

前 言

《宗教问题探索》是上海市宗教学会会员递交论文的结集，每一到二年出版一集。学会自 1982 年成立以来，已出版了 11 集，本集是 2000 年至 2001 年间论文的结集，或可说是学会在世纪之交学术水平的一次检阅。

上海市宗教学会是由学术界、宗教界和宗教工作者三方面的宗教理论工作者组成。本集收录论文 24 篇，这三方面的学者均有著述，内容包括基础理论、政策研究以及有关佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教（新教）的研究。学会自成立之初，即在前会长罗竹风的倡导下，着眼于当代宗教的研究。无论是基础理论、政策研究，还是各大宗教的研究，无

不立足于我国宗教的历史和现状。学会在理论研究上贯彻“百家争鸣”的方针,三方面的学者视角不一,学养各有差异,研究的深度也会有所不同,但都是大家在不同的工作岗位上,从事宗教理论研究努力作出的成果。学会20年来成员发生了很大的变动,老一辈学者罗竹风、严北溟、潘雨廷、苏渊雷、游有惟、萧志恬、阮仁泽均已先后作古,中青年一代在学术上已经硕果累累,新一辈的正在起步。《宗教问题探索》的出版,将留下他们在宗教理论研究道路上的步步脚印。

《宗教问题探索》以前出版的各集,大多是内部发行,读者面不广。此次在宗教文化出版社的支持下得以公开出版发行,我们期待着更多的读者对文集的批评指正。

编 者

2002年4月

目 录

前 言	(1)
论新时期党的宗教政策及与党的群众路线、群众观点的关系	来建础(1)
新形势下我国民族宗教问题的发展趋势与党的统一战线工作	王宏刚(10)
浅析 21 世纪宗教发展趋势	丁明仁(21)
关于宗教需要的断想	刘仲宇(27)
宗教信仰持久性的心理动因	周碧晴 杨 放 张 晨(43)
国情论献疑:对汉族宗教的根本误读	钟国发(52)
试论中国古代宗教与民族的关联	严耀中(65)
依法管理宗教事务的实践与探索	朱良锴(73)
上海宗教史特点	张 化(83)
关于帝国主义利用基督教的问题	沈承恩(107)

三自爱国运动使中国基督教实现了根本 转变·····	罗伟虹(113)
庚子事变与天主教·····	刘 建(131)
近 20 年来我国天主教政策回顾·····	陈三弟(145)
清初顺、康、雍三朝对天主教政策由宽容到 严禁的转变·····	顾卫民(162)
继承传统,坚定信仰,适应时代·····	丁常云(191)
道教网络建设之现状及进展建议·····	李似珍(205)
伊斯兰文化与上海都市化·····	张志诚(216)
清朝前期的三次伊斯兰教案·····	朱克同(225)
蒙元帝国时期的伊斯兰教与穆斯林·····	葛 壮(236)
西方市场经济的理性化、宗教的理性化与邪 教的产生、存在·····	陆耀明(251)
东南亚民族与宗教问题的原因简析·····	刘元春(265)
中国佛教中的多宝塔崇拜·····	业露华(277)
纪念兴慈法师 弘扬天台教义·····	沈去疾(288)
禅宗“不立文字”的语言观考探·····	徐时仪(293)

论新时期党的宗教政策及与 党的群众路线、群众观点的关系

——学习江泽民“中国共产党始终代表
最广大人民群众的利益”的体会

—— 来建础 ——

2001年是中国共产党八十岁生日。在这80年的风风雨雨中，中国共产党实现了马克思列宁主义普遍真理同中国革命具体实践相结合，以一系列正确的政策、策略为生命，团结全国各族人民战胜了种种艰难险阻，胜利地完成了各个历史时期的任务。在这些作为生命线的政策中也包括党的宗教政策。历史证明什么时候党的宗教政策正确，能够正确处理党和信教群众、信教群众和不信教群众的关系，党的宗教工作就进展得顺利，反之就会遇到干扰和挫折。因此在当前根据改革开放新时期的社会特点，继续发展完善党的宗教政策，并坚决地贯彻和执行之，乃是新时期我党领导全国最广大的各族人民群众完成建设有中国特色社会主义历史使命的重要保证之一。

一、新时期我党宗教政策是 第二代和第三代领导集体智慧的结晶

我国的宗教政策是以尊重和保护宗教信仰自由为核心内容的,这是中国共产党在长期的革命实践基础上的经验总结和理论概括,并且把它法律化。《中华人民共和国宪法》第36条规定:“中华人民共和国公民有宗教信仰自由。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或不信仰宗教,不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。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、妨碍国家教育的活动,宗教团体和宗教事务不受外国势力支配。”

在建设有中国特色社会主义的新时期,我党的宗教政策是对我党历史上宗教政策的继承,并在新的实践中得到进一步发展和完善,成为社会主义现代化建设的必要保证之一。1978年12月党的十一届三中全会以后,以邓小平为首的中央第二代领导集体继续坚定地贯彻我党的宗教政策,以拨乱反正的形式解决“文化大革命”中的遗留问题,使党的宗教政策得以恢复。邓小平在政协五届二中会议的开幕词中,提出新时期的统一战线和人民政协的任务“就是调动一切可以团结的力量,同心同德、群策群力,维护和发展安定团结的政治局面,为把我国建设成为现代化的社会主义强国而奋斗”。同时党中央还采取一系列措施,保证宗教政策的落实,首先,从法律上确定保护宗教信仰者的权利:“国家工作人员非法剥夺公民的正当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。”“社会团体包括宗教团体

的合法财产受法律保护”。其次,进一步确认:“宗教信仰自由政策,是我们党正确处理群众宗教信仰的一项根本政策。”并要求“必须以坚定的态度,大力克服各种困难”,“尽快地解决信教群众过宗教生活所需要的”必备条件。再次,强调“坚持四项基本原则并不要求宗教信徒放弃他们的宗教信仰,只是要求他们不得进行反对马列主义、毛泽东思想的宣传。只是要求他们不得干预政治和干预教育”。使党的宗教政策开始真正进入一个新阶段。1982年中共中央印发了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》这一新时期宗教政策的重要纲领性文件,重申了党的一贯主张,阐述了宗教作为一种历史现象的发展过程,在社会主义时期的特性,统一全党在新的历史阶段对宗教问题的认识,强调“在世界观上,马克思主义同任何有神论都是对立的;但是在政治行动上,马克思主义者和爱国的宗教信徒却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”。从而团结了更广大的人民群众进行改革开放的实践活动。

以江泽民为核心的第三代领导集体高举邓小平理论伟大旗帜继往开来,江泽民对宗教问题以及我党的宗教政策一直非常关心和重视。从1991年开始,江泽民及中央其他领导同志在春节前夕都要与宗教团体领导人座谈。就在1991年春节前夕的座谈会上,江泽民重申我党的一贯主张:“保持党的宗教政策的稳定性和连续性”,这是“绝对不能改变的”。指出,我们同宗教界朋友“合作的政治基础是爱国主义和建设有中国特色的社会主义”,“我们处理同宗教界朋友之间的关系原则是政治上团结合作,思想信仰上互相尊重”。“希望我国宗教界爱国人士和广大信教群众”,“以高度的历史责任感和时代紧迫感,积极地投身到建设和改革的伟大实践中去,创造更加美好的未来。”1993年3月,江泽民结合国际形势

的变化和社会主义所面临的新问题,指出“民族、宗教无小事”。同年11月在全国统战工作会议上又指出,“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”,他分析说:“宗教是一种历史现象,在社会主义社会中将长期存在,如果宗教与社会主义不相适应,就会发生冲突。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。”

概括新时期我党对宗教问题的基本观点和基本政策是:第一,宗教有其发生、发展和消亡的过程,在社会主义社会中将长期存在。我们不能用行政力量来消灭宗教,也不能用行政力量去发展宗教。第二,宗教信仰自由是公民个人的私事,宗教信仰自由受国家宪法保护,公民有信仰宗教的自由,也有不信仰宗教的自由。第三,无神论者和宗教信仰者在政治上、经济上的根本利益是一致的。在思想信仰上的差异是次要的,要坚持政治上团结合作,信仰上互相尊重。第四,我国宗教方面的主要矛盾是人民内部矛盾,但在一定条件下和一定的情况下,也可能出现对抗性的问题。第五,宗教活动必须在法律和政策范围内进行,国家依法对宗教事务进行管理,保护正常的宗教活动,制止和打击利用宗教进行违法犯罪活动。第六,坚持独立自主、自办教会的原则,反对境外宗教团体和个人干预我国宗教事务,抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透。第七,采取团结和教育宗教界人士,有计划地培养年轻一代的爱国宗教职业人员。充分发挥爱国宗教团体的作用。第八,积极引导宗教与社会主义相适应,使新时期我党宗教政策更完善、更符合国

情,具有中国特色,更加可操作,使社会主义的宗教事业健康的发展,使其与社会主义社会相适应,成为推动有中国特色的社会主义现代化建设的重要因素之一。

二、新时期的宗教政策是党的 群众路线和群众观点的集中体现

第一,群众路线是我党一切工作的根本路线。

中国共产党在80年的革命建设实践中形成的群众路线,集中体现在党的政策、策略的制定贯彻中,这是保证我们党在复杂艰巨的革命建设实践中立于不败之地的根本原因。群众路线即“一切为了群众,一切依靠群众,从群众中来,到群众中去”,这是中国共产党把历史唯物主义关于“人民群众是历史创造者”原理运用于党的全部活动中而形成的,是党的一切工作的根本路线,它与中国共产党的根本宗旨“全心全意为人民服务”是一致的。群众路线的核心是一切为了人民群众,一切向人民群众负责,相信群众能够自己解放自己,虚心向人民群众学习的群众观点。我党的群众观点充分体现了中国共产党的利益和广大人民群众的利益的一致性,党除了人民群众的利益外,没有任何自身特殊的利益,人民群众既是党的依靠力量,又是党的服务对象,在中国新民主主义革命和社会主义建设的漫长征程中,中国共产党正是从群众观点出发,在一切工作中贯彻群众路线,实现了党的正确领导,把中国从半封建半殖民地社会中拯救出来,完成了新民主主义革命的任务,取得了社会主义革命和建设的伟大成就。

当前在社会主义改革开放新时期,虽然党的历史任务发生了

变化,但是坚持群众观点和群众路线同样是做好党的一切工作的坚强保证。邓小平在改革开放初期就指出,“党只有紧紧地依靠群众,密切地联系群众,随时听取群众的呼声,了解群众的情绪,代表群众的利益,才能形成强大的力量,顺利地完成自己的各项任务”。随着改革开放的进一步深入,江泽民继续强调必须坚持群众路线,江泽民“三个代表”重要思想的落脚点就是“中国共产党始终代表最广大人民的根本利益”,进一步重申了在新的历史条件下中国共产党的性质、宗旨、历史使命,并把代表最广大人民群众的利益作为党的一切工作的出发点和归宿。代表最广大人民的利益是新时期党的生命所在、力量所在、前途所在,只有代表最广大人民的利益,才能把人民团结起来,将人民群众的力量凝聚起来,克服前进中碰到的新困难。

第二,新时期宗教政策充分反映了广大人民群众的利益。

代表最广大人民的根本利益,不是只凭主观愿望,不是只要一般的艰苦奋斗,而是需要通过正确的理论、路线、方针政策,将人民的利益集中起来,动员和组织人民群众为自己的根本利益而奋斗。新时期我党在宗教工作中继续坚持群众路线,并集中体现在党的宗教政策中:

首先,宗教工作是党依靠群众,联系群众,为人民服务的重要渠道之一,因为我国是多宗教多民族的国家,尤其在新的历史条件下信教群众的人数有增长的趋势,绝对人数已有一亿多,宗教自然关系到这么多群众的实际利益与需要,牵动着他们的情绪和心声。因此如何在宗教工作中全面地贯彻党的宗教政策,正确处理宗教和社会主义社会的关系,党和宗教团体的关系,信教和不信教群众的关系。如果能处理好这些关系,能够尊重和满足信教群众的利益和需要,也就是争取到了一大批党可以依靠的群众,而他们又都

是社会主义现代化建设的劳动者,因此保护他们的信仰自由,也就能调动他们建设社会主义的积极性。

其次,新时期党的宗教信仰自由政策,充分反映了广大人民群众的利益。它一方面保护了信教群众的信仰自由,反映信教群众的利益。我国的法律规定允许公民有个人选择信仰的自由,承认信仰问题是个人的私事,相信信教群众的爱国、爱社会主义的政治立场。它的理论依据是历史唯物主义的社会存在决定社会意识的原理和群众观点。因为宗教信仰是思想认识问题,在社会主义初级阶段它之所以存在是有其深刻的历史原因,社会原因和认识论原因的,只有宗教存在的根源消失了,那么宗教信仰问题也解决了,因此信仰问题的最终解决要靠信教群众自己。毛泽东早在土地革命时期就说过“菩萨是农民立起来的,到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨,无须旁人过早地代庖丢菩萨。”对于共产党人来说,要做的是为农民丢开菩萨创造物质条件和精神条件。在当前也是如此,因此新时期的宗教政策反对用行政命令或粗暴的手段去对待群众的信仰问题,相信信教群众的政治觉悟,这样更有利于团结信教群众为共同的目标而努力工作。另一方面新时期的宗教政策也反映了不信教群众的利益。它不仅适用于信教群众,也适用于不信教群众。它既强调保障公民有信教的自由,也同样强调公民有不信教的自由。它既不是要信教群众放弃宗教信仰,也不是要不信教群众放弃自己的思想原则。它既保护了信教群众的利益,也保护了不信教群众的利益。它反映了最广大人民群众的根本利益,从而达到我们的目的,既要在全社会造成一种风气,在信教群众和不信教群众之间,信仰不同宗教和不同教派群众之间都要讲团结,彼此尊重,和睦相处。使信教群众和不信教群众团结起来,为实现共产党和广大人民群众共同的最高利益而共

同奋斗。

最后,新时期党的宗教政策要全面地科学地处理一系列关系,既体现最广大人民群众的利益又坚持必要的原则性。它一方面承认宗教信仰自由是公民个人的私事,每个公民有信教或不信教的自由,有信仰这种宗教或那种宗教的自由;在同一宗教里,有信仰这种教派或那种教派的自由;有过去不信教现在信教的自由,也有过去信教而现在不信教的自由。另一方面也强调宗教对于共产党人来说不是私事,共产党员必须树立辩证唯物主义和历史唯物主义世界观,并以此作为行动指南,决不能信仰宗教。它一方面以法律的形式保护正常的宗教活动,指出要合理地安排宗教活动场所,一切正常的宗教活动都由宗教组织和教徒自理,任何人不得加以干涉。另一方面也以法律的形式打击、制止利用宗教进行的破坏社会安定、扰乱社会秩序、危害人民生命财产的迷信活动、邪教活动。由此决定了在当前严格区分宗教、正常的宗教活动和邪教、利用宗教进行的犯罪活动和迷信活动的重要性。它一方面承认有神和无神信仰、唯心主义和唯物主义世界观的对立不影响人们的政治立场,不影响信教群众和不信教群众团结一致为共同的政治目标、经济目标而奋斗。另一方面强调不放弃对广大青少年和人民群众进行无神论和辩证唯物主义、历史唯物主义的宣传教育,引导人们树立科学的世界观和方法论,提高人们的思想觉悟,坚定人们的社会主义的理想信念。

改革开放新时期的实践已经证明我党的宗教政策是正确的,是代表最广大人民群众利益的,是有利于团结人民群众,依靠人民群众,调动最广大人民群众建设有中国特色社会主义积极性的,因此我们要继续坚持、贯彻党的宗教政策,并适应国内外形势的变化不断充实、完善,促进社会主义事业的顺利进行。

(作者单位:华东师范大学哲学系)

参考文献:

- ①《邓小平文选》第3卷,人民出版社,1994年第2版,第187页
- ②《新时期宗教工作文献选编》,宗教文化出版社,1995年版第4、9、154-17、52页、第53-72页
- ③李泽洪:《保持党时期宗教政策的稳定性和连续性》,《新时期宗教工作文献选编》第208-212页
- ④江泽民:《高度重视民族工作和宗教工作》,《十四大以来重要文献选编》第208-212页
- ⑤《邓小平文选(1975-1982)》,人民出版社,1983年版,第301页
- ⑥《毛泽东选集》第1卷,人民出版社,1996年版,第43-45页

新形势下我国民族宗教问题的 发展趋势与党的统一战线工作

——王宏刚——

2001年9月11日,纽约的世贸中心大楼——美国当代科技、文化的象征——在恐怖主义袭击下,在众目睽睽之中,轰然倾颓。这件带有世界性的恶性事件,标志着:背负着沉重的民族、宗教问题的历史包袱迈入了新世纪的人类,面临着比一般人想象得更为严峻的形势。本文就在如此新形势下对我国民族宗教问题的发展趋势——与国际民族、宗教极端主义的关系的某些侧面,作一初步的观察、思考与评判,并就与此有关的问题与党的统战工作思路提出一些对策与建议。

一、美国“9.11”惨剧的历史警示

2001年9月11日,美国遭受连环袭击的惨剧是人类尚不能正确化解民族、宗教极端主义问题的恶果之一。中国政府与人民和几乎是全世界的各国政府与人民都对美国人民惨遭巨祸表达了真

诚的哀痛与同情,对国际恐怖主义的严重罪行表示了严正的谴责。但是,更重要的是,这种人类空前的极端事件,给世界各国一个不容争辩的警示:民族、宗教极端主义思潮与势力已成为全球性问题,而不真正有效地遏制乃至将其逐步根除,不仅会严重损害人类和平与发展事业,而且会使人类近100年的科技成果转化为人类自我毁灭的负面力量。出路只有一条:建立世界性的反民族、宗教极端主义的统一战线,经过长期的努力,将其铲除。但由于世界各国之间政治制度、意识形态、文化观念的巨大差异,要建立这种统一战线,实在是异常艰难的,但是,再难也必须做。不仅要靠各国政治家有长远的政治眼光与足够的政治智慧,而且要使各国人民对此都要有清醒的认识,并逐渐克服不同文化传统造成的异见,达到共识。如此,世界性的反民族、宗教极端主义(包括恐怖主义、邪教)统一战线是能够逐步建立,并有效摆脱已经触到鼻子尖的人类灾难。

在20世纪后期,随着苏联与东欧社会主义体制的解体,给世界政治格局带来了巨大冲击。在世界范围内,又一次掀起了民族主义浪潮,这次民族主义浪潮,与二战后的民族革命和民族独立解放运动有着明显的区别,其表现形式特征和社会影响相当复杂。一般来说,民族主义本来是对殖民主义——性质是民族压迫的一种抗争,但是,在一定历史条件下,它会发展成民族极端主义,而且往往与宗教极端主义相结合,甚至发展成恐怖主义,对全人类的和平与发展事业造成了重大的负面影响。但是,通过对美国“9.11”事件的本质透视可以看到:国际性的民族、宗教极端主义不是凌空而降的社会怪胎,而有其产生的历史渊源与文化土壤,它往往是作为殖民主义、种族主义,尤其是美国政治单边主义的一种极端抗衡力量出现的,有其相对广泛的社会基础,并非几次军事行动——甚

至使用核武器即能根除。而且,其中寓蕴着不同的文明形态、文化观念、民族与宗教的“自我意识”的深刻对立与冲突。

让我们来看看俄罗斯总统普京,他一方面也严正谴责了在美国发生的恐怖主义暴行,并呼吁在联合国(安理会)的框架下,各国共同打击恐怖主义,但他多次提醒国际社会对恐怖主义不要有双重标准。他的话意味深长。众所周知,1936年,当时的苏联已经认真而潇洒地宣布,苏联已经一劳永逸地解决了民族问题。但历史的真实是:当1991年苏联解体时,1变15,其中重要的原因就是如火山喷发一般的民族矛盾与冲突。而这种民族冲突不因为众多民族国家独立而化解,事实是独联体的大部分国家陷入了民族冲突的血泊中。南斯拉夫解体后的巴尔干战争的性质也同样如此。俄罗斯的车臣分裂主义分子,也终于从民族、宗教的极端主义演化为恐怖主义。当车臣恐怖分子在莫斯科的恐怖爆炸搞得俄罗斯鸡犬不宁时,美国等西方国家的部分政治家却将车臣恐怖主义誉为民族解放的“自由战士”,这就是普京再三强调对恐怖主义不要双重标准的由来。

这是我们在审视国际民族、宗教极端主义和恐怖主义问题时必须清醒认识的历史真实。其实中国政府在解决国内民族、宗教问题时,也同样面临着国际社会对民族、宗教极端主义与恐怖主义的双重——甚至多重标准问题,因此,国际性的民族、宗教与恐怖主义问题的产生就蕴含着不同社会制度、意识形态、文化观念的对立与冲突,那么在解决这个问题时,同样会遇到这种对立与冲突的深刻影响。要建立国际性的反民族、宗教极端主义和反恐怖主义统一战线,其组织形式比较简单,联合国安理会是现成的,难就难在认识上的双重标准。

二、新形势下,国内民族、 宗教问题的国际化趋势及其特征

这里所说的“民族、宗教问题”,主要是指国内某些社会势力利用宗教作为进行民族分裂活动的方式而引发出的民族与宗教问题。民族问题与宗教问题是两个不同的范畴,但关系密切,相互交织。宗教信仰是维系民族信仰和文化传统的重要精神力量——表达了对人生终极关怀的一种精神文化形态,经过漫长的历史积淀,不仅有广泛的群众基础,且有巨大的政治、文化潜能。因此,当代的民族极端主义(其表现形式往往是民族分离主义,或是它的变种——类似于种族主义的惟我独尊的“大民族主义”)往往利用宗教来作为进行民族分裂的有效形式和旗帜。民族极端主义与宗教极端主义相结合,是当前民族、宗教问题的特征之一,这两者的结合就会有相对广泛的群众基础,就会释放出巨大的社会能力,如不及时铲除,就会成为当代政治的“癌症”——具有强韧的生命力与迅速繁殖的能力。

目前,世界上的流行宗教几乎都是国际性的,这就形成了当代民族、宗教极端主义的国际性特征。某些西方国家以民主、人权、民族独立、宗教自由为幌子,采取外交孤立、经济制裁、宗教渗透等手段,对不同于西方社会体制和价值观念的主权国家——特别是社会主义国家中支持、策划民族分裂活动。国际敌对势力越来越公开挑唆、支持中国西藏、新疆的民族分裂活动,不断地干预、破坏中国的内部事务和国家主权。同时,因为边疆少数民族与周边国家和地区的相关民族有着血缘、信仰等千丝万缕的联系,随着国际

交往的频繁与加深,他们的关系将更加密切。国内外的民族分裂势力沆瀣一气,国际上的极端宗教势力一直处心积虑地扰乱中国正常的宗教信仰活动,促使中国民族问题的复杂化、国际化。比如,达赖集团对西藏分裂活动的支持,中亚地区泛突厥、泛伊斯兰主义国际势力对新疆分裂活动的影响,都是危害性相当大的。国内的民族分裂分子在国际民族宗教极端主义思潮与势力的推动下,加紧进行分裂活动,处心积虑地扩大其国际化影响,与其相呼应,这将是我国政治生活中的重大问题,是新形势下我党统战工作必须面对的现实问题。因而,如何有效地防止、遏制国内民族宗教问题的日益国际化倾向,将是今后党的统一战线中民族宗教工作的紧迫任务。在分析这一趋势时,要注意以下特征:

1. 国内外的民族分裂势力里应外合,共同行动的手段越来越多,变化多端。利用现代传媒扩大社会影响、欺骗国际舆论的水平也会越来越高。如果我们没有正确及时的判断、识别,没有持久有效的预警、防范机制,没有深入到社会基层的及时措施,就会陷入被动。

2. 国内外的民族分裂集团和社会邪恶势力加强联系、互相声援,并有暴力与恐怖主义倾向,因为恐怖主义成本低,社会影响特别巨大,是民族、宗教极端主义势力经常采用的活动方式。目前,在国际舞台上,藏独、台独与新疆的国际分裂集团等日益合流。

3. 国内的民族分裂活动频繁,与周边国家和地区的问题纠缠在一起,引发地区性国际争端,影响中国的睦邻友好关系。

4. 由于电子信息技术的普及,境外民族、宗教极端主义势力的渗透将在悄然无声的快捷方式中进行。

三、中国对世界性民族、宗教极端主义的历史回应——新形势下我党统一战线中的民族、宗教工作的某些对策与建议

由于中国经历了漫长时间的封建社会——以小农式的自然农业为主要的经济基础,所以,人口众多却处于散沙状态。因此,中国离开了中国共产党坚强有力的统一领导,要摆脱落后、贫困,实现现代化,并在本世纪中叶实现中华民族的全面复兴是根本不可能的。中国共产党的核心领导的有效实施,必定要充分发挥我党的三大传统之一——统一战线的政治、文化功能。民族、宗教是党的统一战线工作的重要组成部分。近年来,江总书记多次强调“民族、宗教无小事”。因此,党的统战部门也将此作为“重中之重”的工作重心。为了做好这事关我国政治稳定、经济发展、文化昌明的重要工作,解决事关中华民族在本世纪中叶能否能实现全面复兴的关键性问题之一,应该长期地关注、考察、思考这个问题,结合各地的形势发展与实际情况,运用马列主义、毛泽东思想、邓小平理论和江总书记“三个代表”的思想为理论武器,探索解决中国民族宗教问题的具体途径与方法。为此,本文提出如下对策与建议。

(一)树立“多元一体”的中华民族整体文化意识

中国有五千年不间断的文明史,从世界文化史角度来看,这是人类文化发展史上的一个奇迹。中国的文化奇迹是由56个民族共同创造的。因此,我们要重视每一个民族的文化遗产,珍惜每一个民族的文化创造力。两千多年前,中国就是一个多民族的统一国家,近一百多年以来,在中国各民族人民反对帝国主义入侵,争

取中国民族独立以及反对本民族与其他民族统治者压迫的斗争中,团结联合,共同战斗,在中国共产党领导下,建立了新中国。使中华民族进入了重新崛起于世界的新历史时期。

因此,我们在研究与宣传某一民族的文化时,要从中华民族整体文化的发展角度去思考、去评判,树立中华民族整体的文化意识,这是新世纪中实现中华民族全面复兴的思想基础之一。

中国的55个少数民族占总人口的12%,居住区域占64%,所以民族宗教问题一直是一个事关中国全局的重大问题。由于中国共产党的民族、宗教政策符合各民族人民的根本利益,保障了各族人民的宗教信仰自由——并引导到法治管理的正确轨道上,所以,中国的民族、宗教问题解决的比较好——在世界多民族大国中是罕见的。除了地理、经济等自然原因外,文化也是其中重要成因。在2000多年前,中国已出现了表达人类族际之间亲和力的大同理想及其哲学,以及它的实践理论形态——多元的民族及其文化(包括其重要组成部分——宗教)共生共存,自然融汇,形成多元一体的中华民族整体文化,用一个不太准确的学术名称,可称之为“共生理论”。从这个意义上说,邓小平的“一国两制”的理论与实践,不仅是马列主义、毛泽东思想与时俱进的发展与活用,也体现了中国文化的哲学智慧。

在新时期中,要把树立中华民族整体文化意识作为统一战线民族、宗教理论宣传工作中的重要使命,长期坚持下去。这是我们进行爱国主义教育的重要内容,是消除大民族主义与民族分裂主义的思想武器。

(二)推动民族、宗教极端主义的识别、预警与法律体制的建立与完善

国内外民族、宗教极端主义势力以及邪教组织往往有其隐秘

性、欺骗性。对其早期的识别与预警,对消除其社会危害是非常重要的。

为维护正常的社会秩序和人民的生命财产安全,我国《刑法》第二百条对利用邪教组织进行的各种犯罪活动作了明确的刑事处罚规定。1999年10月,最高人民法院审判委员会和最高人民检察院检查委员会分别通过了《关于办理组织和利用邪教组织犯罪案件具体应用法律若干问题的解释》,对邪教组织的性质作了更具体明确的规定:“邪教组织,是指冒用宗教、气功或者其他名义建立,神化首要分子,利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人,发展、控制成员、危害社会的非法组织。”同时,对组织、利用邪教从事犯罪活动的刑事处罚也作了更具体明确的规定。对绝大多数受蒙骗的“法轮功”邪教“修炼”者,我国政府已经并将继续本着团结、教育的原则努力加以挽救,帮助他们从“法轮功”的控制下解脱出来,而对于极少数顽固坚持寻衅滋事、制造动乱、摧残生命、人性灭绝的“法轮功”骨干等严重的社会祸害分子,则必须依法严惩。

考虑到对于治理严重危害社会的民族、宗教极端主义的法律严重滞后,因此建议有关部门要推动有关法律体系的建立与完善。对于世界上正常合法的宗教,联合国通过的许多文件、宣言、公约等一方面根据宗教信仰自由的原则予以保护,另一方面也对其作出了不得破坏社会秩序、危害人的基本权利的规定。比如,《消除基于宗教或信仰原因的一切形式的不容忍和歧视宣言》和《公民权利和政治权利国际公约》中规定:宗教信仰“在法律所规定以及为了保障公共安全、秩序、卫生或道德,或他人的基本权利和自由所必须的范围之内必须受到限制”;宗教信仰“以最能符合儿童利益为标准”“决不能损害儿童身心健康或全面发展”。《公民权利和政治权利国际公约》还规定:“任何鼓吹民族、种族或宗教仇恨的主

张,构成煽动、歧视、敌视或强暴者,应以法律加以制止。”我们可以此法律原理来制定我国反邪教的具体法律,制定相关的《宗教法》、《民族法》以健全我国抵制、防范民族、宗教极端主义以及邪教的法律机制。

同时,也应采取切实可行的措施,提高司法人员对防范、打击民族、宗教极端主义、邪教组织的执法水平。

(三)建立抵御民族、宗教极端主义的统一战线与国际联防机制

加强社区、乡村的社会组织职能。在计划经济时代,城里人都从属于自己的工作单位——工厂、机关、学校等,其生、老、病、死都由工作单位全包下,其兴衰荣辱与工作单位息息相关,从而产生了强烈的群体归属感——一种持久的心灵慰藉。随着经济体制的转轨,改革开放的深化,一部分人下岗,一部分人成为自由职业者,一部分人提前退休,这部分为数众多的市民,离开了“终生有靠”的单位,已经形成的传统意识的群体归属感一下子失落,他们会迷惘,甚至痛苦。而目前上海数百万外来打工者,他们也需要寻觅这种群体归属感。从整个社会稳定的角度来看,也需要加强社会组织的有效管理,因此,出路只有一条,就是进一步发挥社区的社会组织职能,让群众找到一种新的群体归属感。如此,中国的反民族、宗教极端主义和反邪教才能落实到基层,建筑起真正抵御邪教侵蚀的精神长城。要使反民族、宗教极端主义,反邪教斗争作为社区、乡村建设的一项长期战略任务。

大部分市民仍在企、事业单位或机关,这些现有的单位都应将反民族、宗教极端主义和反邪教斗争作为自己的一项长期战略任务,认真抓,抓到底。各地党委统战部门要领导与整合机关、企、事业单位、学校、人民团体等各方面的力量,逐渐建立起持久有效的

反民族、宗教极端主义、反邪教的统一战线

民族、宗教极端主义和邪教无论是国外传入的,还是本土滋生的,都带有国际性倾向,“法轮功”亦因沦为西方反华势力的政治工具而有国际性,因此,从长远看,必须建立起相关国际联防机制,才有可能根除其危害。当前,对于重大刑事案件,已有国际刑警组织,协调有关国家共同打击跨国犯罪,取得了良好的效果,但由于各国社会制度、意识形态、文化观念的不同,对民族、宗教极端主义、邪教的识别标准仍有很大差异,因而没有形成相关的国际联防机制。

美国政府在1993年4月动用坦克、直升飞机摧毁大卫教的据点,却根据所谓《国际宗教自由法》对中国政府取缔“法轮功”横加指责,并庇护李洪志在美国继续传“法轮大法”,反映了美国政府在人权与反邪教问题上的双重标准,也反映了中美两国社会制度、意识形态、文化观念差异造成的邪教识别差异,因此,要像一般刑事案件那样建立对民族、宗教极端主义、邪教犯罪的跨国联防机制是相当困难的。但这应是我国政府的一项长期努力目标。

近日,“上海合作组织”宣告成立,其中的一项职责就是其6个成员国共同反对恐怖主义,而邪教正是恐怖主义的一种,因此,可以视作建立防范民族、宗教极端主义、邪教国际联防机制的一个开端。只要我们持之以恒,跨国的联防制度是能逐步建立起来的。

结 语

江总书记最近提出,哲学社会科学的研究成果,是我国综合国力的重要组成部分。因此,建议:1.在中央与各省市统战部的统一

部署下,确定本课题深入细致的具体课题的研究计划,以避免目前存在的重复研究,并强调研究必须首先有扎实的调查基础。因为,只有了解现状,掌握动态,才谈得上用邓小平理论、江泽民“三个代表”重要思想为理论武器,探索出符合我国国情和当前世界形势发展的解决我国民族、宗教问题的具体途径与正确方法;2、目前,我国大专院校中设立的有关民族、宗教的专业太少,从事统战、民族、宗教工作的相当部分人员缺乏必要的专业知识与理论素养,因此建议在现有的党校、团校、社会主义学院设立民族、宗教课程。

(作者单位:上海社会科学院宗教研究所)

浅析 21 世纪宗教发展趋势

· 一 · 丁明仁 ·

当前世界上有几大宗教,各种宗教信徒占人类的绝大多数,随着社会的发展与变化和科技的发展与进步,传统的大宗教也随着进行改革。另外,还会有一些新兴宗教产生。宗教和民族文化、传统习惯、精神生活有密切关系。因此,宗教是在一定时期内长期存在的。在新世纪里,就是科技发展了,宗教不但不会消亡,而且会随着发展。又因为:世界上有富国和穷国,有强势人群和弱势人群,互相会有斗争,都会依托宗教,也可能在各种宗教互相对话、相互信任的基础上才能达到和平共处的太平世界。

一、各种宗教的现状

全世界有几大宗教,其信徒占世界人口的绝大多数,除此以外,还在不断涌现出一些新兴宗教和教派。据资料显示:“截止 2000 年,全世界人口是 60.55 亿,其中信教人口有 51.37 亿,占总人口的 84.8%。这其中,基督教徒(包括天主教、新教、东正教)有

19.99 亿人,穆斯林有 11.88 亿人,印度教徒为 8.11 亿人,佛教徒为 3.59 亿人。^①在此,笔者认为:佛教徒统计数字说少了。就拿我国为例,改革开放 20 年来,各地为发展旅游业,新建和修缮的佛像和寺庙,还有各地寺庙香火之兴旺,可见信佛的人是不断增加的。在我国有佛教四大名山:即五台山、峨眉山、普陀山和九华山。每年在佛教节日,烧香拜佛的人山人海,可惜无人统计具体数字。笔者去过普陀山,曾亲眼目睹过佛教节日的盛况。

道教、天主教、基督教和伊斯兰教,近年来我国都有不同程度的发展。例如:我国的天主教完全摆脱了外国人干涉,独立自主,自办教会,有了长足的发展。近些年来“先后培育出 1300 位青年神父,3000 位青年修女,新入教者以每年 5—6 万人的速度递增。凡是了解事实的人都会承认:中国圣教会目前正处在健康发展的黄金时期”。^②信仰伊斯兰教的中国少数民族有 10 个,总人口约 2000 多万,全国现有 3.5 万座清真寺,主持宗教活动的阿訇有 4 万多人,全国有伊斯兰教经学院 10 所。这些数字充分说明我国的宗教信仰自由政策是完全正确的,我国的各宗教之间相互理解和宽容,都在爱国爱教的口号下各自发展,互不干涉,形成了“中华民族多元一体格局”^③,共同为振兴中华民族的大业而努力奋斗。

二、经济全球化的影响

经济全球化意味着世界资源和财富的不断再分配、自由贸易

① 《中国宗教》2001 年第 5 期。

② 《中国宗教》2000 年第 6 期。

③ 费孝通在 2001 年第 2 期《民族》杂志上的《卷首语》。

市场化和金融投资无国籍,互联网和跨国公司迅速发展,可产生民族文化的冲撞和物质生活不平等。全球化对发展中国家来说是一种机遇,但更大的的是挑战。特别是经济和科技都比较落后的国家,不少人只能做跨国公司的雇工,人们根据各自的传统文化,会加强对原来宗教信仰。

然而以美国为首的西方发达国家通过先进媒体(卫星广播、影视和因特网等),向世界各地传播他们的宗教活动和生活方式,使基督教更广泛更迅速地发展。这样会导致发展中国家人民产生信仰危机。据阿拉伯某些宗教人士认为,全球化过程中存在着利与弊;其利是可加强对国际恐怖主义、宗教极端分子,对走私、贩毒、洗钱和民族分裂分子的打击力度。特别在美国“9·11”事件后,这种国际反恐联盟大大加强,但是不能用双重标准。其弊是美国要建立一种新秩序,“穆斯林首先受害”。因与西方的文化、信仰和价值观的差异会产生冲突,有些伊斯兰教学者提出:穆斯林社会在信仰上要确立固定不变成分与在世俗法律中可变成成分的区别,以适应全球化的挑战和现代化发展的需要,在现实生活与宗教条文之间寻找新的切合点,让自由意志与协商机制达到伊斯兰的要求。穆斯林社会要大力发展文化教育,积极培养高素质人才,利用新技术为社会生产和生活服务。

总之,经济全球化是可以认同的,这也是当前的潮流,但在政治和文化及信仰上应是多元化的,经济全球化不能统一世界。

三、物质与精神需要

人有物质与精神享受,宗教能给人一种精神慰藉。当前世界

上一些发达国家,如美、英、法、德、日与俄罗斯等国家,物质财富和科技都在发展中,并且有较高水平,可他们的宗教信仰依然执着。然而,一些贫穷落后国家人民的物质生活艰苦,心理上承受着伤害和失落,他们只有从宗教信仰上求得补偿。千百年来,这种精神疗法已成为世界上广大劳苦群众的传统信念,中国俗话说“听天由命”,在许多民族中有认同。反之,原来穷后来富的人们对宗教更加虔诚。

在社会伦理道德方面,宗教有着不可忽视的作用。它能使人们在毫无监督的时候,自觉自愿地遵守着宗教的约束,决不逾越。世界上各个民族在形成与发展过程中,在心理特征方面有更复杂的内涵,有时宗教感情和民族情感交织在一起,既有长期传统文化的认同,也有意识形态上的认同。例如,日前印度为在大学里是否设立“吠陀占星术”专业而展开辩论。“吠陀占星术”是印度古老的天文占星术,许多印度教徒都相信。坚持要在 20 所大学里设立此专业的人认为,“吠陀占星术”为研究印度教教学、气象学、农业科学和空间科学而提供新的角度,并且指出“它使我们能够以时间为尺度了解人类、生命和宇宙空间里发生的事情”^①。

所以,宗教的存在是长期的。江泽民主席在 2000 年 12 月全国统一战线会议上指出:“宗教作为一种社会现象,具有漫长的历史,在社会主义社会也将长期存在。宗教走上最终消亡也必然是一个漫长的历史过程,可能比阶级和国家的消亡还要久远。”另外,信仰宗教和健康长寿也拉上关系。联合国世界卫生组织说:“健康是一种身体上、精神上和社会上的安静状态。”我国的佛、道两教提倡“素怀悲悯之心,常持救助之态”,“乐人之善,济人之急,救人之

① 《文汇报》2001 年 11 月 16 日

危”。基督教和天主教则是“谦虚谨慎,慷慨助人,仁爱之心”。伊斯兰教倡导“慷慨助人,和睦相处”。孔子也说过:“仁者寿。”美国哈佛大学的公共卫生院对2800位65岁以上老人的调查报告说:“有宗教信仰的老人是长寿的。”

四、宗教要随科技发展而更新

现代科技发展迅速,日新月异。宗教也要随科技的发展而更新,才有存在的可能,才有生命力。爱因斯坦说过:“没有宗教的科学,恰如瘸子;而缺乏科学的宗教,则像盲人。”又说:“宇宙间的一切都受着同一自然规律的支配,日月星辰的运行多么庄严,分子原子的运动多么精微,这一切都受着同样的力学定律支配,难道没有上帝吗?人的五种感觉是有限度的体系,只能借一种大能的,即明智而又有权威的存在体的计划而存在。这位存在体永存不灭,无所不在,因为他的永存不灭与无所不在而构成了时间与空间。”这种观点和伊斯兰教徒承认宇宙有主存在是一样的。《古兰经》里讲:“你们的主确是真主,他曾在六日内创造了大地”(10:3)这句话,注释家认为:“这里的六日即为6个阶段,天地是指宇宙。”“他(真主)志于造天,当时天空还是烟雾”(41:11)这句话,注释家认为是指大爆炸。“他让太阳为发光的,让月亮为光明的,并为月亮制定宿营”(10:5)。注释家说:真主创造太阳为一个不断燃烧的、能放出能量和光的天体,成为地球上热量和光的能源。月亮是不发光的星球,它只反射出太阳照射的光,它绕地球转。月亮每绕地球转一周,为29天12小时44分2.8秒。所以天文学家利用月象来定太阴历。

根据有关资料显示,伊斯兰教国家某些《古兰经》学者,正把世界当代著名科学家研究出的成果拿来注解《古兰经》的部分经文,《古兰经》中确有多处提到要求信士们学习科学知识,去寻找真主的机密。同时,先知穆罕默德也经常教育他的弟子们要学习知识的重要性,他说过:“求知识,是每个男女穆斯林的天职,“智慧即是来自非穆斯林也应当采纳,“学者的墨水比烈士的鲜血更可贵,“你们寻求知识,即使远在中国。”这方面的“圣训”很多。因此,在中世纪阿拔斯王朝时期,穆斯林和非穆斯林的科学家层出不穷,在“百年翻译运动”时期,他们继承并发展了古代其他民族的科学成果,而且在哲学、数学、天文学、地理、物理、化学、医药学、历算、光学和音律学等方面,都有突出的贡献。当时有两座城市是伊斯兰教的科学文化教育中心,一是东方的巴格达,二是西方的科尔多瓦。美国东方学者希提在《阿拉伯通史》中说:“伊斯兰教给基督教欧洲留下多么丰富的遗产。”

综上所述,在 21 世纪各种宗教仍然呈发展的趋势,特别是在今天,世界各国人民都要求发展过上安全生活,保护自然环境和世界和平。各宗教间加强对话,相互理解,和平共处,成为各宗教信仰者的共同愿望。在我国各宗教信仰者能遵守宗教的伦理道德,其共同点有:忍耐、谦逊、博爱、不杀生、不偷盗、保持人际正常关系。保护动植物,保护生态环境,反对战争,保卫和平,爱国爱教、缓解社会矛盾,稳定社会发展,与社会主义社会相适应,这也是社会主义社会的道德组成部分。

(作者单位:上海外国语大学)

关于宗教需要的断想

——刘仲宇——

宗教需要是讲得极多,但研究得极少的范畴。平时谈到宗教,经常谈到要满足群众的宗教需要。但是不知因为司空见惯,还是其他的什么原因,我们国内出版的各种宗教学的煌煌大著,很少有专门对之进行讨论的。据陋目所及,似乎对“人的宗教需要”立为专节讨论的,只有《人·社会·宗教》一书,其他论著则多阙如。然而,宗教需要,是目前世界上绝大多数人自觉或没有自觉到的精神上的感受,是他们皈依各种宗教的内在驱力。西方有人估计,当今世界上有五分之四的人信仰宗教,假如人们不存在宗教需要,这一数字就显得莫名其妙。现在我国的绝大多数学者,都承认宗教还将在我国长期存在,假如没有民众的宗教需要作为基础,宗教的长期性也就失去了依据。显而易见,没有需要的东西,不可能在社会上长期存在,更不能成为多数人信赖、追求和皈依的对象。因此无论从学术上或是从现实的需要上,都有必要对宗教需要进行研究。

二、宗教需要是宗教形成的前提,是宗教根源与宗教现象的中介

世界上的宗教五花八门,然而凡是目前仍然存在着的宗教,或者历史上有过影响的宗教,在它所处的时代,都拥有或多或少的信众,像佛教、伊斯兰教和基督教,这著名的世界三大宗教拥有的信众达二亿七千万至十六亿余之间,近数十年来日益扩大着影响的印度教,人数也达八亿余。那么多的信众,那样长的历史,分布如此之广的地域,总有一个让人信服的原因吧?那原因不是别的,根本的就在于,在世界上的许多地方,许多的民众之中,有对它们的长期而又根深蒂固的需要。没有这种需要,任何一种宗教,都没有立足之地;原来有过需要的宗教,一旦失去人心,失去人们对它的需求,便不能不迅速地寿终正寝或慢慢地枯萎。

恩格斯说:“创立宗教的人,必须本身感到宗教的需要,并且懂得群众对宗教的需要,而烦琐哲学家通常不是这样。”^①这段对宗教需要的经典叙述,说明在宗教的创立过程中,群众和创立者都必然地感到有其需要,而且这种需要无法用其他的手段加以替代,否则,一切都不可能。

人们经常谈到宗教的出现与存在有着深刻的社会和文化根源。这一点当然是完全正确的。但是,在同样的社会条件下,既有大量的宗教徒,也有对宗教抱怀疑态度因而不愿加入任何宗教的,

① 恩格斯:《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》,《马克思恩格斯全集》第19卷,第328页。

比如中国历史上许多儒家学者就称佛道教为“异端”而加以拒绝,更有对宗教及其基础鬼神观念持批评态度的无神论者。也就是说,不是社会的苦难、困惑存在,就在一切人中引发出宗教,因为,只有当这些社会根源和认识根源在若干人或者大批大批的民众中诱导出宗教需要时,才会有人信宗教,而信的前面必定先要有人创立宗教。因此,可以说,宗教需要是宗教的社会根源、认识根源等等与宗教现象之间的中介。现实的或在历史上曾经是现实的原因,只有在某些人那里变成了,或者说他(他们)体验到了某种神圣性的终极力量的召唤时,才会去创立或者皈依宗教。释迦牟尼在菩提树下大彻大悟,犹太人的先知之一摩西在西奈山上称获得了上帝的启示获得十诫,穆罕默德感受到了安拉的启示,张道陵说感太上老君下降授以道书,这些中外宗教史上有名的典故,其实都是当事人感觉到了神秘力量的召唤,从而产生高度的神圣感和使命感的表现,只是对此作了神启的解释。至于这种感受的真实性,若是从心理层面说,可以肯定是真实的;从物理层面说,神本来无法用物理的方法来检测,它不过是人头脑里的主观印象、观念。

宗教的生存亦复如此。当社会对某一宗教仍然有需求时,它才能在社会上立足,否则就会被淘汰。凡是在历史上绵绵不绝地传承着的宗教,都有大批的信众作为其基础,而信众的皈依,必须要有对它的需要为前提。只有在需要的基础上,人们才会去皈依它,维护它,实践其教义,参与其膜拜祭祀及其他相关的活动。从另一方面看,也正是以宗教需要为前提,宗教巨大的号召力和其参与社会生活的各种功能才可能产生实际的影响。功能主义学派经常谈起宗教的社会功能,然而它们之所以能发挥这些功能且在现实生活中产生影响,其前提是当时当地的社会与民众(也许只是其中的一部分)对宗教有着不同程度的需要,需要是功能发挥的前

提,没有需要,再好的东西,民众也会视如敝屣。宗教需要与宗教功能是一件事的两个方面。

不仅是宗教的创立和生存要以其需要为前提,在其传播过程中,也是这样。只有适应了一时一地民众需要的宗教,才能获得传播。佛教传入中国就是一个显著的例子。当它初入中国时,只被当成方术的一种,而中国人——这里当然说的是汉代的中国人——传统上信巫而重方术,巫与方术是结合在当时的社会生活中的,人们养生、送死、祈祥、消灾都少不了这些名堂,而佛教的初传正是寄托在当时人们对方术的广泛需求的基础上的。楚王英在宫中将浮屠与黄老同祀,正是其表现。同时,从东汉的社会文化动向看,统治者和社会一般的人士都已感到寻求一种新的信仰,一种新的安身立命的方式的需要。试看东汉末的几代皇帝都注意祭老子,而当时的老子已被当成道的化身,下层民众中则开始有人利用已创造的或新创造的经典,组织信徒,就可以看到从巫术、方仙术向有组织的制度化宗教过渡的动向。佛教从宗教形态看,是比中国原有的巫术、方仙术更为成熟的,它在西汉与东汉之交进入中国,东汉末渐渐扩大其社会影响,正是适逢其会,适应了当时中国社会对原有的巫教“升级”的需要。以后,北朝时期,佛教在少数民族中有极大的影响,主要也是适应了当时那些民族中对于组织化程度较高的宗教的需要。金克木先生曾说过:“佛教的经济和政治的性质及作用很明显。更明显的是它还有一种组织群众的作用,这是几乎所有宗教直到今天都有的。一个严密有组织的佛教宗派可以从物质上和精神上组织起很多人在自己的周围。这对于少数民族的巩固自己的社会结构有利,因而统治和被统治者都可以各自加以利用。这种文化随少数民族传到中原,在民族杂居而经济和政治结构复杂变化的历史条件下,佛教作用胜过了原有的所谓

儒家文化^①。当时进入中原的少数民族,原来的社会发展程度都比较低,而且过着平时联系较少、分散的游牧生活,正需要一种能将他们从精神上与组织上联系起来的纽带,佛教正是适应了这种需要,从而在少数民族中得到广泛的传播。实际上进入中国的宗教名目繁多,但站稳了脚跟的却只有那么一两种,这是双向选择的结果。不需要的、不迫切的,都成了在中国历史上匆匆往来的过客。

总而言之,宗教需要制约着宗教“生产”。当然,如果借用经济学的术语,需要制约着生产,而生产也会反过来刺激需求。一旦出现在社会上有影响的宗教流派或形式,则反过来会刺激需要,引导需要。佛教、基督教、道教、神道教等等,这些在世界上或某些民族某些地区中取得强势地位的宗教,往往引导着当时当地人的宗教需要的表现形式,使那里的多数人会选择在那些强势宗教中寻求宗教需要的满足。因此,宗教需要的满足,常常会在少数的“品牌”中选择。这样说,并不等于意味着只要有几种固定的宗教形式就能满足民众的宗教需要。事实上,社会和信教群众对宗教的需要有量上和质上的规定性。量,是其规模大小。不同的历史时期和不同的国度,经常看到宗教有涨有落,或平静或狂热,正表现了民众的宗教需要的变动。这种变动,也可以由某种外在的力量推动,如政治力量,但基础则是民众内在的需要。质,是其不同的特有的规定性,这使它希望在不同的宗教形式中寻找满足,如在一神教、多神教,有主神的多神崇拜,重视精神解脱(如佛教)灵魂拯救(如基督教)或主张精神形体同时得到改造和超越(如道教),如此等等的多样性的形式中获得满足。当一种形式的宗教不能满足其需要

① 金克木:《比较文化论集》,三联书店,1984年,第211页。

时,便会改信另一种。原来信仰的宗教走向僵化,不能满足变化了的需要,信徒便会退出,或者要求宗教本身作出改革。这些都是常见的现象。总的来说,制约宗教涨落的因素不一,但其内在根据则是社会和民众宗教需要量与质的要求的变化,其他外在的因子的作用,往往也要内化为一部分人的现实的宗教需要,才能发挥作用。

根据上面的思考,笔者认为,宗教需要在宗教的形成、发展、传播和革新过程中有着重要的地位。从学理上说,它应是宗教学和宗教社会学的基本范畴之一。

二、宗教需要具有特定的内涵, 它的产生与人类的某些基本需要有关

毫无疑问,宗教需要是人类精神需要的表现。这种精神需要,与哲学的、审美的、情爱的,都有所不同。毋宁说,它是超越了上述需要,又常常将它们包容在自己以内。与日常的、世俗的活动相比,它具有神圣性、指令性和超越性,似乎远离现实,却又深沉、稳定,因为它是人类信仰需要的基本形式之一。人不能没有信仰,因为正是信仰,使得人生有了确定的价值,有了终极的奋斗目标,有了情感的依托。世界上有各式各样的信仰,不限于宗教,但宗教是其中一个重要的选项。人们的信仰,涉及到不同的领域,可以是人生,可以是对神的皈依,可以是对某种政治理想的追求。但在大多数情况下,它们可以相容,也可以互补。信某一确定的宗教者,可以为某种政治理想献身,在历史和现实中都不乏例子。然而相容并不意味着可以相互取代。宗教需要是人的信仰需要的表现,或

者说,是信仰需要的一种形式。这种形式与其他形式相比,有着与众不同特点。

宗教需要的第一个特点,是与对神圣的、超凡的追求相联系的。各种宗教都以各种各样的形式表现出对神圣世界的信赖、向往,期望自身摆脱世俗的束缚,跻身于神性的世界。至于这种世界叫天堂、叫极乐世界,叫仙境,只是表述的符号不同而已。这种信仰的超凡的世界,与现实世界相比,具有摆脱一切谦卑的、俗气的、充满局限与缺陷的特点,似乎是远在天边引导着人们的眼光却靠寻常方法永远无法达到的霞光。

宗教需要的第二个特点,是对终极的、实证经验无法达到的理想目标的确立。人们常说宗教中包含着某种终极关怀。终极性是一个巨大的宝库。它是无限遥远的,所以是常识不可企及的。它不具备任何质的或量的有限性,因此可以包容一切有限,对有限世界作出“终极”的解释,至少在心理上满足人们对实证知识可以达到的限度以外的某种终极本源的了解。终极的解释,给予人们的是—劳永逸式的自我满足。在这种满足中,人们回答了自己从哪里来,将向哪里去,人生的归宿与价值在哪里。无疑,这种终极的思考,可以有哲学的,但对多数人来讲,哲学是过于高深的学问,况且哲学的思考也可以与宗教的信念朝同一方向发挥想象力。

宗教需要的第三个特点,是与对自己的情感安顿的需要相联系的。宗教的重要特点,是信教的人们对其所信仰的对象采取感性膜拜的方式,在这种膜拜中,人们获得的体验中,包括情感上的安慰、和谐、宁静、愉悦,总之是情感上的满足。在这点上,它与哲学、政治理念等抽象的观念形式不同,而与艺术有相通之处。然而艺术虽有大量的情感因素,创造它的人,是将其作为被创造的客体加以驾驭,欣赏者则将之当成真实世界以外的故事或情景来鉴赏,

尽管可为之动情,但这种情由作品所唤起,作品本身却不是其膜拜的对象。

宗教需要,是人的信仰需要的表现,或者说是实现的基本方式之一,以神圣性使它与其他信仰形式区别开来,而其内部,也还可以分出不同的层次。《人·社会·宗教》的作者将宗教满足人的不同层次的需要分为宗教的慰藉、摆脱死的恐惧和孤独、对不死的向往和追求、群体交往的需要、追求平静的需要、情感宣泄的需要、提供道德规范以及宗教艺术满足审美需要等八个方面。^①这种划分,还可以进一步讨论,但作为国内学术著作中第一次提出这样的分析,十分值得重视。无论如何,有一点是肯定的,即宗教需要是一个具有深刻内涵的范畴,里面包含着不同的层次。对其内涵的进一步挖掘,仍须下大力气研究。

宗教需要在目前为止,仍然是世界上大多数人的基本需要之一。有人甚至认为,宗教与系统制作工具、运用抽象的语言一起,将人与其他一切生物区别开来。^②这一论断是否言过其实,还可以讨论。不过,人类脱离动物界之后、进入文明时代以前,宗教确实与人的基本的生活方式糅合在一起,密不可分。而宗教需要与人类的某些最基本的需要有密切联系,也是明显的。其中比较直接的是人们对归属感、安全感以及精神升华的需要。

安全是人类的基本需要之一,因为这意味着人的生存及其环境是稳定的,在这一基础上才可能有其他的追求。各个时代对生存的要求其标准不一,但最起码的个体与种群延续的安全保证总是不可少的。当人们对自身的安全难以自己把握时,便会向更高

① 《人·社会·宗教》,上海社会科学院出版社,1995年版,第132—153页。

② 参看克莱德·克拉克洪为《二十世纪西方宗教人类学文选》所作的序言,上海三联书店,1995年。

的甚至于虚幻的力量祈求,在终极性上,宗教正满足了这一个求。当然它给予的是某种自我安慰式的安全感,而不必是真实的安全。人是社会性的生物,归属于某种群体、融入社会或是其中某一部分,是从人类产生初期起便具有的基本属性。原始时代,宗教曾是人归属于某一特定民族的文化纽带。本来,归属于特定的民族只是一个血缘上的先天决定了的,但是人们却要在图腾崇拜中获得某种确认,那原因不是别的,就在于在当时是惟一能够表现自己的来源与归属的观念形式。动物也有群,甚至于可以借用“社会”一词予以指称,但动物的群,完全凭着血缘及生存的本能来联系,只有人类才能有文化的联系,图腾崇拜的意义即在于它具有超越本能的文化属性。中华民族的早期历史上,随着由氏族而部落而部落联盟,进而出现早期国家的萌芽,其图腾标志也日益复杂化,终于出现综合了许多图腾动物因素而在现实中无法找到的龙。这是就整个社会说,从每一个体而言,参加氏族以及后来的部落的共同祭祀和其他宗教性的仪礼,是他的社会化的必由之途,也是他的责任和义务。文明时代,人为宗教出现,但人们可以从宗教中寻找归属感的,却依然如故。就精神归宿而言,不少人正是为了避免做精神上四处飘泊无所归依的流浪汉,才到某种宗教中去寻找安身立命之地,同时,也正是在某种宗教的群体中,信徒们才觉得自己是已经摆脱了孤独和飘零的正式社群中的一员。人对归属感的追求以及宗教对这一追求的满足,是它具有整合功能的基础。当然,人类脱离原始时代以后,自发的自然宗教情绪不再支配一切,人们有了对自己的信仰的反省和选择。但仍然有相当大数量的人们选择宗教信仰,其中一个重要的动机,就在于寻求自己的精神家园,追求精神的高扬、升华。

宗教需要有一定的不可替代性,至少在目前还是这样。近代

史上,蔡元培先生有过“以美育代替宗教”的倡议,但和之者甚寡,对社会的影响几乎是零。原因在于,对于社会,对于相当一部分人群,宗教需要无法用其他东西取代。在不同的历史时期,都曾有过以政治手段压制宗教或某些特定教派的做法,但大多收效甚微,即使一时似乎有效,事后被取消者又复苏,有时甚至于激起更大的宗教狂热。中国历史上三武一宗的灭佛就是教训。上世纪的“文化大革命”,冲击着一切中国传统文化和相关的载体(其中首先是相关的人)。一时间,高涨的、狂热的政治风暴似乎压住了人们的宗教需要,但风暴一过,宗教又慢慢复苏,而且一部分人的信教正是由于“文革”带来的灾难。^①

科学的发展也没有能代替宗教,因为两者发挥作用的领域有很大的差异。前者主要在人的感官以及整个认识能力都难以穷尽的领域发挥其功能,后者则只对可以实证或至少是人类的认识能力可以达到的范围内的事感兴趣。科学可以对宗教教义的某些方面造成冲击,却无法撼动宗教的全部根基。对科学追求的乐趣,也不一定能代替宗教的需要,爱因斯坦这样的大科学家同时又是教徒,美国的科学家中目前仍有40%信仰宗教。就社会和人的感情世界而言,宗教比科学作用的范围要大得多。许多人产生宗教需要并不在于不懂科学。

① 对此,我曾在《信仰的多元选择和宗教的发展趋势》一文中作过分析,文载《宗教与世界》1996年,第6期。

三、宗教需要的产生有深刻的 社会和心理根源,而它在某一个体或 群体中形成,则是各种条件综合作用的结果

宗教需要的存在,不知已经历了多少万年,但是只有在文明时代人们对自己的精神世界不断进行反思时才会对之反省,进而进行研究。在原始时代,它与生活的基本需要是混杂在一起的,大约没有一个原始人会提出“我是否需要宗教”或“我为什么需要宗教”的问题。从其最初的源头而言,宗教需要的出现与人类最初的生存状况以及人类本身的发展程度有关。原始时代的宗教是当时人们的生存方式的一部分。对此,一般都归源于当时低下的社会生产力,这当然不错,但是从社会状况怎么引申出最初的宗教,也就是宗教起源的具体过程和机制,却是人各行其是,到目前为止也没有一个众所公认的理论。这一点,只要读一下加里·特朗普的有关论著就能有所感受,^①而他列举的各家学说,也不见得穷尽所有。但是不管怎么说,生产力的低下,以及与之相应的人类自身的社会关系发展的幼稚,和智力程度不高,是当时的人们产生各类今天看来是稀奇古怪的观念的基础。宗教的需要正是在那些观念的基础上形成的。这方面国内外学者已经有了许多的研究,且不来赘述。

当着历史进入文明时代,尤其是各种人为宗教走上历史舞台,人们才开始反思自己的信仰,对要不要信仰某种宗教进行思考和抉择。马克思主义对于宗教根源的理解是其历史唯物主义原理的

① 加里·特朗普:《宗教起源探索》,四川人民出版社1996年版。

一部分。恩格斯在《反杜林论》中的一段话可以视作经典的表述：“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人的头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了非人间力量的形式。”毫无疑问，只要这种支配着人们的外部力量存在，对它的幻想的反映便很难完全避免。至少在可以预见的将来，我们都还很难设想，世界上的一切人都能摆脱这种幻想。问题是，这种外部力量是什么？一般情况下，人们将之归结为生产力的低下，因而人受到自然的摆布，进入文明时代以后，又出现了阶级压迫。这些都没有错，然而，将之完全归结为生产力状况和阶级斗争又是不全面的。阶级斗争的存在只是与生产力的特定发展阶段相联系的。它的存在，有着更深的根源，是人类社会发展和一定时代的生产力发展规律性的表现。这种规律性，当着人们没有认识，没有办法掌握时，是一种盲目的必然性，作为支配着人们生活、生产和社会地位的力量发生着实实在在的作用。马克思主义创始人关于人类完全成为自己命运的主人的设想，人类由必然王国向自由王国的飞跃，给了我们巨大的鼓舞，但是这一理想的实现，比以前我们所设想的要复杂和漫长得多多。一个十分现实的情况是，即使走上了社会主义道路，但在很长的历史时期中，全社会性的计划经济并不可能建立，勉强实施，结果事与愿违，我们已有过痛苦的教训。因此，目前世界上的现代化都与市场经济相联系，现代化的过程，在经济运行机制上，就是一个由自然经济、半自然经济向市场经济过渡的过程。民众对宗教需要仍然是大量的。当代世界，信仰各种宗教的，占人口总数的80%，这些信众走进宗教的神殿原因不一，他们生活的国度或地区社会情况千差万别，但有一点是共同的，即都还远没有到谋事在人，成事也在人的社会发展阶段。因为宗教产生的根源还存在，必然在一部分人中唤出对宗教需要的感受或者反省。

当代社会产生宗教需要的根源,除了传统的因素之外,还有更加深刻的市场经济运作方式带来的动荡、冲击。人们对财富,对成功的追求,还在很大程度上不完全取决于自己的努力,因此,对命运,对支配人们日常生活的外部力量的神化和膜拜,都还存在。特别是市场经济的高风险与此同时丰富机遇并存,更容易引发人们对行为后果的担忧,产生各种各样的焦虑和其他心理失衡,并由之呼唤出对宗教心理慰藉和情感调节功能的需求,也会有更多的人向某些宗教寻求安全感。

有时我们会简单地相信贫穷产生宗教。但是中国人在富起来的同时,对宗教的需要并没有消除,近几年不仅宗教情绪有所复苏,而且还有一定程度的发展。尤其是出于某种功利主义的考虑——也许根本就没有过“考虑”,而只是自发地那么做——社会上对命运、对神圣事物的肯定者似乎比以往的数十年要还多,对某种宗教的肯定性评价,以及由好奇到欲进而尝试的,在社会各阶层都不罕见。原因不是别的,就是市场经济及其后面那只看不见的手在起作用。

总而言之,生产力远未达到人们所理想的高度,原有的或新产生的各种社会问题和社会矛盾还存在,现代经济运行主要采取市场机制,是当代形成宗教需要的主要根源。而从中国目前的经济发展和社会发展态势看,市场经济将成为宗教需要产生的主要经济基础。

从宗教的社会根源到形成某一个人或一群体的宗教需要,是一个复杂的过程,这当中,人们深层的心理活动,也是一个重要的参与因素。对人的心理因素在宗教形成或皈依某一宗教中的作用,论者已多。不过,一般说来,大家讨论较多的是如同心理不平衡、孤独感、恐惧等意识可以反省、可以分析的领域。我在这里想

补充的是,宗教需要,或者对它的表现宗教意识,在某一个人身上或群体中出现,与人的无意识有关。前面说过,在原始时代,我们的老祖宗无一例外地都信仰宗教,或者说自发地形成各种宗教需要和宗教观念,参与宗教仪式。这种文化史上的普遍现象不能不在后人的精神和心理上打上烙印。依照荣格的理论,人的心理中有所谓的集体无意识,其要素是各种“原型”。他认为,原型是经验的集结,“这些原型的具体性可以上溯到一个意识还没有开始‘思考’,而只有‘知觉’的时代”^①。他认为,所谓神,也就是这类原型。“生活中有多少种典型的生活环境,就有多少个原型。无穷无尽的重复已经把这些经验刻进了我们的精神构造中,它们在我们的精神中不是以充满着意义的形式出现的,而首先是‘没有意义的形式’,仅仅代表着某种知觉和行动的可能性。当符合某种特定原型的情景出现时,那个原型就复活过来,产生出一种强制性,并像一种本能驱力一样,与一切理性和意志相对抗,或者制作出一种病理性的冲突,也就是说,制造出一种神经病。”^②荣格的原型学说,被某些专家引作宗教起源研究中的一家之言^③。假如他的原型说有其合理性,那么,接着前面谈到过的我们的老祖宗曾普遍地生活于原始宗教之中的事实,我们可以说,从人的心理本性而言,在一定的条件下,都会有各种由老祖宗遗传给我们的原型从我们的意识深处,严格说来几乎等于心理本能的无意识中升腾而出,包括由原始的宗教刻在我们的心理中的原型。在目前仍然活动着的某些少数民族宗教中,巫师的选择,往往在某些有过附体状态经历的人中确定,便是表现。在民间活动的低层次的带有较多原始性的粗

