

“实事求是”与当代 中国马克思主义宗教观

——中国共产党对马克思主义
宗教观的创新与发展

林兆荣

毛泽东思想的灵魂是“实事求是”，邓小平理论的精髓也是“解放思想，实事求是”。国际共产主义运动在 20 世纪末出现大挫折的重要原因之一，就是违背了实事求是，犯了教条主义的错误，在宗教问题上也是如此。以毛泽东、邓小平、江泽民为核心的中国共产党中央三代领导集体，就是运用“实事求是”的思想原则，形成了毛泽东思想和有中国特色的社会主义理论即邓小平理论，推动了中国社会主义事业的胜利发展。同样，在宗教问题上，他们克服了国际共产主义运动中以僵化的态度教条主义地对待马克思主义宗教观的错误，运用“实事求是”的思想原则，把马克思主义关于宗教问题的科学理论与中国宗教的具体实际相结合，创立了当代中国马克思主义宗教观，制订并实施了一系列符合中国国情，深得各族人民拥护的方针政策，成功地走出了一条处理我国宗教问题的正确道路。

中国是一个多宗教的国家，它包括佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教。此外，至今还有 30 多个少数民族信仰原始宗教，情况也比较复杂。新中国成立后，以毛泽东为核心的第一代党中央的领导集体，运用马克思恩格斯所创立的历史唯物主义方法，重视从中国宗教的实际出发，提出一系列有关宗教问题的诊断，为创立当代中国马克思主义宗教观奠定基础。毛泽东同志的主要贡献有如下几个方面：

第一，对建国初期的宗教进行阶级分析，严格区分两类不同性质的矛盾。旧中国的教会由外国的修会和差会所控制，据 1948 年统计，中国天主教 140 个教区中，外国主教就占了 110 人以上；121 个外国基督教差会，美国差会约占一半。其中不乏利用宗教进行反共反人民的反革命活动。佛教、道教、伊斯兰教又深受封建势力的控制和影响。毛泽东认为，这些“宗教中的反动势力”，“是我们的敌人”。^①至于宗教界爱国人士和广大信教群众因宗教信仰而同他劳动群众产生的矛盾，毛泽东主张对“宗教界要进行教育”，^②即用民主的方法去解决，依照宗教信仰自由的原则来处理。后来在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中又指出：“我们不能用行政命令去消灭宗教，不能强制人们不信教，不能强制人们放弃唯心主义，也不能强制人们相信马克思主义。”^③

第二，保护宗教，尊重信仰自由，并将其作为党的长期政策。毛泽东早在 1945 年《论联合政府》中就有了这样的思想。他指出：

^① ^② ^③ 《毛泽东选集》第 5 卷，人民出版社 1977 年版，第 22 页，第 68 页，第 368 页。

“根据宗教信仰的原则，中国解放区还容许宗教存在，不论是基督教、天主教、回教、佛教及其他宗教，只要教徒们遵守人民政府法律，人民政府就给予保护。信教的不信教的各有他们自由，不许加以强迫或歧视。”^① 新中国成立后，毛泽东不仅重申宗教信仰自由政策，而且把它作为一项长期的政策来执行。1952年，他在接见西藏一个代表团时说：“共产党对宗教采取保护政策，信教和不信教的，信这种教或信别种教的，一律加以保护，尊重其信仰。今天对宗教采取保护政策，将来也仍然采取保护政策。”^② 毛泽东的这一思想，在1949年第一届全国政协会议通过的《共同纲领》和尔后的宪法中，都得到了充分的体现，都明确规定中华人民共和国公民享有宗教信仰的自由。

第三，将宗教问题纳入中国革命统一战线的范围。这是毛泽东对马克思主义宗教观的重大发展。虽然恩格斯批判杜林企图用强力消灭宗教的错误，列宁也曾提出要争取和团结反对封建主义专制、同情革命的宗教教职人员，但是都没有达到毛泽东所提出的高度。

毛泽东根据中国社会和中国宗教的实际情况，提出与宗教界爱国人士和广大宗教信仰徒组成政治联盟。1940年，他在《新民主主义论》中就说到，“共产党员可以和某些唯心主义者甚至宗教徒建立在政治行动上的反帝反封建的统一战线”。^③ 新中国成立后，毛泽东更加关注建立同宗教界人士的爱国统一战线，他同周恩来、李维汉等人一道，为实现这项工作而努力。1951年，他在《中共中央政治局扩大会议决议要点》中指出：“知识分子、工商业家、

① 《毛泽东选集》第3卷，人民出版社1991年版，第1092页。

② 《毛泽东接见西藏致敬团的讲话》，《人民日报》1952年11月22日。

③ 《毛泽东选集》第2卷，人民出版社1991年版，第707页。

宗教家、民主党派、民主人士，必须在反帝反封建的基础上将他们团结起来，并加以教育。”^①统一战线是毛泽东创立的战胜敌人的三大法宝之一，它能够最大限度地团结一切可以团结的人，调动一切可以调动的积极因素，去夺取革命和建设的胜利。将宗教界爱国人士吸纳进统一战线内部，争取、团结和教育他们，让他们参政议政，共同关心国家大事。这确实是毛泽东对马克思主义宗教观的重大贡献。50年的实践证明，坚持和发展同宗教界爱国人士的爱国联盟关系，有助于社会主义革命和建设事业的胜利发展；反之，社会主义事业就受到损害，受到挫折。

周恩来身为国家总理，是党和国家政策的最高制订者和实际执行者之一。他配合毛泽东的工作而日理万机，因此在宗教的许多观点上是与毛泽东基本一致的。例如，作为周恩来宗教观核心内容是尊重和保护宗教信仰自由，建立党同各民族宗教界的爱国统一战线，争取、团结和教育宗教界人士，以及对宗教界采取具体分析 and 区别对待的态度，严格区分两类不同性质的矛盾，等等。同时，周恩来在宗教观点和执行宗教政策方面又有自己的特殊贡献：

第一，坚决支持吴耀宗等人的“三自”主张和决定发起“三自”革新运动。新中国刚建立后的1950年4月，周恩来在《发挥人民民主统一战线积极作用的几个问题》一文中指出：“我们的政策，是要保护宗教信仰自由。但各地基督教、天主教中发现混进有帝国主义间谍，他们有国际帝国主义的背景。对这个问题，我们只反对帝国主义，不牵连宗教信仰问题。我们主张宗教要同帝国主义割断联系。如果中国天主教还受梵蒂冈的指挥就不行。中

^① 《毛泽东选集》第5卷，人民出版社1977年版，第37页。

国的宗教应该由中国人来办。”^① 后来，于 5 月接见吴耀宗等基督教领袖的三次谈话和一次在中央及政务院有关负责人座谈会上谈了基督教问题，形成了《关于基督教问题的四次谈话》。在这些谈话中，周恩来积极支持吴耀宗等人的“三自”主张和决定发起“三自”革新运动。他鼓励他们：“要把民族反帝的决心坚持下去，割断同帝国主义的联系，让宗教还它个宗教的本来面目。”^② 也就是要使基督教成为中国教徒自己的组织。又说：“宗教团体本身要独立自主，自力更生，要建立自治、自养、自传的教会。这样，基督教就变成中国的基督教会了。”^③ “三自”革新是中国基督教史上伟大的历史转折，从此，中国基督徒随着新中国的诞生站起来了。50 年来的历史证明，中国的基督徒有决心、有智慧、有能力办好自己的教会。

第二，提出我国社会主义时期宗教的“五性论”，即宗教具有长期性、民族性、群众性、复杂性、国际性。“五性论”首先是当时在中共中央统战部主持工作的李维汉完整地提出的。实际上，周恩来在此之前与以后曾分别地进行过阐述。例如，1951 年，他在中共中央统战部举行的茶话会上的讲话中说：“天主教有几百万教徒，这首先就是一个群众性问题。”这里也有很多是劳动人民。”^④ 1956 年 5 月 30 日，他在接见巴基斯坦、印度尼西亚两个伊斯兰教代表团时说，中国差不多有 1 亿人信教，“中国的少数民族大多信仰宗教，并且有不少的少数民族是整个民族信仰一个宗教的”。^⑤ 谈话中，他还涉及到中国宗教与国际上宗教的往来关系，并希望与周边国家的宗教代表团加强来往，增进友谊。

周恩来对于宗教长期性进行了多次的精辟论述。1950 年，他

① ② ③ ④ ⑤ 《周恩来统一战线文选》，人民出版社 1984 年版，第 30～31 页，第 181 页，第 182 页，第 201～202 页，第 309 页。

在《关于基督教问题的四次谈话》中明确指出“宗教的存在是长期的”。^①又说：“谁要企图人为地把宗教消灭，那是不可能的。苏联是社会主义国家，它还是有宗教的。我们决不打算这样做。如果我们不想要的东西就认为它不存在，那是不符合客观实际的。”^②1951年他在中共中央统战部举行的茶话会上，还批评了有些人认为农民分了土地后就不会信教的看法，指出“别说分了土地的农民，就是进入社会主义社会，也还有信教的”。^③即使到了我国社会主义建设取得了很大成绩的1957年，周恩来在《关于我国民族政策的几个问题》的讲话中，仍然冷静地指出：“信仰宗教的人，不仅现在社会主义的国家里有，就是将来进入共产主义社会，是不是就完全没有了？现在还不能说得那么死。”他还进一步强调：“宗教是会长期存在的”；“只要人们还有一些不能从思想上解释和解决的问题，就难以避免会有宗教信仰现象”。“按照唯物论的观点，当社会还没有发展到使宗教赖以存在的条件完全消失的时候，宗教是会存在的。”^④周恩来这些关于宗教长期性的论述，揭示了宗教产生和存在的认识根源和历史根源。这是当时中国共产党领袖关于宗教长期性最明确、最深刻的论述。它符合社会历史和宗教发展的客观规律，并为尔后1982年“中共中央19号文件”所肯定和进一步发挥。

第三，有神论者与无神论者可以合作共存，相互尊重。在我国社会主义时期，宗教是爱国统一战线一支不可忽视的重要力量。早在建国初期的《关于基督教问题的四次谈话》中周恩来就说明：“你们是有神论者，我们是无神论者，我们无意在这里同诸位展开有神无神的争论。我们认为，唯物论者同唯心论者，在政治上可

^① ^② ^③ ^④ 《周恩来统一战线文选》，第182页，第185页，第201页，第383页。

以合作，可以共存，应该互相尊重。我们之间有合作之道。”这个合作共存的基础，在当时就是中国人民政治协商会议的《共同纲领》。又说：“我们主张，在《共同纲领》的基础上，信教的、不信教的可以共存。我们要团结和照顾到各种社会力量，使大家各得其所，同心协力，建设新中国。只有这样，才能使社会安定、稳步前进。”^① 这里，周恩来高瞻远瞩，将宗教问题提高到国家民族长治久安来看待。他特别强调对少数民族的宗教信仰、风俗习惯给予尊重。“要互相帮助，就要互相尊重”，“汉族首先应该尊重少数民族的宗教信仰”。^② “风俗习惯也同样应该受到尊重。如果不尊重，就很容易刺激感情。”^③

此外，周恩来还提出一些基本观点。如实行政教分离，把政治与宗教信仰相区分；宗教要在国家法律和政策范围内活动；宗教信仰只属于人民内部的思想问题，不涉及政治问题；宗教在教义上有某些积极作用，对民族关系也可以起推动作用，等等。周恩来总理为争取、团结、教育宗教界人士和广大信徒，做好党的宗教工作，呕心沥血，做出不可磨灭的贡献。

50年的历史证明，毛泽东、周恩来有关宗教的思想，是符合中国实际情况的。它不仅为中国共产党的宗教工作指出一条正确的道路，而且创造性地发展了马克思主义宗教思想，为当代中国马克思主义宗教观的形成和发展提出了基本的框架，奠定了基础。其中，周恩来、李维汉提出的宗教“五性论”，科学地概括了中国宗教的社会特性，使我们在制定宗教政策，以及在对待与处理宗教问题时，可以考虑到宗教问题所涉及到的各方面关系，使工作做得更审慎、更周全，减少盲目与片面。特别是宗教长期性的观点在当时是极其可贵的。它完全符合世界宗教与中国宗教的实际

① ② ③ 《周恩来统一战线文选》，第 186 页，第 309 页，第 386 页。

情况。在他们的宗教思想的指引下，随着中国社会的深刻变化和社会主义制度的确立，中国宗教发生了根本的变化。它们由被帝国主义和国内反动统治阶级所利用，经过民主改革，天主教和基督教摆脱了帝国主义的控制，实行“自治、自养、自传”；佛教、道教、伊斯兰教废除了封建制度和封建特权。教会组织成为广大宗教信徒爱国爱教的组织，神学思想中也不同程度地增加了爱国爱教、关心社会进步的内容。宗教界人士的思想面貌发生了很大的变化，爱国人士的队伍不断扩大。他们拥护共产党的领导，拥护社会主义制度，遵守国家的法令法规。可以说，中国宗教实现了中国宗教史上的历史性转折。实践证明，毛泽东、周恩来的宗教思想是科学的、正确的、切实可行的。但是，这些观点和见解没有构成系统的理论体系，更没有在党内形成共识。尤其重要的是当时中国共产党对社会主义的认识在总体上还不成熟，还不能完全做到科学地、实事求是地对待马克思主义。在这种情况下，也就不可能对社会主义时期的宗教问题有清醒的认识。在“左”的路线特别是“以阶级斗争为纲”的误导下，对宗教的认识产生严重的错误。尤其是“文化大革命”使党的宗教工作陷入瘫痪，宗教信仰自由政策受到破坏，给社会主义事业造成巨大损失。

二

粉碎“四人帮”之后，邓小平支持真理标准的讨论，带头冲破了“两个凡是”，提出要完整、准确地理解毛泽东思想。党的十一届三中全会重新确立了“实事求是”的思想路线，把党的工作重心转移到经济建设上来，实行改革开放，在指导思想上进行拨乱反正，并开始探索在中国这样的经济和文化比较落后的国家如何建设社会主义的问题，开拓了马克思主义的新境界，形成和发

展了有中国特色的社会主义理论即邓小平理论。这就为人们全面反思宗教问题提供了理论基础和社会条件。党的宗教工作和宗教信仰自由政策开始全面恢复和落实。

80年代后，以邓小平为核心的党中央第二代领导集体，用马克思主义宗教观的科学理论为指导，重新考虑中国宗教在社会主义社会的地位和作用问题；开始考虑宗教在社会主义社会中有没有存在的依据，宗教能否与社会主义社会相协调；使中国共产党关于宗教信仰自由政策逐步走向成熟，使有中国特色的社会主义宗教理论逐步形成和发展。

以邓小平为核心的第二代党中央领导极其重视新的历史时期的宗教工作。虽然邓小平本人集中地专门论述宗教问题的讲话不多，但是这个时期在对待与处理许多宗教问题时，尤其是在制定重要政策时，都是在邓小平理论基本思想的指导下和邓小平亲自关怀下进行的。

党的十一届六中全会《关于建国以来党的若干历史问题的决议》的通过，表明中国共产党在总结自己的历史经验方面，已经取得了重大的成果，标志着党在指导思想上已经完成了拨乱反正的历史任务。这就使得我们党在各条战线的工作，能够系统地总结历史经验，形成理论与实际密切结合的一套观点和方法。在“解放思想，实事求是”的思想路线指引下，1982年3月，由中共中央书记处研究制订的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（又称“中共中央19号文件”），以实事求是的科学态度，把马克思主义的基本原理，同我国社会主义时期的宗教实际紧密地结合起来，比较系统、全面地总结了建国以来在宗教问题上正反两个方面的历史经验，科学地阐明了党在社会主义时期对待与处理宗教问题的基本观点和基本政策。文件重申党以前提出的并被实践证明是正确的关于宗教问题的观点和政策。例

如，第一，重申中国宗教具有“五性”的观点，而且用“务必有足够的清醒的认识”、“必须充分估计到”、“具有不可忽视的重要意义”等语言予以强调。第二，重申在政治行动上，马克思主义者和爱国的宗教徒完全可以而且必须结成为社会主义现代化建设共同奋斗的统一战线。强调指出“这种统一战线，应当成为党在社会主义时期所领导的规模广大的爱国统一战线的一个重要组成部分”。第三，重申尊重和保护宗教信仰自由，是党对宗教问题的基本政策。指出“宗教信仰自由的政策，是我们党根据马克思列宁主义理论所制订的、真正符合人民利益的唯一正确的宗教政策”。并对宗教信仰自由的内涵作了概括的说明，指出宗教信仰自由政策的实质，就是要使宗教信仰问题“成为公民个人自由选择的问题，成为公民个人的私事”。文件在最后还提到，中央再一次地指出，“党的宗教政策，决不是临时性的权宜之计”，而是一个“战略规定”。第四，重申争取、团结和教育宗教界人士首先是各种宗教职业人员，是党对宗教工作的重要内容，也是贯彻执行党的宗教政策的前提条件。第五，重申政教分离，宗教不能干预国家行政、干预司法、干预学校教育和公共教育；警惕和反对任何利用宗教狂热，抵制外国宗教势力的渗透。

“中共中央 19 号文件”又提出了马克思主义宗教观方面的新理论和有关社会主义时期宗教问题的一系列新观点：

第一，指出宗教是一种历史现象，有其发生、发展和消亡过程，具有客观规律性。针对人们关于宗教是愚昧、落后的产物的片面看法，尤其是在“左”的错误路线影响下，把宗教看作是“政治问题”以至于“反动”的错误认识，文件一开始就指出“宗教是人类社会发展一定阶段的历史现象”，根源于原始人在生产力水平极低的情况下，由于对自然现象的神秘感而导致对超自然力量的信仰，以及在阶级社会里受盲目的异己力量的支配而无法摆

脱的感情。“宗教信仰和宗教感情，宗教仪式和宗教组织，都是社会历史的产物。”这就告诉我们，宗教不仅是一种意识形态，而且又是一种社会实体；它们都是随着社会的发展而产生和发展，都有它存在的理由和根据，有它长期存在的合理性，以及自身发展的客观规律性。文件号召全党同志、各级党委，特别是主管宗教工作的部门，总结和吸取宗教工作正反两个方面的历史经验，“进一步认识和掌握宗教发生、发展和消亡的客观规律”，克服一切困难和阻力，坚定不移地贯彻落实党的宗教政策。

第二，全面阐明宗教在社会主义时期继续长期存在和发展的根源。文件指出，随着剥削制度和剥削阶级的消灭，宗教存在的阶级根源已经基本消失。但是，宗教在社会主义时期将长期存在和发展。主要原因有：（一）意识发展往往落后于社会存在的发展；（二）物质文明和精神文明的高度发展还需要长久奋斗的过程；（三）天灾人祸带来的困苦不可能在短期内彻底摆脱；（四）存在着一定范围的阶级斗争和复杂的国际环境。因此，宗教不可避免地还会长期存在。“只有经过社会主义、共产主义的长期发展，在一切客观条件具备的时候，才会自然消亡。”文件批评了那种忽视客观规律，认为宗教就会很快消亡的想法，“是不现实的”；那种认为依靠行政命令或其他强制手段，可以一举消灭宗教的想法和做法，“更是背离马克思主义关于宗教问题的基本观点，是完全错误和非常有害的”。

第三，提出社会主义时期宗教问题上的矛盾主要是属于人民内部矛盾，但宗教问题仍将在一定范围内长期存在的观点。文件指出，我国社会主义时期宗教存在的阶级根源已经消失，宗教状况已经发生了根本的变化，宗教问题上的矛盾已经主要是属于人民内部矛盾。就是说，不能再“以阶级斗争为纲”处理宗教问题。但是，宗教问题仍将在一定范围内长期存在。它涉及群众关系、民

族问题，还受到某些阶级斗争和国际复杂因素的影响，事关重要。是否处理得当，对于社会安定，民族团结，国际交往，两个文明建设，具有不可忽视的重要意义。

第四，明确规定处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点，是“使全体信教群众和不信教群众联合起来，把他们的意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来”，而且强调指出，“任何背离这个基点的言论和行动，都是错误的，都应当受到党和人民的坚决抵制和反对”。既然宗教具有存在的长期性和发展的规律性，宗教问题的矛盾主要是属于人民内部矛盾，那么我们就不能把落脚点放在促退宗教信仰上，就不能把信教人数的多寡作为衡量宗教工作优劣的标准，而应该遵照客观规律办事，尊重和保护宗教信仰自由，团结全体信教群众，为社会主义现代化建设事业这个共同目标奋斗。可见，宗教工作牵涉到广大群众的利益，关系到社会主义现代化建设事业是否顺利进展。

第五，指出解决宗教问题的根本途径。宗教是社会发展一定阶段的历史现象，是社会历史的产物，有它产生和存在的社会根源和认识根源，因此要最终解决宗教问题，就不能仅仅就宗教论宗教，而应该从宗教的社会基础去解决。就像马克思所说的，从世俗世界来说明神圣世界，在实践中改革世俗世界，消除产生宗教的社会根源，最终解决宗教问题。所以，文件指出：“在社会主义条件下，解决宗教问题的唯一正确的根本途径，只能是在保障宗教信仰自由的前提下，通过社会主义的经济、文化和科学技术事业的逐步发展，通过社会主义物质文明和精神文明的逐步发展，逐步消除宗教得以存在的社会根源和认识根源。”这样一个伟大事业，要经过很长的历史时间，经过许多代人的努力才能完成。

1982年“中共中央19号文件”是邓小平理论体系在宗教方面的思想成果，标志着中国共产党在认识和处理社会主义时期宗教

方面的理论和政策已经成熟。

三

90年代以后，以江泽民总书记为核心的党中央第二代领导集体，高举邓小平理论的伟大旗帜，继续重视宗教工作。1991年发出的《中共中央、国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》，把对宗教工作的认识推向新的高点：

第一，提出正确对待和处理宗教问题，是我国社会主义建设事业中的一个重要课题，是建设有中国特色社会主义的一个重要内容的观点。这是因为，它关系到我们整个国家的社会安定；关系到民族的团结，祖国的统一；关系到调动广大信教群众参加社会主义现代化建设事业的积极性；也关系到渗透和反渗透、和平演变和反演变的斗争。所以，宗教工作有重大意义。同时，在社会主义建设的新时期，如何正确对待和处理宗教问题，也是中国特色社会主义理论研究的重要课题和重要内容。这标志我们党将宗教工作的重要性提到了一个新高度。进一步说，是将宗教工作和宗教理论研究升华到建设有中国特色社会主义的理论和实践的高度，对宗教工作和当代马克思主义宗教观点的研究和发展起了巨大的推动作用。

第二，强调依法对宗教事务进行管理。这是中国共产党首次明确提出的观点。这就是说，政府依法保护宗教团体和寺观教堂的合法权益，保护宗教教职人员履行正常的教务活动和信教群众正常的宗教活动，防止和制止不法分子利用宗教和宗教活动制造混乱、违法犯罪，抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透。^①这种对宗教事务进行的管理，是为了使宗教活动纳入法律、法规和政策的范围，不是干预正常的宗教活动和宗教团体的内部事务。这就

把宗教事务管理纳入“依法治国”的思路、“依法治国”的轨道上来。也可以说，是将对宗教事务的管理推向法治化，推向现代化。

第三，提出“使宗教同社会主义社会相适应”的观点。后来的提法是“积极引导宗教与社会主义社会相适应”。这是中国共产党在宗教与社会主义社会关系的问题上，对马克思主义宗教观的又一重大贡献。关于宗教与社会主义社会的关系问题，这是正当19世纪工人运动刚刚登上了政治历史舞台、社会主义革命理论准备时期的马克思和恩格斯不可能解决的问题。20世纪初社会主义革命实践时期的列宁想解决这个问题而没有来得及解决，前苏联和东欧社会主义国家的党更是长期没有解决好这个问题。而中国共产党在世纪之交从认识上解决了这个问题。这确实是对马克思主义宗教观的一大贡献。

1991年春节，在邀请全国性宗教团体领导人的座谈会上，江泽民总书记明确指出：“我们处理同宗教界朋友之间关系的原则是政治上团结合作，思想信仰上互相尊重。这一点是不会变的。”这标志着我们党关于同宗教界建立爱国统一战线思想的新发展。以往的观点有二：一是50年代周恩来的提法，无神论者同有神论者，唯物论者同唯心论者，“在政治上可以合作，可以共存，应该互相尊重”。另一提法是，在政治上可以而且必须同宗教界人士结成爱国统一战线，在世界观上可以是有差异的，但是这种思想信仰上的差异是次要的差异，可以求大同，存小异。在社会主义事业发展的新形势下，不仅重新强调原有的观点，而且提出“思想信仰上”互相尊重的观点，并把这两句话作为党同宗教界朋友之间“处理关系的原则”。这对于巩固和扩大党和宗教界人士爱国统一战线，调动宗教界人士和广大信教群众建设社会主义的积极性，将发挥巨大的作用。

1993年11月7日，江泽民总书记在全国统战工作会议上，明

确提出“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的理论。他说：“对宗教问题强调三句话：一是全面正确地贯彻执行党的宗教政策，二是依法加强对宗教事务的管理，三是积极引导宗教与社会主义社会相适应。”他还指出：“贯彻党的宗教信仰自由政策也好，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是引导宗教与社会主义社会相适应。”这样，就把党的宗教工作的重点放在引导“相适应”上面，目标明确。江泽民还对“相适应”作了具体的解释，说明这种适应并不要求宗教徒放弃有神论和宗教信仰，而是要求他们在政治上热爱祖国，拥护社会主义制度，拥护共产党的领导；改革不适应社会主义的宗教制度和教条，利用宗教教义、教规、宗教道德中积极因素为社会主义服务。尔后，李瑞环又将“四个维护”即维护法律尊严、维护人民利益、维护民族团结、维护国家统一，作为对“相适应”内容的进一步阐释，使其更加明确、更加具体化。

1998年1月22日，李瑞环在全国性宗教团体领导人迎春座谈时，强调要凝聚广大信教群众力量，建设社会主义伟大事业。他在讲到“宗教与社会主义社会相适应”时说，我国各大宗教教义中许多内容，比如在伦理道德方面的一些要求，与现时代社会发展的趋势，与我们所提倡的精神文明是一致的。这就进一步从教义方面，从宗教道德方面，也就是从更广泛的意义上，肯定了“宗教与社会主义社会相适应”理论。

1999年3月4日下午，江泽民总书记与出席全国政协九届二次会议的民族、宗教界委员座谈。会上江泽民就民族和宗教问题发表了重要讲话，在与会人士中产生了强烈的反响。根据当时参加座谈的全国政协委员、中国伊斯兰教协会副会长兼秘书长宛耀宾会后向记者说，自他从事这方面工作以来，第一次听到我们党和国家最高领导人在宗教问题上最为深刻的讲话。印象最深的有

三点：第一，深刻地阐述了民族宗教问题的长期性，指出民族融合和宗教消亡要晚于国家消亡。第二，阐述了宗教与文化的关系，充分肯定了宗教有着深刻的文化内涵，宗教是一种文化。第三，强调要摆脱对宗教的某种不正确认识，指出宗教是一种历史现象，宗教的存在和发展都是有历史背景的，有不少的著名学者、科学家也是相信宗教的，不能简单地认为它是愚昧、落后的产物。^①江泽民的三点讲话确实是非常重要的，尤其重要的是，这些讲话的有些内容，是在党和国家的最高领导人的讲话中和党的文件中首次提出的。这对于我们认识宗教的本质，认识宗教存在和发展的根源和长期性，都具有深刻的指导意义。江泽民还就“积极引导宗教与社会主义社会相适应”理论的主要含义提出两点：一是信教群众要遵守社会主义国家的法律、法规和方针政策；二是宗教活动要服从和服务于国家的最高利益和民族的整体利益。^②

四

以毛泽东、邓小平、江泽民为核心的三代党的中央领导集体，在“实事求是”的原则下，把马克思主义宗教观的科学理论同中国社会的历史背景和中国宗教的具体实际相结合，在不同的社会时期，在不同的历史条件下，为形成和发展当代中国马克思主义宗教观作出自己的贡献，丰富和发展了马克思主义宗教观。其中，“全面正确地贯彻执行党的宗教政策”；“依法加强对宗教事务的管理”，“积极引导宗教与社会主义社会相适应”这“三句话”的有

^① 《中国宗教》1999年第2期。

^② 《坚定不移贯彻落实党的民族宗教政策》，《人民日报》1999年3月

机统一，是迄今为止在对待和处理宗教问题上的最全面、最深刻的概括，成为中国社会主义时期对待和处理宗教问题的总原则。贯彻党的宗教信仰自由政策也好，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是引导宗教与社会主义社会相适应。也可以这样理解，要实现宗教与社会主义社会相适应，就必须全面正确地贯彻执行党的宗教信仰自由政策，必须依法加强对宗教事务的管理。三句话之间相辅相成，辩证统一。

从 1917 年俄国十月社会主义革命建立苏维埃共和国，到第二次世界大战后东欧各国社会主义国家的建立，再到中华人民共和国成立，至今 80 余年来，社会主义建设中的风风雨雨，宗教问题中的是非曲折，向我们提出许多新课题，需要我们去思考，去探讨，去研究。其中，宗教与社会主义社会的关系问题，始终是困扰着各个社会主义国家和政府的棘手问题。有成功的经验，有失败的教训，但在相当长的时间内都还没有解决好。新中国成立之后，中国共产党对这个问题进行了长期的试探、摸索、反思。党的十一届三中全会召开的 20 年来，我们党总结了国际共产主义运动，特别是新中国成立以来在宗教问题上正反两方面的历史经验，提出了“积极引导宗教与社会主义社会相适应”的总原则。这个总原则，既符合宗教存在和发展的内在机制，又遵循社会发展的客观规律；既有利于国家民族的长治久安，又顺应当今世界的时代潮流，具有深远的意义。

所谓“符合宗教存在和发展的内在机制”，就是说，宗教这种古老的社会现象，对变化发展着的社会历史条件，有其自身调节和再生机制。正如马克思和恩格斯所说的：“随着每一次社会的巨大变革，人们的观点和观念也会发生变革。就是说，人们的宗教

观念也会发生变革。”^①宗教作为一种意识形态,一种文化现象,是特定历史条件的产物。它除了对经济基础的依赖外,必然要受到世俗的文化思想和社会因素的影响,受制于一定历史时期中居统治地位的政治观点,随着社会形态的变革而相应发生变化。世界上各大传统宗教能够生存于各个国家而千年不衰,就说明了这一点。古印度佛教东传中国后接受儒家思想的改造,就是最典型的例子。由于我国社会的深刻变化及社会主义制度的确立,中国宗教已经发生了根本变化。随着改革开放的深入和社会主义现代化事业的发展,还会继续发生变化。

所谓“遵循社会发展的客观规律”,含义是:其一,宗教总是朝着适应人的需要的方向变化,总是随着社会的经济、政治、文化的发展而变化。这是宗教发展的自身逻辑和辩证规律。其二,宗教作为上层建筑的组成部分,是受经济基础制约的,并或迟或早地随着经济关系的变革而演变。上层建筑一定要适应经济基础发展状况的规律,这是历史唯物主义学说所揭示的不以人的意志为转移的人类社会发展的基本规律。

所谓“有利于国家民族的长治久安”,也就是江泽民总书记所说的,“正确处理民族和宗教问题,做好民族和宗教工作,直接关系到国家的统一、社会的稳定、经济的发展和边防的巩固”。^②

所谓“顺应当今世界的时代潮流”,依据的理由是,宗教的存在是长期的,宗教的消亡要晚于国家的消亡。在当今世界,宗教的总趋势是发展的,是继续平稳增长的。据 1998 年的统计,全世界信教人数占总人口的 81%。就是说,我们所面临的当今世界发

① 《马克思恩格斯全集》第 7 卷,人民出版社 1965 年版,第 240 页。

② 《坚定不移贯彻落实党的民族宗教政策》,《人民日报》1999 年 3 月

展的潮流之一，是全世界绝大多数人是信教的，不信教的人是少数，真正的科学无神论者更是少数。如果我们做好了宗教工作，使宗教界人士和广大信教群众热爱祖国，拥护社会主义制度，拥护共产党领导，积极参加社会主义现代化事业，各得其所，安居乐业，也就有利于在国际上团结好 81% 的人们。

实践证明，中国的宗教界人士和广大宗教信徒，积极、主动地与社会主义社会相适应，在政治、经济、文化各个领域，以及在开展对外活动方面，与社会主义社会积极配合，相互合作，做出贡献。

当代中国马克思主义宗教观既是对马克思、恩格斯、列宁关于宗教问题科学理论观点的继承，又是根据中国和当今时代的宗教实际情况作出的创新和发展。它是马克思主义宗教观发展的新阶段，为马克思主义宗教观的发展开辟了广阔的道路。

第三代领导集体在宗教问题上对 邓小平统战理论的新发展

黄国雄 李颖

宗教是一种社会历史现象，有其发生、发展和消亡的过程，任何人为地发展或消灭宗教的思想和行为都是违背客观规律的。以江泽民为核心的党的第三代领导集体，总结建国以来我国宗教事业正反两方面的经验教训，深刻认识社会主义初级阶段宗教问题的现实性和合理性，高度重视党的宗教工作，极大地丰富和发展了党的宗教理论和实践。

一、要重视宗教工作,加强宗教工作

90年代以来，我们党的宗教工作适应改革开放的形势，紧紧围绕党的中心工作，服从并服务于党的中心任务，为此，江泽民同志多次肯定，“党的民族政策和宗教政策是正确的，我们的民族工作和宗教工作是卓有成效的”，但同时他也清醒地意识到，“我

们的民族工作，宗教工作中还存在一些问题，有的还相当严峻”。^①如滥建、扩建寺庙教堂，加重信教群众的负担；违背政教分离的原则，干涉行政、司法、教育、婚姻和群众正常的生产生活活动；更为严重的是某些宗教势力，偏离独立自主自办教会的原则，成为国外某些敌对势力的代言人。因此，必须从稳定大局出发，对我国宗教工作的形势要有清醒的认识。看不到成绩，否定党的宗教政策固然不可，但忽视问题的存在，丧失警惕，也是不对的。1990年，李鹏强调，在我们各级政府的实际工作中，不重视宗教工作的现象还相当程度地存在，“从现在看，很需要加强对宗教工作重要性的认识”。

首先，要树立“民族、宗教无小事”的观念。十三届四中全会以来，党和政府不断重申宗教问题在社会主义现代化建设中的重要地位。1990年，李鹏强调：“正确对待和处理宗教问题，是我国社会主义建设事业中一个重要课题，也是建设有中国特色的社会主义的一个重要内容”。^②同年江泽民再次阐明“宗教问题是个大问题，因为它关系到我们民族的团结，祖国的统一，关系到我们整个社会主义物质文明和精神文明的建设，也关系到渗透与反渗透，和平演变与反和平演变的斗争”。^③1991年，中共中央、国务院《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》中，重申这一观点。1993年，江泽民明确指出“民族、宗教无小事”，要求全党

^① 《高度重视民族工作和宗教工作》，1993年11月7日江泽民同志在全国统战工作会议上的讲话。

^② 《进一步关心和做好宗教工作》，1990年12月5日李鹏同志在全国宗教工作会议全体会议上的讲话。

^③ 《一定要做好宗教工作》，1990年12月7日江泽民同志同全国宗教工作会议部分代表座谈时的讲话。

高度重视宗教工作的长期性、复杂性和重要性，提高警惕，不可掉以轻心。1997年，党的十五大报告将认真贯彻党的宗教政策作为面向新世纪的政治宣言和行动纲领的重要组成部分。1998年的政府工作报告再度强调要全面贯彻宗教政策。这些宗教问题上的科学论断是以对宗教的唯物主义认识为客观基础的，即在社会主义初级阶段，宗教现象依然具有群众性、民族性、国际性、复杂性和长期性的特征。宗教的“五性”决定了宗教问题在建设有中国特色社会主义框架中举足轻重的地位，决定了党的宗教政策的基本取向。

其次，采取“特别慎重”、“十分严谨”和“周密考虑”的态度。社会主义制度的建立使宗教赖以存在的阶级根源基本消失了，但思想意识的相对独立性以及社会生产力的相对落后，决定了宗教存在的思想根源和社会根源不可能随之马上消失。特别是市场经济的引入带来了竞争意识，风险与机遇同在，成功与失败并存，而机制的不健全，又带来了人与人之间不正常的关系。因此，势必造成一部分人试图从宗教信仰中寻找精神支柱和慰藉。为此，江泽民指出“我们解决宗教问题的根本途径只能是发展社会主义物质文明和精神文明，逐步消灭宗教赖以存在的根源。也就是说，必须把经济建设搞上去，必须提高人们的科学文化素质。经济建设搞不上去，人的科学文化素质提不高，就宗教论宗教是解决不了问题的”。但在现阶段，江泽民强调“我们不能用简单的方法去处理复杂的宗教问题”，^①在宗教问题上必须脚踏实地地做工作，不能操之过急，重蹈“文革”的覆辙。李鹏也概括指出，宗教工作

^① 《一定要做好宗教工作》，1990年12月7日江泽民同志同全国宗教工作会议部分代表座谈时的讲话。

是长期的工作，“急不得，也放松不得”。^①李瑞环针对工作态度问题也明确地指出“处理民族、宗教问题是政治性、政策性很强的工作，必须采取十分谨慎的态度”。^②

二、全面正确地贯彻执行党的宗教政策

1982年“中共中央19号文件”对我国社会主义时期的宗教问题的基本观点和政策作了系统精辟的论述。十几年来来的实践证明，中国共产党关于宗教问题的基本观点和方针政策是明确的、正确的，是顺应民心，符合国情教情的。我国现阶段正面临改革的攻坚战役，要调动广大宗教信仰徒建设社会主义的积极性，更好地为稳定、改革、开放、发展服务，关键的是始终要以科学的理论和正确的政策来认识和对待宗教问题。

首先，要全面正确地理解党的宗教信仰自由政策。尊重和保护宗教信仰自由，是我们党和国家的一项长期基本政策。全面正确地理解党的宗教信仰自由政策，关键要把握它对不同人群权利与义务的辩证规定：第一，尊重和保护宗教信仰自由，包括保护人们信仰宗教的自由与不信仰宗教的自由两个方面。信教与不信教都是公民的权利，要坚决反对和纠正任何歧视信教和歧视不信教群众的行为。我们实行宗教信仰自由政策出发点和落脚点都在于调动一切积极因素，团结信教和不信教的广大人民群众，把意志和力量集中到建设有中国特色社会主义事业上来。第二，与一

^① 《进一步关心和做好宗教工作》，1990年12月5日李鹏同志在全国宗教工作会议全体会议上的讲话。

^② 李瑞环：《关于新形势下民族、宗教工作的若干问题》，《求是》1995年第7期。

切权利一样，公民的宗教信仰自由的权利也是相对的。1995年，李瑞环将公民在行使宗教信仰自由权利时必须履行的义务高度概括为“四个维护”，即维护法律尊严、维护人民利益、维护民族团结、维护祖国统一。第三，共产党员应该牢固树立马克思主义宗教观，不得参与宗教活动。不但自己不信教，还有义务宣传无神论，帮助群众提高觉悟。

其次，要保持党的宗教政策的连续性和稳定性。1990年，江泽民在分析今后宗教工作重点时，强调“今后宗教工作要保持宗教政策的稳定性和连续性”。^①同年，李鹏也明确表示必须保持宗教政策不变。李瑞环也讲到，党的宗教信仰自由政策“是带有根本性的，长期的政策，而不是什么策略和权宜之计”。^②党的宗教政策必须保持连续性和稳定性，这是我们党对宗教理论的探讨和实践经验的科学总结。一方面，马克思主义认为“一切宗教都不过是支配人们日常生活的外部力量在人们头脑中幻想的反映，在这反映中，人间的力量采取了超人间的实现形式”。宗教的这一质的规定性决定了社会主义初级阶段所具有的长期现实性。这一特性又决定了我们不但要全面正确地贯彻执行党的宗教信仰自由政策，而且还要保持这一政策的持续性和稳定性，反对用行政手段消灭或发展宗教。另一方面，“从我们国家几十年的历史看，只要正确贯彻这一政策，就有利于建设和稳定；如果贯彻不好，就会影响我们的建设和稳定”。^③从新中国成立到1957年间，党正确贯彻毛泽东思想关于宗教问题的科学理论，宗教工作取得很大成就。

① ③ 《一定要做好宗教工作》，1990年12月7日江泽民同志同全国宗教工作会议部分代表座谈时的讲话。

② 1998年1月23日李瑞环在全国性宗教团体领导人迎春座谈会上的讲话。

1957年后，尤其是“文革”期间，信教群众的正常宗教生活被禁止，宗教团体被迫停止活动，寺观几乎全被关闭、占用，宗教界人士以至一般的信教群众被当作专政对象，宗教界产生了大量的冤假错案。历史经验表明，“文革”的灾难是与宗教工作的被取消相伴随的。前车之鉴，后事之师。以江泽民为核心的党的第三代领导集体特别强调保持宗教政策的连续性和稳定性，其中一个重要原因，“就是解除宗教人士的顾虑”，鼓励他们积极服务于社会主义事业。

最后，“在贯彻执行中，要掌握一个原则，就是要结合当前具体情况阐明党的宗教政策”。^①这是运用辩证唯物主义方法论解决宗教问题的基本要求。1991年，中共中央、国务院《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》明确指出，“要在全面检查执行宗教政策的基础上，认真总结近年来处理宗教问题的经验教训，结合本地区的实际情况，制定具体措施，认真贯彻执行”。依据这一原则，1992年云南省在处理平远街贩毒贩枪问题时，就如何高举两面旗帜问题进行具体分析，约法三章，作出了正确的决策，受到中央的肯定和支持。

三、依法加强对宗教事务的管理

宗教不仅是一种社会意识形态，而且还是一种社会存在。宗教作为社会性的存在必然要与其他的社会组织、社会活动发生方方面面的联系，即涉及到公共事务，因此必须对其进行管理。依法对宗教事务进行管理，是指政府对有关宗教的法律、法规和政

^① 《一定要做好宗教工作》，1990年12月7日江泽民同志同全国宗教工作会议部分代表座谈时的讲话。

策的贯彻实施进行行政管理和监督。这种管理，是为了使宗教活动纳入宪法、法律和政策的范围，而不是干预正常的宗教活动和宗教团体的内部事务。我国对宗教的法制化管理起步于 80 年代，党的十四大之后取得实质性进展。据统计，截止 1997 年 12 月，国务院颁布宗教行政法规 2 件，部门规章 3 件，已颁布的地方性宗教法规 16 件，已颁布的地方性政府行政规章共 29 件。与此同时，我国的宗教活动也得以顺利开展。如以藏传佛教为例，据 1997 年国务院新闻办发表的《中国的宗教信仰自由状况》白皮书公布，目前，西藏有 1700 万处以上。一年一度的雪顿节中的宗教活动及传统的马年转冈仁波钦，羊年转纳木错湖等宗教活动，都得以正常进行并受到社会各方面的尊重。1992 年国务院宗教事务局批准第十七世噶玛巴活佛的继任，1995 年又完成了班禅转世灵童寻访、认定及第十一世班禅的册立和坐床。在宗教的对外活动方面，1995 年，应联合国第四次妇女大会中国组委会的要求，北京市宗教团体热情为“世妇会”提供了宗教方面的服务。1995 年到 1997 年，分别在中、韩、日三国召开佛教友好交流会。我国宗教事业的发展现状从客观上表明了依法管理宗教事务适应了我国的国情、教情。

依法管理宗教事务是建设社会主义法治国家的要求。在党的十五大报告中，江泽民系统总结了以往的实践经验，并在前瞻中国社会的发展大趋势的基础上，第一次在党的代表大会的报告中正式提出“依法治国，建设社会主义法治国家”的跨世纪目标。同时，江泽民对作为治国方略的“依法治国”的含义作了系统的阐述：“依法治国，就是广大人民群众在党的领导下，依照宪法和法律规定，通过各种途径和形式管理国家事务，管理经济文化事业，管理社会事务，保证国家各项事务都依法进行，逐步实现社会主义民主的制度化、法律化，使这种制度和法律不因领导人的改变

而改变，不因领导人看法和注意力的改变而改变”。依法管理宗教事务，是依法治国方针在管理宗教事务上的重要体现，本质上是广大人民群众包括信教群众在党的领导下，依照宪法和法律规定，通过各种形式管理一个方面的社会事务。依法管理宗教有利于跳出“人亡政息”的历史周期率，是宗教政策连续稳定的重要制度保障。

依法管理宗教事务与贯彻宗教信仰自由是辩证统一的。一方面，贯彻宗教信仰自由政策是依法对宗教事务进行管理的前提和基础。从新中国建立前夕的《共同纲领》到以后相继制定或修改的各种法律法规中，关于保护正常的宗教活动和宗教团体的合法权益的规定，都是以宗教信仰自由为依据的。江泽民指出“政府依照法律、法规和政策对宗教事务进行管理和监督，这同宗教信仰自由政策不但不矛盾，而且正是为了更好地贯彻这一政策，保证正常的宗教活动和宗教界的合法权益”。^①另一方面，依法对宗教事务进行管理是贯彻宗教信仰自由政策的保证。1991年中共中央、国务院《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》中指出，“政府依法保护宗教团体和寺庙教堂的合法权益，保护宗教教职人员履行正常的教务活动，保护信教群众正常的宗教活动，防止和制止不法分子利用宗教和宗教活动制造混乱、违法犯罪，抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透”。党和政府在此明确表示，依法管理宗教是为了保护合法，制止非法。事实上不制止非法，也无以保护合法。正如江泽民指出的“对正常的宗教活动加以保护，对利用宗教进行的违法犯罪活动加以制止和打击。这是同一个问题的两个方面，不能把它们对立起来”。^②就日前某些地方盛行的“宗

^① ^② 《高度重视民族工作和宗教工作》，1993年11月7日江泽民同志在全国统战工作会议上的讲话。

教搭台，经济唱戏”而言，如不加以制止，不仅无助于社会主义两个文明建设，而且会损坏宗教的形象；侵犯宗教组织与团体的合法权益。

四、积极引导宗教与社会主义相适应

宗教与社会主义相适应，是社会主义对宗教的要求，也是宗教在社会主义制度下存在的条件。1990年，中共中央《关于进一步加强统一战线工作的通知》明确指出：要引导爱国宗教团体和人士把爱国与爱教结合起来，把宗教活动纳入宪法和法律的范畴，同社会主义相适应。1992年，中共中央关于《九十年代统一战线部门工作纲要》明确规定：宗教工作的基本任务是贯彻党的宗教政策，依法对宗教事务进行管理，巩固和发展同宗教的爱国统一战线，积极引导宗教与社会主义相适应，为维护稳定、增进团结、统一中华、振兴中华服务。1993年江泽民在《高度重视民族工作和宗教工作》中明确指出：“贯彻党的宗教信仰自由政策也好，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是要引导宗教与社会主义相适应。”积极引导宗教与社会主义相适应是一个马克思主义命题，涉及宗教与社会主义关系的问题，它包括三层含义：

第一，宗教能够与社会主义相适应。一方面，宗教具有较大的适应性和变通性。历史上各种宗教都曾随社会制度的变革而不断进行调整，随生产关系和生活方式的变化，对其教规、教义进行调整和变化。这是宗教能延续若干世纪，存在于不同社会制度下的重要原因。进入社会主义社会，宗教也应该而且能够改革不适应社会主义社会发展的宗教制度和宗教教条，创造自身继续存在的条件。李瑞环曾谈到，“按照传统习惯，庙里烧香都在大殿里面，这样就很危险，起码是把屋子熏黑，搞不好可能造成火灾。最

近我去一些寺庙，他们把烧香移出大殿外边来。我觉得这是一个很大的进步”。^① 宗教界人士对如何适应社会主义的这种主动思考，构成了宗教与社会主义相适应的内在动力。另一方面，每个宗教信徒都有自己的民族和国家，必然产生民族情感和爱国情感，因此信仰上的差异与政治观点、政治立场、政治态度上的一致并不矛盾。特别是社会主义制度建立后，宗教界摆脱了反动统治阶级的控制和利用，宗教问题上的矛盾主要体现为人民内部矛盾，从而为宗教与社会主义相适应提供了现实基础；而绝大多数宗教界人士和信教群众与社会主义根本利益上的一致性，也为宗教与社会主义相适应提供了政治基础。江泽民指出：“这种适应，并不要求宗教信徒放弃有神论的思想和宗教信仰，而是要求他们在政治上热爱祖国，拥护社会主义制度，拥护共产党的领导”。^② 李瑞环也强调，“所谓相适应，就是宗教必须遵守社会主义社会现阶段的国家法律、法规及方针政策。法律保障宗教信仰自由，宗教必须在法律范围内活动，按照国家的方针政策办事”。^③ 这种根本利益一致基础上的求同存异、长同短异是宗教能够与社会主义相适应的重要思维基础。

第二，政府起主导作用，宗教主动适应。政府应能准确地认识宗教发展的客观规律，因势利导，使宗教与社会主义相适应。尤其是我国以宗教信仰自由为核心的一系列处理宗教问题的方针政

^① 《发挥佛教优势为建设伟大祖国做出贡献》，《新时期宗教工作文献选编》，宗教文化出版社 1995 年版，第 247 页。

^② 《高度重视民族工作和宗教工作》，1993 年 11 月 7 日江泽民同志在全国统战工作会议上的讲话。

^③ 李瑞环：《关于新形势下民族、宗教工作的若干问题》，《求是》1995 年第 7 期。

策，能够保障我国信教公民真正享受宗教信仰自由的权利，促进信教与不信教群众之间的团结合作，激发宗教界人士和广大信教群众与不信教群众共同建设社会主义的积极性。因此，党和政府能够正确地理解和贯彻党的宗教信仰自由政策，保持政策的连续性和稳定性是实现宗教与社会主义相适应的根本保证。但宗教界也不能完全处于被动地位。江泽民指出要“利用宗教教义、宗教教规和宗教道德中某些积极因素为社会主义服务”。但必须指出，党和政府可以引导，但却不能代替。宗教教义、教规和宗教道德中有利于社会主义的因素，要靠广大宗教教职人员和广大信教群众自己去开发，宗教为社会主义经济建设作贡献，如植树造林，修路架桥、赈济灾民、兴办医院学校等社会福利事业，也需要宗教界自己去筹划、实施。否则，宗教改革自身，积极与社会主义相适应将被动地停留于理论层面。

第二，引导但不倡导宗教。在充分挖掘宗教的积极一面与社会主义相适应的同时，决不能忽视宗教所固有的与社会主义不相适应的一面。如，宗教的唯心主义世界观同马列主义世界观是根本对立的；一些传统的教义阻碍科学知识的普及，不利于科学与生产的发展；大多数信徒宗教意识层次较低，容易与迷信相混等等，而且随着社会主义两个文明的建设，宗教将最终走向消亡。因此，基于社会主义初级阶段的基本国情，我们可以引导宗教发挥积极作用，服务于社会主义，但决不可以倡导宗教，尤其必须加强对青少年的无神论教育。正如江泽民所强调的“要对广大人民群众特别是青少年加强辩证唯物主义和历史唯物主义教育，包括无神论教育。要按邓小平讲的，做好培育‘四有’新人的工作”。^①

^① 《一定要做好宗教工作》，1990年12月7日江泽民同志同全国宗教工作会议部分代表座谈时的讲话。

我们对宗教的正确定位应是承认宗教事实，允许宗教信仰自由，积极引导宗教发挥有利因素，控制其副作用。

中国基督教正确的历史选择

——从福建教会看“三自”爱国运动

郑玉桂

中华人民共和国已走过了光辉灿烂的 50 年历程,随着新中国诞生而开展的中国基督教“三自”爱国运动,也已进行了近半个世纪。身为福建省基督教协会会长、福建神学院院长、年届 83 岁的老人,我要从解放前后福建教会所发生的深刻变化,以历史事实作出见证:中国教会开展“三自”爱国运动是正确的历史选择。

一、历史的回顾

基督教(新教)自 1807 年传入中国,已有 190 多年的历史。从美国归正教会传教士雅裨理于 1842 年 2 月驻足厦门,在福建也有 150 多年历史。直至 1949 年中华人民共和国成立,中国教会饱经沧桑,历尽艰难、曲折的道路,福建教会也不例外。

1. 基督教在福建的传播和人们心目中的“洋教”

清朝自乾隆中叶,至道(光)咸(丰)间,政治腐败,皇室萎靡,西方列强趁虚而入。1840 年英国殖民主义以炮舰打开了闭

关白守的中国大门后，列强步步入侵，强迫清政府签订了一个个不平等条约，割地赔款，屈辱至极。其中保护传教士，赋予传教特权，准予建造教堂，创办学校、医院等内容亦列于条约之中。于是，基督教在中国的传播获得合法地位。由于特殊的地理位置及东南亚侨胞众多的缘故，福建成为基督教在中国传播最早、区域最广的省份。至 1927 年，全省 63 个县中，仅 6 个县无正式教堂，并先后成立 14 个宗派组织。至 1949 年，全省有教堂 1207 座，信徒 102000 人左右，教牧人员 1171 人左右。

中国传统宗教（佛、道、儒家思想）、政治、习俗等传统文化先入为主，在知识界和民间流传极广，影响深远。而西方差会（即传教机构）是依靠强力和特权在中国传教，加上中国教会在经济上依靠差会的资助，人事上由差会支配，这一切给基督教的信仰蒙上了一层阴影。在中国人民的心目中成了与之格格不入的“洋教”，受到强烈抵制，并引发了一系列反对基督教的运动。自 1850 年至 1900 年义和团运动，福建发生的有案可稽的教案有 74 件。义和团运动以后，虽然大规模的反教流血事件已经停止，但仍然受到来自知识界的抵制和反对。20 世纪 20 年代初的“非基督教运动”，及以后的收回教育权运动，都使基督教的发展受到严重打击。

2. 教会早期的自立运动和本色化运动

教案之迭起，传教事业的受挫，使中国教会内部的有识之士认识到，中国人民的反教运动，“与其说是反对基督教的信仰内容，不如说是反对一个为列强插手中国效劳的宗教”。^①中国基督教要得到中国人民的认同和理解，必须摆脱外国差会的控制，消除“洋教”丑号。19 世纪末和 20 世纪初期，福建教会亦与全国各地

^①《丁光训文集》，译林出版社 1998 年版，第 37 页。

教会一样出现了自立运动，特别是闽南教会，他们出自爱国热情，要求脱离外国差会的束缚与控制，实现独立自主、自办教会。以后又提出了建立本色化教会，即主张基督教能在中国民族化。强调教会应由中国基督徒负责管理，西方传教士退居辅助地位；提倡在教义、组织、礼仪方面与中国的传统文化相结合，以中国的文化观念来表达与理解教义，在礼仪中吸收我国的风俗习惯，吟唱中国民族曲调的赞美诗；提倡宗派教会特别是同宗派教会实现大联合。这就是中国教会早期的自立、自养、自传行动。

但是，当时中国半封建半殖民地的社会性质决定了这两种运动的局限性和妥协性。国家不能自立、独立，教会更是受制于人。尽管当时教会取得了“中华”基督教会的名义，由于其在经济上仍然依赖于西方差会，所以实质上中国教会大权仍操在外籍传教士手中。例如福州公理会，虽于 1927 年改称为中华基督教会闽中大会，迈出了教会“自立”的步伐。但由于福州美部会施以巨大的经济压力，遂放弃自立运动目标，改“自立”为“自动”，于 1929 年致函美国美部会总部，表示自动接受差会人事安排，自动推行差会事业，请求差会总部增派美籍人员来福州。30 年代，美部会的津贴占该会全年开支的 65%。1931 年，中华基督教会全国总会鉴此自立运动倒退实际，将“闽中大会”改称“闽中协会”（协会即中西协和委员会之意）。1948 年，闽中协会执行委员会中，华人委员 10 名，美籍委员占 13 名，除主席外，顾问、正副干事皆由美籍教士担任。中国教会仍然是隶属于西方的“子会”。

二、解放后的“三自”爱国运动

1949 年 10 月 1 日，中华人民共和国成立，中国人民推翻了帝国主义、封建主义和官僚资本主义三座大山的压迫，站立起来了。

从此，中华民族的历史掀开了新的一页。福建基督教界通过开展“三自”爱国运动（开始称抗美援朝“三自”革新运动），割断了与帝国主义（西差会）的关系，教会完全摆脱了外国差会的控制，逐步成为中国基督徒独立自主，“自治、自养、自传”，与中国人民相认同的教会，并为社会主义建设事业作出了积极的贡献。

1. 运动的缘起

虽然《中华人民共和国政治协商会议共同纲领》（以下简称《共同纲领》）第五条明文规定了宗教信仰自由的政策，但刚解放时，部分地区出现征用、借用、烧毁教堂，冲击教会，没收、烧毁《圣经》的事件。以吴耀宗先生为代表的中国教会领袖们为了解决解放后教会所发生的困难问题，组成代表团到北京去见周恩来总理。他们原以为只要人民政府发个保护教会的“告示”就可以解决问题。后经周恩来总理接见进行了三次谈话，对困难的情况和原因进行深入分析，吴先生等人的思想改变了，认为这一种办法不一定能发生大家所预期的效果。周总理语重心长地说，出张告示容易，但要让广大人民思想上彻底改变对基督教的看法，还应该从基督教自身建设做起。代表们得到一个启发：造成今天教会困难的主要原因是中国基督教同帝国主义的关系，这个根本问题不解决，基督教在新中国就无法生存、发展。基督教应自动地肃清帝国主义在它里面的力量 and 影响，改变人们心目中的“洋教”形象，才能得到中国人民的理解和认同，才能与发展、变化了的中国社会相协调，才能与独立自主的新中国的国际地位相适应。几个月后，经过认真的反思和探索，以吴耀宗先生为首的 40 位中国教会中爱国的有识之士，发表了《中国基督教在新中国建设中努力的途径》（即《革新宣言》），拉开了中国教会“三自”爱国运动的序幕。

《革新宣言》开宗明义指出：帝国主义对中国革命胜利“是不

会甘心……也会利用基督教，去进行它们挑拨离间，企图在中国制造反动力量的阴谋”。“为要提高我们对帝国主义的警惕，为要表示基督教在新中国中鲜明的政治立场，为要促成一个为中国人自己所主持的中国教会，为要指出全国的基督徒对新中国建设所应当负起的责任”，宣言提出了中国基督教教会及团体总的任务是“彻底拥护《共同纲要》，在政府的领导下，反对帝国主义、封建主义及官僚资本主义，为建设一个独立、民主、和平、统一和富强的新中国而奋斗”。宣言号召全国基督徒“认识帝国主义在中国所造成的罪恶，认清过去帝国主义利用基督教的事实，肃清基督教内部的帝国主义影响”；要求“中国基督教教会及团体应用有效的办法，培养一般信徒爱国民主的精神和自尊自信的心理。中国基督教过去所倡导的自治、自养、自传的运动，已有相当成就，今后应在最短期内完成此项任务……以达到基督教革新的目标”。^①全国各地基督徒纷纷签名响应，至 1950 年 9 月 23 日，签名的已超过 3000 人。以后运动还在继续深入开展，中国基督教从此走向新生。

2. “三自”爱国运动在福建

建国初期，西方传教士开始撤离福建（至 1951 年全部撤走），教会同外国差会逐渐脱离联系，经济来源锐减，政治上又很孤立，处境十分艰难。再加上受到反动宣传的影响，对人民政府的宗教政策不了解，国际反动势力又企图利用基督教作为反共反人民的工具，因而在教会和信徒中造成极大的思想混乱。当时，大家顾虑重重，或抱有成见抵触，或消极观望。西方差会更是认为他们的人一走，经济一冻结，中国教会就办不下去，就要垮了。

^①罗冠宗主编：《中国基督教“三自”爱国运动文选》，中国基督教“三自”爱国运动委员会 1993 年版，第 1~2 页。

随着《共同纲领》的实施，宗教信仰自由政策得到贯彻落实，各地宗教活动逐步恢复正常。1950年7月28日，经过广泛征求各宗派领袖意见后八易其稿的《革新宣言》发表了。40位发起人中，福建有陈芝美、丁先诚、王世静、植仁梅等4人。同年9月23日，《人民日报》全文刊载了《革新宣言》及参加第一批签名的1527位教牧人员和信徒的名单，并发表题为《基督教人士的爱国运动》的社论。社论表示“欢迎基督教人士所发起的自治、自养、自传运动”，认为“这是基督教人士应有的使中国基督教脱离帝国主义影响而走向宗教正轨的爱国运动”，并指出：“这个运动的成功，将使中国的基督教获得新的生命，改变中国人民对基督教的观感，因为他们使自己的宗教活动和帝国主义侵略中国的活动划清了界线，而不互相混淆”。

同年10月，中华基督教会闽中协会、中华基督教卫理公会福州年议会、中华圣公会福建教区、基督复临安息日会闽北区会、真耶稣教会福建理事会等基督教界人士和信徒7000多人，热烈签名拥护《革新宣言》和《人民日报》社论。厦门、泉州、莆田、邵武、南平等地教会也相继发起签名运动。至1951年4月，全省各地教会签名人数有12122人，居全国第二位。

同年12月6日，美国政府宣布冻结中国（包括中国教会）在美国的财产，以此威胁中国政府和所有接受美国津贴的文化、教育、救济机关与宗教团体。这种无耻行径激起了中国人民的极大愤慨，全国各地爆发了声势浩大的反美爱国运动。同月，美国发动了朝鲜战争。事实再一次教育了教会中广大教牧人员和信徒，福建各地教会纷纷组织集会、游行，抗议美帝国主义的侵略罪行。福州教会有2000多人参加了反美爱国示威游行。全省各地教会学校，例如福州的华南女子文理学院、福建协和大学、英华中学、泉州的培元中学等学校的师生相继举行反美爱国大会，发表宣言，声

讨美帝国主义的罪行。

1951年1月2日，闽中协会执行委员会在福州杨桥路福音堂召开全委会，一致拥护《革新宣言》，通过了脱离美国美部会，割断一切有关人事、行政、经济关系的决定。并将会议决定函告美国美部会传教士斯克林。此后，各宗派教会也先后召开会议，作出与各自的差会割断关系的决定。同年3月，福州市5个宗派的代表200多人，在福州花巷堂联合召开拥护抗美援朝会议，会上成立了福州基督教抗美援朝分会。各地教会开始自愿捐款，资助政府用作抗美援朝之需。至同年9月，全省各地教会信徒共捐款6458500元。至1952年底，全省有11个县（市）成立基督教抗美援朝“三自”革新筹备委员会。

1953年4—5月，全国“三自”革新筹委会派出以吴耀宗先生为团长的访问团访问了福建各地教会。通过与当地党政部门及教会举行不同形式的座谈会及实地参观了解，访问团充分肯定福建教会通过“三自”革新运动，在革新签名、抗美援朝捐款、为“基督教‘三自’革新号”战斗机捐款、控诉运动、购买爱国公债、卖余粮给国家、动员信徒子弟参军、抗旱抢收、救灾，以及响应当地政府各项号召中，不断进步，取得了可喜的成绩。同时，全省各地教会还依据各自情况举办反帝爱国展览会，以文字、图片和实物揭露帝国主义利用宗教进行侵略活动的历史事实；并发表声明，积极参加保卫世界和平运动，严防美帝国主义和反动分子利用宗教进行侵略的任何阴谋。其中，以1954年4月福州市基督教抗美援朝“三自”革新筹备处与福州市天主教爱国会联合在城内和南台举办的展览会最为突出，两地展览会参观人数达11万多人次。

在“三自”革新运动取得重大成就时刻，1954年7月22日，在北京首次召开了历时16天的中国基督教全国代表会议，会上正

式成立了基督教全国性组织——中国基督教“三自”爱国运动委员会。福建教会有 11 名代表参加，其中 6 人当选为全国委员，张光旭主教当选为常委。此后，福建各地陆续成立“三自”爱国组织，至 1957 年底，先后有 21 个县（市）的基督教会成立了“三自”爱国运动委员会。

新的历史时期的现实，使福建各宗派教会领袖深刻认识到，以前因西方差会带来的宗派组织，各自为政，互相脱节，活动重叠，力量分散，已不适应当前形势发展的要求。因此，全省 8 个宗派教会的代表 163 人，联合在福州召开福建省基督教第一次代表大会，成立了福建基督教历史上第一个由各宗派教会均参加的全省性教会组织——福建省基督教“三自”爱国运动委员会筹备委员会。此后，福建基督教的对内、对外活动，均由福建“三自”会协商决定，并以此名义进行联合的统一行动。福建“三自”会积极推动和指导全省各地教会深入、持久地开展“三自”爱国运动，以实现独立自主、自办教会的历史使命。

三、今日福建教会

1979 年拨乱反正，重申党的宗教信仰自由政策，给我省基督教开展“三自”爱国运动带来新的生机和活力。解放后 30 年“三自”爱国运动所取得的巨大成绩，那就是由于开展“三自”爱国运动，中国基督徒的爱国觉悟和民族自尊心有了很大的提高，福建教会依附于外国的殖民地面貌已经改变，成为与新中国相称的“自治、自养、自传”的中国教会。拨乱反正后的 20 年，更是由于开展了“三自”爱国运动，福建教会在健康的道路上发展了自我，已从自办教会发展为办好教会，也就是由“三自”走向“三好”（即治好、养好、传好）的阶段，并在社会主义两个文明建设

中找到自己的位置，作光作盐，荣神益人。

1. 发展情况

截至 1998 年底，福建省有依法登记的教堂 1537 座，聚会点 2325 处，信徒 68 万人，教牧人员 1362 人，经过培养的讲道义工 2900 人。1985 年至 1998 年分别从南京金陵协和神学院、华东神学院、福建神学院毕业的神学生有 867 人，其中有 152 人已被按立为牧师。目前仍有 140 多人在校学习。

2. 依照“三自”原则，办好教会

(1) 各级机构得以建立和健全。目前，除了武平县外，全省各县（市）均成立了“三自”爱国运动委员会和基督教协会，并按章程规定时间进行换届。

(2) 建章立制，使各地教会“凡事规规矩矩按着秩序行”。

(3) 开办神学院、培训班、进修班，多渠道培养人才。1983 年我省最早办起省级神学院，至 1998 年 7 月，共毕业学生 722 人，其中 117 人已被按立为牧师，目前尚有在校生 119 人。

(4) 多形式地不断加强学习，提高教牧人员和信徒的自身思想信仰素质。

(5) 不断增进各方面的团结，特别是不同宗派间的团结，使全省教会保持稳定、安定局面。

3. 加强爱国主义教育，开展社会服务事业

各地教会以各种形式举办爱国主义学习班、研讨会和参观学习活动，提高教牧人员和信徒的爱国主义觉悟，提倡“一个好信徒，也应该是一个好公民”，把他们的意志和力量，集中到建设社会主义强国的目标上来。

(1) 兴办社会公益事业。有条件的教会开办幼儿园、老人院，为社会和贫困的儿童解决就学，为老年人排忧解难，使能安度晚年。同时，还组织基督徒名医到山区和少数民族贫困地区义诊、赠

药，深得各界人士好评。

(2) 捐资赈灾、助学、济贫。1998年我省闽北地区及长江流域遭受洪灾，据不完全统计，全省各地教会共捐款 130 多万元人民币，还有 7 万多件衣、被、鞋。为了帮助劳改释放人员解决生活出路，我会资助 16 万元人民币帮助开办中华曙光职业学校。各地教会还为希望工程捐助大量款项。同时，我省发动沿海教会为山区及贫困地区的教会建堂和社会公益捐款、扶助。

(3) 有的教会开办果场、工厂，既为国家经济建设作贡献，也补充了教会自养的不足。例如罗源的合一农场，莆田的利隆果场和泉州的两个工厂。

4. 开展对外交往，提高国际威望

我会本着相互尊重、平等友好的方针广泛开展对外交往。先后接待了来自亚洲、北美、欧洲、大洋洲近 20 个国家和地区的教会访问团和著名人士。通过实地的参观、了解，绝大多数来访者均表示支持我国的“三自”教会，尊重和赞扬我们的独立自主精神。同时，我会也先后组团（或随团）访问了新加坡、马来西亚、菲律宾、美国、加拿大、英国、瑞士、芬兰、挪威、香港、澳门和台湾等国家和地区，增进了相互间的了解和友谊。

福建省委习近平副书记在福建省宗教界为“四化”服务先进典型表彰会上说过，宗教与社会主义社会相适应，是指在我国，宗教的独立自主自办教会已经成为建设有中国特色社会主义事业的一个重要内容。在宗教方面，什么是中国特色呢？就是宗教与社会主义社会相适应。

今日福建教会，通过“三自”爱国运动，革新和发展自我，发挥基督教教义、教规和伦理道德中的积极因素，各级两会领导层面貌焕然一新。他们积极引导信徒投身于两个文明建设，为国分忧，为民解难，从而得到社会和人民的理解和认同。据统计，全

省教牧人员担任县以上人大代表、政协委员的有 147 人,还有 6 人当选为省人大代表和省政协委员。人们说:“解放前多一个基督徒,就少一个中国人;现在,多一个基督徒就多一份爱国力量”。今天,福建教会工作已经成为建设有中国特色社会主义事业的一个重要内容,福建教会已经逐步能与社会主义社会相适应。因此,她已为中国民众所接受,已成为中国人民自己的宗教了。

1950 年《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的发表,吹响了教会开展“三自”爱国运动的号角。50 年所经过的历史和取得的成就告诉我们,中国基督教在新中国建设中努力的途径就是开展“三自”爱国运动,这是中国教会历史发展的必然,是建设有中国特色的基督教会的唯一途径。这条途径走对了!这充分说明,中国基督徒完全有智慧、有能力办好自己的教会,而且能办得更好。它不但得到中国人民的肯定,也赢得了许多外国教会和教会领袖的钦佩和尊重。世界基督教会联合会在 1987 年作出的决议中说:“世基联有关中国的一切举动必须显示承认中国基督教会和三自运动的中国教会的组织体现,并支持中国基协和‘三自’运动所代表和寻求的合一”;英国坎特伯雷大主教伦西博士说:“中国人民正在为一个更好的未来而努力,‘三自’爱国旨在保证基督教在其中能起积极作用。我希望,谁也不要做任何破坏‘三自’爱国运动的事。”所以,我们越来越相信,中国基督教开展的“三自”爱国运动是符合上帝旨意,亦得众民的喜悦,是中国教会正确的历史选择。

全面理解爱国爱教 坚持独立自主自办教会

郑长城

今年是中华人民共和国成立 50 周年。50 年来，中国天主教会伴随着共和国的历程走过了风风雨雨。在庆祝新中国 50 华诞之际，回顾半个世纪来，中国天主教会从当初的受制于人，被帝国主义势力所利用，以至于几乎陷入与人民为敌的危险境地；到后来，在党和人民政府的引导、帮助和人民群众的支持下，教内有识之士带领广大神长教友，高举爱国爱教的旗帜，掀起了轰轰烈烈的反帝爱国、“三自”革新运动，理直气壮地走上了独立自主自办教会的道路，终于彻底摆脱了外国势力的控制，收回了教会主权，实现了中国历代教会先贤们梦寐以求的理想，把一个被国人称作“洋教”的半殖民地化的教会，改造成为由中国神长教友自办的本土化教会。50 年来，特别是改革开放 20 年来，中国天主教独立自主自办教会的正义事业取得了举世瞩目的丰硕成果。在国内，我们独立自主的教会努力与社会主义社会相适应，赢得了人民的理解，社会的尊重，党和政府的支持；在国际上，跟新中国一样，新生的中国天主教会在普世教会面前挺起了胸，昂起了头，

获得了应有的尊严和地位。50年的变化可谓地覆天翻，50年的历史经验值得我们认真总结。

我不是专家学者，没有纵横论述的文才。然而，作为一个为中国天主教福传事业奋斗了 60多个春秋的世纪老人，我的许许多多的亲身经历和切身体会都足以证明：中国天主教的生存和发展离不开爱国爱教和独立自主自办教会。

天主教自 1582年由利玛窦传入中国一直到 1926年，在这漫长的 344年时间里，只产生过一位中国籍主教——罗文藻。而且，这个罗主教是因为当时的清政府禁止西洋人在中国传教，天主教在华传教事业面临困境的情况下才被任命的。至于我们福建教会，直到 1949年解放前夕，始终没有祝圣过一位国籍主教。我记得，1935年罗马教廷驻华代表蔡宁总主教来闽视察教务，那时我刚从香港华南总修院毕业回来不久，我亲眼目睹在福州的中国神父集体向蔡宁总主教哀求：划出省内边远山区的一块地盘作为国籍教区，让中国神职人员自传自养。但由于福建的教务大权把持在西班牙多明我会手里，西班牙人不点头，蔡宁总主教亦无可奈何。1941年，福州教区西班牙主教宋金铃病逝，当时福州教区国籍神父的人数已接近外国神父，大家有意推选一位国籍主教。西班牙传教士马瑞麟闻讯后，在总堂客厅里，当着中外神父的面，气势汹汹地威胁说：“若由中国人当主教，我们欧洲人都要走，连东西也要带走！”结果，福州教区主教职位空缺五年之久，最终还是由西班牙传教士赵炳文接任。厦门教区也发生过类似的情况。1947年，西班牙籍马守仁主教去世，厦门教区部分国籍神父和教友联名上书罗马教廷驻华公使黎培里，要求委任一位华籍主教，并推荐深孚众望的黄子玉神父为主教人选。尽管这时罗马教廷已批准中国教会实行“圣统制”；但由于西班牙多明我会的极力反对，最后罗马教廷还是委任西班牙教士茅中砥为主教。以上所述，中国

天主教会在旧中国备受歧视和欺凌，可见一斑。

新中国建立后，中国天主教走上独立自主自办教会的道路之后，情况就大不一样了。从 1958 年第一位自选自圣主教董光清算起，40 年间，中国天主教会先后选圣了 135 位主教。这个数字比天主教传入中国 400 余年所祝圣的中国籍主教的总和还要多出 3 倍多（至 1949 年为止，全国 142 个教区总共只有 30 位国籍主教）。从我们福建教会来看，解放 50 年来，我们一共祝圣了 4 位国籍主教，从而结束了天主教传入福建 325 年（1624—1949 年）本省教会没有祝圣过一位国籍主教的悲哀历史。

天主教素有“没有主教就没有教会”之说。根据教宗本笃 15 世 1919 年颁布的“夫至人”（*Haxiaua illud*）通牒的精神，也是提倡培养本地司铎和主教。其实，教会本土化和神职人员的本地化，早在宗徒时期就已经成为传教的一条准则。圣保禄宗徒有过一段名言：“对犹太人，我就成为犹太人，为救得犹太人……对一切的人，我就成为那一切的人，为的是要求得一切的人”（格林多前书九，P. 20~22）。这段话的意思就是说：传教士到一个地方去传教，待到教会传开了，就应当选立当地人做主教，让那个地方的教会自传、自养、自治，而自己再到别的地方去开放。用我们今天通俗的话来说，就是要让各国教会独立自主自办教会。可是，在旧中国，教会的本土化和神职人员的本地化，为什么会阻力重重、举步维艰呢？追根究源，其根子不在于宗教方面，而在于政治方面。正是由于近代中国积贫积弱，没有能力自立于世界民族之林，所以，作为从西方传入的、受到殖民主义势力严重影响的中国天主教会，就必然受制于人，沦落为帝国主义列强的附庸。打个比喻，国家好比皮，这个国家的教会好比是附在皮上的毛，国家受人欺负，教会焉能幸免？所谓“皮之不存，毛将焉附”，讲的就是这个道理。所以说，中国天主教会的命运和我们祖国的命运是连在

一起的，爱国和爱教是不可分割的。没有国家的独立，就没有教会的自立，国盛才能教兴。只有我们的国家独立了、强大了，中国教会才可能收回教权、还教于民，才能真正按照宗徒的传统实现教会的本土化和神职人员的本地化。独立自主自办教会对于中国教会来说是福还是祸，是对还是错，历史是最好的裁判，事实胜于雄辩，而我这个世纪老人则是历史事实的见证人。

我今年 86 岁，和许多健在的七八十岁的老神长一样都是从旧社会过来的，对于解放前国家受人欺负，民族尊严受人侮辱，教会受制于人有切肤之痛。所以在 50 年代反帝爱国“三自”革新运动中，我们这些人才会站出来响应。当时福州市天主教《爱国宣言》就是我和其他两位国籍神父共同起草的，我还是福州市天主教“三自”革新运动促进委员会第一任主任委员。但是，正如作为一个真正的中国人在任何情况下都不能背叛自己的祖国一样，作为一个虔诚的天主教徒，我们也不能因为搞独立自主自办教会而背弃天主教的当信信条。对于爱国爱教，我们应该站在公民和教徒的双重立场加以全面正确的理解和实践，做到两者兼顾，不能以偏概全。我们既然是信奉天主教，我们的神职人员就必须信守对天主的誓言，坚持教规戒律，我们才能理直气壮地向全世界宣称：中国教会没有背叛、裂教，我们是至一、至圣、至公，从宗徒传下来的中国天主教！解放初期，人民政府实事求是，尊重我们的信仰，50 年代独立自主自办教会运动的发展基本上是健康的、顺利的，即使在遭到教宗庇护 12 世“绝罚”威胁的强人压力下也没有夭折。

然而，进入 60 年代之后，由于受到“左”的路线的影响，在很长一段时间里，天主教的信条遭到抛弃，教会的纪律受到践踏。十年浩劫之中，连正常的宗教活动也被禁止。于是，好端端的一个中国天主教会被搞得四分五裂，境外敌对势力趁机渗透过来，这

就是造成今天国内教会分成地上、地下的主要原因。

十一届三中全会以来，中国共产党拨乱反正，恢复了实事求是的正确路线，宗教信仰自由的政策重新得到贯彻落实，天主教信仰的国际性、特殊性开始受到正视。这极大地激发了我国广大神长教友的爱国爱教热情，更加增强了我们自力更生办好教会事业的信心。20多年来，我省天主教独立自主自办教会事业大有进展，特别是在争取团结受地下势力蒙蔽的教友群众方面成绩尤为显著。下面我就以自己这些年所见所闻和所做的工作为例证：

我是1988年4月份出来工作的，在此之前，我曾参加在北京举办的全国天主教神职人员座谈会。在座谈会上，国务院宗教局领导明确表态：不干涉我们的宗教信仰，尊重天主教会的神职人员私生活的纪律约束以及对教宗的宗教感情。这一表态打消了我的思想疑虑，促使我作出回归福州教区的决定。回到福州后，我主动要求到地下活动最猖獗的长乐县（是我的家乡）工作。在长乐县两年时间里（1988—1990年），我之所以面对地下势力的围攻无所畏惧，并逐步打开了局面，靠的就是比较全面正确地抓住了爱国爱教这个根本。所谓“全面”“正确”，就是说既从国情出发讲爱国，又从教情出发讲爱教，而且把道理讲到教友的心坎上，使教友口服心服，感到走爱国爱教的道路，肉身有益于国家，灵魂可以得救。这样他们自然而然就会拥护独立自主自办教会。比如，每到一个地方讲爱国爱教道理的时候，我都没有忘记和教友们一起为教宗祈祷，祈求全能天主保佑中梵早日建交，并向教友讲清目前我们之所以还不能同教廷往来，原因在于梵蒂冈承认台湾而不承认中华人民共和国，这是一个政治问题而不是宗教问题，它并不妨碍我们与教宗的共融。我这样做，使得教友相信，独立自主自办教会并不是在宗教上与教宗割断关系，而是按照宗徒传教的精神，由中国的神长教友来管理自己的教会，办好自己的教会。

当教友问及教宗既永无谬误，为什么会作出这种错误决定时，我就告诉他们“永无谬误”是指教宗对圣教会信德道理的解释具有绝对权威，而不是说他在任何问题上都不会犯错误。这样就使得教友对教宗有一个比较全面正确的认识，既看到他作为基督在世代表的一面，又看到了他作为世俗凡人的一面。在神职人员结婚这个问题上，我是这样向教友解释的：我说，政府不干预神父结婚是正确的，因为他这样做符合婚姻法。教会按教规对这种人进行教纪处分也是正确的，这纯属教会内部事务，而不能依赖政府来包办，一时解决不了，要怪只能怪自己，不能去怪政府。对于我这样的开释，教友基本上都能接受。

我到长乐之前，进城关堂的教友不上 10 人。由于我是长乐人，在当地有一定影响，所以下去后不久，进堂人数就增到二三百人。后来，由于我勤跑腿，勤讲道，勤办圣事，勤修圣堂，影响不断扩大，2 年之内就把长乐江田以南，包括古槐、城关、金峰、潭头、梅花这一带教友基本上都争取了过来。在 1988 年到 1990 年的 2 年时间里，我的足迹遍及福州、长乐、福清、平潭、连江、罗源、沙县等县市。仅长乐一个县就深入了近 20 个乡村，累计终傅数百人，洗礼千人以上，向我告解、领圣体的更是难以计数。我还发动教友集资新建了 5 座教堂，其中 2 座在长乐，2 座在闽侯，一座在连江。每到一处，我都给教友讲爱国爱教的道理，坚持对他们进行爱国守法的教育。我不仅关心他们的宗教生活，还关心他们的日常生活。如在闽侯百禄村，我主动捐款千余元资助村里铺设自来水管，还同教友商量自办初小，以解决村民子女上学难的问题。对于地下教会我不是以牙还牙，而是用自己的善言善行去感化教友，让他们通过对比，用教会的道理去辨别是非。许多教友正是从我的言行中识破地下势力的真面目，回到了爱国爱教的道路上来。通过我的工作，闽侯县的教友基本上都转到了地上，长

乐地下势力一统天下的局面也被打破，约有一万多教友过上了正常的宗教生活（目前长乐转到地上的教友已达 2 万人），邻近各县教友也都欢迎我去。我用自己传教自由的事实告诉教友，党的宗教信仰自由政策是实实在在的；我用中央有关文件的精神向教友说明，党和人民政府是尊重我们的宗教信仰的。从而消除了教友的误解，使这些地方的宗教活动逐步正常化，维护了安定团结的局面。我每到一地方，还注意物色和培养思想进步热心教会的骨干教友，充分发挥他们的传教作用，巩固已取得的阵地，防止我走后，地下势力卷土重来。此外，我还通过省、市爱国会，请省市政协、宗教局领导到长乐协助落实城关、金峰 2 处教产，使这 2 个长期得不到解决的老大难问题初步得到了解决，从而扭转了部分教友长期以来对政府和爱国会的成见，促成了教友群众与政府、爱国会所协调合作。

1991 年，我祝圣为福州教区正权主教，不久后又当上了省天主教教务委员会主任。随着职务的变动，我更加注意带领全教区和全省神长教友从理论和实践上正确处理好爱国和爱教的关系，特别是在政治上坚持同党和人民政府真诚合作，真心实意地拥护共产党的领导和社会主义制度，主动积极地与社会主义社会相适应。自从 1993 年江总书记关于宗教工作的三句话发表以来，作为福州教区和全省教会的主要领导人，我带头认真学习领会江总书记三句话的精神实质，带领全省神长教友开展诸如爱我中华、爱我福建、爱我榕城、爱我社区、扶贫济困、助学赈灾、扶正压邪、助人为乐等等积极引导宗教与社会主义社会相适应的系列活动。在开展这些活动过程中，我要求福州教区全体神父，每个主日都要把引导宗教与社会主义社会相适应的精神融入讲道内容，充分发挥教规教义中扬善避恶的正面功能，教育教友爱国守法，弘扬正气，做好本职工作，为两个文明建设多做贡献。通过开展这

活动，极大地鼓舞了我省广大神长教友的爱国热情，使爱国爱教、爱国守法、积极投身两个文明建设在全省天主教界蔚然成风。据不完全统计，1993年至1998年的5年间，我省有5个教友聚居村落被评为“双文明”村，近千户教友家庭被评为“五好家庭”或“文明之家”，有800多位教友被评为各级先进模范。全省各地教会涌现出一大批遵纪守法、奉献爱心、见义勇为的好教友。

正是由于我省天主教会坚持高举爱国爱教的旗帜，注意处理好政教关系、群众关系和教会内部关系，不仅在社会上树立了天主教会的良好形象，在教会内部也大大增强了凝聚力，这才使得我省教会的各项事业得以蓬勃健康发展。截至目前，我省共修复新建天主教堂300多座（其中经我手新建的教堂就达24座），教友人数发展到28万人——这两项统计数字，均为天主教传入福建有史以来的最高记录。此外，福州教区还依靠自己的力量，自力更生，在长乐古槐镇龙田村建起了融宗教、旅游、园林为一体的玫瑰山庄。玫瑰山庄在建设过程中得到了福建省、福州市和长乐市各级党政领导的大力支持。有关部门不仅在审批手续上为我们提供诸多方便，而且还本着对天主教独立自主自办教会正义事业的支持，给予教会减免各种税费计人民币40余万元。像这样的情况在西方国家是不可能有的。据我所知，教宗的故乡波兰就曾发生过教堂因交不起税而被拍卖的事情。可是在我们中国，从未听说过教堂被拍卖，相反，政府每年还要拨款资助教会维修教堂，并从各方面照顾教会的困难，用实际行动支持我们办好独立自主的教会。我这篇文章主要是用事实说话，爱国爱教对不对，独立自主自办教会好不好，空泛的论说缺乏说服力，而发生在我们身边的事实则非常生动，非常具体，具有很强的说服力。

实践证明，只要我们坚持从国情和教情的实际出发，从理论上和实践上全面理解、正确处理好爱国与爱教的关系，努力引导

教会与社会主义社会相适应；再加上神职以身作则，密切联系教友群众，善于发现和培养骨干教友，充分发挥教友的积极作用，实行教会的民主管理；爱国会加强自身建设，改变机关化的作风，深入基层，多为教会办实事；政府认真贯彻落实党的宗教政策，那么，我们独立自主自办教会的正义事业就一定会越办越好。

历史的经验值得注意，明代耶稣会“入乡随俗”，使天主教在中华大地上广为传扬；清代西方传教士与清廷的“礼仪之争”，导致长达 100 多年的四朝禁教；50 年代从国情和教情的实际出发，独立自主自办教会搞得轰轰烈烈；60 年代至 70 年代，“左”的路线为境外敌对势力对中国天主教会的渗透提供了可趁之机；80 年代至 90 年代，恢复实事求是，中国天主教独立自主自办教会事业再次振兴。以上历史经验告诉我们，只顾教情不顾国情，或只顾国情不顾教情，天主教在中国的传教事业都会受到挫折；只有国情教情兼顾，爱国爱教兼顾，坚持一切从实际出发，坚持宗教与社会主义社会相适应，我们独立自主自办教会的正义事业才能健康发展，胜利前进。

漫谈佛教人才建设

学 诚

佛教是在 2500 年以前的世界四大文明古国之一——印度，由释迦牟尼佛经过累劫修行而创立的。它以促进人类社会的道德修养为基础，进而从身心上转染成净，解除世间各种烦恼与痛苦，而使一切众生得到究竟解脱为目的。

近百年来，随着工业科技革命，打破了西方国家长期以来个别宗教独占鳌头的局面。佛教得以传入欧美各国，扎根社会，稳步发展，在诸多新传、新兴的宗教中，佛教越来越受到人们的青睐。在社会日新月异、科技飞速发展的今天，尤其在这世纪之交的重要阶段，佛教具有更加广泛、深厚的社会基础。近一个时期，藏传佛教接踵禅宗风靡欧美，方兴未艾。80 年代以来，随着人们对偏重物质化、工业化的深入反省，返朴归真，皈依佛教的潮流风起云涌。中国大陆与港澳台各地，先后汇入这股全球性佛教信仰的思潮，相互影响，相互发展，形成当今海峡两岸佛教及其周边国家佛教的全面复兴。

佛教文化又是特定区域民族文化中的一个重要组成部分，它

植根于民族文化之中。如果民族文化缺少佛教文化，这种民族文化将是不完整的。民族文化素质的优劣归根到底是人的素质的高低问题。然而，人的素质包括很多成分，概括地说，有精神方面的，物质方面的，此二者构成人类文化的整体，成为民族文化素质的基本内涵。

佛教作为一种优秀的文化现象，一种社会群体活动与道德修养，对人类素质的两个方面（精神、物质）都有着相当的要求。当今世界，谁也不会否认，也不能否认：佛教有关人类素质的提升，道德修养的增上，有其十分重要的作用与社会影响。

振兴佛教，首先需要提高僧伽素质，并大力培养和造就高素质的僧才。将德才兼备和具有领导管理才能的优秀僧才，尽快地输往佛教各大寺院及有关团体，把它作为一种主要的工作目标，并且切实地贯彻始终，从而真正形成人尽其才，才尽其用的良好风尚。

中国古代思想家管子说：“一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。”佛教更是这样。所以不断提高僧伽素质，尽快培养一批具有愿力、胆识、才干，堪当弘法重任的僧才，是我们佛教界面临的要务之一。

中共中央 1982 年 3 月下发的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》中说道：“有计划地培养和教育年轻一代的爱国宗教职业人员，对我国宗教组织的将来面貌具有决定的意义。我们不仅应当继续争取、团结和教育一切现有的宗教界人才，而且应当帮助各种宗教组织办好宗教院校，培养好新的宗教职业人员。宗教院校的任务，是造就一支政治上热爱祖国，拥护党的领导和社会主义制度，又有相当宗教学识的年轻宗教职业人员队伍。”

在“兴教办学，提高素质”这一点上，佛教界有识之士都是

认同的。全国政协副主席、中国佛教协会会长赵朴初居士曾经语重心长地指出：“中国佛教在新的历史时期的殊胜外缘下，正处在承先启后，继往开来的历史转折关头，而佛教人才基本上还处于青黄不接的状况。所以，培养出足够数量的合格称职的佛教人才就成为实现历史性转折的关键。”“思想、佛教、文化素养和工作能力方面称职、合格的佛教人才奇缺同佛教事业的建设与发展之间的矛盾，是当前和今后一个时期佛教工作所要解决的主要矛盾。”说是主要矛盾，顾名思义，就是第一位的、起主导作用的矛盾。所以，赵朴初会长又说：“当前和今后相当时期内佛教工作最重要、最紧迫的事情，第一是培养人才，第二是培养人才，第三还是培养人才。”由此可见，中国佛教界领导对培养人才是十分重视的。

但是，由于诸多因素影响和制约，人们在“兴教办学、培养僧才”这一问题上，运用的方式方法不尽一致。

目前，全国共有 20 多所规模大小不一的佛学院，短期佛学培训班等在全国各地也非常盛行。这种弘法形式，在一定范围内，产生了不可低估的作用。但却不可避免地进行着低水准的重复，难以构成规模，不足以形成气候，而且缺陷很多。其主要表现为：组织结构不健全，人力、物力、财力都存在着相当的困难，教材不系统、不规范，课程设置不合理，往往容易造成学员想学的学不到，所学到的又不应机。其次，学员文化程度参差不齐，同在一起学习，难免造成吸收与消化的程度快慢不一。再者，办学条件不够理想，甚至个别小寺院搭棚授课，露天弘法。当然，这种办学精神难能可贵，但最终的效果自然不会很好。

中共中央统战部副部长李德洙同志在《坚持“爱国爱教，团结进步”，加强宗教团体自身建设，使宗教与社会主义社会相适应》一文中对目前我国宗教院校的问题分析道：

“宗教院校是培养人才的基地。是培养各宗教团体的骨干力量和领导人物的地方，是神学研究的中心。它直接影响到每个宗教的方向，每个宗教的素质，也影响到每个宗教未来的面貌。因此，办好宗教院校是非常重要的。”

“总的来看，我国宗教院校办得不错，但也存在一些问题，可以归纳为一少二小三低。少，从我国目前的宗教状况看，宗教院校培养出来的教职人员数量还是少，不能满足各教发展着的信教群众的需用。小，是院校规模小，对院校投入小。低，是生源素质普遍比较低，教师素质低，教学质量低。有的教师告诉我们，他们用的是 40 年代的教材，他们也不满意，但没有好的、新的。各宗教团体领导人要抓好自己的宗教院校。要培养人才，这点非常重要。各宗教团体是不是从这样几个方面抓好宗教院校的建设问题。一是抓好教学方向、办校原则，二是抓好办学体制，三是抓好教师队伍，四是抓好好的教材，五是抓好学生来源，六是抓好校舍建设。建议宗教界有钱一定要花在培养接班人上，一定要花在办各种宗教院校上。”

目前，我国佛教正处在承先启后、继往开来的历史性转折关头。教内大德长老大多年事已高，需要隐退静修；因此，历史的重任无疑将落到年轻一代佛教僧伽肩上，而年轻一代又需要不断磨炼，逐渐成熟。所以，有计划地培养和教育好年轻一代佛教僧伽，事关佛教的走向、命运和前途。

如何才能做到有计划地培养和充实年轻一代佛教僧伽队伍呢？

首先应该坚定办学方针，办好佛教院校。师资要以宗教修持为第一，学问广博为第二，勤恳工作为第三。同时，也应当考虑到学员是佛教未来的接班人，在此也应当作同样的要求。为佛教事业的繁荣发展，努力做到解行一体、学修并进，以实际行动来

报三宝恩、报父母恩、报国土恩、报众生恩。

其次，应该积极鼓励青年僧伽到现实生活中去锻炼。同时通过老一辈大德法师们的言传身教，提高他们的佛教学识、修持能力。采取多种有效的措施，提高他们的文化素养，积极创造各种有利的条件，选派优秀青年僧伽出国进修，使之佛教和各种相关知识都得到进一步的提高。

再者，要优化教学管理，正确处理好学与修的关系。各佛学院应该切实地重视修持上的时间安排与修证指导，把学僧在课堂里所学到的知识，在行持上得到实证，务必理论与实践相结合。各佛学院都应加强行政管理，按照丛林规矩，打坐行香，使学僧在教理行果上有机地结合起来，坚持早晚课诵和每半月诵戒布萨等。有些佛教院校，在办学指导思想上和教学管理中，由于对学修关系上处理欠妥，造成一些学员信仰淡化，戒律松弛，毕业后，不能在佛教界发挥重要作用，甚至离教还俗。又有些出家人热衷于追求世俗学校的学位，将自己从一名沙门，降低到世间学者的地位，这是令人十分痛心的现象。在佛教教育中，只有坚持学修一体化，把学与修紧密地结合起来，把传授各种知识同坚定佛教信仰、增强为佛教事业献身的精神结合起来，才能收到办学教育的预期成效。

另外，要正确处理好“通”与“专”；“新”与“老”的两重关系。所谓正确处理“通”与“专”的关系，是指既要培养佛教通才，又要根据形势发展的要求，培养一定数量的专门人才，如佛教教务人才、佛教学术研究人才、佛教管理人才、佛教外事人才等。所谓正确处理“新”与“老”的关系，是指青年僧伽要尊重师长前辈，虚心地向他们学习各种知识，取其所长，不断丰富和提高自己宗教学识与道德修养。师长前辈们要关心爱护青年僧伽，努力通过传、帮、带的作用，促使他们不断进步，迅速成长。

对于这一问题，中共中央 1982 年 3 月下发的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》中说到：“一切年轻的宗教职业人员，都要不断提高爱国主义和社会主义觉悟，努力提高文化水平和宗教学识，忠实地执行党的宗教政策。他们应当尊重一切正直的爱国的年老宗教职业人员，认真学习这些年老宗教职业人员的长处，而一切正直的爱国的年老宗教职业人员，也应当爱护年轻的宗教职业人员。”

在佛教教育中，务须充分注意有层次、有目的地培养人才。不管是佛教院校或是佛学培训班，都要努力创造条件，选拔一批青年僧伽到具体工作岗位上去锻炼，在实践中增长他们的才干，以期能够尽快地解决好佛教人才新老交替的问题。只有这样，佛教才能顺利地完承先启后、继往开来的历史性的伟大转折。

作为一个佛教部门的领导者或管理者，能否及时地发现人才，从而正确地培养人才，成功地使用人才，并推举德学兼优的僧才到领导岗位上来，是关系到佛教全局的重大问题。

长期以来在人们思想上形成的诸如门派观、完人观、阶梯观，以及辈分论、平衡论等等，正在逐渐受到冲击，传统封闭式的选才方式开始得到改变。目前，可以看到，佛教某些团体及寺院已经注意到打破年龄、地域、门派等不适应时代的界限制约，坚持能者居位，唯才是举，多渠道、广角度、大视野地发现人才、培养人才、选拔人才。与此同时，也应看到由于种种原因，旧的用人模式仍未完全打破，在用人问题上还普遍存在着视野不宽、渠道不畅，以及由此带来的知人不全、用人不准、人才流失等诸多不良现象。以“完人观”为例，个别领导者只盯着别人短处，横挑鼻子竖挑眼，觉得人人皆不称意，个个都是庸才。最后造成人心浮动，散沙一盘，人无能做之事，事无可做之人，结果事情难办，一事无成。清朝顾协嗣有一首诗说：“骏马能历险，犁田不如

牛。坚车能载重，渡河不如舟。舍长以就短，智者难为谋。生材贵适用，慎勿多苛求。”此诗说明人之才能，若非圣贤，有所长，必有所短，有所明，必有所蔽。而只要合理用人，就能够发挥其效用。晋代葛洪也说过这样一段有哲理的话：“役其所长，则事无废功，避其所短，则世无弃材。”可以说，世界上没有一个十全十美的人，相对的完美总是存在于绝对的不完美之中。我们不妨再看看这样一个例子：美国南北战争刚刚爆发的时候，林肯出于国内政治斗争的需要，任用军事将领往往囿于资历、声望和人事关系的平稳。结果，虽然联邦军队拥有人力、物力上的绝对优势，在战争上却一无进展，一些声望卓著的将军们一个又一个地被叛军击败。相反，那个被舆论界渲染在战场上“喝得酩酊大醉”的上校团长格兰特，却一再出奇制胜，赢得重大胜利。实践告诉林肯，所谓“有缺点”的格兰特远比那些“深孚重望”的将军们高出几筹。所以，当格兰特取得维克堡战役的重大胜利后，林肯力排众议将他晋升为少将，不久又提升为中将，授予他陆军总司令的职务。结果告诉人们，格兰特的受命正是南北战争的一个重要的转折点。这真可谓用活一个人，赢得一场战争。由此可见，能善于用人长处，是多么的重要。

培养和造就佛教人才是一项长期而艰巨的工作，尤其是对于那些缺点明显的学僧。因为其所存在的缺点形成已久，并不是一朝一夕即能改变的，有时即使改变了，仍有可能“旧病复发”，出现反复。另一方面，领导要有耐心，不能出现急躁情绪，一个人的缺点毕竟不像地上的垃圾，只要扫帚一到就可清洁，因此，不能因为人才难树就轻易放弃。培养僧才是非常重要的，它不是权宜之计，而是百年大计，千年大计。如总是戴着有色眼镜看人，势必会造成“蜀中无大将”的结局。“人非圣贤，孰能无过，过而能改，善莫大焉。”历史上的经验证明，对于那些犯细小过失，白璧

微瑕的人才，一定要宽大为怀，竭诚帮助，这样才能聚才，发挥人才的重要作用。如果苛人细过，动辄得咎，那么势必埋没人才，铸成大错。

我们应当积极鼓励有志向的僧才到佛教各有关阶层去磨炼。有些僧才所存在的缺失，若不在实际工作中还不能完全得以暴露。每个人只有将自己内在的烦恼与缺陷完全表现出来，才能得到他人的帮助而促其改正，从而达到一步一步迈向成熟的目的。比如一个性格腼腆不善于言辞的人，如果不担任任何职务，这个缺点就不会明显。若委以职务，其不足之处就会得以显露，而且对他的工作必将产生负面的影响。因为开展佛教法务活动，必须广泛团结群众，依靠群众，否则，其工作就难以达到圆满。因此，他必定会意识到其缺点的害处，并尽最大的努力去改正。

在使用僧才的过程中应本着扬其长而避其短的原则。古语说：“纸上得来终觉浅”，一个人也许能够讲得头头是道，也可以写出洋洋洒洒的文章来。然而，一旦遇到实际问题，他可能就捉襟见肘了。犹如站在岸边观人游泳，自己永远也学不会游泳一样。因此，作为领导者要有意识地放手让僧才到实践中去锻炼，根据他们的能力，分配他们相应的工作，针对他们的缺失，进行耐心地教育，让其改正缺失，促使一批又一批的优秀僧才脱颖而出。

一个国家或地区的佛教面貌如何，不在于修建了多少寺院，也不在于佛教徒的人数多少，而主要取决于僧伽的素质。如中国的唐朝，对于出家条件要求十分严格，须要考试通过，伟大的佛经翻译家玄奘三藏法师就是这样才得以披剃为僧。不仅我国如此，其他国家也有类似之处。例如，15 世纪缅甸国王达磨悉提笃信佛教，他鉴于当时僧众粗滥，曾经通令全国僧众重新受戒，尔后加入僧伽。由于他的严格整理，当时缅甸僧侣人数从十余万锐减到一万多人，其余不够资格和不愿再度受戒的，均勒令还俗，缅甸佛教

因此得到全面复兴。

近几年来，党和国家主要领导在许多不同的场合都指出培养宗教教职人员的紧迫性与重要性。特别是江泽民主席 1991 年 1 月接见我国各宗教团体主要负责人的讲话中，提出了这一工作的具体要求：“培养一支政治上热爱祖国、拥护共产党领导、走社会主义道路，而且具有一定的宗教学识，能联系信教群众的年轻的宗教教职人员队伍，关系到我国宗教组织的将来的面貌，也关系到我们党同宗教界长期合作的大问题，具有战略意义。希望各爱国宗教团体把这件事认真抓起来，制定出计划，积极实施，在几年之内抓出成效，各级党委统战部门和政府宗教部门当然也应当帮助和支持你们把这件大事办好。”

已经存在 2000 多年的佛教，是一份绚丽多彩的人类文化的珍贵遗产，它曾经辉煌过。我深信，只要我们坚持不懈地共同努力，勇于开拓进取，作为民族文化的绚丽花朵，作为东方文明的巍峨丰碑，佛教一定能够再度更加辉煌，为世界人类的和平、进步和幸福，作出应有的贡献。

泉州伊斯兰教与对外开放

黄秋润

旧社会统治者推行民族压迫政策，福建穆斯林遭受民族压迫与民族歧视。政治上没有地位，经济贫穷、文化落后。宗教信仰没有自由，风俗习惯遭受污蔑，文物古迹受到破坏。致使伊斯兰教处在濒临消亡的边沿，穆斯林们的生活也处在苟延残喘中，至1949年初解放时，泉州的穆斯林只剩下128人。具有重要历史价值的文物古迹清净寺和圣墓，因屡受自然与人为破坏而破烂不堪，犹如荒山孤庙，一派凄凉。

新中国成立后，共产党、人民政府关心重视少数民族，制定民族宗教政策，采取一系列措施照顾穆斯林，使他们成为国家主人，参加政权管理。伊斯兰信徒人数虽少，人大、政协都安排穆斯林参加。经济上扶持发展，实行优惠政策，帮助创办工厂、企业，使穆斯林彻底改变过去卖子女、吃茄渣的苦难生活，过上了富裕的幸福生活。对伊斯兰教文化古迹尤为关心保护，中央和省、市政府先后拨出专款维修清净寺和灵山三贤、四贤坟。伊斯兰教古迹景观焕然一新，成为人民群众的游览景点。1961年国务院确

定泉州清净寺为第一批全国重点文物保护单位。1987年伊斯兰教圣墓被列为第三批全国重点文物保护单位。

党的十一届三中全会后，随着各项政策的贯彻落实，党的民族政策和宗教信仰自由政策也得到了继续贯彻执行。在党和政府的关怀下，伊斯兰宗教人士的冤、假、错案得到平反，宗教房产也落实归还。为适应改革开放新的发展形势，80年代初，厦门、泉州、福州、邵武等市先后成立了伊斯兰教协会，1983年9月，在福州成立福建省伊斯兰教协会。协会成立后，为发展同世界伊斯兰教国家的传统友谊，沟通与阿拉伯世界的经济交往和文化交流，发挥了桥梁作用。

联合国科教文组织在泉州举办的两次海上丝绸之路大型国际学术活动，提高了泉州在世界的知名度；同时，也扩大了泉州伊斯兰史迹珍贵价值的国际影响。

历史文化名城泉州是“海上丝绸之路”的起点，也是伊斯兰教文化最早由海上东来中国传播发展的发祥地之一。伊斯兰文化的传播对海上丝绸之路的发展起着特殊作用，两者相互交映，印证了伊斯兰文化在海上丝绸之路的发展中占有重要地位。

联合国科教文组织海上丝绸之路考察队由30个国家的50多位学者和新闻记者组成，在迪安博上的带领下于1990年10月从意大利威尼斯乘“和平方舟”出发沿途考察。随舟考察的有沙特、阿曼、巴林、卡塔尔驻华外交使节。于1991年2月14日即农历庚午年除夕抵达泉州后渚（古刺桐）港。2月15日即农历辛未年正月初一日开始深入实地考察开元寺、老君岩、海交宗教石刻馆和最能证实中古时期中阿友谊历史见证的唐伊斯兰教圣墓，以及建于北宋大中祥符二年（公元1009年）的典型古阿拉伯伊斯兰建筑风格的清净古寺等历史古迹。

在泉考察期间举办的中国与海上丝绸之路国际学术讨论会，

是新中国成立以来福建省规格最高的国际学术会议。参加会议的有来自四大洲 28 个国家的学者，提交高水平的论文 55 篇，有 47 名中外学者在会上作学术报告。他们从历史、航海、商贸、宗教等方面进行广泛研究。通过交流，向世界宣传介绍泉州伊斯兰历史文化，扩大泉州在国际上的影响。

1994 年元宵节期间，泉州举办了海上丝绸之路与伊斯兰文化国际学术研讨会。联合国科教文组织在同一城市连续举办两届国际会议，在“海丝”国际活动中是仅有的。来自伊朗、阿曼、菲律宾、印尼、马来西亚、科威特以及美、德、日、朝等 18 个国家的 30 多名学者及 40 多名中国专家出席了会议。与会代表围绕海上丝绸之路与伊斯兰文化这一主题进行了广泛交流。此次会议促进了泉州与伊斯兰国家的经贸交往和文化交流，进一步推动世界各国了解泉州伊斯兰教的历史作用，扩大了泉州伊斯兰教的国际影响。正如联合国科教文组织协调员迪安博士所说，自古以来泉州通过对外开放和商贸往来，促进与伊斯兰国家的文化交流，这一点是极其可贵的。泉州的历史文化遗产是一笔宝贵财富，这次国际会议就是要通过重温海上丝绸之路的历史，研究伊斯兰文化，把泉州推向世界。

