

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界古代后期宗教史

e-BOOK
内部资料 非卖品

内容简介

本书以公元前后的 1500 年作为一个时段,展示了一些古代国家宗教确立的历史地位,一些新的宗教粉墨登场、日益强大的历史画卷。马其顿托勒密王朝与罗马帝国的侵入和统治,给古老的埃及国家宗教带来了新的内容和形式。历史悠久的琐罗亚斯德教在一度受到重创之后,于罗马统治时期又重新活跃起来。婆罗门教在统治者的宽容善待之下,进一步完善和发展;古老的犹太教通过宗教经典《塔木德》,将自己的基本观念和礼仪定型化;产生于沙门思潮的佛教,在经历了艰难创业与多头发展之后,借助大帝国的强大国威向东南与西北方向传播,并形成了南传和北传两大佛教系统,其中佛教传入中国是佛教史上的重大事件;公元前后出现的基督教利用其得天独厚的政治、经济、文化条件,“一步到位”进入了世界宗教的行列;植根于中国古代文化的道教经过长时期的酝酿,此时从下层民众的民间教团、农民起义军逐渐分化变革,转化为官方宗教。古代后期的世界宗教以不同的宗教文化为中心瓜分着世界的版图,与后来的伊斯兰教一起大致奠定了各地区的文化传统和宗教面貌。

一、概述

公元前后的几百年里，无论在东方还是西方，都涌动着一股将政治制度与大区域经济相结合的潮流，以便对社会经济更大范围地实施管理。处于这样一个时代，只要有些实力的国家或城邦都争相获取对某一区域经济的控制权，在此过程中，与之相应的社会政治结构便出现在世界几大文明发源地的版图上。在西亚地区，有亚述——巴比伦君主国；称雄一时的波斯大帝国的版图曾东至印度河，南有埃及，西至小亚细亚；兴起于希腊北部的马其顿——希腊王国曾一度统治了横跨欧、亚、非三洲的广大地区。强大的罗马帝国在其鼎盛时期，北部边界曾达到现在的英国、德国、奥地利、匈牙利和罗马尼亚等地，东边达到西亚的幼发拉底河，南部包括非洲的埃及、苏丹北部、利比亚、突尼斯和阿尔及利亚等，西部则面临大西洋。在南亚次大陆，先后有摩揭陀王国，孔雀王朝，以及大月氏人的贵霜帝国统治着印度河与恒河流域的广大地区。在中国则继群雄逐鹿之后崛起了第一个封建制大帝国——秦王朝。

一般说来，各大帝国所关注的地区多是经济发达、交通便利的“走廊”地带，各实力强国争先恐后地争霸于这些地区，更加剧了这一时期和这些特殊地区的社会变迁与频繁的社会流动，从而使各民族之间在经济、政治和文化上的联系日益密切，这就为文化的交流与融合、比较与选择创造了一个良好的时机；而强权政治对于意识形态的统一控制，也把一些固有的地区性文化和民族性文化置于文化大冲撞的态势之中。

有些学者把这一时期称为“枢纽时代”，认为人类正是在这一时期通过精神的突破产生了人的存在的自觉，形成文化的整合并“固化”了各大文明的某些独具的特色。尽管某些人对此观点持保留态度，但这种说法确实抓住了这一时期人类精神文化发展的基本特点。无论是在交通便利地区“你方唱罢我登场”的颇富戏剧性的文化圈里，还是在印度、中国相对稳定的文化圈内，无论平民、思想家，还是统治者，在此颠沛流离之际，文化与社会重组之时，都不能不重新审视自己曾虔信的宗教信仰，把传统的意识形态对于世界的解释推向一个更为广阔的国家（政治）范围和文化范围。尽管这种“世界”在当时的人们心中不过是其所属帝国的有限范围，但帝国的出现以及帝国对于行政区域的重组，毕竟为人们认识世界打开了更为宏大的视野。

对宗教信仰徒来说，大帝国的迁徙变动，以及一些帝王将其强权扩大到全世界的行动，不仅仅使他们积累起新的社会历史经验，而且也使他们获得了依照此类形象从事宗教创作的新材料。神的观念开始以权力最大的帝王为榜样，一些原生性宗教的神灵或是上升为民族共同体中统摄诸神的至上神，或是如其信徒一样为其他宗教所吸收，沦为神性极有限的神灵。然而在“枢纽时代”问世的创生性宗教，从一开始就通过把自己的神灵定位于世界主宰的地位而使自己占居较高的地位。这股文化潮流汹涌澎湃，在其驱动下，诞生了融合多民族宗教信仰而又特色鲜明的基督教，孕育了阿拉伯半岛的伊斯兰教，改造着古代的佛教和犹太教，完善了中国的道教；同时，这股文化潮流又荡涤了许多不合乎时代需要且丧失民族载体的诸多原始的或古代的宗教。总之，这股文化潮流在改变许多民族命运的同时，也改变了许多古代宗教的命运。

公元前1千纪末期到公元1千纪中叶，是一些古代国家宗教确立历史地

位，一些新的世界宗教粉墨登场、日益强大的时期。

起源较早的琐罗亚斯德教、婆罗门教、犹太教等进一步完善自己的组织机构，跻身于世界宗教的行列；而起源于古代后期的佛教、耆那教、基督教、道教等，则从小到大，从弱到强迈步成为各帝国的国教，以其形形色色的主干和支脉绵延至今。虽然这些宗教大都是起源于某一特定民族及其国家的古代宗教，但基于社会关系、社会生活以及人的意识活动日趋复杂化，这些宗教都日益强调人们普遍关心的某些问题，诸如人世苦难的根由与解决办法，善与恶的来源、性质和结果，以及现实世界与彼岸世界的关系等。这不仅使它们在社会变动与文化重组的氛围中更加贴近民众，而且超越国家与民族的界线，具备了成为世界宗教的可能性。

在人类文明的发源地之一，尼罗河谷和尼罗河三角洲地区，马其顿托勒密王朝与罗马帝国的侵入和统治，给古老的埃及国家宗教带来了新的内容和形式。外族的君主取代了昔日法老王的神圣地位，成为国家宗教的崇拜中心和维护对象。托勒密王朝继承埃及法老的传统，实行笼罩着神光的君主专制，托勒密一世自居为神化的国王，鼓励臣民对自己的崇拜，并自号为“救主”。托勒密二世即位后，首先把已死的国王尊为神，下令全国进行崇拜，在神庙中为国王和王后安排了特殊的礼拜仪式。在宗教观念和行为上，埃及的祭司们虽然深受希腊和罗马的影响，但古老的埃及文化对希腊——罗马世界的影响更为巨大和深远，它的许多神话传说与宗教观念都在基督教中得到保存和发展，并构成基督教神学和习俗的某些重要因素。

历史悠久的琐罗亚斯德教是波斯文化的重要组成部分。它流行于古代波斯（今伊朗）及中亚等地，在波斯进入希腊化时期并一度受到沉重打击之后，在罗马统治时期又重新活跃起来。琐罗亚斯德教的诸神之一米特拉神（太阳神），曾一度成为地中海地区普遍信仰的对象。在3世纪波斯萨珊王朝创建后，琐罗亚斯德教盛行于中亚各地，并取得了国教的地位。琐罗亚斯德教在公元1千纪中叶传入中国，其崇拜之神在南北朝时期被称为火祆神，曾得到北魏、北齐、北周、南梁等朝统治阶级的支持，其教阶制在中国汉地演化成祀官制度。古代后期是琐罗亚斯德教重新振作、兴盛的时期，并对这一时期新生的世界性宗教（基督教与摩尼教）产生了重要影响，其善恶二元论对形成基督教的原罪论、尘世邪恶论、自由意识论、末世论和拯救论等，都有着密切的关系。

印度古代宗教之一的婆罗门教，在经过公元前150年前后的复古运动以后，曾一度衰落。这一时期佛教虽被确立为印度的主要宗教，但婆罗门教仍受到统治者的宽容善待，从而使之得以进一步完善和发展。在后来的几百年中，婆罗门教徒编写了许多文学作品，其哲学部派和宗教仪式也逐步完备。在4世纪笈多王朝崛起后，婆罗门教再度复兴，达到空前的繁荣，并在此前几百年积累的基础上完成了婆罗门教及后来的印度教的基本法规的编撰工作，不仅《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》形成标准的文本，而且婆罗门教的哲学也得以系统化。然而在此过程中，古老的婆罗门教嬗变为新婆罗门教（即印度教），从一个只属于某一特定地区之特权阶级的宗教，变为拥有众多信徒的属于全印度各民族的宗教。

古老的犹太教与以色列民族历史的天然联系，使得这一时期，即所谓犹太教的第二圣殿时期（公元前519—公元70年）后期到拉比犹太教时期（公元70—630年）前期的犹太教的生存和发展，受到以色列民族命运的深刻影

响。在第二圣殿时期充满战乱的6个世纪中，以色列遭受了巨大的民族灾难，社会生活发生了深刻变化，这一切都使作为民族标志与精神支柱的犹太教显得特别重要。犹太教通过宗教经典《塔木德》，将犹太教的基本观念和礼仪定型化。在公元70年圣殿再次被毁之后，犹太教徒虽然流离世界各地，但以色列民族却在与其他民族的交往中，不仅适应了社会生活的变化，而且通过保持其宗教特色而保持了其民族特色。与此同时，苦难的生活还在犹太人的心目中点燃了人们对弥赛亚（救世主）的强烈渴望，这种追求在犹太教中孕育出某些支派，其中一个支派演变成后来的基督教。

产生于沙门思潮的佛教，在经历了艰难创业与分头多极发展之后，借助大帝国的强大国威向东南与西北方向传播。在这一历史时期，佛教不仅出现重心的转移，而且其观念和组织结构也发生了重要的历史变化，形成了南传与北传二大佛教系统。一部分僧徒日益走向人世间，即使自身的生活世俗化，接纳俗家男女为信徒，同时积极参与社会现实生活。这种思潮从公元前1世纪到公元3世纪逐步成熟，汇集成统称为“大乘佛教”的北传教派。而被“大乘”教派贬为“小道”的部派佛教，也以其保持早期佛教戒律严谨和秩序井然的特点，被冠之以“小乘佛教”（南传教派），直到公元5世纪初，该教派在南亚地区一直占居主要地位。公元4—6世纪是佛教的黄金时代，在近乎孔雀王朝那样统一，经济文化相当强盛的笈多王朝时期，印度的对外交通继续扩大，为佛教的传播提供了极好机会，特别是大乘佛教，以其适应能力强，包容范围广，传播渠道多，发展速度快而得到迅速的传播与发展。在这一时期，佛教传入中国是佛教史上的重大事件。经过两汉的沉浮与变化，佛教于魏晋南北朝之际在中国生根开花，外来佛教的各种思潮和典籍以空前绝后的规模涌入内地，四大译经集团的出现，不仅是内地文士与民众主动吸纳新文化因素的产物，也是佛教依附中国传统文化（特别是儒家学说和民间信仰）的结果。然而与此同时，也引发了儒、释、道三家争夺主导地位的论战和斗争。

在历史较为久远的各个宗教于传统和现实间徘徊、抉择的时候，公元前后出现的基督教则利用其得天独厚的政治、经济、文化条件，“一步到位”——进入了世界宗教的行列。基督教起源于公元1世纪的巴勒斯坦，在罗马帝国后期流传于帝国全境。最初原是孕育在犹太教母体中的一个极端派。因其一神论的信仰、普世性的特点、强调以个人道德完善来获得神的拯救、简单易行、破除民族或氏族界限的宗教礼仪、无差别地对待一切信众的世界主义新面貌，很快就传播到地中海沿岸各国。在这一过程中，罗马帝国打破了过去的血缘关系和地域关系，把过去依附于氏族的个人变成孤立无助的“羔羊”状态，为基督教的产生提供了发展机会，罗马大帝国的文化大冲撞大融合也为基督教提供了文化土壤。而基督教本身也在其发展期间，经历了由被迫害、被宽容到成为国教的三个阶段而成熟起来。然而基督教在政治地位上升的同时，也无可奈何地陷入了分裂。在西罗马帝国灭亡之前，基督教内部已埋下由于自然地理环境、文化差异和政治因素干扰所形成的分裂种子。实际上，基督教从其诞生至今，始终处于不断完善、不断扬弃和孕育分歧、不断分化的张力之中。

在西方各族豪强左突右奔之际，世界文明发源地之一的中国却上演着军阀割据混战的悲壮戏剧。由秦汉建立起来的大一统政治经济局面被打破，三国鼎立，十六国动乱，南北朝分裂，历时400年之久。这种情况在一定程度上

上削弱了割据政府对意识形态的控制，从而使中国传统文化在延续（不像西方那样有较明显的断层）中有所创新，这也就为植根于中国古代文化的道教创造了完善自身的机遇。较之其他宗教，中国道教的前史特别长，而且是由不同信仰因素和不同阶层的人士的混合产物。道教的理论准备早于其组织准备，最初由“为道者”制作“神书”，而后发展为系统的神学体系；受道书影响的下层民众在民间形成最初的教团，进一步嬗变为政教合一的农民起义军。汉末黄巾起义军的失败引发道教内部的分化变革，葛洪、寇谦之、陆修静等人致力于道教适应封建制度和封建社会生活方式的改革，并取得一定的成就，促使作为民间宗教的道教转变为官方宗教。

在古代社会的条件下，一个地区、民族的文化往往是以宗教为其代表性特征的。一旦某个宗教成为国家化的或广而大之成为世界性的，那么围绕它也往往会形成一种国家范围的、民族范围的、乃至具有世界意义的文化。世界古代后期诸宗教的发展正是循着这样的规律，以不同的宗教文化为中心，在世界上形成不同的文化“板块”，待后来的伊斯兰教问世之后，大致奠定了世界各地区文化传统与宗教的基本格局。

二、古代各民族宗教的命运

经过公元前6世纪人称“思想解放”的枢纽时代，公元前后的世界处于帝王争霸扩张的动荡局势中，奴隶制岌岌可危，封建制正破土而出。生产关系的重大改变，对古老的原始宗教提出了或改变或消亡的挑战。有些宗教借自身内部结构的优势和灵活的变通策略，得以延续至今，有些随其所属民族的消亡而逝去，有些则脱胎换骨、被纳入其他宗教的体内。

1. 正统与非正统的印度宗教

印度是世界上一个有着悠久历史和丰富文化传统的文明古国。早在公元前2千纪早期的吠陀时代，印度社会即开始从原始社会末期向奴隶制社会过渡。由于印度文化的悠久和社会生活的相对稳定，使得古代印度的宗教无需以新代旧，而能够以自身的嬗变适应社会的发展，能够从原始的自然宗教演变为奴隶制社会的上层建筑，以后适应社会的发展而不断改变自己的形态，并始终居于印度社会上层建筑的顶端。

印度古代宗教的主流一般分为三个时期和三种形态：

第一为早期吠陀（《梨俱吠陀》）时代（公元前1500—前1000年间），流行的以自然宗教为主的宗教或吠陀教。

第二为佛教盛行以前的婆罗门教（公元前1000—前500年间）。

第三为佛教盛行以后的印度教（公元400—500年以后）。

在吠陀教演变为婆罗门教、再演变为印度教的过程中，《吠陀》一直是婆罗门教和印度教的根本经典，只不过在不同时代和不同派别中对《吠陀》各有不同的解释和发展。

本书所涉及的年代，约在婆罗门教向印度教的嬗变阶段，即印度教发展的第二至第三时期之间。

婆罗门教在印度奴隶制社会中，是长期居于统治地位的国家宗教，因崇拜梵天及由婆罗门种姓担任祭司而得名。婆罗门教作为印度奴隶制社会的上层建筑，强调吠陀天启、祭祀万能与婆罗门至上三大纲领，因为婆罗门教把广大的首陀罗种姓和其他贱民排除于宗教生活之外而引起这些阶层民众的不满，而掌有国家政权的刹帝利种姓也不满足于二等贵族的地位，因而在公元前5世纪前后，在印度次大陆兴起了各种非婆罗门教的宗教或宗教哲学思潮。其中最主要是佛教、耆那教和生活派（“邪命外道”）。佛教不承认吠陀权威而自立教义，不赞成祭祀万能而寻求新的解脱之道，不接受婆罗门至上、首陀罗不能再生的说教，而主张四个种姓在宗教上平等，人皆可得解脱。佛教的这些主张缓和了阶级矛盾并有利于刹帝利王族的统治，所以在释迦牟尼在世之际，佛教就已得到某些国君的支持。公元前3世纪孔雀王朝（公元前322—前185年）的阿育王，曾将佛教尊为国教，压倒了传统的婆罗门教。

但在公元前190年，印度次大陆的孔雀帝国已被巽伽王朝（一个起源模糊的婆罗门家族）取而代之。其创建者普什亚密多罗是婆罗门正统派的热烈支持者，据记载，普什亚密多罗曾举行过两次规模盛大的婆罗门教祭祀——马祭。由此，印度古老的婆罗门教在经历了孔雀王朝时期的一度衰落之后，

婆罗门教在各种祭祀中特别重视以马为牺牲的马祭，认为国王行马祭可使国王成为王中之王。一个国王

得到了复兴。

(1) 婆罗门教

继巽伽王朝的伽罗维拉王朝亦奉祀婆罗门教。在印度“南北朝”分立时，南方的刹塔瓦汉王朝及案达罗王朝都奉婆罗门教为国教，为了编著法典，推行种姓制度，举行大规模的祭祀。4 世纪笈多王朝崛起后，婆罗门教文化更是空前繁荣。在笈多诸王统治时，编纂了婆罗门教和后来的印度教的基本法规。完成了史诗《罗摩衍那》和《摩诃婆罗多》的最后形式。婆罗门教的哲学也开始系统化。与此同时，神学家们还编写了印度教的早期神话集——《往世书》。

对婆罗门教来说，衰落之后的这一次复兴不是简单地重复自己，也不是简单地恢复到过去的一切，而是如同一次轮回转世，修正了前世的不是，开始溶合了佛教、耆那教甚至希腊罗马宗教的基本特点，于笈多诸王统治时期，完成了向印度教的转化，使婆罗门教战胜了在竞争中一度领先的佛教与耆那教，在新婆罗门教（即印度教）中保留了下来，并一直拥有最多的教徒。

由于印度文献一个重大缺点是忽视历史（包括传记、政治和地理在内），因此历史上的模糊性，使我们对这一时期转变的种种史事难以细述。尽管如此，在分散的史料中至少可以发现婆罗门教在这一时期转变的轨迹及婆罗门教对教义和礼仪的更易。

首先是祭仪更具有民主性。祭祀万能本是婆罗门教的重要纲领之一，而且伴随婆罗门作为职业祭司种姓的社会作用与日俱增，祭仪也愈益繁缛。与此同时，各种祭祀逐渐变为个人行为，婆罗门举办祭仪成为有偿服务；并且祭祀越来越奢侈糜费，多为贵族所垄断，社会性的公众祭仪与献祭已不复存在。

面对挑战的婆罗门教，要想作用于更广泛的民众，便要先给民众以参与祭仪的权利。种种公众典制、礼仪、圣所、庙宇、朝拜之地等在这一时期应运而生。在佛教寺庙兴起后，婆罗门教紧步后尘，所建庙宇规模宏大，构想诡异，具有强大的威慑力量。由于阿育王统治时期神像雕刻热潮的影响，这一时期神像雕刻不仅热度不减，而且规模宏巨，其所形成的风格亦影响了后来的印度宗教艺术。

其次是神祇观念趋于民主化。婆罗门教的原有神祇只有婆罗门才可以事奉，世俗人不可企及。改革后的婆罗门教一是创造与民众生活贴近的“济世神”；二是引进“阿婆多罗”（意为下凡、化身）说，从而使神祇与民众接近。在婆罗门教融入民众生活过程中，多神崇拜进一步发展为种姓、行业和地方的保护神，同时派别丛生，各门派以自己的圣人（“古鲁”= 师长）为代表，将独特的宗教生活与世俗生活结为一体。

再次是以更贴近民众的象征方式宣传自己的信仰。在早期印度雕刻中，神像多数是雕成人形的，但大约在公元 1 世纪时出现了把神像雕塑成多头多手足的倾向，而且这一倾向愈演愈烈，一直到中世纪时其雕刻大都如此。那些神祇所执持的诸多标识物，表明他们执行着比两只手所能表示的更多的任务。而这些象征主义的作品，无不反映了婆罗门教已经从一个属于少数人且服务于少数人的宗教，转化成面向大众且服务于大众的新婆罗门教。英国学者埃利奥特将改革后的婆罗门教（印度教）称为“许多宗教的大集会”：

“每一种印度宗教都可以成为其成员，只要它遵守这个集会的某些简单规则，例如尊敬婆罗门或在理论上接受吠陀经典。没有一件事被废除：古代仪式和典籍依然保持有神秘力量、国王也照旧举行以马为牺牲的祭礼。但是与此并肩而行的是一些吠陀经典中所没有的神祇上升为第一流神，而且有人坦率地承认更适应时代的新启示已经给予了人类。”

婆罗门为了宣传他们的信仰，还用世俗的形式编集了史诗《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》，以及神话色彩浓厚且数量众多的《普罗那》（《古史谭》）。在这些著述中，梵天、毗湿奴和湿婆被抬高为三位一体的至上神，并将民间传说中的英雄附会为毗湿奴的化身。《摩诃婆罗多》中的哲学诗篇《薄伽梵歌》，调和各种思潮，对婆罗门教义做出新的说明，并针对佛教脱离生产和社会生活的教义，主张各阶级各守其位，各尽其责，至于由于尽社会职责而产生的业因，可通过对至上神的虔诚信仰与热爱而得到解脱。

然而婆罗门教的这些改变，并非从根本上发生变化。作为一种信仰和一种生活方式，它一直保留了种姓制度以及宗教领袖与世俗领袖相分离的组织格局。一个人仅仅信奉《奥义书》或其他任何典籍的教义还不足以成为印度教徒，他还必须成为某一种姓的成员并遵守其规则。即使原来不属于任何种姓的人，也被认作一个种姓，采纳教规习俗，并经过若干代人虔信而上升为较高的种姓。

婆罗门教基本上是印度的民族宗教，但在其周边国家不仅有所传播，而且在4—5世纪的东南亚的扶南、林巴、马来岛、婆罗洲和爪哇等地，还相当有影响。

(2) 耆那教

耆那教与佛教都兴起于公元前6世纪。“耆那”意为胜利者，亦为该教24代祖的共同称号。自古印度开始直到孔雀王朝，耆那教因一直受到历代国王的支持和庇护，而不断扩大和发展。到公元前1世纪，耆那教已先后从东印度传播到孟加拉、比哈尔、奥里萨；在南印度传播到卡纳塔克、泰米尔纳德和安德拉；在西北印度传播到北方邦和哈里亚那；在中印度的秣菟罗和南印度的邬阇衍那也建有强大的僧团。到了笈多王朝时代（公元320—600年），耆那教势力在印度中部和西部比在其发源地摩揭陀更为强大，而统治摩揭陀的笈多王朝各代皇帝都对耆那教采取支持态度。

耆那教认为动植物和非生物体内均有灵魂，不能任意伤害；认为一切有生命的物类其本性是清静、圆满的，但是非生命是物质却常常形成一种障碍，掩盖有生命物类灵魂原有的光辉，使灵魂受到束缚；这种障碍被称为“业”；人们要想摆脱业的束缚必须修持五戒（不杀生、不欺狂、不偷盗、不奸淫、不蓄私财）三宝（正智、正信、正行）；特别是要实行各种苦行，认为只有苦行才能排除旧业、使新业不生，达到寂静解脱。

虽然耆那教在婆罗门教一度受挫之时，曾与佛教比肩而立，但较之佛教弘扬于印度居民之中的情况相比就远为逊色了。这不能不归之于它在教义方面的局限性。同时，耆那教在印度宗教史上被看作非正统的宗教，尽管在它的教义和学说中也吸收了某些来自《奥义书》和婆罗门教的正统思想，如业报轮回、个人解脱等，但是耆那教要求种姓平等、反对祭祀杀生、否认吠陀天启、不承认梵天创造宇宙的观点，又在根本上与婆罗门教和印度教相对立，

因而在印度教盛行的地区和印度教占统治地位的朝代，耆那教屡遭迫害。

由于耆那教主要传布于商人和市民之中，所以在公元前后，随着一些新的城市和贸易中心的出现，耆那教徒逐渐迁移分散，现难以窥其在这段历史中的全貌。又由于戒规相对松弛，教徒们对教祖的遗训解释不同，在其创建者耆那教的第 24 代祖筏驮摩那（大雄，约公元前 599—前 527 年）在世时，其女婿摩梨就发动过一次分裂活动。公元前 80 年前后，湿婆菩提发动第七次分裂，使耆那教分裂为白衣派和空衣派。

白衣派穿象征廉洁的白衣，主张男女平等，宗教仪式限定在耆那教寺庙举行；后在该派中又形成穆尔底布札，斯特那迦瓦西和特罗般提三派。空衣派又称天衣派或裸体派，主要分布于北印度，该派主张教徒不应蓄私财、连衣物等也不能有，只能以天为衣，信徒多生活在寺庙或远离世人的住所，以乞食为生，并鄙视妇女；后在该派中也分裂为三派（毗娑般提、达罗那般提、鸠摩那般提）。宫静先生在《世界十大宗教》中将白衣派与空衣派的主要分歧概括为 11 个方面，白衣派所坚持的原则有：(1)一位觉者(成道者)需要进食和排泄；(2)妇女和男子一样能获得拯救；(3)低种姓的首陀罗也和高种姓一样能得到拯救；(4)不抛弃衣服一个人也能得到拯救；(5)世俗家庭的主人同样能获得拯救；(6)允许崇拜穿衣和修饰的祖师偶像；(7)出家人允许占有 14 种生活必需品；(8)第 19 祖摩利那陀是一位妇女；(9)原始圣典“12 支”中的“11 支”一直存在，为真传；(10)允许出家人向首陀罗乞食；(11)大雄出家前已经结婚并生有一女。对这些白衣派的看法，空衣派均持反对意见，二派遂分裂。

耆那教白衣派的正典有 45 部，其中《应伽经》12 卷，一卷已失传；《优婆应伽经》12 卷；《根本经》4 卷；《契陀经》6 卷；《珠利加经》2 卷；《杂集经》10 卷。空衣派则以《业论》和《袈裟论》这 2 部普拉克里特文著作作为正典。

公元前后的印度次大陆是一个不安定的地区，一个宗教能否扩大发展取决于它本身对环境的适应，特别是对民众的适应性。作为沙门思潮之一，耆那教反对祭祀杀生，反对吠陀权威和偶像崇拜。他们与佛教一样要求种姓平等，这些宗教思想在当时确有一定的社会影响，然而耆那教的七谛说（命、非命、漏入、系缚、制御、寂静、解脱）所具有的明显的局限性，却未能在这一时期予以打破，耆那教认为“业”可以决定人的过去和未来，并将禁欲和苦行视为解脱的最佳途径。耆那教的苦行戒律相当严格，对教徒的食、宿、衣、行都有着苛刻的规定，认为只有苦行才能涤除细微的物质（业）对灵魂的沾染。况且，在大雄之后，耆那教尽管有兴衰起伏，多次分裂，派别层出，但除逻辑学有所发展外，基本教义并无大的分歧。这一特点与同时代的佛教发展状况形成鲜明的对比，这些消极的因素，使得耆那教最终没有能够获得与佛教和印度教一样的地位。

2. 埃及宗教

公元前 332 年，埃及第 31 王朝为马其顿亚历山大大帝吞并。从那以后，创造世界上最古老的文化和宗教的埃及人，相继为许多外族入侵者所统治。

古代埃及宗教作为古代埃及奴隶制时代的国家宗教，犹如这个古老的国家一样，遭受了厄运。罗马的影响日益加强，王朝逐渐失去其独立性。公元 30 年，罗马执政官屋大维进入埃及。当时的埃及内部组织还较为完善，国家也较富足，罗马皇帝将埃及作为私产，任命长官进行统治，埃及长期沦为罗马的谷仓。到了 3 世纪末期，罗马帝国的政治与经济局势衰败，帝国分为东西二个部分，埃及被瓜分为 3 个省，隶属东罗马帝国（拜占廷）。这一时期拉丁语已取代希腊语成为上层的官方语言。到 4 世纪中叶，埃及成为主要的基督教国家。

古代埃及宗教一个突出的特点就是信奉的神数目众多。在古代埃及从原始社会发展为奴隶制社会的历史过程中，诸多氏族长老和地区首领中的强有力者，总是根据其所获得的政治、经济特权，成为国家的国王并相应地形成以世袭国王为最高统治者的多层结构的权利金字塔，与此相应，某些原来只属于氏族的图腾和祖先神也随之荣升为地方（州）保护神、乃至全国的最高神。虽然古代埃及始终保持多神崇拜的状态，但伴随民族国家的形成过程，埃及的神灵系统由一种分散无序的结构转变为多元的并且是多层次的有序结构。在马其顿托勒密王朝和罗马帝国的统治之下，埃及宗教在此“惯性”之上又赋予自己的宗教以新的内容和形式。

马其顿帝国的亚历山大死后，帝国陷于分裂。埃及这个最富有的国家为其部将托勒密占有。公元前 305 年托勒密正式称王，建立了长达 275 年的托勒密王朝。托勒密王朝继承埃及法老的传统，实行神权的君主专制并自封为神化的国王。托勒密一世鼓励臣属对自己的崇拜，号为“救主”。托勒密二世即位后将已死的国王尊为神并下令全国崇拜之。

于是曾统治埃及上千年的法老王的神圣地位为外来君主所取代，在曾是为古埃及诸神提供生活起居和瞻仰礼拜场所的神庙里，安排有对托勒密王朝的国王和王后的特别崇拜仪式。在宗教观念与宗教行为方面，埃及的祭司们也接受了希腊和罗马的影响。公元后崛起的基督教，自然也将其冲击波传播到埃及。第一部福音书的作者马可，被认为是埃及基督教的创始人。埃及基督教会（柯普提教会）主张基督只有神性的一性论，这种倾向显然与埃及传统的神性观有关。在 451 年召开的卡西里顿基督教会议上，埃及的这种思潮被斥为异端。

当一种文化发展到一定水平、一定规模、且经过数代陶冶之后，其社会成员会变得温文尔雅或注重享受。无论怎样，似乎都难以抵御勇武的“野蛮人”的侵袭。然而在文化相对滞后的“野蛮人”征服文明程度较高民族的同时，自身却在文化上被自己所奴役的民族征服。“希腊化”的马其顿民族征服埃及之后，埃及文明作为一种相当成熟而且高级的文化，自然而然地像中国诗词形容春雨“随风潜入夜，润物细无声”那样对希腊——罗马世界产生了重大影响。希腊人采用了俄西利斯——伊西斯——霍鲁斯崇拜及其秘仪，把它们吸收到希腊的神秘宗教之中，后来又传遍整个罗马世界；希腊神宙斯、阿芙罗蒂特和阿波罗等，与埃及神有某种对应关系。而埃及宗教的灵魂观念与来世思想，则对毕达哥拉斯神秘主义产生了直接的影响。

3. 罗马宗教

约产生于公元前 9 世纪的罗马宗教，在公元前后，已经随着罗马民族的

成长而发展，从无到有的神殿建筑日渐宏伟，被征服民族的神祇也进入万神殿中神灵偶像的行列，并引进了东方的秘传宗教和占星术。建于公元 2 世纪的万神殿，以其气势宏大与设计智巧而闻名于世，是现存最完整的古罗马建筑物之一。

最初的罗马人并不知道为神祇造像、塑像，也没有可以称之为“寺庙”的宗教建筑，但是经过了希腊化时期，罗马的神像和神殿已有了相当的发展。至今人们仍然能够在罗马广场这个在当年古罗马最重要的广场上看到宏伟的卡斯托和拉克斯神庙、维斯太神庙、罗慕路斯神庙等宏伟的宗教建筑遗迹。这些神庙的正面都有宏大敞阔的柱廊，可以用来观察天象，具有希腊与罗马文化浑然一体的风格。

罗马宗教相信人与自然界皆可求助于神力的护佑，因而随着罗马国家的崛起和兴盛，神灵偶像也多得不胜枚举。在早期罗马共和国与迦太基的第二次战役中遭到惨败之后，为摆脱迦太基之手，罗马人曾根据“神谕”，把小亚细亚人崇拜的大母神赛比列引入罗马宗教。此外，波斯神密特拉和埃及宗教主神俄西里斯、伊西斯也都成为罗马人的崇拜对象。被征服民族的神祇，一般也都吸收到罗马的万神殿中。

然而对帝王崇拜是这一时期神灵崇拜的一大特点。伴随共和制转变为元首制，继而又转变为君主制，罗马宗教出现神化君主的倾向。苏拉当政时期，苏拉被称作神之骄子，王权崇拜已露端倪；至尤利乌斯·凯撒，罗马首次为政治权威举行“封神”仪式；屋大维则被封为“奥古斯都”（神圣者），死后谥为神并建庙祭祀；卡利古拉不仅将自己封为神，而且下令以自身头像取代希腊神像之头。

罗马帝国历代君主注重振兴传统宗教，特别是奥古斯都，他大兴土木、广为营建，仅罗马一地就增建 82 座神庙，扶持阿尔瓦利斯社团并恢复各种传统宗教节日和庆典。同时历代君主又都注意在宗教问题上兼容并蓄，使各派宗教力量相互抗衡和制约。在 4 世纪基督教成为罗马帝国的国教之后，罗马宗教也就随之消亡。

