

目 录

前言	(1)
佛教在福建的传播和特点	(5)
再谈佛教在福建的传播和特点	(22)
佛教与福州社会文化	(37)
福建禅宗源流	(50)
弘一大师与近代闽南佛教	(57)
近代四大高僧与福建佛教	(80)
闽南佛学院发展历程及办学特色	(100)
闽台佛教关系	(109)
道教在福建的传播和特点	(116)
道教对福建民间文化的影响	(123)
道教与福建社会文化	(130)
闽台道教关系	(145)
基督教在福建的传播和特点	(151)
基督教与福建社会文化	(158)
闽台基督教关系	(169)
天主教在福建的传播和特点	(176)
闽台天主教关系	(195)

伊斯兰教在福建的传播和特点·····	(199)
伊斯兰教与福建社会文化·····	(208)
福建宗教五十年·····	(217)
闽台宗教的历史联系和现实交往·····	(240)
福建宗教建筑艺术·····	(265)
闽台寺庙建筑艺术源流·····	(274)
重返林阳寺·····	(278)
千年名刹龙泉寺·····	(283)
何绵山近年发表有关福建宗教文章目录·····	(286)
后记·····	(290)

前 言

福建历来是一个宗教大省，佛教、道教、天主教、基督教、伊斯兰教等五大宗教在福建有着悠久的历史 and 广泛的群众影响。目前可统计的教徒共有100余万人，宗教活动场所近7000座。

福建佛教目前共有寺庙4300座，僧尼12000多人，居士约13万人，无论寺庙数和僧尼数均在全国大陆汉族地区比较多的省份之一。福建经国务院批准的全国汉族地区佛教重点寺庙有14座，约占全国汉族地区重点寺庙10%，它们分别是：福州鼓山涌泉寺、福州怡山西禅寺、福州金鸡山地藏寺、福州瑞峰林阳寺、闽侯雪峰崇圣寺、福清黄檗山万福寺、厦门南普陀寺、宁德支提山华藏寺、莆田南山广化寺、莆田梅峰光孝寺、莆田囊山慈寿寺、泉州开元寺、晋江龙山寺、漳州南山寺。

佛教在三国时期传入福建，至今已有1700多年的历史。福建历史上高僧辈出，曾来福建传法的外省高僧和福建籍高僧，著名的有：来建阳建寺的唐代四川人道一，制定了“百丈清规”的唐代福建长乐人怀海，与弟子共创为仰宗的五代福建霞浦人灵祐，创建雪峰寺的五代福建南安人义存，鼓山涌泉寺开山祖师五代渤海人神晏，主持鼓山涌泉寺23年的明末曹洞宗最有影响的禅师福建建阳人元贤，弘法闽南14年的近代浙江的弘一，曾任厦门南普陀寺住持兼任闽南佛学院院长近代浙江人太虚，中国佛教协会首任会长福建古田人圆瑛等。

福建佛教与台湾地区以及日本、东南亚关系密切，源远流长。明末清初，福州鼓山涌泉寺、怡山西禅寺、福清黄檗山万福寺与台湾僧侣交流极为频繁，香火远播台湾。唐代，日本真言宗祖师空海

在福建霞浦县赤岸登陆,经福州住开元寺北上长安求法。清初,福清黄檗山万福寺高僧隐元率20余人东渡日本,开创日本佛教黄檗宗。福建许多寺院在菲律宾、新加坡、印尼、马来西亚等国有众多下院。直到现在这些国家的佛教领袖仍然多为闽籍僧人,同福建佛教界保持十分密切的联系。

福建寺院刻经历史悠久。宋代福州东禅觉寺所刻《崇宁藏》和开元寺所刻《毗卢藏》,是中国历史上最早的两部寺刻大藏经。福州鼓山涌泉寺曾成为刻印佛典经书的中心,直至“文革”前,尚存明清及近代各种佛典版片11375块,弘一大师生前曾称其为“度藏佛典古版之宝窟”。其他一些著名丛林也珍藏了各种佛典,如泉州开元寺就藏有宋元版佛典21部。历史上福建因寺院众多和远离战乱,一些佛教文物保存相对完整,有代表性的如摩崖石刻、碑文经幢、稀世佛像、各类佛塔等。

福建道教现有宫观600多座,道士2600多人。道教在福建的产生与名山有关,武夷山被称为道教三十六小洞天之中的第十六洞天,霍童山被称为道教三十六洞天第一洞天,闽东的太姥山、闽南的清源山、福州的于山等,都与道教关系密切。福建现存著名道教宫观,有福州的九仙观、裴仙宫、福清石竹山道观、泉州元妙观、武夷山桃源洞道观、莆田东岳观等。

道教在东汉时传入福建,宋代有炼养派和符箓派,明清时,有全真道和正一道。全真道主张“出家修真,炼气养神”,至近代后开始衰落。正一道画符降妖,祈福禳灾,为人驱邪超度等,人称“师公”。福建道教法事名目繁多,科仪完整,其驱妖镇魔的一些动作,有时具有很强的技艺性和观赏性,因此常被借用到舞蹈中。

福建道教与台湾道教同源同流。福建南部移民入台湾开发,将家乡宫庙香火带入台湾,所供奉的神灵为两地共有。东南亚的闽籍先民对家乡的神祇特别虔诚,视为他们在海外生存、发展的保护神,在建立庙宇时,总要冠上故乡的地名或祖庙的名称,并经常回到故乡祖庙进香。

福建天主教目前有教堂 300 多座,神职人员 130 多人,教徒近 30 万人。著名教堂有:福州泛船浦天主堂、长乐城关天主堂、厦门鼓浪屿天主堂、漳州东坂后天主堂、龙海岭东天主堂、福安城关天主堂、穆阳天主堂、宁德三都澳天主堂、城关天主堂、岚口天主堂、邵武东门天主堂、建瓯腊子坪天主堂、上杭城关天主堂等。

天主教早在元代就传入泉州,是全国天主教传播最早地区之一。公元 1313 年,泉州成立了刺桐教区,为当时全国仅有的两个教区之一,负责包括杭州、扬州等通商口岸在内的东南教务。现存于泉州海交馆中的元代十字架墓碑石中,有 5 方是元代泉州天主教方济各会传教士墓葬的遗物。明代,通晓中国传统文化的意大利耶稣会士艾儒略到福建传教,因善于将其教义与中国传统习惯相结合,因此传教顺利。明末,传统文人和僧人联合反教,纷纷著文“辟邪”,由漳州人黄贞将其汇编为《破邪集》。清初,福安人罗文藻成为历史上第一位中国籍主教,在官方规定外国传教士不得传教的年代,罗文藻成为全国惟一能公开传教的天主教神职人员。1696 年福建正式成立天主教福建教区。天主教在福建的传播,使福建最早成为中西文化碰撞交汇地区之一。

福建基督教目前共有教堂 1700 多座,教牧人员 1200 多人,教徒 47 万,另有慕道友 14 万人。较有影响的基督教堂,有福州花巷堂、铺前堂、天安堂、苍霞堂、福清城关堂、莆田城关堂、南平梅山堂、晋江安海金升堂、泉州南街礼拜堂、厦门三一堂、新区堂、新街堂等。

基督教传入福建的时间约在 1840 年前后。1848 年,厦门建立第一座教堂——新街礼拜堂,解放前被中华基督教会全国总会称为“中华第一堂”。基督教由此开始从厦门、福州向全省各地辐射。基督教在福建创办了医院、学校,出版报刊、书籍,并促使了闽南白话字的产生。

伊斯兰教在福建目前有代表性的清真寺有 5 座,最有名的是建于北宋年间的泉州清净寺,也称圣友寺,它是我国现存最古老的

伊斯兰教寺之一，它以中世纪伊斯兰教的建筑风格为主，在许多建筑部位上又带有中国传统建筑的技艺。其他四座为厦门清真寺、福州清真寺、邵武清真寺、晋江陈埭清真寺。全省教徒有3000多人。

伊斯兰教在唐代就传入泉州，当时有不少阿拉伯、波斯穆斯林商人进入泉州，以后有部分定居下来。宋代，许多海外来的穆斯林在当地娶妻生子，代代相传。穆斯林为了满足自己宗教生活的需要，开始建造清真寺。元代随着泉州成为世界贸易大港，伊斯兰教在泉州有很大发展，又修建了许多清真寺，只是今天已不存在了。明代，伊斯兰教开始在邵武发展；清代，由于泉州港的没落，海外穆斯林已不再来，而福建地处东南一隅，与内地穆斯林联系也多不方便，所以此时福建伊斯兰教不如宋元时期兴盛。

福建穆斯林来源广泛，除了宋元时代从海上丝绸之路来此定居以外，还有由北方南下经商的，外省来福建任职的，受聘为阿訇或投亲、居官等从全国各地来的，加上多次迁移，福建穆斯林居住分散。除极少数几个点外，只见大分散，难见小集中。

福建独特的宗教形态长期引起了海内外众多学者的关注和兴趣。笔者尝试在书中从各个方面揭示五大宗教在福建的发展和特点，从文化的角度进行审视，凸现其文化内涵，并力图阐明闽台宗教之间的历史源流和天然联系。

佛教在福建的传播和特点

佛教于东汉末年传入我国中原一带，西晋之际，佛教就传入闽地。西晋太康三年(282年)，晋安郡太守严高在郡北无诸旧城(即今福州市)建造绍因寺(后改名乾元)，这是见诸文字记载的福建第一寺院。寺名绍因，有“继承”意义，可能在此之前福州已有佛寺。西晋太康九年(288年)，南安九日山建造了延福寺，为福建省第二座佛寺。南北朝时期，福建佛教有进一步的发展。宋昇明至南齐永明，在20多年时间里，福建所建寺如侯官明空寺、妙果寺，长溪(今霞浦)建善寺，松溪资福寺等，此时佛教已由闽中向闽北、闽东传播。梁武帝时“全省共建佛寺28所”(魏应麒《五代闽高僧与神话考》)，并开始建塔，福建尼庵的建立也由此开始。闽县(今属福州)的法林尼寺，建于梁大通元年(527年)，正如《三山志·寺观》记载：“闽中尼寺自此始。”陈朝时福建建寺30座。陈永定二年(558年)，莆田郑生创建了广化寺前身金仙院。同年，印度僧人拘那罗陀到泉州，挂锡延福寺三年，翻译佛经，由此拉开福建译经的序幕。

隋代福建共建寺12座，佛教继续在闽东、闽北、闽南传播。隋初，陈后主之子镜台到永春避难。隋开皇九年(589年)，莆田金仙院升寺，由浙江天台山国清寺无际禅师任寺主，他数十年如一日地修持《法华经》，大弘天台祖业，剃度僧徒百人，授三皈弟子万众，是传天台宗的一代名僧。

唐代福建佛教开始有较大的发展，全省新增寺院735所，但发展不平衡。主要在闽中、闽东、闽北，闽南也趋于兴盛。唐代佛教传入福建有多种渠道，如三明地区就有远方僧人到此隐居修行而进行传播，从江西各寺庙传入，由广东经汀州传入，由闽中传入等，因此既有整体性，又有独立性。唐代福建高僧辈出，一些高僧如怀海、希运、

灵祐、慧海等都在中国佛教史上占有举足轻重的地位。当时福建名刹林立,一些在全国乃至东南亚享有盛名的寺院,大都是建于这一时期。如建于唐建中四年(783年)的福州鼓山涌泉寺、建于唐咸通八年(867年)福州怡山西禅寺、建于唐乾宁元年(894年)的福州金鸡山地藏寺、建于唐咸通十一年(870年)的闽侯雪峰崇圣寺、建于唐中和元年(881年)的莆田囊山慈寿寺、建于唐长庆二年(822年)的泉州开元寺、建于唐玄宗开元二十五年(737年)的漳州丹霞山南山寺等。《三山志》卷三三《寺观》称当时造寺“穷殫土木,宪写宫省,极天下之侈矣”。可见这些寺院规模宏伟,富丽堂皇。

五代闽国,福建“佛法独盛于其时”(《鼓山志》卷七《艺文·碑序》)。其主要原因是统治者的重视和提倡。闽王王审知“雅重佛法”(《十国春秋》卷九一《闽一·世家》),全力扶持佛教。光化三年(900年),王审知在福州乾元寺开坛,度僧2000人。天复二年(902年),他在福州开元寺建戒坛,度僧3000人。天祐三年(906年),他在福州开元寺铸丈六高铜佛像一座,丈三尺高菩萨2座;越年,又设20万人斋于开元寺,号曰“无遮”。同光元年(923年),为庆祝后唐庄宗李存勖灭梁,王审知建太平寺,铸释迦弥勒像,又作金银字四藏经。王审知还特地命人浮海运木料到泉州建造仁寿塔(西塔)。闽国王氏家族对佛教也极为热衷,王审知子王延钧于天成三年(928年)在福州开元寺开坛,度僧2万人。后晋天福元年(937年),高祖石敬瑭在福州再次度僧11000人;940年4月,王曦度僧万人,连偏远的顺昌县亦有百余人受度。其侄王延彬在出任泉州刺史的16年中,优礼僧人,大造佛寺,对泉州佛教发展起了极大的促进作用。王氏据闽时共新增寺院706座,连经济开发还处于萌芽状态的孤岛厦门,也由僧清浩建造了第一座寺院泗洲院。正如志书所记:“闽佛刹千有余区,本其兴废,皆王氏织其协力奉教。”(《鼓山志》卷七《艺文·碑序》)南宋人黄干在《勉斋集》卷三十七中记道:“王氏人闽,崇奉释氏尤甚,故闽中塔庙之盛甲于天下。”当时福建僧人猛增,据《三山志》载,仅福州一府的僧尼就达6万多人,福州鼓山涌

泉寺、怡山长庆寺、闽侯雪峰崇圣寺的僧人均多达一二千人。当时高僧云集，僧人地位空前提高，如雪峰义存常被迎进节度使府为僚属官将说法，官府斋僧建寺都咨请他决定。王氏在经济上对佛教也大力支持，如福州鼓山涌泉寺，王审知“所施膳僧之田多至八万四千亩”（《鼓山志》卷五《田赋》）。统治者还以法定的方式，使寺院占有肥沃土地。当时一些贵族和富豪也带舍田入寺，“是时膏腴田尽入寺观，民间及得其饶窄者，如王延彬、陈洪进诸多舍田入寺。顾窃檀施之名，多推产米于寺，而以轻产遗子孙，故寺田产米比民业独重”（乾隆《泉州府志》卷二一《田赋》）。莆田、仙游两县许多大姓争施财产，造佛舍为香火院，多至五百余区。

宋代福建佛教愈加兴旺，其寺院之多为全国之冠。淳熙《三山志》卷四十称福州“金银福地三千界，风月人居十万家”。福建寺院“至于宋极矣！名胜地多为所占，绀宇琳宫，罗布郡邑”（《八闽通志》卷七五《寺观》）。仅福州府，庆历中（1041—1048年）有寺1625座；绍兴中（1131—1162年）有寺1523座。这些寺院不仅占好地，而且建得富丽堂皇，“祠庐塔庙，雕绘藻饰，真侯王居”（《三山志》卷三三《寺观》）。宋吴潜叹云：“寺观所在不同，湖南不如江西，江西不如两浙，两浙不如闽中。”（吴潜《许国公奏议》卷二《奏论计亩官会一贯有九害》）仅泉州，宋初“寺院之存者凡千百数”（《泉州府志》卷十六《坛庙寺观》）。连闽北建州，寺院也近一千座。这是因为许多“富民翁姬，倾施贖产以立院宇者亡限”（《三山志》卷三十三《寺观》）。寺院经济发达，占据许多良田，正如时人韩元吉在《南涧甲乙稿》卷十五《建宁开元禅戒坛记》所云：“闽之八州，以一水分上下，其下四郡良田大山多在佛寺。”许多达官文人都喜在寺院中设立自己读书处，以便在攻读之余和高僧谈古论今，吟诗作赋。如南宋名相李纲在绍兴元年（1131年）曾为邵武同乡宋禅师在泰宁建了寺庙而作《瑞光丹霞禅院记》。一些名人也以游寺为乐事。朱熹曾多次游寺，并多处题写对联，如为漳州开元寺题：“鸟识玄机，衔得春来花上弄；鱼穿地脉，挹将月向水边吞。”为南安雪峰寺题写：“地位清高，日月每从肩上过；门庭开豁，

江山常在掌中看。”两宋时期福建僧尼之多，亦为全国之首。仅福州，“农家之子去而从释氏者常半夫焉”（卫泾《后乐集》卷十九《福州劝农文》）。北宋元丰五年（1082年），福州东禅院僧冲真在城东报国寺举行法会，“斋僧尼等至一万余人，探闾分施衣、巾、扇、药之属”（《三山志》卷四十《土俗》）。至南宋建炎四年（1130年）止，这种每年一次的大型法会共举行了49次。宋谢泌在《长乐集总序》写道：“潮田种稻重收谷，山路逢人半是僧，城里三山千簇寺，夜间七塔万枝灯。”（《全宋诗》卷五十四，北京大学出版社）连闽清小县，宋代最盛时亦有僧尼260人，宋理宗还为闽清白云寺御书“白云山”三字，竖碑于寺前。僧尼在闽南一带也发展迅速，“至道元年（995年）六月……是岁太宗阅泉州僧籍已度数万籍，未度者犹四千余”（《宋会要辑稿》第二百册《道释》），使皇帝为之惊骇。据《泉州府志》记载，仅泉州市区，就有“僧侣六千”，以至朱熹为泉州开元寺写了一副对联：“此地古称佛国，满街都是圣人。”宋代福建被朝廷赐号的僧人为数不少，如赐号“真觉禅师”的省澄、赐号“慧日禅师”的文矩、赐号“法慧大师”的行通、赐号“悟空大师”的清豁、赐号“法济大师”的道岑、赐号“文慧大师”的法周、赐号“真觉道者”的志添、赐号“昭应广惠慈济善利大师”的普足、赐号“昭觉大师”的子琦、赐号“灵应大师”的道询等。据《宋会要辑稿》第二百册《道释》记载，宋真宗天禧五年（1021年），全国“僧三十九万七千六百一十五人，尼六万一千二百三十九人”，福建僧尼为“七万一千八十人”。以至时人黄干指出：“髡其首而游于他州者，闽居十九焉。”（《福州府志》卷十四《风俗》）

元朝，统治者热衷于念经、祈祷、印经、斋僧等各类佛事活动，并大建塔寺以修功德。所以福建元初虽经战乱而毁废了不少寺院，但在短期内又开始发展。至元二十一年（1284年）元世祖忽必烈命僧澄鉴重兴毁于战乱的宁德支提寺，历时15载告竣。元至元二十九年（1292年），平章政事亦黑迷失率军远征爪哇，从后渚港放洋，因无功而还，受杖责和没其家资三分之一的处分。亦黑迷失由此特发诚心，谨施净财，广宣佛典。延祐二年（1315年），释觉琳在建阳

县后山报恩寺万寿堂雕印《毗卢大藏经》，亦黑迷失全力支持并亲任劝缘主。翌年，他刻立《一百大寺看经记》碑，指定全国一百座大寺，“各施中统钞一百定，年收息钞，轮月看转‘三乘圣教’一藏”（《福建通志》第四十五册）。并将田租二千石，散施泉州、兴化各处寺院，以作看转藏经之资。亦黑迷失指定的一百座寺中，福建占了32座，其中泉州有17座，故《金氏族谱》附录《丽史》称泉州为“僧半城”。泉州开元寺在元代有上千僧人，昌盛一时，正如《泉州开元寺志》称：“历五代而至宋，旁创支院一百廿区，支离而不相属。至元乙酉（1285年），僧录刘鉴义白于福建省平章伯颜，奏请合支院为一寺，赐额‘大开元万寿禅寺’。明年延僧玄恩主持，为第一世，禅风远播，衲子竞集。复得契祖继之，垂四十年，食常万指。”元代福建名僧有谥号“广明通慧”的普济禅师，有赐号“佛心正悟大师”的契祖，赐号“佛果弘觉大师”的如照等。

明代，福建佛教再次兴旺。由于寺院占有大片良田，又拥有免除各种赋役的特权，所以不少民田被施与僧人。明人蔡清曾说：“天下僧田之多，福建为最。举福建又以泉州为最，多者数千亩，少者不下数百。”（《蔡文庄公集》卷一《民情四条答当路》）仅建宁一府，就有一半的农田被寺院控制。洪武十五年（1382年），建宁已出现了管理佛教事务的机构“僧令司”，并已有寺庙一百余座。明神宗母亲慈圣皇太后，自号“九莲菩萨”，曾于万历元年（1573年）请宁德的支提寺大迁法师入京讲法，居住慈寿寺，八个月后还山。万历十八年（1590年），太后敕赐全藏678函和金冠、紫衣、黄杖、龙凤旗等物，三年之后，太后还传旨慰劳。万历二十五年（1597年），太后谕以金铜合金铸造一尊重达千斤的毗卢遮那佛像送到支提山供奉；二十七年（1599年），神宗又命太监赵永奉送《藏经》进山。这种殊荣促使各地官员钦敬，大众膜拜。当时宁德地区不少文人学者，都成为在家子弟。支提寺的天思法师于万历年间被请到福州开元寺讲法，听众达千余人。这时宁德地区建寺已从沿海往山区发展，一些僻远的山区如寿宁、周宁、柘荣等地建寺数量激增。明万历年间，

福清黄檗山万福寺鉴源、镜源赴京请《藏经》，得宰相叶向高帮助，朝廷赐《藏经》678函，紫袈三袭，同时赐额，改名为“万福禅寺”。闽南一带佛教发展不太平衡，明嘉靖后，官府把寺院经济作为缓解“军储告匱”的主要渠道之一，甚至变卖寺产以充兵饷。一些豪强世族也伺机侵夺寺产，使一些寺院僧逃寺荒。如泉州开元寺、承天寺被军队占领，一度变成锻造兵器的场所。但闽南一些寺院却依旧香火旺盛。《九仙临降谱》卷二记载，福州鼓山密宗派道盛和尚曾于明弘治年间，主持德化大白岩，授徒18人，自成“九仙派系”，其徒并分往尤溪、大田、安溪、永春、同安、龙溪、泉州、沙县等，又分布到全省89个寺、岩、庵、庙传教或住持。一些偏远的地区，佛教也不同程度地发展，如上杭的佛教活动颇兴盛，仅紫金山就先后建有中峰寺、五龙寺、麒麟殿等，僧人达二百余人。明洪武十五年（1382年），上杭开始设僧会司，理佛教事务。明末，由于福建远离政治文化中心，一些文人不满时政而归隐林泉，促使寺院发展。厦门岛上的文人学士与高僧隐士谈禅论佛，往来无间，有些人还积极参与拓建寺院，如万历年间，名士林懋时开拓虎溪岩，正德间（1506～1521年），觉光和尚大规模扩建普照寺，使厦门佛教粗具规模。

清初，一些不满异族统治的人士遁入空门，但身入佛门而犹眷念故国。其中著名的如惠安的如幻，本为明诸生，当清兵下剃发令时，出家于平山寺，以后住锡于南安雪峰寺，成为闽南的一代高僧。福清黄檗寺的隐元，在明亡后，“登坛为衲子说戒，追念国恩，泪应声落，四众咸为饮泣”（《雪峰如幻禅师瘦松集》，《黄檗隐老和尚衣钵塔记》）。福州鼓山涌泉寺的元贤，多方设法庇护明末遗民，并写下了“满朝袍笏迎新主，一领袈裟哭旧王”的沉痛诗句。郑成功据厦抗清时，东南沿海一批忠臣义士流寓厦门，他们或托迹山林，或削发出家，较著名的如阮文锡、姚翼明、杨秉机、林英等三十余人，由此极大促进了寺岩的开拓和建设。清初的厦门寺岩，除虎溪岩和醉仙岩外，几乎所有的现存厦门寺岩，如万石岩、中岩、太平岩、云顶岩、宝山岩、碧泉岩、寿山岩、万寿岩、紫云岩、鸿山寺、金鸡亭、日光

岩等都建于这一时期，厦门佛教得以发展。清朝统治者笃信佛法，推崇佛教，民间集资修建新寺院甚为风行。福建的各大丛林，在清代均修缮过。清统治者对福建一些寺院多有赐额。如康熙十八年，御赐福州芝山“开元寺”匾额；福州鼓山涌泉寺于康熙三十八年（1699年）御赐“涌泉寺”匾额。清朝中叶因“倭患”和“迁界”，一些寺院被毁，泉州晋江建于唐宋间的古寺如法云寺、方广寺、崇真寺、普照寺、广教寺、安福寺、龙兴寺、报恩寺等都于当时被毁。但也有因地处偏僻而相对安定，佛教得以发展者。如正德版《顺昌邑志》记载，明代顺昌寺庙被毁，仅存18座；到了清中叶，据乾隆版《顺昌县志》记载，康熙年间全县有名可查的寺院就有30座。据康熙《沙县志》记载，康熙年间佛教有较大发展，旧时被毁废的寺院大都重建，全县总数不下百座。

福建佛教的特点主要有以下几个方面。

福建佛教自唐五代后，虽然发展不平衡，但从全省范围上看，至近代仍持久不衰。一般认为，佛教传入中国后，经历了依附（东汉）、发展（魏晋南北朝）、鼎盛（隋唐）和衰微（宋代以降）。但这种现象在福建没有出现，宋元以后，佛教在福建继续发展。其间虽然有元末战乱、明嘉靖后的倭寇骚扰和以寺院资产充军饷等种种冲击，佛教局部受到影响，但总的还是有所发展。据志书统计，福建唐、五代、宋、元、明、清新建寺院情况如下：

地区	唐	五代	宋	元	明	清	总数
福州	330	195	550	15	110	71	1246
厦门	3	1	1	2	3	7	17
宁德	108	95	244	2	54	40	543
南平	204	249	380	194	195	108	1127
莆田	19	11	59	29	23	13	135
泉州	27	47	78	38	30	10	203
漳州	16	8	27	15	12	11	73
龙岩	3	17	39	21	81	49	207
三明	55	83	115	88	74	73	443
总数	735	706	1493	414	582	382	3577

这些统计数字不一定精确,一些志书中记载不详的寺院尚未统计在内,但也可大致看出唐至清代福建佛教发展情况。明清时,虽然闽南一带佛教发展缓慢,但在闽中、闽北仍然照常发展,在闽西甚至还较唐宋元时期有了更大的发展。

福建许多著名高僧,或开宗立派,或持一家之说,在中国佛教史上占有重要地位,产生了深远影响。以唐代高僧为例,如长乐人百丈怀海在《禅院规式》(又称《丛林清规》、《百丈清规》)中制定了一整套不同于大小乘戒律的丛林制度,特别是要寺院众僧懂得报恩、报本、尊敬祖师与祖先,把儒家的忠孝观念引进禅门,进一步促进了佛教中国化,在中国禅宗史上具有划时代意义。他还提倡“一日不作,一日不食”的农禅并重的作风,对禅宗的发展起了极大的推动作用。同安人怀晖用“即心即佛”说明社会等级合理,将禅复原到佛教传统的轨道。长溪(今霞浦)人灵祐与弟子仰山慧寂共创沩仰宗,为中国禅宗五大宗派之一。那些自给自足、自为纲纪、密切与官府和文人关系、争取官府支持的做法,代表了南方禅宗的典型结构。福清人希运于黄檗山弘扬直指单传之心要,提出“即心是佛,无心是道”,临济宗创立人义玄即出其门下。建州(今建瓯)人慧海对洪州禅理做了系统发挥,他提出并论证了“心为根本”的命题,将佛性论彻底转向心性论,显示了佛教向儒学靠拢的重要走向。他将“求佛”与“求心”对立起来,用“调心”反对“调身”,在解脱论上提出了一系列惊人观点,标志着禅宗从反对唯经是从的本本主义,转向了批判唯佛法至上的教条主义。他还赋予许多佛教通用概念以新义,使禅宗进一步突出了与佛教义学各派的区别,加快了中国化的进程。莆田人本寂,曾受请去抚州曹山崇寿院宣讲南昌洞山高僧良价旨诀,大振洞门之禅风,后人尊其与洞山良价为曹洞宗祖师。南安人义存曾九上洞山参学于高僧良价,承其法系,为南禅六祖。后回归福州芙蓉山,创雪峰寺,备受闽王礼遇,凡斋僧构刹,都以义存为龟鉴,福建禅宗由此大盛。其弟子文偃为云门宗之祖。闽县(今福州)人师备与法兄义存同力开垦雪峰,阅《楞严经》,将“唯识无

境”贯彻全部禅行。《楞严经》是最有中国佛教特色经典之一，这部经典直接引进禅的领域，促进了禅宗发展，师备为此做出了努力。再以清代为例，建阳人元贤，前后住持鼓山23年，并率众徒从事赈济灾民、埋葬死者等慈善活动，开中国佛教在战争年代从事大规模的社会救济活动之风气。他由儒入释，思想中有浓厚的融合儒释色彩，认为参禅不应排斥教理，其经论注疏以宗释教者颇多。他是继元代之后曹洞宗最有影响的禅师。福清人通容历主金粟、福岩、黄檗、天童诸寺，为慧能下第三十五世（或称“南岳下第三十四世”）、临济宗第三十一代僧人（或称“法孙”）。福建高僧著述宏富，几乎每一个著名高僧都留下许多著作，据不完全统计，目前可查阅的有留下著作的高僧约百余人，著作近350部。这些著作都具有很高的价值，如泉州拓庆寺沙门静、筠二师于南唐中主保大十年（952年）合撰的《祖堂集》二十卷，朝鲜庆尚道陕川郡伽耶山海印寺藏有高丽王朝宗三十二年（1245年）开雕本，为禅宗现存最古的灯史。

外省高僧与福建关系密切，他们或云游福建，或长期住锡弘法于福建，有的成为开山祖师，有的使寺庙兴盛，大大促进了福建佛教的兴盛和发展。汉州什邡（今四川省什邡县）人道一（709～788年），曾到福建建阳佛迹岭创寺而居，对福建禅学的发展产生了深远的影响。《福建通志·高僧传》称：“七闽禅学，实师为之肇云。”其人室弟子一百四十多人，最著名的为闽籍僧人怀海、慧海。大梁（今河南省开封市）人神晏（？～939年），参雪峰义存得法，应闽王王审知之请，主鼓山涌泉寺，为鼓山开山祖师，在鼓山三十余年，求法者多达千人。杭州盐官（今浙江省海宁县）人慧稜（854～932年），来往雪峰29年，后受泉州刺史王延彬请住泉州招庆寺，又受闽王王审知请住福州怡山长庆寺，为怡山第四代中兴住持。杭州人文益（885～958年），曾投福州长庆慧稜学法，又在漳州与桂琛讨论《肇论》，成为五代末影响最大宗系“法眼宗”之开祖。信州玉山（今江西省玉山县）人惠南（？～1069年），曾入闽至同安，后至黄檗，创建积翠庵于溪上。河北省怀安县人善誉（1014～1097年），子元祐八年

(1093年)任福州鼓山涌泉寺住持。河北省怀安县人樵隐(?~1334年),于元大德十年(1306年)、皇庆二年(1313年)、泰定二年(1325年)三次承旨主持福州雪峰寺,前后达28年,于寺院多有兴建。明代江西抚州人正映,曾入闽任泉州开元寺住持,后又任雪峰寺住持15年。广东省番禺县人今辨(?~1695年),康熙三十一年(1692年)入闽,主持福州怡山长庆寺3年,百废俱兴。福建近现代闽南佛学的兴旺,更主要由外地僧人促成。江苏如皋人常惺(1896~1939年),于民国十四年(1925年)应厦门南普陀寺会泉之请任闽南佛学院副院长、院长、南普陀寺方丈等职。浙江崇德县人太虚(1889~1947年),于民国十六年(1927年)任厦门南普陀寺住持、闽南佛学院院长,在闽南佛学院前后达6年。浙江海宁县人印顺,曾于1948年任南普陀寺举办三坛大戒的专证师。最有影响的是祖籍浙江平湖的弘一大师(1880~1942年),他于1929年1月入闽后,先后在闽南14年,曾挂锡过厦门、南安、泉州、惠安、晋江、漳州、同安、永春等闽南名刹51所,并创办了“南山律学院”。他在福州鼓山涌泉寺发现了孤本《华严疏论纂要》。他的13部佛学论述,有10部是居闽南时所撰;他的32篇演讲稿,有29篇是在闽南各地所讲(参见拙文《浅谈弘一大师在闽南的撰述》,《人海灯》总第5期)。他的弘法活动,对闽南佛教界产生了极大影响。外地高僧在福建弘法,有着多方面原因,其最主要的是福建有适合他们的土壤,如弘一大师原先是从上海到暹罗(今泰国)而经过厦门,却因与诸法师“很相契”而有“说不出的高兴”(弘一《南闽十年的梦影》),以至留在厦门。

与海外交往密切。福建佛教与海外的联系主要有三条途径:

海外僧人来闽游学求法,历代连绵不绝。据《泉州府志》载:南朝时,西天竺优禅尼国僧人拘那罗陀于陈永定二年(558年)来泉州,在南安九日山延福寺翻译《金刚经》。隋开皇二年(582年),犍陀罗国(今阿富汗与印度之间古国)高僧闍那崛多游方弘法至霞浦县离松山村十里潭渊处,倡议创建“清潭寺”。早在唐五代,朝鲜僧人就频频来闽,如唐初,新罗僧人慧轮由闽地登陆,继至长安。唐天

宝年间(742~756年),新罗僧人元表身负《华严经》八十卷,往福建霍童,至支提石室礼诵《华严经》,终不复出。据宋赞宁撰《宋高僧传》所载,元表是最早到支提山的一位僧人。908年前后,新罗僧人大无为游学福州雪峰山,师承义存弟子、青原下六世法嗣。908年前,高丽僧人玄讷游学泉州福清院。908年前,高丽僧人灵照游闽,升雪峰之堂。928年前,高丽僧人洪庆游闽。827~840年前后,新罗僧人龟山游学福州长庆院;949~975年,高丽僧人澄观游学福州长庆院;930年前后,高丽僧人弘法国师游闽。日本僧人与闽地僧人在唐代就开始交往,唐德宗贞元二十年(804年)八月,日本僧人空海所乘船与船队散离而在福建长溪县赤岸镇海口(今霞浦县州洋乡赤岸村)登陆,休整41天后,回船福州住开元寺。唐宣宗大中七年(853年),空海俗甥僧圆珍从九州渡海来中国,因遇风而漂流至福建连江县,后至福州开元寺居住,从寺僧存式学《妙法莲华经》等,勤力收集佛教经籍。南宋嘉定十年(1217年),日本僧庆政上人随泉州回航商船来泉,在泉州开元寺学法。咸淳三年(1267年),日本法师大拙祖能率10名僧人到泉州开元寺学禅。除了游学求法,海外僧人也曾在闽地建寺,如南宋赵汝适在《诸番志·天竺国》中记载:雍熙间(984~987年)有天竺国僧人罗护哪航海至泉州,于泉南买地造佛刹宝林院。

闽地僧人赴海外取经弘法及化缘。其赴海外人数之多、时间之长、影响之大,在中国佛教史上是罕见的。从唐代起,每个朝代都有闽僧赴海外。唐代随从鉴真赴日本的14位弟子中,就有泉州超功寺僧昙静,他是鉴真弟子显名于后世的18位名僧之一。据《类聚三代格》记载,昙静在日本任戒师,并设立放生池。五代时泉州僧人智宣渡海到苏门答腊东部的室利佛逝学习梵文,翻译佛经,后又游历了三十余国,在印度住了25年。宋代崇安僧人者然,于咸平中(998~1003年)奉旨往天竺取经。元代福建僧人明极、楚俊于元天历二年(1329年),在日本僧人陪同下往日本授经。影响最大的是福清僧人隐元,于南明永历八年(1654年)率二十余人渡海赴日,于日

本万治二年(1659年)主持京都新建的宇治黄檗山万福寺,开创了日本佛教的黄檗宗。之后,又有许多门人应邀赴日,其中福建僧人有24人。清代及近现代,随着交通的日益便利,闽地僧人赴海外人数愈来愈多。但这时已不仅仅是取经、弘法,还带有化缘的任务。福州怡山寺僧耀源,曾于光绪年间(1877~1891年)赴暹罗(今泰国)、槟榔屿、小吕宋等地募款,建成怡山大殿。福州鼓山涌泉寺住持妙莲,为修复涌泉寺,多次远渡新加坡、暹罗、缅甸等地募化。鼓山涌泉寺僧达本,于光绪二十七年(1901年)赴南洋募化。古田人圆瑛于1924年与转道、转物发愿重兴泉州开元寺,先后四次出国,应邀赴日本、朝鲜、菲律宾、泰国、印尼、新加坡和马来西亚等国,筹募巨款,为修葺寺庙提供经费。福建佛教长盛不衰,与大量的海外募化有密切关系。如福州瑞峰林阳寺,正是因为有大量的海外募款,才得以多次修建,其规模甚至越造越宏伟。

在海外有大量廨院。海外的廨院或由当地华侨出资兴建后,请闽地僧人前住住锡;或由闽地外出弘法未归僧人在当地所建;或由当地华侨请闽地僧人前去建造。因此,这些寺院多为闽地寺院的下院。闽地一些稍著名寺庙,几乎都在海外有廨院。仅以莆田为例:莆田梅峰光孝寺,在海外有18个廨院;莆田囊山慈寿寺,在海外有8个廨院;莆田龟山福清禅寺,在海外有4个廨院。海外廨院不仅提供大量的修建费,有的还提供日常生活费用等一切开支,保证祖庙香火兴盛,特别在兵荒马乱、民不聊生年代,这些资助起了决定性作用。

寺庙兼有其他功能。

官驿功能。官驿是政府设立以供往来经过的官吏夫役膳宿之用。由于地理原因,唐宋时从福州经莆田、泉州、漳州的官驿道,不是走今天的福厦公路。当时这条路线上多处被大海阻隔,因此只好沿山麓行走。宋代福建官府交通,除了县、镇设立官驿外,其他站铺都利用僧院来承担。政府或新立庵,或利用现有寺院,置田贍僧,让僧人接待官府过客。淳熙年间,南路有许多寺庵亦为著名的全国宿

站,如木棉庵、甘棠庵、梅林庵、仙云庵、无象庵、黄土庵、云霄庵、竹林庵等,不下几十座。东路、西路亦有不少这种宿站。当时为此创建了不少寺庵,如:“鹤鸣庵,郡守黄林创,始且置田以贍过客及寺僧。”(《福建通志·邮驿》)“通源庵,郡守方沫置,亦贍以田。”(同上)宋代一些较为偏远的地方,也由官府置田贍养僧侣,以利驿运,如龙岩县《旧正德志》中载:“路远驿疏,行人无所依靠,当时守郡往往酌量道里之中,随铺立庵,命僧守之,以侍过客,且置田贍僧,卑守庵焉。于是南路一有三庵。又东出漳境为泉州同安界,有鱼孚庵等(共四庵)。北路至长泰县有武安馆、使星馆,未闻设庵,非要道也。”一些地方官纷纷拨田以贍寺庙,而寺庵也乐于承担此义务。如莆田囊山寺曾于虎溪上建放目亭,派小沙弥在此瞭望。如果大路的两头出现了官员夫马,即把亭上旗杆上的旗子扯起,寺里看见旗号,马上鸣钟集众,整袈裟出山门迎接。宋高宗绍兴二十三年(1153年),24岁的朱熹中进士后任同安县主簿,由家乡崇安县起程,经福州,过莆田赴任,途中就投宿于囊山寺。

书院功能。福建寺院多在山清水秀的名胜之处,远离尘世,幽雅静谧,有些又多有藏书,且又可随僧斋餐,故不少士子因寺院之便,聚读于山林。一些著名学者或到寺院讲学,或寄寓寺院读书。这种现象在宋代较为突出。如将乐县含云山的含云寺,宋理学家杨时不仅在寺中度过他幼年读书生涯,一生中還多次在此聚徒讲学和完成了不少宏篇巨制。李纲曾寄寓沙县兴国寺,于寺中“取佛菩萨语而观之,则又取经史百家之言,而参订之”(嘉靖《延平府志》卷十九《艺文志》一)。他在寺中所写诗歌七卷365首,占其诗歌总数四分之一。李纲还于泰宁丹霞寺中读书著述,并“与丹霞僧宗本为莲社友”(《泰宁县志·人物志》)。朱熹更是借寺或求学,或讲学。他曾于建州(今南平)西林院进谒李延平受学,一住数月,“朝夕往来受教”,前后共五次住进此寺,并与此寺长老可师结为忘年交。不仅大师们借寺研习讲学,一些士子也如此。如生活于南北宋之交的李富,舍腴田入莆田梅峰寺,并招聚学生于此讲学,所造就的皆知名

人士,人皆呼梅峰寺为讲寺,元代又于寺中设官讲,故更以讲寺著名。这种书院功能的传统沿袭到近代,性质开始转变,寺院成了培养僧才的摇篮,在20世纪20年代到40年代,主要佛教院校仅闽南就有:厦门南普陀寺创办的闽南佛学院、闽南佛教养正院,厦门虎溪岩创办的佛学研究社,厦门万石岩创办的大觉佛学讲社,厦门太平岩创办的觉华女子佛学苑,泉州承天寺创办的月台佛学研究社等。寺办各种小型短期培训班、讲习班也颇为普遍。至今,福建的僧教育仍在全国占有举足轻重的地位(参见拙文《闽南佛学院办学特点浅探》,《教育评论》1995年第2期;《培养僧才的摇篮》,《闽南佛学院学报》1995年第2期)。

流通经书功能。历代皇帝多次赐福建各寺经书,因福建特殊的地理条件,经书保存得相对完整,再加上宋元福建刻书业的发达,因此福建许多大寺院都流通经书。早在宋代,福州东禅寺刻的《崇宁藏》和开元寺刻的《毗卢藏》,皆在全国大寺院流通,有的还传播海外。福州西禅寺由明至近代,刻经近50种在全国流通;福清万福寺仅明末清初,就刻经24种流通,福州鼓山涌泉寺由明至近代,刻有350余种经书流通。时至今日,全国主要“佛经流通处”仅两处,而莆田广化寺就是其中之一。

独特的出家形式。

(一)菜姑。“菜姑”指闽南一带带发出家住寺女众佛徒。菜姑出家时需投拜一位比丘僧为皈依师父,在佛前举行“三皈”仪式,并摄受《梵网菩萨戒》,便可出家住寺。她们舍弃家庭,独身不嫁,住佛教寺堂,布衣素食,诵经礼忏,除了仍挽青丝,留发不剃外,与出家僧、尼无异。菜姑这种出家形式因不符合佛教古制七众弟子“剃发染衣”的规范,因而在中国汉族佛教中是独一无二的。闽南历来是佛教发达地区,女子出家人数甚多,但“女众削发出家尼僧少,带发出家菜姑多”,闽南一带女出家人中95%均为菜姑。这种现象的出现与闽南一带崇尚理学有关。自朱熹在闽南“严禁女子出家为尼”以来,女子落发出家,被认为是败坏伦理道德的悖逆行为,因此,数

百年间闽南几乎没有女子削发为尼。但在佛教盛传的现实社会中，女众们对佛教的信仰和向往心灵解脱的欲望是禁不住的，于是她们决意终身不嫁毅然出家。也有一种女众没有出家，在家长斋奉佛，立净宝佛堂，潜心修持，并定期到寺庵中住上一段，有人也称这些女众为“菜姑”。必须指出的是，不出家的“菜姑”与出家“菜姑”是有根本区别的，前者受的是《优婆塞戒》，后者受的是《梵网菩萨戒》，还必须是贞女。因此，即使前者长期住寺庙也不能称为“菜姑”，更不能披缁衣。“菜姑”的形成，也与比丘尼有关。从佛教戒律上讲，比丘尼还俗是允许的，但一个比丘尼还俗虽然本身无罪，却会引起俗人对佛法的讥嫌，给佛教造成不良影响。而未经“剃发染衣”的“菜姑”还俗后则不会引起俗人注意，故佛教界的许多高僧大德对“菜姑”的出家形式采取认可态度。

（二）香花和尚。其特点是一方面进寺当住持，一方面热衷于为社会上宗教信仰者做佛事（祈禳、做醮、填还功果、放焰口等），场面非常热闹，榜疏辉煌，饶钹喧天，科仪繁细，目的是收取“忏资”。有的名字配有“+”字头和“香”字偏旁，旨在使编排雅化，如“蕙”、“馥”、“馨”等等，已成为职业和尚，授徒基本父子相承。香花和尚在各地影响不一样，如德化县，在民国时期遍布于各寺，当住持的大多为香花和尚。莆田云门国清禅寺清末住持亦为香花和尚。长汀一带的香花和尚以专做经忏、设斋作法为主，与真正佛教徒有较大距离，因而丧失信徒。必须指出的是，对“菜姑”和“香花和尚”不可同日而语，民间普遍对“菜姑”持敬重态度，对“香花和尚”则褒贬不一，也有认为“香花和尚”已不是真正的佛教徒。

寺藏佛学经典浩繁。福建不少寺庙都藏有珍贵的佛典，虽历经战乱兵祸，但仍保存了不少，如厦门南普陀寺现存的经典，据张子权《南普陀寺藏经阁的大藏经》（《闽南佛学院学报》1995年第1期）介绍有：南宋最后一部私版大藏经《碛砂藏》、日本翻刻汉文大藏经最早的一部《北藏》、日本大正一切经刊行会编纂的《大正新修大藏经》及《宋藏遗珍》、《频伽藏》等。据妙莲法师《我国佛教史籍的雕印

和泉州开元寺藏宋元版本的整理》(《闽南佛学院学报》1991年第2期)介绍,泉州开元寺藏经阁目前存有宋元版本经典12部、26种、67卷(其中8种9卷是完整的)。一些经典弥足珍贵,如福州版《崇宁万寿藏》,为北宋元丰三年(1080年)至崇宁三年(1104年)所刻,由福州东禅寺等觉院沙门冲真、普明、咸晖、智贤、慧定等募雕,为梵策本,计595函,6434卷,惜大部分流入日本。目前开元寺所藏的经典还有:弘一法师1936年从日本请回的《大般若波罗密多经》卷第一九五、北宋元丰八年(1085年)雕印的《摩诃般若波罗密经》卷第十二、北宋建中靖国元年(1101年)雕印的《阿毗达磨顺正理论》卷第八。再如福州版《毗卢藏》,于北宋政和二年(1112年)至南宋绍兴二十一年(1151年)所刻,计567函,6117卷,但大部分流入日本。泉州开元寺则藏有《大般若波罗密多经》卷第四六六等。开元寺所藏的残本极为珍贵,如可根据所藏《释大方广佛华严经论论主李长者事迹》题记了解到当时雕印的缘起、主持人员、刻工等情况。福州鼓山涌泉寺所藏经典浩繁,弘一大师1935年1月曾为《鼓山度藏经版目录》作序,称鼓山为“度藏佛典古版之宝窟”(参见拙文《弘一大师与近代闽南佛教》,《近代史研究》1996年第1期)。至今,涌泉寺中还藏有佛经、佛像雕版近万块。福建佛学经典之所以浩繁,其原因有三:一是刻经历史悠久。我国雕印经书始于北宋开宝四年(971年),《崇宁藏》和《毗卢藏》则分别于北宋元丰三年(1080年)、北宋政和二年(1112年)在福建雕刻。之后,因福建有雕版印刷兴盛的有利条件,所以历代都刻有大量佛学经典,如元延祐二年(1315年),建阳后山报恩寺雕印了《毗卢藏》中的四大部经。二是朝廷多次向各寺颁赐经书。如明万历十八年(1590年),明肃皇太后赐全藏678函予宁德支提寺;明万历四十二年(1614年),神宗朱翊钧赐全藏678函予福清黄檗寺。清康熙五十三年(1714年),朝廷赐福州鼓山涌泉寺御藏千橱。乾隆七年(1742年),又赐御藏7240卷。三是海外寄赠。福建佛教与海外(特别是东南亚)关系密切,许多经典由海外流入,如南普陀寺所藏《北藏》,原是明清隐元禅师于

南明永历十二年(1658年)东渡日本时带去的,由日僧铁眼道光编纂,雕印于宽永八年(1668年),故亦称“黄檗版”,后又由日本僧人赠回。弘一大师当年在南普陀寺时,多次大规模向日本购请佛典,正如他在《佛学丛刊序》中言:“自扶桑国请奉古刻佛典万余卷,多明清季初刊本,求诸彼邦,见亦罕矣。”(参见何绵山《弘一大师与中日佛典交流》,《浙江佛教》1996年第1期)

再谈佛教在福建的传播和特点

从古至今,福建佛教长盛不衰。早在西晋年间,佛教就传入闽地。唐代随着闽地的开发,佛教也得以发展,此时约建寺735座。五代闽国时期,闽王王审知及其家族都全力扶持佛教,使佛教盛极一时,约建寺461座。宋代福建佛教更加兴盛,寺院之多为全国之冠,淳熙《三山志》卷四十称福州“金银福地三千界,风月人居十万家”。宋代谢泌在《长乐集总序》中称:“潮田种稻重收谷,山路逢人半是僧,城里三山千簇寺,夜间七塔万枝灯。”当时约改建寺1493座。元代福建佛教虽不如宋代兴盛,但也修建了许多寺院,总数约414座,一些著名寺院僧人极多,如泉州开元寺僧人过千。明代福建寺院有大批良田,明人蔡清在《民情四条答当路》中说:“天下僧田之多,福建为最。举福建又以泉州为最,多者数千亩,少者不下数百。”清代福建佛教虽然较明代发展缓慢,但也建寺382座,清统治者对福建一些寺院多有赐额。近代由于弘一大师等高僧在福建弘法,推动了福建佛教的发展,特别是闽南一带佛教极为兴盛。

一般来讲,中国佛教的净土宗、天台宗、三论宗、律宗、慈恩宗、贤首宗、密宗、禅宗等八个主要宗派,都不同程度在福建流传过。

净土宗。省外一些高僧曾到闽地讲经撰述,宣扬净土宗。如莲宗第九祖智旭大师曾于1640年住温陵(泉州),在泉州小开元寺撰述《大佛顶玄义》二卷,文句十卷;刊《佛顶玄义》,板藏大开元寺甘露戒坛。其时如是师示寂,助其念佛,并为撰《诵帚师往生传》。次年住漳州,述《金刚破空论》^①,在泉州刊刻《藕益三颂》、《斋经科注》。弘一大师曾于泉州大开元寺发现卷末有智旭大师亲笔题识的

^① 参见《莲宗十三祖传略》,上海佛学书局版,第40~41页。

经书，文曰：“崇祜辛巳。古吴智旭，喜舍陆部。奉大开元寺甘露戒坛，永远持诵。”^① 五代泉州开元寺释栖霞，据元代释大寺撰《紫云开士传》载，为“净土奉先之鼻祖也”。福建一些名寺亦净土道扬，如福州金鸡山地藏寺，建于宋代的惠安岩峰寺古壁刻有净土经文。

天台宗。福建许多高僧对《法华经》有精到研究，如隋代僧人无际，于莆田南山建瑞泉庵，精研《法华经》，为传播天台宗名僧。五代泉州刺史王延彬于泉州开元寺创新法华院，延请省权居住，“以权善《法华》故名。”^② 宋代僧人本观，曾从泉州开元寺学《法华经》，并任法华院主持，有《法华笺》传世。宋代同安僧人法周，出家于泉州开元寺文殊院，曾三次应召入京，讲授《法华经》等。闽地还有许多以法华经命名的寺院，如太祖乾德二年（964年）创建的位于霞浦县长春乡小罗浮村白马峰的法华寺，宋代朱熹曾到此寺游览，并题有楹联。

律宗。早在唐景云二年（711年），莆田南山金仙寺（即今广化寺）僧志彦被睿宗李旦召进宫讲解《四分律》，大受赞赏^③。唐代泉州律宗僧人恒景和道深曾分别对开创南山律宗的道宣所撰《四分律删繁补阙行事钞》十二卷进行注释。泉州开元寺曾为弘律重镇，正如明代元贤在《泉州开元寺志》中所言：“其禅、教、律三宗之彦，雀起而鼎立。”唐咸通三年（862年），温陵僧人弘则从荐福寺总律师学《四分律》，乾宁初（894年），泉州府主王审邽闻其戒行严谨，遂请其传戒度僧。唐天祐二年（905年），泉州刺史王延彬于开元寺创建法院，“以居法师弘则，使授比尼，弟子良苑，亦以律学教授，孙洛彦、本敷，俱有声色。”^④ 开元寺初有东律庵，唐大中年间（847～

① 弘一大师撰：《滴益大师年谱》，《滴益大师净上集》附录第19页，福建省佛教协会佛教教育基金委员会印赠，1993年7月。

② （明）元贤：《泉州开元寺志》，民国十六年八月刻本，第14页。

③ 参见《萧山灵岩寺碑铭》。《全唐文》，中华书局1983年版，第8699页。

④ （明）元贤：《泉州开元寺志》，民国十六年八月刻本，第12页。

859年),太守改为东律袒膊院,“延神僧袒膊和尚居之,世以律传。”^① 开元寺内还有泗洲律院,后梁贞明年间(915~921年)律师知琰为开山,后弟子本宗以律名。永春僧人省权23岁即能讲律,王延彬在开元寺供其居住,优礼敬重。宋代晋江僧人法殊童年即入开元寺,深通《四分律》,每逢初一、十五,聚众宣讲戒本,节日则讲南山教戒。近代高僧弘一大师弘法闽南,振兴了湮没七百年的“南山律宗”,因此被后人推崇为重兴南山律宗第十一祖。弘一大师在闽南弘律,主要有三个方面的内容,一是讲演;二是创设南山律学院;三是编撰校注了大批律学著作^②。

慈恩宗。因此宗阐扬法相、唯识的义理,故又称“法相宗”或“唯识宗”。唐末五代,慈恩宗就传人闽南。唐末仙游僧人释叔端曾习《唯识》,并于唐乾符中(874~879年)归隐山中,其徒晋江人释道昭向其学《唯识论》诸经,23岁就通晓诸经,曾闭关于泉州开元寺东罗汉阁,著述《成唯识论》近八十卷,时人号称“唯识大师”^③。五代晋江人释文超精研《百法明门论》、《唯识论》等慈恩宗经典,曾奉诏入京讲《百法明门论》,又返泉州讲《唯识论》,被委为僧正,泉州刺史王延彬于开元寺东建清吟院供他居住。直至当代,出生于厦门、长期任教于厦门大学后又调中国社科院哲学所的著名学者虞愚,为研究因明学的著名学者,著有《因明学》、《玄奘对因明学的贡献》、《因明在中国的传播和发展》等。

贤首宗。宋代晋江人释源,被称为华严宗中兴教主,曾任泉州清凉寺住持,抄录澄观的《大疏》并注解《华严》,题作《华严疏钞注》一百二十卷(现存五十八卷),撰有《华严原人论发微录》等著作多种。原高丽王子义天出家后师事净源,在中国住了三年后,携带佛典及儒家典籍一千多卷回国,使贤首宗大行于海外^④。闽地一些僧

① (明)元贤:《泉州开元寺志》,民国十六年八月刻本,第12~13页。

② 何绵山:《弘一大师与近代闽南佛教》,《近代史研究》1996年第1期。

③ (元)释大圭:《紫云开士传》卷二,民国十八年刻本,第11页。

④ 中国佛教协会编:《中国佛教》(一),知识出版社1980年版,第306页。

人对传播《华严经》做出过努力,如唐宣宗大中年间(847~859年),闽越僧人志宁将李通玄在唐玄宗年间所撰《新华严经论》《略释新华严经修行次第决疑论》注在经文下,合成一百二十卷。宋太祖乾德五年(967年)福建僧人惠研重新整理,定书名为《华严经合论》,流传于世^①。唐天宝年间(742~755年),高丽国高僧元表身负《华严经》八十卷,到宁德支提山石室礼诵《华严经》。唐宣宗大中六年(852年),传华严宗名僧释行标居莆田玉涧寺,泉州刺史薛凝叩以《华严经》大义。懿宗咸通十一年(870年),朝廷赐额华严寺。

密宗。密宗在福建也流行过。如泉州开元寺的构筑形式为密宗規制。寺前照壁“紫云屏”,天王殿为悬山式建筑,左右供密宗金刚和梵天的巨大神像。

佛教各派在福建影响最大、最为流行的是禅宗。禅宗以参究的方法,彻见心性的本源为主旨,故又称佛心宗。禅宗至五祖弘忍下分为南宗慧能、北宗神秀。慧能著名弟子有南岳怀让、青原行思,南岳下数传形成沩仰、临济两宗;青原下数传分为曹洞、云门、法眼三宗,世称“五家”。唐末五代以来,南宗一直为福建佛教的主流宗派。其标志有三:第一,南宗五家都与福建有着极大关系:“如临济宗的始祖义玄是福清人黄檗希运的门徒,沩仰宗创始人沩山灵祐是长溪人,曹洞宗创立者之一本寂是莆田人,立云门宗的文偃出于南安人义存门下,立法眼宗的文益则为闽县人师备的再传弟子。”^② 第二,历史悠久,法嗣众多,分布区域广。其中影响最大的为闽侯雪峰义存。义存为泉州南安人,曾往湖南武陵参谒出自青原法系的宣鉴禅师,后于唐咸通十一年(870年)于闽侯建雪峰寺,盛时僧众达1500人,寺有“南方第一刹”之称。五代福建泉州招庆寺静、筠二禅师编撰的《祖堂集》,为我国最早的禅宗史。据《祖堂集》载,雪峰义存的法嗣有21人,其影响之大,为义存同辈人中罕见,“存之行化

① (宋)赞宁:《宋高僧传》,中华书局1993年版,第575页。

② 何绵山:《闽文化概论》,北京大学出版社1996年版,第4页。

四十年，四方之僧超法席者不可胜算。”^① 而其法嗣，大半是福建人。第三，禅宗五家在福建的演播，使福建出现了许多在中国禅宗史上占有一定地位的禅师。《五灯会元》中对五家闽籍或来闽弘法的著名禅师多有记载，如沩仰宗就有：潭州沩山灵祐、福州九峰慈慧、福州双峰古。法眼宗如：金陵清凉文益、抚州崇寿契稠、漳州罗汉智依、洪州观音从显、宣州兴福可勋、福州广平守威、广州光圣师护、福州玉泉义隆、福州严峰师术、温州瑞鹿遇安、杭州龙华慧居、福州支提辩隆、福州保明道诚、泉州云台令岑。第四，福建大多数寺庙皆属禅宗各个宗派，虽然各派系都把据有的寺院作为繁衍本门派下弟子的祖业，但并不都是门户森严，也不乏相互渗透，兼容并蓄^②。由此打破了佛门中宗派分立的传统，为佛教兴盛注入了活力。最典型的如泉州开元寺，据元代泉州释大圭撰《紫云开土传》中所列唐至宋代开元寺僧人 83 人，其中有律师、禅师、唯识大师、志修净土宗、专习法华经等，可谓集各宗之大成^③。此外，各名僧所修也不只局限于某一宗派，如建瓯人道霈，先是从闻谷（广印）习净土，旋又随鼓山元贤习曹洞宗禅法，又辞元贤至杭州五年，正如他自己在《旅泊幻迹》中所云：“于法华、楞严、维摩、圆觉、起信、唯识，及台、贤、性、相，大旨无不通贯。”^④ 后又曾参临济宗师密云圆悟问法，最后重上鼓山随侍元贤，终受嗣法。

另外，在中国佛教史上，福建在编撰、翻刻、收藏、流通佛典方面，也有着特殊的贡献。福建历代高僧著述宏富，据不完全统计，目前可查阅的有留下著作的高僧约百余人，著作近 350 部^⑤。唐代有代表性的著述，如中华书局出版的《中国佛教思想资料选编》所选，

① (宋)赞宁：《宋高僧传》，中华书局 1987 年版，第 288 页。

② 何绵山：《闽南佛学院办学特点浅探》，《教育评论》1995 年第 3 期；又《培养僧才的摇篮》，《闽南佛学院学报》1995 年第 2 期。

③ 关于禅宗在福建的发展，拙作《福建禅宗史》已做详细描述。

④ 参见《旅泊幻迹》，转引自石峻等主编《中国佛教思想资料选编》第 3 卷第 3 册，中华书局 1991 年版，第 26 页。

⑤ 何绵山：《论佛教在福建传播特点》，《宗教学研究》1996 年第 2 期。

有建州人大珠慧海的《顿悟人道要门论》《诸方门人参问》^①；闽县人希运的《黄檗山断际禅师传心法要》《黄檗断际禅师宛陵录》。五代最有代表性的，如南唐保大十年（952年）泉州招庆寺静、筠二禅师编撰的《祖堂集》二十卷，辑录了古代七佛、三十三祖迄唐末五代共246位禅师的事迹和机缘，叙述了禅门诸法的源流谱系，实录了各禅师的行状，保存了不少禅宗语录，开后世灯录体著作的先河。《祖堂集》是我国现存最古的灯录体著作（比《景德传灯录》还早50年）^②。五代有代表性的名僧撰述，如南安人义存的《雪峰义存禅师语录》一卷、闽人师备的《玄沙师备禅师语录》三卷、长溪（今霞浦）人惟幼的《南岳高僧传》，及收进《古尊宿语录》中鼓山开山祖师神晏撰的《鼓山先兴圣国师（神晏）和尚法堂玄要广集》一卷等。宋代有代表性的名僧撰述有三类，一类是对各宗系的描述，如，福州人悟明編集《联灯会要》三十卷，福清人圆悟于南宋景定四年（1263年）编撰的《枯崖漫录》，建宁人道谦于南宋绍兴十年（1140年）编撰的《大慧普觉禅师宗门武库》。第二类是对各种经书的阐述，如有朋的《楞严·维摩经注》，戒环的《华严经要解》一卷、《楞严经要解》二十卷、《法华经要解》二十卷。第三类，为名僧的禅语，如道英的《道英禅师语录》，了灿的《了灿禅师语录》，慧空的《雪峰慧空禅师语录》，有需的《有需禅师语录》，藏用的《藏用禅师语录》，守净的《守净禅师语录》等。元代佛教史的代表作为福建扈峰熙仲于元至正十二年（1275年）所编撰《历朝释氏资鉴》十二卷。经书阐述的代表作如妙思的《上生经解》，禅门语录代表作如《樵隐悟逸禅师语录》等。明代建阳人元贤撰述最多，其代表作如崇祯二年（1629年）编撰的《建州弘释录》，于清顺治八年（1651年）编辑的《继灯录》。元贤的主要著述还有《永觉元贤禅师广录》三十卷。元贤还著有多

① 石峻等编：《中国佛教思想资料选编》第2卷第4册，中华书局1991年版，第205页。

② 参见朱福祥、顾之川点校：《祖堂集·前言》，岳麓书社1996年版，第5页。

种经论注疏,如《法华私记》、《楞严翼解》、《楞严略疏》、《金刚略疏》、《般若经指掌》等。鼓山涌泉寺僧元来(安徽舒城人)著有《无异元来禅师广录》三十五卷。清代有代表性的如福清人通容,其于清顺治七年(1650年)时所辑《五灯严统》二十五卷,于清顺治十一年(1654年)前后撰写的《五灯严统解惑篇》一卷。近现代福建著述最多的为弘法闽南14年的弘一和古田人圆瑛,弘一在福建的著述除了佛经编校注论外,还有序、跋、题记、传、年谱、铭、联、记事、法事行述等^①。《弘一大师全集》编委会将其全部著述汇编为《弘一大师全集》,由福建人民出版社于1989年出版。圆瑛著有经论、语录、文集近二十种,后人合编为《圆瑛法汇》。

福建寺院刻印佛典有以下几个特点:

历史悠久。如宋代福建东禅等觉院所雕《崇宁藏》和福州开元寺所雕的《毗卢藏》,不仅是中国历史上最早的两部寺刻大藏经,也是现存福建最早的刻本。《崇宁藏》的雕印始于宋神宗元丰三年(1080年),成于宋徽宗崇宁三年(1104年),共收经1430部,5700余卷。首次采用摺装式,以后多数藏经均沿袭此版式。现全藏已佚,有一些著名寺院还存有其残卷。《毗卢藏》始雕于北宋政和二年(1112年),成于南宋绍兴二十一年(1151年),后又两次续雕。全藏共收经1451部,6132卷。现全藏已佚,泉州开元寺存其残本^②。这种寺雕佛典的传统一直延续至今,至19世纪80年代,福州鼓山涌泉寺以传统的手工,印刷了数十种佛典,除梵册的经典外,还有《释迦如来应化事迹》《净土诸上善人咏》《圣箭堂述古》《鼓山志》等。

刻经寺院面广。无论大小寺院,都刊印了大量的佛典。仅以福州寺院为例,如宋代,有玄沙宝峰院刊刻的《玄沙师备禅师广录》、光孝寺刊刻的《大慧普觉禅师语录》、鼓山涌泉寺刊刻的《佛说观无

① 何绵山:《浅谈弘一大师在闽南的撰述》,《人海灯》1996年第1期。

② 妙莲法师:《我国佛教史籍的雕印和泉州开元寺藏宋元版本的整理》,《闽南佛学院学报》1991年第2期。

量寿佛经》《仁王护国般若波罗密多经》《佛顶尊胜陀罗尼经》等。明代怡山西禅寺刊刻的《楞严经正脉疏》罗山法海寺刊刻的《心经宋濂宗泐合注》等。

刊刻佛典众多。如福清黄檗山万福寺曾于明代建有藏经阁，阁上另辟一印刷楼，贮有经版，逐年印刷。至道光年间（1821～1850年）止，共刻经24种。翻刻佛典最多的为福州鼓山涌泉寺，据《鼓山涌泉禅寺经板目录》载，涌泉寺共刻佛典359种，其中明刻184种，清刻195种，民国刻45种，年代不明的35种。至民国，涌泉寺尚有完整无缺的经版188种（其中方册145种，梵册43种）。至1972年，虽经“文革”初期浩劫，涌泉寺尚存清初所刻佛典板片3613块，清末民国间所刻7696块，及其他板片66块，共11375块，弘一大师曾称鼓山为“皮藏佛典古版之宝窟”^①。

许多刊刻的佛典在中国佛教史上具有重要意义。福州鼓山涌泉寺于宋淳熙五年（1178年）所刊刻的《古尊宿语录》四卷，于嘉熙二年（1238年）所刻《续古尊宿语录》六卷，皆在中国禅宗发展史上有着极为重要的地位。前者收37家禅师言行，后者收81家禅师言行（附出二家）。此书的价值是对禅师的记述比较详细，有行迹、拈古、偈颂、奏文，与帝王的对答等，弥补了其他灯录的不足。通过对其研究，“不仅可以把握禅宗盛期之梗概，亦可观禅宗主要代表人物的思想全貌。它是研究禅宗特别是禅宗盛期必不可少的思想资料”^②。福州鼓山涌泉寺所刻《华严经疏论纂要》，为百余卷，四千余页，观本在《鼓山涌泉禅寺经板目录》中称其“为海内未经见之本”。^③弘一大师曾于1930年10月2日给夏丐尊居士信中称，《华严经疏论纂要》，“旧藏福州鼓山，久无人知。朽人前年无意之中见之，仍劝苏居士印廿五部。按吾国江浙旧经版，经洪杨之乱，皆成灰

① 何绵山：《弘一大师与近代闽南佛教》，《近代史研究》1996年第1期。

② 萧笈父、吴有祥：《〈古尊宿语录〉前言》，中华书局1994年版，第26页。

③ 观本：《鼓山涌泉禅寺经版目录》，民国二十一年版，第67页。

烬,最古者,惟有北京龙藏版,大约雍正时刻。今存《华严经疏论纂要》为康熙时版,或为吾国现存之最古经版,亦未可知也。”^①

福建寺院藏有大量佛经。因福建地处偏僻,动乱不如中原频繁,使得一些佛典珍藏至今。以厦门南普陀寺为例,据《中国佛教名寺名刹》第一卷介绍,目前南普陀寺藏有五部藏经,即:《宋碇砂藏经》影印本两部、《明大藏经》(日本翻刻本)、《日本续藏经》影印本一部、《频伽精舍大藏经》、《大正新修大藏经》一部。据妙莲法师《我国佛教史籍的雕印和泉州开元寺藏宋元版本的整理》一文介绍,泉州开元寺目前藏有宋元版佛典12部、26种、67卷(其中8种9卷是完整的)^②,所藏明代的有《南藏》一部(不完整),《佛升切利天为母说法经》,所藏清代的有《频伽藏》一部,所藏民国的有《民国缩式影印南宋版碇砂藏》一部,《民国影印宋藏遗珍》一部等。福州鼓山涌泉寺藏有明《永乐南藏》、《永乐北藏》、清《龙藏》等;宁德支提山华藏寺藏有明《永乐北藏》(部分),莆田龟山福清寺藏有民国《频伽藏》等。鼓山涌泉寺曾藏有元延祐二年(1315年)建阳后山报恩寺万寿堂刊刻的《毗卢藏》残缺700多卷,惜毁于十年浩劫中。

总之,福建佛教在长期发展中,形成了其鲜明的特点。

(一)法事长期兴盛不衰;福建各丛林大寺长期坚持早晚功课,每堂功课在临近结束前,都有普结回向,即使在“文革”中也努力设法坚持。笔者1973年至1978年曾居全国重点寺庙林阳寺,此间无论外面如何乱,寺中早晚功课绝不能免,正文念毕即绕佛,归位后拜愿、回向、三皈依,最后赞伽蓝。每逢有关节日,就举行布施,寺中人山人海,水泄不通。全省各丛林通行忏法为:“梁皇忏”“水忏”“大悲忏”“药师忏”“净土忏”“地藏忏”等六种。具有福建特点的法事如祈愿禳灾和丛林礼仪。前者专为消灾祈福举行的法事,后者是以法会仪式欢迎嘉宾。

① 何绵山:《弘一大师与中日佛典交流》,《浙江佛教》1996年第1期。

② 何绵山:《佛教在福建》,《人海灯》1997年第1期。

(二)居士上讲坛弘法。佛教界素为“僧伽弘法,居士护法”,但闽南一带(特别是厦门),在家居士突破“僧人弘法”的局限,走进讲坛。近代在家居士组织宣传队、讲演会等,积极开展讲经说法或通俗演讲宣传活动。

(三)出现带发出家的住寺女众佛徒“菜姑”。闽南一带女子出家住寺时,仍挽青丝,留发不剃。这种出家形式因不符合佛教古制七众弟子“剃发染衣”的规范,在中国汉族佛教中是独一无二的^①。

(四)与台湾佛教关系极密切。台湾的寺庙创建,与福建佛教徒的积极参与是分不开的;台湾佛教的派系,也大都与福建有着密切关系。福建僧教育的兴盛,对台湾僧教育起了积极作用;闽台两地寺庙关系极为密切,台湾不少寺院,在寺庙名称、建筑布局、寺院制度等方面与福建寺院相近,台湾许多寺院是福建寺院的分支,有香火联系,仅晋江安海龙山寺在台湾的分支衍传寺庙就有490多座^②。

(五)与东南亚关系极为密切。福建一些有名的寺庙,与东南亚的关系都很密切。以南普陀寺为例,由南普陀寺或闽南佛学院学僧前去东南亚担任住持或兼任住持的有:新加坡的光明山普觉寺、龙山寺、普济寺、天福宫和普陀寺等;菲律宾的信愿寺、华藏寺、碧瑶寺,马尼拉普陀寺、莲花寺等;马来西亚的妙香寺、吉隆坡观音寺、龙华寺等。曾就读于闽南佛学院的竺摩法师被公推为马来西亚佛教总会主席,于厦门南普陀受具足戒的性愿法师被菲律宾佛教尊为该国的佛教开山祖师,宏船法师曾任新加坡光明山普觉寺住持,为东南亚佛教界泰斗。

福建佛教在长期发展过程中,对福建文化产生了极大影响。这种影响,主要表现在:

^① 何绵山:《论佛教在福建传播特点》,《宗教学研究》1996年第2期。

^② 何绵山:《闽台佛教论略》,《福建宗教》1997年第1期;又《闽台佛教探论》,《现代台湾研究》1997年第3期;《当代台湾佛教》,《福建佛教》1997年第2期;又:《当代台湾佛教探论》,《当代宗教研究》1997年第4期。

(一)对福建士大夫在思想上产生了极为深远的影响。福建的士大夫,无论是崇佛或反佛,思想上都受到佛教的影响。以宋代为例,如杨亿、胡安国、游酢、陈易、李纲、真德秀等本人就是著名居士,而刘子翥则受佛禅思想影响极深,正如王渔洋《带经堂诗话》卷二十载:“其《屏山集》诗,往往多禅语……先生常语文公曰:‘吾少官莆田,以疾病时接佛老之徒,闻其所谓清静寂灭者,而心悦之……故文公讲学,初亦由禅人。”^①朱熹与佛教关系更密切,其佛学思想是承袭宗杲、道谦的看话禅,虽然朱熹最终“逃禅归儒”,但其理论核心“理一分殊”则是源于华严宗和禅宗。明代的徐爌、曹学佺、李贽等,都与佛学关系密切。李贽曾潜心佛学,著有《华严合论简要》四卷。民族英雄林则徐也深受佛教影响,正如中国佛教协会所介绍,林则徐“是一个虔诚的佛教徒,在日理万机和戎马倥偬中,不废诵经念佛,亲笔楷书佛经五种,作为《行舆日课》,足见其行持之精勤”^②。赵朴初在为《林文忠公手书经咒日课》所写“序”中称:“林文忠公为中华之民族英雄,志行勋烈,震烁今古,而其闲邪存诚,养心成性之功,拳拳服膺而弗释者乃在释氏之教典,观公手书日课之本,端严整秀,想见其对越之虔,信奉之笃。”在林则徐《日记》、《诗集》、《文钞》中,有不少反映供佛礼佛、参神诵经、忌日持斋、佛诞行香、求佛祈雨、写经赠友、赞扬佛子、参拜佛寺,与佛教界人士交往的内容,并一度有遁迹空行,皈依寺院念头^③。

(二)留下了许多珍贵的文物。福建因寺庙众多和远离战乱,一些佛教文物保留相对完整,是研究佛教史的珍贵实物。如古刻和碑文经幢。如鼓山即有摩崖石刻611段,现存553段,已失58段,其中宋刻89段,元刻11段,明刻31段,清刻169段,民国刻96刻,疑刻153段。从这些石刻中可考察当时名人与鼓山的关系,对于研究鼓

^① 何绵山:《王渔洋与禅》,《齐鲁学刊》1995年第2期;又《试论禅对王渔洋的影响》,《中国文哲研究通讯》(台湾中央研究院)第5卷第1期。

^② 《林文忠公手书经咒日课》,中国佛教协会印行,1987年版。

^③ 张一鸣:《林则徐与佛教》,《法音》1995年第5期。

山佛教的兴衰,有一定价值。如鼓山灵源洞石壁的宋刻赵与滂诗《晏国师喝水岩》,对鼓山涌泉寺第一代住持神晏国师墓塔被改为李纲墓地表示了疑问。灵源洞清刻佟国鼎诗《涌泉寺礼佛偶成》,舍利窟清刻鼓山六十五代住持道需法师诗《舍利窟看梅》,更衣亭旁的清代所刻虚云法师曾为山涌泉寺住持,其诗等都与鼓山佛教有关。晋江南天寺巨崖上所刻“泉南佛国”为南宋时泉州太守王十朋所写,气势磅礴,径大达2米,可看出当年佛教的兴盛。福州乌石山乌塔旁的唐代碑文《唐无垢净光塔铭》、闽侯雪峰枯木庵唐代树腹碑、平和三平寺中的碑文《三平山广济大师行录》等,均为珍贵文物。建于北宋的南安桃源宫陀罗尼经幢,共七层,为南安佛教女弟子葛门陈二十二娘为追荐亡夫与双亲而建,第四层分行竖刻《尊胜陀罗尼经咒》全文。建于唐代咸通年间漳州芝山开元寺经幢,幢上所刻《佛教尊胜陀罗经》以书法遒劲飘逸而驰名于世,惜“文革”中被毁……

(三)保存了许多稀世佛像。①石刻佛像。如福州乌石山南城的摩崖造像,依岩凿列三座佛像,居中者高1.25米,螺髻,双手平叠置于身前,作禅定印,神态端庄,衣褶流畅。左右两尊菩萨各高0.9米,头戴宝冠,结跏趺坐,双手合十供养。福清瑞岩山香洞的石室中,以自然石雕琢而成释迦牟尼、文殊、普贤三佛菩萨。瑞岩寺之右有一座高6米许、宽近9米的弥勒坐佛,系在整块花岗石上雕琢而成。整座佛像造形生动,面容和蔼可亲,工艺精湛浑朴,其肩、手腕、足膝皆可坐人。泉州清源山弥陀岩佛立像高5米,宽2米,头结球髻,右手下垂,左手平放胸前,足踏莲花,端庄肃穆。清源山左峰半山腰一尊利用天然岩石雕成的立式释迦佛瑞像,高4米,宽1.5米,左手下垂,掌心朝外,右平露肩,神态庄严。清源山碧霄岩三尊用花岗石雕琢而成的并排列坐的大型佛像,造型古朴庄严。佛教考古学家温玉成先生认为,“这是一组典型的元代喇嘛教造像,主要造像物征是:内髻顶有髻珠,而相颊宽而下颊尖,均着袒右肩袈裟,细腰,佛座为低的仰覆莲座。中间释迦佛作降魔印;左侧佛左手托

钵；右侧佛为祥定印。这是我国东南沿海除杭州外惟一一处有明确纪年的喇嘛教造像。”^①晋江西资岩依山雕立佛五尊，中间三尊，为“弥陀三圣”，中尊为阿弥陀佛，高约7米，右手作接引状，左手垂膝，头结螺髻，着袈裟袒胸，衣纹柔美；左尊为观音菩萨，手提净瓶；右尊为大势至菩萨，姿态与观音相似。宋代雕刻的晋江南天寺摩崖造像，为西方三圣坐像，主尊阿弥陀佛，有内髻，正中刻髻珠、螺发，面目丰满，双耳垂肩，身着双领下袈裟，结跏趺坐，手结弥陀印，胸前“卍”字法，坐于三层仰莲座上，莲座下部刻边枝纹及水波纹。两旁为观音菩萨与大势至菩萨，一奉净瓶，一执卷书，为我国东南部优秀石刻造像之一。宋代雕刻的南安九日山石佛由耸天巨石雕成，佛像袒胸跌坐在莲座上，气势雄伟，惜面部部分五官已缺落。^②工艺佛像。福建各寺所藏各种铜铸、陶瓷、脱胎漆等工艺佛像甚多。以南普陀寺为例，寺中所藏佛像如高约1厘米的北魏普泰年间铸造的释迦牟尼说法铜像；高不过20厘米的唐代铜铸佛像三尊，背后铸有焰状的光轮，有盛唐风格；宋代手持药物的药师佛铜像；元代的观音菩萨铜像；明代的德化瓷塑观音像，高40厘米，洁白晶莹，形象安详慈善，线条准确流畅。