泉州清净寺、灵山三贤、四贤坟（圣墓）和众多阿拉伯、波斯文字的伊斯兰教石刻，是中阿友谊的历史见证。为适应对外开放新的发展形势，充分发挥泉州伊斯兰教历史文化遗迹的独特优势，1983 年国务院宗教局和省政府拨出大笔专款维修了清净寺和伊斯兰教圣墓，使两古迹面貌焕然改观。慕名而来泉州参观访问、瞻仰游览圣迹的中外贵宾、游客络绎不绝。10 多年来，先后接待来自世界五大洲 130 多个国家和地区的宾客，其中有 39 个伊斯兰教国家的贵宾和世界伊斯兰妇女联盟、青年联盟等。

访问清净寺的阿拉伯贵宾对古寺怀有深刻的宗教感情，纷纷

表示要捐资修建。约旦 VTG 集团有限公司总裁哈哲尔先生夫妇，表示捐资 150 万美元修复清净寺，当口带头捐出 10 万美元交给我方。科威特财政大臣哈拉菲·贾西姆表示，修复清净寺需要什么，科威特政府愿意提供帮助。沙特、阿曼、阿联酋驻华大使来清净寺访问时表示，修复清净寺的一切资金他们愿意联合捐赠。尔后，沙特大使来电告知，沙特政府愿意单独捐资修建。阿联酋艾·敏·哈里法先生 1998 年 9 月来寺访问，获知该寺以东将建一礼拜殿和宣礼塔，当即表示愿意捐资帮助兴建。

通过访问，加深了相互之间的感情与友谊。1993 年笔者应邀参加中国穆斯林朝觐团赴麦加朝觐，并应印尼西爪哇伊斯兰教协会邀请赴印尼万隆访问。先后来函邀请出访和参加会议的有世界伊斯兰青年联盟、世界穆斯林青年联合会菲律宾清真王姓联宗会、马来西亚回教基金会等。这一切说明伊协开展对外友好活动有一定进展，对加深同世界伊斯兰教国家相互之间的了解，增进友谊，发挥着积极作用。

麦加是伊斯兰教的发源地，到麦加朝觐克尔白（天房）是伊斯兰教的五大基本功课之一。遵照教法规定，凡具备（旅途安全、身体健康、经济允许）条件的男女穆斯林，一生至少必须到麦加朝觐克尔白一次。以我国穆斯林而言，从东土往麦加关山阻隔，万里迢迢，困难重重，绝大多数穆斯林虽有虔诚宗教感情，却难以实现朝觐愿望。

1993 年笔者在党和政府的亲切关怀下，作为世界伊斯兰教联盟邀请的五名客人之一，幸运地参加了中国穆斯林朝觐团赴沙特阿拉伯麦加圣地履行长期盼望的朝觐功课，这是福建全省伊斯兰教 300 多年来唯一去麦加朝觐的“哈吉”，深感无限幸福。这是党的宗教信仰自由政策的伟大，是政府对运用泉州伊斯兰教史迹优势开展与阿拉伯人民友好交往的重视。

在沙特的 20 多天中，我们同来自世界不同国籍和肤色的 200 多万男女穆斯林一起，在摄氏 50 度左右高温下虔诚履行，完成了朝觐各项功课。笔者还广泛地接触阿拉伯穆斯林，争取多交朋友。曾先后同世界伊斯兰教联盟宣传教育部负责人阿卜杜拉·穆苏亚赫先生和该联盟中国事务负责人乐哈麦图拉友好交谈。同时，又接受了世界伊盟总部秘书处记者阿卜杜艾发尔·穆斯塔法的采访。在访谈中，我们向他们宣传了我国的民族政策和宗教信仰自由政策，介绍了泉州是历史文化名城，海上丝绸之路的起点；中古时期有数以万计的阿拉伯、波斯穆斯林乘海舶到泉州通商贸易和传教，至今遗留下众多伊斯兰教历史遗迹和数万有阿拉伯血缘关系的后代。同时，还对他们宣传介绍改革开放以来福建经济快速发展和建设事业的辉煌成就。最后，我们还向阿拉伯新朋友赠送了《伊斯兰教在泉州》画册和《泉州伊斯兰教史迹》书籍，从而加深了阿拉伯朋友对泉州的印象。穆苏塔法先生十分高兴地表示，他将要到中国访问，并一定要到泉州敬谒有千年悠久历史的清真寺和灵山先贤坟。

发挥闽台道教优势 做好两岸交往联谊

林 舟

福建是全国道教工作的重点省份之一，道教庙宇遍布城乡，道教文化蕴涵极为丰富。泉州清源山现存全国最大的石雕太上老君，是全国重点保护文物。宋政和年间，福州于山九仙观刊刻出版了中国首部道藏——《政和万寿道藏》，为中国道教的发展作出了突出贡献。被称为“第一小洞天”的宁德霍童山鹤林宫和“第十六洞天”的武夷山桃源洞等道教圣地闻名于世，历代都留下许多高道名士的遗迹、传说。特别是福建地处台湾海峡西岸，与台湾隔海相望，有着十分密切的人缘、神缘关系，形成了独特的闽台道教优势。

台湾与福建不仅地脉相连，而且人文同宗同源、唇齿相依。古代福建先民入台开发，为了寄托他们思乡思亲的情思和精神信仰，将家乡神庙的香火带入台湾，因此许多福建土生土长的神格化历史人物伴随移民东渡，在台湾各地广为流传，从而使大大小小的庙宇急剧增多，演变成与福建相似的信仰体系。其主要有湄洲妈祖、泉州保生大帝、古田临水夫人、漳州开漳圣王、南安诗山广泽尊王、惠安山霞青山王、德化石牛山法主公和诸多的王爷信仰

等等，成为移民入台开拓的精神支柱。他们人神相依，披荆斩棘，为建设新家园作出了很大的贡献。

闽台两地有如此众多相同的神灵信仰，这种状况在全国的省区之间还是比较罕见的。这说明了闽台神缘的本源关系和宗教信仰的乡土观念、人缘感情，即“闽台关系血溶于水”。这几年来他们怀乡思祖纷纷回乡，寻根谒祖。据不完全统计，我省道教宫观每年接待台湾道教进香朝圣团队达 1000 个以上，人数超过 30 万人次，并且还在逐年增长。这种发展趋势来源于闽台“神缘”文化密切的关系。

1996 年，台湾道教三清宫组团来闽参访，经我会周密安排，在厦门、武夷山、福州、莆田、泉州等地都以隆重的仪仗形式欢迎自己的同道，使他们更深刻地感受到祖地的乡土情谊。参访团一再表示要为家乡建设尽心尽力。在泉州期间，他们得知泉州正在恢复 1700 多年的古地——元妙观时，便慷慨乐捐 50 万元人民币。

1997 年 3 月，泉州道教协会应台湾道教总庙三清宫邀请，进行了为期 14 天的环岛参访，首开了我省道教团体赴台交流的先河，在台引起了轰动。我团在台湾“中华道教总会理事长”陈进富先生等台岛道教界的头面人物陪同下，共参观访问了 30 多个道教宫庙和组织。每到一处，都是钟鼓齐鸣，鞭炮连连，并贴出大幅欢迎标语；同时，台岛新闻媒体也专门以“福建故里道教访台”为专题作了文字、图片和电视的系列报道，在整个行程中洋溢着融洽的亲情厚谊。

1998 年 11 月，应台岛道教界邀请，我会再次赴台参加台北指挥南宫举行的罗天大醮活动。此行有北京、广东、新加坡、香港、菲律宾、韩国、澳大利亚等地的道教团体参加。福建道教经唱团，以语言习俗相似的优势，博得了台岛道教界和信众的欢迎，独领风骚，扮演了主角。台湾道教学院还专门作了全场的录像为资料。

许多乡亲赞誉地说：“这是传统的原汁原味。”每天晚上经唱团都要接待许多慕名而来的道教界朋友，共同探讨切磋道教科仪。

从两次赴台的交流经验中，我们不难看出闽台道教关系密切所产生的效应。台湾道教宫庙林立，道教信仰基础深厚，民众对本土道教有着十分虔诚的信仰和崇拜。特别是近几年来随着台湾信众络绎不绝地涌向大陆朝圣祖庭，寄托对故上亲缘的眷念之情，形成了一股无形的强烈的真挚的民族认同感。

发挥闽台道教优势，加强同台湾道教界的联系和交往，使更多的台湾道教界人士心向祖国。这几年，我省道协从开展闽台道教交流的工作中已清楚地看到：福建是台湾同胞的祖籍地，尽管历史上有几次与大陆分离；然而，就是在两岸对峙的情况下，中华民族文化仍在台湾广泛传布，而且愈演愈热。闽台关系十分密切，台湾 90% 的人讲闽南语，因此闽台两岸人民已形成了血缘、人缘、神缘不可分割的骨肉亲情。其二，道教——这个中华民族土生土长固有的宗教，是台湾同胞具有强烈认同炎黄子孙同宗同祖的根源之一。传统的崇祖睦宗、爱国恋土之情，是他们对祖国大陆的信任和向心力。目前台湾民众信仰道教占 70%~80%，他们是发展两岸关系、推进和平统一进程的重要力量之一。其三，道教“爱国家、保民族、敬祖宗、礼神明”的义理，在很大的程度上是遏制“台独”分子的一股强大力量。在交往中，我们不难看出，台湾人民对两岸血缘、神缘存有强烈的认同感。云林县北港朝天宫的负责人说：“两岸同根同祖，应加强交流。”台湾“中华道教总会”秘书长张桎说：“我在 1943 年开始从道，把青春贡献给了道教事业；我同大陆的同道情同手足，道教是中国本土的宗教。我希望用道教统一中国，早日统一。”“用道教统一中国”的说法虽不可取，但也道出了台湾道教界向往祖国统一的心声。

道教是我国唯一土生土长的宗教，它凝聚着中华民族几千年

的文化积淀，有着丰富的文化内涵。继承和发扬道教这一传统文化，对于提高民族的自尊心，增强民族凝聚力有着极为重要的意义，特别是对台工作。由于历史原因，台湾与大陆分离 50 年，这几年台独势力极为嚣张；但是民间的交往接触却更加频繁。闽台道教的交往中最值得一提的是，台湾民众崇宗睦祖、礼神扬教的传统依然保留，甚至越演越热。如何发挥闽台这一优势，把握机遇，做好深入细致的两岸道教的交往交流，将是凝聚台湾 80% 信徒的一股强大力量，有利于推动对台的统战工作，抑制“两国论”等“台独”势力的发展，增强闽台两岸同胞的认同感和民族凝聚力。

随着我国经济实力的日益增强，国际地位的不断提高，两岸交流的进一步扩大，1997 年香港回归祖国，实现了“一国两制”的伟大构想，1999 年澳门主权又将回归。我们作为新一代道教徒更应以爱国主义为己任，坚决贯彻落实邓小平“和平统一、一国两制”的构想和江泽民主席关于发展两岸关系、推进祖国和平统一进程的八项主张，发挥闽台道教“神缘”的优势，积极拓展闽台两岸的道教交往，以中华民族的根本利益为宗旨，团结海峡对岸的台湾同胞，继续为完成祖国的统一大业作出我们应有的贡献。

浅论宗教观念的变革

林志华

马克思和恩格斯曾说过：“随着每一次社会制度的巨大历史变革，人们的观点和观念也要发生变革……这就是说，人们的宗教观念也要发生变革。”^①事实说明，宗教观念不是一成不变的，随着时代的变迁，它必然受社会环境变化的影响而发生变化。16世纪马丁·路德提出 95 条纲领，冲击了教皇的绝对权威，就是顺应了当时资产阶级发展的需要。在当时来说，马丁·路德是进步了。但是，在近 4 个世纪后的今天，各方面情况都有了很大的变化，如果我们止步于当年马丁·路德的宗教观念上，显然又落后了。如果有人全盘接受他的神学思想，学得很像，人们也会看他是一个很陈旧保守的人。因为神学思想又丰富了，神学思考又向前跨跃了，这一代神学家又看见了许多马丁·路德当时没有看见的启示。15 世纪的人很难想像 20 世纪人们的生活状况，20 世纪 30 年代的人也很难想像 90 年代如此高度发展的科学技术。同样，我们也不

^① 《马克思恩格斯全集》第 7 卷，第 240 页。

能将 15 世纪那一套宗教观念原封不动地搬到今天来。以为宗教观念要因循守旧，丝毫不能改变。这是一种错误的认识。正如基督教刚从犹太教的框架中摆脱出来时，在宗教观念上就有许多突破。犹太人强调每个男子都要受“割礼”，饮食上也有许多限制。福音传到外邦后，这些规定就受到了外族人的抵制。保罗将这些问题提交“耶路撒冷会议”来解决。决议是：不要强制外邦人受割礼，除了“禁戒偶像的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血”，其他东西都可以吃。连很保守的大使徒彼得也到外邦人哥尼流的家里去讲道，并为外邦人施洗。初期教会处于罗马统治时期，基督教所传的就深受罗马文化的影响，所以又被称为“罗马教”。

基督教在唐朝时传入中国，就有一个适应中国文化背景的过程。当时基督教被称为“大秦景教”。明末李之藻在《读景教碑书后》一文中说：“景者，大也光明也”。所以，“景教”是以中文词义来定教名的。同样，当时“教会”被称为“景门”，“教规”被称为“景法”，“教徒”被称为“景众”，“传道人”被称为“景净”，“教堂”被称为“景教寺”。最早来华传教的阿罗本被称为“波斯僧”。许多外在的称呼和活动形式都借用了中国传统佛教和道教的东西。

1582 年，意大利籍的天主教传教士利玛窦来到中国，为了适应中国的环境，他学习中文，翻译《圣经》。他到肇庆传道时，甚至穿上和尚的袈裟。到韶州传教时，又改穿儒服，与当地的上大夫、文人结交。他熟读四书五经，研究中国历史，同时迎合中国传统的风俗和习惯，同意信徒祭先祖，拜孔子。他认为这不过是一种礼节，表示心里的敬仰与孝思而已。在中国当时特定的环境中，他的宗教观念有了很大的变更。后因保守的教皇反对，下令禁止祭祖祀孔，以至招来康熙皇帝的禁教。

在翻译《圣经》时，我们也看出传教士们的用心良苦，想从

字义上容易让中国人认同。如英文 Word 这个字,原意是“话”或者“逻辑”,翻成中文,他们就用了“道”这个词。《圣经》说“太初有道,道与上帝同在,道就是上帝”。这里的“道”虽与原意有很大的不同,还是借用了中国传统文化中的“道”。孔子说:“大道之行也,天下为公。”“朝闻道,夕死可矣”,(《论语》)他认为尧舜才是效法天道的,所以他说:“大道之行也,与三代之英,丘未之逮也”(《礼记》)老子比孔子更加确信:若失了天道,就没有什么可以补救的。他说:“大道废,有仁义。故失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”(《老子》)墨子更进一步说明:“先祖之道,即神,即天,即上帝。”(《墨子》)“上帝”在中文中的意思为“天”,在希腊文中的意思是“至高至大的全能者”。《左传》记载:“所谓道,忠于民而信于神也。”可见中国先祖的“道统”,要用一句话来阐述,就是“信于上帝”。《圣经》翻译中用了“道”和“上帝”的概念,是为了让中国民众更容易接受。另外,《圣经》中的“方伯”、“臬司”、“藩司”等官阶用语也引用了中国的名称,西方并无此官阶。

基督教传入中国这 100 多年,中国发生了举世瞩目的变化。今天,我们所处的环境与 100 多年前是大不相同了。中国基督教也经历了风云变幻的历史,从“洋教”变成了中国人民自己的宗教。新中国成立以后,以吴耀宗先生为首的中国基督教有识之士发起的“三自”爱国运动,在新的形势下,基督教以一种新的观念来适应这种环境。当时,有许多人对这种新的观念不能接受,认为以“三自”爱国原则办的教会一定不纯正,不属灵,一定会偏离了基督教的根本信仰。诸如《使徒信经》、《尼吉亚信经》就是教会公认的信仰标准,偏离了它,就不能算基督教了。但 50 年来的经验证明,实行“三自”,不但没有偏离基本信仰,反而更丰富了信仰,使教会得到了更快的发展。由此可见,宗教观念有所改革,

不是一定要改革宗教的根本信仰，而是要让宗教信仰的阐述与传播更具有知识性和理智性，更容易让当代人所理解。从整个教会历史看，神学思想从来不是静态的，而是动态的。什么是神学？神学家麦夸里下定义说：“神学就是参与思考一种信仰并努力把这种信仰内容用最清晰的，最能融会贯通的语言加以表达的学问”。在不违背基本信仰的前提下，神学思想有很大的自由度。处境不同，所产生的神学思考也会不同。反过来，什么样的神学思考，又会产生什么样的信仰实践。基督教是一个适应能力很强的宗教，从中东传到西方，就适应了西方的文化。后又传到东方，又很快地适应了东方的文化。基督教要在中国发展，就该让它在中国更加本色化和处境化，就应该让它进一步适应中国的传统历史和文化。让神学研究朝着符合中国人传统文化的方向“动”，使它越来越接受广大人民群众的感情。目前在医学界，异体器官移植被越来越多地应用地临床诊治上，挽救了许多垂危的生命。但也有些移植失败了，失败的原则并非都是手术过程出问题，而是在移植后，身体出现了“排异现象”，对异体器官的某些因素不能适应，造成了前功尽弃。所以光有移植是不够的，移植后是否能与本体适应而进一步与之融合为一体，却是更重要的。基督教就像一株花由西方移植到东方来。移植时，它不可能将大片的土地搬过来，它必须种植在中国这一片土地上，让它在中国的土壤里向下扎根，吸取中国这片土地里的水分和营养才能茁壮地成长，开出让众人喜爱的花朵来。如果它不能适应这块土地的土质成分，或其他因素，它就会出毛病，以至最后枯萎。基督教也是这样，西方移植过来，只有适应了中国的文化和处境，才能在中国生存并发展。

尽管在教义上，在宗教观念上已经有了一定的变化，但基督教从总体上来说，还有一些跟中国今天的社会环境不相适应的地方。因为基督教的许多理念还是照搬 19 世纪西方传教运动的。传

教士百年来给中国带来的是一个身子大头小的基督教。传教机构和慈善事业办了不少，教堂盖了很多，但真正研究中国处境化神学的机构没有建立一个，真正有成就的中国神学家更是凤毛麟角。中国缺乏属于自己的有系统的神学著作。即使到今天，教牧人员增加，但作为研究中国系统神学的专业队伍并未形成。不是中国基督教没有独到的神学见解，而是没有更多的人去升华、总结。例如，中世纪传统的西方神学压制人，贬低人的价值，损害人的自尊心和自信心。他们认为人类的始祖犯罪之后，等待人的只有无限的痛苦和死亡。他们解释《创世纪》第五十章，那里记载着约瑟死后，被收殓在棺材里，就说人是虚无的，人的归宿只有棺材，毫无意义。因此出现了许多清教徒、苦修士。其实约瑟死前，他对亲人们说：“我要死了，但上帝必定会看顾你们，领你们从这地上去，到应许之地”，“你们要把我的骸骨从这里搬上去”。说明他有积极的人生，对自己民族的未来充满信心，也生动地描写出他热爱故土，希望叶落归根的那种爱国情怀。传统的西方神学否定人的价值，将人引向消极的人生；而今天我们的神学肯定人的价值，将人引向积极的人生。

过去，西方旧神学片面强调“出世”，认为信教以后，就要从“世俗”中分别出来。他们不学科学，不与非信徒来往。上街买东西，要买了就走。如果抬头看见一张电影海报，一张商业广告，就认为是受了诱惑，回家就要跪下认罪。就是今天，还有一些基督徒除了《圣经》，什么书也不看。他们不订报纸，不看电视，连新闻也不看。其实，新神学强调积极“入世”的一面，要作光作盐，要作见证，就必须进入社会，进入人群，做一切“众人以为美的事”。

关于“末世论”的神学思考，我们与中世纪传统西方的观念也有很大不同。西方传教士对中国信徒说“世界”是败坏的，人

性是邪恶的，上帝最终要毁灭这个世界。现在的地震、战争、水灾等都是上帝对这个地球的惩罚，这是他们有意在麻醉中国信徒的思想。我们认为，世界是美好的。地震、战争、洪水等灾害，有的是自然现象，有的是人为因素造成。过去有，今天有，将来也会有。中国有，外国也有。不要见这些事发生，就说这是上帝的惩罚，就说是“世界的末日”到了。我们的神学认为，上帝的第一属性应该是爱，他不能以毁灭来结束这个世界，而是要将人类带进一个“更美的家乡”，过“在地如同在天的生活”。

以上几个例子说明基督教的神学思想观念是随着时代的发展而有所变革的。现在有越来越多的宗教界人士已经意识到这种变革势在必行，不变革就跟不上时代的脚步。现在党和政府在理论上认可，宗教教义中的积极因素是可以为社会主义社会服务的。作为政府领导，要积极引导宗教与社会主义社会相适应。作为宗教界人士，不能因循守旧，墨守陈规，要拓宽思路，调整自己的神学思考，主动迎合与社会的相适应。要实现这个目标，一靠党的宗教政策，二靠宗教界自身在某些宗教观念上有所变革。

江泽民主席在总结了几十年来，党在贯彻执行宗教政策中的正反两方面经验后，精辟地指出：“要积极引导宗教与社会主义社会相适应。”一些与社会主义社会不相适应的东西，可以通过“引导”，使它逐步适应起来。建国 50 周年以来，中国发生了翻天覆地的变化。特别是改革开放这 20 年中，经济腾飞，社会稳定，人民生活大幅度提高。随之而来的是人民群众的思想观念和精神风貌也发生了极大的改变。在这样的新形势下，宗教观念必然会在有意或无意中发生变化。对这种变化，我们不能放任自流，应该有意地加以引导。积极倡导教义中积极的那一部分，而扬弃消极的那一部分，使宗教观念能够越来越与社会主义社会相适应。

党的十四届六中全会进一步强调了精神文明建设的重要性。

江总书记说：“精神文明建设，说到底就是做人的工作。我们不能见物不见人。”国家号召我们每个人都做“四有公民”，即有理想、有道德、有文化、有纪律的公民。宗教界理当在精神文明建设方面发挥积极作用。因为宗教道德中有许多内容是与精神文明的内容相吻合的。宗教伦理道德对社会的影响远远大于宗教其他方面对社会的影响。不少人是因为宗教道德的原则而成为宗教徒的。

“文化大革命”打乱了传统的中国社会秩序，破坏了正常的人际关系，许多传统文化和道德，被视为“四旧”而加以横扫。有些人在这种历史背景下，看到宗教中的道德伦理观念能够填补他们信仰的空白，因而投向宗教。这就是“文革”后宗教徒迅速增加的原因之一。宗教提倡人与人之间的平等和相爱，提倡“诚实守信”“爱人如己”，这对长时间在阶级斗争紧张空气下生活的人具有很大的吸引力。

社会存在决定社会意识，这是一条客观规律，用这种观点来讨论宗教道德的作用，才会有正确的结论。同样是基督教，早期与晚期就有不同，宗教改革前与宗教改革后就有差异，实行“三自”前与实行“三自”后就差别很大。用静止的而不是发展的眼光来看待宗教，就会犯形而上学的错误，也就不能客观地研究宗教的本质和功能。

宗教道德在社会中的作用也就是宗教徒在社会生活中的作用。马克思曾经指出：“思想什么也不能实现，要实现思想，必须有实现思想的人。”宗教思想也是靠宗教徒来实现的。当代中国，宗教徒已经成为国家和社会主人的一部分，也是两个文明建设的基本力量。这一地位上的改变，使得宗教与社会主义社会相适应成为可能。因为宗教徒与全国人民根本利益是一致的。如全国基督教六届会议上提出“一个基督徒应该是一个好公民”的口号，这口号说明在中国信基督教的人应该有两种职分：一是中国公民，要

做一个好公民，与全国人民一道，为建设繁荣富强的祖国奉献力量；二是基督徒，从信仰上他必须相信基督教教义，自觉地按照基督教的教规、宗教道德去实行，成为一个好教徒。中世纪旧神学认为信仰上帝无非是追求将来的幸福。现今世界是败坏的，罪恶的，不值得留恋的。16世纪宗教改革家就对此提出了异议。马丁·路德认为，上帝给人知识和力量，是要人用它去工作。每个人所从事的职业，没有高低、贫贱之分，都是上帝的安排，都蒙上帝的祝福。加尔文则认为，人应该利用上帝安排的每一个天职尽力工作，造福人群，以此来证明自己的蒙召，也以此来彰显上帝的荣耀。他把人的辛勤劳作和人的蒙拯救结合起来。教会史称加尔文这种思想为“天职观”。中世纪天主教传统观念是强调人要“出世”，超脱现实。“天职观”却鼓励人积极“入世”，努力工作，尽做人的本分。许多基督徒就是依据这种信仰原则兢兢业业，无私奉献，积极投身于祖国的四化建设，作出优异的成就。不少人被评为各级劳动模范和先进工作者。许多信徒在为灾区捐款，为残疾人捐款，为希望工程捐款；在帮助困难户，帮助孤儿寡妇；在调解家庭纠纷，邻里纠纷等问题上都作出特殊的贡献，得到群众的好评。所以说，宗教徒在社会生活中，如果引导得好，可以成为促进社会稳定的因素。如果处理不好，也可能成为一支不稳定因素。“文革”期间，“四人帮”肆意践踏党的宗教政策，宗教成了愚昧和反动的代名词，这是一种极其狭隘的观念，是对宗教缺乏了解和无知的表现。全国政协主席李瑞环同志曾说：“由于许许多多的历史原因形成的对宗教、对宗教界的偏见，在我们党内一些人中还严重地存在。宗教消极的那一面究竟有多大，究竟是哪些，都要认真研究，不能一提宗教就笼统说不好。”^①江总书记指

^① 《新时期宗教工作文献选编》，第 248 页。

出：“贯彻党的宗教自由政策也好，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是要宗教与社会主义社会相适应。这种适应，并不要求宗教信徒放弃有神论的思想和宗教信仰，而是要求他们在政治上热爱祖国，拥护社会主义制度，拥护共产党的领导。同时，改革不适应社会主义的宗教制度和宗教教条，利用宗教教义，宗教教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务。”^①这里，江总书记对宗教与社会主义社会相适应作了明确的解释，肯定了宗教中有某些积极因素，是可以为社会主义服务的。党已经从理论上肯定了宗教与社会主义社会相适应的可能，并加以积极引导，宗教界也就应该积极回应，调整好自己的位置，沿着相适应这条路走下去。

综观世界历史和中国历史，宗教都是在不断适应所处社会环境中得到生存和发展的。就这个意义上说，中国各宗教为了自身的生存和发展，也必须适应现今的社会。不是“要我适应”，乃是“我要适应”。变被动的、自发的适应为主动的、自觉的适应。让已经落后的、阻碍宗教发展的宗教观念有所更新，让它赶上时代发展的脚步。如果将五六十年代，甚至三四十年代的宗教观念，原封不动地搬到这跨世纪的伟大年代来，那显然有许多是与我们所处的时代格格不入的。所以，各种宗教自身都必须作出相适应的调整，从观念上进行变革，才能最终与社会主义社会相适应。

^① 《新时期宗教工作文献选编》，第 254～255 页。

福建基督教“三自”革新运动的回顾和感想

严子祺

我国宗教，主要有道教、佛教、伊斯兰教、天主教和基督教等五种。除了道教是土生土长的宗教以外，其他的主要宗教都是外来的。

以汉族为主的中华民族几千年来有一个特点，就是重视道德人伦，而不重视宗教。孔子就说过：“未能事人，焉能事鬼”，“未知生焉知死！”他主张“敬鬼神而远之”。到了公元 7 世纪，基督教聂斯托利派（在我国称为“景教”）传到中国来了。教徒们毫不犹豫地吸收中国民族文化。我们在保留至今的将近 2000 字的景教文（在西安的文物石碑）中可以见到，作者大量引用中国古代经典的内容，其中引自《易经》和《诗经》的各 30 处，还有 20 处引用《春秋》。16 世纪来到中国的利玛窦，是一位沟通教内外真善美的先驱。19 世纪初期来到中国传教的英国汉学家理雅各，也重视中国文化。遗憾的是这两位传教士的积极方针，都由于受到教会传统势力的反对而无法推行。

1840 年鸦片战争后，英国殖民主义者利用不平等条约，强行

在中国传教，并操纵中国基督教百余年。外国传教士的做法，虽然曾受中国教内有识之士的抵制，但因时机未成熟无法解决。所以长期以来，基督教被人们称为“洋教”。1949年10月，中华人民共和国成立，中国人民翻身做了主人，但是，基督教与人民隔阂的情况仍然存在。那时基督教负责人向周恩来总理反映此情况，蒙周恩来总理于日理万机百忙之中，安排三个晚上与基督教负责人吴耀宗先生座谈，交换意见，后经研究要举行“三自”革新运动。1950年9月23日，由吴耀宗先生等40人，签名发表《全国基督教“三自”革新宣言》，向全国各地宣布。那时福建参加有四位，即陈芝美博士、王世静博士、檀仁梅博士和丁先诚牧师。

在《全国基督教“三自”革新宣言》公布之后，全国各地陆续参加签名者日多，并先后成立基督教“三自”机构。

福建省是配合抗美援朝运动进行“三自”革新的，主要在福州。为反对美国驻联合国代表奥斯汀发表谎言，把美国对中国的文化侵略，说是“友谊”，侮辱了中国人民，激怒了信徒群众。1950年11月，福州教会组织牧师人员和教徒1000多人，举行提灯示威游行，抗议美帝。

1951年3月，在福州举行抗美援朝会议，与会者有200多人，由陈芝美先生主持，并请有关省领导，如陈辛仁、张传栋等同志指导和讲话。会议推选陈芝美为福州市基督教抗美援朝分会会长。陈芝美还担任福建省抗美援朝委员会委员，曾在福建省人民广播电台作《抗美援朝、保家卫国》讲话，向国内外宣传，并发动教徒捐献武器代金、书刊、画报等。赴朝慰问团回来后，林传鼎等同志对基督教界进行多次传达。听取传达的教牧人员和教徒达3000多人次，给基督教界极大的启发和教育。

1951年4月，中央政务院召开接受外资津贴问题会议，我省

张光旭、陈芝美、游瑞霖等人赴京与会，在闽传达，并进一步推动《“三自”革新宣言》的签名。这时，为使教徒认清帝国主义侵略本性，教会组织了控诉帝国主义的集会。由陈芝美主持控诉会 100 多场次，参加控诉会的有 1 万多人次。上台控诉者有 30 余人，使大家受益良深。

1951 年 8 月，基督教工作人员在华南女子学院召开座谈会，由陈芝美主持，听取军管会宗教科科长张传栋报告。12 月，福州教会及其所属的机构向军管会进行专门登记。

1951 年 10 月 2 日，福州市基督教界在中洲聚会处举行庆祝国庆会活动，即宣布成立福州市基督教抗美援朝“三自”革新筹备处，推张光旭主教为主任、陈芝美先生为副主任，进一步深入开展“三自”运动。

1952 年和 1954 年，在福州举办两期福建省基督教“三自”学习班，由陈芝美为主任，黄宗诚为副主任。参加学习的有牧师、传道等 50 多人。全国基督教会派李储文、韩文藻、沈德溶等人参加，省政府宗教处的干部周怀松、施鹰、沈文娟等同志驻班指导。

1954 年 3 月，全国“三自”会决定把“三自”革新运动委员会改名为基督教“三自”爱国运动委员会。

为了加强反帝爱国教育，于 1954 年 4 月，由福州的基督教和天主教特别联合举办反帝爱国展览会，分城、台两区举办。在政府关怀、指导下，组织各机关、团体以及居委会的信徒前来参观，前后达 11 万多人次。参观后就在会场举行座谈，有的信徒愤怒控诉帝国主义罪行，激起了群众对帝国主义的痛恨，提高了对帝国主义本质的认识，更加热爱祖国，拥护独立自主自办教会。

1956 年 6 月，福州召开基督教代表会议，正式成立福州市基督教“三自”爱国运动委员会，推张光旭主教为名誉主席、陈芝美为主席。

随着基督教“三自”爱国运动的开展,自 1950 年 9 月至 1957 年底,福建省先后有 21 市(县)、市基督教“三自”机构成立了。1958 年 10 月召开了全省基督教代表会议,成立了省基督教“三自”爱国会筹备会,并于 1961 年 5—7 月间,成立了福建省基督教“三自”爱国运动委员会,推选张光旭主教为主席。

“文革”开始后,基督教“三自”运动被迫停止 13 年。1976 年粉碎“四人帮”后,党的宗教信仰自由政策得到恢复,基督教“三自”爱国运动委员会于 1978 年开始恢复工作。福建省政协派出蒋学道副主席、高胡副主席先后带领人员到有关市、县检查、督促、协助落实宗教政策,取得了很大的成效。在省委的主持下,全省各地陆续平反了冤假错案,退还了被占用的房产,恢复了宗教界人士的政治待遇,补发了工资。

1981 年 1 月,在福州召开了福建省基督教“三自”爱国会第三届会议,同时举行了福建省基督教协会第一届会议,继续高举“三自”爱国旗帜,把“三自”爱国运动开展下去。

新中国成立后,基督教遵循“三自”的原则,尤其是近 20 年来,随着党的宗教政策全面贯彻落实,教会工作有了长足的进展。现在全省已有基督教徒 70 万人左右,教堂 1500 多座(其中三分之一以上是新建或改建的),聚会点 2500 多处。全体同工同道过着正常的宗教生活。为了更好地培养神学人才,1983 年正式成立福建省神学院。十几年来,福建的神学人才,除了毕业于南京金陵协和神学院 79 人(其中女 33 人)和上海华东神学院 53 人(其中女 32 人)外,由福建神学院毕业者有 533 人(其中女 263 人)。另在该院圣经班结业者,已有 164 人(其中女 89 人)。粉碎“四人帮”后,经按立牧师者有 314 人(其中女的 74 人)。这都说明福建省神学队伍的发展。此外,我省还不定期举行神学学术讨论会,提高神学水平。1999 年 7 月,在福州举行的省基督教两会神

学学术讨论会，提交大会的论文有 30 多篇。

在教派方面，我省教会努力促进教派之间的和睦共居，团结友好，创造条件，早日实现教会无教派。

我们本着“宣传自己，了解对方，广交朋友，扩大影响”的原则，曾先后同美国、英国、加拿大、法国、日本、新加坡、马来西亚、印度、印度尼西亚、挪威、新西兰、香港、澳门、台湾等 30 多个国家和地区的基督教会友好往来。美国卫理公会总干事 DR. FISHER 和日本圣公会的一个主教，曾分别访榕，并参加了花巷堂的礼拜，了解此间“三自”教会情况。访问后，他们均表示满意，并欢迎此间教会派员出访，宣传福建教会。1995 年 1 月，福建省基督教访问团前往台湾，取得很大成功。同年夏天，台湾也组织基督教代表团访问，1996 年 7 月又组织基督教青年代表团访问。通过访问和交流，对加强闽台两岸教会的相互了解和增进友谊，起了很大作用。

在庆祝新中国成立 50 周年之际，我衷心感谢党和政府的正确领导。在中国共产党的领导下，社会主义现代化建设事业欣欣向荣，日新月异，全国各地莫不欢欣鼓舞。基督教在党的宗教信仰自由政策的关怀下，兴旺发达。为此谨将一些感想体会，述之如下：

（一）要深入学习政治，也要多读《圣经》。既要作一个好教徒，也要作为一个好公民。要更好地为人民、为社会。依照《圣经》思想，作为一个教徒是要服役于人，而非受役于人。要学先贤“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的崇高思想，才能更好地为人民服务。

（二）要参加神学学习，开展宗教神学思想研究，贯彻 1998 年全国基督教两会济南会议精神。

（三）要加强团结、淡化教派思想。在闽的基督教原有圣公会、

卫理公会、中华基督教会、安息日会、基督徒聚会处、真耶稣教会等 5 派，通过“三白”爱国运动，尤其在“文革”后，情况大有好转，教会更加团结。现在都已不再使用教派的名号了，有关堂会也只用某地的堂会名称，已不再使用原来的会派，进一步淡化了教派观念。

（四）“三白”爱国运动是正义的、合理的、必要的。它有巨大的政治意义，也有利于调整和更新老的神学思想，增强真善美。

（五）增加对外往来，但要预防敌对势力的渗透。本着我们教会独立自主的原则，我们是欢迎和境外教会外友好来往的。我们非常重视国外教会里对新中国基督教表示友好的个人或团体，其中包括一部分以前在华传教士的友谊。他们看到新中国的成就，尊重中国教会独立自主原则，遵守我们国家法令。他们正在通过祷告和其他途径，祝福我们，支持、帮助我们。我们应该欢迎他们来华访问，加强联系，增进友谊。但是也有极少数人心怀回测，企图分裂我们。对于这种外来的渗透和干预，我们同工同道应提高警惕，以保卫我们的“三白”成果。

从反帝爱国运动到独立自主自办教会

林 泉

中国天主教有反帝爱国的优良传统。在新中国成立的 50 年代初，在反帝爱国运动取得进展的基础上，中国天主教实现了独立自主、自办教会这个伟大的转折，这是中国天主教 300 年来的盛事。

解放前，中国天主教长期处于半殖民地状态。50 年代爱国的神长教友提出独立自主、自办教会的主张是天经地义的，这是中国神长教友不可侵犯的权利。独立自主、自办教会，旨在改变旧中国人民被奴役的地位，改变旧中国神长教友无权这种不合理不正常状态，而并非使中国教会脱离母体教会，断绝“诸圣相通助”与普世教会共融。但极少数继承殖民衣钵的人却煽动群众，一开始就破坏反帝爱国运动，扼杀进步力量，说什么“自主”可以，“独立”不可。请问，不独立，哪来的自主？中国是主权国家，让中国教会主权操在外国势力手里行吗？1980 年当中国天主教教务委员会、主教团成立时，习仲勋副委员会长在会上说：“独立自主、自办教会是国家独立的组成部分。”毫无疑问，这是我们应当遵循

的办教方针，是中国天主教的正确道路和方向。

独立自主、自办教会符合福音精神和宗徒传统。保禄宗徒说过：“我跟犹太人就成为犹太人，跟外邦人就成为外邦人。”就是说，教会要入境随俗，实行本地化，每到—个地方，布下了福音种子，就要让当地人自行管理（格前二·二），不自傲居功（格前三），要尊重当地文化，只对那些违背伦理道德的地方加以点拨（格前五·六）。明季利玛窦及其同时代在闽传教的意大利耶稣会士长艾儒略，所采取的“适应”（accommodation）传教方法就是本着这个道理。他们对当时中国社会的敬孔祭祖礼仪，经过调研古籍，长期考察讨论，认为这是一种表示尊贤行孝的宗法礼俗，而非宗教行为，与教会信仰并无抵触，乃采取宽容策略。以后来自菲律宾的西班牙多明我会士，凭其以西方为中心的文化观，认为中国的敬礼祭祖与他们在南美洲、菲律宾所见的土人膜拜死人或动物并无二致，属于迷信。他们攻击耶稣会宽容策略，引发了长达百年的“中国礼仪之争。”教皇倾向于多明我会，下令禁止中国教徒祭祖，遂使中国教会被禁传 123 年之久，数十万信教群众处于二难选择困境。历史教训还不够深刻吗？

近百年来，中华民族陷于深重灾难中，国家沦为半殖民地，教会靠不平等条约获得复苏。她一改明代利玛窦、艾儒略传教策略，投靠列强帝国，与之发生千丝万缕关系，充当其侵略工兵，享有不受中国法律约束的治外法权，站到中国人民的对立面去，得了“洋教”的恶名。因而民教纠纷迭起，教案频仍，仅自 1856—1899 年 43 年间，就有 300 起教案发生，衍生无穷祸害。这决非教会之福，实乃国家及人民之大害。

中华人民共和国成立，推翻了三座大山，中国人民站起来了，中国的神长教友跟全国人民—道得到翻身解放。在中国共产党的宗教信仰自由政策的指引下，依靠中国神长教友的辛勤努力，天

主教的活动得到正常的开展。

事实证明，独立自主、自办教会是历史发展的必然，中国的神长教友完全有智慧、有能力、有信心办好自已的爱国教会。爱国的神长教友走过从反帝爱国运动到独立自主、自办教会的漫长道路，历尽沧桑，备受诋毁，取得了巨大成绩是来之不易的，我们要珍惜它！周总理在接见参加中国天主教发起人会议的神长教友时说：“你们不要妄自菲薄，该有信心办好教会，一定会办好的。”我们不能辜负周总理对我们的期望，要自尊自重，保持民族的气节，维护国家的尊严，本“爱国一家”、“爱国不分先后”，团结一切可以团结的力量，同心同德，排除干扰，以高度的责任感去迎接历史赋予我们的神圣使命。

独立自主、自办教会是长期的系统工程，不要以为独立自主、自办教会已大功告成到此为止。反帝爱国的任务没有结束，还有许多事情等待我们去做。愚以为当务之急有以下几点：

（一）组织有专业擅长的神长教友，对圣经、教义、教史、礼仪等方面进行新的探讨，特别对《圣经》在尊重教会教导、教父意见方面，进行再学习，清除西方留下的毒素，以期获得新的教益。就宗教与科学，信仰与理性、物质生活与精神生活的新见解，进行协调抉择，树立适应中国国情和人民利益的神学观点。世间万事都在变，除确定的信仰及其基本信条不变外，其他的都可以变。神学的基础是不可动摇的，但神学的理论、人们对神学的体验，受各个历史时期不同文化背景的制约，是互不相同，可以变更的；各民族都有自己关于神的体验和注释，拥有不同程度的真理。今日中国处于改革开放社会转型的时代，教会要顺应时代潮流，进行自身建设，谋求与具有中国特色的社会主义社会相适应，获取国人的认同，才符合广大教友的意愿，有关教会现代化进行的各项改革也要同步进行。

(二) 圣职人员应走宗教政策和独立自主、自办教会方针的好宣传员，要以身作则言传身教，引导教友爱国爱教，爱国守法，爱教守诫，不断提高自己素质，修身养性，以免受身边人奉承，便飘飘然忘乎所以；须认清自己是人而不是神来向世人说教，教训人只针对别人不联系自己；要谦虚谨慎，勤勤恳恳，献身福传，为教众服务，做神的驯服工具，做称职的圣职人员。

(三) 培养独立自主、自办教会接班人是一项重大措施，关系到独立自主、自办教会的兴衰成败。我们寄希望于年青一代，个别学有专长者可输送深造，希望他们能青出于蓝而胜于蓝，肩负起新时代的历史使命。神哲学院是培养圣职人员的洪炉，所有圣职人员都须经过神哲学院的培训考核，在其领受圣职前须得到神哲学院的证明并向教众公布征求意见。

(四) 成立财经管理委员会（教友人数应占多数），管好教友及一切献仪。实行经济公开，民主管理，公私分清，节约开支，使点滴都用到实处。

(五) 开展对外友好往来，促进共融，原是我们早已实行的措施，可视情况需要请进来或派出去。但因考虑到当前敌对势力还存在，为了防备他们进行渗透破坏，须加强自身的免疫力，妥善保护自己，反对霸权、强权政治，为促进世界和平献出力量。

密切联系群众是独立自主 自办教会的胜利之本

池惠中

新中国的诞生给长期受制于人的中国天主教会带来了新生。从 50 年代初的“三白”革新运动算起，中国天主教独立自主自办教会的正义事业，随着 21 世纪的临近，即将步入“知天命”之年。50 年来，历史的风风雨雨非但没有动摇中国天主教广大神长教友爱国爱教的信念，相反地却磨砺了我们的意志，锻炼了我们的能力，壮大了我们的队伍，发展了我们的事业，更加坚定了我们依靠自己的力量办好中国天主教会的信心。50 年的实践证明，独立自主自办教会合乎国情，合乎教义，符合教心和民心。它既反映了中国天主教广大神长教友的意志和愿望，也反映了全体中国人民的意志和愿望——这就是“知天命”。这个天命，就是不以人的意志为转移的历史发展规律。

50 年来，中国天主教独立自主自办教会的爱国运动几经周折，依然充满着活力，至今仍为全国大多数神长教友所拥护，并成为新一代信徒的自觉行动。

50 年来中国天主教爱国运动所走过的路程说明，“独立自主

自办教会”之所以能够扎根中国，立足世界，最根本的一条经验就是这场运动从一开始就没有脱离人民群众。它顺应了时代的潮流，切合中国的国情，既符合国家、民族和人民的利益，也符合中国天主教会的利益。它的群众基础不仅仅是 400 多万中国教友，而且得到了全体中国人民的支持。正因为它有着如此广泛的群众基础，所以，无论是国际的大气候，还是国内的小气候都不能阻挡其前进的步伐。

解放初期，中国天主教会在外国势力的控制下，敌视社会主义新中国，反对人民政府，把整个教会置于同中国人民完全对立的地位。在这种情况下，如果我们再俯首听凭外国势力的支配，不走独立自主自办教会的道路，天主教势必就会脱离绝大多数群众，而无法在中国这块土地上生存。为了拯救陷于危机之中的教会，在教内有识之士的带领下，我省天主教徒和全国广大神长教友一起，毅然挣脱了外国势力的控制，选择了独立自主自办教会、自选自圣主教的道路。这个果断的抉择是中国天主教徒历经几代人努力奋斗的成果，是来之不易的，它实现了中国天主教徒梦寐以求的爱国与爱教的统一。从圣传的角度来说，这一选择完全符合宗徒传教的精神。从客观效果来说，它使得当时几乎不可自拔的中国天主教绝处逢生，回到了人民群众中间，成为真正荣主益人的、扎根中国大地的、符合中国人民利益的、由中国神长教友自办的宗教事业，并使中国“圣统制”得以名副其实。因此，这场运动是完全正义的。在这个世界上，凡是正义的事业都是符合历史必然性的，而人们对必然性的正确认识就是真理。所以，只要我们深入群众，发动群众，把真理交给群众，全心全意依靠群众，我们的正义事业就一定会得到群众的拥护和支持，进而取得最终的胜利。50 年代初期，我省天主教反帝爱国“三自”革新运动走的就是群众路线。当时，全省大多数神长教友被发动起来了，他们的

爱国主义热情空前高涨。大家团结一致，同滞留福建的外国传教士进行了针锋相对的斗争，终于在短短的三年时间里，就把被外国势力控制了 300 多年的福建教会的主权收了回来。据统计，1951 年至 1953 年，全省天主教徒只有 10 万人，而参加“三自”革新、反对美帝武装日本、驱逐黎培里、维护世界和平等签名及游行活动的教友就超过了 6 万人次。在这场运动中，全省 6 个传教区先后成立了 20 多个革新会组织（包括革新会分会），有百余名骨干神长教友担任了各地革新会的领导成员。他们带领全省神长教友，展开了轰轰烈烈的“抗美援朝，保家卫国”、“三自”革新，收回教权的爱国爱教运动。在这三年时间里，全省各地革新会共举行各种各样的爱国爱教活动，会议千余场，发动数千名教友参军参干，为抗美援朝捐款数万元（新人民币值）。全省 300 多个天主教活动场所，于 1951 年下半年全部按政务院的要求完成了登记工作。通过这场群众运动，我省天主教 6 个传教区的教务管理权，于 1953 年底全部移交到国籍神职人员手里。

50 年代初期的革新会就是天主教爱国会的前身。由于她能够密切联系教友群众，坚持爱国爱教兼顾的正确路线；所以得到了全省大多数神长教友的拥护和支持，胜利地完成了带领全省神长教友“三自”革新、收回教会主权的历史使命。

60 年代中期，由于受到极左路线的影响，爱国会一度出现了脱离教友群众的倾向，忽视了自身的宗教性，说了一些过头的话，做了一些过头的事，导致了一部分神长教友的理解，个别地方这种误解一直延续至今，造成了爱国会工作的困难，这一历史教训是极为深刻的。爱国会作为广大天主教友的爱国团体，宗教性就是它的群众性之一，如果忽视了这个特点就必然脱离教友群众，给独立自主自办教会的事业带来损失。

进入 80 年代后，爱国会恢复了 50 年代密切联系群众的光荣

传统。在具体工作过程中，既注意到自身的政治性又注意到自身的宗教性，比较好地做到了爱国与爱教的统一。爱国会工作人员深入基层，深入群众，在落实宗教政策、宣传爱国主义和社会主义、关心教友宗教生活等方面，做了许多卓有成效的工作。以福建省来说，自 1980 年爱国会恢复以来，我们积极协助各级政府落实教会房产，平反天主教界冤假错案，为复出工作的神职人员、修女解决户粮问题，帮助他们追回“文革”中被非法查抄财物，为他们解决生活上的困难；在修堂建堂，发行圣书圣物，筹办修院，选送培训修生，接待内外宾，组织教友朝圣、出访、参观、学习，以及征集撰写天主教史料等方面都做了大量的工作。我们用密切联系群众的实际行动，逐步恢复了爱国会在广大神长教友心目中的威信，从而开创了我省独立自主自办教会的新局面。如长乐县地下势力盘根错节，素有“水泼不进，针插不进”之称。由于爱国会协助长乐教会落实了多处教产，使长乐教友深受感动，结果仅两年时间，过正常宗教生活的教友人数就从原来的十几个猛增至 1 万余人，打破了地下势力一统长乐的局面，为维护安定团结作出了贡献。

跨进 90 年代以来，我省天主教各级爱国会，认真学习江泽民主席关于宗教工作的三句话，进一步发扬密切联系信徒群众的光荣传统，把工作重点转移到引导宗教与社会主义社会相适应上来。这些年来，我们十分注意发扬教规教义中与社会主义精神文明相适应的积极因素，有意识地引导全省神长教友积极参加两个文明建设，在开展爱国主义教育 and 对外友好交往活动、引进外资、兴办自养企业和社会公益事业、参政议政、抵制外来渗透、维护社会稳定以及为社会奉献爱心等方面都做了大量的工作。据不完全统计，近 10 年来，我省共有 15 个天主教徒聚居村落被评为“双文明”村，3000 多户教友家庭被评为“五好家庭”或“文明之

家”，2800多位教友被评为各级先进模范，全省各地教会共接待了30多个国家和地区的天主教界人士2600多人，接待“三胞”教友6000多人，直接或间接引进外资约5000万美元，兴办自养企业12家，开办诊所4个、安老院1所，施药义诊3万余人次，义务植树4万多棵，开办扫盲班、文化补习班和农技推广班100多期，并发动全省神长教友为扶贫救灾、希望工程等捐款捐物总金额达100多万元。此外，在爱国会的领导下，近10年来，我省天主教各级人大代表和政协委员，积极参政议政。围绕宗教界和广大人民群众关心的热点问题，共提交议案、提案、建议、情况反映等500余件，共协助政府解决落实宗教政策老大难问题数十个，疏导化解了我省天主教界各类人民内部矛盾冲突百余起。在1999年“八·一七”前夕，福建省和福州市爱国会还成功地举办了一场庆祝福州解放50周年文艺晚会。近百名教友英姿焕发地走上舞台，以饱满的爱国热情歌颂祖国、歌颂共产党、歌颂社会主义、歌颂改革开放、歌颂宗教信仰自由政策——这是解放50年来，省市天主教会首次举行的一场弘扬爱国主义精神的大型文艺演出，展现了当代中国天主教会与社会主义社会相适应、与时代与祖国人民同步前进的崭新风貌。这场演出，得到了省市有关领导和社会各界的一致好评。通过以上这些爱国爱教的实践活动，极大鼓舞了我省天主教神长教友的爱国热情，增强了他们参与社会活动的能力，充实了他们的信仰生活，提高了他们的思想境界，使我省天主教爱国爱教事业跃上了一个更高的层次，并使越来越多的教友更加信任和拥护爱国会。在广大神长教友的支持下，我省天主教各级爱国会组织，不断巩固和发展，从“文革”前的10个增加到现在的33个。

以上历史经验告诉我们，密切联系教友群众是确保独立自主办教会事业胜利的法宝。在当前国际形势风云变幻的情况下，进

一步发扬爱国会这一光荣传统，认真总结爱国会群众工作的经验和教训，对于巩固和发展我省天主教爱国运动的胜利成果是十分必要和有益的。抚今追昔，总结正反两方面的经验教训，可以得出这样一条结论：密切联系群众是独立自主自办教会事业的胜利之本。

办好神学院与“相适应”之我见

黄朝章

三年前，当我结束在美国学习回到国内神学院任教的时候，经常听到院领导在研究神学院工作的会议上常用的一个词，即“硬件与软件”。刚开始时真的有点不适应，为什么对神学院的工作要用硬件与软件来比喻？硬件指的是什么？它所概括的范围有哪些？怎样做才能达到硬件的要求呢？软件又是指什么？它的功能有哪些？如此之类的问题真有点搞不清。经过一段时间的学习，自己才从中体会到一二，慢慢地就适应了。想起当年刚到美国时，在生活上、社交上、心理上都受到一种“文化冲击”（Culture Shock）。经过一段时间的调整，总算适应下来。同样的，当我刚回国时，在时差、生活、社交上也有一种“落差”、不适应的感觉，但是经过一段时间的调整，自己很快地适应了。由此可见，“适应”对于一个人来说是何等的重要。

今天，党的宗教工作方针概而言之就是江泽民同志讲的三句话：一是全面正确地贯彻宗教信仰自由政策，二是依法加强对宗教事务的管理，三是积极引导宗教与社会主义社会相适应。作为神学院在拥护党的领导，拥护社会主义制度，遵守国家有关法律、

法规，以及遵循荣神益人，在灵、德、智、体、群全面发展办学方针的同时，更应着重如何积极引导全体师生走与社会主义社会相适应的道路。本文拟就办好神学院与社会主义社会相适应谈点浅见。

一、高举爱国主义旗帜，按“三自” 原则办好神学院

“三自”爱国运动是中国基督徒反帝爱国的最好见证。“三自”改变了中国人民对基督教的观感，使中国基督徒成为爱国的基督徒，使基督教脱去“洋教”的坏印象，被广大人民群众所接受。与此同时，“三自”使中国基督教成为中国人民自办教会的宗教团体。“三自”功不可没。无论是从国际教会还是国内教会来分析，中国基督教坚定不移走“三自”爱国的道路，仍是当前和今后适应中国社会主义社会，独立自主、自办教会的重要举措，动摇或忽视这一点，必将会使我们的教会举步维艰。同样的道理，高举“三自”爱国旗帜，走爱国爱教的道路是我们办好神学院的根本保证；忽视了这一点，我们所办的神学院就会迷失方向，失去人民，失去教会。为此，我们应将爱国主义思想贯穿于我们工作的始终，对我们的师生进行深入、广泛的爱国主义教育，培养学生的爱国情操，提高学生的政治觉悟，走与社会主义社会相适应的道路。

二、重视业务学习，开拓视野

办好神学院，培养爱国教会的下一代人才，是当前我们神学院的重要工作之一。神学院的全体教师都要很清楚地认识到这一

点，我们的教学工作都要围绕这一点来开展。全体教师要认真学习，刻苦钻研专业知识，以正确的圣经观、神学观及基督教知识来充实自己，使自己在灵性上更上一层楼；丰富课堂教学内容，满足学生的灵性需要。同时通过教学，提高学生的神学理论水平，从低层次向高层次发展，从“吃饼得饱”向“舍己奉献”转变，努力使学生中存在的狭隘、自私、无情、骄傲等思想得以改变，使他们追求无私的奉献，高尚的品德，达到荣神益人的崇高境界。

与此同时，要引导学生广泛学习现代科学、历史、语言、法律、政治等方面的知识，用知识战胜愚昧，用科学战胜迷信，改变落后，推进文明。努力使学生在各方面成为社会主义现代化事业的有用人才，在促进社会主义精神文明和物质文明的过程中起到积极的作用；使学生在建设中国基督教特别是福建教会的建设过程中，能成为广大信众的先进模范，并带领广大信徒拥护党的领导，拥护社会主义制度，走与社会主义社会相适应的道路。

三、加强团结，维护稳定

要教育我们的教师妥善处理各方面的关系，尤其是处理好有不同宗派背景的学生之间的关系。大家知道，我国教会现已进入宗派后时期，各种不同宗派背景的信徒现已能彼此认同，彼此和睦相处，共同进步。中国基督教会也不断号召广大信徒要彼此尊重，走向合一。我们要响应全国两会的这种号召，模范执行。

神学院是一个超宗派的学校，因此要求学生在学校里不谈宗派，淡化宗派意识，大家彼此和睦，互相学习，共同进步。要使我们的全体教师在授课时不能带有丝毫宗派色彩，制造师生之间的不和睦的现象。要教育我们的学生不讲教派，不拉山头，不搞宗派活动。要拒绝以照顾宗派为由的宗派活动，提倡一视同仁，和

睦相处，共同进步。不仅如此，我们还要教育学生处理好信与不信之间的关系，反对夸大信与不信的区别，警惕有人谬解“信与不信不能同负一轭”，制造信与非信之间的矛盾。要牢牢抓住“神爱世人”这一《圣经》核心思想，引导学生走正确的圣经观的道路。以稳定压倒一切的认识，认真做好我们院校里的团结工作，回应党和政府在现阶段所提出的“保持大局稳定，推进改革发展”的战略方针，在新时期的各项工作中为积极引导宗教与社会主义社会相适应做出贡献。

办好神学院与社会主义社会相适应是当前我们工作中的重中之重。高举“三自”爱国主义旗帜，坚定不移地走爱国爱教的道路，是我们前进的方向；重视业务学习，开拓视野，是我们前进的动力；加强团结，维护稳定，是我们工作的内容；努力办好神学院，为教会培养一批爱国的接班人是我们工作的中心。为此，我们将认真学习党的有关宗教政策、法律，刻苦钻研，提高我们的思想政治觉悟和业务水平，积极引导师生走与社会主义社会相适应的道路。我们也知道“适应”需要一段时间，但是我们坚信我们是能适应的，也是能适应得很好的。

合乎规律性的选择

——谈宗教与社会主义社会相适应

蔡彦士

积极引导宗教与社会主义社会相适应的方针，是建国 50 年来，特别是改革开放 20 年来全面落实党的宗教政策，正确处理宗教与社会主义社会关系问题的经验总结，也是我们党对马克思主义宗教政策的重大发展。它对于进一步调动宗教界和广大教徒爱国爱教，参加建设有中国特色社会主义事业的积极性具有重大意义。

一、宗教与社会主义社会相适应是我们党根据马克思主义宗教观与中国宗教问题的实际相结合提出的正确方针

宗教的历史久远，它有自己的产生、发展、消亡的规律。在我国，由于社会主义初级阶段生产力不发达，经济、政治、社会各种体制不完善，科学文化发展水平不高，社会生活中存在种种困难，如人们的生老病死、吉凶祸福、生前死后等各种问题还在困

惑着相当数量的群众，因此总有一些人要到宗教里去寻求精神寄托，在社会主义初级阶段上宗教将长期存在。

宗教是人们的思想信仰问题，属于世界观、人生价值观问题。精神世界的问题是最为复杂的问题。恩格斯说过：“我们不知道有任何一种力量能够强制处在健康清醒状态的每一个人接受某种思想。”^①就是说，思想信仰问题不能用强制方法去解决，国家和政府不可能用行政命令乃至警察手段去取消人们的宗教信仰，也不可能通过一些无神论宣传就能使人们放弃宗教信仰，消除宗教感情，接受无神论，树立辩证唯物主义世界观。何况，信教者不是个别人，不是少数人，而是许多人，甚至是整个民族的人信仰一种宗教。宗教生活不仅成为这一部分人精神生活的重要组成部分，甚至是一个民族精神生活的重要组成部分。这样，宗教问题往往与群众问题、民族问题搅在一起，显得错综复杂。

在我国，党和政府对群众宗教信仰问题采取慎重、考虑周全的政策，即宗教信仰自由政策。国家认为公民宗教信仰是个人的私事，是个人的意愿和选择。一切公民既可以信仰宗教，也可以不信仰宗教，从事科学无神论宣传都给以尊重和依法保护。这是一个真实的全面贯彻信仰自由的好政策；但 50 年来的实践中存在一些偏颇，发生一些摇摆。当强调宗教信仰自由时，往往产生放任自流，连宣传无神论都没有自由；当强调宣传无神论时，往往产生一些“左”的干扰，妨碍信教自由。我们党总结了这两方面的经验教训，提出在贯彻宗教信仰自由政策时，要积极引导宗教与社会主义社会相适应。

我国毕竟是一个社会主义国家，我国大多数人民是不信仰宗教的，我们国家和人民的指导思想是马克思主义、毛泽东思想和

^① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1995 年版，第 426 页。

邓小平理论。信教和信教群众群体的理念、感情存在一定差距和矛盾，它集中体现在世界观上是唯物主义与唯心主义、无神论与有神论的对立；人生观和价值观上也有不同的追求。既然矛盾是客观存在，就必须积极妥善地加以调节，否则就要影响社会主义事业和宗教问题的平稳发展。

要正确处理这一矛盾，必须科学地估量这一矛盾的性质、地位和影响。第一，在我们国家，剥削制度和剥削阶级已经消灭，宗教不是掌握在剥削阶级手里，用以麻醉人民，统治人民的精神武器，而是一部分中国人民的思想信仰和宗教组织；第二，在我国，信教群众虽然数量不少，但在总人口比例中只占少数，宗教信仰问题只是一个局部问题，不具有全局意义，不是整个社会生活的主流；第三，我国社会的主要矛盾不是思想信仰的矛盾，不是信教群众与不信教群众的矛盾，而是生产力发展不足，不能充分满足人民群众（包括信教群众在内）不断增长的物质生活和精神生活的需要。我们的主要任务是发展生产力，实现社会主义现代化，把经济、科学、文化搞上去，把国家建设得更强大，使人民生活更幸福，这是全体信教和信教群众福祉所在。

由此可见，信教群众与不信教群众，信不同宗教不同教派群众之间的矛盾是思想信仰上、认识上的矛盾，不是根本利益的对立和矛盾，因此属于人民内部矛盾。我们不能将宗教和社会主义的矛盾提到不适当的高度上，以免模糊广大人民群众为了国家富强和自己生活幸福，而努力建设有中国特色社会主义的伟大目标。但也不能以为人民内部矛盾就不是矛盾，就可以掉以轻心。

当然，宗教与社会主义社会矛盾有其特殊性，在处理矛盾时不是用统一思想信仰，统一世界观的方法去解决矛盾，而是要求从政治上从大局上去协调矛盾，这就是要求宗教与社会主义社会相适应。它并不要求宗教徒放弃宗教信仰，接受无神论，也不要

求宗教组织停止正常的宗教活动，或从事与宗教无关的其他活动，仅仅要求宗教组织和宗教徒严格在宪法和法律范围内活动，遵纪守法，拥护共产党的领导，热爱社会主义中国，保持宗教平稳，维护社会安定团结，调动一切积极因素为建设有中国特色社会主义事业服务。

引导宗教与社会主义社会相适应是一个正确方针。经过 20 年改革开放的实践证明，这是一个对国家、对民族、对广大信教群众最有利的方针，是全面落实宗教信仰自由政策的重要保证。

二、宗教与社会主义社会相适应是 中国传统文化的和合精神在 新的历史条件下的延伸

中国传统文化源远流长、博大精深，它最大优点是开放性与和合性。在历经 5000 年的文化创造中，三教九流兼容并蓄，海纳百川、多姿多彩，其中有汉文化与少数民族文化相互渗透，是一个所谓胡化和汉化的双向建构过程，又是各个区域文化相互学习，相互借鉴过程，如齐鲁文化、燕赵文化、吴越文化、巴蜀文化、三楚文化、三晋文化、关中文化等等的长期熔炼，形成中华文化的博大精深与和合精神。所谓和合精神就是强调以和为贵，主张宽容大度，求同存异，积极吸纳各种文化思想，以丰富自己，发展自己。

中国传统文化是一个庞大整体，儒家文化是其核心，其他如道家文化、法家文化、墨家文化、佛教文化等，兼容并蓄，共同发展。我们知道，孔子的思想核心是仁，他主张“仁者爱人”，在人际关系上追求一种和谐境界。孔子讲的“礼之用，和为贵”，由

此推出恕道，提出“己所不欲，勿施于人”；“老吾老以及人之老”，“幼吾幼以及人之幼”。孟子强调“天时不如地利，地利不如人和”。儒家鼓吹的“父慈、子孝、兄友弟恭、朋友有信”等，这就是传统文化的和合精神的集中体现。

正是这种文化传统，早年佛教文化传入中国之后，很快就同儒家、道家等文化相和合、相渗透，在唐代便发展出中国式佛教的八大宗，再传播到朝鲜、日本等国，影响极其深远。伊斯兰教传入中国之后，又迅速与中国传统文化相结合，形成有门宦制特色的中国伊斯兰教。这就是说从文化传统看，各种文化都可以同当时的主文化相互融合，相得益彰。中国传统文化之所以灿烂辉煌，就在于其海纳百川，有容乃大。

在社会主义条件下，我们要继承发扬这种优良文化传统。今天，以马克思主义、毛泽东思想、邓小平理论为指导的社会主义文化是社会的主文化，它为社会大多数人所接受，对人们的世界观、人生观、价值观、行为方式、思维方式以导向作用。此外，也存在为社会一部分人所接受，为某些群体所特有的文化，就是亚文化，如民族亚文化、宗教文化等等。在我国，宗教文化是亚文化，不是反主流文化。虽然宗教文化中存在某些落后、消极的东西，同社会主义精神文明有矛盾，但宗教教义、宗教道德、戒律等方面也存在着大量劝人向善，远离邪恶，清心寡欲，互助互济，乐善好施等等思想，这些与社会主义文化并行不悖，可以认真整理、发掘、继承和弘扬，使各种宗教的基本精神和优良文化道德传统在信徒中发扬光大，为社会主义服务。

佛教宣扬“大慈大悲，普渡众生”，提倡“庄严国土，利乐有情”，“在尽责中求满足，在义务中求心安，在奉献中求幸福”，启迪教徒将信仰落实于生活，将修行落实于当下，将佛法融化于世间，将个人融化于大众，可以引导信徒走正信正行的道路。道教

崇尚自然，注重环境保护，提倡积德行善，虚心谦让，苦己利人，护国佑民的思想。道教的中医中药，养生练功，有利于人们延年益寿，调节心灵，对信徒和信教群众都有积极意义。天主教、基督教提倡泛爱，鼓励信徒济贫扶危，践行爱德，实现教徒自身价值。伊斯兰教倡导团结互助、民族团结、与人为善、服务社会。所有这一切与社会主义所提倡的社会道德、家庭美德、职业道德、个人修养以及全心全意为人民服务的思想并行不悖。

由此可见，宗教文化可以同社会主义文化相适应，我们要发扬中国传统文化的和合精神，大力弘扬宗教文化中的优秀因素，为社会服务。

三、宗教走与社会主义社会相适应之路是 中国宗教平稳发展的正确道路

从历史看，古今中外一切宗教都随着社会制度的变迁而不断发展变化。以基督教历史为例，原始基督教最早产生于巴勒斯坦，开始还依托于犹太教之中，是被压迫者的宗教，受到罗马帝国的镇压。到了公元 5 世纪被罗马帝国统治者改造为适应奴隶制度，为奴隶主服务的宗教，后来上升为罗马帝国的国教。到公元 11 世纪，又被改造为适应封建制度，为封建主服务的宗教。随着罗马帝国分裂为东西两部分，东部的宗教变为东正教，西部的宗教演变为天主教。16 世纪，随着资本主义制度产生，西欧爆发了宗教改革，又产生适合资产阶级需要的基督教新教，后来随着资本主义生产方式席卷欧洲，以梵蒂冈为中心的天主教，为适应资本主义需要也作了许多变更。其他宗教也是随着时代的变迁而不断更新着自己，这是一种历史定则。哪一种宗教如果拒绝这种变迁，就等于

断送了自己生存的权利。可见，今天提出宗教走与社会主义社会相适应之路是完全顺应宗教变迁的历史规律，宗教界是完全能够接受的。

事实上，全国解放后，中国宗教界在社会主义条件下已经对宗教制度作了重要改革，有了长足进步。比如在佛教、道教、伊斯兰教方面革除了封建剥削和压迫制度；藏传佛教通过民主改革废除农奴制度和一些损害僧俗人民身心健康的陋习；天主教、基督教方面切断了帝国主义的操纵和控制，实行独立自主，自办教会，使中国的天主教、基督教成为中国信徒自己掌握的宗教。这些都是我国宗教界迈出与社会主义社会相适应的重大步伐。今天，宗教界的进步人士，在巩固以往改革成果基础上，带领广大教徒坚持爱国、爱教、进步，反对和揭露各种利用宗教来分裂人民、分裂国家的邪恶势力，坚定不移地走着与社会主义社会相适应的道路，在维护法律尊严，维护人民利益，维护民族团结，维护国家统一的事业中作出了自己的贡献。

新中国成立 50 年的历史，特别改革开放和社会主义现代化建设 20 来的经验说明，不论佛教、伊斯兰教、天主教、基督教的宗教组织，还是宗教信徒个人命运的兴衰，都是同社会主义祖国发展状况紧密相联的。当国家经济科学文化繁荣昌盛，宗教事业也就生机勃勃；当国家政治、社会平稳健康发展，宗教问题也就平稳发展。许多宗教界的人士都从自己的切身经历中得出一个不可动摇的结论：改革开放的 20 年，是党落实宗教信仰自由政策最好的时期，也是宗教发展的黄金时期。这就充分说明宗教的历史命运与国家命运是相关联的，教徒的利益同全国各族人民建设有中国特色社会主义的利益是一致的，宗教界没有理由不积极走与社会主义社会相适应的道路。

宗教走与社会主义社会相适应的道路是历史发展的必然要

求，因为任何宗教活动都不能游离于社会生活、社会制度之外，不能不受一定社会的政治，经济制度的制约。这就要求宗教与它相适应，否则就不能存在，更谈不上发展。虽然世界宗教的信仰不讲国籍，但教徒却有祖国，离开自己国家的独立富强，兴旺发达，教徒的物质生活、精神生活（包括宗教生活）也就没有保障。我国的一切宗教信徒，首先都是中国公民，都有权享受中国公民的一切权利，也要履行公民相应的义务，都要热爱社会主义的中华人民共和国，遵纪守法，保持社会稳定、促进民族团结，反对和揭露国内外一切邪恶势力的干扰和破坏，为建设中国特色社会主义现代化强国尽心、尽力、尽责，这是一切正直善良的宗教徒的共同心愿。所以爱国和爱教是统一的。中国宗教徒向来都有浓厚的爱国主义传统，宗教组织和宗教界领导人士应在新的历史条件下，带领广大信徒高举爱国爱教大旗，坚定不移地走与社会主义社会相适应的道路。这是一条唯一正确的光明道路。

风雨同舟 50 年

——福州宗教在与社会主义社会相适应的道路上稳步前进

陈小鸽 李林洲

福州是福建省宗教工作的重点地区，五大宗教俱全，具有历史长、信徒多、教派多、宗教活动场所多、对外交往面广等特点。在历史上，特别是近现代史上，福州市宗教界曾以爱国爱教、奉献社会和敏于宗教改革的优良传统闻名遐迩，迄今仍在国内外宗教界有重要的影响。解放后的 50 年来，福州市宗教界始终保持和发扬优良传统，坚持走爱国爱教、与社会主义社会相适应的道路，与祖国风雨同舟，同呼吸共命运。特别是党的十一届三中全会以来，宗教信仰自由得到保障，党的宗教方针政策得到全面正确的贯彻落实，福州市宗教界爱国爱教的热情空前高涨，积极投身于社会主义现代化建设事业，努力使宗教与社会主义社会相适应，加强自身建设，倡导服务社会、奉献人群，树立起良好的社会形象，为福州地区的社会主义两个文明建设作出了积极的贡献。

一、弘扬爱国主义精神,坚定爱国爱教信念

福州市宗教界在长期的实践中深刻认识到,宗教界命运与国家民族的命运紧紧相连,爱国与爱教是密不可分的。一个真正的宗教信仰者,首先必须是一个爱国者,只有把爱国与爱教有机地结合起来,宗教才能获得安身立命的基础。因此,福州市宗教界积极入世,关心国家大事,注意政治学习,积极组织和参加各种社会政治活动,高扬爱国爱教的旗帜,树立起良好的社会形象。

1995年是世界反法西斯战争与中国人民抗日战争胜利50周年,福州市佛教协会召开专题座谈会,发动各寺院组织专人整理本市佛教界人士参加抗日救亡的资料,上报中国佛教协会;在市佛教协会所在地法海寺举办祈祷世界和平法会;组织福州崇福寺培训班及律学班学员与福建佛学院全体师生于国庆节专程到福州五一广场瞻礼升旗仪式;参观了市博物馆、林则徐纪念馆和福州经济技术开发区;参加省宗教事务局在福州举办的全省宗教院校爱国主义知识竞赛活动,思想上获得明显的进步。

为欢庆我国政府1997年7月1日恢复对香港行使主权,洗雪民族耻辱,弘扬爱国主义精神,全市宗教界广泛开展了形式多样、丰富多彩的迎香港回归的庆祝活动,如庆回归音乐会、书画展、摄影展、感恩祈祷法会、报告会、踩街等活动,产生了广泛的社会影响。福州市基督教爱国会自1997年4月起,就在全市基督教界开展了迎香港回归的各项活动,以激发全市基督教徒爱国主义热情,进一步坚定他们爱国爱教的信心。福州市基督教铺前堂举行了别开生面的迎香港回归摄影展览,拉开福州市基督教界迎香港回归庆祝活动的序幕。福州市宗教局和福州市基督教两会联合举

行福州市基督教界迎接香港回归音乐晚会，在福州市大戏院等地演出三场，省、市宗教局领导和省、市基督教“三自”爱国会领导出席了晚会。晚会以饱满的爱国主义热情和精湛的音乐艺术，树立了福州市基督教界爱国爱教的良好社会形象，省、市电视台等新闻单位现场采访报道，并多次转播这场音乐会的盛况，在社会上产生了广泛的影响。广大宗教界人士在这项活动中所表现出来的炽热的爱国主义热情，充分体现了我市宗教界努力使宗教与社会主义社会相适应所取得的丰硕成果，展现了宗教徒爱国爱教的精神风貌，得到了社会各界的广泛好评。

二、充分发挥宗教教义、教规和宗教伦理道德中的积极因素,倡导信徒做爱国爱教、守法敬业、奉献社会的好公民

我市宗教界充分发挥宗教教义、教规和宗教伦理道德中的积极因素，加强对信徒的爱国爱教、守法敬业、互相友爱、奉献社会等方面的正面引导教育。在宗教活动中，谆谆善诱，宣传佛教的“庄严国土，利乐有情，普渡众生”、“无缘大慈，同体大悲”，道教的“护国佑民、济世救人”，基督教的“见证基督，奉献社会，荣神益人”，天主教的“应以爱德行事”、“乐善好施的人必蒙祝福”，以及各宗教教规里倡导的守法遵纪、修身养性、反对淫邪偷盗、贪婪腐败的积极内容，提高信徒的思想觉悟，鼓励信徒积极投身“四化”建设事业，遵纪守法，爱岗敬业，善良处世，奉献爱心。近年来，由于广大教徒关心社会，服务社会，宗教与社会主义社会相适应的意识不断增强，涌现出越来越多的教徒爱国爱教先进事迹。福建省技巧队主教练杜辉雄夫妇，是福州中洲基督

教会虔诚的基督教徒，夫妇俩爱岗敬业，十儿年献身祖国的体育事业，使福建技巧队连续十年蝉联世界冠军，为我国的技巧竞技事业走在世界最前列作出卓越的贡献，为祖国赢得了荣誉，被评为“中国技巧杰出教练员”“国家级教练”，屡次记功受勋，成为基督教徒爱国爱教、爱岗敬业的榜样。闽清坂东基督教徒黄秀明，带领全家艰苦创业，开发坂东五台山，造田种果 200 多亩，1996 年被评为“市十佳青年”“卖粮大户”，成为新一代农民的先进典型。罗源基督教会的女木花姐妹自强不息，事业有成，获得了省“三八”红旗手的光荣称号。从 1993 年以来，我市天主教界深入持久地开展宗教与社会主义社会相适应系列活动，各堂口本堂神父，每个主日都把引导宗教与社会主义社会相适应的精神融入讲道内容，有意识地引导本堂区教友爱国守法、做好本职工作，为两个文明建设多做贡献；在全市教友中开展经常性的爱我中华、爱我福建、爱我榕城教育活动。据不完全统计，从 1993 年开展宗教与社会主义社会相适应系列活动以来，共有 5 个教堂被评为“文明宗教活动场所”，8 个天主教聚居村落被评为“双文明”村，有近 2000 户教徒家庭被评为“五好家庭”或“文明之家”，有 1900 多位教徒被评为各级先进个人。

三、充分发挥宗教团体的桥梁、纽带作用 认真做好疏导教育工作，为“四化” 建设提供安定稳定的社会环境

福州宗教界把维护社会安定稳定作为一件大事来抓，充分发挥宗教爱国团体的桥梁、纽带作用，引导教徒自觉维护安定团结的大局，缓解并解决各种矛盾，为社会主义现代化建设提供安

定稳定的社会环境。

“民族、宗教无小事”，历史上遗留下来的问题很多，再加上新形势下产生的新问题，处理不好往往会激化矛盾，影响社会的安定稳定。为了维护安定团结的大局，我市宗教界以大局为重，以宽宏忍让为怀，支持政府工作，协调处理了不少敏感的历史遗留问题，及时处理了一些可能酿成社会动荡的事件，保证了社会的安定稳定。同时，也注意革除传统宗教中的一些弊端，减少对社会安定稳定的负面影响。例如福州地区道观的游神现象。虽然这是南方道教酬神的传统活动，但游神往往影响生产交通，或增加群众经济负担，在城区则负面影响更大，是市委市政府历年来一再禁而不绝的一件事。针对这种情况，市道教协会一方面组织信徒学习中央有关宗教政策，学习省市有关文件规定，提高广大道教遵守法律法规的自觉性，明辨是非；另一方面，加强同街道等当地基层党政组织的联系，取得他们的支持，共同做好宫观和信徒的工作。通过努力，近年来福州的游神现象大大减少，特别是大规模的游神活动已完全杜绝，深得政府有关部门的赞扬。

福清石竹山道院是道教信徒祈梦圣地，祈梦和求签长期以来都是海内外众多信徒用来问卜前程、祛灾祈福、审定重大举措的传统重要“咨询活动”。为了应用宗教教义中的积极因素引导广大信徒，保障社会安定稳定，石竹山道院组织全体教职人员学习政策法规，学习宗教本行业务知识，要求做到知法律、懂政策、晓宗教，并做到“三不”，即在信徒咨询活动（解签、圆梦）中“违反法规政策的话不说，不利于安定团结的话不说，不利于当地中心工作的话不说”。如在计划生育工作中，许多信徒前来“咨询”有关生儿育女之事，或求签或祈梦，教职人员都能坚持基本国策的原则，用宗教语言给予解答，使“咨询”者得到安慰，同时引导信徒认识到国家政策同“天意”相一致，只有遵纪守法才符合

“天意”，守国策、顺天意才能保平安等，使大部分信徒在“咨询”后都高高兴兴地回家主动作了计划生育手术。福清是开放城市，有三资企业数百家，其中有相当部分的企业家是信仰石竹山九仙君的道教徒，他们在来闽投资之前大都慕名上山求签祈梦进行宗教咨询活动。道院教职人员都能应用宗教语言，为投资者解除顾虑，坚定他们在我省和福清市投资办厂兴业的信心。如在1996年，人民解放军在平潭岛(台湾海峡)进行军事演习期间，有部分已在福清投资办厂的台胞企业家，产生种种担心，纷纷前来石竹山道院祈梦求签，问卜前程。道院教职人员根据签词内容，用宗教语言既对来者的疑虑作了解释，又婉转地宣传了反对台独分裂、坚持祖国统一立场的爱国主义道理，使来者打消了欲撤出大陆回台暂避的打算，坚定了继续在大陆投资兴业的信心。

四、积极参加赈灾济贫、扶危救难的社会慈善活动，热心资助希望工程，奉献爱心，造福社会

我市宗教界充分发扬“献爱心，行善事”的宗教历史传统，积极倡导宗教信众热心参与赈灾济贫、扶危救难的社会慈善活动，使宗教理想与造福社会的实际有机地结合起来，树立了宗教界良好的社会形象。长时间以来，宗教团体和许多宗教活动场所为赈灾济贫、扶危救难的社会慈善活动捐助了大批的钱款和物品，一些贫困户遇到天灾人祸时，宗教界也热情地向他们伸出援助之手，尤为可贵的是，在发生自然灾害时，不少教徒还积极参加抢险救灾，产生了积极的社会影响。如在1991年18号台风袭来时，连江县琯头镇定安村海堤面临决堤危险，该村20多名基督教徒自发

地组织起来，顶着狂风暴雨，冒着生命危险冲上海堤，与村干部和党员共同投入抢险护堤的战斗，连续奋战数小时，终于保住了海堤。在赈灾济贫方面，福州市宗教界成绩显著。佛教界 1985—1997 年间为救灾捐赠资金达 134 万元；为支持希望工程、助学助教，向我市少数民族地区贫困小学捐款数 10 万元。市基督教两会近几年为赈灾救灾、支持希望工程和残疾人事业等捐款近百万元。市天主教扶贫救灾、支持残疾人和希望工程，捐款捐物达 20 多万元。道教界近年来赈灾救灾共捐款近百万元，仅福清石竹山道院近几年捐款就达 70 万元。鼓楼区宗教界近年来还开展了为下岗职工送温暖、为老年人办好事、救助贫困大学生等活动，社会反响很好。1998 年福州地区宗教界还为闽北水灾、长江水灾，捐款近 200 万元，为我市少数民族贫困地区希望工程捐款 16 万元，充分表现了我市宗教界爱国爱教的赤诚之心，赢得了我市各级党、政领导和各界人士的高度评价。

五、热心修桥、铺路、治水、造林等社会公益事业,造福桑梓,服务人群

宗教界在赈灾济贫、持危救难的同时，热心于修桥、铺路、治水、造林等社会公益事业，为各地方的基础设施建设和环境保护等方面做贡献，成绩显著。仅鼓山涌泉寺就为修建长乐国际机场捐资 20 万元，深受社会各界好评。

在地处郊原山地、宜于农林资源开发的寺观，把开发农林资源，增强自养能力与改善和美化周围景观保护生态环境密切结合起来，在开发利用的过程中造福一方。连江、罗源、闽侯、永泰、长乐等地的寺观在山林资源开发方面都做出不少贡献。连江县佛

协会长、九龙寺释海云老法师，年逾八旬仍不辍劳作，在 1982 年以来已种植各类经济林木和风景林木 3 万多株的基础上，在 1993 年起又带领僧众在九龙山麓种植 65000 株马尾松，经过精心护理现已绿树成荫，该寺农地、水田的生产年收入持续在 2 万元以上。1997 年又在动工修建定海至寺院的公路。罗源县在旃檀寺“一僧一寺一片林”经验的基础上，1996 年再树潭香寺“农禅并重”造林种果、开辟旅游资源的先进典型，在潭香寺召开全县佛教自养现场会议，推广潭香寺的好经验，促进了全县宗教界农禅并重、开发山野资源活动的开展。闽侯雪峰寺近年来遵循“农禅并重”方针，开展山地开发，也取得较大成效，已种植了千多亩松杉竹木、万株梅花、50 多亩反季节蔬菜和百亩茶园，经济收入明显增加，促进了自养。

特别值得一提的是，连江县川石岛基督教会信徒热心捐款铺设水泥路的事。川石岛的路面原为鹅卵石铺设，坡陡路滑难行，村委会多次想集资修路，但响应者寥寥无几。川石岛基督教徒自行集资 15000 多元，并奉献劳动力，筑成一条宽 3 米、长 200 多米的村间水泥路。村委会为表彰川石岛基督教会热心社会公益事业，在新路上立碑，刻上“荣神益人，爱国爱教”以作表彰纪念。

六、资助和兴办养老院、儿童福利院等 社会福利机构,积极开展义诊

多年来福州市宗教界努力开展资助和自办养老院、儿童福利院等社会福利机构的工作，特别是基督教界发扬热心兴办社会福利机构的优良历史传统，克服种种困难，筹办了多家养老院，收养孤寡或生活困难的老人，得到社会各界的广泛赞誉。福州市基

督教两会 1995 年 3 月成立的市基督教爱心服务中心，在马尾区快安村创办老人福乐居敬老院，目前收有 50 多位老年人；还开办低收费的幼儿园，如市爱心服务中心闽清云龙幼儿园，每学期低收费招收 80 多位儿童；帮助贫困地区信徒发展林场和畜牧场，开发罗源西洋林果场林果 150 亩。在叶洋发展茶场 50 亩，帮助贫困农民脱贫致富。福州市宗教界多年来还为了施惠于社会，减轻患病群众的病痛和经济负担，开展了多种形式的义诊活动。除了设立各种义诊所外，还不定期地组织医疗专家下乡为农民群众义诊，得到了当地群众的好评。在花巷、铺前、苍霞教堂设立医疗诊所，坚持长年义诊，不少退休的医师义务为信徒群众看病；不定期组织专家、主任医师下乡为贫困地区义诊，得到当地政府和群众的好评。福州市佛教界的义诊工作也颇有成效。西禅寺中医义诊所 1994 年 10 月开办以来，常年为社会开展义诊施药服务，几年来共接诊病人 8.6 万人次，耗资 82 万多元。市佛教协会在法海寺内设义诊所，4 年来，共义诊赠药 4 万多人次，共用款 30 多万元。开元寺提润法师医术高明，长年以低收费为病人治病，名声远播海内外。闽侯竹岐五仙寺的寺僧以祖传秘方为人义诊，每年为年百位患者解除外伤及风湿病的病痛。1996 年，鼓山涌泉寺还捐助 28 万元用于政和、连城、平和以及闽东等县贫困乡镇建立妇幼保健机构。

七、积极参加社会主义精神文明建设活动， 弘扬社会正气，净化社会环境，树立 良好道德风尚

福州市宗教界认为，宗教的道德价值观在总体方向上与社会

主义精神文明建设是一致的，共通的，实现精神文明建设的目标也是他们的宗教理想的所在。因此，十分注意寻找宗教教义、教规、伦理道德里与社会主义精神文明有共通之处的积极向上的因素，以此为结合点，积极参加我市的精神文明建设活动，为弘扬社会正气，树立良好的道德风尚，净化社会环境出力，取得了不少成绩。

许多教徒把恪守宗教道德与弘扬社会主义道德风尚结合起来，爱岗敬业，和善处世，互助友爱，乐于助人，在社会享有声誉。1998年马尾区琅岐镇基督教徒有30户被政府评为“五好家庭”，信徒连祥梓、翁依六冒着生命危险，抢救落水群众的事迹广为社会传颂。长乐市天主教、基督教两会积极响应长乐市委号召，在信徒中开展社会主义精神文明建设竞赛活动，评选“五好”模范家庭，表彰精神文明先进典型。大宏村基督教徒施美仙被树为先进典型，连续多年被评为“三八”红旗手和计生先进工作者，并被选为村妇女主任。长乐市宗教爱国团体还在每年的植树节组织信徒到梅花、湖南、漳港等乡镇植树造林。连江县川石岛基督教信徒在参与社会主义精神建设活动中，为拥军服务作出了突出的贡献。1978年川石岛基督教会复堂以来，川石岛教会的女信徒们愉快地接受村委会的委托，承担起为驻军部队拥军服务的任务。陈惠榕、李丽珍等八姐妹组成的拥军服务队，常常清晨就到营房，拆洗缝补，工作热情周到、认真细致，得到了官兵们的好评。姐妹们10多年来坚持不懈地拥军服务，为驻军部队洗被子、蚊帐、衣裤、鞋子等上万件。川石岛基督教会拥军服务的先进事迹，得到了社会各界的高度赞扬，被福建省政府、省军区评为军民共建社会主义精神文明单位。

八、内引外联,积极稳妥地开展对外交往,调动各方积极性,推进经济建设和社会事业的发展

福州市宗教界充分利用福州地处沿海改革开放前沿和省会中心区以及侨、港、台关系密切等内在优势,通过各种渠道,积极稳妥地开展对外交往,使海内外各界人士进一步了解党和政府的各项政策,同时也进一步了解福州、福建和中国大陆,增进了友谊,加强了关系,并帮助引进大量的资金和技术,为我市我省的经济建设和社会事业的发展起了积极的作用。我市和福清、长乐、闽侯等县市在这方面成绩突出,有力地推动了当地经济和社会事业的发展。同时,我市宗教界还热情接待海外友好宗教团体和各界人士,利用海外宗教界友好人士捐赠的资金加强宗教活动场所的硬软件建设,成效显著。我市的主要的寺观教堂大都历史悠久,具有历史文物价值,而且一些寺观位于著名的旅游风景区,其本身便是风景区的主要标志。宗教界把宗教活动场所的硬件建设与文物保护和旅游资源开发结合起来,花大力气引资投入大量财力、物力,修缮、兴建建筑物,抢救保护文物,改善景区基础设施,成效十分显著。如福州西禅寺、福州金山寺、闽侯雪峰寺、福清石竹山道院、福清瑞岩寺等寺观面貌明显改观,有力地促进了文物保护和旅游资源的开发。

厦门宗教与特区建设

吴在庆

厦门市有佛教、基督教、天主教、伊斯兰教四种宗教，7个市级宗教团体，已登记发证的宗教活动场所58处，有近3万信教群众。近年来，随着改革开放的不断深入和发展，厦门市宗教工作已由过去以落实宗教政策为主，逐步转移到以依法管理为主，引导宗教与社会主义社会相适应，积极为特区的改革开放和经济建设服务上来。广大信教群众在党和政府的领导下，在爱国宗教团体的带领下，积极投身于社会主义现代化建设，自觉抵制境外敌对势力的渗透，积极开展社会公益慈善事业，为厦门的安定团结和两个文明建设作出了积极的贡献，发挥了促进作用。

一、宗教在厦门特区建设中的作用

1. 维护特区的安定稳定

社会的安定稳定，是特区进行改革开放和经济建设的重要前提和根本保证。厦门市宗教组织十分珍惜社会的稳定，充分认识

到“国家兴,则宗教兴”,国家的安定和兴衰与自己息息相关的。“皮之不存,毛将焉附”。他们自觉地把爱国作为宗教徒应尽的责任,把维护社会稳定工作作为自己的事,并成为广大宗教界的共同认识;自觉加强思想建设和组织建设,加强管理,建立健全各种规章制度,认真贯彻执行党和政府的一系列方针、政策,在思想上同党和政府保持一致,在行动上拥护党和政府的领导,自觉抵制境外敌对势力的宗教渗透,不支持 and 参与各种邪教组织的活动。不同教别、不同教派的群众能在信仰上互相尊重,彼此间互相团结,保持了特区宗教活动的正常进行,为维护特区的社会安定稳定作出了积极的贡献。

2. 引导广大信教群众在各自的工作岗位上为特区建设作贡献

厦门市有近 30 万信教群众,为发挥广大信教群众在各自行业上的作用,各宗教组织、宗教活动场所和宗教教职人员能够紧紧围绕经济建设这个中心,坚持“有利于发展社会主义社会的生产力,有利于增强社会主义社会的综合国力,有利于提高人民的生活水平”的“三个有利于”标准,引导全市信众积极投身于特区建设的伟大事业中去,为特区建设添砖加瓦。广大信教群众满怀信心,在各自的工作岗位上勤奋工作,爱岗敬业,在不同的岗位上涌现出了许多好人好事,几年来被评为全国、全省和全市先进工作者等荣誉称号的达 120 多人。

3. 挖掘宗教人文景观资源,发展宗教旅游服务项目,为特区旅游业作贡献

厦门市宗教界积极响应市委、市政府提出的“把我市建设成为社会主义现代化国际性风景港口城市”的目标,配合创建国家卫生、旅游城市,对全市主要寺庙进行了修缮和绿化美化,进一步完善旅游服务配套项目,极大地丰富了厦门市的旅游景观。现

已形成了以南普陀寺为龙头的宗教旅游景点 11 处，年接待游客 500 多万人次，以南普陀寺实业社为龙头的旅游服务项目 7 家，并创造出“南普陀素斋”、“南普陀素饼”等蜚声海内外的品牌，吸引了众多的海内外游客。

4. 开展对外友好交往，抵制境外渗透

由于特定的历史因素和地理位置，厦门市宗教渊源悠久，传统基础比较深厚，与境外宗教界有着广泛的联系，宗教工作已成为厦门市对外交往的一个重要窗口。改革开放以来，境外宗教团体和宗教人士来厦参观访问的络绎不绝。每年接待境外宗教界几十个团次、数百人次。厦门市宗教组织能积极配合党和政府认真做好宗教方面的涉外交往，妥善处理对外交往中的有关事宜，热情介绍我国改革开放取得的巨大成就和宗教信仰自由政策。做到既热情大方，又坚持原则；坚决抵制境外敌对势力的渗透，为防止境外敌对势力通过厦门对我省腹地进行宗教渗透发挥了一定的作用。

5. 发挥优势，穿针引线，积极为特区建设引进外资

厦门市宗教组织抓住有利时机，发挥优势，不仅通过开展对外友好往来，宣传中国的巨变、厦门的建设成就；而且还积极牵线搭桥，为特区建设引进外资，发展社会事业。1992 年以来，通过宗教渠道，引进外资项目资金达 5 亿多元人民币，引进捐献给教育事业的资金达 400 多万元。厦门市伊协积极为厦门市鱼肝油厂的产品出口到中东穆斯林国家牵线搭线，多方奔忙，为鱼肝油厂办理清真物品证明，扩大外销市场，还积极指导厦门市清真物品的生产和出口，支持外贸工作。同时，厦门市宗教组织还接受境外宗教团体和宗教人士无任何附加条件的捐赠数千万元人民币，用于宗教活动场所的修建，使厦门市宗教活动场所的环境设施得到较大改善，整体面貌焕然一新，有的成为主要的旅游景点。

6. 积极参加特区精神文明建设和社会公益事业活动

宗教的一些教义、教规和宗教道德中的不少内容与社会主义公德有相通之处。例如鼓励人心向善、祛邪除恶、多做善事等，与精神文明建设所倡导的“讲文明、讲礼貌、讲道德、讲奉献、扶危济困”内容有许多相同之处。弘扬这些积极内涵，有利于特区的精神文明建设。厦门市宗教组织比较重视这方面的工作，各教在讲经布道中都能向广大信教群众讲解具有一定积极意义的宗教教义教规，并根据时代的要求，作出新的解释，赋予新的内涵，引导广大信教群众，积极参与特区精神文明建设活动。教育信教群众把“仁慈”、“好善乐施”、“普渡众生”、“爱人如己”作为做人的信条，大力提倡做好人好事、行善积德、互相帮助、家庭和睦、邻里团结、共同富裕的社会主义新风尚。厦门市宗教组织还积极开展社会公益慈善事业，动员广大信教群众扶贫济困，赈灾义助。南普陀寺成立慈善基金会，积极开展社会慈善救济事业，每年都要发放救济款几十万元，赢得了社会的广泛赞誉。1998年闽北和长江、嫩江、松花江流域遭受历史罕见的特大洪灾，广大信教群众踊跃捐款捐物，共捐资460万元，捐建希望学校10所，表现出了极高的社会热情。

二、引导宗教与社会主义社会相适应的实践探索

几年来，厦门市对引导宗教与社会主义社会相适应的工作进行了积极的有益探索。主要做法是：通过五抓，以发扬宗教的积极因素为基础，以克服宗教与社会主义社会不相适应的问题为重点，以各个时期的中心任务为载体，积极引导宗教与社会主义社会相适应。

1. 抓政策，认真贯彻落实党的宗教政策

落实宗教政策是引导宗教与社会主义社会相适应的基础。我们全面认真贯彻执行党的宗教信仰自由政策，努力为信教群众排忧解难、办实事，在落实政策方面抓得早、抓得实、抓得比较彻底。在恢复和开放一批宗教活动场所，极大地满足信教群众过宗教生活需求的基础上，认真做好宗教房产的落实，妥善解决宗教房产历史遗留问题，把切实帮助解决宗教房产政策遗留问题当作一项重要工作和热点问题抓紧抓好。通过积极争取市委、市政府的重视和有关部门的支持，做到抓反复、反复抓落实，做好宗教房产的归还工作。经过努力，截至 1997 年全市已落实宗教房产 166 处，建筑面积 75 万平方米，约占应落实政策总量的 99%。在旧城改造中，出现已落实的宗教房产面临被征用拆迁的新问题，及时建议市政府出台《关于旧城改造中妥善处理宗教房产的通知》，为进一步保护宗教房产提供了政策保障，使旧城改造中涉及搬迁的 12 处宗教房产，都能得到妥善解决，没有出现波折和不安定因素。宗教房产的产权归还教会后，又针对教会需要部分房产使用权和危房治理难等问题，积极协调有关部门尽快将房产使用权归还教会，帮助教会开展危房的检查清理，提出解危、排险、治理措施和方案，从而有效地促进了党的宗教政策的彻底落实，既为从根本上解决宗教团体自养问题创造条件，又在海内外取得了良好的影响。由于党的宗教政策得到很好的贯彻落实，广大信教群众心情舒畅，真心拥护改革开放，热爱社会主义制度，积极参与特区两个文明建设。

2. 抓主体，充分发挥宗教教职人员的作用

爱国宗教团体和宗教界人士是我们紧密联系信教群众的桥梁和纽带，是引导宗教与社会主义社会相适应依靠的主体。我们把工作着力点放在加强宗教团体领导班子建设，坚持正确的办学方

针，帮助和推动宗教团体建立健全内部管理监督机制上。在实践中积极采取“调整、充实、提高”的办法，切实抓好宗教团体的组织建设，做好宗教界人士的团结教育和中青年宗教教职人员的培养，把一批政治素质好、文化水平高、有相当宗教学识和群众基础的中青年骨干力量充实到宗教团体领导岗位，造就了一支能够带领广大信教群众积极投身于特区第二轮创业的宗教教职人员队伍，提高了爱国宗教团体在信教群众中的凝聚力和影响力。全市有 20 多名宗教界人士被选为各级人大、政协的代表和委员，不少人还担任省级、全国性宗教团体的领导人。去年县、区人大政协换届，市属各区对宗教界十分重视，为宗教界安排了 16 个代表和委员名额，充分体现了党和政府对宗教界的重视和关怀，增强了宗教界爱国爱教的热情，激发了宗教界参政议政的积极性。我们还通过引导和帮助宗教团体建立每周一次的政治学习，每半月一次的领导集体办公会议制度，把宗教与社会主义社会相适应纳入团体的工作计划和安排，组织宗教界开展“宗教与社会主义社会相适应”研讨、爱国主义系列教育等活动。经常与宗教界人士进行谈心，做细致的思想工作，有针对性地解开宗教界人士的思想疑惑，把宗教界人士的思想统一到党的方针政策上来，提高宗教界人士与社会主义社会相适应的自觉性。

3. 抓素质，努力培育高素质的信教群体

近年来，厦门市信教人数逐年增加，这是一个客观现实，又是一个发展趋势。面对这种情况，我们不是采用简单的行政手段遏制其发展，也不是消极对待；而是充分尊重群众的个人信仰意愿，注重加强引导教育，提高信教群众的素质，特别是注意提高宗教团体负责人和宗教活动场所负责人的素质。一是培育思想素质。在广大信教群众中广泛开展社会主义、爱国主义和法律法规教育，教育和引导信教群众认识党的前途、国家的兴衰是与自己

息息相关的，只有党的宗教信仰自由政策，国家的改革开放，公民才能享有信教自由；教育和引导信教群众要热爱祖国，遵纪守法，积极投身于特区两个文明建设。我们在支持、帮助宗教团体和宗教活动场所开展正常教务活动的同时，还积极帮助组织政治时事学习，参加政治活动，引导他们明确爱国与爱教是一个有机的统一体，两者之间是整体与个体的关系，“皮之不存，毛将焉附”，只有国家兴旺，宗教才能健康开展。“爱教”必“爱国”，只有爱国才是一个合格的宗教徒，牢固树立爱国主义思想。二是培育政治素质。针对涉外交往活动日益频繁，有的场所和人员存在不懂、不会、不善于接待的实际。我们举办对外交往专题培训，进行对外交往工作的地位、常识、原则、政策教育，鼓励他们树立担任开展对外宗教联谊主体的观念，提高主体角色的接待能力和水平，牢固树立独立自主、自办教会的思想，增强抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透的警觉性，从而改变了对外接待的被动和不规范局面。遇到重要接待时，能事先通气，事后反馈，接待中积极宣传我国宗教政策和独立自主、自办教会所取得的成就；对海外带有附加条件的资助，以及违反政策规定的要求，均能予以耐心解释，发挥了反渗透第一道防线的作用，为维护特区社会稳定作贡献。三是培育文化素质。针对一些信教群众文化素质较低，技能技术较欠缺的状况，我们积极引导信教群众学习各种有关的科学技术知识，正确对待生老病死、疾病和各种天灾人祸，树立正确的人生观。尤其是在广大农村基层，在举行聚会、传道的同时，引导鼓励信众学科学文化活动，鼓励农村青年信徒参加农函大学习，掌握适应农村的技术和本领，促进农村经济发展和脱贫致富。

4. 抓教育，激发广大信教群众的爱国爱教热情

一是每年突出 一项主要教育内容为重点。如 1994 年组织宗教

界开展历时半年之久的“宗教与社会主义社会相适应”系列大讨论活动；1995年8月支持各教举行祈祷世界和平法会活动；1996年组织开展学习十四届六中全会《关于社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》；1997年6月，组织各教开展“庆‘七·一’，迎香港回归”系列活动；1998年组织团结一心，抗洪救灾活动；1999年组织开展庆祝建国50周年和澳门回归系列教育活动。通过每年突出一项重点学习和系列爱国教育活动，进一步增强了信教群众的政治思想觉悟，激发了信教群众的爱国爱教热情。二是充分挖掘宗教方面的积极因素。江总书记指出要“利用宗教教义、教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务”。宗教的教义、教规和宗教道德规范对信教群众有很强的心理制约能力，我们积极鼓励宗教界认真挖掘整理各教的优良传统和道德规范。基督教加强每月一次的神职人员参加的“自传研究”活动，从神学上探索与社会主义社会相适应的有益内容和解说办法。佛教方面，依托闽南佛学院师资研究力量，加强对佛教的整理研究，每季度出版一期《闽南佛学院院报》。鼓励宗教界“以出世的精神做人世的事业”，支持佛教界大力提倡“仰止唯佛陀，完成在人格，人成即佛成，是名真现实”的“人间佛教”积极进取思想。在基督教、天主教中提倡“做光做盐”、“荣神益人”、“非以役人”、“乃役于人”的服务社会精神；在伊斯兰教中提倡“爱祖国、爱人民，两世吉庆才是真正穆斯林”的思想，把广大信教群众的热情和斗志集中到特区两个文明建设的伟大事业中去。三是表彰交流，宣扬典型。1992年以来，先后召开3次厦门市宗教界为特区建设作贡献先进集体、先进个人表彰会，对先进事迹进行总结、交流和宣扬，起到肯定成绩、树立典型、弘扬正气、学有榜样、赶有目标的作用，从而有效地促进广大信教群众把以信仰为旨趣的“报四恩”、“慈悲济世”、“普渡众生”、“博爱”、“献爱心”等宗教信仰

要求和宗教情感转化为为国分忧、为民解难的实际行动。广大信教群众对生活充满信心，在各自的岗位上勤奋工作，爱岗敬业，在现实生活中广行善事，助人为乐，不断地为特区的建设和稳定做出应有的贡献。

5. 抓管理，促进宗教在法律法规和政策范围内活动

依法加强和规范对宗教事务的管理，是引导宗教与社会主义社会相适应的重要保证。为了依法加强对宗教事务的管理，加大引导宗教与社会主义社会相适应的力度，探索依法管理新路子。几年来我们十分注重加大调研力度，多次配合市人大侨委组织部分在厦的全国及省、市人大代表视察宗教活动场所，检查宗教活动场所依法管理中存在的问题，倾听宗教界的意见和建议，开展宗教立法调研，形成了《厦门市宗教活动场所管理条例》，已列入市人大 1999 年立法计划。同时，狠抓宗教事务管理的规范化、制度化建设，将依法管理与自我管理结合起来，与宗教界协商制订了《协商制度》、《通气报告制度》、《财务制度》、《外事管理制度》、《人事管理制度》等多种规章制度，克服了管理工作的随意性，实现了“以制度管理”的目的，使各宗教团体和场所自我管理规范有序，有章可循。组织宗教干部参加市行政干部执法培训班，申办了行政执法证，进一步强化依法办事的法制观念，提高执法水平，在对待和处理宗教事务在与信教群众接触时，做到和气待人，不生硬粗暴，严格依法办事，严格按政策办事。

几年来的实践证明，宗教是可以与社会主义社会相适应的，广大信教群众的愿望和方向是好的，大多数的宗教教职人员是能在政治上与党和政府团结合作的。厦门宗教在与社会主义社会相适应的摸索、实践过程中，宗教界人士和广大信教群众表现出极大的主动性、积极性。他们在政治上，在特区两个文明建设方面，在维护特区社会的稳定方面，在开展对外友好往来和社会慈善公益

事业方面，与社会主义社会积极配合，相互合作，融进了厦门特区的经济建设和社会生活之中。只要我们紧密联系信教群众，注重教育和引导，大力培养素质的爱国宗教教职人员，就能进一步促进宗教与社会主义社会相适应。

社会主义初级阶段宗教存在的 客观性、特点及几点认识

张铃枣

宗教是人类精神生活中一种十分复杂的社会现象。进一步加深对社会主义初级阶段宗教存在的客观性及特点的分析和研究，对于我们认真贯彻执行党在社会主义时期的宗教政策，争取和团结宗教界人士，激发广大信教群众的爱国热情，对于增进社会稳定、民族团结，把信教群众的注意力引导到建设有中国特色社会主义现代化强国上来，具有十分重要的意义。

一、社会主义初级阶段宗教存在 具有客观必然性

宗教作为一种社会意识形态，它相信并崇拜超自然的神灵，是人们对自然力量和社会力量的压迫无能为力的表现，是自然力量和社会力量在人们意识中虚幻的反映。恩格斯说：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。在

历史的初期，首先是自然力量获得了这样的反映，而在进一步的发展中，在不同的民族那里又经历了极为不同和极为复杂的人格化。……不久社会力量也起了作用……它以同样的表面上的自然必然性支配着人。”^① 宗教产生的根源在于自然压迫和社会压迫，在于人们对这种社会盲目的异己力量的支配无法摆脱。特别是在阶级社会中，劳动人民对剥削制度给他们造成的巨大苦难更感到恐惧和绝望，当他们感到毫无解放的希望时，就会去寻找、追求精神上虚幻的幸福，而统治阶级也乐于利用宗教作为麻醉和控制群众的手段，以维护他们的阶级统治。

