

THE RELIGIOUS CULTURES SERIES

宗教文化丛书

王志远 主编

今日中国宗教

朱越利 主编

今日中国出版社



B 928.2

15

90208

DG14/07

今日中国宗教

朱越利 主编

编著执笔人(依姓氏笔划为序)

马 宁
朱越利
张新鹰
屠剑影

王子华
陈敏涛
洪涛芳
薛爱芳

王肖燕
李印来
段 琦

王满庭
李平晔
黄夏年

孙振峰
李桂玲
黄陵渝



200032188

今日中国出版社

1994·北京

(京)新登字 132 号

宗教文化丛书

中国现代文学馆

北京幽州书院哲学部

《宗教文化丛书》编委会

顾问:梁 衡 胡长青

舒 乙 庆先友

主 编:王志远

副 主 编:文 庸 钟肇鹏

冯今源 章宏伟

常务编委:张世英 刘荫芳

本书责任编委:文 溪

今日中国宗教

朱越利等 编著

今日中国出版社出版

(原中国建设出版社·北京百万庄路 24 号)

新华书店北京发行所发行

北京大兴兴达印刷厂印刷

850 * 1168 毫米 1/32 印张:36.125 字数:1160 千字

1994 年 12 月第 1 版 1994 年 12 月第 1 次印刷

印数 0—3000 册

ISBN7-5072-0552-5/Z·126

定价(精装):49.50 元

丛书总序

宗教是一个动态的概念，是一种与特定的时代相联系，具有多种表现形态和丰富内涵的社会性的精神现象和文化现象。“‘同一的’宗教适应着信奉它的各民族的经济发展的阶段而本质地改变了它自己的内容。”（普列汉诺夫《论一元论历史观之发展》）、迄今为止，仍是如此。即使在看似最无宗教传统的中国，它也在潜移默化地影响着人们的道德观念、价值尺度和修养水准，以至成为意识形态的某种材料。宗教不仅是信仰者和研究者的事，而且是涉及几乎所有文化界思想界的普遍性课题。了解宗教、研究宗教已成为当代人文化修养的一部分。

从这种时代的要求出发，我们编辑了这套《宗教文化丛书》。丛书总计百种，将按三大系列介绍宗教文化，其中包括专著系列（国内学者的学术专著）、译著系列（世界著名学者的名著或新作）和普及系列（由专家为非宗教专业读者撰写的融汇最新学术成果的知识读物），希望能做到有助于推动中国宗教学的学术研究和学科建设，有助于引进世界宗教学的优秀研究成果，有助于使广大读者建立起以学术思想为基础的对宗教的认识。丛书将以佛教文化、基督教文化和伊斯兰教文化为主，同时介绍儒教、道教、萨满教、神道教以及犹太教等各种宗教与文化的关系。所有编入丛书的作品，都要求有相当的学术功底，或有较高的认识价值，语言

表达力求深入浅出、雅俗共赏、融汇贯通。既使宗教研究者可资借鉴，也使对宗教感兴趣的各界学人开卷有益。由于涉猎范围广，著述品种多，出版时间紧迫，审读人手短缺，尽管参加著译的大多是宗教学的博士、硕士或教授、副教授和讲师，但挂一漏万、美中不足之处总会有的，尚祈望各方家赐教，以便在再版时校正。为了提高排版质量，本丛书基本采用激光照排，由于这在中国还是新技术，也带来一些诸如缺字、跳空的新问题。尤其要说明的是，丛书所收作品的观点不一定都与主编者一致，只要言之成理，持之有故，对中国文化建设能尽一家之责，这里便提供了一鸣之地。我们主张“文责自负”，以宽容的襟怀进行学术切磋。

作为一种复杂的社会现象和文化现象，宗教包含了人类社会得以维系的几乎全部因素。如果从哲学或神学，正统信仰或民间信仰的某一单纯角度去理解宗教或判断宗教的兴衰，都难免会作出片面的结论。只有进行全方位的考察（从政治学、经济学、哲学、神学、社会学、心理学、人类学、文学、美学、民俗学、艺术及人体科学等不同角度）、立体的阐述（兼顾统治阶层信仰、知识阶层信仰和民间下层信仰的差别与联系）以及系统的论证（综合不同学科、不同发展阶段、不同信仰层次、不同文化体系、不同时代背景下的变迁与延续，分析宗教的出发点和客观社会效果），才能揭示宗教的真实面貌和实际作用，揭示宗教在人类历史上的过去、现在和未来。《宗教文化丛书》正是要在广义文化的前提下，给人们提供各种观察了解宗教的机会。

在诸多角度中，首先是宗教创立者、传播者和信仰者自身的看法，或简称为神学的角度。这是应予尊重和重视的，是从其他角度观察的对象和研究的基础。一个人尽管不必是

宗教信仰者，但生活在社会中，就不免应具备对信仰者的了解甚至理解。这样，在许多方面都可以避免伤害对方的感情，也不至于由于妄加褒贬或主观歪曲而带来无知与浅薄之名。据估计，全世界现有宗教徒超过 25 亿人，占总人口的五分之三以上。与这样多的人们交朋友，是值得认真对待的。当然，我们绝不是要求每一位作者或读者都膜拜在宗教的脚下，恰恰相反，我们希望每个人掩卷之余都有一番思索，得出一个独立思考后的判断。

其次应提到哲学的角度。哲学是对万事万物的概括与抽象，是任何一种意识形态的理念核心，宗教概莫能外。宗教的内容可以用本体论、认识论和实践论等等框架加以标定，便于人们去把握其实质。但这种把握往往要求把握者有较高的文化水准和较强的思维能力，无论是普通信仰者还是对宗教有一般兴趣的人都不一定能做到。而哲学却实在是宗教的精神支柱，只不过距离宗教登场表演的前台还很远罢了。古往今来，有多少次前台的戏已唱得起劲甚或停了下来，但这支柱却不会倒。宗教在学术上的不朽价值，较多地体现为其哲学对于人类思辨能力的深化与提高。不过，发人深省的也还有另一种现象：当哲学贫乏到讲不下去的时候，反倒要求助于宗教。二者常常交替出现，面目甚至是模糊的。

再次应提到文学的角度。文学是把宗教作为思想材料的“自由派”。在文学作品中，宗教既可以成为主导和灵魂（或潜在主题和最终信念），如《神曲》、《复活》、《金瓶梅》、《红楼梦》等等；也可以为讥讽取笑世相而借题发挥，如《西游记》、《十日谈》、《巨人传》等等。不了解宗教就不容易理解这两类文学作品；但如果想从这两类作品去了解宗教，前者多为理想化，后者多为世俗化，与神学或哲学的宗

教又都有一定距离。当然这也正是从文学角度体现宗教或对宗教题材进行再创作的特色。如果触目皆是说教而失去了有血有肉的形象，文学则是失败的；而宗教的根本目的也就随之落空。成功的宗教文学总会以一种活灵活现的甚至长存千古的形象来实现宗教理念原本想要达到的目的；这目的其实并不曾说出来，却会在相当一部分读者内心中被自然地唤醒。

当今比较具有现代色彩的一种角度，是心理学。例如，讲“天堂”、“地狱”，会被有知识的人们斥为“迷信”、“陈腐”。但如果像池田大作在《展望 21 世纪》中所说的那样：“‘地狱’就是受生命原有的魔性的冲动所支配，处于痛苦最深的状态”，“‘天’是欲望得到满足，充满欢乐的状态”，是否当代人就会接受呢？据说西方著名的历史学家和哲人汤恩比给予的高度评价是：“超过迄今西方所进行的任何心理分析。”传教者已变换为这种现代口吻，研究者将如何？对历史上的宗教现象又如何从这一角度分析？都是新课题。

还有不能忘的一点，即从政治学角度去看宗教。这一点在中国具有悠久的传统，古来即有“神道设教”的治国安邦之策。宗教之于政治也有比较明确的认识，叫做“不依国主，则法事难立”，基本能自觉地“巡民教化”。政治与宗教的协调互补，在历史上往往与社会的长治久安相联系。而宗教与政治的对立乃至冲突，则标志着动乱和不安。这种现象也很值得从广义文化的角度去重新探讨。

至于其它方面，如经济学的角度，在僧俗之间，传统的说法往往不知不觉总站在正统的立场上，维护皇权的利益，似乎此时皇权便代表全民。而实际上，宗教经济的存在——其慈善事业对于社会经济总体的调节补充作用和心理效应，

更多地表明了它之所以能存在的历史合理性。宗教文化在相当程度上与宗教经济的兴衰息息相关。

总之，从任一学科的角度都可以去研究宗教，而任一学科也仅仅揭示了宗教的一个方面。在广义文化的前提下扩大探讨宗教的视野，是一件有利于各种学科展现更全面历史的好事，也是一件有利于民族文化建设的好事。

中华民族是一个具有古老文明的民族，对宗教的探索曾显示了她非凡的理解力和天才的创造力，为人类文化贡献过无数璀璨的瑰宝。当我们整理这份遗产时，沐浴着她的智慧之光，更感到应让她为今天和明天的文化建设献出潜在的宝藏。我想，如果意识到宗教几乎是伴随着人类社会而诞生的，并且不会半途便辞别人类而去；如果意识到宗教必将适应经济发展的阶段而本质地改变自己的内容，并由此建立起一种历史的发展的观点，则将使我们对宗教的观察和了解更为客观、更为主动、更为冷静、也更为睿智。

王志远

一九八九年九月
于北京幽州书院

朱越利序

70年代末,被“十年浩劫”中断的宗教信仰自由政策,久经磨难,终于回到人间。乌云消散,春风拂面,自那时起,寺观教堂相继修复;宗教教职人员各归其位,主持宗教活动;信徒重新过上了传统的宗教生活。人们把这些恢复工作称为落实宗教政策。落实宗教政策的工作成绩显著,但由于各种复杂因素,少量遗留工作至今仍在进行。

斗转星移,时光流逝。一些老一代宗教教职人员在“十年浩劫”中含冤而去,但健在者挑起双倍重担,积极投入落实宗教政策和进一步开拓进取的工作,可谓“老骥伏枥,壮心不已”。尤为可喜的是,十余年来,已培养出一批新一代跨世纪的宗教教职人员,并在继续培养。中国宗教后继有人,中国宗教前途光明,可以告慰所有已故老一代爱国宗教教职人员在天之灵。

时代在前进,历史不会重复。80—90年代,改革开放使大陆经济开始腾飞,使人们的思想观念逐渐更新,也调动了包括广大宗教信仰徒在内的全体人民建设社会主义“两个文明”的积极性。宗教界在服务社会方面均提出一些新口号或新解释,拓展了新领域,在适应社会的过程中,自身也发生了很大的变化。此外,由于自然法则的作用和社会环境的巨变,宗教界的新人新事也相应地层出不穷。今日中国大陆宗教呈现给人们的是90年代的面貌,具有崭新的时代特点。

全面了解今日中国大陆宗教的状况,不仅有助于总结历史,把握现在,也有助于预见未来;不仅有助于熟悉我们今天生活于其中的社会,也有助于开阔视野,增长见闻。无论对宗教领袖、宗教工作者,还是对宗教学者,无论对宗教信徒,还是对不信宗教的各界人士,都有益处。

学术应当重视对现实的研究,但至今还没有一部学术著作忠实地记录中国大陆五大宗教近十几年的历程和新貌。各方面人士一再呼吁这样一部填补学术研究空白的著作早日问世。我们感到责无旁贷。正是怀着这种强烈的社会和历史责任感,我们编写了这部书,奉献给对今日中国宗教感兴趣的各方面现代读者和后人,略尽菲薄之力。

本书以全面介绍大陆佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教等五大宗教的现状为主。基督教(Christianity)一词在我国有广义和狭义之别。广义的基督教一词为公教、新教与东正教三大派别和其他一些较小派别的统称,是指作为世界三大宗教之一的基督教。狭义的基督教一词则专指作为三大派别之一的新教(亦称更正教、抗罗宗、耶稣教)。公教(亦称天主教、罗马公教、加特力教)在我国一般称天主教。本书所说中国五大宗教,其中的天主教即指公教,基督教即指新教。

我国是一个多民族的国家。许多少数民族还保留着原始社会氏族宗教信仰的残余。这些残余的信仰和活动,虽然大都不再构成独立的完整的宗教形态,但在一些少数民族聚居区仍发挥着一定的社会、伦理和文化功能,仍属宗教现象,故本书特辟专章加以介绍。

台湾省、香港地区和澳门地区自古以来是中国的领土。其文化与大陆文化属于同一文化母体,这种牢固的文化联系是人为的力量隔绝不断的。本书特辟专章介绍台港澳宗教现状。除共性之外,台港澳宗教现状也有不同于大陆之处。对这些不同之处,本书也有

责任进行客观描述,以使读者能够全面而完整地了解台港澳宗教现状,但这仅仅是客观描述。

本书用较大篇幅介绍政府在宗教问题上所遵循的基本观点、现行宗教政策和宗教工作机构,因为它们直接关系到宗教的现状。

现状是对历史的继承与发展。通古而知今。为了帮助读者历史地了解现状,本书以适当篇幅介绍中国宗教的历史,特别是近现代史。

宗教具有国际性。中国各宗教团体近年来加强了与世界各国宗教团体的友好往来,为维护世界和平、增进中国人民与世界人民的友谊作出了贡献。本书特辟专章介绍国外宗教概况和部分国际宗教组织。

宗教也是学术研究的对象。宗教学术研究的开展及其成果在一定程度上反映着宗教的现状,并反过来对后者产生一定的影响。宗教也是一种文化。本书对宗教学术研究和宗教文化事业的现状也作了简要介绍。

编写这样一部书并不容易。为了做到资料完整、准确和反映最新情况,我们不仅到各处查阅了大量各类文献,而且进行了广泛的社会调查,曾向各地天主教和基督教礼拜堂负责人、向各地宗教学者发去调查表格,曾向各级宗教工作部门、宗教团体、学术单位和各界人士求教、求助。在这里,我们谨向在本书的编写和出版过程中给予支持、帮助与合作的所有朋友表示衷心感谢。

需要声明的是,由于各种主客观原因,本书在资料的收集方面肯定会有一些遗漏。我们谨向被遗漏的单位和个人,并向广大读者表示歉意。另外,在学术观点、文字表述等方面也难免有不当之处。我们诚恳地希望读者给予批评、指正,容本书再版时加以完善、补充。

本书是集体的成果,分工情况是:

第一章	第一节第一至第五小节	李平晔
	第六、十二小节	王满庭
	第七、十一小节	王肖燕
	第二节	王肖燕
	第三节	洪 涛
	第四、五节	王肖燕
第二章	王满庭
第三章	第一至第八节	王满庭
	第九节	孙振峰
	第十节	马 宁
第四章	马 宁
第五章	孙振峰
第六章	第一、二节和附录	李印来
	第三节	王子华 李印来
第七章	第一节	黄夏年
	第二、三、四、五、六节	李印来
第八章至第十四章各章	第一节	洪 涛 屠剑影
	第二节	朱越利 陈 敏
	第三节	马 宁
	第四节	王肖燕
	第五节	李平晔
第十五章	李印来
第十六章	第一节	张新鹰
	第二节 第一和第五至第十一小节	黄夏年
	第二、三、四小节	李桂玲
	第三节	薛爱芳
第十七章	第一、二、三、五、六节	黄陵渝
	第四节	段 琦
第十八章	第一、二、三、五、八节	黄陵渝
	第四、七节	段 琦
	第六节	段 琦 黄陵渝

本书出自众人之手，是统一规划、分头执笔写成的，各章均相对独立。我们的作法是，在统一计划和体例之下，每位（或每组）编著者对所承担的部分，均独自构思，独自撰写。

本书在确定大纲的过程中，得到《宗教文化丛书》主编王志远的参与和帮助，作为重点列入丛书，他还承担了终审终校工作，对一部分文字做了重要修改。我想，这部书会为丛书再添一点光彩的。本人负责编写计划、章节结构、写作体例、最后统稿（统一体例及略做文字修改）和组织工作，也承担了部分撰稿任务。

目 录

丛书总序

朱越利序

第一章 宗教学理论

第一节 基本理论	1
宗教学	1
基本理论概述	2
宗教的本质	3
宗教的基本要素	4
宗教的分类	5
宗教的起源	6
宗教与哲学	9
宗教与政治	10
宗教与道德	12
宗教与艺术	14
宗教与科学	16
宗教与迷信	17
第二节 马克思、恩格斯、列宁、斯大林的宗教观	20
马克思的宗教观	20
恩格斯的宗教观	23
列宁的宗教观	26
斯大林的宗教观	29

第三节 经典著作	31
《〈黑格尔法哲学批判〉导言》	32
《关于费尔巴哈提纲》	33
《反杜林论》	34
《德国农民战争》	35
《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》	37
《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》	38
《启示录》	40
《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》	41
《论早期基督教的历史》	42
《社会主义和宗教》	43
《论工人政党对宗教的态度》	45
《各阶级和各政党对宗教和教会的态度》	46
《给阿·马·高尔基》	47
《论战斗唯物主义的意義》	48
第四节 毛泽东、周恩来、李维汉的宗教观	49
毛泽东的宗教观	49
周恩来的宗教观	52
李维汉的宗教观	55
第五节 宗教学理论研究综述	60
鸦片之争	60
宗教与社会主义社会相适应问题	67

第二章 宗教政策

第一节 宗教政策的依据	72
社会主义时期宗教存在的根源	72

	社会主义时期宗教的变化	75
	马克思主义政党对待宗教的基本态度	77
第二节	宗教信仰自由政策	79
第三节	争取、团结、教育宗教界人士的方针	82
	绝大多数宗教界人士拥护社会主义制度	82
	爱国宗教界人士是中国共产党领导的最广泛的爱国统 一战线的重要组成部分	83
	有计划地培养年轻一代爱国宗教教职人员	84
	坚持“政治上团结合作,信仰上互相尊重”的原则.....	85
第四节	与宗教问题有关的部分法律条款节录	87
	中华人民共和国宪法	87
	中华人民共和国全国人民代表大会和地方各级人民代 表大会选举法	87
	中华人民共和国兵役法	88
	中华人民共和国民族区域自治法	88
	中华人民共和国义务教育法	89
	中华人民共和国刑事诉讼法	90
	中华人民共和国刑法	91
	中华人民共和国文物保护法	92
	中华人民共和国土地管理法	94
	中华人民共和国森林法	96
	中华人民共和国环境保护法(试行)	97
	中华人民共和国民法通则	97
	中华人民共和国海关法	98
	中华人民共和国香港特别行政区基本法	99
	中华人民共和国境内外国人宗教活动管理规定	100

宗教活动场所管理条例·····	101
中华人民共和国治安管理处罚条例·····	103
中华人民共和国房产税暂行条例·····	104
风景名胜区管理暂行条例·····	104
中华人民共和国消防条例·····	106
中华人民共和国企业法人登记管理条例·····	106
中华人民共和国外汇管理暂行条例·····	107
城乡集市贸易管理办法·····	108
中华人民共和国海关对个人携带和邮寄印刷品进出境 管理规定·····	108
第五节 部分具体政策规定 ·····	109
宗教团体房(地)产政策规定·····	109
城市建设中涉及教堂、寺庙房屋拆迁的政策规定·····	113
宗教活动场所政策规定·····	114
宗教教职人员政策规定·····	115
中国境内外国人宗教活动政策规定·····	117

第三章 建国以来的宗教工作

第一节 推动天主教、基督教开展“三自”爱国运动 ·····	119
第二节 帮助佛教、道教、伊斯兰教摆脱反动阶级的控制和利用 ·····	123
消除隐藏在寺观内的反动势力·····	124
废除寺观封建土地所有制·····	125
参加生产劳动,实现自食其力·····	125
第三节 在宗教界开展社会主义教育 ·····	126
第四节 少数民族地区宗教制度民主改革 ·····	127

第五节	宗教工作指导思想上的拨乱反正 ·····	130
第六节	落实宗教政策 ·····	137
第七节	依法管理宗教事务 ·····	140
	必要性和内涵·····	140
	依法管理要同执行政策相结合·····	141
	充分发挥爱国宗教团体作用·····	142
	注意改进管理工作方法·····	142
第八节	积极开展宗教方面的国际交往活动 ·····	143
第九节	政府主管宗教事务的专门机构 ·····	145
第十节	历届宗教工作会议 ·····	148
	第一次全国宗教工作会议·····	148
	第二次全国宗教工作会议·····	149
	第三次全国宗教工作会议·····	150
	第四次全国宗教工作会议·····	150
	第五次全国宗教工作会议·····	151
	第六次全国宗教工作会议·····	151
	第七次全国宗教工作会议·····	152
	第八次全国宗教工作会议·····	152
	第九次全国宗教工作会议·····	153
	1985年全国宗教局(处)长会议·····	154
	1990年全国宗教工作会议·····	155
	1992年全国宗教局长会议·····	156

第四章 宗教团体

第一节	中国佛教协会 ·····	158
	宗旨和构成·····	158
	第一届理事会·····	159

	第二届理事会·····	160
	第三届理事会·····	161
	第四届理事会·····	163
	第五届理事会·····	165
	第六届理事会·····	167
	地方佛教协会·····	169
第二节	中国道教协会 ·····	170
	宗旨和构成·····	170
	第一届理事会·····	171
	第二届理事会·····	172
	第三届理事会·····	173
	第四届理事会·····	174
	第五届理事会·····	174
	地方道教协会·····	175
第三节	中国伊斯兰教协会 ·····	176
	宗旨和构成·····	176
	第一届委员会·····	177
	第二届委员会·····	178
	第三届委员会·····	180
	第四届委员会·····	181
	第五届委员会·····	182
	第六届委员会·····	184
	地方伊斯兰教协会·····	186
第四节	中国天主教爱国会 ·····	187
	宗旨和构成·····	187
	第一届委员会·····	188
	第二届委员会·····	190
	第三届委员会·····	191

	第四届委员会·····	192
	第五届委员会·····	193
	地方天主教爱国会·····	195
第五节	中国天主教主教团·····	196
	宗旨和构成·····	196
	第一届主教团·····	197
	第二届主教团·····	198
	第三届主教团·····	198
第六节	中国天主教教务委员会·····	199
	职能和构成·····	199
	第一届委员会·····	200
	第二届委员会·····	201
第七节	中国基督教三自爱国运动委员会·····	203
	宗旨和构成·····	203
	第一届委员会·····	204
	第二届委员会·····	205
	第三届委员会·····	206
	第四届委员会·····	207
	第五届委员会·····	209
	地方基督教三自爱国运动委员会·····	210
第八节	中国基督教协会·····	211
	宗旨和构成·····	211
	第一届委员会·····	211
	第二届委员会·····	212
	第三届委员会·····	213
	地方基督教协会·····	213
第九节	其他宗教团体和机构·····	215
	中华基督教青年会·····	215

中华基督教女青年会·····	216
爱德基金会·····	217

第五章 宗教界代表人物小传

第一节 佛教界·····	219
第二节 道教界·····	241
第三节 伊斯兰教界·····	246
第四节 天主教界·····	260
第五节 基督教界·····	272

附录 1:历届中国人民政治协商会议宗教界委员名单 ·····	288
--------------------------------	-----

附录 2:全国人民代表大会常务委员会历届有宗教身份的委员 名单 ·····	292
--	-----

第六章 宗教文化工作

第一节 宗教院校·····	293
佛教院校·····	293
道教院校·····	296
伊斯兰教院校·····	296
天主教院校·····	298
基督教院校·····	301
第二节 宗教研究、出版机构和学术团体 ·····	302
宗教研究机构·····	302
宗教出版机构·····	306
宗教学术团体·····	307

第三节 宗教学部分专著(附期刊)	310
宗教一般	310
佛教	327
道教	351
民间宗教、民族宗教	358
伊斯兰教	362
天主教和基督教	368
其它宗教	382
附录:宗教期刊	385

第七章 宗教学者

第一节 佛教学者	390
第二节 道教学者	412
第三节 伊斯兰教学者	415
第四节 基督教学者	419
第五节 宗教理论、民间宗教、原始宗教诸学科学者	422

第八章 宗教活动场所

第一节 佛教寺院	429
汉传佛教寺院建筑风格和布局	430
藏传佛教寺院建筑风格和布局	433
上座部佛教寺院等级与建筑特色	434
著名佛寺简介	435
四大佛教名山	452
著名佛塔简介	455

第二节	道教宫观	460
	基本格局.....	460
	宫观园林.....	461
	建筑风格.....	462
	著名宫观.....	463
第三节	伊斯兰教清真寺、拱北、麻札	477
	清真寺的基本格局.....	477
	清真寺的建筑风格.....	479
	著名清真寺简介.....	481
	著名道堂(罕卡)、拱北(麻札)简介	506
第四节	天主教教堂	509
	基本格局.....	509
	建筑风格.....	509
	著名的中国天主教教堂.....	512
第五节	基督教教堂	521

第九章 五大宗教之基本信仰

第一节	佛教基本信仰	535
	四谛.....	535
	轮回与十二因缘.....	537
	色与空.....	539
	空与有.....	539
	小乘与大乘.....	540
第二节	道教基本信仰	541
	道与老子.....	541
	神仙信仰.....	542
	济度与符咒.....	544

第一章 宗教学理论

第一节 基本理论

宗教学

宗教学是认识宗教现象的本质,揭示宗教产生和发展规律的科学。宗教学所研究的对象是作为社会现象的宗教。宗教与哲学、道德、法律、政治、文学、艺术一样,是上层建筑和社会意识形态的重要组成部分之一。每一种社会现象,上层建筑和社会意识形态的各个部门都应该而且可能成为人类认识和科学研究的对象,在此基础上,建立起独立的、自成体系的各种哲学社会科学学科。宗教学是以宗教为研究对象的独立学科,它不同于一般宗教观(宗教理论、宗教学说)有两点:其一是它在学科上的独立性。它以宗教这一社会历史现象作为认识对象,对它进行学术性的考察和研究,真正的宗教学,如同哲学、历史学、文学、政治学、法律学等学科一样,应该是一门独立的人文学科。其二是它在内容上的系统性。宗教学,应该是在对宗教的各个方面进行系统研究的基础上形成的关于宗教的知识体系,而不仅只是个别性的观点和理论。用马克思主义的世界观和方法论指导对宗教各种问题的研究形成马克思主义宗教学。马克思主义在社会科学方面的伟大贡献在于把辩证唯物主义

的世界观贯彻到社会历史领域,提出了历史唯物论。唯物史观用社会的经济基础去说明一切上层建筑的特性和本质,用经济基础的变化和发展来说明上层建筑的变化和发展,这就揭示了上层建筑各部分的本质,为我们认识宗教世界提供了方法论上的指导原则。我们虽然主张科学的宗教学要以马克思主义为指导,但对于非马克思主义宗教学中的一切有价值的东西,一切合乎科学的因素,我们都要认真总结,加以吸收,作为建设和发展马克思主义宗教学的借鉴。

基本理论概述

马克思主义宗教观的基础理论或基本原理由下列几方面内容构成:一、宗教的本质。恩格斯在《反杜林论》中对此问题作了回答:“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”二、宗教的发生和发展。马克思、恩格斯唯物史观的形成和完善为揭示和阐明宗教发生和发展的历史进程提供了科学的理论工具。恩格斯对宗教发展的历史进程和宗教在不同历史阶段所展现的历史形态,先后提出过三种图式。第一种为从原始社会的“自发宗教”到阶级社会的“人为宗教”;第二种为从“部落宗教”到“民族宗教”再到“世界宗教”;第三种为“自然宗教”到“多神教”再到“一神教”。三、宗教存在的根源和消亡的条件。马克思、恩格斯认为,宗教存在的最深刻的根源是人与自然、人与人之间关系的不合理,使自然力量和社会力量对人成为盲目起作用的、异己的力量。“只有当实际生活的关系,在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候,现实世界的宗教反映才会消失,只有当社会生活过程即物质生产过程的形态,作为自由结合的人的产物,处于人的有意识有计划的控制之下的时候,它才会

把自己神秘的纱幕揭掉。但是,这需要有一定的物质基础或一系列物质生存条件,而这些条件本身又是长期的、痛苦的历史发展的自然产物。”^①四、宗教的社会功能。马克思、恩格斯认为,宗教是维护经济基础的上层建筑,本质上是历史上统治阶级用来维护其统治秩序的工具。但也不否认被压迫人民在历史的特定阶段利用宗教进行反抗斗争的事实。五、马克思主义政党对待宗教的态度。马克思、恩格斯认为宗教将随着其消亡的历史条件逐渐成熟而消亡;宗教信仰是个人的私事,实行政教分离,实行宗教信仰自由的政策。

宗教的本质

宗教的本质是宗教学最基本的理论问题,回答“宗教是什么”的问题。近百年来,随着宗教学的发展,宗教学者从不同的立场和角度,应用不同的观点和方法去研究宗教,对宗教所下的定义日趋多样化。在近代宗教学中,对于宗教的研究有三种方法和倾向最有影响,一是宗教人类学和宗教历史学,二是宗教心理学,三是宗教社会学。它们对宗教的本质和基本特性问题的看法各有侧重,在此基础上对宗教提出了不同的界说。马克思主义宗教观对宗教概念的理解,具有深刻的科学性。对于“宗教是什么”这个问题,马克思主义经典作家曾在自己的著作中不止一次地提出了回答。恩格斯在《反杜林论》中对宗教的本质进行了论述,“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”这段话高度概括、深刻揭示了宗教之所以为宗教的本质规定性,并把宗教与其他社会意识形态区别开来,包含着非常丰富的内容:一、说明了宗教作为意识形态的本质特征“一切宗教不过是支配着人们日常生

① 《马克思恩格斯全集》第23卷第96——97页

活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。”宗教信仰和崇拜的对象都是幻想出来的东西,客观上不存在。二、揭示了宗教幻想的内容和对象乃是“支配着人们日常生活的外部力量”。这就说明宗教信仰和崇拜的对象并不是什么超出经验之外、不可捉摸的神秘权能,而是与人们日常生活密切相关、但却支配着人们日常生活的外部力量。三、说明了宗教观念采取了“超人间化”的特殊表现形式,这就是说,这些支配人们日常生活的外部力量反映在人们的头脑中,并不直接以自然力量和社会力量这些“人间力量”所固有的形式表现出来,而是表现为“超人间”力量的形式,因而具有超自然、超人间的神圣性。四、它说明了人间力量超人间化的原因,揭示了宗教观念的世俗基础和客观根源。

宗教的基本要素

宗教不仅是主观的观念,而且是客观存在的社会事实;宗教不仅是个人对某种超自然力量的信仰,而且是某种与社会结构密切相关的非常现实的社会力量。宗教作为一种客观的社会现象,它具有构成宗教所特有的基本要素。宗教的基本要素为内在因素和外在因素两部分。宗教的内在因素有两种内容:一、宗教的观念和思想。各种宗教都有一套说明其信仰的观念,甚至形成一套论证其信仰的观念体系,构成完整的宗教世界观。它是宗教行为的内在根据,是宗教组织借以建立信仰体制的骨架,对整个宗教体系的构成起着基础性的作用。二、宗教的感情或体验。宗教信仰者对各种超自然、超人间的神圣力量、神灵神性等神性物的信仰,既可在信仰者心中表现为一定的观念形态和概念形式,也可在情绪上引起种种反应,激发起信仰者所谓“宗教感情”。宗教的外在要素主要内容也可分为两种:一、宗教的行为和活动。宗教信仰者内在的宗教体验和宗教观念通过外在的身体动作和语言形式表现出来的宗教行

为。其表现形式多种多样,各种形式在各种宗教中都经历了从自发到自觉,从分散化到规范化的过程。归结起来,主要的宗教行为有巫术、宗教禁忌、祈祷献祭、宗教礼仪等。这些宗教行为作为宗教体验和宗教观念之外在表现,从不同方面反映了宗教的本质。二、宗教的组织和制度。宗教组织是教徒在其中过宗教生活并通过它进行宗教活动的机构、团体、会社、社区或其他形式的群体。宗教制度是维系这种群体,规范宗教生活,指导宗教活动的规章、教法、体制、惯例和传统等的总称。一个比较完整的成型的宗教,便是上述内外四种因素的综合。

宗教的分类

19世纪以来的西方宗教学非常重视宗教分类方法的研究和应用,努力按照各种宗教的共同特征进行宗教分类,以求发现宗教和宗教现象的各种类型。宗教分类的关键,在于我们据以分类的原理或原则是否正确。一种被实践证明为科学的、正确的分类原理,实质上乃是关于对象之不同层次的本质和规律的正确反映。所以,分类原理的发展和提出,是从杂多性的感性认识到统一性的理性认识的进化,也是从认识事物之现象到认识事物之本质的发展。在宗教研究领域,已有不少宗教学家提出了各具特色的宗教分类的方案和原理。不同的分类原理反映了不同的宗教观。各种分类方法及其原理都从一个侧面反映了宗教的特性,有助于加深我们对宗教的本质和规律的认识,促进宗教学的发展。西方宗教学者对宗教的分类有地理学的分类、人种学—语言学的分类、进化论的分类以及现象学的分类。

马克思、恩格斯创建的辩证唯物主义世界观把自然、社会 and 人类历史视为不断发展的过程,历史唯物主义则说明了人类社会和历史发展的动因和规律。以这种科学世界观为原理和方法,恩格斯

具体阐述了宗教发展的历史进程以及宗教在不同历史阶段所展现的历史形态,为马克思主义的宗教分类作出了完整的说明。对于宗教发展的历史性分类,恩格斯提出三种不同的说法,第一种是从“自发的宗教”到“人为的宗教”;第二种是从“部落宗教”到“民族宗教”再到“世界宗教”;第三种是从“自然宗教”到“多神教”再到“一神教”。恩格斯的三种提法,可以作为马克思主义宗教观对宗教发展过程的历史形态的三种分类。三种分类基本上是从不同角度对同一的宗教发展过程所做的历史性说明。这三种发展系列之间并不是一一相当、完全同步进行的。宗教发展史的过程和宗教历史形态的演变在不同的民族和国家间有不同的情况和特点。对一个宗教如何分类,要视具体情况而定。

宗教的起源

宗教是人类社会发展一定阶段的历史现象,它既不是从来就有的、也不是永恒的,而是有它发生、发展和消亡的过程。对于宗教的起源和形成,只能从社会的物质生活条件和与此相适应的人类对自然和社会的认识水平方面,才能找到真正的原因。在人类的幼年时期,也就是恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书中指出的蒙昧时代的低级阶段初期,人类依靠植物果实之类生活,他们的头脑很简单,不能对比较复杂的问题进行抽象的思维,因而还不可能产生宗教观念,也不可能有什么宗教信仰活动。

宗教观念的最初产生,反映了社会生产力水平极低情况下,原始人对自然现象的神秘感。这种神秘感,是在人类社会生产力发展到一定阶段上,人的意识和思维能力有了相应的发展,达到足以形成宗教观念的时候产生的。这就是说,当人有了自我意识,并能把自然作为一种异己力量,在支配着人本身和人周围的一切事物,因而产生了最初的宗教观念。据有关考古史料证明,人类最早的宗教

观念和宗教仪式出现在原始社会旧石器时代的中、晚期。当时，原始人已经形成某种与死后生活相联系的灵魂观念，并产生了氏族成员埋葬死者尸体的仪式。在原始氏族社会，人们不知道自己的身体构造，不懂得作梦的科学道理，认为梦境里的景象不是人身体的活动，而是独特于人身体外的灵魂活动。人活着，灵魂寄居于人身体之中；人死后，灵魂就可以离开人身体而单独活动，便产生了灵魂不死观念。后来，人们把这种灵魂观念扩大到他们所接触的自然界的万物，又产生了万物都有灵魂观念。人们面对纷繁复杂和变幻莫测的各种自然现象，觉得在自己周围的各种事物中都存在着超自然的力量，这种力量主宰或影响着自己的生活，进而把这种力量神秘化、人格化，作为神灵加以崇拜，并企图通过祈祷、祭礼、舞蹈、音乐等形式对其施加影响，使之给人类带来“恩赐”。在原始社会的各个阶段中，尽管宗教观念的内容日益增多，崇拜仪式也日趋复杂，但人们幻想中主要反映为对自然力量的崇拜和氏族祖先的崇拜。至于其它的崇拜对象都是这两个主要崇拜对象衍化而来的。由于氏族社会是一个无阶级的社会，人们幻想中反映的仅仅是对于自然力量的歪曲、恐惧和崇拜。由此可见，原始社会人类生活同自然界之间的矛盾，是原始宗教观念和崇拜仪式的基础。

进入阶级社会以后，宗教得以存在和发展的最深刻的社会根源，就在于人们受这种社会的盲目的异己力量支配而无法摆脱，在于劳动者对剥削制度所造成的巨大苦难的恐惧和绝望，在于剥削阶级需要利用宗教作为麻醉和控制群众的重要精神手段。随着阶级的形成，国家和王权的产生，宗教也不断发生演变。从原始的多神教演变为一神教；从“自发宗教”发展为“人为宗教”；从部落宗教发展为民族宗教或国家宗教。由于阶级的出现，形成了阶级和阶级压迫，宗教也赋予了阶级的内容，自然宗教也逐渐演变为奴隶主阶级利益服务的宗教，它神化王权和剥削制度，成为统治阶级的精神武器。由于社会生产力的发展，物质财富和剩余产品也随之日益增

多,社会上开始有了私有财产,富有的人家开始蓄养奴隶,剥削奴隶的劳动,使奴隶为他们生产更多的剩余产品,这就开始分化为奴隶和奴隶主两个对立的阶级,而奴隶主阶级利用手中掌握的国家政权,镇压奴隶的反抗。在奴隶制社会中,广大劳动人民除受自然力量的压迫外,又增加了社会力量的压迫。奴隶们为了摆脱这种阶级压迫,在历史上曾不断出现奴隶暴动。这种奴隶暴动的结果,最多也只是摆脱旧的枷锁而又带上新的枷锁。因此,人们对社会力量的压迫同对自然力量的压迫一样,感到难以理解和捉摸,就把希望寄托在宗教信仰上,祈求“来世”的幸福或者死后灵魂升入“天国”或“极乐世界”。随着奴隶制社会的演变,许多弱小的古老民族被征服或同化,走向灭亡而不复存在。一些民族宗教吸收其它宗教的某些教义,从而发展成一种新的宗教。有些宗教则随着世界性帝国的建立及其对外扩张而发展成世界宗教(佛教、伊斯兰教、基督教)。这是人类历史出现帝国后宗教发展到最完备的形态,是世界各个国家和地区之间政治、经济、文化交往日趋频繁在思想领域中的反映。它所信奉的神不再是某一民族特有的保护神,而被认为是宇宙的最高主宰;它的信仰者不只限于某一民族的人,许多不同民族的人可以信奉同一宗教;它具有系统而完整的教义,有较严密的教会组织和受过系统神学教育的教职人员。由于统治阶级的提倡和扶植,世界宗教得到长足发展,并成为某些国家的国教,至今极大地影响这些国家的政治、经济和文化。

宗教是在人类认识世界的漫长过程中,随着人类思维能力逐步提高而产生的。宗教的产生和发展,说明人类从最初不能抽象地思考比较复杂的问题发展到能够抽象地思考比较复杂的问题,这标志着人类的思维能力提高到了—定水平。从某种意义上讲,是否具备宗教观念,几乎是非人与现代意义上的有抽象思维能力的人之间的一种界线。随着人类社会生产力的不断发展,随着自然科学和社会科学的不断发展,人们逐渐认识了天体构造和运动的规律、

地球起源和形成的规律、人类社会发展的规律等等，这就为近代自然科学和社会科学的建立和发展创造了条件。但是宗教的消亡要晚于阶级消灭和民族融合，不是一朝一夕能出现的。因此，必须充分认识宗教存在的必然性、现实性和长期性，在此基础上确立我们的立场和观点。

宗教与哲学

马克思主义认为宗教与哲学是远离社会物质经济基础的意识形态，虽然它们与物质存在条件的联系被一些中间环节弄模糊了，但这种联系是存在着的。宗教与哲学一样，都是由社会经济基础来说明的上层建筑。宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的最原始的观念中产生的。随着人类社会的发展，宗教经历了由氏族宗教到国家宗教、世界宗教的发展历程。无论宗教采取何种形式，都要对上帝、神灵、灵魂和来世生活作出回答。对这些基本问题的不同回答分别形成了有神论的唯物主义哲学和唯物主义无神论的世界观。任何一种宗教都是对上帝或其他神灵的崇拜，对灵魂不朽的信仰和对来世生活的追求，因而任何宗教都包含着有神论的唯心主义哲学或这种哲学的萌芽。宗教与哲学有着密切的关系，宗教的起源与唯心主义的哲学有着天然的联系。在远古时代，人们还完全不知道自己身体的构造，并且受梦中景象的影响，于是就产生一种观念：他们的思维和感觉是寓于人体中而在人死亡时就离开身体的灵魂的活动。从这时候起，人们不得不思考这种灵魂对外部世界的关系，产生了灵魂不死的观念。同样，由于自然力被人格化，由于智力发展中自然发生的抽象化的过程，最初的神产生了。随着宗教的向前发展，这些神愈来愈具有了超世界的形象，由于氏族、部落融合以至统一王朝的建立，在人们头脑中，从许多神中产生了一神教的唯一的神的观念。因此，思

思维对存在、精神对自然界的关系问题，全部哲学的最高问题，像宗教一样，其根源在于蒙昧时代的狭隘的观念。哲学家依据他们对思维与存在关系的不同回答分成了两大阵营。凡是断定精神对自然界说来是本原的，从而归根到底以某种方式承认创世说的人，组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派。任何宗教神学在回答哲学基本问题时都属于唯心主义的阵营，任何无神论都属于唯物主义的各种学派。

唯心主义哲学与宗教神学实质上是相通的。唯心主义的实质在于把心理的东西作为最初的出发点，从心理的东西引出自然界，然后再从自然界引出普通人的意识。哲学唯心主义不过是隐蔽起来的、修饰过的鬼神之说。一切唯心主义者，不论是哲学上的还是宗教上的，都相信神灵、启示、救世主、奇迹创造者，至于这种信仰是采取粗野的、宗教的形式还是文明的哲学的形式，这仅仅取决于他们的教育程度。从哲学的发展来看，唯心主义与宗教神学是一致的。古希腊罗马哲学的原始的自发的唯物主义不能彻底了解思维对存在的关系，弄清这个问题的必要性引出了关于可以和肉体分开的灵魂的学说，然后引出了灵魂不死的论断，最后引出了一神教。

宗教与政治

宗教神学把万物的起源归因于神，自然把政治的起源也归因于神，因而导致以宗教为政治的支柱，用精神现象说明政治现象的唯心主义，也必然把政治权力神圣化。马克思主义否定政治起源于神，认为社会的经济基础决定上层建筑，作为经济的集中表现和上层建筑组成部分的政治是由一定社会的生产力和生产关系构成的经济基础决定的。政治与宗教一样，在原始社会起源于该社会的经济基础，二者之间有着密切的关系，几乎浑然一体，表现为宗教与

政治高度结合的神权政治。在阶级社会,随着社会分工的扩大,宗教与意识形态的其它形式和上层建筑的其它部门日益分离,与政治的界限也日益明显,逐渐沦为阶级斗争的工具。这是因为,宗教既是观念性上层建筑,又是体制性上层建筑,既可作为思想观念去影响群众,又可作为社会组织去统辖群众,从而容易为社会政治斗争的各方利用。宗教成为政治斗争和阶级斗争的工具,表现在它往往被统治阶级利用作为巩固统治秩序的精神支柱。

统治阶级利用宗教巩固自己的统治秩序,采取的主要形式有:把某一宗教定为全民性信仰的宗教,使其成为国教。国教在封建国家是十分普遍的现象。资产阶级革命后,宗教宽容和信仰自由逐渐被接受为现代政治的思想原则。宗教为统治阶级利用的另一形式是政教合一。政教合一是政权与宗教权合一的政治现象。在封建社会,各封建国家用国教作为统治思想,政教合一现象很普遍。资产阶级革命后,政教合一现象开始减少,但在某些国家和地区仍然不同程度地存在。1959年民主改革前的中国西藏地区就是政教合一的封建农奴制度。统治阶级对宗教的利用是把宗教当做使下层阶级就范的统治手段,以巩固统治为目的。

宗教与政治的关系,不但表现为它与统治阶级的关系,而且表现为它与被统治阶级的关系。在宗教是占统治地位的意识形态的社会中,被统治阶级的政治运动往往借用宗教观念,运用宗教语言,使政治运动披上宗教外衣,才能动员和组织民众。同时,一切革命的社会政治理论大体上必然就是宗教异端,所以异端常常与被统治阶级联系在一起,发展为以下层群众为主体的宗教运动。在基督教世界,异端运动往往通过宗教形式,或多或少地反映出奴隶、农民、平民或市民的社会政治要求,成为下层民众反抗统治阶级压迫的重要形式。

人类社会几千年的历史经历了许多政治变革、经济进步和社会变化,一些历史悠久的宗教经历了一切变故依然存在,究其原

因,除了宗教作为意识形态具有相对的独立性之外,根本原因在于这些宗教为适应社会政治变化而进行了改革。宗教改革一般包括教义理论的改革和组织制度的改革,改革的动因在于经济基础与上层建筑的矛盾。16世纪欧洲的宗教改革运动是欧洲资产阶级反对封建制度的一次决战。这场运动除了造成一大批脱离天主教会的新教宗派外,还促进了欧洲各国的民族独立和资本主义制度的发展。

历史上一些伟大的变革常有宗教的变革相伴随。1949年中华人民共和国成立,中国的社会经济制度和政治制度发生了根本变化,中国的宗教也适应新的政治经济形势发生了变革。天主教、基督教内进行的反帝爱国运动割断了教会同帝国主义的关系,肃清帝国主义的影响,实行中国教会自治、自养、自传,独立自主自办教会。中国的佛教、道教、伊斯兰教则废除了宗教中的封建剥削和封建压迫制度。1959年在西藏开展的民主改革,废除了西藏社会的政教合一的封建农奴制度。中国宗教在20世纪50年代所发生的这些变化使各宗教组织与社会主义社会相适应,不再是帝国主义、封建地主阶级和官僚资产阶级控制和利用的工具,成为中国共产党领导下的爱国统一战线的组成部分。

宗教与道德

马克思主义认为宗教与道德都是社会意识形态的形式,同属上层建筑的范畴。宗教是以幻想的超人间的形式来表现现实世界中支配人们日常生活的异己力量。道德是调整人们的行为以适应一定社会体系中的人际关系的规范。离开社会经济关系这个基础,宗教和道德就都失去其存在的客观根据。道德伦理比宗教更接近于社会的物质经济基础。物质生产活动是人类最基本的实践活动,人们在从事物质生产活动的过程中,必然要调整彼此的活动与行

为,道德规范便由之而产生。宗教为道德增加了神圣性和超越性,使道德更具有威慑力和普适力。道德是人与人社会关系的反映,人的道德行为也就受客观的社会关系的制约。当人的道德行为符合于其赖以产生和存在的社会关系的性质和需要时,就会受到社会舆论的肯定,否则就会受到谴责。

各种宗教教义体系及神学唯心主义把道德和宗教道德等同起来,他们往往把社会生活中一切主要的道德规范都说成是源于神启的“宗教道德”。其实,人与人的社会关系构成一切道德规范的客观基础,道德规范是人际社会关系的反映。但是,人在观念中可以表现为感性的人,也可以异化为非感性的神。世俗道德是以感性的人与人的世俗关系为基础,调整人们的行为的规范和准则。宗教道德是以感性的人与非感性的神之间的宗教关系为直接根据,使人的行为适合于人与神关系要求的规范和准则。各种宗教体系中的道德都有两个组成部分,一是涉及人与神关系的行为规范;二是涉及人与人关系的行为规范。宗教中神的神性是社会的人赋予的,人与神的宗教关系实质上依赖于人与人的社会关系。宗教中涉及人与人关系的行为规范本质上是人与人社会关系的社会道德,是把世俗道德神圣化。

宗教与道德同为社会意识形态,存在着相互影响,相互作用的关系。宗教与道德之间的相互影响,既为经济基础所决定,也随着经济基础的变革而发生相应的变化。在原始社会,原始宗教通过宗教神话和宗教礼仪来强化道德的社会影响力。在阶级社会中,统治阶级总是利用宗教为自己的阶级利益服务,用神和天命的安排来神化现在的统治秩序和人与人的阶级关系,用来世的天堂使被统治阶级安于现实的苦难。在阶级社会中,道德始终是阶级的道德,它或者为统治阶级的统治和利益服务,或者当被压迫阶级变得足够强大时,代表被压迫者的利益反抗统治阶级的压迫。宗教对道德的影响也体现在这两个方面,即把统治阶级的道德神圣化和成为

被统治阶级反抗统治阶级的道德的宗教外衣。

在我国社会主义社会,宗教与道德的关系具有与以往阶级社会不同的特点。经过宗教制度的改革,我国的佛教、道教和伊斯兰教中的封建剥削制度被革除;天主教、基督教中开展的反帝爱国运动使得这两个宗教成为中国人民独立自主自办的宗教。我国的宗教已不再是剥削阶级利用的工具。宗教在我国社会主义社会的存在是因为还存在着宗教赖以存在的条件。在社会主义时期,虽然宗教道德中涉及人与神关系的部分仍然是约束信教群众行为的准则和规范,但是宗教道德中涉及人与人关系的部分,如佛教的“五戒十善”,基督教、天主教的“十诫”等等,与社会主义的道德有某些共同之处。宗教信徒以宗教道德中涉及人与人关系的世俗性道德约束自己的行为,与社会主义社会所提倡的道德原则对人们行为的要求并不冲突。这是宗教能与我国社会主义社会相适应的一个重要方面。社会主义的道德应该吸收宗教道德和教规、教义中的某些积极因素,宗教道德只有与社会主义社会相适应才能存在。

宗教与艺术

马克思主义认为宗教与艺术同属社会的上层建筑,都是社会意识形态,二者之间有着密切的关系。艺术产生于人类的社会生活,宗教活动属于社会生活的内容,宗教与艺术的起源有着密切的关系。在原始社会,宗教与艺术浑然一体。原始人认为神灵主宰一切,他们生产和生活中的各种重大事件往往以宗教性的活动或仪式作为开端或结束,形形色色的自然崇拜、图腾崇拜、祖先崇拜及巫术等初级形式的宗教活动,是人类原始社会生活的重要组成部分。原始艺术反映了这些活动,带有浓厚的宗教色彩。原始艺术还不是为着纯粹审美的目的,而是为着实用的或功利的目的进行活动。这种实用的或功利的目的常常体现在图腾崇拜或巫术活动中。

原始宗教与原始艺术浑然一体,并不意味着艺术为宗教所产生。这是因为艺术产生于生产实践和社会生活,原始宗教不等于全部社会生活。原始艺术不但服务于原始宗教,也服务于原始的政治、伦理、教育等。而且,原始宗教本身也是由经济基础决定的。宗教对艺术的影响,归根结底也反映了经济基础的间接的、但是决定性的作用。在艺术起源中产生作用的各种非根本的因素中,宗教的作用居于突出的地位。

人类的生产实践和社会生活是艺术产生的基础,也是艺术发展的动因。生产实践和社会生活的发展,为艺术提供了不断发展的思想内容。宗教作为社会生活的组成部分,对艺术的发展有着广泛而深刻的影响,这不仅表现在中外艺术史上相当长的历史阶段以宗教艺术为主导,而且表现在人类艺术宝库中相当一部分的稀世珍宝与宗教有关。宗教如此深入广泛地影响艺术的原因首先在于宗教是一种具有世界观、人生观意义的社会意识形态,历史上宗教意识形态曾占有统治性的地位;同时,宗教的许多活动离不开艺术,需要利用艺术作为表现形式,许多艺术形式也就在宗教活动中得到发展;此外,各种宗教的传播也必然导致各地区各民族艺术的交流,从而促进艺术的发展。另一方面,宗教在历史上也起过阻碍艺术发展的作用,如伊斯兰教禁止在雕刻绘画中表现动物,造成造型艺术的落后;十字军东侵使阿拉伯国家的艺术受到野蛮的摧残。

在宗教影响艺术的同时,艺术也对宗教产生反作用。在历史上,艺术作为宗教的宣传手段,对于宗教的广泛传播和宗教的发展发挥了巨大的作用。艺术对宗教的作用也具有两面性,世俗艺术的发展,特别是无神论的或者反宗教的艺术的发展和传播,起到抑制宗教发展的作用。

宗教艺术是艺术史中一个十分显著的现象。宗教艺术是宗教与艺术的结合,是宗教思想和情感的艺术表现。宗教艺术的题材虽是宗教,它的根子是现实生活。宗教艺术与世俗艺术并立并存,并

且相互渗透、相互影响。在现代社会，由于世俗艺术的强烈影响，宗教艺术也出现了多样化和现代化的趋势。

宗教与科学

科学是反映客观规律的知识体系，科学知识萌发于人类早期的社会实践，古代文明已包含许多近代科学得以发展的因素。由于人类社会实践和认识的历史局限性，古代的科学知识在很长的历史时期一直附属于在思维方式上尚未摆脱想象性和猜测性的自然哲学体系，甚至寄生于宗教神话中。在中世纪，科学成了神学的分枝。科学与宗教的历史混合状态随着人类社会实践和认识的发展而逐步解体，科学从自然哲学体系和宗教神话中分化出来，成为实证性的科学。1543年，哥白尼《天体运行》一书的出版，是近代科学与宗教世界观彻底决裂的第一次宣告。从此自然科学便开始从宗教神学中解放出来，科学的发展从此便大踏步地前进，科学与宗教走上了公开冲突的道路。

科学与宗教在本质上是对立的。科学不承认任何超自然的力量，反对用超自然的原因和力量去证明任何自然现象及其发展过程。宗教就其本质而言就是对超自然力量的崇拜，相信超自然的上帝和神灵主宰世界。宗教的本质决定它否认客观存在的必然性和规律。对超自然力量的肯定和否定，决定了宗教与科学在本质上的对立是不可调和的。在认识方法上，宗教与科学也是根本不同的。自然科学从物质的各种实在形式和运动形式出发，去认识事物的各种联系并尽可能地用经验去证明。宗教认识其信仰对象的基本方法是信仰主义，依靠超经验、超理性的启示或神秘主义的直觉。在社会作用方面，宗教与科学也是大相径庭的。科学技术的发展造成巨大的社会生产力，从而推动社会的发展。马克思主义把科学看作是最高意义的革命力量。虽然宗教在特定的历史条件下也通过

宗教运动对社会发展起过特殊的推动作用,但一般说来,宗教在历史发展中是一种保守的因素。因为宗教往往把现存的社会制度当成神意的体现,看成神圣不可侵犯的东西。

历史上,科学在每一领域取得的任何重大成就,都意味着在这个领域内自然规律的发现和对超自然力量的否定,意味着把神秘的作用和无知的影响从这个领域中清除出去。17世纪以来,近代实验科学所开始的从自然界各个领域清除上帝主宰作用的进程势不可挡。从17世纪到19世纪,由笛卡尔、康德、拉普拉斯、达尔文所代表的进化理论在天体物理学、地质学和生物学中取得了重大成就,形成了与上帝创世信仰直接对抗的天体演化说、地质发展观和生物进化论。19世纪以来,自然科学的重大发展导致对自然规律更完善的表述。如现代物理学为经典力学、相对论和量子力学找到了它们各自适用的条件和范围,把研究高速运动的相对论,研究常规运动的经典力学和研究微观世界的量子力学有机地统一起来,进一步证明了神学世界观的臆测成分。自然规律的新发现,自然科学的新进展,总是必然地导致对宗教神学的进一步认识。

宗教与迷信

宗教与迷信是一回事还是有区别,这既是一个理论问题,也是一个现实问题。正确区分宗教和迷信的界限,对于我们坚持马克思主义宗教观,全面正确地贯彻执行宗教信仰自由政策,是至关重要的。

我们认识一切事物,“必须注意它和其他各种运动形式的共同点。但是,尤其重要的,成为我们认识事物的基础的东西,则是必须注意它的特殊点,就是说,注意它和其他事物运动形式的质的区

别。只有注意了这一点,才有可能区别事物。”^①我们不仅要认识宗教与迷信的共同点,而且更重要的是认识它们的特殊点。只有这样,才能分清楚什么是宗教,什么是迷信。

宗教与迷信都是以有神论观念作为它们的思想基础,相信和崇拜神灵或超自然力量,这是它们的共同点。宗教发展史上早期的原始宗教,是“多神教”或“拜物教”,是不定型,不成熟的宗教,如有的没有宗教教义,没有宗教组织,甚至没有宗教名称。这种原始宗教所包含的内容:一是人们头脑中有了有神论观念,这是产生宗教的一个条件;二是人们对“人格化的神和代表他们的偶像”有了举行祭祀的仪式,以祈求大自然物的神灵降福消灾;三是社会上出现主持祭祀的人员,最初是由氏族酋长兼任,以后才有专职人员。在整个原始社会里,宗教和迷信的界限很难分清楚,形成宗教和迷信并存的状态。人类进入阶级社会以后,才产生了定型的、完备的、系统的宗教,如佛教、伊斯兰教、基督教、犹太教、印度教、道教等等。从此以后,以巫术驱鬼为特征的迷信活动逐步从宗教中分离出来,形成一种粗俗的鬼神迷信。在我国历史上,有些鬼神迷信早在奴隶社会就存在,但大部分是在封建社会产生的。因此,一般地把这种鬼神迷信称为封建迷信。

宗教与封建迷信是有着明显区别的。宗教是一种特定形式的思想信仰,是一种世界观,只不过是“支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^②宗教还是一种一定形态的文化现象,不论在哲学、文学、艺术、伦理等社会学领域还是医学、化学、天文学、生命学等自然科学领域中,都留下了丰富的文化遗产。在历史上,宗教成为世界各国人民进行文化交流的一个重要组成部分。宗

① 《毛泽东选集》第1卷第283页

② 《马克思恩格斯选集》第3卷第354页

教还是一种同一思想信仰的人们构成的一种社会实体，也就是与宗教信仰、宗教感情相适应的宗教仪式和宗教组织所构成的一种社会实体。对于正常的宗教信仰和宗教活动，只要引导的好就有利于社会的稳定和民族的团结。封建迷信是从有神论观念派生出来的，但并不是宗教。在我国，封建迷信主要是指那些神汉、巫婆和迷信职业者利用封建社会遗留下来的巫术，进行装神弄鬼、妖言惑众、骗钱害人的活动，如请神降仙、驱鬼治病、相面揣骨、测字算命、看风水等等。这类封建迷信活动，起着破坏社会秩序、扰乱人心、损害群众身体健康的作用。此外，我国真正信仰宗教的人并不多，但信鬼神和命运的却不少，他们有时也烧香叩头，求神保佑。如果我们把宗教和迷信当成一回事，势必把凡是信鬼神和命运的人都看成是“宗教信徒”，这不仅在理论上是荒谬的，而且在实践中也是有害的。

我们党和国家在对待宗教信仰和封建迷信活动以及一般迷信活动上，历来有明确的政策界限。对于佛教、道教、伊斯兰教、天主教、基督教等主要宗教，实行宗教信仰自由的政策，保护正常的宗教信仰和宗教活动。对于已经被取缔的一切反动会道门和神汉、巫婆，一律不得恢复活动。凡妖言惑众、骗钱害人者，一律严加取缔，并且绳之以法。我国刑法第 99 条规定：“组织、利用封建迷信、会道门进行反革命活动的，处五年以上有期徒刑；情节较轻的，处五年以下有期徒刑、拘役、管制或者剥夺政治权利。”第 165 条规定：“神汉、巫婆借迷信进行造谣、诈骗财物活动的，处二年以下有期徒刑、拘役或者管制；情节严重的，处二年以上七年以下有期徒刑。”此外，对于以看相、算命、看风水等为生的迷信职业人员，主要是进行教育、规劝和帮助他们劳动谋生、自食其力，不要再从事这类利用迷信骗人的活动，如不遵守，也应当依法取缔。对于群众的一般迷信活动，只能采取教育引导的方法，通过普及科学文化知识，提高他们的思想觉悟，破除迷信观念。

当前,在一些地方值得引起注意的问题,一个是早已被取缔的神汉、巫婆死灰复燃,迷信职业者也重操旧业,使封建迷信活动有所抬头。少数基层干部分不清什么是正常宗教信仰,什么是封建迷信活动,有的甚至支持或参与封建迷信活动。另一个是部分群众不仅信仰宗教的动因层次低,而且宗教意识也较差,只知教规而不知教理,具有一定的盲目性。因而,把宗教信仰和鬼神迷信混淆在一起,也助长了封建迷信活动。

第二节 马克思、恩格斯、列宁、 斯大林的宗教观

马克思的宗教观

马克思主义的宗教观形成于 19 世纪 30—40 年代,这个时期是马克思由革命的民主主义者转变为共产主义者,思想上由唯心主义转向唯物主义的时期,马克思世界观的转变过程也是马克思主义宗教观形成的过程。

马克思出身于一个犹太人家庭,其父亲是一个由犹太教改宗新教的政治自由主义者。马克思六岁时接受了基督教的洗礼。马克思 1835 年 8 月写的中学毕业论文明显地表现出他的宗教倾向。1836 年 10 月,马克思到柏林大学学习。在柏林大学学习期间,马克思的思想开始了从唯心主义到唯物主义的转变,其博士论文反映了这种转变。马克思在博士论文中从哲学高度对宗教神学进行批判,表现出无论神的倾向。马克思在柏林大学期间参加了青年黑格尔派通过宗教批判而进行的政治斗争。1841 年,费尔巴哈的《基督教的本质》一书出版,对马克思的思想转变产生了巨大的影响。

马克思的宗教观受到费尔巴哈对宗教批判的影响,实现了从唯心主义到唯物主义的转变。但是,马克思不满意费尔巴哈过多地注重自然界,而过少地注重政治。马克思从费尔巴哈出发,又超越了费尔巴哈。1842年11月30日,给卢格的信表明了马克思思想的发展。马克思在信中指出,要联系着对政治局势的批判来批判宗教,而不是联系着宗教的批判来批判政治局势,因为宗教本身是没有内容的,它的根源不是在天上,而是在人间,而随着那以宗教为理论的被颠倒了了的现实的消灭,宗教也将自行消亡。从1843年到1848年,马克思的辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观形成,作为这种世界观的组成部分的马克思主义的宗教观也随之形成,马克思在这个时期的著作中论述了这种宗教观,主要观点如下:

对于宗教与现实世界的关系,马克思指出,要用世俗问题来说明宗教问题,宗教问题是世俗问题的表现。不到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密,而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。是人创造了宗教,而不是宗教创造了人。但人不是抽象的栖息在世界以外的东西,人就是人的世界,就是国家,社会。国家、社会产生了宗教,即颠倒了的世界观,因为它们本身就是颠倒了的世界。因此,反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。宗教里的苦难既是现实的苦难表现,又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息。宗教是人民的鸦片。因此,对宗教的批判就是对苦难世界的批判。对天国的批判就变成为对尘世的批判,对宗教的批判就变成对法的批判,对神学的批判就变成对政治的批判。马克思指出,费尔巴哈致力于把宗教世界归结于它的世俗基础,但他没有注意到在做完这一工作后,主要的事情还没有做。世界被二重化为宗教的想象的世界和现实的世界,只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。因此,这个世俗基础应当在理论上受到批判并在实践中受到革命改造。费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质,但是,人的本质并不是单个人所固有的

抽象物，它是一切社会关系的总和。费尔巴哈撇开历史的进程，孤立地观察宗教感情，他没有看到宗教感情本身是社会的产物，而费尔巴哈所分析的抽象的个人，实际上是属于一定的社会形式的。

关于宗教与人权的关系，马克思认为，国家从宗教中解放出来是摆脱国教的统治，宗教依然存在，但不是作为特权宗教存在，人也并没有从宗教中解放出来，只是取得了宗教自由。公民权利不以无条件地彻底废除宗教为前提，人权中有信奉宗教的权利，信仰特权是一般人权。人权并没有使人摆脱宗教，而只是使人有信仰宗教的自由。

在《德意志意识形态》中，马克思批判了青年黑格尔派用宗教的观念代替一切，同现实的影子作斗争，阐述了唯物史观及与这种历史观相联系的宗教观。马克思指出，人们是自己的观念，思想等等的生产者，他们是受着生产力的一定发展及其与这种发展相适应的交往关系制约的。不是意识决定生活，而是生活决定意识。从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程，并把与该生产方式所产生的交往形式理解为整个历史的基础，同时从交往形式出发来阐明各种不同的理论产物和意识形式，如宗教、哲学、道德等等，并在这个基础上追溯它们的产生过程。宗教本身既无本质也无王国。宗教的本质只能到宗教的每个发展阶段的现实物质世界中去寻找。对于马克思的这种历史观，恩格斯 1883 年 3 月 17 日在马克思墓前的讲话中作了高度概括：“正象达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律，即历来为繁茂芜杂的意识形态所掩盖着的一个简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等等；所以，直接的物质的生产资料的生产，因而一个民族或一个时代的一定的经济发展阶段，便构成为基础，人们的国家制度、法的观点、艺术以至宗教观念，就是从这个基础上发展起来的，因而，也必须由这个基础来解释。”（《马克思恩格斯选集》第 3 卷第 574 页）。

1848年以后,马克思在《共产党宣言》中指出,信仰自由和宗教自由的思想不过表明自由竞争在信仰的领域里占统治地位罢了。在阶级社会中存在的宗教、道德等意识形式,只有当阶级对立完全消失的时候才会完全消失。关于宗教的消亡,马克思在《资本论》中指出,只有当实际日常生活的关系,在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系时,现实世界的宗教反映才会消失。

恩格斯的宗教观

恩格斯的童年和学生时代,因受家庭和社会的影响,曾有着笃信宗教的感情。19世纪30年代,随着他对资本主义早期工人阶级生活状况的了解,看到工厂主残酷地压榨工人,却要他们把希望寄托到天上去,就此对宗教和资本主义经济的惨无人道的性质感到极大的厌恶。1839年3月和4月,恩格斯在《乌培河谷来信》中,对宗教和社会进行了尖锐的批判。他指出,宗教虔信使人在精神上变得愚钝,而这是有利于工厂主对工人的剥削的。此后不久,恩格斯通过对施特劳斯的著作《耶稣传》的研究,转到无神论方面来。1841年费尔巴哈《基督教的本质》的出版,也对恩格斯的思想转变产生了巨大的影响。通过费尔巴哈及参加当时的社会政治斗争,恩格斯实现了世界观上从唯心主义到唯物主义的转变。1844年,恩格斯与马克思一起在《神圣家族》中提出了历史唯物主义的观点。在1845—1846年写作的《德意志意识形态》中,及1848年的《共产党宣言》中,恩格斯与马克思一起对历史唯物主义作了较完整的阐述,作为历史唯物主义的组成部分的马克思主义的宗教观也获得了最初的形式,其要点就是以一定历史时期的物质经济生活条件来说明一切历史事变和观念、一切政治、哲学和宗教。1850年以后,特别是在晚年,恩格斯对马克思主义的宗教观作了深刻的论

述。

关于宗教的本质,恩格斯认为应该到宗教的每个发展阶段的现成物质世界中去寻找。一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中人间的力量采取了超人间的力量的形式。恩格斯从宗教发展的历史过程来说明宗教这种幻想的反映从原始宗教到一神教的发展。他指出,在历史的初期,首先是自然力量获得了这样的反映。不久,社会力量也起了作用,这种力量和自然力量一样,对人来说是异己的,也是不能解释的。这样,最初仅仅反映自然界的神秘力量的幻想,现在又获得了社会的属性。在更进一步的发展阶段上,许多神的全部自然属性和社会属性都转移到一个万能的神身上,而这个神本身又只是抽象的人的反映,这样就产生了一神教。

关于宗教的起源和发展,恩格斯认为,要根据宗教借以产生和取得统治地位的历史条件去说明它的起源和发展。宗教是在最原始的时代从人们关于自己本身的自然和周围的外部自然的错误的、最原始的观念中产生的。在远古时代,人们还完全不知道自己身体的构造,并且受梦中景象的影响,于是就产生灵魂在人死时离开肉体继续活着的观念。这种灵魂不死的观念连同自然力被人格化,便产生了最初的神。古代一切宗教都是自发的部落宗教和后来的民族宗教,它们从各民族的社会和政治条件中产生,并和它们一起生长。当古代世界走向灭亡的时候,与之相适应的宗教也就自然崩溃了,古代的各种宗教就被基督教战胜了。基督教在其产生时是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者,被罗马征服或驱散的人们的宗教,后来与罗马帝国和奴隶制和睦相处。在中世纪,随着封建制度的发展,基督教形成一种同它相适应的,具有相应的封建教阶制的宗教。从13世纪到17世纪资产阶级解放斗争的最初阶段的历史运动带有宗教的色彩,是由于中世纪只知道一种意识形态,即宗教和神学。当基督教思想在18世纪被启蒙思想击败的时候,资

产阶级已经强大得足以建立他们自己的、同他们的阶级地位相适应的意识形态,这时他们才进行了他们的伟大而彻底的革命——法国革命,而且仅仅诉诸法律的和政治的观念,只是在宗教堵住他们的道路时,他们才理会宗教。

关于宗教的社会作用,恩格斯指出,在欧洲中世纪,由于宗教取得了万流归宗的地位,因此,当时任何社会运动和政治运动都不得不采取神学的形式。对于完全受宗教影响的群众感情来说,要掀起巨大的风暴,就必须让群众的切身利益披上宗教的外衣出现。一般针对封建制度发出的一切攻击必然首先就是对教会的攻击,而一切革命的社会政治理论大体上必然同时就是神学异端。新教异端的不可根绝是同正在兴起的市民阶级的不可战胜相适应的。恩格斯考察了在欧洲资产阶级反对封建制度的三大决战中宗教的地位和作用。第一次,德国以马丁·路德为代表的市民阶级反对罗马天主教会的控制和以托马斯·闵采尔为代表的农民起义都以宗教改革的形式来号召群众。第二次,17世纪英国资产阶级革命是以资产阶级化了的加尔文教作为思想旗帜。第三次,18世纪的法国资产阶级革命彻底抛弃了宗教的外衣,以唯物主义作为自己的战斗旗帜。当资产阶级发展到足够强大,有了自己的自由思想家并在欧洲大多数国家取得统治后,基督教已不能成为任何进步阶级的意向的意识形态外衣了。它愈来愈变成统治阶级专有的东西,统治阶级只把它当做使下层就范的统治手段。同时,每个不同的阶级都利用它自己认为适合的宗教。

关于宗教在社会主义社会是否存在及宗教的消亡,恩格斯在与杜林的论战中指出,宗教作为异己的自然和社会力量在人们头脑中的幻想的反映,是不能够被禁止的。宗教可以在人们还处在异己的自然力量和社会力量支配下时作为人们对这种支配着他们的力量的关系的直接形式即有感情的形式而继续存在。当人们还受资本主义生产方式的异己力量支配时,宗教的反映过程的事

实基础继续存在,宗教反映本身也就同它一起继续存在。这就是:谋事在人,成事在神(即资本主义生产方式的异己支配力量)。当社会通过占有和有计划地使用全部生产资料而使自己和一切社会成员摆脱奴役状态的时候,当谋事在人,成事也在人的时候,宗教中反映出来的最后的异己力量才会消失,因而宗教反映本身也就随着消失。原因很简单,这就是那时再没有什么东西可以反映了。宗教只能自然消亡,不能用法令来消灭。

恩格斯还对早期基督教的历史作了研究。恩格斯不赞成在中世纪的自由思想者和18世纪的启蒙运动者中流行的认为一切宗教,包括基督教在内都是骗子手的捏造的观点。恩格斯根据基督教产生和发展的社会条件,说明了它何以能征服罗马世界帝国并统治文明人类的绝大多数达一千八百年之久。

列宁的宗教观

列宁继承和发展了马克思主义关于宗教的学说,根据俄国的实际情况对宗教在阶级压迫社会的根源和作用,对于无产阶级政党对待宗教的态度等都作了一些精辟的论述,主要观点如下:

关于宗教在阶级压迫社会的作用,列宁认为,在阶级压迫社会,宗教是终身给他人劳作、为穷困和孤独紧压着的人民群众蒙受的精神压迫的一种。被剥削阶级由于没有力量同剥削阶级进行斗争,必然会产生对死后的幸福生活的憧憬,正如野蛮人由于没有力量同大自然搏斗而产生对上帝、魔鬼、奇迹等的信仰一样。对于工作一生而贫困一生的人,宗教教导他们在人间要顺从和忍耐,劝他们把希望寄托在天国的恩赐上。对于依靠他人劳动而生活的人,宗教教导他们要在人间行善,廉价地为他们的剥削生活辩护,廉价地售给他们享受天国幸福的门票。宗教是麻醉人民的鸦片。宗教是一种精神上的劣质酒,资本的奴隶饮了这种酒就毁伤了自己作人

的形象，忘记要求稍微过一点人所应当过的生活。

关于宗教的根源，列宁指出，宗教在现代资本主义社会的根源主要是社会的根源。宗教对人类的压迫只不过是社会内部经济压迫的产物和反映。劳动群众在资本主义盲目势力面前毫无办法而感到恐惧，恐惧创造神。只要受资本主义制度压迫，受资本主义盲目势力摆布的群众还没有学会团结一致地、有组织地、有计划地、自觉地反对宗教的这种根源，反对任何形式的资本统治，那末无论什么启蒙书籍都不能使这些群众不信仰宗教。在阶级压迫社会，所有一切压迫阶级，为了维护自己的统治，都需要有两种社会职能：一种是刽子手的职能，另一种是牧师的职能。刽子手镇压被压迫者的反抗和暴动，牧师安慰被压迫者，从而使他们忍受压迫和统治。1917年十月革命后，当宗教存在的社会阶级根源由于无产阶级夺取了政权而消失了的时候，列宁指出宗教偏见的最深的根源是穷困和愚昧，应当同这个祸根作斗争。列宁还从哲学上揭示了宗教的根源，指出哲学唯心主义不过是隐蔽起来的、修饰过的鬼神之说，是经过人的无限复杂的认识的一个成分而通向僧侣主义的。人的认识是无限地近似于螺旋的曲线，这一曲线的任何一个片断都能被变成独立的完整的直线，从而把人们引向僧侣主义，这就是哲学唯心主义和僧侣主义的认识论根源。

关于工人政党对待宗教的态度，列宁于1909年5月指出，社会民主党的整个世界观是以马克思主义为基础的。马克思主义的哲学基础是辩证唯物主义，它完全继承了18世纪法国唯物主义和19世纪德国费尔巴哈的唯物主义，即绝对无神论的、坚决反对一切宗教的唯物主义历史传统。但是，马克思和恩格斯比他们更进一步，把唯物主义应用到历史领域，应用到社会科学领域。马克思主义始终认为现代所有的宗教和教会、各式各样的宗教团体，都是资产阶级反动派用来捍卫剥削制度，麻醉工人阶级的机构。宗教是人民的鸦片，——马克思的这句话名言是马克思主义在宗教问题上

的全部世界观的基石。马克思主义是唯物主义，是坚决反对宗教的，同宗教作斗争是马克思主义的起码原则，但是马克思主义不是停留在起码原则上的唯物主义，它认为必须善于同宗教作斗争，要善于用唯物主义观点来说明群众中的宗教信仰和宗教的根源。马克思主义者不应当抽象地提出反宗教的斗争，而应当具体地、根据当前实际上所进行的、对广大群众教育最大的最有效的阶级斗争提出反宗教斗争的问题，把这一斗争同消灭产生宗教的社会根源的阶级运动的具体实践联系起来。同宗教偏见作斗争，必须特别慎重，斗争要立足于团结群众，而不是加深群众在宗教问题上的分裂。

关于宗教信仰问题，在1917年十月革命前，列宁就主张宗教信仰自由。他指出，社会民主党人要求每人都有充分的信仰自由的权力。每个人不仅应该有相信随便哪种宗教的完全自由，而且应该有传布随便哪种宗教和改信宗教的完全自由。不应该有什么占统治地位的宗教和教会。一切宗教，一切教会，在法律上都应该是平等的，各种宗教的僧侣可以由信那种教的教徒来供养，国家不应该用公款来帮助任何一种宗教，来供养任何僧侣。关于宗教与社会主义的关系，列宁指出，社会主义允许宗教信仰自由，任何人都充分自由信仰任何宗教，或不承认任何宗教，像社会主义者那样做一个无神论者。在公民中间，完全不允许因为宗教信仰而产生权利不一样的现象。同时，社会主义吸引科学来驱散宗教的迷雾，把工人团结起来为美好的人间生活作真正的斗争，使他们摆脱对死后生活的信仰。

关于无神论的宣传，列宁指出，社会民主党宣传无神论，应当服从社会民主党的基本任务，发展被剥削群众反对剥削者的阶级斗争。在现代资本主义社会环境中，阶级斗争能把信基督教的工人吸引到社会民主党和无神论这方面来，比枯燥地宣传无神论还要有效一百倍。无产阶级政党要求国家把宗教宣布为私人的事情，但

决不认为同麻醉人民的鸦片作斗争，同宗教迷信等等作斗争的问题是私人的事。斗争不是私人的事，而是全党、全体无产阶级的事情，要用纯粹的思想武器，用我们的书刊、我们的言论来跟宗教迷雾进行斗争。1917年十月革命胜利后，俄国建立起无产阶级的政权，列宁多次指出，无产阶级专政应当坚持不懈地使劳动群众实际上从宗教偏见中解放出来，为此就要组织最广泛的科学教育和反宗教的无神论的宣传，提高群众的觉悟，同时注意避免伤害信教者的感情，避免加剧宗教狂。列宁认为，如果认为只有通过纯粹马克思主义的教育这条直路，才能使囿于宗教偏见的千百万人民群众摆脱愚昧状态，那就是最大的而且是最坏的错误。应该把各种无神论的宣传材料提供给他们，把实际生活各个方面的事实告诉他们，用各种办法来影响他们，唤醒他们的宗教迷梦。列宁认为，18世纪老无神论者的那些政论在唤醒人们的宗教迷梦方面，往往要比充斥在我们出版物中的常常歪曲马克思主义的文字更适合千百倍。要善于唤起最落后的群众自觉地对待宗教问题，自觉地批判宗教。

斯大林的宗教观

斯大林的宗教观的主要内容是：

一、马克思主义是认识宗教问题的科学世界观。斯大林认为，马克思主义不只是社会主义的理论，而且是一个完整的世界观，是辩证唯物主义的哲学体系，它对自然现象的看法，它研究自然现象的方法是辩证的，而它对自然现象的解释，它的理论是唯物主义的。历史唯物主义就是把辩证唯物主义的原理推广去研究社会生活，应用于研究社会和社会历史。在社会生活中，首先是物质条件发生变化，然后人们的思维，人们的风俗习惯，人们的世界观也相应地发生变化。如果把物质、外部条件、存在以及诸如此类现象叫作内容，那末就可以把观念方面、意识以及诸如此类的现象叫作形

式。由此就产生了一个著名的唯物主义原理,在发展过程中,内容先于形式,形式落后于内容。经济发展是社会生活的物质基础,是它的内容,而法、政治和宗教、哲学的发展是这个内容的思想形式,是它的上层建筑。如果基础发生变化,那末它的上层建筑也会随着发生变化。基础是社会发展的一个阶段上的社会经济制度,上层建筑是社会的政治、法律、宗教、艺术、哲学的观点,以及同这些观点相适应的政治法律设施。

二、马克思主义是与宗教作斗争的结果。对于宗教与马克思主义的关系,斯大林指出,马克思主义的出现及其形成为确定的世界观,并不是和宗教成分相结合的结果,而是和宗教成分进行无情斗争的结果。马克思和恩格斯在说明自己的唯物主义的时候,通常援引费尔巴哈,认为他是恢复了唯物主义应有权威的哲学家。但这并不是说,马克思和恩格斯的唯物主义和费尔巴哈的唯物主义是一样的。其实,马克思和恩格斯是从费尔巴哈唯物主义中采取了它“基本内核”,把它进一步发展科学的哲学唯物主义理论,而摒弃了它那些唯心主义的和宗教伦理的杂质。

三、使反宗教运动与争取人民群众切身利益的斗争相结合。斯大林指出,在剥削阶级占统治地位的社会里,僧侣不仅吮吸工人的血液,并且一贯地腐蚀他们的意识。每一个阶级都有自己的节日,神甫们也有自己的节日,在那些日子里,他们赞美现存的制度,在这种制度下劳动者死于穷困,寄生虫却沉溺于豪华奢侈的生活。在反对现存社会制度的斗争中,要把广大群众的反宗教运动和争取人民群众切身利益的斗争结合起来,并且要做到使这个运动为群众所了解,为群众所支持。

四、既赞成宗教信仰自由,也要与宗教世界观作斗争。在1917年十月革命前,斯大林指出,党赞成宗教信仰自由,赞成人们有信奉任何宗教的权力。但不能由此得出结论说党将拥护宗教而和这一类的世界观作斗争。社会民主党的党纲上有信教自由。按照

这一条,任何一群人都有权力信奉任何一种宗教。社会民主党反对一切宗教压制,始终维护各民族有信奉任何一种宗教的权力,但同样要根据无产阶级的真正利益去进行反对宗教的宣传,以便获得社会主义世界观的胜利。社会民主党之所以要这样做,在于宗教和无产阶级的真正利益相抵触。1917年十月革命后,斯大林谈到宗教信仰自由时说,我国的法律规定每个公民都有信奉任何宗教的权力,这是个人的信仰问题。正因为如此,我们实行了教会与国家分离。但是,我们在实行教会与国家分离,宣布信教自由的同时,也保留每个公民都有用说服、宣传、鼓动的方法去反对某种宗教,反对任何宗教的权力。党对宗教不能采取中立态度,要进行反对宗教偏见的宣传。因为这是清除那些支持剥削阶级劝人顺从剥削阶级的反动僧侣的影响的一种可靠手段。党对宗教偏见的传播者,对毒害劳动群众意识的反动僧侣不能采取中立态度。反宗教的宣传是肃清反动僧侣的一种手段。要进行反宗教的宣传来反对所有一切宗教偏见,因为党是拥护科学的,而宗教偏见是反对科学的,任何宗教都是和科学对立的东西。反宗教宣传是宪法确定的苏联工农不可剥夺的权力。在宗教成见很深的群众中进行反宗教偏见的斗争,就应当以间接的比较慎重的方法来代替直接的方法。在农民中进行反宗教的宣传,不要以为只要做一次自然科学的讲演,就足以使农夫相信上帝是不存在的,对农民的偏见需要谨慎小心。

第三节 经典著作

在马克思、恩格斯、列宁的著作中有许多处论及宗教,反映出他们的宗教观。特别应该指出的是,在马克思、恩格斯的青年时代,对宗教的批判是他们走向科学社会主义的开端;恩格斯一生都很

关心宗教研究的发展,自己也写过研究早期基督教的著作;列宁根据俄国社会状况而提出无产阶级政党应对宗教采取的态度,对新中国成立后制定宗教政策起到了重要指导作用。因此有必要了解马克思、恩格斯、列宁等导师对宗教的阐述,以下即对他们较集中论述宗教问题的 14 篇经典著作一简要的介绍。

《〈黑格尔法哲学批判〉导言》

《〈黑格尔法哲学批判〉导言》是马克思为其拟出版的巨著《黑格尔法哲学批判》所作,论述了人类解放的途径问题。1844 年 2 月发表于《德法年鉴》^①。

马克思在文中首先肯定了德国哲学对批判宗教所做的贡献,即证明了是人类创造了宗教,说明了宗教是那些还没有获得自己或再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉,宗教是人本质的异化。但布鲁诺·鲍威尔和费尔巴哈等人在把宗教的本质还原为人的本质以后就止步了,而这正是马克思主义宗教观的起点。马克思指出人不是抽象的,人就是人的世界,就是国家、社会。宗教这种颠倒的世界观之所以产生,是由于它背后有一个颠倒的世界——非神圣形象中的自我异化,即人压迫人,人剥削人的社会。宗教作为世界的总理论,通过逻辑辩证,道德核准,情感安慰等种种手段论证现实世界的合理性,使之具有神圣不可侵犯的性质。宗教是人民的鸦片,它为人民身上的锁链装饰上虚幻的花朵,使人民精神上得到慰藉而无法抛弃它。宗教里的苦难既是对现实苦难的表现,又是对这种现实苦难的抗议,这种抗议对现存社会制度有利无害。

批判宗教可以帮助人们摆脱彼岸世界的幻想,使人能够依据理性采取行动。但单纯揭露宗教异化还不足以消灭产生宗教异化

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第 1 卷第 452—467 页。

的根源，只有从宗教批判转入政治批判，推翻剥削制度，消灭社会异化才能促使宗教走向消亡。马克思在继承批判前人无神论的基础上，摆脱了唯心史观，对科学无神论做出了全面表述，使无神论与无产阶级革命联系起来，成为革命的、实践的世界观，奠定了马克思主义宗教观的基础。

《关于费尔巴哈的提纲》

《关于费尔巴哈的提纲》是马克思批判费尔巴哈哲学的局限，概括辩证唯物主义、历史唯物主义基本观点的著作。1845年写于笔记本中，仅是一份工作草图。1888年由恩格斯作为《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书的附录发表^①。

文中指出马克思主义哲学和旧唯物主义的根本区别就在于对“实践”的全新理解，给实践的认识论意义以高度评价，说明了只有实践才能证明思维的客观性。人类的社会生活在本质上是实践性的。费尔巴哈的功绩在于他通过关于宗教异化的阐述将宗教归结于它的世俗基础，将宗教的本质归结于人的本质，重新确立了唯物主义的地位。但是他所说的人不是社会的人，而是无阶级差别的、一般的、抽象的人。他将宗教异化的根源归因于人心理的依赖感，试图用教育手段消除宗教愚昧，建立人类的“爱”以取代宗教。他仅仅把抽象的理论活动看作真正的人的活动，因而在认识论上又陷入了直观性，在历史观上陷入了唯心主义。

马克思认为，宗教的自我异化只有用世俗基础的自我异化才能说明，只能通过这个世俗世界的自我分裂和自我矛盾才可以得到理解。因此要克服宗教的自我异化，首先必须克服世俗世界的自我矛盾。这种社会矛盾只能用革命的实践才能得到解决，单纯的思

① 中译文见《马克思恩格斯全集》第3卷第3—8页。

想批判是不行的，必须从对宗教的批判转向对社会的批判，通过革命实践改造社会。马克思指出人是社会关系的总和，人的宗教感情也只能是社会的产物。宗教感情绝不是脱离具体历史条件和人类社会关系的个人所有物，其中有阶级性和社会内容，只有用阶级分析的方法对宗教问题进行科学分析才能得出符合社会现实的结论。文中还概括了马克思主义哲学与以往的哲学不同，不再是仅仅以不同的方式解释世界，它的立足点是人类社会或社会化的人类，以改变世界为根本问题，鲜明地指出了马克思主义哲学的科学性和实践性，指出了在哲学上完成的实质性的革命变革。

《反杜林论》

《反杜林论》是恩格斯批判打着社会主义旗号的小资产阶级学者欧根·杜林错误观点的论战性著作，作于1876—1878年，其第三编“社会主义”之五“国家、家庭、教育”中论述了宗教问题^①。

恩格斯针对杜林认为未来真正自由的国家中应该人为地除去一切宗教膜拜，宗教应被禁止等论点，首先明确了“宗教不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式”。这一论断说明了宗教作为意识形式本质上是一种幻想的反映，从而把宗教崇拜的神圣对象还原为与日常生活关连的世俗力量，阐明了宗教在表现形式上的特殊性，指出了人间力量超人间化的原因，深刻地揭示出宗教的本质的规定性，给宗教以科学的定义。

恩格斯进而分析宗教本身的发展过程。最初是自然力量被幻想地反映，被人格化为神，出现自然宗教；以后社会力量也作为支配人们生活的异己力量反映为神秘的幻象，出现了多神教；最后众

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第20卷第19—351页。

多神灵的自然属性和社会属性转移到一个万能的神身上，使之成为人的本质的反映，就产生了一神教。这种宗教形态的变迁过程明显地依赖于由原始社会到奴隶社会再到封建社会的社会形态的变迁过程。到了资本主义社会，人们仍旧处在受异己力量支配的地位，与过去社会同样存在宗教反映过程。资本主义的生产资料私有制和经济剥削关系，不仅对无产阶级是一种异己的支配力量，而且由于私有制决定了社会生产的无政府状态，它对于资产阶级及其经济学家也必然是一种无法控制的异己力量，它被以各种方式反映为宗教幻想，构成宗教赖以存在的根源。

恩格斯进一步提出，要使宗教最终归于消亡，仅靠单纯对宗教的批判还远远不够。无产阶级首先需要社会的行动——通过社会革命消除资本主义经济关系。宗教存在的社会根源没有了，它也就没有了可反映的对象。而杜林所宣扬的做法却不是如此，他放过宗教存在的社会根源，直接去消灭宗教这一幻想的反映，妄图通过消灭宗教来实现自由的社会。这只会像俾斯麦曾经做过的一样，激起信教者的殉教热情和延长宗教的生命。

《反杜林论》中关于宗教的论述，明确指出了宗教的本质及其产生、发展、消亡的规律，对建立马克思主义宗教学体系具有指导意义。

《德国农民战争》

《德国农民战争》是恩格斯以历史唯物主义方法分析德国 16 世纪农民战争的著作，写于 1876—1878 年^①。

恩格斯在该著作中就宗教作为反阶级压迫斗争的外衣这一问题作了专门论述。他指出，将中世纪送入坟墓的不是神学的争论，

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第 7 卷第 383—483 页。

而是阶级斗争的搏战。16 世纪的所谓宗教战争在根本上是为着十分明确的物质利益进行的,它只不过是用当时人民大众所能理解的神的语言来强化其现实要求,为其社会、政治、伦理观念披上一件神圣的外衣,只要对当时的社会状况加以分析,其真实情况很容易显露出来。由于中世纪是从野蛮原始状态发展起来的,古代希腊—罗马文明被一扫而光,只剩下基督教被文化落后的民族继承过来,因而基督教必然垄断了知识,将政治、法律掌握于手中,在封建社会中占据万流归宗的地位。故此反封建斗争必然首先针对封建的基督教会,并以神学异端的形式表现出来。恩格斯分析了 16 世纪德国以神学异端面目出现的两支革命力量。马丁·路德作为以市民阶级为主的改良派的代表,在阶级斗争中的表现就像后来所有的资产阶级革命中的表现一样,逐步蜕化,由首倡反天主教的宗教改革,到宣扬和平,反对暴力,最终与封建诸侯结合在一起,成为镇压农民起义的帮凶。路德的表现道出了本阶级大多数人的愿望,拥有较广大的群众基础。封建社会中的无产者——平民,和农民一起组成斗争中的革命派,其代言人是托马斯·闵采尔。他号召用武力对付僧侣和封建诸侯,同时攻击天主教和新教,幻想通过暴力革命建立平等的社会,是无产阶级的先声。闵采尔的理想远远超出了平民和农民的现实要求,只能团结少数人,成为教会和诸侯的共同敌人,在他们的共同镇压下农民战争终于失败了。恩格斯把阶级斗争的观点作为解剖历史的理论工具,具体分析出被压迫阶级利用宗教进行斗争的阶级实质,充分说明了历史上以宗教为旗帜掀起的社会斗争是由各阶级切身利益决定的,由直接反映阶级利益的政治、经济要求和伦理观念鼓动、指导的阶级斗争。

《路德维希·费尔巴哈和 德国古典哲学的终结》

《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》是恩格斯的重要哲学著作，阐述马克思主义哲学原理及其与德国古典哲学之间的关系，在马克思主义理论体系中具有重要地位。1886年发表于《新时代》杂志上。1888年出版单行本，并收入马克思《关于费尔巴哈的提纲》作为附录^①。

恩格斯在论述马克思主义哲学同费尔巴哈哲学的批判继承关系时，较多涉及了宗教问题。他指出，尽管费尔巴哈在论述物质与精神的关系问题上坚持了唯物主义立场，但一接触到宗教哲学和伦理学，他的真正的唯心主义就显露出来了。提出宗教是人的本质异化，打倒了天上的王国，将神的本质还原为人的本质是费尔巴哈在哲学上的功绩。但他并不希望废除宗教，而只是想使宗教完善化，使哲学溶化于新的“爱的宗教”之中。他错误地认为宗教是人与人之间心灵的关系，要用现实的爱情去替代超越的神的位置。这种所谓维系人与人纯粹关系的无神宗教实际上是不按其本来面目看待人与人的关系，是无视人们不得不生活于其中的，以阶级对立、阶级压迫为基础的现实社会。他抽象地谈论人类追求幸福和平等的权力，认为人类各时期的区别仅仅是宗教的变迁，却没有看到，奴隶主与奴隶、地主与农民、资本家与工人之间毫无平等的权力可言。从斗争的形式来看，法国大革命、无产阶级反抗资产阶级的斗争都无需以宗教为外衣，社会革命的本质是生产关系的变革而非宗教的变迁。总之，费尔巴哈在完成宗教批判后就止步于抽象的王

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第21卷第301—353页。

国之中了，他形而上学地谈论人与人的关系，其战斗性哲学命题成为毫无结果的纯粹空话，越来越远离现实。只有当马克思主义哲学出现后才批判地继承了费尔巴哈的唯物主义和黑格尔的辩证法，把人当作在历史中行动的人去研究，发展创立了关于现实的人及其历史发展的科学，并以之指导革命的实践活动。

恩格斯又论述了宗教发展过程问题，提出由部落宗教到民族宗教到世界宗教的发展图式。原始社会生产力低下，原始氏族以血缘关系维系共同的宗教观念。随着社会生产发展形成民族集团，每个民族都有自己的守护神，这些神不超出各自民族的界限。罗马帝国以强盛的武力使许多旧有的民族走向没落，各民族的神随着民族的灭亡而灭亡了。人民迫切需要精神上的安慰，基督教正适合了这一需求，综合犹太神学和希腊哲学、填补了意识形态上的空白，取得罗马帝国国教地位，成为世界宗教。中世纪基督教发展成为封建教阶制宗教，整个社会意识形态都被统摄于神学之中。新兴的资产阶级反封建斗争必然披上宗教的外衣，以路德和加尔文为代表的新教在德国农民战争和英国资产阶级革命中成为革命的旗帜，其实际结果是社会的资本主义化，而非表面的宗教的变化。在法国大革命中宗教已不能再成为进步阶级进行革命运动的意识形态外衣，这次是自由派思想、唯物主义哲学为资产阶级提供了战斗的理论武器，宗教对他们来说，成为无关紧要的问题。恩格斯用辩证唯物主义和历史唯物主义说明了宗教在表面上似乎离开物质生活最远，但归根到底宗教意识形态的变迁取决于物质生活条件的变迁，宗教传统是巨大的保守力量，它的改变只有通过人们阶级关系、经济关系的改变才能实现。

《布鲁诺·鲍威尔与早期基督教》

《布鲁诺·鲍威尔与早期基督教》是恩格斯研究基督教的起源

问题的著作。写作此文直接原因是1882年4月德国基督教史家布鲁诺·鲍威尔的去世，恩格斯为对他表示纪念，于1882年5月在《社会民主党人报》发表了这篇文章^①。

恩格斯肯定了鲍威尔在分析基督教历史起源问题上做出的重要贡献。以往的启蒙运动者只是断定一切宗教都是由骗子手捏造的。随着人类思想的不断进步，这种简单的解释已远不能令人满意。欺骗在宗教中只是普遍存在的一种表面现象，只有根据宗教借以产生并取得统治地位的历史条件去说明它的起源和发展才能得出合理的解释。鲍威尔正是从此入手，否定福音书的真实性、可靠性，断定犹太哲学家斐洛和斯多葛派哲学家塞涅卡是基督教观念和思想的缔造者。犹太人吸收了庸俗化了的哲学理论，将之与耶稣的福音传说联系起来，在与其它新生宗教的斗争中，在犹太教的基础上创立了基督教。但布鲁诺·鲍威尔没能以唯物主义观点、方法分析基督教成长为世界宗教的社会原因，恩格斯就此谈了自己的研究成果。罗马帝国依靠军事力量征服了众多民族国家，并通过简化等级划分，强化国家的经济压榨，建立罗马帝国法制等方法彻底打破了被征服地区旧有的社会秩序。而民族神一旦不能保卫民族的独立和自主就会自取灭亡，各民族信奉的民族宗教随着国家的毁灭也被消灭了。罗马在消灭外族神的同时也消灭了自己的民族宗教。被奴役的人们无力改变现实社会，谋求现实的幸福，社会各阶层普遍意志消沉、精神颓废。正是在这样的时刻，人们（大多数是奴隶）迫切要求有一种新的宗教给他们以精神安慰。此时产生的基督教，由于没有那种造成民族隔绝的宗教仪式，而且其关于罪孽与得救的说教极容易打动千万人心，使它能在当时无数教会的竞争中取得成功，成为第一个可行的世界宗教。

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第19卷第327—336页。

《启示录》

《启示录》是恩格斯运用历史唯物主义观点研究基督教历史的著作。1883年8月发表^①。

恩格斯在文中指出从历史学、语言学角度批判圣经,研究构成旧约、新约的诸文献的写作年代、起源和历史意义已成为一门科学,德国在这方面取得了很大成就。研究表明早期基督教会就像现代国际工人协会的地方支部一样,是敌视当局的势力。启示录就是很好的例子,透过它杂乱的词句,简单清楚地表明了当时基督教会的情况。它的作者是一个叫约翰的犹太人,并不是耶稣的门徒约翰。他属于当时为数众多的新教派中的一个。启示录中完全没有提到原罪、三位一体等教义,只谈到人们因基督的牺牲而得救,文字间充满了为殉教者复仇的情绪。其中预言的最后审判所指的不过是已故的罗马暴君尼禄于不久之后会重新回来,此后不久“千年王国”就将降临,受苦难的人们很快就会得到永久的幸福。启示录所宣扬的教义与成熟的基督教教义有很大不同,它只是新宗教的萌芽。基督教是人民创造、自发形成的,它是最发达的宗派间互相影响而产生的中间物。它在罗马帝国中成长,吸收了大量犹太哲学家斐洛的学说和斯多葛派哲学家塞涅卡的观点,新约中的许多言论是逐字逐句抄自他们的。启示录的作者并没有意识到基督在自己手中已发展到一个新的阶段,他的预言对现代的人们也已没有任何意义,但是启示录比新约中的其它任何一篇在使后人了解早期基督教史方面都具有更重要的意义。

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第21卷第10—16页。

《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》

《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》是恩格斯1892年为其著作《社会主义从空想到科学的发展》的英文版所作，论述了英国的宗教问题^①。

恩格斯指出现代唯物主义哲学的发祥地正是英国，邓斯·司各特、培根、霍布斯、洛克是法国唯物主义者的前辈。但是到了十九世纪英国中等阶级的宗教执迷和愚蠢却还是占有统治地位，其思想较之于法国、德国中等阶级的唯物主义、自由主义远为落后和保守。恩格斯用历史唯物主义方法分析、解释了这一现象，阐明了这并不是由于英国人思想的愚昧造成的，而是有着深刻的社会历史原因。在欧洲开始摆脱中世纪时，中产阶级，即成长中的资产阶级是欧洲封建社会中的革命因素。而罗马天主教会则是欧洲封建势力的中心，政治、哲学、经济都被统摄于宗教之下，因此反封建的矛头必然指向教会，斗争本身必须披上宗教的外衣。欧洲资产阶级革命有三次决战，第一次是路德和闵采尔代表的德国宗教改革和农民战争。路德派新教成为封建君主统治的工具，市民阶级背叛了平民和农民，倒向贵族一边，农民战争终归失败。资产阶级革命蜕化为封建诸侯与中央政权的斗争，德国的资本主义停顿达二百年之久。第二次决战是英国资产阶级革命。加尔文派新教及其建立的共和政体为英国资产阶级提供了宗教外衣，新兴的中等阶级最终通过与贵族妥协的方式成为统治阶级的一部分。宗教曾经是他们战胜国王的旗帜，此时又成为他们有效地统治人民群众的工具。相

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第22卷第334—361页。

反,英国过去的唯物主义者曾是封建王权的保卫者,他们宣扬的是贵族的唯物主义和自然神论,无论在资产阶级革命前还是革命后它都是资产阶级的敌人,因此资产阶级必然要用新教这一有力武器压制它。第三次决战是法国大革命。源自英国的唯物主义、自由主义思想在法国得到长足发展,为大革命提供了有力的思想武器,革命以资产阶级获胜,封建贵族被消灭而告终,唯物主义成了法国大革命的信条。而英国的贵族资产阶级正是由此看到了唯物主义的巨大能量,在与法国的殖民斗争中紧紧抓住宗教作为自己的信条,与欧洲大陆的唯物主义、自由思想相对抗。产业革命以后,英国的资产阶级贵族在经济上取得迅猛发展,但在政治上仍未战胜土地贵族。在工人阶级的帮助下,通过宪章运动他们才真正掌握了政权,同时也认识到了工人阶级的力量,认识到工人阶级与唯物主义相结合必然导向社会主义。他们力图用宗教的枷锁继续套住人民群众。但是工人阶级已经开始觉悟,看清了宗教及其所代表的社会关系,英国、法国、德国的无产阶级必将团结一致,争取无产阶级革命的胜利。

《论早期基督教的历史》

《论早期基督教的历史》是恩格斯论述宗教问题的著作,是他对基督教的产生和本质进行多年研究的成果,是马克思主义科学无神论的结晶。作于 1894 年^①。

恩格斯首先指出,在早期基督教的历史里有不少与现代工人运动相同之点:都是被压迫者的运动;都宣传将来会解脱奴役和贫困;都遭受迫害与排挤;都势不可挡地为自己开辟道路,走向胜利。基督教由其创建时期的历史条件决定了它就是当时的“社会主

^① 中译文见《马克思恩格斯全集》第 22 卷第 523—552 页。

义”，只不过它的社会改造是在不久即将到来的“千年王国”里而非现实社会之中实现。其实这些相似之处在中世纪的平民起义中也有表现，早期基督教与后来以复兴早期基督教传统为旗号的宗教斗争背后都隐藏着实实在在的现世利益。最初的基督徒中有各种各样的下层人民，包括巧手的骗子，他们都被吸引到新宗教中来。基督教在当时的诸多新生宗教、教派中是唯一抵抗了无数解体过程，经受了众多轻信与欺骗而保存下来的宗教。恩格斯认为德国的圣经批判为认识早期基督教产生发展的历史提供了科学的基础。经研究可以确认启示录是新约中最早的、年代可以确定的一篇。对它加以分析可以看出它是当时流行的众多启示作品中的一部，作者约翰属于新生宗教的一派。启示录中体现出的精神与尼西亚公会时期作为世界宗教的基督教精神完全不同，它极力反对偶像崇拜和奸淫、攻击其它的宗派，宣扬狂热宗教感情，急切盼望基督的来临。其中还没有关于三位一体、原罪、因信称义的说教和洗礼、圣餐等仪规。此时的社会状况是罗马帝国用军事、政治、经济方面的暴力手段扫平了各民族旧有的社会秩序，消灭了各民族的宗教，广大人民处在受奴役、受压迫的状态。现世的幸福不可能得到，只好盼望来世的报偿，等待最后审判的来临，在宗教中寻找精神慰藉。当时的基督教是经过改革的犹太教，是最下层人民的宗教，是世界宗教的萌芽。它在以后的时间里吸收了希腊——罗马的思想成果，继续发展并与之相融合，为成为世界宗教开辟了道路。基督教并不是犹太人强加给希腊——罗马世界的，它恰是希腊——罗马世界自身的产物，是社会现实的反映。

《社会主义和宗教》

《社会主义和宗教》是列宁关于宗教问题的著作。1905年12月3日发表于《新生活报》。列宁针对资产阶级片面强调宗教问题，

妄图煽起宗教仇恨,转移无产阶级注意力的阴谋,论述了社会主义者对待宗教问题的态度^①。

列宁在文中首先明确资本主义社会建筑在资本主义经济剥削的基础上,无产阶级所处的经济上的被剥削地位决定了政治上和精神上的被压迫地位。宗教是人民群众蒙受的精神压迫的一种,是人们对死后幸福生活的憧憬,是麻醉人民的鸦片,是精神上的劣质酒,它使被压迫者忘记追求现世的幸福。但是现代无产阶级已经开始觉悟,用社会主义和科学驱散宗教的迷雾,摆脱对于死后生活的信仰,团结起来为建立美好的人间生活作真正的斗争。在此基础上列宁提出社会主义者对待宗教的态度就是“宣布宗教是私人的事情”。这句话是就国家而言的,教会不应当同国家政权发生联系;任何人都有信仰任何宗教或不信仰任何宗教的自由;公民之间不应因宗教信仰的不同而产生权益的不同。使教会不再是国家奴役人民的工具,而是完全自由的,与政权无关的志同道合的公民联合会,这也是政治自由的必要组成部分。但对于社会主义无产阶级政党而言,宗教绝不是私人的事情。无产阶级政党反对任何通过宗教愚弄工人的行为,要坚决运用思想武器进行唯物主义、无神论宣传,与宗教蒙昧主义进行斗争,这是全党的、全体无产阶级的事情。

列宁进一步说明了为什么无产阶级政党在党纲中不宣布自己是无神论者,而且也不禁止宗教徒入党的理由。正由于无产阶级的党纲是建立在唯物主义世界观之上的,它认清了宗教之所以存在的历史根源和经济根源,所以无产阶级政党不应该抽象地、唯心主义地、超阶级斗争地提宗教问题。在人民群众受压迫的社会中,以纯粹说教的方法是不能消除宗教的,宗教不过是社会内部经济压迫的产物和反映,只有启发无产阶级投入推翻阶级压迫的斗争之中,去消灭宗教存在的社会根源才是最有效的。因此无产阶级的党

^① 中译文见《列宁全集》第2版第12卷第131—135页。

纲不应纠缠于次要矛盾，把宗教问题提到不应有的首要地位，从而分散经济斗争、政治斗争的力量。反动的资产阶级正打算通过煽动宗教仇恨，把群众的注意力引到宗教上来，而无产阶级应该看到被压迫阶级为创立人间天堂而进行的这种真正革命斗争的一致，要比无产者关于天堂的意见的一致更为重要。无产阶级政党要沉着地、持久地、耐心地宣传无产阶级的团结和科学的世界观，以此抗击资产阶级的反动政策，为消灭剥削制度进行广泛的公开斗争。

《论工人政党对宗教的态度》

该文是列宁论述宗教问题的著作。1909年4月在俄国国家杜马讨论正教院预算案，引起社会各界广泛注意。列宁于1909年5月13日（26日）在《无产者报》第45号上发表此文，说明了社会民主党对此事应持的态度^①。

列宁首先明确了社会民主党是马克思主义政党，而宗教是麻醉人民的鸦片这一著名论断正是马克思主义在宗教问题上的全部世界观的基石，因此应当看清教会和各种宗教团体是资产阶级反动派用来捍卫剥削制度的工具。但是“向宗教宣战”的做法是错误的，这只会巩固教会的战斗教权主义，把宗教的分野不恰当地提到政治之前，使革命的阶级斗争变成表面的、虚伪的反教权主义运动。“宣布宗教是私人的事情”是马克思主义政党对宗教的基本态度。这并不是一种摇摆的、迁就信教工人的策略上的考虑。认为宗教对国家而言是私人的事情，对无产阶级政党而言决不是私人的事情，这是真正的辩证唯物主义。无产阶级政党要善于运用唯物主义观点来说明宗教的根源，善于团结群众，有组织地、自觉地反对资本主义统治。无神论的宣传非常必要，但它一定要服从阶级斗争

① 中译文见《列宁全集》第二版第17卷第388—401页。

的需要。不能理解这一点,也就是不能理解唯物辩证法,是把相对的界限绝对化,是把有神论与无神论间的划分提高到阶级斗争之上。如果抽象地、纯理论地、始终不变地宣传无神论,实际上只会帮助僧侣和资产阶级。社会民主党人决不能对仍未摆脱宗教影响的人一概予以拒绝或一概接受,而应该努力去团结他们,正面进行无神论宣传,促使其从宗教转到社会主义。如果说西欧在资产阶级民主革命时期已基本完成了批判宗教和实现信教自由的任务,而在俄国实现“宗教对国家而言是私人的事情”这一主张的任务却只能由无产阶级政党来完成。因此社会民主党在杜马讲坛应该完成的事情是:声明宗教是麻醉人民的鸦片;指出教会与资产阶级反对工人阶级的政治作用;宣布宗教是私人的事情,并说明其确切含义。

《各阶级和各政党对宗教和教会的态度》

《各阶级和各政党对宗教和教会的态度》是列宁针对俄国第三届杜马(议会)上对主教公会预算案的讨论,分析了各阶级各政党对此事所持态度,以图团结无产阶级,教育人民群众。1909年6月4日(17日)发表于《社会民主党人报》第6号^①。

列宁指出好战的教权主义在俄国不仅存在而且越来越强大。教会僧侣代表作为披着袈裟的奴隶主,要求组成“特殊的、道德的”僧侣集团。实际上他们要求的是保护中世纪的剥削制度,剥夺旧教徒的思想自由,保卫大批教产,保持“永恒的教会”,永远凌驾于国家和人民之上。民粹派和自由派以俄国没有好战的教权主义的幻想来安慰、欺骗自己。事实上,在封建专制政治下,教权主义是以隐蔽形式存在的,正因其强大,所以不必直接出面。但当资产阶级民主派在1905年争得了政治自由后,教权主义就不能再只靠一条鞭

^① 中译文见《列宁全集》第2版第17卷第402—410页。

子统治人民了。他们要求走上政治舞台，这就引起了教权主义资产阶级与反教权主义资产阶级的斗争。十月党人和立宪民主党人代表了资产阶级对教会和宗教的态度。他们攻击教权主义，认为“披着袈裟的官吏”只会使人民完全离开宗教。他们抗议教会同黑帮联合的目的并非反对宗教，而是为了让基督教更完善地使人民群众处于精神奴役地位的“神圣事业”，从而掩盖资本主义的阶级压迫这一根本问题。劳动派农民尚处在不觉悟的阶段，只能重复资产阶级的论调，但他们讲出的教权势力剥削压迫人民的赤裸裸的事实，比反教会的声明更能促使群众的革命化。在整个杜马中只有工人政党战斗性地说明了宗教是麻醉人民的鸦片，指出了宗教压迫的社会根源，利用杜马讲坛，宣传马克思主义，引导人民走向社会革命。

《致阿·马·高尔基》

《致阿·马·高尔基》是列宁 1913 年 11 月 14 日以后从波兰寄给在意大利喀普里岛的俄国著名作家高尔基的信，其中严厉批驳了造神论的观点，论述了宗教的历史作用^①。

列宁针对高尔基认为神的观念可以把个人同社会联系起来，抑制动物的个人主义，激发和组织社会情感这一论点，指出这是唯心主义的、反动的、资产阶级的论调。神的观念是因为人受到自然界和阶级的压迫而产生的，它是人类本质的虚幻反映，它起到的作用就是巩固压迫状态和掩盖阶级斗争。尽管历史上的被压迫者在反抗压迫的过程中曾经使用过以一种宗教反对另一种宗教这种斗争形式。但在人民群众已开始觉悟，看清宗教的社会根源以后，这种形式就过时了，不再适应革命实践的需要。列宁指出，所谓“基督教社会主义”是对社会主义最严重的歪曲。神这一观念在历史上和

① 中译文见《列宁全集》第 2 版第 46 卷第 366—369 页。

生活中是愚昧、偏见、农奴制、君主制的神圣化身。如果仅仅从小市民的天真愿望出发，将神美化为善良、美好、真理、正义的化身，那么在事实上必将帮助统治阶级奴役人民，美化宗教这一奴役的锁链。神的观念并不能帮助原始人抑制动物本能，真正起到这一作用的是原始人群和原始公社；神的观念更不能消除阶级压迫，它是存在阶级压迫的反映，它以对压迫者的神圣性的信仰来束缚被压迫阶级。因此神的观念绝非一种民主的、革命的观念，波格丹诺夫和卢那察尔斯基等人宣扬造神论，主张建立马克思主义的宗教，只会适应资产阶级的需要，偏离真正的马克思主义。列宁的这一封信论证了马克思主义与宗教在世界观上的根本对立，坚持了马克思主义宗教观。

《论战斗的唯物主义的意义的意义》

《论战斗的唯物主义的意义的意义》是列宁论述马克思主义理论工作者革命任务的文章。发表于1922年3月《在马克思主义旗帜下》杂志第3期^①。

列宁在文中指出无产阶级是战斗的唯物主义者，因此他们的机关刊物应该是战斗的机关刊物，它宣扬的应该是战斗的无神论。宗教对国家而言是私人的事情，但对无产阶级而言宗教绝不是私人的事情，理论工作者要善于运用理论武器，与宗教有神论进行坚决的思想斗争。首先要大力翻译18世纪末战斗的无神论文献。尽管其中有许多不科学的、幼稚的地方，但这些既锋利、又生动、且富有才华的政论曾经机智地、公开地有力打击了当时盛行的僧侣主义和宗教蒙昧主义。把这些无神论的宣传材料供给人民群众，可以帮助他们认清实际生活的各方面事实情况。无产阶级政党不仅要

^① 中译文见《列宁全集》第2版第43卷第23—32页。

与非马克思主义作斗争，还要善于同资产阶级中的进步分子结成同盟，反对宗教蒙昧主义。革命理论刊物要很好地利用各种书籍和小册子中的事实来对比说明现代资产阶级的阶级利益、阶级组织及所谓现代民主同宗教团体、宗教宣传组织之间的关系，为读者多登载一些评介无神论书籍的文章。无产阶级的理论刊物应当通过各种方法来影响人民群众，从各方面使他们振作起来，使之团结在无产阶级先锋队周围，结成建设共产主义的联盟。

第四节 毛泽东、周恩来、 李维汉的宗教观

毛泽东的宗教观

毛泽东青少年时期受其虔诚信佛的母亲的影响，接受了一些在民间流传的初浅的佛教知识。在长沙求学期间，青年毛泽东逐步走向无神论。1917年，他在读《伦理学原理》所作的批语中就有“宗教可无，信仰不可少。”1917年10月革命后，毛泽东开始接受马克思主义，形成了马克思主义的无神论世界观。

对于旧中国的宗教，毛泽东认为由阎罗天子、城隍庙神以至土地菩萨老爷的阴间系统以及由玉皇上帝以至各种神怪的神仙系统——总称之为鬼神系统的神权，与其它三种权力——政权、族权、夫权一起，代表了全部封建宗法的思想和制度，是束缚中国人民，特别是农民的四条极大的绳索。在外来宗教方面，毛泽东指出，帝国主义利用宗教对中国进行文化侵略。传教、办医院、办学校、办报纸和吸引留学生等，就是这个侵略政策的实施。其目的在于造就服从他们的知识干部和愚弄广大的中国人民。在1844年的中美望厦

条约中,美国强迫中国接受美国人传教。美帝国主义比其它帝国主义更加注重精神侵略方面的活动,由宗教事业而推广到“慈善”事业和文化事业。

对于如何对待宗教,毛泽东的观点是要实行信教自由。1945年在《论联合政府》中,他就指出,根据信教自由的原则,中国解放区容许各派宗教存在。不论是基督教、天主教、回教、佛教及其它宗教,只要教徒们遵守人民政府法律,人民政府就给以保护。信教的和不信教的各有他们的自由,不许加以强迫或歧视。新中国成立后,1952年11月22日在接见西藏致敬团的代表时,毛泽东重申了宗教信仰自由政策。他说,共产党对宗教采取保护政策,信教的和不信教的,信这种教的或信别种教的,一律加以保护,尊重其宗教信仰,今天对宗教采取保护政策,将来也仍然采取保护政策。1957年在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中,毛泽东指出,对宗教信仰这一人民内部的思想问题应采用处理人民内部矛盾的方法去处理。我们不能用行政命令去消灭宗教,不能强制人们不信教。不能强制人们放弃唯心主义,也不能强制人们相信马克思主义。凡属于思想性质的问题,凡属于人民内部争论的问题,只能用民主的方法去解决,只能用讨论的方法、批评的方法、说服教育的方法去解决,而不能用强制的、压服的方法去解决。1957年在《在中国共产党全国宣传工作会议上的讲话》中,毛泽东还指出,一部分唯心主义者,他们可以赞成社会主义的政治制度 and 经济制度,但是不赞成马克思主义的世界观,宗教界的爱国人士也是这样。他们是有神论者,我们是无神论者。我们不能强迫这些人接受马克思主义世界观。

对于破除迷信思想,早在1927年在《湖南农民运动考察报告》中,毛泽东就指出,破除迷信观念是政治斗争和经济斗争胜利以后自然而然的结果。菩萨是农民立起来的,到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨,无须旁人过早地代庖丢菩萨。共产党

对于这些东西的宣传政策应当是“引而不发，跃如也”。要向农民宣传破除迷信的思想。打了土豪，分了田地，迷信思想扫除得快。1944年10月，毛泽东在《文化工作中的统一战线》中指出，在一百五十万人口的陕甘宁边区内，还有一百多万文盲，两千个巫神，迷信思想还在影响广大的群众。这些都是群众脑子里的敌人。我们必须告诉群众，自己起来同自己的文盲、迷信和不卫生的习惯作斗争。为了进行这个斗争，不能不有广泛的统一战线。共产党员可以和某些唯心论者甚至宗教徒建立在政治行动上的反帝反封建的统一战线，但是决不能赞同他们的唯心论或宗教教义。

毛泽东赞成共产主义者研究各种宗教的经典，研究佛教、伊斯兰教、耶稣教等等的经典。因为这是个群众问题，群众有那样多人信教，我们要作群众工作，就要懂得宗教。毛泽东认为，不批判神学就不能写好哲学史，也不能写好文学史或世界史。毛泽东本人就非常注重对佛道教的研究，并颇有见地。1955年3月8日，在同西藏达赖喇嘛谈话时，毛泽东说：“我们再把眼光放大，要把中国、把世界搞好，佛教教义就有这个思想。佛教的创始人释迦牟尼主张普渡众生，是代表当时在印度受压迫的人讲话。为了免除众生的痛苦，他不当王子，出家创立佛教，因此，信佛教的人和我们共产党人合作，在为众生即人民群众解除压迫的痛苦这一点上是共同的。”1959年10月22日，在同西藏班禅大师谈话时，毛泽东说：“我不大懂佛经，但觉佛经也是有区别的。有上层的佛经，也有劳动人民的佛经，如唐朝时六祖（慧能）的佛经《法宝坛经》就是劳动人民的。”毛泽东很注重道家的辩证法思想。1957年，毛泽东在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中，谈到事物的矛盾转化，在一定条件下，坏的东西可以引出好的结果，好的东西也可以引出坏的结果时，就引用了《老子》中的“祸兮福所倚，福兮祸所伏”。毛泽东在为道教作评价时，认为道教早期的“五斗米道”和“太平道”反映了贫苦农民的愿望，甚至有原始社会主义色彩。毛泽东也很关注哲学界

对《老子》的研究。

周恩来的宗教观

周恩来运用马克思列宁主义的基本观点分析中国的宗教状况，论述了中国共产党关于宗教的基本政策，阐明了宗教在我国社会主义社会长期存在的必然性，为建立、巩固和发展中国共产党与爱国宗教界的统一战线做出了杰出的贡献。

在中华人民共和国建国初期，针对我国的基督教、天主教受帝国主义控制与影响，周恩来就提出中国的宗教应该由中国人来办。他指出，我们的政策是要保护宗教信仰自由。但是，由于在旧中国帝国主义控制了我国的基督教、天主教，新中国成立后，使基督教、天主教摆脱帝国主义的控制，肃清帝国主义的影响，成为宗教面临的一大任务。肃清帝国主义对中国宗教的影响，只反对帝国主义，不搞反宗教运动，不牵连宗教信仰问题。中国的宗教要同帝国主义割断联系，让宗教还其本来面目。中国天主教还受梵蒂冈指挥就不行。宗教团体本身要独立自主，自力更生，要建立自治、自养、自传的教会，使基督教变成中国的基督教会。基督教既然要清算同帝国主义的关系，自力更生办教会，那就不应该向外国募捐。但是，也不盲目排外，对每一笔外款，要加以辨别，如果是有附带条件的援助，就不能接受。在宗教界肃清帝国主义的影响，并不是说宗教界的每一个人都做了帝国主义的工具。对帝国主义利用宗教团体的问题；要分清主观与客观，客观上存在着利用的问题；要分清少数与多数，事实上亲帝国主义的反动分子是极少数。

关于共产党与宗教界的统一战线问题，1950年5月，周恩来就指出，在《共同纲领》的基础上，信教的不信教的可以共存。我们要团结和照顾到各种社会力量，使大家各得其所，同心协力，建设新中国。以后，周恩来又多次指出，宗教信仰是人民的思想信仰问

题，而不涉及政治问题。不管是无神论者，还是有神论者，不管是唯物论者，还是唯心论者，大家一样地能够拥护社会主义制度。唯物论者同唯心论者在政治上可以合作，可以共存，应该相互尊重。共产党与宗教界之间有合作之道，共产党同宗教界朋友的长期合作是有基础的。不能要求所有的人的人生观、世界观都一样，思想上有宗教信仰是思想认识问题，思想认识问题是人民内部的问题。宗教信仰是一个长期的问题，爱国的宗教界人士，热爱祖国，愿意为社会主义服务，他们思想上还有宗教信仰，这并不妨碍人民民主统一战线之扩大和团结，并不妨碍我们祖国的社会主义建设。应该做好宗教工作，正确地执行宗教信仰自由政策，进一步团结一切爱国的宗教徒。

关于宗教问题的长期性，周恩来指出，宗教的存在是长期的。只要人们还有一些不能从思想上解释和解决的问题，就难以避免会有宗教信仰现象。当社会还没有发展到使宗教赖以存在的条件完全消失的时候，宗教是会存在的。谁要企图人为地把宗教消灭，那是不可能的。宗教在社会主义国家是存在的，如果我们不想要的东西就认为它不存在，那是不符合客观实际的。既然宗教在我国社会主义社会长期存在，宗教信仰是长期的，又有那么多信教群众，就要做工作。信仰宗教的人，不仅现在社会主义的国家有，就是将来进入共产主义社会，是不是就完全没有了？现在还不能说得那么死。

关于宗教信仰自由，周恩来指出，中国人民有宗教信仰自由。中国不是政教合一的国家，在中国，宗教同政治一向是分开的。今天的中国并不是一个基督教国家，所以传教是要受到若干限制的。在中国存在有宗教信仰的人和没有宗教信仰的人，就是有神论者和无神论者。这两类人应该彼此相处得很好。我们所遵守的约束是不到教堂里去作马列主义的宣传，而宗教界的朋友们也应该遵守约束，不到街上去传教。这可以说是政府同宗教界之间的一个协

议，一种默契。不信仰宗教的人应当尊重信仰宗教的人。不信仰宗教的人和信仰宗教的人可以合作。信仰不同宗教的人也是可以合作的。民族的风俗习惯比宗教信仰还要广泛，因此，风俗习惯也同样应该受到尊重。对少数民族的宗教改革要慎重，不宜过早提出改革的问题，慢些改比快些改要妥当得多。1956年，周恩来提出在少数民族地区的民主改革中，应该避免把改革问题同民族问题、宗教问题混淆起来。人的思想有各种各样，只要他不妨碍政治生活，不妨碍经济生产，我们就不要干涉。

周恩来是统一战线工作的楷模，一贯重视并亲自做宗教界的统一战线工作。1936年12月，为促进西安事变和平解决到达西安后，他就应邀到基督教圣公会主教沈子高家中会见在西安的中外基督教人士，并作了党的抗日民族统一战线政策和解放区宗教信仰自由政策的讲话。1938年至1945年，周恩来在汉口和重庆多次会见宗教界进步人士吴耀宗。当吴耀宗认为马列主义和宗教之间虽有不同，但有99%的共同点时，他当即表示不同意这种观点，并直率地指出，马列主义是无神论者，而无神论者与有神论者的世界观是迥然不同的。同时也指出，共产党主张宗教信仰自由，世界观的不同，决不影响双方在共同抗日、争取和平民主方面相互合作。他的谈论使吴耀宗心悦口服。新中国成立初期，身为总理的周恩来在日理万机之际还亲自三次与基督教界人士长谈，阐明党和政府对宗教的原则立场，为基督教摆脱帝国主义的控制和影响指明方向。随后，在宗教界进步人士和广大信教群众的努力下，天主教、基督教开展了反帝爱国运动，清除了教会中的帝国主义势力，使天主教、基督教成为中国人民独立自办的宗教事业。周恩来把党的统一战线思想运用于宗教工作，推动了党与宗教界统一战线的巩固和发展。

李维汉的宗教观

作为中国共产党统一战线问题和民族问题的理论家，李维汉把马克思列宁主义的基本原理运用于中国的实际，对中国社会主义时期的宗教问题作了深刻论述。李维汉从1949年到1962年主持中共中央统一战线工作部的工作，他的宗教观反映了这一时期中国共产党对宗教问题的基本政策。

中华人民共和国成立后，中国的社会制度发生了根本的变化。半殖民地半封建的旧中国转变为社会主义的新中国，伴随着中国社会制度的变化，宗教制度也必要进行改革。李维汉对宗教制度的改革作了许多精辟论述。他认为，要对旧宗教团体进行工作，逐步地改变其政治面貌。如对基督教和天主教团体，通过工作，使其内部展开民族民主觉醒运动，使其在政治上和经济上真正与帝国主义侵略势力和国内反动势力割断联系，成为自治、自养、自传的宗教团体。在少数民族中坚持和平改造的方针，对活佛、阿訇、和尚、喇嘛要采取和平的办法来改造。在宗教改革中把宗教信仰同宗教制度区别开来，保护和尊重宗教信仰，改革宗教制度。宗教制度是宗教信仰的表现形式，二者是密切联系在一起的。但是，二者又是可以分开的。原因在于不是每一种规章制度对宗教信仰都是不可缺少的。当宗教在历史上被剥削阶级利用，成为剥削阶级的工具的时候，订立的许多规章制度是为剥削阶级服务的。群众觉悟了，必然要同这些东西决裂，尽管他们仍然信仰宗教。因为这些东西并不是宗教信仰所必须有的表现形式。所以主张把宗教信仰同宗教制度加以区别，区别以后就用不同的态度来对待他们。宗教制度是上层建筑的一部分，旧宗教制度与社会主义的经济基础是矛盾的。这种矛盾反映着生产力同生产关系的矛盾。任何一种宗教制度在历史上都有过改革。现在宗教制度要改的是那些阻碍民族和社会发

展,同国家法令相抵触的东西。对于宗教改革,不搞大规模群众运动,而采取和平改革的方针。在改革中要注意不脱离群众,要依靠群众的觉悟和群众的自愿,依靠他们自己动手去解决。总之,要用和平的方法,即说服教育的方法,改革那些必须改革的宗教制度。

1957年4月,在第七次全国统战工作会议上,李维汉在如何处理社会主义时期人民内部矛盾问题这一总题目下,论述了我国社会主义社会的宗教矛盾。他指出,由于我国宗教情况的复杂,对宗教矛盾要采取因教、因事、因时、因地分别对待的政策。在我国社会,由于民主革命和社会主义改造的胜利,又经过宗教制度方面的民主改革,废除了宗教中的压迫剥削制度,宗教矛盾的阶级背景和宗教界的情况已经发生了根本性的变化。宗教已经基本上摆脱了剥削阶级和中外反动派的控制,而且逐步脱离他们的影响,逐步还原为公民个人的私事。宗教矛盾已经从既是人民内部的矛盾又是敌我阶级的矛盾,转化为基本上是人民内部矛盾,基本上不是敌对阶级的矛盾。已经基本上成为人民内部信仰或者不信仰宗教的矛盾。虽然在今后一段时间内,宗教还在一定程度上反映阶级矛盾,国内外敌人还会利用宗教进行破坏活动,对此不能丧失警惕。但是,宗教方面的矛盾主要的已经是有神论和无神论、宗教徒和非宗教徒之间的矛盾。非宗教徒在我们国家占人口的绝大多数,在宗教矛盾上处于主导地位,在处理宗教矛盾上,非宗教徒应当主动。1962年,李维汉又进一步指出,宗教界同社会主义的矛盾,除反革命分子以外,是人民内部的问题,应当按照处理人民内部矛盾的原则来处理同他们的关系。

宗教信仰自由是中国共产党对宗教问题的基本政策,李维汉对这一政策的内容和客观依据作了深刻的论述。1956年,在中国共产党第八次全国代表大会的发言中,李维汉指出,中华人民共和国成立后,中国共产党和政府实行了彻底的宗教信仰自由政策。这就是:信教或者不信教是自由的;信仰那一种宗教、那一个教派是

自由的；现在信教、将来不信，或者现在不信、将来又信，也是自由的。在我们国家内，只要人民中有人信仰宗教，我们就尊重他们的信仰自由，保护他们所信仰的宗教。1958年6月在回族伊斯兰教座谈会上，李维汉对宗教信仰自由问题又作了进一步的阐述。他说，宗教的来源是自然力量和社会力量的压迫，宗教的消亡，归根结底就要从自然解放和社会解放里找出路，就不能用强迫的办法，禁止的办法。强迫和禁止的办法会助长宗教信徒的宗教狂热，不利于团结有着不同信仰的人民为争取社会解放和自然解放而进行共同的斗争。宗教信仰是人民内部的思想问题，不能强迫人们不信教。所以要保护宗教信仰自由。宗教是一个历史范畴，它有着发生、发展和消亡的必然规律。我们认识了宗教本身的规律，就要按照这个规律办事。我们不仅要看到宗教的存在是长期的，要保护信教自由，同时也要看到它是会逐步削弱以至消亡。1961年，李维汉在新疆维吾尔自治区的干部会议上进一步阐述了宗教信仰自由政策。他指出，宗教信仰自由政策是团结各种信教的和不信教的人民群众，共同进行反对阶级压迫和自然压迫的解放斗争的正确的政策。不能用抽象的有神论和无神论，用信教不信教或者信什么教的问题来分裂人民群众的革命团结，妨害人民群众的解放斗争。在我国条件下，正确地恰如其分地执行宗教信仰自由政策，有利于促退宗教信仰，而不是有利于促进宗教信仰。这是因为：（一）宗教信仰自由本是资产阶级反封建革命的口号，但是，只有工人阶级的政党，只有工人阶级领导的人民民主专政，才能实现完全、彻底的宗教信仰自由，使千百万人获得解放。但是，我们在这方面的解放任务并不是已经彻底完成了。在许多少数民族中，实际上还没有获得完全的宗教信仰自由，所以，在我国许多地方，宗教信仰自由还具有反封建的革命意义。在许多地方，贯彻宗教信仰自由政策，使信教和不信教都有自由，实际上就是保护人们有不信教的自由，是促退宗教信仰，而不是促进宗教信仰。在多数人不信教的地方，宗教

信仰自由是对少数信仰的人的保护。这种保护,也是保持人民内部的和平和团结所必要的。(二)个人信仰只能自由,不能强迫。人们的宗教信仰,只能由他们觉悟以后自由放弃。如果用行政命令的办法去强迫放弃,不但无益,而且会刺激他们的宗教感情,只能有利于宗教势力。宗教是不可以用强力加以消灭的,对于思想领域里的问题,只能用宣传教育的办法让人民自愿地联合。(三)我们可以而且应当用自然科学和社会科学的知识教育人民,帮助他们逐渐地相信科学,放弃宗教信仰。这是促退宗教信仰的积极办法。这些工作,不但不废除个人宗教信仰自由,而且要以尊重这种自由为前提。如果取消宗教信仰自由,人们先有了反感,就不能冷静地客观地考虑问题和接受教育。(四)我们坚持宗教信仰自由政策,在国内,可以争取和团结宗教界的最大多数人为社会主义服务,孤立他们当中的少数反动分子;在国外,有利于争取和团结宗教界参加反帝统一战线和和平运动,击破反动派的挑拨和破坏。反革命分子是人民的敌人,无论有无宗教信仰,都要依法严办。宗教信仰则是人民的自由,必须加以尊重和保护。废除宗教中的压迫和剥削制度是贯彻宗教信仰自由政策所必要的。这项历史任务已经基本上完成了,一定要把胜利的成果巩固起来。不要以为民主革命和社会主义改造都取得胜利了,就可以不需要尊重宗教信仰自由了。党的宗教政策是长期的政策,任何时候,只要群众还信仰宗教,就必须贯彻执行党的宗教信仰自由政策。共产党员是无神论者,但他们都有必须遵守和贯彻执行宗教信仰自由政策的义务。贯彻宗教信仰自由的政策,保护群众的宗教信仰自由,就不要干涉信教群众的正当的宗教生活,并且允许他们有宗教活动场所和一定数量的宗教职业者,还要在宗教界培养一批具有丰富的宗教知识的爱国的高级知识分子。

李维汉根据中国的宗教状况,论述了宗教的特性。1957年4月在全国第七次统战工作会议上,李维汉指出,人们对自然和社会

必然性的认识和能力随着人类实践历史的发展而逐渐增加,社会剥削的消灭,生产力的彻底解放和高度发展,科学和文化的高度发展和广泛普及,最后要导致广大人民解除有神论和宗教信仰的束缚。但是,这是要经过很长时期才能逐渐解决的问题。这样,宗教就有它的群众性和长期性。在我国,一部分宗教又带有民族性和国际性。1961年9月在新疆干部会议上,李维汉指出,宗教迷信是一个具有广大群众性的问题。各少数民族大都有一定的宗教信仰,不少的少数民族还存在着绝大多数人信仰某一种宗教的现象,这又使宗教问题具有民族性,成为国内民族关系问题的一部分。佛教、伊斯兰教、基督教又是世界性宗教,在国际范围内有广大的信徒,这又使宗教问题具有国际性,在某种意义上成为国际反帝统一战线问题的一部分。所以,宗教问题是一个重大的政策问题,必须采取十分严肃和谨慎的态度。

关于中国共产党与宗教界的统一战线问题,李维汉的基本观点是:宗教的影响在一定范围内既广且深,它影响到民族关系,有的还影响到国际关系,所以我们要做宗教方面的统战工作。允许自由信仰,正是为了在政治上团结宗教徒,争取宗教影响下的群众和广大人民一道为了解放和发展生产力,为了在长时期内逐渐地消灭宗教的根源。允许这个消极方面的自由,是为了达到积极的目的。新中国成立以来,经过爱国主义和社会主义教育,经过镇压反革命分子和平定叛乱,经过社会制度的变革和社会主义改造,又经过宗教制度方面的民主改革,即废除宗教中的压迫剥削制度,宗教界的情况起了根本性的变化。宗教界的大多数是爱国的,并且在政治上大有进步。统一战线是按政治划分的,不是按宗教信仰划分的。有神论和无神论是世界观问题,只要政治上一致,就可以而且应当团结起来,共同奋斗。对宗教职业者必须采取统一战线政策,这是共产党一贯的政策。在以政治一致的基础上的统一战线,有利于包括宗教界一切爱国人士的利益在内的整个革命斗争的利益。

第五节 宗教理论研究综述

鸦片之争

中国共产党十一届三中全会后，一度受到破坏的宗教信仰自由政策得以贯彻落实，对马克思主义宗教观的研究引起了我国学术界、宗教界和党与政府宗教工作部门的注意。在各种观点的争鸣中，怎样理解马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中所说的“宗教是人民的鸦片”，成了集中的焦点。以下是部分有代表性的观点。

一、“宗教是人民的鸦片”不是宗教的本质

这种观点认为，用宗教是鸦片去解释一切宗教现象不符合马克思主义的原则。

“宗教是人民的鸦片”这句话不是马克思的创见。在马克思的著作中，这句话只在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中出现一次。而在马克思发表这篇文章之前的几十年间，欧洲曾有不少论述家在自己的著作中发表过类似的观点，有的还用上了类似的词句。认为马克思用这句话点出了宗教的本质，是把马克思降低到资产阶级开明学者的水平。

“宗教是人民的鸦片”这一论述是“就德国而言”，而不是泛指一切或包罗万象的。列宁在论述宗教问题时，也是从俄国当时的实际情况出发，“就俄国而言”的。我们今天应当就中国而言，从中国的实际出发，而不是去寻章摘句，生搬硬套。把“宗教是人民的鸦片”当作马克思对宗教所下的定义，不符合马克思的思想。

马克思说“宗教是人民的鸦片”，是把宗教比作不能治病的镇痛剂。就19世纪上半叶的欧洲来说，鸦片是药用的镇痛剂，医生对

病人没有真正有效的疗法时,便以鸦片来缓解病人的痛苦。而 19 世纪 40 年代以来的中国人经历的第一次奇耻大辱就是鸦片战争,因而痛恨鸦片,视之为西方殖民主义用以毁灭中华民族的毒剂。马克思所用的“鸦片”的含义与后来视鸦片为毒品是不同的。

“宗教是人民的鸦片”的中译文不能表达鸦片是人民已有的(自己所有的)这一含义。德文原文指的是:鸦片是人民已有的。马克思的话译成中文时,这种含义没有明确地表达出来。中文版《列宁选集》第二卷中《论工人政党对宗教的态度》一文中,这句话成了“宗教是麻醉人民的鸦片”。列宁引用的是马克思的原文,并无“麻醉”二字,这二字是译者按照列宁对马克思这句话的理解加上去的。

二、“宗教是人民的鸦片”是马克思主义宗教观的重要组成部分

这种观点认为,不能把马克思主义的宗教观仅仅归结为“宗教是人民的鸦片”这一句话。但是,这句话却是马克思主义宗教观的重要组成部分,否定“宗教是人民的鸦片”也就没有了马克思主义的完整的宗教观。

在批判宗教这一点上,马克思同许多用唯物主义研究宗教的资产阶级学者有共同之处。不能因宗教是鸦片不是马克思首先提出来的,就否定宗教对人民具有的麻醉作用,否定“宗教是人民的鸦片”。马克思、恩格斯与资产阶级学者不同的是,他们并没有停留在仅仅用唯物主义去认识和解释宗教的水平上,而是以辩证唯物主义和历史唯物主义全面地研究了宗教,阐明了宗教的社会属性、本质和作用,宗教同文化的关系等方面的基本观点,制定了马克思主义政党对待宗教问题的纲领和政策。

认为马克思主义的宗教观仅仅指宗教是人民鸦片,宗教只有麻醉剂的作用,是一种简单、片面的理解。宗教具有复杂的社会性,因而在特殊条件下具有特殊作用。在历史上,人民和革命的阶级

就曾利用过宗教。西欧资产阶级反对封建制度的三次大起义中有两次是披着宗教外衣的。在中国，太平天国、义和团和回民起义中，宗教都充当了起义的旗帜和纽带。但是，即使革命人民和革命的阶级在利用宗教时，也不能摆脱宗教的消极作用。

剥削阶级利用宗教来操纵下层阶级的灵魂，迫使他们就范，主要的是因为宗教是“精神鸦片”，具有麻醉作用。不同的剥削阶级或集团都利用它自己认为适合的宗教或教派，至于他们自己相不相信各自的宗教是完全无关紧要的。宗教作为“人民的鸦片”，它的社会作用主要是麻醉剂。

在社会主义时期，剥削阶级作为阶级已经消灭，宗教存在的阶级根源基本消失。但是，社会主义社会还存在着宗教赖以生存的各种条件，宗教在社会主义社会一部分人中的影响还将不可避免地长期存在，宗教的麻醉作用仍然存在。“宗教是人民的鸦片”这一结论没有过时。在社会主义条件下，宗教的麻醉作用与阶级社会剥削阶级用它来统治人民所起的作用在本质上是不同的。解放后，宗教同政治、法律和教育相分离，群众的宗教信仰只是意识形态领域的思想认识问题，是公民个人的私事。以马克思主义作指导的社会主义意识形态占着统治地位，宗教的麻醉作用就被限制在一定的程度和范围内。

三、从马克思与费尔巴哈宗教批判观点的区别来认识“宗教是人民的鸦片”

这种观点认为，从1841年到1844年，马克思同费尔巴哈在宗教批判上两者的观点分歧表现在对宗教与政治的关系的看法上。马克思认为必须更多地联系对政治状况的批判来批判宗教，而不是联系着对宗教的批判来批判政治状况。马克思的这种思想也是他提出的“宗教是人民的鸦片”的依据。

在宗教是被歪曲了的意识这个问题上，马克思与费尔巴哈的看法在原则上是一致的。但是对于歪曲是从何而来的，二者看法不

同。费尔巴哈只看到了认识上的原因，从来没有考虑把宗教的批判转变为对政治的批判。而马克思认为要从被歪曲了的社会去寻找宗教产生的社会的阶级的根源，要把政治批判与宗教批判结合起来。马克思不满意费尔巴哈从自然的人性出发来批判宗教。马克思认为宗教批判指出了人创造宗教而不是宗教创造了人。人总是从幻想的天上去找一种超人的存在物，但找到的却只是他自己的反映，这样，解决问题就在人间而不在天上了。认清了宗教的这种本质之后，并不需要纠缠在宗教本身的批判，必须转到对政治的批判，开展现实的斗争来消除宗教产生的根源。

宗教是人民的鸦片，它是用来麻醉自己的，但有了使人要麻醉自己的神经的环境，才会有人吃鸦片。马克思强调了宗教是现实的苦难的反映，它是有其社会的经济的基础的。现实问题不解决，则宗教问题仍然不能得到解决。费尔巴哈宗教观的错误根源在于他不能把唯物主义贯彻到包括宗教在内的社会历史领域中去。

从青年马克思的思想发展可以更加理解宗教是人民的鸦片这个观点。机械唯物主义者也揭露宗教的欺骗作用，但他们并没有象马克思那样着重指出这种情况是社会的政治的环境造成的，不解决现实社会的问题，宗教问题就不能解决。

四、宗教的本质是人的自我意识和自我感觉

这种观点认为，宗教有其社会根源、认识根源，然而最深的根源在于人本身，在于人的自我意识和自我感觉，这是宗教存在的根据。

人的自我意识和自我感觉是宗教在各个时代的共性，是宗教的本质。马克思在前人（特别是费尔巴哈）研究的基础上指出：宗教是不曾获得自己或再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但这种自我意识不是抽象的、与世绝缘的，而是以人的全部社会关系为内容的。宗教就是感到不能掌握自己命运的人的自我意识和自我感觉。只有这样，才能理解马克思何以认为宗教这“鸦片”是人

民已有的，也才容易理解何以各民族的历史文化与宗教有如此密切的关系。这也是宗教在社会主义社会中仍将长期存在的根源。

马克思关于“宗教即颠倒了的世界观”，指出了宗教不单纯是有神论，而是在其中包含了整套世界观，只不过它是倒立着的。马克思要说明的是社会存在决定社会意识。恩格斯曾指出，在物质与精神的反映过程中的这种颠倒活动者自己所意识不到的，而在这过程中形成的思想观点并非完全虚幻从而不起作用，它还能在一定限度内改变经济关系。我们往往容易从宗教中只寻找其社会根源、认识根源，而忽略了人这个主体。在把宗教同人这个主体割裂以后，又只注重它是颠倒的认识，却忽略了它的现实基础和对现实的能动作用。在社会实践中，宗教是宗教徒所感受的社会关系总和的自我意识，因此宗教往往成为他内心生活以致全部生活的中心，成为安身立命之所。

从宗教的本质是人的自我意识和自我感觉去认识宗教的社会作用，就会发现宗教的社会作用是一个十分复杂的问题，很难简单地用“麻醉作用”去概括其全部。在历史上，宗教的社会作用首先是对各民族文化的发展有重要影响，成为其中不可分割的组成部分。原因在于历史、文化和宗教都是人们对自然、对社会关系的认识 and 感觉，并以种种形式去表现和作出反应。其次，宗教在阶级社会里又往往起了麻痹劳动人民对自然斗争、对反动统治斗争的意识的作用。但如果离开了物质条件去强调这一点，也并不是马克思主义的观点。在阶级社会里，宗教所起的麻痹劳动人民革命意识的作用与宗教组织被反动统治阶级掌握利用有极大关系。在另一种情况下，如中外历史上的农民起义和欧洲资产阶级革命时期，宗教所起的不是麻痹作用而是纽带作用、旗帜作用。这是因为宗教是当时不能掌握自己命运的人们的自我意识和自我感觉在这时候被调动起来了，并转化为行动的力量。

五、宗教的本质是“幻想的反映”和“颠倒了的世界观”

这种观点认为,宗教是人类社会的一种历史现象,有它发生、发展和消亡的过程。马克思和恩格斯深刻地揭示了宗教产生的认识根源和社会根源,并从宗教的特点和它同社会的关系上揭示了宗教的本质,即“幻想的反映”和“颠倒了的世界观”。马克思和恩格斯以下两段论述阐明了宗教的本质。

“人创造了宗教,而不是宗教创造了人。……但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界,就是国家、社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观,因为它们本身就是颠倒了的世界。”(马克思《黑格尔法哲学批判》导言)

“一切宗教都只不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映,在这种反映中,人间的力量采取了超人间的力量的形式。”(恩格斯《反杜林论》)

马克思和恩格斯对宗教本质的揭露,是从主体和客体两方面及其相互关系来进行的。宗教作为一种唯心主义世界观,其根本问题仍然是思维和存在的关系问题。宗教的本质、特点及其发展变化的规律深藏于主体和客体、思维和存在的复杂关系中。宗教的本质和属性包括主体和客体两方面。

费尔巴哈只是从主体方面来考察宗教的本质。他把宗教的本质归结为人的本质,而他说的人又是抽象的人、自然的人。因此,即使在主体方面,费尔巴哈也远未揭开宗教的本质。马克思从主体和客体两方面及其相互关系中来考察宗教的本质。人的现实本质与外部自发力量在人的意识中被融成一体,并被人的幻想歪曲成离开主体和客体而存在的独立实体,成为高居于主体和客体之上而又主宰着主体和客体的人格神。

宗教的作用与宗教的本质有着内在联系。从主体和客体及其相互关系中幻化出来的人格神又反过来主宰着主体和客体,这就是宗教的作用。宗教用幻想来填补现实,使人的精神沉溺在神秘的幻想中。宗教使人在幻想中得到在现实中失去了的希望。宗教把

外部力量幻化为神，把人看成永远受这个神主宰的奴隶。在阶级社会里，宗教的主要作用是阻碍人们正确地认识和改造社会的斗争，因此，它得到历代剥削阶级的支持，成为剥削阶级手中的一种重要的精神武器。

宗教的作用还与外部条件密切相关。宗教的作用不是从宗教本质中抽象地推演出来的，而是在现实在生活中通过各种条件的交互作用具体地表现出来的。不同的宗教或同一宗教在不同的历史条件下对一定的经济基础的作用是不尽相同的，有的起促进作用，有的起阻碍作用。在宗教的这种两面性中，消极的一面是根本的，因为宗教归根到底是要人们相信超人间的力量。宗教的本质决定了宗教在现实生活中的基本作用，外部条件决定了宗教作用的复杂性。宗教的作用是从宗教本质和外部条件的辩证统一中产生的，也是随着这种辩证统一关系的变化而变化的。

六、不能用“鸦片”来说明社会主义时期宗教的作用

这种观点认为，“鸦片”是对宗教在阶级社会中一定条件下所起消极作用的形象化的比喻。这种作用有两种含义：其一，宗教是阶级社会“现实苦难的表现”，“被压迫生灵的叹息”，劳动人民在无法摆脱阶级压迫剥削所造成的苦难时，从宗教中寻求虚幻的精神慰藉；起着自我镇痛、麻醉的作用；其二，统治阶级利用宗教麻醉人民，使他们顺从和忍受被剥削被压迫的处境，把希望寄托于天国的恩赐。这两种含义的“鸦片”都是有利于维护剥削阶级的反动统治而危害革命的。

在我国社会主义时期，由于剥削制度的推翻，剥削阶级作为阶级已经不存在了，宗教的阶级根源已经消失。人们不再由于阶级剥削和压迫造成的苦难无法摆脱而求助于宗教的慰藉。因此，上述在阶级社会中的宗教“鸦片”作用的两种含义，在社会主义条件下都不复存在了。在社会主义条件下，宗教的社会作用不外乎三种情况：（1）由于社会制度的深刻变革和宗教状况的根本变化，在爱国

主义、社会主义思想的影响下,宗教能够同社会主义社会相协调,在教徒中起它应起的有益于社会的作用;(2)某些传统的宗教教义、教规和活动,与新社会的某些宗教赖以存在的条件相结合,仍然对教徒发生消极作用,当然也存在被坏人利用,破坏社会安定和危害人民健康的可能性;(3)宗教作为一部分人的思想信仰,尽管是唯心主义的世界观,但是作为个人生活无害于社会。社会存在决定社会意识,宗教的社会作用不可能固定不变。不能用“鸦片”来说明社会主义时期宗教的作用。

宗教与社会主义社会相适应问题

积极引导宗教与社会主义社会相适应是正确处理社会主义时期宗教问题,作好宗教工作的一个重要问题。1982年初,李维汉提出了宗教与社会主义社会相适应的问题,1982年10月胡乔木也提出了宗教与社会主义社会相协调。对宗教与社会主义社会相适应、相协调问题的研究,主要有以下观点。

一、宗教与社会主义社会相适应是指宗教与社会主义社会制度相适应

社会主义既是一种思想体系,又是一种社会制度。从思想体系上来说,宗教是唯心主义,社会主义是唯物主义,二者不能适应,不能调和。但从社会制度来说,宗教是能够也必须同社会主义社会相适应的。这种适应,并不要求宗教信徒放弃唯心主义、有神论的思想体系,而是要求他们在政治上拥护社会主义制度,拥护共产党的领导,而不能反对社会主义和共产党领导;同时,发扬宗教教义、教规和宗教道德中的某些积极作用,改变那些不利于社会主义制度,不利于人民生产、生活和身心健康的教规、教义。宗教在社会主义社会中将长期存在,这就必须同社会主义制度相适应,如果不适应,就会发生冲突,这于国家、于宗教都不利。

二、宗教与社会主义社会相适应是可能的

宗教在历史上曾适应过不同的社会制度。如基督教就适应过奴隶制度、封建制度、资本主义制度。宗教过去适应不同的社会制度是从一种私有制到另一种私有制，而宗教要同社会主义社会相适应，则是由适应私有制社会到适应公有制社会，所以，这个适应要困难得多。但是我们应当看到，广大宗教信徒与社会主义制度在根本利益上是一致的，这是宗教能够与社会主义相适应的政治基础。

三、宗教与社会主义社会相适应要经过改革的过程

积极引导宗教与社会主义社会相适应；是因为宗教与社会主义社会还有不相适应的地方。宗教要与社会主义社会相适应，就要经过一个改革的过程。历史上宗教与不同的社会制度相适应都经过改革。我国解放后，曾经进行过宗教制度改革，天主教、基督教改掉了帝国主义的控制，实行自治、自养、自传、自选自圣等独立自主的原则。佛教、道教、伊斯兰教改掉了封建剥削压迫制度和政教合一。不经过这些改革，宗教就不能与社会主义社会相适应。今后，还需要逐步进行更深入的改革。对宗教中那些与社会主义制度和人民生产、生活相冲突的东西，重新加以解释，减少它的消极因素，使宗教进一步与社会主义社会相适应。

四、宗教与社会主义社会相协调的条件和内容

宗教与社会主义社会相协调，既牵涉到宗教如何适应社会主义社会，也牵涉到国家和社会如何对待宗教。因而，宗教与社会主义社会相协调是有条件的。根据中华人民共和国建国以来的实践，我国宗教与社会主义社会相协调的基本条件有两个方面。

(一)从宗教方面说，基本条件是宗教信徒爱国守法，同全国人民一起，积极为社会主义物质文明和精神文明建设而努力。

(二)从党和政府方面说，基本条件是坚决实行宗教信仰自由政策。

宗教与社会主义社会相协调是以爱国主义、社会主义为基础，以宪法为准绳，而不是以唯物主义为标准，也不是以“消灭”或发扬宗教为目的。宗教与社会主义相协调的具体内容可包含以下四点：

(一)宗教徒和非宗教徒在共产党的领导下结成广泛的爱国统一战线，为逐步实现国家的工业、农业、国防和科学技术现代化，把我国建设成为高度富裕、高度文明、高度民主的社会主义国家而共同奋斗。

(二)宗教界在坚持爱国主义、社会主义的共同基础上，使宗教的某些思想、信仰、道德和行为适应于新的社会要求，宗教徒在日常生活中爱国守法、服务人群，造福社会。

(三)宗教界在宗教学术研究和国际交往等领域内发挥自己的专长和特点，为继承优秀的民族文化遗产、丰富社会主义文化，为增进各国人民友谊、维护世界和平作出贡献。

(四)党和国家以及整个社会正确对待宗教问题，在法律上、政策上和实际生活中尊重和保护公民宗教信仰自由的权力。

宗教在我国社会主义时期在宗教思想、组织和仪式、规戒等方面都相继发生，而且继续发生着适应社会的根本变化，这些是宗教能与社会主义相协调的基础，从而使不信仰宗教的人可以同宗教信徒在社会主义建设事业中相互合作，共同努力。

五、宗教与社会主义社会相协调时的有益于社会的作用

我国的宗教信徒的绝大多数是工人、农民和知识分子，宗教和社会主义社会相协调时，宗教能使教徒起到有益于社会的作用，这种作用主要表现为以下五个方面：

(一)信教的工人、农民和知识分子努力发展工农业生产，提高科学技术水平，为社会主义现代化建设贡献力量。

(二)在爱国主义旗帜下，宗教界提倡的某些思想信仰可以起到动员教徒参加社会主义现代化建设的作用。中国佛教协会赵朴初会长提倡的“人间佛教”的思想，就是要在佛教徒中树立自觉地

以实现人间净土为己任,为社会主义现代化建设这一庄严国土、利乐有情的崇高事业贡献自己的光和热。中国基督教协会会长丁光训从神学角度阐述了“爱国爱教”思想,认为人的灵性生命或超然性并不无条件地否定好的地上的事业,而是支持我们进入历史中去。宗教界爱国人士提倡的这些爱国爱教的宗教思想,也在一定程度上削弱了宗教思想中某些消极内容的影响。

(三)宗教道德的某些内容可以引导信徒弃恶从善,有利于社会的安定团结。宗教道德中的某些内容,如:不偷盗、不邪淫、不贪财、不妄语等等,在信教群众中的约束作用,有益于社会主义社会秩序的安定,也是宗教同社会主义社会能够协调的一个方面。

(四)宗教界兴办公益事业,从事宗教文物保护、宗教学术研究等,有助于社会主义社会某些经济和文化事业的发展。

(五)宗教界的国际友好往来,对促进各国人民的友谊和维护世界和平有重要作用。

六、在宗教与社会主义社会相协调的过程中不断克服不协调现象

在社会主义社会中,宗教事实上还存在着与社会不相协调的现象,主要有如下两下方面。

(一)某些传统的宗教思想、教规制度和宗教活动,在一定条件下会产生消极的社会作用。如:宗教的消极厌世的教义被少数别有用心之徒利用造成不良后果;以信仰宗教与否作为是非界线,致使是非善恶不分,易被坏人利用;有些文化较低或思想守旧的宗教徒有病不是求医服药,而是祈祷求神,结果耽误人命;还有一些宗教徒过多地举行宗教活动,以致妨碍社会秩序、生产秩序和生活秩序。

(二)国内外反动势力千方百计地妄图重新操纵和利用我国的宗教,进行对抗社会主义的违法活动,破坏社会秩序。在社会主义社会,阶级斗争还在一定范围内存在,这种斗争不能不在宗教中有

所反映。五十年代初撤离我国的一些差会机构和传教士,其中仍有极少数无视我国宗教徒要求自主办教的原则立场,多年来采取种种手法,企图重新控制我国教会。国内有些违法犯罪分子也往往利用宗教诈骗钱财,奸污妇女,毁人健康等。

以上这些不协调现象,包含人民内部矛盾和敌我矛盾两类不同性质的矛盾,要根据具体情况区别对待。宗教同社会主义社会相协调,既要求宗教适应社会主义社会的发展,也要求社会尊重客观实际,正确地对待宗教。不协调也是双方面的。从国家有关方面的干部来说,如果无视宗教的存在,不执行宗教信仰自由政策,也会造成不协调的现象。另一方面,如果对利用宗教进行的违法犯罪活动不予打击,也会妨碍社会主义建设。

建国以来宗教的变化历程表明,宗教与社会主义社会相协调是一个长期的过程。在这个过程中,无论是宗教思想,还是宗教团体或者宗教徒,能否适应社会主义社会,确实有赖于宗教界人士和信教群众的共同努力,然而最终还取决于社会主义社会发展的条件。因此,不断克服不协调也是一个长期的历史过程。

第二章 宗教政策

第一节 宗教政策的依据

社会主义时期宗教存在的根源

在人类历史的长河中,宗教经历了原始社会、奴隶社会、资本主义社会、社会主义社会的不同社会形态,仍然在当今世界各国、各民族中存在着。在社会主义社会中,随着剥削制度和剥削阶级的消灭,宗教存在的阶级根源已经基本消失。但是,社会主义社会是在旧的社会制度基础上建立起来的,宗教还有得以存在的深厚土壤和条件。

(一)人们意识的发展往往落后于社会存在,长期形成的宗教观念不可能在短期内彻底消除。“宗教一旦形成,总要包含某些传统的材料,因为在一切意识形态领域内传统都是一种巨大的保守力量。”^①早在原始时代的氏族制社会中,宗教就已成为支配人们精神生活和社会生活的重要因素。在以私有制为基础的阶级社会里,宗教已构成民族风俗习惯、民族心理的组成部分,并渗透到民族文化、艺术、道德、法律和哲学之中。因此,宗教这种有着悠久历

^① 《马克思格斯选集》第4卷第253页

史传统的意识形态,具有较强的独立性和稳定性,不会随着旧制度的灭亡而立即消失。在社会主义时期,随着生产资料私有制的改变,消灭剥削制度和剥削阶级是可以使用权力的力量或强制的办法做到的。但是,人们头脑中宗教观念的改变则不是这样,正如私有制的消灭并不等于私有观念的消失一样,宗教这种从旧社会沿袭下来的思想和习惯,也不会因私有制的消灭而很快消失。在我国社会主义现阶段,宗教的传统影响,对一部分人仍有一定的吸引力。大量的社会调查表明,历史上的宗教徒聚居地区大多保持着传统的宗教信仰,一些青少年信仰宗教很多也是从幼年就接受父母宗教信仰的影响。在有些地区尤其是贫困地区的群众中,鬼神观念相当普遍,有的甚至根深蒂固。这部分群众在一定条件下,也有可能向宗教信仰转化。

(二)自然异己力量还未完全消失。在社会主义时期,要使社会生产力极大的提高,物质财富极大的丰富,建立高度的社会主义民主,以及使教育、文化、科学、技术的高度发达,还需要长久的奋斗过程。在这期间,只要那些对人类社会有重大影响的自然力量还不能被人们完全认识和掌握,宗教也就不可避免地会在一些人中产生影响。我国解放后,经过四十多年的社会主义建设,国家经济实力有了巨大的增强,教育、文化、科学、技术也有了相应的发展,人民的物质和文化生活水平不断提高。但是,社会生产力水平以及由它决定的教育、文化、科学、技术水平还不够发达,农村中自然经济和半自然经济所占比重相当大,在很大程度上还得靠天吃饭,文盲和半文盲还占全国总人口的 20% 以上,在一些地方还没有摆脱贫困落后的面貌。因此,在我国当前的社会生产力水平上,还不能完全摆脱和有效地控制自然界给人们带来的灾难,还不能很好地解除许多疾病给人们带来的痛苦。这就给宗教的存在留下立足之地,也就为宗教传播提供了条件。

(三)社会异己力量还未完全消失。社会主义社会消灭了资本

主义剥削制度和资产阶级，劳动者成了生产资料和劳动产品的主人，生产资料和劳动产品不再异化为资本家的资本和奴役劳动者的工具。在社会主义社会中，劳动者因为资本主义盲目势力的恐惧而信仰宗教的情况不复存在。但是，资本主义生产方式所产生的异己力量的消亡，需要经历一个相当长的历史过程。同时，建立明白而合理的人际关系，还需要反复探索的长期过程。在我国现阶段，由于社会主义市场经济体制和政治体制还不完善，社会主义民主和法制还不完备，就会不可避免地出现社会上不同阶层、不同利益集团之间的矛盾和冲突，使一部分人在心理上造成不应有的痛苦，从而引起或强化宗教信仰。

（四）国内阶级斗争和复杂的国际环境的影响。在我国，随着剥削阶级的消灭，阶级斗争已经不是主要矛盾。但是，由于国内还有剥削阶级的残余分子和其他敌对分子，国际上还有帝国主义势力，阶级斗争还将在一定范围内存在，在某种条件下还有可能激化。当今世界是一个日益开放的国际社会，我国的几种主要宗教都具有国际性。随着我国实行对外开放，宗教方面有着广泛的国际联系。无论是宗教方面的国际友好往来，还是国外敌对势力利用宗教对我国进行渗透和破坏活动，我国宗教的存在不可能不受国际上的影响。对于这方面的问题需要认真对待，妥善处理。

总之，只要宗教还有得以存在的各种条件，宗教还将长期存在，还将按照其自身的规律和特点，继续对社会发生影响。“只有当实际日常生活的关系，在人们面前表现为人与人之间和人与自然之间极明白而合理的关系的时候，现实世界的各种宗教反映才会最后消失。”^① 这就是说，消除宗教得以存在的社会根源和认识根源需要经过很长的历史时期，才能得以成就。

① 《马克思恩格斯全集》第23卷第96页。

社会主义时期宗教的变化

在人类社会的历史发展过程中，随着每次社会制度的巨大历史变革，宗教也不断改变自己的内容和形式，以适应不同的社会制度。以基督教为例，公元1世纪，在犹太民族的奴隶和贫民多次起义失败以后，它开始是穷人的宗教，后来适应了奴隶制度；公元3世纪，统治阶级开始对它采取镇压态度，随后转而加以利用，使之成为罗马帝国的国教；到了中世纪，随着封建社会的演变，它便成为同封建制度相适应的、具有封建教阶制的宗教；公元16世纪，经过马丁·路德和加尔文的宗教改革，它与新兴的资本主义制度相适应。在社会主义时期，随着社会经济制度和政治制度的重大变革，宗教也必然发生与社会主义社会相适应的变化。新中国建立以后，经过社会经济制度的深刻改造和宗教制度的重大改革，我国宗教的状况已经起了根本的变化，宗教问题上的矛盾主要属于人民内部矛盾的性质。

(一)经过反帝爱国运动，在天主教、基督教教会中清除了帝国主义势力，摆脱了外国“修会”和“差会”政治、经济上的控制，使天主教、基督教由帝国主义的侵略工具变为中国教徒独立自主自办的宗教事业。在佛教、道教和伊斯兰教中废除了宗教封建特权和压迫剥削制度，揭露和打击了披着宗教外衣的反革命分子和坏分子，使佛教、道教和伊斯兰教也摆脱了反动阶级的控制和利用。从此，中国各宗教团体站在中国人民的立场上，拥护中国共产党领导和社会主义制度，在协助党和政府贯彻执行宗教信仰自由政策，帮助广大信教群众和宗教界人士不断提高爱国主义觉悟，动员他们积极参加社会主义建设事业，开展宗教方面的国际友好活动，维护世界和平等方面，发挥了积极的作用。

(二)经过各种社会变革，实现了宗教与政权相分离、与教育相

分离的原则。过去西藏地区曾存在过政教合一的状况,经过社会民主改革后,使宗教与政权完全分离开来。过去天主教、基督教都有自己办的教会学校、医院和慈善机构等,也都逐步由政府有关部门接管,从而改变了宗教干预国家行政、司法事务和教育制度的情况。这种改变,不仅有利于巩固社会主义的国家政权,而且也有利于宗教摆脱国外政治力量的控制和利用。

(三)经过中国共产党的团结教育,宗教界人士已成为共产党领导下的爱国统一战线的一个重要的组成部分。我国宗教界人士中的绝大多数是爱国守法的和拥护社会主义制度的,他们中的许多人在认真履行宗教职务,满足信教群众精神生活的同时,还积极参加生产劳动、社会服务、宗教文物保护、宗教学术研究、社会政治活动和国际友好往来,作出了积极的贡献。

(四)新中国成立后,广大信教群众与各族人民一道不仅在政治上、经济上获得了翻身解放,成为国家的主人,而且真正享受了宗教信仰自由的权利。他们积极投身于社会主义建设事业,其中许多人被评为先进工作者、劳动模范,受到社会的尊重和赞赏。

(五)宗教界对不符合时代精神的某些宗教教义、宗教道德作出新的解释,发扬积极因素,克服消极因素,以利于社会主义精神文明建设,利于社会稳定和民族团结。

我国宗教状况的变化,主要是宗教外在表现的变化。宗教唯心主义的有神论体系,包括宗教的基本教义和传统信条,是不可能有什么根本变化的。例如,宗教的基本教义中,对宇宙、人生、命运、神灵、救世、道德等的看法,基本上还是原来的传统,包含着神秘主义的内容。它把人们的注意力引向“彼岸世界”,把神奉为世界和个人命运的主宰,对神灵要绝对效忠和崇拜,并把幸福寄托在超自然的神灵上,把一切美好的事物归结为“神的恩典”,企图通过祈祷、修持得到个人的解脱。

马克思主义政党对待宗教的基本态度

在人类历史上，宗教终究是要消亡的。但是，只有经过社会主义、共产主义的长期发展，在宗教得以存在的社会根源和认识根源完全消失的时候，才会自然消亡。对于社会主义时期宗教的长期性，我们务必要有足够的清醒的认识，一定要采取“特别慎重”、“十分严谨”和“周密考虑”的态度，运用辩证唯物主义、历史唯物主义的世界观和方法论，正确对待和处理社会主义时期宗教问题。

（一）必须实行宗教信仰自由。宗教信仰自由的口号，是由欧洲资产阶级首先提出的，是资产阶级在反对封建专制统治的斗争中要求民主、自由、平等在宗教领域中的反映。在资产阶级夺取政权以后，并没有真正实现这一口号。无产阶级政党在揭露资产阶级的“信仰自由”不过是容忍各种各样的宗教信仰自由的基础上，为了把人民群众从宗教的束缚中解放出来，具体阐明了无产阶级关于宗教信仰自由的主张，指出任何人都拥有信仰宗教或不信仰宗教的权利。在公民中间，完全不允许因为宗教信仰而产生权利不一样的现象。实行宗教信仰自由，是对国家公民而言的，作为无产阶级政党成员，毫无疑问地应当是无神论者，不得信仰宗教和参加宗教活动。

（二）必须服从于党的基本任务。在对待和处理宗教问题时，必须服从无产阶级政党在各个时期的基本任务，有利于促进无产阶级革命事业。宗教上的分野必须服从政治上的分野，千万不可把宗教的分野提到首要地位。因为对无产阶级来说，被压迫阶级为创立人间天堂而进行的革命斗争的一致要比无产者关于天堂的意见的不一致更为重要。在中国社会主义初级阶段，信教群众与不信教群众在思想信仰上的差异是比较次要的差异，如果片面强调这种差

异,甚至把它提到首要地位,歧视和打击信教群众,而忽视和抹杀信教群众和不信教群众在政治上、经济上的根本利益的一致,忘掉了党的基本任务是团结全体人民(包括广大信教和不信教的群众)为建设现代化的社会主义强国而共同奋斗,那只能增加信教群众和不信教群众之间的隔阂,给社会主义事业带来严重恶果。因此,中国共产党对待和处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点,就是要使全体信教和不信教的群众联合起来,把他们的意志和力量集中到建设现代化的社会主义强国这个共同目标上来。

(三)必须坚持宗教与国家政权相分离的原则。列宁在阐述“宣布宗教对于国家来说是私人的事情”的原则时强调:“任何人都有充分自由信仰任何宗教,或者不承认任何宗教”,“教会与国家完全分离,这就是社会主义无产阶级向现代国家和现代教会提出的要求”。^① 社会主义国家实行宗教信仰自由政策的实质,就是要使宗教信仰问题成为公民个人自由选择的问题,成为公民个人的私事。社会主义国家政权绝对不能用来推行某种宗教,也绝对不能被用来禁止某种宗教,只要它是正常的宗教信仰和宗教活动。同时,也绝不允许宗教干预国家行政、司法事务,干预学校教育和社会公共教育。

(四)必须在宗教问题上反对“左”的和右的两种错误观点。无产阶级政党是以马克思主义作为指导思想的。在世界观上,马克思主义同任何有神论都是对立的。因此,在宗教问题上,无产阶级政党坚决反对任何调和宗教与社会主义的右倾观点。列宁在反对宗教问题上右倾观点时指出,那些鼓吹科学社会主义同宗教结合起来的人,是要把工人阶级引导到宗教幻梦之中,这在理论上歪曲了科学社会主义,在实践上背离了无产阶级革命,列宁还多次强调指出,无产阶级政党不仅要保持自己的科学世界观的纯洁性,还应当

^① 《列宁选集》第2卷第377页。

向人民群众宣传科学世界观,宣传无神论。但是,这种宣传,必须要用唯物主义的观点说明宗教得以存在的社会根源和认识根源,并同消除这些根源的具体实践联系起来,不要限于抽象的、思想上的宣传,不要刺激、伤害信教群众的宗教感情。

无产阶级政党在反对宗教问题上的右倾观点的同时,坚决反对在宗教问题上的“左”倾观点。恩格斯严厉批评以布朗基派流亡者和俾斯麦、杜林为代表的企图用行政命令和警察手段来禁止宗教的“左”倾观点,强调指出用“取缔手段是巩固不良信念的最好手段!有一点是毫无疑问的:在我们时代能给神的唯一效劳,就是把无神论宣布为强制性的信仰象征。并以禁止一切宗教来胜过俾斯麦的关于文化斗争的反教会法令。”^①“杜林先生干得更加彻底,比俾斯麦本人有过之无不及……他唆使他的未来的宪兵进攻宗教,以此帮助它殉教和延长生命期。”^②列宁在反对宗教问题上“左”倾观点也明确指出:企图用行政命令取缔或禁止宗教,冒险地在政治上对宗教作战,其结果只能是“提高人们对宗教的兴趣,妨碍宗教真正消亡的最好手段。”^③因此,对待人们的思想问题,对待精神世界的问题包括对待宗教信仰的问题,用简单的强制的办法去处理,不但不会收效,而且非常有害。

第二节 宗教信仰自由政策

尊重和保护宗教信仰自由,是中国共产党对待宗教问题的一

① 《马克思恩格斯选集》第2郑第592页。

② 《马克思恩格斯选集》第3郑第356页。

③ 《列宁选集》第2郑第376页。

项长期的基本政策。这是根据中国实际情况和宗教存在的客观规律而制定的、真正符合人民利益的唯一正确的政策。只要还有人信仰宗教，我们就要坚定不移地实行这项基本政策。

中国共产党在长期的民主革命斗争过程中逐步认识到，实行宗教信仰自由政策，是团结全国各族人民取得民主革命胜利的重要保证。1931年在中央苏区通过的《中华苏维埃宪法大纲》第4条规定：“在苏维埃政权内的工人、农民、红军士兵及劳苦民众和他们的家属不分男女、种族、宗教，在苏维埃法律面前一律平等，皆为苏维埃共和国公民。”1936年6月发表的《中华苏维埃中央政府对回族人民的宣言》中规定：“我们根据信仰自由原则，保护清真寺，保护阿訇，担保回民信仰的绝对自由。”1945年4月毛泽东同志在中国共产党第七次代表大会上作的《论联合政府》的政治报告中指出：“人民的言论、出版、集会、思想、信仰和身体这几项自由，是最重要的自由。”“根据信仰自由原则，中国解放区容许各派宗教存在。不论是基督教、天主教、回教、佛教及其他宗教，只要教徒们遵守人民政府法律，人民政府就给以保护。信教的和不信教的各有他们的自由，不许加以强迫或歧视。”

全国解放以后，继续实行宗教信仰自由政策。1949年9月，第一届中国人民政治协商会议通过的《中国人民政治协商会议共同纲领》第5条规定：“中华人民共和国公民有思想、言论、出版、集会、结社、通讯、人身、居住、迁徙、宗教信仰及示威游行的自由权。”第53条规定：“各少数民族均有发展其语言文字，保持和改革其风俗习惯及宗教信仰自由。”1954年9月，第一届全国人民代表大会通过的《中华人民共和国宪法》第89条规定：“中华人民共和国有宗教信仰的自由。”以后通过的几部《宪法》都有宗教信仰自由的条款，尤其是1982年第五届全国人民代表大会通过的《宪法》第36条，对宗教信仰自由作了更明确、更充分的规定。

宗教信仰自由政策的主要内容有三个方面：一是每个公民既

有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由；在同一宗教里，有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由；有过去不信教而现在信教的自由，也有过去信教而现在不信教的自由。宗教信仰自由是公民的一项民主权利，受到国家法律保护。任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。在中国不论信仰宗教还是不信仰宗教的群众，在政治上、经济上根本利益是一致的。因此，信仰宗教和不信仰宗教的群众之间，都要彼此尊重、互相团结、和睦相处。在多数群众不信仰宗教的地方，要注意尊重和保护少数群众信仰宗教的权利；在多数群众信仰宗教的地方，要注意尊重和保护少数群众不信仰宗教的权利，使全体信仰宗教和不信仰宗教的各民族群众团结起来，共同致力于社会主义现代化建设事业。二是保护一切正常的宗教活动。宗教信徒在宗教活动场所进行的正常宗教活动，按照宗教习惯自愿的布施、张贴、献仪、奉献以及在自己家里进行修持、念经、祷告、守斋、终傅等，均受国家法律保护。同时，宗教团体按照宪法、法律 and 政策的有关规定，可以开办宗教院校，出版宗教书刊，经售宗教用品和宗教艺术品，开展宗教方面的国际友好往来，进行宗教学术文化交流等。公民在行使宗教信仰自由权利的时候，必须履行自己的应尽义务。任何人不得利用宗教反对中国共产党的领导和社会主义制度，危害国家统一和民族团结，不得利用宗教干预国家行政、司法、学校教育和社会公共教育，不得利用宗教妨碍义务教育的活动，不得恢复已被废除的宗教封建特权和宗教压迫剥削制度，因为这些问题已超出正常的宗教信仰和宗教活动。三是我国各种宗教不受外国势力的支配，实行独立自主、自办教会和自治、自养、自传的原则。这是维护中国主权和民族尊严的一条基本原则，也是中国宗教的一个显著特色。各爱国宗教团体和爱国宗教界人士要自觉地维护国家主权和民族尊严，坚持独立自主、自办教会

的原则，坚决抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透，挫败其推行“和平演变”的图谋。同时，也要坚决抵制境外宗教团体和个人对中国宗教事务的干涉，不得在中国境内建立宗教组织或其办事机构，建立宗教活动场所，进行传教活动。

实行宗教信仰自由政策的根本出发点和落脚点，就是要使全体信教和不信教的群众联合起来，把他们的意志和力量集中到建设富强、民主、文明的社会主义现代化强国这个共同目标上来。在我国现阶段，我们要以是否有利于发展社会主义社会的生产力，是否有利于增强社会主义国家的综合国力，是否有利于提高人民的生活水平为标准，通过实行宗教信仰自由政策，做好宗教工作，最大限度地团结各民族的广大信教群众和宗教界人士，使他们真正成为社会主义现代化建设的依靠力量。

第三节 争取、团结、教育宗教界人士的方针

中国共产党和人民政府对宗教界人士实行争取、团结、教育的方针，是运用马列主义宗教观，结合中国宗教界的实际情况，进行科学分析而作出的一项重要决策。经过几十年实践证明，它是贯彻宗教信仰自由政策的重要组成部分，是做好宗教工作的前提条件。

绝大多数宗教界人士拥护社会主义制度

宗教界人士是指各宗教教职人员和有代表性的教徒。尽管他们都虔诚地信仰宗教，不少人在教会内还不同程度地掌握着一定权力，但绝不能因而以信仰原因把他们划分为一个阶级或阶层。宗

教界人士的出身、经历、信仰和思想政治情况各不相同，但总的来说绝大多数是爱国守法的和拥护社会主义制度的，敌视社会主义的分子是极少数。即使是在新中国成立以前大多数宗教界人士对劳苦大众的苦难命运也是十分同情的，其中一些在社会上、宗教上有影响的上层人士为了维护祖国统一，民族团结，社会进步，积极同情和支持中国人民的革命解放事业，有的甚至为此献出了生命。而一般宗教教职人员大多数出身于贫苦劳动家庭，同广大劳动人民一样对封建压迫剥削制度有着强烈不满，渴望着经济上的翻身，政治上的解放。新中国成立以后，中国共产党对宗教界人士实行了争取、团结教育的方针，使宗教界人士的政治面貌发生了深刻变化。绝大多数宗教界人士与全国人民一道参加反对帝国主义、封建主义的斗争，在社会主义建设中做出了应有贡献。

爱国宗教界人士是中国共产党领导的 最广泛的爱国统一战线的重要组成部分

尽管无神论者与有神论者在世界观上是对立的；但在政治行动上马克思主义者与爱国宗教信仰徒却完全可以而且必须结成统一战线。这种统一战线是中国共产党领导的最广泛的爱国统一战线的一个重要组成部分。一方面中国共产党要坚定不移地贯彻执行宗教信仰自由政策和各项具体政策；另一方面宗教界要爱国守法，拥护中国共产党的领导，坚持社会主义道路，不得进行反对马列主义、毛泽东思想的宣传。中共十一届三中全会以来，他们拥护中共的路线，赞成中共的宗教政策，为四个现代化建设、统一祖国、对外友好往来都做了许多有益的工作。宗教教职人员中的许多人，不但与信教群众在精神上有着密切的联系，对群众的精神生活有着不可忽视的重要影响；而且还在履行宗教职务的形式下，进行了许多

服务性劳动和社会公益方面的工作，例如维护寺观教堂和宗教文物，从事农业耕作和造林、护林，以及进行宗教学术研究等等。各级中共组织和人民政府十分注重做好争取、团结、教育宗教界人士的工作，加强同他们的联系，经常听取他们的意见、建议，对涉及宗教方面的重大问题都与他们进行充分的民主协商，真正做到了政治上团结合作，信仰上互相尊重。在全国 20 万多宗教教职人员中当选为各级人民代表和政协委员的有 1 万多人。全国政协还成立了宗教委员会。他们同其他各界代表和委员一样，参与国家大事的讨论，反映宗教界的意见，在政治上享有平等的民主权利。1991 年和 1992 年春节前夕，中共中央总书记江泽民两次邀请全国性宗教团体领导人到中南海作客，坦诚谈心。他指出，广大宗教界爱国人士在与中国共产党长期合作共事中经受了考验，是完全可以依赖的真诚朋友，合作共事的基础是爱国主义和建设有中国特色的社会主义。信教的和不信教的群众要团结一心，振奋精神，为维护社会稳定，实现经济建设和社会发展战略目标，建设有中国特色社会主义伟大事业共同努力。

有计划地培养年轻一代爱国宗教教职人员

中国现有宗教教职人员大多年事已高，正处在新老交替、由老一代向年轻一代过渡的历史性转折时期。因此，有计划地培养年轻一代爱国宗教教职人员，事关中国宗教的走向、命运和前途，事关中国宗教团体将来的面貌。我们不仅应当继续争取、团结、教育现有的宗教教职人员，而且应当支持和帮助爱国宗教团体办好宗教院校，有计划地培养一支热爱祖国，拥护中国共产党的领导和社会主义制度，维护国家统一和民族团结，有较深宗教学识，并能联系信教群众的年轻宗教教职人员队伍。这是巩固和扩大同各民族宗教界爱国统一战线的战略任务。

新中国成立后，全国性宗教团体先后开办了中国佛学院，中国伊斯兰教经学院，中国基督教南京金陵协和神学院和北京燕京神学院，以及中国道教进修班等，培养出一批爱国的和有相当宗教学识的宗教教职人员。在“文化大革命”中，宗教界受到冲击，宗教院校停办。中共十一届三中全会以后，恢复和开办了中国佛学院、中国藏语系高级佛学院、中国道教学院、中国伊斯兰教经学院、中国天主教神哲学院、中国基督教南京金陵协和神学院等6所全国性宗教院校和42所地方性宗教院校。此外，一些有条件的寺观教堂也举办学习班、培训班、进修班以及通过老一辈宗教教职人员的传帮带等办法，提高年轻宗教教职人员的政治觉悟和宗教学识。现在，全国有年轻宗教教职人员近1万人，占宗教教职人员总数的5%。

培养什么样的人的问题，是办好宗教院校的首要问题。中共中央1982年19号文件中明确规定，宗教院校的办学方针，是造就一支政治上热爱祖国，拥护中国共产党的领导和社会主义制度，又有相当宗教学识的年轻宗教教职人员队伍。只有坚持这一办学方针，并在招生、教学、管理等过程中认真贯彻执行，才能培养出具有较高的政治觉悟，较深的宗教造诣，并且深受信教群众欢迎的年轻宗教教职人员。培养年轻宗教教职人员，各级宗教团体不仅要继续办好宗教院校，而且要从现有年轻宗教教职人员中物色一批比较优秀的人才，精心加以培养，并大胆地选拔到各级宗教团体和寺观教堂领导岗位上来，鼓励“岗位成才”，逐步实现新老交替，牢固掌握宗教团体和寺观教堂的领导权。

坚持“政治上团结合作，信仰上
互相尊重”的原则

中国共产党正确处理好宗教问题,最重要的是正确理解和全面贯彻党的宗教政策,在处理我们同宗教界朋友之间的关系时,坚持“政治上团结合作、信仰上互相尊重”的原则。建设有中国特色的社会主义,振兴中华,完成祖国统一,是我们与宗教界朋友们的共同目标和共同利益。这既是我们之间在政治上实现团结合作的基础,也是我们在信仰上互相理解、互相尊重的基础。实践证明,只有在政治上真诚团结合作,才能真正做到在信仰上互相尊重;而只有在信仰上互相尊重,才能有效巩固和加强政治上的团结合作。这两者相辅相成,缺一不可。只要我们坚定不移地执行这个原则,我们就一定能够团结宗教界爱国人士和广大信教群众,不断巩固和扩大新时期的爱国统一战线。

政治上团结合作,是求同;信仰上互相尊重,则是存异。我们共产党人是以辩证唯物主义、历史唯物主义观察和认识世界的,而宗教界的朋友则有自己毕生追求的宗教信仰,对神、对来世、对宇宙和人类的起源有自己不同的理解和认识。我们之间在信仰上的差异,不妨碍我们成为真诚的朋友。因为我们之间更有一种不可分离的共同点,它是共同利益之所系,共同目标之所致。我们无论从现实的感受还是从历史的比较,无论从中国的成就还是从国际的观察中都认识到,建设有中国特色社会主义,是符合最广大人民的利益和要求,当然也符合广大信教群众的利益和要求的。在我国,广大宗教信徒是好的,他们信教的目的,也是为了追求好的东西。如果因为强调政治上的同就忽略或不尊重信仰上的异,使得信教群众很不高兴,政治上的“同”就会落空。从这个意义上讲,信仰上互相尊重,对于巩固同、发展同至关重要。

第四节 与宗教问题有关的部分 法律条款节录

中华人民共和国宪法

(一九八二年十二月四日第五届全国人民代表大会第五次会议通过,一九八二年十二月四日全国人民代表大会公告公布施行)

第二章 公民的基本权利和义务

第三十四条 中华人民共和国年满十八周岁的公民,不分民族、种族、性别、职业、家庭出身、宗教信仰、教育程度、财产状况、居住期限,都有选举权和被选举权;但是依照法律被剥夺政治权利的人除外。

第三十六条 中华人民共和国公民有宗教信仰自由。

任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者不信仰宗教,不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。

国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。

宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。

第五十一条 中华人民共和国公民在行使自由和权利的时候,不得损害国家的、社会的、集体的利益和其他公民的合法的自由和权利。

中华人民共和国全国人民代表大会 和地方各级人民代表大会选举法

(一九八二年十二月十日公布)

第一章 总则

第二条 年满十八周岁的中华人民共和国公民,不分民族、种族、性别、职业、社会出身、宗教信仰、教育程度、财产状况和居住期限,都有选举权和被选举权。

依照法律被剥夺政治权利的人没有选举权和被选举权。

中华人民共和国兵役法

(一九八四年五月三十一日第六届全国人民代表大会第二次会议通过,一九八四年五月三十一日中华人民共和国主席令十四号公布,一九八四年十月一日起施行)

第一章 总则

第三条 中华人民共和国公民,不分民族、种族、职业、家庭出身、宗教信仰和教育程度,都有义务依照本法的规定服兵役。

有严重生理缺陷或者严重残疾不适合服兵役的人,免服兵役。
依照法律被剥夺政治权利的人,不得服兵役。

中华人民共和国民族区域自治法

(一九八四年五月三十一日第六届全国人民代表大会第二次会议通过,一九八四年五月三十一日中华人民共和国主席令第十三号公布,一九八四年十月一日起施行。)

第一章 总则

第六条……

民族自治地方的自治机关根据本地方的情况,在不违背宪法和法律的原则下,有权采取特殊政策和灵活措施,加速民族自治地方经济、文化建设事业的发展。

第九条 上级国家机关和民族自治地方的自治机关维护和发展各民族的平等、团结、互助的社会主义民族关系。禁止对任何民族的歧视和压迫,禁止破坏民族团结和制造民族分裂的行为。

第十一条 民族自治地方的自治机关保障各民族公民有宗教信仰自由。

任何国家机关、社会团体和个人不得强制公民信仰宗教或者

不信仰宗教，不得歧视信仰宗教的公民和不信仰宗教的公民。

国家保护正常的宗教活动。任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动。

宗教团体和宗教事务不受外国势力的支配。

第五章 民族自治地方内的民族关系。

第五十三条 民族自治地方的自治机关提倡爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱社会主义的公德，对本地方内各民族公民进行爱国主义、共产主义和民族政策的教育。教育各民族的干部和群众互相信任，互相学习，互相帮助，互相尊重语言文字、风俗习惯和宗教信仰，共同维护国家的统一和民族的团结。

中华人民共和国义务教育法

（一九八六年四月十二日第六届全国人民代表大会第四次会议通过）

第二条 国家实行九年制义务教育。省、自治区、直辖市根据本地区的经济、文化发展状况，确定推行义务教育的步骤。

第三条 义务教育必须贯彻国家的教育方针，努力提高教育质量，使儿童、少年在品德、智力体质等方面全面发展，为提高全民族的素质，培养有理想、有道德、有文化、有纪律的社会主义建设人才奠定基础。

第四条 国家、社会、学校和家庭依法保障适龄儿童、少年接受义务教育的权利。

第五条 凡年满六周岁的儿童，不分性别、民族、种族，应当入学接受规定年限的义务教育。条件不备的地区，可以推迟到七周岁入学。

第六条 学校应当推广使用全国通用普通话。

招收少数民族学生为主的学校，可以用少数民族通用的语言文字教学。

第九条 地方各级人民政府应当合理设置小学、初级中等学

校,使儿童、少年就近入学。

地方各人民政府为盲、聋哑和弱智的儿童、少年举办特殊教育学校(班)。

国家鼓励企业、事业单位和其他社会力量,在当地人民政府统一管理下,按照国家规定的基本要求,举办本法规定的各类学校。

城市和农村建设发展规划必须包括相应的义务教育设施。

第十一条 父母或者其他监护人必须使适龄的子女或者被监护人按时入学,接受规定年限的义务教育。

适龄儿童、少年因疾病或者特殊情况,需要延缓入学免于入学的,由儿童、少年的父母或者其他监护人提出申请,经当地人民政府批准。

禁止任何组织或个人招用应该接受义务教育的适龄儿童、少年就业。

第十二条……

国家鼓励各种社会力量以及个人自愿捐资助学。

第十六条 不得利用宗教进行妨碍义务教育实施的活动。

中华人民共和国刑事诉讼法

(一九七九年七月一日第五届全国人民代表大会第二次会议通过)

第一编 总则

第一章 指导思想、任务和基本原则

第三条 对刑事案件的侦查、拘留、预审,由公安机关负责。批准逮捕和检察(包括侦查)、提起公诉,由人民检察院负责。审判由人民法院负责。其他任何机关、团体和个人都无权行使这些权力。

第四条 人民法院、人民检察院和公安机关进行刑事诉讼,必须依靠群众,必须以事实为根据,以法律为准绳。对于一切公民,在适用法律上一律平等,在法律面前,不允许有任何特权。

第六条 各民族公民都有用本民族语言文字进行诉讼的权

利。人民法院、人民检察院和公安机关对于通晓当地通用的语言文字的诉讼参与人,应当为他们翻译。

在少数民族聚居或者多民族杂居的地区,应当用当地通用的语言进行审讯,用当地通用文字发布判决书、布告和其他文件。

中华人民共和国刑法

(一九八九年七月一日第五届全国人民代表大会第二次会议通过,一九七九年七月六日全国人民代表大会常务委员会委员长第五号公布,一九八〇年一月一日施行)

第一编 总则

第三章 刑罚

第三十二条 对于犯罪情节轻微不需要判处刑罚的,可以免予刑事处罚,但可以根据案件的不同情况,予以训诫或者责令具结悔过、赔礼道歉、赔偿损失,或者由主管部门予以行政处分。

第二编 分则

第一章 反革命罪

第九十九条 组织、利用封建迷信、会道门进行反革命活动的,处五年以上有期徒刑;情节较轻的,处五年以下有期徒刑、拘役、管制或者剥夺政治权利。

第四章 侵犯公民人身权利、民主权利罪

第一百三十一条 保护公民的人身权利、民主权利和其他权利,不受任何人、任何机关非法侵犯。违法侵犯情节严重的,对直接责任人员予以刑事处罚。

第一百四十七条 国家工作人员非法剥夺公民的正当的宗教信仰自由和侵犯少数民族风俗习惯,情节严重的,处二年以下有期徒刑或者拘役。

第六章 妨害社会管理秩序罪

第一百五十八条 禁止任何人利用任何手段扰乱社会秩序。扰乱社会秩序情节严重,致使工作、生产、营业和教学、科研无法进

行,国家和社会遭受严重损失的,对首要分子处五年以下有期徒刑、拘役、管制或者剥夺政治权利。

第一百六十五条 神汉、巫婆借迷信进行造谣、诈骗财物活动的,处二以下有期徒刑、拘役管制;情节严重的,处二年以上七年以下有期徒刑。

第一百七十四条 故意破坏国家保护的珍贵文物、名胜古迹的,处七以下有期徒刑或者拘役。

中华人民共和国文物保护法

(一九八二年十一月十九日第五届全国人民代表大会常务委员会第二十五次会议通过,一九八二年十一月十九日全国人民代表大会常委会第十一号公布,一九八二年十一月十九日起施行)

第一章 总则

第二条 在中华人民共和国境内,下列具有历史、艺术、科学价值的文物,受国家保护:

(一)具有历史、艺术、科学价值的古文化遗址、古墓葬、古建筑、石窟和石刻;

(二)与重大历史事件、革命运动和著名人物有关的,具有重要纪念意义、教育意义和史料价值的建筑物、遗址、纪念物;

(三)历史上各时代珍贵的艺术品、工艺美术品;

(四)重要的革命文献资料以及具有历史、艺术、科学价值的手稿、古旧图书资料等;

(五)反映历史上各时代、各民族社会制度、社会生产、社会生活的代表性实物。

文物鉴定的标准和办法由国家文化行政管理部门制定,并报国务院批准。

具有科学价值的古脊椎动物化石和古人类化石同文物一样受国家的保护。

第三条……一切机关、组织和个人都有保护国家文物的义务。

第四条 中华人民共和国境内、地下、内水和领海中遗存的一切文物，属于国家所有。

古文化遗址、古墓葬、石窟寺属于国家所有。国家指定保护的纪念建筑物、古建筑、石刻等，除国家另有规定的以外，属于国家所有。

国家机关、部队、全民所有制企业、事业组织收藏的文物，属于国家所有。

第五条 属于集体所有和私人所有的纪念建筑物、古建筑和传世文物，其所有权受国家法律的保护。文物的所有者必须遵守国家有关保护管理文物的规定。

第二章 文物保护单位

第十一条 文物保护单位的保护范围内不得进行建设工程。如有特殊需要，必须经原公布的人民政府和上一级文化行政管理部门同意。在全国重点文物保护单位范围内进行其他建设工程，必须经省、自治区、直辖市人民政府和国家文化行政管理部门同意。

第十二条 根据保护文物的实际需要，经省、自治区、直辖市人民政府批准，可以在文物保护单位的周围划出一定的建设控制地带。在这个地带内修建新建筑和构筑物，不得破坏文物保护单位的环境风貌。其设计方案须征得文化行政管理部门同意后，报城乡规划部门批准。

第十三条 建设单位在进行选址和工程设计的时候，因建设工程涉及文物单位的，应当事先会同省、自治区、直辖市或者县、自治县、市文化行政管理部门确定保护措施，列入设计任务。

因建设工程特别需要而必须对文物保护单位进行迁移或者拆除的，应文物保护单位的级别，经该级人民政府和上一级文化行政管理部门同意。全国重点文物保护单位的迁移或者拆除，由省、自治区、直辖市人民政府报国务院决定。迁移、拆除所需费用和劳动

力单位列入投资计划和劳动计划。

第十四条 核定为文物保护单位的革命遗址、纪念建筑物、古墓葬、古建筑、石窟寺、石刻等(包括建筑物的附属物),在进行修缮、保养、迁移的时候,必须遵守不改变文物原状的原则。

第十五条 核定为文物保护单位的属于国家所有的纪念建筑物或者古建筑,除可以建立博物馆、保管所或者辟为参观游览场所外,如果必须作其他用途,应当根据文物保护单位的级别,由当地文化行政管理部门报原公布的人民政府批准。全国重点文物保护单位如果必须作其他用途,应经省、自治区、直辖市人民政府同意,并报国务院批准。这些单位及专设的博物馆等机构,必须严格遵守不改变文物原状的原则,负责保护建筑物及附属文物的安全,不得损毁、改建、添建或者拆除。使用纪念建筑物、古建筑的单位,应当负责建筑物的保养和维修。

中华人民共和国土地管理法

(一九八六年六月二十五日第六届全国人民代表大会常务委员会令第十六次会议通过。一九八八年十二月二十九日第七届全国人民代表大会常务委员会第五次会议《关于修改〈中华人民共和国土地管理法〉的决定》修正)

第一章 总则

第二条 中华人民共和国实行土地的社会主义公有制,即全民所有制和劳动群众集体所有制。

任何单位和个人不得侵占、买卖、或者以其他形式非法转让土地。

国家为了公共利益的需要,可以依法对集体所有的土地实行征用。

国有土地和集体所有的土地的使用权可以依法转让。土地使用权转让的具体办法,由国务院另行规定。

国家依法实行国有土地有偿使用制度。国有土地有偿使用的

具体办法,由国务院另行规定。

第二章 土地的所有权和使用权

第六条 城市市区的土地属于全民所有即国家所有。

农村和城市郊区的土地,除法律规定属于国家所有的以外,属于集体所有;宅基地和自留地、自留山,属于集体所有。

第七条 国有土地可以依法确定给全民所有制单位或集体所有制单位使用,国有土地和集体所有的土地可以依法确定给个人使用。使用土地的单位和个人,有保护、管理和合理利用土地的义务。

第九条 集体所有的土地,由县级人民政府登记造册,核发证书,确认所有权。

全民所有制单位、集体所有制和个人依法使用的国有土地,由县级以上地方人民政府登记造册,核发证书,确认使用权。

确认林地、草原的所有权或者使用权,确认水面、滩涂的养殖使用权,分别依照《森林法》、《草原法》和《渔业法》的有关规定办理。

第十条 依法改变土地的所有权或者使用权的,必须办理土地权属变更登记手续,更换证书。

第十一条 土地的所有权和使用权受法律保护,任何单位和个人不得侵犯。

第十三条 土地所有权和使用权争议,由当事人协商解决;协商不成的,由人民政府处理。

全民所有制单位之间、集体所有制单位之间、全民所有制单位和集体所有制单位之间的土地所有权和使用权争议,由县级以上人民政府处理。

在土地所有权和使用权争议解决以前,任何一方不得改变土地现状,不得破坏土地上的附着物。

第三章 土地的利用和保护

第十七条 开发国有荒山、荒地、滩涂用于农、林、牧、渔业生产的,由县级以上人民政府批准,可以确定给开发单位使用。

第三十条 国家建设征用土地的各项补偿费和安置补助费,除被征用土地上属于个人的附着物和青苗的补偿费付给本人外,由被征地单位用于发展生产和安排因土地被征用而造成的多余劳动力的就业和不能就业人员的生活补助,不得移作他用,任何单位和个人不得占用。

第六章 法律责任

第四十三条 他民所有制单位、城市集体所有制单位未经批准或采取欺骗手段骗取批准,非法占用土地上所建的建筑物和其他设施,并处罚款;对非法占地单位的主管人员由其所在单位或者上级机关给予行政处分。

超过批准的用地数量占用土地的,多占的土地按照非法占用土地处理。

第五十三条 侵犯土地的所有权或者使用权的,由县级以上地方人民政府土地管理部门责令停止侵犯,赔偿损失。

第五十四条 在变更土地的所有权、使用权和解决土地所有权、使用权争议的过程中,行贿受贿、敲诈勒索、贪污、盗窃国家的和集体的财物,煽动群众闹事、阻挠国家建设,构成犯罪的,依照《刑法》有关规定追究刑事责任。

中华人民共和国森林法

(一九八四年九月二十日第六届全国人民代表大会常务委员会第七次会议通过,一九八四年九月十日中华人民共和国主席令第十七号公布,一九八五年一月一日施行)

第一章 总则

第三条 森林资源属于全民所有、由法律规定属于集体所有的除外。

全民所有的和集体所有的森林、林木和林地，个人所有的林木和使用的林地，由县级以上地方人民政府登记造册，核发证书，确认所有权或者使用权。

森林、林木、林地的所有者和使用者的合法权益，受法律保护，任何单位和个人不得侵犯。

第二章 森林经营管理

第十五条 进行勘察设计、修筑工程设施、开采矿藏，应当不占或者少占林地；必须占用或者征用林地的，按照有关法律规定办理，占用、征用林地面积二千亩以下的，报国务院批准。

第六章 法律责任

第三十七条 违反本法规定，进行开垦、采石、采砂、采土、采种、采脂、砍柴和其他活动，致使森林、林木受到毁坏的，由林业主管部门责令赔偿损失，补种毁坏株数一至三倍的树木。

中华人民共和国环境保护法(试行)

(一九七九年九月十三日第五届全国人民代表大会常务委员会第十一次会议原则通过一九七九年九月十三日全国人民代表大会常务委员会令第二号公布试行)

第三章 防治污染和其他公害

第十七条 在城镇生活居住区、水源保护区、名胜古迹、风景游览区、温泉、疗养区和自然保护区，不准建立污染环境的企业，事业单位。已建成的，要限期治理、调整或者搬迁。

中华人民共和国民法通则

(一九八六年四月十二日第六届全国人民代表大会第四次会议通过)

第三章 法人

第三十六条 法人是具有民事主权能力和民事行为能力，依法独立享有民事权利和承担民事义务的组织。

法人的民事权利能力和民事行为能力，从法人成立时产生，到

法人终止时消灭。

第三十七条 法人应当具备下列条件：

- (一)依法成立；
- (二)有必要的财产或者经费；
- (三)有自己的名称、组织机构和场所；
- (四)能够独立承担民事责任。

第五章 民事权利

第七十一条 财产所有权是指所有人依法对自己的财产享有占有、使用、权益和处分的权利。

第七十七条 社会团体包括宗教团体的合法财产受法律保护。

第一百零三条 公民享有婚姻自主权，禁止买卖、包办婚姻和其他干涉婚姻自由的行为。

中华人民共和国海关法

(一九八七年一月二十二日六届人大常委会十九次会议通过一九八七年七月一日施行)

第六章 法律责任

第四十七条 逃避海关监管，有下列行为之一的，是走私罪：

(一)运输、携带、邮寄国家禁止进出口的毒品、武器、伪造货币进出境的，以牟利、传播为目的运输、携带、邮寄国家禁止出口的文物出境的；

(二)以牟利为目的，运输、携带、邮寄除前项所列物品外的国家禁止进出口的其他物品、国家限制进出口依法应当纳税的货物、物品进出境，数额较大的；

.....

第四十八条 有本法第四十七条第(二)、(三)所列行为之一，走私货物、物品数额不大的，或者携带、邮寄淫秽物品不构成走私

罪的,由海关没收货物、物品、走私运输工具和非法所得。

中华人民共和国 香港特别行政区基本法

(一九九〇年四月四日第七届全国人民代表大会第三次会议通过一九九〇年四月四日中华人民共和国主席令第26号公布自一九九七年七月一日施行)

第六章 教育、科学、文化、体育、宗教、劳工和社会服务

第一百三十七条 各类院校均可保留其自主性并享有学术自由,可继续从香港特别行政区以外招聘教职员和选用教材。宗教组织所办的学校可继续提供宗教教育,包括开设宗教课程。

学生享有选择院校和在香港特别行政区以外求学的自由。

第一百四十一条 香港特别行政区政府不限制宗教信仰自由,不干预宗教组织的内部事务,不限制与香港特别行政区法律没有抵触的宗教活动。

宗教组织依法享有财产的取得、使用、处置、继承以及接受资助的权利。财产方面的原有权益仍予保持和保护。

宗教组织可按原有办法继续兴办宗教院校、其他学校、医院和福利机构以及提供其他社会服务

香港特别行政区的宗教组织和教徒可与其他地方的宗教组织和教徒保持和发展关系。

第一百四十八条 香港特别行政区的教育、科学、技术、文化、艺术、体育、专业、医疗卫生、劳工、社会福利、社会工作等方面的民间团体和宗教组织同内地相应的团体和组织的关系,应以互不隶属、互不干涉和互相尊重的原则为基础。

第一百四十九条 香港特别行政区的教育、科学、技术、文化、艺术、体育、专业、医疗卫生、劳工、社会福利、社会工作等方面的民间团体和宗教组织可同世界各国、各地区及国际的有关团体和组织保持和发展关系,各该团体和组织可根据需要冠用“中国香港”

的名义,参与有关活动。

中华人民共和国 境内外国人宗教活动管理规定

(一九九四年一月三十一日中华人民共和国国务院令 第 144 号发布)

第一条 为了保障中华人民共和国境内外国人的宗教信仰自由,维护社会公共利益,根据宪法,制定本规定。

第二条 中华人民共和国尊重在中国境内的外国人的宗教信仰自由,保护外国人在宗教方面同中国宗教界进行的友好往来和文化学术交流活动。

第三条 外国人可以在中国境内的寺院、宫观、清真寺、教堂等宗教活动场所参加宗教活动。经省、自治区、直辖市以上宗教团体的邀请,外国人可以在中国宗教活动场所讲经、讲道。

第四条 外国人可以在县级以上人民政府宗教事务部门认可的场所举行外国人参加的宗教活动。

第五条 外国人在中国境内,可以邀请中国宗教教职人员为其举行洗礼、婚礼、葬礼和道场法会等宗教仪式。

第六条 外国人进入中国国境,可以携带本人自用的宗教印刷品、宗教音像制品和其他宗教用品;携带超出本人自用的宗教印刷品、宗教音像制品和其他宗教用品入境,按照中国海关的有关规定办理。

禁止携带有危害中国社会公共利益内容的宗教印刷品和宗教音像制品入境。

第七条 外国人在中国境内招收为培养宗教教职人员的留学人员或者到中国宗教院校留学和讲学,按照中国的有关规定办理。

第八条 外国人在中国境内进行宗教活动,应当遵守中国的法律、法规,不得在中国境内成立宗教组织、设立宗教办事机构、设立宗教活动场所或者开办宗教院校,不得在中国公民中发展教徒、

委任宗教教职人员和进行其他传教活动。

第九条 外国人违反本规定进行宗教活动的,县级以上人民政府宗教事务部门和其他有关部门应当予以劝阻、制止;构成违反外国人入境出境管理行为或者治安管理行为的,由公安机关依法进行处罚;构成犯罪的,由司法机关依法追究刑事责任。

第十条 外国组织在中华人民共和国境内的宗教活动适用本规定。

第十一条 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。

第十二条 本规定由国务院宗教事务部门负责解释。

第十三条 本规定自发布之日起施行。

宗教活动场所管理条例

(一九九四年一月三十一日中华人民共和国国务院令第145号发布)

第一条 为了保护正常的宗教活动,维护宗教活动场所的合法权益,有利于对宗教活动场所的管理,根据宪法,制定本条例。

第二条 本条例所称宗教活动场所,是指开展宗教活动的寺院、宫观、清真寺、教堂及其他固定处所。

设立宗教活动场所,必须进行登记。登记办法由国务院宗教事务部门制定。

第三条 宗教活动场所由该场所的管理组织自主管理,其合法权益和该场所内正常的宗教活动受法律保护,任何组织和个人不得侵犯和干预。

第四条 宗教活动场所应当建立管理制度。在宗教活动场所进行宗教活动,应当遵守法律、法规。任何人不得利用宗教活动场所进行破坏国家统一、民族团结、社会安定、损害公民身体健康和妨碍国家教育制度的活动。

宗教活动场所不受境外组织和个人的支配。

第五条 宗教活动场所的常住人员和外来暂住人员,应当遵守国家户籍管理的规定。

第六条 宗教活动场所可以接受信教群众自愿捐献的布施、奉献、乩贴。

宗教活动场所接受境外宗教组织和个人的捐赠,按照国家有关规定办理。

第七条 在宗教活动场所内,宗教活动场所管理组织可以按照国家有关规定经营销售宗教用品、宗教艺术品和宗教书刊。

第八条 宗教活动场所的财产和收入由该场所的管理组织管理和使用,其他任何单位和个人不得占有或者无偿调用。

第九条 宗教活动场所终止、合并,应当向原登记机关备案,其财产按照国家有关规定处理。

第十条 宗教活动场所管理、使用的土地、山林、房屋等,由该场所的管理组织或者其所属的宗教团体按照国家有关规定领取证书。

国家征用宗教活动场所管理、使用的土地、山林、房屋等,按照《中华人民共和国土地管理法》和国家其他有关规定办理。

第十一条 有关单位和个人在宗教活动场所管理的范围内改建或者新建建筑物,设立商业、服务业网点或者举办陈列、展览,拍摄电影电视片等活动,必须征得该宗教活动场所管理组织和县级以上人民政府宗教事务部门的同意后,再到有关部门办理手续。

第十二条 被列为文物保护单位或者位于风景名胜区内内的宗教活动场所,应当按照有关法律、法规的规定,管理、保护文物和保护环境,并接受有关部门的指导、监督。

第十三条 县级以上人民政府宗教事务部门对本条例的执行情况进行指导、监督。

第十四条 宗教活动场所违反本条例规定的,县级以上人民政府宗教事务部门可以根据情节轻重,给予警告、停止活动、撤销

登记的处罚；情节特别严重的，提请同级人民政府依法予以取缔。

第十五条 违反本条例规定，构成违反治安管理行为的，由公安机关依照《中华人民共和国治安管理处罚条例》有关规定处罚；构成犯罪的，由司法机关依法追究刑事责任。

第十六条 当事人对行政处理决定不服的，可以依照有关法律、法规的规定，申请行政复议或者提起行政诉讼。

第十七条 违反本条例规定，侵犯宗教活动场所合法权益的，由县级以上人民政府宗教事务部门提请同级人民政府责令停止侵权活动；造成经济损失的，应当依法赔偿损失。

第十八条 省、自治区、直辖市人民政府可以根据本条例，结合本地实际情况，制定实施办法。

第十九条 本条例由国务院宗教事务部门负责解释。

第二十条 本条例自公布之日起施行。

中华人民共和国 治安管理处罚条例

（第六届全国人民代表大会常务委员会第十七次会议于1986年9月5日通过，现予公布，自1987年1月1日起施行）

第一章 总则

第二条 扰乱社会秩序，妨害公共安全，侵犯公民人身权利，侵犯公私财产，依照《中华人民共和国刑法》的规定构成犯罪的，依法追究刑事责任；尚不够刑事处罚，应当给予治安管理处罚的，依照本条例处罚。

第三章 违反治安管理行为和处罚

第十九条 有下列扰乱公共秩序行为之一，尚不够刑事处罚的，处十五日以下拘留、二百元以下罚款或者警告：

（一）扰乱机关、团体、企业、事业单位的秩序，致使工作、生产、营业、医疗、教学、科研不能正常进行，尚未造成严重损失的；

.....

(五)造谣惑众,煽动闹事的;

第二十四条 有下列妨害社会管理秩序之一的,处十五日以下拘留、二百元以下罚款或者警告:

.....

(四)利用封建迷信手段,扰乱社会秩序或骗取财物,尚不够刑事处罚的;

第二十五条 妨害社会管理秩序,有下列第一至第三项行为之一的,处二百元以下罚款或者警告;有第四至第七项行为之一的,处五十元以下罚款或者警告:

.....

中华人民共和国房产税暂行条例

(一九八六年九月十五日国务院发布)

第五条 下列房产免纳房产税:

- (一)国家机关、人民团体、军队自用的房产;
- (二)由国家财政部门拨付副业经费的单位自用的房产;
- (三)宗教寺庙、公园、名胜古迹自用的房产;
- (四)个人所有非营业用的房产;
- (五)经财政部批准免税的其他房产。

风景名胜区管理暂行条例

(一九八五年六月七日国务院发布)

第五条 风景名胜区依法设立人民政府,全面负责风景名胜区的保护、利用、规划和建设。

风景名胜区没有设立人民政府的,应当设立管理机关,在所属人民政府的领导下,主持风景名胜区的管理工作。设在风景名胜区内的所有单位,除各自业务受上级主管部门领导外,都必须服从管

理机构对风景名胜区的统一规划和管理。

第八条 风景名胜区的土地,任何单位和个人都不得侵占。

风景名胜区内的一切景物和自然环境,必须严格保护,不得破坏或随意改变。

在风景名胜区及其外围保护地带内的各项建设,都应当与景观相协调,不得建设破坏景观、污染环境、妨碍游览的设施。

在游人集中的游览区内,不得建设宾馆、招待所以及休养、疗养机构。

在珍贵景物周围和重要景点上,除必须的保护和附属设施外,不得增设其他工程设施。

第九条 风景名胜区应当做好封山育林、植树绿化、护林防火和防治病虫害工作,切实保护好林木和动、植物种的生长、栖息条件。

风景名胜区及其外围保护地带内的林木,不分权属都应当按照规划进行抚育管理,不得砍伐。确需进行更新抚育性采伐的,须经地方主管部门批准。

古树名木,严禁砍伐。

在风景名胜区内采集标本、野生药材和其他林副产品,必须经管理机构同意,并应限定数量,在指定的范围内进行。

第十条 对风景名胜区内的重要景物、文物古迹、古树名木,都应当进行调查、鉴定、并制定保护措施,组织实施。

第十一条 风景名胜区应当通过规划,积极开发风景名胜资源、改善交通、服务设施和游览条件;按照规划确定的游览接待容量,有计划地组织游览活动,不得无限制地超额接纳游览者。

第十二条 风景名胜区应当充分利用风景名胜资源的特点,开展健康有益的游览和娱乐活动,宣传社会主义和爱国主义,普及历史、文化和科学知识。

第十五条 违反本条例,有下列行为的,给予行政或经济处

惩：

(一)侵占风景名胜区土地,进行违章建设的,由有关部门或管理机关责令退出所占土地,拆除违章建筑,并可根据情节处以罚款;

(二)损害景物、林木植被、捕杀野生动物或污染、破坏环境的,由有关部门或管理机构责令停止破坏活动,赔偿经济损失,并可根据情节,处以罚款。

中华人民共和国消防条例

(一九八四年五月十一日第六届全国人民代表大会常务委员会第五次会议批准,
一九八四年五月十三日国务院公布)

第二章 火灾预防

第七条 在森林、草原防火期间,禁止在林区、草原野外用火,因特殊情况需要用火的时候,必须经县级人民政府或县级人民政府授权的机关批准,并按照有关规定采取严密的防范措施。

第十一条 人员集中的公共场所,必须保持安全出口、疏散通道的畅通无阻,建立并严格执行用火用电与易燃易爆物品的管理制度,加强检查和值班巡逻,确保安全。

第十五条 机关、企事业单位应根据灭火的需要,配置相应种类、数量的消防器材、设备和设施。

第三章 消防组织

第十六条 企事业单位根据需要设立群众义务消防队或者义务消防员,负责防火和灭火工作。所需经费由本单位开支。

中华人民共和国企业法人

登记管理条例

(一九八八年六月三日中华人民共和国国务院令第一号发布,自一九八八年七月一日起施行)

第一章 总则

第二条 具备法人条件的下列企业,应当依照本条例的规定办理企业法人登记:

(一)全民所有制企业;

(二)集体所有制企业;

(三)联营企业;

(四)在中华人民共和国境内设立的中外合资经营企业、中外合作经营企业和外资企业;

(五)私营企业;

(六)依法需要办理企业法人登记的其他企业。

第三条 申请企业法人登记,经企业法人登记主管机关审核,准予登记注册的,领取《企业法人营业执照》,取得法人资格,其合法权益受国家法律保护。

依法需要办理企业法人登记的,未经企业法人登记主管机关核准登记注册,不得从事经营活动。

第三章 登记条件和申请登记单位

第七条 申请企业法人登记的单位应当具备下列条件:

(一)名称、组织机构和章程;

(二)固定的经营场所和必要的设施;

(三)符合国家规定并与其生产经营和团体规模相适应的资金数额和从业人员;

(四)能够独立承担民事责任;

(五)符合国家法律、法规和政策规定的经营范围。

中华人民共和国外汇管理暂行条例

(一九八〇年十二月十八日国务院发布)

第三章 对个人的外汇管理

第十三条 居住在中国境内的中国人、外国侨民和无国籍人,

由外国和港澳等地区汇入的外汇,除国家允许留存的部分外,必须卖给中国银行。

第十四条 居住在中国境内的中国人、外国侨民和无国籍人,存放在中国境内的外汇,允许个人持有。

前款的外汇不得私自携带、托带或者邮出境;如需出售,必须卖给中国银行,同时允许按照国家规定的比例留存部分外汇。

第十五条 居住在中国境内的中国人在中华人民共和国成立前,华侨在回国定居前,港澳同胞在回乡定居前,存放在外国或港澳等地区的外汇,调回境内的,允许按照国家规定的比例留存部分外汇。

城乡集市贸易管理办法

(一九八三年二月五日国务院发布)

第二十四条 下列物品不准上市出售:

(一)废旧有色金属、珠宝、玉器、金银及其制品、文物和国家规定不准上市的外货;

.....

(三)迷信品、违禁品;

(四)反动、荒诞、诲淫海盗的书刊、画片、照片、歌片和录音带、录像带。

中华人民共和国海关对个人携带 和邮寄印刷品进出境管理规定

(一九八八年六月十五日海关总署发布)

第四条 个人携带和邮寄进境的印刷品,经海关查验,无禁止进境内容的,按自用合理数量放行;超出的,应予退运出境。

第五条 有下列内容之一的印刷品,禁止进境;

1、攻击中华人民共和国宪法的有关规定；污蔑国家现行政策；诽谤中国共产党和国家领导人；煽动对中华人民共和国进行颠覆破坏、制造民族分裂；鼓吹“两个中国”或“台湾独立”的。

2、具体描写性行为或色情淫秽内容的。

3、境外宗教团体、机构或以个人名义向中国散发的宗教印刷品。

4、宣扬星占、卜卦、风水、相命等迷信内容的。

5、其它对中华人民共和国政治、经济、文化、道德有害内容的。

第六条 个人携带和邮寄出境的印刷品，经海关查验，符合下列内容的，准予出境；

1、境内公开发行的图书、报纸、杂志。

2、本人家族的家谱复制件。

3、同境外法人签定的合同、协议、确认书等，以及不涉及国家秘密的合同项目审批文件。

4、经本人所在单位或有关部门审核，准予出境的个人稿件。

5、不涉及国家秘密的，或不属于国家规定禁止的其它印刷品。

第五节 部分具体政策规定

宗教团体房(地)产政策规定

第一，宗教团体房(地)产界定问题。

宗教团体的房(地)产，是指佛教的寺院、道教的宫观，伊斯兰教的清真寺、天主教和基督教的教堂等宗教活动场所，以及这些场所内自用的土地(即举行宗教仪式等的用地和宗教教职人员生活用地)。这类房(地)产的具体界定：一是各地在解放后由宗教团体

或宗教信徒出面登记的寺观教堂；二是根据 1950 年 12 月 29 日政务院《接受外国津贴及外资经营之文化教育救济机关及宗教团体登记条例》，对天主教，基督教实行专门登记和后来补充登记的教会房地产；三是各地人民政府正式确认为宗教团体的房(地)产。

第二，宗教团体房(地)产所有权问题。

1952 年 12 月，中央宣传部、中央统战部《关于成立佛教协会的指示》中指出：

寺庙为社会所公有，僧民一般地有使用权，但不论僧民或佛教团体均无处理庙财产之权。如确系私人出资修建或购置的小庙，仍可私人所有。

1953 年中共中央批准《关于一九五三——一五四年内进一步基本上肃清帝国主义在华残余经济势力的方案》中，对外国教会房地产的处理办法规定：

1、外国教会(指在中国之基督教差会，天主教修会及外国教会团体等)之房地产，凡属于宗教事业使用者，原则上应归中国教会所有。土地于转移时收归国有。

2、中国教会自用之外国教会房地产，不论转移手续是否完备，均可确认为中国教会所有。

3、中国教会出租牟利之外国教会房地产，其在解放前已由外国教会转移给中国教会者，可承认其产权为中国教会所有，其在举办专门登记前后转移者，土地收归国有，房屋产权问题留待将来再行解决。至于房屋管理权及收益权，经政府批准后，可暂属于中国教会之爱国组织。

4、外国教会所拥有的大量出租牟利的房地产，必要时可参照前述对外国房地产商的管理办法，加强管理。

5、前外国教会的附属事业(如学校、医院及救济机关等)的房地产，除土地收归国有及应将该副业与教堂分离外，其房屋及设备一律归接管接办单位所有。

1980年7月16日,国务院批转国务院宗教事务局、国家建委等单位《关于落实宗教团体房产政策等问题的报告》中指出:从实际情况看来,外国教会房地产转移的条件早已成熟,应明确为中国教会所有。佛教和道教的庙观及所属房产为社会所有,僧道有使用和出租权,带家庙性质的小尼庵为私人所有,伊斯兰教清真寺及所属房屋则为信教群众集体所有,其性质也与资本主义所有制不同。

1983年4月1日,国务院批转国务院宗教事务局《关于确定汉族地区佛道教全国重点寺观的报告》的通知中指出:名单所列寺观包括所属碑、塔、墓以及附属园林等(一般以“文化大革命”前的范围为界定),应在当地政府宗教事务部门领导下,由佛道教组织和僧道管理、使用,其产权属社会公有(即国家所有)。

1983年9月17日,国务院宗教事务局《复长沙市关于宗教房产院墙内土地使用权问题》中指出:凡“文革”前属宗教团体的房产,其院墙内土地的管理权应属宗教团体,管理范围的大小应以当时城镇市区规划测绘地图为准。现在如需征用,应参照《国家建设征用土地条例》和其他有关政策规定,先与宗教团体进行协商,签订协议,未经宗教团体同意,不能随意占地基建,“文革”期间或近年来,凡没有协议而又已经占地共建的,应视共建占地大小等情况,由占地单位与宗教团体协商,付给一定的补偿,以利宗教团体自养。

第三,落实宗教团体房(地)产政策问题。

1980年7月16日,国务院批转国务院宗教事务局,国家建委等单位《关于落实宗教团体房产政策等问题的报告》中,对宗教团体房产采取以下解决办法:

1、将宗教团体房屋的产权全部退给宗教团体,无法退还的应折价付款。其出租部分是继续采取文化大革命以前由地方房管部门包(经、定)租的形式或由宗教团体收回自己经营,可因地制宜,由各地有关部门协商决定。包(定)租费仍按文化大革命以前的标

准付给,如因房租费降低,房管部门如数支付有困难的,可由当地有关部门协商妥善解决办法或适当增加宗教事务费予以解决。

2、文化大革命以来停付的包(定)租费,应按国家有关规定,实事求是地结算,所收房租,除去维修费、房产税和管理费外,多退少补。

3、文化大革命期间被占用的教堂、寺庙、道观及其附属房屋,属于对内对外工作需要继续开放者,应退还各教使用,如宗教团体不需要收回自用者,由占用单位或个人自占用之日起付给租金,房屋被改建或拆建者,应折价付款。

4、文化大革命期间各宗教团体被冻结上交财政的存款由当地财政部门予以退还,被其它单位挪用者应当偿还。

1985年12月29日,中央办公厅和国务院办公厅转发中办调查组《关于落实党的宗教政策及有关问题的调查报告》中,对于落实佛道教房产政策的具体意见是:

1、凡经各级政府批准作为宗教活动场所恢复、开放的寺观,以及现有僧道人员居住并有宗教活动的寺观,应将它及其附属的房屋交给佛道教组织和僧道人员管理使用。

2、虽不属前述寺观管理使用的房产,但建国以后经人民政府正式承认,“文化大革命”以前由佛道教组织和僧道人员经营,或由房管部门经租的,以及近年来已经正式交由佛道教组织和僧道人员管理使用的,一律不再变动。

3、在“文化大革命”以前已长期被国家机关、军队、企事业单位管理使用;房屋早已倒塌、拆除,经政府批准地基已被公用的,都不再列入落实佛道教房产政策范围。个别特殊情况可由地方党政领导机关酌情处理。

1988年7月18日,国务院、中央军委《关于妥善处理军队与地方房地产产权问题的通知》中规定:军队住用宗教团体的房产,凡历史上作过处理或办了产权转移手续的,原则上都不再重新处理。

尚未作过处理的,宗教团体确实需要、又有条件退还的,应予退还;退还有困难的,暂由部队继续使用,明确产权,待有条件时退还。原房已拆除、改建、变卖而无法退还的,经协商可按国家有关规定予以合理补偿。

第四,宗教团体房产所有权登记问题。

1989年11月1日,建设部《关于城镇房屋所有权登记中几个涉及政策性问题的原则意见》中规定:

1、宗教团体的教堂、寺院、庵堂、宫观及其它房屋,不论自用、出租(包括由房地产管理部门包、经、租),出借、被占用和按中央、国务院政策规定应退还的均由宗教团体登记。尚未发还产权的暂缓登记。

原外国教会房产,按中央、国务院政策规定,解放后已转移为中国教会所有,其产权由宗教团体登记。

2、解放以来,按照中央、国务院有关规定,由政府接管、接办的原教会办的学校、医院、慈善事业的房产产权由接管后的单位登记。

3、宗教团体房屋经规划部门批准拆除后重建的房屋,原房已给宗教团体作了补偿的,重建房屋归建房单位。凡未作补偿的暂缓登记。

4、宗教团体的房屋、产权证件不全的,由宗教团体书面说明产权情况,由主管机关证明,经调查属实,产权无纠纷的,可由有关宗教团体登记。

5、信徒个人购建的带有家庙性质的小寺庵,主要用于自住和修行,不作为社会宗教活动的,其房屋产权仍属个人所有。

城市建设中涉及教堂、寺庙 房屋拆迁的政策规定

1993年1月20日,国务院宗教事务局、中华人民共和国建设部《关于城市建设中拆迁教堂、寺庙等房屋问题处理意见的通知》中规定:

1、在城市建设中涉及到教堂、寺庙等房屋的拆迁问题应依照国务院《城市房屋拆迁管理条例》(以下简称《条例》)有关规定办理,既要服从城市建设的需要,又要维护宗教团体的合法权益。

2、因城市建设需要拆迁教堂、寺庙等房屋时,应根据《条例》和中央、国务院的宗教政策以及有关规定,征询当地宗教事务部门意见,与产权当事人协商,合理补偿,适当照顾,妥善处理。

3、对教堂、寺庙等房屋,除因城市整体规划或成片开发须拆迁外,一般应当尽量避免拆迁。必须拆迁时,在安置工作中要考虑到便利信教群众过宗教生活的需要。

4、需拆迁的教堂、寺庙等房屋,如属文物古迹,按国家关于文物保护的法律、法规处理。

5、城市宗教事务主管部门和有关团体,应支持当地人民政府房屋拆迁主管部门依法拆迁。

6、城市人民政府应加强对拆迁宗教团体和宗教活动场所房屋的领导,做好组织协调工作,保证这项工作的顺利进行。

宗教活动场所政策规定

1、宗教场所,是指信仰宗教的公民进行宗教活动的佛教寺院,道教宫观,伊斯兰教清真寺,天主教和基督教教堂,以及其他固定场所。

2、宗教活动场所必须依法进行登记。经过登记的宗教活动场所,由该场所的管理组织自主管理,其合法权益受法律保护,任何组织和个人不得加以干涉。

3、宗教活动场所必须遵守国家法律、法规和政策,不得利用宗

教活动场所破坏国家统一、民族团结、社会秩序,损害公民身体健康,妨碍国家教育制度。

宗教活动场所不受境外组织和个人的支配。

4、宗教活动场所的财产和收入由该场所管理组织进行管理、使用,任何个人不得私自占有,其他单位不得无偿调用。

5、宗教活动场所可以接受布施、乜贴、献仪和奉献,可以依法经售宗教用品、宗教艺术品和宗教书刊,可以依法举办企业、社会公益服务事业。

6、宗教活动场所常住人员和外来暂住人员,应当遵守国家户籍管理的规定。

7、宗教活动场所管理、使用的房屋、土地、山林等,由该场所管理组织或有关宗教团体向县以上人民政府主管部门领取登记证书。

国家征用宗教活动场所的房地产,应当按照《中华人民共和国土地管理法》和国家其他有关规定办理。

8、未经宗教活动场所管理组织的同意和县以上人民政府宗教事务部门批准,任何单位和个人不得在宗教活动场所范围内改建或新建建筑物,不得在宗教活动场所范围内设立商业、服务业网点或举办陈列展览、拍摄电影电视等活动。

9、被列为各级文物保护单位或位于名胜区内的宗教活动场所,应当按照国家法律、法规,保护好文物和环境。

10、各级人民政府宗教事务部门对国家法律、法规和政策在宗教活动场所的贯彻实施进行监督。

宗教教职人员政策规定

1、宗教教职人员是指佛教的比丘、比丘尼、活佛、喇嘛、扎巴、觉姆、长老,道教的道士、道姑,伊斯兰教的阿訇、毛拉、伊玛目,天

主教的主教、神甫(父)、修士、修女,基督教的主教、牧师、教师、长老。

2、宗教教职人员由各宗教团体制定的办法予以认定,并向县级以上人民政府宗教事务部门备案。凡经认定、备案的宗教教职人员的合法权益受法律保护。未经认定、备案的任何人不得以宗教教职人员身份从事宗教教务活动。

3、宗教教职人员有参加和主持宗教活动,管理宗教活动场所,从事宗教经典整理、宗教学术研究和接受宗教教育,以及获得合法的经济收入的权利。

4、宗教教职人员有教育和团结信教群众参加社会主义现代化建设事业,保护国家宗教文物和宗教活动场所安全的义务。

5、宗教教职人员按其信仰的宗教传统习惯,可以在宗教活动场所、公民家中、殡仪馆或墓地为信仰宗教的公民举行婚丧仪式。

6、宗教教职人员按本宗教团体或寺观教堂的规定,可以收带徒弟,但不得私自主办宗教院校或宗教培训班。

7、宗教教职人员可以参加宗教团体或寺观教堂举办的企业、社会公益服务事业。

8、不同宗教、不同教派的宗教教职人员之间,应当相互尊重,和睦相处。

9、宗教教职人员在履行宗教教务活动中,必须遵守国家法律、法规和政策,不得妨碍国家司法、行政、教育和社会公共秩序,损害公民身体健康,破坏国家统一和民族团结。

10、宗教教职人员在开展宗教方面的国际交往中,应坚持独立自主办教会的原则,自觉维护国家的尊严和主权,不得以任何方式向外国宗教团体和个人索要财物,不得接受、传播国家禁止有危害社会公共利益的内容的宗教印刷品和宗教音像制品。

中国境内外国人宗教活动政策规定

1、中华人民共和国尊重在中国境内的外国人宗教信仰自由，保护外国人在宗教方面同中国进行的友好往来和文化学术交流活
动。

2、外国人可以在中国境内的宗教活动场所参加宗教活动，经省、自治区、直辖市以上宗教团体的邀请；外国人可以在宗教活动场所讲经、讲道。

3、外国人可以在其住所和经县以上人民政府宗教事务部门指定的场所举行非中国公民参加的宗教活动。

4、外国人在中国境内经所在地宗教团体同意，可以邀请中国宗教教职人员为其举行洗礼、婚礼、葬礼和道场法事等宗教仪式。

5、外国人进入中国国境，可以携带自用的宗教印刷品、宗教音像制品和其他宗教用品。

禁止携带有危害中国社会公共利益内容的宗教印刷品、宗教音像制品和其他宗教用品入境。

6、外国人招收中国宗教留学人员或者到中国宗教院校留学和讲学，按照中国的有关规定办理。

7、外国人在中国境内进行宗教活动，应当遵守中国法律、法规，不得在中国境内成立宗教组织、设立宗教办事机构、建立寺观教堂或者开办宗教院校，不得在中国公民中发展教徒、委任宗教教职人员和进行其他传教活动。

8、对违反中国境内外国人宗教活动管理规定的，县以上人民政府宗教事务部门和其他有关部门应当予以劝阻、制止；构成违反外国人入境出境管理行为的，由公安机关依法进行处罚；构成犯罪的，由司法机关依法追究刑事责任。

9、台湾居民在大陆，香港、澳门居民在内地，进行宗教活动，参

照《中华人民共和国香港特别行政区基本法》和以上中国境内外国人宗教活动政策规定执行。

第三章 建国以来的宗教工作

第一节 推动天主教、基督教开展 “三自”爱国运动

中国天主教、基督教“三自”(自治、自养、自传)爱国运动,是中国人民反帝斗争的一个重要方面,是摆脱帝国主义控制和影响,实现独立自主、自办教会的群众性爱国运动。近代天主教、基督教传入中国,是同西方帝国主义列强的侵略和扩张联系在一起的。鸦片战争后,帝国主义列强打开了中国的大门,强迫清朝政府签订了一系列辱国丧权的不平等条约。西方天主教会、基督教会和传教士凭借这些不平等条约,以特权享受者的姿态进入中国内地,恣意欺压善良的中国人民,直接控制中国天主教、基督教会。尽管有的传教士是出于宗教的原因,甚至有的传教士对中国革命表示过不同程度的同情,但是他们无法改变总的历史事实,也无法改变中国人民对天主教、基督教所谓“洋教”的观感。早在公元19世纪后期,一些具有民族自尊心的有识之士就表达了教会应由中国教徒自办的思想。公元20世纪以来,中国教会领袖中有人“忧教案之烈”反对不平等条约,主张创立自主教会,力求改变洋教的面貌。在旧中国处于半殖民地的情况下,中国教会根本不可能实现“三自”的主张,改变“洋教”的面貌。中国民主革命的胜利,不仅解放了受尽屈辱和苦难的中国人民,也给中国天主教、基督教摆脱西方殖民主

义、帝国主义势力的控制，实现“三自”创造了条件。

中华人民共和国成立后，中国天主教、基督教的“三自”爱国运动，是在毛泽东、周恩来、李维汉等老一辈无产阶级革命家的亲切关怀下，由天主教、基督教界内的爱国民主人士和广大教徒开展起来的。中华人民共和国成立前夕，在毛泽东的倡议下，被邀请参加全国新政治协商会议的基督教界代表吴耀宗等人，先后到解放区参观政治、经济建设情况，了解教会面临的形势和问题。他们回到北平后，中共中央负责统一战线工作的李维汉亲自向吴耀宗等人阐明中国共产党对宗教的态度。他说，宗教是一种社会现象，又是带群众性的，信仰它的人是在旧中国被压迫、被剥削的。只有整个社会问题解决，宗教问题才能解决。在这样的意义上，中国共产党的宗教信仰自由政策决非暂时的策略，而是出于诚意的。对于具体的个人，只要不反动，不卖国，就给予保护。1950年5月，周恩来连续三次邀请吴耀宗等部分中国基督教会领袖座谈，最后一次竟谈了一个通宵。在与基督教会领袖座谈中，周恩来深刻阐述了中国基督教与帝国主义的关系，充分肯定了中国基督教内进步民主人士对中国革命的贡献，鼓励中国基督教要割断同帝国主义的联系，独立自主，自力更生，自办教会。并指出，“中国基督教会要成为中国自己的基督教会，必须肃清其内部的帝国主义的影响与力量，依照三自（自治、自养、自传）的精神，提高民族自觉，恢复宗教团体的本来面目，使自己健全起来。”^①

1950年7月，以吴耀宗等40名中国基督教代表人物联名发表了《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言。宣言提出中国基督教的总任务是“拥护共同纲领，在政府领导下反对帝国主义，封建主义和官僚资本主义，为建设一个独立、民主、和平、统一和富强的新中国而奋斗。”宣言中还提出两个基本方针：一是“以最

^① 《周恩来统一战线文选》第182页。

大的努力及有效的方法,使教会群众认识过去帝国主义利用基督教的事实,肃清基督教内部的帝国主义影响,警惕帝国主义利用宗教培养反动力量的影响”;二是“培养一般信徒爱国民主的精神和自尊自信的心理,中国基督教过去所倡导的自治、自养、自传的运动,已有相当成就,今后应在最短期内完成此项任务。”同年9月23日,《人民日报》全文刊登了这一宣言和第一批1572人签名的名单,并发表了题为《基督教人士的爱国运动》的社论。社论中指出:“我们欢迎基督教人士发起的自治、自养、自传运动。这是基督教人士应有的使中国基督教脱离帝国主义影响而走上宗教正轨的爱国运动。……这个运动的成功,将使中国基督教获得新的生命,改变中国人民对基督教的观感。”宣言发表以后,广大基督教徒热烈拥护和响应。截止1952年底,在宣言上签名的就有37多万人,占中国基督教徒总数的60%。从此中国基督教“三自”爱国运动在全国范围内蓬勃开展起来。

1950年11月30日,四川省广元县天主教王良佐神甫和500余名教徒联合发表了《天主教自立革新宣言》,主张中国天主教“与帝国主义者割断各方面的关系”,“建立自治、自养、自传的新教会。”同年12月25日,重庆《新华日报》全文发表这个宣言。1951年1月8日,《人民日报》发表题为《欢迎天主教人士的爱国运动》的社论。同年1月17日,政务院文教委员会举行茶话会,邀请40余名华北地区天主教人士座谈天主教革新问题。在会上,周恩来阐述了中国共产党的人民政府对天主教的政策,支持天主教界的爱国运动,指出:“凡靠人家而不靠自力更生的,决不是强者。凡自立者才有前途。中国天主教是有能力办好自己的教会的。”从此,中国天主教界的爱国运动从四川迅速发展到了天津、南京、上海、北京等地。

为了进一步引导和推动中国天主教、基督教三自爱国运动,发展和巩固宗教界的反帝爱国统一战线,各地党委和政府积极帮助

中国天主教、基督教需要解决的一些重大问题。一是坚决同破坏“三自”爱国运动的敌对势力作斗争。“三自”爱国运动开展后,帝国主义势力和中国教会内极少数敌视新中国的分子,千方百计地进行各种干扰和破坏,主要围绕爱国与不爱国,维护教会旧传统和建立“三自”新教会等问题进行一场激烈的较量。在这场较量中,紧紧依靠广大教徒群众和爱国的教职人员,破获了教会内的反革命组织,清除了教会内的反革命分子,揭露了披着宗教外衣的帝国主义间谍、特务分子,并将其驱逐出境,使中国教会的领导权开始转移到爱国的宗教界人士手里,从而推动“三自”爱国运动更加深入地发展。二是接办教会文化教育救济机关。按照中央人民政府政务院1950年12月29日《关于接受美国津贴的文化教育救济机关及宗教团体方针的决定》,对接受美国津贴的文化教育救济机关,分别由政府接办或由中国人自办。对接受美国津贴的宗教团体,完全改由中国教徒自办。同时,对中国天主教、基督教实现自治、自养、自传中遇到的暂时困难,中国政府给予支持和帮助。三是建立全国和地方教会爱国组织,在开展“三自”爱国运动的过程中,培养造就了一大批爱国积极分子,为建立爱国宗教组织奠定了组织基础。在各地爱国宗教组织建立的基础上,中国天主教、基督教爱国组织也相继建立起来。1954年7月22日到8月6日,在北京召开了中国基督教全国代表会议。来自全国18个省、自治区、直辖市基督教各教派和团体的232名代表参加会议,成立了中国基督教“三自”爱国运动委员会,选举吴耀宗为主席。1956年2月,中国天主教爱国会筹备处成立。1957年7月15日到8月2日,在北京召开第一次全国天主教代表会议,来自26个省、自治区、直辖市的214位神职人员和教徒代表参加会议,正式成立中国天主教爱国会,选举皮漱石总主教为主席。四是积极参加社会主义建设和保卫世界和平运动。通过“三自”爱国运动,大大激发了广大天主教、基督教徒的爱国热情,他们不仅要做一个爱国的宗教徒,更要做一个好公民,尽

到自己对国家应尽的义务、因而积极参加各项政治活动和社会主义建设事业,在各自的工作岗位上发挥自己的作用,做出自己的贡献。在1951年轰轰烈烈的抗美援朝运动中,广大天主教、基督教徒一面愤怒声讨美帝国主义的侵略罪行,一面开展捐款、捐物活动。仅全国基督教徒捐献了以“三自革新”命名的战斗机一架,捐款达27万元。广大天主教、基督教徒遵纪守法,忘我劳动,以自己的实际行动支援社会主义革命和建设。许多教会为实现自养,举办了小型工厂、作坊、商店、诊所等,从事手工业、加工业、种植业、养殖业、服务业的生产。有些教职人员在搞好教会工作的同时,还利用自己的专长,兼任学校教员,从事行医、财会等工作,服务于社会。五是自选自圣主教。新中国成立前,中国天主教绝大多数教区均由外国人担任主教。外籍传教士离境后,全国143个教区中有120个教区主教空缺,影响正常教务的开展。因此,在中国神职人员和教徒群众迫切要求下,中国天主教本着从宗教上“当信当行”的原则,实行独立自主、自办教会和自选自圣主教。1958年3月,汉口、武昌教区选举董光清和袁文华两位主教上报罗马教廷而遭到“超级绝罚”后,于同年4月在汉口由中国神职人员举行祝圣礼。接着,成都、南京、济南、太原、开封、杭州、昆明等教区也纷纷自选自圣主教,使中国天主教的“三自”爱国运动进入了一个新的阶段。

第二节 帮助佛教、道教、伊斯兰教摆脱反动阶级的控制和利用

在旧中国长期的封建社会 and 一百多年的半殖民地半封建社会中,佛教、道教和伊斯兰教都曾经被封建地主阶级、领主阶级、官僚资产阶级、国民党军阀控制和利用。新中国成立后,随着社会主义

制度的建立,在佛教、道教和伊斯兰教中开展了打击披着宗教外衣的反革命分子的斗争,摆脱了反动阶级的控制和利用,使佛教、道教和伊斯兰教的状况发生了根本的变化。

清除隐藏在寺观内的反动势力

解放后,在大陆上残留着大批土匪、恶霸、特务、反动党团骨干分子和反动会道门头子。这些反动势力中的一部分人利用佛教、道教和伊斯兰教团体和寺观,进行各种破坏活动。因此,在保障宗教信仰自由的前提下,依照中央人民政府1950年10月20日公布的《社会团体登记暂行办法》,对原有的佛教寺院、道教宫观和伊斯兰教清真寺进行了登记,对反动会道门组织和不属于宗教范围的封建迷信组织进行了取缔。还根据中央人民政府1951年2月21日公布的《中华人民共和国惩治反革命条例》,开展了打击披着佛教、道教和伊斯兰教外衣的反革命分子的斗争,使隐藏在佛教、道教和伊斯兰教中的反革命分子、坏分子,绝大多数被清查出来,依法处理。在平息一些地方利用民族宗教进行武装叛乱过程中,坚持“政治瓦解为主,军事围剿为辅”的方针,凡是没有公开参加叛乱的民族宗教界人士,晓以民族大义,争取其做平息叛乱的有益工作,并在政治上予以安排;对公开参加叛乱的民族宗教界人士,采取只要自愿归来,均从宽处理,大部不抓,一个不杀的政策;对被裹胁的群众,只要放下武器,就既往不咎,一视同仁,贫困者给予救济,伤病者给予治疗。这样做,很快平息了叛乱,团结了群众,恢复了生产。通过这场斗争,使佛教、道教和伊斯兰教的领导权掌握到爱国宗教界人士手里。在此基础上,中国佛教协会、中国伊斯兰教协会于1953年5月正式成立,中国道教协会于1957年4月正式成立,地方佛教、道教和伊斯兰教协会也陆续成立起来。各级佛教、道教和伊斯兰教协会在协助党和政府贯彻宗教信仰自由政策,维护宗教

界合法权益,组织正常的宗教活动,以及开展对外友好往来等方面,发挥了积极的作用。

废除寺观封建土地所有制

长期以来,在封建统治阶级的扶持下,佛教寺院、道教宫观和伊斯兰教清真寺集聚了大量土地,1950年6月30日,中央人民政府公布了《中华人民共和国土地改革法》,在农村开展了土地改革运动,废除地主阶级封建剥削的土地所有制,实行农民的土地所有制,借以解放农村生产力,发展农业生产,为新中国的工业化开辟道路。这是关系到中国新民主主义革命取得胜利后,恢复和发展国民经济的重大问题。为此,根据《土地改革法》的规定,征收了佛教寺院、道教宫观的封建土地,废除了封建特权和封建剥削制度,同时,对佛教、道教界上层人士和寺观主持人,只要拥护和支持土地改革,积极减租退押,清匪反霸,坚决站到人民一边,就纳入爱国统一战线行列,政治上得到安排,生活上得到照顾。对农村中的一般僧道人员,凡有劳动能力,愿意从事农业生产者,都与农民一样分得了土地和其他生产资料。对有僧道人员居住的寺观和宗教文物、宗教用品,予以保护,使信教群众过上正常的宗教生活。在伊斯兰教中,广大穆斯林也迫切要求废除清真寺的封建土地所有制。一些地方经与伊斯兰教界上层人士充分协商,将清真寺出租的土地,分给了农民。

参加生产劳动,实现自食其力

在旧中国,佛、道教的僧道人员主要生活来源,依靠寺观的土地出租和善男信女的布施。新中国成立后,变革了寺观赖以生存的封建经济基础。从1950年起,全国各地寺观组织各项生产劳动,参

加社会主义建设事业,走自食其力的道路。凡有劳动能力的僧道人员,都分别从事农业、林业、手工业以及社会公益事业,对于老弱病残的僧道人员,人民政府从生活上给予照顾。广大僧道人员还对寺观和宗教文物,精心加以维护、保管。现在,佛、道教名山的著名寺观和大量具有历史文物价值的古代碑刻、经典、书画、法器,多数是由僧道人员保存下来的,至今不仅是宗教活动场所,而且是环境优美的旅游胜地。各地伊斯兰教清真寺普遍办起清真食堂、清真食品厂和民族商店,既解决穆斯林生活上的特殊需要,也为清真寺的自养创造了条件。

第三节 在宗教界开展社会主义教育

在社会主义改造基本完成以后,中国宗教的状况已经起了根本性的变化,宗教问题上的矛盾主要属于人民内部矛盾。因此,社会主义时期宗教工作主要是处理人民内部矛盾的问题。中国共产党在推动和帮助各宗教摆脱外国帝国主义势力和国内反动势力的控制和利用的基础上,在宗教界开展了以正确处理人民内部矛盾为主题的社会主义教育。各个宗教团体以召开代表会议的形式,就爱国爱教,接受中国共产党领导,走社会主义道路等问题展开讨论,明辨是非,提高觉悟。但是,1957年下半年在全国范围内开展了反右派斗争,政治形势发生了急剧变化。在这种形势的影响下,宗教工作中“左”的错误也逐渐滋长,宗教界也开展了反右派斗争,一些宗教界人士被错划为右派分子。1958年中共中央提出了“鼓足干劲,力争上游,多快好省地建设社会主义”的总路线,并在全国形成大跃进、人民公社化运动的局面,在宗教中也出现了忽视宗教的长期性,动员宗教界献出了一些寺观教堂和房产,支援社会主义

建设。从1960年以后,为了纠正宗教工作中“左”的错误,调整中国共产党同宗教界人士的关系,以召开“神仙会”的方式,采取“三自”(自己提出问题、自己分析问题、自己解决问题)和“三不”(不揪辫子、不打棍子、不扣帽子)的方针,引导宗教界人士畅所欲言,各抒己见,帮助纠正宗教工作中“左”的错误,团结广大信教群众与全国人民一道,克服国内出现的暂时经济困难,顶住国际反华反共逆流,坚定地走社会主义道路。1962年4月周恩来总理在全国政协三届三次会议上提出,宗教界人士“有许多好的意见,值得我们重视的”。并强调指出:“拿共产党员马列主义的认识来要求所有的人,要求所有的人的人生观、世界观都一样,这是不可能的。思想认识是逐步改变的,而且思想认识问题是人民内部的问题。就宗教信仰来说,更是一个长期的问题。我们只希望宗教界人士热爱祖国,愿为社会主义服务,也愿意努力学习。这样,他们的思想上还有宗教信仰,这不妨碍我们整个人民民主统一战线的扩大和团结,并不妨碍我们祖国的建设。”但是,在同年9月中共八届十中全会提出了“以阶级斗争为纲”以后,宗教工作中“左”的错误也不可能从根本上得到纠正。1963年至1965年,结合城乡社会主义教育运动,在宗教界开展爱国主义、社会主义教育中,由于过分强调了阶级斗争,一些地方的宗教界人士和信教群众受到了冲击。

第四节 少数民族地区宗教制度民主改革

少数民族地区的宗教封建特权和剥削压迫制度,是中国各种宗教长期依附于封建主义、帝国主义,并为其政治经济基础服务逐步形成和发展起来的。各种宗教之间由于其自身的历史特点和条件不同,各种宗教制度也有着一些差异,但其本质是一致的。对宗

教制度的民主改革，是整个社会民主改革运动的一部分，是反帝反封建斗争的继续，是信教群众在政治上、经济上获得彻底解放的必由之路。

新中国成立后，中国天主教、基督教割断了同外国教会政治上、经济上的联系，摆脱了帝国主义的控制，开始走上了独立自主自办教会的道路。汉族地区的佛、道教，随着以土改为中心的社会改革，废除了寺庙、宫观的封建土地所有制和高利贷剥削，揭露打击了隐藏在佛道教内的反革命分子，建立了宗教团体组织，但对于信仰伊斯兰教、藏传佛教、上座部佛教的少数民族地区在宗教形式下的封建特权和压迫剥削制度，基本上没有触动，仍然严重束缚着这些少数民族群众，影响了生产力的发展和社会进步。如信仰藏传佛教的地区，从13世纪就开始形成政教合一的封建领主制度，上层僧侣就是三大领主之一，寺院占有大量的土地、牲畜，他们对于农奴、牧奴和一般僧侣的剥削压迫极为沉重，有的寺院甚至私设法庭和监狱，动辄施以酷刑，手段非常凶暴残忍。明末清初，西北地区信仰伊斯兰教的一些少数民族中，逐步形成了一种封建地主与宗教上层相结合的“门宦”制度。各门宦教主可以“放口唤”，信教群众不得违抗。清真寺占有大量土地，由信教群众无偿“代耕”。群众经常给道堂、拱北进行无偿劳役。他们的宗教负担多达十几种，平均占人均年收入的20%以上，最多的占近60%。因此，这些少数民族地区的宗教中的封建压迫剥削制度已到了非改不可的地步。

从1958年开始，各地在充分发动群众的基础上，按中共中央的统一部署，结合这些少数民族地区的政治、经济制度改革，开展了宗教制度民主改革，废除宗教封建特权和宗教压迫剥削制度。其主要内容包括：（1）伊斯兰教的门宦制度（特别是教主放口唤、放阿訇等），以及世袭依玛目制度。（2）喇嘛教的活佛拉章制度以及相应的供养办法。所谓拉章既是活佛及其侍从的住处，又是活佛私有财产的管理机构，所属产业和收入由活佛委任专人管理，独立于寺院

财产之外。(3)寺院的土地、森林、牲畜等生产资料的封建所有制,以及高利贷、无偿劳役等剥削制度。(4)强迫性的宗教经济负担制度。(5)寺院的封建管理制度,包括管家制度、等级制度,处罚制度和大小寺院的隶属关系。(6)强迫少年儿童到寺院学经,当喇嘛、满拉(海提凡)。(7)干涉婚姻自由和歧视、压迫妇女。(8)私设法庭、监牢和刑罚,干涉民事诉讼。此外,对妨碍社会秩序、生产秩序、工作秩序,限制群众文化娱乐活动,危害群众身心健康等陈规陋习也进行了必要的改革。

对于有些宗教制度,如伊斯兰教的成人封斋、三大节日的宗教仪式、生下小孩起经名、结婚请阿訇写“衣扎布”和宰牲制度等,因与宗教信仰密切相联或已成为民族习惯的一部分,明确不进行改革。

在开展宗教制度民主改革过程中,由于各级中共组织和人民政府充分发动群众,做深入细致的思想工作,同时始终注意把宗教信仰问题同宗教中的封建剥削压迫制度严格加以区别;把宗教教职人员的正常宗教活动同利用宗教对教徒进行经济勒索、人身虐待等非法违法活动严格加以区别;把作恶多端、民愤极大的分子同没有什么民愤或民愤不大的分子严格加以区别。坚持贯彻宗教信仰自由政策,照顾群众的觉悟程度;对拥护改革、愿意放弃封建剥削压迫制度的开明宗教人士表示欢迎,并在政治上作适当安排;对宗教寺庙及文物古迹进行了保护。经过反复斗争和艰苦细致的工作,于1960年基本完成了宗教制度民主改革,在国内外产生了良好影响。

宗教制度的民主改革,是一次伟大的社会变革,它是我国社会制度民主改革的组成部分。没有宗教制度的改革,我国社会制度的改革是不完全的,实行宗教信仰自由政策也是不可能的。虽然在当时的历史条件下,受到“左”的思想影响,有的地方发生过一些偏差。例如在对待群众的宗教信仰上,限制了一些正常的宗教活动;

在对待宗教界人士上，混淆了两类不同性质的矛盾；在对待民族风俗习惯上，伤害了一些少数民族群众的宗教感情。但是，这次宗教制度的民主改革，必须给予充分肯定。

第五节 宗教工作指导思想上的拨乱反正

在“文化大革命”中，林彪、江青反革命集团别有用心地利用宗教工作中的“左”的错误，肆意践踏马克思列宁主义、毛泽东思想关于宗教问题的科学理论，中国宗教的“群众性、民族性、复杂性、国际性和长期性”被“反动性、欺骗性”所取代，全盘否定建国以来中国共产党对宗教问题的正确方针，根本取消了中国共产党对宗教的工作。“文化大革命”期间，信教群众的正常宗教生活被强行禁止，各宗教团体被迫停止活动，寺观教堂被关闭、占用和拆毁。把爱国宗教界人士，以至一般信教群众当做“专政对象”，在宗教界制造了大量冤假错案。某些少数民族的风俗习惯也被视为宗教迷信，遭到禁止，个别地方甚至镇压信教群众，破坏民族团结。他们在宗教问题上使用暴力，结果却使宗教活动在秘密和分散状态下得到某些发展，许多信教群众信仰更加坚定，而少数别有用心的人则利用这种条件，在宗教活动掩盖下大搞违法犯罪活动。

粉碎江青反革命集团后，特别是中共中央十一届三中全会以后，中国共产党在宗教工作指导思想上进行了拨乱反正，使宗教工作的正确方针政策逐步得到恢复。1978年12月，中共中央在北京召开了全国宗教工作座谈会，这是继1962年第七次全国宗教工作会议以后停顿了十六年之久的全国宗教工作会议。中共中央转发了这次会议《纪要》。1979年2月，中共中央批准中央统战部《关于建议为全国统战、民族、宗教工作部门摘掉“执行投降主义路线”帽

子的请示报告》之后，广大宗教工作干部从“四人帮”的精神枷锁下解放出来，积极投入拨乱反正、落实政策的工作。

1981年6月，中共中央十一届六中全会通过的《中国共产党中央委员会关于建国以来党的若干历史问题的决议》重申：“要继续贯彻执行宗教信仰自由的政策。坚持四项基本原则并不要求宗教信徒放弃他们的宗教信仰，只是要求他们不得进行反对马列主义、毛泽东思想的宣传，要求宗教不得干预政治和干预教育。”

1982年3月，中共中央讨论了宗教问题，形成了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（中发[1982]19号）的文件。这是继中共十一届六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》完成中国共产党指导思想上的拨乱反正之后，中共中央就一个方面的工作进行系统的总结，实现拨乱反正的又一范例，对于正确认识和处理宗教问题具有现实的和长远的指导意义。这个文件，以马克思列宁主义、毛泽东思想为指导，密切结合中国宗教问题和建国以来宗教工作的实际，科学地总结了正反两个方面的历史经验，从十二个方面阐述了中国共产党的宗教问题的基本观点和基本政策：

（一）宗教是人类社会发展的一定阶段的历史现实，有它发生、发展和消亡的过程。在社会主义社会中，随着剥削制度和剥削阶级的消灭，宗教存在的阶级根源已经基本消失。但是由于人们意识的发展总是落后于社会存在，旧社会遗留下来的旧思想、旧习惯不可能在短期内彻底消除；由于社会生产力的极大提高，物质财富的极大丰富，高度社会主义民主的建立，以及教育、文化、技术的高度发达，都还需要长久的奋斗过程；由于某些严重的天灾人祸所带来的种种困苦，还不可能在短期内彻底摆脱；由于在一定范围内还存在着阶级斗争和复杂的国际环境，因而宗教在一部分人中的影响也就不可避免地还会长期存在。全党同志对于社会主义条件下宗教问题的长期性，务必要有足够的清醒的认识。

(二)我国是一个有多种宗教的国家。在我国主要有五种宗教：佛教已有 2000 年左右的历史，道教有 1700 多年的历史，伊斯兰教有 13000 多年的历史，天主教和基督教则主要是在鸦片战争之后获得了较大的发展。在旧中国，在长期封建社会和一百多年半封建半殖民地社会中，总的来说，我国各种宗教都曾经被统治阶级控制和利用，起过重大的消极作用。解放以后，经过社会经济制度的深刻改造和宗教制度的重大改革，我国宗教的状况已经起了根本的变化，宗教问题上的矛盾已经主要是属于人民内部的矛盾。我国的宗教具有群众性、民族性、复杂性、国际性和长期性。在宗教问题上能否处理得当，对于国家安定和民族团结，对于发展国际交往和抵制国外敌对势力的渗透，对于社会主义物质文明和精神文明的建设，仍然具有不可忽视的重要意义。这就要求各级党委对于宗教问题一定要采取如列宁所指出的“特别慎重”、“十分严谨”和“周密考虑”的态度，夸大问题的严重性和复杂性，张皇失措，是不对的；忽视实际问题的存在和复杂性，掉以轻心，听之任之，也是不对的。

(三)建国以来，我们党对宗教的工作经历了一段曲折的道路。新中国成立以后，直到“文化大革命”以前 17 年中，在中共中央正确方针政策指引下，党对宗教的工作取得了重大的成就。但是，自 1957 年后“左”的错误逐渐滋长，60 年代中期更进一步地发展起来。特别是在“文化大革命”中，林彪、江青反革命集团别有用心地利用这种“左”的错误，肆意践踏马克思列宁主义、毛泽东思想关于宗教问题的科学理论，全盘否定建国以来党对宗教问题的正确方针，根本取消了党对宗教的工作。粉碎江青反革命集团以后，党对宗教问题的正确方针和政策逐步得到恢复，做了大量工作，取得显著成效。在新的历史时期中，党和政府对宗教的工作的基本任务，就是要坚定地贯彻执行宗教信仰自由的政策，巩固和扩大各民族宗教界的爱国政治联盟，加强对他们的爱国主义和社会主义教育，调动他们的积极因素，为建设现代化的社会主义强国，为完成祖国

统一大业，为反对霸权主义、维护世界和平而共同奋斗。

(四)尊重和保护宗教信仰自由，是党对宗教问题的基本政策。我们应当懂得对待人们的思想问题，对待精神世界的问题，包括对待宗教信仰的问题，用简单的强制的方法去处理，不但不会收效，而且非常有害。还应当懂得在现阶段，信教群众与不信教群众在思想信仰上的这种差异，是比较次要的差异，如果片面强调这种差异，甚至把它提到首要地位，歧视和打击信教群众，而忽视和抹杀信教群众和不信教群众在政治上、经济上根本利益的一致，忘掉了党的基本任务是团结全体人民(包括广大信教和不信教的群众)为建设现代化的社会主义强国而共同奋斗，那就只能增加信教群众和不信教群众之间的隔阂，给社会主义事业带来严重恶果。宗教信仰自由政策的实质，就是要使宗教信仰问题成为公民个人自由选择的问题，成为公民个人的私事。我们贯彻执行宗教信仰自由政策，处理一切宗教问题的根本出发点和落脚点，是要使全体信教和不信教的群众联合起来，把他们的意志和力量集中到建设现代化社会主义强国这个目标上来。

(五)争取、团结和教育宗教界人士，是党对宗教的工作的重要内容，也是贯彻执行党的宗教政策的极其重要的前提条件。我国宗教界人士绝大多数是爱国的，守法的和拥护社会主义制度的；反对宪法、反对社会主义甚至里通外国的反革命分子和坏分子，只是极少数。对于一切宗教界人士，必须坚持不懈地和耐心地进行爱国守法、拥护社会主义、拥护祖国统一和民族团结的教育，进行独立自主自办教会的教育；必须认真落实有关政策，妥善安置他们的生活，特别是对于其中知名人士和知识分子，更应当给以适当的待遇；必须在各种宗教中培养一大批热爱祖国，接受党和政府的领导，坚持走社会主义道路，维护祖国统一和民族团结，又有宗教学识、并能联系信教群众的代表人物。在世界观上，马克思主义同任何有神论都是对立的；但是在政治行动上，马克思主义者和爱国宗

教信徒却完全可以而且必须结成为社会主义现化化建设共同奋斗的统一战线。这种统一战线，应当成为党在社会主义时期所领导的规模广大的爱国统一战线的一个重要组成部分。

(六)合理安排宗教活动的场所，是落实党的宗教政策，使宗教活动正常化的重要物质条件。当前的问題，必须根据不同情况，采取有效措施，进一步合理地安排宗教活动的场所。在宗教活动场所内以及按宗教习惯在教徒自己家里进行的一切正常宗教活动，都由宗教组织和宗教信徒自理，受法律保护，任何人不得加以干涉。一切宗教活动场所，都在政府宗教事务部门的行政领导之下，由宗教组织和宗教教职人员负责管理。对于宗教活动的时间、规模和次数，宗教组织应当加以安排，避免妨碍社会秩序、生产秩序和工作秩序。任何人都不应当到宗教场所进行无神论的宣传，或者在信教群众中发动有神还是无神的辩论；但是任何宗教组织和教徒也不应当在宗教活动场所以外布道、传教，宣传有神论，或者散发宗教书刊。

(七)充分发挥爱国宗教组织的作用，是落实宗教政策，使宗教活动正常化的重要组织保证。全国性爱国宗教组织共有8个，还有若干宗教性社会团体和地方组织。各级爱国宗教组织的任务，是协助党和政府贯彻执行宗教信仰自由政策，帮助广大信教群众和宗教界人士不断提高爱国主义的觉悟，代表宗教界的合法利益，组织正常的宗教活动，办好教务。一切爱国宗教组织应当接受党和政府的领导，党和政府的干部也应当善于支持和帮助宗教组织自己解决自己的问题，而不要包办代替。只有这样，才能充分发挥爱国宗教组织的积极性和应有的作用，使它们在宪法和法律的范围内主动地开展有益的工作，真正成有积极影响的宗教团体，成为党和政府争取、团结和教育宗教界人士的桥梁。

(八)有计划地培养年轻一代的爱国宗教教职人员，对我国宗教组织的将来面貌具有决定的意义。我们不仅应当继续争取、团结

和教育一切现有的宗教界人士，而且应当帮助爱国宗教团体办好宗教院校，培养好新的宗教教职人员。一切年轻的爱国宗教教职人员应当尊重一切年老的宗教教职人员。这样，年轻的爱国宗教教职人员同原有的宗教界爱国进步分子相结合，将成为在我们党领导下，保证我国宗教组织按照正确方向活动的骨干力量。