（四）建造了许多有特色的寺庙。福建寺庙以其独有特色而在中国佛教建筑史上占有独特地位。其特点如：①依据山川地势，巧妙布局；②巧借山岩筑寺，与山川土地融为一体；③精美的雕饰与寺庙建筑和谐为一整体；④形态各异的外观造型等。笔者在多篇文章中对此已有论述，此不赘述^②。

（五）对福建的音乐、舞蹈、戏曲等产生了深远的影响。①音乐。佛教丛林音乐曲调有本地调（用作佛事）、外地调（用作祈祷）、福州调（用作佛事）、印度调（用于焰口）等。佛教音乐吸收许多优秀民间

① 温玉成：《中国石窟与文化艺术》，上海人民美术出版社1993年版，第428页。

② 何绵山：《福建寺庙建筑艺术探微》，《民族艺术》1995年第3期；又《独具特色的寺庙建筑》，《福建宗教》1996年第1期；又《泉州开元寺建筑特点浅谈》，《云南宗教研究》1996年第2期。

曲调,许多民间音乐也吸收了佛教的曲调,其代表作如流行于东山的《春天景》《思陆地》等。②舞蹈。如流行于闽清的《穿花舞》,原为和尚做普度时,为死者招魂超度的一种法场舞蹈;流行于莆田的《九莲灯》舞蹈,也与佛教关系密切。③戏曲。一是在动作上的模仿。梨园戏的科步身段,与佛教壁画、石刻、塑像等人物形态模仿有关,如观音手、观音叠座、十八罗汉科等。二是内容取之佛教。如莆仙戏传统剧目《目连》,即取材于《佛说盂兰盆经》《佛说报恩奉公瓦经》。

(六)留下许多与佛教有关的诗词楹联。以楹联为例,其特点一是名人题的多,仅以朱熹为例,其题泉州开元寺:“此地古称佛国,满街都是圣人。”题漳州开元寺:“鸟识玄机,衔得春来花上弄;鱼穿地脉,挹将月向水边吞。”题福州西禅寺:“碧涧生潮朝自暮,青山如画古犹今。”题南安雪峰寺:“地位清高,日明每从肩上过;门庭开豁,江山常在掌中看。”二是寺内楹联多。福州鼓山涌泉寺的楹联就多达几十对,如“净地何需扫,空门不用关”“地出灵源临海峤,天生石鼓镇闽中”“高树夹明漪,本来清净宜常住;巍峰当杰阁,合有英灵在头上”“五夜功夫铁脊梁,将勤补拙;二时粥饭金刚屑,易食难消。”“手上只一金元,你也求,他也求,未知给谁是好;心中无半点事,朝来拜,夕来拜,究竟为何理由。”“日日携空布袋,少米无钱,却剩得大肚宽肠,不知众檀越,信心时,用何物供养;年年坐冷山门,接张待李,总见他欢天喜地,请问这头陀,得意处,是什么由来。”

福建佛教长期兴盛不衰的原因,主要有五个方面:

(一)统治者的扶持和倡导。从闽王王审知起,就对佛教予以种种优待,除了礼遇高僧,还拨了大量钱财修造寺院。历代统治者多次对福建各种寺院赐额,赠与经书及各种法物。以较为偏僻的宁德支提山华藏寺为例,明万历元年(1573年)皇太后遣北京吉祥寺僧大迁重兴宁德支提山华藏寺,朝廷赐额“万寿祥寺”,太后赐大迁金冠一顶,紫衣一袭。明万历十八年(1590年),太后遣慈寿寺万安奉送《藏经》678函至支提寺;二十五年(1597年),太后谕以金铜合金

铸造一尊重达千斤的毗卢遮那佛像到支提山供奉；二十七年（1599年），神宗命太监赵永奉送《藏经》至山。

（二）统治者的扶持推动了民间的崇佛风气。福建民间有捐款资助寺院的传统，不仅一般信士踊跃布施，一些地方官及告老返家官员也乐于舍钱。

（三）福建寺院长期占有大量土地。寺院经济在福建经济中占有重要比重，使福建寺院长期有经济来源^①。

（四）外省许多高僧入闽。或为避战乱，或为弘佛，外省许多高僧都来过福建。正如弘一大师所言，福建“法缘殊胜”。

（五）东南亚许多庙院长期为福建寺庙提供资助。福建许多寺院与东南亚关系密切，一些著名的寺院在东南亚都有分院。如福州西禅寺在东南亚的分院有新加坡双林寺、马来西亚檳城双庆寺、越南的南普陀寺（又称舍利院）、二府庙和温陵会馆（又称观音寺）。闽侯雪峰崇圣寺在东南亚的分院有新加坡的清华寺、马来西亚怡保东莲小筑与心灯精舍。莆田南山广化寺在东南亚的分院有印尼的万隆协天宫、三大垄大觉寺、苏门答腊喃旁大兴庙、井里汶巴祀安潮觉寺、雅加达丹基百达新疆广化寺、苏门答腊巴东西兴宫、檳城吉打广福空宫等。

福建远离全国政治中心，历史上一些全国性的反佛运动传到福建已成强弩之末。如唐代武宗排佛，但传到福建，已被大打折扣。许多僧人藏进深山，等风声一过又重返寺院。

① 何绵山：《福建古代经济略论》，《东南电大学报》1996年第2期。

佛教与福州社会文化

福建从古到今,佛教长盛不衰,其中与佛教在福州传播和发展关系极为密切。这里指的福州,是指明代黄仲昭修纂的《八闽通志》中的福州府,包括闽县、侯官县、怀安县、连江县、福清县、古田县、永福(永泰)县、闽清县、罗源县等。

一

佛教在福州的传播,其兴盛程度可从寺院的创建看出。《八闽通志》中所列的寺院表达了丰富的内容,从中可看出佛教在福州传播的特点。

1. 佛教传入福州的年代悠久

福州真正大规模开发是在唐以后,但据《八闽通志》,唐以前,福州就建有寺院五十余座,其中最早的有:侯官县的药山寺(晋太康元年,公元280年),侯官县的灵塔寺(晋太康三年,公元282年),怀安县的乾元寺(初名“绍因”,晋太康三年)。相对福建全境来说,福州的寺院是最早建立的。据王志远等专家学者考证,佛教传入中国应为公元前2年,这与福州建寺,也不过相隔二百多年。可见佛教在较早就传入了福州。

2. 佛教传入福州后发展迅速,寺院众多

《八闽通志》始修于明成化乙巳年(1485年),故据此推断,明成化前仅福州寺院就有1100多所。许多县城寺院密度大,如侯官县城西,密布六十余座寺院,西北有七十余座寺院;怀安县西南布有二十一座寺院,闽清县西布有四十余座寺院。唐会昌年间(841~846年),武宗排佛对福建其他各府影响远低于福州,因山高皇帝

远,福建各府甚至还有不少在会昌期间盖的寺院。而福州不但唐会昌年间没有盖新寺院,还遵旨废了许多寺院(如怀安县安国寺等均这一时期废)。由此可见,当时福州已成为政治文化中心,朝廷的谕旨,往往最早涉及福州。

3. 佛教在福州至五代时期奠定了基础

这一时期虽然不长,前后不过几十年,但建造的寺院却多达一百六十多座。正如《八闽通志》卷七十五《寺观》云:“闽之浮屠始于萧梁,高者在百尺,至有倍之者,峻拔相望……其后,王审知父子相继创建。”《三山志》卷三十三《寺观类一》称:“王氏入闽,更加营缮,又增寺二百六十七,费耗过之。”王氏热衷建寺,有多方面原因:①为迎高僧而建。如鼓山白云峰涌泉禅寺,原先为潭,王审知为迎僧神晏而填其潭建寺。②为圆梦而建。如乌石山罗汉寺即王审知梦僧数百来访,后访到与梦中一样地,故命建寺。③为藏经而建。如金身报国寺,即王审知为将金、银四藏经各五千四十八卷藏此寺中而建。④为守冢而建。如“至长兴三年,改迁于宁基里莲花峰之阳。建莲花、永兴二寺,立八僧守冢”。⑤为奉佛而建。如《三山志》卷三十三《寺观类一》云:乌石山有大石穴,“闽王命运土塞之,建大殿以奉佛”。⑥为表庆祝而建。如五代同光元年(923年),后唐庄宗李存勖灭梁,王审知为表示庆祝,建太平寺。

4. 佛教在福州至宋代达到鼎盛

据有关资料表明,宋代福建佛教之盛居全国之冠,而福州佛教更是极为兴盛。宋代谢泌《长乐集总序》云:“潮田种稻重收谷,道路遇人半是僧;城里三山千簇寺,夜间七塔万枝灯。”据《三山志》卷三十三《寺观》载:“富民翁媪,倾施贖产以立院宇者亡限。庆历中(1014~1048年)通至一千六百二十五所。”南宋“绍兴(1131~1162年)以来,止一千五百二十三”。且“祠庐塔庙,雕绘藻饰,直候王居”。除了在城中建寺,往日人烟罕至的僻境之处也纷纷盖起了寺院,“时截崖谷挽藤萝可望而不可到者,今奔蹄走毂,所至精舍,访古者便之,故附山于寺,自城郭至诸县,以寺兴置先后为次而山

见焉。余非显者不著”。据《八闽通志》所列寺院,可看出宋代福州新建的寺院多达五百五十余座,可见确实盛况空前。

5. 出现许多尼院

从《八闽通志》中可知,尼院多达七十余座,可见女子出家人数不少。最早的为闽县的法林尼院,建于梁大通元年(527年),正如《三山志》卷三十三《寺观》所言:“闽中尼寺自此始。”

福州寺院至今仍在福建乃至全国占有重要地位。1983年,国务院确定了福建14座寺院为汉传佛教重点寺庙,其中在福州的就有6座,如创建于唐建中四年(383年)的福州鼓山涌泉寺,目前基本保持了明嘉靖年间的布局,有殿堂25座,占地25亩,其刻经历史悠久,至今还藏有佛经2万多册。唐咸通八年(867年)重新修建的福州怡山西禅寺,目前有天王殿等大小建筑36座,加上放生池及寄园等处,占地一百多亩,1987年新建的67米高的报恩塔是目前全国最高的佛塔之一。唐乾宁元年(894年)创建的福州金鸡山地藏寺,现有地藏殿等建筑十余座。五代唐长兴二年(913年)创建的林阳寺,目前有天王殿大小建筑二十余座,占地7700平方米。唐咸通十一年(870年)创建的闽侯雪峰崇圣寺,历代高僧辈出,有“南方第一刹”之称,目前寺内各类建筑十余座,并藏有多种文物。唐贞元五年(789年)创建的福清黄檗山万福寺,为日本黄檗宗的祖庭,目前已重修600多平方米的法堂和160平方米的大寮。除以上重点寺庙外,福州著名寺庙还有福州罗地海寺、福州芝山开元寺、福州象峰崇福寺、长乐五峰山龙泉寺、福清灵石山灵石寺等。

二

长期受佛教氛围漫漫的福州,高僧辈出,许多高僧在中国佛教史上占有重要地位。著名的如:长乐人怀海(720~814年),幼年出家,后弘法于江西洪州新吴县百丈山,创立了《禅院规式》,制定了一整套不同于大小乘戒律的丛林制度,特别是要寺院众僧懂得报

恩、报本，尊敬祖师与祖先，把儒家的忠孝观念引进禅门，进一步促进了佛教的中国化。怀海提倡“一日不作，一日不食”的农禅并重的作风，对禅宗的发展起了极大的推动作用。其《禅规式》原本虽已失传，但主要内容仍然成为寺院共同奉行的管理条例，现存语录有《百丈怀海禅师广录》、《百丈怀海禅师语录》各一卷。福清人希运（？～850年），幼年出家于洪州黄檗山，曾谒怀海，提出“即心是佛，无心是道”，于黄檗山宣扬直指单传之心要，僧众云集达千人，临济宗创立人义玄即出其门下。语录有《黄檗山断际禅师传心法要》、《黄檗断际禅师宛陵录》各一卷。福清人大安（793～883年），少小出家，曾到潭州洑山与灵祐为友，后返回福州，为福州怡山西禅寺的开山祖师。闽县人师备（835～908年），曾投福州芙蓉山灵训禅师落发，后与雪峰义存同力开垦雪峰；曾被闽王王审知迎居安国寺，礼重为师。他将“唯识无境”贯彻于全部禅行，为把《楞严经》引进禅的领域做出了努力。福清人清耸（生卒年不详，为宋代人），曾于福州怡山长庆寺出家，后赴宁波、杭州两地说法，为宁德支提寺第一代祖师。永泰人无应（？～976年），曾受戒于鼓山神晏，后主持漳州保福院，弘化一方。福州人冲煦（？～975年），曾出家鼓山师事神晏，24岁开法于洪州丰城，南唐中李璟迎位光睦寺，后移开光、净德等大寺。古田人行霖（生卒年不详，为宋代人），于闽侯雪峰寺出家，后被神宗选为江西承天罗汉寺住持。福清人圆悟（生卒年不详，为南宋人），为偃溪佛智禅师弟子，曾收集南宋中叶以来禅林大德和参禅学道的仁宦人道机缘、示众法语及宗门行迹而撰成禅宗笔记《枯崖漫录》，由于它撰于《联灯会要》《嘉泰普灯录》《五灯会元》之后，故可用于补正。福州人悟明（生卒年不详，宋代人），为南岳下第十八世、临济宗杨歧派僧人，曾于南宋淳熙十年（1183年）撰写了《联灯会要》三十卷，是《传灯录》《广灯录》《续灯录》的会要和补正，传于丛林。侯官人善缘（？～1431年），曾于永乐三年（1405年）继鼓山丈席，后又应朝廷名僧之征入京，撰有《灵源集》。福清人通容（1593～1661年），历主金粟、福岩、黄檗、天童诸寺，为大鉴

(慧能)下第三十五世、临济宗第三十一代法孙,撰有《五灯严统》《五灯严统解惑篇》《般若心经斫轮解》《丛林西序须知》《祖庭钳锤录》等,另有《语录》二十卷行世。福清人隐元(1592~1673年),曾住持黄檗七载,后应日本长崎兴福寺住持之请,率弟子二十余人东渡传法,并于日本大和山(今京都宇治)建寺,名黄檗山万福寺,并以此寺为基地传禅,形成黄檗宗。著有《隐元禅师语录》、《普照国师广录》、《云涛集》、《弘戒法仪》等,并制定《黄檗清规》十章。闽清人古月(1843~1919年),出家于鼓山涌泉寺。曾在鼓山传戒,一身兼主西禅、雪峰、林阳、崇福等福州五大丛林。古田人达本(1847~1930年),曾往暹罗(今泰国)、印度礼释尊遗迹,后任鼓山涌泉寺方丈,为曹洞四十五代,曾赴南洋募化。古田人圆瑛(1878~1953年),19岁于鼓山涌泉寺出家,1914年任中华佛教会理事长,1953年任中国佛教协会会长。著有《楞严经讲义》《大乘起信论讲义》《一吼堂诗集》《一吼堂文集》等近二十种,后人合编为《圆瑛法汇》。

据《五灯会元》载,在福州出家或在福州寺院住锡的著名高僧还有:古灵神赞禅师、芙蓉山灵训禅师、龟山正元禅师、智真禅师、乌石山灵观禅师、灵云志勤禅师、寿山师解禅师、覆船洪荐禅师、东山云顶禅师、安国院弘瑫禅师、大普山玄通禅师、长生山皎然禅师、仙宗院行瑫禅师、莲华永福院从弁禅师、南禅山契璠禅师、福清院玄讷禅师、极乐元俨禅师、芙蓉山如体禅师、罗山绍孜禅师、义因禅师、兴圣重满禅师、升山白龙院道希禅师、安国院慧球寂照禅师、螺峰冲奥明法禅师、大章山契如庵主、莲华山永兴神禄禅师、报慈院光云慧觉禅师、水陆院洪俨禅师、报慈院慧朗禅师、长庆常慧禅师、石佛院静禅师、枕峰观音院清换禅师、东禅契讷禅师、长庆院弘辩妙果禅师、东禅院隆了空禅师、仙宗院守玘禅师、闽山令舍禅师、祥光院澄静禅师、报慈院文钦禅师、永隆院明慧潦禅师、康山契稳法宝禅师、鼓山智了觉禅师、龙山智嵩妙虎禅师、龙山文义禅师、鼓山智岳了宗禅师、报国院照禅师、罗山义聪明禅师、安国院从贵禅师、怡山长庆藏用禅师、永隆院彦端禅师、林阳瑞峰院志端禅师、仙宗

院明禅师、安国院祥禅师、保福院清人舘禅师、仙宗洞明真觉禅师、广平玄旨禅师、升山白龙清慕禅师、灵峰志恩禅师、东禅玄亮禅师、九峰慈慧禅师、双峰古禅师、广平院守威宗一禅师、严峰师术禅师、支提雍熙辩隆禅师、白鹿山显端禅师、长庆惠暹文慧禅师、棲胜继超禅师、普贤善秀禅师、龟山义初禅师、广明常委禅师、广因择要禅师、天宫慎徽禅师、衡山惟礼禅师、中际可遵禅师、妙峰如灿禅师、大中德隆海印禅师、地藏守恩禅师、雪峰恩慧妙湛禅师、越峰粹妙觉禅师、鼓山体淳禅鉴禅师、雪峰大智禅师、雪峰宗演圆觉禅师、雪峰隆禅师、西禅慧舜禅师、玄沙合文明慧禅师、雪峰东山慧空禅师、东禅祖镒从密禅师、鼓山别峰祖珍禅师、雪峰毯堂慧忠禅师、西禅懒庵鼎需禅师、蒙庵东禅思岳禅师、玉泉县懿禅师、雪峰崇圣普慈蕴闻禅师、清凉坦禅师、中际善能禅师、鼓山木庵要永禅师、天王志清禅师、鼓山宗逮禅师。

三

佛教在福州的久盛不衰，对福州经济文化产生了广泛而深远的影响，其主要表现在以下几个方面。

1. 留下了许多珍贵文物

这些文物多为国家级或省级文物保护单位。

(1)寺。如位于福州屏山南麓的华林寺大殿，约建造于964年，是全国重点文物保护单位，为我国长江以南现存最古老的木结构建筑，不仅用料之大为全国古寺之最，其两头卷杀构造手法隋唐以后已极为罕见，故弥足珍贵；且日本镰仓时期的“大佛样”建筑，也深受华林寺大殿建筑风格的影响。

(2)塔。如福州鼓山千佛陶塔，为北宋元丰五年(1082年)烧造，塔全高6.33米，座径1.2米，塔壁贴塑佛像1078尊，故称“千佛陶塔”。鼓山的神晏国师塔，塔身为馒头形，形制古朴。位于乌石山东麓的福州崇妙保圣坚牢塔，为五代闽永隆三年(941年)闽王延

義在净光塔(建于唐贞元十五年,毀于乾符六年)遗址上重新建造,因外表略呈黑色,故称“乌塔”。塔高35米,七层,内龕中供浮雕佛像,雕工精美,第五层壁上嵌有五代时林同颖撰、僧元逸书的《大闽崇妙保圣坚牢塔记碑》。位于福州于山西麓的定光塔,初建于唐天祐元年(904年),明嘉靖十三年(1534年)塔遭雷火焚毀,二十七年(1548年)重建成七层八角砖塔,高41米。后人发现唐代木塔的塔座上雕刻多种精细图像,并发现塔存有38字的金文,据考为梁天监四年(505年)所书,系南朝梁时遗物,比定光塔的创建还早399年,为福建传世最早的金文。建于唐大中三年(849年)的连江县北兜护国天皇寺寺塔,为唐代藏经阁,全高9米,塔基第二层条石转角刻出立佛,塔檐下各边雕有肃穆庄严的五尊座佛,下设佛龕,每龕嵌有两尊青石刻的罗汉佛。

(3)石刻和碑文经幢。仅鼓山即有摩崖石刻611段,现存553段。从这些石刻中可考察当时名人与鼓山的关系,对于研究佛教的兴衰有一定价值。如鼓山灵源洞石壁的宋刻赵与滂诗《晏国师喝水岩》,对鼓山涌泉寺第一代住持神晏国师墓塔被改为李纲墓地表示了疑问。灵源洞清刻佟鼎诗《涌泉寺礼佛偶成》,舍利窟清刻鼓山六十五代住持道霈法师诗《舍利窟看梅》,更衣亭旁所刻鼓山涌泉寺住持虚云法师的诗,大都也与鼓山佛教有关。福州乌石山华严岩西侧的唐李阳冰《般若台铭》、福州乌石山塔旁的唐代碑文《唐无垢净光塔铭》、闽侯雪峰枯木庵唐代树腹碑等,亦均为珍贵文物。

(4)佛像。福州保存了许多稀世石雕佛像,如福州乌石山南坡的摩崖造像,依岩凿列三座像,居中者高1.25米,螺髻、敬胸,双手平叠置于身前,作禅定印,神态端庄,衣褶流畅。左右两尊菩萨各高0.9米,头戴宝冠,结跏趺坐,双手合十供养。福清瑞岩山香洞庭湖的石室中,以天然石雕琢而成释迦牟尼、文殊、普贤三佛像。瑞岩寺之右有一座高6米、宽近9米的弥勒佛坐像,系在整块花岗石上雕琢而成。整座佛像造型生动,面容和蔼可亲,工艺精湛浑朴,其肩、手腕、足膝皆可坐人。位于罗源凤山镇城南郊外的圣水栖云洞内用

青色花岗石雕刻的十八罗汉,为福建历史最悠久的罗汉造像。其中16尊为南宋淳祐八年(1248年)所刻,2尊为明代补雕,造型古朴,形神兼备。

2. 产生了一批与佛教有关典籍文献,丰富了福州地方文化史料,对进一步研究佛教史和文化史有着重要作用

(1)与佛教有关的铭记。主要记述当时的佛教活动,以闽国为例,如黄滔就写了不少与佛教有关的记、碑等,其《大唐福州报恩定光多宝塔碑记》,详细介绍了建塔的经过,描绘了当时佛教的盛况是“佛声入霄汉”,“西土之未有”;其《丈六金身碑》记载了王审知与众僧迎新铸金身铜像及二菩萨归于开元寺寿山塔院的经过;其《福州雪峰山故真觉大师碑铭》,记述了雪峰义存弘法的经过和生平。

(2)有关寺院志。福州著名丛林都编撰有寺院志,如徐焯纂辑的《雪峰志》,详细介绍了雪峰法嗣,以图谱形式予以展示,并对有关山中名胜、寺宇、特产、僧侣和历代题咏等文献皆录无遗,是一部不可多得的寺院志。今人周书荣居士已予点校,并在《福建佛教》连载。再如《黄檗山寺志》为清顺治九年(1652年)隐元禅师在圆悟、通容禅师和居士林伯春、僧行玘所襄辑的旧志基础上进行重修;清道光三年(1823年),住山僧清馥、道暹再次重修;1988年,福清县方志办、宗教局又进行校点,并由福建地图出版社出版。志分山水、寺、僧、法、塔、外护、释诗偈等八卷,内容丰富,为研究福建乃至中国禅宗史的珍贵文献。较著名福州寺志还有《鼓山志》、《鼓山续志》、《西禅志》、《方广岩志》、《九峰志》等。

(3)与寺院及佛教活动有关的诗文。这类诗文不仅是研究佛教在福州的珍贵资料,且因多出于名家之手,还有较高的文学鉴赏价值。如唐代欧阳詹的《福州南涧寺上方石像记》、明谢肇淛的《游雪峰记》等,都写得声情并茂。记载各类寺院的诗更是浩如烟海,即使一些并不著名的寺院,也有许多题咏。据《八闽通志》中的载录,仅长乐县灵峰寺,就有陈襄、张徽、湛俞、陈珏、林迥、僧子耶等人写诗纪游,其中湛俞诗:“万里碧光晴望海,一堂幽响夜听泉”;林迥诗:

“门前红日海千里，池上白莲山四邻”等都颇有诗味。福清瑞岩寺，有林泉生诗：“江流阔狭潮来往，山色有无云卷舒”；刘无竟诗：“亭柱半边危立壁，石岩千瀑小无门”；罗天章诗：“酒兴诗狂知趣少，水光山色得秋多。”；黄檗塔寺，有熊彻诗：“月塔影分山店北，暮钟声落海门边。”福胜寺，有林希逸诗：“梅子黄时四月秋，小轩流水最清幽。”真是不胜枚举。

3. 对民俗产生了影响

佛教在福州传播过程中，对福州的民俗产生了一定影响，如《三山志》卷四十《土俗类二》“庆佛生日”载：“是日，州民所在与僧寺共为庆赞道场，蔡密，学襄为州日，有《四月八日，西湖观民放生》诗，此风盖久矣。元丰五年，住东禅僧冲真始合为庆赞大会于城东报国寺，斋僧尼等至一万余人，探闾分施衣巾扇药之属。迄建炎四年，为会四十有九而罢。绍兴三年，复就万岁寺，作第一会。是日，镗黄至一万六千余人，凡会僧俗号劝首数十人，分路抄题，户无贫富，作如意袋散俵，听所施予，亡免者，真伪莫考。至乾道四年，岁大饥，谷价腾涌，城市会首，有取至三千余缗。王参政之望为帅，闻之谕令余谷赈济。不服，乃命根治，尽拘其钱入官，自是遂绝。然所至乡社，亡业之民，犹有自为者甚众，似斯之类，借是为利，岁无时节，率旬以三二天，或集民居，或聚社庙，闾阎翁媪，辍食谄语，来赴者亦数百人。此近岁之俗也。”

4. 寺院占有大量土地，寺院经济在福州经济中占有相当比重

闽国王审知时代，土地开始多归僧寺，正如《闽书》卷三十九《版籍志》载：“弓量田土，第为三等，膏腴上等以给僧道，其次以给土著，又次以给流寓。”仅以鼓山涌泉寺为例，清黄任《鼓山志》卷八载：“山有寺而寺有田，传自唐末而盛于朱梁。闽越之时，其人之尊教者，各输腴田以为福田，利益之基，故其田遍福之诸邑。一邑之所治者，岁人之数赋公家五百石，他未暇论也。”又卷五称：“福省鼓山，系祝圣万年山，创自五代，闽忠懿王所施膳僧之田，多至八万四千亩，遗册犹存。”正是因为福州寺院经济的长盛不衰，才刺激了福

州佛教的发展和兴盛。

四

福州佛教在传播过程中形成了自己鲜明的特点：

1. 刻印了大量佛典

(1) 历史悠久。如宋代福州东禅等觉院所雕的《崇宁藏》和福州开元寺所雕的《毗卢藏》，不仅是中国历史上最早的两部寺刻大藏经，也是现存福建最早的刻本。《崇宁藏》的雕印始于宋神宗元丰三年（1080年），成于宋徽宗崇宁三年（1104年），当时建一所藏院负责此事，历经冲真、智贤、道芳、普明、达杲等东禅师觉院六代住持，共收经1430部，5700余卷。首次采用摺装式，以后多数藏经均沿袭此版式。现全藏已佚，在一些著名寺院还存有其残卷。该藏每版三十行，折为五个半页，每半页六行，每行十七字。《毗卢藏》始雕于北宋政和二年（1112年），成于南宋绍兴二十一年（1151年），后又两次续雕。福州开元寺曾专门设立经局负责雕印，历经开元寺本明、元忠、法超、惟冲、必强、了一等历代主持努力，全藏共收经1451部，6132卷，现全藏已佚，泉州开元寺存其残本。这种寺刻佛典的传统一直延续至今，至19世纪80年代，福州鼓山涌泉寺以传统的手工，印刷了数十种佛典，除梵册的经典外，还如《释迦如来应化事迹》《净土诸上善人咏》《圣箭堂述古》《鼓山志》等。

(2) 刻经寺院面广。无论大小寺院，都刊印了大量的佛典。如仅宋代就有鼓山涌泉寺刊刻的《佛说观无量寿佛经》《仁王护国般若波罗密多经》《佛顶尊胜陀罗尼经》等。明代怡山西禅寺刊刻的《楞严经正脉疏》，罗山法海寺刊刻的《心经宋濂宗泐合注》等。

(3) 刊刻佛典数量众多。如福清黄檗山万福寺曾于明代建有藏经阁，阁上另辟一印刷楼，贮有经版，逐年印刷。至道光年间（1821~1850年），刻经24种，有代表性的如《黄檗山断际禅师传心法要》一卷（后收入日本《大正新修大藏经》第48卷），《庞居士语

录》三卷(后收入日本《卍续藏经》第120册),《白云守端禅师语录》二卷(后收入日本《卍续藏经》第120册),《虎丘绍隆禅师语录》一卷(后收入日本《卍续藏经》第120册),《三教平心论》二卷(后收入日本《大正新具备大藏经》第52卷),《石屋清珙禅师语录》二卷(后收入日本《卍续藏经》第122册),《天童密云禅师语录》,《费隐通禅师语录》二十五卷,《祖庭钳锤录》二卷(后收入日本《卍续藏经》第114册),《般若心经斫轮解》一卷(后收入日本《卍续藏经》第147册),《黄檗隐元禅语录》二卷(日本内阁文库有收藏),《隐元禅师又录》四卷,《黄檗隐元禅师云涛集》一册,《禅林宝训》四卷,《四十二章经》一卷,《梵网经》一卷,《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》一卷,《药师琉璃光如来本愿功德经》一卷,《四分戒本》一卷,《毗尼日用》一卷,《小法数》,《禅师课诵》等。翻刻佛典最多的为福州鼓山涌泉寺,据《鼓山涌泉寺经板目录》载,涌泉寺共刻佛典359种,其中明刻184种,清刻195种,民国刻45种,年代不明35种。至民国,涌泉寺尚有完整无缺的经版188种(其中方册145种,梵册43种)。至1972年,虽经“文革”初期浩劫,涌泉寺尚存明末清初所刻佛典板片3613块,清末民国间所刻7696块,及其他板片66块,共11375块。弘一大师曾称鼓山为“度藏佛典古版之宝窟”。

(4)许多刊刻的佛典在中国佛教史上具有重要意义。福州鼓山涌泉寺分别于宋淳熙五年(1178年)所刻的《古尊宿语录》四卷、嘉熙二年(1238年)所刻的《续古尊宿语录》六卷,皆在中国禅宗发展史上有着极为重要地位。前者收37家禅师言行,后者收81家禅师言行(附出二家)。此书的价值是对禅师的记述比较详细,有行迹、拈古、偈颂、奏文、与帝王的对答等,弥补了其他灯录的不足。通过对其研究,正如萧笈父、吕有祥在《(古尊宿语录)前言》中指出:“不仅可以把握禅宗盛期之梗概,亦可观禅宗主要代表人物的思想全貌。它是研究禅宗特别是禅宗盛期必不可少的思想资料。”福州鼓山涌泉寺所刻《华严经疏论纂要》,为百余卷,四千余页,观本在《鼓山涌泉寺经板目录》中称其“为海内未经见之本”。弘一大师曾于

1930年10月2日给夏丏尊居士信中称:《华严经疏论纂要》,“旧藏福州鼓山,久无人知。朽人前年无意之中见之,仍劝苏居士印廿五部。按吾国江浙旧经版,经洪杨之乱,皆成灰烬,最古者,惟有北京龙藏版,大约雍正时刻。今此《华严经疏论纂要》为康熙时版,或为吾国现存之最古经版,亦未可知也。”

2. 与台湾佛教关系密切

由于地缘原因,台湾佛教与福州佛教关系一直极为密切,特别与福清黄檗寺、福州怡山西禅寺、鼓山涌泉寺关系尤为密切。正如释慧严在《明末清初闽台佛教的互动》(台湾《中华佛学学报》第9期)中所言:“直至国民党政府迁台为止,台湾佛教是源自中国佛教的有鼓山涌泉、怡山长庆及福清黄檗。”许多学者也有同样看法,如田福太郎在《台湾本岛人》中记:“台湾寺院大致是南方的鼓山涌泉寺,或怡山长庆寺等的末徒所开拓。”陈玲蓉在《日据时期神道统制下的台湾宗教政策》(台湾《自立晚报》出版部1992年版)中认为:“台湾寺庙多为福州巨刹鼓山涌泉寺或怡山长庆寺的僧人所开拓,加上台湾并无佛教的教育机关,僧侣修业有远游鼓山之风。”梁湘润、黄宏介编写的《台湾佛教史》(台湾行卯出版社1993年版)中指出:“永历年间,来台的僧侣,由于交通近利,基本上是以福州涌泉寺(临济义玄——临济宗)。故此,台湾佛教,在僧侣法脉之中,大抵都是以临济宗之祖派而列世。直至明永历年间,除了福州涌泉寺临济宗的僧侣对台湾寺院法脉影响深远之外,另有一个法脉,即是福清黄檗寺。惟此寺,遭火焚,以后即法脉中断。”当时台湾出家僧侣要受戒,需到福州。鼓山涌泉寺是最理想的寺院,当时受戒时间为每年阴历四月八日及十一月十七日,鼓山涌泉寺都预先广告之。上世纪50年代前,台湾正统佛教有四大派系,即大岗山、观音山、大湖山、月眉山,后三者皆与鼓山涌泉寺关系密切;清同治十一年(1872年),涌泉寺僧理明在台北创建凌云寺,为台湾观音山派的大本山;民国元年(1912年),涌泉寺僧觉力到台湾苗栗大湖乡创建法云寺,为台湾大湖山的大本山;民国十二年(1923年),涌泉寺

僧善智、妙密在台湾基隆月眉山谷创建灵泉寺,为台湾月眉山大本山。

3. 与海外关系密切

由于独特的地理位置,福州佛教与海外一向关系密切。908年前后,新罗僧人大无为游学福州雪峰,师承义存弟子、青原下六世法嗣。827~840年前后,新罗僧人龟山游学福州长庆院。唐德宗贞元二十年(804年)八月,日本僧人空海在霞浦县州洋乡赤岸村登陆,后到福州住开元寺。唐宣宗大中七年(853年),空海俗甥僧圆珍从九州渡海来中国,后至福州开元寺居住,从寺僧存式学《妙法莲华经》等。福州的僧人也常赴海外弘法化缘。其影响最大的是福清黄檗寺僧人隐元,于南明永历八年(1654年)率二十余人渡海赴日,日本万治二年(1659年)主持京都新建的宇治黄檗山万福寺,开创了日本佛教的黄檗宗。福州怡山寺僧耀源,曾于1877~1899年赴暹罗(今泰国)、槟榔屿、小吕宋等地募款,建成怡山大殿。福州鼓山涌泉寺等住持妙莲,曾多次赴新加坡、暹罗、缅甸等地募化。

福建禅宗源流

汉传佛教在福建的兴盛程度，可称全国第一。据20世纪80年代末调查，全国现存汉传佛教寺院5000多座，福建就有4000多座；全国僧尼17000多人，福建僧尼约10000人。福建从古至今，佛教长期兴盛不衰。中国佛教的净土宗、天台宗、三论宗、律宗、慈恩宗、贤首宗、密宗、禅宗等八大主要宗派在福建不同程度地传播过，其中影响最大、最为流行的是禅宗。

禅宗以参究的方法、彻见心性的本源为主旨，故又称佛心宗。禅宗至五祖弘忍下分为南宗慧能、北宗神秀。慧能著名弟子有南岳怀让、青原行思。唐末五代以来，南宗一直为福建佛教的主流宗派。南岳怀让支系与佛教禅宗关系密切，如怀让最杰出的弟子马祖道一曾到福建传禅，正如明永觉《建州弘释录》中所言：马祖“居建阳之佛迹岭，时闽中诸释久滞权渐，忽闻顿旨，翕然趋向。甘泉志贤、千顷明觉实首依之，卒成大器。……七闽禅学，实师为之肇云。”马祖高足怀海为长乐人，于长乐龙泉寺出家，后得马祖法印，并在洪州百丈山（今江西奉新县西）制定了《百丈清规》（也称“山林清规”“禅院规式”），制定了一整套不同于大小乘戒律的丛林制度，将“一日不作，一日不食”的农禅并重的作风，用制度加以巩固，对禅宗发展起了极大推动作用。后人以“马祖建丛林，百丈制清规”说明师徒二人在禅宗发展史上的贡献。至南岳怀让下五世，闽籍禅师和来闽弘法的著名禅师如黄檗希运、长庆大安、古灵神赞、芙蓉灵训、龟山正元、龟山智真、千顷楚南、乌石灵观、灵云志勤、寿山师解、国欢文矩、漳州浮石、漳州罗汉等。至青原行思下九世，闽籍禅师和来闽弘法的著名禅师如福州普光、三平义忠、九峰道虔、涌泉景欣、覆船洪荐、龙湖普闻、福清师巍、东山云顶、雪峰义存、瑞龙慧恭、泉州瓦

棺、罗山道闲、保福从展、鼓山神晏、安国弘瑀、睡龙道溥、金轮可观、大普玄通、长生皎然、鹅湖智孚、隆寿绍卿、仙宗行瑀、南禅契璠、福清玄纳、泉州东禅、福州永泰、建州梦笔、极乐元俨、芙蓉如体、保福超悟、南岳惟劲、瑞峰神祿、罗山绍孜、白云令弁、罗山义因、兴圣重满、罗汉桂琛、白龙道希、安国慧球、螺峰冲奥、睡龙山和尚、大章契如、莲花神祿、招兴道匡、报慈光云、水陆洪俨、报慈慧朗、长庆常慧、石佛院静、观音清焕、东禅契讷、长庆弘辩、东禅可隆、仙宗可玘、闽山令含、祥光澄静、报慈从环、保福可俦、报慈文钦、万安清运、报恩道熙、凤凰从琛、永隆慧瀛、清泉守清、报恩行崇、后招庆和尚、招庆省僮、康山契稳、西明院琛、天竺子仪、白云智作、鼓山智严、龙山智嵩、凤凰山彊、龙山文义、鼓山智岳、鼓山清谔、净德冲煦、报恩清护、报国院照、资福智远、白鹿师贵、罗山义聪、安国从贵、长庆藏用、永隆彦端、瑞峰志端、仙宗院明、安国院祥、保福清豁、仙宗洞明、福清行钦、广平玄旨、白龙清慕、灵峰志恩、东禅玄觉、报劬玄应、报恩宗显、隆寿无逸、隆寿法骞。

南岳下数传后形成沩仰、临济两宗。这两宗与福建关系更为密切。沩仰创立与福建长溪(霞浦)人灵祐关系密切。灵祐在本郡剃发后,23岁时游江西入怀海之室,为参徒之首,唐宪宗元和年间(806~820年)到潭州沩山(今湖南宁乡西)独栖七年,与弟子仰山慧寂共创沩仰宗。灵祐法嗣如福州九峰慈慧,初在沩山,后返回闽县,其师称“此子堪为法器”。福州双峰古禅师,曾参双峰,双峰示寂后继任为住持。沩仰宗在福建的禅门演化二十字为:宗福法德慧,普贤行愿深,文殊广大智,成等正觉明。临济宗的创立者义玄是福清人黄檗希运的门徒,他在河北镇州弘扬怀海与黄檗宗风,因其创建的寺为临济院,故后世以寺为宗名,称为临济宗。据《五灯会元》载,临济宗闽籍禅师和来闽弘法的禅师如:汝州广慧元琏、南岳芭蕉谷泉、洪州翠严可真、福州白鹿显端、泉州凉峰洞渊、福州长庆惠暹、福州栖胜继超、建宁万寿慧素、建宁开善道琼、江州东林常总、蕲州开元子琦、福州玄沙合文、吉州仁山隆庆庆闲、金陵保宁圆玑、

南安雪峰道圆、福州兴福康源、庐山罗汉系南、泉州南峰永程、潭州大洩祖琇、福州宝寿最乐、福州广慧达杲、泉州慧明云、潭州上封本才、东京长灵守卓、福州雪峰慧空、福州东禅从密、泉州乾峰圆慧、福州普贤元素、福州鼓山僧洵、福州鼓山祖珍、福州雪峰慧忠、庆元天童了朴、泉州教忠弥光、福州西禅鼎需、福州东禅思岳、福州西禅守净、建宁开善道谦、常州华藏宗演、大洩法宝、福州玉泉县懿、庆元育王遵璞、温州能仁祖元、福州雪峰蕴闻、建宁竹原宗元、福州清凉坦、泉州延福慧升、通州狼山慧温、福州中际善能、信州龟峰慧光、汀州报恩法演、福州鼓山安永、福州天王志清、福州鼓山宗速、福州乾元宗颖。至南明永历四年(1650年),黄檗山的临济宗僧人超元宗者曾赴日本长崎弘法;明崇祯九年(1636年)临济宗第三十二世传人隐元隆琦住持黄檗山,并于清顺治十一年(1654年),赴日本弘法,开日本黄檗宗文化。临济宗在福建衍生出若干支,如临济下三十二世闽侯雪峰定祖演派二十字为:祖道戒定宗,万广正圆通,行超明实际,了达悟真空。黄檗隐元隆十六字:一心自达,超悟玄中,永彻上乘,大显主翁。临济宗在福建传播甚广,其主流派字为:智慧清静,道德圆明,真如性海,寂照普通,心源广续,本觉昌隆,能仁圣果,常演宽宏,惟传法印,证悟会融,坚持戒定,永继祖宗。

青原下数传后形成曹洞、云门、法眼三宗,这三宗的创立者也都与福建关系极为密切。如曹洞宗的创立者之一本寂是莆田人,19岁入福州名山,25岁受戒,后赴江西高安洞山参谒良价,又受请去杭州曹山崇寿院宣讲良价旨诀,门人甚众,大振洞门之风,后人取其师徒住以传禅接化的二山之名称为曹洞宗。据《五灯会元》载,曹洞宗闽籍禅师和来闽弘法的禅师如:澧州钦山文邃,泉州小溪行传,泉州龟洋慧忠,福州普贤善秀,福州龟山义初。至明代,曹洞宗在福建各地盛极一时,以鼓山系为例,如鼓山第九十二代住持博山无异元来,为曹洞宗师寿昌无明慧经门下,被称为慧经门下“第一上座”;为曹洞宗第二十七世,他率众奋力振兴已破败不堪的涌泉

寺。后人称之为慧经禅师寿昌一支的博山法系，其法派辈分由元来亲自制订，即元道弘法一，恣光照普通，祖师隆法眼，永播寿昌宗。鼓山第九十四代住持元贤永觉，为曹洞宗三十二世。40岁时参寿昌无明和尚，后又往博山依元来习禅，曾主持鼓山23年，大兴宗风，是继元来之后曹洞宗最有影响的禅师。据《鼓山永觉和尚广录》载，“其率二百余人，问道，受戒，不啻数万人。”鼓山第九十六代住持为霖道霈，于明崇祯七年（1634年）到鼓山随元贤修习曹洞宗禅法，主持鼓山时，闻法者数千人，常随弟子数百。鼓山第九十七代住持惟静道安受道霈所传衣钵，后又递传恒涛大心，圆玉兴五，象先法印，淡然法文（分别为鼓山第九十八、九十九、一百、一百零一代住持）。再以东苑系为例。寿昌元明慧经的另一门是晦台元镜，参访慧经得印可，为曹洞宗第二十七世，于明万历四十三年（1615年）奉师命与元来至福建传法，后住建州东苑，泰昌元年（1620年）在武夷山开坛说法，道筵盛极，法嗣盛众。元镜门人觉浪道盛，先至鼓山，后又至建州东苑，服膺元镜，元镜嘉许言：“吾寿昌这支慧灯属子矣。”为曹洞宗第二十八世。其门下徒嗣甚众，突出者如：竺庵大成、笑峰大然、药地大智等。慧经的另一高足元谧，为曹洞宗第二十七世，也曾往福建建宁弘法。

云门宗的创立者文偃出于福建南安人义存门下。义存于唐咸通中（860~873年）创福州象山雪峰广福院（今闽侯雪峰崇圣寺），历四十载，门徒甚众，其中文偃于韶州云门山独树一帜，法席逾千人，法嗣弟子61人。云门宗于宋初由云门下三世云台省因传人福建闽南一带，文偃门下第四代大觉怀琏为福建漳州龙溪人。据《五灯会元》载，云门宗闽籍禅师和来闽弘法的禅师如明州育王怀琏、福州广明常委、泉州承天传宗、福州广因择要、建州崇梵徐、福州天官慎徽、泉州资寿院接、汀州开元智孜、泉州栖隐有评、建宁大同旺、福州衡山惟礼、福州中际可遵、福州妙峰如灿、福州大中德隆、福州地藏守恩、真州长庐道和、福州雪峰思慧、福州越峰粹珪、平江妙湛尼文照、福州鼓山体淳、平江光孝如瓚、福州雪峰大智、福州雪

峰宗演、福州雪峰隆、泉州九座慧邃、福州西禅慧舜。至元代后，云门宗在福建只存宗名，而逐渐与他宗融合。此宗在福建曾流传演派二十字：愿法慧福德，清净智能宏，了悟真如性，妙明达本宗。

法眼宗的创立者文益为闽县人师备的再传弟子。又存另一法嗣师备常往福州玄沙院弘法，下传弟子桂琛，后迁漳州罗汉院弘法，余杭（今杭州）人文益拜桂琛，豁然开悟，遂创立法眼宗。据《五灯会元》载，法眼宗闽籍禅师和来闽弘法的禅师如：金陵清凉文益、抚州崇寿契稠、漳州罗汉智依、洪州观音从显、宣州兴福可勋、福州广平守威、广州光圣师护、福州玉泉义隆、福州严峰师术、温州瑞鹿遇安、杭州龙华慧居、福州支提辩隆、福州保明道诚、泉州云台令岑。

由以上可看出，禅宗在福建流传的五大门派中，以临济、曹洞宗派流传最盛，而临济为最。福建各大寺院大多属于这二宗。

禅宗在福建传播，其分布区域之广，法嗣之多，历史之久，在中国禅宗史上可谓独具特色。其中影响最大的为闽侯雪峰义存。义存为泉州南安人，曾往湖南武陵参谒出自青原法系的宣鉴禅师，后于唐咸通十一年（870年）于闽侯建雪峰寺，僧众盛时达1500人，寺有“南方第一刹”之称。五代福建泉州招庆寺静、筠二禅师编撰的《祖堂集》，为我国最早的禅宗史，据《祖堂集》载，雪峰义存的法嗣有21人，其影响之大，为义存同辈人中罕见，“存之行化四十年，四方之僧趋法席者不可胜算”。其法嗣具体如下：

福州	玄沙师备	福州闽县人
福州	长生皎然	福州人
信州	鹅湖智孚	福州人
	大普玄通	福州福唐县人
越州	镜清道愆	温州人
明州	翠岩令参	湖州人
	报恩怀岳	泉州仙游人
西兴	化度师郁	泉州莆田县人
福州	鼓山神晏	生梁国

漳州	隆寿绍乡	泉州莆田县人
福州	安国弘韬	泉州仙游县人
福州	长庆慧稜	杭州海盐县人
漳州	保福从展	福州福唐县人
韶州	云门偃禅	苏州中吴府嘉兴人
浙江	齐云灵照	东国人
福州	永福从弁	福州闽县人
泉州	福清玄讷	东国人
吉州	潮山延宗	泉州莆田县人
岳州	南岳惟劲	福州永泰县人
越州	越州鉴真	
泉州	睡龙道溥	福唐县人

福建大多数寺庙皆属禅宗各个宗派,虽然各派系都把据有的寺院作为繁衍本派门下弟子的祖业,但也并不都是门户森严,也不乏相互渗透,兼容并蓄。如厦门临济派下有南普陀寺、天界寺、鸿山寺、金鸡亭、龙湫亭、觉性院等12所。云门派下有妙释寺、日光岩、万寿岩、天竺岩、洪坑岩等5所;曹洞派下有白鹿洞、云顶岩、宝山岩等3所。临济宗下高僧转逢,将临济宗所属南普陀寺改为十方丛林,改子孙承传制为十方选贤制。由此公开打破了佛门中宗派分立制度的缺口,为佛教兴盛注入了活力。宁德地区各县寺庙基本属于临济宗、曹洞宗,以临济宗为多,据调查,福安、福鼎、霞浦、寿宁、柘荣、屏南六个县608个寺庙,其中属临济宗有415所,属曹洞宗有193所。一些寺庙则“禅净双修”,名为传禅宗法脉,实则持净土的净行,虽敲禅宗钟鼓,却念阿弥陀佛号。如莆田的南山广化寺、龟山福清寺、鼓峰涌泉寺、囊山慈寿寺、梅峰光孝寺称为五大丛林,前三寺属临济宗,后两寺属曹洞宗。曹洞宗钟板是竖式,书写“顶天立地”;临济宗钟板是横式,书写“横遍四方”,但隶属曹洞宗的囊山慈寿寺,却用临济宗的样式,也有人称之为“两宗兼祧”。泉州各寺庙大多属临济、曹洞两宗,虽分立门,各有传人,又法门并修,互相渗

透。最典型如泉州开元寺，据元代泉州释大圭撰《紫云开上传》中所列唐至宋代开元寺僧人 83 人，其中有律师、禅师、唯识大师、专修净土宗、专习法华经等，可谓集各宗之大成。再如鼓山涌泉寺自开祖至九十一住持，都属于南岳与临济宗系，自第九十二代住持后为曹洞宗系。但这也只能是大体推说。鼓山第一百三十代住持虚云法师在《增订鼓山列祖联芳集》中说：“本山之开山灵祖，受法于江西马祖道一，系属南岳。开山未久，即遇唐武宗沙汰之功，毁像灭法。当时贤哲多隐遁空山，灭迹尘世，其嗣法为谁，莫可稽考，凡百有余年，而兴圣继起，四传而至了悟大师，其后住持或选贤于他方，或由官府荐举，以至于明性聪禅师，凡可数者九十代，大皆属于南岳。博山无异来祖，嗣法寿昌，来主兹山，经明清二代，奕叶相传，则皆曹洞法脉，无有紊乱。前南岳世系数代，已无可按。”

福建禅宗中的著名高僧所修也不只局限某一宗派，如鼓山第九十六代住持道霈，先是从闽谷（广印）习净土，旋又随鼓山元贤习曹洞宗禅法，又辞元贤至杭州五年，正如他自己在《旅泊幻迹》中所云：“法华、楞严、维摩、圆觉、起信、唯识，及台、贤、信、相大旨无不通贯。”后又曾参临济宗师密云圆悟问法，最后重上鼓山随侍元贤，终受嗣法。鼓山第一百三十代住持虚云，在鼓山受妙莲和尚所传临济衣钵，为第四十三世传人；承耀成和尚所嗣曹洞宗法脉，列为第四十七世；应湖南宝生和尚之请，继为仰宗法系；承兴阳洞铎禅师法脉，为为仰宗第八世。承已庵深静法师之法脉，为云门宗第十二世。应福建八宝山青持法师之请，衍继法眼源流，为法眼宗第八世。可谓一身参承五宗法脉，并曾为多宗继续演法派宗号。鼓山第一百三十一代住持圆瑛禅净兼修，研究玄、贤、法祖、三论、密宗真言，无不涉及，曾受宁波七塔寺慈运和尚法印，为曹洞宗四十六世。圆瑛通禅净，对禅宗、净土法门都有深刻的解悟，认为禅净二者可兼弘。

禅宗与福建关系极为密切，考察其源流和特色，对于进一步研究禅宗史，应该是有益的。

弘一大师与近代闽南佛教

近代高僧弘一大师出家24年,在福建闽南弘法先后达14年,最终圆寂于泉州温陵养老院晚晴室。在闽南的这段时间,无疑在弘一大师弘法活动中占有极为重要地位。本文拟从弘一大师与闽南的因缘、在闽南的讲演和编著、对闽南僧教育的贡献、在闽南弘法成功的原因等方面作一些大致描述,试图由此将弘一大师与近代福建佛教的关系作一粗浅的勾勒。

一

弘一大师留居闽南的原因,似可从以下几个方面来认识。

(…)闽南法师和居士的热情相邀。弘一大师原来并没有想逗留闽南,仅是与旧友尤惜阴到泰国弘法,于1928年12月途经厦门时,受到恳切挽留。陈嘉庚胞弟陈敬贤居士曾在1927年于杭州常寂光寺向弘一大师探询禅理,故在厦门热情招待弘一大师并介绍大师到南普陀小住。南普陀寺为千年古刹,当时已革除早先的寺院承袭法嗣的陈规,将寺改为十方丛林,使之成为十方僧侣集居、修学的大寺,故高僧云集。大师在此结识了性愿、芝峰、大醒、寄生诸法师,被恳切挽留。弘一大师在陈述当时心情时说:“芝峰法师和我同在温州,虽不曾见过面,却是很相契的。现在突然在南普陀寺晤见了,真是说不出的高兴。”^①尤惜阴乘船继续南行,大师就独自留在了厦门。后经性愿、广洽法师的热情相邀,弘一大师又于1930年

①. 《南闽十年之梦影》,见《弘一大师李叔同讲演集》,中国广播电视出版社1993年版。

二下闽南,1932年三下闽南,最终定居闽南。

(二)气候宜人。弘一大师认为闽南的气候很适合自己身体。他1930年立春时住温州庆福寺,与闽南相比,他感到:“以前在闽南过冬两年,无有所苦,今岁骤值奇寒,老体已不能支持。明冬如仍在世,祇可再往闽南过冬矣。”^① 1932年冬,弘一大师住厦门妙释寺,感到很适宜:“厦门天气甚暖。石榴花、桂花、晚香玉、白兰花、玫瑰花等,皆仍开放。又有热带之奇花异草甚多。几不知世间尚有严冬风雪之苦矣。”^② 故有劝大师北上者,他予以婉谢。

(三)生活安定。闽南地处东南一隅,远离政治文化中心,一些社会动乱较少波及于此,这为弘一大师弘法和著述提供了较为安定的外部环境。弘一大师在1939年旧历二月二十七日于永春普济寺写的信中道:“前日已移居永春,距泉州百数十里,为闽南最安稳之地。山奥幽僻,古称桃源。”^③ 闽南著名的寺庙,在东南亚都有下院,常在经济上得到援助,这也使弘一大师在生活上无后顾之忧。如弘一大师1939年旧历五月十二日于永春普济寺中写信言:“近居普济寺中,所有用款,皆由寺中支付。寺中住持,兼任南洋寺务,故常寄款资来,以助寺用。”^④ 闽南一些地方民风古朴,深为弘一大师所赞叹,他在给高文显居士信中写道:“净峰寺居半岛之中,山石玲珑重叠,世所罕见。民风古朴,犹存千年来之装饰,有如世外桃源。”^⑤ 弘一大师很习惯闽南的食物,他于1941年旧历闰月二十七日给朱稣典居士信中写道:“闽中产米缺乏,代以杂粮。以小麦大麦磨作粗粒,加入干番薯少许,做成麦羹,其味极佳,且适于卫生。”^⑥

(四)法缘殊胜。福建由古至今皆与佛教因缘甚深,我国现存最

① 《弘一大师全集·八》,福建人民出版社1992年版,第128页。

② 同上,第129页。

③ 同上,第137页。

④ 同上,第138页。

⑤ 同上,第224页。

⑥ 同上,第184页。

占的综合性禅宗史传《祖堂集》，即为泉州招庆寺静、筠二师合著。福建不仅高僧辈出，流派众多，而且诸如严羽、朱熹、李贽、林则徐等闽籍杰出人物，无不受到佛教熏陶。福建至今僧尼仍有一万余人，约占全国汉族地区僧尼总数四分之一，按比例为全国第一^①。弘一大师1935年在泉州承天寺律仪法会上做《律学要略》讲演，结束时表达了对闽南佛教因缘的感佩：“这里办事很有热心，很有精神，很有秩序，诚使我佩服，使我赞美。”弘一大师居闽南时，不仅受到各寺僧人的热情款待，为众多居士所争相恭请，还受到各界各层次人士的欢迎。当时闽南各地争相迎请，如永春普漳寺欲请弘一大师弘法，请了四次才成行。弘一大师对在闽南弘法顺利很是满意，曾于1938年冬给圆净居士的信中写道：“今年在各地（泉、漳、厦、惠）讲经，法缘殊胜，昔所未有。”^②弘一大师自出家后，即以弘法为己命。适逢闽南为佛教重镇，使弘一大师的宏愿得以实施。正如弘一大师所感慨：“朽人居闽南已十年，缙素诸善友等护法甚力。”^③这是弘一大师久居闽南的最主要原因。

二

讲经说法是弘一大师弘法的主要内容。据现有资料表明，弘一大师一生中主要讲演活动是在闽南进行的。

弘一大师在闽南的讲演主要有五个特点：

（一）不拘场所。弘一大师在闽南挂锡弘法过的名刹有五十多座，他讲演时不拘场所，随缘而定。所讲演的地方有：①著名寺庙。如厦门的南普陀、太平岩、妙释寺、万寿岩、日光岩、万石岩；南安的雪峰寺、慧泉寺、双灵寺、树德寺、建应寺、灵应寺；泉州的承天寺、

① 《福建佛教现状概观》，《福建佛教》1992年第1期。

② 《弘一大师全集·八》，第201页。

③ 同上，第191页。

资寿寺、天元寺、崇福寺、光明寺、百源寺；晋江的福林寺、草庵；惠安的灵瑞山寺、瑞集岩、净峰寺、晴霞寺、科山寺；漳州的南山寺、飞七宝寺、瑞竹寺；同安的梵天寺；永春的桃源殿、普济寺等。②佛教院校及有关慈善机构。如闽南佛学院、佛教养正院、温陵男养老院、妇人养老院、泉州慈儿院等。③学校。如泉州梅石书院（即昭昧国学专修学校）。④经堂。如惠安普莲堂、如是堂；泉州清尘堂；漳州尊元经楼等。⑤居士菜堂。如惠安黄成德菜堂、刘清辉菜堂、胡碧莲菜堂等。⑥私人住宅。如惠安王颂平宅、黄善人宅、许连木童子宅李氏别墅、厦门了闲别墅等。⑦宗祠。如晋江金墩宗祠等。

（二）内容宏扩。弘一大师在一些记述弘法的文章中，对所讲演的内容有过记载，如据《壬丙闽南弘法略志》，可知壬申十月（1932年11月）到乙亥五月（1935年6月）讲演的情况，其内容如，《净土法门大意》、《人生之最后》、《四分律含注戒本》、《戒相表记》、《随机羯磨》、《地藏菩萨灵感》、《授三皈依大意》、《放生与杀生之果报》、《敬三宝》、《佩玉编》、《常随佛学》、《读诵华严经文之灵感》、《梵网戒本》、《普贤行愿品大意》、《药师经》、《益大师普说二则》、《行事钞大盗戒》、《一梦漫言》、《律学要略》。据《泉州弘法记》中载，可知戊寅旧历正月（1938年1月）到乙卯二月（1939年1月），所讲内容为：《药师如来法门》、《金刚经大意》、《最后之□□》、《药师经》、《裴相发菩提心文》、《读诵华严经之灵感事迹》、《持诵药师咒之方法》、《满净土法门之殊胜》、《地藏菩萨之灵感事迹》、《华严普贤行愿品》、《念佛能免灾难》、《释迦牟尼佛在因地中为法舍身事》、《劳动与念佛》、《三归五戒浅义》、《心经大意》、《药师如来本愿功德经大意》、《佛教之源流及宗派》、《华严大意》、《修净土宗者应注意之数事》、《十宗略意》、《华严五教大意》等。

（三）排期紧凑。弘一大师开始讲演时，日期一般安排很紧。有时连续几天讲演不休息。其《泉州弘法记》中记道：“在承天寺，讲《药师经》共七日”，“开讲《阿弥陀经》，七日讫。”“讲《梵网戒本》。七

日讫。”^①其《惠安弘法日记》中记道：“八月五日为亡父讳日，开讲《普贤行愿品偈颂》，七日讲竟。”^②有时大师连续讲半个月甚至更多时间，如讲《随机羯磨》、《一梦漫言》用了半个月。有时一天在两个地方讲演，如壬申七月二十一日先在泉州承天寺讲《常随佛事》，同日又到开元寺讲《读诵华严经文之灵感》。常常除夕之夜也不休息，仅据《壬丙闽南弘法略志》载：壬申除夕夜，在草庵讲《满益大师普说二则》；甲戌除夕夜，在万寿岩念佛堂讲演；乙亥除夕夜，在草庵病榻上讲说。

（四）效果极佳。弘一大师讲演，往往收到很好的效果。如1933年3月3日，弘一大师在给芝峰法师的信中写了在厦门万寿岩讲律后的情况：“此次讲律，听众甚盛。寄住寺中者六七人，皆自己发心过午不食……现已讲《羯磨》，若欲深造，非有三五年之功夫专心研习不可，听众中有二三人誓愿甚坚固，或可发心专修也。”^③1938年3月13日，弘一大师在泉州开元寺慈儿院讲演时，学生唱《三皈依歌》欢迎，董事、来宾、职教员、学生等听者二三百人，以至大师讲到动情处，词语悲切，敷说一时半之久始散会。大师所讲之处，皆受到热烈欢迎，有时听众多达六七百人。

（五）富有特色。弘一大师的讲演所以能受到各界各阶层不同人士的广泛欢迎，除了大师严以律己的人格力量和广博的佛学知识外，与大师富有特色的讲演也有很大关系。其特色，主要表现在四个方面：①深入浅出。弘一大师往往能用浅显的语言来表达深刻的教理。如1938年11月27日，大师在安海金墩宗祠讲演《佛法十疑略释》，一方面参考了近代学者有关佛学论述，另一方面又避开先贤谈玄说妙的深奥，用通俗浅显的道理，人人可以领会的语言，将“佛法十疑”阐释得契理契机，通俗易懂。②融进自己经历，以现身说法来感染听众。如1933年5月1日，大师在厦门万寿岩宣讲

^{①②} 《弘一大师全集·八》，第23页。

^③ 同上，第285页。

《地藏菩萨之灵感》，即援引自己数年前亲历过的事情；1936年2月在厦门南普陀闽南养正院讲演《青年佛徒应注意的事项》，亦援引自己为例：“我脚上穿的一双黄鞋子，还是民国九年在杭州时候，一位打念七佛的出家人送给我的。又诸位有空可以到我房间里来看看，我的棉被面子还是出家以前所用的。又有一把洋伞，也是民国初年买的。这些东西即使有破烂的地方，请人用针线缝缝，仍旧同新的一样了——简直可尽我形寿受用着呢！”^③语言亲切，自然表明自己的心态。弘一大师1938年2月23日在厦门南普陀佛教养正院讲演《最后之□□》时，全篇充满了自责和反省，让人感受到大师崇高人格的震撼力量。大师说：“我自出家以后，恶念一天比一天增加，善念一天比一天退失。一直到现在，可以说是醇乎其醇的一个埋头造恶的人——这个也无须客气也无须谦让的了。”弘一大师不少讲演稿，如行云流水，简直就是优美的散文。^④充满真知灼见，极富启发性。如弘一大师1937年3月28日在厦门南普陀寺讲演《南闽十年之梦影》中，谈到自己三次来南闽的过程，一方面缓缓道来，如叙家常，让读者感受到一颗平静的心；另一方面，又以独到的见解让人深思，在快结束时，大师讲道：“我的性格是很特别的，我只希望我的事情失败；因为事情失败不完满，这才使我常常发大惭愧，能够晓得自己的德行欠缺，自己的修养不足，那我才可努力用功，努力改过迁善！一个人如果事情做完满了，那么这个人就会心满意足，洋洋得意，反而增长他贡高我慢的念头；生出种种的过失来。”发人深思，让人回味。

三

弘一大师大多数的佛学著述，都是在闽南完成的。其在闽南著述主要有以下几类。

（一）序、跋、题记。现依次评述如下：

1. 序，约二十余篇。读弘一大师的序，有利于读者了解大师编

书的缘由。如1935年1月作于厦门南普陀的《鼓山度藏经版目录序》，叙述了昔年（即1929年）游福州鼓山，于藏经阁发现《法华》、《楞严》、《永嘉集》等楷字方册，书艺足与唐宋比美；又发现清代为霖禅师所著《华严疏论纂要》，叹为稀有，于是倡缘印布，并以十数部赠与扶桑诸寺。序中写道：“因是彼邦金知震旦鼓山为度藏佛典古版之宝窟。然鼓山经版虽驰誉于异域，而吾国犹复淹没无闻。逮及前岁，李圆净居士乃劝请观本法师往住鼓山，整理经版，并辑目录，以开流布之端绪。尔者目录辑就，虚云观本二老人，悉有序言。圆净复请余别书弁辞，以赞鼓山雕版之殊胜。”表达了弘一大师对鼓山涌泉寺藏经阁所藏佛者经论的高度重视。弘一大师一些序，不仅介绍了编书经过和内容，还对一些相关书进行评介，如1935年2月作于厦门万寿岩的《佛说阿弥陀经义疏撷录序》，对《弥陀经》的各种释解之书，做了恰当的评价：“隋唐以来，释小本《弥陀经》者数十家。而云栖《疏钞》、幽谿《圆中钞》、灵峰《要解》，尤为时贤所推重。但《疏钞》繁广幽奥，《圆中钞》、《要解》，亦复义理精微，非始学所能通贯。惟我律祖灵芝元照大师所出《义疏》，无多高论，妙协经宗，善契初机，深裨后进。”有时在序中叙述了与该书作者的友谊和自己的行踪，如1936年3月，作于厦门南普陀的《本妙法师般若心经论解序》：“余以宿缘，三游南闽。始于戊辰，次己巳，逮及壬申十月，是为最后。其时乃识本妙法师，欢欣雀跃，若晤故人。”1936年6月作于厦门鼓浪屿的《佛学丛刊序》，对所刊《释门自镜录》、《释氏要览》、《释氏蒙求》做了介绍。弘一大师还为不少从日本请回的经书做序，使其能更广泛地流布，如1934年秋作于厦门南普陀的《扶桑本南海寄归传解缆钞序》、1936年6月作于厦门鼓浪屿的《扶桑本表无表章铨要钞序》、《扶桑春日版梵网经古迹记序》、1936年8月作于厦门鼓浪屿的《东瀛四分律行事钞资持记通释校序》等。

2. 跋，约三十篇。读这些跋有助于读者了解编书过程。如1933年8月作于泉州开元寺的《圈点南山钞记跋》，记述了以天津新版“详阅圈点，并抄写科文，改正讹误”，历经三载过程。

3. 题记,约十余篇。主要为1936年9月至1940年10月作于永春蓬山的《四分律行事钞》的篇题记,共十篇。1935年春作于泉州温陵养老院的《过化亭题记》,记述了“余昔在俗,潜心理学,独尊程朱”的往事。

(二)法事行述。这是了解弘一大师在闽南弘法行踪不可或缺的第一手资料,弥足珍贵。主要的是1933年5月作于厦门妙释寺的《南山律学苑学律发愿文》、1934年作于厦门南普陀的《闽南行脚散记》、1935年5月至12月作于惠安至草庵的《惠安弘法日记》、1936年夏作于厦门鼓浪屿日光别院的《壬丙南闽弘法略志》、1938年作于厦门鼓浪屿的《泉州弘法记》、1937年4月作于厦门万寿寺的《中岩闭关通启》等。

(三)记、传、年谱。现述如下:

1. 记。弘一大师在闽南所撰各类散记,愈至晚年愈趋平淡、宁静,有时缓缓道来,令人感受到一种“一尘不染”的心境。如1942年7月,弘一大师据罗鏗端、陈士牧草稿改写于泉州温陵养老院的《福州怡山长庆寺修放生园池记》,为大师示寂前三个月所作,可视为大师晚年散记的代表作,文中叙述了建放生园的种种艰辛及罗鏗端、陈士牧锲而不舍的决心,并叙述了陈承裘居士之女宝瑛独舍巨资而贖全池之鱼的过程,令人感慨不已。再如1938年作于漳州的《瑞竹岩记》,用不长的文字,叙述了瑞竹岩的历史,并记载与当时主持智峰法师交谈的内容,严谨而不失细腻。1936年夏作于厦门鼓浪屿日光岩的《重兴草庵记》,1938年秋作于泉州的《祇园记》等,文字简约,却内涵丰厚,令人反复咀嚼,还觉余味无穷。

2. 传。弘一大师为僧人所撰的传,皆作于闽南,且传主多为闽籍僧人或外地来闽弘法的僧人。大师与传主皆有来往,感情笃深,故虽文字不太长,却能在全面介绍传主经历同时,突出传主的主要特点,丝丝入扣,深切感人,因此能给读者留下深刻的印象。如1933年9月作于泉州开元寺的《了识律师传》,记述了晋江人、厦门万寿岩了识律师“严持戒检,逾午不食”,“乃屏医药,专育佛名”等学律

精进刻励事迹；1934年2月作于厦门南普陀的《瑞山禅师传》，记述了惠安县人、厦门万寿岩瑞山禅师于群寇执刀入岩劫剽之际，“师跌坐泰然，称诵佛号”等轶事；1935年春作于泉州开元寺的《心灿禅师传》，赞誉台湾冈山郡湖内庄人、曾居厦门妙释寺的心灿法师（南山律学苑学员）一生“沉默谦冲，不露圭角”，“严护威仪，莫敢放逸”，称其“高风贞节，盖亦旷世希有”；1936年4月作于厦门南普陀的《法空禅师传》，记述了惠安人法空禅师归南闽前，于槟城营筑苑囿，“集诸宇内珍禽奇兽，靡资巨万，尽其轮奂之美。师故善知物性，抚摩虎豕，若玩掌珍。”

3. 年谱。弘一大师在闽南所撰年谱中，有三位谱主皆为律学大师，即1933年11月作于泉州开元寺的《南山道宣律祖弘传律教年谱》、1942年圆寂前所做《灵芝律师年谱》、1934年10月作于厦门南普陀的《宝华山见月律师年谱摘要》。道宣为唐代律僧，为南山律宗之祖，弘一大师依据道宣所撰《续高僧传》等史料，描述了道宣先后随日严寺慧颙、大禅定寺智首学律的情况。道宣律祖一生著述极为宏富，宣传佛学，不遗余力。弘一大师在撰写中最大的特点是对道宣律祖的撰集时代和修学遗事做了详定的排列，并间有考辨，如弘一大师认为《比丘尼钞》为道宣50岁时所作，并对此作了考辨：“宋时所传比丘尼钞，疑为唐西明寺道世又名玄恽所撰。彼并出毗尼讨要，与尼钞对校，甚相符合，惟广略异耳。若以尼钞与事钞较，歧异颇多。”^① 灵芝律师是北宋时期弘传律宗和净土教的高僧，曾于明州（今浙江宁波）开元寺建筑戒堂依律传戒。弘一大师撰写此谱最大特点是在旁征博引有关材料的基础上，加以精心考订，如在论述谱主落发时间时，大师认为“考上权府书，谓‘自韶龀出家，冠年比试获中，泊落发禀戒’云云。应是七八岁出家，而未落发；十八

① 《南山道宣律祖弘传律教年谱》，《南山律在家备览略编》附录之五，台湾，财团法人佛陀教育基金会1993年版，第274页。

比试获中乃落发,书中所谓冠年者,应是十八,非二十也。”^①之后,学术界都采用弘一大师的说法(参见《佛学辞典》等)。惜大师只缮清至元丰五年壬戌(灵芝35岁)乃竟生西,但已留下草稿写明要事,附记出处,后由雪峰寺二埋法师依大师原稿录出。见月律师为明末律宗千华派第二祖,曾检阅《四分律》等律藏。弘一大师撰写其年谱主要依《一梦漫言》及别传摭录,文字简明扼要,间或亦与古心律祖、三昧律师、颛愚大师、藕益大师相映照比附^②,使读者对背景更加一目了然。弘一大师1935年春于泉州承天寺完成了《藕益大师年谱》,藕益大师为明代四大高僧之一,后人奉为净土宗第九祖,著有律释14种,弘一大师依藕益自撰“《八不道人传》,及成时《续传》”录写。复检宗论中诸文增改,并参考别行诸序跋补订焉。”^③弘一大师考述了藕益40岁至44岁入闽,在泉州、漳州讲经著述的情况,还注明“今泉州大开元寺藏有大师施赠之《梵纲经》两部。卷末有大师亲笔题识。”^④

(四)佛学著作的校录、论述、编撰。这是弘一大师晚年居住闽南倾注心血最多的一项工作,也是弘一大师所有著述中最重要的部分。弘一大师在闽南点校了大量的佛学著作,如1933年8月于泉州点校《南山钞记》完稿,此项工作前后进行了三年,工作艰辛,正如大师跋中所记:“详阅圈点,并抄写科文,改正讹误。迄今三载,始获首尾完竣。”^⑤1936年8月,闭关厦门鼓浪屿日光别院,校录《东瀛四分律行事钞资持记通释》完稿。1939年4月至1940年10月于永春普济寺校录《四分律删繁补阙行事钞》上、中、下卷。弘一大师的校录极为辛苦,有时倾数月甚至数年之力。弘一大师1932年旧

① 《灵芝律师年谱》,《南山律在家备览略编》附录之六,第276页。

② 《宝华山见月律师年谱摘要》,《一梦漫言》,福建省佛教协会1993年版。

③ 《藕益大师净土集·藕益大师年谱》,福建省佛教协会佛教教育基金委员会1993年倡印。

④ 《藕益大师净土集·藕益大师年谱》。

⑤ 《弘一法师》,文物出版社1984年版,第129页。

历正月十一日,于浙江镇江伏龙寺写给夏丐尊的信中言:“又《圆觉大疏》一部,前在闽时,以数月之力圈点,并节录原文。”^① 1935年7月11日于惠安净峰寺写给广洽法师信中言:“每目标点研习《南山律》约六七个小时”^②,可见其工作的紧张程度。弘一大师大多数佛学论述作于闽南,其如1934年2月作于厦门南普陀的《发心学律须知》、1940年冬作于南安灵应寺的《普劝出家人应常受八戒文》、1994年夏作于晋江福林寺的《持非时食戒者应注意日中之时》等。

弘一大师对佛学的最大贡献,是振兴了湮没七百余年的“南山律宗”,因之被后人推崇为重兴南山律宗第十一祖。弘一大师对律学的弘阐,主要有三个方面内容:一是讲演;二是创设南山律学苑;三是编撰校注了一大批律学著作。《四分律比丘戒相表记》和《南山律在家备览要略》,为最重要的两部。前者作于闽南(1922年闭关作于温州庆福寺),且主要供出家人所读,故笔者不拟评介。后者为1940年闭关永春蓬山所编撰,其最主要特点就是化繁为简,题旨集中,便于阅览。南山律为唐代道宣律师所开创,他曾从北魏慧光三传弟子智首受四分律义,于唐高祖武德九年(626)至太宗贞观十九年(645)间,先后撰著被称为“南山三大部”的《四分律删繁补阙行事钞》、《四分律含注戒本疏》、《四分律删补随机羯磨疏》及《四分律拾毗尼义钞》、《比丘尼钞》等。所谓“补阙”,就是以其他部的文字补充《四分》的阙义;所谓“戒疏”,即释南山所集含注戒本;所谓“随机”,就是以《四分律》顺中土大乘的机缘。当时“南山三大部”风靡佛教界,出现了许多解释之作。如仅对于《行事钞》的解记,在唐宋两代已多达六十多家。宋代灵芝律师即撰有解释南山三大部的《四分律行事钞资持记》四十二卷、《四分律羯磨疏济缘记》二十二卷、《四分律含注戒本疏行宗记》二十一卷。弘一大师的《南山律在家备览要略》,分四编,即宗体篇、持犯篇、忏悔篇、别行篇。弘一大师在

① 《弘一大师全集·八》,第164页。

② 《弘一大师全集·八》,第289页。

1940年于永春普济寺中写给贺净居士的信中陈述了分编的意旨：“《宗体篇》所述者，为如何受戒、得戒；《持犯篇》所述者，为如何持戒。”^①篇中又分为门、章、节、项、支，将道宣的《行事钞》、《随机羯磨》、《戒本疏》南山三大部及灵芝的《资持记》、《济缘记》、《疏行记》按篇、门、章、节、项、支所示各类内容分别排列，还参考了道宣《四分律拾毗尼义钞》、《释门归敬仪》，灵芝的《芝苑遗编》等著作，使读者一目了然，便于查阅，也便于精密研录，穷其幽奥。所以《备览》较为普及，成为许多在家居士的行为依据。大师编撰《备览》时，可谓殚精竭虑，三易其稿。他在1940年于永春普济寺写给圆晋居士的信中披露了编撰的过程：“《南山律在家备览略编》第一册《宗体篇》，至今晨已将第二次正稿写竟。尚需整理增删，然后再写第三次正稿。”

闽南位于东南一隅，并非文化中心，也不是省会，弘一大师居闽南时所以著述累累，主要有四个原因：①居闽南之前曾多次闭关修道，已具备很高的佛学素养。如1920年7月，于浙江新城贝山闭关掩室披阅弘教律藏；1922年春于温州庆福寺闭关编撰律著；1925年春于温州庆福寺闭关披览《频伽大藏》和《续藏经》；1927年3月于杭州常寂光寺闭关展诵《华严疏钞》等。②充分利用闽南名寺中的藏经。厦门的南普陀、泉州的开元寺等闽南名刹，因远离战乱，藏经保存相对完整。③写信让有缘居士及法师代请各类佛学书籍。在弘一大师的书信中，这一内容占了相当大的比例。④直接向日本国购请佛学书籍。这是弘一大师所依赖最主要的资料。弘一大师多次向日本书店购书，在他的信中也多有反映，如1935年于厦门万寿岩写信给广洽法师中言：“近日向日本请经甚多，共计七八百册。”^②1936年于晋江草庵写给夏丐尊的信中谈到：“前年承护法会施资请购日本古书（其书店，为名古屋中区门前町其中堂），获

① 《弘一大师全集·八》，第203页。

② 同上，第288页。

益甚大，今拟继续购请。”¹ 据大师开出向日本购买的18种书籍中，包括《资讲钞》、《四分律三大记》、《含注戒本》等皆为编撰《南山律在家备览略篇》不可或缺的书。大师在许多信中表达了购获日本古书后的喜悦，如1936年3月于厦门南普陀写给夏丐尊居士信中称：“近获扶桑古书多册，至用欢忭。”² 1937年旧历二月于厦门南普陀写给丰德法师信中言：“近由日本购古版书籍甚多。《行宗记会本》、《济缘记会本》皆请到，此为余十数年来求觅不可得者。”³ 大师向日本购请经书常年不辍，甚至到示寂前几个月仍乐此不疲，如1942年3月于泉州温陵养老院写给性常法师信中言：“近向日本请小字旧《藏经》一部，昨已寄到，共四百十九册”⁴。据统计，他一共从日本请来古版佛经一万余卷，由此在顺利校注、编撰各类佛教书籍中发挥了极大作用。如1934年6月作于厦门鼓浪屿的《随机羯磨跋》中谈到：“今复检日本《大正新修大藏经》详为复校，与旧宋藏及宋元明藏并南山疏钞灵芝记文，精密审定，稍有修改，俾臻完璧。”⁵ 大师在校订《南山录要》时，也主要依照来自日本的版本，正如大师所云：“近来得自东瀛，由天津刻经处刊板，汇为一帙，名曰《南山律要》。”⁶ 弘一大师精通日语，在购请、利用日本书籍上有着得天独厚条件，这也是一般高僧所难以企及的。南宋至清末，唐道宣和宋灵芝等唐宋诸家律学撰述，因南宋禅宗大盛而多为散失，惟存《南山随机羯磨》一卷。为弘一大师推崇备至的明末高僧智旭（蕅益）大师，因深切体察宗门之流弊，决意弘律，但由于不见古代疏记，只能写出《毗比尼事义集要》。这些唐宋诸家律学撰述自日本传中国后，才由弘一大师得以振兴。