社会主义制度的建立，是人类历史上社会形态质的飞跃。它建立了一种新型的人与自然、人与人的关系，宗教存在的阶级根源已不复存在；但宗教作为一种复杂的社会意识形态和社会力量并不会立刻消亡，宗教的产生、发展和消亡有自身运动的规律。在社会主义初级阶段，宗教仍将长期存在，在一定条件下还可能有较大发展，这是由于初级阶段宗教仍有存在的客观条件。

1. 在社会主义初级阶段，还存在着从半殖民地半封建社会脱胎而来的旧痕迹和传统习惯势力，人们意识的发展往往落后于社会存在，旧社会遗留下来的旧思想、旧习惯、旧意识不可能在社会条件变化下很快彻底地消除。宗教是一种远离物质基础的意识形态，与其他意识形态相比，变化更为缓慢、历史继承性更明显。马克思指出：“宗教一旦形成，总是包含着某些传统的材料，因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。”^② 宗教意识作为一种传统的积淀，它总是表现出明显的迟滞性。宗教在长

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1972年版，第354~355页。

^② 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1972年版，第253页。

期的发展中，已磨就了和各个时代相契合的因子，形成了自己浩繁的经典，庞大的组织，严格的戒律，众多的信徒和一整套活动方式，具有强大的历史惯性。宗教思想、观念通过各种渠道，已渗入到信仰者的世界观、思想感情、日常生活，并有许多和民族文化、风俗习惯、家庭教育交织在一起，形成共同的社会心理，以其持久、稳定的特点，一代一代传下去。这种传统的思想意识和力量，不可能随着社会经济基础的变更而马上消亡，必然要经历一个长期的过程，才能使它发生变化。

2. 社会主义初级阶段，无论就生产力的发展水平，还是生产关系的完善程度方面，都存在着不足，这为宗教的存在提供了现实条件。在初级阶段，生产力还不够发达，人们的物质生活资料和精神生活资料的满足还有限，加上我国是一个从半殖民半封建社会走过来的大国，底子薄、人口多，在建设中还走过了一段弯路。在我国，还有不少地方温饱问题还没有解决，一些人在物质生活不能得到较好满足的条件下，就会到宗教里寻找安慰和满足。正如列宁所说：“宗教偏见最深刻的根源是穷困和愚昧”。^①社会主义社会中人与人的关系远未达到理想的程度，民主与法制的健全，工作中的失误与挫折，官僚主义的冷漠，有法不依、肆意践踏公民民主权利的事时有发生，群众求告无门或不会用法律手段维护自己的权利时，宗教就成了人们寄托希望，解脱压力的手段。非常时期中人们之间剑拔弩张的争斗，也会给人们带来心理压力，使得一些人对生活失去信心，对人失去信任，万念俱灭，看破红尘，遁入教门。所以，在未达到一种理想社会，人类还未进入自由王国时，不能掌握自己命运的自我意识还会保留下去，宗教也就还有存在和发展的根据。

^① 《列宁全集》第28卷，人民出版社1958年版，第163页。

3. 我国正处于深刻的社会转型时期，各种矛盾交织，利弊相生，各种宗教都有可能找到生存的空间和条件。在改革开放的大环境中，政治宽容度大大增强，给宗教提供了以前所没有的活动空间。目前，在社会上，一些人对马列主义、毛泽东思想产生“信仰危机”，存在比较严重的逆反心理，而传统的思想政治工作功能单一，正面说教居多，比较少考虑人际关系的调谐和社会心理的调适，不大注意社会转型期群众心理调适。一些人在体制转换过程中，不善于协调社会矛盾和人际关系，不能尽快做到角色的转换，在个人利益得不到满足时，就会逃避现实，而求助于宗教。也有人对社会转型过程中出现的“道德失范”极为愤怒转而在宗教中求得慰藉。特别是随着市场经济体制建设的推进，风险与机遇并存、成功与失败同在的激烈竞争，使得求神拜佛成为一些冒险者求得成功和失败者求得安慰的精神依托。例如看见别人富了而自己还未富引起的“求神保佑急切致富”的心理，而富裕起来的希望神保佑自己一帆风顺，四季平安。因社会加速变化而产生的不安全感，特别是由不平等竞争而导致利益上巨大反差，更使一部分人产生幻灭感，皈依教门以求心理安宁就成了这部分人的选择。所以，社会转型时期的无序和利益的重新分配势必会使一部分人转向求助于宗教。

4. 信教是一种国际现象，我国宗教存在同样受到国际影响。我国的五大宗教中，除道教是土生土长的以外，伊斯兰教、佛教、基督教、天主教都是世界性宗教，我国宗教与世界上的同类宗教有历史的、广泛的联系，随着我国改革开放的大局，我国与国际间宗教界的联系日益密切，国际上的宗教思潮以及宗教与社会之间的各种矛盾也会影响到我国，特别应引起我们警惕的是海外宗教界中依然有少数反华和敌视社会主义的势力，他们以宗教为外衣，通过各种渠道、各种手段对我国宗教界进行渗透、控制，也

会助长宗教的活跃和存在。

5. 群众精神生活多样化的需求也刺激了宗教的发展。改革开放以来，人们的物质生活水平有较大提高，相应地对精神生活有了多样性的要求，以此寻求和满足精神上的刺激、乐趣、丰富，寄托和解脱多层次信仰结构的需要，加上有的地方基层政权软弱涣散，精神文明建设明显滞后，也为宗教的发展创造了契机。

二、社会主义初级阶段宗教的特点

通过以上分析，我们知道宗教在社会主义初级阶段仍将长期存在，但是这一时期的宗教，无论是跟以前比，还是跟世界上其他国家宗教比，都有许多中国社会主义初级阶段的特点。

1. 彻底废除了宗教中的封建特权和剥削压迫制度，中国各宗教走上了独立自主，自办自养的道路。在以前剥削阶级社会里，各种宗教内部都不同程度地存在着宗教压迫和宗教剥削。随着社会主义制度的确立，宗教制度的民主改革，在摧毁剥削制度的同时，也取消了教堂寺庙的土地私有制和各种封建特权。割断了天主教、基督教与外国修会、差会的联系，走上了独立自主、自办自养的道路，使广大信教群众翻身做了国家主人。宗教组织内部也成立了生产劳动组织，使宗教教职人员成为白食其力的宗教活动者。中国宗教发展掀开了新的一页，广大宗教信徒在各自爱国宗教组织的领导下，在新的起点上，为建设社会主义而努力。

2. 宗教不再居于占统治地位的意识形态和上层建筑，而转变为一种纯粹的群众思想信仰问题。宗教再也不是剥削阶级麻醉劳动人民的一种精神手段，而完全是一种思想认识上的差异和信仰问题。

3. 宗教领域里的矛盾主要是人民内部矛盾，是思想认识问

题，而不是阶级斗争问题，更不是敌我矛盾。在我国现阶段，关于宗教信仰的种种矛盾，一般说来都属于人民内部思想认识方面的差异和矛盾，信教群众和不信教群众在政治上、经济上的根本利益是一致的，不会因宗教信仰不同而产生政治权利和经济利益的不同。因而无论是信教还是不信教的，信这种教还是信那种教，都能相互尊重，友好相处，团结共济。

4. 宗教影响有所增强。近年来，随着宗教信徒人数的增长，寺观教堂和宗教组织经济力量的发展，宗教群体的自主意识增强，宗教越来越活跃，对社会的影响也相应增大，个别地方甚至出现了宗教干预行政、司法，干预教育和婚姻，给宗教的正常发展带来一些负面影响。

5. 随着开放格局，国外宗教势力对我国宗教影响明显加强。特别是像藏传佛教、伊斯兰教都存在着爱国爱教力量同分裂势力之间的斗争。这些分裂势力利用宗教问题，企图破坏和分裂我国家主权和领土完整，从而构成我国政治和社会生活中最大的不稳定因素。天主教和基督教内部也存在爱国爱教力量和地下势力的斗争，天主教地下势力已逐渐从隐蔽走向公开和半公开，形成一股有组织的反对“独立自主、自办教会”方针的力量。这是在新时期出现的新情况，对此类带有国际背景的宗教活动必须引起我们高度的警惕。

6. 我国多数信教群众对宗教存在严重或比较严重的功利主义和实用主义，甚至带有相当的盲目性，真正倾心于宗教的信徒，只有少数或极少数。除全民信教的少数民族外，大量的调查显示，宗教徒中多数甚至绝大多数并不真正了解宗教是什么，他们信教的不是要求达到某种终极关怀，而是出于临时性的实用需要，企盼能尽快地得到好处和实惠，“平时不烧香，临时抱佛脚”就是对这类实用型、功利型信众的绝妙写照。

7. 我国宗教领域发生的重大变化和新的特点，使得宗教和社会主义社会是能够相适应的。这是宗教在社会主义初级阶段最新的特点。在社会主义中国，信教群众和不信教群众有着广泛的根本利益上的一致，宗教彻底摆脱了外国势力的控制，国家坚定地贯彻宗教信仰自由政策，广大信教群众在中国共产党领导下，结成了广泛的爱国统一战线，为祖国繁荣、富强而共同奋斗。

三、对社会主义初级阶段宗教 问题应有的几点认识

1. 对宗教与社会主义社会相适应要有一个基本认识。我们讲宗教与社会主义社会可以相适应，并不是说宗教在社会主义国家受到鼓励，更不是说宗教和社会主义社会完全吻合。在这里，我们必须对相适应有一个基本认识。宗教作为一种意识形态，是有神论的世界观，与马克思主义无神论是对立的。同时，宗教又是有共同的信仰、礼仪、戒规的宗教信徒按一定的结构形式组成的社会实体，这是宗教同唯心论不同的地方。我们讲宗教可以与社会主义社会相适应，当然不是指唯心论和唯物论、有神论和无神论两种对立的思想体系可以调和、融合，更不是一方取代另一方，而是指作为社会实体的宗教可以与社会主义社会相适应，主要是指政治、经济、社会、文化等方面的相适应，即以爱国主义、社会主义为基础，以宪法为准绳的相适应。适应所面向的对象不是上帝或什么神灵，而是人民内部信仰上帝的人和群体。这些信教的人和群体，既是宗教信徒，又是社会主义劳动者。在社会主义的中国，包括信教群众在内的我国各族人民早已当家作了主人，人民的利益与社会主义制度是一致的，从而为两者相适应提供了根

本保障，赋予了新的时代内容。周恩来同志曾说过“不看僧面看佛面”，这里的“佛”指的就是一般的劳动群众。只要在宗教问题上处置得当，宗教与社会主义社会是完全可以相适应的。当然，我们讲适应是双方的，从宗教方面来说，宗教徒要坚持爱国守法，政治上拥护共产党领导、拥护社会主义制度，坚持爱国爱教，在正常宗教生活中扬长避短，推陈出新，以适应社会主义社会的整体利益，适应时代的潮流。从党和政府来说，广大干部及整个社会应正确对待宗教，坚决执行宗教信仰自由政策和爱国统一战线政策，保护正常的宗教活动，使全体信教群众和不信教群众联合起来，用心用力于祖国建设。同时，我们也应看到，相适应并不会一帆风顺，需要一个磨合的过程，需要双方随社会发展不断校正方向，互相尊重，加强沟通。经过双方努力，宗教与社会主义社会相适应是有充分的保证的。

2. 宗教与社会主义社会相适应关键在于积极引导。1993年11月7日，江泽民同志在全国统战工作会议上，明确提出了积极引导宗教与社会主义社会相适应的新论断，指出：“贯彻党的宗教信仰自由政策也好，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是要引导宗教与社会主义社会相适应。”^①这表明，我们党经过几十年探索，找到了一条正确处理宗教相关问题的基本方法。宗教意识作为一种传统的积淀，它总是表现出明显的迟滞性，在一定的历史阶段，甚至处于与社会物质生产方式之间的游离状态，具有很强的惰性，这与来自于社会主义现实的活力是不相适应的。这一问题主要不是理论问题，而是实践问题。只有首先解决实践问题，并通过实践问题的解决，才能促进理论问题的解决，从而把社会主义的活力融入宗教的惰性当中，以改变宗教意识对经济基

^① 《高度重视民族工作和宗教工作》，《人民日报》1993年11月8日。

础反映敏感度的不足，促进宗教意识的发展。要正确引导宗教在社会控制、社会调节和凝聚力量方面发挥积极作用，积极引导挖掘宗教教义、教规和宗教道德中的某些积极因素，尤其是在中国很多宗教中某些具有普遍意义的理论原则、道德箴言、行为准则和辩证的思想方法，是与社会主义的某些理论与实践相契合的。例如佛教的无我利他、度生无倦的人生观，“诸恶莫作、众善奉行”的道德说；又如伊斯兰教的圣训中提到“爱国是伊玛尼的一部分”，强调爱国是伊斯兰教信仰有机组成部分之一，这些都和社会主义道德是相契合的。

同时，要对信教群众进行爱国主义以及有中国特色社会主义理论教育，进行有关自然现象、社会进化、人的生老病死、吉凶祸福的知识宣传，引导宗教信徒往信仰的高雅化方向发展，淡化宗教意识中落后、愚昧的消极影响，努力把广大信教群众引向爱国、爱教、奉公守法、团结互助、崇尚科学的正确轨道，使之成为维护社会政治稳定的一支不可忽视的力量。

3. 在社会主义初级阶段，必须坚定地贯彻宗教信仰自由政策。江泽民同志在同宗教团体负责人座谈会上指出：“尊重保护宗教信仰自由，是党和政府对宗教问题的一项长期的基本政策，这是不会改变的。”^① 实行宗教信仰自由政策是遵循宗教发展的客观规律制定的科学政策，是符合人民根本利益的政策。我们党历来认为，解决思想性质的问题，只能说服教育，不能强迫命令；只能采取民主的方法，正面引导的方法，而不能用专政的方法。宗教是公民的一种思想信仰，属于特殊的思想问题，当信教群众还在虔诚信教的时候，保护宗教信仰就是保护这部分群众正当权益的一部分。因而实行宗教信仰自由政策，有利于调动信教群众的

^① 《光明日报》 1992年1月29日。

积极性，有利于各民族的团结和祖国的统一，因此，从根本上说也有利于将来宗教的自然消亡。

宗教信仰是个复杂的问题，信教群众的宗教感情如受到损害，不仅会影响他们的积极性，而且还会激化人民内部矛盾，危害安定团结。宗教问题还常常同民族问题纠葛在一起，侵犯宗教信仰也会损伤民族感情，引起民族矛盾，给极少数坏人和国外敌对势力的破坏分裂活动提供可乘之机。只有切实实行宗教信仰自由政策，才能使信教群众心情舒畅地投身到生产劳动中。

宗教信仰自由的政策，也符合社会主义意识形态发展的规律。思想发展的规律表明，用强制的方法既不能消灭谬误，也不能传播真理。在一言堂的空气里，即使是正确的思想观点也会变成面目可憎的强制性信仰，从而丧失自己作为科学真理的光辉；而禁止宗教反会由于被禁止而更加得到信仰者的珍重，甚至会在信教者中引起宗教狂热。正如马克思主义经典作家所告诫我们的“取缔手段是巩固不良信念的最好手段”。^①“向宗教宣战是一种愚蠢的举动。”“这样宣战是提高人们对宗教的兴趣，妨碍宗教真正消亡的最好手段”。^②正确的思想观点只能依靠自身理论的力量，在自由民主的气氛里，在科学事实面前，证实自身价值，从而赢得越来越多的群众。而不适应时代发展的思想观点则由于自身先天的缺陷将显出谬误，从而为群众所自觉抛弃。这是意识形态斗争的特殊规律。因而无论从正面还是反面，抑或从意识形态的斗争看，我们都必须在社会主义初级阶段坚定地贯彻、执行宗教信仰自由政策。

4. 依法加强对宗教的管理，真正做到权利和义务的统一。信

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社1972年版，第592页。

^② 《列宁选集》第2卷，人民出版社1960年版，第376页。

仰是某些人的一种精神追求，本质上是完全自由的。但是，当人们的宗教信仰超出纯精神的范围，表现为外在的宗教行为与活动，表现为有组织的宗教团体时，国家就必须依据法律、法规和政策进行管理。对国家来说，宗教信仰是公民个人的私事，这是公民应有的基本权利，党和国家依法尊重和保护公民的宗教信仰自由；但作为一个公民来说，在行使宗教信仰自由权利的同时，必须履行自己的义务。一切宗教活动必须在宪法、法律和政策允许的范围内进行，绝不允许利用宗教进行违法犯罪，破坏安定团结。“任何人不得利用宗教进行反革命活动，或者破坏社会秩序，损害公民身体健康，妨碍国家教育制度的活动。”^①因此，在社会主义社会，一方面我们应当依法保护正常的宗教活动，要进一步完善国家保护公民正当的宗教信仰自由和少数民族风俗习惯的法律；要严格对内容涉及民族、宗教的出版物、影视制品、广播、广告的管理，切实维护宗教界的利益。另一方面，对那些在宗教外衣掩盖下与海外反动教会相勾结，建立非法组织，向海外教会提供情报资料，非法印刷宗教宣传品，进行秘密的地下活动，造谣惑众，攻击党的领导和社会主义制度，诋毁党的宗教政策、法规，破坏国家统一和民族团结，煽动闹事，扰乱社会秩序，煽动信教群众反对宗教界的爱国组织，抗拒或破坏国家政策法令的行为；以及利用宗教进行诈骗钱财，赶鬼治病、贻误人命、奸污妇女的刑事犯罪行为，必须坚决予以打击，不能手软，否则，就会造成不可挽回的局面。要坚决把宗教置于政府的管理之下，使宗教事务的管理切实做到有法可依，有法必依，执法必严，违法必究。

宗教问题是一个复杂而敏感的问题，具有很强的政策性和群众性，因而在对宗教进行管理时，要切实讲究工作方法，正如叶

^① 《中华人民共和国宪法》。

小文局长所言：“具有群众性的宗教问题，易结不易解，宜解不宜结；易聚不易散，宜散不宜聚；易阻不易疏，宜疏不宜阻。处理宗教个案时，要千方百计把矛盾从宗教问题的范畴中拉出来，从法律的角度进行处理，避免与宗教正面冲突。”^①同时，在处理宗教问题时，要切实做好宗教界人士的工作，特别要充分发挥宗教界上层人士在协调关系、化解矛盾、增强团结、保持稳定工作中的特殊作用，把宗教问题解决于萌芽状态。

^① 叶小文：《当前我国的宗教问题》，《世界宗教文化》1997年第1期。

宗教与社会主义社会相 适应的若干思考

贺长荣

正确对待和处理宗教问题，是我国社会主义建设事业中的一个重要课题。在我国，多种宗教将长期存在，它与我们建设有中国特色的社会主义关系极大。如果宗教与社会主义社会不相适应，就会发生冲突；适应了，宗教就可以在社会主义社会中发挥应有的作用。因此，研究和发现宗教的自身特点，探讨其与社会相适应的规律性，是各级宗教工作部门的一项基础工作，具有一定的现实意义。

一、发挥宗教在社会主义建设事业中的积极作用

新中国成立后，南平市的爱国宗教界人士积极响应人民政府号召，开展了“三自”革新爱国运动，协助政府恢复生产，积极开展抗美援朝的募捐活动，得到了社会各界好评。粉碎“四人帮”后，尤其是经过十一届三中全会的全面拨乱反正，恢复了宗教在社会主义初级阶段应有的地位，宗教工作也进入新的历史时

期。多年来，南平市认真贯彻落实党的各项宗教政策和国家的宗教法律、法规。主要有：对宗教界的政治案件进行复查，先后纠正冤假错案 12 起，政治平反 15 人，争取、团结和教育了一大批宗教界人士和宗教职业人员，使他们成为我们的诤友；每次省、地、县级、人大、政协换届，都推荐和安排了一批优秀教职人员参政议政；每年协助宗教团体选送一些年轻教徒到各类院校进修，充实爱国宗教团体和依法登记的宗教活动场所；先后恢复和成立了 3 个市级、26 个县级爱国宗教团体；根据合理布局，便于管理的原则，先后批准开放登记宗教活动场所 343 座(个)，每年还拨给专项修缮款；通过不懈的努力，应落实的房产 299 座、12.2 万平方米，已落实 296 座、12.04 万平方米，并归还或划拨林地 1250 亩、田 500 亩，作为自养用地。广大信教群众进一步理解和拥护党的政策和国家的法律、法规，激发了爱国爱教、建设“四化”的热情。多年来，南平市的宗教界紧紧围绕经济建设中心，开展各项有益的工作。

1. 加强自身建设，提高管理水平。南平市的宗教活动场所从开放初期的松散型管理，逐步走上了依法规范化管理。尤其是通过 1998 年开展的依法检查清理宗教活动场所工作，使各宗教活动场所进一步建立健全各项规章制度。在验收中，绝大部分场所都获得合格。宗教团体还积极配合政府部门的依法管理工作，加强对各场所制度执行情况的检查。

2. 加强对信教群众的爱国主义、社会主义教育，引导他们依法开展宗教活动。南平市宗教团体和宗教活动场所管理组织，重视做好广大信众的思想教育工作，认真执行学习会制度，及时组织学习时事政治和通报我市当前中心工作，让广大信众能识大局、议大事。如利用 1997 年迎香港回归的契机和 1998 年全国上下抗洪救灾生动事例，进行爱国主义、社会主义教育，收到良好效果。

宗教团体还有计划地组织培训班，让学员们学习政策和法律，分清宗教与封建迷信、合法与非法活动的界限，提高依法活动的自觉性。

3. 配合政府有关部门，依法打击取缔各种非法活动，抵制境外敌对势力的渗透。宗教界利用他们的特殊关系，协助我们搞清对“呼喊派”、“被立王”等非法组织及活动的调查。宗教界人士上讲台给受蒙蔽的信徒授课，联系实际，为他们释疑解惑，使我们治非打邪工作收效甚大，进一步扼制了非法宗教组织的活动，对社会稳定起到一定作用。同时，坚持“三互”原则，即“互不隶属、互不干涉、互相尊重”原则，开展对外友好交往，做好反渗透工作。

4. 鼓励、推动广大信众为我市两个文明建设和公益事业作贡献。近年来，活跃在我市各条战线的信教群众以及教职人员在宗教团体的带领组织下，为地方经济建设，维护社会稳定，发展公益事业做了不少工作。1997年，市佛协隆重召开了佛教界为“四化”服务表彰会，向48名僧尼、居士和30个寺院颁发了证书和奖状。他们还注意发挥教会的优势，参加地方举办的扶贫济弱、义务诊病、技术咨询等活动，赢得了社会好评。尤其是在1998年闽北抗洪救灾和向长江灾区捐款活动中，宗教界的优良传统再次得到发扬光大。有的信徒利用与外界联系广的优势，为我市灾区募得可观的捐助款；有的信徒虽自己已受灾，但仍在聚会时向长江灾区奉献自己的一颗爱心。据统计，我市各级宗教团体、组织捐献的救灾款达12.9万元，衣物10万多件，仅延平区基督教就向长江灾区捐款1万多元。今年我市宗教团体又向贫困的少数民族村捐献了价值1.6万元的电视接收器。

二、在社会主义初期阶段,宗教 与社会主义社会相适应具有 一定的特殊性、规律性

在人类社会发 展进程中,宗教作为一种历史文化现象与社会长期共存,宗教的教义、教规及其崇尚的思想精神,通过宗教组织和宗教活动表现于社会。在当今,宗教生存的社会条件和环境发生了巨变,宗教必须适应这些变化,才能得以延续和发展。在我国,宗教要与社会主义社会相适应,前提是必须有一个坚实的政治基础,即要求全体宗教徒政治上热爱祖国,拥护社会主义制度,拥护共产党领导。明确这一点十分重要,它使我们能够在今后工作中,坚持不懈地抓好对宗教界的爱国主义、社会主义教育,坚决抵制目前宗教界存在的一种企图使宗教徒脱离政治、脱离社会的不良倾向。同时,由于我国倡导的是辩证唯物论和历史唯物论的科学世界观,我们的目标是建设有中国特色的社会主义,因此,宗教与社会主义社会相适应是多方面的,内容也更广泛。首先,宗教必须在我国现阶段制定的一切法律、法规范围内活动,必须以四个维护,即维护法律尊严、维护人民利益、维护民族团结、维护国家统一为行为准则,只有这样,宗教才不会与社会发生冲突。其次,宗教的一些与中国国情不适应的制度应革除掉。如在天主教、基督教方面,应摆脱帝国主义以及境外敌对势力的操纵和控制,实行独立自主自办教会;在佛教方面废除宗教剥削压迫制度。同时要扶正祛邪,即引导宗教界发扬宗教教义、教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务,革除某些严重危害群众生产、生活和身心健康,不适应社会主义社会的教规陋习。只有这样,才能有利于社会的文明进步,防止出现宗教狂热,影响

社会稳定。第三，要积极支持、鼓励宗教徒参加经济建设。我国正在进行的现代化建设事业，是每个公民的共同事业，宗教徒自然也在其中。所以要引导宗教界找到自己的位置，发挥自己应有的作用。这是相适应的重要内容之一。宗教徒只有与全国人民一道参加生产实践，加强交流，才能做到“政治上团结合作，信仰上互相尊重”，我们同宗教界的爱国统一战线才能巩固和扩大。

当然，宗教作为人类社会的一种相对独立体系，也会显现出一些特征：一是具有鲜明的个性。各宗教组织及其信徒都喜欢突出自己的特点，强调自己的观点。他们将一切活动都视为荣耀“主”或“神”的表现，都要打上宗教的烙印。这就是为什么有的宗教徒在单位里工作平平，而从事宗教活动以及宗教团体组织的社会活动却十分卖力肯干的原因所在。掌握这一特点，我们就可以通过宗教组织对这些人加强引导教育，使他们在本职岗位上发挥更大才智。二是具有不可替代的社会补助功能。首先，信教群众是一个特殊群体，宗教职业人员和相当部分的教徒，平时各自为政，十分松散，只有在参与宗教活动时才形成一个群体。其次，宗教有现成的教义教规和管理制度，他们既然信仰上一致，行动上亦容易统一。因此，通过宗教这一特殊媒体，来宣传时事政治，增强政府向心力，团结一致搞“四化”，将起到事半功半的作用。另一方面，宗教界在为社会服务方面，多愿意举办“贴本”的慈善福利事业。在现阶段有关部门对社会福利事业重视不够的情况下，宗教界的行动是对社会一个很好的补充。

三、引导宗教与社会主义社会相适应 工作中应注意的一些问题

1. 摆正爱国宗教团体、宗教界人士和广大信徒群众这三者之间的关系。爱国宗教团体是我们团结教育宗教界人士的桥梁，是宗教界的核心组织；宗教界人士则是联系信教群众办好教务的重要力量；而广大信教群众是我们工作的最终对象。引导宗教与社会主义社会相适应，说到底就是要使每个信教公民的意志和力量集中到建设有中国特色的社会主义事业上来。要实现这一目标，就要充分发挥宗教团体和宗教界人士的作用。1998年南平地区发生了百年罕见的洪灾，各宗教团体和宗教界人士积极行动起来，率领广大信众在抗洪抢险、捐资赈灾、扶贫济困等方面做了大量工作，受到市委、市政府的高度赞扬。如果没有宗教团体和宗教界人士的积极响应，宗教界的救灾工作就会出现群龙无首或混乱的局面，抗洪救灾高潮就难以形成。所以这三者是相辅相成的，缺一不可的关系。我们在今后对宗教界的引导教育工作中，既要做好点上工作，即宗教团体、宗教界人士的工作，又要做面上工作，即对广大信众的工作，才能使宗教界的巨大能量得以释放，被社会所重视。

2. 走出认识上的误区。要在广大党员干部中进行宗教政策的宣传，树立正确的工作观念，使他们认识到引导宗教与社会主义社会相适应，并不是要刺激和发展宗教，而是要使宗教中的积极因素为我所用，为社会所用。明白这一点，就能够大胆支持宗教界的合法活动，就能够坚决抵制和取缔非法宗教活动，如乱建庙宇、非法聚会等。

3. 引导工作要瞄准社会热点，扣紧时代节拍。要通过调查研

究，发现社会存在的突出问题，且根据宗教组织的自身特点，有的放矢地开展工作。如针对目前下岗工人思想情绪低落，不少人加入信教行列的情况，可以通过宗教组织和教职人员加强对这些人的思想道德教育，消除其悲观情绪，规范其社会行为，做好社会稳定工作；或者举办第三产业，安置就业，解决家庭矛盾和减轻社会负担。

发挥优势 积极引导宗教与 社会主义社会相适应

骆良益

宗教工作作为建设有中国特色社会主义的重要组成部分，正如“中共中央〔1982〕19号文件”所说的，其根本出发点和落脚点是“使全体信教和不信教的群众联合起来，把他们的意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来”。江泽民总书记在强调宗教问题的三句话时，更是对宗教工作进行了高度概括。他明确指出：“贯彻党的宗教信仰自由政策也好，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是要引导宗教与社会主义社会相适应。”因此，宗教是否与社会主义社会相适应，以及相适应的程度，是检验宗教工作部门业绩的一项重要标准。

引导宗教与社会主义社会相适应，首先要解决的一个问题，就是要解放思想，转变观念，正确认识宗教在社会主义建设中的积极作用。长期以来，在宗教如何与社会主义社会相适应，如何为社会主义现代化建设服务这个问题上，存在着一些模糊认识。有的对宗教的长期性认识不足；有的受“左”的影响，仍然以不正确的心态和方法对待和处理宗教问题；有的认为宗教与两个文明建设关系不大。这些思想认识，将影响党的宗教政策的落实，影

响宗教工作的开展，直至影响到宗教与社会主义社会相适应。为了澄清这些模糊认识，转变观念，我们通过组织学习、座谈、研讨，注意加强新闻媒体的报道宣传，引导宗教界人士参加各项有益的社会活动，逐步形成共识，以辩证的、历史的观点看待宗教的社会功能。即宗教界人士和广大信教群众同样是社会主义的劳动者，同样可以在各自的岗位上为社会主义事业贡献力量；宗教可以发挥宗教教义、教规和宗教道德中的积极因素为社会主义社会服务。

泉州是信教群众较多，宗教工作任务较繁重的地区之一，在历史上曾有过 10 多种宗教在这里活动。现有五大宗教都成立市一级的宗教团体组织。全市有寺观教堂 900 多座，同时还有大批民间信仰的宫庙，有教徒和信教群众约 54 万人，占全市总人口的 9%。泉州宗教有三个方面的特点。一是宗教文化蕴涵丰富。佛教、道教、伊斯兰教、印度教、基督教、天主教和摩尼教相继在这里传播和发展，并留下许多珍贵的文化遗产。我市被列为全国重点文物保护单位 12 处，其中与宗教内容有关的就有 9 处。伊斯兰石刻收藏量全国第一，开元寺、清净寺和龙山寺被列为全国重点寺庙。二是与海外宗教历史渊源悠久。泉州先民离乡之前，大多要取香火或神像随身携带到异国他乡。台湾 98 座清水祖师庙、500 多座妈祖庙、221 座城隍庙都是从泉州分灵前去的；新加坡以及菲律宾的许多佛教寺庙都认泉州的寺庙为其祖庭。泉州旅外的侨僧不少在世界上都较有影响，如曾任世界僧伽会副会长的瑞今法师、宏船法师、常凯法师等都是泉州人，泉州许多宗教界人士和信教群众与海外都有着密切的联系。三是泉州宗教活动场所大都是风景名胜的旅游景点。泉州的开元寺、清净寺、草庵、清水岩、龙山寺等都被我市列为重点旅游景点。据旅游部门抽样调查，近年来，境外旅游团队来泉瞻仰宗教胜地的占 50%。

根据宗教的实际，我们立足于找准位置，发挥优势，积极组织引导宗教为我市的两个文明建设服务。从我市的具体情况来看，我认为宗教与社会主义社会相适应可以从以下几个方面来开展。

1. 加强宗教事务管理，维护宗教领域的稳定。邓小平同志指出：“中国的问题，压倒一切的是需要稳定，没有稳定的环境什么都吹了，已经取得的成果也会失掉。”宗教就其本身而言，具有双重的社会作用。既有正面的积极作用，也有负面的消极影响；既有与社会主义社会相适应的一面，也有不相适应的一面；既有稳定社会的作用，也有可能成为危害社会秩序的不稳定因素。几年来，我们遵照“中共中央 [1982] 19 号文件”精神，认真贯彻执行党的宗教政策，团结、教育、争取宗教界人士和广大信教群众，依法加强对宗教事务的管理，以保持宗教领域的稳定。坚持对宗教界进行爱国主义教育 and 法制教育，引导他们在政治上拥护社会主义制度，拥护共产党的领导，走爱国爱教，自办教会的道路。我们主动与宗教界人士交朋友，在思想、工作、生活方面给予关心、帮助。努力落实党的各项宗教政策，开放宗教活动场所，满足广大信教群众开展宗教活动的需要。同时，注意解决宗教热点、难点问题，协调处理一些因宗教问题引发的矛盾和纠纷，有效制止了一些严重影响群众生产、生活秩序的游神活动，积极配合有关部门打击取缔邪教组织，教育转化受蒙骗群众，抵制境外敌对势力的渗透。使宗教活动正常，宗教领域稳定，为我市经济建设创造了一个良好环境。

2. 调动和发挥宗教的积极因素，为社会慈善公益事业作贡献。我们感到，除了信仰方面的差别，信教和不信教群众的根本利益是一致的。因此可以发挥宗教教义、教规中的积极因素，组织引导宗教界大力开展公益事业和慈善活动。1991 年和 1997 年，我市宗教界捐资助学 400 多万元，修路造桥 200 多万元，赈灾扶

贫助残 100 多万元。同时，我们发动宗教界捐资 5.5 万元，扶持 160 名少数民族贫困子女入学，每人每年 350 元，将连续扶持三年。1998 年南平和长江地区受灾，我市宗教界捐款 110 多万元，物资近百万元。组织宗教界名医到山区少数民族地区义诊。市佛教义诊所、宿燕寺文莲施诊所，多年来坚持为贫困群众免费看病赠药。1999 年我们又引导 13 个宗教团体和宗教活动场所挂钩扶持 13 个少数民族村，重点扶持欠发达的少数民族地区基础设施建设和发展教育事业。

3. 开展宗教对外交往，增进友谊和相互了解。泉州是著名的侨乡，与海外宗教界渊源极深。我们充分利用我市宗教对外交往这一得天独厚的优势，通过请进来、走出去的方式，开展参观访问、旅游观光、回乡探亲、宗教文化学术交流、庆典观礼、文物展览等活动，加强同海外宗教界的友好往来。据不完全统计，近几年来，我市就先后接待了 130 多个国家和地区的宗教界人士 6 万多人次，先后有 100 多人次应邀到 17 个国家和地区进行宗教方面的友好访问。通过交往，增进了友谊和相互了解，海外宗教界人士踊跃捐资。几年来，海外宗教界共捐资 1 亿多元人民币，用于修缮保护宗教文物和修建基础设施和旅游环境。通过交往，有效地宣传了我党的宗教政策和我市改革开放成就和投资环境。许多境外宗教界人士对我们的宗教政策的误解和偏见化解了。如祖籍永春的美国牧师郑国治通过三次访问我市，亲身感受到我国宗教信仰自由政策，回美国后，他大力宣传，并与一些美国人进行辩论，有力地批驳了美国某些敌对势力对我国宗教信仰居心叵测的攻击。

4. 继承宗教文化遗产，为社会主义文化建设服务。泉州素有“世界宗教博物馆”的美誉，有着丰富的宗教文化遗产，具有相当高的文化、旅游价值和学术研究价值。几年来，宗教界认真保护

和完善宗教文化遗产，研究和开发宗教文化遗产中的有益部分，提高了我市的文化品位，繁荣了我市的社会主义文化。改革开放以来，宗教界投放了大量资金修缮寺观教堂，搞好绿化，完善旅游、文化设施，保护宗教文物。到目前为止，我市历史上较有影响的寺观教堂均得到修缮，面貌大为改观。为保护佛教文物，筹集巨资动工兴建“泉州市佛教博物馆”，把分散在各地的佛教文化珍品集中保护和展出。泉州是近代高僧弘一大师驻锡和钻研佛学最久的地方，我市成立弘一大师学术研究会，出版了《弘一大师全集》，并组织弘一大师遗物、遗墨赴台展览。市道教协会多次组团赴台，进行道教科仪交流，进一步促进了海峡两岸宗教文化的交流。

5. 动员信教群众做好本职工作，直接服务社会。我市有 54 万的信教群众，他们分布在各行各业，有不少是高层次的科技人员和企业管理人员。要发挥在科教文卫等各条战线上信徒的积极作用，鼓励他们爱岗敬业，把聪明才智奉献给社会；有相当数量信教群众居住农村，有的还没有脱贫，要引导他们辛勤劳动，刻苦学习技术，走脱贫致富道路；要充分发挥我市著名侨乡和台湾汉族主要祖籍地的优势，利用信徒与海外的关系，加强联谊，做好牵线搭桥工作，积极引进资金、技术、设备，促进改革开放和经济建设；同时要教育广大信教群众身体力行宗教教义所倡导的从善弃恶、平等博爱等积极内容，爱国家、爱劳动，讲社会公德，讲行业道德。引导他们在爱国卫生、社会综合治理、争创文明单位等基层文明建设中发挥作用。通过教育和引导，信教群众中涌现了许多为两个文明建设作贡献的先进人物，受到各级各有关部门的表彰。例如永春县信徒汤亚明连续三年被评为全国“老有所为”先进个人，晋江市安海镇信徒杨莺被省妇联授予“三八红旗手”，惠安县信徒许世辉一次就将价值 35 万元的饼干送到江西灾

区，获得了部队赠予的“心系抗洪一线，情注钢铁长城”的铜匾。信徒兴办的企业如石狮信德公司，晋江佳信公司、惠安达利公司等企业，近年来，每年上缴给国家的税收均在百万元以上，有的还被评为先进企业和纳税大户等。

几年来，我们在引导宗教界人士和信教群众为改革开放和社会主义现代化建设服务方面做了一些有益的尝试和探索。实践证明，只有坚持引导宗教与社会主义社会相适应，坚持宗教工作作为党的中心工作服务，才能不断拓宽宗教工作的新路子，才能使宗教工作方向更明确，内容更丰富。

略谈宗教信仰自由的法律保障

杨雅华

宗教是社会发展的产物，宗教信仰自由作为人类公认的基本权利，始终是国际社会关注的焦点。在我国维护宗教信仰自由不仅得到了政策面的贯彻执行，而且受到了法律上的有力保障。本文试就此作一简略的论述。

一、宗教信仰自由是公民的法定权利

所谓宗教信仰自由是指人们享有确信与不确信超自然力量的存在及参与或不参与顶礼膜拜活动的自由。宗教信仰自由历来是我国宪法和法律所保护的重要权利，早在建国初期的第一部宪法即 1954 年《宪法》就明确规定：“中华人民共和国公民有宗教信仰的自由。”现行的《宪法》根据公民权利发展的实际情况和宗教的特点，在 1954 年《宪法》的基础上对宗教信仰自由问题作了更为具体的规定，说明了我国政府对宗教信仰自由权利的高度重视。

《宪法》的规定明确说明了宗教信仰纯属公民个人私事，即每

个公民既有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由；有过去信教现在不信教的自由，也有过去不信教现在信教的自由；在同一宗教中，有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由。对公民是否信教或者是否信仰何种宗教，法律都给予保护。“任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。”

宗教信仰自由在我国的基本大法中得以充分的确认，这是源于这样的一些基本事实：第一，宗教有其历史发展规律，有深厚的群众基础。宗教在中国已有数千年的历史，由于中国传统文化具有求同存异、兼容并蓄的精神，这种追求和谐互补，多元并存的传统使得外来的宗教与本国土生土长的宗教能够在不断的调合中和睦相处，直至逐渐形成今日的道教、佛教、伊斯兰教、天主教和基督教并存的格局，拥有为数 1 亿多的宗教信仰者。伊斯兰教、藏传佛教还是某些少数民族全民的信仰。建国以来，随着少数民族人口的自然增长，信教群众也在不断地自然增多。据不完全统计，中国有 1 亿多群众信教，还有难以计数的大量人群有自己的民间信仰。尊重和保护如此巨大数量的群众的信仰选择，尊重他们的精神需要，体现了党和政府切实以人民为出发点，以人民利益为重的行为准则。第二，宗教问题属于思想信仰的问题，所反映的是人们的内心信念与情怀。宗教尽管有其虚妄性，表现为一部分人试图求助于神灵，通过宗教摆脱苦难的愿望和要求；另一方面，宗教又表现着对人的终极关怀。如果说在生产力不发达的社会，人们是借助于超自然的神灵企求找到摆脱困苦的途径；那么在知识高度发达的现代社会，人们在享受现代物质文明的同时，面对物欲横流，人情淡薄，更多的是在心灵深处存有超越性的价值祈求，希望有高于世俗层面的精神生活，渴求一个供人以精神

反省、心灵关怀的信仰。宗教对宇宙和人生的根本问题——神与人、灵与肉、生与死、此岸与彼岸、美与丑、善与恶……等等的探索，无疑为现代文明提供了一种超越与寄托的终极精神。我国的信教群众近些年已从农村、落后的地区向许多大、中城市蔓延，从文化程度较低的人群向文化素质较高的群体延伸。这一现象似乎也可以说明宗教信仰的影响力。显然，对这种信仰和精神寄托，用简单粗暴的办法加以抑制和消灭既行不通也于事无补。唯有悉心照顾信教群众的宗教感情，尊重其思想信仰，保护这一部分公民的合法权利，引导他们爱教爱国，才有利于调动他们的积极性。第三，宗教信仰是一个带有国际性的问题，有着广泛的国际影响。在我国，除了道教源于本土，其他的宗教包括佛教、伊斯兰教、天主教、基督教都是从国外传来的。这些宗教与国外的宗教有着千丝万缕的联系，使得各国宗教间的影响具有国际性，由此也可看出宗教信仰的普遍性。正因为如此，宗教信仰自由权利作为一项基本权利，作为人权不可分割的重要组成部分，一直受到国际社会的普遍关注。联合国通过的一些重要法律文本诸如《联合国宪章》、《世界人权宣言》、《公民权利和政治权利国际公约》、《消除基于宗教或信仰原因的一切形式不容忍和歧视宣言》等，都把宗教信仰自由作为人权的重要问题给予明确的规定。中国把宗教信仰自由作为公民的一项基本权利从法律上加以确认和保障，既是与国际的人权问题接轨和呼应，也是对联合国公约的践行。

从我国的宪法和法律的规定上看，对宗教信仰自由权利的保护，体现出多方面的内容，最主要的有：

1. 平等权的保护。法律上的平等权意味着公民享有平等的权利，不受任何差别对待。它是权利主体参与社会生活的前提和条件。法律面前人人平等是法权社会的重要原则，是我国走向法治社会所必须遵循的。因此，我国法律明确规定，法律面前人人平

等，禁止任何差别对待。中国公民依法所享有的各项权利，不受是否信仰宗教或信仰何种宗教的限制。如《选举法》第三条第一款规定：“中华人民共和国年满十八周岁的公民，不分民族、种族、性别、职业、家庭出身、宗教信仰、教育程度、财产状况和居住期限，都有选举权和被选举权。”又如，《兵役法》第三条第一款规定：“中华人民共和国公民，不分民族、种族、职业、家庭出身、宗教信仰和教育程度，都有义务依照本法的规定服兵役。”再如，《劳动法》第十二条规定：“劳动者就业，不因民族、种族、性别、宗教信仰不同而受歧视。”可见，法定的权利人人享有，法定的义务人人承担，并不因宗教信仰而例外。

2. 政治权利的保护。政治权利是公民参与国家政治生活、社会组织与管理的权利。其主要表现有两种形式，其一是选举权与被选举权，其二是言论、出版、结社权利。作为公民所享有的一项最基本的政治权利，我国有关法律明确规定公民不分宗教信仰都享有选举权和被选举权。这除了体现在《选举法》中，具体还可以从《城市居民委员会组织法》、《村民委员会组织法》中窥见一斑。如《村民委员会组织法》第九条第二款规定：“年满十八周岁的村民，不分民族、种族、性别、职业、家庭出身、宗教信仰、教育程度、财产状况、居住期限，都有选举权和被选举权。”这些规定从法律上保证了选举制度的普遍性和公正性，也排除了信教群众的疑虑，使得他们可以积极投身于政治活动中，从而使他们的宗教信仰能与社会主义政治建设相适应。此外，结社及出版自由也是法律赋予公民的重要权利。我国法律规定，宗教徒及信教群众可以自主地参加各种社团，包括宗教协会。目前，我国已有中国佛教协会、中国道教协会、中国伊斯兰教协会、中国天主教爱国会、中国天主教教务委员会、中国天主教主教团、中国基督教“三自”爱国委员会和中国基督教协会等 8 个全国性的宗教

团体,还有 3000 多个大小不等的地方性的宗教团体。只要不违背法律,信教群众可以在依法登记的宗教团体或宗教活动场所进行任何不受限制的宗教活动,如宣讲宗教教规,按宗教或信仰戒律过宗教节日及举行宗教仪式,甚至可以编写、发行有关宗教或信仰的刊物。

3. 受教育权及劳动就业权的保护。一个国家是否强盛与公民的科学文化素质、公民受教育的程度休戚相关。国家赋予公民接受文化、科学等方面教育训练的权利,旨在通过对公民的能力开发,提高社会的物质文明和精神文明。我国《宪法》和《教育法》规定,国家推行义务教育,每个公民在宪法和法律所规定的范围内,享有平等的受教育权,不因性别、宗教、社会身份等原因而受不平等的待遇。公民受教育的权利和机会决不因宗教信仰的不同或有无而遭剥夺或者丧失。在一个社会中,接受教育是公民素质提高的关键,而劳动就业关系公民的生存和发展,也是社会发展所不可或缺的。因此,《宪法》第四十二条规定,“公民有劳动的权利和义务”。为此,通过各种途径,创造劳动就业条件,为劳动者提供更多的就业机会,保障公民的劳动就业是国家的一项根本任务。在劳动就业问题上,国家对所有劳动者一视同仁,平等对待。据《劳动法》规定,劳动者在就业业不因宗教信仰不同而受歧视,这就保护了信教与不信教群众的最切身的利益,充分地保护了公民的宗教信仰自由。

二、宗教信仰自由的行政及司法保障

对宗教信仰自由的保护,不仅仅是国家权力机关制定一些法律条文就够了,它还必须得到国家执行机关的配合。为了保障公民真正享有宗教信仰自由,中国各级政府设立了宗教事务部门,加

强对宗教事务的行政管理，而且中央政府还颁布了相应的行政法规，如 1994 年国务院制定了《宗教活动场所管理条例》、国务院宗教事务局制定了《宗教活动场所登记办法》，从行政法上确立了宗教活动场所的合法地位，赋予宗教活动场所应有的权利，确保宗教活动正常有序地进行。

宗教信仰通常是在一定的活动场所中表达和体现的。从我国的情况看，宗教活动的场所主要包括佛教的寺院庵堂、道教的宫观、伊斯兰教的清真寺、基督教的教堂以及其他固定场所。教徒根据宗教教义、教规，在法律、法规和政策允许的范围内，在寺庙、宫观、清真寺，教堂以及按宗教习惯在自己家中举行的宗教活动是正常的活动，受到法律保护。当然，除了家庭聚会外，宗教场所的设立要依法进行登记。依据规定，设立宗教活动场所须具备一定的条件，即有固定的处所和名称；有经常参加宗教活动的信教公民；有信教公民组成的管理组织；有主持宗教活动的宗教教职人员或者符合各宗教规定的人员；有管理规章；有合法的经济收入。凡符合条件和规定的宗教活动场所，经申请并经登记机关的审核后，发给宗教活动场所登记证。

我国政府对宗教活动场所进行登记，并不是对宗教信仰的限制，而恰恰是把宗教活动纳入法律保护的范围，预防和避免像“文化大革命”时期把宗教活动场所任意拆毁，损害信教群众的合法权益的悲剧再度发生。我国宗教活动场所一经依法登记，其合法权益就受到国家法律的保障。如物质保障，《民法通则》第七十七条规定：“社会团体包括宗教团体的合法财产受法律保护。”根据法律和政府的有关规定，在宗教活动场所内，宗教团体可以实行自给自养，可以充分利用自己的优势发展经济，可以经营销售宗教用品、宗教艺术品和宗教书刊等，宗教活动场所的财产和收入由该场所的管理组织占有、使用、收益和处分，其他任何单位、

任何组织和个人不得占有或者无偿调用。倘若其权益受到不法侵犯，宗教场所管理组织和信教群众可根据有关的法律、法规，向政府有关行政机关申请复议，直至向人民法院起诉。

在司法保障方面，对侵犯公民宗教信仰自由权利的行为，司法机关将依法追究刑事责任。特别是对国家机关工作人员侵犯公民宗教信仰自由的行为，司法机关的惩处措施更是规定得明确，决无姑息和纵容之意。如人民检察院在《直接受理的侵犯公民民主权利、人身权利和渎职案件标准的决定》中规定，对国家工作人员非法剥夺他人正当的宗教信仰自由，如干涉他人正常的宗教活动或者强迫教徒退教、强迫公民信教，情节恶劣、后果严重、影响很坏的行为，以及非法封闭或捣毁合法宗教场所及其他宗教设施的行为等，应予立案。《刑法》第二百五十一条则更为明确地规定了“国家机关工作人员非法剥夺公民的宗教信仰自由和侵犯少数民族风俗习惯，情节严重的，处二年以下有期徒刑或者拘役”。近年来，司法机关依法审理了若干起侵犯公民宗教信仰自由的案件，对违法者予以严惩，极大地维护了教徒及信教群众的宗教感情，使广大信教群众发自内心地热爱祖国，拥护社会主义制度，拥护中国共产党的领导，并以全身心的热情投身于社会主义建设中。

三、宗教信仰自由法律保障的基本原则

《宪法》第三十六条第三款规定：“国家保护正常的宗教活动，任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。”这条规定说明公民享有宪法和法律赋予的宗教信仰自由权利；但是这种自由权利的行使却是有一定限制的，即只能在宪法和法律规定的范围内行使，超越宪法和法律所

规定的界限，宗教信仰自由则不属于正常的范围，失去合法基础。因此，宗教信仰自由要获得法律保障，必须遵循以下几条原则：

第一，自由追求与理性自律相统一的原则。众所周知，自由是现代社会的根本法权要素，它的基本价值在于承认主体可以自主地决定自己的行为，自主地追求自己的利益和理想；其功能意义在于最大程度地确认了人的主体性地位，极大地释放了社会主体的自由创造精神和能量。可以说，没有自由就没有人的积极性的充分发挥。但是自由决不意味着任性，绝不是想做什么就可以做什么。自由从来就是与自律相伴而生的，没有理性自律的自由不是真正的自由。孟德斯鸠曾说过：“在一个有法律的社会，自由仅仅是：一个人能够做他应该做的事情，而不被迫去做他不应该做的事情。”^①实际上，更进一步说，自由同时也意味着主体自觉不做他不应该做的事情，他一旦做了不应该做的事情就不自由了。因而，真正的自由是自由与责任的统一。在我国，如前所述，宗教信仰问题是公民个人自由选择的问题，是公民个人的私事，不受任何国家机关、社会团体和个人的强制和干涉。任何强迫不信教的人信教，或者强迫信教的人不信教，都是对他人信仰自由的侵犯。公民选择了信仰宗教，做了他可以做的事情，并且得到了法律的保护，在这里他的自由是绝对的、无条件的。但是必须指出，这种自由同时是相对的、有条件的，即公民在享有宗教信仰自由的同时，必须承担法律所规定的义务，他必须自觉履行公民的职责，自觉地不做法律所不允许做的事。

第二，个人权利主张与社会利益维护相统一的原则。凡是理智健全的人，势必都有着对自由、对权利的追求。对公民正当的权利和利益的理性追求，应给予政策的支持及法律的保护；但是

^① 孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆 1987 年版，第 154 页。

公民对自己权利的主张和行使必须以维护社会利益为前提和条件。《宪法》第五十一条规定：“中华人民共和国公民在行使自由和权利的时候，不得损害国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利。”公民在自由地行使宗教信仰的权利时，也应以此为信条。那些打着宗教信仰自由的旗号，骗取人民的钱财，危害人民生命财产的行为；利用宗教煽动人民反政府，危害国家安全利益的行为；传播异端邪说，煽动宗教狂热的行为，必为国法所不容，其行为及其相关的人员必受到法律的追究和制裁。我国政府近期对法轮功组织的取缔，对其组织者李洪志法律责任的追究，就是明证。李洪志所建立的法轮大法的一套伪善功理，实属异端邪说，造成的结果是一部分信徒身心健康受到严重的损害，尤其是其煽动、组织一批不明真相的信徒围攻政府及新闻机关的行为，严重地干扰了社会的稳定。《刑法》第二百九十条规定，聚众扰乱社会秩序、情节严重，致使工作、生产、营业和教学、科研无法进行，造成严重损失的，依地要追究刑事责任。第三百条还规定，组织和利用邪教组织或者利用迷信蒙骗他人，致人死亡的，处三年以上七年以下有期徒刑。任何人、任何宗教团体只有自觉地维护祖国统一、维护人民利益、维护社会的安定团结，其合法权益才会得到保障。我国政府和法律决不允许有人利用宗教做出有损社会安定、经济发展和民族团结的行为和现象存在。

第三，相互尊重和互不干涉相统一的原则。当今的社会是开放的社会，国际交往日益频繁和扩大是社会发展的趋势。随着我国改革开放的逐步深入，我国宗教界与国外、境外宗教交往活动日益增多，大量的信仰各种宗教的外国人进入中国，或经商，或访问，或与我国有关部门进行经济、文化、卫生、体育等方面的交流合作。中国政府尊重他们的宗教信仰自由，保护他们在宗教方面同中国宗教界的友好交往和文化学术交流活动。只要外国的

宗教团体和宗教人士尊重中国的宪法和法律，尊重我国宗教团体的独立自主自办的原则，我国政府及宗教团体决不会干预外国的宗教事务。但是也绝不允许外国势力插手和干预我国的宗教团体和宗教事务。《宪法》规定，“宗教团体和宗教不受外国势力的支配”。1994年国务院颁布的《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》中明确规定：“外国人在中国境内进行宗教活动，应当遵守中国的法律、法规，不得在中国境内成立宗教组织，设立宗教办事机构，设立宗教活动场所或者开办宗教院校，不得在中国公民中发展教徒，委任宗教教职人员和进行其他传教活动。”“外国人进入中国国境，禁止携带有危害中国社会公共利益内容的宗教印刷品和宗教音像制品。”当然这并非是对外国宗教的排斥，中华民族素有海纳百川、兼容并蓄的胸怀，对于世界各宗教博大精神的思想，我们没有理由不去尊重和吸纳，但我们反对境外敌对势力利用宗教借机对我国进行渗透、制造事端、挑起民族纠纷，制造分裂，干涉我国内政，影响我国的经济发展和社会稳定。因此，中外各宗教团体之间只有相互尊重、互不干涉内政、彼此的宗教信仰自由才能得到法律的切实的有效的维护。

宗教与可持续发展

陈桂蓉

“宗教”与“可持续发展”在现实世界中分属于不同的领域，不同的层级。宗教，作为一种社会意识形态，它根源于一定的经济基础却远离经济基础，是人们对超自然力量的精神信仰和崇拜。可持续发展则是从人类生存、发展的现实问题出发，以寻求人口、经济、社会和环境、资源的相互协调为目标而建立的战略对策。宗教，作为人类普遍的文化现象，是悠远的人类文明的千年积淀；可持续发展则是本世纪 80 年代以来在世界范围内兴起的，由生态环境研究领域扩展到整个经济发展研究领域，从学者论坛走向政府行为的理论与实践。宗教所依赖和信仰的是超人的神秘力量，可持续发展则依赖科学即科学的理论研究和科学的战略决策。可见，“宗教”与“可持续发展”这两个概念从内容到形式都各执一事，相距长远。然而，它们貌似无缘却有缘。用辩证的观点审视其中，就会发现二者是相互影响、相互作用的。

一、宗教对可持续发展的影响作用

宗教对可持续发展的影响作用主要体现在宗教价值观和宗教道德上。20世纪以来,伴随着人类科学技术的飞速发展和生产力水平的巨大提高,一系列严重威胁着人类生存发展的问题如人口剧增、环境污染、资源枯竭、生态破坏等也困扰着全世界。随着人类对自然的每一次胜利,生态的危机也日益显现,它像一颗不定炸弹将随时引发灾难。对此,一些人把生态危机的祸根归咎于宗教。譬如,著名史学家汤恩比认为基督教应当对生态危机负责任。他指出:“当今世界一些主要的祸患——例如无道的滥用自然不可弥补的资源、污染那残余的空间——可以归根究底地追溯到一个宗教的原因,这原因乃在于一神论的兴起”,^①其中尤以《旧约·创世纪》神命令人操控大地的影响为甚。另一位史学家林怀特也认为:“基督教是世界所见最以人为中心的宗教。”而“创造中的所有受造物,除了以服待人为目的以外,没有其本身存在的目的”“亦因如此,人自觉自己优越于大自然,因而轻蔑它,随时可以为—己的任何欲念而不惜利用它。”^②根据上述观点,基督教以人为中心的人生观和世界观是生态危机的根源。在此,我们无意对生态危机的根源问题展开探讨(依笔者浅见其根源乃在于工业革命后资本主义的私有制),但可以看出,宗教价值观对于可持续发展的某些负面影响是存在的。

然而,当我们全面地审视宗教领域,就会发现,宗教价值观

^① 汤恩比:《现代环境危机的宗教背景》,第146页,转引自《中国神学研究期刊》第26期。

^② 林怀特:《我们的生态危机的历史根源》第28页,同上。

和宗教道德对于可持续发展所产生的正面、积极的影响是主要的，不容忽视的。首先，宗教倡导的人与自然相融和谐的价值观念有利于可持续发展战略。尽管基督教《圣经》中有鼓励人发展统治大地的物质力量的倾向，但《圣经》所展示的世界从整体意义上说，是一个神—人—宇宙互动而充满动感的世界。其焦点不在于谁是宇宙的中心，而在于处在动感的历史过程中的神—人—宇宙的相互关系。这种关系以“立约”的形式加以确定。神虽是造物主，它却没有以主宰受造物为当然，却以自己为它们立约的伙伴。“立约”清楚地表明了神—人—自然之间的责任关系，也否定了任何本体以一己为中心的本体格局。再就佛教而论，佛家的“万物有灵”、“普渡众生”同样表达了人与自然界相融共通的思想。大乘佛教认为，不仅人自身是五蕴和合而成，变化无常，没有自体，而且人以外的其他一切事物也都是各种因素的集合体，也都没有独立自存的实体。这种万物皆空的观念使其在修行目标上坚持没有众生的解脱，就没有个人的真正解脱；主张把一己的解脱与普渡众生统一起来，悲天悯人，济度众生，把自己融合在众生的汪洋大海中，以自利利他的实践完成道德的善，获得真正的解脱。从道教来看，道家更强调个人与无限的宇宙契合无间。庄子的“天地与我并生，而万物与我为一就”^①反映了这种思想。道家崇尚和赞美前文明时代的自然状态，“天地有大美而不言，四时有成法而不议，万物有成理而不说”，^②即自然过程和谐而有规律，蕴含着一种内在的美。与此相联系，他们所追求的“至德之世”乃是

^① 《庄子·齐物论》，转引自张继高主编：《道法自然与环境保护》，华夏出版社 1998 年版，第 9 页。

^② 《庄子·知北游》，转引自张岱年、方克立：《中国文化概论》，北京师范大学出版社 1994 年版，第 404 页。

“同与禽兽居，族与万物并”，^①而一切人化的过程都是对自然之美的破坏。在人与自然关系上，主张“无以人灭天”。必须看到，道家这些理论有着否认人类文明、排斥社会进步的消极倾向；但就价值观而言，无疑也包含着一种尊重自然的要求，即人的文化创造不应无视自然之理，化自在之物为我之物的过程不能偏离自然本身的法则。在“庖丁解牛”的寓言中，庄子以生动的语言阐明“依乎天理”“因其固然”“人为合乎天道”的道理就是一个历史明证。由上可见，尽管各宗教理论各异，但在人与自然相融和谐的价值观上均有一定的共识。而这，对于可持续发展战略将有着一定的积极意义。

其次，宗教所反对的唯物主义的幸福观在某种意义上有利于可持续发展。何谓幸福？唯物主义与唯物质主义是两种完全不同的概念，它们对幸福有完全不同的回答。唯物主义认为，幸福是指人们在创造物质生活条件和精神生活条件的实践中，由于感受到和理解到目标和理想的实现而得到精神上的满足。它要求物质生活的幸福，但更强调精神生活的高尚。历史上有一种庸俗唯物主义，仅仅把恣情、纵欲、酗酒、贪婪等理解为唯物主义的全部内容。还有一种享乐主义，“为美厚尔，为声色尔”，仅仅把追求物质享受当作幸福的全部内容。这两种思潮都是唯物主义。在人类社会的发展过程中，在工业文明的进程中，唯物主义的影响正在一定程度上使人类的幸福走在危险的边缘上。有些人狂热地追求感官的快乐和满足，追逐金钱和利益。为求享乐和奢靡，不惜焚林取材、竭泽而渔，不惜轻财弃物、挥金如土、糟蹋资源，从而使对环境的资源索取和污染载荷都无限增大。事实证明，穷奢

^① 《庄子·马蹄》，转引自张岱年、方克立：《中国文化概论》，第404页。

极侈的唯物主义如不加以遏制，它将是人类幸福不可持久的原因所在。

宗教的幸福观，从整体意义上说，是禁欲主义的幸福观。各种宗教理论总是在现实世界之外虚构一个幸福的天堂或极乐的净上，并把它与现实世界对立起来。宣扬尘世生活短暂无常，充满罪恶和痛苦，天堂则永恒不灭，美好幸福。让信徒们蔑视现实物质利益和物质生活，把幸福寄托于对来世或彼岸世界的憧憬。不可否认，这种幸福观也是非理性、非科学的。用宗教幸福观来反对唯物主义幸福观，前者不能根本战胜后者。然而，宗教幸福观以及它所倡导的节欲、寡欲等道德思想则客观上鞭挞了唯物主义，对可持续发展战略有一定的积极作用。道教创始人老子在《道德经》中说：“见素抱朴、小私寡欲”，意指人应节制欲望，少私少欲。在老子看来，人欲的节制是非常重要的。《道德经》第四十六章说：“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。”^①只有节欲，才能返朴。“朴”是道之本，人之性，物之情。“常德乃足，复归于朴”，^②表达了道教的人生理念。佛教讲究“五戒”（即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒）。基督教遵守“摩西十戒”。伊斯兰教提倡安分，不要有非分之想，反对浪费，禁止淫乱等。这些节制的思想和道德规范对可持续发展有直接的意义。面对着当今世界人口膨胀、城市污染、生态恶化、资源浪费、技术滥用等威胁人类生存的致命问题，可持续发展战略不仅要求节制人口，还要求节制贪婪、节制发展、节制消费、节制改造自然。总之，要节制一切不利于人类持续发展的行为。以“节制发展”为例，自人类出现以来，一直以发展自己为天职。今天人类所达到的文明和进步正是以往发展的结果。但如果人类行为永无

① ②转引自张继禹：《道法自然与环境保护》第 132 页，第 131 页。

节制，那么对于人类来说不是福音，也许是一场灾难。马克思说过，文明如果是自发地发展，而不是自觉地发展，留给自己的则是荒漠。在面临诸多生存危机的今天，人类应提高自己发展的自觉性，减少盲目性，合理、有节制地使用自己的发展权。自然环境对于人类的发展行为有一个承载力的问题，只有对某些不利于可持续发展的行为自觉加以节制，使发展稳定在一个与承载力相适应的水平上，才能以细水长流求持续，才能使人类得以永久的发展。

二、可持续发展对宗教的影响作用

可持续发展对宗教的影响作用，首先表现在可持续发展拓宽了宗教的研究视野和活动空间，使宗教从对现实世界的远离转向对现实世界的关注。虽然宗教崇拜和信仰的是超自然、超现实的力量，但现实社会始终是宗教的根源。20世纪后半叶以来，随着科学的发展和社会进步，宗教正日益从神学的殿堂步入对现世的关注，从对神的抽象崇拜转入对神与现实世界关系的研究。以基督教为例，面临着世界性的生态危机以及随之应运而生的可持续发展理论，基督徒中一场关怀生态、研究自然的运动正在掀起。一些教徒批评西方教会在环境议题上一贯缺乏应有的关怀，认为“环境问题所带给基督教信仰的全面性挑战，实在远超过我们所能想像的深刻、广泛。在急剧变迁、盲目追求经济成长的现代社会中，宗教界参与环境关怀的意义，在于协助我们所处身的社会塑造出一种文化脉络，好让环境教育与环境科技可以产生实际效果”。^①与此同时，一种从生态系统的观点去研究神、人和大地间

^① 《中国神学研究院期刊》第26期，第48页。

的关系的学问——生态神学也应运而生了。一些有识之士力求从对自然的研究中扩展和深化自己的信仰，其理由是：人的灵性根植于自然世界，因而不能脱离自然世界；人体具有自然的特性，能亲自体验并赞美上帝在生命中的同在与介入。总之，可持续发展的理论与行动，将使传统的宗教视野发生某些变化，在可持续发展战略中，宗教领域在某种意义上，或许将获得更大的空间。

其次，可持续发展对宗教的影响作用，还表现在可持续发展将进一步促使神学宗教向道德宗教的转化。20世纪以来，在宗教道德化的历史进程中，人们思考着这样一个问题：宗教有没有可能逐渐丧失其以神为中心的传统意义而演变为以道德为中心的道德的宗教？笔者以为，这个答案应是肯定的，而且这一演变过程正在进行。由于自然科学的发展，人类改造自然和人们头脑中逐渐消失。现代多数西方科学家心目中的“神”，已不再是人格化的上帝，而是合理的、和谐的自然，是人们应有的道德之神。自然科学和社会进步所带来的变化，使得宗教形态也要发生变化，宗教道德的意义在现代宗教中日益凸显，一个以神学宗教向道德宗教转化的趋势正在形成。可持续发展战略的实施，无疑加重了由神学宗教向道德宗教转化的筹码。一方面，可持续发展依托科学、尊重科学，科学的弘扬将进一步抹去许多未知世界的神秘面纱，使神学宗教这一对超自然力量崇拜的领地愈来愈小；另一方面，可持续发展需要运用道德武器。可持续发展不仅要求人与自然保持相融和谐的正当关系，而且要求人与人、人与社会融洽和谐，安宁稳定。这种要求除了以必要的法律加以保证外，更要高扬道德的旗帜。我们不仅要坚持和弘扬与可持续发展相适应的社会主义道德，而且要鼓励一切包括宗教道德在内的有利于可持续发展、有利于建设中国特色社会主义的道德。宗教道德将进一步发挥在这方面的积极作用。道德宗教势在必行。

宗教工作是政府部门的一项重要工作

魏郑玲

引导宗教与社会主义社会相适应是宗教工作的根本目的。江泽民总书记在宗教工作问题上强调指出：“贯彻党的信仰自由政策也好，依法加强对宗教事务的管理也好，目的都是要引导宗教与社会主义社会相适应。”这是做好新时期宗教工作必须遵循的指导方针。因此，只有引导全体信教和不信教群众联合起来，把他们的意志和力量集中到建设现代化社会主义强国这一共同目标上来，我们的宗教工作才不会失去目标，迷失方向。才能达到“相适应”的根本目的。

宗教传入宁德地区已有 1500 多年历史。全区现有佛教、道教、天主教、基督教等四种宗教，信教群众 20 余万人，占总人口的 6% 多，教职人员 5054 人。共有宗教活动场所 1557 处，已登记发证的 1034 处，登记率为 66.4%。众多的信教群众和活动场所，加之是天主教地下势力非法活动的“重灾区”和“呼喊派”邪教组织的非法活动时时有发生，相对薄弱的教职人员和宗教工作干部队伍，使得我区的宗教工作面临着量大、面广、情况复杂、管理难度大的困难。如何才能发动众多信教群众积极参与社会主义现代化建

设，正确引导宗教与社会主义社会相适应，成了我区宗教工作的一项重大任务。

近年来，在各级党委、政府的领导下，在上级宗教工作部门的指导下，我们在全面抓好宗教工作的同时，突出抓好密切联系信教群众，积极引导信教群众与社会主义社会相适应这项工作。通过多层次的宣传教育，谈心交友，为信教群众办实事等有效措施，使广大信教群众能够遵循党的宗教政策法规，依法开展正常的宗教活动的同时，更加积极参与建设工厂，兴办企业，修桥铺路，赈灾助学，引进外资等有益活动，为我区两个文明建设做出了一定贡献。

一、开展海外联谊工作,兴办社会公益事业

近年来，我区充分发挥佛教人才多的优势，加强与海外闽东籍僧尼的联系，接待海内外宗教界人士 1000 多人次，其中闽东籍僧尼与香港及海外佛教界有师徒关系的就有 50 多人。这些境外僧尼，不忘家乡情，积极为家乡建设出谋献策，捐钱捐物，兴办各类公益事业。此外，我区宗教界也积极参与兴办了各类公益事业，如寿宁县佛协随缘基金斜滩分会，给社会鳏寡孤独者以一定的经济资助；福安市佛协筹备成立慈善基金会，发展慈善事业等。几年来，我区宗教界捐资 800 多万元，参与修建学校 21 所，修桥 6 座，路 35 条；成立教育基金会 2 个，慈善机构 2 个。其中，最具代表性的就是现在海外的福安籍僧人释净雄。他个人就捐资帮助修建了福安社口牛山湾、城阳马上、范坑等地的 3 所小学，并资助社口的 100 名失学儿童重新回到课堂。此外，他还捐款 1 万新加坡币（折合人民币 5 万多元）给甘棠卫生院添置设备等。1996 年在得知 8 号强台风袭击我区后，他马上就捐了 3 万元救灾。他

以自身的所作所为很好地引导了宗教界发展社会慈善事业，深受社会各界的好评。

二、扶贫济困，救助灾区

我区地处山区，至目前止，还有相当部分的信教群众生活并不宽裕；但是他们对“一方有难，八方支援”的传统美德却牢牢记在心上，尽管自己有困难，也积极参与救灾赈灾工作。如 1991 年安徽、江苏、河南等地遭受水灾，我区宗教界积极响应党和政府的号召，踊跃捐款 3.5 万元，捐粮 1500 多公斤，支援灾区人民；1996 年云南丽江地区发生地震，我区宗教界又纷纷伸出援助之手，仅霞浦就为灾区人民捐了 3 万多元。特别 1998 年那场百年未遇的特大洪涝灾害，我区宗教界在自己也受灾的情况下，还纷纷慷慨解囊，许多人更是一边开展生产自救，一边踊跃捐款捐物，涌现出了许多动人场面。这次的赈灾活动共捐得款项 25 万多元，1 万多件衣物。很好地支援了灾区的重建工作，向灾区人民献出了一份爱心。

三、发展生产，自食其力

我们积极推动宗教解放思想，大胆发展商品经济，提高自养水平。天主教和基督教高举“三自”爱国旗帜，坚定不移地走独立自主、自办教会的道路，充分利用现有条件，不断提高自养水平；佛教和道教更是因地制宜，禅农并重，从事山地开发，在自养方面取得显著成绩。据初步统计，我区宗教界现有各类企业 19 个，年产值达 213 万元，年利润 27.85 万元，就业人数 200 多人；农、林、果、茶等种面积 1.2 万多亩，年收入 163.35 万元。此外，

许多宗教团体还开办了小卖部、素食馆、医疗诊所、幼儿园等，既方便了群众，又增加了收入。

尤其值得一提的是，福安市赛岐万寿寺住持释智愿和寺中僧尼一起依靠自己的双手自食其力，利用寺庙闲置房屋当厂房，筹集资金 15 万元办起了八闽首家佛门企业万寿寺综合厂。经过智愿法师和全寺僧尼的共同努力，生产的各种香型的卫生香、色纸、香皂等产品，投放市场后供不应求，并打入了国际市场，深受海外国家和地区消费者的好评。几年来累计上缴国家税金 68 万元，释智愿法师因而也被称为“披袈裟的厂长”。

四、关心国家大事,爱国是爱教的前提

近年来，我区积极引导宗教界关心国家大事，培养他们的爱国主义和民族主义热情。教育他们只有爱国才能爱教。1997 年，为庆祝香港回归和党的十五大胜利召开这两件在国家政治生活中具有重大历史意义的大事，我区宗教界充分发动广大信教群众以自己特有的方式表达爱国热情，佛道教举行“祈祷世界和平法会”、“祈福迎祥道场”，基督教和天主教开展了“感恩祭”、“赞美晚会”等活动。今年，为了迎接澳门回归和建国 50 周年庆典，各教纷纷通过团体例会、座谈会等形式表达喜悦心情，表示拥护社会主义制度，拥护共产党的领导。特别今年 5 月 8 日北约野蛮轰炸我驻南使馆后，我区各爱国团体的代表在各种座谈会上纷纷谴责北约的野蛮暴行，并表示坚决支持我国政府的严正声明，充分体现了宗教界的爱国主义精神。

五、主要体会

1. 党委重视是做好宗教工作的前提

“宗教无小事”，宗教所具有的“五性”，决定了宗教工作的艰巨性。宗教问题处理不好，往往牵一发而动全身。因此，各级党委和政府必须高度重视宗教工作，不断加强对宗教工作的领导。各有关部门也要分工负责，密切配合。各级党委、政府还相继成立了以党委副书记为组长，统战、宗教、公安等相关部门负责人为成员的宗教工作领导小组。每年适时召开成员会议，研究、讨论宗教工作出现的新情况、新问题，并提出对策，付诸实施。建立健全县（市）、乡（镇）、村（街）三级宗教工作网络，层层签责任状，层层抓落实，用量化考核标准，将宗教工作列入乡（镇）的年终总体工作目标，在年终总分中予以单列，实行统一部署、统一检查，统一考核。

2. 依法加强对宗教事务的管理

只有加强管理，才能更好地保护宗教信仰自由；保护合法的宗教活动；维护宗教界的合法权益，更好地促进宗教与社会主义社会相适应。近年来，我区通过不断建立、健全管理机制，加强宗教团体的自身建设，进行宗教活动场所登记和年检，维护了宗教界的合法权益，激发了他们参与社会主义建设的积极性。

(1) 加强爱国宗教团体的自身建设。宗教团体是实现宗教与社会主义社会相适应的必然主体。只有宗教团体自身建设好了，培养出宗教界代表人物，才能通过他们教育和团结广大教徒和群众，共同努力，为建设社会主义强国而做出新的贡献。因此，我们十分重视宗教团体的自身建设，每年坚持选送三四十个有宗教学识的年青信徒到各宗教院校进修、学习；地区基督教协联会每年也

都举办二到三期的义工培训班。通过培养人才，从中选拔人才，充实到宗教团体中去，成为爱国骨干力量。几年来，全区各教先后成立了 37 个宗教团体，并相继做好了换届选举工作，使各团体领导班子更加年青化，更具活力。

(2) 1994 年以来，根据国务院《宗教活动场所管理条例》、国务院宗教局《宗教活动场所登记办法》、《宗教活动场所年度检查办法》及有关会议精神，我区进行全面部署，认真抓好宣传发动，组织队伍，调查摸底，严格审核符合规定的予以登记。至 1998 年，全区已登记发证的宗教场所达 1034 处，其中佛教 631 处、道教 31 处、天主教 9 处、基督教 363 处。并且，我们每年认真组织检查。对年检不合格的场所，依法让其限期整改，未能整改的，坚决予以撤销登记。通过登记和年检工作，我们加强了对宗教活动场所的管理，维护了合法场所的合法权益，正常的宗教活动受到法律的保护。

3. 打击非法违法宗教活动，维护社会稳定

为了给宗教界参与社会主义现代化建设创造安定、良好的社会环境，我们与有关部门配合，打击一切利用宗教进行违法犯罪活动，加强法律、法规和宗教政策的宣传教育，对地下神职人员和邪教组织骨干成员进行强化教育和爱国主义教育。通过座谈、沟通、引导等方法使大部分受教育者思想转化。从而维护了我区的安定稳定，为我区宗教界积极参与社会主义建设创造了外部条件。

根据中办厅学[1996]38 号和地委办[1996]17 号文件精神，1996 年我们在全区开展治理整顿乱建、滥建庙宇、教堂的专项工作。依据“块块负责，条条指导”的原则，加大宣传，认真组织，全面部署。由于部署及时、措施得力，我区的专项治理工作成效显著，很好地刹住了乱建歪风，保护了国家土地资源，制止了大量财物的浪费，为宗教活动场所纳入法制轨道提供了保证。

4. 维护宗教界合法权益，关心信教群众的生产和生活

(1) 进一步做好落实宗教房产政策扫尾工作，维护宗教界合法权益。继 1992 年以前落实了 465 处宗教房产后，我们加大扫尾工作力度，几年来共落实福安市基督教“三自”会钟楼、柘荣县天主堂、宁德市基督教姑娘宫、寿宁县基督教堂等产权问题 20 多处，解决了古田基督教堂落实房产政策后又被侵占的宗教纠纷问题。对落实房产政策过程中出现的新情况、新问题，1998 年山地委办、行署办下发了《关于认真做好落实宗教团体房产政策工作的通知》（宁地办 [1998] 46 号），要求各地加强领导，狠抓落实，部门密切配合，全面贯彻党的宗教政策、法规，做好宗教房产落实工作，切实维护宗教界的合法权益。

(2) 关心信教群众，改善活动条件。为了方便信教群众过正常、合法的宗教生活。近年来，我们帮助各场所多渠道向省局和地区行署申请亟待修缮场所的修缮费，解决了一部分场所年久失修、建筑老化等问题。此外，还积极与地方政府联系，帮助解决许多偏远场所的交通、用水、用电问题，方便了僧尼们的生产、生活。从而激发他们发展生产的积极性，拓宽了自养渠道。

(3) 积极培养、推荐宗教界人士参政议政。现我区宗教界共有 53 人成为各级人大代表和政协委员，其中县人大 4 人，省政协委员 2 人，县政协 47 人。通过帮助爱国团体做好自身建设，推动了宗教界的自我完善，为实现宗教与社会主义社会相适应创造了内在条件。

总之，在当代的社会主义中国，信教群众与不信教群众的根本利益是一致的，也就是建设繁荣、富强、民主的社会主义祖国，过上幸福生活。所以，我们要在这种共同基础上，紧密联系信教群众，关心团结信教群众，保护合法，打击非法，维护社会的安定团结，切实做好工作，宗教界是能够适应社会主义社会的。

找准位置 发挥宗教特有作用

肖 艳

一、前 言

积极引导宗教与社会主义社会相适应这一伟大理论蕴涵着一个前提——宗教具备适应于社会主义社会的条件。也就是说，宗教在社会主义社会仍可以发挥出特有作用。从功能分析的角度来看，它意味着宗教在社会主义社会中有正功能。本文试图从宗教既是特殊意识形态又是特殊社会实体的结构特征出发，描述宗教应如何在社会主义社会发挥并强化其正功能，为探索宗教如何调整自身以适应于社会主义社会提供一个崭新的视角。

二、找准位置，发挥特有作用

宗教作为一个遗留下来的社会历史现象，在社会主义社会中必然存在着负功能，对社会的发展起消极作用。但同时作为一个

在社会主义社会中长期的现实的存在，宗教又必然要适应社会的发展，发挥其对社会的正功能，起到积极作用。宗教在社会主义社会中功能的发挥有以下特点：

1. 宗教必须发挥其正功能以适应于社会主义社会，而社会主义社会也要通过积极引导，创造良好的氛围以促进相适应

社会作为一个由相互依存的各部分组成的整体，任何一个部分的变化都会涉及到其他部分，从而影响到整体。一方面，宗教虽然有其产生、发展、消亡的规律，但它并非不依赖于社会整体而独立存在。宗教要维持其在社会主义社会中的存在，就必须适应于社会主义的社会关系，发挥出自己的正功能。另一方面，宗教究竟发挥正功能或负功能，以及发挥功能的大小，又在很大程度上取决于相应现实社会关系对它的态度和行动。把这两方面结合起来，就可以看出积极引导宗教与社会主义社会相适应理论的科学性。就“相适应”来说，它既概括了宗教适应于社会主义社会的必然性，也指出了社会主义社会要“求同存异”，圆融宗教的存在；“积极引导”则指出了党和政府要创造“相适应”的环境，主要在于创造出强化宗教正功能抑制宗教负功能的环境，使宗教对社会主义社会发挥特有的积极的作用。

2. 在社会主义社会中，宗教应找准位置，发挥特有作用

宗教与社会主义社会相适应的一个基本前提就是确定自己的正功能，发挥出积极作用，也即李瑞环同志 1994 年在与全国性宗教团体领导人座谈时提到的，宗教界“要研究如何找准位置，发挥特有作用，以不断适应蓬勃发展的新形势”。

从功能分析的角度看，“找准位置，发挥特有作用”有以下几层涵义：

其一，肯定宗教在社会主义社会仍有其特有作用，“特有作用”即宗教正功能在社会主义社会的发挥；

其二，宗教要发挥其“特有作用”，其前提是“找准位置”；

其三，“找准位置”有三层意思：（1）挖掘潜功能，即宗教在其救赎功能之外，积极挖掘出其对于促进社会主义社会稳定及发展，构筑道德文化样式，完善人格发展方面的功能。（2）确定主要功能。在不同的历史时期，宗教的功能会有不同侧重。同时，随着社会的发展，宗教功能等价物的出现，宗教的一些传统功能可能会被其他的信仰或社会机构所替代而逐渐消失，宗教对此应有清楚的认识。对于自身的发展趋势如何，在社会上的主要功能是否发生变化等问题有所准备。（3）发挥正功能，抑制负功能，这是宗教适应于社会主义社会的根本所在。

3. 宗教在社会主义社会中正功能的发挥

宗教是一个复杂的结构体。它既包含着作为意识形态内容的宗教观念和宗教心理，又包含着作为社会实体内容的宗教徒、宗教行为和宗教组织。因此宗教既是一个特殊的意识形态，又是一个特殊的社会实体。

宗教首先需要在其内部实现整合，使它的各组成部分达成一致。一方面，宗教的意识形态体系强化其世界观功能、整合功能、行为规范功能、心理调节功能来使信徒的行为达到它所需要的一致；另一方面，它通过规范宗教组织的形式和制度，使宗教组织发挥仪式功能、凝聚功能以更有效地将信徒控制和聚合在它所需要的一致中。

作为社会整体的一部分，宗教也需要达成与社会的一致。这包括宗教意识形态对现有社会关系的解释、维护，也包括宗教实体作为社会组织系统中的一部分，适应于社会的要求。这种一致性的最根本表现在于，当宗教徒在宗教组织中被整合成一个整体，作为特定社会群体力量出现在社会政治、经济、文化生活中时，这种社会力量是维护社会秩序，促进社会一体化的力量。

虽然社会是不断向前发展的，宗教又是较为远离经济基础的特殊意识形态；但是由于宗教实体中的诸要素一直处于不断地相互作用中。作为社会生产生活现实存在的教徒及作为社会组织系统一部分的宗教组织都不可避免地受到社会政治、经济、文化、各种社会运动等等因素的影响，感受到社会现实的需要，进而产生内在要求，推动着宗教必须随着环境的改变不断开展自身的变革，调整教义、组织、仪式等内容。正是这种积极的调整与改革，确保了宗教可以不断发挥自己的正功能，适应于不同国家、不同民族、不同社会发展阶段。

那么，宗教在社会主义社会有什么样的正功能？宗教怎样才能发挥自己的正功能呢？

宗教的功能多种多样。总地说来，只要宗教的某一功能对于社会主义社会的作用符合三个“有利于”，即有利于巩固社会主义政治制度和经济制度，有利于推动社会主义两个文明建设，有利于增强社会主义国家的综合国力，那么它就是宗教的正功能。

经过建国后的社会主义改造，宗教的状况已发生根本转变。教徒的身份地位发生了变化，他们和广大不信教的群众一样获得了政治上和经济上的翻身解放，有着政治、经济根本利益上的一致和建设现代化的社会主义强国这个根本目标的一致。宗教组织的组织形式和作用也发生了变化，成为党和政府团结、教育广大信教群众的重要桥梁和纽带。这些都强烈地推动着宗教观念也必须积极调整自身，以确保继续有效地发挥整合功能。同时，这种积极调整将反过来为信徒提供行为的合理解释和心理支持，强化其在思想、感情、行为上对社会主义社会的认同，指导鼓励着信徒以更大的热情积极参与社会主义建设，推动宗教组织成为社会主义组织系统的一分子。可见，当前宗教要发挥其正功能，当务之急就在于“改革不适应社会主义的宗教制度和宗教教条，利用

宗教教义、宗教教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务”。^①

正功能的实现，意味着中国的宗教信徒作为特定的社会群体力量适应于社会主义民主政治建设，适应于社会主义精神文明建设，适应于社会主义经济建设。当然，这种“适应”有赖于宗教观念及宗教组织积极调整出自身有利于社会主义社会的因素。下面，笔者将就这三个“适应”探索宗教观念及宗教组织如何调整自身，发挥出积极因素为社会主义服务。

三、宗教之适应于社会主义民主政治建设

宗教在我国有悠久的发展历史，历代的统治阶级曾多多少少程度不同地利用宗教为其统治秩序作论证，但社会主义政权不需要宗教为它做什么论证。那么，宗教在社会主义社会还有政治功能吗？答案是肯定的。当宗教作为一个实体存在于社会主义社会中时，宗教对其信徒仍有强大的整合功能，将之整合成一支特定的社会群体力量。这种社会力量可能成为保持稳定、促进发展的力量，也可能成为导致社会分裂、阻滞社会发展的破坏力量。尤其在现在，当中国的宗教徒已超过 1 亿人时，如何积极发挥其在社会主义政治方面的正功能就尤显得意义重大了。宗教在调整观念体系时应注意到以下问题：其一，如何通过对教义中爱国爱教内容的弘扬、挖掘、重新阐释，引导信徒把爱国与爱教统一起来，把宗教的前途与祖国的前途、宗教的命运与祖国的命运紧紧连在一起，热爱中国共产党领导下的新中国。其二，摒弃那些强调信

^① 《高度重视民族工作和宗教工作》，江泽民同志 1993 年 11 月 7 日的讲话。

与不信对立，将信徒与非信徒按信与不信分割成两个阵营的教条，弘扬、重新阐释教义教规中有关爱、尊重、团结的内容，教育引导信徒与不信教群众在思想信仰上相互尊重，在工作中团结合作。

从宗教组织来看，爱国宗教组织已成为中国共产党领导下的统一战线的一部分。在团结广大信徒，使之成为维护社会稳定和发展的力量上，爱国宗教组织还必须继续发挥其以下的积极作用：其一，坚持以“四个维护”，即把维护法律尊严，维护人民利益，维护民族团结，维护国家统一，作为行为准则，规范自己及信徒的行为。其二，继续做好党和政府团结、教育宗教信徒的桥梁和纽带。其三，在现行法律、法规及国家方针政策的范围内组织信徒开展宗教活动。其四，加强宗教教职人员队伍的建设，解决“相适应”事业接班人问题。

四、宗教之适应于社会主义精神文明建设

社会主义精神文明建设包括思想道德建设和教育科学文化建设两方面。思想道德教育是其重要方面。那么，在社会主义精神文明建设中，宗教道德能否发挥正功能以获得侧身之地呢？答案也是肯定的。宗教道德对于信徒仍有着强大的行为规范功能与教化功能；因此，若能阐发宗教道德中与社会主义思想道德要求相一致的内容，宗教道德就能够积极约束信徒的行为与社会主义精神文明建设的要求相一致。而就社会主义思想道德体系来看，在对全体社会成员提出要求的社会公德、职业道德、家庭美德这一层次上，宗教道德中的许多积极内容与之相符。

从内容规定上看，宗教道德与一般社会道德一样都建立在一定善恶观基础上，以各种方式劝善戒恶。二者最大的不同在于对道德产生的依据有不同的认识。马克思主义认为道德由人类社会

的物质生活条件所决定，是建立在社会经济基础上的一种社会意识形态；而宗教道德则认为道德是“神启”的结果，以对神的信仰为其核心和出发点。因此，宗教道德由两部分内容构成，一部分是调整人——神、神——神关系的行为规范，即“神道”；另一部分是调整人——社会、人——人、人——自然关系的行为规范，即“人道”。所以，宗教应注意从以下几方面来调整自身：其一，肯定“人道”道德规范的价值。就宗教在社会主义社会的发展来看，社会主义社会不要求宗教放弃宗教道德中“神道”的部分，但是宗教只有通过突出、强调宗教道德中“人道”部分的内容才可能与社会主义精神文明建设相适应。其二，弘扬、挖掘、重新阐发“人道”规范中的合理部分。对于宗教道德中那些全人类在各个历史时期都普遍适用的伦理道德规范予以弘扬；对于那些由于推崇“神道”而被掩盖或忽视，而其实际上蕴含丰富内涵的伦理道德内容予以挖掘；对于那些具有浓厚神道信仰色彩，但同时适用人道规定的宗教道德规范给以重新阐发。其三，对于那些全然过时，无论其形式或内容都与社会主义精神文明格格不入的内容予以摒弃。

五、宗教之适应社会主义经济建设

在社会主义社会中，由于广大信教群众在政治、经济上的解放，成为国家的主人，社会主义强国建设与他们的切身利益息息相关，宗教团体也积极发挥自己的优势兴办实体，走“自养”道路。这样就为宗教发挥其在社会经济建设中的作用奠定了良好的现实基础，也为重新阐释教义中积极的经济伦理思想提供了条件。在这方面，宗教在调整其观念体系时应注意到以下问题：其一，如何阐发教义中“此岸世界”与“彼岸世界”的关系，引导信徒更

加关注于现实利益的实现，将目光由对来世的期盼转向追求现世的幸福。其二，积极寻求各宗教教义中有关提倡经商和发展市场经济的论述，为信教群众积极参与市场经济建设寻找动力，并激发其创造性、开拓性的精神。其三，将现代市场观念和传统商业道德联系起来，促进经济健康成长。比如宣传宗教教义“适中”的消费观，抑制过分或超前消费；宣传合理合法地追求财富的观念，培养信徒公正、诚实、守信的商业道德观念，规范其合理开发利用资源；重新阐发“天职观”，强化信徒的职业道德观念等等。

对于宗教组织来说，各宗教组织已经各自利用特有的优势来发展“自养”，既增强了自己的经济实力，减轻信徒负担，也对信徒积极投身于社会主义经济建设起了良好的示范作用。但由于宗教组织仍以其宗教个性区别于其他组织，宗教组织在此过程中也要注意以下几点：其一，宗教组织不能完全商品化市场化，宗教组织在自养过程中应对所举办的经济实体的范围有所限制，并非只要能创造利润就可从事任何经济活动，要保持宗教的个性与面貌。其二，宗教组织应积极帮助信教群众脱贫致富，引导那些文化素质高，掌握科学技术的神职人员及信徒积极主动地帮助群众发家致富。其三，宗教组织应积极发展社会公益事业。其四，借教敛财与建庙生财并非正确的宗教发展之路。宗教组织应制止“宗教搭台，经济唱戏”的行为，防止造成宗教活动的混乱，避免影响宗教的形象。

宗教应立足于现代市场经济，激发、鼓励信徒积极参与市场竞争，从事各种合法的经济活动。宗教实体亦能成为社会主义经济的有益补充，但宗教不能完全商品化市场化。随着市场经济的发展，宗教中正义的经济伦理意识和经济价值观对于规范信徒的行为，建设健康发展的社会主义物质文明将发挥越来越大的正功能。

六、结束语

对宗教功能的研究，具有以下四个方面的特别意义：其一，就宗教正功能的研究，探索宗教能在哪些方面适应于社会主义社会。其二，研究宗教在社会主义社会有什么负功能，及如何抑制其负功能。其三，就宗教功能的转化，探索宗教在社会主义社会存在的规律性。其四，通过对宗教功能的研究，进一步深化对宗教本质的认识。上述四点归结起来，又回到“找准位置，发挥特有作用”上，它不仅是宗教面临的一个重大课题，也是社会主义社会面临的一个重大课题；积极帮助宗教找准位置，积极为宗教创造特有作用的环境。

年检是宗教事务管理工作的重要环节

王光忠

三年来，各地在实施国务院宗教事务局颁发的《宗教活动场所年度检查办法》，依法对宗教活动场所进行年检工作中，认真实践，大胆探索，取得了很大成绩，总结了许多成功的经验，促进了宗教活动场所自身管理的制度化和规范化，也锻炼提高了年检主管部门、宗教干部依法管理宗教事务的水平。但是，在年检工作中，确实存在一些薄弱环节。一些地方和主管部门认识不足，重视不够；有的方法简单，走过场；有的不按规章，随意办事；有的水平低，不能发现解决问题；有的放松管理，工作不落实等等，影响了年检质量和依法对宗教活动场所的管理。我们认为，每年对宗教活动场所进行一次年检，不是可有可无，可做可不做的事，而是宗教事务管理的一项非常重要、必不可少的工作，应当引起我们的高度重视。

必须提高对年检工作目的意义的认识

统一思想，提高对年检工作目的意义的认识，是搞好年检工作的前提。年检工作的主管部门应利用年检这一时机，协调各有关部门，充分利用各种宣传工具和宣传手段，大力宣传党的宗教政策，进行宗教方面的法律、法规和规章的宣传教育。对年检工作中反映出来的不同认识和模糊观念，要进行深入细致的思想工作，使广大干部和信教群众充分认识年检的目的，是通过年检进一步贯彻实施《宗教活动场所管理条例》、《宗教活动场所登记办法》，维护宗教活动场所的合法权益，提高政府依法行政、依法管理宗教事务的水平，提高宗教活动场所自身管理的能力，促进宗教活动场所自身管理的制度化、规范化，将宗教活动场所的各项活动纳入法律、法规和政策允许的范围。当地的党委和政府要加强对宗教事务和年检工作的领导，乡（镇）政府或城市长远利益办事处要大力支持，积极协助，共同做好年检工作。

宗教活动场所管理组织应克服“坐等年检主管部门来年检”、“年检没有必要”等错误想法，主动配合年检主管部门对宗教活动场所进行检查。年检主管部门要严格按照《宗教活动场所年度检查办法》中所规定的年检内容、标准和要求进行年检工作，对年检场所提供的自查资料逐一认真审查，决不能马虎了事，走过场。经审查为年检“合格”的场所，应鼓励他们再接再厉，克服不足，继续做好各项工作；被确定为年检“不合格”的场所，要责成该场所管理组织，特别是该场所负责人针对存在的问题，制订整改措施并认真进行整改，并在整改中跟踪督查落实，确保整改合格。

二、必须提高宗教干部的政治和业务素质

对宗教活动场所进行年检是一项新的工作，也是一项政策性很强又很细致的工作。要做好这项工作，达到年检的目的，必须提高年检主管部门宗教干部的政治素质和业务素质。

提高宗教干部的政治素质，主要是培养锻炼宗教干部政治坚定，坚持原则，旗帜鲜明，正确地贯彻执行党的宗教政策和宗教方面的法律、法规和规章，依法行政，依法管理宗教事务。年检工作，主管部门和宗教干部必须严格依据《宗教活动场所管理条例》、《宗教活动场所登记办法》、《宗教活动场所年度检查办法》进行。对反映出来的模糊认识，要依据宗教方面的法律、法规和规章进行宣传、解释、教育，并做耐心细致的思想工作，释疑化瘴，保持宗教活动场所和宗教界的安定稳定。对年检场所发现的问题，要认真解决，决不能借机侵犯宗教活动场所和宗教团体的合法权益，干预他们正常的宗教活动和内部事务。对宗教活动场所做出的决定或进行行政处罚，都应有书面决定，并通知到该场所。宗教活动场所管理组织不服决定和行政处罚，依法申请行政复议或提起行政诉讼，执法的宗教干部要认真对待，实事求是。年检主管部门的上级行政主管部门应依据有关法律法规规定，及时研究，按法定时间答复予以受理或不予受理。

提高宗教干部的业务素质，这是完成年检任务，提高年检质量的重要因素。宗教干部除了积极参加上级和本级组织的业务培训外，要认真学习有关法律法规和年检工作有关业务知识，熟练掌握年检工作的内容、标准、要求等，并在年检工作中大胆实践，不断摸索总结经验，丰富自己的知识，增强实际工作能力，做好年检工作。同时，还要认真培训提高宗教活动场所管理组织负责

人和业务骨干的业务水平，使他们能够熟练准确地填写《宗教活动场所年度检查表》中有关栏目的内容，并主动配合年检主管部门和宗教干部搞好年检的各项工作。

三、必须严格按照年检的程序和要求办事

严格按照年检的程序和要求进行年检，这是确保年检质量的重要方法。国务院宗教事务局印发的《宗教活动场所年度检查工作实施意见》中明确规定，宗教活动场所年检工作以县（市）为单位，原则上每年进行一次，大致可分为准备、自检及接受年检、审查和签署意见、总结汇总 4 个阶段。年检主管部门和年检场所必须按年检各个阶段的工作要求，认真做好各项工作，决不允许弄虚作假，包办代替，敷衍了事。

每年第一季度前，年检主管部门应做好年检准备工作，除将年检的内容、时间及具体要求用年检通知书的方式告知宗教活动场所管理组织外，还应组织好年检工作班子，准备好年检所需的《宗教活动场所年度检查表》等，决不允许为了省事，代替宗教活动场所管理组织填写年度检查表。宗教活动场所管理组织要按照年检主管部门通知的要求，结合本场所的年度工作总结自检、自查，并将结果如实、准确地逐一填在年检表上，决不允许弄虚作假，隐瞒不报。年检表应送请乡（镇）人民政府或城市街道办事处审核、签署意见后报送年检主管部门。年检主管部门对年检场所报来的《宗教活动场所年度检查表》应进行核对，并根据日常对年检场所掌握的情况，对照年检内容、标准进行审查，签署年检意见，加盖年检印章。对年检不合格的宗教活动场所，应书面通知，说明理由，并责成限期整改。限期整改合格者，补盖年检印章，整改不合格者，按有关规定进行处理。年检结束后，年检

主管部门应认真总结汇总，适时表彰先进，推广成功经验，并将结果报上一级宗教事务部门。

四、通过年检加强对宗教活动场所的管理

年检，是继登记后依法对宗教活动场所进行管理的重要行政手段。要使宗教活动场所管理制度化、规范化，促进宗教与社会主义社会相适应，还必须依法加强对宗教活动场所经常性的管理。

宗教工作是动态性工作。通过年检，主管部门掌握了第一手材料；但这些统计数字、基本情况并不是一成不变的。年检主管部门应经常注意这些情况的变化，有针对性地采取相应措施，取得工作的主动权，提高管理宗教工作的质量。年检中各场所制订的规章制度，不能只写在纸上，挂在墙上，说在口上，而是要督促贯彻在日常管理活动中。有些规章制度在日常管理运作中暴露出某些不足，应及时修改和完善。对于场所在年检工作中暴露出来的深层次矛盾和问题，要通过艰辛的努力，做过细的思想和采取必要的措施，加以解决。

要依法加强对宗教活动场所的管理，必须十分注意增强宗教界的法制观念、政策观念，提高他们遵纪守法的自觉性，要教育他们明白宗教信仰自由不等于“宗教自由”。宗教事务是社会生活中的一个组成部分，不仅有权利，还要履行应尽的义务，“依法办教”，依法管理宗教活动场所，使宗教与社会主义社会相适应。要坚决制止非法宗教活动和抵制敌对势力、邪教组织的渗透，重大问题要及时报告，堵塞漏洞，把一些不良苗头消灭在萌芽状态，确保正常的宗教活动和宗教界的稳定。

宗教法的主旨是要依法保护宗教活动场所的合法权益和正常的宗教活动。年检中，年检主管部门要为宗教界的合法权益不受

侵犯而说话撑腰。要运用宗教法规认真处理遗留问题，使宗教界看到法规的威力，尝到依法登记后正常宗教活动受法律保护的甜头，从而增强依法管理宗教事务的自觉性。年检中，对违纪违规者，应体现法律尊严，依法予以坚决处理，决不能放任迁就。只有打击非法，保护合法，祛邪扶正，依法管理，才能实现年检的目的任务，促进宗教管理工作上新台阶。

从基督教看宗教现代化问题

张芝梅

尽管“现代化”是个有歧义的概念，不同的人在不同的领域使用这个名称对所指称的内容不同。而且，“现代化”问题作为学术研究的重要内容不过是近半世纪的事。艾恺说：“‘现代化’这个名词之作为学术探讨的用语，还是最近的事；总之在二次大战后，这个词才开始在西方通行起来。”^①但有关现代化问题的各种讨论却早已有之。在社会转型时期，旧有的社会规范和社会秩序与新的社会现象间的矛盾被激化，原有的价值观念无法解释新的事实，必然产生对旧理论和旧价值体系的反思、批判。因而，“现代化”问题的出现，蕴涵着旧的价值体系在某种程度上已不合时宜。作为 20 世纪宗教研究的重要课题的基督教现代化问题也属此例。

^① 艾恺：《世界范围内的反现代化思潮——论文化守成主义》，贵州人民出版社 1991 年版，第 1 页。

自从文艺复兴运动打开宗教神学的禁锢之后，基督教就一直面临现代化的压力。这种压力既来自宗教外部，又来自基督教本身。

从宗教外部看，伽利略和培根开拓性的工作为近代自然科学的产生奠定了基础，而牛顿力学则帮助人们树立一种新的自然观。哲学家们也在自然科学成就的影响下重新思考人、自然和上帝之间的关系。如果说文艺复兴时期的思想家还只是通过对人的情感的歌颂向上帝表明人不是微不足道、毫无价值的，笛卡尔则通过他的“我思故我在”的命题从理性角度对上帝的权威直接提出挑战。当时其他的哲学家如休谟、帕斯卡尔等人也对传统基督教提出责难。在此基础上建立起来的人道主义思想明确地肯定了人的中心地位，确立了人的价值和尊严，并提倡以理性取代上帝作为评判一切的标准。这极大地动摇了传统基督教价值体系在个人和社会中的神圣地位。

与此同时，基督教内部也发动了对传统宗教的挑战。最著名的就是马丁·路德的宗教改革运动。14世纪以后，教会内部的腐败堕落愈演愈烈。为了搜刮更多的钱财供教皇挥霍，教会印制了大量的赎罪券，声称只要信徒们购买了赎罪券，就可以为自己和亲人免除各种各样的“罪”。这种行径引起马丁·路德的极大愤慨。1517年他在维滕贝格教堂门上贴出抨击罗马教皇的“九十五条论纲”，引发了宗教改革运动。路德认为：购买赎罪券并不能使人得救，真正使人得救的是教徒内心的信仰，提出了“因信称义”的理论。他还主张建立节俭、廉洁的教会，简化宗教礼仪等改革措施。后来，西欧各国相继出现了宗教改革运动。宗教改革运动的

兴起意味着基督教内部存在着深刻的矛盾。

内外夹击使传统基督教的稳固地位受到剧烈的冲击。这种状况在 19 世纪和 20 世纪的世纪之交时达到一个高潮。当时无论是哲学还是自然科学和艺术都陷入“世纪末”的情绪中，许多人意识到工业革命在给资本主义带来财富的同时，也使人的生存状况发生很大变化。他们普遍感到时代不同了，对未来深感迷惘和失望。而尼采的理论更是给丧失信心的现代人以致命一击。他彻底批判了传统基督教的价值体系和道德基础，喊出了“上帝死了”的口号，把人类抛入了信仰真空之中。但世纪末的情绪似乎并没有对神学领域造成太大的影响。虽然也有少数有远见卓识的基督教思想家对社会现实及潜在的危机深感不安，但是整个基督教思想的主流是新教自由主义神学。他们以乐观著称，认为基督教可以解决现存的社会弊端，“上帝之国”的建立也是现实梦想。但第一次世界大战的炮火无情地打碎了这些神学家美好的幻想，他们终于意识到时代已发生了巨大的变化，不管是上帝还是教会都对现代社会的灾难无能为力。卡尔·巴特说：“是那决定命运的 1914 年，作为‘美好往昔’的 19 世纪事实上的终结……至少对我来说，19 世纪的神学没有任何未来了。”^①神学家们这才意识到传统基督教正面临前所未有的挑战，宗教现代化问题终于进入神学家的视野。许多基督教思想家开始认真思考“基督教在 20 世纪应该怎么办”等问题。

^① 卡尔·巴特：《上帝、恩典与福音》，转引自《现代基督教思想》（下卷），四川人民出版社 1992 年版，第 601 页。

二

20世纪基督教所面临的一个重大难题是如何对待世俗化现象。

在宗教领域，“世俗”是相对于“神圣”而言的。“世俗化”最早是指教会财产在政治和法律的意义转移给个人和国家使用的手续。后来，它的意义发生一些变化。世俗化是伴随现代化而产生的。按美国出版的《宗教百科全书》的界定：“世俗化是一个过程，在这个过程中，宗教的意识、活动和机构失去了对社会的重要性。这表明宗教在社会系统的操作中变成了一种边缘现象，社会运行变得理性化，而脱离了宗教机构的控制。”^①

20世纪宗教的世俗化倾向是像有的正统神学家认为的“神学世俗化就是使神学走向死亡”，意味着信仰已和社会生活分离，意味着基督教走向衰亡还是仅仅表明基督教的发展进入一个和以往不同的全新的阶段，在这个阶段中，虽然基督教面临许多难题和挑战，但和基督教发展的其他阶段相比，却是在不断地过步、不断地走向成熟。

不可否认，20世纪的宗教出现了许多和原先完全不同或不尽相同的新情况。

首先，宗教在社会生活各领域的地盘在缩小，宗教的权威也在下降。在以往的年代里，基督教的权威体现在：（1）教会永无谬误。因为教会是上帝在人间的代言人，所以，它是以上帝的权威作为自己的权威。（2）基督教不仅对它的追随者，而且对社会

