国的士大夫耳目一新,因而得到一些主张实学、反对空谈心性的士大夫的信赖与合作。另一方面,利玛窦的这些著述之所以能够在中国士大夫中产生较大的影响,也离不开徐光启、李之藻等人的贡献,他们与利玛窦合译西著的成果,实际上是双方互相沟通中西文化传统、相互交流研究心得的过程。《明史·意大利传》说:“其国人东来者,大多聪明特达之士,专意行教,不求利禄。其所著书,多华人所未道,故一时好异者咸尚之。而士大夫如徐光启、李之藻辈,首好其说,且为润色其文词,故其教骤兴”。

利玛窦带来的西洋器物(三棱镜、自鸣钟、世界地图等)和他的中文译著,传播了西学,从而结交了许多对新事物特别感兴趣的官员和文人。利玛窦居住南京时,他的住所成为“南京士大夫聚谈之处,士人视与利玛窦结交为荣。官吏陆续过访,所谈者天文、历算、地理等学,凡百问题悉加讨论”。利玛窦定居北京后,亦终日与公卿士大夫周旋,每日接待少则二十人多则百余人。这些官员与文人通过对西学和利玛窦本人的了解,渐渐对他所信奉的天主教有所了解和兴趣,最终有一部分人受洗入教,号称明代天主教“三大柱石”的徐光启、李之藻和杨廷筠,都是直接受利玛窦的宣教和学术上的引导而先后受洗,徐光启说“吾尝谓其教必可以补儒易佛”;李之藻认为天主教教义“不脱六经之旨”,力倡“天儒合一”;杨廷筠则认为天主教教义与儒家学说“脉脉同符”,“吾人不必疑为异端”。其他与之“交游问学”的学界名人或朝廷

公卿,如瞿太素、冯应京、李天经、张焘、孙元化、王徽、韩霖、段袞、金声、瞿式耜等也先后受洗入教。

5. 民间传教的成果

利玛窦于 1583 年第一次登上中国大陆的国土,于当年底,为一位“将死之老人”授洗。1584 年有二人入教,其中一人为福建的秀才,即“知识分子”,取教名“保禄”;另一人为肇庆的青年,取教名为“若望”。当时大多数士大夫虽与利玛窦有所交往并有所好感,但对于入教问题还是持谨慎的观望态度。1585 年入教者 20 人左右,1586 年中国教徒达到 40 人,1589 年达到 80 人,1596 年达到 100 多人。尽管传教 10 年偌大中国仅有 100 多人入教,而 300 年前孟高维诺在元大都曾建三座教堂,受洗者先后达 6000 余人;但若从另一角度来看,这 100 多人的“增长速度”却达到 100 倍。特别是在 1601 年,利玛窦在北京朝见明神宗,传教活动得到中国政府最高级的“恩准”之后,入教者的绝对数量有了显著的增长。1603 年教徒达到 500 人(即 2 年内有 400 多人受洗入教),1608 年增至 2000 人,至利玛窦逝世之际(1610),中国的天主教徒已达到 2500 人。

在华传教的耶稣会教士,除了利玛窦之外,当时还有葡萄牙人麦安东、孟三德、罗如望、阳玛诺、谢务禄、苏如汉、费奇观,意大利人石方西、郭居静、熊三拔、龙华民、王丰肃,西班牙人庞迪我等。传教的地区涉及广东、江西、江苏、浙江、北京、山东、山西、陕西等地,并在肇庆(1583 年)、韶州(1589 年)、南昌(1595 年)、南京(1599 年)、北京(1605 年)、上海(1608 年)、杭州(1611 年)等地建有教堂。

利玛窦来华传教,为中世纪后期中西文化的交流写下新的

一页。在耶稣会传教士中,他首先进入明朝京城、取得合法的传教地位,在将基督教教义“儒化”的过程中,对当时的中国社会上层产生了较大的影响,并为基督教在华传教事业的发展打下了基础。周燮藩先生在《中国宗教纵览》中对利玛窦在华的传教活动做了如下评论:

作为来华的第一位西学代表人物,他第一次正式向中国介绍了大量的西方宗教和科学技术知识。尽管他的主观意图在于传教,所输入的也不是近代科学知识,但客观上确实使当时的中国学者耳目一新;特别是天文历算、舆地、水利和火器等方面出现的一批专门著作,都具有划时代的意义。同时他又是向西方正面介绍中国历史文化的第一个人。自他以后,中学的西渐及其对启蒙运动的影响,都是不可否认的事实。在这些方面,利玛窦的筚路蓝缕之功是不可没的。^①

(三)明末天主教

在1610年至1650年间,天主教在中国大陆,特别是在民间有了突飞猛进的发展,1615年全国天主教徒达到5000人,1617年南京教案后增至1.3万人,1638年为3.8万人,1650年达到15万人。这中间除了来华传教士的不懈努力外,更多的要归功于中国各界天主教人士,尤其是身为士大夫的天主教徒在护教和弘教方面所做和各种工作。

^① 同上,第222页。

1. “三大柱石”

徐光启、李之藻和杨廷筠被称为明代中国天主教的“三大柱石”。从年龄上说,杨廷筠年长(1557—1627年),徐光启居中(1562—1633年),李之藻年轻(1565—1630年);但从入教时间上说,徐光启最早(1603年),李之藻次之(1610年),杨廷筠又次之(1611年)。所以人们讲到他们时,多以徐、李、杨称之。

(1) 徐光启

徐光启为上海县徐家汇(今属上海市辖区)人,他的家庭几起几落,按照方豪的说法,其曾祖父时“家道中落”,成了自耕农;其祖父弃农经商,中年而亡;其父得亲友协助,家道中兴,但遭倭寇侵扰,房屋田产被“焚废殆尽”。徐光启的青少年时代,看到的是父亲“课农学圃自给”,母亲与祖母“早暮纺绩,寒暑不辍”。这对于他平生注重科学、注重农业与水利、注重军事似有关联。他19岁中秀才,35岁时乡试第一,42岁登进士。70岁时官累进至礼部尚书、兼东阁大学士、后兼文渊阁大学士、并参与机要。

徐光启一生著述颇丰,特别是农业方面,他的许多知识来自亲身经验,陈子龙说他“躬执耒耜之器,亲尝草木之味,随时采集,兼之访问,缀而成书”。徐光启曾列举过自己亲自尝试过的、认为可以在荒年“聊以充饥”的“木皮草根”414种。1608年前后,他将从菲律宾传入福建的甘薯引入江西,经过多次试种而后成功。1613年,他在天津开水田,试验种稻和新的灌溉方法,并试种花草药草等。在此基础上,徐光启先后著有《农遗杂疏》、《屯盐疏》、《种棉花法》、《甘薯疏》、《种竹图说》、《北耕录》、《宜垦令》、《农辑》、《农政全书》等。其中以《农政全书》影响最大,刻印不久就流传到日本。此外,由于他从小便听到许多家乡人民抗击倭寇

的故事，“为此民族意识极强，平时也留心兵书”。1618—1621年他曾担任练兵和保卫京师的重任，并负责制造火器，著有《认氏庵言》、《兵事或问》、《选练百字括》、《选练条格》等。

徐光启是位务实严谨的科学家，他的研究领域很广泛，比如在历史统计学方面，他在《处置宗禄查核边饷议》中，他统计宗室人口的增长为“30年余一倍”；这个发现，比马尔萨斯的《人口论》要早190年。徐光启在《屯田疏稿》中，统计了春秋以来的蝗灾；在《月食先后不同缘故及测验二法疏》中，统计了日食预报之误。1600年，徐光启到北京应试，途经南京时认识了利玛窦，从此开始投身于引进西学的事业之中，他先后翻译了《几何原本》，编译了《测量法义》、《测量异同》、《勾股义》和《泰西水法》等，“想以数学为基础，来解决水利、屯田以及改良兵器等问题”（方豪语）。

徐光启最重要、也是最为人所熟知的，是他主持修正历法的工作。1610年11月的一次日食，徐光启的预报得到证实。1612年钦天监预报日食不准，有人提出请徐光启和李之藻等主持改历，但未能如愿。1628年钦天监预报日食再次失误，崇祯皇帝下令由徐光启督领修历，他成立临时性研究机构的“历局”，先从编译历书着手，并先后请外国传教士邓玉函、龙华民、罗雅谷、汤若望等参与修历工作。新编的历书分批完成，到徐光启逝世之际，已完成77卷，余下的60卷已有30卷定稿，余者也都程度不同地经过他的审改。全书共137卷，通称为《崇祯历书》，清朝改名为《西洋新历法书》。

(2) 李之藻

李之藻出生于仁和(今杭州)的一个武官之家，他29岁为举人，33岁中进士第五名，即被任命为南京工部员外郎，次年

(1599)进北京就职。李之藻“所学很广”，天文、地理、军事、水利、音乐、数学、理化、哲学、宗教等无不研究，《开州志·宦迹》说他“性明敏，法令画一，摘发如神，人莫敢欺。于诸家之学，无所不窥”。

李之藻一生的科学事业与他信奉、弘扬天主教密切相联。他在20岁左右时曾画有中国15省全图；1602年他重刻《利玛窦万国全图》，并作跋言“而其权归于使人安稊米之浮生，惜驹隙之光景；想玄功于亭毒，勤昭事于顾谥，而相与偕之乎大道，天壤之间，此人此图，讵可无补哉？”这表明他当时已经对天主教和利玛窦的传教目的有了较深刻的了解；1603年，李之藻任福建学政，当年利玛窦的《天主宝义》成书，其中亦有和他论道的内容；1605年李之藻开始编著《浑盖通宪图说》，1606年在山东治河；1608年，由利玛窦口授，李之藻演成《圜容较义》；同年为利玛窦的《畸人十篇》作序，对利玛窦其人其教“实已万分敬慕”：

睹其不婚不宦，寡言饬行，日惟是潜心修德，以昭事乎上主，以为是独行人也。复徐叩之，其持义崇正辟邪……迄今近十年，而所习之益深，所称妄言、妄行、妄念之戒，消融都净。……盖常悲乎死之必于不免，且不能以迟速料也；上主之临汝，而不可二也；获罪于天之莫禱也；恶人斋戒之可以事主也。童而习之，智愚共识；然而迷谬本原，怠忽起祇事；年富力强，而无志迅奋；钟鸣漏尽，而尚讳改者众也。非谭玄以罔生，即佞佛为超死，死可超，生可罔，世有是哉？

1608年，李之藻出任澧州，以西法治案牒，《开州志》称他“万精历律；吏会计钱谷，多隐匿，之藻视案牒，以西洋算法正之，众骇服”。其所著《颁宫礼乐疏》十卷被收入《四库全书》，并称之“能得其源流……娴于算法……故因数制律，足自为一家之学”

(《总目提要》)。1613年,李之藻改任南京太仆寺少卿,在此期间,他编译了《同文算指前编》;这是国内介绍西方笔算最早的译本,自加减乘除至开方等,并附有练习题。同年,他上《请译西洋历法等书疏》,其主旨并非限于历算之学,而是主张全面引入西学:

伏见大西洋国归化陪臣庞迪我、熊三拔、阳玛诺等诸人,慕义远来,读书谈道,俱以颖异之资,洞知历算之学,携有彼国书籍极多,久渐声教,晓习华音,在京士绅,多与讲论。……其书非特历术,又有水法之书,机巧绝伦,用之灌田济运,可得大益;又有算法之书,不用算珠,举笔便成;又有测望之书,能测山岳江河远近高深,及七政之大小高下;有仪象之书,能极论天地之体,与其变化之理;有日轨之书,能立表于地,刻定二十四气之影线;能立表于墙面,随其三百六十向,皆能兼定节气,种种制造不同,皆与天合;有《万国图志》之书,能载各国风俗山川险夷远近;有医理之书,能论人身形体血脉之故,与其医治之方;有乐器之书,凡各钟琴笙管,皆别有一种机巧;有格物穷理之书,备论物理事理,用以开导初学;有《几何原本》之书,专究方圆平直,以为制作工器本领。……如蒙俯从未议,敕下礼部,亟开馆局,……但系有益世用者,渐次广译,其于鼓吹休明,观文成化,不无裨补。

1613年,李之藻迁任高邮制使,他为官一任,造福一方,特别在治水方面卓有成效,后被当地百姓敬奉于“七贤祠”,可见其功德无量。1621年,李之藻任监督军需光禄寺少卿兼管工部都水清吏司事,在此阶段,他和徐光启在军事防御方面发挥很多作用,并在澳门招募葡萄牙兵和督造武器。1623年,他翻译《寰宇

诠》，1627年又着手翻译《名理探》，1629年入京与徐光启等修译历法。即任之后，很快与人合作译出《历指》、《测量全义》、《比例规解》和《日躔表》等，但不幸病亡。

(3) 杨廷筠

杨廷筠出生于书香门第，“祖孙父子甲科”。他23岁成举人，26岁中进士，知江西安福县，任期内“缓催科，均徭役尤加意学校”，被民众誉为“仁侯”。1598年他升为监察御史，1602年任湖广道御史，1604年任四川道掌道事，1609年任江苏督学，访方孝儒后裔，建“求忠书院”；同年称病告归，“其自督学解组归也，左右图书，手未尝辍轶；越抚朱公深相敬慕，将使都人士矜式，爰选西湖佳胜，籍皋比而推公讲席。公倡道学。结‘真实社’，讨论勤修，遐迩知名”（丁志麟《杨淇园先生超性事迹》）。

1611年，杨廷筠由笃信佛门转而受洗入教，在杭州引起轰动，丁志麟说他此举“实冒国人之大不韪，并遭各地入士的‘围剿’。”入教之后，杨廷筠出资建圣堂一所，并使自己的父母妻子儿女先后入教，方豪概括他为教会和地方办的公益事业有四个方面：兴仁会；设义馆；立公墓；刊圣书。杨廷筠所兴办的“仁会”，实际上是一种慈善团体。当时杭州盛行“放生”，他认为“爱物不如仁民”，所以招集缙绅，将每月存储或劝募所得，用以施舍衣粮医药等。后听从艾儒略神父建议，“置产千金，以利息作为基金，俾策久远”。

1622年，杨廷筠出任河南按察使司副使，同年，他将家族墓地献为教士墓地，在此前后，他的家也成为教士居住、避难的场所。1623年，杨廷筠升为光禄寺少卿，1624年任顺天府丞。当时无锡“东林书院”已经成立，徐光启、李之藻、杨廷筠皆前往讲学，西方传教士也把东林书院看作传教的有利之地，不久，东林党与

魏忠贤发生冲突,杨廷筠罢官还家。1626年,70高龄的杨廷筠在杭州捐资建学校一所。1627年,他又“筑华丽教堂一所,西士住宅一处,修道院一所”。然“工竣而疾笃”,不久去世。

统观徐光启、李之藻、杨廷筠的生平,他们不愧是中国天主教的“三大支柱”。首先,他们不仅仅是信教,而且深深被西方传教士带来的“新”知识所吸引。他们富国强兵的民族意识很强,一方面呕心沥血翻译大量西学著述,在这方面,李之藻对“中国初期教会贡献极大,尤其在文化方面。最主要的是他在卒前一年,编刻了第一部天主教丛书,名为《天学初函》”(方豪语);另一方面则是身体力行,将这些新知识、新方法付诸实践,用成功的事实来教育国民,在这方面徐光启尤为卓越。

其次,他们无论在人品上还是在政绩上都堪称楷模,在他们身上,天教儒风浑然一体,许多中国老百姓虽然看不懂《几何原本》,但却通过他们了解了天主教,比如杨廷筠在故里杭州的种种义举,就使武林(今杭州市内)人纷纷入教。徐光启入教后,传教士在上海很快就打开了局面。他们将外来的“洋教”中国化,译述西方的科技新知识,使之成为中国人能够接受的东西,所起的作用是西方传教士无法取代的。同时,他们又利用自己所拥有的政治地位和社会威望,发展和保护天主教,这一点,在“南京教案”中表现得十分显著。

2. 南京教案

1610年利玛窦去世后,意大利传教士龙华民继承利玛窦总掌中国教务。他的思路与利玛窦很有分歧,利玛窦认为是无关紧要的,如祀天、祭祖、拜孔等仪式,他都斥为迷信,禁止教徒参加。这种宗教组织的“非本土化”倾向引起社会各界人士的反感,反

教风潮随之而起,并很快引起风雨飘摇中的明朝廷的反应。

1616年,南京礼部侍郎沈淮连续三次向明神宗上疏,认为西方传教士散处中国,时有窥伺之举;劝人崇奉天主,不祀祖宗,是教人不孝,有背名教;私习历法,有乖律例私习天文之禁;聚男女于一室,抹圣油,洒圣水,易败坏风俗,淆乱纲纪(参见《南宮署牒·三参远夷疏》)。以此为端,许多士大夫著书立说,如虞淳熙著《利夷欺天罔世》、林启陆著《诛夷论略》、邹维琏著《辟邪管见录》、王朝式著《罪言》、钟始声著《天学初征》及《天学再征》、许大受著《圣朝佐辟》、李生光著《儒教辨正》等,指责天主教“暗伤王化”、“诬妄先师”、“左道惑人”等,从而掀起非教风潮。