在统治者热衷于“帝王崇拜”的同时，在广大民众之中对古老民族神的敬拜逐渐为来自东方的神秘崇拜所取代。罗马宗教是一种颇具现世色彩的宗教，崇拜与经济生活，社会生活息息相关的神祇，及他们对现世的护佑。而来自东方各民族（如埃及、波斯等）的种种崇拜都充满了神秘主义和彼岸世界赏罚的观念。因此，民众、城市贫民和奴隶等，都认为官方崇拜的对象之神对他们并无作用。他们敬奉埃及的伊西斯、阿努比斯、塞拉皮斯以及叙利亚和小亚细亚的神祇，并将其视为“拯救者”。东方神秘崇拜在罗马虽是外来文化，但它们在异乡信徒心中所引发的刺激和反应，却远远超出了它们在其本土作为传统文化组成部分所具有的魅力，这可能是人类永远追求新鲜事物的本能所致，也可能是罗马当局利用传统宗教实现其政治目的所致。无论如何，罗马民众对于东方神秘宗教的偶像（如对酒神狄俄尼索斯）的崇拜，在一个时期内曾达到如醉如痴如狂的程度，以至于罗马当局下令取缔。

罗马宗教的教职人员——祭司，又是国家的公职人员。这一政教合一的结构，在罗马帝国时期表现为：在国家教权中设立各级祭司官和一些祭司团，皇帝兼全国祭司之首。设有专门学院训练祭司。由于宗教与政治的联姻，使祭司集团成为贵族制驭庶民的工具。

在 4 世纪基督教成为罗马帝国的国教之后，罗马宗教也随之消亡。

4. 琐罗亚斯德教

作为流行于古代波斯、中亚等地的宗教琐罗亚斯德教也在这一地区的历史境遇中几经波折。在公元前4世纪，马其顿亚历山大大帝征服波斯后的很长一段时间里，琐罗亚斯德教曾被希腊的宗教崇拜所湮没，但在公元前后又重新组织起来。

琐罗亚斯德教的再次兴盛，是在3世纪萨珊王朝（公元226—624年）创建之后，它在这片由波斯人重新统一的国土上取得了国教的地位。但这时的琐罗亚斯德教已不是简单地恢复，而是揉合了希腊神祇系统；而这种揉合所采取的形式则是比较典型的“双名制”，如宙斯·奥尔穆兹特，阿波罗·密特拉等，阿胡拉·玛兹达及其诸僚神成了太阳神、月神等的伙伴。与此同时，萨珊诸王都兼任教主，自封为“阿胡拉·玛兹达的祭司长”、“祭司的祭司长”、“灵魂的救世主”等。他们相继搜集、整理在希腊化时代散佚的经典，编纂了《阿维斯陀》，使琐罗亚斯德教的教义有了具体而明确的内容。

公元6世纪萨珊王朝亡于阿拉伯人，伊斯兰教成为法定宗教，琐罗亚斯德教一蹶不振，延续至今。但在罗马帝国建立前后和萨珊王朝的几个世纪中，琐罗亚斯德教处于再度发展时期，其演变轨迹主要表现在这样几个方面：

第一，作为琐罗亚斯德教信仰基础之一的密特拉信仰在罗马帝国时期形成以密特拉为主神的密特拉教。密特拉原为上古印度—伊朗的神灵之一，约始于公元前2千年，它与印度的同名神密多罗同受敬拜，是太阳的化身之一，相传其“诞辰”恰逢冬至，即12月25日（正是密特拉太阳属性的佐证）。在琐罗亚斯德对古代伊朗宗教进行改革、建立琐罗亚斯德教之后，便不再被提起。但民间对其崇奉并未消失，仍在流传并经美索不达米亚西传。

在安息王朝（公元前3世纪至公元3世纪）的罗马帝国时期，对密特拉的崇拜不仅风靡伊朗境内，而且盛行于其他地区，特别广布于罗马军团，通过这些士兵，密特拉教义在罗马帝国边疆地区传播，多瑙河到不列颠一带尤其盛行。但因为它与罗马官方宗教有异，被认为不合法，只能秘密流行，在罗马帝国基督教化之后，密特拉教开始衰败。在罗马帝国趋于解体的时候，密特拉教与其它东方崇拜曾风靡帝国全境。

第二，琐罗亚斯德教在3世纪的萨珊王朝时再度复兴，并于这一时期进一步充实了《波斯古经》——《阿维斯陀》的内容。《阿维斯陀》意为知识、谕令或经典，通称《波斯古经》。最早形成于公元前4世纪阿契美尼德王朝末期，亚历山大征伐波斯时被焚，仅存1卷。3世纪初安息王朝着手整理，延至萨珊王朝的沙普尔二世时完成，共21卷。该经主要记述琐罗亚斯德的生平与教义，包括祭祀书、众神书、驱魔书、赞颂书、祈祷书、其他颂歌共6个部分。

第三，琐罗亚斯德教的祭司阶层在萨珊王朝时形成教阶制度。琐罗亚斯德教的祭司统称为“麻葛”（意为“从神那里得到恩惠的人”），麻葛原指古代伊朗垄断宗教的祭司阶层，在萨珊王朝把琐罗亚斯德教定为国教后，逐渐形成教阶。教阶中地位最高的是祭司长和大祭司，他们主管一个或几个寺庙，主持重大祭祀；其次为祭司或教士；再次为助理祭司或事火祭司。祭司多为世袭，联姻对象多为圣职世家，但在任职前要学习经典，熟悉祭祀仪式、仪轨等。

值得注意的是琐罗亚斯德教在阿拉伯穆斯林统治波斯并占有中亚后，大批教徒东迁，约于 516—519 年间传入汉地。被称为“祆教”“火祆教”“拜火教”。琐罗亚斯德教传入中国的时候，佛教已在中国有了广泛传播，而且已经过了中国化的改造，有了较深厚的根基。在中国本土，民间向来具有善恶两性观念的思想基础，自有神鬼两种善恶体系。因此，以善恶两元论为特征的琐罗亚斯德教在传入中国后，并没有令人耳目一新的感觉，也没有产生“轰动效应”，所以，它一直以民间宗教或外来宗教的面目存在，但在公元 854 年唐宣宗罢黜佛教和其它宗教的同时，受到了排斥，至宋代在方腊起义时才作为旗帜。

5. 摩尼教

3 世纪前后，在萨珊王朝统治之下，民间还出现了一个新兴教派——摩尼教。该教在琐罗亚斯德教的理论基础上，吸收了基督教、诺斯替教派、佛教等教义思想而形成自己的信仰。其主要教义为“二宗三际论”，并形成一套独特的戒律和寺院制度。3—15 世纪流行于亚非欧许多地区。6—7 世纪传入中国。

(1) 基本教义

摩尼教的创始人摩尼于公元 216 年 4 月 14 日生在底格里斯河畔，那里邻近罗马帝国并在文化上受其影响。摩尼的父亲曾是当地诺斯替教派的信徒，其母亲出身于帕提亚王族。据说摩尼在 12 岁时曾得到“推茵神”的启示，到 24 岁时摩尼再一次受到推茵神的点化，命他在人世间传授一种新宗教，以拯救这个充满罪恶与苦难的世界。从此他以圣灵和一切知识的化身、推茵神派遣到尘世的“光明使者”自命，开始传教活动。他热心传播新的“救世真理”，远走到印度河流域和中亚地区，同时也接受了佛教的某些影响。

摩尼教的根本教义被称为“二宗三际论”。二宗指光明和黑暗，亦即善和恶，三际是初际、中际和后际，即过去，现在和将来。其教义以明暗代表世界的二个本原，三际则指世界发展过程的三个阶段。光明与黑暗是二个相邻的国度，光明占据北、东、西三方，最高神是明父或称大明尊；黑暗国占据南方，居住着以黑暗魔王为首的“五类魔”，即浓雾、熄火、恶风、毒水和黑暗（暗气）。在“未有天地”的最初阶段（初际），光明与黑暗各守其界，相互对峙、彼此无犯。然而当黑暗魔王嗅到“一些快乐”的气味之后诱发出无穷的贪欲，因而爆发了黑暗王国对光明王国的入侵。

大明尊为应付恶魔力量的侵入，首先召唤出生命之母的尊神——善母，善母又召唤出初人（也称“原人”）。初人再召唤出他的眷属五明子（气、风、明、火、水）。大明尊以诸神或其眷属构成自己的甲冑，与黑暗诸魔决斗。原人初战失利，五明子全部被暗魔吞噬，原人亦倒在战场上。从此，光明与黑暗王国的各种力量或分子便互相混合，如净气为烟火所吞噬，明力为黑暗所吞噬等。善母见此情景，向大明尊呼救。大明尊发出了第二次召唤，并派出三位明使：明友（意为光明之友）、大般（意为大建筑师，负责营造新乐园）和净风（救活之神），净风又召唤他的五子。他们深入黑坑援救初人。经过交战，救出了初人，擒杀了诸恶魔。

摩尼教认为黑暗力量虽然在中际被打败，但由于五明子曾一度被五类魔所吞噬，致使善恶分子相互纠合在一起，如果不把光明分子从恶魔分子中解

脱出来，光明王国不仅会失去这部分力量，而且自身也会因此变得不完善或不纯净。而人类的身体“虽复微小，一一皆放天地界”，是宇宙、光明与黑暗的缩影。因此拯救人类的灵魂成为一项艰巨而重大的任务。摩尼便自称他是受大明尊清静教命，被派到人间的最后一位使者。

韩秉芳先生在《中国宗教纵览》中，概述了摩尼教在教义方面所具有的三个突出特点：

“其一是它自始至终贯穿着光明与黑暗，善与恶的二元思想。光明与黑暗永远处于不可调和的对立状态……其二是它对物质世界和人类肉体持否定态度。摩尼把世界当作罪恶、黑暗物质的生成体，把人类当作囚禁光明分子的肉身，因而对其充满憎恶和仇恨……其三是它对人类灵魂终将得救，即光明必胜，怀有坚定不移的信念。”

(2) 经典与戒律

根据在埃及中部阿尔法尤姆发现的科普特文献和在中国新疆吐鲁番发现的文献（包括在敦煌石窟发现的公元731年呈交中国皇帝审阅的教法仪略）可知摩尼教的经典有七部，即《彻尽万法根源智经》、《净命宝藏经》、《律藏经》、《秘密法藏经》、《证明过去经》、《大力士经》、《赞愿经》，据说都是摩尼所著，原本为古叙利亚文（一般称为摩尼文）。

摩尼在世时已对其教徒规定了一系列戒律并建立了宝塔式的教阶制度。戒律中最重要的是“三封”和“十诫”，三封是口封（不吃酒肉、不说谎言）、手封（不在暗中做坏事）、胸封（戒制淫欲和贪欲），十诫为不拜偶像、不妄语、不贪欲、不杀生、不奸淫、不偷盗、不欺诈或托言魔术、不二心或不疑念、不怠惰、每日进行4或7次祈祷并行斋戒与忏悔；教会内部共分为五个等级：教师，共12人；教监，共72人；长老，共360人；僧尼或选民；听众。

(3) 盛衰与传播

摩尼于公元242年返回波斯，他以博学多才、精通教理、既懂天文历算、又雄辩能言的才能使新国王沙普尔一世改信摩尼教，并在243年的登基盛典上授命摩尼对臣民布道。一时间摩尼出入宫禁，参议军政，并利用国王的支持迅速将摩尼教传遍波斯全境。然而当新国王瓦赫兰一世继位后，恢复了琐罗亚斯德教的原有权势，随之开始迫害摩尼教和摩尼本人，公元277年摩尼遇害，他临终向身边几名门徒留下对教会的遗嘱。摩尼死后，悬挂他尸体的城门被后人传称为“摩尼门”。瓦赫兰二世继续迫害摩尼教并将其“法王”西斯磔裂，迫使广大信徒逃亡于世界各地。

这场宗教迫害是相当残酷的，但却产生了摩尼教走向世界的结果。仅在摩尼死后的百年之内，阿塞拜疆、小亚细亚、埃及、北非、乃至中亚细亚，都先后建立起摩尼教团。尔后又逐渐东传到中国与印度、西传到欧洲。在罗马帝国，摩尼教成为基督教的劲敌，就连后来成为基督教神学大师的奥古斯丁，也曾相当长的时间里信奉过摩尼教。在中世纪基督教内部形成的所谓异端中（如阿尔比派、毕尔多派），均有摩尼教的观念要素。

6. 失去家园的犹太教

犹太教作为一种民族宗教能够在战乱频仍、颠沛流离的变革时期，度过险境、延续至今，较之同期周边几大文明遭遇灭顶之灾的命运，一直被世人视为与中华文明并列、没有文化断层的典型。犹太教源于古代，又是不仅属于古代的古宗教，但是，没有断层不等于没有变化。实际上，正是在这样一个大浪淘沙的历史时期，犹太教发生着重要的嬗变，这种嬗变或说调整，使犹太教摆脱了同时期古代宗教衰败的命运，将宗教发展的主动权再次把握在自己手中。

当然，犹太教的这种嬗变不是自动产生的，而是在一系列外界压力和外部事件的影响下发生的，亦即许多专家所认为的其周边文化的发展深深影响了犹太教。同时也正是由于这种“迫不得已”的改变，才使得古代犹太教中一些不适应新时代、新的社会生活需要的东西消失了，某些与民族传统信仰抵触较大的派别分离出去，而那些既保留犹太教基本制度、又能适应新的社会格局、且富有生命力的部分积淀下来。

公元前1世纪中叶至公元初年，以色列民族陷于巨大的民族灾难之中，尽管经历了重建“第二圣殿时期”，使犹太教的特质得以形成，但“如何保持民族生存”的严重问题一直困扰着这个民族。特别是在几经流放、迁徙之后，犹太人已寓居埃及、叙利亚、小亚细亚以及地中海沿岸的其他地区（到罗马帝国时期，已超过巴勒斯坦地区的犹太人口，除巴勒斯坦外，散居各地犹太人约450万），并最终由于公元70年罗马军队攻陷耶路撒冷，再次焚毁圣殿，犹太人永远失去了世代相传的祭祀中心和本民族聚居的政治中心。这一民族命运的变化，使宗教再次成为民族的标志与精神的支柱。为在变动无常的环境中保持犹太教的思想权威，犹太教面临着演化。

这一时期，犹太教的变化表现在这样几个方面：继圣殿被焚之后，犹太人的公共祈祷场所“会堂”，成为犹太教宗教生活的重心所在；为政治与宗教上的现实需要，重新研究律法，确定指导教徒的伦理原则的“拉比”（希伯来语，意为“师傅”）逐渐获得领导权，他们编定《塔木德》经，形成独具特色的“拉比犹太教”；犹太教的宗教思想与希腊化时期的宗教——哲学思想交互影响，使其宗教的隔绝状态有所缓和，其民族神已为异族人所信奉，但派别纷立，分别反映着犹太社会不同阶级的观点和利益，其中一个派别发展为后来的基督教；不但弥赛亚观念与日俱增，并出现前所未有的世界末日论。

(1) 失乐园

公元前的几百年间，处于迦南美地的巴勒斯坦人备受蹂躏：公元前586年犹太国灭亡，此后的50年即所谓“巴比伦之囚”时期；公元前538—前334年的“波斯统治时期”长约200年；公元前334—前167年的170年为“希腊统治时期”；其中延续80年之久的5次“叙利亚战争”迫使大批犹太人背井离乡，逐渐分散到地中海沿岸的小亚细亚、克里特、塞浦路斯、爱琴海诸岛、希腊、埃及和北非各国。

这些散居异国他乡的犹太人，在希腊文化的影响下逐渐抛弃民族成见，并在与异族民众杂居的过程中逐渐理解甚至接受其他民族的文化，从而在一定程度上改变了自身的宗教孤绝状态。曾经是部落神、民族神的雅赫维，逐渐超越了民族壁垒，为非犹太人所信奉，有些曾信奉多神的异族人亦领受割礼、皈依犹太教。甚至在一段时间内出现了改信犹太教的热潮。虽然在改宗者中只有少数人遵守摩西的全部律法和受割礼，但所有的改信者都树立了一

神信仰，过安息日及其他节日。

然而在文化交融中受影响更大的却是犹太教本身。由于在希腊化地区统治者对犹太教采取宽容与尊重其习俗的政策，非耶路撒冷的犹太人在这种宽松的氛围中反而不像耶路撒冷的犹太人那样“保守”；相反，许多在耶路撒冷见不到的文化新事物（如剧院、竞技场）所具有的精神魅力，使他们在接受新的文化价值因素的过程中变得心胸开阔且精神充实。与此同时，与异族文化的交流和新的文化因素的进入，也增大了犹太教内部的张力。在此后犹太教的发展中，无论是教派之争、还是家族之争，都与犹太人在与其他文化接触时能否采取开放态度有关。

实际上，大多数犹太人仅仅是在非宗教的领域内适应希腊文化（如讲希腊语），对一切异族的和非犹太的宗教学说一般采取排斥态度。由于犹太教如同许多源远流长的民族宗教一样，即不仅仅是一种信仰，还是一种生活模式，因而在接受还是拒绝希腊化的问题上，依然在犹太教内部产生争论，即使在信仰的层次上未造成冲突，也会在其他文化层面上发生分歧。除此之外，阶级的因素亦使问题变得更加复杂。因为拥护希腊化、且熟操希腊语的大都为上层人士，下层百姓不可能具有深厚的希腊文化修养，这又使希腊化问题蒙上阶级利益的色彩。

有关的争论或许一直没有结论，但事实却是越来越多的流落他乡的犹太人改操希腊语，并且在短短几代人之后已经变得听不懂也看不懂希伯来文了，否则埃及王托勒密二世就不会倡议将《旧约》译成希腊文本，即《70子希腊文本》，这大概是为了满足二种社会需要，一是满足已经不识希伯来文的犹太人的宗教需要，二是为了非犹太人更好地了解犹太教。

公元前2世纪，安条克四世宣布犹太教为非法宗教，禁止犹太人行割礼，禁止安息日礼拜，焚毁“摩西律法”，将圣殿改变为偶像庙宇，在其中树立宙斯的偶像，组织异教祭祀仪式以取代犹太教仪式，并强迫犹太人改变宗教信仰。在人类历史上用武力强迫被征服民族或被压迫民族改变信仰的事件屡见不鲜，不能笼统地说这种作法毫无结果，历史上不乏成功的事例；然而武力尽管能够强迫人们臣服于某种不合理的甚至是野蛮的制度，但却无法强迫人们屈就一种发展程度较低的文化，特别是被征服民族原有文化发展程度较高、并在内心保持较强的优越感时，文化上的高压政策往往会把该民族中的精神领袖“逼上梁山”，将那些早就盼望跳出火坑的老百姓集聚起来。

公元前167年的犹太人大起义就是在安条克四世的残暴高压下爆发的，犹太祭司玛塔提雅率领马加比等5个儿子揭竿而起，开展捍卫宗教信仰、争取民族自由的武装斗争。一时间，忠于雅赫维、热爱祖国的犹太人纷纷投奔义军，前赴后继血战20余年，终于取得胜利，在公元前142年建立了独立的犹太政权，史称“马加比革命”。但后来统治集团内部分裂，而这种“窝里斗”则成为此后犹太人屡战屡败的重要原因。

公元前63年，庞培进兵耶路撒冷，屠杀了反抗的1.2万犹太人。公元前37年希律借助罗马军队重新获得政权，他重修耶路撒冷圣殿，利用自己在罗马的影响保护犹太侨民，一度缓和了反抗情绪。但在希律晚年矛盾再次激化，他要求犹太人宣誓效忠罗马元首奥古斯都和他本人，遭到法利赛派拒绝，由此大开杀戒。公元前4年希律去世，犹太人乘机起义，遭到镇压，公元6年犹太国正式灭亡。此后犹太人的反抗活动不断。公元64—65年，罗马帝国各省发生大饥荒。66年罗马巡抚劫夺耶路撒冷圣殿的财库来抵偿赋税。这一行

动引起犹太各界的不满，犹太人联合起来反抗，成立革命政府，其影响扩大到整个国土。70年耶路撒冷在罗马军队攻击下陷落，73年最后一支起义军战败。此后数十年间，犹太人与罗马人之间的冲突接连不断。巴尔科赫巴领导的第二次起义（132—135年）被镇压下去，从此犹太人不得进入耶路撒冷。

可以说，罗马人在犹太历史中出现时，以色列民族正处在发展的最低点，它已丧失了内部团结，有相当一部分人为了个人私利放弃了原有的理想；而在罗马统治者与犹太人民的力量对比有可能向着有利于以色列民族的方面变化时，釜底抽薪的内讧不仅瓦解了民族的斗志，而且因对罗马人持不同态度而不断分裂若干小宗派，也消耗了本来就很薄弱的社会能量。所有这些都使犹太人在60年代民族大起义之后，在相当长的历史时期内成了没有祖国和家园的“世界公民”。

然而，在这一时期中受各大帝国奴役的，不仅仅是以色列民族，很多民族在帝国的铁蹄下，丧失了祖传的宗教，甚至连民族本身也消亡了。历史学家之所以喋喋不休的谈论以色列民族，不是因为他们的惨败，而是因为他们“在故国不堪回首月明中”的流离失所中，不仅维系了以色列民族，而且保存了世代相传的犹太教。这不能不说是一个奇迹，这是以色列民族将灾难化作转机、以灵活态度对待传统宗教、扬长避短所创造的奇迹。

(2) 会堂、拉比、《塔木德》

早在以色列民族的领袖大卫王定都耶路撒冷，并将以色列上帝的约柜运到这里之后，耶路撒冷就成为犹太人的精神中心和宗教圣地。

重新收回失去的耶路撒冷与圣殿的修建，常常是犹太人争取独立运动的象征。即使在圣殿第二次被毁，犹太人处于罗马统治之下，由巴尔·科赫巴领导的起义之初，犹太人仍在已不存在圣殿的耶路撒冷献祭。那一年有成千上万的人来耶路撒冷朝圣，并铸造了有“西面多王”和“爱力阿沙尔大祭司”字样的钱币。人们把圣殿废墟上的石块垒起来，垛成一堵长48米、高18.2米的大墙。由于这堵墙位于圣殿西外墙的位置上，被称为“西墙”。它是圣殿留下的唯一遗迹。犹太教徒认为这是最神圣的地方，世世代代来此祭拜，凭吊。

然而，圣殿的第二次被毁和科赫巴起义的惨重失败，使犹太人永远失去了他们心中的圣地和祭祀的场所。这一圣地的失去，不仅使作为犹太教组织中心的祭司阶层逐渐衰弱，而且使犹太教公会这一以圣殿为会所的最高议院及司法机构，也失去了办公的场所。据记载，犹太教公会由70人组成，另有1名在职大祭司任当然主持人。其成员由在职或退休的大祭司、文士和社会贤达三种人组成。公会的主要职能是按摩西律法审理民间案件。公元前65年罗马统治巴勒斯坦后，该会只审理罗马官员不受理的犹太人案件，但只有传讯被告之权而没有就地判决之权，公元70年耶路撒冷被毁后解散。此后，犹太教献祭活动的中心作了相应的调整，转而以“会堂”作为犹太教宗教生活的重心。

犹太教会堂是犹太人的公共祈祷场所。据传，公元前6世纪犹太人被掳往巴比伦后，远离耶路撒冷圣殿，于是开始建立会堂作为公众的聚会场所。犹太律法既是宗教戒律又是民法，为了更充分地理解律法和实施律法，也为了祷告和崇拜，因而凡是有犹太人聚居的地方，犹太会堂就发展起来。公元前538年犹太人从巴比伦被释归巴勒斯坦后，重建耶路撒冷圣殿，但犹太会堂依然在各地业已形成的大小聚居区中发挥作用。公元70年圣殿被毁之

前，犹太人总人口约 800 万，巴勒斯坦约有 300 万犹太人，散居的犹太人已超过了巴勒斯坦，因而建造会堂的风气依然存在，至今在加利利地区还保存有公元 3—4 世纪建造的卡波诺姆犹太教会堂的遗址。在幼发拉底河沿岸、叙利亚与伊拉克交界处的杜拉·欧罗普斯地区，也保存有一座建于公元 3 世纪的犹太教会堂。这座会堂所有的墙壁和天花板上都绘有精美的人物画像，描绘了雅各和他的儿子们，约瑟夫在埃及，摩西的童年时代，大卫称王等犹太教历史内容。

会堂由几位“长老”管理，其中以一位会堂管理人为首。长老有权将违法者革出教门或施以惩罚。会堂拥有自己的金库、财产和收入（部分来自社团成员的捐助），并从事慈善事业。人们在会堂中诵读圣经，宣讲经文，进行祈祷，但不举行献祭。会堂中举行的礼拜仪式十分简单，任何一个希伯来人都可以主领，但需由“会堂管理人”负责安排。在犹太人逐渐分化为巴勒斯坦犹太人与希腊化地区客籍犹太人二大派系的情况下，祭司制已失去其原有的基础和作用，会堂宗教生活的重要性日渐增强，而作为会堂中律法解释者的经学教师，则越来越成为人民的真正的宗教领袖。

犹太教的宗教生活从此转向以会堂为中心，而会堂的首领“拉比”则凭借《塔木德》为求助的信众排解疑难。社会生活与个人生活，事无巨细，无不衡之以宗教律法。从而使犹太教在圣殿被毁之后，其宗教要素在其他形式中得到保存和发扬，在信仰的旗帜下仍然不失其凝聚力，始终坚持了民族的特性。他们的语言可能已不相通，生活方式也大都入境随俗，惟共同的宗教信仰、宗教生活、维系着他们强烈的民族意识。

在公元 132—135 年由巴尔·科赫巴领导的最后一次反对罗马的武装起义失败后，犹太民族在政治上已不能独立，但他们以宗教维系民族，更重视信仰的精神力量。犹太教日益成为信仰一部圣典及对这部圣典所作的为数众多的传统解释的宗教。犹太教的拉比们在这一过程中起了至关重要的作用。

拉比作为犹太人的精神领袖引导犹太人适应新的生活环境：改变由于战争、外流和改宗而导致的人口减少；用人民衷心向往的民族组织代替原来的宗教机构；促使犹太人把圣殿和以色列的荣誉铭记不忘。不久，在加利利的希腊化城市出现了一些研究中心，这些中心不仅把当时处于分散状态的犹太知识分子集中起来，成为民族精神凝聚力的堡垒，而且成为培养新一代民族精英（如梅厄拉比等）的摇篮。位于现在以色列国雅法市以南 10 英里的雅夫尼就是这样一个宗教中心。那是在圣殿被毁后，约查南·本·扎凯拉比为重建犹太人的精神生活，以爱惜老年智者的名义，向皇帝申请创建的。在这个中心珍藏了保存下来的犹太教圣经文。城内还专门成立了一个新的犹太长老议事会，代替以前的耶路撒冷长老议事会，它曾是世界各地犹太人公认具有司法权的宗教权威中心。此后近 2000 年，这座于危难时挽救犹太教与犹太人命运的文化古城，一直受到世界犹太人的瞩目与敬仰。

拉比们提倡二种习俗，一是牢记圣殿被毁后发生的所有事件的日期，二是敦促巴勒斯坦与全世界的犹太人继续交纳什一税。逐渐形成了在阿布月提沙日（犹太历 11 月 9 日）哀悼耶路撒冷被毁，在逾越节、五旬节和住棚节到耶路撒冷朝圣，以祈祷代替献祭的传统，并用卢拉夫仪式（扎成节日花束的棕榈枝）、元旦吹朔法尔（雄羊角制成的号）及实行安息年制来突出和加强圣殿与犹太教公会之间的象征性联系。拉比们还制定了能够约束所有犹太人生活的历法。这个历法规定了每个月第一天和其他节日的具体日期，重新将

希伯来语列为国语，这就在分散的犹太人之间建立了共同的生活节奏和重要的联系纽带。梅厄拉比把讲希伯来语的人看作是生活在圣地的人，并声称使用希伯来语是做一个虔诚的犹太人的先决条件。这种将希伯来语神圣化的结果是犹太人至少在会堂祈祷时以希伯来语为主。

从公元前2世纪《圣经》定型到公元70年耶路撒冷被毁这二个多世纪，地中海东岸的政治、思想、宗教都处于变动不居的状态。犹太教内部也充满了张力，祭司及其支持者撒该都人坚持《律法书》的字义丝毫不能改变，新兴起的民间文士称作法利赛人，则主张除《律法书》外还有针对新的情况口述的传统法，这种主张推动了犹太教本身的发展。

在公元后的几百年间，西亚地区的犹太人以巴勒斯坦及巴比伦为聚居中心，分别处于罗马帝国与波斯帝国的统治下，罗马和波斯都通过扶植犹太教上层分子对犹太人实行间接统治。在犹太教内部自古流传的经典律法书需要重新解释，以适应政治与宗教的现实需要。在此社会需要中，精通律法的法利赛人，逐渐取得领导权，被称为“拉比”（希伯来语，意为师傅）。这一时期的犹太教称为拉比犹太教。其特点在于强调社会个人伦理、祈祷及研习律法，这对后世犹太教思想、礼仪、制度产生巨大影响。直到19世纪以前，拉比犹太教的传统一直在犹太教中居于主导地位。

拉比犹太教与同时期的其他西亚宗教相比，出世色彩最少；与当时的基督教相比，它并未以希腊哲学来解释教义，也未着力对外传教，而是专重宗教律法。在宗教律法与世俗法律的关系上承认世俗法律在社会生活中居主导地位。但在当时犹太教内部还有许多与拉比犹太教并立的其他宗教倾向，考古发现表明3世纪时罗马和波斯周边地区的犹太会堂墙壁上有圣经故事题材的宗教画，6世纪加利利犹太教会堂的细石镶嵌地板图案有星象、人形、鱼兽等，都与摩西十诫中不可制作偶像的诫条相悖；另有一些宫廷文献描述魂游天庭景象，反映了依靠法术可以魂游象外的信仰，与拉比谴责法术形成鲜明对比。这些当时活跃于民间的其他民族的信仰要素不仅渗透到犹太教之中，而且成为中世纪犹太教神秘主义的来源之一。

拉比犹太教将自公元前2世纪编定《塔纳赫》到公元500年间的文献汇集成《塔木德》经。其中不仅包括民法、刑法、教法、规章条例、传统风俗、宗教礼仪，还有关于社会道德等各种问题的讨论、辩论及著名犹太教师的生平传略等。它继承并发展了“律法书”的教诲和“先知书”的社会理想，又反映出犹太教适应不同时代所做出的各种新解释（甚至包括宗教法这个最难变革的领域）。体量巨大的《塔木德》经包含三大部分：《密西拿》是口传律法典，成书于公元前2世纪到2世纪末；《盖玛拉》是对《密西拿》的诠释和阐述，成书于3世纪初到5世纪末；《密德拉什》是根据有关《塔纳赫》的讲道的通俗性的解说，成书于6—11世纪。凡作品收入《塔木德》的著名犹太教师均被后世称为“塔木德贤人”。

犹太史学家阿巴·埃班认为《塔木德》经是《旧约圣经》的重要补充，他指出，如果说《圣经》是一部永恒的书，那么《塔木德》则是人们日常生活的伴侣：

“《塔木德》通俗、简洁、实用并且含有许多应付危机的良策。它反映了生活在巴比伦和犹太的祖先们的文化，给隔离区的犹太人提供了一面镜子。中世纪犹太人面对遭敌视的环境和强行隔离的政策，只能依靠自己，依靠经验和回忆；他们除了继承祖先的传统之外，几乎没有其他选择。搜集在

塔木德文献中的、约束生活的准则可以帮助他们发扬犹太人特性，维护犹太人的独立。”

(3) 救世主与末日论

公元前数世纪以来，犹太人丧失政治自主，辗转受制于异族，罗马统治时代的民族压迫更是有增无减，起义虽愈益频繁，声势也更为浩大，但都遭到了统治者的残酷镇压，被迫流亡异乡，流散世界各地，这种经历使犹太教的思想内蕴也发生了重大变异。

犹太教与古代巴比伦、希腊、罗马等各古代宗教一样，都有“救世主”的观念。但犹太教宣扬的“救世主”并不像其他宗教一样指一位神，而是指神所造就的一个特殊人物，即弥赛亚。在公元前后，希望民族再度辉煌的犹太人热切地盼望弥赛亚降临。但是这位弥赛亚究竟是怎样一个人物，人们却各执己见。《以诺书》与《但以理书》一脉相承，强调“人子”观念，认为弥赛亚是一位从天而降的超自然的人物；《所罗门赞美诗》发挥了以赛亚等先知的预言，认为弥赛亚是一位普通的君王，是以色列古代大卫王的后裔，犹太民族的领袖；艾赛尼派则认为弥赛亚是一位特殊的受难领袖，虽然已经被处死，但一定会再临人间施行审判。

无论如何，这位弥赛亚是一位救世主，也是一位民族领袖，他将降世救助犹太人挣脱异族的枷锁，重建独立王国。这一美好的理想和愿望，反映在死亡观念上，就表现为犹太教并不强调死后的天堂乐园，也不重视地狱火湖。死亡在犹太教的古代信仰中，只是一场灾难，因为它中断了生命与光明，它的唯一好处仅在于它是一个人一切苦难的结束。至于死后世界是什么样子，死人复活等等，从先知们很少论及的事实来看，人们显然不大关心。

然而，随着重建独立王国愿望的破灭，民族灾难的日愈加重，为摆脱压迫而祈求超自然力帮助的观念，景仰救世主——弥赛亚的观念与日俱增，更多的犹太人寄希望于神的力量施行拯救。这一思潮在罗马统治时代尤为盛行。与此同时，在犹太教中还出现了一个前所未有，与弥赛亚观念密切相关的另一个观念，即有关未来的世界末日说。《但以理书》曾用4个巨兽隐射巴比伦、波斯、希腊、罗马4个异族统治者，认为末日到来时将有一次最后的战争，以色列人作为义人将最终取得胜利，出身为约瑟后裔的救世主将审判世人、消灭地上一切罪恶苦难、并在地上建立千年太平统治。《以赛亚书》则预言世界末日将是上帝统治的太平世界：

“到末日，上主的圣殿山必要矗立在群山之上，超乎一切山岳，万民都要向它涌来……他将统治万邦，治理众民，致使众人都把自己的刀剑铸成锄头，将自己的枪矛制成镰刀，民族与民族不再持刀相向，人民不再学习战斗。”