^① 转引自陈麟书主编：《宗教观的历史·理论·现实》，四川大学出版社1996年版，第469～670页。

生活的各个领域如科学、政治、道德等都具有权威性。在过去基督教教义成为评判一切的最高准则，在日常生活中，人们必须按《圣经》的诫命规范自己和他人的行为，连自然科学也不能违反《圣经》里的观点。这在一定程度上制约了人的自由全面的发展，对科学的发展也产生了不利的影响。当时的宗教裁判所正是凭借宗教的权威压制了哥白尼日心说的传播。而如今，法律取代了宗教的部分职能，人们凭借法律规定来规范社会行为，维护社会的正常运转。理性的权威取代宗教的权威也使得自然科学得到前所未有的发展。正如汉斯·昆所说：“教会无论怎么努力保持它作为一个伟大的传统中心的社会地位，它也必须放弃它就是现存秩序堡垒的观念。”^① 宗教中心地位的失落意味着虚假权威的失落，这无论对社会进步还是对人的解放都是有利的，符合社会发展的趋势。

其次，重视宗教精神，轻视宗教仪式。任何宗教都有一定的仪式，这些仪式在宗教的传播和发展中起重要作用。特定的仪式是连结信众的纽带，也是使某一种宗教和其他宗教区分开来的重要标志。但从另一方面看，宗教信仰不仅仅表现为仪式。如果过分夸大仪式的作用，那么宗教信仰就只是一种形式，它的极端表现就是赎罪券，最终必然导致宗教本质和作用的丧失，这对宗教本身和信众都没有好处。因而不能过分追求形式。从历史上看，宗教的仪式一直在简化，这符合社会发展的要求。如果所有的信徒都按《圣经》的规定守安息日，那么现代社会的正常秩序就会受到影响。仪式的简化从另一方面也反映了现代人更重视信仰的内在性，把信仰看作是自己的内在需要。以往的一些信徒，他们之所以信仰上帝或上教堂，完全是社会迫使他们这么做的，并不是

^① 汉斯·昆：《论基督徒》，三联书店 1995 年版，第 17 页。

个人的内在要求。现代人在经历了一段时间剧烈的反传统之后，意识到宗教在现代生活中仍有存在的价值，但他们更重视宗教的情感和精神价值而不是仪式。这也可以从一些人发出“信仰上帝就一定得做教徒吗？”的疑问中可见一斑。被称为当代天才基督教思想家的薇依不仅从理论上归依上帝，而且她的一生的经历都体现着基督精神，但她一直拒绝受洗，一直拒绝参加宗教圣事，我们能因此否认她是一个真正的基督徒吗？因此，我们不能因为现代人不重视宗教仪式就认为信仰的地位在下降。

另外一个被归咎为导致宗教“衰亡”的因素是自然科学的发展。近代自然科学的许多成果的确对上帝的权威造成冲击，如我们现在不可能相信《圣经》中关于上帝在六天里创造世界的故事。但现在人们已渐渐认识到宗教和科学是从不同的角度、用不同的方式探索自然和人类社会，它们之间并不矛盾。正如一位美国学者所说：“认为宗教被科学削弱是属于十九世纪必须在科学和宗教间作出抉择的观念，不是二十世纪的观念。”著名历史学家汤因比也说：“我相信，科学和技术不能作为宗教的代用品。”^①这还可以从许多自然科学家对宗教和科学的看法得到印证。著名物理学家、诺贝尔奖获得者卢瑟福说：“认为学者比其他人更多地知道存在，所以就不信上帝，这种看法实在是凡夫俗子的错误之见。恰恰相反：我们的工作使我们更接近上帝。我们的工作只会加深我们的敬畏之心。”^②而爱因斯坦更是直接了当地说：“科学没有宗教就象

① 汉斯·昆：《论基督徒》，三联书店 1995 年版，第 48 页。

② 卓新平：《世界宗教与宗教学》，社会科学文献出版社 1992 年版，第 334 页。

瘸了，宗教没有科学就象瞎了。”^① 由此可见，我们必须改变科学和宗教是对立的观念。

“世俗化”常被一些正统的神学家斥责为导致基督教陷入困境的一个重要原因在于这些神学家认定是“世俗化”使现代人只重视物质利益，以致于精神空虚、道德沦丧等等。这种假定很让人怀疑。虽然从表面上看，20 世纪的思想家对社会的批判和对人类状况的担忧比以往任何时代都多，但这并不能证明本世纪是有史以来最糟糕的一个世纪。20 世纪的人类社会的确还有很多不完善之处。战争依然存在、许多人的生存没有保障、人的平等和自由状况也不令人满意。但人在过去遭受到的经济的、政治的、宗教的或其他方面的制约远远大于现在，过去的社会制度也不比现在合理，以往时代的人的精神境界和道德水准也未必比现在高。之所以有这样的误读也许只是某些人的怀旧情结在作怪。如同当初的某些启蒙思想家那样，认为自然状态是人类最完美的社会形态，但这并不真的表明社会在退步。

通过以上分析可以看出：现代化并没有导致宗教的死亡，它只是使传统的宗教形式受到一定程度的冲击和挑战。如果说“死亡”，那么，死亡的只是那些失去生命力的宗教形式，代之以一些更有生命力的宗教形式。不管是把目光从上帝（天国）转向尘世，还是重视宗教精神甚于宗教形式，都更符合信仰的本质。而且我们也注意到，这些变化并不是说宗教信仰不起作用了，只不过它不是以过去的那种形式在起作用。正如汉斯·昆所说：“和以往广泛的控制与监督不同，它现在可能具有更为广泛的、间接的精神

^① 爱因斯坦：《爱因斯坦文集》第 3 卷，商务印书馆 1979 年版，第 182 页。

影响。”^①可见,基督教在 20 世纪出现的新特点表明它已进入一个新的发展阶段,而不是陷入困境。

三

但这并不意味着宗教在 20 世纪已达到完美的状态。宗教现代化是个不断进行的过程。在即将迈入 21 世纪的今天,我们同样面临宗教现代化问题。20 世纪末,世界宗教仍面临许多急待解决的难题。比如:进入 20 世纪 90 年代,世界各地的战争仍然持续不断。和冷战时期意识形态的对抗不同的是,90 年代的战争更多地表现为种族战争和宗教战争(指因信仰不同而引起的冲突)。世界上几大宗教仍严格不同并处于对抗状态。就是在同一种宗教内部,仍有不同教派之间的矛盾和争斗。汉斯·昆把现代基督教所面临的挑战归结为三个方面:一是基督教内部各教派的分离和纷争,二是近代以来的人本主义思潮,三是世界其他宗教如佛教、伊斯兰教等对基督教的冲击。

面对这些挑战,许多神学家提出“普世神学”的主张。“普世神学”最早出现于 19 世纪末。由新教神学家和教会发起的“普世运动”目的是为了终止自 11 世纪以来基督内部的分裂状况,号召各教派停止对立,联合起来。这个主张得到许多开明的神学家的支持,特别值得一提的是教皇约翰二十三世对普世神学的推广所起的作用。虽然他的在位时期不长,但他把罗马天主教带入 20 世纪现实的世界中。人们评价他“不仅在罗马天主教教会内部、而且在它同其他基督徒、同种种非基督教的宗教传统、同世俗世界

^① 汉斯·昆:《论基督徒》,三联书店 1995 年版,第 52 页。

本身的关系方面，都开创了一个新纪元。”^① 在他召集的第二届梵蒂冈公会会议上，提出了许多革命性的观点，促进了基督教现代化的进程。首先，这次会议第一次承认其他宗教的“合法性”，承认通过其他宗教也可以获得拯救。会议所发布的普世主义教义说：“从我们当中分裂出去的弟兄们，也在实行着基督教的诸多神圣行为。毫无疑问……这些行为能够真正造成恩典的生活……它们能够提供通向拯救团体的途径。”^② 其次，这次会议号召教会要投身于自己在尘世的使命，去建设地上之国。认为基督徒的责任就是去建设一个更加富于人性的世界。因为：“当人有意识地参与了社会群体的生活之时，他也就贯彻了上帝的计划。”^③ 最后，教皇号召：让我们走到一起来，让我们来结束我们的分裂吧。

第二届梵蒂冈公会会议所提出的这些主张是进步的、合理的，它表明教会正以更加开放的态度对待社会变化所产生的挑战。但我们还应看到：从那次大会到现在已有 30 多年了，各种不同的宗教之间的对话虽有所增加但仍不是主流。由宗教对立而引发的流血事件仍十分普遍。因而在新的世纪来临之际，我们仍有必要呼吁各种宗教及派别放弃保守的宗教观念，对宗教进行改革，以适应新时代的要求。

最后，笔者想引用宗教改革家卡尔·拉纳的一段话，但愿能对持保守立场的教会和信徒有所触动。

教会总是处身于历史的长河中，而不是位于不动的河岸上……比起其他任何历史中的实体来，教会更没有必要害怕自己的

^① 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，四川人民出版社 1992 年版，第 962 页。

^② 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，第 970 页。

^③ 詹姆斯·利文斯顿：《现代基督教思想》，第 973 页。

历史特性。因为历史潮流并不把它带向死亡之岸，而是带向永生。因此，教会能够而且必须有勇气作出改变，使自己所拥有的永恒的东西永远常新，并越来越适应于它的需要。^①

^① 卡尔·拉纳：《属于未来的基督徒》，转引自《现代基督教思想》，第974页。

从道教生命哲学看道教 文化的现代意义

盖建民

关于道教文化的地位和作用，鲁迅先生在 1918 年 8 月致许寿裳的一封信中曾做过这样一个论断：“中国根柢全在道教”。^①近年来，随着道教文化学术研究的日益兴盛，学界围绕鲁迅先生这一名言展开了热烈讨论，发表了许多有见地的看法。^②尽管学界对“中国根柢全在道教”这一命题的内涵还存在不同的理解，但道教作为中华优秀传统文化的三大支柱之一，其在中华优秀传统文化中的重要地位和作用已是一个不争的事实。

然而，据笔者对国内外道教文化研究的不广识见，当下众多的研究，其视角属于“过去时态”，研究的焦点多集中于历史上的“道教”及其文化蕴含，而“现代时态”的道教文化研究尚不多见。

^① 鲁迅云：“前言中国根柢全在道教，此说近颇广行。以此读史，有多种问题可以迎刃而解。”《鲁迅书信集》上卷。

^② 参见卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社 1990 年版；卿希泰著：《当菟集》，巴蜀书社 1997 年版；陈兵：《道教与中华文化根柢》，载《道教之道》，今日中国出版社 1995 年版。

似乎给世人一种错觉，道教文化只是一尊供奉在历史博物馆中供人饭后闲余品味、咀嚼的“古化石”，而非具有现实社会意义的“活化石”。更有甚者，一些自命为现代派的文化人，一提及道教文化便下意识地将其与当今社会遗存的看相、卜卦、风水、请神弄鬼等愚昧现象挂起钩来，对古老的道教文化在现代社会中的积极意义和派生作用不屑一顾。导致这种现象的原因，固然有多种多样，但与学术界对道教文化所内蕴的现代价值和意义挖掘不力有很大关系。笔者认为，道教文化作为中华传统文化的一大文化宝库，其所内蕴的巨大文化资源对当代社会的物质文明和精神文明建设有着不容忽视的现代价值，尤其是在生态环保、社会伦理道德、文化旅游、生命科学等方面。限于篇幅，本文拟从道教生命哲学所内蕴的潜科学价值这一视角来透视道教文化的现代意义，不妥之处，敬请同好匡正。

生长壮老死是人类个体生命演化的自然规律。健康与长寿，自古以来就是人类普遍的愿望。《尚书·洪范》就将长寿列为人生追求的“五福”之首^①，即所谓长寿、富贵、康宁、好德、善终。“五福寿为最”，这是中华民族挚爱人生的现实主义人生价值观的生动写照。道教作为中华民族的传统宗教，以长生不死、羽化登仙作为其宗教信仰的核心，这种神仙信仰集中体现了中华民族追求寿老的民族心理意识。对此我们可以从古文字老、寿、仙的涵义上窥见一斑。甲骨文中大约出现了五种老字，其字形均以巨首、长发、伛偻或以伸手扶杖（或儿孙辈之人）为特征。汉代许慎在《说文解字》中释“老”为：“七十曰老，从人毛匕，言须发变白也，凡老之属皆从老”，这也是从须发变白这类的生理特征来解释。

^① 《洪范》以寿、富、康宁、攸好德、考终命为五福，以凶短折、疾忧、贫、恶、弱为六极，五福之首为长寿，六极多半是疾病。

寿与老有密切关系，《说文》云：“寿，久也，从老省。”也就是说，人活得久即为寿。《说文》将七十岁称为老，八十岁称为耄，九十岁则称为耋。所以在古人看来，七十岁以上就算“寿”了。

至于“仙”字，古代有“僊”与“僊”两种写法。《说文》曰：“僊，人在山上邈，从人山。”“僊，长生僊去，从人 𠂔。”《释名·释长幼》云：“老而不死曰仙。”所以仙的最初涵义是指迁居山中不老不死之人。中国古代先民往往把长生的夙愿寄托在仙药和神仙身上，希冀通过服食仙药成为逍遥自在、长生不死的神仙。民间流传甚广的神话故事“嫦娥奔月”，说的就是嫦娥偷吃了后羿从西王母处得来的不死之药，便飞身上了月宫，成为月中仙子。在古籍文献中有许多关于神仙和长生不死的神异描述和记载。《庄子·逍遥游》中就绘声绘色地将神仙刻划为“肌肤若冰雪，绰约如处子。不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外”。在庄周笔下，这些神仙生命力特别旺盛，具有入火不热，入冰不冷，处雷不惊的功能。占巫书《山海经·海内西经》中也有“开明东，有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相……皆操不死之药以距之”的记载。书中还有许多“不死之国”、“不死山”、“不死树”、“不死民”等等描述。这种对仙境的向往和憧憬，使得春秋战国时期神仙说大兴。特别是在燕齐两国，当时盛传渤海中有方丈、瀛州、蓬莱三座仙山，那里居住着众多的神仙，有无数长生不死之药。为此，齐威王、齐宣王、燕昭王都曾派人入海寻仙求药。

道教承袭了古代先民的长生理念和神仙思想，“上标老子，次述神仙，下袭张陵”，^①形成了以长生不死神仙信仰为核心的道教义理体系。其中以重生恶死为显著特色的道教生命哲学观是道教

^① 刘勰：《灭惑论》。

庞大教义体系中一块不可或缺的理论基石。

道教生命哲学主要有三个基本思想，即贵人重生、“生为第一”的乐生观；“我命在我不在天”的生命自主观；延生有术的生命操作观。这一生命哲学观蕴涵有极为丰富的潜科学价值和现实意义。

首先，道教在生死问题上历来重生恶死，形成了珍视现实人生命价值的积极乐观主义生命观。道教自古以来就是一个贵人重生的宗教。早期五斗米道经典《老子想尔注》就将老子《道德经》“道大，天大，地大，王大”释解为“道大，天大，地大，生大”，指出“域中有四大，而生处一”。^①明确提出“生，道之别体”的鲜明主张，将“生”提高到“道”的本体高度。

而早期道教的另一个主要道派太平道的经典《太平经》则响亮地喊出“生为第一”口号，所谓“是曹之要当重生，生为第一”。^② 贵人重生思想在道书中比比皆是。葛洪在《抱朴子·内篇》卷十四《勤求》中云：“天地之大德曰生，生，好物者也。是以道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也。”陶弘景在《养性延命录·序》中也云：“夫禀气含灵唯人为贵，人所贵者，盖贵为生。”在道门看来，生命是极其可贵的，对现世美满幸福生活的追求要以生命存在为前提，而死亡则意味着生命的结束、美好生活的终结，这是一件极为可悲可叹之事。故道门认定：“生可惜也，死可畏也”。^③ 所以，道教向来以“仙道贵生”来标榜自己。

道教认为生命的存在本身就是一件极美好的事情，道书常以

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海古籍出版社 1991 年版，第 33 页。

② 王明：《太平经合校》，中华书局 1960 年版，第 613 页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年，第 326 页。

“死王乐为生鼠之喻”^①来表达这种对生命的热爱和眷念之情，死去的帝王连一只活着的老鼠都不如！淋漓尽致地凸现了道教贵生、惜生、以生为乐的生命观。

重生恶死思想是道徒奉行的一条基本理念，对道教徒日常修行有着深刻的影响。如道徒在书符写经过程中有一条禁忌：“死字不居行首，生字不在行下”。^②意思是在写经书符时，遇“生”字不得写在一行最下端，遇“死”字不得写在行的最上端，这就是道门常说的不能“忌生露死”。这一禁忌典型地烘托出道教重生恶死的乐生观。

其次，与儒家“天命不可违”敬天服命的生命观相迥异，道教高举“我命由我不由天”的大旗，对战胜死亡、延长生命充满了信心。《抱朴子·内篇》引《龟甲文》云：“我命在我不在天，还丹入口亿万年。”《西升经》云：“我命在我，不属天地。”张伯端在《悟真篇》也云：“一粒金丹吞入口，始知我命不由天。”道书《真气还元铭》曾对这一宣言作了如下阐释：“言性命生死，由人自己。人若能知自然之道，运动元和之气，外吞三景，内服五芽，动制百灵，静安五脏，则寒温饥渴不能侵，五兵白刃不能近。死生在手，变化由心，地不能埋，天不能煞。此之为我命在我也。”^③这就是说人之性命、寿夭长短操之在我，人通过发挥自己的主观能动性，探求自然之道，通达天地万物造化之理，盗取天地之机，采取炼养元气等各种内修手段，不仅能防止自身机体衰老，竟其天年，甚至还可以扭转生命流动的时间之矢，逆修成仙，达到

① 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局 1985 年，第 326 页。

② 《正一修真略仪》，《道藏》第 32 册，北京文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版，第 181 页。

③ 《真气还元铭》，《道藏》第 4 册，第 880 页。

“深根柢，生长久视”。

道教认为性命由己、生命操之在我的一个主要理念就是人可以通过自身主观努力，能不断提高个体生命的质与量，这是一种积极进取的生命自主观，有着重要的潜科学意义。道教所追求的蓬莱仙境固然难以实现，但道门中人孜孜以求、不畏艰辛苦炼各种外金丹和内金丹的宗教实践活动，在客观上却有助于加深人类对包括人体生命现象在内的自然界物质结构、运动及其变化规律的认识，从而推动包括医学养生学在内的科学发展。正是在这个意义上，我们认为道教的生命哲学观具有浓厚的潜科学价值和现实意义。

抗拒死亡、延长生命是人类普遍的一个理想。人，有生必有死，这是一种自然规律。但人类的寿命极限即天年却是可以通过种种努力、途径加以延伸的。虽然现代医学尚未能最终确定人类天年的限度，但根据调查统计资料，人类的平均寿命却是在不断增加。有资料表明，欧洲在不同时代的平均寿命是：古罗马 29~30 岁，文艺复兴 35 岁，18 世纪 36 岁，19 世纪 40~45 岁，1920 年 55 岁，1935 年 60 岁，1952 年 68.5 岁。现今世界几个长寿国家的平均寿命，男性寿数依次为：冰岛（73 岁）、日本（72.97 岁）、瑞典（72.37 岁）、荷兰（72 岁）、挪威（71.85 岁）；女性依次为：冰岛（79.2 岁）、瑞典（78.5 岁）、荷兰（78.4 岁）、日本（78.33 岁）、挪威（78.12 岁）。这就表明，随着人类科学的进步、生活水平和环境的改善，尤其是医疗保健手段的完善，人类的平均寿命是逐渐增加的。可以肯定，随着医学科学的进步，养生保健知识的普及，特别是基因工程技术的突破、克隆技术的合理应用，人类个体生命的天年绝不会以通常所说的 120 岁为极限。只要遵循和掌握一定的养生技法，做到起居有常、精气不耗、饮食有节等等，在现代医学科学的不断推动下，人类要达到道书《三

元延寿参赞书》所提出的“人之寿，天元六十，地元六十，人元六十，共一百八十岁”这一寿数也并非不可能。从这个意义上说，道教“我命在我不在天”的生命自主思想蕴涵着极为深刻的科学精神和科学思想，它能激励人们去不断探索、创造各种能战胜疾病、抵御衰老的种种延年益寿的方法与措施，为科学的发展开辟道路。

第三，道教生命观强调“延生有术”。道教不仅珍视生命的价值和意义，以“生道合一”为基本教义，而且认为道与术密不可分，道寓术中。所以道门中人普遍认为欲求“长生久视之道”，必须“合修众术”。道门在成仙途径与方法上，虽然一宗一派都各有所崇，但普遍强调合修众术，反对偏修一事。葛洪在《抱朴子·内篇》卷六《微旨》中就指出：“凡养生者，欲令多闻而体要，博见而善择，偏修一事，不足必赖也。”葛洪提倡合修众术，主张“藉众术之共成长生”。^①他在书中还严厉批判了“知玄素之术者，则曰唯房中之术可以度矣；明吐纳之道者，则曰唯行气可以延年矣；知屈伸之法者，则曰唯导引可以难老矣；知草木之方者，则曰唯药饵可以无穷矣”这样一些“偏修”短见。葛洪这一“藉众术之共成长生”的思想具体反映在他对各种道术的态度上。《抱朴子·内篇》一书对金丹、服食、导引、内视、辟谷、守一、吐纳、胎息、存思、房中诸术都予以认真研究，以期合修众术共成长生。葛洪所系统阐述的这一养生成仙方法论对道教影响深远。道教经籍的传统分类法即三洞四辅十二类分类法，第九类即为众术。唐代孟安排的《道教义枢》就训“众”为多，“术”为道，称“修炼多途，为入真初道”。陶弘景在《养性延命录·教诫篇》中也援引张洪《养生集叙》，认为养生有十大要，即尚神、爱气、养形、导

^① 王明：《抱朴子内篇校释》，第124页。

引、言语、饮食、房室、反俗、医药、禁忌。所以，道教生命哲学观并非只是停留在贵生、乐生的抽象玄理层次，而是在充分肯定生命价值的基础上，强调延生有术，合修众术以共成长生。它激励道徒博采众长，积极不懈地探索各种延生、护生方法，具有极强的实践操作性。这对于推动古代医学养生学的发展有着积极的意义。

综上所述，正是在道教这一生命哲学观的影响下，道门因贵生而乐生、好生，并进而注重养生。道教的生命哲学观与佛教厌世恶生以及儒家“生死由命、富贵在天”形成了鲜明的对照。不难看出，就养生保健的科学意义来说，道教生命观远胜于儒佛，更有助于医学和生命科学的发展。也正因为道教乐生、贵生和重术，所以道门将古代先民各种延年益寿的养生方术都一一吸纳进来，并根据道教的宗教修持需要加以改造、发挥，客观上也推动了中国古代医药学、化学、天文地理学等学科的发展。因此，我们必须对道教生命哲学中蕴藏的潜科学思想和价值给予正确认识和评价，这对于弘扬中华优秀传统文化推动现代生命科学的研究和发展具有重要的现实意义。

试论闽南民间宗教文化的基本特点

张禹东

一、两点说明

首先是关于民间宗教文化的界说问题。

就总体而言，民间信仰在中国虽然从未得到官方认可的宗教自由的权利，而受到与那些规范性宗教一样的礼遇；但它却是中国数以亿计的普通民众的信仰观念、心理、情感与习俗乃至生活方式。虽然历经漫长岁月的沧桑，但它仍然深深地植根于中华本土文化的沃土之中，保持着固有的自发、自然、自在的本色，并且广泛、深刻地影响或支配着民众日常生活的方方面面。对于中国文化史上这种独特的文化现象，国内外学者极为重视，并已有不少的相关著述。本文仅就民间宗教文化的界说问题作一简要说明。

关于中国民间所存在着的信仰、行为，人们一直有着不同的理解、称呼和表述。有的学者不同意将民间的信仰、行为视为宗

教，而谓之为“民间信仰”，认为是迷信、巫术、万物有灵论、多神信仰的总和；有的学者则把它看成是一种宗教体系，称之为“民间宗教”；还有的学者把民间的信仰行为与道教信仰行为等同看待，等等。笔者倾向于把中国民间的信仰和行为作为一种宗教体系来看待，不过认为，用“民间宗教文化”（*Popular Religious Culture*）这一概念来表述可能更为确切。

这种表述至少有两个方面的好处：

一是表明民间信仰、行为和象征的宗教性。民间信仰、行为和那些制度化、规范化的宗教当然有本质上的不同，有的学者曾提出了民间信仰与人为宗教的十大区别。诸如民间信仰没有固定的组织机构，没有特定的至高无上的崇拜对象，没有创教祖师，没有形成宗派，没有完整的伦理、哲学体系，没有专门的神职教职人员，没有可遵守的规约或戒律，没有特定的法衣法器、仪仗仪礼，没有固定的活动场所，没有自觉的宗教意识，等等。^①这种概括是否完整准确另当别论，这里想着重说明的是民间信仰、行为的宗教性特性。在宗教学领域，对于“宗教”这一概念的歧解歧异颇多。在各种各样的定义中，英国人类学家弗雷泽（*J. G. Frazer*）的阐述也许更适合民间信仰的情况。他认为，“宗教指的是对被认能够指导和控制自然与人生进程的超人力量的迎合或抚慰”，“宗教包含理论和实践两大部分，就是：对超人力量的信仰，以及讨其欢心、使其息怒的种种企图。这两者中，显然信仰在先，因为必须相信神的存在才会想要取悦于神。但这种信仰如不导致相应的行动，那它仍然不是宗教而只是神学”。^②可见，弗

^① 参见乌丙安：《中国民俗学》，辽宁大学出版社 1985 年版，第 242～245 页。

^② 弗雷泽：《金枝》，中国民间文艺出版社 1987 年版，第 77 页。

雷泽的宗教定义包括了信仰和崇拜活动两个方面。而民间宗教正体现了信仰、行为和象征体系的统一。

二是突出民间信仰、行为和象征的文化性。存留于中国广大民众中的民间信仰、行为是古老的信仰遗存，它渊源流长、根深蒂固，在中国社会历史上有着深刻和广泛的影响；它包罗万象、神秘莫测，是整个中国民间文化史的重要基础，是中国传统宗教的重要组成部分，在整个中国文化史上占有十分突出的位置。不言而喻，民间信仰行为作为一种文化，与其他文化现象一样，也是良莠并存、鱼龙混杂的。它有落后、粗鄙和不合时宜的一面，时常被作为“沉渣”或是“封建迷信”的东西而加以鄙弃。但还要看到，民间信仰行为中也不乏有价值的和积极的因素即所谓的精华。比如，对爱国志士和圣贤豪杰的崇拜，对维护民族生存与侵略者浴血混战的英雄祖先的崇拜，对创造发明有特殊贡献的能工巧匠的崇拜，对那些为人类安全而补天纳地的创世之神的崇拜等。从某种意义上看，它具有团结民族的凝聚力，鼓舞民心的号召力和培养群众高尚道德品质的教育作用。^①是故，把民间信仰行为作为一种文化现象来看待，就有助于人们以客观、平静的心态来对待民间信仰行为的存在而不致于采取简单片面的极端做法。

根据上述考虑，所谓的中国民间宗教文化（Popular Religious Culture in China），大致包括在中国一般民众中流行的：（1）神灵、祖先和鬼的信仰；（2）家祭、庙祭、墓祭、年度祭、公共节庆、人生礼仪和占验术等仪式；（3）血缘性的家族和地域性的庙宇的仪式组织；（4）世界观、宇宙的象征和神系的象征、地理情景的象

^① 参见陶阳：《中国民间信仰·序》，上海人民出版社 1995 年版。

征、文字的象征、自然物的象征等象征体系，^① 以及与这些信仰、仪式、组织和象征体系密切相关的文化现象，诸如民间宗教建筑、绘画、戏剧等艺术形式，民间宗教语词，民间宗教文化心理，等等。也就是说，民间宗教文化并非仅仅是一种信仰、观念，它具有更宽泛的涵盖面和更深层的意蕴。

其次是关于闽南民间宗教文化基本特点的涵义问题。

福建的闽南地区，尤其是被誉为“世界宗教博物馆”的泉州，曾以其宽广的胸怀，受容、接纳过中外诸多宗教在此传播、繁衍与发展，并以其独特的人文、地理环境提供了使这些多元异质的宗教文化和谐相处、融洽共存的深厚土壤，使得各宗教文化在相互激荡中共同创造、繁荣了灿烂多姿、异彩独放的闽南、泉州宗教文化。这一现象正开始引起中外学者的兴趣和关注。这一点通过联合国“海上丝绸之路”项目在泉州地区的考察活动已经得到证明。

一提起闽南宗教文化，人们首先想到的或者更为关注的可能是伊斯兰教、摩尼教、印度教、佛教等世界上一些比较著名的宗教文化。不错，历史上这些宗教文化尤其是佛教文化和伊斯兰教文化在该地区都有深刻的影响，如泉州自古就有“泉南佛国”之称和伊斯兰教的“圣地”之说。近代以来，基督教文化也开始在这一地区得到比较广泛的传播。

然而，当我们对闽南地区的社会历史文化无论作表层扫描，还是作深层透视；无论作历史的追溯，还是进行现实的考察，随时随地都可感受到在这一地区一般民众精神文化生活中居于深层的和核心的却是民间宗教文化。这是一种积淀深厚、魅力独特的文

^① 参见王铭铭：《中国民间宗教：国外人类学研究综述》，《世界宗教研究》1996年第2期。

化现象，它深深地渗透于该地区广大民众生活的各个方面，对民众的生活方式、风俗习惯、思维方式、心理情感等方面都产生了深刻和广泛的影响。从某种意义上完全可以说，不了解闽南地区的民间宗教文化，就无法达到对该地区历史文化传统演变和社会变迁的深层阐释和全面把握。由于闽南地区独特的自然与人文条件，民间宗教文化在其长期的发展演变过程中，形成了富有特色闽南民间宗教文化，在中国传统宗教文化中占有一席之地。本文拟对闽南地区民间宗教文化的基本特点作一探索，以从宏观的层面来观照民间宗教文化在闽南地区社会历史发展中的地位和功能。

那么，何谓闽南民间宗教文化的基本特点呢？有的民俗学者曾提出，多样性、多功利性和多神秘性是中国民间信仰的三个基本特征。^①应该说，闽南地区的民间信仰也具有这些普遍性特征。但我们这里主要从特殊性方面对体现闽南地区民间宗教文化的基本特点进行探讨。

笔者以为，所谓的基本特点应是指闽南地区民间宗教文化自身所具有的内在的基本特质，它大致应体现两个方面的涵义：一是闽南地区的民间宗教文化与其他制度性、规范性宗教文化诸如佛教文化、伊斯兰教文化、基督教文化等的区别；二是闽南地区的民间宗教文化和其他地区的民间宗教文化在不同程度上的区别。就考察的对象而言，本文所指称的主要是在闽南地区特定的土壤中发生发展起来的宗教文化。

根据上面所述的思路，下面尝试对闽南地区民间宗教文化的基本特点作一简要概括。当然，由于民间宗教文化本身的错综复杂性，这种概括可能具有不完全性。笔者之所以不揣冒昧地提出，

^① 乌丙安：《中国民间信仰》，上海人民出版社 1995 年版，第 12 页。

意在表达一种思路、一种视角，并期望在如何对闽南地区特有的宗教文化现象进行深层阐释的问题上引起关注和讨论。

二、闽南民间宗教文化的若干基本特点

特点之一，闽南地区民间宗教信仰在其长期的发展中，形成了一套十分庞杂、功能各异、具有浓郁乡土色彩的神谱体系。

民间宗教信仰与神学宗教信仰的一个重要区别就是信仰对象上的巨大包容性。中国的民间信仰可溯源自远古的原始信仰，其崇拜对象漫无边际、无所不包。闽南地区的民间宗教信仰当然也具有这一特点，在其漫长的发展、演变过程中，形成了一个天神、地祇、人神、人鬼的神灵系统。在这个神灵系统中，既有主神，更有复杂繁多的具有不同功能的俗神；既有天地神祇，又有人神人鬼；既有动植物神灵，也有生殖神灵；等等，不一而足，极为庞杂。上述几种类型中的神灵，应该说并非闽南地区特有的崇拜对象，从全国范围来看，对天神（玉皇大帝）、财神、土地神、城隍、灶君、寿星、八仙、文昌福神这些信仰和对圣人贤人的崇拜均具有普遍性。但是，我们这里想着重探讨的是，由于闽南地区独特的人文、地理条件，而使得该地区的信仰和崇拜所呈现出的某种特殊性。大致有如下诸端表现：

第一，在对纷繁复杂的崇拜对象的选择上以及崇拜的程度上闽南人是有所侧重、有所指向、有所选择的。比如，对“天”的信仰和崇拜就说明了这一点。在众多的信仰对象中，闽南人尤为重视的是“天公”（玉皇大帝）。在所有神祇中，“天公”受到的虔敬程度最高。闽南人大凡人生的重要阶段如出生、婚嫁、祝寿，甚至丧事等皆有隆重的拜天之礼；每年正月初九日的“天公诞”是民间较为隆重的节日。对“天公”的这种礼遇在其他神祇中则很

少见。对于闽南地区“天公”崇拜的盛行，在何乔远的《闽书》和《福建通俗志》、《泉州府志》、《鹭江志》、《崇武所志》等志书中均有记载。泉州地区早在西晋太康年间就建有奉祀“天公”的玄妙观（俗称天公观）。在对中国历史上的圣哲贤人、忠孝义烈的信仰上也是如此。比如，关羽信仰就是闽南民间重要的信仰之一，在民间中有广泛的影响。关于这一点从地处泉州市区的始建于南唐或宋的通淮关帝庙的历史及其现有香火之旺盛即可见一斑。这些都说明，闽南地区民众的崇拜对象具有指向性和选择性。至于在崇拜的形式、仪式等方面更是体现这一点。比如，在祭祀“天公”时所设的“天公坛”、所挂的“天公灯”、所烧的“天金”以及做“天香”等等，都体现了该地区信仰的特色。在祭祀仪式方面还因时因地的不同而有所差异。

第二，最能体现闽南地区民间宗教文化特色的应是那些遍布城乡的种类繁多、具有浓郁地域色彩的地方性神灵。这些地方性神灵大部分是对人物的神化。从身份上看，他们既有佛教僧侣、道教道巫，也有民间乡贤；既有地方官史，也有普通百姓。例如，清水祖师、三平祖师、开漳圣王、辅顺将军、广惠尊王、广泽尊王、广利尊王、法主公、万氏妈、苏夫人姑、青山王（灵安尊王）、通远王、肖太傅、保生大帝、妈祖等等。值得特别提出的是，在闽南地区的城乡广泛存在着所谓“境主”“铺主”的地方保护神。比如，以往泉州城内就划分为 36 铺 94 境，每一个铺、境均有护境安民的保护神。这些乡土色彩鲜明的神灵是由闽南地区独特的人文、地理环境所决定的，是该地区独有的神灵，具有特定的地域性。

第三，闽南地区民间信仰的神祇之所以有不同功能，主要也是因为闽南地区特有的地理生态和人文社会环境所致。由于地方神灵实际上是适应当时当地人们各种各样的现实需要而产生的，

因此不同功能的神灵也就应运而生。海神妈祖、医神保生大帝等的产生就充分说明了这一点。首先，闽南是滨海地区，百姓以海为田，海上作业比较发达，渔业是社会经济的重要支柱。但人们对浩瀚而又变化无常的大海又感到恐惧，由此产生了对海神的崇拜。其次，闽南地区对于从中原来的移民来说还是炎热潮湿之地，是蛮烟瘴雨之区，这种自然环境严重地威胁人们的健康与安全。海神和医神就是适应当时当地人们的需要而形成的。有的学者曾生动地将海神妈祖和医神保生大帝分别喻为海上的“精神救生圈”和“精神急救包”。^① 有一现象值得注意，即无论是《厦门志》所载还是现实调查都可看到，在厦门地区有几十间宫庙是同时共祀妈祖和保生大帝的。^② 这种平安之神与医药之神共祀的现象的原因很多，但显然与该地区的地理环境社会条件有密切关系。此外，还有遍布闽南地区的瘟神——“王爷”信仰，也从一个侧面反映了闽南地区疾疫流行情况以及居民们在肆虐的疾疫面前无可奈何的心理。

特点之二，闽南民间宗教文化的广泛传播与该地区的经济发展尤其是海外交通、贸易的发展密切相关。

众所皆知，闽南尤其泉州是中国古代对外交通、贸易的主要地区，海外交通贸易事业非常发达。据载，在南朝时，泉州已经与海外有往来。至唐朝，泉州已成为对外贸易四大主要口岸之一，与广州、扬州被称为中国南方大贸易港口。泉州港商贾云集，出现了“市井十洲人”的繁荣景象。五代时，泉州的海外交通贸易

^① 陈泗东：《宋代泉州的医药环境与吴真人的成神》，《泉州鲤城文史资料》第6、7合辑，1991年。

^② 参见林瑶祺主编：《两岸学者论妈祖》，台湾省各姓渊源研究学会1998年版，第111页。

继续发展，为闽国的重要港口之一，是闽国之重镇。王审知之侄王延彬任泉州刺史“凡三十年，仍岁丰年稔，每发蛮船无失坠者”。^① 宋元时期，泉州港的海外交通贸易更是达到其最繁荣的阶段，在外国旅行家的笔下被誉为“世界上最大之港”，是“天然之良港”。在《马可波罗行纪》、《拔都他游记》、《马黎诺里奉使东方录》中都称，泉州港为世界第一商港，由中国往外国者莫不由泉州放洋，如马可波罗回威尼斯；由外国来华者莫不由泉州登陆，如拔都他由摩洛哥东来。“刺桐港”的名称由此驰名中外。

下面再来看看闽南地区民间宗教文化的传播发展情况。应该说，闽南民间素有祀神敬鬼的风俗，“闽俗好鬼，漳、泉尤盛”。但自晚唐至宋，则是民间信仰的神灵迅速发展的时期，有学者对此间出现的神灵作了统计，提出该时期福建形成了一个造神高潮之说。^② 不仅如此，值得特别关注的是，一些地方性神灵也正是在这一时期成为跨区域的甚至全国性神灵，比如妈祖、保生大帝等。

闽南地区民间宗教文化的传播与发展是诸多因素综合作用的结果，但其中与闽南地区的经济社会发展具有较高程度是分不开的。根据历史考察不难发现，在闽南地区，民间宗教文化传播发展的高潮时期与该地区经济社会发展的鼎盛时期具有一定的重合性。这恐怕不是偶然的巧合，它充分地显示了二者之间的密切相关性。如前已述，闽南滨海，海上作业和海上交通发达，特别是随之而来的海上通商贸易的发展，为闽南民间宗教文化的传播提供了强大的经济基础。比如，妈祖信仰和保生大帝信仰在很大程度上可以说，是因为闽南尤其泉州地区经济社会的发展，特别是

① 《泉州府志》卷七十五。

② 参见颜章炬：《晚唐至宋福建地区的造神高潮》，《世界宗教研究》1998年第3期。

海外交通贸易的发展而逐步扩展其影响的。我们可以看到，在闽南乃至其他地区沿海一带的商港繁盛之处，妈祖庙也就相应兴盛。这一现象也从一个侧面提供了经济社会发展对民间宗教文化传播发展有促进作用的例证。由此还说明：宗教信仰的产生与发展并非都是社会苦难的产物。在某种特定的情况下，社会的发展与繁荣也可能孕育、催生了宗教信仰。

当然，二者之间是一种双向的互动关系，即民间宗教文化的传播与发展也会对经济社会的发展产生反作用。因为民间宗教文化对广大的信众有着很强的凝聚力和感召力，这种影响力会作用于该地区的经济生活和社会发展。不过应注意的是，民间宗教文化对经济社会发展的作用具有双重性：既可表现为积极的、推进的力量，也可表现为消极的、落后的力量。

特点之三，封建统治者的重视为闽南民间宗教文化的传播与发展提供了强有力的政治条件。

闽南地区偏居一隅，一些主要的地方性神灵如妈祖、保生大帝、清水祖师、广泽尊王、青山王等原都只是闽南地区某个小地方的神灵，但却都得到了封建帝王的青睐，受到封建帝王的加封和赐庙额以及地方政府的重视与推展，诸如：

妈祖 在宋代受封达 14 次。宋徽宗宣和五年(1123 年)赐庙额曰“顺济”，此被认为是官方正式承认妈祖信仰的开始；南宋高宗绍兴二十六年(1156 年)封为“灵惠夫人”，应是第一次敕封妈祖；宋光宗绍熙元年(1190 年)晋封“灵惠妃”，妃为宋代最高的神明封号。元代受封 5 次，最多封号达 22 字。元至元十八年(1281 年)元王朝第一次诏封为“护国明著天妃”，将妈祖神号升格，妈祖由人间神提升到天上尊神。明代受封 5 次。洪武五年(1372 年)第一次敕封为“圣妃”。清代受封 7 次。康熙十九年(1680 年)封为“护国庇民妙灵昭应弘仁普济天上圣母”；康熙二十三年

(1684 年)敕封为“护国庇民妙灵昭应仁慈天后”;乾隆三年(1738 年)加封为“天后圣母”;嘉庆七年(1802 年)敕封为“天上圣母无极大君”;咸丰七年(1857 年)妈祖的封号长达 64 字之多,达到无以复加的程度。

保生大帝 即吴真人,据传共受封 15 次,其中南宋 11 次。宋孝宗乾道二年(1166 年)敕“慈济”庙额;庆元元年(1195 年)封为“忠显侯”;开禧三年(1207 年)又封为“英惠侯”。明朝 4 次。明成祖永乐七年(1409 年)敕封为“万寿无极大帝”;永乐二十二年(1424 年)封为“恩主吴天医灵妙惠真君保生大帝”等。

清水祖师 受封 4 次,均在南宋。宋孝宗隆兴二年(1164 年)赐封为“昭应大师”;淳熙十一年(1184 年)加封为“昭应广惠大师”;宋宁宗嘉泰元年(1201 年)又加封为“昭应广惠滋济大师”;嘉定三年(1210 年)再加封为“照应广惠滋济善利大师”。

广泽尊王 即郭圣王,原名郭忠福,北宋真宗天禧间(1017—1021 年)被官府报请朝廷敕封为“广泽尊王”。南宋高宗绍兴间(1131—1162 年)被敕封为“威镇广泽侯”,宋宁宗庆元间(1195—1200 年)加封为“威镇忠应孚惠威武英烈广泽尊王”。

青山王 原为随王潮、王审知入闽的部将张悃,被派往泉州惠安青山立寨驻守,保境安民。因生前御贼有功,歿而乡人立庙祀之,而后又常出灵异,影响日益扩大。受封 2 次,均在南宋。宋高宗建炎间(1127—1130 年)封“灵惠侯”,妻华氏封昭顺夫人,赐庙额诚应;宋端宗景炎元年(1274 年)晋封“灵安王”,夫人晋封庆安妃。

开漳圣王 即开发漳州的有功之臣陈元光,南宋绍兴十六年(1146 年)敕封为“灵著顺应昭烈广济王”,建威惠庙祀之。

由上述可看出,封建统治者的加封、赐庙额、修庙宇以及官方的正式祭礼,如郑和下西洋时总要祭祀妈祖。这些都意味着原

本是地方民间的神灵由于得到了官方的认可，大大提高了神格。如妈祖封号从夫人到妃到天妃到天后到天上圣母，吴真人封号从侯到帝等。每一次的受封都使这些神身价倍增，声名远扬，再加上地方官府的极力扶植，极大地刺激和推动了闽南民间宗教文化的广泛传播与发展。妈祖信仰、保生大帝信仰由闽南某地而闽南地区而福建省而全国并越洋过海地流播，与统治者的重视与推展是分不开的。

这种情况还说明民间宗教文化与政治的密切关系。虽然它未取得官方正统宗教文化的地位，但是由于其独特的功能而得到官方的重视，从而使自己的生存和发展有了坚实的政治基础。

特点之四，闽南民间宗教文化在港澳台和海外华侨华人社会中有着广泛的影响，是缘文化中重要的媒介形式之一。

闽南是台湾人民的主要祖籍地，在台湾人中闽南人占有相当的比重，而且最早入台开发的移民主要是闽南人。从地缘、血缘关系相应地在神缘关系上，闽南与台湾更为密切。在台湾流行的民间的比较来说，宗教文化大多来自闽南，闽南民间流行的宗教文化在台湾几乎都可看到它的影响。如妈祖、保生大帝、清水祖师、广泽尊王、青山王、开漳圣王以及众多的王爷信仰等，其中妈祖和保生大帝信仰尤为广泛，据有关资料，二者在台湾各有 500 余座和 400 余座的神庙。可以说，闽南民间宗教文化已经成为台湾民间宗教文化的主体。每年台湾都组织了许多进香团到闽南地区的祖庙朝拜。闽南民间宗教文化不仅是在台湾的闽南移民维系群体团结、寄托思乡恋土之情的重要形式；而且对于强化台湾人民的寻根拜祖的观念，激发台湾同胞的爱国之情，维护祖国统一也产生了积极的作用。

在港澳地区也同样可看到闽南民间宗教文化的影响。比如，妈祖信仰在港澳独特的文化氛围中仍然得以存在与发展，两地都有

中心庙宇，祭神活动规模浩大。实际上，在香港和澳门，妈祖等民间宗教信仰是作为中华传统文化的象征而受到认同和崇奉的，因此又具有一种特殊的意义。

闽南还是海外尤其是东南亚华侨华人的主要祖籍地之一。闽南人移居海外的历史可追溯至唐代。当年那些漂洋过海到异国他乡谋生的闽南人，也把他们在祖居地所崇拜的神灵带过去加以供奉。宗教文化本来就具有精神和心理安慰的功能，而作为寄托对故乡对亲人的思念并且能够在异国他乡的生存发展中得到某种心理抚慰和精神力量，供奉来自祖籍地的地方性神灵无疑是最佳的形式。在东南亚华人社会中，就有“神明满天飞”之说，到过东南亚的人对此当有深切的体认。这种现象既反映了华人宗教信仰多神性和功利性的特点，也与华人中来自中国不同的地区有关。在满天飞的神明中，来自闽南民间的神灵信仰有较大的影响。如妈祖、清水祖师、三平祖师、保生大帝等信仰在马来西亚、新加坡、印度尼西亚、泰国、菲律宾、越南等国家都有广泛的流播。而且有些信仰流播的范围早已跨越闽南籍的圈子，成为整个华人社会共同的信仰，某种程度上也成为中华传统文化的象征之一。可以说，闽南民间宗教文化已经成为海外华人维系民族团结、增强凝聚力的重要形式之一，也是海外华人加深对祖籍国血溶于水的感情，体现与中国的深刻的缘文化的重要形式之一。

应该说明的是，上述关于闽南民间宗教文化特点的概括只是就最基本的方面作一初步的探讨。闽南民间宗教文化的特点还可有其他方面其他角度的概括，如闽南民间宗教文化具有非常浓烈的宗族性、家族性色彩。闽南人素有供奉本族神明的习惯，这一点虽然并非闽南民间宗教文化的独特性，但却是表现得比较突出的方面；此外，仪式仪礼作为闽南民间宗教文化的重要构成内容也是有其特色的方面。这些都是在探讨闽南民间宗教文化基本特

点必须加以关注的。

三、闽南地区民间宗教文化的未来走向

闽南地区民间宗教文化今后的走向如何，这是一个饶有趣味的问题，虽然这种预测有一定的风险和困难，但仍可从基本的方面作一简要的探测。这里谈两点基本看法：

首先，闽南民间宗教文化将随着社会的变迁继续经历着世俗化的过程。民间宗教文化本来就具有强烈的世俗化特征，而这种特征随着社会的现代化进程的加速得到进一步的强化。民间宗教文化在其所赖以生存和发展的社会经济、政治、文化条件的急剧变动和快速变迁的冲击下，必然要从内容和形式方面作出相应的调整和变迁，以适应社会变动的需要，从而维持自己的生存与发展。这一点从闽南民间宗教文化在一些祭祀形式的简化、某些神灵信仰程度的弱化以及现代色彩的体现等似可得到某种说明。

其次，闽南民间宗教文化作为传统文化的一种重要形式，仍将在社会发展进程中尽力保持自己的特色，维持自己的存在。宗教文化是民族文化中深层和核心的部分，具有很强的稳固性。不言而喻，随着时代的发展，宗教文化也会发生变迁。但是，在文化的各种要素中，相对而言，宗教具有较强烈的顽固保守性的。而民间宗教文化作为一种古老的文化遗存，在这方面表现得更为突出。民间宗教文化的一些形式甚至内容，有的是源于原始时代，几千年来虽历经沧桑，但时至今日仍在某些基本的形态方面保留着自己的传统特色，仍可看到远古时期的遗风。而且由于民间宗教文化植根于中华民族文化的沃土之中，并且已经成为广民众的一种生活方式。从这一角度来看，闽南地区的民间宗教文化虽然会随着社会的发展而发生某种变异，但是决不会变得面目全非完

全丧失了自身。由于其所具有的特点和功能，它仍将努力凸显自己的文化性和宗教性，尽力以自己的方式继续对该地区民众社会生活的各方面发生影响和刺激。在目前乃至相当长的历史时期，闽南乃至中国的民间宗教文化将继续以它自身的逻辑向未来走去。

泉州民间宗教文化探析

徐舜杰

泉州是一个富有神奇色彩的历史文化名城，戏剧界说它是“戏窝”；武术界称之为“武术之乡”；音乐界认为它是“南音发祥地”，史学界则喻之为“宗教博物馆”。^①道教、佛教、伊斯兰教、基督教、摩尼教、印度教等世界上著名宗教都曾在泉州落了户，当笔者流连在泉州海外交通史博物馆时，为泉州宗教文化的丰富多彩，中外宗教的交融所惊叹不已！

这么多世界性的宗教汇聚在泉州，使得泉州的宗教文化出现异彩纷呈的态势：

1. 流行铺境神崇拜

泉州宗教文化中最具地方特色的就是泉州城内流行铺境神崇拜了。宋、元时代，泉州城内的居民行政区称“坊”、“里”。但是清代称之为“铺”，乾隆廿八年（1763年）最后一次修订的《泉州

^① 元·何中：《知非堂稿·萧阳歌五绝》，转引自林圉平等《福建民间信仰》，福建人民出版社1993年版，第157页。

府志》，每一个“铺”都有一定范围，但界限并不十分明确。而“境”虽不见府志建置，但见于府志《风俗》和民间口碑，一直至今还有“境”的意识。据乾隆《泉州府志》记，泉州城区有 33 个铺，但民间口碑流传的实际有 36 个铺，铺之下还分为 72 个“境”。

清代，泉州城的 36 铺和 72 境，都有自己的地方保护神，它们称“铺主公”、“境主公”，亦称“挡境佛”，各有自己的神庙。这些神庙里的神从道教神仙到古代名人，如二郎神、关羽、临水夫人、萧望之、保生大帝、郭圣王、张巡、郑和等。其所祀年代最近的神，也都在明朝。可见铺境神的出现，大致是在明代。

泉州对铺境神崇拜的风俗独树一帜，主要风俗事项有：

(1) 进香。进香俗称“割火”、“割香”。每年的春夏之交，即三四月之间，把铺境神像抬往城东门东岳行宫的“天坛”，然后在“天坛”烧起香木，置于炉里，贴上神的封条，与铺境神像一起抬回本铺或本境的范围，巡行一周。神像与香炉经过各家门口，都得摆香案迎接。抬神像者凡见有人家香案之设，则把香炉内的香灰分一小勺给设香案之家。

(2) 拈香。如遇本铺、本境有疾病流行，或有不幸之事发生，为了避祸，必须抬上铺、境神像诣元妙观（又称天公观）。神像到元妙观内，要在那里摇摆进退，似乎是和天公行礼。

(3) 谒祖。这就是把铺、境的神像，抬到神的故乡去谒祖。但是，有的铺、境神的故乡已无可稽考，或祖籍地距离太远，不便前往。只要祖籍地较近的神，就得举行“谒祖”的仪式了。如保生大帝的祖籍为龙溪县白礁乡，郭圣王的祖籍地在南安县山头城，祈嗣妈（临水夫人）的祖籍地在古田县，天妃的祖籍地在莆田湄洲等地，这就要定期去“谒祖”了。

(4) 犒将。各铺、境的居民认为铺、境神祇的手下有许多神

兵、神将，因此必须各择定日子，家家户户备办酒菜供奉这些神兵神将，叫做“犒将”。是日，黄昏时，还要抬铺、境主神出来巡行铺、境，称“放兵”。冬季时候，还要举行“收兵”仪式。当“放兵”巡行到铺、境边界时，要由“铺主公”出几道符贴于墙上，叫做“镇符”。

(5)接香。接香俗称“关佛”。有时，铺、境的主事者，会认为自己铺、境神祇已经“退”神了，即认为神不灵了。那么要举行“接香”的仪式，重新为铺、境主神像附上“神”。其办法是把“退了神”的神像悬于屋梁上，请别铺、境的神到跟前反复跑动几次，这样一连三天才行。

(6)天香。天香又称为“天诞”。泉州城区民间道教除铺、境祀神活动外，还有全城各铺、境的一年一度统一的游神活动。乾隆《泉州府志》引《温陵旧事》详细记载清代泉州游神活动的盛况。每年正月初，各铺、境推举出德高望重，而且富于资财者为主事，集合资金，定期设醮，然后迎神，周巡其境。正月初九日境内的居民，家家户户置几案，焚香楮具恭虔。如绅宦之家事先有祈请，则负责妆神像，俗称“赛答”。饰假面具，高擎其座及于门楣、屋檐。正神入座后，其前行开道者为“某将军、某元帅”等道教杂神，皆由人装饰入座，挺立抬中。游行时道路高低转折，挺立者“凝然不动，足称绝技者”。游行队伍中的乐器，有马上吹，有步吹，有五音铜鼓；旗之部有高招旗、五方旗、帅旗、三军司命旗、清道旗、飞虎旗、巡视旗；执事则戈、铤、矛、戟、剑、箭架、盾、刀；还有材官、骑士、奚奴、军校、苍头、旗手之类复百余人。神像的队伍皆四人抬，“唯通淮关大帝、花桥吴真人、南门天妃、虎山王相公、古榕境元檀元帅”等神像，由八人抬。此五位神祇中，唯吴真人和天妃的神像，采用缓步而行，其余诸神，皆采用奔驰冲撞，其“疾如风，虽奔马弗及”。队伍中的“异饰花

面，极为丑态，鸣鼓助喊，以为神威，观之一笑而已”。而神像行列之“前为道士，又前为鼓吹，又前为巡逆，虎冠假面为厉鬼之形”。入夜，其首事者鸣锣通知各家“门首点灯，三更时呼出灯牌、火把”。于是，不论大小人家，各人持一盏长柄方灯，或执香灯，上书“风调雨顺”、“祈保平安”。每十步间隔，就有一个四人抬的钟、鼓架，四周饰以灯火、锦、缎、流苏，鼓鸣于内，钟声应于外。又有一种类似钟、鼓架的“香架鼓吹”，形如“吴下酒船，长河官座，四周纱屏，画出水人物，皆名笔也。灯火三层，热沉、檀其上，香闻数里矣”。而整个游神行列中，仅仅“关大帝、吴真人灯牌，以数千计；钟鼓架、香架，以数百计，火炬亦千百计”。是夜泉州城区“长街一望，如星宿，如燎原”的盛况，令人叹为观止。

2. 道教色彩浓郁的社会生活

宗教，尤其是道教对泉州社会生活的影响可以说是无处不在。

(1) 岁时节口的道教色彩。泉州正月上元夜张灯，举行迎神赛会。五月，里社举行禳灾仪式，以纸扎大舟与五方瘟神，然后焚之。七月，寺观作盂兰会，家家户户设供奉野鬼，俗称普渡。八月，仲秋日，以薯、芋和月饼祀神与祖先。十二月廿三日祀灶神，除夕前一日辞岁，祭神及祖先。还有许许多多神仙、玉爷的诞辰，如初一日、十五日敬天公，初二日、十六日祭上地公和晋江石狮城隍庙“七太巡王爷”生日等等，都是道教色彩浓郁的岁时节日。

(2) 居住民俗的道教色彩。现在我们在泉州到处可见民居屋上昂首朝前的风狮。据陈泗东先生考证，泉州的堪舆家认为“甲卯风为风水之大忌”，故刻“风狮”以镇风。此俗在金门县仍很流行。泉州还有一种与道教有关的风俗，即倘若房屋朝巷口正中（即丁字街口），必须于朝巷口正中的墙面上立一块石头，上刻“石敢当”。据云，“石敢当”为古代的大力神，专司抓鬼、镇邪。

《闽中金石志》载，宋庆历五年（1045年），张纬知莆田，“再新县中堂，治地得石，铭文曰：石敢当，镇百鬼，压灾殃，官吏福，百姓康，风教盛，礼乐张。大历五年（公元770年）四月初十日也”。^①今有的则于巷口的墙下，筑一座祀土地公的小庙替代，人们认为同样可以起避邪的作用。

（3）地方戏曲的道教色彩。泉州地方的“法事戏”，又称“打城戏”，原为僧道法事后的余兴，以后逐渐由法事仪式而搬上舞台。最初，是道士于做功德超度亡灵时，桌上扎一个纸城，寓意亡灵囚于城中受苦，救苦道士要引渡亡灵出城，最后破城门而入，救出亡灵。其方式是一女子披上头巾代表亡灵，一男子（由道士妆扮）代表道士对着说唱。这种仪式俗称“打桌头城”。后来，发展为打“地上城”。演员由原来的一男一女，发展至二三十人，有布景、道具和剧目，在广场表演。后又发展为舞台戏剧。为泉州老百姓所喜闻乐见的地方戏曲，且驰名于台湾和东南亚各地。

（4）民间文学的道教色彩。泉州的民间传说如蔡襄修洛阳桥、罗隐画马石、吴真人丝线诊脉、裴道人除蛇妖、吕洞宾与韭菜成、董伯华卖雷和飞阳庙与金鸡的故事等都与道教有关，人们百讲不厌，百听不倦。

泉州的民间谚语与道教有关的就更多了，如“阿散仙”（喻游手好闲的人）、“通天教主专收无好徒弟”（喻别人的手下人不职称）、“仙人打鼓有时错”（喻犯错误难免）、“乞丐背葫芦——假仙”（嘲笑伪装行为）、“阎罗王嫁女儿——鬼扛鬼”（指责物以类聚）、“做天公也难中众人意”（喻办事难）、“本地道士治本地鬼”（喻须先知情，后方能解决问题），等等，不胜枚举。

3. 世界宗教的多元互动

^① 冯登府：《闽中金石志》卷一《石敢当石刻》。

泉州宗教文化之特色绝不是在于其曾是世界宗教文化的汇集地，而是在于世界宗教在泉州的多元互动。

如上所述道教在泉州根基深厚，对泉州社会生活的方方面面都有影响，但源于印度的佛教传入泉州后，在其中国化的过程中于泉州也兴盛起来，并与汇集在泉州的各种宗教发生了种种互动现象，尤其是宋元以后，传入泉州的伊斯兰教、基督教、印度教和摩尼教，受佛教的影响而发生互动，在它们的宣传讲道和生活习俗中，均称其崇奉的神祇叫“佛”。

(1) 佛教与基督教的互动。泉州城区出土的元代基督教墓碑上，刻有“侍者长柯存诚”、“大德黄公”^①“非佛后身，亦佛弟子”、“兼兴明寺住持”等。其中的“侍者”、“住持”，皆为佛教寺庙管理人员的职名。“大德”即对和尚的尊称。“弟子”为表示佛门师承关系的名词。这里特别是把“基督”也称“佛”，足见元代泉州佛教与基督教之间互动之深。此外，在泉州发现的古基督教碑刻中的飞天雕刻，大多是头戴僧帽，或双手合十，或是不裸露，或跏趺坐，或耳长垂肩，或身穿袈裟。

(2) 佛教与伊斯兰教的互动。伊斯兰教信仰的唯一神祇是安拉，而每座较具规模的清真寺都建有尖塔，做礼拜时可登高塔，以招呼教徒入寺礼拜。宋末元初之时，郑所南著《井中心史》云：“回回事佛，创叫佛楼，甚高峻”。^②郑所南所云回回人信仰的“佛”，即“安拉”，而所谓的“叫佛楼”，即清真寺的尖塔。

(3) 佛教与印度教的互动。泉州开元寺大雄宝殿大门的门楣上保存着一方辉绿岩雕成的婆罗门教的门楣石刻，上刻两个束腰飞天，扶持一方华带牌，上刻“御赐佛像”四个汉字。可见，婆

① 吴文良：《泉州宗教石刻·泉州古基督教石刻》。

② 郑所南：《井中心史·大义略叙》。

罗门教的主要神祇，元代在泉州亦被称为“佛”。明崇祯十四年（1641年），木庵禅师在泉州开元寺作“六殊胜”和“八吉祥”诗，把“御赐佛像”的印度教石雕当作开元寺的佛教“六殊胜”的胜景称赞；又把泉州开元寺大雄宝殿后廊的两根印度教石柱上牡丹花石雕，作为开元寺佛教“八吉祥”胜景赞颂。

（4）佛教与摩尼教的互动。摩尼教原来是不崇拜偶像的。但是创建于元代的泉州晋江草庵摩尼教（明教）寺，却把摩尼雕成石像崇拜。在造寺、雕像的摩崖碑记里称，造寺、雕像的目的是为祈求考妣“早生佛地”。这样，就把摩尼教的主神摩尼亦称“佛”了。而草庵明代的摩崖石刻，在刻记摩尼教教义时，称摩尼为“清净光明，大力智慧，无上至真，摩尼光佛”。

以上所举仅仅是从以佛教为主体来审视泉州宗教的多元互动；但泉州宗教多元互动还有多方面的表现，如宋元明时代，泉州的伊斯兰教徒和基督教徒的石墓一般可分为二类，一为须弥座式石墓，有三至五层之分，底层为如意状六足雕刻，第二层为缠枝花图案，第三层为菩提树叶浮雕，第四层刻阿拉伯文字（基督教徒则刻缠枝花），第五层为墓顶石刻，作尖拱或圆弧状，正面刻伊斯兰教的标志“云月”（基督教徒则刻十字架）。整座石墓为印度佛教浮屠（即塔）的一种变形和发展，完全属佛教的雕刻艺术，表现为佛教与伊斯兰教和基督教之间的互动。而另一类为须弥座祭坛式石墓，这种石墓规模较大，是由多块雕刻如意状、菩提树叶、莲花瓣、挡垛石组成，整座石墓近似一座四周有仰覆莲座的祭坛，其雕刻艺术发源于印度犍驮罗的建筑艺术，是印度佛教犍驮罗式的油撒孚择伊式的塔婆（浮屠）的一种发展，则表现为印度教与伊斯兰教基督教之间的互动。

又如泉州宋代佛教石经幢上的飞天雕刻，风格奇特，如南安市州桃源宫天圣九年（1031年）石经幢上雕刻的飞天，则为束腰

飘带飞天，这就与西方基督教的安琪儿有一定的关系，是中国“飞人”艺术与西方基督教艺术互动的结果。

再如泉州的佛教在其漫长的世俗化过程中，由于与多种宗教文化相融合，有的佛教寺庙被改造成道教神庙或民间杂神庙，但也有其他的宗教寺庙或杂神庙被改造为佛教寺庙。晋江县永宁的虎岫寺，原为道教的真武宫，祀北极玄天上帝，明洪武二十四年（1391年）改为佛教虎岫寺，嘉靖间赐封为“虎岫禅寺”。晋江草庵摩尼教（明教）遗址，元朝创建时为明教寺，明万历年为道士住持炼丹，后又被佛教僧人住持，改名草庵。泉州紫帽山的金粟洞，原为道教寺庙，后被佛教徒改造为佛教寺庙。

凡此等等，当笔者徘徊在泉州海交馆，看着那一件件珍贵的石碑、石雕，尤其是看到基督教碑，碑上的“华盖”，莲花是佛教的，天使是占基督教传说中的汉化形象，乌纱帽和梅花是中国的形式。有两方尖拱形的石碑上刻趺坐男性天使、十字架、云朵，其中一方石碑的天使戴乌纱帽，另一方石碑的天使则戴《营造法式》的葱草形图案装饰的僧帽。这两方石碑上的天使背后，都有两对羽翼，其形象今天看来未免有点滑稽，但这却是泉州宗教多元互动的铁证，其文化学上的意义是耐人寻味的。

泉州的宗教文化不愧是中国文化中一道闪烁着异彩的彩虹。

略论闽台王船信仰

李玉昆 李秀梅

福建造船历史悠久，早在春秋战国时期，福建的先民就“以船为车，以楫为马”。隋唐时期，福建是全国的主要造船基地之一。宋元时期，福建泉州造船业兴盛发达，宋人谢履《泉南歌》云：“州南有海浩无穷，每岁造舟通异域。”当时福建造的海船质量居全国之首。宋人吕颐浩说：“南方木性与水相宜，故海舟以福建为上，广东船次之，温、明船又次之。”^①北方金朝人也来请福建人打造战船，宋朝奉使海外的船和舟师，很多到福建来招募。元朝意大利旅行家马可波罗护送阔阔真公主远嫁波斯，从泉州启航，所乘四桅船即泉州所造。^②明朝郑和下西洋的宝船，有一部分是福建制造的。

船是福建沿海居民的主要交通工具。福建造船技术先进，海外交通发达，长期以来对船有特殊的信仰和民俗，形成了舟船文

① 吕颐浩：《忠穆集》卷二：《舟楫之利》。

② 陈延杭：《〈马可波罗游记〉中刺桐海船的探讨》，《海交史研究》1992年第2期。

化，王船应系这种信仰和文化的组成部分。

二、王爷与王船

王爷是泉州民间对瘟神的尊称。瘟神之说由来已久，《周礼》中有方相氏逐疫之说，汉代有迎傩神驱疫的仪式。福建地处江南，有水患瘴疠、瘟疫流行，人们出于对瘟神的恐惧，因而对王爷甚为虔诚，祭祀相沿成俗。

在泉州民间信仰中，部分王爷被尊为“代天巡狩”，负有查察四方、赏善罚恶、司瘟驱疫、降灾赐福、保境安民的职能。所以水旱有祷，灾疫必祈。有时亦视王爷为凶神，敬而远之。因对王爷的敬畏，民间在奉祀中有时避讳而不直呼其名，久而久之，许多王爷只知其姓，不知其名。据传，目前闽台民间供奉的王爷有百余个：赵、康、温、马、肖、邢、李、池、吴、范、姚、金、吉、王、周、岳、魏、雷、郭、伍、罗、白、纪、张、许、蔡、沈、余、潘、陈、包、薛、刘、黄、林、杨、徐、田、卢、谭、封、何、叶、方、高、郑、狄、章、耿、楚、鲁、齐、越、侯、殷、沐、虞、苏等。但能道出名讳者为数不多，一般只称某王府、某千岁、某大巡、某大人等。^①

古代航海者为禳人船之灾，有放小舟、彩船之举。宋朝徐兢《宣和奉使高丽图经》云：“每舟各刻木为小舟，载佛经糗粮，书所载人名氏，纳于其中，而投诸海，盖禳厌之术一端耳。”^② 元朝汪大渊《岛夷志略》云：“舶至其所，则舶人斋沐三日。其什事，

① 郑国栋、林胜利、陈垂成编：《泉州道教》，鹭江出版社 1993 年版。

② 徐兢：《宣和奉使高丽图经》卷三十四《沈家门条》。

崇佛诵经，燃水灯，放彩船，以禳本船之灾，始度其下。”^①明朝张燮的《东西洋考》多次提到放彩船：“乌猪山，上有都公庙，船过海中，具仪遥拜，请其神祀之。回用彩船送神”；“灵山，山顶一石块似佛头，故名灵山。往来贩船于此樵汲，崇佛诵经，燃放水灯彩船，以禳人船之灾”。^②佚名《顺风相送》亦载：“乌猪山，请都公上船，往回放彩船送者”；“灵山大佛，山有香炉礁，往回放彩船”。^③

放小舟或彩船的地方有浙江的沈家门，广东上川岛外乌猪山和越南富庆省槟榔湾达约港灵山。祈求的神灵：沈家门为岳渚主治之神；乌猪山为都公；灵山为石佛。都公，相传为华人，从中贵抵海外归，卒于南门亭，后为水神，庙食其地。

放小舟或彩船的目的与形式：徐兢宣和年间奉使高丽，在沈家门放小舟。其形式是，刻木舟载佛经糗粮，书所载人名氏纳其中投于海。灵山石佛放彩船，舶人须斋沐三日，崇佛诵经，燃水灯，敲锣打鼓，和歌，然后放彩船。其目的是禳人船之灾。

放王船和放小舟、彩船的目的都是为了禳灾。放王船是为禳瘟疫、送瘟神。

二、王船的制作

泉州富美宫所造的王船，长二三丈，载重量二三百担，经得起风浪，可漂航到台湾。过去富美宫边有专门制作王船的作坊，每

① 汪大渊：《岛夷志略》。

② 张燮：《东西洋考》卷九《舟师考》。

③ 向达校注：《两种海道针经》，中华书局 1961 年版，第 33 页，第 34 页。

造一条王船，要举行各种祭祀仪式，如聘师傅、选择材料、船体大小、开工时间、下水时辰等，都必须在肖太傅神前扶乩或卜筮决定。据泉州造船老师傅说，制作一条王船要“看日”12次：站龙、落龙骨一路、做肚营、上稳、落头八字、落尾花、落车脚、落头巾、落金字、钉眼睛、站桅、画十二生肖。王船龙骨要放二大银、五谷、生车、喜车，眼睛也要装大银。生车、喜车是用纸剪四方形糊连一起，再用红线缚起来。

台湾制造王船的程序，须先聘造船师傅选择材料，慎重择定黄道吉日，然后才开斧兴工。在制作王船期间，必须依次举行各项祭祀仪礼。建造完工后，众信徒在神樽前焚香祝告，掷筮请示，由神意来决定祭典日期及祭典仪式。^①可见闽台两地制造王船的工序颇为相似。

王船的型式，闽台两地略有不同。泉州富美宫造的王船，中部设神位，正中为主神，左右为配神。船两旁插刀、枪、剑、戟、凉伞、彩旗、回避肃静牌。神座前陈列案桌，上排香炉、烛台、供品、左右有纸扎的人役、乐队、乐器等。后舱装有柴、米、油、盐、药材、布料等日常生活用品。船上放一只白色活公鸡，带有耳环，名日报更鸡，又有活公羊一至三头。

台湾所造的王船，目的是祈求平安，安抚孤魂，送走瘟神，通常不随海漂流，在海滩祭祀仪式后即予点燃焚化。故台湾的王船，不像闽南习俗在船上安奉木雕神像。^②

^① 林清柱：《台闽两地敬送王船仪式的异同》，《泉州道教文化》第8、9期，1995年。

^② 林清柱：《台闽两地敬送王船仪式的异同》，《泉州道教文化》第8、9期，1995年。

三、送王船的仪式

关于送王船的仪式，《送彩科仪》^①和《道法会元·神霄瘟送船仪》^②均有记载。

《神霄瘟送船仪》中的送王船仪式：虚步咒水洒静毕默念……次炷香启告……献茶……令人捧船于患室或厅上，仍具酒牲祭仪于船所在，然后祭献……奉请神霄真正大帝、太一天尊、高真祖师帅本家香火、司命六神；天符天令大帝、不动尊王、妙化天君、善惠夫人；明觉禅师、匡阜真人、治病赵侯、都天元帅、押瘟副元帅、主瘟侍郎、六眼判官；东、西、南、北、中五方圣者；主年新令魔王、太岁尊神、押瘟太保、主瘟朗公、大伯元帅、行病使者、十二年王、十二月将；天瘟、地瘟、二十五瘟君、天瘟、地瘟、二十四瘟君、天瘟、地瘟、三十六瘟神君；七十二侯使者、二十四气圣众行瘟大判官等各路神灵，降赴华船。

《送彩科仪》中禳灾圣位：教主太上老君道德天尊、瘟教主大圣匡阜先生；今年行灾使者、布病大王、五方五帝行瘟大王、五方五帝行病大王、五方五帝都天大力魔王；四季八节行瘟等 5 位大王；毛一至毛十 10 将军；史、刘、钟、李行灾使者等 27 位；注寒注热神君等 13 位；郭、任、杜等 5 位太保；九变、七星、薇花 3 位娘子；大觉、哑口二神师；舞弄，唱歌、振魂 2 童子；白马舍人、解瘟静明真人、和瘟静明道士、万石大神、五瘟都天判官、五

① (英)科人卫：《英国图书馆藏有关海上丝绸之路的一些资料》。OR12693/15 《送彩科仪》内页题《送船科仪》，乾隆己丑年(1796年)手抄件。

② 《道法会元·神霄瘟送船仪》，《道藏》第 28 册。

瘟康舍人、船头梢公、船尾二郎、吹笛打拍郎君、押船三使等。还有海澄县城隍尊神、州主唐将军陈公之神、境主神明之神，本坛靖大道师尊、当境列庙祀典王侯，各家钦奉香火列圣神明、住宅火食司命帝君、福德土地正神、值日功曹三界使者、瘟司部属一切威灵等。……宣疏……暗送神舟出门到化所……向来献呈酒礼，已遂周圆各以画船，装载经旌钱马等仪，敬伸焚化奉送。送船仪式在送船民歌声中，所有瘟神牌位、送彩仪礼，随船生活物品、航海工具等，摆放在龙船上，在锣鼓炮声中，龙船启航、引向大海，任其漂流。

泉州富美宫的送王船仪式：王船从富美渡头下水，先由佩带符箓的水手启航，顺晋江下游驶出海口，然后在海滩停泊，水手将佩带的符箓焚烧，并祷告，而后张帆起锚，水手上岸，王船便随风逐浪而去。历史上富美宫送出王船近百艘。

台湾通过送船建立的王爷庙主要有：台南南鲲鯓代天府“乃福建所送出海的巡狩王船”，“船上载大王李府千岁、二王范府千岁、三王吴府千岁、四王朱府千岁、五王范府千岁和中军府等六尊绸制神像，暨一支神木和‘代天巡狩’之旌旗”，“王船登陆后，渔民筑草寮供祀”，后择地建庙；^① 云林县麦寮乡光大寮聚宝宫系清乾隆四十年（1775年）在该乡附近溪边发现一块刻有“富美宫肖太傅”字样的沉香木，迎回雕刻肖太傅神像，建宫供奉；新竹县新港富美宫系嘉庆元年（1796年）拾到王船，请回建宫供奉；台中县高美乡文兴宫于百余年前拾到富美宫王船，请回供奉；台中县大安乡和安宫系嘉庆十年（1805年）泉州富美宫王船停留该村海滩，请回建宫供奉；苗栗县白沙屯五云宫，光绪十一年（1885

^① 黄文博：《南鲲鯓》，台湾省宗教纪念物观光区南鲲鯓代天府管理委员会1992年版。

年)拾富美宫工船一只,后建宫供奉。^①还有如片冈岩著《台湾风俗志》^②记载:

清光绪廿九年(1903年),苗栗一堡后垵外埔庄漂来一艘工船,船名“金庆顺”号,船头左右有:福建泉州府晋江县聚津铺富美境新任大总巡池、金、邢、雷、狄、韩、章七王府彩船。安字第 28 号,牌名金庆顺,帆船,三支桅。载货:白羊一、鸡一、角时钟一、大秤一、衣柜一、水桶一、米柜一、橱一、皮箱一、小秤一、锣四、茶具十、小船一、梯一、桶十一、柜一、大鼓二、棋盘一、磁石一、鼎三、旗廿五、大小器具物一组、瓶十七、帘四、索三、神殿七、杂物等。船中安置七尊王爷神像,添付左列函。

谨启者,兹奉福建泉州府晋江县南门外富美乡肖太傅大人新造新任大总巡金、韩、池、雷、邢、狄、章七位王府彩船于此,六月十三日诣祥芝澳扬帆驾放出洋,巡游四方。该船如到贵处,希恳贵乡诸善信,即将该船游泊何埠并何时日,仰乞代复一缄,以慰敝乡绅董之遥盼也,并付笔资银四角,到祈收入,顺挥来感。则获福无疆!而诸善信均沾神庇。此托。

贵乡诸绅董老爷钧鉴

泉州晋江县南门外富美乡绅董 公启

^① 郑同炼:《肖太傅崇拜与富美宫的历史作用——浅谈泉州同台湾两地神缘关系状况》,《泉州道教文化·肖太傅研究专辑》。

^② 转引自陈垂成:《肖太傅信仰杂考》,《泉州道教文化》第 8.9 期,1995 年。

四、送王船民俗

泉州放王船时，沿途敲锣打鼓，严禁小孩观看，怕被王爷带上船去。吴增《泉俗激刺篇》“贡王”诗云：

有病药不尝，用钱去贡王，生鸡鸭，生猪羊，请神如，请跳童，日连傀儡演七场，资财破了病人亡。此时跳童又跳起，说是王爷怒未已，托神姐再求情，派刀梯，派火城，五牲十六盘，纸船送王行。送王流水去，锣鼓声动天，吓得乡人惊半死，恐被王爷带上船。^①

泉州等地送王船在五月，“是月无定日，里社禳灾，先日延道设醮。至期以纸为大舟，送五方瘟神，凡百器用皆备，陈鼓乐仪仗百戏，送水次焚之，近竟有以木舟具真器用以浮于海。”^②

厦门、漳州的王船，据《闽杂记》载：“王爷船，漳属亦有之，然亦皆绫纸所糊耳。惟厦门人别造真船，其中诸物，无一赝品，并不焚化，但浮海中，任其漂没，计一船所费，或逾中人之产，付诸无用，殊可惜也。”^③

同安送王船的习俗，《同安县志》云：

请王爷莫稽所自，往往三五年举行，大书代天巡狩。先期盛设仪仗帐幕，近海者造龙舟，名曰王船。櫓、桅、篙、橈俱备，旗帜悬挂，如总督阅操，依茭定去期，行有日，居民以牲醴致祭，演剧，并备器皿柴米各物，满

① 转引自陈盛明：《从〈泉俗激刺篇〉看清末泉州社会黑暗面》，《泉州文史》第5期，1981年。

② 乾隆《泉州府志》卷二十《风俗》；民国《南安县志》卷八《风俗》。

③ 施鸿保：《闽杂记》卷八《出海》。

贮船中，届期将船挂帆，乘风送出海洋，任渔船搬取。其船飘流到何乡，该乡则迎祀之。菱择期，乃送去，每一次费不下万金。亦陋俗之可喷也。^①

福州送王船称“出海”。《乌石山志》载：“闽中乡社多奉五帝，五六月间，昼夜喧呼，奉神出游，所谓请相出海。”^②其王船“糊以五色绫纸，内设神像及仪仗供具等，皆绫纸为之，工巧相尚，有费数千缗者，雇人舁之，鸣锣挝鼓，肩各庙神像前导至海边焚化。”^③《乌石山志》又载：“出海剪彩为舟，备食鬼起居诸物并神鬼所请之相，纳于舟中，鼓噪而焚于水，次以祭祀，毛血贮木桶中，数人负之而趋，谓之福桶。”^④据云，瘟船长可数丈，为龙船状，龙首下扎一锡珠，系以彩绳，“出海”时，两人牵彩绳，数十人抬“瘟船”，一路吆喝，直奔江河边。舟内设神座，供奉 36 家商店供奉的食品、器具。瘟船之后，一人挑一担木桶，内储猪血、鸡毛等污秽之物，号曰“福桶”，象征被瘟神捕捉来的疫鬼已装入“福桶”内。最后由“八将”押送瘟船和“福桶”，倒入江边或河边，巫师作法后，将瘟船和“福桶”推入水中，举火烧毁，意为已将疫鬼驱赶到海上，可保一年太平。

将乐县每年正月十七日送瘟神，按东、西、南、北门预制四条瘟船，每条长 3 丈余，高约 2 尺，宽 3 尺，船中放置数个纸扎成的如真人大的瘟神。请道士作法后，船头船尾各站 4 名青年，山 20 多名身强力壮的青年抬着瘟神在大街巡游。后面有一匹高头大马，马上骑“驱瘟之神”，俗称“司斩公”，马左一人执缰，右一

① 民国《同安县志》卷二十二：《礼俗》。

② 《乌石山志》卷四《祠庙》。

③ 施鸿保：《闽杂记》卷八《出海》。

④ 《乌石山志》卷三《寺观》。

人扛一把铁钶，一路上前呼后拥，唱着《送船歌》，各家各户鸣炮送行。当瘟神船送到溪河大坝上，“司斩公”骑马绕船三周，众人一涌而上，刀砍斧劈，捣毁瘟船，然后焚化，寓意瘟神疫鬼葬身火海，可保全境平安。清流县的瘟船多用陈旧小船改装，家家户户送来家禽家畜的毛羽，堆放在船舱内。元宵之夜，请道士作法后将瘟船烧掉。^①

台湾的送王船风俗，《诸罗县志》载：

斂金造船，器用币帛服食悉备，召巫设坛，名曰王醮。三岁一举，以送瘟王。醮毕，盛席演戏，执事俨恪跪进酒食。暨毕，乃送船入水，顺流扬帆以去。或泊其岸，则其多多厉，必更禳之。相传昔有荷兰人夜遇船于海洋，疑为贼艘，举炮攻击，往来闪烁。至天明，望见满船皆纸糊神像，众大骇，不数日，疫死过半。近年有舆船而焚于水次者。代木以竹，五彩纸褙而饰之。每一醮动费数百金，少亦中人数倍之产，虽穷乡僻壤，莫敢惜者。^②

乾隆十七年（1752年）王必昌修的《台湾县志》也有记载：

东安坊山川后、坑仔底，西定坊则王公港、卓仔寮、海防署前，南定坊则兵马营、打石街，镇北坊则普济殿、三老爷宫以及安平镇、青鯤鯓、北线尾、喜树仔、永丰里、红毛寮、中路、南漂等处，庙宇大小不一，概号曰代天府。……所传王诞之辰，必推头家数人，沿门鬻资演戏展祭。每三年即大斂财，延道流，设王醮二三昼夜，谓之送瘟。造木为船，糊纸像王，仪仗俨如王者。盛陈

① 林国平、彭文宇：《福建民间信仰》，福建人民出版社，1993年版。

② 周钟珩：《诸罗县志》卷八《风俗志》。

优筋，跪进酒食，名为请王。愚民争投台牒毕，乃奉各纸像置船中，竟煮柴米。凡百器用、兵械、财宝，以纸或绢为之，无一不具。推船入水顺流扬帆而去则已，或洄泊岸侧，其乡必更设醮造船以禳。每费累数百金，少亦不下百金。虽穷乡僻壤，罔敢吝惜，以为祸福立至。噫！此诬神惑民之甚者也。^①

闽台各地放王船，有的放木制真船，橹、桅、篙、槳具备，有的用陈旧小船改装，船上诸物，无一赝品，有的用竹糊以五色绫纸，送水次焚之。台湾也是造真船，送入水，扬帆而去，所以会发生荷兰人夜遇船于海洋，疑为贼船，举炮攻击，至天明，才见满船皆纸糊神像。

可见，送王船的习俗，其目的在于趋吉避凶、保境安民，也有安抚孤魂野鬼、博爱广施之意。

^① 王必昌：《台湾县志》卷六《祠宇》。

福建民间蛇神信仰研究

林蔚文

福建地区蛇神信仰习俗历史悠久，源远流长，自先秦以来直至近现代，已有几千年漫长的岁月。其流传地域广泛，文化内涵丰富，在中国南方乃至东南亚地区的崇蛇民俗文化圈中都占有举足轻重的地位。《说文解字》析曰“东南越，蛇种”之说，千百年来使闽人崇蛇之俗闻名遐迩，天下皆知。本文利用笔者近 10 年来对福建民间尚存的蛇神信仰民俗田野调查资料，结合文献记载、考古发现以及民间传说等方面资料，对福建地区先秦以来民间广泛流传的蛇神信仰习俗及其相关问题做一专题研究与探讨。

一、福建民间蛇神信仰习俗流传的时间与空间

有关资料表明，福建地区蛇神信仰习俗至迟在商周时期就已存在，其流传下限为现代，时间跨度达二千年之久。其流传的空间，几乎涵盖福建全省各地。至今为止，福建民间许多地方仍有迹可寻，有俗可访。兹分述如下：

商周时期，福建地属百越，百越民族文化中最重要的特征之一就是崇蛇。对此，先秦秦汉的一些古籍如《山海经》、《淮南子》等已有些直接或间接的记述。从考古发现看，华南各地普遍存在的印纹陶器中，曾拍印有一些类似虫蛇的纹样图案，有研究者认为其应是古代越人崇蛇习俗的体现。^①此类印纹陶，在福建各地如闽侯黄上岩遗址等处也有发现。此外，近年在闽南华安县马坑乡草仔山曾发现一幅蛇形岩画。据介绍，岩画刻于一弧形石上，画面高 0.48 米，宽 0.47 米，由五组图案组成。第一组右边是两只交叉的蛇形，左边为一圆圈，可能表示蛇蛋。其左下的图像，当表示刚孵出的幼蛇。第二组为一条弯曲的小蛇，第三组为两条纠缠在一起的蛇形图案。第四组似一只首尾相连的蛇。第五组上方为两条纠缠在一起的蛇，其下三个圆形也为蛇形图案。考察者认为该岩画年代较早，是上古时期闽人以蛇为图腾在岩画中的反映。^②

秦汉魏晋隋唐时期，福建地区蛇神信仰之俗流传渐广，其中又以秦汉闽越人的崇蛇之俗为最。闽越为百越民族的一支，在古代又称为东越或东南越。东汉许慎《说文解字》析闽为“东南越，蛇种”，这是迄今已知说明闽越人以蛇为图腾的最早的文献资料。从考古发现看，秦汉时期闽越地区出土的一些陶器中，仍存在蛇虫纹样图案。著名的闽越王城——福建崇安县（今武夷山市）城村汉城遗址，近 30 年来经考古发掘曾出土数以万计的文物，其中一枚封泥，疑为闽字，其篆刻的文字，形同蛇状。这枚罕见的封

^① 蔡文华：《几何印纹陶与古越族的蛇图腾崇拜——试论几何印纹陶纹饰的起源》，《考古与文物》1981年第2期。

^② 盖山林等：《漳州岩画》，《福建华安仙字潭摩崖石刻研究》，中央民族学院出版社1990年版。

泥出于闽越人的王城之内，再次反映了闽与蛇、闽越与蛇的文化渊源关系。崇安闽越王城出土的一件铜铎残片中，刻有三角形的蛇首，形象逼真。铜铎在古代多用于原始宗教祭祀等活动，其上刻划的蛇形图案，当亦与闽越人崇蛇习俗有关。^①此外，晋人干宝《搜神记》中的“李寄斩蛇”传说，也就发生在汉代的闽北地区。据《搜神记》卷十九载：“东越闽中，有庸岭，高数十里，其西北隰中，有大蛇，长七八丈，大十余围，土俗常惧。东冶都尉及属城长吏，多有死者。祭以牛羊，故不得祸。或与人梦，或下谕巫祝，欲得啗童女年十二三者。都尉令长，并共患之，然气厉不息。共请求人家生婢子，兼有罪家女养之，至八月朝祭，送蛇穴口。蛇出，吞啗之，累年如此，已用九女。尔时预复募索，未得其女。将乐县李诞家，有六女，无男。其小女名寄，应募欲行……至八月朝，便诣庙中坐，怀剑，将犬。先将数石米餐用蜜炒灌之，以置穴口。蛇使出，头大如困，目如二尺镜。闻餐香气，先啗食之，寄便放犬，犬就啗咋，寄从后斫得数创。疮痛急，蛇因踊出，至庭而死。”由于巨蛇屡屡为害民间，“土俗常惧”，人们立庙以祭，先供牛羊，后送童女，实行人祭，其崇祀畏惧心理可见一斑。位于今福州南台，建于唐大中十年（856年）的武烈英护镇闽王庙，祀西汉闽越王无诸，庙中就配祀有蛇神。明黄仲昭《八闽通志》卷五十八“祠庙”条载，庙有左右二王，相传王二将也。宋熙宁、宣和年间，二王屡屡显灵，民众于是大新祠宇，建楹之日，有青红二蛇出现并托梦，后人信奉愈笃。明人谢肃（1318—1368年）《謁镇闽王庙》诗前小引云：“王有二将，居左右，曾化青红二蛇，见香几间以示灵显，闽人有祷即应。”其诗曰：“钓龙台临江水隅，上

^① 福建省博物馆等：《崇安汉城北岗一号建筑遗址》，《考古学报》1990年第3期。

有王殿祠亡者。闽地称王于禹后，汉朝封国在秦余。潮喧鼓吹来沧海，云拂旌旗拥碧虚。自古神明归正直，双蛇出没定何如？”^①

值得注意的是，宋元明清直至近现代，在福建闽中、闽南等地广为流传的三大民间传说，即陈靖姑的传说、“九使”蛇神的传说和“侍者公”蛇神的传说，其上限时间都追溯到唐代。陈靖姑即福建民间著名的临水夫人信仰，据明代方志《闽书》、《八闽通志》等记载，陈靖姑为福州闽县下渡人，生于唐大历二年（767年），少神异，善巫术。其二十四岁那年，天大旱，她怀孕数月登台祈雨而卒。民间传说祈雨前她寄脱胎于人，不幸被白蛇精衔走而身亡。陈靖姑坐化成神后，降伏白蛇精，受封为临水夫人，成为福建民间著名的保胎救产护婴之神。在这个传说中，白蛇精是作为邪神出现的。流传于闽中等地的“九使”蛇神的传说，另有一番韵味。据明代福州学者徐爌《榕荫新检》引陈鸣鹤《晋安逸志》一书的有关记述说：“唐僖宗时，福清黄檗山有巨蟒为祟，邑人刘孙礼妹三娘，姿色妖艳，蟒入摄洞中为妻。孙礼不胜愤患，必死之。遂弃家远游，得遇异人，授以驱雷秘法，归与蟒斗。是时，其妹已生十一子，孙礼杀其八，妹奔出再拜，为蟒请命，孙礼乃止。其后三子为神，曰九使、十使、十一使，闽中往往立庙祀之。”漳州、平和等闽南地区流传的“侍者公”传说，在唐代，当地有一蛇妖作祟危害民间。唐会昌五年（845年），有一僧人杨义，以法力制服蛇妖，使之改邪归正，成为杨义和尚的随从侍者。此后侍者为当地民众做了许多好事，日久成神，于是民众塑其神像，称之“侍者公”，加以祭祀。^②明清前后闽南各地“侍者公”神庙仍有多座，香火旺盛，信徒众多。这三则有关蛇神或蛇妖的民间传

① 明·谢嗣：《密庵篇》。

② 康熙《平和县志》卷十二

说，宋元以来在福建民间都产生较大的影响。其上溯的年代均在唐代亦非偶然，此当反映了晋唐时期闽人崇蛇的炽热之风。

宋元明清直至近现代，福建各地民间的蛇神信仰之俗流传更广，信者愈多。在许多方志野史笔记及现代的考古发现、山野调查中都可以见到不少有关资料。福州市、闽侯县、连江县、福清县及南平市、古田县等地，宋元以来蛇神信仰之俗尤盛。除了上面提到的闽越王庙之蛇神、“九使”蛇神等外，重要的还有闽江流域水上居民——疍民的崇蛇习俗。福建地区的疍民在历史上有多种称呼，在晋唐以来就屡有记载，《太平寰宇记》说其“以舟为居，以渔为业，浮家泛宅，逐潮往来，江舞海噬，随处栖泊”，过着动荡不安的水上漂泊生活。一般认为，福建疍民的最早祖先是汉武帝灭闽越后逃亡海上的部份闽越人，因此疍民的崇蛇习俗也长期地保留下来。^①宋代《太平御览》称：“闽州、越地，即古东瓯，今建州亦其地，皆蛇种。”^②清光绪《侯官乡土记》则更直截了当地说：“疍之种为蛇”。^③疍民崇蛇主要有祭祀供奉蛇神等活动。清人郁永河《海上纪略》称：“凡（福建）海船中，必有一蛇，名曰木龙，舟船成口即有之。平时曾不可见，亦不知所处，若见木龙去，则舟必败。”清咸丰《榕城岁时记》“九使生日”条载：“《榕荫新检》：黄檗山唐时有巨鳞为祟，刘孙礼妹三娘为其所摄，生十一子，后三子为神，曰九使、十使、十一使。《南浦秋波录》：九月九日诸娘家祭神曰九使……重九日舸黎婆为九使生日，羊酒花烛欢宴异常。”明清近代前后，福州民间称妇人为“诸娘人”，有学者认为其称源于疍民自称的“无诸国之人”之意。这一时期，闽中民

① 林蔚文：《福建疍民的名称和分布考》，《东南文化》1990年第3期。

② 宋·李昉等：《太平御览》卷一七〇。

③ 光绪《侯官乡土记》卷五。

问又蔑称胥民为“曲蹄”、“舸黎”等。因此，“重九日舸黎婆为九使生日”，很明白地记载了胥民祭祀“九使”蛇神的状况。清人施鸿保《闽杂记》说福州郊外衣妇“多带银簪长五寸许，作蛇昂首之状，插于髻中间，俗称蛇簪。或云许叔重《说文》云闽，大蛇也，其人多蛇种。簪作蛇形，乃不忘其始之义耳。”清末民国初年，福州南台等地尚有一二座蛇王庙，后来随着城市建设的扩展而拆毁，今已荡然无存。但据近 10 年来福州市文物管理委员会有关人员的调查表明，在福州近郊的闽侯县，仍流传一些崇蛇民俗及遗迹遗物。近年有关人员下乡调查时在闽侯县上街乡后山村了解到，前些年当地曾发生一起拒演电影《白蛇传》的趣事。这部描述发生于江浙地区的白蛇精与许仙的爱情悲剧故事在中国可谓家喻户晓，然而由于后山村民众至今仍崇拜蛇神，因此这部涉及到蛇神的电影《白蛇传》因“犯禁忌”而被迫取消在当地的放映。这一事例，十分生动地反映了蛇神信仰在闽中民间根深蒂固流存的事实。另据调查，在闽侯县洋里乡仙洋村，至今仍保存一座前后三进、规模较大的蛇王庙，此庙在清代重建，惟至今已破损严重。

在福清县及与之为邻的莆田县，亦有不少有关传闻遗迹。福清县黄檗山即为《晋安逸志》所说的“九使”蛇神的诞生地，因此《黄檗山志》对此有不少引述，当地还有一座“九使岭”。记得我在孩提时候，父老乡亲们每逢月夜，还津津乐道讲述“九使”蛇神的故事，让人听后既惊又怕，不敢单独进屋。近年在莆田县囊山寺附近，还发现一座“青云庙”，其额署有“明黄起有书”数字，庙廊石柱上镌有旧联一对：“黄檗威灵昭万古，青云德泽庇千家”。据《黄檗山志》有关记载，可知此庙奉祀的神灵就是从黄檗山引进的“九使”蛇神。^① 目前已知在闽中地区尚存的“九使”蛇神庙

^① 刘文铸：《青云庙与蛇神》，《玉融乡音》第 38 期，1987 年。

已寥寥无几，其中以连江县的品石岩庙为最大。1992年6月，笔者与陈兆善同志会同连江县博物馆的陈恩等人，对该庙做了一次详细的考察。^①该庙坐北朝南，由山门和殿堂等组成。殿堂面阔三间，进深一间，是一座极普通的木结构建筑，位于连江县城关西南的玉山上，占地面积约200平方米。正殿中央陈列着“蟒天洞主”及其夫人刘夫人塑像，另外还摆放着“九使”“十使”“十一使”三个蛇仔及其他配神的塑像。“蟒天洞主”塑像前的石香案上，刻有“莽（蟒）天府”字样，落款纪年为“光绪己未年腊月吉旦立”。另一石香炉上刻有“道光甲申年弟子余开江叩谢”等字样。从建筑风格及石刻文字分析，该庙约建于清代后期。据庙祝介绍，该庙祭祀的“蟒天洞主爷”香火旺盛，信徒甚多。每逢蛇神生日，邻近乡村乡民倾村出动，轮番进庙献祭。另据介绍，在连江县东岱镇原来还有一座类似的蛇神庙，今已不存。

除了以上介绍之外，在闽中地区的南平市樟湖坂镇，至今还流存着浓烈的崇蛇风俗和一批保存完好的崇蛇遗迹遗物，如蛇王庙、蛇瓮、祭器铁花瓶及有关碑刻等等。南平樟湖坂的蛇王庙，目前已知最早的文献记载见于明代福建学者谢肇淛之《长溪琐语》。该书载曰：（福州）“水口以上有地名朱船坂（按即樟湖坂，今福州方言仍称朱船坂），有蛇王庙，庙内有蛇数百，夏秋之间赛神一次。蛇之大者或缠人腰缠人头，出赛”。当地祭祀蛇神活动持续至本世纪50年代后期中断，70年代末又逐渐恢复。1989年福建省博物馆考古人员在当地考古发掘新石器时代遗址的同时发现此庙，笔者于是自1989年以来连续多年深入当地做系统的田野民俗

^① 林蔚文、陈兆善：《福建连江县品石岩蛇神庙考察记》，《南方文物》1997年第4期。

调查考察活动。考察简报见于《东南文化》等杂志,^①详细报告载于拟出版的拙著《福建民间动物神信仰研究》一书。南平樟湖坂蛇王庙濒临闽江水际,当地人传说该庙的蛇神姓连,是一只蟒蛇精,来自邻近的古田县,因此人们多称蛇神为“连公”或“连公爷”,称庙为“连公庙”。该庙座东朝西,进深一间,面阔三间,大殿前为一拜庭。庙内近年重塑有连公蛇神及其配神塑像共七尊,此外还有一些珍贵的民俗文物,如立于清同治六年(1867年)的《水陆平安碑》,立于清乾隆十八年(1753年)的《万寿无疆碑》。前者记载当地民众七夕赛神演戏酬神等情况,后者则记载了明清时期庙产及置田的一些情况,是考证该庙建造年代和庙产经济状况的珍贵资料。庙内陈列的清道光十年铸造的铁花瓶、铁烛台以及清光绪年间特制的蓄蛇瓷瓮,也是十分难得的崇蛇民俗文物。除了蛇王庙和崇蛇民俗文物外,当地民间每年都组织有春秋二次赛神祈祭活动。农历正月十七、十八、十九三日称“游蛇灯”,农历七月初七日为捉拿蛇赛神活动。“游蛇灯”活动是当地民众于每年正月十七、十八、十九三日的夜间,以陈、胡、黄三大姓为主,每一姓氏宗族分别举行一次游灯活动。蛇灯以色纸糊扎的巨型蛇头、蛇尾及中间衔接长达数里的灯板组成。每块灯板长约 2 米,上置灯笼三盏,内燃红烛。几百人组成的游行队伍人手一板,衔成长队,代表着蛇的身躯。入夜时分绕村游行直至夜半方休。农历七夕的活蛇赛神活动,如谢肇淛之载。每年六月间,当地民众就外出捕捉活蛇,将之交给蛇王庙中的庙祝“蛇爸”。“蛇爸”将活蛇置于光绪年间特制的蓄蛇瓮中,直至七月初七日再分发给参加赛神游行活动的男子。这些人每人一蛇,或将之盘于腰间,或将之

^① 林蔚文:《福建南平樟湖坂崇蛇民俗考察》,《东南文化》1991年第5期

缠于头上，一路游行。这些蛇多为无毒蛇，一般不咬人。另有最大的一只蛇，被置放于“蛇龕”中，由四人抬着游行。赛神活动后，人们将活蛇放生于闽江水中，之后在蛇王庙前搭台唱戏以酬神。樟湖坂镇的蛇王庙、游蛇灯及七夕赛神活动，构成了当地蛇神信仰民俗比较完整的文化内涵，其延续时间较长，且有一些文字、碑刻资料和民俗文物为证，这一状况在福建其他地方乃至中国南方各地至今都已十分罕见，因此具有重要的研究价值，是福建民间蛇神信仰民俗中极为重要的例证之一。

闽北地区的顺吕等地，亦有类似樟湖坂的游蛇灯活动，据说这是近代由樟湖坂传入的。但在宋元之际，闽北一些地区却存在着以人祭蛇的现象。如宋人洪迈《夷坚志》记载宋绍兴二十九年（1159年），“建州政和人往莆田买一处子，初云以为妾。既得，为汤沐，涂膏泽，鲜衣艳装，置诸别室，不敢犯……所携唯一笼，扁钥甚固。每口暮，必焚香启钥，拜跪惟谨……过数口，用。黄昏时至笼前，陈设酒果，祷祀毕，明灯锁户而去……良久，一人蟒白出。蛇蜒迟回首，若有所畏，既而不见……”这里记述了政和县人买一女子拟祭蟒蛇的可怕情景。^①另据《建阳县志》记载：“妙高峰下旧有横山王庙，相传祭时必用童男女，否则疫。朱文公尝梦一神谓之曰：‘吾庙久为妖蛇所踞，诸不法皆其所为。今萨法官在某所，欲罪我而重造之，烦一言为解。’明日，文公如其言求之，则萨真人守坚也。具以梦告。旋与弈。比归，则庙火，有大圆石一镇其中，人呼为飞来石，盖文公与萨弈时，萨随以一子掷之也。是夜，文公复梦神，以护国寺基可以宅兆为谢。文公乃公之一邑，而议建学于其间，即今学基是也。”^②这些现象，与《搜

^① 宋·洪迈：《夷坚志》卷三。

^② 道光《建阳县志》卷十六。

神记》所载以人祭巨蟒如出一辙，反映了古代闽北山区原始畸形的崇蛇内涵。宋元明清直至近现代，漳州、平和等地的“侍者公”蛇神崇拜在民间长期流传。平和县文峰乡三坪村一带的民众还把一种黑色的无毒蛇视为“侍者公”的化身，这些蛇时常出入民宅居室，甚至爬入被窝与人共处，当地民众不但不敢打杀，反而恭敬地加以保护，不让爬走。当地人认为，“侍者公”是保佑家居平安的神灵，家中有蛇，是家运吉祥的象征，因而“侍者公”来得越多，家中就越显吉利。另据清人施鸿保《闽杂记》卷十二载：“漳州府城南门外有南台庙，俗称蛇王庙。其神乃一僧像……相传城中人有被蛇噬者，诣庙诉之，其痛自止。随有一蛇或腰断路旁，或首断在庙中阶庑间，俗谓蛇王治其罪也。”至于近代在闽南及台湾等地流传很广的“蛇郎君”的故事，亦是福建民间蛇神信仰民俗中的一个很重要的口碑例证。闽西地区的长汀县，清代曾建有一座蛇王庙，据清光绪《长汀县志》卷二十六载，长汀府城西门外罗汉岭有“蛇王宫”一座，庙中供有蛇王菩萨像。蛇王形似一僧人，青面獠牙，手执一蛇。抗战时期，该蛇神像被移至厦门大学，今仍藏于厦门大学人类学博物馆。此外，上杭县有灵蛇山，“旧传山有巨蟒出没，人过其处必祷之，故名”。^①在闽东地区，蛇神信仰如对“九使”蛇神的崇祀亦有流行。据《霞浦县志》载：“九使庙，原在道前街遵善境，今徙建于东郊，诞日里人祭。一在三沙一甲境，清乾隆间建，嘉庆十年里人倡捐修。九月初九日诞，里人祀之。”^②值得注意的是，在闽东部分畲民之中，蛇神信仰也得以传播。据介绍，闽东畲族传统的“二月二”歌会即与蛇神崇拜有关。相传福鼎县双华村的畲民，在清顺治年间（1644—1661

① 明·黄仲昭：《八闽通志》卷八。

② 民国《霞浦县志》卷二十四。

年)下令迁界时,他们的祖先从浙江苍南县的蒲门和甘溪迁入福鼎县。一天晚上,突然狂风暴雨,在祖先开基的石洞中先后爬出两条赤黄、青蓝的大蛇盘在屋基上久久不去。后经族长焚香祷告方才离去。当晚族长梦见一红面一青面将军向他致谢。次日,他即召集民众,择二月初二日盖起石板宫,塑红面和青面将军神像以奉祀。这两尊神像,就是青红二蛇的象征。从此以后,双华一带畲民将二月初二日定为“会亲日”。是日人们团聚一起,唱歌会亲,祭祀二神。“二月二”也成为当地热闹的节日,世代相传,至今依然。^①畲民崇蛇的另一条资料,见于清人葛金焯的《畲女词》,诗曰:“果然风俗是蛮方,地虎天龙别样妆,(原注:簪作蛇形,名天龙,鞋作蛇形,名地虎)休向盘瓠论支派,本来女子叶蛇样。”(原注:俗以畲女为蛇种,或云高辛公主之后,未知孰是。)葛金焯(1837—1890年),字景亮,浙江平湖人,清光绪十二年进士,著有《传朴堂诗稿》,这首《畲女词》,比较清楚地描述了清代闽浙地区畲民崇蛇的一些现象。

二、福建民间蛇神信仰的主要文化内涵

1. 蛇神信仰的主要类型

根据福建民间各个历史时期蛇神信仰的文化内涵分析,我认为大致可以将蛇神信仰的类型分为六种,即图腾型、图腾派生型、恶神型、恶神转变善神型、善神型以及妖神型,详述如下。

A. 图腾型。这一类型基本存在于上古时期,如闽人及闽越人以蛇为图腾的历史时期。《说文解字》析闽“东南越,蛇种”之说

^① 蒋炳钊:《畲族史稿》,厦门大学出版社 1988 年版。

以及现代闽越汉城遗址等考古发现的相关文物可以佐证。此外，汉晋以来直至近现代闽江流域的 厝民崇蛇习俗，亦是重要的例证之一。

B. 图腾派生型。这主要指流传于闽中地区的“九使”蛇神传说与信仰；见于《闽都别记》记述的人面蛇传说以及闽南等地的“蛇郎君”传说等。成书于清乾隆嘉庆年间的《闽都别记》，是一部集闽中地区民间传说、风俗掌故等于一体的传奇小说，该书第 363 回记述了蛇精与凡人结合招亲的民间传说故事。永福广方岩有一蛇精，幻为美女，与福清人叶青选结为夫妻，生有二子，长子名施郎，称人面蛇。叶家托媒向邻里陈仲信二女求婚，陈之大女不肯嫁与蛇精，最后是小女儿答应了这门婚事。这个故事与方怀我和罗香林先生在 20 年代搜集的流传于福建东南沿海的蛇郎君的故事大同小异。这两则民间传说，实际上亦与“九使”蛇神的传说源出一脉，实质问题就是人蛇通婚。因此，尽管存在蟒蛇精掠抢美女或强行求婚等“恶行”，但只要揭去表层现象，就不难发现它们之间隐藏着蛇为祖先的原始图腾崇拜内涵。因而，可以将这类蛇神信仰归为图腾派生型。