与此同时,身在北京的徐光启亦上《辨学章疏》,不仅从各方面赞誉传教士,而且以身家性命为之担保:

臣累年以来,因与讲究考求,知此诸臣(西方传教士)最真最确。不止踪迹心事,一无可疑,实皆圣贤之徒也。其道甚正,其守甚严,其学甚博,其识甚精,其心甚真,其见甚定。在彼国中,亦皆千人之英,万人之杰。所以数万里东来者,皆务修身以事天主,闻中国圣贤之教,亦皆修身事天,理相符合,是以厉苦艰难,履危蹈险,来相印证,欲使人人为善,以称上天爱人之意。(《徐文定公集》卷5)

李之藻在高邮,杨廷筠在杭州,都致书南京官员请求保教;杨廷筠还撰刻《鸾不并鸣说》和《圣水纪言》,“剖辨天主教与白莲、无为诸教不同”。然而沈淮得到礼部尚书东阁大学士方从哲的支持,下令孙光裕逮捕传播教士王丰肃和谢务禄,并陆续关押教徒二三十人。然后“具疏奏请,勾结内监”,于1617年春正式颁布朝廷禁教之令。传教士庞迪我、熊三拔、王丰肃、谢务禄等被押解广东;南京的西式教堂及教士住所“悉行拆毁,其圣像经书等

件则举火焚烧,其他什物入宫”。

1621年,山东白莲教起义,沈淮升任礼部尚书东阁大学士,他勾结魏忠贤,指责天主教为白莲教,再次指使南京逮捕教徒,传教士纷纷迁居杭州杨廷筠家或上海徐光启家避祸。然而信仰、特别是宗教信仰,有时却是越迫害越坚定,而且越发展,就在南京再次大肆逮捕教徒的同时,杭州却有1600“成人付洗”(徐宗泽《中国天主教传教史概论》,第197页)。1623年沈淮被首辅叶向高排斥,南京教案才告平息。

南京教案虽以沈淮为首,但实际上是二种文化的冲撞,只要天主教没有彻底地“中国化”,这种冲撞就不会终结。当1625年传教士艾儒略到福建传教时,便引起施邦曜、黄问道、陈候光、李维垣、黄贞等士大夫的反感,于是又有《示禁传教》、《辟邪解》、《辨学刍言》、《请颜茂猷辟天主教事》、《不忍不言》、《破邪集》等非教论著问世,“掀起一股不大不小的风潮”。

明末之际,北有满洲崛起,东有倭寇侵扰,加之农民起义此伏彼起;而历法多年失修,推验屡误,对于以农为本和崇尚天人合一的中国来说,也是至关重要的大事。这二方面的因素迫使明王朝重新召回被驱逐的传教士,帮助制造兵器和修订历法。在徐光启的推荐下,传教士邓玉函、龙华民、阳玛诺、艾儒略、毕方济、汤若望、罗雅谷等先后来京供职,“取得合法身份,有了传教的便利”。崇祯初年,龙华民、汤若望、罗雅谷三人甚至可以出入宫禁,天主教也因此深入宫廷。传说明思宗信奉天主教,曾下令将宫中佛像用麻绳铁索拖曳而出(木陈忞《北游集》)。当时的宗室内臣,皇亲眷属,信教者不乏其人,传教士“出入宫廷,颇形利便,与太监等往来,常乘机言圣教道理”(徐宗泽《中国天主教传教史概论》)。1630年,御马太监庞天寿首先领洗入教。

初由 10 人,渐至 40 人,妃嫔皇子亦有奉教者,禁中安治圣堂一座,汤若望屡次在内举行弥撒,施行圣事,数年之内,宫中之受洗者,有 540 人之多。(徐宗泽《中国天主教传教史概论》)

这一时期,天主教无论在中国社会上层,还是在民间都有了较大的发展,1613 年,在华传教士不足 20 人,会所只有 5 处(北京、南京、肇庆、韶州、南昌),教徒不过 1 万。进入 17 世纪 20 年代后,龙华民在济南开教,汤若望在西安开教,高一志在山西开教,毕方济在开封开教,郭居静、金尼阁在杭州开教,艾儒略在福州开教,何大化在武昌开教 1632 年天主教传入海南岛,1641 年传入四川,至崇祯末年,除云南、贵州外,全国 15 个省已有 13 个省传入天主教,并分为华北(北京、山东、陕西、山西、河南)、华南(南京、江西、湖广、四川、浙江、福建)二大教区,广东与广西由澳门主教区兼管。

除了耶稣会外,方济各会、多明我会等也在这一时期进入中国。1590 年,教皇曾派遣方济各会的四名传教士出使中国。天启年间,西班牙侵占台湾基隆的淡水,并建立教会作为向大陆传教的基地。1630 年,多明我会教士数人从台湾渡海前来传教,但只有古奎一人登陆。1633 年,教皇允许其他修会与耶稣会同享在中国传教的权利。但在此之前,西班牙已派黎玉范(多明我会教士)和栗安当(方济各会教士)在福建协助古奎传教。1633 年,西班牙的菲律宾总督又派 10 名传教士到山东传教。至 1660 年前后,福建、山东二地各有 3000 余人受洗。

3 南明王室与天主教

清兵入关后,南明政权在危急之中曾通过传教士赴澳门向

葡萄牙政府借兵,传教士毕方济在此过程中出力甚多。1644年,他受福王朱由崧之托赴澳门求援,及至澳门,南京已经失陷。尔后,他又赶至福州为唐王朱聿健效力,唐王赋诗称他为“西域之逸民,中国之高士”,并命他与内监庞天寿去澳门商借兵械。1646年,唐王为清兵俘获,桂王朱由榔在肇庆登基,建立永历政权,毕方济又跟从之,不仅在广州建教堂,而且引领300名葡萄牙士兵驻守桂林。

永历王朝入教者众多,上至皇太后,下至太子慈煊,先后受洗入教,妃嫔入教者50余人,大臣入教者40余人,其中瞿式耜、庞天寿、焦璉等都身居要职。1650年,“在耶稣会教士的怂恿下”,庞天寿首先表示遣使进谒教皇,向耶稣会长致意。于是烈纳太后有了向教皇英诺森10世和耶稣会会长通书之举,使者为卜弥格司铎,一件为“明王太后致罗马教皇诏书”,一件为“明王太后致耶稣会总会长书”,另一件为“明庞天寿上罗马教皇书”。1651年卜弥格由肇庆出发,随行的中国教徒泰安德年仅19岁。由于葡萄牙政府不愿招致清政府不满而多方阻挠,所以他们用了近2年的时间才到达威尼斯。在罗马,卜弥格的身份迟迟得不到确认,待他见到教皇得其复信返回东方时,已是1658年了。这时,明王太后与庞天寿早已病故,永历帝也逃亡缅甸,卜弥格无法复命,于次年病死于百色。

五、伊斯兰教的本土化运动

伊斯兰教于 622 年前后在阿拉伯半岛创生后不久,便通过当时的海陆商道传入中国民间。据《闽书》记载,穆罕默德有门徒大贤 4 人曾于唐武宗(618—626 年)年间来到中国,一贤传播于广州,二贤传于扬州,三贤、四贤传于泉州。651 年,阿拉伯帝国第三任哈里发奥斯曼遣使到长安朝见了唐高宗,中国伊斯兰教史家一般将这一年作为伊斯兰教正式传入中国之始。

中国的伊斯兰教在唐、宋、元三朝迅速发展,特别是在元朝,大批中亚人、波斯人和阿拉伯人作为“探马赤军”迁入中国各地,随之亦将伊斯兰教传播到全国各地。忽必烈的孙于阿难答自幼信奉伊斯兰教,其所率士卒多为穆斯林,从而使伊斯兰教在其辖区(今陕、甘、宁、青等地)内得到广泛的传播和扶持。由于喀什噶尔王托和乐铁木尔汗改信伊斯兰教,再加上政治力量的推助,伊斯兰教在新疆地区广泛传播开来。此外,阿拉伯、中亚地区的穆斯林商人源源不断地东来经商,同时也把伊斯兰教带到各地。于是有“元朝回回遍天下”之说。

(一) 抑制与宽容

元明二代的中国伊斯兰教有较大的不同。在唐、宋、元三朝,

尽管外来的穆斯林一代一代地在中国各地定居下来,并形成一定规模的教团和聚居区,但是伊斯兰教的发展与大量移民的涌入密切相联,因而在很大程度上还具有“移植”的性质。

1. 明朝民族同化政策

在明代,各方来的穆斯林依然不绝如缕。据《明实录》统计,从洪武到成化(1368—1487年)的100多年间,来自西方的伊斯兰教徒有70批,来自北方的穆斯林近50批。仅1457年一年中就有5批来归者,其中人数最多的一批有70余人。来自南方的穆斯林以1417年来访的苏禄国(该国信仰伊斯兰教)东王为代表,他在回国途中客死德州。其长子回国继位,其偏妃、次子安都禄及众多陪臣和国民,留居德州守墓。这一群组发展很快,至万历年间已传5代,仅安氏一支已是有数百人口的大家族了。

但是明代伊斯兰教的发展,在人口数量上主要靠定居下来的外来穆斯林与先后皈依伊斯兰教的中华各族儿女的自然增长,即使还有某些移民活动,也已变为中国内部的入口流动,外来的穆斯林不再构成中国伊斯兰教发展的主流;此外,在组织制度上和生活方式上,则逐步形成一套与中国传统社会的政治、经济、文化结构相适应的基本模式。所以,明代伊斯兰教的時代特征,是其加速完成的本土化运动。

元朝是中国北方少数民族建立的国家政权,其阶级的与民族的双重压迫最终激起了各族人民群起反抗。明太祖朱元璋执鼎之后,对各种宗教都采取了控制与利用并重的方针,对伊斯兰教亦如此。

明朝在推翻元朝的过程中也推翻了元朝的种族等级制(分为蒙古人、色目人、北人、南人四等),但是朱元璋对元代处子“二

等公民”地位的色目人还存有一定的戒心,而当时相当多的穆斯林是“色目人”,因而朱元璋对色目人的抑制政策必然会殃及穆斯林。比如朱元璋曾诏令宋末降元的泉州蒲姓家族“不得读书入仕”(《闽书》卷152),这既起到杀一儆百的威慑作用,又争取到更多的汉族权贵的支持。

在民族政策方面,朱元璋推行了一种非常愚蠢的、强制性的民族同化政策。1372年,朱元璋下诏“凡蒙古、色目人,听与中国人(汉人)为婚姻,不许本类自相嫁娶。违者杖八十,男女入官为奴”(《明律》卷6)。元代时色目人与汉族在社会经济文化各方面的交往已十分密切,自然的民族融合早已开始,朱元璋的这一政策不仅没有借助通婚使信仰伊斯兰教的色目人“遽绝”,反而由于异族通婚扩大了穆斯林的队伍。泉州《林李宗谱》提到明际当地色目人很多,其中“有色目人者,有伪色目人者,有从妻为色目人者,有从母为色目人者”。这说明无论汉男娶回女,还是回男娶汉女,结果都使相当大部分的汉族男女皈依伊斯兰教。

除了强制通婚之外,明朝还禁止用“胡服”、“胡语”和“胡姓”,即用汉文化强制同化中华大地的各少数民族。所谓“胡姓”变汉姓的原则有二:一是变繁为简,二是变诡为俗。在这种政策下,除西北地区外,内地的穆斯林基本上都采用了与原姓名接近的汉姓,如马、穆、丁、刘、王、安等,但也有些“一望其为回姓氏也”,如哈、以、买、麦、宛等。在明代,大多数内地穆斯林的汉姓是自己确定的,但也有少部分“赐姓”者。比如郑和原本姓马,明成祖赐姓为郑。以往历朝也有赐姓之举,但都是赐皇室之姓,以示亲宠,而明代却有“赐以不相干之他姓”的“新举措”。比如沐英,本姓李。朱元璋收为养子,却赐姓为沐(郑元庆《二十一史约编》)。

明代另一控制伊斯兰的措施是实行政教分离、教法分离。唐宋以来,伊斯兰内部的司法事务是由教长来处理的,即教长除传教外,享有一定的司法权。至明代,司法权统归朝廷掌握,各地伊斯兰教团均不许设“哈的”(教法官)。原来的教长只剩下布道之职,“不得包揽民事诉讼”,并诏令废止清真寺教长专名,改称掌教为“老师父”。同时,兴建清真寺也受到一定的限制,必须以“祝延圣寿”为名义,才能获准兴建。

2. 太祖御制百字赞

明王朝对中国穆斯林始终持以矛盾的心理,一方面,元朝的种族等级制在很大程度上伤害了汉族民众的感情,在蒙古人撤回漠北的一段时间里,留在中原的色目人成了“替罪羊”,在政治上和文化上受到压抑;另一方面,中国穆斯林又在推翻元朝,建立明朝的斗争中屡建功业,像常遇春、胡大海、沐英、沐春、沐晟、沐昂、海原善、华云、丁德兴、吴谅、郑和、平安、沙玉等人,皆为穆斯林,他们对于开疆平乱的贡献,他们在天文方面(如吴谅,原名马沙亦黑)和航海(如郑和及其部下)等方面的才能,是有目共睹,不能不承认,也不能不重视的。因而明王朝不仅不能让他们所信仰的伊斯兰教“遽绝”,而且还要给予一定的礼遇。

所以,明王朝对待伊斯兰教的态度,基本上是在抑制中有所宽容,有时还做出比较积极的反应。朱元璋曾“敕修清真寺于西、南两京及滇南、闽、粤”,并御书《百字赞》褒颂伊斯兰教和穆罕默德:

乾坤初始,天籍注名。传教大圣,降生西域。受授天经,三十部册,普遍化众生。亿兆君师,万圣领袖。协助天运,保庇国民。五时祈祐。默祝太平。存心真主,加志穷民。拯救

患难，洞毛幽冥。超拔灵魂，脱离罪业。仁覆天下，道贯古今。降邪归一，教名清真。穆罕默德，至贵圣人。（刘智《天方典礼》卷1）

西安的大学习巷存有1382年的一座谕旨碑，给予清真寺一定的保护：“如有寺院倒塌，许重修，不许阻滞”。明成祖朱棣对伊斯兰教也给予充分的肯定和保护，在扬州、福州和泉州等地的清真寺内，还保留着永乐5年（1407）的《敕谕碑》：

朕惟人能诚心善者，必能敬天事上，劝率善类，阴翊皇度。故天锡以福，享有无穷之庆。尔米里哈只，早从马哈麻之教，笃志好善，导引善类，又能敬天事上，益效忠诚，眷兹善行，良可嘉尚。今特授尔以敕谕，护持所在。官员军民，一应人等，毋得慢侮欺凌。敢有故违朕命，慢侮欺凌者，以罪罪之。

在明代皇帝中，对伊斯兰教评价最高的是明武宗朱厚照（1506—1522年在位）。他曾制诗褒扬伊斯兰教：“一教元元诸教迷，其中奥妙少人知；佛是人修人是佛，不尊真主却尊谁？”并认为“诸教之道，皆各执一偏，唯清真认主之教，深原于正理，此所以垂教万世，与天壤久也”。许多文献还记载了武宗禁止食猪肉之举，如清人傅维麟《明书本·武帝本纪》说“正德十四年（1519年）九月，上次保定，禁止民间畜猪，著为令”。但另有他说认为“武宗亥生”，以为其属相为猪而禁之。

明武宗尽管对伊斯兰教评价较高，他本人始终没有成为穆斯林。据史载，武宗于佛经梵语，无不通晓。习鞑靼语，自名“忽必烈”；习回回语，自名“妙吉敖烂”；习番僧语，自名“领班丹”。所以薛文波先生说“武宗乃一好奇之皇帝耳，虽都研究，而都未必信仰。彼于回教，不过稀奇之表情而已，当无热烈之情绪。即于

汉人宗教信仰之佛、道二教，恐彼未必掉以轻心也”（《明代与回民之关系》，载《回教文化》第1卷，第1、2期）。从历史事实来看，明武宗对伊斯兰教的好感，并没有形成“佞佛”、“佞道”那样的宗教热潮。

（二）中国诸穆斯林民族共同体的形成与发展

现今生活在中国的10个穆斯林民族共同体大都在明代基本形成。在伊斯兰教于海路在我国东部沿海城镇传播开来的前后，也从陆路传入我国的西部地区。

在五代和北宋之际，生活在天山南北的一些民族，陆续出现一些改宗伊斯兰教的人。但直到14世纪时，新疆地区各民族的宗教信仰依然呈多元状态，即有信佛教的，信景教的，也有信伊斯兰教的，还有信摩尼教或萨满教的。15世纪初，火州（今吐鲁番一带）王子皈依伊斯兰教，稍后，统治哈密蒙古王族改奉伊斯兰教，15世纪后期，吐鲁番王室也皈依了伊斯兰教。此后，伊斯兰教逐步排除了其他宗教的势力，成为维吾尔族全民信仰的宗教。