与这种末日论相关联，人们逐渐形成某些关于冥界境遇、死者复活的信仰。公元前1世纪的夏迈派教师认为，义人的灵魂将进入乐园得享永生；恶人的灵魂将在阴间“盖兴诺姆”受苦直至消灭；一些既做过好事、又做过坏事的中间分子则先在阴间经受一段磨炼，待灵魂净化后也能升入乐园。希列尔派教师则认为恶人的灵魂经过受苦磨炼净化后也能升入乐园。二派观点经过论辩，希列尔派的主张占了上风，成为此后《塔木德》犹太教的基本主张，

阿巴·埃班：《犹太史》，中国社会科学出版社1986年版，第118页。

《以赛亚书》，第2章。

即在另一个世界里，人人都有份。

公元1世纪下半叶，犹太历史著述家约瑟福斯曾列举犹太教的基本信仰有：灵魂不灭、最后审判、赏善罚恶、彼岸世界等。这些新的观念的产生，既得益于以色列民族，即是以色列民族对自己民族命运做出的认知文化的调整，也得益于以色列民族与其他民族长期的交流，共同的生活。

(4) 派别朋兴

在古代宗教中祭司在宗教仪式、乃至在整个社会中都享有最高的权威。这几乎是一个通则。古代犹太教的祭司虽然与国王处于相互借力和相互制约的关系中，但他们始终是自成一体的世袭的利益集团。至“巴比伦之囚”后期，独立的犹太国家已不复存在，民族的向心力自然地转向宗教信仰、强化宗教信仰的纽带作用。于是耶路撒冷的祭司们权势大增。而异族统治者（波斯人、希腊—叙利亚诸王）虽对耶路撒冷加以庇护，但其本意却是借助祭司的力量加强对犹太人的统治。

在一段时间里，除耶路撒冷圣殿外，任何祭司中心均遭废弃，犹太人对雅赫维神的崇拜只能在耶路撒冷进行，朝拜者从各地辐辏于此，极其丰厚的捐献经祭司之手集中于圣殿。其中一部分归圣殿所有，另一部分进入祭司的私囊。圣殿祭司借助公私财力，发放高利贷，肆意盘剥。于是世袭祭司家族成为地方贵族，逐渐变得关心政治而疏于宗教本身的发展。特别是在马加比家族领导大起义、犹太人取得独立的一段时间里，马加比家族的统治者控制着大祭司的职位，他们对政治的兴趣日益浓厚，在马加比家族约翰·赫凯纳斯的统治下，犹太教的宗教派系开始明朗化，赫凯纳斯与主要祭司家族结成的贵族政治联盟，逐渐被称为撒都该派。

公元63年犹太国再次亡于罗马，犹太教内部依照对罗马统治者和人民起义的态度而形成较明显的派别分化，除撒都该派外，还有法利赛派、艾赛尼派、短刀党（西卡尼派）、奋锐党等。其中，撒都该派与法利赛派是二个主要的对立派别。

撒都该派活动于公元前2世纪—公元2世纪，据说是因祭司王朝说中的创始者撒督而得名，主要由祭司、贵族和富商组成，这一派别是古代犹太教圣殿和祭司制度的主要代表，他们恪守传统宗教，奉行种种礼仪，只承认律法而不相信对律法的传统解释。他们认为口头流传的经学再好也是没有意义的，应该忠实地延用见诸文字的古经。他们否认复活，不相信冥世来生，并且否认关于善恶的划分。这一切都使得他们的宗教主张与处于流散状态的犹太民族生活格格不入。在罗马统治之下，犹太祭司仍然享有一部分司法权以解决民事纠纷，因此作为既得利益的阶层，自然乐于与罗马统治者结盟，然而他们与广大犹太教信众在政治上和对律法的理解上都存在着较大的分歧。由于撒都该派日益脱离信众，而其存在的价值又与圣殿息息相关，因而在圣殿遭焚之后，撒都该派的教权与司法特权随之消失，加上会堂与拉比犹太教的崛起，撒都该派逐渐销声匿迹了。

实际上，对于失去家园的犹太民众来说，极需要在不稳定的社会生活中得到心灵的慰藉，需要对传统的经典律法书有一个新的解释帮助他们适应新的生活。于是，能够满足这种宗教及政治需要的、且精通律法并一直在会堂中担任律法解释者角色的法利赛人，即所谓的文士阶层，便在大祭司们沉醉于政治权力与物质财富，对犹太律法持僵化态度的同时，日益赢得民众的拥护并逐渐取代祭司的宗教领导地位。

法利赛人把在生活各领域认真地应用律法作为最高原则，在祭司阶层热衷于希腊化、政治化的时候，他们自然地从事律法的解释者变成了民族文化遗产的保护者。他们要求自己教派的成员尽义务，而不是享受权利。法利赛人虽然也迷恋圣殿并珍视祭司阶层的特权，在马加比起义期间曾特别强调遵守礼仪，但是他们不像撒都该教派那样把他们的宗教热情完全集中于圣殿和献祭礼仪上，而是力图使其宗教活动带有民间色彩，以防止其僵化。

法利赛人规定了一个新的节日（汲水节），并且认真推广逾越节献祭和去耶路撒冷朝圣等礼仪。他们认为巴勒斯坦和四散异乡的犹太人迫切需要生动的富有活力的宗教内容，死板的礼仪、祭司、圣殿和献祭品都不是必不可少的。这种对宗教持有的异常坦率、灵活的态度，构成犹太教在“巴比伦之囚”之后健康发展的动力。在相当长的一段时间里，形成法利赛人在希腊化与巴比伦的犹太教中起主导作用而撒都该派在巴勒斯坦居统治地位的局面。

除了撒都该派与法利赛派之外，还有二个较小的派别：奋锐党人和艾赛尼派。奋锐党是由下层民众组成的一个激进派别，成分比较复杂，包括游民、乞丐、贫苦手工业者、小商贩等，是民族解放运动中的激进派。他们狂热地宣称弥赛亚即将来临，主张用暴力推翻罗马帝国及犹太奴隶主祭司贵族的统治，建立富强独立的新的大卫的王国。在犹太国灭亡后，撒都该派投降，艾赛尼派隐退，法利赛派转为不合作的消极抵抗，只有奋锐党坚持斗争并引发了“犹太战争”。

与此同时，犹太教中还涌动着另一股潜流，它远离犹太教的中心地区（包括农村），执着一种带有神秘主义色彩的虔诚信仰，将不问政治和清贫奉为自身的处世哲学。这一派大都过着与世隔绝的群居生活，靠放牧和简单的手工劳动赚取微薄的收入，主要的精力用来钻研伦理和社会正义。这个超脱尘世的教派被人们称为艾赛尼派。

死海古卷的发现，为人们了解艾赛尼派提供了大量的线索。这批古卷和位于死海西北岸边的库姆兰社团隐修处的遗址，表明他们尊重律法，维护律法的真义，每年定期净祓，举行重申圣约的仪式，他们相信一位新先知、新教师、大祭司、国王（弥赛亚的四个形象）将要出现，将流散的以色列人聚集在一起，打败敌人并开创以色列王国的新纪元。一般认为，后来的基督教渊源于此派。

犹太教内部的这些分歧主要是在政治方面，由于他们都是犹太教徒，因而一切政治活动都是在宗教形式下进行的。反过来，政治分歧又强化了他们在宗教活动形式方面的分歧。但是作为犹太教徒，他们对于弥赛亚的信仰始终保持一致，认为罗马帝国过于强大，只有上帝亲自进行干预，派遣弥赛亚降临，才能实现民族解放的愿望。届时弥赛亚要摧毁罗马的统治，建立一个由大卫的子孙治理的王国，分散各地的犹太人都将返回家园过幸福生活，犹太教将成为世界上唯一的宗教。

对于弥赛亚的信念，使居留在巴勒斯坦的犹太人和分散在地中海沿岸各大城市的犹太侨民，保持了宗教方面的相当一致性，从而保持了民族的整一。他们以犹太会堂为中心，除定期犹太教的崇拜仪式外，还对下一代进行民族传统教育，使弥赛亚信仰和弥赛亚运动像一条纽带，在不同地区生活于不同文化背景中的犹太社团中代代相传。

当时，在古代西亚杂居的许多民族都各有其民族宗教，其中许多民族宗教由坚持民族习俗而趋于仪式化，逐渐僵化。当这个民族被其他民族征服时，

比较容易接受胜利者的宗教，本民族的宗教逐渐淡化。以色列民族于帝国更替中几度流散，给予他们完成宗教嬗变的机会，以新的组织活动方式和对律法的新解释（及传统解释），给传统的民族宗教注入新的活力，从而使以色列民族的历史与其宗教紧密结合起来。犹太教成为其民族历史的保存者，这是犹太教与同期其他古代宗教相比所具有的一大特色。

三、在嬗变中走向世界的佛教

公元前 2 世纪到公元 5 世纪的 600 多年间，佛教孕育着重要而深刻的历史变化。变化之一是佛教在地域上向南北扩展，在这个时间段的起始点上，佛教的重心在它的发源地印度，而在这个时间段的终点上，其重心已经转移到它的第二故乡中国；变化之二是佛教在教义上由以强调出世与个人解脱的上座部学说为主，转变为以大乘入世学说为主，且在佛教内部形成多元教派的格局；变化之三是佛陀说教由口头传诵经过结集形成经典，后代僧侣著经、译经蔚然成风，经由建塔、造像等艺术形式而使对佛陀的崇拜变得更加世俗化和普及。

1. 大乘学说的兴起

一般认为大乘学说在南亚的发展大致可以划分为三个时期：公元 1—5 世纪为早期大乘，集中阐发“假有性空”的理论，逐步形成由龙树、提婆创立的中观学派；5—6 世纪为中期大乘，以无著、世亲创始的瑜伽行派为代表；7 世纪以后为后期大乘，此时义学衰微，密教起而代之。早期大乘学说不仅是整个大乘学说中堪称精华的部分，而且在北传佛教的形成与发展中具有至关重要的地位。

(1) 走出印度与早期经典

阿育王（公元前 273—前 232 年）不仅将全印度统一起来建立了中央集权的大帝国，而且在宽容各教的同时特别崇信和扶植佛教，被佛教徒尊为“法阿育王”。阿育王的在位时间与令民“以吏为师”的秦始皇差不多同时，而且即位之初为了统一印度，也是专横暴戾，苛政酷刑，传说曾设“人间地狱”。但是刑罚本身却不是意识形态，法必须与一种精神或理想的道德秩序相结合，才能够社会化的同时内在化，才能够真正地实现统一并维护统一。

阿育王是在战争挫折中意识到这一点的，公元前 261 年，他在征伐羯陵迦（今奥里萨）时遇到顽强抵抗，双方死伤惨重，使他怀疑武力的效果并开始有意识运用宗教维护统治的作用，提出“达磨的征服乃真正之征服”，“依法胜，是最胜”，而达磨的实质乃是“除邪恶、多善良、发慈悲、乐施舍、重诚实、贵纯洁”等一系列的道德规范。正是为了达到“心治”的目的，阿育王每年向佛教僧侣施舍大量金钱，广建佛塔，提高佛教的社会地位并促进其发展。

在阿育王时代，佛教借强大的国威沿东南与西北方向顺利传播，如今日的克什米尔、白沙瓦、斯里兰卡、海得拉巴，马来半岛、尼泊尔、乃至埃及和希腊，“王使所到之处，皆归顺王所宣示之法；王使未到之处，闻王如法之教敕及其教法，皆依法行之，可将来当行之”。

约在公元前 2 世纪上半叶，佛教传入有许多希腊移民和马其顿移民、有一些希腊化城市且由希腊人统治的大夏（即巴克特里亚）。然而大夏的国力强盛的状况转瞬即逝，至公元前 2 世纪中叶，大夏已被大月氏取而代之；如同历史上反复出现的那样，作为征服者的大月氏被为其征服的大夏文化所征服，佛教作为大夏文化遗产的重要组成部分自然地被大月氏继承。公元前 1 世纪，大月氏人不仅已经信奉佛教，而且开始向外传教，据史载，公元前 2 年大月氏王使伊存曾口授《浮屠经》给东汉的一位博士弟子。

佛教在西北方向的传播并未以大夏为终点，而是继续向西北传播，先传至安息（即帕提亚），又从安息传到康居（咸海与巴勒喀什湖之间）。安息的疆域在公元前1世纪时西部已达小亚细亚、叙利亚和巴勒斯坦，东部已占据印度的西北部，由于缺少文献，很难描述佛教在安息究竟具有怎样的地位。但是公元148年游学洛阳的安世高是安息国的太子，这表明该国王室与佛教关系密切，其次，安世高在洛阳首开汉译佛经之风，其所介绍的禅慧并重的“禅数”之学，属于上座系说一切有部。

佛教向东南方向的传播，自阿育王时代起，就以斯里兰卡为南传佛教的“主要基地”，并通过海路继续向东南方向传播，远及爪哇，但速度缓慢且史料不多。上座部得到斯里兰卡国王的支持与保护具有较大势力，然而大众部的案达罗派在斯里兰卡也有一定影响，经过几百年的发展演变，斯里兰卡佛教形成了大寺、无畏山和祇陀林三大派别。

总之，从阿育王到前1世纪，在二百余年的时间里，佛教僧侣的足迹已达到西亚、中亚、东南亚和南亚的许多地区，佛教开始成为世界性宗教。佛教与以后产生的世界宗教不同，它没有发动过宗教战争，它的传播主要靠和平的方式。它揭示人的诸种痛苦，并提出解脱的方案，容易拨动人们某些普遍存在的心绪；它提出的善恶报应，最受统治阶级的欢迎；它有很大的包容量，允许吸收各种异说，可以适应古代不同的民族和社会条件，并满足他们的原先或缺的需要。

佛教在传播过程中自然会受当地民族文化的影响而发生某种变化，在诸多变化中必须提及的是公元前1世纪斯里兰卡的佛典流传已由口诵改为文字记载。尽管到5世纪时才正式形成律经论三藏和藏外四部分的编纂方法，但将口头传承的佛典用僧伽罗文音译后刻写在铜片或贝叶上，确是一种创造和飞跃。

(2)大乘之兴

佛教就其早期形态而言，是主张出世的宗教；然而它的供养者、特别是它的扶持者，却是世俗人和世俗界的帝王，并借助了阿育王的政治力量才得以迅速地向恒河流域之外传播开来且与当地民族文化相结合。在这种张力中佛教必不可免地要发生分化，公元前1世纪印度佛教进入部派时期，从上座部和大众部先后分裂出来的教派已达18部或20部；说一切有部、经量部、法藏部、化地部、饮光部主要分布在印度西北地区；正量部、犍子部、法上部、贤胄部、六城部主要分布在印度西南部和西部沿海地区；大众部、一说部、说出世部、鸡胤部（牛家部）分布在从中印度到西北印度一带；制多山部及从它分裂出来的东山部、西山部等南方大众部分布在南印度地区被统称为案达罗派；在南印度和斯里兰卡还有方等派和大空派。

各部派在教义、仪规方面的分歧很多，但根本的分歧在于保守传统祖训，还是顺时应变。有相当的僧侣“愈益走向人世间。他们使自身的生活世俗化，并接受在俗（在家）的男女为信徒，同时积极参与或干预社会现实生活，力图使所有的人都接受他们的观点”。这种思潮从公元前1世纪到3世纪，在南方的案达罗王朝、北方的贵霜帝国、以及恒河平原的吠舍离等地同时涌现，说明这是社会发展作用下的一种必然趋势。

在大乘学说的形成过程中，位于南印度且具有较多机会与海外思想文化

交流的案达罗地区是诸多中心之一。在这里活动的大众部制多山派对“制多”的崇拜，向民间推动了建塔和供养塔的群众性信仰，该派神化佛陀，贬低阿罗汉，推崇以普渡众生为己任的菩萨。这一派僧侣思想活跃，在其内部分化出东山部和西山部之后，又分化出王山部与义成部。正是在这种具有争鸣氛围的文化土壤中，孕育出龙树这样的一代宗师。

公元前 43 年，斯里兰卡发生战乱，著名的大寺毁坏荒芜。公元前 29 年阿巴耶王恢复执政后为感谢摩诃帝沙长老的帮助，摧毁了耆那教寺庙在废墟上为之建造了无畏山寺。传统的上座部大寺僧侣谴责摩诃帝沙“时常往来于俗人家中，违犯戒条”，将他“撵出僧伽”，为之辩护的僧侣也被褫夺僧籍。无畏山寺主张随顺世法、深入一切众生度脱他们、上座部坚持传统戒律，反对比丘亲近帝王权贵、出入世俗人家；无畏山寺吸收犍子部的“补特伽罗”教义，以“常我”存在反对上座部的“无我”之说。当时有相当数量的比丘聚集于无畏山寺，形成与上座部对立、孕育大乘学说的一个中心。

自阿姆河流域到印度河流域的广大地区，一直是东西方民族与文化交流融合的一个“熔炉”，来自希腊、波斯、印度、中国（公元前 139 年张骞曾出使大月氏和大夏，公元前 60 年西汉政权设西域都护府，辖 50 国）的政治、经济和文化的影响、特别是中国西部于阗等地及内地的包括巫术在内的传统宗教观念的影响，都作用于传播到此地的佛教，使之在宗教仪规和“法事”方面有所变化，在处世态度上也更为开放和灵活。有些学者将这一时期佛教在中亚的嬗变概括为“巫术化”：

“不但祆教对日和火的崇拜，已经渗入佛教行列，民间巫术的渗透更加严重而且普遍。……早期来华的知名僧侣，包括安世高、支娄迦讖、以至佛图澄、昙无讖，都同时以巫术见长。现存有多种失译的杂咒佛经，大都出现在 2、3 世纪，也反映了西域佛教的这一趋势。从总体上看，佛教的巫术化是佛教向大乘过渡的一个重要环节，大乘日益向多神主义发展，也是由这里开始的。”

大乘佛教在这一地域的发展不仅仅是思想观点的，而且也是形象艺术的。由于希腊文化在这里有较深广的影响，神化佛陀、宣扬佛本生、表现菩萨诸行的宗教需要很自然地借助于希腊艺术的表现形式，形成对佛教艺术（特别是雕塑艺术）影响甚大的健陀罗艺术。

(3) 大乘的基本特征

任何新学派或新思潮的崛起都以某种观点为基础，大乘佛教在其产生的初期，除了许多僧侣投身于普渡众生、以通俗的艺术形式宏扬佛法外，还有许多像马鸣、龙树、提婆这样的僧侣，致身于新观点的阐发与系统化。

佛教教义的系统化和精致化并非大乘独创，在一部分僧侣积极入世的同时，另一些僧侣则将佛陀开创的简单明了的人生学说，朝着“探讨人生本原和世界本原的方向”、即本体论的方向拓展。这中间，原属于上座部的僧侣以《阿毗昙心论》、《大国婆沙论》和《品类足论》为代表，围绕法相、有、无、因缘、五位六十七法等问题形成了所谓的“说一切有部”。杜继文先生主编《佛教史》在概述其理论价值时指出：

“有部哲学的直接目的，是为早期佛教的业报学说提供理论说明。那些相互分离的、僵死的、永恒存在的自性，为什么会在“因缘”等到条件下，

积聚成活生生的具体事物？有部归结为是“业”与“惑”的作用。“业”与“惑”也就是决定人及其周围一切现实事物的“因缘”。所谓三界五道，穷富夭寿，就是由于“惑业”不同而感召的法体自性在积聚复合上的差别。为了求得福果避免恶报，甚至从生死达到涅槃，就必须改变“业”的性质，从而在根本上改变法体自性的复合结构。这就是宗教修习和道德实践的任务。”

与此同时，活跃在南亚与中亚地区的大乘理论家们，也以《金刚般若经》、《小品般若》、《摩维诘经》和《阿弥陀经》为代表，提出“凡所有相，皆是虚妄”，“因缘合会”，“方便”，“善巧”，“极乐世界”和“不二法门”等重要概念，阐明一切世俗活动与菩萨行的关系。后经龙树《中论》、《十二门论》和《百论》的理论概括，特别是他的中观思想与二谛说，不仅为大乘学派继承发扬，而且为上座部大多数学派所接受。

学者们认为，大乘佛教虽然与上座部佛教具有不同的教义和处世之道，但其宽容的胸怀使之对早期佛教的维护者们不仅不反对，反而尊以“声闻”和“缘觉”。然而大乘之所以自命为大乘，是因为他们认为早期佛教只是佛陀对根浅下愚者权变之说、乃是“小乘”，而本宗派的主张才是阐扬佛陀的“究竟”之言，是为“大乘”。大乘佛教与上座部佛教相比，更加注重强化佛的崇拜和构造佛的本生，更加弘扬菩萨和强调菩萨行的重要性，特别是将早期佛教所坚持的“戒、定、慧”三学发展为包括布施、忍辱和精进在内的“六度”。除此之外，大乘佛教还吸收“外道”思想与土著宗教观念，使其经典沿着《法华经》类、“净土”类和秘密类（如巫咒等）三大线索发展。

(4) 佛教传入中国

东西文化交流和中外文化交流从来就没有停止过，佛教作为一种文化，除了它自身主动传教的动力之外，还会随着各民族政治、经济与文化的交往，特别是借着民间交往的社会潜流，自然地其他地区传播。

中国民间社会接受佛教究竟从何时开始已难以考证，迄今所知佛教传入中国士阶层并被记载于史的最早时间，是公元前2年，即汉哀帝元寿元年，“博士弟子景致庐受大月氏王使伊存口授《浮屠经》”（《三国志》裴松之注所引鱼豢《魏书·西戎传》）。随后不久，佛教传入王室贵族，《后汉书》记载汉明帝的异母兄弟楚王英“尚浮屠之仁祠”。以《四十二章经》为代表的早期汉译佛经也开始在中国社会流传，其形式为概要式的，辑录了上座部佛教基本经典《阿含经》的主旨，体现了早期佛教的禁欲主义。在佛教界，则有汉明帝夜梦金人，遣使求法，建白马寺的说法。这些历史记载表明至迟在公元前后，佛教已传入中国。

汉代时期佛教在中国南北迅速传播，远及交州（今河内）。汉末士燮（137—226年）任交趾太守并领有广州，在郡40余年。当时中原战乱，交州相对安宁，南来避乱学士数以百计，不仅荟萃学术，而且佛教、道教的“异人”也集中不少，如与士燮同为苍梧人的牟子，就是当时很有名气的佛教代表人物。牟子的《理惑论》反对将佛教与儒学礼教对立起来，认为佛教“捐家财、弃妻子”，剃头毁容，只是权变小节，“修道德”、“崇仁义”，“父母兄弟皆得度世”，才是其“大孝大仁”。佛教与儒学礼教的区别在于出世和入世，“尧舜周孔修世事也，佛与老子无为志也”。

东汉末年的战乱使社会各个阶层皆陷入深重的苦难和心理危机之中，这为佛教在中国社会各阶层中生根开花，提供了适宜的土壤和空气。人们对佛教日益感兴趣的社会表现之一，是大量汉译佛经的涌现。从汉桓帝到汉献帝的40多年间，译介为汉文的佛教经典54部，74卷，知名译者有6人，译者中最重要的人物是安世高和支娄迦讖。

安世高本为安息国太子，其父死后“让国于叔，驰避本土”，在游历西域各国后于公元148年来到洛阳，从事译经，前后20余年共译出佛经34部，40卷，主要有《安般守意经》、《阴持入经》、《人本欲生经》、大小《十二门经》和《修行道地经》等。东汉时期传播于中国的佛教，掺杂了许多中亚或中国西部民间巫术的成份。安世高从西东来，也是善于“七曜五行，医方异术”，并通晓“鸟兽之声”，他对中国佛教的主要贡献，在于他首次比较系统地译介了上座部中说一切有部的学说，晋释道安曾以“禅数”之学概括安世高的佛学特点。

所谓“禅数”的禅，即是禅定；所谓“数”，指用四谛、五阴、十二因缘等解释佛教基本教义的“事数”，从佛典的文体上说，属于“阿毗昙”，以其能使人懂得佛教的道理，亦称为“慧”。因此，“禅数”也就是后来中国佛教常说的“定慧”、“止观”。安世高所传禅法，影响最大的是“安般守意”，后称“数息观”。……作为一种气功，安般禅至今还在流行。

支娄迦讖原为月支人，桓帝末年游于洛阳，尔后译出佛经14部，27卷，其中影响最大的是《道行般若经》、《首楞严三昧经》和《般舟三昧经》。《道行般若经》为大乘般若学介绍进中国之始，“它的怀疑论倾向和否定一切权威的批判精神，在分崩离析的现实世界和精神世界中，引起强烈的反响”。

支娄迦讖的译经对中国文化的发展产生了深远的影响，其中最重要的一是将“性空”视为绝对真理，将“缘起”作为“性空”的表现，形成一种与《庄子》某些思想相通的折衷主义真理观，为般若学在魏晋时迅猛发展奠定了基础；二是提出只要专心思念西方阿弥陀佛，并在禅定中得见，死后即可往生西方净土极乐世界，这为后来日益兴盛的净土信仰奠定了基础。

从总的情况来看，东汉的佛教传播、特别是译经活动的发展，具有下述特点：第一，在一般人的心目中，佛教属于黄老之道的一支，佛经汉译中也多借用老庄术语；第二，译经以外来僧为主，或单译或合译，亦有少量汉地僧人和居士从事辅助工作；第三，译经具有一定的随意性，外来僧带来什么经就译什么经，大小乘同时流传；第四，佛教尚未“本土化”，其标志之一是汉僧著述和注释极少；第五，译经活动具有纯民间的性质，未得到政府直接支持，主要资助人为民间地主或知识分子。

2. 佛教在印度次大陆和东南亚的进一步发展

公元320年建立的笈多王朝，使印度恢复了近乎孔雀王朝时期的统一状态，在政治、经济、文化方面维持了百多年的昌盛局面。笈多王朝的宗教倾向是扶持印度教，所以史称该王朝为婆罗门教的复兴时期，特别是对于毗湿奴和湿婆的崇拜演化成二大派别，并得到北方 哒等外来统治者和南方帕拉

瓦等王室的赞助。不过从总的形势看，这一时期印度次大陆地区保持一种宗教宽容的氛围，各种信仰并存，自由辩论和竞争，具有刺激各种宗教优胜劣汰的社会条件。

(1) 各地佛教基本状况

公元3—5世纪印度佛教的发展与规模，目前只能从汉地游学僧人的记述了解其大致状况。这一时期包括今巴基斯坦和阿富汗地区在内的北印度的佛教依然以健陀罗为中心，当地“伽兰众多，僧徒聚居”，多属于上座部，围绕佛遗足迹、佛齿、佛骨顶、佛剃发剪爪、佛钵、佛锡杖、佛影、佛本生故事（如菩萨割肉贸鸽、以眼施人、投身喂虎）等圣地、圣物形成散布各地的崇拜场所，一般都建塔供养，并有僧众居止。

在以摩偷罗和摩揭提为代表的自然条件较好、物产丰富的中天竺地区，寺院众多且规模较大，有的可住僧六七百人，并形成较稳固的寺院经济和大小乘多种教派杂居的格局，不同教派以其供养之塔构成外在标志，如比丘尼供养阿难塔、诸沙弥多供养罗云塔、阿毗昙师供养“阿毗昙”、律师供养“律”、摩诃衍人则供养“般若波罗蜜”、文殊师利或观世音等。但在佛陀诞生地的迦毗罗卫和布道重地舍卫城等地区，虽有僧众居住在圣地、圣迹处，但宗教主流已是“外道”（如拘萨罗国有96种“外道”）或供养过去三佛。

斯里兰卡佛教在4世纪前具有大寺派和无畏山二大中心，4世纪初无畏山发生分裂，萨伽利长老主持的祇陀林寺倡导大乘中观派主张，形成三大中心鼎立的格局（并维持到12世纪）。佛牙在斯里兰卡具有特殊的地位，每年一度的佛牙出行节是斯里兰卡最重大的节日，而且只有真正拥有这一国宝的人才能成为国王。生活于5世纪的觉音是南传佛教史上的重要学者，其代表作《清净道论》以优波底沙《解脱道论》为基础，用戒、定、慧三学组织佛教全部学说和实践，确立了南传佛教独具特色的禅法体系。

位于今克什米尔地区的罽宾在3—5世纪这个时期依然是中印佛教交流的重要桥梁。在中华腹地传播佛教者或译经者，如僧伽提婆、佛陀耶舍、佛图澄、鸠摩罗什、昙无讖、佛驮跋陀罗等，或来自罽宾，或曾在罽宾留学。罽宾既是阿毗昙和上座部的中心，也具有较发达的律学与禅学，其中达摩多罗的禅法对汉地早期禅学的发展影响较大。

(2) 经部、新有部与正量部

尽管自3世纪婆罗门教在印度次大陆东山再起，大乘佛教向其挑战，但上座部佛教（这里指一般所说的“小乘”）的势力不仅遍及南北印度，而且其主流地位一直保持到5世纪。然而外部环境的变化自然会引发上座部佛教的内部变化：在教团组织 and 寺院经济方面，由于布施丰盛，能够自给，过去常见的游街乞食现象逐渐消失；在崇拜活动方面，对塔的供养遍及所有佛教遗迹和寺院，而且对佛陀偶像的崇拜正在取代对佛遗迹的崇拜；在教理方面，上座部在同内外论敌的论战中形成许多新观点，如大众部、有部、正量部和经部等。

经部又称经量部，以《阿含经》为基本原理（量）。原出于说一切有部的譬喻师，主张在佛教二藏中应以经而不以律、论为正量或正确的认识根据，而得名。它的创始人拘摩罗多也是譬喻师的著名开创者。譬喻师是以寓言故事来解释佛经的法师，其代表作为法救（有部四大论师之一）的《法句譬喻经》。拘摩罗多最初活动于北印度今拉瓦尔品第一带，“作为北方一大家，与东方之马鸣、南方之提婆、西方之龙树齐名”，在3世纪的印度次大陆并

称为“四日照世”。经部主张人体内有一种叫做“一味蕴”的“细意识”，以其为根本生出所谓的“五蕴”并构成现实的“有情”。拘摩罗多的弟子诃梨跋摩撰《成实论》，强调人生为“苦”的悲观厌世观点，解脱的根本途径在于用“真智”去灭“无明”。该经在中国三论宗以前声望很高，后来被视为小乘空宗的代表作。

有部学说在 5 世纪经过世亲的努力而发展为新有部。世亲活动于北印度地区，因作《七十真实论》破数论师、后又破声论师而受到正勤王与新日王的供养。世亲的新有部思想集中体现在《俱舍论》中，该经以“四谛”为中心，将上座部佛教对世间和出世间的观点规范化和系统化，概念明晰、哲理性强，被人们看作是“小乘佛教最后的哲学代表”。《俱舍论》将现实世界分为两大类，即有情世间与器世间。有情世间相当于动物、人类和鬼神系统，其基本范畴有三界、五趣、四生、四有、五蕴、十二因缘等，并以此解释有情世间和宗教的各种现象；器世间指有情世间所居的物质世界，其基本范畴有世界的广度、厚度、形状，世界的物质构成、地理布局及其生、住、灭的劫数与灾难等，由此形成了以须弥山为中心的三千大千世界。在宗教实践方面，《俱舍论》侧重于“治心”。

正量部是从早期佛教的犍子部分化出来的，活动于印度的西部与西南部，经过相当一段时间的发展，至 7 世纪上半叶玄奘游学印度时，正量部已形成以摩腊婆为中心，遍及 19 个国家，僧众 6 万人（仅摩腊婆就有僧众 2 万多人），数百座寺院的规模。正量部的创始人是三弥底耶，现今尚存的主要经典有《三弥底部论》与《大丈夫论》，其学说接受了大乘学派所主张的入世救世的菩萨行思想，并“强调境在心外，心外有境；心之取境，是直线式的反映，不经过任何中介。这种说法，同瑜伽学派全力主张唯识无境和“带相”缘境之说，全然对立。显然，正量部的说法是符合常识的，但失之于粗糙。”

正量部坚持“业力不失”观念，但不是将“业”理解为“意业”（如有部），而是直接造成实际后果的言论或行动的“表业”，属于比较务实的宗派。

(3) 大乘佛经支脉化

大乘佛教一开始就是在思想上具有多种倾向的集合体，这种张力虽然使其内部从未统一过，但却使它充满活力。另一方面，正如某些学者指出的，“佛典原是民众的一种创造，只要有这种需要和才能，随时随地都可以用佛的名义诵读和编撰出来”。这种趋势在龙树、提婆之后越演越烈，在 2—5 世纪的这一时期内，除《法华经》和《阿弥陀经》之外，还形成华严经系、大集经系、唯识经系等比较重要的经系。

早在 2—3 世纪，华严经系的《兜沙经》、《本业经》、《十住经》、《渐备一切智德经》、《如来兴显经》和《摩罗伽经》等在于阗陆续问世，后被增扩、编纂成为《大方广佛华严经》。《华严经》强调“诸佛真法”是佛菩萨“法身”的本体，佛法高于佛身；强调普贤和文殊的作用，将普贤行作为菩萨行的范本，文殊则被说成是引导信徒实践普贤行的典范。在哲学理论上，《华严经》用粗直的语言阐述了个别与一般、部分与整体的关系问题，提出

杜继文主编：《佛教史》，第 123 页。

同上书，第 124 页。

一微尘能容一切法界、一切众生，无量佛菩萨世界均可纳入一毛孔中，即所谓一切即一，一即一切。

《大集经》产生于3—6世纪，是大乘佛学与自阿富汗、于阗到敦煌一带传统文化相结合并再创造的产物。《大集经》的突出特点，是吸取并融合各民族的多神崇拜，构成佛教的有机组成部分：

“尽管佛教历来都不否认鬼神的存在，但他们只被当作轮回世间众生的一分子，严格地受业报法则制约，并不具有左右国运、祸福人生的特殊威力。

《大集经》彻底改变了佛教这一固有的鬼神观念。它把鬼神分为善恶两大类：恶鬼以波旬为首，专门败坏佛法僧三宝；当善神不再护佑众生时，恶鬼就会制造各种灾难，甚至使人们互相残杀，国土城邑荒无人烟。善神都是佛教的皈依者，对一切佛徒起佑护作用，令恶鬼不得为恶。因此，决定人的命运的业力，已经退到微不足道的地位，更多地要听命于鬼神的摆布。”