C. 恶神型。这一类型可以《搜神记·李寄斩蛇》中的蟒蛇为代表。该蛇危害乡里，“土俗常惧”，搞得上下左右人心惶惶。不但要供以牛羊，同时还要年吞童女一人，实为恶神。但需要强调的是，这类恶神虽作恶多端，但仅限于“自然身”，即保持了蛇的原来面貌，其与中古以后民间常说的可以变幻为人为妖的蛇精有明显的区别。

D. 恶神转变善神型。这一类型可以漳州平和等地的“侍者公”蛇神为代表。“侍者公”原来为害四方，经杨义和尚降服后改邪归正，变为善神，为民扬善，因而广受民间崇祀。这一蛇神是福建民间蛇神信仰中一种特殊的例证，它蕴含着人们对弃恶从善、

改邪归正行为的赞赏，对人是如此，对蛇亦是如此。

E. 善神型。蛇神以善神的面目出现在福建地区当首推南平樟湖坂镇蛇王庙中的“连公爷”。据当地民间传说，“连公”是一只蟒蛇精，但它从不为害乡里，反而是当地水上行船民众的保护神。民间百姓有事到庙祈拜，大多也能消灾祛难，有求必应，因而深受民众崇祀，香火不断。

F. 妖神型。此指能变幻成妖，经常危害人类，甚至连神仙也不怕的妖蛇或蛇精，其代表者有闽中地区临水夫人传说中的白蛇精和闽南地区“法主公”传说中的千年妖蛇。这两个蛇精都以恶行闻名，但由于它们能变幻妖术，与上古只会吞食牛羊和童女的恶蟒不尽相同。然而，由于临水夫人和法主公的分别降服，因此民间对这类蛇妖并不崇祀，但却有迷信，即信其存在，信其妖术。

以上六种类型，除了源于原始宗教祖先图腾崇拜时期的图腾类型外，图腾派生型亦可归于同一文化范畴之内。惟其流传的年代一般多较迟，因而往往带有晚后阶级社会的某些文化色彩，这是略有区别的。善神型、恶神型以及恶神转变为善神型，一般而言，这都是阶级社会人们自己“因地制宜”创造出来的神类。早期的人类慑于巨蟒的淫威，不得不立庙供祀，尊之为神。虽祀之，但仍恶之，因此，当李寄奋力斩杀之后，民众无不以手加额，为之歌功颂德。此时人们对这类恶神的崇祀，是被动的，被迫的，因此自然也不会由衷崇拜。对善神的崇拜则完全相反。像樟湖坂地区的民众，明清时期当地聚集着为数众多的水上居民及运盐的盐户、放排的梢户等等从事水上运输作业的社会底层百姓。由于闽江滩多暗礁多，水流湍急，翻船遇险之事时有发生，人们因此迫切需求有一个水上保护神护佑着他们的日常劳作生活的安全。“连公”蛇神因此荣膺此任，广受崇祀。对这类善神，人们是发自内心地尊敬和虔诚地崇拜，目的就是一个，也就是为了祈求蛇神保

佑自己。“侍者公”之类的蛇神和临水夫人传说中的白蛇精等，从深层文化之中分析，实际上还掺杂着一些佛、道文化的影响。“侍者公”是受杨义和尚的降服而改邪归正的，白蛇精和千年蛇妖则分别受到闾山学法的陈靖姑和“法主公”的降灭。前者弃恶扬善，改邪归正，顺应了佛教的教义。后者则作为妖精被能呼风唤雨的陈靖姑及法主公降灭，这也完全符合道教斩妖压邪的一贯道义。因此可以说，这两种类型的存在，自有其深厚的社会基础和浓烈的文化背景，这也应了“神是由人创造的”这个放之四海而皆准的真理。

2. 蛇神神性的嬗变

从福建地区几千年民间蛇神信仰的文化内涵分析，一般而言，早期的蛇神神性比较单纯，如祖先图腾崇拜或水神等等，中古以后则逐渐受到各种功利型的影响而变得复杂多元。这种嬗变过程，有其深刻的历史文化背景，同时也蕴含了诸多复杂的人的思想因素。作为图腾崇拜，原始时期直至先秦秦汉几千年间，福建地区的原始先民以及后来的闽人与闽越人，大致都接受了这种原始宗教及祖先崇拜意念的熏陶。《说文解字》“东南越，蛇种”这一著名论断，长期以来一直影响着国内外的民俗学界。此后的闽江流域水上疍民的崇蛇活动以及“九使”蛇神的信仰和“蛇郎君”的传说等，也都或明或暗地显示了上古蛇图腾崇拜的影子。人们对这种信仰是比较单纯的，因而其神的神性亦显单一。大约在秦汉前后，在百越民族散居的一些临水地区，蛇神作为水神亦开始受到越人的崇拜。《淮南子·原道》说：“九嶷之南，陆事寡而水事众……于是民人割发文身，以象鳞虫。”高诱注：“文身，刻画其体，内墨其中，为蛟龙之状，以入水蛟龙不为害也，故口以象鳞虫。”《说苑·奉使》也说越人“剪发文身，烂然成章，以象龙子者，将避水神也”。应邵注：“越人常在水中，故断其发，文其身

以象龙子，故不见伤害也。”古代蛟龙、鳞虫一般多指蛇类，越人奉蛇神为水神之事可见一斑。汉晋以后，中国南方越人逐渐退出历史舞台，但其尊蛇神为水神的遗风却并没有完全消失。明代前后福建南平樟湖坂镇的蛇神信仰，则是中古以后福建民间尊蛇神为水神的典型例证。樟湖坂的蛇王庙就建于濒临闽江的水边，其寓意深刻。当地人们的春秋二祭赛神游灯活动，最后都要在闽江边结束，如在闽江边狂舞蛇灯、将活蛇放生于闽江水中等等，都明显反映了蛇神与水的密切关系。蛇王庙中的一方《水陆平安碑》，更明白无遗地道出了当地民众崇祀蛇神的目的和蛇神的神性。笔者在当地开过几场座谈会，许多老人一致说，五六十年前，当地运盐和放木排的水上疍民还为数不少。这些行船人员一遇触礁翻船等灾难，其家人就纷纷赶到樟湖坂的蛇王庙烧香祈拜，祈求蛇神消灾祛难，保佑人员平安无事。樟湖坂在当时是一个小镇，除了蛇王庙外，当地还有不少佛教寺庙乃至基督教堂所，但他们仅仅选择了蛇王庙而不进其他庙门，这也十分明白地显示了“连公”蛇神作为水上保护神其神性在当地民众的心目中是明确无疑的。

除了图腾崇拜和水神崇拜之外，唐宋以后，福建民间蛇神的神性逐渐发生一些变化，这在明清前后尤为突出。其间，由于民间社会及广大民众的功利需求等直接的原因，各地蛇神的神性愈变愈复杂，逐渐走上了一神多职能的道路。这种现象延至今日，仍司空见惯。明清前后，各地民间蛇神的功利型神性尤显突出。在一些地方，蛇神虽仍存在着早期主要的神性如祖先神灵或水上保护神等内涵，但由于各种人为因素的影响，它们大多“身不由己”地“身兼数职”甚至数十职，成为人们祈求发财致富、消灾禳祸、祛病避邪、家境平安甚至于男婚女嫁婚姻美满等等无所不能的神祇。如南平樟湖坂的蛇神，其属水上保护神的神性十分明

确，但除此之外，近现代当地许多民众又把它视为消灾祛病、指点迷津、发财致富的神灵。笔者抄录的六十条签诗，庙祝说其中就可以有几十种的详签答案。当地民众平时如有病痛等灾祸，也多到庙中烧香跪拜，祈求蛇神保佑。一些做生意经商者，也把蛇神视为财运之神加以礼拜。一些人甚至还信誓旦旦地在神前许愿，一旦如愿以偿，就信诺还愿。如农历正月的游蛇灯活动，有还愿者雇人扛上灯板参加游行，灯笼上写着“弟子×××还愿”等字样。据当地民众介绍，这些人都是到蛇王庙许愿后做生意发财的才来还愿。

福州南台的闽越王庙中附祀的“蛇王神像”，早在宋代就被统治阶层宣扬得神乎其神，明黄仲昭《八闽通志》说：“熙宁中，民兵出戍熙河，二王现去端，大战获捷。政和间，复戍桂府，征蛮之际，二王复现。降大雹、飞黄蜂以退蛮兵。宣和二年，浙寇窃发，连陷数郡。将及境，提刑俞向自建康领兵南下，黄蜂数万随舟蔽江，居民咸谓神兵之助，境内帖然。乃大新祠宇。建楹之日，有青红二小蛇蜿蜒香几间累日。暨升梁，又见其两端举首北向，移时即隐。仪曹陈进奉二王像入庙，二蛇又现。庙成，俞向将临奠前夕，梦有神人青色来谢迁祠者。及祀事毕，而青蛇忽现左王之前，而神之容色一如所梦。瞻叹久之，因祷右王曰：愿赐临降。寻亦现。邦人敬信益笃。”^①在这段记述中，闽越王无诸麾下的青、红二蛇神不但能够神出鬼没，变化无常，而且可以显灵于千里之外，助官军杀敌制蛮，可谓神性异常，神通广大。明清以降，此庙依然香火旺盛，除了大祭之外，一般民众也逐渐向之祈求消灾祛难，保佑平安等等，神性也“身不由己”地发生变化。这一时期福州民间多相信蛇神与财运有关。民间认为，做梦时梦见蛇，日后会

^① 明·黄仲昭：《八闽通志》卷五十八。

发财。还有人认为，清明节上山扫墓如遇到蛇，那么这个人肯定会发财走运。连江品石岩蛇神庙中的“蟒天洞主”不但可以替入消灾祛病，同时也能够主人婚姻。如庙内第三九条签诗为：“夙世阴阳皆偶然，老人月下结丝罗，雀屏中选皆前定，鸾风和鸣在眼前。”抽得此签者，据庙祝详签，即可有美满的姻缘。将蛇神的出现视为吉祥的象征，这在闽南等地比较多见。如平和等地民众将“侍者公”视为吉祥之征兆，它的出现预示着家运昌盛等等。

将蛇神视为惩恶扬善、主持公道的神灵，唐宋以来在福建一些地方也有存在。如宋代《夷坚志》载说：“福州长溪民，为赘婿于海上人家，以渔为业。其母思而往见之，民殊不乐。母觉其意，明日即告归。民不肯留，而其妇独留之，曰：‘阿姑少留，俟得鱼作杯羹’。少顷，民还至门，闻母语声，急藏鱼于舍后，复诳其母，且告之曰：‘今日风恶，不获一鳞’。母遂去。既行，民贞妻曰：‘吾适所得皆鳊鱼，既多且大，常日不曾有此，汝何苦留此媼邪？’妻往视，则满篮皆蛇也。惊走报民，民不信，自往焉，果见群蛇蟠结，一最大者昂首出，径咋喉，即死，蛇亦不见。”^①这段故事十分生动地告诉后人蛇神可以惩治不孝之子。在这里，蛇神成了传统孝道的卫道士。清代前后，在闽西长汀等地民间，蛇神还成为判断是非的判官。当地民众如有民事纠纷或者一些是非难断的事情，人们就说：“大家到蛇王宫去发誓！”或者说：“我们一起去找蛇郎君！”因此，那些干了坏事或理亏的人，往往不敢或不愿到蛇王宫去发誓，以免受到蛇神的惩罚。类似的事例在闽南一些地方也可见到，如闽南民间有句民谚，说：“那管蛇公爷马公爷来，我是清白的”。这就是说，我没有干坏事，不怕蛇王爷的审查判处，等等。唐宋以后，随着佛、道文化的渗透，蛇神的神性也受到一

^① 宋·洪迈：《夷坚志》卷十三。

定的影响，如上述的改邪归正的“侍者公”即是一例。另有一个与道教有关的例子，见于《闽都别记》第 236 回之记述。该书说，五代闽王时期的婢女李春燕生时有恶行，后被临水夫人收伏转世为青竹蛇。“李春燕折变之青竹蛇口至毒，在百花桥咬伤花童，邹夫人怒甚，令送与六娘为法器磨灭之，六娘将其为以打鬼怪（今师公所用之麻蛇也）。”福建各地民间师公打鬼怪至今仍常用麻蛇鞭，有人向我询问麻蛇鞭与蛇有什么关系，我说从民间传说的角度来说，其出处即在于此。流传久远之后，麻蛇鞭成为可以镇鬼邪的法器，这其中自然也掺杂了蛇神的某些神性与神威。以上种种，反映了蛇神神性的嬗变历史。这些现象，在中古以后逐渐发展，至晚后愈演愈烈，当然，如前所述，这是和各个历史时期社会政治文化和民间百姓的各种功利思想密切相关的。

3. 祭祀与禁忌

福建民间蛇神信仰中的各种祭祀活动在各个历史时期及地区互有一些差异，但总的来说，仍有不少共同的特征。立庙、塑像供奉以祭，这是比较晚后的祭祀活动中必不可少的条件。各地民间在汉晋以来多有蛇王庙或蛇神庙、宫之类的建筑存在。宫庙建造之后，必然要供祀蛇神塑像，这些塑像大多是以人类的面目出现的。而将蛇神拟人化，则是福建崇蛇民俗中重要的特征之一。各地祭祀蛇神的仪式，有多种多样。早期闽北地区的人祭活动，保留了原始宗教言朴的文化内涵。如《搜神记》中记述的祭蛇活动，先以牛羊献祭，后又以童女献祭，达到了原始宗教祭祀仪礼中的高点——人祭。此后各地的烧香供奉果品等祭祀仪式，仅是早期祭仪的淡化而已。宋元前后闽北个别地方保留的人祭，却是当地人祭仪礼的残存。早期以巨蟒活蛇为蛇神直接加以顶礼膜拜，与后期的拟人塑像有着巨大的差别。虽然在后期一些宫庙中的蛇神塑像手中也握有小蛇，但其象征性则远远超过早期的原始性和真

实性。

南平樟湖坂民间对蛇神的祭祀活动保存得比较完整。除了日常民众的常年进庙献祭之外，每年农历正月和七月初七日民间有组织地举行的游蛇灯和赛神活动，则是中国古代传统的春秋二祭的再现。这些大规模有组织的游蛇灯、活蛇赛神及酬神演戏庙会等活动，构成了比较完整的祭祀蛇神的一整套仪礼，这在福建其他地方已经十分罕见了。连江品石岩蛇神庙中的祭祀仪式则较简单，民间没有类似樟湖坂镇的春秋二祭活动，但每逢农历十月十五日蛇神生日，当地民众自发的祭祀活动却很热烈。据庙祝介绍，每年农历十月十四日早晨直至十五日上午，当地男女往往倾村出动，纷纷涌向蛇神庙烧香跪拜并供奉蛇神爱吃的糯米糍粑等食品，最多时达一二千人，小小的蛇神庙内外人头攒动，其景感人。总之，福建民间蛇神信仰中的祭祀活动，有人祭、牲祭以及后来的香火供品祭祀等形式，其中类似南平樟湖坂镇游蛇灯及赛神活动的春秋二祭和连江品石岩蛇神庙中的蛇神生日祭活动，应是古代流传较长时间的祭祀仪式之一。它们的存在，反映了这类祭仪顽强的生命力和影响力。

福建民间蛇神信仰习俗中的禁忌，在各地多有存在。从共性看，各地民众一般都不称蛇神为蛇，而是采用其他尊称，如“侍者公”、“连公”、“蟒天洞主爷”等等，表达了人们敬畏蛇神的普遍心态。对于活蛇，一般民众不敢驱赶杀害。明代谢肇淙《五杂俎》曾记载一件有关的事：“侯官水西村民击杀一蛇，其大异常，剥其皮，挂肉于柱。雷霆殷殷，绕檐角不散，众惧而弃之野。”^①平和等地的民众甚至对出没于屋中乃至被窝中的活蛇“侍者公”都保护有加，从来不敢加以伤害。福州民间对普通家蛇的出现也有

^① 明·谢肇淙：《五杂俎》卷九。

一种崇敬心理，认为家蛇出现是财运兴盛的好征兆，一般不会将之赶走。至于闽侯县上街乡民众禁演《白蛇传》电影一事，则更生动地反映了当地民间对蛇神的崇敬以及反对亵渎神灵的心理状态。

禁忌中的某些差异并不明显，如《海上纪略》说福建海船供奉的木蛇，船主往往秘不示人，其与平和等地人蛇公开相处的情况有所不同。这可能与疍民的祖先图腾崇拜的某些影响有关，而平和乃至樟湖坂等地的民众主要祈求平安好运等等，人蛇共处就比较自然地为人所接受。

莆田地区三一教的观察与思考

朱国珍

三一教就是儒学、释教、道教合而为一。三一教又称三教或夏教。三一教的活动范围主要在莆田市所辖的县、区及福清、惠安等市、县的部分乡镇。历史上三一教曾传到临近的省份及台湾等地，还传到东南亚及日本。三一教创立于明朝中叶，盛行于明末清初，尔后逐渐衰落。解放后直到 1978 年，三一教没有公开活动。1978 年后，活动日趋活跃，绝大多数的祠堂得以修复或重建，信徒有了较大的发展。同时，台湾同胞及新加坡、马来西亚等地华侨信徒，也回乡寻祖朝拜，捐钱、捐物修建祠堂。

长期以来，三一教一直没有明确定性，处于无人管理，放任自由的状态。省委领导对莆田市的三一教问题高度重视，陈明义书记、习近平副书记都作过批示，莆田市委、市政府领导要求加强对三一教的调查研究，探索管理办法。近年来，我们对三一教情况进行比较深入的调查，并将三一教发源地东山祖祠纳入试点管理，探索管理办法。

一、三一教的概况

1. 三一教的起源

三一教创立于明代中叶（嘉靖年间），创始人林兆恩（别号龙江，1517—1598年）是原莆田县（现城厢区赤柱巷）人。因科举落第，转为修道，他将儒家学说与释教、道教融为一体而创立。三一教的初期为学术团体，以儒学书生结社为主，讲究孔门心法，并著书立说，创办书院，教书讲学，宣扬尊孔归儒的观点。林龙江在 35 岁时开始招收徒弟进行传教。到了晚年，弟子们为他歌功颂德，纷纷盖起祠堂、书院并以林龙江学说进行传教活动，发展门人，形成了以祠堂、书院为主，带有地区性的宗教色彩的信仰活动。林龙江由“三一先生”变为“三一教主”。此时，一种新兴的地方性宗教正式形成，后称三一教。

2. 三一教的教义教规

林龙江把儒、释、道三者有机融为一体，他以儒学“立本”为教之始，道家的“入门”为教之中，释家的“极则”为教之终。它以世间法和出世间法为根本，要求信徒内炼“心身性命”之学为修养，外以三纲五常、日常道德为立本，主张“士农工商”为不可少的常业，以上三者合为“内外双修”。

三一教在入教启文誓词中规定，以三纲五常为日用，以入孝出悌为实履，以士农工商为常业，以天下为明体；要明义利，创方刚之气，续纲常；戒淫邪之僻，惩败纲乱常之辈。明确要求以儒学伦理道德来规范自己，人要有正当的职业，要树立人道主义，济困扶危。

3. 三一教的经典

三一教的经典著作多达 28 种，其中以《林子三教正宗统论》

(36 卷)为主,此外有《夏午真经》、《夏午经训》、《四书正文》、《弥勒尊佛宝经》等。这些经典著作作为林兆恩亲自撰写成说,其余是其弟子卢文辉、林兆珂等为注释林兆恩的经典和记叙林兆恩本行实况而先后编撰成的经典和论文。

4. 三一教的仪式

(1) 入教仪式。凡初入教的信徒必须举行入教仪式,入教须由两位门人介绍,在神像前朗读入教启文,然后烧焚。

(2) 早晚诵经仪式。三一教祠堂通常是早晚都要举行诵经活动,诵念的经典通常是三一教的本体经和有关律咒等。

(3) 讲经仪式。逢每月的初一日、十五日及林龙江的诞辰、逝世之日,各祠堂均要会集门人共同探讨经典著作,举行讲经活动。

(4) 道场仪式。分为文道、武道。文道主要诵经会道,武道类似佛道的经忏活动。

(5) 戒律。三一教的教义、教规、戒律往往混为一体,且不统一,各地三一教祠堂都有自己的教规戒律。有的祠堂提出六戒、十戒,也有十二戒。

5. 三一教的现状

三一教在 1978 年后有了较大的发展,活动日趋活跃,主要活动有:

(1) 成立三一教民间组织。这些组织主要有祠堂董事会,或祠堂修建委员会,主要负责祠堂的修建及日常的管理。有的成立学术团体,如林龙江学术研究会。仙游县还成立三一教总堂管委会、龙江慈善医疗所,湄洲湾北岸成立忠门夏教施济协会。这些组织大多没有经过批准。

(2) 修建三一教祠堂。各地的三一教祠堂陆续被修复,“文革”期间被毁的三一教祠堂基本上得以重建,有的规模大,富丽堂皇。据统计,全市现有三教祠堂 976 座。

(3) 发展门人。不论从事何种职业，只要两个人介绍即可入教，据各祠堂统计，共有门人 11.5 万人，且有发展的趋势。

(4) 重印三一教经典。主要有《林子三教正宗统论》（36 卷）、《夏午真经》、《夏午经训》等。

(5) 组织学习讲解三一教经典。规模较大的各祠堂一般都聘请一些退休教师讲解《林子三教正宗统论》、《夏午真经》等。

二、三一教得以存在及发展的原因

三一教在历史上曾经多次被禁止，但仍秘密流传，顽强地生存下来，特别是近 20 年来有了较快的发展。分析其原因，主要有以下几条：

(1) 宽松的环境。党的十一届三中全会以来，实行对外开放和全面落实党的宗教信仰自由政策，在宗教及民间信仰方面造成一个相对宽松的环境，客观上为三一教的重新发展提供了条件。同时体制改革带来的冲击，使一些人产生了一定的精神压力，特别是一些农村基层干部，“文革”期间是拆庙砸神的带头人或组织者，退休后，精神空虚，以此作为一种精神补偿。他们中的一部分人成了修庙、建庙、塑神的发动者及组织者，加上我们教育上的一些失误，也使一部分群众向民间信仰靠拢，寻找精神寄托。海外华侨及部分先富起来的群众自愿捐资为祠堂的修建、重建提供了资金。

(2) 三一教的经典和教义中部分内容，一定程度上与当前社会文化心理适应，尤其是其中劝善等条文，在当前社会风气尚未好转的情况下，有一定的吸引力，有的人希图在三一教中寻找理想的清净之地。加上农村中老年人的社会问题、家庭问题等缺乏有效的解决渠道，有些人期望寻找精神解脱。再者三一教简单易

行的修行法，迎合了一些群众既希望生前可以享天伦之乐，又幻想死后可以往生西方极乐世界的心态。

(3) 市场经济的发展，行业风险性、竞争性加大，寻找神的庇护发财致富迎合了一部分人的心理。有些祠堂及书院在一定程度上成为聚敛钱财的场所，对一些借信仰而取得经济利益的人无疑具有一定的诱惑力。

(4) 公开大力宣传妈祖带来的负面效应。有一部分群众认为，政府可以公开大力宣传妈祖，而林龙江创立的三一教是取于三教的精华，有教义教规，有经典，在弘扬中华文化方面更胜妈祖一筹，既然妈祖可以大张旗鼓宣传，为何三一教不能得到承认和发展。

三、加强三一教的管理与引导的办法

三一教具有宗教的基本特性，有经典，有教义、教规，有 400 多年的历史。祠堂数量之多，规模之大，信徒之众，在海内外具有一定的影响。由于三一教不属于国家五大宗教之列，其性质应属于地方性的民间宗教。而民间宗教在管理上如果没有明确的政策界线加以正确的引导及管理，将给社会的安定稳定、精神文明建设造成不良的影响。三一教具有“劝善”、扶贫济困等合理内核，但负作用也是明显的。一是引发了封建迷信活动，一些信众事无巨细，都要到祠堂抽签、卜卦来定夺，有的祠堂举行游神、请神活动，助长了迷信之风。二是刺激了民间信仰热，滥修滥建祠堂加重了农民的负担。本着疏导与管理相结合，“因势利导，趋利抑弊”的原则，我们认为应从以下几方面进行疏导及管理。

1. 统一认识，加强领导

三一教不同于一般的民间信仰，又不属于国家五大宗教之列。

在没有明确性之前，应由当地党委政府指定管理部门，参照有关的宗教政策规定，把三一教的活动规范在政策、法律允许的范围之内。首先是立即制止新建或重建三一教祠堂。按目前的情况看，三一教的祠堂无论从数量上或布局上基本上可以满足群众进行信仰活动的需要，对尚未开工建设的不准开工建设，已开工尚未建成的坚决拆除，已建成的改作它用。要动员和说服群众，把修建祠堂的资金用于修建学校、修桥铺路，用于扶贫救困。对一些借修建祠堂敛财的要依法严肃处理。第二是共产党员不准信仰三一教，不得参加三一教的各项活动，已经参加的要劝其退出，不退出的劝其退党。第三是各祠之间不搞隶属关系，活动只能限于本场所内。第四是制止举行大规模妨碍生产、交通秩序的迎神、游神等迷信活动。各级党委、政府应重视三一教问题，加强领导，把三一教的管理纳入重要工作的议事日程。三一教的工作重点在基层，特别是乡（镇）党委、政府，各村（居）支部、村（居）委会都要有领导分管这项工作，并把它列入年度考核的内容。

2. 加强辩证唯物史观、无神论及普及科学文化知识的宣传教育，占领农村思想文化阵地

按照省委、省政府闽委[1997]16号文件精神，各级宣传、教育、科技等部门和工、青、妇、科协等人民团体应发挥各自优势，通过各种渠道和方式加大宣传教育力度，努力用辩证唯物主义和历史唯物主义的科学世界观武装人们的思想。要加大力度普及科学知识，活跃农村文化生活。

3. 依法加强管理

参照国务院第145令《宗教活动场所管理条例》及国务院宗教局发布的《宗教活动场所登记办法》，由宗教、公安等部门对全市的三一教祠堂及三一教活动情况全面调查摸底，按照条例进行审核、确定予以正式登记、临时登记、暂缓登记或不予登记。同

时根据三一教的现状、规模等实行分级管理。规模较大、信众较多、影响较广的山县级宗教部门纳入管理；规模不大、信众不多的山乡镇、村（居）为主进行管理，宗教部门予以政策指导。要坚持不懈对宗教教职人员和信教群众进行党的宗教政策和国家宗教法规的宣传教育，使他们懂得什么是正常的宗教活动，什么是非法的宗教活动。要使信教群众懂得，宗教必须在国家法律和政策允许的范围内活动，要坚持爱国爱教，抵制境外敌对势力的渗透，维护社会的安定稳定。各祠堂要建立健全组织管理机构，提高自身的管理水平，建立和健全规章制度，做到有章可循，管理有序，确保在宪法、法律、法规和政策的范围内开展正常的宗教活动，制止各类非法活动及借宗教为名搞封建迷信活动。根据东山祖祠的试点管理经验，各祠堂要制定出学习制度，教务制度，财务制度，安全保卫制度，场所规约等。按照民主管理原则，实行集体管理与分工相结合，管理人员合理分工，明确职责，挂牌上岗。

4. 调整不适应社会主义社会的教规陋习，因势利导，趋利抑弊，引导它与社会主义社会相适应

三一教的教义教规仪式中，抽签、卜杯、画符等有较浓厚的迷信色彩，应予摒弃。原入教启文中“其所授心法，必当勤而行之，虽家中至亲不敢私告，如有漏世，唯天鉴之”，带有秘密结社口味应予调整、改革。根据近年来对城厢区三一教东山祖祠的试点管理的情况看，祖祠管理会已组织有关人员对照三一教经典《林子三教正宗统论》卷六进行甄别。该卷《初学诸生告天矢言》篇是本教门人的入门启章，文中并无如上字样，是后人为增加三一教的凝聚力及神秘感而加进去的。祖祠已对入门启文重新修改，统一规范信仰准则。祖祠还根据三一教的经典，编制《三一教门人手册》，要求门人严格遵守，使三一教的教义教规更适应于社会

主义社会。

三一教问题具有很强的政策性，它既不同于一般的民间信仰，又不属于国家的五大宗教之列。在管理上没有现成的政策依据，没有现在的经验。我们要以邓小平理论为指导，不断实践，不断探索，不断摸索，“因势利导，趋利抑弊”，加强管理，加强引导，把负面影响降到最低程度。积极开展海外联谊，加强精神文明建设，为莆田市的新一轮创业创造稳定的社会政治环境。

漳州民间信仰宫庙的现状与管理

郑 军

一、民间信仰宫庙的基本情况

漳州市自唐代建州以来，已有 1300 多年之久。在这个历史文化古城及其辖区里，曾发生过无数可歌可泣的历史故事，也出现过许多令人崇敬和怀念的历史人物。这些历史人物在受崇敬的过程中，被人祭祀纪念，继而被神化，终于由人变神，由古至今，相沿而为漳州市的民间信仰神。这些民间信仰神分别都有数十座以上的宫庙，分布在全市各县（市、区）的山区、沿海、乡镇和城市，总数计达 1000 余座，其中龙海市就有 183 座（均指略有规模者）。漳州市有信仰群众几十万人，每年到民间信仰宫庙进香的群众有几十万人次。

漳州市的民间信仰宫庙主要供奉开漳圣王陈元光、保生大帝吴本、三平祖师公杨义中，这三位都是漳州的本地民间信仰神，另外还有妈祖、关帝以及许多为奉祀的地方神。在几千年的历史文化积淀和传统习俗的影响下，漳州市的道教与民间信仰大多互

相交织、互相融合，一些农村的宫庙几乎佛、道、儒三教并祀。由于道教这一中国人创立的宗教不断吸纳历史人物为神，更使得道教与民间信仰难分难解，这就是漳州民间信仰宫庙的一大特点。

闽南地区崇尚民间信仰的比例较大，因而漳州市的民间信仰宫庙信徒众多，香火旺盛。影响最大的要数龙海白礁慈济宫（保生大帝）、平和三平寺（祖师公）和云霄威惠庙（开漳圣王），其中又以白礁慈济宫为最。该宫建于宋朝，建筑宏伟庄严，金碧辉煌，木刻石雕具有历史文化价值，被称为闽台保生大帝的祖宫。仅台湾一地就有慈济宫 400 余座，台湾的保生大帝联谊会每年都要组织数百人到白礁慈济宫拜谒祖庭。

二、民间信仰宫庙的影响和作用

福建的民间信仰现象在全国是比较典型的，信仰种类多，宫庙数量多，信仰群众多。民间信仰是一种与当地民众结合的上生土长的较低层次的宗教信仰现象，它寄托了人民群众朴素的善恶观和祸福观，寄托了对先贤、祖宗和鬼神的崇拜意境。民间信仰长期以来具有深远的历史影响，在港澳台地区和东南亚国家，它是中华民族传统文化习俗的组成部分和表征之一。

改革开放以来，民间信仰这一渠道，在对台交往中，对于增进两岸民众的文化传统认同感和民族凝聚力，对于发展旅游业、外向型经济和祖国统一大业都起了一定的积极作用。但由于民间信仰往往跟封建迷信交织在一起，容易诱发封建迷信活动和封建宗族、宗派势力的恢复。笼统地讲，民间信仰利在对外交往，弊在内地封建迷信。所以，对民间信仰活动如不采取趋利抑弊的管理，势必影响了社会主义精神文明建设和对宗教的依法管理。如龙海市白礁慈济宫，每年都有许多内地的农民，几乎全村倾巢出动，动

用数十辆汽车，一路上旌旗飘扬，鞭炮齐鸣，浩浩荡荡地去进香，给治安和交通管理等带来不良影响。

三、民间信仰宫庙的管理

通过对民间信仰宫庙的现状分析，结合有关宗教政策和法规的学习和理解，在向省宗教局请示并多次征求县级宗教工作部门的意见后，我们对民间信仰的管理形成了一个基本意见，即民间信仰宫庙不属宗教活动场所，不可作为宗教活动场所登记。县级宗教工作部门在自愿的情况下可选择四五座有代表性的民间信仰宫庙进行试点，参照宗教活动场所的管理办法对这些宫庙进行管理，发给“民间信仰活动许可证”。具体做法，与国务院宗教局的《宗教活动场所登记办法》中的“临时登记”相近似。

漳州市的民间信仰宫庙的管理，从龙海市开始开展，至今有四五年时间，已形成规范化、制度化的管理形式，主要做了以下几个方面的工作：

1. 调查研究，掌握情况

龙海市宗教局在有关部门的配合下，组织了一个调查小组，用二个月的时间调查考察了 20 多处较有规模和影响的道教及民间信仰宫庙。这些宫庙的管理机构比较健全，不是设立董事会便是理事会。财务管理都有会计、出纳、保管等人员，添油钱箱有 2 人以上监管，经济收入列榜公布。多数宫庙的管理人员能分工合作，多数宫庙还受村委会监督。属文物保护单位的宫庙，在保护历史文物方面还受到文化部门的指导。从总体上看，这些宫庙管理比较正常，香火也旺盛，但都缺乏固定的主持宗教活动的宗教职业人员，而这恰恰是宗教活动场所登记必备的 6 个条件中的一条。

龙海市将全市的正一派道士组织起来进行政策、法规和业

上的学习培训，然后按地域编队，指定某宫庙为某道士队的固定活动场所。这样，几个条件较好的宫庙有了宗教职业人员主持活动，道士们也不再处于散乱状态，场所和人员各得其所。对于部分宫庙已基本符合宗教活动场所登记的 6 个条件，可以参照宗教活动场所管理方法来管理。按填表中报、审核批准、颁发证书管理，由龙海市宗教局颁发了“龙海市宫庙管理小组”盖章的《龙海市民间信仰宫庙活动许可证》给有关宫庙。至今共有 13 座民间信仰宫庙发证管理，它们是九湖岱仙岩、九湖蔡坂琵琶岩、角美镇白礁慈济宫、石美慈济宫、石厝慈济宫、东美高真殿、港尾镇浯屿天妃宫、梅市天后宫、白水镇安怀宫、海澄镇清惠宫、山后红滚庙、石码镇篁津宫、榜山镇浦边宫。

2. 加强依法管理

对发给《龙海市民间信仰宫庙活动许可证》的宫庙，在民主管理、开展宗教活动和抵制境外渗透方面，龙海市宗教局和宫庙管理小组参照宗教活动场所的办法由宫庙管理小组出面管理。

为有利于政府对这些宫庙的管理，有利于社会主义精神文明建设，防止封建迷信泛滥，漳州市宗教局、龙海市宗教局本着“确定范围、区别对待、因势利导、趋利抑弊”的原则，指导宫庙管理小组制定了“宫庙活动六准、六不准”的规定。

六准简述如下：

- (1) 一切活动必须在宫庙场所之内进行。
- (2) 信徒奉献及添油香钱归宫庙集体所有。
- (3) 宫庙的维修改建等须报宗教局批准，如属文物保护单位，还须报文化部门审批。
- (4) 宫庙积累的资金大部分要支持修桥造路或教育等公益事业。
- (5) 宫庙管理人员基本上是义务的，如宫庙能力允许，可发

给一定的补贴。

(6) 宫庙的活动要与社会主义社会相适应，要遵守政府的有关法规。

六不准综述如下：不准上街抬神游神；不准乱摊派；不准搞宗族宗派活动；不准个人称王称霸，重要事项须报宗教局及宫庙管理小组批准；不准请外地或无组织的道士做醮等；不准请巫婆神汉装神弄鬼，敛财牟利。

为了保证宫庙管理工作的顺利开展，龙海市宗教局及宫庙管理小组每季度定期组织各宫庙管理人员学习宗教政策，及时开会布置有关工作。以国务院的 2 个宗教法规和省里有关法规进行宗教法规、社会主义和爱国主义教育以及遵纪守法教育。抓好了各宫庙管理人员这些头头的思想工作，防止自行其是。在调查过程中，我们接触一些宫庙的管理人员，发现了不少管理人员是退休干部或退休村干部，有一定的政治素质和影响力，同时也有相当的管理能力。

四、试行管理的成绩和差距

龙海市 13 座民间信仰宫庙自从被纳入管理以来，总体上效果不错，主要有几项：

1. 封建迷信活动得到遏制

未管理前，各宫庙管理人员不懂宗教政策和法规，加上不少当地基层党政干部认为“宗教信仰自由”“改革开放”，让各宫庙的封建迷信活动大肆泛滥，游神抬神、庙会、做醮等，劳民伤财，严重影响了社会秩序。如今管理人员懂得了有关的宗教政策法规，懂得了民间信仰活动的性质与特点，懂得了民间信仰崇拜与封建迷信有着区别。现在各宫庙的活动基本上都在本宫庙范围内活动。

全年几个重大节日或重要活动都要预先报宗教局和宫庙管理小组批准。这样，我们配合当地村镇，就能做好疏导工作。既满足了当地信徒的信仰感情，又是小限度地让他们进行活动。

2. 引导兴办公益事业

这些宫庙都是当地民众活动中心，因而与当地群众关系密切。随着经济的发展，群众收入的提高，各宫庙的香火收入也比较好。现在宫庙的资金除用于本宫庙的维修和日常开支外，都拿出大笔资金来支持公益事业。如白礁慈济宫近几年来投资 124 万元用于修本村小学校舍、村道和村委会，近百万元支持村委会解决排洪抗旱水闸，15 万元购变压器。九湖岱仙岩支持村委会建设教育楼 50 万元，水泥村道 96 万元，凉亭和蓄水池等公用设施 50 万元。九湖琵琶岩支持村里公益事业 8 万元。

3. 维护了当地的安定团结

港尾天妃宫在登记管理后活动正常，岛上渔民的民间信仰崇拜都在宫内进行。岛上的一些巫婆神汉失去生意，就造谣惑众，破坏安定。宗教局和宫庙领导小组上岛宣传宗教政策和有关法规，制止了巫婆神汉的违法活动，维护了安定团结。通过这件事，不少宫庙体会到被政府纳入管理，合法权益能得到保护。

4. 宫庙里的文物得到了妥善的保护

管理前宫庙的管理处于随意性很大的低层次状态，现在由于较规范的管理，宫庙的文物古迹得到了有计划的维护和修缮。如白礁慈济宫进行了保护性的大维修，文物古迹得到了很好的保护。由于各宫庙都设置了保安员，宫庙里的文物失窃的现象大大减少。

5. 对台交往得到宗教工作部门的指导

原来一些宫庙在对台交往中处于随意和盲目状态。旅游、文化部门由于不了解宗教政策法规，难免出现有损我尊严的现象。自从纳入管理后，如有境外进香团要求，宫庙便预先报告宗教局和宫庙领导小组，安排好接待计划。依照宗教方面“坚持开放、抵

制渗透，以我为主、对我有利、讲求实效、内外有别”和“互不干涉、互不隶属、互相尊重”的原则开展对外友好交往。

五、对今后宫庙管理工作的看法

对民间信仰的管理，是在没有相应法规和先例的情况下进行的。龙海市的做法算是先走一步，对全市的民间信仰管理提供了很好的经验、借鉴和新思路。

通过调查，我们认为，民间信仰宫庙的管理并不比正规的宗教活动场所的管理轻松。主要问题是民间信仰是低层次的崇拜活动，一些宫庙又有抬神游神习惯；此外，一些宫庙的财务管理被村单控制。这些问题是宗教活动场所所没有的。所以，宗教局的本职工作是管理正规宗教，对民间信仰宫庙的管理只宜按“确定范围”的原则选择四五座来尝试，目的是摸索管理办法。而所有的民间信仰宫庙活动是否正常，是否影响社会主义精神文明建设，那是社会各部门来齐抓共管的事，特别是当地村、镇党政领导的事。

如今，芗城区等几个县（区）准备着手对几座民间宫庙进行管理，他们将在龙海市民间信仰宫庙管理经验的基础上，制定出更完善的办法来管理。

儒教：20 世纪的境遇与思考

柴宇平

儒教起源于中国，由儒学演变而来。作为一种世俗化的智慧型宗教，它主要流行于东亚地区。20 世纪，人们就儒教在现代社会的功能和价值进行多层面、全方位的审视。本文拟对海外几家影响较大的观点予以评述，见仁见智，意在探索与争鸣。

一、儒教与资本主义精神

宗教伦理与资本主义精神的生成关系，是德国社会学家马克斯·韦伯最先提出来的。本世纪初，韦伯从比较宗教学的角度，先后发表《新教伦理与资本主义精神》和《儒教与道教》等著作，探讨世界各主要宗教与资本主义精神的内在关联。

韦伯指出，欧洲宗教改革后，新教伦理和资本主义精神趋于一致，并最终导致欧洲资本主义的形成。以加尔文派的教义为例，它大力宣扬上帝预选说：“按照上帝的旨意，为了体现上帝的荣耀，一部分人与天使被预先赐予永恒的生命，另一部分则预先注定了

永恒的死亡”。^① 为了避免受到上帝的惩罚，争取获得拯救，加尔文派教徒自然视劳动为一种天职，勤奋地工作，从而创造出大量的物质财富。另一方面，由于教徒对禁欲主义的信奉，摒弃肉体上的享受，为了不使财富呆滞，就只能将此继续投入生产领域，导致资本不断积累，促进了近代资本主义的产生。可见，新教伦理是西方资本主义生成的精神动力。

返观中国历史，尽管也存在许多资本主义发展的有利条件，但儒教伦理却与新教伦理大异其趣。在韦伯看来，“典型的儒，用自己的或家族的积蓄来获取文化教育，通过科举，进而拥有上等人生活条件的基础。典型的清教徒挣得多，花得少，并且，出于禁欲主义的节约强制，将其所得作为资本重新积极地投入到理性的资本主义经营中”。^② 儒教伦理体现传统主义的价值取向，它主要是去适应现实而不是去变革现实。北宋时期王安石变法，就是在因循守旧的儒教官吏激烈反对下而失败的。总之，“儒教理性主义意味着理性地适应世界；清教理性主义则意味着理性地把握世界。”^③

韦伯关于儒教伦理有碍于资本主义发展的观点尽管不无指摘之处，但其观察自有其独到深刻的地方。70年代以来，伴随着东亚地区日本及“四小龙”（新加坡、香港、台湾、韩国）在经济上的崛起，人们在赞叹“东亚经济奇迹”的同时，也对韦伯的观点提出质疑。不少学者就儒教伦理在日本资本主义发展中的作用重新进行检讨。大英百科全书主编弗兰克·吉布尼认为，日本取得

^① 马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，三联书店1987年版，第75页。

^② 马克斯·韦伯：《儒教和道教》，商务印书馆1995年版，第299页。

^③ 马克斯·韦伯：《儒教和道教》，第221页。

经济成功的真正原因是将古老的儒教与战后由美国引入的现代经济民主主义结合在一起，并加以巧妙地运用，构成东西合璧的“儒家资本主义”。他强调，以人为中心的“人力资本思想”、“和谐高于一切”的人际关系，“高产乃是为善”的劳动道德观，是日本经济发展中起重要作用的因素。^① 美国学者米切尔·莫里西也强调，“从长远的历史角度来看，儒家价值观念决定了日本资本主义制度中集体主义伦理道德体系的确立。儒教重视社会和谐与社会道德，强调社会成员之间秩序关系的形成。”“西方社会中，道德上的个人主义与经济个人主义无意识地结合在一起，而日本传统文化的集体主义则会导致儒家资本主义社会。”^② 在对儒教作用认识趋热的情况下，日本学者森岛通夫在《日本为什么“成功”？》一书中则指出，一种宗教可以培育出不同的民族精神，儒教也是如此。日本信奉中国的儒教，但却作出不同的解释，并产生完全不同于中国的民族精神，它和日本的成功联系在一起。也有一些人试图从纯粹的日本文化中寻找促进日本资本主义发展的精神力量以及由此构成的民族性格。如山本七平就认为，日本的资本主义精神渊源于德川时代的禅宗伦理。“当我们读到这些以正三和梅岩为代表的思想家的著作时，就会感到日本站在所有资本主义国家的最前列并不出人意料。无论任何国家，只要把所有的职业都视为佛行，在世俗的业务中发现宗教的意义……并在节俭中获得极大的精神安慰，那么，这个国家的资本积累日益增多，‘作为结果的利润’达到世界第一就没有什么奇怪的了。”^③ 堺屋太一也持

① 见《人民日报》1986年1月11日。

② 见杜恂诚：《中国传统伦理与近代资本主义》，上海社会科学院出版社1993年版，第57页。

③ 山本七平：《日本资本主义精神》，三联书店1995年版，第145页。

同样看法，认为德川时代的石田梅岩等人从佛教的功业观出发，将勤奋劳动作为修身之道，提出“诸业即修业”的观点，对当时影响很大，构成日本的勤劳哲学。^①由此可见，关于日本资本主义和儒教伦理的关系，尚有争议，不能简单地下结论，断言日本资本主义和儒教伦理之间存在着单一的因果关系。

实际上，社会的思想文化资源并不限于儒教伦理，它还包括人们的风俗习惯、行为模式和价值观念等，而且文化传统还会随着时代的变迁而发展变化。特别是第二次世界大战后，日本、韩国、新加坡以及中国的台湾、香港地区基本上模仿欧美资本主义国家的社会制度，并开始在经济、政治、法律和教育诸方面接受资本主义的价值观念。在这种形势下，儒教伦理能够脱离社会制度的保证而发挥精神上的主导作用是很难想象的。如果“儒家资本主义”的命题能够成立，人们就要问，在东亚经济奇迹发生以前，儒教在这一地区已长期存在，为何它并未导致资本主义的兴起，也无力对付西方资本主义文明的挑战？日本明治维新后经济上的腾飞，为什么是在“脱亚入欧”的大背景下发生的？因此，不能过分夸大儒教伦理对东亚社会现代化所起的作用。从根本上说，不经过变革，作为封建宗法社会的产物，儒教这一“内圣成德之教”是开不出东亚资本主义发展的“外王事功”的。

二、儒教与亚洲价值

本世纪 80 年代，在对儒教重新评价的同时，还引发了一场亚洲价值与西方价值的对话。所谓亚洲价值，新加坡政府 1991 年发表的白皮书曾对此进行概括：（1）国家先于社会和社会先于个人；

^① 参见堺屋太一：《知识价值革命》，东方出版社 1986 年版，第 285 页。

(2) 国之本在家；(3) 国家、社会要尊重个人；(4) 和谐比冲突更能维持秩序；(5) 种族和睦和宗教和睦。所谓西方价值，一般指以个人主义为核心，包括自由、民主、平等、人权等主要内容的价值观念。亚洲价值观的提出，一方面是为了抗衡西方资本主义国家的政治、文化霸权，纠正将西方价值说成是全球价值的偏颇。另一方面则旨在昭示和凸显东亚社会现代化独具的价值观念和精神方向。

亚洲价值的倡导者是原新加坡总理李光耀。李光耀虽然从小接受西方教育，但受家庭氛围的影响和中国传统文化的熏陶，特别注意挖掘儒教伦理中的有益成分并给予现代定位，以抵御欧风美雨对新加坡社会的侵蚀。1986年12月，在一次演讲中他特别强调，“随着我国的西化，儒家思想已经渐失，如果我们无法成功地保留一些儒家思想的基本概念，我们将成为另一个西方式的混合社会，并面临极度的困境。”^①

李光耀结合社会的需要对儒教的纲常伦理进行旧义新释，认为“孔子的五伦很重要，孟子后来加以阐释。五伦即五种人际关系，父子有爱，君臣有义，夫妻有别，长幼有序，朋友有信”。处理好这些关系，“五伦里的权利和义务得到适当的遵循，社会就会有秩序和稳定”^②。

对“修身齐家治国平天下”这一传统命题，李光耀认为它可以成为现代新加坡人的共同信念。“修身”是检点言行，提高自身修养，成为有用之材；“齐家”是使家庭秩序井然；“治国”是管理好国家；“平天下”是使普天之下，万事太平。^③在他看来，克己

^① ^②新加坡中华总商会等编：《李光耀谈新加坡的华人社会》，1989年版，第116页，第70页。

^③参见《经济民主与经济自由》，三联书店1997年版，第196页。

奉家，家齐而后国治是一脉相承、互为沟通的。

基于新加坡是移民社会和多元种族的现实，李光耀强调国家利益至上的重要性，即当个人利益和国家利益冲突时，必须将国家利益放在首位而牺牲个人利益。他指出，“假如人人只顾自己，不准备维护国家，以致国家一旦沦亡的话，请问：个人与亲属还能生存吗？”^①正因为如此，李光耀把国家第一、个人第二看成是亚洲价值的核心所在，用以区别西方价值，对个人至上的肯定。

应该说，亚洲价值的提出，对于有效地抵制和克服西方价值中以个人和享乐为中心，造成社会的种种弊端是大有帮助的。但同时也应指出，亚洲价值与西方价值并非水火不溶，两者可以互补与整合。譬如亚洲价值中对个人道德义务及社会责任心的强调，与西方价值重视个人权利和公平竞争机制，可以并行不悖；而儒家圣贤对人格的内省修养的注重，与西方法制传统和公民意识的张扬，也可以兼收并蓄。

值得指出的是，1997年7月出现的波及东亚，蔓延全球的金融危机，再次引起对亚洲价值的争论。西方不少人以危机为例，大肆渲染亚洲价值经不起考验，甚至认为亚洲神话已经破灭，进而全盘否定亚洲价值观。在这些指责和攻击的背后，显然映射出一种文化价值上的隔阂与偏见，表现了西方中心主义的自大和狂妄，这些偏见难以令人苟同。但透过金融危机的表象，也确实有必要就亚洲价值在东亚经济社会发展中所起的作用进行深入地剖析。正如我们反对夸大亚洲价值对东亚经济奇迹所起的作用一样，也不赞成把东亚金融危机归咎于亚洲价值，二者并不存在必然联系。但在另一方面，以儒教伦理为主要内容的亚洲价值，也存在许多内在缺陷，由此对社会发展产生消极影响。具体而言，亚洲价值

^① 新加坡中华总商会等编：《李光耀谈新加坡的华人社会》，第7页。

中自由、民主、法治的成分相对薄弱，这在某种程度上为社会经济危机的爆发留下隐患，印尼就是突出的一例。以个性发育不充分为基础的整体主义，抑制了民主的发展，导致政府、金融机构、大企业结为一体，进而造成特权的存在和腐败的滋生。以法制精神不完善而建构的人家庭主义，妨碍了金融运作的规范化和透明性，造成无人负责的大量呆账、坏账出现。以理性精神发展不足为基础的东方权威主义，有助于在一定时期依靠个人的威望或铁腕统治暂时取得经济上的超常规发展和社会环境的相对稳定，但也有可能因缺乏健全的民主机制和决策的科学化而导致人为的社会动荡和经济的无序状态。以强化国家意识为价值取向的行政干预，容易产生政府对市场的过度干涉而阻碍市场的发育和健全，甚至导致企业对政府的依赖而失去内在的活力。凡此种种，说明亚洲价值并非无懈可击，更不像马来西亚总理马哈蒂尔所说，“欧洲价值只是欧洲价值，亚洲价值才是普世价值”。^① 在人类开始走向全球化的今天，各有长短的西方价值和亚洲价值必须做到平等对话，相互借鉴，共同发展，才能开创未来社会所需要的新的全球价值。

三、儒教与文明冲突

1993年，美国哈佛大学教授塞繆尔·亨廷顿在美国《外交》季刊发表《文明的冲突》一文，提出在冷战结束后，将由文明的冲突取代意识形态和经济的冲突，而儒教与伊斯兰教的联合，将构成对西方基督教的头号威胁。此文一出，在世界掀起轩然大波，亚非各国学者纷纷撰文批驳。亨廷顿也不示弱，除进行中辩外，又

^① 见李慎之：《数量优势下的恐惧》，载《太平洋学报》1997年第2期。

于 1996 年推出《文明的冲突与世界秩序的重建》一书，就自己的观点作了进一步的展开和论证。

亨氏指出，“在这个新世界中，区域政治是种族的政治，全球政治是文明的政治。文明的冲突取代了超级大国的竞争。”^①他认为，在西方文明输出其价值观念并维护自己的利益时，儒教文明和伊斯兰教文明将会携手共同抗衡基督教文明。他特别举出利比亚领导人卡扎菲于 1994 年讲的一段话为证，“新的世界秩序意味着犹太人和基督教徒控制穆斯林，如果他们能够，随后他们将控制印度、中国 and 日本的儒教和其他宗教”。“现在我们希望看到，以中国为首的儒教阵营和以美国为首的基督教十字军阵营之间的对抗。……我们和儒教站在一起，与它结盟，和它在一条国际战线上并肩作战，我们将一同消灭我们共同的敌人。”^②亨氏进而强调，目前儒教国家和伊斯兰教国家已在人权、经济和军事等领域保持密切的合作。特别是“到 90 年代初，出现了以中国和北朝鲜为一方，在不同程度上以巴基斯坦、伊朗、伊拉克、叙利亚和阿尔及利亚为另一方的‘儒教——伊斯兰教联系’，它们在上述问题上联合起来对抗西方”。^③他还断言，中国和美国在根本利益上存在矛盾，“中国的崛起和这个‘人类历史上最大竞争者’的日益自我伸张，就将在 21 世纪给世界的稳定造成巨大的压力”。^④

亨廷顿的文明冲突论尽管立意新颖，却经不起推敲，尤其是所谓儒教会对世界其他文明构成威胁，更是无稽之谈。以下试作申论与辨析。

首先，从历史渊源看，基督教和伊斯兰教确有过激烈的冲突。公元 8 世纪初，伊斯兰军队曾高举“先知”的旗帜，攻占了几乎

① ② ③ ④ 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，新华出版社 1998 年版，第 6~7 页，第 268 页，第 202 页，第 361 页。

整个比利牛斯半岛,并一度进入高卢南部(今法国西南)。公元 10 世纪开始,罗马教皇与西欧封建主联合发动“十字军东征”,前后长达 200 余年,使地中海东部的伊斯兰教世界遭到浩劫。奥斯曼帝国崛起后,苏里曼二世又于 15 世纪初挥师西上,占领巴尔干,迫使那里的居民俯首称臣,改信伊斯兰教。18 世纪后,欧洲资本主义国家凭借先进的科技和武器,再次打开了伊斯兰教世界的大门,使其沦为殖民地和半殖民地。进入 20 世纪,伴随着奥斯曼帝国的解体,土耳其率先进行反封建的民主革命,建立政教分离的世俗化国家。随后,埃及、叙利亚等伊斯兰教国家也相继转变为资本主义国家。可见,在伊斯兰世界从封建主义向资本主义过渡中,伊斯兰教与基督教的冲突已逐渐淡化,而民族国家的利益却被置于首位。70 年代以来,尽管伊斯兰原教旨主义有所抬头,但在伊斯兰世界并不占主导地位,在许多伊斯兰教国家甚至成为严厉的镇压对象。目前,西方国家之所以被一些伊斯兰教国家视为敌人,根本原因在于前者大力插手和干涉伊斯兰世界的内部事务,制造矛盾,谋取地缘政治和经济利益,而不在于宗教之间的信仰冲突。

其次,与基督教、伊斯兰教不同,中国的儒教在历史演变过程中,具有和不同宗教消解差异、和睦相处的特性。它既从内部融合了道、墨、法、阴阳诸家的学说,又吸收了外来佛教的某些内容。儒教在东亚地区的传播,也完全是一个自然发生的过程,并没有通过武力来扩张征服。特别必须指出的是,在儒教伦理中,“和”是一个重要的范畴,由此形成和合意识与观念。所谓和,原意为相应,引伸为和谐,以及各种不同事务之间的和谐统一。据《国语·郑语》记载,早在西周末年史伯就提出“和实生物,同则不继”,并解释道,“以他平他谓之和”。也就是说,存在差异的事物通过平衡、统一才会产生新事物,而简单重复、绝对同一则使

事物的发展陷于停滞。孔子继承了这一思想，主张“君子和而不同”，^①把和作为处理人际关系的基本准则。他的学生更进一步将和推向治国之道，强调“礼之用，和为贵；先王之道，斯为美”。^②孟子也非常重视和的作用，认为“天时不如地利，地利不如人和”，^③把“人和”看成是成功的首要因素。荀子则指出，“和则一，一则多力，多力则强，强则胜物”。^④即协调就能做到统一，统一就使力量强大，并能够战胜自然界的万物。由此可以看到，以和为贵的观念实乃儒教的一大特色，也是其在今天流传的价值所在。实际上，本世纪许多著名的欧洲学者都体察到这一点。韦伯就明确指出，儒教理性“具有本质上和平主义的特征”。^⑤英国哲学家罗素 20 年代访问中国后也发现，“如果在这个世界上有‘骄傲到不屑打仗’的民族，那就是中国。中国人天生宽容而友爱，以礼待人”。^⑥另一位英国科学家李约瑟在深入研究中国历史后也预言：“我认为中国历史上尚文而不尚武的精神仍将继续保持下去，并且预示着今后几个世纪中基本上和平发展的前景。”^⑦英国著名历史学家汤因比在展望人类的未来时曾保持谨慎的乐观，认为世界的统一将在和平中实现。他特别强调：“世界统一是避免人类集体自杀之路。在这点上，现在各民族中具有最充分准备的，是两

① 《论语·子路》。

② 《论语·学而》。

③ 《孟子·公孙丑下》。

④ 《荀子·王制》。

⑤ 马克斯·韦伯：《儒教和道教》，商务印书馆 1995 年版，第 221 页。

⑥ 罗素：《中国问题》，学林出版社 1996 年版，第 154 页。

⑦ 李约瑟：《四海之内：东方和西方的对话》，三联书店 1987 年版，第 33 页。

千年来培育了独特思维方法的中华民族。’^① 综上所述，亨廷顿所谓儒教与西方基督教的对抗以及导致世界文明的冲突是根本站不住脚的。在国际政治舞台上，奉行独立自主的和平外交政策的中国，永远是维护世界和平的重要力量。

最后，亨廷顿关于儒教文明和伊斯兰教文明会联合对抗基督教文明的观点存在着明显的悖论。既然不同的宗教会发生冲突，为何偏是儒教、伊斯兰教与基督教的冲突，而不是儒教与伊斯兰教的冲突呢？再从现实出发，人们清楚地看到，目前各大宗教流行的地区已成为一个多元文化的世界，即以基督教为例，就分成东正教、天主教、新教三大块，彼此之间的冲突也不断发生。北约东扩和俄罗斯的反以及巴尔干半岛最近的争端都说明了这一点。此外，伊斯兰教世界也充满着种族、教派、语言和社会制度的差异，国家利益的尖锐对立压倒了对共同的宗教信仰，两伊战争、海湾战争就是最好的例子。

儒教在 20 世纪的境遇可谓复杂，人们可以从不同的视角进行研究和探讨，但无论是褒是贬，都应以理性的眼光来看待，以科学的态度来评判。只有这样，才有助于我们正确地把握儒教的历史遗产，做到取其精华，弃其糟粕，以迎接 21 世纪人类文明的新潮流。

^① 《展望二十一世纪——汤因比池田大作对话录》，国际文化出版公司 1985 年版，第 295 页。

以易解道：古老文化殿堂 中的巧妙建构

詹石窗

道门中人的一切活动既然是以“道”的信仰为基础的，认识“道”的性状、奥妙、功用也就成为其理论研讨与思想感情的不可缺少的工作。怎样“悟道”呢？按照道教思想家们所提供的资料可知，这主要有两种法式，一是进行所谓精神体验；另一则是开展理论探究。就后一种法式来说，就是要对“道”作出解释、阐述。当我们稽考现存道门中人有关“道”的著述时便发现一种引人注目理论符号现象，这就是“以易解道”。从字面而言，所谓“以易解道”就是用“易学”的象数与义理以及思维方法来表征或阐释“道”的意义、功用。它包含着三个方面的主要内容：甲、对“道”的本始意义直接作出发明；乙、对阐述“道”的最重要经典——《道德经》进行解读与发挥；丙、依据“道”的基本理念而造作新的经典。在这三个方面的文献中，都可以看出“易学”的深刻影响。

大家知道，思想意识具有历史继承性。道门中人要探究“大道”的奥秘，寻找修炼成仙的理论与方法，这也不能离开原有民

族文化传统。所以，从汉代道教刚刚诞生的时候，其创始者以及主要骨干人物便注意对老子《道德经》进行解说，力图探讨蕴含其中的语言符号秘义，从而为信仰者认真学习这部古老的经典著作提供方便。在将近 2000 年中，研读《道德经》成为一门学科，因其书又叫《老子》，故该学科称为“老学”。长期以来，注释、解读和发挥老子《道德经》的著作数以千计，今尚存于道教经书总集《道藏》中的《道德经》注本就有 50 多种，其中有相当一部分出自道教信仰者之手。道门中人之所以高度重视《道德经》一书的学习探究，是因为这部先秦道家的代表作不仅第一次全面阐述了“道”的特质、功用，而且以“道”为基石构造了一个具有广大包容性的体系。从《道德经》中既可以得到“修道”的启示，又可以进行思想发挥，来建造道教自身的理论体系。所以，道门中人一方面大力注解《道德经》，另一方面则以《道德经》为思想起点，大量创作新的道经。与此同时，许多具有道教信仰倾向的帝王将相文人学士也跨入到这个探究的行列中来。翻检一下现存的《道德经》注疏之作以及发挥《道德经》而造作的其它道教典籍，可以发现易学思想深深地渗透其间。现在，我们选择一些比较有代表性的人物和著作稍作分析，以发掘其中的易学蕴含。

一、冉冉升空河上公与道德真经注

我们先来看看题为河上公章句的《道德真经注》一书所蕴含的易学内容。为了弄清其来龙去脉与有关援引易学资料的背景，我们对该书作者也应有所认识。河上公是个什么人呢？晋代葛洪所撰的《神仙传》称河上公居河之滨，授素书道经给汉文帝。《仙鉴》对河上公的生平事迹有比较详细的描述。书中卷十三说：“河上公，莫知其姓名也，亦号河上丈人。”据说，这个河上公早在汉

文帝的时候便在河滨结草为庐，隐居在里面读老子《道德经》。汉文帝雅好老子之言，号召王公大臣都要读《道德经》。但是，他们碰到难题，其中有些句子读不懂，汉文帝就派遣使者到河滨草庐去请教，谁知这个河上公却不紧不慢地说了句“道尊德贵，非可遥问”，把使者打发回去。汉文帝不甘心，亲自登门“求教”，但这位皇帝却不虚心，引用《诗经》的词句说：“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。域中四大，王居其一也。”言外之意是讲，我帝王乃是宇宙中“四大”（指道、天、地、王）之一，你虽然有道，但也只是我的臣民，不要太自高了。河上公一听，立刻拍掌，一跃而起，冉冉升上空中，离地 100 多丈，然后说：“我现在上不着于天，中不累于人，下不居于地，还算你的臣民吗？这下子，汉文帝才知道河上公是个“神人”，连忙下辇稽首拜谢，敬请河上公指点大道奥妙。

河上公是不是《道德真经注》的作者？有人提出怀疑，如唐代的司马贞在《老子注议》中就谈到河上公是“凭虚立号。汉史实无其人”。从其注释的基本倾向看，该书是以“爱气养神，益寿延年”为宗旨的。任继愈主编的《道藏提要》考证该书是“后汉道流所托”。从后人的征引来看，该书在汉末三国时期已流行，因此把它定为道门中人的著述，大抵是符合实际情形的。不论情况如何，题为河上公“章句”的《道德真经注》已运用易学的思想方法来解说《道德经》却是有案可稽的。

例证一：

在《体道第一》章中，作者在解释“有名，万物之母”的时候说：

有名，谓天地。天地有形位，阴阳有刚柔，是其名也。万物母者，天地含气，生万物，长大成就，如母之

养子也。^①

[大意]有名是对天地的指称，而天地有形态和位置，阴阳有刚强与柔和之分，这就是“名”所包含的内容。至于“万物母”简单讲就是指天地为万物的“母亲”，因为天与地含藏元气，所以能够化生万物，并使万物成长壮大，结出“果实”，这就好像人类的母亲生养孩儿一样。

[讨论]“章句”是在阐述“道德”的情况下说了上述的话的。与易学的关系主要表现在“形位”、“阴阳”、“刚柔”等概念思想的引入。《周易·系辞上传》说：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。

《系辞上传》这段话的大体含义是：天高在上而处于尊位，地低在下而处于卑位。卑下与尊上一经陈列，事物的显贵与微贱的位置也就分明了。天地的动静有一定常规，了解这个常规，阳刚与阴柔的性质就断然明白了。

按照《易经》的卦象符号排列，乾卦第一，而坤卦为第二。乾坤即象征天地，化成图像，则乾卦在上，坤卦在下，它们的位置是确定的。这就是“章句”《道德真经注》所谓的“形位”意蕴。比较一下《系辞上传》与《道德真经注》的言辞，就可以明白两者之间概念符号与思想的一致之处。《道德真经注》引入《周易》的话，目的是为了解说“大道”。在老子《道德经》中，“道”的无形混沌状态称作“无名”，从“无名”到“有名”，天地也就成形了。经过《道德真经注》作者这样的“嫁接”，“道”便是居于乾坤符号之先的本体了。

例证二：

^① 《道德真经注》卷一，《道藏》第12册，第1页上。

在《成象第六》章中，作者在解释“谷神不死，是谓玄牝”时说：

言不死之道在于玄牝。玄，天也；于人为鼻；牝，地也，于人为口。天食人以五气，从鼻入藏于心，五气清微，为精神聪明音声五性，其鬼曰魂，魂者，雄也，主出入。人鼻与天道通，故鼻为玄也。地食人以五味，从口入藏于胃，五味浊辱为形骸骨肉血脉六情，其鬼曰魄。魄（者），雌也，出入于口，与地道通，故口为牝。^①

[大意]老子的“谷神”论乃是说不死的大道理，这个大道理就在于“玄牝”二字。“玄”指的是“天”，具体落实到人体结构位置就是鼻子；“牝”指的是“地”，延用到人身位置上来就是口。天以五气食养人，五气由鼻子进入人的心脏，五气高而清微，化成人的精神聪明音声以及仁、义、礼、智、信这五性，其总归宿叫做“魂”，其特质是雄刚，主导出入。人的鼻子与天道相通，所以鼻子就是“玄”。地以酸苦甘辛咸五味食养人，从嘴巴进入，纳藏于胃肠中。五味食物消化形成了身躯骨肉血脉以及喜、怒、哀、乐、爱、恶这六情，其总归宿叫做“魄”，其特质是雌柔的，从嘴巴出入，与地道相通，所以口就是“牝”。

[讨论]《成象第六》中的这段话的易学蕴含主要表现在两个方面：一是在思路上运用了卦象比拟的方法。熟悉易学的人们知道，作为易学之本的易经创造了以八卦为母体的六十四卦符号体系。这些符号实际上就是客观事物的代码，它们可以指代各种对象；另外，与卦象配套而成的卦爻辞本身也有如《诗经》那样的“比兴”功用。占卜之人，占到某个卦，就是选择一种象征符号和相应的文字解说内容，占卜者可根据一定的原则进行阐释，这个

^① 《道德真经注》卷一，《道藏》第12册，第2页上。

阐释过程就是“卦象比拟”的完成，也就是以易经的卦爻来比拟遇上的客观对象，然后依照卦爻辞的意蕴作出吉凶判断，提供行动的参照。这样的思维方式在河上公章句《成象第六》中得到了很好的运用。作者把“玄”解释为“天”，再把“天”转换成“鼻”；把“牝”解释为“地”，再把“地”转换为“口”。虽然，我们从字面上并没有看到什么明确的卦象，但所遵循的转换法度与易经的卦象比拟却是一致的，因为“天”可以看作是乾卦，“地”可以看作是坤卦，故而其背后包含着乾坤的符号底蕴。二是作者的阐释也有《周易》的文字依据。他把“玄”当作“天”，其要理即出于《易·坤卦》上六爻辞：“龙战于野，其血玄黄。”《文言传》称：“天玄而地黄”。《周易》将“天”与“玄”联称，难怪河上公章句直接把“玄”当作天了。至于把“牝”看作“地”仍然有《周易》本身的解读依据。《说卦传》以“坤”为地，“故称乎母”。在易学阐释中，凡是带有母性的事物都可纳入坤卦的比拟之中。古代的“牝”是与“牡”相对而言的，牡是公马，牝是母马。另外，“牝”的本字是“匕”，原指雌性生殖器官，在性质上属于“阴”，所以，河上公章句将“牝”看成“地”是符合卦象比拟原则的。

由此我们返回头再琢磨一下老子所说的“谷神不死，是谓玄牝”的含义。老子的“谷神”是“道”的符号象征表达。在老子看来，它是宇宙间最宏大最具效力的“生殖器”。河上公章句经过了一番加工，将“道”的广生之功落实到“口鼻”上来，这在字面上虽然与老子的原意有了较大的距离，但却在思想理念上把握住了象征的思维法度。

二、引发佛道论争的顾欢与道德经义

河上公章句在汉末以来的道教中具有比较大的影响。三国两

晋南北朝时期，又涌现出许多《道德经》的注本，据杜光庭的统计，至少有数十家。其中值得注意的是顾欢的《道德经注疏》，此书与河上公章句一样蕴含许多易学的信息。

顾欢是南朝宋齐时代吴郡盐官（今浙江海宁）人，字景怡，又字玄平。据说他少年时代家中穷得叮当响，可是他却有志气，苦心钻研儒家经学，并且雅好黄帝、老子（二人历史上习惯简称“黄老”）之言。20岁时，顾欢拜雷次宗为师，研习老庄玄学义理，精通道法术数，多有效验。母亲去世，他隐居不做官，于天台山修明治身之道，并且开馆收徒授业，跟随他的人很多。齐高帝萧道成听说他风教甚好，就起用他当了扬州主簿。后来，又下诏书，把他请到京城。顾欢趁机献上了他的“杰作”《政纲》等书；但有趣的是，顾欢并不想高攀，而是辞去官职，回归故里。齐武帝永明元年（483年），皇帝要让他当“太常博士”的官，他婉言谢绝。晚年时，顾欢崇尚道教服食，几乎不与外界的人交往，后来在剡山仙逝。他一生著述不少，曾撰《道迹经》，收录道教上清派高人杨羲、许谧兄弟手写真迹。又著《夷夏论》，畅言佛道是非异同与高下优劣，由之而引起历史上多次的佛道论争。他的许多文章，由其儿子编为《文议》三十卷。其“老学”方面的著作，最具影响力的是《老子道德经义疏》。

目前所存《道藏》中有《道德真经注疏》八卷，题吴郡徵士顾欢述。但此书的作者，早有人提出质疑。如阮元《四库未收书目提要》根据唐志的著录，以“顾欢述”之原题为非。晁公武《郡斋读书志》以及王应麟《玉海》认为该书是张君相所作。读该书，可以看出其中引用了不少成玄英、唐玄宗言辞。这两位都是唐代人，所以怀疑该书不是顾欢原作是有道理的。不过，书中还保留了顾欢40余条的资料。现在，我们就根据其中所引的资料来探讨一下顾欢是如何援“易”以说“道”的。

例证一：

《道德真经注疏》卷三在阐释“飘风不终朝，骤雨不终日”时引顾欢说：

天健地顺，神气独绝。为此，暴疾犹不能竟口终朝，何况凡夫朝生夕死，多言害物，其可久乎？

[大意] 天的运动刚健，地的禀性顺和，它们的神妙之气堪称超绝。在这样环境中，狂风骤雨的危害尚且未能作孽不停，世间一般的凡夫俗子们生死轮回十分迅速，更是不在话下。发布过多的繁琐行政命令，只能损害事物，怎么可以长久呢？

[讨论] 顾欢的言辞是化用《周易》乾坤二卦而来的。所谓“天健”出于《乾卦·象传》：“天行健，君子以自强不息。”《象传》告诉人们：天的运行刚强而劲健。君子效法天的品德，发奋图强而不停止。再看“地顺”，则出于《坤卦·象传》。其中说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”《象传》作者十分感叹地讲：坤元的品德真是美善至极啊，万物凭借着它而生长，而它则顺从上天的自然运行指向。

由上述考述不难看出，顾欢之言乃是取资于《周易》乾坤二卦之《象传》与《彖传》。当然，顾欢并非机械地搬用《周易》的言辞，而是作了一番发挥的。其侧重点在于阐述“顺”的意义。在《周易》中，乾坤二卦被称作“父母”，乾在前在上，象征天；坤在后在下，象征地。乾坤既相对立又相依存。就坤卦来说，它是众阴的总归宿。乾阳主动而坤阴主静。相对于乾阳来说，坤阴处于附从的地位，它顺和乾阳而存在和发展，其要义是主顺。顾欢的阐释正是抓住这一点来作文章的。他举狂风骤雨为例，是为了让人们从自然现象中得到启迪，明白顺乎天道自然的重要性。

例证二：

《道德真经注疏》卷三在解释“高必以下为基”^①时引顾欢说：

夫言高以下为基者，责非自贵，由乎贱者所崇；高非自高，缘于下者所载。然则贵因贱立，得不以贱为本乎？是以智者务本，故居谦而不危；愚者殉末，故穷高而自坠。^②

[大意] 所谓“高以下为基”，这应该结合贵贱问题来加以说明。你看，具有“贵格”的人并不是他自己就能显示出“贵格”，而是因为有卑贱者的崇拜，这样对比衬托，才表现出贵贱的区分；高上的东西，也不是自己就能使自己高上，它必须得凭借低下东西的负载。既然，高贵是因有卑贱的衬托才得以彰显，这岂不是应该以卑贱为根本吗？所以，明智的人务必寻求根本。因此居处于谦卑的地位而没有危险；但愚蠢的人却不同，他所追求的是事物的末尾，因此不断地往高处爬，好像爬树到了终端，站在树叶上。这样，穷尽了最高点，到头来必定坠落而自我毁灭。

[讨论] 顾欢这段话是承接“高以下为基”的上文“贵以贱为本”一句进行解说的，所以行文中反复谈到了“贵贱”的问题。其中所包含的易学内容就在一个“谦”字。《周易》中有“谦卦”，其卦辞说：“谦，亨，君子有终。”此卦之象，^③下三爻为艮，上三爻为坤，象征谦虚。卦辞告诉我们：谦虚就能亨通，君子具备了谦德就能善始善终。对于谦卦卦辞，《彖传》作出解释：

① 按，老子《道德经》通行本 39 章此句无“必”字。《道藏》中各种版本因其原文的差异，往往会造成解说的不同，两者难于分离，故本书引用时一般不作更改。

② 《道德真经注疏》卷四，《道藏》第 13 册，第 314 页。

③ 按，《周易》之卦分“经卦”与“别卦”，最基础的经卦八卦是三画卦；把八经卦相重，得六十四卦，则是六画卦，下三爻称作下卦、内卦，上三爻称作上卦外卦。

谦，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可逾；君子之终也。

《彖传》讲：谦虚，就能亨通。比如说天的运行规律吧，它的清气下降，周济万物却愈加显得光明；再看看地的运行规律吧，它处于卑下低微的位置，而地气却能冉冉自然上升。天的规律总是损减盈满而补益谦虚；地的规律总是化散盈满而广布虚处；鬼神“显化”的特点是惩罚骄傲自满，护佑谦恭的人；人世间的道德是厌恶盈满而爱好谦虚。谦虚者不仅可以高居于受人尊敬的位置，而且他的道德也更加光明盛大，倘若处于卑下的地位，但有谦虚的美德，人们也很难超越他。保持谦德实在是一件不容易的事，惟有君子才能够真正做到自始至终胸怀谦谦善德且有谦虚善举啊。

为人处世要谦虚，这是《周易》从天地运行的自然现象中所得到的启示，也是总结人类社会经验的结果。早在《尚书·大禹谟》中即有“满招损，谦受益”的训诫。《周易·谦卦》以饱满的热情赞扬了谦虚的美德。顾欢的解释，以《周易·谦卦》为宗，这也是符合老子本意的。在道教中，所谓“修道”乃是一个过程，它不仅表现为导引行气一类的技术性操作，而且也表现为精神的升华。从某种意义上看，后者更为重要。道教认为，“欲修仙道，先修人道”。所谓“人道”就是做人的基本道德规范。“谦虚”可以说是中华民族所共同尊奉的美德。顾欢这种解释使我们看到，道门中所谓的“道”既有哲学本体的意义，又有伦理品德的内涵。

三、默而长啸的孙登与重玄派 理论的易学底蕴

随着道教组织的发展，其理论研讨更加兴盛起来。这种兴盛

的重要成果就是老子《道德经》得到了进一步的解读和传播。在这项活动中，“老学重玄派”尤其令人瞩目。这是道教中解说老子《道德经》的一个思想流派，“重玄”一词是对老子《道德经》第一章“玄之又玄”进行概括而来的。因“玄之又玄”这个词组中有两个“玄”字，所以称作“重玄”。

老学重玄派初起于魏代的孙登。他是汲郡（今属河南省）人。据说孙登不娶妻室，没有家属，在郡北山中挖了一个土窟居住。他擅长一种炼气秘法——啸。喜欢读《易经》，乐于弹琴。后来，孙登到了宜阳山，有个烧炭的人看见孙登，认为孙登不是平常之辈，就想和他搭腔，但孙登却什么也不说。晋文帝听到孙登的趣事，派当时的一位名士——阮籍去查看。阮籍见了孙登，与他说话，孙登还是不开腔。阮籍气憋，发出长长的啸叫声，退到了半山岭，听见一种十分悦耳的声响，像是鸾凤在鸣唱。原来，那正是孙登的“空谷长啸”。不久，另一位名士嵇康跟随孙登游历达三年之久。嵇康问孙登“图”的是什​​么？孙登一直没有回答。嵇康忍耐不住，准备告别，说：“先生，你真的没有什么可以对我讲的吗？”孙登这时终于开口：“你认识火吧？火燃烧起来的时候会发光，但却没有使用它的光，难道它会有心于自己的光吗？人生而有才士却不用它，难道你真的要刻意去用才干吗？只要有薪草就会有光；只要能认识真谛，就能使才干保全自己的天年。”嵇康听后，若有感触，又请求孙登教给弹琴的技艺。孙登不教，却说：“你呀，才干多而真识少，在今天的世道中恐怕是难于免遭灾难啊！”^①

以上有关孙登的神异故事中有个细节尤其有趣，那就是平常他总是说话，等到关键时刻要么以啸声诱导人，要么以简练警句启迪人。他的行迹本身已经令人感到“玄乎”；不过，若冷静思

^① 关于孙登的生平事迹，详见《历世真仙体道通鉴》卷三十四

考一下，却又会发现他以沉默见称的怪异行踪也是一种形象符号表达方式，其背后乃蕴藏着易学的理趣。《周易·系辞上传》说：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”《系辞上传》认为：《周易》所讲的道理并不是靠刻意的思索得来的，而是顺应自然法则的结果；它虽然寂静沉默没有什么惊天动地的行为，却因符合阴阳相应的原理而能够会通天下万事。显然，孙登不轻易讲话，正是遵循《周易·系辞上传》这种“自然无为”思想。另外，《周易·系辞上传》还谈到圣人“洗心”于《易》，“退藏于密”，提倡用《易》的道理来洗涤自己的心灵，退而隐秘深藏其功用。联系孙登的生平事迹，我们也可以看出他隐居山中又是符合易学“退藏”之道的。他隐居山中，一方面研讨《易经》，另一方面则读老子《道德经》，创立了会通易理的“老学重玄派”。

孙登所创老学重玄派对后世影响很大。梁朝之际道士臧玄静、孟安排、孟智周，隋朝道士刘进喜相继弘扬孙登的学问，以“重玄”为宗来注疏老子《道德经》。到了唐朝，老学重玄派获得了大发展，蔡子晃、李荣、车玄弼、张惠超等人皆祖述重玄之道，但最有影响的则是成玄英。据《新唐书·艺文志》等所载，成玄英，字子实，陕州（今河南省陕县）人，曾经隐居东海，贞观五年（631年），皇帝把他请到京城，加号“西华法师”，注老子《道德经》三卷，作《开题序诀义疏》七卷，强思齐《道德真经玄德纂疏》等书有其节录，今人蒙文通先生曾经加以整理，成《道德经成玄英义疏》。

重玄派解说《道德经》是围绕“玄”这个独特的文字符号来作文章的。可以说，“玄”在该学派的注疏工作中起着符号基石的作用。这一批道教学者是怎样围绕“玄”字来建构他们的理论的呢？主要表现在两个方面，一是用以说明人的来历；二是发明修仙的方法。这两个方面，概括起来就是一句话：“正为人，逆为

仙”。其中，也深藏着易学的义理。

首先，我们来看前半句“正为人”的意思以及所契合的易学理趣。“正为人”，这是从时间角度来看人的产生的。按照一般的观念，时间乃是依“顺”的次序流逝，从而形成过去与现在的差别。在这一点上，道教与世俗的看法没有根本的差异，所不同的是他们把人的来历与“道”的演化联系起来考察。而重玄派学者则进一步地思索其深层次的问题，他们以“重玄”之道作为万物的本源，当然也看成是人的最后归宿。“重玄”之道，又叫做“至道”，简称“玄”或“玄道”。道士成玄英在《道德经义疏》四十二章中指出了一个“玄道”（至道）的演化模式，他认为有玄道，而后有元气，于是阴阳变分，而有天地人“三才”。这个说法与《易经》的太极变生阴阳，阴阳而化“三才”的结构模式几乎如出一辙。在重玄学的理论中，因“玄道”的深化而有了人，这是一个“顺向”的时间发展过程，所以叫做“正为人”。另外，“正为人”实际上也包含着宇宙发生本源的问题。在“人”的背后是作为原始动力的“大道”，而“大道”的奥妙就在于“玄”。换一句话说，“玄”在某种意义上看已被赋予“本体”的意蕴，它的来源也可以追溯到《易经》。《易·文言》认为在天地未分之际是一种混沌沌沌的状态，这叫做“玄黄”。尽管《周易》并没有把“玄黄”当作宇宙发生的本体，但却为后来的哲学本体论的建构奠定了思想基础，所以道门中人抓住“玄”字进行多层次的发挥。

其次，我们再来看“逆为仙”这半句的思想底蕴以及易学要义。道教要寻找人的最终归宿，在时间上作了认真而深刻的思考，认为神仙与凡人的最大区别就在于如何把握时间问题。如果说“正为人”是对客观世界万事万物发生历程的一种承认；那么“逆为仙”则是一种否定。这看起来不是很“矛盾”吗？之所以让人觉得有某种“形式逻辑矛盾”，是因为这句话的两半部分是从不同角度观照的。道教认为，为了避免“死亡”，就应有复归的精神，

或者说以复归作为指向来指导自己的修行活动。在这个方面，老学重玄派下了许多功夫，该派在注疏老子《道德经》时对于这种时间“可逆”的观念以及方法作了充分的阐述。最有代表性的是成玄英所说的“遣之又遣”一语。他认为老子“玄之又玄”可以引申出“遣之又遣”的意蕴，指出“玄”是很深远的，也是修养思维上“不停滞”的一种名称。世间的人，在进行修养方面的思考时，要么停留在“有”的层面，要么停留在“无”的层面。这样，就很难真正地向“玄道”复归。重玄派学者认为，不但应该抛开“有”的层面，而且应该合去“无”的层面，也就是说连“无”（虚空）的观念也必须忘却。为了达到这样的内心纯净空灵，就必须使用“遣”的方法，既遣去情欲智慧之类“有”的东西，又继续回归，也遣去修养功夫这种属于“无”的东西，最后连“遣”的方法也一并忘却，什么都不存在。这种精神修养思维的核心就在一个“逆”字，它体现了时间的可逆性观念。它的直接理论来源是老子《道德经》中的“反者道之动”。老子看到了事物向相反方向转化的现象，有很深刻的时间可逆性思考；但追根溯源，其根底也在《易经》中。《易》之经义之一就是“反易”。这个“反易”除了两两相对，相反相成的意思之外，还有物极必反、反复共道的意蕴。《复》卦辞说：“反复其道，七日来复。”复卦六爻，以每一爻代表一天，从初爻数到上爻，共六天，上爻是阴爻，阴极生阳，从第七天开始又回复到作为本初的阳爻。这种回归的精神虽然相当朴素，却为老学重玄派提供了思维的基本指向。

四、崇道皇帝注解道德经的易学蕴含

在历史上，将易学的思想引入《道德经》注疏中的人不仅有道士，还有一些帝王将相。《道藏》之中所收的各种《道德经》注本，皇帝的“御制”之作是摆在最前面的。这里我们拟对唐玄宗

的注本稍加探究。^①

提起唐玄宗来，许多读者也许首先想到的是他与杨贵妃的爱情故事，想到他在迷人的霓裳羽衣面前沉醉于“情爱”的传说，想起诗人白居易“从此君王不早朝”的名句。因为有关他的“爱情故事传说”与诗人们的颂扬之作早已被编成电影电视，进入千家万户。由于宣传上的原因，唐玄宗在人们的心目中似乎是一位谈情说爱的帝王典型。作为一个皇帝，他有三十六宫、七十二院的嫔妃享用，谈情说爱可以说是家常便饭。但是，如果我们仅仅从这个方面去看待唐玄宗那是不客观的。实际上，作为一个皇帝，他的活动是多方面的。其中，值得注意的就是他对道教的崇尚。他曾经在不同场合多次地颂扬道教教主老子。他和他的先辈一样，认老子为其远祖，称之为“元元皇帝”（即玄元皇帝，因避讳将“玄”改称“元”），发布诏书，在全国各地普遍建立祭祀老子的“玄元皇帝庙”，而对于老子《道德经》，唐玄宗更是赞不绝口，他说：“我烈祖元元皇帝，禀大圣之德，蕴至道之精，著五千文，用矫时弊，可以理国家，超乎象系之表，出彼明言之外。”^②在唐玄宗看来，老子具有大圣人的品德，他的思想包含“至道”的精微要义，老子作五千文《道德经》是为了矫正社会时局的弊病，故而可将老子的思想用来治理国家；但是，老子的思想又不是很明白表达的。正是这样，唐玄宗立意注疏这部千古奇书。

唐玄宗对《道德经》的解读与注疏，花了比较大的功夫。现存《道藏》中关于唐玄宗的《道德经》注疏之作共有三种，一称

^① 收入《道藏》中的《道德经》皇帝注疏之作有唐玄宗、宋徽宗、明太祖三人作品多种。

^② 《全唐文》卷三十一《令写元元皇帝真容分送诸道并推恩诏》，中华书局影印本，第1册，第350页。

《唐玄宗御注道德真经》，共四卷；二是《唐玄宗御制道德真经疏》，共十卷，末附有《外传》；三是与第二种同名的注疏之作，但卷数与内容却很不一样，可以看出是在不同时期撰写的。

考察唐玄宗三种注疏之作，不难发现他不仅对《道德经》具有浓厚兴趣，而且对《周易》也颇谙熟。其中引用《周易》的词句者简直是随手拈来，明显的至少有 20 余处。现略举一二，稍作解析。

例证一：

《唐玄宗御制道德真经疏》卷一解“象帝之先”时说：

帝出乎震，《易》系辞之词也。震东方卦也。少阳之气，生化之源。今以太子居东宫，少阳之位。御极为出震之期。盖取象天地，生育万物之始也。^①

[大意]“帝出乎震”这句话是《周易》中解释卦象的言辞。震是居于东方的卦，代表“少阳”之正气，它是万物生长化育的本源。如今，太子住在东宫，正是处于少阳的地位。等少阳之气发展到极点，这也就是他走出震卦之位登基当皇帝的日期。这样做，是取法天地征象，表示生育万物的起始。

[讨论]“帝出乎震”具体出于《易·说卦传》。按照“后天卦位”，震卦排列在正东之方位，一阳初起，万物生机由此开始，它象征东方和二十四节气中的春分。根据易学的“化生”原理，乾坤是天地大父母，生有六个儿子，即震、坎、艮（为男），巽、离、兑（为女）。震卦是“长男”，所以属“太子”之位，长男继父，故太子日后出震宫而登基为皇帝。

“象帝之先”本是老子《道德经》第四章的最后一句。老子所谓“先”是指有一种先于“帝”而存在的东西，这就是“道”。在

^① 《道藏》第 11 册，第 779 页。

老子看来，混沌之大道，早在上帝出现以前就已有了。唐玄宗把这拿来与《说卦传》的“帝出乎震”相诠释，虽然不尽符合老子原意，但却使人们对“道”的先天混沌性的把握有一个思维的具休方向。

例证二：

《唐玄宗御制道德真经疏》卷五解“昔之得一者”时说：

昔，往古也；一者，冲和之气也。称为一者，以其与物合同，古今不二，是谓之。故《易·系辞》曰“一阴一阳之谓道。”盖明道气在阴与阴合，在阳与阳合一尔。言昔得者，将明原始要终，抑末归本，故引昔得以证今得。^①

[大意]“昔”指的是往古的时候；“一”指的是谦虚中和之气。之所以叫做“一”，是因为它与万物齐同相合，自古及今保持一致。所以《周易·系辞传》说：“一阴一阳称作道。”这是说明“道”所化之气有阴阳两个方面，但物以类相聚，阴性之气必定与阴性之物同归，阳性之气也自然与阳性之物汇合为一。为什么称作“昔得”？这是用以表明事物发生的初始情状和归纳事物发展的最终结局，抑制枝末而回归本根，因此援引“昔得”以佐证“今得”。

[讨论]唐玄宗这段解说有两处应用了《易》理：一是文中明确地引述了《系辞上传》关于“一阴一阳之谓道”的至理名言，它告诉人们大自然万物都有一阴一阳的相反相成，两者对立统一的矛盾运动、变化就叫做“道”。因为《系辞上传》所讲的“一阴一阳”都有“一”，所以唐玄宗用来解释老子《道德经》的“得一”，即表示一气含阴阳，交通而成一。二是暗用《周易·系辞下传》“原始要终”的警句。《系辞下传》说：“《易》之为书也，原始要

① 《道藏》第11册，第779页。

终以为质也。”所谓“原”即推究事物发生的本始；“要”是指“要会”，即今日人们常说的“归纳”；“质”是指“体”，具体说就是六十四卦之体。《周易》六十四卦无论哪一卦都表征着事物的开始与终了，所以称“原始要终”。唐玄宗应用《系辞》的话来阐发“得一”的意蕴，推究本始还是为了“明道”，因为“一”是由“道”而生的，追溯本初，自然就归向“道”了。

五、以易解道的集大成者：邓锜

唐宋以来，随着道教组织的演化和新道派的产生发展，《道德经》的解读工作更加受到道教界的重视，各种注疏之作如雨后春笋破土而出。由于时代的变迁，注疏者不可否认要增益新内容，以适应时代的需要。这不仅表现在诠释角度的不同，也表现在“以易解道”力度的增加。这时候，易学的许多流派的观点纷纷被引入道教文化殿堂之中，而引人注目的当然要算易学思想与《道德经》注疏之学的进一步会通。这当中，最有代表性的是邓锜的《道德真经三解》。

邓锜生平正史不载，道教传记类书也不见记述。不过，从《道德真经三解》的序言中可略知一二。该书题署中有“玉宾子”三字，这应当是他的道号。书前序言若干篇，其中有一篇出自元代金丹派南宗^①门人萧廷芝之手。萧氏在追溯《道德经》传授系统的时候，既罗列金丹派南宗传入白玉蟾、彭耜，又历数王重阳北派全真道脉传人，但更推崇南宋一系，可知他主要是南宗门人。

^① 金丹派南宗，发端于北宋天台山道士张伯端，因其号紫阳，故该派又称紫阳派。不过，从种种迹象看，张伯端时期，尚未形成实际的教派组织。学术界一般认为金丹派南宗是从南宋白玉蟾广播道法时才具备组织特征的。

在序言的末了，萧氏自称“弟子”，这就说明邓锜也是萧廷芝的老师。又，邓锜自序写于大德二年（1298年），可知他是元代成宗时期人。

邓氏阐释《道德经》之所以称作“三解”，按他自己的说明：一解“经”，主要是文字考订与句读工作；二解“道”，直述天地大道始终，让人明白其精义；三解“德”，这是对大道之功用的进一步引申。他认为：《道德经》，“其经与大《易》准，中间有不得容心者矣”。^①意思是说，《道德经》与《周易》这部古老的经书具有共同的准则，容不得主观的个人心思夹于其间。邓氏力图排除主观臆断，这个出发点当然是好的，他是否能够做到这一点另当别论，不过，他别出心裁地结合易学原理来阐发《道德经》思想并进行多方发挥，这倒是有点可稽的。

《道德真经三解》卷一开篇《道可道章第一》即应用了《周易》的“咸卦”、“恒卦”、“泰卦”、“否卦”、“巽卦”的相互关系来解释《道德经》关于“可道”与“常道”的区分；《天下皆知章第二》中应用《周易》的“乾卦”、“坤卦”、“坎卦”、“离卦”以解释《道德经》的美丑善恶意义；《不尚贤章第三》应用《周易》的天地定位之说阐释《道德经》的“不争之道”；《道冲章第四》以《周易》的太极原理及震卦说明《道德经》关于“大道中虚”的思想……《信言不美章第八十一》再度以“太极”理论总括圣人之道之意蕴。纵观全书，我们可以毫不夸张地说，邓氏《道德真经三解》一书几乎每一章都贯穿着易学的原理。

尤其是值得注意的是，邓氏不是单纯地应用易学卦象或言辞，而是着重各卦之间的关系以发挥《道德经》的思想观点。例如在《和大怨章第七十九》中，他说：

^① 《道藏》第12册，第184页。

天地合而甘露降，阴阳和而风雨时。损益，盛衰之始也。三阳出地，地天泰也；地天方泰，三上相交，损其盛也。三阴出地，天地否也；天地方否，初四相交，益其衰也。故曰：损益盛衰之始也。^①

[大意]天与地感应相合，甘甜露水就降下来；阴与阳和谐相助，刮风下雨就顺应时宜。损与益，这是事物兴盛衰落的起始。三画阳爻出现在地上，就成了“泰卦”之象；地与天刚刚开泰，三爻之阳与上爻之阴相交感，这是大自然减损过盛的表示。三画阴爻出现在地上，就成了“否卦”之象，天与地刚刚闭塞，初爻之阴与四爻之阳相交感，这是大自然增益衰落的迹象。所以说：损与益是兴盛与衰落的开始。

[讨论]初一看邓氏上述解说，有些读者也许难于弄清其基本意义。要明了其思想脉络，关键是抓住他所依据的四个基本卦象，即“损卦”与“益卦”、“泰卦”与“否卦”。《周易》中的损卦居于第四十一，象征减损，其义主损下益上；而益卦居于第四十二，象征增益，其义主损上益下。根据易学“变卦”原理，^②损卦由泰卦变化而来。泰卦下三爻为阳爻，上三爻为阴爻，第三爻升到了终端的上爻而原有之上爻下降到了第三爻的位置，换一句话说，三爻与上爻阴阳交感互换其位，泰卦就变成了损卦。再看益卦，乃由否卦变化而来，否卦与泰卦之象相反，否卦下三爻为阴爻，上三爻为阳爻，初爻之阴与四爻之阳相交感，阳下奔而阴上升，初爻与四爻互易其位，否卦就变成了益卦。由否卦与泰卦所变的损

^① 《道藏》第12册，第235页。

^② 古代占卜之人，以“—”为阳爻，以“--”为阴爻，以“九”为老阳，以“七”为少阳，以“六”为老阴，以“八”为少阴。凡遇“九”则阳变阴，遇“六”则阴变阳，所以有变卦之法。

益两卦，反映了宇宙阴阳的盛衰，所以说损益是“盛衰之始”。有否有泰，天地运行，否极泰来，这是事物发展的一条客观规律。

否泰损益的卦变与老子《道德经》“和大怨章”有什么关系呢？老子这一章是说，调解深重的怨恨，必然还有遗留的怨恨，不是什么妥善的解决办法。老子主张“天道无亲”，自然规律是没有偏爱的。不论是损是益都是自然而然的。如果人为地去“调和”大怨，那就违反了天道。邓氏引入了《周易》中的否泰损益的卦变，正是为了说明老子这种天道的自然损益之理。从这一章的解说当中，我们可以看出，邓氏是一个对易学相当精通的道教学者。他的《道德真经三解》是宋元以来以易解道的集大成之作。

中国人的濒死境界

高令印

死亡是人生之最大忧患。人的死亡是其机体之永恒停息，再不能有思维活动。因此，所谓人的死亡问题，主要是指死亡者的濒死境界，以及由此引发出来的诸如人如何敌御和看待死亡、死亡者生前的道德伦理、死亡后有否灵魂等。本文拟通过分析中国传统文化中儒释道之死亡观，着重阐明死亡者生前道德伦理之优劣是其濒死境界中的主要问题，是其所思考的能否永生、永垂不朽的前提。

一、传统死亡观

人生之忧患莫大于死亡。人生之其他忧患即使不可避免，仍尚能生存；而死亡之忧患一旦实现，则是使人无以存。死亡是人之最后归宿，虽有迟速之不同。现实之人，即是生龙活虎、得意洋洋，皆为未定死亡期之死囚。因此，死亡是人之最大问题。不同国家民族的文化系统对死亡的认识有很大的不同，就是中国文

化传统诸学术派别也有很不同的说法。

死亡是人之生命机体的永恒停息。就死亡者说，他再也不能有思维活动，其尸体古今中外有土、天、火、水等诸种葬法，皆化为乌有。因此，所谓人的死亡，主要是指死亡之前的濒死状态，以及由此引发出来的诸如人如何敌御和看待死亡、死亡者生前的道德伦理、死亡后有否灵魂等。这些问题，这里都是从文化意义上说的。

基于上述界说，孔子提出的“未知生，焉知死”，^①可以说是中国传统文化传统死亡观之纲领。有人认为，孔子此论是讲“重生轻死”，^②殊不知在一定的意义上，中国人的重生是为了死后。孔子还有一句话：“不能事人，焉能事鬼！”^③孔子病时子路要为他祷于神祇，他马上拒绝，说：“丘之祷久矣！”^④朱熹在注释孔子的“自古皆有死，民无信不立”时说：

死者人之所必不免，无信则虽生无以自立，不若死之为安，故宁死而不失信。^⑤

这就是说，人立于人际社会，首要的是要有人格，有道德伦理，否则活着不如死去。禽兽般的一生，无益或有害于社会，濒死时会于心有愧，是很不安静的。践仁成圣，是人之所以为人的本质和主宰，也就是人一生的终极关怀。这样做，心向往之，尽管由于各人智力、条件的差异所达到的程度有所不同。这就在临终时心安理得，即是得救，即是解脱；否则，临终时就感到死后灵魂得不到安顿。孟子有“生于忧患而死于安乐”的说法。孔孟还说：

朝闻道，夕死可也。

① ③ ④ 《论语·先进》、《论语·先进》、《论语·先进》。

② 南川：《死文化》，中国经济出版社 1995 年版，第 57 页。

⑤ 朱熹：《论语集注·颜渊》。

志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。^①

这都是讲尽人事以俟天命。由此，可以把上引孔子的“未知生，焉知死”理解为，只有懂得了人生的价值，才能得知死亡的意义。在儒家看来，死乃是生的否定，只有知道肯定才能明白否定；若不能认清楚生是怎么回事，也就不知道死是怎么回事。也唯有知道生命的价值和目的，才会知道死亡实际上是一个转折点，由这个转折点才使生命的价值和目的得以实现。

道家之“生死齐一”为真人和道教之长生不死、肉体成仙，与上述儒家认为死亡为实现生命的价值和目的，是有相通之处的，都是把生与死看成为一个过程，生人与死人、仙人、真人是相反相成的。庄子说：“以生为脊，以死为尻。孰知生死存亡之一体者，吾与之友矣！”^②脊骨的尾端为尻，尻与脊是不能分开的，庄子借此说明生与死为一体。庄子的结论是：“生也死之徒，死也生之始。”^③《礼记》曰：“事死如事生，事亡如事存，孝之至也。”^④孔子说：“知生之道，则知死之道。尽事人之道，则尽事鬼之道。死生人鬼，一而二、二而一者也。”^⑤现代新儒家唐君毅借佛教之轮回转世说，比附人之心体有超越能力，心体不随其结合之肉体死亡而毁灭，而能转移至他人。^⑥佛教轻生重死，希望转世成佛。对佛教的生死观，梁启超有段深刻的说明。他说：

佛之说教也，曰大雄，曰大无畏，曰奋迅，曰勇猛，曰威力，括此数义，而取象于狮子。夫之所以有畏者何也？畏莫大于生死。有宗教思想者，则知无所谓生，无

① ⑤ 《论语·里仁》、《孟子·卫灵公》；《论语·先进》。

② ③ 《庄子·大宗师》、《庄子·知北游》。

④ 《礼记·丧服小记》。

⑥ 唐君毅：《病里乾坤》，台湾鹅湖出版社 1984 年版，第 41 页。

所谓死。死者，死吾体魄中之铁，若余金类、木类、炭、小粉、糖、盐水，若余杂志气质而已；而吾自有不死者存，曰灵魂。既常有不死者存，则死吾奚畏？死且不畏，余更何有！古真有得于大宗教良宗教之思想者，未有不震动奋厉而雄强刚猛也。^①

佛教把人之心分成八识：眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶。佛教所说之灵魂，即第八识阿赖耶识，此是因果报应、六道轮回之种子。在人死亡前，前七识俱灭，而它们的功能仍存在于第八识之中。第八识为识之总体，一切善恶业力都寄托在这里，再受生后，果报、轮回由此呈现，永远在生死中流转。由此可见，佛教因果报应、六道轮回之前提是看众生前世之作业，就人讲看其道德伦理高尚与否。因此，说佛教重死，还不如说是重生，因为其死后的好坏是由生时的道德伦理优劣所决定的。五乘佛法的起点是人乘，持五戒以生人中。五戒似儒家的五德。据《左传》记载，郑伯有为鬼杀其敌人，子产立其后嗣祭之，而伯有不再出现。晋国赵景子问其因，子产说：

人生始化曰魄。既生魄，阳曰魂，用物精多，则魂魄强，是以有精爽，至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能凭依于人，以为淫厉。况良宵，我先君穆出之冢，子良之孙，子耳之子，敝邑之卿，从政三世矣。郑虽无腆，抑谚曰：蕞尔国，而三世执其政柄，其用物也宏矣，其取精也多矣，其族又大，所凭厚矣，而强死能为鬼，不亦宜乎！^②

《左传》为儒家典籍，其说可谓儒家观点，亦正与佛教之轮回转世

① 梁启超：《佛缘惊世录》，四川文艺出版社 1998 年版，第 79～80 页。

② 《左传·昭公七年》。

说相通。子产相信人的灵魂为精气，精气因家族之气盛而盛，依积德积功可以加强。强盛的精气在人死后不立即消散，而能变为鬼神。普通人的精气在突然死亡或冤死时亦不立即消散，亦能变为鬼神；再过相当时间，精气即为消散，鬼神亦无矣。朱熹说得更为明白：

只是这个天地阴阳之气，人与万物皆得之。气聚则为人，散则为鬼。然其气虽已散，这个天地阴阳之理生生而不穷。祖考之精神魂魄自有些小相属。故祭祀之礼，尽其诚敬，便可以致得祖考之魂魄。这个自是难说，看既散后，一似都无了，能尽其诚敬，便有感格，亦缘是理常只在这里也。^①

朱熹是从无神的气一元论上来立论的。在他看来，“自天地言之，只是一个气。自一身言之，我之气即祖先之气，亦只是一个气，所以才感必应。”^②朱熹主张有理必有气，却又说祖宗死后气散了，而理常存。这个常存之理又怎样用来作祭祖感召的基础呢？所以又谓“这个自是难说”。儒家讲不清楚的难题，很自然地就接受了佛教的轮回转世说。

由此可见，作为中国文化传统基本形态的儒释道的死亡观，虽然说法不一，而其终归是一致的，最后是命运。孟子说：

夭寿不贰，修身从俟之，所以立命也。莫非命也，顺受其正。是故，知命者，不立于岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桡桡而死者，非正命也。求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。^③

这就是说，生命的长短是天命，自己自觉地去修身立业，不以恶

^① ^② 《朱子语类》卷下。

^③ 《孟子·尽心上》。

行去损害自己的生命，遵循天命，心安理得地等待命运的安排。

二、名人遗言

笔者曾访问过几个患癌症后期的教授，皆谓有强烈地求生欲望，哪怕多延长一段时间。他们极为留恋自然环境的美丽，感到自然界的一切都更加鲜艳。“探病的人送来一束一束的鲜花，多美丽！我想我看不久了”；^① 人间的生活真是幸福，“中国的豆腐真好吃，应该再读一遍《红楼梦》”。^② 哲学家殷海光先生得知自己患胃癌时说：

我整个的心情，被愤怒和绝望所支配。愤怒的是天地何其不公。无论是就为学的热忱说，就对理想的追求说，甚至就年岁说，总还轮不到我就此撒手人间。何况我觉得我的工作刚刚开始哩！绝望的是，一个人的生命何其渺小，要跟死神抗争胜利的希望是微乎其微的。当我被这种心情占有时，对人间世也产生一种“旅店”的感觉。^③

经过一定时间，认识到死亡之不可抗拒时，便以文化的心态面对死亡。这里所谓人生是“旅店”，即中国古代天人合一思想，人本是自然界中的，生似是一次旅游，死即回归，故有“死者归也”^④ 的说法。

① 《殷海光遗札》，《学术集林》第1卷，上海远东出版社1994年版，第281页。

② 《多余的话》，《望秋白随笔》，海南出版社1996年版，第25页。

③ 《殷海光遗札》，《学术集林》第1卷，第281页。

④ 许慎：《说文解字》卷三。

怕死是留恋个体生命，是有我自私。傅伟勋教授说：

怕死的问题的关键，既然是在一个我字，无我无私是克服怕死之心的必要条件。^①

于是便把希望转向死亡之后。例如，辛亥革命烈士林觉民的遗嘱中有谓：“吾平日不信有鬼，今则又望其真有，令人又言心电感应有道，吾亦望其真有。”^②按照文化传统，这时的心态是思维着善生善死，对生前进行全面的总结，对死后提出意见和安排，有的留下遗嘱。

这是中国人“行将就木”“大限将至”时的一般心理过程。本来不可接受的事实一旦成为事实，终究还得接受它。克服了自我，就转向生命和死亡的尊严，生死的完整性，“得正而毙”、^③“寿终正寝”，^④归结于终极关怀。中国名人的一些遗言，均关怀着人生的诸多方面。

生命的尊严有否完整无缺，人在濒死时最能自我了解。《大学》中强调“慎独”，即无自欺。“能慎独，则内省不疚，可以对天地质鬼神，断无行有不慊于心则馁之时；人无一内愧于事，则天君（心）泰然，此心常快足宽平。”^⑤如生前做过亏心事，死后就不敢面对天地鬼神，临死时心情骚动不安。要了却生之未了之事，如校对自己的书稿，如还债。据说苏格拉底临终时，托人还一只鸡。傅雷和朱梅馥夫妇因不堪迫害一起自缢时，还不忘用棉