元明之际，一批信仰伊斯兰教的蒙古人，在青海同仁一带驻军垦牧，同周围的回、汉、藏、土等民族长期交往，逐步形成保安族。13世纪移居今青海循化一带的撒马尔罕人与周围的藏、回、汉、蒙等族人经过200多年的相处融合而成为撒拉族，在宗教上一直虔信伊斯兰教，由“卡迪”执掌教法。与此同时，聚居在今甘肃临夏东乡地区的回回、蒙古人与周围汉人、藏人逐渐融合，以共同的伊斯兰教信仰为纽带，形成了东乡族。

1. 中国穆斯林的文化特质

伊斯兰教不仅仅是一种信仰,而且是政教合一的、具有特殊文化风格的生活模式。在明代,中国伊斯兰教与民族的关系,已经奠定了它的基本特征。即中国信仰伊斯兰教的民众,虽然占人口总量的百分比较小,但无论是原来的民族改宗伊斯兰教,还是因信仰伊斯兰教而融聚成一个民族,基本是全民信仰之。

中国自古以来没有因凭宗教信仰来划定居住区域的传统,无论道教、佛教,还是伊斯兰教,都是“大分散”的格局。在大多数情况下,佛教徒与道教徒只有“出家人”才聚集而居(寺庵),一般信众则是各择俗雅,各随其便。但是穆斯林则是聚族而居的,这主要是因为他们们的生活习惯与众不同。所以在全国的版图上,星罗棋布的是佛教、道教的一个个古刹名观,以及时聚时散(定时或不定时)的香客;而伊斯兰教则是点点块块的(或者以清真寺为中心,或者没有清真寺的)穆斯林生活区。这也就是说,中国伊斯兰教与佛教、道教都不同,它除了“大分散”的特点之外,还具有“小集中”的特征。

然而由于历史的原因,中国穆斯林诸民族在分散的密度上和聚居的规模方面,都是不平衡的。总的来说,西部穆斯林聚居区的面积比较大,人口也较多,如新疆的天山南北,甘肃的庆阳、平凉等地,宁夏的灵州、固原等地,陕西的西安、延安、凤翔、汉中等地,云南的楚雄、大理、玉溪、嵩明等地;而东部地区的穆斯林聚居区相对较小,且多位于交通干道和城镇内外,比如在运河沿岸,从杭州到通县的许多地区都有穆斯林居住,而从南到北的沿海城市,几乎都有数量不等的穆斯林居住在那里从事商业或服务。

中国穆斯林的分布与其“产业”结构有某种关联,在西部生活的穆斯林,主要是“第一产业”,即农业和畜牧业,兼以商业或服务业的“第三产业”;而在东部生活的穆斯林,由于大都定居在明代兴起的各城镇内外,因而有相当多的人从事商业和服务业活动(特别是沿海城市,许多穆斯林是来自中亚和阿拉伯的商人及其后裔)。但是也有不少以务农为生,如北京以南的72连营,正定的南三营,信阳的六营,无棣的五营,均为明初建立的军屯驻所,“军籍则永为军人,随驻所屯田生产以充军饷”(《明史·食货志》)。

中国伊斯兰教的社会经济文化结构,在明代逐步定型。从它传入中国延至今日,始终具有多民族的特点,而且始终生活在多民族的社会环境中。在信仰伊斯兰教的诸民族中,基本是和平相处,既没有因为民族大小不同,而有所谓的“泛伊斯兰主义”,即人口众多的民族“吞并”或欺压人口少的民族;也没有为了保持或强化自己的民族独立性,而贬低其他民族的伊斯兰信仰。在中国,穆斯林内部的教派之争如同其他宗教一样始终存在,有时甚至相当激烈,但是在信仰伊斯兰教的诸民族中,没有因为信仰上的分歧而兵戈相见。

另一方面,无论是西部还是东部,信仰伊斯兰教的诸民族,始终是和信仰其他宗教的其他民族和平共居在中华大地上。中国的传统文化是一个兼容并包的大系统,伊斯兰教传入中国,无疑使之内部的多元因素更加丰富,更富有活力。在中国,民族问题,宗教问题、政治问题始终是有所联系的,但又始终不是一回事。即使朱元璋诏令“色目人”等“不许本类自相嫁娶”,强迫“胡人”改汉姓,说汉语,也没有禁止人们信仰伊斯兰教。

中国历史上没有西方意义上的“宗教战争”,即使按照某些

人的说法,伊斯兰教在其传播过程中是一手《古兰经》,一手利剑,在中国也不是这样。伊斯兰教在中国的传播基本上是个自然的历史进程,人为的强制因素不多。即使10世纪末信仰伊斯兰教的哈拉汗国和信仰佛教的于阗国进行了长达24年的战争,也不是严格意义上的“宗教战争”,其征战的动机首先是政治的,即征服和领土扩张,尔后的伊斯兰教传播只是其副产品。

2. 回族形成与“回教”

在明代及其前后的这段历史时期内,来自中东地区的二种宗教产生了二种截然相反的结果。这就是不同的民族由于共同信仰伊斯兰教,而“无中生有”地形成了回族;而有着共同信仰且来自同一个民族的犹太教,却被融入中华民族(在民族的意义)与中国传统文化(在信仰的意义)之中。(注:一般的分类方法是将犹太教归入“犹太—基督教文明”,照此原则,似应将中国犹太教及犹太人的问题放在基督教部分中更为合适。但是从犹太教在中国融入伊斯兰教的实际命运来看,还是将它放在这一部分中讨论更易于把握它的走向,也更易于把握明代宗教演化的总体趋势。)

(1) “回回”内涵的转变

回族与“回教”有关联,但不是同一个概念。“回教”是中国人在历史的某一阶段中对伊斯兰教的一种称呼;而回族,则是中国信仰伊斯兰教的一个民族。世界上只有一个“回教”(即伊斯兰教,尽管其内部有诸多派别),但却有许多信仰“回教”(伊斯兰教)的民族,仅中国,如今依然将“回教”(伊斯兰教)作为其主要宗教信仰的民族就有10个,回族便是其中之一。

回族的先民主要是7世纪以来陆续在中国定居的阿拉伯人

与波斯人。直到元代，他们往往被人们称作“蕃客”、“土生蕃客”或“回回蕃客”。13世纪初，蒙古军队西征期间，一部分信仰伊斯兰教的中亚细亚各族人、波斯人、阿拉伯人大量迁入中国，被称为“回回人”，后来他们也以此自称。

“回回”之名，最初只与民族有关而不涉及宗教信仰的归属，但到后来却成了主要指谓信仰伊斯兰教的群体，至于其内部的民族区别，反倒成为次要的了。王日蔚先生曾在其《回族回教辨》中指出：

回族一名源自回部，回部一名源出回回，回回一名源出回鹘与回纥。回族、回部已含有伊斯兰教徒意。回纥、回鹘，则与伊斯兰教若风马牛之不相及。回回一名初本无伊斯兰教徒意，后以其部族多信伊斯兰教者，乃以之代表伊斯兰教徒。^①

回纥与回鹘为汉至唐、宋之际中华北方民族的称呼，至宋代沈括之《梦溪笔谈》中出现“回回”的说法，指的是迁居新疆的某些民族。概而言之，元代以前，“回回”一词与回纥、回鹘意同，“为种族之称，毫无伊斯兰教徒之义”。至元代，欧亚大陆门户大开，东西交流更加频繁，大量的西域人涌入内地，或往来于东西之间，人们渐渐了解到所谓“回回”中有伊斯兰教徒与非伊斯兰教徒的区别，于是人们逐渐趋向于以“回回”专指那些信仰伊斯兰教的人（虽然还不是那么固定），而以回纥、回鹘或维吾尔（当时称为畏吾儿）指谓其民族。

“回回”一词代表伊斯兰教徒这种意义关联，最终是在明初确定下来的。《元秘史》的汉译本于洪武15年（1383年）完成，书

^① 原载《禹贡半月刊》，第5卷，第11期。

中凡蒙文“撒尔达兀勒”(蒙古族对突厥人中穆斯林的称呼)均译为“回回”。而明初问世的《辍耕录》中亦有“回回”条数则,也是指伊斯兰教徒。可见在明朝初年,“回回”已成为朝野公认的伊斯兰教徒的称呼。

在“回回”成为中国伊斯兰教徒的称呼之后,便有人开始将“回回”所信仰的伊斯兰教称为“回回教”(如明初的《瀛涯胜览》),其后又出现“回教”的简称。实际上,称谓的变化是历史变迁的产物,“回回”一词的意义转变过程,也正是伊斯兰教在中华大地生根开花的过程。唐朝时中国人已经知道世上有伊斯兰教,名为“大食法”,表明在那时的中国人心目中,伊斯兰教还只是一种异邦文化。但是到了元末明初的这段时间里,伊斯兰教已经变成中国内部某些部族的信仰,不仅在中国扎下根来,而且还有了它的固定名称:“回教”。

经过明朝近 300 年的文化融合与冲撞,生活在内地的“回回”,虽然在宗教信仰上没有变,但由于受明王朝抑教政策的影响较大,基本上已是取汉姓,讲汉语,穿汉地服装,所以他们与长期生活在周边地区(特别是新疆地区)的其他“回回”有了某些明显的外在区别。与此相应,人们渐渐用不同的名称将“回回”内部的这种区分确定下来,如将内地的“回回”称为民回或汉回,而将生活在新疆地区的“回回”称为夷回或缠回。而当时称作民回或汉回的穆斯林,就是人们后来所说的回族。

(2) 伊斯兰教在回族形成中的关键作用

在某种意义上说,回族的形成是一个“奇迹”。从历史上各民族形成的历史过程来看,一个民族至少在其形成阶段必须具备一定的人口和相对独立的生存空间(地域)。如果有一个相对稳定的生活区域,有时尽管人口数量并不多,依然能够凝聚成一个

民族,比如在元末明初形成的保安族和撒拉族,无论在其形成之际还是繁衍到今日,人口数量都不多。(注:据1982年全国人口统计,保安族人口约9000人,撒拉族人口约7万人。)但是他们的生活区域一直比较稳固,文化传统保存较好,而当地的人口密度相对稀少,因而能够形成某种独具特色的文化小系统并延续至今。

但是如果生活在商品经济相对发达的城镇中,生活在人口密度和人口流动既多且快的交通枢纽地区,人口数量偏低,不仅难以形成新的民族,甚至原本很有凝聚力的民族也可能分化瓦解。比如开封犹太人,初来时有73姓,500余家,到明朝弘治年间(1488—1506年),虽姓氏从70多个锐减到14个(与明初强改胡姓为汉姓极有关系),但尚有2500人左右。可是到了明末清初,则只剩下“七姓一千多人”。

在明朝的近300年间,虽没有全国性的回族人口统计数字,但从一些家族的兴盛与村落的膨胀,可以看到回族人口在急剧增长。(注:陈垣先生亦曾认为“本族之繁衍”乃是“元明以后中国回族繁盛之原因”。参见《回回教入中国史略》,载《东方杂志》,第25卷,第1号。)例如马坚(于洪武初年任云南临安卫千户世职)和金自岷(于永乐年间任临安府知府)二家后裔发展为回龙村。伯笃鲁丁(于至元年间任岭南广西道廉访副使,至正年间官秘书太监)的孙子伯龄在明朝初年“游宦到广西”,后“落籍桂林,改伯为白,逐渐成为桂林的一个大姓”。伯颜察尔的后裔原住在北京羊市角头,便利以羊为姓,后迁居山东益都,“改羊为杨,成为大族”。

不少回回村庄是由回回人口繁殖而后分居形成的。例如,云南河西纳家营马汪在弘治年间迁居寻甸,后来发展为

黄土坡、甜菽地两个回回村。刘命兰于永乐初南京北迁沧州,历三世而分为十门,子孙迁徙河北、山东各地,都发展了新的聚居点。^①

这种人口增长速度是相当快的。除了家族性的人口膨胀外,还有从周边地区迁人内地的维吾尔族,据《甘宁青史略》记载,1437年和1471年,明王朝先后迁徙甘州、凉州的“寄居回回”与“新附回回”2000多人于江南,这些人都是维吾尔人。明初哈八世在常德的驻军,多数也是维吾尔人,他们后来都成为回族成员。另外在回族内还传说明初燕王朱棣扫北时,其军中有许多穆斯林,后朱棣进军南京,南下途中有相当多的穆斯林官兵被留在运河两岸的重镇驻防,此后便繁衍为一些回族的聚居点。而明初推行的民族同化政策,适得其反,回族在被迫与蒙、维、汉等民族的通婚过程中,使许多外族民众也皈依了伊斯兰教,从而更加速了自己的人口增殖。

除了具有一定规模的人口,相对独立的生活空间(尽管是“大分散”,但却是“小集中”)之外,社会结构稳定与否,对于一个民族的形成与发展也是一个非常重要的因素。然而并非社会稳定系数越高,民族越容易生成。社会稳定系数高,无疑会促进民族的繁荣,但不一定有利于民族的形成和发展,没有战国时代的交流与厮杀,就不会有秦汉之际汉民族的形成;但也不能反过来说,只有乱世才是民族形成与发展的生机,要不是天灾人祸,恐怕犹太民族在我国还不会那么快地消亡。

对于回族来说,尽管元代已是“回回遍天下”,而且是一个统一的、地域广大的大帝国,穆斯林无论在人口数量上,还是在生

^① 周肇藩等《中国宗教纵览》,第320页,江苏文艺出版社1992年版。

活地域上,都达到一定的规模,但在元代没有形成回族,大家只是生活在天南地北的穆斯林而已,缺乏后来那种特别强烈的内在凝聚力。但在元朝,由于作为“色目人”的“回回”受到一定的礼遇,穆斯林的信仰及其文化的独立性受到一定的肯定,如享有教内的司法权,因而生活在内地的穆斯林虽然有了“回回”这一专有称号,却没有形成一个内部认同,外部公认的民族。

当一个民族自然消亡或数个民族自然地融合时,也是其民族意识最淡化的时候;而当一个民族被强制地同化、或者感到有这种威胁时,其民族意识就会以惊人的速度和强度膨胀起来。本来,元末明初的“回回”概念只是个宗教概念,其社会功能是将穆斯林与非穆斯林区别开来。明朝继元之后又迅速地形成一个疆域广大的帝国,尽管明朝初年,朱元璋又是“御制百字赞”,又是敕修清真寺,但他所推行的强制性的民族同化政策与抑制宗教的政策,却使生活在汉地的穆斯林心理上受到极大的威胁:他们使用汉字、讲汉语、穿汉地服装、取汉字姓名,与异族通婚。

这一切都使生活在内地的穆斯林加强了相互认同的愿望,也更加有意识地强化自己与非穆斯林的区别。这种区别的外在功能是构成了文化识别的标志,其内在功能则成为相互认同的纽带。对于明朝初年的内地“回回”来说,这种外在的标志或说内在的纽带,主要是宗教的信仰及其相关的生活习惯,没有这种纽带,分散在全国各地的穆斯林就难以找到一个各宗各门全都认同的焦点(因为过去所具有的语言、服饰、姓氏等直观的文化特征都已变得不那么突出了)。所以人们常说,伊斯兰教在回族的形成过程中,起了关键的作用。

黑格尔在讨论量变到质的飞跃时曾讲道,当水温逐渐下降到零下4度应当结晶变为冰时,并没有变,而是继续保持为液

态。但这时只要有一点轻轻的震动,水立即就转变为冰。元朝的覆灭有如一场地震,而朱元璋的民族同化政策则如一种由外向内的压力,在这种种作用下,原本联系松散的“回回”信仰群体就转变为内聚力相当强的“回族”这种民族实体。

附:犹太教的“消亡”

在回族形成与发展的同时,犹太教及犹太人却日益衰微。根据潘光旦先生的研究,19世纪以前,中国的犹太人曾在洛阳、敦煌、广州、澈浦、杭州、宁波、北京、泉州、宁夏、扬州、南京等地居住过。江文汉先生说:“虽然犹太人于公元前进入中国是可能的,但比较集中的是在北宋时的开封”。宋孝宗隆兴元年(1163年),开封的犹太人建立“礼拜寺”,号称有“73姓,500余家”。待到1605年,有一个名叫艾田的开封犹太人到北京访问了利玛窦,说在开封只剩有“十到十二家中国犹太人”,450年间人口锐减的速度与回族人口激增(如刘命兰一支“三世而分为十门”)形成鲜明的对照。

