

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

世界近代后期宗教史

 **eBOOK**
内部资料 非卖品

内容提要

本书主要介绍世界近代后期世界性宗教基督教、伊斯兰教、佛教在严峻的挑战中全面复兴，并形成世界性的宗教复兴潮流的发展状况。同时，对世界性宗教的主要教派及其在主要国度的发展，对该时期其他宗教的发展进行了重点介绍。

世界近代后期宗教史

一、概述

世界近代后期宗教最显著的特征是在严峻的挑战中全面复兴，形成了世界性的宗教复兴潮流。

1. 基督教的复兴

在 18 世纪后半叶，基督教受到了启蒙思潮的强烈冲击。从自然神论到怀疑主义，包括公开的无神论在内，各种所谓的“自由思想”得到了广泛的传播，压倒了对基督教的盲目信仰。法国大革命在启蒙思想的推动下，将基督教堂改成“理性教堂”。法国大革命失败后，理性主义的影响依然存在，从而迫使基督教的神学家必须为基督教的存在寻找合理的前提。

与此同时，19 世纪作为“科学的世纪”而著称。科学在所有的领域里获得了巨大的发展。这些领域包括天文学、物理学、化学、植物学、生物化学、动物学。科学的发展引起了科学和神学的激烈冲突，科学的发展“取消了造成了彼岸世界幻景的社会条件，对这种彼岸世界幻景的宗教需要就将消失”。

更直接的挑战来自圣经考据学。圣经考据学将自然科学研究方法以及古籍研究中的批判性的原则移植到《圣经》以及犹太教和基督教的历史研究上，其代表人物是杜宾根学派的包尔和施特劳斯。通过研究，对《旧的》的文献著作年代以及犹太人的宗教史都作了全面的订正；对《新约》各篇的真伪和年代，对基督教的早期历史也作了巨大的修改。圣经考据学所获得的巨大成果和所使用的科学方法，突破了信经万世不变观念，证明了教义是不断发展变化的。

近代以来，世界各地之间的文化交流日益广泛深入，东方各民族的宗教和宗教哲学引起了欧洲学者的注意和研究的兴趣。比较宗教学就是在这种背景下兴起的一门比较研究世界各地之间不同宗教的新学科。欧洲学者通过对印度教、佛教、锡克教、中国和日本本土的宗教、伊斯兰教的研究得出结论：在比较成熟的宗教之间有很多相似的特点，宗教的基本观念和实在很大程度上是一致的。

科学理论和圣经考据学、比较宗教学的研究成果通过大量材料和宣传，得到了广泛的传播，接受的人越来越多。其中不仅有普通的基督教徒，而且还包括大多数新教宗派的牧师们。在许多人心目中，基督教的“绝对地位”丧失了。

因此，19 世纪新教的复兴亟待做的第一件事便是重建自己的神学体系（宗教哲学）。康德是对 19 世纪以后近现代神学影响最大的哲学家。他推翻了纯粹理性证明上帝存在的方法，借助于理性的道德原则，证明上帝是绝对的存在。他认为人具有最深刻的感情（绝对依赖感），它是宗教信仰和道德行为的基础，而基督教是最接近纯粹的、合理的、道德的信仰。

康德播撒了 19 世纪宗教思想许多流派的种子。施莱尔马赫等人接受了康德将信仰建立在理性之外心智功能上的影响。他认为感觉是宗教生活特有的要素，宗教从本质上讲就是感觉。他把人的体验作为神学的起点，赋予宗教

一个全新的基础。从此，宗教不必在科学上证实自己的存在，只要人的生命体验就能证实上帝和宗教的真实性。持同样观点的还有英国的柯勒律治。

新教神学思想的复兴为新教福音觉醒运动注入了强大的活力，跨越教派和民族界限的“福音奋兴”浪潮席卷了新教各宗派。欧洲大陆以德国为中心，教会的觉醒运动主要表现在教会生活的复兴和国内传教事业的发展。此外，信奉路德宗的挪威、丹麦等国教会也逐渐复兴。加尔文宗教会的复兴主要表现为摆脱世俗压力，实现教会自主。英国的福音运动由于自身的特点，分为国教会的福音运动与不从国教者的福音运动。但是英国的福音运动和 1828 年以后实行的议会改革，使国教会内的保守人士对国教会的性质产生了怀疑。于是，牛津大学的一批神学教授弗劳德、纽曼、凯布勒、皮由兹等人发起了“牛津运动”。他们出版《时代书册》，宣传自己的宗教观点，又被称为“书册运动”。他们重新强调教会的权威，反对世俗政权干预教会事务，要求恢复正统的教会传统和礼仪。在美国，新教各教派的复兴运动成为这一时期美国教会生活的主流。它被称为教会的“第二次大觉醒运动”。第二次大觉醒运动从美国东部开始，相继传到中部、南部和边疆地区。在觉醒运动中，大量的群众加入了教会，使教会人数迅速增加。如卫斯里宗，19 世纪初只有 3000 信徒，到 1844 年猛增到 100 多万信徒。同时，在觉醒运动中，教派不断分化，新教派不断产生。基督复临派、耶和华见证派、摩门教都是这一时期产生的有影响的新教派。

天主教的复兴是与浪漫主义联系在一起。浪漫主义是一种文艺思潮，一般来讲，可以分为积极浪漫主义和消极浪漫主义。消极浪漫主义者在资产阶级革命的冲击下，试图逃避现实，思慕中世纪，幻想历史倒退。他们认为，罗马教会是一种古老而庄严的传统，既具有权威性，又具有统一作用，因此，他们竭力主张教皇至上。

法国大革命失败后，罗马天主教恢复了以往的地位和权力，进入反动时期。教皇庇护七世回到罗马后，立即着手重建宗教裁判所和耶稣会，迫害“自由主义者”。罗马教皇竭力宣扬教皇至上，并通过通谕和教令，坚持中世纪的社会政治思想，抑制自由主义和现代思想。1854 年，教皇庇护九世发布“圣母无原罪成胎谕”，钦定了圣母玛利亚的纯洁受胎说；1864 年，庇护九世又颁布《邪说提要》，列举了 80 种“邪说”并加以猛烈的谴责；1870 年，教皇在梵蒂冈召集大公会议，对一个长期争论不休的问题作出了最后决定，即：教皇乃最高权威，永无谬误。19 世纪，罗马天主教会致力维护教皇的最高权威，被称为“越山主义”。天主教在教皇权力不断加强中复兴。

近代东正教不可避免地受到民族主义、近代学术和宗教灵性生活兴起的影响。随着奥斯曼帝国的衰落，在其统治下的希腊、塞尔维亚、罗马尼亚、保加利亚的东正教会发起了争取教会自治的运动。面对西方各种不同的思潮，东正教内部出现了两种不同的倾向：一种是提倡西方化；一种是竭力倡导东正教的传统，对东正教进行改革，使东正教采取更有活力，符合社会发展变化的形式。在俄国东正教会中，斯拉夫派选择了一条中间路线，它们既反对官方教会的沉闷、缺乏灵性；又反对改革派和革命派的世俗倾向，提倡东正教整体的与灵性的传统，复兴东正教。

近代后期基督教传教事业的巨大发展，成为这一时期基督教复兴的重要特征之一。与前几个世纪基督教的传教活动相比，19 世纪的传教事业表现出规模大，范围广、组织多、方式变化的特点。天主教、新教、东正教各教派

派遣大批传教士奔赴亚洲、非洲、拉丁美洲各地传教，其足迹遍及世界每一个国家和地区，吸引了大批当地人民加入基督教。基督教成为世界上影响最大的宗教。同时，基督教的传教事业又与西方列强对这些地区的殖民和侵略紧密联系在一起，因此，它是西方各国殖民和侵略的一个组成部分。

1840—1911年，是基督教在中国广泛传播的重要时期。在第一次、第二次鸦片战争中，基督教传教士支持西方列强对中国的侵略，成为各国侵略者的帮凶。随着中国一步一步地沦为半封建半殖民地社会，基督教取得了在中国全境传教的权力。凭借不平等条约，各国传教士纷纷进入中国，开展大规模的传教活动。传教士在传教过程中横行霸道，他们在中国沿海和内地霸占土地、干涉中国内政、包庇教民，酿成了大规模的民教冲突。中国人民掀起了一次又一次反洋教的斗争，沉重打击了西方列强对中国的宗教文化侵略。

2. 伊斯兰教的复兴

近代后期伊斯兰教面临着来自外部和内部的双重挑战。

1789年，拿破仑侵占埃及，打开了伊斯兰世界的大门。从此，西方列强对伊斯兰世界的侵略日益加剧。西方列强的侵略打破了伊斯兰教社会正常的发展轨道和速度，西方的生产技术和科学理论逐渐传入伊斯兰世界，强烈冲击了伊斯兰教的传统观念。在埃及、印度以及其他一些国家，资本主义的生产方式渐渐萌芽、发展。在西方近代文明的影响下，伊斯兰世界内部一批资产阶级利益的代表人物要求改革伊斯兰教，调和伊斯兰教与近代科学的矛盾，全面振兴伊斯兰教。

此外，苏非主义和偶像崇拜从内部破坏了伊斯兰教的纯洁信仰。苏非主义产生于7世纪末期，是伊斯兰教的神秘主义派别。很长一段时间内，奥斯曼帝国大力扶植苏非教团，各地民间的苏非崇拜十分活跃。由于苏非主义盛行，各地甚至连圣地麦加都出现了多神教或偶像崇拜的礼仪和习俗。而且，在伊斯兰各国，政治和社会生活腐败，吸烟、饮酒、淫秽的行为普遍存在，社会道德败坏。在一些地区，人们的宗教感情淡漠，疏忽日常的宗教功课，完全倒退到穆罕默德创教前的状态。

这种情形使虔诚的教徒和宗教学者忧心如焚，因此，伊斯兰教内部改革的呼声日渐高涨。他们或是坚持伊斯兰原旨教义，恢复伊斯兰教的传统信仰；或是主张改革伊斯兰教，适应近代社会的发展潮流。

伊斯兰复古主义运动中影响最大的是兴起于18世纪中叶的瓦哈比运动，瓦哈比运动以恢复早期伊斯兰教的纯正教义为目标。它继承了伊本·泰米叶的理论和罕百里教法派学说，强烈谴责多神崇拜，捣毁建在墓地上的清真寺和拱北，在其征服的地区实行严格的伊斯兰教生活准则。瓦哈比派主张一切应回到《古兰经》去，坚持《古兰经》、圣训和先辈的学说，恢复伊斯兰教的原旨教义，维护“真主”的至尊地位和伊斯兰教的纯正信仰。

瓦哈比运动的蓬勃发展，击败了奥斯曼帝国和埃及军队的镇压，建立了教权归瓦哈布家族，政权归沙特家族的瓦哈比王朝。这个新独立的阿拉伯国家，形成了伊斯兰世界新的信仰堡垒。在瓦哈比运动的影响下，兴起了塞努西运动、摩洛哥苏丹苏莱曼的宗教改革运动、印度尼西亚的巴德利运动和印度的圣战者运动。这些运动形式各异，但都以恢复伊斯兰教的原旨教义为目标。

为了维护四分五裂、摇摇欲坠的奥斯曼帝国的统治，奥斯曼土耳其苏丹在实行政治、军事、宗教改革的同时，还竭力鼓吹泛伊斯兰主义，利用帝国内各族穆斯林的共同信仰、典制习俗和宗教感情来加强土耳其苏丹的地位，建立一个超国家、超民族、超地域的统一的伊斯兰大帝国。伊斯兰教成为维护和联系伊斯兰世界各国的唯一的精神纽带。

加路马丁·阿富汗尼是泛伊斯兰主义的最重要提倡者，同时他还是伊斯兰现代主义的奠基人。除他外，提倡现代主义的还有穆罕默德·阿布杜和赛义德·阿赫默德汗，他们大力提倡改革传统的伊斯兰教和社会制度，使之适应现代社会发展的需要。他们主张学习西方的科学和文化，调和宗教和现代科学的矛盾，振兴伊斯兰教。

随着西方入侵的加剧，伊斯兰教成为反抗殖民主义侵略的民族精神和文化的纽带。在伊斯兰教的大旗下，1840—1852年，伊朗爆发了规模巨大的巴布运动。阿里·穆罕默德宣布自己是“巴布”，意即“门”，通过此门，救世主的意志传达到穆斯林中间。巴布宣布自己是受主委托而降临的先知，吸引了大批教徒。在内外压迫日益加剧的形势下，巴布教徒发动了大规模的武装起义，沉重地打击了伊朗封建统治势力和西方殖民主义侵略。

巴布教徒起义失败后，巴布的门徒密尔札·叶海亚与密尔札·侯赛因·阿里发生了争夺巴布派领导权的斗争，导致巴布派的分裂。侯赛因·阿里化名为巴哈乌拉（意为真主的光辉），他的追随者形成了巴哈派。

伊斯兰世界的巨大发展和变化，使传统的伊斯兰教法在调整各种社会关系方面已显得力不从心，严重地阻碍着资本主义新兴生产关系的发展。因此，伊斯兰各国大力改革传统的伊斯兰教法，教法改革的特点是在教法之外建立了世俗的法律体系，作为调节新的社会关系的依据，以适应社会生产关系的发展。

伊斯兰教在近代中国继续其中国化的过程。在马德新、马联元等一批著名的伊斯兰学者的努力下，伊斯兰教又进一步与中国传统文化中的儒、释、道思想结合起来，使伊斯兰教成为中国文化的重要组成部分。但是，清政府实行错误的民族政策，在太平天国的影响下，信奉伊斯兰教的各族人民在云南、陕西、宁夏、甘肃发起了大规模的武装起义，沉重地打击了清政府的反动统治。同时，伊斯兰教在1840—1911年间也获得了巨大的发展，出现了许多新的门宦，其中影响较大的有西道堂、伊赫瓦尼派等。

3. 佛教的复兴

19世纪前的几个世纪中，佛教一直处于沉寂状态。19世纪后，信奉佛教的国家先后遭到西方列强的侵略，与此同时，大批基督教传教士进入佛教国家。西方的政治、宗教侵略，刺激了亚洲各国，佛教国家的民族主义蓬勃发展起来。这些国家的一些先进分子以复兴传统的佛教作为复兴民族文化、抵御西方侵略的重要手段。

这一时期佛教的复兴包括几乎所有的佛教国家。锡兰、缅甸、越南、柬埔寨、泰国、中国等国的佛教都逐渐复兴。在南亚、东南亚，佛教的复兴与这些地区各国的民族解放运动紧紧联系在一起。佛教成为民族解放运动的旗帜、精神象征。不仅如此，许多佛教徒还直接参加了各国的民族解放运动，为反抗外国侵略做出了巨大的贡献。

佛教是最早传入中国的宗教之一，佛教与儒、道并称，共同构成了中国文化的主干。1840—1911年，中国佛教在教义和仪式上发展不大，但佛教思想的发展构成了中国近代佛教复兴的主流。它的复兴与在家居士有极大的关系，同时也与清朝帝室提倡佛教有关。杨仁山是近代中国最著名的在家居士。他继彭绍升之后掀起了居士佛学的新高潮。在这高潮中，许多中国近代思想家都与佛教结下了不解之缘，从佛教思想中吸取了大量的营养。如康有为、梁启超、谭嗣同、章炳麟等对佛学的发展都做了有益的探索。

日本德川幕府后期，佛教拥有很高的地位，神、儒二道也要受其管辖。但是佛教僧侣沉溺于僧位的争夺和寺院的华丽装饰，使佛教教义的发展陷于停顿，因此遭到神、儒二道的反对。在“王政复古”的大潮中，日本发生了“废佛毁释”运动，将佛教当作“夷狄之教法”加以排斥。明治天皇即位后，1868年颁布了“神佛分离令”，强迫在神社中的佛僧还俗，使佛教在日本的发展遭到巨大的打击。直至1889年日本宪法中确定了信教自由的原则，佛教才又获得新的生机。

在佛教国家遭到西方侵略的同时，佛教也逐步传到了欧美。佛教在欧美的传播经历了从介绍佛教的个别人物与事迹到了解佛教的全貌再到吸收与信仰佛教三个阶段。近代后期，佛教在欧美的传播主要包括佛教典籍文献的搜集和佛教文献的整理、佛教理论的研究。由此，佛教真正成为世界性的宗教之一。

除了基督教、伊斯兰教、佛教世界性三大宗教外，世界近代后期的日本神道教、犹太教、印度教、锡克教也在不同的环境下开始了复兴的历程。

二、世界近代后期的基督教

18 世纪整个说来，是基督教没落的时期。理性主义、自然神论等冲击着基督教赖以存在的基石。按照一位天主教历史学家的说法，“这是一切世纪中最非基督教化的世纪”。19 世纪拿破仑战争后，基督教经历了一场复兴运动，“又取得了它在 18 世纪似乎已永远失去了的地位”。基督教神学，新教、天主教、东正教的各个宗派，基督教的海外传教活动都有了巨大的发展。基督教的复兴与伊斯兰教、佛教的复兴构成了全球宗教复兴的高潮。这一宗教复兴的过程一直持续到现代。

1. 世界近代后期基督教所面临的挑战

虽然在 19 世纪基督教开始其复兴的历程，但这并不意味着基督教没有面临着挑战。相反基督教的复兴是在一种艰难的情况下进行的。这些挑战从另一方面刺激了基督教，促使它在迎接挑战中不断发展。

(1) 科学的发展

19 世纪是科学时代的开始，科学第一次摆脱了作为神学婢女的地位，反过来对神学提出严峻挑战，动摇了基督教长期以来作为基石的那些神学理论和基本教义。

首先是物理学与天文学的发展，新的宇宙观念已经深入人心，使人们更加明确宇宙本身是一个具有内在联系的有机整体，按照一定的客观规律不停地运动。

其次是生物学的划时代发展，达尔文在 1859 年发表了《物种起源》。此前，生物学不过是一种简单的描述性科学，达尔文的生物进化论研究生物由最低级的单细胞到人，也就是生物由简单到复杂，由低级到高级的进化规律。其后，1863 年，生物学家赫胥黎发表了《人类在自然界中的位置》一书，采用比较解剖学和胚胎学等方面的科研成果，进一步阐述人与猿的近亲关系，提出了人猿同祖说。而生物化学的进展更力图揭示生命起源的最终秘密。

近代科学的发展还包括物理学在光学、电学、热力学理论和实践应用方面突飞猛进的发展。还有近代化学的发展。首先，道尔顿建立了原子理论，后来，门捷列夫发现了元素周期律，到 19 世纪末，又产生了有机化学。

近代科学的发展及基于此上的工程技术的兴盛，推动了工业革命的进展，而工业革命则改变了整个西方社会的面貌，并间接地改变了人们的世界观。工业革命的发展使人类开始摆脱自然的束缚，而运用人类自身的力量去控制自然为人类服务，人类第一次摆脱了外来力量的控制，成为自己命运的主宰。科学的进步对人类思想产生了极为深远的影响，构成了人类认识发展史上的重大革命之一。

在近代科学兴起之前，科学的发展已经对基督教教义产生了影响，但《圣经》的权威和人的地位并没有受到冲击。流行的观点是：宇宙万物都是由上帝创造的并按照上帝安排的次序存在着，就如同在《创世纪》中所描述的那样；对《圣经》的字面意义不加分析地接受；创世的六天，被附会为地质演

C.F.穆尔：《基督教简史》，商务印书馆 1981 年版，第 304 页。

同上书，第 299 页。

变的“六世”，要不然就视为寓言或一种象征性的记叙。总之，没有一条《圣经》的基本教义遭到挑战。人的地位也仍然稳固，人是上帝的特殊创造物，人的独特地位是无可非议的。“直到19世纪初，自然神学家们都坚信人类理智能够毫不含糊地在生物界秩序中发觉上帝智慧所实施的仁慈计划”。

近代科学的兴起，导致了科学与基督教的尖锐对立。这些尖锐对立包括以下几个方面：在《圣经》中，宇宙是由上帝创造的，并按上帝的意志运行的；而近代科学证明宇宙是一个具有内在联系的有机整体，按照一定的规律不断地运行。基督教认为万物由上帝创造并保持不变；而达尔文的生物进化论揭示了生物的起源以及生物由低级到高级、由简单到复杂的进化过程。基督教宣称上帝按照自己的形状创造了人类的始祖亚当，亚当违背上帝的意志而堕落和由此而来的他的子孙的罪和死，这是基督教原罪和救赎的教义的基础；近代生物学证明人类并不是上帝的产物，而是自然界长期进化的结果；人类也不是上帝的特选子民，只不过是地球上无数生物之一，人类的祖先是类人猿，因此，人类既不存在原罪，也不需要救赎。

近代科学的伟大成就给基督教的传统信条和信仰以沉重的打击。作为一种科学原则，上帝观念在19世纪被明确地摒弃了。随着对世界如何产生这一问题科学理论不断深化，启蒙运动时期的上帝——时钟制造者一般的创世主烟消云散了。即便有些宗教信仰徒还相信在那些漫长过程背后有一个创世主，他们也是基于宗教，而不是科学的理由持有这种信仰。这就是科学的伟大力量。