(九)我们党的宗教信仰自由政策，是对我国公民来说的，并不适用于共产党员。一个共产党员，不同于一般公民，而是马克思主义政党的成员，毫无疑问地应当是无神论者，而不应当是有神论者。我们党曾经多次作出规定：共产党员不得信仰宗教，不得参加宗教活动，长期坚持不改的要劝其退党。在那些基本上是全国信教的少数民族当中，这项规定的执行，需要按照实际情况，采取适当步骤，不宜简单从事。我国是一个多民族的国家，在宗教同民族的关系问题上，各个民族和各个宗教有不同的情况，我们一定要善于具体地分析各种民族和各种宗教的不同情况，善于体察民族问题与宗教问题的区别和联系，并且正确地加以处理，一定要警惕和反对任何人利用宗教来分裂人民，破坏各民族之间团结的言论和行动。我们党在领导中国这样一个多民族大国进行社会主义现代化建设的伟大斗争中，如果不能清醒而又坚定地掌握这一方面的问题，就不能很好地团结各族人民共同前进。

(十)坚决保障一切正常的宗教活动，同时就意味着要坚决打击一切在宗教外衣掩盖下的违法犯罪活动和反革命破坏活动，以及各种不属于宗教范围的、危害国家利益和人民生命财产的迷信活动。在依法处理混进宗教队伍中的各种现行反革命分子和刑事犯罪分子时候，各级党委和政府有关部门一定要十分注意抓紧舆论工作。要用确凿的事实，充分地揭露这些坏人是如何利用宗教进行破坏活动的，并且注意划清正常宗教活动同违法犯罪活动的界限，明确打击违法犯罪活动绝不是打击而恰恰是保护正常宗教活动。

(十一)我国宗教中占有重要地位的佛教、伊斯兰教、天主教和基督教、同时也是在国际上占重要地位的几大宗教。我们的方针，就是既要积极开展宗教方面的国际友好往来，又要坚决抵制外国宗教中的一切敌对势力的渗透。按照这个方针，我国宗教界可以，而且应当同各国宗教界进行互相访问，友好往来，开展宗教学术文化交流。在这些交往当中，一定要坚持独立自主、自办教会的原则，坚决抵制外国宗教中一切敌对势力重新控制我国宗教的企图，绝不允许任何外国教会和宗教界人士插手干预我国的宗教事务，也绝不允许用任何方式来我国传教，或者偷运和散发宗教宣传材料。

(十二)加强党的领导，是处理好宗教问题的保证，党对宗教的工作是党的统战工作和群众工作的重要组成部分，涉及社会生活的许多方面。各级党委一定要有力地指导和组织各有关部门和人民团体，统一思想，统一认识，统一政策，并且分工负责，密切配合，把这项工作切实地掌握起来，坚持不懈地认真做好。

中央强调指出，党的宗教政策，决不是临时性的权宜之计，而是建立在马克思列宁主义、毛泽东思想的科学理论基础之上的，以团结全国各民族人民共同建设社会主义现代化为目标的战略规定。在社会主义条件下，解决宗教问题的唯一正确的根本途径，只能是在保障宗教信仰自由的前提下，通过社会主义的经济、文化和科学技术事业的逐步发展，通过社会主义物质文明和精神文明逐步发展，逐步地消除宗教得以存在的社会根源和认识根源。这样一个伟大事业，只有经过很长的历史时期，经过若干代人，包括广大信教和不信教的人民群众的共同奋斗，才能成就。到那时候，全部社会生活都处于人的有意识有计划地控制之下的时代，也就是人们自觉地改造自己和改造世界的时代。只有进入这样的时代，现实世界的各种宗教反映才会最后消失。我们全党要一代接一代地为实现这个光辉前景而努力奋斗。

第六节 落实宗教政策

中共中央十一届三中全会以后,宗教信仰自由政策逐步得到落实。中国共产党和人民政府的各级主管部门与广大宗教信徒一起,在落实宗教信仰自由政策,保障公民宗教自由权利方面做了大量工作,取得显著成绩。

(一)逐步恢复各宗教团体。新中国成立后,中国佛教协会、中国道教协会、中国伊斯兰教协会、中国天主教爱国会、中国基督教三自爱国运动委员会等全国宗教团体以及地方宗教团体相继建立起来。这些全国和地方宗教团体在协助宣传、贯彻宗教政策,团结宗教界人士和广大信教群众参加反帝爱国运动,投入社会主义建设以及开展国际友好活动方面,做了许多工作,在国内外都产生了良好影响。“文化大革命”中,各宗教团体都被迫停止了活动。粉碎“四人帮”后,各宗教团体才获得了新生。1980年1月25日,中共中央批准了中央统战部关于召开各宗教团体全国性会议的请示报告。确定会议方针为:根据十一届三中全会精神,进一步贯彻党的统战政策和宗教政策,团结宗教界人士和信教群众维护安定团结,调动一切积极因素,为实现四个现代化,反对霸权主义,维护世界和平而努力。当年,各教分别召开了全国代表会议,修改章程,选举新领导机构和负责人。4月6日至15日中国伊斯兰教协会在北京召开第四次代表会议,推选包尔汉为常务委员会名誉主任、张杰为主任。5月7日至13日中国道教协会第三届代表会议在北京举行,选举黎遇航为会长。5月22日至6月2日中国天主教第三次全国代表会议在北京召开,宗怀德当选中国天主教爱国会主席,会议决定成立中国天主教教务委员会和中国天主教主教团,张家树任主任委员、团长。8月6日至13日中国基督教第三次全国会议

在南京召开,推选吴贻芳为中国基督教三自爱国运动委员会名誉主席,丁光训为主席,会议决定成立中国基督教协会,会长丁光训。12月16日至23日中国佛教协会第四届代表会议在北京举行,推举班禅额尔德尼·确吉坚赞为名誉会长,赵朴初为会长。同年,中华基督教男、女青年会也恢复了活动,并分别恢复了全国青年联合会和全国妇女联合会团体会员的身份。此后,各地还陆续恢复、成立了164个省级宗教团体,二千余个县级宗教团体。各级爱国宗教组织的基本任务,是协助中国共产党和人民政府贯彻执行宗教信仰政策自由,帮助广大信教群众和宗教界人士不断提高爱国主义和社会主义的觉悟,代表宗教界的合法权益,组织正常的宗教活动,办好教务。这些爱国宗教团体,在宪法和法律的范围内主动地开展了有益的工作,发挥了应有的作用。

(二)平反宗教界人士的冤假错案。新中国成立后,中国共产党对宗教界人士实行了争取、团结、教育的方针,使他们中的绝大多数成为同我们党和政府真诚合作的朋友。十年动乱中,宗教界人士普遍受到了冲击。“文化大革命”结束后,在中共中央的督促下,各地对有关宗教界人士的冤假错案、错划右派问题和历史积案进行了复查,绝大多数得到了平反纠正。并且清退了部分查抄财物,补发了他们被停发和扣发的生活费。绝大多数宗教教职人员重新回到宗教活动场所,主持宗教活动,办理教会事务。许多地方还安置了分散在社会上而失去劳动能力的老年宗教教职人员,使他们生活有了保障。许多宗教界人士,利用他们与信教群众精神上的密切联系,引导信教群众走爱国爱教的道路,他们成为最广泛的爱国统一战线的重要组成部分。

(三)退还宗教房产。“文化大革命”中,宗教房产被占用,房租停付,有些劳动基地也被接收,严重影响宗教教职人员生活。进入新时期以来,如何处理宗教团体的房产和存款,已不是一个简单的经济问题,而是关系到中国教会能否真正坚持“三自”原则的政治

问题。各级党政部门从政治上着眼,把落实宗教房产政策作为特殊问题来处理,从解决信教群众的宗教活动场所和宗教团体自养考虑,既维护宗教团体合法权益,也考虑到历史和现状,从实际出发,将宗教团体房屋产权全部退还宗教团体,无法退还的折价付款;结算长期停付的包(定)租费;退还被占用寺观教堂,以满足群众过宗教生活的需要;退还宗教团体存款。经过党政部门和宗教团体、宗教界人士的密切合作和艰苦努力,宗教房产问题得到了基本合理的解决。

(四)恢复宗教活动场所。建国初期,全国有各种宗教活动场所约 12 万多座。十年动乱中,宗教活动场所基本被关闭、占用、拆毁。“文化大革命”后,合理安排宗教活动场所,成为落实宗教政策,实现宗教活动正常化的重要物质条件。各级党委和政府部门都积极贯彻执行中共中央的方针政策,在部分大中城市,历史上有名的宗教活动胜地,教徒聚居的地方,特别是在少数民族地区,有计划、有步骤地恢复了一大批寺观教堂。1983 年 4 月,国务院批准确定了汉族地区佛道教全国重点寺观 163 座,其中佛寺 142 座,道观 21 座。这些寺观大都座落在风景名胜區,或是国家重点和省级重点文物保护单位,移交佛道教组织和僧道人员管理后,既保障了宗教教职人员和信教群众正常的宗教活动,又遵照《中华人民共和国文物保护法》和国家有关保护环境、园林、风景名胜的规定,精心加心保护,在国内外产生了良好影响。在信教群众少、影响不大,而原寺观教堂已毁的地方,都按照因教制宜、因陋就简,便利群众生活和生活的原则,经过同信教群众和宗教界人士协商,在教徒自愿的基础上,指定了若干简易宗教活动场所。国家对一切宗教活动场所的房屋及使用的土地免税,对于需要维修而缺乏资金的寺观教堂给予补助。据不完全统计,自 1980 年到 1991 年,从中央财政拨给寺观教堂的维修补助费就达一点四亿元以上。各级地方政府也拿出相当一部分资金用于寺观教堂的维修。截止 1992 年,全国恢复开放

宗教活动场所 6 万多处,其中:汉语系佛教寺院 9000 多座;藏语系佛教寺院 3000 多座;巴利语系佛教寺院 14000 多座;道教宫观 400 多座;伊斯兰教清真寺 26000 余座;天主教教堂 3900 余座;基督教教堂 15000 多座,活动点 1 万余处。

第七节 依法管理宗教事务

必要性和内涵

1991 年 2 月,中共中央、国务院在宗教问题上拨乱反正、落实政策的基础上,根据宗教工作中出现的新情况、新问题,下发了《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》(中发[1991]6 号文件,这是继中发[1982]19 号文件后又一个重要的文件。这个文件的基本精神,就是在全面正确地贯彻宗教信仰自由政策,保持政策的连续性、稳定性的同时,强调依法管理宗教事务,使宗教活动纳入法律、法规 and 政策的轨道。

国家对各种社会事务都有一个行政管理问题,如果没有这种行政管理,各种社会事务就会无法协调,社会也就会陷入混乱状态。人们的宗教信仰,本质上是完全自由的。但是,当人们内在的宗教信仰超出纯精神的范围,表现为外在的宗教行为、宗教活动,而由宗教信徒组织的宗教团体以及宗教活动场所是一种社会实体,国家不能不依据法律、法规和政策进行行政管理。因此,国家对宗教事务的管理,是指政府对有关宗教的法律、法规 and 政策的贯彻实施进行行政管理和监督。通过这种管理,一方面把宗教活动纳入法律、法规和政策范围内,促进宗教活动正常化。一方面纠正干涉公民宗教信仰自由权利、侵犯宗教团体合法利益等违犯法律和宗

教政策的现象。这种管理,是为了全面正确地贯彻执行宗教信仰自由政策,更好地保护宗教团体和寺观教堂的合法权益,保护宗教教职人员履行正常的教务活动,保护信教群众正常的宗教活动,防止和制止不法分子利用宗教和宗教活动制造混乱、违法犯罪,抵制境外敌对势力利用宗教进行渗透,而不是去干预正常的宗教活动和宗教团体内部事务。

几年来,通过依法管理宗教事务,公民宗教信仰自由的权利、正常的宗教活动、宗教团体和寺观教堂的合法权益,受到国家法律和保护政策的保护。同时,依法处理了利用宗教进行的违法犯罪活动,因而绝大多数地区的宗教活动是正常的。当前,在管理宗教事务中,要切实地加强宏观管理,进一步提高管理水平。

依法管理要同执行政策相结合

国家的法律、法规是把政策条文化、规范化、法律化,增大政策的透明度,把政策变为国家的意志,靠国家强制力保证政策更好地贯彻实施。尊重和保护宗教信仰自由,是中国共产党对待和处理宗教问题的一项基本政策,也是中国制定有关宗教的法律、法规的基本依据。从新中国成立前夕的《共同纲领》到以后历次宪法的制定和修改,以及在刑法、民法、民族区域自治法等法律、法规中关于公民宗教自由权利的规定,关于保护正常宗教活动的规定,关于保护宗教团体合法权益的规定等,都是以宗教信仰自由政策为依据的。这些法律、法规,有力地保证了这一基本政策的贯彻实施。中共中央、国务院制定了一系列的宗教政策,是比较全面、完备的,必须坚决贯彻执行。目前,宗教的立法有些滞后,国务院和各省、自治区、直辖市正在抓紧宗教的立法工作。国务院宗教事务局已经起草了几个单行的宗教法规,将由国务院陆续颁布实施,并着手《中华人民共和国宗教法》的起草工作。许多省、自治区、直辖市也已经制定

颁布了一些地方性的宗教法规。在宗教立法不很完备的情况下,社会事务管理方面的法律、法规涉及宗教方面,同样也要依据这些法律、法规,管理宗教事务。因此,要把依法管理同执行政策有机地结合起来,决不能一提依法管理就忽视宗教政策的贯彻执行。

充分发挥爱国宗教团体作用

爱国宗教团体协助党和政府贯彻执行宗教政策,团结广大信教群众,不断巩固和扩大中国共产党领导的各民族宗教界的爱国统一战线,这是在对待和处理宗教问题上的一条重要经验。因此,在依法管理宗教事务中,要积极推动各级爱国宗教团体和寺观教堂根据各宗教的自身特点,建立和完善管理机制,进一步健全各项规章制度,切实搞好自我管理。政府部门依法管理和宗教团体的自我管理,是两个不同层次的管理,各有其管理范围和职责,同时又是互相配合,互为补充的。各级政府主管部门要善于支持和帮助爱国宗教团体和寺观教堂的自我管理,自己解决自己的问题,而不要包办代替,去管那些不该管也管不好的事情。

注意改进管理工作方法

依法管理宗教事务,要有一个不断积累的过程,急不得也松不得。在抓重点、攻难点的基础上,不断深入到基层中去,深入到群众中去,把管理工作向新的台阶推进。

对宗教事务的管理,主要是通过疏导教育,讲清道理,为宗教界所接受。凡是通过疏导教育可以解决的问题,不要轻易使用行政的、法律的手段去解决。当然,有些问题是必须使用行政的、法律的手段去解决的。在依法管理过程中,务必力戒理解上的片面性和做法上的简单化,坚决防止和纠正干预群众正常的宗教信仰和宗教

活动,坚决防止和纠正干预宗教团体和寺观教堂内务事务。只有这样,才能避免一些可以避免的矛盾,把对宗教事务的管理工作做得更好一些。

第八节 积极开展宗教方面的 国际交往活动

随着中国国际交往的日益扩大,宗教界的对外联系也日益发展,对于扩大中国的政治影响具有重要意义。中国共产党对宗教方面的国际交往的方针,就是既要积极开展宗教方面的国际友好往来,又要坚决抵制外国宗教中一切敌对势力的渗透。

(一)宗教方面的国际交往是中国同世界各国民间友好交往的组成部分。中国人民同世界各国人民在宗教方面的友好交往已有上千年的历史。在中国,佛教、伊斯兰教、天主教和基督教都是从外国传入的。佛教从公元一世纪前后由印度传入后,逐步同中国传统思想文化相互融合,成为中国封建社会的三大精神支柱之一。中国历史上曾成为佛教中心,并从中国传到日本等一些亚洲国家。伊斯兰教在公元七世纪因阿拉伯和波斯商人来华经商而在中国得到传播,成为回、维吾尔等十个少数民族中绝大多数群众信仰的宗教。天主教和基督教在近现代主要是依靠帝国主义势力和不平等条约在中国传播的,由于各阶层人民抵制,在很大程度上制约着天主教和基督教的传播和发展。道教是产生于中国的宗教,但也传到了与中国邻近的一些国家和地区,在定居国外的华侨和外籍华裔中有一定影响,近代还传到欧美。因此,在国际文化交流中,宗教文化交流占有重要地位。

中华人民共和国成立以后,中国共产党和人民政府积极支持

宗教界在完全平等、互相尊重的基础上,开展宗教方面的友好交往活动。随着中国国际地位的不断提高,宗教方面国际友好交往也逐年增多。中共十一届三中全会以后,中国实行对外开放政策,使这一方面得到新的发展。中国的五个主要宗教的组织和人士与世界70多个国家和地区的宗教团体和人士进行友好交往,开展宗教学术文化交流,并向12个国家和地区派出宗教方面留学生;从1950年到1993年,赴麦加朝觐的中国穆斯林近2万人,是建国前朝觐总人数的几十倍。中国宗教界还参加了“世界宗教者和平会议”、“亚洲宗教教徒和平会议”、伊斯兰世界联盟、世界基督教协进会等国际宗教组织和宗教会议。

(二)中国的宗教团体和宗教事务不受外国势力支配。中国实行对外开放政策,是社会主义现代化建设的客观需要。开展宗教方面的对外交往,增进了国际文化交流和民间友好往来。同时,外国敌对势力也加紧利用宗教对中国进行渗透,试图重新控制中国宗教,以达到其政治目的。他们利用来华旅游,搞经济、文化、科技、教育交流合作的机会,直接插手中国宗教事务,培植地下势力,破坏祖国统一和民族团结,在一些地方造成了不安定。

中国《宪法》第三十六条规定“宗教团体和宗教事务不受外国势力支配。”中国宗教是由中国宗教徒自办的宗教事业,必须坚持独立自主自办教会的原则,实行自治、自养、自传,决不允许外国势力支配中国宗教的状况重新在中国出现。

坚持独立自主的原则,并不排斥在平等友好的基础上与各国宗教团体和宗教界人士进行友好往来。外国宗教团体和宗教界人士只要遵守我国宪法和法律,尊重中国宗教独立自主的原则,均可与中国宗教团体和宗教界人士进行友好交往。来华外国人如要求参观访问中国开放的寺观教堂,到开放的宗教活动场所过宗教生活,按宗教习惯对寺观教堂给予的布施、乩贴、奉献、献仪等,中国各爱国宗教组织和广大教徒都抱着欢迎的态度,并为之提供方便。

但外国宗教徒在中国宗教活动场所过宗教生活,要服从中国宗教组织和教职人员的安排,遵守宗教活动场所的规定,不得散发宗教书刊和宗教宣传品,进行传教布道、发展教徒、建立宗教组织和宗教机构。中国经济、科技、文化、教育、体育、旅游等方面的对外交流和合作,涉及到外国宗教组织及其所属机构签订的合作交流项目,不得附带宗教方面的任何条件。

外国敌对势力利用宗教进行渗透有多种渠道和手段,如何在独立自主基础上发展宗教方面对外友好交往,同时坚决抵制渗透是宗教工作的新课题。做好这一方面工作的根本基础,就在于按照中共中央的正确方针和政策,切实做好国内的宗教工作,加强对于世界宗教的历史和现状的调查研究,努力培养能够从事宗教方面国际活动的人才。事实证明,国内的事情办好了,一切外国敌对势力就没有或很少有可乘之机。宗教方面国际交往就可以更加健康地获得进展,发挥它应有的积极作用。

第九节 政府主管宗教事务的专门机构

中华人民共和国成立后,党和政府对宗教问题十分重视。中国人民政治协商会议《共同纲领》明确规定,中华人民共和国公民有“宗教信仰的自由”。为正确贯彻执行《共同纲领》的规定,加强对宗教工作的领导,推动我国宗教界尽快摆脱外国势力的影响,把教会变为中国人自治、自传、自养的宗教事业,1951年1月9日,政务院文教委员会设立宗教事务处。同时,各大行政区人民政府文教委员会也相应设立宗教事务处。各级宗教事务处在党和政府的领导下统一处理宗教方面的问题。其具体任务是:坚决贯彻执行中国人民政治协商会议《共同纲领》规定的宗教信仰自由政策及党和政府

有关处理宗教问题的政策、规定；广泛进行唯物主义和科学知识的宣传；全面了解和掌握各种宗教的情况，加强与宗教界人士的联系，推动宗教团体的反帝爱国运动和自治、自养、自传运动，有计划地肃清帝国主义利用天主教、基督教对中国人民施加的影响，有步骤地实现教会摆脱帝国主义在政治上、经济上的控制，把教会变为中国人自治、自传、自养的教会。

50年代初期，中央及各大行政区人民政府文教委员会所设宗教事务处，其业务范围为统一办理及研究有关天主教、基督教和汉传佛教方面的工作和问题。伊斯兰教和藏传佛教（当时称喇嘛教）中的工作，由各级人民政府之民族事务委员会负主要责任，宗教事务处予以协助。政府各有关部门凡涉及到宗教工作时，应与文教委员会宗教事务处及时交流情况，密切配合。何成湘任政务院文教委员会宗教事务处处长。

随着形势的发展，国内和国外宗教事务日益增多，政府宗教工作组织机构和人员配备已不能适应需要。1954年11月，文教委员会宗教事务处改为宗教事务局，直属国务院领导。国务院宗教事务局组建后，业务范围未变化，但在职能上加强了贯彻党和国家有关宗教政策的工作和与宗教界人士的联系；加强了以政府名义对有关宗教事务的指导与管理。何成湘任国务院宗教事务局局长。

1955年10月，经国务院同意，国务院宗教事务局对宗教工作领导体制及业务范围进行了调整。在国务院的领导下，国务院宗教事务局负责管理全国有关天主教、基督教（包括少数民族地区的天主教、基督教）和汉族中佛教、道教等方面的工作；在地方统一由各级政府宗教事务部门掌管，各有关部门加以协助；涉及少数民族的宗教问题，各级宗教事务部门和当地民族事务部门协同处理。

1957年3月，中央为统一对宗教工作的领导，加强对宗教界人士的团结、教育，更好地调动宗教界力量为社会主义建设服务，对国务院宗教事务局的业务范围进行了再次调整，有关天主教、基

督教、佛教、道教、伊斯兰教的工作，在政府内统一由各级宗教事务部门掌管，各有关部门加以协助。

1961年5月，肖贤法任国务院宗教事务局局长。

新中国成立后，政务院文教委员会宗教事务处及以后组建的国务院宗教事务局，根据中国人民政治协商会议《共同纲领》和《中华人民共和国宪法》关于“公民有宗教信仰自由”的规定及其有关条款，正确地贯彻执了党中央、国务院关于宗教工作的方针、政策，团结了广大宗教界人士及信教群众，推动了天主教、基督教独立自主自办教会和“三自”（自治、自传、自养）爱国运动，清除了教会中的帝国主义势力，使天主教、基督教由帝国主义的侵略工具变为中国教徒独立自主自办的宗教事业。推动了佛教、道教、伊斯兰教的宗教制度的民主改革，废除了宗教封建特权和压迫剥削制度，揭露和打击了披着宗教外衣的反革命分子和坏分子，使佛教、道教、伊斯兰教摆脱了反动阶级的控制和利用。贯彻执行宗教信仰自由政策，使广大信教群众和全国各族人民一道获得政治上和经济上的翻身解放，享受到宗教信仰自由的权利。同时，还支持 and 帮助宗教界开展国际方面友好交往活动。所以，尽管宗教工作在1957年以后受到“左”的影响，经历了一段曲折道路，但党对宗教的工作仍然取得了重大成就。

60年代中期，由于林彪、江青反革命集团别有用心地利用党所犯“左”的错误，全盘否定建国以来党对宗教问题的正确方针、政策，根本取消了党对宗教的工作，强行禁止信教群众的正常宗教生活，把宗教界爱国人士甚至一般信教群众当作“专政对象”，在宗教界制造了大批冤假错案。同时，各级宗教事务部门被迫中断工作，宗教工作机构被撤销。

粉碎江青反革命集团以后，党对宗教问题的正确方针、政策逐步得到恢复。1979年2月10日，国务院恢复宗教事务局的机构和编制，各省、自治区、直辖市政府也相应恢复宗教工作机构。肖贤法

任国务院宗教事务局局长。

国务院宗教事务局恢复后,立即进行落实宗教政策、平反冤假错案、开放寺观教堂和宗教活动点,恢复爱国宗教组织,争取、团结和教育宗教界人士,加强信教群众与不信教群众的团结。开展宗教界的国际友好活动和抵制境外宗教势力的渗透等方面的工作。制定并报请国务院批转下发了一系列政策性文件。同时,还召开了一系列全国性和专业性的宗教工作会议,进行了大量地调查研究,为总结和吸取建国以来党对宗教工作的正反两方面经验,开拓宗教工作的新局面,适应改革开放的新形势,使宗教工作为“一个中心,两个基本点”这个党的基本路线服务,做了大量的、有成效的工作。

1981年8月,乔连升任国务院宗教事务局代局长,1982年4月任局长。1983年12月,任国务院宗教事务局代局长,1985年5月任局长。

1992年10月,张声作任国务院宗教事务局局长。

国务院设立宗教事务局以来,先后担任副局长的有:徐盈、高山、李连克、刘郢、乔连升、海明、曹锦如、宛耀宾、赤耐、杨同祥、刘书祥、胡长青等。

第十节 历届宗教工作会议

第一次全国宗教工作会议

1951年3月15日至19日在北京召开,经中央批准,会议由中央宣传部会同中央统战部、公安部、团中央、文教委员会共同召集,文教委员会主持,陆定一同志领导。参加会议的有来自华东、中南、西南、西北行政大区及广州、济南、南京市与华北行政大区5省

2 市负责宗教工作的同志,以及中央国家机关有关负责同志共 39 人。

这次会议是中华人民共和国成立后第一次讨论、研究宗教工作的全国性会议,对于建国初期在全国范围内开展宗教工作,具有重大的历史性意义。会议的目的在于确实建立和统一各大行政区对宗教事务的行政领导,确定对天主教、基督教革新运动的具体政策,达到团结宗教界爱国人士和打击天主教、基督教内帝国主义势力和反动分子的目的。会议召开之前,政务院已在文教委员会内建立宗教事务处,并令各大行政区文教委员会迅即成立宗教事务处。会议听取了各地宗教工作情况的报告;讨论和修正、补充了《执行中央〈关于积极推进宗教革新运动的指示〉的办法要点》(草案),要求统一领导,分工负责,有计划、有重点地揭露和打击帝国主义分子的破坏活动,支援抗美援朝斗争;讨论了关于宗教团体自立、自养的问题。会议小组讨论中还就佛教工作进行了研究讨论。陆定一同志在会议上作了重要讲话,指出做好宗教工作是加强反帝爱国统一战线的需要;天主教、基督教要逐步实行“三自”(自治、自养、自传);要求天主教要加强自选主教的工作,搞好自养;做好全国基督教代表人物会议的准备工作。

第二次全国宗教工作会议

1953 年 11 月 27 日至 12 月 16 日在北京召开。会议由中央宣传部召集,中央文教委副主任习仲勋主持。参加会议的有全国各大区及各省、市和中央有关单位的同志 60 余人。

会议任务是总结 1953 年的天主教工作及三年来基督教工作的经验,并确定 1954 年宗教工作的方针和任务。会议认为,1953 年全国开展天主教反帝爱国运动取得了重要成绩;三年来基督教三自爱国革新运动同样取得了较大成绩。广大信教群众积极参加

各种爱国运动,经过反帝斗争和爱国主义的学习,政治觉悟大大提高。会议期间,中央文教委宗教事务处和公安部的同志分别作了工作报告。闭幕会上,习仲勋同志作了讲话,文教委副主任陆定一同志作了总结报告。指出:当前天主教、基督教工作的目的,是使其由帝国主义所利用的侵略工具,变为中国教徒自己管理的宗教事业。提出1954年宗教工作应以大力发动信教群众,建立教徒的爱国组织,进一步肃清帝国主义残余势力为主要任务。

第三次全国宗教工作会议

1955年2月2日至22日在北京召开。参加会议的有来自全国29个省、自治区、直辖市从事宗教工作的干部以及国务院宗教事务局、中央宣传部、中央统战部、外交部、公安部、国家民委、团中央、全国妇联、总理办公室等部门的有关负责同志共85人。

国务院秘书长习仲勋同志主持了第一次会议并在会议结束时作了总结发言;国务院副秘书长曾一凡同志出席并指导了会议。会议期间,中央统战部副部长汪锋同志作了关于汉族地区佛教工作的报告;公安部、团中央的同志也就有关工作作了发言。会议总结了1954年天主教和基督教的工作,认为在宗教界开展反帝爱国运动取得了很大的成绩,许多具体工作取得了成果,宗教工作总的形势是好的,但还需要继续努力,进一步做好信教群众的爱国主义教育。会议还研究讨论了1955年天主教、基督教工作的方针和任务,并做了部署。

第四次全国宗教工作会议

1957年8月24日至9月3日在北京召开。参加会议的有来自全国27个省、自治区、直辖市宗教事务处(局)的负责干部以及

中央统战部、中央宣传部、国家民委、新华社、全国妇联、公安部、团中央等部门有关负责同志，共 44 人。

国务院宗教事务局局长何成湘主持了会议；国务院秘书长习仲勋同志作了报告；中央统战部副部长张执一同志出席了会议。会议主要讨论了在汉族宗教界中，以天主教、基督教为重点，进行社会主义教育的问题。

第五次全国宗教工作会议

1958 年 12 月 18 日至 1959 年 1 月 7 日，中央统战部在北京召开第十一次全国统战工作会议，着重讨论民族工作和宗教工作有关问题，与此同时，召开了第五次全国宗教工作会议。出席宗教工作会议的有来自全国 27 个省、自治区、直辖市宗教工作部门的负责同志以及中央国家机关有关部门的负责同志，共 80 余人。

会议讨论了汉族地区宗教工作问题。中央统战部副部长张执一同志作了《关于汉族地区的宗教问题与宗教工作》、《关于讨论汉族地区宗教工作中若干问题的意见》两个报告，指出宗教具有群众性、民族性、国际性、长期性和复杂性，必须认真细致地做好宗教工作；并就会后一个时期汉族地区宗教工作安排提出了意见：（一）深入开展天主教、基督教反帝斗争，继续打击宗教界中的反动势力，改变中国教会半殖民地状态，实现独立自主、自办教会。（二）保护宗教信仰自由，继续团结、教育并加强对宗教职业人员的社会主义改造，发动教徒群众，团结宗教职业者和一切可以团结的力量，打击宗教界中的反动势力和坏人坏事。

第六次全国宗教工作会议

1960 年 2 月 10 日至 21 日在天津召开。出席会议的有来自全

国各省、自治区、直辖市及中央有关部门负责宗教工作的同志共72人。

会议总结了1959年的全国宗教工作。国务院宗教事务局局长何成湘同志就有关1960年宗教工作的安排向会议作了说明,与会同志进行了讨论研究,并做了具体部署。会议期间,中央统战部副部长张执一同志作了总结性发言,分析了当前的形势,阐述了中国宗教具有“五性”(即群众性、长期性、民族性、复杂性、国际性)的特点,对做好信教群众的工作和正确理解和贯彻执行宗教政策等问题,作了重要指示。

第七次全国宗教工作会议

1962年12月17日至1963年1月11日在北京召开。参加会议的有来自全国26个省、自治区、直辖市和8个重点市宗教事务处(局)负责人及公安部、新华社、团中央、全国妇联等部门有关负责同志40多人。会议讨论了宗教工作的形势和任务。中央统战部副部长张执一同志、国务院宗教事务局局长肖贤法同志在会议上分别作了讲话。与会同志还听取了彭真同志关于国际国内形势的报告。会后,中央批转了国务院宗教事务局党组《第七次全国宗教工作会议纪要》。

第八次全国宗教工作会议

1978年12月1日至11日,中央统战部在北京召开了全国宗教工作座谈会。这是自1962年第七次全国宗教工作会议以来第一次研究宗教工作问题的全国性会议,根据与会同志的一致要求,经中央批准,把这次会议改为第八次全国宗教工作会议。

参加会议的有来自全国29个省、自治区、直辖市及西安、太原

两市统战部、民族事务委员会、民政局的负责同志，以及公安部、民政部、国家民委、新华社等中央国家机关的有关同志，共 62 人。国务院宗教事务局局长肖贤法同志主持了会议。

会议的指导思想是体现安定团结，一心一意搞社会主义现代化的精神；任务是学习《中央转发中央统战部〈关于当前宗教工作中急需解决的两个政策性问题的请示报告〉的通知》（即中发[1978]65 号文件），并就贯彻文件精神，进一步明确思想进行交流和讨论。会议认为，这次会议是一次继往开来、拨乱反正、正本清源的会议；中发[1978]65 号文件为今后搞好宗教工作指明了方向；今后一个时期，宗教工作的主要任务是：全面正确地贯彻执行中发[1978]65 号文件，认真落实党的宗教政策，妥善安排信教群众的宗教生活和活动场所，团结广大信教群众参加社会主义建设。会议还就恢复和健全宗教工作机构，恢复各爱国宗教团体的活动等问题提出了意见和要求。中央统战部部长乌兰夫同志接见了与会同志并作了重要讲话，要求各级党委要把宗教工作列入议事日程。会后，中央批转了中央统战部《第八次全国宗教工作会议纪要》。

第九次全国宗教工作会议

1982 年 4 月 2 日至 8 日在北京举行。参加会议的有来自全国 29 个省、自治区、直辖市党委统战部和政府宗教事务局（处）的负责同志，以及特邀的部分省、自治区、直辖市党委或政府主管宗教工作的省级领导，共 252 人。会议由中央统战部常务会主持。

会议的议题是学习和讨论中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（即中发[1982]19 号文件），领会其精神实质，提高认识，统一思想，并结合各地区、各宗教的情况，讨论如何贯彻落实。中央政治局委员、统战部长乌兰夫同志在开幕会和闭幕会上两次作了重要讲话，指出中发[1982]19 号文件

是党关于社会主义时期宗教问题的纲领性文件；科学地总结了宗教工作正反两方面的历史经验，提出了正确认识和处理好我国社会主义时期宗教问题的一整套观点和办法；提出新的历史时期宗教工作的基本任务就是要坚定不移地贯彻执行宗教信仰自由政策，巩固和扩大各民族宗教界的爱国政治联盟，为建设现代化的社会主义强国、完成祖国统一事业、维护世界和平而共同奋斗。

与会同志一致认为，“文件”是党的实事求是精神的生动体现，使与会同志深受鼓舞，明确了方向，增强了信心，并认为关键在于采取切实有效的措施和步骤，贯彻落实好“文件”精神。与会同志按照“文件”精神，结合各地实际情况进行了认真的研究和讨论，提出了许多很好的意见和建议。乌兰夫同志也就传达和贯彻“文件”提出了建议和要求。中央统战部第一副部长刘澜涛同志主持了闭幕会并作了讲话。

1985 年宗教局(处)长会议

1985 年 12 月 28 日至 1986 年 1 月 7 日由国务院宗教事务局召集在北京举行。参加会议的有来自全国 29 个省、自治区、直辖市及部分地、市级的宗教局(处)长和部分地方统战部、民族事务委员会的负责同志，以及中央国家机关有关部门的同志共 127 人。

国务院宗教事务局局长任务之同志主持了会议，在开幕时作了《进一步开创宗教工作的新局面为社会主义现代化建设服务》的工作报告，并在会议闭幕时作了总结讲话。会议的主要议题和任务是：检查总结中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》(即中发[1982]19 号文件)下发以来的宗教工作，分析形势，研究宗教工作出现的新情况、新问题提出进一步贯彻中发[1982]19 号文件的措施。会议认为，党的十一届三中全会以来，特别是中发[1982]19 号文件下达以来，宗教工作和宗教方面发生

了很大变化,也取得了很大成绩。主要表现在:(一)党对宗教的工作重新走上了正确道路,宗教工作逐步走上正轨。(二)落实宗教政策取得成绩,安排了宗教活动场所,使宗教活动基本恢复正常。(三)宗教团体和寺观教堂在为四化服务和实现自养方面,有了一个好的开端。(四)宗教方面的国际友好往来恢复,扩大了我国的政治影响。会议认为,做好宗教工作就必须深入、正确、全面地贯彻执行中发[1982]19号文件,注意防止和克服“左”的思想,加强宗教工作部门的自身建设。为此,会议指出今后一个时期宗教工作的主要任务是:全面贯彻中央关于宗教问题的方针政策,在继续抓紧落实宗教政策的同时,加强对宗教活动场所的管理和对宗教职业人员的团结教育工作,积极引导宗教界参加社会主义物质文明和精神文明建设。

会议期间,中央统战部部长阎明复、副部长江平同志分别作了专题讲话。中央政治局委员习仲勋、田纪云同志和全国政协副主席杨静仁同志在人民大会堂接见了与会全体同志;习仲勋、田纪云同志就宗教工作作了重要讲话。

1990年全国宗教工作会议

1990年12月5日至9日在北京由国务院召开。参加会议的有来自全国30个省、自治区、直辖市主管宗教工作的副省长、副主席或政府正、副秘书长;党委统战部、政府宗教事务局(处)负责人;14个计划单列市统战部、宗教局或民委负责人;40多个中央国家机关有关部门、人民团体负责人,共236人。

国务院秘书长罗干同志主持了开幕式。出席开幕式的有李鹏、乔石、吴学谦、丁关根、阿沛·阿旺晋美、杨静仁等党和国家领导人,并和与会全体同志合影留念。会议的中心议题是,讨论修改《中共中央、国务院关于一步做好宗教工作若干问题的通知》(讨论

稿),学习讨论党中央、国务院领导同志的重要讲话,分析形势,提高认识,统一思想,确定今后一个时期宗教工作的方针和任务。李鹏总理在开幕会上作了重要讲话,要求全党和各级政府要充分认识宗教工作的重要性,要全面正确地贯彻执行宗教信仰自由政策,加强党和政府对宗教工作的领导。会议期间,江泽民总书记在中南海主持召开了部分与会同志参加的座谈会,吴学谦、丁关根、温家宝等中央领导同志到会,听取了代表们的发言,江总书记就进一步做好宗教工作发表了重要讲话。中央领导同志在讲话中指出,中共中央《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》仍然是指导宗教工作的重要文件,要继续认真贯彻执行文件的主要精神;提出,正确对待和处理宗教问题,是我国社会主义建设事业中一个重要的课题,也是建设有中国特色的社会主义的一个重要内容的重要思想。

与会同志经过深入地讨论学习,获得很大收获:(一)统一了对当前宗教工作形势的认识。(二)提高了对宗教工作重要性的认识。(三)明确了今后宗教工作的基本任务。(四)对《通知》(讨论稿)提出了不少很好的意见。国务院副秘书长徐志坚同志主持了闭幕会;国务院宗教事务局局长任务之同志受国务院委托作了会议总结,并就会议精神的传达贯彻提出了要求。会议结束后,中共中央下发了《中共中央、国务院关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》(即中发[1991]6号文件)。

1992年全国宗教局长会议

1992年2月21日至25日由国务院宗教事务局召集在北京举行。参加会议的有全国30个省、自治区、直辖市和部分地、市的宗教局长,以及中央国家机关有关部门和在京全国性宗教团体有关负责同志,共130人。

会议的指导思想和议题是：本着“团结、鼓劲、务实”的精神，进一步研究如何贯彻落实 1990 年全国宗教工作会议精神，讨论 1992 年工作安排，扎扎实实地开展对宗教工作方面大政方针的落实工作，使宗教工作有新的进展。国务委员陈俊生同志出席了开幕会并作了重要讲话。会议期间，中央政治局后补委员、书记处书记、统战部长丁关根同志同与会各宗教局长座谈，并作了重要讲话。国务院宗教事务局局长任务之同志在闭幕会上作了总结讲话。

会议认为，1991 年是宗教工作具有开拓性的一年，取得了很大成绩，宗教工作总的形势是好的，而且继续向好的方面发展。事实证明，中央关于处理宗教问题的大政方针是正确的。但宗教方面仍然存在许多问题，有些问题还比较严重。会议指出，要正确分析形势，对待宗教问题既要警惕出现右的情绪，也要防止出现“左”的情绪。在改革开放的新形势下，进一步做好宗教工作，对于维护社会稳定和民族团结，调动积极因素为社会主义现代化经济建设大局服务，具有重要意义。会议要求各地继续全面正确地贯彻执行宗教信仰自由政策，保持政策的稳定性、连续性，狠抓大政方针的落实工作，依法加强对宗教事务的管理，做好宗教界人士和广大信教群众的团结教育工作，巩固、扩大与宗教界的爱国统一战线，使宗教工作更好地为安定团结服务，为经济建设服务。

第四章 宗教团体

第一节 中国佛教协会

宗旨和构成

中国佛教协会是全国各民族佛教徒联合的爱国团体和教务组织。协会章程(1993年10月19日通过)规定,其宗旨为:协助人民政府贯彻宗教信仰自由政策,维护佛教徒的合法权益;弘扬佛教教义,发扬佛教优良传统,加强佛教自身建设,兴办佛教事业;团结各民族佛教徒参加社会主义物质文明和精神文明建设,为改革开放,经济建设,祖国统一,世界和平作贡献。

协会最高权力机构为全国代表会议,每四年举行一次,必要时可提前或延期举行。协会会务最高执行机构是理事会,每届任期四年,理事连选可连任。常务理事会每届任期四年,常务理事由理事会选举,连选可连任。会长、副会长每届任期四年,连选可连任。秘书长、副秘书长每届任期四年。设置咨议委员会;设藏传佛教工作委员会、上座部佛教工作委员会、佛教教制建设工作委员会、佛教文化教育工作委员会、海外佛教联谊工作委员会等专门委员会;根据会务工作需要,设置若干工作部门。协会对各省、自治区、直辖市佛教协会(分会),在佛教内部事务上实行指导和检查。协会会址设

于北京。

第一届理事会

1953年5月30日至6月3日,中国佛教协会第一届全国代表会议在北京举行,全国各地120名代表出席会议。发起人有:虚云、喜饶嘉措、噶喇藏、圆瑛、柳霞·土登塔巴、丹巴日杰、罗桑巴桑、多吉占东、能海、法尊、巨赞、陈铭枢、吕澂、赵朴初、董鲁安、叶恭绰、林宰平、向达、周叔迦、郭朋。喜饶嘉措大师致开幕词。赵朴初居士作了《关于中国佛教协会发起经过和筹备工作的报告》。会议于6月3日通过了《中国佛教协会章程》,选举了理事,推举了名誉会长,协会正式成立。能海法师致闭幕词。

名誉会长:达赖喇嘛·丹增嘉措、班禅额尔德尼·确吉坚赞、虚云、查干噶根。

会长:圆瑛。

副会长:喜饶嘉措、公德林·晋美吉村、能海、赵朴初、噶喇藏、桔巴、阿旺嘉措。

秘书长:赵朴初(兼)

副秘书长:巨赞、周叔迦、郭朋。

常务理事^①、理事:土登崔成、土登塔也、大鑫、大悲、太空、公德林·晋美吉村△、月海、月庵、方子凡、甲央钦资、古嘉赛、巨赞△、弘伞、亦幻、江巴格桑、伊什噶瓦、多吉占东、次登桑布、李一平、赤江、戒成、兑龚·晋车益西多吉△、吕澂△、周月卿、周叔迦△、阿旺嘉措△、阿檀、林宰平、林杨增、松谋、松布、帕波拉、法尊、明真、卓藏仓、净严、持松、洛桑曲批、洛登协绕。夏日仓△、朗德格、贡明、纯信、敦斯尔△、徐森玉、孙乐齐、乌兰、朗照、柳霞·土登塔巴、

① 姓名右上角带“△”者为常务理事,下同。

高鹤年、枯巴△、根桑、根谿、盛慧、郭朋△、郭嘉、能海△、隆海、隆煜、游有维、嘉饶嘉措△、杨丹珠△、叶恭绰、超荃、义方、路禾父、圣泉、圆瑛△、圆觉、达圆、董鲁安△、慈云、慈舟、慈青、嘉木样、嘉雅、苇舫、赵朴初△、刘亚休、范成、噶喇藏△、导尘、静权、静修、赛池、应慈、萨木腾、济广、韩大载、罗桑金巴、罗桑巴桑△、怀一、钟慧成。

第二届理事会

1957年3月26日至31日，中国佛教协会第二届全国代表会议在北京召开，各地代表213人出席会议。喜饶嘉措大师致开幕词，赵朴初居士作第一届理事会工作报告。会议通过了《关于中国佛教协会第一届理事会工作报告的决议》、《中国佛教协会章程》，并选举了理事会组成人员。喜饶嘉措大师致闭幕词。4月1日，第二届理事会第一次扩大会议选举了常务理事和正、副秘书长。

会长：喜饶嘉措。

副会长：噶登赛持、应慈、静权、松榴·阿戛木尼亚、能海、赵朴初、噶喇藏、阿旺嘉措、巨赞、周叔迦、伍古腊。

秘书长：赵朴初（兼）。

副秘书长：巨赞（兼）、周叔迦（兼）、郭朋、义方、李一平。

常务理事、理事：方子凡、阿檀△、持松△、徐森玉、游有维、苇舫△、应慈△、静权△、钟慧成、中定、明旸、如三、惠宗、黄忏华、自安、吕澂△、高鹤年、范成、映彻△、妙华、妙真、道航、徐平轩、惟净、亦幻、大悲△、从善、澹云、月涛、尘空、月西、盛慧、慈舟△、德钦、妙莲、月海、义方△、秉初、根如、隆海、续道、印古、真法、隆光、暖瑞、惠文、张伯麟、赵朴初△、巨赞△、周叔迦△、郭朋△、法尊△、圣泉、圆觉△、李一平△、林宰平、叶恭绰、周月卿△、正果、虞愚、王赞、茂林、显宗、高观如、石鸣珂△、李荣熙、能本、伊什噶瓦、罗布桑西拉布、能海△、隆煜、象离、三义、深德、净如、噶博师、大鑫△、超荃、韩

大戟、弥宝、妙泉、超明、明真、曼慈、博明、心专、纯信、本焕、觉澄、济广△、慈藏、性福、心道、根詮、宽能、明德、净严、自如、导尘△、安慧、逝波、根普乐、任信、中权、净观△、慧观、力空、慈云、妙阔、圣莲、关符清、朗照△、月庵、戒成、郭嘉、杨丹珠△、火尔藏仓、贡唐仓、杨海莲、东科佛、榔仓、喜饶嘉措△、官明△、夏日仓△、古嘉赛、乌兰、松布、赛池、土观、阿热仓、玛尼、格桑嘉措、官庆、太空、慈青、刘亚休、心宗、开一、隆莲△、永光、普超、王恩洋、罗桑金巴、阿旺嘉措△、宗布甲桑、喜饶俄热、降央克珠、噶玛养生、庞球、达色其美、达隆玛珠、朗卡吉村、土登格桑、洛桑旦增、根桑、卓藏仓、弘伞、自信、孙乐齐、修圆、松榴·阿夏木尼亚△、朗德哥△、英刀片、伍古腊△、乌并亚、过铁、伍并亚、伍古利亚、伍夏英大、伍末利亚、萨米猛海、枯巴猛笼、张本牙、英德夏、宋长老、甘滴亚、专片、昂打、督噶、线永荣、更觉、松谋、松榴·阿夏木尼亚(猛混)、松榴·布朗山、松榴曼皮、怀一、定安、土登桑也、赤江△、甲央钦资、江巴格桑、多吉占东、次登桑布、林仓△、荣增嘉雅△、洛桑却批、帕布拉△、洛登协绕△、萨迦法王△、噶玛巴△、兑炯·晋车益西多吉△、柳霞·土登塔巴、本龙·隆多嘉措、桑顶·多吉帕姆、格桑顿珠、噶登赛持△、特巴益西、洛桑坚赞、坚白成烈△、黑竹林、欧居△、噶喇藏△、敖斯尔△、萨木腾、嘎拉僧单比扎拉生、嘎拉僧索德那木、阿旺若布登、嘎拉僧普日来扎木苏、鲁布僧津密德、忽必力干图布登扎拉僧。

第三届理事会

1962年2月12日至27日，中国佛教协会第三届全国代表会议在北京举行，各地244名代表出席会议。喜饶嘉措大师致开幕词，赵朴初居士作《中国佛教协会第二届理事会工作报告》。会议通过了《中国佛教协会第三届全国代表会议决议》，并选举了理事会成员。喜饶嘉措大师致闭幕词。

名誉会长：班禅额尔德尼·确吉坚赞、应慈。

会长：喜饶嘉措。

副会长：阿旺嘉措、噶丹赤巴·土登贡嘎、赵朴初、能海、松榴·阿嘎木尼亚、噶喇藏、巨赞、周叔迦、伍古纳、嘉木样。

秘书长：赵朴初(兼)。

副秘书长：巨赞(兼)、周叔迦(兼)、石鸣珂、明真、正果、逝波、隆莲。

常务理事、理事：王赞、巨赞△、正果△、石鸣珂△、叶恭绰、叶均、李一平△、李荣熙、法尊△、周叔迦△、吴金鼎、茂林、赵朴初△、济广△、观空、能本、高观如、郭朋△、圆觉△、虞愚、金巴降措、罗布桑西拉布、中定、方子凡、如三、亦幻、自安、余伯贤、阿檀△、明旸、持松△、徐森玉、游有维、惠宗、苇舫、钟慧成、张伯麟、隆光、暖瑞、力空、三义、明达、能海△、轩智、章木样、深德、净如、隆煜、巴拉登、老布僧隆德格、吉格密德、阿旺束龙、萨木腾、敖斯尔△、乌兰、围金、噶喇藏△、嘎拉僧旦比扎拉僧△、关符清、嘎拉僧普日来扎木苏王扎拉、导尘△、逝波△、智悲、仁信△、中权、慈法、慧观、静观△、大昶、圣莲、朗照△、常明、慈云、众钰、劳尔保、桑木旦、马迦、郭嘉、杨丹珠△、杨海莲、嘉木样△、戒成、丹德尔、古嘉赛、松布、俄合保、格桑嘉措、喜饶嘉措△、阿尔普嘉、宫明△、嘉雅△、仁德、真法、隆海△、绪道、吕澈△、妙华、妙真、宏量、松涛、明开、映彻△、徐平轩、道航、月海△、正善、妙行、秉初、懒悟、大悲△、月涛、月西△、从善、尘空、同梅、性空、黄忏华、、深日、宽润、澹云、广心、会觉、妙莲△(福建)、普雨、福慧、德钦、自如、净严、妙莲、弥宝△、超荃、超明、善往、曾泰、融广、韩大载、心专、戒圆、明真△、曼慈、心道、性福△、云蜂、周月卿△、纯信、觉澄、志禅、清凉、梁文通、宽能△、太空、开一、王恩洋、永光、宋甲桑、劳让金巴、阿旺嘉措△、卓藏仓、香根巴登多吉△、莫扎、隆莲△、普超、慈青△、福田、演义、怀一、定安、莫运钢、月沧、甘滴亚、专片、伍嘎英大、伍便亚、伍末利亚、伍炳亚、伍半底、

更觉、自性、孙乐齐、宋长老、松谋、英德嘎、松榴·阿夏木尼亚△、松榴·阿夏木尼亚(猛混)、松榴曼皮、松榴布朗山、枯巴勤龙、伍古纳△、朗德哥△、格达、张本牙、督噶、萨米勤海、线永荣、土登塔也、土登克宗△、云仲加瓦△、扎西绕登、丹增桑姆、丹增塔钦、生钦·洛桑坚赞△、江措林·土登格桑△、江洋群则、吉仲·降白江村△、向秋泽仁、多吉帕姆△、多吉占东、赤列加措、居免仁增、帕巴拉·格列朗杰△、兑炯·益西多吉△、洛桑诺朗、洛桑群培、恩久·洛桑群培△、康拉·洛桑班典、索朗、坚白乘列△、钦泽洛布△、噶丹赤巴·土登贡嘎△。

第四届理事会

1980年12月16日至12月23日,中国佛教协会第四届全国代表会议在北京举行,全国各地佛教界人士254人出席会议。班禅额尔德尼·确吉坚赞大师致开幕词。赵朴初居士作《中国佛教协会第三届理事会工作报告》。会议于12月23日通过了《中国佛教协会章程》、《中国佛教协会第四次全国代表会议决议》,选举了理事会成员。巨赞法师致闭幕词。

名誉会长:班禅额尔德尼·确吉坚赞

会长:赵朴初

副会长:帕巴拉·格列朗杰、坚白赤列、嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛、夏茸尕布、巨赞、正果、明真、宫明·姜巴曲日本。

秘书长:赵朴初(暂兼)。

副秘书长:巨赞、正果、明真、隆莲、逝波、李荣熙。

常务理事、理事:土登唐巴△、云中嘎瓦△、丹增旺扎、巴苏·土登曲吉坚赞、巴登旦增、公觉塔杰、比龙·白马旦增、仁本·阿旺加措、生钦·洛桑坚赞△、东嘎·洛桑赤列、布米强巴洛卓、吉仲·降白坚村△、多吉占东△、多吉扎·降白洛桑△、伦珠陶凯△、向秋

泽仁、地珠·江白洛桑、坚白赤列△、孜珠·嘎旺朗加、阿旺尼玛、帕巴拉·格列朗杰△、金巴列措、杨化群、洛桑诺朗、桑顶·多吉帕姆△、热振·单增晋美△、哲乌生嘎·强巴扎西、强巴旺姆△、策墨林·单增赤列、刀述仁、光量、向活佛、果利凹、英德夏△、格达、桑卡拉扎、寂润、萨米勤海、智知、广度、永光、竺霞、居里法海、昌都、格桑将措、宽霖、妙谈、香根·巴登多吉△、普超、隆莲△、贾题韬、海灯、莫扎、遍空、遍能△、福田、邵怀一、宗满、实参、性定、莫运钢、古嘉赛、加赛、孙果△、却西、却藏、尕卜藏、阿嘉、更尕 仍吾、松布、参直合、俄合保、索南则毛△、夏茸尕 布△、嘉雅△、宫明·姜巴曲日木△、续早、三木旦、才旦夏茸、马迦佛、贡唐仓△、杨丹珠△、杨海莲、郎进荣、赵法云、浪仓、热旦加措、嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛△、德哇仓、圣莲、许力工、常明、常慧、性因△、圆觉、高全寿、修明、根敦、严六符、周叔弢△、乌兰△、那日松△、吉格木德、老布僧隆德格、围金、罗布僧、三义、成佛、明达、净如、请佛、通愿、隆煜△、根通、章木样、登全、卢秀清、观性、李若人、吴企尧、邵钟、明旻△、竺耀、苏渊雷、钟吉宇、真禅△、宽定、梁孝志、倪正和、游有维、淦泉、正品、通宝、续道、仁德△、自安、妙安、彻凡、张汝舟、超然、普全、王慎轩、吕澂△、宏量、明开△、明学△、育枚、洪德、郭元兴、茗山△、真慈、能勤△、雪烦、王静远、妙果、妙莲△、妙应、妙湛、梵辉、普雨△、圆拙、蔡吉堂、德钦、广修、月西△、妙善、性空△、俞昶熙、根源、唯觉△、印慈、果一、演成、净严△、海法、德禅、万松亭、昌明△、显光、常乐、曾太、超明、融广、道根、慈学、戒圆、明真△、曼慈、惟正、云峰△、宏愿、性因、智成、蕴空、志禅、宽能△、清凉、梁文通、中权、王扎拉、果智、逝波△、慈法、王新、巨赞△、正果△、叶均、刘锋、林于青、任杰、李荣熙△、李一平△、观空△、通一、周绍良、赵朴初△、张克强、虞愚。

第五届理事会

1987年2月23日至3月1日,中国佛教协会第五届全国代表会议在北京举行,来自29个省、市、自治区的270位代表出席会议。嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛大师致开幕词。赵朴初居士作题为《团结起来,发扬佛教优良传统,为庄严国土利乐有情作贡献》的报告。正果法师作《中国佛教协会理事会工作情况报告》(书面)。会议期间,班禅大师作了讲话。3月1日,会议通过了《关于赵朴初会长的报告和正果副会长工作报告的决议》、《关于修改〈中国佛教协会章程〉的决议》,并选举了第五届理事会。乌兰法师致闭幕词。

名誉会长:班禅额尔德尼·确吉坚赞。

会长:赵朴初。

副会长:帕巴拉·格列朗杰、嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛、夏茸尕布、正果、明真、官明·姜巴曲日木、李荣熙、色结堪苏·伦珠陶凯、贡唐仓、嘉雅、乌兰、圆拙、隆莲、刀述仁、周绍良、多吉扎·江白洛桑、明旻(1988年2月1日增补)。

名誉理事:净严、吕澂、观空、智诚、蔡吉堂、张克强、妙善、能勤、印慈、洪范、宽能。

秘书长:周绍良(兼)。

副秘书长:刀述仁(兼)、游骧。

常务理事、理事:吕香光、启功△、苏晋仁、图布丹、修明、高全寿△、黄念祖、李可家、严六符、宝菡△、有明、哈尔木、袁鸿寿、登全、三义、达尔计、成佛、净如、明达、请佛、根通△、圆相、通愿△、藏明、扎木苏、乌兰△、吉格木德、那日松△、罗扎木苏、罗布僧、隆德格、王扎拉、果智△、照元、息梵、慈法、卢秀清、观性、苏渊雷△、吴企尧、陈从周、邵钟、郑颂英、欧国藩、明旻△、竺耀、度寰、倪正和、

郭大栋、唐淞源、真禅△、顾毓琮、梁孝志、游有维、安上、陈文银、妙生、育枚、性空、松纯、明开△、明学△、茗山△、真慈、雪烦、慈舟、瑞祥、德林、广修、月西△、性空、俞昶熙△、根源、通一、梁友栋、唯觉△、道生、仁德△、自德、妙山、妙安、果圆、悟觉、普全、传常、肖体泯、陈珍珍、陈宽传、妙应、妙果、妙莲△、妙湛△、圆拙△、理文、梵辉、毅然、慧瑛、一诚、果一△、演成、正品、圆持、续道、弘川△、行正、海法、万松亭、明玉、昌明△、显光、道根、常乐、隆树、曾泰、慈学、圣辉、戒圆、明真△、绍宗、惟正、博明、云峰△、本焕△、定持△、佛源△、惟因、新成、慧原、达本、昌慧、荣波、清凉、广度、土登尼玛△、毛尔盖·三木旦、永光、圣湘、向巴昂翁、余昌文、妙谈、昌都、呷马生根、竺霞△、居里·曲吉降措、香根·巴登多吉△、海灯、宽明、宽霖△、莫扎、格达·扎西绒布、格桑降措、清定△、惟贤、隆莲△、遍空、遍能△、贾题韬△、喜饶俄热、联波、性定、宗满、明照、莫运钢、慧海、刀述仁△、广法、开思、伍汉地亚、伍并亚·温撒△、向活佛、苏米达、法英、罗桑益西、朗然、康朗扁、萨米劫海、常慧、噶达△、云仲嘎瓦△、云登加措(杨化群)、仁布·阿旺加措、公觉塔杰、丹增旺扎、比龙·白马丹增、巴登旦增、布米·强巴洛卓△、东嘎·洛桑赤列、生钦·洛桑坚赞△、加那朱古·甲央可珠、地珠·江白格桑、达扎·单增格列、多吉扎·江白洛桑△、色结堪苏·伦珠陶凯△、玛吾觉·旦增加措、贡嘎曲桑、孜珠·嘎旺朗加、拉达克·阿旺单增、帕巴拉·格列朗杰△、金巴列措、洛本·强巴旺姆、恰巴·强巴赤烈、索朗顿珠、格西拉让巴·益西旺久、格西林色·扎西才旺、格西林色·登增塔青、哲乌生嘎·强巴扎西、热振·单增晋美△、桑顶·多吉帕姆△、措如·次朗、策墨林·丹增赤列△、雍增·土登唐巴△、许力工△、果仿、常明△、澄观、马迦佛、光日仓、贡唐仓△、杨丹珠△、杨海莲、朗进荣、秦赛义、热旦加措、赛仓、嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛△、德哇仓、融开、融照、云增夏茸、古嘉赛、加柔·尖措、阿嘉、松布、参直合、秋吉、俄合保、夏茸尕布△、

源森、嘉雅△、续早、官明·姜巴曲日木△、夏立宛、王新△、正果△、田光烈、刘锋、传印△、任杰△、巫白慧、林子青△、李一平△、李安、李荣熙△、净慧△、明哲△、周绍良△、赵朴初△、姚长寿、郭元兴△、圆湛、能行、虞愚△。

第六届理事会

1993年10月15日至21日，中国佛教协会第六届全国代表会议在北京举行；来自30个省、市、自治区的11个民族的351位代表了出席会议。帕巴拉·格列朗杰活佛致开幕词，赵朴初居士作了题为《中国佛教协会四十年》的报告。周绍良居士作了《中国佛教协会第五届理事会工作报告》，刀述仁居士作了《关于修改中国佛教协会章程的报告》。会议通过了《中国佛教协会第六届全国代表会议决议》、《中国佛教协会章程》，通过了《全国汉传佛教寺院管理办法》、《全国汉传佛教寺院共住規約通則》等文件，并选举了第六届理事会。嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛大师致闭幕词。

会长：赵朴初。

副会长：帕巴拉·格列朗杰、嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛、李荣熙、贡唐仓·丹贝旺旭、乌兰、圆拙、隆莲、刀述仁、周绍良、多吉扎·江白洛桑、明旸、伍并亚·温撒、布米、强巴洛卓、真禅、茗山、却西、阿嘉·洛桑图丹久美嘉措、净慧、策墨林·丹增赤列、一诚、圣辉、香根·巴登多吉。

秘书长：刀述仁（兼）。

副秘书长：学诚、那仓·向巴昂翁。

常务理事、理事：加木扬·图布丹△、牟小东△、加木扬·宁杰、宝菡△、李可家、王剑非、有明、哈木尔△、高士涛、请佛△、藏明、达尔计、如瑞△、周文豪、乌兰△、那日松△、罗布僧、扎木苏、吉格木德、贾拉森、罗·扎木苏、王扎拉△、照元、成刚、慈法△、明旸

△、真禅△、欧国藩△、王永平△、郑颂英、吴企尧、邵钟、郭大栋、定慧、茗山△、明学△、安上△、性空、真慈、慈舟、月朗、德林、松纯、松林、陈文银、通一△、广修、可明△、俞昶熙△、继云、木鱼、妙高、戒忍、月照、仁德△、妙安△、果圆、宏行、无垢、圆拙△、学诚△、传常△、妙果、理文、持德△、诚信、界诠、如妙、肖体泯、陈阿华、果一△、一诚△、怀善、心见、昌明△、明玉、常乐、宽莲、隆醒、慈学、万松亭、宝县、明禅、大智、云峰△、佛源△、新成△、光明△、明生、洪慈、成妙、昌慧、荣波、达本、隆莲△、香根·巴登多吉△、惟贤△、海山△、清德△、昌都△、贞意、永寿、如意、余昌文、大恩、云登壤、翁意偏初、莫扎、甲登·洛绒向巴、格达·扎西绒布、阿拥、孔萨香根、土登泽仁、勒州、旦巴甲木措、西绕吾热、土登尼玛、卓仓藏、慧海△、宗满、月照、藏青、刀述仁△、伍并亚·温撒△、噶达·赤列曲旺△、都龙庄△、淳法△、玛哈亮、都罕宝、伍阿利亚·温撒、法英帕雅、俸联宽、向·初称江楚、罗桑一史、通禅、崩主、常应、召古玛·国晚、许力工△、静一、常明、果仿、海法△、能先、弘法△、印恭、永信、嘉木祥·洛桑久美·图丹却吉尼玛△、贡唐仓·丹旺旺旭△、杨丹珠△、德哇仓、更登加木措、融照、尕藏成来、本逢、赛·罗桑华尔丹、理智、融开、龙仁桑盖△、光日仓、益西达哇、勘卓才典、杨察科、杨达理、却西△、阿嘉·洛桑图丹久美嘉措△、尕尔旦、更俄合、多拉久美、秋吉、加赛、黄江洋、叶雄、尕布藏△、俄才、慈永、赛朵、仲却△、作热、金迈△、吕维新、夏立宛、桑吉、旦培里、圆湛、柯琼英、帕巴拉·格列朗杰△、多吉扎·江白洛桑△、布米·强巴洛卓△、生钦·洛桑坚赞△、桑顶·多吉帕姆·德庆曲珍△、热振·单增晋美△、策墨林·单增赤列△、云仲嘎瓦△、强巴旺姆△、益西旺秋△、达龙孜珠·土登坚赞△、贡嘎曲桑△、地珠·江白格桑、东嘎·洛桑赤列、达扎·单增格列、拉达·阿旺单增、恰扎·强巴赤列△、措如·次朗、贡觉塔杰、金巴列措、阿旺达扎、益西唐堆、比龙·白马旦增、洛桑土登·格来朗杰、洛桑旦增、加纳·加央克珠、丁增江措、加永

松布、玛吾觉·旦增加措、列西托美、日旺单增、洛桑·旦白尼玛、丹增旺扎、洛桑朗杰、赵朴初△、李荣熙△、周绍良△、传印△、净慧△、王新△、明哲△、弘川△、巫白慧、圣辉△、任杰、刘峰、白光△、能行、演觉△、圆持、广如、哈尔哇·嘉木样洛周、那仓·向巴昂翁△、吴占有、妙华、向学、净因、演峰、姚长寿、卢浔。

地方佛教协会

设立中国佛教协会分会的省、市、自治区有：

天津市分会，成立于1957年6月18日，现任会长严六符。

内蒙分会，成立于1957年4月17日，现任会长乌兰。

福建省分会，成立于1962年9月2日，现任会长妙湛。

云南省分会，现任会长刀述仁。

青海省分会，现任会长夏茸尕布，成立于1981年8月3日。

新疆分会，成立于1983年12月23日，现任会长才仁嘉甫（代）。

西藏分会，成立于1956年10月6日，现任会长坚白赤列。

设立省一级佛教协会的有：

北京市佛教协会，成立于1981年11月12日，现任会长周绍良（代）。

上海市佛教协会，成立于1954年12月13日，现任会长真禅。

山西省佛教协会，成立于1957年9月11日，现任会长三义。

河北省佛教协会，成立于1988年5月15日，现任会长净慧。

吉林省佛教协会，成立于1981年8月25日，现任会长成刚。

辽宁省佛教协会，成立于1957年10月17日，现任会长果智。

黑龙江省佛教协会，成立于1984年9月17日，现任会长慈法。

江苏省佛教协会，成立于1981年3月15日，现任会长明开。

安徽省佛教协会,成立于1982年1月5日,现任会长仁德。

山东省佛教协会,成立于1987年12月16日,现任会长明哲。

浙江省佛教协会,成立于1956年8月29日,现任会长妙善。

江西省佛教协会,成立于1986年1月18日,现任会长果一。

湖南省佛教协会,成立于1985年5月22日,现任会长博明(代)。

湖北省佛教协会,成立于1955年8月5日,现任会长昌明。

河南省佛教协会,成立于1983年10月11日,现任会长净严。

广东省佛教协会,成立于1982年12月2日,现任会长云峰。

贵州省佛教协会,成立于1988年5月10日,现任会长慧海。

四川省佛教协会,成立于1962年9月25日,现任会长宽霖。

陕西省佛教协会,成立于1982年12月,现任会长许力工。

甘肃省佛教协会,成立于1957年9月19日,现任会长嘉木样。

宁夏自治区佛协,成立于1988年8月24日,现任会长清静。

此外,全国还有38个地市级佛教协会,若干个县级佛教协会。

第二节 中国道教协会

宗旨和构成

中国道教协会(英文译名:CHINESE TAOIST ASSOCIATION。英文缩写 C. T. A.)是中国道教徒的全国性的爱国宗教团体。协会章程(1992年3月6日通过)规定,宗旨是:在人民政府的领导下团结全国道教徒,爱国爱教,遵守国家《宪法》、法律、法规与政策,继承和发扬道教优良传统,代表道教界合法权益,协助政府

贯彻执行宗教信仰自由政策，促进国家安定团结，积极参加社会主义现代化建设，为祖国统一，维护世界和平贡献力量。任务是：（一）反映道教界人士和信教群众的意见和要求，提出建议，协助政府落实宗教政策；（二）组织道教界人士学习时事政策，进行爱国主义和社会主义教育；（三）促进宗教活动正常化，一切宗教活动必须按照国家《宪法》、法律、法规和政策允许的范围内进行。反对利用道教进行违法、非法活动；（四）协助道教徒管理好宗教活动场所，保护好文物古迹；（五）推动道教界人士为社会主义建设服务，举办生产劳动、社会服务和公益事业，努力实现自养；（六）培养道教人才；（七）进行道教文史资料的征集、研究和出版工作，对道教的历史和现状进行调查研究；（八）加强同港、澳、台及海外道教界人士的联系，并积极开展国际友好往来。

全国代表会议每四年举行一次，由理事会召集，必要时可提前或延期举行。理事会由全国代表会议选举产生，每届任期同，在全国代表会议闭会期间，理事会执行全国代表会议的决议，讨论并决定协会的重大问题。设名誉理事荣誉称号。设常务理事会，由理事会全体会议选举产生，讨论决定重大事项。理事会设会长一人，副会长若干人，秘书长一人，由理事会全体会议选举产生；设副秘书长若干人，由秘书长提名，经常务理事会通过。协会根据工作需要设立相应的工作机构；与各地道教协会、宫观为指导关系。会址设在北京白云观。

第一届理事会

1956年11月26日，全国各地、道教各宗派的著名人士岳崇岱、孟明慧、刘之维、刘理航、杨祥福、李锡庚、苏宗赋、易心莹、李净尘、乔清心、吴荣福、王理学、阎崇德、尚士廉、韩守松、杨惠堂、李惟川、朱混一、张修华、张理谦、陈樱宁等23人，聚会北京西苑饭

店,倡议成立中国道教协会筹备委员会并拟定《中国道教协会发起书》。

1957年4月8日至12日,中国道教协会第一届代表会议在北京举行,出席会议的代表有92人。会议制定了《中国道教协会章程》,选举了第一届理事会。4月12日,中国道教协会正式成立。

会长:岳崇岱。

副会长:汪月清、易心莹、孟明慧、乔清心、陈撷宁。

秘书长:陈撷宁(兼)。

副秘书长:黎遇航。

常务理事^①、理事:岳崇岱△、汪月清△、易心莹△、孟明慧△、乔清心△、陈撷宁△、黎遇航△、杨祥福△、李锡庚△、苏宗赋△、刘之维△、韩守松△、韩壬泉△、吴荣福△、万昭虚△、王智慰、王理学△、文明心、房理家、向元理、阮至清、陈莲笙、朱宗兴、许丽生、张修华、陈犁头、匡常修、曾习勤、赵宗叟、郑明岫、刘崇凯、李理志、尚士廉△、赵理朴、李惟川、李园通、李净尘、陈理贵、杨嗣真、于诚润△、李崇钦、李本耀、李明贵、张理谦、葛明瀛、师维新、杨慧堂、苏宗善、李永德、阎崇德、于通文、许鹤梅、满永森、滕启方、侯崇祥、范明证、秦鉴清、刘钦书、崔法森、黄永清、张源锟。

第二届理事会

1961年11月1日至9日,中国道教协会第二届代表会议在北京举行,出席会议代表103人。陈撷宁代表第一届理事会作《工作报告》。11月9日,会议选举了第二届理事会。

会长:陈撷宁。

副会长:易心莹、孟明慧、乔清心、蒋宗翰、黎遇航。

① 右上角带“△”者为常务理事,下同。

秘书长：黎遇航(兼)。

副秘书长：陈理实、曾宗恒。

常务理事、理事：陈樱宁△、易心莹△、孟明慧△、乔清心△、黎遇航△、杨祥富△、李锡庚△、苏宗赋△、刘之维△、韩守松△、韩壬泉△、万昭虚△、王教化、韩高超、房理家、张源锬、许鹤梅、陈莲笙、宋祖德、许丽生、郑明岫、滕启方、满永森、陈犁头、匡常修、曾习勤、刘崇凯、李崇钦、李理志、尚士廉△、赵理朴、李明贵、陈崇朴、杨嗣真、于诚润△、张理谦、李本耀、张诚教、朱宗兴、阎崇德、师维新、李信志、苏宗善、李永德、蒋宗翰△、于通文△、曾宗恒△、陈理实△、龙教镇、李兴儒、陈旅清、曹祥贞、杨惠堂、阮至清、张崇仁、李旭阳、向元理、陈理元、向诚心、陈理贵、刘钦书、田崇苗、李智深、胡元空、范明证。

第三届理事会

1980年5月7日至13日，中国道教协会第三次代表会议在北京召开，各地、各道派代表及道教研究工作者共52人出席会议。黎遇航致《开幕词》，王伟业作第二届理事会工作报告。5月13日，会议通过新的《中国道教协会章程》，并选举了第三届理事会。

会长：黎遇航。

副会长：王教华、陈理实。

秘书长：王伟业。

副秘书长：刘之维、张常明。

常务理事、理事：王教化△、王理仙△、王伟业△、王信安、毛发顺、龙教镇、傅元天△、许信有、许丽生、苏宗赋△、刘之维△、刘明哲、刘钦书、师维新、杨嗣真、李永德、李信志、李兴儒、李锡庚△、李养正、匡常修、吴元昶、宋祖德、张常明△、陈理实△、陈崇朴、陈旅清、陈犁头、陈莲笙、邹率一、周尉华、战全生△、曹信义、曹祥贞、韩

壬泉△、韩高超△、黎遇航△。

第四届理事会

1986年9月8日至17日，中国道教协会第四届代表会议在北京举行，出席会议代表94人。黎遇航作总结性《工作报告》。9月17日，会议通过经修改的《中国道教协会章程》，并选举了第四届理事会。

会长：黎遇航。

副会长：王教化、刘之维、傅元天。

秘书长：李文成。

副秘书长：张继禹、黄明、闵智亭、黄信阳。

常务理事、理事：王教化△、王理仙△、王伟业△、王沐、王信安、王家祐、王光德、马诚起、毛发顺、任法融△、刘之维△、刘明哲、师维新、师敏绪、李文成△、李锡庚△、李养正△、李明扬、李高智、李永德、苏宗赋△、许信有、闵智亭△、陈理实△、陈兆康、陈莲笙、吴信达△、吴理冲、宋祖德、匡常修、孟明林、战全生△、张常明△、张继禹△、张明贵、张金涛、张至宾、徐信权、徐玉林、胡海牙、赵太安、袁志鸿△、唐诚清、唐至良、黄明、黄信阳△、赖保荣、曹信义、曹祥贞、傅元天△、韩壬泉△、韩高超△、谢宗信、詹达礼、黎遇航。△

第五届理事会

1992年3月2日至6日，中国道教协会第五届代表会议在北京举行，出席会议的代表有111人。黎遇航致开幕词，傅元天作《第四届理事会工作报告》。3月6日，会议通过《中国道教协会章程》、《道教宫观管理办法》、《道教散居正一派道士管理试行办法》，并选举了第五届理事会。

会长：傅元天。

副会长：谢宗信、陈莲笙、闵智亭。

顾问：黎遇航。

秘书长：李文成。

副秘书长：张继禹、黄信阳、陈兆康。

常务理事、理事：陈莲笙△、苏宗赋△、张文希、丁常云、李高智△、孟崇然、石崇峰、潘宗武、任法融△、曾教风△、曹祥真△、张明贵、田嗣舜、韩壬泉△、王至全、江嗣真、张常明△、刘怀元、杨世华△、师敏绪、詹达礼△、俞家江、陈理实△、高信一、蔡信德、陈崇杰、林美菊、林舟、孟明林△、黄至杰、孟至岭、张金涛△、刘淑文、谢宗信△、王光德△、李诚道、曹润英△、吴元真、成理静、王信安△、黄至安、周勇慎、苏信华△、赖宝荣△、潘至贤、傅元天△、马礼良△、王家祐、唐诚清、吴理冲△、胡明辉、张宗玄、李维彬、李慧春△、戴明春、车至德、李侄仁、黄信阳△、徐信权、赵泰安、宋士弘、黎遇航△、李文成△、张继禹△、闵智亭△、李养正△、陈兆康△、张立光、胡海牙、袁志鸿△。

地方道教协会

全国地方性道教协会组织现有 80 余处，其中有省一级道协，大多数是县或著名宫观所在地道协。

省级道教协会：

1. 上海市道教协会：1956 年 7 月，由杨祥富、李锡庚、苏宗赋、张源锟等人发起，在上海海上白云观成立了“上海市道教协会筹备委员会”。1985 年 4 月正式成立，现任会长陈莲笙。

2. 陕西省道教协会：1984 年 9 月，由王理仙、张明贵等组成 7 人筹备小组。1986 年 11 月正式成立，现任会长任法融。

3. 河南省道教协会：1986 年 11 月，由师维新、孟明林等组成 5

人筹备小组。1987年10月正式成立,现任会长师维新。

4. 甘肃省道教协会:1985年12月在兰州市正式成立,现任会长韩壬泉。

5. 湖南省道教协会:1986年11月正式成立,现任会长王信安。

6. 辽宁省道教协会:成立于1962年9月17日,1979年9月恢复工作,现任会长战全生。

7. 江苏省道教协会筹备组:1991年4月,成立由朱易经为组长的筹备组。

8. 安徽省道教协会:1991年12月正式成立,推选俞家江、詹达礼为副会长。

9. 湖北省道教协会筹备组:1991年7月在武当山紫霄宫成立,推选谢宗信为组长、王光德为副组长。

10. 山东省道教协会筹委会:主任委员张常明,副主任委员匡长修。

第三节 中国伊斯兰教协会

宗旨和构成

中国伊斯兰教协会(CHINA ISLAMIC ASSOCIATION)是中国各族穆斯林的全国性宗教团体。章程(1993年12月17日通过)规定,宗旨和任务是,协助人民政府贯彻宗教信仰自由政策;发扬伊斯兰教优良传统,代表伊斯兰教界人士和穆斯林的合法权益,本着独立自主自办原则办好教务;团结各族穆斯林,爱国爱教,拥护社会主义;拥护“一个中心,两个基本点”的基本路线,推动穆斯

林积极投入改革开放,发展经济,为建设有中国特色的社会主义服务;加强民族团结、教派团结,维护国家和社会安定,促进祖国统一大业;发展和加强同各国穆斯林的友好联系和团结合作,维护世界和平。

协会最高机构是全国代表会议,每四年召开一次,必要时提前或延期召开。设委员会,由全国代表会议选举产生成员,任期同全国代表会议。设常务委员会,由委员会选举产生成员。设顾问;设会长一人,副会长若干人,秘书长一人,均由委员会会议协商选举产生。会长、副会长主持协会日常工作。设副秘书长若干人,由秘书长提名,常务委员会会议通过。视会务需要设立相应机构。会址设于北京。

第一届委员会

1952年7月,中国穆斯林知名人士包尔汉、刘格平、赛福鼎、达浦生、马坚、庞士谦、杨静仁、马玉槐等人在北京发起筹备活动。1953年5月9日至11日,中国伊斯兰教第一次全国代表会议在北京召开,各地代表111人出席会议。达浦生大阿訇致开幕词,包尔汉作了《中国伊斯兰教协会筹备委员会工作报告》,通过了协会简章,组成了第一届委员会。中国伊斯兰教协会正式成立。

主任:包尔汉。

副主任:达浦生、马玉槐、伊明·马合苏木、杨静仁、马震武。

秘书长:张玉珍(张杰)。

副秘书长:哈米提、马明荃。

委员:张玉珍、马坚、庞士谦、马凤舞、马平甫、刺子良、马重雍、马培清、法真、沈遐熙、木哈得里、马郁斋、周冠军、马岐山、韩正纲、何加·尼牙孜阿吉、阿艾沙、阿不都热西堤、哈得尔海里拜、阿不力孜尼牙孜、木哈什、克热依巴依、马良骏、赵云龙、玉努斯、夏克尔、

伊达牙土拉哈孜、汗伊善、那思尔、言木力哈、亚生·胡大拜尔地、沙依德阿訇、马明基、马巴洛、韩四十三、买成章、马文魁、刘绍龙、梅敬斋、马鸿猷、朱月波、王敬一、马世芬、郑隆慧、杨明远、干一、王筱奚、刘品一、马进坡、沙梦弼、王春三、岛铁山、马成、李文选、王克、韩道仁、金晓村、金民、马鸿祖、马顺天、马振东、金凤山、王洪奎、虎学澜、马健之、林应祥、纳星斋、金全德、杨德明、马运五、张铸千、李家荣、王志周、麻佩三、耿慎君、马仁峰、李振民、宗棣棠、王寿仁、杨世杰、李敬渔、杨德春、陈玉琦。

第二届委员会

1956年12月11日至22日，中国伊斯兰教第二次全国代表大会在北京召开，各地代表270余人出席会议。达浦生大阿訇致开幕词，包尔汉作了《关于中国伊斯兰教协会三年来的工作情况和今后工作意见的报告》。会议修改并通过了《中国伊斯兰教协会简章》，与会代表选举产生了第二届委员会。包尔汉致闭幕词。

主任：包尔汉。

副主任：达浦生、杨静仁、马玉槐、马震武、伊明·马合苏木、马松亭、言木力哈·木甫提、张杰、刘品一。

秘书长：张杰（兼）。

副秘书长：马明荃、阿卜杜拉赫曼、马寅。

常务委员^①、委员：李敬渔△、洪占五、郭攀祥、张福魁、常朝治、杨德春、蔡永清、岛铁山、费世经、沙梦弼△、周善之、李振民△、张存诚、买俊三、马宜亭、马人斌△、张瑛亭、李文选、马志新、马成△、干一△、王筱溪、刘贵祥、刘世衡、毛正邦、金干臣、林应祥、马惠亭△、马再成、马维海、马安珍、契珍富、丁岐川、苏良沛、虎学澜△、

① 姓名右上角带“△”者为常委，同下。

杨培之、王克、刘麟端、李恕△、安士伟、李安民、苏冰、拉西达△、金晓村△、金民、马坚△、马毅夫、马全钦△、马君、张秉铎、杨宝斋、管华庭、翟宜地、霍流、韩道仁、庞士谦△、王洪奎、王金禄、木哈买塔里、古锐亭、沈遐熙、周冠军、金凤山、法真、马振东、马重雍△、马培清△、马岐山、马顺天、马郁斋、马福功、马腾霓、杨宝成、穆德彪、韩振纲△、蓝秀斋、王敬一、刘进学、赵铭周△、马世芬△、耿慎君、王寿仁△、刘彬如、杨世杰、李少初、梅敬斋△、蓝凤云、马梦达、满洪学、阿都噶林、马明忠△、白成仁、买成章△、肖寿山、马明基△、马八洛、马文奎、韩八三、韩绍忠、韩四十三△、丁振德、王春三、何广才、金殿杰、马进坡、马恩溥、李振基、李家荣、尚希贤△、马端、张铸千、张瑞生、盖世明、谢锡三、刺子良、冶亮普、马平甫△、刘绍龙、纳星斋△、马学科、麻佩三△、杨德明、王志周、翦恒初、朱月波、郑隆慧、黑服三、苏辉、乃吉木丁阿吉、乃尔买同拉、毛拉尼牙孜汗、牙生·胡大拜尔地△、木汗买提衣麻木、木哈什大毛拉△、木哈买提汗大毛拉、艾孜木大毛拉、艾尔米亚大毛拉、玉色音毛拉△、尕文祥、伊达牙土拉哈孜、汗不都拉·卡拉阿吉、买合苏提·艾兰木吉里、里·那思尔、汗依禅△、买买提·尼牙孜艾立木△、沙依德阿訇、色福丁哈孜那思尔阿吉、买买提·托合提·艾孜热提、赛义德·艾克买提达尼西哈孜、阿不都拉依麻木、阿不都热西提毛拉维、阿不都热西提·艾兰木△、阿不都拉哈孜、阿斯甫依禅、阿不都拉汗和加、阿不都衣米提汗·和加、阿不都克力木衣麻木△、阿不力孜·尼亚孜、阿不都木塔阿里·海里派△、阿不都热衣木·艾沙、阿吉依麻木、阿不力米的哈孜、哈木提大毛拉、克他甫巴依、克热依巴依、衣的日思依禅、苏来满色来大毛拉△、何加尼亚孜阿吉△、依敏毛拉维△、依明·艾兰木、帕夏·和加△、赵云龙、哈的尔海里派、哈力曼哈孜、乌斯满、乌尔买哈孜、马良俊△、马鸿祖、库提皮丁·艾兰木、海吾尔阿吉、夏克尔依麻木、翟日甫、哈日阿吉、穆海买提。

第三届委员会

1963年10月21日至11月8日，中国伊斯兰教第三届全国代表会议在北京召开，各地203位代表出席会议，包尔汉作了《中国伊斯兰教第二届委员会工作报告》。与会代表选举产生了第三届委员会。

主任：包尔汉。

副主任：达浦生、丹彤、张杰、伊明·马合苏木、马腾霭、李恕、言木力哈·木甫提、白寿彝、沙梦弼、刘品一。

秘书长：张杰（兼）。

副秘书长：杨润身、刘克凡。

委员：李敬渔、张福魁、杨德春、蔡永清、展德生、岛铁山、费世经、马景廉、杨启豪、马逢达、李振民、马人斌、马宜亭、买俊三、张瑛亭、马成、李文选、马时若、干一、刘世衡、金绍贤、刘桂祥、马惠亭、金干臣、马维靖、马慈惠、马安真、李长猛、杨培之、妥善、虎学澜、李恕、马树田、安士伟、李德寿、马学海、马长华、沈遐熙、法真、马重雍、韩振纲、木哈买塔里、马万章、马培清、马岐山、马郁斋、马玉槐、金凤山、穆易兰、王进禄、李恒松、霍流、张学明、赵明周、白云兴、李洪宾、柏世芳、王寿仁、刘彬如、梅敬斋、兰凤云、李少初、马梦达、何富诚、王沛生、徐洪发、马明基、韩四十三、马八洛、马文奎、马海比、肖寿山、辛宗真、马进坡、底温良、李照普、张子甄、王春三、马端、苏百泉、张进忠、张瑞生、盖世明、刺子良、兰福俊、马良骥、张云溪、纳星斋、麻佩三、马公瑾、黄承吉、郑隆慧、丁惠民、黑服三、苏辉、伊敏·马合苏木、言木力哈木甫提、何加尼牙孜阿吉、阿不都克力木衣麻木、汗依禅、阿不拉哈孜、玉色音大毛拉、阿不都拉依麻木、马焕章、克热依巴依、库提皮丁艾兰木、马鸿祖、阿不力米提阿吉、阿木提大毛拉、艾孜木大毛拉、乃吉米丁阿吉、依的日斯依禅、阿不都力

米提汗和加、买哈买提汗大毛拉、伊达牙提土拉哈孜、赵云龙、伊敏毛拉维、达尼西哈孜、哈的尔海里派、包尔汗、达浦生、丹彤、张杰、白寿彝、马腾霭、刘品一、沙梦弼、马坚、拉希达、刘麟瑞、李宗海、马寅、马松亭、马全钦、杨润身、张秉铎。

第四届委员会

1980年4月6日至15日，中国伊斯兰教第四次全国代表会议在北京召开，来自全国29个省、市、自治区的十个民族的穆斯林代表，共256人参加了会议。包尔汗致开幕词；张杰作了《中国伊斯兰教协会工作报告》；中国佛教协会代会长赵朴初代表各宗教团体向大会表示祝贺。会议于4月15日通过了《中国伊斯兰教协会简章》、《中国伊斯兰教第四次代表会议决议》，并选举产生了第四届委员会。言木力哈·木甫提致闭幕词。

名誉主任：包尔汗。

主任：张杰。

副主任：白寿彝、言木力哈·木甫提、阿木提大毛拉、安士伟、马腾霭、沈遐熙、马松亭、刘品一、玉赛音阿吉、马进成、张秉铎、马贤。

秘书长：杨润身。

常务委员、委员：包尔汗△、张杰△、白寿彝△、沈遐熙△、马松亭△、刘品一△、张秉铎△、马贤△、杨润身△、拉希达△、刘麟瑞、马寅△、鲜维俊△、沙蕾、马维芝、马肇椿、金鼎铭、杨永昌、纳忠、特维库利、呼加阿不都拉、马杰△、安士伟△、陈广元、石昆宾、杨品三、李德寿、张光华△、张树森、武明玉、白亮普、管瑞洪、李照普、张珍山、白玉琛、马进坡△、金德海△、陶秉善、李文选、李子岐、费世经、马国贤、刘希珍、张云溪、苏辉、马人斌△、张瑛亭、张廷信、米长茂△、张福魁、蔡永清、弭广训、马逢达△、杨汉光、李振民△、

张学智△、盖世明、马望华、赵振英、赵继光、黄承吉、马公瑾△、马超仁、马惠亭△、马维靖、马慈惠、马安贞、马宗亮、张子仁、纳星斋△、马慎之、妥善、李少初、梅敬斋△、柏世芳、哈比布、赵铭周△、李鸿宾、白云兴、马延增、哈雨田、郑隆慧△、黑服三、丁惠民、韩振纲△、马进成△、马重雍△、韩仰天、马德麟、木哈买特力、马汝邻、马学海△、韩四十三△、马明基△、马文奎△、马镇邦△、马腾霄△、金凤山△、霍流△、甘霖、张学明、谢生林、王怀仁、穆易兰、王进禄、马良骥△、兰福俊、言木力哈△、阿不都热西提艾兰木△、阿木提大毛拉△、阿不都克日木色牙孜巴衣△、汗依禅△、玉赛音阿吉△、阿不都阿吉△、马学善、色来大毛拉、卡斯木卡日阿吉·买买提明坎吉、赵云龙、艾则木大毛拉、马正忠、乃苏肉拉大毛拉△、赛都拉阿洪、阿不都拉大毛拉△、木哈买提依玛母、阿不里米提马克苏木、沙比提哈目卡马力、买买提阿吉、依布拉音卡孜、穆克塔尔巴衣、马奎元△。

第五届委员会

1987年3月10日至16日，中国伊斯兰教第五次全国代表会议在北京举行，来自全国各省市自治区十个少数民族的穆斯林代表，共331人出席了会议。阿木提大毛拉致开幕词；包尔汉讲话；沈遐熙作工作报告。3月16日，会议通过《中国伊斯兰教协会章程》《中国伊斯兰教第五次全国代表会议决议》，并选举产生了第五届委员会。玉赛音阿吉致闭幕词。

名誉会长：包尔汉。

顾问：张杰。

会长：沈遐熙。

副会长：白寿彝、阿木提大毛拉、安士伟、马腾霄、马松亭、刘品一、玉赛音阿吉、马进成、张秉铎、马贤、艾买提·瓦吉地、阿不都拉

大毛拉、韩麦扫日、哈吉亚克巴尔。

秘书长：马贤(兼)。

常务委员、委员：包尔汉△、张杰△、白寿彝△、沈遐熙△、马松亭△、刘品一△、张秉铎、马贤△、艾买提·瓦吉地△、杨润身△、拉希达△、刘麟瑞、马维芝、马肇椿、金鼎铭、杨永昌、纳忠△、特维库利、呼加阿不都拉、马杰△、马树钧、沙景贤、马寅△、龚清志△、马进迁、杨连恺、李华英、达杰、鲜维俊△、安士伟△、童华英△、马万成、陈广元、于广增、张殿清、石昆宾、张光华△、张树森、武明玉、白亮普、谭惠兰、马人斌△、王志云、李贵英、马勇、尹泽长△、费世经、程忠田、金德海△、海明、王奎桢、马进坡△、白玉琛、张珍山、沙金岭、李照普、白光田、李超奇、陈兴起△、周仲仁、米寿珍、弭广训、蔡永清、马德贵△、盖世明△、张学智△、马望华、赵继光、赵振英、朱延龄、范好古、马凤贤、梅敬斋△、李少初、黄希雨、李慕唐、刘希珍△、马国贤、葛维礼、张云溪△、马庆发、黄承吉、马少成△、马公瑾△、马超仁、翦天聪、柏世芳△、王晓舟、贤图南△、黄秋润、杨汉光、马逢达△、杨开枝、甫贵才、白先猷△、杨普珊、马慎之△、余子云、马万全、纳星斋△、安迪伟、马仲仁、马维靖、黄学礼、虎永刚、哈桑△、哈比、郑隆慧△、杨佩华、刘子明、杨果英、马延增△、满敬恒、李清温、李鸿宾△、白云兴、杨冠英、刘文政、马腾霄△、穆易兰△、刘景隆、冶正刚、谢生林△、勉维霖、何兆国、罗明道△、张秀莲△、李德贵、吴清芳、洪维宗、李庭和、马进成△、马重雍△、马学海△、韩振刚△、拜玉凤△、马德麟、马汝邻、韩仰天、木哈默特里、喇永瑞、杨森、马德祥、韩生贵△、马文奎△、韩麦扫日△、马海霖△、马仲德、马世荣、马祥臣、韩哈提日、马良骥△、马迎春、兰福俊、阿木提大毛拉△、玉赛音阿吉△、买买提明·坎吉△、阿不都拉大毛拉△、汗赛的尔丁(汗衣禅)△、色来大毛拉△、达吾提阿洪明散△、吐尔逊海力拜提阿吉△、谢日甫江大毛拉△、马正忠△、阿不都艾尼大毛拉阿吉△、马安泰△、赛都拉阿孜、木合买提衣马木阿吉△、衣不

拉音卡孜阿吉△、热衣木肉孜△、赵云龙、马彦明、巴拉提大毛拉△、买买提哈里、阿荣汗阿吉△、衣明肉孜、阿不力米提大毛拉、阿宝△、也合牙江木扎帕尔△、衣达也提大毛拉、艾白买克苏木阿吉、阿不都外力哈斯木、裁衣丁阿不丁毛拉维、衣不拉音大毛拉阿吉、阿不拉买买提卡日、阿不力米提玉素甫、买买提赛来阿吉△、夏衣汗、阿衣尼沙汗衣不拉音、马明章、努尔马尼汗特威库利、阿不都克日木哈日、阿则孜阿吉、努尔阿勒丁、加拿汗拜合提阿吉、阿不力兹汗、艾苏卡提夏克、哈吉亚巴尔△、杨福成、阿不都拉木代热斯阿吉、阿不都热西提伊斯拉木、吐尔逊汗乎加、沙吾提大毛拉△、玉努斯大毛拉、阿卜力米提海力发提阿吉。

第六届委员会

1993年12月13日至17日，中国伊斯兰教第六次全国代表会议在北京举行，来自全国30个省、市、自治区的各族穆斯林代表300多人，出席了会议。阿不都拉大毛拉致开幕词；全国政协副主席、中央统战部部长王兆国出席开幕式，全国政协副主席赛福鼎·艾则孜作了讲话；安士伟阿訇作了题为《中国伊斯兰教协会四十年》的报告；沈遐熙作了工作报告。12月17日，会议通过了《中国伊斯兰教协会章程》、《清真寺民主管理试行办法》、中国伊斯兰教第六次全国代表会议决议》，并选举产生了第六届委员会。宛耀宾致闭幕词。

顾问：沈遐熙、白寿彝、张秉铎、艾买提·瓦吉地。

会长：安士伟

副会长：阿不都拉大毛拉、宛耀宾、玉赛因阿吉、马进成、马贤、韩麦扫日、哈吉亚克巴尔、马人斌、盖世明、阿伊明、马良骥、谢生林、买买提赛来、马云福、夏木西丁。

秘书长：宛耀宾(兼)

常务委员、委员：沈遐熙△、马贤△、艾买提·瓦吉地、白寿彝、张秉铎、纳忠△、马树钧、沙景贤、达杰、特维库里、杨连恺、刘麟瑞、杨润身△、龚清志△、李华英、宛耀宾△、阿伊明△、马云福△、马善义、杨志波、马忠杰、杨特立、秦德光、杨宗山、胡振华、杨发荣、扎依木汗、夏木西丁△、安士伟△、陈广元△、哈金起、伊丽苏娅、王振家、王连仲、铁国玺、马人斌△、李贵英、定光立、金宏仁、刘长明、武明玉、谭慧兰、张树森、张静波△、阿布都艾尼大毛拉△、阿布都力米提·玉素甫、毛拉尼牙孜汗阿吉、玉赛音阿吉△、再尼丁阿布丁毛里维、加荣拉卡日、阿荣汗阿吉△、阿布力米提大毛拉、阿布都力什里哈斯木、吐尔逊汗霍加、阿布力孜汗、努日玛尼汗特威库力、阿布力米提汗霍加、尤努斯斯迪克大毛拉、尤努斯库尔班大毛拉、巴拉提大毛拉△、阿布都克里木卡日、马金元、艾拜都拉大毛拉、马玉林、吐尔逊阿吉大毛拉、乌斯曼夏阿吉、谢日甫江大毛拉△、马安泰△、努尔阿勒丁、艾培孜汗、买合木提吐尔逊大毛拉、马正中△、阿宝△、谭作福、李成远、艾拜都拉热合木、也合牙江扎帕尔△、阿不力米提·海力帕提、包护林、马玉林、伊玛目肉孜、哈吉亚克巴尔△、阿则孜阿吉、木合买提汗伊玛目、哈里买提、买买提卡日、买买提·吐尔迪、阿布拉买买提卡日、阿布都拉大毛拉△、买买提·赛来△、买买提玉素甫△、尼牙孜·阿里昆、阿布来提·阿布都热合曼、伊玛目·艾山艾则孜△、谢生林△、冶正刚、洪维宗△、金仲华、李德贵、吴清芳、马忠义、杨万宝、杨耀苍、田丰云、何兆国、马进成△、韩仰天、拜玉凤△、喇永瑞、敏生光、杨森、马德麟、马学海、马靖宇、马德祥△、咸有仁、马耀武、韩生贵△、马生录、马长庆、赵生援、韩麦扫日△、马进福、马忠德、马良骥△、兰福俊、马俊洲、金维范△、谢启源、白世镇、赵伟聘、曹梦麟△、刘凤英、李喜明、李宝亭、李文清、白玉宽、沙金玲、张珍山、丁清轩△、马云周、李超奇△、陈兴起、李超英、马德贵、马思奇、盖世明△、朱延龄、马望华、丁广智、李文章、刘宝奇、傅长德、杜淑贞、袁经世、李少初、穆宝庆、李慕唐△、

黄希雨、锁国良△、马国贤、葛维礼、蒋福弟、张云溪△、黄承吉△、张光耀、魏尚举、马维清△、王冰侠、王晓舟△、海鹏俊、黄秋润△、任菊生、马约书、马逢达△、杨棠、刘有庆、李广宏、刘其椿△、张道德、马万全△、马云竹、杨华、纳星斋△、马鸿恩、宗大云、冶治凡、马明礼△、纳国祥△、纳广用、马德森、马恩泽、田顺喜、马顺良、度永刚、马仁龙、哈桑△、杨纯灵、亚故、郑隆慧△、马孝凡、杨佩华、韩桂亮、洪长有、杨清庭、满敬恒△、杨瑞强、李鸿宾△、白云兴、杨冠英、丁世成、蒲贵才△

地方伊斯兰教协会

1. 北京市伊斯兰教协会:成立于1979年2月,会长安士伟。
2. 天津市伊斯兰教协会:成立于1981年6月,会长张树森。
3. 山西省伊斯兰教协会:成立于1990年3月,会长金维范。
4. 内蒙区伊斯兰教协会:成立于1983年1月,会长金德海。
5. 辽宁省伊斯兰教协会:成立于1963年9月,会长李鸿宾。
6. 吉林省伊斯兰教协会:成立于1981年9月,会长满敬恒。
7. 黑龙江省伊斯兰教协会:成立于1964年6月,会长郑隆慧。
8. 上海市伊斯兰教协会:成立于1962年6月,会长马人斌。
9. 江苏省伊斯兰教协会:成立于1980年,会长锁国良。
10. 安徽省伊斯兰教协会:成立于1982年1月,会长沙启湛。
11. 福建省伊斯兰教协会:成立于1983年9月,会长黄秋润。
12. 山东省伊斯兰教协会:成立于1964年4月,会长刘书祥。
13. 河南省伊斯兰教协会:成立于1981年6月,会长盖世明。
14. 湖北省伊斯兰教协会:成立于1984年5月,会长马维清。
15. 湖南省伊斯兰教协会:成立于1985年5月,会长黄承吉。
16. 广西区伊斯兰教协会:成立于1987年9月,会长白先尤。
17. 四川省伊斯兰教协会:成立于1982年12月,会长马慎之。

18. 贵州省伊斯兰教协会:成立于1983年4月,会长纳星斋。
19. 云南省伊斯兰教协会:成立于1984年8月,会长马惠亭。
20. 陕西省伊斯兰教协会:成立于1983年12月,会长马良骥。
21. 甘肃省伊斯兰教协会:成立于1957年12月,会长马学海。
22. 青海省伊斯兰教协会:成立于1981年9月,会长韩生贵。
23. 宁夏区伊斯兰教协会:成立于1959年,会长谢生林。
24. 新疆区伊斯兰教协会:成立于1956年12月,会长阿不都拉大毛拉。

除以上省一级伊斯兰教协会外,在地区、县一级还有若干伊斯兰教协会。

第四节 中国天主教爱国会

宗旨和构成

中国天主教爱国会(英译为 Chinese Catholic Patriotic Association)为中国天主教神长教友组成的爱国爱教的群众团体。爱国会章程(1992年9月19日通过)规定,其宗旨为:团结全国神长教友,在中国共产党和人民政府的领导下,发扬爱国主义精神,拥护社会主义制度,遵守国家宪法、法律、法规与政策,积极参加社会主义两个文明建设;协助政府贯彻宗教信仰自由政策;协助教会贯彻独立自主自办教会原则,帮助神长教友提高爱国主义、社会主义觉悟,维护教会合法权益,开展社会服务,举办自养企业和社会公益事业;发展与国际天主教人士的友好交往,促进祖国统一,反对霸权主义,维护世界和平。

最高权力机构为中国天主教代表会议。代表会议选举主席、副

主席、秘书长和委员组成委员会，由委员中选举若干人组成常务委员会。设主席一人，副主席若干人，秘书长一人，副秘书长若干人，任期到下一届代表会议为止，连选得连任。委员会可聘请顾问若干人；得视工作需要设立各种必要的工作机构。会址设于北京。

第一届委员会

1950年11月30日，以王良佐神父为首的四川省广元县500余名天主教徒联名发表《广元天主教自立革新运动宣言》，提出“基于爱祖国、爱人民的立场上，坚决与帝国主义者割断各方面的关系”，“自立更生、建立自治、自养、自传的新教会”。此倡议得到各地热烈响应，至1956年底，先后建立起200多个地方性爱国组织。1956年7月25日，中国天主教友爱国会筹备委员会在北京成立，发起人有：王文成、赵振声、李伯渔、易宣化、李维光、董文隆、李君武、李德培、杨士达、张士琅、胡钦明、杨高坚、何春明、赵经农、马文纯、徐振江、汤履道、连秋航、胡少甫、李耀宗、高宗才、王克谦、刘建仁、陈志雄、贾振民、林泉、王聚祥、王良佐、曹道生、张家树、李思德、周健钟、张骏声、王其威、康思诚、庞世宏、姚光裕。

1957年7月15日至8月2日，中国天主教友代表会议^①组织名称改为中国天主教友爱国会代表会议，在北京召开，来自各地各教区的代表241人出席会议。王文成主教致开幕词，宣布会议中心任务是成立中国天主教友爱国会。^②会议于8月2日通过李伯渔主教所作《中国天主教友爱国运动情况和今后任务》的报告，通过《中国天主教友代表会议决议》、《中国天主教友爱国会章程》，并选

① 自1962年第二届起，会议名称改为现名；自1992年第五届起，会议名称定名为中国天主教代表会议，届期不变。

② 同上。

举了第一届委员会委员。中国天主教友爱国会正式成立。皮漱石总主教致闭幕词,指出中国天主教友爱国会必能代表全国 300 多万神长教友的意志,必须负起爱国爱教的重大责任。

主席:皮漱石。

副主席:杨士达、李伯渔、李维光、王文成、赵振声、董文隆、李德培、曹道生。

秘书长:李君武。

副秘书长:易宣化、杨高坚、汤履道。

常务委员^①、委员:丁鹿樵△、万德昭、王文成△、王达△、王守谦、王良佐△、王克谦、王其威△、王绍怀、王纶△、王聚祥、王宽、王慧达、方志刚△、孔令忠、尤逸尘、石明亮、石隽璞△、皮漱石△、邓及洲、白兆升、左维斗、任云祯、任志平、任昔孟、朱孔嘉、刘安止、刘明廉、刘柏年、刘建仁、刘景和、刘敷道、刘翰臣、孙和平△、孙持方△、艾伯镛、何春明△、何贵荣、宋登文、李圣学、李君武△、李伯渔△、李青蕾、李思德、李道南、李维光△、李静宜、李德华△、李德培△、李荫桃△、李耀宗、沈初鸣△、汪皓、肖鸿才、周坤杰、周昌华、周振东、周益斋、周健钟△、周维道、宗怀德、宗怀谟△、屈天锡、易宣化△、林子鼎、林泉△、林振芳、孟广仁、武宪成、陈子久、陈天佑△、陈达夫、陈志雄、陈启斌、陈独清、陈原才、陈随、苏悟、金益灿、候鸿裕、姚光裕、胡少甫、胡文耀△、胡钦明△、姜金鳌、姜建文、施伯庐、段荫明、赵振亚△、赵振声△、赵经农△、陆如升、陆薇读、马文纯△、马利华、马凌云、高宗才、高庸、袁文华△、郝民援、夏学谦△、唐俊、连秋航△、徐声波、徐振江△、倪儒范、康思诚△、郭印官、郭佩石、郭则谦、郭隆静、郭懋功、常守彝△、曹亮、曹道生△、崔嘉禄、黄子玉、黄祖生、黄若磐、张士琅△、张云祥、张文彬、张文焕、张守忠、张达五△、张学义、张济众、张家树△、张鸣谦、张弼德、张骏声、冯

① 右上角带“△”者为常务委员,下同。

圣宝、鼓坚△、汤履道△、杨士达△、杨泓、杨高坚△、杨邻德、董文隆△、董光清△、贾振民、雷维哲、顾梅青、熊德涟、蔡文焕△、钱金铎、钱惠民、谢桐甫、韩殿宾、庞世宏△。

第二届委员会

1962年1月6日至18日，中国天主教爱国会第二届代表会议在北京举行。与会256位代表选举了第二届委员会委员。1月19日，第二届委员会举行第一次全体会议，选举了委员会领导班子。

主席：皮漱石。

副主席：杨士达、李伯渔、李维光、赵振声、董文隆、李德培、曹道生、张家树、李君武、王良佐。

秘书长：汤履道。

副秘书长：易宣化、杨高坚、庞世宏。

常务委员、委员：丁鹿樵△、卫秀冥△、王达△、王守谦、王克谦、王良佐△、王学明△、王其威△、王炬光、王洗耳△、王瑞寰、王宽、王维民、方志刚△、孔令忠、龙逸尘、石明亮、石隽璞△、石麟阁、皮漱石△、邓及洲、白兆升、田宠仁、任云祯、任志平、任昔孟、刘安止、刘明廉、刘柏年、刘建仁、刘景和、刘翰臣、孙和平△、艾伯镛、何春明△、李圣学、李君武△、李伯渔△、李明月、李青蕾、李思德、李道南、李熙亭、李嘉俊、李震林、李维光△、李静宜、李德华△、李德培△、李耀宗、沈初鸣△、汪皓△、肖鸿才、吴国焕、季景尧、周昌华、周坤杰、周振东、周益斋、周健钟△、宗怀德△、宗怀谟△、易宣化△、郁成才、林泉△、林振芳、孟广仁、武宪成、武慕安、陈子久、陈天佑△、陈达夫、陈志雄、陈启斌△、陈独清、陈原才、苏悟、金益灿、姚光裕△、胡少甫、胡文耀△、胡钦明△、涂世华△、姜金鳌、姜建文、段荫明△、范导江、赵振亚、赵振声△、赵经农△、郝民援、郝威、陆如升、陆微读、马文纯△、马利华、马凌云△、高宗才△、高庸、徐吉

麟、徐振江△、袁文华△、夏学谦△、唐俊、连秋航△、倪儒范、郭印宫、郭则谦、郭显荣、郭懋功、常守彝△、康应年、曹亮、曹道生△、姬怀让、张士琅△、张云祥、张文彬、张守忠、张达五△、张实之、张学义、张济众、张茂先、张家树△、张鸣谦、张弼德、张骏声、曾尚贤、冯圣宝、童文灿、黄子玉、黄祖生、黄若磐、黄曙、舒其淮、彭坚、汤履道△、杨士达△、杨高坚△、董文隆△、董光清△、贾振民、贾福善、维哲、廖简生、潘少卿、顾梅青、熊德涟、蔡文焕△、钱余荣、钱金铎、钱惠民、谢桐甫、庞世宏△。

第三届委员会

1980年5月22日至30日，中国天主教爱国会第三届代表会议在北京举行，来自各地的代表198人出席会议。杨高坚主教致开幕词，宗怀德主教作题为《全国神长教友进一步团结起来，为实现四个现代化建设的伟大任务善尽本分》的工作报告。5月30日，会议通过《中国天主教爱国会章程》、《中国天主教爱国会第三届代表会议决议》，并选举了第三届委员会委员和领导班子。宗怀德主教致闭幕词。

主席：宗怀德。

副主席：张家树、李德培、曹道生、杨高坚、涂世华、傅铁山、王良佐、汤履道。

秘书长：汤履道（兼）。

常务委员、委员：丁鹿樵△、卫秀冥、马学圣、马骏、王子澄△、王达△、王秀英、王良佐△、王学明△、王其威△、王峻德、王跃双、王跃世△、王维民、王瑞寰、王德镜、方安桐、方志刚△、邓及洲、孔令忠、白天增、白兆升、皮中藩、冯圣保、叶有实、叶荫芸、叶湘、艾世钧、艾伯镛、刘亚敬、刘明廉、刘柏年△、刘景和、刘翰臣、田宠仁△、任云祯、任志平△、任昔孟、伍光华、朱仲刚、孙和平△、陈天佑△、

陈达夫、陈洁卿、陈独清、李圣学、李建唐、李青蕾、李树仁、李磐石、李熙亭△、李德培△、李嘉俊、李耀宗、吴国焕、何春明△、连秋航△、沈保智、苏梧、汪皓△、汪博仁△、汤履道△、陆微读△、范导江、罗社、宗怀德△、杨泓△、杨高坚△、周健钟△、周益斋、岳树德△、林泉△、金益灿、季景尧、武慕安、胡少甫△、张文彬、张实之、张明堂、张鸣谦、张家树△、姜建文、赵经农△、赵瞞民、郝威、段荫明△、郭印宫△、郭忠△、郭懋功、涂世华△、钱光祖、钱余荣△、钱金铎△、钱惠民、徐吉麟△、徐振江△、梁利安△、贾振民、黄子玉、崔玉信、崔崎△、常守彝△、姬怀让、康应年△、顾梅青△、曹道生△、董文灿△、董光清△、彭坚、舒其谁、傅铁山△、谢桐甫、蔡文焕△、蔡体远、雷维哲、雒隽、廖简生、潘少卿。

第四届委员会

1986年11月18日至29日，中国天主教爱国会第四届代表会议暨中国天主教第二届代表会议，^①在北京举行，来自28个省、市、自治区的278名代表出席会议。傅铁山主教致开幕词，宗怀德主教作工作报告。11月29日，会议通过《中国天主教爱国会章程》、《中国天主教爱国会第四届代表会议决议》，并选举了第四届委员会委员和领导班子。宗怀德主教致闭幕词。

主席：宗怀德。

副主席：张家树、李德培、王良佐、杨高坚、汤履道、涂世华、董光清、傅铁山、蔡体远。

秘书长：朱世昌。

常务委员、委员：丁鹿樵△、丁广学、卫秀冥、于佳路、马骥、马

^① 自1992年第五届起，两会合一，定名为中国天主教代表会议，届期从1957年算起。

陶俊、马光普△、马学圣△、王继光、王维民△、王瑞寰△、王跃世△、王达△、王宽、王子澄△、王发如、王充一△、王秀英△、王良佐△、王学明△、王其威△、王育东△、王瑞明△、王静之、牛圣贵△、牛方济、方志刚△、方安桐、巨景昌、邓及洲、田宠仁、白天增、白兆升、古朝林△、兰国荣、叶荫芸△、艾世钧△、艾伯镛、冯圣保、吕国存、任志平△、任云祯、刘柏年△、刘明廉△、刘景和△、刘定汉△、刘雅敬△、刘翰臣、刘敷道、朱世昌△、朱仲刚、朱峰青、孙和平△、肖宏才△、肖守身、吴仕珍、苏梧△、汪皓△、江博仁△、李德培△、李健唐、李树仁、李磐石△、李熙亭△、李嘉俊△、李宝昆△、李思德△、李兴国、李伯毅、李继祖、杜世才△、何耀华、汤履道△、陈天佑△、陈达夫、陈洁卿、陈独清、陈衢、陈适中、陈云章、陈建雄、连秋航△、沈保智、沈鹗轩、陆微读△、陆钦安△、范导江、范文兴△、宋建勋△、宋锡铎、宗怀德△、杨高坚△、杨泓△、杨应时、杨玉庆、周健钟△、孟紫坪、罗社△、罗济、易秀英、林泉△、金鲁贤△、金益灿、金玉环、尚平安、岳树德△、俞嘉第、随守义、张家树△、张静波、张志良△、张微敬△、张建正、张鸣谦、张明堂、胡少甫△、赵经农△、赵景荣、赵牖民△、赵宛文△、赵子平、赵成栋、郁成才△、姜金鳌、姜建文△、徐吉麟△、唐国治△、郝威、段荫明△、郭传真△、郭忠△、郭印官△、郭树民、涂世华△、钱余荣△、钱惠民、梁利安△、贾振民、黄子玉、黄先达、崔崎△、常守彝△、常世伟、章燕娜、温汤铭、陶文亮、顾梅青△、顾石峰△、靳方才、童文灿△、蒋陶然、蒋耀汉、姬怀让△、雷维哲、雒隼、谢桐甫△、董光清△、彭坚、彭善文、舒孜汉△、傅铁山△、傅是琳、廖栋△、蔡体远△、蔡秀峰△、潘德世。

第五届委员会

1992年9月15日至20日，中国天主教第五届代表会议在北京举行，来自30个省、市、自治区的272名代表出席会议。傅铁山

主教致开幕词,宗怀德主教受全国“两会一团”^①委托,作题为《总结经验,开拓前进,为开创中国天主教独立自主自办教会的新局面而奋斗》的工作报告。9月19日,会议通过了关于《调整中国天主教全国三机构》的决议、《中国天主教主教团章程》、《中国天主教爱国会章程》、《中国天主教第五届代表会议决议》,并选举产生了中国天主教主教团领导班子和中国天主教爱国会第五届委员会成员。金鲁坚主教致闭幕词。

主席:宗怀德。

副主席:金鲁贤、涂世华、郁成才、董光清、刘景和、刘柏年、王良佐、朱世昌、李笃安、俞嘉第。

秘书长:朱世昌(兼)。

顾问:杨高坚、汤履道、陆微读、钱余荣。

常务委员、委员:马龙麟、马光晋△、马学圣、马超信△、马骥△、王子澄、王充一△、王宇天、王学明、王世身、王守顺、王良佐△、王泽敏、王振业、王育东、王瑞寰、牛方济、牛圣贵、邓绍曦、方志刚、方安相、方明生、孔令忠、叶志芬、艾世钧、田松波、古朝林△、石玉昆△、石洪喜、石洪臣、伍光华△、吉成义、吕国存△、许亚英、米恒德、孙远模、孙尚恩△、孙智宾、朱化宇、朱问渔△、朱世昌△、朱峰青△、刘元仁△、刘永祯、刘长富△、刘宗渔、刘柏年△、刘明廉△、刘国芳、刘定汉△、刘显儒△、刘景和△、刘焕波、刘雅敬△、刘德申△、刘敷道、刘裕庭△、李文之△、李化腾、李兴国、李守山△、李伯毅△、李思德、李雪松、李道全△、李笃安△、李维道、李树仁、李鸣振、李继祖、李磐石、李枝刚、李嘉俊△、汪皓△、陈伯芦、陈礼秀、陈功鳌、陈适中△、陈慕舜、宋建勋、杜世才△、沈保智△、沈朝仪、陆钦安△、吴仕珍△、吴尚文△、吴琳、连秋航、严太俊、苏梧△、余润

^① “两会一团”即中国天主教爱国会、中国天主教教务委员会、中国天主教主教团。

深、员振铎、英木兰△、范文兴、屈天锡△、周尚德、房兴耀△、林光照△、林秉良△、宗怀德△、罗济△、罗鲁易、易秀英、孟紫坪△、金鲁贤△、金沛献、郁成才△、岳福生△、郑守铎、郑长诚、赵子平、赵经农、赵建章、赵凤梧、赵景荣、张士江、张文彬、张文焕、张信、张凤藻、张实之、张宪旺、张浚哲、张鸣谦△、张翰民、胡少甫、侯进德、施方梅、钟全璋、钟金珉、段荫明、俞嘉第△、莎戈任、钱惠民、顾梅青△、聂恒友△、夏振宇、唐国治△、唐明贵、高飞林△、高若山、郭正基、郭印宫、郭传真△、郭政生、郭树民、郭懋功、郭慕天△、涂世华△、徐吉伟、徐圣洁、徐子晖、徐之玄、袁鹤冠、渠小玲、常辉仁、黄渥泽、龚秋生、章燕娜△、程千千、傅铁山△、蒋陶然、舒孜汉△、鲁冀贤、韩道一、董文灿△、董光清△、谢朝刚、詹思禄△、雷维哲、谭燕全、綦福臻、雒隽、蔡秀峰△、蔡叔毅、潘德世、霍成△。

地方天主教爱国会

1. 北京市天主教爱国会：成立于1956年11月，主席傅铁山。
2. 天津市天主教爱国会：成立于1951年4月，组长岳树德。
3. 河北省天主教爱国会：成立于1957年12月，主席刘景和。
4. 山西省天主教爱国会：成立于1957年12月，主席宋建勋。
5. 内蒙区天主教爱国会：成立于1963年，主席王学明。
6. 辽宁省天主教爱国会：成立于1963年，主席杜世才。
7. 吉林省天主教爱国会：成立于1958年，主席丁鹿樵。
8. 黑龙江省天主教爱国会：成立于1959年7月，主席王瑞寰。
9. 上海市天主教爱国会：成立于1960年4月，主席金鲁贤。
10. 江苏省天主教爱国会：成立于1957年，主席钱余荣。
11. 浙江省天主教爱国会：成立于1980年4月，主席方志刚。
12. 安徽省天主教爱国会：成立于1962年，主席俞嘉弟。
13. 福建省天主教爱国会：成立于1957年11月，主席张实之。

14. 江西省天主教爱国会:成立于1958年8月,主席陈独清。
15. 山东省天主教爱国会:成立于1957年12月,主席宗怀德。
16. 河南省天主教爱国会:成立于1958年3月,主席刘雅敬。
17. 湖北省天主教爱国会:成立于1959年11月,主席董光清。
18. 湖南省天主教爱国会:成立于1953年11月,主席李树仁。
19. 广东省天主教爱国会:成立于1958年,主席蔡体远。
20. 广西区天主教爱国会:成立于1958年3月,主席蔡秀峰。
21. 四川省天主教爱国会:成立于1957年12月,主席王良佐。
22. 贵州省天主教爱国会:成立于1958年,主席周健钟。
23. 海南省天主教爱国会:成立于1989年10月,主席谢瑞光。
24. 云南省天主教爱国会:成立于1985年10月,主席孙和平。
25. 陕西省天主教爱国会:成立于1962年10月,主席张文彬。
26. 甘肃省天主教爱国会:成立于1984年5月,主席赵经农。

第五节 中国天主教主教团

宗旨和构成

中国天主教主教团(英译为 Bishop's Conference of Catholic Church in China)为中国天主教的全国性教务领导机构;对外代表中国天主教会。主教团章程(1992年9月19日通过)规定,其宗旨为:以圣经为依据,本着至一、至圣、至公,从宗徒传下来的圣而公教会的传统精神,研究阐述当信当行的教义教规,审批教区主教的选圣,设置牧灵职务,制定牧灵规章,开展牧灵工作;团结全国神长教友遵守国家宪法、法律、法规与政策,贯彻适合我国国情的独立自主自办教会的原则。

中国天主教主教团向中国天主教代表会议负责,代表会议选举主席、副主席、秘书长、常务委员^①并组成常务委员会。主教团由全国各教区正权主教、助理(辅理)主教、顾问主教组成。设立主席一人,副主席若干人,秘书长一人,常务委员若干人,顾问若干人,任期到下一届全国代表会议为止,连选得连任。常务委员会得视工作需要,设立各种专门委员会和工作机构。团址设于北京。

第一届主教团

1980年5月31日至6月2日,中国天主教第一届代表会议^②在北京举行,出席会议的代表共207人。王学明主教致开幕词,说明会议的主要任务是:选举并组成中国天主教教务委员会;建立中国天主教主教团。张家树主教致闭幕词,宣布上述两团体正式成立。

团长:张家树主教。

副团长:王学明、杨高坚、宗怀德、董光清、涂世华、傅铁山、钱余荣主教。

秘书长:杨高坚主教(兼)。

主教团成员:邓及洲、孔令忠、方志刚、王学明、王其威、王维民、王瑞寰、叶荫芸、林泉、李圣学、李树仁、李熙亭、李德培、吴国焕、何春明、陈独清、郁成才、宗怀德、张鸣谦、张家树、杨高坚、周益斋、范导江、段荫明、赵膺民、涂世华、钱余荣、常守彝、韩廷弼、舒其谁、傅铁山、潘少卿、董光清。

① 第一届、第二届主教团领导机构设置为:团长、副团长、秘书长。

② 自1992年代表会议起,与中国天主教爱国会代表会议合一,名称不变,届期从1957年中国天主教友代表会议算起。

第二届主教团

1986年11月18日至29日,中国天主教第二届代表会议暨中国天主教爱国会第四届代表会议^①在北京举行。11月26日至27日召开了主教团会议,选举了主教团领导班子。

团长:张家树主教。

副团长:王学明、杨高坚、宗怀德、董光清、涂世华、傅铁山、钱余荣、王瑞寰主教。

秘书长:杨高坚主教(兼)。

主教团成员:张家树、宗怀德、李德培、杨高坚、涂世华、傅铁山、王学明、董光清、钱余荣、段荫明、邓及洲、李树仁、方志刚、林泉、孔令忠、张鸣谦、王瑞寰、郁成才、王其威、叶荫芸、陈独清、吴国焕、钱惠民、马龙麟、张文彬、赵经农、张信、蔡体远、李磐石、刘景和、范文兴、刘定汉、刘宗渔、李雪松、陈适中、朱化宇、张实之、余润琛、黄子玉、徐立志、李笃安、马骥、李思德、金鲁贤、吴仕珍、王子澄、屈天锡、郭传真、孙智宾、赵子平、马学圣、陈伯庐、王充一、钟全璋、陈慕舜、韩锡让、朱峰青、徐之玄、黄渥泽、蒋陶然、金沛献、林秉良、张凤藻、郭印宫、雒隼、郭正基、朱问渔、谢朝刚、侯进德、刘焕波、韩廷弼、孙远模、郑长诚、郑守铎、霍成、潘德世、王振业。

1988年4月11日,中国天主教教务委员会和主教团负责人会议决定,由宗怀德主教暂行代理已故张家树主教团长之职。

第三届主教团

1992年9月15日至20日,中国天主教第五届代表会议在北

^① 会议情况详见本章第四节。

京举行^①，与会 272 位代表选举了主教团领导班子。

主席：宗怀德主教。

副主席：金鲁贤、傅铁山、蔡体远主教。

秘书长：傅铁山主教（兼）。

顾问：段荫明、王学明、王瑞寰、李思德主教。

常委：宗怀德、金鲁贤、傅铁山、蔡体远、涂世华、郁成才、董光清、李笃安、蒋陶然、郭印官、金沛献主教。

成员：宗怀德、杨高坚、涂世华、傅铁山、王学明、董光清、李笃安、蒋陶然、郭印官、钱余荣、段荫明、李树仁、方志刚、张鸣谦、郁成才、钱惠民、马龙麟、张文彬、赵经农、张信、蔡体远、李磐石、刘景和、范文兴、刘定汉、李雪松、陈适中、朱化宇、张实之、余润琛、马骥、李思德、金鲁贤、吴仕珍、王子澄、屈天锡、郭传真、孙智宾、赵子平、马学圣、陈伯庐、王充一、钟全璋、陈慕舜、朱峰青、徐之玄、黄渥泽、金沛献、林秉良、张凤藻、雒隼、郭正基、朱问渔、谢朝刚、侯进德、刘焕波、孙远模、石洪臣、刘显儒、李维道、宗怀德（陕西）。

第六节 中国天主教教务委员会

职能和构成

中国天主教教务委员会（1980—1992）原有职能为中国天主教全国性教务机构。委员会章程（1986 年 11 月 29 日通过）规定，宗旨为：以圣经为依据，继承发扬耶稣基督创立教会和宗徒传教的传统精神，宣传耶稣福音，推进荣主教灵事业，引导神长教友，恪守天

^① 会议情况见本章第四节。

主诫命,坚持独立自主自办教会和民主管理的原则,商讨并决定重大教务问题,在平等友好、互相尊重的基础上,开展对外友好交往,办好中国天主教会。

中国天主教教务委员会最高机构为中国天主教代表会议。代表会议选举产生该委员会,由委员中选举若干人组成常务委员会。设主任委员一人,副主任委员若干人,秘书长一人,均由委员会选举产生。会址设于北京。

第一届委员会

1980年5月31日至6月2日,中国天主教第一届代表会议^①在北京召开,与会207位代表制定了《中国天主教教务委员会章程》,选举并组成了第一届委员会。

主任:张家树。

副主任:杨高坚、王学明、宗怀德、李德培、傅铁山、常守彝、段荫明、涂世华、林泉、徐振江、郭忠、陆薇读。

秘书长:杨高坚(兼)。

常务委员^②、委员:丁鹿樵、孔令忠△、方志刚△、王子澄、王达、王充一、王秀英、王其威△、王学明△、王继先、王基志、王维民△、王浚德、王瑞寰△、马学圣、平子慎、石玉琨△、邓及洲△、皮中藩、叶有实△、叶荫芸△、刘雅敬、刘柏年△、刘景和、刘宗渔、田宠仁△、巨景昌、冯圣保、冯孝钦、任志平、孙尚恩、孙智宾△、朱峰青、李邦柄、李青蕾、李树仁△、李思德、李圣学△、李斯德、李磐石、李熙亭△、李嘉俊、李德培△、何春明△、江皓△、汪博仁、汤履道△、宗怀德△、张文彬、张明堂、张家树△、张建正、张实之、张鸣谦△、

① 会议情况见本章第四、五节。

② 右上角带“△”者为常务委员,下同。

张浚哲、张徽敬、陈天佑△、陈比尧、陈达夫、陈独清△、陈慕舜、周益斋△、周健钟△、连国邦、连秋航△、苏梧、林泉△、武慕安、陆微读△、吴国焕△、孟荣华、金益灿、杨高坚△、范文兴、范导江△、姜金鳌、姜建文、郁成才△、岳树德△、赵经农△、赵膺民△、段荫明△、胡少甫△、钱余荣△、徐振江△、涂世华△、姬怀让△、梁利安、康应年△、常守彝△、崔崎、郭印官△、郭忠△、郭慕天、舒孜汉、舒其谁△、傅铁山△、阎文彩、韩廷弼△、雒隼、董光清△、廖守渔、潘少卿△、樊智、蔡体远。

第二届委员会

1986年11月18日至29日，中国天主教第二届代表会议暨中国天主教爱国会第四届代表会议^①在北京举行。王学明主教致中国天主教第二届代表会议开幕词，杨高坚主教作工作报告。会议通过了《中国天主教教务委员会章程》、《中国天主教第二届代表会议决议》，选举产生了第二届委员会成员。杨高坚主教致会议闭幕词。

主任：张家树。

副主任：杨高坚、王学明、宗怀德、李德培、傅铁山、常守彝、段荫明、涂世华、林泉、郭忠、陆微读、刘景和、郁成才、刘柏年。

秘书长：杨高坚（兼）。

常委、委员：丁鹿樵、丁汝勤△、于佳路△、马骥△、马百龄、马骏、马龙麟、马光普△、王学明△、王基志、王瑞寰△、王继先、王耀石、王达、王子澄△、王充一△、王振业、王秀英、王宽、方志刚△、方安桐△、孔令忠△、石玉琨△、伍光华△、巨景昌△、邓绍曦、邓及洲△、田宠仁△、叶荫芸△、艾世钧△、吕国存、阎文彩、仲伟杰、刘柏

^① 会议情况见本章第四节。

年△、刘明廉、刘裕廷△、刘景和△、刘定汉△、刘永祯、刘元仁△、刘雅敬△、刘嘉端△、刘宗渔△、刘澄民、刘静山、同宣化△、汪博仁△、朱化宇△、朱世昌△、朱洪、朱峰青△、孙智宾△、孙尚恩△、肖宏才、汪皓△、吴国焕△、吴仕珍△、李德培△、李思德△、李景星、李雪松△、李化腾△、李邦柄、李树仁△、李磐石△、李熙亭△、李学智△、李嘉俊、李青蕾、杜世才△、杜仁元、汤履道△、陈伯庐△、陈独清△、陈比尧、陈建雄、陈除、陈适中△、陈慕舜、连秋航△、连国邦△、沈保智△、沈朝仪、余润琛△、和德智、陆微读△、范导江△、范文兴△、宗怀德△、郑守铎、英木兰△、杨高坚△、杨淑媛、杨玉考、周健钟△、周尚德、周尚文、周成之、孟紫坪△、罗济△、罗鲁易△、林泉△、金鲁贤△、俞嘉弟、张家树△、张静波△、张信△、张志良△、张徽敬△、张建正、张实之△、张鸣谦△、张昶、张明堂、张魁进、张浚哲、张文彬△、张文焕、张鸣皋、胡少甫△、钟金民、赵经农△、赵宛文、赵膺民△、郁成才、郁显达、屈天锡△、邵香圃、姜金鳌、侯洪文、贾西成、徐子晖△、徐立志△、徐福佑、夏振宇、韩廷弼△、韩锡让△、唐正勋、郝威、段荫明△、郭忠△、郭树民△、郭印官△、郭慕天、涂世华△、钱余荣△、钱惠民△、钱俊元、程千千、喻斯笃、梁利安、鲁冀贤△、曾健操、曾照普、黄子玉△、崔崎△、崔玉信、常守彝△、常有为、陶文亮、顾石峰、靳道远、蒋陶然△、姬怀让△、谢瑞光△、董光清△、傅铁山△、蔡体远△、蔡秀峰△、蔡书毅△。

1988年4月11日，中国天主教教务委员会和主教团负责人会议决定，由宗怀德主教代理已故张家树主教的主任之职。

1992年9月，中国天主教第五届代表会议《关于调整“中国天主教三机构”的决议》，将中国天主教教务委员会调整为隶属于中国天主教主教团的一个主管教务的专门委员会，不再作为全国性宗教团体。

第七节 中国基督教三自爱国运动委员会

宗旨和构成

中国基督教三自爱国运动委员会(简称“全国三自”,英译为 National Committee of Three -self Patriotic Movement of the Protestant churches in China)为中国基督徒的爱国爱教组织。全国三自章程(1992年1月6日通过)规定,其宗旨与任务是:在中国共产党和人民政府的领导下,团结全国基督徒,热爱社会主义祖国,遵守国家宪法、法律、法规与政策;坚持自治、自养、自传,独立自主、自办教会的方针,保卫和发展三自爱国运动的成果;协助政府贯彻宗教信仰自由政策,维护教会合法权益;为维护国家稳定,为社会主义物质文明与精神文明建设,为实现祖国统一,并为开展国际友好往来与维护世界和平而贡献力量。

全国三自的最高机构是中国基督教全国会议;与中国基督教协会(合并简称“全国两会”)是分工合作的关系。委员由全国会议选举产生,任期到下一届会议为止,连选得连任。设主席一人,副主席若干人,秘书长一人,常务委员若干人,由委员会选举产生。必要时得选举名誉主席,任期到下一届全国会议为止。由主席、副主席、秘书长、常务委员组成常务委员会,于全体委员会闭会期间处理会务;必要时可聘请顾问若干人,任期到下一届全国会议为止。设副秘书长若干人,由秘书长提名,经常务委员会通过委任。常务委员会得按工作需要,设立工作机构和各种专门委员会。会址设于上海。

第一届委员会

1954年7月22日至8月6日,中国基督教第一届全国会议在北京召开,吴耀宗作《中国基督教三自革新运动四年来的工作报告》。与会232位代表一致同意成立“中国基督教三自爱国运动委员会”。会议通过了《中国基督教三自爱国运动委员会简章》、《告同道书》及几项决议,并选举出第一届委员会委员及领导班子。

主席:吴耀宗。

副主席:陈见真、吴贻芳、陈崇桂、江长川、崔宪详、丁玉璋。

常务委员^① 委员:丁光训△、丁玉璋△、王梓仲△、王俊贤△、田景福△、江长川△、江文汉△、李储文△、李寿葆△、邵镜三△、沈德溶△、竺规身△、吴耀宗△、吴贻芳△、吴高梓△、施如璋△、涂羽卿△、唐守临△、陈见真△、陈崇桂△、孙鹏翥△、崔宪详△、戚庆才△、焦维真△、程步云△、张光旭△、贾玉铭△、杨绍唐△、郑锡三△、郑建业△、邓裕志△、周福庆△、赵紫宸△、熊真沛△、蒋翼振△、蒋约翰△、刘良模△、鲍哲庆△、谢永钦△、萧国贵△、罗冠宗△、喻筠△、蔡志澄、朱大卫、毛克忠、黄培永、孙彦理、彭善彰、庚昆麟、黎照寰、王砚法、尤树勋、袁慕恩、边仲生、韩文藻、雷智伯、诚质怡、王淑德、杨镜秋、汪其天、胡铸人、钮志芳、蔡文浩、韩彼德、俞德葆、范爱侍、谢圣骅、叶挺超、陈芝美、游瑞霖、郑证光、周清泽、郑锡爵、王神荫、郑子修、管晓峰、项心原、王恒心、吴焕新、官寿松、张润川、韦卓民、张海松、万福林、刘年芬、陈建勋、沙毅、李更新、沈天然、曾友山、李常树、李雍吾、刘均安、张以藩、许士琦、魏汝霖、慕容贤、谭沃心、邝宁法、唐马太、王以敦、高仰忠、魏毓灵、郑少怀、沈明燧、梁元惠、赵复三、殷继增、单乐天、殷鸿顺、王有均、关彼得、刘龄

① 右上角带“△”者为常务委员。

九、庞之焜、王近溪、陈文润、李荣芳、谢受灵、韦丹忱、孙敬先、杨肖彭、霍培修、扬明葆、聂梦九、胡焕堂、张成之、李金彪、贾义、宋杰人、李牧群、张明华、黄培新、华长吉、刘伯常、李连克、孙守信、陈衡、孙耀宗、段大经。

第二届委员会

1960年11月12日至1961年1月14日，中国基督教第二届全国会议在上海举行。吴耀宗作第一届委员会工作报告。会议通过了《中国基督教三自爱国运动委员会章程》，并选举了第二届委员会委员和领导班子。

主席：吴耀宗。

副主席：陈见真、吴贻芳、丁光训、邓裕志、谢永钦、贾玉铭。

秘书长：李储文。

副秘书长：施如璋、沈德溶、吴高梓。

常务委员、委员：丁玉璋△、丁光训△、方叔轩、孔重生、毛克忠、王忱△、王以敦、王矶法、王近溪、王宗诚、王神荫、王海如、王淑德、王绍文、王费劭、王诚志、王毓华、尹襄、左弗如△、司拉宗崩、丘运熹、田景福△、邓裕志△、邓濂方、刘年芬、刘良模△、刘均安△、刘伯常、刘秉忠、刘清芬、朱大卫△、孙务纯、孙汉书、孙守信、孙彦理、孙来章、孙廷颀、孙瑞英、孙耀宗△、边仲生、江文汉△、吴高梓△、吴贻芳△、吴耀宗△、李寿葆△、李更新、李芳园、李牧群、李荣芳、李储文△、沈子高、沈天然、沈明燧△、沈德溶△、汪其天、肖以诺、肖国贵△、宋杰人、余耀昆、杜光炎、严芝圃、陈衡、陈中浩、陈文润△、陈见真△、陈建勋△、陈建勋△、陈崇桂△、陈善祥、陈率真、罗冠宗△、竺规身△、庚崑麟、单乐天、施如璋△、郑少怀、郑玉桂、郑建业△、郑证光、郑锡三△、郑锡爵、赵叔平、赵复三△、赵紫宸△、洪院恺、段大经、范景周△、涂羽卿△、庞之焜、殷继增、姚天惠、

唐金城、唐马太、梁元惠、徐崇轲、黄培永△、黄培新、崔宪详△、戚庆才△、曹圣洁、许士琦、盛足风、曾友山△、曾慧松、高仰忠、彭善彰、程步云△、焦维真△、张天人、张光旭△、张成之、张伯怀、张应洁、张润川、张惠芳、钮志芳△、傅振华、项辛原、贾玉铭△、杨肖彭、杨汝坤、杨明葆、杨昌栋、杨绍唐△、诚质怡、雷智伯、蔡文浩、蔡志澄、蔡复初、蒋翼振△、熊真沛△、阎迦勒△、黎照寰△、潘朴安、霍培修、谢永钦△、谢圣骅、韩文藻△、韩彼得、邝宁法、钟国英△、聂梦九、谭沃心、缪秋笙、魏汝霖、魏毓灵。

第三届委员会

1980年10月6日至13日，中国基督教第三届全国会议在南京召开，各地176位代表出席会议。丁光训以《回顾与展望》为题致开幕词，吴高梓作《关于中国基督教三自爱国运动委员会章程修改草案的说明》。会议讨论了设立全国性教务机构的问题，并于10月13日通过了《中国基督教三自爱国运动委员会章程》、《中国基督教协会章程》、《中国基督教第三届全国会议决议》，选举了141位全国两会委员。丁光训致闭幕词。10月14日，全国三自第三届委员会、全国基协第一届委员会召开第一次会议，选举了全国两会领导班子。

全国两会委员^①：丁光训△、王忱、王子胜、王以敦、王庆江、王矾法、王绍文、王神荫△、王俊贤、王得恩、王淑德、毛克忠、毛吟槎、方叔轩、尹襄△、王宝杰、邓恩庆、邓裕志、邓福村△、叶肇卿、田秀、田景福△、朱大卫△、朱家林、华长吉、华耀增、刘年芬、刘均安△、刘良模△、刘秉忠、刘清芬△、刘超云、江文汉、许士琦、许子逸、许

^① 右上角带“△”者为全国三自常务委员，全国基协常务委员见本章第八节，下同。

长泰、李明、李天侨、李寿葆△、李芳园△、李奉名、李牧群△、李雍吾、阮步云、约秀、孙汉书、孙彦理△、孙鹏翥△、孙瑞英、孙锦炜、孙耀宗△、祁廷铎△、严天佑、杜光炎△、杨肖彭、杨昌栋、杨明葆△、吴英才、吴貽芳、吴爱恩、吴高梓、余耀昆、沈子高、沈天然、沈以藩、沈明燧△、沈承恩△、沈德溶△、张天人、张成之、张志良、张伯怀、张现洲△、张惠芳、邵凤元、陈衡、陈中浩△、陈文润△、陈泽民、率真、陈善祥、孟向召、林锦儒、周咸静、周碧帆、罗冠宗△、金元培、金玉清、郑少怀、郑玉桂、郑证光、郑建业△、范景周、赵复三△、赵福栋、项辛原、施如璋△、洪院恺、段大经、姚天惠、徐如雷、徐崇轲、殷继增、高仰忠△、高尚律、唐马太、唐守临△、唐金诚、诸培恩、曹圣洁、曹维屏、戚庆才△、盛足风、龚玉珊、程步云、梁元惠、梁福寰、阎迦勒、曾友山、曾慧松、韩文藻△、韩彼得、韩儒倬、鲁赐生、谭沃心、董鸿图、蒋佩芬、蒋翼振、谢圣群、雷智伯、蔡文浩、蔡志澄、蔡复初、滚汤干、熊真沛△、潘乃斌、潘朴安、潘钧祥、霍培修、薛平西△、魏毓灵。

名誉主席：吴貽芳。

主席：丁光训。

副主席：王荫荫、邓裕志、刘良模、李寿葆、孙鹏翥、罗冠宗、赵复三、唐守临、戚庆才、熊真沛。（按姓氏笔划排列）

秘书长：沈德溶。

副秘书长：韩文藻、沈承恩。

第四届委员会

1986年8月16日至23日，中国基督教第四届全国会议在北京举行，各地266位代表出席会议。丁光训致开幕词，王荫荫代表全国两会上届常委会宣读工作报告。8月23日，会议通过《中国基督教第四届全国会议告主内弟兄姊妹书》、《中国基督教三自爱国

运动委员会章程》、《中国基督教协会章程》，并选举了全国三自第四届、全国基协第二届委员会委员。罗冠宗致闭幕词。同日，全国三自第四届、全国基协第二届委员会举行第一次会议，选举了全国两会领导班子。

全国两会委员：丁光训△、邓恩庆、邓裕志△、邓福村△、王玢、王子胜、王以敦△、王问恩、王怀仁、王矶法、王典昌、王神荫△、王绍文、王恩波、王得恩、王绳彩△、文富华、尹襄△、石泽生、史奇珪、正宝杰、白敬生、龙开华、田景福△、祁廷铎△、刘年芬、刘均安△、刘秉忠、刘清芬、刘超云、朱大卫、朱少堂、朱家林、阮步云、许长泰、吕志彬、任钟祥△、华长吉△、华耀增、毕咏琴、何凤德、吴方仲、吴记才巴、吴英才△、吴爱恩△、吴高梓、沈天然、沈以藩、沈光玮、沈承恩△、沈锡麟、沈德溶△、李明、李友冬、李天侨、李正诚、李寿葆△、李连克、李芳园△、李护法、李奉名、李牧群△、李明馨、李雍吾、严天佑、陈衡、陈大卫、陈中浩△、陈文润△、陈更新、陈泽民、陈绍勋、陈善祥、陈率真、孙汉书、孙彦理、孙锡培、孙耀宗、孙敬先、孙瑞英、陈绵炜、杨肖彭△、杨明葆△、杨洁霖、杨道义、杨德泽、谷怀空、苏伟垣、苏德慈、余洪展、余耀昆、杜光炎△、汪维藩、郑玉桂、郑证光、郑汝铨、郑建业、孟向召、孟昭翰、张天人、张成之△、张尚民、张性真、张现洲△、张崇德、张蒙恩、金元培、罗冠宗△、周步升、林璇、林得恩、林锦儒、卓恩训、宝仁全、施如璋、赵志恩、赵复三△、姚天惠△、项建华、洪天德、栋四、徐华、徐永福、徐如雷△、殷继增、龚玉珊、诸培恩、梁保罗、梁清辉、梁福寰、高仰忠△、高尚律、顾亚东、曹圣洁、曹维屏、黄广尧、黄祖貽、黄清治、黄得恩、强复活、阎迦勒、戚庆才、谢圣骅、韩文藻、韩彼得、曾友山、曾慧松、程步云、董鸿图、鲁锡生、蒋佩芬、蒋恩光、雷智伯、蔡文浩、蔡约生、蔡智传△、廖国仁、谭厚卿、熊真沛△、滚汤干、阙学卿、潘乃斌、潘钧祥△、薛平西△、戴玉田、戴圣驹。

主席：丁光训。

副主席：邓裕志、王神荫、任钟祥、沈德溶、李寿葆、罗冠宗、赵复三、戚庆才、熊真沛。（按姓氏笔划排列）

顾问：刘良模、孙鹏翥、唐守临。（按姓氏笔划排列）

秘书长：沈德溶（兼）。

副秘书长：沈承恩。

第五届委员会

1992年12月31日至1993年1月6日，中国基督教第五届全国会议在北京召开，各地273名代表出席会议。丁光训致开幕词，沈德溶宣读题为《说不尽的恩赐》的全国三自四届、全国基协二届常务委员会工作报告，罗冠宗作《关于修改全国三自和全国基协章程的说明》报告。1月6日，会议通过《中国基督教三自爱国运动委员会章程》、《中国基督教协会章程》、《中国基督教第五届全国会议决议》，并选举了全国三自第五届、全国基协第三届委员会委员。丁光训致闭幕词。同日，全国三自第五届、全国基协第三届委员会举行第一次会议，选举了全国两会领导班子。

全国两会委员：丁光训△、于新粒、卫安如、马建华、王子胜、王华馨、王砚法、王怀仁、王经文、王典昌、王菊珍△、王恩波、王得恩、王神荫△、王绳彩△、王正国、方思义、孔约翰、毛仰三、邓福村△、尹襄△、石泽生、白敬生、史奇珪、冯一中、包佳源、田景福△、华长吉△、华耀增、孙兆贵△、孙彦理、孙锦炜、孙锡培、皮慕道、齐铁英、任钟详△、刘年芬△、刘均安△、刘秀瑾、刘秉忠、刘保竹、刘清芬、刘超云、吕志彬、曲维鹏、许长泰、阮步云、朱少堂、朱家林、朱秀岭、杜光炎△、苏汉均△、苏伟垣△、苏赛光△、汪振仁、汪维藩、吴方仲、吴爱恩、沈以藩、沈光玮、沈承恩△、沈锡麟、沈德溶△、余洪展、李天侨、李正诚、李训儒△、李寿葆△、李灵恩、李护法、李奉名、李明△、李明馨、李佩琚、李雍吾、巫国骥、陈大卫、陈中浩△、陈本涛、

陈以平、陈克威、陈孝卿、陈泽民、陈竣德、陈德信、陆传芳、陆明远、严天佑、张天人、张成之△、张芹国、张尚勤、张性真、张冠儒、张蒙恩△、余耀昆、杨镇、杨圣光、杨成经、杨志华、杨明葆△、杨周怀△、杨道义、杨德泽、谷怀空、林璇、林志华、林祥增、林清兰、林得恩、林锦儒、金元培、宝仁全、季剑虹△、卓恩训、郑玉桂△、郑证光、郑遵鑫、周步升、范勇、范秀远、范承祖、范爱侍、罗冠宗△、罗保罗、赵元灏、赵志恩、凌际云、徐如雷△、徐明涵、项建华、欧明全、施如璋、赵晋三、郭乐、洪天德、高仰忠△、高建国、高重生、殷继增、顾亚东、梁保罗△、梁清辉、梁福寰△、寇庆光、寇有国、强复活、董鸿图、龚玉珊、黄广尧、黄文君、谢圣群、程竹坪、程步云、傅先伟、曹圣洁、曾慧松、韩文藻、韩玉琴、韩彼德△、蒋恩光、蒋佩芬、彭萃安、滚汤干、蔡文浩、蔡约生、赫连召选、廖美光、潘钧祥△、鲁绍斌、熊伯响、阚学卿△、魏安民。

主席：丁光训。

副主席：王神荫、王菊珍、任钟祥、刘年芬、沈德溶、李寿葆、罗冠宗、郑玉桂、梁福寰。（按姓名笔划排列）。

顾问：邓裕志、吴高梓、唐守临、阎迦勒、曾友山。（按姓名笔划排列）

秘书长：罗冠宗（兼）。

副秘书长：包佳源、徐明涵。

地方基督教三自爱国运动委员会

见本章第八节。

第八节 中国基督教协会

宗旨和构成

中国基督教协会(简称“全国基协”,英译为 China christian Council)是中国基督教的全国性教务组织。全国基协章程(1992年1月6日通过)规定,宗旨是:团结全国所有信奉天父、承认耶稣基督为救主的基督徒,遵守国家宪法、法律、法规与政策,在圣灵的引导下,遵照圣经,同心协力,办好我国独立自主,自治、自养、自传的教会。

全国基协的最高机构是中国基督教全国会议;与中国基督教三自爱国运动委员会是分工合作的关系。全国两会委员会由全国会议选举产生,委员任期到下一届全国会议为止,连选得连任。设会长一人,副会长若干人,总干事一人,常务委员若干人,由全体委员会选举产生,必要时,得选名誉会长,任期到下一届全国会议为止。全国基协由会长、副会长、总干事、常务委员组成常务委员会,于全体委员会闭会期间处理会务;必要时,可聘请顾问若干人,由总干事提名,经常务委员会通过委任。常务委员会得按工作需要,设立工作机构和各种专门委员会。会址设于上海。

第一届委员会

1980年10月6日至13日,中国基督教第三届全国会议在南京召开^①,各地176位代表于10月13日通过决议,一致赞同成立全国性教务组织,中国基督教协会正式成立。

^① 会议情况和两会委员名单见本章第七节,下同。

会长：丁光训。

副会长：江文汉、吴高梓、郑建业、施如璋、唐马太、阎迦勒、曾友山、蒋佩芬、蔡文浩。

常务委员：丁光训、王沈、王俊贤、刘年芬、刘均安、刘清芬、江文汉、孙耀宗、吴高梓、沈以藩、沈德溶、陈泽民、郑少怀、郑玉桂、郑证光、郑建业、范景周、施如璋、殷继增、唐马太、唐守临、曹圣洁、戚庆才、程步云、梁元惠、阎迦勒、曾友山、韩文藻、蒋佩芬、蒋翼振、蔡文浩。

总干事：郑建业（兼）。

副总干事：韩文藻、曹圣洁。

第二届委员会

1986年8月16日至23日，中国基督教第四届全国会议在北京召开，与会266位代表于8月23日选举了全国两会委员。

会长：丁光训。

副会长：吴高梓、沈以藩（驻会）、郑建业、施如璋、阎迦勒、韩文藻、曾友山、蒋佩芬、蔡文浩。

顾问：刘良模、孙鹏翥、唐守临。

常务委员：丁光训、王怀仁、石泽生、刘年芬、刘清芬、朱大卫、毕咏琴、吴高梓、沈以藩、李明、李友冬、李连克、李雍吾、陈泽民、孙彦理、孙锡培、孙耀宗、谷怀空、余耀昆、郑玉桂、郑证光、郑建业、张尚民、施如璋、殷继增、梁福寰、曹圣洁、曹维屏、黄广尧、阎迦勒、韩文藻、韩彼得、曾友山、程步云、蒋佩芬、蔡文浩。

总干事：郑建业（兼）。

副总干事：曹圣洁。

第三届委员会

1991年12月31日至1992年1月6日,中国基督教第五届全国会议在北京召开,与会代表于1月6日选举了全国两会委员。

会长:丁光训。

副会长:沈以藩、吴爱恩、陈泽民、施如璋、殷继增、曹圣洁、韩文藻、蒋佩芬、蔡文浩。

顾问:邓裕志、吴高梓、唐守临、阎迦勒、曾友山。

常务委员:丁光训、王怀仁、石泽生、史奇珪、吕志彬、华耀增、刘秉忠、刘清芬、许长泰、孙彦理、孙锡培、杨德泽、李天侨、余耀昆、谷怀空、吴爱恩、汪振仁、沈以藩、陈泽民、陈竣德、林得恩、范秀远、郑证光、项建华、施如璋、黄广尧、曹圣洁、龚玉珊、凌际云、殷继增、韩文藻、程步云、寇庆光、蒋佩芬、蔡文浩、蔡约生、赫连召选。

总干事:沈以藩(兼)。

副总干事:沈承恩、苏德慈。

地方基督教协会

中国基督教两会南京办事处:江苏省南京市大铜银巷13号。
邮编:210029。

北京市基督教两会:北京市东单北大街21号。邮编:100005。

上海市基督教两会:上海市西藏中路328号。邮编:200001。

天津市基督教两会:天津市和平区滨江道201号。邮编:
300022。

河北省基督教两会:河北省石家庄市石邑路1号。邮编:
050051。

山西省基督教两会:山西省太原市桥头街118号。邮编:

030001。

内蒙古自治区基督教两会：内蒙古自治区呼和浩特市新城南街。邮编：010010。

辽宁省基督教两会：辽宁省沈阳市沈河区北一经街 60 号。邮编：110014。

吉林省基督教两会：吉林省长春市西五马路 37 号。邮编：130042。

黑龙江省基督教两会：黑龙江省哈尔滨市南岗区革新街 107 号。邮编：150001。

陕西省基督教两会：陕西省西安市南新街集贤巷甲 1 号。邮编：710004。

甘肃省基督教两会：甘肃省兰州市张掖路 84 号。邮编：730030。

山东省基督教两会：山东省济南市经二路 67 号。邮编：250001。

江苏省基督教两会：江苏省南京市大铜银巷 13 号。邮编：210029。

浙江省基督教两会：浙江省杭州市解放路 104 号。邮编：310009。

安徽省基督教两会：安徽省合肥市宿州路 68 号。邮编：230001。

江西省基督教两会：江西省南昌市民德路 124 号。邮编：330008。

福建省基督教两会：福建省福州市仓山区乐群路 7 号。邮编：350001。

河南省基督教两会：河南省郑州市汉川街 23 号。邮编：450000。

湖北省基督教两会：湖北省武汉市武昌区民主路 187 号。邮

编:430061。

湖南省基督教两会:湖南省长沙市南阳街 114 号。邮编:410005。

广东省基督教两会:广东省广州市中山三路 17 号。邮编:510080。

广西壮族自治区基督教两会:广西南宁市七星路 90 号之一。邮编:530022。

四川省基督教两会:四川省成都市四圣祠北街 19 号。邮编:610017。

贵州省基督教两会:贵州省贵阳市黔灵西路 68 号。邮编:550001。

云南省基督教两会:云南省昆明市武成路 218 号。邮编:650031。

海南省基督教两会:海南省海口市海府大道 46 号 504 信箱。邮编 570003。

银川市基督教三自:银川市玉皇阁北街 20 号。邮编:750004。

西宁市基督教两会:西宁市南关街 83 号。邮编:81000。

乌鲁木齐基督教会:新疆乌鲁木齐市明德路 1 号。邮编 830002。

第九节 其他宗教团体和机构

中华基督教青年会

中华基督教青年会,简称青年会,是中国基督教界主办的青年活动和社会服务团体。青年会的活动内容主要不是宗教性的,参加

者多数为非教徒。青年会面向社会,为男女青年和成年人开展文教、娱乐、体育和交谊活动。

青年会是国际性组织。1844年,英国人乔治·威廉斯在伦敦邀集12个青年店员组成了第一个青年会。当时它的主要活动是祈祷和查经性的宗教活动,吸引了伦敦许多商店的学徒纷纷参加。以后,青年会的组织形式逐渐传布到西方各国。1851年,青年会在美国建立组织后,由于有企业家的支持,不再以宗教活动为主,而发展成为进行广泛社会活动的机构,成为工人和企业人员业余的文艺组织,以提倡“德、智、体”三育为标榜。

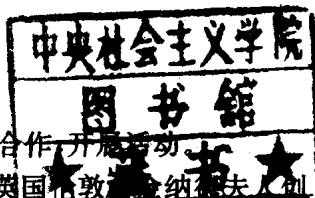
目前,世界上约有90个国家有青年会组织,大多得到官方和社会各界的支持,并有相当广泛的群众基础。各国青年会的联合组织为基督教青年会世界协会,会址设在瑞士日内瓦。

基督教青年会传入中国是在1855年,由美国传入。当时,在福州的英华书院和北通州的潞河书院成立了学校青年会。1900年起,天津、上海、香港等地相继成立了城市青年会。在旧中国,中华基督教青年会在经济上、人事上一定程度依靠美国基督教青年会,同“基督教青年会北美协会”关系密切。

中华人民共和国成立后,中华基督教青年会实行了独立自主自办的原则,经济上完全自养。目前,上海、天津、武汉、南京、福州、广州、杭州、成都、香港和台湾等地都有青年会组织。全国总会为中华基督教青年会全国协会,是中华全国青年联合会的团体会员。会址设在上海市。现任总干事为李寿葆。

中华基督教女青年会

中华基督教女青年会是中国基督教界主办的妇女活动和社会服务团体。简称女青年会。女青年会的主要活动不是宗教性的,参加者也多是非教徒。女青年会面向社会,为妇女举办有益的活动,



并开办托儿所,幼儿园;同时也与青年会合作,开展活动。

女青年会是国际性组织,1855年在英国伦敦的纳尔逊夫人创立。起初主要活动为开办职业妇女宿舍和组织青年妇女参加宗教集会等,后发展为由基督教界主办的群众性的妇女社会团体,逐渐传到西方各国。目前,全世界有70多个国家有女青年会组织,各国女青年会联合组织为世界基督教女青年会。

女青年会的主要宗旨是提倡在青年妇女中进行德、智、体三育来发展“完全人格”。它关心妇女儿童的权利,得到社会各界的同情和支持。

中国的女青年会1890年由美国传入。当时,在杭州弘道女中成立中国第一个学校女青年会。1908年起,上海、广州、北京等地陆续成立城市女青年会。旧中国时,中华基督教女青年会的经济和人事,在一定程度上受美国女青年会国际事工部的控制。

中华人民共和国成立后,中华基督教女青年会实行了独立自主自办的原则。目前,上海、北京、天津、武汉、福州、广州、杭州、香港和台湾等地都有女青年会组织。全国总会为中华基督教女青年会全国协会,是中华全国妇女联合会和中华全国青年联合会的团体会员,会址设于上海。现任总干事为邓裕志。

爱德基金会

爱德基金会(英文名为 The Amity Foudation)是由中国基督徒发起,各界人士参加的独立的民间团体。该会成立于1985年4月,宗旨是联络海内外同仁,促进中国卫生、教育、社会福利和农村建设工作的开展,为中国的社会发展和对外开放作出贡献;开展海外友好往来,增进世界各国人民的友谊。

爱德基金会的领导机构是董事会,常设办事机构是秘书长办公会议,由总干事负责日常事务,下设行政秘书、教育、医疗卫生、

社会福利、农村发展几个组及海外联络员办公室等工作机构。董事会之下还有爱德印刷有限公司董事会和爱德印刷有限公司。

爱德基金会董事会组成人员是：名誉董事长为匡亚明，系南京大学名誉校长、孔子基金会会长；董事长为丁光训，系中国基督教协会会长，全国政协副主席；总干事为韩文藻，系中国基督教协会副会长，爱德印刷有限公司董事长，全国政协委员。董事会成员（按姓氏笔划）有：方非、王菊珍、王神荫、邓福村、包佳源、李寿葆、陈泽民、吴高梓、苏步青、陈邃衡、季泰、沈以藩、沈德溶、郑建邺、罗竹风、罗冠宗、施如璋、徐如雷、徐国懋、高英、蔡文浩。

爱德基金会成立八年来，围绕所定宗旨进行了大量有益的工作，得到社会各界的好评。

第五章 宗教界代表人物小传

本节选收的宗教界代表人物，系中华人民共和国成立以来，历届中国人民政治协商会议宗教界代表、委员，历届全国人民代表大会常务委员会具有宗教身份的委员，佛教、道教、伊斯兰教、天主教和基督教全国性宗教团体历届秘书长、总干事以上领导人及宗教界其他有代表性的人士。所收代表人物分教别依姓氏笔划排列。

由于资料 and 我们的水平有限，难免出现漏收、介绍不全或不准确的地方，敬请宗教界诸位贤达和广大读者海涵，并衷心地欢迎给予批评、赐教。

第一节 佛教界

一诚(1927—)湖南省望城县人。现任中国佛教协会副会长，江西省政协委员，九江市政协常委。

1949年出家。1956年在江西省云居山真如寺亲近虚云和尚。“文革”期间在云居山林业队劳动。1981年回真如寺，1982年任知客，1985年任方丈，1986年至今任江西省佛教协会副会长。历任中国佛教协会常务理事。

刀述仁(1935—)傣族。云南省勐海人。现任中国佛教协会云南省分会会长,中国佛教协会副会长兼秘书长,第八届全国人大代表。

1947年继任勐海土司。1952年西南民族学院毕业。历任西双版纳傣族自治区人民政府委员,西双版纳勐海人民政府常务副版纳长,云南省青年联合会常委、副秘书长,西双版纳傣族自治州青年联合会主席,中国佛教协会云南分会副秘书长,中国佛教协会副会长兼副秘书长。第五、六届云南省政协常委,第六届云南省政协民族宗教委员会副主任,第七届全国人大代表。

土登唐巴(1913—1988)藏族。西藏丁青人。1948年任帕巴拉·格列朗杰的副经师。1952年,随帕巴拉·格列朗杰到色拉寺学经。1959年在拉萨考取拉让巴格西学位。1960年后,历任中国佛教协会西藏自治区分会秘书长、副会长,西藏自治区政协委员,西藏自治区人民委员会副秘书长,中国佛教协会常务理事,西藏自治区政协副主席、第六、七届全国政协委员。

云中嘎瓦(1937—)藏族。西藏巴青人。现任中国佛教协会西藏分会副会长,那曲地区政协副主席。

1942年入巴青县鲁普寺学经。1959年被认定为鲁普寺活佛兼堪布,并任巴青县解放委员会副主任,历任西藏自治区筹备委员会委员,中国佛教协会常务理事、西藏分会理事、西藏自治区政协委员、常委,那曲专区宗教事务委员会副主任。是第六、七届全国政协委员。

仁德(1927—)江苏省泰县人。现任安徽省佛教协会会长、九华山佛教协会会长、中国佛教协会常务理事,中国佛教协会咨议会副主席,第八届全国政协委员。

1940年起,先后在江苏省泰县隆昌庵、泰州复兴庵、青龙庵出家。1948年受戒,任扬州高旻寺知客。1956年在南京武台山、江苏云居山等地参学。1957年后,住九华山九子岩。1962年后,任九华

山佛教协会副秘书长、副会长。是第七届全国政协委员。

乌兰(1922—)原名嘎喇藏图希登普日来尼玛。蒙古族。内蒙古自治区群王旗(今属伊金霍洛旗)人。现任中国佛教协会副会长,中国佛教协会内蒙古自治区分会会长,内蒙古自治区政协常委,第八届全国政协委员。

1927年入塔尔寺学习经文。1940年,在塔尔寺辩经,获“林色来·嘎布珠”学位。1948年,被班禅册封为额尔德尼·莫日根班第达堪布。1951年,任塔尔寺堪布。1957年被达赖喇嘛封为显杨教乌兰呼图克图。历任青海省人大代表、青海省政协委员,中国佛教协会理事、常务理事、副会长,中国佛教协会内蒙古自治区分会常务理事,内蒙古自治区政协常委,第六、七届全国政协委员。著有《坐禅秘诀》等。

正果(1913—1987)俗姓张。四川省自贡市人。早年出家。1932年在新都宝光寺剃发,1934年在成都文殊院受比丘戒。先后在重庆华岩寺天台教理院和重庆北碚汉藏教理院学习。在汉藏教理院从著名佛学大师太虚法师和其他佛教高僧研习佛学六年,毕业后留校任教。1950年到北京和法尊法师一起驻锡北海公园内菩提学会。1954年,任三时学会研究室主任。1956年秋,中国佛学院成立,被聘请主讲佛学,后来任教务主任。1957年,当选为中国佛教协会理事。1962年,任中国佛教协会副秘书长。1978年后,历任中国佛教协会副会长,中国佛学院副院长,北京广济寺住持,北京市佛教协会会长,中国人民政治协商会议第五届委员,第六届常务委员。

曾多次访问日本,并对斯里兰卡、泰国进行访问。著有《佛教基本知识》、《禅宗大意》等书。

加纳追古·江央克珠(1930—)藏族。西藏自治区昌都采多日人。现任昌都地区佛教协会会长,中国佛教协会常务理事,第八届全国政协委员。

1938年至1942年在家乡学藏文。1943年任昌都强巴林寺活

佛。历任中国佛教协会西藏分会常务理事，昌都地区佛教协会会长，昌都地区政协委员，第七届全国政协委员。

布米·强巴洛珠(1919—)藏族。西藏自治区察隅人。现任中国佛教协会西藏分会会长，西藏佛学院院长。西藏自治区政协常委，第八届全国政协委员。

幼年到察隅格吉寺当喇嘛。1936年后，在甘丹寺当喇嘛、群则。1959年考取拉让巴格西学位后，任甘丹寺民主管理委员会委员。1960年后，任拉萨市宗教事务委员会委员，中国佛教协会理事、西藏分会理事。1986年后，任西藏自治区社会科学院宗教研究所顾问、西藏自治区社会科学院顾问、中国佛教协会西藏分会副会长，曾主持拉萨的传昭法会。是第七届全国政协委员。

巨赞(1908—1984)俗名潘楚桐。江苏省江阴人。江阴师范学校毕业后，曾肄业于上海大夏大学。1931年入杭州灵隐寺，皈依却非和尚出家，法名传戒，字定慧，后改名巨赞。同年在宝华山受具足戒。此后，钻研唯识法相、天台教观、华严义理、四论、禅宗等学，尤其是对唯识和禅宗致力特多，具有独到见解。1937年至1948年先后在广西北流无锡国学专科学校任教授，在杭州武林佛学院任院长，在江、浙、闽、粤、桂等省和香港讲经弘教。在湖南组织南岳佛道教救难协会和佛教青年服务团，投身于抗日救亡活动。后又创办并主编《狮子吼》月刊，宣传抗战。1949年由香港回到北京，出席中国人民政治协商会议第一届全体会议，是第二、三、四届全国政协委员，第六届全国政协常务委员。1950年在北京开办大雄麻袋厂，组织僧尼劳动生产，同年参与创办《现代佛学》社，任主编。1952年参与发起成立中国佛教协会，任筹备处副主任。1953年中国佛教协会成立，任常务理事，1957年任副会长。著有《灵隐小志》等。

圣辉(1952—)湖南省湘潭市人。现任中国佛教协会副会长，中国佛学院教务长，全国青联委员。

1958年至1966年在湖南省湘潭市读书。1981年出家受戒。

1982年至1986年考入中国佛学院本科，毕业后考入研究生班，1990年在中国佛学院研究生班毕业后，留院任教。1990年至1992年任九华山佛学院副院长。历任中国佛教协会常务理事。

达赖喇嘛·丹增嘉措(1935—)幼名拉木登珠。藏族。青海省湟中县人。藏传佛教格鲁派十四世达赖喇嘛。十三世达赖喇嘛·土登嘉措圆寂后，被选为转世灵童，于1939年被迎至拉萨布达拉宫供养，开始接受系统的经学教育。1940年2月5日民国中央政府批准继任为十四世达赖喇嘛，并于同年2月24日在布达拉宫举行坐床典礼。1951年春，达赖喇嘛·丹增嘉措亲政后，指派西藏地方政府嘎伦阿沛·阿旺晋美为首席全权代表，率领西藏地方政府和谈代表，分两路赴北京与中央政府就和平解放西藏事宜进行谈判。同年5月23日签订《中央人民政府与西藏地方政府关于和平解放西藏办法的协议》。10月24日致电中央人民政府毛泽东主席，表示完全拥护十七条协议。后又派出以噶伦柳霞·土登塔巴为首的致敬团到北京向毛泽东主席及中央其他领导人致敬。1953年被选为中国佛教协会名誉会长，1954年当选为第一届全国人民代表大会常务委员会副委员长，1956年任西藏自治区筹备委员会主任委员。同年11月，赴印度访问并参加释迦牟尼涅槃2500周年纪念活动，1957年返回西藏。1958年获拉然巴格西学位。1959年出走国外，寄居印度。

多吉扎·江白洛桑(1937—)藏族。西藏拉萨人。山南多吉扎寺活佛。现任中国佛教协会副会长，西藏自治区政协副主席。

1956年后，历任中国佛教协会西藏分会副会长，西藏自治区筹备委员会宗教事务委员会委员，宗教局副局长，西藏自治区第五届政协副主席，中国佛教协会常务理事、副会长。

伍并亚·温撒(1930年—)傣族。云南省瑞丽县人。现任中国佛教协会副会长、云南分会副会长，德宏傣族景颇族自治州佛教协会副会长，瑞丽县佛教协会会长。第八届全国政协委员。

学习傣族经文十一年,1948年至1956年为云南省姐东佛寺和尚,1957年至1963年任云南省瑞丽罕沙佛寺大佛爷(上座部佛教)。60年代去缅甸,任缅甸佛教协会缅北教区委员,缅甸芒木佛寺大佛爷,负责管理一百多个寺庙。1983年回国。历任中国佛教协会理事、常务理事,云南分会理事、常务理事、副会长。是第六、七届全国政协委员。

地珠·江白格桑(1934—)藏族。西藏自治区拉萨市人。现任西藏自治区政协常委,中国佛教协会西藏分会副会长,中国佛教协会理事,第八届全国政协委员。

1942年至1952年在哲蚌寺学习佛经。1952年在拉萨传昭大法会上考取“拉让巴”格西学位。1953年至1956年在拉萨“下密院”讲授经典。1956年到1960年在自治区筹备委员会宗教事务处工作。1961年后历任西藏自治区第三、四届政协委员。

色结堪苏·伦珠陶凯(1909—1991)藏族。西藏自治区南木林县人。1916年当喇嘛,在南木林成登曲科寺学经。1927年到色拉寺学经。1950年考取拉让巴格西学位。1951年到1953年任色拉寺吉扎仓堪布。1954年作为三大寺的代表随达赖喇嘛前往北京。1956年至1965年任西藏自治区筹备委员会常委。1965年任西藏自治区政协常委,自治区宗教事务局副局长。历任色拉寺堪苏,中国佛教协会西藏分会副会长、会长,中国佛教协会常务理事、副会长,西藏自治区人大代表,人大常委会副主任等职。

吕澂(1896—1991)字秋逸。佛教学者。江苏省丹阳人。曾先后就读于常州高等实业学校农科和南京民国大学经济系。1914年到南京金陵刻经处佛学研究部学佛学。1915年留学日本攻读美术。1916年回国后任上海美术专科学校教务长。1922年任支那内学院教务长,后任院长。新中国成立后,历任中国人民政治协商会议第二、三、四、五、六届委员,中国科学院哲学社会科学部委员,中国佛教协会常务理事。通晓英、日、梵、藏、巴利等语文,对印度佛

学、中国佛学(包括藏传佛学)以及佛因明等都有比较精深的研究。著有《佛典泛论》、《印度佛教史略》、《中国佛学源流略讲》、《印度佛学源流略讲》、《新编汉文大藏经目录》、《西藏佛学原论》、《因明纲要》、《佛教研究法》等。

竹康·土登克珠(1955—)藏族。西藏自治区那曲县巴尔达乡人。现任西藏自治区那曲地区政协副主席,那曲地区佛教协会副会长,第八届全国政协委员。

1958年被认定为七世竹康活佛。1979年任那曲地区政协委员、常委。1982年任中国佛教协会西藏分会理事。1983年至1985年在西藏民族学院干训部学习。1987年至1988年在中国藏语系高级佛学院学习。历任西藏自治区政协委员,那曲地区政协副主席,那曲地区佛教协会会长。著有《论佛教四大流派》一书。

许力功(1918—)曾用名释大昶。陕西省榆林人。1941年起在家乡学习佛教经书,1948年进入中国佛学院学习唯识宗佛学,后在浙江省奉化县雪窦寺学习佛学。1959年毕业于中国佛学院。历任西安市佛教协会秘书长,中国佛教协会理事、常务理事,陕西省佛教协会会长,陕西省政协常委,西安市人大代表,第七届全国政协委员。

却西(1934—)藏族。青海省贵德人。现任青海省佛教协会副会长,中国佛教协会副会长,中国藏语系高级佛学院副院长,第八届全国政协委员。

1938年起为青海省塔尔寺活佛,是塔尔寺第四世却西活佛。1949年至1957年,在西藏拉萨色拉寺学经,获拉然巴格西学位。1958年返回塔尔寺。1979年后,历任中国佛教协会理事、常务理事,青海省塔尔寺管理委员会主任,青海省社会科学院塔尔寺文献研究所副研究员,青海省民族学院民族研究所特邀研究员,青海省湟中县人大常委会副主任,第六、七届全国政协委员。

贡唐仓·丹贝旺旭(1926—)曾用名嘉白祥。藏族。四川

省若尔盖人。现任中国佛教协会副会长，甘肃省佛教协会副会长，甘肃省政协副主席，第八届全国政协常委。

1932 年被访为六世贡唐仓活佛，进入甘南夏河县拉卜楞寺院。1945 年毕业于甘肃省夏河县拉卜楞寺院闻思学院，获“格西”学位，任四川省查理寺院住寺。新中国成立后，任拉卜楞寺总法台，川西藏自治区人民政府委员，自治区政治协商会议副主席，自治区人民政府监察委员会第一副主任，甘肃省人民政府委员，国务院甘青川三省边区工作团委员，中国佛教协会理事、常务理事、副会长，第五、六届全国政协委员，第七届全国政协常委。

应慈(1873—1965)又名显亲，别号华严座主。原籍安徽省歙县，生于江苏省东台县。1896 年于普陀山出家，在宁波天童寺受具足戒。历参金山、高旻、天宁诸大刹名宿，得法于天宁寺冶开。曾随法兄月霞前往江苏僧师范学堂、安庆迎江寺、武昌宝通寺、汉阳归元寺等处参学，专研《华严经》。1917 年前往常熟兴神寺，协助月霞开办华严大学。不久赴杭州菩提寺，专研华严一宗典籍。后于江苏省常州清凉寺创办清凉学院。常往来于上海、无锡、宁波、福州等地讲经弘法。1954 年被选为上海佛教协会名誉会长，1962 年在中国佛教协会第三届代表大会上被选为名誉会长。晚年安居上海沉香阁，从事著述，著有《心经浅说》、《正法眼藏》、《八识规矩颂略解》等。

阿嘉·洛桑图旦·久美嘉措(1950—)蒙古族。青海省海晏人。现任青海省佛教协会会长，省政协副主席，中国佛教协会副会长，第八届全国政协委员。

1951 年被认定为塔尔寺第二十世阿嘉呼图克图活佛的转世灵童。1953 年起继任塔尔寺二十一世阿嘉活佛及寺主。1958 年至 1965 年先后在湟中县上学、西藏日喀则扎什伦布寺学藏文、经文。1966 年至 1981 年先后在塔尔寺、湟中县美术小组工作、青海省民族学院藏文研究班进修。1982 年后，历任全国青联委员，中国佛教

协会理事、青海省青联副主席、省佛教协会驻会副会长、塔尔寺管委会主任、青海省政协常委，第七届全国政协委员。

阿旺嘉措(1894—1968)藏族。四川省甘孜人。1911年入甘孜大金寺当喇嘛。1922年赴西藏学经，曾任拉萨色拉寺堪布。1950年任西康省西藏自治区人民政府副主席。1953年后，历任中国佛教协会常务理事、副会长，西康省各族各界人民代表会议协商委员会副主席，中国锡兰友好协会副会长。1963年以中国佛教代表团团长身份率团参加亚洲十一国和地区佛教教徒会议。是第一、二届全国人民代表大会代表，第二、三届全国政协委员，第四届全国政协常务委员。

李荣熙(1916—)湖北省武汉市人。现任中国佛教协会副会长。

1936年至1938年，先后在斯里兰卡金刚寺佛学院学习巴利文佛经，在新加坡转道佛学园、马来亚檳城佛学院任教师。1938年至1942年在香港宝莲寺研究佛学。1942年至1943年任冯玉祥英文教师。1943年至1944年在四川省涪陵农业职业学校教英语。1944年至1945年在重庆监务处、航空署、外事局任办事员、翻译。1945年至1946年在重庆北碚国立编译馆任副编审。1946年至1947年在香港经商。1948年至1949年任湖北医学院、师范学院副教授。1949年至1954年任湖北省文物保管会、教育学院研究员、副教授。1954年在北京三时学会、中国佛教协会工作。1956年后任中国佛教百科全书翻译，中国佛教协会国际组主任、副秘书长、副会长。译有《比丘尼传》、《大唐西域记》(英译)、《印度教与佛教史纲》(汉译)等。

坚白赤列(1913—1984)藏族。通称结巴堪索坚白赤列，又名措康活佛。西藏昌都地区芒康县锡仲区人。3岁时被芒康丝乌寺认定为该寺东仓活佛的转世灵童，入寺庙抚养。8岁坐床后开始学经。1926年到拉萨哲蚌寺学习经论，并被追认为罗色林扎仓的措康活

佛。1933年受比丘戒。1940年考取格西拉让巴(头等格西)学位。1941年入局堆扎仓(上密院)学习。1944年考取密宗学位昂仁巴,被推任为上密院的格贵(执法人)。1954年任哲蚌寺结巴堪布。历任哲蚌寺堪索,西藏自治区筹委会委员,中国人民政治协商会议西藏自治区第二、三届委员会副主席,中国佛教协会理事、副会长,中国佛教协会西藏分会秘书长、副会长、会长,西藏佛学院院长。

著有《因明精要》、《疏释》等论述。

法尊(1902—1980)俗姓温,字妙贵。河北省深县人。早年在五台山显通寺玉皇顶出家,1922年在北京法源寺受具足戒。后入武昌佛学院,受教于太虚大和尚,学法相、因明及显密各宗教义。1925年转入北京藏文学院,从大勇学习藏密。后随大勇组织的赴藏学法团到西康甘孜(今属四川省),从昌都安东格西专攻藏文。1933年入藏,在拉萨哲蚌寺学习,随东本格西深入研究藏文三藏及藏传佛教制度。1936年取道印度、缅甸回到重庆,代理太虚主持汉藏教理院十余年。1950年到北京,主持菩提学会藏文译事。1953年中国佛教协会成立,被选为常务理事,1956年任中国佛学院副院长,1980年任中国佛学院院长。

精通藏文,译作有藏传佛教格鲁派论著宗喀巴的《菩提道次第论》、《密宗道次第论》、《辨了不了义论》以及汉文三藏阙译要典《现观庄严论》、《辨法法性论》等,均由他首次翻译成汉文而得以流传。还将汉译《大毗婆沙论》译为藏文。新中国成立后,将《社会发展史》译为藏文,并从事编辑藏汉、汉藏字典词汇等工作。还将藏译陈那的《集量论》和藏译法称的《释量论》四卷以及僧成的《释量论释》九卷译成汉文。

明真(1902—1989)俗名赵哲。湖北省荆门县人。1924年在武昌莲溪寺拜圆安为师,取名明真,号真慈。1925年在南岳祝圣寺受具足戒,就读于该寺南岳僧侣学校,毕业后任教于南岳佛教讲习所。1939年任南岳佛道教界救难协会文书股股长。1945年至1949

年任南岳佛学研究社讲师。1952年10月,任长沙市开福寺住持,组织僧尼成立长沙市第一染织生产合作社。1953年后历任中国佛教协会理事、常务理事、副秘书长、副会长,中国佛学院副教务长。副院长兼法源寺住持,湖南省佛教协会会长。是湖南省第一届人大代表,省政协第一、二、三、四届常委。

明旻(1916—)曾用名日新。福建省闽侯人。现任中国佛教协会副会长,上海市佛教协会副会长,上海龙华寺方丈,北京广济寺方丈,第八届全国政协常委,宗教委员会副主任。

1927年在宁波七塔寺出家,先后住宁波天童寺、上海圆明讲堂、南洋板城极乐寺,曾任圆明讲堂当家。抗日战争初期,随圆瑛法师到东南亚、香港等地讲经弘教,为抗日救亡筹款。新中国成立后,历任上海市佛教协会常务理事,中国青年联合会执委,上海佛教协会副秘书长,圆瑛法师纪念堂负责人。1979年后,任上海玉佛寺都监,座元,龙华寺方丈,圆明讲堂住持,宁波天童寺方丈,福州西禅寺方丈,苏州灵岩山佛学院院长,上海佛学院副院长,中国佛教协会常务理事、副会长,第六届全国政协委员,第七届全国政协常委,全国政协宗教委员会副主任。

帕巴拉·格列朗杰(1940—)藏族。四川省理塘人。现任中国佛教协会副会长、西藏分会名誉会长,西藏自治区政协主席,全国人大常委会副委员长。

1942年被认定为昌都寺第十一世帕巴拉呼图克图。1950年任昌都解放委员会第一副主任。1952年至1956年在色拉寺学经。1956年至1959年任西藏自治区筹备委员会常委、宗教事务委员会副主任。1959年至1965年任西藏自治区筹备委员会副主任、宗教委员会主任,昌都专署教导员,全国政协副主席。1965年至1979年任西藏自治区人民委员会副主席、自治区政协副主席,全国政协副主席。1979年后,历任西藏自治区人民政府副主席、自治区人大常委会副主任、自治区政协副主席,第二、三、四、五届全国人大代

表,第三、四、五、六、七届全国政协副主席。

周叔迦(1899—1970)原名明夔,字志和,笔名云音、演济、沧行、水胱。室名最上云首。安徽省东至县人。1918年,肄业于上海同济大学工科。1927年,旅居青岛,精研三藏。1930年后,历任北京大学、清华大学、中国大学、中法大学、辅仁大学、国民大学等校教席,讲授佛学。1933年,主管北京刻经处。1936年,任华北居士林理事长,北平菩提学会常务理事。1940年,主持《佛学月刊》。同年,创办中国佛学院,任院长。新中国成立后,参与发起中国佛教协会。历任中国佛教协会副会长,中国佛学院副院长兼教务长,中国尼泊尔友好协会副会长,中国民主同盟北京市第五支部负责人,第三届全国人民代表大会代表。1956年,印度摩诃菩提会推选为终身会员。主要著作有《中国佛教史》、《法华经安乐品义记》、《唯识研究》、《八宗概要》等。

周绍良(1917—)安徽省东至人,生于天津。曾任中国佛教协会副会长,中国佛教文化研究所所长,中国佛学院副院长。第八届全国政协委员。

1936年北京大学历史系肄业。早年从事私营商业工作。1954年后,任北京人民文学出版社古典部编辑,1975年退休。1979年被聘任为中国佛教图书文物馆副馆长。1982年后,历任中国佛教协会理事、常务理事、副会长兼秘书长,北京市佛教协会副会长、佛教音乐团团长。国务院古籍整理出版规划小组顾问,文化部国家文物鉴定委员会委员,敦煌吐鲁番学会顾问,《红楼梦》学会顾问。是第七届全国政协委员。

编著有《敦煌变文汇录》、《红楼梦书录》、《红楼梦研究论文集》、《清代名墨丛谈》、《近代文论选》、《绍良丛稿》等。

松溜·阿嘎牟尼(1899—1974)原名枯巴勐。傣族。云南省西双版纳自治州景洪县人。1909年在西双版纳宣慰街总缅寺出家,1919年升任该寺“大佛爷”,1929年升任枯巴勐。1956年由中国佛

教协会提升为“松留·阿嘎牟尼”(即佛祖)。历任全国政协委员,中国佛教协会副会长,西双版纳州政协副主席,中国佛教协会西双版纳自治州分会会长。著有《西双版纳历史和佛教》。

净慧(1933—)湖北省新洲县人。现任中国佛教协会副会长,河北省佛教协会会长,河北省政协常委,河北省禅学研究所所长,赵县柏林寺住持,《法音》、《禅》杂志主编。

1940年至1947年在湖北省新洲县农村小庙上学。1948年至1951年在武昌三佛寺学习佛经、参加手工劳动。1951年至1956年在广东省乳源云门寺追随虚云和尚学习佛法,历任侍者、监院。1956年至1963年在北京中国佛学院本科、研究班、研究部学习。1979年2月后在中国佛教协会、河北省佛教协会、赵县柏林寺从事佛教书刊编辑、寺院管理工作。历任中国佛教协会常务理事等。

赵朴初(1907—)诗人,书法家。安徽省太湖人。中国民主促进会会员。现任第八届全国政协副主席,民进中央副主席,中国佛教协会会长,全国政协宗教委员会主任。

早年从事佛教和社会救济工作。1936年后参加抗日救亡活动,曾负责上海战区难民收容工作,动员、组织青壮年参加新四军。1939年参加宪政促进运动。1945年参与发起组织中国民主促进会。1949年后任华东军政委员会民政部副部长,华东生产救灾委员会副主任,中国作家协会理事,中国书法家协会副主任,中日友好协会副会长、顾问,中国佛教协会副会长兼秘书长、会长兼秘书长,民进中央常务理事、常委,副主席,名誉主席,参议委员会主任。代表佛教界出席中国人民政治协商会议第一届全体会议,是第二、三届全国政协委员,第四、五届全国政协常务委员,第六、七届全国政协副主席。第一、二、三、四、五届全国人大代表。

1982年获日本佛教大学名誉博士和日本佛教传道协会传道功劳奖。1985年4月获日本第三届庭野和平奖。

查干葛根(1887—1957)蒙古族。内蒙古自治区苏尼特左旗人。

1904 年被第八世哲布尊丹巴胡图克图授予堪布称号。1905 年被十三世达赖喇嘛授予洛布桑旺丹贡其堪布称号。1909 年至 1922 年两次受到班禅额尔德尼授予毕力克图却尔吉和罗布桑旺丹贡其堪布称号。1918 年至 1924 年曾到日本、蒙古等国进行佛事活动。1947 年当选为内蒙古自治区政府委员。1949 年到印度、尼泊尔等国进行佛事活动。1953 年当选为中国佛教协会第一届名誉会长，1957 年被选为中国佛教协会内蒙古自治区分会名誉会长。是第二届全国政协委员，内蒙古自治区人大代表。

持松(1894—1972)俗姓张，法名密林。湖北省荆门人。1911 年在荆门铁牛寺出家。1913 年在汉阳归元寺受比丘尼戒。1914 年在上海华严大学读佛学。1918 年任虞山兴福寺住持。1922 年冬东渡日本，礼天德院金山穆韶阿闍黎，得五十一世阿闍黎位。1923 年回国后，在杭州菩提寺传法灌顶。1924 年任武昌洪山宝通寺住持。1925 年参加中国佛教代表团出席在东京召开的东亚佛教大会后留日本学经。1927 年回国。1929 年至 1935 年在辽宁、南京、北京、杭州、汉口、武昌等地讲经、传戒。1936 年任上海圣仙寺住持。1947 年任静安寺住持兼佛教学院院长。新中国成立后，历任中国佛教协会常务理事，上海市佛教协会会长，上海市人民代表。懂日文、梵文。著有《密教通关》、《大日经住心品纂注》、《金刚顶大教王经疏》、《华严宗教义始末记》、《密教图印记》、《真言宗朝暮行法》等。

恰扎·强巴赤列(1939—)藏族。西藏自治区南木林人。现任西藏自治区政协副主席，中国佛教协会西藏分会副会长，日喀则地区佛教协会会长，扎什伦布寺民管会主任，活佛，第八届全国政协常务委员。

原为安贡寺活佛。曾在日喀则恩归寺、扎什伦布寺学习佛教经典。1956 年中国佛学院毕业后，任日喀则专署宗教事务委员会常务委员。1962 年至 1965 年，在中国佛学院学习。1966 年至 1982 年，任西藏自治区青联常委，日喀则地区政协常委、副主席。1982

年后,任西藏自治区政协常委、中国佛教协会理事,西藏分会常务理事,日喀则地区宗教局副局长。1983年随中国佛教协会代表团访问孟加拉国。是第七届全国政协委员。

宫明·姜巴曲日本(1932—1987)蒙古族。新疆维吾尔自治区乌苏人。1935年被选为新疆和静县巴轮台黄庙活佛。1952年后,历任巴轮台庙办小学校长,新疆维吾尔自治区青年联合会委员,全国青年联合会委员,新疆维吾尔自治区佛教协会副会长,中国佛教协会常务理事、副会长,中央民族学院政治系教员、新疆维吾尔自治区第一、二、三届人大代表,新疆维吾尔自治区第四、五届政协副主席,第五、六届全国政协委员。

香根·巴登多吉(1948—)藏族。四川省理塘县人。现任第八届全国人大代表,中国佛教协会副会长,四川省佛教协会名誉会长。

1953年被认定为理塘寺第三世香根活佛。1962年任全国佛教协会理事、四川省佛教协会副会长。1963年任甘孜州佛教协会副会长。1980年任甘孜州政协副主席。1983年后历任甘孜州副州长,四川省政协常委,第七届全国人大代表。

茗山(1914—)江苏省盐城县人。现任中国佛教协会副会长,江苏省佛教协会副会长,中国佛学院栖霞山分院副院长,江苏省政协常委。

1934年至1936年毕业于镇江焦山佛学院。1936年至1937年在武昌世界佛学院高级研究院任研究员。1937年至1946年在湖南南岳读书,任知客;历任衡阳罗汉寺佛学讲习所教务主任,衡阳佛教会秘书、副会长;耒阳金钱山寺、零陵高山寺、衡阳培元寺、宁浏山寺住持;湖南省长沙市佛教会副理事长、主任委员等职。1946年至1948年在镇江焦山定慧寺任监院,焦山佛学院教务主任兼《中源》月刊主编。1948年至1951年在上海三昧寺做佛事。1951年至1993年在镇江焦山定慧寺任住持,兼任镇江市佛教协会副会

长、会长、名誉会长。在此期间,1956年至1957年到南京任江苏省佛教界学习委员会爱国主义学习班秘书长,中国佛教协会理事、常务理事,南京栖霞寺住持兼中国佛教协会僧伽培训班主任,中国佛学院栖霞山分院副院长,宝华山隆昌寺住持。

班禅额尔德尼·确吉坚赞(1938—1989)俗名贡布慈丹。藏族。青海省循化县人。是藏传佛教“格鲁派”(黄教)两大教主之一。1943年被班禅堪布会议厅认定为九世班禅的转世灵童,迎往青海省塔尔寺供养。1949年6月3日国民党中央政府批准其为十世班禅,并于同年8月10日派员赴青海塔尔寺主持坐床大典。1949年9月,班禅派员与中国人民解放军取得联系,10月1日,致电毛泽东主席、朱德总司令,祝贺中华人民共和国成立,表示拥护中央人民政府,希望早日解放西藏。1951年5月23日,在北京出席了中央人民政府和西藏地方政府《关于和平解放西藏办法的协议》签字仪式。1952年6月,由青海经西藏拉萨返抵日喀则扎什伦布寺。历任西藏自治区筹备委员会第一副主任委员、代主任委员,中国佛教协会第一、二、三、四、五届名誉会长、第一届全国人大常委会委员,第二、五、六、七届全国人大常委会副委员长,第三、四届全国政协常务委员,第二、五届全国政协副主席。1987年任中国藏语系高级佛学院院长。1956年获印度瓦然那斯梵文大学名誉佛学博士学位。1958年在西藏日喀则扎什伦布寺辩经大法会上,考取“葛钦”学位。著有《普提道次第广论简释》、《双身喜金刚生圆次第》等。

能海(1887—1967)俗名龚学光,字辑熙。四川省绵竹人。幼年在本里读私塾,1901年到成都恒升通商号当学徒。1905年,考入陆军学校,毕业后任营长,后调任云南讲武堂教官。返回成都后提升为团长。1910年,调入袁世凯的将军府,浏览佛教经典。后来东渡日本,考察政治和实业。回国后,在四川将领刘湘驻军处任襄助。1924年,在涪陵县天宝寺出家,法名法海。同年,在新都县宝光寺受具足戒。1928年,前往拉萨,学习显教般若中观教理及戒律次第

等。1935年，去印度朝圣后返回上海班禅额尔德尼办公处讲经。1936年任五台山方丈。1937年后，在成都、重庆、绵竹、彭县、武昌、北京、上海等地讲经、传戒。1952年12月赴维也纳参加世界和平会议。1955年参加新德里亚洲国家会议。参与发起中国佛教协会。历任中国佛教协会副会长，第一、二、三届全国人大代表。译著甚多，主要有《律海心要》、《辨识阿含集颂》、《定道资粮》、《菩提道密修行次第资料》等。

夏茸尕布(1929—1991)藏族。青海省海晏县人。1931年任喇嘛教青海省尖扎德庆寺寺主、第八世拉毛夏茸尕布罗藏龙柔旦巴加措活佛。1949年后，历任海北藏族自治州州长，青海省委副主任，青海省第三、四届政协副主席，青海省第五、六、七届人大常委会副主任，中国佛教协会副会长，青海省佛教协会会长，第五、六届全国人大常委会委员，第一、二、七届全国人大代表，第五届全国人大民族委员会委员。

海灯(1902—1989)四川省江油县人。1928年四川省警监专门学校毕业。1931年至1934年，在峨眉山卧云庵、中江县习武。1935年在成都市昭觉寺出家学习佛经，并在昭觉寺、宝光寺教武术。后任绵阳县万寿寺清众，梓潼县七曲山大庙住持，天丰寺方丈。1946年至1947年，任河南嵩山少林寺、杭州风林寺武术教练，苏州灵岩寺清众。1947年至1966年，先在浙江省天台县国清寺、真觉寺学佛经，并任文学教师，后任江西省云居寺、真如寺方丈，上海市武术传统训练班教员，江苏省吴县西山石公寺住持。1967年回四川省江油县。1982年回河南省少林寺。历任四川省江油县政协副主席，第六、七届全国政协委员。

创办“海灯法师武术馆”。他的“二指禅”、“梅花精拳”、“刚柔童马功”人称三绝。编著有《气功精要》、《少林云水诗集》。

真禅(1916—)江苏省东台人。现任中国佛教协会副会长，上海市佛教协会会长，上海玉佛寺方丈，静安寺方丈，上海佛学

院院长，第八届全国政协委员。

1921年在江苏省东台净土庵出家。先后在南京宝华山隆昌寺律宗学院、东台三昧寺启慧佛学院、镇江焦山定慧寺佛学院、镇江竹林寺佛学院、上海玉佛寺佛学院求学。1952年毕业于南京中国佛教华严师范学院后，任上海玉佛寺信众部、寺务处主任。1959年至1975年，任上海玉佛寺监院。1975年后，任上海市政协委员、常委，市残疾人福利基金会理事，市海外联谊会理事，市宋庆龄基金会理事，第七届全国政协委员。

桑顶·多吉帕姆(1942—)女，藏族。西藏自治区尼木人。现任西藏自治区人大常委会副主任，中国佛教协会西藏分会副会长，第八届全国政协常务委员。

1947年被认定为尼木县桑顶寺第十二世多吉帕姆活佛，入寺院学习经典，研究佛学。1956年至1959年，任西藏自治区筹备委员会宗教事务委员会委员，江孜基巧办事处宗教事务委员会主任，中国佛教协会理事。1959年后，任中国佛教协会常务理事，西藏分会副会长，自治区人大常委会副主任，自治区政协副主席，第五、七届全国政协委员，第五、六届全国人大代表。

请佛(1916—)俗名赵文斌。山西省神池县人。现任山西省五台山佛教协会会长，省佛教协会副会长，省第六届政协委员。第八届全国政协委员。

1932年在山西省宁武县千佛寺出家。1934年在大同圆通寺受戒。1937年后在五台山广济茅蓬、四川省成都市近慈寺和绵竹县云司寺学法。1959年进中国佛学院深造。1961年后历任五台山清凉桥寺委员会主任、显通寺住持、五台山佛教协会会长、山西省佛教协会副会长、省第五届政协委员。

贾题韬(1909—)山西省洪洞县人。现任四川省佛教协会副会长兼秘书长，中国佛教协会常务理事。

1932年毕业于山西大学法学院法律系，后任该学院助教、讲

师，山西省教育厅秘书。1938年至1943年在成都近慈寺研究佛教各宗派典籍，在蜀华、成都、华阳、石屋各中学任教，并应聘在金陵大学讲授“道家哲学”。1944年至1949年，任光华大学、成都大学、金陵大学讲师、副教授、教授。1950年随解放军进入西藏，历任西藏自治区宗教事务委员会委员，中国佛教协会西藏分会副秘书长。1980年后，任四川省政协常委，中国气功科学研究会理事，中国象棋名誉教练，四川省棋类协会副主席。对佛教、道教、气功、象棋理论都有研究。著有《佛教与气功》、《论开悟》、《象棋指归》、《象棋残局新论》等。

圆拙(1909—)福建省连江县人。现任福建省佛教协会名誉会长，莆田市佛教协会会长，莆田广化寺方丈，中国佛教协会副会长。

1916年至1926年在福建省立一中读书。1927年至1934年在连江任小学教师。1934年在莆田广化寺出家，1935年在福州西禅寺受戒，1936年入闽南佛学院学习，1937年前往青岛湛山寺学律，1938年到苏州灵岩山学习念佛。1952年至1963年先后在莆田广化寺、南京宝华山、泉州开元寺。1979年后历任莆田广化寺、泉州承天寺住持，福建省佛教协会副会长，中国佛教协会副会长。

圆瑛(1878—1953)俗名吴宏悟，别号韬光，又号一吼堂主人。福建省古田人。1897年在鼓山涌泉寺出家，1898年从妙莲和尚受具足戒。先后于常州天宁寺、宁波天童寺学佛经。其后又从通智、谛闲、祖印、慧明等修习教观，并精研《楞严经》。1909年在宁波接待寺创办佛教讲习所。1914年任中华佛教总会参议长。曾在福建、浙江、北京、天津、厦门和台湾等地讲经。1924年与转道、转物发愿重兴泉州开元寺，创办佛教慈儿院，自任院长。1929年与太虚和尚共同发起成立中国佛教会，任理事长。抗日战争期间，曾组织僧侣救护队，办难民收容所，并赴南洋募集经费援助抗战。1945年开办楞严专宗学院。1952年代表全国佛教徒出席亚洲及太平洋区域和

平会议。1953年在中国佛教协会成立大会上被选为会长。著有《楞严经讲义》、《大乘起信论讲义》、《一吼堂诗集》、《一吼堂文集》等近20种。

虚云(1840—1959)俗名肖石岩,字德清,别号幻游。湖南省湘乡人,生于福建省泉州。1883年在福建省福州鼓山涌泉寺出家,拜妙莲和尚为师并受戒。曾遍参金山、高旻、天童、天宁诸名刹,巡礼佛教四大名山。后到天台华顶镜清法师学习天台教义。1900年前往北京,适值八国联军入侵,即去西安,后经终南山入川,转赴西藏,再转至云南大理,重兴鸡足山迎祥寺。1904年去泰国、槟城等地,考察东南亚佛教。1920年重兴昆明西山华亭寺并改名云栖寺。历任福建鼓山、广东南华、云门诸大寺住持。1953年被选为中国佛教协会名誉会长。同年,应请复兴江西云居山真如寺。其禅功和苦行为人敬重,为中国禅宗现代代表人物之一。

唯觉(1919—1990)浙江省乐清人。1942年在浙江省乐清县净宗寺出家。1944年在国清寺参禅受戒,为比丘,并参加天台宗佛学研究社。1953年毕业于苏州净土宗佛学院,任国清寺劳动股长。1960年至1962年入北京中国佛学院深造。1973年后,任整修国清寺顾问,国清寺代主持,主持,方丈,中国佛教协会常务理事,浙江省佛教协会副会长,浙江省政协常委,第五、六、七届全国政协委员。

隆莲(1909—)女。四川省乐山人。现任中国佛教协会副会长,四川省佛教协会名誉会长,四川省尼众佛学院院长,四川省文史研究馆馆员。

1926年毕业于上海商务印书馆函授英文专科学校。1927年至1935年,先后在四川女子实业学校、成都女子师范学校任教。1937年在县政人员训练班考试中录取为县长,后任命为四川省政府秘书处编译。同时向藏汉佛学大师学习佛学及藏文,曾从章嘉活佛及能海法师受各种大灌顶,从法尊法师、观空法师听受藏传佛教教

理，从王恩洋大居士学唯识。1941年在成都爱道堂出家，任爱道堂法师。1942年任莲宗女众院教务长。新中国成立后，继续任爱道堂法师。历任四川大学文科研究所藏文编译助理员，中国佛教百科全书编纂委员会编辑，中国佛教协会常务理事、副秘书长，四川省政协常委，第六、七届全国政协委员。懂藏、英语。著有《志学初级》、《摄大乘论疏略述》、《入中论讲记》、《四川佛教及其寺庙》等。

1986年获日本佛教传教协会第二十届传道文化奖。

喜饶嘉措(1884—1968)藏族。青海省循化县人。幼年在循化古雷寺出家，后在甘肃省拉卜楞寺及西藏拉萨哲蚌寺求学。1916年考取最高格西学位“拉然巴”。曾校刊布敦·仁敏朱全集和主持重刻藏文大藏经甘珠尔以及校刊《第悉·桑结嘉措全集》。新中国成立后，先后担任青海省人民政府副主席和文教委员会主任，第一、二届全国人民代表大会代表，第二、三、四届中国人民政治协商会议全国委员会委员，中国佛教协会副会长、会长。多次率领中国佛教代表团访问尼泊尔、柬埔寨、缅甸、斯里兰卡、印度等国。著有《喜饶大师文集》、《藏族文化概论》等。

策墨林·单增赤列(1950—)藏族。西藏自治区拉萨市人。现任全国政协第八届委员、中国佛教协会副会长、西藏分会副会长。

1955年被认定为策墨林呼图克图活佛。1958年后在拉萨色拉寺任活佛，学经。1959年10月至1964年3月在拉萨市第三小学读书。1964年至1966年4月在西藏社会主义学院学习。1966年5月至1973年3月在西藏山南农场劳动。1973年4月在西藏政协工作。历任西藏自治区政协委员，中国佛教协会理事、西藏分会副会长兼秘书长，西藏佛学院副院长，中国青年联合会第七届委员会副主席。第七届全国政协委员。

慈舟(1877—1958)俗姓梁，法名普海，字慈舟。湖北省随县人。1911年在汉阳归元寺出家受具足戒。1916年毕业于杭州华严大学

后先后朝礼普陀山、九华山、五台山佛教圣地。1920年后,参与筹办汉口九莲寺华严大学、常熟福兴寺法界学院,并受聘于杭州灵隐寺任住持。1933年在福建鼓山开办法界学院,讲《华严经》。1936年在青岛湛山寺讲经。1937年至1939年在北京净莲寺法界学院讲《华严经》。新中国成立后,历任厦门南普陀住持,中国佛教协会常务理事。

嘉雅(1915—1990)曾用名洛桑·丹白坚赞。蒙古族。青海省海晏人。1920年至1935年,在青海省湟中县塔尔寺学习藏文、学经,青海省塔尔寺第十四世嘉雅活佛,1941年至1942年,任青海省湟中县塔尔寺总法台。1944年,被班禅任命为塔尔寺经师。精通藏文。1962年毕业于中央民族学院。1987年在塔尔寺修建“时轮坛城”供藏传佛教研修天文之用。历任青海省政协常委、副主席,中国佛教协会副会长,青海省佛教协会副会长,青海省湟中县塔尔寺经师,第五、六、七届全国政协委员。

嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛(1948—)曾用名周奔它。藏族。青海省刚察县人。活佛。现任第八届全国政协常委、中国佛教协会副会长、甘肃省佛教协会会长,省佛学院院长、甘肃人大常委会副主任,甘南自治州政协副主席。

1951年第十世班禅大师认定为第五世嘉木样活佛转世灵童,1952年从原籍迁进拉卜楞寺院坐床,为第六世嘉木样活佛。1957年至今先后任甘肃省佛教协会会长、佛学院院长、中国佛教协会副会长、拉卜楞寺管理委员会主任、甘肃省政协副主席、甘肃省青年联合会第二、三、四届副主席,第五届全国青年联合会副主席,第五、六、七届全国政协常委。

静权(1818—1960)俗姓王,名良安。浙江省永嘉县陈岭陈坑口村人。幼年就读私塾,后到浙江省天台山国清寺出家,法名宽显,字静权,时年25岁(1905年)。不久,去宁波学习天台宗教义。1921年任观宗弘法社讲经师。1930年任国清寺天台宗研究社主讲。1957

年,当选为中国佛教协会副会长,上海市政协委员。

噶喇藏(1911—1965)蒙族。内蒙古自治区哲里木盟科尔沁左翼旗人。转生活佛(有呼图克图称号),1923年坐床,1926年去甘肃省拉卜楞寺学经,1936年在辽宁省阜新巴达马旺希格庙开办喇嘛小学。内蒙古解放后,1946年回乌兰浩特参加内蒙古自治运动联合会,任该会参议,喇嘛医生学校校长。1949年任呼纳尔盟甘珠尔庙住持。历任全国人大代表,中国佛教协会副会长,内蒙古自治区佛教协会名誉会长,北京雍和宫住持。1955年参加中国佛教代表团访问缅甸。

噶丹赤巴·土登贡嘎(1886—1964)藏族。西藏自治区日喀则人。自幼入色拉寺结扎仓为僧。十三世达赖时考取格西学位,后入下密院学习密宗。曾任下密院堪布。1946年任后补甘丹赤巴。1954年升任第九十六辈甘丹赤巴,1956年任中国佛教协会西藏分会会长。1962年任中国佛教协会副会长。

第二节 道教界

王教化(1901—1989)河南省郑州市人。1920年在湖北省武当山元和观当长工,1926年到紫霄宫出家,为道教全真龙门派第十七代弟子。1931年,与教友在紫霄宫西道院设立红三军临时医院,掩护贺龙率领的红三军伤病员,并协助护送康复的伤病员归队。历任中国道教协会第三、四届副会长,湖北省第四、五届政协委员,均县(市)第一、二届政协副主席,武当山道教协会名誉会长。

乔清心(1909—?)山东省馆陶县人。童年时出家于陕西华阴山中峰,为全真道华山派道士。曾任北京市白云观执事。1940年去黑龙江黑河道观。1948年住陕西省西安市八仙宫,1950年任八仙宫

监院。1956年参与发起成立中国道教协会，1957年任中国道教协会副会长。1961年中国道教协会第二次代表会上又连任副会长。

刘之维(1914—1989)俗名刘纯璋。北京市人。出身于道教世家，属正一清微派。自幼在北京市前门关帝庙出家，曾任住持。1956年任北京市寺庙管理小组组长，1957年任中国道教协会常务理事，1987年率领北京市白云观道教访问团对香港道教宫观进行访问，历任北京市政协第一、二、三、四、六届委员，北京市西城区人大代表，中国道教协会副会长，白云观当家。

任法融(1936—)原名任志刚。甘肃省天水县人。1955年出家。现任陕西省道教协会会长兼楼观台监院。陕西省政协常委、周至县政协副主席、西安市人大代表，第八届全国政协委员。著有《道德经释义》、《阴符经素书讲义》、《太上老君养生十四字诀》、《周易参同契讲义》等。

闵智亭(1925—)河南省召县人。道教全真派。1941年出家，曾在陕西华山、八仙宫、楼观台，湖北武昌长春观，上海白云观，杭州玉皇山等处任知客、总理、都管等职，现任陕西省道教协会副会长，西安市道教协会会长，西安市政协委员。1986年任中国道教协会常务理事、副秘书长。1990年任中国道教学院副院长。1992年任中国道教协会副会长。陕西民间文学研究会会员、华阴县政协形意八卦散手研究会副会长。著有《道教仪范》、《全真高道传记》等。

汪月清(1880—1960)号锦华，法名汪宏德。江西省贵溪县上清镇人。祖上世代代为道士，作张天师的法官。据汪家宗谱记载，汪家有五十多代当道士历史，江西省民间有“张(张天师)不离汪，汪不离张”传说。会医术，常为人治病。历任道内法官。新中国成立后，任中国道教协会第一届副会长。

陈撝宁(1880—1969)安徽省怀宁县人。清末秀才。毕业于安徽高等法政学堂后，转而学道，遍历道教名山，寻师访友，深究仙道

经学。早年参访北京市白云观，攻读《正统道藏》。三十年代在上海市任仙学院教授，主编《杨善半月刊》、《仙学月刊》。1956年与道教界人士发起筹备中国道教协会。1957年后，历任中国道教协会副会长、会长，中国人民政治协商会议第二、三届委员会委员。

著有《论四库提要不识道家学术之全体》、《道藏书目分类》、参与编写《中国道教史提纲》、《道教起源》、《道教概论》等。

陈理实(1932—)原名陈宝庆。江苏省淮安人。现任杭州市道教协会会长，浙江省政协委员，杭州市政协委员，中国道教协会常务理事。

道教全真派，1942年在杭州市下城区极思观出家道士。1956年任杭州市道教协会筹委会主任、1959年在杭州市第十一电讯厂搞行政工作。1961年任中国道教协会副秘书长，1962年到1965年在中国道教协会进修班学习，回杭州市后在市道教协会筹委会工作。1971年后任杭州市电视机厂仓库保管员。1983年任杭州市道教协会会长。历任中国道教协会第二、三、四届常务理事，第三届副会长。

陈莲笙(1917—)上海市人。出身于宗教职业者家庭。1923年至1928年读私塾。1928年至1952年当道徒，职业道士。1952年至1956年在大老界群众通俗话剧团任音乐员。1956年至1966年在上海市道教协会筹委会工作。1966年至1981年任上海市南市区立新电讯器材厂会计。1981年回上海市道教协会工作，历任上海市道教协会理事、副会长兼秘书长，上海市静安区政协委员，上海市宗教学会理事，中国道教协会副会长。参加编印《道藏精华录》和《藏外道书》。

岳崇岱(1888—1958)道号东樵子，俗名岳云发。1912年在辽宁医巫闾山圣清宫出家修道。1920年到沈阳市太清宫任知客，后任监院。1939年任东北道教总会常任理事。1944年回闾山圣清宫，后到北京市白云观参访。1949年任沈阳太清宫方丈，成为道教全

真龙门派正宗第二十六代法嗣(按全真龙门派宗谱:“崇”为第26字。)。1956年与全国道教界知名人士倡议建立“中国道教协会”。1957年任中国道教协会会长。1956年参加中国人民政治协商会议。1957年在全国政协第二届第三次全体会议上发表了《扭转消极思想,参加社会活动》的讲话。

孟明慧(—)北京市人。历任中国道教协会第一、二届副会长。生卒年月及主要简历待查到资料后再版时补上。

易心莹(1896—1976)法名易理论,亦称易理,俗名良德,字综乾。四川省遂宁县人。1916年出家于青城山常道观,拜全真龙门派碧洞宗之魏基龄为师。到成都市青阳宫二仙庵蚕桑传习所作杂工。1917年,常道观魏松遐道长将其收为弟子,遂为道教全真龙门派第二十二代道士。中年攻读儒家和道家学理。在任常道观知客和住持期间,与道教学者陈樱宁、陈国符等相过从。历任中国道教协会副会长兼副秘书长,四川省道教协会会长。晚年专事著述和讲学。著有《老子通义》、《老子道义学系统表》、《道教系统表》、辑《女子道教丛书》等。

张继禹(1962—)江西省贵溪县人。现任中国道教协会常务理事兼副秘书长,道士,第八届全国政协委员。

1969年至1976年,在江西省贵溪县上清城小学读书。1984年在中国道教协会道教知识专修班结业。1987年后,在中国道教协会道教知识进修班进修。历任第七届全国政协委员。著有《天师道史略》一书。

傅元天(1925—)原名傅长林。四川省简阳县人。1946年,在四川省灌县黄龙寺出家。1955年调青城山,任青城山道教大队负责人,先后办起道家饮料厂、茶厂、泡菜厂及旅社、照像部、商店等。生产洞天乳酒,在1982年荣获四川省重大科技成果奖。1979年任青城山道教协会会长,1980年任中国道教协会常务理事,1984年任成都市道教协会会长,1986年任中国道教协会副会长,

1992年任中国道教协会会长。1993年任四川省道教协会会长。是四川省政协委员，成都市政协常委和都江堰市政协副主席。第七届全国政协委员，第八届全国政协常委。

谢宗信(1914—)湖北省黄陂县人。1931年在黄陂县木兰山出家，曾任木兰山祈嗣顶、汉口国瑞庵住持。1950年，参加武汉市中医联合会学习，1952年起任武汉市桥口区宗侨联合诊所医务主任、分所所长。1981年重返宫观生活，任武汉市道教协会副会长、顾问，中国道教协会理事，1992年任中国道教协会副会长。是湖北省第五、六届政协委员。1988年参加中国道教协会讲学团赴加拿大多伦多蓬莱阁道观讲道教养生。曾多次被评为湖北省宗教界为四化做贡献先进人物。

蒋宗瀚(1901—1979)浙江省黄岩市长潭乡人。道教全真“龙门派”第二十三代传人。1910年正式束发，开始修道和读私塾。1913年学医。1918年，投黄岩委羽山大有宫修道、行医。1925年前往海门(现椒江市)乾元观登坛打醮，后在南门山修道，同时精研医术、针灸。1927年开始坐关，专攻道经与医学。1930年到武昌长春观受“三大戒”，得中道教状元。1933年主委羽山大有宫讲席。1952年，在海门行医。1956年，任海门区中医院副院长。1959年，在温州市第一人民医院讲授针灸。1960年，在杭州莫干山医院、浙江省中医研究所、省第一医院工作，浙江医科大学副教授。1962年，任北京市白云观方丈，中国道教协会副会长。曾列席中国人民政治协商会议全国委员会。1966年，回浙江省黄岩县任县第二人民医院副院长、县人大代表、浙江省政协委员。

黎遇航(1916—)曾用名顺吉。江苏省金坛人。现任中国道教协会顾问，第八届全国政协常委。

早年在江苏省句容县茅山元符宫西斋道院学道，后任道院主持。抗日战争期间，为新四军做战地服务工作。新中国成立后，任茅山乡下泊官小学教员、校长。1957年后，历任中国道教协会副秘

书长、秘书长、副会长、会长。第五届全国政协委员，第六、七届全国政协常委。

第三节 伊斯兰教界

马良骏(1870—1957)字善堂，经名尤素夫。回族。甘肃省张家川回族自治县人。著名阿訇。自幼学习阿拉伯语、波斯语和伊斯兰经典。曾游学陕西西安、甘肃平凉、河州(今临夏)及宁夏西吉等地。后师事云南马仁山(时称“普洱马”)阿訇。1913年，他受新疆穆斯林林聘请到迪化(今乌鲁木齐)，先后在陕西大寺、王斧台大寺及伊犁、吐鲁番等处任教长。原属哲合忍耶教派，后改宗格底目教派。曾任新疆回族总教长。1949年曾致力于新疆和平解放事业。著有《考证回教历史》。

马腾霄(1921—1991)回族。宁夏回族自治区吴忠县人。原伊斯兰教哲合忍耶板桥门宦世袭教主。曾任宁夏省参议会副议长，国大代表。新中国成立后，历任宁夏省第一届政治协商会议副主席，省人民政府委员、副主席，西北民族事务委员会委员，省政法委员会副主任，中国回民文化协进会副主任，全国青联常委，西北青联副主席，甘肃省政协副主席，吴忠回族自治区州长。1977年后，任宁夏回族自治区第三届政协副主席，自治区人民政府副主席，自治区第六届人大常委会副主任。中国伊斯兰教协会副主任、副会长。全国人民代表大会一、二、三届代表，七届人大常委，第四、五届全国政协委员，第六届全国政协常委。

马震武(1890—1961)回族。宁夏回族自治区西吉县人。原伊斯兰教哲合忍耶沙沟门宦世袭教主。曾任国大代表，甘肃省政府委员，蒙藏委员会委员。新中国成立后，历任西北行政委员会委员，宁

夏省民委委员，中国伊斯兰教协会副主任，甘肃省人大代表，省人大常委会委员，西海固回族自治区州长，宁夏回族自治区筹备委员会委员。是第二届全国政协委员。

马进成(1926—)曾用名舍目、松吉尼。东乡族。甘肃省东乡县人。现任中国伊斯兰教协会副会长，中国人民政治协商会议第八届全国委员会委员，甘肃省政协常委。

1942年以前，在家乡学古兰经，1943年后在甘肃省东乡县龙泉乡周扬清真寺、康和县马家集清真寺学古兰经，从事宗教活动。1953年后在家乡任教主。精通古兰经和东乡族语言，懂阿拉伯语言。历任中国伊斯兰教协会常委，副会长，是第六、七届全国政协委员。

马正中(1919—)回族。甘肃省临夏人。现任中国伊斯兰教协会常委，新疆维吾尔自治区伊斯兰教协会副会长，昌吉回族自治州政协副主席，新疆伊斯兰教经学院副院长，第八届全国政协委员。

1947年至1959年，在昌吉、乌鲁木齐、阜康、米泉等地学经文、当阿訇。历任昌吉回族自治州人大代表，昌吉县、昌吉州政协委员，新疆维吾尔自治区政协常委，第七届全国政协委员。1982年被自治区党委、政府授予“民族团结先进个人”称号。

马贤(1929—)回族。宁夏回族自治区固原县人。现任中国伊斯兰教协会副会长，第八届全国政协委员。

1942年至1945年在甘肃平凉陇东师范学校上学；1946年起先后在宁夏、甘肃、北京等地学习阿文、波斯文和伊斯兰教知识。1955年在甘肃省平凉专署民委工作，1956年后任中国伊斯兰教经学院教员。1966年至1969年参加《毛泽东选集》1—4卷阿拉伯文版翻译、审校工作。1972年后，任国务院宗教事务局业务处干部，《北京周报》社阿拉伯文部干部，中国伊斯兰教协会副会长兼秘书长。是第七届全国政协委员。编写有《古兰经及教法史》，译有《圣

训珠玑》，与人合译《历史上的阿拉伯人》。发表了近十篇关于伊斯兰教和《古兰经》论文。是《中国大百科全书·宗教卷》伊斯兰教学科的主编。

马松亭(1895—1992)又名马寿龄，教名阿卜杜拉莱希姆。回族。山东省临清人，生于北京。1921年毕业于北京花市清真寺经堂大学，早年在河北涞水、涿鹿，山东济南、北京、台北、香港等地清真寺任阿訇。1925年参加发起创办济南达成师范学校。1933年带领第一批中国学生赴埃及留学，随后赴麦加朝觐。1934年回国后，参加顾颉刚等人组织的“禹贡学会”。在北平筹建我国第一座经书图书馆——福瓦德图书馆，并把阿文铅印经书技术引进中国。抗日战争爆发后，从事抗日救亡活动。1938年任重庆清真寺教长，并创办经学研究班。1946年创办北平回教经学院。1948年任台北清真寺教长。1952年后，任北京西单清真寺教长，中国回民文化协进会副主任，中国伊斯兰教协会副主任、副会长，伊斯兰教经学院副院长、名誉院长，中国老年文物研究学会顾问，穆斯林建设北京牛街基金会名誉会长，第二、五、六、七届全国政协委员。伊斯兰教教育家，中国伊斯兰教著名阿訇，被誉为“中国四大阿訇”之一。著有《回教与人生》、《成达师范学校十年回顾》等。

马坚(1906—1978)中国伊斯兰教学者。字子实。回族。云南省个旧市沙甸村人。1928年就读于上海伊斯兰师范学校，1931年毕业后赴埃及先后就读于爱资哈尔大学和达尔·艾勒·欧鲁米学院。1937年在开罗参与组织“中国战区灾民救济会”，任秘书长，从事抗日爱国活动。1939年回国，任昆明私立明德中学教务主任，主编《清真铎报》。同年底，任中国回教协会译经委员会委员，从事《古兰经》及其他阿拉伯语著作的翻译。1945年后，先后任云南大学、北京大学东方语言文学系教授。1949年9月出席了中国人民政治协商会议。历任中国伊斯兰教协会常务委员，中国亚非学会理事，全国政协委员，第一、二、三、四、五届全国人民代表大会代表。著有

《中国回教概论》、《教义学大纲》、《回教真相》、《阿拉伯通史》、《回教哲学》、《回历纲要》，译有《古兰经》、《伊斯兰哲学史》等。主编《阿拉伯语汉语辞典》。

马人斌(1919—)回族。安徽省和县人。现任中国伊斯兰教协会副会长，上海市伊斯兰教协会会长。

1938年7月在广西桂林成达师范阿文专修班学习；1944年在重庆中国回教协会任干事兼清真寺助理教长；1945年11月至1946年在桂林成达师范任阿文教师；1946年12月任上海药水弄清真寺教长，普陀区回民小学教导主任、校长；1949年10月任小桃园清真寺教长；1961年任上海市伊斯兰教协会副主任、主任。

马良骥(1931—)回族。阿訇。陕西省安康人。现任中国伊斯兰教协会副会长，陕西省、西安市伊斯兰教协会主任，陕西省七届人大常委。

1931年至1948年在西安市团结巷清真寺学习阿语；1956年随中国青年代表团访问埃及、叙利亚等国；1960年至1966年在西安市觉巷清真寺任阿訇；1980年随中国穆斯林代表团赴沙特朝觐；1981年任西安市民委主任；1982年任陕西省民委副主任；1983年任陕西省伊斯兰教协会主任。历任中国伊斯兰教协会常委。

马云福(1931—)回族。云南省巍山人。现任中国伊斯兰教协会副会长。

1942年至1946年在清真寺学习伊斯兰教；1953年至1955年在北京市回民学院阿拉伯语专修班学习；1955年至1957年在中国伊斯兰教经学院学习；1957年后在中国伊斯兰教协会工作；1966年随中国穆斯林友好访问团访问亚非六国。1981年任中国伊斯兰教协会国际部主任，1982年至1984年在埃及艾资哈尔大学进修。

包尔汉(1894—1989)维吾尔族。祖籍新疆阿克苏。出生于俄国喀山省特铁什县。幼年即开始学习阿拉伯语和《古兰经》。1914

年回迪化(今乌鲁木齐)定居。早年当过学徒、店员、海关关税检查委员,迪化汽车局局长。1929年赴德国柏林大学攻读政治经济学,并自学突厥学。1934年参加新疆“反帝会”,任民众部副部长、代理副委员长。1937年任国民政府驻苏联斋桑领事,次年被盛世才逮捕入狱,1944年获释。1945年后,任新疆省民政厅副厅长,迪化专区委员,新疆省政府副主席,国民政府委员,新疆省政府主席。1949年9月,同陶峙岳将军一起通电起义,实现了新疆的和平解放。历任新疆省人民政府主席、省高等人民法院院长、省政协主席、新疆大学校长等职。1952年与伊斯兰教界知名人士共同发起筹建中国伊斯兰教协会,1953年后,任中国伊斯兰教协会一、二、三届主任,第四届名誉主任,第五届名誉会长。第二、三、五、六届全国政协副主席,第一、二届全国人大民族委员会副主任委员,中国人民保卫世界和平委员会副主席,中国亚非团结委员会副主席,中国非洲人民友好协会副会长,中国亚非学会副会长,中国突厥语研究会会长。通晓哈萨克、塔塔尔等民族语言和德、俄、阿拉伯语。主要著作有《维汉俄辞典》、《新疆五十年》、《包尔汉文选》和历史论文《论阿古柏政权》、《再论阿古柏政权》等。

玉赛音·阿吉(1916—)克尔柯孜族。新疆阿合奇人。现任中国伊斯兰教协会副会长,第八届全国政协委员,新疆伊斯兰教协会副会长,克孜勒苏柯尔克孜族自治州政协副主席。

1937年入阿克苏师范学校读书。1938年后,任阿合奇县哈拉布拉克乡小学教员,县克尔柯孜族文化促进会工作人员,哈拉奇乡副乡长。新中国成立后,历任阿合奇县哈拉奇乡副乡长,新疆克孜勒苏克尔柯孜自治州政协副主席,新疆维吾尔自治区伊斯兰教协会副会长,新疆伊斯兰教经学院副院长,中国伊斯兰教协会第四、五届副主任、副会长。是第五、六、七届全国政协委员。著有《伊斯兰教神秘主义》、《伟大的书——古兰经》等。

白寿彝(1909—)回族。河南省开封市人。现任中国伊斯

兰教协会顾问。

先后在中州大学、文治大学学习。1932年燕京大学国学研究所研究生毕业。曾任云南大学、中央大学教授。1949年出席了中国人民政治协商会议第一届全体会议。历任北京师范大学历史系教授、主任、史学研究所所长，古籍研究所所长，中国历史学研究会第一、二、三届会长，北京市史学会第一届会长，中国回民文化协进会第一、二届副主任，中国伊斯兰教协会副主任、副会长，第五届民盟中央委员，第三届全国人大代表，第四、五、六届全国人大常委，第五届全国人大民族委员会副主任委员。长期从事中国伊斯兰教史、回族史、中国通史、中国史学史的教学与研究。主编有《中国通史纲要》、《中国通史纲要续编》、《史学概论》、《回族人物志》、《中国通史》第一卷等。著有《中国交通史》、《中国回教小史》、《中国伊斯兰教史纲要》、《中国史学史教本》、《中国通史纲要》等。

艾买提·瓦吉地(1916—)维吾尔族。新疆吐鲁番人。现任第八届全国政协常委，中国伊斯兰教协会顾问。

1931年至1949年先在吐鲁番莫合买提亚学校毕业，从事教育工作，任吐鲁番县维吾尔文化促进会副会长、反帝同盟会常务理事，后在哈密、迪化(今乌鲁木齐)、兰州等地经商，从事国际反法西斯的进步活动。后赴上海合股开设“通和航空运输公司”，任董事长兼兰州总公司经理。1949年后，随中国人民解放军进军新疆，任第一野战军解放新疆研究会成员，进疆工作团团团长，地方干部训练班教育科副科长、教育处副处长，新疆维吾尔自治区人民政府驻兰州办事处处长，新疆自治区交际处副处长。1955年后，任乌鲁木齐宾馆代经理，新疆自治区林业局木材厂副厂。1979年任新疆自治区民族事务委员会副主任、自治区工商联副主任。1981年后，任中国伊斯兰教协会顾问、副主任，副会长、第五届全国政协委员，第六、七届全国政协常委。

安士伟(1919—)回族。河北省保定人。经名萨利赫。现

任中国伊斯兰教协会会长,北京市伊斯兰教协会主任,市伊斯兰教经学院院长,东四清真寺阿訇,第八届全国政协常委。

自幼学习伊斯兰教经文。曾先后在保定、石家庄、沈阳、北京等地当海里凡。1948年任北平手帕胡同清真寺阿訇。新中国成立后,历任北京东四清真寺、牛街清真寺阿訇,北京市伊斯兰教界学委会副主任,中国伊斯兰教协会副主任、副会长。1981年当选为世界伊斯兰教联盟亚洲协调委员会执行委员。是第五、六、七届全国政协常委。

刘品一(1895—1990)又名刘文章。教名叶海亚。回族。河北省沧县人。幼时读私塾,后在沧州北大寺等处学习伊斯兰教经典。1921年起,先后在热河省平泉西寺、沧州北大寺、山东省济南南大寺等处任教长。新中国成立后,历任河北省沧县杜村镇清真寺、北大寺教长,河北省人民政府委员,中国伊斯兰教经学院副院长,中国伊斯兰教协会第二、三、四、五届副主任、副会长。是第四、五、六届全国政协委员。

伊明·马哈苏木(1899—1971)维吾尔族。新疆阿图什人。1920年毕业于新疆喀什罕力克经文大学。1921年在阿图什清真寺任阿訇、经文小学教员。1928年在伊宁市经商。1937年在伊犁开设“孜牙公司”、任副经理。1944年参加新疆伊犁、塔城、阿勒泰三区革命,任伊犁区公安局科长。1948年加入“新疆民主同盟”。1949年在民族军第五军宗教科任副科长、政治部科长。历任新疆省人民代表,省政府委员,省政协副主席、秘书长,新疆维吾尔自治区政协副主席,新疆维吾尔自治区伊斯兰教协会会长,中国伊斯兰教协会副主任。是一、二届全国人民代表大会代表。

达浦生(1874—1965)原名凤轩,教名努尔·穆罕默德。回族。江苏省六合人。阿訇、教育家。出身伊斯兰教经学世家,幼年随父学习阿拉伯文、波斯文和伊斯兰教教义。1894年在北京牛街清真寺拜师王宽阿訇,并学习汉文,曾任牛街清真寺伊玛目、教长。1907

年与王宽在北京创立“回文师范学堂”，任校长。1912年起，任甘肃回民劝学所所长兼省视学6年。1921年起游历印度及东西亚各国，考察伊斯兰教育。1928年归国，任上海福佑路清真寺教长，参与创办上海伊斯兰师范学校，中国回教公会，并任师范学校校长。1938年后，参与创办上海浙江路清真寺“回教难民收容所”及领导工作，赴南亚、埃及宣传抗日，在埃及《金字塔》报发表《告全世界穆斯林书》，揭露日本侵华罪行，呼吁全世界穆斯林支持中国抗日。回国后，将上海伊斯兰师范学校迁到甘肃平凉，改名为“私立伊斯兰师范学校”，自任校长。新中国成立后，参与发起筹建中国伊斯兰教协会，任中国伊斯兰教协会第一、二、三届副主任，中国伊斯兰教经学院院长。1952年赴赫尔辛基参加“维也纳世界人民和平大会”，中华人民共和国穆斯林第一届朝觐团团团长。中国伊斯兰教著名阿訇，被誉为“中国四大阿訇”之一。1955年以中国代表团团长周恩来顾问身份参加万隆会议。是第一、二、三届全国人大代表，第二、三、四届全国政协常委。著有《中国伊斯兰六书》等。

买买提·赛来(1936—)维吾尔族。新疆维吾尔自治区阿图什人。现任新疆维吾尔自治区伊斯兰教经学院院长、自治区第六届政协委员，中国伊斯兰教协会副会长，第八届全国政协委员。

1943年至1956年在阿图什上小学、中学，并在阿图什经文学学校学经文。1956年至1960年在北京中国伊斯兰教经学院学习。1960年至1983年在新疆社会科学院民族、宗教研究所从事宗教研究工作。1984年后任新疆社会科学院宗教研究所副所长。

纳忠(1910—)教授。回族。云南省通海人。中国民主同盟成员。1931年赴埃及开罗艾资哈尔大学学习，1937年转艾资哈尔大学研究部伊斯兰教史研究专业学习。1942年任中央大学历史系教授。1947年任云南大学历史系教授兼系主任、图书馆副馆长。新中国成立后，历任北京外交学院阿拉伯语教授兼“德、日、西、阿系”主任，北京外国语学院阿拉伯系教授兼系主任，中国科学院世

界史研究所学术委员会副主任,中国非洲史研究会会长,《中国大百科全书》外国史编委常委兼亚洲史副主编,中国伊斯兰教协会常务委员。是第六届全国政协委员。著有《伊斯兰教的信仰》、《古兰经与圣训》、《穆罕默德传》、《回教诸国文化史》、《埃及近代史》、《阿拉伯简史》等。译有《伊斯兰和阿拉伯文明史》、《阿位伯文化的黎明时期》、《也门社会发展》、《伊斯兰教》等。

纳国祥(1933—)回族。云南省文山人。现任第八届全国政协委员,中国伊斯兰教协会常委,云南省伊斯兰教协会副会长;阿訇。

1945年至1951年,在云南省澄江县、峨山县、楚雄县阿拉伯文学校学习。1952年至1955年,在北京回民学院阿拉伯文班学习。1955年至1957年,在中国伊斯兰教经学院学习。1958年至1961年,任昆明市伊斯兰教委员会秘书。1961年后,在中国伊斯兰教经学院研究班学习,1964年毕业后,在中国伊斯兰教协会工作。1976年至1982年,在云南大学东南亚研究所工作。1982年后,历任云南省伊斯兰教协会筹备组副组长,是第六届全国人大代表、第七届全国政协委员。

纳星斋(1918—)回族。云南省通海人。现任中国伊斯兰教协会常委、贵州省伊斯兰教协会主任、阿訇。曾在云南省通海阿文学校、宁夏西吉经学院读书。1942年毕业于宁夏西吉经学院。在贵州省平坝县任伊斯兰教阿訇。1950年后,历任平坝县人大常委会副主任,安顺专署人民监察处副处长,第六届全国人大代表、第七届全国政协委员。对阿拉伯文有研究。曾赴沙特阿拉伯朝觐。

沈遐熙(1921—)回族。江苏省南京市人,生于上海市。现任中国伊斯兰教协会顾问,第八届全国政协常委。

1938年在陕北公学学习,后任陕甘宁边区三岔镇回民小学校长,三岔镇清真寺乡老,张家川地区清真寺经堂教育掌学、二阿訇、阿訇。1949年后,历任甘肃省清水县县长,天水专署副专员。1955

年后,任甘肃省临夏专署专员,临夏回族自治州州长,甘肃省伊斯兰教协会副主任。1965年后,任甘肃省计委副主任,省地质局副局长、代局长。1978年后,任中央民族学院副院长,中国伊斯兰教协会副主任、会长兼中国伊斯兰教经学院院长,中国人民争取和平与裁军协会副会长,中国中东学会副会长,中国非洲友好协会副会长。是第六届全国政协委员,第七届全国政协常委。

言木力哈·木甫提(1911—1986)哈萨克族。新疆维吾尔自治区阿勒泰县人。1920年至1930年在经文学校学习。1931年至1933年在阿勒泰任伊玛目。1934年至1955年做木甫提。历任阿勒泰县政协常委、副主席,全国人大代表,新疆维吾尔自治区人大代表,自治区政协委员,中国伊斯兰教协会副主任,自治区伊斯兰教协会副主任。

阿不都拉大毛拉阿吉(1923—)维吾尔族。新疆墨玉人。现任中国伊斯兰教协会副会长,新疆维吾尔自治区伊斯兰教协会会长,新疆维吾尔自治区政协委员,第八届全国政协委员。

1930年至1949年在新疆墨玉县、和田县、喀什市等地经堂学习。1950年至1954年在墨玉县经文学校教经文,参加喀什地区土地改革工作团。1955年后,任墨玉县文教科副科长、科长,县政协副主席,第七届全国政协委员。

阿木提大毛拉阿吉(1901—1991)维吾尔族。新疆库车县人。1935年毕业于印度迪尤班伊斯兰大学。回国后,在库车县经文学校任教,任库车大清真寺伊玛目,1948年任库车县大清真寺哈提甫哈吉。1950年后,历任库车县伊斯兰协会会长,新疆维吾尔自治区伊斯兰教协会副会长,中国伊斯兰教经学院副院长,中国伊斯兰教协会副主任、副会长,库车县政协副主席,新疆维吾尔自治区政协常委。第六届全国政协委员。

阿不都热依木·伊明(1933—)维吾尔族。新疆维吾尔自治区喀什人。现任中国伊斯兰教协会副会长。

1949年起先后在乌鲁木齐新疆学院(现改为新疆大学)、中国人民解放军第二步兵学校学习;1954年7月至1956年9月为新疆学院研究生、助教;1956年起先后在中央民族学院,外交学院学习。1961年调至现代国际关系研究所工作,副研究员;1981年5月到中国伊协工作,历任中国伊斯兰教协会副秘书长。

沙梦弼(1903—1972)字德月。回族。河北省大名县人。1917年起在临江、天津、北京等地清真寺学习伊斯兰教经典。1930年后,在山东省临清县老寺、河北省任丘县等地清真寺任阿訇、教长。1937年在任丘县参加“回民抗日建国会”。1945年在山东莘县参加“回民抗日建国会”,任主任。后在河北省威县城关清真寺任阿訇。新中国成立后,历任保定市清真寺、广州市光塔寺阿訇、教长,广东省政协常委,中国伊斯兰教协会委员、中国伊斯兰教协会第三届副主任,中国伊斯兰教经学院副院长,中国人民对外文化协进会理事,中国阿富汗友好协会副会长。是第三届全国人大代表。

庞士谦(1902—1958)教名穆罕默德·特瓦杜尔·谢赫,字益吾。回族。河南省孟县人。伊斯兰教学者、阿訇。四岁时进清真寺念经,并在私塾学校学习汉文。青年时代先后在洛阳、许昌、沁阳、山西晋城、甘肃张家川等地学习阿拉伯文和波斯经典。1922年,在郑州清平里清真寺任阿訇。1923年,在故乡创办《经汉文小学校》。1930年在北平成达师范学校任训育主任兼授阿拉伯文。1937年,率领中国法鲁克留埃学生团赴埃及艾资哈尔大学留学,主修教法。1940年受聘担任埃及国王法鲁克的东方事务顾问,同时任艾资哈尔大学中国文化讲座讲师,中国学生部部长。1946年回国,任北平师范大学兼职教授,同马松亭等人创办《北平回教经学院》、《月华文化服务社》,主编《月华》杂志和《月华周报》。新中国成立后,参加第一个伊斯兰教朝觐团赴沙特朝觐,在回民学院、中国伊斯兰教经学院任教。参与发起筹备中国伊斯兰教协会。1953年当选为中国伊斯兰教协会常委。主要著作有《中国与回教》、《埃及九

年》、《回教法学史》、《回教认识上的派别》等。

虎嵩山(1880—1955)又名镇山,经名赛尔敦丁。回族。宁夏回族自治区同心县人。中国伊斯兰教经学家。自幼学习伊斯兰教经典和虎夫耶门宦修道法,后在西海固地区求学、任教,宣传依赫瓦尼派主张。1924年去麦加朝觐,后应聘到湖南省常德任教,并自修汉语。1927年回同心县后,提倡回民读书并学汉语,联合当地宗教界和知识界,推动教育事业和教务改革。1937年在吴中创办中阿讲习所,从事伊斯兰教经典研究,自任所长。对《古兰经》、圣训、教法、教义和历法有较深的造诣。抗日战争爆发后,积极宣传抗日,提出“国家兴亡,穆民有责”。新中国成立后,历任中国回民文化促进会委员,甘肃省政协委员,甘肃省西海固回族自治区政协副主席。编写有《伊斯兰三字课本》、《波文之源》、《月论释难》、《拜功之理》、《阿文教科》等。

宛耀宾(1932—)回族。河北省安定县人。现任中国伊斯兰教协会副会长兼秘书长。

1949年至1952年在北京回民学院高中学习;1952年至1955年在北京中国人民大学函授部学习工业经济专业;1955起历任中国伊斯兰教经学院讲师、中国伊斯兰教协会办公室对外联络处负责人、中国伊斯兰教协会副秘书长兼办公室主任等职;1980年调国务院宗教事务局工作,历任伊斯兰教处处长、副局长。多次参加国际伊斯兰学术会议并率团出访阿拉伯国家。主编《中国伊斯兰百科全书》(“七·五”规划重点科研项目),撰写多篇有关伊斯兰教方面的论文。被聘为中国社会科学院世界宗教研究所学术委员会委员。1988年赴埃及出席在开罗举行的艾资哈尔伊斯兰研讨会第十一届年会,并参加伊斯兰最高理事会第一次会议,当选为该会理事。

张杰(1917—1987)教名穆罕默德·阿里。回族。河北省沧县人。1932年参加抗日救亡运动。1935年后在沧县清真寺学阿拉伯

语及伊斯兰经典、教义,获教长职称。在甘肃省兰州、榆中、徽县等地从事抗日宣传和民族教育工作,任榆中回民教育促进会主任。1937年赴延安,任延安清真寺副教长,陕甘宁边区回民协会代主任。1945年后,任晋察冀边区回民联合会委员。新中国成立后,历任西北民族事务委员会处长。1952年初,与伊斯兰教界包尔汉、达浦生等知名人士发起筹建中国伊斯兰教协会,1953年5月,在中国伊斯兰教第一次代表会议上被选为中国伊斯兰教协会秘书长。历任中国伊斯兰教协会副主任、主任、顾问、中国伊斯兰教经学院副院长,中国埃及友好协会副会长,中国巴基斯坦友好协会副会长,国家民委委员。第四、五届全国人民代表大会代表,第六届全国人民代表大会常委会委员。曾多次率团出国访问或参加学术讨论会。

张秉铎(1915—)回族。河南省人。现任中国伊斯兰教协会顾问。

幼年时上学读书、学经。1932年入北京成达师范学校读书。1933年赴埃及艾资哈尔大学深造,1938年回国。新中国成立后,先后在中国伊斯兰教协会和中国国际广播电台等单位工作。精通阿拉伯文。历任中国伊斯兰教协会第五、六届副会长。

哈吉亚克巴尔(1941—)哈萨克族。新疆维吾尔自治区福海县人。现任福海县政协委员,伊犁自治州伊斯兰教协会副会长,新疆维吾尔自治区伊斯兰教协会副会长,中国伊斯兰教协会副会长。

1945年至1950年学习伊斯兰教经文。1950年至1959年在阿勒泰县中学读书。1983年至1984年在自治区经学院进修班学习。1979年后,历任生产队长,福海县种养殖场清真寺伊玛目。

夏木西丁(1937—)维吾尔族。新疆维吾尔自治区托克逊县人。现任中国伊斯兰教协会副会长。

1952年8月至1955年8月在吐鲁番中学读书,其后在新疆

医学院工作；1958年8月来北京，在中央民族学院政治系学习；1960年开始，在中央民族学院先后任教师、干训部副主任、主任（讲师职称）；曾在新疆轮台县、新疆党校翻译训练班，新疆人民出版社等地（单位）工作；1988年1月调兰州，任西北民族学院副院长。

盖世明（1917— ）回族。河南省兰考县人。现任中国伊斯兰教协会副会长，新乡市新荣街清真寺阿訇，河南省伊斯兰教协会会长，河南省人大常委。

1943年前在河南、甘肃、宁夏等地清真寺学经文；1943年起在内蒙古包头清真寺、河南新乡市新荣街清真寺任阿訇。新中国成立后，历任中国伊斯兰教协会常委。

韩麦扫日（1918— ）撒拉族。青海省循化县人。现任中国伊斯兰教副会长。

1933年至1942年，先后在青海省大通县塔尔湾清真寺、湟中县新庄大寺、查加寺学经。1942年至1958年先后在循化县清水寺、查汉大寺、民和县马妥家寺任教长。1979年后，历任青海省循化撒拉族自治县政协副主席，青海省伊斯兰教协会副会长，中国伊斯兰教协会副会长。是第六、七届全国政协委员。

韩生贵（1927— ）回族。青海省大通县人。现任青海省政协副主席，青海省伊斯兰教协会主任，第八届全国政协常务委员。

1937年以前，在青海省大通县石山乡念经。1938年后，先后在大通县上旧庄清真寺、海北存华滩清真寺、民和县石灰沟清真寺、西宁市东关清真寺念经。新中国成立后，历任青海省西宁市东关清真寺阿訇、教长，西宁市市委驻会委员，西宁市政协常委，青海省伊斯兰教协会副主任，西宁市人大常委会副主任，青海省政协常委，青海省伊斯兰教协会代主任。是第六、七届全国政协委员，青海省第五、六届政协副主席。

谢生林（1927— ）回族。宁夏回族自治区平罗县人。现任

宁夏回族自治区银川市中寺阿訇,宁夏回族自治区伊斯兰教协会副主任,中国伊斯兰教协会副会长,第八届全国政协委员。

1941年前在家乡念书,1949年起在银川市西关大寺学习阿拉伯语、波斯语、念经。曾任宁夏回族自治区青年联合会副主席,银川市政协常委。1985年随中国穆斯林第十七次朝觐团赴沙特阿拉伯朝觐及友好访问。是第七届全国政协委员。

第四节 天主教界

王瑞襄(1906—1992)黑龙江省海伦县海北镇人。1918年至1920年在宾县私塾读书。1920年在吉林神哲学院读书,1935年毕业后晋升为神甫。1935年至1959年在海伦县海北镇任本堂神甫。1959年被选圣为哈尔滨教区主教。历任黑龙江省天主教爱国会主席,中国天主教主教团副团长、顾问。

王良佐(1920—)四川省广元县人。现任中国天主教爱国会副主席、四川省天主教爱国会主席,第八届全国政协委员。

1927年入绵阳县柏林乡王家湾天主教堂经文学学校读书。1930年后先后在彭县白鹿场教会备修院、成都平安桥中修院、彭县领报大修院学习。1948年被圣为神甫,在旺苍大院子天主堂、广元小寺山天主堂等地传教。新中国成立后,任广元城内和平街天主教堂神甫,1950年11月率先发表《天主教自立革新宣言》,主张建立自治、自养、自传的新教会。曾任四川省人大常委,第六、七届全国政协委员。

王学明(1910—)内蒙古自治区达拉特人。现任内蒙古天主教呼和浩特教区主教,内蒙古自治区天主教爱国会主任,内蒙古自治区政协常委,中国天主教主教团顾问。

1935年毕业于山西大同天主教神哲学院大修院,同年在绥远教区总堂晋升为神甫,任小把拉盖天主教堂副本堂,土默特右旗五盛公天主教堂本堂,萨拉齐县城天主堂本堂,归绥市公教医院院长,二十四顷天主教分区区长兼教区议员。1951年祝圣为主教。曾任中国天主教主教团副团长,中国天主教教务委员会副主任,第六、七届全国政协委员。

皮漱石(1896—1978)又名皮金旭。辽宁省辽阳市人。1909年至1927年,先后在天主教沈阳教区小修道院和大修道院学习。1927年晋升为神甫。1927年至1941年从事修道院教育工作,历任沈阳大修道院教师和小修道院、预修院代理院长。1942年起先后任大连天主堂本堂神甫、沈阳总主教区总主教。1957年当选为中国天主教爱国会主席。1958年主礼祝圣首批自选主教。1962年在第二届中国天主教友代表会议上作《中国天主教友爱国会四年来工作及今后任务》的报告,被选为中国天主教爱国会第二届主席。历任全国政协第三、四、五届委员。

朱世昌(1931—1994)江苏省扬州市人。1937年至1943年先后在扬州懿德小学、泰州大埔小学读书。1943年至1949年先后在泰州培梓中学、泰州中学、扬州震旦中学读书。1949年至1956年先后在扬州市江都路小学、城中区中心小学、古旗高小任教师、校长。1956年至1960年在南京师范学校中文系读书。1960年至1972年先后在南京市栖霞中学、第二中学任教师。1981年任江苏省天主教爱国会副秘书长。历任扬州市青年联合会常委,市人大代表,市政协委员,市天主教爱国会副主任兼秘书长,南京市青年联合会常委,市天主教爱国会常委,全国青年联合会代表,中国天主教爱国会秘书长,中国天主教爱国会副主席兼秘书长,第八届全国政协委员。

刘景和(1920—)河北省丰润县人。现任天主教唐山教区主教,河北省天主教爱国会主席、省教务委员会主任、省神学院院

长,中国天主教爱国会副主席兼经济开发及社会服务委员会副主任,第八届全国政协委员。

1931年进入卢龙县文声小修道院学习,1939年入北京文声大修道院学习,1945年晋升为神甫,任卢龙县天主堂代理本堂神甫,1981年祝圣为主教。是第六、七届全国政协委员。中国天主教教务委员会委员。

刘柏年(1934—)贵州省修文县人,生于山东省济南市。现任中国天主教爱国会副主席兼中国天主教海外联谊委员会副主任,第八届全国政协委员。

1952年后,历任山东省青岛市天主教爱国会副主任兼秘书长,青岛市市南区文化学校副校长,青岛市爱国被服厂厂长,青岛市服装一厂办公室干部。青岛市暨山东省青年联合会副主席,青岛市暨山东省天主教爱国会副主席。1979年后,任中国天主教爱国会副秘书长,中国天主教教务委员会副主任兼中国天主教爱国会联络部主任,全国青年联合会常委,中国人民对外友好协会理事。是第六、七届全国政协委员。

刘雅敬(1925—)河南省确山县人。现任河南省漯河市第二人民医院五官科主任、河南省天主教教务委员会主任,河南省天主教爱国会主席,第八届全国政协委员。

1945年入开封神哲学院学习,1950年毕业于河南开封神哲学院,晋升为神甫。曾任河南省漯河市第二医院眼科医师、主任,漯河市政协副主席、第七届全国政协委员。著有《自化眼病家谱》、《TOP在眼科临床上的应用》、《青光眼的发病机制、诊断和治疗》等。

汤履道(1912—)江苏省张家港人。生于江阴县。现任中国天主教爱国会顾问。

1929年上海徐汇师范学校毕业后,任上海汇师中小学教员。1935年后,在上海国立音乐专科学校学习,后任上海徐家汇天主

堂风琴师。1949年后,任上海市徐汇区小学教师联谊会学委会副主任,上海教育工会徐汇区分会副主任,上海抗美援朝天主教支会总干事,上海市天主教爱国会副主任兼秘书长。1957年后,历任中国天主教爱国会副秘书长、秘书长、副主席兼秘书长。中国国际交流协会理事,是第六、七届全国政协委员。

杨士达(1903—1963)广东省大埔人。幼年随父学习古诗。1919年在上海天主教修士管理的中法学堂高级班读书,发起组织“中法学堂学生会”,任会长。1926年在上海震旦大学医学院毕业后,赴法国巴黎大学医学院进修,获医学博士学位。1928年回国,先后任杭州仁爱医学院医务长、杭州市立医院院长,浙江省立医专教授。1937年在上海参加抗日救亡工作。1938年在上海震旦大学医学院任教授等职。1952年赴朝鲜参加国际科学委员会调查美军使用细菌武器的罪行,1954年参加我国赴朝慰问团。1956年参加赫尔辛基世界和平大会。历任上海市天主教爱国会筹备委员会副主席,上海市爱国会副主任,参与发起中国天主教爱国会筹备委员会,任副主席,中国天主教爱国会第一副主席、上海第二医学院教授兼副院长。第三届全国政协常务委员,上海市政协常委,上海市第一、二、三、四届人大代表,中华医学会总会理事会理事,中国教育工会上海市委员会副主席等。主要著作有《公共卫生学》、《法医学》(以上两书被译为法文版)、《光疗学》、《艺术人体解剖学》等。

杨高坚(1913—)湖南省临礼人。现任常德教区主教,中国天主教爱国会顾问。第八届全国政协委员。

1938年毕业于湖北汉口两湖神哲学院后,在湖南常德市天主堂晋铎,任副本堂、本堂司铎,常德教区小修院副院长,常德天主堂预科修院院长,常德市启智完小校长、启智女中校长,湖南桃源天主堂本堂司铎兼总铎。1950年后,历任湖南沅陵教区代理主教,奥斯定修会会长,常德教区代理主教、主教,常德市天主教爱国会主任委员,中国天主教爱国会副主席,中国天主教教务委员会副主任

兼秘书长，中国天主教主教团副团长兼秘书长。是第五、六、七届全国政协委员。

陆薇读(1913—)上海市人。中国民主建国会会员。现任上海市天主教爱国会副主任，中国天主教爱国会顾问，第八届全国政协委员。

1933年上海震旦大学肄业后，任华商电气公司总务科办事员、新厂事务主任。1945年后，任华商电气公司设计委员兼大通轮船公司事务长，华商电气公司副经理。1954年后，历任上海市南市电力公司业务科长，上海电管局营业所用户科副科长、第四营业站站长、分所所长，送变电工程公司副经理，上海市市中供电公司沪南供电所副所长，上海天主教爱国会筹委会副主任。是第六、七届全国政协委员。

李君武(1902—1964)北京市大兴县人。1927年北京天主教文声大修道院毕业后晋升为神甫。懂英、法、拉丁文。先后在河北省蔚县、涿县、永清、武清等地传教。1946年任北京市天主教北堂枢机主教公署总务主任。同年升任副主教。1956年列席全国政协会议。1957年任中国天主教爱国会秘书长，1958年任北京教区副主教。历任北京市人大代表，市政协常委，全国政协学委会委员，中国天主教爱国会副主席。

李德培(1901—1991)天津市北郊区刘快庄人。1919年至1925年在北京市阜外石门修道院毕业后晋升为神甫。1925年至1928年在天津市西开小修道院任教员。1928年至1932年先后在盐山县天主堂、庆云县天主堂任副本堂神甫。1932年至1939年在沧县高河村任本堂神甫。1939年至1949年在天津市西开天主堂任总务。1950年任天津市郊区纪家庄堂本堂神甫。1954年至1956年在天津市修道院教神学。参与发起成立中国天主教爱国会，1957年任中国天主教爱国会副秘书长。1963年被祝圣为天津教区主教。历任中国天主教爱国会副主席，中国天主教教务委员会副主

任。

李维光(1896—1965)江苏省无锡人。自幼在上海徐家汇教会学校读书,中学毕业后入徐家汇大修道院。1923年晋升为神甫后到江苏省江阴、临泽、兴化等地传教,并任教会中学校长等职。1947年任无锡总铎区总司铎,后升为副主教。1958年被选圣为南京教区主教、总主教。懂法、拉丁文。历任全国人大代表,中国亚洲团结委员会委员,江苏省人大代表,省政协委员,南京市人大代表,中国天主教爱国会副主席,江苏省天主教爱国会主席。

李伯渔(1908—1980)陕西省户县人。1920年入高陵通远坊修道院。1933年晋升神甫后,就读于北平辅仁大学,获文学学士学位。在周至、户县、兴平、武功等地传教,任周至天主堂总司铎。1950年创办周至教区广济医院兼院长。1951年8月被祝圣为周至教区首任正权主教。是中国天主教爱国会发起人之一,1956年在北京参加中国天主教爱国会筹备会议,被选为副主席。1959年负责筹备陕西省天主教爱国会。1961年兼任西安教区主教。历任中国天主教爱国会副主席,周至县天主教爱国会主席,陕西省天主教爱国会主席,陕西省政协常委,西安市政协常委,陕西省对外友协理事,陕西省中苏友好协会理事。

李思德(1908—1993)又名李德全,圣名斯德望。1938年晋升神甫后,历任徐家汇、张泾、曹家渡等地教会小学的训导主任、校长等职,并在南汇、常熟、曹家渡等地传教。后任张泾、嘉定、宝山等地天主堂总本堂神甫。1949年任天主教上海教区咨议员。1983年任上海教区副主教,1985年被祝圣为助理主教。历任中国天主教主教团顾问、天主教上海教区助理主教、上海市天主教爱国会副主任、上海市天主教教务委员会副主任,上海市政协常委。

李笃安(1927—)陕西省临潼县人。现任陕西省天主教教务委员会主任,省天主教爱国会副主席,西安教区主教,中国天主教主教团常委,中国天主教爱国会副主席。陕西省政协常委,西安

市政协常委。

1938年至1950年在西安神学院学习。1951年晋升神甫后,任西安天主教总堂总务。1980年至1987年在临潼天主教会工作。1987年被选圣为西安教区主教。

罗济(1931—)湖南省衡阳市人。中国致公党党员。现任湖南省天主教教务委员会副主任、衡阳市郊区政协副主席,第八届全国政协委员。

1951年起,历任湖南省衡阳市第七区干事、小学教员,衡阳市天主教爱国会副主任、湖南省天主教教务委员会副主任,中国天主教爱国会常委,中国天主教教务委员会常委。是第七届全国政协委员。

金鲁贤(1916—)上海市人。现任上海教区主教,上海天主教教务委员会主任,上海天主教爱国会主任,中国天主教主教团副主席兼修院教育委员会主任,中国天主教爱国会副主席,第八届全国政协常委。

1937年任上海徐汇中学法文教员,后在徐家汇耶稣会初学院、主心修院教授拉丁文。1942年任江苏淮阴类恩小学校长,后在苏北传教。1946年毕业于上海徐家汇天主教耶稣会神哲学院,1947年后赴法国、英国、瑞士、奥地利、西德、意大利等国求学。1950年,获罗马额吾略大学神学博士学位。1951年回国后,历任徐汇总修院院长兼耶稣会上海区代理会长、中国副巡阅使,天主教上海教区助理主教,中国天主教爱国会常委,中国天主教教务委员会常委,上海市政协委员,第七届全国政协常委。

金沛献(1924—)曾用名金佖治。辽宁省盖州市沙岗村人。现任天主教沈阳教区主教,辽宁省天主教教务委员会主任。中国天主教主教团副主席。

1935年在丹东市博育小学毕业,1936年至1950年先后在抚顺市方济修院、沈阳德蕾神学院、长春天主教中央神哲学院、北京

文声学校、香港华南总修院读书。1951年1月29日,在上海徐家汇教堂被祝圣为神甫。同年,在抚顺教区驻北京办事处教修生拉丁语。1955年,在抚顺市天主教会任神甫。1980年在抚顺市天主教堂任主任司铎。1989年在石家庄由宗怀德主教祝圣为主教。历任抚顺市青年联合会副主席、抚顺市新抚区人民代表,抚顺市人民代表,辽宁省政协第六届委员,第七届常委。

宗怀德(1917—)山东省桓台人。现任中国天主教爱国会主席,中国天主教主教团主席兼教务委员会主任,济南教区主教,周村教区主教,第八届全国政协常委。

1943年毕业于济南耀汉神哲学院后,在山东沾化、博兴、阳信等县传教。1947年在济南洪家楼安墩小修道院任教。1948年在辅仁大学历史系学习。1949年后,历任山东周村教区代理主教、主教,淄博市天主教爱国会筹备委员会主任、爱国会主任,山东省天主教爱国会副主席、主席,中国天主教主教团副团长、代理团长,中国天主教教务委员会副主任、代理主任,第五届全国政协委员,第六、七届全国政协常委。

郁成才(1917—)江苏省南通市人。现任中国天主教爱国会副主席,中国天主教主教团常委,天主教海门教区主教,第八届全国政协委员。

1950年6月,入北京辅仁大学学习,1952年11月毕业。同年12月,任崇明大公所总本堂神甫。1959年11月,被祝圣为天主教海门教区主教。历任中国天主教教务委员会副主任,江苏省天主教教务委员会主任,省天主教爱国会副主任,江苏省第六届政协委员,南通市政协委员,市天主教爱国会主任。

张家树(1893—1988)上海市人。青年时期求学于徐汇公学。1911年至1918年和1920年至1924年先后两次赴法国留学,毕业于康托尔培里、海斯汀等地的法国耶稣会学院、哲学院和神学院。1923年晋升为神甫。1925年回国后,任上海市徐汇中学第一

任中国籍校长、院长等职。新中国成立后，坚持爱国爱教，走独立自主自办教会道路，1955 年被邀请参加全国政协会议，并参与发起成立中国天主教爱国会，1957 年在中国天主教全国代表会议上被选为中国天主教爱国会副主席，1960 年祝圣为上海教区主教，1980 年起历任中国天主教爱国会副主席，中国天主教主教团团团长，中国天主教教务委员会主任，天主教上海教区主教，上海市天主教爱国会主任，上海市天主教教务委员会主任，全国政协第三、四、五届委员，第六届常务委员会委员。

赵振声(1894—1968)河北省景县黄古庄人。1904 年在献县天主教总堂上公学。1911 年入总堂小修道院学习，1913 年入天主教耶稣会。1917 年到上海大修道院攻读哲学。1921 年赴比利时深造，获神学博士学位，晋升神甫。回国后，在献县张家庄总堂小修道院任教。1936 年任河间总本堂神甫。1938 年，由永年教区主教崔恒恂祝圣为献县教区第一任华籍主教。1939 年，由赵振声经手划出景县、阜城、东光、吴桥、衡水、南宫、献县等 12 个县，重新成立献县教区，自任主教。1948 年夏，赵振声奉命代理枢机主教田耕莘在北京教区的职务。新中国成立后，历任河北省政协委员，河北省天主教爱国会主席，中国天主教爱国会副主席，中国天主教神哲学院副董事长。

段荫明(1908—)四川省达县人。现任万县教区主教，万县市政协常委，四川省天主教教务委员会主任，四川省天主教神哲学院名誉院长，中国天主教主教团顾问。

自幼入教会学校读书，1935 年大修道院毕业，同年赴罗马传信大学读神学，1938 年毕业，获神学博士学位，晋升神甫。1939 年回国后任万县大修道院教授兼主教总堂秘书。1945 年任梁平美国空军营神甫。1946 年任万县大修道院院长兼私立成法学院哲学教授。1949 年 10 月被祝圣为万县教区主教。历任中国天主教教务委员会副主任。

俞嘉第(1932—)上海市人。天主教徒。现任安徽省天主教爱国会主席,中国天主教爱国会副主席。安徽省第七届人大常委会,合肥工业大学系统所所长,安徽省运筹学会副理事长。

1952年毕业于上海交通大学,后任淮河水利学校教师。1958年至1970年任安徽省水利电力学院教师。1970年后历任合肥工业大学讲师、副教授、教授、教研室主任、系主任、研究所所长等职。

郭印宫(1917—)山西省大同市人。现任山西省天主教教务委员会主任,省天主教神哲学院院长,大同教区主教,中国天主教主教团副主席。

1946年神学院毕业后任大同私立育英中学教员。1955年任大同市天主教教区长。1980年起任山西省天主教教务委员会主任。1990年7月被选圣为大同教区主教。

钱余荣(1915—)江苏省铜山县人。现任中国天主教爱国会顾问,江苏省天主教爱国会主任,徐州教区主教。

1945年毕业于山东济宁神哲学院。1945年至1954年任江苏省徐州市私立光启小学校长,天主教徐州教区副主教。1959年11月15日选圣为徐州教区主教。新中国成立后,历任天主教徐州教区代理主教,中国天主教爱国会常委,中国天主教主教团副团长,江苏省政协委员,徐州市政协常委,市人大代表。