除了人口锐减造成其势衰微之外,还与宋、元之际比较宽容的宗教政策有关,特别是元朝允许“犹太人通过平等的科举考试,参与政治生活”,越来越多的犹太人走上仕途,有的甚至获得了高官显爵。犹太人来中国定居下来后,有相当数量的犹太人与汉族等其他民族通婚(在宋、元之际这种通婚是自发的而非强制的),结果使犹太人在不长的时间里,便在“体质上、语言上、生活上都与当地入几乎已辨不清”;同时也造成其文化传统独特性的丧失。特别是在大量的穆斯林移居内地后,其仅存的某些生活习惯(如不吃猪肉、礼拜前须沐浴等)也不再是“专利”,因而在许多不明犹太教与伊斯兰教差别的汉族群众眼中,往往把二者混同或视为一类,有称犹太人为“青回回”者、“蓝帽回回”者、或“蓝帽

回子”者(而某些犹太人后来也确实融入了回族)。

元朝的崩溃与明初的民族同化政策和抑教政策,起到了“轻轻一震”的作用,使回族因祸得福,“结水为冰”。但是天灾人祸给中国犹太人带来的却是伤筋动骨的损害。阿拉伯作家阿布·宰德曾记载说,878年黄巢的军队攻破了广州,杀死回教徒、犹太人、景教徒和袄教徒有12万人之多。宋、元时代犹太人又大量移居内地,并于1163年在开封立寺。但1461年,开封遭到黄河水淹,“礼拜寺”被毁坏,经卷亦遗失很多;1489年虽重建礼拜寺,但万历年间(1573—1620年)的一场大火,礼拜寺再次毁坏,经卷也再次损失;1642年,李自成的军队围攻开封,守城官员决堤放水,结果城内有10万人死亡,礼拜寺再次遭殃,经卷也再次大量损失。而每经一场劫难,犹太人除死伤者外,还有大量逃难者于外而“泥牛入海无消息”(有些融入了汉族,有些则融入回族),从而使中国犹太教的人口、经济、文化等方面每况愈下。

(三) 经 堂 教 育

明代是中国伊斯兰教本土化的重要时期。所谓“本土化”,是指伊斯兰教由一种外来的宗教,转变成一种扎根于本土,并构成本土文化的重要的,而且是有机的组成部分。在明代,中国的伊斯兰教徒的人口构成,主体部分已不再是“移民”(即使还有几次较大的人口迁徙,已属于中华民族内部的人口流动),而是土生土长的移民后裔与皈依伊斯兰教的土生土长的民族。

在明代,朱元璋推行的民族同化政策,客观上加速了中国伊斯兰教(特别是内地的伊斯兰教)本土化的进程。内地穆斯林转变为以本土语言为日常生活用语,在服饰上也越来越接近内地

通行的衣着模式(但总是略有区别),在伦理观念与行为规范上,则与中华传统文化相协调,将伊斯兰教徒固有的美德与传统文化“敬天法祖”的基本观念融合起来,从而形成了中国穆斯林所特有的、将自己的宗教信仰与中国传统文化相融合的文化传统。而这种传统要代代相传下去,不仅要靠耳濡目染的熏陶,而且要借助一定的教育手段。当中国穆斯林的有识之士,在实践中将伊斯兰教的宗教教育与中国传统的私塾教育结合起来时,就出现了“经堂教育”,尔后日趋完善并形成制度。

1. 胡登洲

胡登洲(1522—1597年)是中国伊斯兰教经堂教育的开创者。他是陕西咸阳郊区渭城的回族,“家业丰裕,富甲乡井”,自幼学习伊斯兰教经典,虽涉儒学,“而终不果”。年近5旬时客居北京,“崇延名儒,谙习诗书”。在北京期间,他偶遇一麦加来的进贡“缠头叟”,遂拜为师,学习《母噶麻忒》等伊斯兰教经典,“经中多意外昧语,乃品位进级之经也”,在学经过程中通晓阿拉伯语和波斯语,成为“经汉两通”的穆斯林学者。

当时中国伊斯兰教的状况是,“自唐迄明,虽有经籍传入兹土,而其理艺难传,旨义难悉,故世代无一二精通教理之掌牧,以致多人沦落迷途”。胡登洲目睹“经文匮乏,学人寥落,既传译之不明,复阐扬之无自”的现状,“遂慨然以发明正道为己任”,立志将所学经典译成汉语以广宣传。在陪送阿拉伯恩师“西出嘉峪关”之后,他返归故里,在家公开招生授徒,远近负笈来学者悉为供给。

这种中世纪伊斯兰教国家寺院教育与中国传统私塾教育相结合的形式,后来逐步发展成为一种具有中国特色的

宗教教育制度。^①

胡登洲倡兴的经堂教育,改变了过去那种父子、师徒传授的宗教教育方式。而是把它变成一种社会教育。他开创的这种教育方式很快得到各地穆斯林的赞赏,不仅有许多青年投其门下,从而培养了一代人才,而且在各地清真寺纷纷仿效开办经堂教育时,他的门徒将其所学传播到各地,并发扬光大,成为一代宗师。

2. 经堂教育初具规模

晚明之际,经堂教育形成一定规模,具体表现在学派分野、经典体系化及教学制度化。经堂教育是伊斯兰教中国化的产物,同时又推动这种本土化进程向纵深发展,即通过学派的分化而将经堂教育和地方文化的特色结合起来。在明清之际,内地回族的经堂教育形成三大派系。

(1) 经堂教育的几大派系

陕西学派。西北地区,以胡登洲三传弟子冯养吾、张少山为代表,形成“精而专”的特色,专门传授教义学而不讲其他。这一派多从阿拉伯课本入手,以教义学为基础并作为钻研的主攻方向。其支脉有以周老爷为代表的兰州学派,其学风严谨,“以讲深讲透、一丝不苟见长”。

江南学派。明末清初,江南地区以张中(1584—1670年)、伍遵契(1598—1698年)为代表的汉经学家,“深恐教义湮没”,大力从事汉语译著,并糅合儒家学说,阐扬伊斯兰教义。张中曾就学于张少山门下,后在扬州、苏州等地执教,1638年,印度伊斯

^① 周燮藩等《中国宗教纵览》第327页,江苏文艺出版社1992年版。

兰哲学家阿师格在南京讲学传教，他闻讯前往拜师学习3年，并完成《归真总义》初稿。但书稿经兵乱后仅存十分之一，其弟子张露整理后成为流传至今的《归真总义》简本。伍遵契的《修真蒙引》一书，论及认主、信仰、信条、沐浴、礼拜、斋戒、天命、圣行、婚姻、殡葬等各方面“当行当止”的具体教规与仪式，被中国穆斯林称作“暗室之灯，迷津之筏”，当作经堂教育的启蒙读本。

山东学派。其代表人物有常志美（1610—1670年）、舍起灵（1630—1710年）等，他们在山东、河北、河南等地“设帐讲学，广招弟子，培养出一批著名经师”。常志美学识渊博，波斯文造诣颇深，著有波斯文语法书。他兼授阿拉伯文经典与波斯经典，形成“博而熟”的特点。

云南学派是在清代才形成的，其代表人物为马德新、马联元等。马德新的贡献在于改进和振兴云南的经堂教育，他翻译了一批阿拉伯文和波斯文的经典，并将前人译著的简写本加工整理，使之成为通用的课本。马联元的贡献则在于开创中阿并授的学风，他翻译了《古兰经》的选本《亥听注解》，要求学生既通晓伊斯兰教经典原文，又善于用汉语阐述教义。

除此几大派系外，还有以马万福（果园哈吉）为代表的河州学派，特别重视教法教律的研究，反映了教义学向教法学转变的走向，并倡导改革不符合教法的各种礼仪。

（2）经典体系化

经堂教育具有不同的学派，而且各地清真寺的经堂教育是独立的，因而各地穆斯林所学的经典大不相同。但在经堂教育的几百年的历史中，形成了各地各派都认为是必读的“十三本经”：

①《古兰经》；

②《连五本》，包括《素尔夫》、《穆尔则》、《咱加尼》、《米额台

· 阿米来》、《米素巴哈》五卷。它是学习阿拉伯语词法、句法的基础课本；

③《遭五·米素巴哈》，它是对《米素巴哈》的诠释；

④《满俩》，它是对语法理论书《卡非》的诠释；

⑤《白亚尼》，修辞学名著；

⑥《阿夏依杜·伊斯俩目》，教义学名著，后有杨仲明阿訇的汉译本《教心经注》；

⑦《舍来哈·伟夏业》，为哈乃斐学派的教法学著作，后有王静斋阿訇的汉文译文本《伟夏业》；

⑧《虎托布》，对 40 段圣训的波斯文注解，侧重于道学，后有李虞宸阿訇的汉文译本《圣谕详解》；

⑨《艾尔白欧》，也是对 40 段圣训的注解，但偏重于理学；

⑩《米尔萨德》，波斯文哲学著作，重点探讨修身养性的近主之道，后有伍遵契的汉文译本《归真要道》；

⑪《艾什尔吐·来麦尔台》，被看作伊斯兰哲学的杰作和教义学的“最高理论”，后有舍起灵（破衲痴）的汉文译本《昭元密诀》；

⑫《海瓦依·米诺哈吉》，中国穆斯林学者常志美撰写的波斯文法；

⑬《古洛司汤》，波斯文学著作，后出现二种汉文译本，王静斋译本名为《真境花园》，水建馥译本名为《蔷薇园》。

从这些经典课程来看，阿拉伯语和波斯语兼授，而且波斯语经典的学习比重较大，这构成中国伊斯兰教经堂教育的一个显著特点。

(3) 经堂教育制度化

经堂教育的起因和宗旨，主要是因为“东土教道久埋，必以

授学、习学有人,方能继圣指迷,传经宏教,启迪后学,引导新进,必使理学自此渊源而绵延不绝,教道由斯兴盛而炫耀常明”(《经学系传谱叙》)。其基本的任务是为各教坊清真寺培养经师、阿訇,对穆斯林进行宗教教育。胡登洲之后,经堂教育由面向社会讲学进一步转变为由社会来办学,并且开始制度化。

大概从其二传弟子兰州马开始,教馆从私人家庭移入清真寺,开始由清真寺在寺内招徒授经。课堂一般设在大殿前北侧厢房,因讲授经籍为主而称为“经堂”。此后新建或改建的清真寺,无论作为宗教建筑的布局,还是考虑“宗教活动和教育合一”的职能,经堂都是清真寺的一个重要组成部分。清真寺延聘阿訇担任经师,学生的食宿费用多由教坊的教民供养。经堂学员的多少,则视开学阿訇的学识、声望,以及教坊经济能力和有无寺产、捐助而定。^①

经堂教育分小学、中学和大学三个阶段。小学也称经学或经文小学,对儿童进行宗教启蒙教育。青少年由此学会用阿拉伯语诵读《古兰经》的某些章节,学习伊斯兰教的基本礼制等。中学的教育对象是幼年没有学过经文的成年穆斯林,业校较多,在乡村比较多见。教授内容与小学相似。这二者都属于普及伊斯兰教基本知识的教育形式。

大学也称经文大学,这是伊斯兰教经堂教育的主要形式。正式学员称满拉或海里凡,意为学子或阿訇接班人。大学多分为高级与初级,初级班主要学习阿拉伯语、语法、简明教义、《古兰经》与《圣训》的选读等。高级班则学习阿拉伯语高级语法、修辞学、波斯语、《古兰经》及其注释、《圣训》、教法学、教义学等。每一阶

^① 周继藩等《中国宗教纵览》第327页。

段4—6年不等,主要取决于学员的成绩(重点在经典、宗教知识、独立宣教能力三个方面)。“学员须经讲学阿訇鉴定许可,管事乡老同意才能结业,即由教民为他挂帐穿衣”。此后他就有资格应聘到各地清真寺任阿訇或开学教徒。有时学员为了深入钻研某一部经典,也可以转赴外地负笈求学。

(四) 汉文译著活动

宗教的本土化运动,实质上是外来宗教作为一种文化与本地文化传统相结合的问题,而这种“相结合”的重要组成部分,就是运用本地语言来表达宗教的信仰、思想感情和行为规范等。所以任何一种“移植”的宗教,在语言方面都有其内在的张力,即它既要保持“神圣的”语言(如犹太教中的希伯来文,基督教中的拉丁文等),从而使自己无论走向哪里或时间多么久远,都能够永远地与那个神圣的源头保持最直接的联系,并不断地从中汲取营养;另一方面,它又必须娴熟地掌握和运用新生长地的“本土语言”,只有如此才能为操持本土语言的当地民众(无论是社会上层还是社会下层)所理解、进尔接受之。

所以任何一种宗教,如果要成为广大民众了解并积极参与的宗教,没有将其经典(教义、学说)转变为以本土语言为载体,是不可能的。佛教传入中国,先后有几次大的译经高潮,伴随其后,则是佛教在中国的高度发展。马丁·路德的宗教改革,如果仅仅只有“95条论纲”,而没有将《圣经》译成德文并出版,就不可能真正实现“因信称义”、教皇不是《圣经》最后解释人的原则,也不可能形成以德国为大本营的路德宗。

1. 汉文译著活动的兴起

在明代,生活在内地的穆斯林以伊斯兰教为纽带形成了回族。已经在中华大地扎下根来的、且有一定汉文写作能力和儒学修养的穆斯林学者,开始有意识地从事伊斯兰教经典的汉文译著活动。在这方面,江南的穆斯林学者做出了突出的贡献。明朝中叶以后的江南地区,经济、文化都非常活跃,儒学之中虽出现某些新的生机,但总体来讲,传统文化在江南地区根深蒂固;生活在江南地区的穆斯林虽然越来越多,但宗教信仰及影响却表现出淡化的趋势。

吾教由来尚矣,要嗜习无不察,故服习其间者止知我为教中人,至教之所以为教,究懵懵焉而莫得其指归。即娴熟经典,亦不过记述讽诵而已。间有稍通教律,时亦讲论,又多曲为臆说,骇人听闻。(《天方典礼·定成隆跋》)

然而,穆斯林内部的“究懵懵焉而莫得其指归”只是一个方面的原因,周燮藩先生在《中国宗教纵览》中讨论汉文译著活动的产生机制时,指出了另一方面的原因,即“统治者对伊斯兰教的歧视和一般民众的误解,使穆斯林群众感受到社会的压力。在这种情况下,穆斯林民族上层和学者逐渐认识到,为避免伊斯兰教的日趋衰微和穆斯林民族在中国社会的立足图存,必须调和与儒家思想的矛盾,并向穆斯林普及宗教知识”。伊斯兰教并不向外传教,不存在与儒家思想争群众的冲突;相反,伊斯兰教注重现世生活与宗教律法的特点,与儒家思想注重社会伦理、强调人际关系和行为规范有异曲同工之妙,这些相似性或说共同点“提供了两种文化相互附会、补充、融合的可能性”。

在这种背景下产生的汉文译著活动显然具有二方面的作用

和意义,一方面,通过译著活动,改变某些地区“教义不彰,教理不讲”的状况,使之有赖以教学的汉文经典;另一方面使教外人士更多地了解伊斯兰教,认识到伊斯兰教与儒学是“隔教不隔理”的关系。虽然他们的译著对于文化甚少的下层穆斯林影响不大,但却得到部分回族上层人士和封建士大夫的支持与赞赏。

2. “真回老人”王岱舆

汉文译著活动自明中叶至清末历时约 300 年,有些著述(如《中国回族小史》)将其分为二个阶段:王岱舆至刘智为第一阶段;马德新、马联元为第二阶段。在第一阶段,译著者以南京为中心,“内容或专译一般,或专述一理论体系,其兴趣几全限于宗教哲学和宗教典制的方面”。在第二阶段,译著者以云南为基地,内容涉及较广,除宗教哲学与宗教典制外,还涉及天文历法、地理,并汉译《古兰经》。

汉文译著活动虽兴起明代中叶,但一般认为,“真正能自成体系,立论正确的译述,从王岱舆开始”。王岱舆(约 1592—1658 年)祖籍阿拉伯,明朝初年其先人随贡使来到中国,因其先人长于天文学,明太祖时任职钦天监,并在南京敕建净觉寺供其居住,世代免除徭役。王岱舆自幼继承家学,熟悉伊斯兰教教义和阿拉伯、波斯典籍。长大后又攻读儒家性理之学与诸子百家之说,誉为“博通四教”。晚年因“慨道不大著,教恐中湮”,于是“精研教义,勤奋译述”,立志用汉文介绍伊斯兰教,开“以儒解回”之先河。

王岱舆的《正教真诠》被誉为“清真教中第一汉译本”,主要论及伊斯兰教的信仰基础、安拉德性、伦理道德以及教法制度等。(注:《正教真诠》共 40 篇,分上下二卷,上篇重在“归真明