《大集经》所涉及的鬼神范围极广，可以说是“万物有灵”。既然如此，如何役神驱鬼就成了佛教徒必须掌握的“技术”。《大集经》将咒术（陀罗尼）列为佛徒的必修课，与戒定慧三学并列为菩萨行的“四种瓔珞庄严”，而信佛的巫士则被提到菩萨的高度。

5世纪前《大般涅槃经》已经形成，前10卷形成于印度次大陆的华氏城，后30卷产生于中国西北文化的土壤。其总体精神是克服视涅槃为死亡的悲观论调与《般若》中观以涅槃为虚妄的虚无主义态度，提出“常、乐、我、净”的“涅槃四德”（常指寿命无限，乐指幸福无忧，我指绝对自由，净指情操高尚），为佛教信徒提供了一种比较积极的、有所作为的处世态度。

关于“心造诸法”的观点在《华严经》中已露端倪，但经过《解深密经》、《楞伽经》与《密严经》等将此观点详尽阐发，才使之成为唯识经系这一佛教中最庞大的哲学体系，并为后起的大乘瑜伽行派奠定了基础。无着与世亲是瑜伽行派的实际创始人，《弥勒下生经》既是北印度弥勒崇拜的反映与概括，又将这种信仰进一步推广，倡导行“慈心”者得报，可生于弥勒佛国。

3. 佛教在中国的急剧发展

3—6世纪正值中国的魏晋南北朝时期，汉朝的衰败不仅仅是政治上、经济上的，而且是思想的和文化的。儒家正统文化的衰落与玄学的兴起，政治上的争权夺利与频繁战争，民众的流离失所与士大夫的朝不保夕，这一切都为佛教的传播和佛教在组织上、教义上的发展提供了适宜的土壤。

(1) 三国时期的佛教

三国时期的北方魏国对一切宗教活动（包括佛教）持反对的态度，但事实上在民间乃至一部分士大夫仍然信奉佛教，寺院、建塔、译经等活动从未中止。见于僧传的译者，有昙柯迦罗（译《僧祇戒心》）、昙帝（译《昙无德羯磨》）和康僧铠等，所译之经以戒律为主。在曹魏时期，北方佛教的重要发展在于汉僧讲经译经力量的形成，其代表人物为朱士行。

“初汉灵帝时出《道行经》，译人口传或不领辄抄撮而过，故意义首尾，颇有格碍。士行常于洛阳讲《小品》，往往不通。每叹此经大乘之要，而译理不尽，誓志捐身，远迎《小品》。遂以魏甘露五年（260年）发迹雍州，

西涉流沙，既至于阩，果写得正品梵书胡本九十章，六十余万言，遣弟子弗如檀，晋言法饶凡十人，送经胡本还洛阳。”

朱士行是汉地西行求法第一人，他的行迹说明汉地僧侣中已有一定数量的知识分子，汉族信徒对以前那种由印度僧或西域僧带来什么经就译什么经的状况已不满足，“而是按照中国佛教传播情况和社会风尚的需要，主动到西域以至印度寻求有关法典”。

位于华夏东南的孙吴政权对于佛教比较支持，著名僧人支谦与康僧会等均在此地受到礼遇并都有所作为，集中表现在译经和佛教音乐方面。支谦在孙吴期间共译经数十部，其中《大明度无极经》和《维摩诘经》最为重要。

《大明度无极经》是《道行般若》的改译本，支谦在改译过程中一是将“原译的晦涩诘拙处”改得通畅可读，二是将原来的“胡语音译”改为意译。在中国佛教译经史的所谓“质朴”与“文丽”二派中，支谦属于后者，东晋支敏度赞扬他说：“才学深澈，内外备通，以季世尚文，时好简略，故其出经，颇从文丽。然其属辞析理，文而不越，约而义显，真可谓深入者也”。尽管支谦的译经被后人（如鸠摩罗什、僧肇等）指责为“理滞于文”、失于忠信，但支谦所开创的译风实际上代表了外来的佛教主动融入中国传统文化的走向，佛教通过调整自身来适应汉地老百姓、汉地士大夫、乃至汉地统治者的口味。这是一种双向的文化亲和或说文化认同，由此佛教逐步中国化，最终成为中国文化不可分割的组成部分。

支谦所译《维摩诘经》并非随意的选择，此经与《般若》的空观思想相通，玩世不恭、蔑视世俗观念是其特色。

“它认为，佛教的根本目的，在于深入世间，解救众生，所以修道成佛不一定落发出家，只要证得佛教义理，居士也能出俗超凡；在享受“资财无量”的世俗生活乐趣中，就能达到涅槃解脱的境界。因为佛国与世间，无二无别，离开世间的佛国，是不存在的；“如来种”存在于“尘劳”（烦恼）之中，离开“尘劳”，也就无所谓“如来”。

《维摩诘经》高度的入世精神与灵活性使之在魏晋南北朝的士族阶层中，大受欢迎，其影响比《般若》还要深远，直到隋唐“其风犹酣”。

在时间上稍晚于支谦的康僧会祖居天竺，其父经商移居交趾，是有史记载的第一个自南而北传播佛教的僧侣。赤乌十年（247年）康僧会来到建业，孙权为其建“建初寺”，是为“江南有寺之始”。康僧会曾以孝慈、仁德、报应之道劝告性情昏暴的孙皓，并取得一定成效；还在佛教音乐方面创制“泥洹呗声，清靡哀亮，一代模式”，这些成就使康僧会在江南佛教史中具有特殊地位。然而最能体现其佛教思想的，是他编译的《六度集经》。

《六度集经》共8卷，按大乘菩萨“六度”分为6章，编译各种佛经91篇。其宗旨在于用佛教的菩萨行发挥儒家的“仁道”说，并以“儒家之格言即佛教之明训”的观点将佛教的中国化进程又向前推进一步。康僧会把佛教的“悲愍众生”作为出发点，同时将孟子的“仁道”奉为“三界上宝”，他一方面要求“王治以仁，化民以恕”，另一方面又主张臣民可以“起而弃之”那些“利己残民，贪而不仁”的君王。这种协调佛教思想与儒家思想的努力、

《出三藏记集·朱士行传》。

《出三藏记集》卷七，《合首楞严经记》

杜继文主编：《佛教史》，第154页。

这种“将佛教中的消极颓废因素改造成为可以容纳儒家治世安民的精神，为中国佛教的发展，开辟了另一蹊径”。

(2) 西晋时期的佛教

西晋王朝虽实现天下一统，然各大大利益集团（门阀）争权夺利、相互倾轧的残酷斗争自始至终。东晋干宝《晋纪总论》在评论西晋的社会风气与思想文化状态时概括说：“风俗淫僻，耻尚失所，学者以老庄为宗而黜六经，谈者以虚荡为辨而贱名检，行身者以放浊为通而狭节信，进仕者以苟得为贵而鄙居正，当官者以望空为高而笑勤恪”。西晋短命（仅50余年）而动乱的社会格局，既造成士阶层不拘一格的价值追求，又使下层百姓陷入苦难的深渊，而佛教则迎合上下各阶层的需要，在完成其中国化的进程中逐步成为一部分人的精神支柱。

西晋社会上层尊崇佛教的代表人物有皇室贵族中山王与河间王，士族官僚中有周嵩与石崇。周嵩笃信佛教，“临刑犹于市诵经”。西晋时期的佛教信徒已开始举办法会、持斋供养等，如三长斋月、六斋等，“凡斋日，皆当鱼肉不御，迎中（中午）而食，既中之后，甘香美味，一不得尝，洗心念道，归命三尊，悔过自新，行四等心，远离房事，不著六欲，不得鞭撻骂詈，乘驾牛马，带持兵仗，妇人则兼去香花脂粉之饰，端心正意，务存柔顺”。

宗教的生存与发展固然离不开上层皇亲贵族的支持和下层民众的“香火”，然而宗教若仅有旺盛的“香火”和权贵撑腰却不一定兴旺发达。西晋佛教的重要发展在于佛教在中国不仅有了土生土长的血肉之躯，而且在于逐渐有了一个中国化的灵魂。在这绝非一蹴而就的脱胎换骨中，西晋时期的译经与注疏活动具有不可忽视的作用。

西晋最有成就的译经家是竺法护，“其祖籍月支，世居敦煌，八岁出家，万里寻师”。曾随师游历西域各国，遍学36种语言，搜集大量胡本佛经，他一生往来于敦煌、长安之间，先后47年（266—313年）译经150余部。其中绝大部分属大乘经典，如般若类的《光赞般若经》、华严类的《渐备一切智德经》、宝积类的《密迹金刚力士经》、法华类的《正法华经》、涅槃类的《方等般泥洹经》和专讲佛的本生与菩萨本起的《佛说生经》、《普曜经》等。竺法护所译的佛经内容庞杂，既有“思想深沉的多种哲学流派”，如法身论、“色身论”、“心本清净”与“客尘所蔽”、“有想”与“无想”、“汝即是道”、四等六度、植众德本、菩萨十地等学说，又有“形式粗鄙的原始宗教观念”，在一定程度上反映了西晋社会中流行的佛教观念，同时也体现了竺法护的佛学主张。

西晋时期汉地译经家已具有相当水平和规模，如帮助竺法护译经的佛教居士聂承远、聂道真父子。聂承远参正竺法护的译经并自译《越难经》，聂道真除担当笔受外还译有《文殊师利般涅槃经》与《异出菩萨本起经》等。原籍河南的帛法祖曾多次与道士王浮争论邪正（王浮作《老子化胡经》），他精通胡汉语，译有《弟子本》、《五部僧》等并注《首楞严》。除了长安之外，佛教译经活动在全国形成多处中心，如洛阳有法立、法矩和安法钦等，仓垣（开封）有竺叔兰、无叉罗等，交州有疆梁娄至等。从总体上说，西晋时期的译经活动仍属于民间性质，译经所需资金与场所，系由信徒自己筹办，

参见杜继文主编《佛教史》第4章。

[东晋]郗超：《奉法要》。

赞助人多为不见史传的地主或商人。从社会影响来看，以竺叔兰、无叉罗所译《放光般若经》和竺法护所译《正法华经》最为流行，对当时及后来的佛教发展产生较大影响。

(3) 东晋、十六国佛教

中国北部在西晋灭亡后陷入十六国混战的局面，在后赵、前秦、后秦和北凉等大国统治者的扶持与灾难频繁所造成的民众身心失衡中，佛教发展极为迅速。

北方诸国的佛教与政治。后赵的石勒既兴儒又崇佛，当时倍受尊崇的有神僧佛图澄、狂乞者麻襦和禅者单道开等，民间百姓则为逃避租役而多“营造寺庙，相竞出家”。石虎即位后崇佛之风更是有增无减，“中州胡晋略皆事佛”；在某些地区甚至成为某些人物为实现某种政治目的而借用的力量，如安定人侯子光就曾自称“佛太子”而聚众数千人。

苻坚建立前秦后以武力胁迫名僧道安至长安，并集“僧众数千，大弘法化”。后秦的姚兴在位期间儒释并举，于401年将鸠摩罗什迎至长安，“集沙门五千余人，一时名僧大德辈出，领南北中国佛学之先；其州郡事佛者，十室而九，声振西域天竺，吸引了更多的外来僧人进入内地传教”。但姚兴崇佛与石勒不同，他虽主张神识不灭、三世因果，却不崇尚灵异神通与巫术妖言，理性色彩较强，并形成由国家委派僧官管理全国僧尼寺院的制度。

北凉的统治者沮渠蒙逊兴造佛像、请昙无讖译经并教其女媳多子之术，开创密法的实际传播。北方除了长安之外，泰山也是佛教的一个传播据点，较著名的有僧朗等人，据史载苻坚、姚兴、燕主慕容德等竞相拉拢联络，可见北方佛教的政治影响令当朝统治者不敢轻视。

佛图澄、道安、鸠摩罗什与僧肇。佛图澄（232？—348年）以神异著称，虽曾为石勒、石虎出谋划策，主张“当杀可杀，刑可刑”，但主要是以因果报应、“德化”等观念劝说石勒“不为暴虐，不害无辜”。佛图澄曾大力向民间传播佛教，在其影响下石氏政权正式允许汉人出家为僧。佛图澄本人持戒甚严，前后门徒近万人，所历州郡共建寺893所。《佛教史》对他的评价是“在北中国活动30多年，他把巫术神异和参与军国机要同佛教教义三者冶为一体，使佛教在中国历史上第一次被封建最高统治者作为真正信仰所崇奉，并纳入国家扶植之下”。

道安（312—385年）为般若学派“六家七宗”之一“本无宗”的主要代表，著有《光赞折中解》、《光赞抄解》、《放光般若析疑准》、《实相义》和《性空论》等。他首次编纂汉译佛教经录《综理众经目录》，提出僧侣废除俗姓统以“释”为姓并形成传统，为僧团讲经说法、食住及平日宗教仪式等制定“僧尼轨范”，曾二次分散徒众，传法四方。道安生活于战乱之际，深切体会到“不依国主则法事难立”，并由注重个人解脱转变为主动承担对社会实施“教化”的使命。道安将佛教的内容溶解于玄学的潮流之中，借助玄学使外来的佛教义学进入中国上层思想领域。

鸠摩罗什（344—413年）为中国佛教四大译经家之一，所译佛经一类是应长安僧俗要求新译或重译的佛典，其中有些佛经（如《坐禅三昧经》等）是适应中土对禅法的需要而自行编译的，既非原本、亦非罗什本人的主张；另一类是鸠摩罗什侧重弘扬龙树、提婆的中观学派的代表论著，如《中》、《百》、《十二门》与《大智度论》等。鸠摩罗什的译文“简练精粹，流畅可读”，在思想上突出怀疑论的成分，从根本上否认语言概念在把握真理上

的可靠性，否认人的认识能力；但在这种“真谛”之外还有“俗谛”，即对世俗人来说，世间一切关系和一切观念都是合理的和真实的。鸠摩罗什有弟子三五百人，见于经传者有 30 余人，有所谓四杰、八俊、十哲等美称，其中某些人成为国家管理僧尼的正式官吏。

僧肇（384—414 年）原崇信老庄，及读《维摩诘经》，因欣赏而出家，被誉为“解空第一”。他在《般若无知》、《不真空》、《物不迁》和《涅槃无名》中将郭象等人的庄学与《维摩诘经》的般若观点融为一体，并协调三世因果与涅槃的矛盾，对当时玄学与佛学所讨论的主要问题做了总结性回答，这四篇论文被后人合编为《肇论》。《佛教史》称《肇论》是“中国道家古典哲学同外来佛教哲学在特定的政治文化条件下相冲撞交汇的产物，是中国佛教哲学发展史上的一部划时代创作”（第 172 页）。

佛教中观派的般若理论经鸠摩罗什发展达到顶峰，其后汉地佛教转以《法华》与《涅槃》等为中心呈现多元走势，《法华》“开方便门，令一实究竟，广其津途”，在调合佛教内部各派、吸收各部异说的过程中增强中国佛教的适应能力。法显所译的《涅槃》主张“泥洹不灭，佛有真我，一切众生、皆有佛性”，不仅风靡一时，而且成为后来佛教派别无不信奉的教义。道恒在《释驳论》中所提出的僧徒应从事农工商医卜以自供，也为中国佛教寺院经济的形成制造了舆论。

东晋佛教。东晋王朝偏安一隅，清心养性、服药长生的道教和崇尚般若学的佛教都渗透到社会上层，东晋帝王崇佛日甚一日，到孝武帝时已是立精舍于殿内，引沙门居之并允许僧尼出入宫廷、干预政事。在把持朝政的王、谢、庾、桓等世家大族中，名士与名僧关系密切，“八达”中的桓彝、谢琨等人崇尚大乘空宗，继承玄学中放浪形骸、不拘礼法的传统，“散发裸袒，闭室酣饮”；而孙绰、郗超等人则注重佛教的因果报应和佛性法身等说，特别是郗超的《奉法要》突出佛教治心从善的道德作用，调合佛教与儒家的正统观念。

东晋皇室贵族竞相修建佛寺，据唐法琳《辨正论》记载，共有佛寺 1768 所，僧尼 24000 人。东晋时期的佛寺已具有多重功能：一是作为僧尼居住的处所，权贵富豪的布施不仅使佛寺的修建费用与僧尼的生活费用有了相对稳定的保证，而且减少了游方乞食僧侣的数量；二是作为佛教供养偶像和进行法事活动的地点，作为佛教艺术（建筑、雕塑、绘画、音乐等）直接为信教群众服务；三是作为佛教义学活动的中心，进行佛教经典、宗教哲学、道德文化的研究与创造，直接对社会意识形态（尤其是知识界）产生影响；四是作为一种独特的经济实体，寺院经济除了布施捐献之外，还有“自供”、“营生”等主动操作的经济活动，包括垦植田圃、商旅博易、聚畜委积、机巧异端、占相卖卜、行医治病等。

佛教形成以寺庙为中心的组织制度和经济制度，为女尼寺院的出现奠定了基础，二晋之际洛阳建造的竹林寺居住有净检等 20 余人，为中国第一尼寺。东晋时期江南一带妇女出家为尼甚于北方，尼县备有徒 300 人，尼僧基亦有徒弟数百人，皇后所建寺院主要为安置女尼，而女尼的领袖人物则多出身于达官贵戚之门，具有较深厚的文化修养和宗教知识，昙罗、道仪、道容、妙音等较有名望。

东晋佛教的发展，导致中国封建社会的阶级结构中又出现了一个新的阶层，僧侣阶层。这一阶层在政治上、组织上、经济上和文化上的特殊性，使

之与原来的世俗官僚阶层及世俗文化形成一定的矛盾乃至冲突。晋咸康年间（326—344年），中书监庾冰辅政，代晋成帝诏，斥责沙门不向王者致敬是“矫形骸，违常务，易礼典，弃名教”，为了统一国家的礼制法度，统一王权，沙门必须尽敬王者，实际上要将佛教这种外来宗教中国化、并将其纳入中国传统的礼法框架之中。以何充为代表的另一派则认为佛教五戒之禁实助王化，反对让沙门尽敬王者。东晋末年桓玄专政时又重申庾冰之议，受到中书令王谧与高僧慧远等人的反对。双方争执最终虽未真正实行庾冰之令，但实际上是佛教以为王权服务为代价达成了妥协。

与名士玄谈之风相应，东晋佛教以般若学为显学，而名僧之所以有“名”，不仅要有较高文化修养，而且要在讲说般若时能出“新义”，号称有“六家七宗”，即本无宗（道安）、即色宗（支道林）、识含宗（于法开）、幻化宗（道一）、心无宗（支愨度）、缘会宗（于道邃）、以及本无宗的分派本无异宗（竺法深、竺法汰），一般以为本无宗、即色宗和心无宗为当时较流行的观点。

东晋最著名的僧人是慧远（334—416年），在庐山东林寺30余载，“影不出山，迹不入俗”。他继承道安学风，在广为介绍外来佛典、以准确把握佛教本意的同时，坚持适应时俗需要、不惜“失本”地将佛教纳入中国传统文化轨道。402年，慧远集“息心贞信之士百有二十三人”于庐山般若台精舍阿弥陀像前建斋，誓相提携，共登西方神界，史称此次集结为“白莲社”或“莲社”，也是很早流行于民间的西方净土信仰为知识僧侣与士大夫上层所奉行的重要标志。慧远的主要贡献在于将佛教同儒家的政治理论和道家的出世哲学协调起来，认为佛教要把“处俗弘教”与“出家修道”作为自己的二大任务，前者教人忠孝之义，奉上尊亲，后者在于隐居求志，变俗达道。慧远将中国传统与外来思想结合起来，比较细致地论述了神与情识的关系，指出了去情识、存神明的解脱之路。

“神”，是存在于此岸世界和彼岸世界的一种“精极而灵者”，“感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷”。“物”指身形，“数”指寿命，形死寿尽而神不灭，这是慧远为中国佛教奠定的最牢固的神学基石。

（4）南北朝佛教

南北朝时期中国佛教呈全面持续高涨的发展趋势，6世纪上半叶南朝地域有寺庙近3000所，僧尼8万余人，比东晋时寺院增加千余所，僧尼增加3倍多；北朝地域的寺院僧尼均以30年翻一番的速度激增，477年时北方有寺院6478所，僧尼77258人，514年前后寺院增至13727所，至550年“僧尼大众二百万矣，其寺三万有余”。

统治者对佛教的推崇。南北朝时期的佛教与统治阶层的关系更为密切，佛教不仅是一种祈福的手段、太平吉祥的象征，而且是维护政权的重要工具。北魏道武帝时期的法果摄魏境僧徒，称道武帝“即是当今如来，沙门宜应尽敬”，并解释说“能弘道者人主也，我非拜天子，乃是礼佛耳”。法果生前已被授予爵位，死后又追赠将军称号，并令其子承袭爵位。其行迹表明当时某些佛教上层分子在直接依附当政君主的过程中，实际上已成为世俗政权的组成部分。

南北二地的统治者都耗费惊人的人力与财力推崇佛教，但在形式上略有差别，南朝统治者多继承东晋重视佛教义学的传统，在佛教理论上多有发明，齐竟陵王萧子良曾自讲经义、广泛涉猎当时流行的经论；梁武帝4次舍身同泰寺，臣属耗资亿万钱奉赎，他自疏《涅槃》、《净名》等经典，自讲“波若”义，自立“神明成佛”义。

与南朝相比，北朝统治者更“偏重兴办福业建造和禅行神异，其义学则在宣扬律已禁欲”。北魏文成帝用赤金25万斤为其祖先铸释迦立像并耗资开凿云冈石窟，其后献文帝又耗费赤金10万斤、黄金600斤于天宫寺造释迦立像，宣武帝则开凿龙门石窟。统治者的大力提倡使佛教广为流布，北齐时全境寺院有4万所、僧尼达200万人，而北周时北方僧道共有500万余。

中外佛教交流。东晋至南北朝时期，西来的僧侣多集中在北方的洛阳和南方的建康，仅洛阳永明寺一地，就曾接纳“百国沙门三千余人”，远者来自罗马和南印度，他们或从陆路沿丝绸之路进入中原，或从海路经南洋群岛或中南半岛抵达广州或青岛。与此同时，内地僧人西去取经求法和观瞻圣迹的活动也掀起高潮，其中最有代表性的是法显和宋云。

法显“慨律藏不全，矢志寻求”，与慧景等4人于399年从秦都长安出发，经张掖遇智严、宝云等一并西行，历时15载，游历29国，带回《弥沙塞律》、《长阿含》、《杂阿含》、《杂藏》、《摩诃僧祇律》、《萨婆多律》、《杂阿毗昙心》、《方等泥洹经》、《摩诃僧祇阿毗昙》等。法显回国后在建康道场寺与宝云等共译出经律等6部63卷，其中《大般泥洹经》关于佛祖常在和“一切众生，皆有佛性”的观点，使佛教无论在信众的普及方面，还是在思想的融入方面，都上了一个新台阶。

宋云于518—522年出使西域并取经170部。当时在河西走廊到葱岭间的西域地区，依然是全民信仰佛教，于阗风行建塔、民死火葬，叶城一带将大乘佛经奉为国宝，而疏勒、鄯善、焉耆等地，则属小乘系统。在后秦、北魏与北齐时期，内地佛教在西域的影响已超过天竺。

四大译经集团。南北朝是中国佛教史上译者与译典最多的时期，据《开元录》记载，420—589年的170年间，南北先后8个朝代共有译者67人，译典750部，1750卷。译经形成高潮的第二个特点是传译中心多元化，北方有敦煌、姑臧、长安、洛阳、邺城等，南方除建康之外，还有广州、豫章及沿江地区的江陵、襄阳、庐山等。这一译经高潮的第三个特点是佛籍译介的范围比任何时期都要广泛，大乘系统中有关佛性论和唯识论的经典竞相译出，由无著、世亲创始的瑜伽行派著述也引入汉地；小乘经论的译介日趋完备，比较盛行的是体系严密且定义清晰的“阿毗昙”；密宗译经已陆续问世，特别是有关咒术的专门经典，在社会上已有相当影响；佛教戒律在南北朝的译传比较集中，而且是大小乘兼备，如《十诵律》、《四分律》、《菩萨戒本》及《优婆塞戒经》等。

译经活动及译经高潮的形成，首先是由于中国佛教自身的发展促发一种非常执著的文化“饥渴”，这是急于引进、消化、创新，从而独领风骚的一种形成一定规模和深度的社会共识或说文化需要；其次是由于有一大批佛教知识分子或世俗知识分子献身于译经事业，其中的某些杰出人物作为核心（领袖）而形成若干在社会上较有威望和影响的群体。在南北朝时期，虽然见于经传的译经中心很多，但比较著名的是以下四个：

凉州的译经集团以昙无讖（385—433年）为首，据说他役神使鬼、左右

灾异，深得蒙逊政权的支持，所译佛经主要是《涅槃》、《大集》和《菩萨戒》三类，其特点在于强化鬼神系统和禁术咒语，把万物有灵和多神主义引进佛教。凉州译经集团的另一位重要人物是浮陀跋摩，由他主译的《阿毗昙毗婆沙》（100卷）是说一切有部前期的宏论巨著。该集团的义学僧侣有慧嵩、道朗、道泰和道挺等300余人。

刘宋时期建康的译经集团以佛驮跋陀罗与求那跋陀罗为代表。佛驮跋陀罗（359—429年）又名觉贤，他率百余人共译《大方广华严经》60卷。该经在理论上将“十二缘起”统一为“唯一心作”，在实践上号召僧侣学习生产和其他谋生技能，将菩萨行彻底贯彻于日常生活。杜继文先生主编的《佛教史》评价此经说：

“这种理论与实践的结合，要求融合各种关系，磨灭一切矛盾，据说这就是佛光普照无限万有，无限万有都能纳进诸佛胸怀的表现。此经特别推崇毗卢舍那佛，贬低释迦牟尼的地位，显示了佛教在信仰上的又一变化，为密宗在中国的发展提供了新的崇拜对象。”（第201页）

求那跋陀罗（394—468年）继佛驮跋陀罗在建康主持译经，其主要译典有《杂阿含经》和为“如来藏缘起”理论体系奠基的《胜鬘经》与《楞伽经》等。

北方的邺城译经集团以菩提流支为代表，较著名者还有佛陀扇多，勒那摩提、瞿昙般若流支、毗目智仙，他们皆来自印度，所译佛经集中于无着、世亲的瑜伽行派经论。

南朝自刘宋之后译经活动进入低谷，只有梁陈之际的真谛（499—569年）在广州与慧恺等人形成民间译场，像“一颗明星”划破沉寂。真谛的译典亦属于瑜伽行派，其代表作是《摄大乘论》及其《释论》、《俱舍论》、《佛性论》等。

佛教译经高潮的出现，使大量的、多元的佛教经典涌入内地佛教界和思想界，在受传统文化熏陶或接受内地文化的僧俗知识分子头脑中激发出新的火花。那些在研习或发挥佛经中较有建树的学者被称为“师”，他们据以发挥的思想叫做“师学”或“师说”。其中影响较大的有下述8家：三论学、涅槃学、毗昙学、成实学、地论学、摄论学、律学及禅学。

（5）佛教与中国传统文化

佛教初传中国，在姿态上依附于传统文化，并以儒道二家经典作为自己立足于汉地的佐证。但从三国时期开始，佛教与道教在宗教观上开始分家，《佛教史》在总结三国到东晋这一时期佛教与儒、道的基本关系时指出：

“佛教主有生必有死，以无生为理想，斥责道教愚惑欺诈；道教主养长生，以‘不死’为目标，抨击佛教是‘修死之道’。道教还指责佛教为‘夷狄’之教，是老子出关用以教化不知礼仪的胡人的产物，不适用于文明的华夏；佛教则揭露道教行‘三张伪法’，败坏人伦，造反闹事。由此发展成纯宗派性的互相攻击，几乎历代都有。正统的儒家思想，始终是佛教广泛扩展的主要阻力。佛教在孝亲祭祖、奉上敬王等最基本的伦理观念和政治观念上，完全服膺儒家学说，使佛教的基础意义，有了全新的变化，所以历来只有儒家对佛教的批判和佛教对这类批判的辩解，佛教很少表露对儒家的不满。”

（第216页）

这种形势自东晋以后发生变化，佛教在中国扎根、汉地僧侣知识分子也形成一定力量的基础上，开始对道教、道家经典及儒家思想公开贬斥。到南

北朝时期，三教互争高下，在思想界和政教关系上的冲突十分尖锐。

佛教与中国传统文化在思想上的冲突，在魏晋南北朝时期主要表现为神灭与神不灭的争论。慧远将“神不灭论”明确引进佛教的业报轮回体系，尔后受到慧琳与何承天的批评，至齐梁范缜以《神灭论》反驳神不灭论，提出“未闻刃没而利存，岂容量形亡而神存？”的质问。

佛教与传统文化在政治上的冲突，在北方直接表现为政权对佛教的控制。魏太武帝崇道抑佛、征兵僧侣。446年太武帝至长安，发现佛寺藏有兵器、财物和妇女，遂采纳崔浩的建议，诏令魏境悉坑沙门，破毁佛像胡经。魏文成帝即位后振兴佛教，以“僧祇户”和“佛图户”强化佛教的经济实力和社会作用，很快又使佛教的发展滥无限度。周武帝尊崇儒术，多次组织辩论，最终于577年以佛教费财伤民、悖逆不孝为名，正式宣布毁法，“八州寺庙出四十千尽赐王公，充为宅第；三方释子减三百万，皆复军民，还归编户”。与此同时，道教也受到一定破坏，“唯有六经儒教独被存立”。

4. 佛教文化艺术

在原始时代，生产水平低下，财产公有，人与人之间的矛盾并不突出，突出的是大自然的威力给人们所带来的灾难。因此，人们着意刻画并对之顶礼膜拜的大多是动植物的图腾，而进入阶级社会后，人与人之间的矛盾开始突出，宗教崇拜的不再是图腾，而是偶像。

偶像崇拜最早产生于公元前二三千年的古代埃及。当时的埃及宗教有三个特点：一是多神崇拜，太阳、月亮、尼罗河……都是神；二是政教合一，将国王奉为神的化身；三是对复活的信仰与追求，这不仅使保存尸体的技术令人叹为观止，而且使建造神庙和雕刻神像的技艺特别发达。

这些宗教观念、崇拜仪式和建筑雕塑艺术借助希腊传向欧亚大陆。由于希腊人既重来世但更重现世，他们的聪明才智和航海与商业发达所培养的眼界与审美趣味，使之无论宗教建筑艺术还是宗教雕刻艺术都比埃及更上一层楼，其最重要的发展是神灵的雕像不仅完美，而且极富个性：威严的宙斯，嫉妒的赫拉，光明的阿波罗，智慧的雅典娜，娴静的阿尔狄米斯，娇艳的维纳斯……。

无论原始的图腾崇拜，还是文明时代的偶像崇拜，都推动宗教艺术向前发展。宗教作为一种信仰，总是要求信徒们超凡脱俗而去追求无限的和超验的东西，但是宗教要掌握群众，又必须以通俗的形式，即借助各种群众喜闻乐见的艺术形式，将许许多多抽象的观念诉诸群众。这虽然是一种悖论，但这不仅使宗教内部充满活力，而且构成人类早期艺术史的主要内容。

印度早期的婆罗门教是“贵族式”的，属于祭司特权阶层，从其宗教典籍《吠陀》中的颂诗、祈祷辞、祭礼、巫术等篇来看，印度早期的宗教艺术较少偶像崇拜。但是佛教问世之后，作为一个主张种姓平等，人人皆可通过自己的“业”改变自己的轮回品位的教义，使之内在具有地具有一种动员群众的需要，特别是在大乘派普渡众生的思想提出之后，向民众宣传佛法的努力更加强劲。

一般说来，印度的偶像崇拜是在公元前326年希腊马其顿亚历山大大帝东征印度后，受希腊化艺术的影响发展起来的。在阿育王时代，佛教得到王权支持，迅速将自己的传教活动与希腊化艺术结合起来，形成最初发祥于犍

陀罗地区的犍陀罗艺术。这种宗教艺术随着佛教传播路线沿南北二路植根于亚洲腹地和海岸带，并和那里的传统艺术相结合形成新的艺术风格和样式。

翟宗祝先生在其《宗教美术概论》中概述了印度佛教人物雕塑的基本特点：

“（印度人）采取了大自然中活的曲线，即植物花朵与动物形体的曲线。如人的面部为卵形，女人的鼻子如胡麻子花，下颏似芒果核，手指如豆荚，手与豆为二瓣莲花，全身三道弯式，即为头向右侧，胸转左方，二腿又转向右方……（男性的）身躯柔软如母牛的口鼻，英雄的胸膛如雄狮的肢体。男女姿式相辅相依，如并蒂的花枝……（佛像则）采取“莲花座”的姿势。即二腿交叉，端坐于莲花座上，脚放在相对的大腿上，足心向上，这种禅定的坐姿，主要是为了表现佛陀悟道时的崇高宁静或说法时的庄严肃穆。”

印度佛教艺术传入中国大约在公元1—2世纪，当时的西域诸洞窟乃至云岗石窟的雕塑，都深受其影响。这种艺术风格最晚至三国时代已传至江南，当时有印度僧人入吴，带来佛像与佛画，“时曹不兴见西国佛画，仪范余之”，故有“曹衣出水”之说。所谓“曹衣出水”就是遵照犍陀罗艺术的风格，画衣纹绸褶如贴在身上一样。

中国的雕塑艺术很早就以人为主体，但大多用于陪葬与祭祀，其典型代表为形像鲜明、性格多样的秦始皇陵兵马俑，它标志着中国古代雕塑艺术已进入了成熟阶段。虽然早在秦汉以前中国就已形成了以天地崇拜和祖先崇拜为主要内容的传统宗教，但印度佛教与佛教艺术传入中国内地后，不仅从中国民间艺术和审美观念中汲取营养，而且反过来也给中国民间固有的多神崇拜注入一股新风。