（2）《圣经》考据学

近代科学的发展无疑动摇了基督教信仰的基础，但更直接更为致命的打击来自《圣经》考据学（又译为“《圣经》批判学”或“《圣经》评断学”）。

《圣经》考据学是19世纪兴起的一个新学科，它用客观主义历史学派的考据、训诂、比较的方法，研究《圣经》各篇的真伪、联系、年代及可信性，以及与之相联系的基督教产生时期的早期历史。

自然科学的发展动摇了《圣经》的权威性，促使人们开始把《圣经》作为分析、研究的对象。而历史学和考古学领域中所发现的古代文献并在此基础上整理出版的大批原始资料汇编、专论和专著促进了《圣经》考据学的发展。在众多的研究者中，杜宾根学派的影响最为突出。

杜宾根学派是以杜宾根大学为中心，由该校的神学教授费迪南德·克里斯丁安·包尔（1792~1860年）倡导的从事教会史和《圣经》研究的一个学术派别。这个学派运用黑格尔的哲学研究方法，对基督教的信条史、教会史、《新约》和早期教会文献作出分析；同时，他们利用历史学、古文字学和典籍考证学等方面的知识，对《圣经》卷册的正误、真伪和资料来源作了大量的研究。该学派还包括希勒根费尔特、施维格勒、施特劳斯等学者。

包尔1815年毕业于杜宾根大学神学系，担任牧师职。从1826年起担任杜宾根大学神学和教会史教授直至去世。包尔把黑格尔的学说用于《圣经》考据学，取得了巨大的成绩。包尔认为一切历史进程都必须通过正题、反题、合题三个阶段。因此，包尔主张基督教创始之初本质上是一种信仰弥赛亚的犹太教，这是众使徒的立场，是正题；有了正题必有反题，这就是保罗派的基督教；彼得派和保罗派的观点相互斗争直到2世纪以后很久，终于出现了

合题，即古代公教会，该教会对彼得和保罗同样尊重、而忽略两人观点的严重对立。包尔把他对早期教会历史的这种解释用于《新约》各卷写作年代的考证，发现只有《罗马书》、《加拉太书》、《哥林多前后书》才是保罗的真作，在这几卷书中可以找到这场斗争的痕迹；《启示录》反映出犹太教化的倾向，故年代较早。1847年，包尔用同样的方法研究福音书，发现《马太福音》有犹太教化的倾向，所以最先问世；《路加福音》很可能是根据马西昂的福音书改写而成的；《马可福音》刻意掩盖这场冲突，因而年代较晚；《约翰福音》中不仅看不出两派斗争的迹象，而且显示出对2世纪下半叶发生的各种争论非常熟悉，因此，包尔断定《新约》大部分写作于2世纪。包尔的研究引起了一场辩论，因而促进了对早期基督教会和有关文献的研究。

大卫·弗里德里希·施特劳斯是包尔的学生，与包尔一样，在其《圣经》研究中，受到黑格尔哲学的强烈影响。1835年，施特劳斯发表了《耶稣传》（全名为《经过批判处理的耶稣生平》）一书。他认为“神话是宗教的自然语言”，而将基督教的早期历史看作神话，应用神话方法研究基督的生平，第一次提出了耶稣的历史可理解性的问题，以及是否可能把历史上的耶稣与基督徒信仰的基督区别开来的问题。他认为，基督在世间的许多经历是可以知道的，基督的事迹如同其他历史事件一样完全是在人力所及的范围以内。但是在福音书中充满了基督的神迹。这是因为那个时代的人盼望一位弥赛亚降临，施行神迹。施特劳斯分析说：“在耶稣时代以前很久的时候，对弥赛亚的期待已经在犹太人当中滋长起来，而且到耶稣时代，这种期待已充分地成熟了……因此，有关他（耶稣）的许多传奇故事未必是新的发明；这些传奇已经存在于民众的弥赛亚盼望之中……仅仅需要转移到耶稣身上并适应他的特点和教义就行了。对于一个先就附加了任何新特征到耶稣形象里去的人来说，再没有比他自己相信其真实性更容易的事了，因为，他的论证会是这样的：如此这般的事情必然已发生在弥赛亚身上；耶稣是弥赛亚；所以，如此这般的事情已经发生在耶稣身上了。”那时代的人把已经形成的弥赛亚的种种传奇，几乎不加改动地移植到了耶稣身上。耶稣确有其人，但《新约》里有种种超人特征的基督基本上由神话创造而成。关于福音书的起源，施特劳斯与大多数学者的看法相悖。他认为《约翰福音》年代最为久远，历史价值最小，而《马太福音》的价值最高。同时他认为所有的福音书都不是目击者的作品。施特劳斯的《耶稣传》以一种激烈的方式提出了基督教起源的历史问题，“使神学去面对一系列的问题，对这种问题，也许直到今天，它也未曾充分地表明自己的态度。”既然所有福音书中所记载的神迹是不可能的，都是人为地神话附会，那么基督徒千百年来所信仰的不过是一个神话化了的普通人，基督并不是上帝派往人间拯救人类的。这就对基督教的传统及其亘古不变的信仰依据构成了威胁。而福音书也只是后来人根据传说加工而成的，这又使福音书的历史可靠性受到了怀疑。

杜宾根学派的《圣经》考据学从根本上动摇了基督教的传统信条、教义以及对产生信仰唯一来源的《圣经》的信心。在对早期基督教会史和《圣经》的批判研究中，杜宾根学派超过了以往任何一个神学派别，达到了当时所能达到的最高程度。它把基督教历史中记录的所有奇迹都作为人类本身的思维

詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想》（上卷），四川人民出版社1992年版，第345—346页。
同上书，第337页。

创造，当作一种人为的伪造而彻底摒弃。从而恢复了早期基督教的真实面目，奠定了研究早期基督教会史的科学基础。

（3）费尔巴哈——另一种批判

《圣经》考据学对基督教神学提出了历史性的责难，似乎这还不够，不久以后，路德维希·费尔巴哈对它的形而上学的一翼进行了同样重大的攻击。

在 18 世纪后半叶，包括从自然神论到怀疑主义，以至公开的无神论在内的各种“自由思想”，得到了广泛的传播。声势之大，压倒了对基督教的盲目信仰。宗教失去了存在的理由和位置。到 19 世纪，随着唯心主义哲学的发展，费希特、谢林、黑格尔都在各自的形而上学体系中，恢复了宗教的地位。

费尔巴哈批判了黑格尔的唯心主义，认为存在不应等同于思想，而应等同于自然，自然是一切人类意识和思想的基础。哲学不能从抽象的思想开始，而必须从诸多确定的东西开始，这些东西是在感觉经验中直接呈现给我们的。费尔巴哈因此摒弃了黑格尔思辨哲学中所设计出来的种种上帝的替代品。对黑格尔来说，人被视为自我异化的上帝。上帝总是努力启示自身，但这个外化的过程遵照正题、反题、合题的阶段进行。上帝是正题，有限的人类是反题，上帝与有限的人类有别，但二者在更高级的合题——神人合一中达到统一。在黑格尔的哲学体系中，上帝是至高无上的“绝对理念”，人是已经揭示的上帝：在人里面，神的本质第一次实现了自身。在创造自然时，上帝走出了自身，他又返回了自身——人认识上帝，因为在人里面，上帝找到了自己，认识了自己，感到自己就是上帝。在费尔巴哈看来，情形正好相反，上帝是自我异化的人。费尔巴哈宣称只有人的存在才是真正的上帝的存在——人才是真正的上帝，人的意识本身就是神的意识。“人怎样思维，怎样主张，他的上帝也就怎样思维和主张；人有多大的价值，他的上帝也就有这么大的价值，决不会再多一些。上帝之意识，也就是人之自我意识；上帝之认识，也就是人之自我认识。你可以从人的上帝认识人，反过来，也可以从人认识人的上帝；两者都是一样的。人认为上帝的，其实就是他自己的精神灵魂，而人的精神、灵魂、心，其实就是他的上帝：上帝是人之公开的内心，是人之坦白的自我；宗教是人的隐秘的宝藏的庄严揭幕，是人最内在的思想的自白，是对自己的爱情秘密的公开供认。”费尔巴哈将黑格尔为上帝精心构筑的唯心主义哲学大厦完全彻底地颠倒过来。上帝根本就不是高居云端、神秘莫测的“绝对理念”，而只是芸芸众生中的每一个人。神学的秘密就是人学，在神学中，人把自己的存在投射到上帝之中。因此，人类所信奉的宗教就是人自己外在化和客观化了的自我和行为，宗教的本质就是人对自身的关系，或者，说得更确切一些，就是人对自己本质的关系，不过是他把自己的本质当作一个另外的本质来对待的。

费尔巴哈认为所谓宗教的完美典范的基督教和其他任何宗教一样，其宗教信仰和实践揭示了人最深沉的自我意识——人的需要，人的恐惧以及人最珍视的希望。所谓万能的上帝是人之特选出来的最主观、最固有的本质，是人类自身无限的自我意识的投射，人总是投射出一些伟大的典范以便仿效，可是这些典范或对象却不过是主体自己客观化了的性质。因此，上帝就是人类的存在，是人类净化了的性质，摆脱了个人局限性的性质。人使他的本质客观化、对象化，然后，又使自身成为这个对象化了的、转化成为主体、人

格的本质的对象。但是，在宗教中上帝被作为另外一个不同的存在物来加以思索和尊崇，实际上掩盖了上帝的本质、宗教的本质。将人与上帝分离开来，对立起来，实际上，就是将人与自己的本质分离开来，对立起来。在一切宗教中，人和上帝是不同的存在，“上帝并不就是人所是的，人也并不是上帝所是的。”上帝是完美、高尚的象征，而人是卑微、等而下之的存在。人一旦异化为神明，又把上帝放到自己面前，作为自己的对立面，上帝已经不是人的那个样子了。上帝是无限者，而人是有限的存在物；上帝是完美的象征，而人是不完善的；上帝是永恒的，而人是变化无常的；上帝是全知全能的，而人是软弱无力的；上帝是神圣的，而人是有罪的。总之，上帝和人成为两个极端：上帝是绝对肯定的，是一切实在性的总和；人是绝对否定的，包含着一切否定性。上帝与人的这种分裂、对立，乃是宗教的起点。

费尔巴哈将宗教的本质归结为人的异化，上帝是人类自身无限的自我意识的投射，使上帝从云端降落到人间，失去了它令人敬仰的神秘特征，成为与人类平等的一员，揭示了宗教的本质，冲击了基督教赖以存在的哲学基础。

除了科学的发展，《圣经》考据学、费尔巴哈的非基督教思想对 19 世纪的基督教形成强烈的冲击外，以下的因素对基督教的发展也形成了影响。

第一，比较宗教学的兴起。19 世纪，欧洲学者对东方民族的宗教和宗教哲学，尤其是通过对它们的经典进行研究，获得了关于古代印度宗教、伊朗的琐罗亚德斯教、中国和日本本土的宗教、佛教以及古代埃及、巴比伦和古代希腊的宗教更为广泛、更为精确的知识。这些研究表明，比较成熟的宗教之间有许多相似的特点。宗教的基本观念和实践，在很大程度上是一致的。这就促使学者们用历史方法去解决整个宗教的起源和发展问题。这些研究结果，使基督教在许多人心灵失去了它自封的、后来为基督徒所一致公认的独一无二的地位。基督教的所谓“绝对地位”烟消云散了。

第二，民族主义精神的上升。天主教中教皇权力和世俗权力的争夺由来已久。19 世纪开始，资本主义迅速上升，在世俗权力的支持下教会民族自治的情绪越来越强烈。1862 年，法国宗教界发表教权宣言，重申前几个世纪中法国天主教不受教皇干涉的自由权。在国家权力的支持下，一部分国家天主教会内部坚决反对教皇权力至上的观点，不允许教皇干涉世俗事务和各国天主教会的内务。在教会内部，主张公会议的权威高于教皇的权威，积极限制教皇的权力。教皇极权派与要求分散教廷权力的一些神职人员之间的斗争一直持续到 20 世纪初。这种斗争从内部削弱了天主教会的力量。此外，法国大革命和拿破仑战争使教皇的权力也遭到极大的削弱。在重新划定疆界中，教会丧失了一部分领地；此后，在补偿受到剥夺的世俗王公财产的过程中，教会的领地成为牺牲品。教会的财产为世俗所占有，修道院受到压制，这种情况在欧洲各国几乎比比皆是。加上信仰自由和俗界平等权利获得承认，以及教会控制的文化教育机构转归国家掌握，这一切都严重地削弱了教会的权力。

2. 世界近代后期天主教的“越山主义”

受到严重挑战的天主教会被迫处于“防御地位”，为了改变这种不利的

处境，罗马教皇竭力宣扬教皇至上的原则，并通过发布通谕和教令，宣扬教会的权威，反对宗教上的不干涉主义。宣扬基督教教义的永恒不变，反对时代的进步思想。总之，坚持中世纪的社会政治思想，抵制自由主义和现代思想。19世纪，罗马天主教会沿着维护教皇的最高权威这一方向发展，被称作“越山主义”，因为从欧洲的北部和西部看，教皇所在的罗马在阿尔卑斯山的另一边。越山派推崇教皇的地位，把教皇的地位抬高到一切民族教会和地方教会之上。天主教就在教皇权力的不断加强中复兴。

（1）浪漫主义与教皇至上

法国大革命猛烈冲击了欧洲古老的秩序和传统，经过理性主义和启蒙运动，人们更加向往科学、民主和自由。但是，拿破仑失败之后，原先受到冲击的东西重新抬头。其中，作为封建主义的精神支柱的罗马天主教会的表现最为突出。在这种新旧冲突的复杂形势下，产生了浪漫主义。浪漫主义是一种文艺思潮，但也牵涉到政治、哲学、宗教各个领域。浪漫主义分为积极浪漫主义和消极浪漫主义。消极浪漫主义者在资产阶级革命的冲击下，试图逃避现实，幻想历史倒退。他们怀疑和抵制理性主义和资产阶级革命，向往中世纪的一切，赋予一切古老的事物新的活力和新的价值。他们中间的一部分人还是神秘主义者。这一部分浪漫主义者往往是天主教复兴的鼓吹者。

浪漫主义者否定了理性的整齐划一，推崇个体的独特体验。他们崇尚个性和自由的自我表达，赋予它高于一切规则、惯例及理性可证明的至上的地位。他们认为自然是五彩缤纷的世界，每天都在不断地创造出许多新生命，而上帝正是大自然这种形式多样的生命的灵魂。他们力图证明，在自然界的后面，有某种精神或生命力在发挥作用，自然界后面的这种精神就是上帝。浪漫主义者渴望同这个无限的精神交往的情绪，赋予浪漫主义一种独特的宗教情感。

浪漫主义者反对18世纪狭隘的理性主义，表现出对历史往事的新的兴趣。中古时代受到景仰，在浪漫主义者看来，中古时代代表着骑士气概的罗曼蒂克，代表着基督教统一信仰与文化的理想。很多浪漫主义者认为，理性主义导致怀疑主义和个人主义，从而在社会上引起争执，造成分裂。时代需要权威来统一，罗马教会就是一种古老而庄严的传统，是长期传承的有强大内聚力的伟大传统，它是人类智慧的结晶，它既具有权威性，又具有统一作用。

浪漫主义运动起源于德国和英国，但法国的浪漫主义者对19世纪天主教的复兴影响最大。浪漫主义者在法国的代表是夏多布里昂、拉芒内、梅斯特尔；在德国的代表人物是施莱格尔、戈勒斯。他们认为人总是渴求信仰，以免除怀疑主义使人烦恼的空虚。但是，凭借个人的理性达不到这一点，决定信仰的根本原则是权威。洛克、笛卡尔、卢梭等人主张的信仰由个人判断的主张只能导致无神论和政治动乱，从而引发基督教信仰上的普遍的冷漠。只有在天主教会中，一个人才能得到理智和精神的安宁。1817年，拉芒内发表了《论宗教问题上的冷漠》，集中攻击理性主义造成的信仰冷漠。几周之内，该书就售出了4万册，吸引了很多人皈依天主教会。

拉芒内和梅斯特尔等保守主义者还认为，理性是一种不可靠的向导，个人理性的结果是无神论和政治上的无政府状态。1818年，拉芒内发表了他的代表作《世俗社会政治和宗教权力评论》第一卷，其后于1820年和1823年出版了其余二卷。1819年，梅斯特尔发表《论教皇》一书。在这些著作中他

们谴责新的自由平等理论和民众主权理论。主张社会和平和安定的关键在于权威，而权威就是君主制和教皇制。在教皇和君主中间，教皇的权威至高无上，超过世俗的权威，世俗权威应服从教皇权威。既然教皇是普世君主，他的决定就不受舆论左右，而且是不会有谬误的。他们积极主张恢复天主教会在公共生活中的地位，批评天主教会中的理性主义倾向，宣扬宗教神秘主义。如戈勒斯在 1836—1842 年写成四卷本的《基督教神秘主义》，即是其观点的代表。

在实践中，这些消极浪漫主义者都是越山派。拉芒内的观点受到罗马教廷的赞赏。罗马教皇利奥十二世邀请他前往罗马，让他担任红衣主教。施莱格尔致力于罗马天主教会在德国和奥地利的复辟，并主张欧洲成为教皇统治下的联盟。1837 年当科隆大主教被废黜，遭普鲁士政府监禁时，戈勒斯写成《阿塔纳修》小册子，公开号召全德天主教徒起来保卫教会。次年，在教皇的特许下，他还写文章点名批评维护国家独立的人。

消极浪漫主义者竭力主张教皇至上的理论及其活动成为近代天主教复兴的重要动力。

（2）罗马天主教的反动

1815 年，拿破仑帝国在欧洲反法联盟军队的攻击下覆灭，波旁王朝在法国复辟。在反法联盟中，罗马天主教会是一支重要的精神力量，拿破仑垮台后，教皇庇护七世返回罗马，恢复了罗马教廷作为国际教会的地位和权力。从此，罗马天主教会进入了反动时期。

罗马教皇首先重建了教皇国，这一行动得到了“神圣同盟”全力帮助。其后，罗马教皇为把天主教会提高到中世纪的至高无上的地位采取了一系列的行动，以实现它充当全世界统治者的野心。1814 年 8 月，庇护七世宣布恢复耶稣会。他在恢复耶稣会的通令中写道：“如果我们在基督教受到威胁时，拒绝神赐予我们的帮助，推开圣彼得在狂风暴雨中颠簸前进的独木船，推开那些准备冲破随时会吞没我们的海浪的坚强的和经受过考验的樵夫，那我们在上帝面前将是有罪的。”耶稣会恢复后，牢牢地控制了教会管理机构，成为维护罗马天主教会权威，为教皇出谋划策的主要力量。耶稣会士开展广泛的活动，率先维护和发展罗马天主教会的权威。他们的活动首先渗入到社会生活的各个方面，进而镇压革命，围剿先进思想，夺回天主教会失去的权力。1814 年 1 月，在耶稣会恢复前几个月，法国的耶稣会士就开始了行动。他们在巴黎建立了“法兰西传教协会”，名义上是使不信教者信仰耶稣，实际上是波旁王朝复辟、搜捕革命者的一个分支机构。耶稣会士组织保王党极端分子在巴黎游行，树立所谓“传教十字架”替革命“赎罪”，反对启蒙主义思想，甚至焚毁伏尔泰的著作。经过耶稣会的提议，波旁王朝通过了“读神者”法案，还将巴黎大学交由教会管理，受教会监督。连政府官员的任免有时都要受到教会团体的左右。法国天主教会成为波旁王朝复辟封建主义的得力助手。与之同时，天主教在法国的组织和活动都恢复到前所未有的程度，皈依天主教的信徒逐渐增多，天主教开始复兴。在意大利耶稣会的活动也很频繁，是意大利各地区保王党恢复秩序、天主教复兴的重要力量。

为了维护罗马天主教会的绝对权威，罗马教皇竭力反对现代社会和政治理想，拒绝接受近代科学技术的进步，坚持中世纪的观点，对进步思想家和自然科学家进行迫害。在恢复耶稣会的同时，罗马教皇重建了宗教裁判所，由罗马教廷的红衣主教主持。宗教裁判所的活动比以前有增无减，他们四处

派出暗探，搜查有民主主义思想和爱国者，对被判犯有“渎神罪”者处以刺穿舌头的刑罚，对被判犯有“自由主义者”处死。仅 1825 年一年之内就有 568 人被判为“自由主义者”而被宗教裁判所处死。至于受到宗教裁判所的审判和遭到监禁的人更是不计其数。到教皇格列高利十六世（1831—1846 年在位）死时，罗马宗教裁判所的监狱中人满为患，不得不用公共建筑物监禁囚犯。宗教裁判所成为维护教皇权威的重要机构。