① 同上，第132页。

② 《弘一大师全集·八》，第132页。

③ 同上，第302页。

④ 同上，第308页。

⑤ 《弘一法师》，第130页。

⑥ 《南山律在家备览略编》附录之五，第275页。

四

弘一大师在闽南先后14年中,极力推动促进闽南的僧教育,培养了大批佛教干才,许多成为饮誉海内外的著名法师。

弘一大师对闽南僧教育做出了多方面的贡献。

(一)重视创办佛学院校,精心训导学僧。1929年11月,弘一大师抵南普陀后,应常惺院长之请,协助院方整顿闽南佛学院僧教,以现身说法教导学生惜衣惜食惜福^①,并撰书《悲智训》嘱学僧:“有悲无智,是曰凡夫。悲智具足,乃名菩萨。我观仁等,悲心深切。当更精进,勤求智慧。智慧之基,曰戒曰定。”1934年,弘一大师应常惺院长之请来闽南佛学院讲学和整顿学风,后认为机缘未熟,主张学院要从头办起,取《易经》“蒙以养正”之义,创办佛教养正院,并亲自草拟章程、书写院额、选定教材、推荐师资等。弘一大师于闽南佛教养正院开学之日,抱病做了《青年佛徒应注意的四项》讲演,勉励学僧要惜福、习劳、持戒、自尊。养正院开办后,弘一大师推举瑞今主持院务,慧云、广义、本觉等为佛学教师,广洽为监学,厦门大学高文显、刘锡亨等兼任语文、历史教师,首届招收闽南学僧四十多人,分甲、乙两个班级上课。养正院根据弘一大师的指导思想,始终把佛学教育放在首位,以世学的文史为辅。1937年春,养正院首届学僧毕业,续招新生入学,全院学僧数增至六十多人。弘一大师每次到厦门,必到养正院巡视,并多次为学僧讲学,对养正院寄托很高的希望。养正院瑞今主任所撰《亲近弘一大师学律和办学的因缘》中记,弘一大师入院讲学时,“不但重视理之研究,尤重视戒行之修持,可谓学行兼顾,事理圆融。”^②

(二)开办南山律学苑。弘一大师曾于1931年发愿以弘律为己

^① 参见拙文《闽南佛学院办学特点浅探》,《教育评论》1995年第3期。

^② 《弘一大师》,第26页。

任,故重视并乐于启导僧人自发结成的学律组织。大师于1933年旧历正月在厦门南山律学苑时谈到:“故余于讲律时,不欲聚集多众,但愿得数人发宏律之愿,肩荷南山之道统,以此为毕生之事业者,余将尽其绵力,誓舍身命而启导之。”^① 1933年旧历五月初十,弘一大师应泉州开元寺寺主转物和尚之请自厦到泉,集合学僧十余人,于开元寺右侧尊胜院开办南山律学苑,每次连续讲两周,《四分律会注戒本》及《随机羯磨》,分两次讲完。有时兼说古德格言,以资策励身心。曾跟随大师学习的瑞今法师回忆当时情况时写道:“授课时学员可以提出问题讨论,或以书面请示,皆能获得圆满解答。学员除了听律之外,并各自阅读圈点南山三大部,以作深入之研究。”^②

(三)讲究教授方法。弘一大师因当过教师,故深谙教授方法对学生的影响。他认为,要给学僧上好课,必须注意几个方面:内容要简明易懂,循序渐进。以讲律学为例,大师在1933年2月在对厦门南山律学苑学僧的讲演中,谈到所用讲授之法时,认为:“参用新讲授法,务期明了易解。惟依文释义,无有发挥……难解之文言及律学专门名词,必不得已乃用之,用时随即略为解释。”^③ 对于讲授内容,大师认为要有一个由浅入深的过程,可分五个学程,每一学程各有不同内容。对讲解进度,大师有周密计划,“每周二小时,一学年讲毕。约八十小时,即可了知律学大要。所以,今讲义立酌中标准。”^④ 对于师生问答,大师提倡采用“笔问笔答”形式,认为其好处有四:“(一)问词与答词皆能详细说明;(二)问者与答者皆起郑重之心,决不潦草,各负责任;(三)所问之义随时记录,以备讲授时参考;(四)于问答文中,选择精要者列入书中流传。”^⑤ 弘一大师认为

① 《弘一法师》,第25页。

② 同上,第26页。

③ 《弘一大师李叔同讲演集》,中国广播电视出版社1993年版,第54页。

④ 同上书,第58页。

⑤ 同上书,第58页。

对所教育对象,应分为丙级(年不满二十岁者)、乙级(二十岁以上者)、甲级。应根据不同对学僧因材施教。丙级以学劝善及阐明因果报应之书为主,兼净土宗大意,大约二年毕业;乙级以学律为主,兼学浅近易解之经论,大约三年毕业;甲级以学经论为主,大约三年毕业。弘一大师于1934年8月在厦门南普陀写给性愿法师的信中,对丙级学僧怎样教学,提出了系统的看法:“每日五课:(一)背读经。(二)讲《安士全书》(全部)。(三)选读四书及讲解。(四)国语,所用材料,如《法味》、《谈因》、《弥陀经白话解》等,即依此练习语言,兼获法益。(五)习字。又随时于课外演讲因果事迹及格言等。并选《印光法师嘉言录》随时讲之。读经背诵经,所用之经,可以随意酌定。如《地藏经》、《普门品》、《行愿品》等。《安士全书》,印老法师尽力提倡,未可以其前有《阴鹭文》而轻视也。旧书中,《论语》全读,先读,其余依次选读之……二年之中,如此教授,可以养成世间君子之资格。既有此根基,然后再广学出世之法,则有次第可循矣。”^①弘一大师的僧教育思想,对于今天来说,也是很有借鉴意义的。

(四)认为僧教育应从佛教的基本原则入手,要以德为重。弘一大师非常强调对学僧进行佛教基本原则的教育,在《南闽十年之梦影》中,大师谈道:“顺便将我对于僧教育的意见,说明一下。我平时对于佛教,是不愿去分别哪一宗哪一派的,因为我觉得各宗各派,都各有长处。但是有一点,我以为无论哪一宗哪一派的学僧却非深信不可;那就是佛教的基本原则,就是深信善恶因果报应的道理——善有善报,恶有恶报;同时还须深信菩萨的灵感。这不仅初级僧应该这样,就是升到佛教大学也要这样。”^②弘一大师于1934年在厦门南普陀寄给瑞今法师信中,陈述了自己对僧教育的想法,认为僧教育并不是要把学僧培养成天资聪颖、辩才无碍、文理精

^① 《弘一大师全集·八》,第274页。

^② 《弘一大师李叔同讲演集》,第167页。

通、书法工秀之人，本意“在令学才深信佛菩萨之灵感，深信善恶报应因果之理，深知如何出家及出家以后应做何事，以造成品行端方，知见纯正之学僧。至于文理等在其次也。儒家云：‘士先器识而后文艺’，亦此意也。”¹⁾ 强调应该把学佛理、立大德放在最主要位置。1937年4月，巨赞法师在厦门《佛教公论》上发表《为僧教育进一言》，认为：“学僧应知自度为先。”弘一大师极为赞同，特书赠《华严经》偈联：“开示众生见正道，犹如净眼观明珠”，予以表彰。大师对学僧讲演时，时时注意以德为本，提高学僧佛学素质，有时讲的是非佛学课，也循循教诲学僧注意佛学的学习。

五

广结法缘，是弘一大师在闽南弘法成功的主要原因之一。其主要表现在以下几个方面。

以书结缘。弘一大师常将各类经书和自己所编撰之书及讲稿相赠有缘之人，并把此当作很重要的大事。在他的书信中屡屡谈及以书赠人之事。1939年旧历五月二十五日，大师于永春普济寺致觉圆法师的信中言：“此讲稿，拟多印，至少两千册，能至四、五千册尤善……须广为流通也。”²⁾ 1935年旧历五月十日，大师于惠安净峰寺致广洽法师的信中言：“《九华示迹图》，大约可以寄二十册来。乞以十册存仁者处，随意赠人。”³⁾ 大师认为，于信佛法者，赠书是最好的礼物。弘一大师注意根据不同对象赠寄不同的书，考虑极为周全。如1936年9月，大师于厦门鼓浪屿致广洽法师、胜进居士信中言：“《清凉歌集》已寄到。兹奉上三十册，乞收入。此书内容甚好。芝峰法师《达指》，契理契机，可称杰作。曲调亦甚适于当代青年之

① 《弘一大师全集·八》，第299页。

② 同上，第318页。

③ 同上，第289页。

嗜好，当可风行一时也。此三十册中，乞分十五册，交与忠儒居士，转赠闽南诸中学音乐教师，虽不解文学者亦可赠之。彼唯见此曲谱，则如饮甘露矣。所余十五册，乞分赠闽南诸青年学生。”^①弘一大师还极为关注《护生画集》的出版，不仅为此题词，还过问联系由锌版改铜版事，并常将此书转赠同人，以此弘法结缘。

以字结缘。弘一大师出家后，除了书法，其他艺术活动基本都放弃了。大师早年书法形较方扁，稍后略变修长，最后扁长瘦劲。在闽南14年，大师书法随时日而精进，形成一种冲淡无烟火气的独特风格。大师所以惟独不废书法，是把书法作为结隆佛法，与众生广结善缘的媒介。大师于永春普济寺致刘质平居士信中言：“近两年来，写字极多，将来暇时，拟写若干纸，寄与仁者广结法缘。”^②大师在泉州承天寺致丰子恺居士信中言：“于泉州各地及惠安，演讲甚忙。写字极多，居泉不满两月，已逾千件。”^③大师于1941年4月7日，在南山灵应寺托昙昕法师寄两大包书法给有缘之人，请邮局特别通融，并表明了自己写字目的：“信包内皆写件，为宏扬佛法，非求名利。”^④弘一大师对写每幅书法极为认真，写前对每幅行数，每行字数都预编排，特别留意布局，刘质平在《弘一大师遗墨的保存及其生活回忆》一文中，回忆道：“写时闭门，除余外，不许他人在旁，恐乱神也。大幅先写每行五字。从左到右，如写外国文。余执纸，口报字；师则聚精会神，落笔迟迟，一点一划，均以全力赴之。五尺整幅，须二小时左右方成。”

善结人缘。弘一大师在闽南广结人缘，与许多信善者来往密切，从大师给数十位居士信中可看出，大师对他们的循循教诲，呵护有加，点点滴滴，感人肺腑。如永春图书馆馆长王梦惺居士号原“梦醒”，大师于1940年为之易号为“梦惺”。认为“惺，悟也，不昧

① 《弘一大师全集·八》，第292~293页。

② 同上，第116页。

③ 同上，第190页。

④ 同上，第312页。

也。似较梦生、梦醒为胜。”^①当时王梦惺拟跟大师出家，因梦惺家中老母需奉养，大师劝其不必出家，并教诲梦惺：真学佛不一定要出家，出了家的也不一定是真学佛。弘一大师还于1940年秋为王梦惺《菜园文稿》题词：“文以载道，岂唯辞华。内蕴真实，卓然名家。居士孝母，腾誉乡里。文章艺术，是其余技。士应文艺以人传，不应人以文艺传。”^②既表示了对梦惺的赞誉，更表示出大师的期望。最令人赞叹的是弘一大师与永春人李芳远的关系。李芳远15岁时，给弘一大师写了封信，大师于1938年2月13日在厦门佛教养正院作《最后之□□》讲演时说：“近来也有一件可庆幸的事，因为我近来得到永春十五岁小孩子的一封信。他劝我：以后不可常常宴会，要养静用功。信中又说起他近年来的生活，如吟诗、赏月、看花、静坐等——洋洋千言的一封信……啊！他是一个十五岁的小孩子，竟有如此高尚的思想，正当的见解。我看到他这封信，真是惭愧万分了。我自从得到他的信以后，就以十分坚决的心谢绝宴会。虽然得罪了别人，也不管他。这个也可算是近来一件可庆幸的事了。”^③1942年元旦，大师于晋江福林寺致蒋维乔信中对李芳远倍加赞赏：“芳远童子，十三岁时即与朽人相识。尔后，常致讯问。颇于朽人有所规导。今岁年十九矣。工诗词，善刻印，识见尤超卓绝俗。生于富贵之家，而不沉溺晏安。犹如莲华，不著水矣。尔将亲近讲座，希有以诏而教之。当然所造，宁可量耶工。”^④字里行间，充满了对后辈的无限希望。弘一大师还多次为信善者证受皈依，仅以1935年10月至11月在惠安弘法为例：10月至11月于科山寺，先后三次为16人证受皈依；11月于许童子宅为20人证受皈依及五戒；11月22日，于瑞集岩为20人证受皈依及五戒；11月28日于上

① 《弘一大师全集·八》，第261页。

② 参见拙文《近代福建作家概述》，《福建历代作家评传》，福建教育出版社1990年版，第476页。

③ 《弘一大师李叔同讲演集》，第229～230页。

④ 《弘一大师全集·八》，第263页。

胡村胡碧莲居士菜堂为17人证受皈依及五戒。弘一大师与闽南僧人也关系极笃，可从大师致性愿、寄尘、芝峰、广洽、善契、亦幻、瑞今、性常、圆拙、了智、传贯、念西、仁开、广义、妙慧、妙莲、广空、觉彻、觉圆、如影、律华、广心诸法师信中感受到，此不多赘。

弘一大师在闽南弘法成功，为众人所仰慕，除了广结法缘外，还在于具有震撼人心的自身的道德品行。如：①念佛救国。1937年，弘一大师居厦门万石岩，当时日军侵华气焰嚣张，各方劝大师内避，大师言“为护法故，不怕炮弹。”自题居室曰“殉教堂”。弘一大师认为：“吾人吃的是中华之粟，所饮是温陵之水，身为佛子，于此时不能共行国难于万一，自揣不如一支狗子。”弘一大师倡导“念佛不忘救国，救国必须念佛。”1938年5月7日，弘一大师于厦门变乱前四天避漳州而幸免于难。1939年旧历十月二十五日，大师于永春普济寺致郑健魂信中言：“但对付敌难，舍身殉教，朽人于四年前已有决心。曾与传贯师等言及。古诗云：‘莫嫌老圃秋容淡，犹有黄花晚节香’。吾人一生之中，晚节最为要紧，愿与仁者等共勉之也。”②②严以律己。作为一位高僧，弘一大师对律宗不仅是深入研究，而且实践躬行，数十年如一日，一切按经典规定行事，成为僧人持戒的典范。瑞今法师在《亲近弘一大师学律和办学的因缘》中，曾作过记载，“大师于日间自订有阅读、讲律和礼诵等常课，绝不浪费时间。到了天将薄暮，则持珠念佛，经行散步；入晚即就寝，绝少点灯，颇有古德‘怜蛾不点灯’的遗风。律中规定，穿不过三衣，食不逾午时，他都严守不越，这是所以戒贪奢之妄念。”③③即使是邮信这类小事，大师也看得很认真，丁葆青给大师寄印刷品时，顺带夹了信笺，原应贴5分邮票，仅贴了三分邮票。大师认为“若少贴邮票而寄信，且与盗戒有违。”④④品行纯洁。大师一生淡泊名利，曾发誓不

① 《弘一大师全集·八》，第259页。

② 《弘一法师》，第25页。

③ 《弘一大师全集·八》，第262页。

任寺中监院或住持。大师从不受人之钱财,1941年旧历十一月,大师于永春普济寺致李芳远居士信中言:“此次至泉州,朽人自己未受一文钱。他人有供养钱财者,皆转赠寺中或买纸用。”^①1942年1月,弘一大师留居晋江福林寺时,上海刘传声因悉闽南粮荒四起,恐弘一大师因困于粮道难以编就“南山律学苑丛书”,寄大洋千元委托广义法师代送供养,弘一大师答出家以来“向不受外人钱”,又“素不管钱”,当即要求如数璧还。后因邮路阻塞,遂此款改充开元寺道粮。

弘一大师住锡闽南期间,推动了闽南佛教的发展,对近代闽南佛教特点的形成,起了极大作用。近代闽南佛教特点主要有四个方面:第一,学律风气为全国之首。这与弘一大师身体力行极力弘律有关,如弘广大师1923年2月10日在厦门南山律学苑首次弘律讲演时,听讲者包括性常、广洽、了识、心灿、本妙、谁真、瑞曦、瑞澄、妙慧、瑞卫、广信等青年法师,皆厦门南山律学苑成员。第二,与海外,特别是东南亚关系极为密切。东南亚有许多寺庙为闽南著名寺庙的下院。弘一大师与这些弘法海外的法师关系密切。如被菲律宾佛教界称为开山祖师的性愿法师、曾任马来西亚佛教会会长的竺摩法师等名僧与大师都有书信往来。弘一大师培养的弟子中,也有不少成为弘法东南亚的名僧,如瑞今法师追随弘一大师在闽南弘教,并曾受大师之托代为讲座,后住锡菲律宾数十年,曾荣任世界佛教僧伽会副会长职务。第三,僧教育兴盛。近现代闽南僧教育所以在全国独树一帜,国内高僧大德云集闽南兴办教育是其主要因素之一^②。仅与弘一大师有关(或倡办、或讲学)的佛学院校及教育组织就有:闽南佛学院、闽南养正院、厦门律学苑、泉州律学苑、泉州慈儿院、泉州月台佛学研究社等多所。女众带发出家所谓菜姑盛行,是近代闽南佛教的第四个特点。当时闽南以“女众削发出家

① 《弘一大师全集·八》,第243页。

② 参见拙文《闽南佛学院办学特色浅探》,《教育评论》1995年第3期。

尼僧少,带发出家菜姑多”现象而成为中国佛教史上的奇观。“菜姑”指闽南一带带发出家住寺女众佛徒。菜姑出家时需投奔一位比丘僧为皈依师父,在佛前举行“三皈”仪式,并摄受《梵网菩萨戒》,便可出家住寺。她们舍家庭,独身不嫁,住佛教寺堂,布衣素食,诵经礼忏,除了仍挽青丝留发不剃外,与出家僧、尼无异。菜姑这种出家形式因不符合佛教古制七众弟子的“剃发染衣”的规范,因而在中国汉族佛教中是独一无二的。这种现象与朱熹在闽南“严禁女子出家为尼”有关。女子落发出家被认为是败坏伦理道德的悖逆行为,因此,数百年间闽南几乎没有女子削发为尼。但在佛教盛传的现实社会中,女众们对佛教的信仰和向往心灵解脱的欲望是禁不住的,于是她们决意终身不嫁,毅然出家。菜姑这种出家形式,受到弘一大师的认可。大师在《梵行清信女讲习会缘起》中表明了自己看法:“闽南无比丘尼,常人谓为憾事,宁知是固非佛意耶。谓女人出家,佛本不许,以若度者,正法减半。其后便自剃发,阿难尊者三请,佛令依八敬法,乃许出家。像季以还,尼行八敬法者,殆所罕闻,乖违佛制,摧坏大法。南闽无比丘尼,非憾事也。”“南闽女众习佛法者,恒受三皈五戒,为清信女。亦有并断正淫者,别居精舍,有如僧寺,俗之菜堂,称女众曰菜姑。其贞节苦行,精勤课诵,视比丘尼殆有过之。所缺憾者,佛法大纲罕能洞解,文字知识犹有未足耳。”^①令人法清法师曾为此走访了中国佛教协会副主席、亲近弘一大师学律的当代巨匠圆拙老法师,圆拙老法师对弘一大师的观点作了进一步的阐发,法清法师为此著文道:“闽南菜姑的形成是得到教内许多大德法师的认可。如名闻遐迩的弘一大师初到闽地,见到闽教女子带发修行赞叹不已,说道:如此更为如法。弘老为何要说‘如此更为如法’呢?圆老接着说:在明清比丘尼还俗者甚多。比丘尼还俗,从佛教戒律上讲是允许的,无罪,若自己觉得守不住戒律,向大僧说明即舍弃归俗。此乃世尊许可。但是一个尼姑的还俗,会引

^① 《弘一大师全集·八》,第5页。

起众多的俗人对佛法的讥嫌,给佛教带来不良影响。再者佛经常言:说僧过者当坠阿鼻地狱,永无出期。一个比丘尼还俗本是无罪,但给佛教造成不良影响,使众生造口业,这岂非无过耶?所以过去老一辈的师父都是非常赞叹女子出家、带发,她们如果觉得不能单身生活即回家,不会引起俗人的讥嫌。若过惯单身带发住庙也是一样的修行。”圆老又说:“菜姑受《梵网菩萨戒》,若想还俗即舍去淫戒,改持不邪淫即不犯戒,没有任何罪报,回家当优婆夷同样可以修行。弘老所说‘更为如法’,也就是以上说的比丘尼还俗使世人讥嫌,再加上比丘尼戒一般女子都是无法持严,戒律不严,住于比丘尼位,这不及带发修持更有功德。”^①性愿法师曾拟对出家的菜姑施以教诲,因故未成。1933年,弘一大师又与诸法师商议此事,得到了会泉、转尘二位法师的支持,举办了梵行清信女讲习会。在弘一大师等高僧的认可下,20世纪30年代末是闽南出家菜姑发展兴盛时期,厦门已开始出现菜姑向社会募资兴建斋屋,如菜姑胡性清、吴开性募建净莲堂,妙香姑等菜姑募建妙香林,南普陀寺首届方丈会泉协助女弟子宏定募建甘露寺。至1939年,仅厦门岛已有菜姑住持的寺、堂19所,菜姑80多人。弘一大师示寂后,菜姑在大师生前好友关心下,一直得以绵延。1946年菲律宾性愿法师倡议设建专门学校来提高菜姑的佛事水平,并愿承担其全部经费,后由曾聆听过大师教诲的陈珍珍负责于厦门太平岩创办了闽南第一所为菜姑设立的“觉华佛学苑”,并于1948年招生入学,由陈珍珍总理校务,并亲自授课。所培养的女众学员,毕业后大都成为佛学界干才。

^① 法清:《闽南菜姑的起源和地位》,《闽南佛学院学报》1991年第2期。

近代四大高僧与福建佛教

弘一、太虚、圆瑛、虚云为近代中国著名的四大高僧，他们都与福建佛教关系极为密切；弘一法师在福建弘法先后达14年，并示寂于福建泉州，其振兴湮没700余年的“南山律宗”的实践，基本上是在福建实施的；太虚法师为当时佛教界著名领袖，在他担任闽南佛学院院长6年中，一直将闽院作为他改革、创新中国僧教育的实验园地；圆瑛法师为福建古田人，曾任中国佛教协会会长，他一直关心着家乡佛教事业，先后担任过福建五个大丛林的主持；虚云法师出生于福建泉州，曾任中国佛教协会名誉会长，他任福州鼓山涌泉寺住持6年，使鼓山门风重肃，一时成为全国丛林典范。本文拟就这四大高僧与福建佛教之关系做一肤浅探讨，以期引起有关行家的兴趣和关注。

一

弘一法师，俗姓李，名文涛，又名广侯，字息霜，亦称惜霜，别号叔同，出家后法名演音，字弘一，晚年号晚晴老人。原籍浙江平湖，清光绪六年（1880）出生于天津。在弘一法师出家的24年中，于福建弘法前后达14年。弘一法师在福建弘法，不仅在他弘法活动中占有重要地位，也大大地推动了福建佛教的兴盛^①。

^① 关于弘一法师在福建的弘法活动，可参阅拙文《弘一大师与近代闽南佛教》，《近代史研究》1996年第1期；《近代弘法闽南第一人》，《宗教》1996年第3~4期；《浅谈弘一大师在闽南的撰述》，《人海灯》1996年第2期；《弘一大师最后十四年》，《浙江佛教》1997年第1期；《弘一大师在闽南》，《福建佛教》1997年第1期；《弘一大师在福建》，《香港佛教》1997年第3~4期。

弘一法师对佛教的最大贡献,是振兴湮没700余年的“南山律宗”,因之被后人推崇为重兴南山律宗第十一祖。弘一法师振兴律宗的实践,大部分是在福建实施的。弘一法师之所以决定在福建弘律,主要有两个因素:其一,在其他地方弘律因缘未成,不甚顺利。正如他1933年1月在厦门妙释寺所讲:“余于前二年(民国二十年)既发宏律愿后,五月居某寺(按:慈溪磊寺),即由寺主发起办律学院,惟与余意见稍有未同。其后寺主亦即退居,此事遂罢。以后有他寺数处,皆约余办律学院,因据以前之经验,知其困难,故未承诺……此次在本寺讲律,实可谓余宏律第一步也。”^①其二,在福建弘律顺利,法缘殊胜。正如弘一法师于1933年3月在厦门万寿岩讲律后给芝峰法师信中所写:“此次讲律,听众甚盛。寄住寺中者六七十人,皆自己发心过午不食……现已讲《羯磨》,若欲深造,非有三五年之功夫专心研习不可。听众中有二三人誓愿甚坚固,或可发心专修也。”^②弘一法师在闽南各种场合讲律,均受到听众热烈欢迎,每次都很圆满,他也多次发出闽南“法缘殊胜”之赞叹。弘一法师在福建的弘律活动,主要有以下四个方面:

第一,讲演律学。如1933年10月3日,为纪念南山律祖圆寂日,弘一法师开讲《四分律含注戒本》、《戒相表记》、《删补随机羯磨》等;1934年1月至2月在厦门妙释寺讲《四分律含注戒本》,2月至5月在厦门万寿岩讲《随机羯磨》;1934年元旦在泉州草庵讲《四分律含注戒本》;1935年11月于泉州承天寺传戒会讲《律学要略》;1937年元旦开始,在南普陀旧功德楼讲《随机羯磨》、《羯磨麻法缘戒篇》等;1941年4月在晋江檀林乡为学者讲《律钞宗要》等。

第二,创办南山律学苑。1933年5月,弘一法师于泉州开元寺右侧尊胜院创办了南山律学苑,并亲自撰写《南山律苑住众学律发

① 性常:《近弘一大师之回忆》,林子青编:《弘一法师年谱》,宗教文化出版社1995年版,第206页。

② 《弘一大师全集·八》,福建人民出版社1992年版,第285页。

愿文》，共发四宏誓愿：“一愿学律弟子等，生生世世，永为善友，互相提携，常不舍离，同学毗尼，同宣大法，绍隆僧种，普利众生。一愿弟子等学律及宗律之时，身心安宁，无诸魔障，境缘顺遂，资生充足。一愿当来建立南山律院，普集多众，广为宏传，不为名闻，不求利养。一愿发大菩提心，护持佛法，誓尽心力，宣扬七百余年湮没不传之南山律教，流布世间。”^① 这在南山律宗已湮没700余年的当时，可谓空谷足音。弘一法师在南山律学苑讲《四分律含注戒本》及《随机羯磨》，每次连续讲两周，分两次讲完。弘一法师鼓励学僧提出问题讨论，或以书面请问。学僧除了听律之外，还各自圈点南山三大部，以进一步深入研究。此外，弘一法师还定期出题，让各位学僧写心得，并亲自加以批改，如现存性常的十篇学律心得上皆有弘一法师言简意赅之批语^②，表达了对培养律学人才的殷切希望。

第三，编撰、点校、订正有关律学著述。弘一法师的许多律学著作，是在福建完成的。如其最主要的律学著作《南山律在家备览要略》即作于1940年闭关福建永春蓬山时。此书分为四编，即宗体篇、持犯篇、忏悔篇、别行篇，“篇中又分为门、章、节、项、支，将道宣的《行事钞》、《随机羯磨》、《戒本疏》南山三大部及灵芝的《资持记》、《济缘记》、《疏行记》按篇、门、章、节、项、支所示各类内容分别排列，还参考了道宣《四分律拾毗尼义钞》、《释门归敬仪》、灵芝的《芝苑遗编》等著作，使读者一目了然，便于查阅，也便于精密研录，穷其幽奥。所以《备览》较为普及，成为许多在家居士的行为依据。”^③ 弘一法师在福建校点了大量律学著作，代表作有：1933年8月于泉州点校的《南山钞记》，此项工作前后进行三年才告竣；1936年8月于厦门鼓浪屿日光别院校录的《东瀛四分律行事钞资持记通释》；1939年4月至1940年10月于永春普济寺校录的《四分律删

① 性常：《亲近弘一大师之回忆》，林子青编：《弘一法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第208页。

② 林子青编：《弘一法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第210页。

③ 何绵山：《弘一大师与近代闽南佛教》，《近代史研究》1996年第1期。

繁补阙行事钞》。为了校录律学书籍,弘一法师极为辛苦紧张,每日标点研习《南山律》约六七个小时。弘一法师还根据讲课需要及手头相关资料,编撰了许多律学讲义及稿本,如:1933年1月于厦门妙释寺编《四分律含注戒本讲义》,2月于厦门万寿岩编《随机羯磨讲义》,8月于泉州尊胜院编《戒本羯磨随讲别录》、《南山道宣律祖略谱》,10月撰《梵网经菩萨戒本浅释》,1934年5月于厦门南普陀后山兜率陀院撰《随机羯磨疏跋》,7月将敦煌写本与天津刊本对校,撰《四分律随机羯磨题记》。弘一法师在福建编撰的有关律学著述,数量甚多,具体可查看拙文《弘一大师在闽南的撰述》^①。

第四,在日常生活中坚持律戒。瑞今法师在《亲近弘一大师学律和办学的因缘》中,曾对此作过记录:“大师于日间自订有阅读、计律和朗诵等常课,绝不浪费时间,到了天将薄暮,则持珠念佛,经行散步,入晚即就寝,绝少点灯,颇有古德‘怜蛾不点灯’的遗风。律中规定,穿不过三衣,食不逾午时,他都严守不越,这是所以戒贪奢之妄念。”^②弘一法师持“非时食戒”甚严,1942年特撰《持非时食戒者应注意日中之时》,对比丘戒中的“非时食戒”作了进一步说明。弘一法师不仅自己实践躬行,一切按律戒行事,对别人询问也认真按律制答复。全国信众所以屡屡前来拜谒请教,与法师在日常生活中坚持律戒、率先垂范是分不开的。

在不遗余力地振兴南山律宗同时,弘一法师广结善缘,足迹遍布闽南。据不完全统计,仅其在闽南弘法过的地方,寺庙如:厦门的南普陀、太平岩、妙释寺、万寿岩、日光岩、万石岩;南安的雪峰寺、慧泉寺、双灵寺、树德寺、建应寺、灵应寺;泉州的承天寺、资寿寺、开元寺、崇福寺、光明寺、百源寺;晋江的福林寺、草庵;惠安的灵瑞山寺、瑞集岩、净峰寺、晴霞寺、科山寺;漳州的南山寺、七宝寺、瑞竹寺;同安的梵天寺;永春的桃源殿、普济寺等。佛教院校及有关慈

① 何绵山:《弘一大师在闽南的撰述》,《人海灯》1996年第2期。

② 《弘一法师》,文物出版社1984年版,第25页。

善机构如：闽南佛学院、佛教养正院、温陵男养老院、妇人养老院、泉州慈儿院等。学校如：泉州梅石书院（即昭昧国学专修学校）。经堂如：惠安普连堂、如是堂、泉州清尘堂、漳州尊元经楼等。居士菜堂如：惠安黄成德菜堂、刘清辉菜堂、胡碧莲菜堂等。私人住宅如：惠安王颂平宅、黄善人宅、许连木童子宅、李氏别墅、厦门了闲别墅等。弘一法师不仅弘法范围广泛，不拘场所，而且内容宏阔，排期紧凑，效果极佳。弘一法师在福建弘法所以会屡获成功，除了其严于律己的人格力量和广博的佛学知识外，其演讲也极富有特色：一是深入浅出，常用浅显的语言来表达深刻的教理；二是融进自己的经历，以现身说法来感染听众；三是语言亲切，自然表明自己的心态；四是充满真知灼见，极富启发性^①。

弘一法师住锡福建期间，推动了福建佛教的发展，对近代福建佛教特点的形成，起到了极大作用。近代福建佛教特点主要有五个方面：第一，僧教育兴盛。这与国内高僧大德云集闽南兴办教育有关^②，仅与弘一法师有关联的（或倡办、或讲学）佛学院校及教育组织就有：闽南佛学院、闽南养正院、泉州月台佛学研究社等多所。法师还提出了一系列僧教育主张，推动了僧教育的发展。第二，寺藏佛学经典浩繁^③，流通情况良好。弘一法师不仅在有关寺庙中编校审订了大量书稿，还从日本等地请回各种经书。正如他在南普陀寺时所言：“自扶桑国请奉古刻佛典万余卷，多明清季初刊本，求诸彼邦，见亦罕矣。”^④ 法师还发掘保护了许多珍贵经版，如曾在鼓山涌泉寺发现珍贵经版，称之为“皮藏佛典古版之宝窟”，随之倡印，使其广为流布。第三，学律风气为全国之首。这与弘一法师身体力行有关，前已有略述，此不多赘。第四，与海外，特别是东南亚关系密

① 何绵山：《弘一大师与近代闽南佛教》，《近代史研究》1996年第1期。

② 何绵山：《老树新苑——名播东南》，《福建宗教》1996年第1期。

③ 何绵山：《浅谈福建佛教特点》，《宗教学研究》1996年第2期；《再谈福建佛教的特点》，《宗教学研究》1999年第1期。

④ 何绵山：《弘一大师与中日佛典交流》，《浙江佛教》1996年第1期。

切。东南亚有许多寺庙为闽南著名寺庙下院。弘一法师与弘法海外的法师关系密切,如被菲律宾佛教界称为开山祖师的性愿法师、曾任马来西亚佛教会会长的竺摩法师等名僧与大师都有书信往来。弘一大师培养的弟子中,也有不少成为弘法东南亚的名僧,如瑞今法师,住锡菲律宾数十年,曾荣任世界佛教僧伽会副会长。第五,女众带发出家^①。近代闽南以“女众削发出家尼僧少,带发出家菜姑多”而成为中国佛教史上的奇观。这种现象是得到弘一法师等高僧认可的^②,法师还为晋江梵行清信女讲习会题写“清高勤苦”四字。弘一大师示寂后,菜姑在法师生前好友关心下,一直得以绵延。

二

太虚法师,俗姓吕,名淦森,法名唯心,别号悲华。浙江崇德(今并入桐乡)人,出生于清光绪十五年(1889)。幼年失去双亲,清光绪三十年(1904)于苏州平望小九华寺出家,同年在宁波天童寺依寄禅和尚受具足戒。1947年病逝于上海玉佛寺。太虚法师在当代中国佛教史上的地位,正如台湾学者洪金莲在《太虚大师佛教现代化之研究》一书中指出:“太虚不但是典型的传统佛教的继承者,他不但是是一位行动实践的改革者,同时也是一个著作等身的学者、思想家。”^③太虚法师与福建佛教界关系密切,主要表现在以下三个方面。

(一)积极倡导僧教育。太虚法师曾任闽南佛学院院长(兼南普陀寺方丈),对办好闽院倾注了大量心血。闽南佛学院所以成为我国著名佛教学府,至今仍在全国各佛学院中名列前茅,与早期主持

① 何绵山:《闽文化概论》,北京大学出版社1998年2版,第148页。

② 参见法清《闽南菜姑的起源和地位》,《闽南佛学院学报》1991年第2期。

③ 洪金莲:《太虚大师佛教现代化之研究》,东初出版社(台湾)1995年版,第399页。

院务工作的高僧大德打下的基础有着密切关系^①。太虚法师作为佛教界领袖，一贯高度重视对僧才的培养，在其担任闽南佛学院院长6年中，一直将闽院作为他改革、创新中国僧教育的实验园地。“以后数年中，闽院遂为大师教育事业中心。”^②在法师的努力下，闽南佛学院面貌为之一变，不仅成为福建僧人首选学府，也成为全国各地僧人向往的学府。太虚法师对办好闽南佛学院的贡献，主要有以下四个方面：

第一，采取系列措施，对闽院进行调整、充实、改革，进一步提高了办学质量。如将原学院附办的小学迁往漳州南山寺，独立建校，之后于南山寺成立“锡兰留学团”，学习英文以备留学。明确规定闽院三年修业的学制和每学年的修学课程，除以佛学经论为主外，还兼修语文、外语、数学、历史、地理、哲学、艺术、体育等科目。太虚法师还倡议在学院中设立研究部，并将研究部分为“法相唯识系”、“法性般若系”、“小乘俱舍系”、“中国佛学系”、“融通应用系”等五个系，从应届毕业生中选择品学兼优的学僧进入研究部深造，并有专门导师负责指导。

第二，提出一整套新的僧教育观，极力推动闽南佛学院的教育改革。太虚法师在闽院作了大量专题演讲，较为系统地提出了自己的改革主张。如1929年12月讲《中国现时学僧应取之态度》，1930年春讲《建僧大纲》、《僧教育要建筑在僧律仪之上》，1931年3月讲《学僧修学纲要》，1932年10月讲《现代僧教育的危亡与佛教的前途》，1932年12月讲《佛教的教史教法和今后的建设》，1935年11月讲《师生应如何爱护学院》等。在这些演讲中，他提出了许多新的观点，此后实践僧教育的内容和方向大体没有超出这些观点。如对僧教育没有宗旨、目标的办学方法表示了不满和失望：“中国教育

① 何绵山：《培养僧材的摇篮——纪念闽南佛学院创办70周年》，《闽南佛学院学报》1995年第2期。

② 印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第136页。

模仿外国,而佛教教育就模仿中国,如‘法师养成所’恰与中国士大夫式的教育一样。这在僧教育的立场来批评,他们所办的教育,不是为整个佛教情形所需要来办的,不是为信解行证全部佛教来办的,不是普及佛教教育的,这都是古代阶级式的教育遗痕。”^①什么是理想的僧教育目标呢?太虚法师提出:“我所希望的僧教育,不是去模仿学作讲经法师而已,必须要学习整个的僧伽生活,要勤苦、劳动、淡泊,要能做挑水、扛柴、洒扫、应对,以及处世理事、修禅弘法的工作。”^②对于在学僧人,太虚法师提出了新的要求,即:要守清苦淡泊的原有佛教生活,尤其修学的学僧,要以过简单朴素的生活为出家人美德。要能勤苦劳动,受过教育而有知识的僧徒,要格外的勤苦,个人的衣与各种器具,要能自己动手去做^③。应该有怎样的僧制?太虚法师提出学僧制、职僧制、德僧制三种,表现出一种全新的僧教育体制^④。

第三,为闽学院僧讲经说法及上有关文化课。1927年3月,太虚法师为闽院学生讲《行为学与唯根论及唯身论》;1929年12月,讲《瑜伽真实义品》,弘一法师亦逐日亲临听讲;1930年2月,讲《大乘位与大乘各宗》、《佛学之宗旨及目的》、《西洋中国印度哲学的概观》;3月,讲《弥勒经》;4月,讲《纪念释迦牟尼佛》;1931年2月,讲《大乘宗地图》;1932年12月,讲《大乘本生心地观经》等。其中有的演讲在太虚法师的弘法活动中占有重要地位,如《大乘位与大乘各宗》为法师十年来对大乘各宗以客观态度观察后,进行了融会贯通的研究,总结发现其遍融共摄的共同律,提出其特点有“平等门”和

① 《现代僧教育的危亡与佛教的前途》,《太虚大师全书》,台北善导寺1980年流通版,第十八册,第89页。

② 《现代僧教育的危亡与佛教的前途》,《太虚大师全书》,台北善导寺1980年流通版,第十八册,第90页。

③ 《现代僧教育的危亡与佛教的前途》,《太虚大师全书》,台北善导寺1980年流通版,第十八册,第90~91页。

④ 《建僧大纲》,《太虚大师全书》,台北善导寺1980年流通版,第十七册,第208~211页。

“特殊门”^①。影响较大的还有《西洋中国印度哲学的概观》，法师针对梁漱溟、张东荪对佛教的看法，提出了“本体论——宇宙观”、“知识论”、“行为论——人生观”、“西中印度哲学与佛教”等论题^②。在闽院的讲经中，有的内容法师自己也颇为看重，如所讲的《大乘本生心地观经》，后由胜济、窥谛、东初、灯霞、雪生等合记，成《大乘本生心地观经讲记》，“大师誉此经为‘法备五乘，义周十宗’，颇为推重。”^③

第四，阐述对改革佛教的看法。太虚法师许多改革佛教的主张和看法，是在闽院形成并宣讲的。其最著名的如1927年9月在闽院所讲《救僧运动》。法师指出，积极的救僧要真修实证以成圣果、舍身利众以重胜行、勤学明理以传教法。消极的救僧则自营生计以离讥、严择出家以清源、宽许还俗以除伪^④。太虚法师很看重这个演讲，在《告徒众书》中特意提到“余近日在闽南演说之《救僧运动》”，并介绍了其主要内容^⑤。

（二）到各地讲经弘法，广播法音。太虚法师在福建期间，足迹踏遍福建许多学校、佛教会及名刹，席不暇暖，与广大信众接触频繁，为讲经弘法见缝插针、不遗余力。1926年11月，法师于厦门大学讲《缘起性空之宇宙观》，于厦门教育会讲《大乘佛法的真义》。1927年3月于福州市为军政当局开示，并游鼓山、怡山诸胜；10月，游漳州南山寺。1929年12月，应厦门集美女中之请，讲《佛学的人生观》。后游泉州开元寺，为泉州民众教育馆讲《从无我唯心的宇宙观到平等自由的人生观》，又应晋江县佛教会讲《佛教会是本慈悲心和智慧心所组成的》；1930年1月，到南安县雪峰寺过年，并应

① 《太虚集》，中国社会科学出版社1995年12月版，第83页。

② 《太虚集》，中国社会科学出版社1995年12月版，第307页。

③ 印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第191页。

④ 《救僧运动》，《太虚大师全书》，台北善导寺1980年流通版，第十七册，第579～583页。

⑤ 《告徒众书》，《太虚大师全书》，台北善导寺1980年流通版，第十七册，第590页。

安海养正中学之请讲法；3月，于厦门南普陀寺讲《普门品》；4月，应厦门双十中学讲《民国与佛教》；并应厦大之请，讲《佛学在今后人世之意义》。1931年1月，应厦门鼓浪屿武荣中学之请，讲《释迦牟尼的教育》，为中华中学讲《中欧美佛教之鸟瞰》；2月，应闽南信众请，于蔡慧诚涌莲精舍讲《唯识三十论》。1932年11月，应厦门新青年会之请，讲《新青年与救国之新道德》，应厦大教授所组织的文哲学会之约，讲《法相唯识学概论》。1933年1月，应厦门大学心理学会之约，讲《梦》；2月，于思明县佛教会讲《学佛先从人做起》。1935年11月，应中国佛学会闽南分会之请，于厦大旅舍天台讲《佛学会与现实佛化》，又于厦门中山公园通俗教育社讲《佛教与现代中国》。这些演讲内容，不少在法师弘法讲经活动中有着重要地位，如在泉州民众馆所讲的《从无我唯心的宇宙观到平等自由的人生观》，“以缘起无我说平等，唯识熏变说自由，后乃时时说之。”^①一些演讲内容系太虚法师多年思考的结晶，如于厦大文哲学会所讲《法相唯识学概论》，过去曾初讲于世界佛教居士林，因故而中止，此次藉在闽期间得以完备。

（三）撰写大量佛学著作。太虚法师所以成为中国近代佛教领袖，与其著述等身是分不开的，而其中许多著述，则撰写于福建。一是改编，如太虚法师在闽期间，应世界书局之约，改编《佛学概论》为《佛学ABC》以行世。二是写评语，太虚法师在阅闽院藏书时，写下许多短评，如《评（西田几多郎）〈善之研究〉》、《书（菊池宽）〈复仇〉以后》、《附从译本里研究古禅法及禅学古史考之后》等。三是撰文，如1931年2月，作《〈相宗新旧两译不同论〉书后》、《维摩诘经中正信会员格言》。四是辩论，如1933年2月，支那内学院交来《佛诞纪元论刊定书》，对法师《佛教纪元论》有所指摘，法师故撰《复内学院书》以答复。五是解说经书，最有代表性的如1931年在南普陀寺所撰《〈成实论〉大意》。《成实论》有十六卷，法师感慨中国鲜有对此

^① 印顺：《太虚法师年谱》，宗教文化出版社1995年10月版，第164页。

研究者,故撰写了此文,从“十二偈与发聚”、“苦谛聚”、“集谛聚”、“灭谛聚”、“道谛聚”等五个方面阐述了自己观点,可称为法师佛学思想代表作之一。

三

圆瑛法师,俗姓吴,法名宏悟,号韬光,又号一吼堂主人、三求堂主人、灵源行者、离垢子等。福建古田县平湖端上村人。出生于清光绪四年(1878),五、六岁时,父母先后去世,由叔父照应抚养。幼年时十分聪颖,读四书五经。16岁时参加乡试,中秀才。17岁时,因顿悟人生如梦,于夏日离家至福州鼓山涌泉寺,为增西上人收为弟子,次日剃度。三日后其叔父由古田赶至鼓山,将其连夜带回古田。18岁时,因患伤寒,病愈后即还愿出家,投福州鼓山涌泉寺,礼兴化(今莆田)梅峰寺增西上人为师。20岁依鼓山涌泉寺妙莲和尚受具足戒,从之学习佛教律仪。1953年9月圆寂于宁波天童寺。圆瑛法师一生著述有二十余种,由后人编为《圆瑛法汇》行世。圆瑛法师虽自21岁后外出参学,但一直关心家乡福建的佛教事业,并为此做出了积极的努力。圆瑛法师对福建佛教事业的贡献,主要有以下几个方面。

主持福建多所名刹,为福建各大丛林的修复和发展殚精竭虑。圆瑛法师与福建许多名刹关系密切,其一生主持过的道场有11处(含上海圆明讲堂及槟城极乐寺),而仅福建就有5处,即:泉州开元寺、福州雪峰崇圣寺、福州罗山法海寺、福州瑞峰林阳寺、福州鼓山涌泉寺。1924年任泉州开元寺住持。当时开元寺残破不堪,僧众散去。圆瑛法师去函槟榔屿,礼请转道、转物二法师回国来开元寺,并开工兴修该寺。“由大殿以至万善戒坛及双石塔,无不加工兴修。务使崇闳庄丽,一洗荒废破旧、碎瓦颓垣之貌。”^①使开元寺逐步恢

^① 明畅主编:《圆瑛法师年谱》,宗教文化出版社1996年版,第43页。

复往日兴盛。兴建工作完成后,圆瑛法师推举转道和尚为住持,自己则竭力帮助转道传戒弘法。当时宁波天童寺僧众来函礼请法师任天童寺住持,师以曾发愿“重兴闽南古刹”为由婉拒。与此同时,圆瑛法师还积极向居士募化修建开元寺之东西石塔,其间太虚法师曾组织中华佛教代表团赴日本开东亚佛教大会,致函要求圆瑛法师参加,圆瑛法师因全力以赴修寺,写信婉拒,为泉州开元寺的修复倾注了大量心血。1927年10月,圆瑛法师应福州诸山长老和雪峰崇圣寺护法居士之请,任福州雪峰崇圣寺住持。圆瑛法师曾于30年前在雪峰崇圣寺亲近达本方丈,此时达本方丈传法于法师,为曹洞宗第四十六世法嗣。1928年2月,圆瑛法师将福州罗山法海寺改为雪峰廓院,并重修殿宇,新建万绿堂。看到荒废的古刹得以重兴,法师高兴地赋诗:“梵王宫殿势崔嵬,古迹罗山金粟台;阅历沧桑谁是主,斩除荆棘我重来。”1931年1月,圆瑛法师出任福州瑞峰林阳寺住持。1937年2月,圆瑛法师辞去天童寺方丈后,全国有六大丛林争请法师前往住持,法师皆辞谢。“唯鼓山涌泉寺,乃闽中首刹,桑梓攸关,义不容辞,遂就任于该寺。”^①圆瑛法师进住涌泉寺后,即整顿寺风,自立规则,锐意改革,率先垂范,其在斋堂训话时言:“寺院兴衰,端赖规矩之有无。僧规者,即出家人自治之法律也。人人均要遵守,不得视若虚文。圆瑛既为一寺之主,先要循规蹈矩,方可整大众之规矩。”^②在闽期间,圆瑛法师注意修复寺塔,如为家乡古田重修吉祥寺之吉祥塔,为古田县极乐寺重修而募缘等。

在福建进行了大量的弘法讲经活动,受到广大僧人和居士的欢迎。圆瑛法师弘法讲经活动范围广泛,其讲过经的寺院有多所,如1909年秋在福州鼓山涌泉寺讲《护法论》,“感普贤菩萨摩顶授

^① 明场主编:《圆瑛法师年谱》,宗教文化出版社1996年版,第134页。

^② 《佛学半月刊》第147期。

记之异,由是智灯焕发,慧炬大明,深得论旨,善说法要,众为之奇。”^① 1922年7月在厦门南普陀寺讲《楞严经》,1925年5月又至厦门南普陀寺讲经,1926年1月于福州白塔寺讲《仁王护国般若经》,1927年2月在福州西禅寺讲经,1930年8月于莆田梅峰寺讲《般若波罗蜜多心经》,1935年6月于厦门妙释寺讲《金刚经》,1936年11月于莆田梅峰光孝寺讲经。除了在寺院讲经外,圆瑛法师还常到功德林、佛化社、佛教会等处弘法,如1927年1月,在福州功德林、佛化社讲经,“法筵之盛,插足无地,闻法受教欢喜无量。”^② 1930年5月,于厦门鼓浪屿了闲社讲《金刚经》,1931年5月于莆田佛教会讲经,1935年6月于厦门佛教会讲《圆觉经》,1937年2月于福州佛化社讲演佛学。圆瑛法师在福建的弘法活动,对福建佛教的兴盛,起了积极推动作用,正如明旻法师在《圆瑛法师年谱·前言》中所言,大师所讲经文,“均深入浅出,博得听众的极大法喜与赞叹。讲经之处,法筵之盛,常是座无虚席。”

注意培养僧材,支持创办佛学院。圆瑛法师认为僧人只有接受良好的正规教育和训练,才能真正振兴佛教。1925年5月,圆瑛法师应闽南佛学院院长会泉之请,起草《闽南佛学院章程》,并主持该院开学典礼。闽南佛学院是福建省第一座新型佛教学府,在中国佛教史上有着重要地位^③。圆瑛法师对南普陀寺创办这样一所学院感到高兴,在开学典礼上欣然赋诗四首,以示祝贺。1937年9月,圆瑛法师于福州法海寺创办法界学院,并自任院长。1948年2月,圆瑛法师以鼓山佛学院院长名义,在《弘化月刊》第93期发表了《鼓山佛学院缘起》的文章。此外,圆瑛法律注意培养青年僧人,曾亲近过圆瑛法师、受其教益后成为名僧的福建籍僧人甚多,如:晋江入瑞今法师,曾参与圆瑛法师讲习,闻法研经,受益殊深,后为世界佛

① 明旻主编:《圆瑛法师年谱》,宗教文化出版社1996年版,第14页。

② 明旻主编《圆瑛法师年谱》,宗教文化出版社1996年版,第56页。

③ 何绵山:《闽南佛学院办学特点浅探》,《教育评论》,1995年第3期。

教徒联谊会菲律宾分会会长；福州人明如法师于圆瑛法师在天童寺时受具足戒，后任上海玉佛寺监院；福州人明暘法师10岁时于福州白塔寺听圆瑛法师讲经有悟，长期跟随圆瑛法师，弘扬圆公事业，后任中国佛协副会长、上海龙华寺住持；仙游人宗圣法师曾于新加坡亲近圆瑛法师，后任印尼大乘佛教会会长；福州人明旭师太（明暘法师之母）为圆瑛法师之度徒，后任闽中惟一尼众律宗道场福州地藏寺方丈；福州人梵辉法师，曾随圆瑛法师听经，后任中国佛教协会理事。

创办慈儿院，热心慈善事业。1924年9月，圆瑛法师在福建泉州开元寺创办了慈儿院，收容失去父母的孤儿，亲任院长，主持其事，前后培植人才数以千计。院中学科按普通学校设立，所有费用全免。为筹慈儿院基金，圆瑛法师亲赴南洋筹款。为了慈儿院经费长期得到保证，圆瑛法师将所筹之款寄于马六甲的基金董事会，由其保管本息，由基金会将息金定期汇予慈儿院。1927年10月，圆瑛法师在《泉州开元寺慈儿院第一届报告书序》中道出了他办慈儿院的艰辛、原委及打算。1928年6月，圆瑛法师在《世界佛教居士林林刊》第19期发表《佛儒教理同归一辙》中，再次表明了他创办慈儿院的目的，是为了行大乘之道。

四

虚云法师，俗姓萧，初名古岩，字德清，别号幻游。原籍湖南湘乡，因其父在福建做官，故出生于福建泉州。光绪九年（1883）至福州鼓山涌泉寺从妙莲和尚出家并受戒，曾于涌泉寺任过水头、园头、行堂、典座一类职事，后外出参学。1929年回福州鼓山涌泉寺任住持，1934年任广东南华寺住持，1943年任广东云门寺住持，1953年被推选为中国佛教协会名誉会长。虚云法师是近代禅宗代表人物，于鼓山受临济衣钵于妙莲法师，为临济宗四十三世；又受曹洞宗衣钵于耀成法师，为曹洞宗四十七世，并中兴云门宗，扶持

法眼宗，延续沩仰宗。法师生平著述甚多，代表作有《楞严经玄要》、《法华经略疏》、《遗教经注释》、《圆觉经玄义》、《心经解》等，惜大多毁于1951年春的“云门事变”中。现存残稿由香港岑学吕居士于1954年编为《虚云老和尚法汇》。1962年，门人净慧法师亦将其收集到的佚稿汇编成《虚云和尚法汇续编》。岑学吕还编有《虚云法师年谱》。

虚云法师不仅生于福建，于福建出家，而且其弘法生涯与福建关系极为密切。其对福建佛教最主要的贡献，莫如1928年至1935年间主持福州鼓山涌泉寺时，使鼓山丛林得以中兴。福州鼓山涌泉寺为闽中著名丛林，建于唐建中四年（初名华严寺）。从开山灵峤禅师起，至虚云法师已是第一百三十一代住持。当时鼓山虽为全闽第一名胜，但长期以来，“以其历史远，而僧习漓；以其风景优，而雅俗混；降及近代，益成为赖佛图生者所归。”^①虚云法师1929年应福建省主席杨树庄之约往鼓山任住持，其原委正如自己所说：“予以荆染初地，缅怀祖德，义不可辞也，遂就任。”^②虚云法师为中兴鼓山丛林，在以下几个方面进行了不懈努力。

整肃寺观，重振教风。1929年，虚云法师一接任涌泉寺住持，即对涌泉寺寺规进行了重新规定，对一些原有的寺制进行了重大改革。其中最重要的，如不许任何人在寺内私收徒众；取消私灶饭菜，一律过堂；取消许多首座当家，只留一二个；取消七八十位知客，只存留五至八个，所有如书记等僧职都取消空闲职。由于改革触及了一些僧人利益，部分不法僧人放火烧房，企图谋害虚云法师。法师以慈悲待人，予以宽释。虚云法师在《重订鼓山涌泉寺规则序》中，对改革寺规的重要性做了强调和阐述^③。当时一些僧人除看管门户外，不上殿，不坐香，虚云法师对此提出整理道风的要

① 岑学吕编著：《虚云法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第72页。

② 岑学吕编著：《虚云法师年谱》，宗教文化出版社1995年版，第69页。

③ 《重订鼓山涌泉寺规则序》，《虚云和尚法汇续编》，第43页。

求,对习禅等做了具体规定^①。在虚云法师的努力下,住禅堂由仅一二个僧人,增加到六七十人,并恢复了旧有十二炷香的参禅制度,逢冬加香打七。寺中的念佛堂,也有三四十众以念佛为常课。为照顾年老体衰者,还设有延寿堂,日以三炷香佛事为恒课。当时常住僧约300余人,共同行持。每年春初,全寺修“忏摩法”,共拜万佛忏。

修寺盖堂,建庵造阁,使鼓山丛林面貌焕然一新。当年曾在鼓山亲近虚云法师的月耀和尚回忆起当时山中情况时写道:“虚老锐志复兴,故对于整个涌泉寺,莫不加以粉刷、油漆,焕然一新,显得更庄严美丽了;被人放火烧去的房子,亦修复如故。念佛堂、延寿堂、佛学院,都是花了极大的工程改造的,如意寮,是现代化的两层洋楼,可见虚老重视病人的痛苦了。另外,还值得一提的,便是人所不注意的上客堂。原有的上客堂,在一个角落里,房子又小,光线又暗,人所不愿进去的。虚老是行脚僧的老前辈,知道此中情况,因此,把上客堂修建得名副其实,清净庄严如禅堂一般了,不过范围比禅堂小一点。回龙阁,因看客者不慎而毁于火,但不久便修复了,且修造得更坚固美观。”^②1931年,虚云法师还在鼓山建了平楚庵、西林庵、云卧庵等院宇。1932年,虚云法师在《建筑鼓山寺各堂寮胜缘疏》中,对修建山寺各堂的经过和原委进行了说明:“鼓山年来传戒,亚堂独缺依止之所。窃维女界二众,参学各省皆少,丛林风规既无闻见,尘俗习气从何脱离?修学无地,实堪恻念。今拟就本山平楚庵故址,在山麓接近解院之处,建筑女修院一所,俾令来山求戒、发心参学之辈,得由本山照应,可以安心净修,于培植尼众道风,不无补益。”^③

讲经弘法,办学传戒。《虚云和尚法汇》中,收有虚云法师在鼓

① 《重订鼓山涌泉寺规则序》,《虚云和尚法汇续编》,第44页。

② 月耀:《虚云大师在鼓山》,《虚云法师年谱》,宗教文化出版社1995年版,第75页。

③ 《建筑鼓山寺各堂寮胜缘疏》,《虚云和尚法汇》下集,第294~295页。

山所讲部分法语,除了应各位居士请讲的上堂法语外,还有对从生的说法。如在鼓山新筑放生园落成时说:“了知法界平等觉,贪瞋痴爱性圆明。念异十恶从心起,心忘罪灭万法空。”^①为使青年僧人能进一步深造,虚云法师先设学戒堂,又改为鼓山佛学院,再改为法界学院。虚云法师还千方百计延请名师来讲课,如宗镜、大醒、印顺、心道、慈舟等都应邀前来任教。当时,至夏必讲经,讲者皆各法门有名法师。虚云法师高度重视传戒,1930年在《敕赐鼓山白云峰涌泉禅寺同戒录序》中,回顾了涌泉寺传戒的历史,指出传戒的重要性,并提出改革戒期:“虽奉旨传戒,八日即完三坛。法体如是,固无增减,而悬揣老人未尝不无慨叹焉。”^②从此,每年春天都传戒一次,并把戒期由每期8天,改为30天。1934年,由虚云法师倡印的《三坛传戒仪范》重印告竣,虚云法师在《后跋》中对一些寺院传戒不如法情况进行批评,并指出:“更有招贴四布,煽诱蛊惑,买卖戒师,不尊坛处,即淫祠神社、血食宰牲之区,妄作戒坛,十师数目证成足否,于主法师不知死活,或无僧行,结期或七日、三日,乃至一日三坛俱毕。至于说戒不分僧尼,缁白混杂,甚或卖牒于四众,捏名寄戒,不知律仪为何事!”最后表示重申传戒仪范的目的是为了“庶足以补过去之漏,匡未来戒法之疏。”^③在虚云法师的努力下,鼓山门风重肃,与金山、高旻鼎立而三,一时成为全国丛林典范。

保护经版,影印大藏。“鼓山经版最多,为海内外所无者”^④。虚云法师主持涌泉寺时,高度重视保护经版。1930年,粤东66岁的张玉涛居士至鼓山受戒,法名观本。虚云法师嘱观本整编《鼓山宗图》和整理经版。经两年努力,于1932年编写完《鼓山涌泉禅寺经版目录》一卷,虚云法师为之作序,回顾了鼓山从闽王贡写本之秘

① 《民国二十二年癸酉在鼓山新筑放生园落成对群牛说法》,《虚云和尚法汇》上集,第92页。

② 《敕赐鼓山白云峰涌泉禅寺同戒录序》,《虚云和尚法汇》下集,第315页。

③ 《重刊三坛传戒仪范后跋》,《虚云和尚法汇》下集,第305页。

④ 岑学吕编著:《虚云法师年谱》,宗教文化出版社1995年版,第72页。

复至清代康熙复钺永通之板片的历史,提出整理经版的重要性,并指出其整理的要求:“爰拟清厘,重记目录,依补亡之例,立整理之条,加丹黄之标签,分简册之部居,考译撰之人名,纪钺梓之年代。命门人观本依此法式,循而考之,缺者补之,经夏告竣。”法师对观本整编工作表示满意:“查其钩稽,尚能如例。”^①鼓山藏有极为珍贵的元刊本《毗卢大藏》,为元延祐二年(1315)由福建省行中书省平章事亦黑迷失发起,于建阳后山报恩寺雕印。至民国,全国只有福州鼓山涌泉寺和山西太原崇善寺有此藏本。因鼓山涌泉寺自明清以来四赐藏经,故此本无人披读,不知其是否残缺。虚云法师于1932年令门人观本始出检之,知其共残缺四十余卷。虚云法师带动十余位法师发心手抄,终于足其卷数。法师在《修补古经跋言》中写道:“考延祐当元中叶,迄今七百年,人世沧桑之变不知凡几。而此三经者,巍然尚存,虽久置不检,而免于潮蠹之坏,不可谓非神龙保护之力矣。”^②1935年,日本外务省文化事业部龙池清受命来鼓山研究佛经,暗中与虚云法师商量,要以黄金等交换《延祐藏》,被虚云法师严词拒绝。抗日战争爆发后,福州沦陷期间,日本军官曾来涌泉寺查找佛经,好在已由圆瑛法师于1939年7月运至尤溪县三峰寺秘密保存,遂使日军一无所获。《延祐藏》后又完整运抵鼓山,惜全部毁于“文革”中红卫兵之手^③。虚云法师如得知,不知有何感慨!1934年,陕西朱庆澜居士发起影印宋碇砂版《大藏经》,但尚缺损二百余卷,拟将涌泉寺所藏《大般若经》及其他宋元善本补足,虚云法师予以全力支持。

整理佛教文献。虚云法师主持鼓山期间,对整理鼓山的佛教文献做了大量工作。观其成就,主要有四个方面:

(一)主持增订《佛祖道影》。《佛祖道影》全称《佛祖正宗道影》,

① 《鼓山涌泉禅寺经板目录序》,《虚云和尚法汇》下集,第242页。

② 《修补古经跋言》,《虚云和尚法汇》(下集),第245页。

③ 参见王铁藩,《元版〈延祐大藏〉毁灭记》,《福建文史》总第8期。

始由明代洪武年间(1368~1398年)画诸祖之道影(画像)100余尊,藏于牛头山,万历十七年(1589)由紫柏老人作序刊行。崇祯十一年(1638),真寂院之元贤追补130尊,刻印行世。清康熙元年(1662),鼓山为霖收人117尊重刊;康熙十五年(1676),静熙启公收录166尊,编成《宗门正脉道影》。清光绪六年(1880),鼓山守一空成又增补为240尊,由苏州玛瑙印经房刊行。全书凡4卷,卷一收佛祖正宗39人,并附录旁支、牛头支;卷二收南岳下68人,包括临济、沩仰法脉;卷三收青原下85人,包括曹洞、云门、法眼法脉;卷四收教律连宗48人。虚云法师将鼓山涌泉寺中为霖本和苏州本相对校,并参考了许多方志、寺志,对苏州本中的讹误进行考证辨认,最后收载道影传赞311尊。

(二)修订《鼓山联芳集》。《联芳集》是鼓山第十三代住持宋代庆麟禅师所撰,第三十七代住持孤峰惠深禅师继修,但内容仅至明代简翁禅师,而《鼓山志》所记,止于清乾隆遍照禅师,且明以前《联芳集》与山志所记多有不符,使读者莫衷一是。虚云法师取山志与《联芳集》互相参证,并从《指月录》、《续指月录》、《旅泊幻迹》诸典籍以及历代碑刻、万年簿和各种别集中搜集资料,正如虚云法师1935年在《增订鼓山列祖联芳集序》中所说:“及始取山志与联芳集二本参证,以别集一一正之。乾隆以前之住持历略,折二本而增削之,庶就于简明。乾隆以后,则本于碑记、万年簿及故老遗闻可采者纪之。其无征者,或存名而阙史,昭其实也。”^①虚云法师还撰写了《禅宗五派源流》附于《联芳集》后,此文不仅简述了禅宗五派的源流,而且追述作者自己与沩仰宗、云门宗、法眼宗之关系和传承,有利于了解虚云法师身挑五宗及中国禅宗衍变的情况。

(三)校正《星灯集》。1935年,虚云法师曾在鼓山将临济宗的法脉传承进行整理考订,在临济宗原有字派之末“宗”字之后增加64字,外演号派80字,并追根溯源,编纂成《星灯集》刊印。1935

^① 《增订鼓山列祖联芳集》,《虚云和尚法汇》第5集,第285-289页。

年,虚云法师又将其加以校正,并将制成的“本支源流系”和“各派源流”附载于后,为研究中国禅宗发展史提供了史料。

(四)对法系进行考证。虚云法师1932年于鼓山期间,撰写了《法系考证》,对南岳下第六十世、青原下第四十五世等进行了考证。

闽南佛学院发展历程及办学特色

闻名遐迩的闽南佛学院是福建省第一座新型的佛教教育学府,在中国佛教教育史上有着重要地位。

闽南佛学院走过的路程,主要分为三个阶段。

(一)发展阶段(1925~1937年)。1925年,广津、瑞征从安庆的安徽佛教学校学成归来,与转逢、会泉商议筹办闽南佛学院,得到各方面支持,原在安徽佛教学校执教的常惺应聘来协助。是年9月正式开学,公推会泉、常惺为正副院长,院中教务、事务,分别由觉三、广津等协助办理。首届招收学僧74人。学院初分“专修科”、“普修科”两个科级,后又为一些文化程度较低的学僧另设小学部。1927年,会泉推荐一代高僧太虚续任方丈兼院长职务,这对闽南佛学院以后的兴盛产生了极为重要的影响。是年4月,太虚就任院长,即议定由转逢、会泉为院董,常惺为副院长。太虚担任院长6年间,一直将佛学院作为改革、创新中国佛教禅教育的实验园地,并相应地开展一系列开放式教学活动,历行学禅双修、学用结合。1933年,常惺继任院长。1936年,共推会泉复任院长。1937年因局势紧张,被迫停办。

(二)衰微阶段(1941~1945年)。1941年秋,勉强复办佛学院,大醒任院长。因局势紧张,第一届学僧一年后即草草结业,大醒也辞职返回江苏,块然和尚继任院长,不久也辞职回籍。会觉继任院长,勉强维持至1945年日本投降后,又再停办。

(三)复兴阶段(1985~至今)。1985年5月,闽南佛学院举行复办开学典礼。复办后的闽南佛学院在教育设施、教学改革、学僧培养等方面,都超过创办时期盛况,居当代佛教院校前列。院内设男、女两个院部,兼收僧、尼人学,为全国佛教院校首创。学僧来自21

个省市自治区,其中福建籍的占1/3。毕业后的学员,或留院任教,或参加各级佛协工作,或在各寺院任执事、管理,也有出国,及被外地聘为教师。他们大多勤于职守,严于修持,为现代佛学建设做出了积极贡献。

闽南佛学院创办以来,所以能硕果累累,成为我国著名的佛教学府,其原因主要有以下方面。

以南普陀寺为主办寺院。厦门南普陀寺是一座具有千年历史的古刹,是我国重点寺庙。在创办闽南学院的前一年(1924年),南普陀寺革除早先的寺院承袭法嗣的陈规,将寺改为十方丛林,使之成为十方僧侣集居、修学的大寺,并制定了《十方选贤规约二十则》,选举德才兼备的僧人担任方丈,每任三年,这就为南普陀寺广揽人才创造了极好的条件。在厦门诸多寺院中,除南普陀寺外,全部属于子孙小寺,即往往由某一宗派的僧人开创或主持修建,此后即归属于该宗派传法弟子代代相承的私有寺院。后来证明,有了南普陀寺的这个改革,当年才有可能延聘国内著名高僧担任院长和教职,这对办好闽南佛学院有着极为深远的意义。南普陀寺常年佛事不断,讲经不辍,藏有丰富多彩的佛教文物和经典。如寺内目前藏有《宋碇砂藏经》、《明大藏经》、《日本续藏经》、《频迦精舍大藏经》、《大正新修大藏经》等多部珍贵藏经,这为学僧进一步研习创造了有利条件。南普陀寺最主要的特点,是与海外,特别是与东南亚关系极为密切,历代高僧远涉重洋,弘扬佛法,为新加坡、马来西亚、菲律宾等国家和地区的佛教事业的发展作出巨大贡献。东南亚有许多寺院,多由南普陀寺僧侣或闽南佛学院学僧前去担任住持或兼任住持。如:新加坡的光明山觉寺、龙山寺、普济寺、天福宫和普陀寺等;菲律宾的信愿寺、华藏寺、碧瑶普陀寺、马尼拉普陀寺、莲花寺等;马来西亚的妙香寺、吉隆坡观间寺和龙华寺等。在南普陀寺任过职或在闽南佛学院学习过的学僧,有的已成为东南亚佛教界泰斗。如马来西亚佛教总会主席竺摩法师、被誉为菲律宾佛教开山祖师的性原法师、原任新加坡光明山普觉寺住持宏船法师、菲

律宾马尼拉信愿寺退任方丈瑞今法师等。他们虽然法传海外，却根连南普陀，极为关心南普陀和闽南佛学院。东南亚的一些华侨领袖兼佛教界知名人士，也关心南普陀的建设和闽南佛学院的复办。如新加坡的陈共存、何瑶琨、孙炳炎，菲律宾的蔡东南，马来西亚的许本等，都曾参观访问南普陀并慷慨捐资助建，这就使闽南佛学院在办学经费上有了保证。1925年创办时，所有经费均由南普陀寺独立负担。1992年，院内自筹办学经费940万元，其中有相当部分即为海外捐赠，这是一般佛学院所难以企及的优越之处。

(二)由懂教育的高僧担任院长。办学毕竟不同于主持寺庙，它要求领导人不仅对佛学有专深的研究，还必须懂教育。第一任院长会泉法师，一生以讲经说法为己任，创办多所僧学校，都亲任主讲，对僧教育有着丰富的经验。他曾求学于浙江天童、江苏金山、扬州高旻等寺院。1910年，在南安雪峰寺开讲《楞严经》，之后往台湾基隆灵泉寺宣讲《金刚经》，后在虎溪岩开设虎溪莲社，主讲经筵。1917年，在泉州创办优昙初级中学林，在学林中多次讲演佛经。1932年，任思明(厦门)佛教演讲会主讲导师。1933年，于万石岩开设佛学研究社，亲任主讲。1934年，与弘一法师等合创佛教养正院，为我国现代佛教教育先驱者之一。太虚院长，不仅是全国佛教界领袖，还是中国佛教史上举足轻重的僧教育家。他一生创办过多所佛学院，有着丰富的办学实践。除了担任闽南佛学院院长外，早在1912年，他就前往南京，着手创办佛学院，拟将金山寺作为佛学院地址，虽然因故未实现，却产生了很大影响。1922年，太虚创办武昌学院，并担任院长，培养出诸如虞愚等著名佛教学者。1925年，太虚于庐山东林寺创办庐山学苑，培养出诸如会觉等高僧。1930年，太虚于北京柏林寺创办柏林佛学院。1931年，积极建议筹办四川汉藏教理院。1943年，任金剑山大雄中学董事长。1945年，任西安巴利三藏学院院长。值得注意的是，太虚曾赴欧美各国讲学，历经法、比、荷、德、英、美各国，为我国佛法传到西方的第一人，因此，视野开阔。太虚先后与巴黎、伦敦、柏林学者成立世界佛学院，并将

武昌佛学院改为世界佛学院汉英语系,闽南佛学院改为世界佛学院汉日语系,汉藏教理院改为世界佛学院汉藏语系,柏林佛学院改为世界佛学院汉巴语系,把中国的佛教教育纳入世界轨道。太虚为了使学僧能掌握巴利文、梵文等,派出学僧到斯里兰卡、泰国、印度等国学习。太虚有许多关于僧教育的论述,其主要如《我新理想中之佛学完全组织》、《议佛教办学法》、《僧教育之目的与程序》、《佛教应办之教育与僧教育》、《中国的僧教育应怎样》、《世界佛学院建设计划》、《佛教教育系统各级课程表》等。其他一些参与管理的僧人也大多为佛教学校毕业,多年来在佛教学校讲课任职。如曾任副院长的常惺,毕业于杭州华严大学,历任江苏、安徽等佛学院讲师。曾任训育主任和代院长的觉三,毕业于湖南师范,历任安徽佛学院监学、讲师。曾任教务主任的蕙庭,毕业于安庆佛教学校、南京支那内学院。曾任代院长的大醒,毕业于武昌佛学院。曾任教务主任的芝峰,毕业于武昌佛学院。曾任事务主任的广津,毕业于安徽佛教学校。“文革”后第一任院长妙湛也是一位杰出的僧教育家,他在《僧教育新构思》中发表了一系列搞好僧教育的独到见解,以创新的精神指出僧教育中存在的弊端:“目前国内外的佛学院,都是沿着本世纪初到四十年代佛学院的老路走过来的,以培养讲经法师为惟一的任务。培养出来的学僧,知识面很狭,除了懂得点名相或几部经论之外,其它的特长是一无所有。因此毕业后,学非所用,出路成问题。”怎样才能改变这种弊端呢?他认为:“应根据我国当前佛教界的实际需要,分系教学,除了开设主要经律基础理论课外,还要开设应用知识课……佛学院必需由过去单一培养教理知识的僧才,转变为培养多层次多专业知识的僧才。”在怎样培养僧才问题上,提出了自己的独到见解。他认为,佛教学院设六个系,即:①教理系,学制三年,培养高级佛学研究人才,适应学术研究、教学研究、国际交流的需要。②禅观系,学制二年,培养禅定、止观、密教综合修持人才,建立实验室,对神经病、高血压、癌症患者进行医疗。③教仪系,学制二年,培养僧值(纠察)、维那高级法务人才,能独立

主持寺庙各种法务活动。④管理系,学制二年,培养方丈、监院、依钵、知法、僧值、别寺等高级寺庙管理人才。⑤艺术系,学制二年,要求能掌握佛、菩萨、罗汉、金刚造像理论和技法。⑥医护系,学制二年,为寺庙和佛教安养院培养初级医护人才。妙湛还多次对怎样搞好僧教育发表讲话,切中时弊。1992年3月,在福建省佛教教育工作座谈会上呼吁要健全佛学院领导机构,要完善各种规章制度,稳定教师队伍,改进教学方法,搞好在职人员的轮训等。他还要求:“学僧修持、持戒的表现应予评分,作为能否升级、毕业的重要依据。同时,要按照丛林僧人的要求对学僧进行管理。坚持上殿、过堂、修禅、念佛,严格僧仪、僧纪。”正是有这种严格要求,才使闽南佛学院的学僧勤奋努力,从不稍息。副院长蔡吉堂先后投拜印光、太虚两位高僧,对佛学有精深研究,倡导佛教改革。原任教务长圆智毕业于中国佛学院,现任教务长了法、副教务长诚信等皆为毕业于闽南佛学院的高材生。正是这些懂教育的精干的队伍,使该院愈加繁荣。

(三)以第一流教师任课。师资是学校的台柱,闽南佛学院的管理者深谙其重要。任课教师,皆为一流水平。师资主要来源三个方面:

(1)本院高僧,如太虚、会泉、常惺、大醒、芝峰、会觉、妙湛等。

(2)院外著名高僧。来院讲过课的最著名高僧为弘一法师。弘一法师1928年入闽常居南普陀寺,弘扬南山戒律。1929年,应常惺院长之请,前来讲学兼整顿僧教育,此时闽南佛学院学生已增至60余人。弘一注意学僧思想教育,现身说法教导学僧惜衣惜食惜福;并为闽南佛学院撰《悲智》训语。之后,先后南来的蕙庭、寄尘、觉三等诸师都曾在院内讲演佛教经典。

(3)著名专家教授。前后如虞愚教授、陈定谟教授、方兴教授、田光烈教授、单培根教授等,都是在国内享有盛誉的佛学专家。

(四)以严密的行政组织管理学校。太虚大师高度重视佛学院行政组织的落实,该院在发展时期行政组织就很严密。复兴以来,

行政组织有了很大改革。全院设院长一人,负责全院领导工作;副院长二人,协助院长工作;教务长一人,主持全院教学事务;副教务长二人,协助教务长开展工作。下设办公室、教务室、教研室,各设主任一人,分掌具体工作。教务室下设学生会、图书管理组、学报编辑组、打字印刷组等;办公室下设财务组、事务组、医务组等;教研室下设文化课教研组、佛课教研组、班主任教研组。正是有了严密的体系,才保证了工作的高效率运转。

(五)课程设置全面。太虚主持院务时期,强调要培养多层次僧才,因此该院开的课程多,学科多,门类齐全。除了学佛学外,还必须学许多其他课程。中文有:语体文、文言文、文法、文学史、文字学等;外文有:英文、日文;历史有:中国史、印度佛教史、世界史、中国佛教史、自由史观、僧伽制度沿革史等;地理有:中国地理、世界地理、佛教行化地域等;哲学有:中国哲学大要、西洋哲学大要、印度哲学大要、人生哲学等;教育学有:教育原理、教授法、寺院管理法、佛教教育各论等;数学有:算术、珠算、代数、几何、三角等;艺术有:书法、音乐、图画、梵曲、建筑、雕刻等。此外,还有自然科学、体育、行持等课。妙湛主持院务时期,分设政治思想课、社会文化课、佛学理论课等三大部分,以社会文化课为例,分设中文、中国史、哲学、外语等科目。预科班的中文和外文,分别采用普通初高中语文、英语教材;本科班的中文课以古汉语为主,外语课采用新概念英语教材;中国史和哲学史均采用普通大专院校教材。闽南佛学院注意培养学生的实际能力。1992年5月,以“绍隆佛种,弘扬正法”为主题举行了演讲比赛,男众正兴同学荣获第一名,女众圣彼同学获第二名,男众能仁和舟学同学并列第三名。妙湛院长认为,这种演讲比赛“具有深远的历史意义,对发现佛教人才,培养弘法人才,振兴佛教起到了积极作用”。