魏晋时期，佛教艺术在中国得到长足的发展，石窟雕塑、绘画和建筑这三大要素皆在此时期奠定基础。

（1）石窟艺术

石窟寺是这一时期佛教建筑和佛教艺术的一个重要类型。石窟是在山崖陡壁上开凿出来的洞窟形的佛寺建筑，它是印度雕塑艺术和中国传统石崖墓葬技术相结合的产物。南北朝时代，凿崖造寺之风在统治者和各方施主的扶持下遍及中华，西起新疆，东至山东，南至浙江，北至辽宁，较重要的有山西的云冈石窟和天龙山石窟，甘肃的莫高窟和麦积山石窟，河南的龙门石窟与河北的南北响堂山石窟。

石窟的布局与外观具有若干地区的特色，但在魏晋时期的佛教雕塑基本表现出二方面的特征：一是按照统治阶级的意志、理想甚至形象来塑像，如云冈石窟大佛就是按照北魏文帝的形象塑造的；二是在吸收印度佛教雕刻表现手法的基础上形成本民族特有的艺术风格，逐步由“秀骨清相”过渡为“雍容华贵”。

（2）绘画艺术

早在春秋战国时代，中国的壁画艺术已有相当规模。诗人屈原的《天问》就是根据楚先王之庙和公卿祠堂的壁画内容而创作的。秦代著名的阿房宫，其壁画装饰则更是无比壮观和丰富。佛教传入中国后，为使其在民众中广泛扎根，就迅速而娴熟地将中国传统绘画技巧融入自己的传教活动中，并形成以敦煌为代表的佛教壁画艺术。

莫高窟开凿于 366 年，在前后 1 千年中，壁画达 45000 平方米，成为世界上最大的古代画廊。敦煌壁画的宗教题材，有经变、佛传及本生故事和供养人像等。经变是根据佛教经典形象地表现佛教教义和典故等，如降魔变、涅槃变、西方净土变、维摩变、报恩经变等。本生故事是佛经讲述的佛的前生种种善行，如尸毗王本生、鹿王本生等，而佛传则是讲述佛陀成佛之后的故事，供养人是出钱营造石窟建筑、雕塑和壁画的人，北魏时期供养人一般都画在说法与本生故事的下方，人物较小，风格为“秀骨清相”。但无论题材如何，壁画在情节、色彩、线条等方面都在努力追求“形神兼备”的境界方面取得了较高的成就。

(3) 建筑艺术

最能代表佛教建筑艺术的是佛教寺塔。古代的著名寺塔有印度的菩提伽耶、那烂陀遗址，柬埔寨的吴哥窟，缅甸的仰光大金塔，印度尼西亚的婆罗浮屠等。中国的佛教寺塔起源甚早，上海的龙华寺塔和苏州报恩寺塔，相传都是三国时代创建而经后人重修的。原来印度的佛塔是覆钵状的圆坟形，上饰竿和伞，后发展成相轮（在塔顶竖一根金属刹，用七重或九重铁环套在刹身）。佛教传入中国后，寺塔大都建成可供人凭眺的楼阁式建筑。现存的汉地寺塔可分为二类，一类是印度式的，但也带有中国特色，二是楼阁式的，平面多为正方形或八角形，一般为七层或九层。寺塔的材质有木塔、砖塔、砖木塔、石塔、铜塔、铁塔和琉璃塔等。唐宋之后，还形成独具特色的西藏佛教建筑艺术。

除了形象表现艺术之外，佛教还在借用传统的语言表现艺术方面颇有成就，如将佛陀的知识比作树林，将他传给弟子的东西比作一簇树枝等，而佛经里的天堂则具有令人向往的审美艺术特征：

“在极乐世界里有七个珍贵的充满八种功绩之水的池塘……在池塘里长着巨轮般大小的荷花，散发着淡淡的清香。在极乐世界，在佛陀的净土上有颜色齐全的各种漂亮的鸟禽——家鹅和野鹅，鹭，鹤，仙鹤，孔雀，鹦鹉……双头鸟及其他鸟。他们齐声啼鸣，昼夜不停。”

这一传统在中国佛教里更加发扬光大，佛教徒在宏扬佛法时，总是千方百计把自己的讲道变得引人入胜，通俗易懂，并用民间诗歌、民间故事等老百姓喜闻乐见的文学形式将佛教义理表达出来。

佛教文化由于它所具有超然度外的精神追求，构成一种独特的美学意境。这种境界及其对它的追求，不仅充实了以儒家文化为主流的传统文化的蕴含，而且在 2 千年来的文化发展进程中，绵延不绝地作用于中国社会各阶层的人士。

四、世界性帝国与世界性的基督教

基督教起源于公元 1 世纪的巴勒斯坦，由以崇奉耶稣基督为救世主的各个教派组成。相传为犹太的拿撒勒人耶稣所创立，在罗马帝国后期流传于帝国全境，并于 4 世纪被定为罗马帝国的国教，在欧洲广为传播，从此奠定了它成为西方世界主要宗教的基础，并在形成西方思想文化传统和模式的过程中发挥了极为重要的作用。

在基督教形成之前，地中海沿岸已经建立起了一个疆域包括欧、亚、非地区的罗马奴隶制帝国。这一庞大帝国创立统一文化的企图，促进了古希腊、罗马与东方各族思想文化传统的碰撞、交流和相互渗透。正是在这样的历史环境中，产生了古代希伯来文明与希腊文明的结晶体基督教。

1. 基督教的孳生土壤

公元前 1 千纪中期以后，世界各地涌动起大经济制度的浪潮，各大帝国相继而起，帝国的出现，使以往古代国家所依附的区域地理单位 and 政治单位被打破了，国与国之间、民族与民族之间的疆域界限消失，呈现出区域性的社会结构变化和更大区域的文化格局。具有专制集权特点的“世界性”国家的建立，为统一的崇拜提供了肥沃土壤。

(1) 迷失的羔羊

在欧、亚、非大陆，伴随罗马的迭次攻掠，一个个国家和地区相继纳入罗马帝国的版图。罗马统治者对行省民众的百般奴役，曾迫使各民族有多次奴隶起义，但在罗马帝国的残酷镇压之下，各地起义屡次受挫；这一切，都不能不使广大民众悲观厌世和意志消沉，随着一次又一次起义的失利，而日益陷入绝望和迷惘之中。这种绝望和迷惘，笼罩着各个阶级和各个社会阶层，“……对于巨大的罗马世界强权，零散的小部落或城市进行任何反抗都是无望的。被奴役，被压迫，沦为赤贫的人们的出路在哪里？他们怎样才能得救？所有这些彼此利益各不相同甚至互相冲突的不同的人群的共同出路在哪里？可是为了使所有这些都卷入一个统一的伟大革命运动，必须找到这样一条出路。这样的出路找到了，但不是在这个世界上。在当时的情况下，出路只能是在宗教领域内。于是另一个世界打开了。”

依当时的历史条件与文化状态，寻求世间的拯救的解脱显然是毫无希望的，而惟有求助于天国，求助于冥冥中的“神”。

早期罗马帝国的社会环境，既造成了人们对宗教的普遍需要，又决定了新宗教必然具有超越民族界限的世界性质。然而当时现有的一切宗教基本上都是部落宗教和民族宗教，它们本身很难自行超越其民族的界限。此外，这些宗教所由产生的国家已经覆亡，它们赖以存在的基础已经瓦解。这势必要求较为变通的宗教取而代之；这个新宗教应该不囿于狭隘的民族藩篱，同时又能够使罗马帝国版图内困苦不堪的不同民族的民众都获得慰藉。

当时的罗马帝国的统治者曾进行过某些尝试，以期创立这种超民族的世界性宗教。他们曾推行过官方的全帝国崇拜，如对帝王神的崇拜，对罗马城女守护神罗马的崇拜以及对罗马民族神卡皮托列乌姆之尤皮特的崇拜等等，

但均告失败。

在罗马帝国创立时期，也曾有一些近似于世界性宗教的东方崇拜盛极一时。在帝国的西半部，盛行对女神伊希斯的崇拜，罗马和其他行省中有不少信奉者。另外，对伊朗神密特拉的崇拜，也广为传布，在罗马军团中尤为盛行。但是，这些宗教受到其固有部落与民族文化的羁勒，繁缛的礼仪，在人与人之间设置了人为的壁垒。不同宗教的信者，不能共进饮食、互相交往。这些特征远远不能满足可使罗马帝国版图内部族不同、语言各异的广大民众趋于联合一致的信仰要求。正是在这样的历史召唤下，基督教诞生了。

基督教发扬光大了其母体犹太教的一神论信仰和普世性特点，以其简单易行，破除民族界限的宗教礼仪，毫无差别地对待一切民族的世界主义新面貌，很快传播到地中海沿岸各国。

从另一个角度来观察，基督教成为世界性宗教的历史必然性，还在于它顺应了世界性帝国时期，人们道德观念的转变。早在氏族社会时期，世界上已有许多原生性宗教，它们的最大特点是建立在血缘关系之上，个人生活与氏族生活密切相关，氏族是个人的依靠，神是氏族的象征，个人需对氏族负责，神通过氏族对个人负责，神对氏族的“拯救”就是神对个人的拯救，这种“人与神”的道德关系，直到城邦民主制时期还是非常盛行的。

但是世界性帝国的出现使得梭伦改革所打破的那种血缘关系和地域关系，无论在深度上还是广度上，都达到了极致。在罗马大帝国，一切都是异化的、过去的“保护伞”城邦、氏族、民族都相继失去，它们再也不能对个人施以保护，理所当然地，氏族神、城邦神对个人的保护作用也相继失去。在独裁制统治下的帝国臣民，实际上已成了“孤儿”，成了任人宰割的“羔羊”；权力、金钱都成为“异化”的东西，人们不再企望通过神对某个群体（氏族、民族、城邦）的拯救来获得个人的拯救。在道德观念上，对氏族的道德义务已没有意义，因此，强调以个人道德完善来获得拯救的基督教，出来拯救“羔羊”们迷失的灵魂，个人有了与神直接对话的权力，个人对神负责，神相应地对人承担“保护”责任。

基督教这种个人解放式的宗教特色，曾被科瓦略夫评价为“新世界观的萌芽”、是对“被城邦及其伦理所束缚的个性底解放”，正是由于基督教将普世主义与个人解放结合起来，使之成为“人类精神史中最革命因素之一”（恩格斯语），一经问世便迅速赢得民众的信仰。

(2) “青出于蓝而胜于蓝”

从文化角度来看，罗马帝国的建立不仅为基督教的产生奠定了政治经济基础，而且为其提供了丰厚的宗教文化土壤。

基督教并不是诞生在一个观念空白的处女地上，其兴起之时，在各民族人们的头脑中已充塞着关于宇宙、宗教、罪恶、赏罚等观念。“那时的世界，政治是罗马的、文化是希腊的、社会是异教的、宗教是希腊化东方的。”19世纪德国研究基督教的斯特劳斯亦曾指出：

“毫无疑问，基督教是在犹太教的土壤里成长起来的，但这乃是在这块土壤已经被外来成分所渗透和饱和之后。我们不妨这样说，如果在基督教的起源和最初形成期中，不是已经有西方和东方，有希腊罗马精神和犹太精神共同参与其中，它就决不会成为西方和东方的共同宗教，特别是后来成了西

方特有的宗教。

就哲学思潮来说，当时对基督教影响较大的有强调理念论、神秘经验与灵魂不灭的柏拉图主义；鼓吹人类一体、天人和諧、同受一位主宰支配，提倡恬淡寡欲、节制有度之宗教道德的斯多噶主义；犹太哲学家斐洛用希腊哲学中的“逻各斯”解释上帝本身及其与世界、人类关系的努力；罗马人注重实际的性格以及他们的法制观念、权利和义务思想；以西塞罗为代表的折衷主义思潮等。

就宗教氛围来说，罗马帝国也是一个宗教气氛甚浓的国度，由于交通便利，大量的奴隶被送往帝国西部地区，使东方宗教流入罗马帝国腹地，特别是那些具有救世性质、充满神秘主义、注重仪式的宗教，如发源于小亚细亚的属于原始自然崇拜的大母神（赛比利）与阿提斯崇拜，埃及的强调重生与来世的伊希斯崇拜与萨拉匹斯崇拜，波斯的崇拜太阳和强调宇宙二元论的密特拉教等。

在这些东方宗教中，有一个具有相当广泛的吸引力，却没有神秘感的宗教，这就是犹太教。由于以色列民族长期遭受异族统治，并在很长时间内与异族杂居在一起，因而它的普世性特点是其它宗教难以匹敌的。

在古代埃及、巴比伦、希腊、罗马的各种宗教中都有“救世主”的观念，而且通常都是一位神祇。而犹太教宣扬的救世主却是神所拣选的一个人。在古代各种宗教中，仪式的作用至关重要。经过献祭仪式，神保佑献祭者，由此形成献祭者与神的双向义务。在古代以色列民族中，个人命运与民族命运紧紧地连在一起，因而宗教观念中的救世主，既是个人的，也是民族的。同时，这位救世主并不是仅仅拯救以色列人，其他民族如愿接受神和他的训诲，也同样得以进入神的国度。这种突破民族界限的普世性宗教特点，为基督教所发扬光大。基督教与正统犹太教只是在救世主是谁的问题上有区别，基督教认为，耶稣就是那位期待中的救世主，耶稣是“神的儿子（这本是希腊、罗马的宗教观念，犹太教历来认为救世主是一个人），他虽被钉十字架，将来还会第二次降临。

从渊源关系来看，基督教继承了犹太教的全部经典，形成基督教《圣经》中的《旧约》部分，犹太教以7日为一周，第7日守安息日的习俗，被基督教接受后改造为“礼拜日”；犹太教的逾越节是基督教复活节的前身；基督教的组织形式如教会，礼拜仪式、祈祷、唱诗、读经、讲道等，也都是自犹太教继承而来的。从文化意义来看，犹太教所提出的超越一个民族的经验普遍意义的人生哲学问题，如人生存在的目的是什么？人们所热衷从事的各种活动有什么意义？为什么善人受苦恶人发迹？如果天上有神，在世间苦难中到何处去寻找神的公义等，也通过基督教对西方思想史产生了深远影响。

早期罗马帝国的社会环境，既造成了人们对宗教的普遍需要，又决定了新宗教必然具有超越民族界限的世界性质。这个宗教必须有一位讲公义的神，能使善的、恶的神灵均有存在的余地；必须像犹太教那样有一种明白而肯定地启示人的意志的方法；必须用与神的品格和旨意相一致的道德行为作基础去教化这个不要道德的社会；必须提供一种赏善罚恶的来世生活；……基督教应此历史机遇而兴起，成为征服罗马帝国的世界性宗教。

2. 耶稣与基督徒社团

同佛教与伊斯兰教相比，基督教这一世界性宗教的起源，众说不一。目前普遍认为基督教最早出现在公元1世纪的巴勒斯坦地区，它曾经是犹太教的一个派别。

巴勒斯坦地区，位于东起波斯湾，西至埃及边境的“新月形沃壤”的西南端。公元前15世纪，希伯来人（后来指以色列人，即现在通称的犹太民族）开始进入这块“迦南美地”，之后，埃及、亚述、巴比伦、波斯人相继入主迦南，使当地犹太民族遭受一次又一次的打击和压迫。经过公元前3世纪希腊帝国的统治，巴勒斯坦地区于公元前1世纪并入罗马帝国的版图。

基督教就诞生在罗马帝国将犹太国划归叙利亚行省管辖（公元6年）至犹太民族大起义（也称“犹太战争”，66年至70年）的历史时期，最初属于犹太教的一个异端教派艾赛尼派。当时，巴勒斯坦的犹太人在反抗罗马的外来统治中，由于经济、社会地位以及对罗马统治者的政治态度不尽相同而逐渐形成了几个宗教政治集团，其中最重要的有：

撒都该派，由祭司、贵族和富商组成，屈从罗马统治；

法利赛派，由文士和律师为主体，以严守犹太教传统相标榜，强调与异教、异族隔离，对罗马既不明显合作又不公然反抗；

奋锐党，也译为吉拉德派或狂热派，由下层反抗分子组成，反对外族侵略者和依附他们的犹太当权者；

艾赛尼派，亦译“敬虔派”或“以西尼派”，曾积极参加反罗马斗争，严守教规，组成患难相助、有无相通的共同生活社团。

这些政治集团的政治态度虽然不同，但作为犹太教徒，他们都认为罗马帝国过于强大，只有上帝亲自进行干预，派遣弥赛亚降临，才能实现民族解放的愿望。然而，在弥赛亚降临的细节方面，他们有着分歧，大部分正统的犹太教徒坚信弥赛亚终必降临，而另一部分人认为，弥赛亚已经降临了，他不是来复兴地上强大的以色列王国，而是来建立一个“不属于这世界”的天国。

艾赛尼派便持有这一信念，他们认为“弥赛亚”是一位特殊的受难领袖，虽然已被处死，但一定会再临人间，施行审判。1947年，在死海附近的库姆兰山洞里发现了当年艾赛尼派退隐之后的资料，其中一本《先知哈巴谷书注释》的书中记述着，一个暴虐的大祭司残酷地迫害艾赛尼派，杀害了他们的领袖“公义之主”。后来，上帝惩罚了这个大祭司，使西方的异族占领耶路撒冷，另立统治者。艾赛尼派相信，那位“公义之主”不久将再次降临，统治以色列和地上万国，审判一切民族，只有信他的人才能得救。这种在1世纪中叶孕育成的弥赛亚观，成为基督教产生的基本因素之一，而相信拿撒勒人耶稣就是弥赛亚的人，就成为后来的基督徒。

(1) 耶稣及其基本主张

是否真有耶稣其人，历代史学界争论不休。据对《死海古卷》的考证发现，从公元前直到公元4世纪，在叙利亚和巴勒斯坦一带有一个犹太教派别，称为拿撒勒派。他们与艾赛尼派使用同样的经书，同样信仰弥赛亚的拯救和世界末日即将降临。有的学者认为这个拿撒勒派很可能是艾赛尼派的一个分支，耶稣可能是这一派的创始人，因为据《新约圣经》记载，耶稣曾在拿撒

勒长期生活过。

关于耶稣的生平事迹，传记材料十分短缺。福音书所记载的主要是耶稣基督的神迹的见证，许多细节由于早期教会的经历和处境，而受到了种种污染，因而其历史准确性大可怀疑，但至少为我们提供了耶稣其人的主要品格及教导。耶稣出生在拿撒勒一个简朴的木匠家中，那个地方的人因为种族相当复杂而被人种意识较强的犹太居民所歧视。但当地人仍忠于希伯来的宗教和传统，克勤克俭，自尊自重，始终充满对弥赛亚的盼望。耶稣在这样的环境中长大，在后来的传道中显示出深刻的灵性洞见，并得到“上帝和人的喜爱”。

耶稣受施洗约翰传道的吸引，抛弃了恬静的生活，到约翰那里去，并由约翰在约旦河中给他施洗。通过这次受洗，耶稣深信他是上帝选定在那即将到来的天国里完成独特使命的人，这个天国是上帝之国，是上帝开创的，并不需要事先推翻罗马统治。这个天国属于心地纯洁的人，他们承认自己有罪，悔改并接受天上的父关于爱的基本要求及其他要求。

耶稣受洗后立即开始在加利利传扬天国的福音并医治疾病，不久便有很多人跟随他。在他周围聚集起一批亲密的同伴称作使徒，此外还有一大批不是那么亲密的门徒。根据《福音书》记载，耶稣在世上只生活了33年，最后3年是他从事宣道活动的主要时期。当他对法利赛主义的敌视态度为人所看出时，他遭到了攻击。他最初的追随者中有很多人离开了他。他向北走，到达推罗和西顿，然后进入该撒里亚的腓立比。据福音书记载，在这里耶稣的弥赛亚使命为其门徒所认识，并形成具有一定数量的信徒群体。但他觉得无论有什么危险，都必须到耶路撒冷去作见证。面对愈来愈大的敌意，耶稣以英雄的勇气到了那里，最后在那里被捕并被钉死在十字架上。

耶稣在传道中一方面肯定犹太教律法和先知预言的基本信仰，另一方面又提出“爱”是“律法和先知一切道理的总纲”。耶稣在把爱作为信仰的核心内容与道德的最高境界这一点上，又超越了犹太教的传统信仰。这种以爱为核心的信仰包含有三个最基本的观念：

神是慈爱的天父。在犹太教的传统信仰中，神是宇宙的创造者和统治者，他全知全能、圣洁信实，但是耶稣补充说神与人的关系还是父与子的关系，而这种父子关系的实质是神对人的无条件的、充满自我牺牲精神的爱，神对世界的创造与统治都是爱的体现，神对人的爱不仅表现在为人类提供了物质生活的条件，更重要的表现在对人的灵魂的拯救，甚至牺牲自己的独子来代人受过、“叫一切信他的人不至灭亡，反得永生”。

爱神。耶稣主张人们不仅要敬神，而且要爱神，神不仅是崇拜的对象，而且是爱戴、亲近的对象，他要求门徒们追求与神同在、“父在我里面，我也在父里面”的境界。而这种境界又是靠基督的“中保”实现的，因而爱神与跟从耶稣是一致的。耶稣主张人对神的爱如同神对人的爱一样是无条件的和超越一切的，正是在这个意义上他说“爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。不背着他的十字架跟从我的，也

《马太福音》，22：4。

《约翰福音》，3：16。

《约翰福音》，10：38。

不配作我的门徒”。

爱人知己。耶稣强调爱人实际上是爱神、体现神爱人的一个重要表现，这是人与人建立的一种新型关系，“我怎样爱你们，你们也要怎样相爱”。耶稣将爱人如己的原则发挥到极致，将严于律己、宽以待人作为得到上帝饶恕的必要条件，他认为爱他人并非只是礼尚往来、知恩图报，而应效法神对人的爱，即无条件的、自我牺牲的、普世性的。人要想做到像神那样“叫日头照好人也照歹人，降雨给义人也给不义的人”，就必须学会宽恕，不仅要学会“饶恕人的过犯”，甚至要做到“爱你们的仇敌”。

公元30年4月2日，耶稣在12门徒和大批信徒的前呼后拥中进入耶路撒冷圣殿，4月6日晚上与其门徒共进逾越节的筵席，并以饼象征他自己为信徒所献舍的身体，以酒象征“用我血所立的新约”。第二天耶稣受难后，基督教会根据这“最后的晚餐”而设立了“圣餐礼”。

(2) 基督徒社团

耶稣遇难后其门徒四散而逃，但不久之后，他们发现罗马当局只处死了耶稣却没有追究别人，于是他们又在耶路撒冷重新聚集。他们深信自己的领袖已经复活并显现给12使徒，上帝已将他接到天上去，不久将再次降临、审判世界、建立千年王国。据《使徒行传》说，逾越节后第50天时，门徒们聚集在耶路撒冷的一所私宅中祈祷，等候弥赛亚降临，忽然圣灵降临在他们身上并令他们热情振奋，以彼得为首的12使徒站出来向众信徒证明耶稣就是弥赛亚，号召众人悔改、“奉耶稣基督的名受洗”。于是有不少人相信使徒们的话，领受了洗礼。

一些基督教史家主张“圣灵降临节”就是基督教教会的开始。实际上，这些相信耶稣就是基督的人，还都不过是犹太教的一个新兴派别，这个集体被后人称为“基督徒社团”。

初期基督徒社团是由使徒们亲自参与并直接领导的，信徒们过集体生活，实行财物公有制，废除债务，反对高利贷，反对蓄奴，主张解放奴隶，社团成员一律平等；有劳动的义务，不做工就不可以吃饭，每7天休息1天等。后来社团成员增多，使徒忙于传播福音，于是召开社团会议，由信徒选出7名执事（长老），管理日常杂务。

12使徒是初期基督徒社团的领导集团，彼得、雅各、约翰为领导核心，传教工作迅速扩展到地中海东部的各大城市。最初的传教活动限于犹太教内部，44年犹太统治当局杀害了雅各，此后耶稣的弟弟“小雅各”被推举为耶路撒冷基督徒社团的领袖。

初期的基督徒社团是依附于犹太教而存在的。他们承认犹太教的全部教义，所以，犹太教容许他们出入犹太会堂；但他们又有自己独立的信仰内容，以致犹太教祭司贵族企图扼杀这个新兴的派别。为此，基督教社团有了摆脱控制的自觉意识。随着“福音书”和包含讲道、训诲内容的“书信”的出现，社团形成一套较固定的、属于自己的“经典”，更强化了社会成员的独立意

《马太福音》，10：37—38。

《约翰福音》，13：34。

《马太福音》，5—6章。

后来基督教会就把这一天定为“圣灵降临节”或称“五旬节”。

识并导致最终的行动。特别是当基督教传至耶路撒冷之外、大批非犹太人也
被允许加入社团、甚至在人数上成为多数之后，无论从内在动力、还是从外
部压力来说，基督教的“自立门户”都已是大势所趋的必然结果：

“由于这些外邦人基督徒在宗教信仰、文化传统、生活习惯等方面与犹
太人区别很大，崇拜仪式难以继续在犹太会堂里举行，特别是在犹太民族起
义中，他们拒绝站在犹太人一边，于是双方隔阂日益加深，基督徒社团不得
不脱离犹太会堂而单独成立聚会所。”

至公元1世纪末2世纪初，基督教已具备了作为一个独立宗教所应有的
基本条件：自己的崇拜对象（耶稣基督）；自己的经典和较为成熟的神
学理论（《新约圣经》）；具有一定规模的信徒队伍和组织系统（教会）；
独具特色的固定化的仪式体系（如圣餐礼、五旬节等）和独立的崇拜场所。

(3) 早期教会的发展变化

基督教一旦从犹太教中分离出来而成为一个独立的宗教，就有了形成独
具特色的、完善的组织制度教会的需要。教会成员首先将自己看作真正的选
民，他虽然服从于罗马的统治，但不是罗马公民，而是天国的公民；其次，
教会将耶稣作为自己的头领，将教会视为耶稣的肢体；第三，加入教会成为
基督徒的人必须相信耶稣基督的救赎，认罪悔改、接受洗礼，过基督徒的团
契生活，即主日要举行包括读经、讲道、唱诗、祈祷、全体会餐与圣礼晚餐
的礼拜仪式。后来圣礼晚餐改为圣餐礼，领圣餐时要捐献并以之作为慈善事
业的公益金。

基督徒一般生活清贫、严守律法，每日三次诵读《主祷文》，每星期三
和星期五为禁食日，主张“禁食比祈祷好，但施舍比两样都好”，人若能广
行善功就会有“分外功”、并得到“分外之赏”。早期教会盛行施舍周济贫
苦孤寡，有甚者自卖为奴以救济贫困。教会在公益金的基础上形成一定的经
济实力，不仅可以救济穷人、出钱赎买奴隶或罪犯，而且以此支援其他较贫
困的教会。基督教会从一开始就具备的这种社会福利功能既对富裕的社会上
层有一定的吸引力，更能够将社会下层民众吸引到自己周围。

早期教会的特征之一，是简化宗教仪式（摆脱犹太教繁琐的清规戒律），
面向社会开放（摆脱犹太教作为民族宗教的狭隘性），强调“信徒因基督的
救赎而得救”的基本信条。

“对于当时在政治、经济、法律、社会上都处于绝对无权地位，只能追
求精神安慰来摆脱绝望处境的下层民众来说，只要信奉基督就可以得救，就
可以摆脱对命运、死亡和各种魔鬼的恐惧，这种宗教信仰自然具有极大的吸
引力。”

早期教会的特征之二，是在创立教会的过程中，有一批具有高度献身精
神、虔诚地传播福音、为人谦和廉洁的“使徒”。其中对教会成长特别有影
响的是所谓的“外邦人”保罗，史家普遍认为他是一位使基督教不受犹太律
法束缚从而走向世界的重要人物。

保罗原名扫罗，出生在一个虔诚的犹太教徒家庭中，他的上辈已取得了
罗马公民的资格。因此，生来便是一个罗马公民。据《使徒行传》记载，扫

唐逸主编：《基督教史》，第39页。

唐逸主编：《基督教史》，第50页。

罗从小就受严格的犹太教教育，曾积极反对基督徒社团。约在公元 35 年，他受命去迫害基督徒，正行走在去大马士革的路上时，看见了异象，已升天的耶稣召他作使者。于是扫罗改变了原来的宗教主张而皈依了耶稣，改名保罗，并和基督徒一起在大马士革地区宣传耶稣是上帝的儿子。在改变信仰之后的 3 年间，他曾到耶路撒冷作短期访问，也曾在叙利亚和小亚细亚工作几年，其间遭遇危险、苦难且身体虚弱。当时由安提阿犹太人和外邦人共同组成的教会已发展为一个重要的教会，耶路撒冷派往那里主持工作的巴拿巴，邀请保罗一同工作。从此以后，向外邦人传福音就成为保罗的神圣任务，被称为“外邦人的使徒”。

此后巴拿巴与保罗在小亚细亚南部建立起了一批教会，这被认为是教会历史上最有收获的一次传教活动。安提阿教会的兴盛以及塞浦路斯和加提太等地犹太人与外邦人混合教会的出现，使外邦皈依者与犹太律法的矛盾冲突尖锐起来，分歧的焦点集中在：外邦人加入基督徒社团是否应严守摩西律法并行割礼？犹太基督徒能否按照集体生活的原则与外邦人同席吃饭？

一部分犹太基督徒坚持，凡要分享上帝对犹太人的应许的人，必须首先皈依犹太教，行割礼。严守全部律法（包括成文与不成文的），而外邦皈依者和部分思想开放的犹太基督徒坚持主张，“凡求告我主耶稣基督之名”的人都是基督徒，在社团内应享有同等的地位。保罗以自己在外邦人中传道的经验说服教会领袖们，并介绍未受割礼的外邦基督徒与这些领袖们见面，从而初步达成了互不相扰的传教协议。约 49 年之际，使徒们在耶路撒冷召开会议（有人认为这是基督教史上的第一次高级会议），保罗据理力争，终于在会议上取得了一致的意见：犹太基督徒应继续严守律法，行割礼；外邦人基督徒则只要求他们“禁戒偶像的污秽和奸淫，并勒死的牲畜和血”。耶路撒冷会议为外邦人皈依基督教敞开了大门，使基督徒社团更加迅速发展壮大起来。

3. 政教关系三阶段

从 1 世纪中叶起基督教作为犹太教的一个非正统教派，开始在罗马帝国的一些主要城市中传播，并且有越来越多的非犹太人接受了这种新的信仰。到 2 世纪中叶，基督教已发展成一种与犹太教完全分离的新宗教，并在安提阿、以弗所、亚历山大里亚及罗马等地形成了几个传教中心。3 世纪初以后基督教逐渐传遍罗马帝国全境，并成为帝国内除国家教权之外最大的宗教政治力量。

(1) 蹉跎岁月

基督教在从犹太教的异端发展成为罗马帝国国教的近 400 年的时间里，其经历十分坎坷，在政教关系方面也经历了由异端受迫害、宽容、到成为国教的三个阶段的演变。早期基督徒鄙夷现实和禁拜皇帝偶像的“不合作”态度，引起统治者的严重不安。到 311 年加勒里乌、李锡尼和君士坦丁联名发布《宽容敕令》时为止，基督教在罗马帝国始终处在受迫害的境遇之中。教会史家们一般认为，早期基督教曾经受了来自罗马帝国皇帝的 10 次大迫害，

并把公元 64 年帝国皇帝尼禄借罗马城大火捕杀基督教徒作为迫害的开始。在这长达 200 多年的时间里，罗马帝国对基督教的迫害大致可分为两个不同的时期，即从公元 64 年到 3 世纪中叶为第一阶段，3 世纪中叶到《宽容敕令》的颁布为第二阶段。

早期基督教约出现于 1 世纪 20—30 年代，它的成员和骨干大都是聚居于巴勒斯坦的犹太人和散居在地中海沿岸各地的犹太人下层群众。这个时期的基督教虽然已萌发世界化的倾向，但仍保留了较浓厚的民族色彩；其宗教形式与当时犹太教中一些非正统的下层派则十分相似，在教义和礼仪的组织方面都还较少系统化，在思想意识方面表现出较强烈的反民族压迫和社会压迫的倾向。

罗马正史中最早有关基督教的记载见于曾任皇帝哈德良私人秘书的苏东尼乌所著《罗马 12 帝传略》。书中记述说克劳迪乌曾驱逐犹太人出罗马城，因为他们在基督的鼓动下经常制造动乱。稍后的罗马史学家塔西佗在其《编年史》中记述了克劳迪乌一世的继位皇帝尼禄借罗马城大火为由，残酷迫害基督教徒的情况，并说基督是在提庇留在朝期间（14—37 年），由总督本丢·彼拉多处以极刑。这说明在 1 世纪 40—60 年代，基督教在罗马已形成一定势力，并引起统治者的严重不安。由此拉开了基督教遭受残酷迫害的帷幕。

但是用政治手段压制宗教，往往适得其反；然而在强大的政治压力下，宗教内部也会产生一定的分化或转化。在第一阶段里，对基督教徒的指控主要是无神论和无政府主义。由于政府与社会的种种误解，使基督教会动辄受人怀疑。到《彼得前书》写作时代（约 90 年）只要表白信仰基督教，就可能遭到惩罚。从总体来看，在这阶段出现的政府对基督教徒的迫害多数是由群众哄闹围攻促成的。如 177 年在里昂和高卢南部的维恩有人指控基督教徒行为不道德引起孤立基督教徒的事件，就直接导致了里昂和维恩的教会被镇压的严厉迫害。因此，这一阶段对基督教徒采取的司法手段大多是地方官维护秩序，制止骚乱，很少有以特殊罪名判决的。