同时，为了反对近代思想，教会编著了“禁书目录”，实行严格的书刊检查制度。凡是宣传近代思想和科学技术的书籍，对罗马天主教会不利的书刊，均在查禁之列。论述经济问题的书籍因为“反上帝、危险”而不准发行，科学书刊上也不允许宣传地球自转等科学知识，更不允许刊登揭露罗马天主教会腐败堕落，对教皇地位不利的文章。更为可笑的是，罗马教廷禁止在罗马点煤气灯，禁止种牛痘，因为他们认为这些发明会使人联想到异教徒来到罗马。

罗马天主教会的这些措施在一定程度上消除了启蒙思想和法国大革命对天主教会的影响，恢复了罗马教廷和教皇的权威地位。

（3）罗马天主教的“越山主义”

越山主义倾向在庇护九世（1846—1878 年在位）任教皇期间表现得最为突出。庇护九世登基时，教皇国因政治职务由神职人员把持，处于发生叛乱的边缘，因此，登基伊始他就实行政治改革，但没有成功。在教皇制问题上，庇护九世坚持教皇制是上帝设立的，是世俗永恒不变的主宰的观点，世俗世界可以向教皇上诉，请求裁决复杂的宗教问题。在天主教教义方面，庇护九世在与天主教会各主教商量后，于 1854 年 12 月颁布“圣母无原罪成胎谕”，即圣母没有原罪的任何污点，钦定了圣母玛利亚的纯洁受胎说：“童贞圣母玛利亚之成胎，是全能的上帝因预见人类救主耶稣基督的功劳，而赐予的特殊恩宠，因此她仍是纯洁的，没有原罪的任何污点。”圣母玛利亚是否有原罪的问题，自中世纪以来就是一个争论不休的问题。到 19 世纪，天主教会内部的意见趋向一致，赞同教皇所宣布的观点。教皇将圣母无原罪成胎提高到不可怀疑的天主教信条，成为自托兰特宗教会议以来，天主教在教义上最大的建树。

对科学发现和时代精神教皇庇护九世感到仅仅作出个别的决定，发出个别的呼吁、通谕和宗教法庭训谕还不够，于是，在他的主持下，罗马教庭编写了《邪说提要》（又译为《现代错误学说汇编》或《异说提要》），于 1864 年发表。该书汇集了 80 条“现代邪说”，对自由民主的几乎每一条原则都进行痛斥。庇护九世不仅谴责了无神论、理性主义、社会主义、共产主义和自然主义，而且还谴责了政教分离、宗教自由、出版自由等思想。庇护九世宣称，坚持这些“邪说”的人将在地狱中受到永久的痛苦。庇护九世竭力维护罗马教皇的权力，特别诅咒“教会在其活动中不应使用暴力和具有世俗当局的特权”；“教会没有自然和合法的权利占有人世间的财产”的学说，他称信仰自由为“疯狂”，把言论自由咒骂为“发恶臭的邪说”等。他还谴责了对上帝和《圣经》表示怀疑的各种学说，诸如：“人的理性同上帝无任何关系，是真伪和善恶的唯一审判员；人类理性本身就是法则，它有足够的自然力量去保证人和各族人民的幸福”；“神的启示是不完善的，因而需要经常

不断地发展，这种发展符合人类理性的发展”；“圣书中叙述的神话的启示和奇迹都是富有诗意的虚构，而基督教信仰之神秘性则是哲学寻求的结果；新旧约全书中包含神话的臆造，耶稣基督本身是一个虚构的神话人物”；“既然人类的理性应当同宗教相平等，那么神学学说，就象哲学学说一样，应当加以研究”；“教会不仅不应永远咒骂哲学，而且甚至有义务容许它有错误，并允许它来修正自己”；“哲学应当加以研究，而不需要同超自然的启示发生任何关系。”最后，庇护九世特别谴责了“罗马教廷可能而且应该同意进步、自由思想、现代文明并与之相协调”的主张。

在《邪说提要》中，教皇坚持认为：罗马教皇永远是真理源泉的唯一代表；教皇的权力是上帝赋予的，其他世俗权力必须服从；教皇和《圣经》永无谬误，不容受到任何怀疑；教皇是永远正确的，不需要做任何改变以适应时代的发展；科学结论同基督教教条不相容，无论经验和理论思考有多大的正确性，它们都应该被抛弃。总之，庇护九世的《邪说提要》是向现代政治和社会秩序的一个战争宣言，在当时受到公众一致的谴责。但是，罗马教皇仍然冥顽不化，坚持错误的立场，不断重申教廷的意见。1870年，第一届梵蒂冈大会会议通过了《天主教教义宪章》，这部教义宪章直接谴责了那些曾在《邪说提要》中反对过的现代思想。

召开第一届梵蒂冈大公会议是庇护九世担任教皇期间登峰造极的事情，也是“越山主义”发展的必然结果。第一届梵蒂冈大公会议于1869年12月8日召开，世界各地天主教会的代表云集梵蒂冈。会议对上帝、启示、信仰和理性等等方面在教义上作了规定，历数当代“邪说”并予反驳。1870年7月18日还以532票对2票批准了教皇永无谬误的教义。这个教条共分4点：

来自使徒圣彼得的至高无上的地位；彼得的这种至高地位为罗马教皇所永远继承；罗马教皇至高无上的性质及权威；教皇永无谬误。具体规定如下：“因此，我们（即教皇）忠实遵循自有基督教信仰以来即已存在的传统，为了救主上帝的荣耀，为了圣教会的尊荣，为了教徒们的救恩，经征得神圣普世教会会议的赞同，以一条天启神圣教义训示天下并通告周知。罗马教皇在其以教会元首身份发言时，即在其作为全体信众之牧人及导师行使职责时，由于他拥有至高无上的使徒权威，有天主许给圣彼得的助佑，他为普世教会所当共同遵守之信仰或道德规定的教义，乃永无谬误的，因为神圣的救主确定，他的教会就信仰或道德制订教义时，应享有此种权利；因此，罗马教皇所作此类决定，其本身是不能改变的，也为教会公意所不能改变。”

教会在制定教义方面，永远不会错误，这是天主教的原则之一；但这种一贯正确性究竟属于天主教教会会议还是属于教皇个人，一直就是一个争论不休的问题。阿奎那和耶稣会一直支持教皇永无谬误的教义。这条教义在这次会议内外，均遭到了坚决的反对。会议开始，就是否把这一教义列入梵蒂冈大公会议议题，拥护者和反对者争论了两个多月，并有60多位持反对意见的主教退出了会议。该教义通过后，少数德意志神学家拒绝接受，因而引起了天主教会的分裂。拒绝接受该教义的人被开除了教籍，这些人组成了“老天主教会”（又译为“古天主教会”、“古老公教会”），宣布与罗马教会脱离关系，并到瑞士、奥地利成立了自己的独立教会团体。老天主教会的主

约·阿·克雷维列夫：《宗教史》（下卷），中国社会科学出版社1984年版，第105页。

C.F.穆尔：《基督教简史》，商务印书馆1981年版，第306页。

教不由罗马教皇的祝圣，而由乌得勒支的詹森派教会祝圣。不过老天主教会没有足够的吸引力和生命力，因此在许多地方没有获得广泛支持，不久便销声匿迹。

第一届梵蒂冈大公会议及其通过“教皇永无谬误”的教义，是19世纪天主教越山主义的胜利。这一教义的通过，在理论上树立了教皇在天主教会中的绝对权威。

但是具有讽刺意味的是，教皇刚刚确立了他在教会绝对权威的地位，意大利国王伊曼纽尔就用武力剥夺了教皇作为教皇国世俗君主的权利。1870年，普法战争爆发，法军撤出意大利，伊曼纽尔乘机夺取了罗马，当地居民投票表决罗马的归属问题，结果以103000票赞成，15000票反对，将罗马并入了意大利王国。作为妥协，意大利政府保证教皇享有君主的各项特权，绝对领有梵蒂冈、拉特兰宫、安多尔福堡。但教皇庇护九世拒绝同意意大利国王举行任何谈判，并宣布“他的王国已不在此岸世界”，认为此岸世界抛弃了他的王国，是对基督教教理所犯下的未遂之罪。他提出抗议，宣布自己为“梵蒂冈囚徒”，并将伊曼纽尔革出教籍。此后半个世纪直到1929年，罗马教皇一直拒绝承认其世俗领地的丧失。这种情况反倒刺激了天主教的复兴，教皇拒绝同世俗权力妥协反而增加了他的宗教权威，天主教徒对教皇的忠诚的情感因此被激发出来，各国天主教徒的捐款源源不断流入罗马教廷，弥补了教廷长期以来的财政亏空且有盈余。同时，世俗领地的丧失使教皇免于因治理不善而遭到各方反对的窘境，使得教皇和教廷集中力量于宗教事务，有机会充分发挥其灵性职能，以至最终提高了教皇和教廷的道德威望。

总之，“越山主义”维护了罗马教皇的权威，促进了天主教的复兴。

（4）天主教自由主义

19世纪天主教的复兴采取了两个完全不同的方向。一是越山主义，它在19世纪取得了胜利。另一个是天主教自由主义，或称为自由派天主教运动。自由主义者对于在现代社会中天主教的发展持乐观态度，希望教会改变思想上的封闭状态，建立保证自由的议会式的教会制度，以适应现代社会的发展。

1829年，拉芒内出版《革命的进步与反教会的战争》一书，是天主教自由主义的开端。拉芒内本来是一个越山主义者，因为他相信，只有教皇的权威，才能够使教会摆脱对世俗政权的依附地位。但是他主张，教皇应当通过为革命“施洗”，站在人民的自由理想一边来保卫天主教会的利益。拉芒内还通过他办的报纸《未来》宣传自由主义的主张，号召实行政教分离，倡导良心自由（即选择自己宗教的自由）以及出版自由。他坚信：在这样一个自由的社会中，天主教将繁荣昌盛。

拉芒内的计划在法国的主教当中没有得到任何支持，僧侣集团禁止《未来》出版。拉芒内向罗马教皇上诉。1832年，教皇格列高里十六世以“令人惊叹”的通谕谴责了《未来》的办报方针，拉芒内的自由主义天主教的具体建议被斥责为“荒唐的”和“堕落的”。天主教自由主义遭到了严重挫折，表明了19世纪罗马教皇对天主教自由主义的基本立场。

在德国，天主教自由主义有两个中心，一个是杜宾根大学的天主教神学院，以J·A·穆勒（1796—1838年）为代表；另一个中心是慕尼黑大学，以伊格纳兹·多林格尔（1799—1890年）为领袖。穆勒受到施莱尔马赫和黑格尔的影响，抛弃了天主教神学惯用的原则，尝试用新的方法解释天主教教义。认为教义并非出自权威的抽象主张，传统也不是一成不变的，而是随着历史

的发展逐渐变化的。主张天主教教义不必害怕历史和哲学的批评，因为一种有生命力的信仰有它自己赖以存在的充足理由。多林格尔早年是一个越山主义者，后来转向反对日益增长的教皇独裁，抨击教皇的世俗权力。1863年，多林格尔不经罗马教廷允许，在慕尼黑组织了一个天主教学者大会，探讨科学的历史研究与教会之间的关系。多林格尔谴责了罗马教廷的经院主义，对神学家个人自由的干预，主张神学家们在考察教会史和讲课时勇敢地、彻底地运用批评的工具，不受教会规章的管制。大会受到了全欧和美国自由主义天主教徒的热烈欢迎。

受多林格尔的影响，英国也产生了天主教自由主义思想，其代表人物是剑桥大学教授约翰·阿克顿（1834—1902年）。阿克顿1859年接替纽曼担任《漫笔者》编辑，并将其更名为《国内外评论》，对天主教会的传统进行自由的、批判性的研究。由于他宣扬自由派观点，反对教权主义，1864年他被解除了编辑职务。此后，阿克顿一直在天主教会内反对教权主义，反对《邪说提要》，并与多林格尔一起组织力量反对“教皇永无谬误”的教义。

天主教自由主义思想的发展，对教皇的威信和罗马天主教会的地位形成了严重的威胁。庇护九世在1864年发表的《邪说提要》中严厉谴责了天主教自由主义，企图阻止天主教自由主义在法、意、德、英的发展。但是，到19世纪末叶，天主教面临最大的自由主义挑战——现代主义产生了。

3. 世界近代后期新教的福音觉醒

与天主教不同，新教各宗派均各自独立，以基督作为教会的最高统帅，否认罗马教皇的权威，没有统一的宗教纪律，也没有统一的组织与领袖。新教宣布《圣经》是信仰的唯一准绳，个人有解释《圣经》的自由，唯信得救（称义）。信徒直接与上帝联系沟通，获得神恩，而不需要神职人员作为中介，仅仅靠个人对上帝的信仰，便可得救。新教的这些特点使其在19世纪比天主教面临着更大的挑战，新教寻找自己适应19世纪的挑战的努力，要比基督教其他教派更为强烈。在神学思想上，新教出现了两派：一派是保守派，又称福音派，坚持传统信条；一派是自由派，吸收了19世纪自然科学和社会科学的成就，主张对新教教会的教义和组织进行调整，实行改革。在不同神学思想的指导下，西欧、北美的新教教会和宗派的福音奋兴运动普遍兴起，进而导致新教各宗派的分化和新宗派的产生。

（1）新教神学思想

19世纪新教神学思想，同这一时期先后出现的思想潮流——浪漫主义、唯心主义、进化论十分紧密地联系在一起。康德、黑格尔、进化论引起了新教神学家对新教教义的重新思考。

伊曼努尔·康德（1724—1804年）的活动虽然属于18世纪，但他是对19世纪以后的近现代神学影响最大的哲学家。1781年，《纯粹理性批判》出版，康德开始了在哲学领域的“哥白尼革命”。康德否定了从洛克到休谟关于心智的意见，即心智在活动时，所起的是一种被动的作用。康德认为，心智是主动的，它们不是来自经验，相反，心智把它自身的认识形式加诸于经验材料。从这个意义上讲，它属于无法观察到的先天范畴。因此，在《纯粹理性批判》中，康德论证了知识是两种要素的产物——来自外界的内容，心智赋予的形式。人类的知识由这两种要素产生，但它们仅仅能认识经验中的

现象，而不能认识现象以外的自在之物。上帝存在、自由意志、灵魂不朽等观念，既不是经验中的现象，又不是先验的范畴，因此不是理性认识的对象。纯粹理性对这些观念不能给以证明。从此点出发，康德推翻了三种借助纯粹理性证明上帝存在的方法，即“本体论的方法”、“宇宙论的方法”、“物理学——神学”的方法（或称“设计论论证”），彻底批判了信仰的纯粹理性依据。

但是康德并不是要从人类的思想中取消上帝的存在，“发现必须否定认识，以便为信仰留下地盘。”1785年和1788年，康德发表了《道德的形而上学基础》和《实践理性批判》两书，力图证明人与世界的关系不限于科学认识，世界是一个我们在其中行动的道德评价的王国。康德认为，人类生活在一个道德世界中，道德的行动是具有责任感的行动。康德将基本道德法则看作是初始的立法原则，而这初始的立法原则就是绝对的命令，即一个人“只能根据这样一个准则来行动，凭着这个准则，你能同时期望它成为普遍的法则。”与道德的“绝对律令”相联系的，有3个先决条件：人必须自由；

人能永生、灵魂不朽；上帝的存在，因为只有上帝才能使人们在履行德行后获得幸福。在纯粹理性中，上帝只是一个假设，而在实践理性的3个先决条件中，上帝成了一种信念。道德的基础，不是对上帝的认识，在康德看来，对上帝的认识，是道德理性的一个基本要求。在传统学说中，道德是以神学为基础的，而康德力图证明：宗教的基本信念需要我们的道德理性的支持。于是康德借助于理性的道德原则，第一次证明了上帝的必然性。康德摒弃了用形而上学证明为基础的思辨神学，在他看来，认识上帝的唯一途径，是通过道德良知；唯一真实的神学，乃是道德神学。

康德认为，基督教尽管在历史上有一些不完善之处，但在所有的现实宗教之中，却是一种最为接近纯粹的、合理的、道德的信仰。

康德对于基督教神学的贡献不仅在于他对教义作出了合乎理性的解释，而且更在于他证明了人具有最深刻的感情。它是人的宗教信仰与道德行为的基础。康德对于现代宗教思想的影响是深远的。他的理论，播撒了19世纪宗教思想许多流派的种子，而这些流派的观点，常常是大相径庭的。因此，康德的重要性，就在于他思想的丰富性与启发性。现代宗教不可知论、宗教上的“幻觉主义”与“主观主义”以及宗教上的实用主义都从康德的思想中受到启发。施莱尔马赫和利奇尔则接受了康德将信仰建立在理性以外心智功能上的影响，对基督教新教神学的发展做出了巨大贡献。

弗里德里希·施莱尔马赫(1768—1834年)被公认是从加尔文到卡尔·巴特期间最重要的新教神学家。他在神学领域中进行了一场“哥白尼革命”，其重要性可与康德在哲学中的革命相比。施莱尔马赫出身于普鲁士一个随军牧师的家庭，自幼接受摩拉维亚兄弟会的虔敬主义的宗教教育。后来又受到柏拉图、斯宾诺莎、康德和浪漫主义的影响。从1810年起任柏林大学神学教授，直至去世。1799年出版《论宗教》，阐述了他深受浪漫主义影响的基本思想；1821—1822年他写出了《根据福音派教会原则之基督教信仰的阐释》，阐明他成熟的见解。

施莱尔马赫综合以前各派的成果，为基督教神学提供了一个全新的基础并赋予基督一种新的意义。施莱尔马赫对宗教提出了完全不同于正统派和理性主义者的解释。正统派和理性主义者都认为宗教本质上是一套知识体系和人类接受的具有外在权威的行为准则。对正统派而言，宗教的基础就是承认

神启真理和服从上帝的盲意；对理性主义者而言，宗教就是接受自然神学和被理性所确证的普遍的道德规范。施莱尔马赫认为宗教既不是“一种思想方式，一种信仰，一种思考世界的特别方式”，也不是“一种行动方式，一种特别的愿望或喜爱，一种特殊的行为和品质”。即宗教“必然不同于关于上帝和世界的种种见解的混合，也不同于关于一种或两种生活方式的教训的混合。”宗教不应混同于知识，同时，宗教也不应混同于道德。在施莱尔马赫看来，感觉才是宗教生活特有的要素，宗教从本质上讲就是感觉。“全部宗教的总和就是这样一种感觉，就其最高的统一性而言，一切在感觉中推动我们的东西，只是一个东西……就是说，是这样一种感觉：我们的存在和生命，是在上帝中并依靠上帝的存在和生命。”他认为，上帝贯穿于宇宙之中，宇宙是普遍的、绝对的、永恒的，而人与之相比较，则是有限的、暂时的和相对的，从而使人对上帝产生了某种依赖感。通过我们对世界的体验，得到一种对无限者的感觉，这种感觉就是上帝作用于我们的方式，而不论这种感觉是否导致思想或行动。后来，在《根据福音派教会的原则对基督教信仰的阐释》中，施莱尔马赫把宗教阐释为人们内心的绝对依赖感，教义是这种绝对依赖感进行反思的产物。他认为弥合有限与无限的鸿沟，使人与上帝融洽是一切宗教的目的。因为宗教的基础在于人的内心的绝对依赖感，所以同理性主义理论相反，历史上实际存在的宗教是多种多样的。而每一宗教的价值由达到上述目的的程度而定，因此宗教不应分为真的和假的，宗教的区别只在于达到目的程度不同。

在人类已知的宗教中，施莱尔马赫认为基督教是一种更为深刻、更为崇高、更带有普遍性的宗教。因为基督教最充分地完成了这一切宗教试图达到的目的。基督教的崇高与力量，表现在其创立者的独特作用之中。耶稣基督本身便是有限与无限，暂时与永恒的调和，是神与人的合一。所以耶稣基督是引领他人与上帝相交的中介人。基督教信仰的独特性质在于“在基督教中，一切都与拿撒勒的耶稣所完成的救赎相关。”所有的基督教教义都是根据对耶稣所完成的救赎的意识来确定的，因此，基督教神学不可能以自然理性或思辩形而上学为开端，而必须以基督教徒对耶稣救赎的体验为开端。由此可见，施莱尔马赫的基督教神学思想是强烈地以基督耶稣为中心的。在其中，基督徒的上帝意识，总是在作为救赎者的耶稣基督的身上得到实现。施莱尔马赫还号召教会保持其专属精神性或灵性的天职。他认为，当教会只让信条上的认同起次要的作用，把教士和俗人的区分减少到最小程度，将统一性与整齐划一区分开，摆脱一切外部的利害关系，教会就能成为最为理想的教会。

施莱尔马赫颠倒了传统的神学论述方法，他将体验作为神学的起点，使神学有了一种新的感觉，它可以在体验之中进行自我证明，虽然宗教不能宣称自己在科学上可以证实，但是在表达感觉的生命体验之中，可以确定它的真实性。在施莱尔马赫之后，神学就不再感到必须在科学法庭或者在康德的实践理性法庭之上为自己辩护了。

施莱尔马赫的神学思想强烈地影响了19世纪的新教各派。他对宗教基本概念和宗教基础实行的彻底变革，导致了对《圣经》和信经的一种更为开放和更具有批判性的态度。同时，也造成了对《圣经》和基督教传统的更为深