(六)招生起点高,要求严。闽南佛学院自创办起,只招收出家人,且要有一定文化素质,学僧来自全国各地,大多是各地寺院中的优秀分子。闽南佛学院在招生方面的高要求,一直沿袭到今天。

复办后的招生对象纯为出家的僧、尼(包括沙弥、沙弥尼)和部分闽南菜姑。规定要年满18岁,出家2至3年以上,曾在丛林禅院参学过,具有高中以上文化程度,有一定佛学知识,熟悉早晚课诵,并能遵守丛林规矩,持有所在寺院和佛教协会介绍证,方可取得报名资格。通过佛学、文化和禅行等严格考试后,及格者才准予进入预科班学习,两年后优秀者再进入本科班学习。一些仅有初中文化程度的僧、尼,可先进附设初中文化班学习,两年后,再经考试进入预科班学习。正是这种严格的招生制度,有效地保证了生源的质量。

(七)注重科研。学校是否办得有影响,还看其是否有高质量的科研成果。闽南佛学院自创办以来,一贯重视对学生研究能力的培养。其具体措施,一是要求每一个毕业生都要写出高质量的毕业论文,并千方百计予以结集发表。1932年,有20名第三届学僧毕业,每人都作毕业论文1篇,刊载于《现代佛教》第5卷762期中。复兴时期第三届毕业生论文,有19篇结集为《闽南佛学院第三届学生毕业论文选》,以《学报》形式出版。这些毕业论文,或为阐扬佛教经、律之专论,或为独到学佛见解,或阐发佛教与中国传统文化之关系,或对于中外佛教史之研究,有较高的水平。二是开办研究部。1930年,闽院设立研究部,由太虚院长亲自从毕业生中选10人进研究部,并要求研究部学员每月要交研究笔记1册,由研究长改正。为了加强研究深度,研究部内另有“法相唯识系”、“法性般若系”、“小乘俱舍系”、“中国佛学系”、“融通应用系”等5系,由学员分别进行研究。复办以来,所设研究部在科研方面要求更高,要求学僧每年要撰写1至2篇较高水平的专业论文,以供学术界研究讨论。研究部学僧在从事佛教各宗经论的专门研究时,都配有专业导师。重视科研的传统,使不少学僧脱颖而出,成为当代对佛学极有研究的僧人(如巨赞)。

(八)创办刊物。闽南佛学院从创办起,就高度重视创办院刊(学报),这在全国佛学院中是颇有特点的。1928年10月,创办了《现代僧伽》刊物,由代院长大醒、教务主任芝峰为主编,南普陀寺

出版发行,1932年起改名为《现代佛教》。复办之后,又创办了《闽南佛学院学报》,至1994年底已出版12期。主编为妙湛,编审为方兴、陈兵,顾问为田光烈、单培垠等。《闽南佛学院学报》以刊登本院师生论文为主,也采用高质量外稿。《学报》辟有“杨枝净水”、“法藏珠玑”、“古韵新声”、“一瓣心香”、“正法眼藏”、“文苑禅风”、“高山流水”、“城南旧事”、“度人金针”、“三教论坛”等专栏,还推出《纪念太虚大师诞生一百周年》等学术专集,许多论文有较高水平。可喜的是一些青年僧人的论文颇有创意,如发表在1994年第2期的《真知在佛门》,作者通过对宇宙有真相及“科学”的不实、“考证”的误区进行丝丝入扣的阐述,最后提出自己的观点。作者勇于打破陈规,向依然时兴的旧观念挑战,发前人所未发,令人耳目一新。《闽南佛学院学报》上乘质量引起佛学研究专家的交口称誉,为积淀文化,弘扬佛学做出积极贡献。

(九)得天独厚的背景。闽南佛学院诞生在厦门并得以迅速发展,绝不是偶然的,它有一定的背景。其主要因素有三个方面:

(1)国内僧教育运动风起云涌。闽南佛学院创办之前,国内出现了上海华严大学、宁波观宗学社、常熟法界学院、南京支那内学院、汉口华严大学、高邮天台学院等著名佛教学院,相继创办的还有岭东、九华、安庆、宏慈、拈花、河南、普陀、焦山、贵州、陕西等佛学院,这些都为闽南佛学院的创办提供了经验和人才。

(2)有利的地理位置。闽南佛学院不是办在深山老林,而是办在东南名城厦门,这是一个极为有利的地理位置。清末以来,厦门为佛教重镇,许多高僧大德云集厦门。此外,赴东南亚的僧伽,大多经厦门出国南渡(如弘一法师原拟经厦门赴泰国弘法,后留厦门南普陀寺)。厦门成为与东南亚关系的桥头堡,故往往能开风气之先。

(3)与厦门大学毗邻。闽南佛学院常聘厦门大学著名教授担任该院语文、外语、数学、历史、地理、科学、哲学等课教师,不但解决了师资不足的困难,还在客观上促进学僧们思想要比一般佛学院学僧来得活跃,表现出一种蓬勃朝气。

历史表明，一个国家、一个地区的佛教面貌如何，不在于修建了多少寺庙，也不在于有多少佛教徒人数，而主要取决于僧团的素质。在闽南佛学院创办70周年、复办10周年的日子里，回顾该院走过的路程，总结办学特点，对于进一步落实“全国汉语系佛教教育工作座谈会”精神，办好有中国特色的佛教教育，应该是有益的。

闽台佛教关系

台湾佛教与福建佛教关系极为密切,正如连横在《台湾通史》中所言:“佛教之来,已数百年,其宗派多传自福建。”^①

一、闽人参与台湾寺庙的创建

台湾寺庙的创建,是与福建人积极参与分不开的,台湾大多著名的寺庙都与福建人有关。台湾寺庙始建于明代。泉州禅师肇善因在台的福建移民不时烧香祈平安,即从晋江安海龙山寺运去一尊唐代观音铜像,并于南明永历七年(1653年)在台湾鹿港创建了龙山寺,以供奉所运去的观音铜像。清乾隆十八年(1753年),仿晋江龙山寺之模式重新扩建,至乾隆五十一年(1786年)建成。郑成功收复台湾后,不少福建居民迁居台湾,也促进了寺庙的建造。正如《台湾通史》载:“初,郑氏之时,龙溪举人李茂春避乱来台,居永康里,筑草庐曰梦蝶,朝夕诵经,人称李菩萨。”^②1683年郑经归顺清朝后,“梦蝶园”改名为法华寺。现寺内设有天王殿、大雄宝殿、大神庙、关帝庙、法堂、客堂、方丈堂等。郑氏三代皆敬重佛教,积极修建寺庙,“东宁初建,制度渐完,延平郡王经以承天之内,尚无丛林,及建弥陀寺于东安坊,延僧主之。殿宇巍峨,花木幽邃,犹为郡中古刹。其后咨议参军陈永华师次赤山堡,以其地山水回抱,境绝清静,亦建龙湖岩,岩则寺也。盖当郑氏之时,台湾佛教已渐兴矣。”^③陈永华为福建同安人,当时所有军国大事,郑经必咨问于他。清代,流入台湾的福建僧人和内地入台民众共同创建了大量的寺庙。如康

^{①②③} 连横:《台湾通史》,商务印书馆1996年版,第407页。

熙初年,厦门僧人华荣于基隆河左岸大直山麓建造了茅屋,称观音寺,后经多次改建和重建,成为台湾著名的剑潭寺;康熙十四年(1675年),福建僧人参微在台湾嘉义创建了碧云寺;康熙五十八年(1719年),福建僧人一峰在台湾承天府东安坊募建西堂和僧寮;乾隆三年(1738年),来自泉州一带的移民在台北艋舺兴建龙山寺,民国八年(1919年)由厦门去台湾僧人福智集资再修,不仅成为全台湾最为壮丽的寺院,也被称为东方最华丽的寺庙,惜毁于战火。随着清代大批福建人进入台湾,台湾又建造了许多庙。如位于福建福清黄檗山主峰绛节岭山麓的黄檗寺,为莆田僧人正干于唐贞元五年(789年)始创,后经希运、义玄等高僧传法,至宋时宗风大盛,黄檗山成为临济宗道场。清顺治二年(1645年),黄檗山住持隐元在郑成功帮助下东渡日本弘法,后黄檗派也传入台湾。左营守备孟大志于康熙二十七年(1688年)在台南燕子矶建造了黄檗寺,后因无人整修而荒废。位于台南的开元寺是台湾现存最古老、最著名的佛寺之一,第一位住持为来自福建泉州的志中,后任数位住持中有六位到福建学习佛法。此寺初名海会寺,后仿效泉州开元寺等起名法,以唐开元年号为寺名。僧人大多数是郑成功的遗臣,因不愿降清而人寺削发为僧。位于台湾台南县枕头山西麓的大仙寺,建于清康熙四十年(1701年),最初为福建僧人参切在此结庐而居,康熙五十八年(1719年)始改为庙宇,后历经多次重修扩建,规模不断扩大,现已成为台湾南部佛教中心,为台湾最大的佛寺之一。

二、台湾佛教宗派与福建佛教

台湾佛教的派系,也大都与福建佛教有着密切的关系。清末,台湾佛教经过发展,佛寺遍布,以开元寺、竹溪寺、法华寺等最为著名。20世纪50年代前,台湾正统佛教有四大派系,即大岗山、观音

山、大湖山和月眉山^①。这四个派系都与福建佛教有着密切关系。如厦门南普陀名僧会泉曾四次赴大岗山龙湖庵讲经弘法,传播佛事的各种唱念与拜万佛、水陆法事的仪规,并主持了台湾第一次水陆法会。清同治十一年(1872年),福州鼓山涌泉寺僧理明在台北创建凌云寺,为台湾观音山派的大本山。民国元年(1912年),福州鼓山涌泉寺僧觉力到台湾苗栗大湖乡创建法云寺,为大湖山派的大本山。民国十二年(1923年),福州鼓山涌泉寺僧善智、妙密在台湾基隆月眉山谷创建灵泉寺,为台湾月眉山派的大本山。20世纪50年代后,台湾佛教主要有四大系统,即:“中佛会”(即“中国佛教会”)白圣系统,也称北派;佛光山星云系统,也称南派;第三势力系统,也称“元宿派”;印顺系统,以佛学研究为主。^②这四大系统与福建佛教也有不同程度的关系。如“中佛会”的白圣,为福建古田人圆瑛弟子。圆瑛出家于福州鼓山涌泉寺,曾于民国十二年(1923年)赴台讲经。将《海潮音》搬到台北善导寺(属北派)的大醒法师,曾执教闽南佛学院多年。佛光山星云法师,1949年来台后落脚于中坜圆光寺。而早在1948年10月,在南洋弘法的福建建宁人慈航法师就应妙果法师之邀到圆光寺开办台湾佛学院,收留了大批1949年来台的祖国大陆学僧。1949年6月初,慈航大师于中坜圆光寺召开联合毕业典礼,旋即发生“教难”,慈航法师、星云法师等都被捕。慈航法师在圆光寺办学对星云法师等祖国大陆来的学僧影响是巨大的,正如于凌波在《慈航法师与台湾佛学院》中所说:“也亏当年慈老在台,‘抢救’了那一批大陆学僧。不然,他们投止无门,很可能为生活所迫,走上还俗之途,那将是佛门重大的损失。因为那批学僧,以后都是佛门柱石,为佛教做出了重大的贡献。”^③当年收留并提携星云法师的中坜圆光寺妙果老和尚,曾于28岁时(1911年)在福州鼓山涌泉寺受具足戒,与福建佛教渊源甚深。印顺法师和福建佛

①② 李桂玲:《台港澳宗教概况》,东方出版社1996年版,第27页。

③ 于凌波:《中国近现代佛教人物志》,宗教文化出版社1995年版,第202页。

教关系更为密切,他23岁时依古田人圆瑛法师受具足戒。1931年,印顺求法于厦门南普陀闽南佛学院,其间作《抉择三时教》和《共不共之研究》二文,为其著述开端。后又任教福州鼓山佛学院,并于1932年任闽南佛学院教师。1948年厦门南普陀寺举办三坛大戒,印顺被特聘为尊证师。1949年,成立大觉讲舍于厦门南普陀寺,被称为闽南佛学院第二。1953年赴台受聘为善导寺导师。随侍印顺近20年的常觉法师,福建晋江人,曾住泉州崇福寺,后就读南普陀养正院,1953年随印顺到台湾^①。

三、闽台寺庙之间的密切关系

闽台两地修建佛寺,在经济上相互支持。这种经济支持,以台湾对福建的支持为多。如在200年前,福州怡山西禅寺的修建,就得到台湾经济上的大力支持。据《重修怡山长庆寺碑》载,清福建将军庆霖“嘉庆己未(1799年),奉命来镇闽中,次年有长沙诗僧寄尘者,卒于逆旅,因卜葬寺后山麓。庆霖远观焉,荒烟蔓草,触目凄凉,于是即以寄尘所遗游囊数百金,令述庵稍为布置而修葺之。是时达斋玉制军,同一志愿,首施大木二株,值以千计。噫,领袖有人,洵非偶也,述庵犹以布金不足,向庆霖筹划”,霖“见其性出至诚,为作尺书,促令赴台走告佑之十三弟,佑之弟,台湾郡守也。去五匝月,得番镪三千余圆,归而庀材鳩工……”在台湾郡守的资助下,西禅寺修建终于“克期计工,次第毕举,山门为之一新”^②。福州鼓山涌泉寺的妙莲和尚,曾赴台湾募化,以修建鼓山寺院。

闽台两地寺与寺之间关系密切。除了台湾不少寺院,在寺院名称、建筑布局、寺院制度等方面与福建寺院相近外,这种密切关系

^① 《台湾佛学院志》(二)“福严佛寺院志”,台湾香光书乡出版社1995年版,第59~61页。

^② 梵辉:《西禅古寺》,福建人民出版社1987年版,第18页。

还表现在台湾许多寺院是福建寺院的分支,有香火联系。如福建晋江安海龙山寺分支衍传的龙山寺在台湾有 490 多座,其中最主要的有三座,即:台北万华区的龙山寺,为台北最古老的寺庙,至今山门外还立有石碑,上刻“源自安海龙山寺”;鹿港的龙山寺,其规模格局与安海龙山祖寺几乎一样;被称为台北“三大庙门”的台北艋舺龙山寺,至今香火鼎盛,曾有香客从晋江安海祖寺恭请观世菩萨分灵往台湾。

四、福建僧教育对台湾的影响

福建僧教育的兴盛,对台湾僧教育起了推动作用。近代福建僧教育极为发达,一些在闽南佛学院深造或任过课的僧人赴台后,积极创办佛学院,取得了显著的效果^①。如曾求学于闽南佛学院的慈航法师赴台后,创建了台湾第一所佛学院——台湾佛学院,并在《台湾佛学院宣言》中大声疾呼:“提倡佛学教育,实不可缓。”为台湾僧教育第一人。曾就读闽南佛学院,又在厦门大觉讲舍任教的演培,赴台后任台湾佛教讲习会教务主任,还讲学于新竹女门学院,并任元亨佛学院院长。曾就读厦门南普陀养正院的晋江人常觉法师,赴台后任教新竹女众佛学院、壹同女子佛学院、妙清佛学院、华严专宗佛学院、佛光山丛林学院、香光尼众佛学院等,并担任过福严佛学院训导主任,负责过晓光佛学院的工作。这些佛学院教师能开出许多课,这与他们早期在闽地佛学院的深造有关。如常觉法师先后教授过的课有:《五蕴论》、《八识规矩颂》、《摄大乘论》、《成唯识论》、《观所缘缘论》、《唯识二十论》、《十二门论》、《二十颂》、《唯识三十颂》、《唯识学》等。

^① 参阅拙文《闽南佛学院办学特点浅探》,《教学评论》1995年第2期;《培养僧材的摇篮》,《闽南佛学院学报》1995年第2期。

五、闽台僧人的交往

闽台两地僧人交往频繁,大大促进了两地弘法活动。这种交往,主要可分为三个阶段。第一阶段是1949年前。许多闽地名僧前往台湾,如19岁到福州鼓山涌泉寺出家的虚云法师曾于1906年参观台湾灵泉寺;19岁到鼓山涌泉寺出家的福安人盛慧法师,曾遍历台湾诸古刹,弘扬佛法,深受台湾佛教徒、绅士推重;19岁到鼓山涌泉寺出家的古田人圆瑛,1924年7月应台湾基隆市灵泉寺善慧和尚之邀,在该寺讲演,并到台中慎斋堂、台湾开元寺讲经,8月到台湾新竹金刚寺等处弘扬佛法。这一时期,也有不少台湾学僧赴福建求学,如1933年,会泉法师于厦门万石岩开设佛学研究社时,就有台湾学者前来求学;弘一大师于1935年春作于泉州开元寺的《心灿禅师传》中,赞誉台湾冈山郡湖内庄人、曾居厦门妙释寺的南山律学苑学员心灿法师一生“沉默谦冲,不露圭角”,“严护威仪,莫敢放逸”,称其“高风贞节,盖亦旷世稀有”^①。第二阶段为20世纪50年代初至70年代中期。这一时期往来不多,一些零星往来主要通过南洋等地中转。第三阶段为20世纪70年代末至今。在改革开放的春风吹拂下,闽台佛教交往愈趋频繁。如仅1988年至1989年,来闽访问的台湾佛教人士就有:临济寺盛满法师和瑞源法师,以杜金菊为团长的台南大仙寺比丘尼参观团,高雄弘化寺传孝法师和法成法师及宽彻法师、宏善法师、振满法师、净良法师等。规模较大的还如台湾大香山观音寺负责人,曾于1992年7月率台湾僧团160人来厦门访问。

① 参见拙文《弘一大师与近代闽南佛教》,《近代史研究》1996年第1期;《浅谈弘一大师在闽南的撰述》,《人海灯》1996年第1期;《浅谈福建佛教的特点》,《宗教学研究》1996年第2期;《佛教在福建》,《人海灯》1996年第4期、1997年第1期;《近代弘法闽南第一人》,《宗教》1996年第3~4期;《弘法闽南十四年》,《福建佛教》1997年第1期。

闽地僧人人台定居弘法。20世纪40年代,一批闽地名僧入台,后因海峡两岸阻隔,便定居台湾,积极推动台湾的佛教事业,不少僧人成为台湾佛教有影响的人物。除了慈航等高僧大德外,有代表性的还如:7岁在福建晋江承天寺出家的晋江人广钦和尚,曾在泉州清源山潜修7年,1946年到台湾,先在基隆仙洞隐居一年,后于台北新店修建广明岩、碧潭寺,又建造广照寺、承天禅寺等,并在丛林广明寺、台北法华寺、南投仙峰寺、嘉义广照寺等挂名住持。1985年,95岁高龄的广钦老和尚于高雄县六龟乡宝来村的妙通寺首次传戒,报名人共约2700人,其中包括出家僧约500人。再如,在福建福安福庆寺出家的福安坂东乡人净良,曾在福州鼓山涌泉寺受戒,1949年春去台湾,后在台北建弥陀寺,担任世界僧伽协会的执行委员、台湾“中国佛教会”常务理事、台北市佛教分会的理事长,在台湾佛教界有一定影响。

道教在福建的传播和特点

道教正式形成于东汉。道教传入福建时间很早。据《后汉书·徐登传》载：泉州道士徐登，精医善巫术，贵尚清俭。吴、晋时，道士介琰曾住建安方山（今闽县境内），从白羊公杜泌学“玄一无为”之道。著名道士左慈、葛玄、郑思远相继入闽云游或修道。东晋时信奉五斗米道的卢循起义，失败后，部分起义者流散在泉州沿海，称为“游艇子”。南朝时陶弘景开创了茅山宗，曾潜至福州寻找炼丹之处。据《八闽通志·寺观》载，晋太康中（280~289年），晋江建有白云庙，后改为玄妙观；梁大通二年（528年），宁德十二都霍童山下建有鹤林宫，人称鹤林洞天；陈永定间（557~559年），建安城东建有白鹤观，后更名开元、天宁万寿、报恩、光孝。

福建道教在唐五代有很大发展。闽处士张标，“有道术能通冥府”（《福建通志·道士传》）。福州人符契元为上都（即长安）昊天观道士，“长庆初德行法术，为时所重”（《闽书》）。上清派道士司马承祯曾到宁德霍童山修炼，连江人章寿于开元年得仙术后，曾于延平津中斩蛇。泉州人蔡如金弃官入道，修真炼法，其声闻于朝廷，敕赐“灵应先生”。五代时闽王王延钧、晋江王留从效、节度使陈洪进都宠幸道士，热衷修建道教宫观、庙宇。如王延钧以道士陈守元为宝皇宫宫主，王昶继位后，拜陈守元为天师，“作三清殿于禁中，以黄金数千斤铸宝皇及元始天尊”（《十国春秋》）。并拜道士谭峭为师，赐号“金门羽客正一先生”。留从效在泉州城里建紫极宫迎恩馆，陈洪进建奉先观于惠安城南。南唐李良佐访道人人武夷山，“遂居旧观在洲渚间”（《福建通志·道士传》），并居武夷山37载。福建道教在宋代达到鼎盛。据《福建通志·道士传》记载，宋代较著名的道士为51人。大多外出遇异人，经点化，苦练得道。宋代统治者追封大

批道教神祇和民间信仰神祇，而福建这类神祇极多，推动了福建道教的普及。这时福建还出现了以收精炼气为主的“炼养派”和以役使鬼神为主的“符箓派”，一些著名道士都分属这两大派。属“炼养派”的如泉州龙兴观道士吴崇岳、长汀人王中正、崇安人杨万大、清流人欧阳仙等；属“符箓派”的如漳州天庆观道士邱允、沙县人谢祐、长乐人陈通、长汀人梁野等。宋代还修建了许多道教宫观庙宇，如莆田建有二十余座，泉州建有三十余座。据《延平府志》载，仅宋嘉定八年（1215年）至宋景定四年（1263年），连僻远的沙县城内，都建造了6座道院。宋代福建道士斋醮、法事等活动也十分兴盛，在近年出土的福州黄昇夫人墓里，发现有刻在砖质“买地券”后的符文一道，为保“亡灵安稳”、“生人平康”。

元、明时期，福建道教虽不似宋代那么鼎盛，但由于元代统治者对道教的全真、正一两大教派亦予支持，明代统治者对道教采取推重与利用控制相结合的方法，使福建道教依然久盛不衰。元一统天下后，南北文化开始交流融合，北方三派新道教中势力最大的全真道教渡江南传，在闽地产生了影响，如金志扬号金蓬头，赴武夷山宣扬全真教旨；牧常晁于福建建宁建有“仰山道院”，撰《玄宗直指万法同归》阐扬全真教理。据《福建通志·道士传》载，福建著名道士，元代有9人，明代有34人。1991年11月漳平市永福镇紫阳村出土了一处土墓，从中发现一具明万历二十八年（1600年）安葬的道士尸体，身穿灰色道袍，头戴莲花漆金木刻道帽，左手拿一把竹柄纸扇，腰缠一条描金带，胸前安放一块约30公分的木笏和7枚“万历通宝”方孔钱。可见，明代福建道士生活应是很舒适的。元、明也建造大量道观，仅莆田就有许多著名道观建于元代，诸如元惠宗至元二年（1336年）创建的江口佑圣观（后改为东岳观）、元仁宗延祐元年（1314年）创建的崇元万寿宫等，明代莆田亦有近二十余所道观创建。泉州有许多著名宫观，也多为明代修建。

清代，福建道教开始衰微，不仅新建道观少，以往大部分重要道观因得不到维修而久圯湮没，著名道士也寥若晨星。据《福建通

志·道上传》载,清代著名道士仅德化人江士元、仙游人杨季雅两人。其主要有三方面原因:一是统治者尊喇嘛黄教为国教,对道教开始限制;二是民间宗教在福建勃兴,虽然这些民间宗教多摄取道教内容,往往多神共奉,但也在很大程度上削弱了道教地盘;三是住宫道士日益少见,道士大多走向社会,以为人操办各种法事为职业,人称“民间师公”。

福建道教在长期传播发展中,形成了以下鲜明的特点。

先从名山而后向城市农村发展。福建多名山,为道教活动提供了极佳的场所,东南西北的大山都是道家重镇。闽北的武夷山四面溪谷环绕,不与外界相连,是道家修炼的理想之处。相传尧时彭祖晚年带两个儿子入武夷山修炼,老大名武,老二名夷,武夷山也由此得名。《云笈七签》卷二十七《洞天福地》载,武夷山为道教三十六小洞天之中的“第十六洞天”,名“真升十七玄洞”。唐天宝年间(742~756年),山中开始建道教庙宇天宝殿,宋真宗大中祥符二年(1009年)增修殿宇房舍三百余间,赐额“冲优诏广观”;宋理宗嘉熙六年(1242年),理宗命道士21人于冲佑观启建灵宝道场三昼夜,设醮360分位。白玉蟾曾以武夷山为主要修炼场所,正如他在诗中所云:“千年蓬头跣足,一生服气餐霞。笑指武夷山下,白云深处吾家。”一些著名道士也都长期隐居武夷山修道。武夷山道教极盛时有99观,今仍存武夷宫和桃源洞两处。宋真宗大中祥符二年(1009年),武夷宫道院屋宇多达300余间,堪称“名山巨构”。闽东的太姥山,旧名“才山”,相传尧时有老母种兰山中,逢道士羽化仙去,故名“太母”,后又改“太姥”,东汉至晋为道教名山,唐以后道教仍很兴盛。闽东的支提山(霍童山)亦为道教三十六小洞天之一,《云笈七签》卷二十七《洞天福地》载,三十六洞天“第一霍桐(童)山洞,周回三千里。名霍林洞天,在福建长溪县,属仙人王纬玄治之”。闽东的葛洪山,相传由晋代著名道士葛洪炼丹于此而得名。山中石洞,传为得道者居室,洞中今存有石屏、石几、棋局,上有篆文六字,人难辨识。闽南号称“泉州第一山”的清源山,其右峰山麓老君岩为

道教庙观集中地，宋代这里有北斗殿、真君殿、元元洞等，现存露天道教教主老君造像一尊。泉州的紫帽山上有金粟洞，元德真人居此修道，明代曾建有道观和凌霄塔。德化的九仙山，据县志载，曾有道士九人居此修道仙去，故得名。山上峰峦竞秀，著名的永安岩、龙池、灵鹫岩、仙棋坪原为道教场所，后为佛教所据。漳州的鹤鸣山云洞岩，相传隋开皇中潜翁在此养鹤修道，此后道教兴盛，有“丹霞第一洞天”之称，山上胜景三十余处，道教传说和遗址甚多。闽西连城的冠豸山，相传唐欧阳仙率道徒炼丹于此。山中建有大量道观，著名的如三君子堂、三光殿等。长汀县的朝斗岩古木参天，为汀州道教名山，素称“朝斗烟霞”，岩上有吕仙楼、水云庵、驭风亭、五十四可亭等道教建筑。闽中福州的于山，相传古时有何氏兄弟在此修炼成仙，故又名九仙山，现存有九仙观、大士殿、炼丹井等。与于山相对的乌山，又名道山，现存有道山观、吕祖宫等。可以毫不夸张地说，如果没有这些名山，福建道教的传播无从说起。

道禅合混。这种现象在全国其他地方不多见。其主要表现形式有：

(一)理论混为一谈。其代表人物如宋代福建著名道士白玉蟾，他不讲道教的修炼，抛开了“命”，把心、性、道三合一。他认为内丹术里的第一妙法是禅宗的“顿悟成佛”和“以心传心”，把外在的修炼方法变成了内在的精神追求，认为“心上功夫，不在吞津咽气”（《谢仙师寄书词》）。他把金丹比做渡船，一到彼岸，也就不需要了。他在《武夷升堂》中说：“渡河须是筏，到岸不须船。”“岸”即所谓“道”，是指最高精神境界，是一种清净无欲、淡泊自适的精神状态。这与禅宗的哲理是相通的。

(二)寺观合融。福建有不少庙宇，既供佛祖，又供神仙，有时前面供佛祖，后面供神仙。如建于北宋的安溪清水岩，二层为“祖师殿”，供奉清水祖师陈普足；三层为“释迦楼”，供释迦佛像。建于宋代的福清石竹山的石竹寺，是典型的佛道共处，门顶石匾为“石竹禅寺”，厅中却祀“土地正神”。此外，永泰的姬岩寺、方广岩，平和的

三平寺等,都有这种情况。福建许多小庙这种现象更为普遍,百姓对佛道的概念也很模糊,既求观音又求老君,如安溪城隍庙里安放着观音大士座位,其背后又立一位神像。

(三)在打醮拜忏等表演活动中杂混。以音乐为例:《禅和曲》渊源于佛教,后福州民间艺人组织了“斗堂”,其流派有“禅和”与“正一”(道教),二者互相渗透,以后道场也开始用“禅和曲”。以舞蹈为例:流传于闽清的《穿花舞》,既是佛教和尚做普度、为死者招魂引渡时的一种法场舞蹈,又是道教道士设法做报孝、超度父母亡灵时所表演的一种法事舞蹈。以戏曲为例:“打天堂城”讲的是芭蕉大王巡视枉死城,超拔冤魂,为道士表演的节目,唱道情调;“打地下城”讲的是地藏王打开枉死城,分别善恶予以超度,是和尚表演的节目,唱佛曲。但二者间互相渗透,不仅表演形式和内容大致相同,打击乐都用道士做经忏时所用的乐器。

产于闽地却走向全国及海外的多神信仰。道教是多神信仰,所祀神一般为天神、地(方)神、人神这三个系统,与其他省不同的是,许多闽地神祇信仰已成为沿海各省和东南亚一带的共同信仰。如妈祖,开始仅在福建被尊为最高女神,受到最隆重礼拜,由于历代统治者的推动,一次次的褒奖封敕,崇拜活动逐步升级,甚至列入国家礼典,北到京津,南到闽粤,到处建起妈祖寺庙,在台湾十有八九信仰妈祖,并向东南亚乃至更远地方传播。临水夫人陈靖姑信仰不仅在福建流行,在台湾也很流行,据方冠英《陈靖姑信仰在台湾》统计,台湾各地的临水奶庙遍布16个县市,有67座之多。保生大帝吴真人信仰不仅风行闽南,在潮州、汕头也有影响,台湾大部分地区都建有以保生大帝为主的寺庙。据颜章炮《台湾保生大帝香火何以鼎盛》统计,台湾保生大帝宫庙遍布17个县市,共142座。产生于闽中的二徐真人徐知证、徐知谔,因有德于闽,故闽人为其立庙祭祀,在明代被朝廷敬奉达到极点,几乎成了皇室的家神。

与台湾、东南亚联系密切。福建是著名侨区,其道教信仰主要通过先民离乡时带出而传播。除了上述妈祖、临水娘娘、保生大帝

等福建地方神在台湾及东南亚一带有广泛影响外,其与海外联系主要还有两种形式:

(一)信徒从海外前来进香朝拜。旅居海外的先民们对家乡的神祇特别虔信,视为他们在海外生存、发展的保护神,这种“神缘”关系也是他们与故乡联系的重要纽带。如莆田壶山凌云殿,每年都有大批港台和东南亚的善信来此进香。南安的风山寺奉祀郭圣王,曾分灵远至印尼、马来西亚、菲律宾、缅甸、新加坡等国家,并广泛传播于台湾。清《南安县志》载:“尊王每年八月祭墓,凡闽、浙、吴、粤及南洋群岛到庙办香者,以亿万计。”台湾的信徒,每三年就要组团前来进香朝拜。

(二)由台湾同胞及海外华人在所居地建立庙宇,并冠上故乡的地名或祖庙的名称。先民们远离故乡时,往往到各自崇信的庙宇祈祷、许愿,并取香火。在异国他乡繁衍生息时,为不忘故土和感念神恩,陆续建造与故乡有关的庙宇。如莆田江口东岳观,在印度尼西亚棉兰的海外侨胞由此取走了香火,建立了两座东岳观;泉州通淮关岳庙的香火在东南亚绵延不绝,新加坡的裕廊通淮庙、菲律宾的岷尼拉黎刹大街的非华通淮庙等,都是从泉州分灵去的。台湾供奉祖籍乡土神祇风气极盛,许多乡土神祇是从闽南分炉过去,如广泽尊王、青山王、法主公、安溪城隍、清水祖师等皆与闽南关系密切,仅据台湾中寮安溪城隍庙“沿革志”载,数百年来,其分灵在台湾各地的安溪城隍庙宇已达221座。

庙多神多道士少。八闽庙观之多,为全国罕见,一些城乡小庙星罗棋布,几乎几步一庙。据考1990年福州郊区宫观坛庙,有长期香火奉祀的有233座,庙中所供神之多,亦令人惊讶。顾颉刚先生20世纪20年代末曾到泉州考察,写下了田野调查《泉州的土地神》(刊于《民俗》二至三期),文中所示,仅泉州就供奉近30个神,其中大多为地方神祇。福州民间土神也有多种,大多亦为地方人物。如闽山庙神卓祐之、擎公庙神卜擎福、白鸡庙神白鸡小姐、齐王府神丹霞大圣、九使庙神归守明等,几乎每个地方神,都有好多种动人

的传说。但许多庙观并没有道士居住。如在莆田乡村中，现有宫观社庙 500 座以上，所拥有信仰群众为全县人口 50% 左右，却无常住道士，仅有一些专职“看香火”的人，一些规模较大的宫庙由当地人士组成董事会管理。

出现道派史上举足轻重的代表人物。如全真道以炼养为主，主张以内炼成真，超离生死为旨，融合内炼与禅宗，强调修真者先须去情去欲，以求明心见性，倡出家修道，住观云游，建立丛林宫观，制定清规玄范以供道人修行。全真道南宋五祖之一为闽清宋代人白玉蟾，他提出以精、气、神为核心的内丹理论，将内丹与雷法并传，强调“内练成丹，外练成法”，认为符箓雷法是否灵验，关键在于行法者内练功夫，而内练功夫，又全赖一心而起作用。对元代以后道教的修炼方术有较大影响，被后世学者称为“道教南宋正统，丹鼎派中最杰出之才”。再如清微派是唐末产生的内丹与符箓相结合的新的符箓道派，也是唐宋间融道教诸派精华新构成的重要道派。建宁人黄舜申是宋末元初清微派主要传人，是清微雷法之集大成者和理论大师。陈采《清微仙谱》云：清微雷法至黄舜申，“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备”。明张宇初《道门十规》云：清微法中，“凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师（舜申）所衍”。今《道藏》中所存清微道书如《清微斋法》、《清微神烈秘法》等，皆出自黄舜申之手。

道教对福建民间文化的影响

道教在福建的久盛不衰,对福建文化(特别是民间文化)产生了广泛而深远的影响。其影响主要表现在以下几个方面。

产生了一大批道家金石和书籍,进一步丰富了福建地方文化史料和道家经文典籍。特别是一些铭文对深入研究道家在福建的活动及整个福建文化史,有着重要作用。以武夷山的道观为例,保存完好的如宋代张绍的《会仙观铭》,熊禾的《升真观记》,白玉蟾的《武夷重建止庵记》、《云窝记》、《棘隐庵记》,祝穆的《武夷山记》,吴拭的《冲佑观铭》,元代任士林的《武夷山天游道院记》,明代张凤翼的《朱邑侯复武夷宫田始末记》,无名氏的《武夷山冲玄观救谕碑》等。福建还有许多其他道观的铭文也保存完好,如宋代吕惠卿的《宋中太一宫碑铭》、楼钥的《建宁府冲应周真人祠记》、魏了翁的《泉州紫帽山金粟观记》等,都是研究福建文史不可缺少的资料。福建的高道和一些道教研究者撰写了许多内容丰富庞杂的道家书籍,不少还收入《道藏》。著名的如朱熹的《周易参同契注》、《周易参同契考异》,李贽的《易因》,吕惠卿的《道德真经传》,林希逸的《道德真经口义》,彭耜的《道德真经集注释文》、《道德真经集注杂说》,曾慥的《道枢》,谭峭的《化书》,林辂的《谷神篇》,范致虚的《列子注》,郑所南的《太极祭炼内法议略》等。此外,中国第一部道藏刻版完成于宋代福州子山九仙观内,正如陈国符《道藏源流考》中指出:“政和中,诏搜访道书,设经局敕道士校定,送福州闽县镂版,总540函,5481卷。刊镂工讫,即进经版于东京。是曰万寿道藏,全藏刊版始于此。”

道教在福建的传播和渗透,还繁衍了许多与道教有关的民间故事,丰富了福建民间文学的宝库。道家对民间故事的影响,主要

表现在四个方面：

(一)道教中著名得道神仙在福建的传说。“八仙”在福建有说不尽数不清的故事，以吕洞宾为例，如流传在建宁的“吕洞宾渡人”、流传在仙游的“吕洞宾劝世”、流传在三明的“吕洞宾卖姓”、流传在云霄的“吕洞宾缓沉东京”、流传在石狮的“吕洞宾赠仙笔”、流传在南靖的“理发祖师吕洞宾”、流传在福鼎的“吕洞宾与四大汉”等，都讲述吕洞宾在福建渡人罚恶的故事。

(二)福建地方神的故事。这些地方神所以能从“人”到“神”，与这种民间传说有着密切的关系。以妈祖为例，不仅在出生地莆田有其从出世到升天等众多传说，在其他各地也有众多传说，如流传在厦门的“妈祖的传说”、流传在龙岩的“天后宫妈祖”、流传在连江的“连江妈祖”等，都从不同方面丰富了妈祖的故事。临水夫人陈靖姑，在古田有其从出生到殉难的系列传说，还有许多传说流传在与其生活关系密切的地区，如流传在罗源的“陈靖姑智除白蛇精”、“陈靖姑破蜘蛛网”、“陈靖脱胎记”，流传在福州仓山区的“陈靖姑出嫁”、“陈靖姑避嫁”、“陈靖姑学法”、“陈靖姑收眼石怪”、“陈靖姑除长坑鬼”系列传说等。再如保生大帝吴真人，有流传在厦门的“揭榜医太后”、“智破蜈蚣案”、“虎口拔银钗”、“吴卒收徒”等；流传在龙海的“吴真人除妖”，流传在同安的“吴真人斩蛟螯”，流传在石狮的“吴真人剖腹救民女”等。除了少数在全国都有影响的神外，大多数流传的神仙道人的故事都有一定的区域性。如流传于福州鼓楼区的“王天君得道”，流传于福州仓山的“怡山四仙人(王霸、徐登、赵炳、任敦)”，流传于泉州的“裴仙除神妖”，“董伯华卖雷”，流传于将乐的“张真人镇妖金华洞”，流传于建瓯的“钟山伯与钟山道人”，流传于闽侯的“六道公的传说”等。

(三)道士施法术的故事。如流传于泰宁的“道士斗法”、流传于厦门的“道士擒木学”、流传于三明的“道士抓鬼”、流传于长乐的“道士念经”等。

(四)道家宫庙与名胜的来历。如流传于泉州清源山的“老石匠

与老君岩”、“火烧老君岩道观”，流传于武夷山的“桃源洞”，流传于东山的“东山关帝庙”等。流传在龙海关于白礁慈济宫的传说，有好几十种。

福建有许多道教或与道教有关的歌谣，主要表现在四个方面：

(一)道士做斋醮法事(也称做道场)时的说唱。如流行于福州的《安祀歌》，“先拜杨公二拜龙，三拜祖师到地中。南极仙翁作师主，九天玄女定吉凶……”这是道士在死者棺材埋葬后，于墓碑前设坛作法时所唱。道士在传经布道和募化时所唱的道情，内容繁杂。如流行于石狮的《生老病死苦》，抓住人的一生“生老病死”及死后到阴司的“苦”，唱出人间苦难，令人肝肠寸断。《百花歌》则用于人间喜事，如娶妇圆婚，小女周岁、16岁至成人用之喜庆等，歌谣从正月唱到十二月，每月以一种花为代表，洋溢着喜庆的气氛。流行于云霄的道士诀术歌《毫光真言》：“发毫光，发毫光，发起毫光光芒芒。本帅临场发毫光，祖师莅场发毫光……”这是道士在跳神仪式上的歌咒，扶乩者口喊黑暗看不清时，道士即念起此以助之。流行于将乐的《藏身咒》、流行于三明的《太保咒》等，也是道士常念的歌谣。

(二)对各类神祇的赞颂。如王天君原为海盗，曾杀人杀猪无数，经点化后，自剖胃肠而成仙。流行于福州古楼区的《天君诞》唱道：“杀人杀猪罪如山，平生双手血斑斑。一日忽然思悔悟，放下屠刀一念间。”流行于福州台江的《唱八仙》：“汉钟离羽扇招财进宝，李铁拐葫芦百宝仙丹，吕洞宾宝剑驱邪扶正，曹国舅大板天下太平，张果老骑驴年丰物阜，何仙姑遮篱五谷丰登，韩湘子玉箫黄金万两，蓝采和花篮桂子兰孙。”流行于平潭的《临水奶歌》、《临水夫人》都详尽地介绍了临水娘娘的身世。

(三)迎神活动时唱的歌谣。如流传于福州古楼区的《迎泰山》、《迎城隍》，流行于厦门的《拜土地公》，流行于龙岩的《请神歌》等。

(四)对道士的描绘，其中也不乏有揶揄成分。如流行于福州的《道士摇铃叮》，活脱脱勾勒了一个道士形象，流行于石狮的《道士

孝忠》，幽默生动。

福建道教音乐具有独特的乡土味，它从福建民间音乐和戏曲中汲取营养，又给福建民间音乐以多方面影响。福州道教音乐由吹奏琴串和打击乐自成一体的齐奏或协奏，使原来单调的道教诵忏，变得活泼多彩。莆田为古曲之乡，道士做法事专用的音乐曲牌有《九科五调》、《香赞》、《戒定真香》等，多至千阙，唱时节奏缓慢，尾音悠长。首先由一人领唱曲词第一句，头几个字近似朗诵，后几字才拖起音韵，第二句起其他人才进行和声合唱，各种乐器加入伴奏。福州道教音乐汲取了民间“十番”的演奏特点，一些曲牌如《五凤吟》、《万年欢》、《升平乐》、《水底天》被吸收进道教音乐后，在座奏、行奏中广泛流行于福州各道观，曲词婉转，旋律悠扬，十分协调悦耳，从中可明显感受到民间音乐的熏陶和移植。福州道教音乐还汲取了闽剧四大门调之一的“洋歌”曲调。“洋歌”属于曲牌联套，有30多支曲牌，民歌风味浓。道教音乐在汲取洋歌时，以一种曲牌联奏方式出现，只奏不唱，起到渲染、制造气氛的作用。闽南道教音乐大量吸收了南曲，一些道士在做法事时所用音乐甚至标明一些南曲常用滚门。二者区别在于南曲比较讲究韵味，曲调中有不少装饰性润腔；道歌曲调多于反复，加上衬字和叠字，使曲调紧凑活泼。一些旨在净鬼驱魔的道教舞蹈的吹奏乐，旋律激昂，如《唠哩哇，哩唠哇》，其节奏源于做普度的咒语歌谱。福建道歌广泛吸收当地流行的民间小调，并在演唱中进行加工变化。一些民间歌曲、曲艺音乐也从道歌中汲取曲调。

福建的道教舞蹈极有特点。道士在做“法事”、“道场”时，其驱魔镇妖的一些动作，常被借用到舞蹈中。道教中奉行法事的礼仪规矩，其基本步法叫做“禹步”，即所谓“步罡踏斗”。据《云笈七签》记：“先举左足，一跬一步，一前一后，一阴一阳，初与经同步，置脚横直互相承如丁字形。”这种动作周回转折，好像踏在罡星斗宿上的舞蹈步态，被神化后认为能“遣神招灵”。如流传于闽东的《奶娘催罡》，以行罡布法为手段，塑造了陈奶娘这个战胜南蛇、为民除害的

女神。《奶娘催罡》共分三个章节：①净坛；②请神；③催罡。“净坛”“请神”属道场的引子规程，“催罡”为道家法术，由十一个动作组成，即：“八步”，为道术，将天地分为“天门”“地府”“人门”“鬼路”四个方位，用八步催赶邪魔，以免鬼魂在人间作祟成祸；“锁练”，即锁妖练鬼；“失亥”，为超度亡魂；“养身”，为生儿育女；“梳头”“扣缠”“洗面”“照镜”，为奶娘出征前的梳妆打扮；“笼米”“筛米”“钓鱼”，对人寿丰年、共享太平的一种祈求和祝福。流传于闽北的道士舞蹈《仙女洗镜》分十一个段落，其中扫净殿堂、引接仙女下凡、擦洗雷公镜、照镜行法驱鬼、接魂、亡魂得到超度等皆为道士超度亡魂时动作。闽南的一些道教舞蹈不仅用于做功德、祭灵、超度亡魂等道教活动，也用于节日表演。如《五梅花》，舞时扮作道士者，或手执如意，或手摇谛钟，身穿八卦袍，头戴紫金冠，脚踏芒鞋。这类舞蹈尚有《玉如意》、《五人穿梭》、《跳神》、《祭祀》等。流传于莆仙一带的道教舞蹈是道士本人在行法事时跳的，力求遵照醮典的《科仪》、《科范》中的规矩。如《迎真走庭》，其法坛设在大庭上，还搭一高棚象征天阙，道士要从法坛上朝天阙，迎真下降，来回都要在大庭上穿花进行，舞蹈场面很壮观。《进贡围炉》是法事快结束时，道士们围绕焚化炉穿花舞蹈。《祭火》由三个道士表演：甲手持长幡竿作舞蹈式的摇曳奔跳前行；乙右手抱铜剑，左手持小铜钵水，禹步作追逐状；丙举火把跟着到人家门口，随即在火把火上撒一把松香末，火雾一涌，乙即含钵水一喷，火雾即灭。福建有不少道教舞蹈与佛教关系密切，有的源于佛教，传人道家后，其他角色都已改成道士装束，惟主坛一角，仍保持和尚本色（由道士扮和尚），即所谓“道代”（以道代僧）。如流传于闽东一带的《香花舞》，是民间设醮祭亡、还愿做好事道场的“建坛”道教舞蹈。表演者三、五、七人均可，其中一人主坛，着僧装，其余皆为道服。全过程四个部分，其中如：“三台五步”，表示僧道虔诚敬天，手不过眉；“五献”，主坛和尚盘腿而坐，用五种手印，分别代表香、花、灯、涂（水）、茶，手指变化灵活，手腕转动灵巧；“散花”，主坛和尚走四方，把香花撒向人间。

道教在福建的普及,促使闽地出现了一大批以宣传教义与神仙思想为主要内容的造型艺术,一些已成为全国的宗教艺术珍品。如位于泉州清源山的巨型石雕老君像,背松倚望,意态谦恭,两眼平视,表现出老人健康愉快的神态;左手依膝,右手靠几,美须并飘向左右,似有向外扩展力量;大耳廓表现其善于听察。石像高5.1米,以整块天然巨石雕成,衣褶分明,线条遒劲有力。一些道教建筑中的石雕刀法精湛,如泉州元妙观三清殿龙陛的双龙戏珠浮雕,神态逼真,天后宫青石盘龙柱上的盘龙生动欲飞。道教是多神教,人们根据自己的想象塑造了各类神祇,遍布八闽的道教神祇泥塑各有特色。如泉州天后宫的大型泥塑圣母坐像通高二丈,美而淑端;天后辅神顺风耳亦高二丈,半俯身,右手握板斧屈肘于腰间,左手握拳直伸至右腿上部,以写实手法表现壮汉结实的肌肉,台湾鹿港天后宫还专程前来仿造。一些庙观中的中型泥塑也很著名,如泉州通淮关帝庙中的马军爷扣住奋蹄欲腾的白马和枣红马,栩栩如生。分散于民间的各种小型泥塑神祇,更是不胜枚举。令人惊叹的是,一些宫庙由于种种原因,不仅建筑保存完好,其艺术品也保存完好。如龙海的白礁慈济宫历经八百多年而保存完备,殿宇飞檐交错,门廊壁上浮雕精美绝伦,殿内盘龙石柱,彩绘描金,集宋元明清建筑、绘画、雕塑、书法艺术于一炉,有“闽南故宫”之誉。

福建道教对福建民俗也有很大影响。如正月初九是玉皇大帝神诞,泉州民俗中普遍要敬“天公”,在正月各自择日举行庆典,称“做天香”(设天香清醮)。正月十五是道教大神三官大帝之一——上元天官赐福,俗称“上元”,七月十五是道教三官大帝之一——中元地官赦罪,俗称“中元”,十月十五日是三官大帝之一——下元水官解厄,俗称“下元”,都要由道士举行隆重的仪式。生育时需奉祀临水夫人,寿庆时要请道士做“天香”,丧事时要请道士超度。福州道教重大神诞活动繁多,有玉皇诞、天君诞、财神诞、土地诞、关帝诞、吕祖诞等隆重活动,同时还有迎城隍、迎泰山、迎娘奶、迎五帝、迎尚书、迎吴颜等具有浓郁地域特色的大型迎神赛会。福建一些地

方祭拜天地、参拜神祇、供奉祖先等活动，也与道教有着密切的关系。如福州人认为每个住宅都有一位管地的“土地公”，习惯用一张长方形红纸写上“供奉本宅土地神位”，祈求土地爷庇佑全家老少平安。

道教与福建社会文化

道教于东汉就开始传入福建,魏晋时期得到发展。据南宋《临汀志》载,三国时武平已有灵洞院、洞元观等多所宫院,并有炼丹井等古迹。隋代道士活动更为频繁,如据李世熊《宁化县志》载,隋义宁年间(617年)有刘、熊道士在宁化石碧升仙台修炼。隋代还继续修建了不少宫观,如邵武县于隋开皇中(581~600年)建有玄妙观。唐代道教在福建有了很大发展,其标志是各地修建了许多宫观,如侯官于唐乾宁五年(898年)修建了紫极宫,唐贞元中(785~805年)修建了冲虚宫;崇安县于唐天宝间(742~756年)修建了武夷观;晋江于唐神龙年间(705~710年)修建了开玄观;漳浦于唐开元间(713~741年)修建了开玄观,光泽于唐大和中(827~835年)修建了福宁道院。五代闽国时期,因王审知及其后的闽国统治者优礼道教,道教发展很快。宋代,道教在福建发展达到鼎盛,其标志是道观建造数量急剧增多,据《八闽通志》载,宋代福建修建的宫观多达68座。元明福建修建的宫观为76座,这些数字不一定准确,许多年代不明的宫观尚未统计在内,但也可大致看出元明福建道教虽不似宋代那么兴盛,但并未出现衰退现象。至清代,福建以重个人炼养和济世方士的道士减少,但那些以做斋醮各种法事为职业的道士增多。道士走向世俗化,其主要有三个方面原因:一是统治者尊喇嘛黄教为国教,对道教开始限制;二是民间宗教在福建勃兴,虽然这些民间宗教多摄取道教内容,往往与神共奉,但也在很大程度上削弱了道教地盘;三是住宫道士日益少见,道士大多走向社会,以为人操办各种法事为职业,人称“民间师公”^①。

^① 何绵山,《试论道教在福建的传播》,《上海道教》1995年第2期。

道教在福建的早期发展与福建的名山大川关系极为密切。道教追求长生不老,讲究修炼养生,相信世间凡人可以飞升成仙。高山既是修身养性的好地方,又被认为与天接近,是飞升成仙的通天之处。福建被称为“东南山国”,四季常青,从东北到西南,有洞宫山、武夷山、杉岑山,中有纵贯南北的鹭峰山、戴云山、博平岭山,奇峰挺秀,层峦叠峰,皆为道教活动的理想之处。北宋张君房总编、成书于天禧三年(1019年)的《云笈七签》卷二十七《洞天福地》中在划分三十六小洞天时,称:“第一霍桐(童)山(支提山)洞,周回三千里,名霍林洞天,在福州长溪县(今霞浦县),属仙人王纬玄治之。”“第十六武夷山洞,周回一百二十里,名曰真升化玄天,在建州建阳县,真人刘少公治之。”在划分七十二福地时,称:“第十三焦源,在建州建阳县北,是尹真人隐处”;“第二十七洞宫山,在建州关隶镇五岭里,黄山公主之”;“第三十一勒溪,在建州建阳县东,是孔子遗砚之处”;“第七十一庐山,在福州连江县,属谢真人治之。”其中被称为“真升化玄天”的武夷山最为著名。其原因,一是历史悠久。据《异仙录》载,始皇二年,有神仙降于此山,自称武夷君,统领群仙,山因此而得名。二是许多著名道人在此山修炼过。如北宋江西南丰人王文卿曾得神霄雷法真传,后入武夷山修道,在冲佑观广收道徒;北宋邵武徐熙春,曾与道人约期至武夷山;南宋祖籍闽清的全真道南宗五祖白玉蟾,在武夷山修道多年,自任止止庵住持,并有《武夷山重建止止庵记》;元代全真南宗道士金志阳(亦称“金蓬头”)曾到武夷山隐居,住在白玉蟾所建止止庵。武夷山冲佑观由此成为道教神霄派和道教南宗发展的发祥地之一,在中国道教史上占有重要地位。三是道观众多。极盛时有九十九观,其中最著名的为冲佑观,它不仅是武夷山和福建历史上最大的道观,也是全国著名的道观。冲佑观创建于唐天宝年间(742~755年),始称天宝殿,北宋真宗时,已有屋宇300多间。“此后经过历代增修,更是雕梁画

栋,气势恢宏,构成一个传统的院落式的巨大建筑群。”^①四是历代统治者对此观倍加重视。据《武夷山记》、《武夷志略》、《武夷山志》等史料载,五代闽王王审知曾赐钱扩建,易名为武观;五代南唐皇帝李璟因其弟李良佐入观修道,下诏重修殿宇,并改名为“会仙观”;宋咸平年间(998~1003年),宋真宗为会仙观御书“冲佑”匾额,并于大中祥符元年(1008年)下诏扩建;宋绍圣二年(1095年),宋哲宗赵煦再下诏扩建,将观名正式改为冲佑观;宋理宗嘉熙六年(1242年),理宗命道士21人于冲佑观启建灵宝道场,设醮360分位,告盟天地,诞集嘉祥;明万历三十年(1602年),明神宗下谕赐冲佑观《道藏》一部,以广流传。五是山中浓郁的道教文化氛围。星罗棋布的历代道观遗址与道教有关的题刻、种种众仙飞天传说、道士修炼时的住处、难以破译的勒壁诗、奇异的“洞天仙府”之说、山岩悬崖洞空中所藏的古人遗骸(有说是仙人葬处)、大王峰升真洞中船棺内的20多个骨函、幔亭峰上的换骨岩等,都因神秘莫测而扑朔迷离,至今还有许多谜未能破译^②。其深邃广博的道教文化内涵,实为罕见。较著名的福建道教名山还如:名列三十六小洞天之首的霍童山(支提山),位于宁德市西北40公里,明永乐皇帝赐匾额曰“天下第一山”,相传三国吴葛玄,唐司马承祯、王元甫、邓伯元、褚伯玉等,都曾隐居此山修道,为仙人传真之所和东南道教圣地,至今留有葛仙岩、丹灶、药臼、石钵、石盂、碧玉镜等遗迹。位于福鼎县城以南45公里的太姥山,在东汉至晋为道教名山,据汉代王烈《蟠桃记》载,尧时有一老母在此山中种兰为生,后被仙人点化,得九转丹法,于七月七日至山顶乘九色龙摩霄升天仙去,故名太母山,汉武帝时列太母山为36名山之首,改名太姥。位于泉州城北3公里的清源山,号称“泉州第一山”,山中“藜杖泉”,相传唐代

^① 方彦寿编著:《武夷山冲佑观》,鹭江出版社1996年版,第8~9页。

^② 林莉:《试论武夷山道教旅游资源的开发》,《闽文化研究》,天津古籍出版社1994年版,第152~158页。

道士蔡如金举杖指石，石裂泉出。其蜕岩洞，相传南宋绍兴年间，裴程道人追赶一条伤害生灵的巨蟒到此，见巨蟒遁入洞中，他即坐化于洞口，故又名“裴仙洞”。宋代有北斗殿、真君殿、元元洞等，为道教宫观集中地，现存露天老君像一尊，高5.1米，宽7.3米，由一块天然岩石雕琢而成，为国内宋代道教石刻代表作。泉州紫帽山自古有“紫帽凌霄”之称，唐代山上建有金粟真观，传说唐德宗时，道士郑文叔在金粟洞修道，号元德真人。明代建有道观和凌霄塔。金粟洞西有石鼓、丹炉、试剑石、石棋局及所谓仙掌、仙迹等。北宋全真道所奉南五祖之一的张伯端（即紫阳真人）曾到紫帽山，并留下两方署名“紫阳真人”的石刻。紫阳真人是仙班中颇有地位的全真道师祖，联系这时期出现的太上老君石雕，可见当时紫阳山已是全真道教的胜地。德化的九仙山，据《德化县志》载，相传昔有隐士九人居此俱仙去，因而得名。山中的永安岩、龙池、灵鹫岩、仙棋坪等原为道教场所。位于霞浦县城南10公里的葛洪山，相传晋代著名道士葛洪炼丹于此而得名。山有石洞，传为得道者居室。洞中至今存有石屏、石几、棋局，上有篆文六字，人莫能辨。较著名的还如连城的冠豸山，莆田的壶公山、永泰的姬岩、漳州的鹤鸣山、长汀的朝斗岩等^①。

福建道教由深山向城镇推进，产生了遍布各城镇的宫观庙宇。百姓们为了祈保平安，需要创建宫观供奉护佑自己的神仙；地方官员为了祭祀神灵，也需宫观；道士们也常需要通过宫观进行斋醮。为此，大量宫观在各城镇应运而生。遍布城镇的宫观与深山中的道教胜地相比，形成另一景观。这些宫观的特点有三个方面：第一，生命力强，许多宫观不仅历年香火不断，在海外也有一定影响。以福州为例，较有影响的宫观如：位于福州肃威路的裴仙宫，始建于北宋英宗年间（1046～1067年），迄今已有近千年历史，宫中所奉的

^① 何绵山：《关于福建道教若干问题的探讨》，《福建省宗教研究会论文集》1994年铅印本，第88页。

裴仙师(也称裴真人)即周简法,传为福建督署衙内幕宾,《紫霞裴宗师宝经》载其“自宋修真皈依道教,恩施下土,德遍闽疆”^①。至今烧香拜谒者,络绎不绝,新加坡、美国、日本等及台港澳都有不少信徒在当地建有裴仙宫(或称督署宫),今日台北三重市崇德里九邻仁爱街81号三楼即有一座供奉裴仙师的督署宫^②。位于福州于山的九仙观,建于宋崇宁二年(1103),初名“天宁万寿观”,历代皆进行扩建,观内供汉初何氏九子为九仙君,及三清尊神、玉皇大帝、王天君和斗姥元君等道教神祇,内有玉皇阁、娘娘宫、斗姥宫、天君殿、寥阳殿、钟鼓楼等,规模宏伟,在东南亚有很大影响。位于福州东门外的泰山庙(也称东岳庙),建于五代闽国王审知时代,历代不断扩修,规模雄伟,殿堂齐备,曾为全闽最大宫庙。再以泉州为例,位于泉州市涂门街的通淮关岳庙,始建于宋代,因主祀关圣帝,附祀岳王,故名。庙宇占地二亩多,香火终年旺盛,信徒远及东南亚及台湾,如台湾云林县保长湖《保安宫简介》云:“本宫所奉祀之山西夫子关圣帝君正驾,乃当时由唐山福建泉州涂门关圣帝庙,所雕刻分灵迎请来台之神尊也,距今已近三百多年之历史矣。”^③ 位于泉州城内东部的玄妙观,始建于西晋太康年间(280~289年),初名白云庙,后易名为中兴观、龙兴观、天庆观等,元代定名为玄妙观,明清两代曾设道纪司于此。全观占地二千余平方米,有三清殿、中殿、后殿等。位于泉州东门外的东岳庙,又称东岳行宫,始建于宋绍兴二十三年(1153年),明代将一殿拓为三殿,祀东岳大帝等神像。以莆田为例,位于莆田江口镇的东岳观,创建于元惠宗至元年(1336年),主祀东岳泰山之神,观中有太子殿、观音殿、慈航殿、报功祠、中军府等,因江口镇与福清县新厝乡毗邻,皆为著名侨乡,故该宫在海外华人居地有很大影响,印度尼西亚等都建有东岳观。第

① 转引自何敦铎《福州裴仙宫》,《福州道教》总第5期。

② 何敦铎:《福州裴仙宫》,《福州道教》总第5期。

③ 泉州通淮关岳庙董事会、泉州市区道教文化研究会合编:《泉州通淮关岳庙志》,1991年内部印行,第83页。

二,分布面广。几乎每个县镇都有许多在当地有影响的宫观庙宇,即使在偏远的县镇也不例外。如宁化县城的凝真观,始建于后唐天成年间(926~929年),历数代从未间断;建宁县的迎厘观,始创于宋清和元年(1111年);长汀州城东的开元观,始建于唐开元二十八年(740年),观内设有圣祖殿、三清殿及唐高宗道装真容铜像等。第三,数量众多,目前无法统计全闽的道宫观坛庙的确切数字(也有人估测达数万座),但略举几个地方的数字,则足以说明其宫观之多。如据统计1990年福州郊区(今晋安区)有香火供祀的就有173座宫观坛庙^①,莆田县现有宫观祀庙500座以上^②。泉州市区道教文化研究会经过多年调查,出版了《泉州市区寺庙录》一书,其中收录各种寺庙600余座。虽然这些宫观大多属于民间信仰范畴,但由于福建道教长期不断从民间信仰中吸收新神,日趋世俗化,甚至出现俗神取代正神现象,道观与民间信仰的宫观有时也难以分辨。

福建道教道派繁多。从道教发展史上看,唐宋元时期流行福建的重要道派有:天师道、外丹派、灵宝派、茅山宗、闾山三奶派、内丹派、神霄派、清微派等^③。从道教职能上看,宋代福建就有炼养派和符篆派;明清时,全闽道教主要为全真道和正一道。全真道主张“出家修真,炼气养神”,建有传戒和丛林制度,不饮酒,不吃荤,不要家室。从宋代全真道南宗五祖之一的白玉蟾,迄至今日,全真道在闽地时兴时衰,至近代后开始全面衰落。福安20世纪七八十年代修建的青松观、真空观等,居住的均为全真道徒。正一道画符降妖,伐诛邪伪,祈福禳灾等,道士可居家亦可出家,但其人道者从师后,皆须得受经篆科戒,方算有了道位。著名的道士都亲往道教胜地江西龙虎山天师府受篆,没有到过龙虎山的道士,则采用就地受篆的做法。福建正一派道士的活动主要为斋醮、施符、偈咒、驱邪、超度等。

① 林国清:《1990年福州郊区宫观坛庙一览表》,《福州道教文化研究》(张传兴主编),1994年8月铅印本,第80~86页。

② 参见何绵山:《闽文化概论》,北京大学出版社1996年版,第158页。

③ 陈支平主编:《福建宗教史》,福建教育出版社1996年版,第20—29页。

随着时间的推移,正一派道士逐渐流入民间,俗称“师公”。如莆田辖境内至今还是由正一道教士划管社界,凡属于此境内均皆属“施主”。莆田县至20世纪90年代初,正一道士有86人,而龙岩地区至80年代尚有210人,“半数以上设有家庭教坛,主要活动为驱魔、超度、摘符箓、迎神打醮、消灾祈福,偶遇有大型庆典吊丧道场,则多人结伙,着各地不同的道装和打扮,随带法器,活动三五天”^①。泉州的正一道士很少住庙,有家有室,明清以来逐步走向民间,并各自在家设斋坛,衍化成宗教职业者。这些斋坛一般都有名号,大多为世家,如泉州东岳庙陈姓道士,其长房是“慎德堂”,二房号是“炼真堂”,三房号是“丹真堂”。至上世纪50年代,泉州正一道士尚有数十人^②。正一道内还有许多诸如灵宝、三元、闾山等道派,而闾山派流传最广,最为活跃。宋代白玉蟾认为闾山派不精通道理,不是道教中人。长期对闾山派有研究的当代学者叶明生认为:“闾山派是流传福建最普遍的最有活力的教派,其历史之悠久、分布之广泛、传统之牢固、道坛之数量、从业人员之众,以及与民众社会生活之密切,都是可令人瞩目的。”^③其历史之悠久,是讲闾山派可追溯到早期的闾山奶派,为民间符箓道支派,正如《道教大辞典》所载:“该派崇奉‘三奶夫人’,即临水夫人陈靖姑及林纱娘、李三娘。据称临水夫人在闾山修行,得江西西山许真君(许逊)授以道法。后林、李师事陈靖姑,亦得道法。被福建一带道士奉为开派祖师,自称为‘闾山道法’。”^④其分布广泛,指无论在闽中、闽南、闽西、闽北、闽东等地,都有闾山派,如泉州的“闾山派道士主要分布在永春、德化等地”^⑤。其诸法纷呈,形态驳杂,指其虽都是重实验,主符法,但由

① 《龙岩地区志》,上海人民出版社1992年版,第1449页。

② 郑国栋、林胜利、陈垂成编:《泉州道教》,鹭江出版社1993年版,第85页。

③ 叶明生:《福建道教闾山派现状与发展之探讨》,《福建省宗教研究会论文集》1994年铅印本,第116页。

④ 闵智亭、李养正主编:《道教大辞典》,华夏出版社1994年版,第748页。

⑤ 郑国栋、林胜利、陈垂成编:《泉州道教》,鹭江出版社1993年版,第84页。

于地理、历史等原因而产生的诸多教法不同的派别,如流传于闽西南的巫道佛三教合一的闾山教,流传于泉州、漳州、永春及漳平,后又传入台湾的崇祀张法主的法主教^①。流传于闽中的城市化的闾山三奶派,流传于僻远山区、畲族村落的保持巫法特征的夫人教,流传于宁化、明溪、尤溪、将乐、大田、永安、上杭等地的援佛入道的闾山普庵派,流传于闽东的文教和武教等。其传统之牢固,指闾山派道士不仅大多为世家,还有道坛世袭传度的惯例,如闽西漳平永福社区的始传祖师历史上曾到江西龙虎山得到授箓,因此道坛有世袭传度的权力,龙岩道坛的所有师公的传度都要到永福去,当地师公称传度为“考法”^②。其道坛数量之多,仅龙岩就有二十余个,其中较有影响的如“祖灵坛”“广济坛”“惠灵坛”“广灵坛”“福兴坛”“显灵坛”等。可以说闾山派法事活动在福建道教最为突出。

福建道坛法事名目繁多,科仪完整。早期福建道教许多法事至今被长期保留,甚至为日常生活中不可或缺的内容,一些节令,如:元宵、二月二、普施(七月或十月祭鬼)等都要请道士,常见的法事如:拜斗、拜恩三、忏斗、过关、禳关、百重关、生子(满月或四月或周岁做北斗戏)、禳大步、禳春、禳霞(催生)、禳冲、禳荧(为火灾做火醮)、做寿(做诞生)、封神醮(解冤)、安土醮(建房)、祭台(刚建好戏台)、施食(济幽之祭)、开光(刚塑好的神像)、安神、谢年、退送(驱邪)、超煞、起难产胎煞、解口(禳灾、呕血)、做出幼(男女婚嫁前等)、做亡(亡前殡后缴消死者生前一切口愿,以及病中家人一切祈愿,死者床位和盛殓的地点施法祓除,对接触死者的人等祓除等),送凶(缢死的第七天晚上)、引魂(非在家死亡者)、送瘟神(做祈安)、念清经、搬药师、百日、周年、三年、阴寿、礼要、押解等。道士做法事时,视场面和仪式的不同决定人数,一般“过关”、“谢神”为一

① 参见刘枝万:《闾山教之收魂法》,《中国民间信仰论集》(台湾“中央研究院”民族研究所专刊之二十二),1974年版,第209页。

② 叶明生:《闽西南道教闾派传度中的水福探秘》,《民俗曲艺》第94、95期,第176页。

个道士,做火醮、做祈安则“三人一鼓”、“五人一鼓”,七人、九人以至十一人的,众人共做的法事,称做道场,设有神座,用大小几张自高而下列为三层桌或五层以至七层桌,神案前陈设有烛台、香炉、花瓶、果盘等。笔者曾考察了1997年7月1日在福州裴仙宫举行的“迎香港回归,祈祝世界和平”法会,参与者共九人(其中两人专司奏乐),神座中坐一位老道士,左、右分别站立三位道士,由裴仙宫道长站立神座下默诵道经,先由神座中老道士发奏(奏申请牒、关发文字),接着两边道士净坛(以剑除氛)、请神、设供、进表(奏告诸神、祈求帮助)、辞神(化纸羊、谢坛)等。普度法事还有竖旗、点船、颁赦、安抚等仪式。各地法事也不尽相同,如据《泉州道教》介绍,泉州一般的度亡法事节次如:①鸣鼓;②发奏;③敕坛;④祝圣;⑤招灵(即所谓“如魂”,有引水、陆魂);⑥沐浴;⑦安灵;⑧解结(包括“解愿”等,往往有打城戏的演出形式);⑨拜忏,有《三清宝忏》、《三元水忏》、《九幽大忏》等;⑩拜表,有“救苦表”(用黄色纸书写)、“朱陵表”(用红色纸书写);⑪讞狱,有打城戏的演出,掷锣钹等;⑫出榜竖幡,招魂;⑬礼师,称圣号,对诸神敬礼;⑭早朝,请灵闻经,奠三志酒;⑮贡幡,讞幽魂,内荐家先,外为布施;⑯幽众,阴功度先,临坛导善;⑰人庙参神,行香谒祖;⑱合符对狱,意为十二童子到地狱比对合同;⑲贡库,即贡十殿阎君。科仪是道坛活动的主要内容,福建道坛科事主要有清事类(以禳灵祈福、迎祥纳吉、赛愿酬恩为主)、济度类(以济人度鬼、超度生死为主)等。每类仪式过程、场次编排都有一定顺序和框架,有时也视法事大小做一些调整。福建民间流传的道坛抄本极为丰富,据叶明生调查,仅漳平今日就保存各类抄本108卷,龙岩东肖广济坛今日所存科仪本,亦有66种、83卷之多。道坛符箓也极为丰富,如闾山教道坛符箓,就有道坛灵符、道坛秘诀、道坛法印、道坛疏意等。王秋桂主编《中国传统科仪本汇编(一)》对此有详细介绍,此不赘述。

福建道坛的舞蹈具有很强的技艺性和观赏性。道坛舞蹈是用于神诞、道场、做功德、祭灵、祈雨、盂兰盛会、超度亡魂等活动时的

表演,全闽各地的道坛舞蹈各不一样。在莆田,道士设醮仪式时的舞蹈如“迎真走庭”,即三日三宵典正午举行的“迎真”时,设一法坛在大庭上,并搭一高棚象征天阙,由7个道士从法坛上朝天阙,迎真下降,来回都在大庭上穿花进行,舞蹈场面热闹壮观。再如“进贡围炉”,即法事结束时,将法坛上所有疏封都收叠在一起,捧出大庭焚化炉中送它“上天庭”,道士们围绕焚化炉穿花舞蹈^①。在泉州,有代表性的道教舞蹈如“五梅花”,道士应用半套脚舞步动作,以左脚后退,以其一半斜抵着右脚脚跟,左手执玉如意向左右横施,作八字穿梭。有“五朵梅花飞舞”“五星伴月蹲跳”“变化八字穿梭”、“换位互相对舞”等各种姿态和动作^②。流行于闽南的“献铙钹”是道士超度亡灵时的一种舞蹈,目的是使亡灵稳得房子和库银。表演时由一人独舞,动作有“推出”、“照镜”、“云龙过日”、“炒茶跳舞”、“绞刀剪浮铜”、“板钹”等二十多个,表演时间达两个小时,故通常有两人交替进行,除一些固定程式外,舞者可以随着选择动作进行即兴表演。表演时动作惊险,舞者一面把飞旋的铜钹抛向空中,再用另一面钹把它接住,在抛与接的过程中,做出一系列高难度动作。如做“直送如”动作时,右手做“旋钹”向上抛钹,落下时以中指指尖接住钹锥,钹即旋转,反复三次后,接轻抛呈“抓蒂”接住,再做一次“旋钹”,高抛中指接钹锥后,手臂由腋下向上屈时画圆还原,掌心始终朝上,上身随着动作前俯后仰,最后作轻抛接钹呈“抓蒂”^③。流行于闽西客家道坛的舞蹈“跳海清”,表现陈靖姑和陈海清闾山学法的故事,其内容有攀高山、过雪山、渡沉毛竹等历经艰险的情节,并有陈海清畏难逃避、丑态百出的情节。表演时又舞又唱,极为热闹。道教舞蹈的步法是极为讲究的,如表演肃穆、端庄、闲情逸致用慢步,表现热情、兴奋用快步等,要经过一定的训练才

① 何绵山:《试论福建民间舞蹈》,《舞蹈研究》1995年第4期。

② 郑国栋、林胜利、陈垂成编:《泉州道教》,鹭江出版社1993年版,第123页。

③ 何绵山:《试论福建民间舞蹈》,《舞蹈研究》1995年第4期。

能达到要求。训练时必须手、身、头各部分密切配合起来,行进时,手随步向横面微浪,头部与双肩也自然摆动,要恰如其分。练习方法有“跑圆场”“三步法”等各种步法,也都有严格要求。正如《泉州道教舞蹈基本动作之一》所云:慢步,一般要先开右脚,起脚时,脚尖翘上;脚跟先着地,次及脚心,再到脚尖;脚心着地即起第二步。着步要轻巧,有弹性。行进间,双脚走成两条平行线或一条线;脚尖接脚后跟。中步,步法与慢步同,惟步子较慢步为快。快步,步子比中步更快更密,下脚时,脚跟翻到脚尖,即起第二步。碎步,又名稍步,状似“麻雀步”,分慢碎步和快碎步,前者两脚靠拢,脚尖略翘起,用脚跟与脚心细步徐行。横步,又叫磨步,向右横步,右脚心向上抬,用脚跟磨转右移着地,随之左脚心上抬,用脚跟磨转右移着地,然后右脚跟抬,用脚心磨转右移着地,随之左脚跟上抬,也用脚心磨转右移着地。如此来回磨动,向右横行,状如“马蹄行”。向左横步,动作相反,法同^①。泉州的道教舞蹈,有代表性的还如“玉如意”、“五人穿梭”、“跳神”、“祭祀”、“龙角”、“铜牌”等。

福建道教音乐兼收并容,它不仅承袭传统道教斋醮仪式音乐,还大量汲取了地方音乐,因此,具有独特的艺术魅力。福建道教音乐最大的特点是有着鲜明的区域性,以浓郁的地方乐曲使人备感亲切而富有吸引力。如福州道教音乐汲取了福州民间“十番”的特点,一些曲牌如《五凤吟》、《五年欢》、《升平乐》、《水底天》被吸收进道教音乐后,在座奏、行奏中广泛流行于福州各道观,曲词婉转,旋律悠扬,十分协调悦耳,从中可明显感受到民间音乐的熏陶和移植。福州道教音乐还汲取了闽剧四大门调之一的“洋歌”曲调。“洋歌”属于曲牌联套,有三十多支曲牌,民族风味浓。道教音乐在汲取洋歌时,以一种曲牌联奏方式出现,只奏不唱,起到渲染、制造气氛的作用^②。流行于福州邻县(闽侯、福清、闽清、连江)的道教音乐

^① 邱剑英:《泉州道教舞蹈基本动作之一》,《泉州道教文化》1994年1期。

^② 何绵山:《浅谈道教对福建文化的影响》,《中国道教》1995年第2期。

“云中乐”“集段锦”“过海”“攒板”“春夏秋冬”“燕金炉”“香赞”等，既与传统道教斋醮法事中音乐一脉相承，又融进了当地民歌、戏曲音乐、木偶戏音乐、民间器乐曲，以及佛曲等音乐，可谓内容驳杂，内蕴丰富。有文章认为：“它的音乐结构大多由几首至几十首曲牌连缀而成的套曲体制，在调性、调式、速度、节奏、节拍的设计上都有一定的规律和布局，各曲牌之间应用同宫音列、同主音、同腔句、同典型曲牌、近关系调等亲近关系的联系因素，使全套音乐浑然一体，呈现高度的艺术性与逻辑性。”^① 泉州的道教音乐和唱声部分可分为咏唱、吟唱、念唱等几种，因为主要靠口传授，所以一些已开始失传。近年来，泉州市蔡俊抄老先生根据晋江正一派道士李孔雀等人的唱念音记谱，整理了《泉州道教音乐选》(第一辑)^②，保存了这一珍贵文化遗产。书分四个部分，第一部分为《孔雀经》(上、中、下)，其中卷上为22曲，卷中、卷下各为16曲；第二部分为道情杂曲，共8曲；第三部分为道场常用乐曲，共24曲，如：北上小楼、北元宵、割仙草、伴将台、粉红莲、昭君闷、柳青娘、贵子图、傀儡点、火石榴、钟鼓声、园林好、万年欢、银柳丝、西湖柳、南澳折、燕儿乐、二字锦、玉兰操尾、玉美人、对面答、三叠尾、估来酒、龟摆水等；第四部分为关岳祀典音乐，即泉州通淮关岳庙的祭祀音乐，共8曲，由泉州吴世忠先生按《关岳祀典》中的工尺谱译出。闽西道坛音乐也从民间汲取了大量音乐，并给民间音乐以多方面影响。如闽西道坛的“采茶歌”，即为古代道曲。流行闽东的道教音乐如“行江”、“云游四海”、“八仙出洞”等，也都与民间音乐有着密切关系。莆仙一带道教音乐曲牌高达一千多阙，除了“进表”仪式用的“道韵典”外，大多曲牌都较为缓慢，尾音悠长。先由一人领唱曲词第一句，头几个字近似朗诵，后几个字才拖起音韵；第二句起其他人才进行和声合唱，各种乐器加入伴奏。较有代表性的曲牌如《九科五调》、《香赞》、《戒