就基督教会本身而言，也在这一时期，发生着悄悄的蜕变。到 1 世纪末至 2 世纪上半叶，早期的基督教成员已陆续老迈或死去，一些骨干成员开始考虑如何争取长期存在，他们力争尽可能多地争取社会同情，教会通过各种社会关系争取了部分社会上层人物参加教会，到 2 世纪中叶，教会骨干中的社会上层人士的比重已明显增加，这些社会上层人士始终利用一切机会尽力争取罗马政府的承认与保护。如查士丁的主要著作《护教首篇》与《护教次篇》（成书于 145 年前后），称罗马皇帝是民众的领袖，认为基督教徒的“义务是：把属该撒的归给该撒，属上帝的归给上帝”，并祈求上帝使罗马皇帝“执政掌权充满智慧”。

使徒教父著作《赫马牧人书》（约成书于 1 世纪末至 2 世纪中期）中把耶稣描述为上帝拣选，为上帝传达新律法的使者，并没有说他是神。在另一使徒教父著作《十二使徒遗训》（约写于 1—2 世纪间）则教导信徒切勿背叛信仰，最好能够做到坚决殉教；但只要没有放弃原则去随从异族神灵，也可灵活对待。而书中对行洗礼的方式，也提出了各种不同的变通方法，提到圣餐礼时，根本未提为了纪念耶稣的受刑流血，而是为了表明从四面八方而来的信徒“团结成为一个”。

(2) 怀柔加限制

自2世纪下半叶起，基督教内部，较为激进的派别日益丧失存在的条件而濒于消失；竭力争取合法化而有所发展的各派别则日益神学化，其进行社会斗争的热情日益减弱。3世纪以来，这一趋势更为明显。基督教内部的变化，使得2—3世纪间，虽然局部、短暂的迫害还时有发生，但教会的存在已在越来越多的地方实际上不再受到干预、甚至可以置产。加利安努宣布停止迫害并发还被没收的教产后，情况更是如此。早期基督教的反抗精神因而日益消失（但在下层群众中并未根绝）。

从180年到3世纪中叶的70年间，除中间有12年（202—211年，235—238年）出现迫害事件外，罗马政府对基督教基本采取“怀柔加限制”的政策。连被认为是罗马帝国最坏的皇帝之一的柯莫也下令停止迫害基督徒。卡拉卡拉在位期间（211—217年）承认基督徒（除奴隶外）享有与其他罗马公民同样的政治权利，教会方面充分利用这一时机扩大传教与救济活动，争取人心，发展组织，到250年，仅罗马教会的神职人员就已达到154人。

然而与此同时，教会的发展引起皇帝戴修斯的警惕，并着手压制基督教。由此对基督徒的迫害转入第二阶段。248年正值罗马建城1000周年纪念日，许多人想借此时机恢复古代传统，改变帝国外有侵扰、内部争吵分裂的窘境，并将美景破灭的原因归咎于对基督教打击不利，抨击组织严密的基督教是国中之国，基督徒不愿当兵、不愿担任公职等也成为民众不满意于基督教的因素。250年戴修斯发布敕令，自上而下开始了一场有组织的普遍的迫害基督徒的运动，并在250年和257年形成二个高潮。

在这场迫害中，不少宗教领袖（如罗马主教费比安、安提阿主教巴比拉）和教徒殉道，但是罗马统治者的目的“并不是要基督徒的生命，而是通过酷刑、监狱、恐吓逼迫基督徒向古老的神祇献祭”。在迫害中被迫改信的人们在风潮过后又深深后悔，要求重新加入教会。围绕如何对待这些问题又引发教会内部的分歧和麻烦。

260年之后，教会获得长达40年的“长期和平时期”，不仅发还财产、可以自由传教，而且在人数上蓬勃发展，在小亚细亚的某些行省中，基督徒达到人口的半数，特别是活跃于城市中的基督徒社团，已经能对统治集团发生影响。教会在迅速发展过程中对那些在宗教迫害中一度改信的基督徒官员采取宽容的态度，使他们得以重新加入教会。

3世纪最后20年间，基督教迅猛发展，连皇后与公主都与教会有密切联系。对此罗马政府内部出现二种意见，反对派声称宫廷二次失火与基督教有关，逮捕了所有神职人员。303年，执政的戴克里先发出摧毁全部教堂的敕令，处死了一批信奉基督教的官员，在各省强迫教会神职人员向罗马神庙献祭，没收教产，销毁经籍，禁止教徒集会。在持续2年之久的迫害中教会上层人士纷纷屈服，最有甚者为迦太基主教，他不但自己叛教，而且劝说教徒们不要坚持信仰。然而在戴克里先的军团士卒中有不少基督徒却在这次清洗中宁死不屈，这种大义凛然的行动加剧了军心动荡。305年，戴克里先被迫退位，才结束了这次规模最大，手段残酷的迫害活动。

值得深思的是，尽管这是一个可怕的迫害时期，但是公众舆论远没有过去迫害时那么仇视基督徒，这是基督徒善行义举而产生的潜移默化的结果；迫害的程度随各处执行处罚的地方官的态度而异，这表明在统治集团内部也有相当数量的官员对基督教持理解态度。在意大利，北非和东部各地，迫害残酷；在高卢和不列颠，友善的君士坦希厄斯·克洛勒斯表面上服从社会拆

毁教堂，但不伤害基督徒个人，他得到了受宽恕的人的拥护，并使他的儿子（君士坦丁一世）获益匪浅。

(3) 荣登国教宝座

基督教势力的壮大，不能不令统治者刮目相看。从4世纪起，罗马帝国对基督教的政策发生了重大改变。311年，罗马皇帝加勒里乌临死之前与西部领袖君士坦丁和东部领袖李锡尼共同发布《宽容敕令》，在不违反公共秩序的前提下允许基督教徒宗教信仰自由。313年，君士坦丁与李锡尼又共同签署了《米兰敕令》，规定各教平等，发还教会财产。323年君士坦丁统一帝国，进一步利用、扶植基督教，政府官员也多由基督徒担任。

在《米兰敕令》给予基督徒平等权利时，教徒人数还只占全国总人口的很小部分，但在皇帝的优遇下，教徒人数急骤上升。根据319年的一项法令，免收神职人员赋税（当时加在人口中富有者身上的赋税甚为沉重）。尔后，政府授予教会接受遗产的权利，从此教会作为一个法人的权利得到承认。各城市居民禁止在星期日工作。异教徒的私人献祭也相继被禁止。向神职人员馈赠礼品之风盛行。在帝国的赞助下，罗马、耶路撒冷、伯利恒等地纷纷建起大教堂。对宗教发展意义更为重大的是君士坦丁将首都迁往重建过的拜占庭，他称之为新罗马，世人则称之为君士坦丁堡。这是一个基督教势力最强大的地区。但操拉丁语的西部罗马一向对罗马敬重备至，因而迁都之后，留在故都的罗马主教成为最瞩目的人物。原已存在的东西两派教会的分裂由此变得更加剧烈。

自375年始，罗马皇帝不再担任罗马神庙的“最高祭司”，并禁止民众向神庙献祭。380年，皇帝狄奥多西一世下令，除基督教外，禁止一切异端教派活动。从此，基督教就成为罗马帝国的国教。基督教在社会上的显赫地位，导致社会构成与以往迥然不同。直至在基督教成为国家宗教之前，并不是诸宗教中传布最广者，即使在最大的城市中，基督徒也只占居民比重的五分之一或不足。早在2世纪时，基督徒社团的成员结构除以奴隶为主外，已有统治阶级的成员加入其社团，但名门望族中的虔诚者，大多是妇女。

基督教一跃成为国家宗教，其社团人数便急剧增加，中间阶级和奴隶主阶级的大部分纷纷皈依基督教。基督教逐步由奴隶和被压迫者的宗教转化成统治阶级赖以制驭民众的工具和罗马奴隶制帝国的精神支柱。此后，虽然在基督教和旧有的宗教信仰之间仍有矛盾，在米里安（361—363年）时期还曾一度恢复对基督教的压迫，都终不过是历史趋势中的小回流。但基督教与帝国统治的结合，在这时已成定局。这时的基督教已不再是逃脱世俗邪恶的避难所。皈依基督教，也不再具有解脱罪愆的感觉。于是，最虔诚的基督徒们采取了隐修与遁世的方式，去往荒漠独处，以献己于神，在那里度过禁欲苦修的生涯。第一批遁世者和第一批隐修会，出现于埃及的底巴伊旷里；圣安东尼和圣帕科米乌斯被认为是隐修的倡始者。继而其他基督教地区也有修道院问世。

4. 统一教义、制度化与早期异端

自2世纪起，基督教会已形成由地区或教区的教会负责人（主要是主教）召开教会会议，以解决教义、教规和仪式、典制等问题的传统。但当时基督

教尚处于不合法地位，教会会议的影响局限于一定的地区，对其他地区无普遍性的权威。313年君士坦丁一世颁布《米兰敕令》后，基督教在罗马帝国内境得以合法化，随着帝国的统一，各地教会统一教义和体制的条件也趋于成熟。

(1) 七次公会议

早期基督教会由于地理、文化、语言等原因，自然地分为二派；西部使用拉丁语的教会称为拉丁教会或西方教会；东部使用希腊语的教会称为希腊教会或东方教会。两派教会各行其是。在后来的发展中，罗马教会逐渐成为西部教会的领导中心，东部教会则形成了君士坦丁堡、亚历山大里亚、安提阿、耶路撒冷4个中心。

基督教既成为罗马帝国官方的意识形态，维护它的统一便成为教会乃至帝国的重要大事。不符合正统教义的教派的神学主张往往被斥为“异端”，而“正统”与“异端”的争执又关系到各派系在帝国统治层中所处的位置，从而使基督教内部已有的各种争论更趋表面化。随着教会教权的增长，统一教义这个本属于神学范畴的任务，与教会内部争夺领导权的斗争盘根错节地交织在一起，变得日益复杂，最后成了需要借助外部政治力量来解决的事情。而帝国皇帝出于统一意识形态的要求，也多次主动干预宗教的论争，于是原已十分复杂的争论变得更为复杂。基督教史上的七次大公会议虽然是为着“统一认识”的目的召开的，但最终没能挽救基督教东西两派大分裂的结局。

公会议是指基督教的世界性主教会议。前期公会议始于4世纪20年代基督教取得合法地位之后，由罗马皇帝召开。参加者包括当时罗马帝国所承认的希腊——罗马世界的欧洲以及西亚和北非大部分地区教会的主教和一些神学家。此后，由于各派间的分化日益加剧，自9世纪中叶起的后期公会议，成为由罗马教皇召开的天主教主教会议。

“三位一体”是正统教义中一条重要的教义，即认为，上帝只有一个，但在一个本体之中包含着三个同等的位格圣父、圣子、圣灵。然而，如何解释“三位一体”，特别是圣父与圣子的关系，道成肉身的圣子的神性与人性的关系，都有着巨大的分歧，而且还在一定程度上反映了民族、社会和政治集团间的矛盾。可以说，历次公会议，都是以化解这种分歧、建立定于一尊的正统教义以适应国教化的需要的意愿开始，以加剧最终的分裂结束。

由罗马皇帝召开的公会议共有七次。当时基督教两派尚未正式分裂，故至今天主教和东正教均承认这七次公会议的合法性。

由于政治区划、语言、文化传统等差异，事实上罗马帝国全境一直分作东西两个部分。基督教从3世纪也逐渐形成东西两大派。西派传播于高卢、意大利到北非迦太基一线和以西地区，通用拉丁语，亦称拉丁教会，中心在罗马。东派教会通用希腊语，也称希腊教会，开始以亚历山大里亚、安提阿、耶路撒冷等地为中心，散布在马其顿、希腊半岛至埃及一线和以东地区。330年君士坦丁一世设东都于拜占庭，改名君士坦丁堡，自称“新罗马”。此后，君士坦丁堡教会在东部教会中渐居首位，同西部罗马相对峙，埋下了日后东西教会大分裂的种子。

4—7世纪，东部教会各派势力间争斗激烈，西部教会也时而介入。这种争斗在神学上的反映就是关于“三位一体”的基督的“神人二性”问题的教义之争。

325年君士坦丁以皇帝的名义召集帝国内约300名主教，在距君士坦

丁堡 50 英里的尼西亚城，举行第一次公会议，史称尼西亚会议。

议题中心是如何解释道成肉身的基督和上帝，即三位一体中父与子的关系。这场争论在一定程度上反映了帝国内部各民族及各地方势力间的矛盾。最后，根据何西乌的建议，以该撒利亚主教、教会史家犹西比乌所提出的信经为基础，添上父子“同质”一词，由皇帝施加压力强行通过，作为正统三一论教义的标准。这个信经后经第一次君士坦丁堡公会议（即第二次公会议）修改，加上了“圣灵与圣父、圣子同样具有神性”的提法，从而把圣灵提到与父、子完全同等的地位，确立了“三位一体”的教义。同时制定了 20 条教会法规以扩大正统派主教的权力，这些规定对帝国全境基督教会具有强制性的约束力。世俗政权直接插手干预教会内部事务和教义，即由此开端。

君士坦丁死后，帝国于 340 年之后分为二部分，即东罗马与西罗马。这二位皇帝更深地卷入了教会争权夺利的斗争，康士坦斯支持西方主教，康士坦蒂乌则支持东方主教，从而进一步发展了尼西亚论争。在他们统治下，这场争论已不像君士坦丁在位时那样实际上仅限于东部（第一次公会议的参加者大部分是东部教会的主教），而是发展到整个帝国。

第一次尼西亚公会解决了“三一论”问题后，基督论即成为 4—5 世纪神学争论的中心。主张一性论（基督在“道成肉身”后即只有神性而不具人性）的代表人物优提克斯被 448 年的君士坦丁堡教会会议（地方性宗教会议）判为异端，优提克斯利用政治唆使东罗马皇帝阿提普斯二世于 449 年召开以弗所会议（即后世天主教会所谓“强盗会议”）进行翻案。阿提普斯二世死后，其继位者马吉安和女皇普尔凯丽妲于 451 年在君士坦丁堡附近的卡尔西顿召开宗教大会，史称第四次公会议。约有 600 余名主教参加，罗马主教列奥一世也派代表参加，他们为迎合当时在东西方教会中均占优势的二性论派（主张基督具有神、人二性），以平息帝国境内的教会争端，推翻了“强盗会议”的决定，重申以前三次公会议的结论，再一次将一性论斥为异端，并革除优提克斯教籍。会议接受了列奥一世的“教义书信”，规定基督为三位一体的第二位，有真实的神性和真实的人性；其神人二性“不流、不变、不分、不离、同存于一个位格之中”。这就是被后世大多数教会承认为正统基督论的最初公式，称“卡尔西顿信式”。会议提高了罗马主教的地位；并批准了君士坦丁堡牧首在东方教会中的领导地位，但罗马教会对后者不予承认。在后来的时间里，便成为东西方教会分裂的症结。

西罗马帝国灭亡之际，西部教会借传至欧洲的基督教力量，发展了自己的势力。东部教会在持续达 3 个多世纪的争论中，形成了以亚历山大里亚和安提阿为中心的两大神学学派，并通过历次公会议，产生了“尼西亚信经”和“卡尔西顿信式”作为教义的正统标准。当时的东部教会借助世俗政权，将拒绝上述两项信仰标准的各派斥为“异端”，并将其驱逐至帝国边陲地区。东西方教会于 1054 年正式分裂。此后，西部教会自称公教（即天主教）；东部教会则自称“正教”，因其宗教仪式中主要用希腊语，故又称“希腊正教”，是为中世纪拜占庭帝国的国教。

(2) 早期异端

基督教原本是犹太教处于社会动荡和自身变革中的产物，它在脱离犹太教这一母体，调适自身与“外邦人”的关系，经受外界各种各样思潮的诱惑与影响，调适内部不同阶层成员间的关系，调适自身与罗马帝国政府的关系

的过程中，实际上经历的是一个不断扬弃自己的嬗变过程。在某种意义上说，基督教从它问世的第一天开始到今天，无时无刻不在变化，这正是它的生命力所在及表现。也正因如此，它始终处于不断产生分歧和分化的状态之中。

早在基督教刚刚诞生的1世纪，就有部分基督徒主张信仰基督应与遵守摩西律法相结合，并坚持认为，不坚守犹太教律法，不坚持犹太教礼仪，就不能获救。这部分人因态度不同而形成激进的、流行于巴勒斯坦的伊便尼派（又称穷人派）和比较温和的传播于叙利亚一带的拿撒勒派。在1—5世纪的400多年间，基督教内部滋生的“异端”主要有：

诺斯替派。基督教内部的诺斯替派是受2—3世纪盛行于地中海东部地区的诺斯替教影响而产生的。诺斯替派认为救世主基督从上帝流出，为的是到世上来拯救从上面坠落的属灵的人（因为从神坠落的，必须由神来恢复他们的本来面目），耶稣的使命是要把人类从物质和感性世界中拯救出来，他自身不带有肉身的弱点或污浊。诺斯替派属于二元论者，认为精神属于善因，肉体属于恶因；人类因有肉体而不能与神直接交往，必须依靠中介。基督教人在于赐人以智慧，使人知道如何从肉体的桎梏中解放出来。人类应与神合作，刻苦禁欲，为此规定某些食物不可触摸尝食并禁止婚娶。

马西昂派。锡诺普船主马西昂受基督教诺斯替派影响而于144年创立的教会。马西昂主张犹太教的上帝是一位“义神”，其所创造的世界是不完善的世界，因而以律法约束人类；基督教的上帝却是一位怜爱人类的“善神”，他以人的形象来到世间拯救人类。马西昂派认为基督在世时并无真实身体（即所谓幻影说），不相信肉体复活，比较重视保罗所传的福音，摈弃《旧约》，对《新约》则只承认部分《路加福音》和《保罗书信》，并不为过婚配生活者施洗。曾盛行于意大利、突尼斯、埃及等地，3世纪衰落。

孟他努派。小亚细亚弗里吉亚的孟他努于172年自称得到圣灵启示，能“魂游象外”，传述上帝话语。他认为基督启示还需圣灵补充，反对教会世俗化，坚持严格虔修，严守斋戒；主张信徒配偶死后不应再娶；认为领洗后所犯之罪不得赦免并否认教会有赦罪权。孟他努派的观点曾受到德尔图良的赞许，在农民中传播甚广，曾传至北非、意大利、法国等地。两任罗马主教将其判为异端，信徒被诬为盗匪并被帝国政府处以极刑（该派反对躲避迫害）。9世纪后逐渐消失。

阿里乌派。北非神学家阿里乌于323年创立。他提出圣子基督不完全是神，与圣父不同性也不同体，由上帝所造，因而次于圣父，圣灵则更次于圣子。阿里乌反对教会占有财产，尤其是占有大量田产。其主张得到不少教徒和教士拥护，引起教会内部的严重分歧。325年尼西亚会议将其定为异端，遭到正统教会敌视，但得到下层群众拥护。4世纪后在罗马帝国边境地区的哥特人和汪达尔人中广泛传播，6世纪后逐渐消失。

聂斯托利派。聂斯托利派是产生于东方封建社会的具有亚洲特色的基督教。当时在亚洲的基督徒因耶稣的位格问题，已形成三大宗派。聂斯托利派主张耶稣基督二身论。另有一身派，也称雅各派，主张耶稣基督只有一身，圣身人身并存，这一派大致流传于叙利亚、埃及两地，在阿美尼亚教会的迦勒色端宗教大会后，又出现了持基督一身说和其他诸说的一派，因这一派坚持正宗的信仰，被称为希腊派或帝国派，因为它承认罗马帝国的管辖，承认安提阿大主教的权力。因为传布的不同位置，聂斯托利派的别名叫东部叙利亚教会，而主张一身说的雅各派，通常被称为西部叙利亚教会。这三派

的共同点，是都使用叙利亚语为教会用语。这一特点使得亚洲的基督教会与操希腊语的君士坦丁堡教会不同，也与使用拉丁语的罗马天主教会不同。在这三个宗派中，尤其以东部叙利亚教会（以以弗所为中心，传播至亚洲各国的东部诸国的基督教）与流行于罗马帝国领域之内的基督教差别最大。实际上，基督教传至以弗所，受到叙利亚文化的影响已经发生了某些改变，再传入波斯，也相应地发生了某些变化。聂斯托利派的历史可以追溯到基督教第三次公会议以弗所会议和教会势力争夺战中聂斯托利的惨败。

428年，安提阿的聂斯托利（约381—451年）当了君士坦丁堡的大主教。在宗教认识方面，他主张基督的二性二位说，否认基督的神性与人性结合为一个本体，而认为其神性本体附在人性本性上，因此不同意把马利亚称为神的耶稣之母，而且不能作为人的耶稣之母。他被指为主张基督具有两个不同的位格，在基督教第三次公会议以弗所会议上被革职，并在435年皇帝以诏令的方式把聂斯托利派立为异端，流放到撒哈拉绿洲（一说是埃及）。他的追随者向东逃亡，在叙利亚、美索不达米亚和波斯传教，形成聂斯托利派，得到波斯皇帝卑路斯的保护，并于498年在波斯开会，形成独立教会，在教义上不再遵循西方教会的指示。

5世纪前半期，在西方教会关于基督一性论和二性论的争论之中，君士坦丁堡、亚历山大里亚等地多持一性论，叙利亚和伊朗则倾向二性论。萨珊王朝为排除罗马对伊朗基督徒的影响，而支持其境内教会的立场。因此，与西方教会持不同意见的聂斯托利派便受到波斯国王的宽待和保护，至5世纪后便不再受迫害，而一度得到很大发展并于7世纪传入中国，称为景教。至今在伊拉克、伊朗和印度等地尚有该派少量教会留存。

就基督教传入波斯的历史看，当波斯与罗马帝国处于交战状态时，无论是身处波斯的基督徒，还是身处罗马帝国的琐罗亚斯德教徒，均受到政府的迫害。而当二个帝国握手言和时，宽容“异教”又成为双方谈判的筹码。特别是当聂斯托利派受到罗马教会的迫害，大量信徒东迁波斯时，波斯政府便加以特别的保护和扶持。然而在波斯帝国接纳聂斯托利派的同时，聂斯托利派也有意协调自己与琐罗亚斯德教的关系，如改革神职人员独身的传统（教会的第二位主教巴布哈就是一位带妻者）。5—6世纪流行于波斯地方修道院的非独身生活，显然也是受到了波斯琐罗亚斯德教的影响。

5. 早期基督教艺术

尽管在基督教形成的早期，艺术被认为是与基督教禁欲主义不相容的一种奢侈品，但是，艺术从来都是宗教宣传的重要形式与必然产物，基督教也未能免俗。

一般认为，在公元2世纪下半叶或3世纪上半叶，基督教艺术就已经存在，而且在形式上颇受古希腊——罗马艺术的影响。这一时期的基督教艺术被称为早期的基督教艺术。在这个时期，基督教还没有取得合法地位，信徒们主要在一些秘密地点举行宗教仪式、祈祷、宣教以及埋葬殉教者。殉道者的墓地常常是信徒们聚会的重要场所，这些被称之为“卡塔康堡”地窟的地方一般都是1至3公里长的地下室，于是就有了地窟艺术。在罗马和拉温那等地，曾发现不少早期基督教时代的地下墓窟，它们多以殉道者的名字命名，其中最主要的有罗马的卡里斯托、多米特拉、曾拉特克斯托拉、普里舍拉等

地窟。

在这些地窟里，有绘画和用石灰做成的浮雕作装饰，最初一些非基督教的神话题材被用来阐释新的内容：音乐之神奥尔弗斯以音乐吸引鸟兽的画面，被用来比喻基督以其仁慈来感动人的天性。随着进一步的发展基督教有了自己象征性的艺术语言：用鱼或牧羊人代表耶稣，羊羔代表信徒，孔雀象征永久，鸠鸟是圣灵，心脏象征爱，船是教会，碇是希望，持锤的手表示不灭，葡萄是天国等等。采用这种手法的目的是主要是遮掩罗马人的耳目。比如画一个小孩在洗澡，罗马人以为不过在洗澡，信徒们则明白这表示圣水的洗礼。在内容上多属于遇难得救之类的圣经故事，如《在火炉中的三个以色列人》、《约拿与大鱼》，《狮子坑中的但以理》等，可能与当时基督徒受迫害有关。

这一时期的基督教受其生存环境的影响，难以有专家的参与，因此，与罗马帝国鼎盛时期的艺术成就不可同日而语。公元4世纪，基督教获得合法地位之后，情形就完全不同了。欧洲各地的教会组织如雨后春笋公开活动，并大兴教堂。有两个原因使当时的基督教会选择罗马公会堂做为自己的教堂，并从此奠定了基督教教堂的基本形式。原因之一是基督教对其他宗教的排斥，使它不可能继承古代神庙署名，原因之二是罗马帝国面临经济崩溃，没有更多的钱来兴建教堂，三是基督教堂是信徒们进行宗教活动的场所，这就要求它的内部有一个广阔的空间与较大的亮度。

这种公会堂原来是进行市场交易和公开的法庭裁判的公共建筑物，基本形式是长方形的平面上作三跨或五跨的建筑。后来，基督教在兴建自己的教堂时，也就自然而然地沿用了这种形制，并仍沿用了公会堂原来的名称“巴西利卡”来为自己新的教堂建筑风格命名。在中世纪，西方的基督教堂基本上是这种“巴西利卡”式，直到10世纪以后，才在这种形制的基础上有了新的发展。

这种“巴西利卡”式教堂仍做三跨或五跨，中央是较高的本堂，两旁是较低的侧间；中堂有一个拱门，设有一段特别高的僧侣座席，后来又在此座席前设了合唱队席，两侧附设读经坛。这种教堂的外部非常朴素，内部的装饰却较为华丽。由于基督继承了犹太教反对偶像崇拜的传统，所以在早期没有与异教神像类似的立体偶像，而是用彩色大理石或金银珠玉玻璃把圣经人物图画与各种图案镶嵌在墙壁上，呈现出富丽堂皇、眩人耳目的效果。这种教堂的遗迹，在罗马有圣保罗教堂、圣克里门特教堂。

公元4世纪东罗马帝国建都于拜占庭。这里未受到异族的严重侵扰，且处于与东方交往的中介地位，因而得以保存较多的古代文化的影响，由此滋生出基督教艺术的又一个风格独特的系统——拜占庭艺术。埃及和希腊的世俗化与基督教思想的正统化相结合，构成了拜占庭风格的开始基调，并在后来的八百年间始终得以保持。

拜占庭艺术的主要特征是屋顶呈穹隆形的教堂建筑形式和嵌石画。这种艺术的波及面十分广泛，东及波斯、印度、阿拉伯以及俄罗斯等地，西及意大利和法兰西诸国，以至在整个中世纪占有重要的地位。

拜占庭风格的建筑，基本保留了“巴西利卡”式，到晚一些时候，出现了“十字形平面式”，即在“巴西利卡”式的屏平面上增加两个横翼，它们在结构上的共同特点是屋顶呈穹隆状，这种穹隆不似古代以墙壁支撑，而是由独立的支柱利用帆拱形成的。因此，它可以使成组穹隆集合在一起，形式

广阔而有变化的空间。拜占庭式教堂的外表仍然继承了早期的朴素简单的特点，内部的装饰也极尽华丽绚烂，细碎的彩色大理石、珐琅和玻璃的镶嵌画，充分表现了线与色的光彩灿烂。拜占庭时期教堂建筑的代表作是公元 532 年查尔丁尼皇帝下令兴建的圣索非亚教堂。这座巨大的、穹形圆屋顶高达 60 米，直径 33 米，屋顶和墙壁之间由一圈 40 个窗户采光，每当阳光透过窗口射进昏暗的大厅时，画满壁画和图案的半圆形穹顶就如同在半空中飘浮。在教堂内部到处是以各种彩色玻璃嵌着圣经故事和使徒传记的嵌石画。它和以白、绿、蓝、黑等大理石所作的贴面相互辉映而显得富丽堂皇。可惜这个高大穹隆毁于 989 年的地震，现存的比原来的略小些。

教堂内部的“马赛克”镶嵌画的艺术形式最早起源于西亚巴比伦和亚述人的宫殿、神庙装饰，后来的希腊罗马人发展了这种形式。东罗马帝国吸引了大批罗马艺术家来到拜占庭，从而使这种艺术形式与基督教结合起来，并取得了很高的成就。其中最负盛名的镶嵌画是意大利拉温那城的圣·维塔尔教堂中，纪念查尼丁大帝和他的皇后的两幅壁画。图中表现皇帝和皇后带着随从到礼拜堂向上帝朝拜的场面。这些镶嵌画是在黄色的底子上用各色玻璃并杂以金块镶嵌而成，形成了闪闪发光、五彩缤纷、富丽堂皇的效果，被认为是拜占庭镶嵌艺术中最为典型的代表作。

实际上，罗马帝国分裂为东西两部分之后，基督教时代才正式开始。政治体制与思想意识上东西罗马有很大的差异，基督教艺术也就沿着两条彼此分离的线索发展。

在基督教里，对人的认识存在着两种基本倾向。第一种倾向认为人是精神的人和肉体的人的统一，尘世的和神性的二种身份在人身上统一起来。这一倾向对拜占庭艺术和东正教艺术产生了巨大影响。在人的形象里，深刻的精神性和理念与人的肉体有机地结合在一起。第二种倾向则认为，人仅仅是尘世的、罪孽的生命物，肉体只是临时的外壳，重要的是其所包裹的不朽的灵魂。这种观点对天主教艺术产生了巨大影响。在这种艺术里，对人的肉体存在极端蔑视，其结果是在艺术中明显地出现一些自然主义手法，津津乐道于人的肉体痛苦。这二种倾向构成一种张力，导致了对人进行新的诠释的需要——从而为文艺复兴铺平了道路。

五、中国道教

公元前 2 世纪前后的中国，与各帝国竞相崛起的文明发祥地一样，开始了大经济制度的确立。首先是秦始皇于公元前 221 年，建立了专制主义中央集权的封建国家。继秦之后的汉朝（公元前 206—公元 220 年）更为繁荣强大。东汉末年爆发的黄巾起义打破了秦汉时期中国封建专制国家大一统局面，起义虽然失败，但各地军阀豪强势力乘机割据混战。此后经过魏、蜀、吴三国鼎立与西晋的短期统一，东晋十六国的动乱，以及南北朝的分裂对峙，直到隋朝重新统一全国，先后经历了约 400 年之久的分裂。

在这段多个政权并立的时期里，战乱频仍，干戈扰攘，人民生活极端痛苦，是一个充满贫困、苦难和死亡的恐怖世界。经济、政治、精神和道德的普遍瓦解，儒家学说在思想上、文化上的“一统”地位相对削弱，使人们得以对人的生命乃至世界的本质重新进行思考。这一切都为宗教的滋生泛滥提供了最适宜的土壤。东汉以来开始形成的道教与外来的佛教都在这一时期有了很大发展，逐渐成长为封建官方上层建筑和意识形态的重要组成部分。这一新的变化，为隋唐时期儒释道三教鼎立局面的出现奠定了基本格局。

就道教而言，东汉至魏晋南北朝是其最初的重要发展阶段，原始道教从民间兴起，并逐步演变发展为成熟的官方正统宗教。

魏晋南北朝之前的东汉后期中期，道教发展已有一个小高潮，民间已形成了太平道、五斗米道等民间道教团体。后因黄巾起义失败、张鲁政权降曹，而一度受到重创。进入魏晋之后，统治阶级对民间的宗教活动分化打击，遏制了早期民间道教组织迅速发展的势头，使之整体趋于衰落。虽然五斗米道在地域上从西南发展到全国各地，并渗入上层集团，但并未改变其“以鬼道教民”的特色，在其内部还出现了组织散乱、科律废弛的现象，分化出许多互无统属的道派。

在民间道教活动受到遏制的同时，神仙道教却在魏晋社会上层中兴起。神仙方术之士在社会上十分活跃，并逐渐形成一些师徒相传的神仙道教团体。最初的民间道教也渗入了一些迎合门阀士族需要的神异内容。两晋之际的道教学者葛洪（284—364 年）集早期道教的理论发展之大成，撰《抱朴子内篇》，对以往的神仙信仰和各种方术做了系统的整理和理论上的阐述，这对道教从原始民间宗教向成熟的官方宗教的方向演变，起了重要的作用，并对以后的道教发展具有重要意义。

葛洪去世后，以丹阳士族杨羲、许谧等人制作《上清经》（364 年）为标志，中国南北方出现了由门阀士族道教徒发起的道教改革活动，代表人物先后有寇谦之、陆修静、陶弘景等人，使道教的发展进入新的阶段。由此以重视经典科教与神仙养生之术为主要宗旨的道教派别成为道教发展的主流。民间道教经门阀士族改造后消融在南朝新道教中。发展至隋唐，道教与佛教的发展都进入鼎盛时期。南北朝以来形成的茅山派、楼观派成为当时道教的正宗，三洞经典体现了道教最高的教义理论和修炼方术，而早期天师道的符箓禳祓之术，仅仅作为经典的一部分和道士入门的初级功课保留下来。

东汉至魏晋南北朝的道教发展可概括为三个阶段：东汉晚期在民间崛起和形成。三国两晋之际，在抑制中发展，五斗米道出现分化，其一部逐渐与神仙道教合流。东晋以后，民间道教经过改造成为以仙道为中心的成熟的官方化的新道教。道教历经几次变革，于魏晋南北朝时期完成了从孕育

产生到发展成熟的过程，为此后一千多年的进一步发展奠定了基础。

1. 百溪汇川

道教与中国历史上的外来宗教相比，是深深植根于中国古代社会、发源于中国古代文化的大型宗教。不仅如此，它的创教也与其他大教有所不同。基督教、佛教、伊斯兰教都有一个相对明显的创教时期，而道教的前史特别长，创教活动分散而缓慢，绝非在同一途径、同一地区和同一时期形成的，并且在很长时间内没有统一而稳定的教团组织，因而道教起源的上限极不易认定。如早期道教的符箓派和丹鼎派，其诞生的情况就十分复杂。符箓派的祈祷、禁咒起源于远古的民间巫术，但只是在巫术服务于长生成仙的宗旨，依托于道家理论，并建立起自己的教团体系时，才转化为道教，这一转变过程至汉末才初步实现。而丹鼎派重清修炼养、其前身是神仙方术和养生气功等，二者均可以上溯到战国时期。