徐振江(1920—1984)辽宁省铁岭县人。1932年起,先后在天主教沈阳小修院、长春神哲学院学习,晋升神甫。精通拉丁文、法文。历任天主教沈阳总堂副本堂,辽宁教区副主教、主教,中国天主教爱国会常委,中国天主教教务委员会副主任,辽宁省天主教爱国会主任,省教务委员会主任,沈阳市天主教爱国会主任,市教务委员会主任,沈阳神学院董事长,全国青年联合会委员,沈阳市政协委员,辽宁省人大代表,省人大常委。

漆世华(1919—)湖北省沔阳县人。现任中国天主教爱国会副主席,中国天主教主教团常委,汉阳教区主教。

1944年毕业于两湖神哲学院,晋升神甫。1949年毕业于辅仁大学物理系,是年秋在湖北省武汉市上智中学任教。1951年起在两湖神哲学院任教,1954年任副院长,1957年任院长。1959年被选为湖北省人大代表,省政协委员。同年被选圣为汉阳教区主教。1962年应湖北省科技情报所聘请任特邀翻译。1979年在武汉师范学院教英语。历任中国天主教爱国会副主席,主教团副团长,教务委员会副主任,中国天主教神哲学院副院长,中国红十字会理事,中国宗教学会理事。曾参加1957年莫斯科世界青年联欢节,1981年蒙特利尔世界神学研讨会。

常守奕(1913—1987)河北省蔚县梁庄村人。1920年在蔚县西合营小学念书。1924年入北京西什库小修道院,1927年入宣化大修道院,1937年7月晋升神甫,同年到北京辅仁大学进修,毕业后历任宣化小修道院、北京耕莘中学、宣化恒毅中学教员。1948年任恒毅中学校长,并任宣化教区副主教、代理主教。1952年后先后任宣化中学校长,宣化省立中学物理教员兼副教导主任。1958年12月被选圣为宣化教区主教。历任中国天主教爱国会常委,中国天主教教务委员会副主任,河北省天主教爱国会副主席,省政协委员,张家口市人大代表、市政协常委、宣化镇人民委员会委员。

傅铁山(1931—)河北省清苑县人。现任天主教北京教区主教,中国天主教主教团副主席兼秘书长和海外联谊会主任,北京市天主教爱国会主席、教务委员会主任,第八届全国人民代表大会代表,常委会委员。

1941年毕业于北京天主教备修院后,又先后在北京教区小修道院、大修道院、文声学院深造。1956年晋升为神甫。1979年祝圣为天主教北京教区主教。历任中国天主教爱国会副主席,主教团副团长,教务委员会副主任,北京市政协常委,中国国际文化交流协会理事,中国残疾人福利基金会理事,第六、七届全国政协常委。

董光清(1917—)湖北省孝感人。现任湖北省天主教爱国

会主席,武汉市天主教爱国会主任,汉口教区主教,天主教中南神学院院长,中国天主教爱国会副主席兼经济开发及社会服务委员会副主任,湖北省政协常委,第八届全国政协委员。

1942年毕业于两湖总修院后,在湖北云梦、黄陂等地传教及任神甫。1946年任汉口上智中学总务主任、副校长。1954年后,任汉口教区代理主教,两湖修院代理院长,1958年祝圣为汉口教区主教,任湖北省暨武汉市天主教爱国会副主席,中国天主教主教团副团长,第七届全国政协委员。

董文隆(1902—1978)山东省莱芜人。1926年中学毕业后入洪家楼小修道院。1929年去罗马传信大学神哲学院学习,毕业后晋升神甫。1935年回国后,任懿范女子中学校长,并在章邱、东平、梁家庄等地传教。1950年任天主教济南教区副主教及市三自革新委员会主任委员。历任全国政协委员,山东省人大代表,省政协委员,济南市天主教爱国会主任委员,济南总教区副主教,中国天主教爱国会副主席。

蒋陶然(1926—)河北省清苑县人。现任河北省天主教爱国会副主席兼秘书长,省天主教教务委员会副会任,天主教石家庄教区主教,中国天主教爱国会副主席,河北省人大常委。

1956年在河北省涞水县兵上联合诊所任医生,1958年调任新城县高碑店医院医生,1979年起在新城县卫生院工作,1981年在河北省天主教爱国会工作。1989年由宗怀德主教祝圣为石家庄教区主教。

蔡体远(1921—)广东省揭西县坪上镇人。现任广东省天主教爱国会主席,中国天主教爱国会副主席,天主教汕头教区主教。第八届全国人大代表。

1935年至1943年在揭阳圣伯多禄小修院读书。1944年至1945年在梅县若瑟中学读书。1945年至1948年在香港南华总修院读书,并被晋升为神甫。1948年至1949年,在揭阳圣伯多禄小

修院任教。1949年至1951年在潮阳、汕头、陆丰等地传教。1952年至1980年在揭西县洛田坝村参加农业生产。1981年9月,被祝圣为天主教汕头教区主教。历任中国天主教爱国会委员、副主席,教务委员会委员,揭西县政协委员,广东省天主教爱国会常委,省天主教教务委员会副主任,汕头市政协第六、七届常委,省政协第五届委员,第七届全国人大代表。

第五节 基督教界

丁光训(1915—)上海市人。现任第八届全国政协副主席,中国基督教三自爱国运动委员会主席,中国基督教协会会长,南京大学副校长,金陵协和神学院院长。

上海圣约翰大学、美国纽约哥伦比亚大学师范学院、纽约协和神学院毕业,获文学硕士、神学博士学位。1937年毕业于上海圣约翰大学文学院。1942年毕业于上海圣约翰大学神学院。1938年后,任上海基督教青年会学生部干事。1946年后,任加拿大基督教学生运动干事。1947年至1948年在美国纽约哥伦比亚大学师范学院、美国纽约协和神学院学习。1948年至1951年在瑞士日内瓦任世界基督教学生同盟干事。1951年回国后,任上海广学会总干事,金陵协和神学院院长,南京大学副校长兼宗教研究所所长,江苏省政协副主席。第三届全国政协委员,第五届全国政协常务委员,第七届全国政协副主席。第六、七届全国人大代表,第六、七届全国人大常委会委员,全国人大外事委员会委员。曾被欧美六所大学和神学院授予荣誉博士学位。

丁玉璋(1895—1975)字蓝田。山东省维县人。宗教职业者。1915年毕业于山东齐鲁大学。1915年至1921年在安徽省凤阳县

传教。1921年至1924年在山东省滕县华北神学院读书。1925年至1936年在华北神学院教书。1937年至1949年任华北神学院副院长,中国基督教长老会鲁南大会会长、总书记。新中国成立后,历任华北神学院院长,金陵协和神学院副院长兼教务长,中国基督教三自爱国运动委员会副主席,江苏省基督教三自爱国运动委员会主席,江苏省政协委员,江苏省人大代表。

王神荫(1915—)福建省古田人。现任中国基督教三自爱国运动委员会副主席,山东省基督教三自爱国运动委员会主席、省基督教协会会长,山东神学院院长,第八届全国政协常委。

1937年毕业于济南齐鲁大学。1939年毕业于上海圣约翰大学神学院后,任河南开封圣公会“真理堂”牧师。1946年由教会保送赴加拿大留学。1948年获加拿大多伦多大学研究院文学硕士学位后,任圣公会河南教区会计兼座堂牧师。1953年后,任圣公会山东教区副主教、主教。历任山东省人大代表、山东省基督教三自爱国运动委员会主任、中国宗教学会理事,世界宗教者和平会议理事,山东省政协常委,第七届全国政协常委。著有《圣诗典考》,译著有《圣保罗的福音》、《福音比喻》、《约翰福音神迹的研究》、《死海古卷》等。

王菊珍(1925—)女。浙江省杭州市人,生于上海市。现任上海灯泡厂高级工程师,上海基督教三自爱国运动委员会副主席,市基督教女青年会会长,中国基督教三自爱国运动委员会副主席,第八届全国政协委员。中国民主同盟盟员。

1953年毕业于上海财经学院企业管理系后,历任上海工具厂计划科计划员,上海灯泡厂生产技术科计划员、技术员,钨钼车间工程师,民盟中央科技委员会委员,上海照明学会理事,上海发明协会会员。曾参加我国第一根钨丝的试制。主要科研成果“超细钨粉”获1965年全国科技成果奖,“钨钼电极”获1987年国家一等奖,并获美国专利;“超声波换能器背衬阻尼材料”获1987年国家

发明三等奖，“超高压风冷球形放映氙灯钨阳极制造新工艺”获上海市仪表局科研成果奖。多次被评为上海市劳动模范，1985年被评为全国“三八红旗手”。被国际同行誉为“钨大国的钨大姐”。是第七届全国政协委员。

邓裕志(1901—)又名裕芝，邓康。女。湖北省沙市人。现任中国基督教三自爱国运动委员会顾问，中国基督教协会顾问。

1919年在湖南福湘女子中学毕业后，任长沙基督教女青年会干事。1924年至1926年，南京金陵女子大学文理学院毕业后，任基督教女青年会全国协会学生干事，劳工干事。1929年至1930年在英国伦敦经济学院专修劳工福利。1939年后先后在美国任基督教女青年会交换干事，日内瓦国际劳工局妇女儿童部研究员。1941年在纽约大学研究院获硕士学位。回国后先后在基督教女青年会全国协会任干事，金陵女子文理学院副教授、校董。全国解放后，出席中国人民政治协商会议第一次会议。1950年参与发起中国基督教三自爱国运动，并任三自爱国运动委员会副主席。历任华东行政委员会委员，中华基督教女青年会全国协会总干事，中国基督教三自爱国运动委员会常委、副主席，第二、三届全国人大代表，第六届全国政协委员，中国红十字会理事，中国社会学会顾问，全国妇联主席团常委，上海市妇联执行委员，世界和平大会上海分会委员，对外文化友好协会上海分会理事。

江长川(1884—1958)上海县人。牧师。1899年至1902年在上海松荫书馆读书；1903年至1908年在上海中西书院半工半读；1909年至1912年在苏州东吴大学神学院读书；1912年至1917年在上海监理公会慕尔堂任牧师；1918年至1941年，先后在湖州海岛堂、苏州东吴大学、约翰堂、上海景村堂、慕尔堂等任牧师。1941年至1950年任中华基督教卫理公会华北区会督。1951年后历任中华基督教卫理公会会督兼中央议会常务委员会主席、中国基督教三自爱国运动委员会副主席，上海市人大代表。

江文汉(1908—1984)湖南省长沙市人。1930年毕业于南京金陵大学历史系,任基督教青年会全国协会校会组主任干事。1934年至1935年留学美国宾夕凡尔尼大学历史系,获硕士学位。三十年代被选为“世界基督教学生同盟”副主席。1945年至1947年去美国哥伦比亚大学哲学系进修,获博士学位。新中国成立后,先后任基督教青年会全国协会副总干事、副会长、中国基督教三自爱国运动委员会常务委员,中国基督教协会副会长,基督教广学会总干事,中国基督教联合书局总干事,上海社会科学院历史研究所特约研究员,上海宗教学会学术顾问,上海市政协第五、六届委员。1981年,参加中国基督教代表团,出访加拿大,出席蒙特利尔基督教国际会议。著有《中国古代基督教与开封犹太人》、《明清来华的天主教传教士》等。

刘良模(1909—1988)浙江省镇海县人。青年时期就读于上海市明强中学,并受洗入教。1932年沪江大学毕业后,任基督教全国协会学生部干事,并参加抗日救亡学生运动。1934年后,组织宣传抗日救亡,为抗日战士服务工作。1940年去美国,在华侨中进行抗日救亡宣传,并为冯玉祥在美国讲演作翻译。1949夏,应邀回国参加第一届人民政治协商会议。1950年参加发起基督教三自革新宣言,任中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会筹备委员会委员和筹备委员会书记兼宣传组长。历任中国基督教三自爱国运动委员会第一、二届常委,第三届副主席,第四届顾问,中国基督教协会第二届顾问,全国政协第三届委员,第四、五、六届常务委员。上海市政协第一、二、三、四、五、六届委员、常委、副秘书长、副主席。

刘年芬(1919—)女。湖北省宜昌市人。现任中国基督教三自爱国运动委员会副主席,湖北省基督教三自爱国运动委员会主席,中南神学院院长,湖北省人大常委会委员。

1945年9月武汉大学毕业。1945年12月至1947年7月,在武汉大学学生公社工作。1947年8月至1950年4月,在美国若林

大学、纽约哥伦比亚大学读书。1950年5月回国后在湖北省基督教会工作，先后任武汉市女青年会总干事，武汉市基督教三自爱国运动委员会主席、顾问，湖北省三自爱国运动委员会主席，省基督教协会会长，中南神学院院长，中国基督教协会常委，湖北省人大常委会委员会委员，省政协委员。

任钟祥(1918—)江苏省无锡市人。现任中国基督教三自爱国运动委员会副主席。

1936年在镇江读书。1937年在芝江大学学习，同年在苏州救恩堂受洗入中华基督教会，1940年入上海基督教聚会处。1947年任聚会处执事。1950年任聚会处长老。1956年至1958年在上海市新成区政协宗教工作组任秘书。1958年后，任上海市基督教联合礼拜工作组新成区联络员，怀恩堂传道，干事。1961年后，任上海市基督教三自爱国运动委员会委员，静安区宗教民族华侨学习委员会主任。1981年后，任上海市基督教“两会”委员、常委、教务委员会副主席。

著有《为真道而极力争辩》。

孙鹏翥(1899—1987)辽宁省盖县人。1912年至1916年在开原文源中学读书。1916年至1919年在沈阳文会书院读书。1919年至1920年在长春博文中学任教员。1921年至1925年在吉林文光中学任教员。1925年至1926年在吉林教会任布道干事。1926年至1930年在山东华北神学院就学。1930年至1932年在营口圣经学校任教员。1939年至1949年在盖县教会任牧师。1949年至1957年任沈阳东关教会牧师、中华基督教东北大会理事长。历任辽宁省基督教三自爱国运动委员会史资研究员、主任，中国基督教协会副主席、顾问。辽宁省政协常委。

华长吉(1924—)上海市人。现任中国基督教三自爱国运动委员会常委，四川省基督教三自爱国运动委员会副主席兼秘书长，四川省基督教神学院副院长，第八届全国政协委员。

1947年毕业于上海圣约翰大学化学系后,在上海中华基督教青年会干事训练班学习。历任成都市基督教青年会学生救济委员会及华西坝学生公社执行干事,成都市基督教青年会代总干事、总干事、四川省医学院英语教员。第七届全国政协委员。

吴耀宗(1893—1979)广东省顺德人。1913年毕业于北京税务学堂后,在海关任职。1918年在北京基督教公理会受洗入教。1920年在北京基督教青年会学校部任干事。1922年参加世界基督教学生同盟在北京举行的大会。1924年去美国纽约协和神学院及哥伦比亚大学攻读神学、哲学,获哲学硕士学位。1927年回国后,在中华基督教青年会全国协会先后任校会部主任和出版部主任。1931年“九·一八”事变后,参加抗日救亡团体——救国会和国难教育社。抗日战争爆发后,参加保卫中国大同盟,为八路军、新四军募集医疗用品。1946年6月,参加上海市人民团体联合会组织的赴南京代表团,要求停止内战。1949年9月应邀参加中国人民政治协商会议。1950年9月,起草并与基督教其他领导人联合发表题为《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言。在第一届和第二届中国基督教全国会议上,连续当选为中国基督教三自爱国运动委员会主席。是全国人民代表大会一、二、三届代表,中国人民政治协商会议第一、二、三、四届常务委员会委员。主要著作有《社会福音》文集、《黑暗与光明》等。

吴爱恩(1926—)女。朝鲜族。生于朝鲜平安北道。现任沈阳市西塔教会牧师,辽宁省基督教三自爱国运动委员会副主席,中国基督教协会副会长,第八届全国政协委员。

1950年,任沈阳市朝鲜文化馆业余合唱团义务琴师,沈阳市西塔美丽服装厂工人。1957年毕业于北京燕京协和神学院。1959年后,任沈阳市朝鲜族基督教教会教士、市青联委员,沈阳市日用塑料制品厂工人,沈阳市基督教三自爱国运动委员会驻会常委,沈阳市红旗汽车靠垫厂工人。1979年后,任沈阳市和平区政协常委,辽

宁省政协委员，第七届全国政协委员。

吴贻芳(1893—1985)女。浙江省杭州市人，出生于湖北省武昌市。1904年至1915年，先后就读于杭州女子学校、上海启明女子学校、苏州景海女子学校。1916年，入金陵女子文理学院，任学生自治会会长。1918年毕业，并受洗入基督教，在北京女子高等师范学校任教。1922年，赴美国密执安大学留学，1928年获生物学博士学位。回国后，任中国第一所女子大学——金女大第一任中国校长。新中国成立后，历任金陵大学校务委员会副主任委员，南京师范学院副院长、名誉院长，南京师范大学名誉校长，江苏省教育厅厅长，江苏省副省长，江苏省民主促进会主委，省妇联副主席，省儿童少年福利基金会会长，省政协副主席，全国妇联副主席，民进中央副主席，爱德基金会名誉董事长，全国政协第五、六届常委，全国人大第一、二、三、四、五届代表。中国基督教三自爱国运动委员会副主席、名誉主席。

吴高梓(1900—1993)福建省福州市人。现任中国基督教三自爱国运动委员会顾问、中国基督教协会顾问。

1928年毕业于燕京大学。1934年毕业于美国加利福尼亚大学研究生院。回国后在福州鹤龄中学任教师、教务主任、代理校长。1939年至1941年任中华基督教教育协会干事。1939年至1946年任中华基督教协进会干事。1946年至1950年任中华全国基督教协进会副总干事、代总干事。1950年后，任中华基督教卫理公会中央议会执行部总干事，中华全国基督教协进会主席、中国基督教三自爱国运动委员会常委兼副秘书长，上海市黄埔区基督教联合礼拜堂牧师。

陈泽民(1917—)广东省潮阳县人。现任江苏省基督教协会副会长、南京金陵协和神学院副院长，中国基督教协会副会长，江苏省政协委员。

1937年至1941年在上海沪江大学读书。1941年至1944年在

上海金陵神学院读书。1944年至1950年在浙江省绍兴任福康医院宗教部主任。1950年至1952年在南京金陵神学院任牧师。1952年至1966年在南京金陵协和神学院任副教务长。1979年起任南京协和神学院副院长。

陈见真(1894—1969)江苏省扬州市人。1917年毕业于武昌文华大学神学院。1918年毕业于香港圣保罗神学院。1919年至1928年先后在燕湖、南陵、安庆等地圣公会任会吏、会长、总务部书记等职。1928年至1931年在美国彭省大学及费城神学院毕业。回国后任基督教全国协进会生活干事。1941年至1950年先后任圣公会皖赣教区副主教、主教,代理中华圣公会主教院主席。历任全国人大代表,中国基督教三自爱国运动委员会副主席。

陈崇桂(1883—1963)湖北省孝感人,出生于武昌市。会英、瑞典、希腊、希伯来文。1904年毕业于武昌博文中学后,在武昌瑞典行道会教会工作。1909年至1925年在荆州神学院教书。其间,在欧美教会访问两年,在美国惠腾大学念书一年,主攻哲学、神学,获学士学位。回国后,在荆州传道。1925年夏,在冯玉祥部队传道,任西北军人基督教协进会总干事。1927年在上海创办《布道杂志》。1928年参加在耶路撒冷召开的世界基督教宣教会议,会后赴瑞典、美国访问。回国后在湖南省长沙圣经学院教书。1941年,应邀去新加坡教会领会。1944年秋,创办重庆神学院,自任院长。1950年9月,与吴耀宗等基督教界领导人发表《中国基督教在新中国建设中努力的途径》的宣言。1954年7月,在中国基督教全国会议上被选为中国基督教三自爱国运动委员会副主席。是第二届全国政协委员。主要著作有《灵修日新》、《圣地考查记》、《基督与我》等。

李寿葆(1920—)上海市人。现任第八届全国政协委员,上海市基督教三自爱国运动委员会副主席、中国基督教三自爱国运动委员会副主席,中华基督教青年会全国协会总干事。

1940年毕业于上海沪江大学。1941年后,任上海市基督教青

年会干事，南京市基督教青年会干事。1948年赴美国考察并在芝加哥大学及乔治威廉学院进修。1949年回国后，任中华基督教青年会全国协会驻北京联络员。1952年后，任中国人民对外友好协会上海市分会常务副会长、会长，是第六、七届全国政协委员。

沈德溶(1922—)浙江省桐乡人。现任中国基督教三自爱国运动委员会副主席，上海市基督教三自爱国运动委员会主席，中国残疾人福利基金会理事，第八届全国政协委员。

1944年毕业于上海圣约翰大学化学系后，任上海中原药厂化验师，上海基督教青年会干事、主任干事。1949年后，历任基督教《天风》周刊主编，中国基督教三自革新运动委员会筹备委员会办公室主任，中国基督教三自爱国运动委员会常委、副秘书长，副主席兼秘书长，上海市人大代表。是第七届全国政协委员。

沈以藩(1928—)上海市人。文学士、神学士、副研究员。现任中国基督教协会副会长兼总干事，上海市基督教教务委员会副主任，上海市国际礼拜堂主任牧师，主教。上海市政协委员，第八届全国政协委员。

1944年至1948年在金陵大学学习。1948年至1951年在中央神学院学习。1951年至1954年在上海市圣公会诸圣堂任牧师。1955年至1958年任中华圣公会总议会常务委员会办事处干事。1958年至1960年任长宁区基督教联合礼拜副主席。1960年至1962年任静安区基督教联合礼拜副主席。1962年至1981年任上海钟表工业公司职工大学教师。1981年至1986年在上海社会科学院宗教研究所工作。1986年后历任中国基督教协会常委、副会长。

与曹圣洁合著《中国基督教的自立运动》一书。

杨凤英(1955—)女。内蒙古自治区乌兰察布盟清水河县人。现任内蒙古自治区基督教两会委员，呼和浩特市人大代表，呼和浩特市基督教牧师，第八届全国政协委员。

1962年至1968年在呼和浩特市小北街小学读书。1968年至1974年在呼和浩特市一中读书。1974年至1978年在内蒙古四子王旗太平公社插队。1979年至1981年在呼和浩特市啤酒厂工作。1981年在南京金陵协和神学院学习,1985年毕业后,在内蒙古呼和浩特市基督教会工作。1992年被按立为牧师。

郑建业(1919—1991)安徽省芜湖人。出生于基督教世家。1939年考入上海市东吴大学社会系。1942年转入圣约翰大学。先后就读于哲学系和神学院。1944年毕业后,在上海基督教青年会工作,先后任学生干事及德育干事。1946年在圣彼得堂被按立为会吏、会长、即副牧师、牧师。1948年由圣公会河南教区派往加拿大多伦多大学攻读神学。新中国成立后回国,任天风社《天风周刊》及《基督教丛刊》主编,《天风》主编。参与三自革新宣言的发起。1951年被选为中国基督教抗美援朝三自革新运动委员会委员兼联络组组长。1952年在圣公会河南教区工作,后被封立为河南教区主教。1953年在上海任圣公会中央议会常务委员会总干事。1954年后,历任中国基督教三自爱国运动委员会常委,三自史料组组长,中国基督教协会副会长兼总干事,中国宗教学会常务理事兼副秘书长,中国社会科学院世界宗教研究所特约研究员,上海市宗教学会副会长、学术顾问。著有《基督教史话》,参与编写《宗教词典》、《辞海》、《中国大百科全书——宗教卷》等。

郑玉桂(1917—)福建省惠安县人。现任中国基督教三自爱国运动委员会副主席,福建省基督教三自爱国运动委员会副主席,福州市基督教三自爱国运动委员会主席。

1934年至1935年任小学教师。1936年至1937年在神学院学习。1938年至1939年传道。1940年在闽南神学院学习,1941年毕业后在福建省惠安县传道。1949年至1956年在惠安县涂岭教堂任牧师。历任福州市三自爱国运动委员会主席兼秘书长,福建省三自爱国运动委员会副秘书长兼办公室主任。

罗冠宗(1920—)广东省高明县人,生于上海市。现任中国基督教三自爱国运动委员会副主席兼秘书长,上海市基督教三自爱国运动委员会名誉主席,上海市基督教青年会名誉总干事,上海市宗教学会副会长,第八届全国政协常委。

1943年毕业于上海复旦大学政治系后,历任上海市基督教青年会干事,主任干事,副总干事,总干事,上海市基督教三自爱国运动委员会秘书长,中国基督教三自爱国运动委员会常委,上海市民主青年联合会常委、秘书长,上海市青年联合会副主席,全国青年联合会副主席,上海市历届人大代表,市政协常委兼副秘书长、办公厅主任,学习委员会副主任、主任。是第五、六届全国政协委员,第七届全国政协常委。

施如璋(1915—)女。福建省福州市人。现任中国基督教协会副会长,中华基督教女青年会全国协会总干事。第八届全国政协委员。

1936年毕业于上海沪江大学化学系。1936年至1938年,任上海裨文女子中学教员。1938年后,任四川省成都市女青年会学生干事,上海裨文女子中学教务主任,上海市卫生局化验室化验师。1947年去美国进修,1948年获美国哥伦比亚大学教育学院硕士学位。1948年回国,任中华基督教女青年会全国协会学生部主任干事。新中国成立后,历任中国基督教三自爱国运动委员会常委、副秘书长、中国亚非团结委员会委员,全国青年联合会常委,全国妇联执委,上海国际关系学会理事,中华基督教女青年会全国协会副总干事,上海市政协常委,第三、五届全国人大代表,第二、三、六、七届全国政协委员。

赵紫宸(1888—1979)浙江省德清县人。中国基督教神学家。1907年受洗入教。先后就读于东吴大学和美国梵德比尔大学。曾任东吴大学教授。燕京大学宗教学学院院长、教授,金陵协和神学院教授。1941年任中华圣公会会长。1947年获美国普林斯顿大学荣

誉神学博士学位。曾多次出席基督教世界性会议。1948年当选为世界基督教会联合会副主席。1950年,因该会支持侵朝战争而辞职。曾获东吴大学文学博士学位。新中国成立后,参与发起中国基督教三自爱国运动。历任中国基督教三自爱国运动委员会副主席。

著有《耶稣传》、《圣保罗传》、《基督教进解》、《神学四讲》等。

贾玉铭(1879—1964)山东省昌乐县人。1901年毕业于登州“文会馆”(齐鲁大学前身)后进入长老会“教士馆”(相当神学院)。1904年按立牧师,在鲁南临沂长老会任职,后在南京金陵神学院执教。1919年任华北神学院教员、副院长、院长。1930年任南京金陵女子神学院院长。1936年在南京创办中国基督教灵修学院。1948年出席在荷兰召开的世界福音会议,被选为副会长。新中国成立后,任中国基督教三自爱国运动委员会副主席。著有《圣经要义》、《神道学》、《完全教法》、《灵修日课》等。

阎迦勒(1909—1993)内蒙古自治区托克托人。早年受教于丁良材任院长的山西省洪洞神道学院。1928年神学院毕业,1937年被按立为牧师,在内蒙古丰镇县北耶稣教堂传道,任内蒙古萨拉齐县耶稣教堂牧师。1943年后,脱离萨拉齐县耶稣教堂,创办自立教会。新中国成立后,历任北京基督教宽街堂主任牧师,北京市基督教三自爱国运动委员会副主席,北京市基督教教务委员会副主席。是第二、三、四、五、六、七届全国政协委员。中国基督教协会副会长、顾问,中国基督教三自爱国运动委员会顾问。

殷继增(1910—)山东省邹平县人。现任北京燕京神学院院长,北京市基督教三自爱国运动委员会主席,北京市基督教教务委员会主席,中国基督教协会副会长。北京市政协委员,北京市对外友协理事。

1931年至1934年任山西省平定县新民小学教员。1934年至1938年在山东省滕县华北神学院毕业。1939年至1941年在山西省平定、寿阳县基督教友爱会任传道员。1941年至1948年在北京

市新桥中华基督教会任传道士、牧师。1949年至1950年在四川省内江县基督教友爱会任牧师。1951年至1958年在北京市鼓楼西中华基督教会任牧师。历任北京市基督教会牧师，中国基督教神学教育委员会副会长，中国基督教协会常务委员。

唐守临(1906—)上海市人。1923年入东吴大学，1927年毕业。1927年至1935年任复旦大学教员。1936年至1945年在基督教聚会处传道。1945年至1950年在中国组织建设公司技术人员训练班任教。1950年至1958年任基督教聚会处处长老。1958年至1966年任基督教联合礼拜长老，中国基督教三自爱国运动委员会史料组编译员。1988年任上海市基督教怀恩堂长老。历任中国基督教三自爱国运动委员会第三届副主席，第四、五届顾问，中国基督教协会第二、三届顾问。

唐马太(1909—1981)别名逸星，日升。广东省番禺县人。1916年受洗入基督教。1920年就读于广州培正小学。1924年8月至1928年6月，先后在鹤山县明德小学、台山县培灵女子小学、雷氏小学任教。1928年入两广浸信会神道学校读神学。1931年在上海“真光杂志社”任助理编辑。1933年在新会县任浸信会主任传道。1935年1月任广州市东山浸信会主任牧师。1939年任澳门培正中学初中部宗教主任。1943年任桂林浸信会牧师。1945年12月，任广州市东山浸信会主任牧师。1947年任两广浸信会联合会主席。新中国成立后，历任广州市基督教三自革新委员会副主席，广东省基督教三自爱国运动委员会副主席，中国基督教三自爱国运动委员会委员，中国基督教协会副会长，广州市东山区人大代表。

涂羽卿(1895—1975)湖南省黄岗人。早年留学美国，获博士学位。抗日战争以前和抗战期间执教于上海沪江大学，后任上海圣约翰大学校长。1949年任中华基督教青年会全国协会总干事。1950年，参与吴耀宗先生发起中国基督教三自爱国运动。历任中国基督教三自爱国运动委员会副主席，中国人民政治协商会议第二、三、

四届委员。

崔宪祥(1895—1978)山东省高苑县人。1901年至1906年在家乡读私塾,1907年至1912年在山东省泰安中学读书,1913年至1915年在北京汇文中学读书,1916年至1920年在燕京大学宗教学院读神学,1923年前往美国直务大学攻读神学,1926年毕业,获神学博士学位。1937年在贵阳、昆明传教。历任山东省泰安卫理公会主任牧师,济南市齐鲁神学院教授,中华基督教协进会干事、执行干事、副会长。中华全国基督教总会总干事。新中国成立后,参加发起中国基督教三自革新宣言,先后任中国基督教三自爱国运动委员会副主席,全国人大代表。

戚庆才(1909—1990)山东省黄县人。1931—1935年在上海沪江大学及山东浸会神学院学习。1947年获美国南得克萨斯州东德大学神学博士学位。先后任全国浸联会大会主席,中华浸会书店董事长,上海怀恩堂主任牧师,上海沪江大学副董事长,上海怀恩中学、沪江附中和晏摩氏女中三校董事长等。新中国成立后,参与发起三自革新宣言。历任甘氏圣经学校副校长,中华浸会神学院副院长,中国基督教上海灵修神学院副院长,金陵协和神学院董事,华东神学院董事会主席,上海市人民代表会议代表,上海市政协一、二、三、四、五、六届委员,中国基督教三自爱国运动委员会常委、副主席兼圣经出版委员会主席,上海市基督教三自爱国运动委员会常委、上海市基督教教务委员会主席、名誉主席。

梁福襄(1919—)广东省鹤山县人。现任中国基督教三自爱国运动委员会副主席。广东省基督教协会会长,广东省基督教协和神学院董事会董事长,第八届全国政协委员。

1933年至1939年先后在广州市南武中学、培英中学读书。1939年至1943年先后在云南省大理喜洲华中大学理学院、粤北碚石中山大学工业学院读书。1943年9月入广州基督教协和神学院读书,1946年毕业后在广州培英中学任宗教生活部主任,高中

物理实验教员。1947年入南京金陵神学院攻读宗教教育。1950年至1957年12月,先后任广州白鹤洞礼拜堂、七株榕礼拜堂主任牧师。1958年任中华基督教会广东协会副总干事。历任广东省基督教协会副会长、总干事。

曹圣洁(1931—)女。浙江省镇海县人。副研究员。牧师。现任中国基督教协会副会长,上海市社会科学院宗教研究所特约研究员。

1949年9月上海进德女中毕业后进入上海中央神学院学习,1952年9月肄业。1952年在南京金陵协和神学院学习,1953年5月毕业后在上海市圣彼得教堂任教牧人员。1958年9月至1961年12月在上海市静安区基督教联合礼拜(怀恩堂)任教牧人员。1962年至1971年任中国基督教三自爱国运动委员会秘书,1979年至1981年在上海市皮革研究所任英语教师。1981年至1987年在上海社会科学院宗教研究所工作。历任中国基督教协会副总干事,上海市人大代表。

与沈以藩合著《中国基督教的自立运动》、参与《社会主义时期的宗教问题》一书著作。著有《基督教徒的社会表现与其宗教信仰的内在联系》等。

韩文藻(1923—)上海市人。现任中国基督教协会副会长,江苏省基督教三自爱国运动委员会主席,爱德基金会秘书长,江苏省政协副主席,江苏省对外友好协会副会长,第八届全国政协委员。

1944年毕业于上海圣约翰大学后,任上海基督教青年会干事。1947年后,历任南京基督教青年会学生干事,副总干事,南京基督教协进会总干事,南京市基督教三自革新促进会总干事。1958年后,任江苏省基督教三自爱国运动委员会秘书长、副主席,金陵协和神学院办公室主任、学委会主席,南京大学宗教研究所副所长,中国基督教三自爱国运动委员会副秘书长,中国基督教协会副

总干事、副会长。多次参加国际宗教和平会议和活动。历任江苏省政协常委兼副秘书长，第七届全国政协委员。

曾友山(1911—)福建省古田人。获加拿大多伦多大学心理学硕士、神学博士学位。现任中国基督教三自爱国运动委员会顾问，中国基督教协会顾问，河南省基督教协会会长。

1946年起任河南开封基督教圣公会牧师，圣公会河南教区副主教、主教。1958年后，任河南省基督教三自爱国运动委员会主席，中国基督教协会副会长。是第六、七届全国政协委员。

谢永钦(1887—1968)福建省闽侯人。1898年至1904年在福州市格致书院英文系读书。1904年至1939年在上海、九江、汉口、温州、镇江、三都澳、万县等地做海关税务员、税务司。1939年后任耶稣教自立会上海永志堂长老、牧师，自立会全国总会代理理事长。新中国成立后，历任中国基督教抗美援朝三自革新筹委会常委。中国基督教三自爱国运动委员会常委、副主席，上海市基督教三自爱国运动委员会主席，上海市人大代表，全国人大代表。

蒋佩芬(1914—)女。江苏省江阴市人。现任江苏省基督教协会会长，中国基督教协会副会长。

1921年至1939年在小学、中学及神学院读书。1939年至1942年在淮阴妇女学校、医院传道。1942年至1950年在江阴小学任教师、传道及在上海江湾中华神学院学习。1950年至1956年在南京市韩家巷聚会所任传道。1956年至1966年在南京金陵协和神学院任教。1979年后在南京大学宗教研究所、金陵协和神学院工作。历任江苏省政协委员，中国基督教协会第一、二届副会长。

蔡文浩(1913—1993)江苏省江阴人。牧师。1940年上海沪江大学毕业，1945年上海金陵神学院毕业，任苏州中华基督教会干事。1946年赴美国攻读神学，获美国普林斯顿神学院神学硕士学位。1948年回国后，任苏州江浙教会人才训练院干事，圣经学院代理院长。新中国成立后，任浙江省基督教会执行干事，中华基督教

会全国总会副执行干事。1958年后,历任浙江省树人大学董事,中国爱德基金会董事,杭州市基督教青年会董事长,浙江省基督教协会会长。浙江省基督教三自爱国运动委员会主席。中国基督教协会副会长,浙江省政协委员、常委。第六届全国政协委员,第七、八届全国政协常委。

熊真沛(1909—1990)广东省英德人。1930年广州协和神学院毕业后,在广东省韶关、佛山、英德、东昌等县中华基督教循道公会礼拜堂任主任牧师。新中国成立后,任广州市基督教青年会会长,中华基督教循道公会华南教区主席,广州市基督教三自爱国运动委员会顾问,广东省基督教三自爱国运动委员会主席,中国基督教三自爱国运动委员会副主席。第六、七届全国政协委员。

赫连召选(1922—)河南省睢县人。现任河南省基督教三自爱国运动委员会副主席,商丘市政协常委,第八届全国政协委员。

1937年至1939年在许昌圣经学院学习。1940年至1947年在河南省睢县任教士。1947年至1950年在上海神学院学习,1951年被按立为牧师。1978年在商丘市任基督教牧师。1987年被选为河南省基督教三自爱国运动委员会副主席。

附录一:

历届中国人民政治协商会议宗教界委员名单

第一届:(代表)

吴耀宗 赵朴初 邓裕志(女) 张雪岩
马 坚 巨 赞 赵紫宸
刘良模(候补代表)

第二届:

色 来 吴耀宗 查干葛根 夏日仓
枯巴猛 马松亭 陈崇桂 喜饶嘉措
虚 云 董文隆 达浦生 赵朴初

第三届：

丁光训 王文成 巨 赞 皮淑石 达浦生
陈樱宁 吴耀宗 吕 澂 松溜·阿夏牟尼
张士琅 赵朴初 帕巴拉·格列朗杰
涂羽卿 喜饶嘉措
夏拉僧丹比扎拉森 杨士达 董文隆
阎迦勒

第四届：

巨 赞 皮淑石 刘良模 刘品一 达浦生
吴耀宗 张家树 阿旺嘉措 陈樱宁
松溜·阿夏牟尼 帕巴拉·格列朗杰
赵朴初 涂羽卿 阎迦勒 喜饶嘉措
夏拉僧丹比扎拉森

第五届：

丁光训 玉赛音阿吉 正 果 皮淑石
刘良模 刘品一 安士伟 张家树 罗冠宗
帕巴拉·格列朗杰 赵朴初
官明·姜巴曲日木桑顶·多吉帕姆(女)
唯 觉 阎迦勒
嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛

第六届：

土登唐巴 马进成 马松亭 王良佐
 王学明 云中嘎瓦 邓裕志(女)
 乌 兰 正 果 玉赛音阿吉
 艾买提·瓦吉地 刘良模 刘品一 汤履道
 安士伟 却 西 贡唐仓·丹贝旺旭
 杨高坚 沈遐熙 沈德溶 张家树 陆薇读
 阿木提大毛拉 罗冠宗
 帕巴拉·格列朗杰 宗怀德 赵朴初
 赵复三 施如璋(女)
 宫明·姜巴曲日木 钱余荣 海 灯
 常守彝 唯 觉 阎迦勒 隆 莲(女)
 韩生贵 傅铁山 普 雨 曾友山 嘉 雅
 嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛 蔡文浩
 熊真沛 黎遇航 贾题韬 明 旻
 伍并亚·温撒

第七届：

丁光训 土登唐巴 马 贤 马进成
 马松亭 王良佐 王学明 王神荫
 王菊珍(女) 云中嘎瓦 仁 德
 乌 兰 玉赛音阿吉 布米·强巴洛珠
 伍并亚·温撒 华长吉 刘柏年 刘景和
 刘雅敬 汤履道 安士伟 许力功 却 西
 贡唐仓·丹贝旺旭 杨高坚
 吴爱恩(女) 沈遐熙 沈德溶 张继禹
 陆薇读 阿不都拉大毛拉 明 旻 罗 济
 罗冠宗 帕巴拉·格列朗杰 金鲁贤
 周绍良 宗怀德 赵朴初 真 禅 钱余荣

桑顶·多吉帕姆(女) 唯 觉 阎迦勒
 隆 莲(女) 董光清 韩文藻 韩生贵
 傅铁山 谢生林 曾友山 嘉 雅
 嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛 蔡文浩
 熊真沛 黎遇航

第八届：

丁光训 马 贤 马正中 马进成 王良佐
 王神荫 王菊珍(女) 仁 德 乌 兰
 玉赛音阿吉 布米·强巴洛珠
 加纳追古·江央克珠 地珠·江白格桑
 朱世昌 竹康·土登克珠 伍并亚·温撒
 任法融 华长吉 刘柏年 刘雅敬 刘景和
 安士伟 买买提·赛来
 贡唐仓·丹贝旺旭 却 西
 杨凤英(女) 杨高坚 吴爱恩(女)
 沈以藩 沈遐熙 沈德溶 张继禹 陆薇读
 阿不都拉大毛拉阿吉
 阿嘉·洛桑图旦·久美嘉措纳国祥 郁成才
 明 旻 罗 济 罗冠宗 金鲁贤 周绍良
 宗怀德 赵朴初 恰扎·强巴赤列 真 禅
 请 佛 桑顶·多吉帕姆(女) 梁福寰
 董光清 韩文藻 韩生贵 傅元天 谢生林
 嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛
 赫连召选 蔡文浩 黎遇航

附录二：

全国人民代表大会常务委员会
历届有宗教身份的委员名单

第一届：

达赖喇嘛·丹增嘉措 班禅额尔德尼·确吉坚赞
吴耀宗

第二届：

达赖喇嘛·丹增嘉措 班禅额尔德尼·确吉坚赞
吴耀宗

第三届：

吴耀宗

第四届：

吴耀宗

第五届：

班禅额尔德尼·确吉坚赞 吴耀宗

第六届：

班禅额尔德尼·确吉坚赞 丁光训 白寿彝
张 杰

第七届：

班禅额尔德尼·确吉坚赞 丁光训 赵复三

第八届：

帕巴拉·格列朗杰 傅铁山

第六章 宗教文化工作

第一节 宗教院校

佛教院校

中国佛学院 1956 年创办,首任院长喜饶嘉措,现任院长赵朴初。该院是中国佛教协会领导,院务委员会负责教育、行政一切事宜的全国性宗教院校。全国范围招生,学僧大部分来自全国各地寺院,分设本科、专修科二班,1966 年停办,1980 年 7 月复办,学员毕业后,现大部在各地寺庙担任主持和管理工作,少数从事佛学研究。该院地址,北京市宣武区法源寺前街 7 号。

中国佛学院栖霞山分院 1984 年 7 月创办,院长赵朴初,该院是由中国佛教协会领导的全国性宗教院校,学员来自全国 18 个省、市的 41 座寺院,主要为中国佛学院输送人才和为各地寺庙培养管理人才。该院主张培养佛教事业接班人的方向,要与时代发展的步伐相一致,要提倡人间佛教思想,发扬佛教优良传统,学修并重,以学为主,学与修不能偏废。该院地址:南京栖霞寺。

中国佛学院灵岩山分院 1980 年 12 月创办,院长赵朴初。该院是由中国佛教协会领导的全国性宗教院校,学员们大多来自全国各地寺院,课程设置以佛学史、佛教史、八宗纲要、印度佛教史等

宗教科目为主,学制两年。该院地址:江苏省苏州市木渎镇灵岩山寺。

四川尼众佛学院 1985年1月创办,名誉院长赵朴初,院长隆莲。该院是由四川省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,是全国唯一的一所尼众佛学院,全国范围招生,旨在培养具有较高佛学知识及文化水平、专职从事佛学研究和寺庙管理的尼众人才,课程设置以佛学、佛教史、宗教修持等宗教课目为主,学制4年。该院地址:四川省成都石羊场铁像寺。

四川佛学院 1992年创办,院长遍能法师。该院是四川省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,旨在为本省各寺庙培养优秀僧伽人才和管理人才,主要在本省招生,课程设置以佛学、宗教修持为主。该院地址:四川新都县宝光寺。

四川藏语佛学院 1985年4月创办,是四川省爱国宗教组织创办的地方性宗教院校,旨在为四川、云南两省34个县的藏区佛教寺庙培养年轻一代的宗教教职人员,招生范围基本以上述地区为主,学制4年。该院地址:四川省甘孜州康定县塔公寺。

青海省藏语佛学院 1985年2月创办,青海省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,学生来源以本省藏区青少年信徒为主。该院为青海省第一座藏传佛教高等学府,全部采用藏语授课,课程设置以学习藏传佛教经典哲学及有关宗教课目为主,旨在为青海省藏区培养宗教研究和教学人员。学制4年,该院地址:青海省塔尔寺。

甘肃藏语佛学院 1986年创办,院长嘉木样·洛桑久美·图丹却吉尼玛。该院是甘肃省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,招生范围以甘肃省藏区年轻信徒为主,主要为藏区寺庙培养宗教教职人员和管理人才,课程设置以藏传佛教科目为主,学制6年。该院地址:甘肃省下河县拉卜楞寺

西藏佛学院 1983年3月创办,院长布米强巴洛珠。该院是

西藏自治区爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,旨在为本区各寺庙培养年轻一代的宗教人才,课程设置以藏传佛教内容为主,该院地址:西藏拉萨哲蚌寺。

福建佛学院 1983年6月创办,院长学诚法师。该院是福建省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,招生范围以本省各寺庙年轻僧人为主,旨在培养有爱国主义、社会主义觉悟,有较高宗教学识的佛教研究人员和寺庙管理人才。该院地址:福建省莆田广化寺内。

闽南佛学院 1925年创办,前任院长会泉。1937年因抗日战争爆发,佛学院被迫中止。中辍48年后,1985年5月重新复办,院长为妙湛法师,学生来自全国14个省区,经考试择优录取。分预科和本科两班。预科学制2年,本科学制4年。该院本着太虚大师“志在整理僧伽制度,行在瑜伽菩萨戒本”的精神,以“学贵知要,不在贪多;用贵适时,不专泥古”的遗训为教学方针,为中国佛教培养了数十名佛学研究人才和寺庙管理人才。该院地址:福建省厦门南普陀寺。

普陀山佛学院 1988年3月创办,院长妙善法师。该院是普陀山佛教协会举办的一所地方性的中级佛教院校,学生来自全国各地寺院,旨在为中国佛教培养年轻一代的优秀僧伽人才,课程设有中国佛学史、中国佛教史、印度佛教史以及梵呗课诵,学制4年。该院地址:浙江舟山普陀山福泉庵。

九华山佛学院 1991年10月创办,院长仁德法师。该院是安徽省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,招生范围以本省寺庙为主,旨在培养年轻一代的佛学研究人才和寺庙管理人才,该院地址:安徽省九华山甘露寺。

上海佛学院 1991年10月创办,院长真禅法师。该院是上海市爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,招生范围面向全国各地汉传佛教寺院,旨在为中国佛教培养有爱国主义、社会主义觉悟,

有较高佛教学识的年轻一代佛教研究人才和寺庙管理人才。该院地址：上海市安运路 170 号玉佛寺。

江西省佛学院 1992 年创办，院长果一法师。该院是江西省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校，旨在为本省各寺院培养优秀的僧伽人才和寺院管理人才，课程设置以佛教内容为主。地址：江西省九江庐山东林寺。

道教院校

中国道教学院 1990 年 5 月创办，首任院长黎遇航，现任院长傅元天。该院是中国道教协会举办的一所全国性宗教院校，是中国道教的高级学府。全国范围招生，学员是来自各地道教宫观，具有一定文化程度的年轻道士、道姑，旨在有计划地培养拥护党的领导，拥护社会主义制度，有一定道教知识，并具备道教事业坚定理想和信念的年轻教务人才和研究人才。课程设置以道教简史、教理教义、斋醮科仪、戒律、经典、经韵、音乐等宗教课为主，并开设适当的文化课、政治课。该院地址：北京市西城区西便门外白云观。

伊斯兰教院校

中国伊斯兰教经学院 1955 年创办，六十年代后期停办，1981 年复办，院长沈遐熙。该院是中国伊斯兰教协会举办的全国性宗教院校，旨在培养热爱祖国、拥护社会主义制度，有较高宗教学识，宗教操守的阿訇、满拉。为中国伊斯兰教的高等学府。课程设置主要以《古兰经》、圣训、教法、凯拉姆学、伊斯兰教史等宗教科目为主，招生范围面向全国，具有一定文化程度的年轻穆斯林为主。该院地址：北京市宣武区中国伊斯兰教经学院。

沈阳伊斯兰教经学院 1983 年创办，是东北三省爱国宗教组

织举办的地方性宗教院校,学生来源以黑龙江、辽宁、吉林自愿从事伊斯兰教教职的年轻信徒为主,旨在培养具有爱国主义社会主义觉悟,有较高宗教学识的宗教职业者。课程设置以《古兰经》、圣训、教法等伊斯兰教内容为主。

宁夏伊斯兰教经学院 1984年创办,院长张乃新,宁夏自治区爱国宗教组织举办的地方性宗教院校。招生范围以本区信仰伊斯兰教的年轻穆斯林为主,旨在为各地清真寺培养拥护共产党领导,热爱社会主义制度有一定宗教学识的宗教职业者,课程设置以《古兰经》、圣训、教法等伊斯兰教内容为主,并适当开设一些文化课。该院地址:宁夏回族自治区银川市西门外伊斯兰教经学院。

兰州伊斯兰教经学院 1984年12月创办,甘肃省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,招生范围以本省年轻穆斯林为主,旨在为各地培养爱国宗教的中青年宗教职业者,课程设置以《古兰经》、圣训等伊斯兰教内容为主。

新疆伊斯兰教经学院 1987年6月创办,院长买买提·赛来。该院是新疆维吾尔自治区爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,主要是为本区培养具有爱国主义、社会主义觉悟有宗教学识的伊斯兰教教职人员,课程设置多以伊斯兰教《古兰经》、圣训、教法等为主。

青海省伊斯兰教经学院 1984年4月创办,是青海省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,旨在为本省培养拥护党的领导爱国爱教有一定宗教学识的年轻宗教教职人员,招生范围以青海省为主。课程设置多为伊斯兰教有关内容。

郑州伊斯兰教经学院 1984年11月创办。该院是由河南、山东、江苏、安徽爱国宗教组织的地方性宗教院校,招生范围以上述四省的年轻穆斯林为主,旨在培养新一代具有爱国主义、社会主义觉悟,有一定宗教学识的伊斯兰教教职人员接班人,课程设置多为《古兰经》、圣训、教法等伊斯兰教内容的科目。

昆明伊斯兰教经学院 1987 年 10 月创办,是云南、贵州、四川爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,旨在为三省培养年轻一代的伊斯兰教教职人员,学生来源以上述三省年轻穆斯林为主,课程设置以《古兰经》、圣训、教法等伊斯兰教内容,并开设适当文课。

北京伊斯兰教经学院 1982 年 8 月举办,是北京市爱国宗教组织举办的地方性宗教院校,招收学员以本市青年穆斯林为主,旨在培养拥护党的领导,拥护社会主义制度,有一定宗教学识,爱国爱教的年轻宗教职业者,开设课程以伊斯兰教内容为主。该院地址:北京市东城区东四清真寺。

天主教院校

中国天主教神哲学院 1983 年 9 月复办,院长宗怀德主教。该院是中国天主教主教团,中国天主教爱国会举办的全国性宗教院校,是中国天主教的高级学府。旨在为中国天主教培养拥护党的领导,拥护社会主义制度,有较高宗教学识的教职人员和神哲学研究人才。全国范围招生,主要以圣经、伦理、神修、教义、教会史、礼仪、声乐等课程为主,学院注重对修生的神修教育,以及爱国主义和社会主义觉悟的提高。地址:北京市海淀区西三环北路厂洼街 3 号;邮编:100081。

上海天主教佘山修院 1982 年 10 月开办,院长金鲁贤主教。该院是由上海、江苏、安徽、浙江、福建、江西等省的爱国宗教组织联合举办的培养爱国爱教的神职人员的学校,课程设置主要以:圣经、伦理、神修、外语、哲学等科目为主,招生范围主要以华东地区自愿从事福传事业的年轻天主教徒,也少量招收其他教区爱国宗教组织推荐来的修生,毕业后大多在各天主教堂口服务。该院地址:上海市松江县佘山神学院;邮编 201602。

北京市天主教神学院 1982 年 11 月开办,院长傅铁山主教。

该院是北京天主教爱国宗教组织举办的地方性宗教院校，主要培养有爱国主义、社会主义觉悟，自愿致力于天主教福传事业的，爱国爱教的神职人员，招生范围以北京市各区、县具有天主教信仰的年轻教徒为主，也少量招收由其它兄弟省、市爱国宗教组织推荐的修生，毕业后，基本上到各天主教堂口服务。授业课目以神学、伦理学、圣经、教义、礼仪等为主。该院地址：北京市朝阳区平房正街 87 号；邮编：100025。

内蒙古自治区天主教神学院 1985 年 9 月开办，院长李英神父。该院是内蒙古自治区爱国宗教组织举办的地方性宗教院校，主要是给本自治区各堂口培养具有爱国主义、社会主义觉悟，自愿从事天主教教牧工作的爱国神职人员，授课内容以天主教教义、伦理、神学、圣经等宗教课目为主。毕业后，基本上本着从哪教区来，到哪教区服务的原则。地址：内蒙古自治区呼和浩特市通道南街 56 号；邮编：010030。

山西省天主教神学院 1985 年 3 月开办。院长郭印宫主教。该院是由山西省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校，学生来自以山西省各教区自愿从事天主教福传事业，并表示愿意恪守天主教戒条的年青教徒为主，主要为山西省各个堂口培养具有爱国主义、社会主义觉悟的爱国神职人员，课程设置主要以圣经、伦理、教义、外语等有关宗教科目为主，学期 4—6 年，目前已毕业的第一期 40 名修生，绝大部分已被圣为司铎。该院地址：山西省太原市北郊区东社乡圪壕沟村；邮编：030027。

河北省天主教神学院 1983 年 12 月开办。院长刘定汉主教。该院是由河北省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校，招生范围主要以河北省各教区自愿致力于天主教福传教牧事业的年青教徒为主，为河北省各教区培养年青一代的爱国神职人员，课程设置以教义、神修、伦理、圣经等宗教课目为主，学期一般 4—6 年。该院地址：河北省石家庄市五七路 2 号；邮编：050061。

沈阳天主教神学院 1983年3月开办。院长杜世才神甫。该院是黑龙江、吉林、辽宁三省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校，招生范围以东北三省各教区自愿从事天主教福传教牧工作的青年教徒为主，主要为各教区培养具有爱国主义、社会主义觉悟年轻一代的爱国神职人员，授业课目多为神修、哲学、伦理、圣经、教义等宗教课程。学期一般在4年以上。该院地址：辽宁省沈阳市沈河区南乐郊路40号；邮编：110011。

济南圣神修院 山东省爱国宗教组织举办的地方性宗教院校，主要为本省各教区培养具有爱国主义、社会主义觉悟的年轻一代教职人员，学生来源大多来自省内具有天主教信仰和一定文化程度，并经考试合格的年轻教徒，授业课程以圣经、神修、礼仪、教义、伦理等宗教科目为主，学期一般在4年以上。院长郭传真主教。该院地址：山东省济南市将军庙街25号；邮编250011。

武汉中南神哲学院 1983年10月开办。院长董光清主教。该院是由河南、湖北、湖南、广东、广西、海南6省区爱国宗教组织联合举办的地方性宗教院校，主要为中南6省区各教区培养输送新一代具有爱国主义、社会主义觉悟年轻的爱国天主教教职人员，招生范围以上述6省区具有天主教信仰、经文化考试合格的青年信徒为主，少量录取其他省市爱国宗教组织推荐来的修生。学院课程设置以圣经、神修、礼仪、教义、哲学等宗教科目为主，学期一般为4—6年。毕业后，依据教规圣为司铎。该院地址：湖北省武昌花园山2号；邮编：430061。

成都天主教神学院 1984年3月开办，院长段荫明主教。该院是由云南、贵州、四川三省爱国宗教组织共同举办的地方性宗教院校，主要为三省各教区培养输送具有爱国主义、社会主义觉悟的年轻一代天主教教职人员，招生范围以云、贵、川各教区年轻天主教徒为主，课程设置多为圣经、教义、神修、礼仪、外语等宗教科目。学期一般为4—6年，毕业后，依据教规，本人发愿后圣铎。该院地

址：四川成都市平安桥 29 号；邮编 610015。

陕西省天主教神学院 1981 年 12 月开办，院长李笃安主教。该院是由陕西、甘肃、宁夏、青海、新疆五省区爱国宗教组织举办的地方性宗教院校，主要为西北各省天主教培养输送具有爱国主义、社会主义觉悟的年青一代教职人员，学生来源以五省具有天主教信仰，恪守教规，并自愿从事天主教福传事业的年轻教徒为主，经文化考试合格，方可录取。学院课程设置以圣经、神修、教义、礼仪等宗教科目为主，毕业后基本上从哪教区来回哪教区堂口服务。该院地址：陕西省西安市唐坊街天主堂；邮编：710003。

基督教院校

金陵协和神学院 1952 年创办，院长丁光训。该院是中国基督教三自爱国运动委员会创办的全国性宗教院校，是中国基督教的高级学府，该院宗旨为，根据我国基督教自治、自养、自传的原则，培养拥护社会主义，忠于基督信仰，爱国爱教，有较高宗教学识的教牧人员、神学教师师资、神学和宗教研究人员，以及从事基督教文学、音乐、艺术等方面的专门人才。课程设置主要以圣经研究、教会史、神学、教牧神学等宗教课为主，并辅以少量的文化课以及时事政治课。招生范围面向全国具有基督教信仰的青年教徒。学制专科 2 年，本科 4 年。该院地址：南京上海路大铜银巷 17 号；邮编：210029。

燕京神学院 1986 年 9 月创办，院长殷继增。该院是华北、西北 10 省爱国宗教组织举办的地区性宗教院校，旨在培养拥护社会主义，坚持“三自”道路，忠于基督信仰，并有较高宗教学识的教牧人员和神学研究人员，课程设置多以圣经研究、教会史、神学等宗教课程为主，学员来自 10 省市具有一定文化程度青年教徒。

东北基督神学院 1982 年创办，是黑龙江、吉林、辽宁三省爱

国宗教组织共同举办的地区性宗教院校,招生范围以三省信仰基督教的青年教徒为主,旨在培养新一代爱国爱教中青年神职人员,课程设置同上。

四川基督教神学院 1983年创办,是云南、贵州、四川三省爱国宗教组织共同举办的地区性宗教院校,学生主要来自三省青年教徒,主要培养年轻一代的教牧人员,课程设置同上。

华东基督教神学院 1985年9月创办,是华东6省市爱国宗教组织共同举办的地区性宗教院校,招生范围以6省市具有基督信仰的青年教徒为主,旨在为各省基督教重点培养具有爱国主义觉悟、社会主义觉悟,有一定宗教学识的年轻教牧人员为主,课程设置多为《圣经》、神学等宗教科目。

基督教中南神学院 1985年5月创办,是中南6省区爱国宗教组织举办的地区性宗教院校,旨在培养拥护党的领导,拥护社会主义制度,有较高宗教学识年轻的基督教接班人为主。招生范围面向中南6省区,课程设置同上。

第二节 宗教研究、出版机构和学术团体

宗教研究机构

中国社会科学院世界宗教研究所 中国唯一的国家级宗教学术研究专门机构。1964年建立,现任所长吴云贵。该所现有人员110余人,其中研究人员80多人;设有佛教研究室、藏传佛教研究室、基督教研究室、伊斯兰教研究室、道教研究室、儒教研究室、宗教学原理研究室、当代宗教研究室;编辑室;图书馆;办公室(兼人事处)、科研组织处等机构。《世界宗教研究》和《世界宗教资料》是

该所办的两种学术性季刊,分别创刊于1979年和1980年,主要登载有关宗教的学术论文并介绍国内外宗教学研究动态和重要学术资料。

该所宗旨是:运用科学的立场、观点、方法并积极吸收和借鉴古今中外一切有关的学术成果,对宗教学基础理论和世界范围内包括中国本土各种各类宗教的教义、经典、历史、现状及宗教与中国传统文化的关系进行多视角,多方位的研究,从而增进对人类观念形态和社会文化发展的整体认识,加强对世界面貌和中国国情的全面了解,为国家现代化和社会精神文明的建设提供广泛意义上的服务。该所坚持“百花齐放,百家争鸣”的方针和实事求是的学风,组织科研工作。在已经完成和正在进行的上百项研究课题中,已经出版的重要著述有:《宗教学通论》、《中国佛教史》、《中华大藏经(汉文部分)》(1—41卷)等;还有一批专著,如《中国禅宗通史》、《中国佛教简史》、《汉魏两晋南北朝佛教》、《隋唐佛教》、《道藏提要》、《明清佛教》、《宋初天台佛学窥豹》、《清代八卦教》、《孔子研究》、《中国古代哲学与自然科学》、《中国道教史》、《伊斯兰教概论》、《宗教与文化》等等;主编的丛书有《宗教文化丛书》、《宗教与世界丛书》等;工具书有《宗教词典》、《各国宗教概况》等,此外,还出版了一批译著和资料汇编,以及相当数量的普及性读物和古籍整理书籍。

该所还担负为国家培养高层宗教研究人才的责任。现有博士生导师5人,硕士生指导教师10人。从1978年起已培养40余名硕士或博士生。1982年起曾与北京大学哲学系合办第一个大学本科宗教学专业,已培养数十名毕业生。该所重视开展国际间和国内各地区间学术交流活动,促进了宗教学研究的广泛交流和相互合作。

该所地址为:北京市建国门内大街5号,邮政编码100372;电话513.8523

上海社会科学院宗教研究所 上海市宗教学术研究的专门机构,1981年建立。首任所长萧志恬,现任所长陈耀庭。该所现有研究人员14人,其中高级研究人员7人。下设宗教学研究室、宗教史研究室、当代宗教研究室、图书资料室、办公室。以研究中国社会主义时期宗教问题为主,兼及宗教学理论和上海地方宗教史研究。“六五”期间,该所承担了国家哲学社会科学重点课题:“中国社会主义时期宗教问题”的研究任务,在马克思主义指导下,以理论联系实际,实事求是的精神,到涉及全国13个省、市的一些城乡地区进行了广泛的调查,并查阅了建国以来各宗教演变的历史资料,形成对中国宗教的历史特点和解放后根本变化的分析,论证了宗教存在的长期性及宗教与社会主义社会相协调问题等。最后完成专著《中国社会主义时期的宗教问题》,罗竹风主编,1987年4月上海社会科学院出版社出版。“七、五”期间,该所又承担了国家哲学社会科学重点课题“人·社会·宗教”和“上海宗教史”,中华社会科学基金课题“改革开放形势下的宗教问题”和青年社会科学基金课题“中国佛教伦理思想研究”、“宗教与上海近代社会变迁”,有的已经完稿付印,有的尚在研究中。

该所地址为:上海市淮海中路622弄7号;邮政编码200020;电话3271170。

中山大学宗教文化研究所 1990年建立。现任所长蔡鸿生教授。该所现有4名成员,一名教授,3名副教授,正式编制2名,除一名在编,其余均为兼职。该所自成立以来,承担了国家教委分配的研究课题“岭南宗教与社会变迁”,并开展对外学术交流活动,与法国、丹麦、瑞典、意大利等国家的学者进行了交流,在全国性的学术杂志上发表有宗教论文。该所地址:广州市河南康乐中山大学;邮编:510275。

中国佛教文化研究所 1987年4月由赵朴初居士创办,首任所长周绍良居士,顾问观空法师。现任所长吴立民,副所长何云。该

所旨在,总结和继承我国佛教文化的精华,重振我国佛教研究的国际地位。基本任务是对佛教教理、教史以及与佛教有关的文化遗产进行如实的研究,注意延揽研究佛教文化的高级知识分子,培养年轻的佛教研究人员,同国内外佛教界、佛教学术文化团体进行学术交流。附设《佛教文化》期刊社和《佛学研究》编辑部,出版刊物有《佛教文化》和《佛学研究》。该所地址:北京市西城区北长街27号,邮编100031。

南京大学宗教研究所 1979年创办,所长丁光训。该所与南京大学哲学系合作。招收四年制本科毕业生,并每年录取2名宗教学硕士研究生,在完成教学工作的同时,主要侧重于研究犹太教、基督教、佛教等有关课题。该所地址:江苏省南京市上海路大铜银巷13号;邮编210029。

四川大学宗教研究所 1980年9月创办。所长卿希泰教授,现有专职研究人员13人,辅助人员四人。该所科研方向主要有:研究、挖掘整理中国道教思想史,道教与中国古代科技;运用历史唯物主义,辩证唯物主义的立场、观点和方法对宗教学原理进行多视角、多方位的研究;对西南少数民族的原始宗教及其社会功能、影响进行深层次的探索和研究,以增进对人类观念形态和社会文化发展的整体认识。该所有博士学位授予权。曾先后承担国家社会科学七·五重点项目《中国道教史》、国家社会科学基金项目《宗教社会学》、国家教委七·五规划项目《社会主义条件下的宗教现象》、国家教委教材《宗教学原理》,王安基金支助项目《羌族原始宗教研究》、《道教与中国传统文化》等重大课题研究。已出版专著教材工具书21部(含与外单位合作数),发表论文近200篇,有些获得四川省人民政府一、二、三等奖。该所自成立以来先后与十余个国家的同行学者进行学术交流,并接收美、德、瑞典等国的高级进修生。地址:四川省成都市四川大学;邮编:610064。

四川道家研究所 1992年5月由四川省社会科学院批准成

立。名誉所长谭洛非研究员，所长黄海德。该所以中国道家，道教之学术文化为主要研究内容，旨在聚会道学同人，承继前贤之学，参酌新知，殚精研治、弘扬民族文化优良传统，促进当代中国社会的精神文明建设。研究所设有：道教哲学研究部，道教养生研究部，道教音乐研究部，道教与东方文化研究部，道教石刻研究部和文献资料部。研究所成立以后，在四川青城山召开了有海峡两岸学者参加的“中国传统文化学术研讨会”；编纂中英文版的大型画册《巴蜀道教文化》；《道教文化系列丛书》第一辑 8 册；并筹办《道教研究》集刊。研究所除本所研究人员外，还特邀了一批海内外知名学者为特约研究员。

辽宁道教学术研究会 1993 年 9 月成立，地方性的道教学术研究社团。研究会的任务以建设有中国特色的社会主义理论为指导，全面开展道家学术思想在社会科学，自然科学诸领域中的影响、作用的研究、探索、开创、发展道教医学、道家易学、道家服食、道家“丹功”，道家武功等边缘科学的路子；开展道教教理，教义以及具有地方特点的宫观史，道教传播史和发展史方面的研究；从事道学典籍史料的收集、整理、研究、编辑和出版；开展道学人体工程科学研究，挖掘和整理道家传统医学之精华，开展养生、保健、康复等疑难杂症的临床研究；促进省内外、海内外道教学术、文化经济交流。该会下设丹功研究组、《易经》研究组、微量元素研究组、医药研究组、服食研究组、书画研究组、音乐研究组、武术研究组、道家研究组、书刊发行组。

宗教出版机构

金陵刻经处 1866 年杨文会居士创办。1914 年其弟子欧阳竟无等成立研究部，聚众讲习，兼事刻经。解放后，上海佛教界人士圆瑛、应慈、赵朴初、方子藩等 25 人组成“金陵刻经处护持委员会”恢

复刻经流通业务。先后出版有从日本寻回的中国已佚之隋唐佛教著述《中论疏》、《百论疏》、《成唯识论述记》；组织编刻《大藏辑要》选佛典 460 部，3300 余卷，并将藏经内容分为华严、方等、净土、法相、般若、法华、涅槃以及传记、纂集、弘护、旁通、导俗等 21 部。以后又陆续将原江北刻经处、支那内学院、北京刻经处、天津刻经处、三时学会等单位的经版共 5 万余片，全部汇集金陵刻经处，收藏经版达 15 万余片，并继续刻印佛教典籍，发行国内外。从 1957 年起，该刻经处隶属中国佛教协会，地址设在南京延龄巷。

四川德格印经院 原名德格钦寺印经院。清雍正七年(1729)，第 12 代德格土司却杰·登巴泽仁在其家庙贡钦寺内另建佛殿，刻版印经，其子杰色·索朗贡布加以扩建，印经院以刻印藏传佛教各派典籍为主，还刻印各派学著作，内容非常广泛，涉及佛教哲学、历史传记，地理方志、医药、历算、语文、诗词等多方面内容，其中甘珠尔刊刻历时 5 年，经版 33748 块；丹珠尔刊刻历时 7 年，经版 64512 块。此外，该院还藏有，西藏医学的经典著作《四部医典》《汉区佛教史》、《印度佛教史》等研究汉藏关系和印度古代史的难得资料，是藏版最多的印经院。该院地址：四川省甘孜藏族自治州德格县城东欧普龙山沟口。

宗教学术团体

中国宗教学会 中国宗教研究者的群众性学术团体。1979 年成立，原名“中国宗教学学会”，首任会长任继愈（以下简称“学会”）。1981 年学会召开第二次会议，同时举行有关宗教学的专题报告会。1988 年 10 月，举行第三次会议，制定了学会章程，选举赵朴初为名誉会长，赵复三为会长，并根据扩大研究领域的需要，将学会名称正式定名为“中国宗教学会”，至此有会员 100 余人。1989 年 3 月，该会正式经国家民政部批准为群众性学术团体。1990—

1991年3月,该会以通讯表决的方式,通过免去赵复三的会长职务,选举中国社会科学院世界宗教研究所所长孔繁为会长,并修定了章程。1991年5月,学会在上海组织召开了“华东地区宗教学术讨论会”,就当前中国宗教研究现状,当代中国宗教问题等诸多方面,进行学术探讨与交流。1991年7月,学会依据《社会团体登记管理条例》有关规定,重新向国家民政部登记注册,为全国性宗教学术研究群众性团体。学会工作步入正轨,并开展专业咨询工作。学会章程规定,宗旨为遵循“百花齐放,百家争鸣”方针,发扬实事求是和理论联系实际的学风,开展国内外学术交流和友好活动,为发展与提高中国宗教研究的学术水平,繁荣中国的科学文化事业而努力。活动内容为:(一)举办各种专业性学术讨论会、报告会,交流研究成果和经验。(二)条件具备时出版刊物或通讯,介绍研究成果、动态、普及宗教学知识、沟通会员学术活动信息。(三)与国外有关学术机构、团体、基金会进行学术交流及开展友好活动。目前,学会正在着手进行发展会员,充实调整学会组织机构的工作,并通过理事会及下设的秘书处积极安排今后一段时期的学术交流活动。该会会址常设于中国社会科学院世界宗教研究所;地址:北京市建国门内大街5号;联系电话:513.8329。

中国无神论学会 全国性的研究马克思主义宗教学理论、中外无神论思想的学术性群众团体。1978年底成立,1991年6月向民政部办理了复查登记手续。学会的宗旨和任务是:团结全体会员坚持以马列主义、毛泽东思想为指导,贯彻“百花齐放,百家争鸣”方针,研究宗教学理论和中外无神论思想;加强社会调查研究,宣传党的宗教政策,向青少年进行科学世界观的教育;组织学术活动,出版论文集,促进国内外学术交流。凡赞成学会章程,有志于从事宗教学及中外无神论思想研究,宣传党的宗教政策的人均可申请加入学会。目前学会会员主要是研究机构的研究人员,高等院校教师,部分地区统战部和宗教局从事实际工作的干部。会员有权享

受得到学会编写的有关书籍及资料的待遇,优先参加学会组织的学术活动,会员的优秀研究成果可由学会向有关报刊、出版社推荐,也可由学会收入论文集发表。学会自成立以来召开过若干次全国性的学术讨论会,对研究中国无神论思想的目的和意义、对象和范围;如何运用马克思主义的立场、观点和方法研究宗教学;如何区分宗教与封建迷信的界限;无神论宣传与贯彻党的宗教政策的关系;西方无神论思想等一些重大理论和实际问题进行认真的探讨。许多实际工作者还总结了当地宗教工作的经验和教训,并提出了不少值得研究的新问题。学会组织人力将一些优秀论文及调查报告整理编辑成论文集公开出版,截止目前共出版过6册。学会的最高权力机构为会员代表大会,执行机构为理事会,现任理事长是任继愈。会址设在北京。通讯地址:北京建国门内大街5号中国社会科学院世界宗教研究所;邮政编码100732;电话513.8523。

上海市宗教学会 上海市宗教研究的群众性学术团体,为上海社会科学联合会团体会员。1982年3月成立。学会宗旨,在中国共产党的领导下,贯彻百家争鸣的方针,提倡实事求是的精神,与上海社会科学院宗教研究所配合组织研究宗教问题,开展学术交流。学会现有会员二百多人,主要来自宗教学方面的理论工作者,党政机关的宗教工作干部和宗教界研究人员等三个方面。会员信仰上互相尊重,注重学术上共同探讨,平时不定期举行学术讨论会、报告会,每年召开年会一次,并与上海社会科学院宗教研究所合编出版内部文集《宗教问题探索》,迄今已经出版8册。

第三节 宗教学部分专著(附期刊)

一、宗教一般

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
宗教词典	任继愈主编	上海辞书出版社	1981.12
鬼神学词典	蒋子华等编	西安陕西人民出版社	1992.1
英汉宗教字典	道声字典编 委会编	香港道声出版社	1973.10
中国大百科 全书(宗教)	中国大百科全书总 编委《宗教》编委会	中国大百科 全书出版社	1988.1
宗教工作手册	孙洪涛等主编	哈尔滨黑龙江 教育出版社	1989.5
人间天书——宗 教典籍举要	知识出版社编	上海知识出版社	1989.11
宗教经籍选编	罗竹风主编	上海华东师范 大学出版社	1992.6
宗教研究文集	上海市宗教学会编	上海市宗教学会	1982.9
宗教问题探索 (1983年文集)	上海社科院宗教所 上海市宗教学会编	上海编者出版	1984
宗教问题探索 (1984年文集)	上海社科院宗教所 上海市宗教学会编	上海编者出版	1985

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
宗教问题探索(1989—1991年文集)	上海社科院宗教所 上海市宗教学会编	上海编者出版	1991.7
宗教科学哲学	中国社科院世界 宗教所宗教学 原理研究室编	河南人民出版社	1982.8
宗教论稿	云南省社科院 宗教所编	昆明云南人民出版社	1986.3
马克思主义与宗教	唐 尧著	新乡师范学院出版社	1983.12
民族问题与 宗教问题	牙含章著	北京中国社会科 学出版社 成都四川民族出版社	1984.11
中国社会主义时期 的宗教问题	罗竹风主编	上海社会科学 院出版社	1987.4
文化与宗教	[罗]亚泰纳谢著 张伟达等译	北京中国社会科 学出版社	1984.9
宗教:一种文 化现象	马德邻等著	上海人民出版社	1987.8
宗教与中国 传统文化	刘国梁著	北京教育科学出版社	1990.5
中国的文化与宗教	[美]斯图尔特著 闵甲等译	长春吉林文史出版社	1991.4

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
宗教协调论： 中国宗教的过去、 现在和未来	顾伟康著	上海学林出版社	1992. 3
宗教学	陈百希编著	台中光启出版社	1979. 9
宗教古今谈	张 绥著	上海人民出版社	1985. 8
宗教概述	唐 尧著	新乡师范学院出版社	1983. 12
宗教概论	雷镇闾主编	河南人民出版社	1984. 8
宗教学原理	陈麟书编著	成都四川大学出版社	1988. 6
宗教的奥秘	吕鸿儒等著	郑州河南人民出版社	1989. 1
宗教学概论	赖永海编著	南京大学出版社	1989. 3
宗教学通论	吕大吉主编	北京中国社会 科学出版社	1989. 7
宗教学	赵锡琪主编	江苏人民出版社	1990. 9
新编宗教纲要	郭世启等主编	天津人民出版社	1990
宗教学教程	[苏]М·П·诺 维科夫主编 龚学增等译	北京中国人民 大学出版社	1990. 12
“现代宗教热”之谜	[日]小田晋著 公克晨华译	北京工人出版社	1989. 5
二十世纪宗教思想	[英]约翰·麦奎利著 高师宁、何光沪译	上海人民出版社	1989. 7
宗教与西方 文化的兴起	[英]道森著 长川某译	成都四川人 民出版社	1989. 7

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
西方宗教学 研究导引	卓新平编著	北京中国社会 科学出版社	1990. 7
公元 2000 宗教 大趋势	杨牧谷著	台北市校园书房	1990. 12
世界宗教中的 神秘主义	[英]帕林德尔著 舒晓伟 等译	北京今日中国出版社	1992. 2
宗教改革与西方 近代社会思潮	李平晔著	北京今日中国出版社	1992. 6
世界宗教与宗教学	卓新平著	北京社会科学 文献出版社	1992. 6
当代视角下的宗教	米寿江著	南京江苏人民出版社	1991. 3
灵魂、自然、死亡 ——宗教与 科学的接点	[日]河合隼雄著 公克、晓华编译	沈阳辽宁大学出版社	1991. 11
宗教与科学	[英]罗素(Russell. B.)著 徐奕春、 林国夫译	北京商务印书馆	1982. 10
宗教与现代科 学的兴起	[荷兰]霍伊卡·R 著 钱福庭等译	成都四川人民出版社	1991. 2
宗教哲学	曾仰如著	台湾商务印书馆	1986. 3
宗教哲学	[英]希克著 何光沪译	北京三联书店	1988. 1

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
东方宗教与哲学	[美]·M·肯尼迪著 董平译 滕复校	浙江人民出版社	1988.12
多元化的上帝 观——20世纪西 方宗教哲学概览	何光沪著	贵阳贵州人 民出版社	1991.4
宗教心理学	[苏]乌格里诺维 奇著 沈翼鹏译	北京社会科学 文献出版社	1989.5
宗教心理学	世瑾编著	北京知识出版社	1989.11
宗教社会学	[美]奥戴等著 刘润忠等译	北京中国社会科 学出版社	1990.7
神圣的帷幕 ——宗教社会 学理论之要素	[美]彼得·贝格尔 (Berger, P. L.)著 高师宁译	上海人民出版社	1991.7
中国近世宗教 伦理与商人精神	余英时著	台北联经出版 事业公司	1987.1
人道与神道——宗 教伦理学导论	吕大吉著	上海人民出版社	1991.3
宗教生活论	[美]斯特伦著 徐钧尧等译	北京今日中国出版社	1992.2
宗教人类学	[英]莫里斯著 周国黎 译	北京今日中国出版社	1992.2

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
宗教·道德·文化	中国社科院世界 宗教所宗教学 原理研究室编	银川宁夏人民出版社	1988. 4
宗教知识浅谈	李文厚等著	银川宁夏人民出版社	1988. 12
青年宗教知识手册	张国福主编	学苑出版社	1990. 4
宗教工作基础知识	王作安主编	北京中国旅游出版社	1990. 12
宗教知识宝典	雷镇闾等主编	北京中国广播 电视出版社	1991. 9
神秘纱幕的背后 ——古今中外宗教 纵览(上、下册)	知识出版社编	上海知识出版社	1989. 11
世界三大宗教在 中国(增订版)	曹琦、彭耀编著	北京中国社会 科学出版社	1991. 6
世界四大宗教 三百题	范桥主编	北京中国广播 电视出版社	1991. 8
晋南北朝隋唐 俗佛道争论中 之政治课题	孙广德著	台北中华书局	1972. 5
儒佛道之信仰研究	杜而未著	台湾学生书局	1978. 3
儒道佛美学 思想探索	张文勋著	北京中国社会 科学出版社	1988. 9
中国传统文化 中的儒道释	汤一介著	北京中国和平出版社	1988. 10

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
三教蠡测	吴耀玉著	台北新文丰出版 有限公司	1976
三教新论	褚柏思著	台北新文丰出版 有限公司	1981.9
中国近代思想家的 宗教和鬼神观	肖万源著	合肥安徽人民出版社	1991.3
一个艺术家的 宗教观——泰 戈尔讲演集	[印]泰戈尔著 康绍邦译	三联书店上海分店	1991.5
追求天国的人们 ——世界宗教 人物志	知识出版社编	上海知识出版社	1989.11
宗教名人传记	佟杰主编	长春吉林文史出版社	1991.8
世界三大宗教	黄心川等编著	北京三联书店	1979.8
世界三大宗教 及其源流	于可主编	长沙湖南人民 出版社	1988.5
世界七大宗教	陈麟书等编著	四川重庆出版社	1986.8
世界十大宗教	[美]爱德华·J· 贾吉编 刘鹏辉译	长春吉林文史出版社	1991.4
比较宗教学史	[英]埃里 克·J·夏普著 吕大吉等译	上海人民出版社	1988.3
比较宗教学	陈荣富著	北京世界知识出版社	1993.2

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
宗教通史简编	罗竹风主编	上海华东师范大学出版社	1990. 11
各国宗教概况	中国社科院世界宗教所《各国宗教概况》编写组编	北京中国社会科学出版社	1984. 9
宗教史	[苏]克雷维列夫著 乐峰等译	北京中国社会科学出版社	1984. 12
世界各民族历史上的宗教	[苏]谢·亚·托卡列夫著 魏庆征译	北京中国社会科学出版社	1985. 10
宗教改革史纲	郑振铎主编	开封河南大学出版社	1989. 11
宗教史话	张文建著	长春吉林人民出版社	1981. 10
宗教古今谈	张绥编著	上海人民出版社	1985. 8
世界古今宗教史话	王仲义等著	北京商务印书馆	1991. 5
宗教的历程	陈荣富编著	山西人民出版社	1986. 4
宗教与文明	朱来常著	安徽人民出版社	1986. 7
宗教起源纵横谈	卓新平著	湖南人民出版社	1988. 12

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
宗教的起源与发展	[英]麦克斯·缪勒著 金泽 译	上海人民出版社	1989.6
现代中国的宗教趋势	陈荣捷著 廖世德译	台湾文殊出版社	1987.11
中国宗教与生存哲学	严耀中著	上海学林出版社	1991.2
中国宗教史	王友三主编	济南齐鲁书社	1991.11
中国宗教纵览	周燮藩等著	南京江苏文艺出版社	1992.4
中国的宗教	陈耀庭主编	上海外语教育出版社	1992.6
中华宗教篇	程杰等编著	天津人民出版社	1992.6
神灵与祭祀——中国传统宗教综论	詹鄞鑫著	南京江苏古籍出版社	1992.6
上海宗教史	阮仁泽、 高振农主编	上海人民出版社	1992.7
创价学会——日本新兴的宗教性政治团体	达高一编著	北京世界知识出版社	1963
国家神道	[日]村上重良著 聂长振译	北京商务印书馆	1990.9
宗教与日本现代化	[日]村上重良著 张大柘译	北京今日中国出版社	1990.11
摩奴法轮——印度教伦理规范	[印]摩奴著 蒋忠新译	北京中国社会科学出版社	1986.5

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
以色列的历史 和宗教	[英](Anderson, G. w)著 香港公 教真理学会译	香港公教真理学会	1990. 7
论德国宗教和 哲学的历史	[德]海涅著 海安译	北京商务印书馆	1972
宗教改革史上册: 德国的宗教改革, 从开始到奥格 斯堡宗教和约	[英]林赛(Lindsay. Thomas. M)著 孔祥民等译	北京商务印书馆	1992. 10
非洲传统宗教	[英]帕林德著 张治强译	北京商务印书馆	1992. 6
中国无神论思想 论文集		南京江苏人民出版社	1980. 2
无神论论文集	中国无神论学会编	南京大学学报编辑部	1982. 7
中国无神论史论集	王友三著	北京中国社会科 学技术出版社	1987. 12
马克思、恩格斯论 无神论宗教和教会	郑天星编	北京华文出版社	1991. 12
中国无神论史资 料选编(先秦编)	王友三编 顾曼君等注	北京中华书局	1983. 8
中国无神论史资料 选编(两汉编)	王友三编 顾曼君等注	北京中华书局	1985. 9

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
无神论和宗教问题	牙含章著	上海人民出版社	1964
宗教与无神论	中国无神论学会编	福州福建人民出版社	1985. 7
宗教琐谈	孙云等主编	黑龙江人民出版社	1987. 3
中国无神论史纲 (修订本)	王友三编著	上海人民出版社	1986. 10
中国无神论史话 (哲学通俗读物)	王棣棠著	福建人民出版社	1986. 10
中国无神论史研究	牙含章等主编	青海人民出版社	1986. 12
无神论史话	卿希泰主编	成都四川人民出版社	1988. 11
中国无神论史 (上、下册)	牙含章等主编	北京中国社会科学出版社	1991. 11
西方无神论简史	[英]斯鲁威尔著 张继安译	北京中国社会科学出版社	1982. 3
西方无神论史话	张尚仁等著	福建人民出版社	1987. 2
梦的迷信与梦的探索——中国古代宗教哲学和科学的一个侧面	刘文英著	北京中国社会科学出版社	1989. 8

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
破除神鬼迷信手册	张绥等著	天津社会科学出版社	1991. 1
破除迷信 100 问	郭正谊等编著	北京出版社	1992. 3
生死灵魂的奥秘	兰昱著	长春吉林文史出版社	1992. 4
文艺宗教论集	朱维之著	上海青年协会书局	1951. 2
郎世宁之艺术 ——宗教与艺术 研讨会论文集	天主教辅仁 大学主编	台北幼狮文化 事业公司	1991. 4
艺术与宗教	[苏]德·莫·乌 格里诺维奇著 王先睿等译	北京三联书店	1987. 8
艺术与宗教	[美]N·沃尔斯托 夫著 沈建平等译	北京工人出版社	1988. 8
世界三大宗教 与艺术——含道 教与中国艺术	张锡坤主编	吉林人民出版社	1991. 2
宗教艺术论	[美]马特兰著 (Martland, Tho mas. R) 李军、张总 译	北京今日中国 出版社	1992. 6
中国宗教艺术 大观(图册)	吕石明等编	台北自然科学 文化事业公司	1981. 5-7
宗教美术概论	翟宗祝著	安徽美术出版社	1987. 10

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
宗教美术意象	邓启耀著	昆明云南人民出版社	1991. 12
台湾宗教艺术	刘文三著	台南雄狮图书公司	1976
台湾神像艺术	刘文三著	台北艺术家出版社	1981. 3
春秋战国时代 儒、墨、道三家在 音乐思想上的斗争	[捷]伍康妮著	北京音乐出版社	1960
文学与宗教	辅仁大学外语 学院编	台湾时报文化公司	1987. 9
魏晋玄学和文学	孔繁著	北京中国社会 科学出版社	1987. 12
宗教与文学	[英]加德纳著 沈弘等译	成都四川人民 出版社	1989. 12
中西宗教与文学	马焯荣著	湖南人民出版社	1990
神话词典	[苏]鲍特文尼克等 编著 黄鸿森等译	北京商务印书馆	1985. 1
世界神话辞典	鲁刚主编	沈阳辽宁人民 出版社	1989. 11
外国神话传说 大辞典	外国神话传说大 辞典编写组编	北京中国国际 广播出版社	1989. 12
希腊罗马神话词典	鲁刚等编译	北京中国社会 科学出版社	1984. 10

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国神话传说词典	袁珂编著	上海辞书出版社	1985. 6
中国各民族宗教 与神话大词典	《中国各民族宗教 与神话大词典》 编审委员会编	北京学苑出版社	1990. 10
神话艺术欣赏	何恭上著	台北艺术图书公司	1985
原始宗教与神话	[德]W·施密特著 萧师毅等译	上海文艺出版社	1987. 12
世界古代神话	[美]塞·诺·克雷 默等著 魏庆征译	北京华夏出版社	1989. 3
中国神话史	袁珂著	上海文艺出版社	1988. 10
中国创世神话	陶阳等著	上海人民出版社	1989. 9
中原古典神话 流变论考	张振犁著	上海文艺出版社	1991. 5
中国神话哲学	叶舒宪著	北京中国社会 科学出版社	1992. 1
中国上古神话通论	刘城淮著	昆明云南人民出版社	1992. 1
中国古代宗教系统	杜而未著	台北学生书局	1960
中国古代宗教初探	朱天顺著	上海人民出版社	1982
天·神·人—— 中国传统文化中的 造神运动	马晓宏著	北京国际文化 出版公司	1988. 5

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
原始信仰和 中国古神	王小盾 著	上海古籍出版社	1989. 10
史前宗教	[法]安德烈·勒 鲁瓦·古昂著 俞灏敏译	上海文艺出版社	1990. 6
自然宗教对话录	[英]休谟著 陈修斋等译	北京商务印书馆	1962
图腾美学与 现代人类	郑 元 著	上海学林出版社	1992. 3
中国自然神与 自然崇拜	何星亮 著	三联书店上海分店	1992. 5
原始宗教	朱天顺 著	上海人民出版社	1964. 8
论原始宗教	蔡家麒 著	昆明云南民族 出版社	1988. 9
原始宗教	谢宝耿 著	三联书店上海分店	1991. 6
原始宗教论	杨学政 著	昆明云南人民出版社	1991. 12
中国术数丛书	上海古籍出版社编	上海编者出版	1990. 10 — 91. 2
中国术数概 观·卜筮卷	郭志诚等编著	北京中国书籍 出版社	1991. 3
中国方术大辞典	陈永正主编	广州中山大学 出版社	1991. 7

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国古代民间方术	张荣华著	安徽人民出版社	1991.5
中国秘术大观	赤舟等编著	陕西人民出版社	1992.1
中国方术的大智慧	洪丕谟著	浙江人民出版社	1992.8
巫术奇观	[法]雅克·洛维希 编著 谢军瑞等译	上海文艺出版社	1991.4
巫术与宗教——公 众信仰的政治学	[英]拉娜著 刘靖华等译	北京今日中国出版社	1992.6
形形色色的巫术	[苏]格里戈连科著 吴兴勇译	上海人民出版社	1992.9
中国古代巫术—— 宗教的起源和发展	梁钊韬著	广州中山大学出版社	1989.6
中国巫术	张紫晨著	三联书店上海分店	1990.7
巫与民间信仰	宋兆麟著	中国华侨出版公司	1990.11
女巫与巫术	王贵元著	石家庄河北人民 出版社	1991.6
巫术：《周易》的 文化智慧	王振复著	杭州浙江古籍 出版社	1990
周易占筮学：筮 术技术研究	章秋农著	浙江古籍出版社	1990

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
周易预测学指南	廖墨香著	北京中国华侨 出版公司	1991
八卦与占筮破解 ——探索一种数 术文化	詹鄞鑫编著	郑州中州古籍 出版社	1991. 5
中国古代算命术	洪丕谟等著	上海人民出版社	1989. 5
在科学和迷信之间 ——看相算命的 心理学透视	王宇中等著	辽宁人民出版社	1990. 10
古代测字术注评	杨昶等编著	北京师范大学出版社 桂林广西师范大学 出版社	1992. 10
古代风水术注评	王玉德编著	北京师范大学出版社 桂林广西师范大学 出版社	1992. 10
星占学与传统文化	江晓原著	上海古籍出版社	1992. 10
古代占星术注评	刘韶军编著	北京师范大学出版社 桂林广西师范大学 出版社	1992. 10
古代占梦术注评	卢元勋等编著	北京师范大学出版社 桂林广西师范大学 出版社	1992. 10
古今解梦大观	杨子成等编著	太原山西人民出版社	1993. 5

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
三命通会注评	拙言等编著	北京师范大学出版社 桂林广西师范大学出版社	1992.12
中国命相研究	刘幼生等主编	太原山西人民出版社	1992.12
命运:古今命运 神秘文化评析	廖自力主编	兰州敦煌文艺出版社	1993.6

二、佛教

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
佛学大辞典	丁福保编	北京文物出版社	1984.1
实用佛学辞典	丁福保何子培主编	杭州浙江古籍出版社	1986.10
佛学辞典	余金城编	台湾五洲出版社	1984.9
佛光大辞典	(释)慈怡主编	高雄佛光出版社	1988.10
中国佛学人名辞典	明 復主编	北京中华书局	1988.1
密教大辞典	密教辞典编纂会	台北新文丰出版公司	1979
佛教常用术语辞典	刘元凯编译	台湾常春树书坊	1984.10
佛教文学辞典	万长春主编	台湾常春树书坊	1986
佛教文化辞典	任道斌主编	杭州浙江古籍出版社	1991.2
藏汉大辞典	张怡荪主编	北京民族出版社	1985
藏汉佛学辞典	王沂暖主编	西宁青海民族出版社	1986.8
藏汉对照丹珠尔 佛学分类词典	青海藏文研究社编 民族出版社校订	北京民族出版社	1992.12

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
简明佛教梵英辞典	常春树辞典 编辑组编	台湾常春树书坊	1991. 7
中英日佛学辞典	常春树辞典编辑组	台湾常春树书坊	1991. 4
佛学名词四种 语言汇集	林忠亿编	台北慧炬出版社	1979
佛学常见词汇	陈义孝编	台北文津出版社	1984. 10
禅宗著作词语汇释	袁 宾编著	南京江苏古籍出版社	1990. 11
佛学名相通释	熊十力著	上海中国大百科 全书出版社	1985. 7
佛学名相汇解	(明释)寂照著 大福藏智慧剑编	台北佛教出版社	1983. 11
佛教经典解说	李顺吉编著	台湾常春树书坊	1986. 2
佛教典故汇释	李明权著	杭州古籍出版社	1990. 1
佛教手册	宽忍编著	北京中国文史出版社	1991. 11
佛学研究十八篇	梁启超著	北京中华书局	1989. 6
往日杂稿	汤用彤著	北京中华书局	1962. 12
汉唐佛教思想论集	任继愈著	北京三联书店	1963. 10
佛教论文集	(释)晓云著	台北原泉出版社	1979. 11
中国佛教文史论集	虞愚等著	台北大乘文化 出版社	1980. 2
性相学奥义论集	褚柏思著	台北新文丰出版公司	1981. 9
因明论文集	刘培育等编	甘肃人民出版社	1982. 2
佛学研究论文集	陈立夫等著	台北文史哲出版社	1982

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
汤用彤学术论文集	汤用彤著	北京中华书局	1983
中国佛学论文集	任继愈等著	西安陕西人民出版社	1984. 6
吕澂佛学名著:佛教研究法、佛典泛论、因明纲要、印度佛教史略、西藏佛学原论	吕 澂著	台北老古文化事业公司	1984. 10
常任侠艺术考古论文选集	常任侠著	北京文物出版社	1984. 12
中国佛教史论集	蓝吉富 主编 陈季菁 等译	台北华宇出版社	1987. 5
中日佛教研究	中国社科院世界宗教所佛教研究室编	北京中国社会科学出版社	1989. 4
中国佛教译经史论集	曹仕邦 著	台北东初出版社	1990. 6
沈家桢博士佛学述集	沈家桢 著	上海佛教协会	1990. 10
法尊法师佛学论文集	(释)法尊 撰 吕铁钢、胡和平编	北京中国佛教文化研究所	1990. 12
周叔迦佛学论著集(上、下集)	周叔迦著	北京中华书局	1991. 1

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
佛教的思想与文化 ——印顺导师八秩 晋六寿庆论文集	(释)圣严等编	台北法光出版社	1991.4
吕澂佛学论著 选集(1—5卷)	吕 澂 著	山东齐鲁书社	1991.7
季羨林学术论 著自选集	季羨林 著	北京师范大学 出版社	1991
佛学文集	雷应行主编	江苏人民出版社	1990.12
佛教思想文集	张曼涛著	台北大乘文化 出版社	1980.1
法苑谈丛	周叔迦著	北京中国佛教协会	1985.9
现代佛教学术丛刊	张曼涛主编	台北大乘文化出版社	1976.10 —80.10
佛学丛刊	褚柏思著	台北新文丰出版公司	1981.9
现代佛学大系	蓝吉富主编	台北弥勒出版社	1982 —84
佛教文库	蓝吉富主编	台北弥勒出版社	1984.10
世界佛学名著译丛	蓝吉富主编	台湾华宇出版社	1984.11 —88.6
中华大藏经 (汉文部分)	《中华大藏经》 编辑局 编	北京中华书局	1984.4 —92.12

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
大藏经补编 (影印本)	蓝吉富主编	台湾华宇出版社	1984.10
宋版磧砂大藏经	延圣院大藏经局编	台北新文丰出版公司	1987.4
禅宗全书 (影印本)	蓝吉富主编	台北文殊出版社	1988.4 —1990.5
中国佛教思想 资料选编	石 峻等编	北京中华书局	1981.6 —1990.2
白话佛经	不慧演说	北京中国社会 科学出版社	1991.8
般若心经	方广锠编纂	上海古籍出版社	1991.8
白话金刚经	丽岸注译	西安三秦出版社	1992.10
阿弥陀经白话解释	(后秦释)鸠摩罗什译 印光法师鉴定 黄智海 演说	郑州中州古籍 出版社	1990.8
百喻经译注	蓉生译注	浙江古籍出版社	1987.2
白话佛经： 《百喻经》《贤愚经》 白话读本	殷夫等译著	合肥安徽人民出版社	1992.11
白话坛经	魏道儒注释	西安三秦出版社	1992.1
白话六祖坛经	许传德著	兰州甘肃人民出版社	1992.8
地藏菩萨本愿经 白话解释	(唐)实叉难陀译 胡维铨 演说	郑州中州古籍出版社	1992.1

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国大藏经翻译 刻印史	(释)道安 著	台北庐山出版社	1978. 1
北宋《开宝大 藏经》雕印考释 及目录还原	童 玮著	北京书目文献 出版社	1991. 8
大藏经研究汇 编(上、下)	张曼涛主编	台北大乘文化 出版社	1977
《赵城金藏》与 《中华大藏经》	童 玮著	北京中华书局	1989. 12
佛教大藏经史 (八一十世纪)	方广钊著	北京中国社会科学 出版社	1991. 3
佛典辑要	赖永海主编	山东人民出版社	1992. 11
佛典精解	陈士强著	上海古籍出版社	1992. 11
佛教典籍百问	方广钊著	北京今日中国 出版社	1989. 11
佛典翻译史论	张曼涛主编	台北大乘文化出版社	1978
佛典汉译之研究	王文颜著	台北天华出版 事业公司	1984. 11
佛学精华:5000 卷 佛学经典精义	(香港)菩提学社 编辑组选编	海口海南出版社	1992. 10
敦煌本《佛说十王 经》校录研究	杜斗城编著	甘肃教育出版社	1989. 12
空的哲学	王明伦编著	台湾常春树书坊	1989. 9

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
净土三系之研究	廖阅鹏著	高雄佛光出版社	1987.7
坐禅之道:禅定的理论与实践	洪启嵩撰	台湾文殊出版社	1986.9
从西方哲学到禅佛教	傅伟勋著	北京三联书店	1989.4
禅与文化	[美]萧甫斯坦等著 徐进夫 等译	哈尔滨北方文艺出版社	1988.6
禅与西方思想	[日]阿部正雄著 王雷泉 等译	上海译文出版社	1989.2
佛法概论(影印)	(释)印顺著	北京中国佛教协会	1987.6
现代佛学原理	郑金德著	台北东大图书公司	1986.1
佛学研究	周中一著	台北东大图书公司	1977.3
佛学研究方法论	吴汝钧著	台湾学生书局	1983.3
佛教研究入门	[日]平川彰等著 许明银 译	台北法尔出版社	1990.5
大乘佛学论	褚柏思 撰	台北新文丰出版公司	1981.9
从现代学术思想探讨佛教	张化声等著	台北大乘文化出版社	1980.9
原始佛教的语言问题	季羨林 著	北京中国社会科学出版社	1985.1
佛学基础(影印本)	杨卓编著	北京书目文献出版社	1992.7

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
什么是佛法	(释)净慧主编	北京中国佛教协会	1990. 6
佛法在世間	(释)净慧主编	北京中国佛教协会	1990. 6
东方佛教文化	罗照辉等著	山西人民出版社	1986. 10
佛教与中国文化(影印)	张曼涛主编	上海书店	1987. 10
佛教与中国传统文化	苏渊雷著	长沙湖南教育出版社	1988. 1
中国佛教与传统文化	方立天著	上海人民出版社	1988. 4
佛教与中国文化	文史知识编辑室编	北京中华书局	1988. 10
佛教文化百问	何 云著	北京今日中国出版社	1989. 4
佛教文化面面观	中国社科院世界宗教所佛教研究室编	济南齐鲁书社	1989. 10
佛教与中国文化	(释)净慧主编	北京中国佛教协会	1990. 6
佛道诗禅:中国佛教文化论	赖永海著	北京中国青年出版社	1990. 10
寺庙与中国文化	段玉明著	海口三环出版社	1990. 10
佛佛道道	陈平原编	北京人民文学出版社	1990. 10
中国佛教文化序说	孙昌武著	天津南开大学出版社	1990. 12
中国佛教文化论稿	魏承思著	上海人民出版社	1991. 9

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
世界三大宗教 文化博览——佛 教文化分卷	许化应总主编 张治江等分卷主编	长春出版社	1992. 1
佛教哲学要义： 印度的、中国 的、日本的	[日]高楠顺次郎著 蓝吉富译	台北正文书局	1978. 5
佛家逻辑研究	霍韬晦著	高雄佛光出版社	1979. 1
佛教思想新论	杨惠南著	台北东大图书公司	1982. 8
佛家哲学原理： 从现代社会科 学看佛家思想	菩提学社《胜义 丛刊》编辑组主编	九龙菩提学社	1986
佛教哲学	方立天著	北京中国人民 大学出版社	1986. 7
佛教的认识论	(释)净慧主编	北京中国佛教协会	1990. 6
佛教与人生	魏承思著	兰州甘肃民族出版社	1991. 2
当代佛教思想展望	杨惠南著	台北东大图书公司	1991. 9
三千大千世界 ——关于佛教 宇宙论的对话	王海林著	北京今日中国出版社	1992. 8
因明学研究	沈剑英著	北京中国大百科 全书出版社	1985. 5
藏传因明学	杨化群著译	西藏人民出版社	1990. 5
佛教与美学	王志敏等著	沈阳辽宁人民出版社	1989. 9

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
佛教与气功	贾题韬等撰	四川省佛教协会	1983
佛教气功百问	陈 兵著	北京中国建设出版社	1989. 6
中国禅密功	刘汉文编著	哈尔滨黑龙江人民出版社	1988. 7
藏密气功	中国气功科学研究会 藏密气功研究会编	北京求实出版社	1989. 7
佛道修性养生法	洪丕谟编著	上海文化出版社	1991. 4
理学·佛学·玄学	汤用彤著	北京大学出版社	1991
三国两晋玄 佛道简论	许抗生著	济南齐鲁书社	1991. 2
儒道佛美学 思想探索	张文勋著	北京中国社会科学出版社	1988. 9
中国传统文化 中的儒道释	汤一介著	北京中国和平出版社	1988. 10
中国佛教教育 ——儒佛道教 教育比较研究	丁钢 著	成都四川教育出版社	1988. 4
早期佛教与基督教： 关于创教者的权 威，教团和教规的 比较研究	[加]刘在信著 魏道儒等译	北京今日中国出版社	1991. 7

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
印度教与中国佛教	《南亚研究》编辑部编	北京中国社会科学出版社	1988. 12
佛教基本知识	(释)正果编述	福州中国佛教协会 福建省分会	1982. 1
佛教常识问答	赵朴初著	北京中国佛教协会	1983
佛教常识百问	赵朴初著	南京江苏古籍出版社	1988. 4
佛教知识一百题	罗伟国著	浙江古籍出版社	1990. 8
佛教基本知识	周叔迦著	北京中华书局	1991. 7
佛教基本知识	《文史知识》编辑部编	北京中华书局	1991. 8
佛书答问	高观如 著	台湾常椿树书坊	1984. 9
旅游观佛 100 问	徐觉哉等编著	济南山东科学技术出版社	1991. 12
论开悟	贾题韬著	北京中国佛教协会	1990. 6
佛海拾趣	楼培敏等著	上海社科院出版社	1990. 7
中国佛门的大智慧	洪丕谟著	杭州浙江人民出版社	1991. 10
佛陀、菩萨、罗汉、大王	白化文等著	石家庄河北人民出版社	1987. 7
罗汉传	[明]朱星祚编 叶保民标点	上海古籍出版社	1991. 3
五百罗汉	李增新等撰文 师均等编绘	北京燕山出版社	1991. 11

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
五百罗汉谱	养正著	北京中国华侨 出版公司	1992. 2
释迦牟尼佛传	(释)星云著	高雄佛光出版社	1955. 8
释迦牟尼佛像集	中国佛教协会编	北京民族出版社	1956
释迦牟尼的一生	[英]贝克著 赵炜征译	北京新华出版社	1981. 6
释迦牟尼	孙 实著	台北名人出版 事业公司	1982. 8
佛陀教育思想本质	陈柏达著	台北慧炬出版社	1979
释迦牟尼新传	钮先铭著	台湾商务印书馆	1989. 4
肋巴佛传	嘉措卓玛著	北京民族出版社	1989. 2
十大弟子传	星云大师著	高雄佛光出版社	1990. 9
当代佛门人物	陈慧剑编著	台北东大图书公司	1984. 6
高僧传研究	郑郁卿著	台北文津出版社	1987. 1
名僧录	全国政协文史资料 委员会宗教组编	北京中国文史 出版社	1988. 11
中国近现代高僧传	高振农等著	华东师范大学 出版社	1990. 5
十大名僧	洪修平等著	上海古籍出版社	1990. 8
中国十大高僧	黄修明等著	延吉延边大学出版社	1991. 5
中国奇僧:中国 佛教和僧人文 化品格研究	王仲尧著	北京国际文化出版公司	1992. 12

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
萨迦世系谱	昂旺·贡噶索南著	北京民族出版社	1986. 2
清代四大活佛	张羽新著	北京中国人民大学出版社	1989. 4
中国藏传佛教名僧录	唐景和编著	兰州甘肃民族出版社	1991. 6
支道林思想之研究： 魏晋时代玄学与佛学之交融	刘贵杰著	台湾商务印务馆	1982. 8
慧远及其佛学	方立天著	北京中国人民大学出版社	1984. 11
鸠摩罗什研究	郑郁卿著	台北文津出版社	1988. 11
僧肇思想研究： 魏晋玄学与佛教思想之交涉	刘贵杰著	台北文史哲出版社	1985. 8
竺道生思想之研究： 南北朝时代中国佛学思想之形成	刘贵杰著	台北商务印务馆	1984. 5
玄奘学概论	褚柏思著	台北新文丰出版公司	1981. 9
玄奘哲学研究	田光烈著	上海学林出版社	1986. 10
玄奘年谱	杨廷福著	北京中华书局	1988. 8
禅宗第六祖惠能大师之研究	(释)能学著	高雄白话佛经杂志社	1989

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
印光大师的 生平与思想	(释)见正著	台北东初出版社	1990. 2
弘一法师	中国佛教图书 文物馆 编	北京文物出版社	1984. 10
弘一大师传	陈慧剑著	北京今日中国出版社	1989. 6
苏曼殊研究	柳亚子著 柳亚子文集编委会编	上海人民出版社	1987. 12
印顺佛学思想研究	郭 朋著	北京中国社会 科学出版社	1991. 8
海灯法师养生之道	海灯法师 述 范应莲 整理	成都四川人民 出版社	1990. 2
我的恩师——海灯	范应莲著	成都四川人民出版社	1991. 1
阿底峡尊者传略	中国佛教协会编	北京中国佛教协会	1978. 1
米拉日巴传	(明)乳毕坚金著 王沂暖 译	拉萨西藏人民出版社	1980. 9
至尊宗喀巴大师传	周加苍 著 郭和卿 译	西宁青海人民出版社	1988. 10
元朝帝师八思巴	陈庆英 著	北京中国藏学出版社	1992. 6
达赖喇嘛传	牙含章编著	北京三联书店	1963. 6
西藏的历代 达赖喇嘛	[印]英德 L·马利 克著 尹建新等译	北京中国藏学出版社	1991. 9
班禅额尔德尼传	牙含章编著	拉萨西藏人民出版社	1987. 11

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
缅怀第十世 班禅大师	荣增·嘉雅 活佛等著	北京民族出版社	1990.7
莲花生大师本生传	洛珠加措等译	西藏青海人民 出版社	1990.6
世界佛教通史 (上集)	(释)圣严编著	台北中华书局	1969.9
初期大乘佛教之 起源与开展	(释)印顺著	台北正闻出版社	1981.5
佛教史年表	(释)慈怡主编	高雄佛光出版社	1987.6
佛教历史百问	业露华著	北京今日中国出版社	1989.6
佛教的起源	杨曾文著	北京今日中国出版社	1989.12
南传佛教史简编	邓殿臣著	北京中国佛教协会	1991.8
佛教史	杜继文主编	北京中国社会 科学出版社	1991.12
中国佛教史(影印)	蒋维乔著	上海书店	1989.8
中国佛教	中国佛教协会编	北京民族出版社	1955
中国佛教史籍概论	陈 恒著	北京科学出版社	1955.12
中国的佛教	赵朴初著	北京中国佛教协会	1956.11

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国佛教思想 传统史	黄公伟著	台北狮子吼杂志社	1972.5
中国佛教研究史	梁启超著	台北新文丰出版公司	1975.7
中国佛学源流略讲	吕 澂著	北京中华书局	1979.8
中国佛教(四册)	中国佛教协会编	北京知识出版社	1980.4 —89.5
中国佛教史 (三卷)	任继愈主编	北京中国社会科学出版社	1981.9 —88.4
中国佛学史论	褚柏思著	台北新文丰出版公司	1981.9
中国佛学思想概论	吕 澂撰	台北天华出版公司	1982
中国佛教思想	[日]镰田茂雄著	台北新文丰出版公司	1982
中国大乘佛学	方东美著	台北黎明文化公司	1984.7
中国佛教通史 (三卷)	[日]镰田茂雄著 关世谦 译	台北佛光出版社	1985 —86.4
中国佛教哲学简史	严北溟著	上海人民出版社	1985.12
中国佛教	高振农编著	上海社会科学院出版社	1986.9
中国佛性论	赖永海著	上海人民出版社	1988.4
中国佛教简史	郭 朋著	福州福建人民出版社	1990.4
汉魏两晋南北朝 佛教史(上、下册)	汤用彤 著	北京中华书局	1955
中国佛教史论集	张曼涛主编	台北大乘文化出版社	1977—78

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
魏晋南北朝佛教论丛	方立天著	北京中华书局	1982.4
汉魏两晋南北朝佛教	郭 朋著	济南齐鲁书社	1986.6
隋唐佛教史述论	蓝吉富主编	台湾商务印书馆	1974
唐代佛教	范文澜著	北京人民出版社	1979.4
隋唐佛教	郭 朋著	济南齐鲁书社	1980.3
隋唐佛教史稿	汤用彤著	北京中华书局	1982.8
宋元佛教	郭 朋著	福州福建人民出版社	1981.8
明末中国佛教之研究	(释)圣严著 关世谦 译	台湾学生书局	1988.11
明清佛教	郭 朋著	福州福建人民出版社	1982.12
上海近代佛教简史	游有维 著	上海华东师大出版社	1988.4
西夏佛教史略	史金波 著	银川宁夏人民出版社	1988.8
佛教宗派源流	黄忏华等 著	台湾常春树书坊	1987.4
佛教各宗大纲	黄忏华 著	台湾天华出版公司	1980
宋初天台佛学窥豹	王志远 著	北京今日中国出版社	1989.7
中国禅宗史:从印度禅到中华禅	(释)印顺 著	台湾著者出版	1978.8
禅宗学与禅学	褚柏思 著	台北新文丰出版公司	1981.9
禅宗与中国文化	葛兆光 著	上海人民出版社	1986.6
禅宗大意	(释)正果编述	北京中国佛教协会	1986.12
禅宗与艺术审美	高长江 著	长春吉林大学出版社	1989.11

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
禅的人生与艺术	李哲良 著	成都四川美术出版社	1992.2
佛教禅宗百问	潘桂明 著	北京今日中国出版社	1989.11
禅宗的历史与文化	胡 适等著	台北新潮社文化公司	1991.4
中国禅宗	(释)以 然编著	台北新潮社文化公司	1991.3
中国禅宗史	(释)印顺 著	上海书店	1992.3
禅宗思想的形成 与发展	洪修平 著	高雄佛光出版社	1991.10
禅学与玄学	洪修平 等著	浙江人民出版社	1992.10
禅与老庄	徐小跃著	杭州浙江人民出版社	1992.11
中国禅宗思想历程	潘桂明著	北京今日中国出版社	1992.11
佛教禅学与 东方文明	陈 兵 著	上海人民出版社	1992.8
西藏佛教密宗	李冀诚 著	北京今日中国出版社	1989
佛教密宗百问	李冀诚、丁明夷著	北京今日中国出版社	1989.6
宗密概论	祥 意编著	台中大圆满出版社	1990.2
密宗法义精要	根桑泽程仁波车著 (释)法 尊 译	上海佛教协会	1990
佛教密宗仪礼窥密	李冀诚 著	吉林省大连出版社	1991.7
西藏佛教史	(释)法 尊 著	台北佛教出版社	1978.7
西藏经义浅论	(释)法 尊 著	台北大乘文化出版社	1980.2
西藏与西藏佛教	(释)法 尊 著	台北天华出版公司	1980.8
西藏佛教史略	王辅仁编著	青海人民出版社	1982
西藏宗教概说	彭英全主编	西藏人民出版社	1983.1

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
西藏佛教发展史略	王 森 著	北京中国社会科学出版社	1987.6
藏族宗教史之 实地研究	李安宅 著	北京中国藏学出版社	1989.9
藏传佛教史略	《史略》编委会编	四川民族出版社	1990.12
藏传佛教源流及 社会影响	丁汉儒 等著	北京民族出版社	1991.2
藏传佛教思想史纲	班班多杰 著	三联书店上海分店	1992.4
佛教的友谊 (影印)	中国佛教协会编	北京民族出版社	1957
中日佛教交通史	(释)东 初撰	台北中华佛教文化馆	1970.6
二十世纪的 中日佛教	蓝吉富 著	台北新文丰出版公司	1991.10
日中佛教友好 二千年史	[日]道端良秀著 徐明 何燕生译	北京商务印书馆	1992.6
中印文化 关系史论丛	季羨林 著	北京人民出版社	1957
佛教与中印 文化交流	季羨林 著	江西人民出版社	1990.6
中国佛教近代史	(释)东初著	台北东初出版社	1984.6
中国近代佛学 思想史稿	郭 朋等著	四川巴蜀书社	1989.10

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
印度佛教思想 体系论史	黄公伟 著	台北商务印务馆	1972.9
印度佛学源流略讲	吕 澂著	上海人民出版社	1979.10
印度教与佛教史纲	[英]埃利奥特著 李荣熙 译	北京商务印书馆	1982.5
印度佛学思想概论	吕 澂著	台北天华出版公司	1982
印度佛教思想史	(释)印 顺著	台北正闻出版社	1988.4
印度佛教史概说	[日]佐佐木教悟等著 杨曾文等译	上海复旦大学出版社	1989.10
印度哲学与佛教	巫白慧 著	北京中国佛教文 化研究所	1991.10
日本佛教史纲	[日]村上专精著 杨曾文 译	北京商务印书馆	1981.11
韩国佛教史	[日]爱宕显昌著 转 瑜 译	高雄佛光出版社	1989.8
锡兰佛教史 (公元前三世 纪至十世纪)	[锡兰]瓦· 罗睺罗 著 李荣熙 译	北京三时学会	1962
锡兰简明史	[锡兰]尼古拉斯· 帕拉纳维达纳 著 李荣熙 译	北京商务印书馆	1964
欧美的佛教	郑金德 著	台北天华出版公司	1984.3

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国名山古刹 (图册)	雄狮美术编辑部编	台北雄狮图书公司	1981. 4
中国四大佛山	郑石平等编著	上海文化出版社	1985. 12
四大名山： 五台山、峨眉山、 普陀山、九华山	秦孟潇主编	香港和平图书公司	1987. 6
中华名寺古刹 (图册)	刘慧葵主编	台北地球出版社	1981 —82
中国寺庙与菩萨	陈顺宣 等编	南宁广西人民出版社	1990. 3
台湾佛教名刹	宋蒋元 主编	台北华宇出版社	1974. 3
少林寺	赵宝俊 著	上海人民出版社	1982. 12
净土古刹玄中寺	宋沙萌、等编	北京中国展望出版社	1985. 10
塔尔寺 (汉、藏、英)	青海民族出版社编	青海民族出版社	1984. 7
法门寺	陈景富编著	西安三秦出版社	1988. 4
法门寺与佛教文化	柏 明等著	陕西师大出版社	1988. 5
大慈恩寺	畅 耀编著	西安三秦出版社	1988. 6
龙华寺	高振农 著	上海社会科学院 出版社	1989. 2
甘青藏传佛教寺院	蒲文成	西宁青海人民出版社	1990. 7
十大名寺	陈鸣主编	上海古籍出版社	1992. 11
北朝石窟艺术	罗未子 撰	上海出版公司	1955
中国石窟艺术总论	阎文儒 著	天津古籍出版社	1987. 3

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国石窟雕刻 艺术史	荆三林 著	北京人民美术 出版社	1988. 2
石窟艺术	天水麦积山石窟 艺术研究所编	陕西人民出版社	1990. 11
麦积山石窟	陈万鼎主编	台北中华五千年文 物集刊编委会	1984. 1
龙门石窟艺术	宫大中 著	上海人民出版社	1981. 4
大足石窟研究	刘长久等著	四川社科出版社	1985. 4
敦煌石窟艺术论集	段文杰 著	兰州甘肃人民出版社	1988. 4
敦煌莫高窟艺术	潘絮兹 撰	上海人民出版社	1957
莫高窟年表	姜亮夫 撰	上海古籍出版社	1985. 10
中国古塔	罗哲文编著	北京中国青年出版社	1985. 6
中国塔林漫步	周沙尘主编	北京中国展望出版社	1989. 4
中国的寺庙	田 尚主编	北京中国青年出版社	1991. 5
喇嘛庙:佛的世界	金 申 著	成都四川民族出版社	1992. 5
佛教与中国文学	孙昌武 著	上海人民出版社	1988. 8
佛教与藏族文学	丹珠奔昂著	北京中央民院出版社	1988. 12
唐代文学与佛教	孙昌武 著	西安陕西人民出版社	1985. 8
五台山诗歌选注	崔正森等著	北京中国旅游出版社	1991. 8
禅学与唐宋诗学	杜松柏 著	台北黎明文化 事业公司	1978. 12
禅宗与中国古代 诗歌艺术	李 淼 著	吉林长春出版社	1990. 12

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国禅宗与诗歌	周裕锴 著	上海人民出版社	1992. 7
禅与诗学	张伯伟 著	杭州浙江人民出版社	1992. 9
禅诗今译百首	王志远著	北京今日中国出版社	1992. 12
俗语佛源	中国佛教文化 研究所编	上海人民出版社	1993. 3
八指头陀诗文集	梅季点辑 赵朴初署	长沙岳麓书社	1984. 9
诗佛王维研究	扬文雄 著	台湾文史哲出版社	1988. 2
佛经文学故事	常任侠 选注	上海古典文学出版社	1958
佛经故事选	王邦维选译	四川重庆出版社	1985. 9
佛经中的民间故事	方广锠等编	北京中国社会 科学出版社	1989. 12
佛教艺术丛谈	郑西谛 著	台湾大乘文化出版社	1980
佛教常识与 佛教艺术	王宝库、李有成编	太原山西出版社	1989. 5
佛教艺术百问	丁明夷、刑军著	北京今日中国出版社	1989. 6
佛教与佛教艺术	李 涛著	西安交通大学出版社	1989. 7
佛教与东方艺术	张锡坤 主编	长春吉林教育出版社	1989. 8
中国佛教艺术 思想探源	邢福泉 撰	台湾商务印书馆	1974
佛教东传与 中国佛教艺术	吴 焯著	杭州浙江人民 出版社	1991. 6
禅与艺术	张育英著	杭州浙江人民出版社	1992. 9

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
西藏佛教密宗艺术	李冀诚、顾绶康编著 顾授康、康松摄影	北京外文出版社 香港商务印书馆	1984
云南佛教艺术	邹启宇主编	昆明云南教育 出版社	1991.9
中印佛教艺术 思想之研究	曾兴平 撰	台北文津出版社	1973.5
佛教变相美术 创作之研究	陈清香 撰	台北中华丛书 编审委员会	1977.3
佛教图像解说画典	洪立曜编著	台湾常春树书坊	1985.6
佛像艺术	赖传鉴编著	台北艺术家出版社	1986.8
佛像的诞生	李元丰编著	台湾常春树书坊	1987.6
历代线描佛像图	(唐)吴道子等绘 王崇礼等摹	上海书画出版社	1988.1
西藏唐卡	西藏自治区文物 管理委员会编	北京文物出版社	1985.1
八思巴画传:西藏 佛教唐嘎艺术	杨树文等编著	拉萨西藏人民出版社 北京新世界出版社	1987.1
西藏艺术·绘画卷	西藏文联编	上海人民美术出版社	1991.4

三、道教

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
道学辞典	戴源长编著	台北真善美出版社	1971.5
道教大辞典	李淑还编	台北远流图书公司	1979.7
中国正统道教 大辞典	杨逢时著	台北逸群图书公司	1985.7
简明道教辞典	黄海德等编著	成都四川大学出版社	1991.2
道藏要籍选刊	胡道静等选辑	上海古籍出版社	1989.6
道藏精华录	守一子编纂	杭州浙江古籍出版社	1989.9
天仙金丹心法： 道教典籍选刊	旧题八仙合著 松飞破译	北京中华书局	1990.8
悟真篇浅解 ——外三种： 道教典籍选刊	(宋)张伯端撰 王沐 浅解	北京中华书局	1990.10
道藏提要	任继愈主编	北京中国社会 科学出版社	1991.7
道藏选粹	冯国超著	济南山东人民出版社	1992.12
道教	《中国大百科全书》 选编	中国大百科全 书出版社	1990.5
道教研究论文集	黄兆汉著	香港中文大学出版社	1988
太平经合校	王 明编	北京中华书局	1960.2

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
抱朴子内篇校释	(晋)葛洪著 王明校释	北京中华书局	1980.1
抱朴子内外篇 思想析论	林雨雪著	台湾学生书局	1980.5
《周易参同契》 新探	周士一等著	长沙湖南人民出版社	1981.9
道德经发微	今尹耳著	台北翰林出版公司	1981
李耳道德经补正	[美]秦维聪著	中州古籍出版社	1987.12
道德经释义	任法融著	三秦出版社	1990.10
无能子校注	王 明校注	北京中华书局	1981.12
老子想尔注校笺	饶宗颐撰	香港大学出版社	1956.4
老子想尔注校证	饶宗颐著	上海古籍出版社	1991.11
长生不死的探求： 道经《真诰》之谜	钟来因著	上海文汇出版社	1992.6
道藏源流考	陈国符著	上海中华书局	1949
道藏源流续考	陈国符著	台北明文书局	1983.3
道经总论	朱越利著	辽宁教育出版社	1991.12
道教要籍概论	朱越利著	北京燕山出版社	1992.12
道学与道教	赵家焯著	台北台湾省道教会	1962
道教研究资料	严一萍编	台湾艺文印书馆	1974
道家和道教 思想研究	王 明著	北京中国社会 科学出版社	1984.6

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
道家道教	金师圃著	台北中国文化 大学出版部	1985.4
道教论稿	王家祐著	四川巴蜀书社	1987.8
生死、享乐、 自由：道家和道教 的关系及人生态度	赵有声等著	北京国际文化 出版公司	1988.12
道家金石略	陈垣編集	北京文物出版社	1988.6
道教概说	李养正著	北京中华书局	1989.2
道家与道教	甘易逢 著 李宇之 译	台湾光启出版社	1989.3
道家、方士 与王朝政治	吕锡琛著	长沙湖南出版社	1991.2
道教与女性	詹石窗著	上海古籍出版社	1990.5
道教精萃	刘国梁著	长春吉林文史出版社	1991.2
道教与超越	徐兆仁著	北京中国华侨 出版公司	1991.7
道教与科学	金正耀著	北京中国社会 科学出版社	1991.7
道教新论	龚鹏程著	台湾学生书局	1991.8
道教通论： 兼论道家学说	牟钟鉴等主编	济南齐鲁书社	1991.11
道家与神仙	周绍贤著	台湾中华书局	1970.5

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
魏晋神仙道教	胡孚琛著	北京人民出版社	1989.6
晓望洞天福地： 中国的神仙 与神仙信仰	郑土有著	西安陕西人民出版社	1991.9
神仙信仰与传说	干春松著	北京中国人民 大学出版社	1992.1
道教与传统 文化专号	任继愈等著	文史知识	1987.5
道教与中国文化	葛兆光著	上海人民出版社	1987.9
道教文化新探	卿希泰著	四川人民出版社	1988.10
道教文化面面观	中国社科院世界 宗教所道教 研究室编	山东齐鲁书社	1990.5
道教与中国 传统文化	卿希泰主编	福州福建人民出版社	1990.9
众妙之门：道教 文化之谜探微	萧蓬父等主编	长沙湖南教育出版社	1991.8
道教与传统文化	《文史知识》 编辑部编	北京中华书局	1992.3
道教通论	赵家焯撰	台北华冈出版公司	1973.8
道教基础知识	曾召南 编著	成都四川大学出版社	1988.3

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
道教答问	朱越利著	北京华文出版社	1989.10
道教知识百问	卢国龙著	北京今日中国出版社	1989.12
中国道教思想 史纲(二卷)	卿希泰著	四川人民出版社	1980— 85.9
道教史	[日]窪德忠著 萧坤华译	上海译文出版社	1987.7
中国道教史 (已出二卷)	卿希泰主编	四川人民出版社	1988.4
中国道教史	任继愈主编	上海人民出版社	1990.6
道教(全三卷)	[日]福井康顺等监修 朱越利等 译	上海古籍出版社	1990.6 —92.11
中国道教	陈耀庭编著	三联书店上海分店	1991.4
道教史资料	中国道教协会 研究室 编	上海古籍出版社	1991.5
四川道教史话	李远国著	四川人民出版社	1985.9
泉州道教	郑国栋等编	厦门鹭江出版社	1993.5
魏晋南北朝 时期的道教	汤一介著	西安陕西师范 大学出版社	1988.4
南宋初河北 新道教考	陈 垣著	北京科学出版社	1958.9

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
南宋金元的道教	詹石窗著	上海古籍出版社	1989.12
宋元道教之发展 (上、下)	孙克宽著	台湾东海大学出版社	1965.5
元代道教之发展	孔克宽著	台湾东海大学出版社	1968
中国炼丹术与丹药	张觉人著	四川人民出版社	1981.6
道家养生学概要	萧天石著	台北自由出版社	1983.4
道教与养生	陈樱宁 著	北京华文出版社	1989.7
仙学揭秘： 道家养生秘库	陈樱宁 著 洪建林 编	大连出版社	1991.9
道教养生术	陈耀庭等编	上海复旦大学出版社	1992.8
道教气功养生学	李远国	四川省社科院出版社	1988.6
中国气功四大经典讲解：老子河上公章句·周易参同契·黄庭经·悟真篇	浙江省气功科学研究会 《气功》杂志编辑部 主编	杭州浙江古籍出版社	1988.11
金丹	王尔峰等编著	中国妇女出版社	1989.5
道教气功百问	陈 兵著	北京今日中国出版社	1989.9
内丹养生功法指要	王 沐 著	北京东方出版社	1990.5
清·黄元吉养生静功心法注释	邱 陵编注	北京中国文史出版社	1990.8

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
大道行	陈开国等著	北京华夏出版社	1991.3
中国道教气功 养生大全	李远国编著	成都四川辞书出版社	1991.7
道教气功要集 (影印)	洪丕膜 编	上海书店	1991.11
道教众仙传	五术丛书 编委会编著	台北逸群图书公司	1983.4
神仙传	黄 雨 著	广东旅游出版社	1988.1
中国神仙传	王兆祥主编	太原山西人民出版社	1992.4
仙道正传	徐兆仁主编	中国人民大学出版社	1992.5
道教全真 大师丘长春	周绍贤撰	台北商务印书馆	1982
明代道士张三丰考	黄兆汉著	台湾学生书局	1988.2
汉镜所反映的神话 传说与神仙思想	张金仪著	台北故宫博物院	1981
六朝隋唐仙道类 小说研究	李丰楙著	台湾学生书局	1986.4
苏轼与道家道教	钟来因著	台湾学生书局	1990.5
道教神话	陈雄群编著	北京新华出版社	1990.3
中国道家格言精粹	朱发耕等选注	北京中国国际 广播出版社	1992.4
道家与道家文学	李炳海 著	东北师范大学出版社	1992.5
道教文学史	詹石窗著	上海文艺出版社	1992.5

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
生命灵光—— 道教传说与智慧	詹石窗著	香港中华书局 有限公司	1993.1
台湾神像艺术	刘文三著	台湾艺术家出版社	1981.3
中国武当山 道教音乐	史新民主编	中国文联出版公司	1987
道教与美学	高楠著	沈阳辽宁人民出版社	1989.9

四、民间宗教、民族宗教

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国民间宗教史	马西沙、韩秉方著	上海人民出版社	1992.12
民间宗教常识问答	李尚英著	南京江苏古籍出版社	1990.10
中国民间秘密宗教	濮文起著	杭州浙江人民出版社	1991.10
会道门与 宗教的区分	韩 溥编著	北京群众出版社	1984.7
清代八卦教	马西沙著	北京中国人民 大学出版社	1989.9
天理教大闹紫禁城	周 熙等著	北京中国人民 大学出版社	1991.4
从摩尼教到明教	王见川 著	台北新文丰出版公司	1992.1

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
论鄂伦春、达斡尔、鄂温克等族萨满教的发展——北方民族原始社会形态研究	吕光天 著	银川宁夏人民出版社	1981
萨满教研究	秋 浦主编	上海人民出版社	1985.5
鄂温克人的萨满教	方振宁著	中国少数民族出版社	1985.12
神秘的萨满世界 ——中国原始文化根基	乌丙安著	三联书店上海分店	1989.6
萨满教与东北民族	刘小萌等著	吉林教育出版社	1990.3
萨满教文化 研究(一、二辑)	吉林省民族 研究所编	天津古籍出版社	1990.10
满族萨满教研究	富育光等著	北京大学出版社	1991.7
萨满教与神话	富育光著	沈阳辽宁大学出版社	1990.10
元代白莲教 资料汇编	杨 纳编	北京中华书局	1989.6
明代白莲教研究	喻松青著	四川人民出版社	1987.4
清代中叶的 白莲教起义	夏家骏著	北京中华书局	1974.7

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
清中期五省白莲教 起义资料(五册)	中国社科院 历史所清史 室、资料室编	江苏人民出版社	1981.1 —82.4
海神天后东渡台湾	肖一平等编	福建人民出版社	1987.8
妈祖千年祭	林文豪主编	北京华艺出版社	1988.10
妈祖研究资料汇编	肖一平等编	福建人民出版社	1987.8
妈祖文献资料	蒋维续编校	福建人民出版社	1990.4
台湾民间宗教 混合主义考源	吴世芳撰	台北中华福 音神学院	1975
台湾民间宗教	郭和烈撰	新竹台湾基督长老 教会圣经书院	1975
台湾民间宗教信仰	董芳苑撰	台北长青文化 事业公司	1975
中国民间信仰论集	刘枝万撰	台北中央研究院 民族学研究所	1974.9
细说中国民间信仰	王世侦著	台北武陵出版社	1985.9
中国民间信仰	金 泽 著	杭州浙江教育出版社	1990.11
生殖崇拜与死亡抗拒 ——中国民间信仰的 功能与模式	张铭远著	北京中国华侨 出版公司	1991.3
中国鬼信仰	张劲松著	北京中国华侨 出版公司	1992.2
华夏诸神	马书田著	北京燕山出版社	1990

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
民间诸神	金良年著	三联书店上海分店	1991. 6
中国民间禁忌	任 聘编著	北京作家出版社	1990. 12
白寿彝民族 宗教论集	白寿彝 著	北京师范大学 出版社	1992. 8
我国少数民族的 宗教和风俗(上)	黄少槐等编	北京民族出版社	1958
中国少数民族宗教	宋恩常 编	昆明云南人民出版社	1985. 3
中国少数民族 宗教概览	覃光广等编著	北京中央民族 学院出版社	1988. 8
民族宗教经济透视	徐亚非等著	昆明云南人民出版社	1991. 12
智慧的曙光： 民族宗教哲学探	李国文等著	昆明云南人民出版社	1992. 10
祭坛与讲坛 ——西南民族宗 教教育比较研究	张诗亚等著	昆明云南教育出版社	1992. 10
云南民族民俗 和宗教调查	云南省编辑组编	昆明云南民族 出版社	1985. 4
昆明民族民俗 和宗教调查	云南省编辑组编	昆明云南民族出版社	1985. 7

五、伊斯兰教

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
简明伊斯兰 世界百科全书	[叙利亚]穆瓦法格· 贝尼·穆尔加 著 吉益 译	北京旅游教育出版社	1991.10
清代中国 伊斯兰教论集	宁夏哲学社会 科学研究所编	银川宁夏 人民出版社	1981.12
中国伊斯兰 教研究文集	《中国伊斯兰教 研究文集》 编写组编	银川宁夏人民出版社	1988.5
伊斯兰教与经济 研究文集	张求庆主编	银川宁夏 人民出版社	1991.5
古兰经	马 坚 译	北京中国社会 科学出版社	1981.4
古兰经文选 (阿汉对照)	林 松 译	北京外语教学 与研究出版社	1981.11
古兰简介	马 坚 著	北京大学出版社	1950.8
古兰经韵译	林 松 译	北京中央民族 学院出版社	1988.7
布哈里圣训 实录精华—— 坎斯坦勒拉尼注释	[埃及]穆罕默德 艾玛热编 宝文安、 买买提·赛来译	北京中国社会 科学出版社	1981

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
天方典礼译注	(清)刘智 著 纳文波 译注	云南民族出版社	1990.4
伊斯兰教法概略	吴云贵著	北京中国社会 科学出版社	1993.2
伊斯兰教派 历史概要	[苏]别利亚耶夫著 王怀德 译	银川宁夏人民出版社	1980.9
十叶派	世界宗教所伊斯 兰教室 编译	北京中国社会 科学出版社	1983.6
宁夏伊斯兰 教派概要	勉维霖 著	银川宁夏 人民出版社	1981.7
中国伊斯兰教派与 门宦制度史略	马 通 著	银川宁夏 人民出版社	1983.1
中国伊斯兰 教派门宦溯源	马 通 著	银川宁夏 人民出版社	1986.12
伊斯兰教对中华 文化之影响	马明道 著	台湾文化 大学出版社	1982.5
伊斯兰教文化百问	冯今源等著	北京今日中国出版社	1989.11
伊斯兰教 文化面面观	中国社科院世界 宗教所伊斯兰教 研究室 编	济南齐鲁书社	1991.10
伊斯兰教文化	张治江等主编	长春出版社	1992.1

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
回回历史与 伊斯兰文化	叶哈雅·林松等著	北京今日中国出版社	1992.7
伊斯兰哲学史	[荷兰]博尔著 马坚 译	北京中华书局	1958.2
伊斯兰哲学史	[美]法赫里著 陈中耀 译	上海外语教育出版社	1992.2
伊斯兰思想历程 ——凯拉姆·神 秘主义·哲学	[日]井筒俊彦著 秦惠彬译	北京今日中国出版社	1992.2
伊斯兰教法律史	[英]诺·库尔森著 吴云贵 译	北京中国社会 科学出版社	1986.8
伊斯兰教史话	方思一著	新疆人民出版社	1978.1
伊斯兰教简史	[法]马 塞著 王怀德 等译	北京商务印书馆	1978.3
伊斯兰教简史	[巴基斯坦]赛义德· 菲亚兹·马茂德著 吴云贵等译	北京中国社会 科学出版社	1981.3
伊斯兰教历史百问	冯今源等著	北京今日中国出版社	1989.11
伊斯兰教史	金宜久主编	北京中国社会 科学出版社	1990.8
伊斯兰简史	陈万里编著	上海外语教育出版社	1991.1
战斗的伊斯兰	[英]詹森 著 高晓 译	北京商务印务馆	1983

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
伊斯兰教与穆斯林世界	[美]李普曼著 陆文 等译	北京新华出版社	1985.9
震撼世界的 伊斯兰教	[联邦德国]赫伯特·戈特沙尔克著 阎瑞松 译	陕西人民出版社	1987.9
天房史话	[黎巴嫩]阿里·海尔布塔里 著 李光斌 等译	北京世界知识出版社	1987.9
中国伊斯兰史存稿	白寿彝 著	银川宁夏人民出版社	1983.8
中国伊斯兰教 史参考资料选编 (1911—1949)	李兴华等编	银川宁夏人民出版社	1985.8
中国的伊斯兰教	冯今源 著	银川宁夏人民出版社	1991.7
泉州伊斯兰史迹	泉州伊斯兰史迹保护委员会、中国文化史迹研究中心编	福州福建人民出版社	1985.10
泉州伊斯兰教 研究论文选	福建省泉州海交史博物馆、福建省泉州历史研究会 编	福州福建人民出版社	1983.6
西北伊斯兰教研究	甘肃省民族所编	兰州甘肃民族出版社	1985.11

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
中国西北伊斯兰教 的基本特征	马 通 著	兰州大学出版社	1991.3
西北穆斯林社会 问题研究	高占福 著	甘肃民族出版社	1992
伊斯兰教与 穆斯林生活	夏瑰琦主编	郑州河南 人民出版社	1990.11
中国穆斯林人口	张天路等著	银川宁夏人民出版社	1992
北京伊斯兰教 (中英文对照)	北京伊斯兰教 画册编辑组编	中国民族摄影 艺术出版社	1990.8
中国的穆斯林	中国伊斯兰 教协会编	北京民族出版社	1955
中国穆斯林 的宗教生活	中国伊斯兰 教协会编	北京民族出版社	1956
前进的中国 穆斯林	中国伊斯兰 教协会编	北京人民出版社	1957
穆罕默德传	熊振宗撰	台北中国文化 大学出版社	1982.3
穆罕默德传	[埃及]穆罕默 德·胡泽里 著 秦德茂等译	银川宁夏人民出版社	1983.7
穆罕默德	[英]Cook. M 著 蔡百铨 译	台湾联经出版社	1985.9

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
穆罕默德生平	[埃及]穆罕默德·侯赛因·海卡尔著 王永方等译	北京新华出版社	1986.3
穆罕默德:伊斯兰教的创立者	[英]罗伊斯顿·派克著 朱永飞译	北京三联书店	1988.4
穆罕默德	[英]库克著 周燮藩 译	北京中国社会科学出版社	1990
埃及的穆罕默德·阿里	陆庭恩编写	北京商务印书馆	1982
王岱舆	余振贵 著	银川宁夏人民出版社	1986.12
漫谈清真寺	杨永昌著	银川宁夏人民出版社	1981.8
西安清真大寺	马希明著	西安陕西人民美术出版社	1988.9
北京牛街	刘东声等编	北京出版社	1990.2
伊斯兰艺术风格	[埃及]高特卜著 一虹 译	北京中国人民大学出版社	1990
伊斯兰艺术鉴赏	[意]曼德尔著 陈卫平 译	北京大学出版社	1992.7
中国伊斯兰教建筑	邱玉兰等编著	北京中国建筑工业出版社	1992.10

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
伊斯兰音乐	[日]岸边成雄著 郎樱 译	上海文艺出版社	1983. 9
穆斯林之歌	穆罕默德·阿里·冯福宽著	陕西人民出版社	1991. 1
古兰经的故事	[叙利亚]穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉 著 关偶 等译	北京新华出版社	1983. 3
伊斯兰宗教故事选	[埃及]阿卜杜·哈米德·萨哈尔著 杨林海等译	北京世界知识出版社	1987. 8

六、天主教和基督教

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
基督教专名英汉字典	黎金磐 编 沈经保 译	上海广学会	1950. 12
最新实用神学名词辞典	赵中辉著	台北基督教改革宗翻译社	1983. 11
英汉信理神学词汇	辅仁大学神学著作编译会 编	台湾光启出版社	1986. 4
基督教文化百科全书	杨慧林等主编	济南出版社	1991. 9

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
简明基督教 百科全书	中国大百科全书 出版社上海分社编	中国大百科全书 出版社上海分社	1992. 1
基督教名著评介	[德]马丁著 应远道 译	上海青年协会书局	1949. 11
徐光启纪念论文集	中国科学院中国自然 科学史研究室编	北京中华书局	1963
近代中国与 基督教论文集	林治平主编	台北宇宙光出版社	1981. 12
基督教与中国本 色化——国际学术 研讨会论文集	林治平主编	台北宇宙光出版社	1990. 3
圣经百科辞典	梁 工主编	沈阳辽宁 人民出版社	1990. 12
圣经人物词典	[英]彼得·卡沃 科雷西著 仲掌生等编译	上海人民出版社	1990. 9
圣经人物辞典	黄建华主编	广州花城出版社	1991. 7
圣经新约 人名词典	白云晓编译	天津人民出版社	1989. 11
圣经新约地名词典	白云晓编译	天津科技翻译 出版公司	1992. 8
圣经后典	张久宣译	北京商务印书馆	1987. 8

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
圣经	思高圣经学会译释	香港思高圣经学会	1986. 6
圣经纲要	赵世光编	香港灵粮刊社	1958
圣经是怎样一部书	[苏]雅罗斯拉夫斯基著 谭善余译	北京三联书店	1962. 12
圣经与修辞学	刘翼凌 撰	香港宜道出版社	1966
圣经史地	于力工 撰	台北校园书房出版社	1979
耶稣新画像： 圣经的批判	陈鼓应 著	北京三联书店	1987. 5
漫话圣经	[英]房龙(Loon. H. V)著 施旅等译	北京三联书店	1988. 2
《圣经》探索	郭秀梅 著	南京大学出版社	1990. 12
圣经珍言	梁 工编译	广西漓江出版社	1991. 1
圣经鉴赏	卓新平 著	北京中国社会科学出版社	1992. 2
圣经蠡测	文 庸等编	北京今日中国出版社	1992. 3
圣经典故辞典	谢金良等主编	上海复旦大学出版社	1992. 8
圣经常识	[日]山本七平著 天津编译中心译	北京东方出版社	1992. 9
古新圣经问答	涂宗涛点校	天津社会科学出版社	1992. 12
新约经文鉴别学	[美]麦子格著 康来昌 译	台北中华福音神学院出版社	1981. 7

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
新约导读	蔡咏春 著	北京今日中国出版社	1992. 3
新约的传说	[波]科西多夫斯基著 孙会森 译	哈尔滨黑龙江 人民出版社	1992. 8
圣经文学	[英]莱肯(Rgken . L.)著徐钟等译	沈阳春风 文艺出版社	1988. 11
圣经文学十二讲： 圣经、次经、 伪经、死角古卷	朱维之 著	北京人民文学出版社	1989. 10
圣经故事	张久宣 编	北京中国社会 科学出版社	1982. 5
圣经文学故事选	朱维之 主编	北京出版社	1983. 4
圣经故事	雷 思编译	台湾闻道出版社	1985. 12
圣经故事摩西十诫	[菲]庄子明著	北京中国华侨 出版公司	1989. 12
绘画圣经文学 故事全集	陈而泰 主编	厦门鹭江出版社	1990. 12
圣经图画故事	宁傅青 译编 王培堃等绘画	桂林漓江出版社	1991. 2
圣经新语： 箴言典故赞美诗	杨慧林等主编	北京中国卓越 出版公司	1989. 5
圣经抒情诗选	孙小平 编译	上海三联书店	1989. 6
圣经诗歌全集	田志康等选编	北京学苑出版社	1990. 1

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
圣经中的犹太行迹 ——圣经文学概论	[美]加百尔·J·B 等著 梁工等 译	三联书店上海分店	1991.4
次经概论	马有藻 著	香港基道书楼	1982.7
青年黑格尔对 基督教的批判 ——论基督教 的“实定性”	薛 华编著	北京中国社会 科学出版社	1980.8
基督何许人也： 基督抹杀论	[日]幸德秋水著 马采 译	北京商务印书馆	1982.11
基督教的本质	[德]费尔巴哈著 荣振华 译	北京商务印书馆	1984.10
近代中国的宗教 批判：非基 运动的再思	叶仁昌 著	台北雅歌出版社	1987
基督教并不神秘	[英]托兰德 著 张继安 译	北京商务印书馆	1982.3
基督论再论	[澳]OCollins 著 黄怀秋 译	台北光启出版社	1989.9
基督教与美学	阎国忠 著	沈阳辽宁人民出版社	1989.9
基督教与美学	孙 津 著	四川重庆出版社	1990.6
基督教哲学	尹大贻 著	四川人民出版社	1988.5

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
基督的人生观	[英]里德(Reid, J.)著 蒋庆 译	北京三联书店	1989.5
基督教知识百问	乐 峰等著	北京今日中国出版社	1989.6
基督教与中国思想	谢扶雅 著	香港基督教 文艺出版社	1971.3
中国道统思想 与基督真理	孙再生 著	台北弘智出版社	1985.2
先秦六家思想 与基督真理	孙再生著	台北弘智出版社	1985.3
宋明理学思想 与基督真理	孙再生 著	台北弘智出版社	1984.3
近代文化思想 与基督真理	孙再生 著	台北弘智出版社	1984.12
中国宗教与基督教	秦家懿等著 吴华 译	北京三联书店	1990.12
基督教与现代世界	林天民 著	台北商务印书馆	1988.1
现代基督教思想： 从启蒙运动到 第二届梵蒂冈会议	[美]詹姆斯·C·利 文斯顿著 何光沪译	成都四川人民出版社	1992.2
天主教信理神学	[联邦德国]奥脱著 王维贤 译	台北光启出版社	1983.1
天主教教义	罗 光编著	台北辅仁大学出版社	1985.5

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
基督教教义史	[美]伯克富著 赵中辉 译	台北基督教改革 宗翻译社	1984. 11
新教伦理与 资本主义精神	[德]韦伯著 黄晓京等译	成都四川 人民出版社	1987. 2
东正教和东正教 在中国	张 绥 著	学林出版社	1986. 10
文化神学	[美]蒂利希著 陈新权等译	北京工人出版社	1988. 8
神学中的人学： 天地人合一	[奥]谷寒松著	台北光启出版社	1988. 11
天主论、上帝观： 天地人合一	谷寒松等著	台北光启出版社	1990. 3
神学与形而上学	[英]利奇蒙德著 朱代强等译	四川人民出版社	1990. 4
解放神学： 脉络中的诠释	武金正 著	台北光启出版社	1991. 11
走向十字架上的 真理：二十世 纪神学引论	刘小枫 著	香港三联书店	1990. 11
神论：从万物有 灵到上帝之死	启 良 著	甘肃人民出版社	1991. 6
中国神学导论	夏雨人 著	台北道声出版社	1990. 3

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
当代美洲神学	[美]D. W. 弗姆著 赵月瑟 译	四川人民出版社	1979. 7
基督教与文化的冲突	[美]马盖文著 台雅各编译	香港中国福音出版社	1990. 7
基督教与文化	[英]艾略特著 杨民生等译	四川人民出版社	1989. 7
基督教文化面面观	中国社科院宗教所 基督教研究室编	济南齐鲁书社	1991. 10
基督教文化	张治江等主编	长春出版社	1992. 1
基督教文化 评论(三辑)	《基督教文 化评论》编委会编	贵州人民出版社	1990. 4 — 92. 6
龙与上帝:基督教 与中国传统文化	董丛林 著	北京三联书店	1992. 6
中国文化与 基督教的冲撞	[法]J·谢和耐著 于硕 等译	辽宁人民出版社	1989. 4
中国和基督教 ——中国和欧洲 文化之比较	[法]谢和耐著 耿 升译	上海古籍出版社	1991. 3
中世纪“上帝”的 文化——中世纪 基督教学会史	张 绥 著	浙江人民出版社	1987. 7

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
西方文化与 中世纪神哲学	唐 逸 著	贵州人民出版社	1992
基督教的起源	[英]罗伯逊著 宋桂煌 译	北京三联书店	1958.6
论原始基督教史	[德]恩格斯著 何封 译	北京人民出版社	1961.5
基督教史纲(上册)	杨 真 著	北京三联书店	1979.10
基督教简史	[美]穆尔著 福建师大外语系译	北京商务印书馆	1981.6
古代基督教史	徐怀启 著	上海华东师范 大学出版社	1988.7
基督教二千年	马超群编著	北京中国青年出版社	1988.6
十字军东征	[苏]孔波罗夫著 哲安 译	北京三联书店	1959
黑暗与愚昧的守护 神——宗教裁判所	董进泉 著	浙江人民出版社	1988.8
基督教在华 早期传播史	陈健夫 著	浸信会出版部	1972
基督教早期在 华传教史	李志刚 撰	台北商务印书馆	1985.6
中国基督教史	杨森富 编	台北商务印书馆	1968

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
基督教与中国 (历史图片论文集)	林治平等编著	台北宇宙光出版社	1979
一五五〇年前的 中国基督教史	[英]穆尔著 郝镇华 译	北京中华书局	1984. 11
中国基督教百年史	汤 清著	香港道声出版社	1987. 10
中华归主:中国 基督教事业统计 (1901—1920)	中华续行委办会调查 特委会编 蔡咏春等译	北京中国社会 科学出版社	1987. 11
唐朝基督教之研究	龚天民 撰	香港基督教辅 侨出版社	1960
香港基督教 会史研究	李志刚 著	香港道声出版社	1987. 7
开国六十年来 的天主教	赵宾实 著	天主教闻道出版社	1971
中国天主教传教史	德礼贤 著	台北商务印书馆	1968. 6
中国天主教史 大事年表	顾保鹤编著	台北光启出版社	1970
中国天主教史	穆启蒙编著 侯景文 译	台北光启出版社	1971

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
天主教中国 化之探讨	李善修 著	台北光启出版社	1976. 7
中国天主教的过去和现在	顾裕禄 著	上海社会科学院出版社	1989. 4
江南传教史	[法]史式徽 著 天主教上海教区史料译写组译	上海译文出版社	1983. 6
利玛窦中国传教史	[意]利玛窦等著 刘俊余等译	台北辅仁大学出版社	1986. 10
天主教在台湾 现况之研究	中国主教团传教委员会编	台北中国主教团传教委员会	1987. 5
教案与近代中国 ——近代教案学术讨论会文集	冯祖贻等主编	贵州人民出版社	1990. 12
中国教案史	张 力等著	成都四川省社科院出版社	1987. 4
反洋教书文揭帖选	王明伦 编	济南齐鲁书社	1984. 6
近代中国 反洋教运动	李时岳 著	北京人民出版社	1985. 6
广西人民 反洋教斗争	庚裕良 著	南宁广西人民出版社	1986. 2
清季福建 教案之研究	林文慧 著	台北商务印书馆	1989. 4

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
初期教会与 中古教会史	李兆强 撰	香港基督教辅 侨出版社	1964
基督教会史	[美]威利斯顿·沃 尔克 著 孙善玲 等译	北京中国社会 科学出版社	1991.6
基督教会史	张 绥 著	三联书店上海分店	1992.7
英吉利教会史	[英]比德(Bede)著 陈维振等译	北京商务印书馆	1991.9
沉浮录:中国 青运与基督教 男女青年会	陈秀萍编著	上海同济大学出版社	1989.9
西欧基督教民主党	[英]欧文 著 吴章彬等译	上海译文出版社	1987.5
梵蒂冈内幕	[英]布尔(BUL. G)著 郭文豹等译	北京中国社会 科学出版社	1988.4
梵蒂冈	[法]普巴尔 (Poupard. P)著 梅秉骥 译	台北光启出版社	1990.12
耶稣传(第一卷)	[德]大卫·弗里 德里希·施特劳斯著 吴永泉 译	北京商务印书馆	1981.2
耶稣	[英]汉弗雷卡本特著 张晓明 译	北京工人出版社	1985.12

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
耶稣在印度	[联邦德国]凯斯顿著 赵振权 等译	北京国际文化 出版公司	1987.5
耶稣传	赵紫宸 著	上海社科院出版社	1988.12
德国宗教改革家 马丁·路德	马立臣编著	北京商务印书馆	1983.6
人的发现——马丁· 路德与宗教改革	李平晔 著	四川人民出版社	1983.11
马丁·路德	[民主德国]沃尔夫 冈·兰德格拉夫著 周正安 译	北京新华出版社	1988.8
布鲁诺传 (原名:布鲁诺 与宗教裁判所)	[苏]B.C. 罗日金著 汤侠生 译	北京大学出版社	1986.7
阿奎那	[英]安东尼肯尼著 黄勇 译	北京中国社会 科学出版社	1987.7
托马斯·阿奎那 基督教哲学	傅乐安 著	上海人民出版社	1990.12
“通玄教师”汤若望	[联邦德国]斯托莫著 达素彬 等译	北京中国人民 大学出版社	1989.9
耶稣会士秘史	[法]帕里斯著 张茄萍 等译	北京中国社会 科学出版社	1990.7
教皇之死	[美]雅洛善著 丁启鹏 译	安徽文艺出版社	1990.6

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
明清间在华的 天主教耶稣会士	江文汉 著	上海知识出版社	1987. 6
传教士与近代中国	顾长声著	上海人民出版社	1981. 4
利玛窦传	罗 光著	台湾学生书局	1960
利玛窦研究论集	存萃学社编	香港崇文书店	1971
利玛窦中国札记	[意]利玛窦等著 何高济等译	北京中华书局	1983
利玛窦书信集	[意]利玛窦著 罗渔译	台北光启出版社 台北辅仁大学出版社	1986 . 6—9
南怀仁逝世三百 周年国际学术 讨论会论文集	辅仁大学编	台北辅仁大学出版社	1987. 12
教廷与中国使节 史(上、下)	罗光(焯绍)撰	台湾传记文 学出版社	1969
中国天主教 史人物传	方 豪 著	北京中华书局	1988. 3
李之藻研究	方 豪 著	台湾商务印书馆	1966
徐光启传	罗 光 著	台湾传记文学出版社	1982. 12
中国第一位主 教罗文藻小史	郑天祥 著	香港闻道出版社	1985. 4
中国天主教美术	[意]刚恒毅等著 孙茂学 译	台北光启出版社	1968. 2

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
基督教与文学 (影印本)	朱维之 著	上海书店	1992.1
伊甸园	[美]海明威 著 刘苹华 译	台湾希代出版公司	1986.7
亚当夏娃日记	[美]马克·吐温著 曹明伦 译	四川美术出版社	1991.8

七、其它宗教

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
犹太教的建立者	(Marie Adams)撰 卢乐山 译	香港基督教 辅侨出版社	1955
中国境内犹太人的 若干历史问题—— 开封的中国犹太人	潘光旦 著	北京大学出版社	1983.3
犹太教史话	王仲义 著	北京商务印书馆	1984.10
犹太教与中国 开封犹太人	张 绥 著	上海三联书店	1990.3
中国的犹太人	[法]荣振华 (Joseph. D)等著 耿 升译	郑州中州古籍出版社	1992.6
古代摩尼教	林悟殊 著	北京商务印书馆	1983.6
摩尼教及其东渐	林悟殊 著	北京中华书局	1987.8

题 目	著 译 者	出版单位	出版时间
古代摩尼教艺术	[联邦德国]克林 凯特著 林悟殊译	广州中山大学出版社	1989.4

上述各类宗教图书中包括了《宗教文化丛书》，为方便读者，将该丛书书目检索如下：

宗教文化丛书

主 编 王志远

第一任副主编 宋立道 支鄂湘

第二任副主编 文庸 秦惠彬 宋立道 戴维熊

第三任副主编 文庸 冯今源 钟肇鹏 章宏伟

- | | |
|-------------|--------------------------------|
| 1 中国禅宗思想历程△ | 13 三千大千世界——
佛教宇宙观对话录△ |
| 2 中国天台宗思想历程 | 14 天竺智慧·华夏哲思——
《心经》《肇论》今译今注 |
| 3 宋初天台佛学窥豹△ | 15 坚不可摧·智慧之舟——
《金刚经》今译今注 |
| 4 西藏佛教密宗△ | 16 大居士谈法录——
《维摩诘经》今译今注 |
| 5 西藏佛教诸派宗义△ | 17 汉传佛教绘画艺术△ |
| 6 佛教的起源△ | 18 藏传佛教绘画艺术△ |
| 7 早期佛教与基督教△ | 19 南传佛教绘画艺术 |
| 8 中国佛教文学△ | 20 宗教人类学△ |
| 9 宋词与佛道思想△ | |
| 10 弘一大师传△ | |
| 11 学箭悟禅录△ | |
| 12 通向禅之路△ | |

- | | |
|-------------------------------|--------------|
| 21 宗教社会学△ | 44 佛教禅宗百问△ |
| 22 宗教心理学△ | 45 佛教密宗百问△ |
| 23 宗教民俗学△ | 46 汉传佛教礼俗百问 |
| 24 宗教艺术论△ | 47 藏传佛教礼俗百问△ |
| 25 宗教生活论△ | 48 禅诗今译百首△ |
| 26 世界宗教中的神秘主义△ | 49 禅门公案百篇 |
| 27 宗教与巫术——公众信仰
的政治学△ | 50 印度宗教哲学百问△ |
| 28 新约导读△ | |
| 29 圣经蠡测△ | 51 道教历史百问△ |
| | 52 道教文化百问 |
| 30 伊斯兰思想历程△ | 53 道教艺术百问 |
| 31 今日中国宗教△ | 54 道教哲学百问 |
| 32 美国宗教嬗变论——一个
中国人眼中的美国宗教△ | 55 道教典籍百问△ |
| 33 宗教改革与西方近代
社会思潮△ | 56 道教仪礼百问 |
| 34 宗教与日本现代化△ | 57 道教气功百问△ |
| 35 宗教与美国现代社会△ | 58 基督教知识百问△ |
| 36 宗教与东南亚现代化△ | 59 基督教文化百问△ |
| 37 当代国际宗教知识实用辞典 | 60 基督教艺术百问 |
| | 61 基督教哲学百问 |
| 38 佛教历史百问△ | 62 基督教典籍百问 |
| 39 佛教文化百问△ | 63 基督教仪礼百问 |
| 40 佛教艺术百问△ | 64 基督教圣经百问 |
| 41 佛教哲学百问 | |
| 42 佛教典籍百问△ | 65 伊斯兰教历史百问△ |
| 43 佛教气功百问△ | 66 伊斯兰教文化百问△ |
| | 67 伊斯兰教艺术百问△ |

68 伊斯兰教哲学百问△

70 伊斯兰教仪礼百问

69 伊斯兰教典籍百问△

71 伊斯兰教古兰经百问△

注：凡标△号的均已出版，未标者正在陆续出版。

附：宗教期刊

《法音》

中国佛教协会的综合性刊物，1981年创刊，原为不定期期刊，后改为双月刊，现以月刊发行。现任主编净慧法师。该刊主要以广大佛教信众和从事佛学研究的人为读者对象，主要内容有报道各地贯彻宗教信仰自由政策的情况，佛教徒参加社会生活和经济建设的经验交流；海内外介绍佛学研究的成果，中国佛教界与各国佛教界的友好往来和参加世界和平运动的情况，选介佛教文化的精萃，名山大寺的胜迹，以及各地重大佛事活动的盛况。每期约七万字。印数15000份，发行于全国各地和二十多个国家和地区。

《佛教文化》

中国佛教文化研究所主办的文化性刊物。1989年创刊。原为年刊。后经广大读者要求，于1992年改为季刊，1994年以双月刊发行。现任主编王志远，副主编何云。新刊物以佛教界之外的各界读者为主要对象，主旨是启迪智慧、净化人生，以佛教文化服务于当代社会。为满足不同层次读者的需要，开辟了通俗易懂、深入浅出的佛教文化专栏，如有关佛教的人物传记、报告文学、诗歌小说、摄影漫画、书法篆刻等大量文艺作品，成为既有学术性，又有文艺性的雅俗共赏的刊物。该刊创刊号即印发七万册，影响广泛。现仍交邮局向国内外公开发行，发行数量日增。邮发代号：82—487。

《佛学研究》

中国佛教文化研究所主办的学术刊物,1992年创刊。现任主编吴立民。主要以海内外佛教界大德、学者专家等读者为对象。其宗旨是:继承和发扬佛教优秀的文化传统,促进对佛教教理、教史及与佛教有关的文化遗产的研究,发表研究成果,同海内外佛教学人进行学术交流,推动佛教文化学术研究工作的发 展。内容多为佛教教理、教史及佛教与哲学、文学、语言、逻辑、历史、美术、建筑、医学、天文、人体科学等等关系的研究文章和学术资料、学术通讯等;每期约20万字,印数5000册,公开发行。

《中国道教》

中国道教协会的综合 性刊物,创刊于1962年的《道协会刊》基础上改版,现为季刊。现任主编张继禹。主要以广大道教信徒为读者对象。办刊方针:宣传党和国家的宗教政策;帮助道教徒提高爱国主义和社会主义觉悟,积极参加祖国建设;开展道教研究;增进国际间道教界的友好往来,维护世界和平。主要内容有,中国道教协会的重要会议文件,有关海内外道教学术研究的成果、资料的介绍,道教与社会主义相协调、相适应的经验报导,以及有关道教信仰、教理教义知识方面的介绍。每期印13000册,国内外公开发行。

《中国穆斯林》

中国伊斯兰教协会的综合 性刊物。1957年下半年创刊,试刊三期,1958年以月刊正式发行,1959年下半年改为双月刊,1960年停刊。中国共产党十一届三中全会之后,汉文版1981年复刊;维文版1983年复刊。复刊时均为季刊,1988年汉文版改为双月刊。该刊以伊斯兰教宗教职业者和广大穆斯林群众为读者对象。主要内容有贯彻宗教信仰自由政策的报道,介绍伊斯兰教经典和国内

外研究伊斯兰教史、教义的成果、资料,介绍各地经学院校教学经验和清真寺的民主管理经验;中国穆斯林参加四化建设的经验交流,以及维护世界和平与各国穆斯林进行友好往来方面的报道。此外,为照顾不同层次穆斯林的不同需要,也编发一些普及性的通俗文章,如伊斯兰教的五功常识。怎样做大小净,打点亡人等等,具有广泛性、群众性。中文版发行 15000 册,维吾尔版数千册,主要发行新疆地区。

《中国天主教》

中国天主教爱国会、中国天主教主教团联合创办的综合性刊物。1980 年创刊,同年 11 月出版第一期,为不定期期刊。现任主编连秋航。该刊以广大神职人员和天主教徒为读者对象,其宗旨是号召全国天主教神长教友团结起来,为建设有中国特色的社会主义多做贡献;贯彻独立自主自办教会的方针;促进国际天主教人士的友好往来,反对霸权主义,维护世界和平。主要内容有:介绍四化建设中涌现出来的天主教界先进人物及其先进事迹,研讨圣经、教义、神学、哲学、教史、教律、礼仪、评介教会的中外历史人物;报道各地信教群众的占礼节日的情况;选介中国天主教与国际天主教界友好交往的生动事例;协助政府宣传贯彻宗教信仰自由政策,反对霸权主义、维护世界和平。每期印数 10000 册,发行中国天主教内部及十几个国家和地区。

《天风》

中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会的机关刊物。原为双月刊,后以月刊发行,现任主编沈承恩。该刊主要以中国基督教教牧人员和广大信仰基督教的信徒为主要读者,内容为中国基督教三自爱国运动委员会和中国基督教协会重要文件、决议,对重要问题讨论的情况,各地贯彻宗教信仰自由政策的报导,

以及国内外圣经研究的成果资料介绍,广大基督徒在两个文明建设中的经验交流。根据牧灵的工作需要,为教牧同工、义工和信徒,编发一些普及性的文章,如对教规、教义的理解,怎样去做见证并兼刊登杂感、随笔小评论等等,具有广泛性、群众性,中国基督教内部发行,对境外香港等地有少量非贸易发行,每期印数 40000 册。

《金陵神学志》

南京金陵协和神学院创办的理论性神学刊物。1953 年创刊,1957 年停刊,1984 年 9 月复刊,半年刊。现任主编陈泽民。该刊主要以基督教教牧人员和研究人员为读者对象。主要任务是为中国教会培养爱国爱教合格的教牧人员。进一步探索吸取和结合中华民族文化传统的精华,阐述和发扬基督教的信仰,开拓具有中国特色的自传道路。主要内容有中国教会问题探讨、神学论述、圣经研究、教会历史研究等方面的信息和成果,同时选介一些宗教文艺、音乐、美术的新作;报导金陵神学院的教学活动、学员们的追求、学习、生活动态、校友近况等。每期印数 19000 份,其中 4000 份发行世界各国华人教会,在国内外华人基督界有一定影响。

《世界宗教研究》

中国社会科学院世界宗教研究所主办的学术性刊物。1979 年创刊,同年 8 月出版第一集,第二集出版于 1980 年 8 月,1981 年定为期刊,1982 年将集改为期。现为季刊,以国内外哲学、宗教学、民族学、历史学、文学、考古学等方面的工作者和高等院校文科教师和学生为主要读者对象,主要刊载有关研究马克思主义宗教原理,科学无神论以及世界各国宗教的历史、现状、教派、教义、经典、社会历史作用等方面的学术论文及调查报告,并少量介绍宗教知识的通俗文章。现任主编孔繁、郑天星。

《世界宗教资料》

中国社会科学院世界宗教研究所主办的以译文为主的学术性资料刊物。1980年创刊。季刊。以我国哲学社会科学工作者和宗教学专业研究人员为主要读者对象。内容包括：译介国外宗教学的成果，特别是有关三大宗教的历史、哲学、文化艺术等方面的学术性论著；选载或译介国外古今有关宗教和无神论思想的重要著作；介绍国外对中国宗教的研究情况的代表性作品；评述和介绍世界各国的重要宗教活动、各种教派、会议、组织、人物和书刊以及提供与宗教学有关的各种知识性资料。

第七章 宗教学者

本章主要汇辑以宗教学各科为专业的各界学者的传略。其他学科的不少学者在宗教学研究方面,也进行着辛勤耕耘,造诣高深,硕果累累,惜为篇幅限制,除极少数外,绝大多数传略均割爱未录,深表歉意。

由于收集资料实有困难,故台港澳宗教学者传略,暂付阙如,伏乞海涵。

一些学者型宗教界领袖,一身二任。由于第五章《宗教界代表人物》已对他们作了介绍,故本章不再重复录入他们的传略。凡没有列入第五章介绍的宗教界宗教学者的传略,录入本章。

一些宗教学者的研究范围在宗教学内横跨两科或数科,其传略仅酌情录在一科之内。

第一节 佛教学者

丁福保 字仲祐,别号畴隐居士。1874年生,曾在江阴南菁书院、苏州东吴大学、上海东文学堂等学习。又东渡日本攻读医学。热爱佛学研究,著有佛学书籍24种,重要的有《佛学大辞典》、《佛教精华录笺注》等。1952年逝世。

丁锡贤 又名丁式贤,1937年生于浙江天台,1989年毕业于北京社会科学院函大中国方志系。现任台州地区方志办编辑,著有《天台山佛教文学述评》等。

丁汉儒 湖南桃江人。1926年生。1951年毕业于西北大学民族学系。现为西北民族学院教授,曾担任副院长、甘肃民族宗教学会会长等职。对藏传佛教有研究,发表过《喇嘛教形成的特点》等文,也是《宗教词典》藏传佛教部分的编写人之一。主编《藏传佛教源流及社会影响》一书。

丁明夷 浙江吴兴人。1940年生。1964年毕业于北京大学历史系考古专业。1981年毕业于中国社会科学院研究生院,获哲学硕士学位。现为中国社会科学院世界宗教研究所研究员。主要著述有:《中国石窟·克孜尔石窟》、《佛教艺术百问》、《中国石窟寺艺术》等。

大醒 俗姓袁,名机警,别号随缘,江苏东台人。1900年生。毕业于东台师范学校。1924年在扬州天宁寺出家,后在武昌佛学院就学,深究内典,善工诗偈。曾创办了《现代佛教》,主编《海潮音》,办觉津佛学院等佛教文化事业。主要著述有《地藏本愿经讲要》及《醒法师遗著》行世。1952年圆寂。

才旦夏茸 青海化隆人,藏族。1910年生。13岁时被认定为青海德扎寺活佛,精通大小五明。曾多次在青海、甘肃、四川等地寺院讲经。50年代后从事藏族传统文化的研究,1980年被聘为西北民族学院教授。1985年辞世。佛学著述有《喇嘛教等称谓正误辩》、《藏区各教派名称考》等。

土登尼玛 四川甘孜康定人,藏族。1943年生。3岁时被认定为金龙寺钦则·益西多吉的转世活佛。精通梵、藏、汉、英等文字,对宁玛派教法和藏文及藏经有独到研究。现为四川省民族研究所研究员、藏学研究室主任、大藏经对勘局副局长等职。主要佛学著述有:《宁玛派九乘之法汇总》及《藏汉佛学辞典》等,并主持了《中华大藏

经》藏文部分的对勘工作。

王恩洋 字化中，四川南充人。1897年生，曾在北京大学哲学系研习印度哲学。后在支那内学院深究法相。1925年担任支那内学院教授，又在家乡聚众讲学，到武汉大学讲授《佛学概论》等。1952年被选为四川省政协委员、参事室参事和文史馆员以及中国佛学院教授。通内外学，精于法相唯识。重要著述有《起信论料简》、《唯识通论》、《佛学通论》等。1964年病逝于成都。

王森 河北安新县人。1912年生。1935年毕业于北京大学哲学系。先后在清华大学、中国人民大学、北京大学、中央民族大学、中国社会科学院等单位任教授、研究员等职。精通梵、藏、英、日等文字，对贝叶经整理尤著，主要著述有《西藏佛教发展史略》等。1991年去世。

王尧 江苏涟水人。1928年生。早年就读于南京大学中文系。现任中央民族学院教授、中国佛教文化研究所特邀研究员、德国波恩大学、加拿大多伦多大学客座教授。主要著述有：《藏族翻译家管·法成对民族文化交流的贡献》和《敦煌本藏文〈贤愚经〉及其译者》等。

王辅仁 河北滦南人。1930年生。1952年毕业于燕京大学民族学系。现为中央民族大学教授、民族研究所名誉所长、加拿大里贾纳大学印第安联合学院客座教授、博士生导师。撰有《西藏佛教史略》等书。

王世安 字玉烛，广东黄梅县人。1916年生。毕业于西南联大哲学系，曾在贵州、湖南、武昌等地任教。参加过《中华大藏经》编辑工作。佛学论文有《读〈大智度论〉》等，翻译了《印度佛教史》。1991年病逝。

王沂暖 字春沐，原名王克仁，号长白散人、养正室主人。吉林九台人。1907年生。1931年毕业于北京大学中文系。曾在重庆汉藏教理院任教。现为兰州大学教授。主编《藏汉佛学辞典》。

王志远 祖籍山东海阳。1948 年生于北京。1981 年毕业于内蒙古大学中文系。1984 年获中国社会科学院研究生院哲学硕士学位。现任中国社会科学院世界宗教研究所副研究员、佛教文化研究所副主任、中国佛学院客座教授、中国佛教文化研究所特邀研究员,《佛教文化》期刊社主编。主编《宗教文化丛书》、总编《中国佛教经典宝藏》。主编译《世界名著鉴赏大辞典》。主要著述为《宋初天台佛学窥豹》、《禅诗今译百首》等。

王雷泉 原籍浙江鄞县。1952 年生。1977 年入复旦大学就学。1984 年获哲学硕士。现为复旦大学哲学系副教授,兼宗教研究室主任。中国宗教学会理事、中国佛协汉语系佛教学院教材编审委员会咨询委员,撰有《天台止观学说述评》、《空之三题》等文。译著《禅与西方思想》和《禅宗与精神分析》。

王邦维 四川重庆人。1953 年生。1979 年肄业于四川大学历史系。1982 年获中国社会科学院研究生院历史学硕士。现任北京大学东方语言文学系教授。曾在英国剑桥大学和法国哥廷根从事客座研究。英国剑桥大学 Clare Hall 终身会员。主要著述有:《大唐西域求法高僧传校注》、《大唐西域记校注》、《义净〈南海寄归内法传〉校注与研究》等。

王亚荣 1952 年生。现任陕西省社会科学院历史研究所助理研究员,长安佛教中心副主任。著有《大兴善寺》等书。为《佛教大辞典》编委。

丹珠昂奔 青海海东人。1955 年生。1977 年入中央民族学院汉语文学系。1981 年获学士学位。现为中央民族学院藏学系主任、藏学研究所所长、中国少数民族作家协会常务理事等。佛学著作有《佛教与藏族文学》、《论活佛》等。

方立天 浙江永康人。1933 年生。1956 年入北京大学哲学系。现为中国人民大学哲学系教授、宗教研究所所长、博士生导师、中国宗教学会理事、陕西法门寺文化研究会顾问、斯里兰卡凯兰尼亚大

学巴利语和佛教研究院导师等职。著述有《佛教哲学》、《中国佛教与传统文化》、《魏晋南北朝佛教论丛》、《慧远及其佛学》、《华严金师子章校释》等书。

牙含章 甘肃和政人。1916年生。1936年开始在甘南拉卜楞寺和拉萨哲蚌寺从事藏族史与藏传佛教的研究。曾任内蒙古大学副校长、中国无神论学会副会长、中国社会科学院民族研究所研究员。著有《达赖喇嘛传》、《班禅额尔德尼传》等。1989年逝世。

方广锬 祖籍江苏邗江。1948年生。1978年入中国社会科学院研究生院南亚系,主攻印度佛教。1981年获哲学硕士。1988年获哲学博士。现为中国社会科学院亚洲太平洋研究所副研究员。主要著作有:《佛教大藏经史(八——十世纪)》、《佛教典籍百问》等。

东嘎·洛桑赤列 藏族,西藏林芝人。1927年生。1931年被认定为林芝觉木宗扎西寺东嘎活佛。1937—1941年在拉萨色拉寺麦扎仓学经。1954年在拉萨密宗学院学习。现任中国佛教协会理事,中央民族学院教授、西藏大学教授、西藏社会科学院名誉院长、中国藏学研究中心副总干事等职。主要著述有:《论西藏的政教合一制度》、《布达拉宫及大昭寺历史》等书。

白化文 北京人。1930年生。1955年毕业于北京大学中文系。现任北京大学图书馆学情报系教授。擅长于佛寺、佛像研究。重要著作有《汉化佛教与寺院生活》、《入唐求法巡礼行记校注》及《〈诸经要集〉残卷校录》等。

史金波 河北涿州人。1939年生。1962年毕业于中央民族学院。1966年于中国科学院哲学社会科学部研究生毕业。现任中国社会科学院民族研究所所长、研究员、中国宗教学会理事。主要著述为《西夏佛教史略》。

叶均 法号了参,别号昙摩结。浙江瑞安人。1916年生。1946年受汉藏教理院派往斯里兰卡留学,获论师学位。1957年在中国佛学院任教,从事巴利语藏经和上座部佛教的研究。1985年入灭。身

后有译稿《清净道论》、《法句经》等。

业露华 上海人。1952年生。1978年毕业于华东师范大学历史系。1981年获中国社会科学院研究生院哲学硕士学位。现任上海社会科学院宗教研究所副研究员、宗教研究室副主任。主要著作为《佛教历史百问》等。也是《佛教史》的执笔人之一。

许得存 藏族，青海人。1962年生。1982年毕业于西北民族学院。1988年获中国社会科学院研究生院哲学硕士学位。现为西藏社会科学院宗教研究所研究人员。著有《觉囊派思想浅析》、《宗喀巴和戒律思想》等。译有《六世班禅传》、《觉囊派教法史》。

朱谦之 字情牵，福建福州人。1889年生。毕业于北京大学哲学系。1929年赴日本从事哲学研究。回国后历任暨南大学教授、中山大学教授、历史系主任、哲学系主任、文学院院长、研究院文科研究所主任和历史学部主任等职。1952年后任北京大学教授。1964年任中国科学院世界宗教研究所研究员。1972年病逝。曾撰写了《印度佛教对于基督教之影响》等论文。译有《中国禅学思想史》、《朝鲜禅教史》等书。

吕 澂 原名吕渭，字秋逸。江苏丹阳人。1896年生。曾学习过农业、经济等学科，后赴日本学习美学。1922年受聘于南京支那内学院教务主任。1943年任院长。1953年后任中国佛教协会常务理事、名誉理事，中国佛教百科全书编纂委员会副主编，中国科学院哲学社会科学部委员，哲学研究所兼职研究员，中国佛学院院务委员会副主任。1989年逝世。他一生致力于佛学研究，属于唯识法相派。曾提出许多重要观点，已被学界接受采纳。主要学术著作已被收入《吕澂佛学论著选》中。

吕有祥 湖北谷城县人。1950年生。1971年就读于武汉大学哲学系。1970年在中国社会科学院世界宗教研究所进修佛学。1987年获武汉大学哲学硕士。现任武汉大学哲学系副教授。主要著述有《〈出三藏记集〉译解》，校点《古尊宿语录》等。

吕建福 土族,青海民和人。1957年生。1981年毕业于中央民族学院。1988年获中国社会科学院研究生院哲学硕士学位。现为青海省社会科学院民族宗教研究所助理研究员。撰有《论一行的佛学思想》、《中国秘密佛教史》等书。

石峻 1916年生,湖南零陵人。现任中国人民大学哲学系教授、中国宗教学会常务理事。著有《读慧达〈肇论疏〉述所见》等文,主编《中国佛教思想资料选编》等。

任继愈 曾用名任又元。山东平原人。1916年生。1938年毕业于北京大学哲学系。1941年毕业于西南联大北京大学研究院文学研究所。曾任北京大学教授、中国社会科学院世界宗教研究所所长、名誉所长、研究员。中国宗教学会理事长、博士生导师等多职。1978年之后,为培养研究各种宗教的研究生做出贡献。现任北京图书馆馆长。主编《宗教词典》、《中国佛教史》(已出3卷)、《佛教史》、《中华大藏经》(汉文部分)。著有《汉唐佛教思想论集》。

任林豪 祖籍宁波,1963年生。现为浙江临海市博物馆助理馆员。著有《国清寺与天台宗》(与人合作),发表《天台山气功流派考略》。

田光烈 1907年生。现为南京金陵刻经处研究员、中国佛教文化研究所研究员。著有《玄奘哲学研究》和《佛法与书法》等。

孙昌武 辽宁营口人。1937年生。1961年毕业于天津南开大学中文系。现任南开大学中文系教授。曾任日本神户大学客座教授,京都大学人文科学研究所外国人研究员。主要著述有《佛教与中国文学》、《中国佛教文化序说》等。

兴慈 俗姓陈,法名悟云,别号观月,又号瞻风子。浙江新昌人。1881年生。14岁剃发。致力弘法佛化事业,曾在多所佛学院讲经。1950年示寂。主要著作有:《工课合解》、《金刚经易知疏》等。

芝峰 俗姓沈,浙江温州人。1901年生。14岁剃度。曾就于武昌佛学院。1936年任闽南佛学院院长。多次主编和编辑佛教刊物,著译甚多。主要译有《南传大藏经》(部分)、《唯识三十论讲话》等。

守培 俗姓陈,法名印光,别号敏道。江苏泰县人。1884年生,10岁出家。参学问道,遍礼名山,曾在多所寺院讲经。主要著作有《新八识规矩颂》、《佛学本来面目》等。1955年入灭。

观空 俗姓廖,湖南莱阳人。1903年生。16岁出家。1922年入武昌佛学院学习,后在重庆汉藏教理院任教。1957年执教于中国佛学院。曾在西藏求学,通藏文,翻译《解深密经疏》、《四百论释》等。1989年圆寂。

邢东风 北京人。1959年生。1982年毕业于北京师范大学哲学系。1985年获中国人民大学哲学硕士。1990年获哲学博士学位。现为中国人民大学哲学系副教授,中国哲学教研室主任。著有《禅悟之道——南宗禅研究》等。

佟德富 1938年生,1963年中央民族学院毕业,中央民族学院哲学系主任、宗教研究所所长、副教授。著有《藏族哲学思想史论集》及《佛教对汉藏文化影响之比较研究》、《蒙古族萨满教初探》等论文。

连晓鸣 浙江温岭人。1973年入北京大学攻读新闻专业。曾任编辑、记者。现为浙江省文化厅副厅长,天台文化研究会会长等。发表了有关天台山佛教论文,代表作为《中国佛教天台宗概说》等。

汤用彤 字锡予,湖北黄梅人。1893年生。1917年毕业于清华学堂后考取官费留学,赴美国哈佛大学攻读哲学、梵文和巴利文。1922年获哲学硕士学位。回国后曾任东南大学、南开大学、中央大学、西南联大等校教授。中央研究院院士、评议员兼历史语言研究所办事处主任。北京大学哲学系主任、文学院院长、校务委员会主席、副校长、教授等职。中国科学院历史考古专门委员、哲学社会科学部委员等。1964年病逝。对佛学研究功力甚深,治学严谨,著有《汉魏两晋南北朝佛教史》、《隋唐佛教史稿》等,后来治学者无不从其受益。

汤一介 湖北黄梅人,1927年生。1951年毕业于北京大学哲学系。

现任北京大学哲学系教授,博士生导师。中国文化书院院长、玄奘研究中心顾问、国际中国哲学学会主席。曾获加拿大麦克玛斯特荣誉文学博士、访问教授,哈佛大学访问教授。主要论著有:《玄学与佛教》、《从印度佛教传入中国看中国文化发展的若干问题》等。

陈寅恪 江西修水人。1890年生。曾在日本、德国柏林大学、瑞士苏黎世大学、法国巴黎大学、美国哈佛大学等学校留学,从事梵、巴利、藏等东方文字的研究。1926年后历任清华大学、西南联合大学、香港大学、广西大学、燕京大学、岭南大学、中山大学及英国牛津大学教授。又任中国科学院学部委员、中央文史馆副馆长、英国皇家学会研究员等职,对中外佛教皆有深入精到研究,著述汇编于《寒柳堂集》和《金明馆丛稿》中。1969年逝世。

陈垣 字援菴,广东新会人。1880年生。曾在美国博济医学院学习。后任北京大学、北平师范大学、辅仁大学、燕京大学教授。辅仁大学校长、北京师范大学校长。1955年为中国科学院哲学社会科学部委员。1971年去世。对各种宗教均有深入研究。佛教研究著述有《中国佛教史籍概论》、《释氏疑年录》、《清初僧净记》等,许多成果有开拓性的领先意义。

陈景福 1941年生,广西玉林人。1966年毕业于中央民族学院历史系。现为陕西省社会科学院历史研究所副研究员、玄奘研究中心兼职副研究员、中央民族大学韩国文化研究所兼职研究员。著有《法门寺史略》、《中朝佛教文化交流史》等书。

陈庆英 1942年生,广东台山人。1964年青海师范学院毕业,1981年中央民族学院古藏文专业研究生毕业。现为中国藏学研究中心研究员。著有《元朝帝师八思巴》、《蒙藏关系史》(与人合著)等书。

陈士强 浙江诸暨人。1949年生。1973年入复旦大学哲学系学习,1982年获哲学硕士学位。现为复旦大学出版社副编审。擅长佛典研究,著有《佛典精解》一书。

陈扬炯 1932年生。1953年东北师范大学毕业,太原师专教授。著

有《话说阿弥陀佛》、《昙鸾集评注》、《清凉三传校注》等书。

严北溟 湖南湘潭人。1907年生。自学成材，曾主笔过多种报纸刊物。历任大厦大学、光华大学、上海法学院、中国新闻专科学校、上海复旦大学教授。又任复旦大学中国哲学史教研室主任，校学术委员会委员、中国宗教学会理事、上海宗教学会副会长等职。长期从事中国思想史的研究，著有《中国佛教哲学简史》、《论佛教的美学思想》等。1990年逝世。

苏晋仁 字公望，笔名靖居、澹龢。湖南湘阴人。1915年生。曾在辅仁大学、中国大学、天津女子师范学院、北京师范大学等学校执教，又在西北大学、中国佛学院兼职。现为中央民族学院历史系教授。倾心佛史和目录学的研究，开设过多门佛学讲座。撰有《靖居丛录》论文集。校勘《大唐内典录》、《至元法宝勘同总录》、校点《出三藏记集》等书。

巫白慧 广东人。1919年生于香港。1942年赴印度国际大学留学，获硕士学位。1949年入印度浦那大学攻读博士。曾在北京大学、商务印书馆工作，现任中国社会科学院哲学研究所研究员，东方哲学研究室主任。1985年获印度国际大学名誉文学博士。还担任了中国佛协理事、中国佛教文化研究所特约研究员、国际印度哲学学会（新德里）执委、日本东京大学客座教授。擅长梵汉佛典的对勘翻译和佛教哲学研究。译有《佛所行赞》、将汉文《大悲咒》还原拉丁体，撰有《印度哲学与佛教》（英文版）一书。

沈剑英 浙江杭州人。1932年生。1949年毕业于上海中国新闻专科学校。1954年获复旦大学本科学位。现为上海教育学院中文系教授。兼华东师范大学哲学系教授。任中国逻辑学会理事，中国逻辑与语言研究会副理事长等职。长期从事于佛教逻辑的研究，著有《因明学研究》、《佛家逻辑》等书。

杜继文 山东崂山人。1930年生。1958年毕业于北京大学哲学系。曾在内蒙古大学任教，后任中国社会科学院世界宗教研究所所

长。现任研究员、学术委员会委员、博士生导师、国务院学位委员会学科评议组哲学分组成员等。长期从事佛教哲学和佛教史的研究。主编《佛教史》，是《中国佛教史》主要执笔人之一。与他人合著《中国禅宗通史》一书。

杜斗城 甘肃灵台人。1951年生。1978年毕业于北京大学历史系。1983年结业于杭州大学敦煌研究班。现任兰州大学副教授，敦煌学研究室副主任、《敦煌学辑刊》常务编委，编辑部主任。著有《敦煌本〈佛说十王经〉校录研究》、《陇右高僧录》等书。

来果 俗姓刘，名永理，字福庭，法名妙树，号净如。湖北黄冈人。1881年生。24岁出家。1953年圆寂。著有《自行录》、《开示录》等书。

李安宅 字仁斋，笔名任责。河北迁安人。1900年生。1926年毕业于燕京大学社会学系。后赴美国加州大学和耶鲁大学进修社会学。回国后历任成都华西大学社会学教授、主任，四川师范学院外语系教授、主任。1985年去世。对藏传佛教研究成就卓著。主要著作有：《藏族宗教史之实地研究》、《拉卜楞—李安宅的调查报告》等。

李正刚 名翊灼，以字行，江西临川人。1881年生。遍读经论，时人称“江西三杰”之一。曾在东北大学、清华大学、南京中央大学执教。1952年去世。著有《西藏佛教史》、《印度佛教史》等书。

李冀诚 河北正定人。1934年生。1956年就读于中央民族学院历史系。1966年获藏族史志研究生学位。现任中国社会科学院世界宗教研究所研究员、西藏佛教研究会副秘书长。对藏传佛教密宗和艺术有较深入的研究，著有《西藏佛教密宗艺术》、《佛教密宗仪礼窥密》等。

李富华 宁夏银川人。1939年生。1964年毕业于北京大学历史系。曾任中国社会科学院世界宗教研究所图书资料室副主任。现任佛教研究室副主任、副编审。长期致力大藏经的编纂。编辑《中华大

藏经》45卷。《敦煌大藏经》40卷。《中华佛典集成》15卷,《中国佛教丛书·禅宗编》56种,总字数上亿。主要论文有《宗密和他的禅学》、《赵城金藏研究》等。

李斌城 湖北孝感人。1937年生。1962年毕业于北京大学历史系。现任中国社会科学院历史研究所研究员。隋唐宋元研究室主任,兼任中国唐史学会理事等职。主要著述有《论唐代士大夫与佛教》、《唐代佛道之争研究》,也是《中国佛教史》的撰稿人之一。

李利安 陕西长安县人。1961年生。1987年获西北大学历史系硕士学位。现在陕西省宗教局工作。著有《白话金刚经》、《观音菩萨传》等书。

杨曾文 山东即墨人。1939年生。1964年毕业于北京大学历史系。现任中国社会科学院世界宗教研究所研究员、佛教研究室主任、中国宗教学会理事、博士生导师。又任日本东京大学东洋文化研究所客座研究员、京都大学招聘教授。主要著述有《佛教的起源》、《敦煌新本——六祖坛经》,是《中国佛教史》主要执笔人之一。主编《当代佛教》。

杨化群 四川峨嵋山人。1922年生。1933年在峨嵋山出家,法名永灯。越四年在重庆汉藏教理院、世界佛学苑学习。1943年考取蒙藏委员会游学公费僧,入藏后取藏名永灯嘉措,通过扎仓辩论考试。曾任《西藏日报》社藏文编辑部代理副主任。现任西藏大学藏文系教授。对藏传因明有深入研究,著有:《藏传因明学》等书。

吴立民 1927年生。湖北阳新县人。1944年湖南东安耀祥书院毕业。曾任湖南社会主义学院副院长、湖南省政协文史委员会主任、船山学社社长。现任中国佛教文化研究所所长、《佛教文化》期刊社社长,湖南佛教文化研究会会长、《佛学研究》主编等职。著有《佛教与中国文化》、《藏传密教与人体科学》、《船山佛道思想研究》等书。

何兹全 山东菏泽人。1911年生。1935年北京大学研究生毕业,现任北京师范大学历史系教授。著有《五十年来中国寺院经济研

究》(与他人合作)等书。

何云 湖南永顺人。1963年生。1982年毕业于湘潭大学哲学系。1988年毕业于中国社会科学院研究生院宗教系佛教专业。现任中国佛教文化研究所副所长。著有《佛教文化百问》一书及《马祖道一评传》、《石头希迁评传》等文。1994年8月接任《佛教文化》期刊主编。

何劲松 安徽舒城人,1962年生。1988年毕业于北京大学硕士学位。1991年毕业于中国社会科学院研究生院、获哲学博士学位,同年至中国社科院世界宗教研究所工作。著有《日莲论》(专著)、《中韩佛教交流史料辑录》及论文、译文多篇。

宋立道 贵州贵阳人。1949年生。1989年毕业于中国社会科学院研究生院,获博士学位。著有《南传佛教国家的政治》。译著有:《佛教逻辑》、《妇女与世界宗教》等。《中华佛典集成》主要编辑。

范古农 浙江嘉兴人。号幻庵。曾留学日本,喜爱佛学,弘通天台。1931年任上海佛学书局总编。编辑多种佛教刊物。著作有《幻庵文集》、《八识规颂贯珠释》等。1951年去世。

金维诺 祖籍湖北。1924年生。1946年毕业于武昌艺术专科学校艺术教育系。1956年参加中央美术学院美术史系筹建工作。现为中央美术学院教授、博士生导师、中国佛教文化研究所特约研究员、中国宗教学会理事等职。1986年任西德海德堡大学客座教授。对佛教美术史有深入研究,撰写了《龟兹壁画的艺术成就》、《中国古代寺观壁画》等文。1985年被列入英国剑桥《世界名人录》。

姜伯勤 湖北武汉人。1938年生。1955年入中山大学历史系就学。1963年获历史学硕士学位。现为中山大学教授、博士生导师,又任敦煌文物研究所、敦煌研究院兼职研究员、日本东京大学东洋文化研究所外国研究员。主研敦煌寺院经济。代表作为《唐五代敦煌寺户制度》。

法舫 俗姓王,河北石家庄人。1904年生,青年出家,入武昌佛

学院就学，后入北京藏文学院学习。在柏林教理院任教，主编《海潮音》月刊。1941年到印度礼佛，在泰戈尔国际大学中国学院和摩诃菩提会任教、斯里兰卡国立大学讲学。1951年入灭。著作有：《唯识史观及其哲学》、《佛学对于人生之看法》等。

林子青 别号慧云，福建漳州人。1910年生。早年求学于厦门闽南佛学院，后赴日本学习。历任江苏泰县光孝佛教研究社、常熟兴福寺法界学院、闽南学院等教职。1957年在中国佛教协会国际部和研究部专事佛学研究。主要著述有《弘一大师年谱》、《弘一大师书信》等。

林克智 别号觉智，浙江临海人，1939年生。1959年毕业于台州师范专科学校，现任台州佛教文化馆馆长、临海佛教文化研究中心主任，《台州佛教》主编。撰述有：《百喻经今译》、《静坐与健康》等。任《中华佛教人物大辞典》编委，《中华佛教名胜大全》副主编和主要撰稿人。

季羨林 山东清平人，1911年生。1930年入清华大学西洋文学系。1935年赴德国哥廷根大学留学，获哲学博士学位。1946年回国，应聘为北京大学东方语言教授、系主任。主要著述有《原始佛教的语言问题》。

罗 诏 安徽人，1943年生。曾在北京大学历史系就读。1981年获中国社会科学院研究生院哲学硕士学位。现为中国社会科学院世界宗教研究所研究员。发表《禅宗述评》、《有关“真唯识量”的几个问题》等文。

白文固 甘肃兰州人。1943年生。1968年于西北财经学院工业经济系毕业。1981年于兰州大学历史系研究生毕业。现为青海师范大学历史系教授。主要著作有《中国僧官制度史》（与他人合著）、《中国寺院经济史》等。

周 琦 又名祖麟，祖籍浙江天台。1955年生。1985年毕业于浙江广播电视大学。现为《台州广播电视报》主编。著有《天台山与朝

鲜文化交流》等文。

金克木 安徽寿县人。1912年生。1930年到北京求学。后任香港《立报》编辑。武汉大学哲学系教授。现为北京大学教授。曾撰过佛教比较研究论文。

显 慈 广东香山人。1888年生。中年舍俗皈佛。曾在全国各地讲经,1955年逝世。著述有《楞严义疏》、《圆觉经释要》等。

段文杰 四川绵阳人。1917年生。1945年毕业于重庆国立艺术专科学校国画系。现任敦煌研究院研究员、院长,日本国立东京艺术大学名誉教授等。著有《敦煌初唐壁画》、《敦煌石窟艺术论集》。

宫 静 女,天津人。1935年生。1960年毕业于北京大学哲学系。现任中国社会科学院亚洲太平洋研究所暨南亚文化研究中心宗教、哲学研究室主任,副研究员。主研印度佛教,撰有:《早期佛教的社会作用》、《五至七世纪中叶西域佛教之变迁》等。

郭 朋 河南唐河人。原名云章。1920年生。曾任中国佛教协会副秘书长。现任中国社会科学院世界宗教研究所研究员。长期从事佛教的研究,主要著述有《汉魏两晋南北朝佛教》、《隋唐佛教》、《宋元佛教》、《明清佛教》等。

洪修平 江苏苏州人。1954年生。1981年毕业于南京大学哲学系。1984年获哲学硕士学位,1988年获复旦大学哲学博士学位。现为南京大学副教授。专长禅宗和三教关系研究。著有《禅宗思想的形成与发展》、《禅学与玄学》等。

荆三隆 祖籍山西安邑。1955年生。1983年毕业于陕西师范大学中文系。现任西安电子科技大学社会科学系讲师。著有《佛家名言阐释》等书。

贾题韬 山西洪洞人。号玄非,法名定密。1909年生。1932年毕业于山西大学法学院。任四川省佛教协会副会长、副秘书长,四川禅学研究会会长等。著有《论开悟》等文。

张 弘 1959年生,1990年陕西师范大学毕业,文学硕士。山东大

学威海分校教员,著有《人间苦行与极乐世界—中国十大高僧》等。
张大柘 1945年生,1968年解放军外语学院毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,译著有《宗教与日本现代化》。与人合著《中国文化交流事典》、《当代佛教》。

张克强 天津武清人。号建木。1917年生。早年毕业于辅仁大学国文系,深造于北京大学文科研究所。1949年后在中国佛教协会专事佛学研究。曾任中国佛教文化研究所研究员。中国宗教学会理事、中国西藏佛教研究会理事。著有《大乘起信论研究》等文。译有《印度佛教史》。1989年逝世。

张中行 原名王睿,后以字罕用。1909年生。1935年毕业于北京大学中文系。曾担任《现代佛学》编委。现为人民教育出版社特约编审。佛学代表作《禅外说禅》。

张新鹰 1952年生,中国社会科学院世界宗教研究所副研究馆员,科研处处长兼图书馆馆长,《敦煌大藏经》、《中国佛教丛书·禅宗编》主要编辑之一。另有佛教文献研究论文多篇。

张羽新 原籍河北河间。1942年生。1961年毕业于河北文化学院图书博物馆系。1981年毕业于中国人民大学清史研究生班,获历史学硕士学位。现任中国文物研究所所长、研究员。撰有《清代喇嘛教碑文》、《清政府与喇嘛教》等书。

张春波 河北交河人。1930年生。1955年考入中国人民大学哲学系研究生。现为中国社会科学院哲学研究所研究员。著有:《中印佛学心性论》(英文)、《近现代佛学的特点和作用》等。1994年逝世。

张弓 河南新野人。生于1938年。1961年毕业于北京师范大学历史系。1981年毕业于中国社会科学院研究生院历史系,获历史学硕士学位。现为中国社会科学院历史研究所副研究员。著有《唐朝仓粟制度初探》、《中华古文明大图集》、《英藏敦煌文献第五卷》、《英藏敦煌文献第六卷》、《宗教文化大观》第二集《净土》。

张志哲 祖籍安徽巢湖。1939年生。复旦大学历史系毕业。现任上海华东师范大学教授、宗教研究室主任、上海市宗教文化研究中心主任、上海佛教文化研究会会长。曾参加了《中华佛教人物大辞典》、《中华佛教名胜大全》、《中华当代名僧》等编写。

徐梵澄 湖南长沙人。1909年生。1927年毕业于武昌第二中山大学。后到德国柏林大学海德堡大学学习西方艺术史及哲学。曾任国立中央图书馆编纂、中央大学教授、印度泰戈尔国际大学教授、南印度国际教育中心研究院华文部主任等职。现为中国社会科学院世界宗教研究所研究员。著有《唯识精华》、《肇论》(以上为英文)、和《安慧〈三十唯识〉疏释》等。

郭元兴 江苏睢宁人。1920年生。1942年任重庆考试院院长办公室书记。1980年在南京金陵刻经处工作,后调往中国佛教协会研究部,也为中国佛教文化研究所研究员。1989年去世。撰有《达磨二入、四行与道家言》、《〈山海经〉之西荒地理与印度释典及西方古地志》等文。

益西旺秋 云南宁人。藏族。1928年生。8岁出家学佛。1959年还俗。1986年获西藏辩经第一名拉然巴格西。现为中国佛教协会西藏分会副会长、《西藏佛教》主编。著有《释量论注疏》。

高鹤年 江苏兴化人。行脚天涯,遍历名山,撰有《名山游记》,时人称徐霞客第二。

高扬 原名荆又新,山西安邑人。1925年生。1944年考入北平师范大学历史系。1950年起历任西北大学世界史教研室主任、历史系教授兼图书馆馆长、陕西社会科学院长安佛教中心研究员等职。1988年病逝。著有《金刚经新注》、《佛教起源论》、《印度佛教史》等。

高观如 江西安义人。1906年生。1928年赴日本留学,修业于京都大学。1949年后任《三时学会》编辑主任、中国佛教协会理事、中国宗教学会理事等职。著有《大乘佛学概述》、《中国佛教文学与美

术》等。

高振农 江苏武进人。笔名傅教石。1927年生。1959年毕业于上海社会科学院。1965年毕业于中国科学院哲学社会科学部办的五年制佛学研究班。现任上海社会科学院宗教研究所宗教史研究室主任,研究员、上海佛学院副院长。长期研究中国佛教史,涉猎广泛。著有《中国佛教》、《上海宗教史》(佛教部分)等书。

顾伟康 上海人。1948年生。1979年入上海华东师范大学中文系。1982年毕业于上海社会科学院中国哲学史研究生,获哲学硕士学位。现为上海社会科学院哲学研究所副研究员。撰有:《禅宗:文化交融与历史选择》等书。

骆坤琪 四川峨边山人。1934年生。现任峨眉山市地方志编纂委员会办公室主任,副编审,政协峨眉山市委员会副主席。撰有《峨边山佛教史话》、《峨边山掌故传奇》、《峨边山宗教历史初探》等书,主编《峨边县志》。

柳雪峰 女,朝鲜族。1938年生、1962年东北师范大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,译著有《韩国宗教史》和《韩国佛教概论》。参加编写《汉朝辞典》、《佛教大辞典》。

宽忍 现为《法音》编辑,撰有《香港的佛教》等文,著有《佛教手册》等书。

黄心川 江苏常熟人。1928年生,1946年入杭州之江大学。1958年北京大学哲学系外国哲学研究生毕业。历任北京大学讲师、哲学编译室主任,中国科学院哲学社会科学部世界宗教研究所副所长,中国社会科学院、北京大学南亚研究所副所长、研究员。现任中国社会科学院亚洲太平洋研究所所长、南亚文化研究中心主任、韩国研究中心副理事长、中国长安佛教研究中心主任、河南玄奘研究中心主任、国际梵文学会顾问、印度龙树大学荣誉教授等职。著有《印度哲学史》、《印度佛教哲学》、主编《世界十大宗教》、《中国大百科全书·宗教》。所发表的《隋唐时期来华朝鲜僧人考》一文获第四届

国际佛教大会奖。此为外国佛学界首次公开授予中国学者的奖励。

黄庆澜 上海人，字涵之。1875年生。前清贡生，曾赴日本留学。1949年后任中国佛教协会常务理事，上海佛教净业社社长。1961年逝世。著有《佛法大意》、《初机净业指南》等书。

黄炳章 祖籍广东中山。1917年生。1942年毕业于辅仁大学西方语言文学系。1956年后致力于房山石经的整理，著有《房山云居寺石经》和《房山石经辽金二代刻经概述》等文。

黄夏年 江苏常熟人。1954年生。1988年毕业于中国社会科学院世界宗教研究系，哲学硕士。主要著述有《当代佛教》、《佛教文化面面观》、《佛经导读》（以上与他人合著）等，发表佛教论文70余篇。主编《世界宗教名胜》。《中华佛典集成》主要编辑之一。现为中国社会科学院世界宗教研究所编辑。

虚云 俗姓肖，初名古岩，字德清，别号幻游，原籍湖南湘乡。1840年生。42岁出家。1953年被选为中国佛教协会名誉会长。1959年圆寂。著有《楞严经玄要》、《圆觉经玄义》等。

黄念祖 1913年生，学习净土宗和密教。曾任北京邮电学院教授、中国佛教文化研究所研究员。主要著述有《大乘无量寿经解》、《华严念佛三昧论讲记》等。1991年辞世。

黄礼烈 广东人，现为《广东佛教》主编。

阎文儒 辽宁义县人，1912年生。1939年毕业于北京大学文科研究所，获硕士学位。曾在山西大学、西北师范学院执教。现为北京大学考古系教授。撰有《中国石窟艺术总论》。

宿白 辽宁沈阳人，1922年生。1944年北京大学史学系毕业。1948年北京大学文科研究所研究生毕业。现为北京大学考古系教授、系主任、文化部国家文物委员会委员等职。著有《宿白石窟寺考古论文集》、《赵城金藏与弘法藏》等。

崔正森 山西忻州人。1942年生。1962年师范专科毕业。1980年在中国社会科学院世界宗教研究所进修。现为山西社会科学院副

研究员,《五台山研究》常务副主编。中国宗教学会理事。著有《五台山佛教史》、《五台山游记选注》等书。

杨 耀 陕西人。现为陕西社会科学院历史研究所副研究员。著有《慈恩寺》、《青龙寺》等书。

蒋维乔 江苏武进人,号因是子。1873年生。20岁中秀才。曾被选为中国教员会监察。在商务印书馆编书。民国政府江苏省教育厅厅长、东南大学校长、上海光华大学教授、教务长兼文学院院长等职。著有《中国佛教史》、《佛学纲要》等书。19 年去世。

喜饶嘉措 藏族,青海循化人。1884年生。幼年出家。曾在拉萨哲蚌寺深造。曾在中央大学、武汉大学、北京大学、中山大学、清华大学等学校讲授藏族文化。任民国政府蒙藏委员会副委员长。1949年后任青海省人民政府副主席、文教委员会主任等。1953年后任中国佛教协会副会长、代会长、会长。1968年去世。全部著作收在《喜饶大师文集》中。

董 玮 云南昭通人。1917年生。1945年毕业于云南省立英语专科学校。1953年后从事西双版纳傣族语言研究,在中国科学院语言研究所工作。现为中国社会科学院亚洲太平洋研究所特邀研究员、《中华大藏经》编辑。著有《北宋〈开宝大藏经〉雕印考释及目录还原》和《二十二种大藏经通检》等书。

谢重光 福建武平人。1947年生。1963年毕业于福建第二师范学院中文系。1982年获厦门大学历史学硕士学位。1987年获北京师范大学历史学博士学位。现为福建社会科学院历史研究所副研究员。著有《中国僧官制度史》、《汉唐佛教社会史论》等书。

葛兆光 福建福州人。1950年生。1978年入北京大学中文系学习。1984年研究生毕业。现为清华大学中文系教授。著有《禅宗与中国文化》、《门外谈禅》等。

蒲文成 青海人。1942年生。青海师范大学毕业。1979年在西北民族学院攻读古藏文研究生,获硕士学位。现任青海社会科学院民

族宗教研究所所长、副研究员。主编《甘青藏传佛教寺院》、译有《七世达赖喇嘛传》等。

楼宇烈 浙江嵊县人。1934年生。1960年北京大学哲学系毕业。现任北京大学哲学系教授、东方哲学教研室主任、中国宗教学会副会长等职。著有《佛学与近代中国哲学》、《禅悟认识论意义》等。

韩清净 原名克宗，又名镜清，河北河间人。曾创立三时学会，任会长。精研唯识学，与南京欧阳竟无齐名，时有南欧北韩之说。1949年逝世。主要著述有《瑜伽师地论科句披寻记汇编》、《因明入正理论科释》等。

韩廷杰 河北蠡县人。1939年生。1965年毕业于北京大学东方语言文学系。现为中国社会科学院世界宗教研究所副研究员兼中国佛学院教授、九华山佛学院客座教授。主要著作有《三论玄义校释》、《印度佛教史》等。

慈舟 俗姓梁，法名普海，湖北随县人。1877年生。37岁出家，1914年入上海华严大学学习。后创办佛学院，弘化佛法。1956年去世。后人辑有《慈舟大师法汇》行世。

虞愚 原籍浙江山阴。1909年生。19岁在支那内学院学习。1934年毕业于厦门大学教育学院心理学系。曾在重庆汉藏教理院、贵州大学、厦门大学执教，任中国社会科学院哲学研究所研究员、中国佛学院教授。著有《因明学》等。1989年逝世。

赖永海 1949年生。1981年毕业于中国社会科学院研究生院，获哲学硕士学位。1986年毕业于南京大学，获中国社会科学院研究生院哲学博士学位。现任南京大学哲学系宗教研究室主任、教授。主要著作有《中国佛性论》、《佛教与儒学》等书。

熊十力 湖北黄冈人。原名继智，字子贞、子真，又名升恒。后更名为十力，晚年自号逸翁、漆园志人。1885年生。1920年赴南京支那内学院学习佛学。1922年执教北京大学，任哲学系教授。1968年因病逝世。著有《新唯识论》、《唯识学概论》等书。

静权 俗姓王,名良安,法名宽显。浙江永嘉人。1881年生。1905年出家。1957年当选为上海佛教协会副会长。对天台教义深有研究,但一生不肯作文,后世所传《地藏经略解》等书为弟子记录整理而成。

潘桂明 上海金山人。1944年生。1968年毕业于复旦大学历史系。1982年入中国社会科学院研究生院学习佛教,获哲学硕士学位。现为安徽大学哲学系副教授。著有《中国禅宗思想历程》、《佛教禅宗百问》等书

魏道儒 河北景县人,1955年生。1990年毕业于中国社会科学院研究生院,获哲学博士学位。现为中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。主要著作有《宋代禅宗文化》、《中国禅宗通史》(与人合著)等。译著有《早期佛教与基督教》、《宗教生活论》(以上与人合译)等。

魏承恩 上海人。1951年生。1985年毕业于华东师范大学中国史学研究所,获历史学硕士学位。现为上海三联书店编辑、中国佛教文化研究所特邀研究员。主要著作有《中国佛教文化论稿》、《中国佛教》等。

聂云台 湖南衡山人。号共杰,法名慧杰,别号息忏。曾国藩外孙。前清秀才。曾在美国留学。著有《观音经咒灵汇编》、《地藏菩萨灵感近闻录》等。

惟贤 四川蓬溪人。原名邱兆洪。1920年生。1933年出家,曾就读于重庆汉藏教理院。现为重庆市佛教协会会长。著有《心经讲录》、《慈云文萃》等书。

温金玉 山西岚县人。1961年生。1989年获中国人民大学哲学硕士学位。现任山西社会科学院副研究员。著有《僧尼的一生》等书。

班班多杰 藏族。1952年生。1974年毕业于中央民族大学政治系。现任中央民族大学哲学系宗教研究所教研室主任、副教授。主要著作有《藏传佛教思想史纲》。

第二节 道教学者

马书田 1946年生,中国民俗学会会员,著有《论明成祖的政治宗教》、《中国寺庙神佛指南》、《华夏诸神》等。

王 明 1911年生。1941年毕业于北京大学文科研究所,中国社会科学院哲学研究所研究员、研究生教授、中国哲学史学会副会长。著有《道家 and 道教思想研究》、《抱朴子内篇校释》。

王家佑 1926年生,1948年四大学文学院史学系毕业。四川省博物馆研究员,中国道教文化研究所副所长,中国道教协会理事。著有《道教论稿》。

王 沐 中国道教协会研究室研究员,著有《内丹养生功指要》。

王 卡 1956年生,1988年中国社会科学院研究生院毕业,博士,中国社会科学院世界宗教研究所道教研究室副主任,副研究员,主编有《道教文化面面观》,著有《道藏提要》(与人合著)、《中国道教史》(与人合著)等书。

王庆余 1937年生,现为清华大学气功研究所客座教授、成都道教气功养生学校校长。著有《秘传道家玉筋经丹功》。

付勳家 著有《中国道教史》。

石衍丰 四川大学宗教研究所副所长、副教授,与他人合著《中国道教史》、《中国道教思想史纲》等。

卢国龙 著有《道教知识百问》、《中国重玄学》。

朱森溥 四川大学哲学系副教授、著有《玄珠录校释》。

朱越利 1944年生,1966年毕业于中央民族学院,1981年毕业于中国社会科学院研究生院,哲学硕士,现为中国道教文化研究所研究员,中国道教学院教授,中国中日关系史学会理事。主要著作有

《道藏提要》(合著)、《道经总论》、《道教手册》(合著)、《今日中国宗教》(主编)、《道教答问》、《道教要籍概论》、《道教》第1卷(译著)、《道教》第2卷(合译)、《道教》第3卷(合译)等。

牟钟鉴 1939年生,1965年北京大学哲学系中国哲学史专业研究生毕业,中央民族学院哲学系教授。著有《中国宗教与文化》、《吕氏春秋与淮南子思想研究》、《中国宗教与文化》、《中华文明史·宗教史》,合著有《中国宗教纵览》、《宗教学通论》、《中国哲学发展史》,主编《道教通论》、《中华文明史·宗教史》等。

刘仲宇 1946年生,上海教育学院工作,副研究员。著有《中国道教文化透视》、《儒释道与中国民俗》等书。

牟化荣 1928年生,1958年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,合著《道藏提要》。

李永晟 1927年生,1952年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,合著《道藏提要》。

李养正 《中国道教》杂志社主编,中国道协道教文化研究所副主任,研究员。著有《道教概说》、《道教与中国社会》、《中国当代道教》、《道教手册》、《道教与诸子百家》等。

吴受琚 1946年生,1981年中国社会科学院研究生院毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,合著《中国道教史》。

杨伯峻 1909年生。曾任北京大学历史系教授,中华书局编审。著有《列子集释》。

杨光文 与他人合编有《中国宗教名胜》。

陈国符 著有《道藏源流考》。

陈耀庭 1939年生,1963年北京大学中文系毕业,上海社会科学院宗教研究所所长、副研究员。与他人合作主编《道藏要籍选刊》(十册)、《藏外道书》(20册)、合作编著有《道家养生术》、《道·仙·人—中国道教纵横》、《中国的宗教》等书。

金正耀 1956年生,1988年中国社会科学院研究生院毕业,博士,

中国社会科学院世界宗教所副研究员，著有《道教与科学》等。

孟乃昌 太原化工学院化学史教授，与潘雨庭合著有《周易参同契考证》。

张紫晨 1929年生，1953年东北师范大学毕业，后入北京师范大学民间文学专业研究生毕业。北京师范大学中文系教授、北京市文艺家协会主席、中国民俗学会副理长兼秘书长，著有《中国巫术》等专著。1993年去世。

张应超 1947年生，陕西省社会科学院历史研究所副研究员。发表有《丘处机与全真道》、《全真道初期的华山道教》等多篇文章。

钟肇鹏 1925年生，1948年四川大学毕业，中国社会科学院世界宗教研究所研究员，著有《孔子研究》，合著《道藏提要》。

胡孚琛 1945年生，哲学博士，中国社会科学院哲学研究所副研究员，著有《魏晋神仙道教》。

姚从吾 著有《金元全真教的民族思想与救世思想》。

郝勣 1955年生 成都体育学院工作，著有《中国古代养生文化》。

唐长孺 1911年生。1932年毕业于大同大学文科，武汉大学历史系教授，中国唐史学会会长。著有《魏晋南北朝史论拾遗》。

卿希泰 1928年生，1954年中国人民大学哲学研究班毕业，四川大学宗教学研究所教授、所长，中国宗教学会副会长，四川省哲学学会副理事长。著有《中国道教思想史纲》、《道教文化新探》，主编有《中国道教史》、《道教与中国传统文化》等。

萧增华 译有《道教诸神》、《道教史》等。

郭树森 1943年生，1967年江西大学毕业，《江西社会科学》副主编。与他人合著《天师道》。

曾召南 四川大学宗教研究所副教授，合著有《道教基础知识》等。

蒙文通 1894—1968 建国后任华西大学、四川大学教授、中国科学院历史研究所一所研究员、学术委员。著有《古学甄微》、《辑校李

荣老子注》、《辑校成玄英老子义疏》。

葛兆光 1950年生,1984年北京大学中文系研究生毕业,著有《道教与中国文化》。

詹石窗 1954年生,1985年四川大学哲学研究所毕业,哲学硕士,现福建师范大学中文系任教。著有《南宋金元的道教》、《道教与女性》等书。

潘雨庭 华东师范大学古籍研究所教授,《上海道教》主编,上海道教协会副会长。与孟乃昌合著有《周易参同契考证》。

樊光春 1952年生,陕西省社会科学院副研究员。主编出版《紫阳县志》,编著有《陕南小武当—凤凰山擂鼓台》一书。

第三节 伊斯兰教学者

丁国勇 1934年生,1962年中央民族学院历史系毕业。宁夏社会科学院回族伊斯兰教所副所长、副研究员。校点著作有《南海甘蔗蒲氏家谱》等。

马品彦 1947年生,1980年新疆大学毕业,新疆社科院宗教研究所室主任、副研究员。与人合著有《新疆宗教》、《中国新疆地区伊斯兰教史》等。

马维良 1931年生,1960年中央民族学院政治系毕业。云南省社科联常委,云南民族学院政治系教授。主编有《云南回族史》、《民族理论与民族政策》及《伊斯兰教和回族共同心理素质的形成》等文章。

马文清 1932年生,鞍山市政府宗教处工作。主编有《民族知识竞赛三百题解》、《辽宁回族家谱选编》等。

马忠杰 1935年生,1957年中国伊斯兰教经学院毕业。中国伊斯

兰教协会研究部副主任、副研究员，与他人共同主编《中国伊斯兰百科全书》，《中国大百科全书·宗教》卷伊斯兰分支学科。

马士年 1920年生，1947年陕西师专毕业。西安25中高级教师，西安文史馆研究员。发表有《周密杂著所记回族史·伊斯兰教史资料初探》，《伊斯兰教在陕西的传播发展与演变》，《试谈唐宋时期伊斯兰教在我国西北地区的传播路线与传播概论》等一批有学术价值的论文。

马肇椿 1917年生，1939年清华大学文学院外国语文系毕业，中国伊斯兰教协会研究部副主任，教授。译著有《叙利亚地理与历史概要》、著有《中欧文化交流史略》、《世界伊斯兰教史》、《世界穆斯林的伊斯兰研究与二次大战后的新发展》等。

马通 1929年生，1950年西北大学法律系毕业。甘肃省民族研究所研究员。著有《中国伊斯兰教教派门宦制度溯源》，《中国伊斯兰教教派门宦制度史略》、主编《伊斯兰教在中国》、《中国回族现代史》。

孔祥录 1941年生，1967年中央民族学院毕业，青海民族学院民研所副教授，主编《民族理论与民族政策》、参加编纂《中西伊斯兰教研究》等书。

王怀德 1933年生，1961年西北大学毕业。西北大学文博学院教研室主任、教授。著有《伊斯兰教史》、《伊斯兰教教派》。

冯今源 1944年生，1966年中央民族学院毕业。中国社会科学院世界宗教研究所副研究员，著有《中国的伊斯兰教》。

冯增烈 1926年生，1951年西北大学中文系毕业，陕西教育学院副教授。主编有《中国伊斯兰教研究文集》、《清代同治年间陕西回民起义研究》等书。

关连吉 1945年生，1982年兰州大学研究生毕业，硕士，中共甘肃省委党校文史教研室副主任，副教授。发表有《西道堂历史概述》、《伊斯兰教与陕甘回民起义》等文章。

伍贻业 1936年生,1958年南京大学历史系毕业,南京大学外国学者留学生研修部副教授。著有《十七世纪中国伊斯兰教思潮》、《吴文化和伊斯兰教的中国化》等。

刘迎胜 1947年生,南京大学硕士研究生毕业,中国社会科学院民族所博士,南京大学历史系元史室主任、研究员。著有《回回药乡与中国穆斯林医药学》、《拓跋鲜卑的故土及其迁移》等。

吴云贵 1939年生,1964年辽宁大学毕业,中国社会科学院世界宗教所研究员,所长,著有《伊斯兰教法概略》。

余振贵 1946年生,1969年复旦大学历史系毕业,宁夏社会科学院中东伊斯兰国家研究所所长、研究员。著有《中国伊斯兰文献著译提要》,主编《中国伊斯兰历史报刊萃编》等书。

邱树森 1937年生,1958年南京大学历史系毕业,暨南大学历史系教授、中国元史研究会副会长。著有《元朝史》,《妥欢森贴睦尔传》,主编《中国回族大词典》等书。

何兆国 1933年生,1953年西北民族学院政治系毕业。宁夏回族自治区党委统战部副部长,主编有《古兰经·概述》。

杨连凯 1928年生,1955年北京回民学院毕业。中国伊斯兰教经学院副教授,与人合译有《古兰经的故事》。

杨兆钧 1908年生,1940年土耳其安卡拉大学毕业,云南大学西南亚研究所室主任、中东学会顾问、教授。著有《云南回族史》、《伊斯兰教概论》等。

宝文安 1935年生,1955年兰州民族院毕业,新疆社会科学院宗教研究所翻译资料室主任、副译审。译著有《布哈里圣训实录精华》、《穆罕默德传》、《大和卓传》等。

林松 1930年生,1948年云南养正学校阿拉伯文专业高级班毕业,中央民族学院副教授,离休。著有《回回历史与伊斯兰文化》、《汉译〈古兰经〉史话》、《朝觐见闻散记》、《古兰概观》及与他人合编《古兰经故事》等。

李兴华 1938年生,1964年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教所副研究员。

李松茂 1933年生,1959年北京师范大学历史系毕业,中央民族学院历史系教授。著有《伊斯兰教史话》、《回族·伊斯兰教研究》等书。

沈翼鹏 1935年生,1959年大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,译著有《宗教心理学》

陈国光 1945年生,1968年南开大学毕业,新疆社会科学院研究员,合编《简明新疆伊斯兰教史》、《中国新疆地区伊斯兰教史》以及《“回回二十五世到中原”考》等论文。

郑勉之 1926年生,苏南新闻专科学校毕业。江苏省伊斯兰教协会秘书长。著有《陈经畲》、《伊斯兰教常识问答》。主编《伊斯兰教简明辞典》等书。

周夔藩 1945年生,1981年中国社会科学院研究生院毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。著有《中国的基督教》。合著《中国宗教纵览》等。

金宜久 1933年生,1960年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所研究员、原室主任。主编《伊斯兰教概论》、《伊斯兰教史》。

保健行 1922年生,1944年国立贵州大学肄业。贵州省伊斯兰教协会副会长、秘书长,发表有《白旗起义始末》、《伊斯兰教哲赫忍耶教派在贵州的传播》等多篇文章。

秦惠彬 1940年生,1981年中国社会科学院研究生院毕业,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,著有《中国的伊斯兰教》,译作《伊斯兰思想历程》。

答振益 1937年生,1959年开封师范学院历史系毕业,中南民族学院民族学系民族研究所教授。著有《湖北回族》、《伊斯兰经师马铨》等文章。

赛生发 1930年生,1955年北京回民学院阿文班毕业,中国伊斯兰教协会研究部副研究员,编译有《伟嘎业教法经解》(伊斯兰教法概述)一书及《伊斯兰教国家清真寺概述》等文章。

薛河献 1930年生,1954年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究馆员,。与人合著有《十叶派》。

戴康生 1937年生,1960年北京大学毕业,中国社佳科学院世界宗教研究所研究员、副所长。合著有《世界三大宗教》《伊斯兰教概论》、《伊斯兰教史》、《社会科学新词典》、《世界十大宗教》、《伊斯兰教面面观》、《社会主义中国与宗教》等。

魏良弢 1933年生,1961年南京大学历史系毕业,南京大学历史教授。著有《喀喇汗王朝史稿》、《西辽史研究》、《西辽史纲》以及《西域史上的一个幻影——“伊斯兰国家”或“和卓时代”考实》等文章。

第四节 基督教学者

文 庸 1928年生,1956年哈尔滨外国语学院毕业。北京外国语学院东欧语系副教授。著有《基督教知识百问》、《世界宗教史略》、《圣经史话》等,与人合著《基督教文化面面观》等。

尹大贻 1925年生,1947年四川大学经济学系毕业,复旦大学哲学系教授。主要专著有《基督教哲学》。

乐 峰 1932年生,1953年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副译审。与人合译《宗教史》。

车铭洲 1936年生,1962年北京大学哲学系毕业,南开大学教务长兼政治学系主任、教授。著有《西欧中世纪哲学概论》及关于爱里乌根纳、波依提乌斯、新托玛斯主义思想的专题论文。

朱维之 1905年生,1932年日本中央大学研究科毕业,中国比较

文学学会顾问、天津外国文学学会荣誉会长、教授等职。著有《基督教与文学》、《文艺宗教论集》、《圣经文学十二讲》等书。

任延黎 1944年生,1981年中国社会科学院研究生院毕业,硕士,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

刘鉴唐 1945年生,1982年天津南开大学历史系研究生毕业,天津中西文化研究所副所长,天津基督教研究会会长、教授。著有《中国教案史》、《中国皇帝与外国传教士》等书。

何光沪 1950年生,1989年中国社会科学院研究生院毕业,博士,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,著有《多元化的上帝观》。

杨德友 1938年生,1961年山西大学外语系毕业。山西大学外语系教授。合译有《20世纪西方宗教哲学文选》、合编《基督教文化评论》及其它译著。

何桂春 1939年生,1964年北京大学历史系毕业,福建师范大学学报编辑部副编审。著有《基督将军冯玉祥传奇》、《福州市志·宗教志》等书及《〈中俄尼布楚条约〉与耶稣会士》等多篇论文。

安希孟 1945年生,南京大学宗教研究所毕业,硕士。山西大学哲学系副教授,编有《中国宗教史》(基督教史部分)等。

汪维藩 1927年生,1955年金陵协和神学院毕业,金陵协和神学院副教务长、副教授。著有《野地里的百合花》等。

林金水 1946年生,1981年中国社科院研究生院历史系毕业,福建师范大学历史系副主任、副教授。发表有《利玛窦在中国的活动与影响》、《试论南怀仁对康熙天主教政策的影响》等多篇文章。

金佩林 1934年生,1957年东北师范大学毕业,哈尔滨师范大学历史系教授。著有《基督新教史》、《让·卡尔文》、合编《世界中世纪史》等书及《马丁·路德的宗教改革与路德宗的建立》等文章。

李平晔 1949年生,1985年武汉大学历史系毕业,博士,著有《人的发现》、《宗教改革与西方近代社会思潮》等专著及《对基督教在

中国发展中几个问题的思考》、《试论基督教的历史特点及在中国的发展》等文章。

陈增辉 1910年生,1946年燕京大学研究院毕业,福建师范大学历史系教授。编有《教案史料编目》、《中国大百科全书·宗教卷》。

陈泽民 1917年生,1941年上海沪江大学,1944年金陵神学院毕业,金陵协和神学院副院长;中国宗教学会副会长。主编有《中国大百科全书宗教卷·基督教分支学科》、《金陵神学文选》、著有《基督教常识答问》等。

卓新平 1955年生,中国社会科学院研究生院硕士生毕业,德国慕尼黑大学博士生毕业,中国社会科学院世界宗教研究所研究员、副所长,著有《世界宗教与宗教学》、《圣经鉴赏》、《尼布尔》等。

赵敦华 1949年生,1988年比利时鲁汶天主教大学毕业,哲学博士。北京大学哲学系副主任、教授。著有《基督教哲学1500年》等。

赵志恩 1929年生,1953年协和神学院毕业,金陵协和神学院副教授。著有《新约概要》、《使徒行传研究》等。

段琦 1944年生,1966年北京大学毕业,1991年美国麦考米克长老会神学院硕士生毕业。中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,著《美国宗教嬗变论》,合作译著有《基督教会史》《中华归主》、《白宫中的上帝》。合作著作有《基督教史》等。

张志刚 1956年生,1982年北京大学哲学系毕业,北大哲学系宗教学教研室主任、副教授。著有《宗教文化学导论》、《基督教哲学问题举要》等书。

张贤勇 1959年生,1989年美国芝加哥信义宗神学研究院毕业,文学硕士。中国基督教神学教育委员会执行干事。著有《虔诚:栖息心头之后》、《德日进的生平与思想》、《许地山与〈达哀集〉》等。

张久宣 1937年生,1964年辽宁大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,著有《圣经故事》。

骆振芳 1920年生,1949年燕京大学宗教学院神学硕士毕业,金

陵协和神学院南京大学宗教研究所教授。著有《新约导论》、《圣经论丛》、《晨祭》等。

姚民权 1930年生,1952年金陵神学院毕业,上海社会科学院宗教研究所当代室主任、副研究员。编写《上海宗教史》中基督教史部分,编写《中国社会主义时期的宗教问题》、《古代基督教史》其中章节等。

顾裕禄 1927年生,1952年上海震旦大学毕业,上海社会科学院副研究员。著有《中国天主教的过去和现在》、《上海宗教史》(上海天主教史部分),主编《梵蒂冈对华政策资料》等书。

唐逸 1933年生,1956年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所所究员、室主任,著有《西方文化与中世纪神哲学思想》。

董友 1927年生,1953年东北师范大学俄文系毕业,北京师范大学哲学系译审。译著有《在约伯的天平上》、《意志自由》、《东正教》等。

顾昌友 1939—1989年,1954年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员、室副主任,与人合著《宗教概论》。

第五节 宗教理论、民间宗教、 原始宗教诸学科学者

于本源 1933年生,1966年北京大学研究生毕业,中国社会科学院世界宗教研究所,副研究员。

于锦绣 1920年生,1945年大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所编审,合著《宗教学通论》。

马西沙 1943年生,1969年毕业于北京大学中文系,1982年中国

人民大学硕士研究生毕业,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,室主任。著有《清代八卦教》,与人合著《中国民间宗教史》等。

王 镇 1927年生,1949年燕京大学毕业,曾任中国社会科学院世界宗教研究所编辑部主任、《世界宗教研究》主编。

王先睿 1931年生,1953年北京外语学院毕业,中国社会科学院世界宗教研究所编审,译著有《宗教与艺术》等。

乌兰察夫 1951年生,1976年内蒙古大学毕业,内蒙古社会科学院副院长、副研究员。主编有《中国无神论史》(民族卷)等。

冯嘉芳 1928年生,1953年哈尔滨外语学院毕业,中国社会科学院世界宗教研究所编审。与人合编《各国宗教概况》。

邓启耀 1952年生,1982年云南大学毕业,云南社科院民族文学所副所长、研究员。著有《宗教美术意象》、《中国神话的思维结构》、《衣装上的秘境》等书,与人合著《中国少数民族宗教初编》、《中国各民族神话与宗教大辞典》等。

刘芳贤 1939年生,1964年湖北大学毕业。中国社会科学院民族研究所副编审。编著有《珞巴族的社会和文化》、《珞巴族简史》以及《珞巴族的原始宗教》等多篇论文。

米寿江 1951年生,1982年南京教育学院历史系毕业,1986年江苏省党校哲学专业毕业。江苏省行政学院科研处副处长。著有《当代视角下的宗教》等。

李国文 1950年生,1976年云南大学政治系毕业。云南省社科院副所长、副研究员。著有《东巴文化与纳西哲学》、《人神媒·东巴祭司面面观》、《天·地·人—云南少数民族哲学窥秘》等书。

李道勇 1933年生,1956年中央民族学院毕业,中央民族学院副研究员。系国家85宗教课题南亚孟高棉卷主编,合作在国内发表专著两册。

李向平 1958年生,1989年华东师范大学毕业,历史学博士,上海大学中国文化研究所副所长、副教授。著有《祖宗的神灵》、《救世与

救心》等书。

李绍明 1933年生,1953年四川大学历史系民族学专业毕业,1954年西南民族学院民族问题研究班毕业。四川省民族研究所研究员,中国民族学学会副会长。编纂《凉山彝族奴隶社会》、《川东西水土家》等书以及《凉山少数民族原始宗教与现代化问题》等文章。《中国各民族宗教神话大词典》四川编写组主编。

吕大吉 1931年生,1957年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,主编《宗教学通论》。

杜玉亭 1934年生,1958年云南大学历史系毕业,云南社会科学院研究所研究员。主编有《中国原始宗教资料丛编·基诺卷》。

苏鲁格 1949年生,1984年青海民院毕业,1993年中央民院获硕士学位。内蒙古社会科学院历史所工作。撰有《内蒙古喇嘛教》,合编《中国原始宗教研究与资料·蒙古卷》,《汉、藏、蒙佛教比较研究》等。

汪宁生 1930年生,1959年北京大学历史系毕业,云南民族学院教授、国家民委学术委员会委员。著有《民族考古学论集》、《铜鼓与南方民族》以及《中国西南民族历史和文化》、《云南沧源崖画的发现和研究》等。

宋恩常 1927年生,1953年东北师范大学历史系毕业,1956年中国人民大学研究生班毕业。云南民族学院民族研究所研究员,中国民俗学会常务理事。《宗教词典》编委、《中国大百科全书宗教卷》中国少数民族宗教与中国民间宗教分科主编。著有《云南少数民族研究文集》,《中国少数民族宗教初编》。

何耀华 1937年生,1964年云南大学研究生毕业。云南社会科学院院长、研究员。编著《彝族原始宗教研究资料丛编》等。

杨学政 1949年生,1975年云南师范大学毕业,云南省社会科学院宗教研究所副所长、研究员,云南宗教学会副会长兼秘书长,著有《原始宗教论》、《生殖崇拜论》、《世界三大宗教在云南》、《藏族纳

西族普米族的藏传佛教》等。

杨福泉 1955年生,1982年云南大学中文系毕业,云南省社科院民族学所研究室主任、纳西文化研究会副主任、副研究员。著有《神奇的殉情》、《灶与灶神》,译著有《国际纳西东巴教研究集粹》等。

杨照辉 1944年生,1975年云南民院语文系毕业。云南省社科院文学研究所工作。译著有《普米族祭祀歌》及《从巫术仪式和诀术歌看普米族的鬼灵观念》等论文。

和志武 1930年生,1952年中央民族学院毕业,云南省社会科学院研究员,中国民族古文字研究会副会长。著有《纳西东巴文化》、《祭风仪式及木碑画谱》、《纳西东巴教选译》,主编有《中国原始宗教研究资料丛编·纳西族卷》等书。

周锡银 1936年生,1959年四川大学历史系毕业。四川民族研究所研究员,中国西南民族研究学会副会长。著有《藏族原始宗教》、《中国少数民族的历史作用》、《红军长征时期党的民族政策》等书以及藏区宗教现状与发展趋势研究等文章。

金 泽 1954年生,1986年中国社会科学院研究生院毕业,硕士,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,专著有《英雄崇拜与文化形态》、《中国民间信仰》。译著有《比较神话学》、《神话学》、《宗教的起源发展》、《人与神——宗教生活的理解》。

罗伟虹 1947年生,1982年华东师范大学毕业,上海社会科学院宗教研究所副所长、副研究员,合著有《中国社会主义时期宗教问题》、《宗教学概论》、《中国的宗教》以及发表《宗教道德在社会主义时期的变化及其社会作用》等论文。

张江华 1941年生,1964年西南民族学院政史系毕业,中国社会科学院民族研究所副研究员。著有《门巴族封建农奴社会》以及《圆圈现象及其在藏传佛教中的象征意义》等多篇学术文章。

张时裕 1924年生,1944年上海圣约翰大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副编审,与人合译《世界通史》二、三、四卷。

张继安 1930年生,1953年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,合编《宗教学通论》。

张林翰 1918年生,曾任中国社会科学院世界宗教研究所编辑部主任、《世界宗教研究》主编。

张有隽 1939年生,1963年中南民族学院毕业,广西民族学院民族研究所所长、研究员。著有《瑶族宗教论集》、《中国大百科全书·宗教·瑶族宗教》、《中国少数民族原始宗教资料丛编》瑶族卷等书。

陈村富 1937年生,1960年北京大学哲学系毕业,杭州大学哲学系主任、教授。合著有《希腊哲学史》一、二卷,主编《宗教与文化》等。

陈海英 1930年生,1955年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副编审,与人合著《世界三大宗教及其流派》。

范宏贵 1934年生,1959年民族学院历史系民族学研究生毕业,广西民族学院民族研究所研究室主任,壮学研究会副会长、教授。著有《中国各民族原始宗教研究及资料丛编》壮族卷等。

郑天星 1937年生,1963年北京外国语学院毕业,中国社会科学院世界宗教研究所编辑部主任。《世界宗教研究》(季刊)主编,编译《马克思、恩格斯论无神论、宗教和教会》,与张雅平合编《列宁论无神论、宗教和教会》。

徐恭生 1936年生,1959年厦门大学历史系毕业。福建师范大学历史系教授,妈祖研究会理事。著有《中国·琉球交流史》,《中国大百科全书·宗教卷》撰稿人。

桑耀华 1931年生,1958年云南大学历史系毕业,副研究员。著有《景颇族的鬼魂崇拜与祭祀》、《景颇族的原始宗教》、《德昂族简史》等。

高师宁 1950年生,1988年中国社会科学院研究生院毕业,硕士,中国社会科学院世界宗教研究所室副主任,译著《神圣的帷幕》等。

- 高建章** 1934年,1955年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。著有《锡克教史》
- 高立士** 1934年生,1953年云南民族学院毕业,云南民族研究所副研究员。著有《西双版纳傣族的历史与文化》等书以及《克木人的图腾崇拜与氏族外婚制》、《彝族密县人的原始宗教》等文章。
- 郭大烈** 1941年生,1964年中央民族学院历史系毕业,云南社会科学院民族学研究所所长、研究员。主编《东巴文化论集》、《东巴文化论》、《纳西研究论文集》等。
- 凌瑾芳** 1933年生,1957年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,著有《宗教心理学》。
- 曹琦** 1928年生,1959年人民大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,合著有《世界三大宗教在中国》。
- 萧志恬** 1924年生,1993年去世,1950年复旦大学社会系毕业,上海社会科学院宗教研究所研究员,中国宗教学会副秘书长。著有《试谈社会主义初级阶段宗教与政治关系的几个问题》,编写《宗教学概论》第五编等。
- 喇秉德** 1945年生,1968年中央民族学院毕业,青海民族学院民族研究所宗教研究室主任、副教授。编写《民族理论与民族政策》中的“宗教问题和宗教政策”等章及《对宗教本质的再认识》等文章。
- 彭耀** 1937年生,1962年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所室主任、副研究员,著有《世界三大宗教在中国》。
- 韩秉芳** 1937年生,1963年北京大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员,合著有《中国民间宗教史》。
- 谢雨春** 1932年生,1955年大学毕业,中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。与人合著《中国无神论史》。
- 詹承绪** 1931年生,1960年云南大学历史系毕业,中国社会科学院民族研究所研究员,中国民族学学会常务副会长,主编《中国各原始宗教资料丛编·白族》卷。

蔡家麒 1935年生,1960年北京大学历史系毕业,云南省民族研究所研究员。著有《论原始宗教》等。

顾思久 1929年生,1959年云南大学毕业,云南省社会科学院副研究员,宗教所副所长。主编有《宗教论稿》、《云南宗教概论》、《云南省志·宗教志》等书。

第八章 宗教活动场所

第一节 佛教寺院

佛教寺院是佛教徒供奉佛祖、菩萨的地方，也是出家僧尼居住、生活、修持和举行佛事活动的地方。印度的佛寺称“僧伽蓝摩”和“阿兰若”，简称“伽蓝”和“兰若”。“寺”在中国原为官署之名，如大理寺、鸿胪寺，佛教传入后，印度僧人初驻于管外交事务的鸿胪寺，后建白马寺，是中国第一佛寺，以后“寺”名也就为佛教袭用。因为一寺之内常分为数院，故可合称“寺院”；又寺前常竖幡杆称为刹，故寺也称“寺刹”、“梵刹”。古代称隐世修行者所居茅屋为“庵”，后比丘尼修行之所多称为庵。

佛教在中国传播已近二千年，得到许多民族的共同信仰。佛教的传播以寺院建筑为物质依托，在历史上佛寺遍布于汉族及藏族、蒙族、裕固族、珞巴族、门巴族、土族、傣族、布朗族、阿昌族等许多少数民族居住的地区，成为当地引人注目、富有魅力的重要建筑。各地区、各民族的佛寺都有多姿多彩的民族特色和匠心独具的建筑风格，它们既表现在寺院选址、地表景观、总体结构、空间利用方面，又表现于群体组合、单元构建、层次安排、装饰彩绘方面，更体现在内部设施、法像造型、吊挂陈列、法器安置以及庙会规模、民俗活动等方面。寺院是丰富多彩、蕴涵宏富的文化综合体，闪耀着中

华民族善于创造、精于建筑的智慧光辉。

汉传佛教寺院建筑风格和布局

汉传佛教自于洛阳建白马寺后，寺院建筑得到长足发展，它基本承袭了汉地原有建筑风格，充分吸收宫殿与民居的建筑布局特点，大量采用木构，施以庑顶、飞檐、斗拱、藻井等汉地特有的建筑方法。

佛教寺院依选址不同可分依山式和平地式，依形式可分为石窟寺和塔庙。石窟寺的开山约始于南北朝，系仿印度佛教“支提窟”而建。佛教石窟遍布各地，历代都有开凿，集中体现了中国佛教雕刻绘画艺术的瑰丽姿彩。塔庙之称源于最初的寺院多建“浮屠”以供养佛像，“浮屠”渐发展为中国的“塔”。整个寺院以塔为中心，周围是偏殿、僧房，如现在的法门寺。后来这种布局发生变化，殿堂地位升高，出现寺塔并列、塔寺分离的结果。寺院基本按四合院式结构，总体布局以大雄宝殿为中心，按虚实相衬、多重对称的美学原理，以及方便活动、有利修持的原则对主体建筑进行精心设计和巧妙安排。至宋代形成“伽蓝七堂”的基本布局。演变至今，一寺通常包括三门殿、天王殿、大雄宝殿、东西配殿、接引殿、藏经楼、方丈室等。以下一一简介：

1. **三门殿** 寺院大门一般都是三门并立，中间一大门，两边各一小门，（也有只设一门的），故称三门殿，象征“空门、无相门、无作门”三门解脱。又因寺院多居山林，故又称“山门”。殿内两边有二大“密迹金刚”像，手执古印度最坚硬的兵器金刚杵。民间也戏称之为“哼哈二将”。

2. **天王殿** 殿中间供奉大肚弥勒佛，其形象是据五代时的“布袋和尚”契此而造，他曾自称为弥勒菩萨化身，其“笑口常开、大肚能容”是佛寺中的著名形象。两边有护持四大部洲的四大天王，即

东胜身洲持国天王，白色，持琵琶；南瞻部洲增长天王，青色，执宝剑；西牛货洲广目天王，红色，执蛇；北俱卢洲多闻天王，金色，执雨伞，因是“哪吒三太子”的父亲，民间传为“托塔李天王”。在弥勒背后面对大雄宝殿有手持金刚杵的护法神韦驮像。

3. **大雄宝殿** 是佛寺的正殿，主供释迦牟尼佛，“大雄”是其名号之一，有威德高上之意。殿内所供各寺不尽相同：有“一尊像”，释迦牟尼结跏趺而坐，或侧身而卧作涅槃状，左右胁侍阿难、迦叶两位弟子，也有的寺院主佛供毗卢佛（报身佛）或接引佛（阿弥陀佛）。有“三尊像”，是三身佛，即法身毗卢遮那佛居中，报身卢舍那佛居左，应身释迦牟尼佛居右；或三世佛，即按时间分的竖三世佛为过去佛燃灯佛、现在佛释迦牟尼佛、未来佛弥勒佛，按空间分的横三世佛为东方净琉璃世界教主药师琉璃光佛、中间娑婆世界教主释迦牟尼佛、西方极乐世界教主阿弥陀佛，每位佛各有二位胁侍菩萨。有“五方佛”，代表佛的五智，正中供法身毗卢遮那佛，左手第一位是南方宝生佛，第二位是东方阿閼佛；右手第一位为西方阿弥陀佛，第二位是北方不空成就佛。有“过去七佛”，供释迦牟尼佛及其前的六位佛：毗婆尸佛、尸弃佛、毗卢舍婆佛、拘楼孙佛、拘那含佛、迦叶佛，此种较为少见。在大殿内两侧有十六罗汉，为释迦牟尼的弟子，宋代增加为十八罗汉，至今非常流行。大殿主佛背面常塑海岛，观世音菩萨现女相，手持净瓶杨枝立于当中，旁有善才童子和龙女，周围是观音救八难的故事。也有寺院在这一位置塑文殊菩萨骑白象，普贤菩萨骑青毛狮子，观音菩萨骑金毛吼，为“三大士像”。

4. **菩萨殿** 许多寺院在大殿后或两边还建有菩萨殿，一般供观音菩萨或地藏菩萨。观世音又译名“观自在”、“光世音”，据说能普遍观察世界上的一切声音，普度众生，大慈大悲，救人苦难，故观音殿又叫大悲殿。其造像有许多种，多为女相，或立或坐，有二臂双目直至千手千眼的不同形象，千手表示护持众生，千眼表示观照

人间，都是大悲的表现。地藏菩萨曾发“度尽众生”的大愿，唐代有一新罗（今朝鲜）王子金地藏在九华山出家修行，去世后被尊为地藏化身，极受群众喜爱、崇拜。一般地藏王像两边的老者和比丘就是供养金地藏的闵长者父子。

5. **接引殿** 在净土宗寺院中常设接引殿供养西方极乐世界教主阿弥陀佛，此佛立于莲座之上，右手下垂，左手当胸，掌中有金莲台，为接引之像，信徒只要念其名号就能往生极乐世界。左右胁侍为观世音、大势至二菩萨，合称“西方三圣”。

6. **伽蓝殿** 大雄宝殿两旁的配殿常为伽蓝殿和祖师殿。伽蓝（意为“僧园”，是整个寺院的总称）殿是为纪念古印度护持佛法、施造桥树给孤独园的给孤独长者、波斯匿王和侨多太子三人，旁列十八伽蓝神。

7. **祖师殿** 建祖师殿的多属禅宗寺院，供禅宗历代祖师如达磨、慧能、怀海等像，及标明本寺师承关系，其它宗派如净土宗也多有仿效。

8. **罗汉堂** 因佛经上常有五百罗汉随侍佛陀之语，佛灭后有些寺院专设罗汉堂于寺侧或后部，内塑五百罗汉像，从各种经中辑录名号，以凑五百之数。不少寺院的罗汉堂中保存了古代雕塑艺术的杰作。

9. **藏经楼** 寺院安放大藏经的地方，称藏经楼，一般在寺的后部，建有楼阁，内设书橱，存放经书，供僧众学习、研修。

10. **方丈室** 寺院之中住持的居所，原为禅寺所专用，后通行于汉传佛教中。方丈意指居室不大，仅一丈见方。典出《维摩诘经》中维摩诘的居室，室虽小，但容量无限，意在用以警醒寺主，不断精进修行。故常以居室之名，代称住持为“方丈”。

在寺院之中还有客堂（寺院接待来访、会客之处）、云水堂（接待云游挂单僧人之处）、斋堂（寺中用餐之处）、大寮（厨房）、库房、衣钵寮（管理方丈个人事务之所）、僧舍等设施，供僧众日常生活之

用。

汉传佛教中还有一种特殊的寺院——石窟寺，它起源于印度，本为礼拜禅修之所。传入中国后大为发展，许多僧人、艺匠怀着极大的宗教热情，在岩石、石山之中开凿洞穴，雕刻、塑造佛像，绘画佛像，作品具有极高艺术价值。这类石窟艺术兴起于南北朝，盛于隋唐，以后历代都有开凿。许多地方经过上千年的修建，成为石刻、雕塑、壁画艺术宝库。其中最著名的有甘肃敦煌莫高窟、山西大同云冈石窟、河南洛阳龙门石窟、甘肃天水麦积山石窟、河北邯郸南北响堂山石窟、四川大足石刻等。这些石窟将作为国家的珍贵文物和中国古代艺术瑰宝存于世间。

藏传佛教寺院建筑风格和布局

藏传佛教寺院建筑吸收了汉传佛教、印度佛教建筑特点，予以融合创新，极具民族特色，或依山傍水而建，或兀立于“神山”之上，建筑高大宏伟，既显出气势雄浑，又透出神秘肃穆，每个寺庙都可谓西藏文化艺术的展览馆，充分体现了生活于雪域高原的藏族等少数民族人民的民族精神。

藏传佛寺建筑主体多建成碉堡式的楼阁。殿宇墙壁常用石板砌筑，坚实厚重，外型高大直立，由下至上略有倾斜收缩，不分层段，表面多涂成赭红色或白色，给人以峻峭高耸之感。在平整的墙壁上开一至数排略呈梯型的小方窗，上出短檐。殿顶为宽阔平坦的天台，并开有天窗，以利于采光。藏传佛教建筑大量吸收了汉地建筑方法，将木构飞檐、斗拱、兽吻等与碉楼主体相结合，许多寺庙盖有汉式殿顶，有的用琉璃脊兽、琉璃瓦，有的用鎏金铜瓦，被称为金顶。如布达拉宫最上层有七座金顶，在日照时间长、幅射强的高原地区，金顶闪光耀眼，好似天上宫阙。

藏传佛教寺院规模有大有小，布局多依山就势，错落有致，无

一定之规。寺院的中心是大经堂,藏语称为“扎仓”,是僧众集会、诵经、学习之处,内供有特色佛像。许多大寺的每个扎仓都是一个学院,或专修显宗(教义理论),或专修密法。喇嘛在学院中学习,学成后可取得相应的学位。扎仓最多的,如拉卜楞寺,可达六个,分别为闻思学院、续部下学院、时轮学院、医药学院、喜金刚学院、续部上学院。许多寺院大经堂建筑宏大,可容数千人乃至上万人共同诵经。

每个寺院中还有多少不等的佛殿,是供僧人诵经和信徒朝拜的场所,也称为“寺”。各殿所供主佛各不相同,常见的有供释迦牟尼佛、弥勒佛、观音菩萨的各种变相、文殊菩萨的各种变相、各种密宗金刚、度母、格鲁派创始人宗喀巴大师等。还有的佛殿供有去世大活佛的灵塔。

许多寺都有一定数量的活佛,其府邸名为囊欠。高级活佛的住所非常华丽,规模很大,小活佛则逊色许多。而一般僧人的僧舍则是普通平房,较为朴素。

有的寺庙还造有高大的晒佛台,供节日时展挂佛像之用。

有的寺院有专门的印经院,印刷藏经。经书众多的寺有藏经楼。

上座部佛教寺院等级与建筑格局

云南的南传上座部佛教寺院遍布于这一派佛教信徒居住的各个村寨,成为当地少数民族社会生活中不可缺少的一部分。其寺院有等级之分:最高级为州的总佛寺(大罗阁总寺),设在以前宣慰使的驻地,它只是概念上的最高总佛寺,并无教务实权;真正在教务上居于领导地位的是勐总佛寺(大罗阁勐寺),它有权召集全勐僧团大会,主持全勐性佛事活动,决定属寺住持人选,批准并主持袈巴级以上僧职晋升,寺内设有总布萨堂(戒坛);在各勐之中有若干

中心布萨堂(戒坛)佛寺,一般由四个或四个以上村寨佛寺组成,各村比丘每月初一、初八、十五、二十三都要到中心佛寺集中,举行自恣仪式,住持比丘主持较大佛事活动,批准晋升比丘,监督比丘持戒情况;最基层的是村寨佛寺,住寺比丘除日常的礼佛诵经外,主要是为在家信徒做佛事,对青少年学僧教授佛学和文化知识。

云南上座部佛寺一般规模不大,多数寺庙较简陋,寺院布局因地制宜、灵活多变。佛寺一般由大殿、僧舍、鼓房、布萨堂(中心佛寺以上设立)组成。大殿是寺院的中心,通常坐西向东建造,殿内只供奉释迦牟尼一尊像,殿内周围挂佛本生画,描绘释迦牟尼一生事迹。鼓房内有锣鼓,每月初七、初八、十四、十五都要击鼓鸣锣,驱赶魔鬼。僧舍供僧人居住学习之用,多建于大殿之后。布萨堂供僧众们诵经忏悔、会商宗教事务、授比丘戒之用。级别较低的佛寺建筑一般为傣式竹木结构房屋,与当地民居形式相仿。高级佛寺有木结构和砖木结构的,也有的建起楼房。佛殿层顶坡度很大,重檐相叠,色彩华丽,檐脊上有多彩的雕饰。

建筑精美绚丽的佛塔是云南上座部佛教建筑的一大特色。佛塔是其重要宗教活动场所,有些独立建于一处,有些建在寺院旁边,受到僧俗信众供养礼拜。塔以砖石结构为主,有单塔、双塔、多塔数种。塔基多为“亚”字型,四边设有佛龛,内供佛像。塔身平面呈圆形或多边形,下粗上细,急剧收缩,尖锐挺拔。塔刹尖细,直刺青天,置相轮,悬风铎。独立的塔附近建有供人休息的塔房,这些佛塔多建于风景秀丽之处,极具民族风格。

著名佛寺简介

北京市

广济寺 位于北京市西城区阜内大街。相传创建于金代,元代名僧万松行秀曾主持此寺。主要建筑有山门、天王殿、大雄殿、圆通

殿、藏经阁、三学堂，寺内存有大量珍贵文献和历史文物。该寺现为中国佛教协会所在地。

法源寺 位于北京市宣武区，始建于唐贞观十九年(公元645年)，名悯忠寺，是北京市内现存最古名刹，有七进六院，布局严谨，藏有多种珍贵文物。现为中国佛学院、中国佛教图书文物馆所在地。

广化寺 位于北京德胜门内鸦儿胡同。建于元代，为北京名刹。现为北京市佛教协会所在地。

通教寺 位于北京东直门内，建于明代。是北京著名尼寺。新中国成立后一直为北京市尼众学修及宗教活动场所，后成立北京尼众佛学院。

雍和宫 位于北京东城区雍和宫大街，是藏传佛教格鲁派著名蒙古族寺院。建筑于清康熙三十三年(公元1694年)，是雍亲王(胤禛)府第。雍正三年改今名，乾隆九年(公元1744年)舍宫为寺，寺僧多为蒙古族喇嘛。寺院建筑结合了汉、满、蒙、藏各族特色，壮丽宏伟。宫内万佛阁中著名的26米高(地上18米)的白檀木雕迈达拉佛、法轮殿紫檀木雕五百罗汉山和照佛楼内的金丝楠木佛龕合称雍和宫三宝。

西黄寺 位于北京朝阳区安定门外，与东黄寺并峙。建于清顺治九年(公元1652年)，是当时作为西藏达赖喇嘛、班禅额尔德尼来京驻锡之地而建。内有金刚宝座式的六世班禅额尔德尼灵塔——“清静化域之塔”。“文革”前为班禅驻京办事处，接待西藏来京僧人。现在是中国藏语系高级佛学院所在地。

天津市

大悲院 位于天津市河北区天纬路，清康熙年间(公元1662—1772年)建造。为天津市佛教协会所在地，佛教徒主要宗教活动场所。

河北省

正定县临济塔院 位于河北省正定县临济寺内。始建于北朝东魏兴和二年(公元540年)。唐大中八年(公元854年),中国禅宗之临济宗开宗祖师义玄驻锡此寺,师去世后建九层33米高的塔纪念,名澄灵塔。为中国和日本临济宗重要祖庭。

承德市普宁寺 位于承德市避暑山庄之北,为“外八庙”之一,是清乾隆二十年(公元1755年)为蒙族四卫拉特部创建。该寺仿西藏三摩耶庙制,为与蒙族佛教徒有关的重要藏传佛教寺院。寺内大乘之阁高36.75米,外观六层重檐,内供高22.23米、用五种木材雕成的千手千眼观世音菩萨泥金立像。

山西省

太原市崇善寺 位于太原市东南隅,创建于唐代,为著名古刹。山西省佛教协会所在之处。

大同市上华严寺 位于大同市清远街,建于辽代清宁八年(公元1062年),是当时华严宗重要寺庙。大雄宝殿内有明代壁像和清代壁画,十分珍贵。

交城县玄中寺 位于交城西北15公里处石壁山南。北魏延兴二年(公元472年)净土宗高僧昙鸾兴建,是中国和日本净土宗祖庭,国内外影响甚大。

辽宁省

沈阳市般若寺 位于沈阳沈河区永德里,由清初高僧古林智禅师创建。民国时期曾办佛学院。现为辽宁省佛教协会所在地。

沈阳市慈恩寺 清天聪二年(公元1628年)创建。为东北著名寺庙。

吉林省

长春市般若寺 位于长春市清明街,建于1922年。现为吉林省佛教协会所在地,长春市主要佛教寺庙。

长春市地藏寺 1926年尼僧祖圆建造,为长春市主要尼众寺院。

吉林市观音古刹 清乾隆三十五年(公元1770年)建。为吉林市佛教徒宗教活动中心。在东北及香港等地佛教界中有一定影响。

黑龙江省

哈尔滨市极乐寺 位于哈尔滨市南岗东大直街。1923年创建。现为黑龙江省佛协所在地。

上海市

玉佛寺 位于上海市安远路。创建于清光绪八年(公元1882年)。寺内玉佛楼中供有高1.9米的缅甸玉雕释迦牟尼说法像,卧佛堂内有玉雕释迦牟尼涅槃像。现为上海市佛教协会所在地。

静安寺 位于上海市静安区南京西路。建于三国吴赤乌年间(公元238—251年),今建筑皆为清代以后所建。该寺是国内外知名古刹。

龙华寺 位于上海市南郊龙华镇。相传建于三国赤乌十年(公元247年),又名空相寺。寺前有高40.4米的古塔,七层八面,为北宋时所建。该寺几经兴废,1978年重修,恢复宋代风貌,为著名历史古刹。

沉香阁 明万历二十八年(公元1600年)建。为上海市著名佛寺。已故中国佛教协会名誉会长应慈法师道场,对国内外有一定影响。

圆明讲堂 已故中国佛教协会首任会长圆瑛法师1934年创

建。在东南亚侨胞及港澳同胞佛教信众中有一定影响,是上海佛教重要寺庙。

江苏省

南京市灵谷寺 位于南京市中山门外紫金山麓中山陵东侧。建于南朝梁天监十三年(公元514年),明初迁至现址。寺内供有唐玄奘法师顶骨。寺旁有民国建灵谷塔。

南京市栖霞寺 位于南京市东北栖霞山中峰西麓,于南齐永明七年(公元489年)创建。隋代吉藏在此创立中国佛教三论宗。寺内存有南朝摩崖造像、五代石塔、唐代碑文等珍贵文物。是中国佛教四大丛林之一。现为中国佛学院栖霞山分院所在地。

苏州市西园戒幢寺 位于苏州市阊门外留园路。建于明嘉靖年间(公元1522—1566年),原为私家园林,后园主舍园为寺,为律宗寺院。寺内罗汉堂塑四大名山、五百罗汉极具特色。该寺是江南名刹。

苏州市寒山寺 位于苏州市西枫桥镇。创建于南朝梁天监年间(公元502—519年)。相传唐代高僧寒山、拾得曾到此寺。唐张继《枫桥夜泊》诗即咏此寺,脍炙人口,寺亦名扬天下,尤其风行日本。

苏州市灵岩山寺 位于吴县木渎镇灵岩山上,建于东晋末年(公元5世纪中叶),为太尉陆沉舍宅为寺。为近代中国有名的净土宗道场,印光大师即住此寺。寺内有宋代所建多宝塔。寺中现设中国佛学院灵岩山分院。

镇江市金山寺 位于镇江市西北之金山上,东晋时建。寺宇依山而造,山顶有慈云塔。为中国著名禅宗寺院。

镇江市焦山定慧寺 位于镇江市焦山上。建于东汉兴平年间(公元194—195年),为近代曹洞宗主要道场。寺内存有多种珍贵书法碑刻。

常州市天宁寺 位于常州市内。建于唐初贞观、永徽年间(公元627—655年)。为江南著名大丛林。

常熟市虞山兴福寺 建于南齐延兴至中兴年间(公元494—502年)。为江南著名佛教寺院。

南通市广教寺(大圣寺) 位于南通市南长江之滨的狼山上。建于唐高宗总章二年。寺内建有佛塔,法乳堂中绘有十八高僧像。为长江下游名山古刹。

扬州市大明寺 位于扬州市北,又称平山堂。建于南朝刘宋大明年间(公元457—464年)。唐开元年间律宗著名高僧鉴真东渡日本前住持此寺。是中日佛教文化关系史上著名古刹,日本律宗祖庭,在国内外具有深广影响。

邗江县高旻寺 位于邗江县三汊河西岸,建于隋代,重建于清康熙三十八年(公元1699年),为著名禅宗道场。

句容县隆昌寺 位于句容县宝华山,又名慧居律寺。相传开创于南朝梁代(公元502—557年)。明神宗赐额“护国圣化隆昌寺”。寺院建筑宏大,数百年来是律宗首刹,为近代影响最大的传戒道场。

浙江省

杭州市灵隐寺 位于杭州灵隐山飞来峰前。相传为东晋咸和三年(公元328年)印度高僧慧理创建。寺前有摩崖石刻。康熙帝题名“云林禅寺”。为佛教史上著名禅宗丛林。宋代列为禅宗五山之一。日本古代高僧觉阿上人等先后在本寺参学,与日本佛教有很深关系。现为浙江省佛教协会所在地。

杭州市净慈寺 位于杭州南屏山慧日峰下。后周显德元年(公元954年)吴越王钱俶建。宋代高僧永明延寿、如净等皆曾住此寺,日本佛教曹洞宗祖师道元即受学于如净。为日本临济、曹洞宗广大信徒向往朝礼之地。“西湖十景”之“南屏晚钟”、“雷峰夕照”皆出此

寺,今皆不存。

宁波市七塔寺 位于宁波市江东百丈街。唐大中十二年(公元858年)建。为浙东历史悠久的佛教名刹。现为市佛教协会所在地。

鄞县天童寺 位于鄞县天童山太白山麓。晋永康元年(公元300年)始建。宋代以后,禅宗著名高僧如净等人曾住持此寺,为禅宗丛林的重心。日本佛教临济宗及曹洞宗均以天童为祖庭。

鄞县阿育王寺 东晋安帝义熙元年(公元405年)始建。晋时曾发现舍利宝塔,传为印度阿育王所造八万四千塔之一。日本古代来华求法高僧多数曾住此寺。称为中国佛教禅宗五山之一。