施莱尔马赫：《论宗教》，转引自詹姆斯·C·利文斯顿著《现代基督教思想》（上卷），四川人民出版社1992年版，第197页。

刻的历史学上和心理学上的理解。大大推动了对各宗教的比较研究，推动了宗教现象的科学分析和分类。

在英国被称为“英国的施莱尔马赫”的新教神学家是浪漫主义的重要代表人物之一萨缪尔·柯勒律治（1772—1834年）。他是杰出的诗人、文学评论家、哲学家。1798年和1799年他留学德国，受到康德、费希特、谢林等人哲学思想的影响。回国后，通过他的努力，德国浪漫主义与唯心主义哲学才被介绍到英国。柯勒律治并没有提出一个完整的神学体系。他的最重要的神学著作《思考指南》发表于1825年。在这部著作中，柯勒律治提出了与理性主义相对立的主张。他认为“理性”与“知性”有区别。柯勒律治肯定了知性的价值，他认为它在其自身的领域是有用的，甚至是必须的。理性则是一种力量，一种直观的感悟力。凭借这种直观的感悟力，感觉、意志以及情感才能作为一个整体行动。因此，柯勒律治的理性是这样一种力量，凭借它，各种能力可以联合起来，去体验对于真理的直观领悟。宗教真理只有通过这种理性才能被人感知到。在柯勒律治看来，单靠思辩的或推理的理性是无法认识宗教真理的，只有依靠包含深沉的情感的意志的整个人去认识。他认为基督教主要不是一套教义，而是一种生活方式。基督教教义是有生命力的活生生的真理，它依赖于人们内心的宗教意识。而信仰是良知的行动，在于理性与个人意志的综合。柯勒律治反对当时英国流行的对《圣经》的崇拜。他认为《圣经》无误的教义不过是帮助了不信仰宗教的怀疑主义者。柯勒律治提出对待《圣经》应当象对待任何其他著作一样，如果《圣经》包含精神真理，那么，信徒在阅读《圣经》时，《圣经》“将为自身作证，证明它乃出自一种神圣精神。”《圣经》的精神真理，靠的是它完全彻底的正确无误。

《圣经》在精神上的权威性的证明，就在于“它适合我们的天性，适合于我们的需要。”柯勒律治提出只有在怀着信仰阅读《圣经》时，《圣经》才能成为“活生生的上帝之道。人的内心体验是最后的检验标准。

柯勒律治的神学思想，深深地影响了英国基督教神学的复兴，成为英国国教会内的宽和教会派思想的先驱。同时，他强调教会是神圣的组织，高于任何“由法律建立的”机构，这又为新教会派开辟了道路。

（2）新教的福音觉醒运动

19世纪新教的历史在欧洲大陆、英国、美国都是以福音觉醒运动开始的。跨越教派和民族界线的奋兴浪潮席卷了新教各教派，成为这一世纪新教最大的特色。

欧洲大陆的新教福音觉醒运动。在德国，福音觉醒运动开始于拿破仑占领时期，其发祥地是中部的普鲁士邦。1815年以后，新教觉醒运动在各地普遍兴起，主要表现在教会生活的复兴与国内传教的发展，这一觉醒运动局限在路德宗教会内部。19世纪20、30年代，以亨斯滕贝格主编的《福音教会报》为先锋，发起了一场具有虔敬主义精神的运动。亨斯滕贝格坚决主张《圣经》决无谬误，鼓吹新教与德国政治上保守的封建派结盟。在这场觉醒运动中还出现了一种极其注重信条的潮流。这一运动主要是在莱茵河下游威斯特伐利亚和符腾堡等地流传，这些地区曾经是17、18世纪虔敬运动的中心。另外，在汉诺威、巴伐利亚、不莱梅、汉堡、西里西亚和柏林等地的教会中都有一定的影响。

德国的福音觉醒潮流释放出巨大的宗教热情，刺激了福音传教活动和慈善工作的开展。这一时期出现了一些由普通信徒组成的志愿团体从事国内传

教和慈善活动，其中影响最大的是约翰·辛利希·威希恩（1808—1881年）领导的“内传会。”1833年，他建立了一所养育院，收养贫苦儿童。后来他又建立了一个由数百个机构组成的遍布各地的巨大的工作网，以帮助海员、失业者、囚犯和无人照管的儿童。同时，他们通过主日学校，城市布道、寄宿所以及散发书籍来影响群众。许多平信徒被吸收参加这一运动，并建立了一些女执事的团体。在新教徒屡遭迫害的天主教诸侯国，路德教会的牧师用生动的布道来吸引听众，并向他们分发《圣经》和宗教小册子，而且还向北美的德国移民派遣传教士。新教的国内传教活动带有强烈的虔教主义特征，得到受各种觉醒潮流影响的新教徒的支持。包括归正宗势力强大的南德和下莱茵地区也引起了有力反响。

19世纪德国新教的复兴还包括新教的联合及由此引起的宗派分化。19世纪初，德国政治上四分五裂，诸侯国林立，致使教会也处于分裂状态。普鲁士是德国新教徒最为集中的国家，而路德宗的力量大于归正宗。18世纪的启蒙运动和虔敬主义在一定程度上削弱了双方在教义上的分歧，初步排除了教会联合的障碍。在普鲁士国王威廉三世的推动下，路德宗和归正宗逐步趋向联合。1817年，在马丁·路德发表《九十五条论纲》300周年之时，威廉三世宣布路德宗和归正宗实行联合，并举行双方的联合礼拜。威廉三世的主张获得这两个教会许多神职人员的支持，所成立的新教联合组织定名为“普鲁士联合福音教会”。1822年，威廉三世颁布了他亲自编纂的礼拜仪程，并命令教会必须使用。联合福音教会的成立和新的礼拜仪程的采用，其结果是使普鲁士国王实际上成为教会的最高领袖。在普鲁士教会联合的影响下，德国境内的其他诸侯国的路德宗和归正宗教会也逐步实行了联合。

但是，教会联合使普鲁士一些地区的路德宗发生了分化。路德宗在德国的东部和北部一直占据主导地位，在萨克森和西里西亚，顽固的路德宗正统派对归正宗教会极端仇视，拒绝加入联合教会。在布雷斯劳，所有路德宗教会的牧师都拒绝采用威廉三世编订的新的礼拜仪程，他们在1830年脱离普鲁士联合福音教会组成“老路德派”（或译旧礼仪派）。这些“老路德派”遭到威廉三世残酷的迫害，且不准他们移居他乡。1840年，威廉三世去世后，许多老路德派信徒移居美国，他们组成布法罗会议、密苏里会议等保守的路德宗教会。留在德国的老路德派组成了福音路德宗大会议。这种强烈地维护路德宗信仰传统的不仅有老路德派，而且还有加入普鲁士联合福音教会的保守的路德宗信徒，这些信徒自称“新路德派”。他们强调上帝的救赎之恩通过各民族、各种制度流传下来，试图复兴古代的宗教礼仪传统。在联合福音教会中还有另一些信徒，他们带有强烈的自由主义倾向，否认任何信条，只承认《圣经》的权威，并提倡对它进行比较灵活的解释。同时他们主张政教分离，教会脱离世俗政权的控制、保持独立。尽管教派分化不断，联合福音教会在普鲁士政府的支持下，不断发展，到20世纪初，成为欧洲大陆最大的新教教会。

19世纪后期，为了反对日益高涨的工人运动、马克思主义的传播和各种非基督教倾向，在德国新教教会尤其是路德宗教会中出现了寻求联合，共求发展的趋势。1868年，德国、斯堪的纳维亚各国和美国的路德宗教会首次召开“路德宗福音教会大会”，成立了国际性的路德宗教会合作组织。与会各国教会领袖讨论了教会改革、联合与合作的途径，研究时局的变化，谋求对付社会的挑战的办法。路德宗教会国际组织的成立成为基督教国际联合的重

要开端。

福音觉醒运动也强烈地影响了斯堪的纳维亚的新教，在这些国家出现了形式多样的复兴活动。在丹麦，福音觉醒运动受浪漫主义的影响最大，具有类似自由教会的精神倾向。其代表人物是宫廷布道师、神学家 J·P·米恩斯特（1775—1854 年），他早年崇拜法国革命和理性主义哲学，后来又受到康德哲学的影响，是丹麦教会的首席主教。正统派的代表人物是尼柯莱·格伦维特（1788—1872 年），他强调使徒信经作为教会坚实的基础，主张教会的活的传统和圣事为教会活动的中心，从而使丹麦的宗教生活发生了很大的变化。

在挪威，觉醒运动中虔敬主义色彩比较显著。领导者汉斯·尼尔森·豪格（1771—1824 年）是一位平信徒巡回福音传教士，他因抨击国教会信仰冷漠的状况而被关押近十年。后来，挪威的福音觉醒运动由吉恩尔·约翰逊（1822—1894 年）继续领导，约翰逊是克里斯蒂安大学的神学教授，在他的努力下，福音觉醒运动与国教会发生了密切的关系，他注重传统的信条，因而得到了教牧人员的支持，对挪威不同阶层的信徒都产生了较大的影响。

在瑞典，福音觉醒运动也有形形色色的表现。牧师亨利·沙尔陶（1757—1825 年）的影响最大。他原先受到摩拉维亚兄弟会的影响，后来倾向于高教会派，强调教会的传统和基督真正临在圣餐之中，注重圣事。

在德国和斯堪的纳维亚的路德宗教会福音觉醒的同时，欧洲大陆的各归正宗教会，也逐步复兴并引起了分化。18 世纪后期，理性主义对瑞士、法国、荷兰的归正宗教会造成非常强烈的冲击，归正宗教会的福音觉醒运动就是对这种冲击的反应。归正宗教会福音觉醒运动的显著特点是受到了不列颠的福音运动的影响。这些地区的福音觉醒运动的起源可以部分地追溯到苏格兰的福音运动。英国的福音派牧师在日内瓦举办学习班培养神学生，介绍苏格兰福音派的教义，在法国和瑞士的法语地区引发了一场觉醒运动。在觉醒的潮流中，平信徒成为教会复兴的主力。他们成立了许多志愿会社，从事福音传道、慈善工作和国外传教。但是，福音奋兴运动的倡导者们受到了具有理性主义倾向的教会领袖的反对，在教规和信仰方面出现了分歧。1834 年，在荷兰发生了科克事件，青年牧师亨德里克·德·科克（1801—1842 年）拥护极端的加尔文主义，主张谨守多尔德会议的决议，被免职，引起了理性主义和觉醒运动的关系紧张并导致分裂。一些地方教会会众脱离国教会建立了基督教归正会，不过，仍然有许多福音派留在国教会内。在瑞士，被誉为“法国新教的施莱尔马赫”的亚历山大·维内（1797—1847 年）带领福音派从国教会中分裂出去。维内起初对不成熟的福音奋兴运动感到反感，但后来被稳健的福音派观点和浪漫主义潮流吸引，并对理性主义者竭力压制福音派感到不满，因而采取了奋兴运动的立场，直言不讳地鼓吹教会与政府分离。1845 年，他带领包括多数牧师和洛桑学院大多数神学教授在内的一批人脱离了国教会，成立了沃州自由教会。

英国新教福音觉醒运动。相对于欧洲大陆的新教福音觉醒运动来说，英国新教福音觉醒运动早已开始。可以说，1815 年后的英国新教福音觉醒运动只是前一段时间这一运动的继续。在英国，福音觉醒运动包括国教会内的福音觉醒运动和不从国教者的福音觉醒运动。

1815 年，国教会的福音派获得了第一个主教管辖区，充分显示出福音派在国教会内的重要性在日益增加。然而，第一个福音派主教的任命引起了国

教会教士们的普遍不满，因而称他为“宗教上的主教”，意思是只担任主教职务，不享有政治特权。随着福音派运动的不断发展，在国教会内福音派的地位不断上升。一些持福音派观点的人被任命担任教会的重要职务，甚至担任国教会的最高职务——坎特伯雷大主教。到 19 世纪中叶，福音派成为国教会内的主要派别，在平信徒中拥有很大势力。后来，福音派逐渐演变为低教会派，与高教会派相对立。

不从国教派的福音觉醒运动影响非常强大，因此，各个不从国教派教会的势力在 19 世纪稳步发展，教会团体不断增加。在争取与国教会的平等权利方面也取得了重大的进展。不从国教派的复兴包括以下三个方面：

第一、教徒人数的增加和教会势力的增强。从 1800 年到 1860 年，不从国教派的教徒人数在福音运动的影响下增加了 3 倍。公理宗和浸礼宗获得了较大的发展，长老宗因为有从苏格兰迁移来的大批移民而得到复兴。不从国教派的势力主要在中等阶级中，针对农村人口大量涌入城市，不从国教派各团体派出了许多富有魅力的布道家深入群众积极宣传教义，吸引了大批国教会的信徒脱离国教会加入不从国教派。19 世纪中叶以后，不从国教派改称自由教会。不从国教派的福音觉醒运动是第二次福音大觉醒运动的重要组成部分，它本身也因此得到了极大的发展。美国福音派布道家德环特·L·穆迪在英国的巡游布道也极大地助长了自由教会的福音运动。

第二，随着福音运动的兴起，不从国教派力量的不断地壮大，在英国，对不从国教派的种种压制逐步减少。1813 年惩治否认三位一体论者的法令被废除，一位认论派因此成为合法的宗教团体。1828 年，在反对派的压力下，托利党政府不得不废除了“宗教考查法”和“自治市条例”，而根据以上这两条法令，不从国教者被排除在国会和其他公职之外。自 1836 年起，准许在举行不从国教派礼仪的地方举行婚礼。1868 年，免除了不从国教者为国教会的利益而纳税的负担。1871 年，在牛津、剑桥，达勒姆三所大学除保留对攻读神学学位的学生的宗教考查外，其余宗教考查一概被取消。最后，从 1880 年起，允许在教堂基地举行不从国教派的葬礼。这一系列的改革，使不从国教派的信徒获得了税收、教育、婚丧仪式等方面与国教会信徒平等的权利。

第三，在福音觉醒运动中，不从国教派增加了新的教会团体。其中最重要的有使徒公教会、普利茅斯兄弟会、救世军。

使徒公教会的领袖是伦敦苏格兰长老会的牧师爱德华·欧文(1792—1834 年)，从 1828 年起，他开始宣传，如果一个人有足够的信仰，使徒时代的种种“奇恩”便可以重新获得。1832 年，他被解除了教会牧师职务。此后不久，他宣称有 6 人由预言立为使徒。1835 年使徒人数按同样方式增至 12 位。因此，这个团体被称为使徒公教会。1842 年，该教派制订了一套复杂的礼仪。众使徒被认为是圣灵的喉舌。他们长久盼望基督的复临，到 1901 年，最后的一位使徒去世，该教派逐渐衰微。

另一个从国教会中分离出来的不从国教派团体是普利茅斯兄弟会。出于对国教会灵性生活贫乏的不满，在爱尔兰和英格兰西部出现了一些教会成员以“兄弟”相称的小组，声称信仰和基督徒的爱是他们团结的唯一纽带。这些小组在约翰·纳尔逊·达比(1800—1882 年)的努力下而结合在一起。达比原为爱尔兰国教会的牧师，在普利茅斯附近任职，因此该派被称为“普利茅斯兄弟会”。他们认为，一切信徒皆有教牧人员的职能，所以否认有设立正式牧师的必要。同时，他们也不承认信经，认为圣灵指引全体真正的信徒，

使他们以使徒为榜样在信仰与崇拜中团结一致。在达比的大力推动下，“兄弟会”扩展到了瑞士、法国、德国、加拿大、美国。

这些新成立的不从国教派团体中最重要的是救世军。它的创始人威廉·布恩（1812—1912年）原是循道会所团契的牧师，先在加的夫开展奋兴工作。取得成功于1864年在伦敦着手同样的工作，1878年发展成为一个军队形式的组织，该组织要求其成员象军人一样服从，1880年定名为救世军。

对法国革命的反动、浪漫主义的兴起以及对18世纪理性主义的普遍反感成为苏格兰地区福音觉醒运动的动力。1815年以后，苏格兰福音派的领袖是托马斯·查尔默斯（1780—1847年）。在他的领导下，福音派的势力迅速增长，到1841年，由群众捐款修建的新教堂达220座，能够接纳更多的信徒，满足他们的宗教需要。1843年，因为牧师推举权的争论，查尔默斯带领400名牧师正式退出国教会，成立了苏格兰自由长老会。这个新成立的教会使国教会中三分之一最活跃的信徒脱离了国教会。但同时，分裂也刺激了国教会内宗教热情的复苏。

牛津运动。在英国国教会复兴中影响最大的是牛津运动，又称书册派运动。这场运动是由牛津大学的理查·弗劳德（1803—1836年）、约翰·亨利·纽曼（1801—1891年）、爱德华·皮由兹（1800—1882年）等人领导的。牛津运动不仅仅是宗教思想方面的运动，它首先是一个宗教虔诚与宗教修炼方面的运动，是一个高度虔诚与自觉的运动。

牛津运动的兴起与19世纪欧洲和英国的政治社会形势紧紧联系在一起。首先它是对法国大革命过火行为和革命恐怖做法的反动。法国的激进主义在英国引起了保守的反应，它把“所有的阶层都吓得放弃了先进的思想方式，使得城乡社会都在政治上变成了托利党，并下决心不允许在继承下来的信仰方面有任何革新。”其次它是对政治上自由主义增长的反动。1825年以后的几年中，国教会的特权受到了几次重大的冲击，不从国教派从中获得了权利。到1829年，罗马天主教徒也获得了担任众议员和大多数公职的资格。进入30年代，在法国七月革命的影响下，英国实行了议会制度改革。经过激烈的斗争，权力从土地贵族手中转移到资产阶级手中，从而增强了不从国教派的势力。1833年，新上台的辉格党提出“教会财产法案”，旨在用削减主教区的数目，重新分配丰厚的教会收入的办法来改革爱尔兰教会。对此，国教会中保守的人士对教会的性质究竟是什么提出了疑问，因为他们发现自从宗教改革运动以来，教会这样一个神圣不可侵犯的机构竟然可由政府的法令随意改变，致使国家和国教会的基础发生动摇，削弱了英国教会对其生活的控制。

1833年7月14日，约翰·凯布勒（1792—1866年）首先作出了强烈的反应。他在牛津大学为钦差巡回法官们作了一次名为《全民族的叛教》的布道。这次讲道的直接起因是“教会财产法案”，以及10个爱尔兰主教区不顾教会的意见而被取消。凯布勒认为这是对神圣权威领地的一次“渎神的入侵”。他号召教会人士起来对付这种入侵，就象对付任何暴政那样。揭开了牛津运动的序幕。

牛津运动可以分为前后两个阶段。第一阶段从1833年到1840年；第二阶段从1840年到1845年。

凯布勒的讲道，表达了许多年轻的国教徒的情绪，他们对于国教会默认世俗主义，感到极端痛苦和愤怒。凯布勒的讲道成为这批人行动的发端。1833年7月25—29日，在哈德雷，他们举行了一次小型会议，讨论如何行动的问题。这些人包括弗劳德、阿瑟·伯塞弗尔、威廉·帕麦尔，均来自牛津大学。会上决定成立“教会之友协会”，起草向坎特伯雷大主教和其他方面的请愿和呼吁书。

1833年秋天，纽曼开始刊行《时代书册》，“书册派运动”即由此得名。第一本是纽曼写的，只有4页，名为《关于牧职的想法，谨致全体教士》，其中包含的紧迫感和对国教会坚贞不渝的信念，成为时代书册的基调。最初发表的一些书册以及纽曼在牛津大学圣玛利亚教堂的讲道赢得了一大批支持者，吸引了一些新的人参加了进来，其中包括年轻的政治家格拉斯顿，他后来成为英国的首相。而牛津大学的希伯来文钦定讲座教授爱德华·皮由兹的加入成为牛津运动的转折点。皮由兹在牛津大学和牛津教牧界之外有着巨大的影响，他的加入赋予牛津运动全新的特点，使牛津运动“更加冷静，更加严肃，付出更多的细心的努力，具有更多的责任感。”并使其在神学上的见识和责任达到一个新的高度。以后的几年中，参加牛津运动的人数在继续增加，影响不断扩大。1836—1838年，牛津运动发展到顶峰，书册销售了6万多份，纽曼发表的讲道集吸引了众多的读者，他所编辑的该派的机关报《不列颠评论家》也非常兴旺。

从1840年到1845年，是牛津运动的第二阶段。牛津运动因为新加入的一批十分明显地倾向于罗马天主教的极端人物而发生分裂。这种倾向遭到国教会内外的反对，1838年8月，牛津主教在其对属下全体教士的训令中，指责书册派奉行罗马天主教教义；1841年，英国国教会与德国教会协定在耶路撒冷设置一名英国—普鲁士的新教主教，这位主教将由英国和普鲁士教会轮流提名，由英国主教祝圣，管辖在巴勒斯坦地区的英国和德国的新教徒。书册派提出了强烈的抗议但没有成功；与此同时，忠诚的书册派诗人伊萨克·威廉斯因为他与书册派的关系而失去了牛津大学的诗学教席；1844年，牛津运动的主要领袖皮由兹被指控传播异教又被暂停在大学内传教两年。