心”，下篇侧重“修身行道”，从其篇目中可以窥见他“以儒解回”的精神：真一、元始、前定、普慈、真赐、真圣、似真、易真、昧真、迥异、性命、真心、生互、人品、夫妇、仙神、正教、正学、回回、作证、五常、真忠、至孝、听命、首领、友道、取舍、预备、察理、参悟、利名、较量、宰牲、荤素、博饮、利谷、风水、正命、今世、后世。）书中引申佛教关于“寂灭空无”的出世思想，宣传伊斯兰教既出世又入世的观点，主张“学行并重，知必行，行益知”等。《清真大学》主要是讲述伊斯兰教神秘主义的哲理。《希真正答》则是他对教内教外辩难答问的记录，由其弟子辑录成册。王岱舆的著译流传广泛，金吉堂评价他说“发人之所未发，言人之所不敢言，正教光辉，因之昭著”（《中国回教史研究》）。

王岱舆在以“以儒解回”的过程中，一是将伊斯兰化的新柏拉图主义“流溢说”与宋明理学、特别是周敦颐的太极图说结合起来；二是在认主学上吸收了儒家的“明德之源”思想及佛教的“佛性说”，丰富了“真赐”（即信仰）的涵义；三是用儒家的“体用”思想阐发本体论，并且用“三一”（真一、数一、体一）学说“把伊斯兰教的创世说、本体说和认识说统一起来”。

（五）教坊与苏非派

传统的中国社会以农为主，在伊斯兰教本土化的进程中，穆斯林的农耕生活（或经商活动）与“小集中”的聚居方式，他们的宗教生活逐步定型为以清真寺为中心进行集体礼拜。每一个地域性的宗教社团构成一个独立的行教单位，这就是教坊。

1. 教坊与三掌教制

教坊的规模因地而异，“小则数十户，大至几百户”。各教坊之间一般互不隶属，但也有一些城镇的“海乙寺”（中心大寺）管辖若干个“稍麻寺”（小寺）。在这种情况下，大寺的阿訇常去小寺讲经说教，小寺的阿訇一般由大寺委派，小寺要向大寺交纳一定数量的钱粮，其社团中的居民每逢开斋节、古尔邦节和金曜日都要到大寺参加会礼和聚礼。

教坊的形成时间大致是在元末明初。周燮藩先生认为教坊很可能是从“蕃坊”演变而来的：

都蕃长和蕃长的名目自唐代就已出现，参照阿拉伯穆斯林的游记，一般由“筛海”（教长）和“嘎锥”（宗教法官）担任。他们的职责除了调解纠纷、裁决争端及主持宗教活动外，还负责招来海外商船来华贸易，为此在穆斯林居住区“蕃坊”设有蕃长司。唐宋的蕃长便是上述筛海、嘎锥的委任头銜。元朝在1328年前设有“回回掌教哈的所”。回回掌教（伊斯兰教长老）和哈的大师（宗教法官）在穆斯林居住区分别“总管穆斯林的事务”和“处理他们之间的诉讼案件”。（《中国宗教纵览》，第321—322页）

从“蕃坊”到“教坊”不仅仅是名称的变化，它反映了伊斯兰教与穆斯林的民族属性的重大转变。“蕃坊反映了穆斯林的侨居性质，是指特殊身份者的聚居区；教坊意味着中国穆斯林民族已经形成，为进行宗教生活而产生的地域性组织形式”。

教坊内的穆斯林居民称为“高目”，对教坊清真寺既享有权利，也承担义务。每个教坊都有乡老会或学董会；负责管理宗教施舍和清真寺的房屋财产，以及穆斯林殡仪与公墓，选聘开学阿

旬,有时也主持调解本坊教民的民事纠纷等。教坊清真寺的主要掌教者为三人:伊玛目为教长,海推布管理教法,麻进管理教务。多数实行选聘制。

但也有实行世袭制的,有些地区是由于特殊的人物,比如伊朗人布鲁罕丁于元朝时随贡使来华,泉州人“延之住持礼拜寺”。他倡导重修了清净寺,并使寺政为之一新。在他担任清净寺教长期间,形成摄思廉(伊斯兰长老、主持)、益绵(伊玛目,住持)、哈梯卜(海推布,协教)、谟阿津(穆艾津,赞礼)、以及管理寺务的没塔完里(管事乡老,都寺)的教坊管理体制。其后人以夏为姓,在泉州清净寺世袭教长达300年之久。

教长世袭制的形成,更多的是由于和封建特权相结合。比如青海某些地区实行的世袭哈最制。所谓哈最,即总掌教,其职责是执掌宗教法规,监督宗教礼仪的执行,担任宗教法庭法官(撒拉族中的哈最往往由土司担任,形成政教合一的体制)。哈最之下设有三长:伊玛目负责讲经;阿提布领导群众诵经;玛真每日五次登楼呼唤群众按时礼拜。

但在历史的发展过程中,三掌教的内部结构又逐渐发生变化。原来地位比较低下的阿旬(经师)随着经堂教育的兴起,地位和作用日趋重要;而某些世袭掌教的宗教学识却日渐贫乏。于是阿旬逐渐取代伊玛目,成为指导和管理教务的权威,并在教坊和清真寺内形成一种新的教权机构:以开学(掌教)阿旬为主,下设治方阿旬和掌学阿旬为助手。

2. 苏非派

苏非派是伊斯兰教中的神秘主义派别,它产生后不久便经过中亚传入我国西部地区,然后又传入内地。由于明代的伊斯兰

教正处于本土化的进程之中，苏非派作为伊斯兰教的一部分，也加入了这一进程。不过，苏非派在中国西部与东部的本土化形式有所差别：苏非派在东部地区的影响，主要是思想上或教义学说上的；而在西部则不仅影响到教义教规，影响到伊斯兰教团的组织形式，而且还往往和封建贵族融为一体。

有许多人将新疆的苏非派称为依禅派。这是因为苏非派注重传承，“依禅”的意思就是“导师”或“传引入”，他们往往是一些高品位的精神领袖。新疆的依禅派的蓬勃发展是在清朝，它传到甘宁青地区后，又与当地的封建贵族结为一体，形成了门宦制度。

在明朝初年，活跃于新疆地区的苏非教团是额什丁家族，他们以库车、阿克苏为中心，影响遍及各地。15世纪初，其他教团势力进入新疆，东察合台汗国的歪思汗执政期间（1418—1428年）拉拢其他教团，以削弱额什丁家族的势力。然其死后，东察合台汗国陷于分裂，各自独立的汗国与不同的伊斯兰教团结成联盟，“新的苏非派势力开始涌入新疆，额什丁家族从此降为偏居库车一带的地方势力”。

16世纪末和17世纪初，操纵中亚政治的奈格什班迪教团首领玛哈图木·阿杂木的后裔中有三支进入新疆，形成所谓的“喀什噶尔和卓家族”。其中较为重要的人物是伊斯哈克，他在叶儿羌汗王阿布都卡里木的支持下，先后在喀喇什噶尔、叶儿羌、阿克苏、和田等地传教12年。他放奈格什班迪教团的低声赞念，采用接近当地传统的高声赞念和音乐伴舞，并且

针对旧和卓家族漠视宗教礼仪和贪恋世俗官职的现状，他倡导净化宗教信仰，主张虔信和静修，但反对云游和乞食的过分行爲，从而创建了具有革新性质的伊斯哈克耶

苏鲁克。^①

伊斯哈克一度获得额什丁家族等宗教上层的归附,成为吐鲁番地区的“宗教支柱”,并在噶什噶尔附近的法扎巴特、叶儿羌的托库孜首特、和田的阿克撒来、阿克苏的阿哈雅占有地产,形成雄厚的政治、经济实力。(注:延至清朝初年,阿帕克和卓兴起于南疆,与伊斯哈克家族争夺势力;进入18世纪后,又形成所谓“白山派”与“黑山派”的斗争。在此前后,新疆的苏非教团形成4个苏鲁克(传承),而后在甘宁青地区形成的门宦,也都各与不同的苏鲁克有道统继承的关系。)

宋元之际,苏非派已传入内地。明朝实行海禁,来华的穆斯林学者和苏非人数锐减,但其影响依然持续不断,特别是在经堂教育和汉文译著活动中,经常可以看到苏非派的影响。周燮藩先生认为经堂教育与苏非学说的传播,有着比迄今所论更为密切的关系,这种观点很有见地。经堂教育的倡导者胡登州曾拜师于一位“进贡缠头叟”,他所学的《母噶麻忒》经,就属于苏非派道乘修持的著作;其再传弟子冯伯庵在云南得到的《米而撒德》、常志美在济宁得到的《米而德撒》的注释《富而斯》,则属于苏非派象征主义的著述;舍起灵将《米而撒德》译文为《推原正达》、将《勒默阿特》《诗文,强调爱是通向真主的道路》译为《昭元秘诀》、将《默格索特》(内容主要是修道方法、教法礼仪、秘传知识)译为《归真必要》,并认为有此三部经典,“求道之礼(即性命之学)备焉”;金祖同在《读伊斯兰书志》中评论王岱舆的《正教真诠》时也觉察到苏非派的影响,“总观是书大意,乃以超意识之自我观,体认真主之说明”。

^① 周燮藩等《中国宗教纵览》,第352页。

六、日益活跃的民间宗教

任何宗教的基本群众都是社会中下层的老百姓,而且都程度不同地从民间信仰中汲取营养。但并非所有的宗教都植根于社会的下层文化,也不是所有的宗教都能为统治阶级所接受。民间宗教基本上是根植于下层文化、为“正统宗教”和社会意识形态所排斥、甚至被统治阶级所镇压的宗教。

(一)明代民间宗教蓬勃发展的原因

民间宗教产生于社会的下层文化,与民间信仰有着直接且紧密的联系。然而民间信仰更多地是一种精神信仰,伴以组织程度非常松散的仪式活动;民间宗教却是组织化程度相当严密、具有相当经济实力和政治势力的宗教社团。

宗教的生命线在于争取广大民众的信仰,因而它必须在将中下层信众引向美好“天国”或“净土”的同时,贴近他们的思想感情;而中下层民众(特别是广大农民)的宗教需要与信仰“基础”,又和士大夫的志趣与素质迥然相异。就抽象的理论分析而言,上层文化与下层文化截然有别,然而就具体的宗教运动来说,总是以某种方式将二者结合起来,并在此过程中确立自己的“社会形象”。

民间宗教与“正统宗教”之间没有绝对的界限。一方面,当民间信仰作为下层文化的要素向上流动时,往往被吸收到社会意识形态中,并为之改造,构成“正统宗教”的组成部分;而当某些伦理观念、宗教学说,乃至组织形式等作为上层文化的要素向下流动时,往往被活跃于社会下层或异化于官方文化之外的“宗教家”或“政治家”借用发挥,形成各种名目的民间宗教或民间社团。另一方面,“正统宗教”与民间宗教的地位也会因时因势而变化。五斗米道原为民间宗教,后经过自身的嬗变成为“正统”的道教;而“正统宗教”的某些派别却被统治者斥为“邪教”而转化为民间宗教,如佛教的白云宗和白莲教。

究竟这种流动是单向的还是双向的、大规模的还是局部的;是向民间宗教发展,还是向“正统宗教”转化,既取决于社会政治经济的格局,取决于社会文化(上层文化或下层文化)发展的需要,亦取决于宗教自身发展的走向。

1. 孕育“强魔”的土壤气候

明清之际,中国民间宗教蓬勃发展的态势前所未有的。明朝建国之初,特别是朱元璋在位时,曾一度抑制豪强,惩治污吏,“迭兴大狱,没收土地,重新分配”,并通过大批移民和军屯,兴复因战乱而荒弃的土地,“使全国再度形成以自耕农为基础的农业社会”。其后,明惠帝、明成祖、明仁宗、明宣宗等几朝皆“不违祖训,劝农耕桑”,维持“升平景象”达七八十年。

然而明英宗之朝,经济、政治、军事、文风等方面皆形势逆转。“皇庄遍地,豪绅侵夺”,明初全国有纳税土地 850 万顷,到明中叶仅有 422 万顷,永乐年间全国户口为 2000 余万,到弘治四年(1491 年)仅有 900 余万。土地兼并的恶性膨胀,使大量的自

耕农变成无地无业的“流民”。国家财政也变得入不敷出，仅宗室禄米一项就增加到明初的几十倍。如明初所封晋王岁支禄米 1 万石，到嘉靖年间晋王后裔繁衍为 2800 多个子孙，岁支禄米达 87 万石。皇帝们“土木禘祀之役，月无虚日”，以致山穷水尽，到嘉靖末年，国库存银不足 10 万两，岁出超支却达 140 余万两（《明嘉靖实录》）。

“土木堡之变”英宗被俘，待他获释回京后“夺门复辟”并杀害捍卫京城的功臣于谦，令朝野失望心寒。明宪宗、明孝宗和明世宗三个皇帝醉心佛道神仙，近百年间皇帝不理朝政，实权落入太监之手。在严嵩当权的 21 年间，“凡文武擢迁，不论可否，但衡金之多寡而畀之，将弁惟贿嵩，不得不腴削士卒；有司惟贿嵩，不得不掙克百姓。士卒失所，百姓流离”（《明史》卷 209）。

到嘉靖年间，军队由于腐败之风侵袭，已无战斗力可言。名义上拱卫京城的军队有 38 万人，实际上只有 14 万人，其中符合条件的只有 2 万人，各地的情况基本相同，兵士都是些“老弱疲惫，市井游败之徒”，而军官则是“世胄纨绔，不娴军旅之人”。（《明嘉靖实录》卷 365，《明史》卷 89）

随着皇权威信的陨落、各级官吏的腐败，意识形态也陷入疲软的状态。明朝虽继承唐宋以来的科举制度，却增加了八股文，对知识分子起了更坏的消磨志气、奴化思想的作用。读书人只须背诵一些宋儒程朱的注解，就可以通过考试并做官，既无实学、也无才干。另一方面，明朝的一直被奉为官方正统的、强调客观理性的、一元论的程朱理学尽管还想禁锢人们的思想感情，但已经心有余而力不足；而强调个体思维作用、以“挽救世风入心为己任”的王阳明心学，逐渐取朱学而代之。一批鄙视科举与时弊的知识分子离异于正统观念之外，他们有些与下层社会的某些

社团相结合,甚至直接成为民间宗教的教主。各种学派和思潮(包括像李贽这样的激进学者)纷纷崛起,与明朝中叶以后的多元化地域经济和城镇经济小有繁荣的格局相互呼应。

明朝统治者对宗教实行利用和控制并举的方针,甚至有意无意地抬高民间信仰的地位来分割“正统宗教”的地盘。这使“正统宗教”,尤其是佛教和道教,陷于非常尴尬的境地:一方面是僧道有正式的“官职”与国家的俸禄,“寺庙宫观遍天下”;另一方面是陈规陋习和繁文缛节越积越重,腐败糜费之风越演越烈。“正统宗教”的官方色彩与自身缺乏活力的状况,使之越来越没有吸引力和号召力,广大下层民众与之距离亦越来越疏远。

明朝社会内部的各种矛盾日趋激化,社会也变得动荡不安。特别是下层社会,各种社会矛盾造成的苦难最终都落在或转嫁到下层百姓身上,这种苦难的重负最终使他们不堪忍受,被迫揭竿而起。明朝中叶以后,农民起义越来越频繁,规模越来越大。1448年有邓茂七起义,1464年有荆襄刘通起义,1470年李原起义,1510年有刘六、刘七起义,1628年高迎祥、李自成等在陕西起义,1630年张献忠在延安起义。1644年李自成军队攻克北京,推翻明王朝。

另一部分民众则转入民间宗教,在贴近自己的宗教氛围里寻找摆脱苦难的出路,并将其组织网络(它具有信仰、政治、经济等多重功能)作为自己的生活依托。

2. 白莲教的火种

民间宗教之所以蓬勃发展,还由于民间结社与民间宗教的火种一直保留在下层社会。中国宗教界的结社,至迟在南北朝时业已出现(慧远曾于庐山东林寺与高士逸人结莲社),然结社风

气大盛是在宋代，净土宗、天台宗、禅宗、律宗等，皆结社念佛。“名僧倡导，达官显贵推波助澜，帝王钦许，愈演愈烈”，在宗派上净土宗独占鳌头，在地域上江浙一带最为发达。北宋神宗年间（1068～1086年），浙江兰溪僧灵照住持之华亭超果寺，“每岁开净土会七日，道俗二万人”（志磐《佛祖统记》卷28）。尔后结社之风由士大夫与僧道之间传人民间，由俗人倡导的净业组织相继出现，如四川遂宁人冯揖，浙江人钱象祖、昝定国、姚约、陆伟等。

结社念佛风尚不仅对社会上层产生影响，对社会下层亦有启迪之功。底层民众由于生活条件的恶劣，对今生今世悲惨境遇的绝望，更炽烈地追求一种虚幻的希望，一种可望而不可及的神秘之途。念佛往生极乐净土成为为数众多的百姓的终极目的。对这样文化低下的人群，天台宗止观学的玄妙教义，甚至净土宗观想念佛、实相念佛皆深不可测，而上层贵族式的僧俗净业团社更不允许其插足。正是在这种状况下，白云宗、白莲宗应世而出了，它满足了下层民众信仰上的要求。^①