① 庄稼：《泉州道教音乐简述》，《泉州道教文化》1995年第3期。

② 泉州市区道教文化研究会编：《泉州道教音乐选》，1994年3月印行。

定真香》、《洒净串》等。

福建道教戏曲流传广泛,长演不衰。如流行于闽南的“打城戏”,主要是道士表演芭蕉大王巡视枉死城,释放屈死鬼魂的故事,戏起源于道士做法事的形式:超度时,桌上放一纸城,寓城内亡魂备受苦刑,迫切要求解脱出狱,但狱吏坚执不肯,救苦妙行人激于义愤,破门而入,使之出狱。初时只设一男一女在灵前说唱,男穿道士服,女稍化妆,后演员多至一二十人,均由道士充当,角色有生、旦、丑,剧目有“双桃”“会缘桥”“过梅山收七怪”“三霄黄河阵”“斩龙王”“诉血湖”等^①。流行于莆仙的道教代表戏曲有:“北斗戏”“愿戏”“瘡戏”等。“北斗戏”共10场,讲陈靖姑护佑儿童的故事,其中演绎百花轿赛解关煞等习俗,常为道观中举行法事的仪式。“愿戏”共9场,讲某人家为还愿谢恩,请道士建醮,表示缴还前年许下的口愿;获得天庭恩赦,形象地演绎出系列赦罪程序。“瘡戏”源于小孩子染上天花时,请道士在瘡府建醮演唱瘡戏。流行于闽西的道教戏曲剧目很多,表演形式也很复杂,有不少是演述闾山派法主神王姥(或陈靖姑)与陈海清的故事,如《傅王公》演收老鼠精故事,《瞎子算命》演收黑狗精故事,《海清成仙》演收金蟾精、狐狸精故事,《哑子扫墓》演地方神白无常收迷魂鬼故事,《赵侯术主》演赵侯二郎和淮南术主下山收妖故事。最有代表性的为流传于上杭的乱弹傀儡戏《夫人传》,演述陈靖姑从民女到法师,后成神的全过程,包括上闾山学法、下山救兄、出嫁生子、进宫救皇后、斩白蛇、平番救夫、收斩魔王等经历,全剧15段,共145场,文字达26万字。演出中有许多法事活动,如请神、献供(献酒)、上疏、侑低钱、割雄鸡、画神符(并神咒)、安神等。此剧本由叶明生、袁洪亮校注,以《福建上杭乱弹傀儡戏夫人传》为名,于1996年6月作为王秋桂主编的“民俗曲艺丛书”在台湾出版。在福建有代表性的还如师公戏,严格说,

^① 郑国栋、林胜利、陈垂成编:《泉州道教》,鹭江出版社1993年版,第128~129页。

它还不是成熟的戏剧,而是穿插于道坛活动中有情节和表演色彩的科仪节目。分文戏(有完整剧情,有一定唱、念、做、舞形式,有人物装扮,可独立演出)、武戏(通过各种武术、技艺来演法)等,其表演都带有一定随意性,有时靠临场发挥。

道教在福建传播和普及,对福建民间文化产生了广泛和深远的影响,如产生了一大批金石和书籍,繁衍了许多与道教有关的民间故事和歌谣,出现了一大批以宣传教义与神仙思想为主要内容的造型艺术,并对福建民俗产生了深远的影响。笔者在有关文章中对此已陈述,此不赘述(具体可参见拙文《浅谈道教对福建文化的影响》,《中国道教》1995年第2期)。道教在福建久盛不衰,其原因是多方面的。

(一)闽越遗风。由于生存条件恶劣,早期闽越人普遍信巫好祀,这种媚鬼崇神恐妖的心理沿袭下来。许多事“宁可信其有,不可信其无”。

(二)极具包容性。道教在福建传播过程中,汲取了佛教、儒教、民间宗教(民间信仰)中的许多内容并加以糅合改造。如在泉州著名的元妙观,前殿祀玉清元始天尊、上清灵宝道君和太清太上老君;中殿祀天界诸神和最高统治者玉皇大帝;后殿中祀关圣帝君、左祀文昌帝君、右祀梓潼帝君;为了招徕香客,又在后殿增祀泉州一带地方“王爷神”的总管萧太傅、开漳圣王陈元光等。再如许多地方寺观佛道融合,既供佛祖,又供神仙。这种诸神兼容,神禅合混的现象,适应了更多民众的要求。最典型的如龙岩间山教,它虽属正一道符箓派,但其除了有正统道教的遗传因素外,也吸收了由福建民间信仰和巫法衍变的“夫人教”、“佛教部分斋科教法、古代巫术潜藏民间之余绪”等多种成分,它实际上是“该地区历史上各类宗教信仰文化的聚合体,是各种宗教信仰融合的产物。”^①

① 叶明生编著:《福建省龙岩市东肖镇间山教广济坛科仪本汇编》,《中国传统科仪本汇编(一)》,王秋桂主编,(台湾)新文丰股份有限公司1996年版,第46页。

(三)与民俗关系极为密切。福建许多民俗活动,无不打上道教的烙印,一些活动已成为日常生活中不可或缺的内容,成为传统的保留节目。一些普度、祭神、禳灾等活动,参加人数之多、普及面之广、时间之持久,甚至可用“盛况空前”来形容。

闽台道教关系

道教是传入台湾最早的宗教。据有关文献记载,早在唐代中叶就有道士进入台湾。

传入台湾的道教以正一道为多。由于正一道主要以符篆科仪为主,所以台湾道士重醮仪,而持戒清修的全真道士罕见。台湾正一道士又分红头师公和乌头师公两种。红头师公着红道冠用红布包头,以掌加持祈祷为主,主要度生,下有三奶派、金天派等。乌头师公着黑道袍用黑布包头,以掌葬祭为主,度生也度死,下有瑜珈派、灵宝派、老君派、天师派等。乌头师公与红头师公相比较,“乌头师公较重视整套的仪式,不论科仪、唱腔、动作、服饰、音乐等极为注重与讲究,而红头师公则不受章法所局限,断章取义只取部分科仪,且常与乩童搭配,画符派药,调符派药,调神安营与祭煞除灾”^①。而无论是红头师公或乌头师公,大都由福建传入。正如《光复前道教在台湾的发展状况》一文所言:“乌头师公大多由泉州与漳州传入……红头师公则受闽影响甚多。”^②曾在闽台两地做过深入调查的法国远东学院研究院院士劳格文认为:“台湾北部正一派道士来自漳州,南部灵宝派道法多传自泉州。”^③台湾著名道教研究者刘枝万认为:“台湾的红头道士,首先是刘厝派在清代初期就已经由刘师法从福建漳州传入台湾北部,林厝派相当晚,大约在一

① 吴季晏:《光复前道教在台湾的发展状况》,丁煌总编《道教学探索》(台湾),1989年版,第322页。

② 吴季晏:《光复前道教在台湾的发展状况》,丁煌总编《道教学探索》(台湾),1989年版,第321~322页。

③ 劳格文:《福建省南部现存道教初探》,《东方宗教研究》(台湾)新3期,第149页。

百五十年前才由林章贵从漳州传入。从这种传播过程来看,可知其源渊在闽南。”^① 为了加强对台湾道教的管理,清代乾隆台湾负责掌管道教事务的道会和嘉庆时期的道会司,都是从闽南来的。福建道教对台湾道教的影响,最主要表现在两地道士法师的道场科仪基本一样,特别是闽台道教的主要教派,更是关系密切。如三奶教曾为台湾道教主要教派之一,在台湾有很大影响,一些其他派别,尤其是台湾南部的道士,不但模仿闾山派的生动科仪,而且也在执行科仪时在头上绑红布。台湾南部的乌头道士也如法炮制,以增加他们科仪的内容,作为在市场上竞争的手段^②。据美国夏威夷大学教授萨索介绍,道教于1590年开始传入台湾,传教者是出身福建漳州的闾山三奶派道士,当时传道于台南^③。三奶教以陈靖姑为神,配以义妹林九娘和李三娘,合称三奶夫人,而陈靖姑的师傅,相传是闾山的许真君,其法术为闾山正法,故又称闾山派。三奶教的发祥地是福州,后流播福建全省,直至传入台湾。英国人约翰·坎普耳士曾在台湾北部闾山道场进行考察,观察了闾山派道士所主持法场仪式的全过程,撰写了《台湾北部闾山道士们法场科仪的演练描述》,详细记载了闾山三奶派道士驱邪疗病的过程,其极为繁杂的科仪,整整持续了一整天。观其整个过程,神坛后面挂着三幅三奶派的守护神陈靖姑、林九娘、李三娘的神像,整个过程虽然已混杂了一些其他教派的科仪,但其闾山科仪的特点还是很鲜明的,如在请愿书被宣读同时,闾山科仪的跑法开始执行,这是一种据称可以使恶鬼妖怪逃走的法术,即用三条长约一码的白布卷成轴状,上面用红色颜料绘上有关勇士图像。念诵咒语之后,将三条布轴拖泻于地,使所绘图像出现,通过念咒与法像的步骤,画像的“神力”

① 刘枝万:《台湾的道教》;〔日〕福井康顺等监修《道教》第3卷,上海古籍出版社1992年版,第143页。

② 约翰·坎普耳士:《台湾北部闾山道士们法场科仪的演练描述》,丁煌总编《道教学探索》(台湾),1989年12月,第265页。

③ 〔日〕窪德忠:《道教史》,上海译文出版社1987年版,第294页。

开始发挥镇邪作用。此外,整个仪式过程中的“启圣”“安灶”“安井”“申奏文状”“敕符”“五碗卦”“滚火席”“驱邪”“拜外阴”等,与今日福建闾山派道士所行科仪仍有相似处,有些名称叫法可能不一样,如台北“五碗卦”在福建称为“开五方”,但内容有不少是相同的。法国劳格文1987年在闽南漳州调查时,走访了一位三奶派的道士,他所进行的赶鬼祛邪的法事为:请神将、召神驱邪、敕符、净身、洗保身、上斗驱魔、净宅、净油火,发罡、驱鬼、请神、谢坛,可看出与台湾闾山道士的法场科仪有传承关系。如“驱邪”仪式中,都要靠召唤“五方神兵”或“各界诸神”来抗邪,并予以犒赏。再如台北闾山教“敕符”仪式为:①道上一边念着赋予武器神力的术语,一边凌空挥动宝剑;②用剑使盛在小金碗中的清水化为圣水,而后拿起雷板凌空拍击,使咒文与祷词在驱邪大战中发挥作用;③以野蛮的舞蹈和血从公鸡的冠上和鸭的舌上缓缓流出相配合,让血染在五道黄色和五道红色的符咒上,使这些符发生效力;④将五道黄符贴在病人房间的四方和中央,五道红符放在家里其他人员身上,以避免他们被所驱赶的邪神侵犯^①。而龙岩闾山教的“敕符”仪式为:①鸣角、卜筮、告神、请圣、左手执全旗,右手握龙角;②喃喃咒诀,并以各种手势表演指诀;③用法碗从缠南蛇之桶中打出“法水”,并在法碗中施以诀、暗咒之后,向被“敕符”之诸物,以手沾“法水”飞符;④将雄鸡在香炉上“过炉”后敕变为“神鸡”,接着用嘴咬破鸡冠以出鸡血,口念“点符眼词”,随之将鸡血一一点在科仪桌上左右两侧之庙中诸神器物件上^②,二者相比较,可看出之间的传承关系。正如劳格文所说:“仪式属闾山法,法事有甩米,酒洒地,取鸡冠血以敕

① 约翰·坎普耳士:《台湾北部闾山道士们法场科仪的演练描述》,丁煌总编《道教学探索》(台湾),1989年版,第254页。

② 叶明生编著:《福建省龙岩市东肖镇闾山教广济坛科仪本汇编》,王秋桂主编《中国传统科仪本汇编》(一),(台湾)新文丰出版股份有限公司1996年版,第70页。

符,取血之法以嘴咬破鸡冠,与台北正一派道士同法。”^①

除了闾山三奶教派外,台湾还有许多教派与福建也是一脉相承。如劳格文在调查了漳州的道教后指出:“闽南语地区专门做喜事的灵宝派道士、平和县山格乡的蔡天麟道士,他的道场科仪全套,与泉州、漳州,或台南的灵宝派道士的科仪全书全部相同。”^②乌头师公在开眼、安胎补胎、起土收煞、送瘟神、收惊、催生、送外方、祭流蝦、祭天狗、建醮、谢平安、做三献等法事中,可明显看出泉州、漳州道教科仪的影响;红头师公在做消灾除厄、竖符、起土、补运、做司、押煞、安营等驱邪避煞法术时,也可明显看出福建道教的影响。

台湾道士法师从事各种科仪时,其依据的各种科仪本,绝大多数是由福建传入。法国汉学家施博尔多年在台从事道教科仪各种抄本的收集与研究,掌握了大量的台湾道坛传本的情况,在《台湾之道教文献》中,将其分为十四类,即:①经;②宝忏;③清法(祈安醮);④清法(禳灾醮);⑤清醮文检秘诀集成;⑥幽法(九幽、十迴、黄箓等斋);⑦幽法(血湖等斋);⑧幽法文检;⑨幽法练度戏剧等;⑩授箓法;⑪普度;⑫杂法拜斗;⑬俗文(闽南语)法事;⑭其他。施博尔认为这些抄本可能是宋代泉州道藏的复写^③。由福建传入台湾后,成为台湾道士世代相传的范本。美国宗教学者苏海涵以台北庄、林、陈、吴诸家世传科书法诀秘本为主,编辑成《庄林续道藏》,并根据道士的祭祀仪式及所使用经典的来源,将其分为四大类:①金箓;②黄箓;③文检和秘诀;④神霄或庐山。台湾清华大学王秋桂教授认为“施博尔与苏海涵都是长期从事台湾道教研究的田野调查工作者,因此在道书的纂集编定上,能结合道教传承与实际演出

① 劳格文:《福建省南部现存道教初探》,《东方宗教研究》(台湾)新3期,第157页。

② 劳格文:《福建省南部现存道教初探》,《东方宗教研究》(台湾)新3期,第151页。

③ 施博尔:《台湾之道教文献》,《台湾文献》第17卷,第3期。

的情况。”^① 福建师范大学盖建民博士研读了《庄林续道藏》，从经卷的内容、刊印人和助印人的身份，及斋醮仪轨文书等方面，具体说明了收在《庄林续道藏》中的许多经卷是直接从福建传播到台湾的，印证了闽台道教的历史渊源关系^②。日本人大渊忍尔汇编的《中国人的宗教仪礼》中道教部分，不仅收录了台南正一派道士陈荣盛的抄本，并配合田野调查，对台湾的道教仪礼作了整体说明，还附有各种科书文检秘法。全书内容如“台湾的道教和道教仪礼概况”、“关于台湾道教仪礼的一般共通的事项的说明”、“醮的仪礼”、“奏职的仪礼”、“功德的仪礼”等，将其与福建道教科仪对照亦可印证闽台道教的渊源关系。对闽台两地道教科仪的整理、发掘、出版，无疑将进一步推动闽台道教关系的研究。

闽台道教的交流，还大大促进了闽台雕刻艺术的交流和发展。

随着道教的传入，各种神像的需求量也剧增。台湾雕刻神像的师傅，主要从福州、泉州、漳州渡海而来。如福州人开的有代表性的和成轩，位于台南市民权路，福州人以轩为店号，广收徒弟，为讲究效率，神像常采用分工，每个徒弟各自负责一部分，最后由师傅总成。福州派的神像雕刻生动活泼，男神孔武有力，两眼圆睁。泉州人开的有代表性的店如位于台南市神农街的西佛国店，为世袭之家，首创了以陶器用的陶土做成的黏土神像，台湾各地许多大型泥塑神像皆出自西佛国店。泉州派神像面目安详、自然、端庄，线条流畅。泉州人开的另一有代表性的店为位于台南市民权路的承西国店，其主要雕刻供家中供奉的神，线条沉稳、优雅端庄。福建前往台湾的神像雕刻师傅，都要在雕刻时经历许多复杂仪式，旨在使神明住进已刻好的形体之内，使神像有灵气。其过程仪式主要有三个阶段：即：（1）决定神的大小及姿态：通常由乩童来指示其所要刻的神

① 王秋桂：《中国传统科仪本汇编序》，（台湾）新文丰出版股份有限公司1996年版，第2页。

② 盖建民：《清代闽台道教关系考略》，福建师范大学闽台区域研究中心：《闽台关系学术研讨会论文集》，2000年版。

之姿态,若乩童指示的样子不太好,可以沟通加以改变。神像大小先约略订为二尺或三尺,然后以平安尺来决定神像确实的尺寸。(2)入神仪式:神像雕刻进行至粗坯时,选定一良辰吉时,点香祭拜,并将虎头蜂或金、银、香火等(依顾客之决定)塞入神像背后预先挖好的洞内,以土塞紧,不再取出。此仪式的目的是欲借虎头蜂、香火等之灵气,灌入木雕神像中,使神像亦有灵明之气,发挥护佑人们的作用。(3)开眼仪式:由乌头道士主持,依“开眼科仪”作法,如此,神灵才会进入神像中,神才会灵圣,此后即可供百姓奉礼祭拜^①。今日台湾道教宫观中的木雕神像,许多是从闽南运去的,笔者在宜兰县冬山乡的三清宫考察时,据管理宫观人讲,新进大小约几十个神像,包括桌案,都是从闽南购进的。笔者2001年又至三清宫考察,发现泉州清源山的老君像,被仿造缩小后建在三清宫旁,其神态之逼真、形态之惟妙,几可乱真。

台湾区域性的道教神仙信仰,大多由祖国大陆(特别是福建)传去。有代表性的如莆田湄洲岛的妈祖,自1592年于澎湖马公建造了天后宫后,迅速成为台湾道教神祇中信仰人口最多的神明。再如王船信仰源于泉州,保生大帝信仰源于同安,清水祖师信仰源于安溪,开漳圣王信仰源于漳州,广泽尊王信仰源于泉州,五福大帝信仰源于福州,灵安尊王信仰源于惠安、南安、晋江等地,惭愧祖师信仰源于平和,法主公信仰源于永春、安溪等地。台湾道教中许多全国性神明也是福建传去。如玉皇大帝信仰在台湾相当普遍,其各宫庙祭祀活动的习俗,都是从闽南传过去的。又如北极玄天上帝在台湾信众甚多,其位于南投的受天宫,为明末清初由福建李、谢、刘姓诸人传入。再如关圣帝君(也称关帝、恩主公)为道教最早神祇之一,在台湾有众多信仰,最早是由福建东山传入。

^① 黄天喜、胡俊媛:《台南西佛国、承西国及和成轩神像雕刻店采访纪实》,丁煌总编《道教学探索》(台湾),1989年版,第336页。

基督教在福建的传播和特点

基督教作为一种世界性的宗教，曾四度传入我国。第一次是唐代的景教，这是中国人对基督教聂斯托里派教会的称呼；第二次是元代的也里可温教，这是指再度进入中原的景教徒和新来自欧洲的天主教徒的蒙古语称谓；第三次是元代、明代的天主教；第四次是清及近代的基督教（新派）和天主教（旧派）。本文所指的基督教，指广义的世界三大宗教之一的“基督教”。这一名称，既包括明代以前的景教和也里可温教，也包括明末清初以来的天主教和基督新教。传入福建的基督教可追溯到唐武宗时期，当时统治者下令灭佛，景教也受牵连。《资治通鉴》卷二百四十八《唐纪》载：会昌五年秋七月，“上恶僧尼耗蠹天下，欲去之……余僧及尼并大秦穆护、袄僧皆勒归俗”。由于福建远离政治中心，因此成为教士们栖身避难地之一。

元代进入中国的有来自欧洲的天主教和聂斯托里派。意大利人蒙特科尔维诺的约翰于1294年抵达元大都，受到元成宗铁木儿的友好款待，并获准在中国自由传教。约翰任总主教，辖下分北京和泉州两个主教区。泉州前后有三名意大利人来任主教，并都死在泉州，至今在泉州留有碑石。约翰总主教派往泉州任第一任主教的是才拉尔，才主教去世后，原授安德鲁为主教，安不受，只好简选伯来仁补其缺。伯主教去世后，安德鲁接其任。安主教在才主教去世前四年，即来泉州传教，且受元廷供给俸禄，在近郊建一圣堂，并修院一所，可容修士22人。安德鲁曾从泉州写信寄回欧洲，明确指出其教堂名曰“兴明寺”。此外，有一亚尔默尼女教友以己资财，在泉州建筑了一华丽广大圣堂。安德鲁去世后，其继承者又在泉州建筑了第三座圣堂。泉州当时有许多信奉天主教的西方人居住，因此

至今还保留有许多天主教的遗物和遗址。元代聂斯托里派进入泉州有两条路，一条是由波斯、叙利亚从海上乘船来泉州，另一条是由色目人、蒙古人从陆路南下泉州。元元贞年间(1295~1297年)，泉州达鲁花赤马速忽是聂派的，南安县主簿火思坛是蒙古景教小官，漳州路达鲁花赤伯颜是信仰景教的蒙古贵族。此外，也有一些西方传教士路过福建传教，最为著名的如真福和德理由波斯到印度，又到广州、泉州，在泉州得见安德鲁主教，不久又由福州至仙霞岭，下钱塘江至杭州。至今泉州还保存不少基督教徒的墓碑、墓盖及其他墓葬石刻，碑文刻字有聂斯脱里文(古叙利亚文)、拉丁文、八思巴文(元代蒙古文)。其中有的是汉文和八思巴文合刻在一起，其内容有墓主姓名、死亡时间和经文等。这些石刻有的浮雕着十字架或云纹、莲花、火焰图案等；有的浮雕着头带僧冠，手捧圣物，两膀飘带飞舞，展翅翱翔在空中的天使。泉州是研究我国早期基督教史不可多得的宝库。

基督教在明代福建得到广泛传播，其影响最大的是意大利耶稣会传教士艾儒略。艾儒略字思及，意大利人，1613年来华至北京，曾传教于扬州、西安、常熟等处，在杭州苦学汉文。1625年，福清人叶向高相国致仕归里，途经杭州时，与艾儒略促膝长谈，十分相契，故约艾至福州开教。艾儒略道貌不凡，且为人雅洁，善于结交，接见学者时皆着盛服，不敢疏忽，由此遍识闽中名士，凡与之交往者莫不折服，称其为“西来孔子”，誉为开教福建第一人。艾氏学识渊博，著有《西学凡》一卷、《职方外记》五卷，皆被收入四库全书。其《三山论学记》为与叶向高析疑辩难之作，《口铎日抄》为艾氏和其他三教士与闽中士大夫谈道笔记。艾氏在叶向高支持下，先在福州创立圣堂，不久在福安、建宁、延平、邵武、汀州、兴化、泉州、漳州等地造堂开教，前后23年，建大堂22座，小堂不计其数，付洗万余人。艾氏传教不遗余力，如他在游武夷山时，见庙宇三座，僧人数十，知其为元代泉州方济各会上来此山中隐修之处，劝说众僧归依，改庙宇为教堂。当时在福州协助艾氏传教的，尚有葡萄牙人庐

安德、阳玛诺等人。

明代在福州传教的,还有奥斯定会士马丁拉达和马林,他们于1575年从马尼拉经泉州到福州传教。多明我会上西班牙人郭琦,于1632年经台湾至福州附近小岛登陆,转入闽东传教,被认为是多明我会来闽传教第一人。之后,西班牙多明我会士黎玉范、方济各会上栗安当也来闽传教。明末时,各省骚乱不止,福建却因有天然山界而偏安一隅,基督教因而得以传布。当时菲律宾派传教士11人抵厦门,他们深入内地讲道,使福建传教之风日盛。

基督教在清代的传播持久不衰。1655年,维脱瑞等传教士取道金门、厦门转入漳州、海澄、石码等地传教;1658年,建立宗座代牧制,将每一地区传教工作委托给指定修会。1664年,仅福州就有教友2000人,教堂13座(包括兴化、连江、长乐)。1665年,在福建的外籍传教士有36人。1696年,教皇意诺增爵第十二简定中国十二主教区,福建为第四教区。清廷推行“迁界”政策后,传教士乃伴教友进入内地。1707年,多明我会传教士到闽南一带传教。1748年,又有几个外籍神父,如严多明我、严伯多禄、严玫瑰等进入内地传教。雍正初年,福安成为传教的主要据点,当时有教堂18座,教徒以万计。清末民初,基督教开始向福建各地渗透,甚至连僻远的山区也看到了传教士的身影。1864年,美国美以美会派传教士由福州入永春;1880年,基督教由南平县樟湖坂镇传入尤溪十七都(今洋中乡)。1900年,基督教由中华圣公会(原名安立间会)传教人徐承泽传入寿宁。1909年,美籍女传教士宝精英进入尤溪县开设教区。1918年,福安人林蔽章、武曲乡人王正新,在寿宁武曲、斜滩一带传教。清末,长汀基督教派员传入清流,耶稣教由长汀河田乡人官锡福和古田人康信安从长汀传入宁化。民国初年,长汀教区派长汀人马伯承来为宁化主持教务,发展教徒五十余人。

基督教在福建的传播主要有以下几个特点:

派别众多。大教区宗派林立。如福州教区有:

(一)中华基督教会闽中协会,这是1847年5月,由美国传教士

杨顺及弼履仁夫妇来福州传道的。

(二)中华基督教卫理公会,这是1847年4月15日,美国柯林牧师和怀德牧师夫妇,由美国波士顿来福州传道的。

(三)中华基督教圣公会,这是1850年5月3日,由姓唐和姓孙两个传教士抵达福州布道的。

(四)中华基督复临安息日会,这是1911年由厦门人郭子颖传至福州。

(五)真耶稣教会。

(六)基督徒聚会处等。即使在较为偏远的山区,如永春县,也有美以美会(1864年传人)、圣公会(1874年传人)、安息日会(1912年传人)、真耶稣教会(1936年传人)、英长老会(1886年传人)等五种。

辐射面广。福建几个主要教区,如泉州、漳州、福州、福安等,都千方百计向外辐射,所以福建虽然地处偏壤,基督教传播的程度却不亚于外省。如位于福州的中华基督教卫理公会,于1864年下设八个教区,即福州、福清、龙田、渔溪、平潭、古田、屏湖、闽清等。1894年成立的闽北教会中心,辐射至建阳、崇安、浦城、松溪、政和等县。再如“中华基督教卫理公会”是在中国比较大的会派之一,而福州是该会的发源地。

以较为灵活的方式布道。艾儒略传教时,注意根据不同对象采用不同方式。对闽中名士文人,则赠诗相送,晋江天学堂所刻《闽甲诸公赠诗抄本》,列举了艾儒略赠诗者凡69人,故一时文人学者多奉教;对于平民百姓,艾儒略则编《四字经》等通俗读物相赠。艾儒略采用“合儒、补儒”的方针,以期减少阻力,融洽感情。清咸丰末年,美国传教士弼来满、摩霖来长乐等地传教,因语言障碍,故方式为散发传单、印送圣经故事及各种图片等,并演奏音乐,引人听道。1852年某姓唐的传教士虽不会讲福州话,但在其寓所开诊所,以施医为传道手段,并分送单本福音,作文字宣传。还有不少传教士随带药箱,利用免费治病的方式传教。当时基督教徒活动的仪式主

要为：平时每天各自读圣经，做祈祷功课，每星期日分区域集中在教堂（或某一教徒家中）做礼拜会，唱赞美诗，讲读圣经。圣诞节在教堂扎圣诞树，塑圣诞老人，做祈祷庆贺晚会，到教友家报佳音等。教徒结婚，请牧师祝福祈祷，教徒患病或死亡，牧师和教友也为他做祈祷仪式。传教士们还注意创办中文报刊，如美国卫理公会在福州创办的《郇山使者闽省会报》、闽南圣教书局在厦门主办的《闽南圣会报》、H. 汤普逊主编的使用厦门方言的《漳泉公会报》、由英国牧师迪迹·山雅各任总经理兼总笔的《鹭江报》等。

竭力修筑教堂和修院。没有教堂，就等于没有立足之地，是无法传教的。来闽传教士深谙其中道理，因此千方百计购买地皮造堂修院。传教士常用的手法一般是先租民房为会址，之后再设法购买合适的旧房改造，或购地。当时遍布八闽的教堂之多、建筑速度之快，为其他省各教区所不多见。仅以漳州为例，就有1712年修建的弥加厄尔圣堂、18世纪建立的多玛斯圣堂、1855年在海澄尾古城建的教堂和神父楼及此后修的罗洒修院、1868年在南边楼建立神学院等。而中华基督教闽中协会所属的福州教区，就有16个教堂。虽然有时因统治者的命令教堂被改做他用（如1735年宁化天主教堂被改作朱子祠，1795年福州宫巷天主堂被改为关帝庙），但只要一有机会，就被教友恢复。

用多种形式取得各方面支持，借以传道。第一，千方百计取得官方支持。如艾儒略就取得叶向高相国全力支持，叶相国逝世，其长孙捐巨资在福州城内官巷建“三山堂”教堂一座。顺治初年，闽浙巡抚佟国器来视察，他全力支持天主教，曾撰写《福州重建圣堂碑》，并捐赠俸银重建福州天主堂，刊印圣教经书多种，且为之作序。清末民初，全国发生大小教案三百余起，福州教会与官府百姓相安无事，未曾出现大的风波。第二，通过创办学校扩大影响。基督教各派在福建创办的各类学校遍布各地，如仅在福州、莆田、南平这三个地区所开办学堂多达99所，学生人数9531人，而这时三地区非教会办学校仅76所，学生人数9464人，教会学校超过公立

私立学校这种现象,在外省也是不多见的。教会在福州创办学校较著名的如福州圣经师范学校、福州陶淑女子中学、福州鹤龄英华书院、格致书院(今福州五中)、毓英女中(今十六中)、华南女子文理学院、福建协和大学等。特别是华南女子文理学院是教会在中国办的三所女子大学之一,有一定影响。此校前身为1859年成立的福州女子寄宿学校,教授基督教教义、英文及家政等方面一般知识。1904年程吕底亚女士在妇女外国布道会和中华基督教教育会的支持下,开始为华南女子文理学院募捐,目的为培养华南地区农村妇女中宗教领袖。1908年在监理会妇女布道会的主办下开学。这些教会学校向下层平民敞开大门,把教义渗入一般民众之中,并逐步扩大其影响。正如《福州美以美年会史》称:“基督教初传吾国,布道者向人说道,虽言之谆谆,而听之藐藐,甚有拒面不纳者,将欲设堂立会,诚为万难之事,于是乃开办学校为布道之先驱,夫以教育介绍教会。”第三,通过创办医院劝说病人信教。基督教在福建各地创办了许多医院,仅以福州教区为例,较著名的就有二十余所。如中华基督教闽中协会开办的有位于马江的马限医院、位于长乐的圣教医院、中华基督教卫理公会开办的位于古田的怀礼医院、位于福州仓前山岭后的妇幼医院、位于福清的惠乐生医院、位于平潭的基督教医院、位于福清的龙田医院、位于闽清的善牧医院,中华基督教公会开办的有位于福州的柴井医院、位于霞浦的圣教医院、位于宁德的永生医院、位于建宁的叶先声医院等。此外,基督教协会还创办有保生堂、贫儿院、育婴堂、麻风院等福利性收养院;医院对病人送医送药,有的早晚搞宗教仪式,潜移默化地对病人实施影响。

多用本地人布道。福建方言复杂,外籍教士布道不易,且当地百姓对外籍人多怀有狐疑之心。因此,外籍教士注意利用闽籍教士传道。如清同治年间,美国基督教美以美会派人到沙县传教,但被视作异端邪说,无人相信,后改为本省籍教士传教,才打开局面,遂有县民入教。再如1857年,美以美会的外籍传教士麦利到永泰传

教,虽竭尽全力,却信者寥寥,后由华人陈烺皋到永泰传教,才打开局面。因此,有的教会总干事由闽籍牧师担任(如中华基督教会闽中协会)。最突出的是天主教第一位中国籍神父和主教罗文藻,为福安人,1634年由方济各会西班牙籍传教士利安当施洗入教,后赴马尼拉在多明我会主办的圣多玛斯学院半工半读,之后偕西班牙籍传教士多人回闽传教,并曾任南京教区主教。

出现了闽南的白话字(即厦门话的拉丁字母拼音方案)。在闽南的传教士为了学习汉语和传教的需要,拟定了一套以拉丁字母为记号体系的白话字,其字母一共只有23个。凭这23个字母就可以写闽南地方方言的一切,凡是口里可以说出的,笔下完全可表现出来。闽南教会用这套白话字翻译编写了百种圣经、圣诗、教会诗歌等书。后来闽南白话字在一定范围内起着拼音文字的作用,不仅在传教中被使用,教会以外的一般群众也用它来记事和通信,创造了我国文字改革史上的奇观。

以多种方言译《圣经》。《圣经》除了闽南话外,其福建方言本还如福州话、兴化话、客家话及建宁话、建阳话、邵武话等,由此推动了基督教在福建的传播。

基督教与福建社会文化

基督教(指新教,下同)传入福建的时间约在1840年前后。据李志刚《基督教早期在华传教史》中记载,1807年到1842年在福建传教的外国基督教传教士有:郭士立(Rev. Charles Gutzlaff)、噶为仁(Rev. William Deen D. D)、施迪芬(Rev. Edwin Stevens)、委理华(Rev. Walter M. Lowrie)等^①。据李玲《最早到达福州的基督教传教士》介绍,“最早到达福州的基督教传教士是普鲁士人古兹夫,他受尼德兰基督教会的派遣到亚洲活动,乘坐英国‘蒙荷号’船于1832年到达福州。他在福州城内外活动了几天,通过一些医疗活动向群众散发基督教小册子。古兹夫向尼德兰基督教会报告说:‘福州人民的态度十分友好。’”^②1842年至1847年,基督教各传教会教士大批涌入五口通商的厦门、福州,据李志刚《基督教早期在华传教史》载,传教士如伦敦传道会的叶韩良(Rev. William Young)、施敦力亚力山大(Rev. Alexander. Stronach)、施敦力约翰(Rev. John Stronach),美部会的雅裨理(Rev. David Abeel)、约翰生(Rev. Stephen Johnson)、罗啻(Rev. Elihu. Doty)、保尔民(Rev. weilliam J. Pohlman)、弼利民(Rev. Lymen B Pect)、高民(W. H. Cumming M. D),美国圣公会的文惠廉(Rev. W. J. Boone),美国长老会的麦毕烈特(Rev. Thomasl. Me Bryde)、协帮(James C. Hepburn M. D)等。1847年1月2日,美部会的杨顺(Stephen Johnson)只身来到福州,2月13日迁入人口稠密的南

① 李志刚:《基督教早期在华传教史》,(台湾)商务印书馆1985年版,第283~287页。

② 李玲:《最早到达福州的基督教传教士》,《福建史志》1997年第1期。

台,自我感觉“很安全,白天和夜晚都是如此,正如我住祖国的任一大城市一样。这座城市及其附近的居民比其他地区的人谨小慎微,不会同外国居民争执不下。”^①他最早在家中引导佣工及他的私人教师进行早晚祈祷。9月6日,美部会的皮特夫妇、美以美会的怀特夫妇和柯林牧师也来到福州。1848年4月15日,美以美会麦利和与喜谷夫妇到达福州,喜谷任美以美会福州监督,负责管理并指导在福州的传教士,使福州成为美以美会海外传教活动的第一个地区。1848年5月7日,美部会的贝特林夫妇、卡林斯夫妇和理查德等一批传教士到达福州。1850年5月31日,美部会的杜立德夫妇,英国圣公会的扎成、温敦也来到福州。1851年6月9日,美以美会的卡特夫妇、威利夫妇、西尼小姐也抵达福州。至1853年底,约有27名传道者来到福州,但终于因疾病而离开,最后仅有15名留下来。威利于妻子病逝后,撰写了《传教士墓地与陨落在福州的传教士》,对传教士被疾病困扰的情况作了详细介绍。这一阶段传教士们的工作进展并不顺利。至1856年,福建还没有人受洗入教。

第二时期是1857年至1900年,这是基督教在福建的发展阶段,其特点是由厦门、福州向各地辐射。1857年,陈安在福州天安堂领洗入教,从而结束了长期没有人人教的局面,基督教开始向各县渗透。其中主要可分几个区域:

(一)福州邻县区域。以永泰县为例,1857年,美以美会派传教士麦利和与许播美到永泰售书传教,但流动没有定所;1864年,美部会吴思明到永泰传教,并聘请中国人陈焱皋襄理传道,1899年建礼拜堂——真道堂(后称思明楼);1895年,美部高智安携妻来永泰接任。再如闽清县,1866年,美国神学博士薛承恩到闽清布道,白衣白帽,乡人不敢接近;1864年,薛承恩又与谢锡恩、李德恩来闽清,为湖头村黄明旺所接纳,遂以黄宅为祈祷室,翌年十余人入教;1867年,福州年议会许扬美来闽清传教,属福州天安堂循

^① Ellsworth C. arlson《福州基督教传教士》(陈名实译,未刊稿)。

环;1874年后,李齐美、潘贞惠、丁逢源先后继任闽清循环;1882年,许则翰和薛承恩一起募资兴建闽清最早基督教总教堂——湖头福源堂。又如福清县,以卫理公会为例,1863年,福州卫理公会教堂教徒林振珍受美国传教士麦利和派遣,到福清县城传教,时有教徒6人;1872年,美国传教士李承恩抵福清传教;1884年,美传教士武林吉和中国籍传道士叶英官将福清县民房改建为福华堂。再以圣公会为例,1863年,圣公会在福清江镜前宅和岸兜、港头、杭下、高山长安等五地区设立布道所;1872年,有多人由英人马教士受洗入教^①。再如莆田县,以卫理公会为例,1865年,莆田人林振珍、孙西川、杨得权等到莆田城东门外太师庙前传道,莆田县草湖创建第一座卫理公会教堂;1867年,设立兴化教区,至1872年,仅莆田、仙游两县的教徒就有774人,设有多个牧区,1890年,美国人浦鲁士(W. N. Byew Stey)及其妻星氏(Elizateethe Batuetei)奉派驻兴化传教。

(二)闽南区域。如漳浦县,以长老会为例,1843年,长老会传教士到长桥乡坑尾村买地设堂;1854年宾为霖牧师至后康传道;1862年,马坪堂会成立长老会,并设册纪事;1866年,在龙文时成立堂会;1881年,长老会漳泉大会设在漳浦坑尾,堂会开始聘牧师;1882年,在长桥路尾购地建堂;1884年,在新路尾建堂;1890年、1891年、1892年,先后在马坪、县城创办小学;1899年在县城成立浦邑堂会。漳浦是闽南较为偏僻的县城,基督教却如此普及,可见基督教在闽南已有较大的辐射面。

(三)闽东区域。如福安县,以圣公会为例,1894年4月10日,圣公会派英籍传教士到福安传教,并发展教徒六人;1898年,英籍传教士星斯太来福安传教,并开设诊所,慕道者日增。

(四)闽北区域。如建阳县,以中华圣公会为例,1890年,中华

^① 曹于恩、何爱先、林茂铨总纂:《福清市志》,厦门大学出版社1994年版,第971页。

圣公会福建教区派英籍传教士鹿峥嵘到建阳设点传教,1896年,于城内北关建“天福堂”,并派师姐往各乡演说圣经,1890年,鹿牧师调离,由萨牧师接任。

(五)闽西区域。如长汀县,以中华基督教会为例,1892年,惠安人周之德牧师率布道团至长汀传教;1893年,陈秋卿牧师来长汀,并成立“汀州区会”;1896年,在城关购地建教堂;1900年,英籍陆医生、胡修德牧师、赖察理医生、明懿德女士来长汀开展教会活动。

第三阶段是1911年至1949年,这是基督教在福建的兴盛时期,其特点:一是各种宣教会大量涌入福建,如仅莆田就有中华基督教卫理公会、中华圣公会、中华基督教青年会、中华基督教自立会、真耶稣教会、基督复临安息日会、基督徒聚会处、耶稣自立会等;二是传播面广泛,几乎遍布福建各县;三是教堂和布道区急剧增加,如据1922年基督教“中华续行委办会”统计,到1920年,全省正式基督教堂有965个,布道区1164个,教堂数目为全国首位,布道区数目为全国第二;四是教徒人数大大增加,如1920年,全省受餐信徒为38584人,绝对人口居全国第三位,按人口平均则为全国第一;五是不少外国传教士长期住在福建传教,如美部会传教士伊芳廷(Edward Huntiongtou Smith)28岁到永泰传教,走遍了永泰全县五百多个乡村,在永泰呆了五十多年;六是许多传道任务由本地人担任。

基督教在福建传播过程中,有以下几个特点:

各种教会林立,辐射面广。据陈支平主编《福建宗教史》载:“早期的基督教传入福建的各种差会,有英圣公会、美以美会、归正教会、公理会、长老会、伦敦会、孟挪弟兄会、独立教会、男青年会等等。后来,在福建的基督教派系主要有英美三大公会:中华基督教会、中华圣公会、中华基督教卫理公会。此外,还有基督徒聚会处,恩典院、基督教徒复临安息日会、真耶稣会、浸信会、归主会、耶稣

自立会、圣耶稣会和中国基督教等小派系。”^① 这些教会形成自己庞大的网络,层层控制渗透,以势力最大的三大公会为例:中华基督教在福建称福建大会,下设闽中协会、闽南大会、闽北协会,各协会(大会)下又分各县市的传教势力。中华圣公会福建教区,下设榕林支区、建属支区、福宁支区、古田支区、屏南支区、福清支区、莆田支区、仙游支区、罗源支区、宁德支区,有的支区(如榕林、建属、福宁)下又分县。中华基督教卫理公会在福建最早机构为华南会督区,下设福州年议会、延平年议会、兴化年议会,各议会下再分各县。各教会都千方百计扩大自己传教势力,以至在有的县市教派众多,如,仅福州就有中华基督教会闽中协会、中华基督教卫理公会、中华基督教圣公会、中华基督复临安息日会、真耶稣教会、基督徒聚会处等。一些较为偏远的山区,也教派林立,“如永春县,也有美以美会(1864年传入)、圣公会(1874年传入)、安息日会(1912年传入)、真耶稣教会(1936年传入)、英长老会(1886年传入)等五种。”^②

创办医院、孤儿院、育婴堂等社会慈善机构。基督教在福建创办了大量的医院,以此辅之传教。医院对病人送医送药,有的早晚搞宗教仪式,旨在吸引更多的人入教。由于各种差会都争先办医院,因此基督教在福建创办的医院,数量多,有一定规模,据《中华归主》介绍,福建“教会医院共41所,约比其他任何一省所报告的数目多一倍”。其实教会医院数目远远超过这个数字,以福州教区为例,较著名的就有二十余所,如中华基督教闽中协会开办的位于马江的马限医院,位于长乐的圣教医院,中华基督教卫理公会开办的位于古田的怀礼医院、位于福州仓前山岭后的妇幼医院、位于福清的龙田医院、位于闽清的善牧医院,中华基督教圣公会开办的位于福州的柴井医院、位于霞浦的圣教医院、位于宁德的永生医院、

① 陈支平主编:《福建宗教史》,福建教育出版社1996年版,第411页。

② 何绵山:《基督教在福建》,《闽文化研究》,1994年版,第147页。

位于建宁的叶先声医院等¹。有时各善会通过协商解决创办医院。如中华基督教卫理公会女布道部曾于浦城左所营创办妇幼医院，因中华圣公会已在浦城创办了圣教医院，经两派协商，规定凡某一事业在同一地点的，某教会已办了的另一方就不再办。卫理公会的妇幼医院于次年停办。卫理公会在莆田涵江办有兴仁医院（后为涵江医院），在黄石镇办有仁济医院等。基督教一些差会的医院有不少分院，如中华圣公会在莆田县城有圣路力口医院，还在涵江、江口、笏石、梧塘、广宫及德化设有分院。传教士还办了许多孤儿院，较有名的如位于福州仓前山下渡的福建孤儿院，较早的如位于古田新义山的育婴堂，从1910年至1953年，收留了上千名儿童。传教士在福建办的育婴堂，从1893年至第一次世界大战后，共收留女婴三万多人。

基督教在福建创办了大量的学校，其特点为：

（一）数量多。有的地区（如福州、莆田、南平等）的教会学校数量竟超过公立私立学校²。正如英国差会在1878年所撰《福建传教故事》中所言：“教育从来在福建差会传教工作中占了突出的地位。”据有关资料统计，至1920年，基督教各公会在福建开办的学校近一千所，学生三万余人³。

（二）对平民敞开大门，招收了不少贫苦人家子女。如位于福州下渡的“旧电线书斋”（即福州陶淑中学的前身）为专收女子的学校，其中一部分是传教士到连江、罗源、宁德、建瓯、福清、古田等地招收来的，不少是贫苦人家出身的女孩。周之德《伦敦会史厦门方面》（《神学志》第10卷第3号第16页）载伦敦会传教士创办的厦门英华小学“学生多属贫寒”⁴。

1) 何绵山：《试论基督宗教在福建的传播》，《恒毅月刊》（台湾）总第464期。

2) 何绵山：《福建历代教育的兴盛及原因》，《教育评论》1994年第6期。

3) 转引自陈德金《忆“旧电线书斋”》，《福建文史资料》第20辑，第89页。

4) 陈文平、李少明：《基督教与福建民间社会》，厦门大学出版社1992年版，第135～136页。

(三)种类多。仅中华圣公会在莆田创办的就有:培养医护人员学校,如兴化双凤医学校、莆田圣路加高级助产护士职业学校;培养传道人员学校,如兴化学习斋、培贞女子学校、福建圣经学校、古田妇女圣经训练学校、龙田妇女训练学校、仙游女传道训练学校、邵武圣经学校、泉州福音学校、闽清妇女学校、厦门妇女圣经学校、福州圣经师范学校等。还有不少是慈善性的学校,如古田盲人学校、福州女子盲童学校、福州灵光盲人学校等。

(四)时间早。如早在1848年,美都会(后称中华基督教会)就在福州南台教堂内附办了一所小型学校,后又开设了福州书院。再如1907年创办的华南女子大学,也是基督教传教士在中国创办的第一批大学之一。

(五)著名学校有预科班。如著名的福建协和大学生源来自于圣马可英华书院、福州书院、福州英华书院等预备学校的高年级班,生源起点较高。

(六)培养出一批有一定水平的学生。特别是一些学生后来赴美国留学,成为著名学者。

创办报刊,出版书籍。基督教在福建创办了大量的刊物,其中最具有影响的西文报刊为1867年在福州创办的月刊《教务杂志》(Chinese Records),内容涉及中国社会的各个方面,其影响之大,正如吴梓明、陶飞亚在《晚清传教士对中国文化的研究》中认为:“即使至今天,西方学术界仍很重视《教务杂志》,美国学术机构近年来花费巨资编制该书目录和制作缩微胶卷,以供读者研究。”^①较有影响的中文报刊如:美国卫理公会在福州创办的《郇山使者闽省会报》、闽南圣教书局在厦门主办的《闽南圣会报》、H. 汤普逊在厦门主编的《漳泉公会报》、普鲁士在莆田创办的《奋兴报》等。基督教传教士在福建出版了大量的书籍,其特点为:

^① 转引自李志刚撰:《基督教早期在华传教史》,台湾商务印书馆1985年版,第274页。

(一)数量多。据不完全统计,仅1843年至1860年,传教士在福州出版的中文书刊有42种,在厦门出版的有13种^①。其中不少为个人编撰,如美国公理会传教士卢公明从1853年至1858年,仅在福州编写、出版的各种书籍就多达25种;

(二)内容庞杂。除了宗教类外,还有伦理类、天文类、历书类、经济类、地理类、社会类、词典类等。

(三)用方言出版书籍。以福州方言为例,仅《圣经》的福州方言译本,就有56种^②。其他以福州方言所写的读物如摩怜《路加传福音书》、《圣学问答》、《神论》、《人耶稣教小引》,卢公明《妈祖婆论》,温敦《圣经新约福音平话》,弼利民《上帝十戒注释》等。在这些以方言出版的书籍中,最值得注意的是汉英福建方言字典,据林金水《在闽传教士与汉英福建方言字典》介绍,其中较有影响的如英国伦敦会传教士麦都思编的《汉语福建方言字典》、伦敦会传教士戴尔编的《福建方言词汇》、美国归正教传教士罗啻编的《英汉厦门方言罗马注音手册》、英国长老会传教士杜嘉德编的《厦门腔注音字典》、麦利和与摩怜合编的《榕腔注音字典》等^③。编撰辞典成就最为突出的应为杜嘉德,他1855年随英国长老会差派来华的第一位传教士宾惠廉来到中国,能讲一口流利的厦门话,长期定居厦门,在闽南时间前后达22年,其编撰的《厦门腔注音字典》(也有称《厦英大辞典》即:Chinese ~ English Dictionary Of Vernacular Or Spoken Language of Amoy)由伦敦杜鲁伯公司出版后,为外国传教士到闽南和台湾传教不可缺少的工具书,他由此获得母校格拉斯哥大学颁赠的博士学位,名列当代著名汉学家之中。这些书籍出版,与基督教在福建创办了大量的出版机构有关,如伦敦圣教书会在厦门建立的闽南圣教书会、闽北圣教书会,皆为出版发行机构,

① 吴梓明、陶飞亚:《晚清传教士对中国文化的研究》,《文史哲》1997年第2期。

② 熊月之:《西学东渐与晚清社会》,上海人民出版社1994年版,第162~163页,167页。

③ 林金水:《在闽传教士与汉英福建方言字典》,《福建宗教》1997年第1期。

以1919年为例,前者总发行量为146,967册,后者总发行量为61,370册;由美国卫理公会创办的福州卫里公会书馆,1866年度印刷量为1,000万页;美国卫理公会创办的福建兴化美华书局,仅1920年即印书3万册。

这些辞典的编撰出版,促进了闽南白话字的产生,对福建的文化普及产生了重大的影响。闽南白话字是基督教为了学习汉语和传教需要而产生的,它是厦门话的拉丁字母拼音方案,共有23个字母,17个声母,65个韵母(其中普通韵母31个,鼻化韵11个,入声韵母23个)。语音以厦门音为标准,字母添设一个是漳州音“i”[dz],采用符号标调法,字字标调,实行分词连写,连写手段是采用短横连接多音节词;其正词法的特点是拼写口语词,采用短横作为连写手段,分词连写前后有所变化等。据倪海曙《基督教会的罗马字运动》、周有光《方言教会罗马字》^①等介绍,闽南白话字的源头可追溯到马礼逊在马六甲开办的英华学院所拟的汉语罗马字方案,原为外国传教士来厦门传教而设计的,传教士后以厦门话罗马字来翻译《圣经》,闽南各基督教会还要求每一个教徒都能读白话《圣经》。闽南白话字易学易写,凭23个字母,只要口里能说出,就完全可以写出;正如许长安、李青梅进行了大量调查后,在《还在民间使用的闽南白话字》一文中介绍:“我们所调查的人,没有一个不说白话字好学好用。好学,短则一星期,长则一个月,就能掌握。再经过三五个月到半年,就能熟练阅读《圣经》了。”^②不少原来一字不识的妇女,学习了白话字后,不仅可阅读《圣经》,还用白话字写信、记事。其功能和意义已远远超出传播基督教的范围,实际上起着拼音文字的作用。据黄典诚在《从闽南的“白话字”看出拼音文字的优点》一文介绍:“庄乃昌先生(闽南圣教书局经理,引者注)的母亲,今年已经70岁了(作者发此文时间为1953年,引者注),她是老

① 许长安、李煦秦编:《厦门白话文》,鹭江出版社1993年版,第76~80页。

② 许长安、李乐毅编:《闽南白话字》,语文出版社1992年版,第1~15页。

有经验的白话字教师。据她说,一个完全不识字的人,每天只需两小时,不要一个月,她就可以教他会拼与会看;不要两个月,《圣经》会看,书信也会如口写出了。她说这是屡试不爽的经验。她这经验是完全可以相信的。笔者在厦门亲眼看到许多老太太,每星期天都挟着厚厚的一本白话《圣经》到礼堂去做礼拜,她们不但会看,而且会写,会写信给远地的儿孙和亲友。”^① 汉字文盲通过学习用闽南白话字编印的读物,掌握了简易的文字工具,又通过白话字学习汉字,可脱离文盲。闽南白话字还被用于翻译古籍,如给古籍汉字注音,用口语解说等,其翻译古籍意义,正如许长安在《闽南白话字翻译古籍的实践》中所评述:用白话字注音是学习汉字的好办法,白话字翻译古籍的实践说明拼音文字有利于古代文化遗产的继承,用现代口语翻译古籍是普及古代文化的一个重要途径^②。因此,闽南白话字产生的影响是深远的:首先,它极大促进了基督教的传播,仅据黄典诚 20 世纪 50 年代初期对大陆出版物的统计,传教上用闽南白话字共出版了 298 种书刊,其中图书 120 多万册,报刊 110 多万份;其次,它传播的面很广,不仅在闽南一带盛行,还传到广东、潮汕、台湾及其他省市,以及越南、缅甸、菲律宾、马来西亚、印尼等其他国家和地区,至 20 世纪 50 年代初,国内外能使用闽南白话字的人还有 10 万左右;再次,它在中国拼音文字发展史上占有重要地位,它为创制汉语拼音方案、解决汉语拼音文字的同音词问题等提供了借鉴和经验^③。

基督教传教士在福建传教过程中,做过一些有益的宣教活动,其如:

(一)反对缠足陋习。1874 年,在英国传教士麦嘉湖(John Macgowan)极力倡导及其他厦门传教士的大力支持下,中国第一

① 许长安、李乐毅编:《闽南白话字》33 页,语文出版社 1992 年版。

② 许长安、李乐毅编:《闽南白话字》,语文出版社 1992 年版,第 21 页。

③ 许长安、李乐毅编:《闽南白话字》,语文出版社 1992 年版,第 39~40 页。

个反对缠足的社团“厦门戒缠足会”在厦门成立,开始时签署章程的中国妇女仅40多名,17年后会员已超过一千多名。“该会每年集会两次,凡不愿为女儿缠足者,在会中立约,约纸裁成两半,一半交给立约者,一半留在会中。”^①

(二)反对吸鸦片。一是出版了有关书刊,如卢公明于1853年在福州出版《劝戒鸦片论》(1855年重印),温敦1856年在福州出版《劝戒鸦片论》等。二是设立戒鸦片组织。如卫理公会曾在莆田设戒烟社,协助政府戒绝鸦片,头十个月中戒绝者达397人。北京调查禁烟专员曾来视察,予以肯定。

^① 魏外扬著:《宣教事业与近代中国》,(台湾)宇宙光出版社1981年版,第21页。

闽台基督教关系

1627年,荷兰东印度公司派宣教士甘究士抵台,一方面为在台的荷兰人举行主礼拜,一方面向原住民传教。台湾基督教在1945年光复前只有台湾基督教长老会、真耶稣教会和台湾圣教会这三种教会,前两种教会影响与福建关系密切,影响大,台湾圣教会与日本关系密切。

英国基督教长老会1851年起以厦门为中心开始传教活动。开拓传道者为牧师宾威廉,1858年又增设汕头为另一中心,长老会以厦门为基地,开始向台湾宣教。1860年,长老会驻厦门宣教师杜嘉德与驻汕头宣教师马牧师在台湾淡水及艋舺等地传教并分发圣经和基督教文书,由于一些听教的人曾在厦门听过他们传教,故对他们表示欢迎,且他们发现闽南语在岛上通行,故建议海外宣道会将由厦门作为宣教中心。1864年初,马雅各由杜嘉德陪同抵厦门,开始学习闽南语。1864年秋,杜嘉德、马雅各及三位助手一同来台湾南部调查了三个星期。所以厦门成为长老会到台湾的传教纽带,绝不是偶然的,其原因是因为:“此三件事(指选择厦门作为英国长老会宣教中心、1860年杜嘉德等由厦来台、1864年马雅各等由厦来台)中可看出其中共同点:一者,厦门、淡水、打狗都是条约港。再者,它们都靠近附近重要的城市:厦门近于泉州地府,淡水近于艋舺,打狗近于埤头。更重要的是,可说是当时所采用的(远正)宣教方法,亦即,选一个或数个中心,由此传出福音,但不超过此中心的影响之范围。这当然也是配合当时的城市已成为经济、政治、文化的中心之社会情况,对于此我们可了解,杜嘉及马雅各为何由打狗经过埤头而到台湾府,并将台湾府选定为将来宣教的起点及中心

的理由了。”^① 1865年5月,马雅各从厦门带助手陈子路、黄嘉智、吴文水及杜嘉德、Alexander Wylie 来台,6月16日正式开始工作。杜嘉德协助马雅各工作了3个月之久。此后,厦门教区不断派出牧师来协助马雅各工作,如1866年7月厦门宣为霖牧师受派来台,并于8月12日主持施洗及圣餐,1867年3月30日厦门美国归正会的宣教师及汲澧澜牧师等来台帮助马雅各,时间约五十多天。在马雅各传道的日子里,他从厦门带去的助手积极予以协助。如陈子路曾在漳州担任过传道师,他也负责讲道,吴文水常以祷告引导听者,直至1875年退休回祖国大陆。黄佳智为漳州人,1859年5月在厦门领洗,他主要担任马雅各行医时的配药工作和日常事务。还有厦门会友如李西霖、王阿炎等。1868年马雅各由厦门转往香港,完婚后5月2日又返台湾。马雅各在台湾传教时间有两次,分别为:1865年至1871年,1883年12月至1885年4月。他的儿子也在闽台从事传教。长子约翰1899年受宣道会派遣,先后在闽南漳浦、永春从事医疗传教;次子雅各二世1900年受派为驻台宣教师。

在长老会传道台湾工作中,与厦门的关系表现在以下8个方面:

1. 为台提供学习参观样本。长老会在台湾打开局面后,于1882年创立了理学堂大书院,第一批招收学生18名。为增加与厦门教区联系,1882年春,三位老师曾带领这18位学生前往厦门,住泰山教会,参观了新街仔、管仔内、竹树脚等教会,第二天到鼓浪屿参观医院与女子学校,当晚住在神学校,第三天返回台湾。

2. 中转由国外进入台湾的传教士。在长老会传道台湾工作中,厦门长期起着中转作用。如1895年10月,宣教师梅监雾牧师、廉德烈牧师、兰大卫医生由英国赴台,也是以厦门为中转,由厦门换船再驶向台湾。1922年12月,英国母会外国宣道会长仇博士及书记

^① 郑连明主编:《台湾基督教长老教会百年史》,台湾基督教长老会,2000年第3版,第7页。

安博士,也是由厦门抵台湾基隆港,然后再到台南巡察。

3. 成为闽台传教士互相来往的交流点。如牧师甘为霖在台开设盲人学校,用罗马字厦门音的凸字版印刷马太福音传及有关布道小册,厦门宣道会利亚得知后,请他协助在泉州盲人中开展传道工作,甘为霖派人前往厦门服务,效果显著。

4. 不断向台派遣宣道人员。如1872年,叶汉章从厦门赴台宣教,并与甘为霖牧师、李麻牧师访问了埤头、阿里港、木栅、柑仔林、拔马、冈仔林等。“叶牧师用厦门音的讲道,应用了他对信仰、风俗及听众需要的丰富知识,有力且有启发性,使甘牧师不得不承认本地传教确需要本地出身受过教育的人士来担任,能克服传教的障碍”^①。再如1910年春,厦门女宣道会的羽清洁赴台,并在台南与牧师宋忠坚结婚。厦门宣教会还派出精通中文,在闽南有传教经验的牧师赴台传教。如1909年至1915年,牧师何希仁由闽南永春调往台湾新化,他善于使用帐幕、幻灯及福音传单宣教,1915年回大陆后1920年再返厦门宣教会。

5. 编写以厦门音为参照的有关读物,供闽台居民使用。由于台湾居民大都熟悉厦门音,而长老会传教士又多从厦门抵台,不同程度熟悉厦门方言,许多在台传教上编写了大量以厦门音为参照的读物。其中有代表性的如驻厦门宣教师杜嘉德的《厦门英汉大辞典》,后经牧师巴克礼和助手杨士养增补为《增补厦门英汉大辞典》,1922年春由上海商务印书馆出版发行,是厦门音字典的经典著作。1913年4月11日巴克礼在厦门由当地两名中国牧师与一名传道师帮忙,开始改译厦门音罗马字新约圣经。1915年3月5日至7月8日,巴克礼往厦门订正前年改译的罗马字新约圣经,1916年第1版发行。1926年1月,巴克礼为改译罗马字旧约圣经再前往厦门,至1930年12月,巴克礼记载:“今天早上,我们已完成我们的旧约圣经之翻译及最后的校订。”1931年9月,巴克礼写信报告翻译

^① 赖永祥:《教会史话》第3辑,台湾人光出版社1995年版,第68页。

进展情况：“新约圣经于14年前发行第一版以来，现在已卖出约6万册，目前旧约圣经的印刷工作，为求精确，所以进展缓慢。我不敢决定于今年末是否可能回到台湾。”巴克礼在台传教近六十年，于1935年10月去世，其译的新旧约圣经深受闽台居民欢迎。流传十分广泛。巴克礼曾报告他在台湾推行厦门话罗马字的《旧约》时说：“在实际上，我们从经验可以看出没有什么困难会发生。在我们台湾传教区罗马字母已经自自由由地整整用了60年，我记不起有任何意义不明白等情形发生过，至少要比应用方块字发生过的少得多。同样，我们的群众也不曾因为使用它而遇到过什么困难。大约在5年前一个教区调查告诉我们，在一个有9000洗会友的教堂中，我们有1280个方块字读者和7400个罗马字读者。到现在这数目可能极度地增加，因为一切安息日学校中都已教小孩子用罗马字来读书。这也就是说：在我们这个教堂里大约有8000人能够或多或少地把整本圣经，由创世纪到玛拉基书，由马太福音到启示录，顺顺利利的读完，同时他们也读赞美诗，旧的和新的，我们差不多有靠近100种的书，大部分是用宗教小册子的方式印的，可是它们之中也有关于更普通题目的大部头的书，我们还有教会的报纸，是中国话最老的定期的一种。”^①

6. 由台转厦门休整。如1866年6月，英国万巴德医生受马雅各推荐，抵台打狗协助诊所医疗工作。1869年马雅各返回府城后，诊所就由万巴德负责。1871年，万巴德转回厦门，1883年12月离开厦门完成了系列医学研究。

7. 由厦门派人来台任教。如1876年，打狗和府城两地传道养成班合并（即今台南神学院前身），1854年在厦门受洗的鼓浪屿人卢良即赴台任教，并于1877担任舍监，负责辅导管理神学院学生，并于1877年4月起兼府城教会传道师。1879年8月，厦门王世杰也应聘来台任教，后学生学习中国经书时分两班，高级班由王世杰领

^① 许长安、李乐毅编，《闽南白话字》，语文出版社1992年版，第3~4页。

读,其余由卢良负责。卢良和王世杰同时还担任宣教师的语言教员。

8. 教会中的一些活动由厦门传入台湾。如1875年,在英国宣教师麦嘉湖的努力下,厦门成立了反对缠足的团体“厦门戒缠足会”。反对缠足旋即传入台湾。1887年2月,府城长老会女学入学条件是“不得缠足,若已缠足者,必须先将它解开”。当时叶汉章历数缠足弊端,颇有影响。

在长老会传道过程中,许多由闽南赴台的人受洗并成为传道师。如晋江人林肇于1873年2月受洗,成为北部首批受洗的五人之一,后成为传道师,曾被派往红毛港、后埔仔、金仑里、鸡笼、宜兰等地传教。1889年曾回淡水神学校学习,其长子林清廉、次子林清洁、三子林有福、五子林有禄等后皆为传道师。泉州人刘光求24岁时赴台,原为领兵,武艺高强,后成为教会中一位信仰者,其四子刘锡五,1918年曾任南部台湾长老教会财团法人理事长,对教会奉献大量钱财。晋江人高长是马雅各来台受洗的第一个弟子,也是本地初期传道者之一。其弟高贤是马雅各的佣人,于1868年由李麻施洗。1869年6月,晋江人高耀由族弟高长引进,由李麻领洗,成为府城最早受洗者之一,后任教会长老多年。其子高天赐1岁时受洗,并于1889年赴福州入由美以美会创办的英华书院就读,成绩优异,为从台湾到对岸深造西方教育的第一人。其1897年再赴福州时,带了堂弟高铁前往英华书院深造。闽南人在台传道时,仍与闽南保持密切的关系。特别是闽南风俗男人可在外闯天下,妻子要在家中奉养父母。有的传道士处理不妥引起风波,甚至被停止会籍。如高长在闽南家中已有妻子,却要与妻子离异,使甘为霖感到特别遗憾的,“就是事情已经暴露在厦门的信徒间,他仍支支其辞”^①。对此事,马雅各特有说明:“长自1867年受雇于宣教团,在1868年大劫难期间因信教的缘故而入狱二个月。约一年之后他应

^① 赖永祥:《教会史话》第4辑,台湾人光出版社1998年版,第89页。

母亲的紧急要求,从台湾过海到泉州附近的故乡(晋江县永宁城)结婚,使妻子能在家奉养母亲。当时我们(指宣教师)劝长,虽然说是为了母亲的缘故,千万不要娶未曾见面的未信女子,而她或要用世俗的婚礼。长未接受劝告,返乡结了婚。几个礼拜之后,长将妻子留在母亲处,返台继续其传道任务。现在我们知道他写信给亲戚们,请设法离别妻,要妻另嫁别人。我们不知道为何长采取如此激烈的作法,不过在信主的兄弟们眼里,这种行为是传道不该有的,所以教会不仅解雇他的传道职,也将他的会籍暂停。”^①

闽南长老教会还参与了台湾长老教会的一些活动。如1912年10月24日,台湾南北两长老会在新化西门街礼拜堂举行台湾大会,闽南总会会使宛礼文及杨怀德两位牧师参加致辞,祝贺南北教会联合。

真耶稣教会于1917年创建于北平。1923年,张巴拿马到福州传道,成立福州教会,施浸两次,共105人。1925年,张巴拿马第二次到福州参加全省代表会。两年时间,福建已成立六十余处教会。当时有一批台湾人在漳州做事,也有在厦门行医,其中有人在报纸上见真耶稣教来福州了,就写信去询问。教会即有人前来传教^②,之后黄呈聪(以利沙)、黄呈超(基甸)、张锦章(撒迦)、王庆隆(耶利米)、黄醒民(但以理)等在漳州,吴道原(约翰)在厦门,皆归入真耶稣教会。1925年秋,黄呈聪之父黄秀两返台向新化线西乡亲作见证,有四十多人领受他的施洗。1926年3月2日,黄以利沙、吴约翰、王耶利米、黄但以理,带张巴拿巴、郭多马、高路加、陈元谦一行共8人由厦门搭船来台。翌日抵达基隆,从此开始在台布道,4月12日返回祖国大陆,总共40天。其间于线西施洗62人,成立线西教会;于牛挑湾施洗27人,成立牛挑湾教会(后并于朴子教会);于清

① 赖永祥:《教会史话》第4辑,台湾人光出版社1998年版,第89~90页。

② 真耶稣教会台湾总会编审委员会编著:《真耶稣教会台湾传教六十周年纪念刊》,台湾棕树出版社1986年版,第174页。

水施洗11人，成立清水教会。共施洗100人，成立三处教会。由于有台湾本地人的协助，真耶稣教在台湾传播发展很快，1945年，信徒受洗人数为5050人，其中四分之三是平地信徒，其余是山地信徒。后来终于成为仅次于基督教长老会的台湾第二大教会。

天主教在福建的传播和特点

天主教传入福建,主要可分为元代、明中后期、清初至康熙五十九年、雍正元年至鸦片战争、道光二十四年至1919年、1919年至1949年这六个阶段。

元代是天主教在福建传播的第一时期,当时泉州为全国海外贸易中心,全盛时期常居的海外经商者约十万人,其中有许多是天主教教徒。元大德十一年(1307年),教皇批准北京设总主教区,意大利籍方济各会会士约翰·孟高维诺(Joannes a Monte Corvino)为总主教,元皇庆二年(1313年)设立刺桐教区,负责东南教务。此为元代全国惟有的两个教区。据肖若瑟《天主教传行中国考》卷二记载,元代“漳泉一带,奉教者尤多,缘其地滨临东海,屡有外洋商船至其地贸易,而热心传教士,搭船而至者,亦复不少,特姓氏未传耳。有一热心女教友,系亚尔默尼(亚美尼亚)人,昔年随夫来泉州贸易,夫死未归,出重资建大堂一座。”刺桐教区前后存在49年,曾任过刺桐教区主教的如首任才拉尔(哲拉德)(Gerardus Aebuini),元皇庆二年(1313年)到延祐五年(1318年)逝世。第二任为裴莱格林(Peregrine of Castello),元延祐五年到至治二年(1322年)去世。第三任安德鲁·佩鲁贾(Andveas de Perusia)是任主教时间较长的一位,元至治二年出任,至顺七年(1335年)死于泉州,泉州东南城墙曾发掘出被确认为安德鲁·佩鲁贾的墓碑。安氏在泉州城外新建一座教堂和一座修院。第四任主教为白道禄(Petrus),继安主教后又修建了第三座教堂。第五任主教为雅格伯(Jacobus),元至正二十二年(1362年)死于泉州兵乱。当时全国天主教徒约三万人,刺桐教区约一万人。元代结束后,天主教因统治者的驱赶而绝迹。

天主教早期在泉州的传播,主要原因有二:①元代统治者没有对传教进行限制。正如安德鲁·佩鲁贾所言:“吾等可自由传道,虽无特别允许,亦无妨碍。”(亨利·王尔《古代中国闻见录》第三卷);②泉州为海上丝绸之路著名的港口,外商云集,需要宗教活动。天主教早期在泉州的传播特点为:①五任教区主教皆为意籍方济各会士,赴泉州的传教士也均为意籍方济各会士,如1322年抵泉州的和德理(Bodoricus Mattiusi),1346年抵泉州的马黎诺里(J. Mairioli)等。②教会活动地点仅在泉州市内,没有在省内传播。③教徒仅局限于蒙古人和色目人。④开始向邻省传教。据莫法有《1949年前的温州基督教史研究》一文介绍,“温州元代的也里可温最早是从福建泉州传入的,当时福建教区主教曾派助手来温开展工作,后不久便有相当规模的发展,仅市区就设有四个教堂。”

明代为天主教在福建传播的第二个时期。这一时期又分为三个阶段。第一阶段是明天启五年(1625年)前,为尝试期。随着元朝的灭亡,天主教的传播在福建中断了二百多年。但外国传教士们并没有放弃中国这片广阔的土地,他们进行了长期不懈的努力,试图从福建沿海登陆而向内地渗透。由于明代福建海禁,往往无功而返。如明正德四年(1509年),西班牙多明我会士曾试图从马尼拉随一商船主偷渡海澄港尾白沙村,结果被官府送回。明万历三年(1575年),西班牙奥斯定会士拉达(Pde Rada)和马林(P. Jerome Marin)从吕宋赴闽,要求福建总督准其传教,未被允许而返回吕宋。万历十年(1582年),七位西班牙方济各会士从吕宋往福建传教,被官府截获而送澳门。耶稣会士对进入福建传教也进行了种种努力,如明嘉靖二十七年(1543年),耶稣会士曾趁葡萄牙人侵占海澄港尾之机,往漳州传教,后因葡萄牙人被驱赶而撤离。此外,1611年一些葡萄牙籍耶稣会士在福建沿海前往日本途中被杀,如安东尼奥·德阿布雷乌(Abreu, Antóniøde)、约翰·阿尔贝托(Alberto João)、鲁伊·巴莱多〔Barreto, Rui (Ruy, Ruiz, Rodericus)]等。

第二阶段是明天启五年(1625年)至明末,为高潮时期。天主教开始正式在闽传教,缘起似有些偶然性。意大利耶稣会士艾儒略〔Aleni (Alenis), Giulio〕,在杭州结识了致仕归里的三朝相国叶向高(福建福清人),叶向高与艾氏交谈后,深为敬服,诚邀艾氏到福建传教。1624年12月29日,艾儒略与叶向高同舟抵福州,旋即在士大夫中进行传教,正如费赖之在《入华耶稣会士列传》中称:“儒略既至,彼(叶向高)乃介绍之于福州高官学者,誉其学识教理皆优之,加之阁老叶向高为之吹拂,儒略不久遂传教城中。第一次与士大夫辩论后,受洗礼者二十五人,中有秀才数人。”^①由叶向高长孙带头集资,在福州城内宫巷建起天主堂(即“三山堂”),四个月后又往福清传教,并在县城水陆街建立了教堂。艾氏在福建传教取得了重大成就,正如肖若瑟在《天主教传行中国考》所言:“艾神父在福建传教,先后23年,共建大堂22座,小堂不计其数,授洗1万余人,勤劳丰著,可谓此省之宗徒。”^②艾儒略通晓中国传统文化,推行“人乡随俗”的传教方针,尊重中国的传统习惯,因此传教顺利。一些耶稣会士也由此相继进入福建,如葡萄牙阳玛诺(Dias, Manuel, O. Navo (junior))神父,曾于1623~1635年任中国副省会长,1638年到福州,后去宁波,1648年到延平(南平);澳门人助理修士陆有机于1631年抵福州;葡萄牙罗纳爵(Lóbo, Inácio)可能于1631年左右即抵福州,1635年在福建;葡萄牙李范济(Pereira, Francisco)神父于1634年抵福州;立陶宛中安德(Rudamina (Rudomina))神父,1626年在澳门,后又到福州,1631年9月于福州逝世;意大利杜奥定〔Tudeschini (Todeschini), Agostino〕神父,1639年即抵福建,1643年在福州附近溺水而死。

第三阶段为明末,天主教传播呈马鞍型,时起时伏。明末,随着海禁松弛,西班牙吕宋总督与福建总督商谈通商、传教,随即多明

① 费赖之:《入华耶稣会士列传》,商务印书馆1938年版,第154页。

② 转引自陈村富主编:《宗教与文化论丛》,东方出版社1995年版,第115页。

我会士由吕宋(菲律宾)入闽传教。1632年1月2日,最早两位在华的多明我会士郭奇(Angelo Cocchi)修士和谢拉(Tommaso Serra)抵达闽江口一小岛,受到福建总督礼遇。这是多明我会士在福建传教的开始。因当时艾儒略等已在福州地区传教,而闽东耶稣会尚未进入,故郭奇等多明我会士决定奔赴闽东开创教区。郭奇等到达福安后,即在溪东村购置房屋,设立闽东第一座天主教堂,由此在闽东建立了以福安为中心的多明我会根据地。之后,继续往闽南推进,以石码作为多明我会向福建输送传教士的登陆港口,并在泉州、莆田等地建立传教基地。明崇祯十年(1631年),福建天主教活动场所已遍布福州、福宁、建宁、延平、邵武、汀州、兴化、泉州、漳州九府,建有天主堂、公所数十处。1633年7月2日,元代刺桐教区消亡270多年后,第一位方济各会士利安当(Antonio de Sainte-Marie Caballero)修士和多明我会士黎玉范(Juan B. Moralez)到福安罗家巷等地传教;同年9月,福安罗家巷人罗文藻经利安当洗礼入教。方济各会与多明我会划分传教范围,主要在宁德、建宁、泰宁、邵武等地传教。明末传教士在福建的活动受到不同程度的打击。其主要原因:①传教方式的不当引起群众不满。由于多明我会和方济各会反对耶稣会士“入乡随俗”的传教方式,极为反对教徒祀孔祭祖,引起当地群众的不满。如1635年传教士徐方济各(Franciscus Diag)、施自安(Juan Catcia)在福安城内教堂传教时被驱赶。②殖民者对中国的争夺,引起民众仇视外来势力。1637年,西班牙、荷兰两国殖民者争夺台湾,并时有船只骚扰福建沿海,时逢外国传教士多次偷渡入境,引起地方官的警觉和介入。福建地方官多次公开张布禁教公告,如1637年12月16日,福建巡海道施邦曜发布《示禁传教》通告:“凡有天主教夷人在地方倡教煽惑者,即速举首驱逐出境,不许潜留,如保内有土民私习其教者,令其悔改自新;如再不悛,定处以左道惑众之律,十家连坐并究,决不轻

贷。”^① 同年12月20日,福建提刑按察使徐世荫和福州知府吴起龙,也在福州发出告示,严禁天主教传播,《福州府告示》直接指名艾儒略和阳玛诺。有的地方官吏士绅联合呼吁反洋教士,如1638年11月,福州府左中右三卫千百户掌印李维垣与福州府闽、侯二县儒学生员陈圻等发表《攘夷报国公揭》,称天主之夷“布满天下,煽惑交结,甚于万历之时,似不普中国而变夷狄不已也。”^② ③因天主教教义与中国正统儒家思想的矛盾冲突,引起传统文人和僧人联合反教。他们站在华夏中心论的立场,否定、排斥天主教,著文“辟邪”。1637年,漳州人黄贞将这些辟邪教论述汇编为《破邪集》,约于1639年送交浙江费隐通容,后由浙江盐官乡贤徐昌治编节列目,为《圣朝破邪集》8卷,约十万余言。官府和民众对传教士采取了一些行动,据《天主教传行中国考》卷四载:“各处教堂十六七座,概遭封禁,没收人官;教友或受板责,或枷号示众,或锁押监中,甚有监毙者一名。”连尊重中国传统文化的艾儒略等耶稣会士也被迫躲到乡间,其他教派传教士则更被捉拿,据《宁波教区简讯》1935年卷转述西班牙多明我会若望·弗朗多(Juan Ferrando)著《多明我会士在菲律宾、日本、中国的传教史》载:“黎玉范于1640年前后曾被官府抓获,他在押送途中仍然手拿十字架,一路坚持宣道。”^④

清初至康熙五十九年(1720年),是天主教在福建传播的第三时期。这一时期又分为四个阶段,第一阶段为全盛时期,其缘于隆武帝对天主教的公开褒扬和保护。1644年清兵入关,明亡。1645年,明唐王朱聿键在福州称帝,改元“隆武”。为了借助天主教势力恢复统治地位,隆武帝在福州召见耶稣会士毕方济(Francesco Sambiasi),命其与庞天寿一起赴澳门,向葡萄牙人购置火器。当时任首辅的漳浦人黄道周与握有兵权的郑芝龙(郑成功之父)均为