新昌县大佛寺 位于新昌县南明山。建于南齐永明年间(公元483—493年)。寺内有著名的“三生石佛”,系依山岩雕成,高13.23米。为国内外佛教徒瞻礼胜地。

天台县国清寺(包括智者塔院) 位于天台县天台山麓。创建于隋开皇十八年(公元598年),为中国天台宗根本道场。日本天台宗及日莲宗均以天台山国清寺为祖庭。智顗为天台宗大师,称智者大师,去世后建肉身塔以示纪念。

天台县高明寺 位于天台县天台山。始建于天祐七年(公元910年)。明代天台宗传灯大师复兴天台宗,于此新建天台祖庭。

天台县方广寺 位于天台县天台山。宋建中靖国元年(公元1101年)建,绍兴四年重建。原有上方广、中方广、下方广三寺,现上方广已废。为天台宗著名寺院。

温州市江心寺 位于温州市江心屿。唐咸通(公元860—873年)时建。为浙东著名古刹。

安徽省

合肥市明教寺 位于合肥市逍遥津公园旁。建于唐代宗大历(公元766—779年)年间。寺内有教弩台,又称曹操点将台。为合肥市佛教协会所在地。

安庆市迎江寺 位于安庆市长江之滨。建于后晋天福二年(公元937年)。寺内有七级古塔,名振风塔,建于明代。为长江中下游著名古刹。

潜山县乾元禅寺 位于潜山县天柱山。系南朝梁武帝(公元503—547年)时高僧宝志禅师所建。传禅宗三祖僧璨曾至此,为禅宗著名古刹。

滁州市琅琊寺 位于滁州市琅琊山中。唐大历(公元766—779年)中建造,是安徽省著名古刹。

芜湖市广济寺 位于芜湖市赭山西南麓。建于唐乾宁(公元894—897年)间。世称“小九华”,国内外来朝九华山的一般必在此烧香设供,有较大影响。

福建省

福州市涌泉寺 位于福州市鼓山白云峰麓,创建于唐建中(公元780—783年)间,五代以来成为著名禅宗丛林。寺院建筑随山布局,规模宏大,为福州五大禅宗丛林之一。

福州市西禅寺 位于福州西门外怡山,唐咸通八年(公元867年)兴建。为福州五大禅寺之一。

福州市林阳寺 位于福州北峰山区,创建于五代后唐长兴二年(公元931年)至后晋(公元936年)间。为福州五大禅寺之一。

地藏寺 创建于南朝梁武帝大通元年(公元527年)。为福建著名古寺。

闽侯县雪峰崇圣寺 位于闽侯县境内。创建于唐咸通十一年(公元870年),为禅宗著名丛林,福州五大禅寺之一。唐禅宗高僧义存禅师于此弘法。

厦门市南普陀寺 位于厦门市五老峰下。始建于唐代,为闽南著名佛教胜地。建有闽南佛学院。

莆田县广化寺 位于莆田县凤凰山麓。建于隋开皇九年(公元

589年),历史悠久,今建筑为清代仿旧制重建。

莆田县 曺山慈寿寺 唐僖宗乾符三年(公元876年)建。为福建省著名古刹,在海外教徒中有一定影响。

莆田县 光孝寺 始建于宋元丰八年(公元1085年),为闽南规模宏大的著名古寺。

福清县 万福寺 位于福清县渔溪镇黄檗山。建于唐贞元五年(公元789年)。唐希运禅师曾居此寺。为禅宗著名道场。清隐元禅师住持此寺,后应邀赴日本,创日本黄檗宗。万福寺故为该宗祖庭。

泉州市 开元寺 位于泉州市西街。创建于唐垂拱元年(公元685年)。该寺占地广大,建筑宏伟,有大雄宝殿、甘露戒坛、东西二石塔等。此寺中外知名,对台湾及海外侨胞佛教徒有较大影响。

晋江市 龙山寺 位于晋江市安海镇。建于隋大业十四年(公元618年),为闽南名刹。内供奉有巨大木雕千手千眼观音菩萨立像一尊,为闽南及台湾信众所尊奉。自明代寺僧肇善至台湾鹿港修建龙山寺后,岛内各地相继建有大量龙山寺,与晋江龙山寺有密切关系。

漳州市 南山寺 建于唐开元年间(公元714—741年)。闽南著名古寺。寺内有唐代巨型石雕弥勒佛像。

宁德县 支提华严寺 位于宁德霍童山中。宋开宝四年(公元971年)建。由于《华严经》中有“不到支提不为僧”之说,历代僧侣多云游至此。

江西省

九江市 能仁寺 位于九江市东部。创建于南朝梁武帝时(公元502—547年)。为江西名刹,九江三大丛林之一。

九江市 东林寺 位于庐山西麓。东晋太元九年(公元384年)慧远创建。净土宗以慧远为初祖,该寺为祖庭。

永修县真如寺 位于江西永修县云居山。建于唐元和年间(公元806—820年)。历史上唐代道膺、宋代克勤、近现代虚云等著名禅师都曾住持此寺,影响远及东南亚、印度、欧美各国。

吉安市青原山净居寺 始建于唐景龙三年(公元709年),惠能弟子青原行思禅师即住此寺。现寺门“青原山”三字为文天祥书。

山东省

济南市千佛山兴国禅寺 位于济南市南千佛山麓,建于唐贞观间(公元627—649年)。寺内有北魏、隋代石刻佛像。传说上古舜帝尝耕稼于此。

青岛市湛山寺 位于青岛市湛山,建于1932—1935年。原办有湛山佛学院,培养僧才甚众。因此国外沿用湛山寺之名修建的寺庙甚多。影响较广。

河南省

洛阳市白马寺 位于洛阳市东,创建于东汉明帝永平十一年(公元68年),为佛教传入中国的第一座寺庙。天竺高僧摄摩腾、竺法兰在此译出第一部汉文佛典《四十二章经》。寺内尚存摄摩腾、竺法兰墓。寺东有齐云塔。

登封县少林寺 位于登封县少室山五乳峰下。建于北魏太和二十年(公元496年)。为中土禅宗初祖菩提达摩创立禅宗之处,为禅宗祖庭。少林武术亦名震天下。寺内有珍贵壁画、碑刻多处。寺周有塔林、初祖庵、二祖庵、达摩面壁洞等。

开封市大相国寺 位于开封市中心,创建于北齐天保六年(公元555年)。唐宋时极盛,规模宏大。寺内八角琉璃殿颇具特色,中心亭有木雕千手千眼观音像。1927年后停止佛事活动,改为它用。1992年重新交还佛教界,为宗教活动场所。该寺在日本有较大影响。

湖北省

武汉市归元寺 位于武汉市汉阳翠微街。创建于清顺治十五年(公元1658年),佛教禅宗之曹洞宗高僧白光创立。为长江中游名刹之一。湖北省佛教协会所在地。

武汉市宝通寺 位于武昌区洪山南麓。兴建于北宋大观年间(公元1107—1110年),是武汉市四大丛林之一。

黄梅县五祖寺 位于黄梅县东山。唐咸亨年间(公元670—673年)禅宗五祖弘忍创建此寺,六祖惠能在此得弘忍传法付衣,是中外影响甚大的禅宗重要祖庭之一。

当阳县玉泉寺 位于当阳县玉泉山东麓,建于隋开皇年间(公元581—600年),是隋文帝为天台宗祖师智顗修建。寺内有铁塔、吴道子画观音像等珍贵文物。

湖南省

长沙市岳麓山寺 位于长沙市岳麓山上,建于西晋泰始四年(公元268年),是历史悠久的著名佛寺,被称为“湖湘第一道场”。

长沙市开福寺 位于湖南长沙市湘春街。五代楚王马殷建(公元907年),殿宇宏伟,为著名佛教古刹。

南岳祝圣寺 位于衡山南岳镇,唐肃宗时(公元756—761年)建,高僧承远、怀让等都曾住此寺弘扬佛法,为南岳著名古寺,信徒朝礼之地。南岳佛教协会所在地。

南岳福严寺 位于衡山掷钵峰下。创建于南朝陈光大元年(公元567年),天台宗南岳大师慧思居此。寺旁磨镜台是南岳怀让向马祖道一传法之处。

南岳南台寺 建于梁天监年间(公元503—519年)。陈时高僧海印、唐石头希迁禅师弘法道场,日本曹洞宗尊为祖庭。

南岳上封寺 在衡山祝融峰顶。原为道观,隋大业年间(公元

605—618年)易观为寺,为南岳名刹。

广东省

广州市六榕寺 位于广州市朝阳北路,始建于南朝梁武帝大同三年(公元537年)。为唐代禅宗六祖惠能著名道场。北宋苏轼来游,见寺内老榕六株,题“六榕”二字,延用为名。寺内有八角九层砖木构塔一座,名为花塔,高达57米。为广州市佛教协会所在地。

广州市光孝寺 位于广州市光孝路。三国时吴国虞翻居此,死后家人舍宅为寺。此后多有印度僧人居此。唐凤仪元年(公元676年),惠能在此寺讲“风幡不动”,剃发受戒,创立禅宗。寺内木构大雄宝殿建于宋代,还有铁铸六祖像、发塔、铁塔等都是珍贵文物。1961年国务院公布其为全国重点文物保护单位。1986年作为宗教活动场所开放,归还僧众管理使用。

曲江县南华寺 位于韶关市曲江县曹溪山,始建于南朝梁武帝天监三年(公元504年)。初名宝林寺,是禅宗六祖慧能道场。禅宗祖庭。明代憨山德清曾修复此寺。现存六祖惠能真身像、唐代千佛袈裟、宋代木雕罗汉像,极为珍贵。

乳源县云门寺 位于乳源瑶族自治县城外,五代后唐同光元年(公元923年)禅宗文偃禅师建,创立云门宗,此寺为祖庭。现寺宇为近代虚云禅师重建。

肇庆市庆云寺 位于肇庆市鼎湖山,唐代高僧智常禅师创建。唐鉴真东渡日本曾经此地,弟子日僧荣睿在此去世,现建有荣睿纪念碑。

潮阳市灵山寺 位于潮阳市灵山。唐贞元七年(公元791年)唐高僧大颠创建。韩愈曾来访大颠,后建有留衣亭,寺内还建有大颠禅师塔。此寺在海外华侨中影响较大。

潮州市开元寺 位于潮州市甘露坊。建于唐代开元(公元713—714年)间。寺内有78块唐代石刻和唐代石经幢及近代智诚以

血写成的《华严经》等珍贵文物。在海外华侨中影响很大。

广西壮族自治区

桂平洗石庵 位于广西桂平西山,建于清顺治三年(公元1646年),为广西著名古刹。

四川省

成都市昭觉寺 位于成都市北郊,建于唐贞观(公元627—649年)间,号称四川第一丛林。为著名唐、宋临济宗高僧休梦及克勤先后驻锡之所。寺内有克勤之坟。日本临济宗视之为祖庭之一。

成都市文殊院 位于成都市北校场,始建于唐中和四年(公元884年)。为四川名刹、禅宗著名的四大修持场所之一。四川省佛教协会所在地。

新都县宝光寺 位于新都城北,始建于东汉,唐僖宗时(公元874—886年)重修,建四方十三层佛塔一座。至清代形成一塔、五殿、十六院的规模,为四川著名禅寺。

乐山市乌尤寺 在乐山市东岷江、青衣江、大渡河汇合处的乌尤山上。创建于唐代。寺内有汉代郭璞著《尔雅》的尔雅台。乐山市佛教协会设于寺内。

重庆市罗汉寺 位于重庆市内,宋治平(公元1064—1066年)间建。为该市著名丛林。重庆市佛协所在地。

重庆市慈云寺 唐代建。重庆南岸著名寺庙。

梁平县双桂堂 位于梁平县西,因内有两株古桂而得名。清顺治十八年(公元1661年),著名高僧破山明禅师创建。为川黔一带著名丛林。

贵州省

贵阳市宏福寺 位于贵阳市西北黔灵山顶,此山为西南佛教

名山,与南京栖霞山并称。寺建于清康熙十一年(公元1672年),高僧赤松住此,为黔灵山名寺。

贵阳市黔明寺 建于明末崇祯年间,贵州著名佛教丛林。贵阳佛教协会所在地。

云南省

昆明市圆通寺 位于昆明市内东北。建于唐代蒙氏。云南名刹。云南省佛教协会所在地。

昆明市筇竹寺 在昆明市西北玉案山上。建于唐贞观初(公元627年),为云南古刹。寺内有著名的五百罗汉像。

昆明市华亭寺 位于昆明西山。元代建祐年间(公元1314—1320年)建。为云南著名佛寺。

宾川县鸡足山:祝圣寺、铜瓦殿 鸡足山为云南佛教名山,传说佛的大弟子阿难、迦叶曾至此。此山曾号称有三十六寺、七十二庵。祝圣寺建于明嘉靖中(公元1522—1566年),为鸡足山的中心。铜瓦殿建于明正统间(公元1436—1449年),为防严寒铸铜为瓦,故名。为鸡足山名刹。

德宏州菩提寺 位于德宏傣族景颇族自治州芒市镇。约建于公元17世纪的清朝。傣语名为奘相,意为宝石寺,南传上座部佛教寺院。大殿建筑结构为干栏式傣族风格,殿顶为歇山式汉族风格,二者完美结合,独具一格。

瑞丽县大金塔寺 位于德宏州瑞丽县庶勒寨。寺院建筑以塔为中心。锥形大塔居中,十六个小塔拱卫周围,高大雄伟,秀丽挺拔。佛殿、僧舍建于四周,为竹楼式建筑。

勐海县八角亭 位于西双版纳傣族自治州勐海县景真山。建于公元1710年。下为“亚”字形须弥座。亭身开有四门,内供佛像。顶为锥形多层屋檐,如鱼鳞覆盖。建筑高15.42米,精致玲珑,为南传上座部佛教建筑精品。

陕西省

西安市大慈恩寺 位于西安市南4公里处。创建于隋开皇九年(公元589年)。唐玄奘法师由印度归国后,在此设立翻译佛经的译场。玄奘在此创立法相宗,此寺为法相宗祖庭。日本法相宗也以之为祖庭。寺内有慈恩寺塔,亦名大雁塔,砖砌七层方形楼阁式塔,高59.9米。塔下有《大唐雁塔圣教序》的著名碑文。此塔是西安的标志,被国务院认定为全国重点文物保护单位。

西安市大兴善寺 位于西安市南2.5公里处,创建于晋太始至太康年间(公元256—289年)。隋唐时为翻译佛经的国立译场。其中以唐开元间来华的印度高僧善无畏、金刚智、不空翻译了大量佛教密宗经典,贡献最大,称开元三大士,盛宏密教。日本高僧弘法大师空海师事不空高足惠果,回国后建立真言宗。该寺为密宗祖庭。为陕西省、西安市佛教协会所在地。

西安市卧龙寺 位于西安市柏树林街。创建于汉灵帝时(公元168—189年)。为著名各宗并宏的道场,传说唐吴道子曾于此画观音像。是西安历史悠久的古刹。

西安市广仁寺 位于西安市西北角。建于清康熙四十四年(公元1705年),是西安著名唯一藏传佛教格鲁派寺院。为清代蒙藏喇嘛、活佛往来内地,经由西安驻锡的重要场所。

长安县兴教寺 寺在长安县少陵园,创建于唐高宗总章二年(公元669年)。为唐玄奘法师塔院,玄奘弟子窥基、圆测塔并列左右,称慈恩三塔。是国内外佛教徒瞻仰朝礼、有重大影响的古刹。法相宗祖庭之一。

长安县香积寺 位于长安县香积村。建于唐神龙二年(公元706年)。为唐代净土宗大师善导塔院,净土宗祖庭。建有清代木构塔,十一级,高33米。

长安县净业寺 建于隋代。为创立中国佛教律宗(南山律宗)

的唐代道宣律师道场。律宗祖庭。

户县草堂寺 位于户县东南之圭峰下。创建于后秦姚兴三年(公元401年)。是中国佛教史上首创国立译场,鸠摩罗什大师在此主持译经,作出重大贡献,三论宗奉他为中土初祖,以草堂寺为祖庭。唐代华严宗、禅宗大师宗密在此弘扬佛法。寺内有罗什墓塔。日本三论宗、日莲宗以此寺为祖庭。

宁夏回族自治区

银川市海宝塔寺 在银川市北部。东晋时夏主赫连勃勃(公元406—419年)建。寺内有著名的海宝塔,九级方形,高53.9米。为宁夏著名佛寺。

甘肃省

夏河县拉卜楞寺 在甘肃省夏河县城西“聚宝盆”内。始建于清康熙四十八年(公元1709年),为藏传佛教格鲁派六大寺之一。寺内有显密六大扎仓、十八囊欠、十八拉康及印经院。最大的活佛为嘉木样活佛。寺中有无数珍贵文物和6万余册经书。

内蒙古自治区

呼和浩特市大召 位于呼和浩特旧城内,汉名无量寺,建于明万历八年(公元1580年)。为著名蒙古藏传佛教寺庙,寺内有明代银佛像和铁狮。

固阳县五当召 位于包头市固阳县之五当沟内,始建于清康熙年间,为内蒙古最大的藏传佛教寺庙。主要建筑有六官、三府、一陵,其中以苏古沁官最为著名。寺内有章嘉呼图克图府。

土默特右旗美岱召 位于土默特右旗,呼和浩特至包头公路北侧,创建于明万历三年(公元1575年)。该寺集王府、寺庙、城堡于一身。土默特蒙古顺义王世代居此,西藏迈达里呼图克图曾来此

传教,故名为美岱召。

青海省

湟中县塔尔寺 在湟中县鲁沙尔镇西南,始建于明嘉靖三十九年(公元1560年),是格鲁派六大寺院之一。其地为格鲁派创始人宗喀巴诞生地。寺内有大金瓦寺、小金瓦寺、小花寺、太平塔、过门塔等庞大建筑群。大金瓦寺内有纪念宗喀巴的高11米的大银塔,寺名即依此而得。

乐都县瞿昙寺 位于乐都县南山沟中。明洪武二十六年赐名“瞿昙”,为藏传佛教寺院,建筑全为汉地宫殿式建筑,极具特色。

同仁县五屯寺 位于黄南藏族自治州同仁县隆务镇东北6公里处,为藏传佛教寺院。分上下两寺,寺内壁画、泥塑极赋盛名,被称为“五屯艺术”。

西藏自治区

布达拉宫 位于拉萨市红山上。始建于公元七世纪吐蕃王朝松赞干布时期,历代都有增修,至今为全国最大的佛教建筑群。历代达赖喇嘛都居住此地,是西藏的宗教中心。全宫分为三部分:第一部分叫“雪”,位于红山前,为各种行政机构;第二部分为“龙王潭”,是游玩之所;第三部分是建筑主体,下部为白宫,上部为红宫,外观13层,内部9层,红宫上有7座金顶,灿烂耀眼。宫内有五、七、八、九、十三世达赖喇嘛灵塔。

大昭寺 位于拉萨八廓街心,始建于公元七世纪。最初为供奉文成公主带入西藏的释迦佛像之处。寺内存有供“金瓶掣签”确定达赖、班禅转世灵童用的金本巴瓶。

扎什伦布寺 位于日喀则,始建于明正统十二年(1447年)。为班禅额尔德尼住地。寺内有历代班禅灵塔。强巴佛殿内有高达22.4米的紫铜强巴佛。

甘丹寺 位于达孜县，建于明永乐七年(公元1409年)，由宗喀巴亲自创立，为格鲁派六大寺之一。其法台称“甘丹赤巴”，为仅次于达赖、班禅的重要喇嘛。“文革”期间被毁，近年逐步重建。

色拉寺 位于拉萨北郊，创立于明永乐十七年(公元1419年)。寺院规模庞大，为六大寺之一。

哲蚌寺 位于拉萨西郊，创立于明永乐十四年(公元1416年)。为六大寺之一，是西藏规模最大、僧人最多的寺院。

桑耶寺 位于扎囊县雅鲁藏布江北。建于唐大历十四年(公元779年)，是西藏第一座三宝俱足的寺院。

萨迦寺 位于萨迦县奔波山附近。北宋熙宁六年(公元1073年)建。为萨迦派主寺，萨迦法王居住地。

楚布寺 位于堆龙德庆县，始建于唐代。为噶玛噶举主要寺院。

热振寺 位于林周县。由阿底峡之弟子仲敦巴创立，为噶当派第一座寺院。该寺的第五世热振呼图克图为近代著名爱国人士。

多吉扎寺 位于五贡嘎县，建于十六世纪末。为宁玛派重要寺院。

四大佛教名山

山西省五台山、浙江省普陀山、四川省峨眉山、安徽省九华山，合称中国佛教四大名山。明代曾有“金五台、银普陀、铜峨眉、铁九华”之称，是中国佛教徒集中朝拜的圣地。

1. 五台山

位于山西省五台县，有东南西北中五峰对峙，因峰顶平坦开阔如平台，故称“五台山”，其最高峰北台达海拔3085米，为华北最高峰。山中常年凉爽，为夏日避暑圣地，故又名清凉山。因《华严经》和《宝藏陀罗尼经》中说文殊菩萨居“五顶山”，此山在东方，后世就

认定五台山为文殊菩萨道场。文殊菩萨是智慧的代表，具有崇高地位，因此自北朝以降，历代皆于五台山修建寺院，多集中于五峰怀抱之中的台怀镇，香火极盛。藏传佛教兴起后，亦以此为圣地，广建寺庙。五台山最兴盛时山内山外达 300 余寺，今存 100 余处。其中主要寺庙有：

显通寺 始建于东汉永平年间(公元 58—75 年)，为五台山五大禅林之一。建有铜殿、铜塔、无量殿。

塔院寺 明万历年间(公元 1573—1620 年)建，为五大禅林之一。寺内有巨大的藏式白塔，高 50 米，为五台山的标志。

菩萨顶 创建于北魏时，位于台怀镇灵鹫峰顶，传为文殊菩萨住处。原为五大禅林之一，明代改为藏传佛教寺院。

殊像寺 始建于唐代，五大禅林之一。文殊阁内有文殊骑狮像，背面有倒座佛像。

罗睺寺 创建于唐代，五大禅林之一，传文殊菩萨曾于此说法。清代改为藏传佛教寺庙。有著名的“开花见佛”像。

金阁寺 唐开元二十四年(公元 736 年)道义创建。因寺间有阁，铸铜为瓦，涂金于上，故名金阁。现寺内有观音阁，内有高 17 米的观音像，还有塑像达千尊之多。

广宗寺 始建于明正德间(公元 1506—1521 年)，建有铜瓦殿。

碧山寺(广济茅蓬) 又名普济寺，始建于北魏，为五台山最大的十方丛林。

十方堂 又名广仁寺，清代建造。为蒙、藏僧侣来五台山挂锡之所。

黛螺顶 位于台怀镇东一山顶，寺内供有五个不同形象的文殊像。

观音洞 始建于明代，为藏传佛教寺院。寺内有观音殿，供观音、文殊。

2. 普陀山

位于浙江省定海县东一海岛上。唐宣宗大中元年(公元847年)有梵僧于此见观音菩萨显圣,即以佛经中所称观音住处“普陀洛迦”名之。五代时有日本僧携观音像东渡,到岛前船即不能前行,即留岛上立寺供像。古时出海打渔或东渡日本、朝鲜都要经过此岛,人们都向菩萨求佑平安,渐成圣地,被认为是观音菩萨道场。岛上最著名的有三大寺:

普济寺 始建于宋元丰三年(公元1080年),清康熙帝赐额“普济群灵”,故名。是供奉观音的主刹。寺前有元代建的多宝塔。

法雨寺 明万历八年(公元1580年)建,清康熙赐额“天花法雨”,故名。观音殿建筑为“九龙盘拱”结构,十分珍贵。

慧济寺 在普陀最高峰佛顶山上。明代建庵,清代扩建。寺边有石刻“海天佛国”四字。

3. 峨眉山

位于四川省峨眉县西南部,因山峰现于云中如峨眉而得名。主峰万佛顶海拔3099米。相传古时有蒲翁入山采药,得见普贤菩萨瑞相,唐宋以后倍受崇拜,成为普贤菩萨道场。山中有70余寺,主要有:

报国寺 建于明万历年间,有清康熙书“报国寺”匾额。为全山主寺。寺内有明代铜铸华严塔一座。

万年寺 创始于晋代,几经兴废。有明代砖殿,方形穹顶,上有五小塔,造形奇特。殿内有北宋铸造普贤骑白象铜像,高7.3米,重达62吨。

洪椿坪 明代建造,古称千佛庵。踞天池之下,有“洪椿晓雨”之景。

洗象池 明代创建。传为普贤洗象之处。

金顶华藏寺 寺始建于东汉,雄踞于峨眉顶峰,屡兴屡废。现寺为近年重建,建筑雄伟,可观日出、云海、佛光。

4. 九华山

位于安徽省青阳县西南，有九峰秀出天外，峰顶如莲花，故名九华山。唐时有新罗王子金乔觉于此修行，圆寂后被认为是地藏王菩萨转世，此山即成为地藏王菩萨道场。明清以来香火极盛。现有70余寺，主要的有：

化城寺 建于唐至德二年(公元757年)，金地藏居此，为九华山开山之地。藏有多种珍贵文物。

肉身宝殿 唐代兴建，金乔觉于此圆寂，建肉身塔以示纪念，遂为寺。

百岁宫 建于明代。无瑕禅师于此修行，圆寂后制成肉身像，至今仍存。寺内还有无瑕手书血经一卷。

甘露寺 清康熙六年(公元1667年)玉琳通秀建。寺依山而建，旁有定心石。

祇园寺 建于明嘉靖年间(公元1522—1566年)，为九华山主寺，规模甚大。

天台寺 始建于明代。位于天台峰，依山而建。

旃檀林 建筑材料传为旃檀木，故名。九华山佛教协会所在地。

慧居寺 位于凤凰岭北，为九华山著名佛寺。

著名佛塔简介

佛塔原产生于印度，是为收藏释迦牟尼佛舍利或纪念他而造的建筑物。传入中国后称窣堵波、佛图、浮屠，最终定名为“塔”，它与中国原有的建筑和文化传统相结合，发展成中国式的寺塔。最初的塔常处在寺院的中心位置，后来佛殿逐渐成为寺庙的中心，塔移至寺的后部或周围，也有的建起单独的塔院。除纪念作用外，佛塔还有登高眺览、了望敌情、导航引渡、装点河山、美化风景等多种用

途,许多著名的佛塔已经成为当地的象征物。佛塔一般都由地宫、基座、塔身、塔刹等几部分组成,其种类繁多,按建筑材料分有木塔、砖塔、石塔、铁塔、铜塔、琉璃塔,按结构形式分有楼阁式塔、亭阁式塔、密檐式塔、覆钵式塔、花塔、金刚宝座式塔、过街塔、塔门、宝篋印经塔等多种。中国佛塔数以万计,许多地方是寺毁塔存,虽不再是宗教活动场所,但作为文物古迹放射出灿烂光华。下面介绍较著名的几座佛塔:

八大处灵光寺佛牙舍利塔 位于北京西山八大处之第二处灵光寺。据传释迦牟尼入灭后有两颗“灵牙”留传世间,其中一颗辗转传入中国。辽咸雍七年(1071年)被供奉于灵光寺东南隅的招仙塔内。1900年该塔被八国联军炮毁。事后僧人收拾残迹时发现了存有佛牙舍利的石函。中华人民共和国成立后,佛教界筹建新塔,1964年春建成。塔高51米,八角十三檐,密檐式砖塔,一层塔身较高,下有高大的须弥座,内有七层殿堂,其佛牙舍利堂中七宝金塔内供奉着佛牙舍利。该塔的修建是中国宗教信仰自由政策的体现,1983年被中央政府确认为汉族地区佛教重点寺庙之一,成为全世界佛教徒共同景仰的佛教圣地。

登封嵩岳寺塔 位于河南省登封县中岳嵩山南麓。其地原有嵩岳寺,现已不存,仅留嵩岳寺塔。塔建于北魏孝明帝正光元年(公元520年),是中国现存最早的密檐式佛塔。塔高39.8米,为十二角十五层密檐砖塔。塔的外形呈圆和的抛物线形,一层高大,塔身有用莲瓣作柱头和柱基的八角柱,有用狮子作主题的佛龕,形式优美。塔刹座是巨大的莲瓣形须弥座,上承七重相轮组成的刹身,刹顶为宝珠。全塔既具巍峨挺拔之雄,又有婉转柔和之秀,为中国古代建筑艺术的杰作。

开封祐国寺塔 位于河南省开封市铁塔公园内,其地原为祐国寺。此塔是中国现存最早最大的一座琉璃建筑物,以红、褐、蓝、绿各色琉璃砖砌造,主要为红褐色调,远望似铁,故一惯被称为“铁

塔”。塔建于北宋皇祐元年(公元1049年)。铁塔为八角十三层仿木结构楼阁式砖塔,高54.66米,塔底北门有楼梯通向塔顶。塔身表面以各色琉璃砖砌成,构件上雕有佛像、菩萨、飞天、天王力士、狮子、麒麟、伎乐、花木、胡人等多种形象。此塔历经千年,1841年黄河泛滥,塔基以下都没于黄土之下,祐国寺也被淹毁,只有塔身孑然独立,秀出青天,成为古都开封的象征。

定州开元寺料敌塔 位于河北省定州市南门内,原寺不存,唯余高塔。塔始建于北宋真宗咸平四年(公元1001年),至仁宗至和二年(公元1055年)竣工。塔为楼阁式砖塔,八角十一层,总高84米,为中国现存最高的古代建筑物。北宋时定州是与辽国交界地带,是军事要地,建造如此高塔,含有瞭望监视敌情的目的,故命名为料敌塔。

应县木塔 位于山西省应县县城内,本名佛宫寺释迦塔,因其全部为木构,故通称应县木塔。塔建于辽清宁二年(公元1056年),原寺布局以塔为中心,今已不存。塔建于石砌高台之上,塔身八面,外观五层,内部一到四层每层又有暗层,实为九层,总高67.31米,其中塔刹10米。底层平面为八角形,直径30.27米,为古塔中直径最大者。塔一层内供有释迦牟尼佛像,二层以上豁然开朗,门窗轩敞,外有平座、栏杆,可以观览风景。该塔是中国现存唯一纯木构大塔,据考证,中国早期佛塔多系木构,但都已损毁了,而应县木塔历近千年,数经地震而巍然不动,堪称中国古代木构建筑的最高成就。新中国成立后对应县木塔多次维修,1978年在塔中发现了辽刻大藏经《契丹藏》的部分残卷,对于研究佛教文化有极高价值。

苏州云岩寺塔 位于苏州市虎丘山上,故又名虎丘塔。塔创建于五代后周显德六年(公元959年),成于北宋建隆二年(公元961年)。塔八角七层,仿木构楼阁式砖塔,每层均施腰檐平座,总高47.5米,内部为套筒式回廊结构,用砖石表现木结构形制,制作斗拱、枋等,其内外雕饰极具特色。此塔明显倾斜,但尚未超出重心,

经近年加固基础，倾斜已不再继续发展，将作为古城苏州的象征，长久屹立于虎丘山上。

当阳玉泉寺铁塔 位于湖北当阳县玉泉寺，是北宋仁宗时(公元1061年)用铁铸造。铁塔为仿木构楼阁式，八角十三层，全高17.9米，在第二层塔身上铸有“皇宋嘉祐六年辛丑岁八月十五日”的铭记。塔身上还铸有塔名“佛牙舍利宝塔”和塔重“七万六千六百斤”。该塔外形纤巧，玲珑挺秀，斗拱、飞檐铸造精细，是中国现存铁塔中保存极为完整的一个。

泉州开元寺双塔 位于福建泉州市开元寺内，这对石塔是古代著名港口的标志。西塔高44.06米，名仁寿塔，东塔高48.24米，名镇国塔，都是五层八角，建于十二世纪的南宋。二塔造型结构忠实模仿木塔，全部用石料构成，把石料按木材进行处理，用石制的柱、梁、斗拱、檐、椽等构件建造出中国最大的石塔。塔座、门、窗周围遍刻天王、力士、佛、菩萨，形态十分生动，充分显示了闽南地区古代石工技艺水平。

大理崇圣寺三塔 位于云南省大理市点苍山麓、洱海之滨，是云南的著名风景。其大塔名千寻塔，高59.6米，外形轮廓呈优美的弧线，是唐代佛塔中的精品。两个小塔是大理国时期(宋代)建造，均为八角十级密檐塔。

慈灯寺金刚宝座塔 位于内蒙古自治区呼和浩特市旧城平康里南。所谓金刚宝座塔是佛教密宗建筑，经由西藏传入汉地，系仿印度佛陀伽耶金刚宝座塔的形制而建。慈灯寺金刚宝座塔建筑非常典型，在一个低矮的平台上建高达14米的宝座，正中开拱门。宝座用琉璃砖贴面，上面刻满天王、力士、佛陀、罗汉形象及经咒文字。有石梯通上台顶，出口处是一方形罩亭。平台上有一大(七层)四小(五层)五个方形塔，被用来供奉金刚部五佛，中为大日如来，东为阿閼佛，南为宝生佛，西为阿弥陀佛，北为不空成就佛。塔身布满各种雕刻，塔刹为一覆钵式小塔。这一佛塔是印度、汉传、藏

传佛教的共同创造，具有很高的宗教、文化、建筑、艺术价值。

妙应寺白塔 位于北京市西城区阜城门。妙应寺建于辽代寿昌二年(公元1096年)，元至正八年(公元1271年)建了一座白色大型覆钵式塔，故习称白塔寺。此塔高50.9米，是中国现存最早、最大的一座藏传佛教覆钵式寺塔，是由尼泊尔工匠阿尼哥设计修造。这种塔的形制是典型的藏传佛教佛塔，脱胎于印度窣堵波式墓塔。高大的塔基呈须弥座式，分三层，平面“亚”字形。台基上砖雕巨大仰莲花瓣，莲座托出巨大的瓶型(覆钵)塔肚。塔身上又建“亚”字型须弥座，上立下粗上细的由十三重相轮组成的塔刹，象征佛教的十三天。其上置巨大的铜制华盖，亭亭如伞，四周悬佛像、佛咒、风铎。刹顶为一铜制瓶形塔。

江孜班根曲登塔 位于西藏自治区江孜县白居寺内，又称菩提塔或八角塔，是西藏佛塔中规模最大的一个。白居寺是萨迦、布顿、格鲁等各派势力并存的地点，在藏传佛教中有独特地位。寺内主要建筑即此明永乐十三年(公元1414年)始建的佛塔。此塔造形奇特，外形轮廓基本成等边三角形，五层十字折角形的塔座叠级而上，内为佛殿。圆柱形的塔身开有四门四窗。其上为十字折角形方台刹座，亦开四门，门楣上画有慧眼。再上为巨大的铜铸“十三天”刹身，上覆大圆宝盖。刹尖为一小瓶形塔。全塔塔寺合一，内有70间佛堂，108门，供有佛像千余，加上画像，号称十万，故此塔又称十万佛塔。

曼飞龙塔 位于云南西双版纳傣族自治州景洪县大勐龙之曼飞龙后山上，是典型的南传佛教佛塔建筑。此塔始建于南宋嘉定四年(公元1204年)。全塔由九个小塔组成，主塔居中，高16.29米，八个小塔分立八角，各高9.1米。各小塔下设佛龛，内供佛像。各塔色白，状如葫芦，塔身上有浮雕、彩画，金色塔刹尖尖直指。远观白塔如一组破土玉笋，故又有“笋塔”之称。曼飞龙塔是傣族佛教艺术的杰作。

第二节 道教宫观

基本格局

道教宫观建筑属于我国古代建筑。从整体布局讲,模仿人体,讲究突出中轴线对称。从建筑结构讲,为土木建筑,宫殿式结构,讲究天圆地方,阴阳五行。从选择地址讲,重视风水。道教宫观建筑还吸收了佛教寺院建筑的某些特点,表现在殿堂布局上,一般是山门、灵官殿等在前,主要殿堂居中,藏经楼等在后,西厢为配殿等。道教宫观建筑还有一些独特之处:一、许多宫观建筑同道教教义、神话等相配合,使得建筑形式的风格发生变化。如一些宫观修在洞中、洞口或洞附近,形成洞中楼、洞口楼,或者增建长长的封筑走廊。一些宫观突出说经台、炼丹井、神仙修道处等,建筑布局和形式也作了相应调整。有些宫观修有八卦亭、窝风桥等具有特殊道教涵义的建筑。二、一些宫观依山傍水,建筑技术有重大突破。如湖北武当山金顶是在山颠砌城,城上修金殿。山颠所砌石城,其高超的建筑技术近于不可思议,令今人亦叹为观止。三、一些宫观突出成仙或清修的意境,其楼台池榭、山石林苑,刻意追求自然、虚静和人在云端的艺术效果,形成一种道教园林艺术。

从实际例子来看,道教宫观建筑在大组建筑群总体布局方面享有盛名的是衡山南岳镇南岳大庙,占地面积为 98000 平方米,是我国五岳庙中规模最大、总体布局最完整的古建筑群之一。在国内外均有重大影响。泰安岱庙、登封中岳庙与之齐名。

北京白云观是大型宫观布局的代表。前有影壁、牌楼,进入山门后分为中、东、西三路,后为御花园。主要建筑排列在中轴线上,

东西两路对称，四御殿、三清阁为整个宫观的中心，供奉最高神三清，故殿前院落最为宽阔。所有殿堂、院落、小品建筑排列有序，布局严谨，造成一种肃穆庄严的气氛。

道教宫观建筑在条件不允许作方正严谨、对称均衡的布局时，也敢于突破常规，灵活处理，因地制宜，出奇制胜。如武当山天乙真庆宫沿悬崖绝壁而建，错落有致。山西汾阳县太符观正殿三楹，配殿五间，布局别致。该县玉皇观布局灵活，富于变化。太原纯阳宫为四座院落，主体建筑吕祖殿四围建配房和砖券窑洞，颇具地方特色。

宫观园林

道教兴起于山泽草莽之间，故原始道教的寺院——治、庐、靖、祠等皆建于大自然之中，形成自然风景式寺院园林，开我国自然风景式宗教园林之先河。

原始道教之后，许多宫观在选址时仍继承原始道教的传统，这当然同道士追求超凡脱俗的清修生活有关，体现了道家清静无为，返朴归真的哲学思想。自然风景式园林始终是道教宫观园林的主流。其常见类型有：

1. 建于山颠之上型：如华山绝顶真武宫、泰山极地碧霞元君祠、青城山颠上清宫、武当山峰端金殿、茅山高处九霄万福宫等。

2. 隐于山坳山麓型：如陕西楼观台、武当山紫霄宫、武当山南岩天乙真庆万寿宫等。

3. 兼得山光水色型：如山东崂山太清宫、浙江杭州抱朴道院、陕西佳县白云观等。

4. 建于洞中洞口型：如江西庐山仙人洞、青城山常道观、浙江雁荡山朝阳洞等。

除以上四种常见类型外，也有少数宫观在平原上依水而建，借

江、河、湖水等为园。

另外，自然风景式宫观园林还借取自然山水和附近的名胜古迹，以及当地特有的气象、生物现象等，组成景观，扩大宫观园林的范围，丰富其内容。如泰山八大景、恒山十八景、泰山日出、金顶日出、葛岭初阳台观日、青城山上清宫“神灯”、晋祠朝阳洞、浙江玉皇山福兴观下紫来洞、千山慈祥观扫帚松等。

自然风景式宫观园林不仅借取自然山水，而且还对之进行加工改造。常见的方式有摩崖造像、摩崖石刻、引水入园、凿地为池等。一些宫观还结合道教特点，凿有炼丹井、炼丹池等，令人发怀古之幽思。

除自然风景式外，道教也有城镇宫观人工园林。人工园林的含义是在宫观中辟有院落，修建模仿自然的人工山水。北京白云观、成都青羊宫、香港元朗云浮仙观等均建有人工园林。

宫观园林中多植奇花名木，以增秀色，暗寓仙境。如晋祠隋槐、杭州黄龙洞方竹园、云南昆明黑龙潭唐梅、宋柏、明山茶花、千山无量观万年松、青城山天师洞银杏、歧棕、罗浮山冲虚古观丹桂树、贵溪天师府千龄罗汉、崂山太清宫汉柏、唐榆、宋银杏等，均闻名遐迩。

建筑风格

道教宫观建筑大都为我国古典土木建筑。梁柱是古典土木建筑的骨架。广西容县经略台真武阁为木质结构三层楼阁。全阁使用铁木构件近三千条，以杠杆原理互相勾连，保持稳定，共承重负。特别是二层楼四根内柱，上承重荷，但由于杠杆原理将重力分散，柱脚却悬空不落地，令人叫绝。而辽宁千山无量观恰与之相反，相传构筑之初全观无梁，称无梁观。湖南通道侗族自治县播阳白衣观为纯木八角形建筑，造型美观。科学的木结构梁架具有极强的抗震

性。天津宁河县芦台镇天尊阁为清代木结构高楼，通高 17.40 米。1976 年唐山大地震，天尊阁竟安然无恙。墙砌是古典土木建筑的肌肉。四川省三台县云台观，殿堂楼台众多，其中券洞门用巨砖砌成，上施砖制斗拱，形势雄伟。江西省德兴县少华山，又名三清山，有道观及各种相关古建筑数处，全由花岗岩雕砌而成，古拙之中透出雄浑之美。武当山天柱峰顶端铸有精美绝伦的金殿，殿下峰腰悬空砌有长达 1.5 公里的环形石城，望之惊心动魄，难以相信是人力所为。屋顶是古典土木建筑的头脸。重檐迭脊，翼角飞举，鸱吻人兽，几乎各地宫观均有此类杰作。天津玉皇阁顶中心用黄琉璃瓦，边侧用绿琉璃瓦，采取“剪边”作法，色彩富于变化，增添了秀丽。泰山碧霞元君祠山门内正殿，其殿瓦、鸱吻、檐铃均为铜铸。东西配殿，铁瓦覆顶，无论是铜顶还是铁瓦，均不仅造型美观，而且起到避雷针作用。

著名宫观

北京市

白云观 白云观原为唐天长观，金大定十四年(1174 年)改称十方大天长观，金章宗泰和三年(1203 年)改称太极宫。元太祖十九年(1224 年)，丘处机入居太极宫，三年后谕旨改称长春宫。丘处机逝世后，其弟子尹清和等于长春宫东侧建下院，称白云观，又建处顺堂安葬丘处机。明永乐时以处顺堂(丘祖殿)为中心位置进行扩建。正统八年(1443 年)正式赐匾额称白云观。康熙年间王常月主持再次修建白云观，规模宏大，成为全真道第一丛林。今天的白云观仅为当时的一小部分。

娘娘殿 亦称碧霞祠，建于北京市平谷县刘店乡丫髻山西顶。山形似古代仕女发髻，故名。据传娘娘殿已有一千三百多年历史，供奉碧霞元君。丫髻山东顶建有玉皇殿，其余各处建小庙尚多。

山西省

永乐宫 建于山西省芮城县。相传为唐吕洞宾诞生地，后人将其故居改为吕公祠。后改名大纯阳万寿宫，再后改称永乐宫，为全真道三大祖庭之一。供奉三清、王重阳、吕洞宾诸神。现有三清殿、纯阳殿、重阳殿、龙虎殿等，各殿元代壁画具有极高的艺术价值。1959年，从原址永乐镇迁于北龙泉村。

水神庙 位于山西省洪洞县东北，初创于唐代，是传说中霍泉水神的祀祠。元大德七年洪洞一带大地震，水神庙原建筑毁坏，现存庙宇为元延佑六年（1319年）重建。水神庙主体建筑为明应王殿，亦称大郎殿，供奉水神明应王。殿内四壁满布元代壁画，其规模虽比不上永乐宫壁画，但艺术价值不相上下。

太和宫 建于山西省方山县北武当山下。明中叶崇奉真武大帝，改龙王山为北武当山，建玄天殿。清乾隆年间于山下建太和宫。全山道教寺观众多。

太贞宫 建于山西省浑源县城内，与北岳恒山相近，故又称北岳行宫，初建于北魏延兴元年（471年）。

此外还有解州崇宁宫、解州常平村关帝家庙、太原龙山昊天观、恒山三清殿等。

辽宁省

太清宫 位于辽宁省沈阳市，原名三教堂，主奉太清道德天尊。由全真道龙门派第七代祖师李常明的弟子郭守真创建于清康熙二年（1665年）。此宫建成后，逐渐成为东北地区道教第一丛林。建国后方丈岳崇岱，为中国道教协会首任会长。现有正殿、玉皇殿、丘祖殿、三官殿、郭祖殿、善功祠等。

无量观 位于辽宁省鞍山市千山。由全真道龙门派第八代祖师郭守真的弟子刘太琳、王太祥创建于康熙初年。传说因初建时无

梁而称无梁观，后称无量观。主要殿堂有老君殿、三官殿、慈航殿等。

千山 地处辽宁省鞍山市东南，自隋唐以来，便逐渐成为我国道教胜地。其宫观建于隋唐，明清时极为昌盛。其现存的主要道教宫观有：无量观、五龙宫、普安观、太和宫、慈祥观、鎏金庵等。

上海市

白云观 位于上海市老西门西林后路 100 弄 8 号，创建于光绪八年(1882 年)。光绪十四年(1888 年)住持徐至成进京，请得明版《正统道藏》八千余卷，采用了较健全的白云观规戒，确立了海上白云观的十方丛林的地位。其布局为前殿、后殿两部分。前殿的中殿为雷祖殿、藏经阁，东殿为客堂、丘祖殿，西殿为斋堂、斗母殿等；后殿为三进，中殿为三清大殿，南为甲子殿，北为四御殿，东为救苦殿，西为吕祖殿，以及玉皇阁、钟鼓亭等，是东南地区颇具威望的全真道观。

三元宫 位于上海市川沙县严桥乡，是目前上海地区唯一的道教坤道院。三元宫始建于清雍正六年(1728 年)，原名周太仆祠，俗称周太爷庙，祭祀的是一位有功于民的松江知府周中铉。

城隍庙 位于上海市区，创建早于上海建城历史，梁代形成规模。原称“淡中庙”，明永乐年间移建今址。

此外还有上海钦赐仰殿、南汇县东岳观、圣堂三林崇福道院。

江苏省

茅山道院 位于江苏省句容县，为茅山派发源地。元代后合入正一派，后全真道传入。清代时，主要宫观有三宫、五观。三宫属正一，五观属全真。三宫即：崇禧万寿宫，建于南朝；元符万宁宫，宋哲宗敕建；九霄万福宫。五观即：德佑观，建于元；仁佑观，建于元；玉晨观，建于唐；乾元观；白云观，建于宋。今有九霄宫等。

玄妙观 位于江苏省苏州市，始建于晋武帝咸宁二年(276年)，曾有正一丛林之称。供奉三清诸神。现有三清殿，大殿从规模上讲居全国之首。明清时代，玄妙观实际上是城中心的游乐场。解放前年久失修。新中国成立的进行过整修。1981年又大规模整修，对外开放。

朝天宫 位于江苏省南京市。刘宋时改寺为观，名总明观。明洪武十七年(1384年)重建，改为朝天宫。供奉三清诸神。有大通明殿和三清正殿、飞霞阁、景阳阁等。现有大成殿，供奉孔子。

此外有启东吕四镇三清殿、如皋灵威观。

浙江省

抱朴道院 位于浙江省杭州市西湖畔宝石山西，相传东晋葛洪曾在此炼丹。唐代在此建葛仙祠。现有葛仙殿，供奉葛洪、吕洞宾、慈航。另有红梅阁、抱朴庐、半闲堂、炼丹台、初阳台等。

洞霄宫 位于浙江省余杭县，始建于唐，宋元间极盛。供奉三清、玉皇、灵泽公诸神。

龙翔道院 位于浙江省椒江市白云山上。初名龙翔庙，原建于海门凤凰山北面，清光绪三十一年(1905年)，改建于海门十字马路东首江边，祀奉东汉崔府君。后龙翔庙移至白云山上，改名龙翔道院。现道院已初见规模，前庭是三清殿，后院供奉崔府君，成为台州地区唯一对外开放的宫观。

大有宫 位于浙江省黄岩市南委羽山。大有宫初建年代无处查考。据史料记载，隋代有题额，晋、唐、宋、元历代诗人留下诗篇；宋、元、清作过修葺。大有宫坐落在大有空明洞洞口，供奉玉皇、三清诸神。

紫芝观 位于浙江省乐清县乐成，原址在九牛山脚，初创于宋绍兴二年，以后屡废屡兴。1986年重新修建紫芝观，如今飞檐画栋，气象一新。

桐柏宫 位于浙江省天台县北天台山。相传桐柏宫最早建于西周，周灵天太子晋修道于此山，后世追封为右弼真君，号天台山主，被尊为桐柏宫第一代祖师。唐代司马承祯，隐居天台山，建桐柏观。据正史记载，道教自南宋与金对峙时，分为南北两宗。南宗祖庭即天台桐柏宫。清雍正时，重建桐柏观，规模宏伟，前后五正殿，即灵官殿、真武殿、御碑亭、大殿、紫阳楼。大殿中左为太极殿，祀葛玄仙翁；右殿祀右弼真君太子晋。1958年以来，桐柏古宫实际已不存在。现存之鸣鹤观改称桐柏宫。

北斗洞 位于浙江省乐清县雁荡山，因洞口正对伏虎峰，又名伏虎洞。洞内殿宇整齐，层楼叠萃。史载，北斗洞自清光绪初年，道人赵至贤在此结草修始，至1988年均系乾道当家，俗称“子孙堂”。1989年，坤道王崇淑破例接了师叔的班，心有规划，手有蓝图，决心振兴北斗洞观。

此外还有杭州玉皇山福星观、天台山鸣鹤观、椒河大陈岛天后宫、玉环县吕祖殿、金华双龙洞、金华冰壶洞、金华朝真洞、宁波佑圣观、宁波丹德观、乐清青云观、温州雪山紫青观、永嘉东蒙山天然观、平阳城关东岳观、苍南钱库燕窝洞玉虚观、温岭新河道源洞、平阳仙姑洞等。

安徽省

玉虚宫 位于安徽省休宁县西齐云山。明正德十五年(1515年)，养素道人汪泰元，在紫霄崖建玉虚宫。

此外还有凤台茅仙洞清天观、怀远涂山禹王宫等。

福建省

武夷山 位于福建省崇安县南。唐天宝年间(742年—756年)武夷山始建道教宫观——天宝殿。历史上武夷山道教宫观有九十九观之说，因历经变乱，多数宫观均已废圯，现在仅武夷宫和桃

源洞存其旧貌。南宋著名道士白玉蟾于此隐居修道。武夷山道教在道教史上占有特殊地位。

德云观 位于福建省南平市溪源村。始建于北宋宣和年间(1119年—1123年)。近年又重建了圣君宝殿的玄真宝殿,为闽北道教圣地。

关帝庙 位于福建省泉州市土门街,相传建于明初。此庙由主殿、三义庙、圣父母庙组成。

吴真人庙 俗称花桥宫,建于福建省泉州市。原为宋代名医吴本行医施药旧址,后人为纪念这位医德高尚的吴真人,在宋绍兴年间建此庙奉祀。对吴真人的崇拜,在台湾、南海颇为流行。

天妃宫 又称天后宫,内奉天上圣母(即妈祖)。位于福建省泉州市。宋庆元年间(1195年—1200年)建,历代均有修葺。

此外还有乌山道山观、莆田江口东岳庙、莆田黄石北辰宫、湄州妈祖庙、莆田玄妙观、柘荣天后宫、邵武玉虚道院、崇安葛仙庙、建阳白塔山龙济道院、东蒙山天然观、于山天君殿、乌山吕祖殿、泉州老君岩、于山九仙观、石竹山九仙观、古田大桥临水宫、武夷山天游观、武夷山武夷宫、泉州紫霄宫、泉州东岳庙、柘荣仙屿马真人庙、福鼎清云观、柘荣琼云现等。

江西省

天师府 位于江西省贵溪县龙虎山。全称为“嗣汉天师府”,为历代天师及其家属的居家之地。始建于宋崇宁四年(1105年)。包括府门、大堂、三省堂、万法宗坛、书屋、花园等。万法宗坛为天师祀神之处,奉三清、四御、三官、三张诸神。

万寿宫 位于江西省新建县西山。又名妙济万寿南宫,志书记载始建于东晋,初名许仙祠。主祀许真君(许逊)等净明道祖师,为净明道祖庭。

横龙洞 位于江西省萍乡市西。始建于宋代,至今已有一千多

年的历史。现前院有王灵官殿、纯阳殿，由十八级长廊连接后院的慈航殿、三清殿。

仙人洞 位于江西省庐山。相传全真派北五祖之一的吕祖宾，在此修炼成仙。南宋之前，仙人洞为佛教占领，至清嘉庆时，这里又为道教主持，辟纯阳殿，祀吕洞宾，名吕仙洞，又称仙人洞。光绪三十一年，长安道人静阳子在崖左创修道观，即今天的老君殿，供奉太上老君。

此外还有赣州三清观、铅山葛仙山观、景德镇斗姥阁、上饶三清山三清宫、新余罗坊色应观。

山东省

太清宫 位于山东省青岛市崂山。又名下清宫、下宫。西汉张廉夫于公元前140年于此首建三官庙，后改称太清宫。唐道士李哲玄建三皇庵。全真道第二代祖师之一刘长生曾在此传道，太清宫改为全真随山派祖庭。现有三清殿供奉三清，三皇殿供奉三皇，三官殿供奉三官，东华殿供杜东华帝君，西王母殿供奉西王母，救苦殿供奉吕洞宾等。

碧霞祠 位于山东省泰山。创建于宋真宗大中祥符二年(1009年)，供奉天仙圣母碧霞元君、送生娘娘、眼光娘娘、青龙、白虎、赵公明、刘挺等，现有正殿、配殿、歌舞楼等。

烟霞洞 位于山东省昆嵛山。在洞东一里许，有神清观。金贞祐年间创建，元明相继增修。金大定七年(1167年)，道士王重阳东游来到昆嵛山，以烟霞洞、神清观为中心，在文登、宁海、莱州等地传教，自名为全真教。全真教受过皇封成大教后，在昆嵛山为中心，方圆百里修建了庞大的宫观区。金元时期，全真教的主持者，还大兴摩崖石刻。昆嵛山的圣经山上的月牙石，刻有老子《道德经》上下两卷，为全国罕见的大型道教刻石。

此外还有青岛崂山上清宫、太平宫、济宁常清观、泰山玉皇顶、

玉母池、济南北极庙等。

河南省

中岳庙 位于河南省登封县嵩山。原名太室祠，始建于秦，唐宋极盛，规模宏大。现供奉崇圣大帝天中王，有中岳大殿、寝殿、御书楼及石碑（一百通）钟鼎、铁人等文物。

太清宫 位于河南省鹿邑县。所在地传说即春秋时苦县厉乡曲仁里，为老子诞生地。东汉桓帝延熹八年（165年）于此建老子庙，供奉老子。唐玄宗天宝二年（743年）改称太清宫。元以后属全真道。

武侯祠 位于河南省南阳市。始建于元，兴盛于明、清。大殿金碧辉煌，庄严肃穆，名人字迹不可尽述。现有宁远楼，供奉武侯雕像。武侯祠南院上房为老君殿，左有七真殿，右有八仙殿，前院左有三星殿，右有三官殿。

此外还有洛阳邙山上清宫、洛阳纯阳观、开封延祥观、鹿邑老君台等。

四川省

青羊宫 位于四川省成都市。旧名中元观，传说为老子度化尹喜之地。原为唐玄宗时剑南节度使鲜于仲通私宅，改为道观。供奉三清、十二金仙、混元道祖、王灵官、关圣帝君、太乙救苦天尊、斗姥、玉皇大帝、真武大帝、唐王等。今有灵祖殿、混元殿、八卦亭、三清殿、斗姥殿、皇楼殿、唐王殿、降生台、说法台等。

常道观 位于四川县灌县青城山。创建于隋大业年间（605年—618年），相传张道陵在此修道。唐孙思邈、杜光庭曾在此修炼。供奉三清、三皇、黄帝诸神。现有三清大殿、三皇殿、黄帝祠、青龙殿、白殿等。黄帝祠左面天师洞，供奉张天师及三十代天师张继先。

祖师殿 位于四川省灌县青城山。创建于晋代，刘宋薛昌、唐

玉真公主、金仙公主、杜光庭、宋张愈，曾在此修道。供奉东岳大帝、真武大帝、吕洞宾、张三丰等。

高峰山道观 位于四川省蓬溪县。山中原有初唐所建广教寺，又称高峰寺。清末有全真道士王源清与徒范明清寓于此。1932年，提卖公产，王源清、范明清师徒四处募化集资，将此庙标买，由此高峰山由佛寺而变为道观。他们两次大兴土木，维修扩建，将高峰山道观扩充兴建得犹如古老的山寨一样。

金华道观 位于四川省遂宁市射洪县金华山上。东晋时有道士陈勋来此草为庵，修仙学道。梁天监年间(502年—519年)该山建筑即名金华山观。该观历经是明、清各代扩建，现仍保存完整的寺观殿堂二十余处。

江油高观 位于四川省江油市西南。有正殿三间，两侧建有配殿，殿内供奉太上老君，东西两廊分别供奉武帝君和观音。正殿建置年代，今已无考，东西两厢为清乾隆五十一年(1786年)所建。

老子庙 位于四川省新津县南桐埂山巅。据记载，自汉唐修建，庙宇巍峨，至明甲申年(1644年)毁于火灾。清朝几次修葺，现仅存混元殿、八卦亭、三清殿和三元殿及儒林祠。

鹤鸣山 位于四川省成都市大邑县鹤鸣县三峰村。据载，东汉顺帝时张道陵在此创建五斗米道，即中国道教的发源地。山中古观，始建于汉，以后迭经兴废，清后建文昌殿。“文革”前，拥有太清、天师、紫阳、文昌、迎仙等一百多间观宇殿堂。1987年5月，鹤鸣山道观正式开放。现正积极组织修复道教建筑。

老君洞 位于四川省重庆市老君山上。该观始建于唐代，经过历代维修扩建，至清末建成殿宇九重，按“玄”字形分级依山势建于老君山顶。1988年开放以来，经过第一期工程修复，已初具原道观规模。

云台观 位于四川省三台县安居乡云台山。始建于南宋开禧二年(1206年)，历经宋元两朝后，明代又十多次培修，故殿宇宏

伟。1986年5月正式开放。云台观现存有玄天官、三皇观、城隍庙、天王庙、拱宸楼、钟鼓楼、藏经楼、灵官殿等。

此处,还有彭县葛仙山道观、成都青城山建福宫、圆明宫、上清宫、玉清宫、都江堰二王庙、安岳朝阳洞等。

湖北省

紫霄宫 位于湖北省均县武当山。全称太元紫霄宫,始建于明永乐十一年(1413年)。供奉真武大帝、斗姆元君、玉皇大帝、三霄娘娘、金童、玉女、天罡、太乙、四大天君、青龙、白虎、灵官诸神。有紫霄大殿、龙虎殿、十方堂、父母殿等。

太和宫 位于湖北省均县武当山。全称大岳太和宫,建于明永乐十四年(1416年)。供奉真武大帝、雷部六天君、三清、玉皇、斗姆、张天师诸神。现有朝圣殿(太的殿)、皇经堂、三官殿等。天柱峰顶有铜铸神殿两座,称为金殿,一建于元代,一建于明代。供奉真武大帝,皆为铜铸建筑珍品。

长春观 位于湖北省武汉市。始建于元代,因丘处机曾来此修道,故名长春观。供奉太上老君、南华真人、无上真人、全真道七真、吕祖、三皇、王灵官等。有灵官殿、太清殿、七真殿、三皇殿等。

帝主庙 位于湖北省麻城市五脑山上。自北宋建庙以来,几经沧桑,屡废屡兴。现有庙观,系清嘉庆丙辰年(1796年)重修。庙群建筑分一亭(静心亭)、二门(一天门、二天门)、三宫(紫微宫、玉清宫、威灵宫)、四殿(拜殿、帝主殿、祖师殿、娘娘殿)。所奉之神为紫微侯张七。据传,张七系三国时西蜀车骑将军张飞转世。

木兰山 位于湖北省黄陂县北。木兰山是历代道教活动的地方,山上的宫观殿堂依势而建,比比皆是。从隋唐至明代,先后建有七宫八观三十六殿。木兰殿内有巾帼英雄花木兰塑像。从下往上,依次是一天门,左为雷祖大殿,右为讲经堂;二天门内为木兰殿,左有斗姆宫,再上为披恩殿、帝王宫、三清殿;三天门上有金顶殿及玉

皇阁。

南岳山 位于湖北省石首市。原名龙盖山。据史载，南岳道教始于汉。三国时曾修南岳大殿，供奉南岳祖师，改建于六角亭为七女宫。明代，将七女宫改建成玉皇楼，增修真武祖师殿、雷祖殿、灵官殿、紫金殿、南天门，又从西麓至顶峰依次修建一天宫、二天宫、三天宫（奎文阁），颇具气势。目前，庙宇正在修复之中。

此外还有红安天台山观、通山九宫山观、长阳天柱峰道观等。

湖南省

陶公庙 位于湖南省长沙县梨梨乡临湘山。始建于南朝梁天监年间，迄今已一千四百多年，历代屡经修葺。陶公庙祀晋代陶淡、陶烜叔侄。

河图观 位于湖南省长沙市长沙县水塘乡的鳌鱼村。该观为武当山龙门十五代道长易本立于清同治二年（1864年）创建。1982年，重新修建。现占地1400平方米，殿观建筑800平方米，为全国唯一保存完整的坤道道场。

此外还有衡山黄庭观、南岳庙、玄都观、祖师殿、长沙云麓宫、浏阳祖师岩等。

广东省

冲虚古观 位于广东省博罗县罗浮山。据传由东晋葛洪建于成和二年（327年），为其炼丹修道处。现为华南道教全真派十方丛林。供奉葛洪、三清、张道陵、葛玄、许旌阳、萨守坚、九天应元雷声普化天尊、太乙救苦天尊、黄野人、吕洞宾等。现有葛仙祠、三清宝殿、黄大仙祠、吕祖殿、炼丹灶、洗药池、朱明洞等。

三元宫 位于广东省广州市越秀山。始建于东晋元帝大兴二年（319年），是南海郡太守鲍靓为其独生女（也称鲍姑）所建修道之地。初名越岗院，至明崇祯十六年（1643年）改称为三元宫。现已

重新彩塑了三元神像、吕祖像、老君像、鲍姑像等，1985年又重建了一座鲍姑殿。

玄妙观 位于广东省惠州市西湖北岸，是道教全真龙门派道观。始建于唐天宝七年(748年)，初名朝元观，后改名开元观，明嘉靖年间赐名为玄妙观。1988年，重建了三清殿、玉皇殿。

赞化宫 位于广东省梅州市。建于清光绪十三年(1887年)冬。供奉八仙之一吕祖。目前本宫正在扩建，吕祖殿已建成。一座三层殿宇，最顶层正殿为三清宝殿供奉三清，二层正殿凌霄宝殿供奉玉皇，下侧正殿供奉真武大帝。

云来仙馆 位于广东省南海县西樵山中。建于清初，供奉吕洞宾。

纯阳观 位于广东省广州市海珠区新港路漱珠岗。该地历史悠久，汉朝已建祠。清道光四年(1824年)，道士李青来在此建朝祖台、天文台，遂成道观。供奉吕洞宾和李青来。

洞真古观 位于广东省南雄县。原系藏经之所，不少隐士在此研读经卷。清同治年间，全真龙门派第二十代程明善任住持，修整一新。道观一进门王天君殿，两侧有陈奇、郑伦二将塑像，再进是太上老君殿、玉皇大帝殿、吕纯阳殿、三元殿、三清殿等。

酥醪观 位于广东省博罗县罗浮山。东晋时由葛洪创建，名北庵。清雍正时重修。正殿中奉雷祖，左为纯阳吕仙师，右为葛洪仙翁。

此外还有罗浮黄龙洞、白鹤观、九仙观等。

云南省

巍宝山 位于云南省巍山彝族回族自治县。巍宝山在两汉时称巍山。据记载，早期道教五斗米教曾传布到巍山一带。今巍宝山中的巡山殿(南诏土主庙)就是初建于南诏时期的祭祀南诏王最大的生祠，至今一直是附近彝族群众的祖祠。随后南诏王族的后裔

和道人又建了老君殿(清微观),祀太上老君。自唐以后,巍宝山历经宋、元、明三朝、被开辟为道教丛林。明末清初,先后建成了二十多座道观。现已修复了巡山殿、文昌宫、主君阁、玉皇阁、青霞观、三皇殿、观音殿、斗姥阁、培鹤楼、含真楼、财神殿、长春洞、望鹤轩等十多座殿宇,使这些古道观重放光彩。

此外还有保山玉皇阁、腾冲云峰山道观、凤庆东山寺、云县圣教寺、临沧三教寺、腾冲盘龙寺等。

陕西省

玉泉院 位于陕西省华阴县华山。相传为陈抟修道之处,其弟子贾得升于宋皇祐年(1049年—1053年)间在此修希夷祠,供奉陈抟。后为全真华山派祖庭,现有陈抟老祖殿、希夷洞、华陀墓等。

镇岳宫 元代时称玉井庵,供奉西岳大帝、少昊金天氏。西边为药王洞。建于陕西省华阴县华山。

东道院 位于陕西省华阴县华山。明万历年间此处为太华书院,清康熙五十三年(1713年)郢礼慧创建为东道院,原名九天宫。供奉九天玄女。

八仙宫 位于陕西省西安市。相传为钟离权点化吕洞宾成道处,建于宋代。供奉八仙、斗姥、吕洞宾、孙思邈、王灵官诸神。现有八仙殿、斗姥殿、吕祖殿、药王殿、丘祖殿、灵官殿等

楼观台 位于陕西省周至县。相传为我国最早的宫观,为关令尹喜观星望气、老子讲经之地。比较可靠的看法是,大概始建于晋代,为楼观派发祥地。供奉老子、尹喜诸神。今楼观台的中心为说经台,有老子祠、斗姥殿、救苦殿、灵官殿、太白殿、四圣殿、炼丹炉。另有古代楼观台中心宗圣宫遗址。

重阳宫 位于陕西省户县。为全真道始祖王重阳安葬处,为全真道三大祖庭之一。现存碑刻 30 余通,称祖庵碑林。

白云观 位于陕西省佳县。创建于明万历三十三年(1605

年),后经历代增修补葺,共建庙宇五十三座,成为西北地区最大的一个古建筑群。

玉泉洞 位于陕西省华县麒麟山。该洞自清康熙、雍正、乾隆至今二百七十余年,沧海桑田,屡经兴衰,属全真龙门派。

玉溪宫 位于陕西省陇县景福山。创建于清康熙五十年(1711年)。现有灵官殿、玉皇殿、斗姆殿、丘祖楼、老君殿、祖师殿、子孙宫、药王洞等。

龙门洞 位于陕西省陇县景福山。为全真龙门派发祥地。金时王重阳开创全真教,其弟子“七真”之一的丘处机于1180年从宝鸡磻溪移住此七载。龙门洞宫观也始自元代,以后屡有兴废。现有大小殿宇及洞窟二十多处。

药王洞 位于陕西省陇县北坡村。始建于唐代,原名谷神观。宋、金时,名医马钰曾隐居于此,世称马丹阳,师事王重阳,创全真遇仙派,谷神观改名丹阳洞。当地人为纪念药王孙思邈,而将之更名药王洞。

吴山庙 位于陕西省宝鸡县新街乡庙川村吴山。吴山是我国史载最早祭祀炎黄二帝之处。相传曾有五位道人在吴山修炼成仙。其中之一为负局先生。今日吴山一带流传有关他治病救命的传说。吴山庙塑有负局先生的像。

此外还有华山云台观、汉中留侯祠、眉县汤浴山青牛洞、太白山钟离坪道观、骊山老母殿、老君殿、宝鸡金台观、山阳天竺山铁钟坪等。

甘肃省

白云观 位于甘肃省兰州市。始建于清道光十六年(1836年)。又名吕祖庙。供奉吕洞宾、王重阳、七真诸神。

回山 位于甘肃省泾川县。回山上遗存的王母宫,是一处专门的、完整的关于西王母的圣地,包含了西王母的早期重要传说。

崆峒山 位于甘肃省平凉市。相传是黄帝问道于广成子的地方。崆峒山上，庙观甚多。相传秦、汉时期，就有道人开始筑场修炼。明万历年间，皇帝下令按武当山规制修筑宫观。从此崆峒山成为西北最大的道教十方丛林。崆峒山历来为全真龙门派道人修持之地。现有紫霄宫、龙隐寺、太和宫等。

此外还有兰州金天观、玉盘水帘洞、陇西六宫殿、张掖道巷庙、西四十铺永宁观、临夏万寿宫、天水天靖山玉泉观、天水仓颉宫、天水花石岩道观、天水伏羲庙、榆中兴龙山观、敦煌西云观、兰州药王洞等。

青海省

土楼观 位于青海省西宁市北土楼山。早在一千八百多年前，当地群众为河湟名人——汉朝护羌校尉邓训在土楼山修建了“贤圣之祠”。最早称为土楼山寺，近年正式改名为土楼观。主在殿宇为：玉皇阁、无量洞、七真洞、三师洞、吕祖洞、圣母洞、三清洞、关帝洞。

此外，还有宁夏回族自治区万寿观、吉林省通化玉皇洞、内蒙古自治区呼和浩特慈航庙、天津市天后宫等。

第三节 伊斯兰教清真寺、拱北、麻扎

清真寺的基本格局

清真寺是中国伊斯兰教礼拜场所的通称，即阿拉伯语“麦斯吉德”的意译。另一种较为通用的称谓是“礼拜寺”。从功能上讲，回、撒拉、东乡、保安族穆斯林居聚区的清真寺，含义要广于“麦斯吉

德”，同阿拉伯语“哲玛尔提”（意为社团、团体）一词意义相同，可译作教坊、寺坊、坊寺，是一个包括礼拜活动在内的多功能社会活动场所。

规模上，清真寺分为大寺、普通寺、小寺三种。大寺是从面积、位置、重要性等方面综合而论；普通寺是指建筑格局基本完整，但综合指数较大寺略低的场所，即通常所言的清真寺；小寺是指建筑结构不完整的礼拜场所，一类是独立的，一类是大寺的附属寺，称为“稍麻”。在新疆维吾尔族地区，清真寺的规模划分按功能又有专门称谓：（一）艾提卡尔寺。意思是节日场所，与大寺相当，主要是供节日集体会礼时用，建筑结构庞大，完整。（二）加曼寺。意为聚礼寺，又称主麻日清真寺。加曼寺主要是供主麻日（星期五）聚礼时用，这类寺相当于普通寺，规模适中，结构完整。（三）小巷寺。这类寺按其功能可译为“礼拜寺”（麦斯吉德），遍布城乡大街小巷，规模较小，相当于小寺，供平时礼拜之用。（四）麻扎清真寺。设在麻扎（陵园）院内，是麻扎整体建筑的附属物，主要供朝拜麻扎者举行宗教活动。（五）耶提木寺。意思是孤寺，是设在荒无人烟处的简易建筑，主要供旅途者礼拜用。

组成清真寺的建筑要素最基本的有三项，即礼拜大殿、水房子、厢房。清真寺一般是一个方形的院落，因朝向规定（礼拜时要面向中国以西方向的麦加“克尔白”禁寺），礼拜大殿的位置通常是在院落的西墙边。院落南边的厢房多做为水房子和仓库。北面的厢房多为阿訇和满拉的住室。与大殿相对的东院墙，一般做为门楼，许多清真寺的“邦克楼”（宣礼楼，清真寺的最高建筑物）建在门楼之侧，因建筑风格不同，也有的“邦克楼”建在大殿前面与大殿结为一体。如门楼是厢房式建筑，寺内的经文大学（教经堂）或会客室可设在东厢房内。

礼拜大殿是清真寺的主体建筑，是建筑群落中单位面积最大的建筑物。其内部陈设简单素朴，在大殿西墙中间有一个券形的壁

龕，约一米见方，阿拉伯语称之为“米哈拉布”，用以指示方向。大殿四周墙壁除刻有经文或挂一些贺匾敬幛之外无过多装饰物；顶部除刻经、吊灯、吊扇外亦无其他装饰物；地面铺有拜毡，条件好的用地毯，差些的用蓆子；在大殿内的西北角放置一个木制小阁楼，叫“虎图白楼”，旁边放一根权杖，是每周聚礼时宣讲“虎图白”（赞词、劝谏词）的讲台和法物。大殿门外的回廊和院场，在人多时亦可做为礼拜场所，特别是新疆维吾尔族清真寺，许多是礼拜殿小，而回廊（外殿）较大。

水房子即沐浴室，是供穆斯林礼拜前洗大小净的地方。水房子旁边有一间烧热水的锅炉房，院中一般有一眼水井。水房子中间挖有一个长方形污水池，水池的两边置有两条长坐凳，水池上方搭盖一个大木架，放置衣物、毛巾、汤瓶壶等物，洗小净者围池而坐。在水房子南墙边有专洗大净的沐浴单间，用吊罐冲洗全身。水房子地面和地下有一套排水设施，污水排出寺外。现在有条件的清真寺已使用自来水，喷头和水笼头替代了吊罐和汤瓶壶。

寺院北面的建筑为厢房，因朝向坐北朝南，一般做为阿訇和满拉的住房和会客室（维吾尔族清真寺的伊玛目、毛拉一般不住寺），经学堂（教经堂）也多设在北厢房或设在东厢房。以上布局划分，依院落坐西向东而论，实际上许多清真寺各有特点。

较大的清真寺还建有“邦克楼”和“望月塔”，用以招呼众人礼拜、观察新月，是清真寺内最高的建筑物。

清真寺的建筑风格

中国各地清真寺总体建筑风格大致分两类，即中国古典风格与阿拉伯风格，也有例外，如拉萨清真大寺为藏式风格。清真寺的建筑风格类型并不绝对化，是以宗教目的为根本的，所以无论何种风格的建筑，均有突出的宗教特点，如中式建筑，一般在大殿顶部

和“邦克楼”顶部饰有新月标志,与其他宗教寺庙明显区别。

中国古典风格的清真寺建筑一般有以下特点:(一)布局完整、讲求对称、层称分明。中国近一半的清真寺采用的是中国传统的四合院建筑形式,一些大寺还采用一串四合院组合为一体的建筑格局。这类建筑的以一条中轴线为主轴,分向对称进行建筑布局,突出礼拜大殿和对应的门楼(包括“邦克楼”或“望月塔”)的高度,形成气势巍峨而层次分明的总体艺术形象。(二)建筑结构为砖木结构,主体建筑采用廊庑式、歇山式、攒尖式、塔式、楼阁式建筑类型,采取梁柱、斗拱、飞檐式建筑方法,往往运用雕刻、彩绘装饰手法。清真寺的建筑装饰一般用于建筑体外面,由于伊斯兰教反对偶像崇拜,所以清真寺的建筑装饰主要是花卉、几何图案、阿拉伯文书法,绝无人像或动物图纹。中国古典风格清真寺建筑是明清以来在回、东乡、撒拉、保安族穆斯林中普遍采用的建筑式样,遍布各地。

阿拉伯风格的清真寺建筑,总体上并无统一的式样型制,但在平面布置、外观造型与色调运用上有浓厚的阿拉伯情调与风格,与中国古典风格清真寺建筑有明显的区别。(一)中国早期清真寺建筑具有阿拉伯风格,如广州光塔寺和泉州清净寺,采用砖石结构构造,平面布置为密集形,建筑格局不讲求对称,但注重建筑体本身的层次感和细部式样。这类寺的色调因使用石料而显素朴典雅,建筑体内顶部采用穹顶式拱形建筑式样,门楼多采用拱形式样,或为尖顶,或为圆顶,“邦克楼”或“望月塔”为圆形尖顶式阿拉伯建筑式样。(二)新疆维吾尔族清真寺的总体建筑风格为混合类型。大殿多分为内殿与外殿两部分,内殿一般采用平顶结构或圆拱顶式结构,省工省料,适合当地雨量小、风沙大的的气候条件;外殿成敞廊式,面积一般大于内殿。这类寺的平面布置较为随意,不讲究上下左右的对称格局,门楼的方向不要求与大殿相对,而是与街道相向。门楼建筑是整个清真寺最壮观之处,具有浓厚的阿拉伯风格。门楼建筑高大华丽,门洞多为拱型尖顶或圆顶建筑,四周或绘有阿

拉伯文经文,或用砖石砌成图案;门楼两侧各建一座圆形尖塔,与门楼连为一体,顶尖有新月标志,整体建筑宏大壮观,与周围建筑形成鲜明对比。(三)本世纪80年代后,兴建的一批清真寺注重借鉴阿拉伯建筑式样和风格,明显突出了伊斯兰教建筑风格。这类寺在用材上以钢筋混凝土结构为主,平面布局采用集中式构图,垂直轴线分明、形体完整、整个建筑连为一体。突出的建筑特色有三:其一是外观造型采用阿拉伯建筑式样,门窗形状为尖拱或券型式样,主体建筑一般分为上下两层,附属建筑与主体建筑有回廊相连,形成院落,上层建筑为礼拜大殿兼作“邦克楼”或“望月塔”,大殿的顶部中间为一个巨大穹顶,顶尖有一弯新月为标志,大殿四角顶部各有一个小穹顶,形成方型圆顶建筑。其二是建筑空间立体感强,采光设计合理,给人以明亮宽敞的感受。其三是建筑外观的色调处理鲜明、肃穆,一般基座色彩以灰白两色为基调,顶部色彩为墨绿色,是伊斯兰教最常运用的色彩,清新而不失沉稳,一望便知是伊斯兰教清真寺。

著名清真寺简介

陕西省

西安化觉巷清真寺 该寺又名“西安清真大寺”,明代碑记称“清修寺”,俗称“东大寺”。该寺始建年代一说是唐天宝元年(742),一说是明洪武二十五年(1392),是目前西安市最大、最完整的古寺,为典型的中国古典风格建筑群体。该寺以所在地化觉巷而得现名,面积约12,000平方米,总平面为坐西朝东向的长方形,沿中轴线前后排列有四进院落,每一院落均为四合院建筑格局。主要建筑有:一进院的古木牌坊、二进院的石牌坊、三进院的省心楼(邦克楼)、四进院的凤凰亭、月台、礼拜大殿等。寺内碑文匾联甚多,不少是古代名家所作,为珍贵文物。该寺为国家重点文物保护单位

单位。

西安大学习巷清真寺 该寺又名“清静寺”，俗称“西大寺”，以所在地大学习巷而得名。始建唐中宗神龙元年(705)，建筑风格属中西合璧式。主要建筑有照壁、石坊、大门、省心阁、碑亭、沐浴室、礼拜大殿。楼、台、亭、殿排列井然，层次分明。该寺是陕西省重点文物保护单位。

西安大皮院清真寺 该寺因位于西安市大皮院巷而得名，始建于明永乐九年(1411)，占地面积 4000 多平方米，建筑风格为中国古典宫殿式建筑风格。

西安小皮院清真寺 该寺又名“真教寺”，位于西安市小皮院巷内，始建年代约在明万历三十九年(1611)，占地面积近 6000 平方米。该寺建筑为中国古典建筑风格，以四合院建筑型制分为四进院落，布局古雅、整齐。

汉中团结清真寺 该寺又名“塔尔巷清真寺”，位于汉中市东门外，始建于元朝中叶，后多次扩建，面积 6000 多平方米。主要建筑有大门、邦克楼、南北厢房、礼拜大殿。建筑风格为阿拉伯式建筑。

西乡鹿龄寺 该寺位于西乡县西郊牛头山东，创建于清康熙二十四年(1685)，相传有一对山鹿越野而至，得名“鹿龄寺”。该寺是中国杂得耶门宦教派的圣地之一，建有“拱北”。

甘肃省

兰州解放路清真寺 该寺位于兰州市解放路(西关)。始建于清康熙二十六年(1687)，清雍正七年(1729)重修。该寺建筑平面格局分三部分，即外院、内院、北跨院。外院的砖照壁是中国清真寺照壁建筑中最大的之一，颇具西北回族建筑艺术特色。内院有邦克楼、大殿等主要建筑，院落形体为园林式，主建筑为木柱、斗拱、单檐型结构，具有中国古典建筑风格。跨院为居室、经堂。

临潭清真上寺 该寺相传由沐英建议，明帝批准而建，原寺建筑仿西安化觉巷清真寺。面积 3000 平方米，后屡经焚毁并重建。现寺是 1984 年重修，礼拜大殿占地 600 平方米，建筑风格为中国传统宫殿式建筑。

临潭清真西大寺 该寺位于临潭县城西郊西凤山下，是西道堂教派的发源地。马启西于 1890 年在西凤山下开办学堂，取名“凤山金星堂”，1908 年改金星堂为西道堂。西大寺曾三次修建，目前占地面积 4600 多平方米，建筑风格属中国古典风格宫殿式建筑。

临夏南关大寺 该寺位于临夏市南门广场西南角，始建年代为元代，现有建筑为 1979 年重修。该寺占地 2160 平方米，礼拜大殿为纲木结构中国宫殿式建筑，高脊飞檐，雕梁画柱，前壁有独具特色的河州（临夏旧称）砖雕图案。大殿前檐高耸三个钢筋水泥结构的阿拉伯式绿色圆顶塔楼，中间一楼为“邦克楼”，高 32 米，顶端置宝瓶和新月。

临夏老王寺 该寺位于临夏市王寺街，始建年代在明朝初年，现建筑是 1983 年修建的，全部采用中国古典建筑格式样。

临夏城角寺 该寺因建在古河州城的西南角而得名，始建年代约在元末明初，现建筑为 1980 年重建，采用中国传统宫殿式建筑风格式样。

临夏老华寺 该寺位于临夏市西大路。创建于明洪武年间，清康熙初年又以一花园为址扩建，始称花寺，后改现名。现有建筑为 1979 年修复，因市政修路全寺分成两部分，路西为礼拜殿及讲经堂，路东为女经学院。

夏河拉卜楞清真寺 该寺位于夏河县城拉卜楞西山脚下，为著名清真寺。始建于清咸丰四年（1854），最初极简陋，有过三次扩建和一次修复。现在的建筑是 1981 年起修复的，全寺占地近 3000 平方米，主要建筑有钢筋混凝土结构的礼拜大殿和宣礼楼，建筑风格为中国宫殿式建筑并融汇伊斯兰教特点。

宁夏回族自治区

·银川南关清真寺 该寺始建年代为清顺治元年(1644),民国四年(1915)迁建现址,1953年扩建后面积达13000多平方米,居当时银川市城区七寺之首。“文化大革命”中该寺原建筑被拆毁,1981年起重建,位于银川市南门外。该寺现建筑具有典型的阿拉伯建筑风格,占地面积1300平方米,采用密集型建筑平面格局,主建筑为两层方型楼体建筑,总高度达22米,底层为小礼拜殿、经堂、住室及浴室,各部分以回廊相连;沿梯而上是上层大礼拜殿,殿内装饰简洁明快,壁龛(米哈拉布)造型装饰有很强的艺术性,殿顶中间为一巨大穹顶,四角亦各有一小穹顶,均置宝瓶装饰,整个建筑十分注重色彩运用,在外观色调上突出了伊斯兰教特点。

永宁纳家户清真寺 该寺始建于明嘉靖三年(1524),位于永宁县纳家户村,是元代政治家瞻思丁之子纳速拉丁的后裔由陕迁宁后修建的。原寺建筑已无存,现建筑为清末建筑,是宁夏回族自治区内保存较完整的古寺之一。该寺建筑具有典型的中国古典建筑风格,采用四合院型制的平面布局,占地近4000平方米。门楼为组合式建筑,大门为过洞式,门楼上部正中为高21米的三层歇山顶“邦克楼”,其南北两侧为阿拉伯式的二层四角攒尖顶的“望月楼”。礼拜大殿为大木起脊式歇山顶建筑,可容千人同场礼拜。

灵武台子清真大寺 该寺始建于清同治十一年(1872),民国时期曾两次翻修,因年久失修,1982年改建为钢筋混凝土结构建筑,位于灵武县台子村。该寺历来以经堂教育闻名,是宁夏回族自治区内较有影响的大寺之一。

同心清真大寺 该寺位于同心县城南(旧城)2公里处,初建年代约在明朝初年,但建筑基础是元代即有的一座喇嘛庙遗址。该寺于明万历年间(1572—1620)、清乾隆五十六年(1791)和光绪三十三年(1907)三次扩建,是保存比较完整的著名古老清真寺之一,

为宁夏回族自治区重点文物保护单位。该寺建筑风格独特,平面布置为高台平行两组建筑群格局,单体建筑采用砖木结构的中国古典建筑风格与伊斯兰教特点相结合的建筑式样,建筑面积约 3000 平方米。寺门有三个圆券拱道,拾级而上是四角攒尖式两层楼亭,为“邦克楼”,高台北部为三合院式建筑群,由坐西向东的大殿、南北配房组成。大殿横 5 间,进深 9 间,顶部以两个歇山顶与一个卷棚歇山相勾连,能容千人礼拜。该寺曾于 1936 年 10 月 20 日作为会址召开了中国历史上第一个县一级回民自治政府——陕甘宁省豫海县回民自治政府成立大会。

海原城关清真大寺 该寺位于海原县城关镇,始建于清乾隆五年(1741),1981 年重修。占地近 2000 平方米,现有砖木结构大殿、配房、水房和门楼,为中国传统建筑风格。

固原三营大寺 该寺位固原县三营镇街道。初建于清同治三年(1864),民国二十年(1932)扩建,是伊合瓦尼教派寺。1982 年重建,现为钢筋混凝土结构建筑,占地面积 2700 平方米。

西吉县城北大寺 该寺于民国三十年(1941)西吉县建制时在一座小寺基础上重建,是哲合忍耶门宦教派沙沟门宦较重要的坊寺之一。1985 年由国家资助重建,建筑为阿拉伯风格密集式立体建筑,占地面积 2700 平方米,是当代新建清真寺中较具代表性的建筑。

青海省

西宁东关清真大寺 该寺始建于明初,多次遭毁,1913 年重修,后扩建为现有规模,位于西宁市东关大街,为著名清真寺之一。主要建筑有:大门(前三门)、二门(带双邦克楼的连五门)、南北厢楼和大殿,总面积 13000 多平方米。大殿建筑为中国宫殿式风格,砖木结构,面积为 1100 多平方米。

循化街子大寺 该寺位于循化县城,始建于明初,后经三次扩

建,成为青海省第二大清真寺。

昂思多清真大寺 该寺位于化隆县沙吾昂村,始建于清乾隆五十四年(1789)。现存建筑占地面积 3300 平方米,建有五层六角形宣礼楼,高 26 米;礼拜大殿为中国宫殿式建筑风格,古朴壮观;大寺门面为连三门,中门上部刻有“古教辉宇”四个大字。

新疆维吾尔自治区

乌鲁木齐南门清真大寺 该寺又称天棚寺,维吾尔族语为“汗腾格里”,意为拜主处所。始建年代约在 19 世纪中叶,因年久失修于 1985 年起重建。该寺建筑布局与造型具有典型的维吾尔族清真寺特点,伊斯兰教建筑风格突出。建筑主体为塔楼型,面积 2800 平方米,由四层楼组成,呈立体型,大门与大殿结为一体。首层为地下室;第二层为地上一层,为水房等生活用房并有寺院商场;沿两边阶梯而上是第三层,为连三门的高大宽敞主体建筑礼拜大殿;第四层为培养“塔里甫”(学经者)的经堂;顶部有三座半球拱顶,阿拉伯建筑风格浓厚。

乌鲁木齐洋行清真寺 该寺始建于 1898 年,因由塔塔尔族穆斯林出资修建,故又有塔塔尔寺之称。该寺建筑独具民族特色,格局与风格不同于其他寺,礼拜大殿为正方形,特别是殿内又分左、中、右三殿,由正门小过厅分三门进入,且屋顶四周呈平顶结构,中间呈四角隆起,顶部中央有一木结构尖塔,下部为棱形立柱状底座,上部为棱形锥体,顶端高树月牙。

乌鲁木齐陕西大寺 该寺位于乌鲁木齐永和正巷,始建于清乾隆年间,清光绪三十二年(1906)重建,本世纪 80 年代重修,为新疆维吾尔自治区重点文物保护单位。该寺建筑为四合院平面布局,大殿为中国宫殿式建筑,为砖木结构建筑,前部是单檐歇山式顶,后部为上八下四的重檐式“八角楼”,系望月楼,大殿外部有回廊相连。在院落北、南、东三面建有厅堂,为住房,经堂和水房。该寺是

乌鲁木齐回族寺中最古老、最大的清真寺。

喀什艾提卡尔大寺 该寺位于喀什市中心。据传该寺寺址最早为阿拉伯传教士和商人墓地，约在 14—15 世纪时统治喀什噶尔的沙克色孜·米尔扎卒后也葬于此。明正统七年(1442)，米尔扎后裔在此建小寺，明嘉靖十六年(1537)扩建为加曼寺，清代多次改建、扩建，始成现有规模与格局。全寺平面大格局由广场和院落两部分组成，总面积 16800 平方米。院落由门楼、拱北、教经堂、大殿等主要建筑和附属建筑组成。门楼高 12 米，为不对称形建筑，正对偏右为一高大平顶券形门洞，门楼两侧各有一高 18 米圆柱形高塔，顶层为拱形。门楼后部为巨大拱形拱北，顶部中央建有一圆形塔楼，三塔呈三角形，组成一建筑整体，具有阿拉伯建筑风格。大殿位于院落西端，面阔 160 米，进深 16 米，面积约 2600 平方米，为中国清真寺第一大殿。大殿依次由棚檐、外殿、内殿三部分组成，顶部为平顶，饰有彩绘图案，显示出维吾尔族建筑风格的艺术特色。

叶城艾提卡尔加曼清真寺 该寺位于叶城县中心，兴建于 1986 年，1990 年基本竣工。与该寺相连有一座老加曼寺，现作为文物古迹保留。该寺平面总格局分广场和院落两部分，院落占地面积 5000 平方米。院落建筑主要有寺门和礼拜大殿，寺门为三层楼的拱形穹顶，高达 24.8 米，大殿分正殿和偏殿两部分，建筑式样与一般维吾尔族寺相类似，但该寺装饰色彩与高大雄壮居喀什地区清真寺之冠。

吐鲁番苏公塔寺 该寺又称伊敏塔寺，因寺前高耸的伊敏塔(苏公塔)而闻名。该寺建筑风格特色独具，整个建筑构筑在一个大高台之上，由广场平台、塔和寺三部分组成，为砖土结构。苏公塔是新疆境内伊斯兰教古建筑中现存最大规模的塔，该塔由伊敏和卓(1694—1777)主持修建，相传是由维吾尔族建筑大师伊布拉音等人设计建造的，建成于清乾隆四十二年(1777)。塔身形状为笋形，高达 37 米，底坐为高 3 米左右的圆台，塔底直径 10 米长，为砖土

结构,塔身外表为砖砌孔状几何图型,高大精美。傍塔而建的清真寺建筑也别具特色,为方形立体塔楼式建筑。从外观上看,整个建筑分三层,由高约3米的四方形平台、大殿、顶层三部分由大到小组成。顶部外形为平顶,但建筑体内顶部又为拱型穹顶,中间为一正方形大殿,上有巨大穹顶,四周为回廊相联的若干小房间,顶部为小穹顶,集许多建筑功能为一身,类型独特。

昌吉本地寺 该寺是昌吉回族自治州较古老的回族清真寺,始建于清嘉庆年间,清光绪年间扩建,现寺是1982年修缮的。

伊宁回族大寺 该寺原名宁固寺,又有凤凰寺、金顶寺、陕西大寺、陕甘大寺等名称。始建于清乾隆二十五年(1760),为中国宫殿式建筑风格,是伊宁市乃至伊犁哈萨克自治州的一座著名古寺。

黑龙江省

卜奎古寺 卜奎为齐齐哈尔市旧称。卜奎古寺包括清真寺西寺和清真东寺两个相连的独立清真寺,位于齐齐哈尔市建华区。东寺始建于清康熙二十三年(1684),清光绪十九年(1893)建成礼拜殿,属格底目教派。西寺建于清咸丰二年(1852),是哲合忍耶门宦教派寺。东、西两寺虽为两套独立院落,但有门廊相通,是一组完整的古建筑群,建筑风格也同属砖木结构宫殿式建筑,精美壮观。该寺是省级重点文物保护单位。

阿城清真寺 该寺位于阿城县西岗子,始建于清乾隆四十二年(1777),现寺风貌基本保持清光绪二十六年(1900)扩建时原貌。该寺建筑布局为四合院式中国古典式建筑,古色古色,有礼拜大殿、南北讲堂、沐浴室、教室等建筑组成,为省级文物保护单位。

宁安清真寺 该寺位于宁安县城,是牡丹江市最古老的清真寺。始建于清康熙五十五年(1716),清雍正八年(1730)在现寺址重建,本世纪80年代进行了维修。寺院总面积9580平方米,以礼拜堂为主体建筑,附有楼亭窑殿、沐浴室,并有套院,为砖木结构中国

古典建筑。

依兰清真寺 该寺位于依兰县城，始建于清顺治十二年（1655），现寺为1984年维修。总面积10000平方米，为中国古典式建筑。

呼兰清真寺 该寺始建于清嘉庆十五年（1810），1955年因呼兰河水东侵而拆迁重建于呼兰县和平街，1982年政府资助维修了礼拜殿。该寺建筑为四合庭院式风格。

绥化市清真寺 该寺始建于清光绪三年（1877），现存中国宫殿式建筑是清光绪二十六年（1900）修建的。

吉林省

长春长通路清真寺 该寺最早于清道光四年（1842）建于东门里，为一小寺。清咸丰二年（1852）在铁岭屯（即现址长春市南关区长通路）重建，清同治三年（1864）扩建，后多次扩建、维修。该寺总面积12878平方米，包括清真寺建筑和坟院两部分。整体建筑采用斗拱式传统建筑风格，大殿为5楹起脊式，面积653平方米，女殿面积87平方米，窑殿为3层6窑亭，高达32米，此外还有教长室、沐浴室等附属建筑。寺内有金字大木匾2块，题有“开天古教”、“道冠古今”。院内有一棵“九龙榆”树，树龄达二百余年，增添不少古色。

吉林清真寺 该寺位于吉林市北山脚下，始建于清乾隆二十五年（1760），1980年进行了最大规模的重建，占地面积约4000平方米。礼拜大殿分三层，为中国宫殿式古建筑风格，整个寺院庄重古朴。

吉林清真西寺 该寺位于吉林市北大街，建于清乾隆二十八年（1763），建筑式样采用四合院式古典建筑风格，精致壮观。

通化市清真寺 该寺位于通化市清真路26号，始建于1878年，1992年重修，为仿古建筑风格，建筑面积约3000平方米。

辽宁省

锦州清真寺 该寺位于锦州市北关天安街前街，始建于明嘉靖初年，1982年始重修。该寺占地面积957平方米，主体建筑为礼拜大殿，呈阿拉伯式建筑风格。

复州城清真寺 该寺位于瓦房店市西北部。初建清真寺于清顺治六年(1645)，现寺规模是清乾隆三十九年(1774)成型的，总面积现有2400平方米，礼拜大殿占地约274平方米。整体布局为四合院式，采用中国传统建筑风格。

凤城清真寺 该寺位于凤城县振兴街，18世纪中叶后就建起五间砖木结构房为清真寺。清乾隆四十年(1775)又择地重建，清光绪十六年(1890)扩建。现占地面积800多平方米，平面格局为三进院落，共25楹，其中礼拜殿14楹，两层四角重檐望月楼1楹，南北配房各5楹，为中国传统建筑风格，是丹东市文物保护单位。

新民清真寺 该寺位于新民县城南营子。始建于清乾隆三十年(1765)，总建筑面积有2600多平方米。该寺采用四合院式方形宫殿式建筑风格。大殿阔五间，前有抱厦三间，后身正中有三层四角斗拱飞檐望月楼；东对厅为寺正门，为连三门硬起脊式廊檐建筑；南北讲堂各三间，均为硬起脊屋顶。

大连新寺 该寺位于大连市西岗区北京街。1990年10月新寺在原寺址落成。总占地面积为1600平方米，为密集形阿拉伯风格建筑式样。

北京市

牛街礼拜寺 该寺位于宣武区牛街，相传始建于宋太宗至道二年(996)，另一说始建于元代。自明清以来多次扩建、改建或重修，现有面积6000平方米，是北京历史最悠久，规模最大的清真寺，与东四清真寺、普寿寺、法明寺合称“四大官寺”。该寺是一座典

型的中国传统建筑形式与伊斯兰教风格相结合的建筑群落。寺门沿街向西开,街对面是一大影壁,长40米,高5米,厚1.4米,为汉白玉底座,灰色大方砖镶面。寺门前为木制碑坊,寺门在望月楼下,望月楼高10米,为六角亭式阁楼,双层飞檐,绿色斜脊六角攒尖。正门后即为坐西朝东礼拜大殿,由三个勾连搭式屋顶和一座六角攒尖亭式建筑组成,有五楹三进七层共42间,面积600平方米,殿内有20根明柱组成21道阿拉伯式拱门,窟殿为木结构六角攒尖顶亭式建筑,窑内侧梁有六幅彩色绘画,据证为宋辽时作品。大殿正门前有“邦克楼”一座,原称“尊经阁”,为歇山重檐方亭式阁楼建筑。寺内东南小侧院中有两座元代“筛海”古墓,立有碑文,为其历史悠久之见证。该寺还珍藏有不少碑、匾、抄本经典、香炉等历史文物,被列为国家重点文物保护单位。

东四清真寺 该寺位于东城区东四南大街,初名礼拜寺,原名东四牌楼清真寺,始建于明英宗正统十二年(1447),也有传说建于元代。该寺建筑为四合院式三进院落格局,寺门朝东,为王府式三间连三门,正中之上匾书“清真寺”,大门两侧墙分书“清真古教”四大字。一进院北边是沐浴室,南边是阿訇室;二进院原有邦克楼一座,遇震而毁,改为垂花门;三进院有三面游廊连通南北讲堂,正西为礼拜大殿,面积480平方米,由抱厦三间、正殿五间、窑殿三间组成。窑殿又称无梁殿,形状及彩绘为明代风格,并融阿拉伯古建筑风格于其中,风格独特。过南墙门有南跨院,原有福德图书馆。该寺保存有珍贵文物,自本世纪以来以伊斯兰文化教育闻名,为北京市文物保护单位。

锦什坊街清真寺 该寺又名普寿寺,位于西城区锦什坊街,始建年代难考,有元时建寺之说,至少明代已存。该寺建筑为中国传统建筑风格,礼拜大殿有18间,能容500余人礼拜,为西城区文物保护单位。

花市清真寺 该寺位于崇文区西花市大街,据推考,始建年代

在明永乐十二年(1414)。该寺大门临街北开,为四合院式建筑格局,房屋共 80 余间。礼拜大殿前有抱厦,南北各有配廊 10 间,进深四层,可容 500 余人礼拜。该寺是崇文区文物保护单位。

天津市

天津清真大寺 该寺位于天津旧城西北角,相传始建于明万历年间,也有建于清顺治元年(1644)之说。该寺清代多次扩建,1960 年也曾进行过较大修缮,1979 年后被列为天津市重点文物保护单位,并修葺一新。该寺建筑古色古香、雄伟壮观,为中国传统古典风格建筑。大门向东,有两道院墙、两道门楼,大门正对为一高 8.5 米,长 14.6 米、厚 1.4 米的条石青砖大照壁,上嵌汉白玉石刻匾额“化肇无极”。寺院平面格局为四合院式带跨院型,正西向为主体建筑礼拜大殿,有南北讲堂和耳房,南跨院为经文大学。礼拜大殿总面积 1000 平方米,前有抱厦,中有两组四面坡式的庑殿顶大殿,后有由 5 个亭式阁楼组成的窑殿,四组单体建筑采用勾连搭式连结成一个整体。寺内匾额楹联甚多,还有精美砖刻艺术品,文物价值很高。

天津南大寺 该寺于清道光二年(1822)在清真南小学的基础上修建,数经扩建,于本世纪 40 年代时成为天津规模最大的清真寺,建筑风格亦为中国传统式。该寺以经堂教育发达而著称。

河北省

交河泊镇清真寺 该寺位于交河县泊头镇街道,始建年代有元末明初说,明初洪武年间说,明末清初说三种,据建筑结构与型制考证,基本上是清初建筑风格,该寺总面积 11200 平方米,整体建筑格局为中国古典宫殿式建筑风格,讲究对称、协调,有主有衬。寺正门为午门式样,门楼两侧为雕刻装饰的扇面八字衬墙,两边各有一便门。入寺门为前院,南北各有义学堂 10 间,中有高近 20 米

的望月楼。后院有南北陪殿 20 间，花殿阁富有明代木结构特色，穿过殿阁门，沿阶而上花墙丹墀。丹墀两侧为南北 20 间讲堂，南为阿文小学，北是阿文大学；丹墀正西是三殿合一礼拜大殿，计有 81 间共占面积 1950 平方米。礼拜大殿前殿为文式，殿门上方及两侧原有清帝及显贵所题匾牌 18 块；中后殿为武式，后窑殿呈方形，殿顶起六角形亭子，装饰古朴精美；大殿顶部飞檐四出、角亭对立，造型壮观。经北陪殿可入后庭院，有沐浴室 16 间，对厅 4 间，并有女寺一座。该寺为河北省重点文物保护单位。

临西洪官营清真寺 该寺位于临西县老官寨乡，始建年代据口碑为明初，1983 年重建。该寺采用中国传统建筑风格，主要建筑有礼拜大殿，邦克楼、古棚和平台。

沧州北大寺 该寺位于沧州市新华区兴华街，始建于明建文四年(1402)，现为河北省重点文物保护单位。该寺平面布置为四合院式格局，占地面积 7400 多平方米。主建筑礼拜大殿计 81 间，1200 多平方米，为文式建筑构造，由前、中、后三殿和卷棚组成，整体建筑呈中国传统建筑风格。

保定清真西寺 该寺位于保定市南市区清真寺街，始建于明万历四十四年(1616)，现为市级文物保护单位。该寺为四合院式格局，坐西朝东向，为中国古典建筑风格。进寺门过对厅，顺旁廊直通礼拜大殿；礼拜殿计 21 间，可容 400 余人，殿门为连三门，后窑殿为八角亭式建筑，高约 7 米，立于正中位置，均为砖木式结构。该寺以经堂教育著名。

宣化南寺 该寺位于张家口市宣化区米市街，始建于明永乐元年(1403)，计有礼拜殿 3 间，南北配房各 3 间，寺门、楼各 1 间，碑亭 2 间，为中国传统建筑式样。

藁城九门清真寺 九门清真寺原有南寺和北寺两座，南寺始建年代据推测至少在元代以前，“文革”中被毁；北寺约建于明代，现位于藁城县九门村。该寺建筑为中国传统建筑式样，四合院式格

局,礼拜大殿由一卷一脊后又一卷带六角形窑殿组成,亭式殿顶高25米,高大雄伟。

无极谈下清真寺 该寺位于无极县谈下村,据传始建于明洪武四年(1371)。该寺为四合院式格局,面积5000平方米,为中式建筑风格,有大殿15间,南北讲堂各4间,门楼1座。

大名南关东街清真寺 该寺位于大名县南关一铺村,始建于明正德十二年(1519)。总面积约4000平方米,二进院落,为中国古典宫殿式建筑。全寺坐北朝南,大门为高台门楼,一进院中有三座碑楼,凉亭一座;二进院中东边为对厅,西为大殿,由古棚、前殿、后殿三部分合一而成。

邱县陈村清真寺 该寺始建于明万历十五年(1587),占地近5000平方米,为四合院式宫殿式建筑风格。全寺坐北朝南,寺门楼三间,前有上马石和石狮子各一对;一进院有东西厢房各三间,二进院有北东讲堂各五间;主体建筑为大殿,面积800多平方米,由抱厦、前后殿组成,殿顶呈两脊三拱六角,挑檐四出,壮观清雅。

山海关清真寺 该寺位于秦皇岛市山海关区西门外,始建于明洪武十三年(1380),面积近4000平方米,礼拜殿为卷帘式砖木结构建筑,前有斗拱翼角抱厦,后有四角攒尖天亭窑殿,庄严雄伟。

山西省

太原清真古寺 该寺位于太原市解放路,始建年代据寺中清光绪年间碑载为唐贞元年间(785—804),但据建筑考证为明初所建。建筑形式为珍珠倒卷帘式。为二进院落布局,一进院的中心建筑是双层飞檐省心楼,楼后有六角碑亭两座;过讲经堂即见古朴恢宏礼拜大殿,建筑工艺讲究,内不见砖,外不见木,为风火墙式,殿内雕梁画柱,窑殿“米哈拉布”装饰精细,能容600余人礼拜。寺内碑匾甚多,文物价值很高。

长治清真南北寺 南寺位于长治市西大街南头巷,始建于明

代,清代形成规模。平面布局为四合庭院宫殿式建筑,坐西朝东向,寺门外有照壁一座,寺内有南北讲堂和礼拜大殿,建筑造型古朴壮观。北寺始建于明代中叶,位于长治市西大街牛岭巷,建筑风格和布局亦为中国传统式。

内蒙古自治区

呼和浩特清真大寺 该寺位于呼和浩特旧城区北门外,始建于清乾隆五十四年(1789),是当地古建名胜之一。该地建筑风格独特,为中国传统建筑结构。采用后开门式,由后至前呈阶梯状逐层高大。寺门西向,为歇山式殿堂,面阔三间,两侧各有一个便门。入寺门即为后窑殿,沿外墙前行至礼拜殿前庭院,南北为讲堂,东为穿堂过厅,西为礼拜殿,殿门东向,连三门式。大殿面阔五间,进深由五个勾连搭式组成前殿,正殿与后窑殿,殿顶分别有大小不一五个六角攒尖式阁楼。过厅以东为二进院,内有沐浴室一座,望月楼一座。望月楼高33米,下部是六角形砖楼,上部是六角形飞檐攒尖顶凉亭,建筑精美。

河南省

郑州北大寺 该寺据推断建于明代,为中国古典风格建筑,主要建筑有礼拜大殿、望月楼、门楼、南北掖门等,现有明代古香炉两个。

开封东大寺 该寺位于开封市顺河区清平南街,始建年代无考,原寺在开封东南文庄,但今寺明初即为“敕修大梁清真寺”。现寺规模与风格基本保持了清道光二十六年(1846)重修后的原貌。该寺为开封市四大寺观之一,面积有7000多平方米,坐西朝东,为三进院落中国古典式建筑,是市级文物保护单位。寺门对面原有大型照壁一座,大门五间,朱门碧瓦,上悬“回族东大寺”匾额,入门为明德小学原址。二门三间,左右为南北走廊,排列碑碣三座;入二门

为庭院，中间原有望月楼，两旁为南北讲堂和水房；庭院西端中间是礼拜大殿，面积 500 平方米，硬山顶，琉璃瓦，前有月台、卷棚，两侧为高大耳房；大殿左右为南北配殿。大殿后旧有平房 20 余间，为寺内人员住所。

开封三民胡同清真寺 该寺位于开封市鼓楼西街三民胡同，现寺名为民国时期取“三民主义”之意，最早为凤凰寺，为北宋之名，杭州凤凰寺即以此为据，清代又有草三亭清真寺之名，原寺占地 33000 多平方米，为中式古典建筑风格，气势雄伟。原寺一进院中有两大花池，南北厢房为汉文学校；二进院外为南北讲堂，一为武学，一为阿文大学，后为望月楼、月台、礼拜大殿；后院为一大花园，中有鱼池一方。现寺面积约 6600 平方米，大殿年久失修。

开封朱仙镇清真寺北寺 该寺位于开封县朱仙镇，始建于明嘉靖十年(1531)，复修于清乾隆九年(1744)，1984 年起整修，为河南省文物保护单位。总面积九千多平方米，为四合院式古典建筑群落。大门外有石狮一对，两边为八字墙，门内有雕花石柱 12 根，阿文、汉文牌楼各一座；往里是长方形天井院，南北各有 10 间前出廊、后出厦的讲堂；正对大门是主体建筑礼拜大殿，为卷棚、正殿、窑殿三部合一式，面积 1030 平方米，高 20 米，殿脊中央立有一个高 2 米的紫铜宝瓶，方圆 20 里可见。

商丘西关清真寺 该寺位于商丘县西关，始建年代据传为元末明初，有明中叶“正德穀旦重修”之证。总面积 4550 平方米，为中式传统建筑风格，计有各式房舍 45 间。礼拜大殿有男、女各一座，男殿为卷棚、大殿、二殿各三间及窑殿一间组成；女殿由三间殿堂组成。大门为五间式门楼。

洛宁王范清真寺 该寺位于洛宁县王范镇，始建于清道光末年，是一座传统风格建筑。

山东省

济南清真南大寺 最早在济南城内历山顶街附近建有清真寺一座，元元贞元年(1295)该寺迁至今址，即济南市西关礼拜寺巷。初建时只有楹殿数间，后经历代扩建重修，现总面积 4582 平方米，建筑面积为 2800 平方米。该寺为济南最古老的清真寺，主要建筑有影壁、寺门、沐浴室、邦克楼、望月楼、讲堂、大殿，独特之处是利用略有倾斜的坡度地形，使各单体建筑愈上愈高，整个建筑群规模宏伟、气势壮观。建于本世纪 30 年代的沐浴室，其规模之大闻名全国清真寺，该寺原有珍贵文物甚多，现存一部分均有重要学术价值。

济南清真北大寺 该寺位于济南市永长街，始建于清乾隆三十年(1765)，为二进院落带南北两跨院格局。寺门东向，门上起楼，对面有影壁；一进院有南北厢房各三间，有花墙一道，设中门通二进院，南北各有讲堂五间，正西为大殿，系古典宫殿式建筑，殿脊顶建有亭阁式望月楼。南跨院设水房，北跨院为住房。

济宁清真东大寺 该寺始建于明成化年间(1465—1487)，清康熙、乾年间大兴扩建，成现今规模，紧靠大运河济宁市段西岸。该寺建筑在艺术水平和高大气魄上居木结构清真寺之冠，有四道门。大门屋顶为歇山式跑龙脊，与曲阜孔庙风格相近，为明代之物；其他建筑如大殿等依清代工程则例而建，豪华壮丽。该寺石工为难见之艺术精品。

济宁清真西大寺 该寺据传为明末清初经学大师常志美所建，年代当明末。建筑风格为中国古典宫殿式，大门面阔 13 间，属国内罕见；大殿面窄纵深，分卷棚 3 大间，前殿 5 间 11 檩、中殿 7 间 11 檩、后殿 5 间，上以勾连搭式连为一体，为国内仅次于故宫太和殿的最大的起脊式大殿，建筑精致，彩绘华丽。

青州真教寺 该寺位于青州市益都镇昭德街，据寺碑载为元

大德六年(1302)所建。面积 6000 余平方米,为三进院落四合院式传统风格建筑。寺门为单檐歇山式仿木砖石结构门楼,高 8 米多,两边有八字墙和角门,总宽 30 余米,寺门对面有影壁一座。大门内两边有南北学堂,面阔 3 间;二门面阔 3 间,门内各有面阔 5 间的南北讲堂,均为单檐硬山式建筑;“百字赞”碑亭位于二门与大殿月台之间,为歇山顶。礼拜大殿面积 600 余平方米,由前、中、窑三殿勾连搭式构成,殿顶为歇山式,窑殿顶为阁楼接望月楼,高 12 米。大殿后侧为 5 间沐浴室。

泰城清真寺 该寺位于泰安市泰山脚下,始建于元末明初,面积 4000 余平方米。建筑结构为明代风格式样。寺门为砖雕斗拱无梁门楼,入门过一小拱桥穿过二门为一天井院,内有高大南北讲堂,西面是卷棚、正殿、后窑殿连为一体的礼拜大殿,为歇山式斗拱重檐挑角结构,正脊中间和窑殿顶端均置一个 1 米多高的金黄色琉璃葫芦。

青岛清真寺 该寺位于青岛市,始建于 1929 年,由一座二层西式小楼和二十余间平房组成,面积 1000 余平方米。

安徽省

安庆关南清真寺 该寺位于安庆市南门城内忠孝街(清真寺街),始建于明成化五年(1469),多次重修,为中式建筑风格,仿清代皇帝生祠万寿宫型制而建,规模宏大,结构复杂,布局严谨。主要建筑有门厅、抱鼓石拱门、望月楼、南北讲堂、洗心所(水房)、大殿等。大殿面积 600 平方米,面阔五间,能容千余人排班聚礼,由抱厦、正殿、窑殿和阔廊组成。

界首清真古寺 该寺位于界首县城,始建年代无考,清咸丰二年(1853)曾重修扩建。面积约 4500 平方米,为二进五层院落,坐北朝南,中国古典建筑风格。大门内为一进院,中有长廊一道;二门内有“迎客松”图案巨大屏幅,内为天井院,西有大殿 10 间,东有对殿

5间,北有配房5间;大殿后为沐浴室,北房后为住室一套,寺东有女寺一座。

湖南省

常德清真古寺 该寺原址在常德市沙河街,始建于明永乐年间(1403—1424),于清顺治二年(1645)迁建现址东门外二铺街,为回、维吾尔两族穆斯林共建。总面积约3000平方米,建筑布局为“工”字形,中国古典建筑风格,主建筑为宫殿式三进大厅,即殿前厅、礼拜大殿和讲经楼,整体建筑分布错落有致。该寺曾以伊斯兰教育发达而闻名。

江苏省

扬州仙鹤寺 该寺位于扬州市南门街,建筑布局为仙鹤形,故名。据传建寺在南宋德祐元年(1275)之前。在建筑风格上,既有中国传统风格建筑,也有阿拉伯风格建筑。寺门东向,两侧有明代抱鼓石一对,院内为小天井式平面布局,呈不对称式。大殿位于西北角,面阔5间,由前卷棚、大殿、后窑殿三部分勾连搭式组成一体,为单檐硬山顶勾连重檐歇山顶;大殿后墙有5座砖砌圆拱门,为阿拉伯建筑风格;殿内撑顶8根木柱柱头略向中心偏斜,而非绝对垂直,较少见。

常州双桂坊清真寺 该寺位于常州市公园路,原名真教寺,约建于明洪武十三年(1380)前后,历代均有重修或扩建。现寺建筑伊斯兰教特色突出,寺门、大殿门均为圆形尖拱门,有外中内三层,院内植有桂花两株,取双桂之义。

镇江剪子巷清真寺 该寺原名为古润礼拜寺,明万历三十年(1602)迁建现址改现名,据明万历二十四年修《镇江府志》载,该寺始建于唐贞观二年(628),此说待考。总面积1840平方米,坐西向东,为明代建筑风格。寺门两旁有白石门鼓,对面有大照壁,入门过

甬道为一方天井院，内为礼拜殿，三开间，五进，后墙为“米哈拉布”窑。另有一长方形天井院，为水房等。该寺今已不存。

镇江山巷清真寺 该寺原位于镇江市城西山巷东侧，故名；又称城西清真寺，简称西大寺。该寺成形在清康熙年间扩建之后，此后又有修建，现为镇江市文物保护单位；现址位于镇江市大西路清真寺街。该寺大门西向，两侧各有斜形八字式小照壁一方，正对有77平方米长方形大照壁一方。主建筑坐落在一四合院内，西为礼拜大殿，东为对厅，南为讲堂，北为走廊；大殿面积440平方米，为江苏清真寺之最。

上海市

松江清真寺 该寺位于松江县西马路桥堍缸髻巷，为上海市重点文物保护单位，又名松江真教寺，亦称云间白鹤寺。始建年代一说为元元贞元年(1295)，一说为元至正年间(1341—1367)，明洪武二十四年(1391)“敕建”重修。该寺布局保持了元明时期寺墓合一型制，建筑风格为中国宫殿式与阿拉伯圆柱拱顶式相融，布局完整，建筑精美，主要建筑有寺门、照壁、邦克楼、大殿等。

沪西清真寺 该寺位于上海市普陀区西康路(原名小沙渡路)药水弄，原名小沙渡回教堂，又名药水弄寺。建寺于1921年，时面积为530平方米，现面积约1700平方米，1990年起重建，为密集式建筑布局，礼拜殿为上下二层，为双心拱门扇形穹窿圆顶式，另有讲堂、教长室、水房等附属建筑。

浙江省

杭州凤凰寺 该寺位于杭州市中山中路，原名武林真教寺，据寺碑记载建于唐代，宋代已确有其寺，现存古迹遗存为元代至元十八年(1281)阿老丁所建。总面积2600平方米，呈东西向，是一座既具中国传统风格又有阿拉伯风格的古建筑，但原有建筑仅存大

殿。寺门为砖砌石窟门式建筑；入寺门进院为钢骨水泥砖石结构大礼堂一座，为方型平顶建筑，中有高大拱门一座，仿阿拉伯式，亦为二门，拱门之上两侧各有象征性邦克楼一座；礼堂后墙接廊屋与后殿相连，后殿面阔 28.15 米，以坚厚大拱券门分为三大间，进深 10 米上下，为横置式平面格局，面阔大于进深，布局型制类似西亚一带清真寺，殿顶各间履半球形穹顶各一，左中右直径分别为 7.2 米、8 米、6.8 米，穹顶上起三座攒尖顶亭阁，两侧为六角单檐，中为八角重檐，呈中式风格。后殿后墙设 4 座石刻读经台，据考为宋代遗物。该寺现为浙江省重点文物保护单位。

嘉兴清真寺 该寺位于嘉兴市东门，始建于明万历三十年（1602），为市级重点文物保护单位。占地 3000 多平方米，建筑布局匀称，具有中国江南庭院建筑风格。寺门为二层门楼，上下各 3 间；过二门穿天井拾级而上为讲堂；大殿与讲堂相连，面阔三楹 11.3 米，纵深 12 米；殿前有“清泉井”一眼，并建清泉亭。

江西省

南通市清真寺 该寺位于南通市习家井，建于 20 世纪 20 年代，面积 500 多平方米。主要建筑有大殿、讲堂、水房等。

九江滨江路清真寺 该寺位于九江市滨江路，始建于清道光三十年（1850），面积 500 多平方米。1922 年还在庐山正街建寺一座。

福建省

泉州清净寺 该寺位于泉州通淮街（涂门街），始建于北宋大中祥符二年（1009），以后数度重修、改建，但原貌现已不整。该寺又名麒麟寺，阿拉伯文石刻寺名直译为“艾苏哈卜清真大寺”，意译圣友寺，为全国重点文物保护单位。该寺为中国清真寺中少有的石结构古寺，造形仿叙利亚大马士革一寺而建，为阿拉伯人设计施工，

因此,建筑风格具有典型古阿拉伯伊斯兰教建筑特色,在原貌未改的前提下,世界范围清真寺中亦属少见。平面布置采用寺门与大殿密集型,门楼最为引人注目。门楼由4个高大尖拱门构成内、中、外三层,以辉绿岩石砌筑,通高20米,宽4.5米,整个门楼有大小拱99个,象征真主的99个美名,门楼顶部为平台,称望月台,台上原有阿拉伯式尖塔和拱形圆顶亭各一,毁于清初。入大门转西登上6级台阶为一小平台,原礼拜大殿遗址即此,大殿四壁以花岗石条砌成,宽1米,高6米有余,西墙正中间向后凸出宽4.5米,深4.4米见方“米哈拉布”,称为奉天坛,建筑宏伟,昔清代即毁其穹顶。现在的礼拜之所改在大殿以北的一座阿拉伯式小型建筑内,名明善堂,原为贵宾客厅。

广东省

广州怀圣寺 该寺又名圣狮子寺,因寺内光塔又称光塔寺。相传始建于唐,殿梁题字云建于唐贞观元年(627),待考。该寺门、殿、廊、房采用中国古建筑风格修建,唯寺前右隅的光塔,造型与结构均具典型阿拉伯风格。光塔由砖石砌成,内外均墁白灰,外表光洁古朴,故名;塔形为笋形,“望之如银笔”,以旧志高有55米,今测地面以上部分高35.75米,地面之下尚有数米;塔有前后两门,塔内为两条砖砌磴道盘旋而上至塔顶平台,塔尖为葫芦宝顶。据专家认为,光塔圆形砖砌双磴道技术对中国砖砌佛塔建筑有相当影响。

海南省

三亚市清真寺 三亚原有清真寺4座,系宋元移居海南的穆斯林后裔所建,本世纪日本侵华时被拆。现有清真寺4座,位于三亚市回新乡和回辉乡,分别为清真南寺、清真西寺、清真北寺、清真古寺。

广西省

南宁清真寺 该寺建于清顺治年间(1644—1661),原位于南宁市北门城外镇北桥,清康熙五十六年(1717)后移建于今址,即南宁市新华街 25 号。现有建筑为三层楼式,礼拜殿设在三楼。

桂林崇善街清真寺 该寺位于桂林市西门内,始建于清雍正十三年(1735),后有扩建重修,是桂林市规模最大,保存最完整的寺,为市级重点文物保护单位。该寺建筑较完整,礼拜大殿开阔,上为八角形弥盖雷式拱顶。

柳州清真寺 该寺位于柳州市公园路,始建于清康熙年间,为固原(今属宁夏)回族马雄任广西提督时所建。原由大殿、二殿、经堂组成,面积 2000 平方米,现仅存二殿及水房一间,在民族小学内。

临桂旧村清真寺 该寺位于临桂县会仙乡旧村,始建于明代,为广西历史最悠久的清真寺。该寺为三进院落格局,一进院右为厨房,左为卡夫房;二进院为南北对厅;三进院是礼拜大殿。

四川省

成都皇城清真寺 该寺位于成都市西城区永靖街 93 号,因临明代蜀王宫护城(旧称皇城)而得名。据传为明中叶建,据资料为清康熙五年(1666)初建,原占地面积约 7000 平方米,现有面积 5138 平方米,为四川省之最。该寺坐西朝东,平面布置为二进院落沿轴线对称布局,建筑型制为中国宫殿式。寺门对面过街为长 9 米,宽 4 米的大照壁;寺门为广 3 间式,中为正门,左右为斗门;二门为经书楼,为重檐四角攒尖亭式建筑,正中有券门为通道;二进院中西面为主建筑礼拜大殿,为四角攒尖单檐硬山式砖木结构建筑,高 15 米,面阔 20 米,进深 25 米,平面呈凸形,殿顶以勾连搭式组合,殿面由 15 扇木格门组成;大殿南北为沐浴室。原有邦克楼一座,已

毁。

成都鼓楼寺 该寺位于成都市鼓楼南街，始建于明代，为四川省文物保护单位。平面布置坐西朝东，原建筑群落完整壮观，现存主要建筑为礼拜大殿，结构特殊，工艺精湛。大殿面阔 12 米，进深 25 米，分两重，屋高三层，为三檐歇山式长方形建筑，屋脊平面为“工”字形；殿内纵置金柱两列，周围为双步廊，卷棚式；两重大殿各有穹窿，直径约 3 米，分七层，成圆尾顶式；装饰精致，雕工精巧。

平武县城清真寺 该寺位于平武县城，建于明代，现寺为清道光七年(1827)重修之貌。该寺面积近 2000 平方米，为中国传统建筑风格，有大门、二门(宣礼楼)、南北厢房、大殿等建筑。

广元清真寺 该寺位于广元市，始建于清康熙十三年(1674)，为古建风格，大殿窑殿有砖刻拱形经文，素朴典雅。

合川清真寺 该寺位于合川县合阳镇清竹湾，始建于清乾隆十二年(1748)，1990 年重修。主建筑礼拜大殿为中式结构，前有抱厦，后有窑殿，屋顶为穹窿顶，上有新月标志，突出了伊斯兰教风格。

金川清真寺 该寺位于金川县(原名靖化县)城关镇老街，始建于清乾隆五十九年(1794)，为中国宫殿式建筑；1935 年 12 月在此成立“绥靖县回民苏维埃政府。”

贵州省

贵阳市清真寺 该寺位于贵阳市团结巷，始建于清雍正二年(1724)，为市级重点文物保护单位，1981 年重新修复。面积 718 平方米，礼拜大殿为仿古建筑，花脊翘角，雕花拱形门窗，色彩淡雅。附属建筑为一座五层楼房，楼顶建有圆形叫拜楼。

威宁马坡清真寺 该寺位于威宁彝族回族苗族自治县城关。现寺是 1984 年重修的一座中国传统建筑与阿拉伯式建筑相交映寺院。礼拜大殿为单檐歇山式中式风格建筑；殿前则是一座阿拉伯

式风格白色墙基、绿色穹顶的四层楼房。

云南省

昆明南城清真寺 该寺位于昆明市正义路，因临旧南城楼丽正门而得名，依清嘉庆《昆明县志》载，为元代赛典赤·瞻思丁所建，但元代建筑毁于清“丙辰之变”（1856），现存俱为清代建筑，为市级重点文物保护单位。礼拜大殿称“朝真殿”，为歇山式厅堂建筑，面阔5大间，进深3大间；南北厢房为双层楼房，正中有亭阁，名“经亭”，单层歇山顶，四角飞檐，回廊环绕。该寺历来为云南伊斯兰文化教育活动中心，存有大量珍贵经籍。

昆明永宁清真寺 该寺位于昆明市金碧路，亦为赛典赤·瞻思丁所建，南明永历帝一度驻蹕于该寺，有水历寺之名，清定鼎后易称永宁寺。清“丙辰之变”亦毁，现寺风格为清代建筑型制。该寺格局分前后两院，入寺门过甬道进入前庭院，为东西向轴线对称布局四合院，大殿、南北厢房、对厅均为楼房；后院为住室、水房等。礼拜大殿名“朝真殿”，面阔进深均为3大间，穿斗式梁架，前廊卷棚顶，殿顶为歇山式，四角飞檐临空。区级重点文物保护单位。

昆明顺城清真寺 该寺位于昆明市顺成街，始建于明洪熙年间（1425），历毁历修，于“丙辰之变”后光绪六年（1880）重建至今，以后又有扩建。礼拜大殿原名“明诚殿”，系横列围廊式歇山建筑，面阔5大间，进深3大间，殿外设双步廊沿，中脊装饰塔幢，脊端有兽吻，古朴雄伟，规模居昆明市清真寺之冠，为五华区重点文物保护单位。

建水清真古寺 该寺位于建水县（原临安古城）燃灯街，始建于元皇庆年间（1312—1313），清康熙年间续有扩建。主要建筑有二殿，厢房10间，陪殿厨房5间，月宫房3间，月宫门三道。大殿配有18扇穿花大门，工艺精巧罕见。整体建筑群落层叠相间、主厢辉映、宏整巨丽。

西藏自治区

拉萨清真大寺 该寺位于拉萨市东孜苏路7号。始建年代有两种参考意见,其一,根据本世纪初译成英文的阿拉伯古籍《世界境域志》(982—983年成书)载,在拉萨有清真寺一座;其二,13世纪元朝时藏传佛教萨迦派在西藏掌权时,用维修大召寺剩余材料修建,因清真寺石垫上的花纹与大召寺花纹一样。原寺于1959年被烧毁,寺中文物于“文革”中丢失;1980年后重建。现寺面积2500多平方米,为藏式建筑风格,这在中国清真寺中极少见。在该寺参加宗教活动的本地穆斯林有2000多人。

昌都清真寺 该寺位于县城,有清乾隆年间碑文,上书“昌都县清真寺”字样。1991年重修,为中式建筑,面积1500平方米,大殿为歇山式建筑,殿内面积44.2平方米,容百人礼拜。

著名道堂(罕卡)、拱北(麻扎)简介

道堂,意为办道传教之所,是中国伊斯兰教各门宦教派和西道教派各辈穆勒师德(导师)修道传教,处理教务的核心场所。新疆依禅教派则用罕卡的称谓,罕卡是阿拉伯语音译名词,与道堂同义。

拱北,是阿拉伯语音译名词,原意是圆屋顶建筑。门宦教派中重要人物的墓庐之上或坟园之内,一般都建有这种建筑式样或其他建筑式样的屋殿、亭阁,因此,拱北含有圣墓、名陵两层意思。拱北是从事宗教纪念活动的重要场所。依禅教派使用麻扎的称谓,麻扎是阿拉伯语音译名词,原意为晋谒之处,与拱北同义。

道堂(罕卡)与拱北(麻扎)在建筑群落分布上有三种形式,其一是自成一体,为分离式;其二是两者相连,为组合式;其三是结为一体,为混合式。各门宦教派对道堂、拱北的建筑侧重点不尽相同。

相比较而言,哲合忍耶门宦重视道堂建筑,其规模、结构、外观一般较为宏大、完整、壮观,而拱北建筑则简单且普通,即使是道堂、拱北为组合式或混合式,也是以道堂建筑为主体。哲合忍耶门宦著名的道堂有甘肃官川道堂,宁夏西吉滩道堂、板桥道堂、鸿乐府道堂;著名的拱北有甘肃兰州东稍门拱北、平凉南台子拱北,吉林船厂拱北,甘肃张家川宣化岗拱北、南川拱北,宁夏西吉沙沟拱北、吴忠四旗梁子拱北等等。

虎夫耶门宦,特别是尕得忍耶门宦,则较注重拱北建筑,而且多为组合式或混合式建筑,且以拱北建筑为主体。这两个教派因支系甚多,拱北也相当多。大拱北往往是道堂所在地,如虎夫耶门宦的青海后子河拱北,宁夏洪岗子拱北;尕得忍耶门宦的甘肃大拱北,宁夏九彩坪北等等。

依禅教派在新疆有一些建筑宏伟、结构完整的著名罕卡、麻扎,而且罕卡和麻扎大多为组合式或混合式,如喀什的阿帕克和卓麻扎、库车的默拉纳·额西丁麻扎,既是大麻扎,也是大罕卡,同时还是清真大寺。但多数的麻扎建筑较简陋,规模也很小。

道堂(罕卡)、拱北(麻扎)著名与否,并不完全由建筑因素来决定。如哲合忍耶门宦官川道堂仅是一排七孔窑洞遗址,但因此处为其道祖办教之地,所以著名。又如新疆依禅教派的奥当麻扎罕卡,地处喀什地区英吉沙县东部沙漠之中,占地仅200平方米,建筑只是一栋极平常的土平房,室内陈设只有两口用来煮“稀让”(译意为圣餐)的大铁锅,但遇有宗教活动却是万人聚集,十分著名。

道堂(罕卡)、拱北(麻扎)的建筑型制和建筑风格既有中国传统式也有阿拉伯式,同清真寺建筑相同的一点是突出伊斯兰教特点。以下介绍几处有特色的建筑。

板桥道堂 位于宁夏回族自治区吴忠市,是哲合忍耶门宦板桥分支门宦的道堂,为道堂、拱北、清真寺三合一式混和式建筑群体,建于1943年。该道堂布局为庄院式,正门为高大起脊式,门内

是道堂院，正厅高大带前廊；院中有拱北二座，原有六角砖亭和四角砖亭各一，为砖雕斗拱亭顶，现为石滚子形坟头；院北建有清真寺一座，另有附属房屋若干。

阿帕克和卓麻扎 该麻扎位于新疆维吾尔自治区喀什市城东浩罕村，又称香妃墓，占地数十亩。由麻扎、教经堂、大门楼、大水池、大礼拜寺、绿顶礼拜寺、高礼拜寺、低礼拜寺等建筑组成建筑群落，其墓室为高大建筑，面积约 2000 多平方米，壮观宏大，居新疆麻扎之冠。

九彩坪拱北 该拱北位于宁夏回族自治区海原县，是尕得忍耶门宦著名的拱北之一。建筑格局为组合式，由拱北、道堂组成一组相连建筑群。拱北依山丘而建，有砖砌牌楼大门，入院分布有起脊式拱北屋殿，两边和后院建有六角形砖砌攒尖塔亭，后墙壁等处有雕工精美的砖照壁。拱北建筑高大壮观，气势磅大。拱北西面山丘脚下为道堂院，围墙高达数米，为平顶四合院式建筑格局，与拱北院相衬托。

巴巴寺 该寺位于四川省阆中县盘龙山，又名久照亭，也称盘龙山拱北，是尕得忍耶门宦教派著名拱北之一。该寺坐北朝南向，由前山门、照壁、砖洞门、牌坊、久照亭院、花庭院、庭房、小院、坟亭园、后山门等建筑组成。久照亭是主要建筑，为清代传播尕得忍耶学理的阿布都董拉希之墓，亭子分上下两层，四面檐角飞翘，亭顶立一宝瓶，亭中又分内外二室，内室即墓庐。

第四节 天主教教堂

基本格局

天主教教堂是天主教教徒举行宗教礼仪的建筑物，中国天主教常称其教堂为天主堂。自公元四世纪基督教成为罗马帝国国教后，教徒的活动由秘密变为公开，由地下转为地上，从此有了专门的教堂。教堂的建筑型式随着历史的发展而呈现不同的风格，但其内部基本格局在罗马帝国时期已经形成。教堂一般是较宽敞的公共活动场所，多呈长方形状。作为教堂主体建筑的大厅被两行柱子分隔成中殿和侧廊，中殿末端为教堂圣所，祭坛就设在圣所，圣所后部则为半圆形的后殿。半圆形后殿上为拱形圆顶，四边是巨大的支柱。

建筑风格

天主教教堂的建筑风格有巴西里卡式，拜占庭式，罗马式，哥特式，文艺复兴式，巴洛克式。现将各种教堂建筑风格简介如下。

巴西里卡式 巴西里卡式是一种长方形大会堂建筑型式，在古罗马帝国时期巴西里卡大厅是罗马公众公共生活的中心，如贸易集会，审判案件，商讨军机等都在大厅里举行。基督教成为罗马帝国国教后，人们开始模仿这种长方形大会堂形式来建造基督教堂。这种教堂建筑风格在教会史流行达数百年之久。其布局为一长方形的大厅，入口在西端，门前有一个露天庭院，四面被回廊所围。通向教堂正厅的门厅多为不能进入教堂参加礼仪的忏悔者和慕道者所设。作为教堂主体建筑的大厅被两行柱子分隔成中殿和

侧廊,中殿末端为教堂圣所,设祭坛。圣所后部为半圆形的后殿。在中殿和后殿之间一般有一交叉甬道。教堂外墙无窗,光线从中殿上部窗口透入。半圆形后殿上为拱形圆顶。罗马圣彼得教堂建于324年,为巴西里卡建筑风格的典型代表。

拜占庭式 拜占庭式教堂建筑风格因建于东罗马帝国的首都拜占庭而得名,该建筑风格主要表现为巴西里卡式教堂结构的进一步展,采用“十字形平面式”布局,屋顶作穹隆形,由支柱加圆拱来构成。这种圆顶、拱形结构遂成为拜占庭式建筑的特色,其典型代表首推兴建于公元532年的圣索菲亚大教堂。

罗马式 罗马式教堂在主体设计上曾受到巴西里卡教堂型式的影响,即多用长方形会堂布局,但因模仿古罗马凯旋门、城墙、古堡等建筑式样,采用了古罗马式的券拱而得罗马式之名,从而别于巴西里卡式。罗马式教堂的主要特征为厚实的石墙、狭小的窗户、半圆形拱门、低矮的圆屋顶、逐层挑出的门框、交叉的拱顶结构,以及层叠相重的连拱柱廊,因教堂建筑大量使用立柱和各种形式的拱券,而达到了一种敦实厚重、均衡安稳,结构完整的美学效果。但教堂内部光线黯淡,给人一种神秘、幽暗之感。罗马式教堂的典型之例在西欧各国均有一些。

哥特式 哥特式在艺术史上一般是指介于欧洲古代与文艺复兴之间的艺术形式。哥特式教堂建筑是罗马式的更高发展,是中世纪的神学观念的反映。十二世纪上半叶,在法国北部最先出现哥特式建筑。巴黎之北的圣丹尼修道院院长苏热尔在1140年至1144年组织了其修院教堂的重建工作,他率先提出教堂建筑要表现光、高、数这三个理想。建筑师按此要求而试探在建堂中采用向高处延伸、增大窗户和改变比例的方法,其体现出的建筑风格乃哥特式艺术之首创。从此,这一风格在欧洲各国得到广泛采用。在英国,建筑师在1174年建坎特伯雷大教堂,在1220年建成的索斯伯里大教堂和在1245年建成的威斯敏斯特大教堂中创造了垂直式风格,

以加强哥特式教堂垂直上升、高耸入云的效果,体现了教会权力的至高无上。始建于1163年的法国巴黎圣母院,1386年兴建的意大利米兰大教堂,始建于1248年的德国科隆大教堂,建于1377年的德国乌尔姆教堂都体现了哥特式教堂拔地而起,直插云霄的高塔建筑所产生的超脱尘世的效果。由于哥特式教堂窗户扩大,用各种颜色的玻璃镶嵌而成的,以圣经故事为内容的玻璃窗画也成为哥特式教堂建筑的显著特点。

文艺复兴式 文艺复兴式艺术风格是指发源于意大利,在十四至十六世纪影响遍及全欧的一种人文主义艺术风格。文艺复兴式建筑最早兴起于意大利佛罗伦萨,这种风格的建筑多为世俗的官邸、别墅,表现为按照古典柱式比例,采用半圆形拱券和以穹隆为中心的 building 型式。这种风格渗透到教堂建筑中则体现为建堂时重新采用古希腊式石柱和罗马式的圆顶穹隆。在教堂内部结构上,其圣坛和中殿不再分开,大厅面积扩大,座位增多,世俗色彩加重。1506年动工重建的罗马圣彼得大教堂是罗马式和文艺复兴式艺术风格有机结合的杰作。

巴罗克式 巴罗克代表着十七至十八世纪的欧洲的一种文化特色,与天主教的反宗教改革运动有联系。在文学方面,巴罗克式风格以天主教会内部流行的文学作品的宗教神秘主义和虔敬主义为特点。在建筑方面,被誉为巴罗克建筑之父的波罗米尼,以正弦弧和反弦弧构成的多变状曲线外形而设计成罗马圣卡尔罗教堂,该堂凹凸分明的复杂构图及其布满十字形,八角形、圆形、四方形和弧形图案的椭圆状穹顶体现了巴罗克建筑风格。巴罗克建筑艺术最初以意大利罗马为中心。罗马巴罗克建筑最杰出的代表是梵蒂冈圣彼得大教堂及其椭圆形大广场。米开朗基罗设计了教堂的圆顶,贝尔尼尼则设计出以方尖碑为中心,由两个相对应的半圆形大理石柱廊围绕而成的堂前广场,其规模宏伟,堪称世界巴罗克艺术一绝。巴罗克建筑风格在西欧有广泛的影响。随着天主教传教

运动的开展,这种建筑风格还扩大到亚洲和拉丁美洲。

近现代的教堂建筑已呈多元发展之势。十九世纪以后有古典式,新哥特式,新罗马式,新文艺复兴式和新巴洛克式艺术风格的教堂问世,世俗化建筑风格影响到教堂的设计和建造。二十世纪建成的教堂多具有显著的时代感、民族感和典型的现代宗教意识的审美意趣。天主教传入中国后,中国天主教教堂的建筑特点除了反映欧洲教堂建筑的风格外,也融合了中国的民族特色。

著名的中国天主教教堂

沈阳耶稣圣心堂 该堂又称沈阳南关主教座堂,为青砖、青石结构,双钟塔哥特式建筑,钟塔高 45 米,造型美观,设计工艺精湛,是东北第一大天主教堂。该堂建于 1913 年,面积 1092 平方米,教堂与主教府楼相对,堪为壮观。

黑龙江齐齐哈尔弥勒尔堂 该堂建于 1913 年,建筑面积 1250 平方米,建筑风格为哥特式。

天津望海楼教堂 该堂位于天津市东北角,始建于 1869 年,1870 年天津教案中被烧毁,1897 年 6 月重建,1900 年义和团运动时又一次被烧毁,1904 年重建,以后历尽沧桑,1984 年重新修复。该堂整体为哥特式建筑,南北长 53.5 米,东西宽 16.2 米,占地面积 876 平方米,石基,砖木结构,正面有三个笔架型钟楼,最高点 24 米,内部为大拱券屋顶,彩画粉饰,俏丽俊秀。该堂被列为国家级文物保护单位。

天津西开总堂 该堂为法国人所建,又称法国教堂。始建于 1916 年,长 60 米,宽 30 米,占地面积 1800 平方米,平面为长十字形,整体为罗马式建筑风格,石基,砖木结构,外墙为特制红、白两色砖砌成,有三个园锥拱顶,外饰铜瓦,最高点 47 米,气势雄伟。教堂内空间为三通廊式。墙壁绘有壁画,装饰比较华丽。1980 年西开

教堂被修复一新，是天津市八大特色建筑之一，被列为市级文物保护单位。

北京南堂 该堂位于北京宣武门东大街路北，又称宣武门圣母无染原罪堂。该堂前身是意大利传教士利玛窦于明朝万历年间在首善书院内所建的经堂。清顺治七年（公元1650年）天主教耶稣会传教士汤若望在旧址上重建，其后一百多年中，该堂一直是北京天主教教区的主教座堂。该堂原有建筑除大堂外，相传还有天文台、藏书楼、仪器室和传教翻译人员的住宅。经清朝时的两次地震和乾隆四十年（公元1775年）的火灾，损毁严重。后来虽然修复，却又因传教士偷运鸦片引起公愤，被迫封闭。直到1860年第二次鸦片战争后，才重新开放。1900年在义和团运动中，南堂又一次被烧毁。南堂现存建筑为清朝光绪三十年（公元1904年）修建。教堂顶部为拱券形，正面有精致的砖雕，彩色玻璃镶嵌门窗。堂内悬挂大幅耶稣受难的油画，祭台上高高地立着圣像。整个教堂建筑富丽堂皇，颇为壮观。

北京北堂 北堂现又称为西什库教堂。该堂原来在府右街北口，始建于清初。清朝光绪十六年（公元1890年）时，慈禧太后准备扩充西苑，害怕人们在教堂的钟楼向中海里面眺望，于是找法国公使商量，表示愿拨给西什库一带二十英亩土地，并提供迁移费用，希望将教堂迁走。这样，北堂就搬到了现在的西什库。该堂主体建筑为哥特式风格，在教堂前左右两边建有两座中国传统风格的亭子。近几年，经过修整，使这座具有中西方建筑风格的教堂更为壮观。

内蒙古呼和浩特市天主教总堂 该堂1924年建成，使用面积461平方米，为哥特式建筑风格。

内蒙古赤峰市大营子天主堂 该堂建于1915年，为哥特式风格。教堂前部尖顶高达二十五米，直刺苍穹。堂内设有唱经楼，并有两排直径为四十公分的圆花冈石砌成的立柱。该堂是赤峰市最

大的天主教堂。修会背景为加拿大魁北克传教会。建筑面积 420 平方米。

内蒙古赤峰天主堂 该堂建于 1936 年,建筑面积 277.5 米,修会背景为比利时圣母圣心会,是典型的哥特式建筑。教堂正上方有钟楼两座,青砖红瓦,钟楼和堂顶十字架林立。堂内设有唱经楼。该堂现为赤峰市天主教爱国会所在地。

内蒙古石厂口县三盛公天主堂 该堂建于 1893 年,亦称为雅各伯大堂,修会背景为比利时圣母圣心会。教堂建筑面积 684 平方米,为土砖木结构,既吸取了哥特式建筑风格,又富有内蒙古地方民族特色。高耸的钟楼内悬吊大钟两口,钟声十里之外清晰可闻。教堂屋顶以铁瓦衔接焊实,窗上为五彩玻璃。堂内设大祭台一座,小祭台三座,占地 164 平方米,供有“耶稣圣心”、“圣母圣心”、“圣若瑟”等大像,墙壁上挂有十四幅“苦路”大幅画像,整个圣堂布置得严肃而庄重。该堂在当地是绝无仅有的宏伟建筑,为天主教巴彦淖尔盟教区主教座堂。

山西太原市解放路天主堂 该堂亦称“圣母无原罪堂”,堂的正主保为“无染原罪圣母”,副主保为“圣若瑟”和“圣方济各”。始建于 1870 年,修会背景为意大利方济各会,1900 年毁于义和团运动。1905 年重建,占地 1400 多平方米。建筑风格为罗马式,堂顶高二十米,有两座钟楼。堂内共有五座祭台,正中为圣母无原罪祭台,右旁为耶稣圣心祭台,左旁为圣母圣心祭台,左横为圣若瑟祭台,右横为圣安多尼祭台。该教堂内还设一“神工楼”,供教徒“办神工”时使用。

山西太原圪转沟天王堂 圪转沟位于太原西山之麓,是一天主教教徒聚居村,教徒占全村总人口的 93%,约 2700 人。教堂居村之中央,建于十九世纪七十年代,占地面积 570 平方米,为罗马式建筑风格。1990 年该教堂进行了扩建,现教堂占地 924.12 平方米。教堂有钟楼三座,中高侧矮,主钟楼高二十余米,侧钟楼高十余

米。教堂南边有一四合院，入门顶处镌有“司铎院”三字，该院现为山西省天主教神哲学院，有修生及教职员工等四十余人。“司铎院”之西为修女院，有房十几间。

山西太原市阳曲县板寺山圣母堂 板寺山位于阳曲县城东南三十五华里，海拔 1760 米，圣母堂位于板寺山腰，建于 1897 年至 1898 年间，建筑风格为罗马式，外形美观大方，建筑面积五百多平方米。板寺山圣母堂在教徒中很有影响。有人说，现在国内最有影响的圣母堂，南为上海佘山，北为山西板寺山。板寺山圣母堂除教堂外，尚有其它附属房屋和窑洞百余间。

山西汾阳耶稣圣心堂 该堂建于 1932 年，是汾阳教区总堂，为砖瓦木架结构的长方形会堂，建筑面积近四百平方米。

山西洪洞庄园露德圣母堂 该堂建于 1916 年，面积 100 平方米，建筑风格为哥特式。

山西洪洞马牧耶稣圣心堂 该堂建于 1904 年，面积 300 平方米，建筑风格为罗马式。

山西洪洞城东圣多默堂 该堂建于 1903 年，面积 150 平方米，建筑风格为哥特式。

山西洪洞韩罗堰圣母七苦堂 该堂建于 1894 年，面积 100 平方米，建筑风格为罗马式。

山西洪洞杜壁保禄堂 该堂建于 1884 年，面积 368 平方米，建筑风格为罗马式。

山西洪洞黄崖耶稣全能堂 该堂建于 1884 年，面积 368 平方米，建筑风格为罗马式。

甘肃天主教天水教区总堂 天水市天主教堂始建于 1905 年。解放初期，这座具有悠久历史的教堂受到保护，基本完整无损。以后由于“左”的路线的干扰，特别是在文化大革命中遭到破坏。1978 年以后落实宗教政策，天水市天主教堂修复。现在的水市天主教堂座落于天水市秦城区东关建设路，建筑面积 4689 平方米。教堂

总体呈“T”字形布局,前为教区办公、神职人员住房及商业经营点,后为教区经堂。经堂约六百平方米。教堂为五层框架结构,五层顶上筑有钟楼,钟楼顶端高耸铝合金十字架,门窗为尖拱形。从整体看,略有哥特式建筑风韵。

陕西西安市五星街天主堂 该堂建于1716年,建筑面积700平方米。整个堂面装饰以砖雕为主,大堂内部采用拱形结构,具有罗马式建筑风格,该堂建筑体现了中国传统建筑风格与罗马式建筑风格的结合,雄伟壮观。

陕西户县围棋寨天主堂 该堂始建于1897年,1966年被拆毁,1988年重建,为哥特式建筑风格,建筑面积800平方米。

陕西扶风卢家天主堂 该堂始建于1888年,1988年重建,建筑风格为罗马式,建筑面积1200平方米。

陕西三原县武官坊天主堂 该堂始建于1862—1875年,于1900年重修,1947—1953年另建一大堂。该堂奉安多尼为主保。

陕西富平县涝池天主堂 该堂建于清朝末期,面积600平方米,为罗马式建筑风格。

陕西临潼县薛家滩公义村天主堂 该堂建于1906年(光绪36年),面积673平方米,1967年被拆毁,1984年重建。

陕西三原县天主堂 该堂建于1934年,1976年被拆毁,1990年修复,为罗马式建筑风格,奉耶稣圣心为主保。

陕西高陵通远坊天主堂 该堂建于1711年,1967年大堂堂面被拆毁,1984年修复堂面。教堂整体为中国传统建筑风格,建筑面积1000平方米。

陕西泾阳县修石渡天主堂 该堂建于清代,1968年被拆毁,1980年重建,奉圣母无染原罪为主保。

陕西武功县普集街天主堂 该堂建于1877年,于1976年被拆毁。1986年重建。建筑风格为罗马式,面积500平方米。

陕西周至县东会天主堂 该堂建于1891年,1967年被拆毁,

1988年重建,为哥特式建筑风格,面积540平方米。

陕西眉县黄家村天主堂 该堂建于1909年,又名圣母玫瑰堂,1972年被拆毁,1988年重建,建筑风格为哥特式。

陕西兴平县五邦村天主堂 该堂1841年建,1971年被拆毁,1986年重建,面积660平方米,建筑风格为哥特式。

四川成都平安桥主教堂 该堂又名平安桥总堂、圣母无染原罪堂,位于成都城西平安桥街29号,始建于1895年,修会背景为法国巴黎外方传教会。该堂由主教堂、主教公署两部份组成,占地5847平方米,建筑面积3378平方米,是一个拜占庭式建筑风格的朴实教堂和庭院宽敞的中式主教公署融为一体的建筑群。主教堂呈“十”字形,建筑面积787平方米,堂内有十八根圆柱支撑。1979年以来,该堂维修四次,堂内四壁洁白,浅黄瓷砖地板,各式壁吊灯具与祭台烛光交相辉映,格外庄严肃穆。

四川遂宁市北门天主堂 该堂又名圣母堂,始建于1989年11月,1991年8月建成,建筑面积900平方米,具有哥特式建筑风格。教堂尖顶高57米,牌坊上有八尊雕塑圣象,比较庄严肃穆。

四川西昌圣弥额尔天神堂 该堂是四川凉山第一座天主教堂,建于1908年3月,建筑面积382平方米,修会背景为法国巴黎外方传教会,建筑风格属哥特式。解放前该堂称为“宁远教堂”。教堂的牌坊由六根大石柱和六根小石柱鼎立而成,牌坊高达四十余米。

上海徐汇大堂 该堂原名依纳爵大堂,今改名为圣母为天主之母大堂,始建于1896年,落成于1910年。堂长79米,最阔处44米,两钟楼尖顶离地60米,堂脊高29米,建筑风格为哥特式。1960年张家树主教选此堂为主教大堂。文革初期遭破坏,1980年圣诞节修复。正祭台用我国出产的白色大理石砌成,晶莹华丽。堂内花玻璃窗是上海教区神职人员亲自设计和安装,颇受好评。现徐汇大堂教徒约一万人。

上海董家渡天主堂 该堂位于上海南市区靠近黄浦江畔。建于1853年,原奉方济各·沙勿略为主保,建堂地皮是由法国传教士在上海开埠之初向清政府索取“赔偿”而得。教堂建筑风格为罗马式与中国式合璧。

上海佘山天主堂 1844年法国传教士首先到佘山。1863年在山上建休养所及小堂,后又在山顶建亭供圣母像,奉为佘山主保。从此有“佘山圣母,进教之佑”之称,1871年动工建山顶大堂(老堂),1873年落成,从此每年圣母月(五月)来此朝拜圣母者络绎不绝。1920年山顶老堂被拆除,改建今之新殿,新殿于1925年奠基,经十年而成,建筑师为一葡籍神父叶肇昌,建筑风格为罗马式。大殿高17米,东西长56米,最阔处25米,最多可容三千人,正祭台全部用白色大理石建成。钟楼顶上有青铜圣母双手托小耶稣像,毁于文革,今改用金属十字架装饰。1947年5月曾在佘山天主堂举行佘山圣母加冕典礼。从此该堂名扬海外,并被国内外天主教人士誉为圣地。每年五月的“佘山朝圣”为上海及附近地区天主教徒的重要宗教活动。

江苏徐州耶稣圣心堂 该堂建于1908年,建筑面积一千平方米,由德国工程师吴若瑟设计,属罗马式建筑风格。1989年徐州市人民政府将该教堂列为文物保护单位。

江苏苏州圣母七苦堂 该堂建于1887年,亦称杨家桥天主堂,位于苏州市阊门外之三元新村。该堂建筑风格为中西合璧,平面呈十字型,面积八百多平方米,可容纳1500人,是苏州教区的主教座堂。

江苏南京圣母无染原罪始胎堂 该堂始建于1876年,地皮是意大利耶稣会利玛窦1600年所购,1870年建成,建筑面积2642.6平方米,为罗马式建筑风格。从空中俯看,大堂是一个平躺在地面的“十”字,堂的正面最顶端是高昂的十字架,堂的后部是钟楼。堂内为拱顶式结构,顶为蓝色,无梁,前后各有一个唱经楼,堂内最后

部为更衣所。教堂外观灰色，整体给人一钟坚厚、朴实的感觉。

安徽蚌埠耶稣圣心堂 该堂始建于1921年，1923年建成，建筑风格为哥特式与罗马式相结合。

江西南昌圣母无染原罪堂 该堂建于1922年，建筑面积1300平方米，建筑风格为罗马式。

浙江温州周宅祠巷天主堂 该堂建于1890年，建筑面积近七百平方米，大堂长36.5米，宽17.5米，可容千余人礼拜，建筑风格为哥特式。教堂正门处耸立着六层钟楼，高35.5米，二层与唱经台相连。该堂1985年被列为温州市文物保护单位。

福建福州泛船浦天主堂 该堂建于1932年，修会背景为西班牙多明我会，建筑面积1253.7平方米，为砖木水泥混合结构，建筑风格为哥特式。教堂塔楼安有报时圆钟，声闻十余里，塔楼塔尖距地面31.2米。教堂平面呈“十”字形，堂顶部为穹拱形，星辰点缀其间。祭台上部窗口镶有五彩玻璃，阳光透入色彩斑斓，祭台两侧大玻璃窗上绘有八幅彩色圣像。该堂面对闽江，气势宏伟，是福建省规模最大的一座天主教教堂。

福建福州苍霞洲天主堂 该堂亦称耶稣圣心堂，建于1933年，建筑面积约一千平方米，位于福州西南端闽江北岸台江区。教堂内设有三座祭台，面积150平方米。该堂被列为福州市文物保护单位。

福建福安城关天主堂 该堂建于1879年，后于1887年12月被毁，1900年重建，建筑风格为哥特式，面积475平方米，为闽东教区主教堂。

广东广州石室圣心大教堂 该堂位于广州市一德路，是广州教区最宏伟、最具特色的一间大教堂，由于教堂全部墙壁、柱子都用花岗石砌造，故又称为石室。该堂始建于1863年，落成于1888年，建筑风格为哥特式，建筑面积2754平方米，堂东西宽35米，南北长78.69米，教堂的建筑物从正面看是一对巍峨高耸的双尖

石塔。由地面到塔尖高 58.5 米,象征升向天堂,皈依天主。堂内是尖形肋骨交叉的拱形穹窿。正面的大门上面和四周分布的门窗都以七彩玻璃镶嵌,上面绘有宗教人物图象。石室教堂原址为清政府两广总督的部堂。1857 年,由于第二次鸦片战争,英法联军的军舰闯入珠江,炮轰广州,把当时的两广总督部堂夷为平地。此后,法国政府借口清政府在教禁时期曾经没收教会在广州教区的教堂,胁迫清政府赔偿损失,提出在广州地区划定该地段建教堂,因此石室天主堂就在这片废墟上建造起来。1863 年 6 月 28 日圣心瞻礼日正式举行奠基典礼,故命名为圣心大教堂。在教堂前面东侧的角石上,刻有(耶路撒冷)1863,西侧的角石上刻有(罗马)1863,取义天主教创立于东方之耶路撒冷,而兴起于西方之罗马。当年,分别取耶路撒冷及罗马之泥块各一公斤作为奠基之用,1863 则表示石室圣心堂的奠基年代。

广东中山石岐圣母无原罪堂 该堂建于 1942 年,建筑面积五百多平方米,为混凝土框架结构,建筑风格特点不明显。

广东澄海禄格天主堂 该堂建于 1899 年,建筑风格为哥特式。

湖南岳阳圣母无原罪堂 该堂建于 1906 年,建筑风格为罗马式。

湖北宜昌圣方济各堂 该堂建于 1891 年,建筑面积 1500 平方米,修会背景为比利时方济名会。始建时为砖木结构,具有罗马式建筑风格。1933 年改建为钢筋水泥结构。1993 年维修时将教堂改为融哥特式和罗马式为一体的特殊风格。

中国天主教一些较著名的教堂还有吉林省吉林市露德圣母山圣堂、吉林省长春市天主堂,北京圣若瑟堂、上海市青浦区泰来桥天主堂、山东济南市洪家楼天主堂、山东济南市平阴县胡庄尖山露德圣母堂、贵州省贵阳市圣若瑟堂、广东省揭西河婆天主堂等。

第五节 基督教教堂

16世纪西欧宗教改革以后,基督教新教以圣餐礼拜来代替天主教礼仪中的弥撒,其礼拜仪式的简化促使其教堂建筑也趋向简朴,从而形成一种不同于天主教的教堂风格。新教在教堂建筑、陈设布置方面无划一规定。各个国家、各个地区、各个教派、各个教堂根据自己的传统和特征而具有不同的特色。有的教堂较为重视保留欧洲传统的教堂艺术和宗教表像,如圣像、圣画等,仪式也较繁复。有的教堂则崇尚质朴,仪式也较简化,教堂内外除十字架外,一般不多用其他表像;有的连十字架也不用。教堂内部以圣餐桌取代祭坛。一般来说,新教教堂建筑崇尚俭朴之风,具有“廉”、“俭”及简洁明快的特色。

下面,根据我国基督教各教堂提供的资料,将各省、市、自治区主要教堂情况简介如下:

北京市:

崇文门堂 位于北京崇文门内后沟胡同丁2号,1873年建,1878、1896年两次扩建。1900年被毁,1906年重建。建设面积2012平方米。该教堂样式别致,具有现代风格。

珠市口堂 位于北京前门大街129号,1904年建,1921年改建为三层楼房,木结构,建筑面积909平方米。

海淀堂 位于北京海淀镇池水湖10号,1933年三月九日破土开工,六月十五日建成,建筑面积3617平方米。其中院落面积2207平方米,房基面积1410平方米。该堂为灰色西式建筑,门窗皆为拱形,硬山格结构,大跨度无柱,堂顶建有十字架。

缸瓦市堂 位于北京西四南大街57号。

宽街堂 位于北京地安门大街50号,1917年建。现礼拜堂为普

通民房扩建,建筑面积 240 平方米。

天津市

滨江道堂 位于天津和平区滨江道 201 号,建于 1911 年,建筑面积 2480 平方米。该堂颇具规模,红墙灰顶,堂顶建有十字架。

仓门口堂 位于天津东门内大街 186 号,始建于 1910 年,1934 年重建时,堂内加筑部分二层楼,临街建布道用副堂一座,前院有两层楼房十八间,堂东侧有跨院二层住房小楼一所,房五间。全部建筑为砖木结构,瓦梭铁顶。堂顶建有十字架。建筑面积 1126 平方米,1987 年被市政府列为文物保护单位。

冈纬路堂 位于天津河北区冈纬路 27 号,建于 1935 年,建筑面积 643 平方米。该堂样式庄重,门窗皆为拱形,堂顶建有十字架,并有塔楼。

上海市:

沐恩堂 位于上海西藏中路 316 号。

清心堂 位于上海大昌街 30 号。

景灵堂 位于上海昆山路 135 号。

国际礼拜堂 位于上海衡山路 53 号,建于 1925 年,建筑面积 1372 平方米。该堂建筑风格为晚哥特式。清水红砖墙,屋架大坡屋面,内部长方形底层,尖拱门,上有交叉的圆屋顶以及使屋顶不靠墙的上部结构。因为支持屋顶无需墙垣,所以两边各有排柱,上有楼厢。教堂气氛庄严肃穆。

怀恩堂 位于上海陕西北路 365 号。

闸北堂 位于上海宝通路 340 号。

沪西礼拜堂 位于上海长宁路 1465 号,新堂建于 1989 年,建筑面积 635 平方米。该堂宽敞明亮,教堂钟楼上有一个高耸的尖塔,塔上为一古铜色十字架,离地面约 40 米。

普安堂 位于上海中山北路 1907 号,建于 1946 年,建筑面积 632 平方米。该堂座南朝北,有大礼拜堂一所,小礼拜堂一所,还有木平房及二层办公楼。

沪东礼拜堂 位于上海宁国路 486 弄 51 号。

诸圣堂 位于上海复兴中路 425 号,建于 1925 年,建筑面积 900 平方米。该堂为西方建筑风格,教堂前为园形窗,教堂饰有彩色玻璃,内部两旁各六园形拱门、园柱及高透气窗十二扇,台上有十字架。堂外右侧有钟楼。

河北省

石家庄市基督教会 位于石家庄新华路 176 号。

邯郸市基督教会 位于邯郸市陵西街 190 号。

邢台市基督教会 位于邢台市花市街 32 号,建于 1903 年,建筑面积 208 平方米。该堂为古罗马式建筑,青砖碧瓦,拱门长窗,顶瓦是用铝合金板制成的特殊瓦。堂内地板由红漆长条木板铺成,由木板本身咬合连接。四面十五个拱形长窗为上下推拉式开关,用五彩玻璃镶嵌。内部还设有地炉。堂外北侧顶端有钟楼。

保定市基督教会 位于保定市花园街 12 号,建于 1907 年,建筑面积 390 平方米。该堂座西朝东,巍峨雄峻,八角尖顶,青砖红瓦。左侧门顶修有高耸的钟楼,教堂周围十亩草坪,并有四角砖砌的四条甬道。堂内有窄长彩色玻璃窗,前有宽阔的讲台,后有副堂。

秦皇岛市基督教会 位于秦皇岛市民族路文革里,建于八十年代,建筑面积 270 平方米。该堂为砖木结构。

唐山市基督教会 位于唐山市路北区小窑马路,建于 1987 年,建筑面积 527 平方米。该堂为白色平顶屋,有钟楼,并设有客厅、寝室。

张家口市基督教会 位于张家口市桥西区真寺巷 1 号,建于光绪年代,建筑面积 425 平方米。其建筑样式为中国北方式砖木结

构平房。房顶建有十字架。

山西省：

太原市礼拜堂 位于太原市桥头街 98 号。

大同市礼拜堂 位于大同市棋盘街 15 号，建于 1905 年，建筑面积 198 平方米。该堂为人字形砖木结构，座西面东，门顶屋脊上立有十字架。

临汾市基督教会 位于临汾市北青狮子口 40 号。

朔州礼拜堂 位于朔州城区大营街 16 号。建于 1912 年，建筑面积 174 平方米。该堂呈人字形，为中式砖木结构、西式窗面。

内蒙古自治区：

呼和浩特基督教礼拜堂 位于呼和浩特市新城南街。其建筑规模宏大，门窗皆为拱形，堂中部有一塔楼，塔顶建有十字架。

包头市基督教会 位于包头市河东大圪料街 22 号，原堂建于 1921 年，现重建为钢筋混凝土结构，砖墙、轻型屋顶，建筑面积 500 平方米。

集宁市基督教会 位于集宁市建国三路 41 号。

辽宁省：

东关教会 位于沈阳市大东区东顺城街三自巷 8 号，建于 1889 年，建筑面积 1510 平方米。该堂为东北最早的中国式大礼拜堂，十九世纪末，曾是向朝鲜传播基督教的重要据点。现堂内壁上仍镶有记载该堂建立及传教活动的石碑。

北京教会 位于沈阳市的和平区皇市路 144 号。

西塔教会 位于沈阳市和平区市府大路 33—1 号。

北京街礼拜堂 位于大连市西岗区长江路 605 号。

玉光街礼拜堂 位于大连市中山区玉光街 2 号。

朝溪礼拜堂 位于大连市中山区友好路。

吉林省：

长春市教会 位于长春市南关区西五马路 37 号，建于 1933 年，建筑面积 1000 平方米。该堂为哥特式建筑，外形美观大方，中央钟楼高耸，堂内收音宏亮。

黑龙江省：

南岗礼拜堂 位于哈尔滨市南岗区东大直街 50 号。

道外礼拜堂 位于哈尔滨市道外区北六道街 222 号，建于 1936 年，建筑面积 403 平方米。该堂为哥特式建筑。

齐齐哈尔市基督教会 位于齐齐哈尔市龙沙区卜奎南大街路西城市房屋开发公司 2 楼(临时)。

佳木斯市基督教会 位于佳木斯市友爱路 99 号，建于 1938 年，建筑面积 264 平方米。该堂为平房尖顶。

大庆市基督教会 位于大庆市龙凤区龙前二路。

鹤岗市工农区基督教会 位于鹤岗市工农区。

牡丹江市基督教全 位于牡丹江市东四条路。

江苏省：

圣保罗堂 位于南京市太平南路 396 号，建于 1922 年，建筑面积约 1000 平方米。该堂为简化的模仿哥特式建筑，无高耸的屋顶塔尖，前右方有方形钟楼，教堂主体为长方形。圣坛部分较深，其两边有小“耳房”。

莫愁路堂 位于南京市莫愁路 390 号。

使徒堂 位于苏州市养育巷 130 号，1872 年建堂奠基，1924 年施工，建成于 1925 年，建筑面积 1280 平方米。该堂为西班牙式建筑风格，位置和布局经过精心考虑。门侧有钟楼。教堂落成纪念

碑砌在二楼进口处墙上。

宫巷堂 位于苏州市宫巷 20 号,建于 1921 年,使用面积 2458 平方米。楼上有主堂,楼下为小礼拜堂。主堂两侧有八间附房可作办公用。主堂后面有牧师住宅两幢。小礼拜堂内设有浸洗池。

无锡市教堂 位于无锡市中山路 98 号。

常州市教堂 位于常州市县学街 17 号。

镇江市教堂 位于镇江市大西路 343 号,建于 1889 年,建筑面积 332 平方米。该堂系砖木结构哥特式建筑,前后院均有绿化地,还有一幢四层教学活动楼。共占地 1466 平方米。

南通市教堂 位于南通市段家坝 53 号。

徐州市教堂 位于徐州淮海西路 47 号,建于 1913 年,建筑面积 595 平方米。原堂座北向南,平面呈十字形,横与竖各宽十米,长二十米,讲台在横与竖交叉点上。横的东、西两端有楼层;竖的南端有楼层。屋面用瓦楞铁皮、60 度角指向兰天。砖墙与木门、窗格调仿哥特式,门、窗用彩色小块玻璃装饰,无钟楼。因城市建设其格调已不完整。

扬州市教堂 位于扬州市翠园路 2 号。

浙江省:

恩澄堂 位于杭州市解放路 104 号。

鼓楼堂 位于杭州市布市巷 6 号。

嘉兴市基督教会 位于嘉兴市姚庄路 10 号。

绍兴市基督教会 位于绍兴市东街 553 号。

湖州市基督教会 位于湖州市衣裳街。

百年堂 位于宁波市大梁街 63 号,建于 1948 年,建筑面积 972 平方米。

圣教堂 位于宁波市东郊路 115 号,建于 1897 年,建筑面积 2633 平方米。该堂为中西结合式建筑,堂门面筑有高大种楼,眺望

如一皇冠形。共有三层楼一幢，二层楼一幢，平屋 11 间

临海市基督教堂 位于临海市西城下 10 号。

衢州市福音堂 位于衢州市蛟池街 4 号。

城西堂 位于温州市城西街 73 号，始建于 1878 年，曾毁于 1884 年中法战争，1898 年重建。建筑面积 1852 平方米。大堂系哥特式，分前后两部分，尖窄长窗，立柱挺拔；堂内饰有鸽、园、五星和十字架等宗教图案。堂顶十字架高耸，人字花檐玲珑，头门上置花边圆洞，象征无始无终。洞内葡萄果实累累，象征教会兴盛和三自丰硕成果；门楣上刻制白鸽，意指圣灵降临和和平宗旨。另有福音堂一幢，中式住房、办公用房十二间，式样各异。

安徽省

合肥市礼拜堂 位于合肥市宿州 68 号，建于 1911 年，建筑面积 400 平方米。该堂为哥特式建筑风格。

芜湖市礼拜堂 位于芜湖市花津路 46 号，建于 1883 年，建筑面积 361 平方米。该堂为哥特式建筑。

蚌埠市礼拜堂 位于蚌埠市南山路。

马鞍山市礼拜堂 位于马鞍山市采石九华街 12 号，建于 1986 年，建筑面积 304 平方米。该堂为二层教堂，有尖顶。

阜阳市礼拜堂 位于阜阳市解放路 14 号。

安庆市礼拜堂 位于安庆市健康路 15 号。

黄山市礼拜堂 位于黄山市屯溪区中马路 4 号。

福建省：

花巷堂 位于福州 817 北路花巷 3 号，建于 1915 年，1938 年改建。建筑面积 500 平方米。该堂系全花岗石结构，大礼拜堂边有一小礼拜堂。钟楼顶端有十字架。

基督堂（现称苍霞堂）位于福州台江区依霞桥 1 号，最初在

此布道是 1870 年,1918 年决定将此堂改建为主教座堂。1924 年十一月一日举行奠基礼,1927 年完工。建筑面积 1596 平方米,该堂为哥特式建筑,全座礼拜堂呈十字形,结构严谨,外观庄严,布局合理,风格独特,已被列入福州市文物保护单位。

天安堂 位于福州仓山区天安里 10 号。

前堂 位于福州 817 中路 772 号,建于 1858 年,建筑面积 1100 平方米。该堂为砖木结构,红砖四层建筑,顶层为钟楼。门窗皆为拱形,此外尚有平房七间。堂下有用于待客的地下室。

新街堂 位于厦门市台光街 29 号。

三一堂 位于厦门鼓浪屿安海路 71 号,建于 1934 年,建筑面积 666 平方米。该堂系罗马宫殿式建筑,红砖墙,水泥顶,平面呈十字形,四方八面比例相等。屋顶以桥式钢架搭盖成弓形,音响效果很好。堂内三面九个大门,十二个大窗户,无柱子。

竹树堂 位于厦门市开禾路 133 号。

南街堂 位于泉州市中山中路 374 号,建于 1866 年,建筑面积 2392 平方米。该堂为钢筋混凝土结构,建有古船式 26 米高钟楼。

西街堂 位于泉州市西街 208 号。

梅峰堂 位于莆田市城关胜利路 181 号。

江西省:

南昌市礼拜堂 位于南昌市民德路 124 号。

赣州市耶稣堂 位于赣州市大公路 47 号,建于 1850 年,建筑面积 357 平方米。

九江市礼拜堂 位于九江市督府巷 18 号,建于 1916 年,1985 年改建。建筑面积 273 平方米。

庐山市礼拜堂 位于庐山市河西路 438 号。

吉安市礼拜堂 位于吉安市下人民路 21 号。

景德镇市福音堂 位于景德镇市中华南路 101 号,建于 1929

年,建筑面积 830 平方米。

潍坊市分泰

永大牛 905 周国高

建 9 十 星 派

山东省:

经四路礼拜堂 位于济南市经四路 425 号。金 建 1 至 3

国际礼拜堂 位于青岛市江苏路 15 号,始建于 1910 年 4 月 19 日,1910 年 10 月 23 日建成。该堂为德国古堡式建筑,气势恢宏。堂高 36.47 米,堂内中间有祭坛,右侧有讲台,左侧有洗盆。楼上为唱诗班。该堂有塔楼,塔楼上悬有两小一大三口钟,样式别致。

济宁市礼拜堂 位于济宁市黄家街 7 号,建于 1925 年,建筑面积 370 平方米。该堂为中西式砖木结构,上有钟楼,下有地下室,内设有讲台、音乐台和施洗用的浸水池。教堂大门上有楼房和花墙,最上层是六角形圆顶式钟亭,内有钢钟一口。

枣庄市礼拜堂 位于枣庄市峄城区教会。建于 1913 年,建筑面积 900 平方米。块石细料结构。主楼两层,西面南侧有钟楼四层,内有高两米大钟。北侧有书楼三层,楼下有地下室数十间。门窗为西式拱形。楼板顶蓬板柱皆美国槐木制成,水泥瓦面皆刷红漆。

淄博市礼拜堂 位于淄博市周村区丝市街 223 号。建于 1913 年,建筑面积 554 平方米。教堂式样为哥特式,整体呈十字形,屋脊上有石头刻的十字架大小七个,最高者一米。教堂南大厅上各配高十二米的钟楼一个。内设有祭台、浸礼池等。

潍坊市礼拜堂 位于潍坊市向阳路 47 号。

金雀山礼拜堂 位于临沂市金雀山教会。建于清宣统元年,毁于 1948 年,重建于 1987 年,建筑面积 500 平方米。原教堂为罗马式,现教堂具有现代风格。堂顶建有十字架,势高省目。

烟台市礼拜堂 位于烟台市胜利路 134 号。建于 1922 年。建筑结构为木结构,地上两屋地下一层。该堂为美国建筑风格,而堂内四角以重叠式三角支撑,为一种变形的中国斗拱结构。

泰安市基督教堂 位于泰安市青年路教会,建于1902年,建筑面积450平方米。教堂系哥特式建筑,门窗为拱形,四面环墙,内部呈十字形。

后宰门教会 位于济南市后宰门。

河南省:

人民路礼拜堂 位于郑州市人民路。

汉川街礼拜堂 位于郑州市汉川街23号。

自由路礼拜堂 位于开封市自由路东段107号。

西门里礼拜堂 位于开封市西门里。

南关礼拜堂 位于开封市南关医院前街。

东关礼拜堂 位于洛阳市瀍河区东兴隆街73号。

东大街礼拜堂 位于洛阳市老城区明新街49号。

许昌基督教堂 原建于1912年许昌市西大街,1991年重建于许昌市魏都区五一路北段80号,建筑面积1068平方米,教堂为白色建筑,门窗皆为拱形,堂顶建有十字架。

湖北省:

武汉市荣光堂 位于汉口市黄石路26号。

武汉市救世堂 位于汉口汉正街475号。

武昌堂 位于武汉市武昌区民主187号。

宜昌堂 位于宜昌市沿江大道101号。

沙市堂 位于沙市中山路44号。

襄樊堂 位于老渝口市和平路93号。

荆州堂 位于江陵县荆州城关托塔坊9号,建于1900年,建筑面积725平方米。

湖南省:

长沙市北堂 位于长沙市外湘春街 50 号。

长沙市南堂 位于长沙市社坛街。

湘潭市教会 位于湘潭市城正街 327 号。

株洲市教会 位于株洲市解放路 115 号。

衡阳市教会 位于衡阳市中山南路 20 号。

常德市真光堂 位于常德市卫门口。

益阳市教会 位于益阳市南门口。

岳阳市教会 位于岳阳市洞庭南路 89 号。

广东省：

东山堂 位于广州市东山寺贝通津 9 号，建于 1926 年，建筑面积 886 平方米。原系长方形平面建筑，1926 年改建为混凝土扇形建筑，内有半环形二楼。

锡安堂 位于广州市人民中路 392 号。

救主堂 位于广州市万福路 184 号。

深圳堂 位于深圳市和平中路 22 号，建于 1949 年，建筑面积 113 平方米。

贵恩堂 位于佛山市莲花路 71 号，建于 1923 年，建筑面积 333 平方米。该堂为两层砖瓦结构，主体建筑风格呈哥特式。

太平堂 位于中山市石岐太平路高家基 6 号。

惠州堂 位于惠州市中山西路 6 号。

台山堂 位于台山县台城台西路 186 号。

东门礼拜堂 位于梅州市东门。

市西堂 位于汕头民权路 146 号。

广西省：

南宁市基督教教会 位于南宁市中山路 65 号。

桂林市基督教教会 位于桂林市中山中路 185 号，建于 1900

年,建筑面积 1200 平方米,结构坚实、形态壮观。由于城市建设,现正准备搬迁。

北海市基督教会 位于北海市珠海西路 115 号,建于 1984 年,建筑面积 355 平方米,三层混凝土结构。

梧州市基督教会 位于梧州市大中路 5 号,建于 1896 年,曾毁于 1944 年日军占领。1945 年日军投降后又重建。建筑面积 1200 平方米。

柳州基督教会 位于柳州市北鹞路 65 号。

海南省:

海口堂 位于海口市义兴街 247 号,建于 1883 年,建筑面积 360 平方米。黑石尖顶瓦面,左边有一高达四层楼的钟楼。被市宗教部门列为文物古迹。

三亚堂 位于三亚市红沙镇。

加积堂 位于琼海县加积镇北门外。

那大堂 位于儋县那大镇东风街 43 号。

四川省:

上翔街礼拜堂 位于成都市上翔街。

四圣祠礼拜堂 位于成都市四圣祠北街 19 号。

乐山市礼拜堂 位于乐山市兴发街 11 号。

社交会堂 位于重庆市磁器街 96 号。

江北福音堂 位于重庆市江北区正街 164 号。

北碚礼拜堂 位于重庆市北碚区人民路鱼塘湾。

沙坪坝礼拜堂 位于重庆市沙坪坝区天星桥。

南泉礼拜堂 位于重庆市南温泉公园路 22 号—26 号。建于 1939 年,建筑面积 736 平方米。哥特式建筑风格。

解放西路礼拜堂 位于重庆市解放西路 47 号。

自贡市礼拜堂 位于自贡市自井区高坪地 84 号。

绵阳市礼拜堂 位于绵阳市解放路 46 号。

万县礼拜堂 位于万县市三马路 273 号。

贵州省：

贵阳市基督教会 位于贵阳市黔灵西路 68 号。

遵义市圣马可堂 位于遵义市遵义路 12 号。建于 1946 年，建筑面积 303 平方米。该堂为砖木结构瓦房

安顺市基督教堂 位于安顺市文化路。

云南省：

三一圣堂 位于昆明市武成路 218 号。

昆明市福音堂 位于昆明市长春路 100 号。

大理市基督教堂 位于大理市(旧城)复兴路 576 号。

陕西省：

南新街堂 位于西安市南新街集贤巷甲 1 号。

北大街礼拜堂 位于西安市北大街 99 号。

东新巷礼拜堂 位于西安市东关东新巷 55 号。

谷家巷礼拜堂 位于咸阳市谷家巷 22 号，建于 1890 年，建筑面积 200 平方米。

青年路礼拜堂 位于铜川市青年路基督教会。

友爱路礼拜堂 位于汉中市友爱路 2 号。

胜利路礼拜堂 位于宝鸡市胜利路 22 号。

油房道礼拜堂 位于三原县东关油房道 21 号，建于 1915 年，建筑面积 288 平方米。其绘画、雕刻和工艺美术为哥特式风格。门窗、顶柱修长，南北对称的钟楼挺拔，还有反映基督教教义的浮雕、字画，造型精美。同时有中国古代建筑的飞檐和拱形线条。82 年维

修时在堂顶立有十字架。

甘肃省：

兰州市礼拜堂 位于兰州市张掖路 84 号。

天水市礼拜堂 位于天水市秦城区韩家巷 3 号。

平凉市礼拜堂 位于平凉市银行巷基督教会，新堂建于 1991 年，建筑面积 1230 平方米。其讲台、门窗皆为拱形。

宁夏

银川市基督教会 位于银川市玉皇阁北街 20 号，建于 1894 年，原建筑面积约 4000 平方米。其建筑均为砖木结构平房，与宁夏历代民房特色同，所不同的是门窗都是西式的，礼拜堂和过去外国牧师的住房四周都有木结构的走廊。

新疆

乌鲁木齐市基督教会 位于乌鲁木齐市明德路 1 号。建于 1985 年，建筑面积 160 平方米。

第九章 五大宗教之基本信仰

第一节 佛教基本信仰

佛教自公元前6世纪创立以来，其教义理论不断发展变化。由原始佛教至小乘佛教，由小乘而大乘，由显教而密教，教义愈广、愈深、愈杂；且宗派分化繁多，而其中许多派别精于辨析名相，建立了庞大、繁琐的宗教哲学、逻辑学体系。但是二千多年来佛教的基本信仰并没有改变，以下简要介绍一些根本的教义。

佛教教义的根本在于断定“人生是苦”。相传释迦牟尼在做王子时见到世间种种苦相而立志出家修行，以求解脱苦难之道。佛陀悟道后，在鹿野苑首次宣讲悟得的道理，称为“初转法轮”，所说的是四谛、五蕴、八正道、十二因缘。

四谛

四谛，也称四圣谛，“谛”是真实不虚之意，即真理，有“苦”、“集”、“灭”、“道”，是佛教四个最基本的道理。

苦谛，判定世间充满痛苦。其种类很多，有二苦、三苦、四苦、五苦、八苦乃至一百一十种苦。通常说八苦：(1)生苦，十月怀胎一朝分娩时的痛苦。(2)老苦，青春难以长驻，衰老无法逃避。(3)病苦，

人一生不可能避免疾病带来的各种痛苦。(4)死苦,血肉之躯不能永存,临死时苦痛异常,死后难逃轮回。(5)爱别离苦,相亲相爱,意气相投之人或因老死,或因利禄,或迫于形势而只能分离,生离死别是一种痛苦。(6)怨憎会苦,和爱别离相对,与面目可憎、利害冲突、互不相容的人一起相处而无法摆脱,使人苦恼万分。(7)求不得苦,人生欲望甚多,难以满足,满足了一个又有新的欲求生出,欲壑难填,平添苦恼。(8)五取蕴苦,亦称“五盛蕴苦”、“五阴炽盛苦”、“五盛阴苦”。五蕴指色、受、想、行、识,是构成人身的五种要素。“色”是显现于外的物质;“受”是由感官所生的感觉;“想”是知觉、思辨、想象,是理性认识;“行”是心理意念活动;“识”是意识的统一整体。由于这五蕴会聚而有人身,人执着于自身才有诸多烦恼。由“苦”入手宣扬教义,说明佛教最关心的是人生问题,所追求的也是人生的解脱苦难。

集谛,亦译习谛,有召集、集合、熏习之意,是在探讨苦的原因。佛教认为苦的原因在于造“业”,即过去所思所为的积存,和烦恼、渴爱。业有身业、口业、意业;烦恼有贪、瞋、痴(三者合称“三毒”)、慢、疑、见,由之而迷于事,迷于理,而产生“惑”。业与惑都来源于“无明”,即把虚幻不实(即“空”)的东西当作真实的目标去追求,由此生出无尽的苦。

灭谛,亦称寂灭、入灭、灭度、涅槃,是佛教所求的境界,意指找到苦的原因后就要解脱苦难,使业永尽,烦恼永尽,得到永久解脱,达到“常乐我净”境界,也就是“三法印”之一的“涅槃寂静”(另二者为“诸行无常”“诸法无我”)。涅槃是对生死、轮回诸般烦恼的彻底断灭,佛教对其说法很多,一般分有余依涅槃和无余依涅槃,前者断除贪欲,灭尽烦恼,但作为前世惑业果报的肉身尚存,不够彻底;后者兼断生死之因果,灭身灭智,是佛教最高境界。对于涅槃的理解是佛学的重要内容。

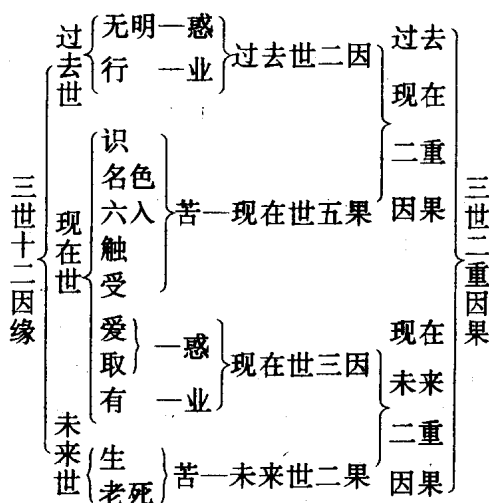
道谛,是灭烦恼得解脱的途径和方法,就是修行。佛教的修行

不纯靠信仰，也不纯靠苦行，而强调、重视“智慧”，求“智慧解脱”，同时重“觉悟”，佛陀这一称谓也即“觉悟者”之意。其主要方法是所谓“八正道”，也叫“八圣道支”，(1)正见，具有正当的见解，确认四谛为真理，不为邪见、俗见所迷惑；(2)正思维，思索四谛，远离世俗的主观谬想；(3)正语，说正当的语言，修口业，离妄言、恶语；(4)正业，亦即言行清静，不染三毒(贪、瞋、痴)；(5)正命，正当的生活及谋生手段，远离不正当的行业；(6)正精进，不断鞭策、勉励自己，勇于前进；(7)正念，应时刻忆持正法，不起邪思妄念；(8)正定，即正确的禅定，是通过正身端坐，心注一境，深入沉思，以佛智观想世界、洞察人生，获得身心解脱。八正道后来又扩大到七科三十七道品，包括四念处、四正勤、四神足、五根、五力、七觉支、八正道等多种名目。虽然修行方法日繁，但终不出“三学”：(1)戒，是佛教出家、在家信徒所必须遵守的规章，基本的是五戒：戒杀生、戒偷盗、戒邪淫、戒妄语、戒饮酒，多的到八戒、十戒，比丘二百五十戒、比丘尼三百四十八戒。制定戒条的目的在于防非止恶，断绝渴求、欲望，以期真心不乱，归于清静。(2)定，即禅定，是止散乱心，专注一境。(3)慧，智慧，也译为“般若”，是明了佛理，自觉运用佛理去认识世间万物。大乘佛教又将戒、定、慧三学发展为六度，即布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，成为大乘佛教的基本修行方法。

轮回与十二因缘

世间众生于天、人、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生六道之中不断转生，如车轮旋转，无穷无歇，被称为“轮回”，这是古印度宗教的基本思想。轮回是贯通过去、现在、未来三世，统摄六道、四生(胎生、卵生、化生、湿生)，说明了有生命的万物(有情世间)的基本生存过程。佛教也继承了这一理论，认为众生堕入轮回的原因在于作“业”，由不同的业，可得不同的“果报”。烦恼造恶业，恶业得苦果，

果上又造新的业，得新的果报，如此循环不止就是因果报应。释迦牟尼运用因果关系详细分析了轮回报应的过程，探求人生苦的原因，归结为“十二因缘”，又名“十二缘起”、“十二支”。把人生分解为十二种因缘合和而成，讲“三世两重因果”，如图所示：



无明缘(意为导致)行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，如此互为因果，循环往复，轮回无止，无法逃脱。总之，将人生归结为无尽的烦恼苦难，将苦的原因归结于人对佛教真理的无知(无明)，把虚幻不实的表象当作真实来追求，因迷惑而造业，由造业而得苦果。要摆脱轮回之苦，只有通过修行佛法，悟得苦、集、灭、道的真谛，观想透彻十二因缘间的因果关系，灭尽无明，无明尽则行尽，以此类推至老死尽，跳出轮回报应的因果链。

色与空

佛教认为世间万物都是因缘凑合而成，人也不过是“五蕴”，即色、受、想、行、识相合而成。事物外在表象被称为“色”，缘聚则外现有“色”，缘散则色亦消灭，因此色不是实有，是“空”。同此理，五蕴皆空，也就是“人无我”，人没有自性，人的种种欲望渴求都是虚妄。人的一生，由因缘和合，变幻不定，“诸法无常”。无常是说因缘聚散易变，人生难免苦难，难免一死。万物都有生（出现）、住（维持其特性）、异（连续变化）、灭（消亡）的过程，刹那生灭，无可眷恋。如要解脱，只有依佛法修行，以般若妙智悟真如实相。

空与有

佛教将其最高真理称为“真如”、“实相”、“如来藏”，具体意思难以确定，不同派别的解说论述也大不相同，大乘佛教各派都把它当作佛教的根本问题来探讨，主要分为两类，一类讲“空”，一类讲“有”，前者被称为“空宗”或“性宗”，后者为“有宗”或“相宗”。

空宗以古印度龙树、提婆、马鸣为代表，讲般若性空，不但人没有自性，诸法也只是假名，没有自性，没有实体，“诸法无我”。大乘空宗谈空常被理解为一切实空，空无所有，空易导致“恶趣空”。事实上其较准确说法表达于“因缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义”的“三是偈”中，从空、假、中三谛去理解空，既照顾到性空非实的一面，又照顾到假名幻有的一面，否定任何偏于一方的见解，为“中道第一义谛”。还有“八不中道”的说法，不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出，通过用违反逻辑排中律的语言，启发超凡脱俗思维，体会“中道”的真意。

有宗主要宣讲法相唯识学，在印度其代表是瑜伽行派的无著、

世亲兄弟。他们倡导“三界唯心”、“万法唯识”，意为一切诸法离不开“识”，世上万物都是“识”的变现。识有八种：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。由于八识有能变现一切诸法的功用，故又称“能变识”。按唯识学理论，世间万有是由眼、耳、鼻、舌、身、意六识变现出来的，故前六识变灭无常，又称“了别能变识”，这六识是通过第七识去思量第八识的产物，故第七识恒而不断，是“思量能变识”，第八识为“异熟能变识”。从根本上说，第八识阿赖耶识是一切诸法的总根源，如仓库一般，蕴藏有世间万法的种子，然后通过第七识由前六识变现出来，因此第八识又有“藏识”、“种子识”之称。虽然佛教教义意在破斥假相，但照唯识学说，最终要承认第八识为“有”，是实而非虚幻的假名。有宗长于名相分析，大大发展了佛教逻辑——因明，力图通过逐一分析诸法本性来破除世俗迷妄，但过于繁琐复杂，无超常的智力和耐力无法通晓，既易落入执着名相，又不易为普通信徒所理解。

小乘与大乘

四谛、十二因缘等法都是原始佛教的基本教义，修成可证得罗汉果或辟支佛果。随着佛教的发展，许多派别认为这种解脱只讲自利（个人解脱），不是佛教的最高境界。他们倡导普渡众生，以成佛果、菩萨果为最高境界，并自称“大乘”，本意是运载、道路，喻为大的船或车，可以运载所有众生到达彼岸。大乘佛教注重利他，讲慈悲，修六度，证佛果，比小乘具有更广的适应性和号召力。

第二节 道教基本信仰

道与老子

道教崇奉和注释《道德经》等，其重要目的之一是为了阐述对道的信仰。对道的信仰中的一个重要内容，便是解释宇宙生成。这既是一个宗教哲学问题，也是一个宗教神话的问题。

《太平经》认为，道是万物的元首，元气必须守道，才能产生万物，才能包裹天地。也就是说，道是宇宙化生的根源和师长，万物都依据道而生。《太平经》又提出“一”的范畴，将一作为道之根，因而强调守一。

葛洪在《抱朴子内篇》中以玄为宇宙本源，但将玄等同于道。

道教在论述道的时候，往往离不开气。或者是道生气，或者是道等于气。所以，道教哲学始终是有二元论的倾向。这和它的长生信仰是分不开的。道教哲学不够十分精致的原因大概就在这里，但这也使道教神学包括了丰富的科学内容，在这种道与气二元的宇宙生成论中，道教构筑了一个庞大的神灵世界。

道教认为性命来自道，道就是人的神和气。由于道无生死，因此，守住道则人可不死。怎样守道或修道呢？方法很多。有的强调修心，认为修心即修道。有的强调保存精气。有的强调以无为养神。内丹修炼精气神，也称为修道。有的派别强调精神修炼，认为人的精神本是道的一部分，只要与道合体，便可长生。这叫作“神与道合”、“与道冥一”、“同于道”等等。所谓得道也就是心神与真道会，与道合，即可长生。

秦汉以来，老子逐渐被方士神化。西汉黄老之学与神仙方术相结合，逐步演变为初具宗教特征的黄老道。东汉初，黄老道已经将

老子作为神来供奉。张角的太平道也称黄老道，五斗米道令教徒诵习《老子五千文》，也尊崇老子。这是对黄老道的继承。黄老道供奉老子，除了借用老子作为哲学家的巨大影响之外，还将他神化为方术之祖，作为追求长生成仙的偶像。

关于老子出生的神话，东汉边韶《老子铭》说老子生于混沌之气，与天地日月同在。也就是将老子等同于道，使他具备了主神的一切条件。其它还有上帝之师元君感日精入口或苦县尹氏女感日精而孕生老子，圣母攀李树而生老子，遂姓李，因生下来即满头白发，遂号老子等说。所谓怀胎八十一年或七十二年，大概是因为《老子》被分成八十一章或七十二章，由此联想而编造。这些都旨在说明老子是神，而不是凡人。

为了将作为神的老子和历史人物老子统一起来，道教需要老子变化的神话。《老子变化经》宣称老子具有任意变化和无所不能的能力。该经宣称老子可以世代变化为不同的形象降到人间。《魏书·释老志》也叙述老子变化无穷，全知全能，授轩辕等各种经典。道经中称老子造经、授经之事相当多，现《道藏》中这类题为老子所造、所授的经还存有许多。

道教神化老子，把他作为主神之一加以供奉，向他叩拜祈祷，这是毫无疑问的。道教在方术中也崇拜老子，认为老子在召神劾鬼的符咒术中也起重要作用。存神是道教的重要法术之一，在记述占卜吉凶、趋吉避凶之法中，老子是存神的对象。老子在其它法术中也经常出现，这里就不一一列举了。

神仙信仰

仙是长生不死信仰的产物，仙的最基本特征是长生不死，是由人修炼而成的。也就是说，人如果能通过服药或修炼，长生不死，肉体永存，就是仙。仙可以升天，也可以留在地上，各随其便。当然，

既然长生不死，在其它方面也必然不同于凡人，肯定有种种神通，所以仙也称神仙。

在早期，神与仙的区别是很明显的。后期，神和仙有混淆的倾向。道教的长生信仰，表现为崇拜仙人，并以自己也成为仙人为目的。

仙人的名号成千上万，不胜枚举。道教将仙人分为不同类型，不同品级，并将仙界描写成有官吏的仙人社会。

按类型分，早期一般为分天仙、地仙和尸解仙。这是说，上等仙由于修炼得好，可以直接肉体升天，叫天仙。中等仙不能升天，只能留在地上，但也是肉体直接成仙。下等仙的肉体不能在大庭广众面前直接升天，需假托死掉，然后再化去成仙。后期又增加了一种鬼仙。鬼仙是为那些在修炼上不甚成功，或者根本没有修炼，但却符合儒家道德标准的人设立的。他们不仅肉体要先死掉，而且灵魂也要先变成鬼，然后再成仙。许多帝王将相、圣贤才俊被道教追奉为仙，自然是根据鬼仙的理论。

后期道教对于天仙、地仙、尸解仙的分类作了某些修正，主要是提高尸解仙的地位。有些经典不再将尸解仙列为下等，而解释说，尸解成仙是根据布道、尽哀等需要而采取的一种方法，并非不能直接白日飞升。

仙人分为天仙、地仙、尸解仙和鬼仙，实际上就是仙的品级，即上、中、下及等外。后来神与仙混在一起，用人间的封建等级将神仙排列为主从贵贱，这时的品级基本上失去了修炼优劣的意义，完全变成了权力大小的反映。

由于神仙被编排成官僚体制式的系统，故有仙官之称。在不同的经典中有不同的官职位号，不必一一列举。另有一种不担任官职，但也不是侍者、扈从的神仙，称为散仙。八仙实际上是散仙，但后来被尊奉了显赫的名号。

道教通过大量的神仙故事，反复向人们宣传仙界的真实性和

成仙的可能性。这种宣传偏重于形象，可以说是一种艺术性的、“实例”性的宣传。从理论上，道教主要是通过三个方面论证人能成仙的。

首先是由道或“玄”的神秘性导出人能成仙的结论。道教认为道生万物，道寓于万物，而道是永恒的，甚至是有意志、有不可思议的生命力的。所以，作为有生命力的人，只要守道、得道，即可象道那样永恒。

其次是以形神分离的理论论证长生。道教往往把生命看成由性和命两部分组成。一般来讲，性指精神，命指形体。这种形神观，既重视命，又为神的独立存在提供了依据，可以从肉体长生和灵魂不死两个方面分别或结合在一起论证人能成仙。

第三是夸大事物的变化和医药等作用。道教对事物间的变化有比较丰富的知识。谭峭著《化书》，专门论述这个问题。葛洪在《抱朴子内篇》中，将人能改变性别，人能回归自然化为其它物质，夸大为人能成为神仙。将人能改变自然界的某些事物，夸大为人能制造长生不老药。道教还将中草药能治病、养生，能使人长寿等，夸大为仙药能使人长生，人本身就具有长生的可能。至于说松柏能活千年，人也能长寿；金子可以不朽，人食之也必然长生；这属于简单类推，理论性就更差了。

济度与符咒

无论是太平道，还是五斗米道，均主张以符咒为人治病驱邪，向神灵祈福求安，悔罪首过。可见早期道教既试图济度他人，即度人；也宣传济度自己，即度世。其度人的对象是世上所有活着的人。其度人、度世的内容主要着眼于改变现实的苦难，给信徒和自己带来现实的利益，如解除疾病痛苦，获得长寿，免除贫困等。他们对于济度死者亡魂，对于自己死后成仙，不大关心。早期道教的济度理

论和手段都处于原始阶段。

追求长生成仙,也是为了济度自己,即也是度世。这种度世思想关心的不仅是延长现世生活的幸福,或者改变目前不甚幸福的生活,也着眼于克服死亡,实际上是关心死后。

道教济度思想在南北朝隋唐时期有了很大发展,首先表现在陶弘景的《真诰》一书中。《真诰》宣扬的度世思想,包括提倡烧炼金丹在内,但并不将这种他力度世放在度世方法的第一位,而是着重宣扬自力度世。这种方法第一是积善行德,感动神仙下降传授丹法,或者获其它善报。第二是诵经,更为简便。

道教度人思想的成熟反映在《太上洞渊神咒经》和《度人经》中。《神咒经》和《度人经》接受佛教轮回果报思想的影响,将神仙信仰同度人思想相结合,使道教变得不仅关心所有人的痛苦,而且关心所有人的往世、今世和来世,因而对群众就具有更广泛、更强烈的吸引力。

北宋末出现了道教善书《太上感应篇》。善书也是宣扬自力度世的,宣扬在世俗生活中,通过遵守封建道德,行善去恶,而通往仙国。度世的方法更加世俗化了。以后,道教更加向儒家思想靠拢,伦理道德度世的比重越来越大。

自雷法派出现以后,雷法成为度人的重要方式之一。元明以来,无论符箓派还是内丹派,都将内丹和雷法相结合,用于斋醮之中。这表明,道教各派均非常重视度人,早期道教中仅求个人度世的想法逐渐薄弱了。

全真教倡导三教合一的理论,吸收宋明理学和佛教禅宗重视精神修养的理论,以“明心、见性”作为济度的必要条件和手段。这就是说,后期道教的济度,更加重视精神上的解脱,更加强调从解决世界观入手。

符箓是道士使用的一种文字或图形。道士称它们具有神力,可以遣神役鬼、镇魔压邪、治病求福等。它们被书写在纸、绢、木片或

建筑物上,大部分文字似字非字,图形也千奇百怪,均难以辨认。符篆种类非常之多,数不胜数。

符和篆尚有细微区别。符的内容主要是祈禳之词,篆的内容主要是鬼神名字。

《道藏》中有大量专门记载或论述符篆的道经。符篆在斋醮和各种方术中广为运用。

道士很重视符篆。接受真师传授符契图篆,叫作受符,道教称这是掌握道法的钥匙,所以特别重视秘密传承。

在宗教中,具有法力的语言就是咒语。《道藏》中有不少神咒经。咒有很多种,咒语在斋醮、方术中应用很多。

方术

辟谷是一种修炼方法,即不食五谷杂粮肉蛋蔬菜等日常食物。这种方术认为,食用日常食物虽能维持生命活动,但会在肠胃中留下有害渣滓,会使身中上火,减少寿命。这种方术的要点是不食日常食物,但要服气或服药等。

服食也叫服饵,指服药,是一种修炼方法。有的认为仅靠服食即可求长生,有的则认为只是一种辅助手段。服食即服长生不老药。据这种方术说,服用丹砂、金、银、玉等矿物性药物时,可用一定的方法将之化为液体。

导引也写作道引。导引作为养生健身术,战国时期已经比较普及。道教将导引作为长生方术,有些象现代的体操或气功动功。它可以单纯作为强筋健骨、去病降劳的身体运动,也可同服气结合起来。导引可以除去身体中的邪气,保存正气,可以意念将疾病排除。导引可以按图去作,马王堆出土帛书中就有《导引图》。

行气一般可以理解为是一种呼吸法。道教非常重视气,其基本观点与一般理解不同,认为行气的本质在于获得气,所以也称为服

气、食气、吞气、炼气等。行气的方法、派别非常之多，一般要点是呼吸细慢匀长，吸多呼少，夹以闭息等。行气也叫吐纳，其基本理论是认为气有清浊、生死，吐纳即吐故纳新，吐出浊气、死气，吸进清气、生气。行气的具体方法难以具载，而且往往与其它方术混合或结合运用。此外，行气还用于禁咒，即发出神力制服妖魔野兽等。行气的出现也很早，先秦典籍和出土的战国时期文字都有具体记载。

房中术即古代性卫生、性心理和性技巧的总称，是一种性的艺术。道教认为房中术也是长生手段之一，至少是一种辅助手段。房中术的内容非常丰富，过去一提到房中术，人们立即认为这是黄色下流的歪门邪道。房中术的确混杂着这些内容，但这不是主流。房中术固然不能成仙，但其中大量符合医学的内容，对于保护人民的身体健康，促进婚姻幸福，都是有幫助的。马王堆出土汉墓帛书中载有大量房中内容。它表明战国时期房中术已有相当高的水平。南北朝以后，由于儒家思想渐居统治地位，道教也不敢公开提倡房中术了，但此术并未断绝。

存想也称作存思。存即想，即思。存想也就是闭目静思某一特定的对象，作到不用眼睛而“看见”它。存想往往包括叩齿、念咒、咽气等辅助手段。道教认为，存想可以预知吉凶，去恶获福，长生成仙。存想往往根据存想的对象不同而有很多区别。最常见的有以下几种：所谓内视，也称返视、内照等。其法认为，经过修炼，人可以闭目内视，清清楚楚地看见自己体内的五脏六腑等。所谓守一，即闭目静思至高无上的一、道或气，使它们常驻自己的身体，使自己精神完全，不致丧失。所谓守三一，是存想并列的三个对象。说法各有不同。有的守虚、无、空；有的守神、气、精；有的守身中三宫神的姓名；有的守青、赤、白三气等等。所谓存神是存思各种神仙。如思九宫法，是存思身中九宫诸神。还有存帝君法、存玄一老子法、存司命法等，不胜枚举。存想诸法中包含着祈祷神灵保佑和神秘体验的内容，也包含着高度集中精神而忘掉其它，从而达到健身作用的

成分。

外丹是指烧炼铅、汞等矿物，或加以植物类中草药，制成的所谓长生不老药。早期无外丹之名，只称金丹。后为了与内丹区别，遂出现外丹之称。世界上现存最早的外丹著作是东汉魏伯阳著《周易参同契》，外丹术的出现当比东汉还要早。道教认为，丹砂可以变化，黄金不怕火烧，因此人服金丹也可以长生。道教认为，炼丹需选名山，在荒无人迹的隐蔽之处。结伴不过三人。还需斋戒沐浴，不能轻传他人。炼丹除备药品外，还需砌炉立鼎，准备其它操作工具。所以炼丹是需要雄厚财力的，一般人炼不起。外丹在六朝隋唐时期非常兴盛，服丹成为风气。但外丹毒性很大，不仅不能长生成仙，往往还要中毒死人。所以唐以后外丹衰落下来，但并未中绝。外丹术是现代化学的先驱，在医药、火药发明等方面都作出了巨大贡献。

以自己的身体为鼎炉，以自己的精气神为药物，炼成的“长生不老药”叫内丹。炼内丹的方法叫内丹术。内丹术中包括服气、内视等方法，有与现代所谓的气功法相似之处。可以认为内丹术就是一种气功。但道教不这样看，认为气功仅仅是内丹的基础阶段。内丹有所谓返还说，这是内丹术的哲学思想的形象说法。返还是指返本还源，要求通过内丹修炼，返其后天，还其先天，恢复纯阳之体，回到母胎中的状态，回到人所始生的虚无中去。内丹的理论有许多家，各不相同。内丹的著作大都使用隐名、异名，比较难懂。修炼内丹成仙当然是不可能的。但内丹术中确有许多现代科学尚无法解释的地方是客观存在的。内丹术对于健身去病是有效的。不过内丹术往往秘密传授，内丹经典全都晦涩难懂，设置了重重文字障碍，在关键地方闪烁其词，所以不易学到。

第三节 伊斯兰教基本信仰

信真主

伊斯兰教的信仰体系以一神论宗教哲学为核心，涉及到自然界和社会生活方方面面。“信仰”一词的阿拉伯文音译为“伊玛尼”。信仰是伊斯兰教三项基本内容之一，而宗教义务和善行，是其他两项基本内容。

伊斯兰教认为，每一个有信仰的穆斯林，必须在思想上保持“信真主、信天使、信经典、信使者、信末日”这五大基本信条。《古兰经》对信仰的基本内容有明确的规定：“信道的人们啊！你们当确信真主和使者，以及他所降示给使者的经典，和他以前所降示的经典。谁不信真主、天神、经典、使者、末日，谁确已深入迷误了”。（4：136）“正义是信真主，信末日，信天神，信天经，信先知……。”（2：177）《古兰经》虽然没有明确列入“信前定”的经文，但根据《古兰经》的思想内容，并依据圣训，穆斯林把“信真主、信末日、信天使、信经典、信使者、信前定”作为“六大正信”，这也是构成伊斯兰教信仰的最基本的信条，具备这些，才算得上是真正有信仰的穆斯林。据圣训所载，穆罕默德曾说：“信仰就是：你们信真主、天神、经典、使者、末日和善恶都决定于前定。”伊斯兰教六大正信的根据即在于此。

信真主安拉，是一神论的伊斯兰教信仰的根本和核心所在。它是首要的，是其他一切信仰的前提和基础，信仰所包含的其他内容是它的补充和延伸。“安拉”一词，在伊斯兰教产生之前的阿拉伯人的信念中，是一种神的象征，是众神中的一个；而伊斯兰教却赋予了安拉这个名词以独一无二超绝的真神地位，并认为它是宇宙间唯一

的“主宰”。

“万物非主，唯有真主”是信仰真主以及安拉自身属性最简明、最本质的概括。真主安拉所具有的属性或者说特质，就在于它是独一的、完美的、全能的、全知的……，在伊斯兰教看来，真主是世间万物唯一的创造者和主宰，它永生自存，无形无样，独一无偶，无始无终，普仁特慈，全知全能，无所不在又无所在，既无形无像也无方位，同时威严无比，善恶必报，清算神速……。《古兰经》中提到了真主的 99 个美名或德性，多处有关于它的属性的描写，其中第 59 章 22—24 节、第 112 章的概括简明而又深刻。

信仰真主，就会产生许多对真主的认识，这在伊斯兰教称作“认主学”。“认主学”的意义和目的，在于真正从内心认识到真主的伟大，认识到真主独一的真义所在，从而坚定对真主的信仰，因为真主的全能必然决定了除它之外再没有什么事物值得崇拜了。伊斯兰的本意就是服从，服从真主的意志，信真主独一的目的就是使人服从并遵守真主的法律，这是伊斯兰教最基本的要求、最根本的原则，也是伊斯兰教力量的源泉。除此而外，对穆斯林而言一无所有。因此，“万物非主，唯有真主”既是伊斯兰教信仰的根本和精华本质，也是区别穆斯林与非穆斯林（卡非勒）的标志。

在中国，有些地区的穆斯林以伸出右手食指表示归信唯一的真主——安拉。

信天仙

信天仙是伊斯兰教基本信仰的第二个信条。“天仙”一词是阿拉伯文“埋俩依凯”的意译，在中文对译词中又译作“天使”、“天神”。

根据圣训，穆斯林认为天仙是安拉用光所造的一种人们所看不见的妙体。《古兰经》讲述天仙的经文很多，最初在麦加时期只是

提出天仙的属性和作用,并未明确提出相信天仙的问题;只是在后来,为了纠正人们不相信真主降示经典等看法而导致对天仙的不恭,麦地那时期降示的经文就把信天仙作为一项信条规定下来。(2:285)天仙的数目众多,分布天地之间的任何地方,是供安拉差役的被造物,各司其职(16:49—50)。天仙的主要职责是执行安拉的各项命令,遵照安拉的意志管理天园并向人类传达安拉的旨意;同时,天仙负有监察人类行为的职责,无论善恶、巨细均记录在案,作为审判的依据。最著名的四大天仙是:传递天启的哲布勒伊来、观察宇宙的米卡伊来、宣告末日审判来临的伊斯拉非来、专司死亡的阿兹拉伊来,其中以哲布勒伊来地位最高,真主的启示,包括《古兰经》即由他来传递、默示给人类。

伊斯兰教认为,信天仙是相信天仙的存在,而不是将天仙作为神来信仰、崇拜,因为天仙与人类及万物一样,都是被造的;安拉是无形像、无方位的,人类与安拉的沟通只能借助天仙这类非人所能见的妙体为中介。同时,天仙只是安拉的仆役,绝无任何“自由意志”可言,所以,求助于天仙在真主面前说情是毫无意义且降低身份的行为。《古兰经》中描述,安拉在创世之初就使众天仙臣服于人类的始祖阿丹,并把阿丹作为在地上的代位者;叛逆的天仙即是魔鬼伊卜劣斯,他不尊重阿丹并诱人误入迷途,因之,到末日审判之时,他和服务于他的所有精灵都将受到真主安拉的清算。

信经典

信经典与信使者,是仅次于信真主的重要信条。信经典,就是相信真主所降示给使者的一切天经。从《古兰经》中看,真主曾降示过许多经典和启示,但《古兰经》是最后的一部启示,它证实以前的经典,并纠正一切人为的歪曲和篡改,从而作为信仰的唯一标准和规范。《古兰经》中提到名称的经典有五部,即“易卜拉欣和穆萨的

经典”(亚伯拉罕经典)、《讨拉特》(摩西律法)、《引支勒》(耶稣基督的福音书)、《则逋尔》(大卫的诗篇)、《古兰经》。信经典的要义在于所有经典都是安拉的言辞,是先有的,而不是被造之物;穆罕默德本人目不识丁却完整复述了一部语言生动、内容丰富的启示,往往被视为最有说服力的证明。

伊斯兰教承认犹太教、基督教的一些经典是安拉的启示,并对其他宗教的经典不作肯定或否定的判断,因为《古兰经》中只提到以上五部经典的名称。但在伊斯兰教看来,除《古兰经》之外的经典,或者遗失,或者被人为篡改,或者不够完备,或者语言已经死亡等等缺陷,唯有《古兰经》的完整性与安拉当初启示给穆罕默德时毫无二致,具有其他经典所不具有的一切优越之处。由于《古兰经》在穆斯林眼中完美无缺,信经典的信条所得出的必然结论就是伊斯兰教只需相信《古兰经》并放弃其他的经典,“你们当信仰真主和使者,和他所降示的光明”。(64:8)遵守《古兰经》中的每一条诫命和教训,都能使穆斯林找到一生所有言行举措的根据所在,也是作为穆斯林终身相伴的责任。因此,对于伊斯兰教,《古兰经》就是真主安拉存在于世间的表征,就是世人获得一切的源泉。

信使者

使者,又被称作先知或圣人,是安拉创造人类以来,不断拣选和派遣到人间,给人类带去信仰和教化的布道者,是安拉的意志在人间的代理。《古兰经》认为,世界的每一个民族都曾有过安拉的使者,最重要的使者有阿丹(亚当)、易卜拉欣(亚伯拉罕)、穆萨(摩西)、达伍德(大卫)、尔撒(耶稣)、穆罕默德。信使者,客观的作用在于树立了穆罕默德出自正统的观念,并且对安拉给阿拉伯人派遣一位先知、降示一部经典予以合理的解释。

与安拉降示最后的经典《古兰经》给世人相对应,穆罕默德是

安拉所派遣的引导人类皈依正道的最后一位先知。不言而喻，信使者的中心意义在于相信穆罕默德是安拉的“封印圣人”，因此，中国穆斯林也称穆罕默德为“至圣”。任何否认穆罕默德“最后的使者”地位的人，就不能算是穆斯林。从宗教上讲，穆罕默德与他之前的使者并无大的区别，但他的奇迹在于，虽为凡人，却承启了“绝妙无比”的《古兰经》。《古兰经》中提到：“那个使者是信仰真主及其言辞的，但不识字的先知——你们应当顺从他，以便你们遵循正道。”（7：158）

信末日

相信世界末日终将来临，在其后的复活日真主又将创世以来所有的生命复活，并使他们接受审判，行善者得入天堂（天园）乐园，不义者将入火狱的信条，是《古兰经》提到的第五条基本信仰；关于后世的思想，也是穆罕默德早期布道的要点。《古兰经》中对末日审判及后世赏罚有大量描述，有 900 余节经文，其中第七十五章专门讲述了有关复活日的问题。

确信并证明后世的存在，是任何宗教都具有的最终命题，履行宗教信仰所必须的各项义务，目的都在于在今世完成后世得以进天堂的阶梯，从此而论，如果没有对后世的信仰，今世信仰伊斯兰教也就毫无意义了。伊斯兰教主张“两世并重”或“两世兼顾”，但认为后世的幸福是永恒的，因而比今世重要，因为今世的生活比起后世的生活，只是一种暂时的享受。同时，也不应放弃对今世生活的追求，因为后世得进天园必靠今世的信仰和善行积累。

信前定

“前定”，阿拉伯文“泰克底尔”的意译名词，也译作“定然”。信

前定的信条是后来的伊斯兰教义学家，根据《古兰经》的思想以及圣训的内容，归入伊斯兰教基本信仰之中的。

在《古兰经》中提及基本信仰的经文中，并没有“前定”的词句，但关于前定的思想，《古兰经》中有多处明文阐述，例如“他创造万物，并加以精密的注定。”（25：2）甚至寿命的长短也是由安拉预先安排的，“不得真主的许可，任何人都会死亡；真主已注定各人的寿限了”。（3：145）中国穆斯林常讲的“一切都围着泰克底尔转”、“印舍安拉乎”（凭真主的意志）都说得是这个意思。从伊斯兰教信仰上讲，真主是全能的、全知的……，这也必然得出世间万事万物均由安拉前定的逻辑推论。

在前定的前提下，人类是否有“意志自由”？伊斯兰教教义学家根据《古兰经》的思想，大致作如下解释：在全能的安拉面前，人们只能绝对服从他的意志，但这并不妨碍人们运用理智选择信仰和对善恶的判断，而且人们也必须对自己的行为负责，因为这是真主要他这样做。

五功

“五功”，是伊斯兰教宗教义务的简明概括。“功”即是功课，是阿拉伯文“依巴代特”的意译，意为宗教功课或宗教义务；该词源于“阿卜都”（奴隶），表示为使主宰喜悦而服从的行为。伊斯兰教的基本功课抑或宗教义务有五项：念、礼、斋、课、朝，简称五功。宗教功课是构成伊斯兰教的基本内容之一，前述“六大正信”是伊斯兰教信仰的根本和基础，而五功则是体现信仰、坚定信仰、完善信仰的基础和柱石；它即是伊斯兰教的基本教义和基本制度，也是每个穆斯林必须遵守的基本义务，能够完成宗教功课的人，在伊斯兰教看来，才是完全的穆斯林。中国穆斯林又把五功视为五项“天命”、遵“天命”之规，就是信真主之威。《古兰经》对宗教义务的规定大多是

原则性的要求，具体规定和内容则是后来根据圣训制定的。

念功：主要是指念诵“作证词”（舍哈德）及一切赞念真主的经文，又称作“信仰表白”。念功中，口诵“清真言”（开里麦·太依白）是最基本、最主要的。清真言的主要内容是：“我作证：万物非主，唯有真主；穆罕默德是安拉的使者。”赞念清真言使用的是阿拉伯语。

清真言是每一个穆斯林一生之中听得最多、念得最多的一段话，每天五次礼拜中都要反复念诵，临终前所说或所听的最后的一段话也是清真言。每一个穆斯林在成年或理智健全后，至少要当众口诵一遍清真言，以表白自己的信仰；同时，任何人只要当众念诵一次清真言，就可以被视为穆斯林。

伊斯兰教视念诵清真言为五功之首，是因为这段话表明了伊斯兰教的核心信仰，《古兰经》规定的基本信条的主要内容——信真主、信使者、信天使、信经典、信末日，无不尽在其中，因为它们具有相互关联的内在联系。伊斯兰教认为，信仰包含口舌招认、内心诚信、身体力行三要素，念功本身就是口舌招认的直接表白方式，也是内心诚信的表现之一。

礼功：礼功即是礼拜的意思，中国穆斯林又称之为拜功，阿拉伯文为“撒拉特”，波斯语叫“乃玛孜”，中国穆斯林一般以波斯语相称，谓之“做乃玛孜”。拜功是世界各地穆斯林面向麦加“克尔白”天房诵经、祈祷、跪拜等一整套宗教仪规的总称。

礼拜是阿拉伯人古就有之的宗教习惯，伊斯兰教诞生后加以改造沿用。最初，只要求早晚必须赞颂真主，并无固定的礼拜程式，到了公元622年（伊斯兰教纪元元年）穆罕默德迁移麦地那之前不久，才正式规定了礼拜制度。礼拜的朝向曾一度面向耶路撒冷的圣殿，后改为麦加的“克尔白”天房，《古兰经》规定：“你无论从那里出去，都应当把你的脸转向禁寺。”（2：149，150）礼拜的仪规所包含的具体做法是依据圣训而定的，在不同教派、不同教法学派中也有细微末节的不同；但是有关礼拜所应做到的事项和达到的条件，在

《古兰经》中就已规定下来。中国穆斯林将礼拜的全部要求和过程，归纳为“拜外六件天命”和“拜内六件天命”。拜外六件天命是指：水净——即大净或小净，身体保持洁净是每次礼拜的前提条件；衣净——即服饰要清洁整齐；处所净——除清真寺外，其他洁净无污之处均可礼拜；举意——每次礼拜要心中先想到礼何种拜；认时——遵守礼拜的规定时间；朝向正——面向麦加“克尔白”天房，中国穆斯林一律面西礼拜即从此理。拜内六件天命是指整套礼拜动作的具体程式：念诵赞主词；端立；诵经；鞠躬；叩头；末坐（跪坐）。各种礼拜的拜数依教法各有定制，完成一次端立、鞠躬和两次叩头为一拜。

礼拜主要有如下几种：一、每天五次礼拜，即“五番拜”、“五时拜”。依次为“晨礼”、“晌礼”、“晡礼”、“昏礼”和“宵礼”；中国穆斯林一般用波斯语称为“榜布搭”、“撒什尼”、“底盖尔”、“沙目”和“虎夫坦”。二、每星期五一次的聚礼，时间与“晌礼”相同。聚礼又称“主麻拜”，这一日为“主麻日”。三、节日会礼，即在每年的开斋节、宰牲节这样的大节日中举行的集体礼拜，时间在日出之后至日中之前。四、为亡人举行的殡礼，也叫“站礼”，阿拉伯语称“者那则”，因没有鞠躬和叩头之仪，故俗称“站者那则。”五、个人自愿进行的礼拜，如“副功拜”、斋月“息礼”（特拉威哈拜）等。

礼拜对于穆斯林而言是非常重要的义务和责任，它既是穆斯林为坚定信仰而身体力行的行为证明，也是内心诚信的重要外在表现形式。在伊斯兰教看来，坚持礼拜的意义不仅在于加深信仰的基础，还在于能够培养人们互爱团结、平等待人、遵守纪律等等德性。

斋功：即斋戒，阿拉伯语称作“索姆”，波斯语叫“肉孜”，中国新疆穆斯林因称“开斋节”为“肉孜节”，斋功一词中国穆斯林俗称“封斋”或“把斋”。斋戒分为“天命斋”和“副斋”两类。天命斋是指“赖麦丹月”（伊斯兰教历九月）的斋戒，《古兰经》明文规定成年穆斯林

男女必须在这个月封斋,无故不行属于犯罪行为;衰老者、病人可以免除,亦不必补斋,孕妇、哺乳期妇女、旅行者可以免除,但日后情况正常时要补斋;因特殊情况如有繁重工作者也可免除,但在夜晚必须说明心愿。副斋是指“圣行斋”,即依据穆罕默德的言行而举行的斋戒、自愿斋等斋戒,不封斋无罪,封斋得嘉许,随个人意愿而行。

斋戒的要求简明而不易行,就是要封斋之人自黎明破晓之前至日落期间禁饮食、禁房事、禁恶语。斋戒的意义在伊斯兰教看来,最主要的是磨练意志和忍耐力,从艰苦之中增强对真主的信仰,《古兰经》提到:“信道的人们啊!斋戒已成为你们的定制,犹如它曾为前人的定制一样,以便你们敬畏”。(2:183)斋戒的另一个意义在于体现人与人之间在真主面前一律平等而无贫富之分的观念,《古兰经》关于斋戒的规定也经历了由可交罚金而转为必须封斋的过程。斋戒也是向真主表示忏悔和赎罪的方式之一,如《古兰经》规定,有意违背誓言而又“无力济贫或释奴的,当斋戒三日”。(5:89)伊斯兰教规定在节日或节后三天内、主麻日禁止斋戒,并禁止一年四季全部封斋,否则就是“犯禁斋”,属有罪行为。

课功:“课”即“天课”,阿拉伯语为“札卡特”,原意为“洁净”,即通过交纳天课使所获财富用之有道。天课一般每年交纳一次,《古兰经》对交纳比率只有原则规定:“你们施舍剩余的吧。”(2:219)以后教义上规定要按不同课率完纳。

最初,天课只是一种自愿施舍的善行,称作“散天课”、“施天课”,但在穆罕默德迁居麦地那后,为与麦加贵族进行军事斗争和安排好三百多名“迁士”的生活,必须在当地人中筹募资金,此时,天课才被正式列入穆斯林必须履行的义务之中。以后,天课逐渐发展成伊斯兰教一项重要的经济税收制度,中世纪哈里发帝国曾将天课作为国家税收,到现代,在伊斯兰国家,由于已有独立的税收制度,天课一般不由国家控制,而变成纯宗教的捐赠,但具有教法

学上的约束力。《古兰经》规定：“赈款只归于贫穷者、赤贫者、管理赈务者、心被团结者、无力赎身者、不能还债者、为主道工作者、途中穷困者；这是真主的定制。”（9：60）

交纳天课的宗教意义在于考验人们对信仰的诚信与否，因为这种作法能够培养穆斯林的牺牲和奉献精神，并赋予富有者帮助贫困者的责任。《古兰经》警告吝啬者：“那对于他们是有害的；复活日，他们所吝惜的〔财产〕，要象一个项圈一样，套在他们的颈项上。”（3：180）但交纳天课的人会被真主“加倍偿还他们，他们将受优厚的报酬。”（57：18）

朝功：“朝”即朝觐麦加“克尔白”天房，阿拉伯语为“哈吉”，朝觐之人称为“哈只”。朝觐是围绕游“克尔白”进行的一系列宗教礼仪活动的总称。在伊斯兰教创立之前，朝觐麦加“克尔白”的活动就存在于阿拉伯人的宗教风俗之中。公元629年伊斯兰教才确定了朝觐制，规定“凡能旅行到天房的，人人都有为真主而朝觐天房的义务。”（3：97）伊斯兰教法对朝觐总的要求是，凡身体健康、经济条件许可、路途平安的穆斯林男女，一生至少应赴麦加朝觐一次，如果条件不允许，可暂时不去或委托别人代朝。

朝觐活动分为正朝和副朝两种，一般人所言的朝哈吉就是指正朝。正朝是穆斯林的天命，伊斯兰教规定在每年伊斯兰教历的十二月八日至十二日举行，是为有条件必为的天命朝，亦称“大朝”。参加正朝的穆斯林必须按规定完成一整套宗教仪式，如受戒、游天房、住米那、射石打鬼、宰牲等等。十日是宰牲节，又称“大朝之日”，是整个朝觐活动的重要组成部分，在此之后，朝觐者再游天房绕行七圈，称为“辞朝”，然后解除禁戒，恢复正常生活。正朝结束后，有条件的穆斯林（瓦哈比派除外）还会去麦地那朝拜圣寺和穆圣陵墓；也有穆斯林前往耶路撒冷圣地探访“远寺”。正朝被视为穆斯林的五项天命之一，宗教上的意义在于通过一系列纪念活动巩固对安拉的信仰和对穆罕默德的感怀；同时也具有促进世界各地穆斯

林交流、团结的社会意义。

副朝属于圣行，阿拉伯语为“欧姆莱”，又译作“小朝”或“巡礼”，在一年中除正朝期间外，个人可随时履行。朝觐的方式有三种，一是单朝，专用于正朝；二是联朝，一次受戒，先正朝，之后副朝；三是享受朝，两次受戒，先副朝，然后进行正朝。

中国穆斯林赴麦加朝觐的历史至少可以从十五世纪明初郑和“下西洋”时算起。中华人民共和国成立后，至今已组织了二十五批朝觐团，有数万穆斯林得以完成朝觐功课，同时加深了与各国穆斯林的友好关系。

除了以上最基本的五项天命之外，中国穆斯林虽然不把“圣战”列入必修的宗教功课之中，却对“圣战”的义务十分重视。

圣战，阿拉伯语为“吉哈德”，意思是为主道而奋斗。在伊斯兰教传教之初，圣战对于传播和巩固伊斯兰教起到过重大的作用。圣战的具体内容虽然依历史的进程而不断变化，但它所起到的维护伊斯兰教或者维护本教派利益的作用和性质却是相同的。中国伊斯兰教一些教派重视培养为教门而牺牲的观念，认为为教门捐躯即是得了“舍牺德”（殉教者），可以身着牺牲时的血衣入葬，即所谓“提着血衣进天堂”。根据伊斯兰教的观点，殉教者可以不必等待末日审判，直接升入天堂。

第四节 天主教基本信仰

天主教的基本信仰共十二条，一般也称为信经十二端，是每一个教徒必信无疑的。这十二条基本信仰是：1、天主圣父创造天地；2、天主圣子、主耶稣基督；3、天主圣子降世成人，他的母亲童贞女玛利亚；4、耶稣受难而死；5、耶稣死而复活；6、耶稣升天；7、末日审

判；8、天主圣神；9、圣而公教会诸圣相通功；10、赦罪；11、人死后肉身在世界末日时复活；12、永生。现将这十二条信仰分别介绍如下。

天主圣父创造天地

天主圣父是天主教基本信条，天主三位一体，即圣父、圣子、圣灵中的第一个位格。天主圣父，简称圣父，是无形无象的纯神，是宇宙万物的创造者和主宰，并对人赏善罚恶。天主圣父从完全的“无”中创造出一切，即在宇宙万物被造出之前，不存在任何物质，连时间和空间也没有，而只有天主圣父以及他的“道”和他的“灵”。天主圣父通过“道”创造出一切。《圣经·创世纪》记载了天主圣父创造天地万物的过程。

天主圣子、主耶稣基督

天主圣子、主耶稣基督是天主教天主三位一体中的第二位格。天主圣子，简称圣子，是天主圣父的独生子，存在于万物被造之前，与天主圣父同在。因世人犯罪无法自救，天主圣父乃差遣他来到世间，通过童贞女玛利亚而取肉身成人，并且“受难而死”、“复活”、“升天”，将来必再降临，审判活人死人。天主圣子耶稣基督降生世间，是为拯救相信他的人脱离罪恶，得到永生。天主圣子、主耶稣基督是拯救人类的救世主。

天主圣子降世成人， 他的母亲童贞女玛利亚

天主圣父为拯救世人，派遣他的独生子耶稣基督到世间，耶稣

基督由圣灵降孕玛利亚而取肉身成人。《圣经福音书》记载，童贞女玛利亚受圣灵感动而怀孕。当时她已许配给若瑟，但尚未出嫁。若瑟本想悄悄地把他休了，但天主的使者在他梦中显现，指明玛利亚之孕乃从圣灵而来，让他娶她为妻，并为她所生之子起名为耶稣。若瑟醒来，便按照神意办理，娶玛利亚为妻。后来玛利亚随其夫若瑟遵照罗马皇帝命令到祖籍伯利恒登记户籍，在客店的马棚中生下耶稣。因希律王图谋杀害耶稣，玛利亚与夫共携耶稣出奔埃及。希律王死后始返加利利的拿撒勒居住。天主教尊玛利亚为“童贞圣母”，并相信她死后灵魂和身体重新结合升入天堂。

耶稣受难而死

耶稣成年后从加利利来到约旦河请施洗者若翰为他施洗。若翰刚为耶稣施完洗，忽见天开了，天主的灵仿佛鸽子一般降下，落在耶稣身上，并有声音在天空回荡：“这是我所喜悦的爱子。”耶稣三十岁左右在加利利和犹太各地传教。宣称天国将至，人们应当悔改，信他的人必得救，不信者将被定罪。耶稣抨击犹太教当权者，反对默守犹太教某些成规。教人“爱人如己”和“要爱仇敌”，拣选彼得、雅各等十二人为使徒。后来耶稣遭到犹太教上层分子的嫉恨，在逾越节前夕，被门徒之一加略人犹大出卖，由犹太教大祭司的差役拘捕，后以“谋叛罗马”罪被送交罗马驻犹太总督彼拉多。在审讯中他否认是：“犹太人的王”，但说：“我的国不属这世界，我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。”后以“犹太人的王”之罪状被判极刑，钉死于十字架上，此乃耶稣受难。

耶稣死而复活

耶稣被钉死在十字架上，是为救赎世人舍身流血。耶稣死后第

三天复活。耶稣的复活不是精神性的复活，而是原来那个真正死去的肉身又重新复活。耶稣复活后与十一个门徒在加利利会面，耶稣让他们从此要奉圣父圣子圣灵之名为信者施洗，并保证说他将常与门徒们同在，直到世界的末日。此后，耶稣被接到天上，门徒开始到处宣传福音，并得到耶稣神迹的证实。耶稣的复活是战胜死亡，因而死对于信耶稣而得救的人不再可怕，并且表明耶稣的确是天主的儿子，是世人的救主。《圣经福音书》记载了耶稣受难而死及死后复活的神迹。

耶稣升天

耶稣受难而死第三天复活后，于第四十天升天。耶稣升天进入天堂后坐在天主的右边，表明耶稣升天后同天主一样尊荣，安享永福。耶稣虽升天，但耶稣的天主性使他无所不在，他的人性使他既在天上，也在圣体内，并且在世界末日还会再来审判生者和死者。天主教认为，如信奉耶稣便能得救，得救者死后灵魂肉体升入天堂，与天主同享永福。不得救者灵魂不能进天堂。

末日审判

天主教认为现世将会在某一日终结，在世界终结前天主和耶稣基督要对世人进行审判，这就是末日审判，亦称最后审判。在接受审判时，因信仰天主和耶稣基督并行善而得到救赎者，肉体 and 灵魂可升入天堂永享幸福，不得救赎者下地狱永受刑罚。魔鬼因其恶行被扔入硫磺火湖永受痛苦。《圣经启示录》描述了在世界毁灭前天主和耶稣基督对世人的审判。

天主圣神

天主圣神简称圣灵或圣神，是天主三位一体，即圣父、圣子、圣神中的第三个位格，与圣父圣子一起同为一个独一真天主。圣神于耶稣升天后第十天降临，坚固耶稣使徒们的信心，使他们能传布耶稣的道理。天主教认为天主圣神也在教徒的心中，从而勉励他们成圣，将来得永远的真神；圣神如同教会的灵魂，指引教会在真理及道德的路上前进，永无错误。天主圣父、圣子、圣神三位一体是不可能靠理性来领悟，只能靠信仰来接受。

圣而公教会诸圣相通功

天主教认为教会是耶稣基督亲自创立，由相信耶稣的道理、服从耶稣代表的人结成的团体，是唯一、至圣、至公的教会。基督的教会，按其成员所相信并公认的信仰是独一无二的一致的，教会拥有本质一致的礼仪典章。教会是至圣至善的，这体现于它的创立者耶稣基督的身上。从耶稣基督的圣神中所滋生出的一切都是至圣至善。由于有了耶稣基督，教会全部的教导是至圣的，并且永远是他的教导。教会的礼仪典章也是至圣的。教会给其成员施行圣事，使他们得以生活于基督化的生命中。教会也必然是至公的，至公表示普遍、全部，因此，天主教会是万国万民的教会。至公是教会的普世性。教会的至公也体现在它一向传授耶稣基督全部的教导，而且知道自己的使命就是宣扬耶稣基督的教导。天主教认为由耶稣基督所创立的教会是圣教会，教会中的人能够彼此相通功，若教会中的一个成员行了善功，即作了善事，其他成员也有份；其他成员行了善功，这个人也有份。犯了大罪的人，在教会中就不能全相通功，若妥当告解了，即向神父忏悔了，还能全相通功。

赦罪

天主教认为人类有原罪，这是因为人类的始祖亚当和夏娃在伊甸园中因受蛇引诱违背天主命令吃了禁果，这一罪过成为整个人类的原始罪过。此罪传至亚当的所有后代，成为人类一切罪恶和灾祸的根由。因人与生俱来的原罪，故成为罪人，需要耶稣基督的救赎。人类除了原罪，还有本罪，即除原罪外，各人自己违背天主意旨所犯的罪。天主教认为教会有赦罪的权柄。信仰耶稣基督，接受洗礼可以赦罪，犯了罪向神父告解，表示忏悔，神父可以赦罪。除此，不能赦罪。因为天主耶稣把赦罪的权柄只交给了自己创立的教会，因此，其它教会没有赦罪的权柄。

人死后肉身在世界末日时复活

天主教认为在世界末日到来时，死过的人一齐复活，复活起来的人无论大小都要到天主台前听公审判，天主耶稣在众人面前审判各人的善恶。在审判时，天主台上的案卷和生命册都打开了，死过的人都按那案卷上所记录的他们的行为受到审判。凡生命册上没有记载的人就被投入火坑，这是第二次死亡。生命册上记载的善者灵魂肉身同升天堂享无穷之乐。《圣经启示录》描述了人死后肉身在世界末日时复活接受审判。

永生

天主教认为人的物质生命是暂时，只有灵魂得到耶稣基督的拯救，升入天堂同天主相结合，才能得到永远不死的永恒生命。人若不是从水和圣灵生的，就不能进天主的国。因此，信耶稣入教者，

必须领受水的洗礼,求得圣灵进入内心,以获得拯救,死后灵魂升入天堂,得到永生。

第五节 基督教基本教义

基督教新教强调因信称义、信徒人人都可为祭司和《圣经》具有最高权威三大原则。这是和天主教针锋相对的,是新教各派共同的特点。

因信称义

新教救法论的核心是“因信称义”,主张得救是“本乎恩也因着信”。根据基督教教义,人因有原罪和本罪,不能自救,在上帝面前不能称义。唯一的救法是借上帝之子基督将救恩赐给世人。因此,拯救的根源来自上帝的恩典。这是基督教各派共同的信仰。至于如何使罪人获得这种恩典,收到得救的效果,天主教主张除了信仰外,还必须凭借圣事,通过天主教教阶制的神职人员,才能将救恩颁赐给信徒。在基督教新教看来,这是把圣事作为上帝和人之间的一种“交易”,因为天主教规定信徒必须按教会的要求履行某些功课或善行,如做弥撒、奉献、悔过、补赎等,表示自责或补偿,才能得到上帝的恩典。教会神职人员(神父、主教和教皇)成为垄断救恩的代理人。基督教新教认为这不仅违背《圣经》的教训,而且带来许多弊端;根据《新约》的《罗马人书》和《加拉太书》的教训,认为遵守律法和诫命不能使人称义。得救的真谛在于相信和接受耶稣基督为主,凭借信心,通过圣灵的工作,使信徒和基督成为一体。由于这种神秘的结合,基督的救赎就在信徒身上生效,使信者“还是作为罪

人的时候，在上帝面前得救被称为义”。基督新教认为行善是应该的，但这是重生得救的表现，而不是一种功德，其本身没有使人得救的效能。这种得救观对天主教用来垄断救恩的圣事观和圣职制起了釜底抽薪的作用。

信徒皆可为祭司

基督教新教认为既然只凭信心即可得救，那么信徒人人均可作为祭司，无须神职人员作为神人之间的中介。此外，信徒还可以互相代祷，每个信徒都有在宗教生活中彼此照顾相助的权利和义务，都有传播福音的天责。这就冲淡甚至取消了神职人员与一般信徒之间的差别。虽然基督新教的多数宗派仍然保留教务专职人员（牧师等）的职称和封立仪式，但这主要是职务上的标志，不意味着具有颁赐恩典的特权。

《圣经》具有最高权威

这也是针对天主教提出的。天主教虽然不否认圣经的权威，但坚持圣经的解释权属于教会。实际上就把有关宗教信仰的一切问题，包括教会传统（教父遗训、教会法规，以及历届公会议的决定）的最高权威集中在天主教会和教皇身上。基督教新教则主张唯有圣经才是最高权威、每个信徒都可以借圣灵的引导直接从圣经领悟上帝的启示和真理。基督新教一般虽然接受最初几次公会议关于三一论和基督论等的教义和有关的信经，也认为教父遗训有指导作用，值得尊重，但都不能和圣经同等看待。当然新教更不受后来天主教历次公会议的决议和教会法规的约束。宗教改革以后，新教将圣经译成各种民族语言，并致力于圣经的传播和注释工作。但新教各派对圣经的解释和用法不尽一致。如基要派强调圣经的每

句每字都出自上帝的灵感，绝无讹误；其他一些派别的神学家却认为圣经是上帝启示的记录，它反映了圣经各卷的作者在不同时代对上帝启示的感受和理解。可以应用文字考据和历史考证的方法研究和解释圣经，以发现其中蕴藏的真理。这样，在新教内部，对圣经作为最高权威的理解，长期存在着争论。

圣事

新教一般只承认两种圣事，即圣餐礼和圣洗礼，认为是圣经明确记载由基督亲自设立的礼仪。天主教和东正教则认为除这两种外，还有坚振、告解、终傅、神品和婚配五种圣事，并认为也都由耶稣亲自设立，也可在圣经上找到根据。新教的某些宗派，如圣公会，也保留由教会施行坚振礼，按立圣职和婚配的仪式，但不认为这些具有完全的圣事意义。对圣事的解释，新教各派也不尽一致。一般说来，路德宗最接近天主教，认为圣事本身具有神秘的能力，如在圣餐礼中，饼酒经过祝圣之后，虽然不象天主教认为的那样变成了基督的身体和血（即变体论），但已有基督的身体和血与之同在（即体同在论）；洗礼也能使受洗者立即变为新人。茨温利和浸礼宗则认为圣餐礼仅具有象征或纪念的意义，饼酒仅代表基督的血肉，并不是基督的血肉；洗礼也不过是与上帝订立新约的表记，表明受礼者与基督同死同复活，而与基督的生命联合，并不意味着神恩的具体施受。归正宗和安立甘宗则容许在上述两派之间，可以有各种不同的理解。这个问题，在新教各派间也曾长期存在争论。

基督教与天主教的区别

二者主要区别在于：

1、天主教以罗马教廷为自己的组织中心，承认教皇为最高领

导(即承认其在普世教会中的首席权),具有浓厚的“普世”以及“一统”的色彩。基督教则反之,不接受教皇的领导权威,认为教皇制是历史的、人为的产物。因此,基督教没有自己的权力中心,教派之间的联系松散。另外,基督教废除天主教的教阶制,主张教会生活多样化,认为教徒无需神职人员即可与神直接交通,教徒就是司祭。而天主教则强调神职人员的中介作用,从而使神职人员享有一个较崇高的地位。

2、圣经中的十五卷次经基督教一律不收入,天主教则收入其中的十二篇。另外,天主教还将不见之于《圣经》记载的、代代流传的“圣传”视为圭臬,而基督教则不以为然。基督教与天主教在读经态度上亦有不同,基督教强调个人的发挥,天主教讲究集体的注释。

3、天主教对耶稣之母玛利亚特别恭敬,尊其为“天主之母”,而基督教则没有此一礼拜。天主教非常恭敬圣徒、天神、圣像、圣物,基督教的教堂中则见不到这些事物,在他们看来,这是偶像崇拜。

4、天主教认为,圣事对于信徒的成圣、恩宠的赋予有着十分重要的意义,是神人沟通的不可或缺的渠道。基督教则认为,人是“因信称义”。因此,即使在基督教保留着的两项礼仪,即洗礼和圣餐中,其意义与天主教也大不相同。另外,天主教除承认“天堂”、“地狱”外,还承认“炼狱”的存在,基督教则只主张前两者。

5、天主教神职人员,按照教会传统过独身生活,不忌烟酒;而基督教的牧师则可以结婚,但一般忌烟酒。

第十章 五大宗教之经典

第一节 佛经

佛经的结集

释迦牟尼初创佛教时并没有用文字记载的经籍，佛陀的言教由弟子们背诵下来，口头流传。由于弟子众多，所闻各有不同，对教义的理解更难于统一。佛陀去世不久，由弟子大迦叶主持，召集五百比丘，在王舍城的七叶窟举行了第一次结集，会诵经典，确定何为佛说。这次结集历时七个月，由佛的十大弟子中号称多闻第一的阿难诵出经藏，持律第一的优婆离诵出律藏，经过众比丘的讨论，形成一致认可的经典。

佛灭一百多年后，以耶舍为首，召集七百僧侣在毗舍离进行了第二次结集，主要讨论戒律，断定受蓄金钱等十件事为非法。因参加此次结集的多为长老，故又称上座部结集。同时另一部分僧侣不服这一决定，另外召集万人会议，认十事为合法，被称为大众部结集。印度佛教由此正式分裂，各部派间教义、学说和戒律颇多歧异。

据南传佛教传说，佛灭后二百多年，阿育王统治时期，佛教兴盛，每天在鸡园寺中供养僧人上万名。其中有许多外道混入，混乱了教义，经常引起争端。于是在阿育王的支持下，以国师目犍连子

帝须为首的一千比丘在华氏城结集，重新整理三藏经典，编辑了《论事》，清除外道掺杂进的谬论。这是第三次结集。

据北方佛教记载，佛灭后四百年左右，大月氏国迦腻色迦王统治时代，以胁尊者为首的五百僧众在迦湿弥罗进行了第四次结集，造论解释三藏，共三十万颂，九百多万言，流传下来的有《大毗婆娑论》。

佛教典籍是在长期历史过程中逐渐形成体系的。南传佛教在公元前一世纪才在锡兰开始用巴利文传写，到公元五世纪由觉音等人整理出文字记载的相对确定的三藏经典。公元一世纪后随着大乘佛教的产生发展，大量的大乘经被创造出来，还有众多释经的论和宣讲大乘佛学的专论。大乘经典没有经过统一的结集，种类极多，卷帙浩繁。北方佛教经典多用梵文记载，但多已散佚，现存极少。大乘佛教传入中国后，很多梵文经典被译为汉、藏等多种文字，从而得以保存至今。

中国的译经

中国历史上许多信仰佛教的民族都曾怀着极大的宗教热忱将外来的佛经译成本族文字，为佛教在中国以至东亚的传播、发展打下坚实的基础，在人类文化交流史上树起了巍峨丰碑。

佛教约于公元纪元前后传入中国，据传东汉明帝永平年间（公元58—75年）从西域求回《四十二章经》，是中国翻译佛经之始。此后，译经事业也日渐发达。最初的译师多为西域僧人，较著名的有安息国的安世高，大月氏的支娄迦谶，康居国的康僧会等人，译有小乘经《安般守意经》，大乘般若类《道行般若经》、《放光般若经》等。

中国大规模有系统的翻译佛教经论是从公元五世纪初开始的，其代表是鸠摩罗什。他是西域龟兹人，自幼出家，学大乘中观派

学说，后被虏至中原，公元401年被后秦姚兴迎入长安，待以国师礼，组织起庞大的译经场所，在一大批有高度文化修养的中国僧人辅助下，把数十部经典由梵文译为汉文。译出的主要经论有《维摩诘经》、《法华经》、《金刚经》、《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等，其译文简练精当，使原著思想更为明晰信实，不仅是佛教的宝藏，而且也是重要的文学遗产，对中国哲学思想和文学创作产生了巨大影响。南北朝时期还有菩提流支、佛驮跋陀罗、求那跋陀罗、真谛等许多著名译师，翻译了大量佛典，极大地推动了佛教的传播和中国佛学的形成。

汉地译经事业到隋唐时期达到极盛，出现了最伟大的译师——玄奘（约公元600—644年）。玄奘俗姓陈、名伟，洛阳缑氏（今河南偃师缑氏镇）人，自幼出家，遍行中国学习佛法，因不满于摄论师、地论师们对法相的解说而立志西行求法。唐贞观初年只身潜出边卡，经过五年才到达印度佛教胜地那烂陀寺，师从戒贤三藏，学习大乘瑜伽行派佛学。五年后开始游历五印度，讲学求法，辩才无碍，备受当地僧俗尊崇，号称“大乘天”。贞观十九年玄奘带着657部梵文佛经回到长安，受到盛大欢迎。尔后留长安弘福寺主持译经，由20多位各地名僧助译，组成完备的译场。至麟德元年去世，二十年间共译经75部，1335卷，其中包括长达600卷的《大般若经》，以及众多瑜伽行派法相唯识学经论。他把译经与个人道德水准、佛学素养和梵汉文字水平统一起来，提出“五不翻”原则，以避免因意译失当而望文生义。其译文凝炼精美，堪称既信且达且雅，创造了译经史上的最高成就。由他口述，门人笔录了《大唐西域记》，记载唐代西域、印度风貌，其西行求法的经历也成为后来《西游记》唐僧取经故事的蓝本。

继玄奘之后还有义净由海路去印度求法，经二十五载，历三十余国，归国后译经50多部200余卷。善无畏、金刚智、不空等僧人来华，译出《大日经》等多部密宗经典。晚唐之后汉地翻译印度佛经

渐少。十三世纪印度佛教衰亡后,中国的译经也基本结束。

藏传佛教也有过盛大的译经事业。西藏吐蕃王朝赤松德赞时期迎请了印度著名显学大师寂护、莲花戒,密宗大师莲华生等入藏,建立寺庙,开始将梵经译为藏文。热巴巾(赤祖德赞)为赞普时,推动佛教译经,迎请印度大德多人和西藏学者一起厘定译名,校正旧译,补译大量经论。藏传佛教进入后弘期后,印藏两地传法、求法大德来往不断,大量翻译密宗经典。至十三世纪中叶,译出经籍达五千九百余种、三百万颂,其中空有两宗论典,及因明、医学、声明著作和印度密教经典,数量庞大,多为汉译所无。

云南南传上座部佛教所用经典多为巴利文三藏的傣语音译本,也有部分傣文翻译及注疏、著述。

佛教经典在中国还曾被译为西夏文、回鹘文、蒙古文、满文等多种民族文字。

《大藏经》及其版本

“大藏经”是佛教经籍丛书总名,亦称一切经,省称藏经。因为其内容分三大类:经,意指贯穿统摄佛教诸法,是佛陀释迦牟尼在世时的言教及少数后世菩萨、罗汉、僧人的说教;律,意指禁止过犯,即佛教徒必须遵守的仪规戒条;论,意为问答教授、研究决择,是历代佛教徒对教理的论辩阐释。故此《大藏经》又被称为“三藏”。释迦牟尼去世后,由其弟子及后世僧众多次开会结集,确定经典内容,经藏规模随教义发展也日趋庞大,而且还不断加入佛教徒对经、律、论的注疏解释,称“藏外典籍”。中国现存大藏经可分汉文、藏文、蒙古文、满文、西夏文、巴利语系等几大系统。

汉传佛教地区大藏经的编纂工作始于南朝梁武帝天监十四年(公元515年),僧绍奉敕于华林园中总集释典,编《众经目录》4卷。其后还编过经录20多种,较著名的有南朝梁僧佑编《出三藏记

集》15卷，隋开皇年间费长房编《历代三宝记》15卷。比较组织严密、近于完备的当推唐开元间智昇编《开元释教录》20卷，及“略出”4卷。其中对于典籍的区分、翻译来历叙述得简要精当，是研究藏经者的指南。这一时代的大藏经都是手抄流传，现存极少。

唐末、五代，发明了雕版印刷术，这一先进的工艺立即被佛教徒采用，使佛经的制写方法产生了质的飞越。世界上现存最早的印刷品就是敦煌出土的一卷唐咸通九年（公元868年）刻印的《金刚经》。至北宋开宝四年（公元971年）张从信在益州奉旨雕印了中国第一部大藏经，历12年完工，雕版13万块，按《开元释教录》经目，以千字文顺序编次，480帙共1076部5048卷，称《开宝藏》，因造于四川故又称“蜀版”。此本还流传到了日本和高丽。辽兴宗时北方雕印了《契丹藏》。北宋崇宁三年在福州东禅院刻成《崇宁藏》，此后又在福州开元寺刻《毗卢藏》，共称“闽本”。南宋时完工的还有湖州思溪圆觉禅院《圆觉藏》，安吉州思溪法宝资福禅寺《资福藏》，称“浙本”。金代女信徒崔法珍募捐刻经，因藏于山西赵城县霍山广胜寺故名《赵城金藏》。宋元之交，平江府磧砂延圣院刻有《磧砂藏》。元代有《普宁藏》、《弘法藏》、《官版大藏经》。明朝刻经极盛，计有《洪武南藏》、《永乐南藏》、《永乐北藏》、《武林藏》、《万历藏》、《嘉兴藏》等。清代乾隆年间刻官刻大藏经称《龙藏》。民国初年有私版铅印《频伽藏》，其后有《普慧藏》。此外，自隋朝大业年间起幽州僧静琬在房山云居寺开始石刻大藏经，至明代共刻经碑1.4万余块，藏于石经山的9个山洞之内，是中国古代石刻艺术的瑰宝。朝鲜刻有汉文《高丽藏》，日本有《弘安藏》、《天海藏》、《弘教藏》、《黄檗藏》、《乐正藏经》、《乐续藏经》、《大正藏》等。由于大藏经卷帙繁多，刊刻不易，宋元以来有过几部仅刻4部的“小藏”。清末民国时，金陵刻经处铅印出版过去粗取精的《藏要》。

藏文大藏经全藏分三大部分：甘珠尔，又名佛部、正藏，收入经、律、密咒；丹珠尔，又名祖部、续藏，收入赞颂、经释和咒释；松

绷,即杂藏,收入信徒的有关著述。藏传佛教自元朝起开始雕造大藏经,有奈塘古版、永乐版、万历版、塔尔寺版、昌都版、理塘版、北京版、卓尼版、德格版、奈塘新版、拉萨版。不丹有普拉卡版,蒙古有库伦版。

云南南传上座部佛教有巴利语系大藏经,及其傣文音译本。

西夏曾将宋刻汉文大藏经译为西夏文,元、明、清时都曾将藏文大藏经译为蒙古文,清朝又出版了汉文大藏经的满文选译本。

二十世纪 80 年代起中国开始编辑出版《中华大藏经》,其汉文部分已陆续出版。这一部分将收录历代藏经中特有的经籍约 4200 余种,23000 余卷。分正、续二编,分装 220 册。正编以《赵城金藏》作底本,缺失部分以《高丽藏》补足,再插入一些其它各藏特有部分经籍。续编录入其它各藏中的经典。为便于检索,将编印 7 种索引:(1)经籍名称首字汉语拼音音节索引;(2)经籍名称首字笔画索引;(3)同经异名首字汉语拼音音节索引;(4)同经异名首字笔画索引;(5)译撰人姓名及其译著索引(按时代先后排列);(6)译撰人姓名及其译著索引(按笔画顺序排列);(7)梵语及英语经籍名称索引(按拉丁字母顺序排列)。

著名佛经简介

《阿含经》 原始佛教、部派佛教基本经典,是阿含类经典的统称。《阿含经》是研究原始佛教历史、教义的重要资料。在第一次结集时其基本内容已经确定,记述了佛陀及其弟子的修道、传教活动,阐述与“外道”论辩的过程,及佛教的基本教义,如四谛、五蕴、八正道、无常、缘起、十二因缘、轮回报应等。印度北传佛教的阿含类经典分为 4 部:(1)《长阿含经》,因所集篇幅较长,故名;(2)《中阿含经》,所集各经篇幅适中;(3)《杂阿含经》,因所集诸经篇幅短小,事多杂碎,故名;(4)《增一阿含经》,因经文按法数顺次增一而

得名。各部之下又有许多不同经卷，论说不同事项。南传佛教，包括中国云南南传上座部佛教三藏经典的“经”部主要内容就是《阿含经》，它分为《长部经典》、《中部经典》、《相应部经典》、《增支部经典》和《小部经典》等5部。其前4部与北传4部大体相应，但经文排列次序和数目不尽相同。

《心经》 全名《般若波罗蜜多心经》，通行本为唐玄奘译，知仁笔受，1卷，260字。此经极短小，但包括了般若类经的思想精要。般若类经典极多，长者如《大般若波罗蜜多经》达600卷，最短者即《心经》，虽形式各异但都阐述大乘般若性空思想。此经论述五蕴、三科、四谛、十二因缘皆空，所谓“色即是空、空即是色、色不异空、空不异色”，而归于无所得，以般若智慧度一切苦厄，得究竟涅槃。经文非常精练，易于诵持，在汉藏地区都非常流行。

《金刚经》 全称《金刚般若波罗蜜经》，1卷，有鸠摩罗什、菩提流支、真谛、玄奘等多种译本。此经是般若类重要经典，通过佛陀与解空第一的弟子须菩提的问答，阐述了般若“空相”即一切事物空幻不实，应该“离相”而“无所住”，即不执著留恋于虚幻不实的现实世界，如卷末偈文所说，“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”才是般若智慧。此经篇幅适中，极受汉传佛教重视，不重文字的禅宗亦以之为重要经典。

《华严经》 全名《大方广佛华严经》，汉译有东晋佛驮跋陀罗译60卷34品及唐实叉难陀译80卷39品等不同版本。此经宣扬辗转一心，深入法界，无尽缘起，普贤行愿等大乘瑜伽思想，通过十信、十住、十行、十回向、十地等法门修行，证入清净法界。经中“三界唯心”、“法性本净”的思想对于汉传佛教思想的发展起到极大推动作用，华严宗即以之为根本确立一家之学。

《法华经》 全称《妙法莲华经》，后秦鸠摩罗什译本为7卷28品，其它汉藏译本尚有多种。此经说声闻、缘觉、菩萨三乘都是方便说法，其旨归于佛乘，即所谓“会三归一”。此经在汉地流传甚广，历

史上讲说、诵持极多，中国佛教重要宗派——天台宗就是依此经教义为本立宗的。

《维摩诘经》 全称《维摩诘所说经》，一称《不可思议解脱经》，流行译本为后秦鸠摩罗什译，3卷14品，及其弟子僧肇所作10卷注解。此经讲述毗耶离城有位居士叫维摩诘，深通大乘佛法，辩才无碍。一天有病，佛陀派诸大弟子、诸菩萨前往问候，但众人都因智慧不如，不堪此任。最终由文殊师利前往，二人论辩佛法，倡“通达佛道”的菩萨行。其旨为“弹扁斥小”、“叹大褒圆”，批判一般佛徒所行所悟的片面性，以排除一切是非善恶等差别境界、“入不二法门”为最高境界，得到不可思议解脱。此经情节完整，文字优美，有很强的艺术感染力，在中土有极大影响，特别受到广大在家修菩萨行居士的喜爱。

《阿弥陀经》 亦称《小无量寿经》，后秦鸠摩罗什译，1卷2000余言。此经述佛陀在祇树给孤独园对舍利弗等弟子说法，讲西方极乐世界阿弥陀净土的情状。其教主为阿弥陀佛，曾化生为国王，后弃位出家，发四十八愿，圆满成佛。世人但一心称念其名号，死后即可免入轮回，往生阿弥陀净土，得到永久幸福、解脱。此经简单易读，修行简便，深为广大在家、出家教徒所喜爱，是每日必诵的功课，也是净土宗的主要经典之一。

《楞严经》 全称《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，又称《首楞严经》、《大佛顶首楞严经》，唐般刺密帝译，10卷。全经分为序分、正宗分、流通分，讲述佛陀遣文殊师利以神咒保护阿难免受诱惑破戒，为其说法，以修禅定破种种颠倒之见，通过十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等觉、妙觉等修行次第，成无上之妙道。此经备受历代佛教徒之青睐，被认为是佛教主要经典之一。

《六祖坛经》 全名《六祖大师法宝坛经》，简称《坛经》，是唯一一部中国僧人所作的“经”。其中记录了禅宗六祖慧能求法开悟，传

法岭南，弘扬禅宗的过程，及慧能所传的禅法。全书均为语录体，由门人法海笔录，后世禅师不断增益，内容有所变化，唐代敦煌写本有 1.2 万字，北宋惠昕本有 1.4 万字，明藏本为 2.1 万字。今通行本分为十品：行由第一，般若第二，疑问第三，定慧第四，坐禅第五，忏悔第六，机缘第七，顿渐第八，宣诏第九，付嘱第十。此经倡导“即心即佛”，“菩提自性，本来清静，但用此心，直了成佛”，求“顿悟”反“渐修”，将达磨所传禅法改造为慧能的南宗禅法，是禅宗的根本经典。

第二节 道经

《道藏》

《道藏》即道经总集。

道经总集最初曾称为《三洞经书》、《玉纬七部经书》、《一切道经》等。它们当时虽然不称为《道藏》，却与《道藏》的实质并无区别。

《道藏》之称出现得较晚。大约是六朝末隋唐时期已将贮经之处称为藏。至宋代将一切道经称为《道藏》才开始普遍起来。

《道藏》的编纂具有悠久的历史，千余年间先后有数十部问世。《道藏》虽然编了又散，散了又编，但一直继承性很强，可谓“前赴后继”。所以，千余年来实际上只是一种《道藏》。后编均是前编的增辑本。

《道藏》编纂与道教的兴衰，以及与国家的治乱息息相关。前者是后者的“晴雨表”。它再一次雄辩地证明文化事业的发展有赖于太平盛世。

许多文人、道士在帝王、权臣或豪富的支持下，为编纂《道藏》

付出了巨大的劳动。无论是编纂者还是支持者，其主观意图旨在尊崇和发展道教，或出自虔诚的道教信仰，或出自巩固统治的需要。他们的目的部分地得到了实现。与此同时，他们在客观上为整理和保存传统文化作出了不可磨灭的贡献。

《道藏》编纂史可分为三期。第一期始自晋“郑隐藏书”，至《三洞琼纲》、《三洞玉纬》为“安史之乱”所毁。第二期始自唐肃宗上元年间收集经策，至宋徽宗时刊《万寿道藏》。第三期始自宋孝宗时重建《万寿道藏》，至明英宗正统年间重刊《道藏》和明神宗万历年间刊《续道藏》。

道经雕版印刷始于五代。北宋《万寿道藏》是第一部全藏雕版印刷的道藏。雕版印刷使《万寿道藏》得以大批复制，广为流传。

明英宗时的《正统道藏》和明神宗时的《万历续道藏》合起来即今天我们所说的明《道藏》，共 512 函，5485 卷，经版 121589 叶。一般说《正统道藏》时，往往包括《万历续道藏》在内。

明《道藏》经版原存灵佑宫。灵佑宫位于京城外。原为十方道院，万历三十年拓建为真武庙。第二年太监魏学颜再度扩展，建一阁。赐额曰灵佑，遂称灵佑宫。清代移存于京城内大光明殿。该殿建于明嘉靖间，供奉玉皇大帝。旧址在今北京西安门大街光明胡同北口。大光明殿毁于光绪庚子年八国联军攻入北京之时，明《道藏》经版毁于一旦。

历代编修《道藏》，而今只有明《道藏》硕果仅存，其余皆毁于水火人虫。明《道藏》就显得格外珍贵。

1923 年至 1926，民国政府重印明《道藏》。将原本缩为石印六开小本，改梵夹本为线装本，由上海涵芬楼影印。每部 1120 册，共印了 350 部。明版《道藏》存者不多，且藏于道观，一般人难以接近。自有了涵芬楼本《道藏》后，才有较多的学者得以阅览。

1977 年，台湾艺文印书馆缩小影印《道藏》，编为 32 开本 60 册，另有总目和索引 1 册。

同年,台湾新文丰出版公司缩小影印《道藏》,编为16开本60册,另有总目录1册。

1986年10月,日本株式会社中文出版社缩小影印《道藏》,名曰《重编影印正统道藏》,编为16开本30册。

1988年,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社联合缩小影印《道藏》,编为16开本36册。