遭到反对的牛津运动出现了混乱和分裂。一部分人的思想更加倾向于罗马天主教，他们认为罗马现在具有教会的真正标志。纽曼作为书册运动的主将，他的倾向对运动产生了决定性的影响。纽曼企图证明罗马天主教和英国国教的一致性，因此出版了第90号书册。90号书册遭到了普遍的批判，1841年3月，牛津大学的议会两院领袖谴责了这份书册，宣称它是不光彩的，与大学条例相抵触，《时代书册》被禁止出版。从此，牛津运动不可避免地走向衰落。

1845年10月8日晚间，纽曼脱离英国国教会转而归顺罗马天主教会。追随他加入罗马天主教会的教牧人员和平信徒有几百人。1850年，教皇庇护九世在英格兰重新设立罗马天主教主教区。这场历时12年的牛津运动被英国国教会称为“教皇的袭击”。纽曼等人皈依罗马天主教，结束了牛津运动。但运动中产生的安立甘会教派在皮由兹等人的领导下渡过了难关，而且迅速成熟，成为国教会中一个重要宗派，它以高涨的宗教热忱和对贫苦大众的真正关心，为国教会重新掌握下层阶级作出了巨大贡献。

与福音觉醒运动不同，牛津运动是公教虔敬的复兴。他们讨厌宗教改革者的思想，也不接受任何新鲜事物。在他们看来，所谓宗教自由主义是一种

叛教，因此，他们致力于古代信仰、礼仪的恢复。但牛津运动也不纯粹是教父神学的简单复原，而是创造性地重新表述古代理论以适应现代的需要。

关于教会的权威，书册作者们到教会古代传统和团体教导中去寻找依据。他们认为《圣经》是宗派分裂的原因，理性具有腐蚀性，具有怀疑论倾向。教会的传统和历史证明教父传统具有至高无上的权威，使徒承继是一个不容怀疑的事实，而且，这种前后相续的承继，正是权威的基础。“我们现在看见的每一位教会主教，根据一种精神诞生的秩序，都是圣彼得和圣保罗的直系后裔。……就公教会的情形而论，所说的这个人，即主教，是从其前任获得这种权威的，而其前任又从另一位前任获得，如此往前追溯，直到使徒们自己，再到我们的主和救世主。”教会传统还是解释《圣经》的依据，传统被神确立在教会之中，作为《圣经》本身的试金石。在确立新教正典之前，教会传统就已经训练了个人的头脑，使之能够正确地阅读《圣经》。因此，书册作者断定，《圣经》以及古代教会的传统是权威的基础。

书册派关于教会权威的理论关于信仰和理性的观点之间，有着密切的联系。对于理性，他们认为仅仅是人类生命的一项能力，此外还有道德感、情感和想象等等能力。光靠理性是无法证明基督教的，基督教只能依靠信仰的恩典来证明。宗教信仰和宗教真理有时可以由理性来证实，但理性绝不可能造成信仰。宗教认识起源于道德上的顺从，出自对正义的如饥似渴的追求。信仰在本质上是一种道德原则。道德意识是信仰区别于理性的标准。与信仰有关的那些事情，不可能度量，不可能证明，不可能论证，而只需要道德判断。书册派赋予道德顺从以重要的地位，把它作为信仰的基础，这使他们对新教关于“仅仅因信而称义”的理论产生怀疑。在书册派看来，称义与圣化是一件事情，是一项彼此不可分离的恩典。他们认为，新教偏重因信得救，罗马天主教会强调因服从而得救，两者都有缺陷，英国国教会在新教与罗马天主教会之间采取一条中间路线，最合中庸之道。

书册派关于信仰的理论有一个与众不同的观点。它强调通过人人可见的圣事和教会礼仪来传达有圣化作用的神的恩典，证明神的恩典是客观存在的。这些圣事和教会仪式起源于古代教会，代代相传，永恒不变。皮由兹在“《圣经》关于神圣洗礼的观点”的第67号书册中，强调洗礼是接受上帝的恩典，免除原罪之害的唯一手段，具有使人重新获得新生的效能。他们还肯定圣餐中基督的真正临在，就是说，通过举行圣餐，信徒真正地在精神上接受了道成肉身的圣子的血肉。因此，经常举行圣餐仪式就成了书册派在圣事方面虔诚的显著标志。这种圣事原则不仅鼓励了对各种形式圣事的重视和运用，向教徒灌输一种对教会更加虔诚、更加尊敬的思想；而且要求教会把自己视作有形的、受神委派的向教徒输送上帝恩典的渠道。它把教会设想为上帝自身在人世间的居留所，设想为耶稣基督的身体本身。只有在教会的圣餐仪式上领取了基督的体和血，教徒才有可能得救。

牛津运动对于教会的虔敬生活产生了持久的影响。19世纪下半叶，在牛津运动的影响下，英国国教会日常礼仪增多，遵循四旬斋期，私下忏悔等宗教礼仪，创立了很多“笃信宗教者”团体。牛津运动摒弃了唯《圣经》至上的教义，从而使此后的神学家们在考虑《圣经》权威问题时，必须重视传统的作用。牛津运动对使徒性、普世性和统一性的关切，成为现代普世主义的

开始。对于寻求不仅与罗马天主教徒，而且与一切基督教徒重新统一在一个有形的教会组织中，作出了很大的贡献。

但是，从严格的意义上来讲，牛津运动的神学理论没有产生广泛而深远的影响。这主要是因为牛津运动的参加者将自己同科学和史学里的新发展隔绝开来，他们求助于古典的传统，无法解决达尔文的新理论和德国的《圣经》考据学正在提出的那些无法回避的重大问题。牛津运动反对现时代的精神，崇尚过去时代的精神传统，使他们不可避免地遭到彻底失败。他们的很多理论也被证明是一种纯粹的时代错误。直到 19 世纪最后几年，一批具有天主教思想的安立甘宗神学家将天主教神学与新的科学和新的批判结合、协调起来，书册派神学才又受到重视。

美国的新教福音觉醒运动。同欧洲大陆和大不列颠一样，美国 19 世纪的新教历史以福音觉醒运动开始。然而，美国新教福音觉醒运动兴起的背景与欧洲有很大的不同，因此，运动中的特点也不一致。

从教会内部来说，美国独立革命时期，教会生活处于低潮。19 世纪开始时，也只有 10% 的人口是教会成员，因此，美国的教会觉醒运动显得更加迫切；而教会外部的情况是，半个世纪内，美国的领土扩展约 3 倍，人口增加约 5 倍，从而为美国新教教会的发展提供了广阔的活动范围和众多的对象，新教各宗派致力于争取更多的群众皈依基督教。

18 世纪末，“第二次大觉醒运动”开始，到 1800 年达到高潮。1815 年之后，随着美国边疆不断向中西部扩展，福音觉醒运动浪潮席卷了大西洋沿岸中部各州、南部以及边疆地区。为了在中西部传播福音，东部建立了许多“长老—公理派”教会，派出大批巡回布道员巡回讲道。但是，西部人对东部有节制的觉醒运动感到不耐烦，对于强调教牧人员必须有学识不满。他们采取了大规模野外集会的独特形式，与会者情不自禁地狂喊乱叫，浑身乱颤表达他们狂热的宗教情绪。这种福音觉醒运动最主要的领导人是查理·芬尼（1792—1875 年）。他于 1821 年皈依基督教，立即开始旅行布道。他尽管没有受过大学教育和正规神学训练，仍被长老会按立为牧师。不久，在他热情而激烈的讲道激励下，爆发了福音大奋兴运动。查理·芬尼把奋兴方法整理成井然有序的形式。他使用不定时的礼拜仪式、延长礼拜时间的大规模聚会、在布道时使用粗俗的口语、在祈祷和讲道时特别指出个人的姓名、研讨会、焦虑凳等，赋予第二次福音觉醒运动以新特色。芬尼的新办法虽然遭到了一部分人的反对，但他不久后仍然进入了东部城市。1834 和 1835 年，芬尼发表《宗教奋兴讲演集》，详细说明了经过实践检验行之有效的促进奋兴运动的办法。1846—1847 年间，芬尼首次出版了他的巨著《系统神学讲演集》，提出一种奋兴神学，认为检验任何神学的标准是看它是否有助于拯救。许多奋兴布道家仿效芬尼的新办法，使福音觉醒运动不断高涨，成为一场全国性的运动，吸引了千千万万人加入教会。

第二次福音觉醒运动对美国新教的发展起了极大的推动作用。它的影响表现在不信基督教的减少，即教徒人数的增加。1800 年美国新教徒占全国人口的 6.9%，1850 年美国的新教徒占全国人口的比例上升到 15.5%，到 1900 年增加到 35.7%。在整个 19 世纪，美国新教徒的人数不断增加，使新教在社会中占有举足轻重的地位。同时，新教各宗派如卫斯理宗、浸礼宗和长老宗采用奋兴运动模式，发展成为庞大的宗教团体。19 世纪初，卫斯理宗在美国西部有 3000 左右的信徒，1830 年发展到 17.5 万人，1844 年猛增到 100

多万人。19 世纪初，浸礼宗约有 10 万信徒，到 19 世纪中叶发展到 70 万人。公理宗和长老宗在觉醒运动中也有不同程度的发展。

福音觉醒运动在美国各阶层中激发出强大的活力，这种活力又通过一些逐步发展的宗教志愿团体注入到福音主义的各种事业中。这些宗教志愿团体有 1815 年成立的美国教育协会、1816 年成立的美国《圣经》会、1817—1824 年间的美国主日学协会、1825 年成立的美国书册会等。它们向各阶层的人们散发《圣经》和宗教小册子，促进人们对宗教教育的关心，发展主日学校，同时指导教会慈善工作和宗教改革活动。这些全国性的大志愿协会通常不隶属于任何教派，它们竭力寻求各种不同背景的福音教派的支持。它们希望利用志愿会社的组织形式，通过大规模的道德和人道主义运动来改造社会，消灭诸如放荡、少年犯罪、不守主日等邪恶现象。

这些全国性的宗教志愿协会还致力于开展戒酒、和平、废除奴隶制的工作。在它们的推动下，1826 年，美国戒酒促进会成立，在基督教徒和非基督教徒之间开展戒酒活动。1833 年，美国反奴隶制协会成立，随着社会改革运动的发展，越来越多的北方新教徒投入到废奴运动之中。

在福音觉醒运动的影响下，开办了许多新的学院或神学院，培养训练教牧人员。1814 年，公理宗在缅因州创立班戈神学院；1819 年，一位论派在哈佛大学创办了神学院；1820 年，浸礼宗在纽约州的汉密尔顿创办了一所神学院；同年，长老宗在纽约州的奥本开设了一所神学院；1822 年，公理宗在著名的耶鲁大学开办神学院。此后，各教派为培养教牧人员不断开办神学院，使神学院的数量迅速增加，1860 年已达到 50 所。这些神学院成为培养福音觉醒运动骨干的基地和传播神学思想的中心，反过来推动了福音觉醒运动的开展。

福音觉醒运动还引起了教派的分化、重组和新的教派的涌现。许多教派因为神学观点、传教观点和政治态度等方面的分歧而导致组织上的分裂，出现了教派林立的现象。

首先发生分裂的是马萨诸塞州的公理宗。以亨利·韦尔(1764—1845 年)和威廉·钱宁(1780—1842 年)等为首的自由派宣讲一种极端的阿里乌主义的基督论，否认三位一体论，批评原罪说，反对加尔文的预定论，强调靠品德得救。他们的观点遭到正统派的攻击，双方的裂痕日益加剧。1815 年，自由派将自身命名为一位论派，吸引了马萨诸塞州东部一些最古老的教派和最著名的人士进入了这个新教派。1825 年，正式成立了美国一位论协会，但在正统派的反对下，其势力基本上局限在新英格兰东部。

长老宗也因为内部争论而发生分裂。一些人坚持传统的信仰标准，坚持教牧人员必须由受过教育的人担任。他们对于在边疆地区的福音奋兴家采取的不严格遵循教义、按立教牧人员不遵守严格的标准感到非常不满，试图抑制这些福音奋兴家，因而引起了分裂。1803 年，肯塔基长老宗大会发生分裂，巴顿·斯通(1772—1844 年)带领一批福音派长老宗信徒组成了新的教派，自称“基督徒”。几年后，又一批福音派从长老宗大会中公开分裂出来，组成了坎伯兰长老会。1807 年，托马斯·坎贝尔从爱尔兰移民至美国，他宣称只有《圣经》经文的字面意义才是检验一切基督教徒的标准：“凡是《圣经》上所讲的，我们就讲；凡是《圣经》上所不讲的，我们也不讲。他追求一切基督教徒在《圣经》的基础上联合起来，于 1809 年在宾夕法尼亚州的华盛顿县组织了华盛顿基督徒协会。随后，坎贝尔的儿子亚历山大移居美国，不久

其影响就超过了他的父亲。坎贝尔父子 1832 年与巴顿·斯通的大部分追随者联合，组成了基督门徒会，约有 25000 名信徒。基督门徒会发展迅速，在美国社会中的影响不断增大，到 19 世纪底，其门徒超过了 100 万人。

虽然极端奋兴派已从长老宗中分裂出去，但这并没有彻底解决长老宗内部神学观点的分歧。在志愿协会是否应当受教会控制的问题上，长老宗内部发生了激烈的争论，长老宗信徒也分化为“新派”和“旧派”，使长老宗几乎一分为二。

公谊会也发生了分裂。英格兰贵格会的约瑟夫·格尼（1788—1845 年）极力倡导福音奋兴运动，遭到伊莱亚斯·希克斯（1784—1830 年）领导的自由派的反对。1828—1829 年间，公谊会发生分裂，结果正统派和希克斯派（自由派）分道扬镳，它们召开了各自宗派的会议。

在路德宗内部也发生了关于福音奋兴运动的争论，1867 年，一部分人立成了福音信义会总协进会，与路德宗总联会大会相抗衡。

美国的宗教活动强烈地影响美国社会生活的各个方面，反过来，宗教生活也时时受到社会经济、政治的影响。美国反对奴隶制的斗争引起了教会最严重的分裂。这次大规模的教会分裂不是因为教义分歧，纯粹是因为对于奴隶制不同的政治态度而引起的。因此，表现出明显的地域特征。

由于对南方采取奴隶制的憎恶日益加深，1843 年在美国北方成立了美国卫斯里循道宗教会（美以美会），该会以不得蓄奴为入会条件。1844 年，美国卫斯理宗总会议举行，南北双方在奴隶制问题上针锋相对，吵得不可开交。于是，总会议通过一份公报，准许教会分裂。1845 年，赞成奴隶制的南方教徒成立了南方循道宗主教制教会（监理会）。卫斯理宗分裂为南北两派。

几乎在同时，浸礼宗也发生了分裂，原因是南北方的教徒对奴隶制的不可调和的矛盾。1844 年，在亚那巴拿州召开的浸礼宗大会要求浸礼宗国外传教部在任命传教士时不得歧视蓄有奴隶的教徒。但传教部拒绝这一要求，宣称它反对任何含有赞成奴隶制的行动。因此，南方的浸礼宗教徒于 1845 年成立了浸礼年会（浸信会）。浸礼宗也分裂为南北两派。

随着美国内战的接近，其他教会也出现了分裂。长老宗新派教会于 1857 年分裂为南北两派；旧派教会随之于 1861 年也发生分裂。1864 年，长老宗南方的新旧两派合并，成立了合众国长老会。北方的新旧两派于 1869—1870 年间也联合成立了美利坚合众国长老会。在整个内战期间，各教会都分别支持各自的地区。

美国内战之后，黑人逐步得到了解放，黑人教徒不断增加。在一些地区，成立了一些独立的黑人教会，主要有全国浸礼联合会、非洲循道宗教会以及非洲卫斯里宗锡安会。一些以白人为主的宗派里也有黑人信徒，他们数量虽然不多，但相当引人注目。尤其在一些大城市中，黑人教会取得了相当大的发展。

在 1815—1871 年间，美国涌现出许多新兴的教派，其中最主要的、影响最大的是基督复临派和摩门教。

基督复临派是由纽约州的威廉·米勒（1782—1849 年）创立的。米勒原是农民，是浸礼宗的教徒。从 1831 年起，他到处传道，宣称根据《但以里书》推算，基督复临和建立千年王国将于 1843—1844 年间发生，赢得了成千上万的追随者。米勒和他的追随者们自称为基督复临派。为了等待基督第二次降临人间，很多人丢弃家产，爬上屋顶。然而，基督并没有再次降临人间，米

勒的预言没有实现。尽管如此，米勒仍于 1845 年召开了基督复临派全国大会，坚持基督复临的信念。其中一些教徒以每周第七天为圣日，于 1863 年组成了基督复临安息日会。

摩门教是由约瑟夫·史密斯（1805—1844 年）创立的。史密斯声称他受天使的指派，于 1827 年在纽约曼彻斯特附近的库摩拉山中发掘出一卷金页书，名叫《摩门经》，是《圣经》的续篇，由 5 世纪时的先知摩门用神秘的文字写成。他借助一副神奇眼镜才将其翻译成英文，原书则被天使收回。根据此书，史密斯自封为先知，并宣称上帝将在美国建立新耶路撒冷。1830 年，《摩门经》在纽约出版，同年，第一个摩门教会在纽约州组成。随后，摩门教发展到俄亥俄州，吸收了一批教徒，摩门教的总部也从纽约州迁至俄亥俄州的格特兰。1838 年又迁到密苏里州的独立城。1840 年，再迁至伊利诺斯州的瑙武市。到 1844 年，摩门教在瑙武市已发展 200 多教徒。但是，1843 年，史密斯自称得到神灵的启示，实行一夫多妻制，引起了当地群众的反对。1844 年，史密斯被其反对者所杀。

史密斯死后，布里格姆·杨（1801—1877 年）担负起摩门教的领导，在他的率领下，摩门教徒经过长途跋涉，于 1846 年到达犹他州的盐湖城。在盐湖城，摩门教徒建立起宗教社区，他们修建圣殿，创办学校，使犹他州逐渐成为摩门教的活动中心。1850 年，摩门教主布里格姆·杨担任犹他州州长，摩门教鼎盛一时。杨在第二任州长期间，与联邦政府矛盾激化，1857 年，美国总统解除了杨的州长职务，并派遣联邦军队进入犹他州，爆发了美国历史上所谓的“摩门战争”。摩门教在政府的打击下受到严重削弱，发展缓慢，但摩门教在犹他州仍具有举足轻重的作用。

4. 世界近代后期的东正教

进入 19 世纪，随着民族主义、近代科学、教会灵性生活的兴起，东正教的传统以新的形式表现出来。政治上，东正教具有很强的依附性，宗教与国家、宗教生活与世俗生活紧密联系，互相渗透，混为一体。教会组织上，东正教没有统一的中心，这有别于天主教。它有四大牧首，统辖各自所属区域的东正教徒，这又有别于新教。实际上，东正教是多中心的教派。

随着奥斯曼帝国的衰落，希腊、巴尔干地区的民族自治运动蓬勃兴起。在民族自治运动的影响下，原属君士坦丁堡牧首管辖下的各民族教会相继独立。

希腊正教会原属君士坦丁堡牧首管辖。希腊在政治上独立后，希腊正教会开始了争取教会自治的运动。1851 年，君士坦丁堡牧首迫于压力，不得不承认希腊正教会自治权力，但仍坚持希腊各教区在名义上仍属君士坦丁堡牧首管辖。希腊正教会自治后，成立了希腊国教会，信徒人数占全国人口的 90% 以上，在希腊社会生活的各个领域拥有广泛的影响。希腊正教会首脑称雅典和全希腊人主教，驻首都雅典。

希腊正教会的自治运动成为东正教各民族教会争取民族教会自治的先声。随后，塞尔维亚、罗马尼亚、保加利亚也发生了争取教会自治的运动。塞尔维亚的正教会发展成为南斯拉夫最大的教会组织，信徒分布在塞尔维亚、黑山、马其顿三个地区。保加利亚都主教于 1870 年宣布对各地的保加利亚人，包括居住在伊斯坦布尔的保加利亚人行使宗教管辖权。这一行动遭到

君士坦丁堡牧首的强烈反对，被斥责为“种族主义”和“异端”。直到1945年，这一指控才被撤消。保加利亚教会的中心在首都索菲亚。

长期以来，西欧各种不同的思潮相继传入东正教地区。面对西方思潮的影响，东正教国家出现了两种不同的倾向：一种是接受西方的思潮，提倡西方化；另一种是在西方思潮的冲击中，极力倡导东正教的传统，同时改革东正教，采取富有活力，符合社会发展变化的形式。

西方思潮的冲击，在巴尔干诸国的神学院和俄国东正教思想家中引起了激烈的争论。希腊正教会平信徒神学家阿波斯托罗斯·马克拉基斯坚持极端正统派观点，在他的影响下，各种宗教志愿组织做了大量工作重整布道活动、组织宗教教育、支持教育。其中最著名的团体是生活兄弟会。