① 《圣朝破邪集》卷2,第34~35页。

② 转引自陈村富主编:《宗教与文化论丛》,东方出版社1995年版,第180页。

③ 转引自陈村富主编:《宗教与文化论丛》,东方出版社1995年版,第320页。

天主教徒，毕方济通过黄、郑使隆武帝下诏书禁止教外臣民攻击天主教。隆武帝嫌“三山堂”狭小，“谓人曰，如此湫隘，岂足为上帝所敬格？遂发帑金，谕令重修。不数月堂工告竣，立牌坊于堂门前，大书敕建天主堂五字。又悬匾于堂上曰：上帝临汝。立碑记其事。”^①由于隆武帝的支持，一时形成了天主教在福建的鼎盛时期，当时仅福州城内就有天主教徒二千余人。顺治三年八月（1646年9月），清兵克仙霞关，入福建，隆武帝奔汀州。时葡萄牙人孔西满正接艾儒略到长汀布道，至1648年，汀州教徒发展到800人。第二阶段由1647年后清兵入闽至1650年，为高潮转入低潮时期。其原因因为郑成功与清军对峙，而当时西洋传教士有十余人在郑军中服务，郑成功准许他们在闽南自由传教，促进了闽南天主教的发展，但也引起清廷的高度警惕，至1650年便在闽南推行“迁界法”，使闽南沿海教堂皆被毁，教徒被驱散各地。此外，清廷还悬图缉拿洋教士。适逢西班牙籍多明我会士加彼来（P. F. Capileas）发展福安下邳已订婚女子陈子东为守贞女，福宁府以“拐骗妇女”罪，将加彼来捕杀于福宁湖山，这是被中国官方处死的第一位外国传教士。第三阶段从1651年至1691年，由于官方对天主教政策多变，所以天主教传播时起时伏。其标志有三：第一，出现了两位人物，对天主教的传播起了积极的促进作用。一位是天主教徒、闽浙巡抚佟国器1655年来闽视察，赠俸银重建“三山堂”，并亲撰《福州重建圣堂碑记》，对天主教大加褒扬，推进了天主教的传播。另一位是福安人罗文藻，于顺治十一年六月（1654年7月）在马尼拉城由菲律宾总主教保佈肋陶（Michael Pobeto）祝圣晋铎为历史上第一位中国籍神甫。第二年，罗文藻即回闽传教，两年之中于福宁授洗两千五百多人。1665年，官方规定外国传教士不得传教，罗文藻成为全国惟一能公开传教的天主教神职人员，于是全国各省各修会均将所辖教务托传罗文藻视察。罗反对禁止中国教徒“祀孔祭祖”的生硬做法，所

① 肖若瑟：《天主教传行中国考》卷5。

以传教顺利,在他接受托传的两三年内,经其手传洗的人数较之当时全体在华外籍传教士30年中传洗的总数还要多。1685年4月,罗文藻接受方济各会士伊大仁(Bernardinus della chiesa)主教的祝圣,年57岁成为中国天主教历史上第一位中国籍主教。因当时福建传教区主教出缺,福建教务暂委属南京教区的罗文藻主管。第二,传教士从不同区域进入福建。如1655年7月,意籍多明我会士维克多利奥·黎奇(Victorio Ricci)从金门抵厦门,建立了厦门教会。1683年法籍外方传教会会士巴陆(Francois Pallu)任福建传教区主教。巴陆与数名会士由台湾抵厦门,1684年,巴陆与两名助手来到福安,同年9月,巴陆病逝于福安穆阳,临终前将教务委托副主教颜瑄。由于外国传教士介入,这一阶段天主教得到不同程度的发展,如清康熙三十七年(1698年),天主教西班牙传教士司铎安尼南从福州到将乐传教,并在城关建造一座占地约600平方米的天主教堂。第三,挑起批判《辩祭》的运动。随着康熙帝逐渐放松对天主教的限制,葡萄牙籍耶稣会士李西满(Rodrigues Simão)神父于1677年抵福州传教,1682年在福州发现方济各会士于数年前写的《辩祭》一书,李西满认为该书把“祀孔祭祖”斥为“异端”,是不尊重中国传统文化,不利于天主教在中国的传播。福清天主教徒李九功的儿子李良爵写《〈辩祭〉参评》,对《辩祭》中对中国传统的曲解提出质疑,由此推动了福建各地士大夫中的天主教徒参与这场争论,使外国传教士进一步注意尊重中国传统文化,大大缓和了因礼仪之争而一度紧张的民教关系。第四阶段,由康熙三十二年(1693年)至康熙五十九年(1720年),这一段因教会之间内部的礼仪之争扩大到中国朝野,使朝廷再度对传教由支持到有限支持,最后严格限制,使福建天主教传播进入低潮。1693年3月26日,颜瑄在福安发布“牧函”明令教内禁止用“天”与“上帝”字眼,禁止教徒祀孔祭祖,并将此“牧函”送教皇审阅。1705年,罗马教廷正式批准颜瑄的“牧函”,并派教廷公使多罗(Carlo Tommaso Maillard de Tournon)到北京进行传达。面对康熙皇帝的提问,“多罗不敢直接

答复,只说有一通晓中国问题的颜瑯,今天抵京。”^① 1706年8月初,颜瑯在热河行宫拜见康熙,奏明自己读书不多,以前写书和讨论中国礼仪,常用中国人当翻译。康熙因他讲福建土话,派巴多明(Dominique Parrenin)充翻译。随即问御座后面贴的四个字认不认识?颜瑯只能识一个字。康熙佛然不悦,旋即下御批“颜瑯既不识字,又不善中国语言,对话需用翻译。这等人敢谈中国经书之道,像站在门外从未进屋的人讨论屋中之事,说话没一点根据。”^② 1706年12月,颜瑯被解送澳门;1707年,颜瑯前往罗马控告中国对他的非礼。1720年,罗马教廷嘉乐(Carlo Mezzabarba)给康熙送来不准中国教徒祀孔祭祖的“禁约”,康熙朱批:“此数条都是颜瑯当日在御前,数次进过使不得的话。他本人不识中国五十个字,轻重不晓、辞穷理屈,敢怒而不敢言,恐在中国致于死罪,不别而逃回西洋,搬弄是非,惑乱众心,乃天主教之大罪,中国之反叛。览此几句,全是颜瑯当日奏的事,并无一字有差。颜瑯若是正人,何苦不来辨别。”^③ 此外,康熙在多次诏谕中斥颜瑯为“不通小人”,可见颜瑯给康熙留下极坏的印象。康熙气愤朱批:“以后不必西洋人在中国行教,禁止可也,免得多事。”^④ 清康熙四十年(1701年),福建全省九府有天主教大堂35座。康熙收回“自由传教”谕旨,并下令凡外国传教士在中国传教,均须持由内务部印发的“领票”。天主教在中国的传播由此受到很大限制。

雍正元年(1723年)至鸦片战争(1840年),是天主教在福建传播的第四个时期,也是低潮时期。这一时期最显著的特点是外国传

① 罗光:《教廷与中国使节史》,(台湾)传记文学出版社1983年1月再版,第116页。

② Maigrot, Copie Dun Rapport pp. 587~590,转引自罗光《教廷与中国使节史》,(台湾)传记文学出版社1983年1月再版,第117页。

③ 转引自罗光:《教廷与中国使节史》,(台湾)传记文学出版社1983年1月再版,第116页。

④ 转引自罗光:《教廷与中国使节史》,(台湾)传记文学出版社1983年1月再版,第159~160页。

教士不顾一切地传教和官府的竭力制止。1722年,雍正继位,不久即下令禁教。其禁教直接原因也缘于福建。当时,闽东经外国传教士多年传教,穆水流域已成为天主教行政中心,教徒达万人。仅福安、宁德、霞浦三县就有天主堂18座,许多重要外国传教士常住于此,成为罗马教廷在华传教的重要基地。福安知县傅植因教徒和非教徒冲突而上报闽浙总督满宝,告发教士在县内建教堂。“满宝下令禁止。又于同年十一月廿一日,飞章上奏,建议除在京供职的西洋人外,其余俱驱往澳门,各省并禁止传教。”^①雍正采纳了满宝的建议,通令全国禁止天主教,从此中国社会进入长达120多年的禁教时期。雍正就此事对在京的外国传教士表态:“在福建的西洋人践踏我法律,扰乱我子民,当地大吏已向我报告。事关国家,我应负责以制止。”^②可见福建天主教传播引起雍正不满,为禁教诱因。由于事因福建引起,故禁教令初下,福建执行格外彻底。一些教堂被封或改为他用,外国传教士大量被逐。如位于宁化城北翠华山下的天主教堂被改为朱子祠,福安、宁德、霞浦等县18座天主教堂被全部充公,教徒2000多人被扣押并勒令退教;福州“三山堂”改为关帝庙,长乐天主堂改为“临江馆”,浦城天主堂改为“正音书院”。但被逐的外国传教士仍伺机潜入福建冒险传教,并为此付出了代价。雍正八年(1703年),西班牙教士华若亚敬(Poan Alchobar)受命为多明我会福建区会长。乾隆三年(1738年)被逐至澳门的福建“代牧”、西班牙多明我会士白多禄(Petrus Sanz)从澳门潜回福安秘密传教。1746年,白多禄和华若亚敬等其他四位神父在福安穆阳为教徒行“坚振”礼时,被官府捕获押往福州。1747年5月,白多禄在福州西门外兜板桥被处以斩刑,成为惟一中国官府处死的外籍主教。他就刑时足踏一块石板,因血溅其上,二百多年来,被教会

① 转引自罗光:《教廷与中国使节史》,(台湾)传记文学出版社,1983年1月再版,第170页。

② 《耶稣会士书信集选本》(Choix des lettres edificantes)1808年巴黎聋哑印刷所版,中国部分,第2卷,第257页。

视为“圣物”，现石板置于福州澳尾天主堂大门顶上，外涂白灰。笔者1996年11月13日走访福州泛船浦天主堂时，见祭台两侧玻璃上绘有宗教人物画像，经福建省天主教爱国会秘书长介绍，始知其中有一画像即为白多禄主教。1748年，一起被捕获的神父均在狱中被处死，其中德方济(Serrano)、华若亚敬(Joachin Royo)被窒息死，费若望(Joan. Alchobar)、施方济各(Diaz)被绞死。之后，福建“巡抚下令在全省禁绝天主教，查拿传教士，没收教堂，信教群众分别治罪，全省一致行动，扩大到全国，思一举消灭天主教。”^①全省天主教活动受到沉重打击。闽东的天主教转入地下活动，外国传教士仍不时潜入传教。乾隆十八年(1753年)，西班牙多明我会士方巴拉斯(Francois Pallas)接任福建主教，并在福安活动；乾隆四十六年(1781年)，西班牙多明我会士郭嘉恩(Joseph Calvo)继任主教；嘉庆十七年(1812年)，西班牙多明我会士罗明南(Roch Carpena Diay)潜入福安任主教，并在福安溪填开设了圣十字架修院。无论官府对天主教怎么打击，福建天主教仍然保持一定规模。清道光十八年(1838年)，福建单独成立代牧区，活动场所遍布全省九府二州，约40多县，中心在福安。

道光二十四年(1844年)至1919年，是天主教在福建传播的第五个时期，也是天主教在福建复苏和发展时期。其特点是外国传教士不再偷偷潜入，而是通过法国驻闽领事馆，手执护照堂而皇之而来。这一时期天主教在福建传播又分为两个阶段，每一阶段都与清政府下令给予传教士大开方便之门有关。第一阶段为两次鸦片战争之后。第一次鸦片战争后，清政府于道光二十六年(1846年)解除禁教令，道光皇帝发布命令：“所有康熙年间各省旧建天主堂，除改为庙宇者毋庸查办外，其原房屋各勘明确实，准其还给该处奉教之人。”^②咸丰八年(1858年)，法国传教士又获得在华“保教权”，外

① 林泉：《福州天主教简史》，《福州文史资料选辑》，第7辑，第218页。

② 《教务纪略》卷首。

国传教士纷至沓来。先是与福建当局交涉归还教堂,如照会福州府,要求归还“三山堂”,后又嫌福州府抵偿地太小,又向福州府提出续买毗连一块地皮。当时天主教在各地建堂传教迅速,其标志:一是新建、扩建、重建教堂几十座,仅漳州府十年间就新建教堂5座;二是教徒人数增长,至光绪九年(1883年)全省教徒近4万人;三是传播地域广泛,仅鸦片战争后至1899年之前,传入地方有:罗源、武平、漳浦、厦门、邵武、光泽、永定、建阳、连江、福清、平潭、泉州、古田、闽清、诏安、惠安、南安、长乐、南平、泰宁等;四是福建代牧区南北分立。清光绪九年(1883年)福建代牧区分为北境和南境:北境代牧区活动中心在福州,范围为福州、福宁、延平、建宁、邵武、汀州、兴化七府;南境代牧区中心在厦门,范围为泉州、漳州、台湾三府及龙岩、永春二州。第二阶段为光绪二十五年(1899年)至1919年,主要是外国传教士享有特权,由此促进了教务发展。当时,清政府在《接待教士事宜数条》中给予外国传教士以特权,如“主教其品位与督抚相同,应准其请见总督”,“自督抚司道府厅州县各官,亦按品秩,以礼相答。”^①福建官府对外国传教士有求必应,使教务发展很快,如福建北境代牧区主教、西班牙多明我会士苏玛索(Salvador Masot)一张名片便可在福建各府县畅通无阻。故仅在十年内,就新建教堂30多座,至1915年,全省天主教徒有57800人。

1919年至1949年,是天主教在福建传播的第六个时期。这是天主教在福建继续发展时期,其特点有二:第一,在传播过程中更加中国化。其标志:一是尽量在传教过程中适应中国习俗,使天主教教义儒学化;二是尽快培养中国籍的神职人员;三是大规模面向社会创办学校、医院、孤儿院等,至1949年,教会创办的修院、学校、医院、孤儿院等已达50多个。第二,进一步向纵深渗透。其标志:一是教区越分越细,如北境代牧区陆续一分为五,即福宁代牧

^① 黄伯椽:《正教奉传》,第169页。

区、汀州临牧区、邵武临牧区、建甌临牧区、福州代牧区；二是入闽修会和各种国籍传教士增多，如入闽修会有德国救世主会、德国多明我会和美国多明我会等；传教士有来自西班牙、德国、美国、瑞士、奥地利等国。三是天主教堂、公所分布广，数量多，至1949年，全省共有380座教堂和公所。

天主教在福建的传播，所以在中国传教史上有着重要地位，是因为其历史悠久（元代始建有天主堂，为全国天主教传播最早省份之一）、分布广泛（至1949年，天主教堂分布全省53个市县）、信徒众多（至1949年，全省天主教信徒近10万人）、神职人员多（仅清、近代到福建传教外国神甫近300人，至1949年，全省神甫179人，其中外籍104人，中国籍75人）、外国修会多（先后有方济各会、奥斯定会、耶稣会、多明我会、巴黎外方传教会、救世会等）。此外，还有以下特点：

福建较早受到西方学术思想的漫浸。艾儒略在福建传教25年中，不仅传播天主教教义，还将西方国家先进的地理学、数学、天文学、医学、绘画及哲学、典章制度在福建广为传播，在福建士大夫中产生了一定影响。艾儒略在福州刻印了大量的论文著作，如第一次全面介绍西方学术概况的《西学凡》，对传入西洋医学颇多贡献的《性学摘述》，与叶向高析疑问难的《三山论学记》，及《西方答问》、《几何要法》、《弥撒祭义》、《涤罪正规》、《五十余言》等。这些著作，在士大夫中引起一定反响，最早与艾儒略结交的闽县人陈仪曾为艾儒略《性学摘述》作序，推崇备至：“泰西人都，著书数种，推原天地人物所由天生，悉出于天主，为世间一大父母。”艾儒略还在福州刻印了利玛窦的《天主实义》、《二十五言》、《辨学遗牍》、罗雅各的《圣记百言》、庞迪我的《七克》、龙华民的《圣若撒法始末》，后由李之藻汇编成我国历史上第一部全面传播西学的丛书《天学初函》（五十卷）在杭州出版。福建不少士大夫读后深受影响，甚至连地方官也赞不绝口，如建宁知县左光先曾发表告示，称：“艾思及先生在西儒中堪称拔萃，所著书皆惊心沁耳，憬迷破梦……本县职司风

教,深知西儒之学,足辅王化,为此示谕士民人等,其贤智者,务虚心克己,将西儒所刻诸书,体心研求,心且憬然会心,悚然愧计。”^①不仅如此,更有一些士大夫身体力行为传教事业奔走,如泉州举人张庚、福州儒生李九标、李九功、漳州严赞化等不仅追随艾儒略,还将艾儒略的演讲整理成《口铎日抄》,张庚还替艾氏在福州刻印的《五十余言》、《圣若撒法始末》等西学著作作序校订,建宁李嗣玄则将艾氏在闽传教活动撰写为《泰西思及艾先生行述》一书,并摘引艾儒略言论汇编成《泰西思及艾先生语录》。据《口铎日抄》载,许多在福建小有名气的文化人在艾儒略的影响下纷纷受洗入教,如刘良弼、王子荐、李九标、林志伊、林子震、陈汝调、陈克生、林一隼、李嗣玄等。闽中士大夫在艾儒略感染下,有71人向艾儒略题诗赠文,后由明代晋江大学堂辑为《闽中诸公赠诗》,其中不乏当时的著名人物。

福建成为最早中西方文化冲撞的发源地。天主教在福建的传播,一方面使不少士大夫受洗入教,另一方面也导致了一些士大夫的反对和责难,使福建成为中西方文化冲撞的滥觞。这种中西方文化的冲撞,具体表现在三个方面:第一,虔诚的教徒教友们在困惑中善意的提问,这些提问表面上是反映天主教与中国文化之间的差异,实际上是反映了中西文化差异中深层次的问题。艾儒略在传教过程中并不回避问题,而是大胆涉及,如在《三山论学记》中,他回答了叶相国和曹观察提出的问题,据陈村富《评艾儒略的传教活动》中所列,如①中国古圣说的“天”与“天主”有天壤之别,释迦牟尼、文王、孔子亦为“天主”所创。②“造物主超出理气之上”,程朱之理、太极、二气不能自化万物。③天主造物也劳心劳力。④天主全智全能而又慈爱,为何创造污物、害虫和毒物?⑤天主至善,人间罪恶何来?为何恶人不得恶报?⑥天主既然万能,为何不为人间除恶?⑦中国的形神、魂魄观念同西方的灵魂观念的区别。⑧生死、审判、

① 《建宁县正堂左光先告示》,《天主教东传文献》附录,台湾学生书局1965年版。

赏罚与佛教的轮回观念的区别。⑨天主既能创世,为什么不能救世而要降生为人?⑩既然要降生,何不自天而降而要“胎于女腹中”?岂不“损其本性”?⑪既要降生,为何不降为帝王之后而要投于微贱人家?⑫为何“不降我中土文明之域”?若然,“则不烦先生九万里之劳矣。”⑬ 这些问题极有代表性,虽然艾儒略对中国传统文化了解较深,但一旦试图使天主教中国化,就必然引发了中西文化的碰撞和交流。第二,深受传统文化影响的士大夫及僧人对天主教的坚决反对,最有代表性的是明末艾儒略与福建漳州儒生黄贞为代表的一场旷日持久的冲突。开始,这场冲突仅仅表现为辩论。如崇祯六年(1633年),艾儒略入漳州传教,士大夫反应强烈,黄贞为探其奥秘,前往听讲多日之后,与艾儒略展开辩论。黄贞在《请颜壮其先生辟天主教书》中对双方辩论有过记载:“彼教中有十诫,谓无子娶妾仍犯大戒,必入地狱矣。贞诘之曰:文王后妃众多,此事如何?艾氏沉吟甚久,不答。第二日,贞又问,又沉吟不答。第三日,贞又问曰:此义要讲议明白,立千古之大案,方能令人了然皈依而无疑。艾氏又沉吟甚久,徐曰:本不欲说,如今我亦说。又沉吟甚久,徐曰:对老兄说,别人面前我亦不说,文王也怕入地狱去了。又徐转其语曰:论理不要论人,恐文王后来痛悔,则亦论不得矣。”⑭ 黄贞认为艾氏的解释是谤诬圣人,于是又撰《尊儒亟镜》,指斥天主教,维护儒教。为推动各界一起抵制天主教,黄贞还撰《不忍不言》,呼吁儒生佛徒,联合破邪反教。之后,不少官员、文人、僧人纷纷撰文响应,并涉及浙江,声势颇为浩大。撰文者以正统儒学排斥西学,表现了与天主教神学的不相容。其有代表性的如漳州王忠的《十二深慨》、福州黄问道的《破邪解》、福州陈侯光的《辩学刍言》、漳州林启陆的《诛夷论略》、漳州谢官花的《历法论》、父亲曾任福建巡抚的许大受的《圣朝佐辟》等。值得注意的是,一些原来支持天主教的官员,在争

① 陈村富主编:《宗教与文化论丛》,东方出版社1995年版,第118页。

② 《破邪集》卷3,第9页。

论中弄清了天主教的含义后,态度也发生了变化,如泉州蒋德璟为翰林编修,曾以太子侍读身份巡视福建,与艾儒略关系密切,但他当时仅将传教士们视作从事历书和天文仪器工作的学者,当一旦获悉传教士们“以汉哀帝时耶稣为天主”时,观点则完全改变了^①。夏瑰琦在《艾儒略入闽传教与〈破邪集〉》一文中认为:“正统士大夫们的‘破邪’之论,虽多于意气,少于说理,然而耶儒之辩,总体上反映了中西文化的冲突与差异。他们客观上最早担负起中西文化比较的历史责任。”^②这个评价是恰如其分的。第三,以中国礼仪之争为中西文化冲撞的发端。中国礼仪之争,从传教士内部看,实际是国外各教派对在华传教领导权的争夺,而其表现的形式,则是中西文化的冲撞:即天主教教义与中国传统礼仪习俗的矛盾。这场争论,也是由福建传教士为发端而蔓延全国的。1632年,来自马尼拉的多明我会、方济各会传教士先后到福建传教,他们认为在华耶稣会士对于中国偶像崇拜和迷信行为过分宽容,有的传教士甚至手持耶稣像,于街市上高喊:“凡拒绝相信福音者,将如孔子一样坠落地狱。”这种做法遭到耶稣会的反对。1693年,颜瑄在福建发表牧函,禁止使用“天”和“上帝”两个称谓,不准信徒祀孔祭祖,受到了在闽耶稣会士的抵制,使中国礼仪问题争论进一步激化,以致激怒了康熙皇帝。在这期间,双方都派人到罗马教皇面前陈述道理,教皇也多次发出指令,使这场争论不仅扩大到全国,甚至扩大到欧洲,历经半个世纪。

天主教在福建传播中,创办了许多学校、修道院、医院、仁慈堂等。^①学校。最著名的中学如于清宣统元年(1909年)创办的福州私立扬光中学,由福州多明我会在津门路秀冶里河墩购地建校,为两部制,高小部学制三年,中学部学制四年,在经济上主要依靠多

^① 关于福建士大夫在《破邪集》中与西方传教士冲突的详情,法国谢和耐《中国和基督教》(上海古籍出版社1991年版)有具体介绍,此不赘述。

^② 陈村富主编:《宗教与文化论丛》,东方出版社1995年版,第188页。

明我会远东分会拨款,校务实权在主理手中,历任主理为薛良道、高金声、毕景贤、张国恩、赵炳文、伊国贤、赖蒙笃、李奋仁、贾善友等九人,均为西班牙籍多明我会士。高中部共毕业十个班,约数百人。此外,还有泉州私立启明中学、漳州私立崇正中学、长汀私立唯一中学、莆田私立正本学校、光泽私立启明高级中学等。天主教在福建创办的小学约51所,较出名的如福安私立崇一小学、泉州私立崇德小学、长汀私立培德小学等。天主教创办的不少学校在当时社会上较有名气,为福建培养了一批人才,许多毕业生升入大学或出国留学。

②修院。天主教在福建创办的修道院有三十余所,培养了大批闽籍神学人才,由此大大推动了天主教在福建的传播。其中较有影响的如:清嘉庆十八年(1813年)由多明我在福安溪填开设的“圣十字架修院”,共培养了闽籍神甫17人;清道光三十年(1850年),高居龙在宁德西隐创办的“多玛斯修院”,共祝圣了15位闽籍神甫;清同治三年(1864年),福州代牧区在福州澳尾巷天主堂开创“圣若瑟修院”,祝圣闽籍神甫30余人;清同治七年(1868年),福建代牧区在漳浦县前程乡创办“南浦神学院”,共祝圣闽籍神甫13人;民国二十五年(1936年),福建天主教六个教区在福州泛船浦合办“天主教福建神哲学院”,共祝圣30多位神甫。此外,还有福安多玛斯神学院、漳州加大利纳女修院、海澄罗撒女修院、福安顶头女子传道师范、福州婴德修院、福安罗江女子传道师范、龙溪白水营修院、福安若瑟修院、邵武震旦修院、宁德三都澳多明我会女修院、福安真福方济各学校、福安留洋加大利纳女修院、光泽女修道院、邵武救世主女修院、福安穆阳罗撒女修院等。

③医院和仁慈堂。天主教在福建创办了约近三十所医院和诊所。其特点,一是分布面广,多达全省21个县市;二是收费低廉,多为济贫,对贫民少收药费或全免。天主教在福建开办最早、规模最大的一所西医院为福州德撒医院,位于福州澳尾巷原天主教“仁慈堂”内。还有位于厦门磁安路的圣若瑟医院、位于福安穆阳镇的真福医院、位于邵武东门的救世医院等。天主教传教士在福建创办的仁慈堂主要收

养被弃女婴，对所收女婴一律先由神甫为之“洗礼”，长大后俗称堂妹，成亲时收一定聘金（如银圆50等）。收养女婴较多的仁慈堂如：位于福州泛船浦的圣若瑟育婴院、位于龙溪县的翰苑仁慈堂、位于福安的溪填育婴堂、位于霞浦城关的公教慈爱堂等。

天主教在福建出版了许多中文书刊，其中大多为宗教类，如明末艾儒略译述的《旧约创世纪》、清末沙瓦多编著的《伦理神学纲要》、刘若翰译述的《圣女四字经文》等。有的为字典，如西班牙神甫冯意纳爵编撰的《福安话西班牙语拼音字典》。值得一提的是，在产生基督教的闽南白话字后不久，也产生了天主教的闽南白话字，二者的不同在于，“基督教白话字用的是厦门音，而天主教白话字用的却是漳州音。这和他们最先传教的地点大有关系：基督教100年前初到闽南的地点是厦门新街，而天主教300年前初至闽南的地点是漳州后坂社。”^① 据《新发现的另一种闽南白话字》介绍，天主教白话字典《华班字典》多至790页^②。这部按闽南方言音序编成的字典，逐字逐词先用白话字注音，然后再用西班牙文解释，在当年盛极一时。天主教白话字的读物，如《古史录》、《一目了然》、《善生福终》等，从头到尾都没有注上一个汉字。^③ 天主教在福建创办的主要刊物如：厦门代牧区创办的《公教周刊》、福州代牧区“公教进行会”创办的《道南半月刊》、邵武监牧区创办的《救世报》、福宁教区赵炳文主教创办的《玫瑰月刊》等。

天主教在福建传播的过程中，留下许多实物，是研究福建对外关系史的文物，对研究天主教在中国的传播，也弥足珍贵。明代以来至最近数十年，陆续在泉州发现的一批古基督教墓碑石，从中可印证、纠正并进一步丰富天主教传教史的研究。如1946年在泉州通淮门靠近龙宫的墙底下出土的碑石，碑顶为尖拱形，尖拱下浮雕

① 许长安、李熙泰编著：《厦门话文》，鹭江出版社1993年版，第91页。

② 许长安、李乐毅编：《闽南白话字》，语文出版社1992年版，第59页。另一说为许长安、李熙泰编著：《厦门话文》，鹭江出版社1993年版，第91页。

③ 许长安、李熙泰编著：《厦门话文》，鹭江出版社1993年版，第92页。

着两个天使挟着一个圣物，碑面上刻九行拉丁文，据有关专家译读，可知此碑为元代曾任泉州方济各会主教安德鲁的墓碑，由此纠正了有学者认为安德鲁西归故里之误。现存于泉州海外交通史博物馆内的元代十字架墓碑中，就有多方是元代泉州天主教方济各会传教士墓葬的遗物。已发现的天主教墓碑，大部分已发表于吴文良先生1957年出版的《泉州宗教石刻》一书，及陈列于厦门大学人类博物馆、福建省博物馆中，此不赘述。此外，福建各地保留的大量天主教石刻和碑文，亦为研究福建天主教传播不可或缺的珍贵文献。福安穆阳天主堂尚存当年清廷赔款重建福安穆阳天主堂圣旨石刻，福州泛船浦天主堂尚存化地玛玫瑰“圣母亭”碑文，全文如下：

化地玛葡国一僻村也。一九一七年五月至十月间，圣母于每月十三日，显与路济亚、方济各、雅声达三牧童，于村西橡树上令虔诵玫瑰经并建堂敬礼，自是前往朝觐者络绎不绝。忧者害病者愈，而化地玛乃名闻环宇矣。救世主会士在邵武传教，设办事处于榕仓前山坊下路，屋旁筑巖，奉化地玛玫瑰圣母，八闽信众时往瞻依，莫不濯沐恩膏。会民国三十三年十月四日，榕城二度沦陷，屋被拆毁，乃奉圣母像至泛船浦总堂。许光复之日构亭纪念。果闽海于翌年五月十八日重光，而亭亦于是年七月二十二日落成。谨志数语以扬鸿恩。

此外，清顺治年间于福州所立《福州重建堂碑礼》，1882年于龙海所立《翰苑天主堂西教南传碑文》等，都详细记载了天主教在福建传播的情况，极具文献价值。

天主教在福建教务活动开展频繁，一些重大宗教仪式均在教区总堂举行，福州泛船浦总堂曾先生举行过对罗马教廷巡阅使光若翰、梵蒂冈驻华代表刚恒毅、梵蒂冈驻华代表蔡宁等人视察福建的欢迎仪式。外国修会还多次在福建祝圣为主教，如福建代牧区修会会长弗尔南德·奥斯古特(Fernand Oscot)在福安祝圣主教、福安溪填圣十架修院院长在福安溪填祝圣为主教、高居龙在宁德岚

口祝圣为主教、斐利亚加列诺在福安溪填祝圣为主教、马守仁在漳州祝圣为主教等。福建天主教还举行过有关中国籍神甫晋铎金庆大典、中国籍修女入会仪式、纪念多明我会三百年、白多禄主教致命二百周年等各类活动。此外,除了耶稣复活、圣神降临、圣母升天、耶稣圣诞等传统的四大瞻礼外,福建天主教在各地还形成了一些颇有地方特色的活动,如福安教区于每年春节至元宵期间,都要举行“避静”活动,即男女分开,集中就近教堂四五天,避免与外界来往,专心致志念经、祈祷、默想、领圣体、听道理等;闽南教区于每年4月22日至30日,于龙海岭东天主堂举行“若瑟主保九日瞻礼”,由神甫轮流举办弥撒,以供各地朝圣教徒瞻望。

闽台天主教关系

天主教传入福建应在元代,传入台湾应为明代。闽台天主教的关系,主要表现在以下几个方面。

外国传教士首次入台,纯因赴福州面引发。1571年,西班牙占领菲律宾。1587年7月21日,西班牙圣多明我会派出传教士抵菲律宾马尼拉。1602年,马尼拉曾派神父至日本传教,应在福州的西班牙人之请,西班牙驻菲律宾总督与圣多明我会驻马尼拉会商议,决定由会长巴都老默·马志烈为大使,由马尼拉出发赴福州任职。不料船在海上遇台风后受损漂至澳门。由澳门修整后再赴福州,中途又遇台风,而漂至台湾。在台湾修整期间,船上葛巴德·罗列等人曾上岛调查。巴都老默·马志烈归任马尼拉后,将在台湾调查的资料,提交当时马尼拉总督。1626年2月8日,圣多明我会省会长巴都老默·马志烈神父率方清各·毛拉神父、热罗尼莫·毛烈神父、若翰·厄额他神父等四位传教士,及方济各亚西默修士随前往台湾的军队赴台传教。因当时台湾西南一带已为荷兰人占领,辗转至5月12日于基隆登陆,并由此为据点开始传教。从此,西班牙传教士在台传教至1642年,荷兰攻占基隆止,前后有16年。当时在台北的教徒,除因患传染病而领洗之数千名外,尚有4000余人。当时神父高希、葛比拉、葛拉等三人转赴中国内地,在由台湾至大陆航海中被捕,高希神父寻机会跳入海中游至一破船上,三天后漂至福州始获救。

天主教于明郑时再次传入台湾,与当时厦门立志神父有关。立志神父在厦门时即与郑成功相交甚笃,郑成功收复台湾后,即约厦门立志神父来台湾,任其为大使赴菲律宾劝西班牙总督降郑,未果。1663年8月,立志神父在回台湾航行中,因暴雨面漂至基隆。时

二十多年前受西班牙传教士传教的教友热烈出迎,并出示圣像及念珠,告知与立志神父皆为同一信仰,要求神父永驻此地。立志神父遂往各人家中,听告解及行施圣洗,终日忙个不停。十天之后,8月20日,立志神父因有使命在身而告别教徒,返回台南。时因郑成功逝世,立志神父旋即返回厦门。1665年,立志神父又专程从厦门赴台湾基隆传教,对原教友多有勉励,教务日益兴隆,信教者大增。1666年,立志神父遵马尼拉圣多明我会之命,离开基隆,传教再次中断。

1859年,在中断了200年的传教后,天主教又再度传入台湾。因当时台湾属福建教区,当时许多到台的传教士都先抵福州、厦门,再到台湾,使福州、厦门成了赴台的中转站。马尼拉多明我会郭德刚神父先到福州,然后与厦门教区的洪保律神父,及卓享照、瑞斌、李步垒及其妻李严氏凤,及另一家族教友,于5月10日从厦门出发,18日下午抵打狗(即高雄)。抵台后,曾被清兵盘询,因洪保律神父在与清兵交谈中大得要领而顺利通过。但又被知县拘留。6月1日,始被释放,洪保律神父突染重病,由焦传道师伴随回厦门疗养,并在厦门盖了圣堂。之后,郭德刚神父等留在台湾传教。至9月13日,因调解外国人与本地人矛盾未果,郭德刚神父搭一便船暂避于厦门。事后,又于同月下旬返回打狗传教。1860年1月,郭德刚神父由马尼拉返台经过厦门时,带来了厦门焦传道师,进一步依靠福州教区加强在台传教力量。在马尼拉和福州主教会上,在福建的翁安当神父被任命为台湾副会长,于1861年来台就任,但因水土不服,次年4月返回福建。与此前后,黎茂格神父、杨真崇神父等皆来台传教。后杨真崇神父任台湾区会长,经常返回福州,拜访主教和在福建的神父,进一步密切了闽台两地关系。1863年,郭德刚神父已付洗了50位成年人和许多儿童,在离打狗大约50公里的万金庄建立了一座教义中心。在台传教时,传教人员一切都按福建传教区的规定和习惯办理,正如郭德刚神父在1865年1月23日在信中谈到训练传教师时说:“照福建传教区的习惯,在主显节后的

第八天,要把工作进度和施行圣事的报告送给长上,我们在台湾的传教士也遵守这个习惯。”经福州、厦门中转站进入台湾的还有:1869年高贤明神父等9月从马尼拉起程,先到福州,再到厦门,再于10月14日从厦门抵达台湾。在福州做短暂停留是很有必要的。如高贤明当时在厦门会见了台湾区会长杨真崇神父,杨神父帮他介绍了赴台后所要找的人和住家,并在福州会见了一位法国神父,这位神父送他许多圣牌,他到台湾后送给许多教友,收到很好效果。一些出身于福建已赴台定居的人因有语言优势,在传教中发挥了巨大作用。如杨真崇神父在1871年9月2日的信中提到的传教师严文生,就是一个典型的例子。他曾为神父工作8年,颇为得力,受关押去世时才三十多岁。

1883年,罗马教廷划福建为福州与厦门两个教区,台湾教务正式划入厦门教区领导,历经杨、冯、周、黎四个主教。1895年,台湾虽然被清政府割让给日本,但台湾天主教会仍隶属厦门教区。1913年,台湾成为监牧区,脱离厦门教区,台湾教区和厦门教区虽然分家,但关系仍非常密切,教徒所用经本、教会年历等,仍多采用厦门或福州教会的出版物。1915年,在台湾传教多年的马守仁神父从台湾到厦门教区当主教,闽台两地天主教关系,正如黄子玉在《台湾教会与厦门教区的关系》中指出:天主教台湾教区和厦门教区,“在经济上自给自足外,在人事上是互相来往的,如黎明辉、马守仁、林茂林是从台湾调到厦门,江谦修女是从厦门调往那里传教的。而且厦门教区修院还为台湾培养台湾神父,如涂明正等。不分彼此,仍然一家。”1936年在马尼拉举行的天主教第32届国际圣体大会上,来自台湾的天主教徒代表在开幕式上全部自发地站在福建队列,并向与会的福建教徒哭诉思念祖国之情。1945年台湾光复时,厦门教区在漳州白水营修院培养的涂明正神父接替曾任台湾教区代理监牧5年之久的日本人里胁浅次郎。1946年,台湾监牧区列入福建省,划归福州主教区监管,闽台天主教界来往更加密切。如原在厦门鼓浪屿办《公教周刊》的李蔚而在台北创办《台光月

刊》，台湾天主教会也选送2名修生到福州婴德小修院代培。1949年12月3日台湾监牧区分为台北、高雄两个监牧区。台北监牧区辖台北、桃园、新竹、苗栗、宜兰、花莲6县，台北、基隆2市及阳明山管理局，其余属高雄监牧区。

伊斯兰教在福建的传播和特点

伊斯兰教是穆罕默德于公元7世纪初叶在阿拉伯半岛创立的。伊斯兰教在中国历史上曾有“大食教”、“回回教”、“天方教”、“回教”、“回回门教”等名称。金朝大定(1161~1189年)年间的“移习览”,为“伊斯兰”的最早汉译。1956年,国务院通知规定,统一称为“伊斯兰教”。

伊斯兰教传入我国的时间,目前有多种说法。但一般认为7世纪中叶始传入我国。伊斯兰教传入福建的时间,亦有多种说法。有的认为唐代福建就有伊斯兰教活动,其主要根据以下一些史料:

(一)明代何乔远的《闽书·方域志》:“吗喊叭德(注:穆罕默德)圣人,门徒有大贤四人,唐武德(注:618~626年)中来朝,遂传教中国,一贤传教广州,二贤传教扬州,三贤四贤传教泉州,卒,葬此山。”

(二)《成达文荟》第二集载:“唐天宝玄宗十二年(753年),有曼苏尔者到广州建狮子寺,泉州建麒麟寺……”

(三)1965年发现于泉州的“侯赛因·本·穆罕默德·色拉退的墓碑石”,上面刻有阿拉伯古体字“真主赐福他,亡于回历二十九年三月”(即公元650年)字样。也有不少学者对这些资料存疑,学术界也有不同看法。但穆斯林于唐代进入泉州是可以确认的。唐代泉州是我国四大对外贸易港之一,出现了“市井十洲人”的盛况,当时有不少阿拉伯、波斯穆斯林商贾进入泉州,初时乘季风之便,每年一至,其后有部分定居下来,只是当时以商贸为主,不一定四处传教。

宋代,伊斯兰教在泉州很活跃,这与穆斯林人数急增有关。这是因为唐末居住泉州的穆斯林,许多人单身而来,与当地发生了婚

姻关系,并在泉州购置产业,生子育女,代代相传。据史载,北宋初已有居五世者。二是宋代泉州为世界贸易大港,海外贸易空前繁荣,大批穆斯林商人沿着海上丝绸之路接踵而至。当时人们称这些人为“蕃客”。据日本桑原鹭藏《蒲寿庚考》卷二十六记载:“泉州当宋真宗(注:998~1003年)时,已为蕃客密居之地。”众多的穆斯林为满足自己宗教生活,于北宋大中祥符二至三年(1009~1010年),在泉州东南隅建立了一座规模宏大的古阿拉伯式伊斯兰教清真寺(即圣友寺),可见当时已经有了一定规模的宗教活动。南宋王朝为解决财政困难,鼓励对外贸易,阿拉伯、波斯等穆斯林来泉州日益增多,宗教活动也更为频繁,又修建了许多礼拜寺。如南宋波斯撒那威人在城南创建的清净寺、南宋也门人奈纳·奥姆尔于涂门外津头埔修建的也门教寺。从许多国家的伊斯兰教徒各自建寺中,可看出宋代伊斯兰教在泉州已有相当规模。赵汝适《诸蕃志》记载的五十多个国家的风土人情,就是根据他在任福建市舶司时所见情况而写。南宋理宗时期(1225~1264年),祝穆在《方輿胜览·泉州》中记载:泉州“土产蕃货,诸蕃有黑白二种,皆居泉州,号‘蕃人巷’,每岁以大船浮海往来”。可见当时外国人已有一定数量。南宋政府从法律上保护各国穆斯林的人身和财产安全,如准许穆斯林在泉州购买房产和坟地等,阿拉伯人和波斯人都把泉州看做第二故乡。一些蕃客后代已开始政治生活中发挥作用,其最著名的如先世系阿拉伯穆斯林商人的蒲寿庚,于绍定六年(1233年)出资为已故的泉州太守倪思建造了一座祠堂;淳祐三年(1243年)和六年(1246年),相继在泉州修建龙津桥和长溪桥。南宋政府赐予他“承节郎”官衔。显赫的权力和雄厚实力,使他成为当时举足轻重的人物。

元代,泉州继续成为世界贸易大港,穆斯林在福建有了很大发展。其标志有多方面:

(一)更多穆斯林从海上丝绸之路直接涌入泉州。泉州市舶司对大食商货抽解最少,管理得法,故元代大食商人直抵泉州,使泉

州商业利润超过广州而跃为中国第一大海港。不少史籍都记载,元代泉州大食侨民成千上万,大食商船于泉州海内往来如织,不可胜计。

(二)泉州又修建了多座清真寺。元顺帝至正十年(1350年)泉州吴鉴撰《重修清净寺碑记》载:“今泉州造礼拜寺,增为六七。”目前可考的如东门外东头乡纳希德·艾斯玛尔·穆萨丁元至治二年(1322年)重修的寺、南门穆罕默德·本·艾敏伯克尔建造的寺及仅存碑刻而不知原址的寺等。当时伊斯兰教的兴盛由此可见。

(三)穆斯林的足迹已不仅局限于泉州。福州梅峰回民公墓有一座亭式“西域武公舍黑之墓”,墓主为伊斯兰教徒伊本·穆尔菲德·艾米尔·阿莱丁,卒于伊斯兰历七〇五年十一月二十日(即元大德十年,1306年)。福州另一石墓碑,墓主伊本·艾米尔·哈桑卒于伊斯兰历七六六年斋月三日(元至正二十五年,1365年)。此外,位于福州市安泰桥的万寿院,于元至正年间始归伊斯兰教,改造为清真寺。可见当时福州的伊斯兰教徒也有一定人数。

(四)元代泉州由于伊斯兰教过于兴盛,以至不少汉人被融合而皈依伊斯兰教。据泉州《荣山李氏族谱》载:“色目人来据闽者,惟我泉州为最炽……然其间有真色目人者,有伪色目人者,有从妻为色目人者,有从母为色目人者,习其异俗。”其“伪色目人者”,即指汉人皈依伊斯兰教。

(五)穆斯林的来源不仅仅由海上丝绸之路而来,不仅仅是商人为做生意而来,也有西域的军士为驻屯而来。如西域穆斯林金吉在元文帝至顺三年(1332年)因讨平王禅拜官武略将军,奉敕率扬州“合必军”(大多为波斯穆斯林)3000名,先入邵武,并留下部分军士在该地屯田。据《邵武县志》载:“元代城区迎春坊乌龙井巷后建造一清真寺,色目人香花供奉,洁身诵经,信仰其教。”也有随贡使来泉州的,如《重修清净寺碑记》载:“夏不鲁罕丁者,西洋渣啫例绵国人。皇庆中(1312~1313年),随贡使来泉,住排铺街,修回回教(注:伊斯兰教),泉人延之,住持礼拜寺。”

元代福建伊斯兰教得以发展的原因有多方面：

(一)唐末五代、宋代来福建的穆斯林经过几代乃至十几代人的长期蕃衍,已在泉州等地扎下根,变侨居为永住。如据晋江陈埭谱牒及调查资料表明,陈埭丁氏回族一世祖丁谨(1251~1298年)、二世祖丁嗣(1273~1300年)、三世祖丁夔(1298~1379年)均系来中国的阿拉伯人的“土蕃”、“蕃客”,均娶汉人为妻。

(二)元灭宋后,穆斯林作为色目人中的一个重要部分,在元代的“四等人制”中属第二等,地位仅次于蒙古人而高于汉人、南人。当时在泉州参加了伊斯兰教可以得到某些保护,教主可以代表教徒“清理词讼,判断曲直”。泉州的几种回民家谱均有“迨元之时,于回免其差扰,泉之回尤盛,世人因多从回”的记载。与此同时,穆斯林多被选派为地方官。《元史》卷六《本纪》至元二年条有“以蒙古人充各路达鲁花赤,汉人充总管,回回充同知,永为定制”的记载。

(三)“蕃客回回”的代表人物、掌管福建沿海军事和民政的泉州蒲寿庚于1277年弃宋降元,在客观上使泉州港不但不因战乱而受创,反而继南宋后走向极盛。蒲氏也由此受到元朝统治者重用,多次加官晋爵,官任福建省参知政事。其后由曾任平章政事的阿拉伯人赛典赤·赡思丁(1211~1279年)之孙艾伯克·乌马儿(伯颜平章)充任泉州提举市舶司。蒲氏、丁氏集团在泉州的统治地位,对穆斯林无疑是有益的。

明代,福建伊斯兰教发展不平衡。明初,因元末泉州爆发了长达十年的战乱,并波及福州、仙游、莆田等地,泉州港开始没落,凡有能力的穆斯林商人纷纷航海远去。泉州一带,由于蒲氏集团与元朝统治者关系密切,引起民族仇恨,故明初朱元璋严禁蒲姓子孙参加科举登仕,致使他们无法立足,大都改姓或外迁。许多在泉州的穆斯林后裔为防不测,也都隐居穷乡僻壤,改名换姓。但伊斯兰教在闽北一带却有所发展,一些外省来闽担任官职的回民及其家属在闽北落户。如明洪武二年(1369年),山西大同府柳御均人杨赉兴授任邵武府兵马指挥使,山西大同府南乡人马达寔授任邵武带

兵指挥使,山西大同府南乡人米开庵以边将调邵武卫,他们率军挈眷来邵武就任,并随军带有阿訇,始在邵武定居下来。据杨氏族谱记载,当时随军到邵武的约一千五百余户五千余人。杨姓占七百余,其余为马、范、苏、沙、米、郝、王、兰、哈、史、黑、张、麻、蒲、常、李等姓。后或因贸易,或因居官从山东、河南、河北、陕西、甘肃等地来的回民在邵武定居,泉州蒲姓也易姓逃到邵武避难,故有邵武回民占了城区半边天之称。洪武七年(1374年),邵武清真寺迁迎风街和平巷重建,是目前闽北仅存的清真寺。明永乐五年(1407年),明成祖朱棣降旨保护伊斯兰教,他颁发的保护穆斯林和清净寺的《敕谕》碑刻,至今完好无损地嵌置于泉州清净寺北墙壁上。永乐十五年(1417年),钦差总兵太监郑和(回族)第五次下西洋来泉州时,曾到清净寺礼拜和往灵山圣墓做“都哇”(祈求真主恩赐福祥),穆斯林处境有所好转,泉州的一些穆斯林开始返回城里,定居于清真寺旁。明朝实行同化政策,不让蒙古和色目人“与本类自相嫁娶”,而让他们与外族通婚,客观上促使了回族人口的大量增加,一些汉人始信奉伊斯兰教。

清代由于泉州港的没落,海外穆斯林已不再从海上来;再由于福建地处东南一隅,与内地穆斯林联系也多有不便,所以福建伊斯兰教也远不如宋元时兴盛。福建伊斯兰教也有一些活动,如重修泉州、福州、邵武的清真寺,并于道光元年(1821年)在厦门建造清真寺,五次重修泉州灵山圣墓。据《白奇郭氏族谱·修葺义斋郭公墓文》载,康熙己丑年(1709年)“陈都督讳有功仕于泉,重兴清真教”。同治年间,福建提督江长贵曾请阿訇劝导教徒,并在灵山圣墓立碑纪念。

福建伊斯兰教在长期的传播过程中,形成了自己鲜明的特点。

穆斯林来源广泛。恐怕还没有哪一个省的穆斯林来源有福建这么广泛。简而言之,其来源主要有五个方面:

(一)宋元时代从海上丝绸之路直接到泉州居住,其来自巴士拉、哈姆丹、艾比奈、土耳其斯坦、施拉夫、设拉子、贾杰鲁姆、布哈

拉、花刺子模、霍拉桑、大不里士、吉兰尼等地。其后代人称“海回”，以区别从陆上来的回民。

(二)有的先从海上到中国其他地方,再或由北方南下,如晋江陈埭丁姓族谱上记其一世祖丁节斋“由姑苏行贾人泉”,惠安白奇郭姓也是如此;或由南方北上(如蒲寿庚家族)。他们多与当地回汉人通婚。

(三)明清两代由全国各地(以安徽、河南、广西为多)移居福建经商的回民,以聚集厦门为多。

(四)元以后由外省来福建任职的将领及所带的兵士,这是闽北(特别是邵武)回族的主要来源。

(五)元以后,以种种原因(如受聘为阿訇、投亲、居官等)从甘肃、宁夏、陕西、山东、河南、河北来福建的回民,居住在福州等地。这五个方面来源,头两个方面是闽南(特别是泉州一带)穆斯林的主要来源。

居住分散。我国回族族居情况,大都是“大分散,小集中”,回族虽然散布在各地,但其聚居点比起其他地区来说是小集中。即在城市集中于街坊,在农村由相连的村庄自成聚落。福建的回族族居却仅见大分散,难见小集中。不仅城市中不见街坊,农村中也仅有极少数几个点(如晋江陈埭、惠安白奇)可勉强称得上聚落,而全省回族分散在泉州、晋江、惠安、永春、安溪、德化、福清、福安、福鼎、平潭、福州、邵武、莆田、同安、厦门、漳州、龙海、漳浦、云霄、诏安等二十多个县市中,大多数县市的回族居住没有形成聚居点,皆分散于普通居民中。其原因有多方面,多次迁徙是一个最主要原因。或因避难,或因垦殖,或因从商而迁徙。陈埭丁姓有大量的人迁徙在外。本省的如福鼎、福安、同安、惠安、平潭、福清、厦门、福州、大田、莆田等地;省外如浙江省的平阳、温州、宁波、广东雷州半岛等地,及台湾、香港、澳门和新加坡、菲律宾等地。这种不断地迁徙,不仅大大削弱了原聚居点的力量,且由于迁徙面过广,在新的迁徙地也是星星点点,不可能形成强大的聚落。

汉化程度较高。福建回族对伊斯兰教信奉的程度是不完全相同的,有的迄今仍信奉伊斯兰教,并严格遵守穆斯林的生活方式;有的虽信奉伊斯兰教,但在生活方式上却有所改变;有的则不大信奉伊斯兰教,对穆斯林的生活方式也很陌生了。这是他们长期生息在福建汉文化圈中,不能不受到汉文化的漫漫。汉文化对福建穆斯林的影响不是一朝一夕的,它经历了一个漫长的演变过程。生活于明万历年间的陈埭丁衍夏在《祖教说》(《泉州回族谱牒资料选编》)中详细记载了自己在“稚年”、“厥后”、“今”所经历的三个不同时期的变化的情形:“稚年”(嘉靖初)丁氏家族还保持着伊斯兰教的礼拜、封斋等习俗;到“厥后”(嘉靖中)则“祀设主矣”,“天多不拜矣”,可见丁氏已经不是“信仰惟一的神安拉”的纯粹伊斯兰教徒了;“今”(嘉靖末万历初)所见则已几乎完全沿用汉族习惯了。惠安白奇穆斯林也经历了这种变化,只是变化的速度要比陈埭缓慢。而泉州居住在清净寺周围的回民因注意抵御民族同化,汉化步伐较为缓慢,时至今日,仍然保持伊斯兰宗教信仰和生活方式。

福建回族汉化程度较高,有较为复杂的原因。

(一)居住分散。这样无法形成较强的凝聚力,所居毗邻皆为汉族,受其濡染是必然的。

(二)极少与中原、西北穆斯林集聚地取得联系。这样,对一些伊斯兰教教义就难免开始生疏,更谈不上深研和传播。明万历三十七年(1609年),泉州穆斯林常在露天的古大殿内举行主玛礼拜。而遵照伊斯兰教义,至高无上的安拉无所不在,不论在什么位置,只要面向圣地麦加克尔白的方向祈祷,都同样能获得安拉的喜悦。而泉州穆斯林并不懂这一点,宁愿头顶烈日、披风戴雨在露天大殿内祈祷。

(三)与汉人通婚。泉州有关史籍记载,福建蕃汉通婚在宋元时就已存在。这种状况不仅决定了血统上汉族成分日渐增多,也导致了大量接受汉族文化因素。民国二十五年(1936年),张玉光应邀从外地到泉州任阿訇,对当时泉州回民做了调查后,写了篇《回教

人华与泉州回教概况》，文中有关于婚姻的记载：“因回民户口太少，多系同姓，致婚嫁问题殊感困难；故各家妇女多属教外人，习俗相染，只知不食猪肉，其他则皆无禁忌矣。”（《月华》1937年第9卷第1期）

（四）被迫放弃伊斯兰教信仰。其主要原因是元末明初两次反色目排外浪潮。一次是陈友定兵入泉州，“凡西域人尽歼之”（《温陵金氏族谱》）。一次是元至正二十七年（1367年），明军人闽，再次对泉州回民进行残酷屠杀。幸存的回民为了生存，只好改名换姓，并放弃伊斯兰教信仰。

（五）倭寇骚扰。特别是在明代，倭寇接连不断骚扰一些回民住地，如嘉靖三十九年（1560年），倭寇占据陈埭，将其兼作伊斯兰教礼拜场所的宗祠都毁了，使回民失去了宗教活动的场所，加快了汉化的过程。

（六）注重科举。一些回民的经堂教育不仅仅学会使用阿拉伯字母拼写汉语的“小儿锦”，也不仅仅在于释读《古兰经》和《圣训》，还在于为今后科举做准备。如居住邵武的回民，所聘请开课的阿訇要精通“四书”“五经”，学成后要能进入科举登第。回民子女一般六岁都要到清真寺入蒙接受教育。家族为兴学之需而购置了田产，称设专项学粮；百姓亦购置祭田，称奖学粮。科举时，许多回民家都有文武秀才，如米荣、米汝弼、米嘉穗、王楫、马骏武、马君武、范作霖、杨圣、杨鸾旗等皆为明、清清真寺培养出来的举人进士。

同中有异的风俗民情。福建伊斯兰教在福建传播的漫长过程中，虽然大体上保持了穆斯林的风俗，但由于穆斯林来自不同国度和地区，又长期在福建不同地方生活，联系甚少，所以受到的影响也是不同的。因此，福建回族区既有与我国其他地方的穆斯林风俗相同处，但又有所不同。如惠安白奇长期坚持回民互通婚姻，女不外嫁，白奇甚至今日还存在“就近而嫁，当村而娶”同姓、同族、同房头结婚的习俗。而泉州、晋江陈埭等地，早就开始汉回通婚。按伊斯兰教规定，穆斯林归真后，要为其举行一套伊斯兰教特有的丧葬

仪式,首先要为亡人净身,作宾礼,然后按土葬、速葬、薄葬的要求进行埋葬。但惠安白奇回族如遇丧事,则仅在灵堂放一本《古兰经》,“以慰死者,且镇邪灵”。在泉州一带回族人家的门头和清真饭馆字号上多贴挂着阿拉伯文写的“都哇”,在回族使用的汉语中仍保留不少阿拉伯语词汇。而这种现象在邵武、福州一带少见。福建回民的职业也很不相同,如惠安白奇一带大都以航海经商和捕捞养殖海产为生,晋江陈埭回民大都以养殖海蛸、外出经商为生;逃居山区的蒲姓族人,多以操持传统香料制作业及以教书为生;在邵武的回民则以经营布庄线丝店、牛羊屠宰等为生,邵武的回民一般人都掌握了一些诸如推拿按摩、针刺放血的独特医疗技术。

伊斯兰教与福建社会文化

福建的伊斯兰教信徒主要是回族。据全国第四次人口普查资料,目前福建约有回族9万余人,仅占全福建人口2900多万人的三百分之一。但福建伊斯兰教的影响是不容忽略的。它不仅对闽文化产生了重要影响,而且在中国伊斯兰教史上占有重要地位。

伊斯兰教在福建长期传播过程中,形成了以下鲜明特点。

传入福建时间悠久。自公元7世纪中叶,伊斯兰教开始传入中国,而穆斯林(伊斯兰教信徒)旋即进入福建。伊斯兰教传入中国主要由陆路和海路,而传入福建,早期则从海路传入。唐代中后期,泉州为我国对外贸易大港,对外贸易盛况空前,唐天宝年间诗人包何有“市井十洲人”诗句。唐会昌间诗人薛能有“船到城添外国人”的诗句,可见当时泉州已成外商云集之地。五代时期,泉州的对外贸易进一步发展,据《泉州府志》七五卷载,泉州刺史王延彬“每发蛮船,无失坠者,人因谓之招宝侍郎”。至宋代,泉州对外贸易更进一步发展。宋代诗人谢履有“岸隔诸蕃国,江通百粤舟”,“州南有海浩无穷,每岁造舟通异域”的诗句,李文敏有“涨海声中万国商”的诗句。海外贸易的兴盛,使泉州出现了海外商人居住的“蕃人巷”,其状正如宋代祝穆所记:“诸蕃有黑白两种,皆居泉州,号‘蕃人巷’。每岁以大舶浮海往来,致象、犀、玳瑁、珠玑、玻璃、玛瑙、异香、胡椒之属”^①。元代泉州成为世界贸易大港,更多的穆斯林从海上涌入泉州。但宋元时期穆斯林到泉州并不是以传教为主,主要目的是为了经商,因侨居泉州数以万计的蕃客需要过宗教生活,于是修建了许多清真寺。据考证,泉州较古老的清真寺达六七座之多。穆斯林

^① (宋)祝穆,《宋本方輿胜览》,上海古籍出版社1991年版,第104页。

还向泉州附近的地区聚汇,并在泉州邻近地域修建了清真寺。以莆田为例,宋元时,穆斯林曾由泉州到莆田,所建教堂被当地群众称为“礼拜寺”。明弘治《兴化府志·户纪·土田考》载,莆田有“礼拜寺田八十亩三分”,可见有一定规模和影响,据《八闽通志》载,莆田有礼拜寺埭涵^①。《伊斯兰教史》对元代泉州伊斯兰教传播兴衰有过精辟的论述:“泉州又名刺桐城。伊本·白图泰称它是世界最大港口之一,城内有穆斯林聚居区。元时的泉州中外客商荟聚,东西方货物云集,外贸鼎盛一时,长期由当地的阿拉伯客商掌管。祖籍阿拉伯的香料富商蒲寿庚南宋末年被提举泉州市舶司,亦官亦商,降元后因协助朝廷平定东南沿海有功,升任福建行省中书左丞;其后由阿拉伯人赛典赤·赡思丁(1211~1279年)之孙艾卜伯克·乌马儿(伯颜平章)充任泉州提举市舶司。元末泉州曾发生十年兵乱,以至泉州由昔日之繁盛渐趋衰落,穆斯林富商巨贾纷纷离去,有的则改名换姓,避居他乡^②。据《福州地方志》(简编)载:明清时期,福州有许多信奉伊斯兰教者,他们多从事商业、牛羊业、饮食业;也有少数充任“督署军需”“海关监督”“陆军军需”“知事”“处长”“所长”等官职;也有的为衙门差役、宗教职业者。

福建的穆斯林是以多种方式进入福建的,其源流多渠道,时间漫长,主要可分为五个方面,笔者曾在《中国穆斯林》1996年第2期对此进行过介绍。即:

(1)宋元时代从海上丝绸之路直接到泉州居住,其来自巴士拉、哈姆丹、艾比奈、土耳其斯坦、施拉夫、设拉子、贾杰鲁姆、布哈拉、花刺子模、霍拉桑、亦思法、大不里士、吉兰尼等地。其后代人称“海回”,以区别陆上的回回。

(2)有的先从海上到中国其他地方,再或由北方南下,如晋江陈埭丁姓族谱上记其一世祖丁节斋“由姑苏行贾人泉”,及惠安白

^① (明)黄仲昭修纂:《八闽通志》(上),福建人民出版社1990年版,第492页。

^② 金宜久主编:《伊斯兰教史》,中国社会科学出版社1990年版,第436页。

奇郭姓；或由南方北上（如蒲寿庚家族）。他们多与当地回汉人通婚。

（3）明清两代由全国各地（以安徽、河南、广西为多）移居福建经商的回民，以聚集厦门为多。

（4）元以后由外省来福建任职的将领及所带的兵士，这是闽北（特别邵武）回族的主要来源。

（5）元以后，以种种原因（如受聘为阿訇、投亲、居官）等从甘肃、宁夏、陕西、山东、河南、河北来福建的回民，居住在福州等地。这五个方面来源，头两个方面是闽南（特别是泉州一带）穆斯林的主要来源^①。广泛的来源和悠久的历史，使福建穆斯林分布广泛，全省回族分散在泉州、晋江、惠安、永春、安溪、德化、福清、福安、福鼎、平潭、福州、邵武、莆田、同安、厦门、漳州、龙海、漳浦、云霄、诏安等二十多个县市，除极少数地方（如惠安白奇、晋江陈埭）外，大都没有形成聚居点。即使是相对集中的地方，也不都居住在一起。如惠安白奇地区的一万余人，目前分布在十三个村庄。

多次迁徙，是福建穆斯林又一特点。这种迁徙，主要表现为四个方面：

（1）在本区内迁徙，如惠安白奇曾多次迁徙，其目前白奇郭氏祠堂保存的楹联“支分法水源流远，地卜奇山甲第兴”，“分法水”指法石村，“卜奇山”其奇山指白奇村，道出了不断迁徙的历史。白奇回族的祖先为阿拉伯人及阿拉伯人后裔郭德广，于明初因避难向泉州四边迁徙，从泉州东郊法石村迁人白奇村，后代又向里春、山兜、下埭、后海、田吟、斗门头、加坑、后塘、埭上、贺厝、大山、吉围、下埭等邻近地迁移，有的迁往外县，如晋江、同安、厦门等。晋江陈埭回族前后迁往安溪、南安、福安、莆田、福州等。

（2）向邻省迁徙。如福建回族迁往外省的有浙江的平阳、温州、宁波、广东雷州半岛等地。

^① 何绵山：《漫谈福建伊斯兰教》，《中国穆斯林》1996年第2期。

(3)向台湾迁徙。台湾有80%的人祖籍福建,福建有大规模向台湾移民的历史。福建沿海一带穆斯林,曾从泉州东渡进入台湾。郑成功收复台湾时,福建不少穆斯林随军定居台湾。惠安白奇郭氏回族曾移居台湾,并在当地建清真寺。台北、基隆、彰化、高雄、新竹、台中、台南、屏东等白奇郭氏有宗亲会,有的还建有宗祠,并遵伊斯兰教规。《台北市白奇宗祠落成特刊》记载:“先祖遗传,信奉回教,遵守教义,每逢春冬二季祭祀祖先,或家庭忌辰,严禁猪肉,如有丧事,亦禁食猪肉百日,在出殡前须礼请回教主事阿訇莅场,诵念可兰经。”晋江陈埭丁氏也有人移居台湾漳化县鹿港乡。

4. 向国外迁徙。如晋江陈埭丁氏,曾向新加坡、印尼、菲律宾等处迁徙,还组织了各种宗亲会,如菲律宾组织“菲律宾聚书丁氏宗亲会”。并由在菲的丁、郭、金、马、白等五姓族人组织“菲律宾清真五姓联宗会”。

将汉文化传统与伊斯兰教的风俗结合起来。福建穆斯林由于来源广泛,流动性强,大多没有形成相对集中的聚集区,所以汉化程度较高,笔者曾对其汉化原因进行过分析:①居住分散;②极少与中原、西北穆斯林集聚地取得联系;③与汉人通婚;④曾被迫放弃伊斯兰信仰;⑤倭寇骚扰;⑥注重科举^①。福建回族汉化经历了漫长的过程,如从泉州《燕支苏氏族谱》中记载,可知道:早些祭祀“用六牛六鲜”,只用牛肉和海鲜;经历漫长时间,“六牛”只剩下三味,即牛肉、牛蹄、羊肉,增加了鸡、鸭等^②。笔者曾于1995年春到晋江陈埭新建的清真寺考察,当地人对伊斯兰教的礼仪已较为陌生,住寺阿訇亦由外省请来。但另一方面,也必须看到福建回族在接受了汉族传统文化观念同时,也或多或少保存了伊斯兰教文化因素。特别在回族居住相对集中的泉州、晋江、惠安等地,伊斯兰教的习

① 何绵山:《试论伊斯兰教在福建的传播和特点》,《回族研究》1996年第2期;又《福建的伊斯兰教》,《福建民族》1995年第1~2期。

② 苏彦欢:《泉州伊斯兰教在燕支苏的演变》,《泉南文化》1994年第1期。

俗尤为明显。如泉州回民注重圣纪节、开斋节及古尔邦等三大节日,刘浩然撰《泉州回民三大节》中对此有记载:圣纪节在回历三月十二日,穆斯林集中在清净寺举行礼拜,中午由阿訇请吃清炖牛肉和羊肉,并作了许多“油香”分送各户,油香为泉州回民的特殊食品,相传元代由波斯传入,由面粉,或糯米粉,或薯粉加水拌和,油炸而成。开斋节在回历十月一日,回民们在前一个月即开始斋戒。斋月开始时,清净寺内张灯结彩,红色大宫灯上绣着回式花纹图案,同时用阿、汉两种文字大书“伊斯兰教”四字,左灯写“回回开天古教”,右灯写“清净麒麟古寺”,大殿点燃安息香,开斋节是回历十月一日,大家在阿訇带领下挨家挨户向回民拜斋,互相谅解,解除积怨。古尔邦节在回历十二月十日,也有人称为小开斋节,其隆重程度次于开斋节^①。据《晋江市志·风俗》载,晋江陈埭回族过去曾长期延续回民的丧葬礼俗,如命终时将死者盖上白布,净身后移入“搭卜”(尸匣),由亲友低声诵“清真言”,送葬前请阿訇主持丧礼,请不到阿訇时,捧出《古兰经》也可成礼,形式越趋简单。返回后,丧家送殡者吃油香,喝甜茶,谓之彩气。泉州一带流行的“撒金豆”婚俗,也与伊斯兰教有关。回族的先民阿拉伯、波斯巨商结婚时,于婚礼当天在女家由阿訇念完尼卡哈后,向新郎、新娘身上撒黄金豆粒,意为喜庆日子散天课施舍贫民,贫苦的穆斯林拾之均分。后民间改为撒核桃、枣、花生、白果等四果,让围观者捡食,意为感谢真主赐结良缘,祈求真主赐生贵子。

有关伊斯兰教在福建传播的文字记载,为研究伊斯兰教在中国的传播提供了珍贵的文献。中国伊斯兰教的历史文献较为缺乏,而福建伊斯兰教在福建传播留下的文字记载,对研究早期伊斯兰教史有着重要的价值。有代表性的如:

(一)文献资料。如载于《闽书·卷七·方域志》的《清净寺记》,

^① 陈建才主编:《八闽掌故大全·民俗篇》,福建教育出版社1994年版,第125~126页

为元代吴鉴于1349年所撰,是目前中国伊斯兰教寺院中所存最古老的汉字碑记,全文介绍了大食(即阿拉伯地区)的风土习俗,记叙了谟罕默德(即“穆罕默德”)之教的信仰、斋戒、礼拜、经本、旨义等,记载了清净寺的修建人及修建时期。如《闽书卷七·方域志》载:“自郡东南折而东,遵湖冈南行为灵山。有默德那国二人葬焉,回回之祖也。回回家言:默德那国有吗喊叭德圣人,生隋开皇元年,圣真显美,其国王聘之,御位二十年,降示经典,好善恶恶,奉天传教,日不晒曝,雨不湿衣,人火不死,人水不湿,呼树而至,法回而行,门徒有大贤四人,唐武德中来朝,遂传教中国。一贤传教广州,二贤传教扬州,三贤、四贤传教泉州,卒葬此山。然则二人,唐时人也。二人自葬是山,夜光显发,人异而灵之,名曰圣墓,曰西方圣人之墓也。”虽然目前学术界对其尚有争议,但这毕竟是伊斯兰教传人中国时间和途径的惟一记载,具有较高参考价值。

(二)宗族家谱。如《燕支苏氏族谱》,从中可看出泉州燕支苏开基及信奉伊斯兰教的过程和嬗变。据族谱载,元武宗至大四年至仁宗延祐七年(1311~1320年),唐舍因避难迁入泉州燕支巷,并由此信伊斯兰教,自元至大到明景泰的150年,其间皆为伊斯兰教信徒。谱载葬于苏厝围内唐舍公,为最早下葬于苏厝围的伊斯兰教墓。在重修《燕支苏氏族谱》的附记中,也记有始祖与伊斯兰教的关系:“公白银同迁居燕支里,学西域净教,爰名阿合妹,康熙丁未年(1667年)余于涂门真教寺询南京教师杨姓者云,是名即世俗称长老也。”晋江陈埭回族的《丁氏族谱》,自明初永乐年间就开始撰写,从中可看出泉州穆斯林怎样随着社会变迁而发生变化,书中所载丁衍夏撰写的《祖教说》云:稚年时(嘉靖初),丁氏家族还保留伊斯兰教的礼拜、封斋等习俗,“日西相率西向以拜天”,“内食不以豚”;厥后(嘉靖中),“天多不拜”,今则(嘉靖末万历初),开始沿用汉族习惯。在明代前期正统年间就已修撰完毕的泉州晋江《李氏族谱》中,可看出明末思想家李贽的先祖曾信奉伊斯兰教,正如族谱所记:“船泛吴越,为泉巨商,洪武九年(1376年)奉命发舶西洋,娶色

目人为妻，遂习其俗，终身不荤，今子孙蕃衍，犹不去其异教。”再如明钞本《清源金氏族谱》，从中可知金氏也是阿拉伯后裔。族谱后的重修《清净寺碑记》（与石刻碑记不同）、《丽史》等，为研究元代泉州历史的珍贵文献。

（三）石刻文字。据不完全统计，仅泉州就发现伊斯兰教的碑刻原文（阿拉伯文或波斯文）200余方，已由泉州海外交通史博物馆汇编、陈达生主撰为《泉州伊斯兰教石刻》出版，分为墓碑、塔式石墓盖、祭坛式墓葬石刻和拱北式陵墓建筑门楣石刻等四类，为研究中国穆斯林的第一手资料。如在泉州东门外法石的一方花岗岩石墓碑，额中阴刻一行波斯文，译文为“伊本·库斯·德广贡·纳姆”；碑右上角阴刻小篆体汉文“惠”、“白奇”，左上角刻“晋”、“坡庭”，正中竖刻楷体汉文“元郭氏世祖坟莹”。从碑刻中可看出惠安白奇郭氏确属回族，从而纠正了《郭氏族谱》记载他们系唐代汾阳王郭子仪之后裔的错误。

保存了许多伊斯兰建筑。

（一）清真寺。如泉州仅宋元可考的就建有六七个清真寺，全国首批文物保护单位，位于泉州涂门街的清净寺，是宋代建筑，为国内早期四大著名清真寺之一（另三个为广州的怀圣寺、杭州的凤凰寺、扬州的仙鹤寺等）。其大门建筑完全是伊斯兰教的情调，其建筑特点为外国常见制度，如全用石砌成，大门发券做法全为阿拉伯式，大门在礼拜殿之前侧紧邻等，但也融入了泉州地方特色，如用雕刻雀替使云纹，用深绿色花岗石砌墙等，为我国与伊斯兰教国家长期友好往来和文化交流的历史见证。福州南门兜清真寺始建于元代乃至元代前，今日规模大致为明嘉靖二十八年（1549年）所建，当时“栋梁榱桷，金篆辉煌”，可容两千人礼拜，后经多次改建。据刘致平著《中国伊斯兰教建筑》所记，现存大殿的后廊可能仍是明代建筑，大殿前卷棚则是清代建筑。大殿前卷棚特别低平，出檐斗拱用插拱，格门门心方格细密，其他处少见。位于邵武迎风街和平巷的清真寺始建于元代，明洪武七年（1374年）移地修建，1982年

修葺,现石砌大门为阿拉伯式拱形建筑。位于厦门玉屏巷的清真寺始建于清道光元年(1821年),后几经扩建,现为宫殿式厅堂建筑,礼拜大殿柱楣拱斗,皆刻有精致的花纹图案。

(二)墓址。伊斯兰教在福建留有许多珍贵遗迹,如位于泉州东郊灵山的先贤墓,据载是唐武德年间(618~626年)来华传教的“四贤”中两贤者之墓,虽然学者对所述年代有不同看法,但客观上由于因此古墓的存在,历代不断有穆斯林来此瞻仰和行香,郑和下西洋时曾于1417年到此行香,祀求圣灵庇佑。墓上有宽敞的白石亭,背后是白花岗岩结构的半圆形回廊。现存重修碑文五块,最早一块是元至治二年(1322年)穆斯林集体所立,碑文为阿拉伯文,后四块为清代所立,皆为汉文,为研究伊斯兰教早期传播的珍贵实物。再如泉州南郊发现的伊斯兰教徒石墓盖。为青石所雕,长方形,分为三层,上层近半圆形,顶盖正中刻一方形花巾,作披盖状,两端侧面刻伊斯兰教墓常见的“云月”图案,中层四周刻方形组成几何图案,下层四周刻复莲瓣,推论为明代穆斯林墓。对此石墓研究,有利于研究宋元明时代在泉州的外侨分布及风俗习惯。福州西郊井边亭村的伊斯兰教圣墓,占地面积60平方米,为元代阿拉伯传教士伊本·穆尔菲德·艾米尔·阿莱丁的墓,墓室在亭内,封顶三层,呈塔式,门楣有阿拉伯文题刻,墓区内还有48座清代伊斯兰教徒墓,是研究伊斯兰教在福州传播的重要遗迹。惠安百奇的郭仲远墓,石碑雕刻典型的阿拉伯卷云环抱大圆月图案,几乎每一块围墙盖石都雕有一轮半月向上,向着大海和蓝天,体现了伊斯兰对月的赞美和向往,两个五层塔式石墓呈长方形,左墓第二层除背面外,三面均有浮雕《古兰经》,译成中文为:“一切均要死亡,惟有真主活着不死”,“凡在大地上的都要毁灭,惟有你的主的本体,具有尊严与大德,将永恒存在”,“任何东西均要死亡,惟有真主永生不死”。右墓上第二层有浮雕卷云纹、莲枝花纹、莲花瓣等图案。

(三)亭、祠。如惠安百奇的接官亭,极具伊斯兰风格,“一是亭内不像一般的惠安石建筑设龛,故不以物配主;二是不雕刻任何偶

像或供奉任何偶像，认主独一；三是四个角呈锥体翘起，四个面呈半月形向上向外展向无限处，展向苍茫的宇宙天体；四是顶端装饰的半葱头形圆雕，更增添了建筑物深厚饱满，适应了伊斯兰淡雅、素洁、朴实的要求。”^① 始建于明永乐年间的晋江陈埭丁氏宗祠，建筑形制为闽南特色的“宫殿式”建筑，但总体布局平面是呈“回”字形，又显示出回族文化色彩，它是福建省历史最久、规模最大、保存最完整的回族祖庙。

^① 郭献辉：《伊斯兰文化与惠安石文化》，《福建民族》1996年第1期。

福建宗教五十年

当代福建宗教,可分为1949年建立中华人民共和国到1966年“文革”开始、1966年“文革”爆发至1978年党的十一届三中全会、1978年至1999年改革开放二十年这三个时期。本文拟就福建宗教这三个不同时期的特点做一概述,力求能较全面地把握福建宗教走过的五十年历程。

一、1949年到1966年的福建宗教

1949年10月建立中华人民共和国至1966年6月“文革”爆发前,是福建宗教建国以来经历的第一时期,其最主要特点是与当时如火如荼、接连不断的各类政治运动关系极为密切。

建国初期,广大宗教界人士纷纷参加生产劳动,依靠集体力量,走上了自力更生道路,不仅解决了生活困难等问题,还积极参加社会主义建设活动。广大教徒除一部分出走、自行脱离宗教场所外,大多还居住在原场所。据福建省宗教事务处1952年12月13日所写《宗教工作情况报告》载:1952年,福州鼓山涌泉寺有僧尼176人,西禅寺有82人;泉州开元寺有24人,厦门南普陀寺有49人,闽侯雪峰寺有34人。据福建省宗教事务处1956年12月25日关于请示成立福建省佛协的请示报告称,当时尚有大小寺庙400多座,佛教徒18300余人,其中晋江专区大小寺庙200多座,僧尼8000余人;福州市寺庙108座,僧尼990余人。基督教全省共有教堂1193个,其中接受美英津贴的有948个,教徒约4万人,专职牧师传道约1200人,此二项数字均占全国基督教总数的七分之一。解放初期全省传教士96人。1951年全省天主教有神职人员129人,其中外

国传教士56人,中国神职人员73人。怎样使教徒能够自食其力,在当时是一个突出问题。以佛教为例,由于寺院一部分土地被征收,僧尼无法靠田租和佛事收入生活,特别是庵中70%年老妇女无法劳动,生活较为困难。福建省人民政府宗教事务处高度重视这个问题,及时扭转了个别同志鼓励佛教徒“写信到南洋争取外汇以改善僧众生活”的错误想法,并采取了一系列措施。一是召开佛教界生产问题座谈会,协同省统战部、民政厅、合作社等共同研究解决问题办法;二是引导有劳动能力的参加力所能及的一些劳动;三是给予救济,如中共福建省委统战部于1956年发出了134号文件,明确提出:“对僧尼生活困难,除领导他们搞生产副业外,并请民政部给予适当救济。”宗教界人士以各种形式,自食其力。一些能劳动的僧尼被组织起来参加手工业及农业生产,不能劳动的老弱酌予生活上的适当补贴。福州市佛协将散居在各小寺庙30多个已70岁以上的老尼姑集中在一个寺庙,由政府民政部门每月拨款救济,一些庵堂尼姑还搞起了织布、织带、替人做衣服编斗笠等。1953年至1956年,福州的法海寺、海潮寺、地藏寺、西禅寺等寺办了装订、纺织、缝纫、五金、竹壳、纸盒、搓线等7个工厂。宁德地区的福安观宗庵与赛歧万寿寺办起综合厂、制香厂。泉州开元寺办针织厂、缝纫组和中医诊所,承天寺办造纸厂,释迦寺办制药厂等。厦门南普陀寺成立了生产领导小组,全寺47个和尚,除5个老弱病残不能参加劳动外,都参加了劳动。在已有的10多亩土地基础上,又新开垦10亩果园,寺院收入仅1959年就比1958年增加了50%,全年收入达2185元,约占全寺僧众生活费92%。之后逐年提高,1958年开始实行看病不要钱。1954年,厦门天主教会组织修女、教徒开办联合缝纫社。福州市天主教爱国会创办了爱国化工厂,厦门天主教会办起了砂纸厂,福安天主教会与佛教会合办综合加工厂。广大宗教界人士积极参加社会主义建设活动,如福州西禅寺僧人曾参加闽江下游防洪堤、工业路及斗顶水库、登云水库、八一水库的修建,福州崇福寺、地藏寺、海潮寺的尼众也参加了福州三八路的修筑。再如南平