北宋末年，洛阳宝应寺僧人清觉（1043～1211年）发挥华严宗教义，创立白云宗。他将佛教修行果位分为“十地”，主张三教一致，重忠孝慈善，“晨夕持诵，躬耕自活”，并“不事荤酒”，因此被称为“白云菜”，南宋时遭禁。

白云宗问世不久，茅子元于淀山湖创立白莲宗，认为禅、净一致，只要“信愿念佛”，即使“不断烦恼，不舍家缘，不修禅定”，死后皆可往生净土。元代时转变为以弥勒下生说为主，逐渐转为崇奉弥勒佛。由于白莲教教义通俗易行，又“无落发绝嗣之虞”，

^① 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》第124—125页上海人民出版社，1992年版。

遂迅速传播,在江南等许多省份广为流布。元朝政府曾一度承认,后又禁止,白莲教被迫转入民间。待元末阶级矛盾与民族矛盾异常尖锐,而且天灾人祸并行时,白莲教就成为民众造反的组织形式:

初,棗城人韩山童祖父以白莲会烧香惑众,谪徙广平永年县。至山童倡言天下大乱,弥勒佛下生,河南及江淮愚民皆翕然信之。(刘)福通与杜遵道、罗文素、盛文郁、王显忠、韩咬儿复鼓妖言,谓山童实宋徽宗八世孙,当为中国主。福通等杀白马黑牛誓告天地,欲同起兵为乱。事觉,县官捕之急,福通遂反,山童就擒。其妻杨氏其子韩林儿逃之武安(《元史·顺帝纪》)

1351年刘福通的起义引发了元末农民大起义。因起义时以红巾为号,故名红巾军。起义军以“弥勒佛下生,明王出世”为口号,倡言“杀尽不平方太平”,迅速得到四方响应。1368年,原为红巾军将领的朱元璋登上了皇帝的宝座,建立了明王朝,但各地的起义军并未因此消遁,而是由反抗元朝暴政转向对抗新政权。尽管《大明律》三令五申禁止白莲教的活动,

凡师巫假降邪神,书符咒水,扶鸾祷圣,自号端公太保师婆,及妄称弥勒佛、白莲社、明尊教、白云宗等会,一应左道乱正之术,或隐藏图像,烧香集众,夜聚晓散,伴修善事,扇惑人民,为首者绞,为从者各杖一百,流三千里。(《大明律》11)

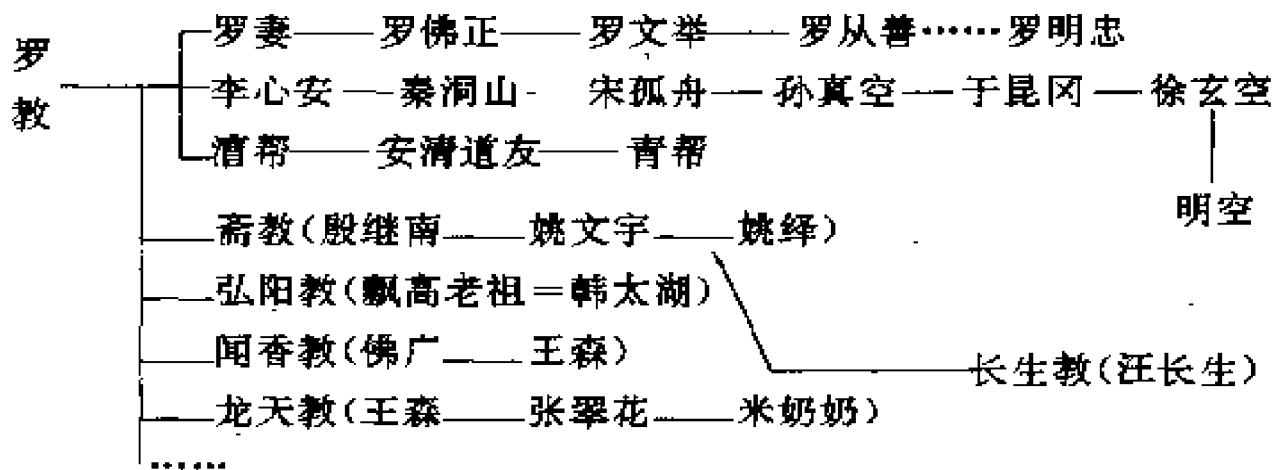
但从洪武到永乐半个世纪中,白莲教在民间继续传播,其教首教民或主动起义,或本无意起义、因官府追捕而被迫起义,此伏彼起。洪武初年,陕西红巾军余部在金刚奴和高福兴的率领下,继续“以佛法惑众”,田九成自号汉明皇帝,高福兴称弥勒佛,

金刚奴称四天王(沈德符《野获编》卷 27)。洪武十二年(1379年)四川成都白莲教徒彭普贤率众“焚十四州县”,二年后,浙江“山寇”吴达三、叶丁香等“连结作乱”,1386 至 1391 年,江西有自称弥勒佛或弥勒佛祖师而“滋事”者接连不断。永乐十八年(1402 年)山东唐赛儿在东部起义。

还有一些宗教家受白莲教的影响或启发,顺应明代社会演进的新特点,自创新的教派,如罗教、斋教、黄天教、弘阳教、闻香教、西大乘教、龙天教、三一教、圆顿教、一炷香教等。这些新生的民间宗教,构成明代民间宗教发展的主流。

(二) 罗 教 系 统

产生于明代的罗教有很多支脉。按照马西沙先生与韩秉方先生的研究,斋教、弘阳教、闻香教、龙天教等,都多多少少与罗教有某种承继关系。



1. 罗 教

罗教始称无为教,创始人为罗梦鸿(1442—1527 年)。罗梦

鸿祖籍山东莱州,家境贫寒,世代隶军籍,他3岁丧母,7岁丧父,由叔婶养育成人。青年时他到密云卫成为一名戍军,“从此在群山野岭的边塞萌发了对宗教的狂热追求,执著地探索着宇宙、人世、命运、生死、永恒的终极奥秘”,前后13载,终于在1482年“悟道成真”,省悟出“无为大道”。

(1) 罗梦鸿的创教过程

据说他在得道之后以种种神奇的本领为朝廷立下“丰功伟绩”,皇帝非但不经嘉奖,反而以妖异惑众罪名将其打入天牢。然而在狱中,太监张永皈依罗教,并设法请来罗梦鸿的二个徒弟“福恩和福报”,将罗梦鸿口授的教义学说笔录成书,这就是后来传世的“五部六册”,即《苦功悟道卷》、《叹世无为卷》、《破邪显证钥匙卷》(2卷)、《正信除疑无修证自在宝卷》、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》。(注:传统社会的民间宗教不同于原始宗教,它是人为创造的而不是自发的,它是既有经典又有严密组织的。民间宗教的经典,一般被称为“宝卷”。明代是大量宝卷问世的时代,它们所阐述的教规,成为千百万民众集合于民间宗教旗帜下的精神纽带。)在张永等人的协助下,罗梦鸿不仅脱离监牢,而且觐见了明武宗,他在皇帝面前验证了他的神异功能,被皇帝封为“无为宗师”。

从罗梦鸿“悟道成真”到1509年“五部六册”正式刊行,其间长达25年,他的宗教思想在传道过程中日臻完善和成熟。五部经典以苦功13年悟道成真开始,罗列世间无穷苦难,感叹人生不可留恋,企盼得到解脱;随之历数各种邪见杂法骗人害人,“障道败法”并加以批驳;在破除所谓邪见的同时,阐明无为大法,无极正道;最后则劝导世人坚定信仰,只有顿悟明心,与无边虚空合为一体,像泰山那样岿然不动,“才能自在纵横,安享极乐”。在

此基础上形成了罗教(又名无为教、罗祖教等)。

显然,这是一套具有内在逻辑联系的完整思想体系,是罗教之所以能高踞于众多教门之上,在明清时代产生深远影响的根本原因。虽然,它以佛教经文面貌出现,通篇充满佛教话头,实则融汇佛、道、儒三教,阐明了一种新的宗教教义。它语言通俗易懂,广泛采用流行在平民口头上的俚语粗言,穿插以五言、七言和十言韵文、诗谒,因此朗朗上口,形同顺口溜,而且可唱可白,所以一经刻印出版,立即流入民间,受到群众欢迎。^①

尽管罗梦鸿对佛教批评的相当严厉,但他所倡导的悟道方法,却是禅宗的顿悟说,见心明性,即可成佛。罗教反对一切经教像设,视山河大地为道场,奉行清净无为。罗教主张只要崇拜无极圣祖和罗祖,诵赞五部经典,一心修道,吃斋行善,不拘在家出家,皆可悟道成真,而且以在家从俗为好。周燮藩先生在评价罗教的基本教义和教规时总结说:“罗梦鸿 13 年苦功悟道,立志创教,其最大心愿即是仿照禅宗六祖慧能,彻底破除佛教的繁文缛节,为世人,特别是那些无读书机会或识字无多的下层民众,找一要更简便直截的成佛的捷径,以更符合他们整日劳作而又结婚生子的信仰需要”。^②

罗教及其宝卷“五部六册”的突出特征之一,是将三教经典中的古奥晦涩的语言通俗化,变成群众喜闻乐见的口头语言,从而将三教中深奥的哲学思想通俗化,变成老百姓易于接受的东西,“为民间宗教树立起一个成功的典范”。特征之二是罗教简便易行的教义轨仪,不须念经,不须供佛,不须烧香,不须供花,不

^① 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,第 177 页。

^② 周燮藩《中国宗教纵览》,第 423 页。

须扬幡挂榜,不须做佛事,不须设经堂等。这一切都使之更贴近穷苦民众的生活,下层民众不须改变自己的生活方式,即可在灵魂上得到解脱或净化。所以,罗梦鸿在某种意义上也是一位宗教改革家:

实际上,罗梦鸿是企图在我国宗教史上实现一场变革,即将仍然是少数出家人控制的宗教,转变成全体民众信仰的更加世俗化的宗教。不过,由于正统宗教和封建统治者的反对和镇压,未能成功罢了。然而,这一变革却在社会下层民众中,获得了相当大的进展,从而揭开了民间宗教运动的新阶段。^①

罗梦鸿死于 1527 年,他的葬礼非常隆重,墓地建有 13 层高塔,并有号称“无为境”的石碑,一些达官贵人和高僧高道为之赋诗写文。这说明在罗梦鸿生前,罗教已发展到相当规模,“信奉者除一般下层群众外,已扩展到官绅等上层人物,乃至连僧侣道士中也不乏皈依者”。在罗梦鸿死后,罗教继续传播发展。除了有完整的经典和简易速成的教义外,罗教在组织系统与传承关系上比较灵活的特点,也使之能够传流不衰。从罗梦鸿创教开始,罗教就一直绵延不断地向四面八方传布,其组织系统大致有 4 支:一是以罗氏家族依照血统世代相传;二是外姓弟子衣钵授受,祖祖相承;三是漕帮进而传至青帮;四是江南的斋教。

(2) 罗氏家族与罗教八祖

罗梦鸿死后,留下妻子和儿子佛正与女儿佛广。佛正年幼,“老母接续传灯”,佛广则在京东盘山无为庵出家为尼。罗佛正之后是嫡孙罗文举继承教主之位,他在万历 43 年(1615 年)亲自

^① 周燮蕃《中国宗教纵览》,第 423 页。

主持校订“五部六册”的出版事宜。此后，罗氏家族作为教主世家，代代相传，并在传教中“敛钱财富，捐官得势，倍受地方尊崇”。但到罗梦鸿的七世孙、教主罗明忠时（时为雍正五年），受江南水手“犯案”牵连，被捕入狱；嘉庆时（1815年）罗教遭政府彻底查抄，族裔被强行押遣回山东即墨原籍，禁止再传教。

罗教的第二支脉是仿照佛教禅宗祖师衣钵接续制度代代相传。据《佛说三皇初分天地叹世宝卷》记载，二祖李心安，撰《三乘语录》3卷；三祖秦洞山，撰《佛说大方广圆觉修多罗了义宝卷》2卷；四祖宋孤舟，撰《双林宝卷》2卷；五祖孙真空，撰《销释真空扫心宝卷》2卷；六祖于昆冈，撰《丛林宝卷》2卷；七祖徐玄空，撰《般若莲花宝卷》；八祖明空，撰《佛说大藏显性了义宝卷》2卷、《销释童子保命宝卷》2卷、《销释印空实际宝卷》2卷和《佛说三皇初分天地叹世宝卷》2卷。他们活跃在河北、山东、山西等地，不仅授徒传教，而且进一步发展教义，特别是有关“真空家乡，无生老母”的信仰。这一支脉共传了8代，其后传承迄今无考。

（3）从漕帮、安清道友到青帮

罗教发展的第三支脉活动于运河一线，明末已初具规模，但真正有所作为则是在清朝初年。

明季时，有密云人钱姓、翁姓、松江潘姓三人，流寓杭州，共兴罗教。即于该地各建一庵，供奉佛像，吃素念经。于是有钱庵、翁庵、潘庵之名。因该处逼近粮船水次，有水手人等借居其中，以至日久相率皈教。（《史料旬刊》第12期，崔应阶折）

密云位于大运河的最北端，也是罗梦鸿创教的地方，钱、翁二人来自这里，其所倡兴的罗教，应当是“罗教正宗”。马西沙先生认为罗教创立不久便在漕运水手中发展信徒，罗氏家族一直

与漕运水手保持密切的联系,既有信仰上的,也有经济上的(罗梦鸿的七世孙罗明忠在雍正年间被捕,也是因为水手犯案受牵连)。据浙江巡抚李卫给雍正的奏折称,“浙帮水手,皆多信奉罗祖邪教”。当时虽有些衰微,尚有30余所庙宇,“先有72处”。可见罗教在漕帮中的发展高潮是在明末清初,“各水手每年攒出银钱,供给贍养,冬月回空时即在此内安歇,不算房钱。饭食供给余贍,即为沿途有事讼费之需。而淮安、天津、通州、京师俱有坐省之人之为之料理。各帮水手多系山东、河南无业之辈,数以万计”。^①

而潘姓门徒,虽属于罗教系统,但有一定的独立性,由于其门徒“多系安东、清河游民”,又称为安清道友,其主要职业也由漕运转变为盐运。尔后,这一支又演变为青帮。不过,“从罗教向水手行帮会社再向青帮的演变过程中,宗教的意识和作用越来越小,最终在这个组织中仅仅保留了某种对罗教创始人罗祖的偶像崇拜”。^②

2. 斋教

罗教创立于北方,然后沿运河南下,除了在运河一线,特别是在漕运水手中迅速发展外,还深入到曾盛行摩尼教和白莲教的浙、闽、赣地区。“明代中末叶,罗教南传,与浙省等地民间食斋之风一拍即合”,形成以罗教为主,兼有摩尼教和白莲教色彩的“斋教”(又名一字教,老官斋教等)。

罗教在江南传布的重要人物有殷继南(1527—1582年),他

① 瞿宣颖《中国社会史料丛钞》,第460—461页。上海人民出版社,1992年版。

② 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,第242页。

被门徒尊为二祖。殷继南 3 岁丧母, 7 岁丧父, 由叔婶抚养(与罗梦鸿幼年经历相同), 11 岁时, 婶母又死, 叔父将他送往金沙寺出家, 6 年后被逐出寺门, 随丁予学习打银业, 并由其引介皈依罗教, 转而成为处州一带的罗教领袖, 时年 17 岁。又经过十余年研悟, 到 30 岁时“真正懂得了罗教宗教思想的内涵”。在他掌教期间, 先后封 28 位“化师”, 72 位“引进”, 初步建立了教阶制度, 信仰者达 3700 多人, 影响“远播十数州县”。1576 年, 因教势膨胀, 引起当局注意, 殷继南在天台被捕, 判刑 6 年。出狱后在温州连续讲经 7 昼夜, 前来“解表”的弟子数以千计, 于是被当局再次拘捕, 并于万历十年(1582 年)斩首示众。

殷继南死后, 虽有其女弟子化师琼娘(道号普福)继续掌教, 但处州一带的罗教由于失去宗教权威, 基本上处于涣散状态。直到姚文宇掌教时, 才将教派重新统一起来。

姚文宇(1578—1646 年)也是“父母早逝, 家贫无依, 为人牧鸭”的苦孩子出身, 后经道者点化, 皈依罗教, 法名普善。42 岁时“开堂接众”, 二年之内, “信受教法者竟达 3700 人”。浙江的罗教徒逐步归属到姚文宇门下, 1623 年, 他再次统一了浙江罗教各派, “成为殷继南以后最有权威的宗教领袖”。姚文宇对于罗教有所改革, 他于 1629 年将教中骨干分为左中右三枝, 教徒分为九个辈份: 礼、义、廉、耻、孝、悌、忠、信、和, 但未能传久。