① 《集体无意识的原型》,《荣格文集》,改革出版社,1977年版,第73页。

② 《集体无意识的概念》,同上,第90页。

③ 加里·特朗普:《宗教起源探索》第五章。

陋的巫师、神汉、仙姑。他们中某些人以装神弄鬼的方式诈骗钱财,但其中确有一些经历过精神的分裂,无意识中某种神灵的原型的泛起。在一些宗教中,常有所谓异人,疯疯癫癫,呓语连篇,被视为有通灵的本事,甚至某些创派者,也一度有过类似经历,也应当是这类一时受原型控制的例子。如金代的王重阳,曾一度出现此类癫狂状态,人称“王害疯”。这些是否与荣格所谓的原型有关,十分值得探讨。如果原型说成立,则被不知多少万年的原始宗教实践刻在人类精神结构中的神灵意象,在一定条件下都有可能泛起,每一个人潜在地有在无意识中冒出与宗教体验类似的心理现象,从而转化成对宗教的需要和向往。我们这里说的是可能,而不是必然。可能性的存在,只有在一定条件下才会转化成现实。这种原型,大约可以解释一部分人经过剧烈的心理冲突乃至人格分裂,接近或达到马斯洛所谓巅峰状态,最后形成对宗教的皈依,并在其中找到重新缝合分裂的情况。

上面是从社会和心理根源说,人类有产生宗教需要的基础。就个人而言,面对各种社会矛盾,有时会产生宗教需要,有人则不然,说明其产生有着广泛的可能性,却不一定具有必然性。在某人身上可能变现实,必须有一定的主客观条件,有如佛教讲的缘分。对社会上大群体或小群体而言,也有类似情况。创立宗教的,或会从本民族的深切危机中引出宗教需要,或会从当时的深重苦难中悟出某种超现实的解脱之途;皈依者,则可能更多地从自己的亲身遭受到的不幸中,从社会现实与理想的深刻冲突中,产生对宗教的仰慕。同时,在已经存在某种宗教的时空中,某人的遭际和宗教的诱导相结合,最后产生皈依宗教的热切希望,也是常有的事。后来成为禅宗六祖的慧能,最初就是在打柴谋生的过程中听到人诵《金刚经》而悟,被人指点上黄梅山求佛。对于具体时空下某人

或某些社会群体产生宗教需要的原因必须具体分析。

(作者单位:华东师范大学哲学系)

宗教信仰持久性的心理动因

——周碧晴 杨放 张晨——

宗教活动,作为一种特殊的文化现象,源远流长,而且在科学如此发达的今天仍然很有市场;宗教信仰,作为一种特殊的精神生活,经久不息,而且在文明如此之高的现代社会中仍然颇有魅力,这都是不争的事实。这一事实,常令众多的唯物论、无神论者非常不解。这是我们在推进“两个文明”建设中必将长期面对的一种社会现象。因此,对于当代民众理念层面上宗教信仰的持久性一定要有足够的认识。其原因固然是极其复杂的,此文列举三个方面作些简要分析。

一、“双重压迫”的苦难现象经常不断, 导致部分人群总想乞求某种超凡力量的佑护

宗教作为一种精神信仰和崇拜活动,它不是从来就有的。马克思从存在决定意识的唯物论观点出发,认为宗教是自然力量与

社会力量对人的“双重压迫”的结果。马克思正是从这个意义上说：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情。”^①值得注意的是：原初宗教的产生根源，也是现今宗教依然存在与发展的主要根源。

远古时期的原始人类认识水平很低，改造自然、征服自然的能力又很差，他们对很多自然现象理解不了，比如，有时风和日丽、晴空万里，为什么有时又电闪雷鸣、暴风骤雨、山洪暴发？还有那地动山摇的大地震等等，到底是怎么回事？他们对大自然的如此威力非常恐惧，又由恐惧导致崇拜，认为大自然与人一样，也有情感，有灵魂，于是就构想出各种各样的自然神，从而产生了自然神崇拜。这是远古的“野蛮人由于没有力量同大自然搏斗而产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰”^②。这是自然力量压迫的结果。

当人类进入阶级社会以后，劳动人民不仅忍受着自然压迫，还增加了一个社会的阶级压迫，被压迫受剥削的劳动群众在反抗失败、无法改变自己受苦受难的悲惨命运时，就会把“希望寄托在天国的恩赐上”（列宁语），或者在极度失望的情况下把追求幸福生活的希望放在来世。众所周知，许多宗教都有“来世理论”，佛教的“来世理论”认为：穷人受苦受难，是因为前世作孽了；他们统治者享受荣华富贵是因为前世修行了。人们要想脱离苦海，只有忍气吞声，不要反抗，要修行，否则下辈子还会当牛作马。……这套理论当然对统治者有利。这是进入阶级社会以后，人为宗教得以形成和发展的根本原因。所以说，宗教又是社会中阶级力量压迫的

① 《马克思恩格斯选集》第1卷第2页。

② 《列宁全集》第10卷第62页，人民出版社1958年版。

结果。用马克思的话说,“宗教是人民的鸦片”。

马克思把宗教的起源归结为自然力量与社会力量的“双重压迫”,它说明了“神是人造的”,是“还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”^①如今以至今后的相当长时期内,这“双重压迫”造成的苦难仍然在一定程度上严重地威胁着人类的生存与发展。世界上任何一个民族都会遇到大自然给人类造成的灾难。如我国1976年的唐山大地震,20多万人死于瞬间。这说明科学发达了,人类仍然摆脱不了大自然的压迫所造成的苦难。当人们对这种苦难感到无可奈何时,往往就会烧香拜神、乞求超自然的神秘力量保佑。至于社会力量对人的压迫,也仍然存在。今天的社会压迫已不同于奴隶制时代,但社会诸多原因给人们自身带来的苦难现象在许多局部地区还很严重。作为我们社会主义国家,没有了本来意义上的阶级压迫,但不可能什么社会问题都处理得很好,如由于某种人为因素造成的灾难,会使许多无辜的人丧生或致残,令多少活着的亲友悲痛不已。诸如此类的现象表明,即使社会的文明程度很高了,也总会有一些人感到很痛苦。当发达的科学解决不了他们遭受自然灾害的痛苦,文明社会的力量也一时解决不了他们的某些痛苦,因此而感到失望之际,往往就会皈依宗教,甚至信奉一些歪理邪教和封建迷信,试图从中寻求一种寄托和安慰。

人们对“双重压迫”的无奈,既是宗教形成的缘由,也是现在很多人参与宗教活动的一个重要原因。从这个意义上说,宗教信仰现象将长期存在,因为这“双重压迫”的苦难现象将长期存在。对此,我们必须要有足够的认识。同时也提醒我们:为了避免许多善

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第2页,人民出版社,1972年版。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,第1页。

良的人们不再进入迷信的误区,必须高度重视对不同人群中生存困难者的“社会关怀”。这些年来,随着市场经济大潮的冲击,在打破“大锅饭”的同时,相当一部分人的生存压力增加了,有关组织和集体对他们的关怀也减少了,这就不知不觉地把那些遇有苦难或倍感孤独的人们,推向了宗教组织的怀抱中去了。倘若我们能把党和政府在物质上和精神上的双重关怀,经常不断地去温暖那些冷漠的心灵,宗教信仰的扩张态势必将受到遏制。

二、现实社会难以满足的主体需求, 驱使部分人走向提供精神慰藉的宗教殿堂

人的任何行为都是主体与客体相互作用的结果。一方面,主体用以指导行为的主观意识是客体的反映;另一方面,对客体的行为又是主体的某种需求所致。完全撇开主体的需求,是很难全面地、科学地说明人类的意识现象及其行为的。作为人类的一种具有广泛性、持久性的社会行为——宗教信仰,当然与认识主体的需求有关。人的需要一般分为天然需要和社会需要,不同而众多的需要又形成多方面的不同层次的需要结构,而且一直处于满足与不满足的矛盾运动中。

首先,对延年益寿的强烈渴望,有可能成为一些人参与宗教活动的心理动因。人生中最珍贵的东西莫过于自己的生命,最令人担忧的也是自己的生命。俗话说:“天有不测风云,人有旦夕祸福”,当自己还很健康的时候,往往并不觉得维护生命的紧迫性,但当一个人到了老年,到了疾病缠身、体力不支或行动不便的时候,便会产生一种对延年益寿的强烈渴望。中国的道教十分重视养

生,宣扬得道成仙。当今的基督教也搞祷告治病,有不少老人和病人就是这么步入教堂的。社会上搞迷信活动治病的更是花招百出。邪教“法轮功”也以治病救人为诱饵,绝大多数练习者就是出于延年益寿的本来目的而误入歧途的。当然,确有个别信徒在修炼之后收到了减痛乃至祛病的效果,其实这并非如此迷信特有的功效。说穿了,这只是一种普遍存在的精神调理现象,绝对不能成为迷信可以治病的根据。当一个人出于某种自觉,获得了精神上的暂时安慰和宁静,有时会激发抗病机能,从而抑制自身疾病的恶化,甚而导致康复。这是一种积极的心理暗示,它在疾病治疗中的作用的确是不可忽视的。尤其值得注意的是,现代人的疾病很多都与精神因素有关,说明精神调理对于祛病健身的重要性。现在强调医学模式的转换,强调发展心身医学,医院强调思想工作与医疗实践的结合,都是重视精神因素在祛病健体中的作用。

其次,对社会生活的归属需要,有可能成为一些人加入信教行列的心理动因。人是离不开群体生活的,群体生活又使人产生一种依赖感。幼时随同父母,长大后则在不同的生活圈中建立起个人与他人的各种交往关系和依靠力量,这就是人类所共有的归属需要。人的依赖感是与信赖感相联结的,而信赖感则是信仰追求的心理基础。倘若人们看不到这种依赖感和信赖感是客观规律的制约性在人心理上的反映,往往会对控制人的外部力量产生一种盲目服从的宿命思想,进而把人的“合目的性创造”观念推广到依赖对象上去,由对自然界的依赖导致自然崇拜,由对社会力量和某些人物的依赖导致神灵崇拜。当然,对信仰对象的探寻,有人是在自觉进行的,有人则是不自觉地进行的。而一种信仰的确立,有人是在理论灌输或文化熏陶中接受的,有人则是受前辈、亲友或近邻的感染形成的。可见,这些复杂的情况,尽管形成的条件和方式不

同,但都根源于人的归属需要。问题是,人们对社会中流行的多种信仰,为什么要笃信这个而排斥或贬斥那个呢?这是人们出于对真善美的向往,在现实的比较中选择的。只是由于比较方法的片面或错误,常常会导致错误的选择。例如,有些人由于他们看到党风不正,身边的个别共产党员还不如某些教徒那样正直、善良,而当他们对这种局部的暂时的现象尚不能做出正确判断时,就有可能盲目地归属于宗教,甚至误入邪教。正是由于人人都有归属的需要,人人都有信仰的追求,所以,当一个人失去某种信仰之后,就会在其他方面寻找新的精神归属。这就是这些年来在党风不够正常的情况下,信教群众有所增加、迷信活动不断蔓延的重要原因。

另外,对自我人生价值的片面追求,也有可能成为一些人偏向宗教的心理动因。任何一个思维正常的人都有自己的人生目的和所要实现的人生价值。由于对人生目的和价值的理解不同,因而自我实现的需要是多种类、多层次的。但无论哪种需要,都得自觉或不自觉地寻找一种自我实现的途径。就其自我实现的途径而言,可以大致分为两类:一类是坚信自身的力量,通过所谓的“自我设计、自我奋斗”,达到“自我实现”;另一类是不相信或不太相信完全依靠独自的力量实现奋斗目标。既然独立的个人力量不能或很难达到自我实现,就必然要寻找超我的力量来达到个人目的。在超我的力量中又可以分为两种:一种是现实存在的他人或社会的培养、帮助,另一种是想象中的超现实的力量,即神灵的恩赐和保佑。有些人从自我实现的需要出发走向宗教信仰,其行为轨迹是:当按照自我力量去自我实现遇到了不可克服的障碍时,就会寻找自我实现的超我力量;而在寻找超我力量时,往往首先想到的是他人和社会;当其在他人处和社会中得不到足够的关心和帮助时,就会对现实产生悲观失望的情绪。在这种情况下,极容易企求从非

现实的世界,即彼岸世界中寻找自我实现的神奇力量。于是,所谓“得道”“成仙”、“圆满”之类的虚拟境界,就成了这些企求者自我实现的终极目标。由此看来,我们思想政治工作应当对那些事业上遭受挫折、情绪上比较消沉的同志尤为关注,通过方方面面的工作,培养和增强他们对党和政府的信赖之情以及在现实社会中丰富、发展自我的坚强信心。这是团结和带领广大群众为我们的共同理想而奋斗的根本要求。

三、科学发展的相对性和局限性, 会使部分人群受求真心理支配步入信奉误区

科学的威力是巨大的,但科学不是万能的。科学再发达,也不可能把大自然中所有的奥秘都揭示得一清二楚。可是,无论什么自然之谜,宗教神学家们只用一句话就全解释了:“这都是万能之神创造的!”当人们依靠科学去探索未知,终无所得,往往就会被这样的虚幻说教所诱,由此走向盲从和迷信。

比如,人们司空见惯了自然万物的运动,然而这万物运动的原动力是什么?曾令无数科学家产生研究兴趣,却为此伤透了脑筋。大科学家牛顿就研究过这个大难题。他首先碰到的问题是:太阳系圆周运动的原动力是从哪来的?牛顿苦苦思索,设想了“第一推动力”,它又从何而来?虽经反复研究,仍是毫无进展。牛顿在一筹莫展之际只好求证“上帝”的存在,余生花了20多年时间,写了很多论证上帝存在的著作,陷入了宗教狂热之中。牛顿落入宗教怀抱的教训,给我们两点启示:其一,科学家也要自觉地学习唯物论,改造世界观。搞科学的人,世界观不一定是科学的。其二,

牛顿信教也有一个客观原因,就是科学的局限性。科学成就总是有限的,在科学无能为力的地方,唯心主义的解释就可能是一种最容易让人接受的解释。毛泽东说过:“世界上什么最省力?唯心主义最省力!”因为它可以不要根据地瞎说一气。正因为人们在现实生活中,还有许许多多的自然现象科学解释不了,宗教理论对许多自然奥秘的解释就有其很大的推销空间。

在科学界有这么一种说法,学习自然科学的人,在研究宇宙法则和自然奥秘的过程中,最容易投入宗教的怀抱。为什么?就是因为科学工作者喜欢寻根问底,当科学对某种自然之谜无从说明时,便会自觉地相信有一种神秘力量把大自然安排得如此井井有条。照此说来,自然科学工作者比其他人更能痛感科学的局限性所在,所以极有可能在强烈的求真心理的支配下,自觉或不自觉地背离科学精神而接受上帝创世之类的虚幻说教。如同培根所言:“一点点儿哲学,使人倾向于无神论,这是真的;但是深究哲理,使人心又转回到宗教去。”^①

当今人类已进入了信息时代,科学发展到了神奇的地步。现代人对科学十分崇拜,说明科学具有无穷的魅力。据此,当代宗教为了吸引信众,不得不对科学做出某些让步,适当调整了自己对科学的态度。比如,1979年4月4日,罗马教皇约翰·保罗一世郑重其事地号召全世界神职人员要钻研现代科学,要求他们“既要有真正的科学训练,又要有世界水平的专门知识”。这是企图通过提高神职人员的科学文化素养来协调宗教与科学的关系,进而挽救当代宗教因科学技术的冲击而出现的危机。现代宗教实行的向科学让步、甚至与科学融合的变革倾向,更容易使一些从事自然科学学

^① 《培根论说文集》第57页,商务印书馆1987年出版。

习和研究的人,在穷究某一真理而无所得的情况下加入宗教队伍。

综上所述,由于不同程度的人生苦难现象、人们神往长生和自我发展等方面的心理渴求以及科学不解的未知领域都将长期存在,这就为人类永不可缺的精神寄托留下了一块充满虚幻色彩的地盘。这块与科学阵地并存且与人类文明生活相伴的地盘,在相当长的历史时期内不仅不会缩小,还将呈现一定的发展态势。那种以为随着科学发展和社会文明程度的提高,唯物主义、无神论的世界观便会自然而然地被人们普遍接受的想法是不切实际的。实践证明,皈依宗教将在长时期内都会成为部分人群的信仰选择,在社会主义中国同样不可避免。

对此,我们的做法应该是:一方面,要充分认识宗教存在与发展的长期性、合理性,注意导引宗教沿着健康、合法的方向发展,使之与社会主义社会相适应。另一方面,又要针对近年来群众中信仰盲区有所扩张的不正常现象,切实加强科学普及的宣传和唯物主义、无神论的世界观教育,让人们的精神生活日益现实化、文明化和科学化。惟此,社会主义的精神文明建设才能健康发展,全民族的科学精神才会得以普遍提升。

(作者单位:第二军医大学人文社科部)

国情论献疑：对汉族宗教的根本误读

——钟国发——

一、值得反省的传统中国宗教观

陈寅恪先生指出：

中国史学莫盛于宋，而宋代史学之著述，于宗教往往疏略，此不独由于意执之偏蔽，亦其知见之狭隘有以致之。元明及清，治史者之学识更不逮宋，故严格言之，中国乙部之中，几无完善之宗教史。^①

陈先生是按“五四”新文化运动以来流行的概念，不承认儒教是宗教，所以上述论断不免有些片面。但撇开概念的分歧，陈先生

① 陈寅恪：《陈垣明季滇黔佛教考序》，见其《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社，1980版，第240页。

所论还是有事实根据的,宋元明清史家的确鄙视民众宗教感情所系的佛、道及其他民间宗教,至多重视精英化的儒教而已。这些旧式学者忽略宗教,主要是因为其时中国佛、道二教已被边缘化,民间新兴宗教运动未能取得西方近代那样的突破,而兴盛的儒教却过于依附政治,没有另加注意的必要。这种忽略,使得近代中国学者没有可能建立自己的宗教观,只能片面接受西方的宗教观。辛亥革命推翻帝制以后,与帝制一体相连的儒教试图转型而未成,迅即基本消亡,于是一般中国学人的心目中就更无宗教了。当代不少中国学者认为我国宗教传统薄弱,视之为中国国情的特点之一。著名哲学家张岱年及程宜山两位先生在上世纪80年代的如下说法代表了当时的主流意见:

在人类的封建时代,差不多所有的国家和民族都处于宗教的全面统治之下,惟独中国是个例外。……非宗教的具有浓厚理性主义和人文精神的儒家文化占据着统治地位,这是中国传统文化远远高于其他国家封建时代文化的突出标志。^[1]

我认为,人文主义单靠哲学理性的支持,是无法遏制宗教泛滥的,因为宗教主要作用于群众的情感,它代表了人人皆有的超越现实具体生活场景局限的感性要求,而哲学并不是以普通人为对象的。何况在得到近代科学支持之前,哲学理性本身也还难以与宗教神秘感保持足够的距离。直到近代科技文明伴随着近代社会形态的变革而勃然兴起,推翻宗教霸权的时机才真正到来。以为汉族传统社会早已推翻宗教霸权的结论,主要是戴着西方人的宗教眼镜来观察中国宗教情况而造成的一种误解。实际上,以西方高

[1] 张岱年等:《中国文化与文化论争》,中国人民大学出版社,1990版,第234页。

度组织化的、以神教经验为基础的宗教概念，不足以解释中国古代的儒、佛、道三教一体、以非人格的宇宙秩序为最高崇拜对象、不重视基层组织建设的宗教经验。

这种误解的一个后果，就是当代中国学者对中国历史上的宗教问题长期缺乏研究。学者们对佛、道二教不屑一顾，对儒教也只注重其政治与伦理的意义，而忽略其宗教意义。大学生认真读完历史专业的课程，仍然可能对中国宗教的知识无所长进，停留在中学原有的一知半解。“文化大革命”以后，中国大陆的宗教研究重新起步，人们对宗教问题的兴趣持续高涨。一些学者对上述传统中国宗教观开始有所突破，任继愈提出儒教论、牟钟鉴提出宗法性传统宗教论，都是颇有价值的创见。然而迄今为止，对中国汉族宗教传统的误解仍然统治着学术界，并主导着我国的宗教工作。

问题在于，对于世界中古时代宗教神权统治的普遍性，以汉族为主体的中国真的可以例外吗？如果这种例外是因为理性发展水平特高而较早摆脱了神权迷信，那么当时中国就远远走在了人类最前沿，那么中国（包括汉族社会）迄今仍然为遍及城乡的迷信观念所困扰而深感科学精神的薄弱，又当如何解释？如果这种例外是因为理性发展水平不够而迟迟未能达到西方式的高级宗教阶段，那么当时中国就远远落在了各大古代文明的后面，那么中国近代以前的盖世辉煌，又当如何解释？

我希望，我国宗教研究者和实际工作者能够对这一误解及早作出认真的反省，达成比较符合实际的结论。

二、被误解的中国宗教徒数量

许多人之所以误以为汉族传统社会宗教微弱,一个原因是东西方宗教组织化程度的差异缺乏了解。西方一神教倾向于责任伦理,着重推行简明而系统的伦理规范,从组织上控制信徒。东方多神教倾向于信念伦理,主张奉行重视特殊性、多元性的有机的职业伦理,着重凭借榜样的力量影响信徒。因此,一神教重视将普通信徒纳入界限分明的组织,多神教却往往只偏重对少数精英的组织,中国宗教尤其如此。古代中国政治组织程度特别高,一元化的政权组织系统不愿意让任何宗教组织系统来分割其对广大民众的直接控制,因此重视组织普通民众的宗教在古代中国都难以合法存在。儒教组织被包容在政治组织之中,佛道两教的宗教组织都只包括人数不多的专门修行者和教职人员,而不包括普通信徒。因此,如果按正式加入宗教组织的人数统计信徒,是根本无法反映中国宗教的实际情况的。李平晔博士据其多年工作的经验指出:

以前,学术界总喜欢把儒学的入世性作为中国文化的特征,认为儒家“祭神如神在”、“不语怪力乱神”具有无神的倾向,从而认定中国文化不具有宗教性,不像西方或中东那样,在历史上曾有过或仍然存在宗教具有至高无上地位的那种状况。再加上我国几十年的马克思主义无神论教育,因此我们似乎可以乐观地说,我国绝大多数群众是无神论者。但近年信教群众的日增,又使我们陷入另一种困惑,似乎我们的无神论宣传没有多大成效,我们的马克思主义宣传教育抵不过宗教对人们的诱惑力。事

实际上,前后两种心态都是基于没有准确把握我国广大群众的思想基础及我国传统文化的积淀对民众的心理影响。如果我们仅仅从历代宗教信徒的统计数字看,信教人数从又是少数,占人口比例也许从未超过10%。但是人们往往忽略了在中国广大农村、城镇中存在的以敬鬼神、祭祖先为内容的宗法性传统宗教及以多神崇拜为特征的民间信仰对人们的影响。这种信仰虽然没有严密的组织、系统的经典、规范的礼仪以及经过正规训练教职人员,但其思想潜层对于鬼神的信仰和崇拜,对于天命或超自然力量的敬畏使得他们成为宗教潜在的庞大后备军,尽管这种信仰或崇拜在一定历史时期对宗教的发展也起着制约作用。^①

当代我国统计宗教信徒时,对天主教和基督教接受洗入教的人数计,准确性较大;对伊斯兰教,有时也对藏传佛教和南传上座部佛教,则习惯于按传统上信仰该教的民族的全部人口计,不考虑其中实际上有人并不信仰,准确性就小一些;但汉传佛教、道教却没有能与上述两类统计数字相当的数据,通常只能将专门修行者和教职人员即和尚、道士的人数与之并列,因而就很难让人明了实情。例如《当代中国丛书》提供的关于新中国成立初期的数据:汉传佛教约有僧尼24万人,藏传佛教有僧尼约40多万人,南传上座部佛教僧人近8000人;道士道姑2万人;伊斯兰教人口800多万人;天主教徒约270万人,神职人员1.1万余人;基督教(即新教)

^① 李平碑:《认清国情教情 做好宗教工作》,《当代宗教研究》1999年第4期,第3-4页。

70万人,教牧人员1万余人。①其中汉传佛教与道教的数据,显然与其巨大的社会影响不成比例。“宗教是一个复杂的结构体,它包含着作为意识形态内容的宗教信仰和宗教情感,又包含着作为社会实体内容的宗教行为和宗教组织”。②不把宗教组织之外的信徒们的宗教信仰、宗教情感、宗教行为考虑进去,是无法显现社会宗教全貌的。汉传佛教、道教的信徒的确不容易统计,但也不是完全不能统计。然而由于存在着急于消灭宗教的思想倾向,有关当局并不愿意认真确定宗教信仰者的范围。国家宗教事务局局长叶小文说过:“有主观因素妨碍确定,所谓‘干部出数字,数字出干部’在宗教问题上确切地说是‘干部出负数,负数出干部’”。③周恩来总理生前作过一个在当时的情况下尽可能客观的估计:“中国的宗教徒有几千万,如果加上在家里信教而不到寺庙去的就更多,差不多有1亿了”。④至今仍旧沿用的这一估计,其实也对无神论宣传在革命震撼中产生的暂时效果看得太重,而对植根于人们意识深处的宗教情感估计不足。

由于采取了不同的统计标准,中国大陆的宗教信徒统计数据与世界其他国家或地区便没有可比性。中国台湾与大陆文化背景相同,宗教发展程度大体相近,且台湾社会更加现代化,照理其传统宗教应更削弱,据台湾“内政部”1994年发布的统计报告,在2100万人口中,宗教徒有1050万,其中佛教徒近486万,道教徒近364万,一贯道徒约90万;“不过,台湾的一些学者认为这一统计

① 江泽民主编:《当代中国的统一战线》,当代中国出版社,1996,上册,第269-271页。

② 罗竹凤主编:《人·社会·宗教》,上海社会科学院出版社,1995,第33页。

③ 叶小文:《当前我国的宗教问题——关于宗教五性的再探讨》,《世界宗教文化》1997年卷(3),第5页。

④ 《周恩来统一战线文选》,人民出版社,1984,第309页。

数目仍不够准确，因为未包括台湾的民间宗教信仰。若将民间信仰者也计算其中，台湾的宗教徒就几乎占到总人口的90%”。^①日本与中国的宗教类型相似，其社会现代化与科学普及程度也比中国高得多，照理其宗教的社会影响更应该比中国小。但1990年日本人口1.2亿，据统计有近10.5亿人信仰神道教，0.87亿人信仰佛教。^②俨然一个超级宗教大国。看看台湾和日本的统计，我们还能那么坦然地相信所谓中国宗教微弱的神话吗？

中国人口在世界所占的比例太大，中国宗教人口统计不准确，必然造成世界宗教人口地图的失真。按照《1990年大不列颠统计年鉴》对1989年世界宗教信徒的统计，在全世界52亿人口中，基督教各派共占41.76%，伊斯兰教占17.8%，而佛教信徒仅3.1亿，占6%，甚至远远低于印度教，原因就在于长期作为佛教文化区主体和中心的中国，统计中的佛教信徒大大低于实际情况：被鲁迅认为是中国文化根底所在的道教，统计中的信徒更少得可怜，竟不够上榜单列，还不如印度的区区耆那教。由于中国宗教信徒数目大大低估，使得合计为世界人口22.3%的“非宗教徒”与“无神论者”的绝大部分（总计2.3亿“无神论者”中的1.5亿、8.7亿“非宗教徒”中的6.9亿）都集中在亚洲。^③如果这是真的，那倒是人类思想发展史上最大的奇迹与奥秘，值得全球宗教学界齐力破解了。

① 李祥玲编：《台港澳宗教概况》，东方出版社，第4页。

② 赵恒为主编：《世界宗教总览》，东方出版社，第580页。

③ 赵恒为主编：《世界宗教总览》，东方出版社，第106—107页。

三、被藐视的中国传统宗教素质

一些持有上述误解的人认为,汉族传统社会宗教之所以微弱,是因为本土原生宗教发育不充分,停留在较低水平。近几十年为我国知识界普遍接受的一种看法,就是认为“世界宗教”是宗教发展的最高形态,现在世界上的世界宗教只有佛教、基督教、伊斯兰教三种。^①因而人们普遍认为,中国本土原生的宗教发展水平低,道教至今也没有达到世界宗教的高度。例如“文革”以前范文澜就认为:在中国“一切宗教不能生出深根来,应归功于史官文化,因为它含有抵抗(虽然是不彻底的)宗教的因素”。他还说:“道教固然是妖妄的宗教。”^②几年前程世平又提出:“中国社会的文化环境是原始宗教的文化断层”,至今依然,因而也主张:“我们应该从西方高级宗教对人文精神的影响,对社会发展的意义中得到启示。”^③范文澜是以宗教不发达为中国的优点,程世平则是以之为缺陷。如果后者的看法成立,那么中国人也实在太可怜了。

我认为,三大普世性宗教或世界宗教的说法在一定程度上突破了西方中心主义,但它们仍然是对东方宗教缺乏足够了解的产物。实际上,中国的儒教和道教都是人类轴心时代以后的哲学理性与宗教信仰相结合的产物,都是与所谓三大世界宗教同一水准

① 例如任继愈主编《宗教词典》“世界宗教”条(上海辞书出版社,1981版,第257页)、《中国大百科全书·宗教卷》“世界宗教”条(中国大百科全书出版社,1988版,第367页,张贤勇)

② 范文澜:《中国通史简编》修订本第二编,人民出版社,1964版,第238、427页

③ 程世平:《灵魂的需求——文明之源》,四川人民出版社,1994版,第145-155页。

的高级宗教。虽然因为一些复杂的原因，道教自宋代以来雅义大减，明显世俗化，以至现今中国各大宗教中以道教的迷信色彩最重，但这是个程度问题，不是本质问题。从本质上说，现有的高级宗教没有哪一个是绝对不含与科学对立的迷信因素的。当然，道教如何淡化迷信色彩，提高自身素质，是它在与社会主义社会相适应的过程中迫切需要解决的问题。对于中国其他传统宗教，这一问题也同样存在，只是程度不同而已。

中国古代的宗教发展水平，与其他文明民族相比并不逊色，而是各有特色。中国古代不但有能力创造自己的高级宗教，而且有能力消化改造外来的高级宗教，进而还有能力将中外异源的高级宗教整合为多元互补的复杂宗教系统，以形成更强健的生命力和更优异的社会功能。应该说，正如中国古代政治、经济、文学艺术、科学技术的发展曾长期居于世界领先地位一样，中国传统宗教的发展也曾长期居于世界领先地位；世俗统一君权对宗教的有效监控，信仰的多元化和相对宽容，宗教的相对世俗化人文化，其实都是中国古代社会的长处。甚至可以说，西欧文艺复兴和宗教改革所要解决的问题，中国古代在一定程度上已经提前解决了；中国近代以前的盖世辉煌，与此大有关系。

四、中国宗教的积极作用值得发挥

在发展社会主义市场经济的同时，当前我国必须加强社会主义精神文明的建设，包括思想、道德方面和教育、科学、文化方面。加强思想道德建设，当然不是要恢复计划经济时代那种包括个人私德在内的社会道德观念的一致性。一是不可能，因为市场经济

必然导致人们的利益分化和道德追求多样化;二是不必要,因为思想道德的垄断局面归根结底会造成人性的压抑畏缩、虚饰化。只是在社会公德的层面,保持一致性还是必须的。中共中央明确指示,在思想道德建设中,要“把先进性要求同广泛性要求结合起来”^①。随着中国特色社会主义现代化事业的顺利发展,政治文化环境更趋宽松,这一社会主义目标当会受到更多国人更真心、更坚定的一致认同,但真正理解并服膺共产主义终极追求的国人,却不可能同样多,或许只能是少数。社会公共道德的一统性和个人终极追求的多元化,将可能同时推进。

在中国现代化过程中,马克思主义终极关怀所未及的那部分精神市场,如果完全丢给伴随市场经济而兴的世俗价值体系,那将是人类的悲哀。西方人已深受所谓现代性精神迷失的困扰,我们岂应重蹈覆辙?因此,发挥宗教伦理的积极作用,就非常必要了。近几年来,宗教伦理的积极作用问题已引起党和国家领导人的注意。例如全国政协主席李瑞环在2000年同全国宗教团体负责人举行迎春座谈时说:

我国五大宗教所倡导的伦理道德都有热爱祖国、服务社会、弃恶扬善、造福人群的内容,这些内容从一个方面反映了人类对美好事物的向往和对真善美的追求。^②

高级宗教的终极关怀与理想境界,可以使为数不少的非马克思主义的善良人士得到适当的精神寄托。实际上,世界各大高级

① 《中共中央关于加强精神文明建设若干问题的决议》(1996年10月10日),人民出版社,1996版,第11页。

② 《李瑞环同宗教团体领导人举行迎春座谈》,《中国宗教》2000年第2期,第1页。

宗教不但都是倡导真善美的，而且都有反对资本主义个人主义的倾向，从而在认同社会主义经济目标、建构新时代社会性公德方面，可以提供许多有用的思想资源。当然，社会不断发展，人们的精神需求也不断更新和升华，宗教要在现代中国持续发挥积极作用，就也需要不断发展，勇于更新。因而仅仅对传统宗教已有资源进行挖掘、整理，就不够了，如何以发展的观点搞好宗教及其伦理的建设，就值得为政者认真考虑了。

与世界大多数国家不同，古代中国的正统宗教不是一元的体系，而是一个一元一体的结构。儒教负责指导社会公共生活的全部与私人生活的主要方面，佛教、道教则在指导私人生活方面对儒教起辅助与补充作用。中国古代社会发展长期居于世界领先地位，与这一独特的具有高度灵活性与适应性的宗教格局是分不开的。然而，有一利必有一弊。当社会需要转型的时候，在旧形态中适应得越好、越是起积极作用的因素，对新形态的适应就越难、越容易产生消极作用，就越需要人们付出更大的努力，才能化消极因素为积极因素。儒教与政治结合太紧密，在中国传统社会向现代社会转型的过程中未能离解于政治权力。帝制灭亡之后，儒教便从总体上瓦解了，它的某些内容或残留于民间信仰习俗，或被道教所吸收。佛道两教未直接结合于帝制，但也在中国现代化的过程中受到巨大的冲击，而道教与帝制政治的关系稍近，感受的冲击也就比佛教大，然而也终于挺过来了。当然，它们必须随着时代的发展而有所改革，努力与新的社会相适应。与历史上从西方传入汉地的一神教相比，道佛两教在民间根基更深，但也因此较多地混杂着各种民间迷信习俗，这应该是在改革中首先需要注意的。

不过，至今有些同志关于宗教工作问题的基本思路，仍然是宣传无神论，破除宗教迷信。我以为这个问题值得反省。我们应该

坚决贯彻宗教信仰自由的政策,因此我们不应该笼统地提倡破除宗教迷信,而应该提倡破除粗俗的鬼神迷信。尤其要注意防范邪教人物利用鬼神迷信危害社会。高级宗教虽然也各有其迷信成分,但都把反对迷信作为自己的目标。曾经与近代科学发生激烈冲突的基督教,无论是新教还是天主教,在现代都已出现了企图调和信仰与科学的趋势。破除粗俗的鬼神迷信最需要的,是形而下的实际经验范围内的科学,而不是形而上的玄虚奥妙、无从捉摸的无神论。无神论作为一种真理的展开和论证形式,当然是应该宣传的。但是,真理的内容和形式很多,并不是任何情况下全都应该同样宣传的。什么情况下宣传什么、如何宣传,都需要认真选择。严格说来,有神或无神是一个非常深奥的哲学问题,让普通群众都成为哲学家,在现在和将来很长时期内都是不可能的。我们应该大力宣传科学,培养群众的科学精神,以便在经验所能涉及的实践范围内,依靠科学解决实际问题,但科学无力驾御形而上的信仰领域。在信仰领域,无神论与宗教各有其适应的对象群体,无须互不相容;而只要宗教谨守其形而上的位置而不僭越,它与形而下的科学也就可以相安无事。共产党内强调无神论是必要的,但若把让普通群众接受无神论作为基本任务,恐怕是扰民之弊过于醒民之利。当前我国社会的传统宗教若是过分萎缩,其结果往往不是导致无神论的张扬,而是为利用鬼神迷信危害社会的邪教清理了路障,李洪志与“法轮功”事件即是一例。笔者曾发表意见:

在反对李洪志之流的邪教活动的问题上,马克思主义哲学、科学与具备高尚伦理目标及一定哲学水准的传统宗教应该是同一战壕的战友。普及科学、宣传无神论在一定程度上有助于遏止邪教活动,但至少在整个社会主义阶段,我们都无法通过宣传教育使群众全部成为无

神论者，更不可能使群众的思想完全科学化。要是传统宗教能更好地发挥其积极的社会作用，满足群众正当的宗教需求，李洪志之流就不那么容易钻空子了。^①

至于要从根源上解决邪教问题，则要靠改造社会的实践。我认为：

对付李洪志之流的根本办法是：深化改革，加快发展，提高社会文明程度，完善社会管理机制，使这类反社会的邪教失去滋生的土壤。^②

辨析古代中国宗教问题的现实意义，在于更准确地把握中国国情。中国历史上的宗教相当发达，内容丰富，形式多样，影响深远；而这既是一个包袱，又是一笔财富，灿烂的宗教文明是灿烂的中华文明的有机组成部分，值得我们认真地总结、清理，批判地继承。这对于我们当前正确地处理宗教问题，搞好社会主义精神文明建设，都是很有益处的。

（作者单位：上海社会科学院和宗教研究所）

① 钟国发：《评李洪志关于“史前文化”的谬论》，《当代宗教研究》2001年第2期，第5页。

② 业露华、钟国发：《评李洪志的“忍无可忍”》（署名“钟华”），《解放日报》2001年3月11日。

试论中国古代宗教与民族的关联

严耀中

宗教与民族之间的关联虽然是一个世界性的普遍问题,但中国的历史上看,却一向凸显着它的特殊性。下面着重讨论宗教在中国古代民族和合中的作用,作为把握这两者关系的重心所在。

在古代中国,对中央朝廷而言,民族问题和宗教问题都不是最主要的问题。这些问题都是整个政策的一个组成部分,各朝政府对这两个问题的态度都与是否实行王道和仁政有关。儒家对这些问题的政策意向是与《诗·小雅·谷风之什》所谓“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”和张载的《西铭》所谓“民吾胞、物吾与也”等认识有关。因此在“天下一家”这样的前提之下,民族问题就不是一个纯粹政治问题而与文化相关了,而宗教更是一个文化层面上的问题了,并由此将这两者牵连起来。具体地说有以下几个层次

首先,宗教这种功能上的特殊性是表现在对民族认定的作用上。陈寅恪先生曾指出,在古代中国,民族的划分主要不在血缘上,而是在文化上,“汉人与胡人之分别,在明朝时代文化较血统尤

为重要。凡汉化之人即目为汉人,胡化之人即目为胡人,其血统如何,在所不论”。^①其实不仅是北朝,就整个中国历史而言,都可说是如此。自夏商周三代始,所谓夷夏之别,实质上是文化之别,就是披发不披发,衣服左衽不左衽的问题^②。这是因为中国古代诸少数民族中,绝大多数都属于蒙古人种,人体生理上区别的特征并不很明显,即使有一点,如十六国时期所谓白部鲜卑的皮肤较白,由于差别不大,经过与汉族几代杂居外貌差异也就小多了。所以中土把他们划分为不同的民族,主要在于文化习俗上的不同。宗教是民族文化的主要标志之一,它与许多文化习俗的形式与存在都密切相关。因为宗教既然涉及人的生死大事,而人们的衣食住行、婚娶丧葬,又无一不是与人的生死或多或少直接间接地关联着,所以宗教往往成了民族文化的突出标志。如秦汉时匈奴以“祭其先、天地、鬼神”,及其“单于朝出营,拜日之始生,夕拜月”等为他们的宗教特征。^③又如汉唐间的獠族以“俗尚淫祀,至有卖其昆季妻孥尽者乃自卖以供祭焉”,且“性尤畏鬼,所杀之人美须髯者,必剥其面皮,笼之于竹及燥,号之曰鬼。鼓舞祀之,以求福利。”等为其与他族区别之一。^④再如元代以后的我国回族与汉族,彼此间的文化差别,甚至民族差别,集中起来就是一个宗教差别。如果去掉与伊斯兰教相关的文化习俗,是很难将一个回族人和一个汉族人区分开来的。

其次,也鉴于上述的理由,宗教上的认同与否,往往也是民族

① 陈寅恪:《唐代政治史述论稿》上篇,上海古迹出版社1982年版,第17页。

② 子曰:“微管仲,吾其被发左衽。”朱熹注曰:“被发左衽,夷狄之俗也。”《论语集注》卷七《子路第十三》。

③ 《史记》卷一百一十《匈奴列传》。

④ 《通典》卷一百八十七“獠”。

共处和文化融合上的一个关键点。一旦彼此间文化习俗上的界限逐渐泯灭,民族间的差别也就趋向小时,真正的民族融合就能得以完成。“宗教意识、宗教利益,就像地域政治意识一样可以完全排除掉民族自我意识”。^①于是,宗教上的认同成了文化认同与民族认同的一个重要方面。当然这种融合是双方甚至多方民族文化的交汇,虽然根据原有民族文化的基量交汇后所占比例会不同,但决不是只向一种文化靠拢。任何两个或数个民族交流融合后产生的一个新的族群共同体,实际上已是一个新的民族。今天的中华民族,甚至是汉族,都是不断升级换代着的民族共同体。古代每一个少数民族融入汉族后,汉族就不是原来意义上的汉族了;任何一个新的民族加入中华民族后,中华民族也就成了一个新的中华民族了。这是一个复杂的问题,但不是本文讨论的主题。从宗教对民族文化交流的角度看,在两汉以降的中国历史上,充满着宗教在民族共处或融合上推波助澜的事例。中华民族之所以成为一个民族共处乃至融合的大鼎炉,宗教在这个过程中起着某种溶化剂的作用。我们在历史上可以看到,很多少数民族原先都有自己的信仰和宗教,一旦他们开始信奉佛教、道教等中华文化中主流宗教时,他们就已经进行甚至完成了民族融合。如历史上的鲜卑族、女真族、契丹族等少数从他们原来本民族的萨满教改奉佛教及道教后,他们与汉族在文化上结合的进程就会加快,他们中的大部分后来就融合在中华民族的大熔炉里。

中华民族发展史中的这种宗教相合相融的状况,虽然表面上是以共同信奉佛教、道教这样的形式进行的,但实质上是和作为传统文化主体的儒家的宗教融和力有很大的关系。这可以从两个层

① 勃罗姆列伊:《民族与民族学》(中译本)第四章,内蒙古人民出版社1985年版,第131页。

次上讲。第一,不管儒家是否是一种宗教,仅从其重视祭祖祭天这点来看,至少其带有宗教特性是无可置疑的,所以对儒家的认同也带有一种宗教上的认同。而在中国历史上,儒家不仅代表着汉文化,而且还是农业文明的象征,因此任何少数民族的汉化或农业化的过程,就必然是儒化的过程,包括承袭儒家礼制中祭祀等宗教基因。这方面历史上最突出的例子是北魏孝文帝的努力,他在实行汉化政策的过程中念念不忘地发扬儒家祭祀的宗教功能,以为礼乐之道能“通感人神,移风易俗”,故“天地、五郊、宗庙二分之礼,常必躬亲,不以寒暑为倦”。^①把对儒家宗教功能上的认同作为文化上认同的重点。第二,儒家具有融合诸宗教的能力,如与佛、道二教形成所谓“三教合一”,以及通过佛、道二教来融合诸民族的原有宗教。如云南白族的阿吒力教,就是其本地信仰与佛教结合后,“逐渐浸染成为一种具有浓厚地方特点的汉传密教”^②。而在这种儒、佛、道的三教合一中,又体现了儒家的主导作用,正如黄心川先生所指出,“虽则都是立足于本教而融摄其他两者,但归根结底实行的还是以儒为主,佛、道携手为辅的组合形式”^③。其实不光是佛、道二教,众多的民间信仰也是受到儒家思想强烈影响的,如郑志明先生认为明代以来的关帝崇拜,从有关善书《明圣经》等透露出来的文字:“仁莫大于忠孝,义莫大于廉节,二者五常之首,圣人参赞化育者此而已,仙佛超神入化者此而已。自有天地以来,这个无极太极之理,浑然包罗,古今长悬,诸帝王圣贤仙佛,万经千典,

① 分见《魏书》卷一零九《乐志》、卷七《高祖纪下》。

② 参见拙著《汉传密教》第十六章“滇密源流之探索”,学林出版社(1999年版),引文见书第254页。

③ 黄心川:“三教合一”在我国发展的过程、特点及其对周边国家的影响”,载《哲学研究》1998年第8期。

只是明此理,成此事而已”等,说明“如此是将儒家思想予以宗教化”^[1]。实际上几乎所有文献保留下来的民间宗教都体现着宗教化了的儒家思想。因此皈依任何一种染上儒家色彩的宗教,就已经是向儒家靠拢了。

历史上三教合一乃至多教合一的关键其实就是道德规范的合一,因为道德规范作为一种社会行为的基准是把人与人凝结成群体的重要纽带,对它的认同是文化认同的一个立足点。在中国,儒家与土生土长的道教在道德上的共通之处自不待言,佛教在中土流播的过程其实是其中国化的过程,或者说是靠近、结合儒家伦理思想的过程。佛教后期如明代憨山大师是很突出的一个。他在《观老庄影响论·论行本》中云:

“舍人道无以立佛法,非佛法无以尽一心。是则佛法以人道为兹基,人道以佛法为究竟。故曰:‘菩提以缘,缘苦众生;若无众生,则无菩提,’此之谓也。所言人道者,乃君臣父子夫妇之间,民生日用之常也。”

讲人道,就是以人为本,以人的现实世界为中心。儒学是现世的政治哲学,仁是儒家学说的核心,也是人道的集中体现。因此所谓“舍人道无以立佛法”,也就是舍儒学无以立佛法。用业露华先生的话说就是佛教“吸收了儒家的伦理思想,形成了中国佛教伦理思想学说”^[2]。这说明宗教上的和平共处关键在于道德上的认同,而在中国古代,道德认同就是以儒家行为准则为标的。关于这些很多学者也已早有定论,“三教合一”因为有着愈来愈一致的道德

[1] 《中国社会与宗教》第十三章,(台湾)学生书局1986年版,第296、297页。

[2] 业露华:《中国佛教伦理思想》第一章,上海社会科学院出版社2000年版,第25页。

趋向,所以它也就愈来愈像个以中华传统文化为本的“宗教共同体”。因此或者该民族的原始宗教被结合到这个宗教共同体中来,或者该民族转而皈依这二教中的任何一教,就可在这宗教“合一”的过程中,溶化着各民族的文化。如在南北朝隋唐期间的麴氏高昌王国,就是通过儒、佛、道的融合,形成了汉族与其他各族的共同社会文化。^①从中国古代历史来看,熔融于中华民族大家庭的诸民族,绝大多数都与汉族有着共同的宗教信仰,而且因此也没有再分裂的倾向,后面这一点是非常重要的。

这种道德认同的要害是将道德规范在现实生活中统一起来。如佛教在印度时为禁欲而禁止劳动,传到中国来以后,为了适应中土的农耕社会,这条戒律只能放弃。后来,制订《禅门规式》的百丈怀海“日给执老、必先于众”,且“有‘一日不作,一日不食’之言,流播寰宇矣”。^②在行为准则上有了与原始佛教截然相反的取向,由于戒律可以说是宗教道德的集中体现,这种戒律上的演变也是佛教道德向中土文化观念靠拢的表现之一。

而民族融合的一个主要点其实就是在于道德标准的趋向一致,因为价值观念总是社会文化的核心,一切风情习俗无不与道德观念有关。所以中国古代有远见的政治家们在民族政策上总是主张德化和教化,反对单凭武力。所谓德化和教化就是试图通过推行道德观念一致的办法来解决民族的离心问题,最后导致文化上的合一。而宗教作为社会道德的源泉之一,当然也会在民族间道德整合的过程中起着重要的作用。

从上述情况来看,宗教基因作为文化的一个主要特质,在中国

① 参见拙文《麴氏高昌时期的孝经与孝的观念》和《麴氏高昌王国寺院研究》,分载《中华文史论丛》第二辑 1986 年及《文史》第三十四辑 1992 年。

② 《相业集》卷十四“百丈和尚”条。

历史上走在文化融合的前列,从而也成为了民族共处与融合的一个重要因子。

一部中华民族史,从一个侧面而言,亦是汉族和诸少数民族的和合史。中华民族在宗教和民族关系的问题上,能处于这样一种以利和合的特殊情况,是和其独特的文化传统有关。首先,是因为其中占绝大多数的汉族虽也崇拜鬼神,却没有专一的宗教信仰。这避免了使某个宗教一头坐大,排斥其他宗教的局面形成。其次,由于种种原因,有着整体主义背景的中华先民很迟才有成熟的宗教,大大落后于社会结构的完备和封建政治体制的形成。于是,已经有了成熟的政治心理和政治制度的先民们对宗教采取了一种更为实用的态度,即便各种宗教并存兼顾以便各取所需,为各自现实利益服务。如此结果,两汉以降,多种宗教在中华大地上并行不悖,也养成了汉族人民的各种宗教包容兼纳的心理与实际。这在民族共处和融合上的一大有利之处是可以通过对宗教的兼容来扩大对民族文化兼容的深度和广度。或者说,正是有了这种对宗教的兼容性,中国历史上也就从未有过因宗教引起的族群战争所带来的干扰,才能顺利完成民族上的融合。

以史为鉴,可以知得失。从中国古代宗教与民族的关系中,我们可以得出以下的认识。第一,提倡宗教的多样性和兼容性,有利于民族的共处和融合。这里面又可分为三步:其一是避免任何“国教”的出现,才可能有宗教的多样性。因此国家的主流意识形态必须是非宗教的,但不排斥宗教,甚至本身可以带有一些宗教特性,如儒家的祭祀制度。其二是对宗教兼容性的宣传,在每一宗教的内部都提倡对其他宗教的宽容。只有有了宗教的兼容性,才会有

① 参见拙文《华夏民族意识中的整体主义背景》,载《中国文化源》,上海百家出版社,1991年版。

民族的兼容。因为前面说过,宗教的兼容实际上是对不同文化的兼容。其三是客观上促成宗教在人群与地域上的混杂,把不同的宗教与民族的成员纳入共同的经济生活之中,在古代把游牧经济、狩猎经济转化为农耕经济,在此基础上形成新的文化,并尽量以文化习俗上的融汇来冲淡宗教的单一性。第二,尽量统一各宗教的道德价值取向。这点并不太难又十分重要。说其不太难,是因为宗教在道德立场上往往是大同小异,容易一致。其中的关键是要把叙述道德立场的话语一致起来,不同宗教的道德观差异实质上是话语差异。不过需要注意的是,作为中国古代宗教和民族关系的一种经验,诸宗教的道德取向是经过对儒家的忠孝伦理观念靠拢,所以才有了相互共存的基础。

通过对历史的借鉴,应该认识到,今天我们也必须着意建设一个经济上紧密相连,生存环境相近和文化通融的共同家园,从而作为树立起一个统道德的客观物质基础,而进一步促进在华诸宗教道德规范上的一致,如爱国利民等等,则能推动共同的文明事业发展,最后有利于宗教的共处和民族的和合。

(作者单位:上海师范大学人文学院)

依法管理宗教事务的实践与探索

——朱良锴——

1990年全国宗教工作会议以来,我国对宗教事务的管理开始逐步走上法制化、规范化的轨道。在当前的国内外形势下,做好宗教工作,关系到加强党同人民群众的血肉联系、关系到推进两个文明建设,关系到加强民族团结、保持社会稳定、维护国家安全和祖国统一,关系到我国的国际形象和对外关系。2001年12月,党中央、国务院又一次召开了“全国宗教工作会议”,会议再次重申了要加强“依法管理宗教事务”,任重而道远。上海10年来在依法管理宗教事务方面做了一些有益的尝试,迈出了步伐。

一、上海十年来依法管理宗教事务的主要实践

(一)积极立法,使宗教事务的管理有法可依。

依法加强对宗教事务的管理,首先要有“法”。1982年中央19号文件《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》

中指出：“为了保证宗教活动的进一步正常化，国家今后还将按照法律程序，经过同宗教界人士充分协商、制订切实可行的宗教法规。”1991年，党中央、国务院在《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》中再次明确指出：“要加快宗教立法工作。国务院宗教事务局应抓紧起草有关宗教事务的行政法规。各省、自治区、直辖市也可根据国家的有关法律和法规，结合当地实际情况，制定地方性的有关宗教事务的行政法规。”上海的宗教立法实践始于1991年。经过10年的努力，上海目前已拥有一部地方性宗教法规，两部政府规章，四个作为《条例》实施细则的规范性文件。

1、上海宗教工作有加快立法的条件。上海的宗教工作在市委、市府的领导下，在各有关职能部门的积极努力下，多年来积累了一定的经验，有一些比较成熟的规范性做法；上海的宗教界比较稳定，有一批与党风雨同舟、肝胆相照、爱国爱教、具有一定政策法律水平的宗教界代表人士；上海整体的依法管理水平相对较高，法制环境相对较为成熟。

2、立法工作中着重把握几个原则。在立法实践中，我们注意掌握几个原则：一是注意处理好政策行政和依法行政的关系，注意党的宗教政策的连续性，把行之有效的宗教政策上升为法律规定，为正常的宗教活动提供法律保护，制止非法行为，打击利用宗教进行的违法犯罪行为。二是严格掌握立法依据，对难点问题积极探索，深入研究，反复推敲，努力使之严谨周密。我们依据中央有关宗教工作的文件，国务院两个宗教法规以及其他有关法律、法规，使产生的法律文件既有党的方针政策作为立法依据，又有高于政策的法律效力，使宗教事务能够得到有效的依法管理；三是处理好保护与限制的关系，注意宗教法规、规章的整体形象。因为宗教问题很敏感，宗教法规更具有政治性、敏感性强的特点，因此立法时

不仅要牢牢掌握基本原则,而且又要尽可能为各方接受,使之既有利于我国的对外形象,又有利于今后的依法管理

3.立法工作必须持续推进,不断完善。新形势下的宗教工作不断面临着新情况、新问题,因此立法工作也不是一蹴而就,一劳永逸,需要不断完善,不断产生新的法律文件。《条例》出台后,在实施细则方面,根据形势和工作的需要,又出台了政府规章《上海市宗教印制品管理办法》,并制定了规范性文件,如《上海市宗教事务行政处罚办法》、《上海市宗教事务行政处罚程序规定》、《关于加强宗教系统基本建设项目管理办法》等,提高了法规的可操作性。

(二)大力普法,为依法管理宗教事务打下扎实的群众基础

江总书记在党的十五大政治报告中指出,依法治国“就是广大人民群众在党的领导下,依照宪法和法律的规定,通过各种途径和形式参与管理国家,管理经济文化事业,管理社会事务”。我们的各项法规能否得到很好地贯彻实施,首先要靠加强宣传,只有让广大干部群众了解和掌握了法律法规,才能化为管理国家事务的自觉行为。因此,我们大力开展了“把法律交给人民”的普法宣传教育工作,将宗教普法工作纳入全国和全市“三五”普法规划,有了高起点、大手笔,在观念上实现了三个转变,做法上注意了三个层面,效果上取得了三个变化。

1、观念上实现了三个转变:一是普法内容从原先单纯的宗教法规宣传,转变为纳入全国“三五”普法总体规划进行,有计划有步骤,普法内容更具广度;二是普法对象从原先仅为宗教界人士,转变为首先抓领导干部和行政执法人员的法律学习,规范政府部门的行政执法行为,普法教育更具深度;三是普法形式从原先仅在宗教界内部进行封闭式操作,转变为同时还面向社会,依靠各级党政

组织和社会力量,形式多样,讲求实效,加大了宗教普法力度。

2、做法上从三个层面开展普法教育:对宗教界——内容上重在开展爱国守法、公民意识和国家意识教育,方法上循循善诱、喜闻乐见。不仅组织宗教界学习宗教法规、规章,还学习宪法及与公民工作、生活密切相关的基本法律知识,并与现实重大斗争相结合,如1999年开展揭批“法轮功”,我们及时补充了“邪教‘法轮功’违反了哪些法律”等文章,努力提高信教群众的国家观念、公民意识。形式上采取报告会、学习班、学法演讲会、知识竞赛和考试等宗教界人士喜闻乐见、富有实效的形式,1998、1999年连续两年组织全市宗教界人士普法考试,每次约有1500人参加,合格者颁发“上海宗教界普法考试合格证”,有效提高了学法效果;部分宗教界人士还参加了上海“百万市民法律知识竞赛”和全国“宗教法律知识竞赛”,仅静安区就有19人获全国奖项。

对宗教工作干部——内容上重在依法规范行政行为,方法上强化培训,多作指导。我们组织干部参加市政府法制办每年进行的全市行政执法人员基本法培训,取得执法证,并注意加强对干部的宗教专业法培训,结合实际案例进行分析,制定一整套执法文书,严格规范执法程序,提高干部依法行政意识和能力,使干部行政执法努力做到适用法律准确,程序合法。

对社会——内容上重在扩大干部群众对宗教法规的知晓面,提高识别正常与非正常宗教活动的的能力,方法上依托社区,形式多样。每年3月的第一周为“宗教法制宣传周”,市与区县、街道(乡镇)密切配合,依托社区,上下协作,形成合力,运用有线电视、电台、报纸、横幅、黑板报等形式宣传宗教法规,编写通俗易懂的问答、案例小故事、漫画等,在深度、广度和效果上一年比一年有进步,为依法管理宗教事务打下了较为扎实的群众基础,创造了一个

良好的执法环境。

3、效果上取得了三个可喜变化:宗教界人士学法自觉性有所提高,公民意识、法制观念和依法加强自我规范管理能力有了增强;宗教工作干部学法制度化,依法行政、依法管理能力有了提高;社会上广大干部群众对宗教法规知晓面扩大,有效治理了宗教方面的混乱现象和违法活动,维护了社会稳定。

(三)认真执法,将宗教活动纳入法制轨道

依法管理宗教事务的要旨是保护合法,制止非法,抵御渗透,打击犯罪。具体是指政府对有关宗教的法律、法规 and 政策的实施进行行政管理和监督,政府依法保护宗教团体和宗教活动场所的合法权益,保护教职人员履行正常的教务活动和宗教活动,依法规范其行为,确保宗教活动在法律和政策范围内进行,另一方面,制止和打击一切利用宗教进行的违法犯罪活动和境外渗透活动。

1、对合法宗教活动——保护和规范。1995年至1996年我市依据《宗教活动场所登记办法》,完成了全市近300所宗教活动场所的依法登记工作,使宗教工作向法制化迈出了坚实的第一步。其次,以年检为手段,将一年一度的宗教活动场所年检工作作为严肃的执法手段,推进宗教事务依法行政。根据年检办法的规定,制定操作细则,并开展“年检达标创优”活动,调动宗教界自觉接受政府部门依法管理的积极性,从而抓出了质量和效果,“达标创优”场所越来越多,宗教团体和场所的制度建设不断落实,宗教界“民主办教”意识逐步得到增强,按照法律的要求进行自我管理的能力得到提高。

2、对非法和违法犯罪活动——制止和打击。《上海市宗教事务条例》等法规颁布实施后,我们对社会上宗教方面的热点难点、非法违法现象进行依法行政,对乱建寺庙乱烧香、自封传道人、私

设聚会点、天主教地下势力活动等问题,宗教事务部门作为执法主体,依法予以制止。对违法行为用行政处罚是一种手段,经宣传教育使违法者改正违法行为又是一种成功的执法手段,目的都是使当事人遵纪守法,维护社会的稳定和发展。如果有人利用宗教进行违法犯罪活动,触犯了刑律,则由司法部门予以坚决打击,宗教事务部门积极予以配合。2000年本市取缔了一起长达十几年、人数近千人的严重影响当地社会稳定的基督教私设聚会点,有效保护了宗教界的合法权益,维护了当地的社会稳定,受到宗教界和广大群众的拥护。上海市公安、宗教等部门还加大了打击邪教的力度,取缔了“观音法门”、“王国聚会所”等邪教组织。

3、**抵御境外利用宗教进行的渗透。**在扩大改革开放的形势下,既要保障在沪外国人宗教信仰自由,为上海创造更好的投资环境,又要防止和抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透,根据国务院《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》以及《上海市宗教事务条例》,上海批准了两处英语礼拜和一处韩语礼拜场所,同时,有关部门多次依法制止、取缔了来自境外人员的非法传教活动,有效抵制了境外渗透。

二、新形势下依法管理宗教事务的思考

政府职能部门在依法管理宗教事务方面的工作还刚刚起步,为顺应新世纪初国内外形势的发展,宗教工作干部必须进一步转变观念,提高依法行政能力和水平,切实做好依法管理宗教事务的工作,这对我党执政能力的考验,也向干部自身素质的提高提出了更高的要求。

(一) 观念需要不断更新

我党坚持把马克思主义关于宗教问题的基本原理与中国宗教的具体实际相结合,在实践中提出和发展了一系列符合我国国情的关于宗教问题的基本观点和基本政策,充分体现了“与时俱进”的原则。贯彻全国宗教工作会议精神,需要我们进一步解放思想,更新观念,坚持开创性、操作性的统一,不断探索新时期依法管理宗教事务的新思路、新方法。

1、**增强国际意识。**宗教具有国际性。随着我国改革开放的深入、市场经济机制的建立以及入世,我国将溶入经济全球化大潮之中,我国各方面将更进一步焕发出极大的活力,同时,也将使我们的经济成分、组织形式、就业方式、利益分配和生活方式多样化趋势更加突出,社会经济基础的变革必然反映到上层建筑各个领域,包括宗教领域。宗教的“国际性”,将会使宗教在这方面的反映更加敏感和直接。我们必须从巩固执政党的社会基础和提我党执政能力的高度,根据党中央的总体战略部署,树立大局意识、国际意识,积极面对这一挑战和机遇并存的局面,做好宗教工作,更好地为大局服务。形势要求我们以更符合国际惯例的管理手段——即法治的手段对宗教事务进行管理。因此,需要我们加紧学习,了解、熟悉、掌握联合国有关宗教方面国际公约的规定,提高执法水平。我国作为签约国的联合国《消除基于宗教与信仰原因的一切形式的不容忍和歧视宣言》第一条规定,“表明自己选择的宗教或信仰的自由”,是限制在“法律所规定以及为了保障公共安全、秩序、卫生或道德、或他人的基本权利和自由所必需的范围之内”。中国政府依法对宗教事务进行管理,既是尊重宗教信仰徒的信仰自由,也是抵御利用宗教进行渗透的有力武器。

2、**树立首先是保护、其次是规范**的观念。由于宗教工作长期

“以阶级斗争为纲”形成的习惯对我们的束缚和影响,由于多年来宗教事务管理缺少法律依据,因此在一些干部的头脑中形成了一种固有的模式,即“我管你听”,谈到“依法管理”更是简单地等同于处罚,而忽略了我国在民主法制逐步健全的形势下,政府职能部门必须首先立足于保护人民群众的合法权利。保护宗教界合法权益的具体内容为“三保”:保障宗教信仰自由,保证正常宗教活动的有序进行,保护宗教团体的合法权益。同时,我们还必须强调权利与义务的一致性,将宗教方面涉及国家利益和社会公共利益的活动,纳入依法管理的范围,不允许以宗教信仰自由和政教分离为借口,放弃或摆脱国家对宗教事务的管理。因此,对宗教界进一步加强法制教育、提高法律素质十分必要。

3. 对执法者也有“律他、他律、自律”的要求。与现代化社会管理同样,在宗教事务管理中,管理与被管理也是相对的,政府管理部门必须树立接受社会和人民监督的观念。对宗教组织来说,作为一个社会实体,需要接受政府宗教事务部门的行政管理,又要对自身内部宗教事务进行管理,同时宗教行政法规还赋予宗教界对政府宗教事务部门执法情况进行监督以至提出行政诉讼的权利。因此,政府部门在依法行政中,不仅要求宗教界做到“六字方针”:他律(即自觉接受政府的依法管理)、律他(即依照法律和宗教仪轨加强自身内部管理)、自律(提高自觉守法意识),对政府部门干部来说,更需要做到执法者必先守法,也存在着“律他(依法行政)、他律(接受宗教界和社会的监督)、自律(提高法律意识和执法水平)”的严格要求。

(二)管理手段应更科学更理性

依法管理宗教事务的内涵,是指政府根据宪法和有关法律、法规及规范性文件,对宗教方面涉及国家利益、社会公共利益的关系

和行为,以及社会公共活动涉及宗教界合法权益的关系和行为的行政管理。进一步提升宗教工作水平,显得更为迫切和需要。

1、**加强管理与改善管理相结合**。宗教事务究竟怎么管,学问很深。目前干部中往往存在两种倾向,一种是仍然习惯于传统模式,用行政方式大包大揽,整天陷于具体事务堆中,丢掉了法律观念,不知道如何依法行政,有时还往往会陷入恩怨亲疏,剪不断理还乱的手续纠纷之中不得解脱;另一种倾向过于超脱,只注意法的刚性,而疏。宗教工作是统战工作的柔性,工作方法简单生硬,脱离了信教群众。因此,运用辩证思维,讲究方法,既顾此又不失彼,是做好宗教工作的一个十分显著的特点。宗教具有特殊的敏感性和复杂性,绝不是简单地用行政命令能够解决的。依法对宗教事务进行管理,应体现政策行政与依法行政的结合,保护合法与制止非法,打击犯罪的结合,行政管理与群众工作、社会工作的结合,行政监督与监督行政的结合,政府实施管理与群众参与管理、自我管理相结合,加强管理与改善管理的结合。要特别强调群众观点和服务意识,依法行政的目的是尽可能地团结一切可以团结的力量,巩固扩大党同宗教界的爱国统一战线,我们的干部必须满腔热情地为宗教界人士、信教群众服务,切实维护他们的合法权益,将宗教部门的工作重点从办事务转移到依法对宗教事务的指导、管理、协调和服务上来。

2、**培养驾驭和依法解决特殊矛盾的能力**。近年来,宗教方面出现了许多新情况、新问题,比如财务管理混乱,家长式个人说了算,以致出现了一些违法违纪情况,其中既有宗教传统的巨大惯性,又有信教群众的宗教感情掺和其中,同时也有个人素质问题。对于宗教方面出现的一些问题,政府既不能行政命令简单从事,又不能放手不管、放任自流,应帮助宗教界依法调整,否则也会形成