市有 85 名天主教徒参加鹰厦铁路建设,其中 19 人受表彰。

广大宗教界人士积极参加各项政治活动,紧跟时代步伐。中国共产党和人民政府实行宗教信仰自由政策,受到广大宗教界人士的欢迎,他们积极参政,表现出高涨的热情。在抗美援朝活动中,宗教界人士热情捐钱捐物,如 1950 年,长汀僧尼及居士 400 余人参加抗美援朝示威游行,并捐款购买飞机大炮。同年福安天主教康厝天主堂和穆阳天主堂组织 2000 多教徒参加抗美援朝示威游行,并捐银元 500 多块购买飞机大炮。1951 年,福州天主教 3000 多教徒游行庆国庆,并捐款 1080 元新人民币用于抗美援朝。次年 4 月,厦门佛教界信徒 5000 余人参加“反美”示威游行。之后的五一节游行、庆祝西藏和平解放游行、国庆游行及拥护“亚洲太平洋区域和平会议”等多次大游行中,厦门佛教界都有多人参加。有的基督教负责人还担任省抗美援朝委员会委员,并在省电视台发表了“抗美援朝,保家卫国”的讲话。土改运动中,福建各寺院拥护和执行人民政府关于农村土改期间暂停一切宗教活动的规定,其中各大丛林如福州鼓山涌泉寺、怡山西禅寺、雪峰崇圣寺及莆田南山广化寺等都将土地田亩资料上报,地契上缴,认真参加分田分地活动。福建农村天主教徒也积极参加土改,全省天主教会有 1000 多亩田地依法征收。在“镇反”运动中,宗教界人士也积极参与,如 1951 年,福建省佛教界代表 200 余人前往参观在福州举办的反特治安展览会,表示坚决拥护镇反决定。同年福州天主教界开展镇反运动,拥护市军管会取缔天主教内的反动组织“圣地军”,并举办了“反帝展览会”。在“三反”、“五反”运动中,福州市有 100 多位天主教徒参加“打虎队”,揭发“五反”对象案子 21 件。1955 年,“肃反”运动开始,福州天主教徒通过各种活动拥护人民政府依法惩办隐藏在天主教内的反革命分子,召开各种声势浩大的批判会、声讨会、座谈会多次,仅福州教区就召开控诉会 74 场,与会教徒累计 15120 人次,揭发反革命罪状 1245 条。有 151 名教友受到表彰。1958 年全省展开的“大跃进”运动中,佛教界上层人士纷纷制定个人跃进计划和集

体跃进计划,广大教徒参加了大炼钢铁运动。

“反右”“四清”及“社教”等运动,也波及福建宗教界。据省宗教事务处1958年统计,全省佛教界(缺福安、龙岩两个专区)被划为右派的有13人。“四清”运动中,省天主教爱国会曾派人协同省委统战部“闽东”四清工作队开展工作,帮助群众制定了“天主教爱国守则”十条。

党和人民政府对搞好福建宗教工作做了很大努力,取得了卓越成效。

(1)关注宗教界人士的生活,对其具体问题予以研究,帮助宗教界人士解决困难。如福建省宗教处在调查了解全省宗教界人士生活情况后,于《1952年宗教工作报告》中指出:“目前佛教徒生活困难极为普遍严重,特别是福州鼓山及东门地藏寺僧众,几乎已成断炊之势……组织生产者进行手工业及农业生产,对不能生产的老弱酌情予以救济,或以看山、护林、看管寺庵等名义给予生活上的适当补贴。”省宗教处《1953年宗教工作计划》中决定“加强对全省佛教的调查研究”,“以福州为重点,先行召开佛教界生产问题座谈会,协同有关部门(统战部、民政厅、合作社等)研究生产的办法与计划;以安定其生活,创造经验后,逐渐推广”。许多地方领导高度重视解决宗教界人士生活困难,如中共漳州市委统战部曾对全市宗教政策执行情况进行了一次检查,邀请该市宗教界人士举行了一次座谈会,听取他们意见,并写出了《关于宗教界中一些问题解决意见请示报告》,报告针对南山寺寺产被部队和政府单位占用及僧人生活困难等问题,指出:“①部队在大殿附近搬走后仍住用寺产40间,应该由部队出租金每月80~100元,粮食局占用一座楼房出租金每月20元,在部队上级未批准前暂时以统战经费代垫(部队名义)。②已经人社的工分,农业社应予适当先借钱。寺庙周围所有树木包括橘树和其他树都应该退还南山寺为庙产,人社的13亩土地保持南山寺产权,并应考虑给予适当租金。③为解决其生活,另一个方法是成立南山寺顾客服务部,卖些烟、糖、纸张等,

既增加收入又便利了游客。”漳州市统战部的报告考虑得极为周详可行。中共福建省委统战部高度重视这一报告,并及时予以批转,于1956年11月19日发出134号文件,要求各地参考漳州市的做法,对宗教政策执行情况进行一次检查和处理,并要求将检查和处理情况及时汇报。有关部门闻风而动,迅速执行省委统战部134号文件精神,收到很大成效。如福州军区政治部明确要求31军将占用的大殿让出,并对其他40余间房间付给租金。

(2)根据新形势、新情况、新特点,指导宗教界工作,进一步团结宗教界人士,调动了宗教界人士参加社会主义建设的积极性。福建省宗教事务处曾对在宗教界开展社会主义教育、“大跃进”问题提出了具体意见,如“宗教界可以不可以提‘大跃进’”,“宗教界人士‘大跃进’的项目和内容”,“宗教界‘大跃进’的做法”等。中共福建省委转发了省委统战部《关于人民公社成立后有关宗教问题处理意见的请示报告》,《报告》提出五个方面问题:①关于宗教工作方针。“继续保护宗教信仰自由,团结、教育和改造宗教界的一切爱国守法人士。”②关于宗教活动问题。“在服从生产、遵守政府法令的原则下,对宗教职业者和教徒在寺庙、教堂、道观内举行的宗教仪式,教牧和神职必要时到教徒家中访问,宗教徒个人的宗教活动,一般群众到寺庙烧香拜佛,均不加干涉,并允许教徒自愿地奉献和布施,教徒自愿放弃信仰,听其自由,宗教职业者还俗、转业,可予以协助。”③关于寺庙、教堂、道观问题。“目前留得多些,比留得少些主动。对国内外影响较大,有历史文物价值的寺庙、教堂、道观应予保留。教徒众多而多数还没有放弃信仰的地方,除军工要地和前沿地区外,其他无论属于城市或农村,都应该主动保留一些必要保留的寺庙、教堂道观,以利于我们团结广大教徒群众。”④关于继续团结、教育、改造宗教职业者问题。“有计划地留下一部分宗教职业者(包括头面人物),特别是应有意识地保留一些进步的宗教职业者,教育他们不要脱离群众,以便保留必要的力量,继续开展工作。有些人从事宗教活动,有些人集中到各宗教学校进行长期教

育改造或从事一些研究工作。”^⑤关于宗教职业者参加人民公社问题。“参加公社后,寺庙、教堂内宗教职业者较多的,可以单独编队;零星分散的由公社统一编队。无论单独编队或统一编队,公社对教徒和宗教职业者的宗教信仰和生活习惯都应予以适当的照顾。”这些政策的出台及时解决了新遇到而又非解决不可的宗教问题。

(3)注重保护文物古迹。福建省宗教事务处在《1952年宗教工作报告》中指出:“配合省文物管理委员会进行保管工作,并督促寺庙建立保管制度。”“要严格贯彻保护寺庙、保存名胜古迹的政策,适当及时的处理现在发生的一些毁佛违法事件(如惠安毁佛案)。”批评了农村干部因破除迷信而损毁文物古迹佛像现象,并对发生的事件进行认真调查。在《1953年宗教工作计划》中继续指出:“适当选择名胜古迹,配合有关部门进行重点修理,对各地寺庙,应严令保护。”省宗教事务处经请示省委统战部后,就保护名寺向国务院宗教局写出报告,要求在已定的鼓山涌泉寺、厦门南普陀、泉州开元寺、福清黄檗寺外,再增加漳州南山寺、泉州承天寺、清真寺、宁德支提寺、莆田广化寺等为全国性长期保留名山大寺。并呈送了有关这些寺院的资料,阐述了保留这些寺院的重要性。从报告中可了解到,1959年之前,福建省人民政府曾多次拨款对这些寺院进行修葺,如曾拨款2万多元修葺福州鼓山涌泉寺,1952年底拨款5亿元(旧人民币)左右修葺泉州开元寺,1956年拨款2万元修葺厦门南普陀寺,1957年拨款600元修葺莆田广化寺,拨款1万多元修葺漳州南山寺等。为保证寺院不受破坏,省宗教事务处1957年发出“(57)宗佛字第258号文件”明确规定:“对现有的寺庙一般不再借用和拆毁,如确因国家建设或国防需要而必须拆除的寺庙,需报经省人民委员会批准。但对寺中的文物法器和僧尼的生活,要作适当的安置。”“海外华侨和华侨僧尼如自愿汇款修葺庙宇和塑菩萨者,原则上应予允许。”“对于供参观游览、地处交通要道的寺庙,如南普陀寺、泉州开元寺、承天寺、福州鼓山涌泉寺、漳州南山寺等,应一律不再借用。如确需要者应经市人民委员会批准。”

对开展各类宗教活动,省宗教处也予以高度重视,积极予以引导,从各方面落实党的宗教政策。省宗教处对指导全省宗教工作发出了系列文件,如:1955年的《关于全省宗教工作会议文件》,1956年的《关于团体注销登记工作意见》,1957年的《57年8月~58年8月佛道教工作计划》、1956年的《成立福建省佛教协会的请示报告及批示》、1964年《省宗教处工作总结》等。省宗教事务处党组于1957年8月20日上报中共中央统战部和国务院宗教事务局《1957年8月至1958年8月佛教工作计划》中有这样安排:“省佛教协会成立后,协助省佛教协会开办1至2期佛教徒短期训练班。”“厦门南普陀寺提出要求开办初级佛学班,如果他们在人力、财力方面具备条件,能自己解决问题,原则上同意开办。但我们必须协助他们进行筹备工作。”并为进一步贯彻宗教政策规定了三项内容,即:“①成立省佛教协会。②传戒。今年3月间我们已协助佛教界在鼓山涌泉寺举行了解放后第一次开堂传戒,受戒者150多人。但各地还有相当一部分僧尼要求受戒,因此,如果他们提出要求,我们准备明年再协助佛协组织传戒一次。③尊重僧尼的正当宗教活动。”

二、1966年至1978年的福建宗教

1966年,“文化大革命”爆发,福建宗教界受到强烈的冲击,横扫一切的浩劫,使福建宗教界遭受灭顶之灾。

宗教寺院、宗教场所被不同程度破坏、侵占。以福建著名丛林为例:福州罗山法海寺被强行迁人五金、装订、电镀三个街办工厂与一个托儿所;芝山开元寺被街道占为工场;怡山西禅寺被福州无线电二厂、洪山公社、福州大学等占用,面貌全非;金鸡山地藏寺因被怀疑藏有黄金,库房与住持房间被掘地三尺,东门街道将寺办线厂改为东风塑料厂;瑞峰林阳寺大部分被福州市商业局储运公司改作仓库;象峰崇福寺被华侨农场占用;闽侯雪峰崇圣寺被改作供销社和粮站,部分作为小学和医疗站;莆田南山广化寺被部队和县

塑料厂占用；龟山福清禅寺被改为公社茶场；泉州开元寺被木偶剧团和商场占用，鸚鵡山承天寺建筑受到严重破坏，寺院被个人及泉州高戏剧团等单位占用；崇福寺被泉州市第二制药厂占用；同安梵天寺被改为农场，后又移交同安一中，钟楼南面广场被围建作牛棚猪舍；漳州南山寺被改作公园与动物园。又以基督教为例，被称为“东南亚四大教堂之一”的兴化年议会莆田总堂，不仅被封存，莆仙戏剧团还在大教堂围墙内盖起一座五层楼和排练厅。再以天主教为例，1966年8月初，福州泛船浦天主堂钟楼上的巨大钢筋水泥十字架被用八磅锤敲碎，旋即全省各地天主教堂都被“革命群众”占领，教会房地产全部被当地机关、工厂、学校、社队及居民占用。再如道教，其宗教场所也都被毁，如南平始建于唐代的“三圣庙”被毁；安溪的东岳寺也被拨充他用；武夷山桃源洞道观也被毁坏，只剩中间一座殿堂空壳；泉州泉郡富美宫被改为工厂、老人活动场所；莆田壶山凌云殿庙产由渠桥公社管理，交农场招工耕作，殿宇改作农场职工宿舍。

毁坏、焚烧文物，使许多宗教珍品毁于一旦。如福州鼓山涌泉寺的宋版经书被毁800多本，明版经书被毁1200多本，明刻的佛经雕版有许多被焚烧。最为令人扼腕长叹的是元版《延祐大藏》被毁。《延祐大藏》是元延祐二年（1315年）在建阳后山报恩寺刊印的，由于全卷未曾完工，所以只印37部问世，至民国年间，全国只有福州鼓山涌泉寺和山西太原崇善寺有藏本，但大都残缺不全，被称为“稀世奇宝”。福州文物工作者王铁藩曾于1957年到鼓山调查并清点文物，查明此藏计726卷，其中50卷为补抄本。王铁藩在《元版〈延祐大藏〉毁灭记》（《福建文史》总第八期）中详细介绍了此藏被毁的经过：“1966年‘文革’开始，在破‘四旧’前，中共福州市委书记郑重的秘书叶庆霖打电话给我，询问各寺庙有哪些重要文物需要保护？我在汇报中特别强调鼓山、西禅寺的佛经。中共福州市委立即布置‘东海兵’（是由福州高级干部的子女组织的红卫兵，只听市委的话）次日上鼓山破‘四旧’，要求留下天王殿、大雄宝殿两殿

大佛像；要求把藏经殿中所有佛经全部贴上封条，听候将来处理，并张贴布告，告诉其他系统的‘红卫兵’不得翻动。另一方面将殿堂、各僧房中的大小佛像以及零散佛经全部查抄出来，集中在月台上当众焚烧，作为响应全国破‘四旧’壮举。中共福州市委领导是以破‘四旧’为名，保护珍贵文物为实，其用意是好的，可是‘算正打歪’，就没想到，零星散存在各僧房的佛经，大部分都是向藏经殿借阅的；更没想到存在法堂的《延祐藏》，是鼓山最珍贵的佛经。真是劫数难逃，令人痛心。”此外，福州怡山西禅寺中佛像被捣毁一空，所有经籍、经版与古字画均付之一炬；福州金鸡山地藏寺佛像全被捣毁，寺中珍存的一尊1米多高的白玉观音被砸碎，寺中经书、法器被焚烧好几天。漳州南山寺以文物众多著称，其中寺藏血书《华严经》81卷，为明代僧雄和尚、莲山和尚和一位名连的尼姑三人刺血而写，三载始成。当时为使血色鲜红不变，刺血前都绝盐。此物1954年还作为文物展出，“文革”中却下落不明，仅剩一页四面。再如建于清道光二十八年（1848年）的福州澳尾巷天主堂，为中国传统宫殿式建筑，其别具一格的风格令人赞叹，但在“文革”中竟被用人单位拆除一半。海澄港尾天主堂藏有一尊与常人一般高的“耶稣菩萨”，四肢可活动，平时与十字架分开，“耶稣受难”之目钉上去，形象逼真，为国内天主堂所罕有，也于1966年被红卫兵捣毁。堂内还有一尊清代“圣母无玷始胎”象牙雕像，高约1米余，眼眶内镶有金刚石，面容极为端庄慈祥，当时被红卫兵抄走，至今下落不明。再如建于元代的安溪清水岩，所藏各类文物堪称丰富，1966年农历七月十四日，清水岩内所有偶像、纶音坛石等全被砸碎，千年沉香木刻的大师佛像，竟被锯截。

宗教场所被封闭，宗教活动被禁止，人员被遣散、批斗。1966年6月起，福建各宗教场所人员皆被批斗、迫害。有的被迫害致死，如福州芝山开元寺僧广体与宽崇被迫害致死。莆田县佛协副会长僧法心、龟山寺当家僧如理、鼓峰寺僧振明等都被逼自杀。有的被殴打，如福州金鸡山地藏寺住持德钦法师半年多被拘留斗室中，

常遭到殴打、体罚，所住斗室被挖地三尺。有的寺进驻工作队，如莆田广化寺开进了“文革”工作队，发动僧众写大字报 1293 张，揪出牛鬼蛇神 4 人，强迫僧众贴出还俗决心书。寺中 31 个僧众中，被送回原籍的有 27 人，就地安排工作的 4 人。当时各地造反派遣散寺中僧尼，都有许多创举，最典型的如莆田将五大寺院僧众聚集起来，强迫每人吃一碗肉粥后，表示已还俗，并要每个人都动手砸佛像，以示与佛门决裂，然后驱其出门返回俗家。“文革”初期的两三个月内，全省各地天主教堂的神甫、修女、传道士、爱国会工作人员纷纷被扣上“牛鬼蛇神”“反动神棍”“帝国主义走狗”“特务”等帽子，被挂牌、游街、戴高帽、批斗等，或被押往农村改造，或被迫转业。全省基督教堂也被造反派抄砸，神职人员被斗。如造反派进入南平福音堂抄家，南平市三自爱国会主席廖国英牧师、秘书长廖国仁被拘禁批斗，各种资料被烧毁，教会正式关门。

“文革”中后期，随着林彪的自我坠毁和造反派的瓦解，一些宗教活动开始逐渐恢复。笔者 1973 年至 1978 年曾以知青身份住全国重点寺院林阳寺五年，故对当时寺院生活有所了解。林阳寺当时划为三部分，一部分为商业局的战备仓库（大部分），一部分为知青耕山队宿舍，一部分为僧人自住。当时林阳寺尚住有十几位僧人，生活来源主要靠自耕良田和少量海外寄款。寺中和尚年龄都挺大了，田间由一名叫本实的和尚统管。他常从外地（如江西）请些种田好手来帮忙。和尚有一块肥沃菜地，水田也很平整，因此生活自给不成问题。即使在那种非常时期，寺中和尚也坚守戒律，不愿杀生。记得一年虫害猖獗，寺田四周的稻田都打了农药，虫都往寺田飞。和尚因怕杀生，不愿打农药，只是焦急地在田埂上来回走动，或默念着咒语，结果粮食收成自然大受影响。再如寺中耕牛老死后，和尚将其埋葬，不料此事被那些远离寺庙的村中游手好闲泼皮得知，他们乘和尚不注意，将死牛扒出宰割，又是红烧，又是清炖。和尚得知，敢怒不敢言。后听说和尚为防人再吃死牛肉，耕牛死后，埋前在耕牛身上洒些乐果等农药，并广为宣传，唬得那般泼皮果然不敢轻

举妄动。当时一位和尚因出家前演过戏,样子又有些古怪,被人称为“三花”。他每天上午8~9点,准时到山顶供佛,摆出蜜枣、饼干等供品后,面向西方念念有词。此举后被饿得眼冒金星、已先我上山多年的老知青发现,乘他向西礼佛之机,以迅雷不及掩耳之速,将饼干(虽多已发霉变质)毫不犹豫地塞进口中,消化速度之快,让许多新知青看得目瞪口呆。“三花”和尚向西面佛后见供品不翼而飞,还以为已被佛主收下,非常高兴,念念有词地下山。记得一次“三花”问笔者为什么现在要搞批林批孔运动,笔者正茫然,他又说,现在斯文扫地,大家不知几千年传统为何物。要批孔,就要把孔子的书印出来,这样才方便流传孔子思想等。一次“三花”不小心将住室中油灯打翻,烧了蚊帐,因隔壁是战备仓库,故有“破坏战备”之嫌,民兵将其金鸡别翅挂于梁上。当时我外出不在寺中,几天后返回时,“三花”已被放回寺中,他整天不吃,绕佛像七天后去世。到“文革”后期,寺中每次早晚两次功课不断,每到法会日子,前来烧香进塔者甚众,人来人往,颇为热闹(有关“文革”中林阳寺之状况,因篇幅有限,此不赘述。具体可见拙文《重返林阳寺》,载《榕树》文学丛刊1981年第2期)。

必须提到的是,“文革”中也有许多人挺身而出,保护了国家文物财产,将受损程度降到最低。如1966年红兵要捣毁福州鼓山涌泉寺中佛像,当时在省人民政府宗教处任领导的郭钢同志闻讯后,立即建议对佛像进行“挂牌批判”,以应付来势汹汹的造反派,使寺中佛像完好地保存至今。闽侯雪峰崇圣寺僧在慈觉和尚瑞森和尚带领下,抢先一步将大殿封起,外面贴上领袖像,并及时将经书收藏起来,因此在红卫兵进寺乱砸一气时,大殿、佛像、经书得以保存。厦门南普陀寺的佛像也被保护起来,没有被砸。宁德支提山华藏寺妙果法师巧借造反派之名,先将各经橱查封,使寺中明版藏经躲过了造反派的焚毁。泉州开元寺中的佛像和历代经藏都被及时保护起来,没有受到大破坏。泉州承天寺中的一些珍品,在原泉州市市长王今生同志过问下也免被毁。莆田南山广化寺的释迦文佛塔

为第一批省级文物保护单位,建于宋乾道元年(1165年),当时造反派准备了炸药要将其炸毁,后被县军管会制止而未得逞。

“文化大革命”中,虽然宗教场所被封闭、人员被遣散,也有不少宗教界人士以不同方式保持自己的信仰和宗教活动。如一些世代信奉天主教的家庭出现了“早上念语录,晚上诵经文”的奇异现象。

三、1978年至1999年的福建宗教

党的十一届三中全会以来,党和政府的宗教信仰自由政策逐步得到恢复贯彻。福建在落实宗教政策方面采取了一系列措施。

大规模地平反冤假错案,逐步开放宗教场所,全而归还宗教房产。福建省各级政府遵照国发(1980)188号文件精神,宗教界人士的冤案全部平反,并有不少宗教界人士被选为各级人大代表。至目前,全省共有405名宗教界人士担任各级人大代表或政协委员。福建省宗教管理部门把恢复寺庙、开放宗教场所作为落实党的宗教政策的大事。1983年,国务院批准了省宗教处上报的福州鼓山涌泉寺、怡山西禅寺、金鸡山地藏寺、瑞峰林阳寺、闽侯县雪峰崇圣寺、福清县黄檗山万福寺、厦门市五老峰南普陀寺、宁德市支提山华藏寺、莆田市的南山广化寺、梅峰光孝寺、囊山慈爱寿寺、泉州市开元寺、晋江县龙山大竺寺及漳州市丹霞山南山寺等14个寺庙为重点寺庙,迄今为止,福建省的全国重点寺庙数量仍居全国首位。到1989年止,福建有寺院3202座,其中有僧人居住的为2750座。1980年至1984年,天主教原福州、厦门、福安教区先后有22个堂区恢复活动。至1988年,福建省天主教堂逐渐开放,其中福州教区开放教堂、公所44处,厦门教区开放40处,闽东教区开放52处,居全国各教区之首。福建天主教目前有教堂300多座。基督教莆田堂曾在“文革”中被城关剧场、莆田艺校、莆仙戏三团等三家占用,经莆田县政府有关部门努力,终于在1985年5月将其归还基督教会,

并筹资人民币7万元修葺一新后,开放为宗教活动场所。一些无法归还的宗教场所,也另拨款重建。如基督教笏石南埔教堂被笏石公社改建为剧院,后由笏石镇人民政府拨人民币8万元并批给地皮由教会另行新建教堂。迄今为止,福建基督教有教堂1700多座。为了进一步检查宗教房产产权归还的落实,1985年,福建省政协组织了以省政协副主席、原福州军区司令部顾问蒋学道为组长的省政协宗教工作检查组,对各地进行检查,使一些“老大难”问题得以解决。如连江基督教会有50多间房屋,占地面积1508平方米,先由公安部门使用,又由部队使用,在检查组的协调下,教会收回了产权。又如连江佛教青芝寺与当地园林处的纠纷、罗源基督教一善堂补偿费的拖欠问题、县印刷厂占用天主教堂问题、宁德县武装部使用基督教萃贤堂的房地产问题、霞浦县一中占用天主教堂问题等,都得到妥善解决。再以伊斯兰教为例,政府先后拨款维修和保护了福州、泉州、厦门、邵武清真寺和灵山圣墓、福州先贤古墓等。政府有关部门对道教宫观的归还也做了大量工作。如福州九仙观的归还,各级领导都亲自出面协调,终于使问题得以解决。

恢复建立健全宗教团体,恢复正常宗教活动。为了进一步落实党的宗教政策,在省宗教局的支持下,各级宗教团体纷纷恢复了活动。1979年9月,中国佛教协会福建省分会开始恢复活动,1981年4月,中国佛教协会福建分会在福州召开第三届代表会议,1986年7月又召开了第四届代表会议。至1998年10月,已召开七届代表会议。20世纪80年代以来,福州西禅寺、闽侯崇圣雪峰寺、福清黄檗寺等大丛林先后举行过为期七天以上的水陆道场法会,僧数最多的一百多人。1995年8月14日至20日,福州法海寺内举办了为期一周的祈祷世界和平法会,1997年在福州法海寺、金鸡山地藏寺、象峰崇福寺等都举办“迎香港向归、祈祷世界和平”法会。近几年,福州鼓山涌泉寺、怡山西禅寺,象峰崇福寺分别传授三坛大戒和居士菩萨戒。福建佛教界在传戒中继承二部僧传戒的传统——即男、女众分开在不同的地方举行传戒仪式,这是目前全国其他地

方的传戒中所没有的。省佛协1999年5月在福鼎太姥山平兴寺举行的第13次传戒法会,谨遵唐道宣律师南山律而弘传,戒台按照《戒坛图经》建立,既庄严又符合规制,中国佛协教务部清远法师亲临戒场指导,中国佛学院副院长传印法师认为传戒如法如律,是最为成功的一次传戒法会。1979年底,福建省天主教爱国会恢复办公机构,1980年12月,福建省天主教爱国会第三届代表会议在福州举行,全体与会代表一致通过成立“福建省天主教教务委员会”,祝圣本省籍神父20人,授洗约8万人。全省目前约有神职人员130多人,教徒30万人。福建省基督教协会于1981年元旦成立,之后,全省会议每5年举行一次,与“福建省基督教三自爱国运动委员会”联合召开。全省目前有教牧人员1200多人,教徒47万,另有慕道友14万。1983年,福建省伊斯兰教协会成立。之后,福州、厦门、泉州、邵武、晋江等市县也先后成立伊斯兰教协会。目前有教徒3000多人。1993年,省伊协会特派代表前往沙特麦加朝觐,完成了伊斯兰教最重要一项宗教功课。省伊协在政府的帮助支持下,从宁夏、青海、河北、北京等地聘请阿訇来主持寺务。1999年元月,省伊协和泉州市伊协在泉州清净寺举行开斋节,盛况空前,在泉州任教的穆斯林教授和马来西亚、印尼客人及新疆、陕西、甘肃、河南、河北、安徽及当地穆斯林100多人出席。福建道教较之其他宗教恢复教务活动相对较迟,至1997年元月,才召开福建省道教第一次代表会议并成立省道协。与此同时,一些地市道协先行成立。全省目前有道士2600多人。道教信徒100多万人。据统计,全省现有各级宗教社会团体211个。一些宗教活动也开展较为频繁。如1995年11月,全省选拔了一批道士参加全国正一道士和全真道士受戒。泉州道协还于纪念抗日战争胜利50周年之际,举行了大型太平清醮法事活动,并邀湖北武当山法务团与永春法务团同台表演科仪。福州裴仙宫也于1997年7月1日举行“迎香港回归,祈祝世界和平”法会。福建省道教协会发出了《关于福建正一道士证发放和管理试行规定》、《关于福建省正一派道参加授箓的规定》等通知,进

一步规范了管理。

注重办好各类宗教院校,有计划地培养年轻一代爱国宗教职业人员。福建宗教界认识到提高广大年轻宗教职业人员水平,既是长远之计,又是当务之急。福建宗教界先后创办或复办了福建佛学院、福建神学院、闽南佛学院、福建天主教修院及各类宗教培训班,共培养了1500多名中高级年轻的宗教教职人员,逐步实现了教职人员的年轻化、知识化。1987年创办的泉州女子佛学苑,1998年创办的长乐沙京龙禅学苑,及福安观宗庵佛学苑、甘棠种德寺佛学培训班、福鼎僧伽培训班等,都遵照学修并重原则,使丛林学院化,学院丛林化,提高了佛家弟子的文化水平和佛学知识。各丛林都高度重视对僧材的培养,仅1997年,就为福建佛学院捐赠办学经费139万元。创办于1983年的福建神学院学生学习认真,有的毕业后被选送到南京金陵神学院或国外深造。福建天主教修院十多年来培养了修生、修女58人,累计向上海佘祭山修院和全国神哲学院输送修生67人。福建省宗教院校培养的大批年轻一代爱国宗教教职人员,大部分已成为各级宗教团体和宗教活动场所的骨干力量,大大缓解了“文革”造成宗教教职人员青黄不接、严重老化的困难,逐步实现了新老交替,部分教职人员应聘到东南亚国家及香港协理教务。

进一步推进宗教文化事业,出版流通宗教书籍,创办宗教刊物。福建宗教界高度重视文化事业的建设,并为此投入了大量的人力、财力。福建省佛协创办了季刊《福建佛教》、会刊《通讯》,近几年翻印佛教经书7种,共12万册,并出资73万元人民币开印“南山三大部”及有关经典,特别是由提润法师捐献的行医所得30万元港币及台湾简丰文和林国莹捐资330万日元,用以在日本复印北宋刻本《毗卢藏》,现珍藏于福州法海寺。福建省佛协基金会设有佛教图书馆,藏各类书籍近万册,音带5000片。泉州承天寺创办了当时全国第一个宗教图书馆——广钦佛教图书馆,泉州开元寺按国家对博物馆的要求创建佛教博物馆。莆田广化寺于1982年以两千元

资金办起印经处,十几年来坚持赠送为主,所印赠佛学读物遍及全国。佛教界公认其在普及佛法方面,为大陆最为突出者。福建道协也创办了《福建道教》刊物,并由省道协研究室和各道观合作编写了一批道教丛书。福建省基督教三自爱国会创办了《溪水旁》丛刊,1995年10月该刊被选送参加法兰克福国际书展,爱国会还印刷了许多阐释教义的经书。南平基督教福音堂创办了月报《方舟》。福建省天主教“两会”定期编印《工作简报》,还编印了一些诸如《圣教日课》、《公教瞻礼单》、《从人说起》等教友读本,编印了《中国天主教独立自主自办教会文选》等。

在政府各部门的大力支持下,福建宗教界坚持自治自传自养、独立自主、自办教会的方针,改变了单纯依靠教徒供养的传统,积极发展农林副工生产和旅游服务业,建立自养基地,不仅实现了自养,也为社会创造了财富。佛教界多次召开“全省佛教界生产服务经验交流会”,评选先进寺庙和个人。福安万寿寺靠生产各类卫生香自养,近年年产值达60多万元,老人退休后每月可分得300多元,产品已从内销转为外销,寺中年老的20多位僧尼,还实行了养老制度,参加了人身保险。宁德支提山华严寺以农业为主,加上茶叶、药材等,收入可观。他们还建成了12千瓦的水力发电站,配置了电动碾米机和磨浆机,实现了粮食、复制品和茶叶加工的机械化。连城中华山性海寺承包了周围油茶林3000多亩,种植粮食、茶叶、果树,办起了砖瓦厂,靠劳动创造积累了财富,兴建了寺内数千米的殿堂建筑,大大改善了僧众生活。中国佛教协会赵朴初会长为中华山性海寺填词《采桑子》,称赞道:“举起锄头开净土,无尽庄严,顿现人间,宝树琪花山后前。如来家业须弥重,都在双肩,高唱农禅,普与恒沙结胜缘。”厦门南普陀寺、福州西禅寺、福州涌泉寺、泉州开元寺、漳州南山寺等都先后开办有佛教特色的素菜馆,受到游客欢迎。一些重点寺庙每年都接待游客上百万人次。全省形成了山区寺庙以发展农、副业生产为主,沿海一带城市寺庙以发展旅游服务为主的格局。福建道教也积极走自养之路。如武夷山

桃源洞道士的主要生活来源靠种岩茶,开发旅游纪念品等,实现了劳动自养。在闽东山区各农村的全真道教徒依靠自己双手,不仅粮油蔬菜自给,还将剩余资金用以维修宫观。宁德市玄元观开垦荒山15亩,种植水稻、番薯、蔬菜、茶叶、水果、毛竹等,其中仅毛竹一项年收入可达3000元左右,1990年以来,年收入高达万元,除了自供以外,农产品还销售到市场。玄元观靠自己收入修筑了石板路,修建了宫观,安装了电灯、电话。目前全省天主教共办有宾馆招待所三个、工厂企业四家,自建或购置自养店面35间,开发荒山种植果树一万余株,养禽养畜一千余头。厦门天主教爱国会创办的爱华宾馆,1996年纯利润15万元,长乐天主教会承包的荒山已成为花果山,自供有余。闽侯县南屿镇南井天主堂在福州教区的支持下修建鱼池,放养鱼数万尾。长汀县天主教爱国会创办竹席厂,产品销售到全省20多个县市。福建省基督教两会在兴办自养事业方面,走在全国教会前列。如以基督教徒组织的罗源合一果场与村里达成协议,果树收成后,30%上交村委会,50%归果园,20%作为教会自养经费。他们向市、县基督教两会贷款,在150亩山地中种植荔枝树500株,龙眼1000株,番石榴1000株,不仅实现了教会的自养,还帮助许多家庭脱贫致富。福建省基督教会还与莆田市农委合作开发利隆果场,有效地保护了当地的水源及林木的生态环境。

福建宗教界人士积极开展公益事业,热心慈善工作,为社会奉献爱心。福建宗教界创办了多所义诊室,受到群众欢迎。福建省佛教协会所在地福州法海寺义诊所,发挥佛教医学中的中草药优势,以中药为主,治愈不少患者,近几年义诊赠药款达28万余元。福建省佛教中草药医院筹委会主任兼肿瘤科主任提润法师行医几十年,疗救患者无数,被称为“治癌圣手”。1989年,提润法师赴泰国出诊时,泰国政府决定给他永久居留权,并让他主持一家医院,被他婉言谢绝。泉州花桥赠药义诊所历史悠久,现设有中西医内外科及妇科、儿科等,聘有老中医10余人,顾问2人,每年受诊者数以千计,施赠中西药人数均在2万次左右,所赠药物200多种。宁德市玄

元观姚厦华道长修真兼行医,近几年治愈2万多病患者。南平市道协开设了有特色的义诊室,用传统医学治愈了许多病人。福建天主教界开办诊所两个,安老院一所,施药义诊三千余人次。福州市基督教两会于1995年成立了爱心服务中心,在爱德基金资助下,赴边远穷困缺医少药地区义诊,又相继成立了敬老院、医疗门诊部,在铺前堂、苍霞堂、花巷堂开办了医疗咨询室,近几年为贫困户治病补贴费用达6万元。1994年12月14日,中国内地第一家佛教慈善机构——厦门市南普陀寺慈善事业基金会在南普陀寺成立,这是中国第一个由佛教界人士发起并具有法人资格的慈善团体。基金会向社会进行了大量捐助。在关怀优秀教师、资助失学儿童、帮助特困户、残疾人、孤儿和孤老人等方面做了大量的慈善工作。据统计,1995年共捐资84笔,76万元,其中社会慈善支出60万余元,教育支出16万余元。1996年共捐资178笔,收到社会捐款109万元,其中社会慈善支出80万元,教育支出29万余元。1998年共捐资239笔178万元,其中社会慈善支出158万元,教育支出20万元。基金会产生了广泛影响,目前已有海内外会员15000多人,共募得慈善捐款700多万元。福建省佛协仅近四年就为慈善事业捐款20余万元、赈灾款66万元,支援三峡库区被淹寺院搬迁款10万元,捐助希望工程款13余万元,放生及保护珍稀动物款32万元。1998年6月,长江流域遭受特大洪水,福建省佛协向全省各地、市(县)佛协、各大寺院发出通知,号召全省佛教徒为灾区人民献爱心,在很短时间内,即捐款270多万元。福建省道教界也踊跃向灾区捐钱捐物,共捐款达103.3万元。福建省基督教两会向社会奉献爱心,曾经募捐16万元支持省监狱管理局办学;1996年,为受强台风影响的龙岩、宁德灾区捐款35万元,救灾衣被100包。1999年5月,基金会副会长亲自到福州市儿童福利院赠款,用以扩建聋儿培训班“扩音室”。之后,又到连江县为80名白内障患者捐款,用以帮助他们做复明手术。福建省天主教界近年为扶贫救灾等捐款捐物总金额达30多万元。

福建宗教界人士注意发扬教规教仪中的积极因素,加强爱国主义教育,热情参加各类政治活动,积极投身社会主义精神文明建设,为维护社会稳定做出了成绩。福建省佛教协会教内每周政治学习已成制度化,并多次选送省内各级佛协与部分寺院青年骨干参加省中青年爱国宗教界人士读书班。在香港回归之际,举办了书画会等各种形式的庆祝活动。1999年5月,省佛协认真组织学习有关强烈谴责北约野蛮行径的讲话,对北约的暴行表示了抗议。福建省道教协会在青年道教徒中深入开展爱国主义教育,倡议在全省进行“纪念香港回归、祈祷世界和平”法会。石竹山法会配合福清市政府,邀请海外著名侨领和商务团,开展招商引资活动,直接推动当地经济建设,受到中央统战部好评。福建天主教界把爱国爱教和爱国守法教育融为一体,鼓励教徒多做善事,成绩显著。近五年来,全省天主教有五个教友村落被评为“双文明”村,近千户教友家庭被评为“五好家庭”或“文明之家”,有八百多位教友被评为各级先进模范,直接或间接引进外资3000万美元,并有力地制止地下势力非法建堂20多处,教育、团结受地下势力蒙骗的教友六万余人,为社会安定团结做出了贡献。福建省基督教“两会”充分发扬教义、教规和基督教伦理道德中积极因素,坚持不懈地在教徒中进行“三自”爱国主义教育,曾被省民政厅评为先进社会团体,据统计,全省基督教界有几个集体(个人)荣获国家、省(部)级荣誉称号。最为感人的是由连江县川石岛的基督教会女教徒组成教会拥军服务队,从1981年至1993年共为驻岛官兵拆洗、缝补衣服45000件,被福建省政府、省军区评为军民共建社会主义精神文明单位。泉州伊斯兰教的清净寺是个对外宣传窗口,发挥了中阿友好桥梁作用,曾被泉州市委、市政府授予“文明单位”,被省委宣传部评为“省对外宣传集体单位”。晋江陈埭镇回族事务委员会,曾被国务院授予“民族团结进步先进集体”荣誉称号。

闽台宗教源远流长,关系密切,福建宗教界积极推动闽台之间的交流、沟通。福建佛教界与台湾佛教界的交往,在台湾当局解除

戒严、放宽两岸交流的八十年代末就开始了。1988年1月,台湾台北临济寺的盛满法师和瑞源法师来访;5月,台湾台南大仙寺参观团来访;7月,台湾高雄弘化寺的传孝法师和法成法师来访;11月,台湾宽彻法师来访。1989年,台湾宏善法师、振满法师来访;5月,台湾净良法师来访。进入20世纪90年代后,台湾佛教界来访的更多,有代表性的如:1994年台湾89岁的印顺法师访问厦门南普陀寺,盛赞南普陀寺决定创办慈善事业基金会的计划,欣然挥毫题字:“感三宝深思重来此地,见一片光明喜乐无量。”1992年,台湾宏法寺方丈开证上人、慈恩寺方丈传孝法师到厦门访问南普陀寺,得知妙湛法师兼任武夷山天心永乐禅寺方丈,发心为武夷山天心永乐禅寺重修尽心。1999年6月,武夷山天心永乐禅寺举行大殿落成典礼,台湾开证上人、传孝法师等三百多名台胞参加了典礼。1995年台湾悟因法师访问南普陀寺商谈建修女众丛林,培养女众僧材事业。1996年7月,台湾组成以两岸佛教交流委员会主任委员净良法师为团长的台湾佛教界祝贺访问团,前来福州鼓山涌泉寺参加普法方丈升座庆典。净良法师在祝词中指出:“台湾佛教无论在戒法传承方面,或在教法传承方面,实不出福建之传承。”1999年7月,台湾源灵长老、莲海法师等参加了福州西禅寺赵雄法师的升座庆典。福建佛教界人士也多次赴台。如1995年12月,当时任会长的界诠法师访问了台湾法鼓山佛学研究所。1998年7月,现任会长学诚法师及南普陀寺海如法师、济群法师及崇福寺全慧法师赴台湾参加了两岸佛学教育交流座谈会,学诚法师在会上作了《两岸佛学教育交流之建议》的讲演。1998年11月,闽侯雪峰崇圣寺方丈广霖法师与福州怡山西禅寺首座传和法师联袂赴台进行为期一个月的弘法活动。闽台道教源远流长,福建是台湾道教的主要祖籍地,正如专门研究闽台道教关系的法国劳格文所言,“台湾道教的仪式传统可一直追溯到它们在大陆福建的起源。”因此两岸交往频繁,主要交往如:1998年1月,以台湾中华道教总会理事长陈进富和台湾道教积善协会理事长藏忠望率台湾道教积善协会大陆文化

交流访问团一行200多人来福建参访；1998年7月，以台湾道教总庙三清宫副主委黄姓煌为团长的台湾道教总庙三清宫福建文化交流访问团一行78人来福建参访，并参加了泉州元妙观“六月初七天门开”宗教活动，进行了科仪文化交流。据统计，福建省道教宫观每年接待台湾各地道教进香朝圣团达100团次以上，人数超过二十几万人。1997年3月，应台湾道教总庙三清宫邀请，省道协会会长林舟道长率团对台湾道教进行环岛参访交流；1998年11月，林舟再次应邀组团往台湾进行宗教文化交流，在台北参加了罗天大醮，并主玄帝坛，整个斋醮时间12月2日起到12月14日结束。福建省基督教界也与台湾交往频繁。1995年1月，应台湾平信徒传道会邀请，福建基督教牧师团一行九人首访台湾，开创了闽台教会交流先河。福建天主教界也积极沟通与台湾关系，省天主教两会秘书长池惠中曾应邀赴台交流。1995年4月，省天主教两会同意台湾章一士神父在其家乡光泽教堂同韩克允神父共祭，令章神父感动不已，他说：“自1985年以来我回乡探亲近20次，但在家乡圣堂做一名弥撒的愿望始终未能实现。想不到省‘两会’一出面就解决了，看来‘两会’的确是帮教会做事的。”通过这些交往，消除了误解，增加了相互信任。

福建宗教界对外交流频繁。国外佛教界一些著名高僧都访问过福建，如新加坡佛教总会主席宏船法师、副主席悟峰法师、印尼大丛山西禅寺住持慧雄法师、菲律宾瑞今长老等。据不完全统计，仅1997年，省内僧侣参访东南亚等国的达50多人次。福建道教与东南亚关系也极为密切，民间往来不断。福建基督教界外事活动较为频繁，神学院接待了大批外国友人，教内牧师也多次赴国外访问。省天主教界曾接待过20多个国家和地区的天主教界人士1000多人。还多次接待美国外交官。如分别于1993年4月、1996年7月、1998年4月接待了美国三任驻广州总领事马继贤、林震泽、梅可恩等。有的总领事还表示希望参加福州的宗教活动。泉州的清净寺曾先后接待过世界五大洲130多个国家和地区的贵宾及游客，以

及联合国教科文卫、粮农、儿童福利、劳工等专门机构的官员。贵宾中有友好国家国会主席、副总统、前总理大臣等政府高级官员,还有各团体领导人、著名专家学者等。通过交往,增加了与世界各国人民的相互了解,加深了友谊。

福建宗教研究近几年成果显著。其标志为:

(1)成立了省宗教研究会的学术团体。为了更好地探讨研究福建宗教问题,1993年11月,由福建宗教管理部门干部、各宗教团体代表、宗教研究学者在福州成立了福建省宗教研究会,以便于举全省各方面之力进行研究。研究会成立后,开展多种活动。①创办刊物《福建宗教》,刊发了大量的有针对性的文章,受到好评。②召开多种学术研讨会,出版研讨会论文集。如1993年11月召开首届年会,并从收到的36篇论文中选出33篇编成论文集;1997年6月隆重纪念中共中央[1982]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》)下发15周年,会后从收到的43篇论文中选出38篇编辑出版。③组织参观考察。如先后组织会员到江西龙虎山、安徽九华山等地考察。

(2)组织撰写各种宗教志书,抢救了不少原始资料。县、市宗教部门组织编写了一批宗教志,《福州宗教志》、《泉州宗教志》等将由出版社公开出版。省宗教局组织编写的《福建省宗教志》,可望于近期出版。此外,对一些重要寺志进行了点校和整理,如省佛协周书荣点校《南山略纪》、《雪峰志》、《温陵开元志》、《鼓山志》等,有的已发表,有的将出版。一些如《黄檗寺志》、《龟洋占刹》等也都公开出版。

(3)学者的介入使研究硕果累累。福建师范大学和厦门大学都先后成立了宗教文化研究所,招收硕士研究生。众多学者各有主攻方向,使福建省宗教研究领域呈现一片百花齐放的景象。其代表作如厦门大学陈支平主编的《福建宗教史》、陈支平与南平师专李少明合著的《基督教与福建民间社会》,厦门大学王荣国所著《福建佛教史》,高令印主编《厦门宗教》,詹石窗所著《道教文学史》、《道教

与戏剧》、《南宋金元的道教》，福建师范大学林金水著《利玛窦与中国》、林国平著《福建三一教》、林国平与彭文宇合著《福建民间信仰》，福建社科院徐晓望著《福建民间信仰源流》，福建教科所黄新宪著《基督教教育与中国社会变迁》等。这些专著代表了各自领域的最新成就。这些著作水平较高，大多在各类评奖中获奖。

福建宗教界改革开放二十多年来走上健康发展道路，是与福建省宗教各级管理部门积极努力分不开的。福建宗教管理部门认真落实中共中央[1982]19号文件，认真贯彻江泽民同志“全面、正确地贯彻执行党的宗教政策；依法加强对宗教事务的管理；积极引导宗教与社会主义社会相适应”的重要指示，为把全省宗教工作提升到一个新水平做了大量工作。省宗教局干部多次深入基层开展调研，发现问题解决问题。近几年来，宗教场所的申报、宗教房产归还、制止各方面向宗教界乱摊派、对宗教用品的有效管理、制止滥建寺庙和露天佛像等方面都取得显著成效。宗教管理部门为宗教界人士和宗场活动场所负责人举办了各类学习班、培训班，并多次召开宗教工作会议，及时研讨工作中的问题。还在全省召开“福建省宗教界为四化服务先进典型表彰会”，极大地调动了广大宗教界人士建设四化的积极性，在引导宗教与社会主义社会相适应方面做了大量工作。在宗教管理干部的努力下，全省宗教界团结稳定，同党和政府真诚合作，自觉遵守国家法律、法规和政策，努力发扬宗教教规、教义和宗教道德中的积极因素，使全省宗教工作呈现出勃勃的生机。

闽台宗教的历史联系和现实交往

在海峡两岸的文化交流中,宗教交流因其特殊地位起着特殊作用,其意义和影响大大超越了宗教本身。在海峡两岸的宗教交往中,闽台宗教交往占有极其重要位置。早在20世纪90年代中期,据台湾“行政院陆委会”调查,海峡两岸宗教交往多集中在福建^①。研究分析闽台宗教的历史渊源,探讨分析闽台宗教交往现状,对于进一步评估考量闽台宗教交往对两岸关系的影响,应该是重要的。

一、闽台宗教的历史渊源及在两岸宗教交往中的地位

闽台宗教源远流长,关系密切,其缘由可从以下几个方面考察:

(一)移民潮将闽地宗教带进台岛。福建向台湾的多次移民不仅推动了台湾的开发,也推动了台湾宗教的产生和发展。前往台湾的福建移民将宗教信仰带进台岛,除了以佛教、道教为主的宗教信仰徒外,伊斯兰教在明末有大批郑成功军中穆斯林随军定居台湾,明清时闽南一带穆斯林亦随着多次移民浪潮分批进入台湾的嘉义、鹿港等地定居,有代表性的如福建惠安白奇回民郭姓移居台湾鹿港、基隆、台北、新化、台中、新竹、高雄、台南、高屏等地,约有7000余人^②。

(二)台湾的宗教仪礼大多源于福建。台湾的佛教仪礼大都来自福建,这是因为清代台湾出家人在本岛受戒有困难,于是纷纷渡

① 何绵山:《闽文化述论》,延边大学出版社2001年版,第233页。

② 何绵山:《台湾宗教源流》,《中国宗教》2001年第1期。

海赴福州鼓山涌泉寺等大丛林受戒,当时受戒时间为每年阴历四月八日及十一月十七日,鼓山涌泉寺都广而告之,受戒回台后一切佛教仪礼皆依主庙之制^①。台湾道士法师从事法事的各种科仪本,绝大多数也是由福建传入的。据美国夏威夷大学教授萨索介绍,道教于1590年传入台湾,传教者是出身福建漳州的闾山三奶派道士^②。英国人约翰·坎普耳士曾在台湾北部闾山道场进行考察,将其撰写的《台湾北部闾山派道士们法场科仪的演练描述》与今天福建闾山派道士所行科仪相比,有不少内容至今仍相同,再将其与今日龙岩闾山教敕符仗仪相比,可看出二者之间明显的传承关系^③。

(三)闽台地缘的便利使两岸宗教有一种天然联系。除了佛、道两教因闽台地缘相近而使福建成为台湾宗教的传播地外,天主教、基督教也因地缘便利长期互动。天主教于1619年传入台湾后,即以台湾为中转站向福建传教,如明末清初的多明我会、方济各会、巴黎外方传教士赴福建传教,都是先到台湾而进入福建的。而台湾基督教1945年光复前的三大教会:长老会、真耶稣教会和台湾圣教会的前两种(后一种与日本关系密切),也是因地缘关系而使基督教由福建传进台湾。如基督教长老会长期以厦门为基地向台湾宣教,许多由厦赴台的闽南人受洗成为传道士。真耶稣教会传入台湾,也是因为1925年创始人张巴拿巴第二次到福州传道时,时逢一批台湾人在漳州做事,在报上得知真耶稣教到福州后,写信询问,教会即有人来传教,这批台湾人皆入真耶稣教,之后与传教士一行由厦门来台传教^④。

(四)闽台两地宗教法脉相联。以佛教为例,台湾佛教法脉与福

① 何绵山:《闽台佛教》,《福建宗教》1997年第1期。

② [日]窪德忠:《道教史》,上海译文出版社1987年版,第294页。

③ 约翰·坎普耳士:《台湾北部闾山道士们法场科仪的演练描述》,丁煌总编:《道教学探索》,台湾1989年版,第254页。

④ 真耶稣会台湾总会编审委员会编著:《真耶稣教会台湾传教六十周年纪念刊》,台湾棕树出版社1986年版,第10页。

清黄檗寺、福州怡山西禅寺、福州鼓山涌泉寺关系密切,正如台湾释慧严所言:“直至国民党政府迁台为止,台湾佛教源自中国佛教的有鼓山涌泉寺、怡山长庆及福清黄檗。”^① 20世纪50年代前,台湾正统佛教有四大系统,即大岗山、观音山、大湖山和月眉山,这四大系统都与福建佛教法脉相联,如厦门南普陀名僧会泉曾4次赴大岗山龙湖庵讲经弘法,传授佛事的各种唱会与拜万佛、水陆法事的仪规,并主持了台湾第一次水陆法会。清同治十一年(1827年),福州鼓山涌泉寺僧理明在台北创建凌云寺,为台湾观音山派的大本山。民国元年(1912年),福州鼓山涌泉寺僧觉力到台湾苗栗大湖乡创建法云寺,为大湖山派的大本山。民国十二年(1923年),福州鼓山涌泉寺僧善智、妙密在台湾基隆月眉山谷创建灵泉寺,为台湾月眉派大本山。进入21世纪的台湾佛教,派系复杂,山头林立,主要如四大山头:佛光山、中台山、慈济功德会、法鼓山;九大门派:大岗门派、月眉山派、开元寺派、法云圆光派、大仙寺派、观音山派、万佛山派、清凉山派、东和寺派;五大团体:国际佛光会、中华佛教青年会、中华佛教居士会、中华佛寺协会、中华佛教护僧协会。这些山头、门派、团体,都与福建佛教的法脉有着千丝万缕的联系。仅以四大山头为例:佛光山负责人星云法师1949年渡台湾落脚于中坜圆光寺,收留星云法师的圆光寺开山长老妙果老和尚属福州鼓山涌泉寺法脉,19岁时依鼓山涌泉寺僧觉力披剃出家,同年受具足戒后,亲近福州鼓山良达禅师多年,并于1948年10月邀请在南洋弘法的福建建宁人慈航法师到圆光寺开办佛学院,收留了1949年渡台的祖国大陆学僧,对星云法师等来自祖国大陆的学僧产生了巨大影响。正如于凌波在《慈航法师与台湾佛学院》中所言:“也亏当年慈老在台,‘抢救’了那一批祖国大陆学僧,不然,他们走投无路,很可能为生活所迫,走上还俗之途,那将是佛门重大损失。因为

^① 释慧严:《明末清初闽台佛教的互动》,台湾《中华佛学学报》总第9期。

那些学僧,以后都是佛门柱石,为佛教做了重大贡献。”^①中台山负责人惟觉老和尚属虚云法脉,虚云法师出生于泉州,于光绪九年(1883年)在福州鼓山涌泉寺任住持,为近代禅宗代表人物^②。慈济功德会负责人证严法师是印顺长老的徒弟,而印顺长老与福建佛教关系更为密切,他23岁时依福建古田人圆瑛受具足戒,1931年求法于厦门南普陀闽南佛学院,后又任教于福州鼓山佛学院,于1932年任闽南佛学院教师,1948年厦门南普陀寺举办三坛大戒,被特聘任尊证师,于1949年成立人觉讲舍于厦门南普陀寺^③。1994年9月6日,印顺长老回到阔别45年之久的南普陀寺,感慨万千,欣然命笔:“感三宝深恩重来此地,见一片光明喜乐无量。”法鼓山负责人圣严法师属圆瑛法脉,正如圣严法师于2002年10月13日访问福州西禅寺时对西禅寺住持赵雄法师所言:“赵雄法师的师傅是明旻长老,我的师傅是白圣长老,明旻长老和白圣长老的师傅都是圆瑛法师,所以我和赵雄法师是师兄弟。”圆瑛法师是福建古田人,出家于福州鼓山涌泉寺,曾于民国十二年(1923年)赴台讲经。

(五)闽台两地宗教场所之间关系密切。特别是佛、道两教,闽台两地不仅在寺观名称、建筑布局等相近,而且在香火上是一脉相承。台湾许多寺庙是福建寺庙的下院或分院。如福建仅晋江安海龙山寺分支衍传的龙山寺在台湾就有410多座,其中最主要的有3座:台北万华区的龙山寺,为台北最古老的寺庙,至今这座山门外立有石碑,上刻“衍自安海龙山祖寺”;鹿港的龙山寺,其规模格局与安海龙山祖寺几乎一样;被称为台北“三大庙门”的台北艋舺龙山寺,至今香火鼎盛^④。与福建有关的在台湾的道观,更是难以计数。

① 于凌波:《中国近现代宗教人物志》,宗教文化出版社1995年版,第202页。

② 何绵山:《近代四大高僧与福建佛教》,《法音》2000年第1期。

③ 何绵山:《闽台佛缘》,《五缘文化力研究》,海峡文艺出版社2002年版,第179页。

④ 何绵山:《闽台佛教探略》,《现代台湾研究》1996年第2期。

(六)闽台两地语言上的互通使传教较为便利。以道教为例,福建漳州的三奶派、泉州的徐甲派等从闽南传入台湾后,做法事时都用闽南话,长期从事台湾道教研究的法国汉学家施博尔在《台湾之道教文献》中,将闽南语单列为第十三项“俗文法事”。再以基督教为例,1860年,英国基督教长老会驻厦门宣教师杜嘉德赴台传教,正是因为发现台湾讲闽南语,才向基督教长老会海外宣道部建议将台湾纳入厦门宣教区,由此加强了闽台基督教的联系。由于当时长老会传教士大都在厦门住过,熟悉闽南话,因此在赴台传教上有语言优势。传教士还编写了大量以厦门音为参照的读物以供在台湾传教之用,其中有代表性的如:杜嘉德编的《厦门英汉大辞典》,后经牧师巴克礼和助手杨士养增补为《增补厦门英汉大辞典》。巴克礼在台湾传教近60年,在台湾大力推行厦门话罗马字《旧约》,受到台湾居民欢迎^①。

(七)闽台两地在宗教组织从属上关系密切。以天主教为例,1859年,在中断了200年后,天主教再进入台湾时,将台湾划入福州教区;1883年,福建分为福州、厦门两个教区,台湾教务正式划入厦门教区领导。1895年,台湾虽然被清政府割让给日本,但台湾天主教仍划归福州主教区监管。

(八)闽台两地宗教在经济上互相支持。以佛教为例,福建许多佛寺的修建,就都得到台湾的支持,如据《重修怡山长庆寺碑》载,200年前的福州怡山西禅寺的修建就是在台湾的资助下得以完成的。福建僧人赴台湾募化建寺,已成为惯例。

(九)台湾的宗教教育直接受福建影响。以佛教为例,许多在闽地佛学院的法师赴台湾后大大推动了台湾的僧教育,如曾求学于闽南佛学院的慈航法师赴台后,创建了台湾第一个佛学院——台湾佛学院,被称为台湾僧教育第一人。曾就读闽南佛学院的演培法师赴台后任台湾佛教讲习会教务主任,还讲学于新竹女门学院,并

^① 许长安、李乐毅编:《闽南白话字》,语文出版社1992年版,第3~4页。

任元亨佛学院院长。曾就读于厦门南普陀养正院的常觉法师赴台后,任教于台湾新竹女众佛学院等10余家佛学院,并任过福严佛学院训导主任,负责过晓光佛学院工作。以基督教为例,如1876年,台湾打狗和府城两地传道班合并(即今台南神学院前身),1854年在厦门受洗的鼓浪屿人卢良即赴台任教,并于1877年担任舍监,负责辅导管理神学院学生。1879年8月,厦门王世杰也应聘来台,任高级班领读。

(十)两岸宗教活动频繁。以基督教为例,如闽南长老会常参加台湾长老会活动,如1912年10月24日,台湾南北两长老会在新化西门街礼拜堂举行大会,闽南总会会使宛礼文及杨怀德两位牧师参加并致辞^①。

二、闽台宗教交流研究现状

对于闽台宗教交流的研究,台湾方面起步较早,比较有影响的如:1991年6月23日,由台湾国际佛学研究中心主办、“陆委会”协办的第一届“两岸宗教与文化交流学术研讨会”召开,虽然不是以“闽台”为专题,而是以“两岸”为专题,但由于两岸宗教交流大都是在闽台间进行,所以研讨多以闽台为例。此会有150位学者和有关人士参加,共举办五场报告会,即“两岸民间宗教之问题与展望”(主讲人郑志明)、“大陆民间道教之发展与现况看两岸宗教政策”(主讲人赵天恩)、“两岸佛教的互动因缘及其定位与定向”(主讲人游祥洲)、“妈祖信仰在两岸宗教交流中表现的特色”(主讲人张珣)。此外,还就“两岸宗教政策与宗教交流之问题”、“大陆宗教学术研究之概况与发展”、“现阶段宗教交流现象及衍生相关问题之反省”等进行了专题讨论。第二届“两岸宗教与文化交流学术研讨会”于1991年12月21日召开,由国际佛学研究中心和辅仁大学神

^① 何绵山:《闽台基督教源流探论》,《福建宗教》2002年第1期。

学院合办、“陆委会”协助,有200多位学者和有关人士参加,共举行10场报告会,即:“两岸宗教文化与当前学术研究”(主讲人冉云华)、“从两岸宗教研究展望台湾佛教艺术研究的未来”(主讲人林保尧)、“冲突与调和——对两岸宗教道教信仰的哲学省思”(主讲人邬昆如)、“谈两岸道教信仰研究之近况”(主讲人张桎)、“从史学研究观点看两岸宗教关系与文化互动的轨迹”(主讲人查时杰)、“两岸宗教文化交流的意义、重要性与态度”(主讲人李振英)、“谈海峡两岸宗教交流之前景”(主讲人熊自健)、“从两岸之儒学研究说到中国文化之未来”(主讲人蔡仁厚)、“从佛学研究的角度考察两岸佛教发展之现状”(主讲人释慧严)、“从宗教哲学的观点看两岸宗教文化之异同”(主讲人傅佩荣)。时任台湾“陆委会”文教处长龚鹏程始终与会参加讨论。这些论文于1992年10月汇编成册,以《两岸宗教现况与展望》为名,由“行政院大陆委员会”策划,灵鹫山般若文教基金会、“国际佛学研究中心”主编,台湾学生书局出版。此书编者蔡瑞霖认为这两次研讨会呈现了3个环节,即“两岸宗教文化交流是台湾现存宗教教育问题的体检表”,“两岸宗教文化交流的政策及其反省,也是台湾朝野关系的调和剂”,“宗教交流是两岸关系的试金石”。龚鹏程在为此书作序中称:“两岸宗教界本有极为密切之关联,台湾的寺庙,多由大陆分香分灵而来,但也有从台湾分灵至福建者。天主教基督教之教会,也有不少系自大陆撤退来台,两岸一旦可以交流,这些旧关系立刻便再度联系起来,而一些新的关系也在发展。形态繁多,幅度深广,是两岸文化交流中最引人注目项目。”

台湾研究两岸宗教交流有代表性的人物,如南华管理学院宗教文化研究中心主任郑志明,他曾受台湾“内政部”委托,于1994年到1995年,以“两岸宗教交流”为课题进行研究,并于1997年6月由“内政部”授权补助,南华管理学院宗教文化研究中心出版了其最终成果《两岸宗教交流之现况与展望》,其内容,正如作者在绪论中所言:(一)两岸宗教政策与宗教现况之问题;(二)大陆宗教学

术研究的发展概况；(三)现阶段宗教交流现象及衍生相关问题的反省。全书439页,共六章,即:绪论、两岸宗教政策的分析与比较、两岸现行宗教的发展与比较、两岸当前宗教交流的形式与回应、两岸当前宗教交流的困境与未来展望、结论,并附有祖国大陆和台湾地区关于宗教和两岸交流的有关法规文件,是目前台湾研究两岸宗教交往的代表著作。

此外,尚有多篇论文虽不是专门研究两岸宗教交往,但也或多或少从各个角度涉及两岸宗教关系,如陈永生《海峡两岸宗教关系之比较》(台湾淡江大学历史系编:《中国近代政教关系国际学术研讨会论文集》)、瞿海源《台湾与中国大陆宗教变迁比较研究》(《宗教与社会变迁》,台湾巨流图书出版社1993年版)等。台湾“陆委会”编辑出版的《两岸交流十年的回顾与前瞻》,其中宗教交流篇从台湾官方谈两岸宗教交往中存在问题,也可作为参考。限于篇幅,笔者对台湾研究两岸宗教交往的著作不做评析,但值得指出的是,有些作者在做研究时与在有关座谈会上的发言内容有不一致处,如郑志明在一个“内政部”主办的“跨宗教谈落实心灵净化”座谈会上发言称:“台湾新兴宗教对大陆的影响相当大,各个宗教团体在大陆都有相当大的市场,跟他的读者跟信众,这些都可以影响到整个两岸整个情况。”笔者似至少看不到台湾新兴宗教在福建有何影响,其判断显然是不准确的。

大陆对两岸宗教特别是闽台宗教交流也做了许多研究,仅以2001年为例,4月24日~25日,中国社会科学院世界宗教研究所在厦门大学台湾研究所召开“台湾宗教研究学术座谈会”,“对两岸宗教和宗教学术交流的意见与建议”列为研讨内容之一。笔者也参与此会,并以“两岸宗教交流的现状和走向”为题撰文,主要就1987年两岸(重点在福建)宗教交流的情况做了分析,并谈了现阶段两岸宗教交流应注意的问题。6月3日~4日,福建省台办等单位在福州西湖宾馆举行“中华文化与祖国统一”研讨会,笔者也应邀参加,并在会上宣读了“关于两岸宗教文化交流若干问题的探讨”之

论文,主要谈三个方面问题:(一)两岸宗教文化源流;(二)近10年闽台宗教文化交流回顾;(三)关于两岸宗教文化交流的几点建议。两岸宗教文化交往中有许多急需解决的问题,有待于两岸有关人士进一步研究探讨,随着两岸宗教界交往的不断深入,这种研究探讨也必将随之深入。

三、台湾解除戒严以来闽台宗教交往的模式

(一)福建宗教界对台湾宗教界交往的模式

(1)参访考察。特别在交往早期,因双方都不太了解,这种形式双方都能接受。如1995年12月,时任福建佛教协会会长释界诠法师应邀访台,对台湾佛教的现状进行考察。1997年3月至4月,福建省道教协会会长林舟道长应台湾宜兰三清宫之邀,率25人的访问团参访台湾,共参观访问了30多个道教宫庙和组织,开福建道教界对台交往先河。1999年12月,泉州市道教协会应台湾玄天上帝弘道协会邀请,组成赴台交流团20人,赴台交流中,参访了台湾三清道祖弘道会、台湾中华道教总会等道教团体及各道观宫庙34座。1995年1月,福建省基督教协会会长郑玉桂牧师应台湾平信徒传道会会长黄约翰牧师邀请,率9人的访问团访问台湾,参访了30多个教会和教职工团体、6所神学院和基督教书院,与台湾教会领袖举行了3次大型座谈会,开福建基督教界对台交往先河。1997年9月,郑玉桂牧师应邀率5人访问团再访台湾,参观了台湾多家储蓄基金协会和贵格教会、鹿港教会、台北中华福音神学院、台湾基督教之家,郑玉桂牧师还应邀在鹿港证道,题目是:“知识和各样的见识多而又多”。

(2)大型活动。这类宗教大型活动,往往是全国宗教界都参加,但以福建为主。如2001年8月,由中国佛协组团,福建佛教协会会长学诚法师、副会长兼秘书长本性法师、副会长如沙法师等应台湾中台禅寺邀请,赴台湾参加“中台禅寺新建工程落成启用暨佛像升

座开光洒净大典”。2002年2月,应台湾佛教界联合邀请,中国佛教协会副主席、福建省佛教协会名誉会长、南普陀寺方丈圣辉法师率团护送西安法门寺佛指舍利赴台湾供奉,参与赴台的有福建佛教协会副会长兼秘书长本性法师及闽南佛学院部分学僧。

(3)法事交流。仅以1998年11月为例,闽侯雪峰崇圣寺方丈广霖法师与福州怡山西禅寺院首座传和法师联袂赴台进行为期一个月的弘法活动。同月,林舟道长应台湾道教总庙三清宫邀请,率23人赴台湾参加台北指南宫举办的“罗天大醮”,并主玄帝坛,各种仪式活动从12月2日到2月14日结束。主事者因对各种科仪的熟练使台湾道教界人士大饱眼福。

(4)学术交流。如1998年7月,福建佛教协会副会长、福建佛学院院长学诚法师、福建佛学院女众部副教务长全慧法师、闽南佛学院教务长海如法师与济群法师等应台北法鼓山中华佛学研究所之邀,作为大陆佛教代表团成员前往台湾进行两岸佛学教育交流,学诚法师还作了《两岸佛学教育交流之建议》的发言。与会者参观了法光佛教文化研究所、华严专宗佛学院、桃源县中坜市圆光佛学院、新竹福严佛学院、嘉义县香光尼众佛学院、新竹玄奘大学、台北中华佛学研究所等。1999年10月,中国佛协副会长、南普陀寺方丈圣辉法师为团长的佛教教育代表团一行20人赴台参加第二届两岸禅学研讨会,圣辉法师在会上发表了《略论蕅益大师念佛即禅观思想——纪念蕅益大师诞辰400周年》论文,代表们还参访了福严佛学院、玄奘大学、圆光寺等12个佛教寺院和院校。

(5)神像出巡。这类交流主要是道教,如1995年1月7日,东山县铜陵关帝庙的“关圣帝君”神像赴台进行绕境会香活动,先是参加在基隆“七朝清醮道教大典”,随之起驾前往台北、嘉义、台中、台南、高雄、屏东、花莲、宜兰等地出巡,所到之处万人空巷。1997年1月24日至2月3日莆田妈祖金身出巡台湾,所到之处,都举行隆重的接驾、绕境、祀典、送驾仪式,妈祖金身驻蹕的宫庙,更是人山人海。之后,妈祖巡台不断,仅2002年,就有湄洲妈祖金身5月抵金门

巡安,泉州天后宫妈祖7月抵澎湖会香,漳州千年金身黑面妈祖9月抵台绕境祈福。

(二)台湾宗教界对福建宗教界交往的模式

(1)谒祖寻根。特别是福建佛教和道教有许多分庭在台湾,解除戒严后,台湾宗教界人士急于返回祖庭寻根。以佛教为例,如台湾基隆月眉山灵泉禅寺开山祖师善慧法师在福州鼓山涌泉寺出家,2000年4月,现任方丈晴虚法师特莅涌泉寺访祖。再以道教为例,这类因谒祖而前来母殿的人数极多,1987年10月15日,台湾当局宣布自1987年11月2日起,允许台湾居民经第三地赴大陆探亲,而早在10月25日至11月7日,台湾台中大甲镇澜宫已冲破阻力率先前往湄洲谒祖,迎请湄洲妈祖分身入镇澜宫神龛内接受信众膜拜。从此之后,台中大甲镇澜宫董事会每年都要到妈祖出生地(贤良港天后宫)谒祖进香。2000年7月16日,大甲镇澜宫的妈祖像“大甲妈”第一次驻莆田文献路的文峰天后宫,17日清晨,大甲妈起驾到贤良港天后宫祖祠谒祖进香,18日上午在湄洲岛妈祖庙广场举行大型的妈祖祭典仪式。除了重要的庙观,一些原并不引人注意的庙观也逐渐与台湾相应庙观联系上,掀起一波又一波的访祖热。如永泰盘谷乡方壶岩是张圣君信仰的发源地,而张圣君也是台湾宜兰苏沃镇晋安宫所供奉的神灵,是当年闽南人迁居台湾时从家乡分灵而到苏沃。2000年2月,台湾宜兰县苏沃镇晋安宫一行46人到永泰方壶岩参谒祖庙,并与方壶岩互赠锦旗。再如台南受玄宫奉祀的北极玄天上帝,是三百多年前先人由漳州芗城浦头港带至台湾的,2002年4月,台湾台南县道教协会受玄宫谒祖进香团一行51人到漳州芗城区霞浦风霞宫谒祖进香。

(2)参访交流。这类参访交流,在台湾当局开放赴大陆探亲后就开始,到了20世纪90年代后更是络绎不绝,进入21世纪后规模愈来愈大。以佛教为例,如2002年10月13日~14日,台湾法鼓山圣严法师带领有五百多人的参观团,参访了福清黄檗寺、福州西禅寺、福州鼓山涌泉寺、闽侯雪峰寺、莆田广化寺、厦门南普陀寺等。

再以基督教为例,参访也很频繁。如1995年2月,礼贤会台北堂顾问徐炳坚牧师访问福州教会,并与福建省基督教两会负责人畅谈两岸教会交流事宜;1995年7月,台湾基督教代表团一行20人访问福建教会;再如1997年1月,台湾浸信会黄懋升、钟昌贵牧师等4人访问罗源教会;5月,台湾国际传道会赖炳炯牧师访问福建教会。这类访问活动也常与进香等活动结合,如1990年5月,台湾保生大帝庙宇联谊会大陆进香团一行437人到泉州各道观进香参访,并参加了厦门、泉州两地慈济宫“保生大帝”升化954周年的纪念活动。

(3) 庆典活动。由于福建佛教和道教与台湾渊源甚深,因此几乎每个大的庆典,台湾都有人参加。如1996年7月,福州鼓山涌泉寺普法方丈升座庆典,台湾组成以两岸佛教交流委员会主任委员净良法师为团长的台湾佛教界祝贺访问团参加;1999年7月,福州西禅寺赵雄方丈升座庆典,台湾源灵法师、莲海法师等率队参加;2001年10月,漳州南山寺普法方丈升座庆典,台湾月眉山灵泉寺住持晴虚法师、淡水妙觉寺方丈慧岸法师、台北东和禅寺方丈源灵法师、台北佛教护僧协会理事长莲海法师、新店海会寺住持普忍法师、苗栗县法云寺当家达芬法师等参加。一些著名寺院的建筑落成典礼也多有台湾佛教界人士参加,如1994年2月南普陀寺举行禅堂落成庆典,台湾佛教界多人参加;1999年6月,武夷山天心永乐禅寺举成大殿落成典礼,台湾佛教界有三百多人参加。再以道教为例,2000年3月,台湾高雄过田仔北极殿大陆参访团一行17人,参加了泉州清源山清源洞裴仙祠、慈航殿和南台岩三清殿开光典礼。

(4) 宗教活动。这类宗教活动,根据各教特点而不同。1993年5月2日,台湾储蓄互助会一行30人来访,孙鸿沂牧师应邀主持福建神学院早灵修。1994年1月,台湾彭主恩牧师来访,应邀在福建神学院灵修会上证道。3月,台北信德堂戴俊德牧师等3人访问福建基督教协会及福建神学院,戴牧师应邀在神学院灵修会上讲道。1995年9月8日,台湾基教会黄伟牧师在福建神学院领早祷。1997



年5月22日,台湾国际传道会董事会会长赖炳炯牧师应邀在福建神学院主领早祷,讲述自己事奉历程。1998年2月28日至3月3日,台湾信义神学院俞继斌院长应邀到铺前堂主日证道。2000年10月20日和23日上午,台北“基督教之家”访问团章肇鹏长老等在福建神学院主领早灵修。1995年4月16日,台湾基隆教会黄伟牧师在义序堂讲道。

(5)院校交流。福建宗教教育以佛教最为有特点,闽南佛学院和福建佛学院在海内外佛教界享有盛誉。台湾僧教育也很兴盛,近年来与福建交流频繁。仅以福建佛学院为例,台湾佛教界多次与之交流,如1989年2月,台湾圆光寺教务长惠空法师来院讲座;1990年4月,台湾圆光佛学院院长如悟法师、教务长惠空法师及师生共二十多人来院交流。再以基督教为例,福建神学院多次邀请台湾基督教界人士在神学院演讲交流,如1994年4月,台湾唐崇平牧师应邀在福建神学院举办讲座“谈教牧经验”。1994年11月1日、1995年3月9日台湾平信徒传道会黄约翰会长为福建神学师生演讲。1995年7月、8月,台湾浸信会神学院训导主任曾敬恩牧师、基隆福音堂陈启能牧师分别访问福建神学院。10月,台湾“基督之家”寇绍捷长老为福建神学院师生讲授“以弗所书”。1996年6月,台湾寇绍涵、寇绍恩来访,并应邀在福建神学院举办讲座。1997年9月,台湾彭主恩牧师应邀在福建神学院举办讲座。

(6)学术交流。这种学术交流包括专题研讨、座谈、考察等。交流范围,一是在学界,福建多次召开的诸如城隍文化、妈祖文化、吴真人、陈靖姑、清水岩等研讨会,台湾一般都有人参加;二是在当地与有关人员座谈研讨,如1990年1月,台湾地区道教领导人亲善访问团一行34人抵泉州,与泉州道教界进行了学术交流。2000年3月,台湾中华道教玄天上帝弘道协会参访团到泉州丰泽区东海镇法石村真武庙考察,并就法石真武庙是否台湾真武信仰的主要传播地,及玄天上帝圣纪,与当地学者座谈研讨。三是台湾有关人员应邀前来交流。如1990年1月,台湾游祥洲居士应邀到闽南佛学院

举办讲座。

此外,在台湾召开的“两岸宗教文化交流”学术研讨会上,有人提出两岸宗教交流有6个模式,因大都涉及闽台,故介绍如下:①妈祖模式。即台湾群众性的赴祖庙莆田妈祖进香朝圣,认为这种模式今后将成为两岸交流最密切和固定的活动模式;②星云模式,即1989年3月星云法师率“国际佛教促进会演讲弘法探亲团”三百多人访问大陆,但认为星云为政治性人物,让大陆怀疑其政治动机,虽轰动一时,却难持久。③惠空模式。台湾圆光佛学院教务长惠空法师默默拓展两岸佛教交流,多次到大陆进行佛教交流,如曾在南普陀寺捐5万元人民币给黑龙江依蓝佛学院等。认为惠空法师这种拜访高僧、参拜古刹、赞助佛学院等做法为最普遍模式。④学术研讨模式。认为这种模式是现阶段两岸宗教政策下最有发展潜力的模式,但两岸并未努力拓展学术活动。⑤证严模式。认为证严法师在大陆的慈善救济活动模式,因不传教而广受好评。⑥第三地模式。即在两岸之外第三地展开宗教交流活动^①。

四、闽台宗教交往的特点

闽台宗教交流的特点,因其地缘、神缘、人缘、语缘、庙缘等原因,有其鲜明的特点。

(一)时间早,人数多,代表性广

(1)时间早。台湾当局于1987年11月开放赴大陆探亲前,就有妈祖信众冲破禁令前来莆田湄洲进香。再以1988年为例,1月19日,台湾临济寺的盛满法师和瑞源法师访闽;5月18日,台湾台南大仙寺比丘尼参观团一行29人访闽;7月27日,台湾高雄弘化寺传孝法师、法成法师等32人访闽;11月5日,台湾宽彻法师访闽。

^① 熊自律:《海峡两岸的宗教政策与宗教交流的前景》,《两岸宗教现况与展望》,台湾学生书局1992年版,第52~57页。

再以1999年为例,4月16日,台湾宏善法师等2人访闽;4月26日,台湾振满法师访闽;5月2日,台湾净良法师访闽。以基督教为例,1995年1月,福建省基督教协会组团访问台湾教会,这是两岸教会分隔四十多年后,大陆教会第一个到台湾的正式访问团。