① 傅伟勋：《死亡的尊严和生命的尊严》，台湾佛光出版社 1995 年版，第 253 页。

② 李伶伶编：《名人遗嘱》，苏州大学出版社 1996 年版，第 341 页。

③ 李伶伶编：《名人遗嘱》，第 164 页。

④ 李伶伶编：《名人遗嘱》，第 58 页。

⑤ 《曾国藩家书》，湖南大学出版社 1989 年版，第 546 页。

胎垫在方凳上，以免凳子被踢倒时发出的声音吵醒别人。他们在留给内兄朱人秀的遗嘱中说：

一、代付 9 月份房租 55.29 元（附现款）。二、武康大楼（淮海路底）606 室沈仲章托代修奥米加自动男小表一只，请交还。……五、600 元存单一纸给（保姆）周菊娣，作过渡时期生活费。她是劳动人民，一生孤苦，我们不愿她无故受累。^①

陈独秀临死时嘱其夫人“不要把我‘卖钱’”，^②损害他的生命。一些被诬陷者，也明白宣示自己的真实心境。彭德怀的遗嘱说：

虽然我个人的下场不怎么好，可是我不埋怨，更不后悔。……我对革命、对同志没有搞过两手，我从来没有搞过哪种阴谋。这方面，我可以挺起胸膛，大喊百声，我问心无愧！^③

追求人之所以为人的完整结局，是中国人在生命结束时最先想到的。有的已无法补救，也要口吐真情，求得宽恕，怅怅而终！

最牵挂的是其生母。公布出来的中国名人遗嘱，绝大部分讲到有愧自己的母亲，诸如马叙伦、宋教仁、宋庆龄、蒋百里、曹聚仁、杜永瘦、刘谦初等。^④戎马一生的名将许世友在给儿子等的遗嘱中说：

我去世后，你把我埋在你奶奶身边。生前我没有好好侍候她老人家，到阴间我要弥补这个过失。……我一生自幼离家参加革命，报孝老母不足。活着尽忠，死了尽孝。我死后别无他求，请组织批准葬在老母身边。^⑤

天地之大义，生人是大伦。不忘本生，尽其恩义，至情矣！

^① ^② ^③ ^④ ^⑤ 李伶俐编：《名人遗嘱》，第 396~397 页，第 119~440 页，第 528 页，第 28 页，第 542 页。

近代以来中国一些名人多提出薄葬，回复先秦墨、道家传统。例如，“（蔡）锷以短命，未能尽力民国，应为薄葬”；^①叶圣陶提出只在报纸上“自费登个广告”，^②与相识的人永别。更有许多人提出捐献遗体、器官等，然后火化，撒于大海或陆地。冯玉祥提出处理遗体的遗嘱是：

我死后，最好焚成灰，扔到太平洋。……还是深埋 6 尺种树，不然我的肥料白白地完了。将来树长成，好给学校和图书馆做桌椅用。^③

这是真正的中国人的文化传统。连死后的骨灰如何为生人作出贡献都考虑到，以使自己的生命更加完整无缺。

中国人最重视生死之间的平隐渡过。李叔同临终书“悲欢交集”，其实此时其心仍是不平稳的。^④张载谓“存，吾顺事；没，吾宁也”。^⑤儒家把临终顺化看成是人的道德笃实的结果，达到了最高境界——天地境界。冯友兰说：

有意于不怕死者，乃是对死尚有芥蒂。伊川云：“邵尧夫临终时只是谐谑，须臾而去。以圣人观之，则犹未是，盖犹有意也，比之常人甚忌绝矣！”他疾革，顾往视之，因警之曰：“尧夫平日所学，今日无事否？”他气微不能答。次日见之，却有声如丝来，答曰：“你道生姜树上生，我亦只得依你说。”伊川疾革，门人进曰：“道着用便不是。”道着亦是有意。所谓有意，亦谓对于死尚有

① 李伶伶编：《名人遗嘱》，第 160 页。

② 李伶伶编：《名人遗嘱》，第 292 页。

③ 李伶伶编：《名人遗嘱》，第 160 页。

④ 林子青：《弘一大师年谱》，上海佛学书局 1995 年版，第 324 页。

⑤ 张载：《西铭》。

芥蒂。在天地境界中的人，不有意地不怕死，亦不有意地玩视生。^①

达到这种天地境界，能参天地、赞化育，“与天地比寿，与日月齐光”^②。廖仲恺在绝命诗中所述的，似对天地境界的悟入，即“生无足羨死奚悲，宇宙循环活杀机；四十五年尘劳苦，好从解脱悟前非”。^③

三、永垂不朽

廖仲恺的绝命诗中有对其子女的一段遗嘱，其曰：

阿爷苦乐与前同，只欠从前一躯壳。躯壳本是臭皮囊，百岁会当委沟壑。人生最重是精神，精神日新德日新。

在中国文化传统中，希望自己的生命所创造的价值能够永生。这就是要留名后世，不要遗臭万年。

古代有所谓三不朽。这首先是春秋鲁国贤大夫孙叔豹提出来的。他说：

太上有立德，其次有立功，其次有立言。虽久不废，此之谓不朽。^④

人把自己的心灵化为德、功、言，于是他的生命便随着其创造的价值转化为永垂不朽的精神。瞿秋白在临刑时所遗憾的，是他一

① 《论生死》，《三松堂全集》第4册，河南人民出版社1985年版，第552页。

② 《论生死》，《三松堂全集》第4册，第552页。

③ 李伶俐编：《名人遗嘱》，第292页。

④ 《左传·襄公二十四年》。

生最拿手的翻译俄文作品，却没有在这方面作出贡献。^①李叔同在遗嘱中说：

余命终后，凡追悼会、建塔及其他纪念之事，皆不可做。因此种事与余无益，反失福也。倘欲做一事业与余为纪念者，乞将《四分律比丘戒相表记》印 2000 册。……此书系余出家以后最大之著作，故宜流通以为纪念也。^②

人的永垂不朽的精神能永远活在后代人们的心目中，代代会有人提起他，这就是永生。像立庙宇、塑金身、立神主，祭之、享之，这就是不朽的神明。这种不朽永生的要求，不仅是道德的，亦是宗教的。

这种“三不朽”的传统，原是基于血缘关系的。血亲，上追祖先，下至子孙，表现为连绵不断的历史延续。光宗耀祖、下惠后代，才是真孝。现代有些人重视官职、地位高低，当然是为了现生，也有为了死后能上族谱、县省志，以至上国史。修谱志是中国文化历史的传统和特点。中国是世界上史书最齐全、最多的国家，国有国史，家有族谱、家乘，工厂、矿山、风景区等皆有专史，还有墓志铭、行状、评传、自传等，都是史籍。其文化心态，都是希望永远延续下去，永垂不朽！

^① 《多余的话》，《楞秋白随笔》，第 25 页。

^② 林子青：《弘一大师年谱》，第 324 页。

闾漳沱正派 振黄檗宗猷

周书荣

《黄檗天池禅师语录》十卷，清康熙二十六年（1687年）刊行，版本格式为每半页10行、行20字。近代观本禅师《涌泉禅寺经版目录》中有著录。由于此书未收入《正续藏经》，以致流传不广，属于福建省罕见的佛教典籍之一。

作者寂晟禅师（1623—1694年），为福清黄檗山万福寺密云圆悟禅师之后的第九代住持，生平事迹，《黄檗山寺志》有记载：

第九代明晟天池禅师，派行寂晟，字云崖，莆田县阔口陈氏子。生不啜乳，母以米浆养之。及长，肌体鲜莹。十七，求无波师剃度，母告之曰：“出家非细事，当如孀妇守节。”师即佛前发誓：“律身不精严，心地不悟明，应坠泥犁。”崇祯辛巳（1641年），入檗山领戒，问隐元国师曰：“比丘二百五十戒，如何是正戒？”国师提起数珠，曰：“是正是邪？”师曰：“与么奉持去也。”国师便打。次谒九座狮林，畅问兜率悦三转语，三问三被打。至第三棒倒地，半晌方苏。林曰：“任你百问吒吒，我只一棒打到底。”师此时便会棒头落处。复谒互信弥，

后再见国师于龙泉。国师垂语曰：“只如无面目真人、三头六臂汉一齐去到，作么生搬他？向者里道一句看。”或答：“一槌百杂碎。”师曰：“团团原不费钳锤。”国师为首肯。时慧门和尚分座，师每从咨请。一日门出拈古示师，中有拈大随履龟语云：“直饶覆却，皮骨已露。”师从前疑滞，涣然冰释。待门隐于泉之志公洞，历迁槩山。丁酉岁（1657年），受门嘱挂瓢敛石。丙辰（1676年），移锡福州仙宗寺。壬戌（1682年）春，清斯净禅师退席黄槩，荐师于当道，请继席。开堂，僧问：“宾主相逢即且置，大振宗风事如何？”师卓拄杖，曰：“撑天拄地。”曰：“八字打开无向背，明明露出法王身。如何是和尚出身处？”师一喝，乃曰：“白棒横拈，谁敢当锋？吹毛倒握，乾坤失色。掀翻是非窠臼，截断生死命根。命根既断，则上无攀仰，下绝己躬，赤洒洒，明历历。所以诸佛出世，为大事因缘，祖师西来，直指见性成佛。敢问诸大德：性作么生见？佛作么生成？于此洞明，新黄槩出世已竟。其或未然，不妨更下注脚。”遂卓拄杖下座。丁卯（1687年）春，退隐仙宗。甲戌（1694年）六月初示微疾，二十一日午刻沐浴，二十二日书偈抛笔而逝。寿七十二，腊五十七。塔于仙宗东冈。《语录》十卷行世。^①

《黄槩天池禅师语录》中也载有作者的《行实》，可与以上引文相参照、补充。如：

然山僧十九岁时入槩山求戒于扶桑老和尚（按：指

^① 见隐元隆琦原本、性幽独往等编订续修：《黄槩山寺志》，第 802 页。引自《大藏经补编》第 29 册，台湾华宇出版社 1986 年版。

隐元禅师），并亲我本师慧和尚，人所共知共见，何庸说也。^①

山僧生缘是莆阳阔口陈氏，远祖俊卿公之裔。先祖于元初卜居黄石天马对峙天池山之麓也。父号玉岩，母宋氏妙德。予初生数日，不乳，母灌以米汁。年甫七岁入学，便有厌俗之心。从叔紫垣公构栖云静室成，适先师无波从黄檗阅藏而回，叔延居之。山僧见之遂断荤，皈依为师，时年十三也。波师律身甚严，受以摄观念佛法门，并示向上宗旨。山僧早晚授书回，尝晏坐于屋后榕树下作工夫。一日师见，云：“须如是可耳。”山僧答云：“如是，如是。”时便有出尘之想，母许之，父亲不允。年至十七，遂却聘，决志断发还母，求师披剃。取法名寂晟，字云崖，后别号天池，乃不忘其山也。即避于隆兴院淡光师元处，数月被父亲赶回家，不事事。后送寄于栖云室，母随至榕树下，云：“你父非不与你出家，恐出成家，辱父祖也。出家当如孀女守节，日子如树叶之多，非一两日耳。”山僧得闻此语，汗下通身。夜即佛前发重誓：“律身不清净，心地不悟明，应当坠落。”忌报亲恩，时时不敢自怠。若有懈惰之心，即忆先母之言也。^②

屡欲出岭参叩，因母老不许远离。至甲午岁（1654年）老和尚东渡，请本师和尚继席，命为堂中执事，数次囑累大事，自揣福薄不堪大任。迎仙诸君招住西米，本

^① 见《黄檗天池禅师语录》卷七，第1页。福州鼓山涌泉寺存清康熙二十六年（1687年）版。

^② 见《黄檗天池禅师语录》卷七，第2页。

师和尚有书云：“衲僧家承当个事，须是辨铁石心至透顶透底，不比而今泛泛之流，岂能克荷者哉！”丁酉岁（1657年）回山，始敢担荷之，但挂瓢斂石有年，经几沧桑，数欲深处结茅以了余生。丙辰（1676年）秋，禅者招上狮峰，得西泖诸君请，住仙宗。壬戌（1682年）春，黄檗本山同固邑请继席，山僧三辞不应，或云：“此乃扶桑老和尚遗命继席，非但今日也。”山僧不得已应之，今住不觉数载如一日也。深愧福德微薄，滥主祖席，无补法门，惟冀诸兄同心协力，念先人创业之艰，今日守成不易，须得名德宿衲，护卫祖庭，庶黄檗家声，千古不坠矣。^①

值得指出的是，以上引文中所提到的作者“每从咨请”的“本师和尚”——慧门禅师，是隐元禅师的法子，也是黄檗山万福寺密云圆悟禅师之后的第五代住持。《黄檗山寺志》载：

第五代超沛慧门禅师，派行如沛，泉州同安康氏子。幼奇颖，虽习举业，恒有出尘之志。年十七，应郡试过南安圭峰报亲寺，睹寺额，欣然曰：“世出世法，无非报亲，何必世荣乎？”遂就圭峰示铭公披剃。蒙雪峰丘和尚激发个事，颇有入处。二十一岁，诣黄檗受具戒。隐元国师问曰：“来自何方？”师曰：“泉州报亲。”国师曰：“欲为何事？”师曰：“欲求佛法。”国师曰：“我这里一法也无。”师曰：“正好着力。”国师默器之，遂入侍丈室。往金粟省觐、天童扫塔，速应请福严、龙泉，皆命师堂中领众。受嘱出山，居温陵志公洞二载，徙玉融狮子岩。值时艰，益自韬晦，或炊烟不继，恬如也。太史叶霞丞迎师到府说法，欲留就第过夏，师不可。国师应扶桑请，

^① 见《黄檗天池禅师语录》卷七，第4页。

举师嗣席，辞让至再，檀护者旧敦请益坚，始从众命。登堂演法，机圆语峻，如明珠走盘、骏马蓦坡，由其深入道奥，故烂熳天真，得大辩才也。……时兵荒荐至，师亦身荷法，勉众以为道忘躯，提持向上一着，深锥痛拶，故学者咸思自奋，忘其苦淡，沾法乳者率多高明之士焉。住十载，凡国师公案未圆者，悉以圆之，洪规丕振。康熙二年（1663年）秋，退居狮子岩。明年甲辰（1664年）春，回主圭峰。九月未示疾，门人延医诊视，师却不受。大众诣榻前求开示，师拍掌一下，曰：“是开示不是开示。”一僧曰：“末后句弹。”师索笔疾书曰：“死奚忧？生奚悦？谁是知音，清风明月。”十月初六日，命侍者取汤沐浴剃发，跏趺而逝。世寿五十，僧腊三十。奉全身塔于黄檗海会塔左畔。^①

以上所引，使我们对作者寂晟禅师及其师慧门禅师的生平有了比较清楚的了解，也为进一步研究《黄檗天池禅师语录》提供了背景介绍。

《黄檗天池禅师语录》十卷，其目录为：卷一、卷二上堂，卷三小参，卷四示众、法语、机缘、入室，卷五拈古、颂古，卷六启、书，卷七序、引、赞、行实，卷八小佛事，卷九祭文、疏、题跋、偈，卷十诗偈。分别由维那 焯年、净极、德宗，侍者 焯峦、法清、净圆、性澄、普锡、净及等人记录。书之首有序文二篇、请启四篇。

《序》写道：

白黄檗运禅师以绝代手眼陵轹诸祖、钳锤后贤，今

^①见隐元隆琦原本、性幽独往等编订续修：《黄檗山寺志》，第 800 页，引自《大藏经补编》第 29 册，台湾华宇出版社 1986 年版。

其儿孙儿遍海内。远溯源流，莫不先河黄檗，南宗禅林，于斯为盛。天池和尚其本山隐元老人法孙、慧门和尚嫡子也。丰标孤迥，道诣渊涵。观其巍而捉持，倾湫倒岳，当机棒喝，电掣雷轰。祖庭门风，亘千年而重振，非偶尔也。近世佛法下衰，后生撮拾唾涎、涂抹文字，使矜异样伎俩。非籍棒头有眼、喝若金刚，如我池公其人，焉能阐发正眼、俾学者识所依归耶！读是录也，不作文字观，须别具手眼，始得铲断天下人舌根去在。时康熙丁卯（1687年）暮春，法弟程甲化顿首拜撰。①

另有著名学者、清康熙《福建通志》的主编郑开极的《序》一篇，略云：

予素未习释氏书，近以病假栖寄禅林，谬为支、许，因得繙内典并诸名师语录，虽未即穷其奥，而以儒者致力得力参之，往往不失。益信正法眼藏，不立文字，即有一二指点，亦是直下承当。今有天池大师从少白莆入黄檗山，参礼于隐元老人，受囑于慧门和尚，勤恳积行，垂三十余年，不肯作无本领生涯，以此精进，即以此勉人然。众推开堂，不就，强之再四，则现身开示。禅期已满，弟子以语录请，且毅然弗许，不欲以广长舌混淆净身，此其立心儿道，彻首彻尾，宁与达摩不立文字、教外别传有二哉！弟子等私录其大要，征序于予。予盍读之，觉千圣极诣，和盘托出，言也有先于言，隐也实费而隐，临济三玄，隐老人嫡派，师其肩之矣。抑闻师当闽变甫定，尝寄锡于瑞迹、仙宗，闻所经过，绅耆善信无不兴敬起爰，顷廉薄敦，久而不能舍以去也。夫不知

①见《黄檗天池禅师语录》序一。

其寂视其感、不知其感视其应，又岂规规唇吻之所能动哉！故于所录之语而原师之道力心法如此，弟子其归而先质之，或以予为饶舌否？时康熙丁卯（1687年）如月，几庭郑开极书于芥舟轩。^①

还有四篇请启，是康熙二十一年（1682年），寂晟禅师驻锡福州仙宗禅院时，玉融（今福清）邑侯邓猷英、合邑檀越缙绅、护法居士陈彝芬及黄槩山耆旧分别写给他的，恳请他出任黄槩山万福寺的住持，颇有文献价值，其中《槩山请启》为：

伏以天童三传而至黄槩，灿骊珠于九渊之潭；松堂再世而得主峰，涌冰轮于万象之表。故得人皆廓堂之器，其说法为人天之师。恭惟天翁大和尚，通身活眼，信口生机。三十年水边，养成头角；五百众座下，惯展爪牙。骂雨呵风，验因缘之既至；撑天拄地，喜时节之来临。谦等浅识钝根，樗材栎质，守祖训以选贤哲，奉先规而传子孙。久企玄风，皈依道范。十里香花，迎法从于仙宗岩畔；半千龙象，聆狮音于佛座峰前。伏希怜大法之倾颓，乘弘愿以扶持。十二峰春色，依旧峥嵘；九龙渊瀑布，不尽奔腾。俯垂舆情，幸勿劳让，临启曷胜翘勤瞻依之至。

耆旧性谦、性璞，监寺道宗、道灵、道振暨合山等同和南百拜。^②

《黄槩天池禅师语录》一书的重要价值，在于它保留了不少黄槩法系僧人的珍贵资料。如东渡扶桑、开创日本黄槩宗的一代高

^① 见《黄槩天池禅师语录》序二。

^② 见《黄槩天池禅师语录》请启，第4页。

僧隐元禅师(1592—1673年),是此书作者的师祖,书中与之相关的有:

《上太和老和尚》:

恭惟老和尚座下:道久著于中华,化覃数乎四海。巍巍堂堂,开天人之正眼;雍雍肃肃,起千载之芳规。德并少林、功高大禹矣。某等实惭弩钝,深愧樗材。自从飞锡东渡,与近事男女如同失怙之儿,靡日不思摩松之订也。老和尚秉无缘慈,行无择行,视三千界为一家,为法为人,虽无彼此之异,其奈故土群生朝夕渴望何!昔鼻祖观震旦有大乘根器,故涉险冒艰西来,九载仅得神光。况此方根性尤为猛利,较鼻祖西来之年,已逾三秋,岂无铁汉子一旦荷担乎?且太和新创告成,老和尚退闲逸老,人情佛法,两为圆美,信已孚于天下矣。万冀拨转归篷,奏还乡曲子,俾六六峰头,不减当年秀色,三三潭畔,依然昔日清声,此小子昕夕之至望也。

先师承老和尚严命,继席十载馀矣。际此劫灰末运,溪山幸得无恙,前者屡书告辞,已领慈诺。癸卯(1663年)秋退居狮岩,明年春回主报亲,是秋虚白和尚进山。先师九月得病,示寂圭峰,时十月六日也。嗟嗟,何某等之不幸至是欤!圭峰数载,日苦征徭,某等守龕,殊属未便,意就圭峰内卜一片地以报孝思。数次修书禀命,杳不闻耗,至丙午(1666年)冬始卜地于幢幡之麓,幸得告成,伏祈老和尚海涵慈宥,某等不胜感激,谨奉书以闻^①

还有《太和隐老和尚赞》:

^① 见《黄檗天池禅师语录》卷六,第2页。

金粟火叉头，拨着些儿火种，薪传于黄檗，冷焰中发光。柱杖一条，匡扶两国臣主；伽黎半幅，盖覆七座禅场。不忝为福严嫡子、天童孙行。大哉吾翁，其德洋洋。渊澄清澈，日映扶桑。二六峰管翠兮，与富士并峙而源远流长。^①

清康熙十二年（1673年）四月初三日，隐元禅师圆寂于日本，寂巖禅师写了两篇情文并茂的祭文——《祭扶桑老和尚文》，其一为：

呜呼吾翁！示现支那，济斯浊苦。秉金刚心，击涂毒鼓。作人天师，为群生父。道高德厚，名震诸方。高明广大，巍巍堂堂。临济德山，难匹其光。福严真子，天童嫡孙。横骑狮子，七座道场。轰轰烈烈，充塞乾坤。矧缙流辈，罕窥门墙。三十余载，德化此邦。一十九白，道满扶桑。彼国何幸，我土何慳。吾翁之道，如日丽天。光无彼此，宁有偏圆。法界之内，两开黄檗。恩幸九重，千秋不灭。念昔侍翁，佩服法言。谆谆教诫，惟法是尊。深锥痛拶，洞彻根源。法门寥落，从社荒凉。长望吾翁，振起颓纲。何期中寅（1674年），四月望耳。飞燕风斜，讵来万里。五内欲崩，罔知所止。彼苍者天，不憖一老。触目悲憾，怒焉如掣。翁昔舍我，为法东渡。信议三周，顺因缘故。朝夕望东，延伫回顾。一诀西归，遂成千古。罗汉皱眉，九渊泣诉。法幢既折，我等何怙？悲恋无已，拭泪扪襟。未忘世礼，表此赤心。冀翁慈鉴，愿察衷忱。呜呼哀哉！^②

① 见《黄檗天池禅师语录》卷七，第3页。

② 见《黄檗天池禅师语录》卷九，第1页。

另一篇为骚体的祭文，也是声泪俱下，万分沉痛，祭文写道：

济北单传之道兮，崛起天童；吾翁继盛化之后兮，不堕家风。验吾道其盛衰兮，征石自平；泣读神宗之敕文兮，义胆忠贞。德广孚于两国兮，道播无方；驰走异邦之禪上兮，咸仰慈光。握金鑰而刮除翳目兮，开豁盲聋；起三百年之規制兮，独擅大雄。我等晨夕恋慕兮，稽首向东。每忆训诲提挈兮，泠泠在耳；长望末流之砥柱兮，何讫音而遽至。呜呼哀哉，一法鼓裂兮法梁倾，法灯灭兮法社湮。十二峰改色兮，九渊倒流；枫林叶落兮，盛夏而秋。敬奠杯茗兮，少表寸忱；冀翁慈鉴兮，来格来歆。^①

隐元禅师是一位极富民族气节的高僧大德，祭文中的“泣读神宗之敕文兮，义胆忠贞”句，可与雪峰如幻禅师在《黄檗隐老和尚衣钵塔记》中所述的“师相貌魁伟，秉性刚正，不特道眼圆明，其于伦常大节，靡不克敦。本山神宗皇帝宠锡龙藏，遭世变后，师登坛为衲子说戒，追念国恩，泪应声落，四众咸为饮泣。”^②相佐证。

顺便提及，日本学者平久保章于 1979 年 10 月编成《隐元全集》，共 12 册，隐元禅师的主要著作，几乎囊括无遗。全集还附有《黄檗开山普照国师年谱》、《黄檗和尚寿章》、《黄檗开山隐元老和尚末后事实》、《奏对机缘·赐号加号宸翰》及《索引》，可谓详备。微感不足的是，没有将类似本文中所引的资料，加以搜集、整理，作为附录，以利后来学者更全面地展开研究。

此书作者的恩师慧门禅师（1615—1664 年），是隐元禅师的法

① 见《黄檗天池禅师语录》卷九，第 1 页。

② 见雪峰如幻禅师：《瘦松集》石部，第 45 页，星洲龙山寺 1959 年版。

子，书中收有《祭本师慧和尚》一文：

於戏道运寝衰兮祖庭寂寞，师乘风愿兮现兹五浊。
恨我等辈兮如母忆儿，为法忘躯兮不知有独。揭衣珠之直指兮，庶穷子以知归。谨温恭而接下兮，使侮夫之悦服。愧某钝质兮，几载执侍于辽天；皮骨已露兮，始识吾师之渊源。兢兢肩黄檗于十秋兮，承嘱一言；乾乾念祖父之丛席兮，历尽风烟。谥退丰峰之口隐兮，咸仰德风而皈化。水旱洧灾兮，一众赖以晏然。长冀为末流之砥柱兮，何期遽尔而永诀。徒抚龕以蹕踊兮，虽捐躯其奚赎？犹传枝之弱羽兮，望穹苍以啼号。如暗室之失灯兮，不爇燃其宝烛。仰大寂之光中兮，深鉴哀忱。敢不龟勉慈恩兮，图报激切。^①

此外，书中还收有慧门禅师的平辈、同为隐元禅师法子的木庵、即非、慧林、独湛、独吼、独照、独木、南源等禅师与隐元禅师的徒子无上禅师的相关资料。

其中，木庵禅师（1611—1684年），名性瑫，是福建泉州府人，清顺治七年（1650年）嗣隐元禅师法。东渡扶桑后，积极协助隐元禅师开创日本京都黄檗山，后为日本黄檗山万福寺第二代住持。书中收有《寄木庵和尚》诗：

斂石聆慈训，今过三十秋。伫看口上处，知是锡悬留。

人慧根灵性，石顽也点头。溯源还九瀑，一叶遇狂流。^②

还有《祭木庵和尚文》：

^① 见《黄檗天池禅师语录》卷九，第3页。

^② 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第13页。

维康熙二十四年岁次乙丑（1685年）二月朔有十日，住唐黄檗山万福禅寺不才法侄某接法弟道和等所传之讣，始知我法叔木翁于甲子年（1684年）正月廿日丑时示寂于太和山紫云禅室，越十有二日壬寅始设座于祖堂，鸣鼓集众，谨以瀑泉溪藪致祭之曰：

於戏时哀道丧，天生吾翁。辅弼祖道，闡化于东。王臣皈敬，晓揭迷蒙。起年三百，再振古风。创开黄檗，令传大雄。雍雍肃肃，吾道尊崇。三处五会，法说无穷。三十余载，佐贰尽忠。逾祖积化，席继更隆。光扬祖道，善始善终。忆昔亲祖，吾叔在旁。旦夕激励，以道相忘。如斯八载，遂入扶桑。天南海北，雁信难翔。日日向东，翘首伫望。倏尔讣至，履返西乡。山川失色，草木苍黄。欲哭无声，徒切悲伤。欲啼无泪，空尔断肠。此道欲丧，哲人云亡。浊世谁主？苦海谁航？口仰返锡，持领提纲。今焉已矣，其道掩光。望东献茗，聊表衷肠。惟冀吾翁，来格来尝。呜呼哀哉，尚飨！^①

即非禅师（1616—1671年），名如一，福建福清人，清顺治八年（1651年）嗣隐元禅师法。东渡扶桑后，先驻锡于长崎圣寿山崇福寺，康熙二年（1663年）到黄檗山参觐隐元禅师。翌年（1664年）拟归国，途中被人挽留，遂为广寿山福聚寺开山，后退隐于长崎崇福寺。康熙十年（1671年）示寂。

书中“小佛事”部分载有：

圣寿即和尚讣至，设供拈香云：“忆昔槩峰肩厮结，东游富士鼻通同，漫云隔断烟波外，翘首扶桑日正红。虽然如是，今日幻寄向太平院里设供，且道崇福和尚还来

^① 见《黄檗天池禅师语录》卷九，第5页。

应受否？若言其来，水陆万里之隔；若言不来，银烛辉煌，清香馥郁，名相现前，真仪如在。”遂拈香云：“一片旃檀随手举，殷殷诚意道中情，分明两处无藏隐，日日东升一点明。”^①

慧林禅师（1609—1681年），名性机，福建福州府人。从隐元禅师东渡扶桑后，于清顺治十八年（1661年）嗣其法。同年为大阪佛日寺开山，康熙十九年（1680年）为日本黄檗山万福寺第三代住持。

书中收有《慧林和尚》一诗云：

万福通堂里，相将日切磋。敢期彻死句，谁谓涉风波。

祖道推高步，寒潭待曲歌。东西两槩岫，全赖一肩荷。^②

还有《祭慧林和尚》文：

于戏翁昔弃儒冠兮，世网裂；一入槩山兮，升祖之室。与予相遇兮，倾盖如昔；肝胆相倾兮，疑义相析。痛痒攸关兮，砥礪朝夕；数载怡怡兮，不啻骨肉。及祖东应兮，巾瓶待执；法会三开兮，辅辟黄檗。闭影耶山兮，绍继祖席；三十余年兮，犹如一日。雁音虽杳兮，渴心无息；何期讫至今兮，乾坤惨黑。呜呼哀哉！法梁圯兮法鼓灭，法幢折兮法河竭；沧海渺兮云山隔，徒延伫兮涕泪血。猷微忱兮垂昭格，哀哉尚飨！^③

独湛禅师（1628—1706年），名性莹，福建兴化府人，从隐元

① 见《黄檗天池禅师语录》卷八，第2页。

② 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第13页。

③ 见《黄檗天池禅师语录》卷九，第6页。

禅师东渡扶桑后，于康熙三年（1664年）嗣其法。先后开创日本远州初山宝林寺与上州国瑞寺。康熙二十一年（1682年）为日本黄檗山万福寺第四代住持。

书中收有《独湛和尚》一诗云：

九渊分袂后，各在天一方。日望初山峻，时怀松隐藏。

白波愧未涉，黄檗苦深尝。好买江洲棹，秋风驾返航。^①

独吼禅师（1624—1688年），名性狮，福建福州府人。曾随隐元禅师东渡扶桑，康熙十一年（1672年）嗣其法。他到日本后始终随侍隐元禅师。

书中收有《独吼和尚》一诗云：

别来三十载，恍似刹那时。纵有百年计，能将几度离。

松潭一片月，万福印开池。好唱还山曲，五云共采芝。^②

独照禅师（1617—1694年），名性圆，俗姓富田，日本近州人，十一岁出家。隐元禅师东渡扶桑后，他师事禅师，并于清康熙十年（1671年）嗣其法。

书中收有《独照和尚》一诗云：

直指翻成曲，胸中一法无。不虚槩苑囷，堪续新州卢。

肘后悬灵印，衣藏顶髻珠。青山才点首，名已播江

① 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第13页。

② 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第13页。

湖。^①

独本禅师(1618—1689年),名性源,俗姓法木,日本安房人。幼年出家,师事隐元禅师,后为日本白坊海福寺开山。清康熙十二年(1673年)嗣隐元禅师法。

书中收有《独本和尚》一诗云:

自肯庵中住,吟风啸薜萝。喜传黄檗派,振起滹沱波。

痛棒领三顿,深明法不多。互相扶祖道,海福永巍峨。^②

值得重视的是,隐元禅师的法子共 23 人,其中日本僧人占了 3 名,他们是龙溪、独照与独本三禅师。与寂晟禅师有交往、并得赠诗的有独照、独本两禅师。他们如何相识,尚有待于作进一步的考证。

南源禅师(1631—1692年),名性派,福建福州府人,十五岁出家福清黄檗山万福寺,从隐元禅师东渡扶桑后,于清康熙十年(1671年)嗣其法。

书中收有《南源和尚》一诗云:

少侍法王侧,今为嫡骨儿。道颜仍似玉,想鬓欲成

华。臧重重翠,清池绿绿漪。东方月正白,岂不照潭泥。^③

无上禅师(1631—1660年),名性尊,福建福州府人。在福清黄檗山万福寺礼隐元禅师为师出家,后常侍左右,因体弱多病,至

① 见《黄檗天池禅师语录》卷十,第 14 页。

② 见《黄檗天池禅师语录》卷十,第 13 页。

③ 见《黄檗天池禅师语录》卷十,第 13 页。

清顺治十三年（1656年）才东渡扶桑，十七年（1660年）示寂，世寿才三十岁。

书中收有《与无上诸道兄》：

自从别后，不觉五载余矣。云山遥隔，音问久疏，每一念至，窃向往之。几度修书，布帆已挂秋风，不及致候，何相须之殷而相遇之疏也。询及老和尚兴居万福，并诸兄德业日加，异方闻此，尤为欣慰。但教敷海国，道化外邦。振数百年之颓纲、豁大地人之正眼，自然天人相焉，龙天祐焉，毋容赘也。烟波万里，何幸不忘。鄙人叨承惠赐，虽为睹物思人之助，实增报德无从之私，戊戌（1658年）春，弟承槩山和尚之命，挂瓢敛石，日以栽田博饭外别无他事。回思昔同诸道兄侍聆老和尚法海，今也天涯异地，予独何心，能不慨然耶？更祈祖席是念，于老和尚座前鼎言早回槩山，以慰众望，不特弟一人佩德也。临书仓卒，未尽所云，望风怀想，徒切依依。^①

还有，同样列为黄檗法系的僧人，但与本书作者属法兄弟辈并见于书中的有高泉、弢玄、千呆、惟一等禅师。

高泉禅师（1633—1695年），名性敦（亦作性激），福建福州府人。十三岁出家，清顺治十八年（1661年）嗣慧门禅师法。旋奉师命东渡扶桑省觐隐元禅师，遂留日本。他曾接受日本后水尾天皇的皈依。康熙三十一年（1692年）任日本黄檗山万福寺第五代住持。

弢玄禅师（1634—1666年），名道收，福建兴化府人。十八岁出家。清顺治十八年（1661年）嗣慧门禅师法。同年即与高泉禅师同东渡扶桑。康熙五年（1666年）示寂。

^① 见《黄檗天池禅师语录》卷六，第3页。

书中收有《与高泉、弢玄二弟》：

忆槩山分手时，倏尔裘葛几更矣。询及动止亨嘉，俱叨叶吉，甚慰所怀。二弟亲炙老人，德懋学优，真夙福之所鍾也。虽然岂无停云怀想而兴故土之思耶？某素性疏拙，株守一隅，埋头敛迹，惟恐不深，有负大人至教，以孤吾弟夙望。本师和尚癸卯（1663年）秋退居狮若，甲辰（1664年）春回主报亲，不期染恙，示寂圭峰，时十月六日也。噫！何我等之不幸至是欤！圭峰年来日苦征徭，守龕于彼，实非远计，遂同清弟等共议建塔于十二峰内，但世际纷纭，一时议塔犹其难也。多方曲处，肌体俱瘵，叨天之祐、和尚之灵，丙午（1666年）冬卜地于幢幡之麓，兹幸塔事告成，仍置祭田数亩，以了和尚之事，今亦差堪自慰耳。耆旧公八十高龄，甚覆钵，竹篷归帆，日以转殷，不知吾弟何以感暮年也。远适异同，昔人所悲，二弟之遐举，能不为之心动乎？烟波浩渺，瞻睇何穷，千里同风，关山莫隔，临楮依依，不知所云。^①

还有《答佛国泉弟见寄》诗：

立地阿谁念祖翁，痛嗟日坠古人风。
何时拨转滩头棹，砥柱狂流豁迷蒙。^②

还有《寿高泉和尚五句》诗：

我初登槩岫，弟始垂髫龄。口相随众务，少息便警惶。

气概超群类，胸中别渭泾。人皆期大器，那知岳降

① 见《黄槩天池禅师语录》卷六，第4页。

② 见《黄槩天池禅师语录》卷九，第2页。

灵。

 覬祖来东土，为法越沧溟。倏忽念余载，须发尽星星。

 浮生已空过，何曾惜寸阴。尊腊难比拟，九瀑未清泠。

 法苑时苍翠，春花烂熳馨。道声播两国，佛日轰雷霆。

 德高富土并，万古望长青。^①

还有《高泉法弟》诗：

 忆别廿余载，老来思弟兄。只因重祖道，故尔轻身名。

 法苑慈云注，天王甘露倾。何当迎返棹，尽说泛槎情。^②

千呆禅师（1636—1705年），名性佞，福建福州府人。十七岁从即非禅师出家，清顺治十四年（1657年）东渡扶桑。康熙四年（1665年）嗣即非禅师法，康熙三十五年（1696年）为日本黄檗山万福寺第六代住持。

书中收有《圣寿山崇福寺千呆和尚五十初度序》：

 圣寿和尚诞于柔兆困敦岁，今历三百甲子矣。林钟月望后三日，乃出胎时也。其德性淳厚，为人恺悌，迹于大唐百丈祖师之乡，礼我法叔雪峰即和尚剃发，执侍巾瓶于崎峰圣寿，嘱累大法，以主其席。今山中护法居士、弟子等素感德辉，孚及众志，乃寄囑于监寺镜公，请予为祝因缘以庆焉，余愧不能文，乃述现前语以颂之。

① 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第7页。

② 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第14页。

夫寿者皆属世间人我相也，且吾徒为佛祖儿孙，贵在悟明心地，心地若明，与日月同光耀、与虚空同悠久，千秋弗灭，永劫长存，岂可以世数天命之年拘拘色相之可拟议耶！所以达摩西来、吾祖东渡，皆以悟明此心与大同无外之道为至要，引掖群生，使佛祖慧命法脉永永流通、绳绳不断，如一灯传千灯，灯灯相续而无穷无尽者矣。回观世相世寿如泰山、富上而增撮土，东海西河而添一滴，抑何其陋哉！居上弟子等闻说欢喜，围绕作礼，持此以寿。^①

还有《答千呆弟见寄》诗：

法脉千钧系一丝，赖将出手共提持。
顶门不具摩醯眼，怎得孤光烛四维。^②

还有《千呆和尚》诗：

不惮波涛险，为探法道崇。携瓶之浙水，扶杖过江东
圣寿承师命，松堂继祖风。怀君亲切处，伫望一轮红。^③

惟一禅师(1620—1692年)，名道实，福建福州府人。从隐元禅师东渡扶桑后，翌年即回国。清顺治十八年(1661年)与高泉禅师同行再次东渡扶桑，康熙三十一年(1692年)示寂。

书中收有《惟一禅弟》一诗云：

精修贫不厌，垂晚更辛勤。一滴娘生血，满书华藏义。

①见《黄檗天池禅师语录》卷七，第3页。
② 见《黄檗天池禅师语录》卷九，第2页。
③ 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第14页。

道声弥海外，瑞气映潭濱。忆昔分携语，归来老白云。^①

作为寂晟禅师禅侄、法侄辈并见于书中的则有玉冈、雪堂两禅师。

玉冈禅师，福建福州人，为千呆禅师弟子，于清康熙十三年（1674年）东渡扶桑，后驻锡长崎崇福寺。书中收有《玉冈禅侄》一诗云：

昔年别一水，传语报平安。朝夕闻精进，时常肯自
 瞒。

怀思梅儿点，言笑竹千竿。写寄数行墨，莫将容易
 看。^②

雪堂禅师，福建泉州人，与玉冈禅师同东渡扶桑，也是驻锡长崎崇福寺，但他在日本的时间只两年，于清康熙十五年（1676年）示寂。书中收有《雪堂法侄》一诗云：

一别十余载，雁音近得闻。机投崇福句，道契寿山
 云。

气宇冲霄汉，幽怀隔水濱。倚松闲啸傲，却忆昔同
 君。^③

最后，想介绍一下《黄檗天池禅师语录》中与台湾宝岛及琉球僧人的有关资料。

我们知道，台湾的佛教源于大陆，且与福建省、特别是福州鼓山涌泉寺有着密切的关系。今据书中所收的《赠别习静还山》一诗中所述：

① 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第14页。

② 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第14页。

③ 见《黄檗天池禅师语录》卷十，第14页。

梯山航海三千里，求戒殷殷入槩阿。

但得此心坚似铁，台湾又现古弥陀。^①

可知清康熙中叶，福清黄槩山万福寺曾传授三坛大戒，并且接受台湾的戒子习静前来求戒，这是闽台佛教界交往的一则珍贵史料。

福建佛教与琉球佛教的关系，史料并不多（可参看拙作《清康熙年间福州鼓山与琉球交往诗话》）。^②今据此书，又可补充一则，书中所收《示琉球僧了知》写道：

佛祖之道，高而无上，仰不可及；低而无下，深不可测。若欲穷其高测其深，须向十二时中，心心无间，念念不忘，叩凸而参，忽然错脚，一踏到底，方知深浅，不被人瞒也。《杂华偈》云：“若人欲了知……一切惟心造。”但一切了知，皆是心造，且心何形状？而言惟心。毕竟心是何物？心归何处？时时追究到罗纹结角处，自然突出个真的来。噫！原来只在寻常行履处，只在口用运为处。昭昭灵灵，磨涅不缁，明明历历，亘古长存。若能知此证此，可谓了事衲僧也。上人字了知，诚心于海外，不运数千里，寄纸索语为入道之要、日用行持。山僧举此数语以导之，果能依此而修，依此而证，则与山僧机机相叩，心心相符，何待靛面为参叩，为亲炙耶？虽然昔鼻祖不泛沧溟、不坐少林，而能使曹溪济水浪涌千寻、源源不竭者哉。上人勉旃！^③

从文中可知，琉球僧人了知未曾到福建参学过，他只是“不

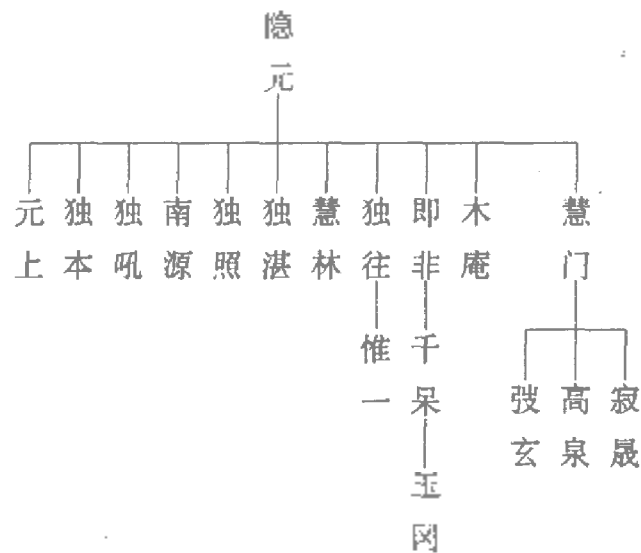
① 见《黄槩天池禅师语录》卷九，第2页。

② 见《福建宗教》1999年第1期。

③ 见《黄槩天池禅师语录》卷四，第6页。

远数千里，寄纸索语为入道之要、日用行持”。这就从侧面反映了在清康熙年间福清黄檗山万福寺与住持寂晟禅师名声之盛。

附：黄檗法系简略示意表



（说明：以出现于本文中的禅师为主。）

道路遇人半是僧

—— 佛教在福州

何绵山

汉传佛教在福建的兴盛程度，可称为全国第一。据 80 年代末调查，全国现存汉传佛教寺院 5000 多座，而福建省就有 4000 多座；全国僧尼 17000 多人，而福建省僧尼约 10000 多人。福建从古到今，佛教长盛不衰，其中与佛教在福州传播和发展关系极为密切。这里指的福州，是指明代黄仲昭修纂的《八闽通志》中的福州府，包括闽县、侯官县、怀安县、连江县、福清县、古田县、永福（永泰）县、闽清县、罗源县等。

—

佛教在福州的传播，其兴盛程度可从寺院的创建看出。《八闽通志》中所列的寺院表达了丰富的内容，从中可看出佛教在福州的传播的特点：

1. 佛教传入福州的年代悠久

福州真正大规模开发是在唐以后，但据《八闽通志》，唐以前，

福州就建有寺院 50 余座，其中最早的有如：侯官县的药山寺（晋太康元年，即 280 年），侯官县的灵塔寺（晋太康三年，即 282 年），怀安县的乾元寺（初名“绍因”，晋太康三年）。相对福建全境来说，福州的寺院是最早建立的。据王志远等专家学者考证，佛教传入中国应为公元前 2 年，这与福州建寺，也不过相隔 200 多年的历史。可见佛教在较早就传入了福州。

2. 佛教传入福州后发展迅速，寺院众多

《八闽通志》始修于明成化乙巳（1485 年），故据此推断，明成化前仅福州寺院就有 1100 多所。许多县城寺院密度大，如侯官县城西，密布 60 余座寺院，西北有 70 余座寺院；怀安县西南布有 21 座寺院，闽清县西布有 40 余座寺院。唐会昌年间（841—846 年），武宗排佛对福建其它各府影响远低于福州，因山高皇帝远，福建各府甚至还有不少在会昌期间盖的寺院。而福州不但唐会昌年间没有盖新寺院，还遵旨废了许多寺院（如怀安县安国寺等均这一时期废）。由此可见，当时福州已成为政治文化中心，朝廷的谕旨，往往最早涉及福州。

3. 佛教在福州至五代时期奠定了基础

这一时期虽然不长，前后不过几十年，但建造的寺院却多达 160 多座。正如《八闽通志》卷七十五《寺观》云：“闽之浮屠始于萧梁，高者三百尺，至有倍之者，峻拔相望。……其后，王审知父子相继创建”。《三山志》卷三十三《寺观类一》称：“王氏入闽，更加营缮，又增寺二百六十七，费耗过之”。王氏热衷建寺，有多方面原因，如：（1）为迎高僧而建。如鼓山白云峰涌泉禅寺，原先为潭，王审知为迎僧神晏而填其潭建寺。（2）为圆梦而建。如乌石山罗汉寺即王审知梦僧人数百来访，后访到与梦中一样地，故命建寺。（3）为藏经而建。如金身报国寺，即王审知为将金、银四藏经各五千四十八卷藏此寺中而建。（4）为守冢而建。如“至

长兴三年，改迁于宁基里莲花峰之阳。建莲花、永兴二寺，立八僧守冢”。(5)为奉佛而建。如《三山志》卷三十三《寺观类一》云：乌石山有大石穴，“闽王命运土塞之，建大殿以奉佛”。(6)为表庆祝而建。如五代同光元年(923年)，后唐庄宗李存勖灭梁，王审知为表示庆祝，建太平寺。

4. 佛教在福州至宋代达到鼎盛

据有关资料表明，宋代福建佛教之盛居全国之冠，而福州佛教更是极为兴盛。宋代徐经孙（一说谢泌）《福州即景诗》云：“潮山种稻重收谷，道路遇人半是僧；城里三山千簇寺，云间七塔万枝灯。”据《三山志》卷三十三《寺观》载：“富民翁姬，倾施资产以立院宇者亡限。庆历中（1014—1048年）通至一千六百二十五所”。南宋“绍兴（1131—1162年）以来，止一千五百二十三”。且“祠庐塔庙，雕庐塔庙，雕绘藻饰，直侯王居”。除了在城中建寺，往日人烟罕至的僻境之处也纷纷盖起了寺院，“时截崖谷挽膝萝可望而不可到者，今奔蹄走，所至精舍，访古者便之，故附山于寺，自城郭至诸县，以寺与置先后为次而山见焉。余非显者不著在城”。据《八闽通志》所列寺院，可看出宋代福州新建的寺院多达 550 余座，可见确实盛况空前。

5. 出现了许多尼院

从《八闽通志》中可知，尼院多达 70 余座，可见女子出家人数不少。最早的为闽县的法林尼院，建于梁大通元年（527年），正如《三山志》卷三十三《寺观》所言：“闽中尼寺自此始”。

福州寺院至今仍在福州乃至全国占有重要地位。1983年，国务院确定了福建 14 座寺院为汉传佛教重点寺庙，其中在福州的就有 6 座，如创建于唐建中四年（883年）的福州鼓山涌泉寺，目前基本保持了明嘉靖年间的布局，有殿堂 25 个，占地 25 亩，其刻经历史悠久，至今还藏有佛经 2 万多册。唐咸通八年（867年）重

新修建的福州怡山西禅寺，目前有天王殿等大小建筑 36 座，加上放生池及寄园等处，占地 100 多亩，1987 年新建的 67 米高的报恩塔是目前全国最高的佛塔之一。唐乾宁元年（894 年）创建的福州金鸡山地藏寺，现有地藏殿等建筑十余座。五代唐长兴二年（931 年）创建的林阳寺，目前有天王殿大小建筑 20 余座，占地 7700 平方米。唐咸通十一年（870 年）创建的闽侯雪峰崇圣寺，历代高僧辈出，有“南方第一刹”之称，目前寺内各类建筑十余座，并藏有多种文物。唐贞元五年（789 年）创建的福清黄檗山万福寺，为日本黄檗宗的祖庭，目前已重修 600 多平方米的法堂和 160 平方米的大寮。除以上重点寺庙外，福州著名寺庙还如福州罗山法海寺、福州芝山开元寺、福州象峰崇福寺、长乐五峰山龙泉寺、福清灵石山灵石寺等。

二

长期受佛教氛围漫漫的福州，高僧辈出，许多高僧在中国佛教史上占有重要地位。著名的如：长乐人怀海（720—814 年），幼年出家，后弘法江西洪州新吴县百丈山，创立了《禅院规式》，制定了一整套不同于大小乘戒律的丛林制度，特别是要寺院众僧懂得报恩、报本，尊敬祖师与祖先，把儒家的忠孝观念引进禅门，进一步促进了佛教的中国化。怀海提倡“一日不作，一日不食”的农禅并重的作风，对禅宗的发展起了极大推动作用。其《禅院规式》原本虽已失传，但主要内容仍然成为寺院共同奉行的管理条例，现存语录有《百丈怀海禅师广录》、《百丈怀海禅师语录》各一卷。福清人希运（？—850 年），幼年出家于洪州黄檗山，曾谒怀海，提出“即心是佛，无心是道”，于黄檗山宣扬直指单传之心要，僧众云集达千人，临济宗创立人义玄即出其门下。语录有

《黄檗山断际禅师传心法要》、《黄檗断际禅师宛陵录》各一卷。福清人大安（793—883年），少小出家，曾到潭州洙山与灵祐为友，后返回福州，为福州怡山西禅寺的开山祖师。闽县人师备（835—908年），曾投福州芙蓉山灵训禅师落发，后与雪峰义存同力开垦雪峰，曾被闽王王审知迎居安国寺，礼重为师。他将“唯识无境”贯彻于全部禅行，为把《楞严经》引进禅的领域作出了努力。福清人清耸（生卒年不详，为宋代人），曾于福州怡山长庆寺出家，后赴宁波、杭州两地说法，为宁德支提寺第一代祖师。永泰人无应（？—976年），曾受戒于鼓山神晏，后主持漳州保福院，弘化一方。福州人冲煦（？—975年），曾出家鼓山事神晏，24岁开法于洪州丰城，南唐中李璟迎位光睦寺，后移开光、净德等大寺。古田人行霖（生卒年不详，为宋代人），于闽侯雪峰寺出家，后被神宗选为江西承天罗汉寺主持。福清人圆悟（生卒年不详，为南宋人），为偃溪佛智禅师弟子，曾收集南宋中叶以来禅林人德和参禅学道的仁宦入道机缘、示众法语及宗门行迹而撰成禅宗笔记《枯崖漫录》，由于它撰于《联灯会要》、《嘉泰普灯录》、《五灯会元》之后，故可用于补正。福州人悟明（生卒年不详，宋代人），为南岳下第十八世、临济宗杨歧派僧人，曾于南宋淳熙十年（1183年）撰写了《联灯会要》三十卷，是《传灯录》、《广灯录》、《续灯录》的会要和补正，传于从林。侯官人善缘（？—1431年），曾于永乐三年（1405年）继鼓山丈席，后又应朝廷名僧之征入京，撰有《灵源集》。福清人通容（1593—1661年），历主金粟、福岩、黄檗、天童诸寺，为大鉴（慧能）下第三十五世、临济宗第三十一代法孙，撰有《五灯严统》、《五灯严统解惑篇》、《般若心经斫轮解》、《从林西序须知》、《祖庭钳锤录》等，另有《语录》二十卷行世。福清人隐元（1592—1673年），曾住持黄檗七载，后应日本长崎兴福寺住持之请，率弟子20余人东渡传法，并于日本大和山

(今京都宇治)建寺,名黄檗山万福寺,并以此寺为基地传禅,形成黄檗宗。著有《隐元禅师语录》、《普照国师广录》、《云涛集》、《弘戒法仪》等,并订有《黄檗清规》十章。闽清人古月(1843—1919年),出家于鼓山涌泉寺。曾在鼓山传戒,一身兼主西禅、雪峰、林阳、崇福等福州五大丛林。古田人达本(1847—1930年),曾往暹罗(今泰国)、印度礼释尊遗迹,后任鼓山涌泉寺方丈,为曹洞四十五代,曾赴南洋募化。古田人圆瑛(1878—1953年),19岁于鼓山涌泉寺出家,1914年任中华佛教会理事长,1953年任中国佛教协会会长。著有《楞严经讲义》、《大乘起信论讲义》、《一吼堂诗集》、《一吼堂文集》等近20种,后人合编为《圆瑛法汇》。

据《五灯会元》载,在福州出家或在福州寺院住锡的著名高僧还有:古灵神赞禅师,芙蓉山灵训禅师,龟山正元禅师、智真禅师,乌石山灵观禅师,灵云志勤禅师,寿山师解禅师,覆船洪荐禅师,东山云顶禅师,安国院弘瑄禅师,大普山玄道禅师,长生山皎然禅师,仙宗院行瑀禅师,莲华永福院从弁禅师,南禅山契璠禅师,福清院玄讷禅师,极乐元伊禅师,芙蓉山如体禅师,罗山绍孜禅师、义因禅师,兴圣重满禅师,升山白龙院道希禅师,安国院慧球寂照禅师,螺峰冲奥明法禅师,太章山契如庵主,蓬华山永兴神禄禅师,报慈院光云慧觉禅师,水陆院洪伊禅师,报慈院慧朗禅师,长庆常慧禅师,石佛院静禅师,枕峰观音院清换禅师,东禅契讷禅师,长庆院弘辩妙果禅师,东禅院隆了空禅师,仙宗院守毗禅师,闽山令含禅师,祥光院澄静禅师,报慈院文钦禅师,永隆院明慧瀛禅师,康山契稳法宝禅师,鼓山智了觉禅师,龙山智嵩妙虎禅师,龙山文义禅师,鼓山智岳了宗禅师,报国院照禅师,罗山义聪明禅师,安国院从贵禅师,怡山长庆藏用禅师,永隆院彦端禅师,林阳瑞峰院志端禅师,仙宗院明禅师,安国院祥禅师,保福院清人霁禅师,仙宗洞明真觉禅师,广平玄旨禅师,升

山白龙清慕禅师，灵峰志恩禅师，东禅玄亮禅师，九峰慈慧禅师，双峰古禅师，广平院守威宗一禅师，严峰师术禅师，支提雍熙辩降禅师，白鹿山显端禅师，长庆惠暹文慧禅师，棲胜继超禅师，普贤善秀禅师，龟山义初禅师，广明常委禅师，广因择要禅师，天宮慎徽禅师，衡山惟礼禅师，中际可遵禅师，妙峰如灿禅师，大中德隆海印禅师，地藏守恩禅师，雪峰恩慧妙洪禅师，越峰粹妙觉禅师，鼓山体淳禅鉴禅师，雪峰大智禅师，雪峰宗演圆觉禅师，雪峰隆禅师，西禅慧舜禅师，玄沙合文明慧禅师，雪峰东山慧空禅师，东禅祖鑑从密禅师，鼓山别峰衲珍禅师，雪峰毳堂慧忠禅师，西禅懶庵鼎需禅师，蒙庵东禅思岳禅师，玉泉昙懿禅师，雪峰崇圣普慈蕴闻禅师，清凉坦禅师，中际善能禅师，鼓山木庵要永禅师，天王志清禅师，鼓山宗逮禅师。

三

佛教在福州的久盛不衰，对福州经济文化产生了广泛而深远的影响，其主要表现在以下几个方面。

1. 留下了许多珍贵文物

这些文物多为国家级或省级文物保护单位。其如（1）寺。如位于福州屏山南麓的华林寺大殿，约建造于 954 年，是全国重点文物保护单位，为我国长江以南现存最古老的木构建筑，不仅用料之人为全国古寺之最，其两头卷杀构造手法隋唐以后已极为罕见，故弥足珍贵，且日本镰仓时期的“大佛样”建筑，也深受华林寺大殿建筑风格的影响。（2）塔。如福州鼓山千佛陶塔，为北宋元丰五年（1082 年）烧造，塔全高 6.83 米，座径 1.2 米，塔壁贴塑佛像 1078 尊，故称“千佛陶塔”。鼓山的神晏国师塔，塔身为馒头形，形制古朴。位于乌石山东麓的福州崇妙保圣坚牢塔，为

五代闽永隆三年(941年)闽王延羲在净光塔(建于唐贞元十五年,毁于乾符六年)遗址上重新建造,因外表略呈黑色,故称“乌塔”。塔高35米,七层,内龕中供浮雕佛像,雕工精美,第五层壁上嵌有五代时林同颖撰、僧元逸书的《大闽崇妙保圣坚牢塔记碑》。位于福州于山西麓的定光塔,初建于唐天祐元年(904年),明嘉靖十三年(1534年)塔遭雷火焚毁,二十七年(1548年)重建成七层八角的砖塔,高41米。后人发现唐代木塔的塔座上雕刻多种精细图像,并发现塔存有38字的金文,据考为梁天监四年(505年)所书,系南朝梁时遗物,比定光塔的创建还早399年,为福建传世最早的金文。建于唐大中三年(849年)的连江县北兜护国天皇寺寺塔,为唐代藏经阁,全高9米,塔基第二层条石转角刻出立佛,塔檐下各边雕有肃穆庄严的五尊座佛,下设佛龕,每龕嵌有两尊青石刻的罗汉佛。(3)石刻和碑文经幢。仅鼓山即有摩崖石刻611段,现存553段。从这些石刻中可考察当时名人与鼓山的关系,对于研究佛教的兴衰有一定价值。如鼓山灵源洞石壁的宋刻赵与滂诗《晏国师喝水岩》,对鼓山涌泉寺第一代住持神晏国师墓塔被改为李纳墓地表示了疑问。灵源洞清刻佟国鼎诗《涌泉寺礼佛偶成》,舍利窠清刻鼓山六十五代住持道霏法师诗《舍利窠看梅》,更衣亭旁所刻鼓山涌泉寺住持虚云法师的诗,大都也与鼓山佛教有关。福州乌石山华严岩西侧的唐李阳冰《般若台铭》、福州乌石山塔旁的唐代碑文《唐无垢净光塔铭》、闽侯雪峰枯木庵唐代树腹碑等,亦均为珍贵文物。(4)佛像。福州保存了许多稀世石雕佛像,如福州乌石山南坡的摩崖造像,依岩凿列三座像,居中者高1.25米,螺髻、敬胸,双手平叠置于身前,作禅定印,神态端庄,衣褶流畅。左右两尊菩萨各高0.9米,头戴宝冠,结跏趺坐,双手合十供养。福清瑞岩山香洞庭湖的石室中,以天然石雕琢而成释迦牟尼、文殊、普贤三佛像。瑞岩寺之右有

一座高 6 米、宽近 9 米的弥勒佛坐像，系在整块花岗石上雕琢而成。整座佛像造型生动，面容和蔼可亲，工艺精湛浑朴，其肩、手腕、足膝皆可坐人。位于罗源凤山镇城南郊外的圣水圣栖云洞内用青色花岗石雕刻的十八罗汉，为福建历史最悠久的罗汉造像。其中 16 尊为南宋淳祐八年（1248 年）所刻，2 尊为明代补雕，造型古朴，形神兼备。

2. 产生了一批与佛教有关典籍文献，丰富了福州地方文化史料，对进一步研究佛教史和文化史有着重要作用

其如：（1）与佛教有关的铭记。主要记述当时的佛教活动，以闽国为例，如黄滔就写了不少与佛教有关的记、碑等，其《大唐福州报恩定光多宝塔碑记》，详细介绍了建塔的经过，描绘了当时佛教的盛况是“佛声入霄汉”，“西土之未有”；其《丈六金身碑》记载了王审知与众僧迎新铸金身铜像及二菩萨归于开元寺寿山塔院的经过；其《福州雪峰山寂真觉大师碑铭》，记述了雪峰义存弘法的经过和生平。（2）有关寺院志。福州著名丛林都编撰有寺院志，如徐燧纂辑的《雪峰志》，详细介绍了雪峰法嗣，以图谱形式予以展示，并对有关山中名胜、寺宇、特产、僧侣和历代题咏等文献皆录无遗，是一部不可多得的寺院志。今人周书荣居士已予点校，并在《福建佛教》连载。再如《黄檗山寺志》为清顺治九年（1652 年）隐元禅师在圆悟、通容禅师和居士林伯春、僧行玃所襄辑的旧志基础上进行重修；清道光三年（1823 年），住山僧清馥、道暹再次重修；1988 年，福清县方志办、宗教局又进行校点，并由福建地图出版社出版。志分山水、寺、僧、法、塔、外护、释诗偈等八卷，内容丰富，为研究福建乃至中国禅宗史的珍贵文献。较著名福州寺志还有《鼓山志》、《鼓山续志》、《西禅志》、《方广岩志》、《九峰志》等。（3）与寺院及佛教活动有关的诗文。这类诗文不仅是研究佛教在福州的珍贵资料，且因多出于名家之手，还

有较高的文学鉴赏价值。如唐代欧阳詹的《福州南涧寺上方石像记》、明谢肇淛的《游雪峰记》等，都写得声情并茂。记载各类寺院的诗更是浩如烟海，即使一些并不著名的寺院，也有许多题咏。据《八闽通志》中的载录，仅长乐县灵峰寺，就有陈襄、张徽、湛俞、陈珏、林迥、僧子耶等人写诗纪游，其中湛俞诗：“万里碧光晴望海，一堂幽响夜听泉”；林迥诗：“门前红日海千里，池上白莲山四邻”等都颇有诗味。福清瑞岩寺，有林泉生诗：“江流阔狭潮来往，山色有无云卷舒”；刘无竞诗：“亭柱半边危立壁，石岩千仞小无门”；罗天章诗：“酒兴诗狂知趣少，水光山色得秋多。”；黄檗塔寺有熊彻诗：“月塔影分山店北，暮钟声落海门边。”福胜寺，有林希逸诗：“梅子黄时四月秋，小轩流水最清幽。”真是不胜枚举。

3. 对民俗产生了影响

佛教在福州传播过程中，对福州的民俗产生了一定影响，如《三山志》卷四十《土俗类三》“庆佛生日”载：“是日，州民所在与僧寺为庆赞，道场蔡密，学襄为州口，有四月八日西湖观民放生诗，此风盖久矣。元丰五年，住东禅僧冲真始合为庆赞大会于城东，报国寺斋僧尼等，至一万余，元探陶分施衣巾扇药之属。迨建炎四年，为会四十有九而罢。绍兴三年，复就万岁寺，作第一会。是日缁黄，至一万六千余人，凡会僧俗，号劝首数十人，分路抄题，户无贫富，作如意袋散。俵听所施，予亡免者，真伪莫考。至乾道四年，岁大饥，谷价腾涌，城市会首，有取至三千余。缙王参政之望，为帅闻谕令余谷赈济。不服，乃命根治尽拘其钱入官，自是遂绝。然所至乡社，亡业之民，犹有自为者甚众，似斯之类，借是为利岁，无时节率旬三二天，或集民居，或聚社庙，闾阎翁媪，辍食谄语，来赴者亦数百人。此近岁之俗也。”

4. 寺院占有大量土地，寺院经济在福州经济中占有重要比

闽国王审知时代，上地开始多归僧寺，正如《闽书》卷三十九《版籍志》载：“弓量田上，第为三等，膏腴上等以给僧道，其次以给上著，又次以给流寓。”仅以鼓山涌泉寺为例，清黄任《鼓山志》卷八载：“山有寺而寺有田，传自唐末而盛于朱梁。闽越之时，其人之尊教者，各输腴田以为福田，利益之基，故其田遍福之诸邑。一邑之所治者，岁入之数赋公家五百石，他未暇论也。”又卷五称：“福省鼓山，系祝圣万年山，创自五代，闽忠懿王所施膳僧之田，多至八万四千亩，遗册犹存。”正是因为福州寺院经济的长盛不衰，才刺激了福州佛教的发展和兴盛。

四

福州佛教在传播过程形成了自己鲜明的特点：

1. 刻印了大量佛典

其特点如：（1）历史悠久。如宋代福州东禅等觉院所雕的《崇宁藏》和福州开元寺所雕的《毗卢藏》，不仅是中国历史上最早的两部寺刻大藏经，也是现存福建最早的刻本。《崇宁藏》的雕印始于宋神宗元丰三年（1080年），成于宋徽宗崇宁三年（1104年），当时建一所藏院负责此事，历经冲真、智贤、道芳、普明、达呆等东禅师觉院六代住持，共收经 1430 部，5700 余卷。首次采用摺装式，以后多数藏经均沿袭此版式。现全藏已佚，在一些著名寺院还存有其残卷。该藏每版三十行，折为五个半页，每半页六行，每行十七字。《毗卢藏》始雕于北宋政和二年（1112年），成于南宋绍兴二十一年（1151年），后又两次续雕。福州开元寺曾专门设立经局负责雕印，历经开元寺本明、元忠、法超、惟冲、必强、了一等历代主持努力，全藏共收经 1451 部，6132 卷，现全藏已佚，泉州开元寺存其残本。这种寺刻佛典的传统一直延续至今，

至 19 世纪 80 年代，福州鼓山涌泉寺以传统的手工，印刷了数十种佛典，除梵册的经典外，还如《释迦如来应化事迹》、《净土诸上善人咏》、《圣箭堂述古》、《鼓山志》等。(2) 刻经寺院面广。无论大小寺院，都刊印了大量的佛典。如仅宋代就有鼓山涌泉寺刊刻的《佛说观无量寿佛经》、《仁王护国般若波罗密多经》、《佛顶尊胜陀罗尼经》等。明代怡山西禅寺刊刻的《楞严经正脉疏》，罗山法海寺刊刻的《心经宋濂宗 泐合注》等。(3) 刊刻佛典数量众多。如福清黄檗山万福寺曾于明代建有藏经阁，阁上另辟一印刷楼，贮有经版，逐年印刷。至道光年间 (1821—1850 年)，刻经 24 种，有代表性的如：《黄檗山断际禅师传心法要》一卷（后收入日本《大正新修大藏经》第 48 卷），《庞居士语录》三卷（后收入日本《卍续藏经》第 120 册），《白云守端禅师语录》二卷（后收入日本《卍续藏经》第 120 册），《虎丘绍隆禅师语录》一卷（后收日本《卍续藏经》第 120 册），《三教平心论》二卷（后收入日本《大正新具备大藏经》第 52 卷），《石犀清珙禅师语录》二卷（后收入日本《卍续藏经》第 122 册），《天皇密云禅师语录》，《费隐通禅师语录》二十五卷，《祖庭钳锤录》二卷（后收入日本《卍续藏经》第 114 册），《般若心经斫轮解》一卷（后收入日本《卍续藏经》第 147 册），《黄檗隐元禅语录》二卷（日本内阁文库有收藏），《隐元禅师又录》四卷，《黄檗隐元禅师云涛集》一册、《禅林宝训》四卷，《四十二章经》一卷，《梵网经》一卷，《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》一卷，《药师琉璃光如来本愿功德经》一卷，《四分戒本》一卷，《毗尼日用》一卷，《小法数》，《禅师课诵》等。翻刻佛典最多的为福州鼓山涌泉寺，据《鼓山涌泉寺经板目录》载，涌泉寺共刻佛典 359 种，其中明刻 184 种，清刻 195 种，民国刻 45 种，年代不明 35 种。至民国，涌泉寺尚有完整无缺的经版 188 种（其中方册 145 种，梵册 43 种）。至 1972 年，虽

经“文革”初期浩劫，涌泉寺尚存明末清初所刻佛典板片 3613 块，清末民国间所刻 7696 块，及其它板片 66 块，共 11375 块。弘一大师曾称鼓山为“度藏佛典古版之宝窟”。(4) 许多刊刻的佛典在中国佛教史上具有重要意义。福州鼓山涌泉寺分别于宋淳熙五年(1178 年)所刻的《古尊宿语录》四卷、嘉熙二年(1238 年)所刻的《续古尊宿语录》六卷，皆在中国禅宗发展史上有着极为重要地位。前者收三十七家禅师言行，后者收八十一家禅师言行(附出二家)。此书的价值是对禅师的记述比较详细，有行迹、拈古、偈颂、奏文、与帝王的对答等，弥补了其它灯录的不足。通过对其研究，正如萧莲父、吕有祥在《〈古尊宿语录〉前言》中指出：“不仅可以把握禅宗盛期之梗概，亦可观禅宗主要代表人物的思想全貌。它是研究禅宗特别是禅宗盛期必不可少的思想资料。”福州鼓山涌泉寺所刻《华严经疏论纂要》，为百余卷，四千余页，观本在《鼓山涌泉寺经板目录》称其“为海内未经见之本”。弘一大师曾于 1930 年 10 月 2 日给夏丐尊居士信中称：《华严经疏论纂要》，“旧藏福州鼓山，久无人知。朽人前年无意之中见之，仍劝苏居士印廿五部。按吾国江浙旧经版，经洪杨之乱，皆成灰烬，最古者，惟有北京龙藏版，大约雍正时刻。今此《华严经疏论纂要》为康熙时版，或为吾国现存之最古经版，亦未可知也”。

2. 与台湾佛教关系密切

由于地缘原因，台湾佛教与福州佛教关系一直极为密切，特别与福清黄檗寺、福州怡山西禅寺、鼓山涌泉寺关系尤为密切。正如释慧严在《中日末清初闽台佛教的互动》(台湾《中华佛学学报》第 9 期)中所言：“直至国民党政府迁台为止，台湾佛教是源自中国佛教的有鼓山涌泉、怡山长庆及福清黄檗”。许多学者也有同样看法，如田福太郎在《台湾本岛人》中记：“台湾寺院大致是南方

的鼓山涌泉寺，或怡山长庆寺等的末徒所开拓。”陈玲蓉在《日据时期神道统制下的台湾宗教政策》（台湾自立晚报出版部 1992 年版）中认为：“台湾寺庙多为福州巨刹鼓山涌泉寺或怡山长庆寺的僧人所开拓，加上台湾并无佛教的教育机关，僧侣修业有远游鼓山之风。”梁湘润、黄宏介编写的《台湾佛教史》（台湾行卯出版社 1993 年版）中指出：“永历年间，来台的僧侣，由于交通近利，基本上是以福州涌泉寺（临济义玄——临济宗）故此，台湾佛教，在僧侣法脉之中，大抵都是以临济宗之祖派而列世。直至明永历年间，除了福州涌泉寺临济宗的僧侣对台湾寺院法脉影响深远之外，另有一个法脉，即是福清黄檗寺。唯此寺，遭火焚，以后即法脉中断。”当时台湾出家僧侣要受戒，需到福州。鼓山涌泉寺是最理想的寺院，当时受戒时间为每年阴历四月八日及十一月十七日，鼓山涌泉寺都预先广告之。本世纪 50 年代前，台湾正统佛教有四大派系，即大岗山、观音山、大湖山、月眉山，后三者皆与鼓山涌泉寺关系密切：清同治十一年（1872 年），涌泉寺僧理明在台北创建凌云寺，为台湾观音山派的大本山；民国元年（1912 年），涌泉寺僧觉力到台湾苗栗大湖乡创建法云寺，为台湾大湖山的大本山；民国 12 年（1923 年），涌泉寺僧善智、妙密在台湾基隆月眉山谷创建灵泉寺，为台湾月眉山大本山。

3. 与海外关系密切

由于其独特的地理位置，福州佛教与海外一向关系密切。早在 908 年前后，新罗僧人大无为游学福州雪峰，师承义存弟子、青原下六世法嗣。827 年到 840 年前后，新罗僧人龟山游学福州长庆院。唐德宗贞元二十年（804 年）八月，日本僧人空海在霞浦县州洋乡赤岸村登陆，后到福州住开元寺。唐宣宗大中七年（853 年），空海俗甥僧圆珍从九州渡海来中国，后至福州开元寺居住，从僧存式学《妙法莲华经》等。福州的僧人也常赴海外弘法化缘。其

影响最大的是福清黄檗寺僧人隱元，于南明永历八年（1654年）率二十余人渡海赴日，日本万治二年（1659年）主持京都新建的宇治黄檗山万福寺，开创了日本佛教的黄檗宗。福州怡山寺僧耀源，曾于1877—1899年赴暹罗（今泰国）、檳榔嶼、小呂宋等地募款，建成怡山大殿。福州鼓山涌泉寺等住持妙莲，曾多次赴新加坡、暹罗、緬甸等地募化。

禅悦与宋诗的“翻案”

陈 节

紧跟着伟大的诗歌创作时代而起来的诗人，总不免陷入英雄无用武之地的困境，宋代诗人正是这样。在灿烂辉煌的唐诗面前，他们的出路在哪里呢？《陈辅之诗话》载：“荆公尝言：‘世间好语言，已被老杜道尽；世间俗言语，已被乐天道尽。’”^①作为宋代诗坛杰出人物之一的王安石，道出了宋人的危机感。但是宋人毕竟也是不甘居于人下的，经过长期艰苦的探索，他们筚路蓝缕，终于孕育出了宋诗自己的特色，这就是严羽在《沧浪诗话》中所总结的：“以文字为诗”、“以才学为诗”、“以议论为诗”。但若从细微处、具体处看，这三句话显然不足以概括洋洋大观的宋诗的特色。善于推陈出新、戛戛独造、化腐朽为神奇、使诗歌光景常新，也就是“翻案”，便是宋诗的一个鲜明特点。

诗中的“翻案”和禅宗的机锋转语有相互交通、沿袭继承之处，前人很早就注意到这一关系。方虚谷《名僧诗话序》说：“禅

^① 胡仔：《苕溪渔隐丛话》前集卷十四。

学盛而至于唐，南北宗分。北宗以树以镜譬心，而曰‘时时勤拂拭，不使惹尘埃。’南宗谓‘本来无一物，自不惹尘埃。’高矣！后之善为诗者，皆祖此意，谓之翻案法。”^①

“翻案”之法，如方回所说，在禅学盛行的唐代就已出现。初唐诗人王梵志的《翻著袜》诗初步透露了禅学张扬个性的精神对诗人创作上独辟蹊径的影响：“梵志翻著袜，人皆道是错。乍可刺你眼，不可隐我脚。”“著袜”，如同禅僧搭袈裟，是宗门威仪之一。“翻著袜”，自然是公开表示对宗门的不恭不敬。这种离经叛道的精神运入诗歌创作，便是“翻案”。唐人中以善翻案出名的，有杜牧，他的《赤壁》诗：“东风不与周郎便，铜雀春深锁二乔”；《乌江亭》诗：“江东子弟多才俊，卷土重来未可知”等，都是不蹈前人旧辙、自立新说的典型。他如杜甫《九日》诗：“羞将短发还吹帽，笑倩旁人为正冠”，被后人赞为“将一事翻腾作一联，又孟嘉以落帽为风流，少陵以不落为风流，翻尽古人公案，最为妙法”。^②另岑参、高适、白居易等都写过“翻案”之作。但唐人毕竟是以空灵蕴藉、不着一字、尽得风流的美学风貌相标榜，且盛唐以前的诗坛，诗人的个性特征并不太突出，主要呈现着一种群体风格，诗人都喜拟古，或用乐府旧题写作，所以“翻案”之风尚未能蔚成大观。

到了宋代，乐禅之风进一步遍被士林，不但在诗坛上举足轻重的王安石、苏轼、黄庭坚诸人都是自由出入禅学的大诗人，就是其他诗人也将参禅习气带入诗歌创作。明人袁 俊坡说：“黄、苏皆好禅，谈者谓子瞻是士大夫禅，鲁直是祖师禅。”^③有的学者还

① 方回：《桐江集》卷一。

② 杨万里：《诚斋诗话》。

③ 袁 俊坡：《庭柿杂录》下。

进一步探究苏、黄禅学的源流，谓苏系云门宗派，黄承临济衣钵。宋人中主张以参禅学诗的也始于东坡。《诗人玉屑》卷六记东坡跋李端叔诗卷云：“暂借好诗消永夜，每逢佳处辄参禅。”其他诗人还以参禅之法教人作诗。《诗人玉屑》同卷记其事曰：

打起黄莺儿，莫教枝上啼。几回惊妾梦，不得到辽西。”此唐人诗也。人问诗法于韩公子苍，子苍令参此诗以为法。“汴水日驰三百里，扁舟东下更开帆。凡辞杞国风微北，夜泊宁陵月正南。老树挟霜鸣，寒风承露落毵毵。茫然不悟身何处，水色天光共蔚蓝。”此韩子苍诗也。人问诗法于吕公居仁，居仁令参此诗以为法。后之学诗者，熟读此二篇，思过半矣。

北宋以后，禅师们把以往祖师开悟的过程、垂示的机锋作为公案，日夕参求，从中得到启发，以明心见性。韩子苍、吕居仁、魏庆之也要求习诗者效法此举，把住一首诗，以求妙悟。由此可见禅学对北宋文士的浸染之深。这种现象是唐代所不曾有的。

禅家强调自我作主，自我解脱，不可俯仰随人。《坛经》云：“自身自性自度。”又说：“故知一切万法，尽在自身中，何不从于自身顿现真如本性。”《五灯会元》中有两句很有诗意而且透彻的偈语：“青青翠竹总是法身，郁郁黄花无非般若。”重视自解、自立，自然反对摹拟、因袭、剽窃，所谓“丈夫皆有冲天志，不向如来行处行”。^①中晚唐以后，一些著名禅师都有过呵佛骂祖的话头。王梵志的“翻著袜”作风，比起这些禅门宗师参悟的事例来，真是小巫见大巫了。

《五灯会元》卷九中，师问仰山：“《涅槃经》四十卷，多少是佛说？多少是魔说？”仰曰：“总是魔说。”

^① 道原：《景德传灯录》卷二十九。

《临济慧照禅师语录》记：“道流！尔欲得如法见解，但莫受人惑，向里向外，逢着便杀；逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱，不与物拘，透脱自在。”

《五灯会元》智通道人语：“尽道水能洗垢，谁知水亦是垢。直饶水垢顿除，到此亦须除却。”

禅家这种极端的话头，表现了悟道的彻底性。试想佛家经典尚且被视作“魔说”，佛祖、父母都列在可赶杀之数，世间还有什么权威不能破除？还有什么粘执不可化解？这种大破大立的精神与宋人有意绝处求生、创立自己风格的要求相契合，必然鼓励他们背叛世俗之说，凌轹前人，独出机杼。清人徐曾在《而庵诗话》中阐述过两者之间的相似之处：

学人能以一棒打尽从来佛祖，方是个宗门大汉子；诗人能以一笔扫尽从来窠臼，方是个诗家大作者。可见作诗除去参禅，更无别法也。

这里突出了诗、禅都必须创新才有生命的共同意识。宋人的“翻案”风，正是在这种“一棒打尽从来佛祖”的精神的滋润下破穴而出的。江西诗派的领袖黄庭坚就是一个以“不践前人旧行迹，独惊斯世善风流”独标一格而独领风骚的诗人。他盛赞王梵志的《翻著袜》诗，说：“一切众生颠倒，类皆如此，乃知梵志是大修行人也。”他倡导的“点铁成金”“夺胎换骨”法，在初之意，也是旨在推陈出新，将死句弄活，化腐朽为新奇。中兴四大诗人之一的杨万里，跳出江西诗派的藩篱，主张“有待而未尝有待”。吴可《学诗诗》云：“学诗浑似学参禅，头上安头不足传。跳出少陵窠臼外，丈夫志气本冲天。”这些都体现了禅门作风对诗人精神上的渗透。

禅宗“一棒打尽从来佛祖”，往往是以一段公案、一首偈颂为

对立面，反弹琵琶，由反常合道中见出觉悟的深浅、机锋的钝利。神秀和慧能之间菩提树、明镜台的公案，是众人皆知的。清人梁章钜《浪迹丛谈》中另收录有其他禅师唱反调的事例。如卧轮偈云：“卧轮有伎俩，能断百思想。对境心不起，菩提日日长。”六祖翻过一层说：“慧能没伎俩，不断百思想。对境心数起，菩提作么长。”庞居士偈云：“有男不婚，有女不嫁。大家团栾头，共说无生话。”后有杨无知翻之云：“男人须婚，女人须嫁。讨甚闲功夫，更说无生话。”正话反说，旧调新唱，禅家的这种机锋转语，启发了宋诗人“浅意深一层说，直意曲一层说，正意反一层、侧一层说，旧意新一层、奇一层说”，并且以前人的作品，以过去的典故为靶的，各抒己见，不拘成说，大有“踢倒当场傀儡，劈开另地乾坤”的气势，在否定中含有演绎的肯定，在不合常理中表现思想的深刻，充分体现了宋人的聪敏、机智，以及胸襟的开阔、识见的超迈。

杜甫《九日蓝田崔氏庄》云：“老去悲秋强自宽，兴来今日尽君欢……明年此会知谁健，醉把茱萸仔细看。”流露了几千年来中国古代知识分子叹老嗟卑、感士不遇的传统情结。而宋人则大不以为然。如刘浚《重阳》诗云：“不用茱萸仔细看，管取明年各强健。”方岳《重九》更为超脱：“把住秋云绕菊篱，野情未觉老垂垂。古今不遇岂唯我，风雨相过莫问谁……底须计较明年健？只么悠然白一奇。”多么洒脱、多么俊朗！

王维的《渭城曲》：“渭城朝雨浥轻尘，客舍青青柳色新。劝君更进一杯酒，西出阳关无故人。”这是一首令人一唱三叹、充满离别情怀的送行曲，而宋人却群起反对，表现了崭新的立场：

苏轼《书林次中所得李伯时归去来、阳关二图后》：“两本新图宝墨香，樽前独唱小秦王。为君翻作归来引，不学阳关空断肠。”

李公麟《题阳关图》：“渭城柳色休相恼，西出阳关有故人。”

黄庭坚《题阳关图》：“渭城柳色关何事？自是离人作许悲。”

陈刚中《阳关词》：“客舍休悲柳色新，东西南北一般春。若知四海皆兄弟，何处相逢无故人！”

对同一旧作，因审视的角度不同，深一层，曲一层，翻出了许多新意，提高了诗的境界、格调。对前人的故实，宋人也大翻定说，发前人所未发或未敢发。杨万里在《诚斋诗话》中说到苏轼用事的巧妙：

孔子、程子相见倾盖，邹阳云：“倾盖如故”。孙侔与东坡不相识，乃以诗寄坡，坡和云：“与君盖亦不须倾。”刘宽责吏，以蒲为鞭，宽厚至矣。东坡诗云：“有鞭不使安用蒲。”

苏东坡是个生性幽默机智之人，他翻用旧典，是性格和才学的自然流露。王安石的大翻历史旧案，却展现了政治家的风度和胆识。从汉代到唐代，王昭君在诗人笔下，始终是个薄命佳人的形象，诗人吟咏的王昭君诗，主题多在悲其远嫁异域异族，而王安石的《明妃曲》却标新立异，提出“君不见咫尺长门闭阿娇，人生失意无南北”；“汉恩自浅胡自深，人生乐在相知心”。这种石破天惊的命题，惹得南宋胡曾大生其气，骂王安石“无父无君”。诗中“意态由来画不成，当时枉杀毛延寿”两句，曲尽其理，既突出了昭君天然去雕饰的美丽，又讽刺了汉元帝的昏聩好色。所用的又是推翻《西京杂记》中毛延寿点破美人痣的故事的手法。

黄永武先生在《诗与禅的异同》中，总结诗禅相同之处甚详，其第五点曰：“诗与禅都喜欢站在一个新的立场去观照人生，必须有超脱的心理距离。”从宋人的“翻案”中，我们不是看到这种新颖的立场、超脱的距离了吗？

说到宋人“翻案”，我们不能不提及江西诗派的“法宝”：“点铁成金”和“夺胎换骨”。这两种“法宝”，为他们带来荣誉，但

也招来不少讥评。

黄庭坚论诗力主独创，他在《赠谢敞、王博喻》说：“文章最忌随人后”，在《题乐毅诗后》说：“自成一家始逼真”，在《论写字法》说：“随人学人终旧人”。因此说黄庭坚喜欢剽窃前人诗句显然是不合事实的。他在《答洪驹父书》中说：“古之能为文章者，真能陶冶万物，虽取古人之陈言入于翰墨，如灵丹一粒，点铁成金也。”“灵丹一粒，点铁成金”，来自《景德传灯录》，黄庭坚借此比喻对前人语言材料改造之后，使之“转凡为圣”，古为今用。所谓“夺胎换骨”，《冷斋夜话》记黄庭坚说：“不易其意而造其语，谓之换骨法；窥摹其意而形容之，谓之夺胎法。”早期禅宗已有达摩付法，得髓慧可、得骨道育、得肉尼总持的传说，用以比喻悟境的深浅。黄庭坚则借此要求诗人在前人的艺术构思基础上，或在前人语言表现的基础上，去俗出新，超越前人。这种作法，明显是和禅宗语录中对简单的禅理变换方式后，横说竖说的机锋转语相似。

黄庭坚的《寄黄几复》诗：“我居北海君南海，寄雁传书谢不能。”“寄雁传书”用的是《汉书·苏武传》的故事，是熟得不能再熟的旧典，而黄庭坚加上“谢不能”三字，句意就十分新警，表现了对少年时代的好友黄几复诚挚的思念和相见不得的无奈。他在《次韵马荆州》诗中写道：“谁谓石渠刘校尉，来依绛帐马荆州？”“石渠刘校尉”，指西汉刘向，他曾在石渠阁讲论五经，又任过中垒校尉。黄庭坚曾担任过著作郎，故以刘向自比；“绛帐马荆州”，指东汉马融，他是著名经学家，曾施绛帐讲授经学，又任过南郡太守，因以比作者友人荆州知州马城。西汉的刘向跑到东汉马融的帐下，这不是荒唐之语吗？但用上“谁谓”两字，就真切地流露了诗人盼归心切，又不得不寄旅他乡的苦恼。《登快阁》一诗中：“痴儿了却公家事，快阁东西倚晚晴”。《晋书·傅咸传》上杨济的

原意说：只会处理官事的是痴子，非大器。黄庭坚却自认是痴子，以能了却官事为快乐，表现出抗俗的精神。这些事例都说明了黄庭坚善于翻用旧典，将死典弄活，使人耳目一新。在对前人的诗文句作一番改造后，赋以新意。“点铁成金”方面，黄庭坚也有很成功的创作。

王褒《僮约》以“离离若缘坡之竹”，形容髯奴的大胡须，已经够生动、具体了。黄庭坚《次韵王炳之惠玉版纸》诗中却说：

“王侯须若缘坡竹，哦诗清风起空谷。”对王褒的句子作了进一步的发挥，使王炳之的大胡子更鲜活地出现在人们面前。李延年《佳人歌》赞誉李夫人之美云：“北方有佳人，一顾倾人城，再顾倾人国。”黄庭坚《次韵刘景文登邝上台见思》诗则云：“公诗如美色，未嫁已倾城”，也用了“倾城”、“倾国”的典实，意思却翻进一层，而且表现了文人的雅趣。黄庭坚用前人诗意而以另一语言加以表现的，如咏唐明皇的诗：“扶风乔木夏阴合，斜谷铃声秋夜深。人到愁来无处会，不关情处亦伤心。”全用白乐天诗意。白诗云：“峡猿亦无意，陇水复何情。为到愁人耳，皆为断肠声。”

在宋代就有人盛赞黄庭坚的“点铁成金”、“夺胎换骨”法，“如李光弼将郭子仪之军，重经号令，精采数倍”，^①但黄庭坚和他的江西派诗人毕竟是以前人的创作当作源头，很难翻出更新的花样，就像钱钟书先生在《宋诗选注前言》中所说“是以书架子和书箱砌成了一座象牙之塔”，闭塔造车的结果，是可想而知的。如白居易诗：“百年夜分半，一岁春无多。”黄庭坚将它改造为：“百年中半夜分去，一岁无多春再来。”杜牧诗：“平生五色线，愿补舜衣裳。”黄庭坚改为：“胸中五色线，补袞用功深。”杜甫诗：“落月满屋梁，犹疑照颜色”。黄庭坚点化为：“落日照江波，依稀

^① 葛立方：《韵语阳秋》。

比颜色”。孔稚圭诗：“山虚钟声彻”，黄庭坚点化为：“山空响管弦”。这种改造的诗句，不见得比原作有什么高明。它已远离了宋人最初不踏前人旧行迹，不随人作计的原意，因而招来“特剽窃之黠者”的责备。

其实，不仅江西诗派的末流因其脱离生活实际，一味“点铁成金”“夺胎换骨”，向故纸堆里讨生活，使部分宋诗背离了自创新意、自标一格的初衷，就是前面所说的“翻著袜”法，也还是比不上自织新袜，自铸新辞。博学如王安石，在翻前人“口袜”时，不是也因将晋人王籍的“鸟鸣山更幽”，改为“一鸟不鸣山更幽”，至今留下话柄吗？当然，任何事物都有它的两面性。当我们说长道短论“翻案”的时候，我们还要强调：是禅悦的风靡催生了宋代诗坛的“翻案”之花。

中国传统社会的宗教与道德

——略论道德宗教化与宗教道德化

张挺平

道德是调整人与人之间、个人与社会之间关系行为规范的总和。宗教相信并崇拜超自然的神灵，是自然、社会力量在人们意识中虚幻的反映。道德和宗教，都是本民族文化体系中，相对独立的重要组成部分，都是为满足本民族生存、生活的需要。

道德用价值观念、行为规范、伦理准则调整人际社会关系，维护社会秩序和社会稳定。宗教用神仙旨意、天命安排来神化社会秩序，维护阶级统治和人际关系。在中国传统社会，道德为宗教教义，信条提供社会内容。宗教为道德行为准则涂抹一层神圣色彩。宗教把道德抬高为宗教教义、信条、戒命和进入来世天国的通行证，以神的名义将道德准则加之于整个社会体系，以此作为一切人的行为当与不当、德与不德、善与不善的普遍标准。在长期的历史发展中，道德与宗教，形成一种互相渗补的密切关系。

中国传统社会的伦理准则、行为规范和价值观念，体系十分

庞杂博大。但最重要的关系不外乎两种：一是君臣上下之间的政治关系，君权为上；二是父子、夫妇、诸父、兄弟、族人、诸舅之间的血缘关系，父权为上。所有社会成员，都必须严格遵循，符合这两种关系，不得逾越，不准违犯，否则，将受到惩罚。

中国传统道德，以儒家伦理规范为代表，其任务就是确立并调整社会成员的行为规范，适合以君权、父权为中心的“三纲”（君为臣纲，父为子纲，夫为妇纲）“六纪”（诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友）的人伦关系。

中国传统宗教，以儒学（从严格意义上讲不应称为儒教）、道教和佛教为三大精神支柱。其任务就是把以君权、父权为中心的宗法性道德圣化为“上帝”的旨意，并把这些宗法性道德内容，转化为宗教教义和信条，按照社会需要，赋予神的性格，塑造神灵形象。

在中国漫长的历史长河中，道德与宗教的互渗互补特点，在不同历史阶段情况又有所不同。

殷代：政治伦理宗教化，宗教政治伦理化。

上古时代，中国原始宗教信仰呈现多元化倾向，这与当时社会发展水平、人们直观思维方式有着密切关系。当时，宗教信仰多以拜物教形式出现，如对动物、植物、太阳、星辰、江河乃至硕大可怖的自然现象。随着对自然界和人类自身的逐渐了解，又对死亡现象产生怀念、眷顾及恐惧心理，遂产生鬼神崇拜。活人对死者的崇拜，演化为祖先崇拜。殷人对祖先抱着一种“事死如事生，事亡如事存”的认识，他们往往称自己的祖先为“上帝”。事无巨细，均通过占卜乞求“上帝”决定。大至战争发动，小至生活起居，没有“上帝”旨意，是万万不可轻举妄动的。他们深信，“上帝”在苍穹中决定人间事务，祖先在冥冥中关心子孙后代吉凶祸福。据卜辞说，“上帝”经常对殷王求卜事项发出指令，作

出凶吉可否的回答。“上帝”以超自然的神力，支配天上和人间、自然和社会的一切活动。比如卜辞说：“帝令雨足年，帝令雨弗其足年”，“王封邑，帝诺”等等。实际上，殷王借“上帝”之口发布命令，要求臣民们服从“上帝”，也就是服从殷王朝的发号施令。否则，将会受到上帝（殷王即上帝的化身）的惩罚，导致凶祸灾难。

殷代是奴隶制国家建立、成型和巩固的时期。没有强大的君权，就很难克服各氏族、各部落的分散力和离心力，国家机器就难以拥有号令国内诸侯百姓的政治权威。为其政治目的，原始时代遗留下来的传统“父权”让位于奴隶制国家的“君权”，氏族血缘社会的“父权伦理”转变成折兴政权的“君权伦理”。这种政治、伦理的现实需要，反映到宗教幻想世界中去，就构成殷代政治伦理宗教化，道德政治伦理化的全部内容。

商朝遗文《盘庚》篇中有一段话：“先王有服，恪遵天命。罔知天之断命。天其永我命于兹新邑。”这段话有两层意思。一层意思是贯穿着“君权神授”的宗教政治思想，另一层意思是主张“天帝”要惩罚罪君，断其天命。当然，罪与非罪，并不直接代表恶与善，但因畏惧“上帝”惩罚，而“不敢不是”，却包含着伦理道德因素。周朝“天命靡常”、“以德配天”，就是这种宗教思想的继承和发展。

周代：道德宗教化，宗教道德化。

周代继承殷代的祖先崇拜，但形式有所改变，它把对“上帝”的崇拜发展为对“天”的崇拜，把至上神称之为“皇天上帝”。

周代统治者周文王既是一个伟大的政治家、思想家，又是一个伟大的宗教改革家。在夏殷奴隶制国家基础上，他更充分、完备地利用宗法血缘制纲纪于天下，把那些以血缘氏族为单位、结

构松散的众多属国，凝聚为组织严密的宗法奴隶制帝国，大力提供和推广宗法血缘关系的伦理观念和道德规范，以此调整、制约君臣、上下、宗教、家庭之间的人伦关系，并作为衡量人们行为的道德标准。这一套道德伦理规范，仍然脱离不了以“父权”为轴心的“社会伦理”和以“君权”为轴心的“政治伦理”。周代把这种伦理关系、道德规范称为“民彝”。所谓“民彝”，就是儒家的“五常”：父严、母慈，兄友、弟恭、子孝。周文王还把天子、诸侯、卿大夫、士庶人之间的君臣、上下、尊卑、贵贱之间的政治关系，说成是大宗与小宗之间的宗法亲缘关系。在宗法性亲缘伦理基础上，建立宗法性政治伦理。他借“上帝”之口，把这一套宗法性政治、社会伦理加以宗教化、神圣化，借“天命”不可违而强制推行。如有违犯，天将刑罚，罪不宽赦。他把国家规制的典、礼、刑、德、章、服，统统说成是上帝的命令和意志，借“上帝”名义，神化现实社会的等级（公侯伯子男王等爵）区分和人伦关系，神化与之相配套的礼仪、言行、服饰等行为规范。

周文王在“君权神授”基础上，又提出“惟命不于常”的天命转移以德为依归的思想。《康诰》中提出，周之所以代殷，是因为殷王无德有罪，天断其命。周文王为政“明德慎罚”，泽及众寡，不凡功德闻于“上帝”，博帝喜爱，帝乃接命文王代行天职，代殷而王。周文王认为，不仅社会伦理、道德规范和政治制度这一整套东西都是“上帝”规定的，而且连人间凡事，“上帝”也要进行干预，至于怎么干预，则取决于统治者言行符合“天命”。他赋予“天帝”“天命”以浓厚的道德属性。可以说，在周文王手上，道德宗教化，宗教道德化的进程达到前所未有的高度。

汉代：道德天启，天人感应。

秦始皇完成统一中国伟业，建立起封建王朝。秦汉两代把夏商周以来崇拜的“上帝”，摇身一变，成为封建帝王的“上天”；其

皇权被说成是“奉天承运”、“天命所归”。而“天命”的本质，正是维护以封建宗法制度为基础的君臣、父子、夫妻等社会人伦关系和社会政治关系。为强化这种社会、政治关系，历代封建帝王用宗法性道德观念重塑“上天”形象，赋予它以新的伦理属性，使宗教、“上天”按照封建帝王的要求，进一步伦理道德化。两汉之前，孔孟儒家完全继承周公的“天命”思想和“道德天命”说法，但在如何制定、如何启示问题上，均缄口不言。汉代董仲舒则用天人感应的神秘主义作出阐释。

董仲舒认为，天是一切的源泉，自然也是伦理准则、道德规范的源泉。人事道德均是天生人时就有的，所谓“天之生人也，使之生义与利，利以养其体，义以养其心”。^① 他提出“道德天启”、“天人感应”的根本目的，是在于把封建宗法社会中的人伦关系、道德规范说成是“天帝”安排和阴阳五行的体现。他认为，“三纲”取之于阴阳之道，君阳臣阴，父阳子阴，夫阳妻阴。“五常”（仁、义、礼、智、信）是五行相生，即“木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央，此其父子之序，相爱而布。是故木受水而非火受木，木受火，金受土，水受金也。诸授之者，皆其父也；受之者，皆其子也；常因其父以使其子，天之道也。是故木已生而火养之，金已死而水藏之，火乐木而美以阳，水克金而丧以阴，土之事（天）竭其忠。故五行者，乃孝子忠臣之行也。五行之为言也，犹王行欤？”^②

董仲舒把封建宗法社会的政治、社会、人伦秩序，以及相关的伦理纲常，神化为阴阳天道，其目的是为封建社会君权、父权、

① 董仲舒：《春秋繁露·身之养重于义》

② 董仲舒：《春秋繁露·五行之义》。

夫权提供神学依据。把“三纲五常”这一套伦理道德宗教化、神圣化，使它成为封建社会伦理生活的统治思想，其神圣地位不可动摇。自秦汉以来，不论上生道教，还是外来佛教，都把这一套神圣化了的儒家伦理道德，作为其教义、信条的基础，以此塑造神灵的道德形象。道教、民间信仰是如此，佛教、伊斯兰教、基督教也是如此，如果说有差别，只是程度上的不同而已。

二

传统宗法性道德，不仅与传统宗法性宗教有机结合，形成互渗互补关系，而且也同上生道教、外来佛教相结合，使中国历史上呈现出道德宗教化与宗教道德化的新特点、新高度。

1. 道德与道教

道教是中国土生土长宗教，有着鲜明的中华民族特色。它产生于汉魏两晋时期，到隋唐得以充分发展并至鼎盛。明代中叶以后逐渐走向衰落。在长期发展过程中，它与传统儒学、印度佛教互渗互补，逐渐形成自己独特的宗教体系，对中国的民族文化、民族心理、风俗习惯、哲学思想等等，都发生巨大作用和深刻影响。它的基本教义是追求长生不死，肉体成仙；其神学理论是在中国传统迷信方术基础上，把道家老庄思想和儒家某些学说揉合在一起；其基本教规有儒、释、道融合在一起的明显痕迹。

道教十分重视宗教对道德的影响和作用，把教义信条体系中的道德内容，定为信奉者的行为规范，把善男信女的言行，纳入封建宗法社会的伦理秩序和道德规范的要求。其经典著作《太平经》直率地宣称，它将用道德来教化民众，防止小人无道自轻，犯上作乱，其根本目的在于使国家长治久安，帝王安享太平之乐。在宗法血缘关系的儒家道德成为钦定正统道德体系的社会背景之

下，道教不可能另起炉灶另搞一套，而只能把“三纲六纪”与“道”结合起来，确立为永恒长吉的道德规范。在儒家“三纲六纪”总体原则的前提下，道教具体强调五大道德信条：一是敬上爱下；二是忠孝为本；三是安贫乐贱；四是周穷救急；五是恶杀好生。

道教为推动世人遵奉封建宗法道德，还虚构出一套天神系统来监督，保证人们的道德行为。他们宣称，人之善恶，均由人气上通于天，天神记下功过，赏善罚恶，为善者竟其天年，为恶者不得为善鬼。该天神就是北斗七星。北斗第一星（天枢）主管寿命增减，第二星（天璇）主管功名，第五星（天权）登记生录，第六星（天玑）记录死籍，第七星（天璇）为东西南北之魁星，总览一切神灵的生死祸福。天神之外，地上还有灶神，家家户户供奉。人有“三尸”，三尸神庚申日汇报，灶神月晦夜汇报，天上司命之神据此，给予惩罚，过大者夺纪，过小者夺算。为使赏罚公平合理，道教还设计出一套具体计算标准，形成所谓“功过格”。道教还用累代承负的因果报应学说，补充关于善恶报偿的信仰。

《易经》指出：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”。其本意在于，先辈做善事，受惠者报恩于后人；先辈做恶多端，受害者报怨于后人。这种说法在现实中往往出现相反的矛盾现象，即为善者得祸，为恶者受福，怎么解释呢？累代承负理论自圆其说，“为善得祸”是承负先人之过，“为恶得福”是承负先人之功，这种理论为上述善恶报偿的矛盾得到一种补救。道教认为，神灵的赏罚绝对是公正的，对于任何人任何行为来说，善有善报，恶有恶报，今生不报，后代亦报。因果报应的链条绵延不绝，延续到子孙后代。

总而言之，道教在本质上是以太生成仙为诱饵，用儒家宗法道德对信仰进行道德教化的一种宗教。

2. 道德与佛教

佛教全面吸收儒家伦理道德，对中国人民道德生活的影响，其深刻程度不亚于道教。

佛教约在东汉时期，从印度传入中国。在魏晋南北朝时与道教发展同步进行，形成宗教上的双峰峙立，江河并流。它的传入大体上经历三个阶段：一是依附于中国原有文化随波逐流，二是与中国传统文化发生矛盾冲突，三是为中国文化吸收接纳，融合于中国文化洪流之中，并大大推动中国传统文化的发展。佛教在伦理道德问题上，主要宣扬三世因果、生死轮回，以此拨动信仰者心弦。但中国和印度两国社会存在较大差异，在善恶是非标准上看法不尽相同，因此，中国历史上曾经历过一场儒佛道德观的激烈论战。儒家攻击佛僧剃发出家，抛妻弃子，有违孝道；身披袈裟，见人不行跪起之礼，违背传统礼仪。三国时期，由儒转佛的牟子曾写作《理惑论》，针对儒家对佛教的非难攻击，着力论证儒释道一致的观点。康僧会也试图调和儒佛之间的矛盾，他认为，佛教的“仁道”即孔孟的“仁政”。他还在其编译的佛教著作中大量吸收儒家的忠孝仁义之类道德规范，主张佛教善恶报应有益于实施周孔之道。他把“儒典的格言”和“释教的明训”等同起来，用佛教“地狱长苦”、“天宫永乐”、来世补偿、因果报应之类的学说，强化儒家关于“教慈、仁德”之类宗法伦理的劝化作用。北魏县靖伪撰佛经《提谓波利经》，以“五戒”喻“五常”：不杀生为仁，不邪淫为义，不饮酒为礼，不偷盗为智，不妄语为信。宋禅宗云门宗名僧契嵩更鼓吹佛、儒以及百家合一，认为“五戒”即“五常”，修“五戒”即可尽孝道。历代佛教名僧这种授儒入佛，使儒家伦理佛教化的努力没有白费，逐渐得到儒家士大夫和封建帝王的承认。封建统治者认为，佛教的这一套道德体系，所谓五戒十善，业报轮回，因果报应等等，对于维护其统治地位有特殊功

用，便自觉地予以利用。唐代李节曾经高度概括佛教教义和道德的社会作用。他说：“夫释氏之教，以清净恬虚为禅定，以柔谦退让为忍辱，故怨争可得而息也。以菲薄勤苦为修行，以穷达寿夭为因果，邦贱陋可行而安也。”

总而言之，佛教在中国，完全是非常自觉地适应封建统治的政治需要。它不仅完全接受“三纲五常”之类的封建宗法道德，而且用佛教的同有道德规范（如灭欲净心、忍辱无争等）来维护封建制度，加上佛教所特有的那一套因果业报、生死轮回的信仰，往往起到儒家伦理学说不能起到的巨大社会作用。

三

透过中国几千年历史考察，我们不难发现，道德与宗教互相排斥、互相斗争、互相吸收、互相融合，在长期共存中，形成一种互渗互补的特殊关系。道德规范要深入民心，成为社会成员的自觉行为准则，往往离不开宗教的作用。宗教是人的一种心理需要、精神生活。生活在现实社会的人们为满足自身生存、发展的需要，作出的各种努力往往只有两种结果：要么达到或满足，要么达不到或不满足。前者表现为欢喜、快乐，后者表现为忧愁、痛苦。在一定条件下，这种情绪就会转化为恐怖、依赖、崇拜、祈求，进而发展为宗教情绪、心理和意识。生活在世上的人们，常常处于人自身、人与社会、人与自然三级矛盾的交合点，调和矛盾的方式只有选择宗教与非宗教两种方式。宗教作为人的精神家园，往往给信徒以三方面精神慰藉：一是对现实苦难的抚慰、超越；二是对终极关怀的确立、满足；三是对道德行为的核准、愉悦。可以说，宗教既是麻醉剂，又是兴奋剂。一方面，它孳生强化人对现实的淡漠心态和消沉心绪；另一方面，它又孕育人对崇