在俄国的东正教会中，斯拉夫派选择了一条中间路线。它们既反对官方教会宗教生活缺乏灵性、活力，死气沉沉的现状；又反对改革派和革命派的世俗倾向。它们提倡东正教整体的灵性传统，复兴东正教。

面对19世纪伟大的科学成就，东正教采取了保守的立场。对先进的科学理论，东正教一方面进行抵制，另一方面又企图调和科学与宗教的矛盾，减少科学对于宗教的冲击。在俄国亚历山大一世和尼古拉一世统治时期，为了控制科学理论的传播，教会代表和沙皇官吏对各大学的教学工作实行全面监督。教会在沙皇当局的全力支持下，企图将各高等学校变为修道院和宗教学校的中介物。为此，他们取消了一切能够对学生的世界观发生影响的所有课程，特别是有关自然科学的课程，讲授这些课程的教授也被驱逐出大学校园。1820年，喀山教学区督学玛格尼茨基对喀山大学实行宗教高压政策。他禁止对人体进行解剖，在喀山大学会议上，玛格尼茨基宣布，按照上帝样式所造的人被当作解剖的标本以及把人的怪胎放入酒精中加以保存，是最卑鄙的反上帝的行为。在他的高压政策下，喀山大学被迫停止了人体研究。尼古拉一世统治时期，继续推行世俗大学教学完全依附于基督教教条的政策。1850年，哲学作为一门课程在各大学中被取消，划归神学教授管辖，直到1863年，才重新恢复哲学作为一门课程的独立的地位。

俄罗斯东正教神学家不断撰文抨击、否定近代科学理论。1815年，神甫索科里斯匿名出版了他写的《哥白尼学说的破产》，否定哥白尼的日心说。菲拉列特都主教多次发表谈话，否定已经被公认的地学原理。鲁里耶都主教在谈到地球自转的理论时提出“地球绕着轴心自转，而轴心从何而来？又是谁在推动这个轴心”的问题。企图推翻地球自转的理论，证明上帝的存在，同《创世纪》第一章中的基督教教义统一起来。

对于达尔文主义，俄国东正教神学家一直拒绝接受，反复强调进化论是毫无根据和渎神的理论。他们宣称：达尔文关于人的起源的理论与《圣经》上关于人的起源的故事是完全对立的，所以两者不可能都是正确的、都是真理。那么，对于一个虔诚的教徒来讲，毫无疑问应当坚持《圣经》上的信仰，坚决反对达尔文主义。

但是，面对科学揭示出的真理，东正教神学家无法全盘否定，不能回避，他们就转而企图在科学和宗教之间找到结合点，甚至歪曲科学，用科学来证明宗教教义的神圣性和正确性。他们认为，科学的使命，就是向东正教神学家提出能够说明和支持宗教教义的材料，将科学降作神学的奴婢。喀山大学校长尼科里斯基教授从数学中发现了宗教的真理，并且将它描述出来：“数学中包含着与神圣的真理极相似的东西。例如，没有‘一’的数是不可能的。

宇宙好象是多数，没有统一的主宰，它也是不能存在的。……直角三角形的斜边是真理跟和平、公正裁判和相爱连接的符号，通过神和人的中介，把高空和狭谷、天上和人间连接起来了。”对于能量守恒定律，东正教的神学家们非常欢迎。他们认为这条定律不仅是存在的，而且有益于基督教的教义。因为如果将这条定律推广到精神领域，能为证明灵魂不灭的学说提供客观的根据。

从 1815—1871 年，东正教神学家致力于证明传统教义和教会仪式的神圣性，在教义和教会仪式上并没有创造性的发展。

在社会政治生活中，东正教会依附于沙皇政权，成为世俗政权的附庸。从彼得大帝起，教会就一直受沙皇任命的总检察长为首的东正教最高主教公会的领导。虽然形式上会议的一切问题都由多数人同意决定，但是总检察长总有最后的发言权。在特别重要的事情上，总检察长直接向主教公会传达沙皇的旨意，不经任何讨论便作为最后的决议。

19 世纪以来，每任沙皇仍把东正教作为国家机器的精神支柱，对东正教采取扶植、保护、发展和利用的政策，使其为统治服务。沙皇作为教会的首脑在法律作了明确的规定。30 年代，《俄罗斯帝国法律大全》第一卷出版，其中写道：皇帝就是基督教的君主，是宗教教义的最高捍卫者和保护人，也是笃信东正教，遵守一切教规的教徒的监护人。沙皇不仅是东正教的首脑，而且是东正教信仰方面的最高权威。俄国人民不仅是沙皇的世俗臣民，而且也是其精神上的附属。

按照法律，沙皇必须是东正教教徒，在举行加冕典礼时，必须当众宣读东正教《信经》的全文，以此证明他对东正教的绝对忠诚。同时，法律还规定，全体俄罗斯人都应当信奉东正教，对背叛东正教信仰的教徒要给惩罚。相反信奉东正教可以得到许多特权。不仅脱离东正教要受到严惩，而且引诱他人改信天主教或新教的人相当于刑事犯罪，要受到严惩。通过法律，确立了东正教在俄罗斯的绝对统治的地位。

沙皇专制政权向东正教教会提供了大量的经费，赋予教会广泛的权力，以维持东正教会对世俗群众的影响。教会利用沙皇赋予的权力，竭力向社会的各个方面扩大影响。它们将神学课程列为学校的必修课，还建立了大批教区小学和女子学校。它们向军队派出大批教士，对军官和士兵进行宗教宣传。它们控制了出版权，一方面出版大量的神学著作和宗教宣传小册子；另一方面，阻止对教会不利的书籍、出版物的出版。

在沙皇政权的支持下，东正教会积极开展活动，吸收更多的人加入东正教会。对伊斯兰教徒、佛教徒、萨满教徒以及犹太教徒，甚至包括基督教内部的非东正教教徒，它们展开广泛的宣传活动。在有些地区，为了吸收教徒，还采取了收买的手段。20 年代，为了让一些高加索山民接受东正教洗礼，教会允诺凡是接受洗礼的人可以获得十尺粗布作为回报。因此，一些高加索山民为了得到上述财物，在一生中多次接受洗礼。

东正教在宗教教义上具有保守的倾向，在政治问题上也极其保守。农奴制是俄国 19 世纪斗争最激烈的领域，东正教则是坚持这一落后制度的重要思想堡垒。东正教会竭力宣传要农奴不要忘记自己的社会义务，农奴对自己的主人要绝对服从等等，保护农奴制的社会基础。为了反对取消农奴制，东正

教会抬出了圣徒谢尔盖、拉多涅日斯基，宣称拉多涅日斯基认为农奴制的存在是必要的，是上帝的安排，是圣徒的遗嘱。在农奴制改革开始后，东正教会坚持如果非给农奴人身自由的话，那么无论如何也要把土地留在地主手中。主教菲拉列特恫吓坚持改革的人，不征得地主的同意，就把他们的土地划归国有，触犯了地主神圣不可侵犯的私有财产的权力，必然会引起地主的反对。当农奴制改革不可避免的时候，东正教会一方面竭力削弱改革的影响，另一方面给废除农奴制披上神圣的外衣，为巩固沙皇和东正教会的统治服务。菲拉列特否定了其他激烈的改革方案，在他重新起草的法案中只对农奴制作了一些无关紧要的修改，使农奴名义上获得解放，实际上横遭掠夺和欺压。这种措施是在仁慈的宗教外衣下进行的，涂上了一层宗教的神圣灵光。这一法令由宗教界的代表宣布，在宣读法令时，还进行了隆重的祈祷仪式和布道讲演，题目有“解放农奴的伟大的基督教意义”，“同意给农奴自由的地主的慈善和友爱”，“无限崇高和无限虔诚的沙皇陛下所表现出的仁慈和英明”等等。这样，对农奴的剥夺和欺压更具有欺骗性。

在东正教会将农奴制视为神圣不可改变的时期，许多进步的宗教人士宣传与东正教会不同的观点，他们反对农奴制，反对人压迫人的不合理的社会制度。宣称在上帝面前人人平等，而农奴制违背了上帝的旨意。他们向教徒们许诺要建立某种乌托邦社会，在这个乌托邦世界中人人平等，没有剥削和压迫，是一个幸福安宁的社会。这个乌托邦世界不是建立在来世，而是建立在现实世界，可以摆脱在现存制度下遭受的一切苦难。

反对农奴制的宗教人士组织了一些新的独立的教派组织，其中有耶和華—伊林派、耶诺霍夫派、彩绘派、约翰派、持戒派、戒酒派、托尔斯泰派等。几乎所有的教派都发生了分裂，分化出一些不同的宗教派别。这些新成立的宗教团体，给保守的俄罗斯东正教会带来了一丝活力，激发出一些新的宗教和社会的热情。

保守与变革，传统与进步，统一与分裂是东正教在 1815—1871 年间的双重变奏。

5. 基督教的扩张

19 世纪被一些教会史学家称为“惊奇的世纪”，因为在这一时期，基督教传教事业盛极一时，基督教在全球迅速扩张，不仅在欧洲、北美，而且在亚洲、非洲、拉丁美洲，甚至在一些非常偏远的地区都取得了立足点。基督教成为全球性的宗教之一。

(1) 世界近代后期基督教传教活动的特点

1815—1871 年是基督教扩张最为迅速的时期，是基督教传教活动的高潮时期。与前一段时期基督教的传教活动相比，表现出规模大、范围广、组织多、方式变化的特点。

这一时期基督教传教活动从天主教的越山主义和新教的福音觉醒运动中汲取了营养和推动力。越山主义和福音觉醒运动激发起巨大的宗教热情。

1815 年拿破仑战争失败后，罗马教廷在一定程度上得到了复兴，“传信部”和耶稣会重新恢复活动，新的传教组织不断成立。热心于传教事业的信徒和神职人员增多，他们的加入给天主教会的传教活动注入了新的力量。这一时期天主教传教活动的基地是法国，参加传教的人以修士和神职人员为

主。男性传教士的 2/3—3/4，女性传教人员的 4/5 都来自法国。除法国外，意大利、德国和比利时的天主教传教活动也非常兴盛。在这些国家中，许多隐修会和协会参加了传教活动，除了耶稣会以外，圣神会、辣匝禄会、多明我会、方济各会、嘉布遣修会都对传教活动表现了极大的兴趣，支持传教事业的重新复兴。其中 1822 年成立的里昂传信会，使平信徒也非常关心传教事业。这些协会派出大批传教士奔赴世界各地，开展传教活动，传播天主教教义。在他们的努力下，在印度和印度尼西亚，为数不多的天主教徒恢复了宗教生活的活力；在中国，大批农民在传教士的帮助下加入了天主教会，但是中国的农民不大积极参加公共活动，所以天主教社团虽然比新教社团大，但影响一般不如后者；在非洲中部，天主教会也吸引了大批信徒。在传教方式上，天主教会也发生了根本性变化。早期传教活动中以武力逼迫集体入教的手段已被摒弃，更多地依靠宗教本身的吸引力，皈依者大多数是以个人或家庭入教方式加入教会。

新教传教活动的大规模兴起开始于 19 世纪。在新教福音奋兴运动的推动下，欧美等国家的新教传教组织纷纷成立，将新教传播到亚、非、拉美等广大地区，使新教徒人数空前增加。到 1900 年，世界总人口为 16 亿多人，基督教徒总数为 5.5 亿多人，新教徒总数则为 1.5 亿多人，占世界总人口的 9.9%，占基督徒总数的 27%。除了分布在欧洲和北美外，亚、非、拉美、大洋洲地区的新教徒人数达到 1300 多万人，与 19 世纪开始时的分布有了巨大的变化。这种变化都是由于传教的结果，新教国外传教事业的迅速发展把新教传播到地球上几乎所有的国家，使新教真正成为世界范围的宗教派别。

新教传教活动以英、美为中心，欧洲大陆的其他国家如德国、比利时、荷兰等国家的新教宗派积极参与。英国作为世界头号强国，无论在传教人数还是在传教经费等方面，一直占据首位，随着美国经济实力的增强，在国际社会中地位的上升，海外殖民活动的增强，美国逐渐赶上并超过了英国。比如在传教人员上，英美两国的传教人员占当时新教海外传教人员的 3/4，可见宗教的传播与经济、政治实力是一致的。

在英国，前一阶段成立的新教传教组织如“浸礼宗广传福音会”、“伦敦传教差会”、“国教会传教差会”、“苏格兰传教差会”、“格拉斯哥差会”积极向英国的殖民地传教，保持英国在传教方面的领先地位。在美国，1810 年成立了“美部会”，1814 年成立了“美国浸礼宗传教差会”，1816 年成立了“美国圣经会”，使美国成为仅次于英国的新教传教国家。随着美国海外传教运动的扩大，数以千计的大学生基督徒奔赴世界各地，给美国新教传教活动注入了新鲜的活力，最终在 19 世纪末成立了“学生志愿传道团”。在欧洲各国，各种新教组织不断成立自己的海外传教机构，把福音觉醒运动激发起来的活力引导到传教事业中。1815 年“巴塞尔福音传教差会”成立；1821 年“丹麦传教差会”成立；1824 年，“柏林宣教会”和“巴黎宣教会”同时成立；1828 年，“礼贤会”成立；1836 年又有了 2 个新教传教组织在德国成立，它们是“莱比锡路德宗福音传教差会”、“德国北方传教差会”。此外，挪威、瑞典、芬兰也成立了一些传教组织。整个欧洲大陆向国外派遣传教士的传教组织数以百计。欧洲大陆的新教传教士在荷属东印度群岛特别活跃，使东印度群岛发展成为远东新教徒最为集中的地区，同时，欧洲大陆的传教士在南非传教也很积极。

新教传教组织的特点是实行多元化的管理方式，传教士接受各个国家各

个宗派传教差会的领导，而不是象天主教那样由罗马朝廷统一管理。这样就使新教传教活动具有很大的灵活性和自主权，成为新教传教活动迅速发展的原因之一。在这些传教活动中，出现了一些著名的传教士，比如苏格兰第一个国外传教士亚历山大·达夫，致力于教育工作，来吸引印度有文化的阶层信奉基督教。另一位安立甘宗福音派传教士塞缪尔·马斯顿在澳大利亚、新西兰及太平洋岛屿传教 40 多年。伦敦传教会派遣的罗伯特·莫费特和戴维·利文斯通在南非传教多年，将基督教带到了南非。1807 年，伦敦会派遣罗伯特·马礼逊到中国，他成为第一个到中国的新教传教士。这些都是新教传教运动的先驱人物，他们接受所在国家和传教组织的派遣，满怀宗教热情和政治使命，奔赴世界各地，甚至进入荒无人迹的丛林、岛屿传播基督教的福音，打开这些国家和地区的门户。紧随他们之后，成千上万的传教士进入了这些国家。

新教的传教活动在方式上也很有特点，新教的传教士比较注重在大城市中兴建各类医院和学校、出版书局，出版各类报刊杂志，注意利用西方文化来扩大基督教的影响。在发展一般信徒时，也注意向信徒灌输宗教知识，加深其信仰，从而促进了基督教势力的迅速扩展。

概括起来讲，这一时期基督教传教活动的特点是：第一，传教活动不仅有天主教，而且新教各宗派也发挥了巨大的作用，成为这一时期基督教迅速扩展的重要原因之一；第二，传教范围包括亚洲、非洲、拉丁美洲几乎所有的地区和国家，传教士深入到许多原始的丛林中，大洋的岛屿上的原始部落中传教，使基督教的影响遍及地球的每一个角落；第三，传教组织增多，几乎所有的天主教、新教教派均有自己的传教组织，还出现了多个宗派联合成立传教组织。与之相适应，传教士的人数也急剧增加，尤其是女传教士的作用日益增强；第四，与各国的经济政治实力相对应，天主教的传教活动以法国为中心，新教的传教活动以英国、美国为中心；第五，在传教方式上改变了强迫集体入教的做法，一般更强调利用宗教和西方文化的影响，自愿地以个人或家庭为单位信仰基督教。

世界近代后期基督教传教活动的迅速发展有政治上、经济上的原因。政治上，资本主义制度在西方完全确立，实现了国家统一，使之能够集中力量进行对外扩张。对外扩张和殖民为基督教的传播开辟了道路，也产生了一种需要，这种需要就是利用基督教对殖民地和半殖民地的国家人民进行精神上的控制，因此，宗教的传播和近代资本主义的侵略及殖民紧密地结合在一起。经济上，工业革命的发生、发展和完成，带来了经济飞跃，使航海、交通和通信事业得到改善，为传教活动提供了便利。

（2）世界近代后期基督教的广泛传播

近代后期，基督教传播到世界各地，亚、非、拉丁美洲、大洋洲和太平洋各岛屿均有天主教和新教的传教士活动，在传教士的努力下，基督教得到了广泛的传播。

这一时期，天主教在亚洲的印度、中国、菲律宾等国家取得了很大的进展。耶稣会恢复后，随着资本主义对亚洲侵略的加剧，加紧了对亚洲的传教活动。在这些国家，天主教传教士办起了学校、医院和慈善机构，培养当地的神职人员，并将基督教典籍翻译成当地语言，使天主教更加容易被当地人接受并长期发展下去。但是，在这些国家中，教会的领导权均掌握在外国传教士、主教、神甫手中，传教士及其教堂和教会占有大量土地和财富，引起

了当地人民的不满。

在非洲，天主教传教士进行了不懈的努力，并逐渐将影响由东、西海岸向非洲腹地深入。1844年，法国天主教的“圣灵神甫会”由法国政府支付经费，以加蓬为基地，进入加蓬内地，延伸到几内亚、塞内加尔、冈比亚。传教士通过训练黑人儿童，对他们灌输宗教，同时开办种植园，训练非洲人从事农业和手工业的方法传播天主教。1850年，法国天主教会又成立“非洲传教会”，专门从事在非洲的传教工作。“非洲传教会”在达荷美和尼日利亚南部经营种植园，雇佣非洲人，进行传教活动，取得了很大的进展。1868年，路易·拿破仑支持法国天主教驻阿尔及尔大主教拉维日瑞成立“非洲圣母传教会”（即“白衣神甫会”），向北非和赤道非洲传教。为争夺殖民地，法国在中非的传教活动遭到了比利时殖民者的抵制，比利时天主教会派遣大批传教士进入刚果，凡是比利时殖民者雇佣的黑人、士兵、工人都被吸收进入比利时天主教会。

1810—1825年拉丁美洲爆发了巨大的革命运动，推翻了西班牙、葡萄牙等国的殖民统治，建立了阿根廷、智利、墨西哥等民族独立国家。拉丁美洲独立革命胜利后，各独立国家从西班牙、葡萄牙教会手中收回了对教会及其财产的控制权，将大批西、葡等国天主教传教士驱逐出境。同时严格限制教会对政治、经济、文化的影响，剥夺教会享有的各种特权，沉重地打击了天主教会的势力，削弱了它们对拉丁美洲的统治。到19世纪20年代，天主教在拉美有近40个主教区，但只有5个比较活跃。天主教在拉美的传教活动没有取得太大进展，但仍保持着它的统治地位。

天主教在各地的传教活动都受到了新教传教活动的严重挑战，双方为了争夺教徒和地盘，展开了激烈的竞争。

新教在亚洲的印度、中国等地的传播是与殖民主义侵略分不开的。进入19世纪后，英、美、德等国的传教士蜂拥而至，到1857年仅在印度的新教传教士就有约500人。这些传教士为了打入印度社会，一般都学习当地的语言，并努力用当地的语言传教，同时新教传教士还在这些国家通过医疗传教、教育传教和兴办慈善事业的方式，吸引更多的当地人，扩大传教的效果。这些国家的教徒人数迅速增加，为教会自立运动奠定了基础。

在非洲，新教的传教活动主要集中在英国的殖民地，从事传教活动的有来自英国和欧洲大陆荷兰、法国、德国的传教士。“伦敦传教差会”的南非负责人约翰·菲利浦主张用基督教去驯化非洲部落，在殖民统治下，通过传教士去控制部落首长。“伦敦传教差会”的南非传教士罗伯特·莫费特成为这项主张的有力执行者。莫费特于1820年以后，走遍了贝专纳地区，一直深入到北方马塔别列族地区。莫费特深入到进行武装斗争反抗英国殖民统治的霍顿督族传教，最后这一族领袖受洗加入基督教，率领整个部落投降了英国殖民者。另一位“伦敦传教差会”的传教士戴维·利文斯通于1840年到达南非，为了与葡萄牙天主教传教士争夺非洲腹地，1849年，奉“伦敦传教差会”董事会的指示，他利用非洲教徒为他开路，一路向北，跨过赞比西河，到达马古洛洛人地区（现赞比亚），随后折向西行，打通了到西南非洲海岸的商路，最后到达安哥拉。此后他又折回，沿赞比西河东行，直到莫桑比克。在利文斯通的鼓励下，苏格兰教会成立了“大学生对中非传教差会”。1860年、1861年，大批英国传教士抢在葡萄牙人之前，进入中非进行传教活动。1856年以后，利文斯通离开“伦敦传教差会”，受雇于英国政府，担任英国驻葡