一个特殊的黑洞,孳生腐败,与整个社会不相协调,甚至会影响社会稳定。要在掌握宗教自身特殊规律的前提下,按照法律的要求,因势利导,采用社会法规与宗教仪轨相结合的管理方式来促进对宗教事务的依法管理。对宗教场所内部事务,尽量按照教义教规去解决,同时也要引导宗教场所内的事务管理朝着民主管理、合法程序去规范运作,按照有关宗教法规和年检的标准要求,逐步与法律所要求的内容挂起钩来,政府通过年检和日常的监督检查,帮助宗教界建立相应的法律关系,落实规章制度,使宗教内部事务管理逐步朝着程序化、法制化方向发展。这应当成为新形势下宗教事务管理的一个方向,使政府部门管理宗教事务的手段更为科学,更为理性,从而充分调动广大信教群众的积极性,使宗教更好地与社会主义社会相适应。

(作者单位:上海市民族和宗教事务委员会)

上海宗教史特点

—— 张 化 ——

上海宗教发展的历史,有以下特点:

一、近代以来,上海宗教 逐渐取得重要地位,基本延续至今

上海佛、道教的历史很长,但近代以前,在中国佛、道教历史上并无地位。伊斯兰教在宋、元之交传入上海后,随着时间的推移,当时的穆斯林家族将信仰延续到近代的已极少见。天主教在明末传入上海后,成为中国天主教的一个重要据点,但不久即受禁教政策限制,活动转入地下,自然难有作为。基督教在开埠后才传入上海。

鸦片战争之后的 100 多年中,上海宗教地位逐渐上升。19 世纪 50 年代起,天主教进入发展期,60 年代起,基督教进入发展期,20 世纪初至抗战前,天主教、基督教进入快速发展时期,佛教迅速

崛起,伊斯兰教进入鼎盛时期,道教勉力发展。到1949年,基督教成为名副其实的全国中心。据1950年统计:中国各教派的26个主要教会团体,14个总办事处设在上海;12个合作团体,11个在上海;12个重要文字机关,9个在上海;8个救济福利事业机关全在上海;各教派领袖人物也云集上海。天主教是实际上的全国中心。1949年,天主教全国性机构主要有两个,一是梵蒂冈驻华公使馆,一是天主教中华全国教务协进委员会,前者设于南京,而公使黎培里却常驻于上海,后者设于上海。近代,罗马教廷将中国不同的教区委托给不同国籍的修会负责,有12个修会在上海购置产业,设立“帐房间”,筹集、管理该修会所负责教区的经济,有的还有人事调配权。这12个“帐房间”联系着中国天主教140个教区中的近90个。20世纪以后,沉寂已久的中国佛教以一种新的姿态复兴,上海是重要基地。寺庙、僧尼、信徒大幅度增加;组织程度逐渐提高,先后建立过约10个全国和跨省市组织,20多个市级组织;文化事业勃兴,先后有10多个佛教专业出版机构,40种佛教报刊,22个电台播讲佛学;中外佛学交流广泛展开,汉藏佛教得以沟通;全国知名僧人和居士都曾来上海进行传教活动。伊斯兰教主要在我国西北地区传播,但近代上海伊斯兰教宗教组织和学术团体的产生,教育事业的发展,伊斯兰经典的翻译和出版,对侮教案的抗争,都在全国范围内产生过重大影响。近代上海成为重要国际口岸后,各地从海路赴麦加朝觐的穆斯林,一般都从上海出入境。而朝觐者往往是有一定经济实力、信仰虔诚,在当地有一定地位的穆斯林。上海作为桥梁,将内地穆斯林接引到阿拉伯世界,与世界汇成一体,哈吉们又带来了阿拉伯世界的最新信息,并将之传播到全国各地。上海道士绝大多数属正一派。1912年,世居江西龙虎山的道教第62代张天师被江西都督摘去印信,革除天师称号;1927年,

第63代天师在江西一度被监禁;国民政府认为“画符念咒的道教是不善的宗教,故应废除”。正一派只能在半合法状态中谋求生存,难以形成全国中心。在此背景下,1912年起,正一派第62、63代天师都以上海为重要活动基地,与上海道士一起,寻求地方势力的保护,勉力建立组织,开展社会文化活动,使正一派得以生存并在民间得到一定程度发展,延续到建国后取得与其他宗教平等的地位。上海东正教会主要由俄侨组成。1924年,中国正教会成立,上海教区处于重要地位。1931至1949年,中国正教会大主教均由原上海教区主教接任,有的仍驻上海。上海还是犹太教、祆教等侨民教徒的重要集居地。

建国以后,通过天主教反帝爱国运动和基督教三自爱国运动,中国天主教和基督教摆脱了外国势力的控制和利用,变成了中国信教群众自己办的宗教事业。这两个运动是中国宗教史上重要转折点,新中国宗教史重大事件。两个运动的中心在上海。一个是在上海发起,另一个是在上海取得决定性的胜利。基督教全国领导机构、中华基督教青年会、女青年会全国协会至今仍在上海。至2000年,中国各教爱国团体历任主要领导人中,47%长期生活和工作在上海,他们是:中国基督教三自爱国运动委员会3任主席吴耀宗、丁光训、罗冠宗,中国基督教协会会长丁光训;中国天主教教务委员会主任、中国天主教主教团团团长张家树;中国佛教协会会长圆瑛、赵朴初;中国道教协会会长陈撄宁。另外,中国伊斯兰教协会副主任达浦生,中国佛教协会副会长明旸、真禅,中国道教协会副会长陈莲华、中国天主教主教团和中国天主教爱国会名誉主席金鲁贤都是中国宗教界有影响的人物。

20世纪80年代后期以来,随着老一代宗教界领袖人物的谢世,上海宗教在全国的代表性有所下降,除基督教三自爱国运动委

员会,主要领导人不再出自上海。上海宗教界人士占全国人大代表和政协委员的比例呈下降趋势。一到五届全国人民代表大会都有上海宗教界代表,1964年第三届有7人,其中2名常委。现在外省市仍有代表,上海没有。1949年第一届全国政治协商会议中,上海有7名委员,1959年第二届有11名,现在全国政协委员总数是1949年的3.32倍,上海宗教界仍只有7名。

二、上海宗教与上海社会同步发展

近代以前,上海只是江南二流县城,近代100多年间,上海跃成为全国最大城市,全国金融中心、工业中心、商业和对外贸易中心、文化中心,跻身于世界屈指可数的大城市之列,也是民族资本和产业工人最集中的城市,中国共产党的诞生地、工人运动的重要基地。如前所述,上海宗教也是在近代才逐渐取得重要地位。在宗教发展过程中,不少具体特征也与上海社会一致。

上海近代航运的发展,肇始于沙船业。世居青浦诸巷的沈、朱、周、秦等姓天主教徒沙船商为避战乱,约于1856年来到上海,泊船董家渡。他们的到来,为1853年刚建成的董家渡天主教堂,也为上海城带来一批富裕而虔诚的信徒。19世纪60年代,洋商的机器轮船替代了沙船,洋行需要一批买办,这些与“洋教”、洋人有交往的天主教徒有的当了买办,有的开设船厂、铁厂,逐渐跻身上海工商界,少数人成为工商巨头,他们在经济上支持教会,成为上海天主教中坚、大族,朱志尧、陆伯鸿等成为中国天主教界头面人物。

上海是移民城市,近代有三次国内移民高潮:太平天国时期、

抗日战争时期、解放战争时期。为避战乱,各地的穷人和富人一起涌入上海,尤其是租界,连华界的人也涌向租界。国际移民持续增长,人数以1942年为最多。这几个高潮也是上海宗教信徒增加高潮。1850年太平天国义军逼近南京时,一些穆斯林家庭迁居上海,居住于南市小南门、草鞋湾一带,逐渐形成一条街,这条街至今仍叫南京街。他们成为近代上海第一批穆斯林,1852年建立了近代第一座清真寺——草鞋湾清真寺。1860—1862年,约2万难民滞留在董家渡、洋泾浜、徐家汇等天主教堂周围,其中大多数是教徒,战后不少信徒留居上海。对非教徒,传教士在从事救济的同时,抓紧传教。2年中,洋泾浜、董家渡和徐家汇的神父给2442名成年人付了洗,这在当时是一个很大的数字。各地道士也在此时来沪开设道院谋生,1869年,苏州道士曹瑞长从上海县道会司领得“外方流道执照”,取得在沪传教资格,在今南京路、福建路附近设听钟山房。抗日战争和解放战争时期,涌入租界谋生的僧人、道士或建房、或租屋,设立了众多规模不大却颇兴旺的佛、道教庙观。孤岛时期,原居住在董家渡、虹口的富裕天主教徒纷纷迁往法租界伯多禄堂附近,该堂成为上层信徒和知识分子集中的重要堂口。1942年国际移民高潮中,到沪者多为受希特勒迫害的犹太教徒,他们的到来,使上海犹太教空前绝后地繁盛。

20世纪初至30年代,上海工厂和商业机构与日俱增,贸易和民族工业产值成倍增长,这也是各教全面发展时期。从各教新建、重建教堂寺庙和兴办大学两个侧面可以略窥一斑。如天主教的徐家汇大堂、佘山山顶大堂,基督教的沐恩堂、国际礼拜堂、清心堂、景林堂,佛教的玉佛寺、法藏寺、圆明讲堂,道教的城隍庙,伊斯兰教的小桃园清真寺等。以上所举罗列了至今为止上海绝大多数主要教堂和寺庙。在这段时期内,天主教创办了震旦大学、震旦女子

文理学院,基督教创办了浸会学院(后改为沪江大学),东吴大学法学院,圣约翰书院正式改为圣约翰大学,佛教办了华严大学。这些大学就是近代上海各教所办的主要大学。

在上海不同区域中,宗教的发展和城市化的进程也保持着一致。沙船业兴盛时期,大东门、小东门、大南门、小南门外沿黄浦江弧形圈(即今南码头到十六铺一带)是上海最繁华地带,避战乱的沙船停泊于此,来沪谋生的穆斯林多在此做码头小工。近代最早的宗教活动场所也多建在这一带,如董家渡天主教堂、草鞋湾清真寺。19世纪60年代以后,城北租界渐盛,老城厢商业重心北移,以后来沪者大多舍南就北。穆斯林在九亩地(今大境路、露香园路一带)形成新的聚居区,1869年购屋改建成穿心街礼拜堂(今福佑路清真寺),该寺建成后,在教内称作北寺,北寺遂成穆斯林活动中心,延续到1949年。董家渡天主教堂建成后至1960年一直是上海教区的主教座堂,一度是教会中心,随着租界的兴盛,教会中心事实上转移到租界。1857年,天主教江南宗座代牧区经济中枢——帐房为避战事,从董家渡主教府迁入位于法租界的洋泾浜小堂,1861年后,好几任主教以该堂为主教府。基督教也是这样,1844年上海第一个布道所设于南门租来的民房中。1847年4月,第一个有明确记载的教堂——圣三一堂建成,教堂选址于英租界(今江西路、九江路口)。19世纪60年代起,基督教堂大多选址英、美租界,直到1949年,基督教重要教堂和所办事业大多在原英、美租界。1862年,工部局越界修筑静安寺路(今南京西路)至静安寺。在此之前不久,静安寺受太平天国战事影响,仅剩下一座大殿。1880年,有商业远见的浙江商人胡雪岩和绅士姚曦出资修复静安寺,次年工程落成之日,适逢释迦牟尼佛诞辰,于是举行了隆重的浴佛典礼。附近农民和手工业者纷纷前来出售土产、农具,

城乡四众云集,一来礼佛,二来赶集。以后每年静安寺都要举行一次浴佛节庙会,渐成上海风俗中一道风景。静安寺地区逐渐成为上海重要商业区,静安寺也在诸多历史古庙中脱颖而出,在近、现代成为上海最受关注的寺庙,全国及市级重要组织大多设于该寺。而一批原来和静安寺齐名而地处租界边缘或界外的历史古庙却在近代湮没了。1895年,中日《马关条约》签订后,列强取得在华投资设厂的权利,各国在沪投资猛增,尤以日本纺织厂为多。1913年至1925年,日本八大纺织系统先后打入上海,在沪办厂29家。他们到上海时,杨树浦沿江一带早已被英、美势力占据,他们转至1899年租界扩充的公共租界沿苏州河岸一带设厂,形成沪西工业区。大批安徽、河南、湖北、山东等省贫困穆斯林来厂就业,形成沪西穆斯林聚居点。1920年起,在小沙渡(今西康路、长寿路一带)先后设立了规模不大的药水弄、鸿寿坊、江宁路等清真寺。

建国后,上海宗教因社会政治运动经历了一段曲折。1979年后,拨乱反正,宗教信仰自由政策得到全面贯彻落实。宗教界人士在政治上重新得到信任,100多人当选各级人民代表和政协委员。信徒们在本职岗位上心情愉快地工作,数以千计的人被评为先进工作者、劳动模范、三八红旗手。宗教活动场所陆续收回开放,截止2000年已达338所。参加基督教、佛教、道教活动的人数持续增加。基督教徒1980年约3.6万,2000年15.85万。春节进佛教寺庙人次,1981年1.2万,2000年近60万。春节进道观人次,1984年近0.1万,2000年10万。宗教界人士普遍反映:现在是心情最愉快、局面最好的时期。

三、近代以来,上海地方政府 宗教政策比较宽容;建国后,尤其近 20年来,上海宗教政策执行得比较好

从总体上看,开埠后,上海各界地方政府对宗教的态度比外埠宽容,这在一定程度上吸引了各国、各地、各教力量汇集上海,促进上海宗教发展,地位提高。仔细考察,可以发现上海地方政府对天主教、基督教和佛教、道教、伊斯兰教宽容程度不一。

上海是通商五口之一,是殖民势力着意经营之地,经营内容包括“传教事业”,他们动辄以外交、军事手段对上海乃至中国政府施压,以确保天主教会、基督教会传教特权。上海地方政府和教会的关系不再是内政问题,而是受不平等条约制约的外交问题。战场上的失败使清政府不惜一再牺牲局部利益,曲意迁就外国势力,只求不“激成事端”,危及政权。上海的一些具体问题也因牵涉或可能牵涉“外交”而非地方官所能裁定,他们无奈地被迫采用容忍外来宗教的政策。1848年,英国领事阿礼国借基督教青浦教案大做文章,最后,以赔款、惩办中国“肇事者”,撤咸龄和青浦知县之职了结。青浦教案给地方官立下了对待教会的无形“规矩”。19世纪70年代后,外埠教案此起彼伏,震惊朝野,而上海却再没有能载入中国教案史的教案。因为地方官在处理民教纠纷时无不对“民”防范在先,果断弹压,对“教”小心“保护”、格外“宽容”。1875年后,邱家湾、南钱等地发生过多起小教案,地方官都竭力弹压,对上绅的惩处越来越重,赔偿以教会满意为限。有此环境,各国传教机构当然更愿意把在华传教领导机构和重要传教事业设在上海,并注入

大量经费和人力,直接促进了上海天主教、基督教的发展。

大清律规定回民地位低于汉民。上海地方政府却给予穆斯林一定保护。民国期间,上海地方政府仍以相对平等和宽容的态度对待伊斯兰教。南华文艺、北新书局等数起“侮教案”,经穆斯林抗争,都以政府出面调停,肇事者道歉平息。上海穆斯林人数不多,大部分经济、社会地位不高,但一批信仰虔诚的穆斯林竭力提高自身素质,扩大伊斯兰教的社会影响,在政治、经济、文化等方面争取平等地位。

近代上海地方政府对佛、道教沿用清政府限制和安抚并用的态度。19世纪限制多于安抚,对佛、道教传统活动,制定并施行了一些令今人费解的政策。1879年,上海知县奉命让尼僧蓄发还俗,变卖房屋以作生产。1888年,每逢朔望派兵在邑庙(城隍庙)、沉香阁等处把守,阻止妇女入庙烧香。1900年,上海知县以谕禁烧香,龙华寺未予遵守,烧香者男女混杂,“有伤风化”为由,一度封闭龙华寺。迎神赛会是上海道教传统大型活动,上海知县屡出告示禁止。

民国时期实行宗教信仰自由国策。但中央政府及其政策都缺少连续性和权威性,1913—1929年,国民政府至少7次制定、修订或重新认定管理佛、道教寺庙的条例,政策往往尚未贯彻已被修改,各地军政当局各行其事,不贯彻中央政府政策或自定“政策”的情况屡见不鲜。政府与教会的矛盾主要由庙产引起。从晚清到1949年,历届政府始终觊觎佛、道教庙产,中央政府有关部门至少在1898年、1904年、1928年、1935年、1943年作过5次以庙产兴办学校、慈善事业或地方自治事业的决定。佛教界在一次次恐慌中求助于同情佛教的政界、工商界乃至地方势力,向主管部门官员说情或施加影响,甚至迫使中央政府修订政策。他们联合起来,一次

次成立佛教团体,以信仰自由为武器进行抗争。民国初,抗争多由江浙僧人领头;20年代以后,多由上海居士和僧人出面。在抗争中,上海佛教较早地、更多地、不断地维护自身利益,争得较为宽容的政策。1905年,清政府废除科举,号召兴办新式学校。新式学校和众多的地方自治机构、分支机构都需要房舍,那些香火不太旺盛、遍布城乡的佛、道教寺观成为最佳选择。为“保守宗教”的产业,1906年11月18日,上海僧众成立新型佛教组织——上海佛教公会,受地方官委托,同上海县地方公款公产经理处、上海市经董办事处一起处置县境内的庙产纠纷。此后,学界、各团体谋占庙产时,公会往往居间调停,甚至诉诸法庭,在一定程度上维护了佛教利益。该会活动到1923年。上海佛教公会曾“稟由巡道准予立案”。其合法成立时间之早,作用之大,活动时间之长全国罕见。1912年,中华佛教总会在上海静安寺成立后,会长寄禅赴京呈请立案受阻。寄禅因受辱,心脏病突发亡故,引起社会的反响,袁世凯政府不得不核准施行其章程。次年,成立上海分会。1915年,总会遭取缔,上海分会却至少活动到1927年。1922年,上海县款产处解释《管理寺庙条令》称:庙观“列入祀典向为地方公有;有地方集资建筑,载在碑志者,均属于地方公有性质。其住守之僧道,等于祠墓之雇佣,不得为管理庙产之主体。”据此,上海佛、道教绝大多数庙观将划为公产由款产处收管,只有少部分家庙另当别论。1923年,款产处又拟将寺庙赢余部分的60%充作教育经费。事实上,未见这些“政策”在佛教中施行的记载。1923年,曾任江苏巡抚、江苏都督的程德全,在民国时期政府曾担任要职的王一亭、施省之等居士在沪组织佛教维持会,先后致电孙中山、冯玉祥、或通过李济深、陈铭枢致电国民政府,要求制止各地逐僧卖寺,在一定程度上保护了各地佛教,尤其是上海佛教。1928年11月,江苏省

民政部颁布神祠存废标准,古神、淫祠都属应废之类。省内捣毁佛、道教神像之风甚炽,宝山县寺庙无一幸免。12月,圆瑛等即联合江浙佛教界,致电国民政府请求保护,得允复。他们随即将之登报,其他寺庙得保。1929年,圆瑛、太虚等费尽周折,终获国民政府批准,在上海成立“中国佛教会”,该会后来数次成功维护全国,尤其是上海佛教利益。1946年,市参议会通过议案,拨用或借用寺庙作自治机构办公用房。次日,“中国佛教会”的分支机构上海市佛教会在上海主要报刊首要位置刊登中央军事委员会、行政院新颁布的有关保护庙产的训令,质疑市参议会议案的合法性,数百僧人游行到市政府请愿,此议案只得作罢。民国时期,各地军警、社团、学校强行占夺寺庙、捣毁佛像、驱逐僧人是普遍现象。上海除宝山外,基本没有毁佛逐僧现象。战乱中有在寺庙中驻兵、设难民所的情况,但大多是短期借用;地方机构或绅商团体有以寺庙作办公和学校用房的现象,但多是商借或租借。这种社会环境是上海成为中国佛教复兴基地的重要原因。

对道教而言,政府的神祠存废标准是一个自相矛盾的标准,道教日常进行的画符念咒等宗教活动及部分神祠应废除,另一部分被保留,故各地贯彻情况不一。上海地方政府只承认出家道士,以破除迷信名义多次禁止堪舆、卜筮、迎神赛会等正一道士经常举行的活动,上海道教处境尴尬。道士们数次筹建道教团体,希望像佛教那样联合起来维护自身利益,但缺少能依靠的社会力量和合适领袖,很难获政府核准。政府对道教简直是无阻碍地实施《管理寺庙条令》及解释。早在1915年,款产处已收管了城隍庙。1927年,因款产处离城隍庙较远,管理不便,上海县知事批准另组董事会管理。董事会由款产处、上海市公所、上海慈善团、整理邑庙豫园委员会、上海医院、上海乞丐教养院共同组成,由董事会雇用道士举

行宗教活动,各殿招人投标,以盈余补助上海医院和乞丐教养院。城隍庙对外还是道观,实际上已成为地方政府经营的赢利机构。1930年,国民党浦东第五区党部组织破除迷信会数十人捣毁了重修后准备开放的钦赐仰殿。1932年,钦赐仰殿步城隍庙后尘招人投标,1933年经市政府批准,将其盈余补助浦东医院和洋泾初级中学,此后才平安无事。城隍庙、钦赐仰殿是上海2座最大的正一道观,政府尚且如此对待,中小道观更不在话下。据不完全统计,改为学校的道观有74座,被地方机构全部占用或部分借用的45座。包括张大师在内的道士们只能拜到黄金荣、杜月笙、张啸林等人门下寻求庇护。和其他宗教相比,上海政府对正一道比较严厉,但和江西等地相比,还算宽容。

建国后,各教取得平等地位,获得真正的信仰自由。佛教、道教、伊斯兰教界人士普遍有政治翻身感。正一道取得合法地位,城隍庙等道观归道士管理;政府不时出台保护穆斯林信仰和生活习俗的具体政策。支持教会开展爱国运动,摆脱外国势力和地方势力的控制和利用。1957年后,宗教政策的执行经历了曲折。但在1979年后,尤其是1982年中共中央发布《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》后,各地认真贯彻宗教信仰自由政策。上海市政府下决心搬迁占用宗教活动场所的企、事业单位,将场所归还教会,各教又新建了部分场所。目前,开放场所基本能满足信徒过宗教生活的需要。在经济方面,有关部门制定和完善了一系列保护宗教房地产的地方政策,教会房地产产权渐被确认,基本归还教会。不断完善清真食品供应网点,建立了占地95亩的回民公墓。《上海市宗教事务条例》使宗教事务管理趋向法制化,宗教界维护权益有法可依。宗教活动场所和团体登记后,获得法人资格。

四、传统宗教组织形式改变， 组织程度和民主程度不断提高

中国伊斯兰教传统的组织形式是教坊制。单一的教坊制以清真寺为中心，穆斯林固寺而居，各教坊独立，互不隶属。1909年，南京籍穆斯林将穿心街清真务本堂改组为上海清真董事会，董事会选出总董、协董，延聘多位董事分管各部门工作。教长由董事会聘任。这是中国伊斯兰教第一个新型管理机构。1942年，董事会改组为福佑路回教堂纳捐人代表会。不久，又改组为上海市回教堂理事会，民主程度、监督机制不断完善，纳捐人的作用和地位不断提高，团结面、管理权限不断扩大。这种由穆斯林组成权力机构，委托常务执行机构执行，并受监督机构监督的组织体系是对租界政治体制的模仿，也只有深受西风熏染的上海穆斯林才可能接受和付诸实践。

佛、道教传统的组织形式是以师授为系统，以名山、宫观或宗派为单位，受地方政府委任的，半官方的僧录司、道录司、僧会司、道会司管理。上海佛教界1906年成立上海佛教公会后，虽几经变迁，在不同时期都有一个得官方核准、对外基本能代表佛教，在一定程度上维护佛教利益，对内基本能协调关系的团体。道教也努力建立新型组织，然颇多周折。1912年，第62代天师张元旭在沪宣布成立中华民国道教总会，拟在沪设立“上海总机关部”。10天后，上海正一派道士另组上海道教公会，代理中华民国道教总会上海总机关部事务。中华民国道教总会未得内务部核准，但上海道

教公会却得到上海知县核准。尽管 1914 年即被后任知县按章取消核准,当时还是合法成立并开展了一些活动,至少存在到 1923 年。此后,上海道教先后成立过 10 个全国或地方管理机构,虽大多未得官府允准,权威性不够、经济力量有限,“存活期”不长或活力不强,事实上就是整个中国道教建立新型组织有限而有效的尝试。

1949 年前,各教虽然都建有新型组织,但各有缺陷,造成组织模式不尽合理,组织程度不高。天主教实行等级森严的教阶制,由外国主教操纵,广大中国神职人员和平信徒极少有发言权和参与权。基督教教派众多,各教派由不同国家的差会传入并控制,各差会各自为政,没有统一的领导机构。仔细考察众多的佛教组织,没有一个能真正领导全国或全市佛教,就是影响最大的“中国佛教会”,也因内部意见分歧而数次分裂,圆瑛 4 次要求辞职。道教真正有活力的组织形式呈初始状态:各地帮派道士,本帮道士中各道士家族各占一块地盘,互不侵犯。伊斯兰教清真董事会的权限主要在以南京籍穆斯林为主体的清真寺范围里,未能对全市所有清真寺进行统一管理。

20 世纪 50 年代中期开始,各教先后建立了爱国宗教组织,他们是:上海市基督教三自爱国运动委员会、上海市佛教协会、上海市天主教爱国会、上海市伊斯兰教协会、上海市基督教教务委员会、上海市天主教教务委员会、上海市道教协会。除了天主教教区,均实行代表会议制,代表在信徒中协商产生。各团体均由该宗教各教派教职人员和平信徒共同组成。各团体都采用办公会议制度,集体商定各项教会事务,教会组织程度和民主程度空前提高。

五、各教经济实力总体上较强： 具体看，各教经济实力不同，来源 各异，影响了各教的政治面貌和发展程度

进入 20 世纪，上海逐渐成为中国经济中心。与外埠相比，上海各教经济实力较强，为各教的发展提供了经济保证。天主教不少修会为了便于投资和筹资，将“帐房间”设在上海。基督教多数差会也将司库设在上海，后为便于管理，成立总司库，也称联合会计处。进一步考察可以发现：各教经济实力不同，不同经济实力在一定程度上决定了各教发展程度不同、社会影响力不同；各教有不同的经济来源，不同来源决定了各教依靠的政治力量不同，政治面貌各异。

建国前，天主教、基督教经济实力雄厚，除直接传教外，办了不少科技、教育、卫生、出版、慈善事业，发展最快，社会影响较大。开埠之初，天主教主要依仗法国势力的“眷顾”，依靠法国政府、慈善机构和教徒的捐款、“哀矜”。1863 年，法国外交大臣德吕伊斯从中国对第二次鸦片战争的赔款中拨出 30 万法郎（合银近 5 万两）给江南代牧区，教会用这笔款项，依仗特权在租界廉价、滚动式购置房地产，随着租界的繁荣，房地产逐渐升值。至 1949 年，成为教会主要收入。1951 年，教会有地产 3191 亩，其中 1915 亩出租；房屋 7518 幢，其中 6952 幢出租，1951 年房地产收入约 100 亿元（旧币）。教会经济支出中，造教堂属大宗支出。上海部分造堂经费直接来自地方政府对侵略者或相关教案的赔偿，如奉贤南桥圣母无原罪始胎堂、浦东钱家圣母圣心堂、松江邱家湾耶稣圣心堂。少数

天主教徒、商业者在发展过程中得到教会支持,他们发达后也资助教会事业。基督教主要靠英、美差会提供津贴。开埠之初以英国津贴为主,19世纪70年代后,美国津贴渐增,20世纪后,以美国为主。北美浸礼会差会华东支差会1948年度收到总差会4021万美元,津贴中华基督教浙沪浸礼议会、沪江大学、华西浸礼议会;安息日会驻华机构1950年度收到3.2亿美元。差会以中断津贴的方式惩罚不按其意图办理的机构,1930年,世界主日学会因此中断中国主日学会会的津贴。所以,天主教和基督教只能依附于、听命于殖民势力。

部分寄寓沪上、来沪谋生信徒积累资本,成为教会经济台柱,他们接引、资助更多的教职人员到上海进行传教活动,联络政界要人、社会名流支持宗教活动,这是近代上海佛教、伊斯兰教发展的重要原因。月霞应罗迦陵(哈同之妻)、康有为之请创办华严大学;太虚应陈元日、蒋作宾之邀到沪,与章太炎、王一亭等组织觉社;九世班禅由段祺瑞、许世英、戴季陶、张汉卿、吴铁城、杜月笙、王一亭等资助和接引到沪创办菩提学会。民国时期中国四大阿訇中的哈德成、达浦生受马晋卿、刘彬如等人集资创办协兴公司资助赴各伊斯兰国家考察,使上海伊斯兰教与阿拉伯世界接轨;著名阿訇买俊三受小桃园清真寺之聘到沪掌教。大寺庙、大清真寺、重要团体和文化事业往往有政界要人或工商业界大宗捐款。玉佛寺数次搬迁得盛宣怀资助,法藏寺的创建得王一亭等人资助,圆明讲堂的创建得顾姓资本家资助,佛教重要活动场所觉园由民族资本家简氏兄弟捐献;小桃园清真寺初由民族资本家金子云独资捐助,高墩路女学初由杨三太太(杨锦富夫人)独资捐助;中国首部铅印大藏经《频伽精舍校刊大藏经》校刊、出版经费由罗迦陵承担;上海佛教公墓开办资金由曾任山东省长的屈映光等10人平摊;伊斯兰师范学校

和教化小学得民族资本家哈少夫资助。近代以后,地处租界或城区的寺庙,随着城市扩展、地产升值,房地产租金渐成重要收入,静安寺最为典型。少部分大寺庙在农村置有土地,有的农村寺庙有香火田,以地租为部分或主要收入。中小寺庙各显神通,有的靠信徒布施,有的靠经忏法务或经营素斋。中小清真寺主要靠小商小贩等穆斯林聚沙成塔式的捐献。牛羊屠宰业穆斯林一度规定每宰一头牛捐一元钱,逐步集资兴建、扩建了斜桥清真寺。道教和马路和尚主要靠做经忏道场谋生,为防众地痞敲诈,他们拜到地方黑势力门下。不同经济来源决定了佛教、伊斯兰教、道教只能依附于官僚阶层、民族工商业者和地方势力。相对而言,佛教经济实力最强,伊斯兰教次之,道教最弱。与此相应,佛教所办文化事业较多,社会影响也大,道教则远远不及。

1950年底,美国政府宣布管制中国在美国的公私财产,津贴突然断绝;民族资产阶级不可能再提供经费,土改后各教不再有地租;经忏佛事和道场顿减;各教经济都陷入困境。天主教欠下相当数量的房地产税;基督教圣公会一度困难到付不起邮资;佛、道教不少教职人员转业或回原籍务农,留下的人组织了搓绳组、摇袜厂等开展生产自救。国家在建国初百废待兴、资金紧缺的情况下,拨款修理了一批有影响的宗教活动场所。50年代后期,伊斯兰教也组织了生产。政府施行保护教会房地产政策后,房地产成为各教自养经费主要来源。

1979年后,特别是对外开放、逐步建立市场经济体制后,上海国民经济总值持续8年以2位数的速度增长。良好的社会经济环境间接地改善了各教经济状况。80年代,各教主要举办宗教特色旅游、餐饮以及主要为教徒服务的养老院、墓地等公益事业,既解决自养问题,又为社会提供服务;90年代以后,随着中心城区扩

大,地产升值,各教都与出资单位合作重新开发房地产,取得较好收益。海外人士也向上海教会提供了一些无条件捐助。随着人民生活水平的提高,非公经济人士信徒增加,佛、道教经忏等宗教活动收入和信徒捐献逐步增加。

六、具有兼容并蓄的文化品性

上海是一个华洋杂处的移民城市,在文化方面,“兼容”东方与西方、传统与现代,形成海派文化。上海宗教是构成海派文化的要素,西方文化最初的传播者是传教士。本来,进行天文等自然科学研究、成立出版机构、出版报刊书籍、开办学校、医院、慈善事业等是西方传统的文化传教手段,而这些手段正是近代中国所称西方文化的主要表现形式,也就是说,传教士们传入西方文化的本意是传教,传教的过程中客观上传播了西方文化。徐家汇天文台总台长法国耶稣会士蔡尚质说:“用自然科学的研究来愈显天主的光荣,拯救人们的灵魂,为宗教事业服务,这是创办科学机构的真正目的。”为了更好地传教,一些传教士在西方受过良好教育和专门培训,有的受过世界一流科学家的栽培,带来了先进的仪器设备和技木,来沪后办了一大批事业。在19世纪,教会文化事业在数量和质量方面均占社会文化事业主导地位。徐汇公学是上海第一所近代意义上的学校;圣约翰大学是上海第一所大学;徐家汇自然博物馆是中国第一家博物馆,徐家汇天文台开创了上海近代天文事业,一度跻身世界先进行列;上海第一份中文报纸和中文杂志都由传教士编辑、出版;近代铅铈活字印刷技术由基督教传教士麦都思传入上海,石印和照相技术由天主教士山湾书间首先使用,从技术

上保证了上海成为全国出版印刷中心;土山湾工艺院绘画馆是上海最早的西洋画室,被徐悲鸿称为“中国西洋画之摇篮”,最早引进石膏像制作工艺、彩绘玻璃工艺和幻灯片着色技术。传教士们还传入了西医、西药,西洋音乐、体育、幼教,聋哑和盲童教育……虽然传教士中不乏虔诚的传教者和文化交流者,但从总体上说,传教是殖民势力对中国进行军事侵略、政治扩张、经济掠夺、文化渗透整体战略的重要组成部分,是文化渗透的主要手段。传教士在传教的同时,有意或无意地介绍西方的政治制度、传播西方的思想、价值观念和思维模式,在思想上直接影响信徒,间接影响中国社会。圣约翰大学校长卜舫济说:“我们的学校和大学就是设在中国的西点军校”,将训练未来的领袖和司令官。由于人类文明的发展,总是程度高的一方战胜、取代程度低的一方;由于中国在科技文化方面落后于西方,传教士的文化活动客观上开了风气之先,给无缘涉足西方的人提供了一个观察、效仿的模范,促进了海派文化的形成。20世纪以后,来沪外国人增多,人员分工逐渐专业化,一些专职教师、医生、编辑、学者等文化人来到上海,传教士在文化传播方面的作用逐渐下降。

传统宗教受海派文化影响,也形成兼容并蓄的品性。海派文化的重要特征之一是什么文化都有,什么文化都不纯。近代上海佛教,既可称宗派齐全,又可称没有严格意义上的宗派。所谓宗派齐全,是指近代中国比较活跃的几大宗派,都先后由各派名僧予以宏扬,并且有道场、教学或研究出版机构,因此得以广泛传播。所谓没有严格意义上的宗派,是指不少名僧、不少道场并非专宗一派,而是融通各宗;圆瑛既是禅宗临济宗的第四十世传人,又是曹洞宗第四十六世传人,后来他深信净土念佛,主张天台、贤首并弘,禅宗、净土宗双修;应慈法师自号华严座主,一生以专弘华严为己

任,却又为禅宗临济法派第四十三世传人,称“教宏华严,行在禅宗”;月霞法师致力宏扬华严,创办华严大学,但根本却在禅宗,称“无一日不坐香参禅,无一年不打禅七,四十年未敢一日离开”;持松法师早年学天台教义,接着传禅宗临济法系,后来才学真言宗,得五十一世阿闍黎位;印光法师被奉为净土第十三祖,但他禅、教(天台)俱通;谛闲、兴慈、如三法师教演天台,行在净土,谛闲还兼弘法相。一些知名居士更是不拘一宗一派,对各宗学说全面加以研究,对各派教义全面加以弘扬。各宗派融通,也就没有宗派可言。

佛教、道教、伊斯兰教传统传教方式都是在宗教活动场所内举行宗教活动,佛教偶尔在场所内举办一些讲经活动。近代,各教均借鉴了天主教、基督教的传教方式:办报刊、印经籍、办学校、医院、慈善事业,向社会广泛传教。只是各教限于自身人力、物力,模仿的数量和质量有所不同。

佛教、道教、伊斯兰教传统培养教职人员方式基本上是以师带徒。20世纪后,各教均借鉴天主教、基督教培养教职人员的方式,办了各自的宗教院校。在这些院校中,不仅学教义、教规,还学中西语言、历史、地理、数学、声光化电。佛教、伊斯兰教都曾外派留学生,以期造就顺应世界潮流、兼容并蓄各种文化的人才。

七、教会观念有新变化

20世纪以来,平信徒在教会中的作用和地位逐渐上升。传统佛教以僧人为中心,贬抑居士,认为白衣不当说法,在家无师范,在家不可阅戒,规定比丘不可就居士学,比丘不可与居士叙次第。民

国时期,上海居士群体不仅从旁“护法”,转而成为佛教舞台上的重要角色。他们信仰虔诚,经济实力雄厚;有较高文化和佛学素养,著书立说,出版书刊,普及佛教,至少有35个居士直接讲经说法;与政界、工商等界别联系广泛,活动能力强,20年代,政府不容僧侣团体时,组织居士团体,30年代与僧人共组团体,维护佛教。上海这些独特的现象被史家称为“居士佛教”。章太炎总结说:“自清之季,佛法不在缁衣,而流入居士长者间。”建国后的大部分时间内,基督教三自爱国运动委员会主席由平信徒担任,佛教、伊斯兰教团体主要负责人都曾由平信徒担任。即使是教职人员任主要负责人,平信徒的作用也逐渐增大。近年来,天主教金鲁贤主教根据梵蒂冈第二次大公会议精神为教友“正名”说:“过去一切以神职人员为主,这个时代已经过去了,现在是信徒的时代了。”

20世纪以来,各教会管理制度渐趋民主化。中国佛教寺院传承制度有两种,一为剃度派的子孙庙,即寺庙住持由师徒剃度世袭相承;一为十方丛林制,即由十方诸山长老推选贤能担任住持。无疑,后者更民主。上海一些子孙庙逐渐改变或恢复为十方丛林,如三昧寺、静安寺、龙华寺、云居庵,新建寺庙实行十方丛林制的有法藏寺、海会寺、五台山碧山寺下院上海普济寺等。

20世纪30年代起,妇女在教会中的地位缓慢提高,建国后显著提高。1936年,女性穆斯林成立上海伊斯兰妇女协会,这是中国伊斯兰教第一个妇女组织。其宗旨在“予回教妇女以一种新的认识,并打破历来妇女所受一切缚束”。她们单独使用的礼拜场所名称经过80年演变,从清真女子义学、经书女学校、清真女学,至1994年终于定名为清真女寺;女性教职人员由“师娘”改称女阿訇。1949年,上海基督教有中国牧师231人,只有1位女性;1999年女性牧师已有15名;现任教务委员会主席为女性牧师。

八、上海宗教界有爱国传统

近代 100 多年间,上海人民反帝反封建斗争连绵不断,慷慨悲壮。上海宗教界也投入了斗争,形成光荣的爱国传统。

19 世纪下半叶,教案频繁发生,在教案刺激下,中国基督教人士的民族意识空前高涨。20 世纪初,教会由中国人“自治、自立”成为普遍要求,天津、广州等地有不少人尝试自立教会。这些教会或维持不久,或未得发展,不成气候。而 1906 年成立于上海的“中国耶稣教自立会”却蓬勃发展,在全国 21 个省和南洋建立了 300 多个教堂,拥有 2 万多信徒。成为中国自立教会中成立组织最早、规模和声势最大的全国性组织,在建国前中国基督教自立运动中奏出了最强音,带动了基督教自立潮流的形成和发展。

各教投身辛亥革命者众多。在中国僧界最引人注目的是宗仰法师。1902 年,他与蔡元培等在沪成立中国教育会,翌年当选为会长。又成立爱国学社,主编《苏报》,倡言革命。因出资刊行章太炎《驳康有为论革命书》和邹容《革命军》,被清廷列入“密拿严办”名单,《苏报》案后出走日本。在日本与孙中山结为莫逆之交,加入同盟会,为同盟会在宣传和经济方面出力甚多。上海光复时,上海伊斯兰教组织了清真商团,接受都督陈其美的指挥,参加光复上海和南京的战斗。

“五卅惨案”后,基督教徒同情和支持罢工工人,圣约翰大学学生因传教士阻挠爱国行动愤而离校另组光华大学,内地会传教士在法庭上作伪证的行为直接引发该派部分信徒抗议,他们脱离内地会,组织了“上海基督徒团契”。

抗日战争时期,宗教界爱国力量积极开展救护、救济等抗日救亡活动,涌现出一批知名人士,如天主教马相伯,基督教刘湛恩、刘良模,伊斯兰教哈德成、买俊三和实业家穆斯林杨叔平,佛教圆瑛法师,他们在日寇淫威下,表现了威武不屈、富贵不淫的民族气节。“中国佛教会”先后组织僧侣救护队、掩埋队。很多教堂、寺庙、教会学校、医院辟为伤兵医院、难民收容所。以屈映光、黄涵之、赵朴初为核心的上海慈善团体联合救灾会救济战区难民委员会,收容难民数占全市收容总数近一半,是全市收容时间最长、办理最好的收容机构。

一向受严格控制的天主教徒对教会内部的殖民势力也进行过反抗。1940年底,上山湾孤儿工艺院600多名孤儿和500多名职工为改良生活待遇罢工,罢工职工组设临时会所,发表宣言争取社会援助。几乎与此同时,天主教管理的广慈医院150多名职工也因物价飞涨,要求改善待遇而罢工。教会当局迫于形势,只好允准职工所提要求。但不久就开除大批罢工首领和积极分子。再度引发罢工,上山湾职工攀墙进入工场,捣毁了部分机器。这次,教会当局勾结捕房,逮捕罢工领袖,将工潮镇压下去。

上海各教的爱国主义斗争是受上海人民反帝反封建斗争的影响和激励,酝酿形成和发展的,是上海反帝反封建斗争的组成部分,丰富了上海斗争史。

综上所述,上海宗教从近代以来,和上海城市一起发展、变化,各方面的新变化构成了上海宗教史的特点。这些新变化或者说是新特点往往在形成规模和气势后影响全国,直接或间接地带动全国宗教发生变化。在这一历史发展变化进程中,上海宗教在中国宗教史中取得了重要地位。人类社会已经进入21世纪,中国加入WTO,将更深地融入世界,上海是改革开放的前沿,社会主义建设

事业正面临新的机遇和挑战。社会主义社会初级阶段所特有的社会生产力水平的多层次性和所有制形式的多样性,决定了人们社会、经济地位的不稳定性、思想观念和信仰的多元化。上海宗教也面临新的机遇和挑战。上海宗教如何在新的形势下,更好地适应社会,是宗教界面临的新问题。

(作者单位:上海市委统战部)

关于帝国主义利用基督教的问题

——沈承恩——

中央统战部王兆国部长在三自爱国运动 50 周年庆祝大会上的讲话中提到了进行近代史教育的问题。他说：“在全国各个宗教中深入系统地进行爱国主义教育，揭露历史上帝国主义、殖民主义利用宗教、利用传教士对中国人民犯下的罪行，进行中国近代史教育……”又说：“要以史为鉴，正确认识历史，正确认识三自。”国家宗教事务局叶小文局长在我们基督教全国两会的全委会上的讲话中，也提到了同样的问题。他说：“我们认为，很有必要将传教运动和殖民主义的侵略联系起来，……教育教牧传道人员和广大信徒群众。”又说：“我们不纠缠历史，但不能忘记历史。以史为鉴，可以明古今，可以知兴替，可以更好地面向未来，开拓未来。”《人民日报》以题为《尊重宗教信仰自由，坚持独立自主办教》发表了一篇评论员文章，文中有一句话说：“中国人民宽大为怀，不纠缠历史，愿意向前看，但这并不意味着可以忘记历史，放弃原则。”

所以我认为：要坚定对三自爱国运动的立场，就必须牢牢掌握帝国主义利用基督教侵略中国的历史事实。王部长的讲话中，把

“正确认识历史”与“正确认识三自”联系起来。认识历史,才能认识三自;而要认识三自,就必须正确认识历史。叶局长则告诉我们,以史为鉴,可以更好地把今后的工作做好。我们并不是喜欢纠缠历史,而是树欲静而风不止。

我们三自爱国运动 50 周年活动刚刚过去。香港有一个反对我们的人写文章,批评我们在纪念三自爱国运动五十周年时重温历史是“教条主义”,明目张胆地要我们“放弃帝国主义侵华论述”,恶毒地咒骂这种论述是中国教会的“图腾”、“原罪包袱”、“金钢箍”(按:孙悟空头上的“紧箍咒”,我实在不懂,为什么我们揭露批判帝国主义利用基督教,他会觉得头疼?)^①。我们如果照着他的话去做了,还有什么三自爱国运动的必要性、正义性?三自爱国运动不是应该收场了吗?

香港还有一个以中国教会史专家学者自居的人,写了一本有关中国教会史的书。书里不得不承认帝国主义利用基督教的许多事实。他书里有一句话,说明他的无可奈何。他说:“这个问题实在是难以逃避,也难以轻描淡写地一笔带过的。”^②但是他不死心,要把这些事实都“解释掉”,他还特别把“解释掉”这三个字翻译成英文为 explain away,好像经他这么一解释,帝国主义利用基督教的历史事实就不存在了。

掌握事实十分重要,因为事实胜于雄辩,真理来源于事实。反对我们的人靠的是谎言,抹杀历史、歪曲历史是他们的专长。而我们要站稳三自爱国的立场,就必须好好地学习历史,用历史事实来武装我们自己。我们说,帝国主义利用了基督教,因为很多传教士为帝国主义效力,譬如参与签订不平等条约。香港的那位中国教

① 《三自爱国运动五十周年有感》,《时代论坛》2000年10月8日

② 《福临中华——中国近代教会史十讲》,第50页

会史专家就设法把这一点解释掉,他说,传教士在签订不平等条约时不是以基督教传教士的身份参与的,所以就没有帝国主义利用基督教这回事^①。我称这个论点为“身份论”。这个“身份论”看起来有点道理,其实是错的,因为不符合事实。当时帝国主义国家政府所以要用传教士参与签订不平等条约,正是因为传教士具有谈判的特殊才能与条件。这种特殊的才能与条件是做了传教士才有的。鸦片战争后,美国胁迫中国签订了《望厦条约》。传教士伯驾与裨治文参与了全过程。美国派来的专使叫顾盛,他对这两个传教士大加赞赏。伯驾在他自己的日记里写道:“顾专使到中国后,和我初次会晤时,即说:‘我需要你帮忙的不止作为译员而已,我要借重你久住中国所有的经验、你对中国人和中国政府以及他们的法律风俗习惯等的一切知识,’”^②顾盛写信给美国参议院牧师德斯汀说:“确实在最近与中国的谈判中,最重要的、如果不是最不能缺少的工作,是由美国的传教士(按:请看,这位外交官特别提到他们是传教士),尤其是裨治文博士和伯驾医生所担任的。他们具有罕见的资格,通晓中国的语言,使他们能胜任使团的翻译。他们对中国和中国人那种深切的了解,使他们成为难能可贵的顾问。”^③我们不要轻看翻译的工作,而当时能够胜任翻译的,只有传教士。当时来中国比较多的还有一种人,就是商人。但商人不愿意花很多时间去学一门艰难的语言。所以应运而生一种洋泾浜英文,靠着这种洋泾浜英文做生意也就够了。但是签订条约是万万不能靠这种英文的。只有传教士能够胜任翻译。而且传教士在签约过程中,不是仅仅起一个翻译的作用,他们还是“难能可贵的顾问”。这

① 《福临中华》第52、59页。

② 乔治·史蒂芬司:《伯驾的生平书信和日记》。

③ 依莱扎·裨治文:《裨治文的生平与事业》。

种顾问,商人也是不够格的。“身份论”只是这位专家学者为帝国主义利用基督教辩解的一个说法,他的其他种种论点,没有时间在这里一一驳斥了。

那位说帝国主义利用基督教是“紧箍咒”的学者也有一个“解释掉”的说法。他说,传教士所以支持鸦片贸易和鸦片战争,是为了传福音^①。先不说,是不是为了传福音可以不择手段?我要指出的是,并不是所有的传教士考虑问题都从传福音出发的。人的头脑是复杂的,不能说一个人信了宗教,他的头脑里就只有宗教。美国有一个有名的传教士叫伯驾。在中英鸦片战争刚刚打响的时候,他就急匆匆回国游说统治阶层派人去中国签订条约。他提出的理由是:美国的利益。后来伯驾又一面再,再而三向美国政府建议占领台湾。他说:“美丽的岛(台湾)是最有价值的—一个岛屿,因为它有丰富的矿藏和繁荣的农业。煤矿看来是无尽的,非常容易开采,质量也好。在目前的蒸汽航行时代,是一件具有特殊利害关系的事。从商业和政治的观点看,它的位置也说明,这是一个非常值得向往的岛屿。一旦加利福尼亚、日本和中国之间开辟航线,这个煤炭供应的来源,是最有利的。”^②他的这段话丝毫不披宗教外衣,赤裸裸地暴露了一个殖民主义者的狼子野心;不过也从反面教育了我们,殖民主义者所说的“传福音”是殖民主义的工具,是殖民政策的一部分。当时美国政府没有采纳他的建议,不是不想采纳,而是无力采纳。

说传教士一切所做的都是为了传福音,那么,我要反问一句:传福音又是为了什么?当然有传教士是为了拯救灵魂,但不是所有的传教士都为了这个目的。特别是政界、商界的许多人,本身对

① 《回溯教会路》,第31—3页。

② 丹涅特:《美国人在东亚》,转引自《从马利逊到司徒雷登》,第91页。

宗教并不太感兴趣,但也大力支持传教事业,难道没有别的目的吗?第一个来华传教士英国人马礼逊,没有从英国乘坐英国船只,而是先到美国纽约,再从纽约乘坐美国商船来中国。是英国没有船来中国吗?不是。当时垄断东方贸易的英国大企业东印度公司就经常有船来中国,不过东印度公司不让马礼逊乘坐他们的船。因为清朝政府禁教,他们怕在自己的船上载了一个传教士,会影响他们的生意。可见对东印度公司来说,传教根本不当成一回事,做生意是最要紧的。但是,到了1838年,东印度公司忽然大发热心,倡议成立“中华医药传教会”。是他们思想中有大转变吗?非也。当时,中国是一个封建社会,自给自足的小农经济对外国商品不感兴趣。东印度公司对中国的生意不是很红火,他们认为是中国人排外造成的。第一个医生传教士伯驾来中国后,在广州办了一个诊所,吸引了许多人去就诊。东印度公司得到一个启发,要用行医的办法来消除中国人的所谓“排外”情绪,从此而使他们的对华贸易可以有大的发展。东印度公司建议西方国家的教会,要多派像伯驾那样的医生传教士。“中华医药传教会”成立之初,发表了一个“宣言”,阐明自己的宗旨,说:“我们的努力将有助于推倒偏见和长期以来所抱的民族情绪(按:这恰恰说明他们自己对中国人有偏见,认为中国人是排外的)的隔墙,并以此教育中国人,他们所歧视的人们是有能力和愿意成为他们的恩人的。……可以从这个方法搜集情报,这将对传教士和商人都有极高的价值。……因为一个病人在医生面前往往是坦率的……”^①说得很清楚,有两个宗旨:一是争取民心,一是搜集情报。传教(包括医药传教)已被用来作为达到这两个目的的工具,而最终目的是他们的生意大发展。

^① 《中国丛报》1838年5月号。

义和团运动时,中国海关总税务司英国人赫德曾说过一段话,他说:“(义和团)的狂潮将继续蔓延,在今后两三年内可能扩展到2000万人,惟一根治的办法是迅速地传播基督教。使基督教来一个强有力的扩展,从而传遍全中国,使中国变为最友好的国家,……就可以戳破义和团的气球,把球中所鼓起的民族仇恨和危害世界前途的毒气放掉。除了瓜分(按:这是一个困难而不大可能达到的国际协定)或是基督教取得奇迹般的广传(按:这是一个虽然不是绝对不可能。但也很少有希望的宗教胜利)之外,再也没有其他办法可以推迟或避免那个结局了。”这个经济侵略的老手,十分支持传福音的工作,传播基督教是为了什么呢?是为了“根治”中国人民对外来侵略的反抗。

现在有人要动摇和抹杀帝国主义利用基督教的历史事实,目的就是为动摇和抹杀中国基督教的三自爱国运动。我们宗教界的同仁呼吁理论界的同志们支援我们,在帝国主义利用宗教这个课题上作出新的成绩。这也是理论联系实际的要求。

(作者单位:中国基督教《天风》编辑部)

三自爱国运动使 中国基督教实现了根本转变

—— 罗伟虹 ——

中华人民共和国成立以后,长期受帝国主义控制利用的基督教,如何面对与以往任何社会都不同的新的社会,如何在共产党领导下,在新中国生存,并与之相适应,是一个严峻的课题。吴耀宗在1949年提出要“认识我们的时代”,“要投身到时代的洪流中去,与它合作,完成时代的使命”的任务^①。在时代的推动和基督教界人士的努力下,中国基督教进行了一场具有深远意义的三自爱国运动,使基督教的面目发生了根本转变。

一、基督教三自革新宣言的产生

1. 基督教与新中国

^① 吴耀宗:《人民民主专政下的基督教》,《天风》第8卷第4期。

1949年随着人民解放军的节节胜利,新中国的诞生已势不可挡。由于长期受外国传教士影响,许多教徒对共产党的宗教信仰自由政策表示担忧,对前途感到渺茫。但也有少部分基督教人士积极欢迎新中国成立,吴耀宗就是其中的代表。吴耀宗生活在中国社会处于变革的年代,他是个基督徒,但他同时又关心社会,希望能用基督教理想来解决中国的社会问题。吴耀宗认为,基督教的使命是“要在进步革命的历程中做动力,做面酵、做光、做盐”。但他发现,在中国社会发生重大变革的时代,有组织的基督教却因循守旧,成为旧制度的辩护人,他为此深感忧虑,希望基督教能跟上时代发展,1948年复活节,他写下了《基督教的时代悲剧》一文,他首先提出:“一个世界性的革命,正在我们面前展开着。……资本主义已经不能适应我们的时代。”他认为:“从历史的发展来说,基督(新)教和资本主义是同一时代,同一社会演变的产物。因此,他们不只是息息相关、相依为命,而且是一对孪生的弟兄。”西方的基督教,由于它的经济来源依靠资本主义社会中的中上阶级,所以“无形中做了社会变革的阻力,做了保守力量的代言人。”吴耀宗认为,中国基督教的传统主要是从美国来的,领袖人才多数是在美国训练的,许多重要组织与事业是由美国教会资助的,信仰与思想几乎就是美国式的基督教的翻版。在中国面临一个有史以来最大转变时,中国基督教中有不少人却追随着新十字军路线,的确是无形中变成了帝国主义和文化侵略的工具。他在文章结尾大声疾呼:“时代是要进展的,如果我们的宗教是迷信的、落后的、违反人民利益的,那么,我们的一切都将遭受历史的无情审判与清算。到那时候,如果我们还以为我们是为义受逼迫,是背负了耶稣的十字架,那就更可悲哀了。”吴耀宗早在解放前夕就敏锐地察觉了中国基督教的问题所在,是中国基督教内为数不多的爱国爱教的“先知先

觉”者。

1949年9月,中国人民政治协商会议在北平召开,宗教界民主人士代表共8人应邀参加了会议,其中基督教的5位代表是吴耀宗、邓裕志、赵紫宸、刘良模、张雪岩。在政协会议通过的《共同纲领》中,明确规定了公民有宗教信仰自由,使宗教界人士为之感到振奋。参加会议的吴耀宗在发言中称:“在新中国建设的计划中,宗教占有了它所应当占有的地位。在共同纲领里面,宗教信仰自由的原则是确定了的。我们宝贵这个自由,我们也决不辜负这个自由,或滥用这个自由。我们也要尽我们的力量,把宗教里面腐恶的传统和它过去与封建力量、帝国主义者的联系,根本铲除。我们愿意追随着全国的民主党派和民主人士,为这个共同目标的实现而奋斗。”^①

对基督教在新中国的处境,在教徒中也开始有了争论。1949年6月17日,上海《大公报》“社会服务栏”以《基督教徒的觉醒》为标题刊出了5位基督徒的来信,其主要内容是反对帝国主义利用基督教。这封来信在基督教徒中引起了强烈反响,不少人投书报纸发表自己的看法。不久,该报又选登了5封来信,其中2篇持反对意见,3篇表示赞成。《大公报》社会服务栏的记者为慎重起见,在吴耀宗参加人民政协筹备会回来后,请他就此问题作一总结,“指示基督教徒在现阶段应有的思想改造,及今后努力的途径”。吴耀宗慨然允诺,写了《基督教的改造》一文,作为讨论的总结,刊登于7月16日至18日的《大公报》上。

吴耀宗在文章中肯定了读者来信中所指出的帝国主义利用基督教这一事实,认为“中国的教会在现阶段中,虽然在名义上是独

① 《天风》第8卷第9期,第12页。

立的,但实际上还没有脱离西国差会直接间接的影响与控制。在这样的情况下,我们如果说中国的基督教同帝国主义完全没有关系,那是与事实不符的。”吴耀宗指出了基督教今后改革的方向和努力的途径,“首先,基督教必须把自己从资本主义帝国主义的系统中挣扎出来,摆脱出来。这不是一件容易的事,然而却是一件必须的事;其次,中国的教会必须实行它早已提倡过的自立自养自传的原则,变成一个道地的中国教会;再其次,基督教必须认识现在的时代,和它自己过去的历史,……面对这个历史,它应当忏悔,应当严厉地自我批评。在这个忏悔的心情中,它更应当进而认识现代的时代。基督教必须大彻大悟,让旧的躯壳死去,让新的生命来临;最后,基督教必须投身到时代的洪流里去,与一切爱好和平民主的人士携起手来,……共同努力,建设新中国。”

基督教的《天风》杂志从1949年4月以来也刊登了不少教徒的文章,就基督教在新时代的角色与作用进行探讨。有的指出要加强学习,有的说要与人民站在一起,有的提出要更好服务社会,等等。许多教徒对新中国满怀热忱,对基督教落后于时代感到不满。

2. 基督教访问团访问各地

1949年10月,吴耀宗、邓裕志、刘良模等人在参加了全国政协会议和开国大典后回到上海,受到基督教各教会和团体的热烈欢迎,他们在各种场合介绍会议精神和《共同纲领》的宗教信仰自由政策,呼吁基督教要进入时代,走向光明。

为了向全国各地的基督教会传达政协会议精神,宣传《共同纲领》的宗教政策,同时了解各地教会情况和宗教信仰自由的执行情况,1949年底,由人民政协基督教界代表和全国基督教协进会、青年会全国协会、女青年会全国协会组成联合访问团,到各地进行访

问。1949年11月,吴耀宗率团到达杭州,以后又到南昌、长沙、汉口、武昌、开封等城市。访问团在各地受到热烈欢迎,因为解放以后,各地教会都遇到了不同程度的困难,如有的教会经过解放战争尚未恢复,有的教堂被占用,教会工作被干涉,等等,希望访问团能向上反映并求得解决的办法。访问团每到一城市,首先就会同地方基督教领袖去拜访当地的领导,将教会的困难向领导提出,希望能够得到解决。各地政府对访问团所提出的困难都给予同情的、周详的、迅速的考虑,有的当场就予以解决。同时,政府也提供一些他们并不知道的基督教活动的情况,双方有了很好的沟通。访问团最后得出的结论是:“基督教目前所遭遇的困难是暂时的。困难的所以发生,大部分是由于基督教本身的错误与弱点,即使这些困难的一部分是由于地方干部执行政策上的偏差,这个偏差也是有着客观的因素和历史的因素,而这些因素,主要也要由基督教本身负责的。”^① 华中不少地区是新解放区,地方政府忙于剿匪反霸,生产备荒等事项,无暇顾及宗教。通过访问沟通了基督教会和地方政府的联系,解决了一部分问题,如在武汉,湖北省政府非常重视,马上就下了一个保护教堂的通令。访问团还向各地基督教人士传达人民政协会议的精神,帮助基督教徒正确认识时代和教会努力的方向。

1950年4月13日,吴耀宗又带领华北访问团从上海出发,4月19日到达北京。

3. 与周恩来总理的三次座谈

访问团到北京后即召开了座谈会,各地来京参加座谈会的基督教人士反映了不少教会在当地遇到的困难,希望访问团能向有

^① 吴耀宗:《基督教访问团华中访问记》,《天风》第9卷第9期,第5页。

关部门反映并帮助解决。4月30日,吴耀宗同邓裕志、刘良模等人与中共中央统战部徐冰副部长座谈宗教问题。吴耀宗提出,他很希望此次在京能有机会见到周总理,把所了解的各地基督教面临的困难当面向周总理汇报,他们认为,只要中央人民政府下一个保护宗教活动的命令,基督教所面临的问题和困难便可迎刃而解。

周总理于1950年5月2日、5月6日、5月13日在政务院接见了吴耀宗等基督教领袖,在三次座谈中,周恩来总理对基督教问题作了许多重要指示,他指出,“近百年来基督教传入中国和它对中国文化的影响,是同帝国主义对中国的侵略联系着的。基督教是靠着帝国主义枪炮的威力,强迫中国清朝政府所签订的不平等条约而获得传教和其他特权的。因此,中国人民对基督教曾产生一个很坏的印象,把基督教叫作‘洋教’,认为基督教是同帝国主义对中国的侵略分不开的,因而也就反对基督教。”“今天,美帝国主义仍企图利用中国自己的宗教团体来进行破坏中华人民共和国的活动。”周总理一针见血地指出:“基督教最大的问题,是它同帝国主义的关系问题。”中国教会“必须肃清其内部的帝国主义的影响与力量,……提高民族自觉,恢复宗教团体的本来面目,使自己健全起来。”周总理还对吴耀宗等人谈到的中国基督教人士自立、自养、自传的原则表示赞赏,重申了党的宗教信仰自由政策,认为宗教的存在是长期的。唯物论者和唯心论者在政治上可以合作,可以共存,应该互相尊重。^①

周恩来总理的谈话,使基督教领袖受到极大的震动,吴耀宗事后说:“周总理所作的清楚的分析,却给了我们一个深刻的印象和鲜明的启示。这个启示是什么呢?用一句简单的话来说,这个启

^① 《周恩来统一战线文选》,人民出版社1984年12月,第180—182页。

示就是:‘基督教应当自动地肃清帝国主义在它里面的力量和影响’。”^①

4. 三自革新宣言的发表

在周总理的启发下,吴耀宗等起草了《基督教今后努力的途径》一文,在听取了多方意见后,于1950年9月23日,《人民日报》第一版全文刊登了名为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》(简称《三自宣言》)的文件,同时由40位基督教领袖作为文件的发起人,向全国基督教教会和团体负责人及教徒发出一封公开信,并征求他们签名支持,首批在宣言上签名的有1527位基督教徒。《人民日报》还特地发表了一篇题为《基督教人士的爱国运动》的社论,指出:“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上宗教正轨的爱国运动。”是一个“蓬蓬勃勃的改革运动,……这个运动的成功,将使中国的基督教获得新的生命,改变中国人民对于基督教的观感,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。”从此,9月23日,《人民日报》发表《三自宣言》的日子,就成了中国基督教三自爱国运动的纪念日。

《三自宣言》得到全国基督教徒的广泛响应,许多教徒,包括不少偏僻地区的教徒,都对这个宣言表示热烈拥护,到9月25日,第二批签名者又达1500余人。一个声势浩大的三自运动在基督教内展开,它将改变百余年来中国基督教的“洋教”面貌。

5. 全国基督教协进会第十四届年会

解放初期,中国基督教的最高机构是中华全国基督教协进会,

^① 吴耀宗:《展开基督教革新运动的旗帜》,转自《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10月,第11页。

中华全国基督教协进会实际上是外国差会在中国建立的各教会的联合机构,名义上由中国教徒担任领袖,但实际上领导权掌握在外国传教士手中。新中国成立以后,协进会领袖看到形势的变化,也考虑教会要有所“变革”,但采取的行动却与吴耀宗等爱国人士截然不同。当吴耀宗起草的《三自宣言》在听取中国基督教领袖意见并发起签名时,有些主流教派的领袖建议删去关于“基督教与帝国主义在有意无意、有形无形之中发生关系”的话。当《三自宣言》在报上公开发表并在全国教徒中掀起签名热潮时,协进会为了继续控制基督教的领导权,提出召开第十四届年会,以对抗三自爱国运动。在副总干事、美国传教士海维德(V. E. W. Hayward)的策划下,十四届年会企图发表一篇完全以宗教的立场来谈“三自”的宣言,不提帝国主义利用基督教,以对抗吴耀宗提出的《三自宣言》;在决定未来协进会权力归属的宣言委员会名单时,坚决不要吴耀宗参加,而请所谓的“稳健分子”当委员。海维德又为年会制定了几点精神:依照旧宪章,维持原状;不讨论“革新宣言”;排除吴耀宗,在讨论协进会主席副主席人选时,把吴耀宗排除在外;海维德威胁说“倘使年会选举吴耀宗为主席,英美差会的津贴就立即停止”,等等。^①这一切都意味着十四届年会将会有一场针锋相对的斗争。面对这一形势政府作出了决策,中国教会的事务由中国基督徒商议,外籍委员不应参加此年会。大多数领袖也看清了形势,不愿跟随外国传教士走得太远。海维德等人的阴谋终于没有得逞。

协进会十四届年会于1950年10月18日至25日在上海召开,到会代表和来宾共140多人。年会主题为:“基督的福音与今日的

① 缪秋萍《美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动》,《天风》第11卷第22期,1951年6月9日,第8—10页。

教会”,分两个阶段进行。第一阶段讨论教会革新问题。全体代表一致通过拥护《中国基督教在新中国建设中努力的途径》宣言,号召全国基督教徒踊跃参加签名;号召各教会机关团体在5年内完成自治、自养、自传目标。第二阶段讨论协进会本身的改革问题,会议最后进行领导班子选举,经过会议讨论和代表们坚决要求,吴耀宗被列入候选人名单。选举结果为:吴高梓任会长,崔宪详、吴贻芳、吴耀宗任副会长。

协进会十四届年会闭幕后。上海的新闻日报、大公报、文汇报等各大报纸都报导了年会的消息,指出这次年会有三个特点:(1)年会不再有外国代表参加,完全由本国人主持;(2)中国基督教各教会团体都派代表参加,是参加宗派和教派最多的会议,显示了中国基督教各宗派人士的大团结;(3)年会以如何达到三自为讨论中心,表明了新中国基督教徒决心割断教会与帝国主义的关系。