(2)人数多,规模大。如妈祖进香团多时达二千余人。据福建省道教协会会长林舟道长统计,福建省道教宫观每年接待台湾各地道教进香朝圣团达100团组以上,人数二十多万人次,其中莆田妈祖、厦门青礁慈济宫、南安诗山郭林庙、惠安青山宫等,每年接待进香朝圣人数都在几万人次以上^①。如1998年1月,台湾道教总会理事长陈进富和台湾道教积善协会理事长所率台湾道教积善协会参访团就有二百多人。

(3)代表性广。各代表团都有很广泛的代表性,如1990年1月5日赴泉州参观的“台湾地区道教领导人亲善访问团”一行34人中,成员有台湾省道教会、台北道教会、彰化道教会以及玄圣殿、灶君庙、地母庙、金刚宫、古公三王庙、瑶池金母庙、池府千岁庙、三清道祖庙、天上圣母庙、广泽尊王庙等台湾道教庙观负责人。

(二)交流形式多样

除了已总结出来的以上几种形式外,各种教派还有自己独特交流形式。仅以佛教为例,如:

(1)居士斋供福建僧人。如台北市护僧协会曾多次到福建福鼎等地供僧(即送钱给僧人)。

(2)资助福建僧教育。如台湾悟因法师资助厦门南普陀寺建立紫竹林女众部。

(3)资助福建宗教寺院修建。如在台湾享有盛誉的广钦老和尚,因出身于福建泉州承天寺,他在台湾的弟子自1989年起陆续到泉州资助修建寺院,并设立纪念堂。

^① 林舟:《一脉相承同出一轍——闽台道教交流刍议》,《福建宗教》1999年第2期。

(4)交流从事慈善活动经验。如台湾慈济功德会王瑞正执行长一行走访南普陀寺慈善事业基金会,互相交流经验。

(5)闭关参修。如1990年3月15日,台湾首界法师在南普陀寺后山阿兰若处闭关修行。

(6)佛教文物展出。如1995年8月,福建佛教协会副会长陈珍居士等应台湾有关方面邀请,携带弘一大师的墨宝、遗物到台湾展出,用实物向台湾佛教界展示弘一大师严持戒律的风范和书法上所达到的恬淡飘逸的高深境界。

(7)第三地交流。特别是福建佛教与东南亚关系密切,东南亚国家佛教举行法事活动时,闽台两地皆有法师参加,交谈甚洽。此外,一些国际性会议,两地亦常有法师参加,如2000年8月,中国佛教协会副会长、南普陀寺方丈圣辉法师出席在美国召开的联合国千年大会,会上,遇到台湾法鼓山的圣严法师,圣严法师讲自己是从台湾来的中国人,两位佛教界著名人物在第三地相见。

(三)以朝拜进香为内容的宗教交流与学术研讨会

以道教为例,往往在祖庙定期开学术研讨会,邀请在台的相应分庙代表参加,一方面朝拜进香,一方面学术交流。这类活动规模大、场面隆重,参与人数多,涉及面广,研讨内容丰富。有代表性的如泉州富美宫(信仰王爷),湄洲妈祖庙(信仰妈祖),泉州通淮关帝庙、东山铜陵关帝庙(信仰关帝),龙海白礁慈济宫、同安青礁慈济宫(信仰保生大帝)、安溪清水岩(信仰清水祖师)、古田临水宫(信仰陈靖姑)等,常有专家学者被邀请参与,有时还印发论文集。因会后一般都有信徒慷慨解囊资助祖庙,所以这类交流有日益兴盛之趋势。再以佛教为例,如驻锡闽南14年的弘一大师研讨会常由泉州等召开,台湾有关信众一方面来到弘一大师曾弘法过地方膜拜,同时也撰写论文参与研讨。

(四)交流呈不平衡性

(1)人数上的不平衡。闽台之间相互交流人数悬殊很大。目前台湾人上来大陆很简单,没有任何障碍,所以台湾对福建的宗教

交流,有些是以旅游观光者身份进行朝山,通过旅行社组团,有时人数多达五百余人,有时由三五同好结伴而来。但福建要去台湾,除了探亲或学术交流外,不能通过旅行社组团,以个人身份前去,就是学术交流也要受台湾方面审核。如1992年3月,台南县学甲慈济宫向台有关部门申请福建晋江宝泉庵董事长蔡芳要等来台,经台有关部门审核其现职为渔民或无业,不符合“专业人士”标准,后经多方协调后才批准^①。对此《香港佛教》曾撰文评论:“台湾佛教徒组团朝礼‘四大名山’的人,越来越多了,可是不少大陆佛教徒欲组团到台湾朝礼佛教圣地,却不能如愿所偿,如此看来,是否有点不公平?”^②

(2)因台湾种种限制而交往不深。台湾到福建考察交流,在时间上不受限制,只要经济允许,呆多少时间大陆方面并不干涉。而福建应邀赴台交流人员,时间受台湾发出的人台证限制,一般开完会后就要返回,或顶多考察游览一些风景名胜,能真正深入宗教场所进行交流活动的不多,全景式全方位对台湾宗教了解考察不够。

(3)因种种原因,交流面不广。上述五大宗教交流中,频繁的是佛教、道教、基督教,而天主教、伊斯兰教则很少。

(五)用闽南语交流让台湾信徒亲上加亲。如泉州赴台进行道教交流人员,在台用闽南语行法事活动时,因语言相通,观看者甚多,有亲切感。

五、闽台宗教交往的影响

(一)打破台湾当局阻挠“三通”、推行“戒急用忍”等限制,率先冲破禁区,打破僵局,对两岸交流产生了积极推进作用。如1987年

① 郑志明:《两岸宗教交流之现况与展望》,台湾南华管理学院宗教文化研究中心1997年版,第267页。

② 《香港佛教》总第344期。

10月,是妈祖羽化千年成道的纪念日,莆田湄洲祖庙向台湾发函邀请共襄盛举,但由于当时台湾尚未正式开放对大陆探亲,前来大陆属“违法”。镇澜宫董事决定前来参加,于10月25日毅然冲破阻碍,17名董监事取道日本、上海、福州、泉州到湄洲进香,是为台湾当局开放大陆探亲前首次由庙方举办回湄洲进香的创举,台湾当局出于无奈也未做任何处罚。旋即台湾当局公开做出允许探亲决定^①。“千岛湖”事件后,两岸交流一度陷于停顿,莆田举办的妈祖文化节,又吸引了大批台胞,1994年10月,先后有台中县乐成宫朝圣团二百多名信徒与新港奉天宫董事长卢明森先生及49位董监事到莆田湄洲妈祖圣地朝拜,是“千岛湖”事件后台湾人民回大陆的第一个高潮。1995年1月中旬,福建省东山县铜陵关帝君神像绕境基隆,又开首次两岸海上接驳神像的先例^②。

(二)增加了对祖国大陆的认同感,加强了中华文化的凝聚力。1998年7月7日台湾法鼓山负责人圣严法师在海峡两岸佛学教育交流座谈会上说:“中国是佛教的第二母国,台湾佛教与大陆佛教不仅是同根,更是同体,不可分割。”^③1997年3月赴台交流的泉州道教文化访问团在与台湾各宫和道教组织座谈时,畅谈泉台之间的血缘、文缘、神缘的密切关系,介绍了祖国大陆宗教信仰自由的政策,受到台胞们的欢迎。中华道教总会理事长陈进富多次表示:“泉州与台湾语言相通,习俗相似,血缘、神缘密切,台湾与祖国大陆进行道教文化交流,当先一步,必是同泉州交往。”陈进富多次讲“要以本土化的道教统一中国”。台湾中华道教总会秘书长张桎动情地对泉州去的代表团说:“我同大陆情同手足,道教是中国的宗

① 张珣:《妈祖信仰在两岸宗教交流中表现的特色》,《两岸宗教现况与展望》,台湾学生书局1992年版,第284页。

② 台湾《中国时报》1995年1月16日。

③ 全慧:《大陆代表团赴台湾参加两岸佛学教育交流座谈会》,《福建佛教》1998年第3期。

教,我希望用道教统一中国。早日统一。”^①用道教统一中国固不可取,但也传递出台湾道教界维护祖国统一的心声。台湾宜兰苏沃镇晋安宫管委会主任石茂雄在赴永泰方壶岩圣君母殿谒祖进香后表示:“我们希望今后加强联系,促进往来,对传统文化有进一步的认同。张圣君信仰文化,就是我们民众之间加强往来和文化交流的一个重要基础。”^②

(三)消除了误解,增加了相互信任,加深了台湾同胞对祖国的热爱。由于长期封闭,台湾对祖国大陆的一些宗教政策不甚了解,通过交往、耳闻目睹,有了感性认识。如台北基督教之家的寇绍捷通过访问福建基督教协会,为祖国的繁荣稳定感到高兴,为教会的发展感到惊讶,坦言过去所看到听到的,与此行所看到的有差别,许多情况是海外媒体所误导的结果。通过交往,不但增进了彼此友谊,也可将祖国大陆教会的真实情况,作为回去宣传见证的第一手材料。1995年4月,省天主教两会同意台湾章一士神父在其家乡光泽教堂同韩克允神父共祭,令章神父感动不已,他说:“自1985年以来我回乡探亲近20次,但在家乡圣堂做一名弥撒的愿望始终未能实现。想不到省‘两会’一出面就解决了,看来‘两会’的确是帮教会做事的。”

(四)促进了福建宗教界的公益事业。台湾慈济功德会创办者证严法师的师傅印顺法师在南普陀参观时,得知妙湛法师创办了全国首家慈善机构——南普陀寺慈善基金会时,感动地说:“慈善事业,能福利人群,开创祥和的人生。我的徒弟证严法师就致力于这件事业。万事开头难,这事业要大家发心和努力。”^③台湾开证法

① 柯建瑞:《泉州道教赴台交流访问纪实》,《福建道教》(福建省道教协会成立纪念专刊)。

② 竹叶、识途:《台湾宜兰县苏沃镇晋安宫赴永泰方壶岩张圣君母殿谒祖进香》,《福建道教》2000年第2期。

③ 《慈善》,厦门市南普陀寺慈善事业基金会编,香港中国商务出版社1995年版,第9页。

师亦赞此举,认为“妙老多住世一天,众生将蒙受更大利益”,与妙湛法师相约为祖国的统一、人类祥和、世界和平而努力^①。台湾国际传道会董事长赖炳炯牧师1997年5月在福建神学院访问后,以极大兴趣驱车前往岭头老人院参观老人公寓和一些配套设施,感到满意,并表示将继续为老人院祷告,在台岛宣传岭头老人院。

(五)激发了台湾同胞热爱祖国建设家乡的热情。闽台宗教交往带动了一些热心家乡公益事业的台胞,他们慷慨解囊,兴建学校、公路、桥梁等公益事业,有的还回乡投资办企业。如台湾桃源袁金水先生为德化石壶请主公祖庭捐资170万元建公路、修庙宇;南安诗山郭林庙,在与台湾进香团的交往中牵线搭桥,引资兴办雨伞厂,创造了良好的社会效益和经济效益。台湾道教总庙三清宫知晓泉州道协即将复建有1700多年历史的道教古迹元妙观时,慷慨募捐人民币50万元^②。

(六)提升了宗教文化的品位,增强了宗教文化的传承。闽台宗教在历史上有着深远的渊源,相隔40年后,整合重续。正如郑志明所言:“对台湾方面而言,到大陆进行谒拜、进香、迎神的意义,不仅只是一般祖庙情结的文化寻根梦而已,同时也加强了信仰仪式的文化遗产,对于台湾日益功利化与庸俗化的社会风气,有新的调整作用。”^③相隔40年后,福建宗教界人士赴台进行的宗教仪礼活动格外引人注目。如1997年3月,泉州道教文化交流访问团抵台时,曾在多个宫观参与道场法事,进行道教科仪文化交流,大批信众围观交流,赞叹科仪如法、严谨。1998年7月28日至30日,以台湾道教总庙三清宫副主委黄姓煌为团长的台湾道教总庙三清宫福建文

① 《慈善》,厦门市南普陀寺慈善事业基金会编,香港中国商务出版社1995年版,第13页。

② 林舟:《一脉相承 同出一辙——闽台道教交流台议》,《福建宗教》1999年第2期。

③ 郑志明:《两岸宗教交流之现况与展望》,台湾南华管理学院宗教文化研究中心1997年版,第294页。

化交流访问团一行78人到泉州元妙观参访,并参加“六月初七天门开”道教活动,进行科仪文化交流,是泉、台道教界进一步切磋道教科仪的盛会。最引人关注的闽台科仪交流是1995年11月20日至12月23日,福建省道教协会在台北指南宫主持玄帝坛,成为醮会主角,特别是12月14日傍晚的“炼度”科仪,是为亡魂超度、宗鬼神,为亡魂“施食舍”、“追荐”超度升天的法事。因为所行科仪正统,令许多台湾道教界人士、研究工作者大开眼界,认为泉州访问团所行法事是传统原汁原味的。有的学者、道士在醮事期间到坛住宿与访问团成员相互切磋道教科仪,探讨法事,要求提供科仪资料^①。台湾道教学院的李丰隆将整个醮事过程录了像,以作参考研究。与此同时,泉州道教界人士到各坛观摩、参香,了解同道的科式仪式,与各地道教界人士广为交流。

(七)影响大,接触广,层次高。如福建省基督教协会访问团是大陆第一个到台湾的正式访问团,通过在台访问,不仅消除了种种隔阂和误解,还拜访了“海基会”,并与焦仁和秘书长、李庆平副秘书长等会面,还多次接受台湾《中央日报》、《联合报》、《金门日报》等报社和“美国之音”记者的采访,同时在主日分赴台北、基隆8个教堂证道。访问团以自己实际行动,展示了祖国大陆宗教人士形象,打消了台湾宗教界人士原有的猜疑和疑虑,取得良好效果。返回祖国大陆后,在新闻界产生了轰动效应,《海峡之声》电台、东南电视台、《港台信息报》先后专题采写了代表团团长郑玉桂。福州电视台连续两次播放了严祺先生的访台纪行,《天风》刊登了林志华牧师的《在对岸作客》,《福建统一战线》、《莆田政协报》等也都刊登团员写的访台文章,扩大了访台的影响。

^① 福建省道教协会:《福建省道教协会赴台交流参访》,《福建道教》1999年第1期。

六、闽台宗教交往中应注意的若干问题

(一)把握闽台宗教的差异,在非原则问题上求大同存小异,因势利导,进一步通过宗教交往推动两岸关系的发展。应该承认,闽台宗教虽在历史上有着天然的紧密联系,但也因相隔40年而存在差异;同时也应该看到,这种差异随着交往的进一步深入、时间的推移,随着种种因素的变化,正在不断缩小。在20世纪90年代初,台湾有关方面对两岸宗教差异进行过专门研究,主要围绕现阶段两岸宗教现状的差异、两岸宗教政策的差异、两岸宗教理念的差异等方面进行讨论。在研讨中涉及一些现象,一时似在台湾影响甚大,如认为祖国大陆佛寺中的僧尼不是专门从事法事活动,而是从事旅游业、种田、做工等生产事业^①。这是因为不了解祖国大陆情况。祖国大陆许多寺院为县、省以及国家文物保护单位,是寺产,但同时也是旅游点,僧人参与管理正是落实宗教政策的体现。而台湾僧人收入渠道的途径可从做法会、寺内寄骨塔收入、信徒随喜捐赠、各类禅习班、夏令营等获得。大陆僧人不可能仅靠信徒供养,从事种田做工等劳动以自供,是非常正常的。

(二)做好台湾宗教界到福建寻根访祖的工作,并以此为契机,积极推动以寻根为目的的宗教交往。由于台湾宗教与福建关系极为密切,台湾宗教界与福建交往的一个主要目的是寻根访祖。台中县大甲镇澜宫过去要到北港朝天宫进香,后来决定在台湾未开放探亲时直接到福建莆田湄洲祖庙进香。为显示其正统地位,无论如何要完成两个仪式:第一,将镇澜宫中的妈祖像带回湄洲祖庙过夜以明确是回祖庙娘家,并于第二天让镇澜宫妈祖在莆田湄洲祖庙香炉上过火;第二,则迎请一尊湄洲妈祖的分身及一个古香炉、一

^① 游祥洲:《论两岸佛教互动及其定位与定向》,《两岸宗教现况与展望》,台湾学生书局1992年版,第145页。

个香火袋、一副神杯及一颗玉印回镇澜宫。因为镇澜宫成功从湄洲谒祖后,名正言顺地成为最直接从祖庙分灵的直系妈祖庙,其地位在台湾不断提高,信徒日众。受“正统才有灵”的影响,台湾各庙也纷纷回莆田湄洲谒祖,以示直接源于湄洲,密切了闽台关系,增加了对祖地的认同感。台湾研究这一现象的学者指出:“各妈祖庙纷纷表示源自湄洲祖庙则为传统亲属观的反映。一个妈祖庙如同一个人,辈分上越能往上溯源则其在亲属中地位越高,惟一差异是一个人的出生排行是铁一般的事实,不容许创造历史,而妈祖信仰上,一个庙的‘排行’却可以藉回娘家或谒祖仪式来追认或强调其‘亲属’中的地位。”^①这类现象在道教地方神信仰如陈靖姑、吴真人、陈元光、清水祖师等中极为普遍。笔者在走访台湾许多与福建有关的寺庙时,主事都会兴致勃勃地谈及到福建谒祖时情景,特别是福建祖地对他们的认可使他们由衷感到高兴,有一种归宿感。据说福建道教协会将与台湾有关道观联合出一画册,理清台湾各道教宫观与福建的源流关系,让台湾各道教宫观与祖地福建接上血脉,这无疑是一件值得倡导的好事。但福建佛教界目前在这方面似还没有大的进展。如台湾各大寺庙与涌泉寺有法脉关系,台湾佛教界来访,要求理清闽台佛教法脉,目前还未引起应有的重视,以致使台湾来福建谒祖接血脉进香火的信众不太满意。与此同时,台湾佛寺中一些年轻法师对祖庭观念也开始淡薄,笔者曾到与福建涌泉寺法脉极为密切的台湾基隆灵泉寺考察,询及在从事寺务的年轻法师,已全然不知该寺与涌泉寺之关系,当笔者与他叙谈时,他极感兴趣,恳切要求笔者提供这方面书籍文献。笔者一次到宜兰一偏静寺院——天成寺考察,寺中有一图书馆,笔者凭感觉认为此寺与福建有法脉关系,但寺中年轻法师不信;后询问寺中老法师(已病无法出来),又查寺的沿革史,始知确与福建法脉相连。年轻法师

① 张珣:《妈祖信仰在两岸宗教交流中表现的特色》,《两岸宗教现况与展望》,台湾学生书局1992年版,第286页。

很高兴,打开图书馆,称凡笔者需要的书尽可拿走。宗教是极为重视法脉传承的,理清闽台两地宗教法脉传承,有利于接通法脉,推动两岸交流。

(三)要与时俱进地认识并解决闽台宗教交往中的问题。事物是在不断发展的,既要不断总结经验,也要根据新情况解决新问题。闽台宗教交往可分为5个阶段:第一阶段是20世纪80年代末台湾开放大陆探亲后,台湾宗教界人士以探亲、访友的个人身份到福建,媒体不做报道,悄然进行,以参访为主,初步接触;第二阶段是20世纪90年代前期,随着交往深入,参访人士开始关切福建宗教界一些具体事件;第三阶段,是20世纪90年代中期,随着前期台湾个别违反大陆法的宗教活动在福建被取缔(如台湾一贯道在厦门私自设坛被取缔),祖国大陆于1994年1月31日公布施行《中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定》(《规定》中第21条为:“侨居国外的中国公民在中国境内,台湾居民在大陆,香港、澳门居民在内地进行宗教活动,参照本规定执行”)。闽台宗教交往进入有序阶段,但主要还是以通过宗教旅游,以拜拜方式进行。第四阶段,是20世纪90年代中后期,特别是随着福建宗教界在各方面的提升,如福建宗教界高素质人才不足的现象得以大大缓解,闽台两地宗教界交流更加频繁,交流项目也日益拓展,如从过去单一的拜拜,扩展到宗教院校、宗教仪式、道场法会等,特别是福建闽南佛学院、福建佛学院等院校的实力让台湾佛教界乐于前来交流,许多在台湾有着众多分院的祖庭的面貌发生了新的变化,也进一步促进了台湾宗教界交流的积极性。第五阶段即21世纪初,由于台湾经济不景气,台湾过去以进香来大规模向祖庙捐款的形式开始减缓,而希望直接“三通”在来祖庙进香的信众中反应尤为强烈,并从过去以个人来进香逐渐向组团来拜拜发展。因此,应根据各个不同阶段的特点来制定相对应的交往方式,如现阶段再希望台湾信众大规模捐款投资盖祖庙是有些困难(台湾现在流传这么三句话:“过去去大陆,说是去投资;现在去大陆,说是去旅游;将来去大陆,说

是去打工。”)，可根据目前因无法“三通”给闽台宗教交往带来极大不便的现实，为早日实现“三通”而共同努力。

(四)既要看到闽台宗教交往中寻根谒祖接通法脉的主流因素，也要注意隐藏在交往中的暗礁和支流，时时保持清醒头脑，把握交往的主动权。据台湾召开的“两岸宗教文化交流学术研讨会”所研讨的内容，和台湾“内政部”委托研究“两岸宗教交流之现况与展望”课题所报告的内容，对两岸宗教交往的目的和意义，台湾方面认为无非是两个方面的，一方面有利于接通台湾与大陆在宗教血脉上的关系，满足台湾同胞的文化寻根情结，同时也借进香(特别是对福建)将台湾的神明正统化，可达到香火鼎盛的宗教目的。另一方面，认为可借此对大陆宗教界产生影响，在促进大陆政治变化中扮演重要角色。对此，我们必须保持清醒头脑，一切要根据国家有关法律条文，既推进闽台宗教在接通血脉上的交往，又要警觉防止台湾宗教界的渗透，让闽台宗教交往能健康地进行。

宗教在台湾政治社会中占有极为重要的地位，众多的宗教信仰徒让任何一个台湾政要都不敢掉以轻心，据台湾“内政部”资助研究的课题“两岸宗教交流之现况与展望”呈示，宗教在两岸交往中，是除了商业投资外最为频繁的一种文化交往。任何一个真正的宗教信仰徒，都尊重并承认其法脉的传承。台湾宗教(特别是佛、道两教)主要法脉来自福建，这是谁也无法改变或回避的事实。福建宗教因此特殊的因缘，理所当然地要在两岸宗教交往中扮演重要角色，在推进两岸关系中发挥重要作用。笔者2002年7月29日访问台湾四大道场之一的中台禅寺时，开山长老惟觉老和尚说：“三通未通，宗教先通；宗教未通，佛教先通；佛教未通，中台先通；中台未通，心灵先通。”并称“不看僧面看佛面”，同祖同宗，一脉相承的两岸信众有什么理由不通呢？只要两岸交往能不断深入和拓展，闽台宗教交往的意义必将日益凸现，并一定会取得卓著成效。

福建宗教建筑艺术

福建是我国古代建造各种寺观最多的地区之一,即使在佛教衰落的宋末元初,仅福州府所辖的各县就建有佛寺一千五百座以上。虽经多年的天灾人祸,但由于福建特殊的地理环境,至今仍有相当数量的寺观得以保存。如莆田在唐、宋时全县就有大小寺院庵堂六百多座,经历代修建保存到今天的仍有近百座。福建这些保存下来的古代寺观,在我国建筑史上具有两个方面价值:第一,门类齐全,年代久远,无论佛教、道教、伊斯兰教,都有最古老的寺观保存。如福州的华林寺不仅是现存江南最古老的木构佛寺,也是最古老的木构建筑;莆田玄妙观的三清殿,是现存最早的木构道观;泉州的清净寺,是现存最早的伊斯兰清真寺建筑之一;泉州的草庵是世界上惟一的摩尼教寺遗址。这些建筑对于研究我国建筑史,特别是研究宗教建筑史,是极为珍贵的实物。第二,具有独特的建筑艺术。中国的寺观建筑,特别是佛教寺院建筑,一般以殿堂为主体,代代沿袭,最后因高度程式化、规范化而显得板滞。而福建的寺院建筑却别有特色,在继承古制上有所创新,较为灵活,大大地丰富了我国的宗教建筑艺术。

依据山川地势,巧妙布局,是福建寺庙建筑的主要特色之一。中国古代寺院的主要建筑位于南北向的中轴线上,由南向北依次为山门、天王殿、大雄宝殿、法堂等。次要建筑安排在轴线两侧,如僧房、斋堂、职事堂、茶室、云会堂等附属建筑对称排在东西。这种庄严雄伟、整齐对称、以陪衬为主的方式完全满足了佛教对庄严肃穆的需要,给人一种“超凡入圣”、“洁净无碍”的感受。福建一些寺院却不拘泥于我国寺院的常规布局,而是讲究因地制宜,由此造成艺术的感染力和意境。如始建于公元908年的福州鼓山涌泉寺,至

今基本保持明嘉靖年间的布局,25座殿堂巧妙地分布在山泉古树、层峦叠嶂之中。进了山门后,并不直达天王殿,而是要经过兰花圃、岁寒寮、回龙阁、罗汉泉、千佛陶塔,以石道蜿蜒伸向寺门,天王殿、大雄宝殿、法堂等主建筑依偎山谷山坡而逐渐升高,将巉岩山石巧妙地结合到布局之中,使人有“进山不见寺,入寺不见山”之感。始建于公元558年的莆田县凤凰山广化寺几经兴废,现存主要建筑是清光绪年间依旧制重建的,规模宏大,气势磅礴。其特点是中轴线不是坐南朝北,而是坐西朝东,沿山势高低,由海拔25米趋升至海拔63米。以山门、天王殿、大雄宝殿、法堂、祖堂为中轴线,两侧翼建有宽敞的廊屋,把整个建筑群有机地联成一体。始建于公元931年,明万历年间又重新修复的福州北峰林阳寺坐落在翠谷之中,山门正对平坦之地,故视线开阔,夏日无论如何炎热,山门口总有阵阵凉风袭来,令人无比惬意。笔者1973年至1978年曾蛰居此寺5年之久,故有切身体会。此寺次要建筑并不对称地摆在主建筑的左右,而是在寺左建有禅堂、僧室、客厅、香积厨等,布局上左重右轻。始建于558年,重建于1369年的建瓯县城南建溪之滨的光孝寺,其布局颇有特色,它由殿堂建筑群和西厢建筑群组成,似不太协调。西厢建筑群外看瓦栋连贯,杂乱无章,内部却各成系统,秩序井然。始建于唐初的福鼎县太姥山白云寺布局更别具一格:分前后两厅,外形颇像居家的大院落。始建于唐朝,重修于清末的位于平和县九层岩峡的三坪寺,是典型的依山而筑寺院,建筑群体沿一条中轴线倚山而建,依次递高,主次分明。大雄宝殿地势比山门高一米多,祖殿又高于大雄宝殿,错落有致。

巧借山岩筑寺,与山川大地融为一体,是福建寺院建筑的主要特色之二。因福建多山之故,所以许多寺庙将寺藏于岩中,洞中建寺,正如旧志云:“僧庐于中,不用片瓦,可以避雨。”这种建筑被称为“岩寺”。但这种岩寺与我国西部的“石窟寺”截然不同。石窟寺是在山崖上开凿洞窟供养佛像的一种寺院,而福建的“岩寺”则不需开凿,而是借洞藏寺,与山岩极为协调地浑然一体。位于罗源县

岭头山的碧岩寺藏于高数十丈的巨岩之下，岩下天然洞室高20余米，广600平方米，碧岩寺就建在其中，宏敞幽深。始建于北宋庆历年间(1041~1048年)，后又在明中叶扩建的永泰县葛岭山腰的方广岩寺建在方广岩下的石洞中，巨石当瓦，依岩藏洞，洞内殿堂与洞前的天泉阁均以大石穹为顶，构筑奇异，故称“一片瓦”。寺前的天泉阁坐落于百余根硕大的杉木支架上，宛如空中楼阁，背靠千仞巉岩，面临百丈深壑，酷似山西的悬空寺。位于平和县大峰山的灵通寺建于天然石洞之中，寺前筑有石栏，上有磐石覆盖，下面悬崖绝壁，惟一小径可攀登。始建于1131年，重修于公元1743年的仙游县后坂山圆通寺依天然石窟而建，三座递升，连成一体，左右依架在石崖间，前殿在山门之外。后坂石奇寺的殿顶是以一块岩石为瓦，可容几十个和尚参禅，方形的山门藏在数棵古树之中，入门才知寺是以洞为口。随洞中石阶蛇行而上，豁然开朗处便是前殿。沿两旁廊庑拾阶而上，便是大雄宝殿。始建于宋代，重修于明代万历年间的漳浦县金岗山的海月岩，以石作顶，以洞为寺，造型奇妙。寺顶是一整块花岗岩大石板，长约50米，宽20米，厚约3至5米，前低后高，向前倾斜，形成一定坡度。两边有岩石支撑，形成一个敞开一面的大石洞，殿堂就修筑在洞中，气势磅礴，殿门正好对着远处茫茫沧海，真是天造地设。也有的寺庙并不完全藏于岩中，如创建于清乾隆间的福州乌石山的弥陀寺，依岩而建，大殿半掩在舒啸岩后，为重檐九脊顶，殿后为霸石，殿东为台地。

形态各异的外观造型，是福建寺院建筑的主要特色之三。福建不少寺庙因其独特的地理位置而在外观造型上不拘一格，样式奇异。始建于唐朝的仙游县鸣峰寺殿宇恢宏，但外观形态如一条船，前后殿堂是船的首尾舱，中间长方形的天井，铺连着两条长廊，犹如船身，两旁侧舍犹如船的左右舷。据说此处过去是海底海礁，后来海沉陆浮始为峰峦。峰上留有一古航船遗迹，后人就依船址建寺。始建于唐大顺元年(890年)，元明又重修过的邵武市宝严寺，造型别具一格，大殿平面呈正方形，面阔、进深各五间，计400平方

米,这与传统的长方形寺庙外观迥然不同。始建于唐代的仙游县内垅山的龙纪寺,主体建筑为六角形,俗称六角亭,这是因为内垅山形为盘龙,寺内修筑成六角殿状似龙头。始建于南宋绍兴十六年(1146年),位于泰宁县金湖山间的甘露寺,建筑奇特,依坎坷岩石顺势架造,基底仅用一根粗大木柱撑托,有“正殿”、“唇阁”、“观音阁”、“南安阁”等木结构庙宇,外观犹如一个繁写的“葉”字。始建于宋元丰六年(1083年),位于安溪县蓬莱山的清水岩,背山面壑,作楼阁式,分三层,整个外观呈“帝”字形。

将精美的雕饰与寺庙建筑融为一体,是福建寺院建筑的主要特色之四。福建寺庙的雕饰工艺精湛,有其独特韵味,有的历经千年仍焯焯生辉。闽南寺庙的雕饰以石雕为多,闽西北寺庙的雕饰以木雕为多。始建于隋朝、重修于清同治十二年(1873年)的龙山寺位于晋江市安海镇北面,寺周围墙壁精工细琢着一个个浮雕。盘旋于青石柱上的悬雕青龙张牙舞爪,俯身盘旋直下,头部却昂然翻腾而上;一双龙爪,分别捧出一磬一鼓,用细铁条轻轻敲打,磬显磬声,鼓传鼓声,造型传声,真是巧夺天工。始建于宋咸平四年(1001年)的安溪县文庙,是集木、石雕艺术之大成的一座古建筑艺术。如八根翔龙蟠柱、陛石的云龙戏珠等石雕,丹墀三面基石上的双狮抛球、鲤鱼戏珠、八骏马、云龙吐雾、麒麟牡丹等十六幅虫鸟禽兽、山水花卉的浮雕均精雕细琢,情态优美;柱头上游龙贴角、弯枋的狮座等木雕都栩栩如生;屋脊的装饰,垂注的透雕,也多有独到之处。建于清乾隆二十七年(1762年),位于福清县新厝乡的灵溪宫,正是以其不凡的雕饰而驰名。宫宇为硬山顶木构建筑,上梁、斗拱、构架均为镂空的龙凤、牡丹等装饰木刻;宫门前两厢石壁上浮雕的“空城计”和“文王求贤”故事,形象逼真;尤为称奇的是前后殿的两对盘龙石柱,刻得栩栩如生:一条巨龙盘柱环旋,只有小部分附于柱上,大部分龙体掏空离柱,似乎即将腾空而去,龙口里隐含着一颗可以转动的石珠;龙的下方,雕刻着海水衬托的一条跃跃欲试的鲤鱼。整个灵溪宫的其他石雕、镂刻也都极为精细,与整个建筑相

互衬托,荟萃木石雕刻艺术于一堂。建于清乾隆五年(1740年)的永定县金谷寺为砖木结构,其屋栋镌有燕尾和翘蛾,飞檐雕有花鸟、飞禽等,柱及悬梁有龙凤及民间流传的“水漫金山”等故事图画,尤为传神。

福建最著名的寺院建筑主要有华林寺、开元寺、清净寺。

位于福州屏山的华林寺初名“越山吉祥禅院”,几经兴废,现仅存大殿。面阔三间,进深八架椽,单檐九脊顶,高15.5米,面积574平方米。华林寺大殿所以被称为我国“古代建筑中的瑰宝”,主要有四个特点使其他寺无法取代:

(一)年代久远,是我国江南最古老的木构建筑。据专家考证,华林寺大殿建造年代为964年可确信无疑。我国目前现存早于华林寺大殿的木构古建筑仅剩四座,即南祥寺大殿(782年)、佛光寺东大殿(857年)、平顺大云院大殿(940年)、平遥镇国寺大殿(963年),但这几座古老的木构建筑都保存在气候干燥的北方山西境内。南方阴雨多湿,木构建筑易糟朽蚁蚀,这座大殿能历经风雨、地震、虫害而屹立千年保存至今,实在是个奇迹。大殿中保留的一些早期的建筑技巧,如古老样式、长达两步架的真昂后尾、彩画中精美的团窠等,都是研究我国建筑史极为珍贵的实物。

(二)用料之大为全国古寺之最。古代木构建筑年代越早,开间越多,所用材料越大。华林寺大殿用料材高为30厘米,按宋《营造法式》规定为一等材,必须9间或11间大殿才能使用。华林寺大殿仅3间而用一等材,在现存古建筑中惟此一例。华林寺大殿“斗拱”的断面高度,多与材高相吻合,为30厘米,但越接近柱头部位的拱越大,特殊部位大到37厘米,这在我国现存木构古建筑中是独一无二的。其斗拱的总高,在现存国内木构建筑中,也居第一。大殿的前檐柱、内柱、脊榑、月梁等各部构件也很粗大,特别是所用的昂与驼峰,更是出奇的大,在国内是绝无仅有的。

(三)构造独特,极具早期建筑的风格。大殿为八架椽屋,斗拱和梁架交融在一起,柱子以上几乎全由斗拱支撑整个屋顶,梁的作

用反而比斗拱小。大殿中全部18根木柱皆为梭柱,檐柱比例肥短,柱高不足柱径8倍。这种中径大、底径和上径小的两头卷杀的做法,曾流行于南北朝,隋唐以后已极为罕见,所以弥足珍贵。(四)中日文化交流的佐证。华林寺大殿中保留的一些早期手法,对日本木构建筑有着深远影响。如皿斗的造型、上下同时卷杀的梭柱等做法,在日本飞鸟、奈良时代的木构建筑,仍然在沿用。殿内巨大的驼峰造型如行云流水,轮廓曲线自由奔放,与日本飞鸟时代的法隆寺金堂的建筑同出一源。据中、日专家考证,日本镰仓时期的“大佛样”建筑,深受华林寺大殿建筑风格的影响。

位于泉州西街的开元寺创建于唐垂拱二年(686年),初名莲花寺,唐玄宗二十六年(738年),诏改为开元寺。历代又多次修建。开元寺是闽南现存众多木构古建筑中年代最久、规模最大的建筑,在我国建筑史上有独特的文化价值。其特点主要有两个方面:

(一)继承传统又不囿于传统,大胆突破创新。既有浓郁的中国古代建筑的传统韵味,又有鲜明的闽南建筑风格。开元寺占地约50亩,中轴线上的建筑依次为紫云屏、天王殿、拜院、大雄宝殿、甘露戒台、藏经阁等,前殿后坛,左右通以长廊。寺内殿阁坛塔布局严整,主从有致。其宏伟的规模、非凡的气势、严整的布局,皆得之于我国传统建筑之精髓。开元寺虽然主体为明代所建,但在闽南民风笃厚嗜古的特殊环境中,它蕴藏着醇厚的唐风宋韵。比如,南北朝始建佛殿总是前塔后殿,以塔为中心;唐代佛殿成为主体,殿侧建塔成为通常做法,开元寺整体平面正是这一时期的典型。再如,根据宋代《营造法式》中对进深和椽架的规定,开元寺大雄宝殿的平面布局显然属于宋辽制度。但开元寺最吸引人的还是许多独具匠心的创新。在布局上,挨着拜庭东西两侧有两条各为116米的长廊,共有石柱120根,拜庭和大雄宝殿被东西两条长廊夹护着,好比胁生双翼,使开元寺不因占地广阔而显得孤荒单调,反使中轴线上的建筑更加紧凑对称,主体突出。在造型上,开元寺的大殿与一般在檐椽上加飞椽的做法不同,它的檐椽不加飞子;大殿屋顶从两

个方向向上的正脊曲线选取方式,在中国建筑中是绝无仅有;大殿正脊两端高高翘起成燕尾形,龙蟠凤栖,只只鸽子轻落径脊,这些巧夺天工的脊饰,正是闽南建筑的代表。在用料上,大殿的建筑设计应有100根柱子,但为了奉置佛像,采用了偷槽减柱的方法,所以虽号称“百柱殿”,实际只有86根柱。在构架上,大殿的处理手法极其恰当地适应了建筑平面和空间上的功能要求,穿斗草架、平莧天花、等高铺作及柱网的组合等,博采众长,既产生了殿堂建筑庄严壮观气氛,又体现了厅堂建筑结构稳定的特点。

(二)将雕饰艺术与构造技术巧妙地融为一体。开元寺就是一个雕饰的艺术大观园,其形式之多样、技法之娴熟、材料之丰富、内容之广泛,是无与伦比的。这些雕饰绝不是游离于建筑之外的艺术,而是整个建筑体系中不可或缺的有机组成部分,艺术装饰和实用功能天衣无缝地结合在一起,充分体现了福建工匠的睿智。在寺中参观,就等于在参观一座精美的艺术馆,令人目不暇接。天王殿屋脊正中有一座五层小宝塔,屋脊两端的鸱尾处,有两条腾跃的小龙朝向宝塔;宝塔下有一颗火焰宝珠浮在波浪上,两旁有两条大青龙直奔宝珠。屋脊的其余部分缀满了鸡、象、狮、马、博古、花卉等五彩缤纷的雕饰;檐柱上的斗拱雕纹绘彩,金翅鸟形的“雀替”振翼展翅;两根大石柱上装嵌着两条滚龙形斗拱,每条龙的爪中都抓着一颗金光灿灿的明珠。月台三边的壁面束腰部分嵌着人面狮身青石浮雕72幅,有的鬣毛蓬松,有的发结旋螺,有的双耳垂肩,有的昂首呲牙,有的爪持莲花,有的回头顾盼,出神入化,风情万千,这是宋元时期泉州港在中外经济文化交流方面的珍贵史迹,是我国佛教建筑中绝无仅有的雕饰。大雄宝殿后廊檐下正中两根16角形的青石柱,共刻有24幅印度教大神克里希那的故事和花卉卷草图案,这些元朝遗留下来的保存完好的印度教石刻珍品,即使今天在印度也难看到。大殿梁柱上雕刻着24尊“飞天伎乐”,分成两排,面面对,是迦陵频舞的一种队形。“飞天”为人首鸟身的美丽女神,背生双翼,手执乐器或供品,袒胸露臂,体态轻盈,双臂平伸,长裙

飘举，头上各戴美丽花冠，花冠恰好承托住建筑物的梁架和斗拱，既是艺术装饰，又是梁柱结构的重要部件，二者天衣无缝地结合在一起，其构思之巧妙，手法之高超，为国内同期建筑罕见。戒堂上的立柱斗拱和四面铺作桁梁之上，亦有24尊木雕的飞天乐伎，一个个身上飘带飞舞，吹奏着具有闽南地方特色的各种乐器，从四面八方趋向中心，它除了有装饰性和实用性外，还是研究泉州地方古典音乐珍贵的形象资料。西塔边的麒麟壁也是罕见的壁雕艺术，中间一匹高2米、长4.8米的大麒麟在奋蹄向前之时回首顾盼，地上散落元宝、莲花等吉庆祥瑞之物，两块壁面是用陶土烧制的蜂猴（封侯）、磐瓶（清平）等含有吉利意义的物类。壁的两端是耳屏，右屏上是一肩扛扫帚的道童，表示除污驱疫；左屏上是一手执芭蕉叶的道童，表示迎喜纳福。壁上的各种图雕，是我国古代人民将美好愿望与宗教信仰结合的一种表现。

位于泉州涂门街的回教寺院清净寺始建于北宋大中祥符二年（1009年），是我国现存最古老的一所伊斯兰教寺之一。寺现有平面呈方形，占地约2500平方米。这座阿拉伯穆斯林在中国创建的古建筑所以成为我国建筑史上珍宝，除了年代久远外，还在于它以中世纪伊斯兰教寺的建筑风格为主，在许多建筑部位上又带有中国传统建筑的技艺。比如，其第一拱门顶部为穹形结构，用辉绿岩石刻拼砌成放射线的图案，象征宇宙的无限威力；第二拱门用花岗岩石刻拼成如蜂巢网状的小尖拱，层层叠叠，组成穹顶结构，象征无上崇高；第三、四拱门之间的甬道上方罩着一个完整的砖砌的圆形拱状顶盖。门楼整条甬道的东西两壁上还凹砌六座尖弓状顶盖的壁龛。这种形式的寺门楼，基本保持着1310年艾哈玛德或1350年金珂里重修时的中世纪伊斯兰教寺的建筑风格。但这三层穹窿顶的设计和砌筑方法，则是中国传统的状如井干形的天花板“藻井”的变异。这种流行于全国大部分地区的“藻井”为方形、多边形的凹面，上有各种花纹、雕刻和彩绘。其上层穹窿顶每一块弯弧形石刻都是预先精工细雕使成为左右长、上下短的凹弯形，然后砌上

去,依次向上递减,直至合尖处的垂莲为止。第二层的穹窿仅用三段白花岗石板,琢成半圆形,上饰以龟纹图案,其下则另砌以垫石。这是我国木构建筑的传统形式。其他如石料的雕琢、雕刻的风格等,也与中国传统方式有着密切关系。清净寺的礼拜大殿呈长方形,南北长于东西,礼拜殿的平面远较佛教殿堂灵活多变。这种“宽敞型大殿”的建筑格局,实为公元10世纪以前阿拉伯伊斯兰礼拜大殿的流行模式。

闽台寺庙建筑源流

台湾寺庙因大多为福建移民所建,所以与福建关系很密切。《台闽地区的古迹与历史建筑》书中第一章《台闽地区的古迹与历史建筑之来源与类型》,为说明闽台建筑渊源关系,提出将泉州开元寺与台北龙山寺、鹿港龙山寺,泉州孔子庙与台北孔子庙、彰化孔子庙,泉州同安保安宫与台北保安宫、北港朝天宫等进行比较。这是有见地的。

泉州开元寺是众多木构建筑中年代最久、规模最大的建筑,其特点一是继承传统又不囿于传统,大胆突破创新。既有浓郁的中国古代建筑的传统韵味,又有鲜明的闽南建筑风格。二是将雕饰艺术与构造技术巧妙地融为一体^①。台北龙山寺金碧辉煌,内部装饰华丽,特别是各种雕刻绘画极为精美,多有闽南特点,可明显看出出自泉州建筑师之手。鹿港龙山寺坐落在彰化县鹿港镇,曾在清嘉庆年间为泉州开元寺分寺,殿前龙柱及八卦藻井颇具闽南特色,特别是龙柱雕刻得极为精致,前后三进,各不相同,但都玲珑浮出,戏台的藻井称为“八卦顶”,以精巧木雕配上精密设计的榫头而成。诸殿屋脊均为燕尾式反,脊有凤凰装饰。五门前的一对石狮是200余年前泉州人运来此镇守,寺中典藏道光年间的古碑《重修龙山寺碑记》与《援倡首敬捐六月十九日筹费碑记》,对泉厦郊商如何运载砖石建寺有清楚的描述。在寺庙中可明显感受到闽南寺院的影响。

泉州孔子庙位于泉州市区泮宫内,宏伟壮观,为我国东南现存规模最大的孔庙,主体建筑为宋代典型的重檐庑殿式,殿为抬梁式木构架,斗拱层叠,梁枋纵横,屋脊较短,四角斜坡面较长,殿柱皆

^① 何绵山:《泉州开元寺建筑艺术特点》,《云南宗教研究》1996年第2期。

为花岗岩石,束腰嵌有莲花图案青石浮雕。台北孔庙位于大龙洞、哈密街一带,由泉州府惠安县著名建筑大师王益顺于1925年重建,主要模仿泉州孔庙,建成“正统南中国式孔庙”,其特点,如:①万仞宫墙中央未开设大门以通泮池,因台北地方未曾出过状元。②无楹联,因没有人敢在孔夫子面前卖弄文章。③无门神,因孔夫子不语怪力乱神。④庙内110根柱均系福州杉和泉州花岗石。⑤大成殿屋顶有通天柱,相传宋朱熹于漳州任职时所创设,以表彰孔子道贯古今。⑥大成殿屋顶有枭鸟,相传枭鸟凶残及长反食其母,然会停在屋顶听孔子讲学,寓意有教无类。⑦全国孔子庙皆为官府所建,惟独台北孔子庙为民间捐款兴建(时为日本据台时期)^①。

泉州同安保安宫,即厦门青礁慈济宫,为供奉宋代民间神医吴夲,于宋绍兴二十一年(1151年)建庙。宫分五殿,有12根刻着蟠龙、八仙、山川、禽兽的大石柱,宫内青石、石屏、梁上都刻着各类图画,雕工精细,殿顶为琉璃瓦。钟鼓楼藻井木拱结构,玲珑轻巧。台北保安宫又称“大道公庙”,由吴夲故乡分灵而来,庙宇巍峨,其山门、大殿、后殿和圆亭,都为传统的闽南建筑风格。北港朝天宫位于云林县,庙宇规模宏大,大殿为硬山式屋顶,重叠三层,脊尾高翘凌空,正殿、后殿与毓麟宫、聚奎阁、凌虚殿、文昌庙、三界公祠等组成建筑群,屋脊装饰有飞龙、凤凰,麒麟、宝塔及各种图案,也为典型的闽南建筑风格。

台湾受闽地建筑影响,有代表性的寺庙还有如位于台南的延平郡王祠,为一座福州式庙宇建筑,不仅其匠首为聘自福州的林恩培,土木工匠亦从福州请来。祠为圭形山墙马背,屋脊燕尾起翘,整个建筑以厚重的琉璃瓦压住低矮的墙身,高峻的照壁与外墙合而为一。位于台北县三峡镇民生路旁的三峡祖师庙,外观精雕细琢,殿堂精细、典雅,显然受到祖庙安溪清水岩的影响。位于桃园市龟

^① 林黄河主编:《海峡两岸古迹及其民俗文物调查研究计划(第一辑)报告》,中华海峡两岸文化资产交流促进会1995年6月印发,第87页。

山乡岭顶村的寿山岩观音寺,为两进两廊两护龙的庙宇,以蟠龙石柱为檐柱的前檐廊正面,“弓”字弯曲是代表龙身,不在柱的正面而在内侧是其特色。中门下的石门白,左右各雕有字、画,庙宇与精致的雕饰结合,显得金碧辉煌。整个建筑呈漳州、泉州的建筑风貌。位于新竹市北门街与东门街路口的都城隍庙为台湾规模最大的城隍庙,平面为闽南常见的连续式山墙三殿式庙宇,木雕装饰为整个庙宇的主要特色,无论圆雕、透雕、浮雕、线雕都由来自闽南工匠雕制,因此有明显的闽南特点,一些斗拱、托木、吊筒、竖材、梁楣、斗座上的木雕题材丰富多样,生动活泼。其石雕无论是龙柱、石狮、壁堵、石窗、抱鼓石等,都精美绝伦,出自闽南工匠之手。位于新庄市的慈祐宫后室,为典型的泉州晋江一带民宅风格。

对台湾寺庙建筑风格影响最大的主要有三大匠师,即北派掌门陈应彬、漳州派大师叶金万、溪底派大师王益顺。这三位大师,或吸收闽派建筑特点而推陈出新,或本人就从闽来台而精益求精,都与福建关系密切。

陈应彬于1864年出生于板桥中和,祖先来自漳州南靖。他的寺庙建筑承续了漳州派的风格,但也有自己的创造。“他的著名标志即是金瓜形的瓜筒与弯曲形的螭龙拱,这两种特别造型虽是由漳州蜕变出来,但都加入了陈应彬自己的创作。易言之,他有承先,也有启后。他提升了台湾近代寺庙以斗拱与瓜筒为主的装饰程度,将力学的美感表现出来。”^① 陈应彬将装饰与结构紧密结合,如台北指南宫的藻井、朝天宫的藻井与嘉义溪北六兴宫的藻井等,都为杰作。陈应彬的代表作为北港朝天宫。

叶金万祖先来自漳州,于台湾出生,工匠风格属漳州派,他的瓜筒形态修长,细部雕琢纤巧。其代表作为桃园八德三元宫、北埔姜祠、竹东彭宅、中坜叶氏宗祠、屏东宗圣公祠等,被称为台湾近代

^① 李乾朗:《台湾建筑阅览》,(台湾)玉山社出版事业股份有限公司1999年版,第34页。

寺庙宗师。

王益顺于1861年出生于泉州惠安崇武溪底村。18岁时,承建惠安青山王庙,23岁时,承建闽南一带宅庙,并修建泉州开元寺,56岁时,承建厦门黄培松武状元宅。1918年,受台湾辜显荣之邀设计艋舺龙山寺;1919年,率侄儿及溪底匠师等10多人抵台北,开始建造艋舺龙山寺;1923年,抵台南设计南鲲鯓代天府;1924年,应新竹郑肇基之聘,设计建造新竹都城隍庙;1925年,受聘设计台北孔子庙;1930年,回泉州设计建造厦门南普陀寺及大悲殿,至次年逝世。王益顺来台时间长达10年,并带来家乡许多匠师,包括雕花匠、石匠、泥水匠、陶匠与彩绘师,所以人称溪底派。王益顺对台湾建筑产生了深远的影响,其作品被称为台湾近代寺庙文化的新里程碑。

重返林阳寺

“春风不到林阳寺”，这是前几年到过林阳寺的游客们共同的感觉。每当生机盎然的春天到来时，我就会情不自禁地想起当年那几乎与世隔绝、充满晦气的林阳寺。1973年初，我与几十个知青到这里插队务农，在这个古老的寺庙里整整住了五年。寺中寂寞萧森的大殿，腐气冲天的庭院，阴暗晦湿的房屋，给我留下了阴森恐怖的印象。

20世纪80年代的第一个春天，我重返林阳寺。一路上，这个念头一直萦绕在我的心头：春天到了，林阳寺还是那样寒酸吗？

林阳寺位于福州北峰山区，离市中心约23公里。《闽都别记》与《三山志》中分别记载“林阳寺于晋天福元年”、“长兴二年”创置，推算过去，大约在公元936~947年之间落基建成，距今已一千余年。《福州府志》又云“万历间重建，国朝康熙十二年重修。”据说，最盛期和尚曾达千余人。“文革”初，香案神佛等都被当作“封资修”，全部搬走。接着，一个几千人的学习班浩浩荡荡地开进寺内。最后，寺内成了储运公司的仓库，剩下来的和尚被挤到一个偏僻的角落。从此，林阳寺就一蹶不振了。

汽车沿着盘山公路，逶迤而上，只一个多钟头，就达寺门。寺的周围群山环绕，三个大殿随着地势的起伏，依次落叠。一踏进寺门，我顿觉走错了地方。过去殿中堆积着货物，殿门紧闭，谁要试敲二下，殿中就冲出七八条咆哮的猎犬。如今殿门大开，大殿中居然惺忪睡卧一大佛像，阔唇垂耳，悠然自得，工匠正在替它赶塑金身。二殿亦耸立一神佛，脚踩莲花，低头合掌，有四五人之高，基本已完工。殿中横檐飞甍上的蛛网雁巢荡然全无，雕琢着的珍禽异兽已粉刷一新，或龙凤相戏，或狮虎相搏，五彩缤纷，灿然夺目。三殿的红

漆大门依然锁着，里面是尚未搬完的货物。

殿两旁的走廊，白壁丹楹，窈窕连亘。三层高的钟楼、鼓楼，精细小巧，相对伫立。几年前，右边庭院悄怆幽静，因久无人住，腐味冲鼻，寒气逼人。现在阳光充足，芳草鲜美。庭中新漆的精致楼阁，红门绿栏，明亮宽敞，专住尼姑与女客。上楼要脱鞋，楼上地板雪白，正室中有三个金身佛像，席地而坐。一个去年从外寺来的尼姑，正踩着缝纫机。见有人来，合掌而立。她不知我曾在这儿住过五年，热情地向我介绍寺里的情况：“早上四点半、晚上七点半是我们做‘功课’（念经）的时间。现在的日子过得很安逸、顺心，这是因为我们出家人有许多规矩，对人要心平气和，不能贪人财，不能扬人恶，要尽量帮助人……”看着她那认真的样子，我几乎要笑出声来。前几年的和尚也是与世无争，怎不见有如此安闲的日子？

寺的东南面是和尚居住和念经的地方。过去念经大都关在屋子里，现在搬到正厅中。正厅前放着许多盆菊花，右边的大壁厨中藏放着许多经书，香案上立着“释迦牟尼”的金像。几十个念经的和尚，神情专注异常。说是“念”，不如说是“唱”，声音抑扬顿挫。几十种声音混杂在一起，居然快慢和谐，节奏分明，简直像个合唱团。快时如悬崖飞瀑，密雨敲屋；慢时如小桥流水，潺潺舒缓。过去，每当我看到和尚念经，都躲而避之，怕自己“中毒”，也怕有“迷信”之嫌。如今却不料有如此境地。可惜我不懂“经”的内容，只能音译：“来来，山窝来山窝来，留着树种生树种。”只见红烛生辉，青烟缭绕，供菜泛香，钟鼓齐鸣，真令人扑朔迷离，悠悠欲醉。

与念经堂相隔不远的地方是和尚的居住处。左、右两排厢房都住满了和尚。我信步往左厢房走去。一个我所熟悉的老和尚，正手捻佛珠，专心致志地在看《福建日报》。记得他过去满脸病容，天天叨唸着要早些上西天。现在看上去，脸色红润，精力充沛，显然比过去年轻多了。因为是老相识，所以我们不拘束地谈了起来。他兴致勃勃地告诉我，这个寺的开山法师有许多徒弟在国外，所以这个寺在国外有一定影响，许多外宾要求前来参观；国家对佛教很重视，

前几天省统战部、佛教会的负责人来这儿看过，准备花30万元钱重塑神佛，还计划铺柏油路，盖宾馆；这儿列为开放单位，以后每天都要接待大量的游客……这些前景真使我目瞪口呆。再和这老和尚谈下去，我又惊讶不止。他身居僻静古寺几十年，居然也能纵谈各方面的政治动态。从五中全会到美、伊关系，讲得头头是道。这真是我过去想不到的。离开这座庭院时，我蓦然发现，长达几十句的、和尚视为座右铭的憨山大师的《醒世歌》，诸如“休将自己心田昧，莫把他家过失扬”，“谨慎应酬灭烦恼，耐烦做事好商量”等，已移到不显眼处，原来的地方挂着一幅用毛笔字恭恭正正抄写的《邓副总理到奈良大阪访问》的新闻全文。也许，和尚在烧香求佛了大半辈子后，省悟了一条道理——国家的命运决定着每个人的命运，即使是与世无争的和尚。“不知有汉，无论魏晋”的时代早已不复存。陶令的桃花源确已无处寻迹矣！

出了寺庙后门，便到后山。只见早莺争暖，春燕啄泥。下俯寺庙，绣阁雕甍，参差不齐。。这儿不像石鼓名山那样车水马龙，热闹非凡，而是沉寂雅静，甚至连树叶落地，水珠入土都依稀可觉。真是“结庐在人境，而无车马喧”。古代许多诗人游览林阳寺时，都对这里的荒僻做了大量的描写。万历年间与曹学佺狎主闽中诗坛的诗人徐燊曾诗云：“地僻久虚游客到，山荒都属老农耕。”万历间进士、长乐人谢肇淛也诗云：“夜雨孤村闻断磬”、“山荒荆棘无近邻”。沿着后山的山腰小道，信步迈去，只见李枝摇曳，梨林抽绿，橘园繁阴，桃树挂红，茶丛吐翠。我在碧绿的世界漫游着，却不觉有荒僻之感。突然，峰回路转，一半山小道，扶摇直上，有巨石翼然临于山颠。这儿原是和尚拜佛迎神的最佳处。过去我虽然经常从此经过，却无心登临观看。如今乘兴登瞰，顿觉脚下云蒸雾霭，白烟茫茫，人像是被这些祥云瑞气凭空托起，仿佛遗世独立，羽化登仙，就像到了蓬莱仙境。再举目远眺，群峰逶迤，千姿万状，有如鸡冠，有如卧龙，浩浩荡荡，横无际涯。山边梯田，层层叠叠，仿佛由天门直铺而下。天际开阔，柔风拂而，令人心旷神怡，胸襟大开；一路风尘，扫之殆尽。

赞叹之余，正觉壮思益飞，踌躇满志，却见从峡谷中升起一股青烟，越升越高，越来越浓，遽然遮没了周围的一切。顿时山岳潜形，佳木隐遁，人宛如被关在水气特大的蒸气房中，伸手不见五指。过了一会儿，阳光破雾、山风排烟，远处最先露出的山头，犹如波涛汹涌的海中礁石……突然，我看到了地上的香炉、供碗，这不是那个老和尚的吗？我来这儿插队后只见一和尚天天坚持来此摆菜祭神，他寒暑不顾，风雨无阻，而且时间极为准确，每到八点整，总可以看到他蹒跚地拾阶而上。他被人称为“活佛三花”。1974年的夏天，他睡觉时不小心打翻了油灯，烧了自己的蚊帐。当时到处在抓阶级斗争，正愁没有活靶子，遇上他这件事，真是“踏破铁鞋无觅处，得来全不费工夫”。有人分析这是“阶级斗争新动向”，老和尚是潜伏的“特务”，妄图“烧毁储运公司的战备物资”，将他连夜绑走，关进牛棚，施以“金鸡别翅”，要他交待“幕后策划者”。老和尚出家七十余年，不曾受此侮辱，被保回寺后，他认为神明被亵，整天巍巍颤颤地绕佛像而走，七日不食，以示抗议，最后得病，不治而死。当时我正出差到福州，回队后，闻知此事不禁感慨万分：仓库中的货物不过粉笔、肥皂而已，有何可焚？如今胜地仍在，和尚已去。顿然，我明白了如此佳境，前几年人们为什么不愿登临的原因。即使这里开遍了迎春花，又会有谁会认为这里有春天呢？……一阵隐约的钟声打断了我的思路，吃午饭的时间到了。

我来到了食堂，只见食堂正中，挂着一副对联：“粥去饭来莫把光阴空错过，钟鸣鼓音常将生死记心头。”老和尚的饭菜大都有人送到自己居室。青年和尚荷锄归来，振衣濯足，十人一桌就食。这里的粮食全部是和尚自己种的。和尚的耕田曾被知青队要走好几亩，再加上对田中的害虫不敢施以农药，认为这是“天神”吃食，不足为惜，同时每逢初一、十五都要无代价的“布施”，因此虽然劳力足，肥料多，但口粮尚觉不足。现在的粮食是绰绰有余，知青全部上调后，田归了原主。

刚用过膳，就开始进塔了。所谓进塔，就是将香客、和尚的骨灰

放进塔底时所举行的仪式，据说这样死者就可以安详地进入西天了。林阳寺有二大塔，南面的叫“海会塔”，东面的叫“报亲塔”，我也随着熙熙攘攘的进塔队伍来到“海会塔”前。过去不常举行这种仪式。塔周围尽是荒草野棘，现在用水泥重新修整过，塔的四周野芳幽香，草木青翠。塔前摆满了供品，有豆腐、花菜、紫菜、豆芽、面条、白饭等。念经的七个和尚，黄袈黑袈，或敲木鱼，或摇铜铃，或合掌而立。有的全神贯注，目不斜视，有的摇头晃脑，声嘶力竭。念了一阵后，排队在塔周围游转数圈，然后由一权威和尚致词，同时将骨灰盒放进地下室。此时，经声大起，鞭炮齐鸣，纸钱飞舞……和尚苦僧一生，就是为了死后能上“西天”。我不禁想起绝食而死的“三花”和尚，他死后连骨灰都没有，更不用说举行进塔仪式了。他沉睡在荒山野岭中，远远也上不了终身渴望的“西天”。难道他不够虔诚吗？

不知不觉，回去的时间到了，但寺中的变化却使我流连忘返。在寺中生活了五年的我，第一次在这个寺里感受到了春天的气息。是的，当祖国的春天到来时，还会有几个地方是荒凉沉寂的呢？

“待到重阳日，还来就菊花。” 暂别了，林阳寺。

（此文刊于《榕树文学丛刊》，福建人民出版社1981年3月第七辑）

千年名利龙泉寺

龙泉寺位于福建省长乐市鹤上镇沙京村莲花山麓,据《淳熙三山志》载,旧志记作“梁承圣四年置”,而承圣年号仅三年,应为公元554年创建。初名为西山寺,据唐陈诰所撰《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》载,长乐人怀海“落发于西山慧照和尚”(《全唐文》卷四四六),《淳熙三山志》龙泉院条目载:“时有僧师邑人曰怀海,甚谨,一日令浣巾,久之,师语诘其由,曰:‘适见青黄二龙戏井中’。仍以钵往贮,以示师。师心异之,因令游方。后果于百丈开山著丛林规式,盛行于世。咸通中尝录所受业及见龙之由奏之,仍赐今额。”据《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》载,怀海“元和九年正月十七日,证灭于禅床,报龄六十六,僧腊四十七”。由此可知怀海示寂为公元814年,出家时间为公元767年,并可知龙泉寺原名西山寺,怀海19岁时出家于此,后因外出游历而成为一代高僧,故其示寂后,由邑人将其成就及当时于井中见龙之异事呈报唐懿宗,咸通年间(公元860~873年)赐龙泉寺之额。

龙泉寺历经多次兴衰。五代天福年间,僧普明开拓其寺基;宋淳化年间(公元990~994年),乡人潘宗捐资修寺;治平年间(公元1064~1066年),都有大规模修葺。笔者于1999年2月12日考察龙泉寺时,从新挖出的土堆中发现一青石柱尾部,剥去泥土,可辨认出“庚寅八月廿日”字样,查宋淳化元年恰有“庚寅”年号,或就当时所建。宋绍圣(公元1094年)后,有林户曹、郑建州、林龙图等文人来寺中赋咏,寺为之兴盛一时。明天顺(公元1458年)初,寺田荒芜,寺院被毁坏,法堂地沦为停柩场所。明万历丙子至己卯年间(公元1576~1579年)重新修复此寺,由知府陈玉、县丞叶时敏等地方官修复。叶时敏儿子叶有禄与住持僧隆琦同建弥陀殿、观音堂等。

清初兵燹，寺毁僧散。乾隆间，当地士绅礼请黄檗智幢和鼓山常明禅师入主，僧众达二三百人。二十六年辛巳九月（1761年），重建大殿及东西两舍各五间，又于大廊下分建伽蓝百丈庭等，一时与福州鼓山涌泉寺、福清黄檗寺鼎足而立。咸丰八年（1858年）邑人李德懋重修。至民国，寺又式微。抗战后期，长乐曾陷敌手，僧散寺墟。60年代，再经“文革”之厄，寺更凋零，曾一度沦为牧场，千年古刹，面目全非。

“文革”结束后，随着宗教政策的落实，龙泉寺面貌发生了根本变化。先是雪峰寺瑞森上人率徒广禅来山兴复，清污除秽，历尽艰辛。不久，瑞森示寂，广禅法师继志戮力。20年来，广禅法师不辞辛劳，发愿使山门重新光大，为修复龙泉寺殚精虑竭。新修的山门巍峨庄严，上有赵朴初所题“龙泉禅寺”，遒劲挺拔，左右两边两只巨大石狮仰首云天，气势不凡。进山门后新修的大放生池绿水澄静，新修的天王殿、大悲殿等与西山旧址连成一片，新塑观音像高3.2米，端庄静稳。正在续建的玉佛殿、法堂、禅堂等已初具规模。新建各殿堂的柱联，遍布著名书法家沈颢寿、潘主兰、谢义耕、蒋平畴、周书荣等题字。为培养僧才，寺内还创办了“龙泉佛学院”，1998年正式开学，经过严格考试，招收全国各地青年僧人20多位。广禅法师对兴复龙泉寺的贡献受到大家敬仰，在近期召开的福州市佛教代表大会上，他被推选为市佛协副会长。

龙泉寺所以成为著名古寺，在佛教史上占有重要地位，不仅由于其历史悠久，更重要的是因龙泉寺是怀海的落发出家之地。怀海于唐兴元年（公元784年）弘法于江西洪州新吴县（今奉新县）百丈山，其对佛教最大的贡献是制定了《禅院规式》（又称“丛林清规”、“百丈清规”、“古清规”），这在中国禅宗史上具有划时代意义。丛林初立时，未订规章制度，怀海在《禅院规式》中制定了一整套不同于大小乘戒律的丛林制度，对寺院的作息制度做了详尽的规定，使寺僧早起晚睡，直至今日。《禅院规式》原本虽已失传，但从扬亿的《古清规序》及《宋高僧传》、《景德传灯录》中仍可了解其大概，其主要

内容仍然成为寺院共同奉行的管理条例。龙泉寺还与一些著名高僧关系密切,如清顺治年间,临济宗宗匠、福清黄檗寺隐元曾住锡此寺,隐元后东渡日本,创日本佛教新派黄檗宗。

龙泉寺虽历经兴衰,却至今仍存有许多有价值的文物,如大殿的16根大石柱,每柱高6米,周围3米,重约4.5吨,据传为怀海禅师时的遗物,石柱基旁,刻有施者姓名,当年龙井,至今犹存,水仍清冽,今日仍然可饮用。宋隆兴二年(1164年)七月大旱,王知县曾以诗投井请雨。寺的后崖有一形如元宝的巨石,巨石中雕有一尊站立佛像,人称“出米佛”,相传当时石佛脐部每天可不断流出米来,刚好够寺内众僧和土木泥水工匠食用,有人希图多出米,捅大其脐,于是不再出米。“出米佛”位于元宝石中间位置,确有财源之意。明甲寅叶有禄刻百丈清规语录,三年后始成,板藏寺中。寺内还存有多种碑文和题字。

龙泉寺还是历代人文荟萃之地,留下许多名人墨客题字,如宋代朱熹曾到此游览,题有“朝阳”、“魁龙”等摩崖石刻。历史上许多文人游览龙泉寺后,留下许多诗文。如乾隆年间长乐县令贺世骏作《龙泉寺记》,这样描绘:“涧古松幽,顿浣尘怀,抵山门云窝静壑,花木清香,石柱屹然,龙井澄澈,玉带宛在,米佛犹存。摄衣高峰,徘徊四望,则见御笏东朝,首石西峙,筹石拥其比,溟海珍其南。”所传诗歌,不乏有优美诗句,如明代闽中十才子之一的邑人高棅《游龙泉感怀》诗云:“惟有残僧愁独坐,松房半掩五峰青。”创造出一种独特的意境,让人如临其境。明代工部郎中邑人谢肇淛《初夏同陈鸣鹤宿龙泉寺夜闻僧课有作》诗云:“漏转莲花心地寂,一天松霞满阶苔。”透出一种孤寂的气氛。明代闽中诗坛领袖、闽县人徐爌《龙泉古寺》诗云:“祖师金骨何须问,且读清规悟正宗。”点出龙泉寺与怀海大师的血脉关系。

千年古刹,时逢盛世,将重新焕发出青春。

(此文刊于《福建宗教》1999年第3期。)

何绵山近年发表有关福建宗教文化文章目录

《重返林阳寺》，《榕树文学丛刊》总第七辑，福建人民出版社
1981年版

《福建民间三神》，《人民日报》(海外版)，1992年10月12日

《试论基督教在福建的传播》，《福建统一战线学刊》1994年第
1期

《基督教在福建的特点》，《福建宗教工作》1994年第5期

《基督教在福建》，《闽文化研究》，天津古籍出版社1994年版

《浅谈道教对福建文化的影响》，《中国道教》1995年第2期

《浅谈道教在福建的传播和特点》，《上海道教》1995年第2期

《培养僧材的摇篮》，《闽南佛学院学报》1995年第2期

《福建寺庙建筑艺术探微》，《民族艺术》1995年第2期

《闽南佛学院发展历程及特点》，《教育评论》1995年第4期

《福建的伊斯兰教》，《福建民族》1995年第1~2期

《关于福建道教若干问题的探讨》，《福建省首届宗教研讨会论
文集》，1996年铅印本

《浅谈福建佛教特点》，《宗教学研究》1996年第2期

《福建伊斯兰教漫说》，《中国穆斯林》1996年第2期

《弘一大师与近代闽南佛教》，《近代史研究》1996年第1期

《弘一大师与中日佛典交流》，《浙江佛教》1996年第1期

《福建伊斯兰教述评》，《回族研究》1996年第2期

《近代弘法闽南第一人》，《宗教》1996年第3~4期

《浅谈弘一大师在闽南的撰述》，《人海灯》1996年第2期

《老树新花 名播东南》，《福建宗教》1996年第1期

《泉州开元寺建筑艺术探胜》，《云南宗教学研究》1996年第2期

- 《闽台佛教探略》，《现代台湾研究》1996年第2期
- 《佛教在福建》，《人海灯》，总第5至6期
- 《闽台佛缘》，《福建宗教》1997年第1期
- 《弘一大师在闽南》，《福建佛教》1997年第1期
- 《略论天主教在福建的传播》，《海交史研究》1997年第2期
- 《妈祖信仰对闽文化的影响》，《华人之声》1997年第4期
- 《福建道教文化探论》，《宗教与现代社会》，福建教育出版社
1997年版
- 《道教在福建》，《安徽电大学报》1997年第3~4期
- 《连接两岸的纽带》，《正法眼》1997年第4期
- 《福建第一大民间信仰》，《福建电大学刊》1998年第2期
- 《佛教与现代台湾社会》，《现代台湾研究》1998年第1期
- 《论佛教对福建经济文化的十大影响》，《福建宗教》1996年第
2期
- 《福建道教与福建社会》，《福建道教》1998年第2期
- 《冲撞与交融——天主教与福建社会探论》，《云南宗教研究》
总第23期
- 《福建伊斯兰教述略》，(台湾)《政治大学民族学学报》总第22
期
- 《福建基督宗教》，(台湾)《恒毅月刊》1994年第5期
- 《1949年之前的福建天主教》，(台湾)《恒毅月刊》1997年第3
期
- 《1949年之前的福建基督教》，《福建宗教》1999年第3期
- 《千年名利龙泉寺》，《福建宗教》1999年第3期
- 《弘一大师在闽南》，《香港佛教》总第442期~443期
- 《道旁逢人半是僧》，《宗教：世纪之交的文化审视》，厦门大学
出版社2000年版
- 《试论佛教在福州的传播》，《'98纪念佛教传入中国2000年国
际学术交流研讨会论文集》

- 《再谈福建佛教的特点》，《宗教学研究》1999年第1期
- 《试述伊斯兰教在福建的传播》，(台湾)《中国文化月刊》总第239期
- 《文革中的福建宗教界》，《宗教》2000年第2期
- 《福建伊斯兰教特点》，《宗教》2000年第1期
- 《近代四大高僧与福建佛教》，《法音》2000年第1期
- 《福建禅宗源流探论》，《福建佛教》2000年第4期
- 《振兴鼓山丛林的虚云禅师》，《香港佛教》总第474~475期
- 《福建宗教五十年》，《三都港论坛》2000年第4期
- 《台湾宗教源流》，《中国宗教》2001年第1期
- 《弘一大师与中日佛典交流》，《福建宗教》2001年第1期
- 《弘一法师与佛典》，《福建佛教》2001年第1期
- 《大陆宗教与台湾宗教关系述略》，《闽台文化》2001年8月总第5期
- 《试论福建道教对台湾道教的影响》，《福建道教》2001年第4期
- 《闽台基督教源流探论》，《福建宗教》2002年第1期
- 《闽台佛教》，《五缘文化力研究》，海峡文艺出版社2002年版
- 《台湾寺庙建筑渊源》，《世界宗教文化》2002年第1期
- 《试谈太虚大师在福建的弘法因缘》，《香港佛教》2002年第8期
- 《闽台道教源流》，《中国道教》2002年第5期
- 《试谈佛教对中国诗歌的影响》，《人海灯》2003年第1期
- 《闽台天主教关系探微》，《福建宗教》第2003年第4期
- 《南宗五家在福建》，《曹溪禅研究(三)》，中国社会科学出版社2003年版
- 《略论道教对中国历代文人的影响》，《上海道教》2003年第2期
- 《禅宗在福建》，《面向新世纪初的福建佛教》，宗教文化出版社

2003 年版

《关于申报“妈祖文化口头和非物质文化遗产保护”的断想》，《福建文明与福建现代化》，海峡文艺出版社 2004 年版

《试谈佛教对福建经济的影响》，《香港佛教》2003 年第 7 期

《闽台宗教的历史联系及现实交往》，《文化亲缘与两岸关系》，九州出版社 2003 年版

《怀海大师出家地 —— 龙泉寺》，《香港佛教》2003 年第 19 期

《台湾的保生大地庙》，《福建道教》2003 年第 3 期

《台湾妈祖文化探论》，《海峡两岸五缘论》，方志出版社 2003 年版

《台湾的妈祖研究》，《广西民族研究》2003 年第 4 期

《妈祖文化的人文价值及其遗产保护》(合著)，《光明日报》(理论版)2003 年 11 月 18 日

后 记

1973年2月,高中刚毕业的我与十几位知青一起,被敲锣打鼓的人群欢送到福州北郊山区的耕山队,准备在此脱胎换骨。但我万没想到耕山队竟设在一个被称为林阳寺的全国重点寺院中。后来我才逐渐知晓,这个寺院始建于后晋天福元年(963年),后又多次重建,历史上高僧辈出,最兴盛时和尚达千余人,中国首任佛教协会会长圆瑛法师曾在此寺任住持。当时寺内一分为三,一为市储运公司的战备仓库,一为耕山队住宅,一为和尚地盘。寺中有十几个和尚,加上不断来往的香客,也颇为热闹。每天凌晨4点多和晚上7点多,总是准时传来节奏分明的磬鼓声和抑扬顿挫的念经声,刚开始还有些不习惯,但日子一久,没这声音还真觉少了些什么。我曾在拙著《中国古代文学赏论》的“后记”中写道:“上山五年中,我始终借宿在一个全国重点寺院内,寺中环境极美,且极幽静,有一小庭院中种着几棵芭蕉。遇到日子难捱时,于百无聊赖之际,听着细雨打在芭蕉叶上的声音,读着李清照名句‘梧桐更兼细雨,到黄昏,点点滴滴’,确实是别有一番滋味在心头。”

因为有在林阳寺居住过五年的因缘,有关方面或认为我对佛教多少有些了解,于是我曾应邀参加过《福建宗教志》的阶段性工作,参与创办《福建宗教》杂志,还为《福建宗教》VCD写过解说词,这些都为我进一步了解福建宗教提供了条件,由于严格的坐班打卡,我的研究只能利用业余时间进行,有时正写在兴头上,一看上班时间到了,只得搁笔,下班后再提笔却找不到感觉了。因为没有时间,我无法进行大部头著作的写作,辜负了一些出版社的好意。如海峡文艺出版社早在1998年就将我申报的《福建禅宗史》,列入出版计划,但我至今交不了稿。又如某以弘扬学术为己任的出版社

组织一套“闽台文化关系丛书”，以极为优惠条件约我写其中“闽台宗教关系”一书，我也一度雄心勃勃，多次赴台并收集了有关资料，但直到丛书其他几本都出了我还交不了稿。我在多次感到深深的内疚自责同时，也感到一种难以言状的无奈。我是多么羡慕那些有充裕时间的研究人员啊！

近年来，由于我单独承担了国家十五艺术科学规划课题《闽台文化艺术源流、现状和发展趋势研究》、国家十五社会科学规划课题《台湾佛教与台湾社会的变迁》，每年都要到台湾“走透透”。今年4月在台湾佛光山考察佛教时，正逢“非典”。一天晚上我头额发烫，似有发烧迹象。由于星云法师关照，我们都是一人一间。晚上于无计可施之时，我权将冰箱中二十几瓶矿泉水取出，对着开水喝了一通宵。我想如是感冒或许会好，如是“非典”只好认了。第二天居然烧退了，一切平安。在暗自庆幸同时，我又突然想到，如果一旦驾鹤西游，岂不将林阳寺这五年历史也带走了？我当即下了决心，返回祖国大陆后一定要先把林阳寺这段历史写出，题目都想好了，就叫《花开花落》。一返回福州，就杂事缠身，既顾不了“花开”，更顾不了“花落”。但我又想，能否先出一本福建宗教的小书呢？我的想法得到了天津社会科学院历史所的王兆祥先生、天津社会科学院出版社的郭栋先生的大力支持，于是就有了这本并不成熟的小书。

在我尝试着对福建宗教的研究过程中，长期得到有关领导专家和宗教界人士的热情支持鼓励。我要感谢福建省民族与宗教事务厅副厅长余险峰先生、《福建宗教》副主编张善荣先生、《福建佛教》执行主编周书荣先生、《福建道教》编辑林胜利先生、福建省天主教爱国会副主任池惠中先生、福建省基督教协会副会长岳清华先生，我要感谢福建师范大学闽台区域研究中心，正是他们热情的指导和无私的相助，天资鲁钝、生性疏懒的我才有了一些小小的积累。

近年来，我曾利用业余时间试撰各类文章六百余篇，其中一半为远程教育和中国文学，另一半为闽台文化，而其中福建宗教又占

了七十余篇。现将这些已发表过的与福建宗教有关的文章目录附于书后,乞请各位同行专家指谬匡误。

何绵山

2003年9月10日于北门湖前