斋教除尊奉罗教“五部六册”为经典之外, 还有《明宗孝义达本宝卷》、《天缘结经录》、《三祖行脚因由宝卷》等。其中《三祖卷》宣扬转世传承, 把殷继南和姚文宇说成罗梦鸿的转世化身。乾隆年间的福州将军新柱在奏折中概述斋教的脉络时说, “查老官斋一教, 其源流传自浙江处州庆元县姚姓。记其远祖普善, 初祖姓罗, 二世姓殷, 三世姓姚, 现为天上弥勒, 号无极圣祖。凡人

会男妇,俱以“普”字派为法脉命名,入会吃斋之人,乡里皆称为老官,遂相传其教为老官斋”(《朱批奏折》)。姚文宇在传教过程中积聚了巨额财富,号称“田连阡陌,米烂陈仓,金银满库,珠宝盈厢”,引起地方军阀的觊觎,姚文宇因不服蔽榨而“被害归天”。然而从其子姚绎起,这支教派开始了以血缘关系为纽带的教权世袭制,

“整个清代,这个教门的核心组织都掌握在姚姓家族的手中,在封建宗族关系保持完整、严密的中国东南部,又造就了一个头戴宗教光环的‘神圣家族’”。^①

3. 弘阳教

弘阳教创生于 1594 年,又名红阳教,混元红阳教,红阳法,元沌教,混元门等。(注:关于“弘阳教”一名的来历,学者们认为与南宋柴望《丙丁龟鉴》中所说的“红羊劫”有关。《丙丁龟鉴》中说:凡甲子 60 年为一循环,其中丙丁和丁未二年国家要遭厄运,丙属火色赤,未为羊,因而称为“红羊劫”。)创始人为韩太湖(1570—1598 年),虽号飘高老祖,但他创教时才 24 岁,死时也不过 30 岁。韩太湖模仿罗教的五部经典,编撰了弘阳教的五部经书,即《混元弘阳飘高祖临凡经》2 卷;《弘阳苦功悟道经》2 卷;《混元弘阳叹世真经》2 卷;《混元弘阳悟道明心经》2 卷;《弘阳显性结果经》2 卷。除此之外,还有作为坛仪忏法的经卷,如《混元弘阳明心宝忏》等 2 套 10 卷。

弘阳教倡导多神崇拜,要求信徒“志心信礼”的神祇就有三

^① 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,第 351 页。

千诸佛,98位老祖,38位如来,48位菩萨,77位观音等,但最主要的神灵是混元老祖、无生老母和飘高祖师三位尊神。在教义上突出渲染“劫变”的可怕与痛苦,从而强调只有信奉弘阳教才能得到救赎。韩太湖将儒、释、道三教中的伦理道德糅合在一起,劝人安命行善,在观念上虽无创新,但却语言通俗,如

酒是串肠毒药,色是杀人钢刀,才是人间髓,气是惹祸根苗。

想人生在世,知命者以为君子,死有命,富贵在天。福禄有深有浅,命中合有则有,命中合无则无。命若好,便有积聚之资。命若不好,总然积而不聚,饶君一日觅千金,到与广城也须贫。(《混元弘阳叹世真经》)

弘阳教尊崇罗祖,也撷取了罗教许多教义思想,但它比较注重道场仪式,这可能与韩太湖早年当过“道人”有关。弘阳教的另一特点是教首多以治病为手段,吸收教徒。而治病体的方法大都是诵经求神,喝供奉过飘高祖师的茶水。弘阳教积极谋求王公权贵的支持,也是其突出的特点之一。韩太湖创教后不久,即来到京城,“先投奶子府内,转送石府宅中,定府护持大兴隆”。很快得到定国公的“护持”和太监程公、石公、张公“三位护法”的奥援,其宝卷也得以在皇家内经厂印制,而且无论在数量上还是在装潢质量上“均居各民间教派之冠”。也正是得益于此,弘阳教的宝卷流布各地,产生了较持久的影响。韩太湖年轻身亡,身后无嗣,弘阳教的传承未能像其他教派那样世代家传,而是像佛教道教的衣钵授受,因而在组织上比较松散,据说有“九千十八枝”,然详情无考。迄今只见到“接圣千金容玉花枝”的传承表:

曲周县韩太湖——钜鹿县张光临——南宫人林红荫——冀州人刘某

——故城县某某——德州人邢某——故城县万子正

——德州刘道名与景州孟现成——德州左龙章——德州刘大宿

——尹成功——德州刘和(活动于嘉庆年间)

然而在清代,朝廷对民间教派持镇压的方针,活动于京城周围的弘阳教首当其冲,仅档案记载的教案就有数十起之多,由此弘阳教转入地下,在民间“潜行默运”,直到本世纪中叶,依然有所活动。

4. 闻香教

闻香教的异名很多:大乘教,东大乘教,大乘弘通教,弘封教,大成教,清代俗称清茶会,清净门,归一教等。创始人为蓟州人王森(原名石自然,1542—1619年),生于农家。后人在解释闻香教名称时说“王森于先年间曾路遇妖狐,被鹰搏击,口作入言求救。王森收抱回家,遂断尾相谢,传下异香妖术,后称为闻香教主”(岳和声《餐微子集》卷4)。但实际上,大乘教的开派祖师是罗梦鸿的女儿佛广,她可能与罗教五祖孙真空结亲,其女孙氏嫁于王森。^①

闻香教以罗教的“五部六册”为主要经典,“夜聚晓散”,在各地设有讲经房,各会皆有掌经头目。此外,闻香教还接受当时活动于华北的静空教、还源教和黄天教的影响,这些教派崇拜弥勒佛和崇尚内丹的教义教仪被吸收到闻香教中来。

^① 参见马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,第553页注。

闻香教在京畿、直隶、山东的教势相当大，仅畿南一带十几个州县，就有教徒“数十万人”。闻香教的组织机构比较完备。最基层的组织为会，每会二三十人，百十余人，四五百人不等，有多达数千人者。每会都有会首，传头，内部还有掌经、掌支干等名目。一个地区有数会或数十会，上有总会首、总传头、总掌经、总掌在三乘。上上下下，构成一个网络，“省直府县，各设公所，使传头者守之，置竹签飞筹，印烙王三字号。凡有风信，顷刻可传千里”（岳和声《餐微子集》卷4）。

这种教团组织同时本身并不创造社会财富，但却是一个聚敛财富的有力渠道，收徒作会，发放经卷、教单、印信等，与个人在教团中的地位和教职升迁紧密挂钩，结果是教徒发展越来越多，教团财富越积越多。曾任山东学政的王引之说：“彼为邪说者，知愚民之可以利诱也，于是借敛钱之说邀其入教也，则己之钱入于人之手，其人入教而又传教也，则人之钱入于己手。辗转传教则辗转敛钱，愚民信以为生计，遂相与从之”（《朱批奏折》）。

作为教主的王森、王好贤父子则在创教、传教过程中成了富甲一方的大地主。然而财富积聚及相关的分配问题，也给教团首领间造成了矛盾。1612年，

迁安县团山建塔，以森术能动众，举森募化，森以金钱托其弟子李国用、李应夏。而国用乾没之，不为森所容。国用遂畔森，与应夏创立别教，自称太极古佛，以符咒亡灵为事。而森之弟子，亦往往有背森从国用者。两教弟子，各为其法门以相分仇杀，尽发露其过恶。府县拟李国用、李应夏、王森及森之弟子杜福等罪……（黄尊素《说略》）

闻香教的主要经典有《皇极金丹九莲正信皈真还乡宝卷》、《元亨利贞钥匙经》和《三教应劫总观通书》等。主要教义是“三阳

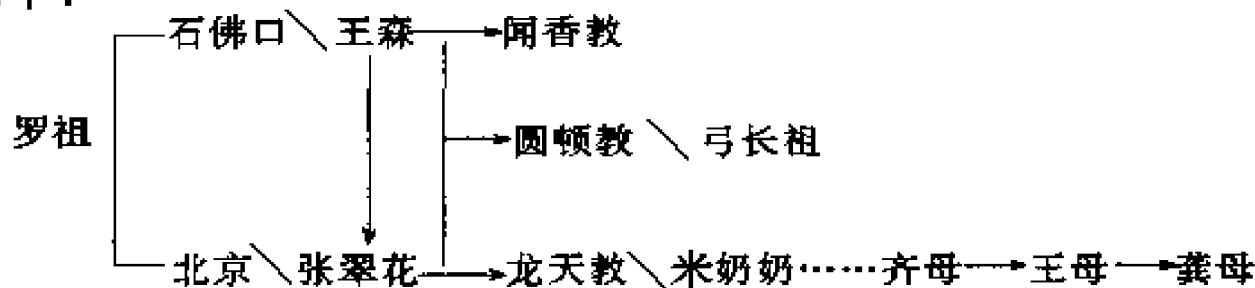
劫变观”，即过去青阳，燃灯佛掌教；现在红阳，释迦文佛掌教；未来白阳，弥勒佛掌教。红阳末劫是最大的劫灾，若能顺利渡过末劫，就可心达到白阳时期，即将弥勒佛掌教的极乐世界。闻香教宣称弥勒佛已降生在石佛口王森家中，东土众生只有加入其教，才能免灾得福。

王森曾有意结交权贵，以金钱贿外戚永年伯王伟左右，得以攀龙附凤，对外讹称皇亲国戚，以此抬高教主家族的神圣地位。1619年，王森死于狱中，闻香教内的宗教首领们由依附明政权，转变为对抗明王朝。1622年，徐鸿儒率领大乘教徒于山东郛城县起义，但由于固守城池而被明军击败。

明朝末年，王氏家族继续秘密传教，“并传教于辽东”。在1636年前后，与后金政权拉上关系。但在清兵入关之后，清王朝对大乘教残酷镇压，使之再次转入地下，教名也改为清茶门教。

5. 龙入教

龙天教又称龙门教，或白阳教，明末产生于河北藁城县，世代以刘姓一门的女性为教主。其开创者为翠花张姐，她原师于罗梦鸿，罗祖死后又投于声势日盛的王森门下，成为闻香教在北京的总传头。在此期间，张姐传教于藁城县的刘米氏，其师承关系如下：



刘米氏是个有心计的人，她从“翠花张姐”那里得道之后，并

不是老老实实在地笃信和传教,而是回到家乡自立门户,创造了一个新教派——龙天教。“该教在米祖的主持下,日渐兴盛起来,信徒遍及河北山东。米奶奶去世后,信徒们为崇奉祭祀她,在她的故里——张村,建立起供奉米菩萨的祠宇庙堂,里面塑有她的金身,外面树立着颂赞历代祖师的碑碣。祠庙东边,建有米祖坟莹。凡米菩萨的生忌日,远近教徒齐集张村,朝拜祖师。其时,搭棚设帐,接待四乡八邻的教徒和香客,场面颇为隆重”^①

龙天教的主要经典有《家谱宝卷》和《古佛天真考证龙华宝经》。其宗教活动主要是劝人皈依佛、法、僧三宝,吃斋行善。“凡人教者,登记造册”,由老师父念经烧化,即所谓“天堂挂号”,为其死后进入天堂做好准备。逢念经作会日期,教徒聚会,每人出布施数十文钱不等。龙天教在其宝卷中揭露明末的苦难,宣传劫变与入教得救的观念,同时用谶语的形式表现了支持李自成农民起义军推翻朱家王朝的鲜明的政治倾向:

木子当来,牛八退位。

说牛八大数急尽,有木子去投凡。紫微大帝,四正佛亲口选。四正佛真主现,一切星宿保住大驾不遭难。(《家谱宝卷》)

龙天教诞生于明末乱世,一方面是“饿死人倒在地狼虎齐吞”,“父吃子,子吃父,遍地都有”,“夫吃妻,妻吃夫,不想恩情”;另一方面则是强梁反叛,手握刀枪,杀人打劫,反倒能横行于世,吃肉穿绫。因此龙天教与产生于相对和平时期的民间宗教有所不同,这就是它在强调人们要积德行善的同时,允许教徒杀不平之人,甚至“白天放抢”,但要“夜晚念佛”或“下马烧香”。(注:龙

^① 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,第694页。

天教的发展规模虽无具体数字,但在乾隆年间被捕的龙天教教徒靳崇禹身上携带的名册,表明当时龙天教人多势众,仅老师父齐显荣一人,一季之内就在滨州、淄川、寿光三县收徒 3000 余人。)

(三)其他民间宗教

明代民间宗教除了罗教系统之外,还有活跃于大江南北的黄天教、西大乘教、三一教、圆顿教和一柱香教等。

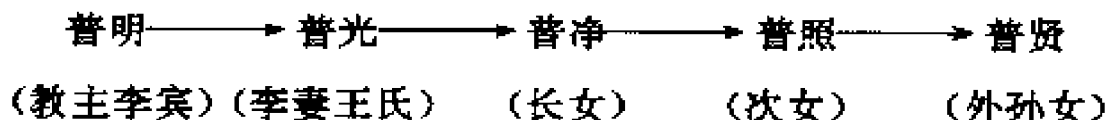
1. 黄天教

黄天教(又名黄天道、皇天道)的创教人是李宾(?—1562年)。李宾生于直隶怀安县,长大后在野狐岭任守备军人,不幸在战争中伤一目,此后“参师访友,明修暗炼,悟道成真,性入紫府,蒙玉清救赐,号曰普明虎眼禅师,设立黄天圣道,顿起渡世婆心,燃慧灯二十四处,驾宝筏于膳地宣云,遗留《了义卷》,《清静真经》”(《虎眼禅师遗留唱经》)。

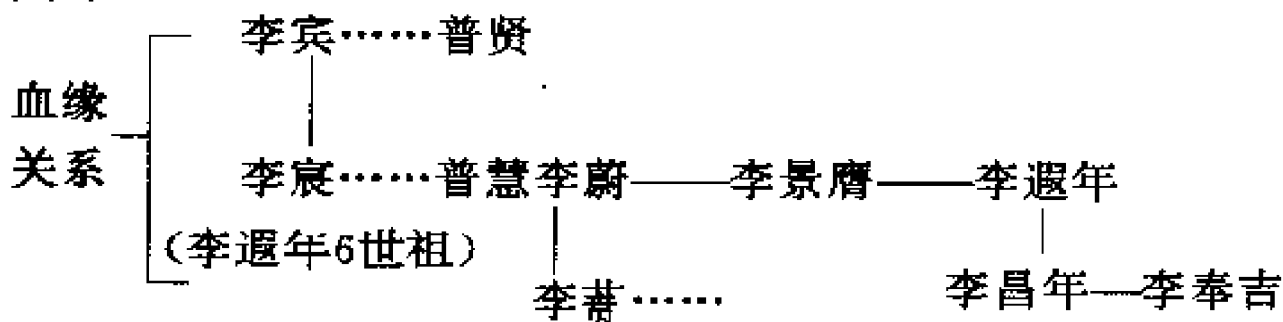
关于“黄天”的意义,有所谓“无生老母住在三十三天中黄天,名为真空家乡”之说,表明黄天教的基本信仰是对无生老母和真空家乡的追求。在这方面,黄天教深受罗教的影响显而易见,事实上黄天教也把罗祖列为前辈祖师,尊崇。但是黄天教产生于嘉靖年间,世宗皇帝在位 45 年,崇道之风由上至下,弥漫整个社会。这种影响不仅见之于黄天教的主要经典《普明如来无为了义宝卷》、《普静如来钥匙宝卷》、《太阴生光普照了义宝卷》和《太阳开天立极亿化诸神宝卷》等,而且见之于教规教仪。黄天教从道教方面吸收了许多营养,特别是道教的内丹派学说,强调性命

双修，注重修炼内丹，认为如此可以“结圣胎，得长生”。后来的黄天教还兼重道场符篆，一类做于宗教节日，另一类是有钱人家在丧葬时请忏，洋洋 4 卷的《普静如来钥匙真经宝忏》就是专门为做各种道场用的。所以有人把黄天教概括为“外佛内道”

黄天教在明末形成了“五位佛祖”的崇拜。圣地为李宾的传教中心万全县膳房堡碧天寺，寺内有一高 13 层的明光塔，创教人李宾夫妇的坟墓亦在寺中。这五位“佛祖”实际上是李宾一家老少三代人，其传承如下：



李宾没有儿子，他的二个女儿都嫁给当地的康家，教内有“二康”之称。李宾的二个兄长都有儿孙，“教权传至李宾外孙女止，又回到李姓家族手中”，即回到李宾胞兄李宸的后代手中，先传于李宸的 4 世孙李蔚，再传于李蔚兄弟李蕘的孙子李昌年，然后又传法于李蔚的孙子李遐年，并非一脉相承，而是在家族内传继。



教主传继：李蔚——李蕘——李昌年——李遐年

至于普贤与李蔚之间怎样承继，目前还缺乏证据。无论如何，李宾创立的黄天教在明中末叶到乾隆年间的 200 年中，教权一直掌握在李氏家族手中，而且从一开始就在民间广泛传播。清