二、三自革新运动的新阶段

1. 抗美援朝运动和美国冻结中国在美财产

1950年6月25日,朝鲜战争爆发。中国人民志愿军跨过鸭绿江支援朝鲜人民的反美战争,国内也掀起了轰轰烈烈的抗美援朝运动。在抗美援朝运动的推动下,广大基督教徒更清楚地认识了美帝国主义的面貌,爱国觉悟大大提高,各地签名拥护三自宣言的教徒激增,到该年12月份,签名者总数已达7万人。^①

1950年11月28日,美国政府代表奥斯汀在联合国安理会为

^① 《天风》第10卷年终增刊,1950年12月30日,第5页。

美国侵略台湾辩护时,特别举出美国基督教差会在中国办了13所教会大学和许多中小学为例,显示美帝国主义对中国人民的“友谊”和“恩赐”。他的这篇发言激起中国人民的强烈愤慨和抗议,北京、上海、南京等地的各基督教团体、教会学校、教会医院纷纷发表宣言,游行示威,驳斥奥斯汀的谰言,拟定爱国公约。

1950年12月16日,美国政府宣布管制其辖区内中朝两国的公私财产,并禁止在美国注册的船只驶往中国港口。受这一冻结影响最大的是依赖美国津贴来维持的基督教团体和教会学校、教会医院及教会主办的救济事业。作为对美国政府这一敌对行动的回应,中央人民政府政务院在12月28日发布命令,管制和清查美国政府和美国企业在华的一切财产,并冻结美国在华的公私存款。12月29日,政务院又通过“关于处理接受美国津贴的文化教育机关及宗教团体方针的报告和决定”,同时颁发了《接受外国津贴及外资经营之文化教育救济机关及宗教团体登记条例》,要求有关机关、团体依法向政府登记。对于人民政府这一决定,基督教人士纷纷表示拥护,表示“我们本着爱国的精神和自尊的心理,不但可以完全脱离美帝作为文化侵略工具的经济关系,并且能够用自己的力量,在新中国人民的基础上,建立更健全的、更能为新中国社会服务的基督教事业”。

美国政府以停止经济来源来威胁中国教会屈服的举动反而引起基督教界更激烈的反抗,也大大激发了教徒的爱国热情,许多基督教团体马上宣布,从1951年起,不再接受美国的津贴,也不接受任何外国任何方式的津贴。基督教各教派、各团体、各地教会相继前往当地人民政府进行登记。同时,响应三自革新宣言的签名踊跃,1951年第一个星期内,签名人数就达到1万多。

2.“处理接受美国津贴的基督教团体会议”的召开

按照协进会第十四届年会的计划,中国基督教的自治、自养、自传目标将在5年内逐步完成,但在美国政府的干涉下,三自计划不得不提前实现。由于经济来源被断绝,首先是自养问题迫在眉睫,基督教事业要从依赖外国津贴的基础,马上转移到自力更生,并不是一件容易的事。除了基督教自身的努力外,政府部门给予一定的支持和帮助,是必不可少的。

1951年4月16日至21日,中央人民政府政务院文教委员会宗教事务处在北京召开了“处理接受美国津贴的基督教团体会议”,这次会议是政府为帮助基督教解决困难,邀请基督教人士共同商讨对付困难的办法,是在“尊重、同情和照顾基督教的情况下召开的”。^①出席会议的基督教代表共154人,他们代表了全国31个基督教宗派和26个基督教团体。政务院文教委员会副主任陆定一首先作了讲话。他说,以吴耀宗先生为首的基督教徒,发表了《中国基督教在新中国建设中努力的途径》,提出了以肃清基督教内帝国主义影响为目的的自治、自养、自传的运动,这是一个爱国主义的宣言。人民政府对于这种爱国的主张,是予以支持和鼓励的。他指出,新中国成立以后,美帝国主义者因为在政治、军事、经济各方面的侵略都失败了,对于利用基督教来进行文化侵略和间谍活动是更加关心了。他们还在所谓“普世团契”的幌子下,企图收买中国基督教徒,反对中国教会三自革新运动,反抗人民政府。陆定一希望中国的基督教徒站到反帝爱国的旗帜之下,在伟大的共同纲领的基础之上,与人民政府团结起来,在人民政府的指导之下,共同努力,建设新中国。^②

会议讨论了“对于接受美国津贴的基督教团体处理办法”,其

① 吴耀宗:《中国基督教的新生》,《人民日报》1951年5月24日。

② 《天风》第11卷第17、18期,1951年5月8日,第6-10页。

中,人民政府对城市中教会自用的房地产采取免收房地产税的优惠政策,对教会自养事业是很大的支持,这一政策的实施帮助基督教各全国性组织和各地教会度过了因美国政府冻结中国在美公私财产资金所造成的困难。美国的封锁宣告失败,反而促使中国基督教更快更坚定地走自养之路。

会议通过了《中国基督教各团体代表联合宣言》,号召全国基督教徒彻底割断与美国差会及其他差会的一切关系,实现中国基督教的自治、自养、自传;遵守政府的一切法令;加强爱国主义教育,广泛开展学习运动。“这个宣言把1950年发表的《三自革新宣言》推进一步”,“充分表现了中国基督徒独立、自主的信心。”^①

3. 控诉运动

在1951年4月的北京会议(即“处理接受美国津贴的基督教团体会议”)上,代表们在听了陆定一的报告后,思想上受到很大震动。4月18日下午的小组讨论时,在经过激烈的思想斗争后,中华基督教会全国总会总干事崔宪详第一个站起来控诉美国传教士毕范宇。经过反复的思想斗争,一些基督教领袖逐步解除了顾虑,不少教会领袖先后起来带头进行控诉,他们有的控诉美国传教士,有的控诉中国教会内的败类,拉开了基督教内开展控诉运动的序幕。在高层人士的带动下,基督教界群众性的控诉就较顺利地开展起来了。据统计,到1952年9月底为止,全国124个城市共举行了169次较大规模的控诉会。^②

从许多教会人士控诉的内容看,大部分是控诉美帝国主义及

① 吴耀宗:《中国基督教的新生》,《人民日报》1951年5月24日。

② 吴耀宗:《中国基督教三自革新运动两周年》,《天风》1952年第37期,1952年9月20日,第5页。

美国传教士如何控制利用基督教破坏中国基督教的爱国运动;煽动基督教徒以“超政治”或追求“属灵”来反对共产党;传教士鄙视中国文化,看不起中国教牧人员;传教士搜集情报,从事间谍活动;等等。还有一些是控诉中国教会内追随美国传教士,甘心当美帝国主义走狗的败类。控诉中揭露的事实绝大多数都是查有实据,无中生有或诬陷的内容极少。有些控诉的内容很有说服力,如协进会会务委员会主席缪秋笙所作的“美帝怎样通过基督教协进会破坏三自革新运动”的控诉,揭露了解放前美帝加强控制国际基督教组织反苏反共,离间教会与共产党的关系,以“奋进运动”应付新局面;解放后如何暗中操纵协进会破坏三自革新运动,排挤教会进步人士,以停止津贴要挟协进会照他们的旨意办事;等等。这些控诉使不少基督教徒在事实面前,看清了帝国主义利用基督教侵略中国的真面目,提高了爱国主义觉悟,为三自爱国运动的进一步开展奠定了政治思想基础,收到了良好效果。当然,在当时的政治气候影响下,有些分析上纲上线,帽子太大;有些控诉对象不够准确,有些地方扩大了打击面,伤害了一些不该伤害的人;有些人抱着敷衍或“过关”的思想,控诉的调子很高,内容空洞;还有些人在思想认识上有反复;等等,留下了一些后遗症。但控诉运动是在中美关系紧张时期中国基督教清算帝国主义对基督教所造成的罪恶,使基督教成为纯洁的、中国人民自己的基督教所必须要做的一项工作,是表明基督教爱国立场的最有说服力的行动,也是取得中国人民认同的行动。

控诉运动进行的同时,基督教界在中国基督教抗美援朝三自革新运动筹委会的领导下,进行了爱国主义学习。通过学习,大多数学员表示要转变立场,和人民站在一起。爱国主义学习班还培养了一批教会骨干,在各地的三自运动中起了积极作用。

三、三自革新到三自爱国

1. 三自革新运动的成就

在形势的推动下,全国各地的三自革新运动有了很大发展,取得了很大成就。首先,拥护三自革新宣言的信徒不断增加,到1953年9月,全国在三自革新宣言上签名的基督教徒已达40多万,占全国基督徒的半数以上。其次,逐步肃清了基督教会内帝国主义的影响,割断了与帝国主义的关系,初步实现了自治自养自传。第三,广大信徒的爱国热情大大提高,热烈参加了各种抗美援朝的爱国运动,为保卫祖国和世界和平作出一定贡献。第四,全国各教会在“反帝爱国、三自革新”的旗帜下,加强团结,坚持信仰上相互尊重的原则,各地教会联合组织了三自革新机构,各教派团结合作,共同为实现三自目标而努力。

但是,运动的发展也不平衡。相对而言,原来与外国差会关系密切的主流教派参加运动的态度积极,信徒认识提高较快;而一些小教派,或自称与差会没有关系的独立教派参加运动的积极性不高。沿海地区和大中城市的教会运动开展普遍,而内地和农村地区教会所受影响较小。教会上层人士和教职人员中学习较多,一般信徒则较少。运动发展不够深入普遍,有些教职人员和信徒存在种种顾虑,还有个别教派和信徒拒绝参加运动。

这一时期政府的宗教信仰自由政策得以较好贯彻,各地教堂的宗教活动正常开展。为培养新中国基督教事业接班人,1952年11月,由华东地区13所不同教派的神学院校合并成立了南京金陵协和神学院,选派刚从国外回来的丁光训担任院长,1953年4月,华北

7个不同教派的神学院又联合成立了燕京协和神学院。在贯彻宗教信仰自由政策的同时,政府有关部门对基督教中存在的不良倾向也予以指出。1953年7月,华东行政委员会文化教育委员会宗教事务处与上海市人民政府宗教事务处联合召开“上海市基督教教会团体工作人员会议”,以进一步划清正当的宗教信仰与利用宗教进行阴谋活动的界限,阐明人民政府对正当宗教信仰与假借宗教掩护进行反革命活动之间的不同的政策,澄清基督教内部存在的一些混乱现象,进一步推进基督教反帝爱国的三自革新运动。

2. 中国基督教三自爱国运动委员会成立

在三自革新运动进行了四年,已取得很大成绩的基础上,为总结四年来的工作,确定今后工作的方针和任务,推进三自运动更加广泛深入地展开,中国基督教抗美援朝、三自革新运动筹委会于1954年7月22日至8月6日在北京召开了中国基督教全国会议。出席会议的来自全国各地的代表共232人,代表62个教会和团体,显示了中国基督教的大团结。

会上,吴耀宗作了中国基督教三自革新运动四年来的工作报告。对四年来工作所取得的成绩,他归纳了4点:(1)中国基督教教会及团体基本上摆脱了帝国主义的控制,逐步成为中国信徒自己主持的宗教团体;(2)开始肃清基督教内的帝国主义影响;(3)全国信徒通过三自革新运动,提高了反帝爱国认识,参加了各项爱国运动和保卫世界和平运动;(4)新中国的教会在爱国爱教的基础上呈现了新的气象。

吴耀宗讲话中还提出了教会今后的方针任务,共有7个方面:(1)号召全国信徒拥护中华人民共和国宪法,为建设社会主义社会而努力;(2)号召全国信徒反对帝国主义侵略,争取世界持久和平;(3)继续在全国信徒和教牧人员进行爱国主义学习,彻底肃清帝

国主义影响；(4)贯彻自治精神，促进教会内的团结；(5)研究教会自养问题，协助教会完成自养；(6)在互相尊重的原则下，研究自传工作，肃清帝国主义毒素，传扬纯正福音；(7)贯彻爱国爱教精神，提倡爱国守法，纯洁教会。

大会经过讨论后通过了《中国基督教全国会议告全国同道书》，其中对三自革新运动作了提法上的重要修改：将“革新”二字改为“爱国”，即三自爱国运动。因为“革新”二字容易被人误解为宗教改革或干涉信仰。为了加强团结，为了消除不必要的顾虑和误解，不必拘泥于运动原有的名称。根据这一精神，新成立的基督教全国机构就称为：中国基督教三自爱国运动委员会，成为中国基督教最高领导机构。

会议通过了中国基督教三自爱国运动委员会简章，选举产生了139位委员，组成了具有广泛代表性的中国基督教三自爱国运动委员会，选举吴耀宗为全国三自爱国运动委员会主席。会议还通过四项决议：(1)在反帝、爱国、爱教的共同目标下，促成基督教各教会所有信徒的大团结，进一步开展基督教三自爱国运动，对各教会在信仰上、制度上、仪节上所存在的差别，采取互相尊重的原则。(2)拥护中华人民共和国宪法草案，与祖国人民一同为建设社会主义社会而努力；珍视宪法草案所规定的宗教信仰自由的权利，保证不滥用这个权利来进行违反人民利益的活动，并提倡爱国守法，履行公民应尽的义务。(3)号召全国基督徒，积极参加保卫世界和平运动，坚决反对美帝国主义侵占我国领土台湾。(4)鼓励全国基督徒，继续认真进行爱国主义学习，肃清帝国主义残余影响，明辨是非，分清善恶，纯洁教会。^①

^① 以上关于“中国基督教全国会议”的内容均摘自《天风》总425—427期，1954年9月3日。

由于解放初期国内外的复杂形势,以及基督教内的复杂局面,从1950年三自宣言的发表到1954年三自爱国运动委员会成立的四年中,三自爱国运动的主要任务就是解决教会的爱国主义政治方向问题,即基督教要取得全国人民的认同,与全国人民同呼吸共命运。就基督教第一届全国大会的内容看,无论是吴耀宗的报告还是大会通过的章程、决议和《告全国同道书》,都明确提出教会的努力方向是肃清帝国主义影响,拥护社会主义,进行爱国主义学习等等,其政治倾向十分明显,因此三自运动在当时的任务更偏重于政治方面。教会虽然宣布实现了自治自养自传,但对于自养和自传,当时还没有足够的精力去顾及。

中国基督教三自爱国运动经过四年的努力,割断了与帝国主义的关系,成立了新的全国性领导机构,实现了独立自主,自办教会,基督教从组织上思想上实现了根本转变,成为中国基督教徒自办的宗教事业,三自爱国运动取得了伟大胜利。

3. 三自爱国运动实现了中国基督教的根本转变

中国基督教三自爱国运动历经曲折,终于取得了伟大胜利。它使中国基督教在政治上,从帝国主义、殖民主义的侵略工具变为中国基督教徒自办的宗教事业;在组织上,摆脱了西方差会的控制,实行独立自主的办教方针。三自运动最重大的历史功绩,就是将殖民主义、帝国主义利用为其侵略服务的基督教,改变成为中国信徒独立自主、自办的基督教。

1957年以后,由于“左”的思想影响,三自运动所提出的一些目标和任务没有得到很好落实。文化大革命期间,正常的宗教活动遭到破坏,三自运动同样受到重大创伤。1978年11月党的十一届三中全会召开以后,宗教工作实现了拨乱反正,基督教重新开放教堂,恢复活动,建立健全组织。在1980年召开的中国基督教第

三届全国会议上,丁光训在《回顾与展望》为题的开幕词中,具体总结了三自爱国运动三十年来的巨大成就,概括为三句话:(1)三自成就巨大:使中国的基督徒变成了爱国的基督徒,帮助我们明辨政治上的大是大非,知道理应爱国;改变了中国基督教的面貌,中国基督教大体上已经摆脱了帝国主义、官僚资本主义、封建主义的控制利用,成为信徒自治、自养、自传的宗教团体;逐步改变了各界人民对中国基督徒和中国基督教的观感,越来越多的人对基督徒和基督教有了新的看法,新的关系。三自的正义性、合理性、必要性已经由它的巨大成就所证明。(2)三自任务未了:三自的创业阶段已经过去,但是三自的成果要巩固,要保卫,要扩大,要发展,要求我们继续进行三自爱国运动。(3)从自办教会到办好教会:三自运动要解决的,主要是一个中国教会应当由谁来办的问题。答案是很清楚的:自办,中国信徒自己来办。解决了这个问题,我们就面临了第二个问题:怎样把中国教会办好?自治、自养、自传所强调的是“自”。现在我们要进一步,要治好、养好、传好。丁光训指出,三自爱国运动有重大的政治意义,也有重大的神学意义。这个运动今天还要向前发展。^①按三自原则办好教会,是当前中国基督教会重要的历史使命,中国基督教各级教会领袖和广大信徒将继续往开来,在三自爱国道路上不断前进。

(作者单位:上海社会科学院宗教研究所)

^① 丁光训:“回顾与展望”,《天风》1981年第1期,转自《中国基督教三自爱国运动文选》第93-106页。

庚子事变与天主教

—— 刘 建 ——

1900年是庚子年，这一年发生了中国近代史上的两件大事：义和团运动的勃兴和八国联军的人侵，中华民族又遭受了一场空前的浩劫。这两件大事合称为庚子事变。2000年是令人刻骨铭心的庚子事变百年之祭，借此机会反思这一历史，有其现实意义。

庚子事变与天主教在中国的传布有着因果关系。中华民族是一个十分宽容的民族，在历史上先后接纳了佛教、伊斯兰教等外来宗教，即使天主教，在元代和明末清初都曾经合法传布过。只是在鸦片战争中，西方列强把各自的传教政策纳入其侵华政策的组成部分之中，在广大的城乡建立起外国政治势力庇护下的殖民地教会，一些恶霸地痞乘机混入教会欺压百姓，地方官莫敢奈何，由此形成外国教会势力和中华民族利益的根本对立。义和团运动在山东、河北一带兴起，即以打击殖民地教会势力为其斗争的具体目标之一。殖民地教会则在一些主要教堂周围建造城垣碉堡等防御工事，配备土炮火铳，洋枪洋炮，与之对垒，俨然敌国双方交战，战斗十分惨烈。八国联军入侵后，四处镇压义和团的残余部队，到处骚

扰百姓,搜刮勒索。关于庚子事变的劫难,天主教人士李向渔分别就国家和教会遭受的损失作过一个生动的描述。对国家来说:“来政者八国,被灾者十省,京师沦陷,乘舆播迁。人民死者十数万,官吏亡者千余员。举国惊惶,勤王劳瘁,褻大内为军营,割禁城为租界,停州县之考试,撤津沽之炮台,赔款之繁,四百余兆,竭四十载民膏,始足以填此壑。”^①对于教会来说:“被害者,主教五,教士三十,教民二万。”^②前者,全国人民称之为“国难”;后者,传教士称之为“教难”。庚子事变后奉命协助李鸿章办结京师顺(天)直(隶)教案的周馥用三句话做了概括,“教民受祸之惨,平民受扰之毒,国家赔款之巨,心实痛之”。更为严重的是,经此巨变,“民教宿怨未释”,又潜伏下了矛盾^③。

今日值得我们深思的是,何以“劝人为善”的天主教在中国的传布会在中国近代史上一再引发中华民族的劫难,作为一部分人民群众信仰的宗教,又如何来改变这一历史上曾经出现过的民教之间的尖锐矛盾,使天主教在中国得到正常的合法的传布。

在西方列强中,最早用“保教权”的名义把对华传教政策纳入其侵华政策的是法国。早在17世纪路易十四时代就派遣法国耶稣会传教团到中国来传教,这个法国耶稣会传教团虽然与利马窦创建的耶稣会中国传教区同属于一个修会,采取同一的传教方针,却具有不同的政治背景,后者属于葡萄牙保教权的管辖之下,而法国耶稣会传教团不论从组织系统到在华财产,都深深地打上法国这个国家的烙印。进入19世纪,法国政局动荡,政权不断更迭,其国内宗教政策也出现反复变化,或推行反保教权的政策,或与教

① 《拳祸记》上卷序言。

② 《拳祸记》上卷序言。

③ 《教务纪略·序》。

会合作,但利用天主教扩张海外殖民地势力的政策始终如一。1844年刺萼尼使团来华,在签订中法《黄埔条约》的同时,还应传教士的要求迫使清政府宣布对天主教弛禁。1846年刺萼尼来上海巡视中法《黄埔条约》执行的情况后,又应传教士的请求迫使清政府宣布发还康熙年间禁教后没收的教产。第二次鸦片战争期间又迫使清政府在1858年签订中法《天津条约》,其第十三款:

“天主教原以劝人行善为本,凡奉教之人,皆全获保佑身家,其会同礼拜诵经等事概听其便,凡按第八款备有盖印执照安然内地传教之人,地方官务必厚待保护。凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者,毫无查禁,皆免惩治。向来所以或写、或刻奉禁天主教各明文,概行宽免。”

1869年又迫使清政府签中法《北京条约》,其第六款:

“应如道光二十六年正月二十五上谕,即晓示天下黎民,任各处军民人等传习天主教、会合讲道、建堂礼拜,且将滥行查拿者,予以应得处分。又将前谋害奉天主教者之时所充之天主堂、学堂、莹坟、田地、房廊等都应陪还,交法国驻扎京师之钦差大臣,转交该处奉教之人,并任法国传教士在各省租买田地,建造自便。”

中法《天津条约》、《北京条约》中的这两个条款,也就成了所谓法国“保教权”的国际间条约的基础和清政府必须单方面承担的条约义务。其主要内容大体上包括下列各点:(1)不仅传教士享受治外法权的保护;(2)不仅宣布天主教弛禁,还规定凡是对天主教传布进行行政干预者,有权要求处分;(3)重申发还一百多年前禁教开始时没收的教产,且必须先交还给法国驻华公使,再由其转交各地教会;(4)给法国传教士在内地的置产权。这第四点在条约的法

文本中是没有的,而是参加起草条约的法国传教士德拉马擅自加上去的^①。

自1861年贵阳教案开始,至1870年的10年间,教案不断。由于外国势力的干预,教案有愈演愈烈的趋势。1870年6月,法国领事丰大业干预天津的民教矛盾,咆哮公堂,开枪杀人,点燃了天津人民反帝斗争的怒火,致使事态失控,一发而不可收拾。奉旨处理天津教案的曾国藩,在是年9月23日的《津案事出有因篇》中,对教案的形成及其发展趋势做了总结,他说:“自中外通商以来,各国皆相安无事,惟法国以传教一节,屡滋事端。即各教流传,如佛道回等教,民间皆安之若素,虽西人之耶稣教亦未尝多事。惟天主教,屡滋事端,非偏有爱憎也。良由法人之天主教,但求从教之众多,不问教民之善否。其收入也太滥,故从教者良民甚少,莠民甚多。词讼之无理者,教民之抗不遵断;赋役之应出者,教民每抗不奉公。……凡教中犯案,教士不问是非,曲庇教民,领事亦不问是非,曲庇教士。遇有民教斗争,平民恒屈,教民恒胜。教民势力愈横,平民愤郁愈甚;郁极必发,则聚众而群思一逞。以臣所闻,西阳、贵州教案,皆百姓积不能平所致。虽和约所载,中国人犯罪,由中国官治以中国之法,而一为教民,遂若非中国之民也者。庸懦之吏,既皆莫敢谁何;贤能之吏,一治教民,则往往获咎而去。”^②当时朝野要求在交涉中“撤去和约中传教条款”的呼声甚高,曾国藩亦在此折中提出“中国欲长全和局,外国欲久传此教,则条约不能不酌增,拟请议定此后天主仁慈各堂、皆归地方管辖”、“教民与平民争讼,教士不得干预杠帮”。

后来总理衙门在1871年草拟了与外国大臣商办传教条款,对

① 史式徽:《江南传教史》第二卷,第20页。

② 《同治朝筹办夷务始末》卷七十六。

10年来执行“和约中传教条款”发生的种种矛盾和纠纷,做了详尽的剖析,指出“总之各省教案,虽因积怨而成,实由教民相逼处此”。并且警告说:“无论中外何国,必以得民心为要,民心未得,以势迫之,是必生变。”随后分列八条,处理民教矛盾的原则和办法,以求“调和民教,永远相安”^①。但是西方各国政府对此“不甚嘉纳”,这一传教条款也就束之高阁,成为历史档案。

天津教案发生之时,在华外国传教区的代牧主教都在罗马参加梵蒂冈第一次大公会议。1870年7月14日,远东代牧主教在传信部官邸举行会议,议题之一是代牧们一致同意用集体名义写信给拿破仑三世,感谢法国保护了远东传教区,并请皇帝在1860年条约修约换约时,向中国政府要求新的权利。后来在讨论中多数主教认为“不宜向法国皇帝明显陈请我们想在条约中增添的条目,但要坚持中国官员必须普遍遵守所订条约而不是避不执行”。后来形成的正式信稿是:

“1860年的条约为我们在中国的传教士开辟了新纪元。现在我们能自由地深入久闭的中国内地,在那里可讲道、造堂、建设慈善机构,取得这个自由应当归功于陛下的大力保护,归功于北京密切注视条约执行的公使……由于陛下明智规定,条约必须定期复查,这就为条约的不断完善提供了良机。”

起草这一信件的法国主教郎怀仁还在最后加上了一句,“我们的教友已知道爱戴使他们得到信仰自由的法国了”^②,把在华的传教事业深深地打上法国殖民地教会的印记。

① 《教务纪略》卷三下章程。

② 史式黻:《江南传教史》第二卷,第195-196页。

天津教案发生以后,曾国藩等已把教案发生的症结和对策说得一清二楚,以求达到“中国欲长和局,外国欲久传此教”的目的。但是西方列强利用宗教侵略中国正在势头上,以为中国民心可欺,西方传教士倚仗列强的权势扩展殖民地教会势力也正在得意忘形之时。在此后的30年间,这两股势力紧密配合,一步一步地深化了殖民地教会与中国人民之间的矛盾。

在扩大保教权的特权方面,本来由传教士擅自加进《北京条约》的法国传教士的置产权,只要核对中外文文本,是不难发现这句话是没有法律效力的。但是由于清政府的昏庸,法中之间在1865年通过法国公使柏德美和总理衙门之间的商定,由总理衙门发布了《法国教堂入内地买地来往照会》,使之合法化、具体化。1895年又再次将错就错地将《法国教堂入内地买地来往照会》发至全国各地,督促贯彻落实。至1899年再次扩大保教权的特权,在北京代牧主教樊国梁的督促下,经总理衙门与各国公使议定在3月16日奏请批准颁布《地方官接待传教士事宜章程》,“分别教中品秩,如总主教或主教,其品位既与督抚相同,准其请见总督、巡抚”。“摄位司铎、大司铎,准其请见司道。其余司铎,准其请见府、厅、州、县各官。自督、抚、司道、府、厅、州、县各官,亦要照品秩以礼相答”^①。

4月2日,是这一年的复活节,樊国梁兴高采烈地在一封信中说:“由于这项保教权已被完整保存,各位主教现在都享有—种特殊的地位和权力;这是他们以前在中国从未享有过的。”“我们那位在北京的聪明的公使毕勋,明了这个公约,无论对法国或教会,都有好处,所以已予以接受。”“圣弥格(按即天使之长)与魔鬼之间的

^① 《中外旧约章编》第一册,第862-863页。

战斗已经开始,也许要继续打几个年头。不过中国规化的时日,恐怕已经不远了。”^① 罗马教廷传信部部长为此致函樊国梁表示祝贺,信的最后说:“我希望这布告对中国的广场有大帮助。”^② 在义和团运动兴起的前夜,殖民地教会的权势达到了顶点,传教士的气焰也达到了顶点。

自1860年以来,法国一直垄断了在华天主教保教权,凡是来到中国的各传教士,都得申请领取法国的护照,才能获得法国的政治庇护。1870年后,德国和意大利相继统一,并在欧洲的政治舞台上崛起,加入了西方列强侵华活动的行列。从19世纪70年代末开始,德国的传教修会圣言会开始派遣传教士来到我国,在山东南部据有一席传教之地。进入80年代,中法关系交恶,发生了中法战争。法、意两国也相继向清政府提出对持有本国护照的传教士,享有与法国同样的保教权,这就是在1888年9月至12月间,意、德两国公使与总理衙门之间形成的《义国教士来往照会》和《德国教士来往照会》等外交文件的由来。据施丢勒在《19世纪的德国与中国》一书在列章论述“在山东省的德国天主教会和德国的保教权”时,引用德国外交档案称,“传道会(引者按:一译传信部)在这时也得到教皇的同意作出决定,指示斯泰尔总会(即圣言会),指定到中国的德国教士以后可用德国护照”^③。自此,保教权扩大到意、德两国。进入90年代,法、德、意三国的传教士在本国政府的庇护下,肆意利用保教权扩张殖民地教会的势力,长期受欺压的老百姓所积累的“愤郁”,终于通过义和团运动,像火山一样爆发出来了。

① 刚恒毅:《零落孤时》,第75-76页。

② 《遣使会在华传教史》,第324页。

③ 《19世纪德国与中国》,第303页。

义和团运动起源于山东,发展在河北,都不是偶然的。曾国藩在上引《津案事出有因篇》中讲到天主教发展教徒“太滥”,“从教者良民甚少,莠民甚多”,教民仗势欺人,教士“曲庇教民”,“领事曲庇教士”,是教案频繁发生的根本原因。关于教民中良民与莠民比例的多寡,确实是一个商榷的问题,但是在发展教徒时把一批莠民也拉到教会中来,这是不少教会文献也承认了的不争的事实。法国遣使会士弗勒(O. Ferreux)在其所著《遣使会在华传教史》中称,第二次鸦片战争后,法国主教董若翰在河北,通过包打官司,包揽词讼,“创立了一种传教方法”,河北的各个传教区都仿效他。打赢官司以后使整村的老百姓都改信天主教。“人(们)称它为诉讼时代,由条约时(1860年)开始,约有30年的历史。”作者承认,“这是困难的方法,且弊病多端,很少传教士能善用它,因为神父无论如何谨慎,亦常受人骗,不主持公义,反而包庇了为非作歹。”据说:“董主教因他的明智及信德精神,尚能避免这种弊病”^①。但是根据台湾学者吕实强在其所著《中国官绅反教原因》的专著中引证法国的文献资料指出,法国公使柏德美在1864年致信董若翰,率直表示:他有欠考虑的热情,已经造成使馆的无数困难。他指出超出宗教范围的干预,势将造成非教民的反感,首当冲者,即为这些信徒。同时,也伤及地方官的情绪,更造成现在与将来反对天主教在中国从事布道工作的偏见^②。可见法国外交官还得从本国在华应付突发性事的实力出发来考虑侵华的步骤,传教士们则全凭所谓“传教热情”,不计后果。这种包揽词讼的传教方法持续了至少30年,足见河北的传教士们并没有接受法国外交官的警告,依旧我行我素。

① 见《遣使会在华传教史》,1977年10月台湾华明书局出版第十章“天津教案时代”。

② 见《遣使会在华传教史》第94-95页。

这就为后来义和团在河北地区如火如荼般的蔓延发展创造了各观条件。

圣言会的德国传教士在山东南部也袭用了法国传教士在河北用包打官司的办法,扩大殖民地教会势力的。据索论《圣言会的教区——中国山东》一书记载:“(圣言会)布道团认定有必要保护基督教徒。安治泰神父曾在他的第一份年度报告中写到:‘哪里有基督徒,哪里就有诉讼案件发生,’诉讼案件微妙、危险而又棘手。……为了确保传教工作顺利进行,传教士有时必须帮教徒打官司,有时不老实的教徒会滥用传教士的善心而胡作非为,有时传教士会成为教徒虚假虔诚的牺牲品。”^①即使如此,“每有讼案,这些传教士总是随叫随到”。民教矛盾的激化,终于导致1879年11月1日巨野教案的发生,两名德国传教士被大刀会会众杀害。德皇威廉二世在获悉这一消息后,在11月6日电谕外交部:“我刚才在报纸读到山东省内受我保护的德国天主教会突遭袭击的消息。舰队必须采取积极行动报复此事。如果中国政府方面不立即以巨款赔偿损失,并实行追缉及严办祸首,舰队必须立刻驶往胶州湾占领该处现有村镇,并采取严重报复手段。我现已坚决放弃我们原来过分谨慎而且被全东亚认为是软弱的政策,并坚定要以极严厉的,必要时并以极野蛮的行为对付华人,以表德皇是不可以被开玩笑的,而且和他为敌并不好玩。”^②11月13日,德国兵舰三艘抵达胶州湾,14日登陆强占胶州湾。1898年8月22日迫使清政府签订《胶澳租地合同》,并进一步攫取在山东的路矿特权。

德国强占胶州湾以后,有了军事基地,德国传教士的气焰也更

^① 《圣言会的教区——中国山东》第58页,转引自周锡瑞:《义和团运动的起源》,第90页。

^② 《山东教案史料》,第195页。

为嚣张。1898年11月8日,德国传教士薛田资在日照县后街头村与当地村民发生冲突,被拘留三日。时任山东难境代牧区代牧主教的安治泰强烈要求德军出兵沂州府,给中国官吏一点厉害看看。1899年3月29日,在薛田资的引领下,德军占领日照县城,德军还入侵乳山、即墨等县。德国公使海靖向清政府通报此次军事行动,是因为“中国官兵力有不足”,所以德国派兵助地方官护教云云。德军在此次行动中,枪杀平民4人、放火焚烧居民房屋300余间,40家居民无家可归。

自从德国这一新兴的军国主义国家取得对山东德国传教士的保教权后,主张用“野蛮”的手段对中国人民的反抗进行报复,山东民教之间矛盾日益紧张。1899年4月12日,山东巡抚张汝海在给总理衙门的报告中称:“惟查东省民教不能相容莫甚于今日,其故皆由教民虐待平民,教士又袒护过分,百姓衔恨日深,无论贤愚莫不痛心疾首,直有不可终日之势。地方官遇有教案极力弥缝,一不立结即受严谴。百姓亦知教民势力大难犯,遇事含垢忍辱,敢怒而不敢言。教民因而气焰嚣张,任意陷害良儒。教士不察,动将平民送官,教民遂得阴逞其欲,重则罚款破家,轻则折席赔礼。甚至罚席时不以人视平民,责令头顶盘膝形而前,如是甘心方得了事。此民教结怨日甚之实在情形也。”^①

张汝海所言正是义和团运动在山东兴起的社会背景,这一局势较之30年前曾国藩奏折所言更为严峻得多。矛盾的对抗性,已经处于一触即发的临界点。山东素有民间习武的传统,当各地地方政府在外国教会势力面前不能保护自己的百姓时,山东老百姓也就通过大刀会、义和拳等国内民间团体的形式组织起来自卫。

^① 《教务教案档》,第6辑(1),第32页

当外国教会势力进一步武装起来对抗时,迅即淹没在义和团运动的一片汪洋大海之中了。

义和团运动是中国农民自发组织起来的群众运动,是中国人民伟大的反帝爱国运动的组成部分。义和团运动向全世界宣告中国民心之不可欺,义和团运动制止了西方列强加快瓜分中国的阴谋,义和团运动也打击了殖民地教会势力的嚣张气焰。义和团运动的失败促使中国先进的阶级探索一条新的民族解放的道路。辛亥革命、“五四”运动、中国共产党的成立等重大历史事件相继出现,经过不到50年的努力,在中国共产党领导下,创建了独立自主的新中国。

正因为义和团运动是中国农民自发的群众运动,没有统一的组织,更没有统一的领导,不可避免地在运动的进程中反映出农民阶级目光短浅的保守性、行动的盲目性以及斗争中出现的报复性。加以清政府中反对改革的极端保守派掌握中枢的决策权,利用并助长了义和团运动中落后的、消极的方面,试图借此吓唬洋人。因此,在义和团运动中也伤及一些无辜,凡此种种都是我们要汲取的历史教训,以免重蹈覆辙。

关于义和团运动打击殖民地地区教会势力应该如何评价,这也是我们必须从政治上和政策观点上弄清的重要问题。西方传教士长期以来把义和团称为“反教”的组织,把义和团运动打击殖民地教会势力称之为“教难”,乃至把义和团杀死的传教士、教徒,称为“殉道者”。这种观点至今仍流行于海外,在国内的一些基督徒中间由于对历史的真相未加细察,也相沿成习地使用这些术语。应该确切地说,义和团反对的是为帝国主义侵略政策服务的殖民地教会势力,如果说有“教难”的话,是殖民地区教会有“难”,这是帝国主义侵略政策结下的恶果。中国人民不允许某些传教士依仗

列强的势力和特权为非作歹,并给予应有的惩罚。这是中国人民从爱国主义的立场得出的必然的结论。至于义和团在斗争中的报复性,我们在看到了自称“文明”的西方列强用极“野蛮”的手段对中国人民的反抗进行报复时,也就不会从单方面对他们过多地求全责备了。从政策观点上来看,当然要把天主教的正常的合法的传布和帝国主义利用天主教扩展殖民地教会势力加以区别,把传教士和教徒中的好人与坏人加以区别,同时也要把义和团运动斗争的主要目标和在运动过程中出现的种种偏差加以区别,实事求是地反映当时历史的真实面目。

义和团运动后 22 年,罗马教廷派遣首任驻华代表刚恒毅来到中国,在他 1946 年出版的回忆录《在中国耕耘》中为我们提供了一幅生动而详尽的殖民地教会面貌的画卷。刚恒毅研究了中国近代史,他认识到:“外国人在中国的在地位是建立在(外交)特权的结构上以及制裁上。外国人因享有治外法权而不受中国法庭的处理。教会在中国的法律地位也和这种(特权)结构联在一起,这就伤害了中国人民的自尊心。”他坦率地承认“教会也默认(自己)在外国条约(保护)的范围内。因此,传教士以外国人身份来中国,中国人认为他们与列强同流合污”^①。他还讲到外国公使在中国传教区竭力保护传教士,“假若在中国内地有触及到传教士的利害,在传教士的后面立刻出现了领事的影子,远远地还有在北京的公使。如果教会受到了损失或是一位传教士被害,就强迫中国赔偿”。“中国法官处理教友的案件,常怕传教士的干预。因着不平等条约,以及外国人特别享有治外法权,传教区成了帝国中的帝国”^②。令人遗憾的是教会最高当局没有很好地总结历史教训,审

① 《在中国耕耘》,第 49 页。

② 《在中国耕耘》,第 46—47 页。

时度势,迷途知返,继续为西方列强的保教权和自己对保教权的支持辩护。1926年6月15日,教皇庇护十一世在《予即位伊始》的通谕中称:

“若夫某国政府,在某地方,愿负保护圣教之责,圣教决未持此保护,损及地方人民,不过安置自身,及其信众于安全,以免人之摧残而已。盖一国之民,无论侨居何处,其国家皆有保护其生命权利及财产之天然名分,此理之当然,不容或疑者,传教士窘迫之际,乃得享受此保护,故宗座所以未行辞谢此种保护者,只以除除恶人对于传教事业之谋害侵袭而已。至于外国政府,保护侨民,在某种机会之下,或有其他政策,圣教会决不加以赞成也。”^①

我们只要对照本文中引述的包括教会文献资料在内的中外文献,不难识别这篇辩护词的苍白无力,难以掩人耳目。

当年刚恒毅曾设想改变中国殖民地教会面貌的方案,以中国法(律)的保障来代替外力的政治庇护和建立本籍的圣统,即由中国主教来管理中国教会^②。但是要实现这两点,首先“中国必须摆脱帝国主义的铸炼”^③。刚恒毅对中国问题的认识才从一个误区走出,又陷进了另一个误区,他把中华民族复兴的希望寄托在信仰基督教的蒋介石身上,并希望蒋介石政府能够消灭正在得到广大人民拥护的不信神的中国共产党。但是历史的发展,不以人们的意志为转移。领导中华民族走上复兴之路的是中国共产党。中国

① 《益世报》上海版,1948年8月1日。

② 《在中国耕耘》上册,第144-145页。

③ 同上书,第159页。

天主教界爱国人士在建国以后也找到了一条彻底摆脱殖民地教会处境的道路,毅然决然地发动了反帝爱国运动,清除了教会内部的帝国主义势力,走上了独立自办的道路。正是罗马教廷和刚恒毅反对中国共产党用宪法和法律保障了包括天主教在内各个宗教的法律地位,保障了信仰自由。在罗马教廷的一再阻挠下,中国天主教界又通过了自选自圣主教,实现了由中国主教主持教务、自办教会的愿望。中国天主教成了中国教徒自办的与社会主义社会相适应的宗教事业。

没有独立自主的新中国,也就没有独立自主的中国天主教,这就是我们在庚子事变百年之际需要重温的一条历史经验。

(作者单位:上海市民族和宗教事务委员会)

近 20 年来我国天主教政策回顾

—— 陈三弟 ——

引 言

在中国,较之于其他宗教来说,天主教并不是一个很有社会影响的宗教。但由于天主教问题的特殊性和复杂性,长期以来,天主教工作在我国各大宗教工作中一直占有十分重要的位置。早在新中国成立初,党和政府就予以了高度关注。针对当时天主教由于罗马教廷和外国势力的操纵,继续采取对抗新中国人民政权政策的情况下,党对天主教工作的任务、方针、政策问题,作出了一系列的重要决策。其中主要有:充分揭露帝国主义利用天主教侵略中国的罪行、发动天主教界开展反帝爱国运动、坚决取缔“圣母军”、严惩披着天主教外衣的反革命分子、耐心细致做好团结教育工作、坚定不移地贯彻执行宗教信仰自由政策、正确对待中国天主教与罗马教廷的关系问题等(我们不难发现,这些重要决策至今仍在延续和坚持着,有的还不止一次地被强调着)。正是在中央正确的方

针政策指导下、濒临绝境的中国天主教获得新生,经过天主教界爱国人士的艰辛努力,中国天主教的反帝爱国运动广泛深入地发展,清除了教会中的帝国主义、殖民主义势力,使中国天主教会逐渐成为不依赖于任何西方势力、由中国神职人员和教徒群众独立自主自办的教会。

十一届三中全会以后,我们党在指导思想上完成了拨乱反正的历史任务,对 1957 年以后宗教工作中“左”的思想,特别是“文革”中极左错误进行了全面清理,党对包括天主教在内的宗教问题的正确方针和政策逐步得到恢复,其标志是发表于 1982 年的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》(以下简称 19 号文件)一文,它系统总结了建国以来党在宗教问题上的正反两方面的历史经验,阐明了党对宗教问题的基本观点和基本政策。在这以后直到现在 20 余年的时间里,为适应新的形势新的任务,为引导天主教在社会主义社会健康地发展,党和政府对我国天主教问题,制定、重申(包括调整)了一系列新的政策。对这些政策进行回顾总结,对于我们进一步认识新时期的我国天主教问题,加强天主教工作,无疑具有重要的指导意义。

从 1982 年到现在的 20 年时间里,我们可以把中国天主教的发展大致划分为三个历史段落,即恢复期、发展期和转变期。如果我们能比较细致地结合中国天主教的发展过程,也许会更深刻地来把握和理解近 20 年来党和政府所实行的天主教政策的发展脉络及其基本精神。下面根据我国天主教发展的具体事实,分别予以简要叙述。

恢复期(20 世纪 70 年代末 80 年代初)

1976 年 10 月“四人帮”粉碎。两年后,党的十一届三中全会在北京召开。不久,在十一届六中全会上,通过了《关于建国以来党

的若干历史问题的决议》，这标志着我们党在指导思想上已经完成了拨乱反正的历史任务。在这一时期，60年代中期受到极左错误影响、尤其是“十年动乱”中被四人帮取消的党的宗教政策很快得到恢复；一些重要的教堂陆续开放，爱国宗教团体的作用重新启动，在历次政治运动中所造成的宗教界人士的冤假错案得以平反，广大信教群众以振奋的精神，积极投入社会主义现代化建设。

这一时期发生的相关重要事实有：

北京南堂、上海徐光大学等我国教会有影响的一批天主教宗教活动场所正式对外开放；北京选圣48岁的傅铁山为北京教区主教；上海教区开始出版《要经汇集》；法国主教团团长艾切卡雷、奥地利主教团团长、梵蒂冈非信徒秘书处负责人柯尼希等访华；上海披着天主教外衣策动“佘山事件”的极少数反革命分子，受到我公安部门的严厉打击；上海教区恢复影响很大的佘山朝圣；全国天主教第三届代表会议在北京举行，并成立中国天主教主教团和中国天主教教务委员会，上海教区张家树主教当选为主教团团长兼教务委员会主任；梵蒂冈宣布任命邓以明为广东省总主教，我国外交部、中国天主教会发表声明表示强烈谴责；中国天主教爱国会主席宗怀德主教先后为南京、苏州、天水、大荔、沈阳、西安、太原等教区主教祝圣；上海佘山修道院、中国天主教神学院等陆续开办；中国天主教会驳斥罗马教皇所谓“为中国教难祈祷”的声明等。

基于当时的情况，我们党在完成拨乱反正的历史任务的同时，就各个方面各个领域的工作，其中包括宗教问题——这一在较长时期内受到左的错误思想干扰的特殊领域，从正反两方面进行了回顾总结，它的成果就是至今仍然发生积极影响的19号文件。

19号文件根据历史的经验，全面提出了我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策，其中有很多内容至今读来令人难

忘。如：宗教在社会主义社会不可避免还会长期存在，解放以后我国的宗教状况已经起了根本的变化，尊重和保护宗教信仰自由是一项长期政策，争取团结和教育宗教界人士首先是各种宗教教职人员，合理安排宗教活动场所，充分发挥爱国宗教组织的作用，有计划地培养和教育年轻一代的爱国宗教教职人员，坚决打击一切在宗教外衣掩盖下的违法犯罪活动，积极开展宗教方面的国际友好往来又要抵制一切敌对势力的渗透等等。对于天主教工作来说，这些观点和基本政策同样具有指导意义。其中关系更为密切的有以下几条：

(一) 关于宗教工作的目标。19号文件指出，使全体信教群众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，这是我们贯彻执行宗教信仰自由政策、处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点。毫无疑问，这也是处理一切天主教问题的出发点和落脚点，是天主教工作的根本目标。

当前我们学习江泽民同志关于“三个代表”的思想，讲宗教工作在于集中全体信教群众的意志和力量来建设社会主义现代化，即体现了江泽民同志“三个代表”的思想精神。中国共产党要实现代表中国先进社会生产力发展的要求，讲到底，就是要求凝聚力量、凝聚人心，最大限度地把社会各阶层、各团体都团结和组织起来，为推进改革开放和现代化建设提供强大的力量支持。宗教工作、天主教工作要服务服从于大局，就应当紧紧围绕这一主题，团结凝聚广大信教群众。

(二) 关于包括天主教在内的我国宗教现状的分析和估计。19号文件指出：在旧中国，在封建社会，在一百多年的半殖民地半封建社会中，总的说来，我国各种宗教都曾经被统治阶级所利用，起

过重大的消极作用。天主教和基督教则主要被外国殖民主义和帝国主义势力所控制;解放以后,经过社会经济制度的深刻改造和宗教制度的重大改革,我国宗教的状况已经起了根本的变化,宗教问题上的矛盾已经主要是属于人民内部的矛盾;但是宗教问题仍将在一定范围内长期存在,有一定的群众性,在许多地方同民族问题交织在一起,还受到某些阶级斗争和国际复杂因素的影响。这些表述,用来概括现阶段我国天主教的特点也是很适当的:在历史上曾被外国势力所利用;解放后天主教发生了根本的变化,它所反映的矛盾主要是属于人民内部的矛盾;由于天主教的特点,它还具有群众性、国际性和复杂性的特点等。显然,我们只有准确把握了天主教的这些特点,辩证地认识天主教问题,再也不把天主教当作一股异己力量加以排斥,从我国天主教的实际情况出发,才可能做好天主教工作,充分调动天主教界广大人士的积极性。

(三)关于重点做好神职人员的工作 19号文件从政治和宗教两个角度对我国宗教教职人员的队伍状况进行全面分析。文件指出,在政治上,尽管一些人的出身、经历、信仰和思想政治情况各不相同,但是总的说来,其中绝大多数是爱国的、守法的和拥护社会主义制度的;反对宪法、反对社会主义甚至里通外国的反革命分子和坏分子,只是极少数。在宗教上,他们同信教群众在精神上有密切的联系,对群众的精神生活有不可忽视的重要影响。因此,对于宗教教职人员的工作,一定要予以应有的重视,团结他们,关心他们,帮助他们进步。这些分析,实事求是,诚心实意,不仅有利于争取天主教界神职人员,而且有利于争取广大信教群众。对于广大信教群众来说,主教和神父不仅关注着他们的“灵魂”,影响着他们的精神生活,还影响着他们为人的道德、伦理、处世的人生观及对现实社会的态度。从一定意义上说,抓好对主教和神职人员的

工作,即意味抓住了天主教工作的关键

发展期(20 世纪 80 年代中期至 90 年代中期)

19 号文件发表以后,党的宗教政策进一步得到贯彻落实,宗教工作取得了显著成绩。在大主教方面,农村地区教徒聚集的堂点普遍开放,爱国宗教团体的作用得到加强,正常的宗教活动和宗教团体的合法权益受到法律和保护。尤其是一些长期以来比较敏感的政策性问题得到谨慎处理,广大神职人员和教徒群众的爱国主义、社会主义觉悟有了提高,在维护社会稳定和民族团结、促进祖国统一、开展国际友好往来等方面,做了大量有益的工作。中国天主教在当今社会的作用愈来愈显著,依天主教界人士的话来说,中国教会进入了它的历史发展的最好时期。

但是,另一方面,我们不能不看到,宗教问题潜在的复杂性和严重性,并因其或处理不当而引发的社会矛盾时有发生。

由于天主教具有普世性的特点,境外敌对势力一直利用其作为推行“和平演变”战略的一个重要手段,不断对我进行渗透和破坏活动。罗马教廷企图重新控制中国天主教之心一直未死,它一方面诋毁攻击我国天主教中的爱国神职人员,另一方面利用神职人员和广大教徒群众对教皇权威的宗教信仰,不断派遣人员来华或用其他隐蔽方式,秘密委任地下主教,策动和扶植地下势力,妄图分裂我国天主教。在一些地区,已逐渐成为同我对抗的一股政治力量,严重影响了社会的稳定。在国内,天主教爱国团体的作用发挥不够,神职人员数量少,老化比较严重;对地下势力的争取和分化瓦解做了工作,但成效不大;天主教方面的政策落实工作做得还很不够,一些地区被占用的教堂和教会房地产有相当一部分还未退还,教会经济困难,缺乏自养自办能力。

总之,从 20 世纪 80 年代中叶到 90 年代中叶,我国天主教会

的爱国爱教事业得到了发展,但又由于国外势力的渗透和破坏活动,发展之路面临新的挑战。

这一时期发生的相关重要事实有:

中国天主教会对外交往日益发展,美国、香港、澳门、菲律宾等教会重要人士先后访华,中国教会组团陆续出访美国、菲律宾、香港、西藏等地;全国天主教第四届代表会议在北京召开,中国天主教“一会一团”联合颁布《关于重申神职人员行使圣事权的决定》的补充规定(关于教区调整的规定、关于选圣主教和晋升神父的规定);中国天主教爱国会举行成立30周年纪念大会;罗马教廷万民福传部颁布“八点指示”,重申普世教会的“共融”、教宗的首席权,攻击中国天主教自选自圣主教的非法性等;中国天主教爱国会举行自选自圣主教30周年纪念大会;“中国大陆地下主教团”成立,宣布范学淹任团长,邓以明、龚品梅为名誉团长;罗马教廷公开宣布1979年已秘密任命、当时尚在服刑的龚品梅为枢机主教,对此我外交部和中国天主教会发表声明,抨击梵蒂冈干涉中国内政和中国教会事务;全国天主教第五届代表会议在北京举行,会议确定教务委员会隶属于主教团之下,宗怀德主教和金鲁贤主教分别当选为全国天主教“一会一团”主席和副主席等。

这一时期天主教方面的政策和基本观点主要见于1991年中共中央、国务院下达的《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》(以下简称6号文件)以及关于在新形势下加强天主教工作的有关重要文件等。如果说恢复期的天主教工作主要在于恢复落实党的宗教政策,使中国教会事业走向重建和复苏,那么,发展期所要解决的主题,仍是面临当时错综复杂的形势,为复苏不久而又带着沉重的历史负担的中国天主教明确方向,能更加理直气壮而又坚挺地向前发展。在这一时期,我们党继续强调了贯彻执行宗教

信仰自由政策的连续性和稳定性,强调要充分发挥爱国宗教团体的作用,经常对教职人员进行爱国主义教育,及打击利用宗教进行的犯罪活动等,同时,也提出了一些重要的观点和政策,并对一些政策作了进一步的阐述。我以为,这一时期比较重要并且对天主教产生积极影响的宗教观点和政策主要有:

(一)关于宗教问题的重要性 6号文件提出:“正确对待和处理宗教问题,是建设我国社会主义建设事业中的一个重要课题,是建设有中国特色的社会主义的一个重要内容。做好宗教工作,对于维护社会稳定、增进民族团结、促进祖国统一和四化建设都有着不容忽视的重要意义。”在加强天主教工作的一些文件中也有类似的意见:“在当前改革开放的形势下,宗教方面的问题十分复杂,认真处理好这方面的问题,调动积极因素,消除潜在的不安定因素,对于深化改革和社会主义现代化建设的顺利进行具有重要意义。”这些论断可以使更清醒地认识在改革开放历史条件下的中国天主教问题:1、如果说宗教无小事,天主教问题更是事关全局,因为它涉及同梵蒂冈之间控制与反控制的斗争,涉及到国家的主权和民族尊严。这也是我们为什么高度重视天主教问题、天主教工作的原因所在。2、过去我们说的比较多的是宗教的“五性”,其实,宗教还有一个很重要的特性,即两面性、两重性,有积极的一面,也有消极的一面;有发展上进的一面,也有落后保守的一面,必须充分认识社会主义社会条件下宗教的两面性,只有准确把握了宗教两面性的特点,才能因势利导,趋利避害,发扬其积极上进的一面,抑制其消极保守的一面,实事求是引导宗教与社会主义社会相适应。3、如果说团结人、凝聚人是宗教工作的目标,那么宗教工作的过程就是做人的教育争取工作,就是化消极因素为积极因素。

(二)关于加强对神职人员和广大教徒开展爱国主义教育、独

立自主自办教会教育。关于在天主教界进行爱国主义教育的问题,19号文件已经明确提出来了。到了八、九十年代,爱国主义教育显得更为紧迫和重要。随着我国国际交往的日益扩大,天主教方面的对外联系也日益发展。但与此同时,包括罗马教廷在内的国外各种政治势力也力图利用各种机会,进行渗透和破坏活动。在这种气候下,我国一部分天主教神职人员和教徒群众对独立自主自办教会的方针产生动摇,对自选自圣主教持有疑虑,思想处于比较混乱的状态。因此,有必要在天主教神职人员和教徒群众中深入开展爱国主义教育,讲明形势,充分肯定中国天主教坚持独立自主自办教会的方针是完全正确的;充分肯定爱国神职人员和广大信徒在维护国家主权、办好独立自主的中国天主教会方面的历史功绩;并重申处理中梵关系问题两项著名的基本原则:即梵蒂冈必须断绝同台湾的所谓“外交关系”,承认中华人民共和国政府是中国惟一合法政府;梵蒂冈不得干涉我国内政,包括不干涉我国的宗教事务。讲明不论中梵关系如何发展,中国天主教实行独立自主自办教会的方针决不改变,继续自选自圣主教;中国天主教的一切内部事务(包括教务、财务及神职人员的管理等)均由中国天主教自主决定。

(三)关于进一步发挥爱国宗教组织的作用问题。为适应形势和任务的需要,当时明确了三项任务。一是强调天主教爱国团体的重要位置。中国天主教要办成在宗教事务上不受外国势力支配、由中国教徒自办的宗教事业,关键是固本强身,搞好爱国宗教团体的组织建设。要充实和加强力量,积极物色一批爱国的天主教知识分子教徒,逐步改变老化严重的状态。二要积极物色主教人选,抓紧自选自圣主教的工作,确保教会的领导权掌握在爱国力量手中。三是对全国天主教领导机构作适当调整。80年代初,全

国天主教代表会议选举产生了中国天主教教务委员会和中国天主教主教团,再加上爱国会,这样,中国天主教实际上有三个全国性的爱国宗教团体。这三个团体虽然都有各自的基本职能,但在实际工作中主教团和教务委员会的作用发挥不够。根据天主教的特点,应作适当调整,理顺它们之间的关系。为此,在 1992 年召开的全国天主教第五届代表会议上,确定了教务委员会隶属于主教团之下,使主教团成为中国天主教的教会实体。并明确主教团的基本职能是按照独立自主自办教会的方针,管理教务,办好教会(包括解释神学教义,制定教规,审批、管理教区主教等),对外代表中国天主教会进行活动。而爱国会的基本职能是协助党和政府贯彻宗教信仰自由的政策,协助教会贯彻独立自主自办教会的方针,发挥联系教徒群众的桥梁作用,推动广大教徒和神职人员参加两个文明建设。

(四)关于妥善处理天主教地下势力问题。所谓天主教地下势力,主要是指由罗马教廷秘密委任的主教和由这些主教培植的神父及受其操纵的骨干分子。天主教地下势力的形成可以追溯到更早一些时候,80 年代初,上海发生的“佘山事件”,其实就是地下势力所策划的;在这些为首分子被打击后,80 年代中期,一批没有改造好的神职人员陆续刑满释放,在海外势力的支持下,经过几年时间的酝酿,逐步形成一股政治势力,有组织、有目的地与党和政府相抗衡。在一些地区,地下势力活动表现得尤为猖獗,一些人公然宣称自己是罗马教廷授予“神权”的“正统主教”,蒙骗煽动少数落后群众,企图夺取教会的领导权。显然,天主教地下势力已逐步构成为影响社会稳定的不可忽视的消极因素。

针对天主教地下势力的特点和我国教会的实际情况,基本工作方针是积极争取,区别对待,团结多数,孤立少数。这是因为地

下势力中的多数人是还是出于对教皇权威的信仰,不赞成中国天主教独立自主自办教会;真正利用宗教问题同党和政府对抗、制造事端、煽动闹事的,毕竟是极少数。工作的策略是大力宣传党和国家的政策,团结教育受蒙蔽的信教群众,打掉地下势力在国内赖以生存的基础。同时,也不排斥对于少些坚持敌对立场、进行对抗活动、煽动教徒闹事、破坏社会秩序的个别顽固分子,彻底揭露,依法严肃处理。对天主教地下势力的工作政策性很强,因为它涉及一批受影响的教徒群众。所以,在实际工作当中应注意区别不同情况和两类不同性质的矛盾,注意把地下势力与因信仰教皇权威而同我们存在隔阂的神职人员区别开来,把地下势力的骨干分子与受他们影响和控制的信教群众区别开来。

转变期(20世纪90年代末至21世纪初)

这里所讲的“转变期”,主要指20世纪90年代末至21世纪初这一特定的历史转变期,给我国包括天主教在内的各种宗教所带来的重要影响和重要变化。世纪之交,无论是国际或国内都发生了惊人和深刻的变化。从国际上看,形势复杂多变,一方面世界多极化趋势继续发展,国际局势总体趋于缓和,另一方面,冷战思维仍然存在,局部地区紧张。霸权主义、强权政治有新的发展,西方势力一刻也没有放弃对我实行“西化”、“分化”的图谋,采取“接触”和“遏制”的政策,加紧运用政治、经济、军事、思想、文化等手段对我渗透,制造麻烦。其中宗教亦成为他们具有战略地位的重要突破口之一。从国内看,随着改革开放的深入和社会主义市场经济体制的建立,我们需要解决的难题很多,改革、发展、稳定的任务很重,经济和社会生活的变化,给人们的思想观念和人与人之间的关系带来种种影响。我们实行公有制为主体、多种所有制经济共同发展的基本经济制度,实行按劳分配为主体的分配方式,允许一部

分地区、一部分人先富起来,有利于进一步解放社会生产力,但同时也必然带来社会成员经济利益的多样化,社会思想政治领域出现不同要求的复杂情况。

应该说,经过天主教界爱国人士长达半个世纪的艰苦努力,中国教会已成为不依赖于西方势力、由中国神职人员和教徒独立自主自办教会。爱国宗教团体建设方面,成就最显著的是一大批由中国教会自己培育的年轻神职人员走上爱国爱教的岗位,其中不少人成为全国或一些省市的主教、助理主教,进入了爱国会和教区的领导核心,崭露头角,朝气蓬勃,给一度青黄不接而颇显老态的中国天主教会带来了生机。中国教会后继有人,充满了希望。但另一方面,中国教会长久滞留的一些深层次的热点难点问题还没有完全解决,有的还带有反复性,任务艰巨,形势严峻。

为新的形势所迫,梵蒂冈不断调整策略,进一步加紧对我开展工作。梵蒂冈不是没有看到世界形势所发生的变化,以及我国社会主义建设事业的蓬勃发展,尤其是我国实行改革开放政策以来综合国力的日益强大,在世界上与日俱增的国际地位和国际影响,梵蒂冈为了在世界向多极化的形势下维护自己在世界天主教的中心地位及实现天主教的普世性,又迫切要求与我接触,通过多种渠道向我提出改善关系的要求。但是,出于敌视共产党和社会主义制度的立场,梵蒂冈在表示接触的同时,不断利用各种机会,加紧政治上组织的渗透,否定我独立自主自办教会方针,企图重新控制我天主教会。

这一时期发生的相关重要事实有:

中文礼仪弥撒开始在中国教会广泛实行;国务院先后颁布《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》、《宗教活动场所管理条例》;中国教会向海外派遣留学生,不少人已陆续学成回国;中

国天主教第一次组团参加在菲律宾举行的第十届世界天主教青年大会,为举世所瞩目;宗怀德主教去世,傅铁山主教主持全国天主教日常工作;中国天主教“一会一团”举行爱国会成立40周年纪念大会;全国天主教举行第六届代表会议,傅铁山和刘元仁分别当选为爱国会主席和主教团主席;美国宗教代表团访华;全国天主教“一会一团”在北京为山西长治、江苏南京、河北唐山、河北保定、福建闽东等教区主教、助理主教举行祝圣典礼;法国枢机主教艾切卡雷再次访华;以傅铁山主教为团长的中国宗教领袖代表团出席联合国“世界和平千年大会”;针对梵蒂冈于我国国庆期间册封120位所谓中国“致命真福”为“圣人”一事,我国外交部、全国天主教会发表声明表示强烈抗议和谴责;全国“一会一团”在京举行中国天主教反帝爱国运动发起50周年纪念大会。

面临世纪之交和宗教工作新的形势,以江泽民同志为核心的党中央于日理万机之余,高瞻远瞩,对天主教工作予以了高度的重视和关注,并作出了一系列的重要指示和决策。转变期天主教工作的重点,是要从根本上把握中国天主教以什么样的面貌进入新的世纪,能否在新的历史条件下,面临机遇和挑战,将独立自主自办教会方针坚持到底的问题。

转变期天主教方面的主要任务及其政策是:

(一)关于加强天主教爱国组织建设尤其是爱国会的建设问题。中国天主教爱国会是反帝爱国运动的成果,在历史上曾经发生过重要作用,有过十分辉煌荣耀的阶段。但在一段时期内,由于罗马教廷的渗透活动,特别是加紧推行的“合一共融”名义下进行组织渗透策略,使我国一些神职人员对独立自主自办教会和自选自圣主教的方针产生动摇,对爱国会产生排斥和离心倾向;同时,爱国会自身建设仍存在不少问题,队伍建设和思想建设在适应新

的形势和新任务方面还有许多工作要做,有许多问题需要解决。此外,由于受地下势力的欺骗宣传和影响,有一部分信教群众对爱国会产生误解和隔阂。

新中国成立 50 年来的教训和经验表明,天主教爱国会其实也是天主教为适应我国社会主义国情的一种形式、一种重要形式。所以,爱国会的历史作用不容否定;在改革开放的新形势下,爱国会并不是需要不需要的问題,而是如何继续发挥它的作用、代表天主教在中国发展的长远利益的问题。为适应形势的发展和变化,需要进一步强化它在政治上的职能和教务上的职能、政治上的职能,即坚持独立自主自办教会方针;教务上的职能,即应当成为中国天主教会的有机组成部分,与主教团一起,积极参与民主办教。可以这样说,以爱国会和主教团为形式的中国教会的体制是新中国成立以来中国天主教适应中国社会主义社会发展的结果,既符合国情,又符合天主教的发展趋势。

(二)关于推动天主教界实行民主办教。民主办教并不是一个新的提法,也不是现在才提出的,20 世纪 50 年代,我国天主教通过反帝爱国运动,走上了独立自主自办教会道路,成立群众性的爱国组织并参与教会管理,这实际上是中国天主教民主办教的开始。改革开放以来,在党和政府的指导下,天主教又逐步制定了代表大会制度、联席会议制度;宗教社会团体、宗教活动场所根据有关法规开始建立民主管理组织和制度等,这些也都可以说是民主办教,或者说是民主办教的一种形式。民主办教也符合世界天主教的发展潮流。梵蒂冈第二次大公会议赋予地方教会更大的自主权,并强调了平信徒参与教会管理的权利。

在新的形势下,强调民主办教,就是要把爱国会、主教团(教区)都办成爱国的教会组织,独立自主的中国教会事业应该有主

教、神父、包括广大平信徒的共同参与,这实际上也是对他们一种民主权利的尊重。当然,讲民主办教并不是要否定天主教的信仰特点,并不是也不可能剥夺广大神职人员的“神权”,主教、神父在民主办教当中自有他们一般平信徒所不可能替代的重要位置。

(三)关于引导天主教与社会主义社会相适应。这既有理论意义,也富有实践意义。这一重要命题是江泽民同志在1993年提出的,可以说这是马克思主义宗教观在当代中国的最具体地最实在的发展运用,充分体现了江泽民同志“三个代表”与时俱进的理论品质。他说贯彻党的宗教信仰自由政策好,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。如果宗教与社会主义社会不相适应,就会发生冲突。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。江泽民同志还联系我国天主教、基督教的实际情况说,我国天主教基督教方面“革掉帝国主义的操纵和控制,实行独立自主自办教会”,使我国宗教界迈出了与社会主义社会相适应的重要一步。7年以后,根据这些年来国际国内宗教发展的实际状况尤其是世纪之交所出现的复杂局面,当然也包括了当年我国天主教界所开展的声势浩大的抵制梵蒂冈“封圣”的重大斗争,江泽民同志在2000年底再次强调了关于引导宗教与社会主义社会相适应的问题,并明确这一思想命题包括两方面的含义:一是宗教界人士和信教群众要遵守国家的法律、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与民族的整体利益,宗教界人士要努力挖掘和发扬宗教中的积极因素,为祖国统一、民族团结和社会发展多作贡献。这些思想观