高超理想风范的追求。中国历史上的宗教，不论是夏商周以来的正统宗法性宗教，还是东汉时期产生的土生道教或外来佛教，千百年来，为培养、形成和强化我国人民的伦理意识，发挥极其深刻的作用。诚然，中国伦理道德的主体、核心是儒家学说，道教、佛教所吸收的伦理规范，本质上仍然是儒家那一套东西。但是，如果没有道教、佛教两家应用特有的宗教方式，积极调动神仙系统，大力鼓吹因果业报，系统、全面、不遗余力地宣传儒家伦理，仅仅只靠孔、孟那样，通过世俗教育、理论宣传手段；那么，可以断言，儒家那一套伦理道德观念是不可能那样深入人心、根深蒂固的。在漫长的封建社会中，除了少数士大夫通过刻苦研读四书五经，接受并实践儒家伦理之外，绝大多数芸芸众生，都是迷惑于长生增寿、减算夭折之说，慑于因果报应、生死轮回之教，而努力施行忠孝节义，实践伦理道德要求的。可以这么说，一个“善有善报，恶有恶报”的宗教故事，胜过千百卷“子曰”、“诗云”的儒家经典。如果没有宗教化的伦理道德，实在是太枯燥乏味、僵死无力。这种伦理道德，既不神秘，也不神圣，实在是缺乏实践驱动力量。大量的历史事实证明，道教、佛教所神圣化的道德，骨子里头是儒家伦理那一套封建宗法性道德。其实际的社会效果，无非是把封建宗法社会的种种人际关系和封建宗法制度，用神圣化了的道德混凝土固结起来，变成超稳定的社会结构。中华民族的祖先，就世代生活在这个超稳定的道德体系和社会结构当中，被培养驯化为儒释道三位一体伦理道德的信奉者。

泉州伊斯兰教的历史

吴幼雄

伊斯兰教传入泉州甚早。泉州保存着古伊斯兰教的丰富史料和有意义的遗址，考古发现的古伊斯兰教石刻也琳琅满目，可与文献互相印证。

一、伊斯兰教传入泉州

泉州为继广州之后兴起的唐、宋时代海外贸易大海港，在元代且远超广州之上，成为海上丝绸之路东方极重要的一站。泉州留有唐武德间（618—626年）穆罕默德派遣他的四大门徒到中国朝贡皇帝，有意留教中国。于是，有一贤传教广州、二贤传教扬州，三贤、四贤传教泉州的传说。^①以上两个传说，反映了古代西北喀什和东南沿海泉州，分别在陆、海丝绸之路地位之重要。

8世纪以来，阿拉伯穆斯林商人的海上贸易最为活跃。唐天宝

^①《汉书》卷七《方域志》。

间(742—756年),泉州港出现“市井十洲人”的盛况。阿拔斯王朝定都巴格达以后,对印度、中国贸易尤为重视。唐会昌间(841—846年),泉州港已如诗人所云“船到城添外国人”的繁荣景象。大批阿拉伯和波斯的穆斯林商人,自海路涌入泉州港经商,他们有的长期居留,传播了伊斯兰教。

二、宋元泉州伊斯兰教的兴盛

到了宋元时期,随着泉州港海外贸易的发展,来泉州传播伊斯兰教的阿拉伯、波斯穆斯林有下列几部分人,他们对伊斯兰教在泉州的传播,曾经起了特殊的重要媒介作用。

其一,乘海舶直接到泉州港进行贸易活动的阿拉伯、波斯穆斯林商人。每年农历四、五、六月,太平洋上刮西南季风,他们从中转站三佛齐(今苏门答腊岛)出发,到泉州港泊岸,运来了大量的舶货。农历十、十一、十二月,刮起东北季风,蕃舶载满中国丝绸、瓷器等货品,乘冬季信风,鼓楫扬帆南归。南宋初市舶官员林之奇记:“三佛齐之海贾以富豪宅生于泉者,其人以十数,试那围其一也。”^①“试那围”,是波斯的大海港,古籍又称施那威、尸罗国。波斯人有以其籍贯地为人名的习惯。

可见,这些通过三佛齐为中转站来到泉州的阿拉伯、波斯穆斯林富豪是很多的。他们在泉州“轻财急义,有以屁股其疇者,其事以十数,族蕃商慕其一也”。^②除修建蕃商墓地外,他们又建造清真寺,传播了伊斯兰教。如泉州现存的通淮街圣友寺,就是宋代由波斯人创建,于元代又由波斯设拉子城人阿哈默德重修的。绍兴元年(1131年),施那威人纳只卜·穆兹喜鲁丁从商舶来泉州,

^① ^②林之奇:《拙斋文集》卷十五《泉州东坂葬蕃商记》。

创建一座清真寺于泉州的南城。朱熹在《傅自得行状》里记载，绍兴二十一年（1151年）有胡贾建层楼于郡岸之前”。^① 所谓“层楼”，即清真寺。又有也门人奈纳·欧默尔，建造一座清真寺于泉州涂关门附近，这座也门人创建的清真寺碑刻，由吴文良先生发现，收集发表于《泉州宗教石刻》。^② 还有皇庆间（1312—1313年）随商船到泉州传播伊斯兰教的教长夏不鲁罕丁。泉州现存通淮街清净寺内的元朝至正十年（1350年）《重立清净寺碑》记载，当年“泉之礼拜寺增至六、七”座。这么多座的清真寺是和以上所列的波斯施那围、设拉子和也门人在泉州的富商分不开的，同时也和《癸辛杂识》所记“泉南有巨贾南蕃回回佛莲者，蒲氏之婿也。其家富甚，凡发海舶八十艘”^③ 等分不开。所谓“佛莲”，即巴林。总之，以上所列阿拉伯、波斯穆斯林富商，他们都是于宋元时代乘船泉州经商，并建造清真寺传播伊斯兰教的。

其二，从广州北上泉州的蒲氏家族。蒲氏早先航海至占城，后到广州经商，徙居广州。嘉泰四年（1204年），蒲开宗举家迁徙泉州，授予“承节郎”（七品官）官衔。^④ 《藁城令董文炳遗爱碑》云，“泉州太守蒲寿庚者，本西域人，以善往来海上，致产巨万，家僮数千”。^⑤ 《八闽通志》载：“元以寿庚归附之功，授官平章”。^⑥ 《岛夷志略·序》云：“世祖皇帝既平宋氏，始命正奉大夫工部尚书海

① 朱熹：《朱文公全集》卷十六《朝奉大夫直秘阁主管建宁府武夷山冲佑观傅公行状》。

② 吴文良：《泉州宗教石刻》附录，补图 13、14。科学出版社 1957 年版。

③ 《癸辛杂识续集》卷下。

④ 真德秀：《真西山文集》卷二十五《重建太守倪公祠记》。

⑤ 嘉靖：《藁城县志》卷八。

⑥ 黄仲昭：《八闽通志》卷八十六《拾遗》。

外诸蕃宣抚使蒲师文，宣抚诸夷。”^①

蒲开宗、蒲寿庚、蒲师文一家祖孙三代，他们均取汉姓、汉名，长住泉州贸易、任官。这一蒲姓家族，是居留中国多年的阿拉伯、波斯穆斯林的后裔，他们有雄厚的社会基础，是白南方北上泉州经商、任官的穆斯林家族，对伊斯兰教在泉州的传播起了特殊的作用。

其三，白苏、杭南下泉州的丁姓、郭姓家族。泉州最大回族聚居区——陈埭镇，皆丁姓。据族谱载：一世祖丁节斋，元初自姑苏徙居泉州。泉州最大的回族乡——惠安白奇乡，皆郭姓。据族谱云：一世祖郭德广，元代自杭州富阳徙居泉州。据《苏州府志》载，苏州城内阊门外有丁家巷，巷内有座元代西域人所建的清真寺，现在该地仍为丁姓聚居区。今陈埭丁姓祠堂门柱刻有“派衍金阊”句。以上丁姓、郭姓阿拉伯、波斯穆斯林后裔，在元代皆取汉姓、汉名，当时被称“土生蕃客”，已居留中国数世，有较好的社会基础，对招邀蕃商来泉州港贸易和在泉州传播伊斯兰教，曾起过特殊的媒介作用。

其四，随元军进入泉州的穆斯林官员。蒙古西征军的东返，开始了灭南宋的进程，自中亚、西亚带来了大量的穆斯林，他们有将军、士兵、工匠、手工艺者和传教士等。他们以征服者的身份来到泉州，对伊斯兰教在泉州的传播也起了重要的作用。如大德六年（1302年），赛典赤·异密·乌马儿任福建行省平章政事，时省治设于泉州。按《元史》记，“赛典赤”是伊斯兰教创始人穆罕默德后裔的特有称号。^②

总之，宋元时期到泉州传播伊斯兰教、经商和任职的有直接

^① 汪大渊：《岛夷志略·序》。

^② 《元史》卷·二五《赛典赤瞻思丁传》。

航海来泉州的阿拉伯、波斯的穆斯林富豪、传教士，有北上、南下泉州的已在中国居留数世的“半南蕃”，有随元军进入泉州的穆斯林官员。这儿部分人长期融入泉州社会，构成宋元时期泉州伊斯兰教传播历史的一大特色。

三、明清泉州伊斯兰教的特色

明初，对回回人实行强迫同化政策，令与汉人通婚，不许自嫁娶，以杜其“种类日滋”。明永乐五年（1407年）颁布勅諭，伊斯兰教的信仰及风俗得到保护。但是，泉州回族处在分散、小聚居的环境下，不断地与汉人通婚，不断地冲淡伊斯兰教的信仰。久而久之，不断受到儒家思想文化的影响，甚至部分回族儒士化的知识分子，带头反对信仰伊斯兰教，或者提出改变宗教信仰。这便形成明清以降泉州伊斯兰教式微的特色。主要有如下几个方面：

其一，泉州的伊斯兰教没有走上西北穆斯林的经堂教育的道路。所谓经堂教育，即在清真寺内进行的，亦即延聘阿訇，招收“海里法”（即清真寺的学员），进行讲经教学。这种教育形式称为“经堂教育”或“寺院教育”。这是明朝嘉靖间（1522—1597年）著名的陕西省阿訇胡登洲首创的。经堂教育的特点是以清真寺为中心，把教育扎根于广大穆斯林中间。它的教材是阿拉伯文、波斯文的宗教经典，如《古兰经》和《圣训》。“小儿锦”（用阿拉伯语字母拼写汉语的一种拼音文字）成为穆斯林经堂教育的文字；“海里法”的生活全由当地穆斯林捐助供养，如供饭制。

我国西北回族穆斯林创造的这种宗教教育制度，在维系回族的团结，提高穆斯林文化教育，以及保持伊斯兰教宗教事业中起着非常重要的作用，所以它一直沿用至今。康熙十一年（1712年），左都督陈有功和左协中军游府陈美等回族穆斯林官员驻泉

州，他们眼见泉州伊斯兰教的式微，“甫下车，即延师练督我教门诸子，学经解篆”，^①即在泉州城内清净寺招收“海里法”，“学经解篆”（即创办经堂教育）。据白奇郭氏族谱记载，还在白奇恢复停顿百年的伊斯兰教。清嘉庆二十三年（1818年）提督军门马建纪、同治十年（1871年）提督陆路军务江长贵等来官泉州，私聘阿訇，重振伊斯兰教。可是，正如张玉光阿訇所说，官员调走，“人去同逝”，经堂教育不能坚持下来。这是泉州回族穆斯林的大分散、小聚居客观条件下造成的。

其二，泉州的伊斯兰教没有走上沪、宁地区的汉译伊斯兰教学术著作的道路。明朝后期，我国东南沿海地区的南京、苏州等地穆斯林学者，走上汉译伊斯兰教学术著作的道路，这些高度儒士化的回族穆斯林学者，在继胡登洲的经堂教育之后，掀起了使伊斯兰文化经由汉文字这一传播媒介，走出经堂寺院而步入社会。这些儒士化的回族穆斯林学者，借用曾被经堂教育家们视为异端邪说的儒家思想来阐发伊斯兰教义，反过来又以伊斯兰教义来说明儒家思想。它为汉族广大知识分子了解伊斯兰教文化的真谛，加强伊斯兰文化和中华文化的交融、吸收提供了便利的条件，起了丰富中国式伊斯兰文化的作用。这些正是经堂教育制度所匮乏的。泉州回族的大分散、小聚居也是使伊斯兰教没有走上沪、宁地区汉译伊斯兰教著述道路的客观条件。

其三，泉州回族穆斯林的儒士化。明朝中期开始的泉州回族内部知识分子发动回儒之争，争论集中于如何对待回族的主要宗教信仰——伊斯兰教，以及因伊斯兰教的信仰所带来的回族生活习俗。这场论争持续 100 多年，且从回族知识分子内部延及社会

^① 吴幼雄：《陈康丁姓回族的渊源与启示》，载《陈康回族史研究》，中国社会科学出版社 1990 年版，第 33 页。

汉族儒林士子，这便构成泉州明代中期以降泉州伊斯兰教文化和社会文化的一大特色。

据《荣山李氏族谱·垂戒论》载，宣德初（1426年），族里儒士化知识分子谴责其回族穆斯林祖先林纛（二世祖）是“从妻为色目人”，并谴责李氏家族中有人“从母为色目人”。认为其祖先信仰伊斯兰教是“迷于色目而不能悟，不祖其祖，而祖人之祖；不行其行，而行夷狄之行；俾其子孙胥而为夷”。这场批判，以后延及泉州社会的儒林士子。嘉靖间，进士王慎中（1509—1559年）为自己的穆斯林朋友李约甫的母亲金夫人作《李母金氏七十寿序》。^①他对金夫人崇尚的伊斯兰教和遵循的回族习俗，用儒家的“仁爱”、孝道和妇道加以附会，尽力寻找伊斯兰教教义与儒家思想的接合处，即用“清静无欲之真心，慈悲善救之本性”来附会、解释伊斯兰教教义，将其纳入儒家思想文化之中。

嘉靖间，李贽的族兄林开先、林奇材的祖母铁贞勤临终遗嘱云：“吾父宽方伯，铁铉之孙也。家袭清静之教，而迨其将终也，授其祖教而嘱人以三日葬之。吾于今已老矣，朝夕不幸，葬吾礼当亦如之”。^②可是，当铁氏逝世后，林奇材、李贽等孙辈，却认为“今乃欲如其命也，则有所大不忍者而侍其情。于是以周公、仲尼之道而葬之”，即以儒道葬仪安葬。这反映了嘉靖间泉州回族林氏家族知识分子的儒化，以儒家葬仪替代伊斯兰教的葬仪，违背了其祖母的生前意愿。

明万历三十七年（1609年），泉州士子李光缙撰《重修清静寺

^① 王慎中：《遵岩集》卷十一，文渊阁四库全书，台湾商务印书馆发行。

^② 嘉靖三十三年（1554年），林开先、林奇材、林载贽撰《明登瀛里林大母贞勤铁氏墓志铭》。林李同宗，林载贽即李贽。李贽青年时期姓林，后改姓李。

碑记》，对伊斯兰教评价说：“儒道如日中天，释道如月照地，余谓净教亦然”，^①把儒、释、伊斯兰教等同了，并把伊斯兰教的“清净”等同于“儒者之慎修”。

综上所述，嘉靖以降泉州回族内部的儒士化知识分子和社会上的儒林士子，他们在儒家“礼”所涉及的典章制度里，找到儒、道、释、回四者的共同点，然后以儒统揽四者，即对天要敬、奉天、法天；对己要其心诚敬，其行明洁；在家要孝；妇女要贞节等。特别延至万历以后，这些回族的儒士化知识分子，在族里以儒家思想规范回族伊斯兰教习俗，以适应儒、道、释的要求。如陈埭的丁白中，主张“宜用儒礼”，为其夫人办丧事，要求其子孙遵循。然而，其子孙走得更远，则坚决主张实采用“黄冠修斋诵经”的道家仪式。在惠安白奇的回族穆斯林，也在明万历年间废止伊斯兰教信仰。以上史实，反映了明代泉州儒士化的回族知识分子从内部加速泉州回族和伊斯兰教的儒化过程，他们起着其他局外人所不能起的催化作用，这是明清以降泉州伊斯兰教的另一个特色。

^① 李光缙：《重修清净寺碑记》。石碑现在竖于泉州通淮街清净寺内东侧亭下。

慧海大珠性圆明

刘 蕤

在福建的历史上，它是一个佛教颇为发展的地方，尤其是禅宗在福建特别兴盛，也出现过不少在省外传法的出色人物，隋唐时期的大珠慧海就是其中的一个。

一、慧海的传承

南朝梁普通年间，中国禅宗初祖、南印度的菩提达摩来到中国，因为与梁武帝的应答机缘颇不相契，就渡江到洛阳，在嵩山少林寺一坐九年，面壁静观。后来有僧人神光，传说中说他断臂求法，朝晚参学，得承心法，更名慧可，并交付传法袈裟以为法信。再以后，慧可又授法衣给僧璨，又经山道信、弘忍相继承传。

到了五祖弘忍时禅宗获得发展，他在黄梅的冯墓山开法授禅，门下有徒生七百，当时称为东山法门。在弘忍门下，出了神秀与慧能两大弟子。前者主张“渐悟”，流行于北方，是为“北宗禅”。而慧能则获得五祖弘忍密授的传法衣钵，取得禅宗六祖地位，讲

求顿悟，因此，分别称为南顿北渐，在中国通行流传。

慧能本来是一个不识字的樵夫，听别人持诵《金刚经》而有所领悟，于是就到冯墓山参谒五祖。先是在碓坊作杂务，八个月后，因其所作的偈诗：“菩提本非树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃！”深达实相，因此被五祖秘密授以法衣。慧能在湖北五祖处得到禅宗衣钵以后，隐迹山林十多年，后来才在广东曹溪开法，住宝林寺，并应请在韶州大梵寺讲说摩诃般若波罗蜜法，而且，还向人们传授无相戒，宣扬他的顿悟法门，认为一切善恶都不要思量，自然就得入清净心体，寂静涅槃。由于南禅更适合中国的实际，最终获得大发展并战胜神秀一派的北宗，成了中国禅宗的主流。当时的四方学禅者纷纷前来，慧能门下僧众云集，他去世后，其门下有十多个徒弟，如行思、怀让、玄觉、神会等，都极为出色，许多还成为一方之师，大力弘传慧能的禅学思想。

南方一带悄然而崛起的，则是南岳怀让和青原行思两系，他们竞相向南方各地发展弘扬自己对于禅学的理解。

南岳系即南岳怀让法系，由六祖弟子怀让创立。

怀让，俗姓杜，金州人，十五岁就前往湖北荆州玉泉寺，从学于弘景律师。后来参访嵩山的安和尚，最后，来到曹溪依从六祖学习，随侍五年，到景云年间才礼辞六祖，到南岳修行。其门下有六个杰出弟子，最负盛名者为马祖道一禅师，使南岳系大为兴盛。

道一，汉州人，即今四川广汉人，俗姓马，时称马祖，在资州出家，渝州受具足。开元年间，在南岳结庵禅习，怀让前往点化，在其前磨一石砖，道一问：“磨砖作什么？”怀让遂告诉他“磨砖不能成镜，坐禅岂能成佛”的道理，道一才知道自己修行有误，于是就请求更多的开示，闻法后心意超然，遂跟从随侍十年，密承心旨。天宝年间，离开南岳，到闽地弘法，在建阳佛迹岭开

法，吸引了大批学禅者，尤其是闽地僧人，纷纷前来参学，其中比较著名的，有志贤、道通、明觉等。

对南岳系禅理作系统发挥的，是大珠慧海。现只知道他俗姓朱，是建州（今福建建瓯）人，曾经依从越州大云寺道智修行，后来又到江西师从马祖道一。当他初参马祖的时候，马祖大师说：“自家宝藏不顾，抛家散走作么？”慧海即问马祖师说：“那个是慧海宝藏？”马祖告诉他：“即今问我者是汝宝藏，一切具足，不假外求。”慧海禅师终究是一个根器不一般的人才，立刻言下大悟，非常高兴地向马祖大师礼谢。以后，又在马祖大师门下执侍了整整六年，一直到业师年老才离开。

《祖堂集》、《景德传灯录》都收有他的小传和部分语录，但最完整体现他思想的，还是《顿悟入道要门论》一书。该书本来只有一卷，为慧海自撰，系统论说他的禅学观点，到了后来，又由后代禅学者集辑了一卷他与问禅者的语录，成为后来单行本的下卷。而史书上均记有：当时道一看到他的《顿悟入道要门论》，曾称赞他为“大珠圆明”，这只是指一卷慧海的自作而言，而自有道一对他的盛赞以后，“大珠”也就成为他的别号了。（此文所言指上下卷本）

二、“心”“佛”之辩

慧海在《顿悟入道要门论》（以下简称《要门论》）一书中，突出地提出并论证了“心为根本”的思想。有人认为他把自从南北朝以来一直争论不休的佛性论问题彻底地转向了心性论，显示了佛教逐渐向思孟儒学靠近的重要走向。此说确否？我们将在下文进行讨论。

《要门论》中说，有人问：“一切众生皆有佛性，如何？”师曰：

“作佛用，是佛性；作贼用，是贼性；作众生用，是众生性……性无形相，随用立名。”也就是说，性，并不是专指“佛”，而是指心性，心性为体，“佛性”或者“贼性”就是不同的用，两者是体与用的关系，也正因此，心是第一位的，是永恒的；而佛则是第二性的了。根据这样一个理论，他提出了一些非常惊人的观点。比如，他说：“圣人求心不求佛，愚人求佛不求心；智人调心不调身，愚人调身不调心。”完全将求“佛”与求“心”对立起来，甚至说：“当若能谤于佛者，是不着佛求；毁于法者，是不着法求；不如众数者，是不着僧求。”当然，反对偶像崇拜，反对经典崇拜，是禅宗历来所标榜的，也是禅宗的一贯传统，禅宗诸派都可以接受依靠自力解脱的主张，但是，大珠慧海这一系列类似的言论却似乎是发展到了极点，好像在公然地反对求佛，因此他的观点也引起了后来相当复杂的讨论。

但实质上，我们仔细来分析大珠的言论，也并没有什么特别的“叛佛”之言。因为他无非是把“佛”的概念进行了一次改造，把本来是指心性的“佛性”一词进行了绝然的割裂，使之成为“佛”与“心”这样两个概念，“佛”被迫定义为一种纯粹的外在偶像。实际上，在大珠这里，“佛”是一种相的概念了。而同样的，“法”在于他，恐怕更是指一种被人为的崇拜搞成教条的语言。事实上，这就是被当年的佛祖称之为是“指月之指”的“手指”而已，本来就不是什么值得珍重的东西。而大珠在这里显然是很不恭敬的“僧”，同理，这应该就是指那些不能了悟真正的佛法内涵，却又高居僧位的人。从这种意义上来理解大珠，才能真正地明白大珠何至于有这样“反佛”的论调，却又能得到马祖的大力称扬。

那么，“心”在他看来又是什么呢？

他说：“心是法身，谓能生万法，故号法界之身。”又说：“能生万法，唤作法性，亦名法身。”显然，他在这里是用“心”作为

宇宙本相的代表，就像一切佛经中对实相的描绘一样，它应该是无形无相，然而又能随缘而生起万法，即“法身无相，应物现形”。所以当有人问他：为什么不承认“青青翠竹尽是法身，郁郁黄花无非般若”呢？他回答说：“法身无相，应翠竹以成形；般若无知，对黄花而显相，非彼黄花翠竹，而有般若法身也。”说明一切相，无非是法性的大用，能够如同千江有水千江月一样，现起无数因缘而生的机用，这是法性，也就是他所说的“心”的特点。作为“相”的黄花、翠竹，虽然从本质来说，是法性的一体，但在这一点上，是不可能与法性相提并论的。慧海的这一观点，实际上就是佛教中缘起性空的论点。

最后，他总算括开一面，直接地说明：“佛身者，即法身也。”这可以说是他对“佛”这个概念的真正理解。而他这时认识的“佛”，也就是他所说的“心”。

有一些书上评价大珠慧海，是从不求佛一直发展到公然提倡反佛，谤佛毁法，对整个佛教进行清算。这种说法显然是没有理解大珠和尚真正的用意。大珠只不过因为痛恨于人们对“佛”的真义的误解，所以特意调换名相，矫枉过正，以“心”代之，并对应于当时的时代，用了一种世人在当时容易接受的语言。这种变通，正是一个真正领悟了佛教义理的人才可能做到的。他不愧为一位青史垂名的禅宗高僧。

三、调心解脱论

大珠的解脱论也非常有意思，可谓深得佛法妙义。

在《要门论》里说：“如何究竟解脱理者，只是事来不受，一切处无心。”他反复强调，反复重申后两句话，表明他曾经对此“细细审之”，认为这的确是“究竟”之理。我们通过分析，也会

发现，事实上也的确如此。而大珠用“调心”来反对“调身”，也是他理论中一个极为重要的内容。他所谓的“调身”，是指在身形上做出种种佛教徒的样子，而“调心”，也就是从本质上入手来修行。因为可能要对当时流于时弊的过于注重外形的风气纠妄过正的目的出发，强调抛弃外在的形式，所以他就提出了似乎与小乘戒律完全相违背的“调心”一说。但他决不是一个反对佛戒的人，如他所说，“佛戒者，清净心是也。”应该说，完全继承了六祖的“无相戒”一说，与佛教借形来律心的最终根本宗旨是不矛盾的，尤其是对于喜欢以呵佛骂祖这种形式来表现他们对佛教义理的理解的禅宗人士而言，这样一种看起来绝对的方式，是非常正常的。

按照佛教的定义，“受”为五阴之一，列属于十二支因缘，外在事物引起的一切主观感受，比如痛痒、好恶、喜怒哀乐等，这是滋生爱欲的最直接的前导因素。而大珠“事来不受”，也就是“事来无所受”，指的则是无论到怎样的顺逆环境，都不在心中产生好坏的判断，不在心中激起不平的波浪，从而堵塞爱憎之门。

“一切处无心”。大珠的这一理论，可能最早的出处是在南北朝的般若学六家七宗中的无心宗，但这一理论在唐朝虽然流行，却很少有人对他进行解释，直到大珠，才将它发挥而至极点。大珠说：

“无所念处，即一切处无心。”可知“无念”就是“无心”；又说“万缘俱绝者，即一切法性空是也；法性空者，即一切处无心是”，所以他所说的“性空”，在人的具体体现，就是“无心”。如果说，“无念”是强调主观上“莫思量一切物”，“莫愿莫求”；那么，性空也就无非是给予“一切物”以“空”的特色和本质，在性空的基础上，来要求人们依据“性空”的道理观察和判断一切事物，

“性空”与“无念”不过是达到“无心”的两个重要环节而已。当然，与此同时，我们要明白，所谓“空”，并不是空无一物，而只不过是对于宇宙无常本相的一种把握；不思善，不思恶，也并不是

就是像一个木头人似的没有一点任何的思维，而是一切从因缘起观，故而持平等观，再无分别而已，因此，就如同“无受”，排除了爱憎、是非等等被认为是执着的分别概念。故而大珠说：“见一切色时，不起染着”；“不染着者，爱憎心，即名见无所见也。”，很显然，如果把大珠所说的“无念”理解为躲避世事，闭目塞听，那就大错特错了，“一切色”还是要见的，关键是在于做到“不染着”，这个“染”字可谓用得入木三分，正是佛教上时常讲到的一个比方：“出污泥而不染”，这种身处一切处，毫无染着的“无心”，才是真正地实行了佛教中所说的“性空”，而虽见而不见的境界，就是佛教上所说的佛眼了。难怪大珠的书一到马祖手中，就得到马祖如此的称赞，说他有如一颗大珠，放出了晶莹光芒。正是毫无尘染，恢复了本来的剔透。

对这个见无所见的理论，大珠进行了系统而详尽的论述，他说：“泐然空寂，圆明不动，即‘大圆镜智’，能对诸尘不起爱憎，即是二性空，二性空即是‘平等性智’；能如诸根境界，善起分别，不起乱想，而得自在，即是‘妙观察智’；能令诸根随事应用，悉入正受，无上者，即是‘成所作智’”

对如何转八识成四智，他在这段文字中实际已经进行了详尽的论证，这一文字，同时也是对他的“无心”、“性空”一说的细致刻划和描述，非常详尽地说明了：一、出世间的认识并不是一定要离开世间才可以做到的；二、出世间的认识之所以区别于世间认识的地方，是在于他们对待事物是否起分别心，并产生爱憎。也就是他所说的“言‘无心’者，无假不（疑误作为‘而’字）真也。假者，爱憎心是也；真者，无爱憎心是也。但无爱憎心，即是二性空；二性空者，自然解脱也。”因此说到最后，所谓“无心”，就是“无爱憎心”，无分别，也就是尽去五毒：贪嗔痴慢疑。这时的论述，则又比刚才单纯地讲无分别更为详尽和具体。在此，

大珠总结自己的这一观点“对一切善恶悉能分别，是慧；于所分别处不起爱憎，是定；即是定慧等用也。”又说：“知心不动对境寂然，是定；知心不动，不生不动想……乃至善恶皆能分别，于中不染得自在者，是名为慧。”

据此，在判断何为符合正法何为不符合正法的基础上，分别事相而又不起爱憎，不执着，总是“无心”“无受”，这就是解脱。这种不离生身，而得解脱的方式，也就是“即凡即圣”、“不离此身，即超三界”了。而所谓的修行，也就是要在不随外境的基础上，生起各种行住坐卧等性用，与道相应，倘能不拘时地地随机运用，那么，一切身语举止也就能于一念之间皆成启迪发悟的工具了。这一点，后来也就成为江西禅系的主要禅风。

总之，大珠和尚将宇宙实相定义为能生万物的心，使得存在于佛教表面的不恰当的神秘性大为减少，这一点，我们只要看他对佛教“五眼”的定义就可以洞然明悉：“见色清静，名为肉眼；见体清静，名为天眼；于诸色境乃至善恶悉能微细分之，无所染着，于中自在，名为慧眼；见无所见，名为法眼；见无所不见，名为佛眼。”一扫笼罩于佛教之上浓厚的宗教色彩。

大珠心性论和解脱论，同当时正在兴起的农禅运动相为响应，将禅宗的佛教革命推到了极至。就佛理而言，它直接继承了《大乘起信论》以“一心”（即众生心）为宇宙本体的观念，所以将法性、宇宙本体、实相等，定义为“心”，也就是“即依此心显示摩诃衍义”，同时又依循缘起性空的理论，认为直见本源，幻像幻灭；只有这一个“心”才是本然常在的，除此以外的一切，都是虚幻无常，而道透表面看到本质，不执物、不执于物，自然而超然于自然，也就可以解脱自在。实际上，这正是佛教本来的原始教义，而佛教的理论无论怎样说，成什么“相”，都是可以的，这其中并没有什么拘泥，这也就是非法非非法的意思，所以在佛教人上而

言，如何讲解宇宙的问题，都不过是适应于某一种因缘而产生的表述，其实质都是一样的。佛教中认为一切都是无常，其迅速的变化性，故而就无法真正地把握到它的实质的东西来说，唯有佛陀的言外之义才是他的真正内涵。而谁是佛陀精神的真实继承者，并不是由语言上的相似与否来作为判断标准的，而是看他对佛陀精神的领悟程度。显然，从这一点来说，“出言不逊”的大珠和尚作为一个佛陀的忠实弟子，却是当之无愧的，这种奇妙的组合，正可以说明佛教的独特性。

而同样，由于大珠的理论突出了“心”这个概念，这与后来的儒家心学又有了不少重合之外。如果说李翱的《复性论》是在儒家的立场上吸取佛教的思想，那么，大珠的禅宗思想就非常容易被人理解为是他在佛教的立场上来吸收儒家思想的精华，作为一种应世合俗的方便，大珠可能确实有一种想要“混淆”视听的目的，以他语言上与儒家的相似性，来减少当时人对佛教的反感，而更加便于为人所接受，以达到弘法度众的目的。所以当有人问他：“儒，道，释三教，为同为异？”他说：“大量者用之即同，小机者执之即异。总从一性上起用，机风差别成三。迷悟由人，不在教之异同。”这一对话，充分反应了大珠对佛教义理的理解，以及一个禅宗大师在问答中显示出来的无限机智。

在《金刚经》中，有一句发人深省的话：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”这句话，非常精辟地反应了佛教的博大胸怀。它主要是说明两点：一是从不同的层次来说，不同的教法都是从某一角度或因缘去说明宇宙的道理，或者有着认识深度和角度的不同，但试图去表述宇宙却是共同的，而且也确实是在表述宇宙，只不过认识层次有别而已；其二，纵然是不同宗教，佛教从他宽广的宇宙观出发，也给予了相当的理解。所以在《华严经》中，佛说，大菩萨们可以化现为各种各样的形象来度化众生，引导众生

最终直向人生的究竟，但由于众生根器各别，并不是所有众生都能马上就直达极点。于是，就有了因不同因缘而化现不同形象的菩萨，经上说，甚至拜火教的首领也是一个人菩萨。之所以能有这样宽广的心胸，正因为佛教力主摆脱名相看问题。有的书上说，大珠的这一说，“是从佛教上论证三教一体最早，也最重要的言论”，我觉得这个说法实在有失偏颇。其理由在于，这样发表议论的前提，应该是确认到大珠的理论的确是认为三教一体。而我以为，倘若根据这一句话，就作了判断，不够客观。在大珠的话中，“用”者当是“大量者”用，而且，“从一性上”的“起用”，并不一定就是指用得完全一致，这其中差别是完全可能的。即使在《华严经》、《金刚经》中，也并没有相当明确地指出各种贤圣差别之所在，但我们一看即可领会，而大珠的言语，应该也是一样的。学佛经固然要直透佛祖所说，读他的言外之意，读那些成就者，尤其是充满禅机的禅宗行人的语言，不讲求言外之义，那根本也就是抱着手指头不放，而完全错过了月亮本身。

在客观上来说，大珠的理论对当时的社会，尤其是儒学，影响非常大。后来思孟儒学把儒学的核心从礼仪放到了“正心”上，才给儒学提供了内在的保障。韩愈、李翱对于《孟子》的重新发现，以及到了宋代以后，理学的某些主张，同禅宗主张的调心重于调身是出于同一思路的。我们通过考查他们时间的先后，以及造成的不同声势，都可以发现，禅宗的这种对心灵本身的极度重视，对儒学的改革产生了莫大的影响。当然，就禅宗本身来说，把注意力从过分地重视外在形式转而走向重视心灵本身，这本来就是—个对佛学的再一次澄清与回归，为它本身的发展又注入了新的活力。

佛教不仅教导人如何死，更主要的是，它试图教导人如何活得更意义：内心平和，而更能贴近生活的本质。通过慧海的语

言告诉我们的佛教宇宙观和人生观，是值得我们思考的，并对宇宙进行解释的一种思路；尤其是他所强调的对这一理想实现的方法，摆脱了旧有的繁缛形式，而代之以一种随时随地都可以进行的“净心”活动，非常适合于紧张生活的当代人。而他提倡的无所求、无所得的观念，也是契合于社会主义精神文明建设的。这本身也是一个非常大的课题，那就是，我们应该如何从包括佛教的传统文化中间，汲取适当的营养，来作为精神文明建设的借鉴。搞好这个课题，是非常有价值的。

天主教在闽东的传播和发展

李健民

一、早期的传播

天主教在闽东的正式传播始于 1631 年（明崇祯四年）。

16 世纪中叶，西班牙占领菲律宾之后，在马尼拉设立天主教多明我会，^①菲律宾玫瑰省作为梵蒂冈在远东的布道根据地。从此天主教就积极地向远东各地传播。17 世纪荷兰、西班牙相继侵入我国澎湖和台湾之后，多明我会便将台澎作为中继站顽强地向福建推进，但终因当时中国海禁严厉，无机可乘。直到 1631 年才成功地从菲律宾派出第一批传教士，登上大陆。这批传教士以高崎

^① 多明我会和下文的方济各会均是天主教托钵修会的主要派别。13 世纪初，分别由西班牙人多明我和意大利人方济各所创。托钵修会渗入社会各阶层，总会长直接隶属于教皇。

为首，还有徐方济各、施白安共 3 人，^①先抵厦门后北上福州。时意大利耶稣会上艾儒略在福州地区传教，教务发展顺利，高崎等人遂奔赴闽东，建立中国大陆第一个多明我会传教据点。高崎等到达福安后，先在赛江沿岸传教，后沿交溪（长溪）北上，在福安县的溪东村购置房屋，设立闽东第一所天主堂，在穆阳溪和交溪流域积极开展传教活动。

高崎等人北上溪东之后，1633 年（明崇祯六年）意大利方济各会西班牙籍传教士利安当也从菲律宾到闽东，先在宁德沿海的岐头、塔山和岚口一带活动，后到福安的藤江（顶头）、罗家巷（罗江）传教，建立方济各会在闽东的传教据点。利安当在罗家巷为罗文藻^②施洗，罗后来成为中国第一位国籍神甫和主教。此后方济各会又有数名传教士来到闽东协助利安当传教。17 世纪中叶，方济各会的势力退出闽东，藤江、罗家巷、赛江沿岸以及宁德沿海的传教工作由多明我会接替。多明我会以福安为中心，设立多明我菲律宾玫瑰省会福建区会，奠定了日后控制闽东教务的基础。

不久高崎病故，施白安以多明我菲律宾玫瑰省会福建区会长的身份主持闽东教务。1642 年（崇祯十五年）多明我会增派刘加比拉等人来闽东加强传教力量。经过传教士 10 多年的努力，初步建立了福安县的溪东、城关、穆阳、康厝、留洋、双洋（双峰）、溪坑、罗家巷、藤江、六屿、下邳和宁德县的岐头、塔山、岚口等天主教据点。这些早期的天主教据点除留洋、岚口之外，均在

^① 高崎一行的人数和来闽东的细节有多种说法，本文按顾裕禄《中国天主教的过去和现在》一书采三人说；三教士名字从《天主教闽东教区资料汇编》。

^② 罗文藻的生平和事迹参阅《简明基督教百科全书》，第 245 页。

溪边、江边、海边的交通便利之处；同时还将天主教传到霞浦城厢。

多明我会和方济各会的传教士到达闽东之后表现出与耶稣会完全不同的传教方式，并对耶稣会教徒多方看不惯。耶稣会士一贯奉行“利玛窦规矩”，尊重中国固有的礼教和风俗民情，结交上层儒士官员，介绍当时西方先进的科技成果，因而传教比较顺利；多明我会和方济各会的传教士反其道而行之，极力反对教徒敬孔祭祖，视中国传统文化为“异端”。1635年（崇祯八年）西班牙传教士向马尼拉大主教报告福安的耶稣会教徒敬孔祭祖的情况，1643年（崇祯十六年）多明我会士黎玉范更亲赴罗马教廷，对耶稣会提出17条指控，挑起了长达100多年的对东西方历史均产生了巨大影响的“中国礼仪之争”。多明我会传教士的所作所为引起当地群众和官员的强烈不满，反教仇教事件不断发生。1646年（清顺治三年），徐方济各被仇教群众打伤，不久死在双洋。当时中国正处于明清易代之际，由于天主教支持南明政权，刚刚入主福安的清政府对天主教高度警惕，并悬图缉拿洋教士。1648年1月福安当局捕获刘加比拉，并将其处斩，刘成为被中国政府处以极刑的第一个外国教士。此后闽东的天主教活动沉寂一时。1654年（康熙三年）京城发生“汤若望历狱”，传教士为清廷所不容，当时在福建的几个多明我会士“获得北京送来的消息，知案中未提及他们的名字与所在的教堂，因此决定留在福建，销声匿迹”，^①施自安当在此之列，后来不知所终。

^① 高龙脩：《江南传教史》。转引自顾裕禄《中国天主教的过去和现在》，第46页。

二、第一次大发展

不久康熙帝亲政，允许传习天主教，原被遣发的传教士：“奉旨归堂”；“地方官员莫不优礼相待，各省封禁之堂一律交还”。^①此后 50 多年天主教空前大发展。

16 世纪末葡萄牙已经开始走向衰落，西班牙在其“无敌舰队”于 1588 年被英国打败之后也一蹶不振。17 世纪英国、荷兰和法国继葡、西之后成为海上强国。由于英国和荷兰在宗教改革运动中产生了新教，而法国主要仍是天主教，故罗马教廷与法国的关系更加密切。为了从支持葡萄牙转而支持法国对中国派遣传教士，梵蒂冈宣布在中国建立不受制于葡萄牙而直接受命于传信部的“宗座代牧区”（一般又称“教区”），并任命若干“宗座代牧”（主教）。1680 年（康熙十九年）福建宗座代牧区成立，主教府设在福安的康厝天主堂，以巴黎外方传教会创始人巴陆为首任宗座代牧。此后 200 年间穆水（穆阳溪）流域一直是福建天主教的行政中心。

18 世纪初教廷将福建教务单独授予多明我会。多明我会仍然粗暴地对待中国传统文化，礼仪之争愈演愈烈，1720 年（康熙五十九年）清政府终于下令禁止天主教。

三、禁教时期的秘密活动

两年后康熙帝驾崩，天主教活动又起。福安知县傅植以外国教士鼓励教徒拆毁祠堂营建天主堂之事上书浙闽总督觉罗满保，

^① 萧若瑟：《圣教史略》第二册，第 154 页。

觉罗满保奏请清廷：“西洋人在各省起天主堂行教，人心渐被煽惑，请将各省西洋人除送京效力外，余俱安插澳门；天主堂改为公所，误入其教者，严行禁饬。”^① 1724 年 1 月（雍正元年十二月）刚登基仅一年的雍正帝采纳了满保的意见，再次通令禁止天主教，从此中国社会进入长达 120 年的雍、乾、嘉、道“四朝禁教时期”。闽东的天主教受到了严重的打击，福安、宁德、霞浦等县总共 18 座天主堂悉数充公，教徒 2000 多人被扣押并勒令退教；西班牙传教士白伯多禄被解押广州驱逐澳门，其余西教士潜匿宁德县岚口避难。天主教活动被迫转入地下。

禁教时期，尽管清政府对天主教采取了许多严厉的措施，但是天主教仍顽强地坚持秘密活动，即使在最严峻的起初几十年，天主教甚至还有所发展。据史料记载，1746 年（乾隆十一年）仅福安一县就有教徒 2600 多人。^② 天主教在坚持原有据点的同时，积极向山区腹地发展，形成以西隐村为中心的新据点。

1730 年（雍正八年）西班牙教士华若亚敬受命为多明我福建区会长，1735 年（雍正十三年）白伯多禄受命为福建主教，两人先后从澳门潜入福安秘密传教。1746 年（乾隆十一年）白主教和华若亚敬以及另三名教士被当局拘捕，次年 6 月同案五教士在福州被清政府处以极刑。白主教案是清朝反教高潮的顶点，一时震惊中外，史称“乾隆朝第一教案”。白主教案后闽东的天主教再一次受到严重的打击。霞浦当时是福宁府治之所在，白等五人解送霞浦后，该县衙门迫令教徒脱教，并将城关南北门的两座教堂改作宫庙，霞浦县的天主教活动从此基本上销声匿迹，直至 1901 年后才再度开教。

① 《东华录》卷十二，第 41~42 页。

② 《高宗实录》卷二九七。

但是闽东的天主教并没有因此被消灭，清政府对天主教的压迫也没有就此停止。白主教死后，方巴拉斯接任主教，将主教府秘密迁往溪埧，此后福建代牧区主教和多明我会会长基本上长驻溪埧，教会重心也随之转至穆水下游。1759年（乾隆二十四年）福宁知府李拔又一次发动清教，后李拔称：（福安风俗）“复崇奉天主，容留洋人念经从教，男女倾心，子衿不免。乾隆十年以来，屡犯大辟，顽顿如故。乾隆二十四年拔来守郡，后加惩创，淳切晓喻，自首者数百，缴销经像，稍用廓清。”^① 经过此次清教，教会首脑已经难于在穆水流域立足，方巴拉斯的接任主教郭若瑟一度避居宁德县的塔山岛中。至1813年（嘉庆十八年）林查拉继任主教才迁回溪埧，同时指派接任主教驻在顶头，与溪埧形成犄角之势，以应付“教难”。林主教意识到单靠几个洋教士“遍传福音”是不可能的，培养土著神甫是传教事业的必然发展，于是在溪埧秘密创办福建省第一所本地修院——“圣十字修院”（后迁西隐）。1823年（道光三年）9名毕业修生在西隐被祝圣为神甫。是为多明我会在福建培养的首批国籍神甫。这些神甫对日后福建天主教的发展起了很大的作用。

天主教的顽强活动激怒了清政府。1837年（道光十七年）地方当局又掀起清教高潮，福安知县光谦以每人50两白银的赏额缉拿洋教士，同时派兵勇对双洋、西隐、溪埧3个天主教据点进行武力清剿。教徒虽进行了顽强的武装抵抗，但在官兵和反教群众的合击下终于失败。许多骨干教徒和传教士被当局拘捕下狱，主教罗加路版纳因当时在顶头，得以幸免，遂带3名中国神甫逃往宁德，藏匿于岚口的一个山洞里。罗主教在岚口十年，加强了宁德沿海的天主教活动，并派人到罗源、连江巡回传教。1848年（道光二十八年）罗回到福安，在顶头成立临时主教府。

^① 乾隆《福宁府志》卷十四。

禁教时期闽东的天主教虽屡遭挫折，但天主教仍然存在。一些保持信仰的教徒仍然坚持参加潜藏的外国教士或中国神甫秘密主持的宗教活动，这些教徒成为鸦片战争以后天主教大发展的信众基础。

四、弛禁后的迅速发展

第一次鸦片战争以后，天主教在西方列强的保护下得到迅速发展。1844年（道光二十四年）法国强迫清政府签订《黄埔条约》，取得了在华传教权；1846年（道光二十六年）2月道光皇帝发布弛禁天主教的上谕：“所有康熙年间各省旧建天主堂，除改为庙宇民居者毋庸查办外，其原旧房屋各勘明确实，准其给还该处奉教之人。”^① 闽东各地的天主堂因而全部恢复公开的宗教活动。1850年（道光三十年）主教高弥额尔在康厝邮亭村创办“多玛斯修院”（后迁西隐），积极培养新一代的国籍传教人才。1858年（咸丰八年），法国通过《天津条约》获得在华“保教权”。此后西班牙传教士手持法国护照纷至沓来，大摇大摆地占据了各主要堂口。这些洋教士为了便于传教，积极学习汉语和方言，甚至还编印了《福安话西班牙语拼音字典》。^② 1860年（咸丰十年）多玛斯修院的15名毕业修生在西隐被祝圣为神甫，这是多明我会时隔37年之后在福建培养的又一批华籍神甫，这些本地神甫为近代闽

^① 《教务纪略》卷首。

^② 《福安话西班牙语拼音字典》系西班牙传教士冯意纳爵编写。冯于1873年到闽东传教，1882年8月开始编写字典，1893年5月完成编写。1941年西班牙教士高大涵对该字典进行扩充、改编，改名《班华字典·福安方言》，由商务印书馆出版。

东天主教的发展起了重要的作用。闽东天主教的迅猛发展在规模空前的建堂高潮上得到充分的展示。从 1840 年至世纪末共建(包括重建)天主堂 24 座。这些天主堂分布在福安县的邮亭、溪东、溪填、匹隐、外塘、留洋、下邳、六屿、许洋、杨家坪、双洋、顶头、罗家巷、上湾、建柄、岳秀、城关、梅洋、熙台和宁德县的岚口、塔山、岐头等村镇。^①

为了适应新的形势, 1884 年(光绪十年)5 月教廷将福建宗座代牧区分为南北两部分, 北福建代牧区管辖除漳、泉、厦及兴化府外的福建省其余地方的天主教务。闽东的天主教属北福建代牧区管辖, 主教李亨的将主教府和教区多明我会迁往福州, 结束了穆水流域作为福建省天主教的行政中心长达 200 年的历史。但是福安县仍是闽东天主教的行政中心和福建省天主教的活动中心之一, 到 19 世纪末福安县已有教徒近 2 万人,^② 在以福安为中心的闽东地区活动的多明我会传教士有十余人。

为了加强对闽东天主教的领导, 1888 年(光绪十四年)北福建代牧区派副主教高满珍兼任福安城关天主堂神甫。高满珍积极发展闽东天主教势力, 特别注意加强赛江沿岸和闽东沿海地区的传教工作。1901 年(光绪二十七年)他指派西班牙传教士贾赖蒙前往霞浦县城重新开教, 贾还将天主教进一步发展到沙江、涵江、松山等沿海村镇。1904 年(光绪三十年)高满珍亲往三都澳传教。与此同时高满珍还大力发展教会经济, 他利用教案赔款包揽了赛岐港的鱼牙税, 在赛岐建立“圣堂街”, 发动外塘、苏洋、六屿、顶头等地教徒围筑冬瓜屿(长胶屿)和乌山屿农场, 指示贾赖蒙

^① 资料来源:《天主教闽东教区资料汇编》。

^② 清·周祖颐:《福安乡土志》卷一《人类部·宗教门》, 京师京华书局刊本。

在霞浦幕亭下建立农场。为了强化闽东天主教的领导力量，1904年多明我菲律宾玫瑰省会决定在福安设会长职，与北福建代牧区会长平级，代行省会长职权，管理闽东各县的多明我会务，会长堂仍设在溪填天主堂。1906年和1921年教会分别在罗江和顶头设办女传道师范，培养女传道士，加强传教力量。为了扩大教会影响，1912年和1918年闽东天主教先后在宁德城关和福安溪填设办育婴堂。1912年天主教还从霞浦县传到福鼎县的前岐，至此福宁五县除寿宁外其余四县均有天主教活动。

在天主教空前发展的同时，群众性的反教事件也不断发生。近代的反教事件与天主教初传和禁教时期的有很大的不同，且大多与教会占地建堂、影响当地“风水”直接相关。最典型的一次当推1887年（光绪十三年）的穆阳教案，反教群众将新建的穆阳天主堂烧毁，反教情绪波及福安全县，城关、外塘、苏洋等地天主堂也相继被烧，最后清廷敕令福宁府派兵勇弹压，才平息风潮；两年后清廷颁旨准建，并派50名兵勇保护建堂，才有今日之穆阳天主堂。

1900年义和团运动后，清政府被八国联军吓破了胆，命令地方政府保护传教士和教堂，闽东沿海各县乘机掀起建堂高潮。从1900年至1925年26年中共建（包括重建）天主堂32座。这些天主堂分布在福安县的苏洋、大梨、后林、奎聚、凤山、半岭、过洋、岭头、穆阳、溪填、外塘、洋头、廉首、下前埔、洋中、沙岩、程家垄、南浦、罗江，宁德县的三都、玠溪、瓜园、后湾、城关、贵岐，霞浦县的城关、沙江、涵江、傅筑、炉坑、南塘等村镇，^①其中福安城关、穆阳、苏洋和外塘4处天主堂系教案赔款重建。

^① 资料来源：《天主教闽东教区资料汇编》。

五、“中国化”后的闽东天主教

1919年以后,中国反帝反封建的民主革命浪潮汹涌澎湃。为了适应新的形势,加速天主教在中国的发展,20年代天主教开始采取了“中国化”措施,一方面尽量使天主教的教义儒学化,以适应中国的习俗;另一方面尽快培养中国的神职人员,加速传教步伐。“中国化”措施使闽东的天主教进一步向纵深发展,信教群众与日俱增。至1925年,闽东地区共有天主教徒26000多人,其中福安县约占80%。1926年5月,梵蒂冈将闽东的天主教从北福建代牧区中分出,另外组建福宁代牧区,下分福安、穆阳、溪埧、罗江、宁德、霞浦6个总铎区,共辖21个本堂区。^①

福宁代牧区成立后首任主教赵炳文(西班牙人)将闽东天主教的重心转到赛江流域和三都澳。他先在罗江设临时主教公署,后于1927年将公署暂迁下屿村,继之于1928年又迁宁德三都。多明我福宁代牧区会则常设在罗江,并在穆阳、溪埧和罗江3个总铎区设立区分会,节制相应范围内的多明我会会务。福宁代牧区还设立教区议会和教区法庭,强化教会权威;创办罗江公教学院(即若瑟修院,后改名文藻修院,1928—1949年)、三都澳多明我会女修院(1931—1949年)、溪埧真福方济各学校(1938—1949年),加强培养宗教人才;设办三都诊所(1932年)和霞浦慈爱堂(育婴堂,1936年)等社会慈善事业机构,扩大教会的影响;还先

^① 天主教称有神甫住堂的天主堂为“本堂”,没有神甫常驻而由本堂神甫定期前往行教的天主堂为“行教堂”。以本堂为中心形成本堂区(铎区),这是天主教的基层组织;以较重要的本堂(总铎堂)为中心的若干个本堂区组成总铎区,若干总铎区组成教区。

后在各主要堂区成立“救灵会”、“炼灵团”、“玫瑰会”、“圣衣第三会”等教徒组织,通过加强灵修生活强化对教徒的控制。从 1926 年至 1937 年抗日战争全面爆发的 11 年中,闽东共建(包括重建)天主堂 15 座,分布在福安县的西下、建柄、留洋、柘园下、赛岐,宁德县的谢厝、阮厝、岭后、三屿、三都、斗帽,霞浦县的松山、墓亭下、柘荣和福鼎县的前岐等村镇。^①

第二次世界大战全面爆发后,梵蒂冈对闽东天主教的拨款明显减少,有时甚至断绝,天主教慈善事业经费和传教士生活费都发生了很多困难。教会只好向教徒求助,1941 年成立了“宗座传教事业会福宁分会”,要求教徒“慷慨解囊,踊跃捐献”,全区教徒每人每年大约平均负担 1 元,共约两万元,维护教会的日常开支。战时地方当局加强了对外国人的管理。当时福安具有常住的外国教士和修女约 20 人,这些人中有 3 名在溪填育婴堂服务的意大利籍修女作为敌侨登记,受到严格控制;其余绝大多数是西班牙籍,虽各持法国大使馆护照,以“游历”名义得以无限期长住,但福安县政府责令各乡镇及时呈报辖区内各外籍人员的异动情况,同时取具外籍教士的原文名片呈送省政府察核。^②

战后天主教势力迅速得到恢复和加强。1946 年 4 月梵蒂冈正式宣布在中国建立“圣统制”,分全国为 20 个教省,“宗座代牧区”一律正式改称“教区”,原福宁代牧区主教赵炳文升任福州总主教。福宁教区正式设立后创办了穆阳真福医院和项头、溪潭两处诊所,进一步扩大教会影响。1948 年教廷驻华公使黎培里委任原山东阳谷教区主教牛会卿(河北省新河县人)署理福宁教区;牛将随来的 17 名北方籍神甫分别安插到闽东各堂口,并往赛岐、柘

^① 资料来源:《天主教闽东教区资料汇编》。

^② 福安市档案馆藏:《民国三十四年档案》第九卷。

荣、慕亭下、贵岐等行教堂派驻神甫，改为本堂，使闽东天主教的神甫数量和本堂数量均达顶峰。

1949年初全国解放在即，外国教士纷纷离境。3月，福宁教区副主教林景靖（赛岐人）率三都澳多明我会女修院10名福安籍青年修女赴香港；6月，牛主教在罗江天主堂先后祝圣6名神甫，并指定3名中国神甫为教区代理主教的先后人选，同时指派许宗荣、华炎夏、杨柳青、贾敏达等4名西班牙籍神甫^①留在闽东继续维持多明我会的活动。

1949年8月，闽东各县先后解放。据1950年统计，福宁教区6个总铎区共有天主堂71处，其中本堂21处、行堂50处；教徒26718人，其中福安县的4个铎区21675人，约占教区总数的81%。

六、解放后的情况

1951年2月，牛会卿主教赴台。同年6月至1952年春，中国天主教内开展反帝爱国的“三自”（自养、自治、自传）革新运动。闽东天主教和全国各地一样投入运动，全区1万多名教徒参加签名，走独立自主自办教会的道路。1952年5月福安县驱逐西班牙4教士出境，割断帝国主义势力同闽东天主教的关系。1953年夏天，林子鼎公开担任代理主教，教区迁回福安，改称闽东教区，以城关天主堂为主教座堂，原福宁教区和多明我在闽东的组织系统全部解散。

1955年10月，闽东天主教开展声势浩大的肃反运动。1956年

^① 此四教士许宗荣是教区多明我会会长兼罗江本堂神甫，华炎夏、杨柳青、贾敏达三人分别是穆阳、溪填、双洋的本堂神甫。

福安县成立了由神长、教友组成的爱国爱教的群众团体福安天主教友爱国会，次年改名福安天主教爱国会。

1957年10月，代理主教林子鼎颁发牧函，就宗教礼仪和教徒宗教生活提出18条改革措施，以适应新时代新生活。1958年9月林子鼎病故，张实之接任闽东教区代理主教兼理福安本堂。

闽东天主教在60年代初的社会主义教育运动和随后的“文化大革命”运动中受到极大的冲击。1978年后，开始落实宗教信仰自由政策，广大爱国教徒在中国共产党和人民政府的领导下，坚持爱国爱教，为社会主义现代化建设事业作出自己应有的贡献。

1985年，闽东天主教进行自选主教，张实之被选为闽东教区正权主教；1986年12月，经中国主教团批准，在北京西什库大教堂由宗怀德主教主礼、6位主教襄礼举行了祝圣典礼。据统计，1992年宁德地区天主教信徒59571人，其中福安市45386人，占该市总人口的8.56%，占全地区天主教信徒的76.2%。

清代天主教在福建的传播及其 与民间秘密宗教的关系

徐心希

明嘉靖、万历年间，随着欧洲各国的耶稣会上纷纷来华，天主教在福建兴起并得到了较快的传播。清顺治年间，福安人罗文藻任天主教神父，回福建传教；福安随之设立主教府。康熙三年（1664年）清廷发生杨光先反对天主教及排外运动，因此禁止中国人信教，不许传教士传教，并将全国的西方传教士集中北京而后遣往广东，传教活动有所沉寂。然而，乾隆初年，在福建濒海的福宁府福安县，发生了西方天主教传入事件。数年之后在漳州等地也有类似事件发生。嘉庆、道光、咸丰、同治、光绪等朝此类现象有增无减，并产生了一些深刻的变化。以下就清代天主教在福建的传播和变化作一探讨，以求教于方家。

一、乾嘉时期天主教传入福安、 漳州二地及清政府的对策

乾隆十一年（1746年）六月二十六日，清政府对天主教在福安的传入及迅速蔓延极为震惊：“现在福建福宁府属，有西洋人倡

行天主教，招致男女，礼拜诵经。又以番民诱骗愚氓，设立会长，创建教堂，种种不法，挟其左道，煽惑人心，甚为风俗之害。天主教久经严禁，福建如此，或有潜散各省，亦未可知。可传谕各省督抚等，密飭该地方官，严加访缉。如有以天主教引诱男妇，聚众诵经者，立即查拿，分别首从，按法惩治。其西洋人，俱逆解广东，勒限搭船回国，毋得容留滋事。倘地方官有不实心查拿，容留不报者，该督抚即行参处。”^①当年七月，军机处提出具体办法：“军机大臣等议复福建巡抚周学健奏福安县潜住夷人，以天主教招致男妇二千余人，书役等俱被蛊惑，请从严治罪等语。查天主教系西洋本国之教，与燃灯教、大乘等教有间，遂绳以法，似于缓远之义未协。应令该抚将现获夷人，概送澳门，勒限搭船回国。从教男妇，择其情罪重大，不可化诲者，按律究拟，若无知被诱，量予责释，毋致滋扰。”^②此时清廷注意到将天主教与中国民间秘密宗教加以区别，而后者在乾嘉之后已成为清政府的心腹大患，每每严加扫荡，毫不姑息，惟恐民间宗教成为反清起义的策源地和组织者。

但是时至同年九月，福建巡抚周学健在奏折中慷慨陈词，提出天主教组织严密，任其在华发展，于大清帝国不利：“臣前奏请严治西洋天主教一折，令臣将现获夷人勒限回国，并分别量拟惩治。然臣观该国夷人，实非守分之徒，有难加以宽典者。查西洋人精心计利，独于行教中国一事，不惜钜费。现讯据白多禄等，并每年雇往澳门取银之民人缪上禹等俱称，澳门共有八堂，一堂经营一省，每年该国钱粮运交吕宋会长，吕宋转交澳门各堂散给。又

^① 《清高宗实录》卷二六九，中华书局 1986 年影印本，第 12 册，第 502 页。

^② 《清高宗实录》卷二七一，第 12 册，第 531 页。

西洋风土原与中国相似，独行教中国之夷人，去其父子、绝其嗜欲，终身为国王行教，甚至忘身触法，略无悔心。”谈及天主教在福安的广泛传布，力主严禁的周学健痛心疾首：“至中国民人，一入其教，信奉终身不改；且有身为生监，而坚心背道者。又如男女情欲，人不能禁。而归教之处女，终身不嫁。细加察究，亦有幻术诡行。臣前于福安各堂内搜出番册一本，讯系册报番王之姓名。凡从教之人，已能诵经坚心归教者，即给以番名。每年赴澳门领银时用番字册报国王，国王按册报人数少加赏。现在福安从教男妇计二千六百余人，夫以白多禄等数人行教，仅福安一邑已如此之多，合各省计之何能悉数？是其行教中国之心，因不可问。至以天朝士民，而册报番王，以邪教为招服人心之计，术不可测。臣请将白多禄等按律定拟，明正国典，以绝狡谋。”^① 乾隆皇帝同意按律制裁白多禄，但并不赞同周学健所主张的对天主教的强硬政策。

那么，天主教传入福安，对当地的社会生活、民情风俗产生了什么影响呢？作为闽东一个小县，乾隆二十四年（1759年）“福安丁口原额三千六百四十四丁，食盐课四千三百一十八口”，^② 倘以第二个数字为基数，则入教人数即占 60.2%。亦即五口之家至少三人入教，可见教徒比例之大。天主教的到来，打破了向以男耕女织为基本生产模式的山乡的平静：“男务耕织，女勤 缡绩……士子横经，楚楚可观，文风与霞浦等然。习尚鬼巫，近复崇奉天主，容留洋人念经从教；男女倾心，子衿不免。乾隆十年以来，屡犯大辟，顽顿如故。乾隆二十四年拔来守郡，复加惩创。淳切晓

^① 《清高宗实录》卷二七五，第 12 册，第 598 页。

^② 乾隆《福宁府志》卷十四《风俗》。

喻，自首者百家，缴销经像。稍用廓清，提撕警觉尚待后之君子。”^①可见，所谓“日出而作，日入而息”的中国传统文化氛围已被天主教所代表的西方文化所打破，身为福宁府尹的李拔在严禁天主教的同时，反复训诫乡民恪守中国传统道德，不得“崇奉天主”而“顽顿如故”。

正当福建地方官员竭尽全力在闽东防范天主教的传入之时，事隔二年，在闽南又发生了天主教的传布事件。乾隆十二年（1748年）闽浙总督喀尔吉善奏称：“吕宋为天主教聚集之所，内地民人在彼甚多，商船往来难免传递信息之事。”漳州府龙溪县严登之子严璲、严谅“此等民人，潜在彼地从教，且复书信往来”。军机处“传谕喀尔吉善等嗣后务将沿海各口私往吕宋之人及内地所有吕宋吧黎往来之踪迹，严密访查，通行禁止”。^②由于闽南一带的天主教传教士主要来自西班牙所属殖民地吕宋，所以清政府不仅注意在漳州一带查禁天主教，而且对闽籍华侨的主要聚居地吕宋也怀有戒备之心。乾隆十七年（1752年）十二月十九日福建巡抚陈宏谋奏称在龙溪等县“拿获民人崇奉西洋邪教，现在严究有无交通外国，并此外传教伙党，一并严拿务获，分别按拟”；然而乾隆皇帝仍然采取比较温和的处理办法：“西洋人之崇奉天主教，自是该国习俗。闽广濒海愚民，多有习于其教者，究之尚与邪术煽诱有间。即如京师现有天主堂，亦何能遂至惑众。现在李阙娘、严恐等，既经获报到案，自应照例查办。若必概行查拿，则未免滋扰，且于整饬人心风俗之处，亦未见有益。当以不必深究为是，可传谕陈宏谋知之。”^③但是乾隆对沿海和内地则是采取了截然不同

① 乾隆《福宁府志》卷十四《风俗》。

② 《清高宗实录》卷三一五，第13册，第169页。

③ 《清高宗实录》卷四二九，第14册，第606页。

的做法。对于沿海地区的天主教士的活动“不必深究”，而对于内地的类似事件则是大动干戈。如乾隆十九年闰四月五日他严饬各地督抚：“西洋所奉天主教，乃伊土旧习相沿，亦如僧尼道士回回，何处无此异端？然非内地邪教，开堂聚众，散创为匪者可比。若西洋人在广东澳门自行其教，本在所不禁，原不必如内地民人……绳之以法。如其潜匿各省州县村落，煽惑愚民，或致男女杂遘，自当严为禁绝。今该督抚等，既经查办，著传谕鄂容安、喀尔吉善、庄有恭，只可就安完结，毋致滋蔓，将江南现获之张若瑟、福建现获之冯大千等，解回澳门安插。并谕令广东督抚，嗣后不时留心稽察，毋任潜往他省，教诱滋事可耳。”^①事实上，将天主教的影响界定在华南沿海一带，这只能是乾隆皇帝的一厢情愿。西洋传教士的足迹已经出现在江西鄱阳湖畔、山陕太行山麓和山东的德州平原地区。《清高宗实录》乾隆十一年八月、十二年二月均详载此类事件，且不赘述。

由于从福安向内地传播的天主教活动呈愈演愈烈之势，乾隆皇帝一反以往的温和态度，下令以严厉的措施惩治福安县的中西传教士。除了将西方传教士白多禄处死，还将并非西洋“番夷”，实系福安民人的冯大千（即冯文子）酌量安置广西等省烟瘴地方，严行管押，庶令知所惩儆”，不得“解回原籍，势必收智复萌，传播煽诱”。^②乾隆四十七年（1782年），对天津宝坻县民李天一、张全等“私盖天主教堂，聚众念经”，按“左道惑人为从例，发边卫充军”和“杖责”，并销毁“经像乐器”。^③

① 《清高宗实录》卷四六二，第14册，第996页。

② 《清高宗实录》卷四七一，第14册，第1098页。

③ 《清高宗实录》卷一五〇，第23册，第412页。

二、闽籍传教士在天主教向内地扩散过程中发挥了重要作用，引起朝廷的警觉

乾隆年间，闽籍传教士，尤其是福安籍教徒积极地向内地传播天主教。其代表人物除了上文所说的冯大千之外，还有福安人蔡伯多禄。蔡氏与广东教徒谢隆茂、湖北教徒张永信等，“俱系要犯未获”。直至乾隆五十年（1785年），朝廷还念念不忘：蔡氏“久经严辑未获，此时想早已远扬矣。但该犯由闽省潜赴粤东，勾结传教，或因事已日久，缉捕稍缓，仍潜来粤省，改装易服，混入洋船，希图出洋藏匿亦未可定。”^①并严令闽、粤二省督抚“留心查察，严密访拿”，然而这个“钦定命犯”还是神秘地失踪了。乾隆四十九年（1784年）十月，因军机大臣奏及汉中府、山西洪洞县、潞安府、大同府、山东、湖广、直隶等省西洋人传教和中国人习教之风屡禁不止，弘历十分震怒：“西洋人天主教，于雍正年间即奉严禁，不许内地人传习，乃呢吗方济各等，初则为内地人勾连至广，继则纷纷潜至各省居住传教，时阅二十余年，地则连及数省。各地方官，何竟毫无知觉？且西洋人面貌、语言，与内地迥别，即该犯等形踪诡秘，止与同教人往来，而地方官有此形迹可疑之人，自当即时访察严拿，不使乡愚互相煽惑。”^②随着天主教通过闽、广二省不断向内地扩散，信仰层面也渐趋复杂。乾隆初期在福安、龙溪等地主要是纯朴的村民、渔户及少量士绅，乾隆晚期已涉及朝廷命官乃至武将了。在清军中下级军官中笃信天

① 《清高宗实录》卷一二四一，第24册，第693页。

② 《清高宗实录》卷一二一六，第24册，第303页。

主教的也不乏其人，甚至旗人也因习教而遭严惩，终身禁锢为奴：“军机大臣等奏，守备承德，系从前已出天主教之人，今复入教，请将承德革职，销去旗籍。得旨：前因承德情愿出天主教，将家中所供图像等物，尽行销毁。朕加恩赏给守备。今伊仍未出教，显系欺罔，应即正法。但承德蠢然一物，著免其死罪，交军机大臣，重责六十板，发往伊犁，赏给厄鲁特为奴。”^①

乾隆十一年（1746年）福州将军新柱奉旨将再次遣入福宁府境福安等地的白多禄主教等一行五人逮捕，并先后在福州处死后，吕宋商人多次向福建地方当局交涉，以期讨取白多禄等人骨殖。乾隆十三年三月新柱奏请朝廷应对办法，乾隆皇帝谕称：“应令喀尔吉善等照前谕以白多禄谋为不法，在国究所不容，尔等原为贸易而来，不应询问及此。明白晓示，使其不敢妄生浮论。”还特别强调调查处为西洋传教士“传递信息”的内地民人：“至天主邪教，传自外番，煽惑愚民，所在多有。今虽少加惩罚，不可不留心防范。即如案内白多禄被诛一节，乃系内地情事。吕宋远隔重洋，何以知得？看此情形，显有内地民人，为之传递信息。可传谕喀尔吉善等，闽省为海疆要地，嗣后一切外番来往之处，俱应加意查察，毋得任其透漏。”^②

由于西方传教士在中国的传教活动的规模、范围不断扩大，习教人数不断增多，上至京都通衢，下至穷乡僻壤，无论是朝廷命官，还是荒野小民，都成了传教士讲经布道的对象。迨至嘉庆朝，清政府将天主教视若“比白莲教为尤甚”的洪水猛兽，以极为严厉的措施来对付影响日广的天主教。嘉庆十九年（1815年）皇帝谕旨：“天主教绝灭伦理，乃异端为害之尤者。此在西洋人自习其

① 《清高宗实录》卷八五八，第19册，第492页。

② 《清高宗实录》卷三一〇，第13册，第70页。

教，原可置之不问。若传习内地民人，不止大干例禁，为国家之隐忧，贻害最大，比白莲教为尤甚，岂可不思深虑远乎？著蒋攸钰等广为刊示，晓谕该处沿海商民，并来粤交易之西洋人等，一体知悉。如中国民人，有私习天主教者，一经究出，拿获一体治罪，断不宽贷。务各凛遵例禁，以熄邪说而正人心。^①对于朝廷的严飭重劾，福建地方官虚与委蛇，并极力掩饰天主教在本省的活动：“现奉上谕，严禁天主教。经卷书籍，转相流播，如有妄为煽诱，立拿惩治。闽省虽未闻有此等名目，特恐作伪之徒，好异矜奇，私相传习，以致酿成大狱，共蹈刑章。”福建督粮道、布政使、按察使、盐法道联名签署发布的告示还警告乡民人等：“尔等务安本业，各守恒经，凡有误从天主等教者，即速自行出首，将所传经卷书籍，作速缴官，以凭汇集销毁。”否则“即照左道异端，煽惑人民之例，严行查办。三尺难宽，族邻、保甲亦复同干罪谴，后悔莫及，切宜猛省”。^②企图以高压政策御天主教于国门之外。然而事与愿违，天主教在福建下层劳动人民中秘密地、迅速地蔓延开来。

三、老官斋教等民间秘密宗教的 传播与福建天主教的变化

随着天主教在东南沿海以及内地省份的扩散，信教群众的急

① 《清高宗实录》卷二九〇，第 31 册，第 966 页。

② 《福建省例》第 6 册，第 988 页，台湾文献丛刊第 199 种，台湾银行经济研究室 1964 年版。

剧增加，清政府的态度有了截然不同的变化。造成这种变化的原因十分复杂，我们认为其中最主要的因素是乾嘉道年间民间秘密宗教即统治者斥之为“邪教”组织的迅速增长。乾隆前期朝廷尚力图将天主教与民间秘密宗教分别对待，对天主教持颇为温和的态度；嘉道时期则将二者视为一体，等同对待，甚至将天主教视为比“白莲教尤甚”之物。促使这种转变的直接原因就是乾隆十三年（1748年）发生在闽北的老官斋教案。

《清高宗实录》载该教案始发于乾隆十三年“正月十五日，塘兵探报甌宁县属丰乐、吉阳、尤墩等里，老官斋公众聚集千人竖旗，欲沿途抢米谷，胁乡民随行向府城”。把总吴雄、卓士起于十五日酉刻“率兵对敌三次，奸徒伤毙甚多，获犯一名，并夺鸟枪、短枪、腰刀，及蓝白红旗，面有书‘招军，二字者，有书‘代天行事’者，并获包头、黄纸符、蓝布印记。其包头上书‘无极圣祖，字样’”。建、甌二县，讯据初次获犯，把供斋坛四处，会首林普泽、林普文、魏普腾、范普胜、王大伦、黄朝尊等六名，严饬搜缉。”^① 时值乾隆盛世，六百里加急递送入京的密报使弘历大为震惊：“此案奸徒竟敢竖旗号召，肆横拒捕，伤及兵役，与寻常抢劫不同，即系谋叛，乃国体所关，岂容稍纵。”并严令“务必搜擒净尽，执法痛惩”。乾隆还怀疑福建老官斋教与直隶、川、鄂等省的大乘教有所联系，互为呼应。^② 直至二月二十八日福州将军新柱、闽浙总督喀尔吉善才将这一突发教案原委弄清，联名上奏：“老官斋一教，传自浙江处州府庆元县姚姓，托言其远祖普善，初世姓罗，二世姓殷，三世姓姚，现为天上弥勒，号无极圣祖。凡入会男妇，俱以普字为法派命名。入会吃斋之人，乡里皆称为老

① 《清高宗实录》卷三〇九，第13册，第40页。

② 《清高宗实录》卷三〇九，第13册，第48页。

官，各处皆有聚会斋堂。”“庆元姚姓后裔姚普益同姚正益，每年来闽一次。各堂入教命名者，每名收香火银三钱三分。”“正月十二日，女巫严氏降神，假托神杆，弥勒佛欲入府城，葛竟仔等各以神言煽惑同会，约定十四日齐集各堂，十五日托抬迎菩萨，各持刀枪器械，径奔郡城，密令在城居住之画匠邱士贤即普觉为内应。至期于郡城对河大洲地方，纵火焚烧民房，文武官兵出城扑救，掩其不备，入城劫狱，纵陈光耀等出狱。”^①从上述可知，所谓老官斋教堂，实为秘密结社的教徒精心策划、周密安排的纵火劫狱、夺取郡府的暴动，旋被镇压，成员被杀数十人，被捕 300 多人，解省四十余人。

作为一次未遂的暴动，参加人数不多，时间极为短促，影响范围不大，然而乾隆皇帝十分警惕，多次飭令督办，其主要原因就在于他担心因此而引起的有全国影响的秘密宗教起义。故而乾隆多次谕旨严饬各省盘查民间结社与秘密会党组织。闽浙总督奉旨秘密调查获悉，仅邵武、建宁、长汀、宁化、清流、归化、连城、武平、南平、霞浦、建安、松溪、崇安、诸罗（属台湾府）等县，共有罗教、大乘观音、大乘门、一字门等“邪教”斋堂 74 所。事实上，乾隆皇帝对于民间秘密宗教的发展确实有预见性和前瞻性。以福建建甌老官斋教暴动为标志，清代秘密宗教的活动进入了一个全国性的高潮期，一直延续到道光年间仍方兴未艾，经久不衰。弘历经常以老官斋教为案例，反复训戒各省督抚：“自来妖言左道，最为人心风俗之蠹，地方大吏，理应严行禁遏。”“看来各省督抚，于上年奉到谕旨之后，不过将大乘教内一二人犯，遵奉查拿。其他邪教，并未留心访察可知。即如福建老官斋一案，据喀尔吉善奏称，阅其经卷内《三世因由》一书，起自罗祖，乃罗

^① 《清高宗实录》卷三〇九，第 13 册，第 41 页。

教之别名。从前雍正七年奉文查拿，直隶、江南、山东、浙江、福建、江西，皆有其教，流传甚广等语。如果当日实心查拿，何致十余年后，余孽滋蔓，复有甌宁聚众之事？^①可见福建老官斋教确系罗教的衍生教派，而罗教是乾隆朝的重点防范对象之一，因而老官斋教尽管势单力薄，能量有限，乾隆帝还是将其列为重点案件，反复查拿。类似的斋教在毗邻福建的浙江绍兴府也频频出现，令当局防不胜防：“绍兴府属有子孙教，又名长生道。男曰斋公，女曰斋娘，尊称弥勒佛为师。倡言入道之人，身后归西天，以今世修功德之浅深，定来生功名富贵之大小。凡做佛事，名曰开堂。从教之人，自携钱米，前赴开堂之家拜佛，名曰赴堂。又令人闭目冥心，号为清静。更有诡称身到西天，目睹诸佛菩萨种种奇异佳境，即为来生享受之地者。又有一等无为邪教，现在各查拿办理。”^②名目繁多的斋教成为清政府的心腹大患。

福建由于闭塞的地理环境，复杂的民间信仰和封建官吏的巧取豪夺，老百姓生活的极端困苦，因而成为秘密宗教滋生的土壤。老官斋教案平息仅 20 年，福建“邪教”的蔓延就令官府大为紧张，前任巡抚吴上功说：“查地方设立邪教，其始也以吃斋念佛、因果轮回之说诱惑愚妇，及至听从者众，党伙渐多，不法奸民即借此为匪生纷。加以办理不善，酿成大狱，涓涓不息，流为江河。”乾隆三十四年在任福建巡抚鄂宁因而谕令：“访得莆田地方向有无极教名色，系黄学钦为首，现有莆邑纪启泉之弟纪启文，于永福败露，已经委员赴莆邑查拿，彻底根究。”“今本府访得各属尚有崇奉罗教、天主、白莲、无违、回回等教，合急示禁。为此示仰府属军民人等知悉：凡有误从无极教并罗教、天主、白莲、无违、回

① 《清高宗实录》卷三〇九，第 13 册，第 86~87 页。

② 《清高宗实录》卷三一—，第 13 册，第 97 页。

回等教者，俱着即速自行出首。将所传经典作速缴官，以凭汇集销毁，本人亦免治罪。倘若再不悛改，或遁回隐匿，察出照左道异端之术煽惑人民例为首者绞，为从者各杖一百、流三千里。如族邻、保甲人等通同容隐，不行首报，察出一并严拿，分别按律治罪，断不姑宽，各宜凛遵毋违等因。”^①从这份措辞严厉的告示中，我们可以发现，在秘密宗教活动高涨的响应下，乾隆后期福建的天主教发生了一些微妙的变化，这就是逐渐地向无为教、罗教等靠拢，采用了秘密宗教的组织方式、联络方式等，使天主教在福建的传教活动更为隐蔽，更不易为官府所察觉。与这种变化相对应的是，清政府对天主教的态度也发生了本质的变化，从乾隆早期的内外有别，沿海与内地有别，与秘密宗教有别的宽松政策发展到乾隆后期的将天主教视为秘密宗教支系而严厉打击的政策。面对这种严峻的形势，福建的天主教加速了它的本土化历程。

四、道光年间福建天主教的本土化趋势

随着道光年间中国逐渐步入近代社会，西方资本主义国家更加紧了宗教文化方面的渗透。中国国内的主要矛盾也发生了急剧的变化。由于天主教在福建的传播受到了地方政府的百般阻挠和严厉打击，它的教义和教规也难以为人们所理解和接受，所以自道光之后，福建天主教为了生存和发展，不得不走与中国传统文化相结合的道路而逐渐本土化。作为一种外来的宗教文化，它的宗教理念与人文价值与中国的传统道德观念相距甚远，如上文所引周学健、李拔、喀尔吉善等人对天主教深恶痛绝，排斥有加。而历史已经证明，任何一种外来宗教如果不能在它的传播地区尽快

^① 《福建省例》第6册，第901页。

地本土化，那么它的生命力是极其有限的。如唐宋年间传入中国、宋代在福建有所发展的摩尼教即为典型的例子。由于摩尼教的信仰方式在福建难以实现本土化，所以它很快就消亡了。与之相反，天主教在福建的本土化主要有二种方式，一种是与民间秘密宗教融合的方式，另一种是凭藉行业特性谋求发展的方式。

1. 天主教与民间秘密宗教的融合

道光年间，就在西方天主教最早登陆的福安地区，天主教与当地民间秘密宗教出现了逐渐融合的趋势，如《清宣宗实录》卷二八八载：道光十六年（1834年）九月二十四日，“据步军统领衙门奏，福建古田县民人林德春赴京呈控，有西洋人煽惑传教一案，已明谕降旨，交钟祥亲提审讯矣。此案据该民人呈称，福安县属建昌地方，有西洋传习天主教，教首名三不怕，聚众敛钱，设立铜铁炉，打造器械，并与江西广东浙江各省匪徒，时相往来。伊与伊母舅董姓等，率众将三不怕拿获，解送延建邵道衙门收押病毙，余党未究。又有不知姓名浙江人，改名五不怕，复在建安县秋岭横坑地方，接叙前教，招聚匪徒，打劫行旅。又称文生员叶大华，因伊呈禁教匪买食米谷，串出监生林利茂等，于道光十三年三月间，捏词赴县将伊控告，嘱托捕厅责押，诈去伊钱二吊四百文等语”。地方官因担心朝廷重责，对此事作了掩饰：“遵旨拿获五不怕即彭庭兴，讯系与在押病毙之三不怕即郭若汶，均在横坑一带挖铁，恃强骚扰，尚无习教行劫情事。应照凶恶棍徒屡次生事扰害例，发极边足四千里充军。林德春所控责押索诈，系属诬捏，业已病故，应无庸议。从之。”文中可以看出，福安地区天主教已与诸如“三不怕”、“五不怕”之类的矿工首领组织的民间秘密宗教渐趋融合，以更加符合中国国情的方式谋求发展。自乾隆十年（1746年）至道光十六年（1834年）近一个世纪中，天主教从照搬它在西方的教义、组织等信仰模式到与福建当地的民间

秘密宗教合作，以秘密社会为载体吸纳教徒，宣经布道，扩大影响，在某些地区完成了本土化的改造。

2. 天主教与地方手工行业相结合

西方宗教在其产生国的传播就受到行业性质，尤其是手工行业的限制。这在福建各县也是如此。在闽北的建瓯、崇安、南平等县、府也较为突出。据《建瓯县天主教简史》所述：“教区的教徒，几乎都是城市和农村的贫农和船民，文化水平也很低。建瓯教区各堂口的教友数八角堂天主堂的船上教友多，而且是祖辈相传的老教友。祖辈相传全村信教的数崇安的挂墩分堂”，“挂墩的教友并非土生土长，而是清代由长汀迁来造纸的手工业者，他们信教是由长汀带来的。”^① 在沙县、南平、顺吕等地，因地处闽江上游交通孔道，渔民、船民等信教者较多，而其他行业的人信教者则寥寥无几。^② 再联系上文所说道光年间福安铁矿工匠队伍中的天主教组织，我们可以看出，天主教在福建的传播方式也受到中国传统的秘密会社和帮派组织倚重于行业内部传播的影响。

总之，在民间秘密宗教盛行的华南地区，尤其是福建的闽东沿海和闽北山区，天主教的传播，采取了与秘密宗教相结合，与手工业行会相结合的方式。在很大因素上，这是由于福建文化所固有的封闭性所决定的。福建文化的封闭性也决定了外来的宗教文化必须适应于福建社会结构的变化。乾隆之后，尤其是自道光始，福建秘密宗教与秘密社会有很大的发展，天主教就走上了与福建秘密宗教相结合的道路。

迨至光绪年间，天主教和基督教的传入又形成一个高潮。以

^① 林德发：《建瓯天主教简史》，《建瓯文史资料》第5辑。

^② 详见陈支平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社1992年版，第56~57页。

福安的邻县霞浦为例：“基督教，清光绪九年英人马约翰教士到地创设。赁城内关帝庙边陈宅为教会。行之数十年，渐推渐远，教会林立，几于无地不有。统计城乡入教者，不下八千余人。又收买城西一带民房，照西式建筑为男、女学校，男、女医院，并西教士、西医生之住宅，以为教产。”^①天主教，清光绪二十六年，葡萄牙人贾赖蒙教士到地创会。赁城南钱塘里为教会，嗣迁入上西坑陈宅。各乡村均设有教会。入教人数城乡约有三千余人。近年，城教会有附设‘公教进行会’并‘育婴堂’焉。^②基督、天主教徒总计有 1.2 万之众。《霞浦县志》卷九“户口志”记宣统元年（1909 年）该县有 47286 户，230310 口，即平均每 4 户有 1 人信奉洋教。但是就教徒分布而言，全省极不平衡，总的格局是沿海密集而内地稀少。如民国《清流县志》卷十九“宗教志”载：“耶稣教（即基督教）……查该教自清光绪末年由长汀基督教派员传入，当时没有教堂，有传道士讲道，惟信者寥寥，且无知识界参加。嗣后风气渐开，本地多人出门领悟教义，纯正者大有其人，因此信者增加。”可见基督教在清流影响较小。连江县的情况则截然相反。自光绪二十七年至宣统二年，在东岳、透堡、黄岐、琯头、洋尾、毗屯、百胜、东岱、洪塘、菴浦等乡镇建有天主教堂 12 所；自同治六年至光绪二十五年，在资寿铺、西门外、丹阳、透堡、马鼻、积石、小澳、浦口、百胜、东岱、下洋、蛤沙、坑园、黄岐、琯头、半山等地建有基督教堂 18 所，^③二教共计有教堂 30 所。沿海与内地形成鲜明的对比。

因此，我们在研究清代天主教在福建的传播和变化的时候，必须考虑到作为民间秘密宗教活跃的省份在这些方面所具有的特殊

① 民国《霞浦县志》卷三十一《外交》。

② 民国《连江县志》卷十八《外交》。

性。天主教与秘密宗教相互结合的例子在清代其它省份极为罕见，希望学术界能加强这方面的研究。

论定光佛信仰的形成和传播

谢重光

定光佛信仰是闽西客家最主要的民间信仰之一，起源于北宋初的武平县和汀州州城，大体上与闽西大量接受外来移民的时间相一致，它是客家民系酝酿形成时期选择的主要意识形态。

定光佛信仰的宗教实质是什么？它的形成与客家民系的形成存在什么样的关系？定光佛信仰的传播具有哪些特点？这是客家学研究中令人极感兴趣的问题。本文将通过对定光佛信仰史实和现状的考察，回答这些问题，敬请方家、学者指正。

一、定光大师活动的时代和地域

说到闽西定光佛信仰的形成，先要了解定光佛活动的时代和地域。这里说的定光佛，历史上实有其人。由于他后来被神化，成为民众信仰膜拜的“佛祖”“古佛”，所以关于其人其事也早已蒙上一层神秘的面纱，诸书所载扑朔迷离，孰真孰假，须先略加考订。

现存关于闽西定光佛的文献记载，以南宋王象之所著《舆地

纪胜》和《永乐大典》中引用的宋修《临汀志》为最古。其中《临汀志》成书于南宋开庆元年(1259年)，由时任汀州太守的胡太初主修，州学教授赵与沐主纂。是书距定光佛的时代不远，又是当地人言当地事，且其所记载最为详赡有据，具有较高的可信度。

关于定光佛的身世和生卒年，《永乐大典》卷七八九五《汀州府仙佛门》所引《临汀志》(本文所引《临汀志》均出自《永乐大典》，以下不再一一注明)略曰：

敕赐定光圆应普慈通圣大师，郑姓，法名自严，泉州同安县人。……师生而异禀，幼负奇识。年十一，恳求出家，依本郡建兴寺契缘法师席下。年十七得业，游豫章，过庐陵，契悟于西峰圆净大师。由此夙慧顿发，遂证神足，盘旋五载。渡太和县怀仁江……又经梅州黄杨峽……乾德二年届丁之武平……淳化间，去岩十里立草庵牧牛……祥符初，有僧自南海郡来告曰……四年，郡守赵公遂良闻师名，延入郡斋，结庵州后，以便往来话次。……八年正月六日申时，俄集众云：“吾此日生，今日正是时，汝等当知妙性廓然，本无生灭，示有去来，更言何事？”言讫，右胁卧逝，春秋八十有二，僧腊六十有五。

本卷《永乐大典》及《輿地纪胜》卷一三二《福建路·汀州·仙释》“定光”条又同引周必大《新创定光庵记》亦曰：“定光，泉州人，姓郑，名自严。乾德二年，驻锡武平南安岩。淳化二年，别立草庵居之。景德初，迁南康郡盘古山。祥符四年，汀守赵遂良即州宅创后庵，延师至。八年，终于旧岩。”

上述两则早期的史料所记详略虽有不同，但基本事实是一致的，应可据信。所记定光逝世的“八年”，两文皆未标明年号，但

都是紧承上文“祥符四年”而书，且《永乐大典》所引《临汀志》寺观门“南安岩均庆禅院”条，明载“祥符八年正月六日，师卧右胁示寂岩中”，可证此之“八年”显然是“大中祥符八年”的省略写法。

而康熙《武平县志》卷九《方外志仙释》“定光大师”条，观其文字，系据《临汀志》之文缩写而成，其记大师之逝世，则曰：“淳化八年，师寿八十有二，正月六日申时集众而逝”。按淳化年号仅有五年，“淳化八年”之说显然有误。又按上述《临汀志》文中还记载了定光与郡守赵遂良、胡咸秩等官员交往的情况。如曰：“遂良受代以晴请，运使王贲过岩以雪请，皆如答应。……咸秩闵雨，差吏入岩祈祷，师以偈付来吏，甫至郡而雨作，岁乃大熟。胡解印入觐，历言诸朝列。丞相王公钦若、参政赵公安仁、密学刘公师道皆寄诗美赠。”据同书“郡县官题名”所载，赵遂良大中祥符四年任，胡咸秩大中祥符六年任。王钦若、赵安仁、刘师道等人也都是真宗朝大中祥符年间当政的高官。凡此皆是证定光之逝只能在祥符六年之后，不能在其之前，康熙《武平县志》所载不足为据。

在定光大师的身世和生卒年问题上，还有一种把闽西定光大师与江浙长耳和尚混为一谈的错误，集中反映在民国《武平县志》的有关记载上。该志卷二十《古迹志·金石》“元至治白严尊者碑”条略云：“在岩前均庆寺内。元至治元年，僧景环立。略曰：白严尊者，元仁宗时曾应诏入都，灵异卓著。南归道杭州……入闽，喜此岩有‘一峰狮子吼，万象尽归依’语，启道场……旋示寂于杭。”又据本县举人刘登的见闻，谓定光佛金身在杭州法相寺，佛名行修，耳长数寸，吴越王于梁开平时，据两浙，佛携瓢至，永明禅师告之曰，此长耳和尚定光古佛应身也。从而判断：“是定光佛五代时即有之，不自宋朝云。”

上述记载，谓定光佛元仁宗时曾应诏入都，灵异卓著云云，属于神话传说，超出了历史事实的范围。类似的传说，普遍见于由历史人物演变为民间信仰对象的诸神灵身上。如妈祖、三山国王、医神吴真人等，都有关于他们在不同朝代被不同帝王诏见或为不同朝代的帝王治病、御灾、捍患的传说。我们自然不能根据这些传说来论证其身世和生卒时间。

至于江浙一带称为定光佛应身的长耳和尚，与闽西的定光佛是并不相干的两个人。关于江浙长耳和尚，吴任臣《十国春秋》卷八十九载其事甚详，略曰：

僧行修，泉州人，本陈氏子。生而异香满室，长耳垂肩。迨七岁犹不言，或曰哑邪，忽应声曰：“不遇作家，徒撞破烟楼耳！”长游方外，至金陵瓦官寺，祝发受具，参雪峰义存。武肃王天宝时，行修至四明山中独栖，松下说法，天花纷雨，又跌坐龙尾岩，结茅为盖，百鸟衔花飞绕。宝大元年，来杭之法相院，依石为室，禅定其中……乾佑初，忠懿王以诞辰饭僧永明寺……僧延寿告王曰：“长耳和尚，定光佛应身也。”王趣驾参礼，行修默然，但云永明饶舌。俄顷，跏趺而化……后赐号宗慧大师。

把僧行修和僧自严两相对照，一个俗姓陈，一个俗姓郑；一个活动于江浙，一个活动于闽粤赣边；一个于五代乾佑初（948—950年）逝世，一个于北宋祥符八年（1015年）逝世；一个赐号宗慧大师，一个赐号定光圆应普慈通圣大师。彼此间除了同为泉州人之外，几乎没有什么相同之处。以僧行修之事来说明闽西定光大师的生卒年和寂化地点，实属失察。

总之，关于闽西定光大师的身世和生卒年，应以《临汀志》和《舆地纪胜》所载为准。以其卒于祥符八年（1015年），春秋八十

二推算，其生年应是五代闽国龙启二年（934年）。换言之，即定光大师活动的时间是五代中叶至北宋前期。这一时期，恰好是赣闽粤边大量接受南迁移民酝酿形成客家民系的关键时期。

定光大师的主要活动地域，除青少年时期留在泉州外，自十七岁起，先后在豫章、庐陵、太和、梅州、武平、汀州、南康一带修学和行道，其中庐陵（即吉州）、太和是客家先民南迁入赣闽粤边的中途站、暂栖地，汀州和南康（即虔州）是客家先民南迁的第一次高潮时期^①接受移民最多的地域，梅州是当时客家先民所到达的最远聚居地之一。

把定光大师的主要活动地域和活动时间综合起来考察，不难看出他的活动与客家民系形成的密切关系：从他十七岁得业游豫章开始，他的活动路线与客家先民的南迁路线完全相同，他的所作所为与客家先民艰苦创业息息相关，可以说他本身就是客家先民的一员，参与了客家先民来到赣闽粤边新居地后的全部创业和族群整合活动。

二、五代宋初闽粤赣边的社会 状况和主流信仰

为了了解定光大师的活动在客家民系形成过程中的作用和意义，有必要对五代宋初闽粤赣边的社会状况和主流信仰作一简要

^① 笔者认为唐代安史之乱以后的中原和江淮人民南迁，才与后来形成的客家民系有直接的关系，所以把唐末至宋初的大批北方人民南迁视为客家先民南迁的第一次高潮。参见拙著《客家源流新探》，福建人民出版社1995年版。

的回顾。

闽粤赣边的广袤山区，是客家民系的核心住地，人称“客家大本营”。组成这一客家核心住地的赣南、闽西、粤东北三个区域，分别是江西、福建、广东三省开发最迟的地区。它们的共同特点是同属于典型的丘陵山地，境内重山复岭，连绵不断；山谷间河流交错，盆地星布；气候温暖，雨量充沛。故尔在古代未开发时及开发之初，林菁深阻，瘴疠横行，自然条件极为艰险恶劣。

当然，上述三个区域因其与中原距离的远近及接受中原移民的时间不同，被开发的时间也有先后之分。其中赣南从唐中叶起得到初步开发，至五代宋初已有一定的开发程度，但是比起江南其它地区，仍是经济文化最落后的一个州郡。北宋时，王安石提到赣南时曾说：“虔州江南地最旷，大山长谷，荒翳险阻”。^①由此可见其落后面貌之一斑。

闽西“环境皆山也”，地处“闽粤西南徼，崇岗复岭，深溪窈谷”，^②位置比赣南更为偏僻闭塞，古代的交通条件也比赣南相差甚远，所以其开发较赣南迟缓。直到唐开元间，闽西才设立最初的郡县，即汀州一郡和宁化、长汀二县。史载汀州初置时的情形说：“当造治之初，凡斫大树千余，树皆山都所居，天远地荒，又多妖怪，榛犹如是，几疑非人所居。”^③其原始荒凉，真令人无法想象。两宋时期，由于移民的大量迁入，闽西社会有了巨大进步，不过，比起中原、内地来说，它还是一个荒凉落后之地，因此南宋末年胡太初被任命为汀州郡守，亲朋都为他感到担忧，说“是

^① 王安石：《虔州学记》，引自《古今图书集成》卷九二三《赣州府部·艺文一》。

^② 分见《临汀志·桥梁》，《临汀志·山川》。

^③ 杨澜：《临汀汇考》。

僻远而难治者也”。^①

地处岭表之末的粤东北，宋代以前是赣闽粤三角地区中最僻远落后的一角。交通艰阻，人烟稀少，接受移民又最晚，到宋代其境内还遍布溪峒蛮獠各部落。北宋《太平寰宇记》记述循州风俗曰：“织竹为布，人多獠蛮，妇市，男子坐家。”直到南宋，粤东粤北广大地区还盛行妇女好高髻的“椎结遗风”，^②而潮州“距州六七十里曰山斜，峒獠所聚，丐耕土田不输赋”。^③凡此皆可见粤东北在宋代开发程度之低、社会之落后。

与社会落后相作随的是迷信的盛行。赣闽粤边山区古代同属于“百越”的范围，其中闽西、粤东又是“百越”中“七闽”部落的领域。“百越”和“七闽”，旧俗皆以信巫、尚鬼、重祀著称。以闽西的汀州为例，唐代莆田人林披出任汀州别驾，“以临汀多山鬼淫祠，民厌苦之，撰《无鬼论》”。^④但效果甚微，两宋时汀州仍然是“俗尚鬼信巫”，如在长汀，县南驻扎寨有助威盘瑞二王庙，“长老相传，汉末人，以身御敌，死节城下，时有显应，众创庙宇，号‘石固’。一日，庙前小涧涨溢，忽有神像乘流而下，自立于石固之左。众异之，号‘石猛大王’。后以息火功封左王为‘石猛助威’，右王为‘石固盘瑞’。宋朝元丰间创今庙。”在上杭，钟寮场故治南石碇间有黄先师庙，“旧传未县前，有妖怪虎狼为民害，覩者黄七翁父子三人往治之，因入石隐身，群怪遂息。风雨时，石中隐隐有金鼓声，民敬畏之，立祠香炉下，且家绘其像以奉之。迁

① 《临汀志·胡太初序》。

② 《永乐大典》卷五三四三《潮州府·风俗形胜》。

③ 《宋史》卷四一九《许应龙传》。

④ 《新唐书》卷二〇〇《林蕴传附父披传》。

县之初，更造行祠于今县之西。^①在宁化，有“富民与祝史之奸者，托五显神为奸利，诬民惑众，侈立庙宇，至有妇人以裙裾畚土者”。“民有疾，率舍医而委命于巫，多致夭折。”汀州属下其它各县，“尚鬼信巫”的恶俗雷同，所在多有此类巫覡色彩极浓的庙宇。为此南宋庆元间任州郡守的陈晔，采取断然行动，“窜祝史，仗首事者，毁其祠宇”。又“大索境内妖怪左道之术，收其像符祝火之，痛加惩禁”。与之相配合，郡人吴雄特地撰《正俗论》二千余言，作破除迷信的宣传。此举据说曾使“流俗不变”。^②但是，此后闽西民众信巫尚鬼之俗依然相当盛行，可见行政手段和一般性的儒家“正俗”说教并不是移风易俗的最有效途径。改变落后风俗信仰的有效途径是用一种比较先进又易为民众接受的新信仰取而代之。闽西定光佛信仰就是在这种背景下形成和传播开来的。

三、定光佛信仰的传播

苏东坡对定光佛的赞词，称“七闽香火，家以为祖”，概括了北宋中叶定光佛信仰在福建广泛传播的情形。其实，定光佛信仰的传播主要不是循官定的行政区而展开，而是以定光大师生前的主要活动地武平和长汀二县为核心，沿客家人的对外交往向各地辐射。元人刘将孙说：“自江以西，山广而南，或刻石为像，或画像以祠，家有其祀，村有其庵。”又说：“（武平南安）岩介乎闽广之间，前五里为梅州境，幽篁旷野，极目无居人，寇盗之所出没，然数郡士女，结白衣缘，赴忌日会，肩舁踵接，岩寺屹然，道

① 《临汀志·祠庙》。

② 《临汀志·名宦·陈晔》。

不拾遗，无敢犯者。”^①对于崇奉定光佛的中心寺院南安岩均庆寺的修复，州、循州、梅州、连州、惠州的官员和百姓都积极参与、踴跃捐款。^②刘将孙的话，是定光佛信仰在元代已经覆盖了赣闽粤交界区域全部客家住区的明证。

其中定光大师生前的主要活动地武平县和长汀县，有关定光佛的庙宇和古迹最多，定光佛信仰广泛渗透到百姓民俗生活的方方面面。下面我们先看看武平县的情况。

综合方志和地方文献记载，武平县主要的定光佛庙宇有：南安均庆禅院、东山禅果院、南安庵院。据载，南安均庆禅院始建于乾德二年，祥符四年因郡守赵遂良奏请而赐额。又因转运使王贇的奏请而一度将福州开元寺所得宋太宗御书百二十幅奉安岩中。东山禅果院在武平县南门外。祥符间，定光佛基创。……元符间，建轮藏寺，至南宋末成为为皇帝祝寿的“祝圣道场”，即全县最有政治地位的一座寺院。南安庵院在武平县东北三里。大中祥符间，定光古佛亲创，后三折寨附其侧。绍定寇后，寨官寓此，军马蹂践颓弊，县令赵汝又加以重修。^③

此外又有南安岩、十二峰、绿水湖、圣公泉、龙泉井等纪念定光佛的名胜古迹遍布全县各地。相应的是全县各地流传着许多关于定光佛的传说。^④各种形式的定光佛醮会也历久不衰。^⑤

再看长汀县的情况。由于长汀县是州治所在地，是定光佛生

^① 刘将孙：《养吾斋集》卷二十八《定光圆应普慈通圣大师事状》，见上海古籍出版社《四库全书》影印本，第1199册。

^② 刘将孙：《养吾斋集》卷十七《汀州路南安岩均庆寺修造记》。

^③ 《临汀志·寺观》。

^④ 《临汀志·山川》。

^⑤ 如万安镇下圳村的魏公庙会、武北各地的保苗醮等醮会，都要请出岩前菩萨（定光佛的别名）、定光佛或其化身五个古佛来巡游。

前长期驻锡并与官员们时相过从之地，所以有关定光佛的寺院、古迹和传说比武平县又更多。其中重要寺院有定光院（又名定光寺）、文殊院、南安麻院、定光堂。

定光院为大中祥符间郡守赵遂良所创，其后许多郡守如元祐间的曾孝总、淳熙间的吕翼之、嘉泰间的陈瑛、嘉熙间的戴挺、淳祐间的卢同父，都一再予以扩建或重修。及至元朝，顺帝又亲颁敕命给定光、伏虎二禅师，置于寺中。^①可见此院的官办色彩很浓，代表着官方对定光佛信仰的提倡。

文殊院和南安麻院则基本上是民间兴办的。文殊院与同庆寺相近，绍兴元年（1131年），由僧悟本重创，又创定光阁于后山椒。南安麻院在长汀县东南三里。因郡去南安岩三百里，元祐间（1086—1093年），僧道荣创为郡人祈禳之所。绍兴间，郡守詹公尚方有营葺意，忽乡氓叶姓者到县，具言前夕梦一僧携笻叩门，曰：“郡修南安麻院，汝能施木，令汝有子。”寤而语之妻。梦协，遂舍木营葺。二十八年（1158年），僧惟应创藏院。淳熙间（1174—1189年），僧清心又广辟之。^②这种由僧人和一般百姓创办的寺院，标志着定光佛信仰已经深入人心。

定光堂又是另一种类型。它座落在长汀县西颁条门外，嘉定间（1208—1224年）创，郡守赵公崇模书额，尼居之。这是一种由尼僧主持的庵堂，估计其规模可能较小，不过却反映了妇女对定光佛的诚心崇拜。

^① 民国《长汀县志》卷六《古迹志》。原志云：“有定光、伏虎禅师救命二道，文皆元字，内夹译文一纸，为至正二十六年。考之元世祖、顺帝俱以至正纪号，未详何属。”按：元世祖并无至正纪年，至正乃顺帝年号，其二十六年为公元1366年。

^② 《临汀志·寺观》。

长汀县有关定光佛的名胜古迹有狮子岩、龙潭、金乳泉、赤峰嶂、定光陂、南安桥等处。^①各处古迹或积淀着一则则美丽神奇的故事，歌颂着定光佛的巨大神通及其为百姓做的好事；或成为民俗活动的场所，反映出定光佛信仰与民众生活的密切关系。例如赤峰嶂，据民国《长汀县志》记载：“庙祀定光、伏虎，岁时朝谒者，肩摩而进，秋冬尤盛。俗于远处进香，谓之朝山……而此山旧有除夕神前守岁之说，沐浴登山，席地而寝。”可见定光信仰影响之广，以及对民众生活浸润之深。

武平、长汀之外，在闽西客家地区其他各县，定光佛寺庙或古迹亦所在多有。如上杭县有东安岩，在县北五十里来苏团深山中。传说“定光尝栖息于此，后徙南安。今不斋戒而往者，必遇虎狼”。^②连城县则有太平庵、东田石、白仙岩、广灵岩、定光庵等处。据载：太平庵“在莲城县西南二十里。初有村叟张姓者采樵山间，遇一老僧。黑裙筇杖，语曰：‘是可卓小庵为祈禱之所，当永无水旱。’语旋，不知所往。张异之，归与乡邻道其事。遂率众创此庵，塑南安祖师像其中。自是随禱辄应”。^③滴水岩“在莲城县东北七里……旧传定光古佛尝驻锡于此”。东山石“在莲城县东五里。……有定光道场，名曰‘白云洞天’”。^④白仙岩在“表席里，峰峦俱白，石崖壁立。上有岩宽敞如屋，有平石高十余丈，可远眺。山腰竹木苍翠。相传昔有白衣仙人至此，故名。上有庵，明废，今复置。据《鄞江志》云：初，波利尊者自西竺来，往盘古山，云：后五百岁，有白衣菩萨来居此，是定光佛化身也”。广灵

① 《临汀志·山川》；民国《长汀县志》卷三《山川》。

② 《临汀志·寺观》。

③ 刘将孙：《养吾斋集》卷十七《汀州路南安岩天庆寺修造记》。

④ 《临汀志·寺观》。

岩“在南顺里，洞穴幽邃，祀定光古佛”。^①定光庵，“在莲城县治后西北隅。乾道间（1165—1173年），令黄中立创。嘉泰间（1201—1204年），令刘晋重创”，改建为寺^②；元至正二十六年（1366年）重建。^③

清流县有满涌岩，“在清流县东北七里。……岩乃定光古佛命名”。^④又传原来“此岩无水，定光佛合竹引之而后有泉，至今莫寻其合竹之源，亦神仙迹也”。洪武二十四年（1391年）于此建佛庐，名金莲寺，成化间（1465—1487年）重修。一径萦回，清泉白石，茂林修竹，清致可爱。^⑤