四种新版《道藏》各有长处。有的增辑补遗,有的索引便捷。从文字校勘上,还是后来者居上,文物版略胜一筹。

敦煌道经

敦煌莫高窟也叫千佛洞,位于甘肃敦煌东南,是我国著名的石窟。相传始凿于前秦建元二年(东晋太和元年,366年)。之后陆续开凿、修建,绵延不断,直至元代。莫高窟新编第17窟藏有大量文书,被称为敦煌遗书。敦煌遗书中的道经,则被称为敦煌道经。

17窟原是洪眳的影窟。位于新编号16窟甬道北壁,是窟中之窟。自从发现17窟中的珍贵文书后,17窟被称为藏经洞、敦煌石室、敦煌秘窟等,蜚声中外。

古代敦煌僧人由于某种原因,将17窟内塑像移走腾空,置入大批文书等物,然后封闭洞口,绘满壁画,将洞口遮盖得天衣无缝,丝毫不露形迹,使之成为16窟中的秘室。

关于藏经洞被封闭的年代有诸说。但多数人认为封闭于北宋真宗年间。

无意中发现藏经洞者是道士王圆篆(禄)。他当时任千佛洞住持。原籍湖北麻城县,从军戍边来到肃州(今甘肃酒泉)。退伍后当道士,定居于莫高窟。

藏经洞被发现的时间是光绪二十六年(1900年)农历五月二十六日。

自藏经洞被发现后,经卷及文物即开始流失。起初尚是少量流失,流失于国内私人手中。自1907年,英籍匈牙利人斯坦因、法国人伯希和、1908年俄国人柯兹洛夫、1909年日本人桔瑞超等始,敦煌文献大量流失国外。后来在我国一些爱国学者的呼吁和奔走下,民国政府也抢救了一批敦煌文献,为国家收藏。

分散在世界各地国家与私人手中的敦煌遗书,至今没有完全公开影印出版,所以难以知道现存敦煌文献的总件数。有人估计三四万件,有人估计六七万件,有人估计十万件左右。从已知文献看,90%以上为佛教文献。道经只占2%—3%,数量居第二位。莫高窟属于佛寺,藏经洞中为何收存道经呢?其实不是有意保存道经。原因是8世纪后半叶吐蕃占领敦煌地区后,其地道教遭打击而绝迹,佛教大盛。佛寺需要抄写佛经,由于战争阻隔交通,纸张匮乏,于是僧侣们将原道教宫观遗弃的道经拿来当用,在其背面抄写佛经。

敦煌遗书具有巨大的多学科的学术价值,是我国珍贵的文化遗产,是世界文化宝库中的明珠。它同敦煌石窟艺术一起组成了敦煌学的主要研究对象。对敦煌道经的研究也是敦煌学的重要内容之一。

敦煌道经中出现了10座道观名,其中4座在敦煌。出现了30余位道士姓名,其中不少是敦煌道士。这些道观和道士表明道教于六朝时期已传到边远的敦煌地区,在唐代已达到兴盛的程度。敦煌道经的数量在整个敦煌遗书中仅占2—3%,人们很容易据此武断地认为敦煌道教在中断之前一直很弱。不能这样看,敦煌道经中的道观和道士名使我们有理由拒绝这种观点。现存敦煌道经数量很少,是因为吐蕃攻占沙州时,对道教进行了严厉镇压和打击,道经的大量损失是不可避免的。另外,佛教徒挑选当经纸用的废弃道经时,不会欣赏那些纸质差的道经。那些侥幸逃过兵燹的纸质差的道经,躲不过佛教徒拣选时的淘汰。所以,2—3%的比例不能反映敦煌道教兴盛时道经的实际情况。

一部分敦煌道经未被明《道藏》收录。它们的发现使《道藏》得到宝贵的补充。

有些道经既见于敦煌遗书，也为明《道藏》收录，形成两个版本。由于年代久远，这些道经在长期流传中，形成异本乃属正常现象。各异本在文字上当有歧异，有正有误。敦煌遗书为唐本，早于明《道藏》本，一般来说更接近原本，故对于校勘《道藏》本道经很有意义。

藏外道经

“藏外道经”是学术界中流行的一种简称，泛指没有收入明《道藏》的道经。

藏外道经的数量究竟有多少，目前尚难估计。因为它们数量庞大，分散各地，有些“藏在深山人未识”，尚未被学术界发现。虽然不少学者进行了搜集、整理及出版工作，但距藏外道经的实有规模还相差甚远。

藏外道经依问世先后，可分为两大部分。一部分在编明《道藏》时已经问世，本应收入《道藏》，但由于各种各样主客观原因被遗漏于《道藏》之外。我们不妨统称之为失收道经。另一部分在编明《道藏》时尚未问世，未赶上收入《道藏》。它们是明《道藏》以后诞生的“后起之秀”，我们不妨统称之为新出道经。

对于研究道教和传统文化来说，藏外道经同《道藏》一样重要，不容忽视。

失收道经并非可有可无、无足轻重的著作。

比如晋葛洪撰《神仙传》，《道藏》未收，却收于《广汉魏丛书》、《四库全书》、《说库》、《道藏精华录》等丛书，对于研究两汉魏晋时期的神仙思想非常重要。

又如五代著名道士陈抟，在道教思想史和内丹史上都是一位

影响深远的人物，但《道藏》所收陈抟的著作不多，远远不能反映这位高道的学术功绩。幸好一些丛书中将其对麻衣道者《正易心法》的注释保存了下来，另有丛书收录其《龙图序》、《太极图》、《先天图》等，才使我们对他有比较全面而深刻的认识。

《太平经》是早期道教太平道所奉重要经典。明《道藏》收有《太平经》残本仅 57 卷。王明先生据《太平经钞》及其他 27 种引书加以校、补、附、存，编著了《太平经合校》一书，基本上恢复了 170 卷的面貌。该《合校》为研究早期道教提供了极大便利。

明清以来，除明《道藏》外，还出现了一些卷帙多寡不等的道经丛书，保存了大量新出道经。如：清贺龙骧、彭翰然重刊《道藏辑要》、民国守一子辑《道藏精华录》，不仅增加了新出道经，而且影响较大。

许多学者都感到有续编或再编《道藏》的必要。

不少学者早已开始进行尝试。

清闵一得《道藏续编第一集》，现有民国上海医学书局排印本，收明清道经 23 种，内容包括丹法、戒忌、教理等。

台湾道教学者萧天石先生自五十年代开始搜集道书，主编《道藏精华》。于 1956 年由自由出版社开始出第 1 集，至今已出版了 17 集，并加了一部外集。《道藏精华》所收书以《道藏》外道经为主，广录各种丛书，而且多收善本、秘本。

美国学者苏海涵（即萨梭，Mhial Raleigh Saso）编辑《庄林续道藏》，题“庄陈登云守传”。庄登云为台湾道士，因其母姓陈，故又复姓庄陈。由于是庄道士所传，故题为《庄林续道藏》。该书凡 25 册，特点是辑录了相当多的台湾符箓科仪道经，其中多为手抄秘本，非常珍贵。

对道经有所研究并关心道经的人，均感到编纂再续《道藏》是一项刻不容缓的历史任务，同时也深知这项工作的艰巨性。再续《道藏》应收道经的数量显然是十分庞大的。它期待着有志者去完

成。它需要国家的大力支持,需要有关各界共襄大业,需要海峡两岸联袂玉成,还需要国际合作。编纂再续《道藏》在收集藏外道经时,收集流散在民间和国外的珍本、稀本、孤本,避免其湮灭,属于抢救文化资料的工作,具有重要的意义。

常诵道经

住在宫观中的道士,日常主要的宗教活动之一是诵经,在丛林中居住的道士坚持每日早晚功课。个别丛林坚持每日三课、四课或五课。早晚功课也叫作日诵功课,或玄门功课。所诵功课,就是通过诵经课自己的功,修自身的道。

早晚上殿的时间四季不同。一般来说早坛功课在早饭前,即天刚亮时。晚坛功课在晚饭后,即天刚黑时。

全真道早坛功课程序是先起澄清韵、吊挂、提纲、中启请等韵,后接念有净心、净口、净身、安土、安天地和祝香等神咒,然后诵《常清常静经》、《消灾护命经》、《禳灾度厄经》和《玉皇心印妙经》及三清、四御、南极、北、南五祖和七真、雷祖等宝诰。拜诰是遇到哪一位祖师或真人圣诞,就礼拜他的宝诰。平时主要是拜礼玉帝和雷祖两个宝诰。“转天尊”,念“雷声普化天尊”。“转天尊”的排列次序是按打法器来排前后:第一位是铃,后跟重鼓、鱼、引磬、铛、鐃,跪经的道众随后跟着,顺旋三还九转后各跪原处。如遇初一、十五日加祝圣文,然后接念忏悔文和回向、三皈依。三皈依是第一皈依道,当愿众生常侍天尊,永脱轮回;第二皈依经,当愿众生生生世世得闻正法;第三皈依师,当愿众生常最上乘,不落邪见。早坛经到此就算结束。

晚课首起步虚韵、吊挂、提纲和中启请等韵,接念《救苦拔罪妙经》、《升天得道经》、《解冤拔罪经》及斗姥、三官、玄天、吕祖、丘祖、萨祖、灵官和救苦等真诰。平时也是拜两个诰,即斗姥和救苦宝诰。

“转天尊”，念“太乙救苦天尊”，也是旋三还九转。但是“转天尊”早坛是顺旋，晚坛是倒旋，旋法有区别。然后回向和三皈依：皈依道，超脱一切住最上乘；皈依经，深明经藏神通莫测；皈依师，太上授首成大仙道。晚坛经也就结束了。

早坛经是延生保安，以《清静经》为主。晚坛经主要是超阴度亡。中国古代用干支记日。道教规定逢“戊”日不焚香诵经，不鸣钟鼓，不申报表文，不可作吉祥事，名曰“鬼哭日”。

今日水平高的道士主要学习《道德真经》（《老子经》）、《南华真经》（《庄子》）、《文始真经》（《文子》）、《冲虚真经》（《列子》）、《阴符经》和《化书》等，以领会大道的真谛。修炼内丹的道士，则主要研习《周易参同契》、《黄庭经》、《阴符经》、《入药镜》和《悟真篇》等。

一般道士则奉诵早晚功课经和其他几部常诵道经。它们是：《太上老君说常清静经》（简称《清静经》）、《太上洞玄灵宝升玄消灾护命妙经》（简称《护命妙经》）、《太上灵宝天尊说禳灾度厄真经》（简称《禳灾度厄经》）、《太上玉皇心印妙经》（简称《玉皇心印经》）、《太上洞玄灵宝救苦拔罪妙经》（简称《救苦拔罪经》）、《元始天尊说生天得度真经》（简称《天生得道经》）、《太上道君说解冤拔罪妙经》（简称《解冤拔罪经》）、《太上三元赐福赦罪解厄消灾延生保命妙经》（简称《三官经》）、《太上玄灵北斗本命延生真经》（简称《北斗经》）、《高上玉皇本行集经》（简称《玉皇经》或《皇经》）、《真武经》、《斗科经》等。

第三节 伊斯兰教经典

《古兰经》

《古兰经》是伊斯兰教的根本经典。从伊斯兰教的观点看,《古兰经》是一部“天经”,是真主安拉的语言,除了直接由安拉启示给圣人穆罕默德和幕后显示两种形式之外,绝大部分的内容是通过天使哲布勒伊来降示下来的,《古兰经》也是安拉降示给人类的最后一部经典。《古兰经》提到安拉降示天经的经文约有 200 余节。事实上,从公元 610 年穆罕默德开始传播伊斯兰教,到 632 年他在麦地那去世,《古兰经》的“降示”过程延续了 23 年之久。

“古兰”一词,是阿拉伯文的音译,也有译作“可兰”的,原意是“诵读”。《古兰经》在过去也被中国穆斯林称作“天经”、“天方宝经”、“宝命真经”等。中世纪伊斯兰教神学家加拉鲁丁·苏尤提(1445—1505)在《古兰经学》一书中,赋予这部经典 55 个名称,如“读本”、“真理”、“智慧”、“启示”等等,亦为中国穆斯林常用之语。

《古兰经》之所以是伊斯兰教的根本经典,是因为它是伊斯兰教最重要的宪章和立法创制的首要根据。伊斯兰教的信仰、神学、礼仪、伦理以及穆斯林的社会生活准则等等,都是以《古兰经》作为理论基础和指导原则的。同时《古兰经》又是一部有关古代阿拉伯社会的历史文献,对于了解伊斯兰教产生和在此之前的阿拉伯社会形态、政治、经济、文化等等,都具有极为重要的参考价值。不仅如此,《古兰经》还在阿拉伯文学史上占据最高的地位,一直是阿拉伯语文的典范,“有了《古兰经》以后,阿拉伯人才有文学,阿拉伯语

文才成为一种有力量的语文”。^①在很大程度上可以这样讲,正是《古兰经》的诞生,才把一盘散沙式的阿拉伯民族团结到了一起,才形成了统一的阿拉伯封建社会。因而,《古兰经》在穆斯林的宗教生活和世俗生活中,具有极其重要的、神圣的地位。

从《古兰经》所具有的重大意义中,就可以反映出它所包含的内容,是极为丰富和广泛的。根据许多学者的研究著述,大致可以将《古兰经》的主要内容排列如下:一、关于基本信仰和宗教义务。五大信条包括前定的思想(六大正信),以及五项天命(五功)和善行等构成伊斯兰教信仰核心的内容,特别是认主独一、相信先知、行善于人的观念,在《古兰经》中占有首要的位置和大量的篇幅。二、关于社会生活的伦理规范和禁戒。提倡行善、济贫、顺从、坚忍、公平、以及禁食不洁之物、禁酒、禁赌博、禁取不义之财、禁乱伦、禁淫辞恶语等等涉及日常生活的规范往往与信仰、制度、礼仪相相提,纳入教义教法的范畴中,在《古兰经》中占有重要地位。三、关于政治、经济、社会、军事和法律等方面的制度和规定。这一类的经文也是《古兰经》的主要组成部分之一,内容广泛,譬如穆斯林公社(乌玛)、公平交易与禁吃重利、妇女地位和善待孤儿、圣战、刑罚等等,无一例外与信仰相关联,许多章节都有涉及。四、关于同其他宗教的关系和在信仰方面与不信者和犹太教徒之间的辩论的记述。《古兰经》是降示给人类的最后一部经典的观点,集中反映了穆罕默德创教之初与其他社会思潮的尖锐斗争。五、关于古代各民族先知的故事传说约占了全书四分之一的内容。目的在于通过引述人们所熟悉的故事来宣传新的宗教。

有关《古兰经》内容的研究早有许多中外学者广为著述,限于本书篇幅所限和作者研究上的缺陷,我们就手头所有向读者推荐两本著作,以供参阅:一、《伊斯兰教概论》第二章,青海人民出版社

^① 引自《古兰经》,马坚译本,中国社会科学出版社1981年4月版,第5页。

1987年版,金宜久主编。二、《古兰经概论》,宁夏人民出版社1991年版,何兆国主编。

根据《古兰经》,这部经典的初降是在斋月(赖麦丹月)的高贵之夜,(2:185,97:1)以后陆续降示,直到穆罕默德去世。穆罕默德本人不识字,所以每当他接到“启示”时,身旁的门弟子就立刻背记或录写下他口授的内容。穆罕默德生前并没有指定专人进行《古兰经》的文字编排工作,只是确定了各章中的节次。至于各章的次序,则是由圣门弟子编排的,可以肯定不是按时间顺序排列,一些学者认为是按各章的长短,即长篇一般在前,短章在后排列的;也有学者认为是根据各章的内容,首先是制度、律例和内容而后是教义教条的排列编就的。

整理和汇编《古兰经》是在首任哈里发阿布·伯克尔时期,经过圣门弟子的搜集、整理,形成若干个成册的手抄本。但由于各抄本在记录和读法上的差异,引起分歧和争辩,甚至影响到穆斯林公社的团结,在第三任哈里发奥斯曼时期(644—656年在位),他任命宰德·本·彻比特、伊本·祖白尔等人对阿布·伯克尔时的文本再行编排、校订,共抄录了七部分送各地。此后,奥斯曼下令焚毁其他所有抄本,奥斯曼本《古兰经》就成为唯一的“定本”,现今流传的所有阿拉伯文《古兰经》都是“奥斯曼本”的复制本,没有任何地方有丝毫改变。

根据经学家的研究,《古兰经》经文结构大致分为8类,但由于奥斯曼定本在不同地区版本上略有差别,所以在个别细微之处统计方法有所差异。一、字母。三种统计分别为323671个、338606个、332015个。二、单词。三种统计分别为77934个、79934个、77639个。三、小节。经文的基本单位,各地定本节数不一,总计6200余节,马坚中译本为6236节,属库法派定本节数。四、章。共分114章,最长章有287节经文(黄牛章),最短章只有3节经文(多福章)。五、跪拜叩首。由边注标明读到或听到此段时应叩首的

段落有十四处。六、卷。《古兰经》的划分通常用卷不用章，共分 30 卷，有些石刻本或手抄本每卷各成一书，目的是便于虔诚者在斋月每天诵读一卷。七、段落。经文的每六十分之一为一个段落，每两段为一卷，整本经文共六十段。八、曼吉尔。此词原意是“居室”，指经文大致分相等的七个单元或部分，供一周内诵读用。

奥斯曼定本之初只统一了经文的内容，没有规定统一的诵读方法，在诵经的过程中，随着阿拉伯语文语法学的发展，逐渐形成一门专门的关于诵经的学科——诵经学。到十世纪，伊本·穆查希德主张已经流传的七种诵读法均为正确，被后人接受，逐渐形成七个诵经学派。近年来，中国伊斯兰教协会还选出代表参加国际诵经大会。

经注学的兴起和发展，也是从哈里发帝国时期开始的，这是一项对《古兰经》经文本身有关内容进行注释的宗教学术活动，目的是使穆斯林正确理解经典，指导他们的宗教生活和世俗生活。经注学中，以“传闻的注释”或称“口头的注释”最为权威，因为它是以穆罕默德言行为主的注释，对这类注释的记录和转述，是经注学的起始，也是圣训的主要来源。此外还有“意见的注释”和“以色列式的注释”，即是依据个人有根据的意见或者根据思想同源的犹太教和基督教的经典来注释经文。

《古兰经》的文字最初只有阿拉伯文一种，而且早先的正统派神学家也反对把《古兰经》翻译成其他文字。但对于非阿拉伯民族的大多数穆斯林以及非穆斯林研究者来说，理解和研究经文就遇到了相当大的困难。随着时间的推移和伊斯兰教自身发展的需要，反对之声逐渐微弱。欧洲最早的译本据专家考证当是 1143 年英国人罗伯特和德国人海尔曼的拉丁文本。现今，世界各地已有 50 余种文字的译本出现。

《古兰经》传入中国已是很早的事情了，中国穆斯林也把抄经视为宗教善行。迄今为止，在中国发现的最早的抄本《古兰经》是元

代之物，抄写于1318年，现存北京东四清真寺。中国最早的木刻线装本《古兰经》，是云南杜文秀大理政权时期颁刊的“大元帅杜新铸”《宝命真经》30卷（1862年）。《古兰经》在中国的翻译文本有汉文和维吾尔文两种。汉文翻译经历了抽译、选译、通译三个阶段。前两个阶段的译经工作约始于明末清初，多散见于王岱舆、马注、刘介廉等著名回族宗教学者的著作中，近代以来也有数十种节选经文（亥听）刊行出版，特点是或为借用汉文儒家术语和概念以文言文形式翻译或注解，或为以汉文拼写阿拉伯文的对音形式进行音译。

用汉文通译《古兰经》并加注的工作可以说是本世纪以来的事情。清末回族学者马复初曾于十九世纪下半叶译《宝命真经直解》20卷，后因火灾仅存5卷，此为通译的最初开端。1927年12月，上海中国回教会曾予翻印，算是最早的单行本。全部《古兰经》的汉译本，最早是铁铮所译的《可兰经》（1927年北平版）。其后有姬觉弥的《汉译古兰经》（1931年上海版）。以上两个版本，前者是根据日译本并参照英译本译成汉文的，后者是参照英译本译成汉文的，又由于译者属教外人士，故一般不被穆斯林重视。由中国穆斯林人士根据阿拉伯文本《古兰经》直接译成汉文的整本《古兰经》，最早是王静斋（王文清）阿訇的译本《古兰经译解（甲）》（1932年北京版）、《古兰经译解（乙）》（1942年宁夏石印版），其后有刘锦标的《可兰经汉译附传》（1943年北平版）、王静斋的《古兰经译解（丙）》（1946年上海版）、杨仲明的《古兰经大义》（1947年北平版）、时子周的《古兰经国语译解》（1958年台北版，由英译本转译）。以上各版本中，王静斋的《古兰经译解（丙）》因其白话文、有注释、有附说等特点，在中国大陆内地穆斯林中有很大影响，满拉学经多以此本为汉文范本，流传很广。

1981年，中国社会科学出版社刊印著名回族翻译家马坚教授的汉文译本《古兰经》，著名回族历史学家白寿彝教授在这个译本

的序言中说道：“在‘忠实、明白、流利’三者并举的要求下，我相信，这个译本是超过以前所有的译本的。”目前中国大陆书籍中引用汉文《古兰经》的部分，一般都出自这个版本。1988年，中央民族学院出版社又出版了一部由著名回族学者林松教授翻译的《古兰经音韵》，这个译本是中阿文对照本。这两个版本深受中国穆斯林的欢迎。截止目前，最新出版的汉文译本是美籍华裔穆斯林闪目氏·全道章先生的中阿文对照本《古兰经》（译林出版社1990年南京版）。

中国新疆维吾尔文《古兰经》译本也有选译本和通译本。主要有玉素甫大毛拉的选译本《古兰经译注》（1910年），大毛拉木罕买提·泽尔甫哈热哈吉的维文《古兰经译注》（1954—1955，伊犁），沙比提大毛拉的维文译本《至理名言》，谢木西丁大毛拉的《古兰经注释》，买买提·赛来的维文本《古兰经》（民族出版社1986年版）。

圣训

“圣训”是阿拉伯语“哈底斯”（意为言论、传述）和“逊奈”（意为道路、行为）两个词语的意译，主要是指穆罕默德的言行。

圣训以言论和行为的记述为内容，因而涉及的领域十分广泛。无论从哪方面讲，圣训都是对《古兰经》经文最具权威性的具体阐释和补充，在伊斯兰教法学上具有十分重要的地位。它是伊斯兰教立法创制的第二源泉，不仅如此，也是穆斯林生活和行为的准则和典范。圣训的汇集本被伊斯兰教当做是地位仅次于《古兰经》的第二位的神圣经典。圣训包括三个方面的记述。首先是穆罕默德本人非启示性的言论或训示，即“哈底斯”，被称作“语言的圣训”。其次是穆罕默德的种种行为举止，即“逊奈”，也称之为“圣行”，叫做“行为的圣训”。再次是被穆罕默德同意或默认的门弟子的言谈和行为，其中包括再传弟子传述的一些言谈和行为，这一类称为“默认的圣训”。以穆罕默德先知和至圣的地位，无疑他对包括《古

兰经》在内的事物的看法和实践,是最受穆斯林推崇和信任的,这就是圣训成为伊斯兰教立法创制第二源泉的意义所在。

穆罕默德在世时,圣训并未汇集成册,而且他本人曾禁止人们对自己的言论作记录,以确保《古兰经》的背诵、记述不被干扰。但门弟子在背诵、记述“天启”的同时,自然会牢记穆罕默德就经文发表的训示,并目睹他所做出的实践,这是圣训日后得以收集的基础。最初,圣训是口头传述的,但问题是心记口授既可能出现误传的情况,也可能出现失传的情况,更何况就在穆罕默德在世时就有“伪圣训”出现的情况。穆罕默德去世后,随着伊斯兰教的大范围传播,社会状况更为复杂,《古兰经》的原则规定已不能完全适应社会生活所提出的多种多样的具体要求,就更加需要追记圣训作为处理宗教和世俗生活所遇到的问题的先例,或以圣训为推理、仿效的根据,以起到补充《古兰经》原则规定的作用。由圣训对《古兰经》提出的原则要求予以明确规定并使之具体化的例子,不胜枚举。

圣训的搜集、辨伪、整理过程经历了一段漫长时间。圣训集的最早汇集者之一是麦地那的著名教长和教法学家马立克·本·艾奈斯(700—795),他从教法学和审理案件的需要出发,汇集了《圣训易读》,一度享有盛誉,特别是在北非一带。另一位著名教法学家伊本·罕百勒(780—855)的《穆斯纳德圣训集》,同样在早期享有盛誉。这一类圣训集的编排是按传系排列编辑的。

被逊尼派穆斯林公认并奉为权威的“六大圣训集”,是九世纪时汇集成册的。这一类圣训集的编排是按内容分类编辑的。权威圣训集的出现,使穆斯林的日常行为准则有了明确、具体、统一的规定,并且具有使教派分裂最终定型意义。“六大圣训集”的汇集者分别是:布哈里(810—870)、穆斯林(817—875)、阿布·达伍德(817—888)、提尔米基(806—893)、奈萨仪(845—915)、伊本·马哲(824—886)。其中,布哈里和穆斯林的汇集本,被称为“两真本”或“两标准本”,权威性又在其他汇集本之上。

圣训的基本结构一般由两部分组成。第一部分是圣训传系,由一系列的传述人的名字组成,以证明所述内容的可靠性。第二部分为正文,涉及的问题极为广泛,大至信仰的原理、原则,小至日常生活的琐事。围绕圣训本身意义的解释活动,产生了圣训学,有多种圣训注释集。权威圣训集被公认之后,出现了种种省略传系只引正文的简本,其中一种称为《阿尔巴因》(意为四十),选录了四十段圣训,在各地较为流行。

十叶派不承认逊尼派圣训集的权威性,在沙曼朝(874—999)布韦希人统治时期,汇集了本派的圣训集(以阿里及其以后的伊玛目的言行基本内容),其中被十叶派奉为权威的有“四圣书”,即库拉尼(?—940)的《宗教学大全》、小伊本·巴布亚(?—991,亦称库米或苏杜克)的《法学自通》、穆罕默德·本·哈桑·图西的《圣训辨异》和《读令修正篇》。

圣训集在中国有选编本、选编译本和通译本。选编本中,伊本·沃德安的40段圣训《虎托布》,哈萨谟丁的40段圣训注解《艾尔白欧》均系波斯文,是经堂教育的重要读本。其他还有《至圣宝训》(1893年镇江刻本)、马联元的《至圣宝谕》(1894)、马玉龙的《圣训四十章》(1935年北京清真书报社石印本)等。选编译本中最著名的是李廷相(李虞宸)译的汉文《虎托布》两卷(1923年天津光明书社)。此外还有庞士谦译的《脑威四十段圣训》(1947年北京黎明学社和东四清真寺印行);周沛华、汤伟烈合译的《至圣先知言行录》(又名《穆罕默德言行录》,1926年上海伊斯兰文化供应社发行)。圣训通译本有马宏毅汉译艾·伊·伊布拉欣的《布哈里圣训实录精华》(1950年北京黎明学社版;1954年回民大众书社中阿文对照本);陈克礼汉译纳·阿·曼素尔选编的《塔志(圣训之冠)》,名《圣训经》,并详加注释(北京清真书报社1954年版);买买提·赛来与宝文安合作,由阿文译为维吾尔文,又由维文转译汉文的穆斯塔发·本·穆罕默德艾玛热编、坎斯坦拉尼注释的《布哈里圣训实录精

华》(北京民族出版社、中国社会科学出版社 1981 年维文版和汉文版)。

第四节 天主教经典

《圣经》是天主教的经典,是天主教教义和神学的根本依据。《圣经》由《旧约全书》和《新约全书》两部分组成。天主教的《旧约全书》卷册多于基督教(新教)的《旧约全书》,天主教的《旧约全书》包括圣经后典(亦称次经、外典)的经卷。我国天主教现在使用的《圣经》是思高圣经学会翻译的思高本,在一些人名和卷名的翻译上与基督教(新教)使用的和合本《圣经》有所不同。以下分别介绍《旧约全书》和《新约全书》的主要内容。

《旧约全书》

《旧约全书》(亦称《旧约圣经》)简称《旧约》,也即犹太教的经典,中国天主教称犹太教为古教,因而亦称《旧约》为古经。《旧约》原本用希伯来文写成,最早的正式希腊文译本为七十子希腊文本,二者所包括的卷册略有不同。后者所辑的卷册多于前者,多出的部分后被称为后典(次经、外典)。我国天主教使用的思高本《圣经》的《旧约》共四十六卷,收入了后典中的七卷,分为律法书、历史书、智慧书、先知书和后典这几部分,各部分卷次及主要内容如下。

律法书,亦称梅瑟五书,包括《创世记》、《出谷记》、《肋未记》、《户籍记》、《申命记》。《创世记》中记载了古希伯来传说中世界与人类的开始和希伯来民族的起源,并记述了关于几位先祖的传说。天主用六天创世,并按照自己的形象用地上的尘土造出了人类始祖

亚当来掌管大地万物，安顿他在伊甸园里居住。后又用亚当身上的一条肋骨造出女人厄娃作为亚当的配偶。亚当和厄娃在蛇的引诱下偷吃了知善恶树上的禁果后有了自我意识和善恶之感。天主因亚当、厄娃偷吃禁果犯下原罪而担心他们再偷生命树之果以求长生不死，将他们永远逐出伊甸园。亚当和厄娃到世上后生下两个儿子，大儿子杀死了小儿子，遭到天主的诅咒，被赶出家门永远流浪，不得善终。从此，便开始了人世间的残杀、强暴、欺诈等罪恶。亚当和厄娃失去两个儿子后又生下第三个儿子舍特，并繁衍出许多子孙。当传到诺厄这一代时，天主见人世已充满罪恶，决定降洪水毁灭众人和众兽，而只留虔诚的诺厄一家。天主让诺厄用木造一只方舟以避洪水，并让其在飞禽走兽众类中各选一对，以备将来传出新种。待洪水完全退走，诺厄带领全家走出方舟，放出各种禽兽，并筑坛向天主献祭，以示感恩。天主与诺厄在天空立七色彩虹为约，祝诺厄后代平安昌盛。以后，《创世记》讲述了诺厄的子孙，主要是作为希伯来人的闪及其后裔的故事。

《出谷记》描述了希伯来人移居埃及以后逐渐成为被奴役的民族。天主通过梅瑟带领希伯来人离开埃及，把希伯来人从埃及人手中解救出来。在出埃及后，天主在西乃山顶向梅瑟传授了十诫，即（1）除了天主之外不可信仰别的神；（2）不可造拜偶像，凡恨天主者，由父及子，罪究三四代，凡守天主诫命者，得享天主慈爱，直到千代；（3）不可妄称天主之名；（4）当守安息日为圣日；（5）当孝敬父母；（6）不可杀人；（7）不可奸淫；（8）不可偷盗；（9）不可作假见证陷害人；（10）不可贪恋他人的妻女和财物。天主还向梅瑟详述了造法柜、供桌、灯台、幕幔、祭坛、圣衣、香坛等有关细则和规定，并用指头将十条诫命写在两块石版上送给梅瑟。梅瑟下山后颁布天主的诫令，希伯来人的征程从此便有了天主光耀的照明和指引。

《肋未记》大部分是关于各种制约祭司和民众在与神的立约关系中行为规范的律法，主要记述献祭条例、祭司职责、不洁净律例

和圣律等,大部分涉及礼仪,也包括伦理说教。此卷被视为一本宗教法典手册。

《户籍记》叙述了以色列人出埃及后在西乃半岛的经历。在荒野中漂泊四十年的磨难,使以色列人得到了锻炼,其信仰不断明确和坚定,越战越强,最后终于到达约但河东岸,准备挺进客纳罕宝地。以色列人在这个过程中曾进行过两次对本民族人口的统计,故此卷译为《户籍记》。

《申命记》记述了以色列人在进入客纳罕前在约但河畔安营扎寨时,梅瑟的三次重要讲话和布道。在讲道中,梅瑟对以色列人出埃及后的整个历史过程加以回顾总结,并根据自己几十年的经验补充、完善了以色列的宗教律法和道德诫命。梅瑟告诫人们要礼拜天主,反复强调服从神命,重申十诫,强调民族和个人道德的必要性。最后,梅瑟在以色列人即将进入客纳罕之前结束了一生,从此,若苏厄便正式担负起领导以色列人进军客纳罕的重任。《申命记》是旧约中一部极重要而且对以色列人生活极有影响的书。从教义方面来说,是一部很接近新约思想的书。它的特点是在于把天主与人彼此间的爱作为宗教的基础和目标。

历史书共十二卷,即《若苏厄书》、《民长记》、《卢德传》、《撒慕尔记》上、下、《列王记》上、下、《编年记》上、下、《厄斯德拉》上、下、《艾斯德尔传》。《若苏厄书》记载梅瑟死后,以色列人在若书厄的带领下征服客纳罕、分疆划地的历史过程。客纳罕的占领,使流浪漂泊多年的以色列人得以定居。若书厄在完成了梅瑟的遗愿后不久,也寿终正寝了。临终前,他与民立约、劝民坚信天主。

《民长记》描述了以色列人在征服客纳罕后两个世纪内的生活和发展,从若书厄死后一直讲到撒慕尔兴起作天主的先知为止。“民长”按希伯来文原意是指“拯救者”,或“管理者”,是天主在选民遭受迫害时,所派来的拯救人民的英雄,本卷因此得名。除了描述民长们执行法律、处理诉讼,拯救处于衰微和堕落之中的以色列

民众，本卷还展示了信奉天主便带来胜利，崇拜异神偶像总是导致灾祸。

《卢德传》记述了名为卢德的摩阿布地方的外邦女子在丈夫死后跟着婆婆回到白冷，后嫁给财主波阿支。婚后生下一子，取名敖贝得，即后来达味王的祖父。本卷以卢德的故事反对排斥异族通婚，并表明真正的宗教不为民族区别所限。

《撒慕尔记》上下卷描述了撒慕耳、撒乌耳、达味的生平，达味成为全以色列之王并建都耶路撒冷，达味统治时期以色列王国的扩张及达味王统治末期诸事，为期一百年，从公元前 1070 年至 970 年，展示了以色列人因犯罪而带来失败，因信仰而获得胜利。书中以公元前 970 年左右达味逝世前的一些事件为结束。

《列王记》上下卷记载了公元前 970 年撒罗满继位以来以色列王国的鼎盛，撒罗满死后国内的矛盾和战争、及王国的分裂，以公元前 586 年耶路撒冷失陷后犹太人开始巴比伦之囚为结束。在耶路撒冷失陷前，巴比伦王曾派大军围攻该城长达两年，最后破城而入，放火焚毁耶路撒冷城和犹太民族的宗教圣殿，掠去财物，掳走百姓。

《编年记》上下卷介绍天主选民以色列人的族谱，上卷叙述了以色列人自始祖亚当到公元前 970 年达味王之死，撒罗满继位为王这一漫长的历史。下卷从撒罗满的统治开始，一直叙述到波斯王居鲁士于公元前 538 年允许流亡的犹太人从巴比伦返回耶路撒冷重修圣殿这段历史。卷中记述了祭司的活动，如圣殿中的礼拜、约柜的转移、祭坛的修建等等，提供了敬神的规则程序，宣扬犹太民族将实现天主的计划。

《厄斯德拉》上下卷记叙了自巴比伦之囚后从流放地返回故乡的犹太人重建犹太国的历史过程，论及精通梅瑟律法的厄斯德拉回故乡后大力推行宗教改革，以图复兴犹太民族的历史传统。面对众多犹太人与异族女子通婚，向天主认罪祈祷，并通过法令，制止

长期以来犹太人与异族通婚的违约行为。同时，也记叙了乃赫米雅被委任为犹太省长，整顿政风，同厄斯德拉一起提倡道德，实行宗教改革，恢复昔日梅瑟在西乃山与天主所立的盟约。

《艾斯德尔传》叙述的艾斯德尔的故事约发生在公元前470年厄斯德拉时代。薛西斯王将抗命的皇后废弃，另选犹太美女艾斯德尔为后。这位新后的养父母因不肯向当朝一品大官哈曼低头下拜，使哈曼十分恼怒，因而仇恨一切犹太人，遂求君王将犹太人杀尽，君王准其所请。艾斯德尔向君王求情，获得了君王的大赦，不但救犹太人免于大难，而且将哈曼置于死地，使自己的养父替代了哈曼的高位。犹太人从那时起，特立了“普陵节”，以纪念他们此次获救。

智慧书由十卷组成，它们是《约伯传》、《圣咏集》、《箴言》、《训道篇》、《雅歌》、《依撒意亚》、《耶肋米亚》、《哀歌》、《厄则克耳》、《达尼尔书》。《约伯传》记叙了约伯的事迹。约伯是古代东方的一位贤者，最初他富甲一方，有一个儿女满堂的幸福家庭，后突然家破人亡，而且由头至脚长满了毒疮。但贤者约伯在这极度的痛苦中仍一心寄望于天主。最后天主又恢复了他昔日的幸福，且加倍地赏报了他。

《圣咏集》是由150篇赞美或抒情诗辑成的诗歌集，相传为达味所作，分为五卷，按内容可分为五类：赞美诗歌颂赞扬天主；咏史诗叙述天主的法律、威力及对义人和恶人赏罚的公正；预言诗预咏歌颂未来为君王兼司祭的默西亚，赞叹他神国的荣耀和伟大；抒情诗向天主抒发信靠、感恩的心情，哀怨诗向天主哀告申诉内心的痛苦或民族遭受厄运的悲伤；诅咒诗呼吁天主惩罚恶人、仇敌，以及一切不义之人。无论是哪一类诗，天主都是歌咏的中心。

《箴言》相传大部分为撒罗满所作，在体裁上有成语、谚语、譬喻，还有散文和诗句，内容大都是劝人怎样立身处世、敬畏上主。

《训道篇》的作者不详，其主旨是谈论人生的虚无、总结人生的经验，找寻人生之谜的答案。作者认为世事虽千变万化，但幕后仍

由天主支配一切，因此人有责任敬畏上主、谨守诫命。

《雅歌》相传为撒罗满所作，是一些爱情诗歌，其内容分为六部分：第一部分描写男女之间互相倾慕；第二部分是男女互相追求；第三部分是爱情的成熟；第四部分是爱情的试探和巩固；第五部分是爱情的享受；第六部分是爱情的圆满。这些诗歌可视为作者以寓意来描写天主对以色列选民的爱，也描写了耶稣对教会的爱。

《依撒意亚》相传为以色列民族历史上著名的先知依撒意亚所作，描述了以色列王国分裂时期的犹大地及犹太民族被流放之地巴比伦的情况，也展示了劫难之后的故都耶路撒冷的情况，预见了亚述的败亡、巴比伦的倾覆、以及异族的厄运，预示天主乃独一救主，善恶各有报，复兴靠天主。

《耶肋米亚》相传为公元七世纪末叶犹大国的先知耶肋米亚所作，叙述了公元前 586 年耶路撒冷失陷之前 40 年在犹大国发生的事件，由于宗教、社会、道德生活的腐败堕落导致犹大国的灭亡。本卷通过耶肋米亚的预言，宣布了天主对犹太人所犯罪恶的严厉审判，但犹太人在经受了这一毁灭性灾难后，仍有得到解脱和救赎的希望。

《哀歌》相传为耶肋米亚所作，产生于公元前 586 年耶路撒冷城沦陷之际。该卷哀叹耶路撒冷城失陷后的凄凉景象，叙述了天主对耶路撒冷的审判与惩罚，及犹太人在废墟上的反思，祈求宽恕，渴望复兴的心情。

《厄则克耳》相传为厄则克耳所作，形成于公元 593 年至 573 年，主要描述了发生在犹大亡国时期巴比伦与耶路撒冷两地的事情，预示了以色列民族的复兴，耶路撒冷圣殿的重建及耶路撒冷的复原。

《达尼尔书》相传为公元前六世纪住在巴比伦王宫中的达尼尔所作，内容可分为两部分，第一部分叙述了达尼尔和他的同伴在巴比伦王宫内所过的生活，和因天主特殊的保护所遇到的奇事；第二

部分记述了达尼尔所见异象，预示了犹太人此后四个世纪的历史进程。

先知书由十二卷组成，它们是《欧瑟亚》、《岳厄尔》、《亚毛斯》、《亚比底亚》、《约纳》、《米该亚》、《纳鸿》、《哈巴谷》、《索福尼亚》、《哈盖》、《匝加利亚》、《玛拉基亚》。这十二卷又称为十二小先知书，十二位小先知任职的时代是从公元前八世纪至公元前四世纪，他们或在北国以色列，或在南国犹大充当先知。《欧瑟亚》相传为欧瑟亚所写，他是十二小先知之一，其预言大概作于公元前750年至720年之间。欧瑟亚不仅用言语，而且以行动来预言。在天主的命令下，他娶了一个淫妇为妻，收其从淫乱所生的儿女，目的是要表明天主与一个背信弃义的民族的关系。预言以色列人将被流放，飘落四方，归向天主乃是以色列得救的唯一希望。

《岳厄尔》的作者相传为十二小先知之一的岳厄尔，约在公元前500至350年之间成书。书中岳厄尔宣讲了蝗虫灾是来自上主的一种审判，预言主日将临，号召众人悔罪，若百姓真心悔改，则将再度幸福愉快的生活。预言在默西亚时代虔诚的犹太人必将领受神恩及财富，天主选民的仇敌将会体验主日的审判及严罚。

《亚毛斯》的作者为十二小先知之一的亚毛斯。亚毛斯本为南方犹大王国的一个人，有一天，他响应上主的召唤去北方，在以色列的首都撒玛黎雅和当时的宗教中心贝特耳向人民布道，斥责以色列人的罪恶，并预言北国的灭亡。号召以色列人迷途知返，在上主审判到来之前悔罪自新，以期在审判之日得到赦免。

《亚比底亚》的作者为十二小先知之一的亚比底亚，可能成书于公元前500年左右，论及厄东人在耶路撒冷失陷时对犹太人的苦难幸灾乐祸，诅咒厄东民族，并且预言他们必将灭亡，最后预报万民将在“上主的日子”受审判，被掳掠的以色列民族必将归国复兴。

《约纳》相传名为约纳的先知所写，叙述的故事发生在公元前

612年尼尼微城被摧毁之前，在故事中，约纳怀着褊狭的民族主义，不愿听从天主叫他给异民族宣道的命令，因为他怕他们回心转意，得以免除灭亡的大祸。天主却显奇迹，克服了约纳的顽固，使他了解不但天主的选民，而且一切民族都是天主乐意怜悯的，凡是忏悔改过的人都必获得救恩。

《米该亚》的作者为十二小先知之一的米该亚，在本卷中米该亚以北方以色列王国的命运来告诫南方犹太人，劝其改邪归正。当北方王国正值溃亡之际，米该亚在南方王国预言：上主的审判也同样会临到犹大，但如果人们及早悔改，天主也将会宽大为怀。

《纳鸿》的作者为十二小先知之一的纳鸿，成书约在公元前615年左右，预言了亚述帝国京都尼尼微城的毁灭。亚述人在本卷书产生前的一个世纪灭掉了北方王国以色列，南部犹太人因而一直生活在惊恐之中，担心亚述人随时南侵，再克犹大。纳鸿借预言重新振兴犹太全民。

《哈巴谷》的作者为十二小先知之一的哈巴谷。哈巴谷的预言可能产生于公元前612年巴比伦人攻陷尼尼微以后，但在巴比伦最终成为世界强国之前。本卷以哈巴谷用默祷的方式表达自己的疑问，并通过异象解答了种种疑问。说明凡心不正的必将泯灭，然而义人必因自己的信仰而生存，给当时被本国暴君及异民族所虐待的同胞解答了疑难，鼓励他们以坚固的信心及恒久的忍耐期待天主公义的审判。

《索福尼亚》的作者为十二小先知之一的索福尼亚，他在约史雅王（公元638年至608年）还未实行宗教改革之前执行了先知的任务。本卷针对犹太民族，特别是耶路撒冷的居民骄奢淫佚的状况，警告犹大百姓主日就要到来，天主的审判就要开始，苦劝百姓痛改前非、洗清罪恶，预许了以色列的得救与复兴。

《哈盖》写于公元前520年左右，作者是十二小先知之一的哈盖。公元前586年犹大首都耶路撒冷被毁，人们遭到流放。50年后

他们回返故乡重建家园。在约二十年的建城过程中对被毁的圣殿视而不见，无动于衷。哈盖号召重返家园的犹太人齐心协力重建上主的圣殿，四年后圣殿终于落成。

《匝加利亚》的作者为十二小先知之一的匝加利亚，与哈盖是同时代人。匝加利亚通过一系列异象来讲解天主的启示，并预言耶路撒冷的振兴、和平与繁荣，以及必将成为万民朝拜天主的中心。

《玛拉基》的作者为十二小先知之一的玛拉基，约写于公元前450至430年。此卷为旧约中的最后一卷。在此卷中，玛拉基谴责司祭们的渎职，坚决反对百姓与异族通婚的恶习，以及违反婚约的离婚罪过，并预告天主即将来临对世人施行审判，劝告犹太民族回到纯正的宗教传统上来，凡敬畏天主的人在审判时必得赏报。

我国天主教现在使用的思高本《旧约圣约》中收入后典（次经）七卷，它们是《多俾亚传》、《友弟德传》、《玛加伯》上下、《智慧篇》、《德训篇》、《巴路克》。《多俾亚传》的作者不详。该卷记述了恪守律法的多俾亚乐施善工，却成为瞎子；而淑女撒辣被恶魔困扰，屡屡丧夫。二人虽处在极度的痛苦中，但仍然笃信与倚恃天主。最后，天主从困难中解救了他们，使多俾亚重见光明，并与撒辣顺利完婚。

《友弟德传》的作者和写作日期均不详。该卷的内容反映了公元前六世纪至前四世纪亚述、巴比伦、巴勒斯坦和波斯王国的情况。叙述了犹太女英雄友弟德在犹太民族面临灭顶之灾时挺身而出挽救民族，最后犹太民族取得了胜利，人们歌颂友弟德为耶路撒冷的荣耀，以色列的光荣。

《玛加伯》上下卷约在公元前100年左右成书，玛加伯原是本书主角犹大的别号，后来成为公元前二世纪时为争取宗教自由、民族独立而作战的犹太人的通称。自从公元前333年希腊马其顿王亚历山大大帝占领了波斯和近东各国以后，将所征服的人民全都希腊化，亚历山大以后的王朝也极力推行希腊文化，以改变犹太人

的宗教和律法，不少犹太人背弃了信仰，叛离了祖国。就在这时（公元前 167 年），犹太玛加伯五弟兄集合了忠于宗教和祖国的志士，展开了捍卫宗教信仰的战争，经过三十多年的奋战，终于恢复了犹太民族政治上和信仰上的自由。《玛加伯》上卷记述了玛加伯三兄弟相继率领人民作战的历史事迹。《玛加伯》下卷记述玛加伯怎样率领人民反抗，又怎样争取和维护宗教的自由，宣扬死后复活、来世永生、为亡者代祷，为信徒代祷、祈福等宗教观念。

《智慧篇》的作者不详，是公元前 150 至 120 年之间、希腊化时代的作品。本卷借用希腊哲学的术语和概念阐明犹太宗教思想，宣扬忠信者必得天主的赏赐。此卷的神学观点较接近“新约时代”的宗教思想，故有人称此卷为“新约的曙光”。

《德训篇》相传为耶路撒冷人息辣的儿子耶稣所作，著作时代在公元前 200 到 170 年之间。本卷的主题是论述“智慧”，即人在处世和宗教生活上应当具有的美德。作者劝勉犹太人无论在任何环境中都应以敬畏上主为生活的准则，应以遵守律法为获得幸福的基础，并赞扬了以色列民族的历史英雄。

《巴路克》相传为先知耶肋米亚的门徒和秘书巴路克所写，写于耶路撒冷陷落后犹太人的流亡时期。作者在本卷中劝被异族征服的以色列人痛定思痛，悔过自新，要忠守律法，怀着忍耐及希望的心等待天主的救恩，以摆脱奴役，恢复人身自由，回国复兴。

《新约全书》

《新约全书》是耶稣死后由其宗徒弟子所写成的经典汇集，也称为《新约》。称之为新约是因为书中所讲述的是天主与人类所立的盟约，以别于天主与以色列民族在西乃山所立的圣约，我国天主教也称《新约》为《新经》。《新约》所涉及的历史年代从公元前 6 年至公元 125 年，约 130 年。《新约全书》共二十七卷，分为福音书、宗

徒录、宗徒书信、启示录四部分。以下分别介绍各部分和各卷的主要内容。

福音书由《玛窦福音》、《马尔谷福音》、《路加福音》、《若望福音》四卷组成。《玛窦福音》是四福音书的第一部，作者是耶稣十二宗徒之一的玛窦，约成书于公元50年左右。本卷叙述了耶稣的生平，并追溯了耶稣的族系和祖先。耶稣出生于达味家族，其母童贞女玛利亚受圣灵感动而怀孕，在希律王时期耶稣诞生于犹太白冷。耶稣受洗后在加利利各地传道，后来被宗徒之一的加略人犹大所出卖，被钉死在十字架上，死后第三日复活并显现。耶稣是古代先知们常提的救世主。

《马尔谷福音》的作者为马尔谷，成书时间大约是在公元55年至60年之间。本卷未记述耶稣诞生的详情，未提及耶稣的童年，而以公元27年耶稣受洗作为叙述的开端，继而叙述耶稣在加里肋亚及犹太和耶路撒冷的传教生活，最后以耶稣受难和复活升天为结束。

《路加福音》的作者是路加，约成书于公元61年或62年，著作的地点大概是罗马。本卷详述了耶稣的诞生和生平，最后以耶稣死后复活升天为结束。路加在此福音中特别强调救赎的普遍性和耶稣基督对罪人的仁爱，以此证明耶稣基督乃为全人类的救主。

《若望福音》的作者为耶稣十二宗徒之一的若望，约在公元100年左右在小亚细亚厄佛所城编著而成。在此福音中作者首先在序言中论及有关天主之道的意义，随之叙述了耶稣受洗、传道、受难及死里复活后与门徒的会面。本卷福音补充了前三福音未记载的事，特别是耶稣在耶路撒冷一带传教时所发生的事迹和言论。

宗徒录仅一卷，即《宗徒大事录》，作者为《路加福音》的作者路加，是一部叙述宗徒活动的著作，在公元63至64年间于罗马写成。本卷紧接福音书对耶稣生平的叙述，对耶稣升天后其宗徒凭借圣灵四处传教的事迹作了记述，展示了早期教会是怎样产生，又是

怎样传遍古代地中海地区的。叙述以耶路撒冷教会的建立和其早期活动为开始,以宗徒保禄的传教生涯为结束。

宗徒书信由 21 卷组成,它们是:《罗马书》、《格林多前书》、《格林多后书》、《迦拉达书》、《厄弗所书》、《斐理伯书》、《哥罗森书》、《得撒洛尼前书》、《得撒洛尼后书》、《弟茂德前书》、《弟茂德后书》、《弟铎书》、《费肋孟书》、《希伯来书》、《雅各伯书》、《伯多禄前书》、《伯多禄后书》、《若望一书》、《若望二书》、《若望三书》、《犹达书》。《罗马书》是保禄于公元 58 年初在格林多所写,目的在于通知罗马信友,他快要来到罗马。在本卷中,保禄涉及了许多神学问题,论及犹太人与外邦人都有罪,人类需要拯救及天主的拯救之道,同时也论述了福音倡导的伦理,探讨了福音怎样拯救人生。

《格林多前书》是保禄于公元 56 年复活节前不久在厄弗所所写,写此信的目的是要消除格林多教会内部的纷争,同时也答复信徒向他所提出的一些问题。保禄在信中对教义、伦理、律法和礼仪作了阐述,并针对格林多社会道德败坏、淫靡之风流行,忠告格林多的信徒远离这种不道德的生活。

《格林多后书》是保禄于公元 57 年夏在马其顿所写,在听了 he 派往格林多的使者弟铎报告格林多的形势不断改善后,写了此信,一方面夸赞格林多教会痛改前非,另一方面驳斥犹太主义保守派对他的诽谤,以捍卫自己的宗徒地位,同时也号召信徒给耶路撒冷教会捐款。

《迦拉达书》是保禄于公元 52 年左右写成。针对迦拉达各教会内有些犹太主义保守派攻击保禄不属于耶稣十二宗徒,及人为得救,必须遵守梅瑟律法中的割礼而写。在信中保禄极力证明自己的宗徒职权,并论及皈依基督不必遵守梅瑟律法中有关割礼等非本质性的条款,同时也对信徒的自由与责任作了说明。

《厄弗所书》的作者是保禄,约写于公元 62 年他被囚禁于罗马时。在保禄书信中,《厄弗所书》、《斐理伯书》、《哥罗森书》、《费肋孟

书》均为保禄被囚禁于罗马时写，故名为“囚室书信”。保禄在《厄弗所书》中揭示了基督救赎的奥秘，剖析了基督、教会和信徒的相互关系和有机统一，指出教会如基督的身体，以基督为首，信徒为肢体，通过圣灵而结合为一体，本书以信函的方式阐述了有关天主、基督和教会的神学意义，也叙说了伦理，勉励信徒修德成圣。

《斐理伯书》的作者为保禄，约在公元 62 年或 63 年写于罗马。在此信中，保禄首先叙述了自己的现状，虽被囚禁但仍传布福音，劝勉斐理伯的信徒按照基督的榜样来生活，要警惕仇敌危害和自我沉沦，并感谢斐理伯的信徒们对他的关怀和捐助。

《哥罗森书》的作者为保禄，于公元 62 年左右写于罗马。在信中保禄斥责了危害信徒纯正信仰的邪说谬理，劝勉信徒尽力躲避以往的恶习，在家庭生活和社会生活中都要坚信基督，并极力阐明了基督的崇高和天主性。

《得撒洛尼前书》的作者为保禄，约于公元 52 年保禄第二次外方传教时写自格林多。保禄在信中对得撒洛尼教会的发展表示感恩，告诫教会要防止对基督复临、信徒复活等教义的错误理解，劝勉信徒远避淫行，保持纯洁，最后讲解了有关基督再来的道理。

《得撒洛尼后书》的作者为保禄，约于公元 52 年或 53 年保禄第二次外方传教时写自格林多。本书信写于前书信后不久，写信的目的是纠正有关主来临的错误思想，告诉人们基督不会很快来临，让大家克服消极情绪，认真悔罪，尽早从善，并严责那些游手好闲的人，鼓励信徒在日常生活中抛弃惰性，坚持纯正的信仰。保禄在信中把基督复临之日既描述为得救之日，又解释为审判和谴责之日。

《弟茂德前书》的作者为保禄，约于公元 64 年在罗马写成，这是一封教牧书信，目的为教会及其负责人以耶稣基督之名行使传教职责提供教义理论和传教上的准备。保禄在信中论及如何攻击各种异端，如何祈祷，如何选立神职人员，如何对待教会各级人士，

劝勉弟茂德作信徒的榜样。

《弟茂德后书》的作者为保禄，约公元 66 年或 67 年写于罗马。本书信为第二封“教牧书信”，其目的是对弟茂德作为福音传播者和教师的工作给予忠告，并通知他急速来罗马。在此信中，保禄论及传福音应有热情与勇敢，基督徒应能忍耐，并避免争辩与空谈，在未来的磨难中应如何坚持信仰，希望弟茂德以自己为榜样，为基督忍受一切；保禄在信中也将自己的心事及内心的痛苦、所受的灾难一一告知了他的爱徒弟茂德。

《弟铎书》的作者为保禄，约写于公元 65 年，写作地点是马其顿。弟铎是保禄的伴侣，公元 49 年曾随保禄前往耶路撒冷开宗徒会议，公元 65 年随保禄至克里特岛，被祝圣为该地的主教。保禄写此书信的目的是教导弟铎如何管理克里特岛的教会。保禄在书信中论及了选立圣职人员的规范及他们应有的品格，行善的必要及如何驳斥异端邪说，要顺服掌权者，作正经的事业。

《费肋孟书》是保禄于公元 62 年或 63 年在罗马监禁期间所写。费肋孟是哥罗森城的富翁，后信了教。他家的奴隶敖乃息摩尚未信教，作了一件对不起主人的事，因而畏罪逃亡。敖乃息摩后来到了罗马，找到了保禄并领洗入了教。保禄写此信给费肋孟，劝说他领回逃跑的奴隶敖乃息摩，并因其奴已信教而应对他以爱心相待，视为亲爱的兄弟。

《希伯来书》的作者不详，约写于公元 65 年左右。在《新约》中，21 卷宗徒书信除了 13 卷为保禄书信外，余下的八卷书信（即《希伯来书》、《雅各伯书》、《伯多禄书》前后、《若望书》一、二、三和《犹达书》）均称为“公函”，因它们不是专为某一教会所写，而是为普遍传阅之用。《希伯来书》的目的是劝勉犹太信徒要坚持信德，并说明新约超过旧约，基督的受难乃最后的、完善的和永恒的献祭。作者论述了新约远胜旧约，基督自为祭品，远非任何献祭可比，远远超过犹太传统中以牲畜献祭的短暂效应。

《雅各伯书》的作者相传为“耶稣的兄弟”雅各伯所写，写作地点可能是耶路撒冷，可能写于公元 45 年。本书信可能是写给犹太基督徒的。作者在书信中号召信徒目标专一、服事上主，论述了信仰与善行的关系，劝勉信徒要勇敢忍受来自各方面的种种困难。

《伯多禄前书》相传为宗徒伯多禄所写，约成书于公元 65 年，写于罗马。也有人认为是后人托伯多禄之名而写，约为公元 96 年左右的作品。在作者写信时，在罗马皇帝尼禄的指使下发生了对基督徒的迫害，在此信中，作者预感到同样的迫害会在罗马帝国传开，于是鼓励信徒过真正的基督徒的生活，劝勉信徒要遵从基督的榜样，忍受一切苦难和迫害，同时也论述了基督徒应有的谦卑和义务。

《伯多禄后书》相传为伯多禄所写，约写于公元 66 或 67 年间，写作地点为罗马。在本书信中，作者在信中劝勉信徒响应基督的召唤，过修德行善的生活，并针对一些假教师潜入教会扰乱信徒的思想，驳斥了假教师的邪说谬论，最后论及了基督复临的日子。

《若望一书》的作者相传为宗徒若望，约写于公元 95 年左右，写作地点很可能是厄弗所。作者在本书信中用“光明”、“黑暗”、“真理”、“爱”等概念阐明了基督的天主性，基督降生的事实和基督救赎的普遍性，论述了天主就是爱，号召信徒要永有爱心，保持自己的信仰，反对异端邪说。

《若望二书》的作者相传为若望，约写于公元 95 年左右，在《若望一书》之后，地点可能是厄弗所。此信可能是写给小亚细亚的教会的。在信中，作者论述了天主的命令首先为爱，人们应彼此相爱，相信耶稣降生成人的道理，抑制任何虚假的说教和蛊惑。

《若望三书》的作者相传为若望，约写于公元 96 年左右，写信地点可能是厄弗所。此信是写给一位名叫加约的人，由于加约所处的教会里有位名叫狄约勒斐的教长滥用神权，诽谤宗徒，所以若望在信中称赞加约热心传道，严责了狄约勒斐。

《犹达书》中标名作者为“雅各伯的兄弟犹达”，写作时间约在公元 64 与 65 年间，写作地点大概是耶路撒冷，此信是写给所有基督徒的。在信中，作者针对否定基督的真实人格的异端学说，指出追随异端的假学士将要遭受天主的惩罚，告勉信徒要坚持信仰，要发挥爱德的力量，远避异端学说。

启示录仅一卷，即《若望默示录》，此卷的作者为若望，约成书于公元 96 年，写作地点是帕特摩岛。此卷虽是写给小亚细亚省的七个教会，但作者以这七个教会象征全教会。在作者写此卷时，正值罗马帝国继尼禄之后对基督徒的第二次大迫害，基督徒必须作出选择：放弃信仰或准备殉难。若望就是在这种形势下被流放到帕特摩岛。在本卷中，若望记下了自己所看到的一系列可怕的异象及所得到的天主的启示，将之献给“亚细亚的七个教会”，预言了世界将有末日，基督将在末日前来与魔鬼决战，审判活人与死人，基督与教会将取得最后的胜利。若望在此卷中以基督的降临和最后胜利来巩固信徒的信仰，并鼓励为信仰而受难的义士。

第五节 基督教经典

与天主教一样，基督教新教把《圣经》作为其经典。《圣经》原名为希腊文 Biblia 和拉丁文 Scriptura。Biblia 意为书，公元五世纪初，君士坦丁堡主教克利索斯顿开始把《圣经》称为“唯一的书”，从此，英语国家统称《圣经》为“The Bible”。Scriptura 意为“著作”、“文章”、“文字”，后来演变为全部《圣经》的名称。该书译为中文时，取其“神圣典范”、“天经地义”之意，译为《圣经》。教会认为，《圣经》各卷是作者们在上帝的默示下记录下来的“上帝的话”，并交给教会保存、解释的一部书。这部书经过 1400 多年，由不同作者，在

不同时期、不同地方、不同环境中陆续记录而成。信徒把耶稣降生以前的各卷统称为《旧约》，把耶稣降生以后的各卷统称为《新约》。所谓“约”，是指上帝与人立的“盟约”。《旧约·出埃及记》记载，摩西带领以色列人逃出埃及后，走到西乃半岛南部的西乃山，耶和华上帝在西乃山上召见了摩西，通过摩西与以色列人订了一个盟约，基督教称此约为“旧约”。以后，耶稣又与上帝订立一个约，订约的一方不再局限于一个犹太民族，而是全人类，这个约称为“新约”。《旧约》为犹太教的经典，基督教继承了犹太教的经典，再加上《新约》，合称为《新旧约全书》或《新旧约圣经》。

《圣经》中所收书目的卷数和次序，各教派略有不同。历来没有争议的各卷被称为“首正经”，亦称“正典”；有过争议的各卷被称为“次正经”，亦称“次经”。

所谓“次经”是指《多俾亚传》、《友弟德传》、《巴路克书》、《智慧篇》、《德训篇》、《玛加伯上》、《玛加伯下》、《以斯帖补篇》、《但以理补遗三篇》、《耶利米书信》等。它们见于希腊文《七十贤士译本》，而不见于《希伯来圣经》，因此，有些学者对它们的经典地位产生了怀疑。基督教产生后，继承了犹太教的经典，把《希伯来圣经》作为自己的《旧约圣经》，并根据《七十贤士译本》把《旧约圣经》译成拉丁文，也收入了所谓“次经”部分，但对它们的经典地位仍有争议。天主教会于1546—1563年召开的“特兰托大公会议”上对此问题进行了讨论与表决。1564年11月13日教皇庇护四世宣布，包括上述有争议的各卷的《通俗拉丁文译本》为天主教会法定本《圣经》，所收各卷都是根据上帝的默示写成的，都具有同等的经典地位。东正教一般承认“次经”的经典地位，但俄罗斯正教会和基督教新教各教会则把“次经”排除在《旧约圣经》之外，只承认它们是有益的作品，应该受到尊重，但不应作为教义的根据。

《新约圣经》中的27卷早在公元2世纪中叶即被教会普遍接受，公元397年又在迦太基宗教会议上被确认，但仍然有人对《希

伯来书》持保留意见。16 世纪宗教改革时,马丁·路德不仅拒绝《旧约圣经》中的“次经”部分,而且也否认《新约圣经》中的《希伯来书》、《雅各书》、《犹大书》、《启示录》的经典地位。所以有人把这几卷称为《新约圣经》中的“次经”。

“次经”除上述被收入天主教法定本《圣经》的 7 卷和 5 篇补遗外,还有《玛拿西祷言》、《以斯拉二书》、《以斯拉三书》。这 3 卷被东正教(俄罗斯正教会除外)收入自己通用的《旧约圣经》之中,此外,它还收入了译自某些《七十贤士译本》抄本的《诗篇》第 151 篇和《玛加伯三书》。

总之,“次经”问题构成了基督教三大主要教派使用《旧约圣经》书目和内容上的差别。

《旧约全书》包括“律法书”5 卷,“历史书”12 卷,“先知书”17 卷,“圣录”12 卷,共 46 卷。《新约全书》包括“福音书”4 卷,“历史书”1 卷,“使徒书信”21 卷,“先知书”1 卷,共 27 卷。

《圣经》的主要版本有古抄本、希腊文《七十贤士译本》、叙利亚文译本、拉丁文译本、英文译本和中文译本。

1. 古抄本是犹太经学家们用古希伯来文抄写在羊皮卷或纸上的,一般是单页或长卷形式,这是最古老的《旧约》。

2. 希腊文《七十贤士译本》(Septuagint)又称《七十子译本》,是《旧约》最古译本,大约译于公元前 3——前 1 世纪。这个译本按亚历山大里亚“经书目录”的传统,收入经书 50 卷,即除了 39 卷“首正经”外,还有 7 卷“次经”和 4 卷“伪经”。

3. 叙利亚文的《旧约》译本是仅次于《七十贤士译本》的最古老的译本,叙利亚文的《新约》译本则是最古老的《新约》译本。由于《旧约》译本反映了当时信徒的日常生活,表露了当时政治的动荡和教会的“异端”,而《新约》译本不仅是其最古老的译本,而且是与耶稣当时使用的语言最接近的文字,因此,此译本在《圣经》的研究中有极大的价值。

4. 拉丁文译本在研究基督教史中占有重要的地位。拉丁文译本有《古拉丁文译本》(Vetus Latina)和《通俗拉丁文译本》(Vulgate)之分。《古拉丁文译本》是泛指哲罗姆(Jerome)的《通俗拉丁文译本》以前的一切拉丁文译本。这些译本历史悠久,《旧约》译自《七十贤士译本》,《新约》译自希腊文原本,是研究《圣经》的重要资料。《通俗拉丁文译本》专指哲罗姆的圣经译本。公元382年,罗马主教玛索一世因为《古拉丁文译本》的各种抄本很不一致,就委托圣经学家、拉丁教父哲罗姆修订《古拉丁文译本》,以编订一部统一的《圣经》。此译本的修订、翻译工作共用了二十多年,尤以《新约》的译文为好。1564年特兰托公会议上天主教会当局正式宣布哲罗姆的《通俗拉丁文译本》为天主教会的法定本《圣经》,宣布《圣经》的卷数不多于此也不少于此。

5. 天主教使用的《圣经》英文译本是1609年核定的“多阿伊本”(The Douai—Rheims Bible—Roman Catholic Version)。基督教新教使用的《圣经》英文译本影响较大,几个比较重要的译本有“钦定译本”(The Authorized Version)、“标准本”(The Standard Version)和《新英语圣经》(The New English Bible)。

1604年,英王詹姆士一世(James I)鉴于当时英国新教各教会使用的《圣经》没有一个公认的权威英文译本,就下令重新翻译《圣经》。此译本以希伯来文的《旧约》和希腊文的《新约》为蓝本,称为“詹姆士王本”(The King James's Bible)或“钦定本”。1870年英国教会人士对“钦定本”进行修订,1881年《新约》“修订本”问世,1885年《旧约》“修订本”发行。这部修订后的《圣经》版本又称为“修订钦定本”,简称“修订本”,至今仍是最通用的版本之一。

英国的“修订本”《圣经》问世不久,美国圣经学家们为了适应美国信徒的需要,以英国“修订本”为基础进行校订,于1901年刊印了称之为“标准本”的《圣经》。1928年开始对“标准本”进行修订,1946年出版了修订版《新约》,1952年又发行了修订版《新旧约

全书》，称为“修订标准本”。它和英国的“修订钦定本”并列为最通用的《圣经》英文译本。

由于1947年死海古卷的发现，加之《圣经》修订本译文用语老化，英国教会人士又重译了一部新版本的《圣经》，名为《新英语圣经》，简称“新本”。1961年《新约》初版，1970年《旧约》及《次经》同时问世，合订为“新本”《圣经》。《新英语圣经》中除《新旧约全书》外，还包括了《次经》。

6. 中文译本有景教的《圣经》译本、天主教的《圣经》译本和基督教新教的《圣经》译本。

根据公元781年(唐德宗建中二年)的“大秦景教流行中国碑”推测，景教可能有中文译本《圣经》；从卷数推测，可能是根据叙利亚文《圣经》译本翻译的。但至今尚未发现景教《圣经》的正式译本。

十三世纪末，方济各会士意大利人孟德哥拿的约翰(John of Montecorvino)将天主教传入中国，从他的信件中可以了解到，他曾翻译了部分《圣经》，但译本已经遗失。十六世纪耶稣会士圣方济各沙勿略(St. Francis Xavier S. J.)来华传教，也曾译了部分《圣经》，但都不能说是正式的《圣经》中文译本。第一个正式的中文《圣经》译本是十八世纪巴黎外方传教会会士巴设(J. Basset M. E. P.)根据《通俗拉丁文译本》翻译了《圣经》的部分章节。巴设的译本设有正式出版发行，只有抄本流传。第二个正式的《圣经》中文译本，也是第一个《新旧约全书》的中文译本，是耶稣会士清泰(Louis de Poirot S. J.)约在1800年根据《通俗拉丁文译本》翻译的。这个译本也没有出版。此后，王多默神甫，辛方济神甫，巴黎外方传教会会士德雅(J. Dejean M. E. P.)、卜士杰(P. Bousquet M. E. P.)、欧声石(L. Aubezac M. E. P.)、耶稣会士萧静山、巴鸿勋(J. Bataille S. J.)、狄守仁(P. Petit S. J.)，以及马相伯、吴经熊博士等都陆续从事了《圣经》的翻译和出版工作。1945年，方济各会士雷永明(Gabriel M. Allegra O. F. M.)在当时教廷驻华代表蔡宁总主教

(Mgr. M. Zanin)的赞同下,在北京创立了“思高圣经学会”,由十几位方济各会士共同努力,费时16年,根据《圣经》原文翻译了全部《圣经》,并附加了引言、注释和附录,共11卷。1963—1968年,又用了5年时间对这11卷《圣经》进行修订,出版了《圣经》合订本。1969年台湾光启社出版了《新经全集新译本》,共两册。进入八十年代后,中国天主教教务委员会为满足全国神长教友读经的需要,先后印行了《新经全集》和《古经全集》,成为当前中国天主教会通用的法定本《圣经》。

第一本基督教新教的《圣经》中文译本是马士曼(John Marshman)和拉沙(Joannes Lassar)根据拉丁文本在印度译成的,其《新约》部分于1811年出版,《圣经全书》则于1822年出版。第一个在中国把《圣经》译成中文的是马礼逊(Robert Morrison);1813年译成了《新约全书》,并于1914年出版。1823—1824年出版了《新约全书》,共21卷。此后不久,麦都思(Medhurst)、郭实猎(Gutzlaff)、裨治文(Brigman)和马礼逊的儿子马鲁汉(J. R. Morrison)共同翻译《圣经》,于1837年出版了《新约圣经》,1838—1840年出版了《旧约圣经》。1843年,伦敦会、公理会、美国浸礼会等会代表在香港举行会议,决定修订一本完善的译本。1853年出版了《新约圣经》。由于对“God”一词的译法意见分歧,就出版了两个版本:美华圣经会采用“神”字,大英圣经会采用“上帝”。浸礼会则早已退出并按照马士曼译本另行出版。1859和1862年由裨治文等组织人手分别出版了《新约圣经》和《旧约圣经》译本。1890年,基督教各差会在上海举行传教大会,会议决定出版《和合译本》(Union Version)。1906年、1919年先后出版《新旧约圣经》。1929年开始有中国人翻译《圣经》,朱宝惠与赛兆祥(Sydenstriker)合译的《新约圣经》问世。1933年王宣忱译的《新约全书》出版。1946年吕振中译的《新约全书》出版,1952年出版《新约新译修稿》,1970年出版全部《圣经》。此外,还有一些《圣经》的不同译本在不同时期

出版。

由于基督教教派不同,中文译本较多,因此,对一些专有名词、术语的译法也不一样。如《圣经·旧约》第二章天主教译为“出谷记”,而基督教新教译为“出埃及记”;第三章天主教译为“肋未记”,而基督教新教译为“利未记”;天主教《圣经》中的“玛窦”、“若望”,基督教新教译为“马太”、“约翰”,如此等等,不一而足。

《圣经》是基督教的经典,基督教信徒认为,全部《圣经》就是一部“救赎史”,它记载着上帝与人类的关系,从《创世记》到《启示录》全是上帝拯救人类、对人类的爱的计划的逐步实现。《圣经》各章节具体内容,请参阅天主教部分。

第十一章 五大宗教之历史

第一节 佛教史

印度佛教简述

佛教产生于公元前六——五世纪的古印度。创始人名悉达多·乔达摩，是迦毗罗卫国净饭王的太子。他因痛感人生之种种苦难，20岁时毅然离家，四处寻师访友，求解脱之道。当时反婆罗门教的沙门思潮盛行，各种宗教、派系繁多，悉达多也参与其中，历尽种种苦行，终无所获。后至伽耶（现菩提迦耶）地方，坐毕钵罗树（菩提树）下，经七天七夜沉思默想，终于觉悟成道，此后被尊称“佛陀”，意为觉悟者，简称“佛”，所传宗教被称为“佛教”。又因佛陀出身于刹帝利种姓的释迦族，故又被称为“释迦牟尼”，意即释迦族的贤人。他的名号还有“世尊”、“大雄”等许多种。佛初次对五位侍从比丘讲说佛法所说的是“四谛法”，从不同角度讲了三遍，称为“三转法轮”。此后四十多年，他在印度各地传教，常与“外道”沙门辩论，声誉日隆，徒众日盛。

佛陀寂灭（去世）后的数百年间，弟子们进行了经典结集，佛教也在阿育王、迦腻色迦王等统治者的支持下，传遍印度次大陆。原始佛教内部由于对教义的理解不同，发生分裂，进入部派佛教时

期，主要分为上座部和大众部。上座部以长老为主，较保守，主张严格遵守原始佛教的教义教规；大众部以年轻僧侣为主，较为激进，要求按新的教义行事。二派又逐渐分化为许多部派，北传佛教史说有 20 部，南传佛教认为有 18 部。南传佛教主要是上座部诸派，盛行于斯里兰卡，并传遍东南亚地区，后传入中国云南。

约公元一世纪，产生了大乘佛教，认为以往的佛教只求自利自度，成阿罗汉果，不是最高境界，贬之为小乘。“乘”意为道路、运载，大乘自认能运载无量众生渡过生死轮回的无边苦海，成就菩萨果、佛果。除一求自利、一讲利他的区别外，大乘还将原来作为教主、祖师的释迦牟尼抬高为神通广大、法力无边、全知全能、大慈大悲的神，并认为三世十方还有无数佛；大乘不仅否定“人我”的实在性，还进一步否定“法我”的实在性。在修行上，大乘佛教主要修六度菩萨行，受菩萨戒。大乘佛学理论高度发达，主要代表人物有空宗中观学派的龙树、提婆，有宗瑜伽行派的无著、世亲等人。大乘佛教很早就传入中国，非常兴盛，以后又传入东亚各国。

七世纪时，大乘密教兴盛起来。以高度组织化的咒术、仪礼、民俗信仰为特征，是大乘中某些派别与婆罗门教结合的产物。密宗传入中国，汉传、南传佛教中都有这一派，特别是在藏传佛教中得到空前发展。此派也传入了朝鲜半岛和日本。

十三世纪，随着伊斯兰教势力入侵，佛教在印度基本灭亡。

汉传佛教简史

佛教传入中国汉地的确切年代尚无定论，异说颇多，大体在公元纪元前后两汉之际。较可信的史事是东汉明帝永平年间派人西行求法。传说当时写佛经四十二章，请来僧人摄摩腾、竺法兰于洛阳建白马寺等。据考，佛教传入当在此前。初传时期重要的活动是译经，著名僧人都来自印度和西域各国，如安息国的安世高、大月

支的支婁迦讖等。此时宣讲的教义尚较粗浅,多是灵魂不灭、地狱受报、祭祀得福之类,佛教也被视为方术的一种。三国两晋时期,佛经继续传入,译经大小乘并举。大乘经典流传之始即与汉文化相结合,得以流行传播。同时有了较完整的汉译戒律仪规,出现了汉地出家僧人。三国魏的朱士行据说是中土出家和西行求法的第一人。当时名僧还有支谦、康僧会等。

从南北朝开始中国佛教进入兴盛发展阶段。南北朝时佛教已遍布全国,出家、在家佛教徒数量增加得很快,如北方的长安僧尼过万,南方的建业(今南京)有佛寺数百座。不仅民众接受了佛教,各代帝王、官宦也普遍青睐于斯,如南朝梁武帝四次舍身入寺为奴,在江南广造寺庙,大办法事。北朝出现过北魏太武帝和北周武帝两次大举灭佛,以佛教为外来妖妄,褒扬儒术和道教,但都没有取得很大效果,其后的帝王仍然保护佛教。此外宣扬佛教的各种艺术形式,如塑像、画像、雕刻、寺院建筑等,也都得到极大发展,敦煌、洛阳龙门的石窟造像都是始凿于北朝。早在魏晋时期,佛教般若学即已受到士族门阀阶层的欢迎,并同玄学关系密切。到南北朝时期又有大量经典译成汉文,同时教理研修远远超过前代,摆脱玄学影响,独立发展起来。其时佛学大师有道安、鸠摩罗什、慧远、道生、僧肇、法显、支遁等,他们多讲般若性空之学,有所谓“六家七宗”之分。一为“本无”(万有生于无),二为“即色”(色法因缘和合而生无自性),三为“识含”(万有为心识所变),四为“幻化”(世间诸法皆幻),五为“心无”(对外物不起执心,故说空无),六为“缘会”(诸法因缘会合而有无实体)。“本无”又分出“本无异”宗。中国的佛学研究从此开始超出印度佛学的范围,如僧肇的般若论,道生的佛性论,还有专弘阿毗昙的毗昙师,专讲《成实论》的成实师,弘扬《摄大乘论》的摄论师,研究涅槃学的涅槃师,讲《十地经论》的地论师,讲《楞伽经》的楞伽师等许多学说学派,都对以后的佛学发展有着重大的影响,在思想上为隋唐时期创立具有中国特色的佛教宗派创

造了条件。

隋唐时期是中国佛教鼎盛之时。隋朝皇室崇信佛教，唐朝皇帝崇道教，但对佛教等其它诸多宗教都采取宽容、保护政策。士大夫和平民接受传统的生活习惯，已经把佛教看作本土文化的一部分，既信且行，并且表现于文学艺术、寺塔建筑、石窟造像等许多方面，编辑经目、写经刻经（如北京房山石经的开雕即在隋朝）也十分盛行。东方朝鲜半岛各国和日本派了许多僧人来华学习佛法，相互往来频繁，佛法东传，并发扬光大，创立了各种宗派。这一时期不仅出现了一批以玄奘、义净为代表的译经大师，大量翻译了大乘佛教重要经论和完整的戒律体系，同时在阐发佛学义理方面无论是深度还是广度都大大超过前代。中国佛学逐步发展成熟，出现的中国自己的佛教宗派计有三论宗、华严宗、天台宗、法相宗、律宗、禅宗、净土宗、密宗等，此外还有信徒众多，但被官方视为异端的三阶教，诸多教派又分化成一系列小宗派，使佛教界一派异彩纷呈。但唐朝后期出现了大规模反佛事件，由于唐武宗崇道教、反佛教，会昌二年（公元842年）开始压制僧尼，直至拆毁寺院，勒令僧尼还俗，熔化佛像，焚毁经书，没收田地寺产，使佛教受到沉重打击。尽管武宗去世后皇室又开始保护佛教，但许多宗派从此一蹶不振，而较简便易行的禅宗、净土宗则大为兴盛。

五代十国、两宋、辽、西夏、金时期，中国佛教开始走向普及。南北方政权除后周世宗曾经大举灭佛（他与以前的北魏太武帝、北周武帝、唐武宗一起合称“三武一宗灭佛”）外，其余大都保护、崇信佛教。阐扬教理方面以禅宗成绩最大，自晚唐至宋初形成了五家¹宗，所传禅法各有侧重，禅语禅录盛极一时。其它各宗派，如天台、净土、律宗、密宗也各有发展，有知礼、赞宁、志磐等许多重要的佛学大师。此时译经已近末期，成绩不大。而随着雕版印刷术的产生，南北佛教徒纷纷开始雕印《大藏经》，印经成为以后历代佛教事业的重要内容。佛教信仰久已深入民间，成为中国文化的一部分，许

多士大夫和高僧倡导佛儒调和、儒释道三教合一的新论，佛儒交糅融会，禅学、理学互有借鉴。

元、明、清三朝，属于大乘密教的藏传佛教兴盛起来，并随国家统一版图扩大而传入内地，各帝王对藏传佛教各派都优礼有加，其高僧常被赐以国师、帝师、大宝、法王等称号，清朝还封格鲁派两个最大的活佛为“达赖喇嘛”和“班禅额尔德尼”。汉传佛教日益衰败，明代有株宏、真可、智旭、德清等四大高僧，清代有道忞、通琇，还出现了朱耷、石涛等一批画僧，但中国佛教封建时代的盛期已过，教理上除倡儒释道三教合一为一时风气外无新的发展。雕经事业仍很兴盛，出现了多种民族文字版本。

晚清、民国时期，社会动荡不定，战争连绵不断，汉地佛教衰落至极，戒律废弛，丛林破败，僧人无知，迷信盛行，这一情况引起一批有识居士、僧人不满，发心整顿佛教，重振宗风。郑学川（出家后法名妙空）在扬州建江北刻经处，开近代私家刻经之先。杨文会在南京开办金陵刻经处，流通佛经，搜集散佚，办泮涇精舍修习中国、印度佛法，培养佛教人才。他的学生欧阳竟无、吕饴等创办了支那内学院，宣讲法相唯识学，为近代佛学重镇。在北方有韩清静创立三时学会，进行佛学研究。此时敬安、谛闲、宗仰、月霞、印光、弘一、太虚等一批高僧大德，弘扬禅宗、净土、天台、华严、律宗各宗，积极整理僧伽制度，提倡僧伽教育，成立佛学院。抗日战争时期大批爱国僧人如著名佛教社会活动家太虚大师积极支持抗战，为争取道义上和物质上的支持在全世界广为宣传。佛教界还在战地组织了僧侣救护队，为争取祖国自由独立做出了应有贡献。

中华人民共和国成立后，佛教界也终于获得了安定的社会环境，可以专心致力于振兴中国佛教事业。汉传佛教界首先与全国人民一道参加了土地改革运动，废除了封建土地所有制及其它各种剥削制度，成了国家的、寺庙的真正主人。佛教事业日益发展，迫切要求成立全国性佛教组织，1952年11月成立了中国佛教协会筹

备处,1953年5月30日—6月3日中国佛教协会在北京成立,圆瑛法师当选会长。汉传佛教、藏传佛教、南传上座部佛教徒第一次走到了一起,有了代表自己合法权益,协调各地工作,团结群众共同前进的统一组织,为新中国佛教事业的发展奠定了组织基础。佛教界遵照中国共产党的领导,认真接受政治思想教育,学习社会主义理论,同时完善僧伽制度,搞好自身建设。汉传佛教界发扬农禅并举的传统,积极参加劳动,如江西云居山真如寺僧众在虚云法师的带领下边禅修,一边搞好农业生产,一日不劳作,一日不得食,得到僧俗群众和人民政府的一致好评。一大批佛教学者展开佛学研究,取得广泛学术成果。1956年中国佛教徒参加了在印度举行的释迦牟尼涅槃二千五百周年纪念活动。1963年在北京八大处重建起佛牙舍利塔,供奉世界佛教徒共同的圣物——佛牙舍利。佛教界还广泛参与世界和平运动,宣扬反战、裁军、反核武器,为维护世界和平出力。但是,在1957年反右斗争中出现扩大化,此后“左”倾错误的影响日益严重,佛教界人士如喜饶嘉措、班禅大师等都受到不公正对待。十年动乱中,佛教活动基本停止,宗教界人士受冲击,佛教寺庙遭到严重破坏。

1972年,由于外事活动需要,中国佛教协会恢复了活动。进入二十世纪80年代,中国佛教获得了新生。宗教信仰自由政策得到恢复和落实,收回寺庙,恢复佛事活动,加强对剃度、授戒的管理,制定寺庙管理办法和共住规约,使中国佛教呈现一片欣欣向荣之气。为培养僧才,培育佛教界接班人,从1980年起恢复、新建了中国佛学院、栖霞山佛学院分院、闽南佛学院等13所院校。佛协还向日本、斯里兰卡和泰国派出留学生,培养人才。众多佛学研究者积极开展学术活动,出版了大量学术著作。佛教团体还出版了《法音》、《禅》、《佛教文化》、《上海佛教》等多种刊物。许多学者正致力于《中华大藏经》的编辑出版工作。中国佛教界积极开展对外友好往来活动,多次接待东亚、南亚、东南亚佛教人士来访。1993年,中国佛协

还邀请泰国僧王访华,影响甚大。

到 1992 年,汉传佛教有寺庙 5000 座,僧尼 40000 人。

藏传佛教简史

藏传佛教主要流行于中国西藏、云南、四川、青海、新疆、甘肃、内蒙古等省、自治区,藏族、蒙古族、裕固族、门巴族、珞巴族、土族群众普遍信仰,人口 700 多万。

藏传佛教历史分前弘期和后弘期。前弘期约始自公元七世纪,松赞干布统一西藏各部建立吐蕃王朝之时。他迎娶尼泊尔尺尊公主和唐朝文成公主为妻,二人分别带入印度和汉地佛教经、像、法物。松赞干布为之建立大昭寺和小昭寺。赤德祖赞时迎娶唐金城公主为妻,并延请汉僧入藏,开始翻译佛经。佛教传播受到当地苯教势力的猛烈抵制。赤松德赞时期,显教大师寂护、密教大师莲花生入藏,约于公元 779 年建桑耶寺,首次剃度“七觉士”出家,西藏有了三宝具足的佛教。汉传佛教也在藏区广为传播。赞普还组织佛教与苯教进行辩论。热巴巾在位时积极推动发展佛教,翻译经典。但他被反佛大臣刺杀,其兄朗达玛继位大举灭佛,其后 100 多年,佛教在藏区几乎绝灭。

后弘期开始之年说法不一,约在十世纪晚期,分别由康多和阿里(史称下路弘法和上路弘法)重新传入西藏,正式形成了具有西藏特色的藏传佛教。此时印度盛行大乘密教,密教无上瑜伽部经典和法门被大量转译为藏文,浓厚的密教色彩成为藏传佛教的最大特点,以密教传承为主形成藏密各教派,主要有宁玛派(红教)、噶当派(后并入格鲁派)、萨迦派(花教)、噶举派(白教)、格鲁派(黄教)等。

十三世纪中期,萨迦派五祖八思巴受到元世祖忽必烈赏识,创蒙古文字,受封为帝师和大宝法王,兼领 13 万户,掌握西藏地方政

教大权。十四世纪时，噶举派的两大支派帕竹噶举和噶玛噶举上层喇嘛受元、明两朝册封，相继执掌地方政权。十五世纪初，宗喀巴改革宗教，严格戒律，强调显密兼修、先显后密的修行次第，创立了格鲁派，其势力日渐强大。至清代，格鲁派得到清帝的大力扶植。清朝正式承认格鲁派的活佛转承，并册封其中最大的两个活佛为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇恒达赖喇嘛”和“班禅额尔德尼”，令分别统领前后藏僧俗事务，成为整个藏区精神和世俗上的领袖，逐步形成藏区政教合一的社会制度。

近代以来，清政府腐败无能，西藏地方受到英国殖民帝国主义侵略的长期威胁。十九世纪末二十世纪初英国两次入侵西藏，西藏人民在十三世达赖领导下英勇抗击，兵败后达赖逃亡到蒙古和内地，后返回西藏。抗日战争期间，出走至内地的九世班禅积极投身抗日救亡运动，是著名爱国宗教领袖。

1951年4月，西藏地方实现和平解放，不久十世班禅额尔德尼·确吉尖赞回到西藏，与十四世达赖喇嘛·丹增嘉措共同治理西藏政教事务。1953年5月，中国佛教协会成立，达赖与班禅被推举为名誉会长。1956年二人共同赴印度参加了释迦牟尼涅槃二千五百周年纪念活动。1959年西藏发生叛乱，达赖流亡印度。在中国共产党领导下，西藏进行了民主改革，废除了宗教制度中的封建压迫剥削制度，使人民获得了真正的宗教信仰自由。“文化大革命”期间，藏传佛教也遭到很大破坏，班禅本人也受到冲击。

“文化大革命”结束后，西藏重新全面地落实宗教信仰自由政策。1980年以来，西藏平反了冤假错案，相继恢复和新成立了宗教工作机构，在保障公民的宗教信仰自由权利方面做了大量工作。十多年来中国政府向西藏地方拨专款两亿多元用于落实宗教政策，维修了大昭寺、桑耶寺、哲蚌寺、色拉寺、甘丹寺和扎什伦布寺。为了维修布达拉宫，国家一次就拨款4000多万元。1984年，中央资助专款670万元，黄金111公斤，白银2000多公斤及大量珠宝，在

十世班禅大师主持下,修复了五至九世班禅灵塔、祀殿。至今,西藏得到修复和开放的宗教活动场所已达 1400 多处,满足了信教群众正常宗教生活的需要。

近年来,西藏各宗教团体自主地组织各种宗教活动。中国佛教协会西藏自治区分会于 1983 年创办了西藏佛学院,并在各教派的一些寺庙中开办了学经班,现有学僧近 3000 名。另外每年还推荐一定数量的活佛、学僧到北京,进入中国藏语系高级佛学院进修深造。现在西藏全区有 3.4 万多名僧尼。当选为各级人大代表、政协委员、佛协理事以及在政府中任职的宗教界人士共有 615 人,他们参政、议政,同其他公民一样共同致力于西藏的各项建设事业。

政府尊重和保护各教派的传统宗教活动和习俗。根据藏传佛教的仪轨和历史惯例,活佛去世后按传统的办法转世传承。1992 年 6 月 25 日,中央政府批准了第十六世噶玛巴活佛的转世灵童。对一年一度的拉萨传召大法会,传统的马年转大雪山、羊年转纳木神湖和热振寺坝子等活动,政府有关部门都前往斋僧布施。

藏传佛教领袖十世班禅额尔德尼·确吉坚赞几十年如一日,一直坚持爱国主义立场,在和平解放西藏、反对分裂等斗争中,为维护祖国统一,增强民族团结,做出了重大贡献。建国以来,他历任全国人大常委会副委员长、中国佛协名誉会长等职,于 1989 年元月圆寂。政府决定在日喀则扎什伦布寺修建十世班禅额尔德尼·确吉坚赞遗体灵塔和祀殿,按照藏传佛教的仪轨,举行宗教悼念活动,办理遗体保护以及转世灵童的寻访、认定等事宜。

云南上座部佛教简史

中国南传上座部佛教主要分布于云南省的西双版纳傣族自治州、德宏傣族景颇族自治州、思茅地区、临沧地区、保山地区。傣族、布朗族、阿昌族、佤族基本全民信仰南传佛教,截止 1990 年第四次

人口普查,约有信徒 100 多万。

上座部佛教传入云南,依史料为据约在公元七世纪中叶,系由缅甸传入傣族生活的地区,最初未建立寺塔,经典也只是口耳相传。约公元十一世纪时,因战乱波及,人员逃散,佛教也随之消失。

十二世纪后佛教从泰国北部清迈、景海一带传入西双版纳,同时传入泰润文佛经。此外另有缅甸摆庄派在云南德宏地区传播,流行较广。南宋景炎二年(公元 1227 年)后,有了傣文刻写的贝叶经文。

明隆庆三年(公元 1569 年),缅甸金莲公主嫁与第十九代宣慰史刀应勳时,缅甸王派僧团携三藏典籍及佛像随行传教。从此上座部佛教在云南有了较大发展,先在景洪一带兴建大批佛寺、佛塔,不久在缅甸僧侣的弘传下,盛行于德宏、耿马、孟连等地的傣族人民之中。云南南传上座部佛教保存了许多原始佛教、部派佛教时期的特点,如过午不食、雨安居等。所传经典基本与南传巴利文三藏相同,有的经典有傣文音译本、译文或注释本。云南傣族等少数民族中有一传统习俗,即男童 8—10 岁左右必须出家,入寺一段时间(最短不能少于一个雨安居期——3 个月),学习宗教文化知识,称为“帕”(小沙弥),数年后可以还俗,经过这一阶段的,可以称得上是“熟人”;否则是“生人”,得不到应有的社会地位。少量的优秀小沙弥可不还俗,满二十岁后受比丘戒,成为“都”,即正式的比丘。受戒后根据家庭情况和本人意愿,经过一定手续,仍可随时还俗;只有少数人长期为僧,在寺里修持深造,按僧阶递升,不再还俗。

新中国成立以后,傣族等少数民族也和全国人民一道进行了民主改革,废除了社会、宗教生活中存留的封建压迫剥削制度。上座部佛教界人士参加了中国佛教协会,并与汉传、藏传佛教和睦相处,与南亚、东南亚佛教开展友好往来。“文化大革命”中南传佛教也受到很大冲击。拨乱反正以后,宗教政策逐步落实,少数民族的宗教信仰、风俗习惯得到充分尊重。至 1992 年云南上座部佛教开

放寺塔 1000 余座，有僧侣 8000 余人。四十多年来上座部佛教随着中国社会的发展变化，自身也发生了一些改变，男性少年已不一定必须出家为僧，教派观念也逐渐淡薄，各派之间互相学习、取长补短的情况很普遍，有走向统一的趋势。

第二节 道教史

原始道教

道教正式创立于东汉末年，其标志是太平道和五斗米道的出现。东汉末年，政治非常黑暗，外戚和宦官专权，豪强之间武装争斗，大地主兼并土地，农民生活愈来愈悲惨，被迫到处发动起义。在社会的动荡之中，精通方术、道术、谶纬之学的方士、儒士们纷纷建立带有宗教色彩的集团。对于失去土地、到处流浪的农民来说，他们需要一种新的信仰来代替遭到破坏的旧的信仰，需要一种可依赖的组织来代替被解体的村落共同体。这种需要反映了他们迫切要求摆脱无休止的贫困和灾难，重过安定生活的强烈愿望。因此，带有宗教色彩的改朝换代的符命学说和以符水咒术治病赐福的宗教活动，很容易得到他们的信仰，很容易将他们吸引到宗教小集团中。东汉末年的局面，为道教的正式创立提供的社会土壤。在这种特殊的历史环境中，道教的正式创立，是同农民起义和武装割据共生在一起的。

太平道的大规模活动表现为黄巾起义。河北钜鹿人张角得到了《太平清领书》。他自称大贤良师，奉事黄老道，蓄养弟子，跪拜首过，以符水咒语治病，治愈了很多，很受百姓信赖推崇。于是，他派遣弟子八人代表他分赴各地，以善道教化天下。十余年间，徒众

达到数十万。公元 184 年，张角利用太平道发动和组织了黄巾起义。黄巾起义反过来也同时成为一场波澜壮阔的宗教运动，推动太平道迅速异常地广泛传播。

黄巾起义遭到残酷镇压后，太平道也受到沉重打击，大批骨干和道徒惨遭杀戮，从此无法公开活动，趋于销声匿迹。但是，太平道的教义和影响并没有消失，它们改头换面地继续流传了下去，汇入了道教的总洪流中。

五斗米道的名称，据《后汉书》和《三国志》等书的记载，认为是要求信道的人或有病者，交五斗米，故有此名。

五斗米道的创始人是沛国丰县（今江苏省）的张陵。张陵祖孙三人为五斗米道的前三代领袖，后人合称他们为三张。张陵为第一代天师，其子第二代张衡为嗣师，衡子第三代张鲁为系师。

张鲁继承祖、父行五斗米道，占据汉中，以五斗米道教民，建立政权，割据一方达三十年之久。张鲁自号“师君”。规定初入道者名“鬼卒”，信仰坚定经过考验者号“祭酒”。祭酒各领部众，部众多者为治头大祭酒。祭酒既是宗教骨干，又是行政官吏，不再另设官员。五斗米道在各地设有道场，为宗教和行政中心，称为治。先有二十四治，后与二十八宿对应，增为二十八治。居于首位的是阳平治，为五斗米道的总部。

五斗米道的修道法与太平道基本相同，崇尚符祝，令病人饮符水，并设静室，使病者处其中思守。又使人为奸令祭酒，主讲《老子五千文》，令道民诵习。又使人为鬼吏，为病人主持祷告仪式。祷告之法是书写病人姓名，说服罪之意。写三份，一份放在山上表示呈给上天；一份埋于地下；一份沉水于。这叫作三官手书。经常令病人家出五斗米，故号曰五斗米师。张鲁在汉中，继续此法，并作了补充。令祭酒设置义舍，将义米肉悬在义舍中，任过路者量腹食用。如果取的过多，鬼道辄让他生病。教育道民要做到诚信不欺诈，有病需自我反省。对于犯法者，可原谅三次。再不改正，就要行刑。有

小过者，罚他修路百步，修完后罪则消除。又依月令，春夏禁杀，又禁酒。

可以看出，五斗米道的组织机构比较简单，其符咒和三官信仰，易于群众接受，其经济措施和法律措施都很宽松。这些使张鲁政权在汉末全国混乱的形势中，保持了一方社会的安宁和生产的发展。

张鲁降曹之后，四川的祭酒和信徒大都随他到达曹魏本土，即今河南、河北一带。由于张鲁受到优待，所以五斗米道没有受到公开的严格限制，比太平道的命运好得多。但五斗米道原有的组织系统已宣告解散，祭酒们各自独立布教。分散流传的五斗米道，在动荡不安的魏晋时代，发展很快。其信徒不再仅仅限于农民群众，而且扩大到门阀贵族中。

贵族道教

由于原始道教具有反抗统治阶级的传统，且又流传广泛，无法禁绝，很难使统治阶级放心，遂有一些出身贵族的宗教家起而对原始道教进行改造。葛洪就是其中著名的一个。

原始道教主要是以符水为人治病，通过祈禳、悔过为人求福，具有救世度人的利他性和群众性。在太平道和五斗米道盛行的同时，一些人以追求成仙为主要信仰的信道、传道活动并未中止。葛洪继承神仙家的传统，反复论证神仙实有，提倡通过金丹等术修炼成仙，咒骂张角等农民领袖，贬低符水治病等原始道教，将原始道教从救世度人再度引导到个人度世成仙。这样，一方面旨在消弭农民的反抗性，另一方面也满足了统治阶级自秦皇汉武以来的长生幻想。葛洪还通过《抱朴子内篇》对道教神学从哲学的高度进行整理和提高，增加了儒家伦理道德的比重，使原始道教的理论更加精致，更加符合维护地主阶级统治的需要。《抱朴子内篇》的问世，标

志着贵族丹鼎派道教的得势。

北魏道士寇谦之改革天师道，制订乐章诵戒新法，整理道教典籍，是道教史上一位重要人物。

《云中音诵新诫》伪托老君所授，实际上是寇谦之为改造民间道教而亲自撰写的。这部书为新天师道制定了重要规范。新天师道的主要特点是：第一，奉太上老君为最高尊神，宣扬上有三十六天，下有三十六土，天有三十宫，宫中皆有主神，并有辅佐主神的其它神仙和翼从。第二，抛弃了五斗米道的租米钱税制和房中术，以清虚为本旨，吸收了儒家礼教，更强调通过养生修炼达到长生不老。同时，重视符箓，斋戒沐浴，烧炼金丹。召神劾鬼，皆有科仪。第三，辅佐北方泰平真君，即依靠皇帝。第四，吸收了佛教的教义和礼仪。

公元424年，寇谦之把记载符箓科仪的《录图真经》献给魏太武帝，被接受。太武帝的大臣崔浩信奉道教，师事寇谦之，向太武帝再次推荐寇谦之。太武帝采纳崔浩建议，信奉新天师道，重用寇谦之、崔浩和其余弟子，在京城大设天师道场，自称太平真君。太武帝还亲至道场，受符箓。从此，道教成为北魏国教。总之，寇谦之依靠皇帝发展北天师道取得了巨大成功。

陆修静是南朝刘宋朝道士。宋元嘉末年，宋文帝在宫内召见他。王太后雅信黄老，降母后之尊，向陆修静执门徒之礼。太始三年（467年），宋明帝以礼敦请，亲自问道。并在北郊天印山筑崇虚馆，供陆修静居住。他在那里大力发展道教，宣讲教理，名震朝野，在道俗中赢得极高声望，使道教非常兴盛。

陆修静“祖述三张，弘衍二葛”，即继承张道陵、张衡、张鲁的五斗米道教义，发展葛玄、葛洪的理论，整理道典，首倡三洞之说。他既是原始道教的改造者，也是两晋贵族道教各学派的综合者，为道教教理、科仪的统一奠定了基础。

陶弘景继承老庄哲学和葛洪神仙理论，在《老子》和《周易》思

想的基础上充实和发展了道教的世界生成论。他继续陆修静综合上清、灵宝、三皇诸经学的事业。他吸收佛教和儒家观点,主张儒释道三教合流,宣称“百法纷凑,无越三教之境”。他编纂的《真灵位业图》,将元始天尊作为最高尊神,并广泛吸收各教派尊奉的神仙,组成一个完整的神系,表明陶弘景试图统一道教诸派,表明他确实引入了儒佛二教教义。将神仙严格地区分等级尊卑,曲折地反映出陶弘景的社会观,表明陶弘景也是按照地主阶级的需要改造道教的。到陶弘景为止,可以说代表地主阶级的道教理论家们对民间道教的改造业已完成。

发展与传播

南北朝以后,历代统治者基本上都重视儒释道三教,只是各个皇帝对每个教的喜爱、信奉程度有差异,有的更重视佛教,有的更重视道教。在尊奉的同时,统治者也加强了对佛道二教的控制。

隋王朝短命,对三教的尊崇均未来得及作出突出的“业绩”。在统治阶级的扶植下,隋代道教上继南北朝,下启盛唐,经过一小段稳定发展的时期。

唐王朝同道教的关系非常密切,具有特殊关系。这是因为道教尊奉的老子姓李,与唐朝皇室同姓。这本来是一种巧合。但是,在门阀风气仍然很盛的唐初,唐高祖、唐太宗为了抬高自己的出身,为了神化自己的统治,遂攀上太上老君为先祖,将太上老君奉为祖神、族神。所以,唐代非常尊崇老子,道教也便受到优待。唐代道教的特点之一是茅山派最盛;特点之二是内丹术兴起;特点之三是科仪更加完备;特点之四是道教哲学有了新的发展。

五代的不少地方王朝尊奉道教。五代的著名道教学者有谭峭和陈抟,他们的学说对后世产生了深远影响。

北宋王朝对道教也很重视,从宋太祖、宋太宗起就是这样。但

北宋王朝中最倾心于道教的皇帝还要数宋真宗和宋徽宗。北宋道教的特点是：一、经过唐五代的酝酿、积聚，北宋时期内丹学术广泛传播开来，压制了外丹派；二、茅山派和龙虎山天师派比较活跃；三、出现了神霄雷法派；四、道教进一步世俗化，即进一步向儒家靠拢，出现了善书《太上感应篇》；五、在北宋王朝政治统治越来越腐败的情况下，北宋道教出现了严重的腐化堕落现象。

在南宋统治的南方形成了张伯端系金丹派。南宋王朝对佛道的崇信均不如北宋，引人注目的是朝廷向僧侣道士征收免丁钱。但龙虎山历代天师仍受到朝廷召见，令他们在宫中设醮。上清派同帝室无密切关系，仅活动在民间。南宋符箓派道教在仪式上进一步世俗化。

元代出现了净明道。另外，紫阳派合入全真道。合并后，原紫阳派被称为全真道南宗，原全真道则成为全真道北宗。同时，诸符箓派合为正一派。元代对正一教和全真教基本上采取了一视同仁的态度。元代江南道教的一个突出特点是受到许多知识分子的信奉，显示出文雅、享受的色彩。在教义上，江南诸派皆宣扬三教同源一致，向理学靠拢。诸派教义互相配合，尤其是内丹与符箓结合，皆以真性为行法、炼丹之本。

明初，统治者为了进一步加强封建专制主义，对宗教活动也采取了严格限制的政策。明代道教走向衰落，对统治阶级的影响远远地逊于唐宋时期。主要特点是进一步世俗化、民间化。具体表现是：一、《太上感应篇》等道教善书的流行达到鼎盛时期，表明大部分人不进道观、不依靠道士，只是在日常世俗生活中，靠自己的道德修养信奉道教。二、一些知识分子以研究学问的形式信奉道教，大都偏重于研究丹法，着重于个人修炼。三、符箓派道士更加深入民间，以驱邪捉鬼、丧葬经忏为主业，雷法尤为盛行。四、对道教俗神的信仰更加普及，不少道教教义进一步为秘密宗教吸收。五、道教对民间文学和小说的影响增大，如八仙故事流传更广，充满道教内容的

神魔小说成批涌现。

到了清代，皇室尊崇藏传佛教，对道教采取严厉限制的方针。道教更加衰落，活动主要是在民间。但作为长生之术，仍不时引起一些皇帝的兴趣。宫观中循规蹈矩的道教活动仍受到保护，一些道士也受到封赐。但总的比起来，清代道教比明代衰落更甚，即势力单薄，组织松弛，系统的教义几乎无人继承，纷纷流于歧途和浅陋。

朝鲜学者称，朝鲜是神仙信仰的发源地之一，中国的神仙故事和方士早在秦汉时期就已到达朝鲜。朝鲜盛行风流道。可以认为，风流道是儒释道三教和朝鲜原有信仰结合的产物，与道教的关系非常密切。

日本学者认为，至迟在奈良、平安时期，中国道教的经典、长生信仰、鬼神信仰、方术、科仪等就大量传入日本，对古代日本的政治、宗教及民间信仰、风俗习惯等方面产生了重大影响。

隋唐之际，道教传入柬埔寨。不独柬埔寨，东南亚其它诸国也很早受到道教影响。如道教崇奉的航海神妈祖，至今受到东南亚各国的崇奉。

随着华侨遍布世界，道教信仰也带到各地。但一般限于华人社会自己信奉，且多为三教融合，如文庙、关帝庙和祖庙到处可见。欧美本土居民中，虽然出现道教信徒和道教团体的历史不长，而且是少数，但道经《太上感应篇》、《常清静经》、《玉枢真经》、《日月经》等均早已被翻译介绍过去，特别是关于内丹修炼的一些著作更是受到欢迎。法国研究道教起步尤早，已有近一个世纪的历史了。

近代道教

鸦片战争以来，中国沦为半封建半殖民地的社会，道教亦受到帝国主义的压迫和西方思想的冲击。道教中积极的内容得不到继承和弘扬，消极的内容却为抱残守阙的封建势力所利用。道教进一

步衰败，在五大宗教中降为教团势力和政治影响最弱的一个。许多道士文化素质低下，宗教知识缺乏。道教组织松散，各地联系和团结不够紧密。但仍有一批道士潜心修炼，著书立说，课徒传戒，使道教法脉得以延续。值得一提的是，道教对农民的影响力仍是巨大的。

在民族存亡的大较量中，少数上层道士站在封建主义和帝国主义一边，背叛了道教爱国爱民的优良传统，成为历史的罪人。而多数道士和信徒本着爱国爱教的精神，投入了反帝反封建斗争。如著名的义和团运动和辛亥革命，都有道教徒支持、参加。以惠心日道长为首的茅山道士、以李光斗道长为首的南岳衡山道士以及杭州玉皇山福星观住持李理山道长等，都曾为抗日战争作出过重要贡献。

1949年以前，十方丛林宫观及著名子孙道观大约有一万座。常住宫观的全真、正一两派职业道士约五万人。此外还有无法统计的道院道坛和散居道士。信徒可能超过一亿人。著名宫观有：沈阳太清宫，北京东岳庙、白云观，上海白云观、城隍庙，天津天后宫，西安八仙宫，太原纯阳观，武昌长春观，杭州黄龙洞、玉皇山福星观，苏州玄妙观，成都青山宫、二仙庵，长沙岳麓宫，广州三元宫，洛阳上清宫，开封延祥观，泰山岱庙、碧霞祠，南岳玄都观，西岳华山玉泉道院，嵩山中岳庙，千山无量观，崂山上清宫，罗浮山冲虚观，终南山楼观台，天台桐柏宫，茅山元符宫，武当山太和观、紫霄宫，表城山常道观，户县重阳万寿宫，贵溪天师府，南昌万寿宫等。道教界著名道士有：江西张恩溥（天师道第六十三代“天师”），杭州李理山，沈阳岳崇岱，成都易心莹，西安乔心清，南昌韩守松，浙江蒋宗翰，上海杨祥富，湖北万昭虚，北京孟明慧等。著名道教学者有：上海陈樱宁（居士），沈阳房理家，成都向元理，浙江伍止渊等。

现代道教

中华人民共和国建国之初，在从新民主主义社会向社会主义社会过渡时期，道教界配合土地改革，开展了宗教制度民主改革运动。在运动中，大宫观多余的耕地被没收，房产被统管，进行地租剥削和房租剥削的行为被制止了。从此，所有的宫观只能靠正常的宗教收入和生产劳动收入维持道士生活和维修殿堂，不少原来过惯剥削生活的上层道士变成了参加生产劳动、自食其力的劳动者。宫观中的封建压迫制度，即上层道士的封建特权，下层道士对上层道士封建宗法性的人身依附关系和摧残身心健康的酷刑体罚等，也被废除了。道士之间虽仍有师徒长幼、管理者与被管理者之分，但在政治上是一律平等的。宫观内按照民主原则产生民主管理委员会（或小组），实行民主管理。剔除了封建压迫内容的十方丛林制和子孙庙制仍然实行，但服从民主管理委员会（或小组）的领导。戒律中有关酷刑体罚的规定自行废止，代之以《爱国公约》和《宫观常住规约》等。宗教制度的民主改革使道教的面貌发生了根本性的变化。

经过民主改革，全国道教徒加强了联系和团结，在沈阳太清宫方丈岳崇岱道长的倡议和政府的支持之下，1957年4月于北京召开了道教界第一次全国代表会议，成立了中国道教协会，由岳崇岱任第一届理事会会长。

1957年和第二年，全国开展的反击右派的运动，犯了严重扩大化的错误，也使道教界受到剧烈冲击。岳崇岱、王信安、李净尘、向元理等一批上层道士被错误地打成“右派分子”，其余不少人也受到错误批判。岳崇岱不久自杀身亡。道都界自反右斗争后趋于消沉。

1958年的大跃进，大炼钢铁运动，愚蠢地熔毁了宫观中许多

珍贵的钟、鼎、炉等，使宗教文物受到巨大损失，宗教活动受到不利影响。人民公社化运动又将农村宫观纳入人民公社行政与生产合一的组织系统中去，宫观组成或加入了生产队。城市宫观则自组或加入手工业、轻工业合作社或工厂。宫观经济不再独立，宫观从宗教活动场所变成了生产单位，道士不再以从事宗教活动为主，而是变成了农民或工人。道教再次受到“左”的路线的干扰。

1961年，政府针对大跃进、大炼钢铁、人民公社化运动和自然灾害等带来的严重经济形势，及时采取“调整、巩固、充实、提高”的八字方针，包括调整政府同宗教界的紧张关系。由于连年政治运动冲击了宗教活动，道教徒荒芜了修持和学习、研究教义，无暇认真培养后继人。针对这一实际情况，利用调整的大好时机，接替岳崇岱担任道协会长的陈撷宁居士提出了在道教协会开展道教学术研究、建立道教院校、出版道教书刊、发扬道教优良传统的全盘计划，各级道协组织相继成立研究组织，开办不同形式的道教知识学习班，这些举措对提高道教素质、培养道教人才产生了深远的积极影响。在这种背景下，1961年11月于北京召开了第二次全国代表大会，陈撷宁当选为第二届理事会会长。

截止到1966年上半年，大陆有著名道教宫观637座，常住职业道士5000人，散居道士数万人。

1966年爆发了“文化大革命”，宫观被捣毁或封闭，或被其他单位占用，道士被打成“牛鬼蛇神”，道教活动停止了。

“十年浩劫”过去之后，党和政府开始了落实宗教政策的工作。不少宫观得到修复和重新开放，道士回到宫观主持活动，道教重获新生。1980年5月在北京召开了中国道教协会第三次全国代表会议。会议决定中国道教协会今后的工作围绕着社会主义现代化建设的中心来进行。黎遇航道长被选为第三届理事会会长。第三届理事会制订了《道教界爱教公约》。1986年9月在北京举行了第四届代表会议。会议总结了落实宗教政策的巨大成绩，决心努力作好

宫观管理工作,继续培养道教人才。黎遇航连选连任第四届理事会会长。第四届理事会制订了《中国道教协会关于道教宫观管理试行办法》,作出了恢复全真道传戒的决议,提出了《加强对散居正一派道士管理的几点意见》。1992年3月在北京举行了中国道教协会第五届代表会议。会议反映了道教事业的兴旺和道教界的团结,交流了宫观管理和自养的经验。傅元天当选为第五届理事会会长。

经过十几年的恢复和发展,经县以上政府批准作为宗教活动场所开放的宫观目前有600多座,全国省、市、县道协组织80多个,全真道士12000多人,散居正一道士50000多人,道教居士以及未受箓的正一道众,估计超过万人。一般信徒的人数难以统计和估计。

另外,会址设在北京白云观的中国道教协会,还开办了中国道教学院,设立了道教文化研究所,出版了国内外公开发行的《中国道教》杂志,举办了已中断60多年的全真道开坛放戒仪典和正一道授箓开度盛典;开始了与台、港、澳道教界在有关教义研讨、教务经验等方面的友好交流与经常性联系,还与欧、美、东南亚道教界及道教研究者开展了友好往来活动。十几年来,道教界在开展学术研究、弘扬道教文化方面也取得了空前的丰硕成果,涌现出一批道教界学者。

第三节 伊斯兰教史

伊斯兰教最初是阿拉伯人的宗教,诞生于七世纪初叶的阿拉伯半岛中西部商业重镇麦加,其后仅短短数十年时间,阿拉伯人便在新的宗教旗帜下迅速统一了阿拉伯半岛,并且向外扩张,建立了地跨亚非两大洲的中世纪新型阿拉伯封建帝国,使伊斯兰教变为

世界性宗教。经历了一千三百多年的发展，现今伊斯兰教已传播至世界五大洲，拥有信众十亿人上下，占世界总人口的五分之一左右，并有 40 多个国家奉其为国教，特别是在亚非许多国家中，伊斯兰教对社会政治和文化有深远的影响。在世界三大宗教中，伊斯兰教被认为是现今最有活力的宗教。

创立时期

伊斯兰教产生前的阿拉伯半岛社会形态正处在氏族社会逐渐瓦解，阶级社会开始形成的转换时期。约五世纪末至七世纪初，阿拉伯史称“蒙昧时期”，在半岛外部环境上，拜占庭和萨珊波斯两大帝国为控制东西方贸易商道和争夺势力范围，在半岛南部进行了一系列战争，使半岛商业经济遭到破坏，从而激发起阿拉伯人最初的民族意识；在半岛内部环境中，社会的进步和商业贸易的发展、扩大，一方面使得各部落间的交往和经济联系日益密切，另一方面，利益的冲突又导致部落间的仇杀和战争更为频繁和残酷。私有观念的产生和阶级矛盾的出现，在政治上表现为以部落联盟替代松散的氏族单一部落，从而寻求一种更为安全并能获取更大经济利益的社会结构的要求日益强烈；而在意识形态上，要求以一种适应社会发展状况的新思想来为政治、经济利益服务，使得半岛社会旧有的部落宗教形态必然走向瓦解。

穆罕默德(570—632)诞生在麦加“古来什”(从事贸易获取利润的意思)部落的哈希姆氏族。在那个时代，麦加的社会分化进一步加剧，因私有制经济利益带来的种种社会矛盾在古来什部落各氏族之间不断激化，穆罕默德的青年时代正处在氏族制度趋于解体，阶级社会逐渐形成的动荡剧变时期。而在同时，在精神领域中，氏族部落原有的道德观念和原始信仰已与社会的变化不相适宜。一些被称之为“哈尼夫”(真诚者)的虔修者，已经开始寻求一种新

的信仰,这种追求和探索具有阿拉伯民族自身的特点,但无疑也受到一神论的基督教和犹太教的影响,与部落宗教不同点在于,在这些阿拉伯人中已经出现了一种模糊的一神观念。哈尼夫所进行的宗教实践或许是穆罕默德接受一神论观念的媒介之一。阿拉伯半岛社会发展的必然趋势决定了一种能与之相适应的新的意识形态产生,而穆罕默德却是实现这一转变的“革命者”,他以当时人们唯一能接受的形式即宗教信仰的形式,创立了一神论的伊斯兰教,并以此领导了一场前所未有的社会变革。

公元610年,穆罕默德四十岁时,开始接到“天启”,遂在至亲密友中传道。613年,他开始在麦加居民中公开宣传伊斯兰教,宣称负有安拉赋予的制止现世罪恶的使命。此后十年间皈依伊斯兰教的人数不断增加,但麦加贵族势力对穆斯林的迫害也日益加深。622年,在接到麦地那人的邀请之后,穆罕默德和大部分麦加的追随者迁往麦地那,以后,第二任哈里发欧麦尔确定这一年为伊斯兰教纪元元年,称为“希吉拉历”(意为迁徙、出走)。穆罕默德在麦地那建立了政教合一的穆斯林公社(乌玛),经过同麦加贵族势力的几次著名战役,最终于630年攻入麦加,迫使麦加贵族承认了他的先知地位和宗教、政治上的权威性。631年,阿拉伯半岛各部落纷纷表示皈依伊斯兰教,半岛政治渐趋统一。632年,穆罕默德指导了一次只有穆斯林参加的朝觐麦加“克尔白”天房的宗教活动,史称“辞朝”,此后三个月,穆罕默德在麦地那去世。

四大哈里发时期

穆罕默德之后,伊斯兰教进入由穆斯林公社选举产生的四大哈里发(继任者)时期。首任哈里发艾布·伯克尔(632—634年在位)的主要功绩是迅速平定了半岛各部落拒纳天课的反叛行为,稳固了新政权对半岛各部落的统治。第二任哈里发欧麦尔(634—644

年在位)继承了艾布·伯克尔已经发动的对外讨伐运动,掀起了伊斯兰教第一次军事扩张的高潮,十年间打败了东罗马帝国军队,灭亡了萨珊波斯王朝,相继占领了叙利亚、伊拉克、巴勒斯坦、埃及和波斯帝国大部分领土,使伊斯兰教空前发展,建立了横跨亚非的大帝国。在欧麦尔被一名波斯奴隶刺杀后,奥斯曼继承了哈里发之职(644—656年在位),奥斯曼继续对北非和亚美尼亚等地发动“圣战”,但他最大的功绩则是统一了《古兰经》的版本,即“奥斯曼定本”。此时,大规模的征战已经停顿,哈里发帝国开始面临种种复杂的社会内部矛盾,奥斯曼被两名埃及人刺死,揭开了伊斯兰教史上第一次内战的序幕。穆罕默德的堂弟和女婿阿里被选为第四任哈里发后(656—661年在位),定都伊拉克的库法城。此时穆斯林公社内部的权力斗争达到高峰。阿里首先击败了曾参与竞争哈里发职位的脱勒哈和祖拜尔,这次称为“骆驼战役”(656)的军事战争,是穆斯林之间的第一次战役。但阿里的主要对手却是叙利亚总督穆阿维叶,这是一位在叙利亚一带经营了二十多年的麦加倭马亚家族的军事贵族领袖。在657年的“隋芬战役”中,占优势的阿里因情势所迫,接受了穆阿维叶“依经判断”的建议并接受了仲裁,使主战派出走分裂,成为阿里的反对派——哈瓦利吉派(出走者之意)。在661年,阿里被一名哈瓦利吉派成员刺杀。

倭马亚王朝时期

四大正统哈里发时代之后,伊斯兰教进入了近六个世纪之久的全面发展时期。继第二任哈里发欧麦尔之后,穆阿维叶成为阿拉伯帝国第二位真正的奠基者和开拓者。在成功地安抚了阿里之子哈桑并使其让位之后,穆阿维叶登上了哈里发之职,并建立了世袭的倭马亚王朝(661—750),建都大马士革。倭马亚王朝的历史主线由大规模对外征战和推行“阿拉伯化”政策构成。以征服为目的的

军事行动分三个方向进行，向北是对拜占廷帝国首都君士坦丁堡的进攻，前后三次但以失败告终；向西是对北非和西班牙的占领，阿拉伯人打跨了拜占廷的势力，平息了柏柏尔人的反抗，推翻了西哥特人的王国；向东是对中亚和印度一带的征服，势力直达盛唐之期的中国西部边境。这是伊斯兰教史上第二次对外征讨战争的高潮时期，其结果是，一个地跨亚非欧三大洲的阿拉伯庞大帝国建立，随着大量非阿拉伯民族穆斯林加入到帝国之中，一种新的封建制度之下的阿拉伯文化出现，伊斯兰教内部的民族关系也越来越复杂化。面对这种复杂情况，阿拉伯帝国的统治者必然把社会制度和政治统治方面和问题放在了优先考虑的地位。倭马亚王朝的第五位哈里发阿布杜·马立克(685—705年在位)是穆阿维叶之后最有成就的一个，从他开始，一种融合各民族文化精华的新兴的封建时期的阿拉伯文化被推行，为以后阿巴斯王朝的文化发展奠定了基础；征战的同时，“阿拉伯化”的政策在各地实行，阿拉伯语被定为官方语言，帝国自己的货币被铸造，非穆斯林逐渐被排斥在政府机构之外，等等。“阿拉伯化”政策的推行，维护了帝国的政治统治，客观上又促进了阿拉伯文化的发展，各地用阿拉伯文写就的有价值的著作和一些著名学者开始产生。也正是在倭马亚王朝时期，由伊斯兰教内部政治斗争激化而来的两大政治神学派别——逊尼派与十叶派，在相互对立中同步产生。

阿巴斯王朝时期

八世纪中叶，在各地穆斯林起义的基础上，属于哈希姆家族并自称至圣后裔的伊拉克的阿拉伯贵族艾布·阿巴斯，以“还政于先知家族”为口号，鼓动起义者推翻了倭马亚王朝，并建立了帝国的第二个王朝——阿巴斯王朝(750—1258)。在长达五个世纪的阿巴斯家族统治之下，政治局面在大部分时间内相对稳定，封建生产关

系下的社会经济得到巨大发展,伊斯兰体制形成并向纵深发展。社会领域的突出特点是包含多民族成份的穆斯林平民阶层构成社会结构的主体;波斯人一度在实际政治统治中占据着重要地位并留有深刻影响;阿巴斯家族的王权统治在王朝的中后期实际上或被突厥奴隶军将领操纵、或被布维希人掌握、或被塞尔柱人替代,哈里发最大的作用不是表现在政治统治方面,而是体现在作为穆斯林的最高宗教领袖的地位上。思想文化领域的突出特点是出现了“阿拉伯—伊斯兰文化”的黄金时代,翻译运动的开展不仅保存了欧洲古代文明遗产,而且大大促进了阿拉伯帝国科学与文化的发展;在阿巴斯哈里发的提倡下,各门宗教学科得到极大促进。在宗教领域中,正统派神学教义与苏非派神秘主义相结合,使逊尼派得以深入发展;与此同时,十叶派在布维希人的支持下和埃及法蒂玛王朝的统治下,神学体系也日臻完善,同样得到深入发展。整个帝国实现了伊斯兰化。阿巴斯王朝时期还存在过两个与其分庭抗礼的伊斯兰教政权。倭马亚王朝末代哈里发的一个王子阿布杜·拉合曼一世逃往西班牙,在科尔多瓦建立了自己的统治,史称“后倭马亚王朝”(756—1236),后被西班牙人推翻。不满巴格达阿巴斯王朝统治的十叶派伊斯玛仪派一部分人,于909年建立了“法蒂玛王朝”,并于969年占领了埃及,1171年,法蒂玛王朝被著名的将领萨拉丁推翻。十世纪以后,阿巴斯王朝哈里发已大权旁落,1258年,蒙古人在成吉思汗之孙旭烈兀率领下,攻破巴格达,阿巴斯王朝覆灭。

奥斯曼帝国时期

此后,伊斯兰世界在政权统治上处于分裂割据局面,但埃及的马木留克王朝(1250—1517)在阻止蒙古人继续西进和抗击十字军东征方面,表现出强有力的军事实力。13世纪后半叶,由中亚西迁

的突厥人部落奥斯曼土耳其人，在酋长奥斯曼带领下兴起于原属塞尔柱王朝统治下的安纳托利亚半岛，并开始对整个小亚细亚和东南欧进行征服战争。1453年，土耳其人在苏丹（君主）穆罕默德二世领导下，攻克拜占廷首都君士坦丁堡，后改名为伊斯坦布尔（伊斯兰城之意）并定都建国。16世纪苏丹苏莱曼一世时期（1520—1566年在位），奥斯曼土耳其人已经完成了对小亚细亚、东南欧、北非、叙利亚等地区的征服，建立起地跨欧亚非三大洲的军事封建大帝国，达到全盛时期。17世纪以后，奥斯曼帝国开始衰落，直到1924年凯末尔宣布取消苏丹——哈里发制度。

16—17世纪，与奥斯曼帝国并列的伊斯兰世界三大帝国还有奉十叶派为国教的波斯萨法维王朝和蒙古人建立的印度莫卧尔帝国。这一时期出现了伊斯兰教第三次大传播，范围广至东欧、南亚、东南亚一带。伊斯兰教在世界范围传播的大格局，是在这一时期确立的，到现代形成广布各大洲的局面，则是近几十年来穆斯林向欧洲和美洲等地移民所致。

近现代时期

进入近代以后，虽然奥斯曼帝国在伊斯兰世界的大部分地区享有名义上的统治权，但割据而治的局面有增无减并成为战后民族国家建立的雏形。法国拿破仑于1798年侵占埃及后，伊斯兰世界在资本主义和帝国主义列强的侵略下，逐步沦为西方的殖民地、半殖民地，社会危机日益加深，伊斯兰教在巨大冲击之下面临严峻挑战。反对侵略和殖民统治是近代伊斯兰世界面临的首要任务，历次斗争如伊朗巴布派起义、印度民族大起义、苏丹马赫迪教派起义等，无不以伊斯兰教为旗帜，它鲜明地起到了联合不同阶级和阶层的纽带作用，被视为民族独立和光荣传统的象征。在伊斯兰教内部，从近代直至现代，为适应社会发展的要求，无论是坚持传统的

原教旨主义还是主张改革的现代主义,都在寻求一种能使伊斯兰教原本精神和传统价值在现代社会生活中合理体现并继续发展的有效途径和方式。不断出现的各种伊斯兰教社会思潮和社会运动,是近现代伊斯兰教发展史上的突出特点。十八世纪兴起的“瓦哈比运动”是伊斯兰教复兴运动的先驱,其回到《古兰经》去的复古主张实际上是一种阿拉伯民族主义的体现,它的传播导致了沙特阿拉伯王国的建立。本世纪七十年代末霍梅尼领导的“伊斯兰革命”成功地推翻了巴列维王朝的世俗统治,使伊斯兰教复兴运动产生了世界性的影响。阿富汗尼倡导的“泛伊斯兰主义”虽然在政治体制上未被各民族国家接受,但其中团结所有穆斯林一致对外的主张却被接受,泛伊斯兰教的几大国际组织在协调伊斯兰教国家关系上具有重要的影响力。此外,现代主义、改良运动甚至伊斯兰社会主义等等思潮,都对现代伊斯兰教国家的政体产生着重大的影响。当今世界,伊斯兰教的影响越来越成为世界政治生活中一个不可忽视的重要因素。

伊斯兰教在中国

伊斯兰教在中国,几乎同它的发源地具有同样悠久的历史。中国同阿拉伯很早以前就有交往,西汉司马迁《史记》中称阿拉伯为“条枝”,东汉班超曾于公元97年遣使甘英出使西域,到过安息境内(安息是古代中国对阿拉伯的另一称谓)。以后,中西方贸易交往日益频繁,形成著名的丝绸之路。到唐代,中国与阿拉伯的交通往来已形成陆路“丝绸之路”,海路“香料之路”两条主要通道。由于这种便利条件和交往历史,伊斯兰教创立后不久,即随来华的阿拉伯使节或商人传入中国。一般中国史家将唐高宗永徽二年(651年)阿拉伯帝国(唐宋称“大食国”)第三任哈里发奥斯曼遣使入长安作为伊斯兰教初入中国的标志。有关传入年代还有十余种说法,但最

初阿拉伯人来华并不具有专门传教的使命,因此所能肯定的只是在唐初已有信仰伊斯兰教的阿拉伯人在中国活动。

唐宋时期(七世纪至十三世纪)是伊斯兰教在中国的初传和早期发展时期。据史载,这一时期阿拉伯来华使节就有 86 人次之多,而更多的阿拉伯人、波斯人则是来华贸易的商人,唐代称之为“番客”。这些人中有一部分在都市留居,与当地中国女子成婚,是最早生活在中国的穆斯林。唐肃宗平定“安史之乱”时曾向大食借兵数万人,收复两京后恩准其世居中国,这部分人与已定居的“番客”成为元代形成的回回民族的最早族源。在唐中期以后,已有“土生番客”出现,且至宋代来华贸易并居留的穆斯林有增无减,主要在东南沿海都市和长安城(今西安)中形成居住社区,称为“番坊”,在坊内还修建了清真寺供礼拜之用。唐宋时期虽然不少“土生番客”在语言、服饰、文化等方面已深受汉文化影响,甚至有人登第显名,但种群上仍属外番之人,信仰上也没有掺入本土思想影响,依然保持原有风貌。由于当时伊斯兰教仅被视作“大食殊俗”,而且外来番客也不传教,人数较少,因而与朝纲及汉文化和别种宗教并无冲突,所以既无受到抬举,也未受到贬抑。

元代是中国伊斯兰教形成的重要时期,无论在内地还是在新疆地区,伊斯兰教都得到相当发展,逐步形成与汉文化或突厥文化相结合的单元形态。蒙古人自 12 世纪中叶兴起,不到百年间就完成了对中亚、西亚和东亚的一体化统治,并于 1271 年在中国建立元王朝。蒙古人在建立元朝时曾调集“西域亲军”东来中国,其中许多人是信仰伊斯兰教的阿拉伯人、波斯人、中亚人,这些人被编入“探马赤军”,分住各地,以陕、甘、宁为多,一部分在中原和江南各地。元代对这些人统称“回回”,划为色目人之列,他们的地位仅次于蒙古人,高于汉人和南人。元代由阿拉伯、波斯等地来华贸易者较之唐宋时期要多无数倍,他们仍旧集中在江南沿海城市,如泉州、杭州、扬州等地。蒙古人改宗伊斯兰教的情况在元代多有发生,

蒙古皇亲宗室安西王阿难答(当时统辖包括今宁夏在内的地方)皈依伊斯兰教后,所部 15 万人大多随其改宗;14 世纪统治撒马尔汗的蒙古人帖木儿甚至建立起一个庞大的伊斯兰帝国。

元代开始,伊斯兰教在中国境内成为与其他宗教并行的独立宗教信仰,它的基础是元代形成的统称“回回”的几个信仰伊斯兰教的民族,即回回民族、撒拉族、东乡族,此外就是新疆地区皈依伊斯兰教的维吾尔族。由蒙古、回、汉、藏等民族混血形成的保安族,在 17 世纪时也接受了伊斯兰教。元代,中国境内大部分地区都有穆斯林居住区,形成“元时回回遍天下”的格局。这时的穆斯林已不是唐宋时的“化外之民”,而是具有本土意识的中国穆斯林。在穆斯林居住地普遍修建或重修了清真寺,曾设有“回回掌教哈的所”,主管穆斯林民事事务,兼有为国祈福的责任。元统治者个人信仰虽各有所重,但对各种宗教总体上采取的是宽容政策,伊斯兰教在中国的发展、成型,客观上有许多有利条件。元代穆斯林在政治上具有较高地位,因而不少人被重用,如赛典赤·赡思丁官至平章政事且三代位居高官。在科技文化方面,元代穆斯林亦有很大贡献,在天文、历法、建筑、医学等方面尤为突出,起到了西方文明东传,东方文明西传的桥梁作用。

伊斯兰教进入新疆地区最早是在 10 世纪初叶中国五代时期,传播活动与伊斯兰教势力在中亚的发展关系密切。维吾尔族在古代称为“回纥”或“回鹘”,是突厥人游牧部落的一支。约在 8 世纪前后,回纥人向西南方向迁移,其中“西州回纥”部在中亚楚河流域南部和新疆喀什地区兴起,建立了汗国,10—13 世纪初,汗国以哈拉汗朝称盟中亚地区,辖地也包括新疆喀什、于阗、喀拉昆仑等地区。哈拉汗朝西疆与波斯萨曼王朝接壤,在 10 世纪初,汗王苏图克·布格拉汗弃萨满教,从萨曼王朝接受伊斯兰教,并以武力加以推行,经过其子穆萨、其孙奥布·哈桑、其曾孙玉素甫·卡德尔汗的一系列军事行动,最终战胜了于阗一带的佛教势力,在南疆确立了

伊斯兰教信仰。11 世纪维吾尔族诗人尤素甫·哈斯·哈吉甫的著名长诗《福乐智慧》和喀什噶尔人马合木德·喀什噶里的名著《土厥语大词典》，深刻反映了伊斯兰教对哈拉汗朝社会生活的巨大影响，也表明了哈拉汗朝时期突厥文化已具有极高水平。

13 世纪初叶，新疆地区受信仰佛教的西辽国统治，当时的西辽王屈出律对伊斯兰教实行迫害和打击，成吉思汗灭西辽后，这种迫害才得以停止。蒙古汗王察合台汗七世孙秃黑鲁帖木儿皈依伊斯兰教，使新疆地区伊斯兰教从 14 世纪开始得到了巨大发展，至 16 世纪已征服了天山东麓的哈密、吐鲁番地区，并建立了以喀什噶尔和叶尔羌为中心的叶尔羌汗国。在汗国统治者影响下，这一地区的蒙古人全部改宗伊斯兰教，并与维吾尔人融合，完全突厥化。伊斯兰教成为天山以南、以东地区占绝对统治地位的宗教。此时，北疆地区已有伊斯兰教传播，但北疆大部分地区成为穆斯林居住区，则是在 18 世纪清乾隆帝平定准噶尔部后至 19 世纪末叶的事情。除维吾尔族以外，新疆其他信仰伊斯兰教的几个民族大都起源于中亚细亚一带，他们信奉伊斯兰教与伊斯兰教势力侵入中亚有直接的关系。

明清时期是中国伊斯兰教逐步定型并稳定发展的重要阶段，特别是在明末清初（16—17 世纪），经堂教育体系的创立，汉文译著活动的开展和苏非主义思想的深入传播，为中国伊斯兰教独特风格的确立，奠定了基础。

明代统治者对散居各地穆斯林采取的政策，对中国伊斯兰教发展形态有很大的影响。一方面，明统治者对伊斯兰教本身的态度是利用但不扶植，总体上褒多于贬。明时，“回回”一词已用于泛称穆斯林，伊斯兰教被称为“回回教”或“回教”，这一称谓一直沿用到 20 世纪 50 年代初。回回人在明代多有重用，朱元璋手下的不少开国功臣，如常遇春、胡大海、沐英等人都是回回，以后各帝也有重用回回的记录，如著名航海家郑和，政治家海瑞等等。明太祖朱元璋

曾御书百字赞美穆罕默德，成祖朱棣发布过保护伊斯兰教的敕令，武宗朱厚照甚至深研《古兰经》，视伊斯兰教为“深原于正理”。明以理学治政，能如此对待回回人的信仰已是不易。另一方面，朱元璋起兵倒元基于驱蒙兴汉，因此在政治治理上，明统治者采用民族同化政策，对蒙古人、色目人多有防范。最典型的作法是朱元璋明令蒙古人和色目人不许本类自相嫁娶，此外，还禁止“胡衣胡姓”，统以汉姓代之。在明朝，伊斯兰教“掌教”之名被代之以“老师傅”，教长只有传道布教权，而无唐宋以来形成的兼管民事之权。凡此种种限制，对穆斯林社会汉化过程有很大的外部影响，海瑞、李贽等著名人物鲜有宗教上的记述和印迹，或可说明一二。

在穆斯林内部，为适应久居中国而带来的自身变化，并适应统治者的汉化措施，一些人开始寻求一种既能保存自身，又可以让教外之人明了并容让回教的途径。经堂教育之风尚由陕西穆斯林胡登洲(1522—1597)首开，以后发展成若干学派，直至今日仍然是中国伊斯兰教培养宗教人材，研习伊斯兰教教义、教法、教规的主要方式。经堂教育的发展所起到的首要作用，是通过传道授业的方法使伊斯兰教的学理在穆斯林中得以传承和光大，重大的意义在于以伊斯兰教为纽带来维系民族生存与发展。经堂教育的开展，一方面深化了中国穆斯林学者对阿拉伯文、波斯文经典的研究，一方面掀起了汉文译著活动的高潮，以王岱舆(约1570—1660)、张中(1584—1670)、伍遵契(约1598—约1698)、马注(1640—1711)、刘智(约1662—1730)、马德新(1794—1874)、马联元(1841—1895)等人为代表，或注或译，用汉文著述了一大批宗教著作，特点是既阐明伊斯兰教本身的知识，同时也把儒家思想甚至佛道宗教观同伊斯兰教教义相融合，以调节伊斯兰教信仰与中国传统文化的关系。汉文译著对有文化但不谙阿拉伯语的穆斯林以及教外人士了解伊斯兰教有一定帮助，但穆斯林大众获取信仰知识的途径，是通过家传和经堂教育以及受过经堂教育的阿訇布道(即讲卧尔兹)来

实现的。

伊斯兰教苏非神秘主义思想在元朝时已进入中国，汉文译著中就有不少苏非主义典籍中的内容。至明末清初，苏非主义有了较大的发展，在西北穆斯林聚居区先后形成了虎夫耶、昝得忍耶、库卜忍耶、哲合忍耶四个以苏非主义神秘神学思想为信仰核心的门宦教派。门宦的形成，又为苏非主义的进一步传播提供了更为有利的条件。在新疆地区，苏非主义的传播时间上比内地要早，哈拉汗朝于10世纪传播伊斯兰教时，苏非主义就由中亚进入新疆。到17世纪初，苏非主义在维吾尔、乌兹别克等民族中得到较大发展，形成依禅派、到17世纪末叶，依禅派在南疆已取得宗教和政治上的统治权。在其后的三个世纪中，依禅派因自身分裂为白山派和黑山派，相互争斗不已，实际上是南疆地区社会政治变迁的缩影。直至20世纪初，两派的教派争斗才在形式上泯灭。门宦教派的产生，一方面在宗教上打破了传统的教坊体系，变一个教派为若干教派，一方面日益与中国封建社会相结合，使中国伊斯兰教逐步成为封建地主阶级所利用的统治工具。

各族穆斯林的反清斗争，是近代中国伊斯兰教发展史上的一个突出特点。清初顺治五年(1648)米喇印、丁国栋兰州起义和顺治七年(1650)羽凤麒、撒之浮、马成祖广州抗清，是抗清复明运动中的插曲。自乾隆后期直至19世纪末叶清朝后期，各族穆斯林的反清起义虽然爆发的起因各异，但反对封建压迫和民族压迫的性质却是共同的。特别是在19世纪中叶太平天国运动影响之下，云南杜文秀起义(1856—1873)、西北回民大起义(1862—1873)、新疆各族穆斯林大起义(1862)，具有深远的历史意义。无论是在新疆地区还是内地，各族穆斯林还在抗击帝国主义侵略和反分裂斗争中作出过巨大贡献，表现出中国穆斯林所具有的爱国主义光荣传统。

1911年辛亥革命推翻清朝统治后，中国历史进入民国时期。中国伊斯兰教在这一时期的发展主线是与整个社会深刻的变革相

联系的。虽然封建王朝已被推翻,但包括广大穆斯林群众在内的全体中国人民仍然身受帝国主义、官僚资产阶级和封建地主阶级的三重压迫,因此,无论是辛亥革命时期、新文化运动时期、大革命时期,还是抗日战争、解放战争时期,都有一批有觉悟的穆斯林革命先烈不断涌现,为中国人民的革命事业作出了贡献和牺牲。民国时期,由于反动统治阶级领导下的民国政府并没有真正去实现孙中山先生所提倡的“五族共和”主张和民族平等政策,导致歧视、侮辱穆斯林的事件屡有发生,戴季陶、曾仲鸣等国民党要员主办的刊物竟登载恶毒诬蔑穆斯林信仰和习俗的文章,正说明了问题的实质所在。穆斯林群众抗议侮教案的一系列斗争,也反映了人民群众反对封建压迫和民族压迫斗争的一个侧面。

进入民国后,中国伊斯兰教在新的历史条件下又有所发展。北京穆斯林王宽阿訇(1848—1919)首开近现代中国穆斯林新文化运动之风,开办新式回民学校,兴办宗教教育和普通教育,成立“中国回教俱进会”,以兴教育、固国体、回汉亲睦为宗旨。王宽阿訇曾与孙中山先生会面,多次以实际行动支持共和与护法运动。在穆斯林新文化运动中,各地曾开办小学和师范学校几百所,有一些以宗教教育为主,一些则是由穆斯林开办的普通学校,培养了一大批穆斯林人才。这一时期,一些著名学校如成达师范学校和上海伊斯兰师范等,还组织留学深造,1937—1945年间即派往埃及爱资哈尔大学等留学生50余人。许多地方性或全国性的中国穆斯林社会团体或组织相继成立,一批由穆斯林主办的刊物也在民国时期出版,以《月华》刊行时间最久。穆斯林新文化运动是在很困难的条件下开展的,许多事业也因经费不足等许多原因而终止,但它对于现代中国伊斯兰教的发展,促进国际伊斯兰教交流,培养人才等等方面都有积极的作用。在伊斯兰教本身,西北地区还在沙特瓦哈比派影响下,出现了提倡“尊经革俗”的伊合瓦尼派和赛来菲耶派,以及以刘智学说为本的西道堂派。20世纪20年代的新疆和田地区,已经开

始有人传播瓦哈比派的思想。

中华人民共和国成立后，实行了宗教信仰自由政策，特别是本世纪 80 年代以来，中国各族穆斯林的宗教生活得到了充分尊重，社会地位真正获得了平等。中国伊斯兰教在各方面的发展都有了前所未有的新气象。

第四节 天主教史

天主教亦称公教、罗马公教、罗马天主教。在全世界大多数国家，新教、东正教、天主教统称基督教。在我国，基督教一般只指新教，不包括东正教和天主教。由于新教在我国称基督教（俗称耶稣教），基督教一词遂产生了两种涵义：一是指世界性公认的基督教各派总称；二是指十六世纪宗教改革运动中产生的新教。“天主”一词是十六世纪耶稣会传教士进入中国传教后，借用中国原有名称对所信之神的译称，故把他们传播的宗教定名为“天主教”。

早期基督教

公元前后，罗马皇帝奥古斯都征服地中海沿岸欧洲，西亚、北非的大部分地区，建立起庞大的奴隶制的罗马帝国。这一庞大帝国当时分为罗马本土（意大利）和三十多个行省，它对沦为奴隶和各民族人民的起义反抗和独立战争进行了残酷的镇压，罗马帝国国内的阶级矛盾和民族矛盾十分尖锐。各被压迫民族，尤其是下层劳动群众无力在经济、政治上获得解放，其义愤和渴望则强烈地表现于宗教激情，因而，各种形式的宗教在罗马帝国境内孳生、流传。基督教即产生于这样的历史背景。

按照早期教会的传说,基督教是由耶稣基督在巴勒斯坦创立的。耶稣在罗马帝国奥古斯都时代(公元前七年至公元十四年)生于巴勒斯坦南部的伯利恒一个木匠家里。其母玛利亚因圣灵降孕而生耶稣,所以耶稣为神子,是救主。他三十岁时开始宣传上帝的福音,并招收了十二个门徒。耶稣在传教过程中还施行了许多神迹,从而追随者日增,但其说教遭到了犹太教祭司和罗马统治者的反对。耶稣最后被其门徒犹大出卖,由犹太教祭司交给罗马总督彼拉多判处死刑,被钉死在十字架上。但耶稣受难后第三天复活,复活后第四十天升天,于第五十天差遣圣灵降临。其门徒领受圣灵,开始传教,并预言耶稣将再次降临人世,对世界进行审判,建立起“千年王国”。在耶稣死后的十几年内,耶稣的门徒们以耶路撒冷为中心建立教会,遵守犹太教的教规,参加犹太教圣殿的崇拜。这时,基督教还局限于犹太民族之内。初期教会选举耶稣的第一个门徒彼得为其领袖。彼得在传教中被监禁,后遇天使解救,遂前往罗马,担任了罗马教会的第一任主教,从而被后期罗马天主教会尊为首任教皇。教会的另一早期领袖保罗原为有罗马公民权的法赛人,皈依基督后率先将基督教传入犹太人以外的罗马公民和其他民族中。约在一世纪四十年代后期,在耶路撒冷的一次会议上,以保罗为首的世界派和恪守犹太传统的民族派展开辩论,结果保罗派获胜。从此,基督教便沿着世界化宗教的方向发展,并远传到希腊、罗马等地建立教会。随着基督教向地中海东部传播,通过和各地各民族人民的接触,吸收一些其它宗教的思想和习俗,逐渐形成比较定型的组织制度、圣礼、节期和崇拜仪式。

早期基督教曾受到罗马皇帝的残酷迫害和镇压。但基督教不但没有被消灭,反而在人数和社会影响上有所发展,并传遍整个罗马帝国。至三世纪末,虽然基督教的基本群众仍是中、下层平民和奴隶,但其多数领导成员的社会成分已上层化,基督教已成为一支不可忽视的社会力量,基督教所倡导的忍辱顺从逐渐被罗马帝国

统治者认识和重视。这一切促使罗马帝国统治者自四世纪开始对基督教采取扶植和利用的政策。公元313年，罗马帝国西部皇帝君士坦丁一世和东部皇帝李锡尼在米兰会见，联名发布“宽容敕令”（史称“米兰敕令”）、宣布基督教可与所有其它宗教同享自由，不受歧视。从此基督教成为官方认可的合法宗教。君士坦丁在战胜李锡尼后，进一步扶植基督教，于325年在帝国东部尼西亚召开基督教普世主教会议，后被称为第一次尼西亚公会议，为罗马帝国政权直接干预教会内部事务以及教义和崇拜仪礼的开端。公元392年，罗马帝国皇帝狄奥多西一世正式宣布基督教为国教。

东西教会大分裂

由于政治区划、语言、文化传统等方面的差异，罗马帝国在事实上一直分为东、西两部分。基督教从三世纪以来也逐渐形成东西两大派。西派以君士坦丁堡为中心，通行希腊语，又称希腊教会。452年，罗马主教利奥一世宣称罗马主教乃耶稣门徒彼得的继承人，故位居众主教之首，为后世确立教皇制提出了理论根据。476年西罗马帝国灭亡，罗马主教逐渐成为整个西派教会的领袖。五世纪来，法兰克王国初兴，国王克洛维改宗基督教。教会在国王的扶持下发展迅速，并拥有大量土地财富。六世纪来，格列高利一世身兼罗马主教和罗马行政长官，趁意大利受伦巴德人入侵处于混乱之际，利用教会对群众的影响，造成政教合一的局面，被称为教皇制的真正奠基者。东派教会在皇帝的支持下，不承认罗马主教为教会最高首领。东、西两派教会互争教会权利，同时在教义和神学思想上也有分歧，至九世纪后半叶，发展到君士坦丁堡宗主教佛提乌与罗马教皇尼古拉一世互相绝罚，史称佛提乌分裂。1050年，教皇利奥九世通谕号召废止已渗入意大利南部拉丁教会的希腊礼仪。君士坦丁堡宗主教色路拉里乌针锋相对，命令君士坦丁堡的拉丁

教会一律使用希腊礼仪。1054年，教皇派出以枢机主教洪贝尔为首的使团去君士坦丁堡。但双方互不妥协，彼此指控，矛盾激化。最后，洪贝尔在圣索非亚大堂的圣坛上放下绝罚令。色路拉里乌则召开会议，宣布革除罗马教皇及其使节的教籍。这次大分裂史称色路拉里乌分裂。此后，东西两派教会正式分裂。东派教会自称正教，西派教会自称公教。天主教会及其教皇制，作为独特的单一教会和体制，至此乃正式确立。

中世纪以来的天主教

中世纪时，天主教是西欧各国封建社会中占统治地位的宗教，并把哲学、政治、法律等都置于天主教神学的控制之下，还设置异端裁判所，对所谓不接受罗马教廷规定的信条或公会议决定的人，以及反对封建势力的人士，包括进步思想家和自然科学家进行残酷迫害。教皇还与西欧封建君主相勾结，于1095年至1291年发动了八次十字军东征侵略战争。十六世纪宗教改革运动后，天主教在欧洲部分国家丧失统治地位。为了对抗宗教的改革运动，维护自身的统一和权威，天主教罗马教廷采取了一系列措施，史称反宗教改革。1545年至1564年，罗马教廷召开特兰托公会议。会议通过一系列决议，宣布宗教改革中出现的新教为异端，规定天主教会的信条正确无误，坚持教皇为教会唯一最高权威，同时对修会制度进行改革。1540年成立的耶稣会，对维护教皇权威，反对宗教改革及天主教自身的发展都起了重要作用。

十八世纪，在启蒙运动和理性主义的影响下，欧洲一些国家如法国、葡萄牙、西班牙等，对罗马教廷的离心倾向日益增强，不满于耶稣会士干预内政外交，要求将其取缔。教皇克雷芒十四世迫于压力于1773年宣布解散耶稣会。至1814年教皇庇护七世时再恢复。1789年法国大革命后，拿破仑入侵意大利，1797年教皇国遭到洗

劫。二年后教皇庇护六世被掳，死于法国。1800年，教皇庇护七世重建教皇国。1809年拿破仑又将其并入法国版图。1929年，庇护十一世和墨索里尼签订拉托兰条约，教皇拥有独立的梵蒂冈城国的主权方被正式承认。

十八至十九世纪，天主教在神学思想上恪守特兰托会议以来的教条。1869年至1870年，庇护九世召开第一次梵蒂冈公会议，重申“玛利亚无原罪始胎”的信条，并通过“教皇无讹”信条。二十世纪初，天主教内出现现代主义思潮，主张用历史方法对圣经进行考证研究，反对经院主义神学对传统教义的解释。天主教现代主义被教皇庇护十世于1907年宣布为一切异端的总汇而遭正式禁绝。大部分现代主义者被处绝罚。

1962年，教皇约翰二十三世召开第二次梵蒂冈公会议，于1965年12月结束。会议强调天主教要跟上时代，在教内进行了一系列改革，并对外采取开放政策，主张与天主教以外的基督教各派以至其它宗教和不信宗教的人们对话。第二次梵蒂冈公会议之后，天主教在神学上打破了以往权威主义和教条主义的禁锢，呈现了前所未有的活跃局面。一些天主教神学家力图用历史的观点对待过去的传统，将天主教神学和现代科学技术、哲学、社会政治思想调和起来，使神学出现了多元化和世俗化的现象。

现在，全世界天主教有总主教区130个，教区628个，监牧区和代牧区129个，共有教徒九亿一千九百万，占全球人口的17.5%，另据梵蒂冈发表的统计数字，截至1991年2月，全球有枢机主教142人，其中欧洲72名，中南美洲19名，北美洲17名，非洲17名，亚洲13名，大洋洲4名。现任教皇为波兰人若望·保禄二世，于1978年10月就任，是第266任教皇。

天主教传入中国

天主教传入中国有悠久的历史。公元 635 年(唐贞观九年),基督教的一个派别聂斯托里派曾传入中国,该派在中国历史上称景教,流行 210 年后绝迹于中原,但在契丹、蒙古等地依然流行。天主教传入中国始于十三世纪。1245 年,教皇英诺森四世派方洛各会会士柏朗嘉宾作使者到当时蒙古的都城和林,企图向大可汗贵由传布天主教,徒劳而返。柏朗嘉宾以后来到和林企图传布天主教的使者,也同样失望而归。1279 年元朝建立后,方济各会会士约翰·孟高维诺奉教皇尼古拉四世派遣于 1294 年来到中国,获准在京城设立教堂传教,信教者大多为蒙古人、阿兰人和色目人。当时天主教和景教统称也里可温。1307 年,罗马教廷命孟高维诺为汗八里(今北京)总主教,并继续派方济各会会士赴华。1313 年在福建泉州设置教区。元时,天主教在今内蒙古五原、新疆伊犁、江苏扬州和浙江杭州等地均有活动,信徒约 6 万。元朝覆灭后,天主教在中国几近绝迹。

十六世纪,天主教随着西方殖民主义浪潮,再度传入中国。1551 年 12 月,第一批耶稣会会士,葡萄牙派往亚洲的传教士方济各·沙勿略从日本搭葡萄牙商船抵中国广东上川岛,因明朝海禁,不能进入内地,遂改道去马六甲和果阿。1552 年 8 月,方济各·沙勿略再次抵达上川岛,未来得及进入中国内地,于 12 月病死岛上。1578 年,耶稣会“印度和日本教务巡阅使”范礼安在去日本的途中在澳门住了一年,研究耶稣会传教士进入中国内地的方法,最后作出了准备进入中国内地的耶稣会传教士要“中国化”,要“学习中国语言文字”的决定。1579 年 7 月,耶稣会会士罗明坚从印度抵澳门。罗明坚到了澳门后致函已去了日本的范礼安,请派利玛窦来做他的同伴。1582 年 8 月,利玛窦抵澳门。罗明坚与利玛窦在澳门学

习中文,并利用葡商至广州贸易的机会,一次又一次至广州。1583年,在广东肇庆造了取名为“仙花寺”的住院。1588年,罗明坚去欧洲请求教皇遣使来中国,未再来中国。1589年,利玛窦从肇庆去了韶州造了一所住院。1594年,利玛窦离开韶州北上,又在南昌、南京建立了住院。随着这些住院的建立,又有一些传教士进入中国。利玛窦以传播科学知识为媒介,以天主教教义与儒家思想相融合作为传教方针,并写成《天学实义》一书。1600年,利玛窦得万历皇帝默许居留北京。利玛窦的传教方针为天主教在中国的广泛传播奠定了基础。至明末,耶稣会中国传教区已建立了十三处传教会所,全国约有教徒十五万。在官员和儒士中已不乏天主教教徒。其中较著名的有徐光启、李之藻、杨廷筠等人。

清初,以耶稣会会士为主体的来华传教士基本上继承了利玛窦的传教方针。汤若望、南怀仁、徐日升等传教士在顺治、康熙两朝赢得信任,天主教有进一步的发展。至1700年,天主教徒已有三十万人,并有了中国主教和神父,其中有一定知名度的是1685年在广州祝圣为主教的罗文藻和由罗文藻祝圣为神父的吴渔山。

1631年西班牙多明我会会士第一批三人开始从菲律宾进入福建。1633年,一个方济各会会士到了山东。1684年,巴黎外方传教会传教士也到了福建。在这些来到我国的多明我会、方济各会、巴黎外方传教会的传教士中,一再有人反对利玛窦的传教方针,干涉中国教徒参加“敬孔”和“祭祖”仪式。在中国的传教士于是分成两派,一派遵循利玛窦的传教方针,一派反对利玛窦的传教方针。这就是天主教史上的“中国礼仪之争”。1645年教皇莫诺森十世谕令谴责耶稣会。1700年起,论争发展为教皇与清朝皇帝的公开冲突,该年康熙皇帝声明,敬孔祭祖乃中国习俗,不含宗教意义。1704年,教皇坚持严禁中国教徒行中国礼仪。1715年,教皇发布《从这日起》通谕,重申不准中国教徒行中国礼仪的前禁,违者与异端同罪,受绝罚。康熙皇帝认为此乃干涉中国内政,遂拘捕传教士,禁止

传教。1742年，教皇本笃十四世重申1715年禁令，令传教士设法使中国教徒顺服教皇，清廷毫不退让，严禁传教，直至1842年。1939年，罗马教廷才撤销有关中国礼仪的一切禁令。在清廷禁教后的一百多年间，天主教徒人数锐减，但天主教仍存在着。一些保持着信仰的教徒，有时仍能参与由潜藏的外国神父或中国神父一般在夜间主持的宗教活动。这些世代相传保持着信仰的教徒，是鸦片战争后天主教发展的信众基础。

1840年鸦片战争后，中国沦为半殖民地半封建的国家，中国关闭着的大门被殖民主义者的炮火轰开，传教士也陆续进入中国，天主教又发展起来。在鸦片战争后来中国的传教士不再象明末清初的传教士受中国政府的管理，他们依仗不平等条约，在中国的土地上受他们本国政府的保护，到处设立教堂、修道院，兴办学校、医院、孤儿院，用各种方法传布、发展天主教。1844年签定的中法《黄埔条约》规定法国人可在五口建造教堂，中国地方官员有义务加以保护。清政府在法国的压力下宣布天主教弛禁，发还康熙年间所建天主教堂，从此，在五个通商口岸，保护传教士和发还旧教堂成为中法交涉的主要内容。

1856年第二次鸦片战争后，清政府被迫与英、法于1858年6月签订了不平等的《天津条约》。这两个条约标志着法国在中国取得保护天主教的政治特权。在签订《北京条约》时担任翻译的法国传教士在中文本上私自添加“任法国传教士在各省租买田地建造自便”的条文，为后来天主教会在内地广置产业、霸占田地伪造了条约根据。1890年，德国在山东也获得了对德国天主教传教士的保护权。

从十九世纪六十年代到十九世纪末，产生了大量外国教会及其庇护下的劣绅、地痞侵犯人民群众利益的纠纷及人民群众反抗外国教会势力压迫的教案。清政府迫于外国压力，采取扶教抑民的政策。1900年，人民群众反抗外国及其教会侵略势力的斗争发展

成义和团运动。义和团运动摧毁了许多地方的外国传教士势力。八国联军把义和团运动镇压下去后，清政府采取保教政策，传教士比以前更加趾高气扬。从二十世纪开始，天主教的发展大大超过了十九世纪下半叶。在义和团运动中被烧毁的教堂都用中国的赔款重新造了起来，并增加了许多新教堂。一些传教士也改变了原来的传教方式，利用取得中国赔款，以发给银元或提供伙食为饵，招募教徒。一些地区则利用赔款兴学、行医、办慈善事业来扩大天主教的社会影响。据教会统计材料，1889年中国有天主教徒54万多人，到了1909年增加到121万人，二十世纪十至二十年代后，中国天主教徒人数的增加，主要靠“传代教”。四十年代后期，中国天主教徒达300万，其中大部分是由于家庭信教而从小受洗入教的教徒。

从1840年到1949年，经过一百多年的发展，天主教在中国虽然有了300万教徒，但教会的领导权却一直在外国主教手里，中国天主教成了外国势力支配的宗教。从1900年到1930年，西方各国的修会派遣来华的传教士逐年增多，从1900年的886人增加到1930年的2068人。随着派遣传教士来中国的修会越来越多，教皇设立的主教区和任命的属于这些修会的外国主教也越来越多。1922年，罗马教廷委派意大利籍主教刚恒毅为首任驻华宗座代表时，中国天主教有教徒205万人，但没有一个主教中是国人。1924年，教皇庇护十一“敕令”刚恒毅召开“第一次全国主教会议”，参加这个会议的49名“中国主教”中，47名是法、意、西、荷、比、德等国人，只有2名称“监牧”的主教是中国人。1946年，教皇庇护十二宣布成立中国天主教“圣统制”，但在20个总主教中17个是外国人，在137个主教区的主教中110多个是外国人，在旧中国，中国各地天主教的一个普遍现象是：哪个国家的主教、神父所在的天主教，就挂哪个国家的国旗。中国的天主教为外国势力控制，在殖民主义、帝国主义对中国的侵略中被利用，广大教徒也处于无权和受压迫的地位。这是解放前一百多年中国天主教的实况。从本世纪初

起,天主教内的爱国人士就针对中国天主教被外国势力的控制的状况,主张中国天主教应由中国神职人员和教徒自办。但国家不独立,民族不解放,中国天主教也是无力摆脱外国势力控制的。

中国天主教爱国运动

1949年中华人民共和国成立后,中国天主教开展了反帝爱国运动,使中国天主教会摆脱了外国势力的控制,走上了独立自主自办的道路,这一成果是来之不易的。解放初,长期控制中国教会的罗马教廷和外国修会采取敌视新中国的政策,明目张胆地干涉中国内政,不准天主教徒爱国。他们以有神无神誓不两立为借口,煽动教徒反对共产党,反对社会主义新中国,不准中国教徒参加人民政府赞助下的任何组织及其活动,不准教徒阅读进步报刊,并以违者将开除教籍相威胁。1950年美国发动侵朝战争后,罗马教廷在华的总代理人黎培里认为形势已变,策划、指挥隐藏在各地教会内的帝国主义间谍和反革命集团破坏各项政治运动,妄图颠覆新生的人民政权。当时,广州、武汉、上海教会内的帝国主义分子和他们的代理人唆使教徒反对人民政府,破坏抗美援朝、土地改革,参军参干、爱国卫生和保卫世界和平运动等。罗马教廷敌视和破坏新中国的倒行逆施,激起了广大爱国神职人员和教徒群众的极大义愤和有力抑制,他们纷纷起来揭露和反对教会内的帝国主义分子和反革命分子的破坏活动。

1950年11月30日,四川省广元县王良佐神父和五百多名教徒率先发表了《自立革新宣言》,主张中国天主教与帝国主义割断各方面的关系,建立自治、自养、自传的新教会。这个爱国行动在全国天主教界引起了强烈的反响,受到广大教徒和人民的欢迎,也得到了党和政府的大力支持。1951年11月8日,《人民日报》发表了题为“热烈欢迎天主教界的爱国运动”的社论。周恩来总理于1951

年11月17日接见天主教代表时指出：“宗教界提出来的三自运动是应该提倡的。人民政府加以支持和赞助。这是宗教界的爱国运动。爱自己的祖国人人有责，包括天主教教徒在内。”“凡依靠人家不靠自力更生的，决不是强者。凡自立才有前途。中国天主教是有能力办好自己的教会的。”在政府和各界人民的关怀与支持下，天主教的爱国运动从四川迅速发展到了天津、南京、上海、北京等地。黎培里等为了破坏天主教的反帝爱国运动，在1950年底和1951年初，发表文件并连续致函全国主教，散布天主教“超国际”、“超政治”，百般抵赖天主教与帝国主义有联系的事实，给发起和参加爱国运动的教徒强加上“裂教”和“违反教义与教规”的莫须有罪名。黎培里等破坏反帝爱国运动，激起了各地爱国教徒的愤怒，他们纷纷集会，要求政府驱逐黎培里。在广大神职人员和教徒的揭发控诉下，1951年6月，人民政府封闭了罗马教廷在中国设立的反动指挥中心“天主教中央局”即“中国天主教教务协进会”，同年九月，黎培里被驱逐出境。之后，又逮捕法办了披着天主教外衣的国际间谍林仁、田望霖和黎培里驻北京代表马迪儒、美国间谍华理柱及一些隐藏在教会内的帝国主义分子，这时，上海教区主教龚品梅继续执行罗马教廷敌视中国的政策和指示，提出“天国路线”与国家的社会主义总路线对抗，并利用各种方式破坏社会主义革命和社会主义建设，打击迫害爱国神职人员和教徒的爱国行动。1955年9月，在广大人民群众和爱国教徒的要求与协助下，上海市公安机关破获了龚品梅反革命集团，沉重地打击了教会中的帝国主义势力，人民政府对于帝国主义分子及其在教会内的代理人利用宗教进行的阴谋破坏活动进行打击，对中国人民的宗教信仰自由则予以保护。中国人民在自己的政权之下享有真正的宗教信仰自由。

随着天主教内反帝爱国运动的深入发展，天主教界爱国爱教的正气得到不断发扬。1956年，地方性天主教爱国组织已达200多个，为成立全国性天主教爱国会和实现独立自主自办教会创造

了条件。1956年政协第二届全国委员会第二次会议期间,天主教界参加会议的主教、神父、教徒在国务院秘书长习仲勋主持的座谈会上倡议成立中国天主教全国性的爱国组织。1956年7月,由三十七位天主教人士发起的“中国天主教爱国会筹备委员会预备会议”在北京举行。会议的主要议题是:一、讨论和通过中国天主教爱国会筹备委员会发起书;二、草拟和讨论中国天主教爱国会筹备委员会章程(草案);三、协商各地出席中国天主教爱国会筹备委员会成立大会人数;四、成立中国天主教爱国会筹备委员会筹备处。经过与会者的共同努力,四项议题圆满成功。在会议结束的次日,周恩来总理接见了出席会议的各地主教、代主教、副主教、神父和教徒,进行了一个半小时的亲切谈话。周总理说宗教信仰自由,不论何种宗教,政府一律加以保护。鼓励中国天主教人士要有信心办好教会,依靠自己力量来传教是符合民族利益的。周总理谈话对与会者是极大的鼓舞。中国天主教爱国会筹备委员会筹备处在筹备过程中收到了来自全国各地三百余件拥护信。这些信件表明,成立中国天主教全国性爱国组织是全国各地天主教人士的迫切要求。1957年2月,中国天主教爱国会发起人会议在北京举行。会议决定不再经过筹备委员会阶段,直接成立中国天主教爱国会,并将中国天主教爱国筹备委员会筹备处改为中国天主教爱国会筹备处,为成立中国天主教爱国会进行筹备工作。

1957年6月,中国天主教历史上空前的由中国教徒自己当家作主的“中国天主教友第一次代表会议”在北京举行。参加会议的有全国二十六个省市、一百多个教区的主教、代主教、副主教、神父、修女和教徒代表241人。会议代表们认真讨论了中国天主教反帝爱国运动问题,教会内的肃反问题,中国天主教同梵蒂冈的关系问题,宗教政策问题。会议通过了《中国天主教爱国会章程》,宣告成立“中国天主教爱国会”(成立之初称为“中国天主教友爱国会”)。在由一百五十名委员组成的爱国会第一届委员会全体会议

上，皮漱石主教当选为爱国会主席。中国天主教爱国会的成立标志了中国天主教反帝爱国运动进入了一个新的阶段。

在中国天主教友第一次代表会议通过的决议中，对中国天主教与梵蒂冈的关系作了说明：“为了祖国的利益，为了教会的前途，中国天主教会必须彻底改变旧中国时代帝国主义带给我们教会的殖民地半殖民地状态，实行独立自主，由中国神长教友自己来办，在不违反祖国利益和独立尊严的前提下同梵蒂冈教廷保持纯宗教的关系，在当信当行的教义教规上服从教宗。但必须彻底割断政治上、经济上和梵蒂冈教廷的关系，坚决反对梵蒂冈教廷利用宗教干涉我国内政、侵犯我国主权、破坏我们正义的反帝爱国运动的任何阴谋活动。”会议作出的这个决议是为了改变梵蒂冈无视中国主权，指挥控制中国天主教状况，但并不反对同梵蒂冈建立一定的宗教联系。1958年3月，汉口、武昌两教区自选了董光清和袁文华两主教，本着从宗教上当信当行的原则上报了梵蒂冈教廷，但遭到了回绝与“超级绝罚”。梵蒂冈主动断绝了与中国天主教的关系。这就使广大天主教教徒和神职人员认清了梵蒂冈教廷利用宗教上的“神权”以达到控制中国天主教为其反对新中国的政治目的效劳的真面目。不为梵蒂冈教廷的威胁所吓倒，汉口、武昌自选自圣了主教。此后，中国各主教空缺的教区也纷纷自选自圣了主教。自选自圣主教标志着中国天主教已是中国教徒自办的宗教事业，也标志着中国天主教状况的根本变化。1962年1月，中国天主教爱国会举行第二届代表会议，会议以独立自主自办教会为中心议题，总结了自选自圣主教、独立自主自办教会的经验，把中国天主教爱国爱教的事业又大大地推进了一步。

中国天主教的春天

在1966年至1976年的十年动乱期间，中国共产党和政府的

宗教信仰自由政策受到严重破坏,宗教活动被迫停止,天主教界人士承受了一场严峻的考验。1978年党的十一届三中全会后,党和政府的宗教信仰自由政策得以贯彻落实,各地教堂陆续修复开放,天主教界的冤假错案获得平反昭雪,广大教徒心情舒畅地参加宗教活动,中国天主教在新形势下坚持独立自主自办教会,各项事业都有了进一步的发展。

1980年5月,中国天主教爱国会第三届代表会议在北京举行,来自全国二十六省、市、自治区的主教、神父、修女和教徒代表198人出席了会议。会议确定了中国天主教爱国会的任务:团结神长教友积极参加社会主义现代化建设;继续坚持独立自主、自办教会的方针,巩固和发展三十年来反帝爱国运动的成果;继续协助政府贯彻宗教信仰自由政策,帮助神长教友过好宗教生活;加强与国际天主教人士的友好往来,为宣传我国的宗教信仰自由政策和独立自主自办教会方针,为反对霸权主义、维护世界和平作出贡献。在这次代表会议闭幕后的次日,中国天主教代表会议开幕,会议完成了成立中国天主教教务委员会和中国天主教主教团的任务,并决定筹办中国天主教神哲学院。1982年中国天主教神哲学院在北京成立,另外,地方性的修院也相继开办。1986年11月,中国天主教爱国会第四届代表会议和中国天主教第二届代表会议在京举行,会议以为社会主义两个文明建设服务和坚持独立自主自办教会为中心议题,回顾过去,展望未来,号召全国天主教徒继续高举爱国主义旗帜,坚定不移地执行独立自主自办教会方针,为加速祖国四化建设,为建设独立自主的中国教会作出贡献。1992年9月,中国天主教爱国会第五届代表会议在北京举行。会议调整了中国天主教领导机构,将中国天主教教务委员会调整为中国天主教主教团下设的一个委员会。会议提出中国天主教今后要继续坚持独立自主自办教会的方针,积极动员广大神长教友投身社会主义两个文明建设;要加强和完善各级教会组织以及爱国会自身建设,建

立与健全各项规章制度；加强培养神职人员和修女的接班人，切实做好牧灵工作；继续开展国际友好交往，为维护世界和平作贡献。这次会议为中国天主教在中国改革开放的形势下坚持独立自主自办教会的方针，进一步办好各项事业，使中国天主教进一步与中国特色社会主义社会相适应明确了任务。

自 1978 年后党和政府的宗教信仰自由政策贯彻落实以来，中国天主教的各项事业都取得了很大的成绩。现在全国 114 个教区中有 350 万天主教信徒，3600 多所教堂，66 位主教，870 多位神父，还有全国和地方性的修院 13 所，女修会初学院 30 多所。广大天主教教徒积极参加社会主义物质文明和精神文明建设，走爱国爱教的道路，坚持独立自主自办教会的方针，正在对国家、对社会、对人民作出更多的贡献。

第五节 基督教史

中国称之为基督教或耶稣教的，是指 16 世纪欧洲宗教改革运动中脱离天主教而形成的各个新宗派，以及从这些宗派中不断分化出来的众多宗派的统称。我国学术界称之为新教，以别于广义的、包括天主教、东正教在内的基督教。该派词源起于德文 *Protestanten*（抗议）。原指 1529 年神圣罗马帝国在德国境内斯拜尔召开的帝国会议上的少数派，因该派诸侯对会议通过支持天主教压制参加宗教改革运动各派的决定，提出了一项正式抗议，后即泛指接受宗教改革运动的各宗派。亦译抗罗宗或更正宗。新教与天主教、东正教并列为基督教三大派别之一。

产生的背景

15 世纪后期的西欧，封建制度开始解体。随着一批大、中城市的发展，出现资本主义的萌芽。许多新兴的民族国家确立了中央集权的王侯统治。本来就松驰涣散的神圣罗马帝国和经受了大分裂创伤的罗马教廷，在长期的互相角逐较量中日见削弱。教会内部腐败。农民、城市平民和新兴市民阶级反抗封建神权统治斗争日趋激烈。思想文化方面，文艺复兴唤起新的觉醒。一批人文主义者大胆揭露教皇、主教和修道士的虚伪、贪婪和无知。经院主义神学已成为烦琐僵死的教条和无谓争辩的代名词。理性主义和批判精神开始在知识分子中传播。天文学、物理学、数学、医学等都有了新的突破，这一切都预示着中世纪封建主义的崩溃，为宗教改革准备了条件。

三大主流派的形成

新教所代表的抗议原则和精神可以追溯到 14 世纪后期的一些宗教改革先行者。英国威克里夫派和罗拉德派、波希米亚的胡斯运动和意大利萨伏那洛拉的信徒，把改革思想的种子撒播在欧洲广大地区。16 世纪 20 年代，马丁·路德在德国发起的宗教改革运动，迅即在整个德国形成燎原之势。在瑞士，茨温利和加尔文等的改革活动，进一步扩大和加深了新教的影响。英王亨利八世出于政治的原因，由上而下推行宗教改革，在克兰麦的协助下，组成具有独特形式的新教教会，以摆脱教皇的管辖。到 16 世纪中叶，新教的三个主要宗派，即马丁·路德创立的路德宗，加尔文创立的归正宗和作为英格兰国教的安立甘宗，都已在欧洲出现，并同罗马天主教相抗衡。三大宗派在其形成的过程中，得到所在民族独立国家的世

俗政权或诸侯的支持与保护。在长期复杂的“宗教战争”之后，根据随之订立的一些和约，如1555年的奥格斯堡和约和1648年的威斯特伐利亚和约确认的“教随国定”原则，基本上形成了新教在西欧各国分布的格局。路德宗分布于德国大部 and 北欧诸国，包括丹麦、挪威、瑞典、芬兰等；归正宗为瑞士、德国一部分、荷兰和苏格兰；安立甘主要在英格兰。三大宗派的信徒人数当时占新教徒的绝大多数，因此也被称为新教的主流教派。

16世纪末到17世纪，新教的三个主要宗派在教会组织和崇拜仪式上已基本定型。对教义的表述和阐述，经过长期的争论，也逐渐形成体系。新教的理论家以欧洲一些大学为基地，热衷于编写大量的神学著作，但内容充满烦琐的争辩和考证，失去改教初期那种富有抗议精神的活力。这一时期后被称为新教经院主义时期。17世纪中叶，英格兰的清教徒运动要求以加尔文主义改革妥协保守的安立甘国教会，曾成为资产阶级革命的一面旗帜，把新教运动又推进一步，结果产生了脱离国教的一些新的独立宗派，如英格兰的长老会、公理会、浸会、公谊会等。清教徒运动后来由移民传到美洲，使新教在北美成为影响最广的教派。在德国，以斯彭内尔为代表的虔敬主义运动和清教徒运动相呼应，提倡个人的虔修生活和布道工作，举办慈善事业，由弗兰克等创办的哈雷大学成为德国虔敬主义的中心，对后来新教的发展有重要的影响。

神学的发展

18世纪，资产阶级在欧洲取得全面胜利。在思想和文化上的表现，是崇尚理性、自由，对一切旧体系采取批判的态度，故称启蒙时期。这时期新教出现了一批哲学家，如德国的莱布尼兹、莱辛和康德，英国的洛克、贝克莱和休谟等。他们运用唯理主义哲学对基督教信仰和神学作了新的论证和解释。他们提倡自由思想和宽容

原则,企图在信仰和理性之间作出某些调和,如英国的自然神论和广涵主义,德国的唯理主义神学,以及荷兰的阿明尼乌主义。这些都对19世纪新教神学的发展具有重大的影响。这一时期,还出现了一些新的宗派,如英国卫斯理兄弟创立的卫斯理宗。在此之前,溯源于15世纪胡斯运动的摩拉维亚弟兄会,在亲岑道夫的倡导下,又有新的发展。这些教派重视信徒的灵修生活,在组织和仪礼上较自由灵活,后传到北美,有较大的发展。

19世纪欧洲的新教,在启蒙时期唯理主义的冲击下,出现了一些新的动向,施莱尔马赫受康德批判哲学和谢林浪漫主义的影响,把宗教看作一种感情的产物,强调个人宗教经验的重要性。他被称为新教现代神学之父。稍后,在黑格尔历史哲学的哺育下,出现了一批神学家,如包尔和施特劳斯以杜宾根大学为中心,对传统信仰和早基督教发展史作出新的解释。杜宾根学派对后来的圣经考证学的发展,曾起了很大的推动作用。里敕尔提出“回到康德”的口号,把道德价值作为捍卫基督教的法宝。在他的影响下,出现了哈那克和特劳赤等自由主义神学的巨匠。自由主义神学强调人的价值和自由,在保存道德价值的前提下,主张调和宗教和科学、信仰和理性,提倡社会改革,用改良代替革命。还有一部分人,在社会革命的浪潮中,企图把基督教的信仰和伦理思想同社会改革结合起来,如英国的摩里斯、金斯利提出了“基督教社会主义”,美国的饶申布什等提出了“社会福音”的主张。

20世纪西方世界的各种危机,特别是两次世界大战,使自由主义神学面临绝境。代之而起的是以巴特和布鲁内尔等为代表的新正统神学。它强调人的堕落和罪性,宣告历史决非人力所能扭转,人类只有通过否定自己,完全顺从上帝的旨意,用“上帝的话”作为审判的依据,才能得救。它声称这是回到路德和加尔文的正统教义,上溯到奥古斯丁和保罗的福音真谛。第二次大战后自由主义神学的统治地位为新正统神学所取代。另一方面,20世纪初,美国

新教还出现了一股反理性主义的思潮,称为基要主义,与调和信仰与理性的现代主义相抗衡。基要主义主张必须接受耶稣为童贞女所生、肉身复活、十字架代赎、基督复临和《圣经》每字每句绝对无讹等传统教义为信仰的基本要道。基要主义派的兴起使美国新教陷入长期激烈的争论,并导致一些宗派的分裂。此外,还有一些属于基要主义的派别和鼓励宗教狂热的灵恩派或奋兴派结合,曾在欧美出现“宗教复兴”,推动了传教运动的发展。第二次世界大战后,新教的传统教义和社会伦理思想,受到世俗主义、怀疑主义以及各种社会思潮和社会问题的冲击,主流派日形衰落,信徒人数逐渐减少,同时又出现许多形形色色的新的小派别。20世纪初,新教的一部分教会曾发起普世教会运动,企图在基督教世界中协调关系,加强合作。东正教也表示支持。这个以世界基督教教会联合会为主要代表的运动,半个世纪来未能形成一个强大的核心。天主教和拥有大量信徒的一些新教非主流派教会,至今还没有参加。目前新教正在向多元化和世俗化发展,已显示出重新分化组合的倾向。

在中国的传播

18—19世纪以来,随着殖民主义的扩张,新教兴起传教运动。各宗派先后成立向国外布道的差会组织,将新教传到世界各地,特别是亚洲和非洲地区。在传教过程中,西方文化也随之向宣教区渗透。一些传教士充当了殖民主义和帝国主义侵略的先锋和谋士,把新教的“世界主义”作为殖民统治和破坏民族独立运动的思想武器。新教于19世纪初传入中国。1807年,英国伦敦布道会派遣马礼逊到中国,是为第一个到中国大陆的新教传教士。1830年,美国新教传教士也开始进入中国。但由于清政府的禁教政策,至1840年,在华传教士仅20人,代表4个差会。30余年中所收信徒不满百人。

鸦片战争后,清政府被迫签订一系列不平等条约,基督教的传教活动亦被作为特权列入条约,传教士遂以此为护符进入内地,来华传教士人数亦随之剧增。1858 年仅有 81 人,1889 年增至 1296 人,其中英国传教士占 56.5%,美国人占 39.5%,代表 41 个差会。1865 年,戴德生创立中华内地会,专门从事内地传教活动。同时,新教各主要宗派都相继传入,传教区域除西藏外已遍及全国。在粤、闽、江、浙、鄂、冀、鲁、晋等省活动的有公理会系统的伦敦会和美国公理会。路德宗则从港澳扩展到粤、赣、鄂、豫、鲁,直至东北三省。安立甘宗的活动区域在江、浙、闽、两湖、两广、皖、赣、鲁、川、冀等省。浸礼宗在两广、江、浙、赣、皖、豫、川、鲁、晋、陕等省传教,教徒人数以鲁、粤两省为最多。归正宗的传教区域与公理宗、路德宗大致相仿,绝大部分教徒分布在沿海地区。19 世纪中叶,英国和加拿大的长老会传入台湾。美国卫斯理宗传入较早,先在闽、江、浙、皖、赣、鲁、冀等地传教,后又入川。英国卫斯理宗来华较迟,除在两广、浙、鲁、冀活动外,还深入到两湖、云、贵。内地会为一跨宗派的差会组织,从它建立后的十几年间,传教区域就由 7 省扩展到 16 省,并于 19 世纪末进入西藏。帝国主义的侵略和宗教扩张激起了中国人民的反抗。19 世纪中叶起,大小教案不断发生,终至酿成规模空前的义和团反帝爱国运动。

义和团运动后,传教活动出现了一些新的趋向,主要表现为兴办医院、学校和其他文化慈善事业。1900 年前教会所办医院仅百余处,且大多为设在教堂里的诊疗所。1900 年后,新建扩建了大批医院、诊所,至 1937 年,仅属英美教会系统的就有 300 余处。1900 年前的教会学校有 1100 余所,主要为小学,中学占 10%,没有大学,只在一些中学里添设大学班。1900 年后,教会学校特别是大学急剧发展,最早建校的有苏州东吴大学(1900),还有上海圣约翰大学(1905)、杭州之江大学(1910),成都华西协合大学(1910)、武昌华中大学(1910)、南京金陵大学(1911)、福州华南女子文理学院

(1914)、长沙湘雅医学专门学校(1914)、南京金陵女子文理学院(1915)、上海沪江大学(1915)、广州岭南大学(1916)、福州协和大学(1916)、北京燕京大学(1919)等。1936年教会中学有269所,主要集中在江、浙、粤、闽、冀、鲁等沿海省份。小学有数千所,学生10万多人。

义和团运动后,一些中国教徒为摆脱差会控制,开展中国基督教自立运动,积极促进中国基督教的本色教会运动,并于1922年成立了中华全国基督教协进会。

在义和团运动后的20年中,新教势力在中国得到了空前的发展。1901年传教士人数为1500人,1914年为5978人,1926年为8325人。1900年教徒人数为8万,1922年增至40万。至中华人民共和国成立前夕,在中国活动的130多个差会,教徒人数达一百多万。

中华人民共和国成立后,全国广大爱国基督教徒开展了中国基督教三自爱国运动,中国基督教进入了一个新时期。

中国基督教三自爱国运动

三自爱国运动是中国基督教教徒在中华人民共和国成立后,为摆脱教会的半殖民地洋教形象,实现自治、自养、自传,团结全国教徒在爱国主义旗帜之下,积极参加国家建设的爱国爱教运动。

西方殖民主义、帝国主义列强侵入中国时,把西方基督教海外传教组织作为工具加以利用,曾引起中国基督教内爱国教徒的不满,并在教会和人民群众之间造成对立。19世纪70年代起,不断有爱国基督徒主张独立自主,自办教会。为此,甚至出现过全国性的自立教会组织。中华人民共和国成立后,在吴耀宗倡导下,1950年7月,基督教界发表了《中国基督教在新中国建设中努力的途径》宣言,指出在新教传入中国后的140年间,基督教同帝国主义

“在有意无意、有形无形之中发生了关系”，号召教徒拥护《中国人民政治协商会议共同纲领》，反对帝国主义、封建主义和官僚资本主义，为建立一个独立、民主、和平、统一和富强的新中国而奋斗。宣言要求“促成一个为中国人自己所主持的中国教会”，为此，要“培养一般信徒爱国民主的精神和自尊自信的心理”。宣言发表后，迅速获得全国教徒的热烈响应。至1954年，签名拥护宣言的教徒已达40万人以上，几占全国新教徒人数的三分之二。

朝鲜战争爆发后，美国政府对华实行经济封锁。当时仍需依赖美国差会款项来维持的中国新教教会和团体受到严重影响。基督教各宗派各团体代表发表《联合宣言》，谴责美国的侵略行径，号召全国新教徒发扬爱国主义精神，积极参加抗美援朝运动，充分认识帝国主义利用基督教进行侵略的历史事实，加速实现中国教会自治、自养、自传。随后，成立了以吴耀宗为主席的中国基督教抗美援朝、三自革新运动委员会筹备委员会。1954年，第一届中国基督教全国会议在北京举行，正式成立了中国基督教三自爱国运动委员会，吴耀宗当选为主席。1961年在上海举行第二届中国基督教全国会议。1980年在南京举行第三届中国基督教全国会议。1986年在北京召开了第四届中国基督教全国会议。1991年底至1992年初在北京召开了第五届中国基督教全国会议。

中国基督教三自爱国运动委员会同中国基督教协会本着独立自主、自办教会的方针，开展了广泛的活动。教牧人员全由中国人担任，教会行政事务由中国教徒代表进行管理，教会经济由中国教徒自己维持；在神学思想和崇拜礼仪上，也逐步形成自己的发展道路。全国有25个省、直辖市、自治区成立了基督教三自爱国运动委员会和教务机构。目前，全国有基督教徒约650万人，教牧人员3700余人，开放教堂、活动点15400余座，并有13所神学院校。

第十二章 五大宗教之派别

第一节 佛教派别

佛教在印度时期即分为许多派系，其中一些派别在不同时间，以不同途径传入中国的不同地区，在这些地区流传发展，产生了一批中国特有的宗派，形成在世界佛教中具有重要地位的中国佛教。中国佛教主要分为汉传佛教、藏传佛教和南传上座部佛教三大派，其下又各分若干宗派，以下分别加以介绍。

汉传佛教派别

佛教初传入汉地时大、小乘皆有，隋唐以后则都传大乘佛教，小乘佛教只存经典，并无派系传承。大乘佛教在汉地广为传播，产生了一些新的宗派。

三论宗 自鸠摩罗什译《中论》、《百论》、《十二门论》为中文，中国有了专研“三论”的学派，其继承者有道生、僧肇、昙影、昙济、僧朗、僧诠、法朗等人，皆依“三论”，宣讲大乘空宗（性宗）佛学，其活动地区多在江南，尤以金陵摄山为重，即今之栖霞山，故栖霞寺被认为是三论宗祖庭。三论宗的创立者为隋唐时的吉藏（公元549—623年），因其曾住会稽嘉祥寺，故称嘉祥大师，主要著作有

《三论玄义》、《大乘玄论》、《中论疏》、《百论疏》、《十二门论疏》等，其理论认为真谛、俗谛都是假名，中道实相才是佛法真谛，即不生亦不灭，不一亦不异，不常亦不断，不来亦不出的“八不中道”。吉藏以后还有慧远、慧灌、硕法师、智凯、旻法师等。至唐贞观以后，三论宗渐衰，虽仍有研究“三论”之人，但作为一个宗派已不存在。

天台宗 天台宗由隋朝智顗(公元538—597年)创立。他继承南北朝时慧文、慧思的学说，打破南方重义学(教理)、北方重禅法(修行)的旧传统，依《法华经》悟“法华三昧”，倡“定慧双修”、“止观并重”之佛法。因其住天台山，故此宗名“天台宗”，又因其根本经典为《法华经》，故又称“法华宗”。智顗被尊为“智者大师”，其后还有章安大师灌顶、荆溪大师湛然。宋代有山家派知礼一系和山外派晤恩一系辩论教理，中兴天台，最终以山家为正宗。以后各代都有传人，近代天台高僧有谛闲。天台宗主要著作有《法华文句》、《法华玄义》、《摩诃止观》、《金刚铎》等。天台宗发展了《法华经》三乘归一的思想，自称大乘圆教，讲空、假、中“三谛圆融”，中道不离空假，亦即空假。又有“一念三千”之说，认为宇宙万物，种种差别，不过因一念之动，现出三千诸法。其它教义还有五时八教、三法无差、性具善恶等。唐代日本僧人最澄到天台山学法，将天台宗传入日本。

华严宗 唐代该宗大师有杜顺、智俨、法藏、澄观(驻五台山清凉寺)、宗密(驻陕西户县圭峰草堂寺，称圭峰大师)，所尊崇的根本经典为《华严经》。法藏因得武则天赏识，在宫中讲《华严》大意，指殿前金狮子为喻，即为著名的《华严金狮子章》。武后赐号“贤首法师”，故此宗又称“贤首宗”。法藏的著作还有《华严探玄记》、《华严五教章》等多部。华严宗讲法界缘起，因缘相依相入，无碍相通，理事圆融无碍，真如与万法不二。创造了四法界、六相圆融、十玄门等多种名相。在修持上讲一心三观，次第行布，圆融相摄。华严宗在唐代影响甚大，传入日本、朝鲜，但会昌法难后中断，宋初长水子璿及晋水净源中兴之。近代华严宗由月霞法师复兴。

法相宗 唐初玄奘法师西行求法，学成大乘有宗瑜伽行派之学回国。玄奘为佛学通才，广译各派经典，而重点是法相唯识学，创立了法相宗，因其住慈恩寺，故又称慈恩宗。玄奘的弟子主要有窥基、圆测（新罗人）。法相唯识学根本著作为《瑜伽师地论》，还有《显扬圣教论》、《百法明门论》等。法相宗的中心是“三界唯心，万法唯识”，通过分析眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶八识，说明第八识中有变现一切的“种子”，万法皆由此生，故万法非实，唯识是实。还有三时、五性等多种理论。法相宗用大量精细的名相辨析破斥世俗迷妄，具有极高的思辨性，但过于繁琐，难于为一般僧俗群众所接受，很快就衰落了。清代又有僧人居士研究法相唯识学，至近代欧阳渐、韩清静、太虚等大力弘扬法相唯识学，取得很大成就。

律宗 佛教传入中国，至东晋戒律渐为完备。传来戒律有《十诵律》、《四分律》、《摩诃僧祇律》、《五分律》等多种，最流行的是小乘的《四分律》，形成了专研律学的宗派。唐初道宣律师是弘扬此律的大师，对之作出符合大乘教义的解释，因住终南山白泉、崇义等寺，故所传称南山宗。同时还有相州日光寺法砺传相部宗；怀素住长安崇福寺东塔院，立东塔宗。三派互相辩论律学，为律宗盛事。唐玄宗时道宣再传弟子鉴真在扬州大明寺弘律，受日本僧请，决心渡海传法，经六次东渡，始抵日本，开创了日本律宗。中唐后，相部、东塔二宗衰微，南山宗为律宗正统，以后历代传延不绝。明末寂光住江苏句容宝华山隆昌寺，中兴律宗，建立清代律宗根本道场。近代有弘一（李叔同）律师复兴南山律宗，贡献巨大。

密宗 也称真言宗，印度佛教大乘密宗于唐玄宗在位时，由印度僧人善无畏传入汉地。善无畏译《大毗卢遮那成佛神变加持经》（世称《大日经》）、《苏婆呼童子经》（密宗律）、《苏悉他揭罗经》，称密宗三经，传胎藏界曼多罗，被尊为国师，弟子有一行（天文学家）、智俨、义林等。日本最澄传此派，并结合天台教义，称“台密”。稍后又有印度僧金刚智来华，译《金刚顶经》，传金刚界曼荼罗，弟子不

空受唐代宗隆礼，住大兴善寺，密宗大弘。日本空海传之，称东密。密宗与其他显宗各派不同，不重义理方面的冥思，而是通过修习“密法”，求“即身成佛”。修持者按一定的仪轨，念咒语，行“灌顶”等特殊仪式，达到“立地成佛”。中唐以后汉地密宗逐渐衰微。至近现代由王弘愿、显荫、大勇、持松等复从日本传入真言宗，能海、法尊等传入藏密。

禅宗 中土禅宗奉南北朝时印度僧菩提达磨为初祖，据称传自灵山法会上如来拈花、迦叶微笑。达磨之法以《楞伽经》为本，传楞伽禅法，弟子慧可，传僧璨，再传道信，传五祖弘忍。弘忍的弟子为神秀和六祖惠能。据说惠能因作“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”一偈而胜过神秀得五祖传法付衣，授与《金刚经》。后惠能在法性寺（广州光孝寺）受戒，在宝林寺（今韶关南华寺）创立南禅宗。著名弟子后学有神会、怀让、行思、道一、希迁等。所依根本经典为记述惠能言行的《坛经》，此后“语录文体大为盛行”，禅宗日益壮大，不断分化，有义玄创临济宗，良价、本寂创曹洞宗，灵佑、慧寂创沩仰宗，文偃创云门宗，文益创法眼宗，临济又分出方会的杨岐派和慧南的黄龙派，合称“五家七宗”。这些宗派并非在教义上有何根本不同，而是在求得开悟的方法上各有侧重。唐武宗灭佛后重义理的各宗派元气大伤，而禅宗因“不着文字”、简捷方便而大为风行，各代帝王也多大加推崇，一时间高僧辈出，成为中国佛教最为盛行的一派。近现代禅宗大师有虚云等。“禅”本是佛教各宗都有的修行方法，但禅宗将其作了重大发展，禅已远不止是一种修炼方式。禅宗的教义根本在于“顿悟成佛”，一改以往重教理研习、重阶次渐修之习，但求一日“明心见性”、“悟”得真谛。禅宗认为“人心”即“佛心”，故又名“佛心宗”。禅宗修行讲求看“话头”、默照、静坐、对机锋、棒喝等多种特殊方法，意在早日促人觉悟。同时讲行住坐卧要用“平常心”，不要一味苦求，重视农、林、洒扫等事物，有农禅并重的传统。禅宗也传入日本，至今仍很兴盛。

净土宗 净土宗信仰生前不断念某位佛、菩萨的名号，死后就可以脱离六道轮回，往生该佛所主持的“净土”，为信徒所普遍接受的主要有阿弥陀（西方）净土、净琉璃（东方）净土和弥勒净土，尤以前者信仰最盛。对于“往生净土”的信仰很早就有，大力弘扬的是晋代的慧远，他在庐山东林寺与刘遗民、周续之、宗炳等组成白莲社，约定共同念佛，往生西方净土，故净土宗又叫“莲宗”。正式建立宗派的是北魏的昙鸾，在山西玄中寺，依《无量寿经》、《观无量寿佛经》、《阿弥陀经》和《往生论》，立念佛法门。其后继者有道绰、善导、迦才、慧日、承远、法照、延寿、株宏等。近现代有印光大师专弘净土法门。净土宗特点在于简便易行，即使无很高悟性，也可借佛的无边法力成就圣果，因而为广大僧俗普遍接受。“会昌法难”后此宗更为兴盛，有“家家弥陀佛”之称，并与禅宗交融，有“禅净合流”之势，共同成为后期汉传佛教的主流。

藏传佛教派别

藏传佛教有众多派别，如宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、觉囊派、希结派、觉宇派、廓札派、夏鲁派、格鲁派，有些派别产生不久就衰亡了。以下介绍主要的几派：

噶当派 为藏传佛教主要派别之一，“噶当”意为教授。藏传佛教进入后弘期，1042年印度佛教大师阿底峡应邀入藏传法，作《菩提道灯论》，阐明显密双修的次第。他的弟子仲敦巴继承其法，创建热振寺，为噶当派的根本道场。噶当派认为“一切佛经都是教授”，主张综合一切大乘佛法，它又分为教典、教授、教戒三派。教典派系由博多瓦所传，讲一切经论都是成佛的方便，一切教典都是此派的依据。教授派由谨哦瓦传下，讲见行双运各种教授。教戒派由朴穹瓦传下，讲见“恒住五念”，以“十六明点”为心要法门。其本尊为释迦佛、观音菩萨、绿度母、不动明王，加上三藏经典合称“噶当七

宝”。噶当派对其它各派都有较大影响，特别是格鲁派创始人宗喀巴曾亲从噶当高僧学修道次第。格鲁派兴起后被称为新噶当派，而噶当也并入了格鲁派。

宁玛派 藏传佛教重要派别之一，“宁玛”意为古旧，因其僧戴红帽故又被称为红教。此派传自前弘期时印度大师莲花生、法称、无垢友等人的佛法。西藏最初的佛寺即属此派，现仅护法神殿归宁玛派僧人管理。朗达玛灭佛后此派在师徒、父子间秘密传承，它长期处于分散状态，无统一组织。至十七世纪后才建立了多吉扎寺、敏珠林寺、贝域寺等几个固定的寺院。宁玛派转承为两类，一类为经典的转承，一类为发掘“伏藏”，即古代法师埋藏的三藏经典。其重要大师有同属素尔家族的素尔波且、素尔穹、素尔濯浦巴等人。宁玛派分佛法为九乘：声闻乘、缘觉乘、菩萨乘、作密、行密、瑜珈密、大瑜珈密、无二瑜珈密、无上瑜珈密，它最具特色的修行方法叫“大圆满法”，属第九乘，是秘密传授的。宁玛派的佛像千奇百怪，共同的有八种：文殊(身)、莲花(语)、真实(意)、甘露(功德)、金刚橛(事业)、差遣非人、猛咒咒诅、世间供赞，这些都带有西藏原始宗教色彩。

萨迦派 藏传佛教主要派别之一，因寺院围墙涂有红白黑三色花条，故又被称为花教。1073年贡却杰波在后藏建萨迦寺，“萨迦”意为白土，指建寺之地土色灰白，故名。萨迦祖师都是“昆”氏家族之人，有五祖：萨钦贡噶宁波、索南孜摩、扎巴坚赞、萨班贡噶坚赞、八思巴，其中尤以后二人贡献巨大。四祖出家守戒，精通义理和密法，得到“萨迦班智达”的称号，简称萨班。五祖为萨班之侄，自幼随伯父出家，后得遇元帝忽必烈，传授“欢喜金刚”灌顶，大受赏识。他还为元帝国创制八思巴蒙古文，忽必烈封其为“帝师”“大宝法王”，掌西藏十三万户，从此执掌西藏地方政教大权。八思巴还成立了拉章，是后代活佛拉章制度之始。以后各位萨迦之主都被元朝封为帝师、国师、法王。明代萨迦派丧失政权，但法王之位仍绵传不

绝。萨迦派密法又分为三个支派，即额尔、贡噶、擦尔。萨迦派主要教授为道果教授，以修密宗方面的喜金刚二次第道及其分支为主，同时也修显教方面的一切共道修法。

噶举派 藏传佛教主要宗派之一，因其早期大师多穿隐士的白布裙，故又名白教。“噶举”有教授师承之意，是指此派极重视密法的师徒口身相传。该派自始即分两大派，一为香巴噶举，一为塔波噶举。1、香巴噶举：其创始人为香地的琼波瑜珈师，有绒绒寺等许多寺院。其法门众多，有胜乐、欢喜金刚、大幻、集密、金刚怖等五续部灌顶。十六世纪后绝传。2、塔波噶举：始祖为玛尔巴译师，传弥拉日巴大师，再传热穹和塔波拉结。塔波拉结建立岗波寺为这一派之始。他去世后四位徒弟传下四个支派：（1）噶玛噶举：创始人为都松钦巴，他建了噶玛丹萨寺，延用为派名。他传噶玛拔希，再转世为让将多吉，开创了藏传佛教的活佛转世制度。因其活佛戴元帝赐予的金边黑帽故称黑帽系活佛，至今日为第十七世，名叫伍金赤列，是1992年确认的，其主寺为楚布寺。此派另有红帽系活佛；清朝时被废止。（2）蔡巴噶举：创始人为向蔡巴，建有蔡巴寺，曾与帕竹派争权失败，格鲁派兴起后即绝。（3）拔戎噶举：创始人为达玛旺秋，建拔戎寺，不久衰绝。（4）帕竹噶举：创始人为帕木竹巴，因于帕木竹地方建丹萨替寺，故名。明代此派之主长期为朗氏家族成员，他们受明政府封为阐化王，继萨迦法王之后领有西藏地方政权。此派又分化为八个小派，今存者为止贡、达垄、主巴三派。噶举派的密法重点是“大手印”，各支派自有其秘密教授转承。

格鲁派 为清代以来藏传佛教中势力最强的一派，曾长期执掌西藏地方政教大权。因此派延袭古代持律大师戴黄帽的旧例，都戴鸡冠状的黄色帽子，故又名黄教。其创始人宗喀巴于1357年生于青海的宗喀地方，即现在塔尔寺所在地。他七岁时出家为沙弥，二十九岁受比丘戒，精通显密佛法。宗喀巴尤其痛感当时藏传佛教戒律废弛，僧伽败坏之风，立志发扬古代大师们的传统，严守戒律，

既重密法，又弘显教。1409年宗喀巴在大昭寺举行了祈愿大法会，为传昭法会之始，会后创建了甘丹寺，并任首位“甘丹赤巴”。他这一派即被称为“甘丹寺派”，转音为“格鲁派”。此后他的弟子们又相继建立了哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。黄教产生后大受信徒欢迎，势力急剧发展，远远超过以往的各派系。宗喀巴于1419年去世，其主要著作有《菩提道次第广论》、《密宗道次第广论》、《辩了不了义论》等。他的继承人有贾曹杰、克主杰、绛央却结、根敦朱等多位。格鲁派先后得到土默特蒙古和新建立的清帝国的支持，政治势力亦日渐强大。清朝皇帝承认、册封了格鲁派达赖、班禅两个活佛系统，并令其统领西藏地方政教大权，形成了政教合一的政治制度。达赖喇嘛的世系为：

- 第一世 根敦朱(1391—1474)
- 第二世 根敦嘉措(1475—1542)
- 第三世 索南嘉措(1543—1588)
- 第四世 云丹嘉措(1589—1616)
- 第五世 阿旺罗桑嘉措(1617—1682)
- 第六世 仓央嘉措(1683—1706)
- 第七世 罗桑格桑嘉措(1708—1757)
- 第八世 降贝嘉措(1758—1804)
- 第九世 隆朵嘉措(1805—1815)
- 第十世 粗墀嘉措(1816—1837)
- 第十一世 凯朱嘉措(1838—1855)
- 第十二世 陈列嘉措(1856—1875)
- 第十三世 图丹嘉措(1876—1933)
- 第十四世 丹增嘉措(1934—)

班禅额尔德尼转承世系为：

- 第一世 克主杰格雷贝桑(1385—1438)
- 第二世 索南乔朗(1439—1504)

- 第三世 罗桑敦朱(1505—1566)
第四世 罗桑却吉坚赞(1567—1662)
第五世 罗桑耶歇(1663—1737)
第六世 罗桑贝丹耶歇(1738—1780)
第七世 丹必尼玛(1781—1853)
第八世 丹必旺秋(1854—1882)
第九世 却吉尼玛(1883—1937)
第十世 确吉坚赞(1938—1989)
第十一世班禅转世灵童寻访工作正在进行中。

云南上座部佛教派别

云南南传上座部佛教大致可分为润派、摆庄、多列、左抵四派。

润派势力较大，信仰人数多。此派戒律非常宽松，僧侣生活相当自由，可饲养家禽家畜，甚至可以带刀骑马，可以杀生。它又可分为摆罢和摆孙两个支派。

摆庄派与润派类似，也是戒律较宽，只要不杀生、不邪淫、不逛语、不偷盗即可，可以蓄积钱财，可以穿毛料衣服。

以上两派在云南南传佛教中占了大多数。

多列派戒律比上述二派严格得多，普通教徒也要信守五戒(杀、盗、淫、妄、酒)，僧侣不仅“过午不食”(一日只进二餐)，且不能亲手接受布施，不与在俗者同席吃饭，不许蓄积金钱财物。

左抵派持戒更严，不仅戒律多，且不许养家禽，不得进行买卖，只可穿裹一袭黄色袈裟，不能自由出入寺庙。

第二节 道教派别

道教目前分两大派，即正一派和全真派。正一派亦称正一道、正一教，全真派亦称全真道、全真教。

正一派史

东汉末年，张陵（后人尊称为张道陵、祖天师）在巴蜀地区创立五斗米道，以《正一经》为主要经典，以降神驱鬼、祈福禳灾为主要活动。据说从第四代张盛始，迁回故乡江西龙虎山，继续传法，改称天师派，世代相传。

据道经载，晋哀帝时紫虚元君上真司命南岳魏夫人降授《上清经》予弟子杨羲，杨羲又授许谧、许翊，逐渐形成上清经派。东晋末年，葛巢甫造《灵宝经》，逐渐形成灵宝经派。三国帛和得《三皇经》，逐渐形成三皇经派。南北朝时，陶弘景创立茅山派，奉魏华存为第一代宗师，奉三茅真君为祖师。茅山派是上清、灵宝、三皇三派经法的综合者和传承者。

北宋末王文卿创神霄派，弟子众多，支流繁出，以行神霄雷法即咒诀符想为主。南宋黄舜申时清微派始盛，流传于福建建宁、湖北武当山一带。清微派融汇上清派、灵宝派、三皇派某些理论和唐以来符篆及雷法，而以上清派理论和神霄派符篆为主。

南宋西山（今江西新建县）玉隆万寿宫道士何真公建净明道教团，但以后传系不明。元时刘玉再组净明教团，一时兴盛，净明道包容儒释道三教思想，进一步世俗化。

这些教派均属于符篆派教派。宋理宗敕龙虎山三十五代天师张可大，提举三山（龙虎山、阁皂山、茅山）符篆，兼御前诸宫观教门

事，龙虎山正一天师道遂成各道派之首。元世祖命三十六代天师张宗演“主领江南道教”，元成宗大德八年（1276年）授三十八代天师张与材“正一教主，主领三山符篆”。由于元以后符篆各派教法相互融汇，再加上封建统治者的促使，包括天师道在内的符篆各派合为正一派。

全真派史

全真派创立于金代，创始人名王嘉，号重阳子，所以也称他为王重阳，重阳真人。他先后收马钰（马丹阳）、谭处端（谭长真）、刘处玄（刘长生）、丘处机（丘长春），王处一（王玉阳）、郝大通（郝广宁）、孙不二（清静散人）七人为弟子，建立了全真教团。蒙古成吉思汗令丘处机掌管天下道教，全真教于元代达到全盛。

北宋张伯端著《悟真篇》等内丹著作，传授弟子，创立紫阳学派。据说传石泰，石传薛道光，薛传陈楠，陈传白玉蟾。自南宋白玉蟾起，明确标榜张伯端丹法传自钟吕金丹派，且兼传雷法，修建观庵，组织教团，创立教派。白玉蟾的弟子尊张、石、薛、陈、白为五祖。

全真教从创教时起，即自称为钟吕金丹系传人。元世祖忽必烈于1269年追封钟吕金丹系几代前辈王玄甫、钟离权、吕洞宾、刘海蟾、王重阳为“真君”，王重阳的七大弟子为“真人”，被合称为五祖七真。为与张伯端等相区别，全真教所尊钟吕金丹派五祖称为“北五祖”，而活跃于南方的紫阳派五祖则称为“南五祖”。由于全真教得到元帝室护佑而贵盛，白玉蟾的弟子等纷纷自称全真，以求保护，紫阳派逐渐合并到全真教中，张伯端降为与七真平辈。原全真教为北宗，张伯端的传人为南宗。

从两汉以来，许多教派专门从事内丹或外丹修炼，被称为丹鼎派。后外丹渐衰，内丹仍盛，全真教南北宗皆属丹鼎派。许多其他丹鼎派也逐渐融入全真教中。

南北朝时北方以陕西楼观台为中心形成楼观派，行各种方术。元以后也归入全真教。

小派

明清以来，全真、正一两大派衍生出许多小派。据《诸真宗派总簿》载，共有 86 派。他们是：

混元派：称太上老君所传。

混元派：称太上老君所传。

尹喜派：称尹喜真人所传。

少阳派：称东华帝君王玄甫所传。

正阳派：称钟离帝君钟离权所传。

纯阳派：称纯阳帝君吕岩所传。

海蟾刘祖派：称海蟾祖师刘操所传。

重阳派：称重阳祖师王嘉所传。

龙门派：称长春祖师丘处机所传。

随山派：称长生真人刘处玄所传。

南无派：称长真祖师谭处端所传。

遇山派：称丹阳真人马钰所传。

华山派：称广宁祖师郝大通所传。

崑山派：称玉阳真人王处一所传。

清静派：称清静散人仙姑孙不二所传。

金山派：龙门派支派，称玄静祖师孙玄静所传。

金辉派：龙门派支派，称齐真人齐守本所传。

阎祖派：龙门派支派，在茅山乾元观。

崂山派。

清微派：遇山派支派。

清微派：称大茅真君茅盈所传。

清微派：称二茅真君茅固所传。

又二茅派。

清微派：称三茅真君茅衷所传。

静一派：称三茅真人刘熹所传。

张玉皇高上派。

清微派。

清微派。

清微派。

清微派。

龙虎山正乙门下天师清微派。

正乙派：称三十代天师张虚静真人所传。

天师正乙派。

张真人正乙派。

正乙派。

正乙派。

天师张真人正乙派。

正乙派：此派自光绪八年八月系通州里二四佑民观续起。

正乙派：(后门火神庙)。

天师张道陵真人正乙派。

正乙派。天师分支尹喜派。

真武玄武派。

吕祖天仙派。

天仙派。

天仙派。

吕祖蓬莱派。

葛真君天台派。

许真君净明派。

果老祖师云阳派。

铁拐祖师云虚派。

何仙姑云霞派。

曹国舅金丹派。

曹仙姑清静派。

樵阳真人玉线派。

老华山派：称陈抟老祖所传。

周祖灵宝派。

周祖铁冠派。

徐复阳祖师鹤山派。

鹤山派。

自然派：称张三丰祖师所传。

三丰祖师自然派。

三丰派。

三丰派。

三丰派。

三丰祖师日新派。

日新派。

三丰祖师蓬莱派。

天山派：称萨真君守坚所传。

萨真君西河派。

萨祖派。

龙门华山派：称丘郝二祖所传。

丘祖又派。

郝祖岔派。

王祖岔支仑山派。

先天派：称吕祖门人李清庵真人所传。

本山派：称碧云祖师孙碧岩所传。

陈赵二师留传栖安派。

紫阳派：称张紫阳真人所传。

霍山派：龙门派支派。

御制九宫山派。

彭祖真空派。

广慧派。

华山派。

华山派。

尹喜派。

正一派与全真派道士的区别

道士有出家和不出家的区别。全真派道士按最初规定皆为出家道士，有四点基本要求，即第一，不结婚；第二，不食荤；第三，平时也必须着道装；第四，束发留须。他们一般都住在宫观里。但南方个别省份的一些全真道士自民国初年以来，已经自动放弃了这四点基本要求。正一派道士按传统皆为不出家道士，他们可以结婚生儿育女，过家庭生活；可以食荤；除上殿诵经、作经忏法事之外，平时可以穿俗装；不束发、不留胡须，发式随俗。不出家的正一道士，一部分在宫观里活动，也有一部分没有宫观。没有宫观的正一道士，也称火居道士，一般情况是平时穿俗装，住在家中，从事各种非宗教职业，遇有喜庆节日或丧葬时，应喜主或丧主之请，穿上道装去作法事。也有少数正一道士自愿不结婚、不食荤，过出家生活。近现代一些正一道女道士也模仿全真女道士，平时穿道装，束发。

今日全真派和正一派在教法和科仪上多已融合。全真派经忏中也用符咒，正一派道士有的也修炼内丹。但在科仪、所作法事的侧重点和所敬祖师上仍有一些差异。

另一个明显差异是，正一派弟子需经过授箬才成为有资格的道士，而全真派弟子则需授戒。授箬、授戒均有严格规定，仪式非常

隆重。

第三节 伊斯兰教派别

概述

教派分化从来就是任何一种有生命力的宗教在发展过程中不可避免的历史必然现象，它体现了在各种特定的政治、经济、文化和传统的背景之下，宗教内部各种势力错综复杂的关系。伊斯兰教教派分化同样反映了这一特点。

伊斯兰教教派分化，从性质上大致划分为政治派别、政治神学派别、神学派别以及教法学派等几大类，而政治神学派别则是一般意义上所言的伊斯兰教派，在大的方面形成逊尼派伊斯兰教和十叶派伊斯兰教两个部分。形形色色的伊斯兰教教派在总体上都基本属于逊尼派或十叶派这两个政治神学派别的范畴之内。

伊斯兰教最初产生教派分化的原因出自政治因素。穆罕默德去世之后，穆斯林公社中不同的政治势力为争夺继位权即哈里发的职位，展开了激烈的斗争。其结果是确立了四大哈里发统治的政治秩序，但以穆罕默德家族哈希姆族人为主的一部分人，并没有放弃圣人的堂弟和女婿阿里是最合适的人选的主张，这些人被称为“阿里党人”。与此同时，其他政治势力也各有自己的主张，就在阿里继位第四任哈里发后，矛盾冲突就公开化了。

哈瓦利吉派是最先分化出来的一个教派，这一部分人原先追随阿里并坚决反对倭马亚家族统治的，但当阿里与叙利亚总督倭马亚家族的穆阿维叶妥协之后，他们退出了阿里的阵营，并在遭到阿里毁灭性的打击之后，刺杀了阿里。哈瓦利吉的原意即是出走、

分离。哈瓦利吉派的基本主张首先是认为任何一个信仰虔诚、行为端正的穆斯林都有被选为哈里发的权利，这一主张在政治上对伊斯兰教有很大的影响；其次在宗教上他们主张信仰必须伴以行为的统一性，因而对遵行宗教功课十分严格，获得“斋戒派”的称谓；再次，对于异己势力的态度极为严厉，认为犯大罪者即是叛教者，应予铲除。哈瓦利吉派的宗教狂热极端性是使其失败的重要原因，在阿巴斯王朝时期再受重创。该派曾分化出二十几个小支派，其中较温和的易巴德派至今在北非一些地区还有存在。

伊斯兰教最著名也是至今影响最深的教派分化，是十叶派伊斯兰教与逊尼派伊斯兰教的形成。“十叶”是阿拉伯语的音译，原意为同党、宗派，后来专指阿里党人，并由最初的政治派别演变为政治神学派别。十叶派最根本的信条是只承认阿里是穆罕默德的合法继承人，而阿里的后裔才是合法的伊玛目（十叶派的伊玛目与逊尼派的哈里发意义相同，与通常领拜人意义上的伊玛目含义不同）。这种政治主张在阿里次子侯赛因惨死之后，注入了浓厚的宗教色彩。约在九世纪末、十世纪初，十叶派的独特神学主张——伊玛目教义、隐循伊玛目学说、马赫迪思想、《古兰经》隐义说、塔基亚原则等等，最终形成，使它同穆斯林主体的教派分离成为现实。由于皈依的伊朗人的加入，他们原有文化传统对十叶派教义产生了很大影响；在十叶派的发展过程中，又由于内部产生的分歧，导致了各支派的建立，其中十二伊玛目派人数最多，一般所言十叶派往往是指这个支派。

“逊尼”是阿拉伯语的音译，由“逊奈”而来，指遵守逊奈的人们；“逊奈”的原意是行为、品行，在伊斯兰教中专指穆罕默德的言行，与圣训同义。逊尼派伊斯兰教是主流派、正统派，世界上大多数穆斯林都属于逊尼派。从政治角度而言，逊尼派与十叶派是因同一个问题、在同一时间上分化而成的，但在最初，并无逊尼派的概念，只是有别于阿里党人的人数占多数的松散政治势力。因此，从教派

意义上而言,或可说十叶派的产生从相反的方面促成了逊尼派的形成。八至十世纪是伊斯兰教主流派各种神学思想和教义兴起和发展时期,往往同相应的政治主张即哈里发继承合法性问题相联系,如盖德里叶派、穆尔吉亚派、穆尔太齐赖派等神学派别。与此同时,沙斐仪、哈乃斐、马立克、罕百里四大教法学派的相继形成,以及六大权威圣训集的确立,连同经注学的发展与七大诵经学派被大多数穆斯林所接受,都为逊尼派的形成奠定了基础。在对一些重大政治问题逐步取得大体上一致的意见之后,自称正统的逊奈与大众派即逊尼派终于在十世纪时正式形成。十一世纪时,逊尼派正式确立艾什尔里派神学思想为本派的官方教义,其后著名神学家安萨里(1058—1111)发展并完善了逊尼派的神学思想,并将苏非神秘主义神学思想引入正统信仰之中,建立起完整的逊尼派伊斯兰教神学体系。

“苏非”是阿拉伯语的音译,但对它的词义解释有多种意见,一般学者均采用源自羊毛的解释,取自早先的苏非成员身着粗羊毛外套之故。苏非派是一个神秘主义派别,但不是完整的政治神学派别,它的成员大多是逊尼派,但也有十叶派的成份,在它的神学思想和教义之中,十叶派的影响也是可见的。苏非派约在八世纪中叶后兴起,早期阶段以苏非个人的苦行和禁欲主义修行为主,以后神秘主义神学思想得到发展,出现了哈拉智(858—922)等一批代表性人物。安萨里对苏非主义与正统信仰的调合,使苏非派摆脱了受迫害的苦境,得以进一步发展,约在十二世纪后,苏非派的教团组织相继出现,从而确立了苏非派发展的组织形式。苏非主义的核心神学思想体现在人神合一论上,因此,苏非派教义重视通过苏非的个人修炼达到神人合一的最高境界。重视导师的中介和引领作用,在苏非教团出现后越来越成为苏非派教义的修炼基础。’

在近现代社会历史条件下,伊斯兰教出现了复兴运动,各种伊斯兰社会思潮不断涌现。18世纪中叶兴起于阿拉伯半岛的复古主

义瓦哈比教派,是最早出现的近现代伊斯兰社会思潮之一,它对以后多种社会思潮如泛伊斯兰主义等有一定的影响。瓦哈比派因其创始人穆罕默德·本·阿·瓦哈布而得名,提倡恢复传统、回到《古兰经》中去的复古主义主张。瓦哈比派教义得到半岛沙特家族酋长的支持,在伊本·沙特时期,以瓦哈比教义为信仰支柱,推行“伊合瓦尼·陶希德”(尊主独一兄弟会)制,终于在1926年统一了阿拉伯半岛大部分地区,建立了政教合一的中央集权国家,并于1932年定国名为沙特阿拉伯王国,瓦哈比教派成为沙特王国占统治地位的宗教教派。

中国伊斯兰教本身的教派分化历史时间不长,最早的新疆地区黑山派与白山派教派斗争距今不过三百余年,并且中国伊斯兰教派绝大多数是外来教派之流。伊斯兰教传入中国后,即有不同教派的穆斯林在华活动,但从唐至明朝的六、七百年间,他们的宗教活动不是以教派而是做为穆斯林整体来进行的。因此,中国穆斯林的绝大多数包括他们所尊奉的教派都属于逊尼派范畴,但受到十叶派的影响,特别是受到中国传统文化的影响,是两个突出明显的特点。新疆地区维吾尔等民族的伊斯兰教信仰,则更多地受到突厥文化或中亚民族风俗的影响。总体上讲,中国伊斯兰教教派分属于逊尼派和十叶派两个范畴;在逊尼派中,除了占大多数的传统派而外,遵奉苏非主义的神秘主义派别和受瓦哈比派教义影响的派别也有相当势力。

格底目教派

“格底目”系阿拉伯语音译,意为古老的、陈旧的。格底目教派又被称之为老派、老教、遵古教、清真古教等等。是中国回回、撒拉、东乡等民族中传播最广、人数最多、源流最深的一个教派,但它并不是中国伊斯兰教最早出现的教派,而是与逊尼派的产生相类似,

是由于苏非主义的门宦教派产生而产生的。格底目教派在教法上遵循哈乃斐教法学派,严格恪守伊斯兰教基本信仰和各项宗教功课。它反对标新立异(比达尔提),重视因袭传统和细枝末节的宗教习俗(特格里德),但对其他教派持宽容灵活的态度,表现出中间调和的倾向。在教权组织结构上比较松散,实行互不隶属的单一寺坊制(教坊制),在一些大的坊寺下为方便过宗教生活,设有小寺。在教务管理上,曾盛行伊玛目(宗教领袖,掌管领拜、公共宗教活动等权力)、海推布(主司讲经布道)、穆安津(专司宣礼)“三掌教”制(“三道制”),后来改设教长(开学阿訇)、治坊阿訇、二阿訇、掌学阿訇等职位,小一些的寺坊一般只设开学阿訇。每个寺坊都设有由本坊代表组成的寺务管理组织,现在称之为清真寺管理委员会(简称“寺管会”),成员(即通常所说的学董、乡老)由群众推选产生。在一般情况下,各教派清真寺的“寺管会”都掌握寺坊的实际权力。格底目教派在宗教习俗和生活礼俗方面深受汉文化影响,同时也有十叶派的影响,比如过“法蒂玛节”、赞颂阿里及其后裔,有些地方教众还到拱北干“尔买力”等。格底目教派在全国各省市自治区都有分布。

传统派

这是新疆维吾尔族伊斯兰教教派中的一个专有汉语名词,其含义与格底目教派相近,主要是针对与之对立的新疆瓦哈比派而言,在广义上包括苏非主义的依禅派。传统派是新疆地区逊尼派穆斯林中人数最多、分布最广、渊源最深的多数派的称谓,所谓传统,其内涵就是伊斯兰教传入维吾尔等民族后与突厥文化和民族风俗相融合而成的特殊伊斯兰教形态。以宗教功修方式划分,它由恪守教乘功修的逊尼派穆斯林和重视道乘功修的依禅派穆斯林两个部分组成。其教权、教务结构大体类似于格底目教派,领拜人称为“伊玛目”,与内地开学阿訇不同的是,伊玛目一般为本寺坊人,住家而

不住寺。

依禅教派

“依禅”系波斯语音译，愿意为“他们”，后专指中亚及新疆地区苏非派教团的导师，以后教派也因此而得名。与依禅相同意义的名称(教职)还有谢赫(或译筛海，阿拉伯语长者之意)、穆勒师德(引路人之意)、辟尔(波斯语长者之意)等。巴哈丁·纳格西班牙迪(1317—1389)在中亚布哈拉建立的纳格西班牙迪耶苏非教团，是新疆依禅派最早的源头，以后还经新疆影响到中国内地一些门宦教派。16世纪时，纳格西班牙迪教团的一名教长玛哈图木阿杂木曾受新疆地区叶尔羌汗国汗王之邀入疆传教，享有极高地位。17世纪初，他的两个儿子玛木特阿敏、伊斯哈克以“和卓”(圣裔之意)自称再次入疆传播依禅派教义，不久就成为南疆六城宗教领袖。因统治权之争，玛木特阿敏与伊斯哈克两兄弟寻找政治靠山，并形成白山派和黑山派两支，这是中国伊斯兰教史上最早的一次教派分化。依禅派在发展过程中受到来自中亚等地区不同苏非派教团的影响，因而有许多支派，如朶得忍耶、虎夫耶、哲合忍耶、苏赫拉瓦尔迪耶、捷希提耶等等。但从整体上看都具有重视道乘修持、注重崇拜圣人(著名依禅及弟子)麻扎(墓庐)、反复赞念齐克尔(赞主词)、追求神人合一的神秘主义境界等特点，并受到十叶派神学和当地民族风俗的影响。依禅派内部有严格的组织系统和等级制度，教徒对依禅是绝对服从的隶属关系，因依禅派是秘密传教，所以在一般情况下与传统派无异，外界较难详知其内部情况。依禅派宗教活动中心场所是基本上设在麻扎内的罕尼卡(道堂)，罕尼卡也是大小依禅的办事机构。

门宦教派

“门宦”一词大体可以认为源自汉语“宦门”、“门阀”等表示高门世家的词语，实际含义是指中国回、撒拉、东乡、保安等穆斯林民族中的苏非主义教派。“门宦”一词的出现要比它所涵概的教派产生的年代要晚若干年，但它被这些教派所接受，所以门宦教派就成为苏非派在中国内地穆斯林中的一个专有名词。虽然史料和历史推论完全能证明，在门宦教派产生之前甚至很早，就有中亚一带的苏非派教士曾在中国西北地区活动，并构成门宦教派产生的外部条件，但形成教派却是明末清初的事情。最早建立的门宦教派与中亚和新疆地区苏非派传教士的活动有密不可分的关系，许多学者认为，17世纪中前叶诞生的虎夫耶门宦的一些支系就是新疆依禅派白山派首领阿帕克和卓(玛哈图木阿杂木之曾孙)以穆罕默德二十五世孙希达叶通拉赫之名义来西北甘宁青地区传授的。门宦教派一般按学理划分为虎夫耶、库卜忍耶、朵得忍耶、哲合忍耶四大类，统称四大门宦，共有近40个大小不等的门宦教派。门宦教派的宗教特征总体上既与一般苏非派教团相类似，又受到中国传统文化和社会制度的深刻影响，主要是重视道乘修持活动、崇拜宗教导师(穆勒师德)、朝拜拱北(圣墓)、重视道统(传续世系)继承制、有比较严密的组织系统等。门宦教派在发展过程中大体上经历了以宗教教义为核心的传教活动，逐步与中国封建社会制度相结合演变为“教主兼地主”制度，经过1958年宗教制度民主改革后群众自愿信仰的宗教派别三个历史阶段。

门宦教派简况：(一)库卜忍耶。其名来自阿拉伯语音译，意为至大者。传入年代一说是明代，一说是清初康、乾年间，始祖传说是穆圣后裔穆呼应底尼，他三次来华并定居今甘肃东乡自治县大湾头，改姓张，故又有张门或大湾头门宦之称，为子孙世袭。道乘功修

特点主要是静修参悟。(二)虎夫耶。其名为阿拉伯语音译,原意为隐藏的、低念的,即低声赞念“齐克尔”,又叫低念派。传播虎夫耶学者有新疆依禅派传教士,如赫达叶通拉西传穆夫提、毕家场等门宦,有中国西北穆斯林游学中亚或阿拉伯学成归来者,如花寺门宦创始人马来迟,也有西北穆斯林入新疆依禅派道堂学道授印者。虎夫耶在西北临夏、临洮地区最早兴起的时间是在17世纪清朝时,由于传播者不同系而且导师的弟子(海里凡)都有传教权,所以支系多,有20多个门宦。在修持上该派主张教乘、道乘并重,道乘修持主张“闹中静”,要取得传教地位需进行一种“连三九”的坐静功修。虎夫耶的教阶分三级,即穆勒师德(导师、“教主”)、海里凡(哈里发的转音,是导师的接替者)和穆勒德(求道之人),导师有委派坊寺阿訇的权力。(三)尕得忍耶。其名为阿拉伯语译音,原意为大能者。尕得忍耶据说是由称作穆圣后裔二十九世的华哲·阿不杜·董拉希于清朝康熙年间(17世纪中后期)首传,较大的支系门宦有祁静一(1656—1719)所创甘肃大拱北门宦、青海后子河拱北和宁夏九彩坪拱北。尕得忍耶修道者重道乘而轻教乘,宗教思想和修持有很深的佛道影响,出家修行被看成是修道者必备的条件,教义主要反映在其经典《无字真经歌》中。尕得忍耶门宦亦受十叶派因素的影响,对阿里一系有特殊的尊崇,甚至称阿里为总道祖。尕得忍耶分出家人和俗人两类,出家人得有引领人或导师认可指点。出家人又分两种,一种是童子出家的修道者,要过四方巡游、沿门乞讨、入山修道的生活,即“达里威士”(苦行僧),这种人可以继承道统,凭印传教;还有一种出家人称为“勤炼人”,可以童子出家,也可以半路出家,与苦行僧的区别是可以只在拱北内修行,因尕得忍耶道统已中断,故勤炼人实际掌握门宦教权。俗人即是阿訇和信教群众,不修道而做教乘功课,但要朝拜拱北,干“尔买里”。(四)哲合忍耶。其名为阿拉伯语音译,原意为公开的、响亮的,故该教派有高念派之称。哲合忍耶门宦由马明心(1719—1781)在中亚或也门一

带学道归国后创建。哲合忍耶在道统源流与学理上与虎夫耶有密切关系,同属纳格班迪耶教团世系。哲合忍耶门宦除具有门宦教派的共同特征之外,具有提倡“舍希德”(牺牲)精神和教权组织系统最为严密两大特点。由于哲合忍耶门宦创建之后就遭清朝统治者残酷迫害的历史背景,因而它的反抗精神十分强烈,提倡并视为教门献身为最高境界,即所谓“提着血衣进天堂”。哲合忍耶门宦的历代“教主”在信众中享有至高无尚的地位,并被视为教徒与安拉之间的中介。哲合忍耶门宦通过“教主”——“热依斯”(代理人)——阿匍三级教阶制,严密掌握着信众的宗教和世俗生活,“教主”对信众的控制是无所不至的。哲合忍耶道统传系起初是传贤,至第三辈“教主”后改为子孙世系,形成两大系,即马明心家族的官川系统和马达天家族的灵州系统,以后因教权分化又有分支门宦出现,但在教理和功修方面基本上是统一一致的。大的分支主要有沙沟门宦、板桥门宦、北山门宦、南川门宦。哲合忍耶信众的分布较广,除西北地区外,中原、东北、西南等省份亦有分布。

伊合瓦尼教派

伊合瓦尼即阿拉伯语“兄弟”的音译。该教派创始人东乡族人马万福(又称“果园哈只”,1849—1934)等十位大阿匍所创立,实际上是马万福去沙特朝觐时受瓦哈比教派影响而创立的一个衍生教派,因倡导“凭经行教”、“尊经革俗”等主张,又被称为遵经派、圣行派等,又因创立晚于格底目、门宦教派,又被称为新教、新兴教等。伊合瓦尼教派的教权结构与格底目相似,但在宗教主张上特别是在礼仪方面与先有的教派很不相同,由于该派反对先有教派的宗教主张和礼俗,因而遭到格底目特别是门宦教派的反对,后经调和状况有所好转。该教派因得到西北军阀马步芳、马鸿逵的支持而得以发展,现在除西北各省外,在中原等地亦有分布。伊合瓦尼教

派在马万福歿后三年分裂成两派，一派以尕苏个哈只为首，称为“苏派”或“一抬”，奉行原来宗旨，为多数派；另一派以尕白庄阿訇马德宝为首，称为“白派”或“三抬”，受瓦哈比派的影响更深，本世纪七十年代以后自称“赛来菲耶”教派，意为遵祖派。

西道堂

该派创始人为甘肃临潭人马启西(1857—1914)，字慈祥，号公惠，道号西极园。马启西原系虎夫耶北庄门宦教徒，幼入私塾学习，曾拜当地名儒范绳武为师，中试秀才后不求仕途，而专攻汉文经史并钻研刘智等人的汉文译著。1901年与北庄门宦脱离关系，次年正式成立道堂传教，1909年定名西道堂。西道堂在教义方面仍以伊斯兰教基本信仰和基本功课为本，注重将刘智等人的学说贯穿于其中；在礼仪方面基本同格底目相同，又具有哲合忍耶高念派特点。它的教权结构有类似门宦的特点，实行“教主”集权制，“教主”终身但不世袭，但在宗教修持上又不重道乘，只重教乘。西道堂的特殊之处还在于它既是一个宗教派别，又是一个社会经济团体。其经济结构是带有封建庄园性质的资本主义商业经济集团；其组织结构分集体户(居住在道堂之内)和个体户(散居住户)两种，实行统一管理、统一分工、统一分配原则。在1949年前后，西道堂的经济体制已陷于四分五裂状况，解放后其经济实体都公私合营了。但作为教派一直延续至今。西道堂很重视汉文教育，因而曾经出过不少有文化知识的人，所以有学者认为，该教派称之为“汉学派”较恰当。

瓦哈比派

这个名称是新疆维吾尔族传统派穆斯林对受沙特瓦哈比派影

响的一些穆斯林的称谓，亦称瓦哈比观点，而这部分穆斯林自称为“遵经派”或“圣训派”。瓦哈比观点最早在本世纪 20 年代就有人在新疆和田地区传播，后又有人在喀什地区传播，但因遇到传统派的坚决抵制并遭受排挤，所以一直没有发展起来。到 80 年代初，瓦哈比观点才在上述地区重新抬头，并形成一些势力，加入者主要是青年人和知识分子，一度与传统派针锋相对，后经调解基本上实现了各行其事、相互尊重的局面。该派目前人数不多，约几万人，有数十个清真寺。

十叶派

十叶派在中国只在新疆地区存在，人数不多，分属十二伊玛目派和七伊玛目派（伊斯玛仪派）。

十二伊玛目派只在喀什莎车县的极少维吾尔族人中流传，而源头据证是在两个世纪前由巴基斯坦等地迁来的，目前有一个活动场所。伊斯玛仪派则是新疆塔吉克族人信奉的教派，是伊朗传教士在 16 世纪前后传教的结果。本世纪以来特别崇拜印度的阿迦汗，曾每年派人到印度孟买朝拜阿迦汗。宗教上有自己的特点。

第四节 天主教修会

天主教修会是天主教修士、修女的组织，其成立一般须经罗马教皇批准。男、女两种修会各有自己的会规。早期的修会导源于古代的隐修院（亦为修道院），以隐修院为活动中心，并拥有大量地产。隐修院修会以苦身修行为宗旨，并以过集体隐修生活为特征。十三世纪方济各会、多明我会等修会创立，标榜清贫和不置产（后

亦渐置一定财产),活动不限于隐修院内,主张云游托钵行乞,称为“托钵修会”。十六世纪欧洲宗教改革运动兴起后,又有耶稣会等修会成立,会士广泛参加社会活动而不拘泥于固定的会院,亦无统一的会服,有时被称为“新制修会”。随着西方殖民主义对外扩张,一些以派遣传教士到海外传教为主要使命的“传教修会”便应运而生。所有这些修会的特点是:发圣愿,圣愿以各修会的不同要求而异,但主要是清贫、贞洁和服从,或绝财、绝色、绝意等;共同生活;无私有财产;兼办教育和慈善事业。为了适应新的历史形势,1962年召开的第二次梵蒂冈公会议就修会改革问题专门发布了《修会革新法令》,要求按照现代社会的需要来改革天主教修会制度。

全世界有二百多个天主教修会。解放前来华活动的外国修会有八十多个,其中男修会 38 个,女修会 47 个。他们的活动方式各有所不同,有的偏重于传教,有的偏重于文化活动、医疗卫生事业或慈善事业。若以国家分,则修会会士国籍以意大利、法国、德国、美国及西班牙等国为多。

下面介绍解放前在华的一些修会。

方济各会

方济各会是天主教托钵修会之一,一译“法兰西斯派”。因其会士着灰色服装,故又称为灰衣修士。会士间互称小兄弟,故又名小兄弟会。1209 年,意大利阿西西城富家子弟方济各(一译法兰西斯)得教皇英诺森三世的批准而成立方济各会,1223 年教皇洪诺留三世批准其会规。提倡过安贫、节欲的苦行生活。效忠教皇,反对异端,中世纪时曾为教皇兜售赎罪券而到处游方。

初创时,方济各会内不置产业,会士托钵乞食为生。后会规松弛,在城市中建立住院,职聚大量财产,引起内部纷争,分化成数派,有的主张严守原定会规,有的主张随时代进展而改变会规,不

再托钵乞食。虽经 1517 年教皇利奥十世、1897 年教皇利奥十三世、1909 年教皇庇护十世等进行统一整顿、改组,但至今仍有利奥会、住院会和嘉布遣会等三个小兄弟会,都自称为方济各会。各派皆为女修道者设有“第二会”,为在俗教徒设有“第三会”。入第三会者不必出家,唯在修会指导下安贫乐道过清贫生活。方济各会重视学术研究及文化教育事业,著名学者波拿文都拉、罗杰·培根;邓斯·司各特等皆出于该会。

元朝初年,方济各会传入中国。1294 年方济各会修士,意大利人约翰·孟高维诺到中国传教,在北京、泉州等地设立教区,建造教堂,时称也里可温。1307 年,教皇克雷芒五世委任孟高维诺为北京总主教,并派哲拉德、裴雷格林和安德鲁等主教赴华代表教皇祝圣。1313 年福建泉州设主教区,上述三人先后担任主教。

据 1948 年资料,当时方济各会在华之会士共 706 名,以意大利籍为最多,分布在全国 27 个教省(其中有五个总主教区),并有济南总修院、太原总修院、两湖总修院及西康麻风病院一所。此外,北京方济堂为外国人来华学习汉语之一大据点。近年来,方济各会传教方向转向非洲。在拉丁美洲教会和解放神学家中不乏其会士。

耶稣会

耶稣会是 1534 年西班牙人依纳爵·罗光天拉为反对马丁·路德,反对欧洲新兴资产阶级的宗教改革运动在巴黎创立的天主教修会。1540 年经罗马教皇保罗三世正式批准。该会仿效军队编制,组织严密,纪律森严。会士必须服从会长,各地分会会长必须服从总会长。总会长终身制,驻罗马,对各地会士拥有绝对统治权,故有“黑衣教皇”之称。会规除立“三绝”誓愿(绝财、绝色、绝意)外,还强调会士应绝对效忠教皇,无条件执行教皇一切命令。该会以举办文化教育事业、进行灵修指导等方法,广泛活动,对抗宗教改革运动。

十七世纪法国、西班牙等国的忏悔神父均由该会会士担任。十八世纪时因干预政治而受到欧洲一些国家的取缔。1773年教皇克雷芒十四世被迫解散该会。1814年教皇庇护七世又予以恢复。二十世纪初,耶稣会活动范围遍及亚、非、拉美。迄今仍为天主教规模最大、实力最强的国际性修会,拥有为数甚多的报刊、电台及学校等。

耶稣会于1583年(明万历11年)传入中国,后因被教皇解散而一度退出中国。1840年鸦片战争后再度来华,其活动侧重于文化教育事业。该会所办大学有上海复旦大学,天津津沽大学;中学有北京耕莘中学,南京弘光中学,上海金科中学等;修院有在香港、上海的华南总修院和徐家汇大修院,在北京的光启院和德胜院(为外国人来华学习汉语之地),芜湖大修院以及安庆、蚌埠、徐州三地的小修院。耶稣会来华会士主要来自法国、西班牙、美国、加拿大、意大利、奥地利、匈牙利,其中以法国和西班牙势力最大。

巴黎外方传教会

巴黎外方传教会是法国人巴吕和郎柏尔两主教于1653年发起,1663年在巴黎建立修道院,1664年罗马教皇亚历山大七世正式批准为修会,总会设在巴黎,为法国专任对外传教的修会。该会不要求其会士发三愿,但有会规,过集体生活,并毕生服务传教事业。规定三十五岁以下的神职人员可申请入会,传教三年后成为正式会士。

巴黎外方传教会于1683年传入中国。1885年,巴黎外方传教会会士光若翰作为罗马教皇的“教务巡阅使”第一个到中国。他首先在四川西部传教,1916年在广州升为代牧,1919年升为罗马教皇在中国的巡视代表。后来被特派到中国的东北。光若翰在中国时,巴黎外方传教会已辖有五大教区,到中国解放前夕发展到十四个教区,即长春、营口、重庆、成都、宜宾、康定、西昌、贵阳、汕头、安

龙、广东、南宁、北海和昆明等教区。解放后，辽宁营口法籍主教费声远和部分神父于1952年到台湾传教，目前在台湾有21名会士。

本笃会

本笃会是天主教隐修院修会之一，529年由贵族出身的意大利人本笃（一译本尼狄克）所创，故名。529年在意大利中部卡西诺山的罗马神庙旧址建立第一座修道院，至今仍为西欧著名修道院。本笃订立会规，规定会士不得婚娶，不可有私财，一切服从长上，称为“发三愿”。会士每日必须按时进经堂诵经，余暇时从事各种劳动。会规要求祈祷不忘工作，视游手好闲为罪恶。嗣后该会会规成为天主教修会制度的范本。会士们除完成日常的灵修活动外，还誊抄古籍及从事宗教艺术与教育事业，对保存欧洲古代文化遗产有所贡献。入会者除平民外，还有贵族。中世纪时，该会隐修院多为封建大庄园。会士中曾出现不少圣徒与学者，其中成为教皇者就有四十多人。十五世纪后，因会士到殖民地传教，该会的隐修性质渐失。1909年该会传入中国，德籍、比籍及美籍会士相继来华传教，在北京曾创办辅仁大学。

多明我会

多明我会是天主教托钵修会之一，1215年由西班牙神父多明我（一译多米尼克）创立于法国图卢兹，1217年获教皇洪诺留三世批准。该会注重布道活动，故又名“布道兄弟会”。该会成立后不久即受教皇委派，主持异端裁判所，参与镇压阿尔比派，残酷迫害异端教派、进步思想家和科学家。至今罗马教廷的信理部及教会最高法庭仍由其会士掌握。会规接近奥斯定会 and 方济各会，也设女修会和世俗教徒“第三会”。在灵修方面，该会称多明我曾得有圣母玛利

亚亲授之《玫瑰经》，并加以推广。今已成为全世界天主教徒最普遍传诵之经文。该会还兴办大学，提倡学术研究，传播经院哲学，大阿尔伯特、托马斯·阿奎那和爱克哈特等人皆出于该会。十六世纪随着西班牙殖民势力到亚洲传教。1577年首抵菲律宾，1631年左右进入中国厦门、漳州、福州、建瓯等地。来中国之会士以西班牙籍为最多，德国籍、美国籍次之。各国分辖下列教区：西班牙辖福州总教区、厦门教区、闽东教区；德国辖汀州教区；美国辖建宁教区。

奥斯定会

奥斯定会是天主教托钵修会之一，一译奥古斯丁派。原指遵从奥古斯丁所倡守则的天主教隐修士。守则内容主要为抛弃家庭、财产而追随基督，在教会内集体过清贫生活，脱离世俗事务，除日常祈祷外，从事济贫和传教工作等。最初在非洲教会内实行。奥古斯丁死后，传入意大利、法国、英国，在西班牙和德国也得到发展。原先各地自成组织，皆称奥斯定会。1256年由教皇亚历山大四世联合统一，并于同年发布《教会许可》通谕，准其成为正式之修会，与加尔默罗会、方济各会、多明我会合称天主教四大托钵修会。

十三世纪中叶，奥斯定会得到迅速发展，会员达三万余人，修院二千余所，散布于欧洲很多地方。十六世纪天主教改组修会运动时，多马·维兰诺凡于葡萄牙组成奥斯定重整会，又在西班牙改名为奥斯定住院会。十八世纪末在法国被取缔，1836年在西班牙和葡萄牙也遭抵制，以后又逐步恢复。该会为女修道者设有第二会，并为在俗教徒设有第三会。

从1575年（明万历三年）起，西班牙奥斯定会多次由菲律宾进入中国福建，未得驻留。1680年（清康熙十九年）曾一度来华传教，在广州成立传教据点。1879年重新来华，辖有湖南常德教区、岳阳教区和澧陵监牧区。

辣匝禄会

辣匝禄会因其第一座会所建立在巴黎圣辣匝禄教堂而得名。该会以派遣会士往乡区向贫民传教为主要宗旨,故又名“遣使会”。1625年由法国人味增爵创立于巴黎,因而也称作“味增爵会”。该会除传教外,兼办慈善事业,其分布遍及欧洲、亚洲、非洲、美洲等地。

1699年辣匝禄会传教士来华。1773年耶稣会解散后该会奉罗马教廷指示继承耶稣会在华一切事业和活动。该会在中国的北京和杭州有两个分会,并附设九江大修院、宁波大修院。解放前该会在华辖有下列教区:法国辖北京教区、天津教区、正定教区、杭州教区、宁波教区;美国辖赣州教区、余江教区;波兰辖邢台教区;荷兰辖永平教区;意大利辖南昌总主教区、吉安教区;中国辖安国教区、台州教区。据统计,解放前该会管辖教徒约80万,相当于当时全国天主教教徒的三分之一。

圣言会

圣言会是天主教传教修会,以虔敬和传扬“圣言”(指“天主圣子”之言)为宗旨,故名。1871年德国神父杨森筹建,1875年9月在荷兰施太勒正式成立。该会着重以开办学校和出版书刊为传教手段,总会在罗马。在德国、荷兰、波兰、捷克、奥地利、匈牙利和南北美洲及太平洋上的一些岛屿均设有分会。1879年传入中国,活动遍及山东、河南、甘肃、青海、新疆、福建等省,设有兖州、沂州、青岛、阳谷、曹州、新乡监牧区。

圣母圣心会

圣母圣心会是天主教传教修会，以圣母圣心为“主保”（主要保护者），故名。1862年由比利时神父南怀仁创立于布律兹西部的斯格脱，故又名“斯格脱传教会”。这是一个专门对华传教的组织。1864年，罗马教廷把我国当时的热河、察哈尔、绥远和宁夏四省，以及陕北的三边地带统统划为这个修会的传教区，并任命南怀仁为内蒙代牧区的代理代牧。1865年底，南怀仁率领第一批圣母圣心会会士到达察哈尔省的西湾子村（现河北省崇礼县），后又到热河、绥远、宁夏、大同、集宁、锦州等地传教，并成立教区，还购买大量土地出租。据不完全统计，1930年该会仅在绥远一省即占有500万亩土地。数十年来，在西北建立为数众多的教徒村，仅在集宁一地即有59个，村中居民少则数百人，多则三千人。据统计，在西北有天主教教堂的236个村中，村村皆有炮台和自卫团等组织。1868年，南怀仁因患伤寒病去世。

圣母圣心会会士从1865年来中国，到1955年最后一名会士离开中国，共开辟了七个教区。在这些教区中，有神职人员239名，教徒235000人。1956年，圣母圣心会传教士首次到台湾活动，目前在台湾有会士22人。为了有效地开展对华传教工作，圣母圣心会特别重视研习古老的中国文化。比利时鲁汶大学的中文系是圣母圣心会创办的。凡来华传教的会士都必须先在该系学习中文，学习中国的政治、历史、地理等。

鲍斯高会

鲍斯高会是天主教近代修会。1857年创立于意大利都灵，因其创始人鲍斯高，故名鲍斯高会。另外，因该会创立时奉方济各

·撒肋爵为主保(主要保护者),也称为撒肋爵会。该会重视平民儿童教育,因而又称慈幼会。在传教的同时,该会还创办一些工艺、农业、园艺的职业学校,并开设印书馆、工厂等。创立不久即发展到整个意大利,并逐渐向外发展至拉丁美洲、加拿大、南非、刚果、突尼斯、埃及、巴基斯坦、印度、日本等地。1902年,该会传入中国,派遣传教士在中国南方一带活动,主要教区在广东。澳门是该会在华总机构所在地,管辖广东的韶州教区。解放初,在曲江、昆明、上海、铜山、徐州、北京以及香港、澳门都有该会的学校,并在上海设有分会,在北京设有办事处。

米兰外方传教会

米兰外方传教会是天主教传教修会,由教皇庇护九世倡导,经拉马扫蒂和马里诺尼两位主教的推动,于1850年成立于意大利米兰。该会成员不发绝财、绝色、绝意三项誓愿,仅发终身传教一誓。该会活动范围涉及拉丁美洲、非洲、亚洲。在亚洲的主要传教区是印度、缅甸和中国。1925年,该会与罗马外方传教会合并,组成米兰宗座外方传教会,目前该会大约有1000多名会士。

1864年,米兰外方传教会传入我国香港,会士师仁杰神父在港创办了天主教真理学会。1868年,该会会士到河南传教。解放初,该会辖有开封总主教区、南阳主教区和卫辉主教区,以及陕西的汉中主教区。

玛利诺外方传教会

玛利诺外方传教会是天主教传教修会,1911年美国华人华尔其和柏拉斯创立于美国纽约玛利诺修院,故名。1904年华尔其在华盛顿提出组织外方传教会的主张,要求为海外传教活动培训年青

教士和修女，柏拉斯为此而发行书刊进行宣传。1911年4月，美国天主教当局批准建立修会，同年6月又经教皇庇护十世批准，正式成立修会。该会会士主要活动于拉丁美洲、东亚等地。

1918年，玛利诺外方传教会的神父普莱斯、福尔德、马义身和华理柱四人来到广东阳江传教。1919年，该会第二批美国籍神父三人经香港进入中国，在广东境内进行传教活动。接着第三批美籍神父六人自上海入境，到广东、广西传教。在这以后三十余年里，玛利诺会的传教士往来不绝，在两广地区建立了四个教区：江门教区，1924年罗马教廷批准从广州教区划给该会十个县成立江门教区，由华理柱任主教；嘉应（梅县）教区，1929年成立，由福尔德出任监牧，1935年升为主教；梧州教区，1930年从南宁教区分出，由马义耳主持教务，1939年由唐汝淇任主教；桂林监牧区，1938年从梧州教区分出，由罗民劳任主教。抗日战争期间，玛利诺会又在东北展开活动。1932年，由巴黎外方传教会从沈阳总主教区内划出抚顺教区，由美籍主教林化东主持。

仁爱会

仁爱会是天主教女修会，因从事慈善事业，故自称仁爱会。1633年由法国人味增爵和修女罗意斯共同创立。该会修女专事办理育婴堂、孤儿院、养老院、医院等事业，活动遍及欧洲、美洲、非洲及印度等地。1848年传入中国。

保禄会

保禄会是天主教不发修会愿的神职人员的传教组织，1858年由神父海克尔创立于美国纽约。该会特别注重以出版物来争取人们信奉天主教。1934年传入中国。

主母会

主母会是法国神父尚巴纳于1817年创立的天主教修会，以天主之母玛利亚为主保（主要保护者），故名。该会培养不升神父的修士，使之从事儿童教育和学校管理工作为宗旨。1893年传入中国。

主徒会

主徒会是专收中国人参加的修会，宣称以发扬基督使徒传教事业为宗旨，故名。1928年由当时任宗座驻华代表的意大利人刚恒毅创立。该会专为被认为缺乏外国传教士的教区提供协助人员，注重编写、翻译和出版天主教书籍。总会设河北省宣化县北郊。会士分神父与辅理修士两级。辅理修士专在该会所设的学校、工厂和印书馆内工作。

约翰小兄弟会

若翰小兄弟会是天主教专收中国人参加的修会，以施洗若翰为主保（主要保护者），故名。又译作光天汉小兄弟会，意为光耀中华。1930年由比利时神父雷鸣远创立于河北安国县。会长称家长，会士俱称弟兄，故名小兄弟会。会士分神父与修士两级。会规规定终身素食，戒烟酒、戒鱼肉，以举办农村文教与慈善事业来进行传教活动。抗日战争期间，该会会士曾参加国民党所办的华北战地服务团。

第五节 基督教派别

路德宗

新教主要宗派之一。以马丁·路德宗教思想为依据的各教会的统称。因其强调“因信称义”的教义，亦称信义宗。

形成 路德发动宗教改革后形成于德意志。1546年路德去世，其追随者内部曾在教义问题上发生长期争论。1580年，为纪念《奥格斯堡信纲》五十周年，将信纲同《使徒信经》、《尼西亚信经》、《亚大纳西信经》以及路德的《教理问答》和其他几个有关文献，编成《协同书》，得到86个路德宗独立教会代表和约8000名路德宗牧师的签署接受，教义之争遂告结束。但在德意志，新教和天主教之间的斗争并未止息，终于酿成1618—1648年的三十年战争。战争很快蔓延成一场欧洲大战。通过《威斯特伐利亚和约》的签订，路德宗教会从此正式确立。

教义与体制 主要强调因信称义，认为人要得到上帝的拯救，不在于遵守教会的规条，而在于对上帝的信心；不在于人的功德或善行，而在于上帝给人的恩赐。人因着信被上帝称为义人。信徒通过祈祷都可以直接与上帝交通。因此路德宗认为信徒皆可为祭司，无需各级神职人员为中介。同时，强调圣经是信仰的根本。凡不符合圣经的礼仪、制度和学说都在摒弃之列。天主教的七项圣事，路德宗只保留洗礼和圣餐两项，并且允许神职人员结婚。礼拜仪式也更为简化，着重讲道和唱赞美诗。路德宗还认为教会的组织形式与个人的得救无关，故主教制、长老制和公理制均可采用，具体情况由各地教会自行决定。

传播 信徒主要分布在德国北部和北欧诸国。其中德国约占一半。在北美势力较大，为美国基督教的第四大宗派。在亚、非、拉

美地区包括中国亦有该宗传入。

由于德国传教士郭士立的鼓励,1847 年有德国礼贤会到中国传教。瑞士巴色会成员大多为德国传教士,也受郭士立的影响同年赴华。1850 年又有德国信义会成员赴华。这三个差会主要在广东布道。19 世纪末,有德国、丹麦、挪威的三个路德宗差会在广东、东北、河南、湖北等地活动。1900 年后,有八个美国路德宗差会在华中地区传教。据 1922 年统计,该宗有十八个差会在华,来自德国、丹麦、挪威、美国、芬兰和瑞典等六国。1920 年,该宗部分差会联合组成中华信义会总会,但参加的各差会仍保持原有的组织机构和活动地域,并选派代表组成中华信义会大会。至 40 年代末期,总会增加到 16 处,信徒约 6 万余人。该宗少数差会不愿参加联合,另有 7 个差会属内地会系统。路德宗教会在华活动范围甚广,除办有医院、中小学校、神学院、书报部、印行《信义报》外,1922 年中华信义会湖北总会(瑞典信义会差会)还在湖南益阳桃花岭创办信义大学,但因内部意见不合,不到四年即告停办。

归正宗

新教主要宗派之一。以加尔文的宗教思想为依据。亦称加尔文宗。产生于 16 世纪宗教改革时期,与安立甘宗和路德宗并称新教三大主流派。“归正”意为经过改革复归正确之意。在英语国家中,该宗因其教政特点又称长老宗。不过,虽然长老宗教会都属归正宗,但归正宗教会并非都实行长老制。

形成 16 世纪初,在文艺复兴和宗教改革影响下,瑞士人文主义者和宗教领袖力图改革宗教生活,以《新约》为信仰与行为的唯一根据。1519 年,茨温利在苏黎世进行宗教改革。他和奥科兰帕迪乌等因圣餐礼问题与马丁·路德在 1529 年的马堡会谈中发生分歧,遂与路德宗分道扬镳。斯特拉斯堡宗教领袖布塞尔主张由会

众推选长老,协助牧师管理教会,为长老制之始。1553年加尔文在日内瓦进行改革,实施其在《基督教原理》中提出的理论。该书成为归正宗在教义、教政和教规方面的基本读本。

教义与体制 归正宗强调因信称义,认为信的本质就是相信通过基督而获得恩典——上帝赦罪的爱,传播福音是教会的职责;圣经即福音的见证。加尔文主义相信极端的双预定说,认为人的得救与被弃绝都由上帝预定。单预定说则认为上帝所预定的只是人的得救。该宗在荷兰的阿明尼乌派肯定自由意志,认为人的得救与否亦取决于其是否接受救赎而改恶从善,实质上否定了预定论,后与该宗分离。归正宗强调圣经权威至上,应据以判断一切传统;归正宗还认为任何人不应被赋予无限权力,这一观点对现代法治有一定影响。该宗极重视教规,并由长老监督执行。

归正宗在崇拜礼仪中使用方言,摒弃祭台、圣像和祭礼,不承认圣餐中存在耶稣的真体与血,只承认其中有耶稣体血的德能,强调讲道,注重牧师和信徒教育以及信仰与社会生活之关系。

在长老会里,地方会众选出长老,组成由牧师主持的会堂进行管理;在地区一级,由牧师和代表各会堂的长老组成区会进行管理。

传播 传入法国的归正宗称胡格诺派。1559年该派在全国建立各级长老制机构。由于它与尼德兰革命的关系密切,在荷兰独立后,归正宗成为该国国教。归正宗在爱德华六世时传入英格兰。玛丽一世时遭到迫害,伊丽沙白一世即位后重获发展,但其中激进的清教徒受到压制。清教徒在英格兰革命中分裂为长老派与独立派。在苏格兰,诺克斯等加尔文派同国王和贵族进行长期斗争,1637年起义后建立长老制。根据形势的变化,归正宗曾发表一些信仰宣言(以1648年《威斯敏斯特信纲》为典范),在一定程度上反映了16世纪欧洲各国的民族意识。17—18世纪欧美各国资产阶级革命后,归正宗获得法律承认。它是除瑞士以外的拉丁语系国家中最大

的新教团体。在苏格兰则为国教。在美国，它对宗教、政治、习俗和伦理均发生很大影响。英国宗教复兴和北美大觉醒运动使归正宗开始重视社会改良。19—20 世纪是归正宗分裂和重新组合时期。在法国，归正宗对世界基督教会的发展，神学和礼仪的革新，以及天主教与新教的对话等，发挥了很大作用。在德国，归正宗与路德宗联合为西北德归正福音会。荷兰、瑞士和苏格兰的归正宗亦经历类似过程。同时归正宗还从匈牙利发展到东南欧。1877 年，世界归正会联盟成立。1948 年，绝大多数归正会和长老会加入世界基督教会联合会，并参加了许多全国性和地方性协进会。1970 年组成世界归正宗教会联盟。

在中国，归正会一般属归正宗（亦称长老宗）。1842 年传入后，在沿海地区按不同传教系统成立 36 个组织。1916 年联合为中华长老联合会，后改称中华基督教大会。为新教在中国的最大宗派之一。

安立甘宗

新教主要宗派之一。与路德宗、归正宗合称新教三大主流教派。中国常称圣公会。安立甘乃“英格兰的”之音译。该宗在英格兰为国教，称英国国教会。联合王国其他地方（苏格兰、威尔士和北爱尔兰）及其他国家的圣公会均非国教，组织上亦不从属于英国国教会。

16 世纪宗教改革时期，英格兰新贵族和资产阶级希望加强王权、削弱教会，摆脱教皇的控制。1533 年，国王亨利八世禁止英格兰教会向教廷缴纳岁贡。次年，促进国会通过《至尊法案》，规定英格兰教会不再受制于教皇而以国王为英格兰教会的最高元首，并将英格兰教会立为国教。其后，这项改革运动又得到爱德华六世的支持。玛丽一世曾重修英格兰与教廷的关系；伊丽莎白一世则又恢

复了英格兰教会的独立。其时通过的伊丽莎白法案在崇拜惯例上有所改革,在教义、教规上仍保持天主教会传统。17—18世纪时,清教徒和福音派(当时用以指欧洲的路德宗和归正宗)主张进一步改革。19世纪的牛津运动则再次强调公教会原则,这一时期在政教关系上也有所改革。由于从英国传布到世界各地的圣公会陆续建立独立教会,安立甘宗乃逐渐形成。

安立甘宗没有世界性的统一组织或集体领导机构。宗内各教会间不相从属。习惯上尊坎特伯雷大主教为名义上的领袖,以圣经为教义基础,在持守传统教义的同时主张在具体解释上兼容各家之说,在天主教和其他新教宗派之间采取中间立场。保留主教制并承认其有继承使徒的性质,但也让平信徒参与教会管理。赞成教会改革,但主张尊重圣经和教会传统,认为在两者之间应保持平衡。在崇拜中使用《公祷书》,但允许有一定程度的灵活性,故宗内有各种派别,如高教会派、低教会派、广涵教会派、福音派等。安立甘宗自称是使徒所传圣洁公教会的一支,保有圣经及古代教父以来所传承阐释的正统信仰,只承认教皇为世界众主教之一,尊重国家权威,但不从属之。圣职分为主教、会长(相当于其他宗派的牧师)、会吏三级。基本教政单位为教区,大部分地区由教区组成教省,有一国含数教省或一教省,一教省含数国及一教区含一国或数国等不同形式。职务名称和组织机构各地不一。

1835年,美国圣公会传入中国,以后英国和加拿大教会亦陆续在华建立教会。1912年联合成立中华圣公会。

再洗礼派

16世纪欧洲宗教改革时期新教中一些主张成人洗礼的激进派别的总称。因该派否认婴儿洗礼的效力,主张给能够行使自由意志的成人施洗才为有效,故名。其实,这些教派并非提倡每个人必

须再次受洗，所以，再洗礼派之名并不确切代表它们的宗教观点，而只是对这些教派的习惯称呼。

再洗礼派从最初出现并流行于瑞士和德国开始，就不断受到世俗当局和教会权威——包括天主教会和新教的双重迫害。1530年奥格斯堡议会开会时，诸侯、天主教会和新教路德宗一致主张按处置异端的方法对付再洗礼派。再洗礼派一般流行于下层社会，至今仍有一些地区传播。16世纪代表再洗礼派观点的主要派别有以施托赫为代表的“茨维考先知”，以格列伯和满兹为代表的瑞士弟兄会，以赫脱为代表的赫脱派，以霍夫曼为代表的霍夫曼派，以门诺为代表的门诺派。16世纪40年代门诺派传至美国，并分成若干派别。全世界现有门诺派教徒约40余万。1901年门诺派曾传入中国，称门诺会或清洁会。

浸礼宗

新教宗派之一。因反对婴儿受洗，主张只对理解受洗意义的信徒施洗，洗礼采用全身浸入水中，不用点水于额方式，故名。17世纪初，曾受再洗礼派影响的英国牧师史密斯创立施行浸礼的小团体。有人将其视作浸礼宗的起源。也有人将其渊源追溯到16世纪的再洗礼派和中世纪一些主张类似礼仪的派别。