点无疑是非常深刻的。按照江泽民同志的讲话去理解,天主教相适应的问题应该包含三个层面:第一层面是守法、服从政府的管理;第二层面是发扬天主教教义、道德中的积极因素;第三层面是天主教要服从和服务于国家和民族的最高利益。这三个层面有区别也有联系,是相互递进的关系,也是一个整体,其中第三层面无疑是最高的层面。解决我国天主教与社会主义社会相适应的问题,或者说解决天主教在社会主义中国的根基与发展问题,应当从根本着手,从最高层面着手,坚持独立自主自办教会方针,在任何时候、任何情况下,始终将自己的命运和国家民族的最高利益紧密相连。由于天主教的信仰特点,对于广大天主教神职人员和教徒群众来说,能否维护国家的主权和尊严确实是一个非常关键而严峻的课题,较之其他宗教,无疑显得更为紧迫和现实。如果要使自己所信奉的天主教与社会主义社会相适应,就应该自觉地维护国家的主权和尊严。天主教的普世性理应尊重不同民族、不同文化、不同社会制度国家的普遍利益,不能因为具有普世性就不顾国家和民族的利益,更不能利用天主教的普世性,做出损害国家主权和尊严的事情来。否则,中国教会将无出路和光明的前途。这也是历史的经验教训。只有解决了这一根本性的问题,才能谈论天主教的信仰自由、谈论发扬天主教教义中的积极因素;才能解决天主教在当今社会的生存和发展。

结 论

结合中国天主教的实际,对我国的天主教政策及基本观点作了简单的回顾。20年来天主教政策的基本内容大致可以概括为:

坚定不移地贯彻执行党的宗教信仰自由政策,最大限度的团结信教群众,坚持独立自主自办教会方针,积极引导天主教同社会主义社会相适应,为稳定大局和经济建设服务。

综上所述,党在关于天主教政策的制定中,始终注意把握好几个重要关系:1、天主教信教群众与不信教群众之间的关系,特别注意现阶段信教群众与不信教群众思想信仰上的差异是比较次要的差异,强调信教群众和不信教群众在政治上、经济上根本利益的一致,有着建设社会主义现代化强国的共同奋斗目标。2、宗教信仰与政治的关系,这两者关系构成了天主教问题的特殊性和复杂性,天主教与我国其他宗教最大的不同点在于,宗教和政治问题往往交错在一起,有的貌似宗教,实际上政治性很强,需要我们认真加以把握和辨析,在贯彻执行宗教信仰自由政策的同时,不断提高政治的敏锐性、增强政治的辨别力。3、团结绝大多数信教群众与打击个别不法分子的关系,天主教工作的着眼点是团结教育,是争取群众。天主教反映出来的问题多数还是思想认识方面的问题、信仰方面的问题,要正确处理两类不同性质的矛盾;即使受地下势力影响的那部分群众,其实也没有地上地下之分,应该把他们从地下势力中剥离出来,把他们解脱出来。4、教育引导与管理的关系,这两者并不矛盾,教育也是管理,由于天主教工作涉及的对象主要是人,主要是神职人员,思想工作、教育疏导和及时化解矛盾应该成为管理的最主要手段。5、固本强身与抵制渗透的关系,加强爱国组织建设是天主教工作的基础、根本,只有固本强身,才能有效抵制国外各种宗教势力的渗透,使中国天主教会永远立于不败之地。

(作者单位:上海市民族宗教事务委员会)

清初顺、康、雍三朝对 天主教政策由宽容到严禁的转变

----- 顾卫民 -----

本文主要讨论的是清初顺治、康熙、雍正三朝对天主教的政策由宽容到严禁的转变过程,同时分析其中的历史原因。对于乾隆、嘉庆时代的禁教政策,限于篇幅,暂不在本文中论及。至于在禁教时代中国天主教会的宗教活动和教会生活,也将另外撰文论述。

一、顺治时代朝廷对于天主教的态度和政策

1644年6月(崇祯十七年五月)清兵大举入关,进入北京,开始了清朝君临中原二百六十余年的统治。这一事件是中国历史上的一次重要转折。同时,对于处在成长中的中国天主教会来说,也是一次重要的转折和考验。

晚明耶稣会士的来华,标志着基督教第三次来到中国。与前两次不同的是,以利玛窦为代表的耶稣会传教士,奉行了一套“知

识传教策略”,即以官吏和士大夫阶级为宣教的对象,并将天主教教义和儒家思想加以调和与沟通,同时辅以科学和技术知识。这种传教的方法深深地打动了处在衰退时期晚明知识分子,引发了徐光启、李之藻、杨廷筠等一批知识分子的认同,民间的信奉者也相当多。据统计,到明亡时,仅耶稣会一个修会就拥有信徒达十五万之多。^①

在明清交替的时刻,耶稣会士们保持了很大的灵活性。原先由徐光启推荐进入历局的耶稣会士汤若望、罗雅各、邓玉函、龙华民等,在清兵进入北京以后,不失时机地归顺新朝。^②另外,在四川张献忠大西政权中,亦有传教士利类思、安文思两人活动,他们虽然受到了张献忠的挟持和逼迫,但却把天主教最早带入了四川。^③至于在与满清对立的南明政权中,更有耶稣会士的频频活动。在南明永历政权中被传教士劝化的太监、宫女甚多,甚至永历的母亲、皇后及大太监庞天寿也虔诚奉教,他们派遣波兰耶稣会士卜弥格携带国书前往罗马教廷成为历史上饶有兴趣的事件。^④在西方传教士看来,作为客卿,他们依附于哪一个政权都无关紧要,重要的是要让天主教在当时环境中生存下去。

清朝入关以后的第一代皇帝是顺治福临。他是皇太极的第九子。其父在1643年9月去世以后,在盛京(沈阳)举行的国事会议上决定立六岁的福临即位,并由多尔衮和济尔哈朗为摄政王,福临于10月8日登位。六个月后,李自成攻陷北京的消息传来,范文

① 方豪:《中西交通史》,岳麓书社1981年版,第2卷,第272页。

② 魏特著、杨丙辰译:《汤若望传》,商务印书馆1949年版,第1册,第183页。

③ 古洛东:《圣教入川记》,四川人民出版社1985年版,第10页。

④ (美)司徒琳:《南明史》,上海古籍出版社1992年版,第87~92页。罗光:《教廷与中国使节史》,(台)传记文学出版社1983年版,第50~55页。

程建议多尔袞乘机向关内大肆进军。清军在吴三桂的协助之下，平定了北方各省。1644年下半年福临被护送至北京，10月被宣布为中国的皇帝。^①由于当时顺治还年幼，因此朝政由多尔袞主持。

在当时留守北京的耶稣会士中，以汤若望最负盛名。他于1592年5月1日出生于德国科隆，早年入耶稣会以后就学于“罗马学院”，后成为专门从事科学研究的“灵采科学院”的院士，1622年（天启二年）来到中国，在北京、西安等地传教，1630年（崇祯三年）由徐光启推荐至历局工作，参与编纂《崇祯历书》一百三十余卷，并为明朝铸造西洋火炮。清兵入关后，他率领在北京历局供奉的西洋教士向新朝投诚。^②多尔袞入京之初，曾下令居住在皇城（即紫禁城以外方圆三里地方）的百姓迁出，汤若望的历局在皇城以内，搬迁书板及仪器，多有不便，于是他上疏多尔袞请求缓行此事，得到多尔袞的批准。当时，满清刚刚建立新朝，急需一部准确的历法，而旧有的大统历、回回历错误甚多。不久，多尔袞即命汤若望和龙华民等西洋教士，用西洋法测验天象。同年七月，汤若望进呈浑天星球一架，地平日晷、望远镜各一件，舆地屏图一幅；八月，发生日蚀和月蚀，大统、回回历均测验不准，惟独汤若望的测验密合天行，多尔袞遂决定采用西法，又在历书的封面之上，传批“依西洋新法”。这五个字直到康熙八年（1669年）才奉旨改为“钦天监奏准印造时宪历日”（即“时宪历”）。1645年（顺治二年），朝廷敕命汤若望为钦天监监正。上谕曰：“钦天监印信著汤若望掌管，所属官员，嗣后一切占候事宜，悉听奉行。”汤氏由此得到朝廷的信

① 房兆楹：《清代名人传》，1932年哈佛燕京学社中国学引得丛刊，第282页。

② 张奉箴：《汤若望——耶稣会传教士》，（台）光启出版社1992年版，第18—19

任。

1651年,多尔衮去世,顺治帝开始亲政,此时清朝立国已经稳固,南明的反清力量已被赶到西南一隅,满族已与蒙古联盟,西藏的达赖五世也于次年亲自到北京觐见顺治帝。又过一年,琉球也向清朝称臣纳贡。顺治帝年轻而且好学,在日理万机之余,以极大的毅力攻读汉文。从现有的史料看到,在顺治统治的早年,即从1651年至1657年,他对于天主教有相当的好感,并通过大学士范文程与耶稣会士汤若望建立了非常良好的关系。

(一) 汤若望为顺治的母亲孝庄皇太后治好了病,顺治帝尊汤氏为“义父”。后来又称他为“玛法”,这是满族人对家族中年长一辈人的尊称。在此期间,汤若望曾经有意向皇帝传教,顺治帝也曾一度表现出兴趣。虽然后来皇帝受到信奉佛教的太监以及佛教僧侣木陈忞等人的影响转而向佛教产生迷恋,但终其一生,皇帝对汤若望的尊重未曾稍减。^①

(二) 在一些重大的国事问题上,顺治帝对于汤若望也是言听计从。1659年,南明反清势力中一支重要的力量郑成功率军从福州厦门一带发动反攻,郑军先北上攻占崇明,再入长江,一路势如破竹,围攻南京。江南的反清力量也风起云涌,纷纷响应。一时间京师震动。顺治皇帝为此大发雷霆,威胁说要亲征江南。甚至皇太后的劝阻亦告无效,盛怒之下的皇帝剑劈了御座,以示决心。汤若望闻此消息以后,入宫婉劝,才使皇帝的怒气平息下来,冷静思

① 黄伯禄:《正教奉褒》。

② 陈垣:《汤若望与木陈忞》,《辅仁学志》第7卷1、2合期,1939年。雪广:《玛法之意义》,《上智编译馆馆刊》第2卷第2期,1947年。

考应对的方案。^①

(三) 圣谕特批汤若望在京师营造规模宏大的天主教南堂,即宣武门南堂。南堂的原址为利玛窦租赁的书房,后稍微仿造欧洲教堂的式样修葺而成,规制很小,是传统的中国式建筑。1660年(顺治十七年),汤若望奏准朝廷,在原址的基础上建成新的大堂,取名“圣母无染原罪堂”。据史料记载,该堂采用巴洛克式样,全部地基作十字形,长八十尺、宽四十五尺,教堂内部藉立柱排列,将教堂顶格辟为三部分,各部分皆有穹圈,作穹窿形,有如三个下覆之船身。堂内设祭坛五座,正中供耶稣大圣像,一手托地球,一手作降福状;又有圣母祭坛及天使环绕。^② 旁另设一小堂,以供妇女信徒及平时学习教理之用。教堂落成之日,京城轰动一时。^③ 据陈垣《汤若望与木陈》一书中记载:从顺治十三年(1656年)至顺治十八年(1661年),皇帝曾有二十四次亲自驾临这座教堂访问汤若望,皇帝还为教堂的落成题写了著名的《御制天主堂碑记》。

(四) 从朝廷颁布嘉奖和荣恩来看,汤若望也许是获得褒奖最多的传教士。从史料上看,汤若望对于这些荣恩并没硬加推辞。照理来说,作为一个出家人,对于世俗的荣誉应当淡然处之。合理的解释只能是:汤氏在无法劝服清朝统治者信教的情况之下,希望争取隆宠,即藉官方对他个人的具体表扬,以增强其布教的说服力或者减少传教的阻力,以维护天主教在华传教事业的声誉。台湾当代天文学史家及汤若望研究专家黄一农曾著《耶稣会上汤若望

^① 同前注,第100页。

^② 王日升,《台湾外纪》,杨英,《史料实证》,台湾经济史学会,1995年。两书中有相关段落及房兆楹《清代名人传》第285—286页。

^③ 房兆楹,《利玛窦传》,台北,新知出版社,1972年版,第211—212页。又见魏特,《汤若望传》,第1册,第250—252页。

④ 同前注。

在华荣恩考》一文,详细考证了在清代所授晋授或敕封的职衔,^①由

顺治元年十一月	修政历法、管钦天监监正事
至顺治十六年六月	敕锡通玄教师、通政使司通政使、加二品 又加一级、掌钦天监印务
康熙元年二月	敕锡通微教师、光禄大夫、通政使司通政 使、掌钦天监印务

根据上述事实看来,清初顺治皇帝对汤若望个人确实宠信有加。但是,这并不意味着清朝朝廷对于天主教已经有了一个系统的政策。同时,必须注意的是,顺治皇帝本人并没有信奉天主教,正如他在《御制天主堂碑记》中所说的他对于来自外夷的天主教知之甚少,亦无兴趣,而是以尧、舜、禹、文武周公之道为立国的准绳。事实上,他在晚年则迷恋于藏传佛教。不过,同样必须看到的是,由于皇帝本人对汤若望的宠信,确实也给当时天主教的成功发展带来了不少益处,各省官吏不敢滥施禁教,各地教会也纷纷自称与汤若望的关系而获得地方人士的尊敬。这样,教会在明清易代的兵荒马乱中居然获得一段和平发展时期。

据统计,1667年,耶稣会所属信徒为256886人,共有会所41处,教堂159处;多明我会传教士自1650年至1664年共付洗三千四百余人,共有会所11处,教堂21处;方济各会自1633年至1660

① 《世祖章皇帝实录》,第26卷12页,中华书局1985年版;方豪:《中国天主教史人物传》(中),第1-7页,中华书局1981年版;《世祖章皇帝实录》,第53卷第7-10页;黄一农:《耶稣会士汤若望在华荣恩考》,(台)辅仁大学《纪念汤若望诞辰四百周年国际学术研讨会论文集》,1992年第50页。

年受洗三千五百余人,会所 11 处,教堂 13 处。^① 1670 年,大陆各修会统计所属信徒共 273780 人。^②

此外,西班牙多明我会士于 1619 年和 1626 年先后在台湾岛登陆,在基隆、淡水、宜兰、三貂角等地原住民中展开传教工作,共发展教徒四千余人。此统计亦不包括澳门的信徒人数。^③

根据当时反教人士如杨光先等人的章疏和信件,已知天主教已经流播到济南、淮安、扬州、镇江、江宁、苏州、上海、杭州、金华、兰溪、福州、建宁、延平、汀州、南昌、赣州、广州、桂林、重庆、保宁、武昌、西安、太原、开封及京都等大小城镇以及直隶、山东、浙江、福建、江西、两广、四川、湖广、山西、陕西、河南等省份。耶稣会士自己也承认教会的顺利发展得益于汤若望甚多。1650 年(顺治七年)9 月 27 日,在上海的耶稣会士潘国光向罗马总会长写信报告说:“除了天主以外,汤若望的声誉,使我们到处蒙受恩惠。不论在旅途上,或者城市中,或在与官吏交往中,都能获得青睐!”同年,另一位会士阳玛诺向罗马写信报告时也说:“我们简直是有上百个汤若望,可说汤若望到处到在。因为虽然隔离遥远的路程,然而他仍然能够有效地帮助我们。我们只要声明,我们是他的同志或兄弟,便没有人再没有人再反对我们!”^④

① 方豪:《中西交通史》(下),第 974、981 页。徐宗祥:《中国天主教传教史概论》,第 71 页,上海书店影印 1991 年版。

② 同上。

③ 张奉箴:《汤若望——耶稣会传教士》,第 29 页。

④ 张奉箴:《汤若望——耶稣会传教士》,第 29 页。

二、杨光先反教事件——“历狱”

杨光先的反教事件,又称“历狱”,发生在一个特殊的时期,即顺治去世,年幼的康熙帝即位,而朝廷把持于鳌拜等权臣之手这样一个过渡阶段。

顺治于1661年2月5日死于天花,时年八岁的玄烨被指定为皇位继承人。当时选择玄烨很可能是由于汤若望的主意。因为汤氏建议,玄烨得过天花,有了免疫力可望活得长久。2月17日,玄烨登基成为清朝皇帝,是为清圣祖康熙帝。1663年,其母亲去世,由孝庄太皇太后抚养。

在康熙未成年时,大清帝国的统治由索尼、苏克萨哈、遏必隆和鳌拜辅佐,康熙初年(1661—1669)的大政就出自于这几位摄政。不久,鳌拜逐渐攫取大权。^①鳌拜等辅政大臣代表了满洲贵族中比较保守的政治力量。他们着意反对自皇太极、多尔衮、顺治以来清朝统治集团推行中的开明汉化的倾向,留恋于从前关外的旧制,或称“祖制”,主张保留以前满洲固有的游牧民族的生活方式和统治方式,在对外关系上也表现出排外的倾向。杨光先的反教活动,正是在这样的背景之下展开的。

杨光先,字长公,徽州府歙县人氏,生于1597年(万历二十五年)。他出身于一世袭武官的家庭,其亲长除主武事外,亦颇重视学问。其父终任为山东都司正二品。^②杨光先终生未赴科举。是

^① 房兆楹:《清代名人传》,第289页。

^② 林毓辉:《杨光先》,见王恩治主编:《清代人物传稿》,第300页,中华书局1984年版。

因为其父认为他的性情“禀不中和，气质暴烈，毫无雍容敬谨之风，纯是鹵莽天裂之气，与人言事，无论兵刑礼乐、上下尊卑，必高声怒目，如斗似争。”^①这种好斗的个性很大程度上决定了他后来的命运。早在晚明时代，杨光先即以好诤谏而闻名于世，时任副千户职的他于崇禎九年、十年上“捐报疏”、“死争谏”攻击守正阳门吏科给事中陈启新以及首辅温体仁，被朝廷以“恣意干政”，遭廷杖八十，发戍辽边。^②入清朝以后，他一直留居北京。早在1659年（顺治十六年）杨氏已经酝酿反教运动，他在这年写了《选择议》、《摘谬论》、《辟邪论上》三篇文章，鼓动反教。据他所谓的推论，以汤若望为首的钦天监误算了荣亲王（顺治帝与董妃所生之子，出生三个月便夭折）下葬的日期，并对天主教作了政治化的描绘：“欲以彼国之新法，淆乱上国之礼，轻漫天子。”^③1660年（顺治十七年）6月以及1661年十月初，他两次上疏，遭通政司驳回。1664年（康熙元年），杨光先在鳌拜等四大臣辅政的新的政治形势下，上《请诛邪教状》，掀起所谓“历狱”，其控告的罪名有“造传妖书惑众”、“以修历为名，阴行邪教”、“布党京省，邀结天下人心”，且于“《时宪书》面敢书‘依西洋新法’五字，暗窃正朔之权”。杨氏还再度进呈顺治十六年写成的《摘谬论》与《选择议》，攻击汤若望的西洋历法，并指责杨氏错择了荣亲王的葬期，遂导致帝妃相继去世。^④

康熙三年九月，汤若望、利类思、安文思、南怀仁等四位耶稣会士被捕，并判决监禁，奉教官员李祖白、潘尽孝等五人亦被下狱

① 《不得已》，第1257页。

② 同上，第1182页。

③ 黄一农：《择日之争与康熙历狱》，（台北）华文书局，第14卷，第27页；《汤若望传》第2册，第486页；《不得已》，第1075-1081页。

④ 黄一农：《择日之争与康熙历狱》，（台北）华文书局，第14卷，第27页；《汤若望传》第2册，第486页；《不得已》，第1075-1081页。

在审讯中,身已74岁的汤若望因患中风,几不能言,身系桎梏,跪地受审,由南怀仁等人代为辩护。但主政的鳌拜反教意念已定,刑部判决汤氏等人论死。康熙四年三月,北京忽然发生星变和地震,而且连续五天不止,房屋坍塌甚多。辅臣索尼奏请顺治皇帝之母太皇太后定夺,太皇太后以汤若望为先帝宠臣为由,命行释放。因同案牵连被地方官拘禁的二十余教士亦被释回广东;不过,李祖白等五位中国奉教天文官“俱著处斩”。^①

1666年,即一年以后,汤若望病逝于北京。杨光先在力辞未准情况下,出任钦天监监正。

三、康熙初年朝廷对天主教的政策

1667年8月25日,康熙皇帝亲政,但此时鳌拜仍然垄断朝政。1668年6月,皇帝与索额图(皇后之叔)经细心策划,将鳌拜逮捕下狱。

在南怀仁等西方传教士的推动下,康熙帝开始着手汤若望案的平反工作。然而,康熙并不完全从政治层面去推翻原判,而是将审案的过程及判决放在比较大统历、回回历以及西洋历法的实测基础之上。康熙七年(1668年)十一月,皇帝遣内院大学士李蔚等奉旨宣杨光先、胡振铎、李光显、吴明燠、安文思、利类思、南怀仁,命他们勿执己见,用各自的方法实测。经二十四至二十六日三天实测正午日影,以南怀仁所划之界为准;次年正月二十四日,和硕

① 费赖之:《明清间在华耶稣会士列传》(1552-1773),上海天主教光启出版社1998年版,第198-199页;《正教奉褒》,页45;魏特:《汤若望传》,第2册,第506页。

亲王上疏奏实测结果又以南怀仁为准。皇帝降旨将杨光先革职交刑部议处。①三月初一，授南怀仁为钦天监监副銜。六月，利类思、安文思、南怀仁请礼部代奏为汤若望等昭雪。七月二十日，皇帝请和硕亲王等大臣议得：(1)汤若望“通微教师”之名复行给还，照原品级赐恤；(2)许纘曾、许之渐等给还原职；(3)又工部已变卖之阜城门外教堂及房屋原价并空地还给南怀仁等；(4)西洋人覃安当等二十五人，驿送来京；(5)照原官恩恤李祖白；流徙家属着回京；有职者各还原职；(6)杨光先即行处斩，妻子流徙宁古塔；后念其年老，姑从宽免，妻子亦免流徙，就地革职。②十月，皇帝赐银五百二十四两，以资建筑汤若望坟墓，并表立墓碑石兽，十一月十六日，皇帝特遣礼部大员，奉谕祭文一道，至汤若望墓地致祭。祭文有曰：“尔汤若望，来自西域，晓习天文，特畀象历之司，爰锡通微教师之号。遽尔长逝，朕用悼焉。特加恩恤，遣官致祭。呜呼！聿垂不朽之荣，庶享匪躬之报。尔如有知，尚可歆享。”③

康熙皇帝并不相信天主，但对天主教的教义和教会却甚表尊重。1671年(康熙十年)冬日，皇帝亲临耶稣会会所慰问神父，“御赐匾额，宸翰所书‘敬天’二字，谕曰：朕书‘敬天’即敬‘天主’也。”④1693年(三十二年)康熙因患疟疾，法国传教士张诚、白晋进呈金鸡纳霜，帝病愈以后，特赐西安门内蚕池口前前辅政大臣苏克哈萨旧府邸给天主教会，准其建堂。1703年，圣堂建成，康熙赐匾额：“万有真原”，又赐御联曰“无始无终，先作形声真主宰；宣仁

① 安双成：《汤若案始末》，《中国档案》1992年第3期。

② 渠志廉：《汤若望司铎年谱》，《磐石杂志》第1卷9、10、11期，1934年9-11月；方豪：《中国天主教史人物传》(中)，第12-14页。

③ 《钦赐汤若望葬地圣旨碑及汤若望旧墓碑》，《北辰画刊》第7卷第2期，1935年11月；又见《正教奉褒》。

④ 《钦命传教约述》，第5页，徐家汇图书馆抄本，1932年。

宣义,聿昭拯济大权衡。”^① 皇帝又题诗曰:“森森万象眼轮中,须识由来是化工;体一何始而何始,位三非寂亦非空;地堂久为初人闭,天路新凭圣子通;除却异端无忌惮,真儒若个不钦崇。”其题字和题诗表现出对于天主教教义相当的理解。白晋在《康熙帝传》中不止一次地记载皇帝对于基督教格言的赞美。在1687年,皇帝对于俄国在京的东正教传教士改宗天主教亦表现出由衷的赞许。^②

然而,礼部官员以及各省官吏中反对天主教并主张严禁的人士所在多有。1687年(二十六年)朝廷及各省官吏禁止“僧道邪教”,天主教亦受到株连,礼部的官员将天主教视为白莲教谋叛。当时,康熙皇帝虽然赞同礼部禁教的立场,但认为“将天主教同于白莲教谋叛字样,此言太过,着去。”^③ 同年6月,由于礼部官员迫教,南怀仁向皇帝苦哭诉求,康熙帝对礼部的三名官员加以斥责。

到1691年(三十年)以后,形势发生了明显的变化。这一年,杭州地方官勒令折毁教堂,砸破书板,将教士驱逐出境。次年2月,在朝廷供奉的耶稣会士徐日昇、安多上奏,恳请皇上体念南怀仁等人造炮制历的功劳,更正天主教是邪教的说法。3月,康熙帝令礼部商议的事。结果,礼部除了将1687年(二十六)皇帝命删去天主教等同于白莲教字样的谕命行文浙江省以外,还下令“杭州天主堂应照旧存留,止令西洋人供奉。”^④ 这是对传教士有限的宽容。不过,此时礼部的官员对康熙帝宽容天主教的心意仍未有体察,所以不久皇帝特宣索额图进宫商议。索额图曾经主持中俄尼布楚谈判,对徐日昇等传教士在中俄谈判中的卓越表现深表赞赏。

① 方豪:《中国天主教史人物传》(中),第74页。

② 白晋:《康熙帝传》,第243、246页。

③ 《康熙起居注》,中华书局1984年版,第1617页。

④ 《熙朝定案》。

他极力主张康熙帝应向礼部官员明确表态,并说他自己愿意为此事亲自向礼部官员加以说明;他进而认为,为报答耶稣会士为朝廷的种种动力,应准许他们在大清帝国公开传教。在索额图等人的支持下,康熙帝于3月17日发布弛禁谕令:

“西洋人治理历法,用兵之际修造兵器,效力勤劳,且天主教并不为恶乱行之处,其进香之人,应仍照常行走,前部议奏疏,着掣回销毁,尔等且与礼部满堂官满学士会议具奏。”^①

两天之后,3月29日康熙帝又下一道谕旨,再次强调天主教不是邪教:

“上谕:前部议将各处天主堂照旧存留,止令西洋人供奉,已经推行。现在西洋人治理历法,用兵之际修造军器,效力勤劳,近随征阿罗素亦有劳绩,并无为恶乱行之处。将伊等之教目为邪教实属无辜,尔内阁会同礼部议奏。”

由于皇帝的明确表态,礼部官员再也不敢违抗旨意,他们作出了积极的反应。3月20日,礼部尚书顾八代等会同官员议得:

“查得西洋人仰慕圣化,由万里航海而来,现今治理礼法,用兵之际,力造军器火炮,差往阿罗素诚心效力,克成其事,劳绩甚多。各省居住西洋人并无为恶乱行之处,又并非左道惑众,异端生事。喇嘛僧道等寺庙尚容人烧香行走,西洋人并无违法之事,反行禁止,似属不宜。相应将各处天主堂俱旧照存留,凡进香之人,仍许照常行

^① 《熙朝定案》,页数不明。

走,不必禁止。使令下之日,通行直隶各省可也。”^[1]

3月22日,“奉旨依议”。如此,3月17日、19日上谕,3月20日礼部奏疏以及3月22日皇帝御批,这一系列文件构成了完整的宽容敕令,是鸦片战争以前天主教传教士在清朝“正教奉传”的惟一官方认可的正式文件。

四、康熙帝晚年对于天主教态度的转变

中国天主教会的发展,在康熙帝统治的后半期,进入了一个困难的时期。其原因是教会内部爆发了“礼仪之争”。“礼仪之争”的核心是关于天主的译名,即以利玛窦为代表的耶稣会利用中国古代儒家经典中的词汇“天”、“上帝”来翻译基督教的惟一真神,以及对信徒的祭祖祭孔是否应加以容忍。利玛窦及其耶稣会同事的主张,开始时并没有遭人反对,且对天主教在华的发展产生了良好的效果。但在利氏去世以后,先在耶稣会内部,既而在耶稣会、多明我会以及方济各会之间,爆发了激烈的争论,矛盾上呈到罗马教廷。^[2]

罗马教廷对于“中国礼仪之争”的判断开始是摇摆不定的。1645年传信部颁令,信徒不得参加祭祖和祭孔,不得以任何方式为先人立祭坛和牌位。^[3]耶稣会得讯以后,派卫匡国到罗马申辩。

[1] 《军机处档时省包》,(台湾)故宫博物院,第2751箱,“抄写得西洋堂内康熙十一年碑文”。

[2] 罗光:《教廷与中国使节史》,(台湾)传记文学出版社。

[3] “100 Roman Document Concerning the Chinese Rites Controversy (1645 - 1941)”, Edited by Ray R. Noll, University of San Francisco, pp. 6.

1656年,圣职部又下达了一个部令,作出了有利于耶稣会的决定,即中国信徒可以进行纪念祖先的仪式,至于祭孔,只要中国信徒表明信仰以后也可以在场。^① 1659年,传信部在给越南、东京和交趾三位宗座代牧的指令中,明确表示教会应该尊重而不是破坏当地的文化和风俗。^② 但随着时间的发展,事态变得越来不利于耶稣会。1669年11月,教廷圣职部再度颁令,指出以上数个决定同时有效,要传教士按良心去判断。1704年,教宗克莱门十一世终于作出了禁止中国礼仪的决定。

1702年7月,教宗派多罗为特使出使中国解决“礼仪问题”。1705年4月使团抵广州。从12月开始,康熙帝多次召见多罗,教宗特使先是隐瞒自己的使命,多罗离京后于1707年1月在南京单方面地公布了教廷的禁令,引起康熙帝极大的不满。两个月后多罗被押解澳门,被葡萄牙当局囚禁。1719年,教宗克莱门十一世决定再派使节来华。次年,嘉乐率使团抵达中国。从这年12月开始,康熙帝先后十一次召见嘉乐,讨论礼仪问题,嘉乐被迫译呈教宗禁约,康熙的立场十分强硬。到1721年11月,嘉乐终于颁布了“八项特准”作为妥协办法。不幸的是,到1742年7月,教宗本笃十四世颁布了《自上主圣意》(Exquo Singulari)通谕,连“八项特准”亦加以禁止,自此“礼仪之争”终告结束。^③

综观罗马教廷的种种做法,完全违背了自晚明以来利玛窦等耶稣会先驱者倡导的行之有效的知识传教的策略,引起了康熙帝及中国朝廷的深深不满和疑忌,对天主教的好感在上层社会中逐渐消失。康熙帝到了晚年已经有了禁教的想法。不过,在对天主

① 同上,pp2-4。

② 同上。

③ 同上,pp65。

教传教士的一些具体做法上,康熙皇帝仍然显得十分慎重和策略:

其一,在礼节上,康熙帝对教廷使节尽量委婉周到,显示出一个大国国君的泱泱风范。多罗使团中有医生病故,皇帝命人妥善安葬。多罗身体多病,皇帝命他免跪拜并赐座赐轿。嘉乐使团抵京时,皇帝下令赐貂衣、酒食及靴袜。

其二,康熙在与教宗使节论辩的过程中,从来不对教宗本人加以攻讦。相反,他反复强调“礼仪之争”是由居中的传教士传错了话,以致教宗误听谗言。皇帝要耶稣会写了申辩,说明“拜孔子,敬其人为师范,并非祈福佑、聪明、寿禄也;祭祀祖先,出于爱亲之义,依儒礼亦无求佑之义,惟尽忠孝之念而已。虽祖先之牌,非谓祖先之魂,在木牌之上,不过抒子孙报本追远,如在之意耳。”皇帝亲自作了批示:“这所写甚好,有合大道。敬天及事君亲,敬师长者,系天下通义,这就是无可改处,钦此!”^① 皇帝还专门派了沙国安等传教士将御批分别从四条不同路线分送罗马,企图与朝廷和教廷建立直接的沟通渠道。在嘉乐在华期间,康熙帝将召见嘉乐的整个过程记录在案,编成《嘉乐来朝日记》,并请 18 位传教士签名付署,正本请嘉乐带回,并请一耶稣会士 Giampriamo 于 1721 年 3 月携带另一抄本从莫斯科取道赴罗马面呈教宗。可以说,康熙对教宗表现出相当程度的尊敬。^②

其三,申明只有遵守利玛窦的传教规矩,才可以继续居留在中国。1706 年 6 月 30 日,康熙帝在畅春园对多罗说,中国两千年来奉行孔孟之道,西洋人自利玛窦来华以后,一直奉公守法。将来有人反对祭祖祭孔,就很难再居留中国。1707 年 4 月 19 日,皇帝在苏州向西洋教士发布谕旨曰:“谕众西洋人,自今以后,若不遵利玛

^① 方豪:《中国天主教史人物列传》(中),第 317 页。

^② 罗光:《教廷与中国使节史》。

窳规矩,断不准在中国居住,必逐回去。”^①另外,康熙帝在很多场合表示,关于中国的礼仪,应该多听听得中国传统文化的本地人士的解释,不应该任由不谙中国文化的西洋人任意曲解。皇帝说:“尔欲议论中国道理,必须深通中国文理,读尽中国诗书,方可辩论。就不识西洋之字,所以西洋之事,朕皆不论。”^②他问嘉乐,西洋图画里有生羽翼之人,是何道理?嘉乐回奏,这是寓意天神灵迅、如有羽翼,并非真有羽翼之人。康熙顺水推舟发挥说:“中国人不解西洋字义,故不便辩尔西洋之理。尔西洋人不解中国字义,如何妄论中国道理是非?”

其四,康熙帝认为,西洋人在华经商或传教,应该遵守中国的法度,在中国法律规定的范围内行事。换句话说,中国的法度应该及于在华的天主教传教事务。1706年8月13日,康熙帝作了一个重要的批谕,申明皇帝对于居住在中国的西洋人拥有管辖之权,并命地方官查问来自西洋的教士:“嗣后不但教化王所遣之人,即使来中国修道之人,俱止于边境,地方官查问明白方准入境耳。”“我等本以为教化王谅能调和统辖尔等教徒,原来不能管理,尔等之人,如来我中国,即为我人也。若尔等不能管束,则我等管束何难之有。”^③

同年,康熙帝下令所有在华传教士必须领票,申明遵守利玛窦规矩:

“凡不回去的西洋人等,写票用内务府印给发。票上写西洋某国人,年若干,在某会。来中国若干年,永不复回

① 陈垣:《康熙与罗马使节关系文书》(影印本),《四》,1932年版,无页数。

② 同上。

③ 《康熙对满文朱批奏折全译》,中国第一历史档案馆,中国社会科学出版社,第435页。

西洋。已经来京朝觐陛见,为此给票。兼满汉字。将千字文编成号数,按次存记。将票书成款式进呈。”^①

经此事变,康熙虽然没有驱逐在华的西洋教士,但对天主教会的好感却大大减弱了。他深觉教廷使节以及一些西洋教士惹是生非,是麻烦的制造者,心中已萌生禁教的意念。这种心理,突出地反映在他给嘉乐的两份谕旨中:

“尔教王所求二事,朕俱俯赐允准。但尔教王条约与中国道理,大相悖戾。尔天主教在中国行不得,务必禁止。教既不行,在中国传教之西洋人,亦属无庸。除会技艺之人留用,再年老有病不能回去之人,仍准存留;其余在中国传教之人,尔俱带回西洋去。”^②

1721年1月17日的御批更显出皇帝的愤懑:

“览此告示,只可说得西洋人等小人,如何言得中国大理?况西洋人等,无一人通汉书者,说言议论,令人可笑者多。今见来臣告示,竟是和尚道士,异端小教相同,彼此乱言者莫可如何。以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”^③

“禁止可也,免得多事”,是康熙帝晚年对天主教真实心态的写照。尽管如此,在康熙帝任内并未出现大规模的迫教或驱逐教士事件,各级官吏对于禁令亦从未任职执行。西教士仍可潜藏内地私行传教。在皇帝逝世前二年,有耶稣会苏霖、巴多明、穆敬远等

① 方豪:《中国天主教史人物列传》(中),第324页。

② 陈垣:《康熙与罗马使节关系文书》,(台)文海出版有限公司,第45-47页。

③ 同上。

恳求保护,康熙对他们说:“尔等放心,并非禁天主教,惟禁不曾领票的西洋人,与有票的人无关。”^①在康熙宣布禁教的最后几年中,西教士在北京还公然出版了好几种教理书籍。^②

五、雍正帝禁止天主教

1722年底,康熙帝突然患病,在畅春园卧床不起。12月16日,皇四子胤禛前往天坛代皇上冬祭。12月20日,康熙帝晏驾,官方文件宣告胤禛继位,是为清朝入关以后第三代皇帝雍正。

雍正帝对于天主教传教士有着特殊的厌恶与仇视。

现在一般研究清史者,大都认为雍正并非康熙帝本人指定的皇位继承人。原来,康熙共有子35人,并立皇三子胤礽为太子,后来因胤礽行为常逾宫制,终被废黜,自此以后不再立太子。康熙在位日久,皇子们长大成人,且受良好的教育,又因康熙帝亲近那些耶稣会传教士,常指派他们为皇子们的师友。康熙晚年不立皇储,年长且有才能的皇子们当然免不了各怀继位的图谋。他们所亲近的耶稣会士们,也有参与或知悉其图谋者。^③例如皇九子胤禵的拥护者即有一名热衷参与图谋的葡萄牙籍耶稣会士穆敬远(Joannes Nourao)。据事发以后株连的情形来看,雍正对穆敬远的嫉恨在于他教授胤禵习西洋字(拉丁文),认为其间必有不可告人

① 《正教奉褒》。

② 沙守信:《真道自证》,1718年;冯秉正:《圣体仁爱经规条》,1719年;马若瑟:《圣母净配圣若瑟传》,1721年;冯秉正:《朋来集说》,1722年;利国安:《炼灵通功经》,1722年版。

③ 和盛文:《清代名人传略·胤禵》,《清代西人见闻录》,第300-302页。

之事,同时雍正获知他俩在西宁的住所之间有墙洞以便往来。最后穆敬远被押回西宁,有人在饭食中投毒致其死命。^①此外,宗室中支持胤禊的还有与天主教会非常接近的苏努及其众子。苏努是雍正帝的堂兄弟,曾任纂修玉牒的总裁官,职衔是“辅国公都统”。苏努有子11人,其中信天主教者凡9人,苏努之妻临终前领洗,他本人未及领洗便谢世了。雍正帝即位以后,苏努全家获罪,被抄家流放,几至灭门。^②雍正因忌恨与天主教会接近的胤禊及苏努父子,而萌生禁教之念,这是十分自然的。

1724年1月,雍正皇帝在皇宫召见巴多明、白晋、戴晋贤等耶稣会士,对他们作了一个近一刻钟的训话,集中表明了他的反天主教的强硬立场的态度。他说:

“你们说你们的宗教不是伪教,朕相信这一点,要是朕认为它是伪教的话,谁能阻止得了朕摧毁你们的教堂,把你们赶出去呢?那些白莲教之类,以传教为借口,煽动造反,才是伪教。但是,如果朕派一队和尚喇嘛到你们传布他们的教义,你们该怎么说呢?你们将如何对待他们呢?”

利玛窦万历年间来到中国,朕对当时中国朝廷的做法不作评论,朕对此不负责任。但是,那时候你们的人很少,简直不足挂齿,各省还没有你们的人,也没有你们的教堂。只是在朕的先父皇时代,各地才到处造起了教堂,你们的宗教才迅速传播开来。朕当时看到了这种情况也

① 方豪:《中国天主教史人物列传》(下),第58页。

② 甲凯:《清初宗室与天主教会的关系》,载《南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会论文集》,第101页,(台)辅仁大学出版社1987年版。

不敢说什么。你们哄得了朕的父皇，哄不了朕。

你们要让所有的中国人都皈依天主教，这是你们教会所要求的，朕了解这一点。但是在中国情况下，我们的前途又如何呢？作为你们国王的臣民，作为基督徒，你们只承认你们自己。有一段时间，父皇糊涂了，他只听了你们的话，其他人的话都听不进去了。朕当时心里很明白，现在可以无所顾虑了。当成千上万只洋船远道而来，那些信奉你们宗教的百姓就会里应外合，天下就要出乱了。”

从这篇谈话可以看出，雍正帝其实了解天主教并非邪教，同时对于天主教在中国发展的历史也是了如指掌的。不过，与康熙帝不同的是，他对天主教抱着敌对的态度，而且公然申明他将执行一种不同于父皇的政策。同时，雍正帝并没有从儒学与天主教义对立的角度来阐述他的反教立场，而是认为天主教是潜在的危害邦国安全的势力，尤其当西方列强有可能从海洋上进攻中国的时候更是如此。

1727年7月21日，雍正皇帝在紫禁城再次接见耶稣会士苏霖、费隐、戴进贤、雷孝思、巴多明、宋君荣、郎世宁等人，在训话中更明确地表达了他将执行反对天主教的政策：

“汉明帝任用印度僧人，唐太宗任用西藏喇嘛，这两位君主因此受到了中国人的憎恶。先皇让尔等在全省建立教堂，亦有损圣誉。对此，朕作为一个满洲人，曾竭力反对。朕岂能容许这些有损于先皇声誉的教堂存在？朕

① 《耶稣会士冯秉正神父致耶稣会某神父的信·1724年10月6日于北京》，朱静译：《洋教士看中国朝廷》，上海人民出版社1995年版，第105-106页。

岂能帮助尔等引入那种谴责中国礼教之教义?岂能象他人一样,让这种教义得以推广?”^①

雍正帝禁教的意念既如此明确,事实上,在他即位之初,已经在着手于禁教事宜,1723年,闽浙总督罗满保上疏,奏陈西洋人在各省建造天主堂,潜往传教,人心渐被煽惑,请将各省西洋人送往京都效力以外,余均遣送澳门。礼部议复:“应如所请,天主堂改为公所;误入其教者,严行饬禁。”1724年7月11日,雍正帝批准礼部发布禁教通谕各省:着国人信教者应弃教,否则处以刑罚。各省西教士除供奉北京宫廷以外,限半年内离境,前往澳门。^②后由于耶稣会士巴多明、白晋等人的恳求,雍正才又下谕令:“经臣议,将各省送到之西洋人,暂令在广州市城天主堂居住,不许出外行教,亦不许百姓入教。遇到各本国洋船到粤,陆续搭回。”^③此时雍正帝已经大力迫害其政敌信奉天主教的苏努家族,但是他仍然希望不要给人以过分仇视天主教的印象,所以同年在两广总督孔毓珣的奏疏上,他又批示曰:“朕不甚恶西洋之教,但于中国无其益处,不过从众议耳。你酌量如果无害,外国人一切从宽好,恐你不达朕意,过严则又不是矣。特谕。”^④然而,综观雍正帝的所作所为,其反天主教的倾向是十分明显的。

在朝廷及各省的大臣中本来就有强大的反教势力,他们现在既看到皇帝的反教意向明确,便纷纷在后面推波助澜。在雍正帝宣布禁教后不久,正黄旗汉军都统兵部尚书卢询就上奏禁止旗民

① 《1727年7月21日宋君荣神父的信》,见杜文凯:《清代西人见闻录》,中国人民大学出版社1985年版,第147-148页。

② 徐宗泽:《中国天主教传教史概论》,第254页;《世宗实录》,无页码。

③ 同上。

④ 《宫中档雍正朝奏折》,第三辑,第302页,(台)故宫博物院1978年。

信奉天主教。^① 1729年闰七月,监察御史伊拉济经查访以后上奏:康熙年间曾明令禁止沿海各地的小民私载小船将内地的大米偷运出海外出售,近年由于严禁之故,小民不敢整船整船地偷运,但零零星星的走私,时有所闻。近日闻松江府内天主堂有两人毕登荣、莫满二人居住,地方士民多有奉教。伊拉齐认为,这些人都通外洋,常有贸易船往来频繁,难保没有偷卖米石之弊。所以他请对江南一带的天主教严行禁止。^② 雍正时代禁教的原因十分复杂,很可能是经济的因素,也是中樞考量内政的缘故。

当时,各省西教士除十余名供奉北京宫廷以外,其余限半年内离境,前往广州或者澳门。全国西教士共有五十余名,主教五名,除近二十人留北京外,有三十余名被押往广州再送澳门。全国当时有教徒三十万人,有人背教,也有人坚持信教;教堂有三百多个,均被没收,改为谷仓、关帝庙、天后宫、公廨或者书院。据台湾故宫博物院所保存的雍正朝文献记载:山东济南府历城县旧有的两座天主堂,分别被改为收养院和义学。东昌府临清州的天主堂被改为公所,另房屋三十七间,地四顷九十二亩奉旨便价送与京中天主堂。浙江省城北门大街天主堂,由地方官拨役看守,不久,总督李衡奏请改为天后宫,得到雍正帝的赞许。此外,南京螺丝转湾的天主堂被改为谷仓,上海安仁里的天主堂被改为武庙及敬业书院;浙江兰溪、平湖的天主堂被改为节孝祠等等。^③ 当时来中国的法国传教士宋君荣对于天主教会遭查禁的情景十分悲观,他这样写道:“我来中国只有几个月,当我看到传教工作不久以前还充满希望、

① 《宫中档雍正朝奏折》,第二十七辑,第373页,台湾故宫博物院,1980年。

② 《宫中档雍正朝奏折》,第十二辑,第803页。

③ 《宫中档雍正朝奏折》,第十四辑,第470页;第十六册,第464页。方豪:《中西交通史》,第5册,第161页,中华大典编印会,台北,1968年。

竟然落到如此可悲的地步,教堂已成废墟,传教士被驱逐并集中到广州——中国惟一开放的口岸,不许进入内地。天主教本身几乎遭到禁绝。”^①

尽管朝廷的禁令如此严峻,但在宣布禁教以后数年之间,仍有一些西洋传教士潜藏居住在内地,民间私从天主教者颇多。所以到了雍正七年(1729年)闰七月二十五日,大学士马尔赛等遵旨寄信给各省督抚密谕查禁天主教,其寄信上谕云:

“雍正七年闰七月二十五日奉上谕,向因西洋人通晓历法,是以资其推算修造,留住京师,后因其人来者渐多,遂潜居诵经行教,煽惑人心,而内地不肖之人,无知之辈,往往入其教中,妄行生事,渐为民风之害,是以原任总督满保奏请将各省西洋人或送京师,或遣回澳门,其所有天主堂,悉改为别用,经礼部两次议复,将各省西洋人准其居住广州省城,但不许行教生事,其主教堂改为别用,朕曾降旨伊等乃外国之人,在各省居住年久,今令搬移,恐地方之人混行扰累,著给与半年或数月之限,令沿途委官照看,此雍正二年之事也,今已历数载,各地方中不应复有留住之西洋人矣。近闻外省府县中竟尚有潜藏居住者,本地无赖之人,相与往来,私从其教,恐久之染益深,甚有关于风俗,此系奉旨禁约之事,而有司漫不经心,督抚不查问。朕若明降谕旨,则失察之官甚众,于督抚皆有干系,尔等可密寄信与督抚知之,钦此。”^②由此可见雍正帝之禁教心切。

① C. A. Allen: "Jesuits at the Court of Peking", pp168. Shanghai, no date.

② 《宫中档雍正朝奏折》,第十四辑,第470页

从1724年雍正帝下令禁教到1844年中法《黄埔条约》弛禁天主教为止,其间有一百二十年的历史。天主教一直处于被查禁的地位。然而,由澳门及其他口岸潜入内地的传教士,以及在各省山藏林窜的教徒,宵聚昼散,绵绵不绝。同时,川楚白莲教和华北天理教蓬然而起,“官军剿捕降斩,以千万计,户部传输,至于万万。”天主教也被官府目为与白莲教和天理教、天地会一样的会党。1769年(乾隆四十四年),福建兴化府的布告曰:“为此示仰府属军民等知悉:凡误从无极教、罗教、天主、白莲、无违(为)、回回等教者,俱著即速自行出首,将所传经典,作速缴官,以凭汇集销毁,本人亦免治罪。倘尚不悛改,……为首者绞,为从者各杖一百,流三千里。”^①官府派出的兵丁和巡捕,暗探及伪装的教徒,四处查访和捕获从教者。尽管如此,官方文件依然记载:“民人陷溺蛊惑于天主一教,既深且久,自查拿以来,稍知敬惧,然革面未能革心,节次密访各村从教之家,……不祀祖先,不拜神佛,仍复如故。民间坚心信奉天主教之锢习,始终不能尽除。”^②不过,在官府的查禁之下,再加上教会本身由于“礼仪之争”等等因素,天主教会毕竟遭到了重大的打击。到1793年,一位在北京的神父对英国使节马戈尔尼(Lord. Macartney)说:教徒人数锐减,北方只剩了5000人,全国只有15万人。全国各地的传教士,从1707年的107位降至1810年的31位。萧若瑟《天主教传行中国考》曾这样描绘西教士来中国以后的情形:“其初至中国海口也,则深藏舱内,不敢露面。至夜深人静,则改入教友之小船。黎明,开船入河,仍深藏舱内,往往数月不敢出。夏日滯暑,蒸热难堪。及过关卡,则扮作病夫,蒙头盖脑,僵卧不起。昼则隐伏,夜则巡行。所遇艰险,多为后人所

① 见袁《中西交通史》(下),第986-987页。

② 同上。

不知,无从记载。”^①

结 语

本文概述了清初顺、康、雍三代朝廷对于天主教的态度和政策的转变过程。通过史料的排比和史事的检视,大致可以得出这样一些结论:

第一,在清朝开国之初,朝廷亟须运用人才和收揽人心。同时,天主教会方面对于这个易代之变,亦有适当的因应。在耶稣会士看来,作为外来客卿,依附于任何一个中国的世俗政权都是无关紧要的,重要的是教会在时代的剧变中生存下去。由此出现了在满清和南明等敌对政权中都有西洋教士效力的矛盾现象。诚如方豪指出的,满清并非不了解这点,但在开国之初,清朝在制历等方面需要西洋教士的合作,通过对汤若望的示好亦可安定各省西教士,以为朝廷利用。再者,刚刚建立的清朝,尚未过分受到以汉族为主体的崇尚夷夏之防的儒学正统观念的影响,对外来文化容易取一种开明态度。事实上,如果按明朝的所谓“正统”观念,满清和西洋不啻都是“外夷”?

第二,明清之际天主教会会有许多修会如耶稣会、多明我会、方济各会和奥斯定会在华活动。但以耶稣会最为重要,以至于人们常把耶稣会在华的活动来替代明清间中国天主教会史。耶稣会创立于1543年,时值欧洲宗教改革运动的高峰期,作为天主教会反宗教改革的中坚力量,耶稣会曾发挥过特殊的作用。比较多明我

^① 萧若瑟:《天主教传行中国考》,上海书店1990年影印,第272-273页。

会和方济各。耶稣会是一个新兴的修会。他的会士一方面信仰坚定、纪律严明；另一方面则拥有高超的学术背景和灵活善变的传教手段，专门捕捉社会精英和上层人士为传教对象，以期获得自上而下、风行草偃的效果。如果检视明清之际来华的利玛窦、汤若望和南怀仁等人的活动，都不难发现这样的作风。清代立国之初，并没有形成对天主教会一整套的政策，国家与教会的关系似乎完全系于顺治皇帝与汤若望个人的关系上面。这不能不说与耶稣会的传教方式有关。我国近代历史学家陈垣及方豪曾将汤若望与利玛窦并称为“二雄”，就是看重这种个人关系。其实，这种个人的关系或作用，既可为福，亦可为祸。耶稣会向上层发展的结果，甚至渗透到宫廷之中的宗室阶层，这就难免要卷入政治的旋涡里边。这种情形，在欧洲屡屡发生，甚至导致后来教廷一度禁绝耶稣会。在中国，虽然没有史料可以直接说明耶稣会已卷入雍正时代的政治斗争，但耶稣会与雍正的政敌如苏努等几个宗室家族过从甚密则是事实，以至这件事成为后来雍正禁教的原因之一。

第三，中国的天主教会在康熙帝统治的前半期，进入了一个非常富有希望的发展时期。由于南怀仁、张诚、白晋、徐日昇等教士在制历、铸炮、医学、参与中俄之间的谈判等各方面的效力，皇帝和朝廷终于对天主教有了一个正面的印象。到1692年，朝廷终于颁布了宽容天主教的一系列法令，这是鸦片战争以前中国清朝政府颁布的惟一正面的传教宽容法令，也可以说形成了一种宽容的政策。不幸的是，“礼仪之争”恰在此时发生。这件事从教会内部对教会造成了很大的伤害。很久以来，罗马天主教会以及教廷内部在如何对待本地文化上一直有过不同的意见和争论。1659年，教廷传信部对远东三代牧主教的信中明确指示教会要尊重本地文化。但是，当时欧洲宗教改革对天主教会以及教廷造成极大的冲

击,教会为回应这种冲击只能采取一味巩固,坚守阵地的办法。1545-1565年在意大利北部召开的特兰托(Trent)大公会议重申坚持基本教义,圣职部对涉及教义的问题之上总是偏向严格。在这种立场和背景之下,教廷不可能再同意采纳有争议的利玛窦传教方法。由此产生的冲突终于使康熙帝对教会的态度发生变化,而生“禁止可也,免得多事”之念。这种冲突和矛盾对中国教会来说或是一种不幸,但审视双方立场的由来,又是势所必然的。

第四、在这过程之中,清朝皇帝的个性无疑又发挥了独特的作用。顺治皇帝虽然年轻气盛,脾气有些暴躁,但仍不失为英武和明智的君主。他虽然最后信从了佛教,但对汤若望等天主教教士的个人品德并不怀疑。据陈垣先生的考证,顺治曾派人暗访汤氏住宅,以察看其个人的私德。可见顺治并不盲信盲从。终其一生,他对汤若望和教会始终是抱着欣赏和友好的态度。至于康熙皇帝,这位世所公认的旷代英主,他对“礼仪之争”的处理充分表现了一个泱泱大国君主的恢宏气度,虽然经此事变,他得出了禁教的结论,但直至他临终之前,仍然未曾忘记耶稣会士的种种效力,并表示对他们的感念。可以想象,如果不是康熙的大度,禁教令早就付诸实施了。至于雍正皇帝,一般历史记载都不认为他是皇位的合法继承人,从他在继位以后忙于将皇弟们置于其亲信监控之下并加以镇压的情形来看,他似乎对自己的地位不甚放心。历史上的雍正富于才干,认真勤勉,同时又刻忌多疑,阴恨残忍。他曾删除《康熙实录》及《古今图书集成》中不利于他的内容,设立密折制度以控制臣民的思想,在其任内文字狱达到登峰造极的地步,他的五位兄弟即胤禔、胤礽、胤祉、胤禛和胤禩均被圈禁,其中胤礽、胤禩与天主教会过从甚密,均死于禁所。他对奉教宗室苏努家族的迫害也是不遗余力,其下达的谕旨充满着对苏努等人歹毒的咒骂。

在皇位继位问题上,他迁怒于天主教会无疑是导致他厉行禁教的重要原因。

(作者单位:上海大学历史系)

继承传统、坚定信仰、适应时代

——关于当代道教戒律三个问题的思考

——丁常云——

戒律，是规范宗教徒宗教行为的警戒条文；戒律，也是教门中人必须遵守奉行的行为准则。戒和律又是有区别的，戒是戒条，主要以防范为目的；律是律文，主要以惩罚为手段。

道教戒律，不仅是规范道教徒宗教行为的警戒条文，是道门中人必须遵守奉行的行为准则；而且也是道教信仰的重要思想内容，是道教徒坚定信仰、实现信仰的一种手段；后世道教又将戒律与修仙联系在一起，所谓“学道不持戒，无缘登真箓。”将戒律作为成仙得道的基本条件。因此，道教戒律在广大道教徒心目中具有崇高的地位，并被历代道教徒所重视。明清以后，道教日渐衰微，道教戒律也日趋松弛。如今，欣逢盛世，国运昌隆，道教亦在振兴发展之中。当代道教戒律如何更好地适应道教自身发展的需要，如何更好地与当代社会相适应，已经成为我们当代道教徒广泛关注的重要问题。中国道协也曾提出：要进一步加强道风建设，规范和完善道教的教制建设。而道教戒律，又是加强道风建设和完善教制

建设的基础。对于传统的戒律,我们如何继承;对于当代的道教戒律,我们又如何去思考。

面对新时代,我们的道教必须要制定新的道教戒律。而新的道教戒律又必须要继承传统,适应时代。我们不仅要对历史的、传统的道教戒律进行整理研究,要增加适应现代社会的规戒条文;而且还要大力加强教内的规戒建设,要把道教戒律与信仰联系起来,把道教戒律用于宫观管理之中;同时,我们还要充分发挥道教戒律在当代社会生活中的积极作用,使其融入社会和民众生活之中,成为道教维护社会公德、促进人心向善的重要社会思想内容。

一、继承与发展

当代道教戒律,首先应该是在继承传统戒律的基础上建立和完善的。因此,我们要对历史的、传统的道教戒律进行整理、研究,为制定当代道教戒律服务。

道教初创时,正一盟威道就规定了一些内部的组织纪律,名曰科律。《太平经》中大多为“道诫”,《老子想尔注》则更重“道戒”,认为“戒为渊,道犹水,人犹鱼”,强调无戒则道不存,无戒则人不存。但这些都不是正式的道教戒律。那么,道教正式戒律起于何时呢?根据现有的研究成果,也根据道教历史发展情况,我们一般认为,道教最早的正式戒律应当是以想尔九戒等为典型的一类道教戒律。《道教义枢》卷二《十二部义》称:“戒之为义,又有详略”,“略者,道民三戒,策生五戒,祭酒八戒,想尔九戒”。①《三洞珠囊》卷

① 《道藏》24册,818页。

六《清戒品》引《正一法文》云：“凡为道民，使受护身符及三戒，进受五戒、八戒，然后受箬。”可见，早期道教就有所谓三戒、五戒、八戒、想尔九戒等戒律。据考证，这里的三戒、五戒、八戒，当为“洞神三戒，洞神五戒，洞神八戒；想尔九戒即《太上老君经律》之道德尊经之想尔戒。”^①其后，随着新道派的纷呈和宫观制度的兴起，道教戒律的发展更趋完善也更趋繁杂，同时也带有更多的道派特色。

根据道经“三洞”、“四辅”的记载，我们大致可以窥见魏晋南北朝乃至唐宋时期各道派的戒律受持情况。在明《正统道藏》中，“三洞部·戒律类”共收道教戒律类经文 29 种，其中“洞真部·戒律类”12 种，即：《太上洞真智慧上品大戒》、《三洞众戒文》、《太微灵书紫文仙忌真记上经》、《虚皇天尊初真十戒文》、《太上九真妙戒金箬度命拔罪妙经》、《太上十二上品飞天法轮劝戒妙经》、《太极真人说二十四门戒经》、《太真玉帝四极明科经》、《赤松子中诫经》、《太微仙君功过格》、《太清五十八戒文》、《玄都律文》等，《洞玄部·戒律类》收有 11 种，即：《太上洞玄灵宝上品戒经》、《太上玄一真人说三途五苦劝戒经》、《太上洞玄灵宝三元品戒功德轻重经》、《太上洞玄灵宝智慧罪根上品大戒经》、《上清众真教戒德行经》、《洞玄灵宝天尊说十戒经》、《太上洞玄灵宝宣戒首悔众罪保护经》、《上清骨髓灵文鬼律》、《太上洞玄灵宝法身制论》、《要修科仪戒律钞》、《斋戒箬》等。《洞神部·戒律类》收有 6 种，即：《太上老君戒经》、《老君音诵诫经》、《太上老君经律》、《太上经戒》、《三洞法服科戒文》、《正一法文天师教诫科经》等。太玄、太平、太清、正一四辅没有分类，其中涉及道教戒律的经书主要有：太玄部的《云笈七签》，太平部的《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》、《道门经法相承次序》、《道教义枢》、

① 卿希泰主编《中国道教史》第一卷，561 页。

《无上秘要》等,正一部的《道门十规》、《全真清规》、《太上出家传度仪》、《三洞修道仪》、《传授经戒仪注诀》、《正一修真略仪》、《传授三洞经戒法策略说》等。以上每一种戒律经文中都有很多非常具体的戒律条文,且内容十分丰富,范围也非常之广。

从上述诸多戒律及其历史背景来看,我们发现道教戒律的发展经历了一个由简到繁,又由繁到简的过程,它的这一过程是结合和适应了不同时代、不同道派的发展需要;我们还发现,道教戒律的繁简又与这一时期的道教盛衰有着密切关系。唐宋时中国道教发展的高峰,道教戒律也最为丰富,并出现了一些很有影响的戒律经文,如:唐代朱法满《要修科仪戒律钞》,宋代张君房《云笈七签》等,都是影响后世道教的重要戒律经文;我们也发现,道教戒律是道门加强自身建设的一个重要手段。如:金元以后,全真道崛起。初创时的全真道,戒条简单,并无繁文缛节。但贵盛后的全真道就开始有了《全真清规》,并采摭道教传统戒律,制订了初真、中极、天仙“三坛大戒”,用以规范全真道派的教规制度,从而达到维护教团形象和保存宗教特色的有效手段。同时,我们也发现道教戒律是振兴和发展道教的一个重要条件,明代四十三代天师张宇初为整顿纲纪,重振道风,撰写《道门十规》,成为明初清整道教问题的纲领性文献。

传统的道教戒律中,有许多至今仍有其积极作用,有的甚至直接影响着当代道教戒律。如《老君说一百八十戒》,原为早期道教正一盟威道的主要戒律,后成为道教授受传承的大戒之一。就“百八十戒”的戒条内容来看,有一些是属于一般社会公德的,如有关人际关系的:不得多蓄仆妾,不得淫他妇女,不得贩卖奴婢;有关处世原则的:不得盗窃人物,不得破人婚姻事,不得言人阴私;有关爱护自然环境的:不得烧野田山林,不得妄伐树木,不得妄摘草花等。

另有百余戒多是从教义出发规定的价值观念和行为规范,如关于道德信仰的:不得渔猎伤煞众生,不得于人间论议曲折时;关于坚定信仰的:不得轻慢经教,不得议论经典,不得轻师慢法、傲忽三尊等;这些内容都是当代道教戒律应该继承的。又如《全真清规》,是金元时期全真道对违犯戒律的道士执行处罚的条例,旨在约束道士,维持道观的正常活动和生活秩序。其中有些内容,如“指蒙规式”是指导初入道者的规戒;“游方礼师”是对游方道士的礼仪规定;“教主重阳帝君责罚榜”规定了对于违反清规的道士处罚标准。这些内容也都是当今道教值得提倡的,也应该成为当代道教戒律的内容。再如明代四十三代天师张宇初撰写的《道门十规》,则是明初清整道教问题的纲领性文献。他在正一道中推广初期全真道的真功实行以及教制和教风,以惩治教团腐败和力教戒律松弛之弊,是有一定积极作用的,即是在今天看来,仍有其借鉴意义。

二、信仰与修持

明清以后,道教日趋衰微,道教戒律也日渐松弛,曾经纷繁复杂,苛酷的道门戒律渐不为人知,失去了它的约束力、影响力和宗教意义。于是,道门有识之士,又力图在整顿革新中重整道教,他们的共同做法,又都是强调规戒、坚定信仰。这里仅举明代天师张宇初和清代龙门中兴之主王常月二例来加以说明。

四十三代天师张宇初掌教后,就很快意识到道教所面临的危机,思图整顿革新。针对当时道教戒律松弛、道风不纯的问题,撰

成《道门十规》,以“激励流世,昭宣圣制,永为奕世绳规”^①。他从加强教内规戒入手,继承全真教风,清整清规戒律。针对当时道教组织松散,戒律松弛之弊,张宇初提倡初期全真派的道风,强调恪守清规戒律,这是重整道风的首要任务。他在《道门十规》中告诫道士“其初入道,先择明师参礼,开发性地,恪守初真十戒”,以此来“收悉身心,操持节操”^②。也就是说,学道之人,首要任务是强调信仰,守持规戒。而信仰与持戒又是相互影响的。可以想象,一个没有信仰的道士,是不可能恪守戒规的。所以“凡行持之士,必有戒行为先”^③。同时,张宇初还从历史教训出发,规诫正一道士说:“至若赵归真、林灵素之徒,偶为世主所崇尚敬礼,既为富贵所骄,有失君臣之分,过设夸诞之辞,不以慈俭自守,亦取议当时后世多矣,是切为后戒!”^④要求道士要以信仰为重,以持守戒规为要,千万不要过于追求名利富贵,因为这不是一个真正道士的所为。张宇初心目中的道士标准,是符合道教教义思想的,这不仅是当时道教徒应该遵守的,而且即是当代道教徒也是值得提倡的。

全真派在明代虽然较为沉寂,但清初却稍有中兴之象,涌现出一批高道,其学说有人发挥,教理、教义有人阐扬,其中最有影响的首推著名道士王常月,他有感于明季“玄风颓敝,邪说流行”,以振宗兴教,光复全真祖风为自任,以清整戒律为中兴龙门的主要措施。全真道初创时期,戒条简单,尚无繁文缛节。据《钵鉴续》载,赵真嵩对王常月说:龙门戒法自丘处机以来,代代皆“单传秘授,不能广行”,四百年未显于世,致使道门戒律威仪衰颓不振,特以“三百年来独任之事”付嘱王常月,命他待时而出,传戒宏教。于

① 《道藏》32册,147页。

② 《道藏》32册,148页。

③ 《道藏》32册,149页。

是,他清整戒律,端正道风,强调“戒行精严”,并对此作了诠释,即“降心顺道唤作戒,忍耐行持唤作行,一丝不染唤作精,一毫不犯唤作严。始终不变唤作持戒,穷困不移唤作守戒”。王常月中兴龙门的一个有力武器就是道教戒律,他不仅十分看重道教戒律的作用,而且还丰富和发展了道教戒律。

由此可见,当代道教要振兴发展,就道教自身而言,是离不开道教戒律的。因此,坚定信仰,大力加强教内规戒建设是当代道教发展的重要思想内容,也是重要条件之一。

当代道教戒律,可谓是“先天不足,后天失调”。所谓先天不足,就是指自明代张宇初《道门十规》以后,就很少有完整的道教戒律,加上传统的戒律又继承的不多,致使当代道教戒律松弛;后天失调就是当代道教徒大都不太注重道教戒律,加上现代社会的迅速发展,给道教传统的戒律带来的影响。这就要求我们要花大力气来端正道风,加强教内规戒建设。