宁化县因为出了一个伏虎大师，与定光佛齐名，所以没有专门祀奉定光佛的寺院，但仍可见到定光佛的巨大影响。例如传说“绍定间（1228—1233年），寇犯郡城，守者每夜见二僧巡城戒勿懈，疑即师（按指伏虎禅师）与定光也。……明嘉靖间（1522—1566年），沙寇薄汀，或见两僧金身六丈，自龙堞中足灌岩潭中，寇骇遁。相传亦师与定光云”。^⑥

以上六县，是明代以前汀州的全部属县，它们都有定光佛寺庙或有关的古迹，说明定光佛信仰早在宋代就已覆盖了闽西所有纯客家地区。至于宋代之后这些地区定光古迹和有关传说的不断增加，则反映了定光佛信仰在闽西纯客家地区的影响不断加深和强化。

① 《临汀志·寺观》。

② 刘将孙：《养吾斋集》卷十七《汀州路南安岩天庆寺修造记》。

③ 据《八闽通志》卷七十八《寺观》。

④ 《临汀志·寺观》。

⑤ 嘉靖《清流县志》卷二《寺观》，卷三《寺观》。

⑥ 康熙《宁化县志》卷四《人物志·外教九》。

在闽西纯客家地区以外，在福建省境内，闽中和闽北山区首先接受了定光佛信仰，这无疑是定光佛信仰随着闽西客家人的对外活动和交往而向外传播所致。如在沙县，宋代就传入了定光佛信仰。该县广泛传说定光大师曾到过沙县，并与谪官沙县的名相李纲有过接触。据《沙县志》记载，沙县有李纲巧遇定光佛、定光佛化身打长年等传说，又有明屠隆、清林致先、陈绍凤等人题定光佛的诗。另据载，“定光佛到沙县时，化身成为一个老僧，自称姓郑，是泉州人”。又称“定光佛在沙县一带颇有影响。旧时，洞天岩、西竺寺、瑞云岩均供奉定光佛。……1994年农历八月二十二日，淘金山定光禅院在华严殿举行法会，纪念定光佛成道”。^①

按沙县最初曾是汀州属县，后来虽然改隶于剑州，由于与汀州壤地相接，彼此的关系还是很密切。李纲谪监沙县税务时，同时摄武平县事，就是明证。因此之故，盛行于汀州的定光佛信仰，很快就传到沙县，是很自然的事。传说李纲在武平县曾游览过南安岩均庆禅院，留诗云：“满山泉石有吾意，十里松筠生昼寒。”^②对定光大师很有好感。那么，他回到沙县对人讲述定光灵异的故事，从而使定光信仰在沙县传播；或者定光信仰本已传到沙县，由于李纲之故而得到更大的推动，都是有可能的。

沙县之外，闽北的南平、泰宁（宋代这两县与沙县同属剑州）、欧宁、崇安（宋代属建州）等县也传入了定光信仰，试看以下记载：

南平县 塔院，在府城东仁州里。旧名“定光”。^③

① 李启宁编：《沙县文化历史丛书·佛迹贤踪》，1994年。

② 刘将孙：《养吾斋集》卷十七《汀州路南安岩均庆寺修造记》。

③ 《八闽通志》卷七十八《寺观》。

泰宁县 均庆庵，在开善下保，元至正间（1341—1368年）建。^①

欧宁县 定光庵，洪武十三年（1380年）建（在禾供里）。^②

崇安县 定光寺，旧名“罔彻”。唐乾宁间（894—897年）建，宋建隆中（960—962年）赐今额（在石白里）。^③

建安县 南岩寺，宋建炎二年（1128年）建（在房村上里）。^④

南平县、欧宁县和崇安县明确称为“定光塔院”“定光庵”“定光寺”的寺庙，自是崇拜定光佛无疑；泰宁县的均庆庵和建安县的南岩寺，虽未标明“定光”二字，也可能是奉祀定光佛，因为均庆寺是定光道场的本名，而武平的南安岩均庆寺，民间一般就称为南岩寺。需要说明的是，崇安县的定光寺得名于宋建隆中，其时郑白岩尚未到武平，更未获得“定光”赐号。颇疑关于崇安定光寺得名时间的记载有误，或者其名为“定光”与郑白岩无关，而是另有因由。

按《八闽通志》所载各地寺院，通常不注明其所奉之佛，内中有些寺院，名称上虽看不出与定光佛有什么关系，实际上却是主祀或陪祀定光佛的。另外，闽北的定光佛信仰，不但表现在本地建有崇拜定光佛的寺院庵堂，还表现在这些地区信众虔诚前往长汀、武平的定光道场朝拜。《临汀志·寺观》关于长汀定光院的记载，提到“近南剑人士金饰十八尊者像附置阁上。淳祐间（1241—1252年），郡守卢公同父前创拜亭，每岁正月六日乃定光坐化之

① 刘将孙：《养吾斋集》卷十七《汀州路南安岩均庆寺修造记》。

② 《八闽道志》卷七十六《寺观》。

③ 《八闽通志》卷七十七《寺观》。

④ 刘将孙：《养吾斋集》卷十七《汀州路南安岩均庆寺修造记》。

晨，四方敬信辐辏，名香宝炬，幡盖庄严，难以数计，虽隘巷亦成关市，可见人心之皈向云”。这里描绘出一幅成千上万信众从四面八方涌向长汀定光院朝拜定光佛的热烈景象，其中来自闽北的“南剑人士”是虔诚信众的重要成员。

与闽西相邻的闽南地区，也可找到信仰定光佛的踪迹。如现在的龙岩市新罗区，即过去的龙岩县，历史上长期隶属于漳州府，是闽南与闽西之间的过渡地区。位于龙岩市郊区江山乡北面的九侯山，海拔 1000 多米，半山腰有一座石佛公庙，俗称石公庵，“始建于宋代，清乾隆年间重修，名为‘灵远宫’，庙里供着一尊石佛，历来香火鼎盛。……石像高二尺多，佛名定光祖师。民间传闻定光、伏虎两兄弟在此修行，后得道成仙各佑一方，石佛为定光。……朝拜石佛公萃素皆可，没有佛门诸多清规戒律。庙里的签书为五言诗句，仅三十签，内容通俗易懂”。这是原龙岩县久有定光佛信仰的确证。^①

泉州地区的晋江县，在府治西有定应堂，元季建；在连接晋江与惠安两县的著名的洛阳桥南岸，又有定光万安桥院，旧名“定光”；宋嘉熙间（1237—1240 年）郡守刘炜叔请徙至府城东北。而在惠安县，又另有定光寺，在十一都。^②

赣南、粤东，已在福建省之外，但却是赣闽粤客家人大本营的另外两个重要片区，也是与闽西客家人往来最频繁、最密切的地区，定光大师生前也曾在这两个地区活动。以故这两个地区也应有信仰定光佛的信众和据点。前引绍兴年间虔化县被寇，县宰刘仅求助于定光佛，定光佛显灵，帮助击溃贼寇的故事，是宋代定光佛信仰就已传到赣南的确证。武平南安岩“数郡士女，结白衣

① 张惟主编：《寻根览胜闽西缘》，海风出版社 1997 年版。

② 《八闽通志》卷七十六《寺观》。

缘，赴忌日会，肩骈踵接”，及长汀定光院每岁正月六日定光坐化之晨，“四方敬信辐辏，名香宝炬，幡盖庄严，难以数计，虽隘巷亦成关市”，所言之“数郡士女”“四方敬信”，应即包括来自梅州和赣州的定光佛信徒。至今武平县举行各类定光佛醮会时，都有来自赣南会昌、寻乌和梅州蕉岭、平远等地的信徒参加，可为旁证。此外，我们还看到元代惠州归善县的客家人以聂秀卿、谭景山、戴甲等为领袖起兵抗元，“拜戴甲等为定光佛”以相号召。^①可见定光佛信仰已远及惠州地区。

通过以上考察，大致可以得到这样的结论：以长汀、武平两县为核心，存在一个定光佛信仰圈。这个信仰圈辐射的范围，与闽西客家人的活动范围有密切的关系。明清以来，赣闽粤交界区域客家大本营的客家人，曾一次次大批地向外迁徙，粤中、粤西、云贵川和台湾等地成为客家移民新的重要聚居地。移民们在艰难的迁徙过程中往往以自己原有的信仰作为族群团结、征服自然、抵御外侮的精神力量，所以移民的过程通常也就是移神的过程。定光佛信仰也就因此伴随着客家移民传播到上述客家新居地，这当中，定光佛信仰向台湾的传播最具典型意义。

台湾的定光寺院，目前所知仅有彰化定光庵和淡水鄞山寺两处。彰化定光庵建于清乾隆二十六年（1761年），“其址在彰化县城内西北角，由永定县士民鳩金公建，道光十年（1830年）贡生吕彰定等捐修”。“殿内尚存乾隆、嘉庆及道光古匾等文物，其中乾隆三十八年（1773年）所立之‘济汀度海’匾充分证明来自汀州。”此外殿中还有两幅楹联，其一为道光十四年之物，永定巫宜福与宜祺兄弟敬题，联曰：“活百万生灵迹托鄞江留一梦，觑三千世界汗挥线地有全人。”另一联为：“古迹溯鄞江换骨脱身空色相

^①《元史》卷三十九《顺帝纪》。

乎园光以外，佛恩施台岛灵签妙语示吉凶于前定之光”。^① 两联中都有“鄞江”一语，而鄞江是汀江在长汀水段的古称，这也是定光信仰由闽西汀州传来的明证。“巍三千世界汗挥线地有全人”、“佛恩施台岛灵签妙语示吉凶于前定之光”两句联语，则充分反映了定光佛信仰在台湾的闽西客家移民艰苦创业过程中的巨大作用，以及闽西客家移民对定光佛的由衷感激之情。

按乾隆时期是闽西客家人成规模地移殖台湾的第一个阶段。当时闽西客家移民主要分布在台湾中部。彰化是台湾中部的重镇，分布在彰化的除了闽西客家人之外，还有闽南漳泉人和粤东潮汕人。人数上处于劣势的闽西客家人，为了在与不同族群的生存竞争中取得一席之地，极其需要加强内部的凝聚力，获得精神上的鼓励。定光佛信仰正是最能满足闽西客家人这方面需要的一面旗帜，彰化定光庵就是在这样的背景下兴建的。建庵的骨干力量是永定籍移民，那是因为迁台的闽西客家移民以永定籍为最多。

另有一种说法，认为彰化定光庵是乾隆二十七年北路营副将张世英所建。据乾隆二十五年余文仪续修《台湾府志》，张世英籍贯贵州南笼，乾隆二十四年到任。^② 按续修《台湾府志》所载张世英籍贯应是他的现籍，考虑到贵州也有不少客家移民，我们推测张世英的原籍可能是客家，而且可能来自闽西客家。如果这种推测不误，那就更能说明定光佛信仰在闽西客家人中的影响根深蒂固，虽经辗转迁徙，其作为精神支柱的作用却不可动摇。

淡水鄞山寺始建于道光二年（1822年），最初捐建者张鸣冈、施田者罗可斌，也都是永定籍。但是为建寺出钱出力的范围却要大得多。李乾朗先生 80 年代曾仔细统计了寺内所有石碑镌刻的

^① 李乾朗：《鄞山寺调查研究》，李乾朗古建筑研究室 1988 年版。

^② 《八闽通志》卷七十六《寺观》。

捐献者名单，结合向当时寺院管理人江秋金先生调查，得知当年寺院的主要捐建者，以永邑（即永定）的江姓、胡姓最多，其次是永邑的李姓、苏姓和武平的饶姓、练姓；亦发现有粤东及江西龙冈人士。寺前左畔有寺院大檀越主罗氏兄弟之墓，碑文载明是道光二十年山“汀郡众姓同立”。^① 这些情况表明，这座定光寺所团结、所激励的是全体汀郡的客家移民，乃至包括粤东及赣南在内的全体客家人。

与彰化定光庵一样，淡水鄞山寺也充当了当地的汀州会馆。会馆是一种以地缘为纽带的社团组织。联系到乾、嘉以来台湾北部汀籍客家移民持续增多，以及自道光以降北部连续发生惨烈的闽粤分类械斗，我们认为鄞山寺在当时一定发挥了团结同乡、捍卫族群利益的作用。有一则古老的传说，叙述淡水鄞山寺建立时闽西客家人与邻近的草厝尾街居民发生的冲突，大意说鄞山寺选址在一处水蛙穴上，这种风水有利于建庙的人，却会使邻近草厝尾街的居民利益受损。结果酿成双方一场械斗，水蛙穴的一只眼睛被破坏，汀州人赶紧举行盛大的祭典，才保住水蛙的另一只眼睛。^② 这则传说曲折地反映了鄞山寺对汀籍客家人利益的卫护作用，实际上也就是定光佛信仰对汀籍客家人的团结、凝聚作用。

以上所述，是台湾现存两座定光佛寺所见迁台闽西客家人信仰定光佛的情况。当然，台湾闽西客家人对定光佛的信奉，并不完全体现在这两座寺庙中。实际上，在台北一带的闽西客家人聚

^① 李乾朗：《鄞山寺调查研究》。

^② 见高贤治、冯作圃编译：《台湾旧惯习俗信仰》，众文图书公司印行，第 301 页

落，家户均供有定光古佛。^①笔者在台湾访问时还看到，南部屏东、高雄一带的闽西客家人家庭，亦常见有供奉定光佛的情况。另外，一些来自汀郡的县级同乡会——如台北市福建武平同乡会——也供奉定光佛，把它作为缅怀桑梓、增进乡谊的象征。

以家庭为单位对定光古佛的供奉，其意义和作用与彰化定光庵、淡水鄞山寺这种大型寺庙不尽相同。家庭供奉定光佛的目的一般是祈求古佛保佑一家平安、幸福，有的则与家庭成员的具体要求如求子、祛病、学问、功名等联系在一起。即使是彰化定光庵和淡水鄞山寺，随着时代的变迁，其意义和作用也有所变化。例如鄞山寺，自清咸丰、光绪之后，随着分类械斗的减少，寺院团结族群抗御外侮的战斗作用就不太明显了；及至“日据时期，汀人来台数量渐减，鄞山寺的功能亦逐渐转变，‘会馆’的性质趋淡，而作为一座佛寺的性质趋浓”。^②

不过，无论寺院和家庭佛龛的具体功能如何变化，定光佛在汀州客家人及迁徙外地的汀籍移民心目中的地位却没有变。它总是人们心中的一盏明灯，可以随宜慰抚人们的心灵，满足人们各种各样的精神需要。这一事实，说明定光佛信仰有着巨大的生命力和适应性，归根结底，说明客家人和客家文化有着巨大的生命力和适应性。

^①见高峻、俞如先：《清代福建汀州人入台垦殖及文化拓展》，载《福建师范大学学报》1994年第1期。

^②李乾朗：《鄞山寺调查研究》。

拜上帝教：西方基督教的客家化

刘大可

关于拜上帝教，史学界已多层次、多角度地进行过探讨，但从客家文化视角来考察它的著文却不多见。本文试图在前辈学者研究的基础上，结合客家宗教民俗和宗族文化，对它作一些新的探索。错误之处，请方家指正。

一

拜上帝教源于西方的基督教，但为什么一个来自大洋彼岸的、陌生的和异质的洋上帝，能够在 19 世纪四五十年代的南国客家山乡赢得万千子民？对此，太平天国史专家王庆成先生曾经指出：“洪秀全创造的上帝教，并不与中国的民间信仰对立，拜上帝会的上帝，是中国化了的洋上帝，因而能发挥出巨大的力量。”^①这是很有见地的，但我们认为王先生所指“中国的民间信仰”、“中国

^① 《太平天国史译丛》第 2 辑，中华书局 1983 年版，第 291 页。

化了的洋上帝”，还可以进一步具体到“客家的民间信仰”“客家化的洋上帝”。因为只有这样，才能更准确地解答上面提出的问题，同时还能解释另一个问题，即太平天国拜上帝教在江浙民间应者寥寥。

拜上帝教与客家文化的关系，我们可以从拜上帝教的许多宗教仪式得到证明。

拜上帝教的“天父天兄下凡”仪式直接脱胎于客家地区的“降僮”习俗。“天父天兄下凡”附身传言，是太平天国领袖重要的施政方式与手段。杨秀清、萧朝贵每代天父、天兄下凡时便呈现出睡眠状，太平天国文献称之为“安福”。醒毕（指天父、天兄回天），杨、萧便托称在梦中得到天启，进而宣布天父、天兄圣旨。另一种形式是天父、天兄直接降附杨、萧身上，假杨、萧之口下达圣旨。天父天兄下凡时还常常演一套法术，如执剑舞蹈，“大战妖魔”，边舞边呼：“左来左顶，右来右顶，随便来随便顶”，用灯光照人面，化人心，要徒众“谨口”静默，带他们“各魂升天堂”。^①所有这些形式，均可在客家民俗中的“降僮”找到原型。

“降僮”多由男觐主持，他们自称有为人请神、问鬼的法术，能沟通人与神鬼之间的交往。凡治病、求财、求子、求升官、求婚姻、求升学、求建房吉利、求出门平安等等，都可以请人降僮。其仪式大体如下：男觐先焚香祷告，自言自语，念念有词；继而执剑招魔，狂奔乱跳；后则昏迷不醒，跌卧于地上；最后“神鬼”降临附体，或借男觐之口当场与人对话，或待男觐醒后代神鬼传言，故又称“倒僮”、“昏僮”、“落僮”。赣南、闽西、两广客家山乡至今仍然流传这一习俗。每逢“打醮”节日、久旱无雨、时疫流行

^① 王庆成编注：《天父天兄圣旨》，辽宁人民出版社 1986 年版，第 12 页。

等等，都由族长出面请男觊降僮，恭请乡土神诸如“十二公王”、“福主公王”等下凡，告诉乡民近期祸福，祈求保佑。平日，个人遇有祸福，也可请人降僮。^①太平天国主要将领杨秀清、萧朝贵将这种人、鬼（神）相交的巫觊把戏，加以改造利用，改鬼、神附身为天父天兄附身，变代鬼神传言为代天父天兄传言，变执剑招魔的套路为“大战妖魔”的场面，将男觊间的密切配合说成上帝超升人们灵魂升天的权能。如此不一而足，虽经多方改造，却很难抹去客家风习的印记。

拜上帝教的“洗礼”和“礼拜”仪式，亦多体现客家社会祭祀遗风。拜上帝教凡举行洗礼仪式时，均设一神案，上置灯两盏，茶三杯。受洗者念毕忏悔奏章后，将之焚化，以邀上帝神鉴。而后来口臻完美的礼拜仪式，则有设神案，以牲醴茶饭供奉上帝、用民间乐器伴奏、焚化奏章、放鞭炮等一整套严格的程序。拜上帝会曾流行以猪肉、狗肉供祭上帝的仪式，如《天兄圣旨》载：“尔三人买有猪肉祭天父上主皇上帝么？”^②《贼情汇纂》载太平天国“礼拜”：“供献之肴，又以狗肉为至重”。^③所有这些，实际上是客家人祭祖、敬神点香烛，供牲饌的变形。客家人敬奉祖先、祭祀鬼神，除烧香焚纸外，必具牲饌、酒茶、米饭等物。猪肉为必不可少，这大概是客家地区“养猪”为每家每户日常开支的主要来源，所谓“六畜兴旺猪为首”“穷人猪命短”。贫穷的客家人视猪肉为佳肴，故列为重要的供品。至于狗肉，则为客家人嗜吃的食物，有“重阳狗子冬至鸡”之说。在拜上帝教洗礼、礼拜仪式中，

① 参见拙作：《萧朝贵族属新探》，载《广西民族研究》1991年第4期。

② 王庆成编注：《天父天兄圣旨》，第14～15页。

③ 中国近代史资料丛刊：《太平天国》第3册，神州国光社1952年版，第263页。

虽无烧香焚纸，但以灯代烛、焚化“黄纸奏章”以代焚纸，普遍流行猪肉、狗肉祭等等，明显地打上客家人敬神祭祖仪式的烙印，具有浓郁的客家乡土特色。

拜上帝教的礼拜堂及其教化功能，也明显地受客家文化的影响。太平天国礼拜堂：“每一村或管辖二十五家的两司马的官署内均设有天厅”，^①“天厅（礼拜堂）总是全部建筑中最重要的部分，神圣尊严，从不在宗教之外充当别的用途。”^②礼拜堂兼及教化的功能，“（礼拜堂）必于堂宇正中设一方桌，系绣花或素红桌围，凡一室中必挂帟幔，张灯彩，悬楹画幅，陈设彝器花瓶帽镜”。^③“其二十五家中童子俱日至礼拜堂，两司马教读《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》及《真命诏旨书》焉。凡礼拜日，伍长各率男妇至礼拜堂，分别男行女行，听讲道理，颂赞祭奠天父上主皇上帝焉”。^④礼拜堂的建筑及其教化功能，其实是客家祠堂建筑及其功能的翻版。客家人讲究慎终追远，不忘祖德。其祠堂的构建，不但数量众多，而且雕梁画栋，极为奢华。如闽西客家地区，每个村庄至少有一至二座总祠，每个家族都有分祠（厅堂）。笔者家乡武平湘村就分别有老屋祠堂、献仕二公祠，四和堂厅堂、袍公厅堂、石灰屋厅堂、石子楼厅堂、花生底厅堂、坑子背厅堂等十余座总、分祠。又如，粤东嘉应州，“俗重宗支，凡大小姓莫不有祠。一村之中聚族而居，必有家庙，亦祠也”。^⑤广东花县亦不例外，巨族小

① 呤利著，王维周译：《太平天国亲历记》，上海古籍出版社 1985 年版，第 253 页

② 呤利著，王维周译：《太平天国亲历记》，第 258 页。

③ 中国近代史资料丛刊：《太平天国》第 3 册，第 261 页。

④ 《太平天国印书》，江苏人民出版社 1979 年版，第 410 页。

⑤ 光绪《嘉应州志》卷八《礼俗》。

姓都建有祠堂，“报本思亲无贵贱，一也”。^①在客家村落中，祠堂、厅堂建筑在被视为风水宝地的位置上，地位十分崇高。祠堂、厅堂主要供婚丧节庆、春秋两祭各种仪式之用，是一姓、一族的活动中心和主要场所。祠堂、厅堂的上厅设神龛安置祖先牌位，天子壁则悬挂祖先画像、张贴新丁告等。凡春秋两祭，每家每户派代表齐聚祠堂或厅堂“消蒸尝”。宴毕，商讨族中大事，聆听族中耆老解释族谱，讲述祖宗艰难创业的历史。通过天平天国礼拜堂与客家祠堂的比较，不难看出它们之间的渊源关系。只不过，在太平天国礼拜堂里，天父上主皇上帝取代了祖先神龛；族中耆老解释的族谱，被换上了《旧约圣经》和《新约圣经》。手法固然巧妙，终难拂去演变的轨迹。

另外，客家婚丧节庆的某些习俗也见之于拜上帝教礼俗。客家人视生日、弥月、婚娶等为喜庆大事。婴儿出生后三日，有“做三朝”和“洗三朝”习俗，弥月有“做满月”之俗。男人满六十岁、女人满六十一岁，有“做寿”习俗，所谓“男做齐头，女做一”，以后每隔十年做生口一次。届时敬神祀祖，设酒筵以宴亲友，其它如婚嫁等，亦必降重庆贺。此风在太平军中也很盛行，如“佳时、令节、寿诞、生子、弥月与夫攻陷何地，在贼中所谓喜庆事，则不拘常格，另备盛饌，普敬天父”。^②《天条书》明定：“凡生口、满月、迎亲、嫁娶一切占事，俱用牲醴茶饭祭告皇上帝”。^③所不同的是“客家民间办弥月、婚娶喜事，备牲饌敬神祀祖；而太平军则规定“凡两司马办其二十五家婚娶吉庆等事，总是祭告

① 光绪《花县志》卷一《风俗》。

② 中国近代史资料丛刊：《太平天国》第3册，第263页。

③ 《太平天国印书》，第29页。

天父上主皇上帝”而已。^①

如上述，拜上帝教诞生于地域偏远、文化闭塞的广西客家山乡，它从当地的宗教民俗中吸收了不少内容，如天父天兄下凡的形式、洗礼与礼拜仪式、礼拜堂及其教化功能，以及日常生活的礼节等等。这些内容减少了客家人对拜上帝教的生疏感，增强了客家人的认同感，因而在实践中也往往行之有效。

二

“在宗教狂热的背后，每次都隐藏着实实在在的现世利益。”^②形式上是宗教，主要内容却是“弱者的抗议”，他们“不是用宗教引导人们等待死后的天国，而是引导人们从敌人手里夺回已失去的现实世界，鼓舞人们以最大的勇敢与殉道精神为自己的命运而战”。^③拜上帝教之所以赢得广大客家人心灵上的真诚拥戴，除了前述的因素之外，更为重要的是拜上帝教的宗教思想曲折地反映了客家人现实社会的心理需求。客家人在漫长的迁徙过程中，每至一处，人地两生，为了经营开拓，立身安家，与土著居民的冲突在所难免。迁徙广西后，这种冲突更是愈演愈烈，浔州及桂东南地区不断的土客纠纷和械斗，就是一个明显的例子。土客斗争的起因多种多样，但最主要的是土地问题的严重化，以及由此派生出诸多的摩擦因素。

作为新来乍到的外来移民，客家人最渴望的是获得土地以求

① 《太平天国印书》，第 410 页。

② 恩格斯：《论早期基督教的历史》，《马克思恩格斯全集》第 22 卷，人民出版社 1965 年版，第 526 页。

③ 翦伯赞：《义和团运动》，载《历史教学》1958 年第 5 期。

安身。而在立足安身之后，由于人口的大量增长和土地报酬的递减，很快便超出了当地的生态承载力，于是又不得不向新的地区开拓，“迁徙—侨居—再迁徙—再侨居”，几乎成了客家人的生存模式。以广东洪秀全和广西韦昌辉家族客家人为例，可以推论一般。据《洪秀全家族世系表》上所开列，洪秀全的祖父国游生七子，次子镜扬生洪秀全等五子女，上下三代人口增加了二三十倍。又据《韦氏族谱》所开列，韦昌辉的祖父韦彩生三子，长子源玠生韦昌辉等五子，其他两房也各生五子，上下三代人口增至十五倍。由此可知，嘉庆、道光年间客家人口的膨胀。^① 由于人口激增而土地不足，客家人不得不从狭乡向宽乡迁移。可以说，一部客家移民史就是不断征服、开发新土地的历史。世世代代的客家人，梦寐以求的便是获得新的赖以生存的土地，以及与此相关的经济上、政治上的平等权利。而作为客家人代表的太平天国领袖，由于客家文化的深厚浸润，使得他们在提出宗教思想时，自觉或不自觉地打上了内心潜在意识的烙印。

在广西浔州及桂东南地区，由于客家人入籍广西较晚，大量的可耕地已为土著居民所占领。客家人不仅势单力薄，而且居住分散，故“客籍占领山地，为占领平地的土籍所压迫，素无政治权利”。^② 但到了 19 世纪初，随着客家人口的大幅度增长，家业也日益发展，有限的土地已远远不能满足客家人生存、生活的基本需要。这时，一方面客家人要极力改变土地占有不合理的状况，要求取得经济上、政治上的地位；另一方面土籍人又要维持现有局面，于是土客斗争成为不可避免，“日后，来人越来越多，荒地少

^① 参见邢凤麟：《论太平天国与土客问题》，见《天国史事释论》，学林出版社 1984 年版。

^② 《毛泽东选集》（合订本），人民出版社 1966 年版，第 77 页。

了，来人为了争土人的好田地，甚至杀死土人的事经常发生。因而来土互相仇视，连鸡毛蒜皮的小事也打起来，杀伤人命”。因争夺地盘，争取生存空间的上客斗争，甚至因其他偶发事件而酿成大规模的械斗，如道光三十年（1850年）秋，在贵县大圩，“大圩一带的上客斗争，系山何村客家地主与壮族地主因争买田地成仇，后来又因争妇女引起的”。^①前者是根源，后者是导火线。

针对残酷的土客械斗，太平天国拜上帝教提出：“上帝原来是老亲，水源木本急寻真，量宽异国皆同国，心好天人亦世人。兽畜相残还不义，乡邻互杀断非仁，天生天养和为贵，各自相安享太平。”“皇上帝天下凡间大共之父也……天下多男人，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姐妹之群。何得存此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念？”^②等思想，这些思想表达了广大客家人在土客斗争的背景下，希望与土著居民和睦相处的真诚愿望，也是以洪秀全为代表的客家人对土客之争的抨击。这种异省异府异县异里异姓“和为贵”的思想，实则是上客一视同仁的平等思想。

在太平天国的另外一篇宗教文章里，还直接提到“上帝”对土、客的态度：“真主为王事事公，客家本地总相同”。^③这一思想实际上也反映了土客斗争的历史背景，以及在此背景下客家人要求在经济上、政治上与土著居民享有同等权利的愿望。而作为太平天国的领袖、客家人的杰出代表洪秀全等人又将“真主为王事事公，客家本地总相同”作为消除土客纷争的基本原则，并在实践中发挥了积极的作用。

^① 转引自邢凤麟：《天国史事释论》，学林出版社1984年版，第77页，第80页。

^② 《太平天国印书》，第15～16页。

^③ 《太平天国印书》，第715页。

随着革命形势的发展，反映土客平等的太平天国宗教思想，更直接地和土地问题联系起来，并加以具体化、制度化。《天朝田亩制度》规定：“天下之田，天下人同耕之，此处不足迁移彼处，彼处不足，迁移此处。”^①这可说在解决土客之争的问题中触及了本质问题，即土地问题。这些又对于渴望得到土地的客家人，不能不说具有强大的吸引力与感召力。

凡此种种，拜上帝教的宗教思想不仅来源于西方基督教的平等思想，而且更重要的是来源于当时两广土客杂居地区社会生活的发展和变化，尤其是当时两广地区的土客纷争。正如一位外国学者所论述的那样，“这些人有关地上天国的天启幻想产生于广东和广西外来的客家人的苦难之中”。它形式上是西方的基督教，实际上则是披着宗教外衣的客家人美好生活的理想。所以，拜上帝教在南国客家山乡有着深深的魅力。

三

在以往的关于太平天国宗教的论著中，论者对太平天国宗教传播的原因、方式，进行了许多有益的探讨，但对客家凝聚力因素与客家宗教信仰传统在其中的作用却注意不够。下面我们着重从这两方面加以探讨。

所谓客家凝聚力，是指客家人在漫长的迁徙过程中形成的自身所具有的吸引、团结、聚集、组织整个民系各成员的向心能力。它主要包括两个方面的内容：其一，血缘与亲缘因素。它是客家人为克服种种自然灾害、排除各种社会压力，因属于同一族群、同一血缘而自然形成的亲密关系与团聚力，即通常所说的“血溶于

^① 《太平天国印书》，第 409 页。

水”、“血缘相连”、“五百年前是一家”等；其二，地缘因素。它是指客家人对其某一时期共同生活的土地、环境等以及共同使用的语言的热爱与眷恋之情，即所谓“祖先之地”、“父母之邦”、“热土难离”、“乡音、乡情、乡亲”等等。由于血缘、亲缘、地缘的关系，客家人在日常生活中形成了一种特殊的内向裙带意识——同根共祖的意识。太平天国“老亲”式的上帝观有利于这一意识的外现和强化，因而被两广客家人当作同根共祖的表征而加以接受。

拜上帝教在两广客家山乡的传播在很大程度上依赖于客家凝聚力因素。1844年4月2日，洪秀全、冯云山等人怀着布道的热忱离乡出游，洪秀全一行首在珠江三角洲地区活动了一个多月，甚至还跋涉于崇山峻岭的瑶族住区。所到之处，他们辄宣传新道，教人敬拜独一无二真神上帝耶和華。然而，由于语言、风俗的不同，拜上帝教很难为这些地区的人所接受，仅在清远和瑶乡感化了李姓、江姓数人信从真道。

但是，当洪、冯来到了广西客家地区后，情况发生了意想不到的变化，由于客家乡音——乡情——乡亲的关系，拜上帝教在广西客家地区迅速传播开来。

客家话的相通为洪秀全、冯云山在广西的布道工作提供了极大的便利。因为讲客家话的方便，才能给客家子弟传道授业。有教书作掩护，才能更顺利地进行宗教活动。1846年，冯云山至紫荆山黄泥冲客家富户曾玉珍家任塾师，时常宣传上帝真道。不久，曾玉珍父子俱信从真道，接受了洗礼。此后，冯云山盘居在紫荆山一带数年，以极大的热诚布道，并获得了成功，有许多甚至全家全族的人，接受了洗礼。他们自行成立了一些宗教团体，聚集在

一起从事宗教礼拜，不久便以‘拜上帝会’之名闻名遐迩”，^①三年间，发展会员达 2000 余人。

语言上的相通还为当地客家群众理解拜上帝教提供了较大的可能。拜上帝教的“天父天兄下凡”，不但形式脱胎于客家“降僮”习俗，而且天父天兄口传的圣旨，也多为客家话。如“时或尔妻有些不晓得，尔漫漫（慢慢）教导，不好打生打死也”。“他同联们总是共条肠也”；“任怪他那样子，总走联两子爷手段不过也”；“攀钱畀他买纸。难道还怕他么，左来左顶，右来右顶，随便来随便顶”，等等。^②用客家话表达的宗教语言，被外界视为深奥难懂，而在客家人看来，却是那样的亲切和自然，从而在心理上产生认同，消除了距离感和生疏感。所以，有的论者认为：“把他们连在一起的巨大动力是方言，亦即参加拜上帝会各集群所使用的客家话。”^③在这里，客家话成为连结客家人与拜上帝教的重要纽带。

除了乡音，还有乡情、乡亲的因素。由于乡情、乡亲的关系，拜上帝教的传教网络沿着客家社会的家族—宗族—亲戚的人际关系展开，并按这种关系来许诺人们在未来的补偿。最早和洪秀全一起行洗的是他的表兄李敬芳，接着洪氏说服了自己的父母兄嫂妹侄等同拜上帝。洪秀全的中表冯云山、族弟洪仁玕的参加，更对这一信仰传播起了重要的作用。1844 年，洪秀全和冯云山到广西浔州府传教，首先是在贵县赐谷村洪秀全的表亲王家落脚。同年九月，冯云山从广西贵县到了桂平，第一个落脚点是在府城南

① 转引自夏春涛：《太平天国宗教》，南京大学出版社 1992 年版，第 26 页。

② 王庆成编注：《天父天兄圣旨》，第 6 页。

③ 《太平天国史译丛》第 2 辑，中华书局 1983 年版，第 342 页。

门里的张老水家，这位从广东嘉应州到桂平营生的小商贩，慷慨地接待了冯云山五十多天。然后由他的侄子张永秀陪同，到了大宣圩古林社，先在马路屯张姓客家人的帮助下，立定脚跟；旋即转至古林社曾家做工，曾家是来自广东惠州府归善县客家人。由于客家人的情谊，在短短几个月内，冯云山就动员了一批居民皈依上帝教，仅在古林曾家的雇工中，“倾心皈依者就有十人之多”。茶调屯的曾天养，也是广东惠州府迁来的客家人，他不但全家男女老少信仰了拜上帝教，而且在短短的三四年内，经他发动参加拜上帝教的，就有四百多人，其中多数是客家乡亲。

1845年春，冯云山从古林社进入紫荆山，引介者仍旧是张永秀。第一个落脚点是张老水的宗亲高坑冲张家；一年后，转至大冲曾家。这个大家族的先祖于乾隆二十五年（1760年）从广东嘉应州迁入紫荆山。由于张、曾两家的支持，冯云山得以教读为掩护，使拜上帝教的传播，取得了非常重要的成就。不但张、曾两姓族人大都加入了拜上帝教，成为洪秀全、冯云山初期活动的重要资助者，而且紫荆山方圆五百里、四千多居民中，参加拜上帝教的客家人达 2000 多人。

把拜上帝教从紫荆山引向四面八方，也多有客家乡亲的努力。石达开建立了贵县拜上帝会；凌十八以广东信宜县大寮山区为中心，于是“大寮诸近村皆入教”，^①出现“入会者甚众”的局面。^②从拜上帝教在两广的五大活动基地看，信宜、陆川基地建立在客家人聚居的地区；平南拜上帝会的活动重点在鹏化里的 70 多个客家村，贵县和桂平的拜上帝会在汉、壮、瑶人居住的村落活动，也以客家人为主。金山起义时，凌十八聚众数千，赖九拥众号称五

① 光绪《信宜县志》卷八。

② 《太平天国史料丛编简辑》第 1 册，中华书局 1963 年版，第 138 页。

六千人，贵县北区因械斗失败而走奔金田的客家人有三千余人，而桂平和平南等地会众，客家人也居多数。所以《太平天国起义记》有“拜上帝教徒多数为客家人”之记。^①从上不难看出，由于传播者沿着客家社会的家族——宗族——亲戚的人际关系链条展开，所以造成“以一传十，以十传百，百传千，千传万……每村或百家，或数十家中，或有三、五家肯从，或十家八家肯从。”^②

太平天国的洋上帝，由于渗入了浓浓的客家乡情，因而在某种程度上成了客家人的上帝。在太平天国拜上帝教的传播过程中，客家宗教信仰的传统也起了不可忽视的作用。所谓客家宗教信仰的传统，这里主要指的是客家人具有“多神崇拜”和喜欢创造新神、改造旧神的传统。

客家人属多神崇拜者，他们在苦难的生活中渴望光明，纳福驱灾的愿望十分迫切，故多遇有庙宇就朝拜，见到菩萨就烧香。没有一种最主要的神明居于人们信仰的中心地位，因而也就没有一种占统治地位的神来排斥新的宗教信仰的传播。在客家地区，人们的宗教信仰是混杂的，佛、儒、道、基督可以亲如一家，甚至可以同居一寺观中和平共处、各司其职；即使刘邦、项羽这样的对头也可以合祀一龕，共享人间香火。^③正如多头政治必然削弱中央集权，多神信仰也必然削弱神权的集中，因而当拜上帝教出现在客家山民面前时，它没有遇到强劲的对手，这为拜上帝教在客家人心灵上安营扎寨提供了较大的可能。另一方面，由于客家人的多神崇拜传统，因而也就没有形成只属于自己的保护神。但在

① 参见钟文典：《客家与太平天国革命》，载《广西师大学报》1991年第1期。

② 罗尔纲：《李秀成自述原稿注》，中华书局1982年版，第81页。

③ 宋经文、林湘生：《客家风情》，鹭江出版社1992年版，第26页。

太平天国前夕的上客斗争中，上籍地主、乡绅利用血缘、地缘的关系，加强包括土著农民在内的“土籍集团”的团结，反映在宗教上是加强宗庙、土地神的管理，晚迁来的客家人则自然被排除了当地土著的信仰之外。一时间，客家人中产生了宗教信仰的真空。据皮顿·查尔斯调查了 19 世纪中叶广东客家状况后说：“在客家人与本地人混住的地方，他们被本地人视为侵入者，总是拒绝他们加入对地方神的偶像礼拜。”^① 不仅广东如此，广西的情况也大体如此。被排除祭祀地方神之外的客家人，一方面痛恨只给他们带来压迫和苦难的土著人的地方神、偶像，另一方面又渴望有一个能够超越出身地、村庄、姓氏，而团结起来的“唯一的神”。在这种背景下，“客家化了的洋上帝”自然得到了客家人的热诚拥护。

客家人具有善于创造新神和改造旧神的传统。在客家地区，造神现象是十分普遍的，有时一棵树、一块石、一个草蓬都可能成为人们顶礼膜拜的对象，如客家山乡随处可见的山头伯公、伯公树、神坛、仙人脚以及一村、一姓、一族的公王、社公等等。同时，客家人还善于改造旧神为自己的生产、生活服务，如广泛存在于客家山乡的妈祖信仰就是一个突出的例子。妈祖本是沿海地区的江、河、湖、海的航行保护神，其功能是在江湖河海上呈现神威，济流拯溺、安澜护航，寄托了沿海人民祈求征人平安的美好愿望。但当妈祖来到了客家山乡，除了具有上述功能外，还被客家人赋予送子、保赤，护佑人们国泰民安、风调雨顺、婚姻美满、家庭和睦、五谷丰登、六畜兴旺等功能，成为十足的山乡守护神。^② 这些宗教信仰的传统，既深深影响于太平天国的领袖，又

① 《太平天国史译丛》第 2 辑，中华书局 1983 年版，第 300 页。

② 谢重光：《闽西客家地区的妈祖信仰》，载《客家》1994 年第 1 期。

使两广客家人具有了接受拜上帝教的心理基础。所以，在两广地区旱灾频仍、瘟疫流行、盗匪肆虐、土客械斗等天灾与人祸交集的背景下，拜上帝教在客家地区诞生并在客家人当中迅速传播，就显得顺理成章。

与此相反，当拜上帝教远离了客家文化背景，离开了独特的客家文化土壤，而来到了经济发达、文化先进、宗教信仰习俗迥异的江浙地区就呈现出另外一番景象。在江浙民间，太平天国领袖曾经采用文武两手推行拜上帝教。一方面他们大肆宣传，如“讲道理”，公开敦促四民读天书，遵天诫；在天朝境内，凡城市居民俱按性别编入各馆，严格履行拜上帝仪式、诵习天条、唱赞美诗；凡乡民进贡，则大多被回赠天书；太平天国还经常颁布四民布告，敦促人们“勿受妖惑”、“急崇真道”、“从真向化”、“投诚归顺”、“及早回心毋怀疑贰”等等。另一方面，太平天国还采用强硬措施，所过之处都雷厉风行地进行破寺庙、毁神像的活动。如在安徽“冬十一月，贼勒焚神像，藏匿者有罪”；^① 江苏镇江“贼于神像无不毁坏”；^② 苏州“及贼入城，庙宇寺院神像，莫不铲毁”；^③ 浙江慈溪“见庙像辄焚毁”，海宁“毁拆观庙无算”。^④ 尽管如此，拜上帝教在江浙民间仍然应者寥寥。相反，江浙群众对传统的佛、道却情有独钟，在太平天国的统治地区，僧道依然十分活跃。如龚义村《自怡日记》记载：“今夏祀火神，家家用纸钱，

^① 《太平天国史料丛编简辑》第2册，中华书局1963年版，第94页。

^② 《太平天国史料丛编简辑》第6册，中华书局1963年版，第380页。

^③ 中国近代史资料丛刊：《太平天国》第5册，神州国光社1952年版，第273页。

^④ 中国近代史资料丛刊：《太平天国》第6册，神州国光社1952年版，第655页。

予家仪香烛，今特补礼，命子代叩神前”；^①“望日，同俞甘棠、家朴园等憩苑伽庵。时适缴香，众僧齐集佛前，纸镪份投，每家分金三百二十，来焚香听法者斋厨留膳，鼓吹齐鸣，香火甚盛”。^②和尚的生意如此兴隆，反映出江浙群众对佛教的热衷与虔诚。在这里，太平天国拜上帝教遭到了佛、道等传统宗教的顽强抵抗，客家化了的洋上帝最终未能进入江浙寻常百姓家。太平天国可以一把火将寺观庙宇烧个精光，一纸命令却很难将江浙民间千百年来形成的宗教心理随意更改。毁坏泥塑木雕的神像是容易的，但要摧毁人们心目中具有超自然力量的神灵却无法一蹴而就。它从问题的另一方面，说明了拜上帝教与客家文化的关系。

综上所述，拜上帝教渗杂了大量客家宗教民俗的成份，拜上帝教的宗教思想折射出上客斗争背景下客家人的心理需求，拜上帝教的传播也与客家凝聚力因素和客家宗教信仰的传统密切相关。由此我们可以认为，拜上帝教植根于客家文化的大背景，带有浓厚的客家乡土色彩，而一旦离开了赖以生存的客家文化土壤，它就只能成为不可企及的精神奢侈品。

① 《太平天国史料从编简辑》第 4 册，中华书局 1963 年版，第 459 页。

② 《太平天国史料从编简辑》第 4 册，第 359 页。

钱妃、李侯信仰初探

黄 欣 林国平

一、北宋：信仰肇始

莆田木兰陂，始建于宋治平元年（1064年），竣工于元丰六年（1083年），历时近20年，是我国现存最完整的古代大型水利工程之一。木兰陂的建成对莆田经济文化的发展起到了巨大的推动作用。建陂的诸先贤——钱四娘、林从世、李宏等人世代受到莆田人民的传颂和推崇，逐渐发展成为当地的俗神。

最初发起筑陂壮举的是钱四娘。有关钱四娘的最早记载当是宋方天若所撰的《木兰水利记》，^①文载：“倾海若海妒，河伯害成，以钱四娘之筑焉而溃……”文中提到钱四娘首开筑陂，但对钱四娘的生平，并无其他文字记述。对于钱四娘较为完整的记述，是在宋林大鼐于淳熙元年（1174年）撰的《李长者传》中：

^① 文撰于元丰五年（1082年），收入清·朱振光编《木兰陂志》卷上。

宋治平元年，钱四娘者自长乐邑，捐金九掇大如斗，于溪上流将军岩前堰溪为陂，开渠循鼓角山西南行。其陂甫成，载酒引棹落之。酒正酣，守者报溪流涨，陂败，即时赴水而死。

根据这段记载，我们可以得知：钱四娘是长乐人，为人乐善好施，于宋治平元年(1064年)，携金九掇来莆，筑陂于将军岩前，然因陂址选择不当，水涨陂毁，四娘悲愤，赴水而死。四娘虽为异乡人，但对长期受水患灾害的莆田人民极为同情，才会倾家得金九掇，“兴筑陂之举”，陂不成，“遂从曹娥以游”，以身殉陂^①。她的这种义举，确实值得莆田人民千载传颂。

继钱四娘未完事业的，是林进士从世，亦是长乐人。他复携十万缗，“相溪下流于温泉口筑陂，”^②也因选址不当，港窄潮急，故却成又败。

到了宋熙宁八年(1075年)，侯官人李宏应邀而来，兴起了第三次筑陂，有关李宏的最早文献记载，也是方天若的《木兰水利记》：

时福州有义士李宏，家雄于财而心乐于施，蔡公(蔡京)以书招之，遂倾家得缗钱七万，率家十七人入莆，定基于木兰山下。负锸如云，散金如泥，陂未成而力竭。于是蔡公复奏于朝，募有财有丁者辅之。得十四大家，遂慨然施钱共七十余万缗，助成本陂。

在郑樵的《重修木兰陂记》中，有类似的记载：“熙宁初，有

^① 宋·郑樵：《重修木兰陂记》；清·陈池养：《莆田水利志》卷七，收入前揭书《木兰陂志》卷上。

^② 宋·林大帅：《李长者传》；同治《兴化府志》卷二十九《李长者传》，收入前揭书《木兰陂志》卷上。

侯官人李宏，人称长者，富而能仁，故得其称，素有大志……”

由这两段文献都可看出：李宏是福州人，富而能仁，于熙宁间应诏入莆筑陂。在当地十四大家^①的帮助下，经八年奋战，终于筑成木兰陂。

木兰陂的筑成，开发了南洋平原，对整个莆田地区的经济发展起到了极大的推动作用。“由是，莆南洋田亩万有余顷，藉以灌溉。岁输军储三万七千斛。”^②“后人滕海而耕，皆仰余波，让其所溉，殆及万顷。变泻卤为上腴，更早暎为膏泽，……”使莆“向之窳人（穷人）皆为高费温户（富人）。”^③

李宏为莆田的发展作出了巨大的贡献，莆田人民自然对他感恩戴德，推崇有加。而兴筑陂之举的钱四娘、林从世，也同样受到莆田人民的称颂。在他们死后，当地百姓就为他们塑像立庙，加以祭祀。应该说最初这种行为是明显带有敬贤尚德的道德色彩的，但同时也开始了由人到神的转化过程。

早在熙宁八年（1075年），乡人就在钱四娘漂尸停留处，建了“香山宫”，尸祀钱四娘。元丰六年，李长者卒于大孤屿，邑人又在当地立庙，建了“升仙祠”。至于在木兰陂畔建庙的时间则有两种说法：一是宋刘克庄在《协应李长者庙祀》中的记载：“元佑间（1086—1094年），从知军谢履之请，钱李林黎十四大姓建二义庙祀之，且百五十余年。”二是明代余颙《木兰陂志略》中的记载：“长者歿，十四公及乡人念其惠泽之不可忘，建祀尸祝于陂之上。

① 十四大家指余子复、朱伯震、余彬、余驹、林国均、顾筠、朱公虞、朱珪子、朱贵、朱拱、吴礲、陈汝翼、朱虞、朱枚。

② 宋·方天若：《木兰水利记》，收入前掲书《木兰陂志》卷上。

③ 宋·林大鼎：《李长者传》，收入前掲书《木兰陂志》卷上；同治《兴化府志》卷二十九《李长者传》。

……元丰七年（1084年），知军陆衍从十四家之请也。”后人多同意余颙的说法，如清代林光的《钱李林黎十四功臣陂庙考》和清朱振光所编的《木兰陂志》中，都沿用“元丰七年”说。据考证，知军谢履当是在元丰四年时为官，故刘克庄的记述似有误。

按照明朝余颙的记载，元丰七年在惠南桥（今回瀛桥）建有前后两庙。后庙专祀钱妃，前庙祭祀李宏，并以林从世、黎主簿附祀。黎主簿名畛，在钱四娘建陂时曾大力相助，四娘殉陂时，黎畛刚好来视查，再三悼惜说：“钱氏室女，负大志节，不克而终……”言未讫竟暴卒。后人念他亦有功于陂，故塑像陪祀于李宏庙中。^① 两庙建成以后，定春秋二祭，并把前庙称为“义庙”，后庙称为“贞惠庙”。至十四公相继又歿，南洋人士金谓：“诸公舍田开沟，资助成功，功不在李下。”众请于知军饶方，以十四公牌位并祀于庙，时在绍圣四年（1097年）。

这样，有功于陂的诸先贤皆得祭于庙。乡人感德，纷往拜祭，“岁时报赛不绝”。^② 至宣和初，太守詹时升修陂，殊赏李侯之功，改庙名为“李长者庙。”这说明，至北宋末，钱李已逐渐受到官方的重视了。

二、南宋：信仰迅速发展

到了南宋，随着莆田地区经济的发展，推动了当地文化的发展。一批有作为的史学家、文学家纷纷出现，莆田亦赢得了“十室九书堂，龙门半天下”的美誉。莆田文化如此隆盛，很大一部分

① 宋·刘克庄：《后村先生大全集》卷九十二。

② 宋·林大鼂：《李长者传》，收入前揭书《木兰陂志》卷上；同治《兴化府志》卷二十九《李长者传》。

分原因要归功于木兰陂所带来的经济上的高速发展。因此，受惠于木兰陂的众文人开始纷纷撰写文章、诗词歌颂木兰陂，同时，有关李宏、钱四娘筑陂的传说也纷纷被编造出来了。

传说李宏筑陂是得到神僧冯智日的帮忙。郑樵《重修木兰陂记》有云：“天降异人曰冯智日，贯酒于其家，三年不责其酬。将行曰：‘当与子遇于木兰山前。’长者先期而俟，乃授以方略，夜役鬼物，朝成竹樊。……长者于是依竹为堤，功成不爽。”据郑樵所撰，冯智日乃天降神僧，常到李宏的酒铺中赊酒，在长达三年中，李宏从不向他提酒债之事。于是智日告别前说来日将与李宏相会于木兰山前。后李宏果应语至莆，在选陂址时，智日又授以方略，插竹而定陂址。正因陂址选择得当，才不至于重蹈钱林覆辙。

又传唐末妙应大师黄涅槃曾留有谶言“逢竹则筑”。后人才明白“逢”即“冯”也，“竹”即“筑”也。故李宏之筑陂乃应了百年之谶语。这就把李宏筑陂的成功归于“天假神授”，说成是冥冥中天意的安排。

还有一个传说，说是李宏筑陂时，十四大家舍田开沟，溪流循壶公山之麓而行，是应了妙应遗谶“水绕壶公山，莆阳朱紫半”。^①这句话的意思是：当木兰溪水绕着壶公山流灌时，莆田就会出现很多的大官。这句谶语曲折地反映了这么一个历史事实：即木兰陂建成后使莆田南洋万顷盐碱地变成良田沃土，带来莆田经济的迅速发展，而经济的繁荣又带动教育、文化的发展。“元丰间，

^① 宋·林大鼈：《李长者传》，收入前掲书《木兰陂志》卷上；同治《兴化府志》卷二十九《李长者传》。

有登科甲至宰辅，而乡旦禁（景）从，肩摩于朝。^①这些神话传说给木兰陂建造涂上了神秘的色彩，也扩大了李宏在民间的影响。

而钱四娘惠德感人至深，因此民间也流传着关于她建陂的传说。传说当年建陂的民工众多，每日发放工钱很费时，后来四娘便用箩筐装钱，规定每人每天工钱为十八枚铜钱，由各人自取。民工自米取钱，不管是用一手抓，还是用双手捧，回去一清点，拿到的总是十八枚，不多也不少。“抓也十八，捧也十八”遂成为莆田的一句俗语。又传说现在陂畔的那口温泉，原是在华亭汤亭村。当年四娘在将军岩下建陂时，民夫们在此洗涤。后来李宏建陂木兰山下，四娘为支援李宏，向汤亭“土地公”请求，把那口温泉借给李宏，供建陂民工使用。从此汤亭村便无“汤”（温泉）了。这些传说表明，钱四娘死后不久，人们就对她加以神化，把李宏建陂也说成是得益于四娘的帮助。

由上可看出，在钱、李死后不久，民间就流传着许多钱、李二人筑陂的动人事迹，而在流传过程中，人们又极力将其神化，把二人推上木兰陂守护神的地位。诸如传说常有人看到“夜深往往有神火千百，乘险处护陂，此皆钱李之功愿也”。^②

在十四大家裔孙和地方官僚的渲染和倡导下，有关钱、李的崇信更引起了朝廷的重视。淳佑初，建“李长者庙”，分钱、李为前后二堂，前祀长者，仍以林、黎二人配，后祀钱氏。淳佑七年（1247年），太守赵公与裨清于朝，于是诏赐庙额“协应”。其后，又封钱氏为“惠烈协顺夫人”，李长者为“惠济侯”。又赐奉祀之

^① 宋·林大鼐：《李长者传》，收入前揭书《木兰陂志》卷上；同治《兴化府志》卷二十九《李长者传》。

^② 宋·林大鼐：《李长者传》，收入前揭书《木兰陂志》卷上；同治《兴化府志》卷二十九《李长者传》。

田三百二十四亩八分。皇帝赐额、封号及祀田，说明钱、李二神已得到朝廷的高度重视，已由一般的地方小神跃上具有特殊名分的官定神明。这也为钱、李信仰的进一步发展提供了有利的条件。

这一时期，对钱夫人、李侯的崇拜信仰进一步扩大。平口里，进香祷祝之人络绎不绝。其职能已不限于木兰陂的守护神，而且还是莆田人民祈求风调雨顺、五谷丰登、健康平安的“神明”。每岁春秋二祭，皆有官府主持祭奠活动，往往“万牛（羊）至飨”。普男信女云集庙前，焚香祷告，热闹非凡。钱、李的英灵守护着莆田人民，百姓们得以康居乐业，故每岁报岁不绝。刘克庄曾在祷赛之际，作了一首赛文，歌以乐神：

负轡兮如云，挥金兮如泥。千丈兮屹然，万石兮贯之。天壤兮有敞，巨防兮不隳。有蓄兮有泄，非弩身兮壁祈。昔斥卤兮今沃野，昔若荼兮今若饴。故老兮告余，大檀兮所为。伊新宫兮位置，慰一邦兮瞻思，醑酒兮割牲，伐鼓兮吹篪，大孤之东兮木兰之西，驾华辇兮建灵旗，依附草木兮魑与夔。冕服赫奕兮金碧攀飞，神一命之荣兮三间之祠。生不伐劳兮死不嗟卑，贤哉若人兮知之者谁，恨札恶兮词芜，有愧于邳令之传兮韦丹之碑^①

北宋时期，多人在祭祀诸功臣之时，较为看重李宏，把李宏的功劳看得最大，如庙额定为“李长者庙”；而钱四娘只是“配享”而已。但到了南宋，四娘的地位已进一步上升。许多文人纷纷撰写诗文极力歌颂四娘，称其“歿犹呵护现灵光”。有传说云：当年四娘悲痛赴水而死，尸体漂至陂下二里维新里，竟飘香七日不绝，邑人于是建庙加以祭祀，即是“香山宫”，此地也得名“香

^① 宋·刘克庄：《后村先生大全集》卷九十二。

山”。而且“每风雨夕，隐隐见双灯白山过木兰陂，故老传为四娘巡陂云”。^①乡人认为四娘常显灵异，对她更加崇拜。将她与显赫于世的妈祖并列祀于大殿，^②给予极高的荣誉。

不久，朝廷又敕封钱四娘为“惠烈协顺圣妃。”关于南宋的这次敕封，并无确切的年代记载，但在南宋张礼写的《题木兰陂》诗中有提到“钱妃庙下水东流，陂兆陂南植万牛，千古翠壶山下路，两沟明日稻花秋”。^③而且，明、清两代奏疏、陂记及祝文中也都有关于“宋敕封惠烈协顺圣妃”的记载。这说明，这一次“圣妃”的敕封当是在南宋，在敕“夫人”封号后不久。

钱四娘由“夫人”晋封为“圣妃”，神格上升了一大级，立刻身价百倍，一时之间，其神力竟远远超过了李侯。在当地人民心中，对李宏的祭祀偏向于对立大功的“英雄人物”的纪念，即偏于“世俗化”。而对钱妃的祭祀则偏向于崇拜其“神力”，即对钱妃进一步加以“神秘化”，将她由凡间神提升到上天的尊神。

三、元代：分庙专祀

钱、李信仰是与历代维修木兰陂分不开的。每当陂有损坏，朝廷派员前来修陂时，都要先到协应庙祷告一番，以求修陂成功。在修陂成功后，地方官员往往又会上朝为其请功。而每到这时，钱、李信仰也会进一步得到地方官府的重视，这也就是钱、李信仰得以绵延的一个重要原因。

① 清·陈池养编：《甯阳水利志》卷五。

② 宋·刘克庄：《后村先生大全集》卷九十二。

③ 宋·张礼：《题木兰陂》，转引自甯山县政协编《甯山木兰陂》，1990年。

元代，钱、李信仰进一步发展表现为：开始有人提出分钱、李为二庙，以专祀。事实上早在南宋，刘克庄基于男女有别的传统，就曾说：“夫人洁于姬姜，三士贤于鲁男子，使之并栖合食，虽筑百堵，割万羊，其不顾歆也。”提出分东西二庙，分别祭祀。

至元延祐年间，总管郭朵儿、柏台张仲仪，复于陂左创万金斗门，开河道，分木兰陂水灌北洋畴田，使北洋人民与南洋人民共享陂之利。同样，在修陂过程中，郭公、张公深感钱、李二人功德，为其请功于朝。天历二年（1329年），张仲仪迁长者像于南洋渠见思亭，而以旧庙专祀钱妃，由此，祀始专。

但见思亭窄狭，“岁时郡率僚属莅祭拜跪无所”。至顺元年（1330年）七月，郡同知奉议廉公谒祠，感叹：“长者惠民大矣，而祠若是乎？”于是，拨贍陂租，聚财鳩工，前置两庑，后建堂四楹，丹雘绚绘一新，俟像位于中，以妙应师、冯仙列于右，而林黎二君居于左。之后，又整治钱庙，易腐而坚，饰旧而新。所谓：“其功不可谓不大，其报不可以不厚。”^①这时候，官府更把传说中的妙应、冯智口同堂共祭，说明有关钱、李修庙的传说已开始完善、定型，人们对其更加深信不疑。

分庙专祀，故庙额也得以重新赐予：一曰惠济，一曰钱妃。元代把钱、李分祠祭祀，原因有二：一是考虑到男女授受不亲，像刘克庄所说的“使夫人与三士并栖合食”，极为不妥；二是说明对钱、李的崇拜有了比宋代更进一步的发展。认为把这两位神明合置于一室，实是国祀之缺典也，是对神明的大不敬。尤其李侯功为大，更需专祀。总之，张公在修陂之际，重报钱、李恩德，将二神分庙专祀，并把庙堂修建一新，这是钱、李信仰发展的重要

^① 清·陈汝恭编：《莆田水利志》卷八，元·林定老：《协应庙记》；同治《兴化府志》卷二十九。

一步。

四、明代：独尊李侯

元末战乱，祠宇圯废。至明初，有人提议重新起盖祠宇，奉祀香灯。洪武初，邑人余原诚上奏：“圣朝廓清海甸，百废俱兴，滨海神明莫不效顺，业祠之复，不能无待于余波也。”^①余高诚提出：国家百废待兴，就更得依靠神明护国效力，恢复祠庙，乃是当务之急。1368年，在十四家贤裔的恳请下，原旧庙皆得以修复，所赐祀田皆如昔日（三百二十四亩八分）。按明初定制，凡神宇之非载于祀典者，都得废除，而钱、李之庙独受优待。可见朝廷对钱妃、李侯还是特别尊敬的，虽未列入祀典，但得以与其它神庙共享祭奠、祀田、香灯。

洪武十年（1377年），在山东道监察御史周进隆的宣扬和倡导下，朝廷开始将李宏列入祀典，定每岁清明具牲醴致祭一次。^②他认为李宏大，而钱、林、黎，功惠未及侯，不当祀典。这一“无功不祀”之说遭到众多莆田人民的反对。如方宜贤写诗《读周侍御疏革钱庙祀，代为之愧》严加斥责周的说法，认为“惠民心事李钱同”。应把钱女并请列入祀典。

明政府将李宏列入祭典，是对李宏神阶的极大肯定。独尊李宏的做法与历代极不相同，导致了木兰陂上神庙的变迁。

以往各朝都把林从世、黎主簿、冯智日塑像及十四功臣牌位附于李宏庙内并祀。李宏被列入祀典以后，这种众神同堂共祭的局面显然不能适应。于是陆续将其它神像迁出，而以李长者庙独

^① 明·余原诚：《奏复十四祖庙祀疏》，收入前揭书《木兰陂志》卷上。

^② 清·陈沆芬编：《莆田水利志》卷八。

祀李宏一神。明景泰元年(1450年),知县刘珙就将林、黎等像迁入旧庙前室(元钱妃庙),而于新庙独塑李侯衣冠像,以侯弟金紫大夫容配享。即所谓“行次明,神灵妥,而侯食报之功亦专”。

“上有所好,下必甚焉。”朝廷将李宏列入祀典,地方便对李宏大加吹捧渲染,把历代修陂功劳都归于李宏的庇佑。说李宏“报功益显”,^①“常显灵异”,“祈雨无不灵应”。^②甚至洪武间修陂时,在陂柱石下发现一涵洞,内有剑一把、经一本,也附会为李侯所为,以压水怪之用,^③把各种现象都附会为李侯显迹的表现。这种“屡见显应”的舆论效应,使得李宏信仰的影响迅速扩大,其庙“烟火茫茫遍海滨”。^④同时,因有“无功不祀”之说,钱氏及十四功臣等受冷落。

李宏专祠确立后,其余诸神像都迁入旧庙,与钱女共居一堂。加上无颁祀典,无人管理,“兵焚圯颓,芜秽不治。……父老过之有流涕者,无论孙子也”。^⑤更有甚者,正德六年(1511年),生员李宏看中钱庙风水,谋盖私房。竟徙钱四娘像于长者新庙之西,沦于草莽之门,而余像尽毁。诸神灵一旦不得朝廷承认,竟沦落到这种地步。由此可见,众神明要立足发展,虽然首先要得民间百姓的崇信,而被朝廷承认、倡导也是十分必要的。倘若得不到合法的“名份”,就难以发展或维持下去。

之后,十四家子孙竟讼李宏。至正德十六年(1521年),官府

① 明·陈中:《重修协应庙记》,收入前揭书《木兰陂志》卷上。

② 同治《兴化府志》卷二十九《修木兰陂记》。

③ 清·陈池养编:《莆田水利志》卷二。

④ 明·陈茂烈:《眺木兰》,收入前揭书《木兰陂志》卷上《名公题咏》。

⑤ 明·彭文质:《重修十四家祖庙记》,收入前揭书《木兰陂志》卷上。

判照依旧庙地建复钱庙，祀钱妃，以林、黎配，庙后建崇功祠祀十四公，每岁春秋致祭。嘉靖年间（1531—1566年），十四公子孙又筹私财于东角村建崇功祠，于遮浪建功德祠，祀钱四娘及十四公，万历三十七年（1609年），在陂北岸建“冯大师庙”，祀神僧冯智日。^①

从以上可看出，钱四娘信仰的发展颇为曲折：北宋兴起，至南宋赐封“圣妃”，发展到顶峰。到了明代被拒于祀典之外，受到冷落。时人感叹：“沧海未销钱女恨，路人惟诵李侯碑。”^②与之相比，李宏信仰的发展则是直线上升的，至明代在木兰地区形成“唯我独尊”的局面。

五、清代：钱、李信仰齐头并进

与明代相比，清代的钱妃、李侯信仰有了重大的发展，那就是将钱妃列入祀典。道光八年（1828年），总督孙尔准奏请将创陂首功钱女列入祀典。其奏摺称：“道光六年，由台湾回省，迂道过陂前，数千人拦舆，诉称本年十月十六日筑岸下键，回流荡激，屡筑不立。董事人等祷于钱女庙女。其夜，工匠皆见红灯出庙，明日视其红灯旋绕之处，水落沙露，下键即成。”又称“钱女有合于御灾捍患”，^③“有功于国”。孙尔准对钱女大加渲染吹捧，促成朝廷将其列入祀典，每年于东作方兴之时，饬令地方官致祭一次。

钱妃信仰重新得到了朝廷的认可，是继宋后，钱妃信仰的又

① 民国《莆田县志》卷二：《舆地》。

② 明·郑善夫：《吊钱女》，收入前揭书《木兰陂志》卷上：《名公题咏》。

③ 清·陈池养编：《莆阳水利志》卷五。

一次发展时期。类似孙尔淮所述的“护陂”之灵异传说，民间流传很盛，且又有“祈雨得雨，求财进财”等“屡著灵验”之说。连白湖香山宫，进香祷祝之人也是络绎不绝，且同样是“有祷辄应”。^①可见，在朝廷承认的基础上，钱妃又一下子跃为神通广大、无所不能的上天尊神。

众信徒一方面极力把钱妃、李侯神秘化，另一方面又开始补充他们生前的具体家世，进一步美化。

有关钱四娘的家世有两种说法：一说四娘是长乐来的卖唱女，见木兰地区百姓深受洪水灾害，使下决心筹钱筑陂。四娘四处卖唱募捐，三年时间筹得钱十万缗，于是开始组役修陂。一说四娘为长乐一员外的独生女，十六岁那年老母病重，遂变卖家产，带老母四处求医。其母终不得治，死于仙游。之后，四娘听说木兰地区百姓连年遭受水患，便携金来莆，兴起筑陂。^②这两种记述，一是把四娘塑造成贫穷又有正义感的女子，使之愈显可怜可爱，也容易被下层人民接受。一是把四娘塑造成孝顺又有同情心的女子，宣扬伦理道德规范，同样能被百姓认同。

关于李侯的家世，则说他是唐朝宗室的后裔，其先祖因避安史之乱，来到福建，卜居侯官福星坊。李宏幼年就失去父母，长大后喜欢修道，不娶妻室。其为人乐善好施，家资雄厚，一心想以家财自立，扬名于后。故蔡京招之即来。在这里将李宏塑造成望族名门之后，从而增加了人们的敬仰之情。

清代通过对钱、李二人生前家世的补充，为其冠上孝、德等美名，使其形象更为丰满，也更容易为善男信女所敬仰。

道光年间把钱、李并列入祀典，从此就形成了一定的祭祀仪

^① 清·朱振光编《木兰陂志》卷上《庙宇·香山宫》。

^② 莆田县政协委员会编：《莆田木兰陂》，1990年。

式，现录于下：

序立，神，鞠躬，拜兴、拜兴、拜兴。主祭者诣香案前，跪，进香，奠香，进酒，灌茅。初献酒，奠酒。陪祭者皆跪。读祝文。再献酒，奠酒，三献酒，奠酒。斟列位神前酒。进宝、奠宝。俯伏兴，复位，鞠躬。再振兴，拜兴、拜兴、拜兴。平身，化宝，焚祝文。辞神，撤饌。礼毕。^①

关于钱、李二神祭祀时的祝文，有民间和官方两种，现特录《钱妃宫祭祝文》于下：

维 年岁次 春三月朔越十有三日，兴化府知府委兴化府儒学署训导事敢昭告于宋敕封惠烈圣妃钱氏之神曰：维妃吴航毓秀，入莆创陂。年方十六，惠民是思。捐金筑造，落成址基。狂涛突至，奇绩倾亏。哀怀愤懑，沉水堪悲。累朝褒敕，祀典不遗。沧桑兵燹，俎豆差池。今采众论，崇建庙祠，又从义请，仍复祀规。兹值春暮，虔以牲牺。明祇荐，神其歆之。尚飨。^②

六、余论

钱妃、李侯信仰肇始于宋代，迄今已有 900 多年的历史。其信仰历代相承，经久不衰。一方面是由于他们的功劳确实很大，值得纪念。且历代都有“屡见显应”的舆论效应，因而香火不断。另一方面，对他们的崇拜与木兰陂息息相关，只要木兰陂依旧发挥着作用，他们的功绩也就会被千古传颂，信仰就会不断延续。

① 清·朱振光编：《木兰陂志》卷下《钱妃、李侯前仪注》。

② 清·朱振光编：《木兰陂志》卷下《钱妃宫祭祝文》。

今天，李长者庙已被为“木兰陂纪念馆”，内存钱、李、冯、林先贤塑像及十四公牌位，并有历代重修陂记的石碑二十道，供国内外人士观瞻。而钱妃庙的香火迄今不断，当地人都尊称她为“圣母”。有关钱妃的崇拜活动已成为当地的传统习俗，每年元宵节(正月初十日至十二日)，当地善男信女都要抬出钱妃神像出游，一路载歌载舞，鞭炮不断。每至一“接送”地点，都要驻留“吃饼”，将钱妃神像置于供桌上方，男女老幼拥挤上前烧香求拜，并有戏班唱戏助兴，热闹非凡。

考查钱妃、李侯的信仰，从纵的方面看，其职能、神阶呈逐步上升趋势。但从横的方面看，其影响范围依旧局限于莆田地区，更确切的说是在木兰溪流经的地方，并未曾向外县扩展。究其原因，可能有三：

(1) 民间信仰的区域性。类似钱四娘、李宏这类为民谋福利而被尊奉为“神灵”的事例在各地举不胜举，这种地方小神大量存在于各个地区，因而要跨出本地区，与外地的“神灵”争势，绝非易事。

(2) 信仰中的实用功利性。钱、李因建陂而受崇拜，受惠于木兰陂的只限于莆田人民。钱、李的职能后来虽也被扩充为多功能之神，但其“护陂神”的自始至终没有变化。故外乡人出于实用功利心理，不会轻易崇拜他们。

(3) 妈祖信仰的影响。妈祖信仰是与钱、李信仰同步开始发展的，但由于种种原因，妈祖信仰飞速发展，其影响扩展到海外。与妈祖在同一地区、同一时期发展起来的钱、李信仰很难与之竞争。历代莆田人民在大力宣扬妈祖神力，向外扩展之时，自然就难以分心照顾其他神。这种舆论不足的情况就只能导致信仰的“封闭性”。若从常理上推断，信仰妈祖的人多了，自然信仰钱妃、李侯的人就少了。

闽北宗教述论

黄建国

闽北宗教源远流长，极为兴盛。这和历代的社会经济发展、经济文化交流，以及朝廷尊崇宗教分不开，它对闽北文化影响很大。

一 闽北道教

闽北的道教有悠久历史，《太平寰宇记》及《光泽县志》就有秦汉间道士徐仲山入县东乌君山采药的记载。《顺昌邑志》也有“汉梅福在县西兴贤都梅仙山建土炼丹”的记录。相传战国时社会动荡、战乱连连，魏王子骞（冲妙真人）为普救万民，辞弃王位，在南平建庵修炼道家方术，后收十二弟子到武夷山，谓武夷十二仙；秦始皇二年，天上众神、武夷君、魏王子骞与当地百姓在武夷曼亭设宴联欢；汉武帝时曾派使臣到武夷山拜谒武夷君。武夷山便是由山神武夷君居住于此而得名，后来被列为道教的三十六洞天的第十六洞天——“真升化玄天”。

唐代皇帝姓李，自认老子李耳为祖宗，对道教倍加推崇，尊奉老子为“太上玄元皇帝”，诏令全国各州郡建立道观以祭祀老子。

闽北道教与全国一样得到迅速发展。唐开国不久，长安三位姓孙、叶、李的姑娘，仰慕名山，结拜姐妹，来到武夷山桃源洞，他们信奉太上老君（李耳），诵经参道，遁迹山林，武夷道教从此开始传播。建阳的龙济道院，建于唐贞观年间，相传唐时有三女在此炼丹升仙。

五代时，王审知及其家族统治福建，佛道二教倍受推崇。五代晋天福八年（943年）王审知之子王延政在建州称帝，尤其热衷鬼神巫术及修建宫观宙宇。《福建通志·道士传》载：南唐李良佐访道人入武夷山，“遂居旧观在洲渚间”，并居武夷山 37 载。

宋代统治者追封大批道教神祇和民间信仰神祇，推动了道教的普及。宋徽宗自封道君皇帝，诏求道教仙经，尊道士徐知常（建阳人）为国师，道教大盛，在政治上、经济上享有很大特权，于是道教达到鼎盛。元代统治者对道教的全真、正一两大教派都予以支持。元一统后，南北文化开始交流融合，北方三派新道教中势力最大的全真道教渡江南传，在闽北也产生了影响。如金志扬号金蓬头，就赴武夷山宣扬全真教旨。明代统治者则对道教采取推崇与利刃控制相结合的方法，闽北道教也因而久盛不衰。清代，由于统治者尊喇嘛黄教为国教，对道教开始限制，道教开始衰微，大部分重要道观因得不到维修而久圯湮没。

宋、元、明三代，闽北各地均修建了大量的宫观宙宇。据《延平府志》载，仅宋嘉定八年（1215年）至宋景定四年（1263年），连偏远的沙县城内，也建了 6 座道院。宋元时，仅建阳就有道观 10 座：光泽宋代道院观场达 15 处之多；南平的玄妙观、德云观，松溪的文昌观，建阳的崇元道观、东山观，光泽的龙兴观、崇玄道院，崇安的止止观、开源堂等，都较有名气。

武夷山新建和修建的道院，有文字记载的，宋代达 27 座，明为 26 座。规模最大的冲佑观，宋时被誉为天下六大名观之一，它

兴建和重建在宋、明两代。当时有殿堂三百多间，是一个庞大的建筑群，周围拱卫着十八座道观，宛若群星拱月。冲佑观宫殿巍峨，布局严谨，构思巧妙。观内有两口龙井，系按古人“天圆地方”的宇宙观建造，一口内外均为圆形，象征“天”；另一口外圆内方，象征“地”。两口龙井象征通天入地，名为龙井，寓含井中有龙盘居，遇天大旱，道士使用这口井水来祈雨。

南平现存最早的道教活动场所——溪源庵德云观，位于南平市城西十余里溪源峡谷之溪头风山，建于北宋宣和年间（1119—1123年）。张天师后裔羨慕源山修道升天而去，后又有萧法明在此修炼成仙。宋嘉熙二年（1238年）宋理宗（赵昀）赐额“德云观”，将德云观修道成仙而去的张（声）、萧（法明）、刘（刘圣者）、连（师父）、邵（将军）五位道人封为“五大圣君”、“五位真人”。明弘治元年（1488年），孝宗（朱佑樘）加封“玄真宝殿”“圣宝宫殿”。相传弘治年间，上闽数县田地龟背，禾苗枯旱，民众饥饿，有陈姓老者扶杖稟告：“吾里村有神店‘德云观’，望父母代民请愿祷雨，不妨一试。”陆县官始有犹豫，见民哀求，沐浴进香入“德云观”，三天后癸未之夜，滂沱大雨，连降三日。后陆县官感知圣灵，呈报府台王守道。次年，经京都孝宗示谕封“玄真宝殿”。此后，德云观声名益盛，成为闽北道教圣地。溪源庵建筑分上下两殿，相距二百多层石阶。上殿祀奉张、萧、刘、连、邵五位真人，济公老佛和神农教主五谷真仙；下殿祀奉萧公真人、雷公雷母等神像。上殿当峰，面西，下殿当溪，面北，山岚四合，颇有山窝深藏之感，俨如洞府。由下殿仰观上殿，犹见曲槛朱楹半面，身则在风冠岩之下。七百余年来，参谒祈福者络绎不绝。

宋元时期，福建曾出现不少有名道士，延平谢佑即为其中之一。闽北也出现不少名道士，如南平道士张天师子孙在溪源庵收徒传道，顺昌道士萧庆真，得宗旨于泐潭月禅师，全真道的南五

祖之一白玉蟾（1194—1229年，闽清人，本名葛长庚，字如晦、白叟，号诃琼子、琼山道人），曾以武夷山为主要修炼场所，正如他在诗中所云：“千年蓬头跣足，一生服气餐霞。笑指武夷山下，白云深处吾家”。他在武夷山隐居多年，并于冲佑观采隐堂说法，住持过止止庵。1229年在止止庵坐化，武夷一曲复古洞、九曲灵峰巖、三仰峰碧霄洞，都留有他的丹灶。他的以“精、气、神”为核心的内丹理论，对元代以后道教修炼方术有着较大的影响。

二、闽北佛教

佛教之传入中国，一般均认为在东汉永平二年（公元 59 年）。而在晋唐年间，佛教已传入闽北。甌宁的开元寺，建于西晋太康年间。建阳童游的灵耀寺，建于晋唐间。南平的法云寺，始建于南朝陈至德三年（585 年），林重寺始建于唐大中二年（849 年），圆通寺（原为玄妙观，晚清改为圆通寺）建于五代周显德六年（959 年），距今均已有 1000 多年的历史。公元 8 世纪后半期，禅宗六祖慧能的二传高徒马祖道一禅师，在建阳佛迹山岭建寺，开创了福建的禅宗。马祖道一是高僧，据传他容貌奇异，牛行虎视，引舌过鼻。由于历代统治者对佛教的提倡扶持，闽北境内佛寺庵庙，遍布城乡，远及穷山僻壤，瞻礼者爬山涉水，络绎于途，川流不息。据史书记载，笃信佛教的闽王王审知就曾访问过建阳护国寺的亚齐禅师，并留诗一首。后唐明宗时建的福先寺（于建阳彭墩），因慈浏、慈戒二禅师苦修于此而闻名于世。与韩愈同科进士欧阳詹、南宋著名的武夷道士白玉蟾等都有留诗于此。远在宋朝，南平市区的狮山凤冠岩上就有小庙，祀奉观音菩萨；到了明朝已有观音阁；清初香火很盛，康熙三十一年（1692 年）扩建，因风景秀丽、溪明山翠，改名明翠阁，成为南平观音祖庙。该庙存

有观音抽签诗木刻总本，总签一百，分十二宫，曾翻印多本，分存南平华源寺、伏虎庙、顺昌宝月庵、狮岩庙等祀奉观音的禅寺。明翠阁香客、游客颇多，其中不乏达官名流。浦城的夕阳寺，从清道光十年开始，每隔三、五年开戒堂一次，每次受戒的新沙弥在 300 人以上。当时浙江杭州、金华等地和江西上饶及闽北各县寺院的新沙弥大都来此受戒，百余年间人数数千。佛门有“夕阳虽不大，戒徒遍天下”之说，足见当时闽北佛教之盛。

建瓯光孝寺：位于建瓯城南铁狮山麓，建于六朝陈武帝永定二年（558 年），全称“报恩光孝寺”，是福建佛教发祥地，在福建佛教史上具有重要地位，它比泉州开元寺（始建于 686 年）早百余载，比鼓山涌泉寺（始建于 780 年）早 200 多年。据传唐代日本高野的空海法师入唐取经时曾路经建瓯而登寺膜拜。清顺治皇帝曾拜光孝寺维琳和尚为师，封其为玉琳国师。1400 多年来，光孝寺屡废屡兴。元末毁于兵，明洪武重建；嘉靖毁于火灾，万历又重建。清康熙、光绪年间及 1925 年几经修葺。全寺占地 91 亩，含三组建筑群：即由天王殿、大雄宝殿、观音殿及连接之东西两厢回廊组成封闭式主体建筑群；伽蓝殿、祖师殿、法堂、禅堂、祖堂、藏经楼、方丈室、香积橱、斋堂、寮堂、客堂等组成东西两厢建筑群落，气势雄伟。光孝寺历来为闽、浙、赣僧人求戒圣地。明代鼎盛时，集结僧侣数以千计。福建传教法会，历代咸以此为戒坛。1949 年农历二月十九日观音圣诞，曾授最后一堂戒。

浦城禅寂寺：建于唐至德初，唐宣宗大中十二年（858 年）御赐得名。该寺建有一座七级木结构、专储“经、律、论”三藏佛教经典的“轮藏殿”，其高六七尺，中置高齐屋顶合抱能转动的中柱，整个轮藏以圆锥塔形能旋转。殿基座盘、座轴、穹形圆顶皆铁质，以承受高大的“轮藏”。沿地面一级围以比人体稍高的木雕八大金刚，张足伸手若推状，身朱漆，面装金，狰狞威猛，其

上闍为佛像龕，约有木雕佛像三千余尊；中间六级为储佛经的屉，每级有一百六十屉，每屉约储佛经百本，计储佛经万卷，为佛经经典之集大成。

崇安瑞岩寺：坐落崇安吴屯东北三公里处，建于唐代广明元年（880年），已有千余年历史，是崇安现存最大的古寺，建筑面积近万平方米，它以独特的乡土风格、颇有影响的名僧和悠久的历史吸引着众多的游人和香客。寺院傍山依水建筑，高低错落，建有大雄宝殿、弥勒殿、天王殿、观音殿及老佛殿（祖师殿）等，另有禅堂、方丈、斋堂等生活区。浓厚乡土风味的建筑特点，给人朴实无华的印象，其中大雄宝殿气势宏伟，数里之外可见其飞檐斗角。寺内供奉有扣冰辟支古佛。据载，古佛确有其人，俗姓翁，名藻光，生于唐武宗会昌甲子年，十三岁出家为僧，《古佛传》中云其“夏则褚夜衣而生，冬则扣冰而洁”，故称扣冰佛。历史上扣冰辟支古佛是一位佛学造诣很深的高僧，五代时闽王王延钧于公元927年请古佛到鼓山讲法。古佛于八十三岁坐化鼓山，其骸骨葬在瑞岩寺后山，鼓山则留有其舍利。瑞岩寺就因有辟支古佛而闻名浙赣。

南平开平寺：位于南平西芹凤凰山麓，始建于五代梁开平四年（910年），原名“报国显亲院”，元改名开平寺，是南平最古老的寺庙、久负盛名的闽北千年古刹。明洪武三十年毁，三十四年重修，之后，陆续添建了亭、轩、殿、楼。清康熙年间，僧莲茂重修佛殿，重建旁楼。并得康熙皇帝亲笔题写的“开平禅寺”嵌于山门。清光绪年间寺僧信元续建金刚殿门楼。该寺建筑典雅，至今仍保留相当部分唐代时期的建筑风格。寺庙大门两侧红墙上书有五尺见方的“阿弥陀佛”四个大字；山门两旁有楹联一对，曰：“风伏莲池听说法洁心净，山贮道场闻谈经不染尘。”山门幛额上书“风山古刹”，其后门幛额书“回头是岸”；山门有两层飞檐翘

角，十分壮观；门前有两只蹲着的大石狮；天王殿门前置一只石刻灵犬，传说此处佛家宝地系灵犬发现，因其觅址有功，特雕石像而流芳至今；斋堂前有一小放生池；寺殿后花台有株千年铁树和各种翠竹杉林，十分幽静；大雄宝殿正后方有一长方形水池名“凤凰池”，相传古时常有凤凰来此浴洗。寺中原有佛教重要经典《华严经》一部，八十一卷；苏轼书写的《楞严经》一部及其他名家书写的经书等，藏经颇丰，惜“文革”遭毁或散失。现寺后存有两块断碑，其一书有“曹洞宗正宗传凤山堂上第四代应修公觉如和尚之墓，嘉庆六年五月”，另一碑写着“凤山堂临济宗，大清同治。”等字样。这些碑文为开平寺宗派的演变提供了历史见证。开平寺历代高僧辈出，在海内外享有盛誉。自清康熙以来，就有妙莲法师、虚云法师、莲茂法师、心本法师、福荣法师、福源法师，而以少年出家于开平寺的虚云法师最为著名。虚云法师行脚遍及全国各大佛教名山和东南亚等地，他身兼禅门五宗法嗣，是近代佛教界的泰斗。1953年，曾被推为中国佛教协会名誉会长。1959年圆寂，世寿120岁。

邵武宝严寺：创建于唐大顺元年（890年），初名“兴公寺”，宋天圣元年（1023年）改称“宝严寺”。该寺造型别具一格，大殿平面呈正方形，双檐歇山顶，面广，进深各五间，总面积410平方米，其莲花柱础为唐代遗物，大部分木柱及前檐梁袱为宋代建筑原物，斗拱及主要梁架结构则系明代改建，是研究唐、宋、元、明建筑风格的宝贵实物。

古代闽北名僧迭出，许多名僧在中国佛教史上还占据重要地位。

宋代黄龙派代表人物之一的常总（1025—1091年），南剑州（今南平）人，拜禅宗五家之一临济宗的支派黄龙派始祖慧南为师，前后往返闽赣七次，经过二十年，尽得慧南玄奥。后前往渤海传

法，不久又移往东林。元丰五年（1082年）朝廷诏令其往相国寺的智海寺院，固辞。其徒众有七百余人，法嗣多达六十一人，以泐潭应乾、先行璜最为有名。

明朝高僧元贤，建阳人，南宋理学家蔡元定的裔孙，先司程朱理学，年四十才出家，一生先后任鼓山涌泉寺、泉州开元寺、杭州真寂院、剑州定善庵等处主持，开堂说法三十年，有《继灯录》、《建州弘释录》等八部佛学专著留世，史称“其法席之盛，与圣教无异”。

清代，南平籍海靖禅师，擅长诗词书画，被册封为使者，列为高僧，曾为皇家绘画琉璃（日本）国的山川地形。咸丰八年被推举为鼓山第一百二十六代住持的妙莲禅师，十八岁到南平开平寺出家，拜奇量大师为师，他曾行脚于新加坡、马来西亚等国，建业于远海，影响颇大，南洋一带华侨因他而多知南平有开平寺。

三、闽北基督教

基督教于唐贞观九年（公元635年）传入我国，当时称“景教”；传入闽北也有百余年历史。清同治三年（1863年），美国传教士薛承恩从福州来南平传教，称美以美会，创置了福音堂；同治十二年，美国人和约瑟、吴西面、力腓力教士等一行从福州沿闽江而上，经南平、洋口、顺昌，转将乐、建宁、泰宁等县，到达邵武，基督教于是在闽北迅速传播；1885年，薛承恩等人将基督教传到顺昌；1890年，当时中华圣公会福建教区派英传教士鹿峥嵘到建阳设点传教；1899年邵武基督教会在光洋北路程家边设立分堂；1900年由建宁府委派魏何基医生、邱得成传道士等到浦城任教，牧师为鹿峥嵘。

基督教在闽北主要有四个派系：（1）中华基督教会。其前身

为美部会，在上海设总会，福建有闽南、闽中、闽北三个大会，闽北大会会址在邵武。(2) 中华基督教卫理公会。原名美以美会，上海有中央议会，延平设有年议会，下设延平、顺昌、沙县、永安、尤溪、宁化等教区。(3) 基督复临安息日会。(4) 基督徒聚会处。

教会在传教的同时，还开办学堂、医院，邵武西差会先后派福益华在东门外开设圣教医院，密蕴玉在北门内设女医院，并创办男女小学和圣经学校。1868 年以后，南平教会先后在北镇街、黄金山上创办了流芳中小学、淑馨中小学、懿德道学校（专门培养传道人才），以及卫理医院、卫理高级护士学校、麻疯院和卫理公共卫生站等，为当地群众做了些有益的事，对闽北文化的发展起了重要影响。但是，作为帝国主义文化侵略的工具，一些外国传教士和一些神性不正之徒，披着宗教外衣进行政治活动，借洋人之势欺压百姓。因而，闽北各地反教会运动此起彼伏，最著名的有延平教案、邵武教案等。

论西夏宗教音乐

孙星群

西夏历代统治者都非常迷信，在党项羌族中信佛教、崇道教，还有传统的多神教。

一、佛教音乐

西夏党项羌族崇奉佛教，诗歌唱道：“西羌敬佛僧”。西夏地域内寺庙到处可见，嘉靖《宁夏新志》卷七李梦阳《夏城漫兴》中就把西夏国都兴庆府（今宁夏银川）的佛寺庙宇之多做了描述，他唱道：

名存异代唐渠古，
云锁空山夏寺多。

在许许多多寺庙中，重要寺院有二三十座，其中最著名的有兴州的戒台寺、高台寺、承天寺，凉州（今甘肃武威）的感应塔及其所在的护国寺，甘州（今甘肃张掖）的卧佛寺、崇庆寺。高台寺，是元吴遵回鹘高僧翻译佛经的场所；戒台寺，是第二代国

主毅宗谅祚先母没藏氏修行诵经之处；承天寺，是谅祚及其母没藏氏听回鹘高僧讲经说法之处；甘州卧佛寺，是第四代国主崇宗乾顺为其母祈福之处。据现藏北京图书馆《大方广佛华严经》卷九的西夏文序言中说：在贺兰山有“夏国贺兰山佛祖院”。

早在西夏立国前，佛教就在党项羌族内传播。宋景德四年（1007年），李德明之母罔氏卒，德明奏请宋朝允许他在山西五台山——唐代崇信文殊菩萨的发祥地——修供十寺，为其母祈求“冥福”。据《宋史·夏国传上》卷四八五载：“德明以乐迎至柩前”。这是党项羌在冥事中用音乐的明确记载。

李元昊虽“阴鸷峻诛杀，然好浮屠学”。夏大庆二年（1037年），李元昊上表宋朝，要求允许派使人到五台山供佛；元昊还规定每年四个孟朔日（即农历正月初一日、四月初一日、七月初一日、十月初一日）为“圣节”，所有官吏与百姓均须诵经、拜佛。

据记载，西夏还六次向宋朝献马求佛经，李德明（1031年）一次；李元昊（1035年）一次；谅祚（1055年、1058年、1062年）三次；秉常（1073年）一次。每次所得佛经数千卷。

李元昊于夏天授礼法延祚十年（1047年）在兴庆府东十五里处，建高台寺及诸浮图，俱高数十丈，贮藏宋朝所赐之《大藏经》。这些汉文佛经只能满足统治上层需要。为满足广大党项羌族人民对西夏文佛经的需求，历代统治者还邀请回鹘名僧、并培养党项族僧人翻译经文。据北京图书馆所藏《现在贤劫千佛名僧》卷首木刻画“译经图”，其中“北劫慧月”、“嵬名广愿”、“西下智园”、“鲁布智云”四位是党项译经僧人。迄今发现的西夏文献中译自汉、藏文的西夏文译经，约占文献总数的百分之九十以上。

党项羌族自1030年占领榆林窟所在地瓜州（今甘肃安西）公元1036年占领敦煌窟所在地沙州（今甘肃敦煌）以后，就改建与重建了敦煌与榆林石窟，在确定为西夏的88个洞窟中，有壁画

160 多幅,它有各种经变故事图像,包括《西方净上变》、《东方药师变》、《药师净土变》、《普贤变》、《文殊变》等,还有菩萨像、《水月观音》、千手观音、炽盛光佛图像、《弥勒上生经变》的乐伎、罗汉像、天人像、天王诸眷属像、梵天持经像、唐僧取经图、行脚僧像,还有一批风格独特的密宗壁画,供养人图像、伎乐天图像,其他的还有西夏王图像、国师像、平民图像、仕女图像、生产图像(锻铁图、耕作图、舂米图、酿酒图)、装饰图像、山水图像等等,这里且不论之。现在俄罗斯彼得堡阿尔米塔什博物馆所藏的重彩佛像绢画有:《西方三圣》、《水月观音像》、《文殊菩萨像》、《普贤菩萨像》、《如意菩萨像》和西夏文“曼陀罗”“水陆画”以及木雕舍利塔、彩塑泥佛等,这些西夏佛经版画在国内无存。在今宁夏隆德县西南开凿龙凤山石窟,沾山凿“大佛殿”、“无量寿佛殿”、“观音大士殿”等;在今宁夏海原县西开凿的天都山石窟,都已被发现。

由于统治者的大力倡导,西夏境内佛事兴盛,佛教活动与日俱增,党项及各族人民也都崇奉佛教。在西夏文辞书《文海》中有西夏文“佛”、“禅”、“戒”、“福禄”等字词,在骨勒茂才编撰的《蕃汉合时掌中珠》中有许多西夏人民信仰佛教的词汇,如“亲戚大小”、“性气不好”、“或做佛法”、“修盖寺舍”、“诸佛菩萨”、“天神地祇”、“供养烧香”、“入定诵咒”、“行道求佛”等等。这说明佛教已深入党项羌族人民的潜意识之中,佛教的经典成为其修身养性的准则。

西夏立国后,元昊在中央机构中设置了僧家功德司、出家功德司、护法功德司,管理全国的佛教事务。西夏汉文本字词工具书《杂字》“官位部第十七”也有“帝师”、“国师”、“法师”、“禅师”、“僧官”、“僧正”、“僧副”、“僧判”、“僧录”、“僧人”等佛教官位名称,并确立了“帝师”在西夏的宗教地位。据王仁俊

《西夏艺文志》载：“《大乘经》上中下一卷西夏释智吉祥译”，“《佛说大乘智印经》二卷西夏释智言祥译”，“《法乘义决定经》上中下一卷西夏金总持译”，“《事师法五十颂》西夏日离等译”。这说明西夏也派法师翻译佛经，而且有力量、有水平，达到了通化的地步。

西夏的佛教主要来源于中原，深受中原显宗的影响。在宁夏贺兰县宏佛塔出土了两幅“炽盛光佛像”。西夏人民把炽盛光佛看作是除灭邪魔、威德最胜的象征，正如西夏《九星供养典》中的一中诗歌所唱：“连光炽盛胜过于劫火，星宿攘之灭尽众邪魔，众圣之上威德为最胜，瞻礼赞颂炽盛光佛尊”。西夏佛教还来源于吐蕃。第五代国主李仁孝时期，即公元 1140 年以后，藏传佛教密宗在西夏兴起，在已发现的西夏文佛经中，如《五经部》、《八千般若经》、《圣大明王随求皆得经》等就是从吐蕃佛经中翻译的。还延请吐蕃高僧前往西夏弘法。还规定不论是吐蕃、党项、汉的僧官都必须学会诵念十四种经咒，其中吐蕃经咒一半。保定韩庄出土的两座西夏文石幢，其二号幢第八石题款第一行首刻有“西天梵师”四字，它说明了藏族僧师的地位。这样，吐蕃的宗教音乐及宗教音乐中的民间音乐也就传进了西夏。

邀请回鹘僧人到西夏主持翻译佛教经典，如同鹘僧人白法信、白智光分别是元昊、秉常执政时的译经主持人。西夏的主要寺院高台寺、承天寺中的经书译者与演绎者多是回鹘僧人。回鹘的民间音乐也自然地流播并深入到西夏人民的心中。

西夏属地凉州与天竺的文化交流开始得比较早。据《隋书·音乐志》载：《天竺乐》“起自（前凉）张重华（346—353 年）据有凉州，重四译来贡男伎”。《天竺乐》就传入凉州。唐开元中，西凉府节度使杨敬述又把从天竺传进的《婆罗门曲》贡奉给唐玄宗。宋太祖乾德四年（966 年）派出以僧行勤为首的 170 多人的文化使

团前往天竺，他们所走的路线就是五代后晋天福三年（938年）高居晦出使于阗时所走的必经凉州的丝绸之路中段北线“灵武道”。因此，中原与天竺的音乐文化都经过凉州得到了交流。

现在史料中直接记载西夏佛教音乐的文字未见，只是《西凉乐》中有佛曲《永世乐》、解曲《万世丰》、舞曲《于阗佛曲》。这些都是凉州音乐和西域音乐风格。炽盛光佛图据美术史学家研究是典型的中原佛教绘画，歌唱它的诗歌只能传自中原，一定有浓烈的中原音乐风格。其他的只能从上面的论述中予以推论，这种推论虽然是或然性的，然而却也是必然性的。因为有佛事就必然有佛教音乐，只是未见记载罢了，憾矣。

二、道教音乐

西夏生活中有道教音乐。《宋史·夏国传》载：“元昊常携野战歌《太乙金箓诀》。”太乙即太一。太一，古代指形成天地万物的元气。解释很多，这里仅举《吕氏春秋·大乐》载曰：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之，谓之太一。”就是说：“道”，精者，无形、无名，强给它一名，即太一。《太乙金箓诀》是唐代王希明于开元中（713—741年）撰著《太乙金镜（箓）式经》（十卷）中的一首提纲性的“歌诀”。该书带有道家色彩，它是从《周易·乾凿度·太乙行九宫法》脱胎而出的古代“占求”一类的书。国主李元昊经常唱它，可见它在西夏的地位。李元昊之太子就是随定仙山的道士路修篁练辟谷而死的。夏大安七年（1081年）宋军攻夏，发现灵州城内居住有僧、道数百人。

在黑城出土文献中有《易经》残本，有晋人郭象注《庄子》残本和宋人吕惠卿著《吕观文进庄子外篇文》、《太上洞玄灵宝天尊说救苦经》等，说明道教经典在西夏民间的传播。有道教信仰、道

教机构、道教活动，就必然有道教音乐，也就是存有中原的道教音乐，这是毋庸置疑的必然性事实。

今天在俄罗斯科学院东方研究所彼得堡分所中收藏有黑城出土的道教经书，如《南华真经》、《太上洞玄灵宝天尊说救苦经》等。

在西夏汉文字词工具书《杂字》“司分部十八”中还列有“道德（司）”“道录”等词，说明西夏在大力发展佛教的同时，也发展道教，还设立有管理道教的机构。

三、多神教音乐

西夏人除信仰佛教外，还崇奉多神教。据《宋史·夏国传》云：西夏“笃信机鬼”，机即禳，张湛在注《列子·说符》时云：“禳，祥也”。“笃信机鬼”即“信鬼神与禳祥”。沈括《梦溪笔谈》卷十八曾记述道：“盖西戎（西夏）之说，所居正寝，常留中一间，以奉鬼神，不敢居正，谓之神明”。在格言集《新集锦合辞》中就有“吉庙常修，家神常拜”句，家神就是供在居室中的神明。《宋史·夏国传》还云：党项羌“每出兵则先卜”。卜的方法有四：“一、以艾灼羊髀骨，以求兆，名炙勃焦；二、擗竹于地，若揲蓍以求数，谓之擗算；三、夜以羊焚香祝之，又焚谷火布静处，晨屠羊视其肠胃，通则兵无阻，心有血则不利；四、以矢击弓弦，审其声知敌至之期，与兵交之胜负，及六畜之灾祥、五谷之凶稔”。

《辽史·外纪·西夏》载曰：西夏“病者不用医药，召巫者送鬼，西夏语以巫为厮也”。这里提出西夏有“巫”。在《宋史·夏国传》载曰：西夏党项羌“尚识祝”。这里提出“识祝”。辞书《文海》中有西夏文“巫”“祝巫”，是以舞降的人，男称覡，女称巫，他们的职能一是驱鬼，二是通过卜来决疑难。黑城出土的西夏官阶封号表有“巫位”，它居太后、命后、诸王、国师、大臣、统军等官位之后，可见巫师在西夏的地位是很重要的。1972年在

甘肃武威（即凉州）出土的一批西夏文献中有解释吉凶祸福的占卜辞残页“诅祝”，就是求神加祸害于人。祝，是呪的一种。《文海》中“呪”字的释文是：“咀呪声也，呪也，坑境上骂詈也”，它和汉语的释意相同。汉语中呪释作：术士迷信驱鬼治病的口诀。在今之内蒙黑城于 1909 年被俄国柯兹洛夫盗走的西夏文献中就有《魔断要语》、《谨谏》与无名称的祈祷、祈雨等呪语集多种，还有民间木刻神像，祭毕即焚的彩画“纸马”等。

在西夏文辞书《文海》中有关鬼神的字、词很多，约有二三十条。仅仅神就记述有天神、地神、富神、战神、守护神、飞神等。

中国社会科学院民族研究所藏有西夏仁宗乾祐七年（1176 年）所建立之《甘州黑水建桥碑》的拓片，碑文为汉藏合璧。该碑有这样一段记述：“敕镇夷郡境内黑水河上下有隐显一切水土之主，山神、水神、龙神、树神、土地诸神等，咸听朕命”。它反映了西夏的多神教信仰，乾祐命令“一切水土之主”“咸听朕命”。这种多神教信仰还得到国主的承认。正如李元昊即皇帝位以后，曾“自诣西凉府祠神”。

上述巫、覡之“祝”、“呪”声，就是赞祝之声，就是巫师所唱念的神歌。今东北之萨满教在举行仪式时，还“奏三弦琵琶”、“鸣拍板拊掌之”、“歌鄂罗罗”。西夏多神教的“祝”、“呪”之声用乐器否，用什么乐器，唱词是什么，不得知。但不论怎样，必然使用本民族、本地区的传统乐器、传统音乐、民俗音乐，这是毋庸置疑的，所憾乃无从考之也。

后 记

金秋 10 月，新中国迎来了 50 周年华诞。为了庆祝这一光辉的节日，福建省宗教研究会决定编辑出版第三部论文集《宗教·世纪之交的多视角思维》。消息传出，广大会员踊跃撰稿，几个月里我们共收到 54 篇论文。他们有的是宗教工作干部，有的是研究宗教问题的专家学者或宗教界爱国人士。限于篇幅，编委会只能从来稿中选择 47 篇结集付梓。福建省代省长习近平同志在百忙中拨冗为本书写了序言，给研究会诸位同仁以巨大的鼓舞。福建省宗教研究会会长余险峰为本书题写了书名，副会长、福建师大林兆荣教授和副秘书长、福建省宗教局施荣茂、张善荣同志，以及福建广播电视大学何绵山副教授等为本书的编辑出版付出了辛勤的劳动。在此谨致衷心的谢忱。

福建省宗教研究会成立迄今已经 5 年，我省宗教研究领域中三支队伍的合作也已具备了相当基础，大家优势互补，推动了我省宗教方面的研究向纵深发展。现在，宗教研究会已经届满，新的一届宗教研究会即将产生，这本论文集既是诸位同仁献给建国 50 周年的一份贺礼，同时也为本届宗教研究会划上一个圆满的句

号。我们预祝新一届研究会在新时期宗教理论和宗教政策研究方面取得更加丰硕的成果。

本书编辑时间匆促，限于编者水平，不当之处在所难免，敬请读者批评指正。

福建省宗教研究会

1999年12月19日

献 给

中华人民共和国 50 周年华诞

《宗教·世纪之交的多视角思维》编委会

主任：余险峰

委员：沈瑞其 洪新坤 陈支平

林兆荣 林志华 谢重光

释传常 施荣茂 黄建东

陈 诚 张善荣 徐子晖

谢荣增 李人俊 池惠中

释本性

主编：林兆荣

副主编：施荣茂 何绵山 张善荣

序

福建省代省长 习近平

今年 10 月 1 日，新中国迎来了 50 周年华诞，我省宗教界也和全国人民共同庆祝共和国诞生 50 周年。党的十一届三中全会以后，特别是中央 19 号文件下达以后，各级党委和政府重视和加强了对宗教工作的领导，贯彻落实党在社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策，积极引导宗教与社会主义社会相适应，宗教工作部门和爱国宗教团体积极协助党和政府贯彻落实宗教政策，全省宗教工作取得稳步进展。我省宗教方面的大量历史遗留的政策性问题基本得到落实，平反了全部冤假错案，绝大多数宗教活动场所得到恢复。目前全省经批准登记（含临时登记）宗教活动场所 4450 座，满足和改善了各教信徒过宗教生活的需要；各级政府在财政资金并不宽裕的情况下，拨出专款帮助修缮宗教房产，侨居海外的宗教徒也纷纷慷慨解囊，为修复省内各地的宗教活动场所提供了物质保证。

我省广大宗教界人士拥护中国共产党的领导，自觉服从、服

务于国家的大局，积极协助党和政府贯彻落实宗教政策，在维护社会稳定、民族团结、促进祖国统一、投身社会主义两个文明建设、开展国际友好交往等方面做了大量有益的工作。全省 400 多位宗教界的人大代表、政协委员活跃在各级人大、政协中，参政议政，建言献策，对我省的改革开放和现代化建设发挥了积极作用。我省五大宗教的 100 多万信教群众，是我省社会主义建设事业中一支不可忽视的重要力量。他们和其他不信教的群众一样，在各条战线上辛勤地工作着，为我省的社会主义现代化建设贡献着他们的聪明才智。

宗教在社会主义社会还将长期存在，这是一个不以人的意志为转移的客观现实。50 年的历史证明：我省宗教界是一支可以信赖的爱国力量。只要我们坚持党在社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策，“政治上团结合作，信仰上互相尊重”；坚持“维护法律尊严，维护人民利益，维护民族团结，维护国家统一”的旗帜；认真贯彻江总书记关于宗教工作的重要指示，全面正确地贯彻党的宗教政策，依法加强对宗教事务的管理，积极引导宗教与社会主义社会相适应，我们就能够与宗教界朋友一道同心同德，奋发进取，把我省社会主义改革开放和现代化建设事业全面推向新世纪。

宗教是人类社会发展到一定阶段的历史现象。它是社会意识形态，又是人类文化的重要载体。福建省宗教研究会自成立以来，积极探讨、认真研究宗教有关问题，取得了丰硕成果，先后编辑出版了《福建省宗教研究会论文集》、《宗教与现代社会》。在共和国成立 50 周年之际，《宗教·世纪之交的多视角思维》又要出版

了。本书回顾了福建省宗教 50 年的曲折历程和中国共产党对马克思主义宗教观的创新与发展，形成了世纪之交的福建宗教的多视角思考和探索，颇有可读之处。我相信这本书的付梓，对进一步搞好福建的宗教工作，应该是很有意义的。

是为序。

1999 年 10 月