初的思想家颜元曾在其《四存编·存人编》中指出：“我直隶隆庆、万历前，风俗醇美，信邪者少。自万历末年添出个黄天道，如今大行，京师府县，以至穷乡山僻都有”。从明末到乾隆二十八年（1763年）碧天寺被拆毁前，每年“四时八节作会”，“奉其教者，犹千里拜坟，多金舍寺”。

黄天教在创立初期，在政治上持一种超然态度，明末的腐败与清初的严酷使黄天教又逐步放弃了拥戴明、清政权的立场，进而提出赵传朱、朱传李的天下禅让说。黄天教还吸收了民间日月崇拜的观念，“每日三次参拜”。在戒律方面，黄天教徒遵守与佛教相似的不杀生、不偷盗、不淫邪、不妄语、不饮酒的“五戒”，但并不戒娶妻生子，“并把嗣育后代作为成佛登仙的基础”。

1627年，原来在斋教中任“清虚”的汪长生由于“众广心高”，与教主姚文宇分道扬镳，他前往江西龙虎山“与天师会道”，据传“天师不能及”，结果张天师“以显法十二部会与汪长生”。从此汪长生脱离罗教，“另立科仪”，建立长生教，自号普善，并尊李宾主的弟子郑光祖（普静）为师，成为黄天教的支脉。

1748年，浙江巡抚顾琮在绍兴府一带巡查时发现长生教的活动踪迹，他在给乾隆皇帝的奏折中描述了长生教的活动情况：

子孙教，又名长生道。男曰斋公，女曰斋娘。尊弥勒佛为师，倡言入道之人身后俱归西天，以今世功德之浅深，定来生功名富贵之大小。凡做佛事，名曰开堂，从教者自携钱米，前赴开堂之家拜佛，名曰赶堂。又令人闭目瞑心，号为清静。更有诡称身到西天目睹佛菩萨及种种奇异佳境，即为来生享受之地者。愚夫愚妇，信从其说。每遇开堂，男女混杂，聚散颇众。（《朱批奏折》）

虽然清廷几经查抄，但无论长生教还是其主脉黄天教，都在

民间继续生存和发展,其中黄天教一直延续到本世纪中叶。

2. 西大乘教

西大乘教的产生分为二个阶段,在第一阶段,是所谓吕菩萨传说的形成与保明皇姑寺的建立,在此阶段确立了对吕菩萨的信仰;第二阶段是归圆仿制“五部六册”,作为“立教的根本”。

西大乘教崇奉吕祖“吕菩萨”。《普渡新声救苦宝卷》对吕菩萨的事迹多有记述,说她祖籍陕西西安,洪武二十九年(1392年)生,15岁出家后,即能“明心见性,通佛大法”,从此立志以普渡众生,救苦救难为己任。她57岁时云游河南,忽是一日梦见菩萨显见,命她速速赶往燕京,搭救皇帝。当她赶到京城时,正逢明英宗御驾亲征瓦剌,吕祖化作疯婆,拦路阻劝,英宗不听,后果然在土木堡大败被擒。吕祖又大显神通,出现北国,为英宗“送饭掘泉,加以阿护”。待英宗获释回京,吕祖劝他闭口藏舌,以静观变。英宗复辟重登宝座之后,感念吕祖救护之功,封为皇姑御妹,并敕建保明寺于京郊黄村,(注:该地确有保明寺遗址,专家考证该寺建于明英宗复辟后的天顺六年(1492年)之前。)供养吕祖。

后来,西大乘教以此传说为据,一是神化吕祖,说她是观音菩萨下世,无生老母化身(“菩萨即是老母,老母即是菩萨”;“老祖本是观音菩萨下界”)而奉为祖师;二是以此为跳板或纽带,与王公贵戚,特别是后宫的实权人物拉上关系,以此扩大教团的影响和发展;三是

通过吕菩萨在明代中叶对英宗皇帝的“阻驾”、“救驾”和“授计复辟”种种神迹的具体描述,可以看出西大乘教的目的,是要在中国老百姓中间重新塑造一位中国面孔的活菩萨,把佛教中的观世音进一步中国化,把民间信仰的无生

老母具体化、生活化,变得更具有亲和力,以便吸收更多的信奉者,扩大其影响。^①

西大乘教的真正创始人是保明寺第五代传人归圆(1561—?年),“原为直隶开平中屯卫人,在城居住,张门氏女。幼多慧悟,甫九龄,志脱尘寰。逮十二,颇悟心性。既而投礼敕赐顺天保明皇寺,而嗣焚修焉。于是三乘四谛,竟亦了然。遂愿广度群迷,超出三界。乃着为卷,凡五部六册”(明刻《销释显性宝卷》前序文)。这五部经典是:《释销大乘宝卷》1卷;《销释显性宝卷》1卷;《销释圆通宝卷》1卷;《销释圆觉宝卷》2卷;《销释收圆行觉宝卷》1卷。

西大乘教在教义方面与罗教有许多相似之处,且从罗教那里借取了相当多的东西。其内部组织系统分为房、支杆,首领有总引、头行、领众等,据《销释接续莲宗宝卷》说有48房与48个头引,“先八大总引,分六枝杆头续,共续六八四十八个头行”,但是比较松散。

但西大乘教又是一种非常独特的宗教,马西沙先生与韩秉方先生将其概括为五个方面:第一,西大乘教将民间信仰中的无生老母与佛教中的观世音合而为一,并引入转世之说将创教祖师吕祖、归圆说成是最高女神的临凡化身;第二,西大乘教不同于罗教以天地为道场,或像其他民间宗教那样夜聚晓散,而是以京郊大寺庙皇姑寺为基地公开活动;第三,具有比较突出的道教色彩;第四,特别注重从女性中吸收教徒,创教祖师和历代教主都是女性;第五,西大乘教一直与宫廷后妃及达官显贵保持密切的交往,并受其或明或暗的支持与保护,它自身也注意不参与政

^① 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,第562页。

治,因而能够公开和持久地活动于京郊上下。

(注:西大乘教深得王室权贵的支持:1499年明孝宗在整饬修明的同时,给予皇姑寺特殊照顾,见沈榜《宛署杂记》中关于《蠲免粮税碑》的记载;1527年,皇太后反对明世宗毁寺“去其根”的作法,二度动议,最终都以妥协了事,沈德符《万历野获编》卷27和《明实录》卷83;万历年间,更得到李太后和一些王公权贵的支持,参见马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》第11章。)

三一教

明代产生的诸多民间宗教,大都创生于北方,然后“南下”,传播到江南各地,但三一教的创生地却是在中国的南方——福建莆田,其创教者林兆恩(1517—1598年),既非像罗教的罗梦鸿、殷继南、姚文宇那样从小孤苦伶仃,亦非像罗梦鸿、韩太湖、王森那样当兵务农,而是“出身于闽中世代为官的大族,本人是一上贯通儒、释、道的大学问家”。虽然都属于民间宗教,但三一教的起点与众不同,“它是由一个知识分子的学术团社演化而成的宗教组织,其开创时期教团的领导或骨干大都具有较高的文化水准”。

对于林兆恩与三一教,马西沙先生与韩秉方先生在《中国民间宗教史》中做了深入的研究。林兆恩的一生可以划分为三个阶段:30岁以前为第一阶段,基本上是士人读书做官的老路,但三次应举失败后,弃举业;30—60岁为第二阶段,他出入儒、释、道,创立三教合一说并组织了学术团体;60岁以后为第三阶段,他从一位学术领袖逐渐嬗变成宗教教主并开创所谓的三一教。

林兆恩在第二阶段由正统的知识分子转变为一个宗教家,其过程是由出入三教到改造三教,最终融汇三教。1551年,他开

始收授弟子,二年之间,黄州等闽中学士“数十人”相继受业,其授课内容基本上是以儒为本,“明三教之同,俗学之病”,或直接探讨四书五经,形成一个学术团社。1558年,他又将团社分为天、地、人三会,制定射礼、祭礼、及三加礼等。此外,林兆恩运用“艮背法”(一种气功疗法)为人治病,“行之多验”,因而“其徒从者云集”。在抗倭侵扰的斗争中,林兆恩收尸葬骨,广行救济,使以他为领袖的学术团社还具有社会慈善机构的功能。林兆恩及其门徒所做的这些事情在社会上产生强烈的反响,“远近望风求拜者,益蒸蒸然云集”。

1576年,林兆恩命弟子“传教于金陵”。1584年,第一座三一教堂于马峰建立,此后15年内,莆田、仙游一带共建立了14座三一教堂。到1637年时,三一教已在五个省区的40多个地方建立了三一教堂。1587年,林兆恩弟子朱有开制造了“三教合一图”与三教先生乃天神的神话,“至是门下始称三教先生为三一教主”。三一教堂内也将林兆恩与孔子、老子、释迦牟尼并列起来供奉。经此一系列步骤,三一教由一种学术社团转变为宗教团体。

三一教形成的标志是:各地三一教堂的建立,三一教入教仪式的形成、林兆恩著述中佛、道成分的增加、林兆恩成为宗教偶像、“三教先生”变成三一教主。^①

林兆恩死后,各大门徒自立门户,“倡道一方”。从明末到清代,三一教大致有五个支脉,传教的范围包括福建、浙江、江西、安徽、湖北、直隶、北京、台湾,以及东南亚各国。

(1)以陈标、王兴为首的三一教团以福州为中心;

^① 马西沙、韩秉方《中国民间宗教史》,第741页。

(2)以张洪都、真懒为首的三一教团以南京为中心,特别是真懒,于1621年修建了金陵中一堂。在此前后,他还办公墓义葬、以良背法为人治病、出版了《林子全集》;

(3)以卢文辉为首的三一教团以莆田、仙游、福清为中心,历经三代教首完成《林子本行实录》,将林兆恩进一步神化;

(4)以朱方旦为首的三一教团,活动于湖北一带,但有所变异;

(5)“海外”教团,多由清代福建华侨带到马来西亚和新加坡等地,“渐次遍及海外欧美等地”。

(四)民间宗教的性质与作用

马西沙先生与韩秉方先生的《中国民间宗教史》一书,对中国民间宗教的产生和发展,做了系统的研究。他们认为,传统中国社会的民间宗教,乃是中华民族漫长而纷繁复杂之文化体系的有机组成部分,也是中国宗教信仰领域的有机组成部分。民间宗教之所以大量出现而且历二千年不衰,在于下层民众需要适合自己口味和心理要求的信仰依托,而“统治阶层的意识形态对民众来说是伐命之斧,牧者之鞭,是思想的牢笼、心灵的桎梏,不但引不起兴趣,而且引起反感”。既然社会上既有的宗教形态与民众的利益背道而驰,他们就会自发地创造新的宗教来满足自己的宗教需要。

中国传统社会的民间宗教,“始终是一个动荡的、充满活力的、充满矛盾的世界,在这个世界里,形形色色的宗教预言家打起宗教的旗帜,不断地汲取来自民间的文化滋养及民间宗教和正统宗教提供的思想资料,在尽量迎合不同信仰者需要的前提

下,大胆发挥,驰骋想象,构筑了一套又一套光怪陆离的教义体系,构筑了一个个地下宗教王国,形成了一种低层次宗教冲击高层次宗教、底层宗教冲击上层宗教的态势”。一方面,是民间宗教此起彼伏,另一方面是信仰者不停地选择。大浪淘沙,促使民间宗教不断地花样翻新,这既是“底层世界不安于封建秩序的征兆”,又反过来将封建帝国的根基进一步动摇。马西沙先生指出:

虽然,其中许多教门的教义充斥着不少维护封建伦理的说教,许多教门内部出现了封建化趋势,甚至属于家长制统治,都不能掩盖在封建时代这个运动整体上的积极作用。不仅如此,民间宗教运动在特定的一些历史条件下,与农民革命运动相契合,遂从一种宗教力量转化成政治力量,军事力量,形成极大的反抗现行秩序的潮流。(《中国民间宗教史·序言》)

然而传统社会孕育的东西终究要多多少少带有“传统”的印记,“出污泥而不染”那只是一种理想。中国传统社会的民间宗教“是一个既想挣脱枷锁,又无法超越封建制度的悲剧性的产儿”,它的体内依然流动着神权、族权(世袭特权)与等级制的血液,使“它无力也无法最终改变现实世界的不公正、不合理”。宗旨上的混乱性、行动上的盲目性、意志上的分散性、组织上的排他性,使民间宗教虽然在整体上声势很大,但任何一个教派都无法与正统宗教抗衡,也容易被统治者各个击破。此外,民间宗教虽然是民族精神的一部分或说产物,但它的产生与发展,又反过来对整个民族的精神发展造成了深刻的影响:

在历史上,民间宗教掀起一次又一次的造神运动,把一个又一个凡夫俗子或家族推向“神”的宝座,并由此产生的人身依附心理和血缘关系的家族、神权,对于近现代中华民

族的思想解放运动构成了潜移默化的巨大障碍。现代中国人的一切劣根性或多或少可以从这部历史上映照出来。(同上)

七、结 语

明代属于中国封建社会发展大系中的一个历史转折时期。它虽无泱泱大唐万方来朝的气势，却也悠悠然奏出了中国封建制度于无奈中独步的余音：佛教在衰微的大态势中，日趋向中国普通百姓“渗透”，完成着“三教圆融”的基本目标；道教的发展虽受到多方困扰，却也在与传统文化的协调过程中逐步走向成熟，成为中国民间文化的重要组成部分；西方传教士首登大陆，带来了另一种文明的成就，也带来了东西方文化的冲撞；来自阿拉伯的伊斯兰教于此时日趋完善，并孕育了中国的穆斯林诸民族；根植于下层文化的诸民间宗教，在明朝社会内部的各种矛盾日趋激化的背景下已相当发达，为中国宗教的历史抹上了极有特色的一笔。该正规化的正规化了，该中国化的中国化了，有明一代，各个宗教各就其位、各谋其事，基本格局已经形成。

然而，宗教作为一种复杂的社会现象，必须被置于更大的社会历史背景中方能理解其更深层的意义及其来龙去脉。在西方世界的文艺复兴运动和宗教改革运动崛起之时，中国封建社会中，新的价值追求正被强弩之末的国家机器窒息。自明代，中国封建社会便进入了停滞阶段。正因为该转变的没有转变，该发展的没有发展，就为中国宗教在这一时期的命运创造了一个独特的环境。明王朝对曾在中国历史上发生过很大作用的佛、道二

教,实行了抑制与利用并举的政策,统治者既想阻断宗教组织嬗变为政治组织的各种可能,又想利用释、道维护其社会秩序,对佛、道二教进行了多方面的“官方”干预。由此而使佛、道二门蜕化得既缺乏精神上的创新追求,又日益与广大信众相脱离,呈现出衰微的趋势(后虽经调整有所振兴,但再也没有重现昔日的繁荣),其社会功能难以施展。于是,这一缺憾由民间宗教承担起来。中国民间宗教以最贴近下层百姓生活的组织形式与内容,满足中下层民众的宗教需求,甚至部分地满足了他们的政治要求和经济要求,这是明代中叶以后,民间宗教如火如荼发展起来的重要原因。

当历史潮流涌动起来的时候,任何社会都不可能无动于衷。作为与西方文艺复兴时期处于同一起跑线上的明代,亦在一定程度上表现出了“开放”,或者说,高压政策的抑制,得出了相反的结果。这主要表现在信仰伊斯兰教诸民族、藏传佛教格鲁派(黄教)的形成和发展,以及天主教在中国大陆的传播。其中,回族的形成与犹太教的消亡,在一定程度上表明了作为宗教发展外因的社会环境,特别是政治压力,对宗教发展的深刻影响;西方天主教在中国诸宗教中占据一席之地,则反映出作为内在动力的宗教本土化运动,是保持宗教生命力的关键所在。

《中国明代宗教史》是一部概述性的著述,应百卷本《中国全史》基本结构的要求,它以淡化作者个人创见,概括基本的历史事实和汇总史学研究中较为公认的成果为主导。因此,对中国宗教历史的描述,只是极有限的一个段落。在理论方面亦不益于深入探讨。为此,读者欲对本书内容有更深入的了解,还需要参考有关明代的其他9册历史描述及纵向整体的中国宗教历史诸册。

另外,以史为据的特点,使得本书必然要参考、引述各方专家的论著。这既是对各位学业前辈科学研究成果应有的承认,对笔者而言,也是一个求教于各方专家的极好机会,事实上确实获益匪浅。

责任编辑：刘丽华

图书在版编目(CIP)数据

中国全史(全一百册)

—北京：人民出版社，1994.4

(百卷本《中国全史》丛书/史仲文，胡晓林主编)

ISBN 7-01-001757-3

I. 中

Ⅱ. ①史②胡

Ⅲ. 通史-中国

Ⅳ. K2

中国全史(全一百册)

ZHONGGUO QUANSHI

人民出版社出版发行

(100706 北京朝阳门内大街166号)

北京商学院印刷厂印刷 新华书店北京发行所经销

1994年4月第一版 1994年4月北京第一次印刷

开本：787×1092毫米 1/32 印张693 插页400

字数：15500千字 印数：1—400册

定价：980.00元