当今社会,特别是社会主义市场经济的高速发展,在不同程度上影响着道观,也影响着道观中的道教徒。因此,当代道教徒要树立正确和纯洁的信仰,我们道教徒要通过自己的修行,淡薄名利,纯洁心灵,与人为善,坚持正信,树立良好的信仰风范和高尚的道德情操。我们要在广大道教徒中,广泛开展“信仰与修持”的思想教育,使其认识到纯洁的信仰也是道教修持的重要内容之一。而作为我们当代道教徒来说,要以信仰为重,要把信道作为我们的人身宗旨和行为准则,无论什么东西都不能改变我们的信仰。我们信仰的是“道”,在我们道教徒心目中,惟有“道”才是最永久的东西。世界上无论什么人都有追求,但根据各自的天资知见之不等,所以他们的理想和追求就自然不同。有人追求名利,有人追求金钱,有人追求物质,也有人追求享受,而我们道教徒追求的则是

“道”，对“道”的研持、学修、弘扬，才是道教徒的职责。但是，我们的信仰必须要跟上时代的步伐，在高速发展的社会里，仍然保持其纯正的信仰，使我们广大道教徒真正成为有“道”之士。

当今社会，经济迅速发展，道教宫观的经济也有了极大的改善，宫观富裕了、条件提高了，随之而来的就是宫观的管理。而宫观管理主要又是人、财、物的管理，其中最为重要的还是人的管理，人的管理就需要制度的约束。但是，对于宫观的道士来说，仅有制度还不够，因为制度是任何一个部门、单位和组织都有的，如果是一个仅有制度而无戒律的道观，那就失去了它作为宗教所特有的神圣性，也就算不上是一个真正的宗教活动场所。所以，当代道教宫观就必须要有整套较为完善的清规戒律，这不仅是道教宫观内部管理的需要，是道教加强自身建设的需要，而且也是宗教活动场所区别于一般世俗单位的根本所在，更是道教宫观的神圣性所在。因此，我们必须要花大力气加强教内规戒建设，建立、健全一整套的规戒制度。鉴于道教历史上的传统戒律，有些已不能适应当今新形势下道教发展的需要了，因此有必要加以调整、补充和完善。道门诸多有识之士也都期望有一整套较为完善的教制规戒，来完善道门的管理制度，肃穆道仪，端正道风，促进道教的健康发展。

同时，道教戒律又是坚定信仰、实现信仰的一种手段。道经种种，以各种不同的说法，一再强调了受持戒与实现信仰之间的内在关系。具体说来：“道学，当以戒律为先”、“学道以斋戒为本”、“若不持戒，道无由得”等等，也就是说，持戒是得道的根本，只有依戒行持，才有可能实现道教的根本信仰。王常月在《龙门心法·戒行精严》中论述得最为集中，表达的也最为浅显，称“这个戒字，是降魔之忤，能镇压妖邪；是护命之符，能增延福寿；是升天之梯，能朝

礼三清而超凡入圣;是引路之灯,能消除六欲而破暗除昏;是仙舟宝筏,能渡众生离苦海;是慈航津梁,能渡众生出爱河。有通行人之保障,为进道者之提纲。仙佛无门,皆从戒入”。可见,戒律在道教信仰中的地位。

三、适应与服务

首先,当代道教戒律在建立和完善过程中,应该考虑到与社会主义社会相适应的问题。也就是说,当代道教戒律要适应新的时代,在戒律条文中要增加符合现代社会思想内容的戒条。

改革开放以来,我国社会发生了翻天覆地的巨大变化,取得了令世人瞩目的伟大成就。特别是在经济建设体制上,基本实现了由社会主义计划经济向市场经济的转变;在社会结构调整中,经历了原来封闭型和半封闭型的传统农业社会逐渐向开放型的现代化工业社会的转变。但是,在这种社会转型过程中,同时也受到外来文化和思想的影响,尤其是市场经济大潮的冲击,人们传统的思想观念和伦理道德准则也受到不同程度的影响。于是一些人出现了社会伦理道德的严重缺乏,表现为损人利己、损公肥私、金钱至上、以权谋私、欺诈勒索的思想行为;更有甚者出现了伦理道德真空,原来的社会伦理道德评价体系开始解体,新的社会伦理道德评价体系尚未形成,于是在一部分人的心目中便是非颠倒、黑白混淆,丧失了他们起码的伦理道德。道教历来就十分重视传统的伦理道德,并以戒律条文的形式规定下来,警示教徒和世人。而当代道教戒律,不仅是要继承传统的道教戒律,而且更多的是要增加适应现代社会内容的戒条。针对目前社会传统伦理道德的破坏,道教戒

律要重申和加强传统伦理道德的建设,对适应现代社会内容的东西要加以弘扬;针对现代社会出现的某些与社会发展不协调的东西,如:黄、赌、黑等,这是社会发展的一种不健康的产物,它严重危害着社会,也毒害着人们的心灵,道教戒律中要增加坚决反对这种社会丑恶现象的戒条,倡导积极的人生观;道教如何更好地与社会主义社会相适应,也要在当代道教戒律中有所反映,我们要有反映“爱国爱教”思想的戒律条文,也要有“服务社会,造福人类”的规戒理念。这是时代发展的需要,也是道教加强自身建设的需要,更是道教与社会主义社会相适应的重要内容。

其次,当代道教戒律在建立和完善过程中,还应该考虑如何更好地服务社会的问题,要充分发挥道教戒律在当代社会中的积极作用。纵观道教戒律,我们可以发现有许多戒律内容应归属于社会公共行为准则,不仅是道教徒要遵守奉行的,而且也是整个社会值得加以提倡的。从道教的基本戒律来看,主要有:戒杀、戒盗、戒贪欲、戒纷争和提倡尽忠孝等思想内容。

道教是一个贵生的宗教,《度人经》提出“仙道贵生,无量度人”,以贵生为人类社会的思想美德,就是要人们尊重生命,保护生命。凡是对于生命有害的事情都应制止,对生命有利的事情多加提倡。道教戒律中就明确规定反对泛杀物,如:“生为大德之上,仁为儒道之尊,慈为福端,杀为罪首,立功树德,莫如去害,故济生之苦,皆由慈心于物”;“不得杀生”;“戒杀”;“不杀,慈救众生”;“目不贪五色,誓止杀,学长生”;“不得杀生屠杀,割截物命”;“不得因恨杀人”;“不得好杀物命”等戒律都强调了不杀。不杀的反面就是慈,慈济众生,慈心于物,如:“惜诸物命,慈悯不杀”;“慈救众生”;“慈心于物”;“当行慈惠,以及昆虫”;“慈爱广救”;“常行慈心,愿念一切”;“与人父言则慈于子”等戒,同一个慈字,从慈于子到慈于众

生,慈于昆虫,体现了道教对自然界一切生命的珍爱。《虚皇天尊初真十戒》称:“夫禽兽异生,性命同禀,有夫妇之配,有父子之情,有巢穴之居,有饮食之念,爱憎喜惧,何异于人?能怀恻隐之心,不忍杀戮而食,以证慈悲之行,不亦善乎?”道教的慈悲之心和慈悲之行还表现在于“恤死护生”“施惠穷困”等,如:“当恤死护生,救度恶难,命得其存,不有天伤”;“救疾治病,载度困笃,身得安全,不有痛剧”;“施惠穷困,拯度危厄,割己济物,无有怜惜”;“不得贪求无厌,积财不散,当行节俭,惠恤贫穷”等戒条,都强调了对于民生疾苦的关注和干预。从道教戒律中,我们也可以看出道教对于生命赖以生存的环境的珍惜,如:“放生养物,种诸果林”;“道边舍井,种树立桥”;“不得烧野山林”等。一千多年前的中国道教就有如此见解,并以戒律的形式加以肯定,不能不令生活于21世纪的后人汗颜。直至今日,人们还没有真正认识到,要对我们赖以生存的环境存一份慈悯之心,不要无休止的索取和破坏。因此,我们要把道教的规戒推广于社会之中,使整个人类社会和谐有序。

人类社会,无论古今,无论中外,也无论道俗,偷盗总是不能容忍的恶行。道教戒律中有关反对偷盗的戒律条文也很多,如:“不得偷盗”;“戒盗”;“手无犯恶,不窃人物,贪利入己,祸不白觉”;“不得盗他以自供”;“不得窃取人物”;“不盗,推义损己”;“不得取非义财”;“守贞推让,不淫不盗,常行善念,损己济物”;“不得盗窃人物”;“不得妄取人物”等戒条都严禁偷盗。当今社会,贪污受贿、偷盗抢劫也时有发生,严重影响着社会的安定和人民生命财产的安全。事实上,贪污受贿也是一种变相的偷盗,其社会危害也不亚于直接的偷盗行为。对此,道教戒律不啻是一服很好的清醒剂,可以使他们清醒过来,寻找真正的人生价值。

贪欲、嫉妒、诽谤,都是人类身心不健康的具体表现,也是道教

学道修仙的禁忌内容 《要修科仪戒律钞》卷一以贪欲、嫉妒、诽谤三者为不悛之事。经称：“末世人民有三可畏，宜善详焉。一者道义嫉妒可畏，二者诽谤可畏，三者贪欲可畏。”道经以杀害、嫉妒、淫、盗、贪欲、憎媚为学仙六忌，其中两忌就是嫉妒和贪欲。十恶之中，也有贪欲和嫉妒。所以，道经称其“可畏”，并在道教戒律中作了明确规定。关于贪欲的戒条，如“不得贪利财货”；“杀生贪味，口是心非”；“不得贪求无厌”；“戒贪”；“不得贪瞋痴狠”；“不得贪惜财贿”；“不得贪惜珍宝，弗肯施散”等。关于嫉妒、诽谤的戒条，如“孝敬柔和，慎言不妒”；“不得嫉妒胜己，抑绝贤明”；“不得诽谤他人，毁攻同学”；“不得谗败贤良，露才扬己，当称人美善，不自伐其功能”；“心不恶妒，无生阴贼，缄口慎过，想念在法”；“不得嫉人胜己”；“无嫉无害，无恶无妒”；“不得訾毁谤人”等。可见，道教的戒贪是指一切的过分的欲望，道教不仅反对贪欲，而且还强调施舍、散财，以周济贫困。道教的戒嫉妒和戒诽谤，就是要求人们以诚恳待人，诚即见人之得如同自己所得，见人之失如同自己所失，要不嫉妒，不中伤，不欺骗，不背后议论人之长短，不口是心非，所有这些都是当代社会应该加以提倡的。

清静不争，是老子《道德经》的主旨，也是道教徒的处世准则之一，亦可通行与世俗社会。《太上洞玄灵宝法身制论》称：“入为道性，以忍为上，礼之为用，惟和为贵；入道之法，宜忌纷争”。这里的所谓“忍”、“礼”、“和”等，都体现了道教“为而不争”的处世风范，也是中华民族的传统美德。道教戒律把戒纷争作为戒条之一，在今天看来仍有一定现实意义，如“不得嫉人胜己，争竞功名”；“退身护义，不争功名”等。当然，对于不争的理解，如同对于无为的理解一样。不争、退让、谦和、礼让，应该成为现代竞争社会里的一种处世之道。

尽忠孝,是我国宗法社会中最一般也最重要的道德规范,而道教对此始终表示拥护和支持。早期儒家就有“孝悌为先,其为仁之本欤”的著名论断。西汉社会上流传着一部《孝经》,宣扬“夫孝,德之本也,教之所由生也”;“夫孝,始于事亲,中于事君,终于立身”。百行孝为先,是最基本的伦理道德。《太上经戒》述元始天尊所述十戒,将“不得违戾父母、师长,叛逆不孝”作为戒律的第一条,表现了道教是重孝道的宗教。当今社会,我们常常得闻得见的不是孝子孝孙的孝行,而更多的则是不孝子女、不孝子孙的不孝之行,甚或杀父弑母等人类不齿之事亦屡见报端。所以,我们有必要重新审视传统道德中的忠孝观。《虚皇天尊初真十戒文》称:“按《传》曰:仙经万卷,忠孝为先。盖致身事君,勤劳主事,所以答覆庇之恩也;修身慎行,善事父母,所以答生育之恩也;事师如事父母,所以答教诲之恩也。民生于三,事之如一,乃报本之大者,加以仰不愧于天,俯不作于人,敬信神明,所以答造化之恩也”。报恩崇本,是中华民族绵延不息的精神支柱。道教的“四恩”思想在现代社会仍有其光大的空间。在宗法社会里,忠是孝的扩大。所谓“孝子善事君,悌弟善事长”,孝悌的道德是忠君顺上的基础。忠是人对国家、民族尽义务,具有强烈的政治、民族色彩。道教戒律中有许多尽忠的戒条,如“克勤,忠于君王”;“忠事君师”;“不得叛逆君王,谋害家国”;“不得不忠不孝,不仁不信,当尽节君亲,推诚万物”等,这些传统的戒律条文,虽然不能全部适应当今社会,但其中有关忠孝的思想内容是值得人们去学习、提倡的。另外,随着社会的进一步发展,人口老龄化的问题也愈来愈突出。关于尊老敬老的内容也在道教戒律中有所反映,如“不得弃薄老病穷贱之人”(《洞玄十善戒》);“不得裸露三光,厌弃老病”(《玉清经》本起十戒);“不得慢老欺人”(《妙林经》二十七戒)等,这对促进社会尊老敬老的风尚具有

一定的积极作用。

综上所述,当代道教必须要固本强身、努力加强自身建设,提高广大道教徒的信仰层次。而道教戒律的建立和完善,正是当代道教加强道风建设的重要举措,也是道教树立自身形象、提高教徒信仰层次的重要手段。因此,我们只有通过努力加强自身建设,不断完善教内的规戒制度,才能更好地促进道教与社会主义社会相适应,才能更好地发挥道教在当代社会中的自身价值。所以,作为“继承传统,适应社会”的当代道教戒律,必将成为新世纪道教体系建设的重要思想内容,也将成为中国道教振兴与发展的必由之路。

(作者单位:上海市道教协会)

道教网络建设之现状及进展建议

李似珍

近日因参加上海老城隍庙网站的文字撰写工作,对这方面情况有了些了解,现即谈谈关于这方面的点滴感想,以求与宗教学界同道交流。

一、道教网络建设的现实意义

道教网络建设,应当是个有较多内涵的提法。它既包括网站等形式,也包括电子读物、新型信息传播方式等方面。关于它的现实意义,其实道教界中人已有所认识,近几年道教界已建立多个网站,有些网站的设立还得到道协领导的关心,并为其提供过相应的指导。但考虑到毕竟至今在一些重要的道教杂志上,尚未有较为全面的关于这一问题研究的文章出现,故认为还是有为这一新事物宣传之必要。从目前来看,道教之所以应在网络建设上下工夫,至少出于这样几方面的需要:

(一) 参与世界文化交流的需要

我们知道,整个世界已进入一个信息化、全球化的时代,这种全球化不仅是一种经济现象,指生产活动、金融投资活动的全球化,而且还是一种文化现象、政治现象。在文化方面它要求人类在文化行为、文化创造上更具有普遍性、共同性,超越不同国家、不同民族社会制度、意识形态等诸方面的分歧,打破时空、种族、地域限制,从全球意识把握人类文化发展的普遍规律,揭示文化共性的意义。它同时意味着对偏居一隅、抱残守缺观念的唾弃。而这种全球化的产生与实现,在很大程度上,是伴随着因特网、WINDOWS 等信息化手段的进步而得到的。所以从这个意义上可说,网络建设作为信息化手段中的一个组成部分,已成为能否融入全球化时代的重要标志。

我国的道教自 20 世纪 80 年代恢复建制以来,即注重国际间的交流活动。近几年来,又通过种种学术活动方式,扩大了在世界上的影响。但是由于这个教派土生土长于中国,带有较多的民族文化特征,许多教义之内涵一时不能被其他国家的人们深入把握。如关于道教内丹学,一直是外国学者所关心的问题,但是它究竟是怎么一回事,没有多少人讲得清楚。所以就形成了不同的说法。比如,西方现代心理学家弗洛姆认为,道教修炼与佛教瑜伽相类似。应当说这个说法有一定的道理,但他在具体解释中夹杂了一些似是而非的东西,以致造成了一定的影响。这是由于对道教理论生疏所引起的误解。由此可见,为便于国际间的学术思想交流,作为道教界人士,就有一个对自身思想做出阐释、更广泛地传播本教教义的义务。而这一义务的实现,在当今时代,不能不借助于运用网络等现代化的传播媒体方式。

(二)与“法轮功”等邪教组织斗争的需要

道教作为新中国成员,还有一个为现实服务,为祖国社会主义事业出力的义务。近几年来,我国宗教界也面临着新情况,如天主教的地下势力,基督教的私设聚会点,以及“法轮功”等各种邪教组织的出现。他们盗用了宗教语言,打着信仰自由的幌子,行颠覆政府之实。在新的历史条件下,这些组织的活动往往与国外反华势力有联系,实际上与我们在打一场控制与反控制、渗透与反渗透的硬仗。宗教界中人,对此不能坐视不顾,而应当为拨乱反正、消除种种邪恶势力在群众中的影响出力。

为与上述邪恶势力作斗争,必须了解它们的进攻手法。比如,关于与“法轮功”的斗争,就可以从重新解释相关教义(如被混用的“业力”、“功法”等)、阐明宗教与邪教的区别等做起。另外还应注意,这些邪恶势力集团非常注意研究自己的争取对象,制定相应的政策、利用不同的手法来为其活动开路。比如李洪志搞“法轮功”,当他的组织被取缔,流亡海外之后,就利用网络工具来为其网罗信徒、传播歪理邪说服务。这样不但造成其在海外尚有影响之假象,还为其遥控信徒从事颠覆政府活动创造了条件。

作为道教中人,应对这种新形势下出现的新动向有所了解。为此,除了对“法轮功”的一般言论作出批判之外,还应及时掌握新的动向,作出相应的反应,在各种场合消除其影响,以使更多的受其迷惑者能幡然醒悟。

(三)吸引民间信仰者之需要

道教作为我国传统教派中的重要组成部分,将在21世纪及其以后的较长时代里长期存在下去。这是我们在当前形势下所形成的共识。关于这个教派究竟以什么样的方式发展,近来教派中人也谈得比较多。总起来看,是要将其中富有中国传统文化特色的

部分,特别是对人们的日常生活具有启示意义的部分传承下去,使它更好地为丰富人们生活、调适人们的精神状态服务。也有人因此提出了向“生活道教”发展的口号。这种提法是否完整确切,还是可以继续讨论的。但是有一点是可以肯定的,那就是道教从其发展而言,应考虑贴近百姓生活,为人民的生活安定祥和服务的方面。

以此为出发点加以思考,我们会很自然地想到这样一个问题:如何让青年一代也认识道教、接受“生活道教”中的丰富内容。对于大多数人而言,接受道教无非是依靠这样几个途径:参观道观、阅读道教经书、通过听取旁人介绍或各种报刊杂志、电视广播等媒体的宣传得到相应的知识。这些方式对一般民众而言,还是较为熟悉的,能起到应有的效果。但是对于新成长起来的年轻人而言,则留下了缺憾。那就是他们阅读传统书籍的时间正在减少,获取信息的最佳途径,已从影视媒体而转向更为快捷、畅通、具有全球性并有更多参与机会的网络。道教中人想要在新时代有所发展,必须考虑吸引这些年轻人的参与,而吸引他们的最好手段,便是与他们建立沟通渠道,获得对话的最基本方式与语言。从这个角度来看,建立网络也成为道教发展策略中的重要组成部分。

二、道教网络建设之现状

在理论上了解了道教网络建设的重要性之后,让我们从现代教派发展的角度来衡量一下当前在这方面实施的情况,以求对进一步发展这个方面有一个大体的认识。诚如上文所言,我国的道教网络建设已并非一片空白。许多人已在这一方面进行开拓,起

到了筚路蓝缕的作用。对于这方面的成就,宗教学界也有所关注,作出过相应的报道。如在《世界宗教文化》2000年第2期上,就曾开辟了“宗教与网络”专栏,对当前我国宗教界运用电子信息手段传播教理的情况作出介绍。其中所涉及的主要是佛教、基督教新教、道教、天主教、伊斯兰教这样五大教派组织^①。虽然因此报道距今已有将近一年的时间差,许多情况又有所变化。但是考虑到这是我们目前能在公开发表的杂志上所见到的较为全面的报导,所写文章之人多为知情者,有一定的确切性,故还是想以此为依托,并结合其他来自网站的材料,来看一下我们道教网络建设在我国宗教界相关建设中的状况:

教派名称	佛 教	基督教新教	道 教	天主教	伊斯兰教
比较内容					
建立时间	1993年	不详	1998年	60年代以后	不详
建立范围	美、日、韩、蒙、 泰、古、等七 国家以上	欧洲、美、澳、 及其他小国	港、台、大南 陆及东地区	欧、澳、美、 各洲	遍及中 东、欧美、 东南亚地 区,仅在网 上,就可 查到1000 多个网站
运用手段	网站、电 子读物、 年会、 相会、 展示等	网站及电 子信箱等	网站为主	网站、电 子读物、 相关服 务等	网站、聊 天室、 相成 果研究 介绍等

① 参见《世界宗教文化》2000年第2期,〔台湾〕杜正民:《世界电子佛教集市》(吴义雄:《互联网上的基督教新教》);〔香港〕汤伟侠:《INTERNET上的道教文化》、李国亮:《教会有的,网络上也有》、马中平:《网上伊斯兰教一瞥》等文。

使用语言	英、韩、日、蒙等 古、泰、俄等 多国语言	以英语为主，兼有他国语言	简、繁、体在相 中、文、台有英 港、台、应的语 网站设立	以英语为主，兼有他国语言	主要有阿拉伯语、中文及他种语言
大陆设立网站情况	未见反映	未见反映	有多处国内情况介绍	已在北京、四川等地建立网站	未见反映

上述表中的内容,还不是全面的反映,也并非完全确切。但从中还是能大致了解到各教派在网络建设上的有关情况。

总起来看,几大教派的网络建设都已形成一定的规模。比较起来,在网站设立的数量方面,除道教而外,几大教派都不相上下。另外从建立时间来看,虽然有几个教派的初建年代无法反映,但从已形成的规模来看,明显早于道教。故大致可认定在这方面,道教属起步较晚者。

从网站建设的有序性来看,几个教派中当数佛教的更好一些。因为他们有一个国际性的组织——“电子佛典推进协议会”,并能通过一至二年定期召开的年会,来交流发展网络的策略、成果及相应问题的解决等方面。所以,他们能在这个领域里相互协作,对相关的资源作出较好的开发利用。相对而言,道教在这方面则处于起步较晚、规模相对较小、各网站分散进行、尚未有过相应的交流的状态。

从使用语言的情况来看,除道教外,其他各教都注意到如何运用不同的语言,以有利于吸引网上读者的问题。所以他们一般都有英语网站的设立,有的还根据释义、解读的需要,建有多种语言网站。如佛教有藏文及相应译文的经籍输入,并配有相关的图像与检索目录,这对研究与普及佛教经义有很大的帮助。印度、马来西亚、新加坡等东南亚地区的伊斯兰教派组织,除有本国语言网站

之外,也专设英文网站,以利于其教理与思想的传播。相对而言,道教至今惟有香港等地有英文网站设立,而在内地则惟建有中文网站,这未免会影响到交流的范围,局限性是十分明显的。当然,我们可以用道教的非世界化来解释其理由。但考虑到在将来的发展与世界性的交流问题,则是不能不弥补的一个方面。

从运用手段来看,似乎道教也有一个充实、提高自身的问题存在。从此专栏中香港汤伟侠先生的介绍来看,我们现在大陆已有不少的道教网站建立,但各网站的建设程度还是有很大的差别。有的网站从网页上看似乎门类齐全,然点击进入其内,却发现有的还是空页,有待补充。相对而言,当数香港蓬瀛仙馆的网站资料最全,也形成较大的规模。从内容来看,由于他们聘请了多位知名道教学者如李刚、陈耀庭、刘仲宇、姜生等加盟撰稿,所以在教义的把握上也体现一定的功底。但即使是这样一个网站,仍存在形式相对单一,内容尚待深入的不足。

从上述种种比较的结果来看,对照网络建设为国际交流的宗旨而言,道教在形式的设定上有差距,特别表现在内地网络系统的语言国际化、网站的世界性等方面。这或许是当前应当首先补上的一课。

上面表格的第五栏中列出的,是关于在我国国内设立宗教网络的情况介绍。其中有的教派情况因受文章内容局限,只能以“不详”作注。然通过雅虎、搜狐等相关网络,我还是看到了一些相关的情况。总起来看,应当说我国五大教派中有些已在国内建立起网页。如佛教、基督教,都有一些关于其研究机构及相关学术成果的介绍,有的也已经接受合作项目,建制相应的文化资料库。在港、澳、台等地所拥有的网页则更像样一点。但就内地整体而言,大致还处于依托国外现成的条件拥有网络资源的状态。

在这方面,道教倒有其特别的优点存在。可能是出于对基本无外力可依赖条件的考虑,道教要发展网络,只能依靠自身力量。所以从

网络目录上可见,道教网站名中,属于大陆的占据相当的比例。如北京的中华道教、北京白云观、江西龙虎山、茅山道观、湖北武当山、四川道教研究所等,都有令人耳目一新的网页设置。它们虽然在总体规模上比不上香港蓬瀛仙馆,但因在设计时注意突出自身的民族性与地方色彩,使得网站的设置具有相当的新意。所以可以说在大陆网站的普及方面,道教已走在了国内其他教派的前面。

上述的比较主要从截取同一历史横断面进行,从中我们能既看到差距又知道自身之优势所在。这或许会对我们进一步规划道教网络建设的发展计划,具有参考意义。

三、关于今后发展道教网络的设想

在进行了上述的比较之后,我们不妨对道教网络建设的进一步发展作出设想。我认为要真正提高道教网络的层次,发挥其在发展道教中的功能,至少还应注意下列几个方面:

(一)明确网络建设主旨,提高追求目标

从现在我国内地网站内容来看,主要具有两大类型:一类为由道观为主设置的网页,多以介绍名胜风情为主,以吸引旅游为宗旨。另一类是以学术研究机构牵头设计的网页,它主要是从弘扬传统文化前提出发,来作出相应的安排。这两种类型设计的出发点都符合当前道教文化之实际需要,但同样忽视了另一个方面,那就是对于道教的现实意义的关注。

我们知道,从新世纪的前景而言,包括道教在内的宗教,将仍在我国意识形态领域占有重要的一席之地。它在近期内不但不会消亡,而且还要有所发展。这是我们的党与政府从我国的国情出发,所得出的正确结论。这是因为生活在同一个社会里的不同

人群,因为所处的经济、政治地位及思想、文化条件的不同,会对自己的生活提出不同的要求,具有各异的愿望。正如我们的共产党提出最高纲领与最低纲领,以使人们能脚踏实地、理智地处理好各种关系一样,我们宗教界在现代社会也有一个发挥本教义之优良传统、以求为安定人心、稳定社会秩序出力的问题。这从当前社会而言,还是一种与邪教争夺民间信仰的特殊手段。

如果从这个角度来看当前的道教网络宣传的话,那么它的缺点是十分明显的。那就是不管是从旅游角度也好,传统文化介绍角度也好,多多少少是把道教当成了类似古董、文物般的东西,而不能反映其中活生生的、具有生命力的东西。从建设网站宗旨来看显得较为单薄,与当前宗教发展所追求的目标尚有一定的距离。为此,我们应当从重设网站建设目标做起,考虑如何以网络的形式吸引相应的对象,使他们能从中得到启示,为提高他们的生活质量出一份力。

(二)形成研究机构与宗教团体合作机制

现有的网站中,即使是达到了如蓬瀛仙馆这样的较高层次,仍有这样的缺陷,那就是在教义的阐发与教理的解释上基本上仍以国内相关的研究为基础,没有太多的创意,其他网站则大都网页尚有空缺,这多半是由于大家分散用力,以致不能调动各方面的积极性所致。在这方面,我们不妨可借鉴其他教派网络的做法。

如在基督教新教网络的美国互联网上,有一个名为“美国公理会全国协会”(简称 NACCO)的综合性网站,它组织了哈佛大学、耶稣大学、达特茅斯学院、威廉学院等 9 所高校的学者参与合作,使教会实际活动与相应的理论研究有机地结合了起来。

在佛教网络建设中,也已注意到这样的合作方式,如 1999 年在台北举行的电子佛典推进协议会(简称 EBPI)年会中,讨论的主题有图书馆资讯交流、网际网路之策略、电子佛典制作、地理资讯

系统、数字典藏、博物馆、远程教育、超资料文件、语言学、知识产权、数字资源开发等,这些内容中包含有较多的专业性质,所以基本上是约请了相关的专家学者共同参与所得到的结果。

从我国的现状来看,20世纪80年代以后,我们的道观恢复、重建工作卓有成效,而各地的宗教研究机构、学术团体也形成一定的规模。从科研力量而言,除了可依托北京、四川、上海等地的专职研究所之外,还有北京大学、南京大学、复旦大学等高校宗教学系或专业的生力军可用。如果我们能够将这些力量组织起来的话,一定能形成合力,在一些重大项目的攻克上有所成就。其实蓬瀛仙馆已首开请教授参与道教网站工作之先例,而我们能做的则是在此基础上做更为全面的规划,以调动更多人的积极性。

专家学者与教派中人的合作,不应仅仅局限于理论部分。其实还可有其他方面的设想。如这次上海老城隍庙网站中搞音乐部分,就请了上海民族乐团的专业人员参与创作,制作出相应的道教音乐光盘,然后编入网页。

(三) 创造网络建设交流机会

虽然与世界宗教网站相比,道教网站的数量尚不算太多,但由于它们主要集中在汉语区,所以从绝对数来看,大陆的道教网站已积累一定数量。但是迄今为止,各网站间仍处于各自为政局面,这不能不说是种遗憾。我认为道教界应尽快考虑建立网络研制的交流中心,由它牵头组织相关的会议。这个组织可以是民间性质的,但应有道协界领导的参与,以使其有一定的权威性,以及能较好地调动各方面力量以及配合宗教界的各项活动。

这个网络交流中心除了组织相对定期的会议之外,还可以通过设立常设机构的方式,起到设定大型学术科研项目、对外交流等方面的作用。也就是说,由学术界与道教界联手合作的有些工作,可以以此组织的名义来发动,并动员一些其他的社会力量参加。

关于对外交流,特别是建立英语网站,也是当前道教网络所应做的事情。但是由各道观或其他的科研单位来做,似乎都不太合适,主要是缺少一种代表性。由道协出面,则又显得过于正式,这时如能有一个带有民间性质的集体组织出面来做,显然效果会好一些。从上述种种情况考虑,建立有关道教网络方面的集体性机构,已成为当务之急。

(四)创建更多新形式,丰富网络内容

根据目前道教网络的现状,值得去充实、丰富的相关内容实在是不胜枚举。比如,自“生活道教”的发展宗旨出发,我们可做的事情就不少。首先,为了使我们道教的养生、精神调适等特色“产品”在人们的日常生活中发挥作用,使它不仅被国人所理解、运用,并传播于世界上其他国家,就可以通过设置图片、进行相关的解释等方式去宣传它。

其次,我们的道教音乐也是传统文化中的宝贵财富,它的特点在于能在大致统一的教义阐扬前提下,可根据不同的地方音乐欣赏习惯,配置不同的乐器及表现方式。这在宗教音乐中是独具特色的,现在这方面的特色已在各道观网站中有所反映,但是还有必要通过综合介绍的方式,使这方面的内容得到系统的介绍。

再次,道教网站不应当只有单方面的我说你听面孔,而要利用其有利于双向交流的长处,可通过设置电子信箱等方式来进行,相信这也是并不十分困难的事情。

此外,从将来的发展考虑,我们还有要将网络的概念完整化等事可做。为此,就要像佛教界所理解的那样,把它看作全面利用电子技术的一项事业。诸如此类,值得做的事情还有很多。

总之,我们只有这样不断地开动脑筋,学习进步,才能跟上 21 世纪的步伐,为道教建设起到应有的促进作用。

(作者单位:华东师范大学哲学系)

伊斯兰文化与上海的都市化述略

—— 张志诚 ——

上海有着悠久而多彩的历史文化,是我国最大的开放型沿海城市。在 1843 年开放为商埠以后,随着西方文化的输入,国内外不同民族的移民带着各自的文化背景涌进上海。在多元文化的碰撞中,形成了独特的“海派”都市文化,同时又加速了上海的都市化进程。信奉伊斯兰教的各穆斯林民族,在上海向都市化迈进的过程中负载着灿烂的伊斯兰文化,相继落户上海,凭着自身特有的文化土壤和社会基础——清真寺和穆斯林社区,融入到都市化之中,为上海的经济、文化建设和都市化发展作出了贡献

—

上海的都市化起步时间大体上追溯到元、明之际,即从元至元二十九年(1292 年)正式建立上海县开始的。早在宋元之交,东来的阿拉伯、波斯和中亚各国穆斯林商贾,从海路抵华,当时东南沿

海的许多地区都留下了他们的足迹。伊斯兰教作为一种域外的宗教文化,伴随着他们的足迹播撒开来,传入到上海当为元朝建立以后。也就是说,在上海都市化起步之初已有穆斯林商人和西域的回回军士、工匠等纷纷而来,并以伊斯兰教的信仰者和伊斯兰文化的负载进入上海及附近地区。他们被江南肥沃的土地、茂盛的物产、繁荣的商业和多彩的都市化文化所吸引。尤其上海以其“僻处海奥”,远离战火,政治稳定,经济发达的特点,使众多“回回”(指穆斯林,不是现代意义上的回族)居留沪上,在这个陌生的环境中结群而居,娶妻生子,置产立业,并修建了上海地区第一座清真寺,即历史上以“云间白鹤寺”享誉江南的松江清真寺。从此,上海地区最早的一代“回回”便围寺而居,建起了以清真寺为中心的穆斯林社区。按照伊斯兰教规定的信念,共同履行自身的天命和义务。

来自中、西亚各种肤色面目的穆斯林,元人称他们“色目人”(即各色各面之意)。在元初征服南宋统一中国的过程中,他们各建战功,且有一技专长,故元建国初期大量重用外来的色目人士。据记载,在宋亡以后,元将领回回人沙金及随军一批“西域(回回)亲军”,他们是第一批落户上海的穆斯林。沙金系西域马塞卢,在南下攻宋战役中战功卓著。至元十二年(1275年)率军至华亭,援华亭县达鲁花赤(行政长官),后升府为松江府达鲁花赤,专领军队,逝于任上。其后裔,代有科名,落居华亭。元代任今上海境内各级军政官员中的回回有近百人,仅松江各级军政官员中的西域回回就占30余人。新建的上海县,其第一任监县(即)达鲁花赤即为色目人。据载回回人雅哈雅人任上海县监县期间,为人清正廉洁,善待民众,为重建县署、发展县学,促进商业经济的繁荣,作出了不少业绩,深受下层官吏及民众的赞许。尤其建县以后,重视海运,棉纺这两大支柱产业,为上海进一步走向都市化奠定了基础。

由此可见,元时东来的回回穆斯林已经参与并亲手主持了上海的都市化建设,随着穆斯林人口的逐渐增多,穆斯林社区的逐步

拓展,伊斯兰文化已成为上海穆斯林精神生活的支柱和民族传统文化的重要内容,是都市文化中一道亮丽的景观

二

上海作为典型的近代大都市,其大发展、大变化则是在 1843 年对外开埠以后。开埠后的上海在西方现代物质文明、政治制度、思想观念的引进与熏陶下,开始了它的既充满屈辱又充满生机活力和飞速发展的近代都市化进程。正如一位社会学家所言“都市人口的特点是移民比例很高”,“都市化在很大程度上是一种移民现象”。来自国内外的移民浩浩荡荡,源源不断。此时的上海成了一座吸纳百家、融会贯通,具有以海派文化著称的开放城市和气象万千的繁荣社会。作为社会意识形态的宗教,在近代都市化进程中实现了社会化、组织化以后,成为同都市文化息息相关同民众生活紧密相联的都市宗教,并具有明显的都市宗教文化特点。就伊斯兰教来说,它处在五方杂处的大都市,为了求得生存和发展,便不断地与社会生活中的各种文化相互融通,从而淡化了它强烈的、鲜明的个性特征,而表现得更为理性化,以适应上海近代都市化发展的进程。

上海的穆斯林伊斯兰文化,以其自身的活动轨迹,在近代都市化进程中呈现了前所未有的发展态势,在全国性的伊斯兰文化运动中占据领先地位,并起到了积极的推动作用。这种发展恰恰与近代上海都市化发展同步。初略归纳,主要表现在以下四个方面:

(一)穆斯林人数的成倍增长和清真寺的明显增多,并以伊斯兰的教义、教规和礼仪等方面加强了穆斯林社区与穆斯林之间的凝聚力。古代上海地区的穆斯林仅有数百人,近代以后激增了几十

倍,到20世纪40年代末已达2万余人。他们从四面八方进入上海,首要的功课是修建清真寺,使来自五湖四海的穆斯林凝为一个整体,形成围寺而居的穆斯林社区。近代上海城区的穆斯林形成了10多个相对集中且有一定规模的社区,这种以清真寺为中心的文化土壤,以穆斯林社区共同遵循的伊斯兰人生观、价值观、审美观以及道德伦理所构成的社会关系,给上海穆斯林和伊斯兰文化的生存和发展,奠定了坚实的社会基础。

随着穆斯林移民人数的增多,清真寺也日渐增多。古代上海的清真寺仅3座,到了近代从1852年南门外草蛙湾清真寺落成开始,截止1949年上海的清真寺已增加到20余座,而且多居于社会中心、与穆斯林的世俗生活密切结合的地区——城厢市区,有的还直接建到租界之内,这些规模大小不一的清真寺,满足了沪上人口巨量的穆斯林的宗教生活需求,同时也反映了上海穆斯林经济力量的增长。另外值得一提的是多座清真女学(俗称女寺)先后建立,这是上海穆斯林文化的传播和社会进步活动的结果。

(二)伊斯兰文化教育事业蓬勃兴起。近代上海处在对外开放的前沿,东西方文化的交融和撞击不时发生,生活在上海的穆斯林及其有识之士,意识到要立足于这座移民社会的大都市和适应多元文化的社会环境,就必须提高穆斯林自身的文化素质,发展伊斯兰文化教育事业。他们认为“勿以宗教(伊斯兰教)为一成不变之物,墨守成规”,主张“维新教务,使适合世界新潮流”,“苟欲求圣教之发达,必自注重教育,造成人才”。正是这些新思路,促进了伊斯兰文化教育事业的迅速发展。

其特点之一是倡行新型伊斯兰教育,推广旨在面向广大回民子弟的普通文化教育。类似上海伊斯兰师范学校(1928—1938),强调“四文”(中文、阿拉伯文、波斯文和英文)教育,并在传授传统宗教课程的基础上,增设文化知识课程,突破寺院经堂教育的旧模式(重经典讲授,轻汉文及文化知识学习),培养出一大批顺应社会

时代潮流的宗教人才,以适应上海都市化发展的需要。自1905年以后,上海穆斯林社区兴办的各类学校20多所。从整体上提高了回族的文化素质,为推动伊斯兰文化的发展注入活力。

特点之二是译解《古兰经》、发行伊斯兰经书等活动。这一活动的成果弘扬了伊斯兰文化,同时为上海的都市文化增添了一席亮点。

特点之三是10多种伊斯兰文化刊物相继问世。从内容上看,在阐发教义、提倡教育、沟通伊斯兰文化知识、传递中外穆斯林信息和建立国内外穆斯林之间的联系等方面起了重要作用;从创刊时间上看,大多在20世纪30年代,因此有一些刊物是激发爱国热忱,宣传抗日救国,揭露日寇罪行等等,真实地反映了上海穆斯林的觉醒。

(三)穆斯林人才辈出,社团组织层出不穷,伊斯兰文化活动更趋活跃。随着上海近代都市化发展的进程,在上海穆斯林中涌现出一批有时代特征的代表人物,他们代表了近代百余年来穆斯林、伊斯兰文化的生存与发展的全过程。如:精通金石画瓷铜古玩的回族前辈哈少夫(1856-1934),他为了争得穆斯林在上海的社会地位而辛勤地奔波了一生。与一批穆斯林知名人士集资兴学建寺,创办社团组织,举办伊斯兰文化教育及慈善事业。又如:具有丰富宗教学识、受人敬重的大阿訇哈德成(1888-1943)、达浦生(1874-1965)、买俊三(1888-1967)等,他们一生从事伊斯兰文化的传播事业,译经育人,弘扬圣教,出版经书,并奋勇参加抗日救亡运动,他们是上海穆斯林中的楷模。还有一批著名学者热衷于弘扬伊斯兰文化,研究教义、创办报刊、著书立说,在伊斯兰文化领域结出丰硕成果。

在西学东渐的影响下,上海穆斯林把伊斯兰文化活动开展得有声有色。他们自觉地掀起了建社团、设学校、办报纸和选派留学生的热潮。这是“近代中国回教徒第一次自觉发动的文化运动”。

从1905年出现最早的管理清真寺的社团组织——务东堂,到抗战爆发前涌现出数十个穆斯林的社团组织,这些社团实体为促进伊斯兰文化在上海的传播与发展起到了应有的作用。

(四)参与上海的经济文化建设:具有经营商贸活动的上海穆斯林,在经济繁荣的大潮中,凭借自身的经商才干,敢于探索,勇于拼搏,在所从事的各种经济活动中施展身手,不断壮大实力,使上海穆斯林有能力跻身于近代国际大都市经济发展的行列。清真食品业是同穆斯林生活习惯密切相关的行业,也是上海穆斯林经济活动中最有活力、最有特色的行业。据统计,到新中国成立初期,清真食品业总数为469户,占回族商业总户的38.63%。此外穆斯林还经营皮货业、进出口贸易及手工业等行业。随着上海工商业经济的迅速发展,部分南京籍穆斯林商贾财力日渐雄厚,他们主要经营古玩、珠宝业等。近代上海伊斯兰文化的各项事业(包括建寺、回回坟、施贫、兴办社团和学校等)所需财源,大都是由这部分穆斯林所提供的。

抗日战争爆发后,清真寺文化与穆斯林社区的各项活动,都因时局恶劣而渐趋停顿。伊斯兰文化在上海兴旺的势头已不复存在,出现了较长一段时间的断层。20世纪80年代,上海步入了现代都市化以后,伊斯兰文化又走上了新的旅程。

三

1949年5月,上海获得解放,回到了人民手中。上海的都市化进入了健康发展的历史时期。特别是改革开放以来的20年,上海迅速成为全国经济贸易文化中心。上海穆斯林意气风发,开展伊斯兰文化的各项活动,取得了一些成果。

(一)重塑清真寺文化,活跃穆斯林社区生活。清真寺是伊斯兰文化象征,是穆斯林社区中的圣洁之地,也是沪上穆斯林生存发展的历史记录,它所展示的文化内涵是上海穆斯林对都市文化的重要贡献。

上海的清真寺历经风雨沧桑,迄今保存下来的共有7座:古代为元建松江清真寺,近现代有福佑路清真寺、小桃园清真寺、沪西清真寺、沪东清真寺、浦东清真寺和小桃园清真女学。它们虽然是穆斯林心脉永远耸立的精神之碑,然而经过风雨的洗礼,寺容寺貌及文化氛围已变得陈旧而陌生,失去了传统伊斯兰文化的风采。中共十一届三中全会以后,在党和国家的民族宗教政策的关怀下,上海穆斯林以其特有的宗教情感和追求现实生活的热情,对每座清真寺进行全面修缮、扩建和重建。现今沪上众穆斯林在宽敞明亮的清真寺里虔诚拜主,聆听教长宣讲教义、教规,举行各项公益文化活动。诸如宗教节日庆典、学习宗教知识、婚丧嫁娶礼仪、体育健身锻炼和调解教民纠纷等,从而促进了以清真寺活动为中心的穆斯林社区道德文化建设(包括止恶扬善、尊老爱幼、扶弱济贫)。在现代科技(电脑等)引进清真寺以后,提高了穆斯林的文化素养,开拓了穆斯林的视野,丰富了社区的文化生活,推动了穆斯林社区中人与人之间和谐的人际关系,实现了穆斯林社区的良性运行,维护了民族团结和社会稳定,使其与上海的现代都市化、与社会主义精神文明建设相一致。

(二)开展对外友好往来,维护现代都市化形象。上海穆斯林的对外交往,古代史书很少有记载。在上海近代都市化期间,仅有穆斯林出国赴麦加朝觐和选送留埃(即埃及爱资哈尔大学)学员以及抗日救亡宣传运动的记录。直到新中国建立以后,随着我国国际地位的提高和对外交往活动的频繁,上海穆斯林开始步入伊斯兰教方面的对外友好活动,并接待了世界各国的穆斯林友好人士。自1985年以来,上海穆斯林的优秀代表作为中国伊斯兰文化的使

者先后出席了在印度新德里召开的亚洲宗教和平会议第二届大会,在巴基斯坦伊斯兰堡举行的世界伊盟亚洲协调会议,在阿尔及尔召开的第十八次伊斯兰思想研讨会,在新加坡举行的国际穆斯林食品研讨会等一系列国际会议,展示了中国宗教的良好形象,赢得了世界各国广泛关注和好评。同时,上海穆斯林的代表还不断出访五洲四海,弘扬伊斯兰文化,并有针对性地各国人民以及伊斯兰教界介绍我国宗教政策和宗教信仰自由的实际情况,让海外人士更多地了解中国,认识上海。

(三)发挥爱国宗教团体的桥梁作用,为实现都市化添砖加瓦。上海市伊斯兰教协会(以下简称伊协)是上海穆斯林群众的爱国宗教团体。成立40余年来,它代表了广大穆斯林群众的利益,起到了政府与穆斯林群众之间的桥梁作用,为上海的民族团结和社会稳定作出了积极贡献。

改革开放以来,伊协带领上海穆斯林积极投入到现代都市化建设之中,做了许多卓有成效的实事好事。首先,协助党和政府贯彻落实党的宗教信仰自由政策,使穆斯林的正常宗教生活和活动得到尊重和满足。其次,培养伊斯兰教专业人才,加强伊协和各清真寺领导班子的专业化、年轻化建设,开展伊斯兰教的文化学术研究活动。目前,一批年轻的宗教人才正在健康成长。再次,积极支持参与社会福利公益事业和扶贫帮困活动,并得到社会的一致好评。近年来,伊协坚持“四个维护(即维护法律尊严、维护人民利益、维护民族团体和维护祖国统一)”原则,在保证上海现代都市化建设有一个安定祥和的社会环境。

(四)开展伊斯兰文化研究活动,为上海的社会主义精神文明建设增色。近代在上海伊斯兰文化研究活动已经有所开展,并建立过研究社团,也有了一些研究成果。抗日战争爆发后,研究活动趋于停顿和中断。到了20世纪80年代,上海出现了一批热心于研究伊斯兰文化的专业研究人员和穆斯林知识分子,逐步形成了

一支研究队伍。伊斯兰文化研究作为社会科学研究领域的一部分,也方兴未艾,硕果累累。此后,上海的伊斯兰文化研究步入了一个全新的阶段。

顾仁泽、高振农主编的《上海宗教史》^①中的伊斯兰教史部分,上海市伊协刊印的《上海市伊斯兰教文化史料资料汇编》(30余篇史料选编),都具有现实意义。它把上海伊斯兰教历史、文化和大量的文史资料,客观翔实地记录下来,为伊斯兰文化的研究开辟了新的途径。

我们研究伊斯兰文化的目的,就是要跟上现代都市化发展的步伐和节拍,为上海的社会主义精神文明建设增添色彩,对上海都市化建设中提出的现实问题作出判断,其实际内容和现实意义在于使“伊斯兰教与社会主义社会相适应”。从这个意义出发,目前所取得的研究成果远远不够,还需要把伊斯兰文化的研究,纳入到现代都市化建设之中,着重解决和拓展伊斯兰文化的研究领域,使伊斯兰文化资源在现代都市化进程中充分得到开发,以丰富现代都市文化的色彩,为上海的现代都市化建设作出贡献。

(作者单位:上海伊斯兰教协会)

① 上海人民出版社,1992年版

清朝前期的三次伊斯兰教案

——朱克同——

清朝,我国封建社会的最后一个王朝。康熙、雍正、乾隆三朝,是中国封建社会又一次,也是最后一次达到空前的繁荣,即所谓“康雍乾盛世”。这一时期的清朝统治阶级,在政治上,加强和巩固封建中央集权制度;在军事上,屡屡用兵,巩固和统一边疆的安宁与稳定;在文化上,一方面大兴“文字狱”,镇压知识分子的反抗意识,另一方面又先后二次开“博学鸿词科”,以笼络社会上层知识分子。我们不妨从清前期三次伊斯兰教案的发生、处理及其影响,来探讨清朝前期政府对伊斯兰教的政策和态度。

一、康熙时期的“准噶尔部奸细案”

在中国历史上,康熙是一个很有作为的皇帝,作为统治阶级的最高代表,在他一生中,十分重视边疆的稳定和国内社会的安定。噶尔丹,原系蒙古厄鲁特诸部中准噶尔部首领巴图尔浑台吉之第六子,早年被送往西藏,为五世达赖喇嘛弟子。不久,准噶尔部发

生内乱,他立即赶回准噶尔部,乘乱夺权,自称准噶尔汗,噶尔丹先后吞并了厄鲁特诸部。公元1678年,噶尔丹进军天山南路,统治了当地的维吾尔族(回回)各部;并继续向东扩张势力,他不顾清政府禁令,于康熙二十九年(1690)打到内蒙乌珠穆沁境,直接威胁到清政府中央政府所在地——北京。康熙二十九年(1690),康熙三十五年(1696),康熙三十六年(1697)先后三次亲征,平定了噶尔丹叛乱。

在第一次征噶尔丹之间,发生了京城“准噶尔部奸细案”。

康熙三十三年(1694)四月,康熙下令逮捕住在牛街清真寺内的由噶尔丹及其属下维吾尔族傀儡君主阿卜都里什特派来的奸细沙和卓、伊巴里木、他斯顾尔、马哈穆特、库尔班等人,并株连牛街清真寺教长赛义德,马腾云及牛街回民穆斯林多人,一起被捕入狱。

清康熙三十三年(1694)闰四月,康熙亲自批示:

“理藩院题噶尔丹所遣奸细赛特与回回国王阿卜都里什特所遣奸细沙和卓及阿卜都来额尔克慕桑所留奸细伊巴里木、他斯顾尔、马哈穆特、库尔班,应令原审官刑部郎中苏尔特,理藩院主事常明带往归化城,会同安北将军伯扬费古当噶尔丹使人前正法,其余在此正法。赛特等不及押往归化城,于此地正法。”^①

“京城奸细案”震动了牛街地区的回民穆斯林及全国穆斯林社会,牛街无辜被牵连的穆斯林被判监候斩,影响颇深。

牛街回民穆斯林改弼亭,在当时的北京城里是一个颇有名气的社会活动家,此人家饶财,素交京城权贵人士,连康熙也知其名,呼为“改回子”。改弼亭很善谋略,教案发生后,改弼亭四处奔走,上下疏通,并与当地穆斯林“高目”(著名乡佬)吴玉环、张东湖、穆

① 《清圣祖宗实录》卷一六二。

祥甫等人连名具状,愿以牛街穆斯林百余口性命保释无辜被捕教长赛义德、马腾云等人。

康熙对这一案件的处理是比较慎重的,凡噶尔丹及回回国所遣之奸细,一律正法;凡涉及北京牛街回民穆斯林,先收监,后处理。当时随同康熙出征噶尔丹的将领中,有多人为穆斯林,如马进良等,京城官宦中,也有不少穆斯林官员,如何正确处理这一事件,安抚内地穆斯林,事关政局稳定。现存于牛街清真寺的清康熙敕谕碑,表述了康熙此时对内地穆斯林的态度。此碑记时为清康熙三十三年六月初七,即教案发生两个月以后,碑中写道:

“回回教逐日五时拜主赞圣,并无食朕俸,亦知报本,而汉不及回也。通晓各省,如汉官民因小不忿,藉端虚报回教谋反者,职司官先斩后奏。天下回民,各守清真,不可违命,勿负朕有爱道之意也,钦此。”^[1]

康熙对待伊斯兰教的态度,也是有一个变化过程的。康熙三十四年三月,康熙敕谕噶尔丹:“今尔纵残害使臣马廷之人,不正法请罪,及巧饰诬奏,是尔违朕之旨,迷惑回子之教,坏宗喀巴与达赖喇嘛明甚……”^[2]康熙三十五年八月,朗中满都密报云:“降人回回国王阿卜都里什特言:昔日为噶尔丹所诱,被执十四年,今噶尔丹败,始得脱身来归,近闻噶尔丹在吉尔班塔米尔台库鲁地方,度其穷困,不能久居,必往青海。往青海有哈密、吐鲁番、叶尔钦三路。而哈密又与嘉峪关相近,有天朝大兵;叶尔钦有我回回兵二万许在彼,皆未必敢往,恐为往吐鲁番。我愿留子在此,亲往吐鲁番,以圣上威德宣谕属下众回子,……往与合击,擒噶尔丹,以报受

[1]《清真释疑补辑》

[2]《清圣祖实录》卷一六六

辱之仇……”。

至此，康熙才明白，所疑噶尔丹受回教之唆，皆为误会，回回国王父子被噶尔丹囚禁了十四年，叶尔羌维吾尔穆斯林民众饱受噶尔丹欺凌，苦不堪言，噶尔丹是个既不信喇嘛教，又不信伊斯兰教的残暴狂徒。康熙让回回国王阿卜都里什特父子来京，盛加款待，并谕：

“初回回国王阿卜都里什特与其子额尔克苏尔唐久被拘执，及噶尔丹败后，伊等始脱身来归。上怜其拘久困扼，特赐银币，遣侯补主事回子杨国琳、驰驿送还伊本处，命领侍卫内大臣索额图、尚书马齐，一等侍卫马武送至卢沟桥。”①

这是康熙对维吾尔穆斯林国王态度的一次大转变，也是对伊斯兰教态度的一次大转变，从怀疑回回国王唆使噶尔丹叛清，到派回回官员亲自送国王父子归国，正说明了康熙对伊斯兰教并不存偏见。对于“牛街清真寺教案”，根据回回国王的意见，康熙作了如下批谕：

“谕大学士等日前回子奸细一事，已正法二人、释放二人，今尚有监候斩者。今阅彼处来降头目及丹济拉等奏云，并无回子为奸细之事，前原系敌人而潜往内地，故以奸细执之。今噶尔丹已灭，部落俱降，其监候回子应从宽免死释放。”②

至此，牛街清真寺“准噶尔部奸细案”真相大白，噶尔丹所遣之奸细，皆已正法；所涉及无辜回民穆斯林，除前已通过改弼亭疏通释放二人外，其余监候斩者均免死释放。康熙对这一教案的慎重

① 《清圣祖宗实录》卷一七五。

② 《清圣祖宗实录》卷一七七。

③ 《清圣祖宗实录》卷一八五。

处理,使当时中国穆斯林无不欣慰。改弼亭鼓励儿子改日新参加京城武试,以报效国家,康熙三十七年,改日新果然中武进士,充侍卫,授山西大同平垣游击,升陕西城守参将,以功授花马池(今宁夏盐池)副总兵。

二、雍正时期的“禁革回教案”

清世祖继康熙即位后,继续推行加强中央集权,巩固边疆统一安定,发展农业经济的有利养民生息的政策。与此同时,雍正即位后,也十分注意民族问题,并对各种宗教予以宽容。对待信仰伊斯兰教的穆斯林,雍正曾进行过较详细的研究,这在雍正七年、雍正八年两次对伊斯兰教的论述中可以体现。雍正承认:

“数年以来,屡有人具摺密奏,回民自为一教,异言异服,其强悍习顽,肆为不法,请严加惩治约束等语。”^①

直至清雍正八年(1730年)五月,安徽按察使鲁国华奏折,主张禁革回教,达到顶峰。鲁国华奏称的大意是:

“回民居住内地,随处皆有。考试营业与居民无异,自宜懍遵历度,乃伊不分大小建,不论闰月,以三百六十日为一年,始记某日为岁首,群相庆贺,名曰拜年,又平日尚白,早晚皆带白帽。设立礼拜清真等寺各色,不知供奉何神。每立把斋名目。伊等既为圣世之民,应遵一统之正朔,服朝廷之衣冠,岂容私记岁月,混带白帽,作此违制异服之事。请令回民尊奉正朔服制,一应礼拜等寺,尽将

①. 《清世祖宗实录》卷八十。

禁革 尚恬恶不悛，将私记年月者照左道惑众律治罪；戴白帽者以违制律定拟。如地方官司隐容，督抚徇庇，亦一并照律议处。……”

雍正 在接到鲁国华奏折之后，撰文驳斥上述谬论，藉以笼络全国各地穆斯林民心。尤其是雍正八年五月初十的敕諭，实是精彩驳论，他将鲁国华列举的回民穆斯林三大罪状，逐一加以驳斥，如：

“回民何尝不遵正朔，而仅以私记时日，即加以不遵正朔之罪。”“回民何尝不遵服制，而仅以使用中冠，即加以不遵服制之罪。”“至于礼拜清真寺名，亦不过如各省村邑，崇奉上俗之神，皆为祀典所不载，何独以回民刻意苛求，指为罪案乎？”……“前几年屡有人具折条奏，朕曾切责，令鲁国华于朕已经降旨，通行训导回民之后，仍复如此陈奏，不知其出于何心？伊于本分职掌有益于地方之事，不知悉心办理，向分外条陈回民风习，事更张，且请严定法律通告禁约，使无辜回民俱不得其所，此等条奏，非有挟私报复之心，即欲惑乱国政。著将鲁国华交部严察议处……”^①

鲁国华被革了职，丢了官，而广大回民穆斯林却避免了一场飞来横祸，雍正的此举是开明的。为此，以京城官宦回民太医院院吏兼光禄寺卿赵士英、赵廷瑞等呈雍正的奏折，体现了直隶乃至全国穆斯林的心情：

“上諭教训回民至详至细，愚夫愚妇，白叟黄童，无不感激涕零。上諭句句揭回民之情，拜聆圣言，字字发回民之隐。凡属回民，心悦诚服，感戴于地厚天高，庆幸极于

① 《清世祖宗实录》卷九十四

② 《清世祖宗实录》卷九十四

途歌巷舞。谁不铭心刻骨,从此登仕籍者报国,期于致身,于相举趾者守分而乐为善类,共求无愧于教规,即可无犯于国法,子子孙孙,生生世世,永世图报于万一耳……”^①

雍正对鲁国华奏折的处理,在一定程度也反映了清代前期上层统治者对伊教兰教的政策,这些明智的政策使得相当一部分穆斯林民众、尤其是穆斯林文武官员忠心地为清朝统治阶层服务。雍正曾对噶尔丹策零用兵,使西部地区的长期分裂、混乱局面得以平息,在西征的将领中,就有相当一部分效力的穆斯林将领,如哈元生、改日新等。

三、乾隆时期的“海富润教案”

清高宗即位后,中国封建社会经济繁荣达到顶峰。同时,各种社会矛盾错综复杂,日益尖锐,使这所封建帝国大厦开始动摇。

乾隆四十六年,西北发生了苏四十三回民起义。其原因本是中国伊斯兰教社会内苏菲派(俗称新教)与“格底目”教派(俗称老教)的教派之争,而以乾隆为代表的清朝政府拉一派、打一派、镇压新教,迫使甘肃新教穆斯林民众以苏四十三为首举行反清大起义。起义被残酷地镇压下去,清政府下令全国各地搜捕新教余党,使全国穆斯林惶惶不可终日,惟恐被牵涉。

乾隆四十七年,广西桂林府知府禀称:“奉谕查缉匪徒,兹桂林敝偶有一人,初蓄发辫,似还俗僧人,询称伊名海富润……”^②

① 《清真释疑补辑》。

② 《清高宗实录》卷一一五八。

海富润,广东崖州三亚村回民青年,自乾隆三十九年开始,为学习伊斯兰教知识,游学于全国各地,历经九年,先后到达广西、湖南、湖北、安徽、陕西等省,沿途皆有回民穆斯林传经、供饭。乾隆四十六年自陕西回汉口,因病住在汉口礼拜寺内,寺旁有开帽店之回民袁二,怜其年青笃学,遂赠天方至圣实录一册,后海富润自汉口回乡,途经桂林,被桂林府盘获,搜其行李箱,内有抄录回字经二十一本;汉字天方至圣实录年谱一部十本,天方字母解义一本;天方三字经一本,皆为江宁刘智所著,另有“清真释疑”一本,金大柱著。广西巡抚朱椿即向乾隆奏折,称搜出所书“通系揄扬西域回教国王穆罕默德之意,其书名至圣实录已属僭妄,且以本朝人译刻,而于庙讳、御名不知敬避。又引凡例、纪事、辩论等类,狂悖荒唐之处不一而足。且该犯自陕西回粤,恐系甘省番回漏网逆党,其供认各省均有传经供饭之人,似此煽惑人心,尤应逐一究明,以重案拟治罪……”^①朱椿还称已“飞咨该犯原籍广东,严查有无另有悖逆不法字迹,并咨江南暨各省督抚,查缴前项书籍版片,解京销毁,并咨拿译刻散布暨赠书各犯,拟审治罪。”^②

于是,一场空前的大搜捕在全国数省开始了,大批回民穆斯林被捕、抄家:

江宁府下令通缉汉文著作者刘智、金大柱,而这二位穆斯林早已亡故,于是将刘智之孙刘祖义拘捕;

镇江穆斯林谭正文以收存上述书籍的版片入狱,袁国诈之兄袁国裕被牵连入狱;

松江府下令拘捕为“天方至圣实录”写序的改绍贤,并抄其家,改绍贤还被押往苏州大狱候审,时改绍贤为松江海防提督衙门书办,也即前文提到的改弼亭之重孙;

① 《清高宗实录》卷一一五九。

② 《清高宗实录》卷一一五九。

广西桂林穆斯林将领胡世雄,曾任松江府前营守备,在职期间,曾赠“天方至圣实录”一册于改绍贤,改绍贤在序中曾提及此事,结果,到教案发生时,胡虽已调往安徽,也被调拿来质讯;

两广总督下令搜抄广州清真寺,并派人去海南岛查抄海富润的家;

云贵总督、行屏知州亲自搜查曾为上述书籍作序的穆斯林赛屿,时赛屿已86岁高龄;

……

这场文字狱不仅株连无辜,甚至触及地下枯骨,令人发指,江南、中南、西南诸多穆斯林被捕、被抄家,并穷追罗掘,在劫者无一幸免。

其根源便是由乾隆镇压西北回民苏四十三起义引起,造成全国范围追捕西北参加起义的星散人员,结果将穆斯林社会正当的游学、习经、汉译穆斯林著作等等活动,一概被清统治阶级视为非法活动,予以穷究。

解铃还须系铃人。问题回到北京,作为统治阶级的最高代表——乾隆,不得不慎重对待:镇压苏四十三起义,是其在伊斯兰教社会中,利用教派矛盾,拉一派、打一派,镇压新教、笼络旧教的统治手段之一。而这一次“海富润教案”:波及面之广,打击面之大,就等于将整个中国伊斯兰教社会,不分新教旧教,全部推向其对立面。中国穆斯林社会素有“大分散,小集中”的特点,散居全国的穆斯林成为打击面,必然会引起严重的政局不稳、社会动荡,这是清代统治阶级最害怕、最担心的心腹之患。正因如此,乾隆在接到朱椿奏折后,急连几天内连续三次下谕:“毋庸置办”!并称:“回民之各奉其教,即向此时僧道喇嘛无异,岂能尽去其人而火其书乎?”^① 经办此案的一些官员,被当作替罪羊,而加以斥责,如:“萨

① 《清高宗实录》卷一一五九。

戴之任封疆,在督抚中尚属老成历练,明白晓事之人,及亦与朱椿之初任巡抚,遇事毫无主见者相同,能不愧乎?”^①“保宁在乾清门时行走多年,不比闵鄂元、朱椿一样,未曾经历事体者,……著将保宁申飭”^②。“朱椿交部察议”^③。乾隆提出了释放所有在押人员,发还所有查抄书籍、版片等,并谕各省告示安抚。事情似乎是平息了,但广大穆斯林心灵却受到极大的损伤;海富润出狱不久,即在三亚病死;赛屿也因惊恐而逝;改绍贤回松江后,因被捕、抄家,押往苏州,忧心忡忡,改氏全家心灰意懒,甚至影响其子,一代画师改琦,改琦成年后,不求功名,不涉世务,崇尚“空虚无为”的学说,这与家世遭此突变,不无关系,改琦高祖改弼亭,曾祖改日新,祖改光宗,父改绍贤都为伊斯兰教作过贡献,惟独改琦一生,似终未见其有穆斯林痕迹,致使松江人还以为他是道教徒。直至《松江府续志》所载,称改琦之孙改策“守家法、精鉴别、富收藏”,方知改琦及其家属后代,内心尚保持伊斯兰教信仰,坚守穆斯林家法。

乾隆在这场教案中,最终还是“权衡事理之轻重”^④作了较为合乎情理的处理,避免了已经开展的一场中国穆斯林大灾难。从巩固其封建统治角度出发,这些处理是有利于当时政局稳定的。乾隆从镇压苏四十三起义,到海富润教案的发生,到两年后镇压西北田五回民起义,其间对伊斯兰教新教的态度也发生了一些变化:如乾隆四十六年,他称新教为邪教;乾隆四十七年,在海富润教案的处理过程中,他又称凡“聚众敛钱”为邪教;乾隆四十七年镇压田五回民后,他又觉察到把伊斯兰教的新教民众推向其对立面,对其统治并不利,于是又称:

① 《清高宗实录》卷一 五九

② 《清高宗实录》卷一 五九

③ 《清高宗实录》卷一 五九

④ 《清高宗实录》卷一 五九

“邪正之殊,不必论其教之新旧,如僧道原非例禁,如白莲教之必应查究者,亦以左道惑民聚众滋事也。(今后)不必复分新教旧教之名”^①。

乾隆先称新教为邪教,之后又自己否定,称“聚众敛钱”、“惑民聚众滋事”者为邪教,这是乾隆对新教民众认识的一大转变。

海富润教案的后果是较严重的,自明末清初以来开展活跃的汉译穆斯林著作的活动,至此停止了,伊斯兰教在中国的传播活动由高潮而逐渐低落,成为顽强的守教状态。

四、后 语

清朝政府前期发生的三次伊斯兰教案,基本都以其最高层的处理慎重,实行安抚政策而平息。尽管乾隆时期的那场教案后果严重,但在关键时刻,还是以最高统治者的头脑冷静而挽回,这不能不说清朝政府前期对待伊斯兰教的政策是慎重的,是较为重视的,这种重视完全出自于加强巩固中央集权统治,稳定全国政局的需要,因而收到一定的成效。

清朝中期以后,统治阶级日益腐败,封建主义社会由兴盛走向衰败,由于长期固步自封,逐渐落后于西方资本主义的飞速发展,形成挨打状态,国内各种社会矛盾激化,农民起义不断。中国人民开始觉醒,反抗。最终清朝政府连同整个封建主义制度被推翻,中国各族人民开始了反帝反封建斗争的新纪元。

(作者单位:上海伊斯兰教协会)

① 《清真释疑补辑》

蒙元帝国时期的伊斯兰教与穆斯林

葛 壮

公元13世纪初崛起于漠北草原的蒙古帝国,将其时整个世界的政治地理改变了模样,对于界定像伊斯兰教这样的世界宗教发展走向也起到极大作用,但专门探研蒙元帝国时期伊斯兰教与穆斯林的论著并不多见。有感于此,本人不揣浅陋,拟就这个议题谈谈自己的看法,还望识家指正。

一、无情的征服和有情的政策

铲灭西辽屈出律政权的蒙古大军,并没停止西征的步伐,在中亚其他各伊斯兰教地区也都留下了自己征服的足迹。对东方伊斯兰世界来说,这不啻一场毁灭性的灾难,人为的大屠杀,伴随着社会经济的破坏,以及文化景观的毁灭,到处是疮痍满目,尸横遍野。可怕的蒙古大军,就这种意义上而言,犹如吞噬历史文明的“蝗虫”,他们的身后只留下瓦砾一片,曾经辉煌灿烂的东方伊斯兰文

明也因此黯淡了许多。从美国学者希提的描述来看,血腥的屠杀似乎成了蒙古军队的嗜好。“深红色的河流,标志着他们的铁蹄的踪迹。有十万人口的赫拉特(希拉特),只剩下四万人口了。”^①肉体的消灭还只是一个方面,对伊斯兰教信仰者的精神践踏,则表现在直接摧毁了东方伊斯兰教各国家的堂皇宫殿或图书馆,甚至包括庄严肃穆的清真寺也未能幸免。“以虔诚和学术著名的布哈拉的各清真寺,被用作蒙古人的马厩。”^②蒙古铁骑的蹂躏还给人们留下了深深的心理创伤。撒马尔罕和巴里黑的许多居民,不是被屠杀,就是被俘虏。花拉子模遭到了完全的破坏。而蒙古帝国的缔造者成吉思汗据说在1220年攻克布哈拉的时候,曾在公开的演说中自诩他是“被派来惩罚罪人的天鞭”。成吉思汗把自己视为“长生天”所挥动的天鞭,相信自己肩负的天命才使蒙古的军队战无不胜。只是这支“天鞭”可怕的挥舞,竟让同时代的穆斯林史学权威伊本·艾西尔在稍后“叙述这些恐怖时候,还不寒而栗,他但愿母亲没有生他才好。甚至在百年之后,伊本·白图泰访问布哈拉、撒马尔罕、巴里黑和河外地其他城市的时候,还发现那些古城大部分仍然是废墟。”^③

蒙古大军这种可怕的军事征服,意在使各民族承认蒙古的最高主权。然而,以无情的暴力手段在短时期内迅速构筑自己帝国的蒙古统治者们,包括成吉思汗本人和他的子孙们,如窝阔台汗、察合台汗、贵由汗、蒙哥汗等,以及元王朝的实际缔造者忽必烈汗,他们在统治被占领土,尤其是广大的穆斯林世界时,所执行的宗教文化政策却是相当宽容温和的。一旦统治权确立之后,无情的军刀不再高高举起,一度让穆斯林战栗不已的蒙古异教徒终于露出

① (美)希提:《阿拉伯通史》(上册),第577-578页。

② (美)希提:《阿拉伯通史》(上册),第577-578页。

③ (美)希提:《阿拉伯通史》(上册),第578页。

了颇具温情的政治笑脸。对其中的奥妙,英国学者克里斯托弗·道森曾作过精辟而又令人信服的阐释:

“从太平洋伸展到黑海和波罗的海并统治着儒教徒、佛教徒、穆斯林和基督徒的这一新的世界帝国还没有归属于任何特殊的宗教和文化。蒙古人的原始的萨满教,不能够提供精神统一的任何原则,正如他们原来的部落组织不能为帝国的行政提供基础一样。然而,大汗们尽管缺乏文化,却充分注意到宗教因素的重要性,并遵循一种普遍宽容的宽大政策。成吉思汗亲自规定,一切宗教都应受到尊重,不得偏爱,对于各种教士都应恭敬对待,把它作为法令的一部分。这项原则,所有他在东方和西方的后裔历代都忠实地予以遵守。”^①

在蒙古大汗的“斡尔朵”里,活动着各种宗教教职人员的身影,由于蒙古军西征的地区是伊斯兰教国度,故此是地伊斯兰教文明所受破坏也最严重,但蒙古军消灭的只是伊斯兰教国家的世俗政权,对伊斯兰教还是相当重视的。是故蒙古大汗的麾下也有不少穆斯林。当初消灭在西辽倒行逆施的屈出律政权时,成吉思汗的军队还是以伊斯兰教保护者的身份出现的。在此之前,即乃蛮王子出身的屈出律篡夺西辽王位后的7年统治期间内,在喀什噶尔、和田等地逼迫当地穆斯林,或令其改宗佛教,禁止穆斯林的宗教活动,甚至杀害伊斯兰教领袖人物。有的史书提到:

“穆斯林的事业陷入悲惨的境地,甚至它给全毁了,无休止的苦难和恶孽笼罩着主的奴仆。”“因此,在武力下,他们被迫穿戴罪过的服装和头饰;礼拜和爱合马惕被

① (英)道森编:《出使蒙古记》,吕浦译,中国社会科学出版社,1983年第1版,绪言,第18页。

取缔,祈祷和塔克必尔遭禁止。^①

正因为西辽地区维吾尔族穆斯林身处水深火热状态,他们才会箪食壶浆地迎接蒙古大军的到来。喀什噶尔的穆斯林甚至表示:

“蒙古军一支接一支到来,除屈出律外不向我们要什么东西,允许念塔克必尔和阿赞,并且派一名使者在城内宣布:人人均可信仰自己的宗教,遵守自己的教规。我们方明白,蒙古人的存在正是真正的一种慈悲,神恩的一种仁爱。”^②

成吉思汗对穆斯林也很重视,他派往花拉子模的3支使团及由450人组成的商队皆为穆斯林,只是花拉子模把来者视为蒙古的奸细,并把他们悉数杀害,逃脱者仅1人,此人赶回去报告后,成吉思汗大怒,遂发兵攻打花拉子模及其他伊斯兰教国家。而在无情的征服过程中,屠城掠地虽是事实,但蒙古诸汗并没像西辽末主屈出律那样强迫人们改变自己的伊斯兰教信仰。有才干学识的穆斯林在大汗那儿得到的是礼待和重用,有时连平民百姓也能同样得享君王恩泽。

据史书记载,蒙古灭宋之前,有汉地人在窝阔台(后追谥为太宗)前作皮影戏表演,“影中有各国人,其间有一老人,长髯,冠缠头巾,而其颈被系于马尾者。可汗问:‘此为何人?’作戏者答曰:‘是为蒙古士卒所系之回教俘虏。’窝阔台即命停止演戏。命人取波斯及汉地之宝物,以示作戏之汉人曰:‘汝国之宝物,不足与他国比

① 波斯:志费尼:《世界征服者史》(上册),何高济译,内蒙古人民出版社,1980年版,第73页。

② 波斯:志费尼:《世界征服者史》(上册),何高济译,内蒙古人民出版社,1980年版,第81页。

也。我国中之回教富人，至少各有汉地奴婢数人；而汉地贵人并无一人置有回教奴婢者。且汝应知成吉思汗法令：杀一回教徒者罚黄金四十巴里失，而杀一汉人者，其赏值仅与一驴相等。然则汝何故侮回教徒欤？”^①

窝阔台的这番话，再也清楚不过地表明了他个人对穆斯林与汉人（此处系指称西域地区的穆斯林与中国北方地区的汉人、契丹、女真等各族）的看法，这实际上也是封建君王个人最高意志在民族宗教政策上的直接反映。对蒙古君主来说，那些更早承认蒙古人统治权的西域回疆“色目人”，包括穆斯林、景教徒及摩尼教徒在内的各民族成员，与北方汉地的民众相比，显然要更可靠些。及至元朝代宋后，将南宋故地上的新附之民排在最末一等的“南人”位置上，其地位尚不逮北方地区的契丹、女真和汉人。

总之，从大蒙古国到元朝，蒙古统治阶层主观上对色目人的倚重，在很大程度上，对伊斯兰教及佛教、基督教在中国的发展，起到了积极的促进作用。《元史·太祖本纪》中称成吉思汗一生曾“灭国四十”。其中除了他所攻灭的蒙古草原上的各部落之外，蒙古大军所征服的西域各国亦在其内。这支巨大而又可怕的“铁流”对西域造成的巨大破坏，是不争的历史事实；然而另一方面的事实尤须强调，那就是蒙古军队的铁帚，也把横亘在东西方之间的此疆彼界扫得干干净净。东西陆路交通大道上的畅通，特别是蒙古人开辟“驿路”，设置“驿骑”、“铺牛”和“邮人”等，给东西方各族人民的互相交流往来创造了较以往便利得多的客观条件。“蒙古西征”从主客观两个方面给伊斯兰教在中国的大规模传播提供了充分的前提，其最重要的结果就是：穆斯林大量进入中华内地。

① 《多桑蒙古史》（上卷），冯承钧译本，第343页。

二、遍布各行省的“回回”

与唐、五代到两宋时期来华的穆斯林大多为商贾的情况相比,蒙元政权中进入中原内地包括南方边陲的穆斯林,主要是那些随蒙古大军东征和南下灭宋的西域各族信奉伊斯兰教者,即史籍上所称的“回回”或“回教人民”。他们就是祖居新疆地区和中亚各国的民众,有的直接加入蒙古军队,有的则因匠人出身而随军征伐,除了参加蒙古大军的攻城掠地之外,也有不少经商世家进入中原各地寻觅新的商机。作为文化载体的穆斯林成群大批地涌入中华,必然会给伊斯兰教在中国社会的传播打开全新的局面。这在伊斯兰教的发展史上来说,实在也有点“西方不亮东方亮”的味道,即如白寿彝教授所指出的那样,“中国回教之发达正由于西亚回教国之残破。盖因西亚回教国残破之结果,遂有不可名数之回教人因被掳或降附,先后随蒙古人以东来。”^①在《元史》有关西域人物的本传中,类似“国兵(指蒙古军)下西域,举族来归”,“率众归降”,以及从军攻战征伐的,也屡屡见于记载。

由于元带来华的穆斯林数目太多,像唐、宋那样设有专供他们居住的“蕃坊”及相关的规定或法度早已不复存在。色目人地位的实际状况,更使他们跻身于统治阶层,并因而在居住、婚姻等方面不受任何限制。元人周密的《癸辛杂识》续集(上)称:“今回回以中原为家,江南尤多。”事实上,今天的华北燕赵之地,西北陕、甘、宁、青、新等地区,以及长江下游诸省和中原腹地,以及西南滇、桂之域,到处都有元时“回回”聚居的记载。

^① 白寿彝:《中国伊斯兰史存稿》,第170页。

以云南而言,是地大部分原属大理国统辖,元建行省后,有大批穆斯林来此居住。《多桑蒙古史》卷三附录一引拉施特《史集》称:“第十省在今哈刺章,自成一国。省在押赤大城中,其居民尽回教徒。”另外,元人王礼《麟原文集》卷六《义家记》云:“惟我皇元,肇基龙朔,创业垂统之际,西域与有劳焉。泊于世祖皇帝,四海为家,声教渐被,无此疆彼界。朔南名利之相往来,适千里者,如在户庭,之万里者,如出邻家。于是西域之仕于中朝,学于南夏,乐江湖忘乡国者,众矣。岁久家成,日暮途远,尚何屑屑首丘之义乎?”平心而论,投身军旅或出仕报效朝廷,还不是西域“回教人”来华后的全部选择。素有经商传统的穆斯林,亦为蒙元时代最活跃的社会经济活动家。许有壬《至正集》所录《西域使者哈只哈心碑》就提到这点:“我元始征西北诸国,西域最先内附,故其国人柄用尤多。大贾擅水陆利,天下名城巨邑,必居其津要,专其膏腴。”由此可知,有元一代掌握全国各地商贸大权的,大多为西域大贾,这些人主要也都是穆斯林。

从来华穆斯林在中原内地分布的情况来看,唐、宋时聚居点主要集中在东南沿海通商口岸的情况也有了很大的变化,元时西北地区穆斯林明显增多。《明史》卷332《西域传·撒马尔罕》上称:“元时,回回遍天下,及是居甘肃者尚多。”明人陆深《溪山余话》也说“甘肃地近西域,多回回杂处。”及至清中叶,已有“甘省回多于汉”,甚至流传所谓的“回七汉三”之说。另外《多桑蒙古史》三卷五章记蒙古王族阿难答镇守唐兀,其地区为宁夏全境,甘肃北部和青海的东北部。史载当阿难答皈依伊斯兰教信仰后,所部士卒15万人中“闻从而信教者居其大半”。这在当时绝非一个小数目。

穆斯林的大量来华,在伊斯兰教学者的眼里,是安拉美意的安排。元时中国各地伊斯兰教也进入相对兴盛和蓬勃发展的重要阶段。“盖今在此种东方地域之中,已为回教焉人民不少之移植,

……而在偶像祠宇之侧设置礼拜堂与修院者,为数亦甚多焉。”^①可见,穆斯林社区扩大的后果必然导致宗教活动场所?清真寺的落成。各地一些重要的清真寺,也大多在元时的不同年代中建成,尽管朝廷最高统治者笃信的是佛教,但为色目人信奉的伊斯兰教和基督教也同样得到相当大的重视和发展机遇。这从元时有关宗教与民族政策的制定及颁行上即可得到印证。

三、蒙元的回回政要与朝廷的宗教政策

从公元13世纪初崛起于蒙古高原的成吉思汗到1368年元顺帝北遁开平,元朝残余势力退至漠南为止,160多年间,在蒙元帝国的政治舞台上,始终活跃着信仰伊斯兰教的“回回人”,他们的存在及其活动,是蒙古民族得以成为“世界征服者”的重要原因;也直接地保证了伊斯兰教能够堂而皇之地在华夏大地上散播开来。如若探研这段历史时期的伊斯兰教在中国的传播发展状况,这些曾在蒙元帝国国家大事的计议定夺上有举足轻重之影响力的穆斯林群体,理所当然地应成为研究的重要对象。事实上,蒙元帝国作为一个不稳定的政治军事联合共同体瓦解后,由昔日的“黄金家族”所统治的几个蒙古汗国多程度不等地出现了伊斯兰教化,许多蒙古族人成为虔信安拉的穆斯林,中国边疆及周边地区在元亡后数百年所出现的这种“文化征服”过程,与当年“回回政要”在政治上享受优礼,及伊斯兰教长期来所处的相对宽容的文化氛围也不无关联。至于穆斯林与蒙古统治阶层在政治上的共生互惠关系,从成吉思汗创业之初已见端倪。

^① 此为《多桑蒙古史(叙言)》引志费尼之评述,转引自白寿彝:《中国伊斯兰史存稿》,第171页。

公元1226年出生于波斯的穆斯林学者,同时担任蒙古人派驻乌浒水以西诸省长官阿儿浑秘书的阿老丁·阿塔蔑力克·志费尼,曾根据亲见亲闻,撰写过完整而又具权威的《世界征服者史》一书。其中提及成吉思汗曾在伊斯兰教教历599年,即公元1203年时,遭到克烈部首领汪(土)罕军队的袭击,由于汪罕手下有两个人向成吉思汗告密,令克烈部的军队未能全歼成吉思汗部队。据说两军在一个叫班朱尼(Baljuna)的泉水(在今克鲁伦河下游呼伦湖西南)处展开激战,最后,“成吉思汗和他的小股人马打败了汪罕及他的大军,虏获无数战利品。……所有参战的人,不论贵贱,上起诸王,下至奴隶、张幕者、马夫,突厥人、大食人和印度人,都名在史册。”^①

此次事件发生在成吉思汗尚未统一蒙古各部之前,有着十分重要的意义。在拉施特所撰的《史集》中,对此亦有一番不同的描述,拉施特称:“在蒙古诸部中,这次战役以‘合刺阿勒只惕—额列惕之战’闻名,迄今人们还不断地讲述它,这个地方在乞台边境上。由于客列亦惕部(克烈部)人多,成吉思汗抵挡不住,便退却了。当他后退时,大部分军队已离开了他,他就向巴勒渚纳(班朱尼河)退去。这个地方有几条水不多的泉,泉水不够他们和牲口喝。因此他们从污泥中挤出水来喝。……当时跟随成吉思汗一起到过巴勒渚纳的人不多。他们被称为巴勒只温惕,这是同他一起到过这个地方、没有抛弃他的人。他们享有确定的权利,与众不同。”^②

上述之事即所谓的“班朱尼誓约”,当时铁木真面临非常形势,为加强部众间的凝聚力和鼓舞士气,毅然饮下浑浊的班朱尼河水,并发誓:“使我克定大业,当与诸人同甘苦,苟渝此言,有如河水!”

① 《世界征服者史》(上册),第39页。

② (波斯)拉施特:《史集》第一卷,第二分册,余大钧、周建奇译,商务印书馆1983年9月第1版,第171-172页。

随行众人皆感而泣之。参与饮水者即蒙古历史上的“饮浑水”的功臣^①。另据《元史·札八儿火者传》称：“从行者仅十九人，札八儿与焉。”此人出自穆圣后裔，甚为成吉思汗所器重。同饮班朱尼河浑水的功臣还有回回商人阿三。根据杨志玖先生参照中外学者研究所得结论，克烈部中信仰伊斯兰教的哈散纳，原籍西域的回回人玉速阿刺等人也都有可能跻身于饮浑水功臣之列。^②

尽管有不同的故事版本，但有一点可以确定，即在其时其地，成吉思汗最初的忠实随行伴从者中，已不乏穆斯林的身影。这些来自西域的回回人，在以后大汗西征时也鞍前马后地效力，有的甚至搭上自己的性命。如前述回回商人阿三，即《世界征服者史》书中所提到的哈散哈只^③，从其名字来看，此人是去圣城麦加朝觐过的穆斯林。成吉思汗的长子术赤所率蒙古大军在1219年逼近速格纳黑城（遗址在哈萨克斯坦的图门阿鲁克邮站以北6、7里）时，他被派去向守城者劝降，“因为他跟居民熟识，且系同族，他打算给他们发出警告，召谕他们投降，以此可以保全他们的生命和财产。”^④然而城中居民还未等他发出警告，就将其杀死。被激怒了的蒙古军士不分昼夜地连攻7天，破城后为替哈散一人报仇，几乎杀光所有的城民。当地的政事被委付给遇害的哈散哈只之子去治理，由他去召集残留之民。此事在蒙古军攻打毡的城（遗址在锡尔河右岸的克孜尔奥尔达）时，还被援引为前车之鉴，以警告该城之

① 杨志玖：“回回人与元代政治”（一），文载《回族研究》1993年第4期。

② 杨志玖：“回回人与元代政治”（一），文载《回族研究》1993年第4期。

③ 该书英译注援引俄国著名学者巴尔托德看法，认为哈散哈只（Hasan Hajji）可能是阿三（Asani），即蒙古人在班朱尼河（Baljuna）遇到的那个回回商人。《元朝秘史》182节中称他为“阿三名字的回回”，身份是商人，由汪古部（居地在今内蒙古阴山北部）带着羯羊千只，白牝一头，到今黑龙江额尔古纳河一带易换貂鼠、青鼠，至巴勒济纳海子饮羊时，与铁木真相遇，遂归附。阿三和哈散，合散、阿散均是伊斯兰教名哈桑的不同译法。《世界征服者史》（上册），第103页。

④ 《世界征服者史》（上册），第103页。

民不要伤害劝降使者和放弃抵抗。当蒙古军进入毡的城后,因无伤亡,也就未开杀戒。本赤委派管治毡的城的官员是名为阿里火者(‘Abi Khoja’)的穆斯林,其名亦表明此人出自圣裔。史称:“这个阿里火者是不花刺(即布哈拉)附近吉日杜万(今乌兹别克斯坦的吉日杜万, Gijduvan)的土著,早在蒙古人兴起前已经为他们效劳了。他在这个职位上坐得很牢固,极受敬重,迨至死神要他离任的旨令从皇宫发出时,他一直担任此职。”^① 同样的事例在成吉思汗于1220年亲征布哈拉的途中也曾发生,在经过厄儿讷黑镇(Zarnuq, 位于锡尔河左岸)时,答失蛮·哈只不就以穆斯林的身份晓谕该堡寨中的穆斯林居民,说服他们归附征服者。布哈拉和撒马尔罕这两座中亚重镇在被攻克后,最后也都由花拉子模人牙老瓦赤及其儿子麻速忽毕加以掌管,并在较短时期内“恢复了该地的损毁”^②。

上述这些清楚地反映了回回政要在蒙古国初期所扮演的重要角色,在蒙古大军西征的道路上,倘若缺少了他们所拥有的管理才干,蒙古西征遭遇的挫折将会大大增加,西域之地也不会在历经蒙古人毁灭性破坏后又较快地恢复繁荣景象。根据志费尼的描述,在蒙古所派的丞相牙老瓦赤和其子的有效治理下,“那些流散到穷乡僻壤的人,为他的公正、仁慈所吸引,返回故里,人们从世上各地到那里去;因他的诚挚,该城日趋繁荣,甚至达到它的顶峰,其领域成为名门望族的家园,贵人黎庶的聚集地。……伊斯兰国家中没有城市可与不花刺(布哈拉)相匹敌。”^③

在窝阔台被拥戴为合罕(即元太宗)后,曾在西域主事的牙老瓦赤仍然受到朝廷的重用。1241年时,他还奉命调职,到中国北

① 《世界征服者史》(上册),第117页。

② 《世界征服者史》(上册),第114页。

③ 《世界征服者史》(上册),第123-124页。

部地区主持汉民公事。元定宗贵由和以后元宪宗蒙哥在位时期,他都位居重臣之列,尤其是在蒙哥登基后,牙老瓦赤和儿子麻速忽毕似乎较前更受大汗的倚重,只是当年在西域治理时游刃有余的牙老瓦赤,由于汉地的历史文化背景和社会经济皆迥别于他所熟悉的故国,曾经行之有效的“回回法”在是地也不会取得真正的成就,无怪乎有关其任官政绩的评价会毁誉参半。^①

除了牙老瓦赤父子在蒙古诸汗朝中地位甚高之外,同时活跃在蒙古政坛上的穆斯林显要人物还有不少,如在元太宗窝阔台及其后乃马真氏称制摄政时期,商人出身的奥都剌合蛮与被俘女奴法蒂玛曾权倾一时,前者在元太宗时已担任提领诸路课税所官,是负责征收汉地课税的头领,乃马真皇后甚至将御宝和空纸交付于其人,允其随意填写颁行;后者为蒙古西征时从呼罗珊(今伊朗东北部)地区所俘获,因其十分狡黠而取得乃马真皇后宠信,也有任意发号施令的大权。大概是宫闱内侍的缘故,其权势似乎更在前者之上。史称:“所有的朝政都委付给她的主意和才智。她提拔奥都剌合蛮,把他派到契丹去代替马合木(即牙老瓦赤)”。^②只是在感情天平上更倾向于基督教的元定宗贵由汗即位后,这两人才因东窗事发而被处以极刑。奥都剌合蛮的罪名据说是盗用公款。^③法蒂玛则被另一个名为失刺的穆斯林官员告发,说她以妖术蛊害

① 《元史(姚枢传)》称“辛丑,赐(枢)金符,为燕京行台郎中。时牙老瓦赤行台,惟事货贿,以枢幕长,分及之。枢一切拒绝,因弃官去。”在同书《刘敏传》中,对牙老瓦赤亦颇多微词。杨志玖先生认为有关的汉文记载带有一定的敌视西域人上的心理和偏见(参见其文“回回人与元代政治”(一),载《回族研究》1993年第4期),笔者赞同其说。

② 《世界征服者史》(上册),第285页。

③ 杨志玖:“回回人与元代政治”(一),文载《回族研究》1993年第4期。

贵由的弟弟阔端。^①当阔端病染沉痾后,曾专门遣使向贵由告知此事,称自己若有闪失,贵由应向其寻仇。等到阔端死讯传来,朝中秉政者,基督教徒镇海向贵由提醒阔端当初的这个要求,贵由汗为索取法蒂玛,为此还与其母后乃马真氏的关系变得十分恶化,最后他派撒马尔罕人失刺带着旨令将法蒂玛强押过来,而乃马真后自己不久即撒手人寰,再也充当不了法蒂玛的保护伞了。在用各种酷刑折磨了法蒂玛后,贵由命人“把她(身体的)上下之口都缝住,裹在一块大毡里抛进了水中。”^②

贵由汗个人对不同宗教的好恶,不仅表现在令上述两位权势人物在政治舞台上消失影踪,自幼所受身边基督教徒影响的因素,使他极其尊敬基督教徒和神甫,史书还称“他自然倾向于摒斥穆罕默德的宗教信仰。……他在位期间,基督教徒的事业兴旺发达,没有一个伊斯兰教徒胆敢对他们发怨言。”^③

1248年,贵由在做了近3年的蒙古大汗后死去。其后海迷失称制,立皇子失烈门为汗位继承人,蒙古诸王大多表示不服。1251年,蒙古众贵族共立成吉思汗四子拖雷之子蒙哥为大汗,是为元宪宗。朝中原来一度由基督教徒官员执掌大权的局面为之一变,除重用回回官员外,蒙哥汗个人对穆斯林也很友善。按照穆斯林史家的记载,“在一切有宗教团体的部落和民族之中,他最尊敬伊斯兰教徒,对他们作过布施。”^④1253年,蒙哥汗之弟旭烈兀奉命西

① 《世界征服者史》(上册),第288-289页。此人原籍撒马尔罕,据说是第四任哈里发,即穆罕默德的堂弟女婿阿里的后人,当时为朝中另一个当权人物合答(基督教徒)的侍臣。失刺本人不久也被另一个名为阿里火者的穆斯林指控犯下和法蒂玛同样的妖术巫毒罪,在被监禁近两年后,也被抛入河里,其妻儿被处斩。

② 拉施特:《史集》,第二卷,余大钧,周建奇译,商务印书馆1985年4月第1版第213页。

③ 同上书,第224页。

④ 同上书,第261页。

征,元宪宗自己则与另一个同母弟忽必烈大举侵宋。1258年,旭烈兀在平定十余国之后,最终占领巴格达,命人将前来投降的阿巴斯王朝的末代哈里发穆斯坦绥姆裹入毛毯,置于路上,让骑兵们活活将其踩死。曾经在世界历史上称雄一时的“黑衣大食”——阿巴斯王朝宣告终结。次年,蒙哥汗自己却在围攻南宋合州的战役中毙命军中,忽必烈在开平登上大汗之位,是为最终完成统一中国大业的元世祖。在以后大一统的蒙元帝国政坛上所活跃的各族显要人物中,回回政治家始终占据着相当重要的分量。

忽必烈统治时期的政策与往昔的蒙古诸汗有很大的区别。例如重视儒教,就是其统治汉地,施行汉法的重要内容之一。忽必烈亲自出任儒教大宗师,不仅为以后的儒士们津津乐道,成为其他宗教无可企及的一种名誉性恩宠,在当时战乱甫定之际,也确实有不少儒生因此重登科场,踏上仕途。诸如祭祖拜宗、修建太庙和尊封孔子,弘扬儒学等历史传统,也都在世祖时期得到了恢复,并作为成宪而为嗣后的元代诸帝所遵行。

在大一统的政治新格局下,北方中原汉地及吐蕃之地,以及南宋故地的佛、道教均受到不同程度的眷顾。例如僧海云及其弟子僧子聪(还俗后复名为刘秉忠)成了忽必烈的座上嘉宾,后者还是其帐下的重要谋臣。至于藏传佛教的萨迦五祖,年轻的八思巴,更成为忽必烈所皈依和倚重的一代国师;而胆巴国师的弟子桑哥,也是忽必烈时的一位秉政大臣。南方的正一道教亦成为忽必烈维护统治而加以利用的政治工具,张天师及其侄子皆蒙召见或留于京师,在稳定新附地区的民心方面,扶持南方的正一教,显然对元室有益。

纵然在元世祖时代宗教政策有上述新的变动,但信仰基督教与伊斯兰教的“色目人”仍旧受到重用。有元一代,在地方官职的安排上,达鲁花赤由蒙古人充任,而汉人任总管,回回人当同知,此乃传世沿袭的官方制度。在朝廷中央,亦不乏回回官员与信仰基督教的

大臣受到宠信和重用的历史记载。如阿合马、赛典赤、马司波罗等。其中阿合马尤以忽必烈的理财专家的特殊身份而名噪一时。

必须指出的是,包括回回人在内的“色目人”之社会地位在元代后期有一定的下降,此与当时的元王朝的宗教政策不无关系,具体反映在以下方面:

其一,统治层崇佛倾向的加重以至弊极。藏传佛教在元王朝成为具压倒性优势之国教,“西僧”即藏传佛教的喇嘛们在社会上跋扈横行。皇室成员们以竞相营建大型寺庙及兴办大规模的佛事为乐,费用骤增。特别是越到后期,朝廷赐给寺庙的田地也越发增多。崇佛的恶果使社会经济秩序大坏,政治动乱加剧,具有历史讽刺意义的是,挖掘元代坟墓的起义者们打出的正是佛教的旗号。

其二,蒙古帝王对伊斯兰教与基督教有所压制。安西王阿难答皈依伊斯兰教以后,曾遭人非议,元成宗本拟处治,后因考虑到唐兀地人多为穆斯林,民心难附这一点,方才不予以过问。基督教亦受到来自佛教势力方面的排抑,权臣杨暗普就曾攻击过也里可温。专门负责国中伊斯兰教事务的回回掌教哈的所在成立后又遭撤消,伊斯兰教及穆斯林的社会政治地位亦随在朝中执掌国政的回回高官的宦海浮沉而起落不定,并没受到真正的保护与尊重。管理基督教的崇福司有所变化,各地机构亦受到相应的影响。

综上所述,伊斯兰教虽与蒙元帝国君主的信仰相左,但仍因历任统治者的相对宽容和礼待,以及活跃于政坛的穆斯林显宦所具影响力而获得较大自由发展的空间。以“色目人”身份而享有的社会特权,更是其他朝代中的穆斯林无法企及的,正是凭借着这种难得的历史机遇,伊斯兰教在被誉为“黄金时代”的蒙元帝国时期,在中国广大的内地得以大规模地传播开来,并由此奠定以后在明代完全形成穆斯林民族的历史基础。

(作者单位:上海社会科学院宗教研究所)

西方市场经济的理性化、 宗教的理性化与邪教的生产、存在

—— 陆耀明 ——

邪教的产生与存在具有复杂的原因,并且在不同的历史时期其具体的原因往往是不同的。就当代来说,西方市场经济的理性化与西方宗教的理性化是西方邪教产生与存在一个重要原因。下面笔者就这一问题谈一点自己的想法。

一、西方市场经济的理性化 推动了西方经济的发展,但 同时又使人受理性的支配与奴役

西方古典经济学理论中关于“经济人”假设的一个重要思想就是认为人是理性的。在传统社会中,人与人的关系是笼罩在血缘、地域、特权等关系之下。在西方经济学中,把人假定为“经济人”,这种人是全身心地投入到生产、改进技术、优化组织、提高效率、扩

大市场等经济活动之中的。“经济人”也是自利的,即追求自身利益是驱动人的经济行为的根本动机。而人们在追求自身利益的同时,又可以带来社会的公利。并且,“经济人”的行为是“理性行为”,人们会对存在的经济制度给以主动的适应,并且接受这种制度的约束。人们在特定的制度条件下,做出于自身最为有利的选择,即人们在特定的条件的规定下,追求个人利益的最大化。

市场经济是理性的,这首先表现为这种经济是以市场为目标的。韦伯认为,“合理的资本主义则是以市场机会——亦即狭义的经济机会——为目标而进行的。资本主义愈是合理,它同大量需求与大量供应的关系就愈密切。”^①在市场经济中,人们生产的产品通过市场实现其价值,人们的行为由市场来调节。市场经济的理性也表现为人们追求经济效益最大化。在市场经济中,个人总是在对各种利益的比较中,选择一种最大的利益,通过努力,实现这种个人的最大利益。劳动者在选择职业时,按照经济利益原则进行选择,在一定的组织内部按照获得的报酬提供劳动量。在劳动报酬一定的情况下,劳动者的目标是闲暇极大化。在市场经济中,各个企业是在各种方案中,选择一种能给企业带来最大利益的方案,通过努力,实现企业收益极大化。在市场经济中,消费者总是在对各种商品进行比较中,选择那些价格最便宜,最能满足自己需要的商品进行消费,从而实现满足极大化。市场经济的理性还表现为对利润的理性的合理的追求。市场经济主张追求最大的经济利益,但是,市场经济对利润的追求不是无节制的,而是理性的,市场经济主张的是一种合理的营利,即通过合法的经营而获得利润。马克斯·韦伯认为,资本主义是一种精神,是一种“以合理而系统的方式追求利润的态度”^②“认为理性主义与资本主义的现代,

① 《经济·社会·宗教》,上海社会科学院出版社 1997 年版,第 169 页。

② 《新教伦理与资本主义精神》四川人民出版社 1986 年版,第 38 页。

较诸其他时代有更强烈的营利欲望,实在是幼稚的想法。近代资本主义的企业者,不见得就比东方的商人具有更强烈的营利欲。不受任何信念、良心束缚的营利欲常导致经济上的不合理的结果。”^①

市场经济具有理性的特点,但是,这种理性又具有局限性。一些人认为,由于各种原因,人们是不可能全部认识客观规律的,是不可能掌握决策所需要的全部信息的,这些情况决定了人们不可能作出十分正确的决策。“新理性经济人”的学说认为,由于经济资料不可能达到最佳、最理想的优化配置和利用,经济行为人只能获得市场的有限信息。赫伯特·西蒙认为,在现实世界中,人受到自身在认识和计算等能力方面的限制,受到信息、时间等外在条件的限制,人只能在力所能及的范围内进行选择。人只能实现“满意状态”,而不能追求“最大化”。人的理性是有限的。并且,市场经济又具有非理性的一面。如畸形高消费、从众消费、盲目抢购、错位消费等等,这些都是非理性的消费行为。

具有理性特征的西方市场经济创造了巨大的物质财富,极大地推动了西方经济的发展。但市场经济的理性化又具有负面效应。第一,市场经济用理性来衡量、规范一切,抹杀了人的个性。在市场经济中,人们可以自由地选择职业,自由地进行投资,自由地进行消费。在市场经济中,人们具有自主性,市场经济肯定与丰富了人们的个性。但是,市场经济又具有同一的规范、同一的规则,具有相同的操作规程,具有相同的目的——赚钱,这些共同的地方是人们必须要服从的。“一切都得在理性的法庭上声明自己存在的理由,否则便被抹杀其存在的权力。理性被用来作测量一切的惟一尺度。”^②“在人类事务中的罪就是那些与理智的指导相

① 《经济·社会·宗教》上海社会科学院出版社,1997年版,第122页。

② 恩格斯:《马克思恩格斯全集》,第3卷,第57页。

反的东西”^①。这实际上是抹杀了人的个性特征和创造力,抹杀了人的独立自主精神和生命的活力。

第二,市场经济压抑了人的感性,压抑了人性。人具有理性也具有感性,人是一个全面的整体。但是,在市场经济中,人被分割成一个方面、一个部分,而不是完整全面地发展。人往往成为机器的一部分,人受机器的控制,而不是人控制机器。马克思在《资本论》中指出:“工场手工业人为地加速了劳动者的片面技巧的发展,牺牲了生产者全部素质和本能,从而使劳动者畸形化,把它变成某种怪物,这正像在拉普拉塔各洲人们为了得到公牛和油屠宰公牛一样。不仅劳动被分割、再分割并分配给不同的个体,而且个体本身也被分割开来,成为一种专门操作的自动的工具。”^②在西方市场经济中,理性成为一种强大的力量,压抑了人的感性,压抑了人性。

第三,市场经济使人受理性的奴役。在市场经济中,人必须要服从于市场经济的基本原则:追求最大经济效益原则;人必须要从实现个人利益最大化角度来选择工作,而不能从自己的兴趣出发来选择个人的工作;人必须要从效用最大化上来选择自己消费,而不能从兴趣上来选择;人们在生产中必须要遵循经济规律,而不能仅仅根据道德等原则来考虑;人们为了取得成功,必须要不断地参与竞争,并战胜对方。在市场经济中,人受理性的支配与奴役,人是理性的奴仆。

另外,市场经济导致工具理性给人带来挑战与威胁。技术的发展是两面性的,它能给人带来正面效应,同时也给人带来伤害。技术越发展,给人带来的伤害就可能越大。人工智能的发展给人

① W·索姆巴特:《Protestantism and Capitalism》,转引自《西方宗教改革与西方近代社会思潮》,今日中国出版社1992年版,第218页。

② 《资本论》第1卷,中国社会科学出版社1983年版,第363-364页。

带来了方便,同时也给人带来了挑战。一些人担心物统治人或机器统治人。科学技术的发展使得人类的物质生活越来越方便与丰富,但是,科学技术的发展导致了人类制造了足以把人类毁灭多次的核武器。科学技术的发展给人类带来的好处从来没有现在这么多,人类面临的挑战与威胁也从来没有现在这么大。

可见,在西方市场经济中,一方面强调个人的理性,但另一方面个人又淹没在标准、规范化之中:一方面,由于理性得到了加强,人的某些能力得到了发挥,但另一方面,人的其他方面受到了压抑;一方面理性使得人类的能力得到了增强,从而使人得到了发展,但另一方面,人又受到了理性的压抑。西方市场经济的理性化导致了人的异化和人的本性的丧失。西方市场经济的发展使人的物质生活不断得到改善,从而使人不断从痛苦的生活中解放出来,但是,西方市场经济又使人受到理性的支配与奴役,使人陷入了新的痛苦之中。市场经济的发展必然导致人们对理性的逃避与对非理性的追求,对人的全面发展的追求。

二、西方宗教的理性化推动了宗教的发展, 但又使人在精神上受到理性的支配与奴役

托马斯·F·奥戴指出:“市场关系的基础是货币而不是身份,因此,市场关系的确立是传统的人际关系非神圣化的重要标志。商业贸易的理性化和不断扩展,破除了人们狭隘的思维方式。靠理性预测方法和行动方式来达到经济上的目的,亦即意味着了人类在控制其周围环境方面的巨大进步。因此,早期资本主义对世

俗化过程是起了促进作用的。”^① 具有理性化的市场经济是对宗教的神圣性与超验性的一个重大冲击,它使人们不断从神圣中解放出来。

西方市场经济的理性化导致了人们对理性在宗教中的地位与作用的肯定。一些人认为,在宗教经验中存在着理性,特别是在人们对宗教经验的理解中,往往需要借助于概念与其他理性。强理性主义者认为,为了使宗教信仰系统被彻底地与理性地接受,必须要证明信仰系统是真实的。批评理性主义者主张用理性对人们的宗教信仰进行评价与检验。在他们看来,宗教信仰系统能够和必须被理性批评和评价。弗姆认为,存在意见分歧这一事实并不意味着我们应该放弃理性探究的优先权和放弃使用理性。相反,它意味着我们应当更加慎重、耐心和谦恭。未来的神学应当努力寻求一种与我们最好的思考和最深的经验一致的有关上帝、人类和世界观。^② 富司迪十分强调理性在信仰中的作用。他说:“信仰与理性并非互相排斥的对立面。它们互相需要。在其整个历史上祸害于宗教的种种可悲迷信正是信仰脱离理性所造成的。”^③

市场经济的理性化加剧了市场经济条件下宗教的理性化。新教自由主义认为,“按照现代科学世界观对基督教的启示进行重新解释是必要的。”“如果基督教要适应现代信徒的需要,就必须同当代思维方式协调一致。”^④ 教皇约翰·保罗二世在他还是年轻的神学

① 《宗教社会学》,中国社会科学出版社 1990 年版,第 169 页。

② 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 213 页;一些神学家认为,《圣经》非但不能作为人们信仰的检验标准,相反,《圣经》本身需要用人们的经验来检验“科学地对待《圣经》研究,就必须对之进行任何其他书籍都需要经过的同样的真理检验和证实。”(《当代美洲神学》,第 5 页)一些人甚至明确指出,宗教经验是检验人们的宗教信仰的标准。

③ 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 11 页。

④ 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 4 页。

家时就认为,天主教哲学和伦理学已经不局限于托马斯主义,而热衷于把托马斯主义与现象学、存在主义等加以综合,并将现象学的意向因素引入价值理论,应用到人的活动中去。

一些人主张宗教应吸取科学思想与其他人类思想来理性地解释世界。如一些人主张吸取达尔文进化论来说明事物的变化发展。基督教认为,人与其他万物是上帝创造的。但达尔文认为,世界上的各种事物是通过进化而来的,高级的事物是从低级的事物进化而来,复杂的事物是从简单的事物进化而来的。这一学说是与上帝创世说相矛盾的。因此,它受到了神学家们的反对。但是,自由派神学认为,达尔文进化论与基督教神学两者是不矛盾的。他们认为,进化是建立在上帝的目的性的基础之上的,自然界的万物的进化是上帝安排的。人们将这种学说称为“创化论”。“在自由主义神学看来,达尔文的学说可用以强调人类同上帝的其他造物的连续性,丝毫也不贬损上帝作为造物主的作用。上帝创造了世界及世界上的万物,这一点远比上帝如何造物更为重要。”^①

当代的一些神学家主张用理性来重新审视《圣经》与基督教教义,对其作出符合理性的解释。一些人主张对《圣经》也像对待其他书籍一样进行考证,需要经过同样的真理检验和证实。一些人对《圣经》的各种版本的原作者、文献的可靠性、作者的神学倾向、一些段落的神学意义等等,都进行了研究,并取得了一些成绩。一些神学家认为“《圣经》实质上是一系列可以通过理性认识的真理。既然上帝是这些真理的作者,而真理只能通过人的知觉来了解”。^② 如美国的一些自由派信徒认为《圣经》是一部好书,但决不是字字是真理。认为,《圣经》中的许多比喻并不都是事实。《圣经》传达了上帝的启示,但是,它又是一部人写的书。这些人是在

① 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 7 页

② 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 159 页。

一定的历史条件写的,有其局限性。因此,要对《圣经》开展批判性研究。

当代一些神学家认为,神学也是一种知识,也具有公开的可检验性。“正如在实验室中有科学家必须满足的公开可检验性及重复性的标准一样,在音乐、艺术和宗教这些学科中也有必须达到的要求。获得这样的知识同实验室技术一样严格——也许更严格——而条件也同样重要。例如,追求宗教知识的人,必须乐于把大量的时间和精力用于训练研究,取得祷告和礼拜的‘实验室经验’。”^①但是,神学又不同其他的知识,它具有特殊性。“关于上帝的知识,和关于我们内在自我的知识一样,类似于了解一幅画的美。这类知识是不服从公开可检验标准的。相反,它是这样的知识,是通过个人遭遇而获得和证实的。”^②并且,这样的知识只向寻找它的人显露。“无论谁用望远镜看天空,不会很快看到上帝,就像用显微镜察看人的头脑不会找到人的精神一样。人们在生活中发现的东西,在很大程度上依赖于他观察生活的方式。知识的问题是极其复杂困难的问题,但应予强调的一点是,宗教知识只有当期望切实得到满足的时候才成为有意义的。”^③“宗教真理并非对任何人都显露,它只对那些寻求真理的人、那些留心于此的人显露。”^④

当代一些人十分重视经验在宗教中地位与作用,认为宗教经验是信仰与神学的基础,《圣经》不是信仰的基础,主张人们应该依赖经验而不是信赖《圣经》。新教自由主义神学主张“信赖经验而不是《圣经》,把经验看作第一权威。这里的经验应当理解为人类

① 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 208 页。

② 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 208 页。

③ 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 209 页。

④ 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 209 页。

生活的总体,当然也包括作为这个连续统一体的一个方面的《圣经》。它既包括个人方面,也包括社会方面。自由主义神学认为,理性是以一种首尾一贯的可理解的方式组织并清楚表达经验与知识的工具。《圣经》获得的权威性,不是由于特殊的神的认可,而是由于它是人类目睹活生生的上帝的记录。《圣经》是一份人类的文件,它包含那些声称认识上帝的人们的许多不同观念、实践和习惯。^①“教义必须从基督教徒的内部经验中抽取出来。”^{②③}

当代一些神学家还力图将神学建立在人类的经验之上。富司迪主张“信仰是建立在个人经验和社会经验的基础上的,建立在许多个体的悲剧和失败、希望和梦想的基础的。他不厌其烦地说,宗教中最重要的东西是第一手的个人经验。”^④自由主义神学主张“宗教信念必须为人们最好的经验和理性所理解。对上帝和基督的信仰不能孤立为一个特殊的启示的范畴,以躲避归纳探究的检验和个人经验的证实。自由主义神学断言,影响人类命运的那些问题需要有现代的答案,在科学中获得成功的方法在宗教领域也能够奏效。”^⑤

爱因斯坦指出:“在我看来,人类精神愈是向前发展,就愈可以肯定地说,通向真正宗教感情的道路,不是对生和死的恐惧,也不

① 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 6 页。

② 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 4 页。

③ “自由主义神学断定基督是上帝的最高启示。这个断言根植于他们对上帝的经验,而这种经验的获得可以通过阅读《圣经》,也可以不通过《圣经》。当他们宣称宗教经验是基本的和普遍的时,他们并不是说所有宗教经验一律平等,而是坚持,归根到底所有人都必须根据个人经验而不是根据别人任意的证明或教条地接受神的启示来发展自己的信仰。”(《当代美洲神学》第 6 页)

④ 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 11 页。

⑤ 《当代美洲神学》,四川人民出版社 1990 年版,第 5 页。

是盲目信仰,而是对理性知识的追求。”^{①②} 当代宗教的一个重要特点是理性主义的加强。在当代,不仅在经济领域出现了理性化的趋势,而且,在宗教信仰领域也出现了理性化的趋势。^③ 当然,所谓宗教的理性化仅仅是指一部分宗教的理性化,并不是指所有宗教的理性化。事实上,在一些宗教理性化的同时,另一些宗教在非理性化。

宗教的理性化对宗教自身产生了重要的影响。哲学、科学等社会意识形态虽然具有各自不同的特点,但是,它们又具有理性的特点。当代宗教的理性化,使得宗教的非理性特点不断减少,从而使得它与科学、哲学等意识形式的区别不断缩小。由于科学与市场经济的发展,理性已经深入人们的内心深处,占领了人们的内心世界。在今天,人们已经用理性来解释世界,用理性的方法来解决世界上的各种问题。当代宗教的理性化,使得宗教与人们的思维方式,与人们的智力结构更加趋于一致,其差距日益缩小。这样的宗教往往更加容易为一些具有理性思维的人所接受。

宗教的理性化的加强,使得宗教情感不断减弱,宗教的神圣性与超验性不断减弱,宗教中的神话、奇迹等成分不断减少。韦伯认为,“人类思想向理性化的发展表现为两个方面,一是在形式上,达

① 爱因斯坦认为,“凡是曾经在这个领域里胜利前进中有过深切经验的人,对其显示出来的合理性,都会感到深挚的崇敬。通过理解,他从个人的愿望和欲望的枷锁里完全解放出来,从而对体现于存在之中的理性的庄严抱着谦恭的态度,而这种庄严的理性由于其极度的深奥,对人来说,是可望而不可及的。但是从宗教这个词的最高意义来说,我认为这种态度就是宗教的态度。”(《爱因斯坦文集》第三卷,商务印书馆1979年版,第186页)

② 《爱因斯坦文集》第三卷,商务印书馆1979年版,第186页。

③ 维科(Giovanni Battista Vico, 1668 - 1744年)认为,人类历史经历了三个阶段,一是诸神时代;二是英雄时代;三是人的时代,“在这一时代人们将清醒地把握历史,有足够地勇气去观察人类现实,而不需要神话和史诗的帮助和安慰。”《宗教社会学》,中国社会科学出版社1990年版,第78页。

到一致性和系统性特征;二是在实质排除了幻想因素和神话因素。”^① 宗教的理性化使得宗教的特点不断减弱,导致了宗教与其他意识的区别日益缩小。这就很难使人们从宗教得到宇宙图式、生活模式与价值尺度,也很难使人们从宗教中得到精神上的安慰与心灵上的满足,从而使得一些想从宗教中得到生存背景、生活准则与生活目的的人,想从宗教中寻找精神慰藉的人感到失望。这样的宗教难以吸引群众,特别是难以吸引文化层次较低的群众。在当代,一些宗教教派的信徒日益减少,往往与宗教的理性化有关。

可见,宗教的理性化推动了宗教的发展,但也导致了宗教特点的不断减弱;宗教的理性化使得人们的理性在宗教中得到了宣泄与升华,但人们的非理性得到了压抑。在当代,人们不仅在经济领域受到理性的支配与奴役,而且,在宗教信仰领域也受到理性的支配与奴役。

三、西方市场经济的理性化、宗教的理性化是邪教产生与存在的重要原因

随着市场经济理性化的发展,经济领域中理性化对人的压抑日益加重,人们再也不能承受这种压抑了,于是人们开始反抗理性、逃避理性,并追求非理性。宗教虽然具有理性,但宗教又具有神圣性与超验性,这是宗教与科学、哲学的一个重要区别。宗教是人们通常实现对理性的逃避与对非理性的追求的重要途径,在历史上,人们往往是通过这一途径实现自己的愿望的。但是,由于市

① 《宗教社会学》,中国社会科学出版社1990年版,第79页。

场经济理性化的发展,加剧了宗教的理性化。理性化的宗教尽管仍然是宗教,但是,由于减弱了神圣性与超验性,从而使得宗教这一传统的意识形态不能再满足人们对理性的逃避与对非理性的追求的需要了。宗教的理性化使得一些人失去了对理性的逃避与对非理性的追求的一个重要的传统途径,这在客观上为邪教的产生与存在提供了条件。

宗教的理性化不仅不能实现人们对理性的逃避与对非理性的追求,反而导致了人们在精神领域也受到了理性的支配和奴役,宗教的理性化进一步加剧了人们对理性的逃避与对非理性的追求。因此,在市场经济理性化与宗教理性化的情况下,人们具有强烈的对理性的逃避与对非理性的追求的欲望。在19世纪末到20世纪初,各种非理性主义思潮的活跃,如叔本华与尼采的思想、柏格森的思想、弗洛伊德的思想等,这些非理性主义的思潮是对理性过分强大的一种反抗与对非理性的追求。如尼采的思想反对传统的伦理道德,反对传统的价值观念,他甚至说出了“上帝死了”的话。他强调意志、欲望、本能冲动,用这些来打击理性主义。他希望用意志战胜理性,用肉体战胜灵魂。^①

荣格指出:“在美国,文化的实用主义和功利主义的特征推进了理性化过程。因而,在这个国家里,理性能力得到最大限度的发展。当然,人们也可以提出,人类的某些需要是不能通过理性手段得到满足的,因为我们的确有非理性的需求。但这些非理性的需求可能由于大规模的理性化的社会运动而被掩盖了。韦伯已经预言,非理性运动经过压抑之后就可能会爆发出来,可以把某些社会

① 实际上,早在古希腊,就出现了对理性主义过分强大的反抗的酒神精神。在古希腊,理性已经相当强大,在酒神节上,人们将理性、道德规范全部让位于酒神节的狂欢,让人的感官得到充分的享受。通过这种狂欢,达到人与神的合一。这就是酒神精神。酒神精神是对理性主义的一种反动,是对理性精神发展过甚的一种解毒剂。当代一些人仰慕酒神精神实际上是对当代理性过分强调的一种反抗。

运动看作是这种爆发的先兆:如鬼神活动、占星术、东方神秘主义、多种生活方式等等。”^① 邪教具有反社会与反科学的特点,它毒害了人们的思想,腐蚀了人们的灵魂,邪教对社会造成了极大的危害,我们必须坚决反对。但是,邪教又具有超验性、神秘性、狂热性,强调个人体验,邪教具有明显的非理性的特点。正是这些特点使得一些人的非理性得到了宣泄,在心灵上得到了安慰。这正好满足了一些人对逃避理性与追求非理性的需要。尽管这种满足往往是消极的,并且往往对自己、对社会造成危害,有时甚至造成极大的危害,但是,它确实满足了一些人的需要,从而使一些人想信邪教,导致了邪教的不断产生并存在。

邪教的产生与存在具有复杂的原因。首先是经济上的原因,当然在不同的历史时期,其经济原因往往是不同的。市场经济导致了理性对人的支配与奴役,导致了人们对理性的逃避与对非理性的追求;市场经济还加剧了宗教的理性化。当代邪教的产生与存在,从一定意义上讲,是对市场经济的片面强调理性的一种反映,是市场经济中缺少非理性的一种表现。西方市场经济的理性化是邪教产生与存在的一个重要的经济原因。宗教的理性化使得宗教不能满足人们对理性的逃避与对非理性的追求的需要,并使得人们在精神领域受到理性的支配与奴役,还加剧了人们对理性的逃避与对非理性的追求。当代邪教的产生与存在,从一定意义上讲,是对当代一些宗教不能满足人们的宗教需要的一种反映。宗教的理性化是当代邪教产生与存在的一个重要的宗教上的原因。

具有理性化的市场经济是市场经济条件下宗教存在与发展的经济基础,它加剧了一些宗教对理性的肯定与自身的理性化,对于宗教的存在与发展具有重要的影响。宗教的理性化肯定了市场经

^① 《宗教与美国现代社会》,今日中国出版社 1992 年版,第 113 页。

济,并对市场经济的发展起到了积极的促进作用。市场经济使人的理性得到了发展,并由此推动了经济与社会的发展;宗教的理性化推动了宗教的发展,从而也推动了理性的发展。邪教使人的非理性得到了宣泄,满足了一些人对理性的逃避与对非理性的追求的需要。在西方市场经济社会中,邪教起到了特殊的作用,具有产生与存在的客观条件。

认识邪教的本质以及邪教对社会造成的危害是十分重要的,但是,认识邪教产生与存在的根源,并据此认识到邪教产生与存在的长期性,认识到反邪教斗争的长期性,也是一项十分重要的任务。

总之,西方社会不断产生与存在邪教具有复杂的原因,但是,西方市场经济的理性化与西方宗教的理性化也是邪教不断产生与存在的重要原因。今天,我们正在由计划经济向市场经济转变,市场经济的框架已经确立,“法轮功”之类的邪教也已经出现。研究西方市场经济的理性化、西方宗教的理性化与西方邪教的关系,对于我们充分认识在我国邪教的产生与存在,对于我们制订正确的经济政策、宗教政策,以及对于制订正确的反邪教政策具有重要的意义,对于开展反邪教斗争具有重要的意义。

(作者单位:上海电机高等专科学校)

东南亚民族与宗教问题的原因简析

—— 刘元春 ——

东南亚各国都普遍存在民族与宗教问题,近几年愈演愈烈的民族分离主义与极端宗教势力活动,已经成为危害东南亚国家安定和社会发展的突出问题。当今世界各地的民族与宗教问题的产生原因都是复杂多样又互相交织的,东南亚各国的民族与宗教问题的产生原因也同样如此,而且各国的情况也有很大的不同,不论是造成的原因还是表现的形式都非常复杂,难以一一叙述。下面,从地缘因素、历史原因等几方面作些简要分析,以期为我们提供一些借鉴。

一、地缘因素

根据政治地理学理论,一个国家国土构成的形状,即地理因素作为一个恒定的因素,会对社会政治产生积极或者消极的影响。无论从东南亚整体来讲,还是从单个的东南亚国家来说,这一地带

被地缘政治学家称为“破碎地带”都是十分恰当的。正如美国学者H·小伯里在《人文地理：文化、社会与空间》一书所言：“考察东南亚国家的实力、空间形态和相对位置等方面的联系是有趣的，这突出的表现在越南版图的狭长型、泰国的蝌蚪型以及菲律宾、印度尼西亚版图的复杂和破碎。”^①特别是印尼、菲律宾等国家被地理学家划分为“松散型”，这种“破碎的松散型”国土形状，国土被分为几大块和无数小块，又分别被国际水域间隔，空间距离大，各领土之间交流不便，地区差别很大，使政府对地方的管理和控制削弱。由于自然环境的相对独立性和社会文化的封闭性，往往形成特殊的社会群体，以单一部族及其同质文化信仰为纽带，远离或者排斥国家主流文化。因此，国土构成形态的破碎与松散，为民族分离主义的产生提供了客观自然条件，而由此产生的种族与宗教文化的多样性，为民族分离主义提供了土壤，这就是地缘因素作用的两个方面。“菲律宾、印尼这两个国家民族问题始终未能根本解决，不能说与国土构成没有关系”^②。

比如，菲律宾面积30万平方公里，由大大小小7000多个岛屿组成，南北相距15个纬度；印尼更为突出，190万平方公里的面积，有近13000个岛屿，而且分布分散，领域范围宽1900公里，东西延伸5000公里。如此分散的领土给两国政府与各地区的联系和管理带来极大困难，为那里的民族分裂、暴力恐怖活动提供了便利条件。菲律宾阿布萨耶夫匪徒绑架人质事件多发生在远离马尼拉的霍洛岛、棉兰佬岛等地区。印尼的地方骚乱也多发生在远离国家中心的各个岛屿，如苏门答腊、马鲁古群岛。同时，从民族与宗教的构成看，它们都有一个主体民族（菲律宾的马来族占85%，

① 王正毅：《边缘地带发展理论》，上海人民出版社1997年版，第21页。

② 王满：《东南亚民族分离主义中的地缘因素》，《东南亚》2000年第2-4期，第25-27(34)页。

印尼的爪哇族占47%以上),而且大多分布在政治经济文化发达地区,都有一个占支配地位的宗教(菲律宾的天主教徒占90%,印尼的伊斯兰教徒占80%以上);其他生活在边远地区的少数民族不仅坚持自己不同的宗教信仰(如菲律宾的民族分离主义者是信仰伊斯兰教的,印尼马鲁古地区主张民族自治的主要是天主教徒)。有关的少数民族人数在国家总人口中的比例不高,但在聚居地的人口数相对较高甚至是“主体民族”。比如,印尼马鲁古群岛人口约200万人,虽然在印尼两亿人口中比重不大,但是在当地人口密度很小(马鲁古省人口密度每平方公里25人^①)的情况下是“很多的”。菲律宾的摩伊领导人萨拉玛2000年在接受《亚洲周刊》记者专访时声称:“东帝汶人口不到100万人,摩罗人大约400万人;东帝汶只是一个省,摩罗人的土地包括好几个省;我们在政治、经济和教育等方面都为独立作了充分准备。东帝汶能独立,摩罗人为什么不能?”^②这清楚地表明,地缘因素在民族分离主义中所产生的消极作用。

地缘因素作为稳定的因素在民族分离主义成因中并不是根本原因,但是对其他成因有较大的影响,对于发展中国家来说更是如此。具体讲有以下几点:

首先,大部分发展中国家经济落后,交通、通讯不发达,人们之间因为种族、宗教、文化差异而产生的距离随着社会的发展不仅不会逐步同化,反而会因为过大的空间距离而逐步扩大。其次,绝大部分发展中国家发育的不成熟以及国家的民族整合能力孱弱,国家失去了对国内各族体的统合能力,使民族国家因凝聚力和向心

① 汤平山:《印度尼西亚》,第34页。

② 《全球民族问题大聚焦》,时事出版社2001年版,第138页。

力的缺乏或缺失而失去了合法性。^①国土的分散性与民族宗教的多样性无疑给现代民族国家的构建带来较大的困难,而且在短期内是不易解决的。再次,一些发展中国家政府为发展经济,采取外向型发展战略,对产业进行集中布局,而产生地区之间的利益分配不均,在同一国家之内形成“中心——外围”格局,中心是城市,外围是广大农村和边远少数民族聚居地。例如,菲律宾的工业布局是以马尼拉为中心和包括4市13镇在内的“大马尼拉”,该中心集中了全国人口的70%,工业产值的60%,提供的财政收入占全国的90%,马尼拉港进出口贸易分别占全国的90%和30%。在印尼,国民生产总值的50%、制造业的80%、铁路总长的75%都集中在占全国土地面积不到7%的爪哇岛。^②这种产业布局固然有利于经济的发展,但也容易导致民族矛盾加剧,促使边远少数民族和贫困农村人民要求自治和扩大对物质财富、自然资源的分配与占有权,为民族分离主义奠定了社会群众基础。印尼、菲律宾的民族分离主义要求独立、自治,就是例证。最后,发展中国家边远的少数民族和农村地区人民生活在封闭的村落,随着市场经济的发展,也逐步扩大与外界的联系,贫富分化的拉大与生活状况的反差,造成巨大的心理冲击和不平衡感,很容易演变成反政府的行为,成为民族分离主义运动的自觉参与者。

二、历史因素

东南亚的民族与宗教问题由来已久,沉重的历史积淀构成了

① 刘中民:《关于冷战后世界民族主义的若干认识》,《世界民族》(京),1994年4月,第1-7页。

② 王正毅:《边缘地带发展理论》,第160页。

民族分离主义产生的“心理基因”,不同民族、特别是现在的主体民族与少数民族之间的历史积怨,成为实施暴力恐怖活动的借口。某些极端宗教势力往往就是借助历史恩怨,蛊惑人心,号召“圣战”,进行民族屠杀和种族灭绝的。当然,这些问题的产生与恶化,与过去西方殖民主义者的统治以及有意挑拨所带来的后遗症有很大的关系。从16世纪开始,葡萄牙、西班牙、荷兰、英国等西方殖民主义者相继侵入东南亚的印尼、菲律宾、文莱、东帝汶、缅甸等国家和地区,强制推行天主教、基督教等宗教,挑起当地的民族与宗教纠纷;后来的日本等帝国主义者更是推行种族灭绝等殖民统治,都埋下了祸根。因此,如果考察东南亚民族与宗教问题的历史因素,就必须联系到西方殖民主义统治以及有关民族在反对殖民统治斗争中的历史事实,从中弄清当前问题的来龙去脉和背景。当前印尼、菲律宾等国家地区所发生的民族与宗教问题,无不有深刻的历史根源。下文仅以菲律宾伊斯兰教徒与天主教徒之间的冲突为例,简单说明。

在伊斯兰教和天主教进入东南亚之前,这里的各民族大多信仰原始宗教。菲律宾人也是如此,他们信奉自然神、部落神,迷信巫术等。这些原始文化仍然存在于今天的吕宋岛、巴拉望群岛、棉兰佬岛内陆山区。8世纪中叶通过阿拉伯人的海上贸易最早到达印尼的苏门答腊岛,在13世纪末到14世纪中叶从马来半岛传播到菲律宾的南部苏禄群岛地区。1450年,阿拉伯商人赛义德·艾布伯克尔在查乌苏戈建立了伊斯兰苏丹政权,伊斯兰教在其鼎盛时期得到广泛传播。半个世纪后,开始扩展到棉兰佬岛一些地区,到16世纪中期该岛已经成为东南亚地区穆斯林世界的一个组成部分。从此,伊斯兰教向北推进,在各地相继建立了苏丹政权,融入主流社会,渗透到土著社会,并通过国家机器的力量推广,具有了很大的影响力。

与伊斯兰教相比,天主教在菲律宾的传播要晚得多,是随着西

班牙的殖民侵略而进入菲律宾社会的。西班牙在 16 世纪初是一个政教合一的国家,宗教势力十分强大,因此,传教活动与殖民扩张相互交错和促进,殖民扩张为传教开拓地盘,传教又为殖民扩展提供宗教支持。1521 年,麦哲伦率船队在宿务登陆,诱使当地酋长及其民众改信天主教。1565 年,黎牙实比率领远征军占领宿务,随军而来的五名奥古斯丁会传教士在菲律宾正式传教。1571 年,西班牙殖民者占领马尼拉并建立总督府,西班牙国王下令菲律宾人改信天主教,违令者以“异教徒”论罪处死。此后,大批西班牙传教士奔赴来传教,有功者还要得到土地、居民、资源的赏赐等。这使得天主教在菲律宾中部、北部迅速传播,最终使菲律宾成为亚洲惟一的天主教国家。因此,天主教在菲律宾的传播史实际是西班牙殖民扩张的历史。

早在公元 711 年,北非穆斯林侵入西班牙,经过数百年的残酷战争才于 1492 年被逐出西班牙。这使西班牙的基督教(天主教)会与伊斯兰教之间产生了很深的偏见和敌意。加之,两种宗教观念都是一神教崇拜,都声称自己是全人类都应该追随的惟一真正信仰,都有改变世界的“神圣”使命。因此,相互之间更不容易相处。“圣战”与“十字军东征”是十分相近的,成为它们武力征服“异教徒”的手段。16 世纪以前,菲律宾中部和北部地区主要是比较松散的社会组织形态,缺乏有效的抵御外侮的力量。因此,天主教在菲律宾的传播基本上是与南部伊斯兰教地区的政权组织之间的斗争中进行的。他们之间进行了长达 300 多年的残酷战争。天主教徒把伊斯兰教徒称为“强盗”等,伊斯兰教徒把天主教徒称为殖民者的“帮凶”,相互充满了敌意,从此便产生了菲律宾两大宗教集团的对立。因为它们之间的对立实际是世俗统治者有意识地使宗教对立尖锐化,而成为他们进行世俗权力斗争的工具,所以,其对立和矛盾并没有随着菲律宾的统一而消失或削弱,反而随着社会