属殖民地基里曼（莫桑比亚南部海口）官员。在 1858—1873 年间他还担任英国皇家地理学会探险家和英国政府中非赞比亚地区远征队长，先后两次进入非洲腹地，成为地地道道的殖民主义者。

在东非，英国海军以取缔奴隶贸易为名，经常在印度洋拦截其他国家船只，把截获的黑奴送到印度，由传教士拉拢入教后，再送回蒙巴萨（现肯尼亚境内）为英国开辟殖民据点。1842 年，“伦敦传教差会”在桑给巴尔建立传教据点，并以蒙巴萨为桥头，向东非内地发展。同时，英国公谊会传教士在奔巴岛上以建立种植园，举办技艺培养所的方式进行传教活动。

在西非的塞拉利昂、冈比亚、黄金海岸（加纳）、尼日利亚等国家，英国传教士也进行频繁的传教活动。1823 年，英国公谊会传教士到达冈比亚，由英国殖民当局拨给土地，传教士办起了学校。继之，英国卫斯里教会也派出传教士在冈比亚建立学校，一方面训练冈比亚人作为英国殖民地的雇工和农民，一方面向当地人民传教。在加纳，英国传教士于 1826 年以后进入这一地区传播基督教，拉拢当地人民加入基督教，入教之后就将这些教徒与原来的部落隔离。教会还兴办学校，为殖民统治者和英国商人训练办事员。在尼日利亚，1851 年英国在其南部内地建立传教据点，发展了一批教徒，从中物色非洲籍的牧师，利用他们去吸引更多的当地人加入基督教会。

新教传教士在非洲的传教活动促进了殖民主义的扩张，其本身也取得了重大发展，非洲新教徒人数迅速增加。

在拉丁美洲新教的传教活动要比天主教晚得多，直到 19 世纪下半叶，新教传教士才开始进入拉丁美洲活动，其中美国传教士居多，在智利、巴拿马、阿根廷、巴西新教的发展成为天主教争夺信徒的强大的竞争对手。

综上所述，我们可以观察到一个明显的事实，即基督教的传教活动是整个西方海外殖民扩张的有机组成部分，带有强烈的殖民主义色彩。在西方殖民主义向海外侵略的过程中，传教士将基督教传播到这些地区，在精神和思想上控制这些地区的国家统治者和普通人民，从而维护西方在这些地区的殖民统治。在一些地区，西方侵略者用大炮火枪打开这些国家的门户，随后传教士接踵而至，为巩固殖民统治，掠夺这些地区的财富出力。“伦敦传教差会”的费利浦、莫费特、利文斯通就是典型。利文斯通提出“基督教与贸易、文明，三位一体，不可分割”的理论，认为传教士必然为殖民地贸易开辟道路，而贸易是把基督教文明输入殖民地的最好方式。通过传教士的活动，他们为侵略者收集了大量有关当地的详细精确的情报，通过传教活动博取了当地人的好感，为以后的殖民侵略铺平道路。传教士的活动以各国政府的武力为后盾，拉拢欺骗当地人民，随后商人跟踪进入，以贸易为名，进行掠夺。传教士将基督教传入亚、非、拉丁美洲的广大地区，必然与当地的文明发生冲突。当地人民一旦识破传教士那虚伪的外衣，就必然奋起反抗传教士的宗教文化侵略。1857 年的印度民族大起义不仅沉重打击了殖民统治，而且打击了教会的传教活动。在近代中国，基督教与中国传统文化冲突不断，中国人民不断掀起反对“洋教”的斗争，使基督教的传教活动屡次受挫。在其他国家也不断发生反对基督教传播的活动，以捍卫本民族的传统信仰和传统文化。

从总体上讲，基督教传教活动是资本主义侵略亚、非、拉广大地区的帮凶，但我们也应该对其作出具体分析。我们不能否认当传教士怀着不可告人的目的传播“西方文明”时，“西方文明”所代表的生产方式是一种比较先

进的生产方式。传教士在殖民地开办学校、创建医院、开办农场、建立工厂，在殖民掠夺和引起文化冲突的过程中也将西方的文化与教育方法、现代医学知识和医院、农业和林业的改良办法、现代化的机器生产带到了这些地区和国家，引起了这些地区和国家某些领域的根本性变化，促进了这些地区和国家文明进化过程。我们同样不能否认一些传教士是虔诚的宗教徒，他们在一些人迹罕至的地方几十年如一日传播基督教的教义。这些真正的传教士，对于他们传教地区的贫穷落后的人民充满了同情之心，为所在地区的发展做出了贡献。

当然，与传教士的宗教文化侵略所造成的破坏相比，这种积极作用是微不足道的。

6. 近代中国的基督教

基督教在中国的传播从唐代开始，历代不断。清代康熙、雍正颁布诏书，禁止传教士在中国活动，禁教令一直持续到鸦片战争。但是清政府的禁教活动时紧时松，使传教士在中国仍有秘密活动的余地。到 1839 年 6 月，天主教在中国的 13 个省有活动，有欧籍传教士 65 名，天主教徒约 30 万人。同时从 19 世纪初，新教传教活动也逐步渗入中国。

（1）传教士与鸦片战争

在清政府颁布禁教令后，基督教在中国的传播成为非法，不能进入中国内地传教。传教士一面鼓吹采取强硬政策打开中国的大门，为侵略活动搜集情报；一面为在中国传教进行准备，这些准备包括出版中文书刊，用中文著述传播基督教教义，兴办新式学校和西医院。

在搜集情报方面，郭实腊（又译郭士立、郭甲利）起的作用最大。郭实腊是普鲁士人，受荷兰传道会派遣到远东，1829 年后成为自由传教士。他自己表述说：“我心中长久以来就怀有这样的坚定信念，即在当今的日子里，上帝的荣光一定要在中国显现，龙要被废止，在这个辽阔的帝国里，基督将成为唯一的王和崇拜的对象”。为了实现这一信念，他 10 次深入中国东南沿海，搜集了大量的军事、经济情报。他发现当时清政府的经济、技术非常落后，防备松懈，简直不堪一击。他预计如果发动对中国的侵略战争，中国很快就会屈服投降。“英国兵只要一个团就可以击退他们几个省的军队。”竭力鼓吹西方国家对中国发动大规模侵略战争，强迫清政府向西方打开闭锁的大门。第一次鸦片战争爆发后，传教士竭力为英国侵略者出谋划策。郭实腊和马礼逊之子马儒翰担任侵略军的翻译，从战争开始到签订《南京条约》，他们参与了每一次侵略活动。在战争中，美国传教士雅稗理和文惠廉直接参加了英军在厦门的侵略活动。英国传教士麦都思被派到舟山，在英军的司令部里担任翻译。美国的传教士伯驾竭力向美国总统、国务院和国会鼓吹美国应乘机参与对华作战。另一传教士裨治文担任了加尼海军司令的翻译和助手，在《南京条约》刚一签订就怂恿加尼向清政府勒索最惠国待遇。1844 年 2 月美国政府派遣顾盛抵华时，伯驾、裨治文，卫三畏成为顾盛使团的重要成员，直接参与了中美《望厦条约》的签订。

《中国丛报》1837 年 8 月号，第 140 页，转引自顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1981 年版，第 29 页。

1844年10月24日，在法国传教士的策划下，法国强迫清政府签订了中法《黄埔条约》。在条约第22款中规定法国人可在五口建造教堂，“倘有中国人将佛兰西礼拜堂、坟地触犯毁坏，地方官照例严拘重惩。”基督教会借西方在军事上的胜利打开了在中国传教的一个缺口，也可以说是传教士为侵略战争服务得到的回报。

基督教传教士借助不平等条约，得寸进尺，向清政府施加压力，终于在1846年迫使清政府解除了“禁教令”。道光皇帝在上谕中说“天主教既系劝人为善，与别项邪教迥不相同，业已准免查禁。……所有康熙年间各省旧建之天主堂，除已改为庙宇民居者毋庸查办外，其原旧房屋尚存者，如勘明确实，准其给还该处奉教之人。”但仍然规定“外国人概不准赴内地传教，以示区别。”在“给还旧址”交涉中，天主教传教士擅自跑到各省地方，任意指控，恣意讹诈，以还堂的名义非法强占房地产，甚至煽动教徒用暴力驱逐旧址上的大批中国居民。甚至一些绅民的华丽居室，也被传教士、教徒硬指认为当年的教堂，勒逼老百姓归还。一些受当地居民尊敬的与国家体制和文化传统有关的地方，如会馆、公所、庵堂，也被强迫抵作教堂。传教士在外国列强使馆的直接支持下，向清政府地方当局提出了许多无理要求，使这种交涉持续了二十年之久，制造出许多事端。传教士的这种强盗行径，激起了中国人民强烈的抵抗情绪，中国老百姓对传教士均“怒目相视，俨若仇敌”，埋下了冲突的种子。

同时，各国传教士违反清政府的规定，纷纷潜往中国内地，发展教徒，进行种种不法活动。法国传教士马赖不顾中国政府的规定，1852年擅自潜入广西桂林传教，进行不法活动，1856年2月被地方当局逮捕法办。法国勾结英国借口“马神甫事件”及于1856年10月发生的“亚罗号事件”，发动了第二次鸦片战争。

在第二次鸦片战争中，在中国活动多年的传教士成为侵略军最好的参谋，他们为侵略军提供清政府内部的情报、军队设防情况的情报，使侵略军对清政府的态度和实力了如指掌。1858年，英法联军攻陷大沽口炮台，清政府被迫同英法美俄签订了《天津条约》。在与这些国家签订的不平等条约中均有关于传教的专门条款。在与法国签订的条约中，第13条规定：“凡奉教之人，皆全获保佑身家，其会同礼拜诵经等日，概听其便。凡…备有盖印执照安然入内地传教之人，地方官务必厚待保护。凡中国人愿信奉天主教而循规蹈矩者，毫无查禁，皆免惩治。向来所有或写、或刻奉禁天主教各明文，无论何处，概行宽免。”在1860年中法《北京条约》中文本中，担任翻译的传教士艾美擅自加入“并任法国传教士在各省租买土地，建造自便”的条款。这样通过武力和欺骗，外国侵略者打开了中国的大门，传教士也获得了在中国全境自由传教的权利。传教士对此既意外，又欣喜若狂，他们迫不及待地利用这一权力去扩展基督教的范围和势力。一位在中国的传教士给国内写信说：“中国几乎出乎意料之外地对传教士、商人和学者开放了。这个国家事实上已经落入我们手中，一切早已在中国的传教士和各自国内的差会，如果他们不去占领这块土地，不在18个省的每一个中心取得永久立足的地方，那将是有罪的。”《北京条约》签订后，英国政府立即派海军司令何伯和巴夏礼等乘军舰于1861年2月从上海出发，溯江而上到镇江、南京、九江、武汉

等地，同去的有好多名传教士，为向内地传教作准备。借助不平等条约的保护，各国传教士纷纷行动起来，进入中国的内地旅行和传教。

（2）太平天国运动与基督教

1851年爆发的太平天国运动与中国历史上历次农民起义不同，它以一种衍变了的基督教教义作为组织发动农民的主要手段。这种利用外来宗教作为起义理论构成了中国近代史极为独特的现象。

洪秀全第一次与传教士接触是在1836年，当时他在广州参加乡试，走出考棚时传教士向他说教并赠送给一部梁发所著的《劝世良言》。直到1843年，洪秀全再次赴考不中，在家乡教馆时“潜心细读之，遂大觉大悟”，受到启发，自行洗礼，开始拜上帝和反对崇拜偶像。随后洪秀全首先向他的亲友宣传崇拜上帝的教义，吸收冯云山和洪仁玕接受洗礼。1844年春，洪秀全、冯云山离开本乡在广西巡回传道。洪秀全根据《劝世良言》和他的梦幻，再加上一些儒家的思想写了很多宣传拜上帝教的文章、诗歌，主要有《百正歌》、《原道救世歌》、《原道醒世训》。1847年，洪秀全为更全面地掌握基督教教义，加入基督教成为真正的教徒，他和洪仁玕到广州，向传教士罗孝全学习基督教教义。洪秀全在罗孝全处学习基督教教义约2个多月，查考了《圣经》的汉译本和传教士写的劝世文，参加了礼拜，了解了基督教的仪式和组织，但是罗孝全没有给洪秀全施洗。洪秀全从广州回到广西后，决心利用拜上帝教组织和发动一般民众，推翻清朝的统治。此间他又先后编写了《原道觉世训》、《太平天日》等宣教小册子。在这些小册子中，洪秀全改变基督教教义以适应中国的情况，他把基督教的“十诫”改为“十款天条”，确定自己是上帝之子，耶稣基督之弟，下凡人间，来拯救世人和杀死阎罗妖的，借此神化自己成为民众崇拜的对象。他还借用基督教的某些组织形式和崇拜仪式作为宣传群众、组织群众的“天规”。

1851年金田起义爆发，太平军在洪秀全的率领下，对清军的作战节节胜利，于1853年定都天京，建立太平天国政权。

太平天国革命政权的建立，引起了外国传教士的极大兴趣。他们为太平天国所颁发的文件诏书中所表现出的基督教感情欢呼，对太平天国充满了希望，他们认为“这个革命运动是大有利于基督教的”。在太平天国建立初期，除了天主教的传教士之外，大多数新教传教士对太平天国均同情。他们一方面寄望于通过太平天国扩大基督教在中国的影响，如果洪秀全推翻了清王朝统治了中国，那么不言而喻，基督教将在中国成为统治宗教；另一方面，他们企图说服太平天国的领袖们改变革命的方向，信奉真正的基督教。他们纷纷进入太平天国统治地区进行活动，搜集有关情报。根据传教士意见，英、法、美等国宣布在清政府和太平天国之间采取中立的立场。由于太平天国境内战事不断，传教士希望在太平天国的辖区内增设教堂，进行大规模传教的希望落空，太平天国的领袖们也并未改变革命的方向，因此从1855年到1859年，传教士没有去天京活动，对太平天国持观望态度，他们忙于鼓动和跟随各国公使对清政府施加压力，攫取更多的传教特权。

1859年4月，洪仁玕到达天京，受到洪秀全的重用，被封为干王总理朝政。洪仁玕和传教士们有过较长时间的接触，他1853年正式接受洗礼成为基督教教徒，因此，传教士对洪仁玕寄以期望。洪仁玕到达天京后，在上海的外国传教士又分批地前往太平天国地区进行说教，认为“干王经过几年基督教传教士的指导和影响之后来到南京，可能对洪秀全的思想起点作用。”“他

的职位，将使他可以纠正天王的谬误。”但是，洪仁玕并未满足外国传教士的愿望，传教士并未得到在太平军控制的范围内自由传教的允诺。洪秀全坚决主张按照他自己的方法以达到在全国传教的目的，而且认为不需要外国传教士，中国人自己可以做好传教这件事。对于太平天国的领袖们拒不接受《圣经》的召唤，传教士们感到非常失望。此时他们已经通过不平等条约取得了在中国内地传教的权力。他们转而支持清政府，敌视太平天国革命运动，支持外国军队镇压太平天国革命。

传教士一直希望洪秀全能够接受完全意义的基督教教义和仪式，放弃将中国农民的平均主义、儒家的大同思想和基督教的部分教义和仪式揉合在一起的拜上帝教。在传教士看来，太平天国的领袖们虽然也承认《圣经》的全部或大部分信条，但是由于无知或刚愎自用，因此错误很多，他们只是名义上的基督教徒，实际上不过是打倒偶像崇拜主义者。传教士们急欲纠正洪秀全等人根据中国的需要对基督教教义和仪式所做的在他们眼中离经叛道的修改，这些修改使拜上帝教背离了基督教的正统，而成为一种异端邪教。这些修改包括以下几个部分：第一，将基督教的“十戒”，改写为“十款天条”；第二，坚持上帝有形的观点，反对上帝无形的观点；第三，认为基督是上帝最大的信使，而洪秀全是基督的同胞兄弟，是上帝的儿子，他带着神圣的旨意降临人间。从而贬低了基督的神性，赋予洪秀全本人以神圣的光彩；第四，拜上帝教没有公众礼拜的教堂，也没有牧师；第五，以礼拜六为安息日，而不是礼拜天；第六，不举行圣餐礼，在宗教集会上也不使用酒作为基督的血；第七，举行洗礼时，先是洒水，然后以水洗胸。不能重洗，而且任何人都可以进行洗礼；第八，对“三位一体”教义，将“圣灵”译为“圣神风”，认为圣灵是天父使用的工具，不能与天父，天兄同体，因此将此名赠给东王杨秀清，相信上帝降托在杨的身上，杨可代其传言；第九，对于基督教的一些宗教节日赋予新的含义。

在中国进入近代社会以后，太平天国运动利用来自西方的基督教号召和组织起义使其在思想内容，组织形式、对外关系等方面具有近代的特点。

（3）基督教在近代中国的传播

第一次、第二次鸦片战争后，天主教、新教和东正教各宗派纷纷派遣传教士来华传教，在华基督教势力在不平等条约的保护下迅速发展。

法国殖民主义在中国势力超过葡萄牙，法国传教士在中国的地位也超过了葡萄牙。1843年，罗马教皇庇护九世任命法国传教士孟振生为北京教区主教，从此，“保教权”落入法国殖民势力之手，在华天主教传教士同受法国政府的保护。

这一时期，天主教主要修会或外方传教会在华活动的有耶稣会、奥斯定会、多明我会、方济各会、巴黎外方传教会、遣使会、圣母圣心会、圣言会；主要女修会有仁爱会、圣衣会、方济各圣母传教会、多明我女修会。在中国的天主教传教士1842年时约有50余名外籍神甫，80余名中国籍神甫。到19世纪末，在华天主教各修会的传教士共约800人。教徒从1860年的40万人发展到70万人。1846年，天主教在澳门、南京、北京设三个主教区，另在陕西、山东、山西、湖广、江西、云南、香港等地设立代牧主教区。1879年，罗马教皇将中国划为5大传教区：第一区为直隶、辽东、蒙古；第二区为山东、陕西、河南、甘肃；第三区为湖南、湖北、浙江、江西、江南；第四区为四川、云南、贵州、西藏；第五区为广东、广西、香港、福建。

在华天主教传教士依仗不平等条约的保护，大量霸占地产，扩展教会势力，吸引无地的农民租种他们的土地并且加入天主教会。在华天主教各修会拥有雄厚的经济实力，它们的经费主要来自三个方面：一是在中国占有的大量土地、房产、发放高利贷和经营其他商业活动获得的利润；二是历次教案发生后勒索的大量赔款；三是中外教徒的奉献。天主教各修会拿出一部分钱开办学堂以培养教徒子弟，设立育婴堂、医院和开展另外一些慈善事业扩大教会的影响和发展教会势力。他们还把治外法权延伸给教徒，使一部分不堪清政府腐败统治压迫的普通老百姓投入教会怀抱。通过以上各种方法，天主教在华的势力迅速壮大，教徒人数不断增加。

义和团运动中，华北天主教受到沉重打击，3/4 的教堂被毁。义和团运动之后，天主教在华传教运动改变了方法，缓和与中国人民的直接矛盾，同时扩大慈善事业和大力培植华籍神职人员。通过这些改良，20 世纪最初 10 年成为天主教发展最快的 10 年。一批天主教修会新进入中国传教，传教士人数由 1901 年的 800 人增加到 1910 年的 1400 人；教徒人数也由 1901 年的 70 万人增加到 1910 年的 130 万人，几乎增加了 1 倍。

新教在中国的传播晚于天主教，《南京条约》签订以后，新教传教士以香港和开放的五口为据点进行传教。为了吸引中国人加入新教，传教士印刷了大量的中文《圣经》和传教小册子。到 1860 年，新教传教士从 1844 年的 31 人增加到 100 人，教徒人数从 6 人增加到约 2000 人。在中国的新教传教士中，以英美两国占主导地位，英国占 50%，美国占 40%，西欧和北欧占 10%。第二次鸦片战争后，新教各宗派纷纷派遣传教士来华传教，到 19 世纪末，传教士增至约 1500 人，教徒增至约 8 万人。

义和团运动之后，新教同天主教一样改变了在中国传教的手法，利用清政府的衰落迅速传播基督教。新教传教士恢复了遭到破坏的教堂又在各地开设了许多新的教堂。在华新教传教士人数激增，由 1901 年的 1,500 人增加到 1914 年的 5,400 人。教徒人数也成倍增长，由 1901 年的 8 万人增加到 1914 年的 25 万人，成为新教在中国发展最迅速的一个时期。