道教的理论思想准备早于其组织准备。东汉后期出现《太平经》和《周易参同契》，开始形成早期道教理论。然而却无相应的道教组织，只是少数道士师徒授传，魏晋时期的内丹经《黄庭经》和外丹经《抱朴子·内篇》尽管社会影响较大，其社会组织力量仍然很弱小，丹鼎派的这种理论与组织不均衡状态持续了很长一段时间。与此同时，神化老子、改造道家，也构成早期道教的主要创教活动之一，在这个意义上，道教又是道家演化派生的产物，《老子》、《庄子》也是道教产生的另一个重要源头。道教的产生实际上是个多源头、多渠道，逐渐靠拢合一的过程，各教派之间互有影响，又独立发展，时间上前后相错，既没有统一的具体创教时间，教名和教徒也缺乏统一的称呼。

道教作为中国土生土长的宗教带有浓厚的中国原始宗教色彩，其主体内容大致来源于四个方面：一是古代的鬼神思想，即商周时代以前在中华大地就已形成的鬼神崇拜、巫觋占卜与祭祀，也就是人们所概括的天神、人鬼、地祇三大崇拜对象系统；二是源于古代巫术，盛行于战国秦汉时代的神仙方术，即仙人、仙境、仙药等信仰以及方士们寻神山、求仙药的活动；三是两汉之际某些儒生与方士合流，以阴阳五行推验灾异禳祥的讖纬之学；四是两汉黄老道对黄帝、老子的神化，即修道、养寿、仙化的信仰。简言之，殷商的鬼神崇拜、战国末兴起的方术仙道、汉代的讖纬学和黄老道，构成了早期道教的四大信仰要素。这四大信仰要素经过一些学者论述、方士鼓吹、帝王崇拜（如秦襄王和汉武帝）而得以广泛流传，并成为道教有别于其他宗教的显著特征；而道教的组织准备则由继黄老道而兴起的太平道及五斗米道逐步完成。

从战国到汉代，在社会上有重要影响的黄老学大致有三个流派：一是黄老与刑名法术结合的道德法学家，着重于解黄老学为人君南面之术，即帝王统治术。二是黄老与阴阳五行结合的阴阳数术家，以阴阳、占卜论吉凶。三是黄老与养生之术结合的神仙数术家，在黄老思潮的影响下，古代的医学、房中、神仙等祛病延年的养生术著作，多依托于黄帝。延至东汉，黄老学已侧重于养生、修仙等方面，与西汉侧重于在统治术的黄老学已有所不同。这是黄老学逐步演变为黄老道的过程，也是道教酝酿、发育、接近成形的重要阶段。

(1) 早期道教经书

起于汉代的道教，与其他同时代产生的世界性宗教不同，其他世界性宗教如基督教、伊斯兰教都有较明确的创教者，且创教者述而不作，经典多为对创教者言论的追述或记录。而中国本土生长的道教却表现出对中国原始宗教的依赖、继承关系。它首先是由一些“为道者”制作“神书”创造经典开始，然后发展为系统的神学信仰，形成宗教团派。其创教者与经典制作者并非一人，而是多重源流汇合的结果。

从战国到秦汉，随封建制的兴起和强大，中国土地上的神仙思潮也“后浪推前浪”的涌动不息，而且逐渐发生了性质上的变化。汉初的留侯张良，辅佐高祖，晚年则欲从赤松子游，学道健身；后来的汉武帝也欲求长生不死，令入海求神的方士达数千人，最终只限于个人长生，以至于汉武帝 60 岁时，“自叹曰：向时愚惑，为方士所欺，天下岂有仙人，尽妖妄耳，节食服药，差可少病而已”。

最初的神仙逍遥自在，只是助世人长生不死。西汉末年神仙对政治生活的影响开始显露。朝政不良，灾异频仍，使社会上的宗教气氛增长，汉成帝、哀帝时，方士十分活跃，既有在朝廷提倡赤精子“下教”之道的，也有于民间“行西王母寿”活动的。汉成帝至西汉末年（公元前 32—前 7 年）喜好祭祀鬼神方术，幻想借天威以维持其统治并得后嗣。在这样的背景下，方士齐人甘忠可将汉武帝后盛极一时的黄老道与儒家讖纬学说的具体内容相结合，造作了《天官历包元太平经》12 卷，文中所提到的赤精子“下教”之道，已远非追求长生登仙之道，而是用君权神授、天意、神仙下凡等观念维护汉室统治的太平之道。

另一早期道教经典《太平清领书》即《太平经》，是一部包含 170 卷的巨著。关于此书的来历传说甚多，但多认为此书非一人一时之作，是经西汉末年到东汉顺帝时的长期酝酿，以帛和《素书》为基础，经一些好道者增饰，最终由于吉、宫崇等编纂，逐步成书。

《太平经》主张元气及派生的天地阴阳之气，不仅是创生世界的根本，而且都带有感情、意志、道德色彩，如阳气“好生”、阴气“好杀”、和气“好成”等；在肯定阳尊阴卑、君尊民卑的同时，主张日、月、星，君、臣、民，父、母、子“三名同心”，协调共处。《太平经》以“太平”名经，旨在追求“极大和平，极大平均，极大公平”，万物各得其所，各得其乐的境界，用《太平经》自己的话来说是“澄清大乱，功高德正，故号太平”。

由于《太平经》吸收了阴阳五行学说，讖纬，原始宗教观念、巫术，儒家的伦理观念及佛教各家的成分，吸收了当时的天文学、医药学、养生学与自然科学成就，并将汉代以来关于气的学说神秘化，因而形成了内容庞杂，但以“乐生”为主旨的神学体系。“它不是教人们去追求死后灵魂进入天国、净土式的极乐世界，也不是教人们去追求‘来世’享受荣华富贵的幸福。它是教人们珍惜生命、延年益寿，甚至长生成仙，乐享今生。”

在一部分方士走向民间，开创太平道与五斗米道的东汉晚期，另一些方士依然活动于仕宦豪门之间，从事养生理论、方术的实验和探索，其代表

《资治通鉴》，卷 22。

卿希泰：《中国道教史》第 1 卷，四川人民出版社，第 121 页。

人物是魏伯阳。据史载，魏伯阳本高门之子，性好道术，撰《周易参同契》以《周易》爻象论述炼丹“修仙”之法，将炼丹术（炉火）与“大易”、“黄老”三者互相参合会同，使之契合为一。《周易参同契》的成书年代大约在汉桓帝（147—168年）时。

《周易参同契》一向被认为“词韵皆古，奥雅难通”。其表达手法是“寓言借事，隐显异文”（运用《周易》爻象的象征性符号和天文律历、图讖、房中术语等，比喻其炉火炼丹之事）。在本质上是以阴阳二种元素的配合变化为理论，阐述作丹的原理和方法，后蜀道士彭晓认为该书“大率以乾坤为鼎器，阴阳为堤防，水火为化机，真铅为药祖，互施八卦，驱役四时，得药忘言，假易显象”。说明作者是为了增加神秘性，恐泄天机，因而借《周易》的宏论，将天道、地道、人道笼而统之，并将天地、日月、男女都作为阴阳变化的比喻。

炼丹术是在汉代已经兴起的炼金术的基础上发展而来的，把炼金术与神仙追求联系起来的，大约可上溯到汉武帝时的方士李少君。就丹鼎派而言，其道士热衷于少数贵族的命运且炼丹术花费昂贵，因而在民众中少有影响。

（2）五斗米道

一种宗教要形成一股社会力量，必须建立相应的组织体系并拥有众多的下层信徒。由民间巫术发展起来的符箓派虽以长生成仙为宗旨，但其主要宗教活动是符水治病，祈祷禳除，又提倡互助救困，能解穷民燃眉之急，使他们在疾病的危难中得到安慰和保护，因此对社会下层有较大吸引力。东汉末年黑暗的政治和动荡的社会，为符箓派道教组织在民间的建立，提供了有利的外部条件，于是有太平道和五斗米道兴起。

在太平清领道传播同时，巴蜀一带兴起了一个较大的民间道教派系五斗米道。东汉时期的巴蜀之地，方士与儒士之中通讖纬术数的人不在少数，并颇多好《老子》、尚黄老言者。加之巴蜀之地的少数民族盛行巫术，这都为方士活动和五斗米道的创立提供了良好的土壤；与此同时，五斗米道采取“鬼道”的某些方式传教，容易为广大少数民族群众接受，从而扩大了势力。

东汉顺帝时（126—144年），张陵在西蜀鹤鸣山（今四川大邑县境内）创教。因奉道者须出五斗米供道或酬谢道师，故称五斗米道；又因张陵自称太上老君降命其为天师，也被称为天师道。其正式道统乃后世所称“正一道”，其道书归入正乙部。

五斗米道的创始人张陵本为沛国丰人，汉顺帝时入蜀，与《太平经》成书同时。其反对贼盗、欺诈的主张和追求长生、度厄、首过、医疾、“收万精魅”等，均直接继承秦汉方士的道术。五斗米道为人治病有时先让病人思道悔过，若不愈，再请神杀鬼，并根据天官赐福、地官赦罪、水官解厄的信仰，创造了以“三官手书”为病人请祷的祭仪。张陵本人在创教过程中撰写了一些“微经”，将长生成仙作为最高目标并具体化为由神仙除去死籍，消灭三尸，节禁魂魄不弃人身。此外，行气、导引、房中术等在张陵的道术中也占有相当重要的地位。

张陵在创教过程中建立了24个教区，称为24治，其中以阳平治、鹿堂治与鹤鸣山治最为重要。各治由祭酒（教职）主持，并设立命籍，“落死上生”，教徒定期到治所核实户籍，检讨行为。总之在张陵时代，五斗米道已经有了道书、教义、教仪、组织和戒律等，初具宗教规模。

张陵之孙张鲁继为教主之时，割据汉中，教化民众，建立起政教合一的政权与从鬼卒、祭酒、治头大祭酒、直到师君的宝塔式教阶制。张鲁投降曹操后，其大量道众北迁，五斗米道的势力发展至中原地区。随着晋统一天下，更向东南传播，遍及全国。

与五斗米道同时（光和年间，178—184年），活动于巴、汉一带的张修，如异军突起，在汉中形成了一股较大的势力而且起义。以至于史家特地将他与黄巾起义领袖张角并列在同一地位。他的道法与张鲁相同，“可能是张陵一系在巴郡的大首领，具有较大的独立性”。五斗米道在道教发展中的最大作用，是使道教拥有大量的下层信徒，并初步建立了相对稳定的一个宗教组织。从此，道教不仅作为一种意识形态，作为一种方术和巫术，同时也作为一种宗教社会力量出现在中国历史舞台上。

(3) 张角与太平道

汉灵帝在位的熹平年间，在河北巨鹿崛起一派由张角为首的太平道，并很快发展壮大转而成为中国历史上规模最大的一次以宗教形式组织起来的农民起义——黄巾大起义。据《后汉书·皇甫嵩传》载：

……百姓信向之。角因遣弟子八人，使于四方，以善道教化天下，……十余年间，徒众数十万，连结郡国，……遂置三十六方，……各立渠帅。讹言“苍天已死，黄天当立，岁在甲子，天下大吉”，以白土书京城寺门及州郡官府，皆作“甲子”字。……诸方一时俱起。皆以黄巾为标帜，……旬日之间，天下响应，京师震。

道教各派的名称通常依其所据经典而定，太平道的酝酿，约起于吉、官崇的“太平清领道”；“后张角颇有其书焉”。张角利用《太平清领书》中的某些宗教观念和社会政治思想，创立起一个庞大的道教组织。张角自称“大贤良师”，其弟张梁、张宝自称大医。建立了以“方”为单位的教区组织，大方万人，小方六七千人，为首者称大方、小方，各设渠帅总领其事。《后汉纪》称其“周遍天下，置三十六坊，各有所主”。并应《太平经》中“沉得天心意，使此九气合和，九人共心，故能致上皇太平也”和“道有九度”的提法，道师持九节杖（类似权杖）。认为以此可理九人九气之事，可以节制宇宙万物，可以度人得道。

太平道初起时，奉事“善道”的“黄老道”，并以治病的方式传教。以符水咒说疗病，即用美酒合着“神符”吞下，对病者念咒以求除病。由于当时疾疫流行，人们纷纷求他治病，并因此而信奉其道。张角在灾情特别严重的冀州布道成功之后，就派出八个弟子到各地传教。

东汉之时，谶纬神学十分盛行，天灾人祸并行，人心思变，要求“太平”，因而早期道教经典中关于“变”而达到“天下太平”的思想极为合乎许多人求助于神灵，以期带来“太平”的需要。一些宗教领袖亦对黑暗统治心怀不满，于是他们施其所长，吸引群众。大批农民流离失所，与土地分离的状况，便于以宗教形式加以组织，并进而领导农民起来反抗。事实上，当时在张角率黄巾军起义之前，已有不少富于宗教色彩的农民起义活动。在光武帝建武年间（25—55年）就发生过至少二起史称“妖巫”的造反事件。

到熹平年间（172—178年），宦官集团在政治斗争中战胜了外戚和士人清议集团，控制了诸州郡的政治与经济，王朝统治陷入危机。张角借机发展势力，青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州流民纷纷响应，许多人甚至弃

卖家财，投奔张角。184年（中平元年）由于有人告密，张角一派提前起义，其规模与声势极大地冲击了东汉王朝。

以宗教信仰的神学理论和宗教的组织形式为民间百姓呐喊战斗，旨在推翻腐朽的统治者的，张角并不是第一人，但顺利地实现宗教组织形式到政治军事组织形式的转换，并引发波澜壮阔，声势如此之浩大的农民起义，张角却是第一人。在这一转换中，张角从宗教领袖一变而成黄巾起义军的首领，太平道的徒众由“叩头首过”之士一变而为燔烧官府的斗士，张角在太平道称为“大贤良师”，在黄巾军则为“天公将军”、“黄天”；在太平道他们“符水疗病”，在黄巾军则为“黄天当立”而战。这一转变的根本原因固然在于朝政腐败与社会苦难，但从宗教本身的角度看，则显示出在中国传统文化背景之中，宗教与政治、宗教与民众疾苦、宗教与百姓求太平求温饱的要求密切相关的典型结果。

道教在汉代出现以后，即受到农民群众与封建统治阶级之间矛盾的影响，并积极地投入到政治斗争的漩涡之中。尽管太平道领导的黄巾起义被残酷镇压，五斗米道在张鲁投降曹操以后也受到一些挫折，但早期道教二大派别的理论和各具特色的实践都显示出在中国特有的文化背景中，宗教从来都不仅仅只是一种信仰体系，它或受宠于统治者，或流布于民间，既能够成为辅佐君王的有力支柱，又能够成为摧枯拉朽的造反大军，无论是佛教的传人还是本土道教的形成，都与中国的大政治环境密切相关，统治者对之又爱又怕。中国社会宗教与政治的这种复杂关系，特别是统治者对宗教防范胜于利用的基本政策，使得中国的几大宗教从未像西方宗教那样获得国教的地位。

2. 分化瓦解

从公元220年曹丕代汉，到公元589年隋灭陈统一全国，共369年。这一时期的中国基本上处于动乱分裂状态的。先是魏、蜀、吴三国呈鼎立之势。后来，司马炎代魏，建立晋朝，统一全国，史称西晋，不到40年即灭亡。司马睿在南方建立偏安的晋王朝，是为东晋。在北方，有几个民族相继建立了十几个政权，被称为十六国。东晋后，南方历宋、齐、梁、陈四朝，统称为南朝。与此同时，鲜卑拓跋氏的北魏统一北方，后又分裂为东魏、西魏，再分别演变成为北齐、北周，统称北朝。最后杨坚建立隋朝，统一全国，方结束南北分裂的局面。

这一时间，一方面因为战乱频仍，社会经济遭到相当程度的破坏，社会矛盾尖锐，而使得人们的避世思想，解放意识等为宗教的发展提供了良好的时机，也正是在这个时候，佛教传入中国并有长足发展，道教也以其攀附上层的方式再次勃兴。另一方面，战乱与灾难迫使南北迁居，民族交错，加强了各地区各民族之间的交流与融合，因此，对宗教的发展产生了积极影响，并促使道教在发展中分流，形成不同的支派，更为丰满起来。

曹魏政权时期，曾广招各种有影响的方术道士，实行一种“聚而禁之”的政策，以防止他们“挟奸宄以欺众，行妖慝以惑民”。对道教和祠祀巫祝活动亦加以严密控制。从某种意义上说，曹丕的作法较之其父曹操更为严格。222年曹丕下诏说老子是人不是神，不允许把他作为神来崇拜，不许为之立祠祷祝，并以此列为“常禁”。224年曹丕又下诏曰，凡是以往“祀典”没有明文规定的各种“非祀之祭”以及一切“巫祝之言”，均在禁断之列。

到魏明帝曹睿即位之初，这些禁令仍具有效力。但禁网逐渐松弛。曹睿本人亦宠信过一位自称天下神的“寿春农民妻”。曹睿还曾因其女淑死，而“举朝素衣，朝夕哭灵”，甚至“举宫暴露野次”，这些都是与五斗米道十分相似的宗教风俗。在他统治时期，张鲁的女婿燕王宇也一直受到他的特殊优宠。

曹魏政权的两手政策，直接影响了五斗米道的发展与分化。东汉后期道教活动的特点主要是在下层民众中间的活动，并以其宗教组织形式酿成农民起义，促成汉王朝的崩溃。这一历史经验使后继的各朝当权者对于流布于民间的道教活动分外警惕，但同时又无法抗拒道教养生、无为、教化的吸引力，因而对民间的早期道教活动都采取两手政策：一是利用与改造，二是限制与镇压。这一策略，使得本身尚缺乏统一领导、组织相对涣散，且组织成份发生变化（有很多高级士族加入道教）的道教，出现了分化。这一时期的道教沿三条线索发展：一部分“攀龙附凤”向上层发展，参与宫廷政治；一部分逃遁山林，服食修道，超脱于尘世之外；还有一部分则继续活动于民间，为农民起义者所利用。这种分化，是从曹魏时期开始的。

(1) 道教团派的二级分化

黄巾大起义（184年）后，魏、蜀、吴三国鼎立。西晋统一（280年）不久，各地反抗晋朝的腐败统治及残酷压迫的起义此起彼伏。317年东晋渡江，南北分裂，直到589年隋灭陈，复归统一。这一时期，特别是两晋时期，大小不同的各种农民组织起义，连绵不断，遍及东西南北，并且这些起义者为号召和组织群众，大多利用了道教。这种现象表明当时道教在群众中有广泛的传播和影响。但由于这个时期的道教处于“人人称教”的分化过程中，缺乏统一的组织和领导，派别和教团也较多，因而其人数多少和影响大小便各不相同。那些为农民起义者所利用的道教，大多属于民间流行的部分。

原始道教的主要载体是张角的太平道与张修的五斗米道。二者相比较，太平道基本上是一种有明确政治目的的农民起义组织；而五斗米道虽也实行政教合一，但在设置义舍、救济和吸引流民，诵习《老子》，作三官手书，用宗教推行教化，去鄙俗、淳风气，以及教义教规等方面，更具有宗教的成熟性。

五斗米道作为东汉后期发展最成熟的民间道教组织，随张鲁归顺曹操和汉中信众的北迁而发生分化。首先是五斗米道的上层人物受到较为宽厚的待遇。曹操曾拜张鲁为镇南将军，封阆中侯，张鲁五子皆封为列侯，又为其子彭祖（燕王曹宇）娶张鲁之女，张鲁死后其子张富嗣位（参见《三国志·张鲁传》等）。张鲁部将阎圃、李伏、李休等也都封官加爵。然而，张鲁本人及其家属和他的臣僚在邺城定居的同时，便也脱离了他们雄踞30年之久的汉中根据地，成为曹魏政权的掌中之物。这种“父死子系、弟亡兄荣、沐浴圣恩”的结果，使得五斗米道的上层首领日益脱离下层道民，蜕变为利用宗教维护封建统治的工具，他们歌颂魏氏统一北方是“承天驱除”，教育其道民要懂得“天命逆顺”，“但当户户自相化以忠孝”，“助国壮命”

在五斗米道上层人物北迁的同时，大批信道的汉中民众也相继北迁到关陇、洛阳、邺城等地。215—219年，汉中民众三次被迫北迁，人数逾万。而张鲁及其属民的北迁，则给五斗米道带来了双重的影响和后果。

其一，五斗米道在巴蜀汉中分设24治，以天师为最高首领，下有治官、祭酒分统道民，有如郡县官吏，组织比较严密；授职颁篆、收取钱税、科仪

戒律等也有一套制度。北迁之后的五斗米道脱离故地，原有的制度变得不适宜在更广大的新地区实施，原来在汉中拜署授职的旧祭酒道官逐渐亡故，新增的祭酒、道民不服从旧的道法，特别是教主张鲁的死亡，更加深了这种混乱状态，“诸主者祭酒人人称教，各作一治，不复按旧道法”。尽管作为24治之首的阳平治再三假借天师张道陵之口责令教徒行事要合乎汉中旧制，但实际上已是各自为政。

其二，教民大量迁至北方，为五斗米道在更大范围的传播提供了方便。自从太平道于汉末遭受镇压之后，北方原有的道教便已衰竭，虽有帛家道的活动，但影响甚微，传授亦不可考。五斗米道首与道众的北迁，使天师道在北方广为传播，并因张鲁家族受曹魏政权的礼遇成为魏晋时期道教的正宗。至西晋末、东晋初，五斗米道在江南也盛行起来。东晋江南五斗米道虽为孙恩起义提供了宗教外衣，但同时五斗米道与江南民间信仰相结合，又演化出了三洞经箓一脉，实际上，这一时期的道教是在发展中走向分化，或说是在分化中进一步发展。

北迁后的教民和祭酒教主们在各地自发地开展主治传教活动，虽然促成了五斗米道的传播与发展，但也形成一个较长时期的组织涣散，旧的教规教仪不起作用，某些教民与祭酒的腐化堕落，严重危及五斗米道的生存。作为五斗米道的发源地西南巴蜀汉中地区，三国时蜀汉境内没有公开的天师道组织的活动见于记载。蜀汉灭亡之后不久，西晋武帝时在巴蜀出现了陈瑞领导的一支民间道团。在江东一带比较活跃的民间道派是李家道，其传入江南的时间大约在225—252年，为道者是李阿和李宽，他们崇拜“李八百”。此外还有于君道与帛家道及大量活跃于社会各阶层的方术之士。

继曹魏政权之后的西晋统治者，对道教同样采取了镇压与利用改造相结合的手段。此前曹魏禁止祠祀巫祝，规定“山川不在祀典者勿祠”。晋代仍然沿袭了这一策略。但较之曹魏时期网罗方士变相控制较为成功的状况相比较，晋代道教就呈现出向上层发展的明显态势。一方面，一部分道教徒奔走于权贵之门，直接参与封建统治集团内部的争斗并为之出谋划策，甚至起了重要作用。另一方面，统治集团中的一些高级士族加入道教组织，成为道教的信奉者，遂使道教和封建政治发生了更为紧密的联系。

《晋书》59卷《赵王伦传》中称“伦、秀并惑巫鬼，听妖邪之说”。赵王伦在篡夺帝位时，孙秀借晋皇帝是道教中的神仙西明公宾友之名，谎称宣命神语，命伦早入西宫。在赵王伦受到其他诸王声讨时，又拜道士胡沃为太平将军，请巫祝选择战日，又令近亲于嵩山著羽衣，诈称仙人王乔，作神仙书，以惑众。除赵王伦与孙秀外，在司马氏集团内部倾轧的“八王之乱”中，各王均有道士辅佐。道徒步熊，少好卜筮数术，门徒甚众，拒赵王司马伦，而投靠成都王司马颖，成为其死党。在成都王颖受十余万大军讨伐之时，步熊在军事决策上起了重大作用，使成都王获胜，并挟持惠帝于邺城，独揽朝政。

道教进入东晋南北朝时期，开始一个重要的转折。在这一时期，道教由于门阀士族阶级的改造，经历了一番重大的变革，从早期原始幼稚的五斗米道发展演变为完备成熟的宗教，从主要传播于民间的道团上升为官方承认的正统宗教。这一变革主要发生在中国的南方。

三国两晋时期，道教虽未停止发展，但在总体上是受抑制的，直至西晋末，特别是东晋以后，才在社会各个阶层，特别是上层门阀士族中迅速扩展。开始了道教走向成熟的官方宗教的过程。魏晋时代，不仅普通人民需要宗教来抚慰饱受创痛的身心，就是上层统治阶级在激烈的内哄和互相厮杀中，也常常朝不保夕，死于非命。人们普遍存在对生死离别的忧患，对长保享乐生活的梦想，对精神超脱的追求，人们从各个不同方面，关心着人生命运和世界的本质。然而由于汉末及三国两晋间的历次战乱中，江南受破坏较小，五斗米道约于西晋统一时从北方传入江南，两晋之际的动乱，更促使五斗米道转向江南发展。

进入东晋以后，上层统治阶级信奉五斗米道的大大增加。东晋南北朝的许多门阀士族（如当时北方大士族清河崔氏）都是信奉五斗米道的世家。在最高统治者中奉道者也不在少数。晋哀帝“雅好黄老，断谷，饵长生药服食过多，遂中毒，不识万机”。晋简文帝司马昱“先事清水道师。道师即京都王濛阳也。”清水道是五斗米道的支派，以清水为人治病。简文帝也曾利用道士为其求嗣。晋孝武帝司马曜和他的弟弟司马道子也佞信佛道。上层人士大批涌入道教，带来了他们的情趣和要求，早期五斗米道道长式的祭酒统民制度，要求平等，救穷周急愿望的教义，以及一些巫术式的方术仪式不能满足他们的需要。他们更注重道教服饵养生，志山乐水的仙术，或一些治病广嗣的方术。因此，五斗米道在进入上层后，“鬼道”的特点逐渐削弱，仙道的内涵逐渐充实，较注重满足统治阶级的愿望，《上清》、《灵宝》等一批新的道教经典问世并得以广泛传播，这一时期民间道教教义的进一步改造，不但开启南朝道教变革发展的新机会，也使道教得以跻身于正统官方宗教的行列，与根基深厚，咄咄逼人的佛教相竞争。

(2) 葛洪与丹鼎道派

道教所崇尚的神仙信仰，早在战国时代已出现，最初只是一些方士到处游说方术，宣扬神山仙岛、安期彭祖之类的传说，但没有理论形态。战国末，虽受邹衍的启发，吸取了阴阳五行说；却未能掩饰其“妖妄荒诞”的形象。至两汉又吸取黄老之术，《易》学及儒家讖纬之学，但理论上仍然没能超脱就方术论方术的窠臼，分散而浮泛。一直到西晋，经书虽不少，却没有一部能将丹鼎、符箓二派的教义与方术统一于一个完整的理论体系的著作。

魏晋时期士大夫渗入道教，改变了民间道教的原始面貌，引起道教内部的变化。一方面由于门阀贵族招致方士，使方士们得以亲近门阀贵族，在他们中间传播神仙方术，而且为适应贵族的需要而造作教义；另一方面，统治集团之间争权夺势，互相残杀，高门贵族生死无常，一部分失势者便对人生取消极态度，崇尚老庄，专事清淡，并喜爱养生方术，形成玄学流派，这两个方面相互影响、吸收，衍出了一些经书。为道教向义理化发展奠定了基础。其中“葛氏道”的创始人葛洪是魏晋以来神仙道最杰出的代表和集大成的理论家。

葛洪（283—363年），字稚川，自号抱朴子。丹阳句容人，葛玄从孙。其祖葛玄曾师从北方来的著名方士左慈，传授《太清丹经》、《九鼎丹经》、《金液丹经》，葛玄以之授予弟子郑隐，郑隐又授弟子葛洪。葛洪受吴地社会风气以及葛玄的影响，好事神仙方术，同时也是一位博览典籍，才章富赡的人。16岁时，即读《孝经》、《论语》、《诗经》、《易》等儒家经典

及“诸史百家之言”近万卷。大约在20余岁时即开始《抱朴子》的写作，至35岁时（317年）完成。《抱朴子》分《内篇》和《外篇》二部。《内篇》20卷，宣扬神仙方药，鬼怪变化，养生延年，禳邪祛祸的仙道学说；《外篇》50卷，论述人间得失，世事臧否的经国治世的儒术。所谓神仙道教理论体系，主要体现在《抱朴子内篇》之中。

《抱朴子内篇》是葛洪站在上层道教的立场对早期道教的历史总结，他的以还丹金液为核心，注重个人修炼成仙的仙道学说，既从理论上确立了不死成仙可以学致的道教基本教义，又集各种仙道方术之大成，提出学仙修道的具体途径，这既可以看作对丹鼎仙道学说的阐扬，也可以认为是贬斥民间道教，企图控制道教发展方向的作品。他力图使人相信，如李家道之类“妖道”的道法极其浅薄，根本不值得追求与继承。

《抱朴子内篇》，除了多方面阐述神仙的存在、可信与可求外，还对降布风雨云雾、形成山川、驱逐鬼神与虎豹、水火不伤、寒暑不觉、腾云游空、分形隐形、辟谷等之养生、长生不老药之采集制作、金丹烧炼法及神符之效验等，都做了较具体的阐述。葛洪的道教思想吸收玄学思想，以“玄”为宇宙本原，不尊老子泛论而独尊还丹金液，认为形须神而立，神不离身则可以永生，强调“我命在我不在天”，为道当先立功德，主张不必速登仙，最好延年不死。

葛洪的基本思想是以神仙养生为内，儒术应世为外。不但将道教的神仙信仰系统化、理论化，而且和儒家的纲常名教结合起来，认为道教徒要以儒家的忠孝仁信为本，否则，虽勤于修习也不能成仙。基于这样的思想，葛洪在《抱朴子》中对魏晋以来的玄学清淡风气甚为不满，主张立言必须有助于教化，并提倡文章应与德行并重。金正耀先生在《中国道教史》中评价他对学仙修道可以不度世事俗务，特别是对儒道可以调和，互相补充的论述，使道教更易于为统治阶级所容纳，从而为道教的官方化打下了基础。葛洪将“玄”、“玄道”引入其他仙道学说，嫁接魏晋玄学的时代思潮与道教，虽然不很成功，但可作士人由道家而进入道教的攀援之枝。对各种仙道方术的详细论列，有助于道教的进一步成熟化。通过葛洪，道教的基本教义完成了从“致太平”到“求成仙”，亦即从“救世”到“度世”的过渡。道教追求肉体飞升，不死成仙的基本特征得以完全形成。

因此，葛洪对后世道教流派有很大的影响，在他死后不久，地位即上升至与三张（张陵、张衡、张鲁）比肩的程度。陆修静曾以“祖述三张，弘衍二葛”予以褒扬。南齐明僧绍撰《正二教论》并称“张葛之徒”。后世道教的许多经书都托名《抱朴子》，以抬高身价，足见葛洪在道教史上的地位和影响。

葛洪博学多才，其《抱朴子内篇》保存了早期道教的许多史料，而且还是研究中国古代炼丹史的重要著作。《遐览》一篇所录书名，则是道教史上最早的教典经籍。流行于社会上层以炼丹求长生成仙为主的丹鼎道派，发展到葛洪已十分成熟，具备了祭献、礼仪、修行、伦理条规等一般宗教要素。但由于其自身的弱点注重个人炼丹修行，且耗资不菲，难以在民间大众中普及，而不易发挥官方宗教的社会职能。道教的清理改造以致完全官方化，是到寇谦之等人之时才得以完成的。

(3) 《灵宝经》的制作及其道法

东晋哀帝年间（362—365年），江东天师道（五斗米道）盛行，出现了以造作道书，传授经法为主的道教经篆派。道教经典的出现与佛教的不同之处在于，佛教的经典可以向西域和印度求取，通过翻译引进，而道教经典无可借鉴，它要靠方士假托天神降授的形式来制作，往往需要改造前代的道家、医药、方技著作，讖纬符图，以及佛教的经戒。东晋以前的道教经典虽为数不少，但由于魏晋道士珍秘其书，不肯轻易示人，因而传世之作较少。而东晋以后新出的道经则多有流传，其中最为重要的是《三皇经》、《灵宝经》、《上清经》，即道教的所谓“三洞真经”。

《上清经》出现于东晋中叶以后，由杨羲、许谧，许翊等共同造作。他们在京都建业（今南京）和句容茅山中的雷平山设立了乩坛，以扶乩为手法，假托“紫虚元君上真司命南岳魏夫人”下降，授以经法。杨羲为乩手，又是记录，即所谓能“通灵接真”，达神仙意旨的人。杨、许以扶乩手法假托“众真降”，造作大量经书，形成了以《上清大洞真经》为经典的上清经等。这些经书主要有三部分，一是《真诰叙录》中所说的《上清经》、《黄庭经》等；二是《云笈七签》中所说《太上宝文》、《八素隐书》等；三是《茅山志》中所说的《太上三天正法经》等。东晋末至刘宋，《上清经》开始在江东广泛传播，在各朝道士的传抄过程中，不断有人伪造窜益，至南朝时，上清经典已多达一百数十卷，其中以《上清大洞真经》引卷最为重要。

《上清经》的问世，是继葛洪之后道教神仙方术的又一次汇辑，诸如金丹服食、导引行气、佩符投简、遁甲隐景、踏罡步斗、高奔日月、餐吸云霞、歌颂礼赞、召神伏魔、禁制虎豹水怪等道术应有尽有，但以存思守一、诵经念咒为主（不主金丹术）。《上清经》的问世与传世，在道教内部开创了茅山上清派。上清派认为天地之间与人体之内，到处都有神灵居住，诸神或飞行于上界掌握生死簿录，按时司察人间善恶；或镇守于人体各部位关节（尤以三丹田之神最关紧要），开生门塞死户，调气生津，固精安神。学道者如能了解这些神灵的名号、形象、服色、居处、职司、僚属等等，坚持在心中思神念真并与诸真神交感，配以诵经、念咒、服气、叩齿、咽液等术，就能感降外神入镇体内，或保固体内真神镇身，安魂和神，调节机能，内保脏腑，外却邪灾，治病长生。其上者甚至可以招致仙官前来接引，飞升上清，削除死籍，成仙成神。该派历经南北朝、隋、唐、五代、宋各代，与天师道、灵宝各派并行于世，至元代归并于正一派。