1836年浸礼宗传入中国，主要传教区在沿海各省及西南等地，分为浸信会（传自美国南浸会）、浸礼会（传自美国北浸会）和英浸礼会等派系。

该派强烈主张政教分离，实施公理制，20世纪以来，该派发展迅速，成为新教大教派之一，尤其在美国，人数已占新教各派之首。当今全世界有信徒3300万，美国有2700万。

卫斯理宗

新教宗派之一。亦译卫理宗或循道宗。该宗是以创始人、英国神学家卫斯理的宗教思想为依据的各教会(卫理公会、循道公会等)的统称。

18 世纪初斯,牛津大学学生组织圣洁会,卫斯理是这个组织的领导人。其成员立誓经常参加圣餐,认为研究《圣经》,定期访问监狱,主张按其所认为合乎《圣经》的教训,过循规蹈矩的生活。当时被戏称为循规蹈矩者(Methodists),后成为该派的正式称谓,沿用至今。

19 世纪中叶以后,英、美卫斯理宗各派系传入中国,陆续在各地建立教会,分称监理会、圣道会、循道会、遵道会、循理会、福音会、美以美会等。1939 年美国系统的监理会、美以美会和美普会三支合并称为卫理公会,美国的卫理公会于 1968 年又与福音联合兄弟会合并形成联合卫理公会,该宗自 19 世纪起在美国新教各派信徒人数中始终独占平等性鳌头,直到 1967 年以后浸礼会人数才超过它。现在该派在美国的信徒人数达 1250 万。

基督复临派

新教宗派之一。创立于美国。该派因相信基督即将第二次来临而得名。

基督复临派着重宣传末世论(千禧年前派),他们相信世界末日已近,基督不久即将再临,死去的义人将要复活,与活着的义人一同升天,享受千年福乐;撒旦(魔鬼)将统治世界。到一千年的末了,基督和众圣徒一同来临,用圣火毁灭邪恶,创造一个以耶路撒冷为中心的新世界。他们强调必须遵守安息日——从星期五日落

至星期六日落。受洗必须用浸礼仪式，每年举行4次圣餐礼，在圣餐开始之前，按照圣经所载耶稣的教导，先彼此洗脚，称为谦卑礼。他们主张，唯有通过信心才能得到救恩。他们还认为，人的身体是圣灵的殿，所以必须实行有节制的生活，禁食旧约中规定为不洁的食物，如猪肉、贝类等，禁止烟酒和赌博，反对世俗的装饰和娱乐。

属于复临派的其他教派，还有神的教会、来复会等一些较小的派别。19世纪末至20世纪初也曾传入中国。该派现已用610种语言及方言出版177种刊物、433种口头材料。该派在全世界共有56个出版社、1043个广播台、4645所电视台，可用80种语言向世界广播。现全世界有信徒640万左右，教堂近2.8万所。该派中心在美国。

广学会

英美基督教传教士在上海设立的出版机构。原名同文书会。1894年改称此名。前身为“学校教科书委员会”，由英国长老会韦廉臣任干事，出版数学、天文、历史、地理等方面教科书，供教会学校使用。1887年韦廉臣在此基础上创立同文书会。后50年中，历任总干事均由外国传教士担任。1937年始由中国牧师朱立德代理总干事。1941年太平洋战争爆发后，广学会迁往成都。抗战胜利后迁回上海。中华人民共和国成立后，该会外籍人员逐渐离开中国。1957年该会与青年协和书局、浸会书局等合并组成中国基督教联合书局，由江文汉任总干事。

耶稣家庭

20世纪20年代初出现于中国的一基督教社团。创办人敬奠瀛，1890年生于山东泰安马庄一地主家庭，1912年入泰安美国基

督教美以美会所办萃英中学读书,1914年受洗入教。1920年在美国女传教士林美丽支持下,集股筹办圣徒信用储蓄社(简称圣徒社)。1926年,又在美国长老会传教士单覃思的资助下,增设蚕桑学道房,次年将两机构合并为耶稣家庭。初始,耶稣家庭只设于山东泰安马庄,后来敬奠瀛多次到华北、西北各地巡游布道,有些人受其影响,捐献房、地、资产,在当地设立耶稣家庭。他们称马庄家庭为“老家”,各地自称为“小家”。老家创立初十年,成员由十余人发展到六十余人。日军占领期间,增加至五百余人。各地小家也不断发展,1948年达127处,除绥远、甘肃以及安徽芜湖、南京、上海外,大部分分布在华北各省。

耶稣家庭内部有普通成员和基本成员两种:普通成员只参加家庭的宗教活动并捐献财物,但并不离开自己原有的家;基本成员则必须“搬家破产”,即自己或全家离弃自己原来的家而加入耶稣家庭,并把全部财产以及个人的知识、才能、劳力甚至人身,全部交给耶稣家庭。耶稣家庭的首领称“家长”,有支配家庭的绝对“权柄”。家庭的基本成员都必须以“灵统”取代“血统”,原有的家庭关系不允许继续存在,每个人都作为单个成员由家庭统一编组。基本成员除幼儿外,都被分配服劳役。除服劳役外,基本成员每天还须参加频繁的宗教活动。中华人民共和国成立后,社会的变化使耶稣家庭成员对敬奠瀛等日益不满。1951年末,不少成员揭露了敬奠瀛等少数人奢侈、腐化的生活,使成员深感义愤,以致马庄老家分崩离析,不可收拾,1952年在各方面帮助下,经全体成员协商,清查了财产,恢复各户的原来自家庭,马庄老家改为北新庄耶稣教堂,各地小家也陆续进行了整顿。

真耶稣教会

20世纪初在中国出现的一个新教派别。原名万国更正教耶稣

真教会。创办人魏恩波，1877 年生于直隶容城。1917 年他在北京永定门外大红河受洗。此后，他即以万国更正教耶稣真教会名义开始传教。不久，在天津正式定名为真耶稣教会。1918 年 2 月成立总会于北京，他改名为保罗，任总监督，华裔美国人劳整光任副总监督。1919 年因肺病去世，其子魏以撒继承其位。

真耶稣教会汲取了 20 世纪初由美国传入的安息日会、信心会、神召会等教派的某些教义，除信奉圣经、遵守十诫、守星期六为安息日、行圣餐和信徒彼此相互洗脚等礼仪外，强调信独一真神，反对三位一体教义，受洗时必须面向下全身浸入水中，要会说方言（说灵言）等。

中华人民共和国成立后，魏以撒将总会从南京迁至北京。1953 年 6 月总会又从北京迁至汉口。1958 年教徒大多参加各地基督教联合礼拜，福建的真耶稣教会则仍维持原组织，单独举行宗教活动。

据统计，1919 年真耶稣教会有教徒千余人，1922 年增至万余。1950 年国内外共有教徒十二万余，教堂一千二百多处。国内教徒一半左右分布在湘、鄂、闽、豫四省。1979 年台湾有教徒三万六千余人。

基督徒聚会处

中国基督教新教教派之一。简称聚会处。1922 年由倪柝声等在福州创立。早期曾称按《圣经·路加福音》记载，取名小群聚会，后改用“某地奉主名聚会”或“某地教会”等名称。1928 年以后，实际以上海聚会处为全国性工作中心。该教派主要特点为：①提倡脱离宗派，主张每一地方（城市或乡镇）建立一个地方性教会，各自独立；②信徒互称兄弟姐妹，提倡每个信徒均可事奉神，不设牧师制度，专职传道者称“同工”，地方性教会管理教务者称长老（或负责

弟兄), 下设执事助理教务; ③每星期日举行一次“擘饼聚会”, 由同工、长老与信徒共同主持; 此外还有讲道、传福音、祷告和交通(教徒交流灵性经验)等聚会; ④信徒入教采用“受浸”礼(全身浸入水中); ⑤女教徒在参加宗教活动时, 戴帽“蒙头”, 表示顺服神的权柄; ⑥坚持基要主义信仰, 注重宣讲“属灵生命之道”, 不重礼拜仪式; ⑦聚会场所不用十字架、圣像、圣画等教堂布置, 凡圣经未规定的圣诞节、复活节等传统礼俗, 概不随从。

聚会处创立后, 倪柝声与英国“闭关弟兄会”、伦敦“基督徒交通中心”等均有联系, 并受其巨额资助。抗日战争时期, 聚会处从沿海发展到内地。上海解放前夕, 倪柝声派遣烟台聚会处领袖李常受去台湾开展聚会处工作。

中华人民共和国成立后, 倪柝声、李渊如、汪佩真等利用宗教进行了一系列反对中国人民政府的破坏活动, 1956 年受到国家法律的制裁。但聚会处正常的宗教活动仍照常进行, 广大信徒积极参加中国基督教三自爱国运动。1957 年, 全国约有聚会处七百多处, 信徒七万余人。1958 年全国基督教各宗派实行大联合, 聚会处作为一个独立的教派, 也大部分在各地参加了基督教的“联合礼拜”, 部分城镇和农村的聚会处仍保留原来聚会的形式和特点。

建国前我国教派情况

建国前, 我国基督教主要有如下一些教派:

中华信义会, 成立于 1920 年, 总办事处设在汉口洞庭街。该会在河南信阳、河南郑州、河南商丘、湖南津市、湖南长沙、青岛、湖北老河口、辽宁省安东、广州、广东北海、广东梅县、广东东莞、陕西等地设有分会。建国初有教徒 6.5 万人。

中华基督教浸礼协会, 成立于 1922 年, 总办事处设在浙江杭州解放路。该会在杭州、广东、四川分别设有华东区、华南区、华西

区分会。建国初有信徒 16701 人。

中华基督教循道公会，成立于 1851 年，总办事处设在上海。该会在广州、汉口、天津、宁波、温州、云南、长沙等地设有分会。建国初有信徒 44410 人。

中华基督教会，成立于 1927 年。总办事处设在上海虎丘路。其分区组织包括山西大会（太原）、山东大会（济南）、四川大会（成都）、江安大会（南京）、江南大会（上海）、江淮大会（徐州）、东北大会（沈阳）、河北大会（北京）、河南大会（安阳）、陕西大会（西安）、海南大会（广东）、浙江大会（浙江）、华北大会（北京）、湖北大会（汉口）、湖南大会（长沙）、闽中协会（福州）、闽北大会（福建邵武）、闽南大会（厦门）、广东协会（广东）、岭东大会（汕头）。建国初有信徒 176983 人。

中华基督教福音会，成立于 1927 年，总办事处设在原平原省曹县东关。在曹县、菏泽、单县、虞城、宁陵、柳河、考城等地设有分区。建国初有信徒 2733 人。

中华基督教卫理公会，成立于 1939 年，全国性组织设在上海，在上海、北京、重庆、福州分别设有华东会督区、华北会督区、华西会督区和华南会督区。建国初有信徒有 102693 人。

中华基督会，成立于 1886 年。总会设在南京保泰街。建国初有信徒 3765 人。

中华圣公会，成立于 1912 年。总办事处设在上海闵行路。总会下设有山东教区，西川教区（成都）、江苏教区（上海）、东川教区（四川渠县）、河南教区（开封）、浙江教区（杭州）、桂湘教区（零陵）、港粤教区、华北教区（北京）、皖赣教区（芜湖）、云贵教区（昆明）、福建教区（福州）、鄂湘教区（汉口）、陕西传道区（西安）、南宁传道区（南宁）。建国初有信徒 76741 人。

中国神召会，成立于 1914 年。总办事处设在北京西四。下设华北区议会（北京）、冀省分区议会（北京）、察省分区议会（张家

口)、鲁省分区议会(济南)、晋省分区议会(太原)、东北区议会(沈阳)、华南区议会(广州)、华西南区议会(昆明)、华西区议会(甘肃岷县)、华东区议会(南京)、华中区议会(汉口)。建国初有信徒约12000人。

中国耶稣教自立会成立于1906年。全国总会设在上海宝通路。下设上海总会、江苏分支会、浙江永乐独立总会、平阳分总会、四川泸县川南联会、陕西蒲城分会、山西分会、广东南澳分会、福建宁德分会、福州分会、湖南靖县分会、益阳县分会、察哈尔柴沟堡分会、河南省联会、云南缅宁分会。建国初有信徒11564人。

中国基督教来复会,成立于1890年。总办事处设在南京大石桥。

中国基督教宣道会,成立于1929年。总办事处设在武昌粮道街。下设华中部(武昌)、华南部(柳州)、华西部(甘肃)、川黔部(四川秀山)。建国初有信徒近二万人。

中国基督教灵粮世界布道会,成立于1942年。总办事处设在上海梵王渡路。下设分区有上海区、南京区、苏州区、杭州区、台湾区。建国初有信徒3300人。

内地会,除广东、广西、福建、台湾外,全国其他各省均有此会,尤以西部各省为多。下设山西晋公会内地会、甘青宁基督教联合会内地会(兰州)、陕北教联会(凤翔)、陕南联会(南郑)、河南省教会联合会(开封)、赣北教联会(南昌)、赣南教联会(赣县)、浙江省教联会(杭州)、皖北教联会(阜阳)、黔西教联会(葛布)、川西教联会(成都)、川东教联会(渠县)。建国初有信徒85345人。

伯特利教会,成立于1920年。总办事处设在上海制造局路。建国初有信徒450人。

真耶稣教会,成立于1917年。总办事处设在南京。下设湖南支会(长沙)、湖北支会(武昌)、河北支会(天津)、河南支会(河南漯河)、山东支会(潍坊)、山西支会(运城)、江苏支会(上海)、福建支

会(福州)、广东支会(香港)、台湾支会(台中)、甘肃支会(兰州)、四川支会(重庆)、辽宁支会(沈阳)、吉林支会(哈尔滨)、陕西支会(西安)。建国初有信徒 125000 人。

南部台湾基督长老教会,1865 年开始活动。总办事处设在台南市。下设台中中会(台中)、嘉义中会(嘉义市)、台南中会(新化镇)、高雄中会(东港镇)。五十年代初有信徒 33216 人。

耶稣家庭成立于 1921 年,老家在山东泰安马庄,下设头等家、二等家和三等家。头等家有泰山家庭、泗水家庭、西遥家庭、大汶口家庭。二等家有南京、徐州、开封、芜湖、兰州、济南、青岛等地家庭共 50 所。三等家有甘谷、东关、莱阳等地家庭 49 所。总共 104 个家庭。

救世军,成立于 1916 年。总办事处设在上海北苏州路。下设北京、天津两分区。

崇真会,成立于 1929 年。总办事处设在广东。建国初有信徒 21756 人。

基督教中华浸信会联会,成立于 1948 年。总办事处设在上海。下设两广浸信会联会(广州东山庙)、江苏浸信会联会(上海)、豫皖浸信会联会(河南开封)、华北浸信会联会(青岛)。建国初有信徒 65000 人。

基督教公会会,成立于 1917 年。总办事处设在上海。建国初有信徒 12 人。

基督复临安息日会成立于 1932 年。总办事处设在上海宁国路。下设华东联会(上海)、华南联会(广州)、华北联会(北京)、华西联会(重庆)、华中联会(汉口)、东北联会(沈阳)、西北联会(兰州)、东南联会(厦门)。建国初有信徒 21117 人。

华北基督教公理会,成立于 1920 年。总办事处设在北京灯市口。下设河北天津众议会(天津)、河北保定众议会(保定)、河北北京众议会(北京)、山东德州众议会(德州)、山东临清众议会(临

清)、山西汾阳众议会(汾阳)、山西太谷众议会(太谷)。建国初有教友 18235 人。

此外,还有使徒圣心会、基督徒聚会处、地方教会、灵工团等。

第十三章 五大宗教 之教职和教团

第一节 佛教僧伽和教职

僧伽和汉地丛林制度

“僧伽”是集团之意，又称合众，指的是出家人组成的僧团，是践履佛教的神圣团体。据佛经上说，僧伽具备妙行，具备质直行，具备如理行，具备正行，在世间应受众人的供养，受恭敬、受布施、受合掌礼拜，是无上福田。由此可见，僧伽在佛教中地位崇高，是佛陀寂灭后正法的传布者和维护者。

有团体组织就要有相应的管理制度，在汉传佛教中为丛林制度。中土寺院可分“讲寺”、“律寺”、“禅寺”等几种，而“丛林”原本专指禅宗寺院，故又叫“禅林”，意在以芬芳的旃檀树林比喻僧众聚集之所。丛林制度创始于唐百丈怀海禅师制定的《百丈清规》，逐步得到各地僧众的普遍承认和遵行，以至后来净土、律宗各派寺院也予以采纳。经过千余年来不断修改、增减，形成了至今通行的汉地丛林制度。

丛林可分为子孙丛林和十方丛林。子孙丛林又叫甲乙徒弟院，寺院住持由师徒相承延袭，不传外人，如子孙世袭，故名。十方丛林

又叫选贤丛林，是在僧众监督下，于十方名宿大德中选举住持，故称十方院。十方丛林中还有依法系相传而选定住持的称传法丛林。

丛林中的规章称清规，对寺院中的日常行事，如安居（每年定期的定居修行），挂单、安单（游方僧人在寺院中暂住或长住），清职（寺院的人事安排），贴单（公布寺院常住人员的名单和职务），普请（僧众参加劳作，又称出坡），计岁（年终会计报告），肃众（对违反规约的僧人进行处分）等事作出具体规定。清规还就寺中各机构和职务作出规定。最初丛林只建有方丈、法堂、僧堂和寮舍，不建佛殿，寺院以法堂为中心。后世寺院规模日大，增设了大殿，及客堂、云水堂、大寮、库房、衣钵寮、斋堂等一系列机构，设有专职管理人员。

寺中主要管理人员在唐代时由“三纲”——上座、寺主、维那担任，共同负责全寺事务，人选由政府任命。到了宋代，寺主由当地州官和群众普文邀请，上座、维那等职则由寺主委任。寺主改称“住持”，是百丈禅师创立清规时定名的，意谓安住而维持佛法，因其所居之地仅一丈见方故住持又称“方丈”。他住僧堂之首，故又名“堂头大和尚”。此外寺院还设有四大班首、八大执事。四大班首指导禅堂或念佛堂修行，即首座、西堂、后堂、堂主。首座由住持聘年高德昭的尊宿担任，为全堂修行的模范，掌禅堂中号令之权。中国习惯以东为主位，西为宾位，本寺住持为主人，相当于东堂首座；辅助住持教导修行的，被待以宾礼，称西堂首座，简称西堂。禅堂中原分前堂和后堂，首座居前堂，总负其责，故又叫前堂首座；分任后堂责任的就是后堂首座，简称后堂。堂主是在首座之下负责禅堂或念佛堂事务的僧人。也有的禅堂后方中间设一木龛，叫“维摩龛”，供方丈入堂坐禅时用。八大执事是监院（库房负责人）、知客（客堂负责人）、僧值（又叫纠察，负责维持秩序）、维那（禅堂负责人）、典座（厨房、斋堂负责人）、寮元（云水堂负责人）、衣钵（方丈室负责人）、书记。监院综理全寺事务，掌管全寺经济；知客掌管全寺僧俗接待事宜；僧值管理僧众威仪；维那掌管宗教仪式的法则；典座管理大众

饭食高料；寮元管理一般云游来去僧侣；衣钵辅助照应住持的个人事务，调和人事；书记掌管书启文疏。八大执事都是每年一任，由住持任命。并不是所有寺院都有这些职务，规模较小的寺院或者设职较少，或者一人身兼数职，皆依情况而定。

僧人每日上殿课诵有一定的排班次序，分东西两序，其排列顺序为：东序——维那、悦众、祖侍、烧香、记录、衣钵、汤药、侍者、清众、请客、行者、香灯；西序——座元、首座、西堂、后堂、堂主、书记、藏主、僧值、知客、参头、司水。

每个寺院对游方僧人（行脚僧）都是开放的，他们可以到寺院投住，叫作“挂单”或挂锡、挂褙，该名起源于印度僧人入寺时衣钵不许着地，必须挂于钩上。行脚僧人入寺由客堂的知客接待。知客问清来人的法号、剃度之所和师名，看过戒牒，认为此人是行为端正的僧人，就可允许他住入云水堂——供挂单暂住之所。挂单者可以数日即去，这种僧人被称为云水僧——如行云流水居无定所。寺院允许挂单者长住，并无期限，称为挂海单。但每年夏季安居期是禁止游方的，一定要找个寺院安居修行。如果云水堂已经住满，或寺院粮食不济无法再接待更多的行脚僧，可挂出“止单”的牌子。

七众弟子

全体佛教徒可分出家的和在家的两部分。在家者为居士，分优婆塞、优婆夷二众；出家的分沙弥、沙弥尼、式叉摩那尼、比丘、比丘尼五众，合为“七众弟子”。又有将在家二众与比丘、比丘尼合称“四众弟子”的。以下具体介绍：

优婆塞（信士），男性在家信徒。需要皈依三宝——佛、法、僧，信守五戒——不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。每月初一、初八、十四、十五、廿三、三十共六天要吃斋守八戒——五戒之外加不睡高广大床、不装饰打扮视听歌舞、不非时食（过午不食、一日二

餐)三条,即所谓“八关斋戒”。

优婆夷(信女),女性在家信徒,戒行与男信徒相同。

沙弥(勤策男),是已经出家但未受具足戒的男子。沙弥最小为七岁,沙弥未满二十岁不可受具足戒,只受沙弥戒。男信徒须先到寺内拜一位比丘为“依止师”,经征得全寺僧侣同意后收为弟子,为之剃除须发。沙弥守十戒——五戒加不非时食、不涂饰香鬘、不歌舞视听、不睡高广大床、不受金银。

沙弥尼(勤策女),已出家但未受具足戒的女性。沙弥尼未满二十岁不可受具足戒,所守戒条与沙弥相同。

式叉摩那尼(学法女、正学女),沙弥尼受具足戒前二年应学六法,即六戒——五戒外加不非时食,叫式叉摩那尼,学成后可受戒为比丘尼。另有一种情况是已婚女子要出家,须先受观察,当两年式叉摩那尼。若已身怀有孕,则以两年时间生育儿女,此后才能正式出家。这种尼姑同样要守六戒,汉地有称之为斋姑或菜姑的,可以一直不受比丘尼戒。

比丘(苾刍、除馱),受过比丘具足戒的出家男子,要守二百五十戒,受戒人至少要满二十岁,由十位大德设坛授戒。僧人自受具足戒时起计算“法岁”,至七月十五解夏自恣为一岁,也叫一腊,七月十六为新岁之始。受戒的年数即为僧人的法岁,或叫法腊、戒腊、夏腊。

比丘尼(苾刍女、除馱女),受过比丘尼具足戒的出家女子,要遵守三百四十八戒,年龄需满二十岁。

“和尚”一词在印度原为对师父的称呼,在汉地则成了对僧人的通称。对女性常称“尼姑”。僧人可分为多种:精通禅法的称“禅师”,精通经论义理的称“法师”,精于律学的称“律师”,年高德昭者可称“长老”;言行俱超人之上的称“上人”;行满德高的称“大德”;功德圆满,堪为楷模的称“大师”。

藏传佛教寺院组织和僧职

藏传佛教的出家人同样分沙弥、沙弥尼、比丘、比丘尼，“喇嘛”这一名号相当于汉地的“和尚”，是对上师的称呼，不能通用于僧众，只是内地习惯以之为藏传僧人的通称。至于把藏传佛教称为“喇嘛教”就更不准确了。此派僧尼中有一部分是可以转世的，生下来就是活佛，而且可以一代一代传下去，但并非世袭，而是活佛去世后转生为另一位儿童，这名儿童须经寻访确定。活佛地位高于普通僧尼，但也有等级之分，最高者为达赖喇嘛和班禅额尔德尼，他们曾是西藏的政教领袖，现仍有崇高的宗教地位；次者有格鲁派的若干位呼图克图，及其它各教派的大活佛；此外各地区、各寺院还有许多大小活佛，地位低的出了自己的寺院就与其它僧人一样待遇。活佛转世制度始于十三世纪的噶玛噶举派，格鲁派兴起后也采用了这一方式，得到普遍接受。认定活佛有规定的程序，最为复杂隆重的是认定达赖、班禅转世灵童。前一世达赖、班禅去世后，先由众位高僧为他做法事，请他们打卦问卜，再由专事降神的乃均降神指示，还要到曲科甲地方的圣母湖去看显影。由这些推断出灵童降生的方向、降生地的情况、家庭情况等线索。依据这些线索派人分几路秘密寻访灵童。找到的灵童候选人很可能不止一位，齐集拉萨后让他们选认前世达赖或班禅用过的东西以鉴别真伪。最后要在大昭寺由清政府的驻藏大臣或中央政府的特派大员代表中央主持金瓶掣签仪式，大臣亲自从御赐的金本巴瓶中掣出写有灵童姓名的签条，抽中的就是转世灵童。仅有一名灵童时也可经中央政府同意后，由中央大员确认为转世灵童。确认后为灵童举行盛大的坐床典礼，剃度为沙弥，正式成为新一世达赖或班禅。

以前在藏区，僧人才是有文化的人。出家学僧一般都称为“扎巴”，意为学生。即使是活佛同样要做扎巴入扎仓学习显密教法。经

过多年学习,僧人从扎仓中毕业,通过了辩经考试可以取得“格西”学位,意为善知识。在拉萨,通过了佛殿前的辩经为多仁巴格西;通过了哲蚌寺的辩经为林赛格西;通过传小昭法会辩经的为措仁巴格西;通过传大昭法会辩经的则被授予最高学位——拉仁巴格西。密宗学院的学位叫阿仁巴格西;医明学院为曼仁巴格西。

藏传佛教寺院有严密的管理制度。大寺院的一寺之主称“赤巴”,意为法台,相当于汉地的住持。赤巴由僧人公推,有一定任期。赤巴下设吉索,管理寺内事务。小寺和大寺各扎仓的主持称“堪布”,主持扎仓的事务。帮助堪布管理日常事务的称“强佐”。负责扎仓僧众纪律的叫“格贵”,因其常执铁棒故又称“铁棒喇嘛”。负责全寺纪律的铁棒喇嘛称“协敖”。拉萨举行传大昭法会时哲蚌寺的协敖负责全城治安,权力甚大。寺院中引领僧众诵经的引经人称“翁则”,全寺引经人叫措钦翁则,扎仓的叫扎仓翁则。扎仓内还设有管教学的“雄赖巴”,协助堪布教授经论。扎仓以下设有若干“康村”,僧人一般按家乡地域分入康村之中,其主持者为“吉根”,下有管理各项事务的专人若干。寺院的各个活佛囊欠(府邸)也设有若干负责日常生活事务的人员,其办公机构名为“拉章”。活佛地位越高其拉章规模也越大。

上座部佛教僧阶

云南南传上座部佛教有严格的僧阶制度。占大部分地区的润派佛教大体可分:

帕诺:行童

帕:沙弥

(按:男童小时必须出家为僧一段时间,在寺内学宗教知识和文化知识,称为帕诺和帕。)

都:比丘

都龙：僧都

（按：男童如立志长期出家不还俗，须满二十岁受比丘具足戒，成为正式僧人。）

枯巴：都统长老

沙密：沙门统长老

僧伽罗阇：僧主长老，此职长期虚位无人。

帕召枯：阐教长老

松迪：僧正长老

松迪阿迦摩尼：大僧正长老

（按：内地常称枯巴以上的僧人为“佛爷”，实际并不准确，其教内并无此种称呼。晋升高级僧阶非常困难，需有高深的学识和多年的修行，只有极少数人能够达到。）

其它如多列等派有分四级僧阶的，各派自有其名号。

第二节 道教教职和教团

道士的称谓

我们今天所说的道士，指那些履行了入道仪式并以从事道教活动为职业的人。道士身着道装，容易辨认。他们通过开放道观、诵经拜忏，或在道观外建坛斋醮、度亡祈福等活动，满足信徒的宗教要求。有的道士也进行修炼。

古代道士的范围，要超出我们今天所下的定义。有的虽然拜师入道，但并不以诵经拜忏、建坛斋醮等活动为教徒服务。他们或专门自我修炼，以求长生。或专门著书立说，研究道教学术。他们的生活，有的靠家庭，有的靠弟子朋友供养。今天几乎没有这种道士

了。当然，专门自我修炼或著书立说的入道者还是有的，不过他们同时还从事非宗教职业，前者算作业余活动。他们被称为居士。

道士也称道人、羽士、羽客、羽衣、羽人、黄冠等。

道士是男女总称，也可专指男性。与之相对，女性则称道姑、女道。男性道士也称乾道，女性道士则称坤道。黄冠专指男性道士时，女道士则称女冠。道士相互之间，则称道长、道友、道兄等，对女道士也这样称。道教界以外的人，也可以这样称呼他们。

子孙制和十方丛林制

道教宫观庙宇有两种不同的属性：一种是子孙庙，一种是十方常住。

子孙庙收徒弟，代代世袭相传。不论该庙规模多么大，也只能称小庙而不能称常住，更不得悬挂钟板。日常作务若想以钟板为号令，就得改成半十方性，就得留单接众安排十方道友以相应的职务。悬挂钟板的子孙庙就升了格，称为子孙常住。

十方常住也称十方丛林，有传戒特权但不得私收徒弟。这种宫观性质是属于全国道教徒公有的，地不分东南西北，派不分正一全真，凡是满发大领的道教徒人人有享受挂单居住的权利。同时人人都有保护的义务。十方丛林备有全国三山五岳各宗各派的“字派”。接待来十方常住要求挂单的道友，号房、客堂可按簿查对法派，然后留单转执事。

凡是十方常住，在常住的附近都设有方便小庙或房舍，如北京白云观的外茶房，山东济宁州常清观的青霞洞，河南南阳玄妙观的庄房，陕西八仙庵的油房，楼观台的巡田庵，湖北武昌长春观的安家湾庄房等等。这些小庙或房舍是为那些要求挂单但经典生疏的道士临时暂住准备的。一些道士到十方常住要求挂单时因背诵经典不熟顺，暂时不能挂单，则可以到小庙或房舍暂住，复习经典，待

能够熟练背诵时再去要求挂单,通过考问。临时暂住,在道教的术语中叫作“借单”。这些小庙或房舍同时也为外地道友来本地办事提供食宿方便。

建国前国内的子孙常住如:千山无量观、山东云蒙山白云岩、河南中岳庙、陕西龙门洞、四川青城山天师洞、武当山紫霄宫、杭州玉皇山福星观、天台山桐柏宫等等。

建国前国内的十方常住如:沈阳太清宫、山东长清观、北京白云观、河南玄妙观、陕西八仙宫、楼观台、张良庙、四川二仙庵、湖北长春观、江苏常州玄妙观、上海白云观、宁波佑圣观等。

十方丛林中的最高负责人称方丈,协助方丈管理宫观者称监院,也俗称当家。在监院以下有各类执事,概括为“三都五主十八头”,也有根据常住不同情况专设执事名称的,这是少数。“三都”是:都管、都讲、都厨。“五主”是:堂主、殿主、经主、化主、静主。“十八头”是:库头、庄头、堂头、钟头、鼓头、门头、茶头、水头、火头、饭头、菜头、仓头、磨头、碾头、园头、圃头、槽头、净头等。

客、寮、库、账、经、典(点)、堂、号,叫作“八大执事”。这在全国各常住都是相同的。客,是客堂,是常住中一个大寮口,客堂中的执事人员叫“知客”,知客平常三个五个不等,知客人员也分先后次序,最先的叫头单知客,其次为二单、三单……原来的头单知客,或转别的职务,或起单走了,原来的二单就成了头单。在无总理人选时,头单知客实际上担负着总理职责。“总理”通常都住客堂,既协助监院、都管总理事务,也是众知客的首领。寮,是寮房,也是一个大寮口,寮房的执事人员叫“巡察”,平常也是三个五个不等,也有头单二单秩序。在无巡照或纠察的人选时,头单巡察实际担负着众巡察的首领责任。巡照或纠察,通常住在寮房,是寮房首领。各大常住一般是设巡照不设纠察,设纠察不设巡照,在传戒时,巡照纠察齐设。库,是库房,负责人称为库头,事务忙时可增一个副手,名贴库。账,是账房,执事名称就叫“账房”。一般只设一人,有的常住

设内账房和外账房两名。其分工，相当于现在的会计和出纳。经，是经堂，经堂执事称经师，经师首领是高功。若设经主时经主也住在经堂内。典，是典造（有的常住称点座），典造是大厨房的首领，大厨房是常住重要寮口，是道众司命，最为辛苦，所以常住规矩给典造以“保单”、“保香”的特权。大厨房也是常住最大寮口，饭头、菜头、大小火头、水头、贴案、杂务等都是大厨房的执事。堂，是十方堂，有的常住叫云水堂。北京白云观旧社会设十方堂、云水堂两堂口，单日挂单道友送云水堂，双日挂单道友送十方堂。十方堂或云水堂执事称作堂主。号，是号房，是挂单道友初审地方，号房也称迎宾，执事称作号房或迎宾。

都管、总理、巡照、纠察、客、寮统称为“首领执事”，其他凡需施行内拜客的，统称“果茶执事”。也有把客寮库账称作内四寮；经典堂号称作外四寮的。除上述执事外，还有些杂役执事，统称为散单执事。如：夜巡、洒扫、钟板、巡田、巡山、老人堂主、官木匠、官裁缝、副殿主、行堂、侍者、知随、小典造、买办，庄稼院子有场头，武昌长春观有高功经等。

各执事的条件如下：

1、方丈：方丈乃人天教主，度世宗师。演龙门之正法，撑苦海之慈航，常怀传贤之心，素无吝道之意，作全真之模范，律门之纲领，阐扬大道，以德化人，无功不积，无善不为，天人共仰，一切咸钦，非有道之师，不可立也。道士必须受过三堂大戒，接过律师传“法”，始得称方丈。开坛传戒，称作律师。

“法”即法统，上载此一法统历代律师的履历，及放戒次数和放戒时间。每堂戒的“天字号”是当然接法人，但也须度德量力，如无条件接法，可让其他“戒子”接法，免得接法后传不出去背过遭冥遣。

2、监院：俗称当家。监院是常住栋梁，大众纲领，必须道德齐备，仁义兼全，才智过人，威仪可法，通道明德，待众以谦，宽洪大

量，弱已卫众，柔和善良，明罪福因果，功行俱备者乃可当此大任。倘有不肖，都管、总理稽查明白禀告方丈依规公论，轻则罚斋，重则议换。

监院由常住道众全体公选，本常住无此人才，也可到其他常住或小庙选请。三年一任，可连选连任，任期内如犯重大过失，可随时下普板请大众，宣明过失，辩明是非，免职撤换。本人不得借社会势力压众。

3、都管：都管乃常住之统理，道众之表率。以道德蕴于心胸，以仁义彰于形状，松筠节操，水月襟怀，才智兼全，威仪内慎，宽以待人，谦以持身。常住一应大小事务，一年四季散发单钱，出入账目，往来人情无不提理。运度检点，净心无私，赤心办事，方不负尊位之任。倘有循私、懈怠，方丈率众升堂，依规公论，轻则罚斋，重则抽单（即撤职，转其他职务）。

4、都讲：管理圆堂、钵堂，诸经讲义威仪等事非有道学之士，不堪当此任。

5、都厨：管理厨房各项派遣，大众三餐，日日多寡，以免剩斋遭践，倘有添减单客，分派菜羹，各件斋肴，须要秉公之士以当此任。倘有不公，议换抽单。

6、静主：坐静安圆，管理圆堂修行坐静之人常谈圣真经教，不言杂语，非通道德之士不可任也。倘有公私人我，一例罚斋。

7、殿主：乃恭洁精虔之士，时常殷勤洒扫，谨慎香灯，虔洁供器，并监理经师。倘有不恭懈怠，或诵读上圣者，罚油入库。

8、经主：当选洞明经典、科仪规范、忌讳、礼法，动静肃恭，威仪诚敬，精洁恭虔之士任之。凡修奉经典，关系教门兴颓，未经师传者不许入经堂。三时功课，朔望朝贺，勿得轻浮狂躁，不遵者罚香。

9、化主：导引贤良，开化福善，募缘于仁人君子，积功于圣境灵坛，常住不足，仗以尽心。须熟明因果，善于酬对之士才能任此。当思利人利物，毋得徇己徇私，倘有偏私，罚斋供众。

10、高功：清静身心，阐扬教法，随坛作仪。主持大小法事，上表迎驾一切朝事，经典玄律，科范威仪，虔洁规模等类，不得轻浮狂躁，对越金容当严肃恭虔，违者罚。

11、经师：诵太上之经典，礼天尊之宝号，祈福迎祥，度亡生方，演音喊韵，同声应和。普结善缘，阐扬教范，为科教之主者。非师传苦学，不胜此职。

12、提科：乃提音接咏，须喉音清澈。滴滴鱼鸣，直透九霄。虔诚威仪，道妙长兴。随声应和，聪明殷勤，大小法事不可疏忽。非博学经师不克此职。

13、表白：跪宣文函，清音雅咏，字句清晰，虔诚恭敬，上申天庭，毋得失仪。字有不识，须先证明，勿失规范，不比常文。非博学经师不克此职。

14、总理：客堂之首领，常住之重职。接待宾客，办理内外公事，非道德学问之士不胜此任。

15、知客：常住之仪表，须谦恭敬让，礼貌端庄，深知事务，通达人情，迎送必合清规，酬对要依玄范，虚怀应客，正己待人。倘有骄慢不恭，徇私舞弊者重罚。

16、巡照、纠察：寮房之首领，常住之监察，统辖大小执事，代天宣化，赞祖阐扬，提拔有德高人，巡察犯规羽士。公平办事，按律施行，不得徇私舞弊。明知犯规而徇私不举罚者，依规公论，轻则换之，重则逐罚责出。

17、巡察：办理常住一切公干，安派执事，巡察一切杂事，查管众执事，抽补升迁，提调机密，不得为私怨而废公，也不得为私恩安排已友。须正直忠谨之士当此重任。

18、海巡：查理执行一切公事，经堂斋堂各殿香灯，各寮杂件，甯寮口角，透漏常住，不公之类。须秉公之士可任之。

19、公务：主理佃写田地房屋，催讨租课一切欠贷银钱货物，讨理阴地，经理地界、山、树一切事件。凡卸职不当，必将新陈租欠，还

期远近，开列清单同客寮交接，尤须领接手人到欠户交待清楚，方可脱身，不误常住之事。

20、庄头：有内庄头与外庄头。内庄头管大小农具之保存、修理。外庄头提调伙计（雇工）劳作，及四时庄稼耕耘播种收获。须勤俭之士任之。

21、库头：主管一切斋粮供品，海味山珍，油盐酱菜，金银珠玉，财务器皿等件。必须出入有帐，收放得宜，保管妥贴。非正直清廉、耐心细致之士不可当此任。如有奸弊私徇，差失隐匿，轻则罚斋，重则抽单逐出。

22、帐房：管理各簿籍账项，为财会总司。收支费用，账目清白。每月初四日，客堂设座，对众清算上月账项，须清洁之士当之。倘有账目不清，徇私弄弊，一经查出，轻则罚斋，重则抽单。

23、典造（或称典座、点造）：为大众之司命，常住之根本。办理斋馐，调和六味，精修供献，调理饮食，所以格天真而歆享，资道众以和身。谨记入厨先净手，对案莫开言。厨中食用，皆十方脂膏，必须用度合诤，不可妄费供养。须勤洁之士当之。如不净不洁，未供先尝，私造偏食，查出跪香，重则摧单。

24、堂主：指的是十方堂或云水堂主。堂主管挂单道友之端庄，寮单客言谈之学修。交待挂单道友谨守堂规，凡未转单不许出离堂口，如要登厕先向堂主告知，或看书或养息，不得高声谈笑。违犯堂规，堂主有摧单之权。非持身谨严，宽宏量德之士不堪此任。管理云水客来，挂单之士，监察持戒威仪及违律等事，必须明达正直之士乃可任之。

25、号房：变称迎宾。为考查盘诘挂单道人之真伪，以防假冒混入常住，依规详问，抽背经典。号单、号牌写清宗派、姓名、年龄、籍贯、身形面貌、出家庙宇及三代姓名，细查来历写贴挂号送客堂复问。必熟悉经典，晓明各宗派系，非精明之士不可任。如诘问不依规矩，会被“老参”耻笑，有失常住用人之当。故当审慎行事。

26、监修：兴工整修、造置楼房殿阁，河堤墙垣等。选工任人，监督修建，须择懂得修建，精明殷勤之士任之。不得舞弊勾手贪污，亦不得假公济私挥霍资财，如有污弊，追赃革出。

27、主翰（书记）：洞明道典，楷书恭整，表疏申状，依格科式，不得白作聪明冒渎圣真。如书画兼能，通晓书帖款式犹为清尚。如书写表疏不恭不敬，牒札符命不依格式，懈怠误事者罚。

28、买办：凡出入买办，账目清白，所用供品斋蔬，要入库房酌议，开单买办，不得染指，有坏道心，一月一算，对神盟誓，乃公正清廉之士所司。不得私弊，违者迁单。

29、贴库：库头之助手。料理杂事，计清进出器皿。油盐粉面，将尽早报，毋得私弊，若其查出，轻则另换，重则迁单。

30、坐圜堂：诚心养神，静寂周天，回风混合，坎离成象，火候调均，玄珠出鼎，神化无方，此乃修全真之梯磴，非通道之士不可立也。

31、茶头：洁备净泉，烹煎玉露，献供仙圣，延奉高真，运水须净泉源，人我必戒污秽。早上前五板报火即起，殷勤炉炭，壶欢水长，敬宜细功。晚上前二板止火封固，毋得妄用。枉费常住者乃为罪过，劝说不听则另换。

32、洒汝：亦称净头，洒扫阶庭务要洁净。洒以润尘，扫以除秽，勿使尘土飞扬，误者有过，故意者迁单。

33、磨头、碾头：粮要筛簸淘洗，米须洁净，面要细罗。上供高真，下结道众，为抢功夺行之职，其功甚大，须勤俭之士任之。

34、园头：栽种四季菜蔬，切防肖小盗窃，早报厨中，供侍大众，勤行灌溉，勿致有缺，靡损妄费者抽单，私心者罚。

35、水头：提桶运浆，调食上供，大众茶饭菜食非水不成。水中有虫即拣出放生，不得灌入缸、锅，如有故意，一大罪过。众沾水土之恩，须争功夺行之士任之。

36、火头：早则开静先起，晚则止静方眠，职司夏令，每日三次，

是其候也。须宜火候调均，分其大小次序。造供作食非火无成。切忌秽柴入灶。须洁土可任。

37、围头：夺功争行之任，出其自愿领受，常须担除粪便，打扫干净，厕内清洁，出入欢忻，为功也。围头为常住极脏极累之苦行执事，故常住规矩赋予保单、保香特权。

38、夜巡：夜晚巡夜，按更击板，前五板报火报门不得有误。

39、钟头：职司开静止静出大钟。击钟应念钟文。

40、鼓头：职司开静止静大鼓。

钟、鼓皆有规法不得紊乱，交接亦有定规，紊乱者罚跪香。

41、巡山：山林树木为庙宇之壮观，隐居之护卫，为防人盗伐，分防巡察以保无虞，毋得徇私卖放，倘有情弊，查出重罚。

42、行堂：斋堂过堂，碗筷洁净，添饭添菜，须看所需。乃普结善缘之职。斋堂不干净，碗筷不干净，是为失职，说之不听则另换。

43、堂头：斋堂之主。斋堂香火，化供出食，击点（云板）让斋。过堂道众如有碗响、筷落，堂头压签罚之。监院、都管受罚，打小食供众。散单受罚，跪香。

44、杂务：大厨房之杂役，兼司司命香火。

45、门头：司山门之锁钥，稽查出入携带，常住公物不得带出山门。夜间不得擅开山门。如有徇私，查出摧单。

46、钟板：钟板为常住号令。开静止静，烧香上殿，全听钟板。钟板为常住标志，小庙不得悬挂钟板。钟板职者须谨慎从事，按时挂板，不得紊乱钟板，紊乱者罚跪香。

民管会和协会

现十方丛林大宫观内，部分保留十方丛林制，除设方丈、监院及其他主要执事外，有许多执事已撤销，一些执事改用新名称。在部分保留十方丛林制的同时，各宫观都成立了民主管理委员会（小

组),由民主选举的正、副主任(组长)、委员(组员)组成,十方丛林制服从民管会制。在官观较多的山、县、地区、省(市、自治区)则由各官观和信徒联合成立道教协会,由代表会选举理事会,再由理事会选举常务理事和正、副会长、秘书长,也有由代表会直接选举常务理事和正、副会长、秘书长的。在协会内部,则设一些办事机构。全国则称中国道教协会。上级与下级协会之间为指导关系。

第三节 伊斯兰教教职和教阶

教职称谓

阿訇 波斯语音译,过去也有译作“阿洪”或“阿衡”的,原意为“教师”,在通用波斯语的穆斯林中,是对伊斯兰教学者和教师的尊称。在中国,因经堂教育的兴起,阿訇逐步演变成为一种教职,用以专称回、撒拉、东乡、保安等族中以宗教活动为主要职业的穆斯林。阿訇的作用有两项,一是在穆斯林集体礼拜中担当伊玛目,进行领拜;二是在清真寺内主持教务,给满拉教经,从事经堂教育。主持教务并能教经的阿訇又称为“开学阿訇”或教长;有阿訇资格但不在清真寺任职的,叫作“散班阿訇”。

伊玛目 阿拉伯语音译,原意为“站在前列的人”、“首领”、“表率”等。伊玛目一词有多种含义,逊尼派用来称呼其领袖,与哈里发同义,也用以称著名宗教学者和各教法学派创始人;而十叶派则用来专称其政教首领,以有别于逊尼派的哈里发,阿里是第一位伊玛目。在中国,伊玛目的作用主要是在集体礼拜时站在众人前面主持礼拜仪式,一般情况下由阿訇担当。在新疆维吾尔族穆斯林中,伊玛目通常情况下是指清真寺的教长,与阿訇相当。

毛拉 阿拉伯语音译,原意为“保护者”、“主人”、“先生”等。该名称广义上是对伊斯兰教学者的尊称,例如毛拉维教团,即因其创始者波斯著名神秘主义诗人鲁米被称为毛拉而得名。在中国新疆维吾尔族中,毛拉不仅是宗教学者的称谓,也是教职的一种,类似教长,与阿訇相当,特别有影响的宗教人士还被尊称为大毛拉。

道祖 中国门宦教派专有名词,是对各门宦教派创始者的尊称。

老人家 中国讲汉语的穆斯林对宗教人士的尊称,一般称阿訇为老人家,在门宦教派中,也把门宦首领称为老人家。

依禅 波斯语音译,原意是“他们”。依禅作为教职名称是对依禅派首领或导师的尊称。用来表示谢赫、穆勒师德、辟尔的身份,这些名词都具有首领或导师的意思,也都是教职称谓,用汉语意译可译作导师、“教主”等等。

穆勒师德 阿拉伯语音译,意为“引路人”,由“道路”一词延伸而来,专指苏非主义依禅派、门宦教派及其他苏非派教团的宗教导师,同依禅、教主、老人家等同义。

海里凡 阿拉伯语“哈里发”的汉语转音,原意为继任者、代理者。在虎夫耶门宦教派中专指穆勒师德(教主)的学生和继承人,是一种教职。

满拉 阿拉伯语音译。在埃及等地,满拉是对宗教学者的尊称,意义相当于毛拉。在中国通用汉语的穆斯林中,满拉主要是指在清真寺学经的学员,同维吾尔族穆斯林中的“塔里甫”相同,做过满拉并合格结业者才能穿衣挂帐当阿訇(毛拉)。在尕得忍耶门宦教派中,出家人中的勤炼人也称作满拉,具有宗教品位。

海推布 阿拉伯语音译,是一种教职,专指聚礼或会礼时站在清真寺内讲台上(虎图白楼)主持念呼图白(赞颂词、劝谏词)的人。过去在大清真寺有专职的海推布,是一种世袭的教职,现在这一角色一般由开学阿訇(教长)兼任。

穆安津 阿拉伯语音译,意为“宣礼员”,是清真寺中按时召唤穆斯林礼拜的人。在大寺中一般都在寺门楼旁建“邦克楼”(宣礼楼),穆安津就在邦克楼上按时宏声念颂“安拉至大、安拉至大……”的经文,召唤人们礼拜。

热依斯 门宦教派主要是哲合忍耶教派中的一种教职。是穆勒师徒的代理人,其所在教坊往往是一个传教区的中心教坊,由热依斯代理穆勒师德在这一教区的大小事务。

教阶体系

教阶制主要存在于门宦教派和依禅派当中。

虎夫耶门宦教阶制为:穆勒师德(老人家)——海里凡(办道者)——穆勒德(寻道者)——阿訇。

尕得忍耶门宦教阶制为:穆勒师德(道祖、老人家)——特格卧(勤炼人、记教人、满拉)——站拱北者(主持、掌柜的)——阿訇。

哲合忍耶门宦教阶制为:穆勒师德(爷、教主)——热依斯(代理人,早期也叫海里凡)——阿訇(教长)——穆勒德(又叫朵斯达尼,即教众)。

依禅派教阶制为:依禅(首领或导师)——谢赫(管理麻扎的主事人)——海里凡(大学士弟子、助手)——苏皮(修士弟了)——阿皮孜(主持活动仪式的诵经弟子)——布维(女诵经弟子)——穆勒德(寻道者、教众)。

第四节 天主教教阶体制和教职

教阶体制

天主教会由信仰耶稣基督的人所组成，教会有教阶体制。教阶体制亦称教会体制，指天主教神职人员的等级和教务管理的体系与制度。教阶体制萌芽于二、三世纪，四世纪基督教成为罗马帝国国教后，参照帝国的官阶体系而逐步完善，在中世纪欧洲封建社会中定型。教阶体制的主体由主教、神父、助祭三个品位组成。随着教皇和教廷制度的逐步发展，主教品位又分为教皇、枢机主教、宗主教、都主教、总主教和一般主教。十一世纪东西教会大分裂，天主教会的教阶体制进一步确立。不同等级的神职人员在举行礼仪和圣事时具有不同级别的“神权”。在教务管理方面，亦按照等级逐级对下行使管理权。天主教的神职人员也即教职人员，指领受过神品，担任教会职务的人，包括主教、神父和六品修士。这些人均为男性，按教律规定，主教和神父必须保持独身。

教职

以下逐一介绍天主教教职。

教皇 亦称“罗马教皇”。教皇一词源自希腊文，原意为父亲，初为基督教各派对圣职人员的尊称。十一世纪后，此词渐成为对罗马主教的专称。教皇的全称为：罗马城主教、罗马教省都主教、西部（在古代和中世纪指西欧、中欧和北非西部拉丁语地区）宗主教、梵蒂冈君主、教皇。教皇的众多职衔是长期历史发展累积而得。在这些正式职衔外，还陆续自行加称“宗徒伯多禄的继位人”（始于利奥

一世)、“基督在世代表”(始于英诺森三世),并“在伦理和信仰上永无谬误”(始于庇护九世)。

在十一世纪东西教会大分裂前,罗马主教一向须经由世俗君主或意大利贵族遴选或认可。1059年尼古拉三世决定,嗣后教皇由枢机主教选举产生,但仍继续承认须在法兰克王亨利一世及其历任继位者认可下举行选举,这一决定得到1179年第三次拉特兰公会议和1274年第二次里昂公会议的两次确认,同时仍然承认法、西、奥三国君主对候选人具有否决权,这种否决权至二十世纪初才被庇护十世废除。

天主教会认为,耶稣基督以彼得为众门徒之首,并称罗马主教是彼得的继位人,享有彼得的地位,故应列于其他主教之上。在天主教的教阶体制中,教皇为管理教会最高元首,享有最高立法,行政和司法权,并有权就教义和伦理问题发布权威声明,制定或废止教会法规,创立教区,任命主教,管理传教事务,组织初审法庭与上诉法庭等。教皇当选后即任职终身,除因被证实的异端罪外,不受罢免。教皇有权自行决定辞职,而无须得到任何机构之批准,但无权指定继位人。教皇有权指定人员组成教廷协助行使职权。

天主教教阶体制赋予教皇的管理教会的权力,必然与各民族国家和地方教会的主权和利益发生冲突。实际上,上述教皇各种权力在各国一向受到不同程度的限制。十四世纪后,教皇对殖民地教会的领导权作了让步,或赋予殖民地国家以特权,或委托代管。十九世纪以来,罗马教廷相继与各资本主义国家签订政教协定,教皇权力受到了明文约束。在于1962年至1965年召开的第二次梵蒂冈公会议上,教皇制受到激烈批评,会议对教皇制作了一些改革,如扩大地方主教权力,使罗马教廷本部国际化等。1949年中华人民共和国的成立,使中国半封建半殖民地的社会性质发生了变化,成了独立的主权国家,中国天主教也摆脱了外国殖民势力的控制。根据中国宪法的规定精神,中国的宗教团体和宗教事务不受外国

势力的支配,中国天主教实行独立自主自办教会的方针,有办好教会的主权。

枢机主教 枢机主教是天主教中最高级主教,由教皇任命,分掌罗马教廷各部和许多国家重要教区的领导权。枢机原分为枢机主教、枢机神父和枢机助祭(六品)三级,并由此组成枢机团。六世纪初在罗马首先出现的是枢机助祭,由教皇册封给附近七个地区的教会,以后也册封给年长的神父和主教,747年教皇扎迦利在写给法兰克王丕平的信中称巴黎的神父们为枢机,是为枢机职衔加封于罗马教区以外之始。约从八世纪起,枢机在罗马神职人员中成为特权人物,管理罗马教会和参与教皇仪典。769年规定只有枢机可任教皇。1059年制定枢机选举教皇法。1179年规定教皇当选须经三分之二枢机同意。1962年罗马教廷明确规定枢机皆由主教担任。在中国,“枢机”和“枢机主教”一般曾相互通用。自十三世纪中叶起,枢机主教穿红色衣服,故在中国亦称“红衣主教”。

宗主教 宗主教在《旧约圣经》中原指以色列民族的祖宗或父老。在早期教会中用作对年老主教的尊称,八、九世纪成为高级主教的职称,其职位次于罗马教皇。近代以来,宗主教一职被逐步淘汰。

都主教 都主教是希腊文的意译,指基督教国家的京都或大都会的主教。在天主教会中,其地位原在宗主教之下,大主教之上,后为大主教的尊称。随着近代国家行政区域的变化,该职称已逐渐淘汰。到二十世纪,天主教会法典把都主教与大主教只作为不同的两个职称,其地位与职权完全一样。

大主教 大主教亦称总主教,是主教级别之一。在天主教会中,指驻节大城市而管辖教省的主教,职位略低于宗主教。近代以来,大主教与都主教渐成为等同的职衔。天主教会法典规定:大主教有权召开教省会议,总管和监督教省范围内的各个教区,承认及祝圣所属主教。

主教 主教在希腊文中是“监督者”的意思,在《新约圣经》中指对一定区域教会进行监督管理的人。在实行主教制的教会中,主教是品位最高的神职人员,并传称为使徒的继位人,通常为一个教区的主管人,有施行坚振祝圣神父之权。在主教品位中,有时又细分一些非品位性的级别,如大主教,都主教、宗主教、枢机主教等。由于宗主教、都主教二职在近代已被逐步淘汰,现代主教的级别只有主教、大主教(总主教)、枢机主教三级。在早期教会,主教由教徒公选,后来只许神职界推荐,由大主教(总主教)批准。十四世纪起,批准权渐被罗马教皇垄断。今天中国天主教实行独立自主自办教会的方针,自选自圣主教。

一个教区通常只由一位主教负责管理,但在一些教区由于教徒众多,或是由于某些特别原因,例如在任的主教体弱多病,便会设立助理主教,以分担主教的工作。助理主教同样是被正式祝圣的主教,对在任主教有继承权。假如在任主教突然逝世,助理主教便立即成为教区的正式治理人,但必须行就职典礼。副主教只是由主教委任的司铎,并非主教,只不过由于对教区十分熟悉,而在教区行政工作上作为主教的助手。

神父 亦作神甫,是天主教的一般神职人员,协助主教管理教务,通常为一个教堂的负责人。神父的正式品位职称是司铎,也称司祭。

助祭 助祭是天主教神品中的第六级,故又称六品,一般神父在受职前皆需先受此职。在举行弥撒时,助祭可协助神父参与一定的礼仪。助祭为过渡性的品级,领受过六品的修士,过一段时间,多数皆可升为神父。

修士 修士指天主教男修会的会士,也指男修会中除神父以外的成员,教会内习称“辅助修士”,职责为辅助神父办理生活事务。在天主教男修院、神哲学院学习者也称为修士,在中国称为修生。学完修院基础课程后转入学习神学、哲学、宗教学者称大修生,

在此之前的修生称小修生。大修生中经主教授予五品、六品神品者称五品、六品。五品可以担任副助祭，六品可以担任助祭。

副助祭 副助祭为天主教神品中的一个品位，其职位低于助祭（六品），故也称五品神职人员。副助祭的主要职责是在大礼弥撒中唱书信，搬拿祭台上主教或神父用的圣器，如圣爵、擦爵布等。近代以来该职日趋淘汰，渐由诵经员或平信徒所替代。

修女 修女在天主教中指离家进修会的女教徒。修女在修道院经过严格培训之后发“三绝大愿”，即绝财（不置私产）；绝色（不嫁）；绝意（不持私意，唯修会之命是从），并参加修会组织，终身在教会从事祈祷或传教工作。修女的生老病死均由教会负责。

第五节 基督教教制和教职

教制

基督教新教各派一致拒绝天主教将一切权力集中在以教皇为首的教阶体制中。新教各派在形成过程中，根据各自的社会政治背景和教义主张，采用不同的教政原则，并都自称是以《新约》的原始教会为模本。大体有三种教政体制：

主教制 各主教区的管理权集中于主教，下设牧师（一称会长）和会吏。各大地区（或国家）的全体主教组成主教团（或主教院），形成该大地区（或国家）教会的集体领导核心。在世界范围则无统一的领导人物或机构。安立甘宗为其典型代表。

长老制 由信徒推选平时从事社会职业的信徒领袖数人任长老，掌管教务权力，并委派或选举牧师执行教务；若干地方教会的长老和牧师联合组成区会，对其下属地方教会有领导权。这可以说

是一种共和体制。故采用这种体制的归正宗,亦名长老宗。

公理制 该制也称会众制,由各教堂的全体信徒会众直接执掌教务权力并聘任牧师,各堂皆独立自主,同一宗派教会的联合组织对各教会没有领导权。采用这种制度的有浸礼宗、公理宗、基督教会等。

新教废除天主教的修道院制度和神职人员独身制。为了培养教会的专职教牧人员,各宗派单独或合作举办神学院或其他宗教学校。此外,还通过家庭影响和教会自己举办的主日学、查经班、学道班等,对一般信徒进行宗教教育。为了扩大学校影响,欧美一些教会还开办学校、医院、慈善机关,以及开展各种社会活动,如基督教青年会等。

教职

主教 源于希腊文 Episcopos,意为“监督者”。《新约》中指对一定区域教会进行监督管理的人。实行主教制的教会中品位最高的神职人员,并传称为使徒的继位人。通常为一个教区的主管人,有派立牧师之权。

牧师 拉丁文 Pastor 的意译,意为“牧羊人”。基督教新教大多数宗派中主持宗教仪式、管理教务的人员。一般为专职的宗教职业者。《新约》中以牧人喻耶稣,以羊群喻信徒,故基督教新教用以称主持教务和管理教徒的人。

长老 基督教新教有些宗派中教徒领袖的职称。源于希腊文 Presbyteros,在《旧约》中原指犹太人中的“民间长老”,在《新约》中则指一般教徒中受尊重而有威望的领袖。十六世纪欧洲宗教改革运动时,加尔文宗引此为据而建立长老制,由各教堂一般教徒推选领袖数人,称作“长老”,参加教会管理工作,但不作为专职的宗教职业者,仍继续从事世俗职业。有些非加尔文宗的教会也有设立

长老者。有些教会的长老被选出后,需经一定仪式正式领受派立,任职终身;也有不经派立仪式,亦非终身任职者。

传道员 各派基督教会中未受牧师职而在牧师指导下从事传道、或向愿意入教或新入教者讲解经文教义的人。

望教者 亦称“慕道友”或“望教徒”。正在学习经文教理,准备接受基督教洗礼而正式入教。可以参加礼拜,但不得领圣餐。

差会 西方各国基督教新教差派传教士进行传教活动的组织。产生于十七世纪中叶,随着欧洲殖民主义的扩张,逐渐向美洲殖民地和亚洲、非洲各地伸展。初期的差会,有些由殖民主义国家政府直接主持。十九世纪以来,形式上多由教会办理,也有不从属于任何教会而独立组织者,一般都受垄断资本集团的支持和资助。解放后,中国基督教割断了与外国差会的关系,走上了独立自主、自办教会的道路。

其它

神学院 基督教培训教牧人员的学院。在欧美国家,有些神学院附设于综合性大学内,有些则是独立的学院。新教各派神学院学制不尽相同。一般大学毕业后攻读三年神学课程的班级称为“高级神学科”;高中毕业后攻读四至五年神学课程的班级称为“普通神学科”;低于前二者水平,而以《圣经》课程为主的班级称为“圣经科”。

主日学 亦称“星期日学校”。基督教新教仿照学校方式,在星期日开设的一种儿童宗教班级。该教称星期日为“主日”,即主耶稣“复活”的日子,故名。1780年英国雷克斯首创,后逐渐在英美等国教会中推广。初期也教授一些读书写字。

第十四章 五大宗教 之礼仪和节日

第一节 佛教的礼仪、服饰、 法器、圣物和节日

礼节

佛教徒礼拜佛像，僧人相见，僧俗相见都有一定的礼节，常见的有：

合十(合掌) 佛教徒相见都行此礼，以左右手掌相合，十指并拢，置于胸前，向对方表达衷心敬意。

问讯 佛教徒互相问候的礼节。有两种：1、以两手相屈，曲腰至膝，操手下去，合掌上来，两手拱齐眉；2、合掌作揖向对方问安。

跪 比丘跪地，以左右两膝交互支撑于地，叫互跪；比丘尼体质较弱，下跪时先下右膝，再下左膝，两膝同时着地，称长跪。

绕佛 佛教徒礼佛的方式。围绕佛像按顺时针方向转圈，圈数不限，以此表示对佛的尊敬。

拜 佛教徒礼敬佛的方式，共有 9 种：(1)发言慰问；(2)俯首示敬；(3)举手高揖；(4)合掌平拱；(5)屈膝；(6)长跪；(7)手膝踞地；(8)五轮俱屈；(9)五体投地。现在礼拜佛像，一般先于拜垫前并

足正身，合掌俯首。先右膝着垫，再左膝着垫。以二手着地，双手向上张开，举过额作承托空虚之状，以示接足之敬，以头叩地，为一拜。如此三拜为礼数。

仪式

三皈依 在家佛教徒的正式入教仪式，叫三皈依——皈依佛、皈依法、皈依僧，三者是建立佛教的根本，称“三宝”。有心信佛者先要向僧人学习佛教的基本信仰，对佛教有简单的了解。决定皈依后在法师主持下行三皈依的仪式。其步骤有：请师升座、礼佛、求受皈依、和尚说法、请圣、忏悔、受皈、发愿、显益劝嘱、回向。如此行事完毕，发与皈依证，便是在家守五戒的居士。

传戒受戒 僧人给佛教徒授戒的仪式称传戒。所传授戒律依受戒者身份不同而不同：一般居士守五戒、八戒；沙弥、沙弥尼守十戒；在家出家行菩萨行者守菩萨十戒；比丘具足戒为二百五十条，比丘尼戒多达三百四十八条。为在家居士授戒比较简便，而授比丘、比丘尼戒则需要满足一定的条件：一定僧数——中土十人，边地五人；一定范围——立坛结界；一定程序——三羯磨。如此条件具足方可授受，故称具足戒。古代传戒专由律寺来做，现各派寺院都可以进行。寺院传戒常设三坛，一坛授沙弥戒，二坛授具足戒，三坛授菩萨戒，合称“三坛大戒”。传戒都要按一定规制结立坛场，形制或繁或简不尽相同。授予具足戒须有“三师七证”共十人，即戒和尚、羯磨师、教授师和七位作证的和尚。其中戒和尚是传戒主师；教授师对受戒者教授威仪作法；羯磨师主持“羯磨”仪式，他向在场僧众告知某人要求出家，各位有无异议，连问三次，无人反对则准予受戒为僧，这称为“一白三羯磨”，也叫“白四羯磨”，可谓佛教中的民主形式。受过具足戒的佛教徒要发予戒牒，其内容现由中国佛教协会统一制定，各省佛协印发。自唐代以后，汉地佛教徒受菩萨戒

时要于头顶燃香，烧香疤。菩萨优婆塞、菩萨优婆夷烧九炷，菩萨沙弥(尼)烧三炷，菩萨比丘(尼)烧十二炷，以之作为终身誓愿的印证。这并非佛教原有的仪制，而且有损身体健康，现中国佛教协会已予废止。

安居 古时因印度地处热带，每年雨季的三个月(约五至八月)，禁止僧尼外出，免伤草木虫蚁之命，必须于寺内修习佛法禅定，接受供养，此期称“安居”或“雨安居”，云南南传佛教仍用此名。汉传佛教则名之为“夏安居”，简称为“坐夏”、“坐腊”、“结夏”。自农历四月十五日开始为结夏安居，如因事延缓，最迟应于五月十五日安居，称后安居。至七月十五日安居结束，称“解夏”。此日僧众集合一堂，互相检举过失，从而忏悔，称为“自恣”，这天叫“自恣日”，也是盂兰盆节。经此受戒年龄(戒腊、夏腊、法岁)增长一岁或一腊。

日常课诵 课诵是寺院定时念持经咒、礼拜三宝、梵呗歌赞等法事。由之可获功德，故又名功课。佛教初创时，僧人日常以听法、禅定等事为主，以后才有了礼拜供养和读诵经典的行仪。佛法传入中国，起初并无关于功课的统一规定。东晋道安曾制僧尼规范三则。宗派兴起后各派自有其仪范。至明末汉地寺院日常课诵逐渐统一，形成每日五常功课、早晚两遍殿的规制。每日清晨，僧尼听钟而起，洗漱后即上殿开始早课。先念《楞严咒》，为一堂功课。然后念《大悲咒》，“十小咒”——《如意宝轮王陀罗尼》、《消灭吉祥神咒》、《功德宝山神咒》、《佛母准提神咒》、《圣无量寿决定光明王陀罗尼》、《药师灌顶真言》、《观音灵感真言》、《七佛灭罪真言》、《往生净土真言》、《天女吉祥真言》、《心经》，念佛号绕佛，归位后三称菩萨，为一堂功课。早课正文完后还要“普结回向”——把所结功德回转过来给他人、各方，念《回向偈》、《发愿文》、《三皈依》，结束早课。晚课首先诵《阿弥陀经》、《往生咒》三遍为一堂功课。礼拜八十八佛，诵《大忏悔文》为一堂功课。蒙山施食为第五堂功课。蒙山在四川雅州(雅安)，相传宋代甘露禅师认为功德应利及幽冥，遂依密典

集成《蒙山施食仪》，以后成为寺院每日必行之事。晚课之末仍要行回向发愿，念三皈依。每逢各月朔望日（初一、十五），早课前要念“香赞”，末要“祝韦驮”；晚课之末要“祝伽蓝”。除早晚课外，僧众每日早餐和午餐前要依《二食临斋仪》，以所食供养诸佛菩萨。因晚餐为印度佛教所无，故不须念供。

忏法 是悔除所犯罪过，以便积极修行的一种宗教仪式。为求消除以往无量劫中所造罪恶，发愿今后精进修行，永不退转。汉传佛教忏法起源于晋代，渐盛于南北朝，至隋唐大为流行，宋时全盛。现今通行的忏法有《梁皇忏》、《慈悲水忏》、《大悲忏》、《药师忏》、《净土忏》、《地藏忏》等多种，其中以据《大悲咒》而作的仪式简略庄严的《大悲忏》最为流行。

打七 禅宗和净土宗不以礼拜忏法为主要修行。禅宗以明心见性，参禅顿悟为要；净土宗以专心念佛，愿求往生为目的。二宗都行“打七”：禅宗僧人每年农历十月十五日起于七日内专行打坐参禅，共行七个七日至十个七日，称为“打禅七”；净土宗僧人则任选七日至七七四十九日专念佛名，为“打净七”或“佛七”。

水陆法会 全称“法界圣凡水陆普度大斋胜会”，又称水陆道场、慈济会，是汉传佛教法事活动中最为隆重的一种。传说水陆道场由南朝梁武帝创始，其实是宋代将《梁皇忏》和唐代密教的“冥道无遮大会”相结合而成的一种佛事活动，其目的在于超度水中陆上一切鬼魂，普济六道四生，故以“水陆”为名。水陆法会盛行于宋代，有多种仪规，主要的有金山寺的北水陆和志磐所撰南水陆。以后历代各有修订。今通行清代仪润汇集明株宏订证的《水陆仪规》。水陆法会要举行七天，首先要设立坛场，分内坛、外坛。内坛设香花供养，挂毗卢遮那佛、释迦佛、阿弥陀佛像，陈列法器，为主法、正表、副表、斋主四人用。内坛又分上下二堂，分挂十方诸佛、尊法、菩萨、缘觉、声闻等上堂十位及十方天曹、诸神、贤哲乃至地狱鬼魂等十位画像。外坛有六个坛场：大坛专门礼拜《梁皇忏》，诸经坛讽诵各

种经文，法华坛诵《法华经》，净土坛专念阿弥陀佛名，华严坛阅《华严经》，瑜伽坛施放瑜伽焰口。七天法会主要内容为结界洒净，遣使发符，请上堂十位，供上堂，请下堂十位，供下堂，奉浴，施食，授戒，送圣等。

焰口 又叫瑜伽焰口施食，是根据《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》而行的一种佛事。经中说：阿难独居，至夜三更，有饿鬼名焰口，说：“却后三日汝命将尽，生饿鬼中。”阿难向佛求援，佛为之说“无量威德自在光明殊胜妙力陀罗尼”，诵之能免饿鬼苦，福寿增长。修此法时，于一切时，取一净器，盛以净水，置少量饭粒及饼食，右手按器，诵陀罗尼七遍，然后称念多宝、妙色身、广博身、离怖畏四如来名号，取于食器，泻净地上，以作布施。唐代此法颇为盛行，宋代衰落。元朝时因藏传佛教中亦有此法而得以复兴。明朝天机禅师删繁去芜制《天机焰口》，清代宝华山德基制《华山焰口》，此二种最为流行。近现代趋于统一。现习惯上重大法会圆满之日，或丧事期间多举行焰口施食。

斋天 自元代起，寺院中依《金光明忏法》中供天一节略出斋天之仪。供养大梵尊天、帝释天、大辩才天等十二天、十六天、二十天、二十四天、三十三天不等。明弘赞律师制有《斋天科仪》，至今各寺通行。

放生 中国自古就有放生之习。汉地佛教大规模放生始于天台智顗，以后一直延用。现许多寺院都在寺前或大殿前设有放生池。所放生物或鱼、或鸟、或龟，种类甚多。今所依《放生仪规》是依《金光明经·流水长者子品》的大意编纂的。

服饰

袈裟 僧尼的正式服装，也称法衣。“袈裟”的字意为“坏色、染色”，指其颜色不正，不用华丽纯正的颜色。袈裟常染为青、黑、木兰

等色，染坏色是为了与俗人相区别，也为消灭僧人爱美之心。袈裟不用整块布做成，而是用碎布连缀而成，故又称“衲衣”、“百衲衣”，僧人也常自称“衲子”、“老衲”。缝制时按水田阡陌之形拼合，故又称“田相衣”、“福田衣”，这样做也是为了破除爱美的心理。袈裟为方形，按用布量多少可分为三种：1、五衣，用五条布缝成，为中着衣，供日常穿用，汉藏等地不用此衣。2、七衣，由七条布缝成，是听法诵经时穿的，叫“入众衣”。3、大衣，按不同品级由九至二十五条布缝成，供说法、羯磨等重要场合时穿用。南传佛教着袈裟要绕身三匝，汉地只需一周。把左角搭于左肩，用如意状的衣钩搭挂住。沙弥、沙弥尼和居士不可着田相衣，只可穿整块布制成的“缦衣”，也是法衣的一种。

海青 是汉地僧人主要服装之一，它腰宽袖阔，圆领方襟，比较其它衣裳肥大很多，也被称为“大袍”。因其袖广，如海东青鸟翩翩起舞故名“海青”。海青的衣领是用三片布叠成，底片最大，中、上片依次缩小，叫“三宝领”。袖口缝合，可当口袋用。海青多为黑色，而高僧所穿可为黄褐色。

长衫、二衫、三衫 汉地僧尼服装，是以三宝领与旗袍的腰身搭配而制成。有黑、灰、褐等数种颜色。袍长及脚面的叫“长衫”，外出时穿用；过膝的叫“二衫”，平时在寺院中穿用；未过膝的叫“三衫”，工作时穿用。

罗汉褂 由近代太虚大师设计，故又叫“太虚褂”。改变以往袍衫行动不便之缺陷，把僧服制成长仅及膝的对褂子，领子用二层布片叠成。这种衣服为当今汉地僧人普遍穿用，为日常衣着。

僧鞋 一般僧鞋与汉地日常圆口布鞋相同。另有以草编成的叫“芒鞋”。还有一种“罗汉鞋”，尖部为三条布，中间互有间隔，样子与芒鞋相似，天气不冷时僧人常穿此鞋。

僧帽 僧人一般不戴帽子，汉地冬天寒冷，僧尼可戴中式的圆形平顶帽。在进行重要法事活动时主持僧人可戴“五佛冠”，帽前竖

立五瓣，上面分别绘有不动佛、宝生佛、阿弥陀佛、不空成就佛、毗卢遮那佛。帽顶有髻，耳两边有飘带。

藏传佛教僧人衣着 藏区地处高原，气候寒冷，仅着一袭袈裟是不够的。僧人下身要穿红色的“曼约合”（贴身的裹裙），外罩衫裙；上身穿背心，外披袈裟，以腰带系裹，足登厚底靴。比丘、比丘尼的袈裟叫“南加尔”，沙弥、沙弥尼的袈裟叫“曲盖”。天气冷时可披披篷或双层袈裟。僧人外出可穿有袖子的斜领藏式外衣，活佛的为黄色，普通僧人的为红色。格鲁派僧人还戴黄色鸡冠状的帽子。

法器、圣物

佛教法器也叫“吹器”。印度僧人歌咏念诵叫“吹匿”，简称“吹”、“梵吹”。其所用乐器为法器。

钟 常为铜、铁制，形如覆碗，上有纽可吊挂，有许多种，大小不一。大的悬于钟楼内，可报时，每日“晓、昏、斋、定”四时鸣响。中国现存最大的钟在北京大钟寺内。小钟可置殿内，念诵时用，挂于小架子上，叫“甲钟（吊钟）”。

鼓 圆桶状，两头蒙皮，大者置鼓楼中，早晚敲响，有“晨钟暮鼓”之说。念诵时也使用小型的鼓，置鼓架上，边上挂吊，钟，配合使用。还有带柄的手鼓。击鼓时不同场合有不同板眼，有法鼓、登座鼓、茶鼓、斋鼓、问讯鼓、放参鼓、昏鼓、晓鼓、更鼓、浴鼓、普请鼓、火鼓等多种。

磬 为钵形铁制或铜制法器。大者为“大磬”，上殿时置供桌边，由维那执掌。维那是领诵之人，起腔、收腔、合掌、放掌时都要击磬提示。另有小磬叫“引磬”，金属磬盘扁小，外有圆框，用线绳将磬盘悬挂固定于框中，框下有木手柄，便于执掌。引磬由悦众执，问讯、礼拜、转身时敲击。

木鱼 用木头制成，又叫鱼鼓、鱼板。一种为长的木鱼，雕成鱼

形，挂于斋堂或库房廊下，也叫梆子，集合大众时敲响。另一种演变成近似圆形，雕有鱼鳞花纹，鱼口内空，念诵时用木槌敲击。

铛、铃 二者皆铜制。铛为一圆片，悬于架上，以槌敲击；铃为二片，分别有线贯于中心以便执掌，互相撞击发声，也叫铙钹。为梵吹时的乐器。

铃 常为覆碗形，金铜铁制皆有。铃头有柄，铃内有舌，振之即鸣。许多佛塔、殿堂檐角上也挂有小铃，风吹则鸣，叫风铃或者风铎。

念珠 为日常器物。用线绳串接一串一定数量的珠子叫念珠或数珠。珠子有菩提子、香木、玛瑙、水晶等多种。其中以菩提树的树子为佳，有星月菩提、金刚菩提、凤眼菩提数种。一串珠常有108颗珠子，少的有18颗。念佛时念一遍拨一个珠，以此计数，念得多的一日可数万遍。出家十年以上的僧人，颈上可挂念珠，珠串上有须子，住持的念珠须子挂在背后，叫拖珠。念珠持于手中时一定要绕两圈，放于桌上要绕上三圈。

舍利 佛教圣物，意为尸体或身骨。释迦牟尼入涅槃之后，身体火化遗留下的珠状物，坚硬晶莹，为佛教之宝，称“舍利”。后来高僧大德火化后的结晶物也叫舍利。这些叫“真身舍利”。而佛教的经籍也被尊为“法身舍利”。中国汉藏地区存有多种舍利，最著名的有北京八大处佛牙舍利，北京云居寺佛舍利，陕西扶风法门寺佛指骨舍利，自古以来即为佛教至宝。

嘛呢堆 藏传佛教传播地区常于过往要道把刻有“唵、嘛、呢、叭、咪、吽”六字真言的石头垒砌成堆，以供行人巡礼，取其中二字“嘛、呢”为名。

嘛呢旗 藏传佛教传播地区的人民常在村子周围插上写有密宗六字真言的经幡，以保村寨平安。

嘛呢轮 藏传佛教信徒祈祷时用的法物，形如小筒，四周刻六字真言，内放经文，中贯转轴，执于手中转动，同时口中念诵经文或

六字真言。

转经筒 常置于藏传佛教寺院周围或大经堂前殿檐下。由木头制成，圆筒状，外包牛皮面，涂红漆，写有梵文经咒，内装写有六字真言或其它经文的纸张，筒越大的装得越多，中贯转轴。信徒推动手柄使之转动，转一圈即为念经一遍。

托博(敖包) 设置于蒙藏地区山口或山顶上，插有风旗箭类的石椎，中间竖立木柱，写有经文。由喇嘛主持树立仪式，据说可保平安。蒙古地区称为“敖包”。

节日

佛教在中国传播过程中，与各族文化、各地民间风俗相结合，形成众多佛教节日，其中最重要的节日是佛诞日。

佛诞日又名浴佛节，是为纪念佛祖释迦牟尼诞生而定的节日。传说悉达多太子在兰毗尼园无忧树下降生，有九龙(或二龙)吐水为之洗浴身体，故称佛诞日为浴佛节。汉传佛教定此节于农历四月初八日，这一天要举行“浴佛法会”，由全寺僧侣以香汤沐浴太子像。当日应由僧人在大雄宝殿设置花亭，以各色鲜花供奉佛祖，中置香汤盆，盆内供太子像，并放两把小杓。香汤为用诸多香料做的水或清水。太子像高数寸，为小童子样，右手指天、左手指地，也有左手指天、右手指地的。据说太子初生时，右手指天、左手指地而言曰：“天上天下唯我独尊”，故太子像做成这样。佛前敷陈完毕，由住持上堂祝香云：“佛诞令辰，某某寺住持某某虔焚宝香，供养本师释迦如来大和尚。上酬慈荫，所冀法界众生，念念诸佛出现于世。”住持说毕，领众僧同到殿上，上香三拜后跪炉。维那向佛说：“一月在天，影涵众生；一佛出世，各尘一华。白毫舒而三界明，甘露洒而四生润。”然后一面念诵浴佛偈：“我今灌沐诸如来，净智功德庄严聚；五浊众人令离垢，愿证如来净法身”，一面由众僧按班次用小杓

舀香汤从太子像顶上淋下，进行浴佛。

在汉传佛教中还有一个重要节日，是定于农历七月十五日的盂兰盆节。这一天僧人解夏，是僧自恣日，要举办盂兰盆会。据佛经上说，佛的十大弟子之一、神通第一的目犍连的生母死后生为饿鬼，目连倾尽神通而不能救母，便向佛祖求救。佛让他于七月十五日以百味饮食供养十方自恣僧众。以此功德七世父母及现生父母在厄难中者都可得解脱。这一仪式称盂兰盆会，意为以此供具救众生出倒悬之苦。汉地举行此会始于南朝梁武帝时。唐代此会非常壮观隆盛，僧俗皆竞相造盆供养三尊。宋代改供养众僧为施食饿鬼。活动规模宏大，所选竹盆极尽工巧，有的还上演《目连救母》杂剧。自后盂兰盆会便成为每年重要佛事活动之一。近现代盂兰盆会已渐失原意，以诵经、施食饿鬼、超荐亡灵等为主，深为广大信教群众重视。

汉传佛教节日还有许多，有的与佛经所说不尽相同。经载佛诞、出家、成道、涅槃同在四月八日，而汉地习惯以二月初八为佛出家日，十二月初八为佛成道日，二月十五为佛涅槃日，都要举行简单的纪念仪式。其中成道日这天佛教徒要仿效释迦牟尼悟道前牧羊女以乳糜供养他的故事，以各种粮食豆类熬粥供佛。因在腊月（十二月）八日这天，故称之为腊八粥。此习惯传入民间，成为汉地群众的传统风俗。

汉传佛教还有一些节日不见于经典记载，但僧侣信众都认可，届时举行一定的纪念仪式。计有：

正月初一日	弥勒菩萨诞日
正月初六日	定光佛诞日
二月十九日	观世音菩萨诞日
二月廿一日	普贤菩萨诞日
三月十六日	准提菩萨诞日
四月初四日	文殊菩萨诞日

五月十三日	伽蓝菩萨诞日
六月初三日	韦驮菩萨诞日
六月十九日	观世音菩萨成道日
七月十三日	大势至菩萨诞日
七月廿四日	龙树菩萨诞日
七月三十日	地藏菩萨诞日
八月廿二日	燃灯佛诞日
九月十九日	观世音菩萨出家日
九月三十日	药师佛诞日
十一月十七日	阿弥陀佛诞日

云南南传上座部佛教以农历四月十五日为佛诞日,同时也是佛成道日、佛涅槃日。其时约相当于傣历六月十五日前后,信徒不分男女老幼,齐集寺院中。僧侣一边念经,一边抬出佛像,众人向佛像泼洒用鲜花浸制的清水,行浴佛仪式,然后大家互相泼水祝福。因此这一节日在傣族也叫“泼水节”。

云南南传上座部佛教约于傣历九月十五日过“毫法萨”节,意为“进入雨安居”,或称开门节;三个月后,傣历十二月五日为“奥法萨”节,意为“出雨安居”,或称关门节。这一期间,寺中僧侣不得外出,也不得到村寨中居住。每日由寺波占带领僧俗专心修习佛法,进行贖(布施)佛、礼佛活动,念诵经典,生活上严格遵守戒律。

在藏传佛教中,佛诞日、佛成道日、佛涅槃日都在藏历四月十五日,称萨噶达瓦节。各寺举行隆重的宗教活动,僧众闭斋、转廓拉和念嘛呢。这天据说是文成公主到拉萨的日子,也是群众庆祝丰收的节日。

藏历六月三十日是“雪顿节”,其意为酸奶子宴。是日僧人解夏开斋,可以吃到信众供养的酸奶食品,同时有内容丰富的藏戏演出。每年十月二十五日是格鲁派创始人宗喀巴的忌辰,各家要在家中屋顶上供灯,僧众开始换上冬衣。每年十二月二十九日在布达拉

宫举行盛大的跳神、驱鬼活动，由喇嘛戴上面具进行表演，故称“驱鬼节”或“跳神节”。

藏传佛教格鲁派最重大的法事活动，也是最盛大的节期，是每年的传昭大法会，它又分为两种，分别被称为传大昭和传小昭。

传大昭，藏语称为“默朗钦摩”，是由格鲁派创始人宗喀巴创办的。宗喀巴针对当时僧人无知、戒律废弛之弊，于1409年藏历正月初一在拉萨发起有一万多人参加的“祈愿大法会”，每日带领僧俗群众祈祷诵经，亲为信众讲经说法，引导信众发心信佛，礼奉佛法僧三宝，遵戒定慧三学，为整顿藏传佛教，壮大格鲁派力量起到重要作用。传大昭原来是每年正月初一至十五举行，后来变为初三到二十五日，时间大为延长。举行法会的地点固定于拉萨大昭寺。每年正月，达赖喇嘛从布达拉宫移居大昭寺，主持传昭中最重要的辩经活动。辩经是由五世达赖时增加的内容，规定格鲁派三大寺（甘丹寺、色拉寺、哲蚌寺）的学僧通过辩论经典的方式考出最高学位，称为“拉然巴格西”，共十六人。其前七名还可由“甘丹赤巴”（甘丹寺的法座，地位仅次于达赖和班禅）率领，打马游街以示荣耀。法会期间，正月十五为酥油灯会，在围绕大昭寺的八廓街上，藏族艺术家都竞相塑造极尽工巧、精美绝伦的酥油花，群众纷纷前往观赏。这一天是藏族酥油油塑艺术的大汇展，用酥油塑造的各种佛像、菩萨、天女及各种神话故事、历史事迹、鸟兽花草，千姿百态，栩栩如生。正月二十日为天母节，二十四日进行驱鬼。最后一天，正月二十五日迎请弥勒佛，僧众抬大昭寺的弥勒佛像绕八廓街一周，然后念经，献哈达。随后人们举行摔跤、举重、比武、赛马、赛跑等活动。完毕后，传大昭即告结束。

传小昭，藏语称为“充曲”，意为“会供法会”，因规模远小于传大昭故名传小昭。此节是为纪念五世达赖圆寂周年而创立，时间是每年二月下旬，为期十天。其间三大寺僧侣在大昭寺举行辩经，选拔二等学位，称“曹仁巴格西”。

第二节 道教礼仪、服饰与法物礼仪

礼仪

(一)日常礼仪。道士的一般礼节为作揖，即双手抱拳，以左手抱右手，成自然抱拳。亦有以左手四指抱右手四指，而左姆指插于右手虎口中，指尖抵右掌心，右姆指自然拳屈于左姆指下，成“太极图”形。大礼为叩头。道士跪拜，保有古礼形态。宋代罗大经《鹤林玉露》十四曰：“朱文公云。古者男子拜，两膝齐屈，如今之道拜。”道拜即道士跪拜也。拜神时需设供、燃香、烧纸、三叩九拜、绕坛等。信徒到殿中拜神时，每叩拜一次，香案旁值殿的道士则敲磬一下。

(二)入道仪。按古代正一道科仪，初学道者，男七岁号录生弟子，女十岁号南生弟子，开始从师学道，性行稍淳，则受三戒、五戒，渐渐停止食荤血，并决心不婚嫁。如已成夫妇者，男称清真弟子，女称清信弟子，常依科斋戒，兼行黄赤交接之道，能便断得即为佳。其童男女秉持至十五岁，方向师请求出家(舍俗者不拘少长)。禀承戒律稍精，方求入道誓戒三师，称智慧十戒弟子，戴二仪冠、黄绶衣七条、素裾七幅，鞞鞋而已。次迁经法于十部大乘之内，精一帙业成后，授初真八十一戒，授竟，拜保举戒师七人，称太上初真弟子，号白简道士，戴七真冠，披黄褐文左九右十白裳、黄裾九幅，檀香木简，玄履，铺黄坐坛，始入靖诵经，思神行道。次后不选年代，经业转精，明炼法式，方参洞经。初诣三师，保举五人，请授正一盟威箬二十四品。授正一箬后，方可以为人章醮，为帝王封署山岳，辟召妖毒，朝拜星辰，以铨律候，称太上正一盟威弟子，系天师某治某气祭酒(所称治气者，取生月生日所主不同)赤天三五步纲元命真人臣

某。凡道士未受经法，可通称小兆。戴玄冠，朱帔二十四条黄裳苍裙，佩炎光火玉佩，戴斩邪威神剑，佩黄神越章印绶木雕铺八封坛。所受经典包括：《正一法文经》一百二十卷，《大章》三百六十通，《小章》一千二百通，《朝天醮仪》三百卷，《修真要》十卷，《玉经》三卷，《指要》三卷，《太灵阴阳推迁历》六十卷，《禁咒文》五卷，《按摩通精文》三卷，《修元命真文》一千字，《禹步星纲》一卷。

(三)冠巾仪。冠巾仪是信徒正式拜师、正式出家的仪式。这种仪式只在子孙庙举行。有志于道的信徒住进子孙庙后，对庙中老道士皆尊称为师父，其实还没有正式的度师。很多子孙庙规定，申请出家者需在子孙庙中苦行三年，没有过失，才确定正式度师，由度师为他举行冠巾仪。也有进庙不久即确定正式度师的。苦行时间的长短，由各庙根据实际情况作变通处理。举行冠巾仪时，若本师远游不在家，或已羽化，则可另请学师代理。举行代理仪式时，坛旁需设本师牌位，象征本师在场，并且不能改动本师事先为徒子取的法名。若本庙无力举行冠巾仪，也可在其他庙举行冠巾仪时参加进去一起举行。

冠巾仪式在诸神和宗祖像或牌位前举行。高功为冠巾师，带领众道士举行祈神拜表、唱颂礼请等仪式。本师即度师。协制度师者还有拢发师、引进师等。经过诵经神忏，本师亲授冠巾衣袍，出家者穿戴整齐，拜师谢恩，仪式即告结束。

(四)斋醮日期。道教有固定的斋醮日期，如九斋十二法，六种斋和十二斋，十直斋日，八节斋日，三元斋日，四始斋日，三会斋日等。

根据道经，九斋是指洞玄灵宝斋共九斋，即九法。十二法是这九法加上洞真上清斋二法和涂炭斋一法。具体内容是：

1、洞真上清之斋：有二法。

2、洞玄灵宝之斋，以有为为宗：其一法，金篆斋，救度国王。其二法，黄篆斋，拔九祖罪根。其三法，明真斋，拔亿曾万祖九幽之

魂。其四法，三元斋，自谢涉学犯戒之罪。其五法，八节斋，谢七玄及己身宿世今生之罪。其六法，自然斋，消灾祈福。其七法，洞神三皇之斋，以精简为上。其八法，太一之斋，以恭肃为首。其九法，指教之斋，以清素为贵。

3、涂炭之斋：一法。

根据道经，六种斋是：

上清斋，有二法：(1)绝群独宴，静气遗形，清坛肃侣，依太真仪格。(2)心斋。

灵宝斋，有六法：(1)金篆斋，救度国王。(2)黄篆斋，救世祖宗。(3)明真斋，忏悔九幽。(4)三元斋，首谢违犯科戒。(5)八节斋，忏悔宿新之过。(6)自然斋，为百姓祈福。

洞神斋：精简为上，绝尘期灵。

太一斋：以恭肃为首。

指教斋：以清肃为贵。

涂炭斋：以勤苦为功。

十二斋是：

金篆斋：上消天灾，保镇帝王。

玉篆斋：正为人民。

黄篆斋：拯拔地狱罪根，开度九幽七祖。

上清斋：求仙念真，炼形隐景。

明真斋：学士自拔亿曾万祖长夜之魂。

指教斋：请福谢罪，禳灾救疾。

涂炭斋：拔罪谢殃，请福度命。

三元斋：学士已身悔罪。

八节斋：学士谢过求仙。

三皇子午斋：辅助帝王，保安国界。

靖斋：如千日、百日、三日、七日修真之用。

自然斋：救度一切存亡自然之中修行时节。

十直斋日：每月一日，八日，十四日，十五日，十八日，二十三日，二十四日，二十八日，二十九日，三十日（月小却取二十七日）。

八节斋日：立春日，春分日，立夏日，夏至日，立秋日，秋分日，立冬日，冬至日。

三元斋日：正月十五日，七月十五日，十月十五日。

四始斋日：正月一日，四月一日，七月一日，十月一日。

三会斋日：正月七日，举迁赏会斋。七月七日，庆生中会斋。十月五日。建生大会斋。三会日三官考核功过，宜受符篆斋戒呈章以祈景福。

（五）斋醮内容。现代所举行的斋醮，基本上与明代斋醮相同，略有变化。各地区、各派之间，所行斋醮亦大同小异。全真派各地区、各派别之间斋醮科仪的差别更小一些，正一派各地区、各派别之间斋醮科仪的差别相对要大一些。

陈莲笙道长将正一派现行斋醮分为三部分：

第一部分：有醮事，即坛醮法事，包括祈晴祷雨、公醮、清醮、雷醮、火醮、瘟醮、监醮之属；清事，包括收告、镇宅、抱患、预禳等之属；延生，包括打金箓、受箓、祝圣、阅素、普堂、开光、完愿、庆诞、还受生等之属；亡事，包括初丧、追七、周忌、安葬、除灵、禔服、荐祖、冥庆、冥配等之属；放戒，包括传戒、受戒等之属。

第二部分：包括清微发递、灵宝发递、全堂发递、扬幡发递，进表、全堂表，抱患告斗、延生告斗、拔亡告斗，供天、亡供天、祭天、解星、玉府解星、移星易宿、地司、五方镇宅、翻解、立狱、捉生代替，驱蛇发檄、五雷发檄、召魂发檄，代童度关、抱患度关，受箓、给箓、炼度、进笈炼度、专炼、钱瘟、金刀断索、起伏尸，火司朝、宿启朝、青玄朝、九幽朝、三朝、斋王、款王、传经转案、迎真度魂，生神章、请章、迎鸾接驾、皇坛三宝、群仙会、会诸司、升方、九幽灯、九阳、十回度人灯、升仙灯、三途五苦灯、六洞魔王灯、九霄开化灯、十七光明灯、延生灯、火司灯、寿星灯、大小十献、解冤结、召饭、上供、望乡台、颂

敕、度桥、召孤魂、请三宝、开启、寄库给牒、行香放灯、送丧等。

第三部分：有小型法事和经忏、法事之别。小型法事包括送鬼、暖材、开路、设召、起灵斩煞、按神、安座、招魂、召七、召三朝、半夜七、接煞、起座、净宅、预告、通七疏；经忏包括早、晚功课，玉皇、雷祖、真武、三官、观音等经忏以及斗经斗忏、朝天忏、青玄忏、九幽忏等。法事包括上表、供天、炼度、专炼、上供、发递、亡斗、开启、给箒、青玄朝、请圣、召孤魂等。

闵智亭道长将全真派斋醮分为两部分，指出斋醮科仪有阳事与阴事之分，也就是有清醮与幽醮之分。

清醮有祈福谢恩、却病延寿、祝国迎祥、祈晴祷雨、解厄禳灾、祝寿庆贺等，属于太平醮之类的法事。

幽醮有摄召亡魂、沐浴渡桥、破狱破湖、炼度施食等，属于济幽度亡斋醮之类的法事。

宫观道众每逢朔、望日，重要节日，祖师圣诞日，都要举行祝寿、庆贺等典礼，这些常行的仪规也都统属于斋醮科仪。

（六）坛仪。斋醮中的科仪十分繁多。早期斋醮先需筑坛，其仪轨称为坛仪。道教规定，不同类型的斋醮，需筑不同的坛。如虚皇坛，需按一定的长宽高立斋坛，分内坛和中坛，外坛以平地为之。坛上要按规定立柱为门，悬灯结采，书符挂幡。内坛共十门，东曰青华元阳之门，南曰洞阳大光之门，西曰通阴金阙之门，北曰阴生广灵之门，东北曰灵通禁上之门，东南曰始阳生气之门，西南曰元皇高晨之门，西北曰九仙梵行之门，上方曰大罗飞梵之门，下方曰九灵真皇之门。中坛四门，外坛八门，也各有名称。坛外安金箒灯七十一座，依九宫八卦五方二十八宿等排列。坛上铺席、列神位、摆供品、置法器 etc 皆有规定，灯坛之外设威仪，坛前立左右六幕。另要筑上章坛、醮坛、灯坛、炼度坛、受度坛、香坛等作为辅助。

（七）三天行道仪。三天行道仪是举行三天斋醮所行的仪式，具有代表性。《太上黄箒斋仪》规定说，在第一天的前夜，进行准备，叫

“宿启”。每天的早、午、晚各进行一次醮祭，称为早朝、午朝、晚朝。第四天的早晨，散坛设醮，斋醮结束。

宿启仪中要行告斋、置职、说戒和宣科等仪礼。告斋是高功道士接受斋主的委托书，表示斋主委托他举行斋仪，并将举行斋仪的目的向玄中大法师或三界十方诸神报告，祈祷斋醮成功。置职是向施行斋醮仪式的道士正式任命高功、都讲、监斋、侍经、侍香和侍灯六个职务。说戒是高功向斋官和弟子们授戒。宣科是向他们讲述仪式进行中的注意事项、禁止事项和处罚规定。

行道仪包括发炉、称法位、三上香、礼忏、三启、三礼、重称法位和复炉等。发炉是所谓将道士身中的神请出来的仪式。道士进入醮坛，念入户咒、卫灵咒，进行存神，鸣法鼓，想象中将神请了出来。称法位是斋官们向神报告自己的籍贯、生日、信教日期和法位。三上香是对道教三宝，即道宝、经宝和师宝烧香，读愿文。供应道宝，祈愿斋主九世父母及一切亡魂从地狱中获得解脱，往生天界。供养经宝，祝愿帝王、师、父母、同学、诸贤士得道。供养师宝，祈祷一切有生免除所有灾难。礼忏是向十方及日宫、月宫等二十方忏悔。三启是唱三启颂，歌唱学道逐步深化的三个阶段。三礼是礼谢太上无极大道、三十六部尊经、玄中大法师，它们分别代表道、经、师。行道仪中还有一项内容是发愿。比如早朝时发愿说：“一念天地安泰，二念日月贞明，三念阴阳顺序，四念国土安宁，五念帝王景祚，六念宰辅忠贞，七念万姓安乐，八念百谷丰盈，九念幽途离苦，十念大道兴行。”行道仪中还要念命魔咒，命魔王驱逐宇宙的邪恶；还要唱步虚词，请全宇宙的众圣来观听。重称法位是斋醮仪式结束前，道士再报一次籍贯、生日等，复炉则是将神再请回自己身体中去。

(八)授箬仪。“五斗米道”有署箬的规定，箬既是户籍、道籍，也是官阶、道阶和军阶。五斗米道的箬最早分为更令箬、一将军箬、十将军箬、七十五将军箬和百十五将军箬。受箬的仪式非常隆重。寇谦之的《老君音诵戒经》中载有奉道受戒的仪式。后期道教比较定

型的传箬授戒仪包括传度经箬和传度科范两大部分。传度经箬要经过法师洒净、步虚、启师、入朝科请圣、酌献、传经箬、上启、存神诵咒、礼三师、诵九真妙戒、召将、发牒、回坛谢师等仪式。传度科范要经过法师洒净、步虚、启师、入朝科请圣、酌献、发炉、授经箬、诵诀、存神、宣文、烧化、供香、礼三师、宣九戒、传授法服和仪式用具、传授科仪法书和符咒罡诀、上启、发愿、复炉、化财、礼毕等。在非正统道士中，还有鸡血涂符、上刀梯等仪式。

(九)传戒仪。传戒是全真道的重要科仪活动。全真道徒必须受戒方为正式道士。传戒仪式只能在条件具备的十方丛林中举行。受戒弟子简称戒子。主持传戒仪式的方丈称为律师。辅佐律师传戒者有众多大师和经师。其中八大师为证盟大师、监戒大师、保举大师、演礼大师、纠仪大师、提科大师、登箬大师和引请大师。传戒仪有以下程序：

1、挂单。各地戒子来到开坛传戒的十方丛林，要按挂单规定接受审核、考核。

2、日常功课。传戒期间，除“戊日”外，要坚持上殿念功课经。

3、迎请。按照仪式迎请传戒诸师。

4、演礼。在斋堂学习提规、捧钵、出入殿堂威仪。请监戒大师讲演执规、执简、展规、跪拜仪规，请保举大师宣读戒坛清规。

5、开坛启师。全体戒子同经师、律师和大师到各殿参拜，回戒坛举行升表仪式。戒子们同经师列队到灵官殿行“祝将科”，向灵官奏表申文，意味着将自己的一生交给三官大帝管理，交给王灵官监察。

6、考偈。由三位大师各出一题，众戒子答卷。第二天贴出“证真榜”，公布名单，按答卷优劣排列次序，以千字文为序。比如，第一名称天字号，第二名称地字号等。

7、朝斗和念皇经。请北斗和玉皇赦免所犯过失罪业。

8、审戒。戒子向大师忏悔出家以来所犯过错，立志悔改。律师

和八大师在戒坛上座，众戒子向上长跪。监戒大师逐条宣读戒子所犯过错，众戒子同声回签“祈师忏悔”、“不得违犯”、“能(持)”等。

9、过斋堂。为用斋仪式。

10、三请律师。先请师。然后请《玉皇经》，请“法统”一卷，供奉在戒坛神位前。

11、传授三堂大戒。律师在众师辅佐下，在戒坛向众戒子讲授初真戒、中极戒和天仙大戒。

12、传授衣钵。天地两号戒子代表诸戒子把钵和戒衣交给律师，律师分别持钵和戒衣念咒在檀香炉上薰蒸，交还二戒子。二戒子带众戒子位十方对规礼。

13、发戒牒。二戒子在戒台上代表众戒子行十方对规礼。礼毕，律师依名次一一发放戒牒。

14、大回向。众戒子在戒坛忏悔受戒期间过失，致谢道经师三宝。

此外，传戒期间，大师们还向戒子们讲授《邱祖垂训文》、《太上应篇》、《道德经》等。

过去传戒时间一般为一百天。1989年北京白云观传戒缩短为二十天。

有些戒子由于年龄或身体原因不能亲赴传戒十方丛林受戒，经过律师特准，可以遥受方便戒。

有些道士由于各种原因，虽早已成为正式道士，但没有受戒，可以补戒。

(十)塑像仪。道教塑像有一定的仪轨。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》第2卷有《造像品》，规定了造像的先后次序、质料、尺寸、仪相、辅神、衣冠、华座、冠帔等，要求皆依经典规定。在塑像时，也要进行敬神仪礼。首先，要选择吉日良辰，举行开工仪式，向神位或木料供奉、焚香、诵经、礼拜。“开脸”后神像头部要用红布或红纸蒙上。还要将经典、五谷、铜镜、朱砂、沉砂、雄黄、五色线、金银珠宝、

灵符或香灰等放入神像体内,有的地方还要装入雄蜂和历书。塑像造好后,还要进行开光点眼仪式。开光点眼时揭去蒙在神像头部的红布或红纸,用笔点出神像的眼睛,同时举行祭祀等庆祝活动。

(十一)诵经仪。《全真清规》规定上殿诵经以钟为号,各有次序。《道门十规》要求道士诵经需斋戒身心,洗心涤虑,句字真正,调声正气,神畅气和,不得“语言接对,嬉笑谈谐,思念不专,薰秽披诵。”

近现代丛林宫观的道士一般每日早、午、晚三次上殿诵经,也有每日早、晚两次的。这种诵经叫作早晚功课、日诵功课或玄门功课。除了以钟为号外,也有以鼓为号的。

《道协会刊》等18期刊有黄信阳《全真早晚功课简介》。该文介绍了现代全真道士上殿诵经的仪式。该文说:

全真道早坛功课程序是先起澄清韵、吊挂、提纲、中启请等韵。后接念有净心、净口、净身、安土、安天地和祝香等神咒。然后诵《常清静经》、《消灾护命经》、《攘灾度厄经》和《玉皇心印妙经》及三清、四御、南极、北、南五祖和七真、雷祖等宝诰。拜诰是遇到哪一位祖师或圣人圣诞,就礼拜他的宝诰。平时主要是礼拜玉帝和雷祖两个宝诰。“转天尊”,念“雷声普化天尊”,“转天尊”的排列次序是按打法器来排前后:第一位是铃,后跟重鼓、鱼、引磬、铛、鐺,跪经的道众随后跟着,顺旋三还九转后各跪原处。如遇初一、十五日加祝圣文,然后接念忏悔文和回向,三皈依;皈依道,当愿众生常侍天尊永脱轮回;皈依经,当愿众生生生世世得闻正法;皈依师,当愿众生学最上乘不落邪见。早坛经到此就算结束。

晚课首起步虚韵、吊挂、提纲和中启请等韵。接念《救苦拔罪妙经》、《升天得道经》、《解冤拔罪经》及斗姥、三官、玄天、吕祖、丘祖、萨祖、灵官和救苦等真诰。平时也是拜两个诰,即斗姥和救苦宝诰。“转天尊”,念“太乙救苦天尊”,也是旋三还九转,但是转天尊早坛是顺转,晚坛是倒转,旋法有区别。然后回向和三皈依;皈依道,超

脱一切住最上乘；皈依经，深明经藏神通莫测；皈依师，太上授首成大仙道。晚坛也就结束了。

早坛经是延生保安，以《清静经》为主。晚坛经主要是超阴度亡。道教逢“戊”不焚香诵经，不鸣钟鼓，不申表文，不可作吉祥事，名曰“鬼哭日”。

(十二)道场仪。早期道教办道场一般要立坛，需按立坛仪进行布置。后期道教办道场一般在宫观中进行，殿堂要进行布置。也有的仍立坛。许多科仪著作中对殿堂和斋坛的布置都有详细规定。如《灵宝领教济度金书》第1卷为《坛幕制度品》，专门叙述这些规定。降了布置场所之外，办什么道场有什么仪式。《道协会刊》第14期刊有王信安的《全真丛林道范》，介绍了现代全真道场的一般程序和礼仪。文中说，办道场的上下殿秩序与上殿诵经基本相同，以鼓为令。

头通鼓，燃灯，献供。供品种类有多样，一般道场讲究神前敬献香、花、灯、水、果、茶、点、宝、珠、食等十样十品，光鲜美丽，以壮观瞻。供又分上中下三等，上等供一般五堂，每堂五品，五五二十五盘，也有上九堂的，但极少数。中等供三堂，三五一十五品。下等供即普通一堂，一般是菜、饭、馒头、水、果、茶、点。有的丛林宫观每逢道场节日，方丈、监院事先斋戒沐浴，容正衣冠，白发虔心，争取亲临登坛献供。在献供时，方丈或监院须是双手擎供逾顶额，两足屈膝跪神前，侍者或殿主分列左右，接供上献，供献訖，观主还要接着捻香。

二通鼓，献香。香有两种区别仪式，即焚香、捻香两种形式，焚香是殿主责任，捻香是观主责任。焚香一般用线香、料香、藏香三种。香在临焚前，一不得持香鼻嗅，二不得灯上点香，《金科》云“灯上点香神不受”，须先用残香借灯火燃着后，右手持香须过耳，左手临炉便上香。一般正位上香三炷，三炷香并齐，上下相隔不过寸许，一次上妥要端直，既不左倾右斜，又不前仰后靠。正位上香訖，再上

左位，次上右位，其他左右平日一炷或三炷，仪式相同。殿主焚香完毕，观主方丈接着捻香，捻香的香有五种；即檀香、云香、沈香、紫降香和茄兰香，此称“名贵五香”。每捻一次香各样三枚，此五香以供盛大道场节日所需。此香一燃，芬香四射，能消一切不正杂秽。方丈或监院登坛捻香，右手持简，左手捻香。三枚香分先后三次投炉，上下植献，或东西卧献均可。燃三枚香默持“祝香咒”三遍讫，退步朝谒三礼，接着拜表（步十方礼）、读表、焚疏，然后方丈或高功读“回向文”，即祝祷国泰民安。讫，接着诵经，经诵完毕，两班道众一同朝上三礼，转身对面，拱揖退坛。

（十三）过斋堂（用餐）仪。王信安的文章还介绍了现代全真丛林过斋堂的规定。文中说，已往丛林道众每日除三次上殿诵经外，还要每日早、午两次过斋堂，献斋、念供。在献供用斋前，听取厨房饭头三梆为令，道众即时顶冠束带，衣幅齐正，齐集斋堂院前，排班站队，班分左右两行，对面站候，经师执磬带班。这时管斋堂的堂头，从厨房请斋供、香炷，进入斋堂献香供，出食后（即出孤食）堂头敲三声磬，饭头接磬，开梆打点，然后经师鸣磬，进班进入斋堂，分左右两行，按班就序，拱手站立，由经师起诵“供养咒”，全堂道众同声同念，供养念讫，经师化食（化食用咒名叫化孤食，丛林每到初一、十五日，经师道众到孤魂坛前，撒食，诵经超拔孤魂，名叫赦孤）。道众稍进几口斋饭即止。大众接着再念“结斋咒”讫，堂头撒供走出斋堂后，经师喊声“大众请斋”，大众便落座正式进餐。科仪规定，在进餐用斋时，务须严肃镇静，不得交谈喧哗吵闹，不得声振碗筷。斋堂进餐有行堂者二人，各持其桶，专供饭菜。需要多少饭菜，均以执筷划圈为令，甚忌言语。大众用斋毕，各自朝上拱礼而退。

（十四）挂单（求住十方丛林）仪。道士有云游参学的传统。过去云游一般要携带棕蒲团、便铲、丝瓜瓤和引磬。云游道士来到某十方丛林，居住下来，加入教团，参与宗教活动，叫作挂单。申请并

被接纳挂单必须具备一定的条件，必须经过考察、考核和一套程序。要求挂单的道士必须按规定穿著首士衣冠袜履和束发。也就是说，要有道士的仪容，并且还要整洁，表现出礼貌、谦虚，否则将吃闭门羹。要求挂单的道士首先要到号房顶礼号房，号房将问清来者的姓名、本庙、法派、排辈、师傅、是否初次来挂单，并要求来者背诵功课经、供养、宗派。回答不清、背诵不熟者为不合格，不能挂单。合格者，号房为之书写号单、号牌，并注明大号、复号，交给来者。来者持单、牌到客堂去顶礼知客，知客留下号单，将号牌交知随。知随带来者到堂口，顶礼堂主，并将号牌交堂主。有些十方丛林里，堂主还要带挂单者到大厨房顶礼典造、大众，然后回堂。堂主给他安单养息，并嘱咐堂规。在止静前，堂主将号牌送交寮房。止静后，巡照将号牌呈都管，二人商议为挂单者分配职务，这叫作转单。转单后，寮房将号牌送回号房，通过客堂，客、寮各自过号登簿，并在执事牌上贴签。都管同时将情况告知监院。转较高职务时，还要摆果茶请客、拜客等。

(十五)送大单(丧葬)仪。道士羽化后的丧仪称为送大单。首先要为死者沐浴、更衣、入殓。然后集合全观道众，起棺。起棺时监院拈香，众人叩头，高功起韵赞颂。接着列队护送棺柩到坟地，下葬。下葬时要颂经。道众返回宫观后，择日将死者遗物摆列院中，一一折价，由道众自选自购，将钱置于地上。这叫作卖大单。卖大单所得钱和无人购买的遗物，充公，即归宫观所有。

(十六)过钹锤(号令法器交换)仪。常住内钟、鼓、板、磬的交接都有规定，名曰“过钹锤”。钹是互相钹接，环环紧扣，混元一气，不紊不乱，雅静肃穆，为常住之仪范，故当慎行其事。下面介绍常住一日一夜的钹锤规范：

夜巡后五板要衣冠整齐击板下摧板。从寮房门口过去后，值日巡寮即衣冠整齐捧板至大殿前一躬肃立，夜巡击板至大殿前，与巡寮下手并排站齐，击板“起三清，落四御”，中间紧七(滚七星)慢八

(八卦八方)早十二(十二辰)三翻。传过戒的常住“四御”外交接,没传过戒的常住在“四御”内交接。其他钟鼓钹锤的交接皆以此准。夜巡板交完,朝上一躬捧板转身回寮。寮板接过“三清”,滚三翻,落“四御”,交给报钟。报钟接过“三清”,即滚三翻,落“四御”,交给大钟。大钟接过“三清”,早上先紧后慢,晚上止静是先慢后紧,其击法为“紧十三,慢十四”。三翻毕,落“四御”,交大鼓。有参学的老修行任钟头,击大钟时还或默念或朗诵“钟文”。有的是每月十四、三十止静,初一、十五日开静念,也有天天都念的。绝大多数老修行不会,不念也可以。大鼓接起“三清”前,“三清”接完,击长阵鼓,由慢到快,初慢默念“雷声普化天尊”,至快得念不成时不念,变出花点,以能击出风、雷、云、雨声响为佳。三翻毕,击鼓边四声(同落“四御”法),再如接“三清”的打法交清。大鼓打完,钟板挂头板,先击一声钟,再击一声板。钟板挂过头板,如有转单,巡寮衣冠整齐进行转单。转单毕,寮房给钟板打招呼,钟板挂二板。二板响过,各殿堂殿主烧香,经师到大殿搭衣(穿法衣或叫班衣),大众老修行整肃衣冠进入大殿陪殿。平日值日客寮各一人陪殿。大殿一切就绪,殿主叫板,钟板挂三板。大殿经师接鼓,头遍敲毕,大殿主击大磬三声,各殿主依次接磬(磬声要依大殿磬声节奏,不得随意或快或慢,并不得碰磬)。磬接完,经师点二遍鼓,各经师各就本位,端简肃立。点三遍鼓,表白击经单小磬,提科执引磬,引礼三叩执鼓者,奏“烧香鼓”伴礼。毕,提科击木鱼三翻(开静击报钟法)起韵,开经。下殿后,道众、经师圆揖,出殿散回各寮,等开饭。早饭后,钟板即挂一板。有劳作,听寮房“喊坡”,大众“出坡”劳动。客、寮值日者不出坡,经师及大殿主、大厨房不出坡。其余除公事外都要出坡劳动。中午收坡回来,钟板挂二板,各殿主烧香,经师上殿。吃过午饭,钟板挂一板,有坡出坡,无坡各在各寮养息。晚殿同上。晚课下殿后,钟板挂一板,各执行止静钹锤人员,衣冠整齐准备。挂二板,各就本位。鼓头叫板,钟板挂三板,大鼓接板击鼓,鼓交大钟,钟交报钟,报钟交寮

板，寮板击板绕院一周，到大厨房门口“报单”，回到大殿前交夜巡板起头板。绕前后院落，每行六七步击板一声。二更初击前二板，二更中击后二板。三更初击三板，三更中击后三板。四更初击前四板，四更中击后四板。五更初击前五板。夜巡打前五板要到大厨房门口敲门，把厨房人要叫醒，名为“报火”。到茶头寮门口、钟头、鼓头寮门口、寮房门口，都要敲门，把人敲醒，名曰“报门”。夜巡后五板，接下摧板。寮房捧寮板，接夜巡板，开静。

(十七)升座仪。常住安方丈、监院，当选吉日良辰上座，常住备斋、衬一堂供众，普结三缘。不论外请或本常住内选，皆在客堂暂住。吉时一到，巡照下普板请众，全体道众衣冠整齐集合于大殿前，知客引新任方丈、监院到大殿拈香。拈香行礼，各殿主皆鸣殿上大磬。拈香毕，知客引领，执事、道众拥护送进方丈堂或监院寮。方丈、监院进寮于祖师前拈香行礼，此时巡寮放鞭炮。晚上止静后，客堂备茶果，请退居监院、果茶执事陪座，知客向新任方丈、监院交待常住事务，退居监院、都管、总理、巡照致谦词，互道辛苦。第二天早晨，挂过头板，巡照到方丈堂或监院寮，请出寮，跟随巡照拜客。如：到大厨房门口，巡照喊：“典造老爷，监院某爷拜。”拜完客到祖堂拜祖毕，送回监院寮。早饭后，退居监院、客、寮陪同去“常住护法”绅商处拜客，名为“拜外客”。三天后请外客在客堂赴筵席。

服饰

道士穿的外装保持着中国古代服装的样式和风韵。大致分为五种：

第一种是大褂，为日常服装，兰色或黑色。袖宽一尺四寸，袖长随身。

第二种是道袍，或称“得罗”(duō luó)，为日常服装，兰色或黑色。袖宽一尺八寸以上，袖长随身。

第三种是戒衣，黄色黑边，受戒时的专门服装。袖宽二尺四寸，袖长随身。

第四种是法衣，也称作天仙洞衣，多为紫色，高功做法场和方丈行宗教大典时的专门服装。绣有固定格式的图案，背后正中绣有郁罗萧台，台周围环绕着二十八宿、三台、日、月、金鸟、玉兔图案，最外围绣着飞舞的蟠龙。主要图案空隙处，穿插着白云、仙鹤、鲜花、喜字等吉祥图。前领垂下两条长飘带，上绣八卦图。

第五种是花衣，也称作班衣，多为红、黄色，经师上殿所穿。绣有各种吉祥图案，图案无固定格式。

道人的鞋、袜皆系高筒白布袜，青布圆口鞋。有条件的穿双脸鞋或十方鞋（鞋帮为青白布条间纳），住山者亦穿多耳麻鞋。道人的裤管必须装入袜筒内，不得敞着裤管。不穿高筒白袜，亦须把裤管齐膝下绑扎。不扎裤脚上殿，殿主不让进殿，进了殿要受罚。

道士所戴护头的帽子称为“巾”。一般用黑布制成。“巾”一般有九种，俗称“道有九巾，僧有八帽”。九巾是：

第一混元巾，亦称纶巾。四周的帮围成圆形，顶是圆形平面，并且中间空出一个圆。皆由圆形组成，故名混元巾。巾顶中空处可露出发髻。

第二庄子巾，亦称南华巾。据说庄周即戴此巾，故名。其形颇似中国古建筑廊庑式屋顶，前后均顶着斜坡。前坡正中缀有一块长方形玉片，称为帽正，可以对镜检查此巾是否戴正，当然也有装饰作用。年岁大者多爱戴庄子巾。

第三种纯阳巾。据说吕洞宾即戴此巾，故名。亦称唐巾。形状与庄子巾相似，只是前坡又伸出一个沿，正中绣有太极图案。

第四种九梁巾。形状与庄子巾相似，廊庑式帽顶上有九道纵梁，故名。或称九阳巾。又称诸葛巾，据说诸葛亮即戴此巾，故名。有帽正。

第五种浩然巾。据说为唐代诗人孟浩然创作，故名。巾沿宽大，

形似大风帽。冬季能遮风挡雪，故亦称大风帽。

第六种逍遥巾。形似荷叶，故亦名荷叶巾。脑后有飘带。为侍者专戴。

第七种三教巾。形状与庄子巾相似。正前方缀有用布迭成的印形帽正，代表儒释道三教，故名。

第八种一字巾。为一长带，戴时平贴额头和两侧耳上，用木扣于脑后衔接。因其形而名一字巾。

第九种太阳巾。形似大草帽，夏日遮阳用，故名。

全真道士戴于发髻之上的称为冠或冠子，具有束发功能，一般为木制或玉制。作道场时，应戴混元巾或一字巾，露出发髻，再戴上冠。平时可以戴冠也可以不戴冠。冠一般有六种：

第一种黄冠。因为黄色，故名。月牙形，故亦称月牙冠或偃月冠。

第二种五岳冠。覆斗形，上刻五岳真形图。必须受过戒者方可戴。一般讽诵《玉皇经》时戴。

第三种星冠。形似五岳冠，上刻五斗星，年老道士拜斗朝真时戴。

第四种莲花冠。形似莲花，故名。也称上清冠。作经忏时高功道士专戴。其余道士只能戴黄冠。正一道士一般不戴冠，但作经忏时正一派高功道士亦戴莲花冠。

第五种五老冠。形似莲花瓣，五瓣相连，但莲花瓣上绣五老像，故名。亦为经忏时高功道士专戴。

第六种卷廉冠。形似一只拳起来的手，故名。王灵官塑像所戴即卷廉冠。纠察道士行使处罚权时专戴。

法器

道教在各种宗教活动中所使用的法器种类很多。现依据北京

白云观陈列室展出的陈列品作简单介绍。

1、传戒所用部分法器：

“宗坛科戒”包括神位和戒单。神位为一张长方形褐色纸，上绘有碑形图案，图案正中书“古今垂科启教历代师真列位真人”十四字。神位两侧列两条白纸，均写“全真演教宗坛封”七字，“封”字与前六字隔开。前六字字面上画有红符，“封”字上钤有符印。戒单为黄纸，上书：“全真演教宗坛，本坛谨具奉道诵经求签，修斋报恩孝亲修建无上资度升天道场一坛，是日谨备神楼宝库栴箱内项，内贮金帛宝资，上奉太乙慈尊案前给付收执，须至交单者。右单某年某月某日交单。”在年月日上钤有符印。

签板是一长板，上部书“纠察签”三个大字，大字下书小字曰：“大众吾侪生值盛世，去古云遥，诚降魔阐法之日也。尔诸人既不嫌澹泊艰难，来此共处，须当各证同心，依法修行，以答祖师之鸿恩，不可因循玩愒，坐误天机，仰愧上苍，伏惭同道。若有游手好闲之辈，外假向道之名，阴图藏身之计，终日群居，荒疏功课，或交头接耳，议论是非，或无事闲游，任情出入，不循规矩，歌泣无常，或有争短较长，不能平气，或吃烟酗酒，肆意喧哗，或不避尊客，夺路而行，或不敬大师，语言狂妄。凡有以上不法等事，俱罚跪香。如值日徇私不罚，方丈察出，不兼值日同罚跪香，巡察示之。方丈示。”

戒尺是一把木尺，上书“戒尺”二字。

香板也是木制，有柄，板身上宽上窄，尖头，较厚。

签板、戒尺和香板均是传戒时镇坛之物，起儆戒作用。若有犯规者，则用来处罚。

戒牒是受过戒的证明。戒牒为一张大纸，四周印有云鹤图、诸神像，上部印“净戒牒”三大字，下部写神名、戒名、受戒弟子名、弘道传戒律师、证盟师、监戒师、保举师、演礼师、纠仪师、提科师、登篆师和引请师等名，律师还要写明为第几代。

规为布制，两层，一面是红布，一面是黑布，长宽各数尺。戒子

受牒后将规铺在地上，在规上跪拜戒师。

钵是法派的象征。谁得到了钵，就意味着谁继承了法派。钵一般在传戒时同戒衣一起传授，叫作传授衣钵。钵为金属制，圆鼓形。上面铸有太极图。钵体八面，铸有八卦卦象。

瘦瓢是外表带有瘤状物的瓢，为道士游方时化缘用的食器，有所谓“一瓢千家饭”的说法。

净瓶为中国古式长颈瓷瓶。

2、高功所用法器：

神牌为纸质，长方形、绿底，上绘金色华盖宝幡，宝幡图上书：“无量度人天尊”六字。

香炉为铜制或铁制，炉体为长方斗形，四只炉脚，细而长。香炉为高功捻香用。

五老冠左右和前方立五枚绸缎制大花瓣，绘有五老神像。内侧垂两条飘带，约二寸宽，飘带外侧绣有神像，内侧绣有符字。

莲花冠形似盛开莲花，中露莲蓬，蓬中竖插一小如意，下部有针簪。

象牙简为高功礼拜天尊时双手所捧之笏板，称“朝简”。即古代朝笏遗风。

疏匣也是长条形，木质，上书“意诚上达”四字。疏匣是高功上疏时捧疏所用。

手炉为木雕龙头形，有一龙形手柄，龙头前伸。龙头有一向上开口的孔，可插线香。手炉的作用是端着点燃的线香行走。

震坛木为一黑色长方木块，形同古时公堂上的惊堂木。作用是经忏时击案发出巨响，以惊鬼魂。

米磬为景泰兰制小磬，盛米用。经忏时高功用以行米咒、洒米等。

令旗为直角三角形，布和帛制，上绣“令”字和符图。

法剑为铁制，与古代武术所用宝剑形状相同，剑体上铸有北斗

七星和符字，有鞘。

令牌为一小方木牌，上书“令”字。

天蓬尺为一四方楞长木棍，上刻符字。

甘露碗为一景泰兰制小碗，可盛神水。

3、经堂所用法器：

木鱼为鱼形木鼓，用小木棒敲击发声，与佛教所用木鱼同。

引磬为金属制碗状，有一长木柄，用金属小棒敲击发声。

铛子形似小锣，挂在竹制架子上，用竹锤敲击。

鐃子即中间鼓起的两铜片，双手各执一片互相拍击而发声。或称铙子，铍形而小。

铃子的铃体和柄均为铁制，柄端铸成四股三叉，象征道教尊神三清和四御。

手鼓为扁形圆皮鼓，木锤。

翁子形似引磬，但磬体大，柄短，木锤。

大木鱼形同小木鱼，体型巨大。

大钹钟为金属制，铁锤。

小钹钟与大钹钟形状同，较小。

磬形同大碗，直径一尺左右，铁制。

全年节日表

成都节日很多，《玉匣记》记载较全，现抄录如下：

正月

初一日 天腊之辰 弥勒佛圣诞

初三日 郝真人圣诞 孙真人圣诞

初六日 定光佛圣诞

初八日 江东神圣诞 五殿阎罗天子圣诞

初九日 玉皇上帝圣诞

十三日 刘猛将军圣诞
十五日 上元天官圣诞 门丞户尉神圣诞 正一靖应真人圣诞
混元皇帝西子帝君圣诞
初八日至十五日显大神通降魔，此八日持斋，有十千万功德。
十九日 长春丘真人圣诞 淮渚神圣诞

二月

初一日 太阳升殿之辰，宜祭祀焚香。勾陈神圣诞 刘真人圣诞
一殿秦广王圣诞
初二日 土地正神圣诞 姜太公圣诞
初三日 文昌梓潼帝君圣诞 诵《救劫章》一遍，消罪一次。
初四日 曹大将军圣诞
初六日 东华帝君圣诞 济祖圣诞 朗然刘真君圣诞
初八日 张大帝圣诞 释迦文佛出家之日，念经一卷，比常日有千万功德。三殿宋帝王圣诞 昌福真君圣诞
十三日 葛真君圣诞
十五日 太上老君圣诞 诵《感应篇》一遍，有十千万功德。精忠岳元帅圣诞 花神圣诞
十六日 天仙娘娘圣诞
十七日 东方杜将军圣诞
十八日 玉阳王真君圣诞 四殿五官王圣诞
十九日 观世音菩萨圣诞
廿一日 普贤菩萨圣诞 水母圣诞
廿四日 都龙王圣诞
廿五日 玄天圣文明真帝圣诞

三月

初一日 二殿楚江王圣诞 谭祖圣诞
初三日 玄天上帝圣诞 王母娘娘圣诞
初四日 奶母娘娘圣诞

初五日 玄天上帝圣诞
 初六日 眼光娘娘圣诞 张老相公圣诞
 初八日 六殿卞城王圣诞
 初十日 云神圣诞
 十二日 中央五道圣诞
 十五日 昊天大帝圣诞 赵玄坛元帅圣诞 祖天师圣诞 雷
 霆驱魔大将军圣诞即唐将雷万春 山神圣诞
 十六日 准提菩萨圣诞 江神圣诞 三茅真君得道 中岳大
 帝圣诞 玉阳真人圣诞
 十八日 后土娘娘圣诞 玉阳祖师圣诞
 二十日 子孙娘娘圣诞
 廿三日 天妃娘娘圣诞
 廿七日 七殿泰山圣诞
 廿八日 东岳大帝圣诞 苍颉至圣先师圣诞

四月

初一日 长生谭真君成道 萧公圣诞 八殿都市王圣诞
 初三日 慈敏真君圣诞
 初四日 文殊菩萨圣诞
 初五日 送生娘娘圣诞 狄梁公圣诞
 初八日 释迦文佛圣诞 九殿平等王圣诞 三天尹真人圣诞
 葛孝先真人圣诞
 初十日 何仙姑圣诞
 十三日 河神圣诞
 十四日 吕纯阳祖师圣诞
 十五日 钟离神师圣诞 释迦如来成佛 此日念真言一句，
 比常日有千万功德。
 十七日 十殿转轮王圣诞
 十八日 紫微大帝圣诞 泰山顶上娘娘圣诞

二十日 眼光圣母娘娘圣诞
廿三日 玉阳王真君圣诞
廿六日 钟山蒋公圣诞
廿八日 药王圣诞 催生娘娘圣诞

五月

初一日 南极长生大帝圣诞
初五日 地腊之辰 雷霆邓天君圣诞 地祇温元帅圣诞
初七日 朱太尉圣诞
初八日 南方五道将军圣诞
十一日 都城隍圣诞
十二日 炳灵公圣诞
十三日 关圣帝君降神
十六日 天地玄炁炁乃造化万物之辰，最宜戒酒色禁忌。
十八日 张天师圣诞
二十日 凡阳马真君圣诞
廿九日 紫青白祖师圣诞
夏至日 灵宝天尊圣诞 许威显王圣诞即唐将许道臣

六月

初四日 南瞻部洲转大法轮日 此日供养一日，比常日有千万功德。

初六日 崔府君圣诞 杨四将军圣诞
初十日 刘海蟾帝君圣诞
十三日 井泉龙王圣诞 王灵官圣诞
十九日 观世音菩萨成道 扁鹊高真人圣诞
二十日 斗母元君圣诞
廿三日 火神圣诞 王灵官圣诞 马神圣诞
廿四日 九天雷声普化天尊圣诞 关圣帝君圣诞 雷神圣诞
高缓真人圣诞

廿五日 蓝祖圣诞
廿六日 协天大帝圣诞 二郎真君圣诞 妙道真君圣诞
廿九日 天枢左相真君圣诞即未文丞相

七月

初七日 道腊之辰
初十日 拐李祖师诞
十二日 慈祐菩萨圣诞 长真谭真人圣诞
十三日 大势至菩萨圣诞
十五日 中元地官圣诞 灵济真君圣诞 地藏菩萨得道之辰
十六日 木郎神圣诞
十八日 王母娘娘圣诞
十九日 值年太岁圣诞
二十日 朗然刘真君圣诞
廿一日 普庵祖师圣诞 上元道化真君圣诞即庚真君
廿二日 增福财神圣诞
廿三日 天枢上相真君圣诞即汉诸葛丞相
廿四日 龙树王菩萨圣诞
廿七日 玉清黄老圣诞
三十日 地藏王菩萨圣诞

八月

初一日 神功妙斋真君圣诞即许真君
初二日 癡疹娘娘圣诞
初三日 灶君圣诞 北斗下降之辰 每月初八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日，每日持斋念佛诵经，胜如常日的十千万功德，出《西天王经》。

初五日 雷声大帝圣诞
初十日 北岳大帝圣诞
十二日 西方五道圣诞

十五日 太阴朝元之辰，宜守夜焚香。曹国舅祖师圣诞

十八日 酒仙圣诞

廿二日 燃灯佛圣诞

廿三日 伏魔副将张显王圣诞即桓

廿七日 至圣先师孔子圣诞 北斗下降之辰

廿八日 寥一真人圣诞

九月

初一日 南斗下降之辰 初一日至初九日，北斗九星降世之辰，世人斋戒此九日，胜常日，有无量功德。

初三日 五瘤圣诞

初九日 张三丰祖师圣诞 斗母元君圣诞 重阳帝君圣诞
酆都大帝圣诞 玄天上帝飞升 蒿里圣诞 梅葛二仙翁圣诞

十三日 毕祖圣诞 元化祖圣诞

十五日 从三十三天南瞻部洲救度众生，此日布施一文，比常日有十千万功德。

十六日 机神圣诞

十七日 广源财神圣诞 金龙四天王圣诞 洪恩真君圣诞

十八日 高鹞真人圣诞 马元帅圣诞

十九日 自在菩萨圣诞

廿二日 太乙真人圣诞

廿三日 萨真人圣诞

廿六日 痘疹娘娘圣诞

廿八日 五显灵官圣诞 马元帅圣诞

三十日 药师琉璃光王佛圣诞

十月

初一日 民岁腊之辰 东皇大帝圣诞 下元定志真君圣诞即用项君

初三日 三茅应化真君圣诞

初五日 达摩祖师圣 风神圣诞

初六日 天曹诸司五岳五帝圣诞之辰

初八日 涅槃此日放生一个，比常日放生有十千万功德。此日作一罪孽，此常日有十千万罪孽。

初十日 慈民菩萨圣诞 张果老圣诞

十五日 下元水官圣诞 痘神刘使君圣诞

十九日 长春丘真君飞升

二十日 虚靖天师圣诞即三十代天师引悟张真人

廿七日 北极紫微大帝圣诞

十一月

初四日 大成至圣圣诞

初六日 西岳大帝圣诞

初七日 八腊神圣诞

初九日 湘子韩祖圣诞

十一日 太乙救苦天尊圣诞

十七日 光天子圣诞 大慈至圣九莲菩萨圣诞

二十日 雨神圣诞

廿三日 张仙圣诞 南斗下降

廿六日 北方五道圣诞

冬至日 元始天尊圣诞

十二月

初一日 念经一卷，比常日念经胜十千万功德。

初八日 王侯腊之辰 张英济王圣诞即唐忠臣张巡 释迦如来成佛 此日念经一卷，比常日念经胜十千万功德。

十一日 湖神圣诞

十二日 北极罡星君圣诞

十六日 南岳大帝圣诞

二十日 鲁班圣诞

廿一日 天猷上帝圣诞

廿二日 重阳王祖圣诞 丹阳马真君成道

廿四日 司命灶君上天朝玉帝奏人善恶，二十三日夜天下人民祀送。

廿五日 上帝巡天之辰，子时接驾焚香，功德。

廿七日 抱一高士王真人圣诞

廿九日 华严菩萨圣诞 清静孙真君成道

三十日 诸佛下界采访善恶，宜持斋焚修。太古郝真君成道
凡遇圣诞之日，或斋僧，或施钱，或看经，或念佛，比平日有十
千万功德。

每逢十王圣诞日期，虔诚设斋供奉，永不堕落，超生天界。

常见祀典

需要说明的是，各宫观常过的节日要比《玉匣记》记载的少得多，而且各宫观对所供神灵和本派祖师的圣诞日更为重视，显示出地方和派别差异。

近现代，道观中常见的祀典有圣诞、祝厘、接驾、祭星和展墓等。

圣诞是指道教尊神和祖师诞辰日。在这些日子里，道观都要举行庆祝活动。基督教的圣诞节每年一次，而道教不仅为一位神或一位祖师过圣诞，所以一年有多次。常见的圣诞活动有玉皇圣诞，为农历正月九日；老君圣诞，为农历二月十五日；西王母圣诞，俗称蟠桃会，为农历三月初三日；吕祖圣诞，为农历四月十四日。其它还有丘处机圣诞，俗称燕九节，为农历正月十九日；东华帝君圣诞，为农历二月初六；张天师圣诞，为农历三月十五日；关圣帝君圣诞，为农历六月二十四日；财神圣诞，为九月十七日；元始天尊圣诞，为十一月冬至日；王重阳圣诞，为十二月二十二日；三茅真君圣诞，为十月

初三日。举行圣诞时，要举办大型道场，供奉礼拜，斋醮赞颂。为哪位神祝圣诞，就主要颂哪位神所授的经。有的地方往往形成大的庙会。如白云观的燕九节，在明清时成为北京市民的一次大型节日和庙会，沿为风俗。节日的几天里，白云观内外热闹非凡。

祝厘即祝福。《道门十规》说：“祝厘莫大于报本。”祝厘是在三元节或中秋、重阳、春节等全民节日里，与民同庆，为民祝福。祝厘时烧香设供，举办吉祥道场，奉诵《玉皇经》等。

接驾是在农历十二月二十五日迎接玉皇大帝出巡。道教认为，玉皇大帝每年在这一天出巡天上人间，察看善恶祸福，道观需举办道场，迎接帝驾。《接驾科》记载了接驾道场的仪礼，包括请驾、读表、焚疏、安座、设供、行礼、诵经等，非常隆重，一般从子夜进行到天亮。一般奉诵《玉皇经》、《皇诰》、《心印妙经》等。道士们接驾时，要从半夜起跪在寒风凛冽的院子里。

祭星是祭祀星神。《道门科范大全集》详细记述了解禳星运醮仪、南北二斗延生醮仪、北斗延生清醮仪、北斗延生捍厄仪等。其仪礼包括启坛、宣咒、鸣法鼓、称法位、忏悔、宣词、十二愿、复炉等。白云观将祭甲子神称为祭星，也就是祭值年星神。一般在正月的七日至九日祭星，与燕九节结合在一起。游人们则到六十甲子殿中去祭自己的本命星神。祭甲子神的仪式与祭斗星相同。

殿墓就是扫墓。道教有醮墓仪。规定子孙须祭祀先人坟墓所在山川土地神祇。其法要求在墓旁设坛立神座次，向山川土地、墓神和先人亡灵上香、上茶、上酒、拜跪、读祝文、供祭品等。道教还规定，除清明节外，中元日（七月十五日）和十月初一日都要上坟，要奉诵《救苦经》和《升天得道经》等。中元节往往还要放焰口。

过年的规范为：腊月二十七日下午算大账，二十八日客堂备席请团年。年三十下午在山门外设香案，供本宫前后羽化各派仙灵牌位，巡照下过普板，高功、经师于大殿搭衣起韵去山门外“召请”（摄召），监院拈香，摄召完毕，经师引道，监院捧牌位去祖堂安位，是为

“请羽化道众回常住过年”。各殿主去厨房请供，书记寮请表。晚课，出坛祭孤，转天尊。下殿后经师起韵打法器引监院到各处神位前“化普表”。止静后吃过晚饭稍停一刻，执事排班请监院、经师大厨房“接灶”。然后，大众给监院辞岁，监院给大众辞岁，道众普同辞岁，学生给先生辞岁。初一子时开静，喝“胡辣汤”。早课出坛、祝将、转天尊，早课后，化庆贺普表接喜神。接过喜神后，学生排队给先生拜年，道友互相拜年。接着，经师大殿发大鼓，执事排班请监院，依科庆贺，云集祖堂。然后，过早堂吃饭。上午皇经，下午皇忏。初一至初五，经师们在客堂吃客饭。这五天早、晚殿皆出坛。

冬至日元始天尊圣诞日，北方大宫观(丛林)道士要依例吃饺子或大包子。夏至日灵宝天尊圣诞日，道士们要吃面条。二月十五日道德天尊圣诞日和三元节日、五腊节日以及每月的初一、十五日，大宫观都要吃“混元菜”。

第三节 伊斯兰教礼仪、民俗与节日

净礼、礼拜、祈祷

净礼 阿拉伯语音译为“塔哈勒”，是穆斯林在礼拜、斋戒、诵读经典和参加庆典或葬礼等宗教活动前，必须履行的使身、心、衣着洁净的宗教仪式。净礼的具体形式有小净、大净和土净三种，要根据不同的情况而选择，这在《古兰经》中有明确的规定(5:6)。

小净，即穆斯林通常所说的“洗阿布代斯”，是用清水洗涤身体的部分肢体和器官，有天命(必须做到的)与圣行(依据穆罕默德言行所做)之分。天命要做到洗脸、洗双手至肘肘、摸头的四分之一、洗双脚至踝骨。通常使用的水具是汤瓶壶，有自来水的地方也有用

水笼头替代的。小净的具体程式有：(一)洗两手至腕部各三遍。(二)净下，即洗两便，洗去大小便后残余的污秽。要求面向南或北，右手持汤瓶，左手洗之，从前到后，洗净为止。(三)复洗三遍双手至腕部。(四)漱口三次。左手拿汤瓶倒水，右手掬水入口，用手指擦洗牙缝，继而仰面灌喉吐出。(五)钱鼻三次。左手拿汤瓶倒水，右手掬水吸入鼻腔内再喷出。(六)洗脸三遍。由上至下自发际处至颌下。(七)洗两手至肘部。右手持瓶倒水，先洗右手至肘，然后洗左手至肘。(八)抹头、抹耳、抹颈。左手掬水后倒到右手一些，然后双手从前额发际处抹到脑后，复回至前额；将两大拇指放于耳外，两二拇指放在耳内上部，由上抹至下；最后用手背顺脖颈抹下。(九)洗两脚至踝骨。次序为先右后左。洗右脚从小拇趾顺至大拇趾，然后洗遍全足；洗左脚从大拇趾顺至小拇趾，然后洗遍全足；洗完后用水冲洗一遍，最后用毛巾擦干水迹。

大净，即“乌斯里”，中国穆斯林常称作“换水”，是用清水洗涤周身。大净也有天命与圣行之分，天命要做到漱口、钱鼻、洗全身至头发。在以下几种情况下须洗大净：性交、泄精、梦遗、月经、生育，洗过大净后即使没有出现上述情况，过七天后也须再洗大净。此外，穆斯林在外出旅行、参加婚礼、葬礼，以及过聚礼、会礼、朝觐受戒等活动前，都必须洗大净。大净的程式为：先洗小净；接着依次洗头、洗耳、洗脖颈、钱鼻、洗脸、洗两肘；然后用吊罐或喷头冲洗全身。冲洗身体分三截，上为肚脐以上，先右肩右背，后左肩左背，先前胸后背心；中为膝盖以上，先右臀后左臀；下为膝盖至足，先右小腿后左小腿，先右脚后左脚。最后用毛巾擦干全身。

土净，即“泰亚蒙”，也称之为代净，就是用干净的沙土、沙子或石头来替代净水。土净在以下几种情况下使用：因病不能沾水、得不到水、水量只够饮用救命用、时间急迫等。土净的方法较简单，双手触及净土、净沙或净石，两掌合拍去掉浮土，然后双手抹面，自发际至颌，两旁至耳。再拍土，先以左手掌抹右手背至肘，接着反手抹

内臂至手腕,后以右手掌抹左手背至肘,反手抹左内臂至手腕,即完成了。

礼拜 阿拉伯语音译为“撒拉特”,波斯语音译为“乃玛孜”,通用汉语的穆斯林通常把做礼拜称作“做乃玛孜”。礼拜是伊斯兰教五功之一(参见本书第九章第三节),作为一项宗教制度,伊斯兰教对礼拜有具体要求、规定和条件,礼拜动作本身也有一套规范程序,中国穆斯林通常归纳为“拜内六件天命”。

整套礼拜动作细分为以下步骤:(一)念赞主词,两手抬至双耳之侧,手心向前侧,口诵“太克比尔”(真主至大)入拜。(二)端立,双手于身前抄手,左手放在右手上,默诵《古兰经》首章,至少念经文的一长节或三小节。(三)鞠躬,以手捉膝,行鞠躬礼,默念“赞主词”。(四)叩头,双手掌附地而跪,叩首至鼻尖触地,默念“赞主词”,念“太克比尔”后抬头,稍停后再叩头。(五)末坐,也叫跪坐,默念“太山乎德”(跪坐证词)。(六)右出“色兰”(道安)。(七)左出“色兰”(礼拜完毕)。每次礼拜的拜数不一,但完成一次端立至再叩头为一拜。各种礼拜依教法各有规定,不同教派依不同教法学派规定,在礼拜的细枝末节上可有不同作法,但在大的方面基本上一致。

祈祷 中国穆斯林通常所言的“接都阿”,是为今世或来世得到某种慰藉而祈求真主的行为。祈祷可单独举行,也可默祷,在每次礼拜的最后一般由伊玛目带领集体祈祷一次,动作为举双手于胸前,手心向内侧,赞念真主后双手举起在脸上抹一下。

行割礼、取经名

行割礼、取经名,是依据伊斯兰教教法和礼仪规定,对新生儿和皈依入教者施行的规定。

割礼 阿拉伯语音译为“海特乃”,即指割除男性阴茎多余包

皮,对象是穆斯林男孩和男性新皈依入教者。行割礼被认为是“肯定的圣行”之一,相传先知易卜拉欣是第一个行割礼的人。施行割礼的时限,教法学家意见不一,公认的“嘉懿行为”是在男孩出生后的第七天至11岁期间,如无故将割礼推延或成年以后才施行,则被教法断为“可惜的行为”。每一位男性穆斯林都不应无故放弃割礼,除非其包皮先天适度,适度大致为包皮能自然回缩至阴茎冠以上,且在阴茎松弛时也不会下垂而遮盖阴茎头。对于老年皈依伊斯兰教的男子,一般认为也应施行割礼,属于“嘉懿的行为”,但也有教法学家认为,基于照顾老年人健康,没有必要施行。我国有关专家根据实践总结认为,男孩子11—13岁冬季寒假期间施行割礼为宜。

割礼宜于卫生、便于洗涤,这是公认的,从现代医学研究来看,施行割礼既能对男性自身预防多种疾病有直接作用,也对妇女健康十分有益。

起经名 伊斯兰教礼仪之一,新生儿出生后,家长一般是请阿訇主持一个仪式,给孩子取一个吉祥美好的阿拉伯语名字。仪式过程为:主持者面向圣寺克尔白的方向,在中国即面西而站,将新生儿置于左侧,亦面向西,然后诵念《古兰经》首章一遍,“忠诚章”三遍,接着在新生儿的右耳旁和左耳旁各念诵一遍邦克,最后起经名。根据教法规定,不能将穆罕默德的名字与称号(真主的使者)两者连用作经名;也不能取“艾卜·尔撒”(意即尔撒之父)为经名,因为尔撒“是没有父亲的”。

给皈依者起经名,是其入教仪式的一部分。中国伊斯兰教认为,中国境内基本上全民信仰伊斯兰教的10个民族,每个人生下来就是当然的穆斯林,除非个人在公开场合宣称叛教。但中途皈依伊斯兰教的人,应做到以下几方面:在清真寺中举行一个有阿訇和其他穆斯林参加的入教仪式,要先洗大净,然后由阿訇讲解伊斯兰教的基本常识,然后口诵清真言和作证词,在场在人予以作证后就

获得了作为穆斯林的基本资格，此后，阿訇给皈依者起一个经名。

搬请阿訇礼仪

中国穆斯林日常宗教活动是以坊寺为中心开展的，每个坊寺相应地由宗教教职人员和穆斯林代表组成管理教务和寺务的群众组织，即清真寺民主管理委员会，简称寺管会。其中，宗教教职人员主要负责担当伊玛目、主持宗教活动、讲经布道、担任经文大学教师传授经典等教务活动。在新疆维吾尔族穆斯林中，清真寺中的伊玛目一般由当地具备条件的人担任，不住寺中而住家中；授业传道者则由大伊玛目、大毛拉担当，或在家中授课，或在专门的教经堂讲经，流动性小。除此而外的地区，大多是实行阿訇选聘制度，由寺管会商坊寺群众选聘合适的阿訇主持教务，可以是本坊人，但大多是外坊人。由于掌教的阿訇具有担任经文大学教师的资格，所以称为开学阿訇，是坊寺最高的宗教首领，选聘开学阿訇就叫搬请阿訇。

搬请阿訇有一定的仪节，是一项花费较大的活动。首先要由寺坊派代表带上礼品去待聘阿訇所在地商定有关事宜；上任之日，寺坊要派出代表数人去迎接阿訇，并由该阿訇所在寺坊的穆斯林代表陪同，一道赴任；沿途有时会遇到路过坊寺的招待；聘任坊寺在这一天十分热闹，要宰牛宰羊设宴庆贺，临近的坊寺也会派代表前来祝贺，送礼挂幛。对新聘阿訇要送一套新衣服、新被褥及其他生活和宗教日常用品。阿訇的薪俸供养由坊寺群众负担，有经济收入的清真寺，群众的负担相应轻些。开学阿訇的任期以一年为限，每年开斋节的会礼之后，开学阿訇都照例向坊寺群众表示任期已满，请另聘贤人，叫做“辞学”。但因为重新搬请阿訇花费太大，一般情况下坊寺群众会执意挽留，连任几年。如果开学阿訇辞意坚决或坊寺不愿再留，叫做“散学”或“送阿訇”，也要按一定的礼数欢送该阿

旬回家。在开斋节前请阿旬辞学的现象十分少见,不但是面子问题,也涉及收入问题,如果发生,无一例外是因特殊情况。

服饰

中国穆斯林在服饰穿戴上既接受时代性的普通型着装,如中山装、西装等,也有各民族自己的服饰。由于宗教传统的因素,服饰穿戴上也有突出伊斯兰教特点的方面,这与古代阿拉伯民族的服饰有一定的关联。

中国穆斯林男子服饰最具特色的是头饰,有头戴无沿小帽的习惯。维吾尔族等新疆穆斯林民族男子大多是戴一种绣花边圆形或圆边四角形小帽(朵帕),色彩较为华丽明快;回族等内地穆斯林民族男子则大多戴圆形或圆边六角形小帽,俗称“号帽”或“礼拜帽”,以白色居多,也有蓝、黑两色。城市穆斯林平时着常服,但在礼拜和丧仪时戴小帽,显出穆斯林的标志。身段服饰上,新疆穆斯林民族的长袍较有特色,一般老年人、宗教人士经常穿着。内地穆斯林则喜欢深色坎肩,但宗教人士通常外披大衣一件,为白色或青色、灰色袍衫,也叫“裱白”,以显示身份。男子服饰中最具宗教色彩的服饰是宗教人士阿旬、伊玛目戴用的缠头帽,波斯语音译为“代斯它尔”,是用白色或黄色布带缠绕而成的帽子。内地的阿旬只在礼拜时戴“代斯它尔”,新疆的伊玛目平时也戴“代斯它尔”,一望便知身份。

中国穆斯林女子的服饰,特别是传统的头饰,直接受到伊斯兰教的影响,《古兰经》(24:31)对妇女的着装有明确的规定,所以中国穆斯林妇女有戴盖头的习俗。一般老年妇女的盖头较长,后面垂至腰部,年轻女子则只到肩部。盖头的颜色通常有绿、黑、白三色,青少年女子戴绿色盖头,中年女子戴黑色盖头,老年妇女则戴白色盖头。现在许多女子则以圆桶形白帽替代盖头,以遮住发际为限。

除服饰外，中国穆斯林还注重面部修饰，男子到一定年龄后须留胡须，不同教派或地区留须式样会有差别，但经常修剪、梳理是共同的习惯。

问候用语

中国穆斯林注重礼貌待人，并以祝安词相互问候，祝安词即阿拉伯语“色俩目”的音译，又译写为“色兰”，原意是和平、平安。道“色俩目”全句音译为“安色俩目阿来库木”，意为求真主使你（们）平安；回道“色俩目”音译全句是“吾阿来库木色俩目”，意为也求真主赐你（们）平安。“色俩目”的汉语意思也可作为“您好”。

道“色俩目”被视为圣行的一种，因此穆斯林反对说“色俩目”时有不稳重的表现。此外，在别人诵读《古兰经》时、在水房净礼时、在污秽之处都不宜说“色俩目”。道“色俩目”时还应注意以下几点：1. 晚辈、知识少者、教民应先向长辈、知识多者、阿訇先说“色俩目”；2. 客人、进门者先向主人、门内者道“色俩目”；3. 站立者、行走者先向坐者、停立者先致“色俩目”；4. 少数人先向多数者致“色俩目”。听到别人向自己说“色俩目”时，应立即回复“色俩目”，这是“副天命”的一种，如若一群人听到有人道“色俩目”，至少应有一人答以“色俩目”，否则众人均有责任。

饮食习惯

伊斯兰教对饮食有明确有规定。《古兰经》明文“你们可以吃大地上所有合法而且佳美的食物……”。(2:168)同时也要求“你们应当吃，应当喝，但不要过分……”。(7:31)《古兰经》也明确规定了严格禁止的饮食品种，一类是酒，“饮酒、赌博、拜像、求签，只是一种秽行，只是恶魔的行为，故当远离”。(5:90)一类是不洁的食物，“只

禁戒你们吃自死物、血液、猪肉、以及诵非真主之名而宰的动物……”。(2;173)从《古兰经》对禁食物的规定看,目的十分明确,或出于宗教的原因,如禁酒是为了不误事,特别是不耽误礼拜,禁食诵非真主之名而宰的动物是出于对真主敬畏;或出于卫生需要,如禁食猪肉是古代阿拉伯地区早已有之的饮食习惯,与阿拉伯人同属闪族的犹太人也有不食猪肉的习惯,“因为他们确是不洁的”。(6;145)伊斯兰教的禁食规定并不绝对,《古兰经》云:“凡为势所迫,非出自愿,且不过分的人〔虽吃禁物〕毫无罪过”。(2;173)

中国各族穆斯林在饮食习惯上深受伊斯兰教影响,即便是在城镇,也可以从标有“清真”字样的商店、饭馆、柜台,买到符合教规的食品。根据伊斯兰教教法的规定和各穆斯林民族习俗的差异,禁食品种要比《古兰经》中的规定多一些,而且也有所不同,比如维吾尔族人忌杀食一种名叫“呆木待”的家养鸽子,即是出于一种古老的传统习俗。

宰牲遵规而行是穆斯林饮食方面的特点之一,伊斯兰教规定在宰牲时必须诵念“太斯米耶”,用阿拉伯语念之为:“比思敏拉,安拉乎艾克白尔!”意为奉普慈特慈安拉之名,安拉至大!然后方才下刀割断动物的食管、气管、血管,并控净血液。宰牲一般请阿訇施行,懂得宰牲规戒的穆斯林也可以宰牲。

婚丧礼仪

婚仪 《古兰经》对穆斯林婚姻生活准则有一系列明确的规定,这是伊斯兰教中社会变革主张的重要内容之一,至少在伊斯兰教创建之时,有关婚姻问题的主张的确是当时社会最具进步意义的表现之一。中国各民族穆斯林在对待婚姻问题的态度上深受伊斯兰教的影响。

根据伊斯兰教的要求,穆斯林的婚姻大致须遵循如下原则:

(一)视婚姻为一生中一项积极的义务,除非条件不具备,如有生理缺陷等,成年后都应结婚娶妻。(二)不允许与异教徒结合,除非非穆斯林男或女皈依伊斯兰教;在现代社会宗教信仰自由的前提下,至少应做到尊重穆斯林一方的生活习惯。中国明代统治者曾下令穆斯林应与中国人为婚“不许自相嫁娶”,但穆斯林民族非但没有被同化,反而大发展,很说明这条原则的重要性。(三)严禁血亲、近亲间的结合,并有明确规定。(4:22—33)这一原则是针对古代阿拉伯社会混乱的血缘关系而定。(四)男方在提亲时需向女方交纳聘金,叫做纳“麦合尔”,数量不限,量力而行,女方如接受并说了色俩目,婚约就生效,一般不更改。麦哈尔属女方私房钱,即使以后离婚,男方也不得索回,既起到保障女方基本生活的作用,也起到制约男方随意休妻的作用。(五)伊斯兰教主张一夫一妻制,并限定最多可娶四妻,条件是做到公平对待。(4:3)在今日中国,一夫一妻成为法律定制,但在古代阿拉伯社会及至中国封建社会,限定娶妻的人数并要求必须公平对待,已经是一件很进步的事情,《古兰经》明文:“如果你们恐怕不能公平地待遇她们,那么,你们只可以各娶一妻”。(4:3)(六)伊斯兰教允许男女双方在感情破裂、调节无效的情况下均拥有要求离婚的权利,但规定要有四个月的等待期,以便双方回心转意。如果孕妇离婚,男方需供给女方至分娩,在哺乳期男方亦应给予女方合理报酬。(65:6)(七)举行婚礼时除出示政府颁发的结婚证书外,一般要举行念“尼卡哈”的宗教仪式。尼卡哈系阿拉伯语音译,意为结婚、婚约,即是在至少有两位穆斯林证婚人在场的情况下,由阿訇宣读《古兰经》有关章节,然后询问前后过程并询问新郎、新娘是否愿意与对方共同生活,如双方表示愿意,阿訇就宣布二人为夫妻。

中国穆斯林的婚庆仪典则按不同民族的习俗进行,如回族的撒喜果、闹洞房、回门等,维吾尔族的争食盐水瓶,柯尔克孜族的撒白面、叼羊等等,总之是热闹非凡、喜庆吉祥。

葬仪 伊斯兰教认为,死亡是一个人今生的结束和后世的开始,任何人都不能避免。死亡的只是肉体,而精神却得到升华,故,穆斯林将死亡称为“归真”,即归于真主,阿拉拍语谓之“冒台”,即逝世的意思,通用汉语的穆斯林也以源于佛教的汉语名词“无常”来代替死亡的词语。

穆斯林在弥留之际,近亲家人要在其枕边默诵“清真言”,并提醒弥留之人默念,但仅仅是提醒而不能强迫,以防其因身心痛苦而误答,伤其信德。穆斯林归真后,家人应顺其肢体,合目、闭齿、整容发,然后给亡人盖上洁净的白布单,放置宽敞通风之处。

亡人的后事需有人按照伊斯兰教的规定来料理,归纳为洗、穿、站、埋四项,是副主命,如无人办理,则该地区全体穆斯林均负罪责。所以,世界各地穆斯林均按同样的方式安葬亡人。

(一)备殓。亡人的尸衣为白布缝制的“开番”,开番也译作克番,为阿拉语音译,原意是殓衣。殓服男三件、即(1)大殓,俗称大卧单,长为身长加1.4尺左右,宽为4.5尺左右;(2)小殓,俗称小卧单,如身长,宽4.5尺左右;(3)衬衣,长自肩至踝骨,宽比身体略宽,约1.2尺左右,开缝于肩,加帽子一个。殓服女五件,前三件同男子,外加裹胸一件,长由腋至膝,宽可围身,包头一件,长三尺上下,宽一尺余。

(二)浴礼。俗称洗“埋体”(亡人)。将亡人置于专用的木板之上。备好净水、手套或棉花、汤瓶,依教法规定依次冲洗亡人。一般三人即可,或是家人、亲友,或是清廉干办之人,一人负责灌水,一人负责冲水,一人负责洗亡人。洗净擦干之后,用开番布将亡人裹好,放置在专用于抬亡人的丧枢(埋体匣)中,使亡人面向圣寺克尔白方向。

(三)殡礼。俗称站“者那则”。者那则是阿拉拍语音译,即殡礼之意,为举意、抬手、大赞、祈祷的简单过程,大赞四次后向右左说色俩目,殡礼即成。领礼者最好是教长,其次为至亲;参加者应沐浴

洁衣。殡礼不宜在礼拜殿中进行，不应在日出、正午和日落时举行。

(四)入葬。殡礼之后即送“埋体”至墓地安葬。伊斯兰教教法规定亡人三日之内必葬，葬不择时，实行土葬，不用棺。在特殊情况下亦可变通，如因土质问题，可用原木、石块砌椁埋葬，以防塌陷、水浸；如遇航行可水葬；如遇战争可免洗礼、穿开番，着血衣直接入葬。中国穆斯林的墓穴为南北向长方形，深2米左右，土质松软处深3米上下；长约2米，宽约1米；坑底再从侧打一偏窑洞，长约2米，宽约1米，距坑底高约0.8米，为亡人睡土之地；如土质松软则不打偏窑。填土之后，坟顶为长方马背形，不以水泥、石灰之类涂饰。

总观伊斯兰教的葬仪，体现出葬唯从俭、一律平等的特点。以上所述均是世界各地穆斯林共同遵守的圣行或义务。当然，除此之外各民族穆斯林在安葬亡人的过程中或追悼中也有细微末节上的差别，如中国回族穆斯林有焚香、诵经、写护心都阿、七日祭、百祭、周年祭等，只是一种善良的祈祷、纪念方式。

节日

伊斯兰教节日和纪念日是依据伊斯兰教历推算日期的。伊斯兰教历，又称“希吉拉历”，在中国旧称“回回历”或“回历”。“希吉拉历”的原意是“迁徙”，指穆罕默德由麦加向麦地那迁徙，第二任哈里发欧麦尔将迁徙日（公元622年7月16日）定为伊斯兰教历的纪元（元旦），这套历法是从公元639年开始使用的。现在国际上对伊斯兰教历通用的表示方法是在年份后书写英文字母 A. H. (After hijra 迁徙后之意)。

伊斯兰教历有两种计年法。一是太阳年，即回回宫分历，以春分为岁首，以地球左旋绕太阳一周定寒暑分四季而成一年，分十二个月，《古兰经》云：“我确已在天上创造了十二宫，我为观察者而修

饰天空”(15:16),计 365 日 5 时 48 分 45 秒,较现行公历每年少 1 秒。官分历主要供阿拉伯人农业耕种之用,对中国自元至清初的历法制定有相当影响。另一种是太阴年,即回回月分历,亦即希吉拉历,简称教历,以希吉拉日为元旦,以月球绕地球一周而又与太阳相会,即以月亮圆缺一次而定一月,亦分十二个月,全年计 354 日 8 时 48 分 34.092 秒,比现行公历每年少 10 日 21 时 1 分。月分历主要供伊斯兰教宗教活动和历史纪年之用,因与现行公历推算有差别,所以伊斯兰教节日及宗教活动如朝觐,每年的时间与公历并不对称。

希吉拉历十二个月的名称的分别是:一月,穆哈兰,30 天;二月,萨法尔,29 天;三月,赖比尔·奥俄,30 天;四月,赖比尔·舍尼,29 天;五月,主麻达·奥俄,30 天;六月,主麻达·舍尼,29 天;七月,拉哲德,30 天;八月,舍尔本,29 天;九月,赖麦丹,斋月,29 天;十月,沙威勒,30 天;十一月,祖勒·盖尔德,29 天;十二月,祖勒·希贾,朝觐之月,30 天。

伊斯兰教的重大节日和纪念日是开斋节、宰牲节、圣纪;十叶派穆斯林还把阿述拉日作为重要的纪念日。此外还有一些节日或纪念日。中国门宦教派、依禅教派还有各自重要的纪念日,主要是在各派“教主”祭日干“尔买力”(阿拉拍语原意为“行为”,在此专指做纪念活动中的宗教功修)。

开斋节 中国穆斯林又称“肉孜节(波斯文“斋戒”的音译),阿拉拍语“尔德·菲图尔”的意译,中国穆斯林也称此节日为“大开斋”或“大尔代(节)”。按照伊斯兰教规定,每年教历九月为封斋月(赖麦丹月),斋月最后一日夜见新月,次日十月一日即为开斋节。但开斋节要以见新月为准,如因气候等意外因素未能见新月,则要延迟开斋日期,继续把斋。在开斋日,每个穆斯林都应向贫穷者施舍,届时还要举行会礼并相互庆贺。中国穆斯林一般在这一天准备好吃食和礼品,迎接他人或给他人道贺。在中国,开斋节不仅是宗

教节日,而且也是10个穆斯林民族的民族节日,人民政府规定各族穆斯林享受节日休假。

宰牲节 阿拉伯语“尔德·艾祖哈”的意译,又称“古尔邦节”(阿拉伯文“献牲”的音译),中国穆斯林又称之为“小开斋”或“小尔代(节)”。伊斯兰教规定,教历每年十二月十日宰牲献祭,以纪念安拉的恩惠,这一天也是每年赴麦加朝觐活动的最后一天。根据阿拉伯古老的民间传说,“先知”易卜拉欣接到安拉的启示后,将其子易司马仪做为牺牲以示忠诚,当其子俯首待杀时,安拉派天使送来一只绵羊作替代。此后,宰牲的习俗沿袭了下来,伊斯兰教承袭此俗,定为朝觐活动中的一项重要内容,已后演化成重要节日。宰牲节之日,各地穆斯林都要沐浴洁装,参加会礼,并且宰牛宰羊,相互馈赠。中国哈萨克、塔吉克族的穆斯林,还要在节日中举行叼羊、赛马、摔跤等庆祝活动。它也是中国穆斯林的民族节日。

圣纪 阿拉伯语“冒路德·奈比”的意译。伊斯兰教历三月十二日为穆罕默德诞生纪念日,相传,同一日期也是穆罕默德逝世之日,所以这一日又称“圣忌”。中国穆斯林将“圣纪”与“圣忌”合并纪念,俗称“办圣会”。这一日的主要宗教活动是集体诵经并赞颂穆罕默德的生平事迹。中国伊斯兰教的一些教派如格底目教派,还要宰牛宰羊,集体设宴聚餐。

阿述拉日 阿述拉是源于希伯来语的阿拉伯语音译,原意为“第十”,指伊斯兰教历一月十日。据传说,该日为安拉创造人类、天园和火狱的日子,也是人类始祖阿丹以及努海、易卜拉欣、穆萨等先知被救的日子,因而是神圣的日子。该日原为犹太教的赎罪日,穆罕默德迁往麦地那后曾一度定该日为斋戒日,后斋月确定后改为自愿斋戒日。阿述拉日对十叶派穆斯林具有重大意义,因为十叶派遵奉的伊玛目之一阿里之子侯赛因恰于公元680年的阿述拉日遇害,所以十叶派定此日为哀悼日,后发展成十叶派最重大的节日。中国新疆地区维吾尔族中的小部分十叶派信徒过此节日。此

外,在格底目教派中也有人过阿述拉日,主要是纪念努海救人类之饥(诺亚方舟的故事),吃杂豆粥以示纪念。

登霄节 是阿拉伯语“米尔拉吉”的意译,原意为“阶梯”、“上升”,专指传说中的穆罕默德升天之行。根据《古兰经》17章1节经文,传说穆罕默德52岁那年(621)教历七月二十七日夜,在天使哲布勒伊来陪同下,乘天马从麦加至耶路撒冷的远寺,又在那里登霄,遨游七重天,与历代先知相见并看到天园和火狱的情形,黎明时分重返麦加。耶路撒冷后来被视为伊斯兰教的三大圣地之一。所以,每逢这一夜,穆斯林要礼拜、祈祷,以示纪念。

白拉台夜,白拉台是阿拉伯语的音译,指教历八月十五日夜,原意是忏悔、赦免。相传,这一夜安拉将更换每个人的祸福文书,故该夜又叫“换文卷夜”,凡悔过自新的人可以获得安拉的赦免,因此,这一夜也称之为“恕罪夜”、“转夜”。一些穆斯林在该日白天封斋以求安拉的恩赐和赦免,夜晚还要诵经、礼拜、祈祷、施舍,一些地方还要放烟火庆祝。

盖德尔夜 盖德尔是阿拉伯语的音译,原意为高贵、前定。根据《古兰经》97章的经文,相传这一夜安拉开始通过天使哲布勒伊来将《古兰经》降示给穆罕默德,并把世间事务都在《古兰经》中大体规定了,所以该夜又叫“前定之夜”。《古兰经》说:“那高贵的夜间,胜过一千个月”(97:3),所以伊斯兰教鼓励穆斯林在这一夜多做善功。盖德尔是在教历赖麦丹月(斋月)中,但具体是哪一天并未明言。因穆罕默德在斋月的后十天整夜不眠、勤于善功,所以人们把该夜定在斋月的后十日的单日之夜,多数人认为是在斋月的第二十七日夜。穆斯林在这一夜要礼拜、祈祷、赞主、赞圣。许多人仿效穆罕默德彻夜不眠,故中国内地穆斯林又称之为“坐夜”或“守夜头”。

法蒂玛节 法蒂玛是穆罕默德之女、阿里之妻,教历六月十五日为其忌日,中国又称“姑太节”。法蒂玛特别受到十叶派穆斯林的

尊重。

第四节 天主教礼仪和瞻礼

七件圣事

天主教的礼仪主要有七项，习惯上称为“七件圣事”，意为七件恭敬天主的事情。教会传统认为圣事是耶稣基督亲自定立的，并具有一定形式的宗教礼仪，它借助一定可见的形式，赋予领受者不可见的天主的“宠爱”和“宠佑”，凡诚心领受者都能获得。七件圣事是：圣洗、坚振、告解、圣体、终傅、神品和婚配。按教会规定，圣洗、坚振和神品三件圣事，教徒一生只可领受一次。圣体和告解则是每个教徒经常应当领受的。“七件圣事”简述如下：

圣洗 又称洗礼，有浸入水中沐浴的意思。圣洗是天主教的一种入教仪式，分注水洗礼和浸礼两种。行注水洗礼时，主礼者（一般为神父）给受礼者额上倾注少量的水，让水从额上流下，同时口诵规定的礼文。行浸礼时，主礼者口诵规定的礼文，引领受浸礼者全身浸入水池中片刻。圣洗的意义在于赦免入教者的“原罪”和“本罪”，并赋予“恩宠”和“神印”，使其成为教徒，此后，他才有权领受其它圣事。

凡愿入教者（望教者）经过一个阶段的天主教要理学习，本人愿意接受天主教的信仰，便可向本堂神父请求领洗。这时，神父可为请求领洗者介绍一位代父或代母（男的称代父，女的称代母。代父母具有保证人的意义），代父或代母为请求领洗者起一个“洗名”，通常为先圣之名，如伯多禄、若望等等，“洗名”含有请求圣人保佑的意思。付洗时，通常由神父将“圣水”倾注于受洗礼者的前

额，同时口念“某某，我洗尔，因父及子及圣神之名”等语，表示洗去他的“原罪”。领洗后，受洗者就正式成为天主教徒。付“圣洗”是神父的职权，但在特殊情况下，教徒也可按“圣洗”的规程代行付洗。

坚振 亦称坚振礼、坚信礼。“坚振”二字有坚定信仰、振奋心灵的意思。坚振礼一般在入教者领受过洗礼一定阶段后举行。举行坚振仪式时，由主教用于覆在领坚振者的头顶上，用手指蘸圣油在其额角上画十字圣号并掌其颊，使其警惕，同时念：“某某，我藉十字圣号印记你，并用救援之油坚固你，因父及子及圣神之名，阿门。”

领“坚振”的人，要先行“告解”方可领“坚振”圣事。按教会老规定，只有正权主教才有权为教徒“坚振”，但有时经主教授权神父在一定情况下也可主持坚振礼，现在神父也可为教徒行坚振。

告解 亦称办神工忏悔。据认为“告解”是耶稣为赦免教徒在领洗后所犯诸罪，使他们重新获得天主恩宠而亲自定立的。“告解”也就是通过告明已罪而得到解脱，即“告已罪而得赦免。”神父对教徒所告诸罪，应守秘密，并指定应如何做补赎而为之赦罪。“告解”是一种赦罪仪式，其过程如下：

省察：在告解之前检查自己有无违背天主十诫、教会规诫。违犯了这些就是罪过。

痛悔：省察之后，发现有过，就要痛悔求赦，即痛心悔过。

定改：表示悔过必改之意。

告明：教徒在省察、痛悔、定改之后，就到教堂内的“神功架”前向神父自述其罪，求天主赦罪，然后神父代表天主赦免其罪，定出补赎办法。补赎一般都是念经文。最后，神父举手画十字圣号念经说：“我等主耶稣基督赦免你，而我用其权柄解除你一切绝罚的锁链。我且因父及子及圣神之名，赦免你的一切罪过。阿门”。

补赎：告罪者由神功架退下，端跪圣堂内，向祭台发感激之情，默念神父命令念的经文。

圣体 拉丁文原意为“感恩祭”，认为是耶稣受难前夕同使徒共进晚餐时建立。据“圣经”载，耶稣受难前与使徒们共进晚餐时，他拿起面饼和葡萄酒，降福后分给众使徒们说：“这是我的身体和血，是为你们及众人倾流的，以赦免罪恶”。耶稣指示门徒以后应当常这样做，以纪念他。后世教会均照此行圣事。在举行圣体圣事时，面饼和葡萄酒经神父祈祷祝圣后被认为是耶稣的真正圣体、圣血，供教徒们领受。

教徒领圣体，用教会的说法就是“耶稣和你结合在一起了”，这样就能得到天主的恩宠。

天主教祭祀天主，不用牛羊、五谷，只用弥撒圣祭即圣体圣事。教会传统认为，自从基督献身在十字架上，自作牺牲已身代替了牛羊祭礼，以天主之子奉献天主，比牛羊高贵亿万倍。弥撒圣祭是重行十字架上的祭礼。天主教称这个祭礼为弥撒。在天主堂举行弥撒，便是祭礼天主的祭礼，是以不流血的方式重行耶稣在十字架上对天主圣父的祭献礼。弥撒仪式的主要部分，是由神父或主教将“祝圣”后称为耶稣的“圣体”、“圣血”的面饼和葡萄酒，由主礼人领食，然后让教徒们轮流来领“圣体”。一般教徒仅分食面饼而不参加领圣血。天主教的弥撒仪式庄严隆重，气氛肃穆，一般在礼拜日和教会重要节日中举行。天主教会用于弥撒礼仪活动的音乐，则形成了教会音乐传统中的各种弥撒曲。

弥撒是天主教最主要的宗教活动，必须由神父或主教主持，教内称“做弥撒”、“开弥撒”，称主持者是“主祭”。教徒参加这一祭礼，叫做“望弥撒”、“听弥撒”。平日弥撒、主日弥撒都是小弥撒，通常由一位神父主祭。瞻礼弥撒（节日弥撒）是大弥撒，由一位神父主祭，另两位神父辅祭，唱经班唱经。

从弥撒的意向来说，可以有感恩弥撒、谢主弥撒、追思弥撒、开堂弥撒、复堂弥撒、祝圣主教的弥撒、祝圣神父的弥撒等等，但不管是哪一种弥撒，其基本过程是一样的，大致分五个阶段：

(1)前段。准备作弥撒的神父穿好祭衣后，捧着圣爵和圣盘等走到祭台前向苦像行礼，将圣爵等放在祭台正中，掀开经本，然后退到台下，念台下经及悔罪经，弥撒由此开始。悔罪经毕，神父上祭台到右侧念进阶经，后到正中念“天主矜怜我等，基督矜怜我等”共九遍，接着念荣福经；然后转身向教徒念“主与尔等偕焉”，再转到右侧念祝文及书信等；然后再到正中默祷，此时辅祭者将经本移到祭台左侧后，神父即到左侧念圣经福音一段，福音念毕，又到正中念信经等，这是弥撒的第一阶段。

(2)奉献饼酒段。神父揭开圣爵后，双手恭捧圣盘和祭饼作献饼礼(念献饼经)，然后在右侧倒酒水于圣爵内，并回到正中作献酒礼(念献酒经)，后又到右侧洗手，然后回到祭台中央俯身念经，并再转向教徒，请教徒们一齐祈祷，后转向祭台念“默诵经”和“序经”。以上为第二阶段。

(3)正祭段，或称成圣体圣血段。神父念完序经后俯身恭诵“圣、圣、圣”进入“弥撒正祭”，神父逐字逐句恭诵一些经文，虔诚祈祷，恳求天主赐恩。之后用双手捧祭饼恭念成圣体、圣血的经文。神父多次屈膝叩拜，并将圣体圣血高举示众。此时望弥撒的教徒都聚精会神地谦恭敬拜，祭台上的饼、酒此时已变成耶稣基督的真体真血。这是弥撒祭礼最重要的一个阶段。

(4)领圣体圣血段。神父在祝圣圣体圣血后，又继续念诵相应的经文。还为亡者炼灵祈祷，后擦圣盘，分圣体，捶胸念“除免世罪天主羔羊者”等经文。此为第四阶段。

(5)末段。领圣体后，神父洗手，擦圣爵，再用圣袱覆盖圣盘，此时辅祭者将经本移到右侧，神父两次到右侧去念领圣体后经及祝文，之后即回到正中向教徒祝安，并降福在堂全体人员，宣告弥撒終了。然后又回到左侧念一段福音。福音念毕，神父到当中捧圣爵下祭台到更衣所脱祭衣。全部弥撒祭礼到此即告结束。

举行弥撒祭礼时，神父必须按规定穿戴领布、大白衣、圣索、手

带、领带和祭帔。祭帔分白、红、绿、紫、黑五种颜色。白色表示光荣、尊严、圣洁和欢乐，用于耶稣及圣母、天神、圣人的瞻礼，如耶稣圣诞、圣母升天、护守天神等瞻礼，以示广大教徒内心的欢欣和崇敬。红色是火与血的颜色，表现耶稣的宝血、圣神降临时的火舌和致命圣人的流血，因此，圣神降临瞻礼、耶稣宝血瞻礼以及致命圣人瞻礼使用红色祭帔。绿色是希望和新生的象征，是救赎的希望，因此，三王来朝及圣神降临以后的主日弥撒，均使用绿色的祭帔。紫色表示忧愁、克制、痛悔、补赎的感情，用于严斋月内和将临期内以及一些大瞻礼的前一日。黑色表示悲恸哀悼，用于苦难瞻礼和追思已亡节以及亡者炼灵弥撒。神父平日、主日或瞻礼主祭时应穿哪一种颜色的祭帔，由教会每年做出具体规定。

终傅 意为临终时敷擦圣油。在天主教徒病重垂危时，由神父用经主教祝圣过的橄榄油敷擦病人的耳、口、鼻、手和足，同时念“藉此帮助病人忍受病苦，赦免罪过安心去见天主”。天主教徒在临终前第一件要紧的事便是请神父终傅。如有条件，病床前放一张小桌，上供一座十字架，一对蜡台，一个圣水小瓶，一个小碟内放四、五个棉球。病人先洗脸洗手，静静等待。神父进屋后穿白衣，戴领带，用圣水洒病人、卧室，以驱逐恶魔。然后向病人申明要行终傅圣事，接着便开始祈祷。如病人已失去知觉，神父便急用圣油擦病人的五官并念经：“望天主藉此神圣的傅油并赖天主的无限仁慈赦免你因眼、耳、口、鼻所犯诸罪，阿门”，赦其罪过。

天主教会很重视终傅这件圣事。只要病家一请，不论昼夜，也不顾风雨，神父都得去。而且垂危的病人也很盼望在他临终前能得妥善终傅。教徒一般认为经过终傅而去世的人是有福的。

神品 在拉丁文中神品是指品级的意思，亦称圣品，是天主教会神职人员权力、职分的品级，也是晋铎、晋牧的一种仪式。神品有七级：(1)司门；(2)司读；(3)司逐魔；(4)司辅祭；(5)五品；(6)六品；(7)司祭。司祭又称司铎，司铎俗称神父，司铎之上为司牧，司牧

就是主教。1972年，教会改革了小品制度，取消了“一品”、“三品”和“五品”，保留了“二品”和“四品”，即司读（读经员）和司辅祭（辅祭员），而且今后这两项职务可委任给任何男教徒担任。“读经员”和“辅祭员”的任命由主教、副主教、修会高级上司或他们的代表主持。现在，所谓神职人员是指那些领受了“六品”（执事）“司铎”（神父）和主教神品的人士。

天主教非常重视神品圣事。普通领神品的人要经过十多年的培养，从小学、中学、小修院到大修院，除学习普通课程外，还学拉丁文和其它一种外文，以及哲学、神学、圣经、教会法、牧灵、神修学、圣教史等学科。修生毕业后经考核合格，才能逐渐递升为司铎。晋铎礼仪甚为隆重，程序大致如下：领铎品的修生同众辅祭欢迎主教入堂后，主教穿祭衣举行弥撒。献饼酒前，主教先给他覆手并用圣油祝圣他的双手，又交付他圣爵饼酒，使其能祝圣圣体圣血。然后领品人跪在祭台前，同主教举行圣祭，同念成圣体、成圣血的经。最后主教付给司铎行圣事之权，神品之礼即告成。

婚配 指男女教徒由神父作为证婚人，在教堂内由神父主持经教会规定之礼仪使他们结为正式夫妻。教徒结婚也必须遵守有关婚姻的法律规定。

婚配仪式在教堂举行。在举行婚配仪式时，男女双方和证人都跪在祭台前，神父询问男方：“某某，照教会规矩，你和某女结婚是否情愿？”男应：“情愿”。神父接着询问女方，女方应：“情愿”。然后由神父祝圣戒指，男女双方互戴在右手无名指上。此后，神父再诵念规定的经文并祝福他们，至此，婚配礼毕。

祭服、冠帽

天主教的神职人员在举行祭献仪式时要穿祭服，或称祭衣，主要有祭帔、长白衣、内袍和圣带等，原为古代罗马帝国俗人服饰，

六、七世纪后渐为教会所专用，十世纪后逐渐定型化。根据祭献仪式的不同内容，神职人员着不同颜色的祭服。

天主教的主教在举行宗教仪式时着的服饰比神父华丽，可戴桃形尖顶高帽，胸前佩戴大十字架，手执“权杖”，手上还戴有“权戒”，这些都是主教独有的。平时主教与神父都穿黑色的“罗马服”，主教的“罗马服”有红边，佩戴“罗马领”（白色竖领，围在颈部），教徒一看便知是天主教的神职人员。如果头上戴瓜皮式紫红小帽（即主教小元帽），“罗马领”下又衬有紫红色背心，手上又戴有“权戒”，他便是主教。如果仅戴有“罗马领”，穿“罗马服”他便是神父。

修士过去只穿黑色长袍，做“辅祭”时穿半身小白衣，协助主教、神父进行宗教活动。修女过去也只穿大袍，多为黑色，胸前领下围有一白布披搭，头戴黑纱，称为“包头”，额前黑纱下露出一点内衬的白布边，装束明显与众不同。现在不论是主教、神父，还是修士、修女，为行动方便，平日穿着与常人一样，只是朴素一些。

法物、圣物

天主教的法物、圣物有祭台、圣爵、圣体发光、圣体灯、祭服、十字架、圣牌、主教权杖、主教冠、权戒等，逐一介绍如下：

祭台 祭台是天主教做弥撒或设圣餐的台子，为长方形桌子，中央嵌有一小块石板，称为圣石，内藏“圣徒”遗骨、遗物等。十世纪起，祭台前开始筑有台阶，至少三级。十六世纪以来，祭台上始供存放圣体龕子。

圣爵 亦称为圣杯，是天主教做弥撒或设圣餐时盛已祝圣或未祝圣的葡萄酒的大口高脚酒杯。另有一种较大并有盖的圣爵，供存放圣体。中世纪后，教会规定圣爵需用金或银制造。如是银制的，里面还应镀金。有些圣爵还镶嵌珍珠宝石。圣爵一般在启用前需经主教祝圣。俗人禁止接触。

圣体发光 圣体发光是天主教供奉圣体，举行宗教仪式时用的圣物。内存经过祝圣的圣体，中部有小窗，周围刻作发光体形状，故名。十三世纪开始使用，教会规定一般用银制造，并镀金或镶以宝石。在举行“圣体降福”仪式时，由教徒咏唱“圣歌”，神父焚香祝祷，并用圣体发光向教徒祝福。在“迎圣体”时，圣体发光也用于举扬圣体的巡行。

圣体灯 圣体灯是天主教教堂内点燃的长明灯，以示供有圣体，故名。圣体灯通常挂在祭台前方，灯的盏数可多可少，但应奇数，大都不超过七盏。一般至少一盏保持昼夜点燃。教会原规定灯油需用橄榄油或植物油、蜂蜡，现也改用电灯。每年耶稣受难节，祭台上不供圣体，此灯也暂熄。

祭服 祭服是天主教神职人员在举行宗教仪式时所穿的礼服，主要有祭披、长白衣、内袍和圣带等，原为古罗马帝国俗人服饰，六、七世纪后渐为教会所专用，十世纪后渐定型。

十字架 十字架原为古罗马帝国用来处死奴隶、罪犯和战俘的刑具，通常用两根木料交叉而成，形状如“十”字，故在汉语中为十字架。行刑时，将受刑者的两手分别钉于横木的两端，双足重叠在一起钉于直木的下方。天主教认为，耶稣基督为替世人赎罪，被钉死在十字架上，故以十字架作为信仰的标志，十字架就有了“信仰”、“拯救”、“基督”、等象征意义。也有人用十字架来表示圣父、圣子和圣灵的三位一体。十字架的式样很多，天主教会所使用的十字架多呈长方形。

圣牌 圣牌是用金属或其它材料制成的小牌子，上刻有耶稣、玛利亚、天使或圣徒象，天主教教徒戴于颈项上，或佩带在身上，或挂于车船内，认为借此可避祸得福。

主教权杖 主教权杖是天主教主教在举行宗教仪式时为显示其神权所用的手杖。象征着管理的教区，行使对教徒训海、圣化及治理教会的职权。主教权杖长度略超人身，上部弯曲，饰有各种雕

花，一般用金属制造，表面镀金。据传主教职杖是由古代欧洲王公的权杖演变而来。

主教冠 主教冠是天主教的主教在举行宗教仪式时所戴的冠冕。式样一般呈尖角盾形，上绣金丝、银丝或各种彩色丝线，后垂两条穗带。

权戒 权戒是天主教主教佩戴的象征管理教区权柄的戒子。新主教的权戒在被授予之前须由主教祝圣，然后在主教祝圣仪式时由主礼主教授给新主教。新主教戴上权戒后，表示主教已经同教会订了神圣的婚约，应忠贞于教会，权戒同时也是信德的证物，表示要毫无保留地保护天主教会，管理教区。主教职戒及象征意义约于六世纪初由教皇额我略六世决定。

十大瞻礼

天主教的节日繁多，有些节日的日期是固定的，有些节日的日期每年有所变化。天主教的节日在教内俗称瞻礼，主要有以下十个。

圣诞节 亦称耶稣圣诞瞻礼，定于每年12月25日举行，是纪念耶稣基督诞生的节日，一般认为12月25日作为圣诞节可能始于公元336年的罗马教会。12月25日原来是波斯太阳神密特拉的诞辰，同时太阳神也是罗马国教众神之一，这一天又是罗马历书的冬至节，崇拜太阳神的异教徒把这一天当作春天的希望，万物复苏的开始。可能由于这个原因，罗马教会才选择这一天作为圣诞节。后来，大多数教会都接受12月25日为圣诞节。现在在欧洲、北美、拉丁美洲和大洋洲等地，圣诞节已成为民族风俗习惯中最主要的全民节日，并把它和新年连在一起，而庆祝活动之热闹与隆重大大超过了新年。12月25日的主要纪念活动都与耶稣降生的传说有关，是天主教最重要的瞻礼之一。

12月25日这一天,不论是否礼拜天,天主教都要举行圣诞弥撒。神职人员在当天作三台弥撒。这三台弥撒是:子时弥撒,这是三台弥撒中举行的首台弥撒,在午夜十二时即二十五日零点举行,因为耶稣正是在那时诞生的;黎明弥撒,这是第二台弥撒。据《圣经》,破晓时,天使给守护羊群的牧童报了耶稣诞生的“佳音”。他们听到佳音后,马上载歌载舞地去朝拜诞生在马棚里的耶稣;天明弥撒,这是第三台弥撒,表示耶稣降生给人类带来了光明和幸福。天主教徒一般都习惯在12月24日夜12时到教堂参与“子时弥撒”,弥撒后在教堂里或家里举行庆祝会、酒会、文娱活动和跳舞等,一直到25日晨。在这期间,教徒互相祝贺,教堂里或家里都扎小马槽,以纪念耶稣在伯利恒郊外凄凉的马槽里诞生。

复活节 亦称耶稣复活瞻礼,是天主教瞻礼中最重要的瞻礼之一,旨在纪念耶稣为救赎人类被钉十字架死后第三日复活的奥迹,庆祝仪式特别隆重,庆贺持续七天,而且瞻礼前还要举行隆重的礼节,如圣瞻礼五(即星期四),举行晚餐典礼,以纪念耶稣建立圣体及神品圣事,圣瞻礼六悼念耶稣死于十字架上,圣瞻礼七望复活等大礼。

庆祝耶稣复活瞻礼的由来已久。据《圣经·福音书》记载,耶稣受难后于“七日的头一日”复活,因此天主教把这一天称为“主日”,以纪念耶稣复活。《圣经》上没有记载耶稣是何日死和何日复活的,但是《圣经》上确切地记载,耶稣是在犹太人的巴斯卦节期间死的,第三天复活的,这一天是犹太教历尼散月第十四天,正逢月圆,以此推算,耶稣复活应在春分后第一个月圆后的第一个主日。所以公元325年,尼西亚大公会议规定每年春分月圆后的第一个主日为“复活节”(如果月圆的这一天正好是“主日”,则“复活节”顺延一周),一般在3月21日至4月25日之间。由复活节开始的这一周称为“复活节周”,由复活节开始的50天称“复活节节期”。因复活节是主日这一天,因而这一天的弥撒非常隆重。信徒们有在复活节互

相赠送“复活节彩蛋”的习俗。复活节彩蛋最初是染红的鸡蛋，鸡蛋象征生命，红色象征耶稣受难流出的“宝血”。如今，复活节彩蛋已发展为一种漂亮的手工艺品。

圣灵降临节 亦称圣神降临瞻礼。据《圣经》记载，耶稣复活后第四十日升天，第五十日派遣圣灵降临人间以坚定使徒们的传教信心，他们领受了圣灵后开始到各地传教。故天主教在每年“耶稣升天节”后的第十天过“圣灵降临节”，又称“五旬节”，约三世纪末开始举行，是教会史上最隆重的纪念节日。这一天，一大批开教元勋宗徒弟子等，由耶稣的母亲玛利亚亲自领导，共一百二十七人集合在一座大厅内，从耶稣升天那天开始，专心祈祷，隆重地举行了有史以来的第一个九日敬礼。

耶稣升天节 亦称耶稣升天瞻礼，是纪念“耶稣升天”的节日。据《新约圣经》载，耶稣于复活节后第四十日“升天”。故天主教会规定每年从复活节后第四十日（五月一日和六月四日之间）为耶稣升天节。传说起源于耶路撒冷教会，约四世纪时始举行。

圣母升天节 亦称圣母升天瞻礼或圣母安息节，是纪念圣母玛利亚身灵一同荣召升天的节日，天主教定于每年8月15日举行，天主教会最初借用五世纪建立的耶路撒冷第一座圣母大殿的开堂举行纪念活动。

从十九世纪“圣母始孕无玷”立为信条后，普世的神职人员和教徒都殷切希望“圣母升天”也定为信条之一。1950年11月1日，天主教会着重指出：“我们宣布，公告并确定天主的无玷圣母卒世，童贞玛利亚，在现世生命结束时，灵魂连同肉身升天享福，是信理之一”。

圣母无染原罪节 亦称圣母无染原罪瞻礼。天主教会认为，人人都有“原罪”，即原祖亚当、夏娃违抗天主命令所犯之罪的遗害，唯独圣母玛利亚一个人因天主特恩未染“原罪”。最早在八世纪，东方教会已开始过圣母受孕节，在西方则是九世纪开始的。本笃会会

士圣安瑟莫(卒于 1209 年)和方济各会会士邓·司各脱(卒于 1308 年)都极力宣扬圣母独享“始孕无玷”的特恩。十五世纪时,教皇西斯笃四世在梵蒂冈建一座小教堂,为敬礼圣母受孕。1854 年 12 月 8 日教会钦定圣母的“始孕无玷”是一端信理,并决定这天为“圣母无染原罪节”,以纪念和祝贺圣母得此殊恩。

大圣若瑟节 亦为大圣若瑟瞻礼,为 3 月 19 日,是纪念和敬礼耶稣“养父”圣若瑟的节日。八世纪时,有关圣若瑟的敬礼始于东方教会,而西方教会则迟至十一世纪。但直到十五世纪时,才定立了 3 月 19 日为圣若瑟的纪念日。1621 年时教皇圣额我略十五世把这个节日扩展到整个教会。1870 年教皇庇护十二世规定 5 月 1 日为圣若瑟劳动节。这个瞻礼可随教区自行决定庆祝,以替代以前在复活节后星期三所举行的圣若瑟主保瞻礼。

诸圣日 亦称诸圣瞻礼,于 11 月 1 日举行,是纪念“在天所有享荣福的得救诸圣人”的节日,故也称“万圣节”。它的缘起是:罗马大帝奥古斯特在位时,曾为众神兴建了一座庙宇,名为万圣庙。公元 607 年,教徒们把地窟内许多殉道者的遗骸迁葬在这座大庙内,并在 610 年 5 月 13 日把大庙改为“万圣殿”,为圣母和殉道者的圣堂。教会初期,教徒们对圣母和殉道者的敬礼特别隆重,但各地敬礼日期不同。如叙利亚定在复活节后的瞻礼六过,拜占庭教会则定在圣神降临后第一个主日。西方教会在第五、六世纪时逐渐接受了东方教会的瞻礼。公元 825 年,天主教会才规定每年 11 月 1 日为诸圣日,纪念所有得救的圣徒,例行至今。

三一主日 亦称天主圣三瞻礼,圣灵降临节后的星期日,定为恭敬天主三位一体而守此节。

基督圣体节 亦称耶稣圣体瞻礼,是天主教规定恭敬“耶稣圣体”的节日。弥撒时,供“耶稣圣体”于祭台上称为圣体发光的器皿中。教徒手执烛火或彩旗花束,唱赞美诗或朗诵经文,在教堂附近巡游一周。始于十三世纪比利时的一些教区,后渐推行至各地天主

教会。1311年教皇克雷芒五世(1305—1314在位)定于一三一主日后的星期四举行。

第五节 基督教礼仪和节日

基督新教反对崇拜圣像和圣物,并一致拒绝天主教的弥撒,认为其规定用拉丁文举行的礼文(第二次梵蒂冈公会议以前),不易为信徒理解,且由神职人员包办,一般信徒处于被动地位,不符合人人都可直接与上帝相通的原则。因此新教很重视崇拜仪式的改革。首先是将弥撒改为使用民族语言的圣餐礼仪,并逐渐以较为灵活的形式,引用《诗篇》、经课、祷文等,由信徒参加诵唱。有些宗派还编成专书,供公开崇拜之用,如圣公会的《公祷书》,归正宗的《祷告式》等。新教在崇拜中很重视讲道的作用,其内容为解释圣经,宣传教义,以坚定听众的信仰和诱发宗教热忱;有时还从教义出发对社会道德政治问题作出评论。由参加礼拜的全体信徒同唱赞美诗也是新教在崇拜仪式上的特点之一。

基督教的宗教礼仪称为圣事(天主教)或圣礼(新教),各派所行之项目、形式与含意亦有所不同。天主教与东正教最多,有七项,且形式豪华、内容繁琐;新教主张廉俭教会,在经济与时间上厉行节约,圣礼的项目、内容与时间从简。目前,绝大多数新教教派所公认的圣礼有两项,即洗礼与圣餐。洗礼是入教仪式,亦标志原罪与本罪的赦免与灵魂获得新生。方式有点洗与浸洗两种:点洗礼的方式是以一小酒杯水洒在受洗者的前额,或神职人员以手点水在受洗者前额上划十字;浸洗是全身浸入天然水域或人工水池中。圣餐礼(天主教称为圣体,东正教称为圣体血)的内容与次数,各派不尽一致,但均认为起源于《新约福音书》中“最后的晚餐”,即耶稣在被

捕前最后的一次晚餐上曾拿起饼和酒说：“这是我的身体和血，是为众人免而舍弃和流出的。”基督教会据此而将其演化为圣餐礼，以为纪念。在神学的意义上，各派理解不一，在形式上各派亦有不同，天主教实行圣餐的仪式称为“弥撒”，圣体用无酵面饼表示，信徒不许饮葡萄酒；东正教允许信徒饮葡萄酒，使用发酵面饼；新教则使用一般面包和葡萄酒。

基督教的节日各派不一，天主教最多，较大的节日有数十个。而基督教新教绝大部分派别举行的主要节日为圣诞节与复活节，有的新教派别无任何节日，如聚会处。圣诞节是纪念耶稣诞生的节日，但圣经无此记载，原始基督教亦无此节日，4 世纪下半叶才渐渐流传此节。基督教成为罗马国教后，教会将罗马原始宗教信仰的太阳神的生日 12 月 25 日正式定为圣诞节，沿袭至今，已成为信仰基督教国家的重大节日。东正教由于使用阴历，故其圣诞节为公历 1 月 6 日或者 7 日。至于圣诞老人与圣诞树则流传较晚，纯系民间风俗。圣诞树于 18 世纪始盛行于欧洲。复活节是基督教纪念耶稣复活的重大节日。据福音书记载，耶稣被钉死在十字架上第三天复活，为了纪念，特定为复活节。但初期教会对复活节的日期不统一，直到公元 325 年尼西亚会议，始确定为每年春分月圆后第一个星期日为复活节，一般在公历 3 月 21 日—4 月 25 日之间。

第十五章 少数民族宗教

本章介绍的“少数民族宗教”，是指中国各少数民族信奉的各种宗教。这一概念，不是指宗教意义上的一种宗教类型，而是一种以民族成份为标志对所信宗教的一个泛称。

我国有 55 个少数民族。其中回族、东乡族、保安族、撒拉族、维吾尔族、哈萨克族、乌兹别克族、塔吉克族、塔塔尔族、柯尔克孜族 10 个少数民族绝大部分信仰伊斯兰教；藏族、蒙古族、土族、裕固族等民族多信仰藏传佛教；傣族、布朗族、德昂族、阿昌族、景颇族、拉祜族等民族大多信仰上座部佛教；朝鲜族、羌族、彝族、苗族、瑶族以及滇西各少数民族中，还有一部分人信仰基督教或天主教；俄罗斯族和鄂温克族中的一部分人是信仰东正教的；鄂伦春、鄂温克、赫哲、达斡尔和一部分人是信仰萨满教的；壮、瑶、白、彝、京、仫佬族中也有一部分人信仰道教；此外，许多少数民族还残存或保留着原始社会本民族宗教信仰的残余。

本章涉及有关五大宗教的内容，因有专章介绍，故本章从略，在这里只着重介绍少数民族宗教的一些特点。

大体上讲。中国少数民族宗教信仰有以下几个特点：（一）受社会历史发展制约。因不同地域，受当地社会发展的影响，同宗教信仰内容与形式不尽一致。（二）一部分少数民族信仰具有多重性，有些民族人们习惯上称全民信仰某一宗教，但也有少部分人信其它宗教，或不信仰宗教的。（三）一些民族历史上曾信仰过不同类型的

宗教,现在虽然主要信仰某一宗教,但原来宗教信仰仍在持续影响。(四)很多少数民族信仰和宗教同本民族文化和风俗习惯联系的比较紧密,日常生活中仍在发挥重要作用。

新中国成立以后,少数民族地区随着科学、文化、教育事业的发展,一些阻碍生产力发展的陋习,已被自觉摒弃。本章有些内容,只是历史上发生过的一些现象。

第一节 东北、西北、华北地区

满族

满族有 982 万多人(1990 年)。主要聚居在东北三省,尤以辽宁为多,其他大多散居在河北、内蒙古、新疆等省区以及北京、天津、成都、广州等大中城市。

满族历史悠久,可以从明代的“女真人”追溯到三千多年的肃慎人。满语,属阿尔泰语系通古斯—满语族满语支。16 世纪末以蒙古文字母创制满文。

满族信仰萨满教。萨满一词始见于金代时期的史籍,书之“珊蛮”,被解释为女真语巫妪也,以其变通如神。满族萨满教的精神核心是满族神话,从某种意义上讲,它是萨满教的实质。满族供奉的神祇包括三大类,动植物神、祖先英雄神和自然大神。其神话也称口喻经文,由萨满(神职人员)口耳相传。大体有这样几项内容:1. 起源神话。对世界的起源,满族有多种解释,如大力神(野猪)开山造地说;阿布卡赫赫造万物;自然神(火神、柳神)变化说等等。2. 宇宙关系神话。在萨满教神话中,宇宙是一个喧嚣的多层的立体世界,即所谓“登天云、九九层,层层都住几铺神”,每层天中都有人和

动植物,有善神和恶魔,各层之间也都相通。至于宇宙层数多以九层为主,也有言十七、十九、三十九层不等。3. 灵魂神话。物灵说是萨满教信仰的基础。关于灵魂的解释很多。天宇中有许多祖先灵魂居住的金楼子,各代族长、祖先聚居那里,是现实中族体的另一部分,他们和生活在大地上的后代人一样生活,逢年过节萨满请他们中的代表回来与族人同欢。还有的说,天空中巨大的鹰神,由许多星座组成,传说萨满是鹰的化身,萨满死后要返回鹰那里,其灵魂就是人们见到的鹰身上的闪闪光羽等等。

满族萨满教的宗教性仪式主要有两类,一类为家祭,一类为野祭。家祭和野祭是一历史性概念,最初本无家野之分,它是爱新觉罗氏族以武力征服各部落,推行规范划一祭礼的产物。

满族家祭,要求参祀人员必须是本姓的男女老幼,祭祀对象是本氏族祖先神为主的各种神胄。主要有四种方式:1. 常例祭。有春秋大祭两种,主要是秋祭,常常是某族姓中的一个家族自己举办,祈求来年风调雨顺,感谢神祇保佑人畜平安等。

2. 烧官香。凡遇与整个族姓重大利益相关的重大事件,举行的全族祭祀,“官”即“公”意,是整个族姓的共同行动。

3. 许愿祭。求祖神保佑,祈求逢凶化吉,若如愿以偿,便设祭报祖。

4. 办谱兼祭祖,满族各姓有自己的专门宗谱,办谱续谱就是对前所制定的宗谱进行补充和修正,或族系分之重新立谱,由本姓萨满搞祭祀。

野祭。满族萨满教从原始社会延续下来的以祭拜氏族世代相传的自然神胄为主,通过人神交会形式进行的祭神活动。因为野祭保存很多原始部落社会特点,不利于民族统一后的社会组织和统治阶级利益,所以当清廷统治者强制推行家祭时,野祭是被禁止的。根据近年调查,满族保存野祭之家的已经很少,且多住在偏远闭塞之地。

萨满教信仰的基础为“万物有灵”,故神无所不有,无所不在,

从近几年接触到的满族部分姓氏萨满神本中记载，每个姓氏供奉的神胄不下百余位，这些神均是本民族的神，不超出它们所守护的民族领域。

满族的古老宗教信仰对象和神话中的人物主要有：

佛朵妈妈 满族的始祖母神。后变成育婴女神。清宫堂子祭中称其为“佛立佛多鄂谟锡妈”，奉为祈福得子的女神，在一些口传神话中还是一个消灾救难的女神。

阿布卡恩都里 满族的天神，是人类和生灵的始祖神，是自然崇拜的总代表。

奥都妈妈 满族的女战神。奥都，满语意为射箭坚实，骑马稳当，传说努尔哈赤在危难之际，奥都妈妈曾给予帮助使其脱离险境，满族感激它有救主之恩，故常年将它奉祀。

果勒敏珊延阿林恩都里 长白山神。长白山被清室视为祖宗发祥地。

随着社会的变迁，满族萨满教的神胄也不断扩大自己的队伍，在这里既可以看到满族原始社会时期所信奉的神胄，又可以看到满族进入阶级社会后，由于经济基础和社会结构的变化所产生的一系列新的神灵，以及受到其它宗教的影响，在它的神坛中增加的许多客神，这里就不一一例举了。

满族萨满教祭祀场所称为堂子，也称“堂涩”、“唐舍”、“挡邑”等。明中叶女真诸部堂涩的设位均在本部族城寨之东南向，立神杆，寓意日升之地；并依照萨满教的天穹观，火、光、风、雷、闪电、雨雪、冰雹、日月星辰等自然现象，将神堂建八角形。清入关后，堂子建筑布局为，两座南北相对的神殿，一座方形的在北面，南向，名叫祭神殿，汇集所祭祀的诸神胄；一座圆形的在南面，北向，名叫圜殿，即拜天圆殿。圜殿南院庭正中，设有皇帝致祭时立杆子的大石座。其后东西两向又各有小石座六行，每行分六座，合计石座大小共73个，为皇帝、皇子、王、贝勒等致祭立杆之用。不过，这时的“堂

子”已变得仅是皇室的祭祀所在，皇族以外的官员庶民一律不准入堂子致祭，更不准私家建立堂子，只是各家院子东南角也置有祭天神的杆子，称“索罗杆子”它与堂子中所置杆子有相同的性质，是满族人祭天还愿的所在。

满族萨满教经历了人类社会自无阶级到有阶级的几个不同的历史阶段，它依附着满族及其先世所建立的古代国家一同成长，也伴随着古代国家的变化而变化，在金代被王权化或国家礼仪化，其主要表现为：1、建立正规化的王朝祭礼与祭所。2、以天人感应信仰检修国政（每逢气候反常，遇自然灾害，金王朝常把它们与朝纲治乱联系起来，采取一些措施，修改国政，以悦天神。）3、以政治手段推行祭法祭规。16世纪随着明清战争的结束，满族成为君临全国的统治民族，为维护自身统治利益，对女真诸部萨满教又采取冲击、改造、规范等强硬手段，以民族宗教大法《钦定满州祭神祭天典礼》的形式固定下来。由此，萨满教进入一个全民族统一的信仰阶段，以祭祀礼仪、祭种、祭神、祭器、祭辞的规范化，取代了原来常有氏族部落血缘承袭特点的各有体系的满族各姓萨满教祭礼。以后作为统治全国各民族的满民族，又吸收大量的汉族的先进物质文明和精神文明及佛、道、儒等教的影响，萨满教又一次受到巨大的冲击。随着历史的变化，萨满教在绝大多数满人中逐渐失去了统治人们精神世界的地位。目前，只有东北一些偏僻农村的少数满族中，还保留着满族萨满教的一些特性。

朝鲜族

朝鲜族有192万多人（1990年）。主要居住在吉林、黑龙江和辽宁三省。最大的聚居区是吉林省延边朝鲜族自治州，其余散居在内地的一些城市。朝鲜族先民，是从朝鲜半岛迁入中国东北定居后，逐渐发展成为中国的一个民族。大多数人使用朝鲜语和朝鲜

文。

朝鲜族曾信仰多种宗教，除古老的萨满教外，影响较大的有基督教、天主教、儒教和佛教。20世纪初，随着反对外来资本主义的侵略，朝鲜族的民族宗教应运而生。东学教系统的天道教、侍天教、济愚教、青林教；檀君教系统的大宗教，元宗教等纷纷在东北各地进行传教活动。

天道教崇拜天，认为脱离人性、人心的天是不存在的，天存在于人心之中。主张“人乃天”，强调人的尊严，主张“事人如天”和人与人之间的平等思想，把现实世界腐败紊乱的原因归咎于“一世之人，各自为心，不顺天理”。

1905年创立，日帝侵占东北后对其活动加以限制，从此日趋衰落，逐渐消失。

侍天教 原东学教内亲日派组织“一进会”，被开除后，为对抗天道教派，于1907年创立，“九一八”以后，伪满政府给予扶持，曾较活跃，但因是亲日宗教，教势不振，1945年东北解放后，该教完全消失。

大宗教 原系檀君教。在宗教神话中，檀君是朝鲜民族的祖先。1909年，罗哲为团结朝鲜民族，反对日帝，实现民族独立，以檀君神话为基础创立檀君教。1914年被和龙县知事下令解散，后改名大宗教。主张人有“三真”、“三妄”、“三途”，圣人能够“感止”、“调息”和“禁触”而一意真行，进入理想世界，认为理想世界在自己精神之内，只要修炼便可以达到。因其坚持抗日，屡遭镇压，直至1945年东北解放，其主要领导才被释放，取得自由后去国外，大宗教随之消失。

青林教 1913年教主南正摄取东学教的《郑监录》等教理和儒、佛、道教的思想而创立。主张“大悟道之原理”，认为把儒、佛、道三教揉合起来，谓之“无极”，无极在人们的心神之中，心神欢快则化为“无极”。为此念咒文，行礼拜，修炼心，自我修道。

元宗教 吸取儒、佛、道教思想,以周易的太极说和阴阳五行说为基础,提出“极元哲学”思想,主张建立“大共和天国”的大同世界。元宗教把一周定为九天,一月定为四周,一年定为十个月,三百六十日,四年加一个“无曜日”。1933年,其主要领导金仲建被人暗害,从此元宗教逐渐消失。

蒙古族

蒙古族有480万多人,主要聚居于内蒙古自治区,以及新疆、青海、甘肃、黑龙江、吉林、辽宁等省区的蒙古族自治州、县,其余散居在宁夏、河北、四川、云南、北京等省、市、区。

古代蒙古族主要信仰萨满教,成吉思汗统一蒙古诸部以前,萨满教在蒙古地区占支配地位。蒙古历史上曾有过多种宗教并存的现象,早在辽代,景教(也里可温教)传入,以后又陆续接受佛教、道教和伊斯兰教等各种宗教的影响。忽必烈时期,佛教开始居于上风。16世纪末17世纪初,藏传佛教迅速扩展,但受到萨满教的强烈抵抗,两者进行长期反复的较量,在统治者的支持下,藏传佛教对萨满教采取强硬的镇压和排挤措施,禁止萨满教活动,并以法律形式固定下来。明清两代对藏传佛教更加不遗余力地推行,加封厚赐使其地位愈加巩固,成为蒙古族主要信奉的宗教。

目前天、基、佛、道、伊等五种宗教均有蒙古族人信仰。

赫哲族

赫哲族有4245人(1990年)。主要居住在黑龙江省的同江市、饶河县、抚远县,少数居住于富锦、绥滨、桦川、依兰等县以及佳木斯市。

赫哲族先人属肃慎系统的挹娄、勿去、黑水靺鞨等古代民族,

以“黑斤”、“黑真”、“奇楞”、“赫哲”等名载于史籍。新中国成立后，统一族名为“赫哲”。

赫哲人信仰萨满教，信奉所谓的多神存在，近世也有佛教的传入。

赫哲族宗教信仰与满—通古斯语族的其他各族相同，相信万物有灵，世间一切事物，都有多种神灵主宰。赫哲族萨满教认为有所谓“三界”，“上界”为天堂，神灵所居；“中界”即人间，人类所居；“下界”为地狱，魔鬼所居。并有“三魂”之说：“生命魂”，人死即灭；“思想魂”，死后不灭，一定期限后，由萨满送往冥世栖居；“转生魂”，人死后，可转为新人或动物。

赫哲族的古老宗教崇拜对象中，对浮合玛法（意为天神）最为崇敬。人们笃信：重病得愈或渔猎丰获，均赖浮合玛法佑助。地位仅次于浮合玛法的，为奥德玛法（意为吉祥神）。此外还有其他众多的火神、山神、娘娘神等。

新中国成立后，由于社会生产力的提高，赫哲族人民的生活有了根本变化，萨满教在赫哲族人中的影响已经很小了。

达斡尔族

达斡尔族有 121357 人（1990 年）。主要居住在内蒙古莫力达瓦达斡尔族自治旗，鄂温克族自治旗，黑龙江齐齐哈尔市、龙江县以及新疆塔城、霍城等地。

达斡尔族要信仰萨满教，以万物有灵为思想基础，以信仰多神为内容，并有一定的祭祀活动。但由于达斡尔族与其它民族杂居，所以受外来宗教的影响，也有信藏传佛教和供奉汉族某些神畧的。

达斡尔族所崇拜的神灵可分两类：一类是本民族原奉之神，主要有腾格尔（天神）、霍卓尔·巴尔肯（祖神）、霍列力·巴尔肯（多种神）总称，吉雅其·巴尔肯（牲畜之神）等。一类是外部传入之神，

主要有敖雷·巴尔肯(狐仙爷)。巫西巴尔肯、娘娘巴尔肯等。此外,对关帝的信奉也比较普遍,相当一部分达斡尔族村建有小型关帝庙。

神霄的众多,使达斡尔族的宗教神职人员也有多种,大致可分为两类:“霍卓尔雅达干”和一般“雅达干”(巫师)。他们都自称是某某神在人间的代理人和显灵者。作为达斡尔族祖神的代表在人间说话和显灵的萨满,称为“霍卓尔雅达干,必须由本“莫昆”(氏族)的成员充当,(不是世袭的),另一“莫昆”的人绝不能代替。领外部传入神的一般雅达干,不能代表本莫昆,可由外莫昆成员充任。领祖神的霍卓尔族雅达干要比一般雅达干的地位高。此外达斡尔族的宗教活动者还有奇彦其、巴格其、巴列沁、扎列等,他们一般只做助手,或给人接生。

“雅达干”是不脱产的巫师。每位雅达干在一定的时间内都要举行一次“斡米南”的跳神活动和“依尔登”的祭神活动,大约在旧历年初雅达干还要在家中举“洁身祭”等小型祭祀活动。

除此之外,达斡尔人还有很多其他古老的宗教性活动及其仪式。如:祭天(达斡尔族的宗教盛典)、祭敖包(重要的祭祀仪式)、祭白那查(山林中的神灵)、求雨、春祈等等。

目前,随着达斡尔族人生活的不断改善提高,宗教信仰状况已发生很大变化,古老的宗教观念和仪式正逐渐消失,但很多遗迹在生活中还依稀可见。

鄂温克族

鄂温克族有2.6万多人(1990年)。主要聚居在内蒙古自治区的鄂温克族自治旗,陈巴尔虎旗,布特哈旗以及黑龙江省的讷河县等地。

鄂温克族语属阿尔泰语系满一通克斯语族通古斯语支,无本

民族文字,牧区通用蒙文,农区和山区通用汉文。鄂温克人主要信仰萨满教,认为世界万物一切都由神灵主宰,并由此产生祭拜、献祭、禁忌、法术等信仰形式。由于人口不多,分布地区较广,在与其它民族杂居的鄂温克人还有一部分信仰藏传佛教和东正教的。

鄂温克族萨满教与满一通古斯语族的其他各民族萨满教内容基本相同。

新中国成立以后,鄂温克族人的生产生活环境有了很大改善,物质文化生活有了很大提高,原始宗教信仰已经淡化,但因居住地比较偏僻,原始宗教遗迹仍然仍残留着一些影响。

鄂伦春族

鄂伦春族有 6965 人(1990 年),主要居住在大、小兴安岭一带的鄂伦春族自治旗、布特哈旗、莫力达瓦达斡尔族自治旗,以及黑龙江省爱辉、呼玛、逊克、嘉荫等县,长期与满族、达斡尔族、鄂伦春族和赫哲族为邻,共同信仰隶属于原始宗教范畴的萨满教。

鄂伦春族萨满教“万物有灵”居于主导地位,长期的原始游牧生活,使他们认为自然界的一切均有神灵主宰。为了博得神灵欢悦赐福,产生许多古老的宗教性仪式和宗教性禁忌。如:正月初一拜太阳,八月十五拜月亮,除夕之夜敬北斗,平时敬拜火神,并有崇拜动物之风,认为熊与其有着血缘关系。称之为:“雅亚”(祖父)或“太帖”(祖母),有些地区称之为“阿玛哈”(舅父),禁忌猎熊,如打死熊,要举行一系列风葬仪式。

鄂伦春族萨满教,没有系统的教义和成文的经典,也没有具体的创始人,其活动最主要的是为病人祈祷,为死者祝福和为祈愿丰收。宗教主要内容与满语族通古斯语支的其他信仰萨满教民族基本相同。

新中国成立以后,鄂伦春人从游牧生活逐步实现定居,文化、

物质生活有了极大的改善,萨满教对鄂伦春人的影响也已经衰落。

回族

回族有 860 万多人,分散居住在全国各地。主要聚居在宁夏回族自治区,甘肃、青海、新疆以及河南、河北、山东,云南的人数也很多,有不少聚居区和相对聚居区。

回族是由国内外多种民族成分融合形成的民族。公元 7 世纪,大批阿拉伯穆斯林商人由海路来华贸易,在广州、泉州、杭州、扬州、长安等地居住,娶妻生子,世代繁衍。这是回族先民的一部分,被称为回回蕃客或南蕃回回。但主要族源还是 13 世纪随着蒙古人的军事活动,中亚、波斯、阿拉伯广大地区的大批穆斯林迁徙到中国来,在长期的历史发展中,又吸收汉、蒙古、维吾尔等民族成分,逐渐形成了回回民族共同体。

回族信仰伊斯兰教。

撒拉族

撒拉族有 8 万多人(1990 年),主要聚居在青海省循化撒拉族自治县、化隆回族自治县、甘肃省积石山县等,西宁、伊宁、乌鲁木齐、夏河、临夏、海西等市县也有少数撒拉人居住。

撒拉族有自己的语言,属阿尔泰语系突厥语族西匈语支乌古斯语组。据研究,撒拉族最初于元代由中亚的撒马尔罕迁至今循化县定居,后与当地藏族、汉、蒙古等回族通婚联姻,逐步形成的一个新型民族。

撒拉族绝大多数信仰伊斯兰教。

保安族

保安族有 12212 人(1990 年),主要居住在甘肃临夏大河家、刘集一带的大墩、甘河滩、高李等村庄。

保安族有自己的语言,属阿尔泰语系蒙古语族,比较接近东乡语、土族语。其族源问题仍是史学界研究的课题之一。目前有以下几种说法:1、以元、明时期信仰伊斯兰教的一支蒙古族为主,吸收回族、藏族、土族等成分逐渐形成的保安族。2、四川、陕西等地迁至青海同仁一带的“回回”人为主逐渐形成的民族。3、以东乡族为主,与回族、藏族、汉族长期融合而成的一个新民族。综合多种资料考察,明万历年间曾在青海同仁县设置保安营,修建保安城。之后形成的保安族,与此相关。相传清咸丰、同治年间,因引水灌溉发生争执及其之原因,保安人迁涉到今天甘肃的所在地落户,并出现新的保安三庄。

保安族基本上全民信仰伊斯兰教,有新教、老教两个教派和高赵家、崖头两个门室。

东乡族

东乡族有 37 万多人(1990 年)。主要聚居在甘肃临夏回族自治州境内洮河以西,大夏河以东和黄河以南的山麓地带。

东乡族源主要是以 13 世纪成吉思汗西征时进入甘肃临夏东乡地区的蒙古人为主,与周围汉、回、藏等族人民长期共处发展而成。语言属阿尔泰语系蒙古语族。

东乡族人普遍信仰伊斯兰教,属逊尼派的哈乃斐派,有“老教”、“新教”两个派系。

维吾尔族

维吾尔有 721 万多人(1990 年)。主要居住在我国新疆维吾尔自治区的和田、喀什、阿克苏和库尔勒 4 个地区,其余散居新疆各地。13 世纪时,有维吾尔族 29 姓迁往内地。现在北京、湖南桃源、常德等地还有 4 千左右的维吾尔人。维吾尔族有自己的语言和文字维吾尔语属阿尔泰语系突厥语族。

维吾尔族在历史上是一个有过多种宗教信仰的民族。鄂尔浑河时代,曾信奉萨满教、摩尼教。九世纪西迁后,信奉祆教(俗称拜火教)、景教、佛教。对道教的信仰可以追溯到公元 5 世纪。在 15 世纪后期,伊斯兰教才完全取代其它宗教,实现维吾尔族伊斯兰教信仰的一元化。

新疆维吾尔族主要信仰伊斯兰教的“伊玛目艾则木”和“伊玛目萨菲尔”两大教派,前者又分出“依禅派”。

哈萨克族

哈萨克族有 111 万多人(1990 年),主要分布在新疆伊犁哈萨克自治州、木垒哈萨克自治县、巴里坤哈萨克自治县和昌吉回族自治州。此外,有一部分在乌鲁木齐、石河子、克拉玛依以及青海省海西蒙古族、藏族、哈萨克族自治州等地。

哈萨克族是跨国民族,哈萨克、蒙古、伊朗、阿富汗、土耳其等国均有人居住。哈萨克语属阿尔泰语系突厥语族。

哈萨克族历史上曾信仰多种宗教,先后信奉过萨满教、摩尼教,中世纪佛教、景教对哈萨克人民也起过相当影响,最后信奉的是伊斯兰教。

哈萨克族信仰伊斯兰教有自己的特点,没有对立教派派别之

分和斗争,大多信徒一天五次的礼拜是以户为单位,在屋内或旷野举行。许多牧民还保留着萨满教的残余遗迹,如对自然,对人的灵魂和对火的崇拜,有拜火、拜月、拜牛乳等等活动。

柯尔克孜族

柯尔克孜族有 14 万多人(1990 年)。主要聚居在新疆克孜勒苏柯尔克孜族自治州,少数散居在新疆额敏县以及黑龙江省富裕县等地。

柯尔克孜族是一个跨国民族,主要在吉尔吉斯共和国以及阿富汗、印度境内。语言属阿尔泰语系突语族。

历史上柯尔克孜族信仰萨满教,崇拜自然神灵,信奉苍天,并有自己的巫师。16 世纪下半期有些穆斯林在柯尔克孜地区传播伊斯兰教以后,成为柯尔克孜人的主要信仰。但因柯尔克孜族人居住地不同,受其它民族的影响,宗教信仰也不相同。在克孜勒苏柯尔克孜族自治州的柯尔克孜族人信仰伊斯兰教,新疆北部额敏县的柯尔克孜族人则主要信仰藏传佛教,此外,18 世纪被清政府强迫迁往黑龙江富裕县的柯尔克孜人则信奉当地的主要宗教—萨满教,认为萨满蛇神是柯尔克孜人固有的宗教信仰,解放前基本家家供奉。

塔吉克族

塔吉克族有 3 万多人(1990 年)。主要分布在新疆塔什库尔干塔吉克自治县以及沙车、泽普、叶城、皮山等县。

塔吉克语属印欧语系伊朗语族帕米尔语支,与汉、维吾尔等族联系密切,大都通用维语。

塔吉克族宗教信仰经历了原始宗教、拜火教、佛教,最后为伊

伊斯兰教等几个信仰阶段。鹰在塔吉克原始文化中占有重要地位和深刻寓意,至今仍让人崇敬。

11 世纪伊斯兰教伊斯玛仪派著名哲学家和诗人纳赛尔·霍斯拉吾到帕米尔传播该派教义与塔吉克人信仰伊斯玛仪派有直接关系。塔吉克人的宗教活动大多在纳赛尔学说指导下进行,有与伊斯兰教其它教派不同的特点。如:每天只做两次礼拜,不上 40 岁的人,不提倡做礼拜,不封斋。伊斯玛仪派不是去麦加,而是去本教派的宗教首领伊玛目居住地孟买朝圣,目睹了伊玛目,才能成为哈吉。现任依玛目移居卡拉奇,其昔日圣地孟买的神圣性逐渐消失。

塔塔尔族

塔塔尔族有 4873 人(1990 年)。主要生活在新疆的伊宁、塔城、乌鲁木齐、昌吉等市及部分农牧区。

塔塔尔族是 19 世纪 20—30 年代到 20 世纪初陆续从前苏联的喀山、斋桑、斜米勒齐等地迁入我国的。语言属阿尔泰语系突厥语族西匈语支。

塔塔尔族像其他突厥民族一样,曾经历过一个万物有灵的原始信仰阶段,10—12 世纪皈依伊斯兰教,后来经多次部落融合,成为整个塔塔尔族唯一信仰的宗教,属伊斯兰教逊尼派。

乌孜别克族

乌孜别克族有 1 万 4 千多人(1990 年)。散居在新疆境内许多县市,其中大部分在城镇,少部分在农村,以伊宁为最多。

乌孜别克语属阿尔泰语系突厥语族维吾尔—葛逻禄语支。其族源主要是中古时期,乌孜别克人来中国西域经商定居。17 至 20 世纪初,大批乌孜别克人迁入中国天山南北的中心城镇和部分农

村。

乌孜别克族历史上信奉过祆教、摩尼教、佛教，于8世纪初改宗信仰伊斯兰教后，基本全民信仰。属正统逊尼派。

土族

土族有19万多人(1990年)。主要聚居在青海省互助土族自治县及民和、大通、同仁、甘肃省天祝、永登、卓民等县。

土族主要信奉藏传佛教的格鲁派，由于与汉、藏、蒙古等民族杂居，在长期的历史交往中，也接受了外来宗教的影响。土族的先世吐浑人信仰萨满教。公元4世纪西迁至甘肃南部和青海东部地区后，开始信仰佛教。14世纪末，宗喀巴创立格鲁派以后，土族转信格鲁派。此外，土族还供奉真武祖师、九天玄女、二郎神、白马天将、山神、土地等带有浓厚道教色彩的各路诸神。土族的神话史诗《混沌周末》，从混沌世界唱到开天辟地、人类起源、唱到儒、释、道三教鼻祖孔子、释迦牟尼、老子的出世及创立三教的过程，不难看出儒、释、道三教对土族人民的生活和意识形态也产生很大影响。

裕固族

裕固族有1万2千多人(1990年)。主要聚居在甘肃裕固族自治县和酒泉县的黄泥堡等地。其族源是古代回鹘后裔，与蒙古、汉等民族长期相处发展而成。语言较复杂，一种称“尧乎尔”语，属阿尔泰语系突厥语族；另一种称“恩格尔”语，属阿尔泰语系蒙古语族；还有一部分则完全通用汉语。

裕固族的宗教信仰随着历史的发展，社会环境的变化而变更。公元8世纪中叶前，信仰萨满教，崇拜万物有灵。8世纪中叶后，回

纥第三代可汗牟羽宣布摩尼教为国教。公元 11 世纪,回鹘人从漠北到河西,受当地文化和宗教影响,改信佛教。元代,因统治者崇尚藏传佛教,裕固族从此又信仰藏传佛教。尽管裕固族宗教仰不断更动和改换,但原始的萨满教残余仍然可见,其表现形式有:自然崇拜、如祭“腾格里”(天),祭“鄂博”(山神),以火辟邪;动物崇拜,把“白天鹅”视为吉祥鸟,鹰尊为神鹰,祖先崇拜的习俗也很浓厚。

俄罗斯族

俄罗斯族 1 万 3 千多人(1990 年)。主要分布在新疆伊犁、塔城、阿勒泰以及内蒙古的呼伦贝尔盟等地。

俄罗斯族在我国繁衍生息的最早记载见元史,元文宗收聚境内俄罗斯 1 万人,置室忠扈卫亲军都万户府统率,驻宋大都(北京)并拨给田地 1 万顷,供其耕种。十月革命前后,又有大批俄罗斯族迁至我国,但由于诸多历史原因,定居者为数不多。

俄罗斯族信仰东正教。东正教的经典,教义礼仪和节日与天主教、新教大致相同,均以“圣经”为经典,相信“三位一体”的上帝,相信天堂地狱,末日审判,主日举行圣事,按教会规定的日期为节目。但是东正教不承认罗马教皇有高出其他主教的地位和权力,主张主教以外的其他教士均可婚娶。在教义信条的细节解释也有分歧,一般都承认世俗的统治者为他们的最高首脑。

东正教与中国发生关系始自元代。清盛世时清政府为满足俄罗斯族宗教生活曾将一座关帝庙改建成宏伟的东正教堂—尼古拉教堂,这是北京建立最早的东正教堂。19 世纪后,俄传教士团凭藉中俄不平等条约,在我东北、华北、华东、新疆大规模建立教堂。据不完全统计,仅东北境内就建有东正教堂、修道院、祈祷所 97 座。

新中国成立后,1955 年莫斯科牧首区阿列克赛牧首等曾到上海召开中国东正教各教区负责人会议,研讨中国东正教自主问题。

1956年自主的中华东正教会成立,由姚福安担任大主教一职。

锡伯族

锡伯族有17万多人(1990年)。主要分布在辽宁、新疆、吉林、黑龙江、内蒙古等省和自治区。

据考证,锡伯族是鲜卑遗民。历史上因诸多因素曾被迫频繁调遣,所以人口不多,但分布却广。锡伯语属阿尔泰语系满一通古斯语族满语支。

锡伯族信奉萨满教,历史上曾信仰佛教,但仅限于上层,并未普及和巩固。16世纪接受藏传佛教,但因萨满教信仰在锡伯民族中根深蒂固,对藏传佛教的皈依程度并不普遍和深入,所以锡伯族群众的宗教活动中,萨满教仍占有主要地位。

锡伯族的萨满教与其它民族萨满教一样,一切信仰、礼仪均通过萨满活动表现出来,是以萨满为中心的原始宗教。每个哈拉(氏族)都有自己的萨满,后来因萨满教不断衰落,萨满越来越少,其服务范围就突破了氏族界限。据说全体萨满的始祖是伊散珠女神,担任萨满的需通过最庄重的“攀刀梯”仪式,只有攀登30—40级刀梯,通过18道卡伦(神宵和动物神的住所),到达伊散珠居住的圣境领神,才能法力最大,在信教者中有威望。

锡伯族宗教信仰中,主要供奉的神灵有“喜利妈妈”和“海尔堪”。前者保护家室平安,子孙繁衍,后者保护才富兴旺,安全丰产。此外,还供奉释迦牟尼、关帝、通天神、痘疹神、猎神等。

新中国成立以后,锡伯族人民的生活有了很大改善,萨满教的影响已经很小。很多神话已经基本失传,经民间文学工作者多次发掘,仅搜集到一些片断,如:《天神与大地》、《十八道卡伦》及一些萨满神书。

第二节 西南地区

藏族

藏族有 459 万多人(1990 年)。主要分布在西藏自治区和甘肃、青海、四川、云南等省的部分地区。

藏语属汉藏语系藏缅语族藏语支。基本上全民族信仰藏传佛教。

门巴族

门巴族有 7475 人(1990 年)。主要聚居在西藏林芝专区的墨脱县、米林县以及山南专区的错那县。

门巴族有着二元宗教的信仰,原始宗教和藏传佛教在门巴社会并存。门巴族原始宗教以万物有灵观念和灵魂观念为基础,主要以信仰神、鬼,和自然崇拜。佛教传入门巴族后,原始宗教虽受到冲击,但影响仍然很深,在人们的心理上神与佛、巫师与喇嘛并不矛盾。门巴族神话中,很多既具有原始神话的母题,又渗透了强烈的佛教教义思想。

藏传佛教宁玛派在门巴族中具有特殊地位,六世达赖仓央嘉措即出身于宁玛派世家。

珞巴族

珞巴族有 2 千多人(1990 年)。主要生活在我国喜马拉雅山东段南麓的广大珞渝地区。新中国成立前,珞巴族社会生产基本上处

于比较原始的刀耕火种阶段,生产工具仍然没有摆脱石器和木器。与其生产方式相适应的宗教信仰是包括自然崇拜、图腾崇拜和祖先英雄崇拜的原始宗教。

珞巴族的语言属汉藏语系藏缅语族,无本民族文字,长期靠刻木结绳记事。其古老宗教崇拜对象主要有“乌佑”和“亚洛”等。“乌佑”是珞巴语,即“精灵”。珞巴族人认为,世间万物,各有各的“精灵”,一种“精灵”有多种职能,因此而形成许多禁忌,为了取悦于精灵,便经常祈祷,进行精灵崇拜。如珞巴族博嘎尔部落,祭崩布乌佑和岗布乌佑祈求胜利;祭崩德乌佑和岗达乌佑祈求人身安全等等。“亚洛”,意为灵魂。灵魂观念和灵魂转体思想是珞巴族图腾崇拜的根据,珞巴族人认为,某图腾物的“亚洛”转入某氏族,该氏族便与图腾物有了血缘或血统关系,从而产生一系列的崇拜仪式,崇拜偶像和禁忌。珞巴族的图腾崇拜主要有:虎、豹、野牛、青牛、熊、猴、猪、水獭、羊、狗、老鼠、蝙蝠、乌鸦、布谷鸟、白头翁、鸽子、鸡、鸡蛋、蜂、蛇、青蛙、鱼、竹子、花萼、太阳、月亮、刀、木臼、灶炭、灶灰等,其中以动物图腾物居多,反映了珞巴族狩猎为主的生产活动。

新中国成立以后,珞巴族物质文化生活水平有了明显提高,落后的生产方式有了极大的改进,原始宗教的影响在随着社会生产力的发展,逐步减弱。

基诺族

基诺族有1万8千多人(1990年)。主要聚居在云南西双版纳傣族自治州景洪县基诺山地区。

基诺族社会发展比较缓慢,新中国成立时,仍处于原始社会末期向阶级社会过渡的农村公社阶段。有的村寨母系氏族公社的遗俗相当多,个别村寨在20世纪40年代尚有百余人共居的大竹楼。社会生产以比较原始的刀耕火种的农业为主,狩猎中盛行原始平

均主义的分配原则。农村公社的社会形态和人们物质生活的条件，使基诺族的宗教信仰停留在原始宗教阶段，相信万物有灵，崇拜自然，崇拜祖先。认为在生活、生产中处处都有鬼神。通过各种祭祀，求其保佑生产丰收、人畜兴旺，或少降灾难。在古老的基诺族原始宗教中有众多的崇拜对象，如司生育的丕嫫神，司命运的努发伊叟神，专管大动物的梢斯神等等，并由此产生了一系列的宗教性仪式和祭祀人员。白腊泡是基诺族原始宗教的高级祭师，是专门与神打交道的；莫丕巫师，专门与鬼打交道的，此外还有卓巴（寨母）、卓色（寨父）等等。

建国以后，基诺族人生活有了很大变化，由原始的农村公社向社会主义阶段直接过渡，昔日的刀耕火种，已由机械化、半机械化取代，原始宗教的信仰急速衰落。

羌族

羌族有 19 万多人（1990 年）。主要分布在四川省阿坝藏族羌族自治州的茂县、汶川、理县，松潘、黑水、绵阳市的北川和甘孜州的丹巴等县。

羌语属汉藏语系藏缅语族羌语支，分为南北两大方言。羌族的宗教信仰，仍以崇信万物有灵的原始宗教为主，道教、喇嘛教、基督教次之。自然崇拜是羌族原始宗教的主要特点。在羌族居住的平顶屋顶部供有五块白色的石英石，以象征天神、地神、山神、山神娘娘和树神。五神中以天神地位最高。羌族对乳白色石英石的崇拜，与本民族历史有关。相传羌人与“戈基人”发生战争，羌民的领袖战前于梦中得到神的启示，以白石为武器战胜劲敌，得以安居，于是，羌人便把梦中所示的白石奉为神的象征，在举行重大活动时，要先讲述这段历史，巫师祭神还愿时，也必须诵读这段历史。发展到后来，白石代表一切神灵。

羌族的原始宗教有三大主要经典,《上坛经》是有关神事的经典;《中坛经》是有关人事的经典,为巫师做婚丧法事所唱;《下坛经》是有关鬼事的经典、用于赶鬼驱邪。

羌族的宗教巫师尊称为许,羌族人认为许能与神鬼相通,在社会生活中占有重要地位,他们大都具有一定的历史知识和社会经验,凡生产生活中的一切敬神、驱鬼、还愿、除秽、治病、送魂等等活动、以及婚姻丧事都由许主持操办,某种程度上起着精神领袖的作用。

建国后,羌族人民随着生产力的发展,物质文化生活水平的不断提高,羌族的原始宗教影响已日渐减弱,但日常生活中仍依稀可见。

彝族

彝族共有 657 万多人(1990 年)。主要分布在云南、四川、贵州、广西等省区,其中最大的彝族聚居区在四川凉山彝族自治州。

彝族的语言属汉藏语系藏缅语族彝语支。因彝族居住地区社会经济发展不平衡,宗教信仰因居住不同而异。四川大凉山和云南小凉山彝族地区,解放前存在着完整的奴隶占有制,其他云南、贵州、广西的彝族地区,则分别存在封建君主制,封建地主制以至官僚资本主义的诸种社会形态。因此,彝族宗教信仰仍以万物有灵的自然崇拜、图腾崇拜和祖先崇拜为主,而祖先崇拜居于中心地位。此外,还有信奉佛教、道教的,19 世纪末,外国天主教、基督教也先后传入彝族地区,建立教会组织,发展教堂,但人数极少。

自然崇拜:彝族认为各种自然物均有神灵,但最为崇拜的是天神、山神、五谷神。认为天神溢萨(亦称洛兹)是各种神灵中最大的神。主宰普天下万事万物,安排人的生死祸福,云南巍山、南华、楚雄等地有隆重的祭天大典。

图腾崇拜：彝族认为自己的先祖出于或得救于某种动物或植物而加以崇奉。主要图腾物有虎、鹰、龙、葫芦、青松、棠梨树、竹子等等。

祖先崇拜：彝族认为人有三魂，死后，一魂由毕摩指路送祖先发祥地，一魂守自己的坟茔，一魂作为“祖灵”在家中供奉。祖先之魂既能赐以福征，又能降之灾祸。因此彝族祖先崇拜占有较重要地位。年节，二月八、火把节、七月半、尝新节、杀年猪以及婚嫁都要祭祖。相隔若干年后要做斋，三年，三十年或六十年全家族要举行祭祖大典。四川凉山彝族甚至将祖先遗留的东西都认为附有“精灵”，称之为“吉罗”，具有保护人的魔力。

除上述外，在云南昆明地区的彝族撒梅人信奉另一种民间宗教——西波教。它是以彝族原始宗教和汉族道教相互融合，崇奉太上老君为最高之神，即天神，他有至高的权力，是诸神道之师，并有自己的经文《西波经》。

建国后各地彝族人民一同致力于社会主义建设，生产生活条件日新月异，原始宗教的影响已经衰落。

苗族

苗族有 739 万多人(1990 年)。主要分布在贵州、湖南、云南、广西、四川、广东、湖北等省区，其中以贵州省最多，约在一半以上。

苗语属汉藏语系苗瑶语族苗语支，分湘西、黔东、川黔滇三种方言。苗族历史悠久，在炎黄时代，其社会发展程度大致与华夏族相当，某些还处于领先地位。后因战争失利和遭到异族大规模征战而迁徙，社会发展进程随之滞缓。各地苗族的发展也不平衡，有些还保留氏族社会的残余。

苗族的宗教总体上说属多神教，因崇巫信鬼，又称“巫教”，或“巫鬼教”。苗族信奉和崇拜的鬼神甚多。湘西花垣苗族地区有 36

堂神和 72 堂鬼，黔东南江苗区有 43 种鬼，苗汉杂居区有 82 种鬼。苗族的宗教观念中无论神和鬼都有善恶之分。崇拜的鬼神大致可分两类，一是苗族自发产生和形成的鬼神，称为“苗神”、“苗教”，一是受到人为宗教，如佛、道教的影响，被称为“客神”，“客教”。

苗族注重祭祖，盛行祖先崇拜。一种是祭祀始祖神，主要有“姜吴”、“女媧”、“庆娘娘”、“奶摊爸摊”或“东山老人南山小妹”。另一种是祭祀列祖列宗和祖先之人。苗族人认为祖先是“善”的，对他们寄予莫大的信任，老人死后，要请回一个魂魄回家与活人共处，主持宗教仪式时也要先祭祖先，祈求庇佑顺利。饭前要先敬祖先，把酒、肉、饭，洒在地上一，请祖宗先尝，并按一定的日子举行隆重和具有较大规模的祭祖活动。

除此之外，苗族还有小部分人信仰天主教、基督教。

新中国成立以后，苗族地区先后建立 37 个自治州和 12 个自治县，交通、文教、卫生及各条生产战线都出现了巨大变化，苗族人民正在通过自己的双手，创造幸福的生活，本民族宗教的影响已经淡化。

布依族

布依族有 254 万多人(1990 年)。主要聚居在贵州省黔南布依族自治州及安顺等地，少数散居在云南、四川。

布依语属汉藏语系壮侗语族壮傣语支。

布依族没有统一的宗教思想，信奉以万物有灵的自然崇拜，多神崇拜和祖先崇拜。其中祖先崇拜占有重要地位。在生产水平极低的情况下，布依族人产生了灵魂不灭的观念，认为人死后，灵魂离开肉体，变为鬼魂，到另一个世界去，祖先的魂灵与家人的关系更为密切，因此布依族人对祖先崇拜至诚至谨。如丧葬中有一种对亡灵进行超度的“罕王”仪式。设“刀山”、“火海”、“血河”。刀山

由 32 把杀猪刀编成竹梯，刀刃向上，赤脚走过，火海倒上一堆火炭，由布摩(巫师)带孝子赤脚踏过，但因能带孝子上刀山，下火海的布摩很少，故多在刀梯和火炭上放一块木板走过以示成功。

布依族宗教活动使用的主要经典有“摩经”、“访几经”、“请龙经”、“退仙经”、“赎买经”等 30 余部。宗教教职人员称为“布摩”。主要为村寨，宗族群体或家庭主持丧葬仪式或为人们祈福禳灾等。其中较为隆重的集体祭祀活动有“三月三”、“六月六”，是布依族赶鬼敬神和预祝庄稼丰收的日子。祭神时，禁忌外人进入村寨。

在各民族文化交流中，布依族宗教同样受外来宗教的影响，佛道教在布依族地区占有一席之地。清代嘉庆、道光年间，传教士利用不平等条约也相继在镇宁、黄阁墅、江龙开设三个堂区，发展天主教徒。但本民族原有宗教信仰仍占主导地位。

新中国成立后，布依族的物质、文化生活有了极大的改善，宗教信仰也出现了很大变化，阻碍生产力发展的原始宗教的一些陋习已基本消失。

侗族

侗族有 251 万多人(1990 年)。主要聚居在黔、湘、桂三省(区)毗邻处，史书记载，侗族属古越人后代，是百越民族一支。

侗语属汉藏语系北侗族侗水语支。

侗族的宗教信仰主要是原始宗教的祖先崇拜和万物有灵的多神教，没有系统的仪式教规和经典。宗教与神话，互相影响，互相渗透，并与风俗习惯融合在一起。侗族的原始宗教中，主神多是女性。“萨岁”是侗族普遍供奉的老祖母，十分崇拜。如有灾难降临，便认为是萨岁不在了，要举行隆重的“追萨”仪式，迎请萨岁回来，以保佑全村寨平安。雷神，其他民族称为雷公，侗族称为雷婆，反映了母性在侗族人心目中的崇高地位，母系氏族社会的痕迹，仍依稀可

见,侗族信奉多神,主要分保护神、山神、水神、火神、地脉龙神等等,其中最重要的奉祀土地神,并分桥头土地、寨头土地、长生土地、门闾土地、当方土地、坳头土地、山神土地等。侗族人认为土地神是执掌人畜兴旺、村寨安宁,五谷丰登,并能镇摄猛兽的神。邪神主要有瘟、豆娘、鬼、怪、妖等,对这类神侗族人一般是先敬祭,后驱赶。因祭祀活动较为频繁,便产生了祭祀活动主持人“鬼师”或“巫师”。

有些侗族与汉民族共同杂居,受到外来宗教的影响,信仰佛教,一些地区还建有寺庙道观。20世纪初,天主教、基督教也相继传入侗族聚居区,并设立教堂,但信仰者极少。

解放后,随着生产力的发展,侗族人民的物质文化生活有了显著的改善,原始宗教的影响已经很小,但有些与民俗结合在一起。

水族

水族有34万多人(1990年)。主要聚居在贵州省的三都水族自治县以及和三都毗邻的荔波、独山、平塘、都匀市,黔东南的榕江、黎平、从江、麻江、凯里等县,广西壮族自治区的宜山、南丹、环江、河池等县。

水族源于古代“百越”族系,是由秦汉时期西瓯中的一支发展而成的单一民族。语言属汉藏语系壮侗语族侗水语支。

水族宗教信仰处于比较原始的阶段,信仰多神,以善恶划分其属性,神鬼不分。自然崇拜有天鬼、地鬼;灵魂崇拜有仙鬼,活人鬼、死人鬼,没有“实体”可寄寓的超自然鬼类名目繁多。水族有古老的宗教典籍《水书》,多为原始宗教的巫术、占卜。水族宗教信仰的另一个特点是与风俗,节日联系在一起。如:二月二,“艾耙节”,一碗艾耙,早晚敬奉祖先;清明节,鸡肉祭祖;六月六,在田坎敬田神“米魂”;遇“猫”日尝新玉米,逢“龙”日尝新米等等。“端节”是水族最重

要的传统节目，缘于以血缘为纽带的群体原始宗教的祭典活动。

水族凡生死、疾病、灾荒都要请鬼师女巫占卜念经，杀牲祭鬼，水族人认为鬼师和女巫是人和神之间的中介，鬼师为“阳探”，女巫为阴探”，小病可以请问鬼师；大病大灾则必须请女巫“过阴”（即占卜）。

19世纪末，法国传教士在水族地区设立天主堂，发展教徒，但因一些传教士为非作歹，激起民愤，水族与布依族、苗族一起，以“联团灭教”，“灭洋兴汉”相号召，狠狠打击了帝国主义在黔南的统治，天主教也受到强烈冲击。

新中国成立后，水族政治、经济、文化建设日新月异，人们的物质、文化生活有了显著变化，随着生产力的发展，原始宗教的影响也已日趋淡化。

白族

白族有159万多人（1990年）。主要聚居于云南省大理白族自治州，其余散居在云南的昆明、元江、南华、丽江、兰坪、碧江、保山，四川的西昌，贵州的毕节，以及湖南省桑植等县。

白族自称“𣎵兹”、“𣎵乎”、“𣎵尼”，意为白人。白族语言属汉藏语系藏缅语族白语支。

白族的宗教信仰主要有本主崇拜，佛教和道教。天主教、基督教、伊斯兰教也有人信仰，但为数不多。本主、白语叫“朵博”，意为大老爷，或称“劳各劳泰”，意为曾祖父、曾祖母。本主，最早是氏族、部落的卫护神，后演变为村寨的卫护神。相传，本主有500神胃，俗称“500神王”。“500神王”之上，有“72坛景帝”，即72本主，再上是“18坛神”，18个本主；再往上是9个本主；最上最高的本主，即神明天子。白族人认为，凡为国为民建有功勋，受群众拥戴，不分贵贱、性别、种族，均有资格奉为本主。本主能保佑六畜兴旺，风调雨

顺,五谷丰登,去灾免难,因此白族人对本主十分崇拜,最高本主建有本主庙,称“神都”,又称神明天子庙”,每年农历4月25日,是中央本主的寿辰,各村“朵希博”(本主巫师)都要护送本村本主,载歌载舞,赴神都庆贺,回绕山林。此外,剑川白族人民每年夏初绕剑湖,称“绕海会”,其内容与“绕山林”大体相似。

白族与汉族历史上很早就相互杂居,佛教早在唐代就传入白族地区。其中白族人民的盛大节日“三月街”就与佛教有联系,传说观音大士讲经,听者众多,讲经处逐渐发展成街,故“三月街”又称观音市。

建国后,白族聚居地区发生了翻天覆地的变化,白族人民在中国共产党的领导下,致力发展生产,物质文化生活有了极大的改善,宗教影响逐步淡化,一些与宗教相联的节日,也大都演变为民俗。

哈尼族

哈尼族有125万多人(1990年)。主要分布在云南省红河流域与澜沧江流域,即哀牢山、无量山之间的广阔山区。

哈尼族先民曾是西北高原的游牧民族,在数千年的民族大迁徙中,与土著民族相融合,逐渐抛弃了西北高原游牧文化,广泛吸收了百越族文化的精髓,而成为以农业为主的农耕民族。哈尼语属汉藏语系藏缅语族彝语支。宗教信仰主要为万物有灵的原始宗教、祖先崇拜。哈尼族所崇奉的最高天神是“俄玛”,以下有三代神王。第一代称“阿匹梅烟”,主宰天地万物之神;第二代神王称“烟沙”,第三代神王叫“沙拉”,其余诸神多由此三神所生。哈尼族最为隆重的宗教祭典为“艾玛突”(祭寨神)。相传,艾玛有过人的智慧,是她战胜魔鬼,保护了哈尼族的生存。死后成为与哈尼族人民同在的护寨神而受供奉。哈尼族的宗教活动很多与农业生产活动密切相关。

如亚卡皮罗,意为“栽谷年”,由龙巴头率寨人到河边祭祀,祈求天神保佑风调雨顺。“德龙和”祭田坎,乞求田魂安稳。“伙贺贺”意思是“叫庄稼魂”。叫魂时,对各种庄稼之神的祭献与叫魂各不相同。“策波突”意思是祭谷仓,祈祷谷物之神“康梭”赐给哈尼人享用不尽的米粮。“别窝涅”,捉虫之意,认为经过这个仪式,害虫会自己死亡等一系列的宗教活动。反映了哈尼族在生产力低下,科学落后靠天吃饭的心情。

新中国成立后,哈尼族的生产条件有了极大的改善,认识到只有依靠科学才能促进生产力的发展,目前哈尼族人民依靠自己的双手,向科学技术要粮,原始宗教的影响已微乎其微了。

傈僳族

傈僳族有57万多人(1990年)。主要聚居在云南省怒江傈僳族自治州的碧江、福贡、贡山、泸水4县,其余散居在迪庆、丽江、大理、保山、德宏、临沧、楚雄、昆明等地州市以及四川省的西昌、盐边等地,多与怒、独龙、纳西、彝、白、汉等民族人民交错杂居,形成大分散,小聚居的特点。

傈僳族历史悠久,名称自唐代以来一直沿用至今,唐代樊绰所著《蛮书》一书中认为傈僳族是“乌蛮”的组成部分。傈僳族语言属汉藏语系藏缅语族彝语支。宗教信仰主要是万物有灵的原始宗教,认为山有灵,树有鬼,水有神。傈僳族把主宰自然现象的精灵称作“尼”。经常祭奉的鬼灵主要有“俄瓜尼”,傈僳语意为天神。(有两种说法,一说为善神,专门惩罚恶人;一说为恶神,可使人生病死亡)。米司尼(山神)、海夸尼(家鬼)、密加尼(梦鬼)、曲尼(触犯鬼)、爱杜尼斯(水鬼)等等。祭祀仪式要由巫师来主持,巫师有“尼扒”和“尼古扒”两种,被认为是人与鬼的中介,尼扒的社会地位较高,其中除了主持祭祀仪式等活动外,一般还担任村或寨的头人。傈僳族

宗教禁忌颇多,祭鬼时别人不准偷看或嬉笑;村中死了人不准吃辣椒;生孩子时外人不能进去;稻谷开花时不许在稻田边洗衣,剥麻;包谷开花时如遇大风,妇女不能织布,男子不能在外砍树;由于祭祀活动频繁,给生产和生活带来很大的负担,一定意义上讲阻碍了社会生产力的发展。

新中国成立以后,傈僳族人民在党的领导下,摒除了阻碍生产力发展的陈规陋习,开展了科学种田、兴修水利,物质文化生活有了极大的提高,原始宗教的影响已经很小,但在少数偏远山区仍可看到一些残迹。

佤族

佤族有 35 万多人(1990 年)。主要分布在云南省西南部的西盟、沧源二县,其余散居在孟连、耿马、澜沧、双江、镇康、永德等县。

佤族的先民是古“濮”人的一支,佤语属南亚语系孟高棉语族佤德语支。佤族人的宗教信仰主要是万物有灵基础上形成的原始宗教。在与其它民族杂居的地区,也有一部分佤族信仰佛教,近代天主教、基督教又传入佤族地区,但信者为数不多。

绝大多数佤族人认为大自然的一切都具有灵魂。鬼魂世界分为三个部分,第一部分是神胃世界,为信仰崇拜的对象。第二部分是精灵世界。沧源的佤族称为“丹独”,由于精灵常给人带来灾维,故人们常请巫师作法事驱逐。第三部分是灵魂世界。人死后,只是灵魂与肉体的分离,所以要举行叫魂仪式。

佤族的祭神驱鬼活动十分频繁。其中有一种猎头祭习俗,认为只有人头作为献祭品才可以求神,得到神的恩赐,带来谷物丰收,人畜平安。猎头祭是部落或村寨全体成员必须参与的集体宗教祭祀活动,整个活动有猎头、接头、祭头、和送头等过程。由于猎取人头是整个祭祀活动的需要,对其功能又加以神秘的渲染,因此造成

很多血亲复仇,部落械斗和民族纠纷。

解放以后,佤族人民的生产生活条件有了很大改善,物质文化生活有了显著提高,宗教意识和精神面貌也发生了较大变化,他们自觉摒除了很多阻碍生产力发展包括猎头祭在内的陈规陋习,原始宗教的影响急剧衰落。

拉祜族

拉祜族有 41 万多人(1990 年)。主要分布在澜沧江流域的思茅、西双版纳、临沧地区。其余散居在双江、耿马、景东、镇源、景谷、元江等地。

拉祜族是古老氏羌族群中的一个成员,语言属汉藏语系藏缅语族彝语支。宗教信仰主要是原始的自然崇拜和祖先崇拜。明清佛教传入之后,在很大的范围内与拉祜族的原始宗教紧密地结合在一起。20 世纪 20 年代后,天主教、基督教也相继传入,并有部分群众信仰。

拉祜族群众认为最大的神是厄沙,它创造了宇宙人类,掌管人们吉凶祸福,地神眉娜玛是他的妻子主宰大地一切生物繁殖,逢年过节人们普遍祭祀,感谢厄沙给人类带来了种籽火种、教会了人们种庄稼、做衣服、酿酒和寻找水源。此外还有各种各样的祭祀活动,如祭寨神、家神、山神、水神、树神等,以祈求人畜平安,五谷丰登。拉祜族人认为,人死后魂灵不灭,因此对祖先崇拜甚笃,丧葬也较为隆重。因拉祜族的意识中,世间万物皆有灵魂,故很多宗教活动已渐渐渗透在生活中的习俗之中。如叫谷魂、叫饭魂、叫人魂、叫水魂、叫羊魂、叫牛魂、叫蜂魂、叫火魂、叫滚皮坡魂,送路神,送瘟神等等,有的还用以治病赶鬼。

在拉祜族的宗教偶像崇拜中,有的还随着社会的发展而变化,如厄沙的形象本是神圣和主宰一切的,但随着氏族社会解体,阶级

分化的萌芽产生之后，一个反对厄沙的形象，又再造出来。如扎努依别目反对天神无功受禄，而被设计害死，人们为悼念他，就在他去世的这天举行火把节盛会，这虽然是两种传说的一种，但也由此可见拉祜族宗教也再随着历史的变迁而发展变化。

新中国成立以后，拉祜族原始宗教中的一些陈规陋习，已随着社会生产力的发展而逐渐消亡，一些传统的宗教节日已和民俗和生活习惯交织在一起，原始宗教的影响已经很小了。

纳西族

纳西族有 27 万多人(1990 年)。主要分布在云南、四川、西藏三省区。

纳西族源于古羌族，战国时期南迁，语言属汉藏语系藏缅语族彝语支，以金沙江为界分为东西两个方言区。宗教信仰西部方言区以“东巴教”为主，东部方言区以“打巴教”为主，其次是藏传佛教和道教。

东巴教创始人叫“丁巴什罗”，是东巴教和藏族苯教共同信奉的至圣始祖。东巴教为原始多神教，主要以灵魂观念、鬼神观念、祖灵崇拜为信仰基础，对纳西族人民有着重要影响，渗透到日常生活的各个方面。如：祈求家神，要请东巴(经师)来念经；小孩长大，要由东巴主持穿裙子和穿裤子礼，以及亲人远出归家，驱邪除秽，劳动生产都带有神秘的宗教色彩。

打巴教基本信仰是图腾崇拜、多神崇拜、祖先崇拜和女神崇拜。图腾物为虎和鹰，特别推崇山神、泉水神和火神。

纳西人认为，人死后灵魂不灭。已故亲属的灵魂叫“库初”，外姓人家称“此初”。库初保佑家人，此初作祟于人。因而祖先崇拜在东巴教中占有重要地位。平日每餐前要作简单祭祀，每年要举行大祭，迎请祖先与家人团聚过节。在丧葬方式上则显得更加繁冗，请

东巴作法事，要铺上长达数丈的画幅，上绘 18 层地狱和 33 天极乐世界，东巴边唱边跳，替死者灵魂破地狱，引入极乐世界。

新中国成立以后，随着社会生产力的发展纳西族人物质文化生活有了较大提高，东巴教和打巴教的影响已日趋减弱，一些阻碍经济发展的陈规陋习，已逐渐被纳西人摒弃。

景颇族

景颇族有 11 万多人(1990 年)。主要分布于云南省德宏傣族景颇族自治州各县市，其余散居在耿马、澜沧等县。

景颇族先民属氏羌人，源于我国西北的甘藏高原，语言属藏缅语族景颇语支。宗教信仰崇拜鬼神，一般分天鬼、地鬼和家鬼三类。天鬼以太阳鬼最大，包括月、星、云、风、雨、雷、电、虹等；地鬼属土地鬼最大，有山川、树、石、与兽等；家鬼主要是祖先的亡魂，其中以木代鬼最大。

景颇族人认为，人死灵魂不灭，只是从阳间转入阴间，灵魂独立于肉体而存在。世间的一切事物均由各种鬼魂支配，故景颇族祭鬼活动比较频繁。鬼有好鬼坏鬼之分，分别不同情况，由董萨(巫师)看卦决定如何祭祀。集体祭祀活动多与农业生产有关，如祭“能尚”，(早期的社庙)祈求鬼魂保佑村寨人畜两旺，五谷丰登，“献谷堆”，“芒拾嘎”等也都是祈盼丰收。除了生产以外，最大的祭祀活动要属“穆瑙”了。穆瑙祭祀的主要对象是天鬼，其中以木代鬼为中心兼祭其他鬼魂。祭场多在宽阔的山谷或荒原，以容纳众多的人参加，周围立许多鬼桩，祭仪由各级祭师分工执行。祭品要十分丰富，有时要宰杀几十头水牛，祭祀时，成千上万的群众集合在祭场，一边跳舞，一边唱祭歌“哦热热”，吼声响彻山谷，十分雄壮。以后随社会的发展，穆瑙的举行分成不同的类型，遇丰年举行“阿纯穆瑙”；为出征鼓舞士气举行得入穆瑙；为庆祝战争胜利举行不当穆瑙；经

过战争,双方议和举行同嫩穆瑙;为团结互助或联手对敌时举行崩用穆瑙。

20世纪初,基督教在景颇族地区有了一定发展,美国基督教牧师约翰逊和部分景颇族传教人员把圣经译成景颇文,据景颇族教牧人员统计仅盏西、支那、芝璋、新城四区就有4000多景颇人信仰基督教,有的村寨还有原始宗教和基督教并存的情况。

建国后,随着景颇族地区生产力的发展,景颇族原始宗教处于急速衰落之中,司祭人员青黄不接,影响也随之减弱。

布朗族

布朗族有8万多人(1990年)。主要居住在西双版纳傣族自治州,其余散居在临沧和思茅地区部分县市。

布朗族源,据历史文献记载,是古代“濮人”的一支,语言属南亚语系孟高棉语族布朗语支。宗教信仰主要以原始宗教,小乘佛教为主,也有少数人信仰基督教的。

布朗族人认为,自然界一切事物的变化以及人的生老病死均是鬼神作祟,故鬼神崇拜占有重要地位。鬼神的种类不下几十种,主要有山林之鬼(大鬼),主宰人们的一切生产及吉凶祸福;天鬼,专司风、雨、雷、电的变化;地鬼,主宰庄稼的丰歉;以及琵琶鬼、蚂蚁鬼、野牛鬼等等,都要祭祀,人们才会消除灾难,逢凶化吉。

祖先崇拜是布朗族普遍盛行的祭祀活动,各族成员分别把代表自己本族的动物作为祖先加以崇拜,如布朗山区曼峨一带的布朗人,认为竹鼠代表他们祖先的灵魂,遇见不能打,要远远躲开,否则亲人会死掉,每年傣历4月、9月都要举行祭祀仪式。“代袜么、代袜那”是布朗族古老的氏族长,后转为各村社共同崇拜的对象——寨心神,专司各社成员的吉凶祸福,其供奉的地方,寨心神石台神圣不可侵犯,否则就会降临灾难。如有鸡狗猪窜入,那就会认

为召曼(头人)失职,触犯了神灵,必须改选。繁多的宗教祭祀,产生了很多宗教禁忌,如不能跨越火塘,不能靠近神龛,孕妇不得参加婚礼和丧葬方式,母猪不在家下崽,孕妇难产死亡,需剖腹,胎儿活着,也要埋掉。

新中国成立后,布朗族人民的物质文化生活有了显著提高,随着社会生产力的发展,布朗族的原始宗教影响已经很小,上座部佛教的影响仍比较广泛。

阿昌族

阿昌族有2万7千多人(1990年)。绝大多数聚居在云南省德宏傣族景颇族自治州陇川县的户撒和梁河县遮岛,大厂等地,少数散居于潞西县等地。

阿昌族系氏羌系统的古老民族之一,语言属汉藏语系藏缅语族。宗教信仰原始宗教与上座部佛教并存,道教也有一定影响。

梁河地区的阿昌族认为万物有灵,鬼神主宰着冥冥世界的万事万物,并有善神恶鬼之分。平时祭祀较隆重频繁的有寨神、地方神、家神、树神、谷魂、炉神等;属于恶鬼的有太阳鬼、月亮鬼、饿殍鬼、藤子鬼、毛虫鬼、狼鬼、野山神等10余种。但最痛恨的恶鬼是“棒头鬼”,也叫缘鸭老仙,相传此鬼是开天辟地中的反王,曾假造一个太阳,一个月亮丢上天空,扰乱乾坤,后被天公制服。阿昌族人对此鬼又恨又怕,在祭其它“小家鬼”时也附祭它,并诅咒它永远不得回来作怪。除鬼神崇拜外,祖先崇拜在阿昌族中占有重要地位。阿昌族人认为,人有3个灵魂,人死后灵魂与肉体相分离,一个送到坟上,一个供在家里,还有一个送到“城隍庙”鬼王那里。在家里的魂,设牌位供奉;坟上的魂,清明节上坟祭献;送到鬼王那里的魂,每年七月初一各家支要进行“烧包会”,以美酒佳肴祭献给祖宗亡魂。阿昌族的祖灵祭祀,很有特色,家神灵位设在家堂上,家堂分