政治经济文化权益的变化而加剧。

因为历史积怨容易产生偏狭心态,现实生活里一旦遇到即使完全是个人之间的私利纠纷或小事,也很容易发生偏激的、不理智的冲动,甚至上纲上线,扯到“民族与宗教问题”上去,如果处理不当或者被人利用,就可能造成族群的或社会集团的过火行为。这是一种具有巨大社会破坏力的动乱因素。东南亚与世界上其他存在民族与宗教热点问题的国家和地区一样,有不少事件就是由此引起的。比如,印尼马鲁古地区的流血冲突就是始于1999年1月19日的一起不同教徒之间的纠纷。当时,一名安汶市的基督教徒与一名伊斯兰教徒发生个人纠纷,导致两个宗教的教徒参加械斗,造成一些人的伤亡。此后,两个宗教间的冲突不断扩大,从安汶市蔓延到临近的5个岛屿,而且不断升级,演变成马鲁古种族和宗教冲突,一直持续一年多。到2000年1月初,已经造成1200多人丧生,几千人受伤,数万人沦为难民,包括基督教堂和伊斯兰教清真寺在内的建筑物大量被毁,财产损失巨大。马鲁古的宗教冲突在印尼其他地方也引起了骚乱。各地的伊斯兰教徒举行声援集会游行,在梭罗等地造成了严重的动乱,对印尼社会经济发展带来了不小的影响。^②

三、政治因素

政治局势的变化往往是民族分离主义运动和动乱最为活跃的时期,而对政治权益的追求或者是对目前政治体制的不满,也正是动乱组织者们主要目的和重要原因。因此,东南亚地区的动乱大

① 吴杰伟:《菲律宾穆斯林问题溯源》,《当代亚太》2000年第12期,第25-30页。

② 徐绍丽:《印尼地区动乱性原因分析》,《当代亚太》2000年第3期,第31页。

都与某些政治势力和社会集团的幕后操纵、支持、利用有关。特别是印尼的动荡和动乱与政治斗争密切相关。

自印尼独立以来,印尼政治上的主要矛盾之一表现为那些力图把印尼建成伊斯兰教国家,企图用宗教力量取得在政治上的优先地位的穆斯林右派势力与以苏加诺为首的、主张建立世俗的、宪章民主政体的世俗民族党势力之间的矛盾。印尼的“1945年宪法”给予总统较大的权力。除了20世纪50年代中期以前短暂的议会民主制以外,从苏加诺的“有领导的民主”到苏哈托执政后的“新秩序”时期,基本实行的都是中央集权制,尤其是苏哈托上台以后,其实质是要建立完全的军人统治,依靠武装部队来控制国家,实行总统统一的专业集团与军人三位一体的统治体制,在地方政治机构里任命大批军官担任从省长、县长、乡长的各级行政长官,剥夺地方的自主权,并且对东帝汶、亚齐等地区的不满和反抗实行军事镇压和军事管制。^① 印尼中央政府从1989年开始,把亚齐设为军事占领区。在军事统治期间,军队滥用职权,从恐吓到绑架,从强奸到屠杀,无所不干。据不完全统计,死亡、失踪和受拷打的人数至少在2000人以上。^② 在苏哈托执政期间,对伊斯兰教政党既利用又限制,彼此结下的“情节”难以化解。在20世纪60—80年代中期,东南亚各国普遍实行威权主义,在中央集权统治下印尼的经济也得到了迅速发展,但是问题和矛盾也在不断积聚。1997年东南亚金融危机爆发,使印尼的各种社会矛盾迅速激化。1998年5月苏哈托下台后,印尼处于由中央集权制向多党议会制的过渡时期,中央政府对地方的控制力被削弱。加之东帝汶在国际社

① 贺圣达等:《战后东南亚历史发展》,云南人民出版社1995年版,第160—161页。

② 张洁:《从亚齐分离主义运动看印尼的民族分离主义问题》,《当代亚太》2000年第1期,第48—49页。

会的帮助下走向独立,促使印尼等国家地区的民族分离主义倾向增强,并如火如荼地发展起来。

印尼的局势,自苏哈托下台到哈比比、瓦西德总统时期,动乱不断的原因之一是“不仅仅是不满情绪的宣泄,好像有一只无形的手在操纵,以至于政府扑灭了一个火点后新的火点又燃起。动乱的特点也与苏哈托下台前的情形相似,加上军人政变、内阁改组等传言满天飞,大有惟恐天下不乱之势。显然,动乱的目的是想造成政局不稳,将水搅浑,然后混水摸鱼”。^①在瓦西德政府执政期间,确实有不少失误,但它们都与旧政权的保守势力为保护既得利益,企图东山再起而对瓦西德政府捣乱有关。那些旧政权的势力,包括失意的政客和军中将领,他们原来希望利用瓦西德当总统的机会保住自己的各种政治、经济利益,当新政府触动他们的利益时,就以“钱”、“势”、“武力”在各地制造暴乱,以乱局动摇新政府,分散新政府的施政。^②

因为有关政治势力利用动乱蛊惑民众,一旦得到政权后没有兑现“诺言”,便会激起“合伙人”的愤怒,他们又会“以其人之道,还治其人之身”,进一步操纵反政府的社会势力,形成恶性循环,致使动乱不止。印尼局势的动荡不安,特别是苏哈托政权的上台与下台的过程,就是最好的说明。

四、经济因素

在民族与宗教问题产生和发展过程中,经济因素是最基本的因素,有时甚至是决定性的因素。生活水平低下,而且横向比较又

① 徐绍丽:《印尼地区性动乱原因分析》,《当代亚太》2000年第3期,第32页。

② 李卓辉:《瓦西德的政绩与失误》,《东南亚纵横》2000年第12期,第19页。

有明显的地区差异,贫富悬殊,制度不当、分配不公,社会腐败等,促使他们为了改善自己的生活状况和争取自己的社会权利而斗争,甚至铤而走险。由于地缘因素的存在,在一个国家或地区贫困人群往往又是偏远山区农村和少数民族聚居区,其中不少又是跨界民族,他们最容易横向比较,向往临近国家地区同一民族的社会生活状况,产生民族分离主义倾向,再演变成反政府的运动或暴力恐怖活动。东南亚所发生的社会动乱基本上都与经济发展的不平衡等经济因素有关。

比如,泰国南部马来族人的生活水平就远远低于泰国的平均水平,也低于当地的泰族人的生活水平。长期以来,马来族人与泰族人之间贫富悬殊较大。1962-1976年,北大年等三个府的农业家庭的人均收入只提高10%,而同期中南部其他各府平均提高30%,全国平均提高60%。1980年,南部5府的人均收入比全国平均水平要低25%,如果扣除比较富裕的城镇居民(主要是泰族人)的收入部分,主要居住在农村的马来族人的人均收入就更低了。许多泰国的马来族人偷越国境到马来西亚打工挣钱,对马来西亚很是向往,而对泰国政府感到不满。^①

印尼的亚齐位于苏门达腊岛北部的马六甲海峡出口处,战略和贸易地位十分重要。这个地区面积5.5万平方公里,土地肥沃,森林覆盖率近75%,人口400万,大多数信仰伊斯兰教。资源丰富,石油、天然气、橡胶、金矿、银矿、木材等极为丰富,是印尼天然资源蕴藏最为丰富的地区之一。但是,印尼独立以后,特别是苏哈托执政时期,亚齐的丰富资源大部分被中央政府垄断,当地民众并没有得到多少好处。比如,1997-1998年的财政年度亚齐天然资源为中央财政贡献45亿美元,而亚齐地方财政只有2140美元。

^① 刘稚:《马来人在泰国与新加坡民族关系中地位的比较》,《东南亚》1999年第3期,第53-57页。

地方财政的95%要上交中央财政。大部分木材产品由雅加达的17家公司控制,而这些公司大多与苏哈托家族及其同伙关系密切,不言而喻,不少收入也流入他们的腰包。由于资源分配的不合理,亚齐地区的教育、医疗、交通等条件长期得不到改善,经济难以快速发展。据统计,亚齐5560个乡村中,至今还有2200个贫困村。这种经济利益上的受损害,自然引起民众的强烈不满。^①司马威市法律援助协会董事雅各布·哈姆扎曾说:“亚齐现在是经济上落后,政治上受虐待。我们为什么还想成为如此对待我们的国家的一部分呢?”^②

这样讲虽然有点偏激,但是有关政府在政治经济政策上的失误和不公,确实是十分关键的因素。菲律宾伊斯兰教与天主教长期的对立冲突就是以其不平等的经济地位为基础的,而这又是与过去西班牙、美国的殖民统治时期歧视性的经济政策有关。西班牙殖民统治时期,因为在吕宋地区推行先进的资本主义生产方式,而南部穆斯林地区仍然处于封建经济状态,差异很大。美国接替西班牙在菲律宾的地位后,对天主教徒和伊斯兰教徒地区实行“分而治之”的政策,在穆斯林地区派遣大批基督教徒把持各级政府部门。同时,向南部大量移民,占有大量土地,致使当地穆斯林失去世代耕作的土地。1946年菲律宾独立后,继续鼓励天主教徒向棉兰佬岛移民,人数后来超过了当地穆斯林人口数。这激起了穆斯林在20世纪50年代爆发了武装起义。1957年,菲律宾政府针对性地颁布了1888号法令,正式对穆斯林进行“整合政策”,实质是企图采取政治的、经济的、文化的手段削弱乃至抹煞穆斯林的民族

① 新华社雅加达1999年11月28日电。转引自《当代亚太》2000年第7期,第49页。

② 马克·德利勒:《新危机对印尼统一构成更严重的考验》,载《纽约时报》1999年11月20日。同上。

文化、把穆斯林文化整合到天主教(基督教)文化之中。因为鉴于之后成立的摩解民族解放阵线的壮大,1972年马科斯政府对棉兰诺岛等地区颁布了“军管法”,并派遣大批军队去,从而使穆斯林与政府的矛盾转化为武装冲突。反而更加剧了这一地区民众的贫困和社会经济的滞后。类似的做法,在泰国、印尼等国家地区同样存在。2001年初,发生在印尼中加里曼丹桑皮镇地区的达雅克人屠杀马都拉人的动乱,就是因为印尼政府让马都拉人移民到达雅克人地区引起的土地纠纷酿成的。一系列的冲突带来了巨大的损失,导致15000多名几乎是桑皮镇所有的马都拉人被迫逃离家园,50多年的建设毁于一旦。^①

因此,国家政策是否得当,民众现实生活状况的好坏,直接影响着一个民族的国家倾向和选择,各个族体民众的政治权益和经济利益是否平等,直接影响着一个国家的统一和安定。

(作者单位:上海社会科学院宗教研究所)

① 《东南亚纵横》2001年第5期,第4—7页。

中国佛教中的多宝塔崇拜

…… 业露华 ……

无论是层峦叠嶂的崇山峻岭,还是喧嚣都市中幽静的一角,只要你在中国大地,都可看到它的影迹——佛塔

佛塔是中国佛教的重要标志。随着佛教在中华大地的传播,它几乎遍布于中国城乡的每一个角落。山西应县佛宫寺的释迦塔、赵县广胜寺飞虹塔、北京北海的永安寺白塔、北京西山灵光寺的佛牙舍利塔……中国的佛塔举不胜举。

实际上,佛塔在建筑和文化方面的意义和影响,已经远远超过了它在宗教上的作用和影响。古朴的大雁塔,是古都西安的标志,它述说着千年文明的积淀;秀丽挺拔的保俶塔,昂然挺立在西子湖畔的宝石山上,其俊俏的身影倒映在碧波荡漾的湖水中,成了美丽的江南城市杭州的象征;苍健雄劲的嵩岳寺塔,述说着古老的中原文化的底蕴……。

佛塔起源于印度,梵文 *stū pa*,汉语音译为“窣堵波”、“塔婆”,中国古代又称之为“浮图”,或“佛图”。本是指埋葬遗骸的冢冢

据《摩訶僧祇律》等记载,有舍利的称为塔婆,无舍利的称为支提^①。但也有认为其名称与是否有舍利并无关系,两者都可称支提。

相传佛陀涅槃后,为争其舍利,几乎引起了争斗,后经协商,被分作八分,由各国奉回起塔供养。其中之一由释迦族带回建塔供养,近年经考古发掘,此塔遗址在尼泊尔境内被发现。另据《杂阿含经》卷二十三记载,印度孔雀王朝的阿育王曾在阎浮提造八万四千塔。我国浙江宁波的阿育王寺塔,相传就是当初阿育王所造八万四千塔之一。

随着佛教的发展,塔的作用有所变化,最初造塔是为了供奉遗骨,后来也有为供奉佛的爪发、牙齿、钵衣之类而造塔。大乘佛教兴起后,塔成为大乘佛教徒崇拜的主要建筑物,也有将塔当作供奉佛经或其他有关的纪念物的。《造塔功德经》中叙说建造佛塔之功德,“于彼塔内藏掩如来所有舍利,发、牙、髻、爪,下至一分,或置如来所有法藏十二部经,下至于一四句偈,其人功德如彼梵天。”^②可见当时供养佛塔已经相当流行。

两汉之际,佛教传入中国,佛塔这一宗教建筑形式也随之而传入进来。据北魏杨玄之所作《洛阳伽蓝记》说:“汉明帝崩,起起沮(塔)于陵上,自此百姓坟墓,或作浮图者焉。”^③《魏书·释老志》中说:“自洛中构白马寺,盛饰浮图,画迹甚妙,为四方式,凡宫塔制度,犹依天竺旧状而重构之,从一级至三四五七九,世人相承,谓之浮图,晋世洛中浮图,有四十二所矣。”据这些说法,则佛教塔在东汉时,已经开始传入我国,当时建造的佛塔,多依印度传来的样式,并以四方形为主。到了魏晋南北朝时,佛塔的建造已经相当发展。

① 《法华义疏》卷十一中说:“依《僧祇律》,有舍利名塔婆,无舍利名支提。”

② 《法华义疏》卷十一中说:“依《僧祇律》,有舍利名塔婆,无舍利名支提。”

③ 《洛阳伽蓝记》卷一,见《大正藏》第51册。

晋代,光洛中佛塔已有四十二座之多,其中有些是王公贵族舍宅而成,如《佛祖统纪》中记:东晋成帝咸和五年(330),会稽永兴的许询舍宅,立崇化寺,造四层塔^①。而北魏时,洛阳永宁寺的九层塔甚为壮观,可北印度犍驮逻的迦腻色迦大塔相媲美^②。据《洛阳伽蓝记》中记:永宁寺“中有九层浮图一所,架木为之,举高九十丈,有刹复高十丈,合去地一千尺。去京师百里遥已见之……刹上有金宝瓶,容二十五石,宝瓶下有承露金盘三十重,周匝皆垂金铎,复有铁锁四道,引刹向浮图四角,锁上亦有金铎,铎大小如一石瓮子。浮图有九级,角角皆悬金铎,台上下有一百二十铎。浮图有四面,面有三户六窗,户皆朱漆,扉上有五行金铃,合有五千四百枚。”^③此塔建于北魏孝明帝熙平元年(516)。可惜在水熙三年(534)二月不幸被火焚毁,使得今人难以一睹雄姿,只能从资料中想象当时的盛况。

塔的形制和类型,可从不同角度,进行多种区分。如从塔的平面形状来看,有四角方形,有平面六角,还有平面八角,甚至十二角的。从建塔的材质来分,有木塔、砖塔、石塔、铜塔、铁塔等。从塔的层数来看,有一级、三级、五级、七级,还有十三级、十七级的,最多甚至有三十七级的,如建于唐咸通年间的湖州飞英寺石塔。

依佛教律制,塔的形制和起塔者有一定的规定,如《十二因缘经》中说:“八人应起塔:(一)如来,露盘(犹言层)八重以上。(二)菩萨,七盘。(三)缘觉,六盘。(四)罗汉,五盘。(五)阿那含,四盘。(六)斯陀含,三盘。(七)须陀洹,二盘。(八)轮王,一盘。若

① 见《佛祖统纪》卷36。

② 迦腻色迦王为北印度贵霜王朝第三代国王。在他统治时期,佛教有很大发展。他曾造大塔供养佛舍利。玄奘《大唐西域记》卷2“犍驮逻国”条记有“迦腻色迦王宰堵波”。

③ 《洛阳伽蓝记》卷一,见《大正藏》第51册。

见之不得礼，以非圣塔故也。”^① 后来一般僧人圆寂也可建塔，最著名的就是嵩山少林寺的塔林。

在众多佛塔中，有一种安置多宝如来之塔，称之为多宝塔，在中国流传甚广。多宝如来又称宝胜佛、大宝佛，即《法华经》中所说，是《法华经》的护持和赞叹者。相传此如来本是东方宝净世界之教主，入灭后因本愿力故，而成全身舍利。每当诸佛宣说《法华经》时，此多宝佛塔必从地踊出，出现于诸佛之前，以证实《法华经》真实之义。^② 此佛的形像，据《法华曼荼罗威仪形色法经》之偈所载，头有鸟毳紺发冠，眉间放索毫光，普照一切，身呈黄金色，结定慧智拳印，身披袈裟衣，趺坐于大莲华上。

《法华经》全称《妙法莲华经》，或《妙法华经》等，是大乘佛教的一部重要经典。其虽然不是很大，但经中所述教义思想却十分重要。僧叡在《法华经后序》中曾说：“《法华经》者，诸佛之秘藏，众经之实体也。”经中所述，佛以一大事因缘出现于世，即经中“方便品”中所说：“云何名为诸佛世尊以一大事因缘故出现于世？诸佛世尊欲令众生开佛知见，使得清净故，出现于世；欲示众生佛之知见故，出现于世；欲令众生悟佛知见故，出现于世；欲令众生入佛知见道故，出现于世。”^③ 依经中说，佛为令众生“开、示、悟、入”佛之知见而出于世。经中认为，小乘佛教各派教义并不是佛的究竟说，是为方便说教，故尔远离佛的教义真谛，本经的重点在于弘扬“三乘归一乘”即所谓“会三归一”，指声闻、缘觉、菩萨之三乘归于一佛乘，经中说：“如来但以一乘为众生说法，无有余乘，若二若三。”“十方

① 《十二因缘经》，见《大正藏》第16册。

② 见《妙法莲华经》第十三，“见宝塔品”。“尔时佛告大乐说菩萨：此宝塔中有如来全身。乃往过去东方无量千万亿阿僧祇世界。国名宝净。彼中有佛。号曰多宝。其佛行菩萨道时，作大誓愿：若我成佛，灭度之后，于十方国土，有说法华经处，我之塔庙，为听是经故，踊现其前为作证明。赞言善哉。”

③ 见《妙法莲华经》卷一，“方便品”，刊《大正藏》卷九。

世界中,尚无二乘何况有三?”“十方佛土中,惟有一乘佛,无二变无三,除佛方便说。”^①经中调和大小乘之各种说法,以为一切众生皆能成佛。

《妙法莲华经》经文有很强的文学性。为使读者更好理解佛陀的真实精神,经中采用了诗、譬喻、象征等各种文学手法,以劝诱修行者为把握大乘佛法,获得真如实相而不断努力,再接再厉。经中提出了佛的法身不灭思想,赞叹永恒之佛陀(久远实成之佛)。称释迦成佛以来,寿命无限,为教化众生而现各种化身,以种种方便说微妙法,等等。《法华经》在中国流传很广,南北朝以来出现了不少注释《法华经》的著作。《法华经》不仅在佛教教义思想上对中国佛教产生了极为重要的影响,而且对中国文学、艺术和民俗文化等各方面的影响也是非常深远的。在敦煌壁画中,有关《法华经》的经变图共有四十多幅,而且其中半数以上是依据《法华经·观音菩萨普门品》所绘。《法华经》本身文学性很强,再加上鸠摩罗什的翻译文笔流畅,语言生动活泼,通俗易懂,所以对中国文学发展史的影响不容低估。

中国佛教中关于多宝塔的崇拜,就是随着《法华经》的广泛流传,而在社会流行起来。《法华经》关于多宝塔和多宝佛的描述,在本经的第四卷“见宝塔品十一”中记,当释迦佛宣说《法华经》时,“尔时佛前有七宝塔,高五百由旬,纵广二百五十由旬,从地踊出,住在空中。”此宝塔以“种种宝物而庄校之。五千栏楯,龕室千万,无数幢幡,以为严饰。垂宝瓔珞,宝铃万亿,而悬其上。四面皆出多摩罗跋栴檀之香,充遍世界。其诸幡盖,以金、银、琉璃、砗磲、玛瑙、真珠、玫瑰,七宝合成。”^②

这时多宝佛在塔中出音声赞叹《法华经》真义:“善哉善哉,释

① 《妙法莲华经》卷一,“方便品”,《大正藏》卷九。

② 《妙法莲华经》第十一,“见宝塔品”。

迦牟尼世尊，能以平等大慧，教菩萨法，佛所护念，《妙法华经》，为大众说。如是如是，释迦牟尼世尊，如所说者，皆是真实。”

这时释迦佛告诉诸弟子关于多宝塔和多宝佛之因缘：“此宝塔中，有如来全身，乃往过去东方无量千万亿阿僧祇世界，国名宝静。彼中有佛，号曰多宝。其佛行菩萨道时，作大誓愿，若我成佛，灭度之后，于十方国上，有说《法华经》处，我之塔庙，为听是经故，涌现其前，为作证明。赞言善哉。彼佛成道已，临灭度时，于天人大众中，告诸比丘：我灭度后，欲供养我全身者，应起一大塔，其佛以神通愿力，十方世界，在在处处，若有说《法华经》者，彼之宝塔皆涌出其前。全身在于塔中，赞言善哉善哉。”

此后释迦佛应诸弟子和诸菩萨之请，开多宝塔。“尔时释迦牟尼佛，见所分身佛悉已来集，各各坐于师子之座，皆闻诸佛与欲同开宝塔。即从座起，住虚空中。一切四众，起立合掌，一心观佛。于是释迦牟尼佛，以右指开七宝塔户，出大音声，如却关钥，开大城门。即时一切众会，皆见多宝如来，于宝塔中坐师子座，全身不散，如入禅定。又闻其言：善哉善哉。释迦牟尼佛。快说是《法华经》，我为听是经故，而来至此。”

这时多宝佛于塔中，分出半座让与释迦牟尼佛。于是释迦佛入塔中，与多宝佛同坐塔中，“尔时大众，见二如来在七宝塔中，师子座上，结跏趺座，各作是念：佛坐高远，惟愿如来以神通力，令我等辈，俱处虚空。即时释迦牟尼佛，以神通力，接诸大众，皆在虚空，以大音声，普告四众：谁能于此娑婆国土，广说《妙法莲华经》今正是时。如来不久当入涅槃，佛欲以此《妙法华经》付嘱有在。”^①

依《法华经》所说，可以看到：一，多宝佛和多宝塔，是为证实《法华经》经义而涌现。因此经中说，当释迦佛说《法华经》时，多宝佛塔将从地涌出。二，因前生所发之誓愿，多宝佛是在娑婆世界护

① 以上均见《妙法莲华经》“见宝塔品”。

持和赞颂《法华经》之如来。三,众生若欲供养多宝如来,则应起塔,即建多宝佛塔。四,众生若能于无佛之世,诵读此《法华经》,则多宝如来将护持此众生。

《法华经》的弘传,为什么需要多宝佛以及多宝塔的涌现发迹实现呢?这就涉及到初期大乘佛教的发展历史。从印度佛教史的发展来看,大乘佛教大约兴起于公元一世纪前后。当时新兴的大乘佛教,将以前传统的佛教派别一概称之为“小乘”,而自称为“大乘”。当时大小乘两派佛教曾经发生过很大的争论,小乘佛教为表示自己继承了释迦佛以来的传统,公开宣称“大乘非佛说”,而大乘教团为了显示自己教义的优越,则说“小乘不究竟”。《法华经》宣扬大乘教义,运用种种比喻方法,如“三车喻”、“化城喻”等,来劝诱小乘教徒弃小成大,转向大乘佛法。一些信仰《法华经》义的教徒团体似乎曾经遭受过严重迫害。经中说,我们在佛入灭以后的恶俗世界里,广泛宣扬《法华经》教义,因此而受到愚昧无知的人的诽谤、咒骂,甚至刀杖相加。经中还说,处于恶世中的一些比丘,由于邪智和我慢之心,所以不知佛的方便之教,他们经常在大众中诽谤我们是为了贪求利益而编造此经欺骗世人,说我们是邪见人,是宣传自首的论议,等等。从经中可以看出,这些《法华经》的信奉者为此而经常被人驱赶,他们不能进入寺院去宣说宣传《法华经》的大乘教义,他们有时连起码生命安全都无法保障。在这种情况下,他们反复强调在遭受迫害时要忍辱负重,为维护《法华经》的教义而不惜作出牺牲,等等。^[1]

了解了初期大乘佛教发展的历史以及当时宣扬《法华经》思想的教团所受的迫害,我们就能了解,为什么《法华经》中要强调,当佛陀在讲说《法华经》时,会有多宝佛以及多宝佛塔从地涌出,赞叹《法华经》教义。以及经中为什么强调,当无佛之世,有情众生如能

[1] 以上内容见《妙法莲华经》卷四,“持品第十三”。

诵持此《法华经》，多宝佛将会护持此从生。这曲折地反映了大乘佛教发展初期的一段历史，也反映了当时受到各种挫折和打击的大乘佛教信徒的一种强烈愿望。对于佛塔的崇拜，也是随着大乘佛教的兴起而出现的。而《法华经》中又多处强调了供养佛塔的功德。因此多宝佛和多宝塔的出现，是作为大乘佛教信徒的保护者而受到崇拜，这是大乘佛教发展的需要和必然结果。

佛教在中国的传入，是大小乘一起传进来的。初期的中国人并不明白大小乘佛教之间的区别，他们将这些一概作为佛说而加以接受。因此《法华经》在中国的流传，并未出现像在印度的那种情况。中国的文化传统更合大乘佛教，所以大乘佛教在中国发展较快。而《法华经》更由于鸠摩罗什的翻译而在中国社会广为流传，因而经中赞叹《法华经》的多宝佛以及多宝塔，在中国流传也十分广泛。《法华经·见宝塔品》中，多宝佛与释迦牟尼佛并坐于七宝塔中^①，显示诸佛皆为成就度化众生之大事，而示现于世间。随着《法华经》之说兴盛，以这一故事为题材的造像，在云冈、龙门、敦煌、麦积山等地石窟中随处可见。一般多于宝塔中安置释迦、多宝二佛并坐之相。

早在公元5世纪初，我国一些石窟中就已经出现释迦、多宝二佛并坐的造像和壁画。据现有资料证明，现存最早的释迦、多宝二佛并坐的造像和壁画，出现于甘肃永靖炳灵寺。炳灵寺第169窟中，有释迦和多宝佛并坐的壁画和造像多幅，该窟现存有西秦建弘元年（420年）的墨书题记，因此基本可以肯定这些壁画和造像为公元5世纪初的作品。^② 大约到了五世中期，敦煌、云冈、龙门、麦

① 《妙法莲华经·见宝塔品》：“尔时多宝佛，于宝塔中分半座。与释迦牟尼佛，而作是言：‘释迦牟尼佛，可就此座。’即时释迦牟尼佛，入其塔中坐其半座，结跏趺坐。”

② 参见张宝霞《〈法华经〉的翻译与释迦多宝佛造像》，载《佛学研究》第三期。

积山等地石窟中,释迦多宝佛并座于多宝塔的造像比例增加,而且往往与弥勒菩萨、三世佛等主题的造像一样出现于正壁的主尊位置^[1]。这些说明了释迦多宝佛的崇拜形式已经在社会上普遍流行。

释迦多宝佛及多宝佛塔崇拜的流行,与《法华经》的翻译和流传是分不开的。《法华经》现存的三个译本中,有两个译出于南北朝之前。特别是译于姚秦弘始八年的鸠摩罗什译本,在社会上流行最广,对中国佛教发展所产生的影响也最大。《高僧传》所记当时高僧中,以讲诵此经人数最多,到南北朝时,注疏此经的已经多达七十余家。《法华经》的普及和流通,促进了多宝塔崇拜和信仰的普及与流传,还促进了多宝塔的建造。

唐代佛教寺院中也有多宝塔之建造,其中现在影响最大的,当为长安千福寺之多宝塔,这与颜真卿所书《多宝塔碑》有关。《多宝塔碑》全称《大唐西京千福寺多宝佛塔感应碑》,《佛祖统纪》卷四十“唐开元二十年”条有载。此碑记载了唐代西京千福寺僧楚金造多宝佛塔之感应缘起。

千福寺多宝塔感应碑的内容,《金石萃编》卷八十九也有著录。该书记:“碑高七尺九寸,广四尺二寸,三十四行,行六十六字,正书。”^[2]碑文的作者,据记载是“南阳岑勋撰,朝议郎判尚书武部员外郎琅琊颜真卿书,朝散大夫检校尚书都官郎中东海徐浩题额。”按撰文者岑勋,新旧《唐书》无传,题“南阳”而未记官位,可能是岑勋本人未仕。题额者徐浩,新旧《唐书》都有传,据说曾以文学为张说所器重。书写碑文者颜真卿,则是中国历史上著名的书法家,他的书法,正楷端庄雄伟,气势开张,结构严谨,有大家风范,对后世有极大的影响。其所写之字体被称为“颜体”,与唐代另一书法家

[1] 同前。

[2] 见《金石萃编》卷八十九,“多宝塔碑”条。

柳公权齐名,世称“颜柳”。颜真卿曾被封为鲁郡公,因此人称“颜鲁公”。当时颜任朝议郎、尚书武部员外郎。据《唐书·百官志》,兵部有尚书一人,下设兵部、职方、驾部、库部四部。龙朔二年(662)曾改兵部为“司戎”,武则天时曾改为“夏官”,至天宝十一年才改为武部。千福寺之多宝塔建成于天宝十一年(752),此碑撰于天宝十一年,是刚改为武部,因此称“武部员外郎”。颜真卿所书此碑,书法严整圆健,《金石萃编》称此碑书法“正是近世掾史家鼻祖。”《虚舟题跋》中说“多宝塔为鲁公。少时书。鲁公书碑遍天下,权輿于此。此碑以前无鲁公书也。”《石墨镌华》说“鲁公正收惟此碑最著。”^①清时馆阁书体多临摹此碑,可见历代对此之推崇。

此碑内容,主要是记唐玄宗时长安龙兴寺僧楚金禅师夜诵《法华经》,至“见宝塔品”,感得多宝塔现于前,从而发誓建多宝塔之事。“有禅师法号楚金,姓程,广平人也。……九岁落发,住西京龙兴寺,从僧录也。进具之年,升座讲法。……后因静夜持诵,至‘见宝塔品’,身心泊然,如入禅定,忽见宝塔,宛在目前,鸾驾分身,遍满空界,行勤圣现,业净咸深,悲生悟中,泪下如雨,遂布衣一食,不出户庭,期满六年,暂建此塔。”千福寺多宝塔的兴建,得到了唐皇室以及一些王公贵族和佛教徒的资助。据《多宝塔碑》中记,有许王瑾、居士赵崇、信女普意等,“咸舍珍财”,助其建塔。天宝元年(742)始构材木,开始营建。是年七月,唐玄宗又敕赐钱五十万,绢千匹。后又赐“多宝塔”之敕额及绢百匹。天宝三年,于春秋二时,召集同行之大德四十九人,行法华三昧,并奏为恒式。楚金又曾刺血写金《法华经》一部、《菩萨戒》一卷、《观普贤经》一卷。又写《法华经一干部》以镇宝塔。楚金寂于乾元二年,世寿六十二。敕葬西龙首原法华兰若。谥号“大圆禅师”。弟子有慧空、法岸、浩然

① 均见《金石萃编》卷八十九。

等

此多宝塔建于千福寺,位于唐长安安定坊东南隅,在今西安城西南大烧碑西村附近。寺原为章怀太子宅。唐高宗咸亨四年(673年)舍宅立寺。唐武宗灭佛时,千福寺曾一度被毁,不久又复立。唐代千福寺宏敞宽广,寺宇壮观,名声显赫。寺中藏有许多名家所书碑额。当时一些高僧也常在此寺活动,如楚金、飞锡曾在寺中建法华道场,净土宗僧人怀感曾在寺中弘扬净土法门,并撰《决疑论》七卷。南阳慧忠国师也曾驻锡于此。千福寺的多宝塔气势雄伟,岑参有诗赞曰:“宝塔凌太空,忽如涌出时。”^①可以想像当时的雄伟壮观之景象。

多宝塔的建造,还和《法华经》的推广密切相结合,在建造多宝佛塔的过程中,往往还举行依据《法华经》而行的三昧忏法。并且往往以《法华经》作为镇塔之法宝。^②今日中国各地尚有许多多宝佛塔,其形制与日本佛教所说的“多宝塔”不一样。日本佛教所称的“多宝塔”,一般是以木构建筑和古印度窣堵波两种形式各自成为一个层级重叠结合而构成。这种形式的佛塔,在我国敦煌壁画中可以看到,但在实际建造过程中并未出现。

(作者单位:上海社会科学院宗教研究所)

① 见《佛祖统纪》卷二十二、《释门正统》卷七、《法华经持验记》卷上等。

② 见岑参诗《登千福寺楚金禅师法华院多宝塔》。

③ 《多宝塔碑》中记:“又奉为主上及苍生写《妙法莲华经》一千部,金字三十六部,用镇宝塔”等等。此外《补续芝园集》所收《秀州普照院多宝塔记》中也说,秀州(今浙江嘉兴一带)普照院有多宝塔,“塔有七级,每级藏《法华》宝篋各一帙,下级加以金银为文字,顶层安相轮经九十九本,基下匝以卧佛舍利,自余经卷塔像,不复具数。中门塑多宝释迦立坐之像,众宝庄校,极为严饰。”云云。

纪念兴慈法师 弘扬天台教义

· 沈去疾 ·

近代佛教高僧兴慈法师圆寂至今已 52 年了,这位一生阐扬天台教观、净上法门的一代大德,毕生讲经说法,创建道场、修复祖庭,同时还流通经书,兴办了许多慈善福利事业、社会教育事业,为近代佛教作出了卓越贡献。印光祖师在 1938 年就曾对人说过:兴慈法师是一位有道有德的和尚。我们今天纪念兴慈法师并为其编撰年谱,也是为印光法师的这句评语做一个具体的注解,以达到发扬光大天台宗,弘扬天台教义的根本目的。

兴慈法师,俗姓陈,浙江新昌人。他 7 岁时父母先后出家。他起初依母住庵中,稍长,依父住天台山中读书。14 岁时,其父昭禅法师在天台山中方广寺为之剃度出家。次年,于国清寺依从镜和尚受具足戒。后即嗣其法脉,为临济宗第四十五世。

师于早年,先听同环法师讲《楞严经》、《心经》,即通晓大义。此后每日持诵《法华经》,数年如一日,至能背诵全经。至 27 岁,应天台高明寺之请,第一次讲经,即是讲《金刚经》,获大众称誉,聘为首座。

此后 40 余年中,辗转在江浙沪赣等地讲经弘法。先后宣讲的

经论有《金刚经》、《地藏经》、《妙法莲华经》、《楞严经》、《阿弥陀经》、《仁王护国般若经》、《天台四教义集注》、《大乘起信论》、《天台教观》、《摩诃止观》,以及二时功课念诵文(《二课合解》)等等。

1924年,兴慈法师在上海创建天台宗法藏讲寺,此后更在寺内举行定期、特邀讲经法会,广施法饍。可惜由于当时的条件所限,能流传至今的讲经记录,已十分稀罕了。与此同时,兴慈法师还与月泉法师、王一亭、关炯之、黄涵之、施省之等一起成立了西方法会,广弘净土,定期于每周日下午4时至6时由兴慈法师亲自主讲。

在讲经的同时,兴慈法师又大力印经,流通法宝。与荣伯云居士在法藏寺内创办法云印经会,重印《法华经》、《楞严经》、《阿弥陀经》、《无寿量经》、《观经》、《圆觉经》、《金刚经》、《心经》、《大乘起信论》等各种经论、数十种注疏,总数达数十万册。并与圆瑛法师、盛幼庵、叶恭绰、丁福保、夏丐尊等,发起编印《普慧大藏经》,成立《普慧大藏经》刊行会,会址设在法藏寺内,当时曾边音出版了数万册。编印工作一直持续至兴慈法师圆寂。他自编的早晚功课本《二课合解会本》,募资先印2000册教内赠送,供不应求,不数月即完。后铅印再版,两次重印近万册。

兴慈法师创建上海第一座天台宗道场——法藏讲寺时,年已40余。此后就基本上驻锡沪上弘法。至1942年,他又亲订寺规,对法藏寺重加整顿。其所立寺规为:(1)制度,永为十方选贤制度。(2)住持,德学兼优行解并茂修持净土接引有缘弘扬新学始能负领众行道之责。(3)寺内分净业堂与学社二部。入净业堂者,二六时中专门念佛。无如是愿者,即不共住。入学社者,以研修天台教观为主,兼究其他宗乘。驰心外务,懈怠自弃者,即不共住。(4)佛事,除为施主念佛及施放蒙山外,概不应酬其他法事。这四条寺规着实贯彻了兴慈法师所一贯主张的“教弘天台,行归净土”的宗旨,使当时法藏寺的面貌为之一新。这是颇具历史意义的创举,在他

之前还未有过这样的提法。

在法藏寺内外,兴慈法师还兴办了一些佛教文化教育事业和社会慈善事业,其中主要有:专习天台教义的法藏学社、法元印经会、慈光补习学校、同乐小学、慈光施诊所、法藏寺化身窟,以及将闸北“心”若改建的兴慈中学、设于丽园路下院内的法云学社等。在其诸多事业中,尤以兴慈中学的规模、成就最为显著。

兴慈法师的伟大之处,还至于他所兴办的教育事业,不仅仅局限于佛教的内典教义,而是着眼于社会。针对当时社会、文化教育的贫乏,即开办义校,以此来还报社会、布施社会,虽取之于方,而还用于十方。如1935年,兴慈法师见法藏寺周围地区未上过学的人甚多,即将寺院难首1100平方米的房屋腾出,开办慈光补习夜校,招收学生达300余人,不但免收学费,连所有师资教学用具课本书籍均由寺院承担。这在当时条件下,确是相当艰难的。并且,兴公的办学思想非常完整而远大,其在晚年所创办的兴慈中学,即充分显示了拟从幼儿园乃至大学的完整的教育体系。

兴慈法师尤是一位将自身融入民族危难的爱国僧侣,在国运衰微,中华民族遭受日寇凌辱;国土大片沦丧;苦难的中国百姓颠沛流离之时,作为一个出家人,没有超然物外、隐逸山林,而是满怀悲心慈肠,舍身投入救灾救难的浩浩事业中。1938年日寇侵入江浙沪等地,到处奸淫烧杀,难民尸体遍野,兴慈法师积极支持“中国佛教会”组织收尸掩埋队,发动寺僧参加对中国阵亡将士及遇难百姓遗骸的搜集掩埋,他所率领的掩埋队,掩埋尸体达万余具。为救济流离失所的难民,他领导上海佛教同人会的佛教徒众,发起组织各慈善团体,协同前往个难民区急赈派济。并设立施粥处,施粥饥民前后达5年之久。在国难岁月里,兴慈法师率领法藏寺僧众,始终与苦难民众在一起,为深受苦难的同胞,做了超竭所能的救助。这充分体现了佛陀教导的“慈悲为怀,普度众生”的大乘精神。而兴慈法师本人随时俭朴、戒律精严,长年禅坐,修习止观,夜不倒

单,始终保持一个苦行僧本色。

兴慈法师于1950年圆寂后,由于当时种种原因,其生前的著述未能及时得到汇集整理,至今颇多佚失,传世仅有《金刚经易知疏》、《二课台解》、《蒙山施食念诵说法仪》、《智者大师别传辑注》以及宁波王文辉老居士记录的《摩诃观随闻录》等树种,乃为他全部著述的一小部分。其中《二课台解》对近当代寺院僧众修习影响较广,国内各处寺院采用作功课本参考。而《蒙山施食念诵说法仪》则是兴慈法师对佛教诸事行中意义深远的贡献。其不同于大规模的佛事活动,如水陆法会、瑜伽焰口,其仪程式庄严而简明,且如法入仪,故今已为广大寺院及居士团体于晚课中普遍采用的佛事,俗称“放大蒙山”。

兴慈法师自幼就接受天台宗的教义熏陶,少年出家即在台宗祖庭国清寺受戒,之后长期受本门诸师的教授栽培,故而植根深厚,知见纯正。其教观思想与其同时代的台宗大德相比,自具特色,有其独到处。也使其在讲经说法中能自如运用天台教义,淋漓尽致地发挥经义。如《金刚经易知疏》中,兴慈法师在诠释四句偈时,他这样说到:“此示宏经及修行止观方法也。吾人修行,应当常依如是六喻,观想世间诸法,无常、苦、空、无我,起厌离心,专精修道。修道法门虽多,不出止观二字。观诸法起厌离心是止义,发菩提道是观义;降心是止义,无住而行布施是观义;观六喻即了诸法无常,不生分别是止义,想六喻及诸法同为幻现是观义。止乃止其妄想分别,久必断惑;观是观其真如本然,久必证理。凡修一切法门,在乎定慧,欲成定慧,必修止观。若非止其散心,不能成定;若非观诸法如幻,当体真如,不能成慧。止观是因,定慧是果。又止观定慧是修因,断惑入理是证果。又正正定时即有观,正观想时即有止,止观纯熟,任运互融,则止观均等,定慧一如,即是此经般若正智(即《般若中观照般若》),得此正智,方可观照实相真性,则法法头头皆成阿耨菩提。”我们于此处即可看到,兴慈法师运用天台

教义来发挥经义,是何等的透彻与精辟。

虽然在目前由于资料的匮乏,使我们对兴慈法师的天台宗思想体系还不能作一个较全面的探讨与总结。但我们相信,随着兴慈法师年谱的出版,将陆续会有湮没了的著述被发现,使得兴慈法师年谱在以后再版时,能得到更加详尽的补充。这无疑也是近当代佛教的宝藏。并且我们还相信,渐次还会在当代佛教界,掀起一个学习弘扬天台宗教观的热潮,并终将迎来中国佛教天台宗的灿烂春天。

禅宗“不立文字”的语言观考探

徐时仪

白马驮经,佛法东传。佛教自东汉由印度经西域传入中国以后,经过魏晋南北朝至隋唐而达到其全盛时期。唐代儒释道并重,在统治阶级的提倡下,佛教融合我国固有的文化学术思想和社会风尚,形成了中国化的佛教和神学唯心主义体系,各大宗派相继创立。在传教方式上,禅宗一派力主不立文字,见性成佛,在对语言功用的论述上有其独特之处,本文拟就此略作论述

一、言不尽意,至言 去言——禅宗“不立文字”的先声

语言文字作为人类最惊人最杰出的创造,几乎是人类须臾不可或离的。没有语言文字,人们将难以交际,文化将无法得到有效的传播;没有语言文字,中国传统文化几千年来也不可能绵延不绝。然而出言到意,言毕竟不完全等同于意。语言只向我们指出

客观对象,指出它本身以外的东西,而不能告诉我们客观对象是什么,因为对象的内容在语言之外。语义三角显示了词通过所指内容指称所指对象。现实世界是被语言所规定的世界,也是被逻辑规定的世界,但语言和逻辑无法规定先于语言和逻辑的混沌之初的世界,言与意之间毕竟隔着一层东西。

言与意的关系,从符号学立场看,是能指与所指的关系,代码与信息的关系。我国先秦时期已对言意关系有所探讨。老子说:“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,字之曰‘道’,强为之名曰‘大’。”认为“道”之名实际上未能尽达先天地而生之物的意。孔子则主张确认语言名称同所指代事物之间的对等关系,认为“名不正则言不顺”,“言以足志,文以足言。”^①但是孔子的正名说旨在政治伦理方面,在于明确君臣、父子、尊卑等级的划分,以及帝王公卿的名号、爵号、谥号的研究,强调侧重的还是“意”。墨子认为言为心声,心可察意。“闻,耳之聪也,”“循所闻而得其意,心之察也”;“口,言之利也”,“执所言而意得见,心之辩也。”^②认为语言要通过人体的有关器官才能实现思想的表达,而嘴巴之所以能用言辞来表达思想,耳朵之所以能用听觉来了解对方的思想,都要通过思维器官(古人认为心是思维器官)的“察”、“辩”的思维活动才能起作用。孟子则发现语言在运用上尚有不足之处,需要用态势语之类作补充,指出“征于色,发于声,而后喻。”^③庄子有“言筌”之喻,认为“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也。言之所不能论、意之所不能察致者,不期精粗也。”^④认为言可传意,意可以论物,但尚有言难

① 《论语·子路》,中华书局《十三经注疏》本。

② 《左传·襄公二十五年》引孔子语,中华书局《十三经注疏》本。

③ 《二十二子·墨子》卷十《经》上,上海古籍出版社1986年版256页下栏。

④ 《孟子·告子下》,中华书局《十三经注疏》本。

⑤ 《庄子·秋水》,上海古籍出版社《二十二子》本。

尽意,不可言传意致之物。他在《齐物论》中说:“夫道未始有封,言未始有常。”又说:“夫大道不称,大辩不言。”认为言是有限的,言不足以尽意。刘勰在《文心雕龙·夸饰》中指出:“夫形而上者谓之‘道’,形而下者谓之‘器’。神道难摹,精言不能追其极;形器易写,壮词可得喻其真。”指出言词对“道”和“器”的表现有不同的效能,神妙的“道”难以摹写,即使用精微的语词也不能穷尽其妙处;具体的“器”就易于描绘,用大略的言词就可显示其真貌。即“神道难摹”,就会“言不尽意”,而“形器易写”,必是“言以足志。”无论是老庄的言不达意还是墨子的心可察意,无论是孔子旨在政治伦理方面的正名说还是刘勰旨在文学描写的道器说,强调的都是“意”,言之本身实际上都只是些符号,仅仅起桥梁的功能,这些对言与意的看法成为禅宗“不立文字”的先声。

陶渊明在《饮酒》(其五)中写道:“采菊东篱下,悠然见南山。山气日夕佳,飞鸟相与还。此中有真意,欲辩已忘言。”他在幽静的落日山色中悠然自得地悟出了人生的真谛,领略到包孕在大自然山光水色中的真意,但想要辩说清楚,竟找不到合适的语言。一些领悟了佛教教义真谛的禅师当他们以澄彻的开悟之心面对大千世界时,也同样找不到合适的语言来因己及人地普度众生。现代有关儿童认知发生的研究认为客观世界的发生和主观认识的发生之间具有深层对应关系。语言是从混沌思维过渡到理性思维的中介和动力。语言的命名使客观事物之间的差别得到明确体现,使抽象意识中的主客体关系得以建立。^① 庄子说:“道,行之而成;物,谓之而然。”^② 事物由于有了称谓才能在理性秩序中找到位置,没有称谓加以区别和归类,无差别的万事万物似乎只能存在于一团

① 参见皮亚杰《儿童的语言与思维》,文化教育出版社,1980年版,第四章。

② 庄子《齐物论》。上海古籍出版社1986年版《二十二子》本,下文所引庄子语同此。

混沌之中。老子说：“无名，天地始；有名，万物母。”^①一方面宣称语言创世观，认为宇宙天地始于没有名称的无差别混沌状态，语言的产生赋予世界万物以有名。另一方面基于对语言的局限性的理性洞察又明确宣布：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。”道是无法用言语说出来的，说出来的道已不是那个恒常之道了。因而超出语言的局限、也即超出有名而进入无名，即领悟了天地初始的混沌境界，然而领悟了后却无法称说，也就是说由老子说的可道之道、可名之名的有言之界进入了不可道之道、不可名之名的无言之界，故老子又称“知者不言，言者不知。”真正领悟的知者无法用语言来表达其所知之事，用语言来表达的人实际上又没有真正领悟。这种只能意会不能言传的境界超越了语言文字这个中介，如果执着于语言文字，那么语言文字就会成为人们认识无言之界的障碍。于是庄子发出“吾安得乎忘言之人而与之言哉，”主张“至言去言”。

二、佛性之理，非关文字——禅宗“不立文字”的形成

相传释迦在灵山会上，对着百万人众，默然不说一句话，只自轻轻地拈一枝花，向大众环示一转，大家都不明白其中的奥妙，只有迦叶尊者心领神会，展颜一笑。释迦即当众宣布：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。”正法眼藏这一佛家难以言喻的真谛妙论在佛祖拈花和迦叶微笑中传授，在心有灵犀一点通中意会，任何语言文字都无法表达这种内心的领悟。

① 《老子道德经》上海古籍出版社 1986 年版《二十二子》本，下文所引老子语同此。

据南唐静、筠二僧所编《祖堂集》卷二《第二十八祖菩提达摩和尚》载,达摩曾对惠可明确指出:“我法以心传心,不立文字。”^①达摩所说的“心”指一种内在的无法以言语解说或以文字来表达的体验。这种体验诚如《坛经》所说:“如人饮水,冷暖自知。”犹如我们说“今天天气很热”,然而究竟天气有多热或气温达到多少度才算热,每个人的体验是不同的,同一个人在不同的场合的体验也不完全一致。有的人觉得摄氏 30 度可以算热,有的人觉得摄氏 35 度才可算热。有时候我们觉得摄氏 35 度已热得受不了了,可当经历了连续数天的摄氏 35 度以上的高温,气温又降为 35 度时,我们可能会觉得摄氏 35 度还不算热。又如我们说“这个孩子长大了”,“长大了”究竟具体体现在这个孩子的身高上还是智力的发展上,或者两者兼而有之,或者有所偏重,这对说话的人和听话的人而言,其体验也不会完全一致。对于“今天天气很热”或“这个孩子长大了”等这一类的说法,我们无法用语言或文字来精确地给予表达,只能凭我们的感觉来加以理解。与此相仿,禅宗认为佛性之理也无法用语言或文字来精确地给予表达,只能凭人们的自身体验来领悟。自身有了体验,当下就能领悟,亦即顿悟。自身没有体验,即使说上千言万语,依然是隔靴搔痒,无济于事。这种佛性之理“说似一物即不中”,^②正如清凉文益禅师所说“我向尔道”的已是“第二义”,而“第一义”则是佛教的“真谛”。据《楞伽经》卷二载:“第一义者,圣智自觉所得,非言说妄想觉境界。是故言说妄想,不显示第一义。言说者,生灭动摇,展转因缘起。若展转因缘起者,彼不显示第一义。”禅师们对“第一义”的内在体验无法转换为语言,难以言传,更不用说写成文字了,故禅师们往往以不说出示说不出,而直接诉诸接受者的心意感通。

① 《祖堂集》,日本花园大学禅文化研究所 1994 年影印韩国海印寺版第 72 页。

② 《五灯会元录》3 卷和 10 卷,中华书局版。

禅宗直面现实,把事实就作为事实,语言就作为语言来对待,认为语言文字只是人为的枷锁,它是有限的、片面的、僵死的、外在的东西,不能使人去真正把握那真实的本体。执着于语言,反而束缚、阻碍了人们去把握事物的本质。语言文字作为人类交际的工具,具有群体所共同遵守的普遍规则,而悟道往往凭个体的亲身感受,强调在个体独特的体验中参悟领会。为了挣脱语言的牢笼,为了使入能从遮眼的“障”和“无明”中解脱出来,禅宗主张以“心”来领悟佛陀的奥旨,以“不立文字”来直指人心,打破制造这种“障”和“无明”的人为枷锁,跳出语言和逻辑的束缚,采用种种形象直觉的方式从主观上来示意,来使人直接领会那些被认为本不可以表达和传递的佛法要旨。第一义即不可言说,于是就有禅宗公案里俱胝禅师的“一指头”、德山禅师的棒打、临济禅师的断喝等许多莫名其妙的动作。其看似离奇,实则皆与拈花微笑如出一辙,不用言语而用动作来开悟“心有灵犀”,因为“言语道断,心行灭处”,一落言筌,便成谬误;一经道破,已非真实。

禅宗不立文字,认为语言文字既然作为思想的载体,对人来说,语言的界限也就成了思想的界限,故难以领会本体佛性无限之真谛。为了冲破语言文字的束缚,禅家坚信自我,扫荡偶像,最常用的方法就是不惜使用种种怪诞手段,务要逼人自悟。禅师们往往以文字消除文字之执,有时说非成是,说是成非;有时称许,有时否定。命言破言,言下忘言,故意说些荒诞离奇的话,既不符合日常的逻辑和一般的规范,也从无一个定法可循。企图以最广义的语言符号形式,包括拈花微笑、棒打断喝,来突破一般语言的局限,强调语言的主观任意性,以认知本体。这些怪诞的语言或动作并非早已宿构在胸,而是作为普度众生的手段,皆有临机而作的天真流露,往往迥出意表,匪夷所思,含有妙语解颐、隽永无穷的机锋,目的在于把人们习惯上视为当然无疑的事理推向荒谬;置入于错愕之中,逼人回味,达到个体主体意识的参与,拓展自身的心理空

间,将自身的独特体验带入语意的悟解中,从而自参自悟自肯,不断开拓言外之意,弦外之音,在回味中焕然得到启发和省悟。

三、得鱼忘筌,不著 文字——禅宗“不立文字”的实质

瑞士语言学家索绪尔在《普通语言学教程》中把语言符号看作是一个概念和一个有声意象(image acoustic)的统一体,有声意象又称能指(signifiant),概念又称所指(signifié)。在同一个符号系统中,能指和所指是统一的,符号的意义是固定的。而在禅宗看来,任何语言文字都是第二性的东西,经书语言并非真正的实在,能指并非所指,认为“迷人从文字中求,悟人向心而觉”。

《楞严经》卷二谈及语言与佛法时说:“如人以手指月示人,彼人因指当应看月,若复观指以为月体,此人岂唯亡失月轮,亦亡其指。”意思是说语以得义,而又非语,正如人以指示月,应当去看月亮而不是去看手指。宗密在《禅源诸论集都序》中述达摩西来意时用此指月之喻说:“令知月不在指,法在汝心。”虽然没有指头就不能指月亮,但指头与月亮绝不是能相互替代的等义物体。人的手指指示了月亮,就像语言指示了语义。如果一味执着于语言本身探求语义,就像以手指为月体一样地落入谬误。《楞严经》的指月之喻表明语言相对于语义来说,只是一个指示而已,得月忘指,得意亦可离言,亦即唐释丹霞天然禅师《玩珠吟》诗中所说:“演教非为教,闻名不认名。见月休看指,归家罢问程。”^①

语言文字既然是指示语义的一个中介,自会有其局限性。由

① 《祖堂集》4卷,日本花园大学影印本

于语言文字在人们的认识与世界的本质之间设置了一个由符号与符号所引起的联想所构成的虚假世界,它介于我们和世界之间,往往蒙蔽了世界的本质,而代之以语言的假象。当人们使用了语言,人们就堕入了种种幻相,由文字构成的虚假世界在人们心中代替了真实世界,人们往往被这个虚妄的世界所纠缠而不得解脱。据《高僧传》卷八载慧皎说:“至理无言,玄致幽寂”,语言文字的使用,只不过是“借微言以津道,托形传真”,而语言文字本身则是“不真之物,不获已而用之”。《入楞伽经·集一切佛法品》第二说佛陀是“第一义者,圣智内证,非语言法”,而菩萨则要依靠言语声,“证离言语,入自内身修行义”,而对于普通的信仰者来说,则“彼言语声故而有于义,而义依彼语言了别”,只能通过语言窥测意义,强调了人的感悟能力在语言理解中的作用,显示了语言作为符号则难以尽表词义而无遗。《维摩诘所说经·弟子品》第三说智者“不著文字,故无所惧,何以故?文字性离,无有文字,是则解脱。”按照佛教尤其是大乘般若一系列的解说,“空”既不是有也不是无,作为宇宙存在之终极状态,它涵盖一切又在一切之外,作为心灵体验的最高境界,它超越于知识与语言之外,也不在感觉与意识之内。《四十华严经》卷三八说这种境界“不生不灭,不失不坏,不来不去……本无言说,体性寂静,惟诸圣者自内所证”。因而,佛教所谓“不可思议”、“不可说”,一方面表明终极世界境界的体验与感悟,一方面也彰显了语言文字表达意义的限度。人的认识若执着于语言文字,那就无法超脱这种局限。摆在人们面前的问题不是舍弃语言,而是如何突破语言的局限。

因而,禅宗主张以心传心,不立文字,并不是否定语言文字的能指作用,而是认为语为义指,语非为义,力图突破语言文字的局限,不执着于语言文字来理解佛法,即所谓“言语道断,而未始无

①. 《高僧传》卷八,中华书局1992年版,第342-343页。

言。心法双亡,而率相传法。有得兔忘蹄之妙,无执指为月之迷。”^①据《五灯会元录》卷一载:“尼无尽藏者,常读《涅槃经》。师(指慧能)暂听之,即为解说其义。尼遂执卷问字。祖(指六祖慧能)曰:‘字即不识,义即请问。’尼曰:‘字尚不识,曷能会义?’祖曰:‘诸佛妙理,非关文字。’试设想,如果没有语言的中介和个体主体意识的积极参与,慧能何由听了《涅槃经》后而悟其义?慧能虽不识文字却能悟道,然而这并不意味着不要语言文字,只是领悟妙理与文字无关而已。他在《坛经》中明确表示:‘著空即惟长无名,著相惟邪见谤法,直言‘不用文字’。既言‘不用文字’,人不合言语。言语即是文字,自性上说空,正语言本性,不空迷自惑,语言除故。’^②他认为言语就是文字,指出“不立文字”不是不要言语,“不立文字”的实质是不著文字,即所谓到什么山唱什么歌,见什么人说什么话,或用祖师句偈,或以非逻辑的语言,或以手势,或以棒喝来替代诸佛经论,禅宗禅师把这比作“看风使帆”的艺术。宋释赞宁撰《习禅篇》论曰:“粤有中天达磨,哀我群生,知梵夹之虽传,为名相之所溺,认指忘月,得鱼执筌,但矜诵念以为功,不信已躬之是佛。是以偈言曰:‘吾直指人心,见性成佛,不立文字也’。此乃乘方便波罗蜜,径直而度,免无量之迂回焉。嗟乎!经有曲指,曲指则渐修也。见性成佛者,顿悟自心本来清静,元无烦恼,无漏智性,本自具足。此心即佛,毕了无异。如此修证,是最上乘禅也。不立文字者,经云‘不著文字,不离文字’。非无文字,能如是修,不见修相也。又达磨立法,要唯二种,谓理也、行也。然则直而不适,不速而疾,云不立文字,乃反权合道也。”^③

① 《法演语录》卷下附录序文,《大正藏》本

② 中华书局1983年版,第96页。契嵩本和宗宝本为“又云直道不立文字,即此‘不立’两字,亦是文字。”惠昕本则为“又云直道不立文字,即此两字,亦是文字。”

③ 《宋高僧传》,中华书局1987年版,第318页。

禅宗的不立文字实质上是不著文字,犹如我们说“今天天气很热”或“这个孩子长大了”时,我们实际上并不拘泥于究竟气温达到多少度才算热,或身高和智力达到什么标准可标志长大,而是以语言中表示“热”和“长大”的词语为中介,融入自己的体验来感知“热”和“长大”的含义。我们可以从语言的习得来理解这一点。小孩在学会运用“热”这个词时,并不是通过我们人为地所给予的有关“热”这个概念,而是通过自身的体验和感知理解了10度的水可以是热水也可以是温水或凉水,35度的气温可以说热也可以说很热,进而领悟和掌握其所表示的含义。从语言的习得机制而言,“热”这个词在小孩理解“热”所表含义的过程中仅仅是一个中介而已。与此相仿,禅宗的不立文字,实际上意在强调不要把文字的意义当作绝对真理。这一方面是为了凸显意义和真理本身的重要性,另一方面也是为了凸显信仰者的自身感悟力。因而,禅宗的不立文字并不是摒弃意义的表达,而相当于道家的“得鱼忘筌”和“舍筏登岸”。

人们往往崇信权威和经典,却忽略了自己心灵的自由领悟,所以佛教认为传达意义才是最重要的,因而多用比喻、故事等方式使语言直接地呈现意义,防止语言对意义的遮蔽。禅宗更是采用了破坏语言、甚至是利用反语言的语言直接瓦解人们对语言的固执。然而,尽管如此,不立文字还是要立文字,不可言说毕竟又要言说,不可表达却还要表达。这是因为个体经验的传授对传授者而言在于言传身教,对于接受者而言则在于以心智去体验。这种出自心智的体验有时并非都是即时的当下断悟,而可能需要在具体的实践中经历一个感知的积累过程。因而对于传授者而言往往要使用各种可行的方法来促使接受者领悟,这各种可行的方法是接受者领悟的中介,其中当然既包括使用语言文字的方法,也包括采用破坏语言,甚至利用反语言的方法来破除人们对语言的固执。

从认知的角度而言,拥有感悟世上万事万物的悟性是人的大脑

一种独特的机制,这种悟性或慧根虽然人人皆有,但其具体表现却往往因人而异、因时而异、因地而异。有时我们在此时此地百思不得其解的一个问题,在彼时彼地某一因素的激发下一下子就迎刃而解了,得来似全不费功夫。有时说同样一句话,甲也许正好具有类似的人生体验一下子就明白了,乙由于缺乏这方面的人生体验而浑然不解其意。佛教的义理对禅宗六祖慧能而言可以说是当下的顿悟,当然这种顿悟是与六祖慧能长期的生活体验分不开的。正是由于慧能所拥有的人生体验使他对于佛教的义理能够心有灵犀一点通。这与物理学家牛顿发现万有引力有相似之处。苹果成熟而坠地的现象在生活中可以说是司空见惯,许多人对此皆熟视无睹,而牛顿却从中发现了万有引力这一客观存在着的自然规律,这与其长期从事这方面研究的生活体验是密切相关的。因而,禅宗的所谓“不立文字”只是旨在强调内在心智的自悟,旨在超越文字的局限,而并不是不要文字,不是弃文字这一中介方法而不屑一顾,何况传教毕竟不能完全逃避言语文字,没有言语文字的中介,禅宗作为教派也不能存在和延续。随着禅宗的迅速发展,出现了许多记载禅宗公案的语录和传灯录。这些著作里既有粗朴的野语俗谈,也有极其典雅的诗句韵语,既有痴愚的疯话,也有机敏的戏言,构成了一个丰富多彩的语言世界。不过禅宗在立了许多文字,讲了许多道理之后,更特别需要用种种方式来不断指出其本身旨意不在文字,即不能执著文字,不能用它们去真正言说、思议和接近那真实的本体。所谓“不立文字”,只是反权合道。因而慧能灭度前唤门人嘱咐说:“吾教汝说法,不失本宗。举三科法门,动用三十六对,出没即离两边,说一切法,莫离于性相。若有人问法,出语尽双,皆取法对,来去相因,究竟二法尽除,更无去处。”^①即所谓问有将无对,问无将有对,问凡以圣对,问圣以凡对,在对立的两极间不断往返,体悟双方

① 《坛经》,中华书局1983年版,第92页。

关系中的特殊意味,以中道之义来消除极端和对语言的执著态度,表达某种难以言传的意义和感情,领会那种言之所不能论、意之所不能察的境界。实际上,禅宗中也不乏潜心研读,精通经论之大师,宋释惠洪撰《题宗镜录》说:“彼独不思达磨已前,马鸣、龙树亦祖师也,而造论则兼百本契经之义,泛观则传读龙宫之书。后达磨面兴者,观音、大寂、百丈、断际亦祖师也,然皆三藏精人,该练诸宗。”^①他认为“心之妙,不可以语言传,而可以语言见。盖语言者,心之缘,道之标帜也。标帜审则心契,故学者每以语言为得道浅深之候。”^②

四、结 语

佛教的诸法实相是绝对的,无法用具体的语言名相来表现。《维摩诘经》中文殊师利率众佛弟子等去维摩方丈问疾时讨论到“不二法门”,维摩诘以沉默表示对无言无相的绝对真实的深刻理解,因为任何相对的语言都不能用以说明绝对真实的道理。《光赞般若经》说:“诸佛之法,亦无实字,但假号耳。”现代语言学认为语言是一种符号,是思维的外壳,而思维与存在有一致性。佛教也认为语言是符号,而真空与假有是统一的,其与那惟一真实存在的实相也有某种一致性。语言不能等同于实相,但它作为表达的手段有很重要的作用。^③因而,《金刚经》说:“佛说般若,即非般若,是名般若。”意思是说般若正智本是不可用名言表达的,形之言说的就不是般若,然而般若之名又只能用语言来确定,也就是说它是不可言说又是不得不言说的。正如僧肇在《般若无知论》中所指出:

① 《石山文字禅》25卷,《大正藏》本。

② 《题止和尚碑》,同上,《大正藏》本。

③ 陈昌武《佛教与中国文学》,上海人民出版社1988年版,第342页。

“经云：般若义者无名无说，非有非无，非实非虚，虚不失照，照不失虚。斯则无名之法，故非言所能言也。言虽不能言，然非言无以传。是以圣人终日言，而未尝言也。”认为无言无相才能达到真解脱，而这无言之法，却非言无以传。

黑格尔说：“语言本质上只表达普遍的东西，但人们所想的却是特殊的东西，因此不能用语言表达人们所想的東西。”^①言与意之间隔着这层东西也就是语言所不能表达的言外之意，或者说是意外之意。由言及意就像爬竿子一样，顺竿而爬，无论怎样爬，爬的高度已由竿子限定；由言及意，意的理解亦由言限定，言的局限即意的局限。如果再顺着原路由言推究意，显然已到绝境，而只有百尺竿头更进一步，才能超越竿的依恃，才能冲破语言的局限，进入意外之意，即语言之外的意。

这些语言难以捕捉的信息成为一种超能指的所指，或者说是一种超载体的神秘信息，人们仅凭语言这一中介无法理解这些信息，而需要凭藉个体切身的经验体悟的意念来超越语言之限，打破言与意之隔，以直观理性感受的具象思维来领悟言难尽意的意外之意。这种重经验体悟而不可言传意致的思维心理特征即庄子所说的“伊摯不能言鼎”、“轮扁不能语斤”，亦即禅宗的“以心传心，不立文字”。

禅宗着重的是意，而不是言，认为言不达意，忘言得道，看到了文字作为记录语言的书面符号，而语言作为人类交际的工具，既有言能达意的一面，又有言不达意的一面。禅宗意识到了语言符号的功能以及一般语言的局限，但也不完全否认语言文字的中介作用，其语言观即所谓“不著文字，不立文字”的言意观。其内蕴之义则旨在于领悟语言文字之外的世界，即言外之意。

(作者单位：上海师范大学古籍所)

① 《哲学史讲演录》，商务印书馆1978年版。