（4）杜子恭道团与孙恩起义

杜子恭道团是东晋最有影响的五斗米道组织，由五斗米道世家钱塘杜氏家族首创。假托张鲁授命，是汉末五斗米道的翻版，其章书符水治病济世的方术，以阳平治为首的祭酒统民制度，道民交纳五斗米的义务等，均未变化。不同之处仅在于杜子恭道团的信奉者已不再限于普通民众。《宋书》的编者沈约，其祖上吴兴沈警一家“累世奉道，并敬事子恭”，他在《宋书》自序中追述当年“钱塘杜子恭有道术，东土豪家及京邑贵望并事之为弟子，执再三之敬”。《道学传》与《洞仙传》说东晋名流谢安、桓温、王羲之、陆纳、桓冲等人皆与杜子恭有来往。

杜子恭大约死于东晋孝武帝末年，接替他掌教的是另一奉道世家琅琊孙氏。孙氏为晋初孙秀之后，寓居侨姓士族聚集的会稽，但门第较低。孙泰掌教后，一方面积极在下层民众中传道，另一方面继续向上层社会扩展势力。

398年孙泰卷入东晋统治集团的内讧而被杀，其侄孙恩便利用道教组织于399年起兵为之复仇，虽然响应孙恩起义的谢鍼等人多是东土士族，但数十万义军的基本群众是不堪重赋的普通道民。402年孙恩兵败赴海自沉，妹夫卢循率众转战广州，于410年失败。

3. 南北朝的道教

东晋后期《上清》、《灵宝》等大批新经典的问世，丰富了道教的教义与方术，但在新经典的流传过程中，颇多伪造滥传，致使真伪混淆。且各流道士在传经过程中，互相封锁，众多道经分散各处，互无统属。这种混乱状况，显然不利于道教本身的充实发展。进入南北朝以后，搜集整理道经、编制经目，成为许多道士从事的一项重要的工作，而陆修静便是其中佼佼者。

(1) 陆修静与南天师道

陆修静（406—477年），字元德，吴兴人（今浙江吴兴）。活跃于南朝宋明帝前后。他广集道书，总括三洞，融合天师道与神仙道教，是一位促使早期民间道教发展为奉持三洞经典科戒为特征的官方新道教的大师。

陆修静从30岁开始着手刊正《灵宝经》，前后40余年，共著录道家经书、药方、符图1228卷。他整理道教经典的意义，不仅在于著录并刊正了当时存在的许多道书，而且还最先创立了道教史上影响深远的道教典籍分类法，即将道书分为三洞（洞真、洞玄、洞神）四辅（太玄、太平、太清、正一）七大部类。三洞四辅不仅是一种道书分类法，同时也包含着区分道经品级高低和排列道士阶序的意思。按道教的规定，修持不同经法的道士有不同的称号，如主修正一经者称正一弟子、正一法师；主修太玄经法者称高玄弟子、高玄法师；主修灵宝经法者称灵宝弟子、灵宝法师等。虽然各家修行侧重不同，但各种经典还是有品级高低之分（上清经最高，正一法箓最低），并由此将道士修行得道的位业分级为仙、真、圣等。

陆修静对斋戒仪范的贡献也十分重要。晋宋间问世的三洞四辅诸经中记载的各种戒律如三戒、五戒、八戒、十戒、二十七戒、老君说180戒、洞真观身300大戒、千二百威仪之戒等，表明当时道教的戒律生活已有一定的实践基础。陆修静在此基础上编撰的斋戒、仪范等书约一百余卷。他还立道服之号，月帔，星中，宽裳，霞袖，十绝灵幡，以增加仪式的庄严。

陆修静在他所编著的道经中，对斋堂神坛的设置、神职人员的选派、服饰、奏乐、禹步等方面，也有非常琐细的规定。斋醮法事是道教特殊的宗教仪式，既是道士自身传经授戒，日常修行的功课，也用来为帝王贵族或世俗民众祈福禳灾，治病救度，超拔亡灵。其法大抵有清心沐浴，设坛上供，焚香化符，诵经念咒，请神降临，或向天神上章启告，忏悔罪过，盟誓发愿，礼拜赞颂，最后复炉解坛等程序。

陆修静曾亲自为明帝建三元露斋，祈请治病。后废帝元徽二年（474年），桂阳王刘休范起兵叛乱，暴骨蔽野，陆都“悉具棺梓，收而葬之”。他的这些活动，不仅使道教的“教法大备”，而且扩大了道教在社会上，特别是在统治阶层中的影响。名士孔稚珪称赞他“道冠中都，化流东国。帝王禀其规，人灵宗其法。”（由陆修静所倡导的以斋仪为主的道教行道于南朝，史称南天师道；而北魏寇谦之的新天师道，称北天师道）

(2) 陶弘景与茅山上清派

陶弘景（456—536年）字通明，丹阳秣陵（今江苏南京）人，历经南朝宋、齐、梁三个朝代，博学多才，于阴阳、五行、风角、星算、山川、方物、医术、本草等无不通晓。享年81年。他对已经流行于南朝的葛洪金丹道教、杨羲的《上清》经箓道以及陆修静的南天师道，又进行了总结和改革，开创了对后世道教发展有深远影响的茅山宗。他对道教发展的贡献主要在三个方面。一是弘扬了上清经，开创了茅山宗；二是发展了道教的修炼理论，三是为道教建立了神仙谱系。

陶弘景宦途坎坷。虽在做齐诸王侍读时，就拜兴世馆主孙游岳为师，受上清经法书符图。但犹不满足，遍访名山、搜访道经。游历山水二百余日，得真人遗迹十余卷。永明八年便挂冠辞禄上了茅山，正式作了上清道士。着手整理弘扬上清经法，撰写了《真诰》、《登真隐诀》等重要著作。

《真诰》约撰于齐梁之际，是一部专门记述道教上清派早期教义、方术及历史的重要著作。陶弘景解释说：“真诰者，真人口之诰也，犹如佛经皆言佛说”。其实主要是杨羲等人亲手书写的上清经典和修行秘诀。《登真秘诀》是专门论述上清派养生登仙之术的道书，该书在方术上继承和总结了东晋以来上清一派思神内视及导引、按摩等内修养生之术，同时也保存了部分天师道的请神上章，符咒驱鬼方术。

服饵炼丹是陶弘景十分重视的方术之一，他在梁武帝的支持下20年间曾实验七次，前六次均遭失败，最后一次开鼎，据说是“光气照烛，动心焕目”，烧丹成功。以这些实验为基础，他撰写了《太清诸丹集要》等多种炼丹服饵论著，为葛洪之后最著名的炼丹家。在与道教养生治病密切相关的医药学方面，陶弘景撰有《本草经集注》（7卷）等，将药物性质分为上中下三品的传统方法改为玉石、草木、虫兽、果菜、米食、有名无实等七部，并对各种药物的名称、产地、性状、主治疾病、配制保管方法等一一注明，对隋唐以后医药学的发展有重要影响。

陶弘景的另一重要道书是《真灵位业图》，即按茅山宗的观点排列神仙系统，把众多的神分成七级，每一级皆有中位之神，依次为元始天尊、玉晨玄皇大道君、金阙帝君、太上老君、九宫尚书、定箓真君、丰都大帝。左位和右位皆为辅佐之神，如赤松子、茅盈、葛玄、张陵、孔子、老聃、周武王、秦始皇等。早期道教原本亦有仙箓。三张一系天师道派在讲述道教起源时，都有一套宣扬太上大道化生天地，老君垂世主教的神话。而东晋南朝以来的江南神仙道教，一方面崇奉古代传统中修道成仙的神仙真人，同时又创造了“元始天王”作为道教崇奉的最高神。陶弘景的神仙座次体系，将封建等级、官阶制度引入道教，虚构了一个天上的朝廷，使很久以来，道教中诸神名号变化不定，纷然无序的状态得到清理。

陶弘景在茅山数十年，不仅积极从事撰述和修行实践，弘扬上清道法，而且还为把茅山建成道教上清派的基地而苦心经营。此后，上清派以茅山为中心。广泛传播于江南各地，延至隋唐二宋，茅山派中历代宗师人才辈出，直至元代以后才与灵宝派一起并入江南正一派。

(3) 寇谦之与新天师道

道教在中国北方的发展主要通过嵩山道士寇谦之（365—448年）对五斗

米道的改革，创立新天师道，实现了道教与封建皇权的结合。寇谦之生活的时代，相当于十六国后期至北魏初期。当时的中国北方正处于许多少数民族政权割据混战的纷扰之中。曾一度统一北方黄河流域的前秦政权，在383年的淝水之战中惨遭失败，土崩瓦解，北方再次陷入分裂战乱之中。这一年寇谦之正当18岁，开始修习道教。他青壮年时代的修道求仙活动主要发生在后秦羌族姚氏政权（384—417年）控制的关中与河南嵩洛地区。寇谦之晚年之时，北魏鲜卑拓跋氏政权历经三代数十年的苦心经营，于439年消灭群雄，统一北方，结束了“五胡十六国”的长期纷扰。待北魏与南朝刘宋经过元嘉末年的激烈交战，形成相对稳定的南北朝对峙局面之际，寇谦之却已逝世。寇谦之一生中的多数时间都处于战乱的社会状态中，这是他生活与传道的基本背景。

寇氏家族自曹魏初年迁入关中，当时的关中正是大批五斗米道徒从汉中南向北迁入的地区。寇谦之字辅真。上谷昌平（今属北京市）人。早年曾学张鲁之道，经年无效。18岁师从成公兴，“守志嵩岳，精专不懈”修道七年。神瑞二年（415年）托言太上老君授予“天师”之位，并赐以《云中音诵新科之诫》20卷，令其“清整道教”；又授予导引、服气口诀。八年之后，423年又称老子玄孙李谱文授予其篆图真经和劾召鬼神等方法，并嘱其辅佐北方的“太平真君”。在始光初年（424年）寇谦之奉其所造作的《篆图真经》献之于北魏太武帝（408—451年），“世祖欣然，乃使谒者奉玉帛牲宰祭嵩岳，迎致其余弟子在山中者。于是崇奉天师（寇谦之），显扬新生，宣布天下，道业大行”。遂起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其所造《篆图真经》之制。太平真君三年（442年），太武帝更亲至道坛，自后诸帝即位皆如之。从此，旧五斗米道改头换面，以“新天师道”的面貌行世。

东晋十六国至南北朝时期，门阀士族道教徒对民间道教的改造，大都托称天神降授新经典，或整理已有的道经来创立新的教义，寇谦之亦二次托神造经，阐明自己清整道教的主张。寇谦之在《老君音诵诫经》中，猛烈抨击五斗米道的旧道法。首先，五斗米道在三张之后陷于严重混乱；其次，五斗米道收取会费及治病信的租米钱税制度也存在弊端；第三是五斗米道早期的某些养生方术也存在弊端；最后则是下层道民利用民间道教组织，以李弘（老君化名）、刘举名义发动起义。

对五斗米道这些旧道法的“流弊”，寇谦之主张应“尽皆断禁，一从吾乐音诵诫新法”：第一，废除三张原在巴蜀设置的24治称号；第二，取消祭酒道官的世袭制度，代之以儒家“唯贤是授”的原则。他自称自己能荣任天师，就是因为他“立身直理，行合规范”，经嵩山土地神上表天曹，而后才由老君降授的。这一作法打破了在巴蜀时三张祖孙世袭天师职位的惯例；第三，革除租米钱税制度和滥收信，“从今以后，无有分传说愿输送，仿署治篆无有财帛；……若有道官浊心不除，不从正教，听民更从新科正法清教之师”，这实际上是以儒家礼法来清整道教组织；第四，在《音诵诫》中，寇谦之强调要以斋功为养生求仙之本。反对滥传房中术和服食仙方。五斗米道认为，教民只有通过“男女合气”才能释罪，成为“种民”（早期道教的术语，即积有善德的圣贤长生之人，是道教徒企图修炼达到的正果）。寇谦之则认为修房中术的“身中至要，导引之诀，尽在师口”。修行者必须“一心香火自纒，精炼功成，感悟真神与仙人交游”；才能得到真诀。“男女官努力修斋，寻诸诵诫，香火建功，仙道不远”。服食药物也只能保证除病寿

终，要想长生，关键在于奉守道诫，斋功礼拜，感通仙官下降接引，口授诀要，才能飞升成仙。因此，应以礼度为首，提倡“建功斋清”、“诵诫”、“建功香火”等斋醮仪式。在《音诵诫》中增加了不少道教戒律和斋醮礼仪的内容。宗教科戒仪式的完善，对于吸引普通道民，巩固道教的组织和信仰，具有重要的意义。而且寇谦之的新教义着重奉守道诫，斋醮礼拜等宗教实践活动，把服食药物放在辅助的地位，对房中术的传授更为谨慎等特点，都是对道教原有教义的一种改变；第五，吸收了佛教的劫运观念，提倡轮回报应的教义。本来，佛法炼神，道教练形，佛教认为“灵魂不死”，道教倡说“肉体飞升”。寇谦之改变了只要炼形即可长生成仙的教义。引入佛教“生死轮回”说，提倡修持者前世的善恶，影响今身修行的成效；今世的善恶，又影响来世。而且在“末劫垂及”的时候，地上生民只有立坛宇朝夕礼拜神灵，功德及于上世，并能修身炼药，学长生之术，才能达到正果。

从汉中迁入北方的五斗米道，经寇谦之（借北魏政权的）“改革”后，从组织到教义，以及与封建统治者的关系，都发生了很大的变化。原五斗米道的请治组织形式瓦解了；教会的“租米钱税”等经济来源也被取消了；教义方面则吸取了儒、释思想，提倡礼度及规诫，以约制信徒身心，使炼形诸术居于辅助地位；从而使五斗米道得以与皇权结合，一度成为国教。由于寇谦之对五斗米道的“清整”，使五斗米道革新面目，因而被称为“新天师道”，六朝到宋陆修静开创南天师道以后，北朝的“新天师道”就被称为北天师道。

北魏统治者原为鲜卑族拓跋氏部，自386年于代北建国后，魏初诸帝便实行了与汉民族相同化的政策，北魏太祖道武帝“好黄老，颇览佛经”，太宗明元帝，“遵太祖之业，亦为黄老，又学佛法”。秦帝八年（423年）明元帝死，雄才大略的太武帝拓跋焘即位于平城，北魏势力日盛，北方门阀士族纷纷投靠，寇谦之亦携《纂图真经》奉献于太武帝，司徒崔浩利用太武帝正欲“侔踪轩黄”、入主中原的心理，着力宣扬《纂图真经》中的符命之说，使太武帝对寇天师的教义欣然领会，而且在太武帝后来的统一战争之中，崔、寇等人随军赞画颇有成绩，故统一完成后太武帝也益发崇信道教。寇谦之不仅劝太武帝改所号为太平真君元年，受符，而且还根据《纂图真经》奏请建造静轮天宫。太武帝对崔浩、寇谦之的宠信，使太平真君年间新天师道在北魏发展到了极盛。使道教从原始民间宗教上升到官方正统宗教的地位。

太平真君年间，寇谦之、崔浩借助太武帝的宠信，利用皇室内部的斗争，导致太武帝诛杀太子的老师高僧释玄高，在崔浩的积极鼓动下，更有诛杀长安沙门，焚破佛像，下诏灭佛的举动。虽寇谦之不赞成使用毁灭性手段，但终使佛教遭受了一次沉重的打击。太平真君九年（448年）寇谦之在灭佛的高潮中去世，死前曾预言：“及谦之在，汝曹可求迁录，吾去之后，（静轮）天宫真难就”，即新天师道于他死后会衰落。真君十一年（450年），崔浩终因恃宠跋扈，受到鲜卑权贵的一致攻击，被太武帝借故严刑处死，其家族及姻亲范阳卢氏、太原郭氏、河东柳氏等北方门阀大士族也诛连灭门。不久太武帝被弑身死（452年），文成帝拓跋睿即位后立即下令复兴佛教。但道教的官方地位并未动摇，北魏各帝即位后都按惯例去道坛接受符篆。魏孝文帝时（471—500年）提倡汉族文化，对道教亦有所优遇，提出为“祇崇作法，清敬神道”。京内道坛迁至城南，仍名为崇虚寺，使天师道保持了固定的活动场所。494年孝文帝迁都洛阳，534年北魏分裂后，东魏孝静帝迁都邺城，都依惯例设立道坛。“其道坛在南郊，方二百步，以正月七日、七月七日、

十月十五日，坛主、道士、哥人一百六十人，以行拜祠之礼”。但这时的天师道自寇谦之、崔浩和太武帝死后已衰落至极，道士的素质也极为低下。把持东魏实权的鲜卑军阀高氏佞信佛教，对道教不予扶持。武定六年（548年），齐文襄王高澄准备废魏禅代，就先罢除了已存在百多年的天师道坛，不再承认其为官方宗教。

北齐天保六年（555年），道教与佛教的较量终告失败，齐文宣帝下诏废道，令道士皆剃发为沙门，“有不从者，杀四人，”于是诸道士被迫从命，齐国境内再没有道士。到此时，寇谦之创立的新天师道团散亡了。南北朝以后，不再有寇谦之一派道教的活动的记载。隋唐时流行的道教，主要是南方的上清派及北朝后期兴起于关中的楼观道。

（4）楼观道

北魏末期，几任皇帝享国日浅，祸乱相寻。于535年正式分裂为东魏、西魏两个王朝，分别为高氏和宇文氏所把持。10—20余年之后，分别为两家后裔所取代，建新王朝，称北齐和北周。高欢时代和北齐初年，道教曾依旧例得到支持，但天保六年（555年）文宣帝下令禁绝道教，此次沉重打击使新天师道一蹶不振。北周取代西魏较晚，但立国之后国力很快超过北齐，最后灭了北齐，统一了北方。北周统治者依靠关西汉族立国，特别强调儒学，同时也重视和扶植道教。北魏诸帝即位去道坛受符篆的制度，为北周统治者继承下来。北周武帝宇文邕支持道教尤为突出。正是在北周统治者的大力扶植下，楼观道开始进入了它的鼎盛时期，历隋至唐，都是北方道教的最大派别。

楼观道以陕西周至县楼观为其活动中心。据《楼观本起传》称，终南山北麓的古楼观台，原是西周康王时关令尹喜的故宅，因为尹喜在此结草为楼，观星望气，所以叫楼观。周昭王时，老子过函谷关，关令尹喜迎其于此地，请问道教，老君向他讲授《道德经》五千言。后来尹喜又到成都青羊肆会见老君。老君赐号曰文始先生，无上真人，二人遂共去西域，化胡成佛。一般认为，此段传说为后来道士虚构。楼观道较为可信的传承，大致始于魏晋之际关中地区出现的一个神仙道教团体。《历世真仙体道通鉴》载：魏晋之际有道士梁堪，字考成，京兆扶风人。在三国魏咸熙初（264年）至楼观师从郑法师。西晋惠帝永兴二年（305年），老君派太和真人尹轨降于楼观，传授与梁堪“炼气隐形之法”、“水石还丹术”、“六甲符”及采服日月黄华法。并授《楼观先生本起内传》一卷。其后梁堪隐居终南修道，至晋元帝大兴元年（318年）告别弟子王子年，飞升而去。这类传说虽有神话成份，但至少表明楼观道自魏晋时，由郑法师、尹轨和梁堪这些方士以道术相传开始形成一个神仙道教的团体。到南北朝时，北朝道士多止于楼观，为当时道法重地，遂形成楼观派。

梁堪弟子王嘉，字子年，陇西安阳人，于西晋末建兴中（313—316年）披度入道，不久南北分裂，他初隐于东阳谷，凿崖穴居，后弃其徒众，潜隐于终南山，后又迁于倒兽山。后经王嘉弟子孙彻、孙彻弟子马俭的三代传承，在十六国前秦、后秦据关中时，已开始受到统治者及社会人士的注意。王嘉曾受到前秦苻坚、后秦姚苌礼遇，问以政事。死后赠号“大师”。

十六国北魏之际，道教因魏太武帝的崇奉而行于北方，楼观道就在这一背景下渐趋兴盛。这时有一道士尹通，自称尹轨后裔，于魏太武帝始光初年

(424年)到楼观拜马俭为师，密受微旨，服勤历年。太武帝闻其名，遣使致香烛，俾之建斋行道。于是四方请谒不绝，“高人胜士，朝野缙绅，车骑填门，冠盖满路”。尹通与侄尹法兴、弟子牛文侯等四十余人敷弘道化，朝野钦奉，使“仙风真教，自此复彰”。这时，又有道士王道义，慕终南山之名，于孝文帝太和中(477—499年)率弟子七人来楼观，师从牛文侯先生。他在楼观大兴土木，每日工匠常达数百。于是，楼观坛宇焕然一新，又自捐己力，令门人购集真经万余卷。尹通、牛文侯、王道义等还广施功德，救济饥寒，远近贫病，皆受其惠。至此，楼观道经过长期的演变，于北魏时发展成较为成熟的新兴道派，其教团组织、宫观建设，经典购置都颇具规模，并在统治者和一般民众中有了较大的影响。

楼观道正式形成后，大体从北魏孝文帝迁都洛阳时起，魏末北周以至隋唐之际，该派以终南为中心，包括华山及京城长安在内的关陇一带广为传播，并受到历代统治者的崇奉，成为继寇谦之新天师道之后兴盛于北方的大道派。在这个过程中，楼观道团内高道辈出，对教门的兴盛和教义的发展起了重要作用。魏孝文帝时，颖川人陈宝炽，于太和十八年(494年)隶籍楼观，事王道义法师。王去世后，又游于华山，遇陆景真人，授秘法而归。常诵《上清大洞真经》，据称能通幽达冥，未兆先知。西魏文帝曾召其入殿问道，当时的太师宇文泰及朝野大夫从而师之。死后诏谥懿先生。陈宝炽的弟子中高道颇多，像京兆的李顺兴、侯楷、王延、侯楷弟子严达等。京兆李顺兴，于魏宣武帝延昌二年(513年)师从陈宝炽，常诵《大洞经》勤久不怠，遇仙人降授《金真玉光经》、《神洲七转七变天经》、《四极明科》等上清经典。朝野钦信，号曰李圣师。死后诏于沙苑为之立祠。

建德三年(574年)武帝废佛道二教，曾召严达及王延于使殿咨问。是年又特为严达建立通道观于终南田谷隐处，选道七千人，俾共弘道教。严达、王延与苏道标、程法明、周化生、王真微、史道东、于长文、张法成、伏道崇等十人以道术相忘，世号田谷十老。又敕通道观，令王延校理三洞经图藏观内。于是王延撰写了《三洞珠囊》7卷奏贮于通道观。后隋文帝即位，置玄都观，诏王延为观主。

魏末北周时居住华山西有一道士韦节。韦节是京兆杜陵人，出身于关中名门士族家庭。在北魏初已信奉寇谦之新天师道。38岁时(534年)弃官，至嵩山谒天师道法师赵静通，受三洞灵文神方秘诀。这年正当东西魏分裂，寇氏天师道衰落之际，韦节乃卜居华山之阳，人因之称其为华阳子。他在山中服食丹砂及草木之药，修行上清经法，撰写《三洞仪序》，注《妙真》、《西升》等经及《庄》、《列》、《中庸》、《孝经》、《论语》、《老子》、《周易》等书百余卷(一说80余卷)，又读太和真人尹轨《楼观先师传》，复续为1卷。在北朝后期楼观道士中韦节的著述最多。传说，周武帝曾幸观醮祠，钦尚其风，命坐演教，并从之受《灵宝五符赤书真文》，赐号精思法师。当南陈周弘正出使北周时，武帝命韦节与之对答。韦节“剖析深微，抑扬三教”。弘正美而叹之，称为“三界杰人”，帝特改赐号玄中大法师。

自西晋永嘉之乱后，由于少数民族政权入侵而形成的南北长期分裂的情况，于魏孝文帝迁都洛阳，力行汉化改革之后，随着北方社会经济、文化的恢复和发展，各族文化的相互融合，至南北朝末年，已出现了重归统一的趋势。楼观道作为北朝后期新兴的道派，在经典、教义、方术、戒规等各方面都受到北方新天师道和南方上清派的影响，因而具有融合南北的特征。

在东晋十六国，南北朝时期南方与北方道教均进行了改革，民间道教逐渐发展为完备成熟的、官方化正统宗教。但南北两方道教各具特色。南方道教，以茅山上清派为代表，受士族文化的影响，经典与教义的发展与创新较多，对旧天师道组织的改造也较为彻底；而北方道教，以寇谦之的新天师道为代表，则重在斋醮奉戒，礼拜功德等宗教实践活动，并且仍保留着汉代五斗米道的某些特征；如祭酒制度。南北道教所奉神灵也略有差异。在北魏初年，寇谦之对旧五斗米道改革的时候，还看不到南方道教的影响，但在继之而起的楼观道中已能看出多受南方道教的影响了。

首先是对南方道教经典的吸收。北魏中期以前，楼观道虽已形成了教团组织，但经典尚不完备。孝文帝时，王道义来到楼观，令门人购集真经万余卷，楼观道方才拥有大批道书。此后，随着教团的兴盛，陈宝炽、韦节、王延等人陆续在嵩山、华山接受了来自南方的三洞经戒符，方使楼观道的经典、教义渐趋完备。韦节、王延等传授给周武帝、隋文帝的已是南方道派的《灵宝五符真文》和《洞真智慧大戒》。北周武帝所编《天上秘要》中所引用的道经，以及当时在佛道辩论中佛教徒所攻击的道经也主要出自陆修静整理后的三洞经典。

南北朝的新道教，都是以服饵、内修等神仙方术与符篆科教相结合的神仙道教，不同的只是各派传习的经典及修行的侧重点有所区别。楼观派作为晚起的道派，具有杂采众家的特点。无论是思神诵经、丹鼎服饵、符篆斋醮，抑或早期方士的行跻变化、遁甲占候、嬉神役鬼等方术，皆兼而有之。但楼观道士宣称他们另有先师所传。东晋南朝道教组织形式上的变革，主要表现在旧天师道祭酒制的衰落，道馆的兴起和道官的设立。在北魏初太武帝在京都平城为寇谦之的新天师道设立道坛，被称为“崇虚寺”，或仿照佛教寺院设立。到了北朝后期，道教庙宇也称为馆。

4. 佛道的斗争与融合

东晋南北朝时候，由于帝王贵族的支持和杰出道士改造，道教取得了长足的发展。但早期原始道教的不成熟和魏晋统治者投鼠忌器的态度，使道教的发展远逊于外来佛教的传播势头。在组织上和理论上已有近千年历史的佛教不仅为道教的改革提供了借鉴，同时也使释道之间的竞争更为激烈。

佛教从东汉开始传入中国，与道教的形成几乎同时，但在东晋以前，佛教本身的势力还不大，对道教的影响更小。而自东晋中叶以后，一方面佛教与中国传统的儒家文化和道教间的冲突日益激化，另一方面它对道教的影响也日益明显。东晋扬羲炮制的《真诰》，已开始吸取佛教教义。至晋宋之际，许多新出的道经，尤其是《灵宝经》，从形式到内容都模仿佛经，采用大量佛家术语，并把涅槃轮回，因果报应等佛教教义加以改造，成为道教教义的一个部分。

在中国古代早已有“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”的说法，道教《太平经》中也有“承负”之说，即行恶者子孙将受报应。本来道教追求成仙，佛教宣扬涅槃灭度，即“佛法以有生为空幻，故忘身以济物；道法以吾我为真实，故服饵以养生”。而在晋宋之际的道教经典中，虽仍以成仙成圣为最高理想，却已掺杂了不少佛教的涅槃轮转的说法，在许多《灵宝经》中都将即世成仙变为转世成仙，强调修仙的途径，不能单靠个人养生

度世，还要行善积德、舍身济物，甚至济世度人比个人的修道度世更为重要。比如在《太上洞玄灵宝本行宿缘经》中，就假托葛玄对诸弟子说：你等所以未能修成天仙，而仅得地仙，是因为“子辈前世学道受经，少作善功，唯欲度己，不念度人；唯自求道，不念他人得道”。以济度他人作为修成高仙的重要条件，是神仙道教教义在晋末南朝的一个大变化。而且在进入南朝后，以“仙道贵生，无量度人”为宗旨的《灵宝度人经》成为《灵宝经》中最受重视的经典。

在许多《灵宝经》中都反复地讲说，人生罪福，皆由前世宿业所致，而今世作恶，又将报在下世。显然这是受到三世轮回，因缘业报说的影响。北朝寇谦之对道教的“清整”也可以看到佛教教义的种种影响。特别是道教神灵座次的排列系统反映了佛教的影响。本来中国人关于世界空间的传统认识，只有天地二个简单层次，而且天地都只有水平方向的延伸，即五方、九州、九天，神仙的住所就在安放于天地之间的日月星斗、名山江海之中。然而按照佛教的说法，一切众生往来轮转的世界不仅有天上、人间、地狱等不同境界。各界又分为诸天，如天界有所谓欲界六天、色界十八天、无色界四天等等，修行者可依其修行功果达到不同的天界，直至超越三界，免去轮回之苦。在道教的《度人经》、《度命经》中也开始说到三界二十八天，《上清经》中又有三十六天之说，其中三十二天之上为“三清”天境，分别为仙、真、圣所居之天界，元始天尊居于三清之上、无上大罗天玉京之山，是诸天最高境界。三清境的说法后来又与三洞真经的分类说结合，并受佛教三身说（释迦有法身、报身、应身）影响形成三位一体的三清尊神说。即玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊。在这一时期还引入了地狱的观念。陶弘景撰写的《真灵位业图》就是一部整理上清派所奉诸神的代表作，他按从上天至地下的次序诸神排列为七个阶层。

对外来文化的借鉴使道教日益成熟与完善，在此时期逐渐形成儒释道三教鼎立的格局，佛道的竞争与冲突也日益激烈。在南朝刘宋陆修静奉诏入京时，佛道之争已经开始。司徒袁粲（佛教徒）曾召集沙门学者集会于庄严佛寺，与陆修静辩论，对道教窃取佛家“三世轮回”教义提出诘难。大约同时，宋齐间以著名道士顾欢的《夷夏论》为起因，佛道之间开始了空前激烈的大辩论。

顾欢，字景怡，吴郡盐官（今浙江海宁县）人；幼习儒家经典，是《上清经》的重要传人之一。曾撰作《真迹经》，整理杨、许手迹。他所撰《老子义疏》，也是南朝老子学之大家，主要以上清派无为养生的观点来解释老子《道德经》。

顾欢看到当时佛道二家的教义不同，学者们互相指责，便撰写《夷夏论》剖析二教的是非异同、高下优劣。他认为，佛道二教的起源并无不同，所谓佛教不过是老子入天竺化胡成佛之后才兴起的。但因华夷有别，圣人教化随俗，才使得佛道二教在具体的教义、礼仪方面有高低不同。所以，二者作为教化不同对象的器具，不能更换混用。就如同舟车都是交通工具，但舟只能渡江河，车只能行于陆地。因此，“各出彼俗”的佛道二教不可更换，因而，中国人不应信仰与中国传统礼教格格不入的“西戎之法”。由于顾欢在论文中对佛教使用了许多刻薄的词语，因而招致佛教徒的强烈反对，司徒袁粲首先著文，曰佛祖诞降在老子之先，且道教与佛教一为入世，一为出世，无所谓“同源一致”。而且在人生最后的结局方面，佛优于道。虽中西风俗殊异，

也并不妨碍佛教的传播，亦不会导致混乱。继袁粲之后，其他佛教徒也纷纷发表议论，反驳顾欢，有些言辞尤为激烈，除宣称孔、老皆为佛的弟子外，还极力贬斥道教的服饰、方术和斋醮仪式的鄙陋。接着又有道士发表《三破论》指斥佛家，语言刻毒，于是佛教徒又作《析三破论》、《辩惑论》等群起反击，二教的相互谩骂，一时达到白热化的程度。

在中国北方，佛道之争于西晋末已见端倪，主要因道士王浮造《老子化胡经》而引起的与沙门帛远的争论，到十六国北魏时期，经寇谦之改革，道教更为兴盛，佛道之间的冲突便日益激化。北朝的儒释道之争，由于民族矛盾的影响，与东晋南朝笔舌之辩，义理之争不同，常需借助皇权的力量，多次发生灭佛灭道的事件，最激烈的是魏初太武帝灭佛事件。

在二教相互攻击的同时，亦有许多佛教徒和道士们主张调和兼融。佛教徒朱广之在《咨顾道士夷夏论》中劝导双方不可各执己见，“徒知己指之为指，不知彼指之无殊”。南齐士族张融在《门论》中称：“吾门世恭佛，舅氏奉道。道之与佛，逗极无二。”梁朝道士孟景翼，曾与竟陵王萧子良对辩二教邪正，主张二教一致，后来笃信佛教的萧子良也承认“真俗之教，其致一耳”。这类说法，在南朝佛道二教中还有不少。经过南朝前期儒释道三教的激烈论争，至齐梁以后，主张三教一致，要求融合的舆论渐占上风。南朝帝王贵族，大多对三教兼收并蓄。梁武帝早年曾学儒信道，到了晚年虽舍道事佛，几次舍身出家，但仍然提倡儒家经学，尊崇道士陶弘景等人。

因此，不仅道教在教义、经典、科仪、组织、神灵崇拜等方面，大量吸收佛教精华，佛教对道教的修仙方术亦有所吸取，有些僧人把修仙作为佛修禅的阶梯，借服饵金丹之术治病济众。在道士之中，兼修佛道的代表人物是陶弘景。因其对儒释道三教都采取兼容并蓄的态度而成一大家。