三格，中间是佛教的释伽牟尼，左边是祖宗三代的灵位，右边是道教的灶君，由此可见阿昌族的三种宗教信仰相互渗透交织。

建国以后，随着科学文化的普及，生产力的发展，原始宗教中的一些迷信思想和活动已被自觉摒弃，原始宗教的影响处于急速衰落的状况。

普米族

普米族有2万9千多人(1990年)。主要分布在云南省兰坪、宁蒗两县，其余散居在维西、永胜、丽江及四川的木里、盐源等县。

普米族是古代氐羌的一支，原是我国青藏高原的游牧部落，语言属汉藏语系藏缅语族羌语支。

普米族信仰韩归教。因普米族称巫师为“韩归”或“师毕”，故将其信奉的原始宗教称韩归教。在云南宁蒗地区，也有相当一部分普米人信仰藏传佛教。

韩归教主要信仰巴丁刺木女神，(意为普米土地上的母虎神)，普米人常在冬季去四川木里县屋角区刺孜山腰的岩洞里，去朝拜巴丁刺木的自然石像以祈求居家平安，人畜兴旺。朝拜活动主要由妇女进行，男子不能进洞中朝拜。韩归教把山、水、树木都尊为神灵，经书中说：凡是地面凸出的高山小梁，都是日怎、日打，意为山神，山菩萨，凡是凹进的深渊峡谷，都是阔干、阔在”，意为白、黑龙王。所以普米人崇拜灵物，认定自然界某种具有神灵的东西能保佑自己，一般都认定一棵松树或麻栗树作为自己本家的神树，在众多的神树中再认定一棵大麻栗树作为村寨的神树，并举行较隆重的祭祀活动。

祖先崇拜在普米族也占有非常重要的地位。他们不但崇拜整个氏族的共同祖先，而且对自家的祖先也非常崇拜，每日三餐前，先由家长进行简单的祭祀后方可进食，每年过年，清明节、中秋节、

秋收,以及男女结婚都要首先祭祖。

建国以后,普米族工业、农业、文化、教育卫生等事业有了很大发展,物质文化生活有了显著的改善,随着生产力的提高,自然崇拜的现象日趋减弱,一些风俗习惯中的宗教成份也越来越少。

怒族

怒族有2万7千多人(1990年)。主要分布在云南省碧江、福贡、贡山等县,兰坪、维西也有少量怒族聚居点。

怒族源于两部分不同的先民,一支自称“阿龙”和“阿怒”,自古与独龙族有亲缘关系;一只自称“怒苏”,被认为是唐代“庐鹿蛮”的后裔,因长期同住一起,相互联姻,逐渐融为一个民族。语言属汉藏语系藏缅语族怒语支。宗教信仰有原始宗教、天主教、基督教、藏传佛教等四种形式。但主要以本民族原始宗教为主。怒族多信奉鬼神,认为山有山灵、水有水怪,平时祭祀较多的是与怒族日常生活密切相关的鬼神,而且因居住地不同,信奉的鬼灵也不同。如福贡怒族崇拜的鬼灵有山神“宽赤”,天地之鬼“埋尼”,瘟疫鬼“尼主”,冲犯鬼“褚腊”等10多种。而贡山北部怒族所信奉的鬼灵则是水鬼“昂布拉”,山鬼“木里木拉”、路鬼“木胡木拉”和树鬼“穷那底布”等。

原始宗教对怒族人民的生产生活影响很大,生老病死均祈求神灵保佑。民事纠纷的判决,也要由神明判断。主要形式有捞水锅,有嫌疑的人,把手伸进开水锅里捞石头,捞出石头,不被烫伤,证明是清白的,反之被定为有罪;拨火椿,把一条长二尺的石柱埋入土中,周围用火烧透,用手去拨,灼不伤,或石头断了,被认为无罪,反之被判有罪;喝血酒,将鸡血滴入酒里,巫师给有嫌疑的人喝下去,三年之内不患重病,不死亡,就认为是清白的。

原始宗教的一些陈规陋习,给怒族社会生产力的发展带来了

严重影响。新中国成立后,怒族人民在党的领导下,革除摒弃许多阻碍经济发展的原始宗教禁忌,物质文化生活有了很大提高,原始宗教的影响日趋衰落。

德昂族

德昂族有1万5千多人(1990年)。多数居住在云南省德宏傣族景颇族自治州路西县三台山和临沧地区镇康县的木厂区。其余散居在瑞丽、梁河、陇川、保山、耿马、思茅等地。

德昂族系古“濮”人一支,唐代称“茫蛮部落”,语言属南亚语系孟高棉语族佉崩语支。基本上全民信仰上座部佛教。

独龙族

独龙族有5816人(1990年)。主要居住在云南省怒江傈僳族自治州贡山独龙族怒族自治县的独龙河谷间。

独龙族的先民与古氏羌原始族群关系密切,应属其中一支。独龙语属汉藏语系藏缅语族景颇语支。宗教信仰处于万物有灵的原始宗教阶段。灵魂观念是整个宗教的核心。独龙族认为人有两个灵魂,一个是“卜拉”,与活着的人同在,其身影便是灵魂存在的证据;一个是“阿细”,为死后的亡魂。卜拉由住在天上的“格蒙”事先安排,人和动物的生死均由“格蒙”掌管。格蒙为独龙族信奉的最高神灵,住九层天的第二层,专门保护、赐福人类,掌管人间男女匹配及生死。“布兰”是独龙族对鬼和精灵的总称,它无时不在,到处皆有,对人类危害极大,布兰的种类很多,有崖鬼几布兰,路鬼木龙布兰,火鬼克木尔布兰,头疼鬼格木布兰,麻疯鬼瑞木兰等等。但最惧怕的还是崖鬼几布兰。独龙人以为大多意外伤害,都是几布兰作祟。故人与布兰斗争的神话,在独龙族中流传很广。独龙族宗教祭

祀活动很多,其中最大的集体祭祀活动是剥牛祭天,一般在独龙族一年唯一的节日“卡雀哇”举行。在原始宗教思想的支配下,独龙族的生产生活出现诸多禁忌,如巫师说有鬼的地方,不能开垦耕种;家人外出打猎、下种之日,外人不得来访;留于第二年的种子,不能放入房内;嫁出去的女儿,不得在娘家生小孩。有些严重束缚了生产的发展。

新中国成立以后,独龙族生产生活环境有了较大的改善,随着生产力的发展,科学技术的传输,独龙族人自觉地革除了那些阻碍经济发展的一些旧习俗,原始宗教的影响受到了比较强烈的冲击。

傣族

傣族有102万多人(1990年)。主要聚居在西双版纳傣族自治州,德宏傣族景颇族自治州,以及耿马、孟连景谷自治县,其余散居在云南省新平、元江、景东、元阳等20多个县。

傣族系我国古代百越族群一支,语言属汉藏语系壮侗语族壮傣语支。宗教信仰基本上是普遍信仰上座部佛教的同时,也信奉原始宗教,两种宗教互相渗透,相互补充,元江、金平一带的傣族,也有少数信仰基督教的。

傣族的原始宗教以祖先崇拜为主,辅以农业崇拜,自然崇拜以及灵物崇拜,祭祀活动名目繁多。如祭“丢拉曼”,寨神或村落神,分善恶两种。祭“丢拉勐”,有共同血缘关系或历史关系的许多村寨组成的地区,称为勐,丢拉勐意为勐的守护神。祭“披纳”,即水田鬼。祭“披海”旱地鬼。此外还有水鬼,太阳鬼等等。

在鬼神思想的影响下,驱鬼求神活动也比较频繁。傣族的鬼神观念,在佛教的冲击下,出现了很大变化。佛教传入傣族地区之前,傣族人认为,神就是鬼,鬼就是神,神鬼没有本质区别;鬼神是人类的祖先,人类是鬼神活着的后代;人不能办到的事,鬼神能办。佛教

传入之后,为巩固佛教地位,对鬼神观念作了修改,神为正面形象,居于天上,鬼是坏的,发配地府。至今这两种观念仍相互交织,渗透在傣族群众的意识里。

上座部佛教在傣族中占有支配地位,与傣人生产生活息息相关。

仡佬族

仡佬族有 43 万多人(1990 年)。主要分布在贵州的仁怀、黔西、织金、镇宁、关岭、普定、大方、清镇、安顺、遵义、平坝、金沙、兴仁、六枝、水城,广西的隆林,云南的马关、麻栗坡、文山、富宁及四川的古蔺等 30 多个县。

仡佬族先民为僚人,是古夜郎的主体部族之一,语言属汉藏语系,一般沿用汉文。

仡佬族宗教信仰解放前仍处于原始宗教阶段,没有统一的教规教义,专门的宗教组织和神职人员,万物有灵在仡佬族的传统信仰中,占有重要的地位。仡佬人认为天上的风雨雷电,地上的走兽飞禽,均由神灵主宰,而且古树、巨石、深潭、大河都有无比神力,并加以顶礼膜拜,称之为“石保爷”。“树保爷”而给予祭祀。

仡佬族崇敬祖先,祖先崇拜在仡佬族宗教中占有重要地位,祭祖活动频繁,几乎所有节日,都要祭祖,并有许多禁忌。如祭祖时,妇女不能参加,如参加就是对祖先极大的不敬等。

由于仡佬族居住分散,多与其他民族一起杂居,随着社会的发展,各民族文化相互交流,本民族宗教被儒、佛、道等诸多文化溶入,其宗教信仰,也随仡佬族居住地不同而出现差异,婚丧嫁娶,既有按祖礼办事的,也有请和尚道士的,呈现出多种宗教信仰并行不悖的状态,但就其总体来说,本民族积淀下来的原始宗教信仰仍植根于仡佬人间。

第三节 东南、中南地区

壮族

壮族有1548万多人(1990年)。主要聚居在广西壮族自治区,云南、广东、湖南、贵州等省也少部分居住。

壮族系古代百越群中的一支遗裔,壮语属汉藏语系壮侗语族壮傣语支。宗教信仰以多种教为主,民俗中残存着原始宗教的遗迹,祖先崇拜占有重要的地位。唐宋以后,佛道教传入。佛教多和壮族的风俗习惯相结合,供奉的神像很杂,即有佛教的释迦牟尼、观世音,也有壮族的神·刘三姐等,较繁华的地方多建有寺庙,庙里不住和尚,办法事由当地的“花僧”主持,花僧虽然念佛经,但可以吃肉喝酒,娶妻生子。道教传入壮族则很快地与当地原始宗教结合起来,产生了另外一种名为“师公”的宗教。师公也称“中教”、“中国大教”。有比较完整的教规教义,入教必须经过拜师受戒,掌握舞蹈、杂技、背诵经文等本领,并见习三年,满师后方能入教,入教后即成为师公。

师公的法事仪式大量吸收道教的内容,也兼收佛教的上刀山、过火链等法事技巧,故在广大壮族群众中影响较大。

师公流派很多,按发祥地划分,影响较大的有梅山派和茅山派,其中茅山派影响较深,故又称道师;按禁忌习俗分,有肉师和斋师。肉师随时都可吃肉,斋师平时可以吃,但举行法事和祭祀活动期间不吃;按表演风格分又有文师和武师,文师以诵经唱诗为主,武师则动作较多。各派虽有不同,但无门户之见。

新中国成立以后,壮乡人民大力发展经济,物质文化生活有了

显著提高,随着生产力的发展,其宗教影响也大大减弱,但在一些传统的风俗节日中仍可见到一些残存的痕迹。

瑶族

瑶族有 213 万多人(1990 年)。主要分布于广东、广西、云南和贵州等省区,其中的广西瑶族最多。

瑶族历史悠久,称谓甚多。有自称“勉”的、“董本优”的、“谷岗优”以及其它多种自称,他称有“过山瑶”、“兰蕙瑶”、“白裤瑶”等等多达 300 多种。瑶语属汉藏语系,但有苗瑶语族瑶语支,苗瑶语族苗语支以及近似于壮侗语族的侗水语支。

瑶族主要信奉原始宗教,道教、佛教信仰也很普遍,在广西十万大山地区的瑶民还有一部分信奉天主教的。原始宗教方面主要崇拜雷王、风伯、雨师、山神、河神、树神、兽神等自然神;多神崇拜中有盘古、密洛陀、伏羲等创世神、始祖神以及众多的保护神。由于受道教影响,瑶族把玉皇大帝、太上老君、张天师等也尊为祖师神,但地位最高的是盘瓠神和密洛陀女神。每年夏历 10 月 16 日为盘王节,5 月 29 日为密洛陀女神的祝著节,祭祀活动十分隆重。

由于人们对鬼神的笃信不疑,所以人与神鬼之间的中介人师公、道公、先生公们在族人中具有较高的地位,他们一方面主持宗教活动,有的还要成为头人,做世俗生活中的领导者。

瑶族人信奉的神多,修的庙也多,有的地区几乎村村有庙,少者 1 座,多者达 10 座左右。庙宇中供奉的神像也各式各样,有的庙的偶像因是请汉族工匠来制作的,所以其神像衣冠,也完全是汉族古人的装束。

解放以后,随着社会生产力的发展,科学技术的普及,瑶族人民的物质文化生活有了显著提高,本民族宗教的影响日趋减弱。

土家族

土家族有 570 万多人(1990 年),主要居住在湖南湘西土家族苗族自治州,湖北鄂西土家族苗族自治州以及黔东北的印江、沿河、江口、德江、思南、铜仁、石阡等县市。

土家族族源有多种不同说法,目前以巴人说居多。语言属汉藏语系藏缅语族,接近彝语支,但大部分通用汉语汉文。因受中原文化影响很大,宗教信仰除伊斯兰教外,天、基、佛、道基本都有人信仰,但占主导地位的,仍是本民族的民间宗教,即迷信鬼神、祖先崇拜。所崇奉的神肖大致可分为祖先神和自然神两大类。

土家族普遍信仰土王,各村寨皆设有“土王庙”也称:“摆手堂”或“土司祠”。土家人认为生前强大的人死后,其魂灵也是强有力的,土司作为土家人阳世间的统治者,在土家族社会生活中占有重要地位,掌管各种权力,死后其魂灵仍然统治管理其他魂灵。故土家族祭祀祖先时,要把土王神位放在首位,土家村寨每年春都要举行隆重的集体祭祀土王的活动。其规模《龙山县志》记载说:“旧有堂曰摆手堂,供土司某神位,陈牲醴,至期即夕,群男女并入。酬毕,披五花被锦帕首,击鼓鸣钲,跳舞唱歌,竟数夕不止。”除了对土王的崇拜外,土家族经常祭祀的还有狩猎时敬的山神、为保佑小孩的“阿密妈妈”神,以及白虎神,高坡煞、山神、水神、火神、麻阳神等等,凡触犯某一神,都要请巫师一祭。

新中国成立后,土家山乡出现了很大变化,经济、科学、文化、教育等各项事业发展较快,物质文化生活有很大提高,其传统的宗教活动祭土王,随着社会的发展,已成为土家人重大的节日和文娱活动,宗教成分则日趋淡化。

黎族

黎族有 111 万多人(1990 年)。主要聚居在海南省。

黎族族源据记载和考证是从古代“百越”族发展而来。语言属汉藏语系壮侗语族黎语支。

建国前,由于历史条件的局限,黎族地区社会生产力低下,经济发展迟缓,宗教信仰处于祖先崇拜,自然崇拜的原始宗教阶段,并有少量的道教、基督教徒。

黎族人的宗教观念、鬼神之分不太明确,一律都称为“登”,即鬼的意思。并根据它们的作用大小及影响程度,分为大鬼、小鬼两种。祖先鬼是黎族人祭祀的最大的鬼,有的地方将其称为“公爸”。“公”指的是祖先,“爸”意为父亲,人们认为祖先生前是一家之主,死后与人们密切相关。黎族人对“祖先鬼”的认识有两种,一种是还停留在“恶鬼”(也称禁鬼)的阶段,认为很凶恶,常作祟于人,一种因受汉族影响,认为是善鬼,设置祖先堂加以崇奉。与祖先鬼联系较多的是“禁公”、“禁母”。在黎族中,常有一些男女,被认为是“禁鬼”附身,并能用巫术手段去危害别人。故黎族群众对禁公禁母极为憎恨,一旦有人患病,便请道公来“查禁”、“捉鬼”。而被诬为“禁公”“禁母”的男女,大多是贫苦农民,他们本人尚不知晓,有的就被人暗害,有的则当众杀掉,致使许多贫苦家庭,妻离子散,家破人亡。

新中国成立以后,黎族人民的生活有了较大改善,随着科学技术文化教育等各项事业的发展,人们认识自然改造自然能力的提高,现在已经没有人相信禁鬼和捉鬼这些迷信东西了。

畲族

畲族有63万多人(1990年)。主要分布在福建、浙江、江西、广东、安徽等省的边沿山区。据考证,畲族可能与苗族、瑶族为同一族源。畲语属汉藏语系苗瑶语族苗语支。

畲族基本上呈大分散,小聚居的特点,一般是几户或几十户聚族而居,而周围又多是汉族村落。因此,其宗教信仰、生活习俗,受汉文化的影响很大,但仍保留有浓厚的民族意识和民族风格特征。

畲族的宗教信仰主要是祖先崇拜。“做聚头”做为传统的祭祀仪式,历史悠久。主要内容“祭祖”、“学师”、“传师”、“食神水”、“成大人”等仪式。相传畲族始祖“盘瓠王”,为掌握抵御外族侵略的本领,历尽千辛万苦,向高师学法,保护后代子孙乐业安居。后人十分崇敬,并效法其祖先学法和艰苦创业的本领,每代人都要学师学法,只有学过师的人,才能得到民族成员的尊敬。畲族人对盘瓠的祀奉非常虔诚,并以此作为维系民族意识的重要活动,以巩固居住十分分散的民族内部的感情和团结。故每隔三年举族大祭,有些地区农历正月十四各村庄还要举行“迎祖”仪式,鼓乐喧天,形同过年。场面十分热烈。各家也均以祭祖为荣。如在民间,凡父亲祭过祖的,儿子必得祭祖,否则其父去世时,其子不能作为孝子来治丧,必须请祭过祖的代行治丧的职责,并以祭祖多寡区分尊卑贵贱。

由于畲族与汉族交错杂居,受汉族影响,佛道教信仰也比较普遍,并且渗透到日常生活之中,如祈佛问卜,崇奉观音等。20世纪初,西方传教士凭借不平等条约,在畲族地区传教,但信者为数不多。

新中国成立之后,畲族人民致力于发展生产,物质文化生活有了显著提高,其耗资颇巨的祭祖活动趋于节俭。

仡佬族

仡佬族有15万多人(1990年)。主要聚居于广西罗城仡佬族自治县,其余散居在毗邻的宜山、柳城、忻城等县。

仡佬族史称“姆佬”“木佬”等,魏晋以来包括在“僚”、“伶”的泛称中。仡佬语属汉藏语系壮侗语族侗水语支。

仡佬族宗教信仰受汉、壮两族影响很大,既信奉多神,也崇尚佛道两教,其聚居县罗城不仅佛寺众多,且规模宏大。每逢有人生病或遇到灾难,都要请法师做法事。法师有多种称谓既叫道士、也称鬼师、道师、师公及巫师等。法师按之所学,又分为“佛门弟子”和“法门弟子”两种,法门弟子又有“梅山”和“茅山”之分,也有掌握两种法术或兼学佛事的。仡佬族人崇拜的主要神祇基本上可分为家神和外神两种,家神有祖先、土地、灶王,称“三祖”,一般安置在厅堂正中的神楼上,逢初一、十五都要上香祭祀。外神的种类很多,诸如灶王、雷王、七里英王、三界、牛王、女娲等等。“依饭节”是仡佬族重要的宗教节日,依饭也称地台,做依饭的目的主要是还祖先愿,以保护同一族人的财产和人身安全,一般三年做一次,从晚上12时开始,到第二天下午6时结束,整个程序有:安坛、请延、点牲、唱牛歌、合兵、送圣等。参加节日的人都可得一份祭品,放在家中的祖先神台上,意为得到了神的保佑,来年五谷丰登,人畜兴旺。

新中国成立以后,仡佬族人民随着社会生产力的发展,认识自然、改造自然能力的提高,科学技术日益普及,祈神、求神的活动日趋减少。

毛南族

毛南族有7万多人(1990年)。主要聚居在广西环江毛南族自治县。

治县,以及毗邻的河池、南丹、罗城、宜山、东兰、都安、巴马等市县。

毛南族先民系古百越中骆越一支,后发展为僚、伶、抚水州蛮、镇宁州蛮中的一支。毛南语属汉藏语系壮侗语族侗水语支。多通用汉语、壮语。

由于毛南族长期以来与汉、壮两族交往甚密,其宗教信仰无论是神鬼观念,还是宗教祭礼都带有明显的汉、壮等民族宗教信仰的印迹。儒、佛、道、多神崇拜兼而有之。厅堂内设“天地君宗师之位”,入学先拜“大成至圣先师孔夫子之位”。做法事,既有道教中的梅山派弟子,也有自称佛教中“准教”的先生,同时还有属于毛南族原始宗教的“匠母”(巫师)。但居于主导地位的仍是本民族的宗教影响。如毛南族人在婚、丧、生育和治病等方面都有一套繁杂的宗教仪式。起愿和还愿是最主要最普遍的宗教活动。起愿有很多原因,因各家所求之发。而还愿则要费一番周折,毛南人认为每家每代必须还愿一次。还愿时要杀 18 头牲口做祭品,请鬼师做 3 天 3 夜法事。如这一代不还,下一代就要补还,补还时还要加倍杀牲,计 36 头牲口,若拖到第三代再补还,杀牲就要增加两倍,计 72 头,毛南人称“套三朝”,套三朝往往使毛南人倾家荡产,故毛南人最怕把女儿嫁到这样的家庭。

建国以后,毛南人随着社会生产力的发展,科学技术的日益普及,自觉革除和摒弃这一阻碍经济发展的陋习,其本民族宗教的影响也日趋淡化。

京族

京族有一万八千多人(1990 年)。主要聚居于广西防城族自治县,其余散居于钦州、北海等市。

京族先民于明代中叶陆续从越南涂山等地迁入中国,语言系属尚未确定。

京族与汉族长期相处,宗教信仰基本受汉族影响,多数群众笃信道教,也掺杂有佛教和巫术和内容,有少数信奉天主教。

高山族

高山族约有 40 万余人,主要居住在我国台湾宝岛的西部平原、中部山区和东部纵谷平原以及兰屿岛。

高山族宗教信仰主要是灵魂崇拜,祖先崇拜以及图腾崇拜。在灵魂观念的支配下,高山族把祖先魂灵作为神来崇拜,并有善恶之分,善神称“庇赖克奥夫特”,恶神为“耶兴伊奥夫特”。他们具有超人间的力量,可以主宰人间的吉凶祸福,因此高山族人每年必举行祭祀活动,求奥夫特开运息灾。据粗略统计高山族祭祀每年多达 70 多项,举凡农耕、渔猎、征战、生育、婚丧、建筑、旅行都有祭祀。特别是有关农业生产的祭礼活动,已成为系列性祭祀。如开垦、播种、除草、间苗、收割、入仓等既有固定的仪式,也有因地制宜的临时性祭祀。众多的祭祀活动中以原始祭仪“猎头祭”比较瞩目。高山族泰雅人在猎取人头后,临村鸣枪报捷,村民要盛装出迎,猎头者家属备酒祭祀,祭毕,人头放在木臼上,大家挽手成圈,环绕人头歌舞。第二天,人头移至部落“达达格”人头架上,头目率先祷告,然后往人头喂食灌酒,母亲带着男孩子,接取从人头脖子里溢出来的“血酒”欢饮,认为这样,男孩长大可成为无敌勇士。高山族农家人的猎头习俗,旨在祭祖祀神,祈求丰收,祭祀活动时,全村狂欢 6 天,宴飧歌舞,头目率勇士以人头当杯,轮番致“骷髅酒”以示豪勇,姑娘与勇士搭肩共饮,被认为象征好运与爱情。由于高山族普遍崇奉以祖灵崇拜为核心的万物有灵,随着众多祭祀活动而来的是,产生了诸多宗教禁忌。在生产上,收获期内不准与外地人来往,打喷嚏要立即转回家去或中途稍事休息才能到农田工作。狩猎时,男子不准摸麻类,家中常年不可断火,有的地区鱼蛤之类不能在屋内烹食等

等。

17 世纪后,随着汉族移民的大量迁入,天公、佛祖、妈祖、土地公,大胜王爷等宗教信仰也逐步传入高山族地区。20 世纪 60—70 年代天主教、基督教传播较快,高山族宗教生活形成了原始宗教信仰,佛教以及西方宗教等交错并立的局面。

第十六章 台湾省和香港、 澳门地区的宗教

第一节 台湾宗教

台湾省面积近 3.6 万平方公里,人口约 2100 万,汉族占 97% 以上,少数民族除土著高山族外,还有回、蒙、满、维吾尔等民族。台湾自古与大陆有着密切的联系,思想文化传统一脉相通;又由于明末以来直到当代的特殊历史原因,外来文化也不能不产生一定影响。1945 年台湾光复后,特别是 1949 年以后,台湾的经济形态、社会结构发生了巨大变化,社会矛盾和社会心理冲突进一步增加,民族传统文化因素和各种外来文化因素在复杂的经济、政治背景下相互撞击、交汇,为宗教的多元化发展创造了有利的条件,形成了具有很高研究价值的“台湾宗教现象”。

据台湾当局公布的统计数字,截止至 1991 年 12 月 31 日,台湾地区被核准登记的寺庙教堂共有 11,037 座,教职及工作人员 152,702 人,其中教职人员为 59,321 人,登记信徒人数为 1,973,578 人。如果加上未曾登记的,则寺庙教堂数达到 16,600 座以上,信徒人数达 1,034 万。这些信徒和寺庙教堂,分属于被台湾“内政部”认可为“宗教”的 12 种教门,它们是:道教、佛教、基督教、天主教、理教、天理教、轩辕教、天帝教、伊斯兰教、巴哈伊教、一贯道、天

德教。构成信徒主体的,当然还是有着悠久历史传统和成熟体系、制度的几种大的宗教,但其他信仰群体在台湾的发展也不容忽视。这些群体中,既包括以一贯道为代表的“土产”集团,也包括诸如创价学会、立正佼成会、阿含宗、统一教之类的外来新兴宗教组织;在12种宗教之外,还有数以十计的取得或未取得登记资格、但都可以自由活动的民间信仰和新兴宗教团体,数以千计的民间信仰神坛,数以百万计的民间神祇信仰者;据台湾“国科会”1991年委托学者调查的结果,将这些民间神霄信仰者计算在“信教”范围内,台湾20岁以上65岁以下人口中,只有15.3%的人不信仰任何宗教。由此可见,信教和信神者的数量是相当庞大的。说台湾“满天神佛”、“庙比村多”,确非过甚其辞。台湾堪称今日中国一座难得的宗教活态陈列馆。宗教在台湾社会生活中的地位和作用是观察认识台湾现实的一道重要课题。

道教

道教是奉行多神信仰的中国本土传统宗教,分为正一、全真两大派别。随着明季以降东南沿海地区汉族人口的大量迁台,原在大陆作为民族神、乡土神、行业神等守护神而广受膜拜的妈祖、关帝、保生大帝、开漳圣王、广泽尊王、三山国王、城隍、土地、清水祖师以及“王爷”、“元帅”等民间祠祀纷纷渡海,而且因移民乡情所寄,在台湾的香火更加旺盛。这些“神道设教”的民俗信仰在大陆时就与道教正一派及其部分地方变种具有一定的自然亲和力,到台湾后,经过长期的传承衍化,已有不少在名义上归属于道教系统,造成台湾道教名下的宫庙总数一直大大领先于其他宗教。这种“民间道教”也许应该说是历史上最早传入台湾的大陆固有崇拜形式。另一方面,如果以有道士来台作为道教传入的正式标志,则据曾在台拜师学道的美国夏威夷大学教授米切尔·萨梭(汉名苏海涵)认为,

是明万历十八年(1590)出身福建漳州的闾山三奶派道士首先抵达台南的。尔后,清乾隆五年(1740)茅山派又传入台湾北部,道光三年(1823)清微派也传入台湾。这些都属正一派,全真派却始终没有传入。

台湾的道士由于派系的区别,有“乌头法师(乌头司公、乌头师公)”和“红头法师(红头司公、红头师公)”之分。“乌头”、“红头”的称呼,来源于其道服冠巾的颜色。“乌头”包括茅山派、清微派、武当派等正统正一派系,继承传统祭炼法诀,其经典收入《道藏》。“红头”包括宋以后渐入杂流的神霄、庐山、三奶诸派,没有规定的正宗仪式,经典多未收入《道藏》,故被“乌头”视为非正统的道士。实际上,“红头”的存在,是道教与台湾民俗水乳交融的反映。以往“乌头”因掌握“黄箓”,有经办丧葬的资格,“红头”则无;现在二者的作法对象和范围已有混淆现象。

台湾道士实行家居火宅。其宗教功用主要表现在运用符篆醮仪祈福禳灾、驱魔度亡等,也有不少人从事算卦占卜、扶乩飞鸾的活动,钻研经义、修持炼养的风气不浓,戒律也比较松弛。

1949年,江西龙虎山正一派第63代“天师”张恩溥携子张允贤及祖传剑印到台湾,次年在台北设置“嗣汉天师府驻台湾办公处”,创立“台湾省道教会”,以正一派领袖身分开始在台湾传篆授牒。1957年,在台北“天师府”内设“道教居士会”和“道教大法师会”,试图统理台湾道教教务。1966年2月13日,成立“中华民国道教会”,通过《章程》后休会;1968年7月11日该会召开“第一届第一次理监事会议”,推张恩溥为理事长。1969年12月25日张恩溥逝世,因其子张允贤已故,由其堂侄张源先摄理第64代“天师”位,而在“中华民国道教会”中的地位则从此尽失。现任“中华民国道教会”理事长为台北指南宫董事长、国民党中央评议委员高忠信,下辖台湾省、台北市、高雄市3个分会,21个支会。“道教会”的组织十分松散,且有大量归属道教的宫庙并未入会。据统计。到

1991年底,台湾地区登记在道教名下的宫庙共6,777座,非团体会员者就有3,052座,占45.03%。同一时间,台湾道教教职人员共31,640人,其中男28,270人,女3,370人;登记信徒990,436人,如加上未登记者,信徒达274万4,000人,宫庙达8,044座(1990年底数字)。道教界在台湾还开设有幼稚园169个,图书馆445个,康乐中心882个,出版定期和不定期刊物308种,其中比较知名的有《道教文化》、《道教学探索》等;近年,又创办了一所“中华道教学院”。

台湾著名的道教宫庙有台北指南宫、行天宫、高雄三凤宫、苗栗三山国王庙、台南大天后宫、东港东隆宫等。在许多宫庙中,奉祀对象五花八门,将台湾道教与民俗信仰相结合的特点和中国近古以来三教融通的趋向表现得非常充分。据统计,6,777座道教宫庙中,奉祀主神在5尊以上者有2,748座,占40.55%,陪祀对象超过20尊的也占到18.17%,都高居于各教之首。

台湾道教组织力量分散,人员教育程度相对偏低,历来对政界影响力甚微,但其财力却不可小觑。在1991年台湾宗教团体全年经费收入209亿1500万元(新台币)当中,道教的收入占54.28%,达113亿5332万3000元,其中捐助收入占58.62%,超过66亿5000万元。同年道教团体的总支出数为90亿4705万1000元。收支相抵,余额23亿多元。然而,这些只是向“内政部”统计调查部门“自由申报”的数字,应该是比实际情况大大缩小了的。据台湾有关官员估算,台湾宗教一年的总收入当有上千亿元,“丝毫不比超级大财团逊色”。依此类推,台湾道教的收入和盈余状况就更为可观了。

佛教

台湾的佛教一般认为是1662年郑成功克复台湾前后自闽南

传入的,但这不等于说从三国时期大陆与台湾便不断往来的过程中就一定没有佛教僧侣进入岛内,只不过尚无确切史料可稽。已知台湾最早的佛寺,是始建于1662~1665年之间的台南竹溪寺,原称小西天寺。不久,又建起弥陀寺、黄蘗寺、法华寺、开元寺等一批寺院。据考证,有清一代,台湾境内建立纯佛教寺院约102座,其中开元、竹溪、法华三寺被称为当时的三大名刹。从清末到日据时代中期,还以福州涌泉寺僧人为主形成了大岗山、观音山、大湖山和月眉山等台湾早期佛教四大派系。

在台湾历史上,还有一种传入时间很早、影响力很大的所谓“在家佛教”,即斋教。斋教原称老官斋教,实际是创立于明末的一种民间宗教,它冶儒道佛三家为一炉,但外在形式上佛教色彩最浓。斋教于清乾隆年间自东南沿海传到台湾,以释迦牟尼、阿弥陀佛、观音菩萨为崇拜对象,使用《金刚经》、《心经》、《阿弥陀经》等佛教经典,教徒称斋友,活动场所称斋堂,主张持斋食素,在家修行,逢朔望秉香烛至斋堂念经聚会。斋教吸引了很多平民,并曾于1915年6月发动过反抗日本侵略者的起义(台学术界亦有意见认为此次起义并非斋教发动,兹不详述)。日据时代,斋教的名称不再专指老官斋教,而包括了也是传自大陆、形态相近的另外两支民间教派——金幢教和先天道,老官斋教则以“龙华会”为名。因此,斋教便有了金幢、先天、龙华三派,龙华派人数最多。日本占领当局曾采取以日本佛教辖制斋教的作法,斋教部分人士亦集体列入日本佛教曹洞宗下以求自保;后日方又令斋堂改为神社,焚毁斋教祖师像,使斋教元气大伤。斋教的派别现在台湾仍有某些独立的活动,不过多数斋堂已为佛教组织并吞,斋友成为佛教信士,少数斋堂改奉道教神祇,还有一些被一贯道所替代。但是,斋教传统因素的存在,是台湾佛教面貌呈现某种混杂的原因之一。

1895年日本侵占台湾后,日本佛教曹洞宗、临济宗、净土宗、净土真宗、真言宗、日莲宗、天台宗和华严宗等8宗12派纷纷派僧

侣到台湾布教。在政治压力下,台湾原有的中国系统佛教被迫同斋教一起归属日本佛教系统。僧人加入禅宗,曹洞宗和临济宗妙心寺派各半;居士一部分加入禅宗,大部加入净土宗和净土真宗东、西本愿寺派。1922年4月4日,成立了名为民间团体、实以日本官员为会长的全台性佛教组织——“南瀛佛教会”。1937年“七七事变”后,日本在台推行“皇民化”政策,规定除归属日本佛教以外的所有寺庙、斋堂都改为神社,佛寺器物、制度、仪轨均仿效日本,造成了台湾佛教彻底日本化的局面。

1945年台湾光复。1946年10月,“南瀛佛教会”改名为“中国台湾省佛教会”。1947年5月,中国佛教会在南京复会,台湾省佛教会成为其分会。自那时起,特别是1949年以后,大陆一些著名佛教人士陆续到台湾弘法,恢复传戒,整饬僧团,扩建道场,培植僧材,使台湾佛教面貌有了巨大的改观,重新确立了中国佛教的正统地位,并逐步掀起了一场方兴未艾的“佛教复兴”运动。到今天,台湾佛教取得的兴旺发展势头,已使其他宗教不得不瞠乎其后。

据统计,到1991年底,台湾佛教登记寺庙共有1,723座,登记信徒253,087人,教职人员10,942人。如果加上未登记者,则前面两个数字分别达到4,020座和485万6000人(1990年底数字),寺庙数量虽少于道教,但申报的信徒人数却居各教中的第一位。佛教界在台湾开设有25所佛学院,12个高级佛学研究所,办有幼稚园102个,图书馆341个,康乐中心139个,出版刊物207种,重要的有《中国佛教》、《海潮音》、《狮子吼》、《菩提树》、《慧炬》、《普门》、《中华佛学学报》、《佛教文化》等;还创办了其他一些医疗、慈善和社会教育机构,其中已招生的大专院校有慈济护专和华梵人文科技学院,筹设中的有慈济医学院和玄奘、法鼓、佛光3个人文社会学院。在经济收入方面,1991年1,723座寺庙共申报收入49亿3894万6000元,其中捐助收入为25亿7705万1000元,平均每座寺庙全年收入286万4000元。不用说,其实际数字远远不止

于此。

台湾的佛教组织有1950年3月14日在台北“恢复”旗号的“中国佛教会”、1969年1月5日成立的“中华佛教居士会”和1989年6月17日成立的“中华民国佛教青年会”。这3个组织在台湾县、市一级都有分支机构,以“中国佛教会”与国民党当局关系最为密切。该会会址设在台北市善导寺,下设5个办事机构和14个特别委员会,对内力图控制整个台湾佛教界,对外代表台湾佛教界在国际上进行交往,其“官方教会”的形象和某些派阀作风,早已备受非议;随着台湾政教形势的变化,该会的作用大为削弱,甚至有舆论称:“今天台湾佛教界,活动力最强的团体或个人都不是‘中佛会’的核心成员”。目前,该会理事长为净心法师。

近二三十年来,台湾佛教界充分利用台湾社会给佛教发展带来的条件,运用广播、电影、电视、出版等传播媒介和举办各类法会、讲演会、文艺演出、弘法游行、宗教观光、圣地朝拜等活动,全方位、多渠道地宣扬佛法,吸引信徒,使台湾的佛教信仰在社会表层呈现出极其红火的景象,在世界范围内也产生了相应的反响。与此相联系,台湾知识界对于佛教的学术研究兴趣大大增强,促进了不少学术成果的问世。这里,值得提到的两位重要人物是星云法师和印顺法师。星云是江苏扬州人,1927年生,12岁在南京栖霞山剃度,曾任宜兴大觉寺、南京华藏寺监院;1949年到台湾,1967年在高雄县大树乡破土兴建佛光山寺,20年后成为台湾最大道场,别院、分院遍及台湾各地,还伸展到香港、东南亚、日本、关岛、夏威夷及美国本土,以至澳大利亚和南非;星云还发起成立“国际佛光会”,以各地的佛光山寺院和活动点为中心,联络组织当地佛教信徒和“向道者”加入分会,从而在台湾和国际华人社会乃至非华裔人口中掌握了引人注目的信众资源。星云把自己的做法看作是“提倡人生佛教,建设人间净土”的实践,他以宗教家的热忱、企业家的手段、政治家的谋略,终于把佛光山建成了一个资本雄厚、事业众

多的跨国集团,其资产总值在八十年代已达新台币 100 亿元以上。凭借巨大的经济实力及个人活动能力,星云在宗教、政治和社会生活领域十分活跃,还被国民党第十三次代表大会选为中央评议委员。在始终受到蒋氏父子青睐的“中国佛教会”多届理事长白圣法师去世以后,星云和“中佛会”名誉理事长悟明是台湾佛教界仅有的两位有这个高级政治头衔的僧侣。印顺法师,浙江海宁人,1906 年生,曾师从名僧太虚,在大陆时就以《印度之佛教》一书奠定其学术地位。五十年代初到台湾,创福严精舍、慧日讲堂,从事佛教教育和佛学研究,出版专著多种,是今日台湾公认的佛学泰斗,在大陆和国际学术界也享有盛名。印顺法师力求按照历史的本来面目阐释佛教思想的产生、发展、作用和地位,以其对大乘佛教义理的深入考证、精辟思辩和高屋建瓴的诠释、发挥,震动了有感于佛学之深湛浩博的新一代台湾知识层信众,被不少人誉为“台湾佛教的精神领袖”。对于印顺在佛学方面的成就,可以有这样那样的不同看法,还可以有个别人士出于政治上、宗派上的“情结”而对其恶语相向,但只要是谈论、探讨当代台湾佛教的思想历程,就没有什么人能够绕开印顺树起的法幢。印顺的思想学说还在客观上支持了星云这样的佛教“革新派”的大胆行动;甚至有人宣称受到印顺的启迪,悟出一番道理,创立了新的教团。因创建“慈济功德会”、为台湾下层民众提供医疗慈善服务、向国际社会提供灾难救助,而连续获得台湾当局和国际性奖励的证严法师,也是印顺的女弟子。目前,慈济功德会的会员达 250 万,财力已绝不亚于佛光山,只是使用方式不同。一些以知识分子和青年为成员的佛学研究机构或佛教团体,不约而同地请印顺担任“导师”,时常请益。连被佛教界视为“邪魔外道”的“灵仙真佛宗”创始人卢胜彦也说印顺曾亲口鼓励他“努力向前”,以致遭到印顺本人的“澄清”。印顺历来与星云一样饱受来自“中国佛教会”一派势力的排挤,在“中佛会”声威今非昔比的时候,印顺法师门庭“下自成蹊”,反映了台湾佛教界内部结构组合

的新态势。

纵观台湾佛教近二三十年的发展,还有两个特点,一是所谓“入世佛教”,一是所谓“居士佛教”。“入世佛教”的最好注脚,就是佛光山集团的所作所为。星云主张今后的佛教要走工禅、商禅并举的道路,“以出世的精神做入世的事业”,“自力自足”。他的做法,实际是传统的佛教存在方式受到现代社会生活严峻挑战的结果。“入世佛教”说到底,就是以积极参与社会生活来求取佛教在现世的生存空间。这一点,连过去站在消极“出世”立场上的一些所谓“保守派”人士,也渐渐意识到了。“居士佛教”是近代中国佛教本来已很突出的现象,在台湾,一方面表现为在俗信徒的增加超过僧侣数量的增加,另一方面表现为初中以下程度占 63.03% 的僧侣队伍素质不能适应佛教进一步发展的需要,造成一批高层次知识型信士以钻研、护持正法为己任,而社会上非正规佛教的“复合”信仰一派盛行的局面。这种状况不能不说是潜藏在台湾佛教繁荣表层之下的危机,但同时又可能是台湾佛教整体水平发生根本性变化的希望。

台湾著名佛教寺庙很多。台北龙山寺建于清乾隆三年(1738),石雕精美,彩绘鲜丽,被列为“观光寺庙”。有台湾妈祖信仰“总庙”之称的云林县北港朝天宫,一向由临济宗僧人住持,香火之盛,令人惊叹。此外,新建的玄奘寺等寺庙,在传统造型、布局的基础上加以创新,使用现代工艺和材料,代表了当代城市佛寺建筑的一个方向。

基督教(新教)

1627 年,荷兰传教士首先入台传播新教,在武装后盾的压力下,数千名台湾土著居民受洗。1661 年郑成功复台,荷兰传教士被逐,当地受洗者本不坚定的信仰也划上了一个句号。200 余年后的

1865年,苏格兰长老会派马雅各等从台湾南部登陆;1871年,加拿大长老会马偕牧师医生到达台湾北部“开荒”,两个长老会的势力南北对进,传教成绩颇佳,使长老会成为台湾历史最长、信徒最多的新教教派。除长老会外,整个日据时期只有产生于大陆的真耶稣教会和日本的圣洁教会传入台湾,其中真耶稣教会的发展也比较迅速(1992年底有教会216个,信徒43242名)。1945年以后,新教其他一些教派陆续入台;1949年大陆解放,大量外籍传教士迁移到台湾,长老会一家“独尊”的局面逐渐被打破。目前,全台湾新教系统的不同教派有100个左右,1991年底登记教堂1867个,教职人员12,893名,登记信徒519,731人。这里的教堂数和信徒数与1989年底分别公布的2,437座和42万8000人相比有较大出入,应以晚近者参考价值更高。在1991年一年当中,台湾新教各教会共做礼拜117,640次,平均每次有教友120人参加;举行布道会4,194次,经常性查经活动77,802次,教义研习活动9,078次,平均每次参加的信徒人数分别为142人,32人和44人。各教会共设有图书馆626个,康乐中心442个,幼稚园209个,出版刊物1,290种;还办有多座大中小学和专科学校,以及医疗慈善机构,其中长老教会的马偕纪念医院最为知名。1991年,台湾基督教会经济收入为新台币33亿8649万8000元,是仅次于道佛两教的第三“富户”。台湾基督教超教派组织有“中华民国基督教会协会”、“中华民国福音联谊会”、“基督徒从业人员协会”、“中华基督教福音协进会”、“基甸会”,及男女青年会等。国民党中央评议委员郭哲现任“基督教会协会”理事长。

1949年以后从大陆或海外进入台湾的基督教教派,几乎都属福音派,普遍重视传统的传播“福音”和个人的“灵修”活动。由于历史的和神学思想的原因,它们或者与国民党当局关系密切,或者对政治事务缺少兴趣,其“社会关怀”仅仅表现在医疗、教育、救济等事业上。在这种情况下之中,具有广泛国际背景和自由派神学基础、

信徒主体是台湾本地人士的台湾长老会,就以其浓厚的政治色彩和不同一般的“社会关怀”,而显得十分突出,十分醒目。

台湾长老教会于1951年实现了南北两个长老会的联合,成立了“台湾基督长老教会总会”。其组织形式采取以总会、中会、堂会为主的三级代议制。总会为最高代表机构,设正副议长、正副书记、正副会计各1人。议长任期一年,1993年第40届年会选出的议长是庄懿仁牧师。总会闭会期间事务由常置委员会管理,设总干事负其责。总会出版周刊《台湾教会公报》。中会是地区性组织,台湾范围内有16个,亦设正副议长、书记及会计,议员由下属堂会的长老、执事和宣教师组成。堂会是以各个教堂为中心的基层组织。教堂长老、执事由信徒推选。目前,长老教会教徒超过20万,教堂超过1000座。教徒中,台湾本地人最多,年龄15至39岁的人最多,公务人员最多,商人次之,北部教徒较南部为多,平均文化程度较高。台湾“总统”李登辉也是长老教会的一名信徒。

台湾长老教会总会实权掌握在总干事手里。前总干事高俊明任此职达19年(1970~1989),继任总干事为杨启寿。正是在高俊明任职期间,由于岛内政治环境的变化和国际势力的插手,台湾长老教会与国民党当局发生了一再升级的政治冲突。矛盾的焦点集中在“台独”问题上。诚然,冲突的爆发,不能排除蒋氏父子宗教政策措施失当的因素从中起了一些刺激作用,但并不能说长老教会部分骨干的“台独”意识就是这些因素“逼”出来的。“台独”是一股久已存在的、有着深刻国际原因和岛内政治、社会原因的历史逆流。而蒋氏统治时期被严厉压制的“台独”势力,就是借助长老教会这个现成的宗教组织、披上可通过其教义来发挥的“社会关怀”外衣,最先找到了在台湾本土公开宣泄其主张的缺口。

1971年12月29日,长老教会发表《对国是的声明与建议》,援引西德模式,建议当局“彻底革新内政”,“作中央民意代表的全面改选”。1975年11月18日,发表《我们的呼吁》,再度强调《国是

声明》的内容,提出教会要“积极关心我国政治前途”,“促请政府诚意地推行民主政治”。1977年8月16日,又发表《人权宣言》,宣称“台湾的将来应由台湾1700万住民决定”,并公然要求当局“面对现实,采取有效措施,使台湾成为一个新而独立的国家”。一言甫落,长老教会一部分人的“台独”倾向终于暴露无遗。进入80年代,长老教会的政治活动从口头向街头发展,在反对国民党当局的游行示威活动中高喊“台独”口号,与所谓“党外”的和岛外的“台独”声浪连成一气。1986年,民进党成立,其领导集团中许多人是长老会教徒,陆续进入台湾“国大”和“立法院”的民进党籍人士也多有长老教会背景,长老教会在台湾政治中的一部分“特异功能”转由民进党出面承担。1990年,在国民党内某些力量的纵容下,民进党将“台独”列入党纲,走上了一条分裂国土的“不归路”;长老教会的一部分骨干处处为之呐喊助阵,《台湾教会公报》上的“台独”宣传更加肆无忌惮。台湾基督长老教会日益演变为一个政治性的宗教团体。

台湾长老教会的作法,还给另外一些宗教组织和教徒提供了“样板”。新教内部有新约教会向国民党当局“暴政”发难,虽然是出于坚持其“异端”信仰而支持包括“台独”在内的任何敢与当局“对着干”的力量,并非真的就同意“台独”,但其行动之激烈程度超过长老教会,令当局甚感棘手;一向顺从当局的天主教会内部,出现了由教徒组成的“人权小组”,1991年10月参与发起民进党组织的“台湾重返联合国”游行;连某些台湾省籍年轻一代佛教徒也发出了“佛教值得向基督教长老教会学习政治见识”的言论,甚至直接认为佛教界应“有心胸包容主张(台湾)独立者”;更出现了“万佛会”那样赞成“台独”的团体。种种迹象表明,在未来台湾的政治舞台上,来自宗教方面的表演者将更多地登场;从长老教会开始的台湾政教双方正面冲突及教教、教内政见性冲突,将在更大范围内和非常敏感的问题上持续进行下去。

不过,应当指出,台湾长老教会上层人物(特别是原北部教会的一些教职人员)和很多不赞同“积极关心政治”的信徒,对“台独”的态度并非全都认同。有不少信徒对于少数把持教会权力的人不征求广大教徒意见就以教会名义发表政治性言论颇为不满。长老教会中,中产阶级信徒占有很大比例。信徒经济收入的殷实,使长老教会在财政上大蒙其惠。教会面向社会的许多“关怀”工作,就是在雄厚财力的支持下得以开展的。而保障既得经济利益,又是中产阶级参与政治的出发点,这种求稳怕乱的心态,对长老教会内一部分政治活跃分子的行为不能不产生一定的牵制作用。因此,整个台湾基督长老教会最后会走到哪一步,还可拭目以待。

天主教

天主教是明天启六年(1626)由西班牙多明我会神父传入台湾北部的,到崇祯十五年(1642)西班牙传教士被荷兰人驱逐时为止。土著居民受洗人数约4000名。清咸丰九年(1895),西班牙多明我会应罗马教廷传信部的请求,从菲律宾派神父2人,与中国修士、教友各3人重新抵台传教,首先在高雄建立第一座教堂,并逐渐向北扩展势力,天主教方在台湾站住脚根。1883年,台湾教务划归厦门教区;1913年7月19日,成为独立监牧区,仍由西班牙人管理。1941年太平洋战争爆发后,日本占领当局饬令天主教会与西方割断联系,迫使全部西方传教士离台,由日本教士代理监牧。当时,台湾有天主教堂18座,教徒近万人。1946年,日本教士被遣返;1948年5月,教廷派西班牙多明我会会士陈若瑟任监牧。1949年后,大批中外籍教职人员和一些教徒从大陆来到台湾,教廷于1949年12月30日把台湾划分为台北、高雄两个监牧区,1950年10月6日,1952年8月7日,又先后建立台中和嘉义、花莲3个监牧区。1952年8月7日,教廷以台湾作为中国第21个教省,台北监牧区

升格为总教区，郭若石任总主教。1961年3月21日至1963年7月15日，新建新竹、台南两教区，高雄、嘉义、台中、花莲均升为教区。1968年9月25日和1970年2月24日，又分别成立金马、澎湖宗座署理区。截止至1991年底，台湾共有1个总教区、6个教区、2个宗座署理区，有教堂796座；总主教4人，主教8人，中国籍神父440人，外籍神父300人，教友295,686人。台湾天主教会开办有幼稚园224所，小学10所、中学28所、职业学校9所、语言学校4所、大专院校3所，其中辅仁大学是台湾著名的综合性高等学府，1991年在校生达17,550名，并于1992年在台湾高校中建立第一个宗教学系。教会设有7家出版社、发行刊物94种，有“中声”、“益世”两家广播电台和6家视听节目制作中心；还有16家医院、17个诊所，以及育婴室、安老院等社会慈善机构。

1967年4月11日，台湾地区的主教组成“中国主教团”，负责推展台湾天主教教务工作。“主教团”成员任期4年，1991年4月改选后的成员为：主席单国玺（高雄主教），副主席狄刚（台北总主教），常务委员单国玺、狄刚、刘献堂（新竹主教）王愈荣（台中主教）郑再发（台南主教），以及林天助（嘉义主教，1994年3月逝世）、钱志纯（花莲主教），秘书长为徐英发（台北辅理主教）。“主教团”下设12个委员会，即：教义委员会、福传委员会、圣职委员会、礼仪委员会、教育文化委员会、宗教交谈与合作委员会、桥梁教会服务委员会、社会发展委员会、教友委员会、大众传播委员会、圣经委员会、家庭委员会。“主教团”秘书处自1975年9月起发行《中国主教团月报》。

随着1965年梵蒂冈第2次大公会议之后国际天主教“本土化”趋势的加强，台湾天主教的本土化倾向也越来越明显。50年代初，有的外国传教士要求入教的台湾人烧掉祖先牌位，现在，祖先牌位却可迎入教堂内供奉。弥撒仪式上，柱香可代替乳香，语言也不再拘泥于拉丁文。台湾耶稣会会长张春申神父认为，就天主教自

身的原则来说,具有“一”与“大公”两种体认,“一”表示只有一个教会、一个共同应当接受的教理与本质,“大公”则是无论天主教传布至何处,应与当地的文化甚至宗教情绪结合。他说:“就台湾教区而言,无论是礼仪、神学、领导和修行,都渐渐趋向中国化,这种潮流无法抗拒”。

然而,从70年代初到90年代初,20年的时间里,台湾天主教的信徒人数一直在30万左右徘徊,甚至从1970年的303,820人下降到1991年的295,686人。在此期间,台湾人口直线上升,这意味着天主教徒在总人口中的比例益形减少。显然,天主教会遇到了某些困难。针对这种情况,台湾“主教团”委托辅仁大学社会学系对天主教在台湾的现状及其发展趋势做了一次调查研究。调查从1984年开始,经过3年的工作,统计、分析了6508份问卷答案,汇集成《天主教在台湾现状之研究》一书,1987年公之于世。书中认为,台湾天主教1950年到1970年迅速发展的最大原因是:有利的政治因素,社会经济状况不稳定,大陆教徒及神职人员大批来台,以及大量土著高山族(台称“山胞”)的皈依。而1970年以后停滞的原因在于社会经济条件的改善使人的宗教需求下降,中国文化传统对西方宗教的抵制,民间信仰的复兴勃起,以及信教人口的迁移等。研究的结果,促成了1988年2月台湾天主教“福音传播大会”的召开,会议确定台湾天主教今后对内要通过各种办法巩固信徒信仰,对外要通过关怀社会下层和贫病弱小者扩大传教途径,在全社会面前“作社会良心及正义呼声”,努力与中国文化相结合,重塑“中华教会”形象。在这个问题上,其实天主教会碰到的困难也是新教教会普遍碰到的困难。这两个“洋教”同出一源,在台传教手法、吸引对象也有类似之处。50年代,台湾百废待兴,人心浮动,以美国为代表的西方文化与经济繁荣连在一起令人向往,加上传教士常以物质实惠相诱,“洋教”于是大行其道。到了70年代,台湾经济起飞,生活渐富,但又遇到被逐出联合国和中美关系正常化的冲

击,对西方的幻灭感使很多人回头去寻找民族文化之本,以求所谓“庄敬自强”,且因已有余财可聚,佛、道及民间信仰等“土教”随之复炽,迫使“洋教”不得不加速“本土化”以维持队伍,并不断总结经验,调整策略,希望重振旗鼓。与天主教“福传大会”几乎同时,1988年3月,新教14个教派和教会以及11个机构的代表组成了“公元2000年福音运动执行委员会”,确定了到2000年时,使台湾基督徒人数达到200万人,教会达到1万间的发展目标。从那时起到现在,新教教徒人数确有较大增长,而天主教教徒的增长仍不理想。看来,在两个“洋教”引入“归主”的竞赛中,天主教的落后是无法避免的。不过,“200万基督徒”的目标也并不实际,最终恐怕难以成真。

1991年,台湾天主教的经济收入为11亿4766万2000元(新台币),与道教、佛教、基督教(新教)一同,成为台湾12个教门中收入上亿元的4个大户。除这4教以外,其余没有一家当年登记收入超过6050万元。但是,受世界性经济不景气的影响,台湾天主教近年的开支也有所撙节,如为响应教皇约翰—保罗二世1984年2月要台湾教徒“做大陆教胞‘桥梁’”的指示而成立的“中国主教团”桥梁教会服务委员会,原来经费主要依赖“主教团”拨款,1993年起,决定拨款暂停,致使该委员会“援助中国大陆教会发展”的计划项目必须重新审定,并呼吁教徒“慷慨捐献”,以纾困境。而在台湾天主教会的收入结构中,教徒捐献的比重大大低于道、佛、基督3教。桥梁教会服务委员会经济力量的削弱,将可能在一定程度上影响其对大陆天主教有关事务的涉入力。

与上述问题有联系,还应该提到梵蒂冈与台湾的关系。梵蒂冈是欧洲唯一和台湾保持所谓“外交”关系的主权国家。为了保住这块“国际生存空间”,台湾当局对于教廷有关中国事务的任何言行、表态都十分敏感,唯恐已有的格局发生“意外”。在维持这种格局、执行梵蒂冈教廷对大陆天主教的一些意图、贯彻台湾当局对梵蒂

冈的一些方针方面,台湾天主教会和“中国主教团”负有特殊的使命。而一旦中梵国家关系取得突破,台湾天主教会在台方与梵蒂冈关系中的地位和作用还将有所升高。

理教

理教初名“在理教”,明末山东即墨县进士杨泽创立。杨泽字廷贤,道号来如,明亡不仕清,易姓羊,隐居蓟州修身创教,被后人尊为“羊祖”,入教称“在理”。理教主要信奉“圣宗古佛”,即观音菩萨,日行五十三参;修行兼采儒释道三家之长,“循儒行为入世规范”、“参佛法道功为出世修程”;经典有《无字真经》、《在理真经》、《参经》(《忠经》、《孝经》、《观音经》、《黄庭经》)、《心经》、《金刚经》、《道德经》等。教义为“崇尚五伦,实践八德”,以“忠君爱国,孝顺双亲,尊敬长上,和睦乡邻”16字为基本信条,戒“淫、盗、烟、妄、酒”;最高首领称“总领正提点大法师”,以下分15级法位,最低者为“办道”。

理教有二祖,羊祖之外,尚有一尹祖。尹祖名尹岩,是杨泽的再传弟子,他将理教组织系统化,建立了第一个公开活动场所——“公所”。清光绪二十四年(1898),成立北京理教总公所;民国十八年(1929),成立天津理教联合会和上海理教联合会;民国二十四年(1935)10月15日,在南京成立“中华理教总会”。1949年,理教首领之一、国民党军少将高参赵东书到台,1950年5月25日获准以“中华理教总会”名义重新登记;1951年3月4日赵当选为“总会”理事长,在台北建立总公所,赵东书就任总领正。据1990年底统计数,理教在台湾共有公所49个,信徒5800人,办有1所培养教职人员的中华圣理书院,发行期刊2种。理教现任总领正陈志泉,1989年1月继任。

理教有自己的斋期和节日,还有自成形式的婚丧寿诞礼仪。近

年,理教曾举行“敦睦联谊会”、“学术座谈会”、“才艺观摩会”等活动,但未造成较大反响。从总体状况而言,这是一个渐趋没落的教门。

天理教

天理教是原属教派神道系统、后自立成教的日本新兴宗教之一,1838年由日本农妇中山美伎创立。信仰父母神“天理欧诺弥格多”;主要教义为敬天地、孝父母、重信义、讲廉耻,愉快地从事日常劳作,最终达到“康乐世界”。该教1896年传入台湾,初在台北、嘉义等地活动,信徒多为日本人,且遭到日本当局取缔,直到1908年方被解禁,但台湾当地人入教甚少。1962年,日本人在战后再度来台恢复传教工作,渐有中国人加入。1971年12月,成立“中国天理教总会”。1990年统计,有布教所118个;信徒数字为29,695人,教职人员383人(1991年底)。

日本的天理教总部在台湾设有“台湾传道厅”,厅长中田;出版《台湾传道厅通信》月刊。天理教教徒均把日本奈良县天理市中山美伎故居当作圣地。1986年中山“百年祭”期间,台湾约有600名信徒前往“归参”。日本天理教教会人士和所属组织成员也经常到台湾参加活动。

轩辕教

轩辕教是1957年3月由“立法委员”王寒生在台北创立的一个“民族化”新兴宗教。以中国传统道德中的“尊天法祖”为信条,以轩辕黄帝为教主,以儒、墨、道三家同源为理论基础。轩辕教称其使命有四:光大文化传统,净化现实人生,提高精神境界,促进世界大同。它的活动场所称“宗社”,入教称“归宗”,礼拜之日称“来复日”,

首脑称“大宗伯”，各宗社内设太祝、宗正、司铎、执事等教职人员。经典以黄帝四经为主，以《易经》、《道德经》、《孝经》、《墨经》、《礼记》、《南华经》、《冲虚真经》等为辅；每年以农历三月初三黄帝圣诞和九月初九黄帝升天为两大祭典。其总部设在淡水，名为黄帝神宫。根据该教自己的统计数，1987年底，共有宗社14个，信徒10万，到1990年底，宗社增为16个，信徒号称15万1000人。而台湾当局有关部门1991年底调查统计时，轩辕教登记信徒数只有4507人。显然，前面两个人数是被大大夸张了的。

天德教

天德教是1927年由四川乐至县人萧昌明创立的，1930年向南京政府备案。定该教名为“天德圣教”，但以“宗教哲学研究社”名义活动，先在南京立社，不久上海、北平、汉口以及湘、粤、皖、赣等地纷纷成立“研究社”，随后设总社于黄山。1942年萧昌明去世，其妻接掌道务。1949年，总社迁至香港新界青山。1953年，王笛卿从香港到台湾，以“中国精神疗养研究会”之名进行活动；1974年，台湾前“内政部长”王德溥与王笛卿等合作，成立“天德圣教台湾区委员会”，在不少县市成立分会，后来王德溥和王笛卿分道扬镳，王德溥自立“天德圣教中华民国总会”，但未能获准登记。在这段时间，还有一些天德教成员以另外某些组织的名义单独活动，彼此不相统属。1989年6月25日，17个已有的天德教团体组成“中华民国天德教总会”，获准立案，会址暂设于台北县深坑乡；现任理事长为萧楚乔。

天德教宣称“以五教精微而成”，教义旨在复振道德，挽劫救世，主要传授修炼萧昌明“创颁”的20个字：忠、恕、廉、明、德、正、义、信、忍、公、博、孝、仁、慈、觉、节、俭、真、礼、和。该教主神分上中下三代，名目颇多，但在道院坛场内只供“无形古佛”等3尊圣像，

又以黄色棉布挂于壁上，称“光布”，代表三十三天；入教者经导师指点、打坐修持，据言可在“光布”上看到“宇宙之光”所传达的“神谕”。该教还主张通过“精神治疗”为人医病，方法与气功相似。

天德教组织形式采取教团、社团合一的体制。教团方面，教阶分为总开导师、开导师、皈依弟子等；社团组织上分为道务、服务、总务、秘书等组和主计室；出版《觉明》、《明德》等杂志，近年还由秦淑德主持整编了《德藏经》4类8部28卷行世。

据1990年底天德教的统计，该教在台有堂口16个，信徒号称10万6000人。台湾天德教与香港的天德教团体保持着联系。

天帝教

天帝教是台湾前“立法委员”李玉阶在天德教的基础上创立的。李玉阶，道名极初，道号涵静老人，1901年生，“五四”时期曾参加上海学运。北伐军到上海前，曾为之做过联络杜月笙的工作。后为宋子文管理机要，任过西北盐务总视察。1949年到台湾，后接办《自立晚报》，60年代离开报社。30年代，李玉阶在南京遇到天德教教主萧昌明，成为其首座弟子。1937年7月隐居华山修炼，于1942年冬完成现作为天帝教教义的《新境界》（原名《新宗教哲学思想体系》）一书，并于此期间结识蒋纬国为至交。李玉阶起先在台湾曾与王德溥、王笛卿等人传布天德教，几人分手后，李于1978年成立“中华民国宗教哲学研究社”，开始筹设天帝教。1980年，天帝教正式创立；1982年获“内政部”许可传教；1986年7月完成设立财团法人手续。天帝教谓其教主为“天帝”，即“世界各地至今统称之上帝”，李玉阶为天帝“驻人间首任首席使者”，“代天宣化”。天帝教教旨“以生生不息，体天心之仁，亲亲仁民，仁民爱物为中心思想”，要求教徒先尽“人道”，再修“天道”，进而“修持身心性命妙道”，达到宗教大同、世界大同、天人大同、宇宙为家的目标。天帝教称其当前

两大时代使命为“化延核战毁灭浩劫”、“确保台湾复兴基地”。几年以前，天帝教还曾提出“早晚祈祷”“迫使中共放弃共产主义，接受以三民主义统一中国”的任务，目前其首脑还偶尔公开强调。

天帝教组织机构分为“首席使者”直属的“极院”系统和纵向的弘教系统。后者分5级，最高为“全球弘教中心”“始院”，位于台北县新店市；其次为洲级的“统院”，再次为国级的“主院”，又次为省级的“掌院”，最低为县级的“初院”；基层场所称“堂”。1993年时，有主院2个，一为“中华民国主院”，位于台中市，一为日本主院，位于日本三重市菟野町；掌院3个，分别位于台北、台中和高雄；初院16个，其中1个设在美国洛杉矶。另有13个堂分布在台湾各地。极院系统于1993年5月15日宣告完备，正式成立，包括台中县清水镇的天极行宫、南投县鱼池乡的镭力阿道场，以及天安太和道场等；天帝教还设立了“天人研究院”、极忠文教基金会、帝教出版社和教讯杂志社，掌握着“中华民国宗教哲学研究社”和慈善机构“红心字会”。

据1990年底的数字，天帝教有信徒5万人。信徒都有“道名”，以特定字样分辈，互相称“同奋”，乃共同奋斗之意。天帝教不反对信徒入教后继续保持原有的宗教信仰。信徒日常修证功课包括反省忏悔、祈祷诵诰、力行教则、填奋斗卡，各教院、堂每周举行会祷会座、亲和集会；每年在天极行宫分期传习“正宗静坐”，在各地为民众提供“精神治疗”。

伊斯兰教

伊斯兰教在台湾习惯上被称为回教。据学者考证，台湾伊斯兰教最早可能是南宋时由居住在泉州等地的阿拉伯客商迁居台湾而带入的。大批穆斯林人口的入台，则是在郑成功收复台湾以后。这些穆斯林建起了最初的清真寺，伊斯兰教信仰世代流传下来。但在

日本占领时期,不准大陆阿訇到台湾,不准进行伊斯兰宗教活动,使伊斯兰教受到极大削弱,台湾回族居民逐渐被当地民间信仰所浸染,只有一些回族生活习俗被保留下来。1948年,大阿訇王静斋在光复后首先入台传教,在台北设立会所,组织回族居民恢复聚礼。1949年,大约2万多穆斯林从大陆涌进台湾,为台湾伊斯兰教的复甦和巩固增加了决定性的力量。几十年间,由于内部通婚,台湾的穆斯林人口成倍增长,伊斯兰教成为台湾一个规模虽小但相当稳定的宗教。据1990年底统计,台湾共有清真寺5座,穆斯林5万人。

台湾现有4个伊斯兰教团体:

1.“中国回教协会”。1938年,中国回教协会在武汉成立。1949年在台湾重新打出旗号,白崇禧任理事长。1955年,蒋介石出于和桂系的宿怨,迫使白崇禧以健康原因辞去理事长一职,先后由时子周、赵明远等继任。这些人一一去世后,自1974年改由常务理事按月轮流负责。1977年选出“国大代表”许晓初任理事长。1990年8月又选出现任理事长武宦宏。该会下设教义、文宣联络、活动、妇女、国际事务、行政财务6个小组;宗旨为“促进伊斯兰文化发展,加深伊斯兰界的相互了解和友谊”;出版季刊《中国回教》。该会代表台湾穆斯林与国际伊斯兰教组织发生联系,每年选派穆斯林赴美加朝觐,并经常组织团队出访中东、东南亚的伊斯兰国家。

2.“中国回教青年会”。原为萧永泰等78人于1949年7月28日在广州成立的“中国回民青年反共建国大同盟”,1957年改今名。其宗旨是:团结对伊斯兰教有热忱的男女青年,推展教务,宣传教义,与国际穆斯林青年组织保持密切联系。该会出版不定期刊物《回教文化》。

3.“中国回教文化教育基金会”。1976年在台北成立,主要任务是接受海内外捐款,向穆斯林学者和大专院校、高中的穆斯林学生提供奖助,资助编译、出版伊斯兰经典,编印伊斯兰教文化丛书

等。现任理事长为《中央日报》社长石永贵。

4. 伊斯兰服务社。原名“伊斯兰文化苑”，1987年1月由叙利亚裔台商马乐旺在台北创建，台北清真大寺大教长定中明兼任苑长。主要任务是在清真寺以外开展对穆斯林儿童的宗教教育，教授阿拉伯语和伊斯兰教知识，举办各种讲座，消除社会上对伊斯兰教的误解和偏见，增强教友之间的联谊。

上述4个组织中，“中国回教青年会”、“中国回教文化教育基金会”都是“中国回教协会”的团体会员，伊斯兰服务社也是“中国回教协会”的附属组织。

台湾的5个清真寺是：台北清真大寺，1960年建成，可供800名穆斯林礼拜，“中国回教协会”设于此。台北文化清真寺，1983年重建，次年完工，“中国回教青年会”设于此。桃园县龙岗清真寺，原为云南穆斯林老兵的礼拜处，1987年重建，主体部分1988年落成。台中舒海尔清真寺，1989年重建，1990年完工沙特阿拉伯捐助一半经费，建筑为阿拉伯风格。高雄清真寺，1990年开始重建，1992年完工，系一现代化的楼宇建筑。

巴哈伊教

巴哈伊教在台湾称“大同教”，是从伊斯兰教巴布教派脱胎分化而成的一个世界性新兴宗教。19世纪中叶由伊朗贵族巴哈欧拉创立，本世纪内获得迅速发展。1935年，原清华大学校长曹云祥在上海翻译该教著作，因该教主张人类一体，世界大同，似乎颇合于中国儒家的“大同理想”，便将其名定为“大同教”。80年代，世界各地华人教徒将教名统一确定为“巴哈伊教”，在台湾则两名称混用，仍以称“大同教”者为多。

1954年，伊朗人苏洛曼夫妇首先在台南建立巴哈伊教中心；随后，不少巴哈伊教著作在马来西亚和台湾译成中文出版，华人信

徒有所增加。1958年在台湾正式登记,获准自由传播。

巴哈伊教没有专门神职人员,教徒“自行祈祷”。教义有相信一个上帝、人类同宗、宗教同源、个人独立追求真理、破除迷信偏见、宗教与科学一致、普及教育、男女平等、谋求各国共同福利以保障世界和平等。规定信徒应祈祷,每年斋戒一次,戒饮酒赌博、偷窃及使用暴力,禁说谎及背后论人是非,必须工作,不得乞讨,效忠政府,服从当地法律,重视婚姻及家庭生活。巴哈伊教倡导“工作就是崇拜,服务就是祈祷”,生活与信仰一体,每个教徒都有传教的义务。其总部称“世界正义院”,设于以色列海法。下设地区和国家级的“总灵体会”,再下面为地方灵体会,负责人由教徒选举产生。台湾设有“大同教台湾总灵体会”,下设妇女、学校、传导等委员会;1990年,有地方灵体会40个,教徒活动中心12个,活动点203处;1991年底,登记信徒共16,573人,还办有2家出版社,发行不定期刊物2种。按照规定,该教每年在4月21日至5月2日之间召开代表大会,选出9位总灵体会委员,1993年是第26届。台湾巴哈伊教与国际巴哈伊教组织和人士有着频繁的联系和来往,与以华人教徒为主的港、澳、马、新等总灵体会多次举行有关传教活动的联合会议。

一贯道

一贯道是中国近现代史上一个有名的封建会道门,是清初以降多种民间教门融汇合流的产物。1930年,山东济宁人张奎生(字光璧,道号天然,又号天然子)接掌“道盘”后,在华北、东北、华东、华中得到迅速发展。“一贯道”取孔子“吾道一以贯之”之意,此“道”即天地万物之根源,超乎三界,亦即“常而不变”之“理”;由“理”生“气”,由“气”生“象”;“理为本体,气、象为外用”。从理论上说,一贯道认为人如“持正理修正道,由象返气,由气返理”,皆可超

脱生死，抵达彼岸。但又称因有“三期末劫”，人们迷失性灵，不知归路，幸亏上帝垂悯，降下一贯道门，实行三曹普度；以“明师”传授性理心法，沟通天人。一贯道主张“三教合一”乃至“万教合一”，“行儒门之礼仪，用道教之功夫，守佛家之规戒”，老子、孔子、释迦、耶稣、穆罕默德被其尊为五教圣人，一起供奉。其主神为“明明上帝”，又称“无极老母”（“母”字特写为“中”），陪祀者尚有神明多种，张奎生及其妾孙素真（字明善，道号慧明）也分别被封为“天然古佛”和“中华圣母”。一贯道的终极神学理想是要普度世间“九十六亿原人”回归“无极理天”。1940年，张奎生将一贯道又叫做“天道”，从此，两个名称并用，以迄于今。经逐渐演变，到张奎生时代以后，一贯道内部职级分为10级：1. 祖师：即张奎生和孙素真；2. 道长：各支系元老，共9位，现均已故；3. 老前人：资历深厚的前人；4. 前人：又称前贤，资深点传师，多名点传师的领导者；5. 点传师：传道人，现在台湾通称经理；6. 坛主：佛坛负责人；7. 讲师：在佛坛宣道人员；8. 办事员：协办道务人员；9. 三才：扶乩时合作的灵媒，即天、地、人三才的合称，扶乩者称天才，抄字者称地才，报字者称人才，天才通常择幼童担任；10. 道亲：一般信徒。一贯道在大陆传道过程中，分成许多支系，以某一个“坛”为名号，划分各自的领地；如天津的“文化坛”，上海的“基础坛”、“金光坛”，哈尔滨的“兴毅坛”等等。1947年，张奎生去世，孙素真接掌“道盘”前后，一贯道又分裂成两大派，即师兄派和师母派，师母派实力较强。

1946年初，华东一贯道“基础坛”、“宝光坛”和天津“同兴坛”的道徒分别渡海进入台湾“开荒”传道，在台北先后建立佛坛；1947、1948年，天津“文化坛”、南京“忠孝坛”、宁波“明光坛”、上海“金光坛”、天津“浩然坛”、哈尔滨“兴毅坛”等很多支系纷纷入台，在台湾南北各处遍地开花。由于一贯道的信仰形式与台湾原有的斋教接近，很快受到了接纳，并渐次取代了斋教在民间的地位。二者兴替之际，一贯道根据斋教的习惯，将活动场所“佛坛”改称为

“佛堂”，“坛主”变成了“堂主”，各支系名目也由“某某坛”变为“某某组”。

一贯道惯于借助扶乩降神的灵异活动进行传道。在大陆时，由于没有专门的寺庙，活动都在私人住宅内设的佛坛举行，外人无从窥知其真相，更添加了一派神秘气氛，也使道内不法之徒有机会蛊惑信众，以售其奸。1949年蒋介石政权退据台湾，很长时间惶惶不可终日，看到一贯道的聚会活动颇为诡秘，不禁有草木皆兵之感。1950年，“台湾省保安司令部”查报一贯道活动，1951年由“内政部”依据《查禁民间不良习俗办法》予以取缔，罪名包括“败坏风俗，妨害治安，干预政治，为‘匪’利用”等。但是，禁而不止，一贯道始终没有中断活动。1963年、1971年，台湾警备总司令部又两次出面重申取缔命令，道徒却越打越多。为取得合法身分，一部分道徒加入了道教会，有的与轩辕教拉上了关系；为消除“不公开活动”的口实，一贯道开始大建公开庙宇，采取“挂靠”在道教会或佛教会的方式进行登记；坚持“地下”传道的也大有人在。此外，一贯道设法在官方人士中发展“道亲”，甚至把当局打入一贯道内部“卧底”的情治人员也“俘虏”过去，还大张旗鼓地运用为国民党籍“民意代表”和“地方官员”候选人拉票助选的办法，向当局表示忠心和显示实力。到了80年代初，一贯道已经处于半合法状态，教势高张，道徒达到50万人以上，连前国民党中央社会工作会主任萧天赞、主管宗教事务的“内政部”部长吴伯雄的夫人，以及一批“立法委员”、社会名流，都成了“道亲”。当局的禁令，已成了一纸空文。但是，台湾官方仍未能下决心对一贯道“解禁”，数次驳回了一贯道的登记申请。1986年，民进党成立，部分年轻一贯道信徒表现出向该党寻求帮助的迹象，民进党也派人去拉拢一贯道。1987年新年刚过，40名国民党籍“立法委员”联合提出议案，“呼吁迅准天道之立案合法传布”，以保证它“成为拥戴政府的资源”。“内政部”立即配合，宣布一贯道合法化，于是，一贯道成为台湾当局宣称将解除戒严、开放组

党以后第一个改变非法地位的“草根性”信仰集团。

1988年3月5日,经过一系列派组整合的“中华民国一贯道总会”在台北新店大香山慈音岩举行成立大会。该会称其代表了台湾93%的道徒;基础组老前人张培成被选为第一届理事长。会址设在台北市宝兴街188巷2号先天道院。在同年出版的《一贯道简介》一书中,一贯道总会将该教门宗旨明确为:敬天地,礼神明,爱国忠事,敦敬崇礼,孝父母,重师尊,信朋友,和乡邻,改恶向善,讲明五伦八德,阐发五教圣人之奥旨,尊四维纲常之古礼,洗心涤虑,借假修真,恢复本性之自然,启发良知良能之至善,己立立人,己达达人,挽世界为清平,化人心为良贤,冀世界为大同。由此可见,台湾一贯道正企图减少其原有理论中的神秘主义气息,以一种“道德宗教”的面貌重新出现。当然,“转型”并非可以一蹴而就。

与这种努力相关联,一贯道投入很多资财开展社会服务事业,如设立养老院、育幼院、医院、诊所、图书馆、康乐中心,创办文教基金会等,谋求改变其社会形象。针对社会上对它原有的传闻,一贯道兴建了多座大型庙宇和数以万计的公共佛堂,向公众开放,宣传其“毫无迷信怪异之色彩及铺张浪费之举动”。这类措施,的确有利于扭转对它的看法。台湾一贯道所以能吸引大量大专学生和知识阶层的人士入道,很大程度上得益于此。

目前,一贯道在台各派组依其发展规模,可分为大中小三类。大型的有基础组张培成支线,发一组(原同兴坛)陈鸿珍支线,宝光组杨永江支线,兴毅组何宗好支线,都有家庭佛堂千堂以上;中型的有浩然组金宝璋支线,宝光组林梦麒支线、苏秀兰支线,发一组刘振魁支线、祁玉镛支线、张玉台支线、刘全祥支线等,有家庭佛堂数百堂以上;小型的包括明光、金光、慧光、安东、常州、南京等组,还有以台中市天道三佛院为中心的“正义辅导会”。这些派组中,兴毅组信徒最多,号称60万;发一组号称30万,其陈鸿珍支线大专学生最多;基础组号称10万。这几个数字难免有夸大。若据1990

年底一贯道总会的统计,全台湾一贯道先天大庙共 60 座,公共佛堂 10,211 家,家庭佛堂 17,797 家,信徒 83 万 3000 人。一贯道在台湾商界影响不小,轻工、餐饮业中,有很多道徒;著名的航运巨头张荣发是虔诚的“道亲”,他所创设的“国家政策研究中心”被视为李登辉的“智囊”机构。1991 年,一贯道的经济收入为新台币 6049 万 2000 元,是台湾“十二大宗教”中的第 5 位收入大户。一贯道的经典十分庞杂,林林总总,不下数十种之多。台湾一贯道系统设有 6 家出版社,经常印行其经典、“鸾书”、传道读物和有关的研究性著作;一贯道各团体还发行定期和不定期刊物 12 种。

一贯道总会的系统之外,另有一派一贯道徒以“中华圣教”之名在台活动,“总会”指其为“旁门”,他们也不承认“总会”的地位。1992 年 6 月,这一派别在台中县后里乡举行“中华圣教筹备会”,拟向“内政部”登记为宗教法人。不过,尽管一贯道总会的权威有限,他们的力量尚不足以同“总会”分庭抗礼。

台湾一贯道在过去的年代里,传到了韩国、日本、美国、巴西以及东南亚、大洋洲、欧洲、非洲一些国家,信徒集中在华侨华裔社会,也有少量外国血统人士。其中,兴毅组在海外的势力最盛。此外有必要指出的是,在台湾当局 1991 年的调查中,有 33.33% 的受调查一贯道团体把“加强与大陆宗教交流活动”作为“未来发展方向”之一。这个情况是值得注意的。

第二节 香港宗教

宗教号称是香港社会支柱之一,与学校、报纸(包括传播媒介)并列。宗教在香港的历史发展是伴随着殖民地的开发而演变的,它大致经历了以下几个阶段。

1840年香港初开埠,大量外国人士涌进香港,其中有很多人都是宗教徒,信仰这种或那种宗教,为了能够过上宗教生活,宗教徒建立了一些宗教活动点,使宗教开始传入这一地区,以基督教和伊斯兰教势力最盛。1900年以后,香港城市日益发展,大量中国内地各种人士到香港谋生或进行贸易,于是中国系的佛教、道教和伊斯兰教的势力在香港广为传播,影响大增,成为当地最有势力的宗教力量。与此同时,一些原为信仰西方基督教的华人教徒,因不满受外国或西方教会人士的节制管理,于是纷纷揭竿而起,脱离西方教会,建立了中国教徒自己的独立教会。内地辛亥革命成功以后,香港宗教界受到了鼓舞,各种宗教活动频频举行,尤以佛教影响最大。1938年日本军队发动侵华战争,侵略广东,占领香港,港岛宗教活动在日军铁蹄的蹂躏下,转入低潮,有的宗教停滞不前,有的宗教甚致倒退。1946年以后,进入香港的华人和宗教界人士激增,刺激了香港宗教的发展,各种宗教上升的势头炽盛,其中属于中国系的宗教发展速度最快,华人的宗教群体已成为香港宗教的主体力量。50年代香港宗教仍然继续发展,但与内地宗教界的联系相对削弱,与台湾和外国的宗教界联系频繁。由于这时香港已变为世界贸易中心之一,同时又是亚洲最重要的商业城市和走向世界的跳板与窗口,故世界各主要宗教势力、不同背景的宗教力量都插足于此地,他们在香港创立组织,建造寺、观、院、堂、发展势力,使香港成为“世界各宗教的缩影”,各种宗教组织、教派林立,最终形成了并行发展的中国华人系的宗教群体和外籍系的宗教群体之二大势力。70年代来,香港宗教界与内地宗教界的联系恢复,随着大陆改革开放事业的深入,香港中国华人系的宗教势力再次扩展,地位加强,影响增大。现在香港的宗教有佛教、道教、伊斯兰教、基督教、天主教、孔教、犹太教、巴哈教、印度教、锡克教、祆教等多种势力,一些在二次世界大战后出现的新宗教也在港地不同程度地存在。各种宗教派别的寺院、教堂、清真寺等遍布全岛各地,宗教仪式活

动频繁举行,信徒众多。华人宗教群体仍占据了绝对优势地位,是香港宗教的主体力量,其中尤以佛教、道教、基督教、天主教、伊斯兰教和孔教等六大宗教突出,有重要的地位和影响。

佛教

一、香港佛教的历史与现状

香港佛教的传入最早可以追溯到5世纪。据中国佛教人物传记《高僧传》记载,南朝刘宋时僧人杯渡禅师于元嘉五年(428)来“交广之间”的屯门青山(又名杯渡山)建立杯渡寺(现名青山禅院)。宋代又有灵渡寺,明代修造了凌云寺,此三寺应为香港最古老的佛教寺院,但由于当时香港偏僻居一隅,寺院活动和僧侣都未能被记载下来。

1841年香港沦为殖民地后,人口渐渐增多,内地佛教各种宗派势力也开始相继传入。1916年知名人士潘达微、陆逢仙、吴子芥等人在香港创办了佛学会,佛教活动始有声色。1918年香港出现了专以颂经念佛为业的净土宗派的极乐院,它可能是居士组织,但由佛教僧侣来管理的佛教活动点。1920年中国现代著名僧人、佛教改革家释太虚应香港佛教徒的恳请,在涌泉院开设讲经会,很多人前来听讲,使佛教在港地影响日增,推动了香港佛教的发展。不久,香港的佛教徒成立了佛教组织,重要的有:真言宗居士林(1925)、哆哆佛学社(1928)、香港女子佛学院(1929)、香港佛教联合会(1930)、香港佛学会(1931)、佛教青年会(1932)、东莲觉苑(1935)、和香海莲社等等。这些组织有的是居士组织,有的是僧加团体,分别属于禅宗、净土宗和密宗几个派系,还有一些是佛教教育研究机构,它们繁荣了香港的佛教。禅宗、净土宗和密宗都是中国隋唐时期出现的中国化的民族佛教宗派。禅宗又名佛心宗,由南

印度佛教僧人菩提达磨在河南嵩山少林寺创立。以不立文字，以心传心，衣钵授受作证，提倡“见性成佛”的思想，尊《楞伽经》、《金刚经》和《六祖坛经》等为根本经典；净土宗又名莲宗，唐僧善导创立，以教徒一心专念阿弥陀佛名号，往生西方净土为法门，《无量寿经》、《观无量寿经》和《阿弥陀经》、《往生论》等为尊经；密宗又称密教、秘密教、金刚乘、真言乘等，原为印度佛教后期出现的以高度组织化的咒术、仪礼、民俗信仰为特征的佛教与婆罗门教相结合的产物。唐僧善无畏、金刚智等人在华建立，崇信《金刚顶经》、《大日经》和《苏悉地经》等经典。密宗自宋以后在汉地衰灭，但在西藏和日本等地流行，香港的密宗主要传入的是西藏的密宗和日本真言宗。

与此同时，香港的佛寺也开始扩建或新建。1913年南京宝华山月律师遣徒来古刹凌云寺传戒，将寺改为十方丛林的建制。1924年江苏镇江金山江天寺纪修和尚任宝莲寺住持，新修大殿，寺新名“宝莲禅寺”。1926年筏可和尚继任住持，增修地藏殿、祖堂、五观堂和般若禅堂等，寺规模大增，成为港岛一大名利。1928年陈春庭统领广东、广西、福建和越南等地的一贯道徒皈依天台宗，扩建杯渡寺、斗姥殿、青云观等寺观。翌年融秋和尚在新界荃湾芙蓉山新修行林禅院、依广东鼎湖山仪轨建制。南京栖霞山住持舜若和尚在荃湾建立鹿野苑，还有屯门清凉法苑、大埔大光园、观音紫竹禅院等一批新寺院建成。1933年茂峰法师等人在荃湾建立东普陀寺，一切仪轨均仿普陀山而做，短短几十年间，佛寺已经在港岛地区涌出，而且由于建寺的僧人来自于内地，故所建寺院都仿照了内地祖庭，于是表现出祖庭遗风和子孙寺庙丛林制的特点。

这一时期，继太虚法师之后来港弘传佛法的内地佛教高僧还有茂峰、洗尘、通一、芝峰和虚云等人，他们在港开设讲经法会，引起了世人们兴趣，听讲者踊跃。1935年芝峰法师应香港佛学会之请，在港宣讲《大方等如来藏经》，太虚大师也来港再次宣讲佛法。

翌年虚云老和尚在香港主持“万善众缘水陆大法会”，把香港崇佛的活动推向高潮，一时皈依者上万人，受戒人数达历史最高纪录，举办仪式连续数天方毕。在内地佛教界的支持下，香港的佛教文化事业也繁荣起来，先后有《佛学报》、《人海灯》、《佛教学报》、《天荒画报》、《香港佛化》、《无尽灯》、《华南觉音》、《佛教季刊》、《香海佛社》等佛教杂志竞相出版。虽然有些杂志因经费见肘等原因不久而停刊，但它们在传播佛教，扩大影响，争取信众方面曾经起到过积极的作用。一些与佛教有关的素食也风行一时，许多素菜馆相继开业。到1940年香港已有佛教寺院精舍上百座，佛教徒10余万人，僧侣100多人，佛教在港岛已经初具规模。1941年香港沦陷，在日本军队的占领下，香港佛教实际停滞不前。

1946年日本军国主义战败，港岛佛教得以恢复。以后内地的僧侣和佛教徒大批来港，岛上的佛教进入了新的发展阶段。到1953年全港已有僧尼300人以上，分别驻锡竹林寺、青山寺、西林寺、宝莲禅寺、东普陀寺等地。这时来港的内地名僧法航、倓虚、印顺、定西、太沧等人和当地佛教界一起通力合作，努力宣教，取得极大的进展。特别是兴办社会教育尤有成绩。到1978年前，佛教界建立各种中小学40多所，大专2所，在校学生达4万余人。东莲觉社出资兴办了宝觉中学、新界大埔的大光中学，香港佛教联合会创办了黄凤翔中学、大雄中学、德善中学、筏可中学、慈航中学、叶纪南中学、觉光法师中学、沈香林中学、黄允畋中学、孔仙洲中学和慈明小学等。这些由佛教徒热心捐资的学校，均以他们的名字命名，载入香港的教育史册。有的学校设备完善，师资力量较强，可容纳数千学生。佛教僧伽教育在香港也有了长足的发展，办有佛学院10多所。倓虚大师在新界基湾创办华南佛学院，培养了一批佛教人材，现任美国美东佛教会会长的乐渡法师就是该院的毕业生。1970年新起之秀能仁书院创办后，在社会上现已有较大的影响。有关佛教学术的研究活动也频繁举行、香港中国佛教文史研究所、

中华佛教图书馆、宝筏图书馆、香港佛教图书馆等都是有名的佛教文化机构，它们除了研究佛教文化、历史之外，还兼印刷流通佛典，出版中外文佛教著作近百种，旧版校订重印数十种，再版影印经书80万册以上，曾和台湾佛教界合作影印《卅续藏经》、玄奘的《大般若经》、《六十华严》以及英文版的《金刚经》、《六祖坛经》、《禅宗概要》、《成唯识论》等佛典。发行了《香港佛教》、《法言》、《内明》等普及性或学术性刊物。

香港的佛事活动也很发达，僧俗二界办有讲经会、清明思亲法会、佛诞日庆典、传戒法会、周末念佛会、周末佛学讲座、星期布道会、佛教定期广播讲座、佛经念诵会、佛教学校的佛教论文比赛会、放生会等几十种。它们一般由各佛教团体或寺院自行筹办。佛教慈善事业也具一定规模，设有“佛教宝静安老院”、“宝静护理安老院”、“志莲安老慈幼院”、“般若安老院”等，安老院设备齐全，服务周到，设有“老人安乐中心”，建有亭、台、花园等游乐设施，使老人们在此得以颐养天年，生活舒适安定。1963年佛教界开始在一些风景地区为佛教徒建立了公墓，满足人们的愿望。1970年香港佛教联合会建立了500张床位的医院，发扬宏法利生，慈悲为怀的大乘佛教精神。香港佛教界还和日本、韩国、东南亚及台湾省的佛教界联系紧密，经常举办各种佛教文化事业交流活动，使香港佛教成为中国大乘佛教向世界各地输出的跳板和桥梁，佛教由此传向美国、加拿大、欧洲和澳大利亚等国家或地区。佛教在香港已经形成了自己的特点，成为港岛最有势力的第一大宗教。到70年代末已有比丘、比丘尼1500余人，正信的佛教徒约50万人，佛教寺院、斋堂、精舍、莲社、学苑、庵堂等约500多所，平均每月有一个道场落成。1964年宝莲禅寺开始扩建大雄宝殿，5年后落成，寺亦成为“香港第一禅林”。

近十年来，香港和大陆的佛教界接触交流增加，香港的佛教又发生了新的气象。1979年春，香港宝莲禅寺董事会主席源慧法师

率领香港佛教旅行团来内地访问，受到中国佛教协会的热情接待。6月，中国佛教协会赵朴初会长到泰国参加“世界宗教和平会议”常务理事会议，回国途中顺便看望了香港佛教界人士。7月，85岁高龄的香港比丘尼宽纯法师一行礼谒北京雍和宫。10月，香港佛教联合会副会长黄允畋率团访问内地。1982年6月宝莲禅寺原任方丈慧广法师和继任方丈圣一法师率102人的“香港宝莲寺迎请大藏经代表团”到北京。这是2年前源慧法师和1年前黄允畋副会长代表香港佛教徒向中国佛教协会提出的满足他们迎请一套《清藏》到香港的多年愿望。中国佛教协会为了这一要求，专程从苏州调拨了一部卷帙较全、保护较好的《清藏》赠给宝莲禅寺永远供养。香港佛教界人士感动地表示：“香港佛教和祖国内地佛教从来就是一个整体”、“祖国内地是我们香港佛教徒的根本”、“一定要以此次来京迎请大藏经的盛事为增上缘，加强同祖国内地佛教徒的友好联系与密切合作”。1982年10月，中国佛教协会副会长巨赞法师带着内地佛教徒的深厚情谊，专程率团护送《清藏》到香港。这是新中国成立以后，内地佛教界首次组团访问这一地区，有着十分重大的意义。巨赞法师在港期间受到了港岛佛教界的热情欢迎，应邀在黄凤翔中学做了题为“禅宗”的学术报告会，近千名佛教徒到会听讲，反映强烈。通过这次迎送藏经的活动，内地和香港佛教界的了解、合作、联系加强，来内地参观的香港佛教徒终年不断，佛学生活体验团、佛教朝圣团、朝山团等走遍名山古刹，内地的许多佛事活动都有香港佛教徒参加。中国佛协、福建佛协、广东佛协、上海佛协、江苏佛协还派团访问香港。香港的佛教徒看到社会主义祖国取得的伟大成就，赞叹不已。1984年香港佛教联合会觉光法师参加了“香港基本法”起草小组的工作，在“中英关于香港问题的联合声明”草签之后，应用务院港澳办公室的邀请，与其它佛教领袖一起随港澳同胞国庆观礼团来北京参加国庆35周年活动。他怀着兴奋的心情返回阔别了50多年的辽宁营口老家探亲，看到家乡人民丰衣足食

的情景,感慨地说:“这次回家看到家乡面貌变化很大”,人民生活普遍提高,真是见所未见,闻所未闻!”很多香港佛教徒积极向内地佛教事业捐款,使一些受到文革破坏的佛寺得到较快的恢复和重建。圣一法师多次回内地,捐款资助维修损坏的寺院。内地佛教徒也关心和支持香港佛教的建设。1986年宝莲禅寺建造天坛大佛,赵朴初会长专程赴港出席签约仪式,中国佛协发起成立“香港天坛大佛造像随喜功德委员会”,赵朴初、正果法师、李荣熙副会长分别担任正、副主任,诸山长老、大心擅越担任委员,并将先期筹集到的120万元人民币捐款送到香港,体现了佛门子弟、法乳交织的深厚情谊,受到香港佛教界的称赞和欢迎。

短短十余年间,香港本地佛教在原有的基础上持续发展,已存的教育模式得到巩固加强。1983年佛教徒办的正觉学校、何励峰学校、陈式宏学校举行了首届毕业生典礼。能仁学院除办有中学部外,又增设了哲学研究所、中国文学研究所,招收硕士生、博士生、形成了完整的、多层次的僧伽教育体系。1981年新界荃湾西方寺成立的菩提佛学院,学僧除来自港岛本地外,还招生了韩国、新加坡、马来西亚和台湾等地的僧人,成为一所国际性的佛学院。1983年香港菩提学会又创办了四年制的“华夏中医学院”,为社会培养医用人材,所发的学士文凭已经获得教育部的认可。1986年香港“志莲佛教图书馆”成立,馆内拥有佛教图书一万余册,佛教文化事业繁荣起来。有关佛教的学术研讨会、纪念会也经常举行。1989年3月在香港浸会学院召开了别开生面的“佛教音乐国际研讨会”,来自各国及内地的学者数十人参加了会议。12月,法住学会在港举行纪念太虚诞生100周年的国际会议,产生了影响。除了原有属于僧俗两界的刊物《香港佛教》和属于僧伽的刊物《内明》以外,1985年新刊物《菩提》也开始发行。有关佛教丛书、译著也不断出版,佛教著述还被指定为香港中学生会考的参考书之一。1989年2月,香港显密学会会长郭兆明居士因弘扬佛教,增进中国与斯里兰

卡的佛教文化交流事业,获得了斯里兰卡佛教荣誉博士名誉,这是该国佛教界首次向一位在家的佛教徒颁发的荣誉。总之,香港佛教的发展已经引起世界一些国家和地区的注意,并将其作为模式而推崇。

1989年香港佛教界做了现代中国佛教史上的一次创举。宝莲禅寺于10月举行了世界最高的露天青铜释迦牟尼佛像——天坛大佛的圆顶洒净仪式。赵朴初会长亲自到会祝贺。早在1974年宝莲禅寺就开始酝酿塑立佛像一事的计划,曾向香港政府用优惠价购买了6567平方米大屿山木鱼峰。1982年成立了“宝莲禅寺筹建天坛大佛委员会”,经过4年紧张筹备工作,1986年正式签约破土动工。整个工程分为二部分;第一部分为高26.4米的铸青铜坐佛像,由202块铜片焊接而成,总重量202吨。第二部分为大佛底座,分三层。第一层是面积2124平方米的功德堂;第二层是面积730平方米和展览厅;第三层是面积430平方米的纪念堂。底座取自于北京天坛的建筑式样,坐佛立于其上,全部安装完后总高达63.9米,故名天坛大佛。整个工程耗资3000万港元,铜佛像的制作由南京晨光机器厂承担。工程的建设还受到香港政府、学校、公司以及新华社香港分社等机构团体的关注,提供了各种合作。1993年12月,中国佛教协会派出以赵朴初会长为首的数十人的代表团,专程到香港参加大佛的开光典礼。如今已经完工的大佛矗立在海拔482.2米的风景秀丽之木鱼峰上,以“慈悲而又雄建,端庄而又柔和”的形象吸引了香港和世界各地的游人。天坛大佛的建造是香港开埠150年来的佛教界内的最大事件,也是文化史、艺术史、铸造史上的一件壮举,这座世界最高的露天青铜佛像的建成,已成为香港标志之一和安定繁荣的象征,也对吸引中外佛教和游客来港参观朝拜,繁荣香港社会文化,发展旅游业经济有着重要的意义。赵朴初会长亲笔引用苏东坡的“稽首天中天,毫光遍大千,八风吹不动,端座紫金莲”的诗句,来称赞香港佛教界的贡献。

二、香港佛教团体简介

现在香港信仰佛教的人约占全港人口的 70%，其中皈依的佛教徒约 60 万，比丘约 400，比丘尼近 3000，以信奉大乘佛教，修持禅宗和净土宗者最多。近年来密宗的发展也比较迅速。佛教徒办的幼儿园、小学、中学、大学共 73 所，在校生约 7—8 万人。另外还有 7 所安老护理院，2 所托儿所，一个青年快乐营，以及一座相当规模的佛教医院。整个港岛现有寺院精舍 400 余座，佛教机构团体 200 余个，其中重要的约 30 余个。下面介绍一些最重要的佛教组织：

1、香港佛教联合会 1930 年成立。1945 年在香港政府注册，属于净土宗组织。为比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷四种组成，为香港最具领导地位、最有代表性及最大规模的佛教团体，现有会员 2 万人，会产数千万元。以弘传佛教信仰，行慈善事业为宗旨、会长为觉光法师，副会长为黄允畋等人。下设学务委员会、青年活动委员会、妇女委员会等机构。会员有遴选会员和普通会员二种。遴选会员有会内投票权，可选举正、副会长。会务工作和活动有：①弘法活动。包括举办各种佛教庆典、仪式、法会和佛学讲座等，还与其它佛教团体合办佛教研讨会和佛教展览等事业；②教育服务：办有享受政府补贴的中学 13 所、小学 10 所，非赢利性质的幼儿园 6 所。其中有一所是属于职业中学，开办工艺和商务科目，为学生提供技术知识和职前培训工作；③医疗服务，办有由政府补贴的大型佛教医院，床位 358 张，非佛教徒也可以入院；④安老服务。有可客纳 254 位老人的佛教护理安老院，经费享受政府补贴；⑤殡葬服务。设有占地面积 0.028 平方公里的佛教公墓，供佛教徒安葬亲人之用；⑥青少年服务。下设佛教青少年团，举办各种球类比赛、作文比赛和佛学常识比赛，现有青少年团员 15,000 人。还办有佛教青年康乐

营,提供床位100张。近年又增修了佛教青少年中心,约1000名6—25岁的儿童或青少年参加中心的活动;⑦佛教文化事业。设立佛学课本编纂委员会,编印初、高中佛学课本,供香港各佛教学校使用。1960年出版会刊《香港佛教》(月刊)还出版青少年团报等。新建的佛教文化中心已经开始使用,内设幼儿园、中学及青少年中心,配有召开国际性佛教会议的场所;⑧国际交往。1972年加入世界佛教徒联谊会。1977年与韩国“汉城佛教信徒会”结盟。翌年在香港召开第一届“香港和韩国佛教友谊缔盟”大会,以后每二年在各自地区轮流易地召开。现在还是世界佛教僧伽大会、世界宗教和平会议的会员,经常派代表团到世界各地参加会议,或接待各国及内地的佛教代表团。现任副会长黄允畋为世界佛教徒联谊会的副主席。

2. 香港佛教僧伽联合会 1960年成立。为佛教僧侣组织,有会员百余人,设有弘法部等机构。办有能仁书院等研究机构或学校。1972年开始发行《内明》佛教学术刊物。1964年加入世佛联,也是世界佛僧伽大会会员。

3. 佛教日莲正宗 属于日本创价学会的海外组织,也是国际佛教徒联谊会成员。有信徒3万人,主要以香港日资企业的职员和工人为主,组织较为严密,下设壮年、青年、妇女、女青四部,有6个区域办事处,27个分区办事处,110个地区办事处和数百个家庭小组。1974年曾在港召开“东南亚佛教徒文化会议”,翌年又主办了“香港文化节”。

4. 世界佛教徒联谊会港澳地区中心 1952年6月成立,10月在香港政府注册。1969年11月成立香港股份有限公司。1976年获得香港政府的补贴,以慈善事业为宗旨。

此外,还有属于比丘尼组织的:东莲觉苑、佛教大光园、般若精舍、慈航精舍、志莲净苑等;属于显宗的:香港正觉莲社、香海莲社、菩提学会、普慧莲社等;属于密宗的:金刚乘佛学会、噶玛噶举佛学

会、佛教真言宗男女居士林；属于学术性的：明珠佛学社、三轮佛学会、佛教法相会、法住学会；属于讲经的：佛教讲堂、光明讲堂、圆明讲堂；以及外籍佛教徒的韩国香港协会、日本辩天宗会香港分会等种种佛教组织。

基督教

基督教包括天主教和新教各派。香港是一个多元化的社会，华人占绝大多数，受东方文化影响固然深刻，但同时作为英属殖民地，150多年来受西方文化（以基督教文化为主要特征）的熏陶也很广泛，基督教各教派以鸦片战争为肇始，相继传入香港，并伴随着香港的开发而不断发展各自的势力。到目前，香港的基督徒几乎占其总人口的10%，但基督教各派的社会影响却远不止此。以下分别介绍香港的天主教会和新教各教派。

天主教

（一）历史与现状

香港的天主教是从澳门传入的。在鸦片战争以前，香港没有澳门发达，只是一个小渔村。欧美的传教士都是以澳门为跳板，经广州传向中国大陆。到鸦片战争爆发，英军占领香港，传教士才于1841年由澳门转到香港。始有瑞士籍传教士若瑟来到香港，他本是罗马教廷传信部驻澳门的代表，抵港后为英军中的爱尔兰天主教徒服务。1841年4月22日，罗马教廷将香港列为监牧区，若瑟为首任监牧。自此以后的150年来，罗马天主教会在香港的发展历史可分为六个时期：

1、监牧区时期（1841—1874）：这一时期是香港天主教会的草

创阶段,传教士很少。1842年1月22日,西班牙方济各会传教士纳华路到港,成为第一位居港的天主教传教士。此时的天主教徒以欧洲人为主,据1856年的统计,全港7万人口中有教徒3,000人,这其中除英驻军中的爱尔兰籍教徒外,还有印度籍的天主教士兵、澳葡人,另有600左右是从广州或澳门来的中国人,其余是菲律宾人。第一座天主教堂于1842年在威灵顿街奠基,定名为“圣母无原罪堂”,1858年扩建,1860年重建。1846年,天主教会成立了本地修院,1847年巴黎外方传教会首次进港,1848年,沙尔德圣保禄女修会来港,这是第一间到港传教的女修会,负责照料弃婴、老人和病人的工作。1860年,第一批嘉诺撒修女抵港,开始从事教育和社会服务工作,随后有不少国籍女子加入,成为该会第三会会员(后为耶稣宝血会修女)。各传教团体在传教的同时注重发展社会公益事业,以扩大天主教会在华人中的社会影响力。至1867年,罗马教廷委托米兰宗座外方传教会,开始全面负责管理香港监牧区,前后长达一百年。

2、代牧区前期(1874—1910):1874年11月17日,香港监牧区升为代牧区,代牧区的范围扩展到新安(即保安)县、归善县(即惠阳)和海丰县,委任高神父为首任“宗座代牧”,同年祝圣为主教。次年,香港代牧区被分为五个区,传教范围大大扩展。1877年香港天主教英文周刊创刊。这一时期,天主教教务发展迅速,教堂纷纷建立,1888年,无原罪总堂落成,并作为主教座堂;而教会所主办的学校及慈善机构也不断增加。至19世纪末,香港人口约30万,其中天主教徒已逾8,000,但外籍教徒仍占很大的比例。

3、代牧区后期(1910—1946):这一时期,中国国内局势动荡,辛亥革命、建立民国、军阀割据、抗日战争及香港长达三年零八个月的日据时期,都使香港社会受到极大的冲击,天主教会也不例外。各国修会到港陆续建立各自的机构或学校。这一阶段,天主教会将教务的重点转移到华人中间,教会也开始走向本地化,1922

年成立的国籍宝血女修会(是一自立修会)及1931年开办的华南修院,都是为培养华人教牧人员而设立的机构。1928年,创办了中文《公教报》,1945年还成立了公教进行社。日本占领时期(1941. 12. 25—1945. 8. 15),许多教徒逃离香港,大批教士和修女也逃到澳门,华南总修院和香港教区圣母无原罪小修院的大小修生也先后迁到澳门,传教士有的被拘,有的被逐,香港天主教会的活动陷入停顿,直到抗战胜利。

4、教区建立期(1946—1967):香港天主教会纳入罗马天主教的圣统制,香港代牧区升为主教区,恩理觉于1948年10月升为首任教区主教。这一时期,香港天主教会的发展进入一个新的阶段,梵蒂冈视该地为影响东南亚华人及中国大陆的重要基地,因而也吸引了世界各种天主教的传教组织不断地来到这里,发展各自的势力。1949年,因中国大陆解放,内地传教组织、教士及信徒也随着大批的移民纷纷来港,一时使香港的人口总数猛增,教徒的人数也极剧增加,到60年代中期,全港人口350万,天主教徒将近30万,达到历史最高水平。

5、更新与本地化时期(1967—1975):受梵蒂冈第二次大公会议的影响,香港天主教会开始走向内部的改革。1967年,华人神父徐诚斌被委任为辅理主教,1969年成为首任香港教区华人主教(1969—1973)。以后,香港的主教均由华人担任。第二任为李宏基(1973—1974);现在的主教胡振中为第三任,1975年祝圣。这一时期虽然教徒的数量没有增加,但教会对香港社会各个方面的影响日益扩大,教会自身的本地化色彩加深,并开展与基督教其它教会间的联系,发展国际交往。如1969年,与圣公会联合推行合一运动;1970年召开了香港教区会议,促进了教会内部更新运动的发展;同年,罗马教皇保罗六世访问香港,次年成立了亚洲主教团协会秘书处,香港成为罗马天主教会远东区传教的重要基地。

6、富裕社会中的教会(1975—至今):70年代中期以来,香港

经济发展迅速，社会逐渐走向富足，至 80 年代，香港成为亚洲四小龙之一，香港的天主教会也稳步发展。1988 年，主教胡振中被提升为枢机主教，天主教会成立了各种机构，如联合香港其它五种宗教，组成“六宗教关注社会问题小组”，1991 年举行了大型的香港教区成立 150 周年纪念活动。与此同时，注意发展与大陆天主教会的联系，1985 年，由主教胡振中带领的香港天主教五人代表团应邀访问大陆，这是香港主教首次访问大陆；此后，中国上海教区的金鲁贤主教率团访问了香港。

根据《1990 年香港天主教手册》1989 年 8 月的统计，香港的天主教徒为 258,209 人，不足全港总人口的 5%。共有堂区 55 个（香港 13 个、九龙 26 个、新界 16 个），其中 24 个属教区神父管理，31 个属修会神父管理；另有准堂区 6 个（九龙 2 个、新界 6 个）。天主教堂 100 间，其中圣堂 37 间，小堂 34 间，礼堂 33 间。神职人员：主教 1 名（另有 2 名在港居留的主教）；神父共计 3,337 名，其中教区神父 74 名（华籍 73 人、爱尔兰籍 1 人），修会神父 263 名（华籍 68 人、其它国籍的 195 人，分属 18 个不同的修会）；修士共有 77 人，其中华籍 30 人，其它国籍 47 人，分属 10 个不同的修会；修女共计 708 人，其中华籍 444 人，其它国籍 264 人，分属 26 个不同的修会。香港天主教会作为罗马教廷的一个地方教会，它所信奉的教义、采用的《圣经》及宗教仪式、节日，都与世界其它地区相同，大部分教会均以中文作为宗教仪式和活动的语言媒介。其次，香港教区也与罗马天主教普世教会和其它的地方教会保持紧密的联系。

（二）机构与组织

香港天主教会是罗马天主教普世教会的一个地方教会，承认罗马教廷的最高权威，香港教会内部在经过 150 年的发展后，组织与机构逐渐完善，主要有以下机构：

1、主教公署：除设主教外，还有2位副主教和4位主教代表，分别协助主教处理教务。公署分设教区秘书处、教区法庭、教区总务处、教区谘议会、教区人事委员会、司铎议会、教区牧民议会。

2、各种委员会14个：包括香港教区与修会联络委员会、教区社会传播咨询委员会、教区教理委员会、教区宗教联络委员会、教区基督徒合一委员会、教区财务委员会、教区圣召委员会、教区礼仪委员会、香港天主教教育委员会、教区学校中央校董会、香港天主教教区学校联会、修会学校联会、香港天主教正义和平委员会、天主教教区坟场委员会。

3、公教进行社：成立于1945年，是香港天主教活动的中心机构，负责出版中英文《公教报》周刊，内设天主教期刊订阅处、公教真理学会、中英文编辑处、书籍及圣物售卖处、会计部等。

4、香港天主教青年联会：成立于1962年，由49个天主教青年组织联合而成，出版《时代青年》和《迈进》刊物。

5、香港天主教教友总会：1959年成立，是全港天主教徒的总会，起到联络、沟通、传教等作用。

6、香港天主教社会传播处：主要负责传教工作，主任是夏其龙。

7、圣神研究中心：1980年创办，是罗马教廷设在香港的中国问题研究机构，直接接受梵蒂冈的领导，与世界各种天主教研究机构有密切联系。胡振中主教任该中心董事会的主席，执行主任为汤汉副主教。

8、公教教研中心：名誉主席胡振中，黄锦樟任董事会主席，主要负责教徒的教育及教义的宣传，在《公教报》上刊登不定期专刊《启》。

9、天主教亚洲通讯社：是亚洲各国天主教组织设在香港的一个通讯社，以便收集和报导各国天主教的信息。

10、香港教区国籍司铎协会：是一个国籍神职人员的组织，会

长是徐锦尧神父。

11、香港男修会会长联会：直接隶属于罗马教廷修道团体部，由执行委员会、全体修会大会、永久性秘书处及其它工作小组共同开展会务。主席：吴智勳。

12、香港女修会会长联会：1972年由教皇创立，直隶于教廷修道团体部，由执行委员会全体修会大会及其它工作小组推动会务。主席：朱铤棣修女。

13、天主教香港圣经协会：以推行圣经研习、传扬圣经为工作目标。

14、香港天主教教友传信会：以传教为目的，倡导本地教会。会长：何爱珠(女)。

15、香港中国神学协会：以推动神学本地化为宗旨，培训会员。会长：郑生来。

16、香港天主教大专联会：注重在学生中传教。会长：谷芷恩(女)，出版刊物：《曙光》。

17、圣母军：组织严密，以祈祷及工作来促进其团员的信德、传扬福音为宗旨，设一个督察团、11个区团、159个支团，拥有会员1,583人。

18、在俗方济会：总会长：方良则。

19、利玛窦书院天主教校友会：1972年成立；宗旨是增进会员的神修、社交及道德，加强合作精神，以助传教。会长：卫熙枫。

20、圣鲍思高慈幼协进会：致力于青少年及平信徒的福音传教工作。

21、公教学生青年运动：简称“学青”，以中学生为主要传教对象。会长：袁贝茜(女)。

以上仅介绍了一些主要组织，香港天主教会还有其它的社团或机构，种类繁多，这里就不一一列举了。

(三)修会、传教会及修院：

在香港的男女修会及各类传教会共计 42 个：

男修会及传教会(18 个)：

1、基督学校修士会：1684 年创立于法国，1875 年到港，总会院设在意大利罗马。在港负责教育工作，有修士 18 人。

2、美国天主教传教会：1911 年创立于美国纽约，1918 年到港，总会院在美国。在港负责堂区、学校及特殊传教工作，有神父 31 人，修士 1 人，传道员 5 人。附属有玛利诺神父会院、福德社、赎世主等多所教堂和中心。

3、天主教耀汉会：1928 年成立于河北省安国县，1949 年到港。

4、圣母圣心会：1862 年在比利时创立，1951 年到港，总会院设于意大利罗马，在港主要负责堂区及教育工作，有神父 8 人，修士 3 人。该会拥有圣母圣心会院、圣母升天堂等附属机构。

5、道明会：1216 年创立于法国，1861 年到港，总会院设在意大利罗马。在港主要担任教士的教育工作，有神父 13 人。附属有圣若瑟会院、圣大亚伯尔修院。

6、墨西哥外方传教会：1949 年在墨西哥创立，1975 年来港，担任堂区、学校及特殊传教工作，有神父 5 人，修生 3 名，附属有圣家堂、圣神修院、善导之母堂、圣方济沙勿略堂、圣保禄堂。

7、圣母小仲会：1817 年在法国创立，1949 年到港，总会院设于意大利罗马，在港负责教育工作，附属有荃湾圣芳济中学、圣芳济英文书院、圣母会修院。

8、仁爱传教兄弟会：1963 年由德肋撒修女创立于印度加尔哥答，1977 年到港，总会院设在加尔哥答，在港主要从事公益事业。

9、献主会：1816 年在法国创立，1966 年到港，总院设在意大利罗马，在港为地方教会服务，注重在下层社会中传教，附属有献主

会小学、圣母院书院

10、严规熙笃会(也称“圣母神乐院”):1098年在法国创立,1950年到港,总会院设在罗马,有神父7人、修士6人。

11、方济会:1209年在意大利创立,1948年到港,总部设在罗马,有神父15人、附属有思高圣经学会、方济堂、圣文德堂、圣文德会院。

12、巴黎外方传教会:1659年创立,1847年来港,总部设在巴黎,在港主要进行传教工作。附属有圣神研究中心、圣母玫瑰堂等4所教堂和公教职工青年会。

13、魁北克外方传教会:1921年在加拿大魁北克创立,1983年到港,总部在加拿大,在港担任传教工作,有神父3个,附属有基督劳工堂、圣方济各堂、职工辅导部。

14、宗座外方传教会:1850年在意大利创立,1858年到港,总部在意大利的米兰,在港负责堂区、学校、社会中心等传教工作,有神父42人、修士1人,辖下有圣母领报弥撒中心、天主教明爱中心、明爱医院、圣母无原罪主教座堂等多所教堂和其它机构。

15、鲍思高慈幼会:1869年在意大利创立,1926年到港,总部在罗马,在港主要从事青年教育工作,有神父60人、修士32人。下辖慈幼会办事处、圣安多尼会院、慈幼会修院、慈幼静修院等机构。

16、耶稣会:1540年在罗马创立,1926年到港,总部在罗马。在港有神父56人、修士1人、修生2人,附属有利玛窦宿舍、汤若望宿舍、基督君王堂、圣若瑟院等机构。

17、圣言会:1875年在荷兰成立,1948年到港,院长是彭加德神父,附属有圣言中学、海外训练中心。

18、赎主会:1732年创立于意大利的拿波里,1989年到港,总部在罗马,在港担任传教工作,有神父2人、执事1人。

女修会及传教会(24个):

1、圣母颂主女修会:1597年在法国创立,1965年到港,总部在

罗马,负责学校及社会的教育工作,有修女 3 人。下设晨羲之后女修院、圣母颂主女修院(2 所)。

2、嘉诺撒仁爱女修院:1808 年在意大利创立,1860 年到港,总部设在罗马,在港负责教育、医疗及社会服务工作,有修女 118 人。附属有嘉诺撒仁爱总会、嘉诺撒伯大尼修院等机构。

3、中华无原罪圣母女修院:1932 年在广州成立,1951 年到港,负责教育及传教工作,有修女 41 人。下设学校 2 所及主恩之家。

4、默存会:1955 年在意大利创立,1983 年到港,总修院在意大利,主要注重为下层人服务,有修女 4 人。

5、母佑会女修会(慈幼女修会):1872 年在意大利成立,1952 年到港,总部在罗马,负责青年教育及传教工作,有修女 37 人。下设圣心修院等 4 所修院。

6、圣保禄孝女会:1915 年创立于意大利,1979 年来港,总部在罗马,从事传教工作,有修女 6 人。

7、玛利亚方济各传教女修会:1877 年在印度创立,1947 年到港,总部在罗马,主要为教会服务,有修女 31 人,下设天主之母团体、爱明修院及圣言等 3 个小团体。

8、圣母痛苦方济传教女修会:1939 年在中国衡阳创立,1959 年来港,总部在美国俄勒岗州,主要负责教育、医疗及教会服务工作,有修女 11 人。

9、耶稣小姊妹友爱会:1939 年在撒哈拉沙漠创立,1956 年来港,总部在罗马,主要从事社会服务。下设大埔友爱之家、西公友爱之家。

10、安贫小姊妹会:1839 年在法国创立,1923 年来港,总部设在法国,从事老年服务,有修女 46 人,有安老院 2 所及 1 所初学院。

11、玛利诺女修会:1921 年在美国纽约成立,1921 年来港,总部在纽约,担任教育、医疗及教区服务等工作,有修女 32 人,下设省会院、修女院(6 所)及亚洲职工交流会。

12、仁爱传教女修会:1950年成立于印度的加尔各答,1983年到港,总部在加尔各答,为下层人服务,有修女13人,修院1所。

13、天神之后传教女修会:1922年在加拿大成立,1926年来港,总部在加拿大,主要负责传教工作,有修女18人,下设2所修院及1所女宿舍。

14、圣高隆庞传教女修会:1922年在爱尔兰成立,1949年来港,总部在爱尔兰,主要负责传教,有修女28人,下设省会院及5所女修院。

15、圣母无原罪传教女修会(宗座外方传教女修会):1936年在米兰成立,1968年来港,总部在罗马,负责教育及传教工作,有修女11人,下设耶稣圣心等3所修院。

16、圣母无原罪传教女修会:1902年在加拿大成立,1928年到港,总部在加拿大,负责传教、教育、医疗及社区服务,有修女24人,下设省议会、德爱等3所修院及1个团体。

17、圣母圣心传教会:1897年在印度成立,1954年来港,总部在罗马,是一传教的修会,有修女13人,设有圣奥斯定修院及2所传教修女院。

18、善牧会:1614年在法国成立,1951年来港,总部在法国,从事社会服务工作,有修女24人,下设省会院及4所修院。

19、显主女修会:1936年在中国广东省韶州成立,1953年来港,总部在香港,担任传教及教育工作,有修女16人,下设圣德肋撒修院及圣心修院。

20、沙尔德圣保禄女修会:1696年在法国成立,1884年到港,总部在罗马,负责教育、医疗、传教及社会服务工作,有修女82人,附属有1所修院、2所医院及1所幼儿园和多所学校等。

21、加尔默罗跣足女修会:12世纪在巴勒斯坦成立,1933年来港,有修女19人。

22、圣母洁心会:1936年在中国江门创立,1954年到港,总部

在香港,有修女 13 人,2 所女修院。

23、耶稣宝血女修会:1922 年在香港成立,总部在香港,担任传教、教育、医务及社会服务工作,有修女 93 人,下设宝血会母院、8 所会院及各类小团体。

24、拯望会:1856 年在巴黎成立,1954 年来港,总部在巴黎,负责堂区工作,有修女 9 人。

除以上修会及修院上,还有一些教区附属的修院和高等学院,如:圣神修院神哲学院、圣神修院、香港天主教圣经学院、慈幼会修院、思高圣经学会等。

(四)教育及慈善事业:

香港天主教会及其组织较注重社会服务,尤其是教育和慈善事业。

教会创办的各类学校共计 284 间,其中包括:幼稚园 47 所、小学 104 间、英文中学 65 间、中文中学 6 间、职业先修学校 9 间、专业学校 11 间、成人教育 26 间、夜校 9 间、特殊学校 7 间。面临“九七”回归,教会开始将中文教育作为重点,开展各类中文教育的教学工作。在这些学校就读的学生达 314,190 人,其中天主教徒仅占 8.51%;教职工人数有 10,727 人,其中天主教徒占 34.12%。(神父 70 人、修女 140 人、修士 36 人)。

各种慈善事业及机构包括:17 个社会服务中心、6 所医院、9 个诊所、19 个幼儿园、4 间女孩护养院、28 间老人院、12 个老人中心、8 间康复中心、11 间宿舍及旅馆。其中最著名的是“香港明爱”,服务范围最广泛,影响也最大,近年来还到大陆,与有关部门合作,参与并设立社会服务项目。下面作一详细介绍。

香港明爱:1953 年 7 月 1 日成立,1955 年 3 月 1 日加入国际天主教福利社会及国际天主教移民委员会,1957 年 12 月 18 日正

式成立为香港天主教社会福利机构,1958年6月16日香港主教以文诰确定地位,1959年加入为香港社会服务联会成员,1961年10月1日定名“香港明爱”,1969年2月7日被接受为香港公益金之成员,1981年11月香港明爱理事会注册为立案法团。香港明爱是香港天主教会的正式社会服务机构,以提供社会福利为宗旨。该机构的工作主要是为个人、家庭、团体及社区服务。“明爱”设有理事会,由教区主教直接领导,下设有社会工作委员会、管理委员会、总部及秘书处、医院医务委员会、教育委员会、明爱与堂区联络委员会。根据《1990年香港天主教手册》的统计,明爱在全港共有二百余个服务单位,有工作人员4,000多名,其财政主要由港府拨款及社会捐赠。

(五)教会的出版事业:

香港天主教会都有自己的出版机构,主要是为传教服务。包括:
香港公教真理学会:1934年成立,出版及代售天主教刊物,主任为康建璋。

李嘉堂纪念出版社:1952年成立,出版及代售天主教书籍和教具,社长是高申禄。

圣保禄出版社:1979年在港成立,出版及代售天主教书籍。

思维出版社:1989年成立,出版天主教刊物,主任是嘉理陵。

良友之声出版社:1953年成立,出版3种青少年读物,社长是贺广慈。

天主教主要刊物有:《圣经双月刊》(1977年创刊)、《公教报》(周刊,1928年创刊)、《神思》(季刊,1989年创刊)、《英文公教报》(周刊,1946年创刊)。

基督教新教各派

(一)历史与现状

香港基督教新教是在鸦片战争爆发后,几乎与天主教同时由澳门传入的。香港割让给英国后,在澳门的传教士便陆续转来香港。1842年1月美国浸信传道会(简称“浸信会”)的叔未士牧师及随后的美国浸信会罗孝全牧师来香港传教,并于7月21日在中环设立“皇后道浸信会”,这是在香港建立的最早的基督教新教教会,也是后来“香港浸信会”的前身。同年10月,美浸信会另一牧师蒯为仁到港,在次年的5月5日另立“街市浸主会”。1843年11月伦敦传道会抵港,并将其在马六甲的总部迁到香港,不久在皇后大道建立“真神堂”(即今日中华基督教会香港合一堂)、在湾仔设立“福音堂”(即今日中华基督教会湾仔堂)。同年,德国人(原荷兰教会牧师)郭士立来港任港督的中文秘书,于1844年创办“福汉会”,以发展华人教徒,并积极向中国内地传教。他还请求德国三巴传道会(即巴勉会、巴色会、巴陵会)派传教士来华传教,1847年巴勉会(今之礼贤会)、巴色会(今之崇真会)及1851年巴陵会(今之信义会)先后派教士到港传教。因而,当今香港信义宗各教会(包括礼贤会、崇真会、信义会、路德会和港澳信义会)都承认郭士立为其在港传教的先锋。早期新教各派在传教的同时,还注重发展教育及出版事业,如由叔未士创办的“宏艺书塾”、马礼逊教育协会创立的“马礼逊纪念学校”、伦敦传道会建立的“英华书院”等,直接在华人中间发展教徒。出版事业主要是翻译、发行《圣经》。1843年8月由各教派的12名代表参加,专门召开了一次中文圣经修订会议,这也是来华传教士在香港及中国的首次传教会议,其影响深远。随着五口通商、第二次鸦片战争的爆发、《南京条约》和《天津条约》的签

订,香港的外国传教士便以香港为基地,深入中国内陆传教,或培养华人教士。太平天国的洪秀全、洪仁玕及孙中山先生等人都深受基督教思想的影响,有许多人还受洗入教。日本占领时期,各教会虽然受到很大冲击,但自抗战胜利后很快就恢复了生机,并且教徒人数成倍增长,各教派的组织也进一步完善。到现在,香港新教各派虽然人数很少,但都与世界各主要教派有着千丝万缕的联系,并在香港社会中影响广泛。从基督教各派在香港发展的150年历史中,可大致分为以下几个时期:

1、西方教士治理教会时期(1842—1883年):这一时期是新教各派在香港的初创阶段,先后在港设立教堂、学校及传教机构。早期香港新教各派的教会都由西方教士掌管,华人教士极少,且多派往内地。因此,最初的新教各派都比较注重开办各类学校,以培养华人教士或吸收华人入教。1851年以前,教会所办学校多以宗教教育为主,以后始与世俗教育结合,并得到港府的支持,建立教育委员会,发展初等教育,有的教士还直接出任督学,如礼贤会的卢威廉牧师是香港首任督学,崇真会的欧德礼牧师为香港首任教育司长。到1883年,在港的新教各教派共计13个,各类教会学校已达18所。可以说,香港当今的教育系统渊源于昔日的教会教育。除开办学校外,各教派还设立孤儿院、图书馆等。

2、华人教会成立时期(1884—1914年):自1884年圣公会接立邝日修为首任华人牧师始,便开启了香港华人基督教新教的历史。同年梁安统牧师自澳洲到港,建立“循道卫理联合会香港堂”;次年,礼贤会的王煜初被聘主任牧师,并于1886年建立“华人自理道济会堂”。随着内地移民的不断增加,华人基督徒的人数迅速增长,而华人教士的不断增长也是迫于形势所需,于是在19世纪末到20世纪初短短二、三十年间,华人的教会纷纷建立,并开始自立,华人教士也摆脱了西方教士的制约。1901年,建立了香港中华基督教青年会。1902年圣公会邝日修牧师设立广荫院,照顾无依

老人。到1914年,香港已有华人教会组织25个,分别属于圣公会、伦敦会、巴色会、循道会、礼贤会、公理会、浸信会、巴陵会、美以美会等九大公会。

3、华人教会自理时期(1915—1940年):受第一次世界大战的影响,香港政局动荡,基督教新教各派因有不同的政治背景,也对香港教会有相当的影响。为适应形势的需要,从1915年初开始筹建香港基督教联合会,以协调各教会的关系。到1915年4月8日,正式成立了香港基督教联合会,并公布了联合会章程,规定凡有3年以上历史、有教徒50人、有自己的教堂和牧师的,都可以参加联合会。这一组织的建立,不但加强了香港新教各派的联系,也改变了教会各据一方的局面。1918年,成立了香港中华基督教女青年会,开始重视妇女的生活。这一阶段,香港基督教会稳步发展,传教范围扩大到香港附近的岛屿及九龙,到1940年新增教会27个,关注社会生活,并直接参与社会公益活动。如从1921年起,发动成立“反对蓄婢会”,要求港府取消女婢的卖身契约,直至1938年女婢解放,前后坚持了18年。

4、日本占领时期的教会(1941—1945年):香港被日本侵占期间,基督教活动转入低谷,教会组织只剩下49间,并时时受到日军的牵制。为利于统治,日军在1943年2月27日成立了“香港基督教总会”,以取代“香港基督教联合会”,该会虽然正、副会长及各部部长全由当时在港的牧师提任,但另设的参议一职则由日本人平冈贞、藤田一郎担任,后又委任了一名日本顾问。在日据的这一时期,各教会的主要活动是救济难民。

5、战后教会复原时期(1946—1949年):日本投降以后,逃避战乱的居民重又回到香港,时值国内解放战争,大批的移民不断迁入香港,许多内地的教会组织也纷纷来港,基督徒人数成倍增长,各教会一面恢复,一面建立新的机构和教堂,以适应形势需要。

6、香港繁荣时期的教会(1950—今):50年代以后,香港逐渐

进入繁荣阶段,基督教新教各教会也一直持续发展。因香港已成为当今世界重要的港口及东南亚一带的经济中心,所以,各教会都极为重视香港的地位,将其视为向东南亚一带、甚至中国大陆传教的一个枢纽,利用现代高科技,如建立出版社、电台、电视、或开办学校和慈善机构,积极传教,扩大自身的影响,发展各自的势力。此外,华人教会发展迅速,由于人数剧增,教会的势力也大大加强,并坚持走“本色化”道路,到1970年,已有100多个独立教会。

香港基督教新教各派没有统一的领导机构,只设立一些跨机构的教会联谊组织。据统计,目前香港有50多个教派的180多个分支机构,势力最大的是浸信会,其次为信义宗。教徒约有28万,神职人员近万人,基督教堂有700多座,各类神学院和圣经学院有15间,宗教出版机构有40多家,大专学院2所(浸会书院和岭南书院);教会所开办的中、英文中学100多所,小学186所,幼稚园74所,托儿所21所,就读的学生近30万人,青少年中心、儿童服务中心、孤儿院、育婴院、老人院和各类宿舍等有80多家,医院有8间,诊疗所、疗养院和戒毒中心等有50多个。

(二)各教派及其组织教派

1、圣公会

英国国教会(即圣公会)1842年开始在港活动,1847年建立了香港最大的圣约翰教堂,成为港英政府举行重要宗教仪式的地方。1849年正式成立了“圣公会港澳教区”,施美夫牧师被任命为港澳教区第一位主教。香港第一个牧区建立于1865年的圣士提反堂,九龙教区建于1890年的圣三一堂,以后有1891年的诸圣堂、1906年的英语牧区的圣安德烈堂、1909年的圣保罗堂及1911年的圣马利亚堂相继建成。在1949年以前,港澳教区属中华圣公会的一个教区,如今附属于圣公会东南亚议会,并与全球圣公宗谘议会紧

密联系。目前,香港圣公会港澳教区共有教徒2万2千多人,神职人员80名,有教堂33座(其中1座在澳门),分布在香港、九龙和新界。该教会最高决策机构为教区议会,每2年召开一次会议,负责制定政策,休会期间则由常备委员会负责日常工作,其下设有14个委员会。现任教区主教邝广杰,1981年被任命为港澳教区第九任主教,他也是圣公会港澳教区第一任国籍主教。教会开办有中学32间,小学43间,幼稚园35所,分布在全港各区;另设有圣约翰学院和圣公会宗教教育中心。在社会服务方面,早在1969年就成立了教区福利协会,主要为婴幼儿、青少年、老人及伤残人提供服务,下属服务机构共有29个,其中包括各类服务中心、疗养院及诊所等。

2、信义宗

香港的信义宗教会来自世界各国,有着各自的背景,但都可以追溯到马丁·路德的宗教改革。在港传教最早的是信义宗牧师郭士立,随后有德国的礼贤会、瑞士的崇真会先后于1847年到港传教,礼贤会以粤语居民为传教对象,而崇真会则以客家人为主。到20世纪初,美国、丹麦、德国、挪威、芬兰及瑞典的信义宗传教士也相继到港,建立自己的教会组织。1948年,信义神学院(成立于1913年)由湖北迁到香港,1954年建立了基督教香港信义会,随后又成立了香港路德会、及港澳信义会。目前,香港信义宗教徒共有4.3万人,教堂及宣道所128个,神学院2所。传播中心和出版社各1个,中小学及幼稚园90多所,各种服务机构65个。以下介绍香港信义宗几个主要的教会:

(1)、中华信义宗香港协会:1950年成立,这是香港信义宗各教会包括香港路德会、基督教香港信义会、基督教香港崇真会、中华基督教礼贤会香港区会及港澳信义会的联合组织,自称有教徒4万3千人。

(2)、香港路德会:1949年11月由4名美国传教士创办,最初

称“香港福音路德会”，1976年改为现名。1963年开办了协同神学院，目前该教会与美国路德会有密切联系，是世界信义宗联会的成员之一。现在，香港路德会有教堂及布道所28个，中、小学及幼儿园23所，就读的学生超过2万1千人，据称有万名教徒，另设有2个青少年中心、1个老人中心，1985年落成的包美达中心，为一社会综合服务中心。

(3)、基督教香港信义会：1954年成立，并在道风山举行的第一届总议会上通过了“基督教香港信义会组织章程”，1957年加入世界信义宗联会，同时也参加了“香港基督教协进会”，该支与另外6个教会组成了“信义宗东南亚基督教教育事工委员会”。现该会有教堂及布道所41个，神学院1所（信义宗神学院），中小学及幼儿园23所，社会服务机构4个，另有一信义宗联合文字部及道声出版社。

(4)、基督教香港崇真会：原称巴色会，现有教堂13所，学校及幼儿园21所。

(5)、中华基督教礼贤会香港区会：也是世界信义宗联会的成员之一，现有教堂14所，学校、幼儿园十多所，另办有诊疗所等社会服务机构。

(6)、港澳信义会：成立于50年代，但未加入世界信义宗联会。

香港的信义宗教会除成立以上几个大的组织外，另有东南亚信义宗高等教育促进会（所属机构为香港信义宗书院）、信义宗东南亚基督教教育事工委员会、信义宗教会联络处、香港信义宗传播委员会（为香港信义宗各教会的联合宣传机构）等机构。

3、浸信会

浸信会的教士在香港传教最早，1842年美国浸信会牧师叔未士就已到港，建立了教堂。到1938年，香港已成立了香港浸信会、长洲浸信会、香港仔浸信会及油麻地、红磡、九龙城三间布道所，于当年建立了香港浸信会联会。但直到1961年才正式以“香港基

“基督教浸信会堂联会”的名称批准注册,1973年改名为“香港浸信会联会”。香港浸信会目前有下属教会55间,福音堂26所,大部分教徒都参加了香港浸信会联会,总数超过3万人;有神学院1所,专科学院2所,中、小学10所,幼儿园7所,医院1间,诊所2间,还设有其它社会服务机构多种。浸信会每一堂会皆为一独立单位,香港浸信会联会是各堂会的领导机构,经费主要靠教徒捐献。香港浸信会有两个主要组织:即香港浸信会联会(成立于1938年)和港澳美南浸信差会。

4、香港基督教循道卫理联合教会

这一组织简称“循道卫理会”,是由香港循道公会及香港卫理公会于1975年10月联合而成,1983年12月正式注册为法人团体。香港循道公会原属于英国循道公会海外差遣部,在港传教已有100多年的历史,该会1884年在港成立时名“惠师礼会”,当时只有十几位教徒,发展到1956年时,有教徒近3,500人;次年,正式成立了香港教区,并划分为香港联区和九龙联区,成为一个自立的教会。香港卫理公会原属美国联合卫理公会,是一差会,早在1847年就曾到福州及上海等地传教,但直到1953年才在香港正式成立教会,先后建立北角卫理堂、九龙安素堂等。以上两教会联合而成循道卫理会后,其组织仍沿用循道卫理宗的体制,即设立总议会为最高决策机构,下设文学、宣教、神学、青年等16个委员会,由牧师中选出会长,任期3年,连选连任,总议会下设香港和九龙联区,负责各堂区的传教工作,最基层的是布道所。1959年,由循道公会、卫理公会和英语循道公会联合组成了“香港循道卫理宗妇女联会”,并成为世界循道卫理宗妇女协会的会员。该教会是一独立自治的教会,其经费来自教徒的捐赠。据统计,到1986年为止,循道卫理会有教徒11,402人,礼拜堂12个,布道所5个,聚会点1间,主要分布在香港九龙、新界。教会开办有中小学共13所,幼儿园11所,还有19家各种社会服务机构,设有出版及印刷部,定期出

版宗教刊物。该教会与国际循道卫理宗教会有密切联系,接受世界循道卫理宗的领导,同时还加入了香港基督教协进会和香港华人基督教联合会。

5、救世军

香港救世军又名“救世军香港及台湾军区总部”,直接接受伦敦总部的领导,早在1916年就到了中国,开展各种救济工作,1930年到香港,在九龙太子道成立第一间中心,1937年成立香港第一个部队。1949年大陆解放后,大批的救世军来到香港,至1951年,在九龙弥敦道建成香港救世军的活动基地。1960年,香港成为一个独立的军区,但同时负责香港与台湾的传教及服务工作,1985年将总部迁到九龙油地永星里11号。目前,香港救世军设有20个部队(礼拜堂),8岁至25岁的会员有1.4万人,有1所中学、4所小学,共有学生6,500人,幼稚园9间,青少年及社区中心有10间,另外还设有多处老人服务机构、3间诊所、17间托儿所及育婴院等社会服务设施。其经费主要来自政府、公益金、社会捐献及会员自筹。

6、香港五旬节圣洁会

香港第一间五旬节圣洁会是由田·安娜女士建立,她于1909年到港,先在铜锣湾传教,后迁到筲箕湾在渔民中传教。1957年五旬节圣洁会香港区会正式成立,到1976年选出华人为执行委员会,下设港九五旬节传道会、基督教华人五旬节堂、世界五旬节会、国际四方福音会、基督教华人神召会、神召会华南区议会及神召会港澳区议会等。该派相信由恩典得救和圣灵施洗,并相信神医和耶稣基督再临。目前,该派在港有教徒约4,000人,教堂17间,开办有多所学校和幼稚园,还设有为盲人开办的1所教堂和服务中心,有2幢商业大厦,其收入归教会。

7、基督复临安息日会

1888年,由美国传教士阿伯兰·拉路将该派教义传入香港。

以后,又有许多传教士经港到大陆传播此派教义。其信徒以《圣经》为最高信仰及行为准则,相信三位一体,施浸礼、圣餐礼和婴孩奉献礼。香港的基督复临安息日会设有港澳区会办事处,是基督复临安息日会全球总会 389 个区会中的一个。该教派在港设有 20 个地方教会,开办有大专、中、小学及幼稚园,还设有 2 间老人院、青少年中心及老人中心各 1 间,医院 2 间、诊所 1 个。各地方教会每年召开一次年议会,港澳区会则三年开一次代表大会,并与世界其它分会保持密切的联系。目前,香港的基督复临安息日会教徒超过了 3,500 人。

8、耶稣基督末世圣徒教会

该教会又称“摩门教”,1949 年高立马太长老来港传教,于当年 7 月创立教会,成立传道部,并在太平山顶举行奉献仪式,演变成今天的山顶崇拜。1955 年,香港的教会纳入该教派南远东传道部范围,并分成尖沙咀及深水埗 2 个分会。至今,摩门教在香港发展成 25 个支分会,教徒 1.4 万人。组织上分为两部分,一是传道部,有 150 名专职传教士,负责义务传教,为时 1 年半至 2 年,这些传教士有一半来自海外;一是支联会(包括支联会及分会),香港有 4 个支联会,即新界、九龙、北九龙和港岛,每个支联会下有 6 或 7 个支会,各支联会均设会长 1 名和副会长 2 名,支会设立主教和副主教,所有的神职人员都是义务工作者,教会的经费主要来自教徒的奉献。该教派除信奉《圣经》外,还有自己的经典——《摩门经》,香港的教会各支会每年举行 2 次教友大会,1 次山顶崇拜,以“纪念奉献香港成为传教地区”。

9、中华基督教会香港区会

该会的前身是“中华基督教会广东协会第六区会”,是由美国、加拿大及英国的长老宗、归正宗差会在中国的教会合并而成,大陆解放后迁到香港,1950 年改为现名,成为一独立的教会。其成员包括原第六区会在香港、九龙、新界及澳门的堂会、学校及机构,分为

区会和堂会两级,但各堂会则相对独立。1955年在港设立会所,1958年正式注册为法团,到1980年自称为“自治、自养、自传”的三自教会,并成为普世教会协会、亚洲基督教协会、香港基督教协进会及世界传道会的成员。该教会主张合一、民主,强调三自原则和男女平等,组织上设立总干事,三个部(教务行政、社会教育和事工程序)、三个委员会(学校牧养、神学、直属中小学管理)。据1986年的统计,该教会有32个堂会、华人牧师40名,教徒总数25,500多人,办有各类学校64间,3间幼稚园,就读的学生超过54,000人,其经费主要来自外国差会的资助。

(三)组织及机构

1、香港基督教协进会

该会成立于1954年,是香港基督教各主要教派及堂会的联合组织,也是世界基督教协进会的区域性机构,香港有21个教会和机构参加,以圣公会各派组织和基督教男女青年会为主。下设宣教事工部、传播部等十余个委员会和机构,其宗旨是联络、协调香港各基督教会的活动,出版和交流思想,比较关怀社会问题,如住房、教育、青年及劳工等,还开办了各种服务中心24个,有雇员400多人,办有传播中心,通过电台向香港地区传教,出版《信息报》。

2、香港华人基督教联合会

此为香港基督教中各堂、会的一个联合组织,成立于1915年,以“联络本港华人基督教会,办理教会之共同事业,增进教友之互助精神”为宗旨,目前共有228个会员堂,信徒逾十余万。该会仅是一代表机构,无实权,不能干涉各会员堂的事务,各会员堂将收入的2%上缴联合会,下设传道、慈善、出版、调查等部,负责传教、教育、慈善、坟场管理等工作。出版机关报《基督教周报》(1964年创办)。

3、香港中华传道会

该会是美国基督教的一个国际差会组织，总部在美国的加利福尼亚，1960年成立。在香港设有东亚教区，负责香港、澳门及台湾等地的传教工作，在香港设有联络办事处，附属有出版部、教育部、慈善福利部、青年部及妇女部等，有教堂14所，中、小学及幼稚园5所，开办有香港神学院、香港培灵学院，出版《分享》月刊。

4、基督教宣道会

该会于1887年在美国创立，是美国及加拿大的一些传教士组成的联合差会机构，向全世界传教，总部设在美国，在香港设立了宣道会香港区联会，有35所教堂，小学2所，办有建道神学院。联会下属机构有宣道出版社、宣道书屋、中华宣道会海外布道会、宣道会广播中心，宣道会中国办事处。

5、香港中华基督教青年会

1901年创立，1962年加入基督教青年会世界协会，其下有29个工作中心，会员5.3万多人，其中80%以上是25岁以下的青年人，办有中学、幼稚园及其它社会服务机构，在香港有一定的社会影响力。

6、香港基督教女青年会

成立于1920年，主要以开展社会服务活动来吸引会员，如开办文化、体育及职业训练等，非基督徒也可以参加。

7、中国基督教灵粮世界布道会

其前身是灵粮堂教会，1942年成立于上海，1946年改为现名。目前，该会在港有12所教堂，小学和幼稚园3所。此外，在印尼、印度、台湾和菲律宾还设有分支教会。

8、亚洲归主协会

成立于本世纪70年代初，旨在对亚洲各国传教，与美国国际福音中心有密切联系。香港分会于1981年3月成立，其经费主要靠西方教会提供。该会通过电台和电视传教，设有中国圣经出版

社、中国问题研究中心、广播部等部门,出版《亚洲报导》月刊。

9、中国教会研究中心

1978年8月成立时名“中国教会与文化研究中心”,原属于中国神学研究院,1980年以后,成为一独立机构。主要研究中国大陆的宗教与社会、宗教政策及教会的有关情况,出版《莫忘神州》(月刊)和《中国与教会》(双月刊),主任:赵天恩。

10、中国神学研究院

1975年由基督教东南亚神学教育促进会成立,旨在为港澳和东南亚各华人基督教会培养传教人员,同时也研究中国教会。

11、中国宗教文化研究社

1950年成立,得到世界基督教信义会支持,香港基督教和天主教方面都有人员参加,主要研究大陆的社会文化及宗教情况,下设教育、卫生、广播等组织,出版《景风》(季刊)。

香港的基督教除以上介绍的各派和组织外,还有许多其它有着不同背景的基督教组织或机构,如中国基督教播道会、中国信徒布道会、香港学园传道会、福音证主协会、海外基督使团、香港天道传基协会、香港圣经公会及联合圣经公会亚太区中心、葛培理布道会香港分会、世界华人福音事工联络中心、道风山基督教丛林、基督教文艺出版社等等,这里就不一一介绍了。因基督教新教本身有着教派复杂的特点,所以香港的基督教组织也各种各样,各自反映了本教派的特点,使香港基督教呈现多元化。

伊斯兰教

一、香港伊斯兰教的历史及现状

香港的伊斯兰教最初是从东南亚各国传入的,这大概是由于香港的地理位置所决定,其渊源可以追溯到17世纪中叶,即清顺

治七年(1650)。那时,英国东印度公司的商船在香港停泊,船上就有不少印度籍的穆斯林商人和海员,他们是首批踏上香港这个岛屿的穆斯林。到1830年(道光十年)4月,英国再次派遣六艘汽船强行在港停泊,觊觎这个天然良港,船上大部分的海员是在印度孟买、加尔各答和孟加拉等地招募的穆斯林。他们中的一部分后来就定居这里,其宗教信仰和生活习俗也留传下来。1840年鸦片战争爆发,香港被割让,从此,这个岛屿逐渐演变成英国在远东的重要港口。香港的伊斯兰教自此也有了一个飞跃发展,其穆斯林分为两大系统,一是外籍穆斯林:首先是英国及其殖民地的一些穆斯林海员,按照教法和教规在港过宗教生活;另有许多信奉伊斯兰教的士兵,多是从印度、巴基斯坦、孟加拉殖民地招来,在港长期驻扎,有些还把家属从原籍接来定居,每天礼拜、做功课,修建了清真寺;再其次是被香港当地人称为“摩罗”的穆斯林,他们大多来自南亚、东南亚、香港开埠后来此谋生,以当警察、守门人或小商人为生,并携家带口在港定居,逐渐形成以外籍穆斯林为主的聚居地。1896年,由香港外籍穆斯林集资在九龙半岛尖沙咀弥敦道建立了一座清真寺,并附有一个伊斯兰中心,成为在港的外籍穆斯林的活动中心。由于受到港英政府的支持,这些外籍穆斯林与香港上层社会关系密切,在香港政治、经济生活中享有重要地位。随着香港社会经济的发展与繁荣,世界其它国家和地区的穆斯林也相继来港,更使香港的外籍穆斯林社团呈现出多元化的特色,并在商界有一定的影响力。香港伊斯兰教的另一大系统是华人穆斯林:鸦片战争后,香港首批华人穆斯林是来自临近地区的广州与肇庆等地的回民,他们大多数是下层群众,在港社会地位低下,与外籍穆斯林没有联系。但经过多年的努力,逐渐形成了自己的穆斯林社团,1870年还在些利街建了一座清真寺,这是香港最早的清真寺,还兴办了回族学校;抗日战争时期,内地尤其是广东的回民大批逃往香港,一时香港清真寺里的回族难民激增;抗战胜利后,香港各大宗教发展

迅速，此时从内地又涌入许多回民，他们多来自上海、南京、北京，以经营珠宝和手工艺品为业，这些内地工商界回民的迁入，刺激了港九伊斯兰教的发展，同时也大大加强了香港华人穆斯林社团的势力，建立了自己的伊斯兰教组织，扩大了华人穆斯林的社会影响。50年代初，又有大批内地的穆斯林来到香港，使华人穆斯林的人数超过了外籍穆斯林的数目，内地阿訇到清真寺主持教务，使香港伊斯兰教获得稳步发展。以后，中外穆斯林不断加强教务和各种社会联系，并相互通婚，发展与国际其它地区穆斯林组织的关系。到70年代以后，随着世界伊斯兰复兴运动的潮流，香港穆斯林组织也积极参与社会活动，发展与内地的友好关系，如1982年香港中华回教博爱社主席脱维善率团访问内地，受到杨静仁副总理的接见；1985年，香港回教信托基金总会主席扎希亚率团访大陆；1988年，香港伊斯兰教各团体负责人访问北京等地。同时，内地的伊斯兰教组织和政府官员也应邀回访了香港，加强了香港与内地的友好关系。

目前，伊斯兰教在香港虽是六大宗教之一，但人数最少。据官方统计，穆斯林人数不足5万，即不到总人口的1%，其中华人穆斯林共约3万多，占70%，大部分来自广东、广西、上海、南京、北京、云南等地；另有1万多为外籍穆斯林，其中有巴基斯坦籍信徒5,000多，其余为印度、马来西亚、孟加拉、伊朗、甚至非洲和欧洲的穆斯林；剩下的是外籍穆斯林与华人穆斯林通婚所生的后代，俗称为“土生”人士。

二、伊斯兰教的主要组织

由于香港穆斯林的国籍及语言的不同，分别组成了不同的伊斯兰教组织，展开各自的宗教生活及社会活动，彼此又互相关联。主要有以下11个组织：

1、香港中华回教博爱社：是香港华人穆斯林成立最早、势力最强的组织，1918年获香港政府批准，1972年正式注册，其社址现位于湾仔东里7号。博爱社除致力于宗教事务外，积极推广文教社会福利事业，附属有一小礼堂，两所幼稚园，中、小学各一间，而这所中学据说是东南亚唯一的伊斯兰英文中学。该社还负责与国内外有关组织的联络与沟通，每年由会员推选15名执委，再由执委选举主席，连选连任，现任主席为哈耀恩。

2、香港中国回教协会：是另一大华人穆斯林组织。1938年白崇禧在内地成立“回教救国协会”的同时，亦在香港设立了分会，当时叫做“香港中国回教文化研究会”。抗战胜利后，在长老白洁之、脱维英等人的筹备下，于1949年重新登记，正式改名为“香港中国回教协会”。中华人民共和国成立后，该协会即提出“爱国爱教”，一直与大陆保持友好的密切关系，不断组团回国参观访问。该会有百余名会员，主要由中小商人、知识分子组成，与博爱社关系较紧密，其会员可自由参加双方的组织。协会还负责出版不定期刊物《回民通讯》，宣传教义，沟通教内外的信息。

3、香港回教妇女会：附属于香港中华回教博爱社，1953年成立，会员包括不同种族的穆斯林妇女，除与其它伊斯兰教组织合作举办宗教活动外，还参与社会服务，如经常举办康乐性的武术、舞蹈训练班。

4、香港伊斯兰教青年会：由华人穆斯林主办，1973年成立，会址设在爱群道清真寺，经常举办由不同种族的穆斯林参加的宗教学术讲座，还曾负责在港召开的亚太地区或国际伊斯兰研讨会及夏令营的筹划工作。

5、香港回教信托基金总会：成立于1894年，历史最悠久，其成员多为印、巴穆斯林或香港土生的印巴穆斯林的后裔，势力最大，自称领受了香港政府委任的“法人”资格，负责香港所有清真寺和穆斯林坟场的建筑、行政、管理和维修事宜。信托基金总会设有一

个委员会,由它联络的四个伊斯兰教组织即香港伊斯兰联合会、香港巴基斯坦协会、香港印度穆斯林协会及达会协会(也称达吾德·布哈里协会)选出 5 名代表组成,现任主席裴祺,其主要资金由伊斯兰联合会提供。

6、香港伊斯兰联合会:20 世纪初成立,由从印度次大陆及马来西亚等地来港经商或工作的穆斯林创办,它是香港穆斯林大商业、企业资本家组成的有数千人的联谊性组织,会员包括印度、马来西亚、中国、香港土生及其它国籍的穆斯林。该会还是一个机构完整、资金雄厚的经济实体,内设投资委员会、宣教会(负责出版《古兰经》、《伊斯兰展望》杂志等教务)、福利委员会,还设有多项奖金及教育慈善基金,组织朝觐、选派穆斯林青年去到国外进修。1981 年后,受信托基金委员会委托,管理林士德伊斯兰中心。其辖下的马达五图书馆是香港储藏伊斯兰教书籍最多的地方。

7、香港巴基斯坦协会:于 1950 年成立,这是印度和巴基斯坦分治后由居港的巴籍穆斯林发起成立的组织。据称,目前已有会员近 1 万,还设有一俱乐部。

8、香港印度穆斯林协会:19 世纪末,由随英军前来香港的印籍穆斯林士兵、商人及文职人员发起,于 1924 年正式成立。目前有会员约 1,000 人,组织较松散,主要以九龙清真寺为活动中心。

9、香港达吾德·布哈里协会(又称“达会协会”):主要是香港穆斯林十叶派中伊斯梅利运动的成员,大多属伊朗和巴基斯坦籍的商人及其雇员,是一商业性组织。该会的历史可追溯到 1841 年,其商人首次踏进香港,1842 年开始以轮渡服务为业,至今发展到有约 50 个家庭、成员达 250 人的规模,并有自己的礼拜场所,但很少对外活动。

10、香港国际伊斯兰教协会:由不同国籍穆斯林在本世纪 70 年代末发起组织的,中华回教博爱社也参与创办了该组织。平常活动较少,除举办一些国际宗教活动外,主要起到联络工商界穆斯林

参加学术会议的作用。

11、国际伊斯兰教服务团：1983年成立，是一些伊斯兰教复兴主义者组织的，热衷于弘教事业，兴办教育，进行宗教服务等活动。

三、主要的清真寺

香港主要有5座清真寺：

1、些利街清真寺：历史最悠久，创建于1870年，1915年重建，位于港岛中环些利街，是香港规模最大的清真寺，该寺的伊玛目是张广义。

2、九龙清真寺：创建于1896年，1902年重修，1980年重建，至1984年落成重开，据说是东南亚一带最雄伟的清真寺，位于九龙弥敦道，寺内设备完善，可供2,000多人同时礼拜，现任的伊玛目为巴籍戴益普教长。

3、爱群道清真寺：全名为艾马尔清真寺暨伊期兰中心，于1981年9月落成启用，该寺现任伊玛目为包承礼教长。

4、柴湾清真寺：位于柴湾回教坟场之内，建寺的目的是为方便前往扫墓的穆斯林在该处礼拜，无专职的阿訇。

5、赤柱清真寺：位于港岛南部的赤柱半岛，主要是供驻守在此地的外籍穆斯林军警礼拜之用，无阿訇。

除以上5座清真寺外，一些社团、学校及军营里也设有礼拜殿，主要有中华回教博爱社礼拜殿、伊斯兰英文中学礼拜殿、达吾德·布哈里协会礼拜殿及粉岭军营礼拜殿等。

道教

道教何时传入香港，现已不可考。但南宋时在现在香港的新界

已有佛堂天后庙(又名北堂天后庙,俗称大庙)。传说天后(又名妈祖)可以保佑海上的渔民安全返回,渔民们因此修建了这座庙宇。明清时代,已有一些道教宫观散落港岛各处,比较重要的有屯门青云观、大屿山鹿湖普云仙院、纯阳仙院、上环文武庙、长洲北帝庙、湾仔北帝庙、红磡鹤园角北帝庙、元朗旧墟玄炁二帝庙、元朗八乡元岗众圣宫等。它们至今仍保存下来,碑刻钟鼎记录了岁月沧桑。在下层百姓中间,一些神奇灵验的神仙故事也在广为流传,有一定的影响。香港沦为殖民地后,受到了西方基督教等宗教的冲击,但在民间道教仍然流行,由于这一时期的资料保存不多,少于记载,宗派流布等情况还不明显。

1911年辛亥革命取得成功,腐败的清政府被推翻,一些满清遗老纷纷逃到香港避难,也有个别人笃信道教,变成寓公,乃潜心道教。这些人都是属于内地罗浮山酆醮系的道教徒,他们头挽道髻,身穿道袍,习诵道经,画符作箓,称雄香港,使道教影响大增,宫观堂院的建造也开始普遍。1913年正一道系的先天派修建了芝兰堂。1916年创九龙道德会龙庆堂,1924年又修建了福庆堂,1926年兴立紫霞院。30年代后全真道系的龙门派渐渐崛起,1930年建造了蓬瀛仙馆,1932年开玉壶仙洞,1949年创青松观,1952年建万德至善社等等。60年代后全真教系的纯阳派突起,于1964年造六合宫,1978年创纯阳仙洞,1980年修庆云古洞。至此,先天派、龙门派、纯阳派构成了现今香港道教宗派的发展模式,又以三派为本,之下分若干支脉,以及还有一些自称不属于此三派的杂派,呈出的宗派林立的现象,现在全港有道观约有120余个,比较重要的有14个,主要分布在香港岛、九龙、新界和离岛等地。以黄大仙庙和圆玄院最有名。

香港道教世俗化和开放性特征明显。各宫观突出三教合一,奉释迦牟尼、老子、孔子三圣为神明,三教经文图画在各处广为张贴,观世音信仰弥漫各宫。有的派别除祀奉三圣外,还尊赤松黄大仙、

吕(洞宾)祖等神祇,三清、列仙等众神也受人礼拜。正是这些世俗化特点造成了道教在香港民间拥有影响,同时兼受并蓄的性格又使道教内容更加丰富,易于在百姓中间传播。由于香港道教组织涣散,系统性稍差,加上佛教和基督教的影响,道教势力始终不如佛教和基督教。70年代香港道教有了明显进展,社会服务和宗教活动大量增加。这是因为一方面国际上掀起了推崇东方宗教文化的势潮,另一方面内地发起了中国传统文化的讨论,尤其是国内外风行的中医热、武术热和气功热都和道教有着极密切的关系,加之内地宗教活动的恢复,这一切反馈到香港地区,形成了发展道教的大气候。

40年代香港道教界兴办的慈善服务机构有先天安老院、儿童工賑院。60年代成立了圆玄第一西医诊所。70年代有济法西医赠诊所、通善坛安老院、云泉中医部。80年代有圆玄第二、第三西医诊所、青松西医诊所、男女安老院、云泉崇先堂(供祭祖用)、蓬瀛老有服务中心、青年自修室等。此外,还办有青松骨灰墓、啬色园医药局、可敬安老院等设施,与慈善有关的振灾、捐献、救难等活动也频繁举行。

香港道教界还办有不少社会教育设施。1970年前兴办的有:青松学校(1957)、联合会小学(1969)、可立中学(1969)等几所学校。1970年以后,道教义学急速增长,各种学校激增,先后出现了可正小学(1970)、邝显纪念小学(1972)、可风小学(1974)、可信小学(1975)、圆玄学院第一中学(1979)、圆玄小学(1981)、可仁幼儿园(1981)、邝显纪念中学(1982)、石围角小学(1982)、圆玄幼儿园(1982)、青松幼儿园(1982)、吴礼和纪念小学(1984)、青松中学(1985)、圆玄翠林邨幼儿园(1985)、圆玄富善 B023 幼儿园(1986)、圆玄学院第二中学(1988)、汤邝淑芳纪念小学(1988),等十几所学校、幼儿园。此外,青松观还和台湾道教界于1989年一起在台北指南宫合办了中华道教学院。

香港的道教的研究起源于本世纪 30 年代。1935 年香港大学中文系主任、著名学者许地山教授曾撰写了《中国道教史》(上册)一书,对后世有很大的影响。50 年代著名学者饶宗颐对敦煌发现的道教经典《老子想尔注》做了详细的考校,受到了学界的重视。近年来香港大学一批中青年学者表现突出,发表了有关道教的专著、论文集等多部、主持“道教及民间宗教研究计划”,培养硕士和博士。1985 年 12 月“国际道教科仪及音乐研讨会”在香港举行。1989 年 12 月荃湾园玄学院召开第二次会议,内地许多著名学者都来参加了会议。

现在香港的道教徒没有确切的数字,估计有 10 万人左右,没有出家众。1961 年 6 月各道堂发起筹备了香港道教联合会,1965 年正式宣告成立。1967 年注册成为有限公司,现有会馆 65 个。1975 年会址由龙庆堂和圆玄学院迁入九龙深水埗新址。1978 年创刊的《道心》是道联会的会刊,该刊每年只出一期,报道一年来的道教界活动。联合会还发行《道教知识》和《道教知识教学会参》,这是普及道教知识和道教中学学生的读本。1987 年庆云洞出版《道声》月刊。1990 年省真善堂出版了《省善》月刊,但是这些都是普及性刊物,有关道教学术刊物,香港至今还未出现。

犹太教

1850 年英国维多利亚女皇敕令香港殖民政府为犹太人专门拨出一块土地,犹太教自此传入香港。现在香港犹太人有 300 家,半数以上属于正统派,剩下的属于其它各派。犹太教徒在香港主要从事于工商业。各派之间关系和睦,接受拉比的教导,拉比由以色列总拉比封立。香港犹太教徒与世界各地都有联系,与澳大利亚犹太教界关系甚深,并已成为东南亚地区的犹太教重要据点。

巴哈教

20 世纪初有伊朗巴哈教商人经商路过香港。1965 年在香港成立教会，以“巴海”为名。1980 年世界各地华籍教徒统一定名为“巴哈伊教”。该教设有专神职人员，教内实行集体协商的原则，每一地区的成年教徒每年选出一个由 9 名男女组成的地方灵体会。香港现有灵体会 20 个，教徒约 1000 人，隶属港澳巴哈教总灵体会。

印度教

香港的印度教徒主要是 1947 年印巴分治后从巴基斯坦迁徙而来的印裔信德人。1952 年香港建成第一座也是唯一的一座印度教寺院——跑马地印度庙，香港印度教协会随之成立。现在全港印度教徒约有一万名，大部分是商人。教徒的宗教及社会活动集中在印度庙举行，庙内设有一个医务所，星期日开放。祭师是印度教在香港的最高代表，由印度教协会委任。印度教协会有会员 500 多人，由 15 位成员组成一个常设委员会进行工作，委员会每年改选一次。协会还负责向 2 个班的儿童（每班 50 人）教授印度文化。印度教徒还和锡克教徒互有联系。

锡克教

鸦片战争后，锡克教徒从印度旁遮普邦来香港充当警察和公务员，有些人则经营商业，1901 年在湾仔皇后大道建造了锡克庙。目前，香港约有 5000 名锡克教徒。教内事物由 600 人投票选出的一个 13 人负责小组。小组委任锡克庙的主祭，由出身旁遮普的望族，充分理解教义，熟悉乐器的教徒担任。庙内有容纳 200 人的食

宿条件，无论何种信仰的客人，都可免费用餐或短期居留。

祆教

香港俗称白头教。19 世纪初一些教徒到港澳地区经商，1942 年创建港澳白头教善慈基金会。目前香港有一座祆教活动场所——湾仔白头教中心，该处也是“白头教联合会”所在地。全港现在祆教徒 170 人，在商界有一定势力。有一名联合会委派的祭师，并设立“维多利亚银禧基金”和一项慈善基金，由 5 人信托委员会负责管理基金的使用。香港祆教徒与印度祆教徒的活动中心孟买的祆教团体保持联系，每年向其提供资金，在澳门则有一座祆教墓地。

孔教

所谓“孔教”是指尊孔子为教主，推行儒家思想，以“仁”为中心的教义，以四书五经为教典。这是港澳地区和海外一些人的说法，内地极大多数学术界人士不赞成这种意见。香港孔教团体不少，最大的有孔圣会、中华圣教总会、孔圣堂和孔教学院 4 个组织。它们已成立有数十年的历史，以孔教学院活动最为活跃，影响最大。孔教学院实际上是一个文化机构，创于 1930 年，主要宗旨是“兴学育才，弘扬孔道”。下设孔教大成中学、孔教大成小学、三乐周勿桅学校及大成夜中学等，入校学生达 4000 人。该院还举办公学讲座、讲演、出版报刊书籍，供奉孔子及主要弟子的铜版刻像，和纪念孔子及其门徒诞辰、逝世纪念日的祭祀活动。目前正在筹办孔学研究中心。学院设有董事会、院长、副院长各一人，常务董事若干人。1974 年孔教学院加入香港六大宗教领袖联席会议，成为孔教代表。四大孔教团体除联合举办孔圣诞辰纪念活动之外，还没有统一的机构。

孔教认为，“凡读儒家经书，接受其思想薰陶，奉行孔子教义者，皆为孔教信徒”，故毋须再履行入教仪式，所以香港孔教信徒没有确切的统计数字。

第三节 澳门宗教

澳门主要有天主教、基督教、佛教，此外还有回教、道教、孔教、日莲正宗等。天主教在澳门有 400 多年的历史，基督教、佛教在澳门也有一定社会基础，伊斯兰教、道教则人数很少。

天主教

天主教澳门教区，是葡萄牙天主教会于十六世纪七十年代建立的直属于梵蒂冈的一个教区，已有四百多年的历史。1562 年耶稣会教士首先进入澳门，随后各天主教会也纷纷来澳活动，并以澳门作基地，派遣教士、修士深入我国内地传教。1576 年罗马天主教教宗在葡国王要求下晋升澳门为教区，管辖日本、中国、朝鲜、越南等几乎整个亚洲东部的天主教活动，把澳门作为亚洲天主教的重要基地。其后由于日本、中国、朝鲜、越南等地天主教势力的发展，陆续脱离澳门教区管辖。

澳门天主教现有较严密完整的组织体系，有教徒 21000 人。整个澳门又分为 6 个教区，主要负责神父 32 人，教会从属的机构和单位 150 多个，传教人员 264 人，受薪雇员达 2200 多人。

澳门教区最高领导人是主教，现任主教为林家骏，他是 400 多年来澳门教区第一位华人主教。林主教出生于香港，现年 67 岁，是澳门基本法起草委员会的委员。

主教之下设有红衣司铎团(又称红衣神甫会),为澳门教区监察、决策机构,对主教有监督、弹劾权,并负责处理神甫、修女、教徒等违反教规的事宜。教区重大政治经济政策均需先获该团通过,主教方可施行。各外来男修会若有红衣司铎级神甫调到澳门,即须加入该团。

澳门教区以葡国东方传教会为正统,其成员为圣若瑟修院(澳门教区主办)在本地吸收培养出来的世俗修士、教士,被称为圣若瑟修院派,又称本地教派,由主教直接领导。但主教亦邀请外来男修会的教士参加,不过为数不多。该会成员均充当澳门教区的“神职班”,负责吸收培养神职人员。此外,并分别负责教区的教务行政和教区直辖的教堂、学校、机构等工作。

澳门教区的最高执行机构是教务行政处,由主教、副主教领导。内设有:教区经济委员会、教会礼仪艺术音乐委员会、天主教学校校长会、天主教教育协进会、天主教体育协进会、基督信徒合一委员会、教区物业保管委员会。该处直接管辖:

1、教堂 20 座。

(1)大堂:原名主教座堂,是澳门教区办公中心,主教在重要的宗教节日均在此主持弥撒。

(2)主教堂:为主教夏天办公地。

(3)望德圣母堂,辖下群众性组织有:望德圣云仙会、望德青年会、中华公进妇女会、圣若瑟恩保善终会、望德圣母堂区教友联合会、望德堂区葡童要理班、望德堂区华童要理班。

(4)花地玛圣母堂,辖下群众组织有:花地玛堂区联合会,花地玛信友互协会、花地玛堂区青年会、花地玛堂区女青工会等。

(5)安多尼堂,俗称花玉堂,辖下群众组织有:安多尼堂圣云仙会、云仙会圣若望协会、安多尼会。

(6)风顺堂,原名圣老楞佐堂,辖下群众性组织有:老楞佐堂圣云仙会。

另外,还有板樟堂、东望洋小教堂、雅各伯堂等 20 余座。

澳门教区以大堂、望德圣母堂、花地玛圣母堂、安多尼堂、风顺堂等五个主要教堂为中心,把澳门划分为五个堂区,而教务行政处则通过上述五个教堂对所在堂区开展群众工作。

2、天主教会现有正规学校 34 所(其中 19 所中学),在校学生 36950 人,占全澳学生的 49.8%,其中中学生约 1 万人,占全澳中学生的一半以上。教师 1300 多人,占全澳教师的 44%。天主教会的“澳门天主教学校联合会”和“公教中学生协会”两个组织负责统筹管理学校方面的工作。

3、组织机构及社团

(1)1973 年由美国天主教会资助部分经费建成教区音乐厅,内约有座位 1000 个。

(2)1975 年开办天主教印务局。

(3)1975 年开办天主教殡仪馆。

(4)圣保禄夏令营,原为军营,后由澳葡拨给教区,1974 年开放。

(5)1989 年 6 月成立澳门堂区联合工作(华语)小组。

(6)1989 年 9 月成立公教中学生协会,规定林家骏为该会长期顾问。通过“明爱”成立“妇女中心”。

(7)1991 年初将原属外来都是耶稣会的澳门天主教最大福利组织“明爱中心”进行改组,成立天主教会属下的全澳门性福利组织“澳门明爱总署”,由林家骏任名誉主席。

(8)1992 年成立澳门天主教教友协进会。

澳门教区属下还有 32 个社会福利服务机构,包括有老人院、寄宿、医疗所、社区服务机构等,其中明爱中心举办的活动较多。此外,还有 6 个牧民中心和三个堂区牧民中心。

基督教

基督教传入澳门,大概从十九世纪初开始,当时有一英国传教士罗伯·马礼逊(ROBERTMORRISION)遭我国驱逐后来到澳门,以东印度公司翻译为掩护继续进行传教活动。七年后,吸收蔡高为第一位基督教徒。至二十一世纪初期先后建立了浸信会和蔡高纪念堂。但该教在澳门发展缓慢。1949年新中国成立后,由于美国加强在澳门教会中心活动,大大加速了基督教势力的发展,教会机构、学校和所谓慈善机构不断增多。澳门有不同教派基督教教会48个。它们的创办机构所属教会可能在本地,也可能在香港和欧洲地区,各有独立的行政和财政。

过去,澳门的48个基督教会都是在各自能力范围之内展开各项活动,其中以社会服务和教育工作为二大主题。进入九十年代,基督教会开展的社会服务逐步多元化,但存在财政困难和足够人手,因此基督教会1989年初筹组联会,1990年1月4日正式成立澳门基督教联会。该会首届主席由澳门唯一的女牧师肖卓芬担任,她是澳门基本法咨询委员会委员。

基督教现有教育机构13家,学生人数逾万。除正规学校外,基督教会还设有一家特殊学校。为聋哑人提供学习机会。

福音戒毒是基督教近年在澳门开办的最新社会服务,目前有“应许之家”及“耶稣家庭”二家福音戒毒中心。

目前澳门有数千名已洗礼基督教信徒,其中新移民信徒不少,因此基督教会的部分社区服务,以新移民家庭为主。内容有医疗、学生中心,老人中心、文化传播、家庭服务、儿童服务等,帮助他们适应和面对新的生活环境。

佛教

澳门的佛教派系较多。有的隶属于香港的佛教组织,如净觉、智心堂、佛梵社等;有的是自建的斋堂。

由于澳门居民以华人占大多数,儒、释、道教相互交融,凡上庙烧香拜神的善男信女,都被视作佛教徒,所以佛教信徒众多。但僧侣数目不多,总数不超过十人,除一些服务工作及法事外,很多工作都进展较慢,而且很难参与办学、医疗之类的社会事务。

澳门众多的佛教派别中,以禅宗为最盛。澳门的普济禅院(俗称观音堂),于公元一六二三年投入使用,创院祖师是循智大师。至今仍是澳门境内最重要的佛教寺庙。

澳门佛教的另一重要流派是净土宗,创始人是智圆法师。一九六〇年,智圆法师购入位于氹仔西沙的菩提禅院,将这间有百年历史的寺院加以扩建,成为现在的菩提园,是净土宗最重要的道场。

澳门民间十分流行和普及信奉观音,澳、路、氹均有庙宇供奉观音,如望厦的观音右庙,路环的观音古庙,观音庙、氹仔的观音岩庙、观音堂等。

另外,日莲正宗为1253年日本创立的佛教宗派。1928年日本日莲正宗成立创价学会。该会于1968年在澳门发展了日莲正宗教徒。

巴哈伊教

有150年历史的世界性宗教巴哈伊教,是伊朗人巴哈欧拉于1884年创建的。巴哈伊教的基本教义是宣传“人类一家”与“世界和平”,对其他宗教讲求包容、温和与不排斥,与中国孔子的中庸之

道及世界大同说有相通之处。

澳门的第一个巴哈伊教友，约始于 40 年前。80 年代初期只有几十名。近十年来，教友的数目迅速增多，现有教友数千人，先后成立了澳门、氹仔、路环和渔民社区四个灵体会。

地方灵体会是巴哈伊的地区行政机构，每年 4 月 21 日，遍布全世界的巴哈伊信徒都在此时选举其本区的地方灵体会，负责照顾及带领该区巴哈伊团体发展。澳门第一届巴哈伊总灵体会于 1989 年 4 月 30 日成立，这是全世界第 10 个巴哈伊总灵体会。

第十七章 国外宗教

第一节 亚洲宗教

亚洲是佛教、基督教、伊斯兰教这世界三大宗教和犹太教、印度教、锡克教、耆那教、祆教、道教、神道教等具有世界影响的宗教的发源地，当今主要以伊斯兰教、佛教为主，基督教次之。据《1987年大不列颠百科全书》统计，亚洲约有穆斯林 559,222,900 人，佛教徒 306,135,500 人，基督教徒 200,568,900 人。此外，犹太教、印度教、锡克教、耆那教、祆教、神道教的绝大多数信徒也集中在亚洲。

伊斯兰教

按信仰人数计算，伊斯兰教是亚洲的第一大宗教，对于亚洲乃至世界的精神与文化都有着极其深刻和重要的影响。公元 7 世纪初伊斯兰教形成于阿拉伯半岛。7 世纪中，通过政教合一的阿拉伯哈里发国家的向外扩张，将伊斯兰教传入叙利亚、伊拉克、巴勒斯坦、伊朗、和埃及等西亚和北非国家及马格里布地区。公元 711 年，随着阿拉伯军队对比利牛斯半岛的征服，伊斯兰教传播到西南欧，并在西班牙建立了王朝。几乎与此同时，阿拉伯军队征服了阿富

汗、印度西北部、中亚和我国新疆地区，伊斯兰教传播范围不断扩大。公元10世纪，伊斯兰教又传到西非、中非、东非一带。13世纪前又通过穆斯林商人传入印度西部沿海地区、印度洋中的一些小岛，继而传入印度尼西亚北部的苏门答腊，后又传至马六甲、爪哇等地。13世纪后，伊斯兰教在印度尼西亚、马来亚、菲律宾南部取得优势。公元14世纪穆斯林莫卧儿帝国统治了印度大部分地区，奥斯曼土耳其酋长13世纪末自立为苏丹，开始对外扩张。公元14、5世纪，伊斯兰教又传入菲律宾、缅甸、泰国等国。16世纪奥斯曼帝国已成为一个横跨欧、亚、非的穆斯林帝国，其领土包括现在的巴尔干半岛、叙利亚、巴勒斯坦、沙特阿拉伯、伊拉克、科威特、黎巴嫩、也门、阿曼。从此伊斯兰教一直在上述西亚国家居优势地位，那里的绝大多数居民为穆斯林。

亚洲现有21个伊斯兰会议组织成员国，它们是：阿富汗、阿拉伯联合酋长国、阿曼、阿拉伯也门共和国、巴基斯坦、巴林、巴勒斯坦、科威特、卡塔尔、马来西亚、孟加拉、马尔代夫、沙特阿拉伯、土耳其、文莱、伊朗、伊拉克、约旦、叙利亚、印度尼西亚等伊斯兰国家。此外在印度、中国、乌兹别克、哈萨克、塔吉克、土库曼、吉尔吉斯、阿塞拜疆、泰国、菲律宾、缅甸、斯里兰卡等国拥有数以百万计至数万计，人数不等的穆斯林。除上述国家之外，其它亚洲各国也散居着为数不少的穆斯林。

亚洲穆斯林绝大多数属于逊尼派，奉行哈乃斐或沙斐仪教法学派，信奉什叶派的穆斯林集中在伊朗、伊拉克、印度、巴基斯坦等国。还有人数较多的苏菲派信徒分布在中亚、南亚各地。此外在印度、巴基斯坦等国还有人数较少的阿赫默底亚派信徒。

由于亚洲各地历史、文化、政治、经济、民族等方面的差异，致使亚洲伊斯兰教一直呈现出多种不同的形态。

20世纪70年代初以来，亚洲伊斯兰教出现了翻天覆地的变化，在此之前，绝大多数亚洲国家的政治和社会制度依然是世俗

的,但自 70 年代初起,伊斯兰复兴运动的浪潮席卷各国。这一浪潮的出现,一方面由于海湾国家从贫穷落后的农业国一跃成为富有发达的石油国,经济基础的改变必然会导致其作为立国之本,社会之根的伊斯兰教在思想、社会制度、伦理道德方面的全面复兴。另一方面,由于亚洲各国社会世俗化进程加快、现代化的浪潮触及到社会的一切领域,同传统的伊斯兰教生活方式与准则矛盾日益激化,引起了强烈的社会动荡乃至出现政治危机。还有一方面在于各国社会发展不平衡,不公正(包括社会、政治、经济不公正等内容)现象增多,人们感到有必要借助伊斯兰教传统约束个人、社会。在整个伊斯兰复兴运动中,下列四个国家伊斯兰教的发展状况尤为引人注目。

1. 沙特阿拉伯 现代沙特阿拉伯的形成源于要求恢复伊斯兰教早年教义的瓦哈比运动,宗教一直在该国的政治生活中占有中心地位。国王本人具有伊玛目的称号。国家宪法以《古兰经》为据,一切社会生活尤其是政治与法律生活都严格遵循《古兰经》和圣训。在司法上尤其严厉,凡偷盗者均要被砍手、通奸者以乱石砸打、吸烟饮酒者将遭鞭笞。从总体上看,沙特是一个全面、传统、极端伊斯兰教化的实行政教合一皇权统治的伊斯兰教国家。它自成立之日起,一直宣称本国伊斯兰的正统性和连续性。并发起组织了伊斯兰教世界联盟,立志要促进整个伊斯兰世界的统一。

2. 伊朗 伊朗伊斯兰共和国于 1979 年伊斯兰革命后建立,基本上实现了阿亚图拉·霍梅尼于 70 年代初在《伊斯兰政府》一书中提出的政治设想:“伊斯兰政府是一个法律的政府。在这种政府形式中,主权只属于真主;法律就是真主的意志和命令,伊斯兰的法律,即神圣的命令,具有支配一切个人和伊斯兰政府的绝对势力”。1979 年伊朗新宪法规定法吉赫(伊斯兰教法律学者)即霍梅尼本人为最高的政治领袖、伊斯兰教法是国家法律制度的基础,并赋予教士阶层支配国家机构的权力,宣布“一切民法、私法、金融、

经济、行政、文化、军事、政治以及其他所有法规都必须建立在伊斯兰的标准之上。”但是其宪法也清楚地表明，伊斯兰教理想是同人民意识中有关社会正义的概念紧密相联的。宪法规定了：政府应致力于社会道德的完善和文化的进步，发展民族经济，在政治上遵循反对帝国主义，对全体穆斯林“承担兄弟义务”和无私保护全世界贫苦人的原则。伊朗自革命后一直以标准的伊斯兰事业的旗手为荣，不但多次宣称，要把“伊斯兰革命”推广到整个“伊斯兰世界”，还付诸于行动。由此看来，伊朗代表了融有现代民众意识的极端伊斯兰教化的、政教合一的伊斯兰教国家。

3. 巴基斯坦 巴基斯坦伊斯兰共和国自 1947 年成立以来，一直以伊斯兰教为其民族主义正统思想的基础。自建国开始，穆斯林神学乌里玛委员会就在国内起着极其重要的作用。在其 1956 年通过的第一部宪法中宣布：“统治整个宇宙的主权只属于全能的安拉，在他规定范围内由巴基斯坦人民行使的权力是一种神圣的信托”；规定巴基斯坦是“一个以伊斯兰原则为基础的民主国家”，国家元首必须是一个穆斯林。”这一宪法中确立的关于伊斯兰教的基本原则一直保留至今。尽管伊斯兰教在巴基斯坦占有极其重要的政治地位，但并未达到完全由教法或神职人员支配国家全部政治生活的程度。该国自成立以来一直徘徊在政教分离的世俗主义和政教合一的极端主义之间。从总体上看，它属于温和的伊斯兰教国家。

4. 马来西亚 马来西亚为君主立宪制国家，其宪法规定伊斯兰教为国教，各邦统治者为该邦伊斯兰教长，负责本邦的伊斯兰事务。穆斯林居民享有某些非穆斯林享受不到的特权，但同时，国家也保障非穆斯林居民在不与伊斯兰教发生冲突的条件下有信奉自己宗教的权利。但又严格禁止“在信奉穆斯林宗教的居民中宣传任何其他宗教教义或信仰”。从总体上看，它属于传统的伊斯兰教国家。约旦、科威特、阿曼、阿拉伯联合酋长国也基本属于此类国家。

除了上述官方伊斯兰教状况外,还应注意并重视各国的大众伊斯兰的存在,它除了讲究穆斯林兄弟情谊之外,还包含社会正义、互助等价值内容,并更加强调伊斯兰教对个人、家庭生活和社会的约束力。伊朗伊斯兰革命的兴起与大众伊斯兰有着极其密切的关联。

亚洲有世界伊斯兰教圣地麦加,每年都有数以百万计的虔诚穆斯林去那里朝觐。亚洲还有伊斯兰教什叶派的四大圣地,库姆、纳贾夫、马什哈德、卡尔巴拉。亚洲的南亚、中亚地区还有许多苏菲派崇拜的圣墓。亚洲有数以万计的宏伟壮观的伊斯兰教建筑,麦加大清真寺首居其位,它是伊斯兰教著名的圣寺。全寺占地 16 万平方米,可容 30 万穆斯林同时作礼拜。它有 25 座精雕细刻的大门、7 座高耸入云的尖塔、一道 24 米高的围墙,从围墙到楼梯台阶以及整个地面都用洁白大理石铺砌,骄阳之下光彩夺目,气势磅礴。入夜,千百盏小银灯把禁寺照耀得如同白昼,显得格外肃穆、庄严。禁寺广场中央稍南就是世界上所有穆斯林朝拜的中心——巍峨庄严的克尔白圣殿。亚洲闻名世界的大清真寺还有叙利亚古老的倭马亚大清真寺、耶路撒冷的金顶岩石清真寺。伊朗伊斯法罕的以其神异优美的蓝色情调撼人心弦的皇家大清真寺。印度的巍巍壮观的德里大寺、土耳其以六塔著称的建筑杰作苏丹·艾哈迈德大清真寺、乌兹别克斯坦的以彩釉镶嵌闻名的比比哈内大清真寺、巴基斯坦的如同一座拥有四座火箭的人造卫星,正升空待发的现代风格的费萨尔国王大清真寺、印度尼西亚的宏伟壮观,装饰华丽的突出体出了印度尼西亚伊斯兰艺术特色的伊斯蒂格拉尔大清真寺、文莱的如同一艘古舟浮于碧水之中以黄金宝石建造的水上清真寺——奥马尔·阿里·赛福丁大清真寺。这些清真寺无一不是巧夺鬼斧天功、震人心魄的建筑奇迹。

佛教

佛教起源于公元前 6 至 5 世纪前后的古印度。在公元 3 世纪孔雀王朝时期,开始向亚洲各国传播。大乘佛教往北传入中国,再由中国东传朝鲜和日本,南传越南、印度尼西亚、马来西亚和新加坡。传入西藏的大乘佛教密宗与当地民间宗教融和后,形成了藏传佛教。它北传蒙古、西伯利亚等地,南传不丹、尼泊尔、锡金和印度北部。南方上座部佛教南传斯里兰卡,再由斯里兰卡东传缅甸、泰国、柬埔寨和老挝、印度尼西亚、马来西亚。印度佛教在 13 世纪趋于衰落。19 世纪末,上座部佛教又从斯里兰卡北传印度、巴基斯坦、孟加拉国和尼泊尔。

亚洲各国的佛教多有千年以上的历史。佛教已同许多国家的民族文化融为一体,对其政治、经济、思想、文化等领域有着广泛而深刻的影响。其中上座部佛教对斯里兰卡和东南亚(包括缅甸、泰国、柬埔寨、老挝)社会和文化的各个方面的影响尤为明显。佛、法(教义)、僧(僧团)被奉为最高真理和政权的标志;佛教哲学成为维护王权统治的基础;僧侣是文化和知识的主要掌握者和传播者,这些上座部佛教国家都共同实行羯磨(道德法则)基本教育,提倡积德行善修来世福、普遍开展修禅入定。礼佛共僧已成为每个人日常生活中必不可缺的事情。佛教节日和朝拜圣地已成为国家社会生活的重要内容。藏传佛教已深入到中国西藏、内蒙、蒙古和西伯利亚的文化、民俗生活之中,大乘北传佛教则成为朝鲜、日本的主体宗教,深刻地影响着社会生活的各个层面。

在近代史上,亚洲许多国家出现了宗教复兴和民族主义运动的交织发展,在佛教影响较大的斯里兰卡和东南亚各国,佛教成为民族主义运动的中心内容。二次世界大战后,世界形势发生了巨大变化,一方面殖民地半殖民地的亚洲各国的独立和民族解放胜利,

为传统佛教文化的重新弘扬和发展提供了契机和保证。南亚、东南亚的一些国家政府对佛教倾注了极大的热情,积极支持佛教的发展。如:缅甸召开了上座部佛教第六次三藏结集,将佛教定为国教(现已取消),积极营造寺塔,十分活跃。斯里兰卡政府组织了大规模纪念佛陀涅槃 2500 周年活动,不仅把它作为佛教创立,而且也作为僧伽罗族产生和有文字记载的僧伽罗历史的开端来纪念。在印度政府主持下,全世界佛教徒隆重举行了庆祝佛陀涅槃 2500 周年的活动,掀起佛教复兴的高潮。另一方面大战的创伤和阴影造成日本派生出许多新兴佛教组织,如创价学会、灵友会等。亚洲还出现了佛教现代主义、佛教社会主义等思潮。70 年代以来,随着时代的变化,不平衡的演进,西方文化的大量传入,各种政治、经济、文化浪潮的冲击,亚洲各国佛教的发展显示出新的趋向,出现了名目繁多、形式不一的佛教改革运动或新兴佛教运动。如东南亚的泰国因受西方思想与文化日益加深的影响,传统的佛教文化既面临着对现代化的适应问题,也面临着适应不断变化着的泰国社会发展的问題。各种全国性佛教改革思潮与运动应运而生。如投身于社会政治经济活动中的由泰国佛教僧侣组织起来的经济实体——查马凯基金会,无论在生活方式上还是价值观念上都对泰国传统的佛教文化提出了强烈的挑战。名为山迪·阿输克运动的泰国佛教改革运动,旨在使佛教从理论到实践上都回归到一种理智简朴的存在之中,吸引了成千上万的泰国中产阶级佛教徒,在泰国社会上引起巨大的反响。这些佛教改革运动是社会现实的产物,是要在传统与现实的剧烈冲突中,重建信仰,改变佛教对现实的不适应状态,建立一种新的佛教生活方式和文化价值体系。而在东亚的日本,70 年代后兴起了以灵异为主要特征的新兴佛教。出现了自由精神开拓团、真理教、真如苑等新兴教团,它们的出现与日本社会的发展密切相关。70 年代前后日本资本主义的迅猛发展造就了日本新的社会结构和基础,尤其是“新中间阶层”的出现和带有小集

团主义特征的能力主义管理方式改变了日本人的传统的生活方式和生活秩序。许多日本人迅速从以天皇信念为约束的状态中解脱出来,形成了多元的价值观念。同时由于人们的生活一直处于高度的紧张状态,对把握不定的经济环境极感不安和厌恶,于是各阶层根据自身的 spiritual 需求开始寻找已有的或新的佛教集团,以弥补精神方面的空虚和理想落空所带来的困惑。随着现代亚洲社会的不断转型,将会出现更多的佛教改革思潮与运动。

亚洲有许多佛教圣地。印度的佛教圣地是菩提伽耶(佛成道处)、鹿野苑(佛最初说法之地)、拘尸罗(佛陀涅槃处)尼泊尔的佛教圣地是佛陀诞生之地兰毗尼,目前已得到联合国的资助及支持,开始全面修复工作。老挝的琅勃拉邦原是老挝国王和僧王所在地和佛教中心,有很多古老的寺院。其中一座最古老的佛塔里供奉着一尊被视为国宝的金佛“勃拉邦”佛,琅勃拉邦得名于此尊金佛。万象的“塔銮寺”每年 11 月都要举行热闹非凡的塔銮盛会。柬埔寨有美丽的佛教圣地吴哥窟,缅甸的佛教圣地有仰光、曼德勒和蒲甘。僧人们以到曼德勒圣地念经拜佛而感到无上光荣。蒲甘是有 5,000 多座佛塔的古老佛教圣地,仰光的大金塔驰名世界。泰国最著名的寺院是曼谷玉佛寺,历届国王登基及国家大典都在此举行。曼谷的石寺、金佛寺、卧佛寺也是世界佛教建筑中的瑰宝。此外蒙古的甘登寺、日本的奈良大佛、日本立正佼成会东京大圣堂都是闻名遐迩的佛教建筑巨作。

亚洲有着庞大的佛教研究阵容,以日本居领先地位。日本的东京大学、京都大学、名古屋大学等著名国立综合大学与早稻田、东洋等私立综合大学和许多由日本佛教各宗派创办的佛教教团大学如:立正、大正、驹泽、龙谷、佛教、大谷等大学和专门机构都在对佛教进行着深入的研究,方向各有偏重。日本佛教传道协会已开始同美国哈佛、芝加哥、加州大学及荷兰莱顿大学等 15 所世界重点大学共同合作,进行佛典英译计划。日本学者还和法国学者一道创立

了“法宝义林”研究所，将佛教典籍译成法文等欧洲文字版本发行。老挝的佛教高级教育和研究机构为巴利语学校，有 100 多所，其中最著名的是万象佛学院。泰国最大佛教大学，最高佛教研究和出版机构是摩诃朱拉隆功佛教大学和摩诃蒙骨佛教大学。设有巴利语、佛教、宗教与哲学、考古学、历史学、教育学、心理学、图书馆学、数学、科学、社会科学等学系。印度的孟买大学、加尔各答大学，马德拉斯大学、旁遮普大学等大学都开设了东方语言系巴利语研究专业，并专门设立了那烂陀佛教研究所，普那班达卡尔佛教研究所、贝拿勒斯佛教研究所。1956 年，印度政府还在菩提伽耶兴办了专门研究佛教的摩揭陀大学，并在贝拿勒斯梵文大学和德里大学成立佛教研究系。

基督教

公元初，基督教起源于巴勒斯坦，不久即传入印度，斯里兰卡等国。7 世纪，基督教景教传入中国。15 世纪末起，随着西方殖民者对亚洲的侵略与统治，基督教各派相继大规模地传入亚洲的印度、斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝、越南、马来西亚、印度尼西亚、菲律宾、中国朝鲜和日本。当今，亚洲已有 2 亿多基督教徒，其中天主教徒 8000 多万，新教徒 5000 多万、东正教徒 300 多万、其它基督教徒 6000 多万。菲律宾全国总人口的 93% 为基督教徒，其中天主教徒占人口总数的 84%，有近 5000 万。印度有 2700 万基督教徒（天主教徒 900 万）占全国人口 3.9%。印度尼西亚有 1700 万基督教徒（天主教徒 450 万），约占全国总人口的 11%。韩国基督教徒 1100 多万（天主教徒 150 万），约占全国总人口 30%。上述仅为统计数字，实际上亚洲一些国家的天主教徒和天主教同情者已远远超过任何官方或教会公布的数字。

20 世纪 60 年代初期以来，亚洲基督教呈上升发展趋向，信教

人数逐年增加,基督教势力、影响范围不断扩大;究其根由,与其神学思想,组织结构的改变有很大的关联。

亚洲新神学(这里主要指天主教神学)目前尚未完全脱离传统神学的束缚,形成新的体系,只是在亚洲巨大变革潮流中,刚刚萌发出来的一种神学思考的幼芽,无论在理论上、还是在实际上,都还没有形成一个独立的神学体系。这种亚洲新神学的起源主要与1962年后召开的第二届梵蒂冈大公会议上提出的:“天主教会应关心社会问题的决议”密切相关。这一决议使得亚洲天主教会上层开始考虑改变某些传统作法,以使他们的教会适应新的形势。中下层神职人员渐渐转向同情、关心亚洲各国普遍存在的社会问题,特别是有关人类的发展和社会正义等问题。1979年1月在斯里兰卡文那普瓦举行的“亚洲普世神学会”标志着亚洲新神学形成之始。会上强调:亚洲的社会现实是各国社会两极分化严重,85%的亚洲人口生活在贫困之中,处于无权的地位。亚洲大多数基督教徒是劳动人民,同样生活在贫苦之中,他们和广大人民一起为争取建立一个更加公正、更加人道的社会而斗争。为此,神学必须以亚洲社会现实为出发点来创立一种亚洲的“解放神学”。这种神学“应该建立在斗争的基础之上,这种斗争的目的是在社会政治领域和精神领域中充分体现人道主义原则,解放所有的人。”这种“解放神学”必须产生于谋求自身解放的亚洲穷人之中,所以它必须首先是亚洲穷人的作品,然后在神学家的帮助下,使之进一步完善。这种“解放神学”还必须与亚洲当地的历史文化相结合,使神学的形式和内容本地化。此后,由于亚洲各国社会形态不一,文化背景多样,所以各自在神学思想上的反映也有差异。在菲律宾,“解放神学”被称为“斗争神学”,出现了有基督教徒参加的解放运动,从这种运动中间正在冒出一种信仰方面的反省,它可能成为一种斗争神学基础。在韩国“解放神学”被称为“民众神学”。神学家们通过民众的事迹证明:朝鲜民族“经历了几百年的奴役后仍未丧失其斗争的能

力,仍旧信心百倍。”印度的“解放神学”则强调:“解放”是所有的人和整个社会秩序的“完整”解放:“解放不能只是个人的,精神的和心理的解放;它必须是社会的和政治的解放。”1990年11月27—12月1日在印度尼西亚首都雅加达召开了名为“伦理与经济:东南亚发展之挑战和基督教团体的贡献”的大型天主教国际会议。会上研讨了自1979年以来亚洲新神学的发展,结果表明:亚洲新神学体系正在形成,较之以前有了进一步的发展。它不仅指出了亿万亚洲人所处的贫困和不公正的处境,而且关心各国社会在文化上发生的巨大飞速变化,同时还主张与亚洲各种伟大的宗教和文化传统进行对话。通过这一会议可以看到亚洲新神学不仅保留着其“解放神学”的精髓,还增加了合一性和对话性及亚洲各大宗教是整个亚洲的精神财富等新的重要内容。

在组织结构上的变化体现原来主要依靠西方神职人员支撑的亚洲天主教会,改以亚洲本土神职人员为主并开始向国外派遣传教士等方面。这一变更始于20世纪50年代以后,随着民族解放运动的高涨和西方殖民主义势力的衰落,西方传教士和神职人员在亚洲的人数锐减,亚洲本地神职人员的数目日益增加。由此,各国天主教会无论在领导机构,还是神职人员构成、以及布道内容等方面都逐渐发生了变化,向着适应各国社会现实的方向发展。自70年代初起,菲律宾、印度、斯里兰卡、韩国、台湾等地的天主教会开始向国外派遣传教士。更重要的是1974年亚洲首次成立了洲际性天主教协调组织——亚洲主教会议联合会(Federation of Asian Bishop's Conference)。其成员包括孟加拉、缅甸、韩国、日本、印度、印度尼西亚、老挝—柬埔寨、马来西亚、新加坡、巴基斯坦、菲律宾、斯里兰卡、泰国、越南及我国的台湾、香港、澳门。该会自成立以来,已举行多次会议讨论“当代亚洲的传教”、“亚洲天主教生活中的经文”“亚洲关于天主教会任务的对话”等问题,并举办了各种题目的神学班活动;还举办了规模浩大的“国际传教大会”;在全世界

天主教界引起强烈的反响。

亚洲最著名的基督教建筑是菲律宾的马尼拉大教堂，迄今为止虽6次重建，却依然保持着文艺复兴时期的风格。教堂内有8个附属教堂，五颜六色的玻璃窗上有各种美丽图案，青铜大门上镌刻着关于教堂的重要史实，大门两旁有圣徒塑像。教堂内珍藏着大量的青铜制品，镶嵌工艺品和雕塑等，大都出自意大利、德国、西班牙的名艺术家和工匠之手，堪称世上罕见的珍品。

犹太教

犹太教作为世界犹太人的宗教，形成于公元前2000年前后，其基本信仰为1. 奉雅赫维（原古犹太游牧部落信奉的雨神，后发展为统摄万物、包罗万象的神灵）为“唯一真神”。2. 认为犹太民族是与神订立契约的特殊选民。这一契约就象日月星辰的运行一样，永远不能废除。犹太人即便被叛了这个契约的规定，也不能解除它，而只能按照契约招致惩罚，即民族的苦难，直到毁灭。由于这一契约，每个犹太人作为民族一分子都与神发生关连，犹太教与犹太民族观念成为血肉相联、密不可分的结合体。3. 神的旨意体现在它所启示的律法中，尤其是上帝在西奈山亲自授予摩西的“十诫”，被犹太教奉为最高律法。“十诫”为十条律法诫条内容如下：①崇拜唯一上帝而不可拜别神；②不可制造和敬拜偶像；③不可妄称上帝名字；④须守安息日为圣日；⑤须孝敬父母；⑥不可杀人；⑦不可奸淫；⑧不可偷盗；⑨不可作假证陷害人；⑩不可贪恋别人的妻子财物。犹太教所有经典和教诲的中心内容就是“十诫”。4. 指望救世主拯救犹太民族和全人类。犹太教的救世主指神所拣选的一个人不是一位神僧。由于犹太民族的历史中，个人的命运与民族的命运完全连结在一起，所以，犹太教的救世主就是犹太全民族的救世主。这位救世主与神的关系是：作为神的使者，完成神的旨意。他

将在预定的时间，受神差遣，拯救长期陷于水深火热之中的犹太民族，越是民族苦难深重的时候，救主出世的日子越是临近。他将建立起符合神旨意的国度，使犹太人永享和平、友爱和公义。他不仅拯救犹太民族，其它民族如愿意接受神和它的训海，也同样得以进入神的国度。

犹太教的经典为《圣经·旧约》希伯来文称作《塔纳赫》，因为犹太教经典包含三部分，托拉(Torah)即：《律法书》、《先知书》(Nebiim)、《圣著》(Chetubim)。《塔纳赫》(Tanach)即三部书的开首字母之和。公元5世纪下半叶，犹太教的拉比们将自公元前2世纪编定的《塔纳赫》到公元500年期间近7个世纪的文献，汇集成口传律法集《塔木德》(Talmūdh)经。它被视为一部犹太教精神的百科全书，其中包括：神学、伦理、自然科学、医药、数学、天文学、历史、传说、民间传承等内容。它也被看作是犹太教的基本法典，因为其中包括民法、刑法、教法、规章条例、传统风俗、宗教礼仪、各种社会道德的讨论、辩论，著名犹太教师的生平传略等。它继承并发展了《律法书》的训海和《先知书》的社会理想，又反映出犹太宗教怎样适应不同的时代，甚至在宗教法，这个最难变革的领域，也能根据现实生活的经验，而不是凭法律条文的逻辑去作出新的解释。《塔木德》亦包含三大部分：《密什那》(Mishnah)口传律法典；《盖玛拉》(Gemara)对《密什那》的注释和阐述；《密德拉什》(Midēash)是根据《塔那赫》经文所作的讲道与对《塔那赫》的通俗解说。“首要的不是精研律法，而是实践”的主题思想贯穿在全部《塔木德》经之中。

犹太教中有许多祭礼，都是献物给神，或表示忏悔赎罪，或表示感谢神恩。较大的祭礼有燔祭、素祭、平安祭、赎罪祭、赎衍祭五大祭。除素祭用细面人作供物外，其余四祭皆用牛羊作供物。献燔祭时，把牛羊切成肉块放在祭坛上焚烧，献素祭时，在面上加入油和乳香后焚烧。犹太教还有圣日与许多节日。有的与其历史事件

有关,有的与谢神、感恩、忏悔有关。安息日是犹太教中最神圣不可侵犯的圣日,源自“十诫”。每周五下午日落前,由家庭主妇点燃蜡烛开始至周六日落时为安息日,在此期间,信徒不得从事任何劳动。周六上午应到犹太教会堂礼拜,下午在那里读经,或在家中教导子女读经、学道。犹太教的节日很多,主要有5大节日。①逾越节(Passover)、犹太教历每年正月14日。《圣经》记载:摩西组织犹太人从埃及出逃前夕,耶和華命令以色列人在这一日晚家家杀羊吃烤肉,然后把羊血涂在门框、门楣上。当夜,耶和華走遍埃及,将一切头胎出生的人与牲畜都杀死,惟独见门框上有羊血的便越过去。耶和華吩咐:“这一日将是你们的纪念日,要当作上主的节日来庆祝;你们要世代代过这节日,作为永远的法规。”此后,每到公历3、4月间,即犹太历正月14日前夕起,续延八日,为逾越节节期。在此期间,家庭的长者要向全家讲述犹太人出埃及的故事。并照《圣经》记载宰杀羊羔、吃羊肉和无酵饼,还要以烤鸡蛋作为节期食品。这些鸡蛋象征着犹太民族,被放在火上时间越长,鸡蛋就越硬、越难破碎。②律法节(Shabuot)犹太教历每年3月6日,纪念耶和華在西奈山向摩西颁示“十诫”。从中世纪起,犹太族家长都要在此节日时把儿子送入犹太教会堂,让他开始学习律法。这象征着孩子也象祖辈一样,在西奈山接受神的律法。③住棚节(Succot)亦称收藏节。犹太教历每年7月15日,整个节期持续7天。这个节日是纪念逃出埃及的犹太人曾在旷野漂泊40年所过的帐篷生活,和他们收获葡萄及无花果的日子。在此期间,虔诚的犹太人要在田间造起小屋或住到牧民帐篷中重温当年漂泊流离的生活。按犹太人古代传说,这一天,每个犹太人此后一年的命运将在天庭被最后注定。④赎罪日(Yom Kippur)犹太教历每年7月9日晚至10日晚。是犹太教历中每年最重要的节日,被称为“安息日中的安息日”。在此日前夜,犹太教会堂举行祈祷仪式,求耶和華免除犹太人在一年中未践的誓约,集体吟唱古代祷歌“一切誓约,祈求废除”。在赎罪

日,凡 12 岁以上信徒实行 24 小时的祈祷与禁食,每个人都要历数过去所犯的罪恶或过错,认罪祷告。⑤审判日(Rosh Hashanah)亦称“吹角节”或“号筒节”。犹太教内仅次于赎罪日的圣日,犹太教历每年 7 月 1 日,犹太教要求信徒在此节前 1 个月内,省察个人行为、认罪悔改、决志更新,但不要求信徒禁食。除上述 5 大节日外,还有痛悼节、欢庆节、献身节、五旬节等次要节日。

犹太教对于饮食有严格的宗教规定。只可食年牛羊肉①但不准食人因病或非正常性死亡的牛羊;②不准吃生肉;③不准吃血;④不准同餐吃牛羊肉、饮牛奶;⑤不准吃牛羊腹膜下的脂油;⑥不准吃牛羊蹄筋。

犹太教规定:男婴出生第 8 日应受割礼,表明他继承了亚伯拉罕与耶和華所立的契约。男孩、女孩满 13 岁时都要到犹太教会堂举行成年礼,称为“诫命之子”(男孩 Bor—Mitzva,女孩 Bas—Mitzva)。此后,他们便被看作成年人,男孩的行为概由自己负责,他可以承担所有犹太男子的责任。

犹太教虽然严格规定不能立神象、拜偶像,但它也有自己独特的象征和标记。被称作“大卫之星”的六角芒星不仅在以色列的国旗中央,也显赫地标示在许多犹太教会堂和各种宗教用品上,它象征着希望。九臂(或七臂、八臂)烛台最初是为纪念公元前 165 年犹太人起义胜利而铸,现在成为犹太教的象征、以色列国国徽。律法小匣是每个传统犹太家庭入门处必挂的小匣,内放《律法书》经句。它既作为犹太家庭的标记,也是虔诚犹太教徒随身携带的圣物。

犹太教迄今已有约 4000 年的历史。其“黄金时代”是在公元前 10 世纪大卫王、所罗门王朝时期。所罗门王在耶路撒冷建起豪华壮观的犹太教圣殿,史称“第一圣殿”。所罗门死后,犹太人因内部分裂和外部入侵进入民族蒙难时期。公元前 586 年巴比伦人攻占耶路撒冷,圣殿被焚为一片废墟,犹太人成为“巴比伦之囚”。50 年后,波斯帝国消灭了巴比伦,被囚的犹太人得以重返故乡,他们花

了 20 多年时间重建起被毁的圣殿，史称“第二圣殿”。公元前 19 年，执政的希律王再次大规模重建圣殿，史称“希律王圣殿”，然而公元 70 年整座圣殿再度毁于大火，此后再也没有重建过。后人用希律王圣殿废墟上的石块垒成一堵长 48 米、高 18.3 米、积 29 层的大墙。由于这堵墙处于原来犹太圣殿西外墙的位置上，因此被称为“西墙”。自此墙落成之日起，一直被犹太人看作是当年犹太圣殿留下的唯一遗迹，是犹太人最神圣的祈祷地。犹太人极其珍视它，视之为犹太人信仰和团结的象征。千百年来，无数的犹太人到此诵经、祈祷、抚壁恸哭，缅怀先人的业绩，追忆千百年来犹太民族所遭受的苦难，因此这座墙也被人称为“哭墙”。还是在公元 70 年，罗马人攻陷耶路撒冷，大量杀戮犹太人，从此犹太国灭亡，犹太教徒离开家园、流落异邦。

亚洲的犹太教徒主要聚居在 1948 年 5 月独立的以色列国内，占全国人口总数（400 多万）的 83%。以色列的犹太教徒主要分为三类：第一类是正统派，主张严格遵守犹太教法典，完全按照戒律规定进行宗教活动和日常起居。追求极端的虔诚和宗教戒戒上的纯正。他们不参加国家的政治生活，在日常生活中只说意第绪语，不讲希伯来语，认为后者只能用于祈祷，随便使用是对这种语言的亵渎。他们对男女混合游泳、发掘古墓、考古探险都持强烈的反对态度，认为这类事违反宗教戒律，甚至为此挑起冲突。该派教徒的服装很特别，男人们无论冬夏都穿黑色长大衣，戴宽边黑圆帽，不刮胡须，青少年则把两鬓的头发蓄得很长，女人们只能穿长袖衣服、戴头巾。该派为以色列国官方承认的犹太教教派组织，控制着全国的宗教机构最高拉比委员会。该会设在新耶路撒冷的总拉比府内，负责制订和颁布宗教法律与法规、管理所辖的近 400 个宗教会社和 4000 余座犹太教会堂。第二类是传统派或保守派。该派虽赞成实行犹太教法，但认为应该使教法适应现代社会环境，在某些问题上如：服装、饮食方面应采取灵活的做法，不必那么严格地恪

守教规。第三类教徒是改革派。他们虽然也参加祈祷和其它宗教活动,但极力要求宗教适应现代社会,反对传统犹太教法的许多规定,如在会堂内男女必须分开、安息日一定休息等。近些年来,传统派和改革派的教徒逐渐增加,但只占以色列犹太人总数的 15%,在国内仍无地位。正统派认为他们严重违背教规,不能算是犹太教徒。传统派和改革派的拉比不能主持婚礼。除上述三类教徒外,以色列还有两个犹太教异端教派:卡拉派和撒马利亚派。卡拉派有 5000 多信徒,其中部分是来自埃及的侨民,有若干名称之为“哈赞”的神职人员。撒马利亚派有 550 多人,自认为他们是公元前 5 世纪出现的一个犹太教派最后的后裔,只有他们才是犹太教真正信仰的继承人。

虽然犹太教没有被正式宣布为是以色列的国教,但犹太教法庭在以色列仍起作用。1953 年以色列议会通过法律议案,婚姻事务交由拉比法庭掌管,没有拉比法庭认可的婚姻是无效的。拉比法庭还审理有关破坏宗教法规的案件。以色列的许多民法都取自塔木德的法规、圣经和中世纪犹太教会社的规定。

以色列政府也极其重视犹太教教育。所有公立学校都开设必修宗教课(教授圣法经传、律法书等)。另有各级专科学校培养犹太教神职人员。一类是初级学校,学生学习犹太教基础知识(圣法经传、律法书);第二类是拉比培训学校,第三类是高等宗教学校,专门培养未来的神职人员。毕业生分配到各犹太会堂、拉比法庭、宗教委员会及其他宗教机构就职。在希伯莱大学和巴伊兰大学等高等学府也都设有犹太教学科。伊朗伊斯兰共和国自古以来也曾是犹太教广为传播之地。早在伊斯兰教出现前,犹太教曾享有很大特权,特别是在萨珊王朝时期。直到今天,犹太教依然是伊朗主要的宗教少数派。犹太教徒主要聚居在德黑兰、伊斯法罕、设拉子等城。犹太会社有自己的犹太会堂、学校和其它非宗教的教学机构。设拉子的犹太会堂中设有拉比学校、培养犹太教神职人员(拉比)。伊朗

的犹太会社有权选举一名议员参加国会。伊拉克也有数万犹太人，几乎全部住在巴格达。在伊拉克有几处犹太教圣地，如：底格里斯河和幼发拉底河交汇处的库尔纳，被认为是《圣经》中的“天堂”——伊甸园，据传说，亚伯拉罕曾在那里作过祈祷，每年都有成千上万的犹太教徒来此朝圣。

除库尔纳外，上述的耶路撒冷也被看作是犹太教圣地（该城也是基督教、伊斯兰教圣地）。犹太教徒认为耶路撒冷自 3000 多年前大卫王在此建都以来，一直是犹太民族存在的中心，犹太人精神生活的发源地，犹太人民与他们的土地不可分割的主要象征。为了保证耶路撒冷城的圣洁，犹太教法典甚至规定：除玫瑰花园外，城内不得有其它花园。犹太教徒把城东南角的锡安山（摩利亚山）看作犹太教圣地，传说：耶和华开天辟地的第一道光是从这里射向全世界的。上帝造的第一人亚当也是用这里的土捏成的。锡安山上有哭墙、大卫王之墓等犹太教圣迹。此外，耶路撒冷还有橄榄山、古犹太墓地等犹太教名胜古迹。为此，每年都有数以万计的犹太教徒来此朝圣、敬拜。

印度教

印度教也称为“新婆罗门教”，约于公元前 2 世纪中起，由原婆罗门教吸收佛教、耆那教的某些教义和印度各种民间信仰演化而成。

印度教为多神教，其中最主要的是“三神一体”的梵天（Brama）、毗湿奴（Vishnu）和湿婆（Siva）三大主神。梵天神被视为最高神和宇宙的创造者，传说他有四头四手，曾自造女儿娑罗室伐底（Sarasvati），亦称“辩才天女”，又娶她为妻。娑罗室伐底是印度神话中智慧、言语、文学、艺术、音乐、科学、大河、山川的保护神。她手持乐器、贝叶书、念珠和莲花，常骑天鹅和孔雀。印度教徒认为，

梵天创造世界之后已经尽了他的天职,但他犯了逆伦大罪,因此对他不太重视,全印度现在仅在普希伽尔有一所供奉他的寺庙。但对娑罗室伐底的崇拜却很普遍。毗湿努神亦称毗湿纽,被认为是宇宙的维持者——一种介于创造和破坏之间的力量。在印度古老的神话中,他是太阳光的神格化身,极受人敬拜。传说他有四只手,分握轮宝(象征园囿的无限时间)、弓箭、法螺(象征无所不在的虚空的声音)、莲花和仙杖(象征摧毁一切仇敌的力量),骑着大鹏金翅鸟或躺在巨蛇身上,肚脐上生出一朵莲花,上坐梵天。据说毗湿努只走三步便能跨越整个宇宙,他为了拯救诸神和众生,曾有过多种变化。但主要有 10 种。①鱼(Mataga)、②龟(Kurma)、③野猪(Varaha)、④人狮(Narasinha)、⑤侏儒(Vamana)、⑥持斧罗摩(Passurama)、⑦罗摩(Ravana)、⑧黑天(Krsna)、⑨佛陀(Buddha)、⑩伽尔基(Kalki)。传说毗湿奴神在未来的 Kata 时期将成为一位身骑白马、手持宝剑,如慧星般地在空中显现的救世主,他消灭恶魔与邪恶、建立正法、拯救万民、挽救正确的信仰,创造出未来的新世界。毗湿奴有上千个称号,如:“真理”、“净战”、“生命”、“真实”等等,其它重要的称号是“英雄黑天”、“圣人瓦苏提婆和那罗衍那”、“遍入天”(佛教中指无所不在或高于一切之神)。自印度教形成以来,毗湿奴神一直是最受印度教徒敬拜的神祇。毗湿奴神的妻子是拉克室密(Lakshmi)神,亦称“吉祥天女”,是司幸运、繁荣、财富的女神。湿婆神是宇宙破坏与重建神,他不时以不同的性格不同的名称来显现自己,但主要表现为 4 种形象。①“鬼灵之主”与“青颈”极为恐怖的破坏神。传说他颈挂骷髅、住在墓地,游荡于鬼灵之间,管理死者的“时限”,被称为“鬼灵之主”。又传说他在与鬼搏斗时,曾把乳海中的毒药吞下,颈部被烧伤,故又称“青颈”。②“林伽”Linga(男性生殖器)印度教认为,毁灭与再生是互为因果的,因此湿婆又是再生之主,林伽成为其象征。有印度各庙中都能见到。③“伟大的苦行者”,神话中描绘湿婆赤身裸体,三眼四手、头盘发辮,额绘

一弯新月，颈挂骷髅、手持三股叉。据说恒河下凡时先落到他头上，再流到大地，因此他又被称为“恒河的保持者”。④“踊主”，传说湿婆善舞，是印度两种舞蹈的创立者，他跳舞就象征世界的毁灭。除上述名称外，湿婆神还有“带来繁荣者”(Sankara)、“幸福者”(Sambha)、“最高者(Iswara)”、“破坏者(Bharrawa)”、“大破坏者”(Maha-Kala)、“暴风之神”(Rudra)等名称。湿婆的妻子是雪山之主——喜马拉雅山的女儿恒河女神的姐妹，大提维(Mahadevi)女神，她也被称作“帕尔瓦蒂”(雪山女神)、“杜尔伽”(难近母)、伽里(时母)、沙克蒂(性力女神)、乌玛等。其中的难近母和时母是表现大提维女神黑暗的一面。难近母女神有10臂、手持长矛或毒蛇，骑着狮子或老虎，为拯救诸神与人类，化作水牛与牛魔等庞然大物进行殊死搏斗，并最终取胜。时母女神也称黑神或嗜血女神，全身黑色、有四头四手，额上有三只眼睛。口吐火舌，手提头颅，胸前挂一串骷髅，腰上系一圈人手，在降魔时喜嗜魔血。

印度教中其它重要的神是克里希南神(Krishna)，他在印度极受崇敬。他原为月种族人，自幼就有超人能力，多行神迹。当他还在世间作人时，就被当成毗湿努神的化身。他的妻子是拉达女神(Radha)是他幼年牧羊时的爱人。卡玛德瓦神(Kama-deva,)毗湿努之子，爱神。加乃婆神(Ganesa)知识之神。卡蒂克雅神(Kart-tikeya)战神。

印度教还把自然界的一切现象、山川草木、飞鸟走兽都当作神明崇拜。如：圣河——恒河、印度河，人若在其中沐浴，罪便得净。圣山——梅鲁(Meru)山、凯拉塞(Kailase)山、喜马拉雅山等，神住在其中。圣火——印度教视为最神圣之物，火神阿耆尼(Agni)是最古的神。七圣——编辑圣歌的七位已逝的圣人，被比作七星受人敬拜。太阳、月亮、星辰尤其是北极星、水星、木星、金星及牛、牦牛都被当作湿婆神的象征，也是多产的象征，是印度的守护神、被称为“印度之母”。另外、猴子、蛇、象、孔雀、鳐鱼、榕树、菩提树、无忧

树、芭蕉树也都成为受人膜拜的神明。

印度教的主要经典有：《梨俱吠陀》(Rigveda)、《娑摩吠陀》(Samaveda)、《夜柔吠陀》(Yajurveda)、《阿闍婆吠陀》(Athasvaveda)，另有解释《吠陀》的《梵书》、《森林书》和《奥义书》。这些吠陀是印度最古老的宗教和历史文献的总汇，是对神的赞歌和祷告的文集，被称为“天启的经典”。其它主要经典还有《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》两大史诗以及《往世书》、《摩奴法典》等。

印度教的主要教义是：1. “梵我一如”。印度教认为在上述神的背后还有一个超越一切时空和因果关系的最高实在者——梵(Brahman)，一切神僧、神明只不过是梵的高低不同阶段的各种化身；同样梵在创造了世界万物之后，也进入“人”的内部。因此印度教的哲学和神学认为世界的一切即空又虚，真实存在的只有那“梵我一如”、“同一不二”的最高存在客体之“梵”和个人精神主体之“我”。人如能修行到“梵我一如”，便是人生的最高的境界，也是人达到解脱的最终目的。2. 业报轮。印度认为人今世贫富贵贱的生活均由前世个人的业力(Karma 泛指一切身心活动)所致。人死后的灵魂要去转轮迴。全宇宙分为欲界、色界、无色界三界，所有神、鬼、人、动物等均要在这三界轮迴中转个不停，人能成为神、神能堕落成鬼、人、或动物。这种轮迴周而复始、无始无终。对人来说，一个人的转世形态取决于他本人在世时的行为。“善有善报，恶有恶报”。只有通过艰苦卓绝的修行，才能打破轮迴的锁链，从而获得解脱。主要的解脱方法和道路有3种：①、行为的道路(业道)，即严格奉行印度教的“法”(行为或伦理道德的规范)，遵循种姓义务、严守戒律、例行祭祀、从而达到解脱。②知识的道路，即通过一定的学习、修持、苦行、禅定等，使个体灵魂(我)亲证最高的存在，即上述的“梵我一如”，从而获得至上的福乐与解脱。③虔信的道路，即对神的信爱、归依，获得恩宠，从而达到解脱。

印度教有许多派别，其中有三个主要流派：1、毗湿奴派。主要

崇拜毗湿奴和他的种种化身、及毗湿努的妻子吉祥天女、大鹏金翅鸟、大颚神猴河努曼、神牛南吉等。该派的修行方法强调对神的诚信,皈依更多于知识的证悟,并大都实行素食、苦行等禁欲主义戒规,祭祀一般在寺庙中举行,反对用动物作牺牲,该派在印度人数最多。对印度北部和西海岸地区影响最大。2. 湿婆派。主要以崇拜湿婆大神而得名。该派又大致分成3支,①克什米尔湿婆派,遵奉64种经典,并认为:湿婆通过一种神秘的力量——性力(精神力、欢喜力、欲求力、活动力)而显现为个人的灵魂和杂多的现象世界。个人灵魂要经过若干次“再认识”,才能与湿婆合一,获得解脱。②林伽派又名勇者湿婆派,因信徒佩带林伽而得名。该派否认吠陀权威和业报轮回的教义、反对偶像崇拜,否定种姓制度及歧视妇女的习俗。但严格遵从净法所规定的四行期^①及其他家庭仪礼。信徒在举行入门式时必须跟从一位导师(詹伽玛),因此形成师徒相承的传统。该派在南印度影响最大。③圣典派 因赞诵湿婆派的经典而得名。该派着重于理论的探索与研究,宣称宇宙有3种基本的存在、即神(湿婆)、个体灵魂和物质。物质世界展现为36种现象或范畴,是一种虚幻的显现,但由于人的无明,受到物质或业的系缚,陷入轮回之劫。因此只有摆脱无明,消除业障,获得湿婆的恩宠,与有无限知识和活力的湿婆合一,才可解脱。该派主要盛行于印度泰米尔地区,在马德拉斯和克什米尔也有少量信徒。3. 性力派是从湿婆派中分化出来的一个独立教派,以崇拜性力女神——难近母、吉祥天女、辩才天女等为主。该派认为这些女神的性力(活动力)是最高神灵或最高实在(梵)显现出的积极活动方面,是宇宙万

① 印度教因袭原婆罗门教徒规定的修行和生活的历程,分:①梵行期,儿童到一定年龄,辞别父母从师学习吠陀,熟悉祭祀仪式。②家住期,过世俗生活、结婚并从事社会职业。③林栖期,老年时弃家隐居森林,从事各种苦行,以锻炼身体,为灵魂解脱作好准备。④遁世期,舍弃一切财富,乞食为生,云游四方,严守五戒(不杀生、不妄语、不偷盗、忍耐、离欲),置生死于度外,以期获得解脱。

有创造和发展的动因。而梵天、湿婆、毗湿努等则是非活动方面。性力的显现有两种形象：一是贞洁、慈爱和吉祥，另一是丑恶、狰狞与凶残。前者的代表是吉祥天女、辩才天女等，后者的代表是难近母、时母等。

印度教中奉行许多习俗，其中最主要是种姓分立制度。印度教继承了婆罗门教中确立的种姓制度，把人大致划归为4个种性（即职业世袭、内部通婚、不准外人参加的社会等级集团。）婆罗门祭司阶级、刹帝利武士阶级、吠舍工商阶级、首陀罗奴隶阶级，在4种姓中婆罗门最高贵，首陀罗最卑下。在4种姓之外还有“不可接触者”——贱民。但随着历史的演进，生产关系与阶级结构的变化，这种种姓制度已大为改观，在城市婆罗门种姓地位受到社会挑战，在北印度许多婆罗门种姓的人没有担任祭司而是从事文教事业或经商。然而在农村山区和边远地区种姓制度仍在盛行。

印度教中的祭礼数不胜数，单是一个人从生至死就有13个祭礼：授胎礼、分发礼、诞生礼、命名礼、剃发礼、出游礼、初食礼、结发礼、始学礼、入门礼、归家礼、结婚礼、葬礼。在印度教的祭礼中有三个最大的祭礼：1. 好利祭(Holi)又称好利节、洒红节，也是印度教最大的节日。每年公历2至3月间的满月日举行，祭祀的意义各有不同：在西印度，农民们庆祝五谷丰收、在马特拉地区人们纪念战死的英雄、在孟加拉，人们举行崇拜黑天的活动，在其它地区人们庆祝春天的来临或向农神祭祀。2. 德瓦力祭(Dewali)每年公历7月13日至8月2日间举行，是祈求财富的祭礼。3. 达婆拉祭(Dasara)每年公历7月间举行，是祈求丰收或胜利的祭礼。

除上述祭礼外，印度教中还有许多节日，如新年，传说是毗湿努因怀念吉祥天女而赐予吠舍种姓的节日；难近母节又称九夜节，是纪念难近母战胜牛魔节日；双十节又称除十节，指公历5、6月间人们在“圣河”恒河中沐浴以消除秽语、谎言、诽谤、骚语、暗害、盲从、贪欲、恶念、愚妄等十大罪恶的节日。乘车节亦称扎格纳特节，

纪念“世界主宰”、“毗湿努”的化身扎格纳特神下凡的节日。毗湿努派教徒认为此节期间朝拜扎格纳特可以免除轮迴之劫，因此每年都有数百名狂热的教徒投身于载着扎格纳特神像的神车车轮之下，让车轮活活压死，以示虔诚。

当今亚洲印度教影响最大的并占有统治地位的地区是印度、尼泊尔。在印度，信奉印度教的人数几乎占全国人口总数的85%。印度教已深深地融于印度人民的生活之中。在古代人们自出生之日起就已纳入了种姓制度的束缚之中，随后一生都要按照四行期的规定生活，学习吠陀经典，信仰印度教神祇，参加印度教祭祀和节日活动。同时印度的哲学思想、文学艺术、音乐、美术、舞蹈、绘画等各个方面都与印度人民的生活紧密相关。这些传统大多数仍然保留至今。19世纪后，印度资产阶级民主运动兴起，种姓制度、寡妇殉葬、童婚、鄙视妇女等陋习有所改变，不过迄今尚未彻底根除。印度教被印度的一些政党作为开展政治活动的基础。很多政党领袖主张印度民族、民主运动应建立在印度教的基础之上，宣传印度教的理想就是印度民族物社会解放的思想……。在印度执政党国大党内印度教有着相当大的势力，党内各级权势要人大多是印度教徒，国大党议员很多属于高级种姓，很多党员都是印度教徒，他们以种姓、教派等为基础，形成党内的各种不同派系。1951年印度还出现了势力最大的印度教政党——人民同盟，已有逾百万会员。近些年来，在印度政府与上述政党的支持下，印度教开始再度复兴。并且随着越来越多的印度教徒移居世界，印度教逐渐成为世界性宗教。

印度有许多印度教组织与团体，其中最有影响的是印度教大会和罗摩克里希纳传教会(参见本书18章第8节)，此外还有国家义勇团——1925年建立的印度教半军事组织，旨在把印度大陆建成为一个印度教大陆。主要活动于印度西北部和操马地拉语地区。雅利安社——1875年创建的印度教组织，以复兴印度文化为宗

旨，主张回到理想的吠陀时代，反对种姓制度、童婚，会员曾达 30 多万，主要活动于北印度。

在尼泊尔，印度教是国教，印度教徒占全国人口总数的 85%。印度教自传入尼泊尔后，一直受历代国王大力扶持；尤其公元 14 世纪马拉王朝的贾维斯提提·马拉对印度教进行了改革，他按照《摩奴法典》在尼泊尔制定了各种姓的等级制度，生活守则和行为处世准则，使印度教在尼泊尔的政治、社会生活中取得了优势。到公元 18 世纪后期，西部信奉印度教的尼泊尔族兴起并统一全国后，印度教盛行全国，至今一直占绝对优势，并深深地融于尼泊尔人们的生活之中。印度教中的毗湿奴、湿婆、性力三大派别在尼泊尔都有传播，其中性力派尤为盛行，各派都有自己的专门寺院。尼泊尔的种姓制度不象印度那样严格，贱民的活动受限制较少。

随着印度人往亚洲各地经商、就业、移民，印度教也传入缅甸、泰国、马来西亚、印度及西亚、新加坡和斯里兰卡等国，并对这些国家的政治、经济、文化、社会产生一定的影响。

亚洲有许多印度教圣地与古寺，其中以印度为最。印度教的主要圣地——恒河 3 条支流的发源地：巴吉拉蒂、曼达基尼、阿拉克南达都在印度。印度的瓦拉纳西（旧称贝拿勒斯）是印度教的中心，大的印度教寺庙有 1500 多座，小的数不胜数，其中最著名的是毗湿奴派的金寺。素有“南印度贝拿勒斯”之称的坎奇普兰也有 1000 多座印度教寺庙，其西城是湿婆庙的集中地，东城则云集着毗湿奴派的庙群。普里地区是毗湿奴派的中心，有著名的札格纳特白塔；湿婆派的中心在布巴内斯瓦尔城，有寺庙 500 余座；湿婆派的圣地埃洛拉山有印度最大的石窟寺庙；科纳拉克是性力派的圣地；拉梅斯瓦兰是保克海峡中的印度教圣岛。在尼泊尔有著名的湿婆寺——巴苏巴底纳特寺，主寺为雄伟的塔式建筑，四周有许多小寺环绕。每年都有大批本国和印度教徒来此朝拜。离其不远处（二寺均在加德满都东部）有著名的毗湿奴寺——章古纳拉扬寺，以其精湛

的神像雕塑艺术闻名遐迩。

第二节 欧洲宗教

欧洲传统上以基督教为主。《1987年大不列颠百科年鉴》统计,欧洲约有基督徒 415,529,000 人,其中天主教 253,852,100 人,东正教 35,351,000 人,新教徒 103,050,000 人,此外还有约 800 万穆斯林、22 万佛教徒、数百万犹太教徒。

基督教

自公元 4 世纪,罗马帝国以发端于亚洲的基督教为国教后,就在其统治的地中海地区与不列颠强制推行基督教。此后,基督教相继传入中欧、东欧、北欧。到公元 11 世纪初,欧洲已成为基督教的大本营。11 世纪中叶,以罗马天主教为首的西欧教会与君士坦丁堡主教为首的东方教会在长期斗争后最终分裂为两大派,西部教会称罗马公教会,东部教会称东正教会。16—17 世纪,从罗马公教会内再次分裂出不承认罗马教皇统治的新教各派。由此形成基督教内罗马公教会(天主教)、新教(耶稣教或基督教)、和东正教三足鼎立的局面。天主教势力集中在意大利、西班牙、葡萄牙、法国、比利时、奥地利、波兰、匈牙利、爱尔兰、荷兰、卢森堡、列支敦士登、马耳他、德国中、南部、拉脱维亚、立陶宛、白俄罗斯等国。位于意大利首都罗马中心的“梵蒂冈”教皇国的罗马教廷(Roman Curia)为世界暨欧洲天主教会的最高中枢权力机构,以它为顶端形成金字塔型宗教组织,其下为各教省、教区和堂区等不同等级,以及众多的天主教修会组织和修道院团体。这些机构和组织分布在上述各国

或地区。新教产生于 16 世纪宗教改革之后,派别林立,不胜枚举。根据各派改革的不同程度,大致分为路德宗(信义会)、安立甘宗、长老宗、归正宗、自由派教会(包括监理会、公理会、浸礼会等)及一些较小的派别,如公谊会(贵格会)、一位神论教派、五旬节派等。新教各派主要分布在德国北部、英国、瑞士、荷兰、瑞典、丹麦、冰岛、挪威、芬兰、北爱尔兰、匈牙利与捷克的一些地区、法罗群岛等地。新教各派自成体系,没有全世界统一的教会权力机构。1925 年新教各派联合创立了“国际宣教协会”,后又于 1948 年在荷兰首都阿姆斯特丹汇同东正教各派正式成立了“世界基督教协进会”(The World Council of Churches),以促进普世教会统一运动。1961 年“国际宣教协会”并入协进会,成为其“世界传教和布道委员会”。然而,世界基督教协进会只是一个倡导教会合一的联谊、协商性组织,对基督教各派并无教务上和行政上的领导权及管理权,东正教是俄罗斯、乌克兰、格鲁吉亚、摩尔达维亚、希腊、罗马尼亚、保加利亚等国的主体宗教,在波兰、阿尔巴尼亚、捷克斯洛伐克也有一定势力。东正教会中有东方礼仪派,它接受罗马天主教会管理,但宗教仪式上采用东方礼仪。东正教中也没有全世界统一的教会权力机构,各教会独立自主,但在欧洲影响较大的是俄罗斯正教会和希腊正教会。

在当代世界的严重信仰危机的冲击下,欧洲(这里主要指西欧)基督教现状究竟如何呢?可以根据 1981 年欧洲价值体系研究会(总部设在荷兰首都阿姆斯特丹)对意大利、法国、西班牙、德国、比利时、荷兰、丹麦、英国和爱尔兰的宗教现状调查结果了解到比较明晰的概况。这一调查结果表明:尽管大多数欧洲人自称为天主教徒或新教徒,但这只是一种文化的或传统的事实,而不是一种信仰的事实。此外,从信仰人情况看,妇女的比例高于男人,穷苦人的比例高于富有人,老年人的比例高于青年人,文化水平低的人的比例高于文化水平高的人,政治立场保守的人的比例高于政治立场

激进的人。而且,当今欧洲基督教徒首先重视道德标准,把宗教戒律放在最末位,因此去教堂参加宗教仪式的人日益减少。这一结果引起欧洲基督教会人士的担忧。他们开始把传播福音的重点从农村移向大中城市,因为欧洲已成为越来越城市化的大陆。鉴于欧洲人科学文化水平的不断提高,教会既努力作到使传播福音与科学文化相结合,又在文化水平较高的社会阶层中加强布道活动。教会最耽心的是对欧洲宗教前途起决定性作用的欧洲青年和 30—40 岁的中年人。在后者看来,原有的传统基督教是一个大的社会结构、是城市化的东西,他们希望在这种社会机构之外寻求其它东西,许多人开始参与、体验新宗教,如:混合了东方宗教神秘主义学说的基督教、文鲜明的统一教会、印度教、瑜伽、坐禅、人智学体验(即把宗教实践与心理治疗联合起来,追求人和自然的合一)等。教会认为必须特别加强对这一最不相信或漠视传统基督教的社会阶层的布道工作。这也是上述三项工作中的最重要者。因为青年和中年人在各个领域都是最活跃、最富有朝气的中坚力量,对社会发生的影响也最大。他们的基督教感情之所以淡薄,一方面是由于随着工业、科学技术的高度发展,社会供应已远远超过他们的物质需求。他们的精神需求日益加强。然而基督教会不理解他们,不善于以他们容易接受的方式传播福音。另一方面是随着文化水平的提高,他们对唯物主义与唯心主义有了新的认识。因此对欧洲教会来说,欧洲基督教未来的关键在于能否从其宗教和福音中给年轻人一个满意的回答。

但是也有许多基督教学者^①认为基督教在欧洲已有 1700 多年的悠久历史。在欧洲基督教作为一种兼融了多元文化与宗教的文化载体有着广泛的群体影响和深厚的社会基础,作为一种宗教

^① 这里引用了《世界宗教与宗教学》(卓新平著,社会科学文献出版社 1992 年出版。)一书中的部分资料。

信仰又有着极大的渗透力;对许多国家民族文化的构成、发展,及这些国家的政治、经济、法律、哲学、文学艺术及科学发展等都起过不可忽视的作用。欧洲 12 世纪出现的文化复兴、其后在经济、思想、教育及文化各方面的鼎盛发展都与基督教的影响、特别是大学化的基督教教育分不开。基督教义中的人类历史救赎所达到的进步之说、个人人格尊严与超然价值之说、社会生产与个人灵修关系的伦理道德之说等为现代欧洲社会政治、经济、文化的发展垫下基石,给人的民主意识和社会监督之责任感确立了思想前提。基督教传统的形而上学超然上帝观促成了欧洲现实社会关系的相对化、分权化和多元化的局面。它让人们们对自然和自身进行永无止境的探究,对社会生活的方方面面加以批判性审视和建设性促进,而不允许将人世的任何东西神话、绝对化和无限权威化。这种观念的深入人心和普遍实践,为欧洲社会发展提供了生机、动力和弹性,当代欧洲社会“世俗化”的发展过程,以及与世界各大宗教对话、交流中基督教之“绝对宗教或“至高宗教”地位的失去,并没结束基督教文化体系的历史使命。而只是促成其“转化”或“转型”。上帝观念对现代人的超越性价值观世界观和高瞻远瞩的人生观、历史观有着潜移默化的影响。基督教传统的律法观念已深入体现或具体转换在西方各国政治立宪和社会立法精神之中。基督教伦理的道德观念构成基督教社团关系和人际关系的基准和标尺。基督教民俗中的各种节日、习惯和爱好已成为欧洲各国的风土人情、传统习俗及民族特色,自然融入其民间生活、社会风貌中。总之基督教体系并没有因欧洲的现代化而崩溃,反而成为促进这一现代化的重要的精神源泉。

在东欧和原苏联欧洲地区却出现了同西欧恰恰相反的社会现象。自 20 世纪 70 年代以来,尤其在 1990 年前后,出现了前所未有的宗教热,信仰基督教人数急剧上升,宗教组织与建筑日益增多。这主要与这一地区社会政治、经济的动荡不安有着直接与密切的

联系；其次也是人们长期被压抑的宗教心理的一种反弹表现；再次是基督教在人们心中、生活中根深蒂固的影响；另外还有这样或那样的不同原因。

20 世纪初以来，随着社会的变化，欧洲出现了几种重要的新神学。^① 其中德国历史学家施本格勒的“历史神学”提出：任何一种文明历史都将不可避免地衰败的历史循环论。其后，许多欧洲基督教神学家也根据历史的发展、变迁来解释现状，用基督教神学的观点阐述历史的意义和本质，要人们把西方文明复兴的希望寄托于基督精神的再生。瑞士神学家巴特提出了在 20 世纪 20—30 年代对欧洲影响最大的新教神学——“危机神学”。他认为资本主义社会的不治之症是“人的危机”，因为人与上帝全然隔绝，“上帝是纯然另一回事”，对世人的灾难也不加理会。他用奥古斯丁的“原罪论”来解释历史的动乱，说世界危机正是上帝对人的惩罚和否定；人的得救只能靠上帝之爱的无限恩典，若自我努力则适得其反。另一位瑞士神学家布鲁内尔则反对把神的真理等同于教义命题，把上帝的话等同于神学。主张启示神学为唯一的神学，认为信仰在于从《圣经》里取得上帝对人类的启示。从上帝所创造的大自然中也可获得有限知识以认识上帝。他赞同巴特“批判性否定”的思想，但反对巴特把神人截然分开的见解。布鲁内尔的神学观点被称为“辩证神学”，它与巴特的“危机神学”共称为“新正统派神学”。此外德国神学家蒂利希和英国神学家麦克瑞提出了对当代欧洲影响极大的“存在主义神学”。它以存在和人生为基点，把存在主义哲学与基督教信仰揉在一起，提出“上帝”即“存在”的观念，声称哲学和神学虽各有自己的领域，但不能分离，任何一种学问都能引人认识上帝；每个个体的存在，或整个人类历史都归向着自有的、至上的上

^① 这里主要引用《世界宗教资料》1983. NO. 3 第 53—58 页卓新平“近现代欧洲基督教思想的发展”一文的资料。

帝。认为宗教仪式既是通向上帝的道路，又是接近上帝的阻碍。这种存在主义神学指导人们不要因社会危机而产生焦虑、恐怖和绝望，而要重视人生，重视自身存在的价值，因此在欧洲广为流传，影响居首位。与蒂利希同时代的德国另一位神学家布尔特曼提出了“新约神学”，采用“非神话化”的方法对《圣经》和基督教信仰作存在主义的解释，全面改造传统教义神学。英国的神学家怀特海按照现代过程哲学的模式，创立了一种过程神学。他批驳了传统神学中把上帝描述为不动的推动者的理论，认为宇宙的发展过程需要有一个永恒实体，这一实体即上帝；上帝并不仅仅是与创世有关的实体，而且与整个世界过程有关；它是“创世主”、更是“救世主”。因此，他主张万有在神论，视上帝为现实世界的源泉，具体实在的根基。

第二次世界大战后，欧洲兴起了“激进的世俗神学”，亦称“上帝已死”派神学。其创立者德国新教神学家朋霍费尔在被纳粹处以绞刑之前寄给朋友的《狱中书简》中全面阐述了自己的神学思想。宣称：西方的基督教时代已经结束，社会的世俗化已使上帝“被遮掩”；上帝已不再在人们的抽象推理和神秘沉思中为人所知，“来世的说教也不再使人感到兴趣。他认为，处于宗教时期以后的人们，可以对圣经的观念作非宗教的解释；基督教也可被视为俗世的、或“非宗教的”基督教。因此他主张从西方历史的发展和宗教的心理象征上来解释宗教，满足现代社会的需要。抛开天父的形象，把宗教变为世俗社会生活中人们主观上感到有价值的生活方式。故此教会应放弃自己包办宗教的传统特权，借以解放基督徒们直接分担上帝在现世的困苦。教会与世界、自然与思宠、神圣与凡俗、都应该统一起来。这一神学自 60 年代起风行欧美。迄今仍影响着整个基督教界。

欧洲是基督教文化的荟萃之地，其中基督教建筑名胜数不胜数。最著名者有建于罗马帝国晚期、公元 4 世纪初的罗马圣约翰教

堂、圣保罗大教堂。它们保留着拉丁十字式巴西利卡风格，即：长方形的大殿东端，是用摩赛克镶嵌着圣象的半圆形圣坛，也是教堂内唯一有华丽色彩之处。几排纵向的柱子向圣坛集中，两侧开有高窗，信徒们在下殿中间或侧廊里，面对着圣坛，教士们在圣坛前主持仪式。教堂大殿外有一所内柱廊式的院子，门前的柱廊特别宽，给半信半疑的望道者使用。柱廊环绕的中央是一座美丽的洗礼池。这种反映罗马古风的教堂在某种意义上体现了罗马帝国社会中人们的宗教观念及政治生活在艺术造型空间的凝固和外化，它们以高度凝炼的笔法勾勒并再现了古代地中海世界人们的灵性追求及精神面貌。公元10—12世纪，西欧出现了“罗马风”建筑，德国的沃尔姆斯大教堂等，它们模仿了古罗马凯旋门、城堡及城墙的建筑式样，采用了古罗马式的券、拱结构。堂内空间更大，在外观上构成十字架形。其主要特征为厚实的石墙、墩子、穹顶、狭而高的中厅和侧廊，深而远的祭坛，压抑人的尺度、给人一种外观厚重，内景幽暗神秘之感。12—15世纪，西欧出现了以法国为中心的哥特式建筑。一反罗马式厚重阴暗的半圆形拱门等教堂式样，以线条轻快的尖形拱门取而代之。教堂外部有许多造型挺秀、高耸入云的尖塔，堂身的墙壁较薄，并以轻盈通秀的飞扶壁、修长灵捷的立柱或簇柱来增强建筑物的高度感，产生出一种令人惊异的框架效果，使人可以从外观上来领悟，体会其玄奥、空灵之妙景、教堂内部、祭台、唱诗班歌台、屏风处处精雕细琢，四周镶饰着五色缤纷的彩色玻璃在灿烂阳光的照射下，教堂内一片光彩夺目的艳丽色彩，洋溢着欢乐的情调，巴黎圣母院、科隆大教堂、乌尔姆大教堂、伦敦西敏寺亨利七世礼拜堂等都是哥特式建筑中的佳作。公元15—17世纪，文艺复兴运动期间，欧洲出现了排斥神权至上的哥特式建筑的“文艺复兴式”建筑，其代表作有当时的开拓之作佛罗伦萨大教堂。和1506年—1626年建造的罗马圣彼得大教堂——世界上最大的教堂，著名建筑大师、画家拉斐尔、米开朗基罗等都参与了其设计、施工与装

饰工作。这座教堂重新采用了罗马式圆形穹顶和希腊石柱，殿内圣坛与中殿不再分开，使总体面积扩大。装饰更富有世俗生活气息。与此同时南欧地区出现了倾向于豪华、浮夸、奇诞的巴洛克建筑风格，最为典型的是前述的圣保罗大教堂前的圆形广场，由4排284根古希腊式圆形大理石柱的半圆形柱廊及其众多的基督教历史人物和巨形圣徒雕像，呈现出豪放、夸张的气势。在东正教中，君士坦丁堡（今土耳其伊斯坦布尔市）的圣索菲亚大教堂（现改为爱亚·索菲亚清真寺）、俄罗斯的华西里·伯拉仁内大教堂都是世界建筑史上的不朽珍品。尤其后者，以红砖砌造，细节用白色石头，穹顶以金色和绿色为主，夹杂着黄色和红色，它富于装饰，如同鼓座上盛开的朵朵美丽的花瓣，绽开怒放。这华丽的装饰和强烈的色彩，使它看上去无比的欢腾、热烈。

伊斯兰教

尽管1988年《不列颠百科年鉴》上欧洲穆斯林人数为800万人，实际上，现有近3000万穆斯林居住在欧洲下列地区：

1. 南欧（意大利、西班牙、直布罗陀、葡萄牙、安道尔）241,000人。
2. 北欧（丹麦、瑞典、挪威、芬兰、冰岛）87,200人。
3. 东南欧（阿尔巴尼亚、保加利亚、罗马尼亚、匈牙利、捷克斯洛伐克、南斯拉夫、及希腊、马耳他和土耳其的欧洲部分）10,842,000人。
4. 东欧（波兰及原苏联的欧洲部分）11,503,000人。
5. 西欧（大不列颠和爱尔兰）840,500人。
6. 欧洲大陆（比利时、荷兰、卢森堡、法国、瑞士、奥地利、德国）5,308,000人。

伊斯兰教在欧洲有两个泾渭分明的划区，在曾被奥斯曼帝国

长期统治的阿尔巴尼亚、罗马尼亚、南斯拉夫、保加利亚等国，因数百年来独特经历形成了一种与当地传统与文化相融的“土生土长的本地伊斯兰教”，穆斯林过着传统、守旧的宗教生活。而在西欧各国，伊斯兰教代表来自北非、西亚、南亚、东南亚及巴尔干地区“移民的宗教”；也可以说是无家可归、失去文化之根的、享受不到正当权利、没有机遇的、处于社会最低层的外来者的宗教。他们的文化传统多种多样，形态不一。在联邦德国主要以土耳其文化为标志；在法国，北非人占上风；在大不列颠，来自印巴次大陆的穆斯林处于优势；土耳其人在斯堪的纳维亚、荷兰、比利时、卢森堡的穆斯林移民中占大多数。虽然法国的大多数穆斯林已取得法国籍，并已融合于法国人之中，同样情况也适用于大不列颠的少数穆斯林；但是居住在西欧其它国家的绝大多数穆斯林却不是正当的。他们的存在受有关外国人的法律条文限定和控制。多被视为二等公民。

欧洲96%的穆斯林属于逊尼派。但是他们的行为举止却源于各自的教法学派别出身，这些派别出身又决定了他们对于当地其它宗教群体的态度。比如，在联邦德国，哈乃斐派教法学派占上风；在南欧、北欧、大不列颠及比利时、荷兰、卢森堡等国，除哈乃斐教法学派外，还有大批沙斐仪和罕百里学派和少数马利克学派的信仰者。因此，可以说，欧洲人（西欧）面对的是伊斯兰教逊尼派的整个体系，其中不乏许多自由的、保守的、原教旨主义者的团体。

欧洲（西欧）穆斯林移民由于来自不同的国家与地区，因此遵奉着不同形式的伊斯兰教。马格里布人（北非地区）在巴黎和法兰克福重建了伊斯兰教隐修教团，这一教团在摩洛哥和阿尔及利亚居支配地位。教团追随者强烈地依附于伊斯兰教，尽管许多人并没有上过《古兰经》学校，不识一个阿拉伯字。却有着强烈的集体感，强调个人尊严，具有殷勤款待陌生人和耐心、顺从的传统品德。来自黑非洲的穆斯林经常到自己的礼拜堂作礼拜，他们强调调和的重要性，他们的伊斯兰教带有浓厚的非洲传统文化特色。土耳其穆

斯林移民大多属于“欧洲土耳其伊斯兰文化联盟”。另外在德国科隆有代表土耳其——伊斯兰社团的两大派别：苏莱曼派(Suleymanli)和努尔特舒鲁克派(Nurdschuluk)。他们的欧洲总部都设在科隆，但管辖着各自在奥地利、瑞士、法国、比利时、荷兰、卢森堡、大不列颠和斯堪的纳维亚半岛各国中的许多有实力的分支机构。上述属于“欧洲土耳其伊斯兰文化联盟”的穆斯林把祖传的村落传统与谨慎地遵守伊斯兰教惯例的基本法则结合起来。而苏莱曼和努尔特舒鲁克两派则受到国际改良主义运动的影响，在社会活动的每一方面都严格遵从《古兰经》和早期穆斯林社会的范例。此外，在当今的全欧洲都可以发现“塔布里”(Tabligh)亦称“信仰与实践”运动。这一运动恢复了印度—巴基斯坦的口授传教法，打破了社会、种族、和教派的界限。它所根据的原则是：除非通过每个穆斯林个人重新皈依，否则，伊斯兰教改革无法开展；通过对伊斯兰教的简单解释和本人亲身体察的证明，那些只在文化上属于伊斯兰教的或名义上的穆斯林就会被伊斯兰教的基本信条与实践所感召。“塔布里”运动强调内心的虔诚，避免一切形式的暴力和强制，不参与政治行动。源于埃及和叙利亚的穆斯林兄弟会以其独特的建立一个伊斯兰社会的全面纲领，极强烈地吸引了许多欧洲穆斯林青年。近几十年来，绝大多数欧洲穆斯林不但一直坚持信仰，还在为使伊斯兰教融入欧洲社会而努力。

目前，伊斯兰教已成为欧洲的第二大宗教，构成对欧洲主体宗教基督教的挑战。欧洲穆斯林在各世界伊斯兰组织和国家的支持下，创立了“欧洲伊斯兰理事会”、“欧洲伊斯兰法律暨伊斯兰文化教义理事会”、“欧洲大陆清真寺委员会”等重要组织，除原有的科尔多瓦大清真寺外又相继建起巴黎大清真寺、伦敦大清真寺、罗马大清真寺、荷兰伊斯兰文化中心、布鲁塞尔伊斯兰文化中心、汉堡伊斯兰文化中心等著名宗教建筑。一些西欧穆斯林社团一直试图通过国际法庭，使欧洲的穆斯林得以实行伊斯兰教法——沙里亚，

并将其纳入西欧各国现行的法律体系中去。此外他们还极其关心伊斯兰教育问题,探讨并实践如何在西方的社会环境中对穆斯林下一代进行宗教传统教育,如何在异质的文化环境下使穆斯林传统代代相传。但是经堂教育与现代教育的强烈差距和东西方文化价值观不同而产生的代沟都使这一问题的解决难上加难。

欧洲对伊斯兰教的研究在世界上可谓首屈一指,不但涉及对伊斯兰世界的语言、文化、历史、地理、经济、文献等方面的研究,而且特别注重对伊斯兰教与中东现状的研究。英国牛津大学伊斯兰研究中心于20世纪80年代末成立,与沙特阿拉伯联合研究各种有关课题,伊斯兰教世界联盟秘书长担任该中心副主席。此外英国的剑桥大学、伦敦大学、曼彻斯特大学、爱丁堡大学、苏赛克斯大学、埃克塞特大学、达勒姆大学、不列颠中东研究协会;法国的当代穆斯林世界研究机构、伊斯兰教古代运动和题铭学研究机构、伊斯兰教和东方的历史比较研究中心;挪威贝尔根大学中东伊斯兰研究中心等都是人材济济、设备先进、资料完备的著名伊斯兰教研究机构。

佛教

佛教向欧洲传教始于公元前259年印度孔雀王朝的阿育王派遣佛教布道团去希腊属地传教之日。15—18世纪中叶,佛教引起欧洲天主教传教士和哲学家们的兴趣。18世纪中叶起,许多亚洲国家沦为英国殖民地。为了便于统治,英国政府鼓励学者对佛教的研究,此后欧洲其它各国学者也投入了这一研究;他们通过研究逐渐对佛教产生信仰。也有一些欧洲人因为读了佛教书籍而对佛教发生兴趣,开始信仰佛教。早期的欧洲佛教徒一般没有经历由比丘授三皈五戒的入教仪式,也没有参加特定的佛教社团,只是按佛典上的规定吃素、奉持五戒、修习坐禅和学习佛法。从19世纪末,特

别进入 20 世纪以后,在英国、法国、德国、奥地利、荷兰、比利时、瑞典、芬兰、瑞士、意大利等国开始有更多的人信奉佛教,并建立一些佛教社团、举行佛教活动、出版宣传佛教的书籍和刊物。在 20 世纪 60 年代以前,欧洲人主要信仰南传上座部佛教,因为其思辨的理性和实用的层次迎合他们的心理需求。人们大多喜欢研究《阿毗达摩》经,修习南传止观。此后,欧洲佛教开始朝多元化发展:一些南传上座部佛教僧团或组织向社会适应性或学术性转化;中国藏传佛教各宗、日本大乘佛教系统各宗相继传入欧洲,并积极拓展;因越南战争、柬埔寨战争爆发,迫使许多亚洲佛教徒难民移居欧洲,随之传入了带有各自文化与传统色彩的佛教。这一切都促进了佛教在欧洲的传播。80 年代以来,承受物质文明、科技文明深沉压抑的欧洲人(尤其西欧人)极思解脱之道,渴望寻求他们在基督教中不能找到的一种精神、理想或希望,以摆脱纯粹物质消费所造成的极度苦闷,补充人际关系冷淡后的空虚。许多人寄希望于佛教,因此佛教在欧洲又有了进一步的发展,如今,欧洲佛教徒已有了自己的洲际组织“欧洲佛教联盟”,在亚洲信仰佛教各国政府和僧侣集团的帮助下建起了“伦敦佛教精舍”、“法光寺”、“柏林佛教精舍”、“格林精舍”(慕尼黑附近)、“圣弥勒寺”(柏林、欧洲第一座藏传佛教大寺)。藏传佛教宁玛派在法国、比利时等地建造了规模宏大的乌金滚桑却林寺。佛教的“坐禅”成为许多欧洲人修心养性、养生慧命之道。

欧洲佛教的研究始于 17 世纪,学者们首先从文献入手。一方面派人去亚洲各地尽可能多地搜集各种文字的原始佛教典籍、文献资料、文物法器等;一方面对上述文献进行整理、校勘、翻译。“回归到佛教原始思想之中”是这一时期的研究主题。然而这种研究只限于语言学或文献学,个别涉及到哲学、比较宗教学,研究工作也很零散。最初,学者们主要偏重于巴利语和南方上座部佛教史料,重视研究佛教早期历史、原始佛教思想和基础理论。20 世纪初,一

些学者转向梵语和大乘佛教研究,由此逐渐形成了英德、列宁格勒、现代和金刚乘四大学派。英德学派产生于 19 世纪 20 世纪初,完全根据巴利语佛典进行佛学研究,主要从事探讨有关佛陀生平的真实性和早期佛教、佛教哲学的基本原则等基础的研究。其创始人是德国学者奥登堡,主要代表人物有英国的里斯·戴维斯夫妇、何纳小姐、斯泰德、德国的皮舍尔、贝克、三界智高僧、塞顿杜克、史密特等、奥地利学者纽曼。学派的代表作是奥登堡的《佛陀:生涯、教义、僧团》。列宁格勒学派与现代学派于 20 世纪初相继出现。列宁格勒学派研究巴利语佛教经典,又重视与之相关的梵文经典,尤其侧重对《论藏》典籍的研究。主要代表人物是罗森堡、谢尔巴茨基和奥伯米勒。主要代表作是罗森堡的《佛教哲学问题》。谢尔巴茨基的《佛教的中心概念与佛法之语义》是该学派最重要的文献。现代学派是由法国和比利时学者建立的,因此亦称法国比利时学派(Franco-Belgian School)。这一学派对南传上座部佛教和大乘北传、藏传佛教等量齐观。注重借助书面文献、口头传说、考古探索发现作为著述作品的佐证资料,并经常使用巴利、梵、汉、藏、日语佛教经典辅助写作。研究的范围涉及到所有佛教传统。由于每一个人都无法精通所有的语言,因此每位成员只选择一小部分范围作为研究的对象。他们根据原文和现存资料对印度、斯里兰卡、东南亚各国、中国、日本的佛教进行深入的研究。比利时学者蒲辛、拉摩特、法国学者莱维、富歇、德国学者瓦勒泽尔、吕德斯、瓦尔德史密特、冯·格拉泽纳普、舒曼、施林洛夫,英国学者孔兹,意大利学者杜齐都是这一学派的著名成员,其中最突出的是蒲辛。拉摩特的巨著《印度佛教史》至今依然被认为是该学派的第一流作品。金刚乘学派产生于 20 世纪 60 年代末,因藏传佛教研究在欧洲的发展而出现。创始人是霍夫曼和戈文达。到 20 世纪末,上述四大学派之间的界限已渐渐不明显,出现了古典佛教学派和现代学派两大派别。二者更加重视对佛教与其它宗教,或佛教各传统之间的比较研

究,及对佛教的文化功能的深入了解,使欧洲佛学研究步入了新的境界。欧洲重要的佛学研究机构有英国的牛津大学、剑桥大学、曼彻斯特大学、兰卡斯特大学、利兹大学、伦敦大学东方和非洲研究院、西藏研究所,皇家亚洲学会、巴利语圣典学会、伦敦大英博物馆,它们大多偏重于巴利文史料,重点研究南方上座部佛教。法国的巴黎大学文学院和高等中国研究所、法兰西学院、国立现代东方语学院、高等专门学校、法国远东研究所、敦煌资料及有关资料研究室、法国佛教与耆那教哲学中心、法国亚洲协会等。它们的研究重心在梵语文献、大乘佛教和考古学研究方面。德国的波恩大学、杜宾根大学、哥廷根大学、慕尼黑大学、汉堡大学、莱比锡大学、马尔堡大学、弗莱堡大学、柏林大学等,佛教研究涉及巴利文、梵文,印度和蒙藏史料及中国西藏的文化。意大利的中东远东研究所是驰名世界的藏传佛教研究中心。此外奥地利维也纳大学、荷兰的莱顿大学等也都有研究佛教的雄厚实力。

第三节 非洲宗教

非洲大陆及沿海岛屿以基督教、伊斯兰教、原始宗教信仰为主。《1987年大不列颠百科全书》统计,非洲约有基督徒259,544,600人(其中天主教徒9900万、新教徒9000万、东正教徒2400万、其它基督教徒4600多万,穆斯林237,067,600人,原始宗教信仰者70,170,200人。

基督教

基督教在其兴起的初期,已传播到北非地区。公元3—5世纪

期间,以迦太基(今突尼斯东北部)为中心的北非教会拥有很大的势力,基督徒遍及许多城市与农村。埃及的亚历山大城等城市都是当时著名的基督教神学中心,涌现出:克雷芒、奥利金、德尔图良、吉普里安、奥古斯丁等闻名世界的神学家。埃及还出现了禁欲主义的苦行僧团和基督教史上最早的修道院。公元7世纪,由于伊斯兰教势力的扩张,北非的基督教逐渐消失。但埃及和埃塞俄比亚等国中信奉基督教一性说的科普特教会自创立至今,一直是强大的基督教会。公元15世纪随着西方殖民主义者对非洲的侵入,基督教新的传教热潮首先冲击到非洲。葡萄牙传教士自1415年占领摩洛哥海岸以后,逐渐沿海岸南行,并向非洲内地纵深发展。1444年到达佛得角(今塞内加尔地区名),1458年到冈比亚,1471年到达几内亚,1484年到达刚果。随之而来的是天主教方济各会、加尔默罗会、多明我会、奥古斯丁会等修会的传教士。他们先后于1409年在加那利群岛、(北大西洋东部的火山群岛)、1498年在圣托玛、1514年在马德拉群岛(大西洋)、1553年在佛得角、1612年在莫桑比克等地建立了教区,这时的传教活动尚未取得重大进展。19世纪后半叶,西方传教士逐渐深入非洲腹地,开始了3200年传教事业的“黄金时代”。到20世纪70年代,在非洲的西方传教士已达3.6万人,为当今基督教在非洲的广泛发展打下了基础。在传教过程中,基督教接触到各种非洲文化,并且一直力图同化,征服许多土著文化或原始文化。

就在非洲基督化的同时,随着反帝反殖浪潮的高涨,非洲出现了与西方传教会相抗衡的各种新兴宗教运动。这些运动也是在基督教和当地传统或原始宗教的交互影响下产生的,它们融合了上述宗教的成份,构成了新的合成体。执掌新宗教派者多为各种各样的先知。信徒们笃信他们具有超自然之异能。这些运动潜藏着非洲人民大众反对殖民主义、反对种族歧视,希冀在宗教领域中获求独立的愿望。运动的领导者们在自己的非洲神学中宣扬:“外国人

的传教永远不能合法地进入当地教会生命的血液之中，也永远不能根除当地的习俗，简言之，它永远不能征服本地人去信仰基督教。上帝已将这个工作留给了当地的基督教徒——在每一个国家，有一个摩西、一个路德、一个茨温利、一个加尔文、一个约翰·诺克斯及其同伴。这是自然法则，这是神的安排。”尽管这些运动的渊源可以追溯到公元16世纪，但大多数兴起于20世纪。其中有些是借鉴基督教的方式，谋求以新形式复兴各种传统宗教，如“马拉维的祖先教会、东非的祖先宗教运动、尼日利亚的奥博尼改良兄弟会和主神崇拜、象牙海岸（今科特迪瓦共和国）的戴玛崇拜；有些是效仿《圣经》中的犹太人，如：1912年以来伊诺克·莫吉吉玛领导的“上帝的选民”运动，1923年以来乌干达的巴尤达亚运动、1934年出现在尼日利亚的“上帝之国会”。所有较大的新兴宗教运动亦被看作是各种各样的独立教会，因为其参与者都使用《圣经》，并有意成为基督教徒。非洲独立教会的总数在8,000到10,000之间，约有2,200万成员遍及非洲400多个部族。根据非洲南部在20世纪80年代的普查，仅这一地区就有3,700多个独立教会。尽管这些教会名目繁多，但大致可分为两类，一类是男人（有时是女人）创建的，他们有一种非常强烈的意识感，以为自己承担着神灵召唤的义务，他们被信徒视为“黑基督”。这类教会中较知名的有：象牙海岸（科特迪瓦）的哈里斯教会、尼日利亚的阿布杜拉教会、扎伊尔的金班古教会、津巴布韦的约翰内·马兰克非洲使徒教会、约翰内·马索维的上帝的罗马教皇安息日教会、赞比亚的爱丽丝·兰夏娜的伦帕教会、东非路本·斯巴达斯的非洲希腊正教会、肯尼亚的玛丽亚军团、马拉维的勤俭传教会、南非的谢姆贝·拿撒勒教会、锡安山基督教会等。另一类是创教人要取代耶稣基督，自视为黑色弥赛亚的宗教复兴运动。据罗马教廷世界传教部主席奥斯特瓦尔预测：20世纪末，非洲独立教会的信徒将为非洲传统新教和天主教徒人数总和，并将在影响、势力、生命力和传教方面大大超过后两者。代表

着基督教非洲化第一页的新兴宗教运动或独立教会自组织上独立之日起,就完全脱离了西方传教会的控制,实行自治、自养、自传的方针。

非洲基督教会在神学教义、礼仪、圣职结构诸方面大量吸收非洲传统宗教成份,愈发体现出基督教非洲化的特色。

非洲神学亦称“黑人神学”、“非洲解放神学”,于20世纪60年代初出现。它明显受到拉丁美洲解放神学影响,在阐释教义、活动宗旨及分析现实的方法上,对传统基督教神学进行了批判性的改动。非洲解放神学家罗西诺·盖里尼明确指出:“非洲解放神学无意论证基督教的固有立场,而是代表着一种基督教的革命意识形态。”这种非洲神学强调多数非洲人正处于一种不发达状态,这种环境是罪恶的,不可忍受的;教会人士及其信徒的使命便是改造这种社会。它还强调要废除种族歧视和种族隔离政策,坚决反对新老殖民主义、帝国主义和法西斯主义。黑人神学家还宣布:“黑人也是上帝之子,有权利生存于这个世界上。他们是历史的创造者之一,有权同上帝一起分享这种历史”。非洲神学的上帝观,反映了非洲人强烈的民族自尊心。1974年5月,全非基督教协进会公开宣布,上帝是全人类的救世主,它就是非洲文化遗产中那位无始无终神“乌威令卡奇”(Uvelinqakiu)、至高无上神“翁库伦库鲁”(Unkulunkulu)、创世神“莫迪莫”(Modimo)和万物本源神“雷萨”(Lesa)。

基督教礼仪的非洲化,始于19世纪下半叶,非洲新兴宗教运动(独立教会)出现之日。20世纪60年代时,一些非洲神学家从社会学和神学角度对基督教的传统礼仪提出质疑。与此同时,为了适应非洲的一些风俗习惯,第二届梵蒂冈大公会议允许对天主教的某些礼仪进行了一定限度的改革。按照惯例,在宗教仪式中只能用拉丁文,但是,目前在非洲不但可以用一个国家的官方语言,而且还可以用某些部落的方言履行宗教仪式。在天主教领圣体时,通常

用面饼和葡萄酒,由于这不符合多数以谷类为主食的非洲人的习惯,且酒类价格昂贵,需要进口,所以在非洲的一些教堂中,改用神父祝圣的香蕉来代替。在宗教音乐方面,即使最保守的教派也不再使用风琴或钢琴,而是使用非洲的民族乐器。演唱非洲民族乐曲与舞蹈。非洲的尼罗河、刚果河、赞比西河被天主教封为圣河。非洲还有了当地人中的圣徒、以及“扎伊尔弥撒”等礼仪。总之,融合了非洲传统宗教内容的非洲基督教礼仪已日趋多样化,更易为广大非洲人所接受。

圣职结构上的真正非洲化始于 20 世纪 50 年代末。在新教方面:1958—1959 年,南非和尼日利亚等国的新教神学院培养了近千名黑人牧师。60 年代后,平均每年有 150 位黑人接受圣职。到 90 年代初,非洲各国的大部分初级基督教圣职已为黑人担任。个别黑人担任了高级圣职。如:著名南非黑人圣公会主教图图等。在天主教方面:20 世纪 50 年代初,整个非洲只有 2 名本地主教,144 名本地神职人员。自 60 年代中叶起,罗马教廷对非洲基督教固有立场发生转变,教皇通谕及一系列会议文件开始肯定培养非洲本地教士的必要性。80 年代以来,非洲 70% 以上主教辖区由非洲当地神职人员的教团领导。非洲籍神职人员在世界天主教会中所起作用日益增长的另一表现是,自 60 年代以来,有十余名非洲籍高级神职人员先后进入了罗马教廷枢机主教团。1984 年贝宁的 B·甘廷枢机主教被任命为罗马教廷“正义与和平宗座委员会”主席,是非洲神职人员首次荣膺地位显赫的圣职。基督教圣职非洲化,标志着非洲人已能主宰自己的精神生活。基督教非洲化是西方基督教会迫不得已接受的现实。一位梵蒂冈政策专家不无担心地说:“如果容忍非洲化走得太远,非洲教会就会脱离罗马;如果不允许非洲化,教堂就会空无一人。”

基督教非洲化提高了非洲教会的国际地位。在新教方面:1958 年代表非洲基督教统一势力的“全非基督教协会”在乌干达创立,

它拥有 100 多个成员组织。1963 年“全非基督教协进会”创立。70 年代末“非洲基督教神学家普世协进会”创立。此外,许多非洲国家的基督教协进会或联合会是“世界基督教协进会”的组织成员。1972 年非洲黑人神职人员菲利浦·泡特担任了“世界基督教协进会总干事。此后许多世界性基督教会议先后在非洲举行,不少非洲神职人员担任了一些国际基督教组织的领导职务。在天主教方面:1967 年罗马教皇保罗六世在通谕中公开表示:“天主教会高度尊重非洲的道德与宗教价值,因为它看到非洲人民具有接受福音启示和建立一个新的基督教会的神圣基础。”1969 年罗马教皇保罗六世专程访问乌干达,这是历史上罗马教皇首次访问黑非洲国家。80 年代罗马教皇保罗二世又三次视察非洲,帮助基督教在非洲的传播,都表明体现基督教非洲化的非洲教会国际地位和影响的提高。

目前基督教已上升为非洲第一大宗教,教徒占全世界基督教人口总数的 16%。据有关人士估计,随着基督教非洲化的普及,到 21 世纪初,非洲基督徒人数将达到 4 亿人,占全非洲人口半数左右。占世界基督教人口总数的 20%。基督教的影响已深入到许多非洲国家的政治、经济、文化、社会生活的各个领域。《圣经》已被译成 528 种非洲地方语言,已有几十个非洲国家把圣诞节和复活节作为全国性节日。非洲各地建起许多基督教文化建筑。其中最著名的有科特迪瓦新近建造起的世界上最大的天主教堂;阿尔及利亚凭览地中海秀色的非洲圣母院;埃及古老的圣凯瑟琳修道院;埃塞俄比亚以《旧约》和《新约》故事为壁画题材装饰的三一教堂和以拥有许多宗教壁画著称的圣乔治教堂。

伊斯兰教

公元 639—642 年阿拉伯人进入埃及确立其统治后,开始向北

非地区传播伊斯兰教,到14世纪时,北非地区基本伊斯兰化。西非与中非地区的伊斯兰教化始于公元10世纪,由来自北非的阿拉伯商人和征战的武士传入。东非的伊斯兰教兴起几乎在伊斯兰教创立之初,先知穆罕默德的一些信徒因遭麦加人迫害逃到埃塞俄比亚避难之时就开始向那里的居民宣传伊斯兰教。公元9世纪前后,随着阿拉伯移民及商人的大量迁入,伊斯兰教得到迅速而广泛的传播。南非的伊斯兰教主要由来自印度、印度尼西亚的穆斯林传入,影响较小。非洲穆斯林遵从不同的教派或教法学派,总起来看:北非、西非、中非及东非厄里特里亚地区的穆斯林多属于逊尼派,在教法上遵从马利克学派。北非有少数属于哈瓦利吉派支派伊巴德派的信徒。东非和非洲印度洋各岛上的穆斯林多属于逊尼派的沙斐仪学派。此外,在北非和西非有不少伊斯兰教团,较大较著名的有:提加尼教团、卡迪里教团、沙兹里教团和赛努西教团。东非坦桑尼亚的桑给巴尔岛上有一些巴哈伊派教徒。另外,在非洲各地定居的印度、巴基斯坦、也门、伊拉克、伊朗移民中有少数什叶派穆斯林或阿赫默底亚教派信徒。

伊斯兰教是非洲的第二大宗教。非洲现有近2.4亿穆斯林,绝大多数居住在非洲的伊斯兰会议组织成员国内。非洲现有25个伊斯兰会议组织成员国,它们是:埃及、冈比亚、科摩罗、加蓬、吉布提、几内亚、几内亚比绍、喀麦隆、利比亚、马里、毛里塔尼亚、摩洛哥、尼日尔、尼日利亚、塞拉利昂、塞内加尔、坦桑尼亚、苏丹、索马里、突尼斯、乌干达、乍得。为了扩大伊斯兰教势力,自20世纪70年代初期以来,伊斯兰教世界联盟(伊盟)、世界伊斯兰宣教协会等国际组织和沙特阿拉伯、利比亚等国向非洲许多地区提供经费,修建起近百座现代化大清真寺、伊斯兰中心和经学院及覆盖面很广的伊斯兰教广播网;它们还设立多种多样的奖学金,招收非洲穆斯林青年到埃及、沙特、利比亚等最高伊斯兰学府留学。为加强伊斯兰教的宣传影响,许多国际性伊斯兰组织多次在阿尔及尔、埃及、

达喀尔、喀土穆、拉巴特、摩加迪沙等非洲大都市召开大会、学术会议。1976年非洲伊斯兰教协调理事会在毛里塔尼亚首都努瓦克肖特成立,1977年其总部移至塞内加尔首都达喀尔。这个组织的宗旨是大力弘扬伊斯兰教、协调非洲各国伊斯兰教协会的活动、定期组织召开泛非伊斯兰国家会议、推进大陆的伊斯兰宣教工作。这个理事会的工作与活动受到上述国际伊斯兰组织及富裕伊斯兰国家的资助与支持。经过上述各方面的多种努力,非洲穆斯林人数每年都有所增长。

20世纪70年代以来,非洲各地出现了种种伊斯兰教复兴思潮和运动。它们尽管形式不同、内容各异,但都反映出人们对现代之路的探索,希冀借助这些思潮和运动解决各国面临的政治、经济、文化、社会等方面的问题。在这方面以阿拉伯人为主体的民族的北非与黑非洲有着不同的追求。北非伊斯兰思潮主要内容是:伊斯兰教传统文化根基《古兰经》教义已指明了当今人们寻求社会发展的出路。根据这一教义可改革当今社会、建立起一个新的公正、平等的社会。由于北非人对教义的注释、理解不同,因此出现了伊斯兰原教旨主义、伊斯兰现代主义、伊斯兰社会主义等名目、内容各异的种种复兴思潮和运动。其中伊斯兰原教旨主义在北非、西非影响面最广,尤其在埃及、阿尔及利亚、苏丹、突尼斯、摩洛哥等国。原教旨主义主张:一切回到《古兰经》和圣训的基本教义中,实行神权统治,由各级毛拉按照伊斯兰教法管理国家。强烈抵制社会权势阶层的腐化堕落,要求实现社会的正义和平等,坚决反对外部势力对中东地区的干涉。自1990年以来,上述地区的原教旨主义势力发展很快,造成极大的社会影响。伊斯兰现代主义提出要以一种向前看的态度来对待非洲社会急剧变化中的经济关系变革,在北非、西非的一些国家中有一定的影响。伊斯兰社会主义思潮的提倡者是利比亚总统卡扎菲,提出创立一种将伊斯兰民族主义与社会主义统一起来的政治制度,以解决社会上的各种弊端及世界上的各种

政治、经济问题。这一思潮在北非各国引起反响。

在黑非洲伊斯兰复兴运动的焦点在于努力使伊斯兰教与非洲文化相融和。自 70 年代初以来,随着黑非洲各国教育的进步、社会各阶层的混合、城市化的发展、一批具有现代学识的新型穆斯林知识分子成长起来;由于人口流动的加剧、大城市的不断形成,一些掌握着本地宗教法律大权的传统伊斯兰教首领、教团领袖的影响力逐渐减弱。上述形势导致了许多全国性伊斯兰教协会如雨后春笋般地在黑非洲各国出现。这些协会多由上述现代化穆斯林知识分子领导,大多以打破不同教团的界线、不分部族和地区、吸收全国穆斯林入会为会旨,为了巩固自己的地位和势力或为了扩大自己的影响,无论是上述的传统势力代表还是现代派领袖都在大力提倡改革学说,努力争取在黑非洲穆斯林生活中,使伊斯兰教信仰与非洲传统宗教文化相融和,使非洲穆斯林既能与立足于自己社会的准则与制度的地方主义认同,又能为广大的伊斯兰世界所承认。然而这一改革绝非轻而易举之事,伊斯兰教同黑非洲文化的关系始终远不如同阿拉伯世界那样密切。

尽管在现代化进程中,非洲伊斯兰教的发展曲折、复杂;但是伊斯兰教在非洲毕竟已有 1300 多年的历史。11 世纪的加纳、13 世纪的马里、15 世纪西非的桑海国都曾是闻名世界的伊斯兰文化古国,廷巴克图、恩图曼、蒙巴萨、非斯、卡诺、欣格蒂等地都是著名的非洲伊斯兰文化历史名城。直到今天非洲大陆上还矗立着大小不一、风格各异的美丽古老的清真寺。其中最著名的有:非洲的第一座大清真寺——开罗的阿慕尔大清真寺、世界上最古老的伊斯兰教高等学府;埃及的爱资哈尔大清真寺、突尼斯的梓梓大清真寺、奥克巴大清真寺、摩洛哥的卡拉维因大清真寺等。此外,肯尼亚的盖地大清真寺、马里的桑科尔大清真寺、杰内大清真寺、索马里团结大清真寺、塞内加尔的图巴大清真寺、南非的主麻大清真寺等也都是闻名世界的伊斯兰教名胜建筑。值得提到的摩洛哥哈桑二世

大清真寺标志着非洲现代伊斯兰建筑的顶峰。大寺座落在海滨之城卡萨布兰卡,1990年落成,是一座可容10万同时礼拜的具有多种文化功能场所的巍巍壮观的现代化大清真寺。其宣礼塔高达200米,塔顶安装了能远射到35公里之外的激光照明设备,为穆斯林指引麦加的朝向。

佛教

非洲佛教兴起于20世纪50年代,佛教徒大多为亚洲移民及其后裔。1982年南非建立了非洲第一个禅定中心。此后,肯尼亚、赞比亚、坦桑尼亚、加纳等国也相继成立了佛教中心、寺院或佛教协会。非洲佛教协会业已成立,每年举行年会,讨论如何扩大佛教在非洲的传播,协调非洲的佛教活动。但总起来看,佛教在非洲的影响甚微。

原始宗教

非洲原始宗教亦称传统宗教,指非洲当地居民在阿拉伯和欧洲人进入非洲以前的原始信仰和崇拜仪式。由于地域分布多种多样、社会文化历史发展不平衡,民族、部族、语言形态各异,非洲各地的原始宗教信仰内容和仪式也不相同,但它们还是拥有共同之处,可分为下列的4点:

1. 图腾崇拜,东非的肯尼亚、坦桑尼亚、乌干达等国的马萨伊人、恩科勒人、干达人宗教中极为重视图腾观念。非洲南部的布须曼人以半人半兽状的瞪羚和公牛为图腾,并始终保持着与图腾相联系的严格的宗教禁忌。

2. 祖先崇拜,这一崇拜在非洲原始宗教中占有极为突出的地位。在非洲人的想象中,死去的人或是保留着人世原来的形象或是

暂时具有动物的形象作为超自然之物而继续生活着,或是作为可以脱离躯体的精灵和灵魂而存在。前者如:干达人宗教认为:各部族头人是本部族整个祖系的化身。后者如加蓬人的祖先精灵大致分三类:阿班博、伊姆伯维利和阿西基。阿班博指注定要返回大地的祖先精灵。伊姆伯维利指在天空、陆地、海洋中无所不在、处处可见的祖先精灵,其中有好有坏,各自专属某个人。阿西基指每逢深夜在村子里聚会的祖先精灵,人们认为撞上了它们,就等于看到自己马上要死的先兆。

3. 自然崇拜,尤其对水,首先是雨的崇拜,“求雨”的仪式在非洲各地的农村一直占有相当重要的地位。几乎非洲所有的民族都有对雨的崇拜。如马萨伊人崇信雨神恩克·艾,霍本督人崇拜的始祖亦是一位雨神。

4. 至高神信仰,非洲许多民族认为创造天地万物的是位威力无穷、法力无边、无所不在的至高神,南非祖鲁人称之为“翁库伦库鲁”,加蓬各族人称之为“恩让贝”,其他许多国家称之为“让亚麦”、“让亚姆别”等。

非洲的原始宗教一直对当地的文化有着深刻的影响。迄今为止,其信徒依然很多,有7千多万人。在非洲的许多城市农村中,许多基督徒和穆斯林依然保持原始宗教习俗,过传统宗教节日。近些年来,国际学术界已经开始重视对非洲原始宗教的研究。1987年9月在肯尼亚首都内罗毕举行了以“非洲传统宗教在当代非洲的地位”为题的国际学术研讨会。与会代表一致认为非洲原始宗教不仅在当代很活跃,还将在未来继续影响非洲文明,与会的一些学者认为:研究非洲原始宗教不应只是进行知识性介绍,或者只是注意到具体的崇拜形式与神灵以及与之有关的民间习俗;应该从非洲诸原始宗教普遍性相似这一事实中挖掘出更深的研究层次,即控制人们对自身和宇宙基本看法的“深层结构”,千百年来,尽管宗教的名称与形式千变万化,但这一“深层结构”却始终贯穿于非洲的文

明史之中。有些学者指出,非洲原始宗教要适应现代化的要求,必须做到下列几点:①现代化,原始宗教要采取现代化的形式,要符合现代化的要求。②政治化,要把原始宗教中的传统价值和象征转变为民族主义或现代意识中所宣扬的价值和象征。③商品化,改变原始宗教传统的经济结构使之适应现代化经济体系。④个性化,强调原始宗教礼仪为个人需要举行,而不在乎公共祭仪举行次数的多少。只有这样,原始宗教形式才能不仅存在于居住在农村的生活较为保守的非洲人中,也会在非洲城市的新环境中出现,学者们还提出:过去对非洲传统宗教的研究多受基督教、伊斯兰教及其观点的影响往往只是从人类学、社会学的角度去研究;今后则应重视从历史的角度、辩证的角度进行更深入、更系统的研究。

第四节 北美的宗教

北美包括美国和加拿大。由于两国是紧邻,曾属于英国殖民地,均是移民组成的国家,在宗教方面有许多共同点。例如两国均以基督教(新教和天主教)信仰为主;宗教多元化程度名列前茅,其中美国尤为如此;均无国教,都实施政教分离政策。不仅如此,美、加两国宗教组织有着十分密切联系。不少教派按北美地区组建,加拿大很多教派也经美国传入,历史上数次宗教复兴运动(大觉醒运动)都由美国直接影响加拿大。

尽管如此,美、加两国由于历史和移民组成不尽相同,故其宗教也有不少不同之处。加拿大先后为法国和英国殖民地,除盎格鲁——萨克逊为主要民族外,还有许多法裔,法国原为天主教国家,故加拿大天主教力量较强,在人数上甚至天主教徒有时超过新教徒。美国以往只是英国一国殖民地,英国是新教国家,故美国一直

是以盎格鲁——萨克逊——新教为主的国家。从历史上美国素有清教徒传统,受加尔文宗思想影响十分深刻,他们往往把爱国主义与宗教信仰结合得十分密切;而这方面加拿大的宗教无此特点,北美的绝大多数人口集中在美国,移民的组成美国比加拿大复杂得多,宗教多元化程度也比加拿大高得多,加之美国受加尔文宗的宗教个人主义影响比加拿大深刻,故美国宗教呈分散化趋势;加拿大则由于气候等自然环境恶劣,历史上英、法两国民族矛盾尖锐等等原因造成其宗教社团意识强烈、宗教个人主义相对而言市场较小,故各宗教组织比美国要稳定,也较保守,这种情况反映在宗教派别数量上加拿大比美国要少得多。例如《1990 年美、加教会年鉴》中美国所列的教派多达 219 个,而加拿大为 87 个。在政教关系上,两国虽都实施政教分离,但在程度上有所不同,美国更为彻底,例如美国政府不资助任何一个教派所设立的学校,而加拿大政府则对这类学校一律资助;美国政府在 20 世纪 50 年代之后规定公立学校内不得祈祷,而加政府并不阻止公立学校中有此类宗教活动等。在具体的主要宗教人数分布、活动等方面美、加也各有异同,现按不同宗教作一介绍。

天主教

美国天主教据《1991 年美、加教会年鉴》报导:罗马天主教徒有 5702 万人,“老公会”、“波兰的美国天主教会”等信徒有 98 万,共计 5800 万,占美国 2.5 亿人口的 23%,作为基督教独立教派而言,它是人数最多的一派,但由于新教是由许多教派构成,故新教各派总人数仍远远超过天主教。

在所有的移民宗教中,天主教是最早传入北美的。哥伦布于 1492 年发现新大陆之后,西班牙传教士便陆续登上北美大陆,他们在佛罗里达、新墨西哥、加利福尼亚建起了天主教堂,向印地安

人传教。17 世纪法国天主教传教士沿密西西比河向印地安人传教。但作为欧洲移民天主教徒在当今的美国定居最早的是英国天主教徒，他们于 1634 年抵达马里兰。

天主教在 19 世纪中叶之前在美国发展很缓慢，19 世纪 40 年代由于爱尔兰土豆欠收，大批爱尔兰天主教徒移民北美，使美国天主教徒迅速增加，接着在 19 世纪下半叶由于经济、政治等原因，大批中欧、南欧、东欧天主教移民抵美，到 20 世纪初，美国的天主教人数在基督教各派中已名列前茅。

美国天主教内部一直对其教会是罗马化，还是应该美国化问题存在尖锐的斗争，19 世纪以前美国天主教教阶制不健全，神职人员奇缺，平信徒在教会内起了很大作用，由此发展出一套美国式的，由平信徒管理教会的较民主的理事会制度。但在 19 世纪，随着教阶制的健全和欧洲天主教移民大量涌入，美国天主教会日趋保守，主张罗马化的保守派逐渐得势。1899 年和 1907 年教皇发布反美国主义和反现代主义通谕，将美国教会内主张美国化的自由派人士打了下去。此后长达半个多世纪，美国教会一直由保守派把持，成为罗马教廷的喉舌。梵二会议给美国教会重新带来了生机。美国天主教主教团在 60 年代之后由一批思想开放的神职人员控制。教会内许多人在不少问题上，如普世合一运动、堕胎、离婚、妇女权益、贫困、战争等问题上持开放态度，与新教主流派看法一致。美国天主教会彻底美国化了。

自约翰·保罗二世教皇上台以来，教廷与美国教会矛盾很大。为贯彻梵蒂冈意图，教廷在美国教会内部安插亲信，打击自由派神学家，使美国天主教会在 80 年代后半叶在某些问题上也趋于保守，如对堕胎和妇女授任神职的看法。但从总体上，美国天主教再也不属保守派了。主教团常就美国国内外一些重大问题发布牧函，阐明美国天主教的立场，被美国公众视为民众的喉舌。

美国天主教一贯主张政教分离这同他们在美国历史上处于少

数派受压地位有关。早在1649年当时由天主教徒掌管的马里兰州就提出了西方世界第一个宗教自由法令,虽然该法令不久随着该州转为新教徒掌握而失效,但对美国立国时确立政教分离原则不无影响。美国天主教对梵二会议最大贡献也就是积极推进天主教会拥护政教分离政策。

美国天主教会本身是个多民族、多种族的教会。较大的民族有爱尔兰、德国、波兰、意大利、法裔加拿大、墨西哥、立陶宛等,近二三十年来大量拉美国家天主教徒涌入美国,包括古巴、墨西哥、波多黎哥、海地、萨尔瓦多等。这些移民常常与以爱尔兰裔为主的美国神职人员间产生矛盾。在历史上德国和波兰天主教徒因民族化问题与爱尔兰神职人员矛盾较深。今天拉美天主教徒又引发了美国天主教会民族化问题,现今拉美天主教徒已占了美国天主教会1/3以上信徒,是股举足轻重的力量,他们中许多人不懂英语,挤住在都市贫民区,在文化上也与美国的主流文化格格不入。如何做好这些信徒工作是现今美国教会所面临的一大问题。

加拿大天主教会与美国有所不同。

加拿大最早是法国人的势力范围。最早抵达加拿大定居的法国人是新教雨格诺派,他们为逃避法国宗教迫害逃到新斯科舍,并向印地安人传教。他们这一做法很快促使法国政府派遣大批天主教传教士前往。1615年第一批天主教方济各会修士抵魁北克,向印地安人传教。1625年后,耶稣会士也设立传教站,向印地安人传教。1635年他们还为此而开设了魁北克学院。1642年蒙特利尔成为传教点。与此同时,法国阿卡迪亚人纷纷向魁北克移民,使新法兰西人口逐渐增加。1659年法国在魁北克建立主教区,由拉瓦尔任主教,该主教区在美国独立前一直负责整个北美的天主教事务。在法国统治时期新法兰西的国教是天主教。

1756—1763年,英法为争夺北美势力爆发了七年战争,法国被打败,新法兰西归属英国,根据1763年巴黎和约,法国天主教徒

享有宗教自由。但实际上,由于英国把圣公会立为国教,天主教徒处于受压地位,这激发起他们的民族主义情绪。鉴于美国独立战争教训,英殖民者为防止魁北克天主教徒叛乱,于1774年通过魁北克法案,承认天主教徒享有平等权利。1789年法国大革命爆发,大批法国保皇党天主教徒逃至加拿大,加强了加拿大天主教会力量。19世纪40年代之后大批爱尔兰天主教徒抵加拿大,形成了自己独立的英语教区。

与此同时,加拿大新教徒也逐渐发展,尤其是英国占领加拿大之后大批新教徒来加定居。美国独立前后,大批英国保皇党,尤其是圣公会信徒抵加,使加拿大新教徒势力迅速发展,英国殖民者为确保加拿大人忠于英王,努力使法国天主教徒改宗,归信英国国教会,这引起法裔天主教徒的反感,加剧民族矛盾。

鉴于以上历史,加拿大天主教会具有以下特点:一是加拿大天主教人数与新教总人口,或是旗鼓相当,或超过新教,天主教在加拿大社会政治生活中有着举足轻重的影响,天主教徒在英国新教徒统治时期曾长期为争取平等权利而斗争;二是法裔加拿大天主教徒有着强烈的民族主义意识,为保持本民族的传统文化和语言进行长期不懈的斗争,现今加拿大实施英、法两种语言的教育体制与他们的斗争分不开,一般来说,凡是法语学校均与法裔天主教会有关;三是加拿大天主教会内,英法两种语言的教区经纬分明。今天法裔加拿大天主教徒仍主要集中魁北克,占该省人口90%,此外在蒙斯顿(Monston)占3/4个教区,安大略省14个教区中有五个属他们。除此以外所有其它地区均属英语教区;四是加拿大天主教在梵二会议以前一直以保守出名。19世纪末他们坚决反现代主义,默守天主教教阶制和价值取向,尤其是魁北克法裔天主教徒,常把自由、民主与法国大革命密切相连而加以反对。梵二会议后,加拿大天主教会有所变化。70年代后期以来天主教会主动参与社会活动,魁北克教会也意识到并承认其它宗教的价值取向,趋于开

放。

据《1990 年美加教会年鉴》报导,加拿大天主教徒约 1138 万,占加总人口 2622 万的 43%。天主教会现今不仅在教育、医疗卫生部门,而且在政治、经济改革中都起到一定作用。

新教

美国虽自立国以来就确立了政教分离原则,但在文化传统上是属于新教国家、盎格鲁——撒克逊——白人——新教这一文化模式长期占主导地位,一次大战后,这种模式有所打破,到二次世界大战后已为犹太教——天主教——新教这一模式取代。不论那种模式,新教在美国有着无法取代的地位。

美国新教最大特点是多元化,各种新教派别,包括各类新兴教派在内有成百上千种,这一方面与其移民成份复杂有关,也与美国历次宗教运动中形成许多新兴派别有关。

最早在北美定居的英国新教教派是圣公会。第一批信徒于 1607 年在弗吉尼亚建立殖民地。接着 1620 年第一批清教徒登上了新英格兰的普利茅斯。十多年后又有大批清教徒为逃避英国国教会迫害追求宗教自由来到新英格兰定居。这些人中除了部分长老会人士,多数是公理会信徒。1638 年一批清教徒激进派在罗德岛建起北美第一个浸礼会。到 17 世纪中叶,贵格会也从英国传到新英格兰,以后他们以宾州为基地得到迅速发展。在此前后,荷兰改革宗、中欧和北欧的路德宗、苏格兰长老宗都向北美大量移民。

18 世纪 40 年代美国形成了第一次大觉醒运动,这场运动使新教教派更多元化。浸礼会、长老会、公理会等内部都分裂为新派和老派。

18 世纪下半叶卫斯理宗传入美国,18 世纪末叶在理性主义影响下,美国公理宗中分化出一位论派,并在东部地区形成了普救

会。

19 世纪美国又发起了第二次大觉醒运动,形成了许多新派别如基督门徒会、摩门教、复临派、基督教科学派、拉塞尔派(耶和華见证会)等等。

与此同时,由于对奴隶制度不同看法,新教各派均在南北战争前发生分裂,形成不同的教派。

自 19 世纪下半叶随着达尔文进化论的发现、科技的发展,基督教内部现代派和基要派斗争日趋激烈,到 20 世纪 20 年代斗争达顶峰。美国新教中,尤其是加尔文宗各派中为此产生较大分化,形成了许多小教派。

20 世纪,美国社会更为多元化,尤其是 50 年代之后,随着美国政府放宽了对亚洲移民限制后,东方宗教影响扩大,美国产生了一批融合东西方宗教思想的新兴教派,其中不少教派仍自认是基督教。

造成美国宗教新教如此多元化除了移民、宗教运动、政治因素外,与美国实施政教分离政策有关。美国政府名义上不设国教,对任何宗教一视同仁,但在新教文化背景下,实际上政府是支持一切新教,尤其是加尔文宗各派。但由于政府不资助任何一派,各教会必须为自己的生存而奋斗,故美国教会均十分活跃,为争取信徒竞争激烈。政教分离政策促进了新教教派林立,公平竞争。

美国新教的另一特点是加尔文宗思想占统治地位。这不仅反映在美国立国之本就是清教徒思想——英国加尔文宗,而且从美国主流派新教教派构成中也可反映出加尔文宗思想影响。首先主流派新教中公理会、长老会、浸礼会、改革宗、门徒派等这些大教派本身就是属加尔文宗。还有些大教派如卫斯理宗、圣公宗在建立之初虽不属加尔文宗,但在美国这一特定环境中部分或全部加尔文宗化了,尤其是卫斯理宗,早在 18 世纪 30 年代循道会在英国成立不久,著名美国奋兴布道家怀特腓尔德在英国便加入了该派,他坚

持加尔文宗的绝对预定论,最终迫使该宗创始人约翰·卫斯理同意循道宗内部允许加尔文宗绝对预定论和阿明尼乌派的自由意志论同时并存。故美国的卫斯理宗(即循道宗)本身有着强烈的加尔文宗倾向。圣公宗最初是英国国教会,但在美国则加尔文宗化了。尤其是美国独立战争时,多数圣公宗信徒和教牧人员站在英国殖民者立场,一些人被爱国者逮捕,另一些人逃到加拿大和英国。其中也有些圣公会信徒和教牧人员支持美国独立。美国独立后圣公宗一度信徒减少,留下的信徒吸取了教训,切断了与英国国教会的关系,成立了独立的美国教会,并且抛弃了原圣公会基本信条《三十九条》中有关忠于英王的规条。接受了许多加尔文宗思想。

加尔文宗思想渗透在美国社会政治生活的各方面。美国独立战争首先由新英格兰清教徒发起。他们深信自己是上帝的选民,有着强烈的加尔文宗特有的“世间使命感”,在洛克“天赋人权”思想影响下,认为美国独立、推翻英国暴君统治是上帝的意旨。这种加尔文宗的“选民”思想在美国许多政治家中都有。如华盛顿和林肯,都认为美国这一民族应成为人类的楷模。美国人把南北战争视为上帝对美国的惩罚,一方面是惩罚南方实施奴隶制;另一方面上帝也对北方发怒,因为他们长期姑惜南方的奴隶制。美国人处处把宗教与爱国主义紧密相连,都与“选民”思想和“世间使命感”有直接联系。美国历史上几次宗教复兴运动,不仅使美国人更加虔诚,而且推动社会各种改革,包括道德改革,禁酒、反奴、监狱改革、妇女权益等等。19世纪下半叶的社会福音运动也直接与此思想相连。今天美国社会中仍处处反映了加尔文宗世间使命感影响,不管是保守派提出要“恢复基督教的美国”、信守传统道德方面,还是自由派积极参与社会,从事反对战争、贫困、种族歧视等活动方面。

加尔文宗另一个对美国的影响是美国人的虔诚心。历史上两次大觉醒运动几乎是全民投入,奋兴主义者都是加尔文宗虔诚信徒。20世纪初的二三十年基要派向现代派斗争最激烈的地区也是

美国，一些加尔文宗顽固派坚持圣经字字是真理、坚决抵制进化论和现代派对圣经的批判。70年代美国新教福音派势力的发展和80年代上半叶的新宗教右派运动的兴起都显示了美国人的宗教虔诚心。至今美国经常进堂的人数占全国人口40%，远较欧洲各国要高，这些都反映了加尔文宗思想对美国的影响。

自60年代以来，美国新教各派力量发生了变化。以往美国的主流教派，具体说就是圣公会，长老会，公理会，联合卫理公会，基督门徒派、改革宗、路德宗、北浸礼会等等属于中间派和自由派的一些教会，在美国代表了美国主流文化，集中了绝大多数新教信徒，而保守派，包括福音派、灵恩派、南浸礼会、基要派、复临派等许多教派则并不代表美国的主流文化，信徒也较少。但在七八十年代主流派教会大量减员，而保守派各派则信徒人数急剧增加。造成这一现象原因多种，其中最主要的是主流派教会在60年代反文化潮流影响下强调多元化、宗教个人主义、合一精神，这些宗教领导人都提倡理性主义，关心社会问题，有时忽略了信徒的灵性需要，凡此种种，导致大量信徒脱离教会。在越战水门事件之后，主流派往往站在反政府立场上批评政府，或成为政府的反对派。与此同时他们强调宗教信仰是个人的事，从不拉人入教，故难以吸收到新成员。保守派则相反，他们利用电视广播大肆宣传布道，拉人入教，并高举着爱国主义旗号，提出“恢复基督教在美国”等口号，支持政府的军国主义的政策等，与政府有着良好的关系，凡此种种使他们逐渐进入美国主流文化，吸引了大批信徒。如今保守的南浸礼会信徒人数已名列新教各派之首。而原名列第一的属主流派的联合卫理公会则因大量减员而屈居第二了。

对美国新教具体人数因采用不同的统计方法得出数字有很大差距。据自70年代至80年代中期共对17052位美国人进行抽样调查表明新教信徒约占总人口57.8%，如加上被基督教视为边缘教派的摩门教、耶和华见证会、一位论——普救会、基督教科学派

等在内则超过 60%。由此推算 2.5 亿美国人口中新教徒至少应有 1.5 亿。但按《1991 年美、加教会年鉴》中对 120 多个新教主要教派的统计(其中有些是当前统计数、有些是以前的统计数),其正式成员为 7958.4 万,占 14761 万全国信徒的 54%,占全国人口 32%。这种统计的缺陷是:一,120 个教派不能代表包括所有新教各派;二,这些新教中信徒成员不包括 13 岁以下的儿童,而天主教会则把所有受洗的儿童均列入;三,许多教派是估算数字,其中不少已过时;四,很多新教徒不专属某一教派成员,不仅自由派新教徒中有一大批人不进堂,就是许多福音派也只随电视做礼拜,并不专属某一教堂成员。因此,由此法推出的新教徒只占全国人口的 32% 并不准确,低于实际人数。一般来说都认为美国新教徒人数占全国人口的 57—60%。

据《1991 年美加教会年鉴》报导,美国新教各派中最大的是南浸会,信徒有近 1491 万;第二位是联合卫理公会,信徒有 898 万;接着是美国浸礼会(北浸会)有 550 万信徒;美国福音路德会有 524 万;基督上帝会有 371 万;(USA)长老会有 287 万;美国圣公会有 241 万;神召会有 214 万;基督联合会(公理宗)有 162.6 万。

从以上数字看出主流派各教派如圣公会、长老会、公理会、联合卫理公会等虽人数较以前下降不少,但仍属大教派,仍有一定势力。而过去名不见经传的小保守派如神召会等发展极快。南浸礼会在近一二十年内更是发展迅速。90 年代以来据说保守派各派发展势头已大为减弱,主流派也不再大量减员。

50 年代以来,美国福音派中最著名的领袖是比利·格雷厄姆,中文名为葛培理。自 40 年代起他领导新福音派。50 年代他在各大学校园中组织发起“十字军”布道运动,并积极帮助创办福音派重要刊物《今日基督教》。六七十年代他进而推进世界福音运动。葛培理本人常出入白宫,是尼克松等总统的密友。在神学思想上他属温和保守派,强调人皆为罪人,需基督的拯救,要解决社会问题

唯靠基督。早年对社会问题不关心。60年代在民权运动影响下他改变了态度,对社会福利和社会正义问题都较关心。80年代曾两度访华,对苏联、东欧一些国家也都作过访问。近年来因健康原因已隐退。

美国新教徒五六十年代另一位著名人物是马丁·路德·金。他是南浸礼会牧师,黑人民权运动的组织者和发起者,50年代在蒙哥马利市领导黑人抵制种族隔离制度,60年代在亚特兰大、伯明翰等地领导黑人反对种族隔离,备受种族主义者的迫害。1963年,他及其它黑人领袖组织了全国25万黑人向华盛顿进军,迫使国会于1964年取消种族隔离制度。1968年4月4日,正当他支持并组织孟菲斯清洁工人罢工时遭暗杀。金的一生是战斗的一生,虽然他主张非暴力抵抗,但他不畏强暴、为正义而献身的精神至今对美国人民是一种巨大鼓舞。而金的力量源泉则是上帝,他坚信上帝与他同在,鼓励他去从事反对邪恶的种族歧视制度。

除了上述的两位外,在美国历史上,新教徒中产生过许多杰出人物,如早期的威廉·罗杰,他早在17世纪30年代就坚决主张宗教自由。著名神学家爱德华兹、奋兴布道家芬尼、穆迪、社会福音运动发起者劳申布什、新正统派神学家贝·尼布尔等人都对美国新教的发展作出杰出的贡献。

加拿大的新教与美国有其共同点,但也有其不同点。其共同点是新教在人口中均占有很大比例,均有许多不同教派组成,信徒均按自己意志选择教派,各新派均处平等竞争地位、没有国教。但也有许多不同之处。首先是新教徒在加拿大人口比例中不如美国大,这与其历史发展有关。虽然新教(雨格诺派),早在16世纪就传入现今的加拿大,但不久就被法国天主教势力所取代。直到1713年乌特勒支和约后,新教才逐渐站住脚。到1763年巴黎和约后,法国将加拿大让给英国,新教此后有了较大的发展。1812年拿破仑在欧洲战败,法国在北美势力进一步削弱,新教进而扩大了在加拿大

的势力,除魁北克等少数省份外,大部分省份中均是新教徒占优势。但至今新教在总人口中较之天主教徒并不占优势。这点与美国不同。

加拿大新教虽也多元化,但较之美国要集中得多,根据 1981 年统计在 2400 万人口中约有 1000 万新教徒,其中圣公会、联合教会、长老会、路德会、浸礼会五大教派就占了 800 万,即整个新教徒的 80%。这种情况在美国是决不可能的,美国的新教大体而言呈分散趋势,而加拿大则有合一趋势。例如“加拿大联合教会”现今发展为加拿大全国最大的新教教派。它最初是由加拿大循道会、公理会和 70% 的长老信徒于 1925 年联合而成,1930 年伯慕大循道会加入,1968 年加拿大福音兄弟会也加入,现今有信徒超过 205 万。

加拿大教派数基本稳定,不像美国有大量增加,一般在 19 世纪之后形成的新教派在加拿大难以形成较大派别。这点也与美国不同。在美国象基督会、摩门教等在 19 世纪新形成的教派都有很大的发展,而在加拿大相对发展缓慢得多。故至今加拿大在《1990 年美加教会年鉴》中列出的新教教派有 70 多种,而同一书中美国则列出了 180 多种。

加拿大新教中,影响较大的是圣公宗和联合教会,而不只是加尔文宗各派。圣公宗(英国国教会)在英国取代法国势力以后,曾在加拿大处于国教会地位,美国独立战争时大批美国保皇党圣公会教牧人员和信徒逃到加拿大,使加拿大圣公宗较美国的保守。19 世纪 30 年代牛津运动的影响,使加拿大圣公宗更趋保守。故加拿大圣公宗不象美国那样深刻地加尔文宗化,它更接近英国国教会。19 世纪中叶加拿大各省实施政教分离,但并不彻底,圣公宗在加拿大始终有着较重要的地位。现今该派信徒人数仅次于联合教会,属加拿大新教中的第二大教派,据 1990 年美加教会年鉴报导,它有信徒近 81 万。

加拿大一些加尔文宗嫡系教派除了长老会由于大批苏格兰长

老会信徒在 19 世纪定居加拿大形成大教派外，象公理宗和浸礼宗历史上人数均不多。当长老宗与循道宗等合并为联合教会后，该派虽然也深受加尔文宗“世间使命感”影响。但更多的是继承了循道宗的向社会低层人民传福音精神，它没有将加尔文的“选民”思想与加拿大整个国家和民族命运联系起来，故在加拿大新教教派中很少把爱国主义直接与宗教相联系，这一点也与美国新教不同。

由于加拿大新教中并不是加尔文宗占绝对统治地位，因此在一些特别能显示加尔文宗特点的宗教运动和宗教斗争中加拿大教会却显得不那么突出。例如 20 世纪初基要派和现代派的斗争，在加拿大新教各派中远不如美国激烈。宗教奋兴运动和福音运动也是影响到加拿大宗教各派的整体，并没有由此造成大分裂，另外形成大的宗教团体，就连最著名加拿大福音派人士艾梅·麦克弗森（Aimess Mcpherson）也未能在加拿大获得大批信徒，而只能去美国洛杉矶，在那里她取得很大成功。

加尔文宗的宗教个人主义在加拿大新教各派中市场不大，他们比美国新教徒更强调的是发挥宗教组织的作用，因此加拿大在向西部传教和移民中、在教育中，教会均作为一个组织起到关键作用。

加拿大新教虽与美国有不同之处，但常受美国影响，例如 70 年代以来在美国影响下保守势力抬头，新灵恩派（五旬节派）、摩门教、南浸礼会、耶和華见证会等均发展较快，而圣公会和联合教会等一些关心社会的教派也大量减员。

加拿大新教人数通常认为占人口 41%，即 1000 多万人，比天主教会略低。但根据《1990 年美加教会年鉴》对 70 多个新教派的统计，新教徒仅有 489 万人，占全国总人口的 19%。这种统计所含的缺陷已在美国新教徒人口中分析到了，此处不再累赘。

东正教

东正教在北美是少数派,在美国约有 440 万信徒,占其全国人口总数的 1.75%,在加拿大约有 55 万,占其全国人口总数的 2.1%。

东正教各教会在美加主要由原苏东一些国家、东地中海、近东和北非的移民组成,一般都打破美国和加拿大的国界,以整个北美为单位建立教区。就连现今称为“美国东正教”的教会实际也包括加拿大的东正教信徒在内。故北美东正教一般作为一个整体谈及。

东正教最早传入北美并不是靠移民,而是由俄罗斯东正教传教士向阿拉斯加土著传教使之皈依。早在 1743 年有数位阿拉斯加土著受洗入教。1792 年东正教修士抵达阿拉斯加附近的科迪亚克岛建起第一座东正教堂,发展了一批土著。1799 年在北美建立俄罗斯正教会主教区。

自俄罗斯正教会抵北美后,随着大批东正教移民迁入,在北美建立了不同移民组成的东正教会。现在北美建立了东正教各派达 15.6 个,除了俄罗斯和希腊外,有阿尔巴尼亚、罗马尼亚、保加利亚、塞尔维亚、叙利亚、乌克兰、埃及(科普提教会)、亚美尼亚等等。

尽管俄罗斯东正教是传入北美最早的东正教会,而且 19 世纪俄罗斯人在北美也是东正教移民中最多的,但到 20 世纪,希腊东正教移民超过它。现在北美最大的东正教派是“南北美洲希腊正教会大主教区”,它是于 1922 年在希腊牧首直接授权下建立的,现在在美国有 195 万信徒,加拿大有 33 万。北美第二大东正教组织是“美国东正教会”,其前身是“俄罗斯正教希腊公教会”,1970 年改为现名,现在北美有信徒 100 万。

北美东正教会基本上都保持本民族特点,很多教堂通用语是其母语,教堂成为他们保存本民族文化最佳之地。除了个别通婚等

原因吸引些非东正教北美人皈依之外,北美东正教基本属于少数民族宗教,并没融入北美主流文化中。

北美东正教除了保持其本民族性外,还具有北美宗教本身的一些特点,较突出的体现在不少东正教会分裂现象比其母国要多,原因之一是受到北美宗教多元化的影响,它们常因对教义或母国政治问题等不同看法而另立新教派。这种情况在北美的俄罗斯、乌克兰、叙利亚和其它一些正教会中均有反映。前两者均分裂为三派,后者分裂为两派。

在美国的俄罗斯正教会在十月革命之后,多数教牧人员不接受莫斯科牧首领导,于1924年宣布建立美国的独立东正教会,即“俄罗斯正教希腊天主教会”,此后改为“美国正教会”。另一部分人接受莫斯科牧首领导的仍称俄罗斯东正教会。此外北美还有少数因反十月革命和二次大战中反苏而遭驱逐的俄罗斯人及后裔组成了“海外俄罗斯正教会”。该组织总部初时建在君士坦丁堡,几经迁移,到1952年迁至纽约。故现在北美俄罗斯东正教中形成三派。乌克兰东正教会也因类似情况形成三派。

东正教北美化还反映在礼仪等方面的改革,如许多教堂内都像新教那样设立座位。礼拜时坐着,而不象其母国那样礼拜时必须站着。许多教会节日和圣日不再采用东正教会传统的儒略历,而改用今天世界通用的格列历。不少教堂,尤其以移民后裔为主的教堂不再用其民族语而改用英语等等。

为了在移民后裔中保持本民族文化,北美东正教很重视教育,包括神学教育。

犹太教

世界犹太人主要集中在两个国家,以色列和美国,在以色列的主要是南欧系统的,称为赛法拉迪姆犹太人,集中在美国的是中、

东欧系统的，称为阿许克那齐犹太人。现今犹太人在美国有 594.4 万人，约占美国总人口的 2.4%，相比之下加拿大犹太人要少得多，只有不到 30 万，占加拿大人口的 1.2%，故介绍北美犹太教主要是美国犹太教。

犹太教徒最早在北美定居是在 17 世纪 50 年代之前，是一批为逃避西班牙和葡萄牙异端裁制所镇压的赛法拉迪姆犹太人。1692 年在当时荷兰的新阿姆斯特丹（现今纽约）建起第一所犹太会堂。到 18 世纪中叶一批犹太教徒从新英格兰移居现今加拿大境内的新斯科舍，与此同时一批英国赛法拉迪姆犹太人也移居蒙特利尔。19 世纪大批德国、中欧、东欧等地阿许克那齐犹太人迁居北美，其中主要集中在美国，他们把处于少数赛法拉迪姆犹太人融合了。

当今北美犹太教分为三大派，改革派、保守派和正统派。他们对律法书（托拉）、口传律法（塔木德）和以色列复国等问题看法均有很大分歧。一般来说改革派是最为美国化的，打破一切犹太教中的禁忌和规条，礼拜改为星期日，教堂中全用英语，反对犹太复国主义。该派在 19 世纪 30 年代从德国传入美国并得到迅速发展。正统派是犹太教最保守的派别，在北美主要是东欧移民组成，他们严守安息日（星期六），遵守犹太教中一切戒律，该派中细分又可分为三支：现代正统派，即正统派中的温和派；哈西德派，即神秘主义派；极端正统派。三派中尤以极端正统派为最顽固的传统派别，反对一切改革，视以色列为魔鬼。而现代正统派则支持以色列。犹太教中的中间派称为“保守派犹太教”，其观点介于正统派和改革派之间，承认托拉和塔木德，守安息日，但均不严格，他们从文化上支持犹太复国主义。保守派形成于 19 世纪 80 年代，当时是出于反对改革派不顾犹太教的基本正统信仰而独立出来的。该派著名领袖为莫雷斯。保守派中的“重建派”是犹太教保守派中的自由派，许多观点接近改革派，只是坚持犹太教的文化传统。该派由卡普兰于

1934 年创建,他把犹太教视作宗教文明,他为北美犹太教开创了“会堂中心制”,使犹太会堂向一切犹太人开放,包括非宗教信徒,使之成为犹太民族文化保留地和活动中心。现今三派中以中间派——“保守派犹太教”教徒人数最多,改革派其次,正统派相对最少。

犹太教已融入北美社会,尤其在美国,已成为美国主流文化的一部分。总体上他们思想开放,受教育程度和经济地位都较高,在美国的政治、经济、文化生活中起着十分重要作用。北美犹太教徒多数关心社会,积极参加各类社会活动或跻身于反战的和平运动中,或从事于各项慈善救济工作。加拿大犹太人在 20 世纪初曾在拉比威尔弗雷德·劳里(Wilfried Laurier)领导下,谴责当时俄国基什尼奥夫(Kishinev)地区反犹活动,发起了一场“由衷欢迎”犹太人定居加拿大的活动,使加拿大犹太人在 20 世纪有很大发展,从 1901 年的 1.6 万人发展到今天的 30 万人。在二次大战中美国犹太教徒积极营救欧洲犹太人,帮助安排东欧犹太人移民美国。

北美犹太教徒十分重视宗教教育。开办了各类安息日学校,意第绪语学校,全日制或业余的犹太学校,包括一些大学、学院和神学院。创办的各类犹太教和犹太人刊物达 200 多种,并拥有两个出版联合企业。

北美犹太教徒平日进会堂的人数不多,但每逢犹太人重大节日则人满为患,故一般犹太会堂均设有能容纳数千人的大会堂和一个容纳几十近百人的小礼堂,平日只开小堂,遇到重大节日则开放大堂。犹太会堂在北美不仅是从事宗教活动场所,也是犹太人学习希伯来语等教育场所,一些大犹太会堂中还设教室、图书馆、各种娱乐室、甚至游泳池等,成为犹太人文化交流的场所。

总体而言,北美犹太人现今绝大部分生活在大都市,会堂也集中在都市或市郊。加拿大犹太人在 19 世纪一度不少人从事农业,现今也大部分在都市,只有少部分人定居在普林斯·阿尔伯特

(Prince Albert)和莱思布里奇从事农业。在那里有两个会堂中心。

伊斯兰教

伊斯兰教在 20 世纪 60 年代以前在北美人数较少,60 年代后由于美国修改了移民法等原因使大批穆斯林移居北美。因对何为穆斯林看法不一致对美国穆斯林数目的估算有从 100—600 万的差距,一般知识界认为 300 万左右,加拿大约在 10—20 万之间,大约占北美总人口 1% 以上。

穆斯林作为正式移民定居北美是 19 世纪末叶,最早的是黎巴嫩穆斯林,大抵从事小商贩。20 世纪 60 年代后,巴基斯坦、埃及、也门、巴勒斯坦、印度、伊朗等大量穆斯林移居北美,其中多数定居美国。他们中多数出于经济原因,也有少数,如伊朗移民出于政治原因抵北美。其中一部分人是专业人员和商人。多数人集中居住在几座大城市,如美国穆斯林集中在六大城市:纽约、洛杉矶、芝加哥、休士顿、华盛顿、底特律。加拿大 40% 穆斯林集中在多伦多,还有许多在蒙特利尔。此外,美、加几个中小城市也集中了部分穆斯林。

穆斯林在北美因文化差距以及本身自我距离,以及北美人对他们的一些错误成见,至今没有融入北美主流文化,伊斯兰教难以在非穆斯林中,尤其在白人中发展。

北美伊斯兰教主要分三派:逊尼派、什叶派和苏非派。全世界逊尼派是穆斯林的主流派,什叶派一般只占其总数的 15%。但在北美由于伊朗、南黎巴嫩,北也门这些信奉什叶派的穆斯林大量抵北美,使北美什叶派高于 15% 的比例。

北美伊斯兰教虽没融入北美社会,但仍受其影响,尤其是第二、三代的移民后裔,接受公立学校教育后,对伊斯兰教有些疏远,为此北美穆斯林中心以及清真寺均十分注意宗教教育,对儿童讲

授古兰经,教授阿语。1983年在芝加哥建立“伊斯兰学院,”对阿语、伊斯兰历史及思想进行研究。

在北美这个以基督教为主的环境中,许多穆斯林移民把伊斯兰教视为自己的文化,把清真寺或伊斯兰中心视为保存本民族文化之地,故其中一些人对伊斯兰教较之在母国时更为虔诚。为了使伊斯兰教更好地在北美扎根,在北美宗教宽容精神和多元化思想影响下,他们不那么强调各教派间的分歧。尤其是在知识界,从50年代以来,建立了一些联合组织,共同努力使北美了解他们,其中较著名的有“美加伊斯兰联盟协会”(FIA)、“北美伊斯兰学会”(ISNA),还出版了一些刊物,如《穆斯林之星》、《伊斯兰加拿大》等,积极在北美传布伊斯兰文化。

为应付北美环境,北美穆斯林发展出伊斯兰中心制,以清真寺为中心附设厨房、教室、会议室、图书馆、活动厅等,把穆斯林文化与宗教融为一体。与此同时,为适应北美的社会,北美伊斯兰教会并不强求一天五时拜,或严格的把斋制度,有些清真寺把星期五的“主麻”聚会改为星期日。

北美穆斯林中的妇女地位普遍比在其母国时有所提高。其原因一是受北美社会影响,另一是宗教教育的需要,不少妇女在伊斯兰中心任教。

随着穆斯林移民的大量增加,伊斯兰教对北美影响也扩大了,这尤其体现在美国黑穆斯林组织中。该组织创建于30年代,以往在教义上与伊斯兰教正统教义有较大差距。在正统伊斯兰教影响下,该派如今在华莱士·穆罕默德领导下正朝着正统伊斯兰教方向发展,现今信徒在北美已有10万人。

由于大量的穆斯林移民及其高出生率,预计在今后二、三十年内伊斯兰教在北美将成为仅次于基督教(包括新教和天主教)的第二大宗教。

佛教

佛教徒在北美难以有确切数字,可能有 50 万,其中绝大多数在美国。至今加拿大佛教徒以日本移民及后裔为主,集中在艾伯塔、不列颠哥伦比亚、马尼库巴(Manicoba)和东部地区。美国在 60 年代前佛教徒也以日本移民及后裔为主,60 年代之后则增加了许多港台华人、东南亚佛教移民,此外还吸引了一批美国白人参加。二次大战前,美国佛教徒主要集中在东、西海岸,二次大战时由于美国政府将日本移民迁送至中部各州,佛教也由此在这些州扎根。

佛教最早传入北美是在 19 世纪中叶后。当时大批华工进入加州,建起了一些寺庙。此后日本佛教也传入夏威夷和美国西海岸。但正式直接向美国人介绍佛教是在 1893 年芝加哥的世界宗教大会上,由日本释宗演进述了禅宗。其后他的三位弟子都先后抵美传布佛法,建立禅堂。与此同时日本佛教其它派别,如净土宗、净土真宗等也先后传入北美。

二次大战前,佛教对一般美国和加拿大民众并无吸引力,只有少数知识界对佛教哲理颇感兴趣。二次大战后,北美社会变得更为多元化和世俗化,人们对非基督教的其它宗教更加宽容。50 年代以后,大量亚洲佛教徒移民抵北美,佛教的影响在北美逐渐扩大,一些大学开始设佛教课,对佛教经典加以研究。50 年代一批美国文化人把禅宗与西方思想结合起来,建立了“披头禅”(Beat Zen),一些北美学者出版了佛学书籍,使佛教在北美民众中产生一定影响。60 年代美国黑人民权运动引发的青年反传统文化潮流使一批美国白人青年转向东方宗教。1965 年美国修改新移民法使更多的亚洲移民有机会进入美国。西藏叛乱以及越战和柬战的爆发,使部分西藏喇嘛和东南亚地区许多佛教徒移居北美,尤其是美国,给北美带来各种不同宗派的佛教。

佛教各派中对北美白人较有吸引力的是日本佛教和藏传佛教。这与他们注意向白人传教有关。

近二三十年来在北美发展最快的日本佛教是日莲正宗(创价学会)。该宗起源于13世纪的日本,但该派的在家人组织“创价学会”成立于1930年。1960年由该学会第三任会长池田大作将日莲正宗传入美国,1963年在洛杉矶建立“日莲正宗学院”。该宗派积极在美国各大校园活动,发展出一套合乎美国人口味的礼仪和价值观,强调与现实社会密切结合,吸引了各阶层人士。据1973年统计,日莲正宗信徒在北美达23万多人,近年来信徒人数有所下降,但仍为各佛教团体之首。

北美佛教第二大宗派是日本西本愿寺的净土宗。它在60年代前一直是北美最大的佛教团体。1899年该宗在旧金山建立“北美佛教传教会”,1942年改名为“美国佛教会”。它以其礼仪简单、与基督教有某些类同之处吸引了不少北美人士,尤其是美国人。

日本的禅宗(临济和曹洞宗)对北美受良好教育的白人青年有较大的吸引力。此外日莲宗在北美的一般民众中,包括青年、妇女、白人和黑人、甚至拉美人中都有一定市场。日本的净土真宗和真言宗等在美国也都有所发展。

藏传佛教在60年代以后在北美建立了几十个坐禅中心和佛学院、研究所,吸引了一批受过良好教育的白人参加。在北美最著名的西藏喇嘛有三人:旺格、创巴和塔尚。他们采用易于美国人接受的方式讲解佛经,并与弟子把一些佛经译为英文。如今北美一些著名大学开设藏传佛教课,设立一些研究所对藏传佛教进行研究。

北美的华人佛教不如日本佛教和藏传佛教在美国人中有影响,华人佛教主要在华侨和华裔中活动。在60年代以前,华人佛教发展缓慢,这是因为自19世纪70年代起直到二次大战时期,华人在美国一直受排挤,华人移民受严格限制。二次大战后,尤其在1965以后美国放宽了对华人的移民政策,使大批港台移民至美。

从 60 年代起,一些富裕华人捐款在东、西海岸修建佛寺。一些华人加强了对佛学研究。70 年代以后华人佛教在北美发展较快。如今在北美形成三大中心:一是以旧金山万佛城的宣化法师为中心,该派现在向南扩展到洛杉矶,向北到加拿大温哥华等地;二是以洛杉矶西来寺的星云法师为中心,现正向东部纽约等地发展;三是以西雅图雷藏寺的卢胜彦为中心。这派与前两派有所不同,被正统佛教视为异端,但在北美华人中发展最迅速,而且吸引了不少美国人参加,如今不仅在美国、加拿大有不少信徒,在港、台、东南亚都发展很快。

北美的华人佛教如今也很注意向美国人传教。他们开办了一些佛学院吸收美国人参加,近年来星云法师开办了西来大学,现正在纽约加紧修建新校舍,如建成后将成为北美最大一所佛教大学,届时将聘请哈佛、耶鲁等名教授前往讲学,并面向社会招生,华人佛教影响将会日益扩大。

在北美的环境下,佛教各派也多少美国化了。例如北美佛教各派中出家人很少,绝大多数信徒是在家人。普通信徒与寺庙主持等人的关系都较平等,不像在母国有一种施主与出家人这种关系。北美的佛教各派都注意与现世结合,不只一味强调来世,都十分注意发挥女信徒作用。佛教在向北美白人传教中很强调其对心理的治疗作用,故不少白人皈依佛教后往往把它视为十分有效的心理疗法。

今天佛教一些修行方法,如禅定等渗入北美许多教会中,佛教正在逐步融入美国文化中。

印度教

早在 19 世纪二三十年代,少数美国知识分子如爱默生、索罗(Thoreau)等人对印度哲学产生兴趣。19 世纪下半叶神智学派中

一些人吸收了不少印度教思想。1893年印度人辨喜在芝加哥的世界宗教大会上向北美人士介绍了印度教。1894年他在纽约建立了吠檀多协会。此后印度教各派陆续抵北美传教。20世纪20年代,印度人禅喜将瑜伽介绍给美国人,并于1925年在美国建立“亲证教团”。随着这些教团的建立,印度教在北美影响逐渐扩大。60年代以后,印度教在北美迅速发展,其原因之一是由于美国修改移民法,使大批印度教徒迁入美国,其中有一批人移居加拿大。据报导,1985年美国的印度人已达53万,加拿大约4—5万人,预计到2000年在美国的印度人口将达100万,加拿大约5万多人。大批印度移民抵北美,给北美带来了形形色色的印度教教派。印度教在北美发展快的另一原因是60年代后不少美国青年对东方宗教发生浓厚兴趣,尤其是印度教的瑜伽修定术。一些印度教大师为迎合美国人的心理,巧妙地将印度教礼仪与基督教礼仪结合起来,还有些印度教教主声称瑜伽修定术并非宗教,而是科学,它能使人精神升华,不仅可养身治病,还能降低犯罪率。60年代中期美国一批影星参加了印度教的“超验修定协会”,许多新闻媒介对此大加报导,很快在美国形成了瑜伽热。六七十年代各类瑜伽修定培训班应运而生,各种介绍瑜伽术的小册子纷纷出版。电视广播还设有专门教授瑜伽的节目。瑜伽成了美国人谈话中心。

在各类教授瑜伽修定术的印度教各教派中,参加者最多的是“超验修定团”,据说学员一度曾达100多万,其中交学费学习者就有60多万。许多大公司为雇员提供学习机会、连美国政府中一些缉毒人员也参加学习。

在这场运动中,一批印度教新兴教派,如“圣光传教团”,“国际黑天意识教团”等都在北美得到迅速发展。自80年代下半叶以来,美国的瑜伽热已降温,但印度教瑜伽术在美国家喻户晓,不少基督教教派吸收了它的修定形式。印度教已部分融入了美国文化中。

黑人宗教

北美的黑人绝大部分集中在美国,大约有 2800 万人口,其中新教徒约 1800 万,天主教徒约 100 万,黑穆斯林 12 万,此外还有黑人犹太教以及形形色色新兴教派。黑人新教徒中以浸礼会、卫理公会和五旬节派成员最多,其中三大黑人浸礼会教会拥有 850 万信徒,卫斯理宗约 400 万,五旬节各派有 450 万以上。黑人信徒之所以如此集中在这几派一是历史原因造成。早在黑人为奴时期,浸礼会和卫斯理宗的巡回布道人员不辞辛劳深入田间向他们布道,给他们带去了在灵性上人人在上帝面前平等的信息;二是这些教派礼仪或组织建制较合美国黑人口味,浸礼会各教堂独立自主,不受白人的挟制,卫斯理宗成圣派以及五旬节派一些礼仪较狂热,与黑人文化最接近,故这些教派对他们吸引力大。

宗教对美国黑人十分重要。由于他们备受歧视、生活悲惨,宗教成为他们一种不可缺少的精神寄托,故黑人信徒都十分虔诚。黑人们自己的教堂对他们有着特殊的意义。它给予他们人的尊严。在社会上他们备受白人凌辱,只有在黑人教堂中他们才真正感受到人与人之间平等的兄弟关系。黑人教堂不仅是他们宗教的礼拜场所,还是其社会、政治、经济的中心。历史上黑人起义就在教堂组织。教堂也是黑人们经济互助、互相帮助的场所。它还是培养黑人领袖的摇篮。著名美国黑人领袖马丁·路德·金、杰西·杰克逊、马尔库姆·爱克斯等人都首先是黑人宗教领袖。黑人教堂在黑人信徒中的地位非同一般。黑人宗教的社团意识强,白人中的那种宗教个人主义在黑人宗教中很少有市场。

美国黑人信徒常就人为什么受苦从神学上进行探讨。他们往往把美国视为《圣经·出埃及记》中所记载的以色列人为奴的埃及地,盼望上帝把他们从苦难中解救出来。因对黑人受苦的解释以及

如何得救的看法不同形成了不同的黑人神学,并形成了不同的黑人运动和组织。

一部分黑人把黑人受苦完全归咎于白人,把全部白人视为魔鬼,认为黑人要得救必须团结起来共同对付白人。这种思想集中体现在 20 世纪一二十年代加维发起的泛非运动、1913 年发起的“摩尔人科学圣殿派”、30 年代以来形成的黑穆斯林运动、70 年代的黑人权力运动等。

另一部分黑人把黑人苦难主要归咎于社会政治制度。他们主张团结一切同情黑人的白人,与上帝共同工作,消灭种族隔离和种族歧视制度,实现人与人之间真正的兄弟般的平等关系。他们反对黑人自我隔离,主张种族融合。这种思想最杰出代表是马丁·路德·金。此外像“父亲”迪万建立的“和平祷告团”中也体现了种族融合思想。今天在美国黑人信徒中这部分人逐渐占主要地位。就连黑穆斯林现今绝大多数信徒也改变了以往那种将一切白人视为仇敌的看法。

一般来说,不管那一派,黑人宗教都带有强烈的反种族歧视色彩,要求黑人在灵与肉上得到彻底解放。

因纽特人和印地安人宗教

16 世纪英法入侵北美之前,北美土著居民因纽特人和印地安人均信奉其本民族的宗教。因纽特人主要生活在北美北部的北极圈内以及阿拉斯加和哈德森河一带,以渔猎为生。而印地安人则主要分布在北美温度较适中的地区,其中有些以捕鱼为生,有些以打猎为生,还有些以农业为生。他们分属于不同的九大语系。故印地安人实际是由许多不同文化、不同生活习惯的北美许多土著组成,其宗教信仰也千差万别。

因纽特人和印地安人的宗教虽有所不同,但他们有很多共同

点,即他们的宗教都与他们的土地和环境分不开,都相信风水、万物有灵,认为人有病是由于人的魂出了问题需要萨满(沟通人与灵界的人)驱邪,恢复人的“自然魂”。因纽特人和印地安人中以渔猎为生的部落在捕猎后均要对捕杀的动物之灵表示歉意或尊重,并举行一定的仪式祭奠它们,在以农为生的印地安部落中每年举行求雨仪式,并对玉米和烟草等作物的神灵表示尊重。

欧洲人入侵后,印地安人受驱逐,人口大量减少。现今因纽特人和印地安人在北美共计数万人。由于基督教派大量传教士向他们传教,使他们深受基督教影响。今天在北美已很难见到原始的印地安人和因纽特人的宗教了。就连 18、19 世纪印地安人发起的一系列反白人的各种弥赛亚千禧年运动和“鬼舞”实际上也已融合了大量基督教思想。

今天在大城市生活的因纽特人和印地安人已北美化了,他们的基督教教堂保存的本民族文化也不多了,但在他们的聚居村仍可见到土著宗教的痕迹。他们把本民族信仰与基督教礼仪巧妙地结合起来。

美国印地安人在 60 年代黑人民权运动鼓舞下积极争取印地安人的权利。1978 年美国政府通过了印地安人宗教自由法案,恢复了被白人长期剥夺的印地安人宗教信仰自由的权利。

新兴宗教

新兴宗教在北美数量很多,但人数很少,总共至多数十万。

新兴宗教究竟有多少派别,设有精确统计,有说数千种,有说数百种。但有一点可以肯定,全世界没有那个洲有北美这么多的新兴宗教,这些宗教中有些存在时间长些,但多数是自生自灭。

新兴教派的定义随时代而变化。19 世纪人们将非传统基督教的教派,如摩门教、基督教科学派均列入新兴教派。而今天一般是

指 20 世纪 50 年代以来所形成的非传统宗教的各派。

20 世纪 50 年代以来,大量非基督教移民给北美带各种宗教思想,科技的发展也给人们带来新的宗教观,加之 60 年代以来北美社会大动荡,改变了青年人的价值观。凡此种种,使传统宗教受到巨大冲击,新兴宗教正是在多种形势下得到迅速发展。

从思想渊源划分,新兴宗教可分为几点:一类受传统基督教影响的新兴宗教,如统一教会、上帝之子、国际之路、人民圣殿教、大卫支派、一些极端的灵恩派组织等;另一点是受佛教、印度教、伊斯兰教等非基督教传统影响的,包括 EST、圣光传教团、巴哈依派、真佛宗等;还有一类是受泛灵论、星相术或伪科学的影响,如 UFO、科学学派等等。这些教派中有些对现在持肯定态度,有些持否定态度,有些对现在无兴趣,只对末世有兴趣。其中一些教派相当极端,对社会和信徒的身心构成危害。

美国和加拿大政府对待他们的政策是准许他们合法存在。但就北美多数民众而言,多少对他们,尤其是对其中的极端派,抱有警惕。其中一部分人成立了反新兴教派的组织,参加者大都是传统教会人士、退出新兴教派者、或新兴教派成员的父母。

附录:北美的宗教教育、教会学校及出版物

美、加绝大多数宗教组织都十分注意宗教教育。其一是移民抵北美后均把宗教教育视为保留本民族和信仰的重要阵地;其二是两国政府均实施政教分离,对各教派一视同仁,使它们处于公平竞争的地位,而一个宗教团体是否兴旺发达与神职人员素质和对信徒的吸引力有直接关系,故培养神职人员成为各教派至关重要的事;其三是历史上美国清教徒历来有重视教育的传统,这与他们把圣经视为绝对权威有关,要求人人能读经,而对神职人员则有更高要求,即能对圣经作解释。故美国最早的大学,如哈佛、耶鲁等均是

为培养神职人员而设立的。

北美的宗教教育有几类：一是培养神职人员的各教派的神学院和一些圣经学院。据《1990年美、加教会年鉴》所列出的美国这类学校有298所，加拿大有99个。第二类学校主要是为信徒或其子女开办的。有些是业余学校，包括主日学校等。有些是全日制的，包括大、中、小学。虽然这些全日制学校一般均向社会招生，但多少都带有各教派色彩。这类学校有些属于教会控制，有些是教会拥有的。在美国凡是教会学校均属私立学校。它们与公立学校不同之处在于：公立学校内不得举行祈祷等宗教仪式，而教会学校则可举行各教派的祈祷仪式和宗教活动，政府不得干涉。加拿大则与美国情况不同，教会学校与公立学校有着密切联系，加政府允许公立学校中举行祈祷仪式，学生根据需要自由参加。

在政教分离的做法上，美国与加拿大不尽相同，主要反映在对教会学校的资助方面。美国政府一般不资助教会学校，而加拿大政府对各教会学校均资助。正因如此，美国的公立学校与私立学校（教会学校）没有行政方面的联系，而加拿大则有着千丝万缕的联系，这不仅体现在19世纪加拿大几乎所有学校均由各教派开办并均得到政府资助，而且即使在20世纪以来，尤其是二次大战后加拿大重新组织高教体制，新建了一批不属任何教派的省立大学之后，加政府还通过将各教会大学附属于省立大学的做法，一方面仍给予资助，另一方面又保持其活动的独立性。这是加拿大政府解决其教育中政教关系的独特方法。今天加拿大学校中，宗教气氛比美国浓，即使在一些不分教派的省立大学中，政府允许各派教牧人员在校园内从事教牧工作和礼拜，学生可选择自己所需要的教派活动。加拿大有英、法两种语言教学体制，几乎所有的法语学校均与罗马天主教会有关。

北美的犹太教、新教各大教派和天主教都建立大、中、小学一整套完整的教学体制，开办了许多学校。这些学校实际是为各派培

养本派信徒作准备。北美开办的教会大学之多也是其它洲所望尘莫及的。《1990年美加教会年鉴》中列出的四年制以上的本科教会大学名单美国有684所,外加榜上无名的一些教会大学,大约共有700多所,据报导,它占全国1420所私立大学的51%,占全美1978所四年制以上大学的35%。如果将各类神学院、圣经学院加上,教会学校在全民教育中的比例那就太可观了。而加拿大因教会学校与省立大学融为一体,教会大学在全民教育中的比例则更重。据《1990年美加教会年鉴》,全加规模较大的省级大学有30个,另有两所教育中心均直接与教会有联系,其中所包括40多个学院更是属教会拥有。

北美各教派除重视教育外,也重视各种宣传媒介,许多教派都有自己的电视广播,还发行各自的报刊杂志。有些杂志虽不分教派,但也反映教会某一思潮。如著名的《基督教世纪》代表北美自由派基督徒观点;而《今日基督教》是反映福音派观点。据《1990年美加教会年鉴》列出的闻名于全美甚至全世界的以犹太—基督教为主的刊物有207种,加拿大有178种。实际上北美各教派拥有的刊物远不止此数字,尤其一些较小的派别和少数民族文字的刊物在年鉴中均没列入。

第五节 拉丁美洲宗教

拉丁美洲指美国以南所有美洲各国和地区的通称,包括墨西哥、中美洲、西印度群岛和南美洲。拉丁美洲是当今世界上天主教徒最集中之地,约占全世界天主教徒总数的40%,日本《ブリタニカ国际年鉴》1991年版公布的“世界信教人数统计表”中,1990年,拉丁美洲约有天主教徒3.9亿人、新教16.6千万人、东正教170

万人、圣公会 125 万人、穆斯林 130 万人、印度教徒 85 万人、佛教徒 52 万人、新兴宗教 51 万人、部族宗教(原始宗教)90 万人、犹太教 105 万人。

基督教

1493 年,基督教随“发现新大陆”的哥伦布传入拉丁美洲。哥伦布把天主教信仰带入圣多明各和波多黎各等地。1495 年天主教修会之一圣方济各会传教士也来到圣多明各,在此建立了主教区。1513 年天主教曼索主教到达波多黎各,成为拉丁美洲新大陆上的第一位主教。1549 年,6 名葡萄牙耶稣会到达巴西。1555 年,法国新教胡格诺派传教士也到达巴西的里约热内卢,在拉丁美洲大陆上建起第一个新教据点,但它很快被葡萄牙天主教势力取代。此后西班牙、葡萄牙的天主教势力逐渐遍布拉丁美洲,形成今日该地区独特的天主教文化。拉丁美洲凡过去由西班牙、葡萄牙统治的国家基本上都以天主教为主体信仰,除萨尔瓦多和哥伦比亚外,各国也存在着人数多少不一的新教徒。而在圭亚那、巴哈马、牙买加、巴巴多斯等国则以新教信仰为主。

20 世纪 60 年代以前,天主教会在拉丁美洲占有大量土地,享有种种特权。并且一直从事“文化征服”活动,在文化领域中大力推行宗主国的语言、宗教和文化,尤其注重推广天主教教育。1538 年拉丁美洲第一所天主教大学—多米尼加的圣多明各大学创立,由多明我修会直接管理。此后该修会相继在秘鲁、墨西哥、厄瓜多尔、智利等国创办若干天主教大学。耶稣会则于 1614 年起在阿根廷、秘鲁、墨西哥、巴拿马、委内瑞拉等国创办了一些天主教大学。在西班牙殖民者统治的 300 多年间,这些大学为在拉丁美洲推行与普及天主教信仰与文化起到了不可估量的积极作用。

20 世纪初以来,拉丁美洲各国的民族资本主义开始缓慢发

展,与阻碍这一发展的天主教会的矛盾日趋激化。到60年代,整个拉丁美洲掀起蓬蓬勃勃的反帝反殖的人民群众运动、中产阶级和上层阶级对教会支持下降,导致出现了威胁教会生存的宗教危机。与此同时1962——1965年召开的梵蒂冈第二届大公会议提出鼓励教徒“参与社会”的信仰精神。这就促使拉丁美洲天主教会内部不但出现了政治立场上的分化,也产生了天主教神学思想的演变,形成了教会内部的革新运动。越来越多的神职人员和神学家首先看到:拉丁美洲88%的人口是天主教徒,其中一半以上生活在贫困线下,要求解放是拉丁美洲绝大多数人的呼声。从此神职人员们开始对拉丁美洲落后的、不公平的和依附性的社会现实有了日益清醒的认识,并对拉丁美洲天主教会的社会政策提出疑问。开始探索造成拉丁美洲经济和社会不发达的原因,起初,他们试图利用当时社会科学中的新成就(包括马克思主义)来剖析这种社会现实与原因;后来又感到有必要把社会科学同神学结合起来,以一种新的神学立场来回答广大教徒和世俗群众提出的质疑,“解放神学”由此诞生。1968年“解放神学”的创始人秘鲁神学家古斯塔沃·古铁雷斯第一次公开演讲“解放神学”。他对流行于拉丁美洲的当代各种流派的神学思想进行了研究,指出神学是在信仰指导下对教会行为的批判性思考。他的解放神学立场的出发点是批判性地思考在拉丁美洲已经受到普遍重视的“预言性布道”。对于“解放神学”,他简单地概括了其内容,“对解放进程和革命进程的责任心,使基督教徒进入一个新的文化世界,使他们经历一种非常不同的现实,从这一现实出发,他们开始从不同的角度体验和思考他们的信仰。我认为这就是解放神学”。从解放神学自创立迄今的发展看,这种在拉丁美洲特殊的社会背景下产生的神学,在认识的出发点上不同于传统的天主教神学。它着重于社会的现实和人民所处的环境。它强调基督教《圣经》中照顾弱小者和追求正义王国的教导,但更重视实践,尤其重视出现在这种实践之前的发自穷人和被压迫者

内心的一种“要求”。认为解放的实践只是对这种要求的一种回答和为实现这种要求而尽的责任。解放的实践还包括对造成穷人日益贫困的现行的、不合理的、人压迫人的社会制度的改革,以建立一个全新的社会。为此神学家们必须同那些把基督教的实践局限于个人或纯精神范围并将其神学理论限制在抽象的、一般化的和非世俗方面的思想意识决裂;也必须同自己的认识论决裂,这样才能具备虚心听取穷人意见和同情穷者的神学见解,才能更好地为这种神学服务。解放神学家们还提出:解放的实践是同天主的“救赎”人类史统一的。天主预许的王国就是人类历史的最终完善,所以二者是一个整体的两个组成部分,解放神学就是要把二者统一起来。解放神学不仅冲破西方神学传统理论还打破了欧洲传统神学在世界基督教会中的垄断地位,强调神学的本地化、神学思考必须结合本地的社会现实、形成天主教会本土化的又一特色。迄今为止,解放神学对拉丁美洲已产生深刻而广泛的影响,天主教会的神职人员活跃在拉丁美洲社会政治生活的各个方面,有的担任政府要职、有的为实现和平充当调停人、有的成为抨击独裁政权的主要发言者、有的成为游击队战士。他们走出教堂、直面人生,为实践解放神学而奋斗献身。拉丁美洲还涌现出数以百计的组织、团体。其中最主要的洲际组织有:拉丁美洲主教会议、拉丁美洲主教理事会、拉丁美洲宗教联合会、拉丁美洲教会协进会等。解放神学还对其它第三世界的国家和地区、甚至美国黑人中产生了极大的影响。

20世纪90年代拉丁美洲天主教会又步入了向世界宣教的新时代。由于社会不稳定、经济欠发达、人民生活贫困等原因,拉丁美洲天主教徒无论在信仰或数量上都远远超过西欧和北美,成为世界天主教界无法忽视的一股重要社会力量。世界天主教人数与信仰上的重心已移向南美。教皇若望—保罗二世在致1987年7月5—8日在波哥大召开的拉丁美洲第三届传教会议的信中提出:拉丁美洲将负有世界性的传教任务。“拉丁美洲,你已进入到向海外

传布福音的时刻……你堪称为具有传教希望的大陆”。罗马教廷传教部长东戈(Card J Tomko)也认为:“正因为拉丁美洲具有无比的活力和高度的意识,确保了它投入世界的战斗,即:不仅给本大陆教会以希望,而且还负有向海外传教的责任。”

拉丁美洲的基督教新教势力虽远不如天主教,但却包含了近乎所有新教派别,其中有圣公会、长老会、浸礼会、卫理公会、五旬节派教会、贵格会、摩拉维亚弟兄会、基督复临安息日会、信义会、归正会、福音传教会、公理会等等;其中五旬节派教会的活动异常活跃。此外,新教人数一直持上升趋势,从1900年的约5000人已升至当今的16.6千万人。这虽然与新教移民人数的增加有关,但更主要的是源于新教各派的传教运动,在拉丁美洲工作的北美传教士比其它各大洲的都多。自20世纪80年代中期起,拉丁美洲新教教会开始积极投入到“十字架文化”传教—世界福音运动中。巴西、秘鲁、萨尔瓦多、危地马拉、哥斯达黎加、厄瓜多尔等国都开始培养和向世界各地特别是欧洲派遣“十字架文化”传教人员。许多拉丁美洲国家纷纷举行国内新教传教大会、成立传教机构、落实传教任务。1988年23个拉丁美洲国家及世界上讲西班牙、葡萄牙语国家新教教会的2700多名代表首次根据自己的倡议,聚合在巴西圣保罗市,举行“伊比利亚—美洲人传教大会”。会上提出:拉丁美洲在发展传教事业方面,要尽快扭转一直落后于亚洲、非洲的局面。尽管“十字架文化”传教运动已超出了各国教会的活动范围、一些国家因经济极度衰退而无法为传教人员准备便利条件,但是传教士们依然准备凭藉着热情与心中的动力,积极向世界传教。会上还提到:拉丁美洲过去的基督教新教传教工作大多为美国、加拿大的传教士所揽,今后应重视多培养出本土的传教人员。

拉丁美洲也是基督教文化名胜博览之地。秘鲁首都利马市内最具规模的巴洛克式圣彼得罗大教堂,外墙上镶着凸起的木雕阳台,精工细刻着时髦的交织装饰花纹。堂内金碧辉煌,最引人神往

的是洗礼室的镀金木雕，刻工细腻、形态生动。堂内有一口闻名遐迩的大钟——“老太太钟”，1821年这口大钟的嘹亮钟声宣告了秘鲁的独立。哥伦比亚的西帕基拉盐矿大教堂是世界上最大的地下教堂之一，利用盐矿矿坑修建。高20米、长90米、宽70米，可容8000人，由15根巨大的正方形柱子支撑。教堂正中有一神台，由一块18吨重的岩盐制成，上有金色十字架。教堂的两侧侧厅里有许多神女、神手的塑像，教堂四壁和顶上留有残盐的岩石，在灯光的照耀下，闪闪发光。智利首都圣地亚哥市东北角的海拔1000米的圣克里斯托弗山顶上，巍然矗立着一尊巨型大理石圣母雕像，为拉丁美洲的著名宗教胜景。1976年落成的墨西哥瓜达卢佩新教堂是现代天主教建筑的杰作。远远望去象一把蓝色的巨伞，由漂亮的方形巨柱支撑。教堂大厅内没有一根柱子，从各个角度都能清楚地看到大理石砌成的大祭台。祭台正中的墙壁上挂着一幅瓜达卢佩圣母的原始画像。画像上方悬挂着一顶32磅重的金银珠宝镶成的王冠。据说这是1895年时为了给圣母举行加冕仪式，墨西哥城的贵妇人特地捐献给圣母，并由18位首饰艺人精心加工制成的那顶王冠的复制品。圣母像周围的墙壁上镶嵌着形式各异、多彩多姿的木框壁灯。大厅正中悬挂着160盏六角大吊灯。柔和明朗的灯光使教堂内充满庄严肃穆、宁静典雅的气氛。巴西的巴西利亚大教堂更居超现实主义天主教建筑之冠。整座建筑都在地面下，只有如同一个庞大金属荆冠的屋顶露出地面，屋顶的外形极象罗马教皇戴的皇冠。1992年多米尼加为纪念哥伦布到达西半球500周年建起一座十层高的“宝光楼”。楼上装有149个激光器，可向天空投射出一个巨大的“十字架”，使数百里内外的人们均可看到。被罗马教皇保罗二世誉为“象征着十字架在西半球树立起来的十字军历程”。拉丁美洲的基督教建筑反映出欧洲文化与美洲印第安文化相互融合后所形成的独特的拉美文化的魅力与风采。

伊斯兰教

拉丁美洲有 130 多万穆斯林,其中 45% 居住在巴西、20% 在阿根廷,其余 20% 散居在智利、秘鲁、厄瓜多尔、委内瑞拉、哥伦比亚、巴拉圭、波利维亚、苏里南、圭亚那、特里尼达和多巴哥等国。绝大多数属于逊尼派,也有少数什叶派信徒,拉丁美洲穆斯林的渊源可以追溯到 16 世纪初至 19 世纪中叶,最初是被贩卖为奴的原非洲穆斯林黑人。继之而来的是作为“契约劳工”的印度、印度尼西亚穆斯林。随后是两次世界大战前后逃避战火的阿拉伯、东南欧穆斯林。如今这些穆斯林及其后裔已融入拉丁美洲社会之中,在巴西、特里尼达和多巴哥、圭亚那、苏里南等国已有少数穆斯林担任政府要职。绝大多数穆斯林接受了良好的教育,已积极投入参与到社会生活的各个方面。伊斯兰教虽然只是拉丁美洲多种宗教信仰和文化形态的一种,远没有形成主流宗教,但已在日益增强自身的势力与影响。1960 年莫·安沙瑞在特里尼达和多巴哥创建了南美与加勒比海传教协会,最初,它并不活跃。1965 年起,在埃及、巴基斯坦、沙特阿拉伯等国的资助和支持下,这个协会成为南美与加勒比海地区的最大区域性伊斯兰教组织。它在所有讲英语的加勒比海诸岛和南美部分国家、地区:圭亚那、苏里南、巴西、委内瑞拉、巴巴多斯、牙买加、圣文森特、格列纳达、多米尼加、美属维尔京群岛、库拉索岛设立分会或支部。每年举行一次国际会议,选定一个主题,供大家详细讨论。如:1986 年的会议主题是“家庭生活”。该会自 1969 年起每年举办一次青年营活动,按教义培养,指导青年人。该会最初发行《伊斯兰先驱》季刊,自 1966 年起又改发行《伊斯兰火炬》会刊。该会除负责帮助拉丁美洲穆斯林去麦加朝觐、资助拉丁美洲穆斯林学生去埃及、巴基斯坦、沙特等国留学进修外。还通过国际电台的“伊斯兰之声”节目向整个加勒比海地区广播宣传伊

教义与文化,对这一地区产生了一定的影响。20 世纪 80 年代中期以来,一方面各国际伊斯兰组织越来越重视伊斯兰教一方面在拉丁美洲的传播与拓展;另一方面一些拉丁美洲国家也希望通过“穆斯林兄弟情谊”与富裕的海湾伊斯兰国家建立经济往来,以此作为摆脱国内经济困境的一条出路;导致拉丁美洲的伊斯兰教活动日益活跃。1985 年第一届南美伊斯兰会议举行,代表南美各国穆斯林组织、伊斯兰中心的许多知名学者、伊玛目、宣教员出席了会议。会上强调了在南美建立更多清真寺和伊斯兰中心的重要性,呼吁在南美建立更多的伊斯兰学校、普及阿拉伯语。要求南美穆斯林忠于伊斯兰原则,注意帮助、指导新一代穆斯林,避免他们脱离或涣散伊斯兰组织。会上专门成立了增进伊斯兰和阿拉伯语教育、抵制反对伊斯兰宣传的文化教育委员会及负责解决南美伊斯兰社会问题的公共事务委员会。1987 年 1 月 29 日—2 月 2 日,国际伊斯兰学生联合会在墨西哥城召开了首届拉丁美洲穆斯林学生会议,会议主题为“伊斯兰教——一种生活方式”。会上决定在巴拿马建立穆斯林青年训练营,在哥伦比亚开办伊斯兰基础课程短训班,改进在墨西哥出版的穆斯林报纸《伊斯兰》的质量,建立一个审查拉丁美洲《古兰经》译本委员会。1988 年 9 月在圭亚那首教乔治敦举行了第一届南美大陆国际伊斯兰大会,讨论当今世界穆斯林面临的问题和宣教方法。通过这些会议,日益扩大了伊斯兰教在拉丁美洲的影响,也加强了拉丁美洲与外部伊斯兰世界的联系。各种当代伊斯兰教思潮也开始影响到这块大陆上。1990 年 7 月受伊朗“伊斯兰革命”思潮影响的特立尼达和多巴哥反政府的黑人什叶派穆斯林组织(实际成员人数很少),发动政变,扣留总理罗宾逊,尽管政变未遂,却已引起世界各国的关注。

自 20 世纪 50 年代末以来,拉丁美洲开始注意对伊斯兰教的研究。1959 年成立的秘鲁利玛伊斯兰学术研究所,以研究安达卢西亚的伊斯兰历史、16—17 世纪穆斯林移居拉丁美洲的过程及状

况、穆斯林世界的文化、艺术与经济为主。1981年4月巴西大学组织召开了“伊斯兰文化国际讨论会”。1988年巴西大学建立了“伊斯兰世界研究中心”。著名伊斯兰学者马利克博士担任了中心秘书长。

当今拉丁美洲许多国家首都都有一个中心清真寺和一个伊斯兰中心,为穆斯林接受伊斯兰教育和宗教修习提供方便。最著名的是哥伦比亚、波利维亚、巴拉圭、委内瑞拉、巴西、阿根廷的伊斯兰中心。最宏伟壮观的清真寺是苏里南首都帕拉马里博市内的阿尔·逊奈大清真寺。这座华丽典雅的大清真寺体现了伊斯兰风格与南美、印度建筑艺术交融的结晶。巴西帕拉那的著名现代大清真寺既融入了讲究装饰美的印度伊斯兰教传统建筑风格,又极具庄重大方的巴西建筑特色,堪称拉丁美洲伊斯兰建筑史上的瑰宝。

第六节 大洋洲宗教

大洋洲包括澳大利亚、新西兰、伊里安及太平洋诸岛,以基督教、原始宗教信仰为主,此外还有伊斯兰教、佛教、印度教等其它宗教。据《1992年大不列颠百科全书》统计,大洋洲约有基督教徒1129万人、另外还有数10万至数万不等的原始宗教徒、穆斯林、犹太教、印度教、佛教徒等其他宗教信仰。

基督教

基督教传入大洋洲始于公元17世纪,西班牙天主教耶稣会士首先对马丽亚纳群岛开始了强行传教,随后法国等国的天主教士们纷至沓来,开始对整个大洋洲地区普遍传教。来自西欧的新教传

教士于18世纪末开始到大洋洲传教,首先在汤加群岛和社会群岛活动。19世纪当天主教会与新教会的传教士在大洋洲各地定居下来后,双方都开始了积极的传教活动。他们一方面肆意消灭当地的原始宗教,一方面采取物质引诱,诱人入教或通过当地领袖、部落首领强行压制当地人信教。不久,因涉及各方的殖民利益,双方传教士之间开始了激烈的争夺信徒领地的竞争。信徒们互相残杀,在社会群岛、罗图玛群岛、瓦利士岛、卢艾奥特岛上的争斗尤为残酷,出现了大规模流血冲突;结果,新教占了上峰。

为了传播基督教,双方传教士都千方百计地消灭当地的原始宗教的象征,比如:西班牙传教士在复活节岛毁掉了有着古老文字的图谱“科哈乌·隆戈—隆戈”,认为这些都是“魔鬼的文字,为对这一地区原始宗教的研究带来了无可挽回损失。

当今在整个大洋洲,新教影响和势力最大,其中最有影响的是圣公会、卫理公会、路德教会、长老会、归正会、公理会等,其次还有浸礼会、基督教复临安息日会、五旬节派教会及其它新教组织。

圣公会在大洋洲有数百万信徒,是该洲最大的新教教派。绝大多数信徒是迁居澳大利亚、新西兰、诺福克岛上英国侨民的后裔。由于该教会男女传教士积极热情、颇具才干,使美拉尼西亚群岛(首先是所罗门群岛和巴布亚新几内亚)的绝大多数土著人成为该会信徒,目前该会在澳大利亚有400多万信徒,占全国人口总数的31%左右。在墨尔本、悉尼等地设立了5个主教区。悉尼大主教为全澳圣公会首席大主教。圣公会虽未享有该国国教会的权利,但实际上却一直起着国教会的作用。在新西兰圣公会信徒有100多万人,分7个教区,并为毛利人设立一个单独的教区。新西兰没有国教,然而国家庆典通常在圣公会的主教座堂举行。

卫理公会在大洋洲的影响仅次于圣公会,在澳大利亚和新西兰有100多万信徒。其主要势力范围在汤加和斐济群岛。在汤加,卫理公会信仰被定为国教,国王即教会领袖,警察乐队为圣歌伴

奏,全国严格遵守安息日礼,此期间绝对禁止运动和驾驶车辆。

长老会在澳大利亚和新西兰有 110 多万信徒,在新西兰专设有 1 个毛利人长老会议。另外,长老会是新赫布里底群岛最大的新教教派。

归正会教徒集中在大洋洲的法属领地。大部分法属波里尼西亚居民和部分新喀里多尼亚居民是该派信徒。

公理会教徒多在密克罗尼西亚群岛和波里尼西亚群岛。“太平洋岛屿”托管地的中部与东部群岛半数以上的居民属于该派。该教会在科克群岛、纽埃岛、萨摩亚群岛、托克劳群岛、吉尔伯特群岛、图瓦卢岛、瑙鲁岛的信徒中占有优势。

大洋洲 2/3 以上的信义会信徒在巴布亚新几内亚,1/3 在澳大利亚。

自 20 世纪 70 年代以来,基督教七日复临派通过谴责酗酒、赌博、抽烟的福音教义纲领吸引了越来越多的大洋洲基督徒成为其成员。因为上述教徒亲眼目睹了他们的文化及社会面临着道德威胁。认为上述恶习都是西方文化影响的侵蚀,对质朴的太平洋当地社会极其有害。目前七日复临派已在南太平洋地区建立了教会组织,太平洋中部和西部、巴布亚新几内亚地区有近 20 万信徒,近千名牧师。在上述地区的社会底层已拥有很深的影响。

在大洋洲天主教会影响远不如新教。但在澳大利亚有 340 万教徒,占全国人口总数的 27%,在工人中影响较大。在新西兰有近 50 万人。此外几乎全部乌奥利斯、富图纳岛的居民,新喀里多尼亚的大部分居民,“太平洋岛屿”托管地一半以上的居民,以及吉尔伯特群岛、巴布亚新几内亚、托克劳群岛、法属波利尼西亚等地的部分居民信奉天主教。

大洋洲基督教的特色或趋势是日益本土化。尽管绝大多数大洋洲土著居民已信奉基督教,但他们的信仰往往只是形式上的表现。他们一般还不能确切地了解基督教教义,并且始终保留着当地

古老的传统和原始宗教信仰。西方传教士早已清醒地认识到这一点。正如巴布亚新几内亚前总督约翰·吉斯爵士所讲的：“作为基督徒来说，我们最大的弱点在于不能深入到（当地）人们的传统信仰和宗教见解，理解和信念中去，并由此开始，也就是从人们的内心生活和内心世界开始，来确立基督福音的伟大真理。”因此他们不得不允许地方教会基层团体保留当地的宗教习俗，并认真谨慎地对待当地普遍存在的巫术和泛灵论问题。有关基督教信仰本土化特色，也可以从大洋洲一些地区的宪法中窥见一斑。如所罗门群岛和巴布亚新几内亚的宪法都坚持一种“综合性的传统”。所罗门群岛宣称它以“我们前辈的智慧和高尚习俗”为荣，而且将国家交于“天主之手来领导”。巴布亚新几内亚也赞扬“我们祖先遗训”，而且保证要“维护我们的宝贵传统以及我们现在的基督教原则，并且将它传于后代。”这种当地原始宗教文化—非基督教文化与基督教形式的融合（或如某些西方学者所称的“文化植入”）的结果必将导致大洋洲基督教日益本土化。但是也应看到基督教传统已对大洋洲的政治、经济、文化、社会生活方面产生了深刻的影响，尤其是太平洋各国或诸岛政府首脑大多毕业于教会学校，尽管他们的基督教信仰有时不太明显，但却把基督教准则奉为人生的最高准则，甚至政治、经济、文化法律和社会发展、日常生活中都要以此为依据来定其是非。

大洋洲亦有许多著名的基督教建筑物。如墨尔本市挺拔高耸的哥特式圣保罗大教堂、布里斯班市哥特式约翰·圣公会大教堂等都是其中的佳作。

原始宗教

在西方人到来之前，大洋洲各地土著居民一直信奉着形态各异、内容不一的原始宗教。

澳大利亚的原始宗教包括高位神观念、图腾崇拜、巫术、精灵崇拜、偶像崇拜。其中图腾崇拜涉及很广，民族和个人都可以有图腾，动植物以及无生物，甚至日月星辰皆可作图腾。图腾仪式除作模拟图腾形象的神舞外，有时还吃图腾以冀获其能力传于己身。

新西兰的当地土著居民为毛利人。他们的原始宗教包括崇信高位神伊俄(IO)和塔布(禁忌)观念。现在这一原始宗教已不再流行，但仍存留在当地的民俗生活之中。

在巴布亚新几内亚的原始宗教包括图腾崇拜、祖先崇拜、精灵崇拜、巫术、成年礼等内容。其中以精灵崇拜尤甚。当地人认为：各种自然物皆具灵性，处处充满着精灵。因此在祈求丰产的礼仪中，要进行各种抚慰精灵的活动。

美拉尼西亚群岛人相信某种无固定形象的魔力“曼纳”。此魔力存在于自然界的各种事物和现象之中，存在于个别伟人身上及其死后的灵魂之中，还存在于各种精灵之中。它能被人获得、遗传、转移或丢失。获得它的人能借其力使别人得福或遭祸。被看作附有曼纳的人或物常被视为“塔布”。这一宗教信仰现已不流行，仅残留于民俗之中。

波利尼西亚群岛的原始宗教以崇拜高位神“坦伽罗阿”(Tangaroa)为主。他以“大洋神”之名著称。传说他生于海贝，并从另一种新海贝中造出大地和其他诸神。当地人中有许多关于他和其他诸神的神话传说。凡出远海的人和渔民都必须敬拜他，并把捉到的第一条鱼扔回海里作为对他的贡奉。当地也流行着对无固定形象魔力的崇拜，认为凡领袖人物都具有极大的魔力，他们可以定出各种禁忌和祭仪。祭司阶层和领袖人物紧密地联系在一起，享有很高威信，他们的崇拜仪式很复杂，在某些岛上甚至还举行人祭。现在这些原始宗教已不在流行，社会民俗生活中依然可见其余痕。

大洋洲至今仍存留着许多原始宗教的巨型崇拜物，如复活节岛上高大的石人群像，汤加首都努库阿瓦洛的用重约 40 吨巨石制

成的“日历”和用 5 米珊瑚巨石搭的名为“哈安蒙加”的三石塔。

伊斯兰教

当今大洋洲有 40 多万穆斯林,其中 30 余万人居住在澳大利亚、7 万余人在斐济,近 1 万人在新西兰,其余散居在巴布亚新几内亚、新喀里多尼亚等地。大洋洲的穆斯林渊源可以追溯到 500 多年前,当时曾有一些印度和东南亚的穆斯林航海者到巴布亚新几内亚等地安家,并以伊斯兰教文化准则培养自己后代,劝当地人皈依伊斯兰教。他们之后是 18、19 世纪来澳大利亚的一些阿富汗、巴基斯坦的穆斯林,当时澳大利亚以骆驼为沙漠地区的交通工具,他们作为领驼人移居来此。此后,是作为“契约劳工”的印度、巴基斯坦、印度尼西亚等国的穆斯林。其后是逃避两次世界大战战火的东南欧、西亚和北非的穆斯林,再后是 20 世纪 70 年代以来从世界各地来澳大利亚、新西兰的穆斯林经济移民和留学生。如今绝大多数大洋洲穆斯林仍处于社会底层,多为农场劳工、工厂工人、小摊小贩、小职员等,无论在政治、经济、社会生活中,都处于社会的边缘。为了维护自己的生活权益、保留自己的文化传统。澳大利亚、新西兰、斐济、巴布亚新几内亚等国相继成立了全国性及其下属州际性伊斯兰教组织。1984 年 5 月 19 日澳大利亚伊斯兰联合理事会、新西兰伊斯兰联合会、巴布亚新几内亚伊斯兰协会、新喀里多尼亚伊斯兰协会和汤加穆斯林组织共同创立了南太平洋地区伊斯兰宣教理事会(The Regional Islamic Da'wah Council for South Pacific, RIDCSP)。其宗旨是协调南太平洋地区各伊斯兰协会的工作;增进人们对伊斯兰教的理解;出版、发行使用这一地区文字的伊斯兰教文献等。近些年来,大洋洲的伊斯兰教已由显著的发展。这主要在于大洋洲的主要国家澳大利亚和新西兰是以畜产为主的出口国,而信奉伊斯兰教的海湾地区和其它地区的阿拉伯国家是其主

要的出口对象。后者对肉类品加工的严格宗教规定提高了大洋洲各国穆斯林组织的地位。其次，沙特阿拉伯等伊斯兰国家和世界伊斯兰教联盟及世界穆斯林大会为大洋洲伊斯兰教发展提供了资助与支持。再次，大洋洲各国伊斯兰教组织及社会体系大多已具规模和一定的影响力。为了使伊斯兰教在大洋洲有更大的拓展，大洋洲穆斯林感到，迫切需要一些按伊斯兰传统教育培养出来的、懂英语、能了解大洋洲文化，并能与此文化相融的穆斯林作为领袖。

大洋洲各国已建起一些美丽的清真寺，其中奥克兰清真寺仿土耳其蓝色清真寺而建美观大方，成为当地人了解伊斯兰教文化的重要窗口。

佛教

大洋洲目前已有数万佛教徒，主要居住在澳大利亚、新西兰、汤加、瑙鲁等国。其中 81% 是亚洲裔，为中国、日本、新加坡、柬埔寨、斯里兰卡、缅甸、泰国、韩国等国的移民，大多是在 20 世纪 50 年代以后移居来此的。70 年代佛教开始在澳大利亚等国风行。现在上述大洋洲国家都已出现一些佛教团体和组织，并联合成立了“澳洲佛教协会”，以推进弘扬佛教为宗旨。这个协会每月举行两次集会，研究讨论三界、四谛、缘起、业、转世等佛教基本教义及佛教伦理。大洋洲各地佛教协会早期的活动是为第二次世界大战后流落到此的印度支那难民服务，从精神、物质上帮助他们。80 年代中期以来，又转变为移民佛教徒的文化教育活动中心，除日常弘法外，还经常举办老年、青年联谊会，并提供社会福利与教育服务，大洋洲拥有隶属于大乘佛教（包括北传、藏传）、南传上座部佛教各宗的佛教社团，各社团多与故国故乡有着密切的联系，至今仍然在不同程度上保留着自己的文化传统。

第十八章 国际宗教组织

第一节 综合性组织

世界宗教和平大会(世宗和)

World Conference on Religion and Peace ,WCRP

当今世界最有影响的国际多元宗教组织,1970年6月正式成立于日本京都。

△宗旨:促进各宗教间的对话与合作;争取“国内社会的和谐与国际合作”;主张裁军和禁止核武器;最终目的是建立一种更新更美的典型世界共同体。

△组织机构:

全体大会(4年一届)

常务委员会,下设:

执行局、

执行委员会、

财务委员会、

国际委员会、

青年委员会、

总部事务局(设在日内瓦、)

临进秘书处(设在纽约)。

△负责人：

第瓦卡(印度教、印度)、

名誉主席：格利莱(基督教、美国)、

庭野日敬(佛教、日本)、

名誉会长：费尔南德斯(基督教、印度)

主席(10人)

阿拉姆(印度教、印度)

伊纳姆拉·汗(伊斯兰教、巴基斯坦)

菲拉莱特(基督教、苏联)

莱维特夫人(犹太教、美国)

赵朴初(佛教、中国)

三宅岁雄(神道教、日本)

尼乔亚(伊斯兰教、喀麦隆)

罗歇夫人(基督教、法国)

贾莫柯(伊斯兰教、印尼)

图图(基督教、南非)

秘书长：泰勒(基督教、英国)

△成员：

成员组织遍及世界各大洲，包括基督教、天主教、佛教、伊斯兰教、犹太教、印度教等十一种宗教信仰。主要支持者是日本与美国。

△主要经历及活动：

1965年在梵蒂冈第二次大公会议时，罗马教皇保禄六世向日本立正佼成会会长庭野日敬征求对基督教新旧两派能否联合起来的看法。庭野说：不仅基督教应该联合，各宗教都应协作。教皇很赞同。尔后，在庭野的倡导下，日本宗教联盟(包括神道教、佛教、新兴宗教)与美国基督教人士一道发起成立了世界宗教和平大会。

第一届大会即成立大会于1970年10月在日本京都举行。39

个国家的 200 多名宗教代表参加。会上成立了常设机构,即设于纽约的国际秘书处,及印度支那难民救济委员会、南非问题委员会、人权常设委员会、和平教育实施委员会等,下层设有各地区和各国委员会。会上选举产生了以下领导成员:名誉主席:丹尼尔·格利莱(“世宗和”美国委员会主席)、庭野日敬,主席:费尔南德斯(印度新德里大主教),副主席:提婆加厘(印度甘地和平基金会主席)、穆罕默德·候赛因(巴基斯坦卡拉奇大学副校长)、玛利亚·罗伽(联邦德国天主教代表)、三宅岁雄(日本金光教泉尾教会会长),秘书长:荷马·杰克(美国唯一神教普世教会联合会社会部长)。会上决定了处理各宗教间关系的 3 条原则:不劝诱改信其他宗教、不讨论神学问题、不建立世界统一的宗教。还决定从此届会议起,采用按各宗教信徒人数兼顾地区的办法分配大会代表名额。会上通过了《京都宣言》。

1973 年世宗和成为联合国民间咨询机构。

第二届大会于 1974 年 8 月在比利时鲁汶举行,有 53 个国家的 400 多名代表出席,会议通过了《鲁汶宣言》。

第三届大会于 1979 年 8 月 28 日—9 月 7 日在美国新泽西州普林斯顿神学院举行,约有来自五大洲 48 个国家的 350 名代表出席。以中国佛教协会会长赵朴初为团长的中国宗教代表团首次参加了这次会议。大会主题为“为建立世界共同体而努力”。会议的目的是“要以世界和平的名义唤醒和团结宗教道义力量”。会上分设“宗教与国际经济新秩序”、“宗教与国际安全”、“宗教与个人尊严、责任和权利”3 个小组,分别举行了“宗教教育与和平责任”、“加强精神范畴”(指各宗教的精神修养,如佛教的禅定、基督教的静修等)、“发生冲突时各宗教对话和行动”(即进行调解)专题讨论会在会议通过的“普林斯顿宣言”中,提到了国际经济新秩序问题,谴责了跨国公司对第三世界的剥削,多少反映了第三世界的呼声。

第四届大会于 1984 年 8 月 23 日—31 日在肯尼亚首都内罗

毕举行,有 62 个国家的 600 多名代表、观察员出席。以中国基督教三自爱国会秘书长沈德溶为团长的中国宗教代表团参加了这届大会。会上选举产生了世宗和新领导班子成员,中国佛教协会会长赵朴初等 10 人当选为会议主席。大会宗旨是:运用宗教在群众中的广泛影响,调整种族、民族和宗教等方面的相互联系,达到维护世界和平的目的。议题涉及到宗教对人类尊严与世界和平服务、全面禁止和销毁核武器、教育为和平服务、青年和妇女对和平的贡献等方面。大会通过了《内罗毕宣言》。会上还进一步明确:4 年一届的全体大会是世宗和的最高权力机构,由大会产生的委员会是常设的领导机构。委员会下设执行局、执行委员会等联络或办事机构;委员会在除拉丁美外的世界各大洲都设有洲际委员会及国家、地区性分委会。

第五届大会于 1989 年 1 月 22 日至 28 日在澳大利亚墨尔本举行。60 多个国家和地区的 600 多名代表和观察员出席了大会,他们代表了基督教、天主教、东正教、犹太教、伊斯兰教、佛教、儒教、道教、巴哈伊教、印度教、耆那教、锡克教、神道教、土著宗教等十余种宗教传统。赵朴初会长率中国宗教代表团出席了会议。会议的主题为“宗教的作用—通过信任建立和平”。会议的宗旨是:根据不同的宗教观点,提出有关和平与人类生存的迫切问题,澄清宗教的作用;在所有宗教与民族中增进信任与团结,号召为和平与正义共同努力;为建立和平与进一步加强世界宗教徒和平会议组织的全球工作网,制订出一个有关世宗和组织的方针政策与行动纲领;通过富有建设性意义的对话,相互了解彼此的经验和观点,会上还提出 4 个讨论议题:①通过裁军和各种解决冲突的机构建立信任。②通过人权和对家庭与全球共同体的责任感来建立信任。③通过经济、社会发展和生态平衡来建立信任。④通过非暴力与争取和平的教育来建立信任。大会一致通过的“墨尔本宣言”指出:当前的国际形势有所缓和,出现了许多和平的迹象。中国和平

收回香港和澳门的主权将是结束这一地区 200 年来殖民统治的壮举。各国宗教徒应加强团结,促进世界和平运动,为解决 20 世纪存在的问题,争取一个和平的 21 世纪而努力奋斗。会上选举出新的领导班子,赵朴初会长继续当选为主席,中国佛教协会副会长李荣熙、中国伊斯兰教协会副主任马贤、中国基督教济南教区主教王荫荫当选为国际理事会成员。会议期间,代表们还于 1 月 28 日在晨城的旅游胜地母亲海岸举行了 1989 年墨尔本和平祈祷活动。

除去上述全体大会外,1986 年 6 月 25 日—30 日世宗和在北京召开了国际理事会,来自五大洲 30 个国家和地区的,包括 13 种宗教的 120 多名代表出席了会议。世宗和名誉主席庭野日敬在开幕词中说:联合国指定 1986 年为国际和平年,中国在争取世界和平中起着关键作用,因此,这次会议在中国召开具有极大的意义,在讨论世界和平时,伟大的中国是不可忽视的力量。中国代表赵朴初在会上作了题为“通过工作和祈祷争取世界和平”的主题发言。指出各国宗教界人士在各种不同的场合,用各种不同的方式为维护世界和平进行了不懈的努力。他强调说:只要全世界一切维护和平的力量团结一致,互相配合,发挥各国宗教界的积极影响,国际形势就可以得到缓和,人类的和平就能得到更多的保障。他还说:中国人民是热爱和平的、中国宗教徒也是热爱和平的。会上代表们围绕着会议主题“通过工作和祈祷来争取和平”,以及“多元文化社会中的生活和工作”、“宗教是冲突的根源还是解决冲突的手段”、“宗教为和平与正义教育作出贡献”三个副题进行了认真讨论。

△同我国关系;该会自成立之始,对我国一直持友好态度。1979 年中国代表首次出席第三届世宗和大会时,受到普遍重视和热烈欢迎,对中国代表们提出的每项倡议都予以了相当的重视。庭野日敬、费尔南德斯、荷马·杰克都在不同场合正式地说,世宗和的组织由于中国参加才真正成为名符其实的“世宗和”,如果缺少占世界人口 1/4 的中国参加,那只能称作国际会议,不能称世界会

议。此后，中国代表出席了第四、五届大会，赵朴初会长连续当选为世宗和主席，李荣熙、马贤、王神荫等中国宗教领袖也被选为世宗和机构的重要成员。1986年世宗和在北京召开国际理事会期间，中华人民共和国副主席乌兰夫亲切会见了各国代表。并作了重要讲话，全国政协和国务院宗教局分别设宴招待了各国代表。代表们一直受到中国人民的热烈欢迎。

亚洲宗教和平会议(亚宗和)

Asian Conference on Religion and Peace, ACRP

当今世界重要的洲际性多元宗教和平组织，1976年11月正式成立于新加坡。

△宗旨：正确认识亚洲在政治、经济、社会、文化各方面发生的变革过程，积极发挥宗教对亚洲的发展与世界和平的影响作用。

△组织机构

全体大会

委员会

常设

△负责人：

主席：庭野日敬

成员：

包括17个亚洲及太平洋国家的十余种宗教组织。

△主要经历及活动：

1976年2月底，世宗和美国委员会及该会国际秘书处和世宗和日本委员会在新加坡召开了亚宗和筹委会，决定成立该组织。

第一次全体大会即成立大会于1976年11月底在新加坡举行，21个国家和地区的宗教代表参加。会上正式成立世宗和亚洲委员会、庭野日敬被推选为亚宗和主席。这次会议主题为“通过宗

教实现和平”，并讨论以下3个议题：①维护亚洲和平、安全与人的尊严；②维护新的国际经济秩序和整体的民族发展；③通过各宗教之间的合作，为（民族）发展提供服务。会上通过了《会议宣言》和《关于援救印度支那难民的决议》，呼吁“进行全面裁军和禁止核武器交易”、“以社会正义建立新的国际经济秩序”。庭野日敬在会上强调：“只有通过宗教这条纽带才能达到亚洲真正的安全保障”。

第二次全体大会于1981年11月7—11日在印度新德里召开，16个国家的300多名代表出席。以中国佛协会会长赵朴初率领的中国宗教代表团一行7人，应邀出席了会议。大会主题是“宗教致力于和平”，3个副题为：“宗教反对歧视”、“宗教反对不平等”、“宗教反对暴力”。代表们结合议题讨论了亚洲紧张局势、宗教与教育、宗教与大众传播。会上通过的《新德里宣言》指出：各宗教的团结、互相了解和尊重是和平的基础。各教的教义虽有各自的特点与差异，但是为谋求人类的幸福，为人群服务而进行社会福利工作，是各教的共同愿望和努力方向。赵朴初会长向大会提交了和“亚洲宗教徒团结起来为世界和平作出积极的贡献”的书面发言，发言指出：亚洲是世界上主要宗教的发源地，各宗教教主当时创教的目的都是为了拯救人类的痛苦和灾难，给人们以和平、安乐和幸福。亚洲宗教徒有责任来继承和发扬教祖“拔苦、与乐、造福人类”的思想，为争取世界和平贡献更多的力量。深信亚宗和会为世界和平、为人类进步、为人民幸福、作出出色的贡献。

第三次全体大会于1986年6月15—21日在汉城举行。24个国家的300多名代表出席会议，以中国基督教三自爱国运动委员会副主席罗冠宗为首的中国代表团应邀参加。会议主题为“宗教—亚洲和平的桥梁”，庭野日敬主席在会上强调了宗教者在教育方面应起的重要作用。罗冠宗在会上作了“维护和平是宗教徒的神圣职责”的主题发言。代表们还围绕人权、妇女的社会服务作用、如何搞好世界青年联络、宗教应如何从事为和平与团结的教务服务等专

题组成若干讨论小组。会议最后通过了《汉城宣言》。会上,庭野日敬主席重申亚宗和如果没有中国参加,就不能称其为亚宗和。

国际基督教徒和犹太教徒理事会

International Council of Christian and Jews ,ICCJ

国际宗教协调组织,1955年5月8日创立于德国萨尔布吕肯。宗旨:在全世界为基督教和犹太教徒合作提供方便与协调。成员为17个国家和地区的基督教和犹太教理事会。组织机构分为理事会 Council 和秘书处 Secretariat;负责人:秘书长:雅各布斯·索内威尔德。主要活动:每年举行一次全体大会。

国际宗教自由妇女联合会

International Association of Liberal Religious Women ,IAL-RW

国际宗教妇女组织,1913年在法国巴黎成立,当时名为:国际基督教自由妇女联盟,1975年改为现名。宗旨:促进全世界宗教界自由妇女的组织和个人之间的联系。成员为下列国家和地区的全国性组织及个人:尼日尔、加拿大、美国、印度、日本、澳大利亚、捷克、德国、法国、匈牙利、荷兰、瑞士、英国等。组织机构为大会 Conference,会刊《国际宗教自由妇女联合会通讯》(年刊)(IALR-WNewsletter)负责人:秘书:蒂纳·贾斯 Tina Jas,主要活动:每2—3年举行一次国际会议。

国际宗教史协会

International Association for the History of Religions,IAHR

当今世界最重要的国际宗教学术组织。宗旨：通过所有研究宗教史学者的国际合作，促进这一学术专题的研究，组织会议并鼓励著作出版。该会原名“国际宗教史大会”，1900年在巴黎成立，并召开了第一届大会。第二届于1940年在瑞士巴塞尔、第三届于1908提在英国牛津、第四届于1912年在荷兰莱顿、第五届于1929年在瑞典隆得、第六届于1935年在比利时布鲁塞尔召开。到此时为止，它还是一个较松散的组织，无常设机构。在1950年在荷兰阿姆斯特丹召开的了第七届大会上，通过成立“国际宗教史协会”，成为有常设机构的统一的国际组织。成员为下列国家和地区的组织、机构和个人：尼日尔、南非、加拿大、墨西哥、美国、中国、印度，以色列、韩国、日本、德国、比利时、芬兰、奥地利、法国、匈牙利、意大利、荷兰、挪威、波兰、瑞典、英国等。总部设在耶路撒冷，组织机构分为：大会 Congress，执行委员会 Executive Committee。负责人：主席1人、副主席2人、委员6人。该会第一任主席是著名宗教学家、荷兰学者范·德·列欧。著名以色列学者齐维·韦布洛夫斯基、意大利学者裴塔左尼、瑞典学者魏顿格仁、法国学者西蒙均担任过该会主席。现任主席是意大利学者乌戈·比安基教授。会刊为《国际宗教史评论》(International Review for the History of Religions 英、法、德文，每年3期)，《国际宗教史文献目录》(International Bibliography for the History of Religions，英文，每年1期)。主要活动：举行定期的国际大会(每5年一次)、和不定期的学术讨论会，发布会议公报和学术论文，协助组建各国、各地区宗教史协会；鼓励并发行关于宗教史研究的刊物，如：国际评论、文献简报、专题丛书等。该会为国际哲学和人文科学理事会会员，并得到联合国教科文组织的资助。

自该会正式成立以后，于1955年4月在罗马召开第八届大会，主要议题为“宗教君主”。第九届大会于1958年8月27日—9月9日在日本东京和京都召开，主要议题：“东方宗教的过去与现

状”。第十届大会于1960年9月在德国马尔堡召开,主要议题:“起源时代与终结时代”。第十一届大会于1965年9月在美国加州莱尔蒙特召开,主要讨论各宗教之间的实际接触。第十二届大会于1970年8月在瑞典斯德哥尔摩召开,主要议题为:“上帝的信仰”。第十三届大会于1975年8月在英国兰开斯特召开,无中心议题。第十四届大会于1980年8月在加拿大温尼伯召开,主要议题:“各个宗教的交替和演变”。中国宗教研究学者首次参加此会。第十五届大会于1985年8月在澳大利亚悉尼召开,主要议题:“宗教与本性”,探讨宗教在形成和维持人的个性或集团特性上的作用与影响。第十六届大会于1990年在罗马举行。1992年4月6日—10日国际宗教史协会与中国社会科学院世界宗教研究所在北京共同举行了国际宗教学术研讨会,这是中国宗教学界与国外宗教学者有史以来一次最大规模的交流活动,引起了世界宗教学界的重视。

国际社会宗教研究机构联合会

International Federation of Institute for Socio — Religious Research

国际宗教研究学术性组织,1946年6月在荷兰海牙创立。1952年成为国际性机构,1958年5月10日在比利时布鲁塞尔改组并改为现名。宗旨:推动国际社会宗教问题研究;通过情报交流、授课等措施保证成员之间的联系。在国际范围内开展社会宗教领域内的调查研究。成员为下列国家和地区的45个研究所;布隆迪、肯尼亚、南非、坦桑尼亚、乌干达、巴西、加拿大、智利、哥伦比亚、墨西哥、秘鲁、美国、委内瑞拉、印度、日本、韩国、斯里兰卡、奥地利、比利时、芬兰、法国、德国匈牙利、爱尔兰、意大利、马耳他、荷兰、南斯拉夫。组织机构分为:代表大会 General Assembly of Representatives(每3—4年召开一次)、行政理事会 Administrative Coun-

cil、委员会 Committee, 会刊:《社会指南》(Social Compass) 季刊。
负责人:副主席:霍达特 F. Houtart。

宗教哲学会

Theosophical Society, TS

国际宗教学术性组织,旨在鼓励对宗教学、哲学和科学进行研究,1875年11月17日在印度阿迪亚尔成立。在下列国家和地区有成员协会:喀麦隆、肯尼亚、加纳、津巴布韦、南非、尼日利亚、坦桑尼亚、乌干达、赞比亚、阿根廷、玻利维亚、巴西、秘鲁、波多黎各、巴拿马、哥伦比亚、哥斯达黎加、古巴、加拿大、厄瓜多尔、洪都拉斯、美国、墨西哥、尼加拉瓜、萨瓦尔多、危地马拉、委内瑞拉、乌拉圭、巴林、菲律宾、马来西亚、缅甸、日本、斯里兰卡、新加坡、香港、以色列、印度、印度尼西亚、澳大利亚、斐济、新西兰、奥地利、比利时、德国、丹麦、法国、芬兰、冰岛、爱尔兰、荷兰、挪威、瑞典、瑞士、葡萄牙、西班牙、英国、意大利、希腊等。机关刊物:《宗教哲学家》(月刊)(The Theosophist),负责人:主席:约翰·科茨 John J. S. Coats

国际早期宗教著作研究协会

International Association for Patristic Studies, IAPS

国际基督教学术组织,1965年6月26日在法国巴黎成立。宗旨:加强和促进对早期基督教教会领袖著作的研究。成员组织在下列国家和地区:南非、扎伊尔、阿根廷、加拿大、智利、墨西哥、美国、以色列、日本、澳大利亚、奥地利、比利时、丹麦、芬兰、法国、德国、希腊、爱尔兰、意大利、卢森堡、荷兰、挪威、波兰、葡萄牙、罗马尼亚、西班牙、瑞典、瑞士、英国、原南斯拉夫。组织机构分为:理事会

Council、执行委员会 Executive Committee;会刊:《新闻公报》(Information Bulletin);负责人:秘书长:蒙德塞 C. I. Mondesert。主要活动:每 4 年召开一次国际大会。1983 年以前,每届大会均在英国牛津举行。

国际宗教社会学联合会

International Conference of Sociology of Religion, ICSR

国际宗教研究学术性组织,1948 年 4 月 3 日在比利时鲁汶创立。宗旨:对世界上带有宗教性质的社会现象进行分析、解释和分类,推进宗教社会学的研究工作;建立宗教社会学研究人员之间的联系。组织联系处在法国巴黎,成员为 40 多个国家和地区的 300 余名个人会员。主要活动:每两年召开一次国际宗教社会学会议。出版物:《国际宗教社会学会议记录汇编》(英、法文,每两年一期)、《通报》(英、法文,每两年一期)。

国际《旧约全书》研究组织

International Organization for the Study of the Old Testament, IOSOT

国际宗教经典研究组织。宗旨:促进《圣经·旧约》全书的研究工作与国际合作。联络地点:英国剑桥。成员为 30 多个国家的数百名个人成员,主要活动:每 3 年召开一次学术大会。出版物:《圣经·旧约全书》(英、德、法文季刊,附有增刊)。

《新约全书》研究学会

Society for the Study of New Testament, SSNT

国际宗教经典研究组织。宗旨：促进学者们对《圣经·新约》全书的研究。联络地点：英国阿伯丁。成员：30多个国家的数百名个人成员。主要活动：每年召开一次学术大会。出版物：《新约全书研究学会》专题著作丛书、《通报》（1950年2月初版）、《新约全书研究》。

泰泽团体

Communaute de Taizé

当代国际新兴宗教团体。1940年由瑞士基督教新教牧师罗哲(Roger)创立于法国中部泰泽。最初主要是收容过路难民，尤其是犹太难民。两年后，成为志同道合的多种宗教信徒团体。宗旨：主张共融统一运动。目前已拥有世界上近30个国家的近百名神职人员，均过终生独身生活，并经常去第三世界贫穷地区进行访问，组织不同宗教的信徒尤其是青年共同祈祷，以示团结、友爱、统一、和平。同时，泰泽基地也成为世界各地教徒进行集体祈祷、专务灵修生活之地，在每年夏季，每天来此人数达3—5千人。他们远离繁华而嘈杂的城市，过着简朴的生活，边唱圣歌边朗诵圣经、边沉思边祈祷，与神直接交往，有一定的神秘主义色彩。1986年10月罗马教皇若望一保罗二世访问法国时曾专程前往泰泽，访问这一团体并对之表示赞扬。该团体对世界的影响也日益显著。

第二节 佛教组织

国际佛教研究协会

The International Association of Buddhist Studies, IABS

国际佛教学术研究组织,1976年2月在美国威斯康星州麦迪逊成立。宗旨:在国际范围内促进和加强佛教中各个领域的研究;增强人们研究佛教的兴趣;组织国际佛教学者的协作与交流;出版、翻译学习和研究佛教的工具书;鼓励并支持刊布、翻译佛教原始文献与经典;定期出版《国际佛教研究辑刊》(Journal of the International of Buddhist Studies)(半年刊);举行定期的国际佛教研究会议和地区性会议,促进世界和平及各国之间的相互谅解和友谊。成员为阿根廷、加拿大、美国、缅甸、中国、印度、以色列、日本、韩国、蒙古、尼泊尔、斯里兰卡、中国台北、泰国、比利时、丹麦、法国、英格兰、联邦德国、意大利、荷兰、挪威、波兰、苏格兰、瑞士、原苏联、威尔士等国的从事哲学、宗教、心理学、历史学、社会学、人类学、艺术和考古学等方面的专家和学者,尤其是世界各国研究佛学的学者,其中有很多是世界著名的佛学权威。该会组织机构为:董事会——常设权力机构;下设欧洲、美洲、亚洲3个地区中心。董事会由主席、副主席、秘书长、各地区中心的秘书及若干著名佛学家组成。主席、副主席、秘书长由代表大会选举产生,任职4年。该会会址设在美国威斯康星大学南亚学系。该会自1976年成立后每年召开一次年会,中国学者曾经参加过几次年会。1991年年会在法国巴黎大学举行。该会会刊上经常登载各种佛学论文,具有较高的学术水平。还刊登有关佛教书籍的评论和书讯、并介绍一些当代著名佛教学者的生平和学术贡献,极富学术价值。

世界佛教僧伽协会

The World Buddhist Sangha Assembly

当今世界唯一的国际佛教僧侣组织。由斯里兰卡摩诃纳亚加法师和苏达拉萨法师发起创立。1966年5月在斯里兰卡首都科伦坡举行第一届大会，斯里兰卡、越南、马来西亚、尼泊尔、巴基斯坦、印度、柬埔寨、新加坡、泰国、英国、中国台湾与香港等国家和地区的僧伽代表出席。会上正式成立了世界佛教僧伽协会，简称世佛僧伽。其宗旨：阐扬佛教教义、加强僧伽间的关系、居士与僧伽的和睦。通过僧伽维护世界自由与和平、促进全世界的佛教活动，为共同建立一个自由、和平与幸福的世界而做出贡献。斯里兰卡帕拉惹释任会长。1969年在越南胡志明市（原西贡）召开了第二届大会，之后因帕拉惹释会长等人逝世而中止活动，直到1978年3月才在台湾的台北、高雄两地举行第三届大会。会上决定：大会总部秘书处设在台北、英文秘书处设在斯里兰卡，秘书处下设：弘法、教育、福利、总务、青年、财务、文化、会籍、教制、联络、尼众等11个专门委员会。会上还决定：今后定期召开大会和世界佛教学术会议，各国僧伽互相交换书刊文物法器，增强佛教文化交流；成立国际佛教译经馆、世界佛教经典编辑委员会等发展佛教学术研究的机构，以及设立世界性基金会，培养佛教僧才等。台湾名僧白圣担任会长。1986年在台湾高雄召开了第四届大会，翌年又在美国纽约东禅寺召开了第四届大会第二次执委会，据说这是首次在亚洲以外的地区召开的会议。1989年在台北、高雄两地召开第五届大会，因白圣法师去世，会长由台湾名僧悟明法师继任。第五届大会的第一次，第六次执委会先后于1990年、1991年在联邦德国举行，标志着世界佛教僧伽协会在欧洲的拓展。上述历届大会的代表数百人至逾千人不等。

欧洲佛教联盟

The Buddhist Union of Europe

当今欧洲最大的佛教组织,1975年10月在法国巴黎成立。宗旨是在成员国中“保持友好的关系、交换情况、互相赞助和弘扬佛教”。组织成员有法国、联邦德国、荷兰、北爱尔兰、奥地利、瑞士、意大利、瑞典、波兰、匈牙利等25个国家的佛教组织,分别属于佛教的不同宗派。该盟总部最初设在巴黎新建的佛寺(1975年兴建,耗资300万英镑、由主楼、图书馆与会议楼、僧侣宿舍楼共3座楼组成)。1989年在英国伦敦建立永久性总部。会刊为《信使》(Courier)季刊、主要刊载有关佛教文章和各佛教组织动态。该盟最初的赞助人是斯里兰卡前总理班达拉奈克夫人、前南越驻法大使和一些法国的部长。法国佛教联盟主席阿诺德当选为首届主席。自1975年首届大会后,该盟每年召开一次大会,1976年在奥地利召开第二届大会,接纳匈牙利、瑞典的佛教组织为成员。1986年在西班牙巴塞罗那召开第十一届大会,强调:联盟的基本原则仍是促进欧洲的佛教团体之间的理解与交流。1987年在荷兰召开的第十二届大会上,主席布·波梯格力蒂提出:“我们生活在一个工业社会和基督教文化的地区,就这一点看,我们不能停止佛教活动。我注意到不少佛教徒对此表现了极大的关心,热情地重新与基督教会修好,这不是冲淡佛教真理,而是同情佛陀的教法。”1988年在法国巴黎联合国教科文总部召开了国际佛教徒大会暨第十三届欧佛联年会。会议主题是:“均分宇宙空间——在多元文化中的佛教”。第十四届大会于1989年在匈牙利布达佩斯召开。大会同意由董事会为行将在伦敦开放的联盟永久性总部筹备设备、并选举英国斯蒂芬·霍得奇为新任主席。该盟除举行会议活动外,还组织把梵文、巴利文佛教经典译成英、法、德等国文字、出版佛教通俗读物和

历届会议文件集、论文集。

西方佛教僧团之友

Friends of the Western Buddhist Order or FWBO Centers

国际性新兴佛教组织,1967年4月正式成立于英国伦敦。宗旨:作为新型的、改革的佛教团体是一个超宗派、追求内在心灵的社团(居士林),以实践佛教“八正道”的“正业”为弘法的经济后盾。以此达到经济上完全自给自足、内在精神生活又可以获得满足,与西方社会相适应。该组织创始人是一直在印度活动的著名英国僧人满迪法师(也译作僧护、桑加拉什塔、Ven Sangharakshita or Ven Bhante 1925—)。组织成员主要是一些受戒的法师或居士,以西方人为主。过着集体生活,学习教义和禅定,念颂满迪创作的赞愿文,但不削发、不穿黄袍袈裟。该组织总部设在英国诺威治(Norwich)苏林格姆的莱星汉姆精舍。又在英国各地建立分支社区和中心,经营饭店、食品店、书店、印刷所、园艺所、建筑公司等事业。僧团成员边参加劳动、也潜心钻研佛法,过着精神与物质上自给自足的生活,并称之为“建立一个全新的社会”。该组织出版发行《西方佛教僧团之友通讯》(FWBO Newsletter)季刊和《西方佛教僧团之友丛书》,其中包括《心经》、《金刚经》、《妙法莲华经》、《金光明经》及一些巴利和藏传佛经的英译本和满迪回忆录—《千朵莲花》等专著。目前,该组织的势力已从英国各大城市扩展到芬兰、瑞典、美国、印度、澳大利亚、新西兰、太平洋诸岛等国家和地区。由于该组织适应了西方社会发展的特点,加之杂揉了佛教各派的精萃,因此吸引了不少西方人士,尤其是对青年影响很大;现已成为西方佛教界迅速崛起的最有生气的佛教组织。

世界佛教联谊会(世佛联)

World Fellowship of Buddhist ,WFB

当代最重要、最有影响的世界佛教徒国际组织,1950年5月正式成立于斯里兰卡首都科伦坡。

△宗旨:督促各成员国严格遵守佛陀的教法与实践;协调各国佛教徒之间的团结和加强兄弟般的友谊;传播佛陀的崇高教义,在社会上组织进行佛教教育、文化和其它普渡众生的慈善活动;在人们中间促成和平的气氛、和谐的关系,为众生的幸福与其它宗教组织进行合作,作出贡献。

△组织机构:

总部设在曼谷(泰国)

全体大会 General Conference

总理事会 General Council 世佛联内部最高权力机关,负责管理和调配所有的基金、计划、总部的不动产、现金。决定召开大会的地点和时间,派遣代表检查世佛联各地区执行会议决议情况。

秘书处(下设7个常设委员会)

财政常设委员会,

出版、宣传、教育、文化和艺术常设委员会,

宏法活动常设委员会,

慈善服务常设委员会,

统一和团结常设委员会,

青年常设委员会

社会经济发展常设委员会

总部顾问团

刊物:《世界佛教徒联谊会新闻公报》(W. F. B News

Bulletin)英文季刊。介绍佛教教义、理论、历史、宗派、人物传记、佛教组织、佛教活动、佛教事件,综述世界各地佛教最新动态以及对世界宗教大事的述评、对印度教、耆那教、基督教、伊斯兰教的比较研究。

《世佛联丛书》英、泰文版,涉及题材广泛,其中包括世佛联总务委员会研讨班或特别会议的文件集。

△负责人:

主席: 桑耶·达摩萨克蒂(Sanya Dharmasakti, 泰国。)

副主席: 赵朴初(中国)、朴东基(韩国)、古鲁盖(斯里兰卡)、郭龙怀(马来西亚)、甘露喜(尼泊尔)、S·官原(美国)、彼特拉科(美国)、R·S·盖威(印度)、伊德基库洛(蒙古)、P·奔措姆(泰国)、大谷光真(日本)、迪雅科夫(原苏联)、田·刘世纶(台湾)、黄允畋(香港)。

秘书长:

主要活动: 每两年召开一次大会

△下层组织: 世界青年佛教徒联谊会于1972年5月在斯里兰卡科伦坡成立。

△成员组织: (成员组织称为地区中心(Regional Center))、到1989年底,世佛联有属于37个国家的98个地区中心,这些国家是:

澳大利亚、奥地利、巴西、比利时、不丹、朝鲜、中国、德国、法国、菲律宾、芬兰、韩国、荷兰、加拿大、柬埔寨、捷克斯洛伐克、老挝、马来西亚、美国、蒙古、孟加拉、缅甸、尼泊尔、日本、瑞典、瑞士、斯里兰卡、原苏联、泰国、台湾、锡金、新加坡、香港、印度、印度尼西亚、英国、越南。

1978年以后,世佛联成为联合国教科文的非政府性咨询组织,参加教科文组织举办的有关教育与文化活动。

△主要经历及活动:

1950年斯里兰卡著名佛教社会活动家、教育家马拉拉色克拉(Malalasekera)教授在科伦坡倡议成立世界佛教徒联谊会,得到29个国家、129名佛教高僧和知名学者的积极响应。同年5月在科伦坡举行世界佛教徒联谊会首届成立大会,会上通过了世佛联宗旨、会章;还决定将由蓝、黄、红、白、橙和金光六种颜色组成的六色旗为世界佛教教旗,八柱法轮为佛教教徽、每年5月月圆日为佛诞节,世佛联总部设在科伦坡;并选举马拉拉色克拉为首任主席。

第二届大会于1952年9月在日本东京举行。

第三届大会于1954年12月在缅甸仰光举行。

第四届大会于1956年11月在尼泊尔加德满都举行,中国代表团首次出席了此届大会,喜饶嘉措当选为世佛联副主席。会上强调“在中国地区内,世界佛教徒联谊会中心,只有一个,设在北京”的原则,并决定北京是中国在世佛联里的唯一地区中心。

第五届大会于1958年11月在泰国曼谷举行,主席改选为宇振东,总部移至仰光。会上,在我国未派代表出席的情况下,非法接纳台湾省的“中国佛教会”为地区中心。

第六届大会于1961年11月世佛联总部迁至泰国首都曼谷,从此开始了其历史上的重要转折。

第七届大会于1964年11月在印度鹿野苑举行,主席改由泰国公主蓬,碧司迈·迪斯库尔担任。

1968年世佛联首次在泰国总部举办了国际佛教教育研讨会,讨论佛教高等教育及管理问题,并为今后亚洲佛教教育的发展作出了规划。

第九届大会于1969年4月在马来西亚吉隆坡和槟城举行。会上决定世佛联总部永远设在曼谷。

第十届大会于1972年5月在斯里兰卡科伦坡举行。

1973年世佛联总部办公楼在曼谷落成。

第十一届大会于1976年12月在曼谷举行。会议中心主题为

“佛教徒在当代社会的职责”，会上通过了把佛祖释迦牟尼诞生地、成道地、初转法轮地、涅槃地作为“永久性非武装区”，派团调查越南、老挝、柬埔寨、缅甸等国佛教状况，与其它宗教进行对话，开展促进世界和平活动，对青少年进行佛教教育等决议。

第十二届大会于1978年10月在日本东京和京都举行。会议主题为“思想交流会”，强调了政治和宗教分离的重要性和世佛联的五项原则。并提出：要坚持和世界其它宗教、人道组织一起，为维护世界和平与人类和睦的最终目的而奋斗。坚持重建佛陀诞生地兰毗尼的计划。

第十三届大会于1980年11月在泰国曼谷和清迈举行。会上举行了庆祝世佛联成立30周年的活动。会议要求各国政府支持本国佛教徒出外参加佛教会议；要求联合国教科文组织保护受到威胁和破坏的各地佛教遗迹，强调加强弘法、增加佛教书籍的出版和演讲次数。呼吁佛教徒关心儿童难民。会上建议对佛教纪元和佛诞节取得统一的共识，各地区中心要保持、增加接触，要和其它宗教和非宗教人士和平共处。会上对东南亚难民表示的深切的关注。

第十四届大会于1984年8月在科伦坡举行。主题为“佛教与世界和平”，主要讨论了佛教对世界文化与和平的贡献。迪斯库尔公主因年事已高，退居二线，担任世佛联名誉主席，桑耶·达摩萨克蒂当选为主席。会上决定增设社会经济发展委员会。中国佛协会长赵朴初应邀率团出席大会，会上恢复了中国佛教协会在世佛联里的合法地位。

第十五届大会于1986年11月在尼泊尔加德满都举行。会议的主题为“兰毗尼—世界和平的象征”。大会宣言要求全世界佛教徒竭尽全力弘扬佛陀学说，以其仁慈的服务和牺牲精神鼓舞世人，以求最终达到人类和谐；要积极响应尼泊尔比兰德拉国王的号召，把宁静古老的尼泊尔国度作为“和平区”；世佛联应作为一个超越政治、思想意识和种族界限的国际宗教组织；世佛联要与兰毗尼托管

会一道，把兰毗尼建设成为世界和平的永久性标志及佛教徒最重要的精神中心。宣言呼吁世界各国政府平等对待各国的佛教徒。会上中国代表班禅大师宣布中国佛教协会将在兰毗尼捐赠一座寺院，受到了代表们的热烈欢迎。

第十六届大会于1988年7月在美国洛杉矶西来寺举行，主题是“为世界和平而团结起来”。会上，赵朴初被选为世佛联第一副主席。这次会议是世佛联80年代的最后一次全会，也是其成立38年以来第一次在西方国家召开的大会，被认为是世佛联史上极具历史意义的大事件。

从总体上看，世佛联因复兴，重振佛教而成立。20世纪70年代以前其工作重点一直以护教为主。在这个原则下，它主张尽力发展佛教的势力、重建佛教圣地、扩大佛教影响和强调佛教国家和佛教徒的神圣责任。对一些受到政治或战争影响的佛教国家或地区，一直采取比较谨慎的态度。1978年成为联合国教科文非政府性咨询组织后，开始配合联合国决议进行同步活动，工作中心转向争取世界和平。这与80年代以后整个世界和形势逐步走向缓和、反对战争、要求和平有密切的关联。

△同我国关系。世佛联与我国的关系曾大起大落。但自从1984年中国佛教协会恢复了在世佛联中的合法地位后，我国在该会中的地位日益加强。第十五届大会上，中国佛协会长赵朴初被选为世副联第一副主席就是明证。世佛联还非常重视中国佛教界的情况、将有关的重大事件迅速通报全世界佛教徒。中国佛协也积极响应世佛联的各项决议，努力为之作出自己的贡献。

亚洲佛教徒和平会

Asian Buddhist Conference for Peace, ABCP

当今世界重要的洲际性佛教组织。1970年6月正式成立，于蒙

古首都乌兰巴托。

△宗旨：为争取和平与防止热核战争而斗争。口号是：“和平、正义和团结”。

△组织机构：

总部设在蒙古共和国乌兰巴托市内甘丹达克成林寺(甘丹大寺)内，另在孟加拉、越南、印度、柬埔寨、老挝、蒙古、尼泊尔、斯里兰卡、日本等国设有分会。

下设：

亚州佛教促进和平委员会、

和平执行会、

宗教合作联络委员会

佛教和平基金会、

裁军委员会

和平共处原则委员会

妇女青年和平教育委员会

机关刊物：《争取和平的佛教徒》。

△负责人：

主 席：桑·贡布扎普(蒙古佛教会会长)。

副主席：苏玛纳提萨(斯里兰卡)

耆那拉塔纳(印度)

秘书长：扎格德尔(蒙古)

△成员国：

原苏联、蒙古、越南、日本、印度、斯里兰卡、尼泊尔、马来西亚、孟加拉、老挝、朝鲜、柬埔寨、泰国

△主要经历及活动：

1969年12月，原苏联与蒙古等国佛教团体的领导人经过长期酝酿后，在乌兰巴托召开了亚洲佛教和平会筹备会。筹备会成员是：苏联佛教徒中央理事会主席班迪多一堪布一喇嘛扎姆巴尔·

道尔吉·戈姆鲍耶夫,蒙古佛教协会会长桑·贡布扎普、斯里兰卡全国佛教会议主席梅达格达·苏玛纳提萨,尼泊尔佛教青年联盟主席阿姆塔南达比丘。1970年召开了正式成立大会,会上决定:亚洲佛教和平会每两年召开一次全体大会。

第一次大会即1970年6月的成立大会,会议主题为“战争和佛教”。会议通过了《告亚洲佛教徒书》、《关于越南和印度支那的决议》、《关于发展亚洲佛教徒合作以利和平的决议》,并成立“亚洲佛教徒促进和平委员会”等机构。

第二次大会于1970年在斯里兰卡首都科伦坡召开,会议主题为“佛教的和平教义”。

第三次大会于1974年在印度新德里召开,会议主题为“保卫印度支那的和平与民族独立”,会上通过了《新德里宣言》。

第四次大会于1976年在东京召开,会议主题为“全面禁止核武器”。会议通过了《东京呼吁书》、《东京声明》、《关于朝鲜问题特别决议》。与会国有12个国家。

第五次大会于1979年6月在乌兰巴托甘丹大寺即该组织总部召开,15个国家代表及世界佛教徒联谊会、基督教和平会议、世界和平理事会等7个国际组织的代表出席了会议,达赖喇嘛也应邀参加。

第七次大会于1986年2月在老挝首都万象召开。会议主题为《必须限制、缩减、消灭核武器,必须在缓和国际紧张局势的事业中相互理解与合作》。会上决定成立一个名为“使印度洋成为和平区”的新委员会。

亚洲佛教徒和平会除去召开全体大会外,自1983年起,还与美国夏威夷大学共同主办了四届“佛教与世界和平国际研讨会”,分别于1983年(夏威夷)、1985年(东京)、1987年(夏威夷)1989年(乌兰巴托)举行,我国代表应邀出席了第四届研讨会。该会主要内容是讨论佛教及世界政治、经济、文化、环境保护等方面的学术

问题,涉及到佛教对世界和平的意义,佛教与裁军、经济公平,佛教与人权、环境保护,在解决世界性问题方面的广泛国际合作问题等。此外,该会还通过会刊,定期向亚洲佛教徒解释团结一切力量建立持久和平的必要性。近年来,该会强调其目的旨在使佛教徒关心当代一些最重要的问题,加强人们意识中崇高的和平思想,进而帮助最迅速地实现这一理想。

△同我国关系:在1989年以前的该会全体大会上,与会的原苏联代表常在发言中指名攻击反对霸权主义的国家;1989年以后改变对我国态度。我国出席第四届“佛教与世界和平国际研讨会”的代表受到热烈欢迎。

巴利圣典学会

The Pali Text Society

欧洲最重要的佛教学术组织。1881年正式成立于伦敦。

宗旨:促进巴利语和巴利语佛教研究,刊行、翻译巴利语佛典和部分梵语、混合梵语佛经,编订出版巴利语字典、巴利文法和佛学辞典等,组织并推动欧洲佛教研究。

组织机构:

总部设在伦敦,另在斯里兰卡、缅甸、日本、泰国、马来西亚、新加坡设有代表。

董事会——最高决策机构,

管理委员会 职能机构。

主席

副主席 均由著名佛教学者担任

秘书长

主要经历及活动:

1881年英国学者李斯·戴维斯(Rhys Davids)与其他东方学家、印度学家、佛教学者联合创立了该会。该会初建时,出版了数十卷24种典籍,并开始发行《巴利语圣典学会会刊》。1895年该会支持马克思·缪勒主编出版《佛教圣典》丛书。1922年戴维斯夫人继任会长,出版了《巴利语—英语》字典。1942年罗斯(Rouse)任第三任会长,该会工作受到第二次世界大战的冲击,几乎停顿。1950年斯特德(W. Stede)为第四任会长,工作重新开展。到1959年荷娜小姐(Horner)担任会长后,该会极为活跃,团结了许多世界著名的佛教学者、出版了大量佛教英译经律论著作、校勘出版罗马字体的巴利语三藏172号(卷·册)、包括绝大部分经、律、藏及其注疏、编年史;除整理编订,出版活动外,该会还不定期召开年会或学术讨论会。还编订了《英语—巴利语词典》、《巴利语固有名词词典》等,并出版了巴利语文法、巴利语三藏索引等。近年来,由于该会的骨干学者纷纷谢世,该会活动转入低潮,但依然在世界佛教学术界拥有重要地位和影响。

创价学会

日本佛教日莲宗系新兴宗教组织之一,全称“日莲正宗创价学会”,当代重要的国际性佛教组织。1930年由牧口常三郎和户田城圣在东京创立。

宗旨:

组织机构:

1. 中央机构总部(下设)

中央会议议会

监正审查委员会

最高教导会议

事务局

文化局

2. 总合本部

地方本部

总支部

支部

3. 总务会 学会最高决议机关

师范会议 学会关于教义研究的最高机构

教学部 负责全会传教的指导

青年会 学会传教和参加竞选的中坚力量

海外部 负责海外传教

下属国际组织：欧洲日莲正宗会议（1973 年）、泛美日莲正宗联盟（1973 年）、东南亚佛教徒文化会议（1973 年）、加纳日莲正宗（1975 年）世界日莲正宗创价学会（又称创价学会国际）（1975 年）“国际佛教徒联盟”（1975 年）另外，每年召开“世界和平会议”“世界学生会议”等国际大会。

4. 另设立：创价大学、创价学园、东洋哲学研究所、亚洲文化研究所、亚洲民族协会、民族艺术家协会，第三文明出版社等学术机构和文化宣传团体。

5. 会刊：《圣教新闻》（日文日刊）、《圣教画刊》（日文周刊）、《大白莲华》（日文月刊）、《大学新报》（日文周刊）及文艺刊物《潮》等。

负责人

名誉会长：池田大作

主要经历及活动

该会与日莲正宗信奉同一教义和同一本尊，尊《法华经·寿量品》中与宇宙共存的佛为最高佛，奉《法华经》为唯一真实的经典，一切佛法的精髓。认为到“末法”时代，日莲是拯救末法众生而显现的“本佛”。唯有依靠日莲的真正佛法才能成佛。该会初创时，创立人牧口常三郎著有《创价教育体系》、《价值论》，认为生活的目的是

追求幸福,需通过获得“利、善、美”的价值实现。教育的目的是培养创造“利、善、美”的人材,信仰日莲正宗是创造和获得此价值的方法和途经。20世纪50年初,该会步入大发展时期。1960年池田大作担任会长后,该会不仅取得政治成功,并发展为国际性的宗教组织。现已拥有会员800万户、国际会员40万户,在世界近90个国家和地区建有分会和传教点。该会自1955年起涉足日本政坛,逐渐获得参议院议席。1961年为便于参加政治活动,成立“公明政治联盟”,1964改组为公明党。建党宣言中说:“公明党以王佛冥合、佛法民主主义为基本理论,从根本上净化日本政界,确立议会民主的基础,以求实现民众的福利。”1969年公明党成为日本国会中举足轻重的第三政党。现在该党与创价学会在组织上各自独立,奉行互不干涉内部事务的原则。但该会依旧是公明党主要的支持者。

该会的基础理论除上述的“价值论”外还有户田城圣提倡的“生命论”,即:宇宙是一个伟大的生命体,无始无终、连绵不断。世界万物的本原不是物质,也不是精神,其本质为“色心不二”。人死之后,生命复归宇宙生命体,遇缘再生新的生命。日莲正宗总本山大石寺的“大御本尊”为宇宙生命的化身。《妙法莲华经》是佛法的最高归结,揭示了宇宙生命的本质。人们信奉本门本尊,诵念“南天妙法莲华经”的7字题目,就是归依宇宙生命,就可以得到创造新价值的强大生命力,获取幸福。该会还有“佛法民主主义”、“人性社会主义”、“地球民族主义”等一系列政治理论,其中一些已列入公明党的建党纲领之中。

立正佼成会

日本佛教日莲宗系新兴宗教组织之一,当代重要的半国际性佛教组织。1938年由庭野日敬和长沼妙佼正式创立于日本。

宗旨:立于正法、广交同道、成就佛果。并以《法华经》为基本教

义、以经内所说“久远实成”的释迦牟尼佛为本尊,以实现“寂光土”(佛国)为目的。

组织机构:

总部设在东京

1. 教厅组织 总部的教务机关

(下设)

理事会

责任役員会

监理机关

2. 传教系统

教区 国内约有 30 余个,另在夏威夷、洛杉矶、巴西设立海外教区。

教会

支部

法座

3. 附属事业部门 从事学术研究、教育、出版及社会福利机构

4. 另设立:教学研究所、中央美术研究所、佼成学术研究所(现中央美术学院)、佼成出版社、佼成图书馆等学术机构。

5. 会刊

《佼成》日文月刊

《佼成新闻》(日文周刊)

《跃进》(日文月刊)

《佼成画报》(日文月刊)

此外还出版《亚洲佛教史》(20 卷)、《人生和佛教》(12 卷)《新译法华三部经》等学术著作。

负责人:

会长:庭野日敬

理事长:

主要经历及活动：

该会初创时，人数很少。第二次世界大战后，该会强调宗教的现世利益，广泛吸收生活困苦的中下层群众入教，以东日本为中心，迅速扩展，现已拥有会员 622 万，中下层群众为其中坚力量。1958 年庭野日敬发表了该会历史上具有划时代意义的《真实显现宣言》。强调“唯有久远实成释迦牟尼世尊才是真正永恒之心的依据，是佛教徒最终达到的最大真实。”要求会员认真学习法华法门，以释尊说教作为入生的生活规范，将其“真实”在生活和社会中显现。该会独特的教学理论是：妙、体、振因缘说。认为“妙”是看不见的神佛，“体”中神佛显现的世界一切现象，“振”是万物的运动；人通过“振”而知“体”。感到“妙”的真实存在。构成人行为成功与失败的因缘是“体”，而要摆脱因缘，得到好因缘，就应信奉神佛，祈求“妙”的保佑。该会主要日常活动是“法座”，大可达上万人，小可至数人。该会后又强调“利他行”的实践来完善人格。开展以“变革世道”为宗旨的“创建光明社会”运动，并与自由民主党关系密切。该会在国际事务中，是世界宗教徒和平会和亚洲宗教徒和平会的主要发起者和组织者，已召开多届国际大会，研讨世界范围的非武装、裁军、人权、开发等问题，呼吁实现宗教合作与世界和平。1978 年 12 月，又专门设立了向世界和平与宗教合作作出贡献者颁发的“庭野和平奖金”。

印度摩诃菩提会

Maha Bodi Society of India

印度政府资助的半国际性佛教文化教育组织。自现代以来，在世界上有较大的影响，1891 年正式成立于科伦坡。

△宗旨：在印度和世界各地复兴佛教。

△总部与机构：

总部设在印度加尔各答，另在英国、日本、美国、韩国、斯里兰卡、加纳和印度的菩提伽耶等地设有分会中心。

大会

大会秘书处：下设管理部、执行委员会、财政委员会。

刊物：《摩诃菩提》(Maha Bodi)

△负责人：

主席：N·金拉特纳大长老

秘书长：内·耆那罗塔那

△经费来源：

会费及印度政府每年 10 万卢比赠款。

△主要活动及经历：

印度摩诃菩提会原名菩提伽耶摩诃菩提会，“摩诃菩提”意为“大觉悟”之意，印度独立后改为现名。它是斯里兰卡佛教活动家阿纳伽里迦·达摩波罗于 1891 年 5 月在美国神智学者科·奥尔科特等人支持下，在斯里兰卡科伦坡创建的。由奥尔科特任会长兼首席顾问，达摩波罗任秘书长。1891 年 9 月在印度佛教圣地菩提伽耶召开首次国际佛教会议，斯里兰卡、中国、日本、缅甸、印度等国出席。1892 年出版《摩诃菩提与统一佛教世界》杂志，同时将总部从科伦坡迁至印度加尔各答。20 世纪初在美、德、英、斯等国建立分会。1920 年在加尔各答建造该会总部法芥子寺，后又在鹿野苑、孟买等处兴建寺庙、学校、图书馆、诊所等机构，并从事巴利语佛经的整理、翻译和出版工作，还用僧伽罗语出版巴利语佛经注释。1933 年后，又创办摩诃菩提教育学院等社会机构。1936 年成立了摩诃菩提会青年联盟。1952 年，该会加入世佛联。

1956 年，印度政府前司法部长安培得伽尔发起信仰印度教的“贱民”皈依佛教运动，摩诃菩提会极力协助，该会成员在印度各地、英国、斯里兰卡等国主持了“贱民”皈依佛教仪式。到 1971 年，印度佛教徒由刚独立时的 18 万人增加到 3200 万人。

此后,该会的工作有下列特点;①努力弘扬佛教:该会除经常派人到世界各地宣传佛教外,还举办过多次学术讨论会。1976年曾举办“佛教人道主义”学术讨论会;1977年又在新德里召开了“佛教对世界文明和文化的贡献”国际座谈会,会上决定支持正在鹿野苑建造的国际佛教大学的工作等事宜。1983年5月该会又与印度其它佛教组织一道召开了庆祝佛诞日大会,会议要求各地佛教徒团结起来、推广人道主义、提高妇女的地位、宣传佛教知识、促进佛教事业的发展。1987年在9月该会举行了庆祝达摩波罗长老诞生123周年紀念会,印度政府教育部长出席了会议。此外,该会还出版、发行印地、泰米尔、乌尔都、泰卢固等语言文本的佛教三藏。②积极兴办佛教教育;该会在新德里协会有两个研究所、在萨尔纳特有一所大学、两所中学,在加尔各答及鹿野苑有达摩波罗文化研究所、摩诃菩提学院等3个研究所,和配备了现代化设施的图书馆、艺术陈列馆、博物馆。印度现代史上很多有名的学者或为该会会员或与之有密切的联系。当代印度佛教著名人物闍伽提湿、迦叶波、阿难陀、库斯勒耶耶那都是该会会员。③热心兴办慈善事业。该会在印度各地开办了一些孤儿院、诊所等社会服务机构。

第三节 伊斯兰教组织

伊斯兰会议组织

Organization of the Islamic Conference, OIC

当今世界最大的伊斯兰政治、经济、文化国际组织。1969年9月在摩洛哥拉巴特召开的伊斯兰国家和政府首脑会议上宣告成立,1971年5月在沙特阿拉伯吉达正式成立。

△宗旨：促进各成员国之间的团结，加强它们在经济、社会、文化、科学等方面的合作；努力消除种族隔离和种族歧视，反对一切形式的殖民主义；支持巴勒斯坦人民恢复其民族权利和重返家园的斗争，维护圣地耶路撒冷安全；支持一切穆斯林人民保障其尊严、独立和民族权利的斗争。

△组织机构：

国家元首和政府首脑会议（亦称最高伊斯兰会议（Conference of Kings and Heads of State and Governments）

最高权利机构，不定期举行，迄今召开过六次。

外交部长会议（Conference of Foreign Ministers）：每年分别在一个成员国举行一次。

总秘书处（General Secretariat），总部设在耶路撒冷，在其解放之前暂设在沙特吉达市。

总秘书处下设：社会经济科学技术、亚洲事务、非洲事务、国际问题、情报、人权和穆斯林少数派、非政府性穆斯林组织等部门。

伊斯兰会议组织根据历届会议决议，成立了下列独立组织，由总秘书处协调其活动。

主要机构有：

（1）伊斯兰经济文化与社会事务委员会（Islamic Commission For Economic, Cultural and Social Affairs）：监督外交部长会议决策的执行，每年召开两次会议。

（2）伊斯兰团结基金会（Islamic Solidarity Fund）：向各会员国提供紧急救助，兴建清真寺、医院、学校及伊斯兰中心。

（3）伊斯兰撒哈拉民族团结委员会（Committee of Islamic Solidarity with Peoples of the Sahel）：旨在为非洲撒哈拉地区长期饱受旱灾的国家提供紧急粮食援助。

（4）耶路撒冷委员会（Al-Quds (Jerusalem Committee)）：1975 年建立，旨在执行伊斯兰耶路撒冷地位会议决议。自 1972 年

起该会议上升为外交部长级,由摩洛哥国王哈桑二世主持。

次要机构有:

(1)伊斯兰发展银行(Islamic Development Bank IDB)、1975年10月在沙特吉达正式开业,有40余个成员国、旨在促进穆斯林国家社会经济的进步、贷款不收利息、存款不付利息。按照行章规定:每个参加国须在4年内提供至少250万美元的资金,创始资本由沙特、科威特、利比亚等主要伊斯兰产油国提供,资助成员国和穆斯林共同体的经济和社会的发展。

(2)国际伊斯兰新闻总署(International Islamic News Agency),出版多种新闻简报,每日9时用阿拉伯语、英语、法语对外广播,署址设在吉达。

(3)伊斯兰国家广播组织(Islamic States Broadcasting Organization ISBO),1975年建立,旨在利用广播电视宣传伊斯兰教。

(4)伊斯兰贸易开发中心(Islamic Center for the Development of Trades ICDT),1981年建立,总部设在摩洛哥丹吉尔,旨在调整伊斯兰会议组织成员国的贸易政策、增加贸易投资额,加强同欧洲经济共同体成员国之间的贸易联系。

(5)伊斯兰统计经济与社会研究中心(Islamic Center for Statistical, Economic and Social Research),1978年在土耳其安卡拉建立。

(6)伊斯兰技术与职业培训研究中心(Islamic Center for Technical and Vocational Training and Research),1977年建立总部设在孟加拉国首都达卡。

(7)伊斯兰经济协会(Islamic Economic Chamber)。

(8)伊斯兰科学技术发展基金会(Islamic Solidarity Fund in Science and Technology),总部设在吉达。

(9)伊斯兰历史艺术与文化中心(Research Center for Islamic History, Art and Culture)1976年在土耳其伊斯坦布尔建

立。

(10)伊斯兰工业贸易处,1978年建立,总部设在巴基斯坦卡拉奇。

(11)伊斯兰国家首都组织,1978年建立,旨在保护和修复伊斯兰会议组织成员国首都的文物。

(12)伊斯兰船主联合会(Islamic Shipowners Association),1981年成立,总部设在吉达。

(13)伊斯兰发展基金会,1981建立,旨在对不太发达的成员国提供援助。

(14)世界伊斯兰教育中心(World Center for Islamic Education)。

(15)伊斯兰正义法庭(Islamic Court of Justice),1981年建立。

(16)伊斯兰教科文组织,1982年建立。

△负责人:(秘书长)

1972—74,东古·拉赫曼(马来西亚)。

1974—76,哈桑·图哈米(埃及)。

1976—79,阿赫玛德克里姆·盖伊(塞内加尔)。

1979—85 哈比卜·沙提(突尼斯)。

1985—89 谢里夫丁·布尔扎达(巴基斯坦)。

1989—哈密德·贾比德(尼日尔)。

△成员国(47个,1992年)

阿尔及利亚、阿富汗、阿联酋、也门、阿曼、阿塞拜疆、埃及、巴勒斯坦、巴基斯坦、巴林、贝宁、布基纳法索、冈比亚、吉布提、几内亚、几内亚比绍、加蓬、喀麦隆、卡塔尔、科摩罗、科威特、黎巴嫩、利比亚、马尔代夫、马来西亚、马里、毛里塔尼亚、孟加拉、摩洛哥、尼日尔、尼日利亚、塞拉利昂、塞内加尔、沙特阿拉伯、苏丹、索马里、坦桑尼亚、突尼斯、土耳其、文莱、乌干达、叙利亚、伊拉克、伊朗、印

尼、约旦、乍得。

此外,阿尔巴尼亚、塞浦路斯、菲律宾和其它一些国家穆斯林组织的代表以及一系列国际组织享有伊斯兰会议组织的观察员地位。

伊斯兰会议组织自 1975 年起在联合国享有观察员席位。第 36 届联合国大会通过了“关于联合国与伊斯兰会议组织间合作”决议案,强调指出有必要组织专门机构以使双方行动协调一致。

△历届首脑会议主要内容

第一届会议:1964 年在摩洛哥拉巴特举行,会上宣布将成立该组织。阐明会议目的:加强会员国之间的联系与团结,巩固、发展会员国之间在经济、社会、文化、科学等领域的相互合作,协调保卫圣地耶路撒冷与和平解放圣地的的工作,支援伊斯兰国家人民的斗争,在公正的基础上,巩固和发展国家之间的友好关系,巩固和加强现有的和平与安全局势。

第二届会议:1974 年在巴基斯坦拉合尔举行,会上研讨伊斯兰世界所面临的各种重大问题,并决定筹建伊斯兰开发银行。

第三届会议:1981 年先后在沙特阿拉伯的麦加、塔伊夫举行,会上研讨解决黎巴嫩内战、两伊战争、苏军干涉阿富汗等事件、通过建立伊斯兰正义法庭、伊斯兰教法协会等提案。

第四届会议:1984 年在摩洛哥的达尔贝达城举行,会上邀请埃及重回伊斯兰会议组织,研究了振兴和推动伊斯兰世界的经济、社会、文化和科学事业等一系列提案。

第五届会议:1987 年在科威特市举行,会上全面研讨了海湾战争的发展情况、巴勒斯坦与耶路撒冷、黎巴嫩危机、阿富汗现状、国际恐怖运动,建立国际性的伊斯兰正义法庭以及与伊斯兰世界有关的经济、社会、文化与科学各方面互助合作等 32 个问题。

第六届会议:1992 年在塞内加尔首都达喀尔举行,会上讨论了苏联解体、东欧变革后原苏联中亚各国穆斯林的命运与前景、南

斯拉夫内战、阿尔巴尼亚伊斯兰教复兴、中东和平进程等议题对海湾战争进行了深刻的反省。

△同我国关系友好：1974年2月第二届首脑会议召开时，周恩来总理向大会发出贺电。1981年1月第三届首脑会议召开时，赵紫阳总理向大会发出贺电。1985年皮尔扎达就任该组织秘书长时，吴学谦国务委员兼外长致电祝贺。近年来该组织对我国关系友好，出资数百万美元资助北京等地建立起伊斯兰教经学院若干所。

伊斯兰世界联盟(简称伊盟)

Rābi ta al—‘Ālam al—Islāmi

又称：穆斯林世界联盟

The Muslim World League, MWL

当代最大的伊斯兰教国际组织，影响遍及世界各大洲。1962年5月正式成立于麦加。

△宗旨：在全世界传播伊斯兰教的信息和教义；清除反伊斯兰教的虚假宣传在穆斯林中间造成的不良影响；维护穆斯林的权益；协助世界各地的穆斯林组织和团体的宣教活动；解释伊斯兰文化、教义与思想，出版有关著作；增进伊斯兰内部团结；支持建立在正义、平等基础之上的国际和平、和谐与合作。

△组织机构：

创建委员会(Constituent Council)：由55名伊斯兰学者组成。其任务是提出伊盟的政策，规定伊盟的宗旨和方针，推进伊盟工作，发展伊斯兰事业。

一、总秘书处：伊盟的执行机关。秘书长负责执行创建委员会制订的各种决议和训令；负责伊盟的行政、财务；代表伊盟同世界各地伊斯兰组织与机构联系；向一年一度的组织委员会会议提交工作报告。副秘书长、总干事和干事等、协助秘书长履行职责。

在创建委员会直接指导下,总秘书处负责准备创建委员会例会,筹备伊盟召开的各种会议。

总秘书处设在麦加、附设下列机构:

(一)文教、宣传、研究部:出版伊斯兰教书刊、分赠世界各国;发放培养伊斯兰知识青年的奖学金;举办各种伊斯兰文化节、研讨会、座谈会、研究伊斯兰教问题、了解各地宣教情况;组织宣教团、资助宣教活动,已向亚、非、欧、美、大洋洲派出千余名宣教员;招待朝觐者并进行学术和文化交流。

(二)赞助伊斯兰教协会。1974年在麦加成立,旨在加强世界各地的伊斯兰组织工作。

(三)世界伊斯兰援助机构。总部设在麦加,资金来自穆斯林的捐助、天课、七帖和部分宗教基金。旨在援救因战争、自然灾害等而流离失所的世界各地穆斯林难民。已在贝宁、苏丹、索马里、巴基斯坦等地建立起若干医疗中心。

除上述办事机构外,总秘书处还设有:组织委员会与会议部、穆斯林少数派事务部、伊斯兰天文台部、图书与文献发行部和伊斯兰法律部等部门。

二、世界清真寺最高理事会(The World Supreme Council of Mosques)。该会是伊盟 1975 年在麦加召开的关于清真寺使命大会上决定建立的。其宗旨:宣传伊斯兰教、捍卫清真寺不受侵犯、保护伊斯兰基金、保卫穆斯林权利。该会于每年伊斯兰教历的 4 月举行一次年会。

该会设有秘书处和下列机构:

(一)、《古兰经》朗诵家委员会,下设有:亚洲及太平洋各清真寺《古兰经》朗诵家委员会(雅加达)、欧洲各清真寺《古兰经》朗诵家委员会(布鲁塞尔)、美国暨加拿大各清真寺《古兰经》朗诵家委员会(渥太华)、非洲各清真寺《古兰经》朗诵家委员会(喀士穆)。

上述这些《古兰经》朗诵家委员会包括许多地方性的清真寺委

员会。伊盟创办上述委员会的目的是：在世界清真寺最高理事会与世界各地清真寺之间建立一条牢固的联系纽带。因为世界各地清真寺都要与各地清真寺委员会联系，地方清真寺委员会要与《古兰经》朗诵家委员会联系，而后者则是通过一年一度的大会与世界清真寺最高理事会联系。

（二）援助清真寺基金会。负责掌管和分配世界清真寺最高理事会所拥有的清真寺慈善基金，以帮助世界各地清真寺。该基金约有二千万里亚尔，主要源自法赫德国王的特别捐献和王储、各亲王以及沙特王室的官员们每年的私人捐献。

（三）、《古兰经》事务与翻译机构。该机构的建立是为了《古兰经》的发行、教学、背诵、和翻译成各种文字，同时派遣教师到一些伊斯兰国家教穆斯林背诵《古兰经》。秘书处还选择一些《古兰经》章节的最佳译本出版，然后分赠世界各地穆斯林。为完成这一计划，伊盟拨给该机构 170 多万里亚尔。迄今为止，该机构已组织译成并印制了英、法、德、中、日、俄、葡萄牙、乌干达、土耳其、豪萨、印度尼西亚、泰、索马里、孟加拉、波斯、西班牙、保加利亚、菲律宾、泰米尔等近 20 种文字的数百万部《古兰经》，并奉沙特法赫德国王指示，将它们免费赠送给世界各伊斯兰国家，穆斯林少数派地区，各伊斯兰组织与机构。为了翻译荷兰、芬兰、德、斯拉夫、意大利、土耳其、阿尔巴尼亚、乌尔都、艾尔哈木文及其它非洲文种的《古兰经》，秘书处还培养了专门的翻译人材。此外，总秘书处还耗资数百万里亚尔帮助阿拉伯国家和亚、非、欧、美洲国家的穆斯林学习、背诵《古兰经》。

（四）伊玛目与宣教学院。秘书处为培养宣教人员和伊玛目，于 1980 年在麦加建立了伊玛目与宣教中心。在培养出数百名学员后，秘书处又将该中心改为伊玛目与宣教学院。

秘书处还为世界清真寺最高理事会在各国培训了伊玛目。迄今为止，已在南斯拉夫、比利时、塞浦路斯、索马里、土耳其、尼日利

亚、印度尼西亚、桑给巴尔、斯里兰卡、泰国、毛里塔尼亚、菲律宾、巴基斯坦等国举办了培训班。

三、教法会 该会是在创建委员会的指示下建立的，由若干名伊斯兰学者和教法学家组成。该会研究伊斯兰教的实际问题，以便使用《古兰经》、圣训、“依吉玛尔”（公议）来解决问题。其宗旨是“复兴和传播法学遗产；在世界所有的法律中显示伊斯兰教法律的优越；研究伊斯兰世界所面临的一些礼拜方面的问题和根据《古兰经》、圣训、公议及类比解释教律。”其工作任务是：“编写教法辞典，解释其字意及术语，对所有新的教法问题进行学术研究；传播教法遗产；鼓励教法的学术研究工作；出版《教法会刊》；采取其它可以实现的手段为伊斯兰教法会宗旨服务”。该会下设两个机构：

（一）教法会理事会。该会的主任、副主任、分别由伊盟秘书长和 20 位理事担任。理事会每年召开一次年会，居住在麦加的理事们可以根据需要召开若干次会议。该会分设下列委员会：（1）教法术语委员会、（2）教法遗产委员会、（4）当代问题研究委员会。

（二）伊斯兰天文部。该部主要任务是印制伊斯兰历表、发布日蚀、月蚀的消息并研究与此相关的各种问题，纠正各地对“格不来”（朝向）的错误方位。

伊盟主要活动：

穆斯林大会（General Muslim Congress），不定期举行。

机关刊物：《穆斯林世界联盟》（英文月刊）、《伊斯兰团结》（阿拉伯文月刊）。

△负责人：

秘书长：纳绥夫

代秘书长：阿布迪

△成员：在全世界拥有 37 个会员国。

该组织作为世界性的民间宗教机构，总部设麦加，并一直得到沙特阿拉伯政府的支持和资助。1971 年伊斯兰会议组织成立后，

也给予它很大的支持,二者经常配合行动。该组织在联合国享有“非政府性咨询机构”地位,亦是联合国教科文组织和世界儿童基金会组织成员及吉达伊斯兰大会的监护者,在世界许多国家设有办事处。

△主要经历及活动

1962年在沙特阿拉伯王国倡议下,在麦加召开了有尼日利亚、塞内加尔、巴基斯坦、印度、埃及、也门、叙利亚、阿尔及利亚、阿富汗、摩洛哥、毛里塔尼亚、伊拉克、约旦、苏丹、沙特阿拉伯等18个伊斯兰国家首脑和伊斯兰知名学者参加的世界伊斯兰大会。会上决定建立伊斯兰世界联盟,每年召开一次会议。1974伊盟主持召开了,“世界穆斯林组织联席会议”。会上决定成立“世界伊斯兰组织最高协调委员会”。代表名额分配是:亚洲3名、拉丁美洲、北美洲、欧洲和大洋洲各1名,国际伊斯兰教组织1名。尔后,又分别于1976、1977和1978年相继在非洲、北美和南美洲及亚洲召开了三次伊斯兰大会;会上均成立了伊斯兰教协调会,负责监督、协调各洲伊斯兰教组织的工作与活动。这三个协调会是:非洲伊斯兰协调会,总部在塞内加尔首都达喀尔;南美与加勒比海伊斯兰协调会,总部在特立尼达和多巴哥;亚洲伊斯兰协调会,总部在巴基斯坦首都伊斯兰堡。伊盟通过上述组织进行宣传伊斯兰教、促进清真寺建设、组织麦加朝觐等实际工作。

此外,伊盟还组织了1974年在麦加召开的世界伊斯兰组织会议和1980年在印度尼西亚首都雅加达召开的首届伊斯兰新闻国际会议。

除组织或举行国际会议外,伊盟的主要活动方式是利用一年一度的朝觐机会举行各种会议、交流情况、讨论穆斯林世界所面临的各种问题,散发宗教宣传品、组织专题讲座等。在教义宣传上,伊盟强调伊斯兰原教旨主义,提倡颁布统一的伊斯兰教法规,鼓励各地穆斯林组织恪守以《古兰经》为准则的伊斯兰教法、履行伊斯兰

生活方式,促进建立世界穆斯林共同体。在国际事务中,伊盟注意维护各穆斯林国家之间的团结、互相与合作,支持阿拉伯国家和巴勒斯坦人民反对以色列的斗争,号召同以色列举行圣战,收复圣地耶路撒冷。

1987年10月伊盟在麦加举行了第三届世界伊斯兰大会,中心议题为“伊斯兰宣教的前景”。会议决定:为改进宣教条件,扩大宣教影响,各伊斯兰宣教组织要兴办工业、接受捐赠、积累基金、努力达到财力自给要兴建专科院校,改进教学大纲,使所有可造就的宣教人员具备应有的知识。要建立具有先进、尖端科学技术的研究机构,培训宣教人员使之能利用现代化的大众通讯与报刊媒介增强号召力。要努力培养出献身于伊斯兰事业的有思想、有觉悟的后人。会上还号召穆斯林各国采取严厉措施,强制推行伊斯兰教法。

△同我国关系:伊盟同我国已建立良好的友谊关系。1979年中国伊协在中断了10余年的朝觐之后,又组织了朝觐团赴麦加朝觐,在圣地受到伊盟的招待。此后,伊盟秘书长纳绥夫博士、副秘书长阿布迪几乎每年约见中国穆斯林朝觐团,中国伊协组织的朝觐团每年均受到了伊盟的盛情款待。应中国伊协邀请1981年伊盟《古兰经》出版委员会主席,前沙特工商大臣加姆朱姆率团访华,受到热情欢迎。杨静仁副总理会见了代表团。1984年应中国伊协邀请,伊盟副秘书长阿布迪率7人代表团访华,访问了北京、宁夏、新疆、甘肃等地,受到中国穆斯林热情欢迎和盛情款待。1987年12月初,伊盟在中国伊协的帮助与支持下,在北京成功地召开了伊斯兰宣教讨论会——在我国召开的第一次国际伊斯兰教会议。会后,人大常委会赛福鼎副委员长会见了会议主持人伊盟秘书长纳绥夫一行。会后纳绥夫秘书长及部分与会的外国学者访问了甘肃、新疆,他们根据所见所闻对中国的宗教政策感到非常满意。1992年7月9—22日应中国伊斯兰教协会邀请,伊盟常务副秘书长穆罕默德·纳斯尔·阿布迪长老率团访华,先后参观访问了北京、青海、

四川、西藏、陕西兰州等地，称赞中国穆斯林能自由地进行宗教活动，中国的宗教信仰完全自由。中国政协副主席赵朴初亲切会见了长老一行人，并表示欢迎他们常来中国，多加强相互之间的交流。1992年中国伊斯兰教协会会长伊利雅斯·沈遐熙被推选为伊盟的世界清真寺最高理事会理事，从此我国与伊盟的友好关系有了更加深入的发展。

世界穆斯林大会

World Muslim Congress, WMC

(阿拉伯文为: Motamar al 'Alam al-Islāmi, 简称 Motamar)

当今世界上影响最大的泛伊斯兰教国际组织，1926年正式成立于麦加。

△宗旨：在世界各地传播伊斯兰教，宣扬超国家、超民族、超地域的泛伊斯兰主义，维护与增进穆斯林国家的团结、合作，抵制马克思主义无神论和西方世俗化倾向的影响。

总部设在卡拉奇(巴基斯坦)，在吉隆坡、贝鲁特、摩加迪沙、纽约等地设有地区性的办事机构。机关刊物：《穆斯林世界周刊》英文，《世界穆斯林学报》英文。

△组织机构：

代表大会 Plenary Assembly 不定期举行。

理事会 Council 每年举行一次。

常务委员会 Standing Committee

△负责人

主席：马鲁夫·达瓦利比(Marouf Daoualibi, 沙特阿拉伯)

秘书长：伊纳姆拉·汗(Inamullah Khan, 巴基斯坦)

△成员国(合地区)

阿尔及利亚、阿富汗、阿联酋、阿曼、澳大利亚、奥地利、埃及、

巴基斯坦、巴勒斯坦、巴林、博茨瓦纳、布基纳法索、法国、斐济、菲律宾、冈比亚、韩国、荷兰、吉布提、津巴布韦、几内亚、几内亚比绍、加蓬、加纳、加拿大、卡塔尔、喀麦隆、科摩罗、科威特、科特迪瓦、肯尼亚、黎巴嫩、利比亚、马尔代夫、马来西亚、马里、毛里求斯、毛里塔尼亚、美国、孟加拉、缅甸、摩洛哥、南非、尼日尔、尼日利亚、葡萄牙、日本、瑞士、塞内加尔、塞浦路斯、沙特阿拉伯、斯里兰卡、苏丹、原苏联、索马里、泰国、特里尼达和多巴哥、突尼斯、土耳其、乌干达、西班牙、新加坡、新西兰、叙利亚、也门、意大利、伊拉克、伊朗、印度、印度尼西亚、英国、约旦、乍得。

该组织在联合国享有“非政府性咨询机构”地位，其纽约办事处兼为大会与联合国各机构的联络处。

△主要经历及活动。

1924年土耳其资产阶级革命成功，废除了奥斯曼土耳其帝国的哈里发制度。为了重建一个统一的世界伊斯兰教领导中心，1926年由阿拉伯王国（今沙特阿拉伯）国王伊本·沙特主持，在麦加召开了该组织成立大会。会上讨论了哈里发的继承人问题，由于意见不一致，只泛泛强调了世界各地穆斯林团结问题。

第二届大会于1931年在耶路撒冷召开。会上推举巴勒斯坦大教长阿明·侯赛因为主席。决定建立常设机构。会后，因受第二次世界大战影响，该组织长期处于瘫痪状态。

第三届大会于1949年在卡拉奇召开。会议由巴基斯坦穆斯林兄弟会发起，会上决定重新恢复组织活动，总部迁至卡拉奇，并正式将该组织定名为世界穆斯林大会。

第四届大会于1951年在卡拉奇召开。会上决定，由巴基斯坦总理出访阿拉伯各国，磋商召开伊斯兰国家会议，但未能实现。

第五届大会于1962年在巴格达召开。大会曾邀请中国伊斯兰教协会派代表参加，因涉及“两个中国”问题，被我拒绝，并提出抗议。会上通过了该组织宪章。会上马来亚（今马来西亚）代表，提议

建立“穆斯林国家共同体”和“穆斯林国家共同市场”，得到巴基斯坦等部分成员国的赞同。

第六届大会于1964年底到1965年初在摩加迪沙召开。会上提出“全世界穆斯林，联合起来！”“非洲—穆斯林的大陆”等口号，并讨论了“穆斯林国家共同体”、“穆斯林国家共同市场”等问题，强调伊斯兰国家是“世界第三势力”。

1967年6月，以色列发动第三次中东战争之后，世界穆斯林大会于安曼举行特别会议—第七届大会。会上呼吁召开伊斯兰国家最高首脑会议，支持阿拉伯国家和巴勒斯坦人民反抗以色列种族主义的斗争，号召全世界穆斯林举行圣战，收复圣地耶路撒冷。

第八届大会于1980年3月在塞浦路斯的法马古斯塔召开。会上号召伊斯兰各国加强团结、增进伊斯兰价值；要求苏联军队撤出阿富汗，让阿富汗人民自由选择他们自己的政府。

1981年6月世界穆斯林大会与日本伊斯兰大会联合召开了国际伊斯兰教研讨会，讨论“伊斯兰教与世界新秩序”问题。1982年、1984年该组织又分别在科伦坡、伊斯兰堡举行国际研讨会，通过穆斯林思想家、学者们的集体智慧来解决伊斯兰世界所面临的各种问题。此外，大会秘书长伊纳姆拉·汗遍访世界各地，调查了解当地伊斯兰教及其组织的活动与状况，并与亚洲、非洲、西欧、北美的许多穆斯林少数派组织建立了联系。

第九届大会于1988年3月在卡拉奇召开。会上讨论了巴勒斯坦、两伊战争、阿富汗、查漠人和克什米尔人自决权、菲律宾摩洛族等问题，以及穆斯林少数派、穆斯林世界的科学技术发展、各国穆斯林之间的经济合作、加强伊斯兰教育、提倡伊斯兰简朴美德等议题。会上一致通过伊纳姆拉·汗作为坦普尔顿奖的第一位穆斯林受奖者。

△同我国关系：1986年10月，应中国伊斯兰教协会邀请，以世界穆斯林大会主席马鲁夫·达瓦利比博士为团长的世界穆斯林

大会代表团一行 9 人来我国进行了为期 11 天的友好访问，参观了北京、西安、兰州、临夏和广州。从而，使世界穆斯林大会与我国穆斯林关系恢复正常化。

世界伊斯兰宣教协会

The World Islamic Dawah Society

当代最重要的国际伊斯兰教宣教组织。1970 年正式成立于利比亚首都的黎波里，总部亦设该地。

△宗旨：宣传贯彻利比亚总统卡扎菲的伊斯兰社会主义“绿色革命”，并为之而奋斗。

△组织机构：

理事会：由 36 位理事组成

大会

△负责人：

主席：

、秘书长：谢瑞夫(M. A. AL—Sherif)

△主要经历及活动：

1969 年 9 月 1 日，以卡扎菲为首的青年军官们推翻了利比亚的伊德里斯王朝，建立了阿拉伯利比亚共和国。次年，在卡扎菲的倡议下，该会成立，成为一个对外从事伊斯兰教宣传、搞伊斯兰复兴活动的国际组织。该会对于穆斯林少数派国家和地区予以人力、财力、物力支援，以推动伊斯兰宣教工作。如：资助修建清真寺、办宗教学校、派遣宣教人员、建立伊斯兰中心等等。1974 年，卡扎菲提出“绿色革命”的伊斯兰社会主义理论强调伊斯兰教是介于社会主义与资本主义之间的第三条道路。在资本主义和社会主义失败之后，人类将沿着建立在伊斯兰基础上的第三条道路，去建立一个理想世界。”。当年该会先后在欧、美、非洲的许多国家设立大型伊

斯兰中心。1979年又向非洲国家派遣了400多名伊斯兰宣教员。此外,自70年代初起该会的圣战基金会专门负责向外国的伊斯兰教团体提供各种援助,如:对马来西亚穆斯林福利组织及菲律宾摩洛族穆斯林武装组织提供资金等。这一切都是为了宣传贯彻“绿色革命”理论。该会在非洲、东南亚地区以及欧、澳、南北美洲的穆斯林少数派国家有一定影响。

1982年8月该会于的黎波里举行了第二届会议,围绕当今世界的伊斯兰教、伊斯兰宣教与当代穆斯林问题、伊斯兰教向时代的挑战进行了讨论。提出:宣扬伊斯兰革命和在世界范围内开展伊斯兰传教活动;穆斯林应用理智的方法、精神和智慧的力量战胜敌人。要用实力压倒帝国主义、基督教和其它社会思潮。主张①穆斯林要学科学,如只学宗教而不学科学,“别人一定会利用我们的无知来压迫我们”。②对付伊斯兰教当前的主要敌人—帝国主义、犹太复国主义应靠穆斯林本身。③回到《古兰经》中去,执行正统教义,不搞派别活动。

为了更深入地开展工作,该会自80年代末以来,尤其重视高级智囊团的作用。1989年9月该会邀请世界各地著名学者、思想家到的黎波里参加“在一个新世纪开端的伊斯兰宣教国际研讨会,探讨有关对策。

该会在伊斯兰世界中影响很大。为宣传伊斯兰社会主义“绿色革命”观点,印制很多宣传品,并印发了绿皮书《卡扎菲论集》阿、英、法、中等文本、还引证《古兰经》来说明利比亚现今社会执行的才是真正的伊斯兰教。该会基金源自“圣战基金会”,每个利比亚公民都要拿出自己收入的约5%交到基金会,用以帮助各国穆斯林发展伊斯兰事业。1974年该会根据会纲及宗旨,创办了一所学制4年的伊斯兰宣教学院,学生主要来自穆斯林少数派国家。

伊斯兰事务最高理事会^①

当今世界上影响较大的半国际性伊斯兰宣教和文化组织。1960年正式成立于埃及首都开罗。

△宗旨：云集著名伊斯兰学者、思想家，对《古兰经》、“圣训”教法及伊斯兰文化进行研究；提出并探讨当今伊斯兰世界和穆斯林遇到的重大问题；阐扬伊斯兰教的光荣传统，澄清影响伊斯兰教的含混观点；抨击和抵御侵蚀伊斯兰教正统的异端邪上座部，反对极端主义、宗派主义，提倡穆斯林大团结；继承伊斯兰教灿烂遗产，维护伊斯兰教法；巩固发展与世界各伊斯兰组织机构以及穆斯林之间的友好合作与联系，关心培养穆斯林青年一代，为世界穆斯林青年提供学习伊斯兰教和科学知识的奖学金。

△组织机构。

总部设在开罗：

理事会常务委员会：为理事会的决策机构，由理事会主席和若干名阿拉伯、伊斯兰国家宗教部长组成。

理事会下设：

(1)文化关系中央局辖代表团和留学生司、伊斯兰关系和新闻司、宣教培训院校司、国外伊斯兰中心司。

(2)行政财务中央局辖行政财务司、印刷出版司、会议和委员会、国内伊斯兰中心、分会司。

(3)圣训和穆圣史料中心中央局辖圣训和穆圣史料百科全书研究司、收集、审定伊斯兰教古籍司。

理事会还组织管理9个学术委员会：

(1)古兰经委员会：研究古兰经、古兰经注释、古兰经学，翻译、

① 本文全文引用了《中国穆斯林》1989年第3期杨志波的同名文章。

印制、发行《古兰经》及经学、经注学书籍。该会下设：古兰经研究部、翻译部。

(2)伊斯兰思想委员会：研究、介绍伊斯兰教信仰、伦理、法律、教法、历史、知识等等；提出解决违背伊斯兰教错误理论、行为的有效方法；审查国内外出版发行的伊斯兰教书刊，并采取相应的措施。该会下设：伊斯兰教基础部、文化科学部。

(3)伊斯兰教法百科全书委员会：编辑、出版伊斯兰教法百科全书。

(4)伊斯兰教法研究委员会：研究伊斯兰教法与现行国家法律如何协调一致，对社会、经济、政治、文化领域出现的与伊斯兰教法不相符的问题，提出研究解决的方案。

(5)伊斯兰教文化遗产委员会：继承发扬伊斯兰教古老文化遗产，保护、整理穆斯林学者、思想家的遗作、宣传伊斯兰教对于现代科学文化的巨大贡献和联系。

(6)伊斯兰教关系委员会：研究与其他国家、伊斯兰教组织机构以及世界穆斯林建立联系的方式和途径。了解各国穆斯林的情况、困难和需要，向理事会主席提出与之建立宗教、文化、社会等方面的合作与联系可行性建议报告。

(7)伊斯兰新闻委员会：研究进行伊斯兰宣教活动的新闻方式和途径，向理事会提出在埃及国内及其它国家利用新闻媒介宣传伊斯兰教的方案。

(8)穆罕默德历史研究委员会：负责收集、整理、研究穆罕默德历史方面的古籍，去伪存真，出版发行有关书籍。建立专业图书馆，组织年会、学术报告、国际会议等。

(9)圣训研究和圣训百科全书委员会：整理、研究“圣训”古籍，用现代语言注解“圣训”，组织专业人员编著“圣训”百科全书。与国际有关中心、机构建立联系，召开学术报告会，年会、研讨会、举办国际、国内比赛。

机关刊物:《伊斯兰论坛》(阿拉伯、英、法、西班牙文)。

△负责人

主席:穆罕默德·阿里·马哈朱布(埃及宗教基金部部长)

秘书长:阿卜杜·萨布尔·马尔祖格

△主要经历及活动

该会创建初期,乃埃及国内一般性宗教学术组织,从事《古兰经》、圣训和伊斯兰文化的研究,出版发行研究成果。1970年以后,该会受到埃及政府的重视,吸收了埃及及世界著名的伊斯兰学者,思想家作为理事会理事或学术委员。1988年8月,该会在开罗召开了改组后的首届大会,经埃及政府内阁会议同意,接纳30位阿拉伯、伊斯兰国家的宗教部长、穆夫蒂、司法大臣为理事会理事。我国国务院宗教事务局副局长穆罕默德·哈乃斐·宛耀宾也被接纳为该会理事;此外,原苏联,原南斯拉夫等非伊斯兰国家的穆斯林领袖也担任该会理事。自此,该会成为带有官方色彩的伊斯兰教国际组织。

该会的主要活动是:重视对《古兰经》、圣训、伊斯兰教法的研究、注释、翻译、出版工作。另外编辑、出版68卷本的《伊斯兰教法百科全书》。为世界穆斯林青年在埃及和其它阿拉伯国家学习阿拉伯语、伊斯兰教提供奖学金。每年在亚历山大城举办穆斯林青年夏令营,邀请在埃及留学的60多名不同国籍的穆斯林学生参加。该会与世界伊斯兰组织,伊斯兰国家官方宗教部门和民间宗教组织,以及非伊斯兰教国家的宗教部门、伊斯兰教民间组织建立了广泛的联系与交往。迄今为止,该会已举行四届大会。首届大会于1988年初在开罗召开,讨论了穆斯林青年面临的问题,圣地两个禁寺的神圣性、声援阿富汗人民反侵略的斗争。第二届大会于1989年元月在巴格达召开,讨论两伊战争停火后,海湾地区的和平问题。第三届大会于1990年二月在开罗召开,讨论了伊斯兰世界所面临的经济、文化、社会挑战问题,强调了伊斯兰国家间的互助合作与经

济一体化。第四届大会于1991年4月在开罗召开,讨论:海湾战争后阿拉伯、伊斯兰民族的未来。会议号召全体穆斯林以最大的努力战胜海湾战争所带来的困难的挑战,以新的思维面向未来。建议成立伊斯兰联合部队,来执行伊斯兰法庭的命令;各伊斯兰组织之间应在共同的宣教和伊斯兰事务方面进行合作与协调,一致努力,避免内耗。倡议通过各种方式来实现阿拉伯、伊斯兰国家之间的经济一体化。为此,应全面研究阿拉伯、伊斯兰国家的资源和需求、经济现状和发展优势,建立伊斯兰共同体和伊斯兰发展项目投资基金会,并鼓励伊斯兰资金投向伊斯兰国家和其它国家穆斯林从事的经济项目。会议决议还提到巴勒斯坦事业、重视发展伊斯兰文化教育、保持穆斯林特性等问题。

△同我国关系。该会自成为国际性宗教组织以来,一直同我国关系友好,国务院宗教局宛耀宾副局长,一直担任该会理事,我国穆斯林代表应邀出席了其四届大会,受到很高的礼遇和热烈的欢迎。

国际伊斯兰组织

International Islamic Organization, IIO

当代泛伊斯兰国际组织,1970年10月正式成立万隆。

△宗旨:根据伊斯兰教义建立一个公正的、繁荣的新世界;促进全世界伊斯兰社团的统一、团结与合作。

△组织机构:

中央大会 Central General Assembly

中央执行理事会 Central Executive Council

负责人:

秘书长: 马尔祖基·雅蒂姆(Marzuki Jatim)

△成员国(含地区)

阿尔及利亚、阿富汗、澳大利亚、埃及、巴基斯坦、德国、菲律宾、韩国、柬埔寨、马来西亚、尼日利亚、日本、塞浦路斯、斯里兰卡、沙特阿拉伯、泰国、香港、新加坡、叙利亚、伊拉克、印度、印度尼西亚。

△主要经历及活动

该会前身为 1965 年 3 月在万隆成立的亚非伊斯兰组织,1970 年 10 月 11 日改名为“国际伊斯兰组织”。因经费欠缺等原因自成立以来一直不大活跃。

世界穆斯林青年大会

World Assembly of Muslim Youth, WAMY

An—nad Wa—tu al—aalish—Shabaab ul—Isiarni。

当今世界最大的穆斯林青年与学生国际组织。1972 年成立于沙特阿拉伯的利雅德,总部设在该地。

△宗旨:作为一个独立的国际伊斯兰组织,为全世界穆斯林青年与学生提供讲坛,落实各种伊斯兰活动计划,协调各团体之间的活动,关心穆斯林少数派青年团体的利益。

负责人:

秘书长:

马尼亚·朱哈尼(Mania al Juhani)

主要经历及活动:

该会自成立以来,一直为在穆斯林青年中能形成精神、感情、思想意识上的伊斯兰教认同而努力。为此,采取多种途径来增进世界各地穆斯林青年的接触;提高其伊斯兰文献写作、翻译水平,扩大伊斯兰文献发行范围;与国际伊斯兰学联和其它伊斯兰青年组织合作,为世界各地的青年伊斯兰组织提供必要的条件,对其活动加以协助、指导。该会迄今已在世界各地举行过 10 余次大会,并举

办了多期青年营活动。

国际伊斯兰学生组织联合会

International Islamic Federation of Student Organization, I-IFSO

当代世界性穆斯林学生组织。1969 年正式成立。

△宗旨：团结世界各地穆斯林学生，为促进伊斯兰教的发展联合起来，协调各地穆斯林学生的伊斯兰宣教活动。

△组织机构：

大会

秘书处

△负责人：

秘书长：穆斯塔法·塔罕(Mustafa Mohamad Tahan)

△机关刊物：

《国际伊斯兰学生组织联合会新闻公报》(周刊)。

△成员国：澳大利亚、奥地利、埃及、巴基斯坦、德国、法国、菲律宾、斐济、克什米尔、马来西亚、毛里求斯、孟加拉、南非、尼日利亚、日本、斯里兰卡、塞浦路斯、苏丹、坦桑尼亚、泰国、土耳其、突尼斯、台湾、文莱、香港、新加坡、意大利、印度、印度尼西亚、英国、赞比亚。

△主要活动：定期举行国际性大会。出版介绍伊斯兰教思想基础、基本和概念、信仰实践的书刊。

穆斯林兄弟会

国际伊斯兰原教旨主义政治组织，1928 年由哈桑·巴纳(1906—1949)创立于埃及。宗旨：在现代社会中振兴伊斯兰教、恢

复哈里发制度,重建政教合一的君主神权政体。主张:克服各教派间的分歧,实现伊斯兰教统一;宪法、法律、议会的活动必须符合伊斯兰教和《古兰经》教义;哈里发制度是阿拉伯民族统一的象征,民族主义应为信仰服务,因此必须建立神权政府,实行以伊斯兰教为中心的宗教教育,缓和阶级斗争,进行社会经济改革。该会组织严密,总部设在埃及,在叙利亚、巴勒斯坦、约旦、黎巴嫩、厄立特里亚、摩洛哥、突尼斯、伊朗、印度尼西亚、斯里兰卡、伊拉克、巴基斯坦等国设有分会或支部。最高领导机构由“总指导”(即领袖)、指导委员会、顾问大会组成。总部在总指导领导下主持日常事务。成员必须是18岁的穆斯林,凡参加者均要进行忠诚宣誓。主要活动:自1939年开始建立自己的秘密组织,自视为负有保护伊斯兰教使命的军队,严格挑造成员、对之加以军事培训;大力宣传伊斯兰教义和兄弟会使命;从事反殖反犹太复国主义斗争;从事暗杀、破坏、爆炸等恐怖活动;经营工商企业;开展社会福利与救济活动。

该会在埃及中下层社会有较为广泛的社会基础,1954年10月因暗杀纳赛尔未遂,被大规模镇压而转入地下,活动中心一度从开罗迁到大马士革,58年移至瑞士,但活动从未停止。机关刊物《呼声报》(阿拉伯文)。

伊斯兰与西方协会

The Association "Islam and the West", AIW

欧洲沟通伊斯兰教与西方的国际文化组织。1977年在瑞士注册成立。宗旨:增进伊斯兰世界与西方世界的相互理解和友谊,协调西方与穆斯林世界的联系。总部设在日内瓦,在欧洲许多国家设有分会。基金来自伊斯兰会议组织(吉达)。前任秘书长是哈比卜·沙提(伊斯兰会议组织第五任秘书长),原奥地利财政大臣布鲁诺·克雷斯任名誉主席。该会由一些跨国公司、金融界、政界、外

交界人士、科学家和学者联合发起成立。主要活动,曾在剑桥(1976)、威尼斯(1977)、巴黎(1978)、塞维利亚(1984)等地举行过大会。通过大众媒介、出版物、文化交流等方式使西方了解伊斯兰教,增强彼此间的交往和合作;翻译发行有关伊斯兰、西方文明的主要著作,对西方各国和穆斯林学生、移民、穆斯林社团进行具体研究,重新恢复伊斯兰历史遗址和文化古迹等等。

欧洲伊斯兰法律理事会

The Islamic Jurisprudence Council for Europe, IJCE

欧洲最重要的洲际伊斯兰法律组织,20世纪70年代成立。宗旨:根据伊斯兰教法努力解决欧洲穆斯林面临的社会宗教问题。主要活动:向欧洲穆斯林宣传伊斯兰教法要义与原则,向欧洲非穆斯林介绍伊斯兰价值观,增进欧洲的伊斯兰宣教、抵制西方对伊斯兰的敌意宣传,修订各种欧洲语言的《古兰经》译本,努力在西方社会保持伊斯兰饮食等文化传统,为穆斯林子女提供伊斯兰教育与培训,在欧洲逐步建立更多的伊玛目培训中心,利用当地大众宣传媒介,扩大对伊斯兰教信仰与价值的宣传;促进伊斯兰大学与欧洲各大学间的交流等等。

欧洲伊斯兰理事会

Islamic Council of Europe, ICE

欧洲最高伊斯兰协调组织,1973年5月在英国伦敦成立。宗旨:促进西欧穆斯林社团与西方世界的相互理解与沟通,协调欧洲各穆斯林组织的活动,加强同伊斯兰国家及国际伊斯兰组织的联系与合作。总部设在伦敦,主席沙勒姆·阿札姆。成员为西欧各国的30多个伊斯兰组织。主要活动:举行各种国际会议,讨论伊斯兰

教历史与现实问题,举办教授伊斯兰教义、阿拉伯语学习班,出版各种欧洲语言版本的伊斯兰教书刊、文献、读物,制订伊斯兰教在欧洲的发展规划,满足欧洲穆斯林在宗教、文化、教育和其它方面的需要,维护伊斯兰教和穆斯林使之免受欧洲反伊斯兰倾向的攻击;帮助在欧洲各大学进修的穆斯林学生。

亚洲暨太平洋地区清真寺理事会

The Asian and Pacific Area Masajid Council, APAMC

亚太地区国际伊斯兰组织。1982年12月在印度尼西亚首都雅加达建立。宗旨:努力在亚太地区进行伊斯兰宣教活动,切实满足此地区穆斯林的宗教和精神需求。总部设在雅加达,首任秘书长铁木尼·杰拉尼。组织成员为印度尼西亚、土耳其、马来西亚、巴基斯坦、孟加拉、泰国、文莱、新加坡、斯里兰卡、菲律宾、马尔代夫、日本、香港、台湾等国家和地区的穆斯林组织。主要活动:培训伊斯兰教宣教骨干、交换宣教人员、出版伊斯兰教书刊。机关刊物为《通讯》(英文、阿拉伯文、马来文)。

东南亚暨太平洋地区伊斯兰宣教理事会

The Regional Islamic Da'wah Council of Southeast Asia and the Pacific, RIDCSAP

东南亚暨太平洋区域性泛伊斯兰组织,1980年1月在马来西亚吉隆坡成立,创建人为前马来西亚总理东古·阿卜拉·拉赫曼。宗旨:作为独立、非政府性、非营利性的伊斯兰教组织,联合此区域内各伊斯兰组织与机构,为改进此区域内伊斯兰教育、宣传、传播、福利而努力。总部机构设在吉隆坡。组织成员是:澳大利亚、文莱、斐济、香港、印度尼西亚、日本、韩国、马来西亚、新西兰、新喀里多

尼亚、巴布亚新几内亚、菲律宾、新加坡、泰国、台湾等国家和地区的数十个穆斯林组织。主要活动：援助、支持、增补、协调成员组织和机构在伊斯兰宣教各方面的活动，建立清真寺、伊斯兰中心，出版发行伊斯兰文献、提高伊斯兰教育水平，建立中央或地区图书馆、情报文献中心研究所、培训专科学校，增进此地区穆斯林少数派的宗教、教育、社会和其他问题的调查与研究；保护穆斯林利益；救济贫病者；建立伊斯兰财务机构和慈善信托会，举办有关伊斯兰教的研讨会和各种大小会议；寻求政府、国家、国际组织的合作与帮助等等。

南太平洋地区伊斯兰宣教理事会

The Regional Islamic Da'wah Council for South Pacific,
RIDCSP

南太平洋地区区域性伊斯兰教国际组织，1984年5月19日在斐济首都苏瓦成立。宗旨：沟通、协调这一地区伊斯兰教组织的工作与活动，增强此地区人民对伊斯兰教的理解。总部暂时设在苏瓦，首任主席拉希姆·拉什迪。成员：斐济穆斯林联盟、新西兰伊斯兰协会联盟、澳大利亚伊斯兰理事会联盟，巴布亚新几内亚伊斯兰协会、新喀里多尼亚伊斯兰协会、汤加穆斯林组织。主要活动：计划出版、发行使用当地语言文字的伊斯兰教书刊。

第四节 犹太教组织

(1)世界犹太会堂联合会(保守派)(World Council of Synagogues (Conservative))。世界保守派犹太教堂的联合组织，成

立于 1957 年的美国、其宗旨是发展海外保守派犹太教力量,增进相互友谊和帮助。设主席一人,由拉比 Z. 赫勒(Zachary Heller)担任;董事长由 B. 巴斯凯(Bernard Barsky)担任。

(2)世界犹太人大会(World Jewish Congress). 简称 WJC。成立于 1936 年的美国。旨在加强世界各地犹太人团结,确保犹太人及其社团权利和利益,鼓励发展犹太人社会、宗教和文化,把以色列视为犹太文化保留地,为人权而工作。总部设在纽约。总主席为 E. 布朗夫曼(Eagar Bronfman),总秘书长为 I. 辛格(Israel Singer)。

该大会下设美国分会。成立于 1939 年。分会主席为拉比 W. 凯尔曼(Wolfe Kelman),分会秘书长为 E. 斯坦伯格(Elan Steinberg)。

(3)世界进步犹太教联盟(World Union For Progressive Judaism)。1926 年创建于伦敦。第一次会议由来自世界 6 国的自由派、进步派和改革派犹太教团契和个人代表参加。今天已有 25 国自由派犹太教徒参加,信徒约 110 万。开办一所中学及一所培养本派拉比的大学,并在财力物力上帮助一些国家新建犹太会社,出版多种语言的祈祷书。该组织每两年召开一次全会,由世界各地犹太学者及拉比参加。办公室分别设在纽约和耶路撒冷。主席为 D. 戴(Donald Day),执行理事长为拉比 R. 赫希(Richard Hirsch)。北美理事长为 M. 斯特雷尔策(Martin strelzer)。国际事务和发展部部长为拉比 C. 库尔温(Clifford Kulwin)。

第五节 罗马天主教组织

国际天主教徒理事会

International Council of Catholic Men

国际天主教传教组织,1948年9月19日—20日在法国卢尔德成立。宗旨:联合世界各大洲的全国性天主教传教组织,加强它们之间的接触与联系,并与其他天主教国际组织建立联系。其成员组织在下列国家与地区:加纳、利比里亚、马达加斯加、南非、多哥、赞比亚、阿根廷、哥伦比亚、墨西哥、美国、中国台湾、奥地利、比利时、英国、法国、德国、爱尔兰、意大利、卢森堡、马耳他、波兰、葡萄牙、西班牙、瑞士、乌克兰。该会总部设在法国,组织机构为大会(General Assembly)和董事会(Board)。会刊为《新闻公报》(Bulletin D'Information)。负责人:秘书长:埃米利奥·英格莱希斯(Emilio Inglessis)。主要活动为:每3年召开一次世界性大会。

国际天主教学生运动

Pax Romana, International Movement of Catholic Students (IMCS)

国际天主教学生组织,旨在天主教学生组织和非正式组织的成员中发展信仰意识,促进社会,经济和文化的发展。成员为下列国家和地区的联合会:津巴布韦、加纳、肯尼亚、莱索托、利比里亚、马达加斯加、毛里求斯、南非、尼日利亚、塞内加尔、塞拉利昂、苏丹、坦桑尼亚、乌干达、扎伊尔、阿根廷、巴西、巴拉圭、巴拿马、玻利维亚、秘鲁、多米尼加、厄瓜多尔、古巴、哥斯达黎加、哥伦比亚、加

拿大、洪都拉斯、美国、墨西哥、尼加拉瓜、萨尔瓦多、乌拉圭、委内瑞拉、危地马拉、智利、巴林、孟加拉、缅甸、韩国、菲律宾、日本、孟加拉、缅甸、泰国、斯里兰卡、印度、印度尼西亚、香港、中国台北、澳大利亚、巴布亚新几内亚、新西兰、安道尔、奥地利、比利时、法国、德国、爱尔兰、荷兰、卢森堡、马耳他、南斯拉夫、波兰、葡萄牙、瑞士、西班牙、希腊、意大利、英国等。组织机构：大会 Interfederal Assembly、指导委员会 Directing Committee，机关刊物：《国际天主教学生运动业务通讯》，秘书长：贝尔南多·巴朗科 Bernardo Barranco，主要活动为每3年召开一次大会。

世界天主教圣经传道者联合会

World Catholic Federation for the Biblical Apostolate(WCF-BA)

国际天主教文化组织，1969年4月16日成立。

世界天主教哲学协会联合会

World Union of Catholic Philosophical Societies, WUCPS

国际天主教文化组织，旨在于有关天主教哲学的国际团体间建立联系，1948年8月12日在荷兰阿姆斯特丹成立。组织机构为大会 General Assembly，委员会 Committee，负责人：拉德利勒 J. Ladriere，成员国和地区有埃及、阿根廷、澳大利亚、奥地利、巴西、比利时、德国、法国、菲律宾、加拿大、墨西哥、美国、日本、意大利、荷兰、波兰、葡萄牙、瑞士、梵蒂冈、中国台北。主要活动为每年召开一次大会。

国际天主教童子军组织大会

International Catholic Conference Of Scouting, ICCS

国际天主教青年组织, 1948 年在卢森堡成立。宗旨: 通过童子军组织, 加强对青年的天主教教育。其成员组织在下列国家和地区: 贝宁、布隆迪、布基纳法索、喀麦隆、中非、乍得、加蓬、科特迪瓦、肯尼亚、马达加斯加、毛里求斯、卢旺达、塞内加尔、坦桑尼亚、多哥、乌干达、阿根廷、巴西、加拿大、智利、海地、美国、乌拉圭、香港、以色列、黎巴嫩、澳大利亚、新西兰、比利时、丹麦、法国、爱尔兰、意大利、列支敦士登、卢森堡、摩纳哥、荷兰、葡萄牙、西班牙、瑞典、瑞士、英国。组织机构分为: 世界理事会 World Council、世界执委会 World Bureau、总秘书处 General Secretariat, 主要活动: 每两年举行一次世界理事会会议。

国际天主教组织大会

Conference of International Catholic Organization, CICO

国际天主教组织, 1927 年 4 月 5 日在瑞士弗里堡创立。宗旨: 以基督教义为准则, 在发展国际生活方面进行建设性合作。有 30 余个国际天主教组织为其成员。总部设在瑞士日内瓦组织机构为: 大会 (General Assembly)、常委会 (Standing Committee)、执行委员会 (Executive Bureau)。会刊:《月刊》(Month), 在联合国教科文组织出版。主要活动: 每两年举行一次大会, 自成立迄今已召开过 50 届大会。

神恩复兴运动

Renouveau Charismatique.

当代国际天主教新兴组织运动。1967年3月创立于美国匹兹堡德根斯纳大学神学院。宗旨：藉助教徒大众的祈祷交流，感应圣神作用。自成立之日起，该运动迅传向加拿大和南美洲、欧洲乃至亚洲一些国家。到1987年该运动已召开六届“国际天主教神恩复兴会”，其中1979年在加拿大蒙特利尔召开第三届大会时，有800多个世界各地祈祷团体的近4万代表出席。法国在1972年接受这一运动，1986年曾聚集1500多名青年共同祈祷。哥伦比亚籍借国际青年年之际，集合了80万青年共同祈祷。到1987年5月在罗马召开的第六届大会时，已由来自世界各地的900多名代表出席。

普世博爱运动

Focolari

当代国际天主教新兴组织运动。1943年由意大利女士卢比克(Chiara Lubich)创立于意大利特兰多。宗旨：以主的爱，统一世界，消除战争。该组织最初是为帮助第二次世界大战中的残疾者创立，后来藉助所创立的半工半读学校，接受来自世界各地的教徒，对之进行强化基督精神和互助友爱的教育。现在该会有正式会员近5.5万人，一般成员近百万人，主要分布在欧洲、非洲、拉丁美洲。

第六节 东正教组织

东正教各首领(Heads Of Orthodox Churches) 东正教分为三大类,以接受不同次数的公会议决议相区分。

1. 宗徒和大公东方亚述教会(The Apostolic and Catholic Assyrian Church Of the East). 只承认基督教创建后的前两次公会议决议。牧首为 M. 丁克哈(Mar Dinkha)四世,官邸在伊朗德黑兰,丁氏现暂住芝加哥。

2. 东方正教会(Oriental Orthodox Churches) 只承认基督教会前三次会议决议。现包括五个教会:

① 亚美尼亚宗徒教会(The Armenian Apostolic Churches), 最高牧首为瓦兹根(Vazkenz)一世,官邸在亚美尼亚的埃切米阿齐(Etchmiadzin)。

② 亚美尼亚宗徒教会,西里西亚主教区(the Armenian Apostolic Church, Cilicia),主教座为卡雷金(Karekin)二世,主教府在黎巴嫩的西利西亚·安提利亚斯(Cilicia Antelias)。

③ 科普特正教会(The Coptic Orthodox Church),牧首为谢农达(Shenonda)三世,官邸在埃及开罗。

④ 埃塞俄比亚正教会(The Ethiopian Orthodox Church),牧首为 A. T. 哈伊马努特(Abuna Tekie Haimanot),官邸在埃塞俄比亚的亚的斯亚贝巴。

⑤ 叙利亚正教会(The Syriam Orthodox Church),牧首为 M. M 扎卡(Moran Mor Ignatius Zakka)一世,官邸在叙行亚达玛苏(Damascus)。

3. 东正教会(Eastean Orthodox Churches),承认基督教会前七次公会议决议。现共有 18 个教会。

① 君士坦丁堡普世牧首教区(Ecumenical Patriarchate of

Constantinople), 普世牧首为季米特里奥斯(Demetrios)一世, 官邸在土耳其伊斯坦布尔。

②亚历山大牧首教区(Patriarchate Of Alexandria), 牧首为帕特尼奥斯(Parthenios), 官邸在埃及亚历山大。

③安提阿牧首教区(Patriarchate Of Antioch), 牧首为伊格内修斯(Ignatius)四世, 官邸在叙利亚达玛苏。

④耶路撒冷牧首教区(Patriarchate Of Jerusalem), 牧首为狄奥多罗斯(Diodoros), 官邸在耶路撒冷老城。

⑤俄罗斯牧首教区(Patriarchat Of Russia), 牧首为阿列克赛二世, 官邸在莫斯科。

⑥塞尔维亚牧首教区(Patriarchate Of Serbia), 牧首为格尔马(German), 官邸在贝尔格莱德。

⑦罗马尼亚牧首教区(Patriarchate Of Romania), 牧首为特奥克蒂斯(Teoctist), 官邸在布加勒斯特。

⑧保加利亚牧首教区(Patriarchate Of Bulgaria), 牧首为马克西姆(Maxim), 官邸在索菲亚。

⑨格鲁吉亚教会(Church Of Georgia), 牧首为伊利亚(Ilya)二世, 官邸在格鲁吉亚的第比利斯。

⑩塞普鲁斯教会(Church Of Cyprus), 大主教为克里索斯忒姆斯(Chrysostomos), 官邸在塞普鲁斯的尼科西亚。

⑪希腊教会(Church Of Greece), 大主教为泽拉菲姆(Seraphim), 官邸位于雅典。

⑫阿尔巴尼亚教会(Church Of Albania), 大主教拉多萨(A. G. Latosa), 官邸在地拉那。

⑬波兰教会(Church Of Poland), 都主教为瓦西里奥斯(Vasilos), 官邸在华沙。

⑭捷克斯洛伐克教会(Church Of Czechoslovakia), 都主教为多罗塞奥斯(Doroltheos), 官邸在布拉格。

⑮美国正教会(Orthodox Church in America),都主教为塞奥多修斯(Theodosius),官邸在纽约州的赛奥西特。

⑯西奈教会(Church Of Sinai),大主教为 A. 达米安(Abbott Damian),官邸在埃及西奈山。

⑰芬兰教会(Church Of Finland),大主教为约翰,官邸在芬兰库皮奥(Kupio)。

⑱日本教会(Church of Japan),都主教为塞奥多修斯(Theodosius),官邸在日本东京。

1、世界东正教青年组织联谊会

World Fellowship Of Orthodox Youth Organization (SYN-DESMOS)

国际东正教青年组织,以联合全世界的东正教青年组织为宗旨。1953年在法国巴黎成立。其成员为埃及、阿根廷、比利时、德国、加拿大、加纳、肯尼亚、韩国、芬兰、法国、荷兰、美国、日本、黎巴嫩、乌干达、智利、叙利亚、塞浦路斯、捷克、希腊、波兰、英国、原苏联等国的国家和地区东正教青年组织和学校。组织机构为大会 General Assembly、常设执行委员会 Standing Executive Committee,机关刊物为《国际东正教青年组织联谊会新闻》(月刊)(SYN-DESMOS News),负责人:秘书长;马克·斯托科 Mark Stokoe,主要活动为:每3年召开一次大会。

第七节 新教组织

(1)世界基督教联合会(World Council Of Churches),缩写为 WCC,成立于1948年荷兰阿姆斯特丹,初时有几个新教教派共同发起,不仅欢迎新教各派参加,还欢迎东正教和天主教各派参加。

其宗旨是以圣经为基础、承认三位一体的上帝、相信教主耶稣基督、努力实现基督教中各派的联合。至今已有 100 多个国家的 300 多个各基督教教派参加,包括圣公会、长老会、改革宗、公理会、路德会、浸礼会、卫斯理宗等等新教主要派别、还有东正教和老公会等。罗马天主教会目前尚未加入。该组织总部设在日内瓦,由主席团、中央委员会、总秘书处组成,下设三个部:信仰与见证部、正义与服务部、教育与复兴部。主席团有七位成员组成,首席主席是波茨瓦纳的马赫卢(W. P. K. Makhulu),中央委员会委员长为 H. 赫尔德(Heing J. Held),总秘书处总干事为 E. 卡斯特罗(Emillio Castro)。该联合会出版四种刊物:《普世评论》(The Ecumenical review);《普世新闻》(Ecumenical Press Service);《国际传教评论》(International Review Of mission);《一个世界》(One World)。

(2) 联盟世界联谊会(Alliance World Fellowship),缩写为 AWE。1975 年成立于纽约州奈亚克(Nyack),其成员均是通过“基督徒和传教联盟”(The Christian and Missionary Alliance)的传教工作所产生的全国性教会,现有 53 个国家的不同名称的教会组成,其宗旨是加强这些教会传教和传福音工作中相互合作和支持。该联谊会无立法权,每十年召开一次大会,至今已召开过五次世界性会议,第五次是于 1991 年在象牙海岸的阿比让(Abidjan)举行的。现总部设在美国科罗拉多斯普林斯。

(3) 圣公宗兰伯斯主教会议(Lambeth Conference of Bishops of the Anglican Communion),是世界圣公宗主教会议,每十年由坎特伯雷大主教以邀请方式请世界各地主教在兰伯斯举行会议。1867 年首次会议是应加拿大和美国圣公会要求召开的。1958 年的会议决定任命一位专职的圣公宗执行委员负责交换信息,进行必要的联络工作。1968 年主教会议一致赞同设立“圣公宗协商会”这一永久性机构,并任命该协商会的秘书长取代原执行委员的工作。1978 年兰伯斯会议提议圣公宗大主教定期举行会议,这些会议自

1979—1991年已举行六次，第六次是于1991年在爱尔兰举行的。现兰伯斯主教会议主席为罗伯特·伦西(坎特伯雷大主教)，秘书长为C. 丘林(Canon S. Y. Culin)。

(4)圣公会协商会(Anglican Consultative Council)。世界圣公宗中央组织。在1968年兰伯斯(Lambeth)圣公会主教会议动议下，经与世界各地圣公会协商后，于1969年底正式成立。常务委员会每年举行一次会议；全体会议则每2—3年举行一次，由主教、牧师、平信徒三部分人组成，各省区(或地方教会)可派三名代表出席。自1971年举行第一次全会至今举行了八次全体会议。第八次于1990年在威尔士举行。该协商会无立法权，但常代表整个圣公会加强同世界各地圣公会的联络，与之协商或起到提议推荐作用，促进各地圣公会间的联系，互通信息，努力形成较一致的圣公宗传教政策，共分人力、财务等资源及经验，鼓励各地圣公会积极参加基督教合一运动。开展与世界其它宗教的对话。协商会秘书处设在伦敦、协商会主席由圣公宗坎特伯雷大主教伦西担任，秘书长为C. S. V 丘林(Canon Samuel Van Culin)。

(5)浸礼宗世界联盟(Baptist World Alliance)，缩写为BWA，是浸礼宗各派自愿结合的联盟组织。自1905年7月在伦敦举行成立大会以来，至今已举行16次会议，最近一次在1990年8月在韩国汉城举行。现有141个国家的浸礼会参加，正式成员有3600万，如包括家属及孩子则超过6500万人。

该联盟作用如下：①通过出版、新闻、代表访问、通讯及其它形式促进世界各地浸礼会的交流；②就教义、实践和共同向世界作证等方面举办各种研讨会，进行兄弟般的切磋；③向世界饥饿者、病人及其它需要者提供兄弟般的援助；④积极捍卫宗教自由及上帝所赋予的各种权利；⑤为广传福音，召开地区和世界性会议；⑥从事在世界各浸礼会之间的协商和合作工作；⑦承担起传福音和教育工作；⑧发展平信徒的各类组织，包括妇女、青年和男子各种

组织。

该联盟国际组织设在美国弗吉尼亚州的麦克莱恩。秘书长为 D. 洛茨(Denton Lotz)。下设:浸礼宗世界援助部、福音和教育部、联络部、妇女部、男子部。此外非洲、亚洲、加勒比海、北美、南美等地区还有各地区联谊会秘书处。

(6)路德宗世界联盟(Lutheran World Federation),缩写为 LWF。前身为路德宗世界大会(the Lutheran World Convention),成立于 1923 年德国的爱森纳森、二次大战该组织发生危机,1947 年在瑞典的隆德重组,建立了 LWF、此后立即投入救济、教会间援助和学习等工作中。该组织对世界各国路德宗无立法权,其作用是:①共同向世界见证耶稣基督的福音是上帝拯救的力量;②促进世界各路德教会信仰的统一;③发展各国路德会的合作和友谊;④培养各路德会对合一运动的兴趣,并促进其参加;⑤支持各路德会投身于福音和传教事业中;⑥使路德会各派及团契作为一个整体,共同服务于人类的需要、社会和经济的正义事业和人权。

该总部在日内瓦,由主席团、理事会、秘书处组成。下设联络部、学习部、教会合作部、世界服务部等部门。主席团有主席一人,副主席四人。现任主席为德国的 J. 汉斯曼(Johannes Hanselman)。理事会会长为埃伦海姆(Carl—Gustav Von Ehrenheim)。总干事为 G. 斯塔尔塞特(Gunnar Staalsett)。

LWF 每 5—7 年举行一次会议,最近一次于 1990 年在巴西的库里蒂巴举行,据 1987 年统计,现有 105 个国家和地区的路德宗参加 LWF,成员达 5500 万。该组织世界性刊物有:《路德宗报导和文献》(Lutheran Reports and Documentation)、《LWF 信息》(LWF Information),用德、法、英三种文字出版。

(七)世界归正宗(长老宗和公理宗)联盟(World Alliance of Reformed Churches (Presbyterian and Congregational))缩写为 WARC。成立于 1970 年肯尼亚的内罗毕,由前“世界归正宗教会

联盟”(World Alliance of Reformed Churches)和前“国际公理宗联合会”(International Congregational Council)合并而成。该联盟旨在加强这几大加尔文宗各派间的合作、友谊及相互学习,现有76个国家中的169个教会参加,共有成员约7000万,总部设在日内瓦。WARC每五年召开一次全会,最近一次于1989年召开。每两次大会间由执行委员会行使日常工作,它每年召开一次会议。执行委员会有主席一人、付主席三人、各部门首领及15名成员组成。现任主席为A. 贝赛克(Allan Boesak),总干事为M. 奥普赛斯凯(Milan Opocensky),理事长为J. 罗奇特(Jean F. Rochette),北美代理秘书为M. 布朗(Margrethe Brown)。WARC与世界基督教联合会保持密切联系。如今在联盟内部建立了一些地区性组织,已建立的有欧洲、加勒比海和北美、拉美等地区联合会。

(8)国际公理宗联谊会(International Congregational Fellowship),缩写为ICF。是一个自愿的协会组织,于1975年在美国克里斯莱赫斯特(Chrislehurst)举行首次世界公理宗会议。其前身是1891年在伦敦建立、并于1966年归入世界归正宗教会联盟的“国际公理宗联合会”。现已有52个国家公理宗团体或个人参加ICF。总部在美国的哈罗·黑(Harrow Hai)。其作用是通过出版物、新闻媒介、访问、交流等使各国公理会相互沟通;组织研究教义、宗教活动、向世界作见证的方法;加强彼此间合作和对需要者的帮助;坚决捍卫宗教自由及上帝赋予人的其它权利;举办各地区和世界性的福音会议;促进公理会间的协商和合作。ICF成立至今已召开数次会议,最近一次是1993年在加州举行。现有两名主席:J. 特拉维尔(John Travell)和D. 沃德(Donald Ward)。下设英国、北美、太平洋和澳大利亚、中南美洲、非洲和中欧等地区秘书处。

(9)门徒派普世合一协商会(Disciples Ecumenical Consultative Council),缩写为DECC,是基督门徒会国际性组织,建于1975年。旨在:加强门徒派各组织间及同其它教会间的友谊;通过

神学研究、教会联合会议和对话、联合作见证及开展活动促进基督教合一运动；促进门徒派在世界、全国和地方各级的普世合一活动；指派代表出席各类普世会议，包括世界基督教联合会、罗马天主教及其它教会的世界性会议。参加 DECC 的成员国现有阿根廷、澳大利亚、加拿大、英国、爱尔兰、牙买加、墨西哥、新西兰、巴拉圭、波多黎各、南非、美国、瓦努阿图和扎伊尔。现主席为 T. 班克斯 (Trevor Banks)，秘书长为 P. 克劳 (Paul Crow)，另有四名顾问委员会成员。

(十)、基督会世界大会 (World Convention of Churches of Christ)，成立于 1930 年华盛顿。现主要由门徒派中的自由派“基督教教会/基督会”中的各派联合组成，其宗旨是以新约为基础，促进全世界基督徒的合作、各教会的联合，使之充分显示主耶稣基督中的各教会的统一性。总部在德克萨斯的理查森，通常每四年举行一次会议，最近一次在 1992 年 8 月在加州长滩召开。现主席为 H. 沃特金斯 (Harold Watkins)，首席付主席为 D. 布莱克 (Donald Black) 夫人。总干事为 A. 李 (Allan Lee)。

(11)世界循道宗联合会 (World Methodist Council)。原名“普世循道宗大会” (The Ecumenical Methodist Conference)，创建于 1881 年伦敦，每十年举行一次大会。1951 年在牛津召开的会议中决定改为现名，并决定每五年举行一次大会。其宗旨是克服种族、肤色、民族、语言等障碍，增进循道宗信徒间友谊，促进循道宗各派参加普世合一运动，进一步统一各派的神学及道德标准，充分利用该宗各派资源，开展世界传教活动、对青少年进行基督教教育、救济帮助受压迫的基督徒少数派，促进与其它基督教团契的合作、促成本宗各派的联合以及平信徒与教牧人员间的互相交流……。现今世界 90 多个国家的 64 个不同循道宗派别参加该联合会，成员达 2514 多万人，影响面达 5400 多万。

该组织设有执行委员会、常务委员会、秘书处、理事会等、执行

委员会主席为 L. 英马西 (Lani Imathin) 主教。秘书长为 J. 海尔 (Joe Hale)。

(12) 联谊会 (贵格会) 世界协商会 (Friends World Committee for Consultation) 缩写为 FWCC, 创建于 1937 年, 自开初就形成了美国分会和欧洲分会。1971 年建立非洲分会。1974 年 FWCC 在北美、中美、南美和加勒比海地区采用了美洲分会“这一名称, 1985 年又建立了西亚太平洋分会。FWCC 是这些分会集合名称。FWCC 无统一宗旨, 由各分会根据各地区情况而定, 最大的美洲分会“宗旨是: ①通过互访、研究及各类会议分享灵性经验、促进联谊会灵性生活; ②帮助信徒更好理解其负有的世界使命; ③增进不同文化的联谊会信徒间的了解和对世界的共识; ④促进本派间及基督教各派和其它宗教间的理解, 把贵格会特殊信息传达给其它人; ⑤保持并发扬贵格会对世界事务作的贡献。

美洲分会总部设在费城

(13)、门诺派世界联盟 (Mennonite World Conference), 缩写为 MWC, 创建于 1925 年瑞士巴塞尔。初时为很小的组织、现已有成员 80 万, 世界绝大多数门诺派均参加, 宗旨是加强门诺派信徒间的联系、友谊, 给予便利。一般每六年举行一次会议, 最近一次于 1990 年 7 月在加拿大曼尼托巴的温尼举行。现主席为 R. 本德 (Ross Bender), 执行秘书为 P. 克雷比尔 (Paul Kraybill)。

(14)、五旬节世界大会 (Pentecostal World Conference), 创建于 1947 年瑞士苏黎世。是非立法性机构。目的是为五旬节各派信徒提供交流思想和信息的讲台, 增进友谊和相互了解。每三年举行一次会议、至今已举行了 15 次会议, 最近一次在巴西举行, 两次会议之间由上届会议选举出 25 名成员组成“世界会议顾问委员会” (the World Conference Advisory Committee) 负责筹备下届会议。上届大会主席为 R. 汉斯 (Ray Hughes), 秘书长为 J. 佐夫、(Jakob Zopfi)。该组织出版季刊《世界五旬节》(World Pentecost)。

[附]:灵恩运动(新灵恩复兴运动)(Charismatic Movement)

灵恩运动以新教五旬节派(又称圣灵降灵派)各派为主,20世纪60年代后天主教和圣公会等派中也有部分人参加。该运动最早生于19世纪末、20世纪初的美国。一般以1906年洛杉矶的Azusa街黑人教堂为五旬节派的摇篮。该派强调成圣、灵洗、灵疗、讲方言。60年代形成新的灵恩复兴运动,即新五旬节派运动,不再强调灵疗,注重福音布道活动、对政治事务也较以前关心,并强调灵恩派各派间的合作。五旬节世界大会即是该派的世界性联合组织(见上)。参加的主要教派有神召会(the Assembly of God)、基督上帝会 Church of God in Christ)、上帝会 Church of God)、五旬节成圣教会(the Pentecostal Holiness Church)、国际四方福音会(International Church of the Foursquare Gospel)、联合五旬节国际教会(United Pentecostal Church International)等等。这一运动参加者众多。仅美国一国上述六大派就有720万信徒,加上其它较小的灵恩派以及天主教和圣公会内的该派信徒,总数达数百万。

(15)、世界福音派联谊会(World Evangelical Fellowship)。建立于1951年荷兰。前身为1846年在美国建立的福音联盟(The Evangelical Alliance)。该联谊会是由各国全国性的以及区域性的福音派教会自愿组成的国际性联盟,旨在通过它们鼓励、促进、帮助各地方教会提高对圣经的认识,发展基督教。现参加该组织的区域性组织有:“非洲和马达加斯加福音联盟”、“加勒比海福音联盟”、“亚洲福音联盟”、“欧洲福音联盟”,全国性的组织有世界57个国家的福音派联盟、在此不一一列出。其国际组织的总部设在新加坡。欧洲办公室在比利时的布鲁塞尔;北美洲办公室在美国伊利诺斯州的惠顿。现任国际理事为D. 霍华德(David Howard);执行委员会由10人组成,主席为T. 阿德亚莫(To Kunboh adeyemo)。主要出版物有月刊《福音派世界》(Evangelical World)、季刊《福音派神学评论》(Evangelical Review of Theology)。

〔附〕：福音运动(新福音运动)(Evangelical Movement)

该运动在 18、19 世纪由欧美新教发起又称奋兴布道运动,美国则称大觉醒运动。参加者强调圣经的绝对权威、个人内心的皈依和虔诚、相信人都有罪性,唯靠基督才能得救,积极向人传福音,反对神职人员特权,主张简化礼仪,在该运动推动下,19 世纪的欧美形成许多跨教派的“圣经会”或“传教会”,向非基督教地区传福音。美国在南北战争(1861—65)之后建立了,由新教各派参加的“福音派联盟”。19 世纪末、20 世纪初因新教内部自由派和基要派斗争尖锐,“联盟”解体。20 世纪 40 年代,部分温和基要派人士修正了老基要派对圣经完全从字面上理解及其反科学、反理性主义、反现代社会的僵硬态度,形成了新福音派。他们联合了全美 50 多个保守派组织成立了美国“全国福音派协会”,并于第二年发表信仰声明。40 年代末,比利·格雷厄姆(中文名葛培理)任该派领导。在他推动下新福音运动不仅在全美国,而且在全世界迅速发展。1966 年世界福音派在西柏林举行题为“一种族,一福音、一使命”的世界布道会议。1974 年在瑞士洛桑召开世界福音派大会,又称洛桑大会,主题为“全地当听主声”。1980 年和 1989 年又分别在帕塔亚和马尼拉召开世界福音派大会。在世界福音大会积极支持下,欧亚、非、南北美洲等地也先后召开洲基福音派会议。较有名的有 1968 年亚洲的新加坡会议;1969 年北美洲的明尼阿波利斯会议;1969 年南美洲的波哥大会议;1971 年欧洲的阿姆斯特丹会议等。今天福音派在全世界已形成一股巨大势力,它包括灵恩派,温和保守派、新基要派等各派大批保守派信徒,甚至还有不少属自由派和中间派的一些新教组织内思想较保守的信徒。大体而言,福音派对社会问题看法较保守,但其左翼对某些社会问题看法接近自由派。

(16)、国际基督徒教会联合会(International Council Of Christian Churches)。缩写为 ICCC,创建于 1948 年,属新教最保守的基要派组织,由强调圣经为绝对真理的各教派组成,旨在加强

世界各国保守的福音派友谊,鼓励其成员绝对忠于圣经,复兴“圣经的基督教会”,“力图唤醒基督徒认清现代主义的危险,并号召他们统一思想,努力抵制无宗教信仰的现代主义,反对与现代主义作妥协”。总部在美国新泽西州的科林斯伍德(Collingswood)。每三年召开一次会议,最近一次于1990年在加拿大温哥华举行。

[附]:基要派(Fundamentalists)及新宗教右派(The New Religious Right)

基要派是基督教新教福音派中最保守的一支。产生于19世纪末的美国,是反现代派的产物。1895年美国一些保守派新教徒为反对进化论和现代主义对基督教信仰的冲击在尼亚加拉城召开圣经研讨会,提出基要主义的五要点,即坚信:①圣经无谬误;②耶稣为童女马利亚所生;③基督为人类代死赎罪;④耶稣复活升天;⑤耶稣行神迹。1909年这些保守派又出版12卷的小册子,名为《基本要道》,在欧美广为流传。1920年,保守派人士C. L. 劳斯首创“基要派”一词。该派在20年代的浸礼会和长老会中发展迅速。1925年美国田纳西州爆发著名的“施科普斯猴子案”,起因是该州对中学教师施科普斯教授学生进化论一事进行指控,由此爆发了全美自由派和基要派大论战,最后自由派得胜。30年代基要派失去人心。40年代基要派中的温和派另建新福音派,使该派更为萧条。到70年代末期,该派在福尔韦尔领导下,与政治密切结合,反对60年代以来因性解放、反文化思潮等造成美国传统道德的丧失,形成了“道德多数派”,即新宗教右派。1981年福尔韦尔发表《基要派现象》一书,系统阐述新宗教右派的纲领:在政治上支持美国实施强权政治、军国主义、反共政策,鼓吹自由竞争,反对搞福利国家;在伦理道德方面,则要求恢复传统基督教道德,反对妇女平等权利修正案、堕胎法案和同性恋的权利,并要求恢复公立学校的祈祷、传统家庭模式和“基督教的美国”。该派不以具体教派划线,唯以观点划线。他们反对基要派的不宽容、绝对主义和对社会不关心,由此

引起老基要派不满而分裂。1988年福尔韦尔为“道德多数派”改名为“自由联盟”以吸引更多参加。80年代该派鼎盛时期信徒达4000万。此后因该派中一些电视布道丑闻百出,失去相当群众。

(17)、国际圣经学会(International Bible Society),创建于1890年的纽约,初时为小团体,主要向该市旅馆、医院、监狱、移民和外航船只散发圣经。经过多年努力和发展,现已成为实力雄厚的国际组织。每年出版430种文字的圣经或单行本,由几十个福音派组织分送到世界六大洲。这些圣经均由美国基督徒捐赠,圣经学会的圣经在美国则按成本售给各地方福音派教会使用,近年来该学会正组织100多名福音派圣经学者翻译现代国际译本圣经。该学会宗旨是通过翻译、出版、分发圣经,为教会广传福音,使世界相信耶稣基督能使人得救,具体做法:①帮助翻译出版圣经新译本,尤其是帮助“威克利夫圣经译本”、“新部族传教会”(New Tribes Mission)和其它组织从事这项工作;②向一些圣经受限制,但福音事业正在兴起的地区,如东欧、亚洲等地提供圣经;③支持用圣经向全世界传福音的计划,例如支持葛培理、路易斯·帕劳(Luis Palau)十字军布道和美国校国传教工作,为他们提供圣经,并向非洲公立学校赠送圣经;④按低价或成本价把圣经销售给个人、教学或组织,诸如为军队提供圣经,供其礼拜和传福音之用,并通过开办各种传福音研讨班,帮助信徒有效地使用圣经。

该学会是非赢利的独立组织,其成员有些属于“福音派筹资委员会”(The Evangelical Council for Financial Accountability)、或属于“全国福音派协会”(The National Association Of Evangelicals)、“福音派外方传教会”(The Evangelical Foreign Missions Association)等。

该组织总部设在美国科罗拉多斯普林斯,有董事会、主席团、发展部和纽约圣经协会几部分组成。董事长为斯坦利·奥托森(Stanley Ottoson);主席团有主席一人,付主席三人。现任主席为

詹姆斯·鲍威尔(James Powll)。出版刊物为《信仰杂刊》，内容是每年出版的圣经类目。

(18)联合圣经学会(United Bible Societies)，缩写为 UBS，创立于 1946 年，当时由 16 个圣经学会参加，目的是相互支持和合作，以便有效地增加翻译、出版、销售圣经。经多年发展、现已成为由世界各国各地区圣经协会组成的联营组织。如今有 78 个国家级圣经学会和 32 个圣经学会的全国性办公室参加，其工作遍布 180 多个国家、地区和殖民地。它的计划、政策的制订、财政和在世界各地工作均通过国家和地区的代表靠“世界服务基金”(World Service Budget)运作，该基金目前每年约 3700 万美金。现有四个地区的分学会：非洲、亚太、美洲、欧洲，共同从事这项工作。每年对圣经译者、出版人员和推销人员从事教育培训工作，以便有效地、经济地出版圣经；并用各种新方法发行圣经，尤其是在教会成员中开设培训班、制订“新读者计划”，发行适合不同程度人们所需的各种译本和版本的圣经。该协会还经常派代表出席世界性和地区性的教派间会议，听取意见和需求，必要时为急需圣经的地区提供帮助。UBS 至少每 8 年召开一次会议。总干事办公室设在英国雷丁。现任主席为爱德华·洛斯(Edward Lohse)。总干事为辛洛·里戈斯(Cinlo Rigos)。出版刊物有：半月刊《联合圣经学会公报》(United Bible Societies Bulletin)；季刊《圣经译者》(The Bible Translator)；十日刊《圣经发行者》(The Bible Distributor)；月刊《Nouvelles Bibliques》、《Noticiero Mundial》以及祈祷小册子。

(19)、世界基督教男青年会联盟(World Alliance of young Mens Christian Associations)，缩写为 World Alliance of YMCA。1855 年在巴黎举行第一次会议，制订了“巴黎准则”(Paris Basis)作为该联盟的基础；“YMCA”谋求联合一切按圣经教导把基督视为其上帝和救主、愿把他的教诲作为自己的信仰和生活准则的青年，并将努力在青年人中发展上帝之国，“任何其它方面的不同观

点(尽管自己认为很重要),都不应该妨碍组织成员和该世界联盟的关系”。早年无专职人员,直到 1878 年才建立了固定的办公室、并任命了第一任总干事。现总部在日内瓦,由全世界 72 个国家的全国性基督教男青年会和 23 个尚没形成全国性组织的基督教男青年会参加。该组织推动各国开展基督教青年运动,反之这又促进形成 YMCA 全国性组织。该世界联盟权力机构是世界基督教男青年会理事会。理事会每三年召开一次会议,决定联盟进一步政策和计划,并选举执行委员。该组织注意加强国际运动的合作,并努力推进国际运动,它不仅与新教各教会和其它基督教派加强合作,还在联合国及其下属机构中派有代表。本届主席为 A. 瓦西拉奎(Alejandro Vassilagui);总干事为李素明(音)(Lee soo—Min)。

(20)、世界基督教女青年会联盟(World Young Women's Christian Association),缩写为 The World YWCA。由英、美、挪威、瑞典四国基督教女青年会于 1894 年首先联合创建。以后逐渐发展壮大,先是由新教各派女青年会参加,次后罗马天主教和东正教的女青年组织及个人也参加。今天采用的是 1955 年通过的宪章,其宗旨是促进世界各国基督教女青年会经验交流,共享资源;帮助下层各组织壮大领导力量、发展其计划;开拓新领域,并推进工作,以满足需要;就世界共同关心的问题,加强与世界其它运动和国际间组织的合作;努力改善人类社会的经济条件、为基本的人权和全体人民、为国际间的理解而工作;在紧急时刻,要按基督教原则,而不是从宗教、社会、政治、民族、种族出发,去从事国际人道主义的救援工作。

该联盟现有 88 个国家参加,它们本着自立更生原则发展对妇女的培训教育工作,为投入与社会经济等有关的各项活动和研究中,并与其它国际组织合作从事难民救济工作等。其权力机构是 YWCA 理事会,由各国的全国性 YWCA 机构派代表参加。每四年举行一次会议。执行委员会由 20 名来自世界各地的妇女组成,每

年召开一次会议。国际总部设在日内瓦，现主席为朱厄尔·格雷厄姆(Jewel Graham)；总干事为伊莱恩·H·斯蒂尔(Elaine H. Steel)。

(21)、世界学生基督徒联盟(World Student Christian Federation)，缩写为WSCF。由基督教学生运动领袖，其中尤以约翰·穆德(John Mott)等人于1895年创立。现参加者有90多个国家，包括大、中学校学生、研究生、学术界人士。1968年在荷兰赫尔辛格大会上决定将该组织地区化，按洲分为六大地区。自成立至今已召开过30次全体代表大会；最近一次在1990年召开。一般会议议题均与世界形势和问题密切结合，如1981年讨论教育、人权、神学、合一运动、妇女等问题，1986年则讨论和平与正义等问题。出版物在1968年之前是季刊《学生世界》(Student World)，地区化后由地区性杂志《WSCF杂志》(WSCF Journal)和季刊《联合新闻》(Federation News)所取代。现地区间办公室设在瑞士大萨康内克斯。合作总干事为曼纽·昆坦罗(Manuel Quintero)、克里斯丁·莱杰(Christine Ledger)；主席为P、M、波洛塞(P. M Poulse)主教。

(22)、世界基督教勉励会联盟(World's Christian Endeavor Union)。勉励会第一个会社创建于1881年美国缅因州的波特兰，之后在美国迅速形成耶稣基督追随者的一场运动。到1895年发展为世界性运动，并在波士顿组建了世界基督教勉励会联盟。勉励会本身是附属於各地方教会内的小组，其目的是协助牧师引导青年(包括儿童)接受耶稣基督为其救主，把他们带入教会内，培训他们为基督及其事业服务，通过各种为上帝和人类的服务工作使本身得救。这些会社的神学、活动等均由各地方教会决定。大部分国家内，它们均为不同年龄的人组织不同活动，分发不同材料。目前世界勉励会联盟已在78个国家的93个不同的基督教团契中活动，成员达200万。世界性代表大会每四年举行一次，是该联盟的权力

机构；下设理事会，每年召开一次会议；另有执行委员会，随时可召开会议。最近一次世界性大会于1990年在英国考文垂的Warwick大学召开。所有工作人员均兼职，无薪金。绝大多数工作是志愿服务。总部在美国俄克拉荷马州的哥伦布。大会主席为康拉德·布兰特(Konrad Brandt)；理事为菲利斯·梅多斯(Phyllis Meadows)；总干事为大卫·杰克逊(David Jackson)。

(23)、世界基督教联络协会(World Association for Christian Communication)缩写为WACC，是为各国教会和其它团体提供宣传基督教人生及价值观传播媒介的专业性服务机构。目前为50多个国家的教会服务。每年花费300万美元，播放100多套节目，其中大部分向发展中国家播放。此外还提供各种管理、计划和合作的专业性服务。基金来自各教会和发展的机构中。WACC通过培训、学习、讨论、交换信息等帮助这些国家和组织改进通讯技术。现今有240多个教会，包括新教、天主教、东正教各派及一些在俗组织参加，此外还有300多名个人参加。目前已成立了亚洲、非洲、拉美一加勒比海、中东、太平洋等七个地区的区域联盟。总部设在伦敦。现今领导有：主席为威廉·福里(William Fore)、付主席N. 姆温达姆赛克(Nancy Mwendamseke)，总干事为J. 波尔沃温达格多(Judo Poeowidagdo)，理事I. 麦克尼尔(Ian McNeill)。此外还有7名各地区联盟主席。

出版物有季刊《传播媒介发展》(Media Development)，及每年十期的《行动新闻》(Action Newsletter)。

(24)、救世军(Salvation Army)基督教新教派别之一。由英人威廉·布斯于1865年在伦敦创立。初时属循道会，因对循道会不深入穷苦人中布道不满而脱离它，成立独立的一派。该派十分强调向穷人传福音和从事慈善事业，常在露天奏军乐布道，号召济贫。教派按军队编制，最高首领称“总司令”，下设将，校，尉三级“军官”，信徒称“兵士”。总司令部设在伦敦，按世界地域划分“军分

区”，美国就有 4 个“军区”。入会者均需在该派信仰声明《战争条款》中签字，要承认《圣经》，服从命令，积极投力于为穷人的社会服务工作中。近一二十年该派信徒在全世界有所下降，现有信徒 143 万。但在美国近些年来信徒有所增加，成为该派的主力所在地。

(25)、一位论—普教会(Unitarian Universalist Association)

北美最有影响的自由派教会组织。其思想渊源属新教，但现信徒均不承认该派属基督教。它是由原来的“一位论派”和“普教会”两派于 1961 年合并而成。“一位论派”原产生于 16 世纪，由意大利人索齐尼叔侄创立，否定上帝的三位一体性，主张上帝一位论，强调耶稣的人性，提倡人的理性和自由意志。17 世纪该派在欧洲备受迫害而不得不转入地下。1785 年美国波士顿的一所“国王主教制教堂”牧师深受理性主义影响，把该堂变成北美第一位论派教堂。这一行动很快得到波士顿一批公理会教堂的响应，形成一批一位论派教堂。1819 年召开全美一位论派会议。1925 年建立美国一位论派协会。此后美国一直成为该派的中心，波士顿则是中心的中心。“普教会”原由英国牧师雷利首创于伦敦。1770 年由英国牧师墨累传入美国，并于 1779 年在麻省格洛斯特建起第一所教堂。该派也反对三位一体说，不相信恶人死后进地狱，强调上帝是全善的，基督救赎全人类，一位论派和普教会在历史发展过程中日趋理性化，多元化，观点无多大区别，最终合并为一派。现该派十分强调人的固有价值 and 尊严，强调人类的正义、平等和爱，积极为争取社会民主自由，公义和世界和平而奋斗。该派十分重视教育。信徒文化层次都较高。1991 年统计美国约有 18.2 万信徒，分布在一千多所教堂中。其组织形式为公理制，各教堂独立自主。

(26)、耶和華见证会(Jehovah's Witness)属基督教传统的教会。1881 年由拉塞尔创立于美国。初时称“守望楼圣经与传单会”，1931 年改为今称。该派主要特点是挨门挨户传教。每个信徒都有义务传教。此派属前千禧年派，强烈相信耶稣基督很快复临，将一

绝非该派信徒杀死，在地球上重建新天新地。信徒拒服兵役，拒绝接受输血，也不向政府和国旗表示尊敬，认为这些均违背圣经教导，该派以往主要集中在美国和北欧，近一二十年来在全世界发展迅速，现遍布 210 个国家和地区，信徒共达 440 万。现美国每年就培训 6000 多人去国外传教。总部设在纽约布鲁克林，拥有现代化印刷厂，自 1920 年至今至少用 176 种文字出版了 10 亿本以上的《圣经》或单行本。官方杂志为《守望楼》，每期发行量达 1360 多万册。此外《觉醒》和《守望楼与基督临在通报》两刊物发行量也极大。

(27)、基督教科学派(Christian Science)

属基督教传统的教派。由玛丽·贝克·艾娣于 1879 年正式创建于波士顿。该派相信世界万物均是假像，唯有上帝是真实的；人们只要正确认识上帝就能战胜一切疾病、痛苦、邪恶和困惑。因此该派信徒有病均不找医生求治，而是请本派内的“实践师”（他们的“医生”）祈祷或靠本人祈祷。相信《圣经》，但艾娣所作的《科学和健康与〈圣经〉关键》一书视为该派最重要的教科书。她所制订的《母教会守则》为指导该派日常事务的指导书和宪章。现该派已发展到 68 个国家和地区，主要集中在英语和德语国家，近二三十年来在美国信徒有所减少，但在非洲等地有所增加。该派总部在美国波士顿基督教科学派母教会。母教会拥有现代化出版机构，出版《基督教科学箴言报》、《世界箴言》、《基督教科学哨兵》、《基督教科学杂志》、《基督教科学先驱》、《基督教科学季刊》等报刊杂志以及艾娣所著各类著作。

(28)、摩门教(耶稣基督后期圣徒会)(Mormon; Church of Jesus Christ of Latter-day Saints)

属基督教传统的宗教。由美国人约瑟夫·史密斯于 1830 年创建于纽约州西部。该派将《摩门经》与《圣经》并列为其重要经典，故正统基督教徒不承认其为基督教。创建后在美国受新教徒排挤。1844 年史密斯被暴民打死，教派分裂。该派大部分信徒追随杨伯

翰于1847年西迁犹大州，建立摩门教独立王国，实施一夫多妻制。1890年其第四任首领（先知）伍德拉夫迫于美国政府和民众的压力取消一夫多妻制。自1890年至今该派经历了①摆脱自我隔离、走向美国社会；②与美国文化相适应和融合；③向美国各地和世界各地传教的三个阶段。近几十年来该派在全世界发展迅速，据1989年统计，全世界有该派信徒700多万，总部设在美国犹大州盐湖城。其最高首领称“先知”，为终身制。他及另外两名顾问组成“主席团”，下设12人组成的使徒会议，再下面是一个由70人组成的“七十子人团”分管各地域（Area）、地区（Region）、站（Stakes）及点（Wards）的工作。最基层的教会组织称点（Wards）。摩门教信徒有良好的生活习惯，戒绝烟、酒和一切含有咖啡因的饮料，如咖啡、可乐、茶叶等。

（29）、统一教会（Unification Church）又称世界基督教统一圣灵协会（Holy Spirit Association for Unification Of World Christianity）。基督教新教变种，属新兴宗教。由韩国人文鲜明于1954年创立于韩国。50年代后文氏抵美，积极宣传前千禧年思想，预言1967年世界末日来临。预言失败后调整教义，自称耶稣基督的再世，要按上帝意愿将受魔鬼诱惑而堕落的人类恢复其身心完善，实现人与世界及大自然的和谐与统一，恢复上帝与人的父子关系。新入教者必须过几年集体生活，清除外界带来的一切“有毒思想”，认文氏夫妇为其“真正父母”，服从其领导，必要时需与亲生父母脱离关系，并将部分家产交付该派。信徒婚姻由文氏及助手根据照片匹配，并要经其祝福，方能组成“无罪家庭”，以便生育“完善之子”。文氏曾鼓励信徒可采用任何手段募集资金，使该派实力雄厚，在世界各地开办许多工厂、银行、商店等。现号称信徒有300万，遍布世界131个国家与地区，其中日本有44万。总部设在美国加州。

第八节 印度教组织

印度教大斋会(印度教大会)

Sāratiya Hindu Mahasabha

世界著名印度教组织。1923年由洛·提拉克(Lokmanya Tilak)创建。宗旨:组织全国性印度教徒联盟,帮助在宗教动乱中受难的印度教徒,使被迫信仰伊斯兰教者重新回到印度教内,推广印地语,宣扬印度教节日,并主张把印度建成坚持印度教传统精神的国家。该会主要理论家是沙瓦迦尔(1883—1966)。其势力主要在旁遮普、中央邦和孟买。近几十年业,随着印度人移居世界,印度教传入西欧、北美、大洋洲、非洲东部、东南亚地区,该会已开始在上述地区拓展。

罗摩克里希纳教会

Ramakrishna Mission

著名印度教国际组织,1897年由罗摩克里希纳的门徒、著名印度教哲学家、政治家辨喜创建。宗旨:宣传罗摩克里希纳遗训,提高群众的精神文化和物质福利;与印度其他宗教建立友谊,实现“人类宗教”的理想,并以此实现“普遍的爱”和“美好的生活”。该会还主张:最高神无所不在,既存在于每个人心中,也存在于各种宗教中。一切宗教都是真的、和善的、平等的,因此每个人都应信教。此外,通过个人心灵的自我修炼可以导致最终的“精神完善”。该会总部设在加尔各答,在印度和世界各大洲几十个国家设有900多个活动中心和道院。在国内亦设有80多个活动中心,50余座道院,若干大学、学院和研究机构,并定期出版刊物,发行书刊。

参考文献：

《马克思主义百科要览》 廖盖隆等主编 人民日报出版社
1993 年版

《中国大百科全书·宗教卷》 中国大百科全书出版社 1988
年第 1 版

《宗教学通论》 吕大吉主编 中国社会科学出版社 1989 第
1 版

《宗教工作基础知识》 王作安主编 中国旅游出版社 1991
年第 1 版

《中国的著名寺庙宫观与教堂》 余桂之 商务印书馆 1991
年第 1 版

《世界宗教研究》(季刊) 1980—1993 年各期

《世界宗教资料》(季刊) 1980—1993 年各期

《周恩来统一战线文选》 人民出版社 1984 年第 1 版

《统一战线问题与民族问题》 人民出版社 1981 年第 1 版

《中国社会主义时期的宗教问题》 罗竹风主编 上海社会科
学出版社

《进一步贯彻宗教信仰自由政策刍见》 丁光训 《宗教》1984
年 3 月号

《建立具有中国特色的宗教学理论体系》 罗竹风 《宗教》
1984 年 3 月号

《我国社会主义时期宗教问题的研究》 肖志恬 《宗教》1984
年 3 月号

《青年马克思的宗教批判观点与费尔巴哈宗教批判观点的区
别》 《宗教》1984 年 3 月号

《历史上的鸦片论》 贡羽 《宗教》 1984 年 3 月号

《认真学习马克思主义的宗教理论和党的宗教政策》 江平
《红旗》1986年第9期

《关于宗教的两个理论问题》 曹伯言 《华东师范大学学报》
1984年第5期

《当代佛教》 杨曾文主编 东方出版社 1993年第1版

《西藏佛教发展史略》 王森 中国社会科学出版社 1987年
第1版

《佛教手册》 宽忍 中国文史出版社 1991年第1版

《佛教常识答问》 赵朴初 中国佛教协会出版 1983年第1
版

《中国佛教》(一) 中国佛教协会编 知识出版社 1980年
第1版

《中国佛教》(二) 中国佛教协会编 知识出版社 1982年
第1版

《中国佛教》(三) 中国佛教协会编 知识出版社 1989年
第1版

《中国佛教》(四) 中国佛教协会编 知识出版社 1989年
第1版

《道教答问》 朱越利著 华文出版社 1989年第1版

《道经总论》 朱越利著 辽宁教育出版社 1991年第1版

《道教仪范》 闵智亭著 中国道教学院 1991年版

《当代中国道教》 李养正著 中国社会科学出版社 1993年
第1版

《伊斯兰教史》 金宜久主编 中国社会科学出版社 1990年
第1版

《伊斯兰教概论》 金宜久主编 青海人民出版社 1987年第
1版

《古兰经概述》 何兆国主编 宁夏人民出版社 1991年第1

版

《宁夏清真寺概况》 何兆国著 宁夏少数民族古籍整理出版
办公室 1992 年第 1 版

《宁夏伊斯兰教派概要》 勉维霖著 宁夏人民出版社 1981
年版

《回族史论稿》 杨怀中著 宁夏人民出版社 1991 年第 1 版

《西北伊斯兰教研究》 甘肃省民族研究所编 甘肃民族出版
社 1985 年第 1 版

《伊斯兰教文化面面观》 中国社会科学院世界宗教研究所伊
斯兰教研究室编 齐鲁书社 1991 年第 1 版

《伊斯兰教文化百问》 冯今源、铁国玺著 今日中国出版社
1989 年第 1 版

《伊斯兰教历史百问》 冯今源、沙秋真著 今日中国出版社
1989 年第 1 版

《陕西宗教工作手册》 张优民主编 陕西人民出版社 1992
年第 1 版

《中国穆斯林》(双月刊) 1981—1993 年各期

《中国天主教的过去与现在》 顾裕禄著 上海社会科学院出
版社 1989 年第 1 版

《天主教的教制、礼仪和节日》 朱世昌 《世界宗教研究》
1992 年第 1 期

《订正中国基督教团体调查录》 广学会 1950 年发行

《圣经蠡测》 文庸著 今日中国出版社

《基督教文化面面观》 中国社会科学院世界宗教研究所基督
教研究室编 齐鲁书社 1991 年第 1 版

《圣经鉴赏》 卓新平著 中国社会科学出版社 1992 年第 1
版

《中国基督教百年史》 汤清著 《道声神学教育丛书》 1987

年版

《中国大百科全书·民族卷》 中国大百科全书出版社 1986
年第1版

《中国各民族宗教与神话大词典》 学苑出版社 1990年第1
版

《中国少数民族宗教概览》 覃光广等编著 中央民族学院出
版社 1988年第1版

《香港天主教手册》 香港公教真理学会 1992年出版

《香港的宗教》 圣经研究中心、香港天主教社会传播处 1988
年出版

《香港中国回教协会四十周年指导》 香港中国回教协会
1989年出版

《各国宗教概况》 中国社会科学出版社 1982年第1版

《世界宗教与宗教学》 卓新平著 社会科学文献出版社
1992年第1版

《西亚·非洲》(双月刊) 1982—1992年各期

《亚太研究》(季刊) 1992年

《Yearbook of Denominations in the United States》,by F. S.
Mead,第九版,Abingdon Press,1990.

《Yearbook of American and Canadian Churches, 1990》,Ed.
by Constant H. Jacquet, Abingdon Press, 1990.

《The Encyclopedia of American Religious Experience》,Ed.
by Lippy and Williams, Charles Scribner's Sons, N. Y. 1988

《American Religions and Religion》,by Catherine Albanese,
Wadsworth Pub. Co., 1981.

宗教文化丛书

- | | |
|----------------|---------------|
| 中国禅宗思想历程 | 藏传佛教绘画艺术 |
| 中国天台宗思想历程 | 南传佛教绘画艺术 |
| 宋初天台佛学窥豹 | |
| 西藏佛教密宗 | 宗教人类学 |
| 西藏佛教诸派宗义 | 宗教社会学 |
| 佛教的起源 | 宗教心理学 |
| 早期佛教与基督教 | 宗教民俗学 |
| 中国佛教文学 | 宗教艺术论 |
| 宋词与佛道思想 | 宗教生活论 |
| 弘一大师传 | 世界宗教中的神秘主义 |
| 学箭悟禅录 | 宗教与巫术——公众信仰 |
| 通向禅之路 | 的政治学 |
| 三千大千世界 | |
| ——佛教宇宙观对话录 | 新约导读 |
| 天竺智慧·华夏哲思 | 圣经蠡测 |
| ——《心经》《肇论》今译今注 | 伊斯兰思想历程 |
| 坚不可摧·智慧之舟 | 宗教改革与西方近代社会思潮 |
| ——《金刚经》今译今注 | 宗教与日本现代化 |
| 大居士谈话录 | 宗教与东南亚现代化 |
| ——《维摩诘经》今译今注 | 宗教与美国现代社会 |
| 汉传佛教绘画艺术 | 当代国际宗教知识实用辞典 |

宗教文化丛书

佛教历史百问

佛教文化百问

佛教艺术百问

佛教哲学百问

佛教典籍百问

佛教仪礼百问

佛教气功百问

佛教禅宗百问

佛教密宗百问

禅诗百首今译

禅门公案百篇

印度宗教哲学百问

道教历史百问

道教文化百问

道教艺术百问

道教哲学百问

道教典籍百问

道教仪礼百问

道教气功百问

基督教知识百问

基督教文化百问

基督教艺术百问

基督教哲学百问

基督教典籍百问

基督教仪礼百问

基督教圣经百问

伊斯兰教历史百问

伊斯兰教文化百问

伊斯兰教艺术百问

伊斯兰教哲学百问

伊斯兰教典籍百问

伊斯兰教仪礼百问

伊斯兰教古兰经百问

上列丛书正在陆续出版，欲购者可与《宗教文化丛书》
编委会联系（北京市海淀区西三环北路12号·中国现代文
学馆·北京幽州书院，邮政编码100081）