相对天主教和新教，东正教在中国近代的发展比较缓慢。1860 年，在北京的东正教徒，包括定居的一些俄籍人在内，仅有 200 教徒，全中国的东正教徒大约 300 人。在北京的东正教传教士团在华主要活动是搜集中国的情报和研究汉学两项。东正教传教士收集情报，研究中国的历史、政治、地理和语言等，为俄国政府侵略中国服务，传教被置于次要的地位。在 1860 年到 1900 年期间，东正教传教士仅在张家口和汉口新开设了两处教堂，教徒不超过 500 人。义和团运动中，东正教在北京和张家口的教堂被毁。义和团运动后，东正教传教士利用庚子赔款恢复了北京、张家口等地的东正教堂，又在河南、直隶等地建立了新教堂。但是与天主教、新教的迅速发展相比，东正教这一时期发展相当缓慢，对中国社会的影响甚微。

基督教传教士还大量从事与传教有关的辅助活动。主要有：第一，翻译出版大量的西方书籍，“广西国之学于中国。”通过宣传西方的文化，影响中国的士大夫阶层、官僚阶层，使他们认同西方文化，使中国人的思想“开放起来”。李提摩太主张走上层路线和文化传教，从上层官僚和士大夫阶层入手，通过官绅阶层影响下层群众。他还认为要“感化中国，没有比文字宣传来得更快的方法了”，力主文字传教。为此，1887 年 11 月 1 日，传教士们在上海成立了广学会，以介绍西方新书，开发中国民智为宗旨，实际上“志

在通商与传教。”其中李提摩太担任广学会督办（后改称总干事）长达 25 年。广学会是新教在中国设立的最大的出版机构，它先后发行了 246 种，73 万册书刊。广学会在当时中国极端缺乏西学书刊的情况下，出版了大量西学书籍，发行刊物《万国公报》，对中国知识界起了一定的启蒙作用。资产阶级维新派领袖梁启超说过，他的新知识来自几部教會的译书。光绪皇帝也通过广学会翻译出版的书刊了解西方的政治、经济、文化、军事和法律制度。第二，开办学堂。开办学堂的目的是为了传教，一方面通过教會学校培养中国籍的传教士，扩展教會势力。另一方面通过教會学校培养的学生控制中国，“给入教的学生以智慧和道德的训练，使学生能够成为社会上和教會里有势力的人物，成为一般人民的先生或领袖。……如果我们要对儒家的地位取而代之，我们就要训练好自己的人，用基督教和科学教育他们，使他们能够胜过中国的旧式士大夫，从而能取得旧式士大夫所占的统治地位。”随着外国对中国侵略的加剧，传教士在中国活动的增加，传教士在中国办的学校越来越多。19 世纪末，教會学校总数增加到约 2000 所左右，学生达 4 万多名。第三，教會慈善事业。教會慈善事业主要包括教會医疗事业、教會慈幼事业、教會救济事业。外国传教士开办这些慈善事业的目的是为了博取中国人民的好感，发展教會势力，缓和中国人民对外国侵略的反抗情绪，推行帝国主义对华侵略政策。

当然传教士开办教會学校和教會医院，附带传播了西方的文化和先进的技术。与封建社会相比，有许多是进步的东西。也为中国培养一批具有近代文化、掌握先进技术的人才。

（4）近代中国人民反洋教斗争

基督教在中国的传播是与帝国主义国家对中国的侵略结合在一起的。传教士凭借不平等条约的保护，对中国实行文化侵略和宗教侵略。他们在沿海和内地霸占土地、干涉中国内政、包庇教民，酿成了大量的民教冲突。清政府的一些官吏在处理民教冲突时慑于外国传教士的势力偏袒教民，致使民教之间的积怨不断加深。此外，基督教作为外来宗教和西方文化的代表，与中国传统文化迥然不同。它的一些礼仪和中国社会习俗格格不入。西方文化和东方文化发生了激烈碰撞。为了反对传教士的宗教文化侵略，捍卫中国传统文化，中国人民掀起了一次又一次反洋教的斗争。

据不完全统计，从第二次鸦片战争到义和团运动前 40 多年间，我国人民反对帝国主义侵略的教案有 300 多起。这些教案遍及全国，有的发生在偏远的地区，有的发生在沿海或内地。其中比较大的教案有几十起。这些教案都是因为传教士凭借不平等条约肆意妄为而引起的。比如 1848 年的青浦教案、1856 年的西林教案（马神甫）均是因为传教士违反规定，非法传教而引起的；而酉阳教案（1865 年）和台湾教案（1868 年）则是因为教民欺压百姓，激起民愤而引起的；扬州教案（1868 年）、黔江教案、延平教案等则是因为传教士强行占地占屋，设立教堂而引起的，这类教案是近代史上发生最多的；营山教案（1875 年）、建平教案（1876 年）等则是因为传教士强行传教导致纠纷而引起的；大足教案（1890 年），成都教案（1895 年）则是因为传教士破坏中国传统节日而引起的；天津教案（1870 年）、宜昌教案（1891 年）、武

《基督教在华传教士大会记录，1890 年》，第 457—459 页；转引自顾长声著《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1984 年版，第 233 页。

穴教案（1891年）都是因为传教士虐死、拐卖幼童引起的。

每当发生教案，传教士就向本国政府汇报，西方列强即凭借不平等条约逼迫清政府答应屈辱的条件。往往是处分当地地方官、处死和监禁参与反对传教士的中国人、赔款、道歉。天津教案发生后，法国军舰开到天津进行威胁，英、美、德、意等国军舰亦集结于天津、烟台一带示威。清政府慑于压力，全盘答应了西方列强的要求。地方官被处分2人，民众被判死刑20人，徒刑25人，赔款497,285两白银，北洋通商大臣崇厚赴法国道歉。又巨野教案（1897年）发生后，德国军舰立即从上海开往胶州湾，强行登陆，占领胶州府城。结果，山东巡抚李秉衡被革职，处死民众2人，徒刑3人，赔款225,000两白银。德国还乘机占领了胶州湾附近地区，强迫清政府签定了《胶澳租界条约》，将山东全省划为德国的势力范围。

反洋教斗争的顶点是义和团运动。义和团运动高举“反清灭洋”的旗帜，在华北各地到处攻打教堂，杀死传教士和教徒。据统计，在这场运动中，天主教有主教5名，教士43人和中国教徒近3万人被杀，3/4教堂被毁。新教方面被杀的教士有143人，儿童52人，其中1/3是内地会传教士及家属。中国新教徒约有2万人被杀。东正教在北京、张家口的教堂被毁，约有200教徒被杀。被杀害的教士和教徒中有相当一部分是不法传教士和教徒，但有相当一部分传教士、儿童和绝大多数中国教徒都是无辜的，他们成为帝国主义在华侵略政策的牺牲品。英、法等组成八国联军残酷地镇压了义和团运动，义和团及无辜百姓甚至包括教民遭到野蛮的报复。有一些传教士直接参与了八国联军的烧杀抢掠活动。

义和团运动对基督教的传教活动有深远的影响。受到义和团沉重打击的基督教传教士们认识到靠不平等条约的保护进行传教只能激起中国人民的反抗情绪，不得不改变了传教的方法。各国政府对在华传教士的活动也作了一些约束，禁止各地传教士直接到官府为教徒的事进行干涉，避免再引起教案，如果必须找清朝官府，由各地领事负责与中国官府交涉。避免了传教士和教徒与中国民众和当地官府的直接冲突，有利于基督教的传播。

经过1840—1910年基督教在中国的传播和发展，基督教成为继佛教、伊斯兰教之后在中国立足的世界三大宗教之一。与佛教、伊斯兰教在中国的传播有很大不同，基督教的传播是与西方帝国主义国家对中国的侵略结合在一起的，具有很大的强迫性，是帝国主义侵略中国的重要组成部分，统治中国人民的重要精神力量。有的传教士直接充当了帝国主义侵略中国的帮凶和助手，因此，它在中国的传播和发展遭到了中国人民的强烈抵制。中国人民在近代一直把基督教当成外来宗教而没有从根本上予以承认和接受。

在另一方面，近代基督教在传播过程中也将比较先进的西方资产阶级文化引进了中国，对中国人尤其中国知识分子的思想启蒙具有一定的促进作用。传教士也带来了一些西方近代科学技术，有利于中国社会的发展。但西方文化和近代技术的传入，并不是传教士为了帮助中国发展而采取行动，他们的目的仍然在于传播基督教。

三、世界近代后期的伊斯兰教

进入近代以后，伊斯兰教面临来自外界和自身的严峻挑战。为了应付这种挑战，伊斯兰教在教义和教法两方面进行了重大改革，促进了伊斯兰教的全面复兴。

1. 伊斯兰复古主义

(1) 苏非主义

在 19 世纪，伊斯兰世界不断受到西方列强的侵略，奥斯曼土耳其帝国急剧衰落，基督教文明乘虚而入，对伊斯兰教形成了重大威胁。伊斯兰世界内部，在苏丹的扶持下，苏非主义和偶像崇拜非常盛行，伊斯兰教的纯洁信仰受到冲击。人们的宗教意识淡漠，疏忽日常的宗教功课。创教时期，穆罕默德所提倡的严格的一神论思想得不到推崇，“万物非主，唯有安拉”的信条被抛之脑后。广大穆斯林的生活从 13 世纪以后逐步趋向僵化，缺少应有的发展和变化，不加批判地尊崇古人之风长盛不衰，对不断变化的世界视而不见。因此，伊斯兰教趋于沉寂，丧失了吸引广大穆斯林的精神力量，失去了昔日的朝气和活力，阻碍了人们对唯一真主安拉的虔诚信仰。人们热衷于所谓安拉与人之间的媒介的神秘作用。这些媒介包括圣徒、圣墓、圣树，甚至还有念珠、符咒等物品。朝拜圣徒、圣墓成风，连圣地麦加也出现了一些多神教或偶像崇拜的礼仪和习俗。在伊斯兰教国家的日常生活中，出现了严重的道德败坏现象，吸烟、饮酒、淫秽等违背穆斯林生活准则的行为普遍存在。在阿拉伯半岛的腹地，帝国势力鞭长莫及，各贝都因部落没有统一的司法制度；在纳季德（内志）和其他地区，偶像崇拜现象盛行。在这些地区，除了膜拜树木、岩石、圣墓以外，还有供奉死人的现象，甚至有人到一些墓地献祭清愿，祈求消灾降福。史学家侯赛因·本阿纳姆曾描述当时的情景说：大多数穆斯林已经又信仰了多神，……他们将《古兰经》置于脑后，恢复了对死去的或在世的圣徒、贤人的崇拜，遇有灾难就祈求他们驱邪，许多人甚至认为诸如树木、石头等无生命的被造物也具有降福避邪的能力。伊斯兰教的简明教义被模棱两可、含糊其词的解释弄得暧昧不清。普通的穆斯林只能接受伊斯兰教宗教领袖们向其传授的一切。宗教信仰完全倒退到伊斯兰教产生之前的状态。

伊斯兰教信仰状况的恶化与苏非主义盛行密不可分。苏非主义是伊斯兰教内部衍生出的一种神秘主义教义。它注重对伊斯兰教经典、教义“隐义”的解释和信仰，强调借助直觉、情感来亲自体验伊斯兰教的玄义，带有强烈的感情色彩和泛神论民间崇拜的倾向。苏非主义主张，人生的目的在于与主的合一，为了达到这一目的，穆斯林应在精神导师的指引下，从事内心的修炼，净化自我的灵魂。在其宗教仪式中，最具代表性和神秘性的是赞念和记忆安拉的“齐克尔”。苏非派的宗教活动场所，除了清真寺外，更主要的是在道堂、麻札或拱北等地。

苏非神秘主义的发展大致经历了三个不同的阶段：首先是在苏非苦行和禁欲的生活基础上，发展起神秘的爱的主张。它把安拉作为一种爱而不是敬畏的对象，在人与安拉的关系上，认为两者不是主奴关系，而是爱与被爱的关系。人不应远避安拉，而应当时时思念安拉、亲近安拉，最终与安拉合一。

其次是神智论思想的发展阶段。苏非主义者认为，人先天就有安拉的知识，但是由于人降生在尘世后，这种先天的知识受到了污染，被尘世的声色物欲所掩盖，人只有经过精神修炼和灵魂净化，才得以获得神光的照明，从而使先天已有的知识再次萌发。这种再次萌发的知识就是“神智”。再次是泛神论的发展阶段。他们认为人主合一时，人被安拉吸收、融化，与安拉一起共存永在。他们甚至完全以安拉的口吻表明“我是真理”，将个人置于主宰的地位。

苏非主义关于神秘的爱的主张有利于穆斯林远离种种邪说而一心向主；苏非派强调个人内心的直觉经验，强调个人的精神生活的纯朴和灵魂的净化，对巩固伊斯兰教的信仰阵地，坚定人们的信念都是有益的。但是苏非派所主张的神智论、泛神论观点以及圣徒、圣墓崇拜仪式不利于正统信仰的发展。11世纪，伊斯兰著名学者安萨里（1058—1111年）对苏非主义中的神秘主义作了具体的取舍，使之与官方信仰艾什尔里派的观点进行调和，合而为一，成为伊斯兰教教义的终极形式。

安萨里以后，苏非主义发生重要分化。一方面，它被纳入正统信仰而使伊斯兰教在神秘主义的基础上得以重建；另一方面，苏非主义并未因纳入正统信仰而丧失其独立存在的特点，它发展成民间信仰，成为教中之教。苏非主义深入伊斯兰教信仰的方方面面，实际上成为中世纪伊斯兰教的主要形式。

苏非神秘主义教义尤其是泛神论和偶像崇拜的思想随着时间的推移对伊斯兰教的纯正信仰的冲击越来越大，不断遭到正统派的批判。伊斯兰教的现状引起了一部分宗教学者的忧虑，在苏非主义内部形成了新苏非主义。这部分学者的主要兴趣在于研究圣训和教法，崇尚9世纪以前纯正的伊斯兰教信仰，对于当时正宗信仰的衰落和社会道德的沦丧极为关注。主张重振社会道德，复兴正宗信仰。这一思想倾向最早产生于印度和北非的宗教学者中，其后通过学术交流影响到圣地麦加和麦地那的学者，在整个伊斯兰社会产生了复兴伊斯兰教真正精神的强烈要求。这些学者为此在圣训学研究中更加倾向于9世纪以前早期圣训，在注释上坚持独立思考，不拘泥于传统之见。对早期圣训学的研究使学者们确信，社会上广泛流行的带有泛神论倾向的苏非崇拜和民间习尚背离了伊斯兰教的原旨教义，应予以取缔。这些来自苏非内部的复兴论者，几乎全部属于那些比较接近逊尼派教义的苏非教团。其中最重要的两支是从阿拉伯半岛外部传入的，一支是从印度传入阿拉伯半岛的纳格西班牙迪教团，一支是从伊朗西部和土耳其东部传入的哈勒瓦提教团。

较之传统的苏非教义、礼仪，新苏非主义具有以下特点：（1）强调遵循伊斯兰教法、严守《古兰经》和圣训，以此为行教、布道的根本依据，纯洁信仰。（2）他们认为信仰的根本目的不是通过虔修与绝对存在的安拉合一，而是与先知的精神和人格相遇。反对已有广泛影响的带有泛神论倾向的伊本·阿拉比的学说，提倡以“现象一元论”代替“本体一无论”。他们提出的口号是“真主是向导，一切皆来自真主”。重新树立真主安拉在伊斯兰教信仰中唯一真神的至尊地位。（3）反对遁世、安贫、禁欲等消极的人生观，提倡以现实主义态度面向人世，关心并积极参与，干预现实生活。坚持以伊斯兰教法为基础重振社会道德，根除社会腐败现象，以“圣战”的方式净化信仰，抵御欧洲殖民者的入侵。（4）简化宗教仪式，纯洁内部组织。他们批判圣徒崇拜、圣墓崇拜，简化宗教礼仪。新苏非教团在组织形式上更加严格。

如纳格西班牙迪教团，只在志同道合，具有纯正伊斯兰教信仰的宗教学者中吸收信徒发展组织。

这种从苏非派内部产生的改变伊斯兰教现状的思想对以后的苏非派发展产生了重要影响。

为了重振日趋衰弱的伊斯兰国家，结束穆斯林精神生活的僵化和混乱状态，反对偶像崇拜，抵御西方殖民主义的入侵，穆斯林世界兴起了一系列改革运动。这些运动的领导者往往把统治集团的腐败、国家的软弱、经济和文化的落后、道德的堕落、社会风气的恶劣归结于伊斯兰教的衰微，把复兴伊斯兰教作为解决问题、迎接近代世界和伊斯兰教内部挑战的根本出路。他们或以纯洁宗教信仰为口号，提倡恢复早期的伊斯兰教；或主张革新和发展伊斯兰教，适应近代社会的迅速发展，使伊斯兰教跟上时代的步伐。

（2）瓦哈比运动的发展

瓦哈比运动于18世纪中叶在阿拉伯半岛的纳季德（内志）地区兴起，以恢复早期的伊斯兰教纯正教义为目标，带有非常明显的复古主义倾向。他们自称“陶希德”，即唯一神论运动，其成员称“穆瓦希德”，即唯一神论者。

瓦哈比派的活动实际上是借恢复伊斯兰教纯正教义而进行的伊斯兰教的宗教和道德的复兴运动，同时，也是一场摆脱异族人统治的阿拉伯人的解放运动。瓦哈比派继承了伊本·泰米叶的理论和罕百里教法派学说，认为陶希德——认主唯一是伊斯兰教的根本。根据唯一神论的方针，瓦哈比派认为下列行业属于或接近于多种崇拜：遇到灾难向真主以外的被造物祈祷；向真主以外者求助；通过先知或圣徒向真主祈祷，以求得到主的喜悦；要求真主以外者保护；向真主以外者发誓；参拜坟墓，向亡人祈祷和求情。认为如果穆斯林的心灵屈服于无意义的被崇拜物，将使他驯服于暴政，接受完全非伊斯兰教的种种异端。

瓦哈比派兴起后，禁止在坟墓附近建立清真寺，也不准在坟上建拱北，对于建立在墓地上的清真寺和拱北一律捣毁。1801年，瓦哈比派军队攻占伊拉克的什叶派圣地卡尔巴拉，扒掉侯赛因陵墓的拱顶建筑；1804年，瓦哈比派军队夺取圣地麦地那，捣毁了先知的陵墓并掠走墓地的全部物品。同时，瓦哈比派禁止对麦加、麦地那、耶路撒冷等圣地以外的清真寺作朝觐般的访问。

针对伊斯兰教社会生活腐败的现象，瓦哈比派在其征服的地区实行严格的伊斯兰生活准则。凡是有悖于此准则的行为均加以禁止。如禁止穿绸缎，戴金饰，饮酒、抽烟、画像及音乐、舞蹈等等。他们认为这些行为导致穆斯林追求现世的享乐，注重生活的富裕和舒适，从而减弱对真主安拉的绝对信仰。

增强穆斯林对真主安拉的绝对信仰最重要的措施，乃是提倡伊斯兰教的原旨教义。瓦哈比派将伊斯兰教的原旨教义的复兴，作为改变伊斯兰教僵化状态的重要手段。他们坚持《古兰经》、圣训和先辈的学说，主张一切应回到《古兰经》去，在《古兰经》和圣训中提到的真主的属性是不容怀疑的，只应信仰其字面意义而不过问其形态如何。就象罕百里所说的那样，“先贤及其教长们的主张是：我们描述至高无上的真主要用真主自己及其使者穆罕默德所做的不曲解、不读神、不变形、不比拟的描述，不允许否定真正自我描述的那些属性，不许用被造物的属性来比拟真主的属性”。穆斯林应绝对遵行“万物非主，唯有真主”的信条，必须严格执行先知和《古兰经》所规

定的理论和实践，而绝对不应该信奉后世神学家、哲学家、苏非主义者对伊斯兰教信仰作出的种种阐释和渲染，这些阐释和渲染只能使穆斯林对真主的信仰产生迷惘和困惑。对扰乱穆斯林心智的非正统行为，诸如苏非派以吹笛击鼓伴随纪念安拉的仪式，苦修者的狂热举动均严厉禁止，以恢复伊斯兰教信仰仪式的纯正性，让信徒的心智集中于对真主安拉的绝对崇拜上。

为了规范伊斯兰教徒的日常生活和伊斯兰社会的行为，瓦哈比派在其征服地区严格推行伊斯兰教法中保守主义的罕百里派的教法。但瓦哈比派在教法上更为保守，主张只有《古兰经》和圣训才是真正的源泉，当罕百里法与《古兰经》和圣训相矛盾时，将遵循《古兰经》和圣训。《古兰经》和圣训是穆斯林生活的唯一准则，任何其他的解释都不能凌驾于它们之上。同时，瓦哈比派也表现出相当开明的态度，使瓦哈比派的主张更适应近代社会和伊斯兰教革新的需要，也更能为广大穆斯林接受。这是瓦哈比派能够获得广大穆斯林支持并且迅猛发展的重要原因之一。瓦哈比派的开明之处在于他们主张在与《古兰经》和圣训不抵触时，进行独立思考，努力探求作出判断，改变伊斯兰教长期以来一直因袭传统，缺乏活力的状态。在某些法律问题上，主张只要不违背《古兰经》和圣训，在此前提下可以采纳其他法学派的意见。

瓦哈比派的主张在伊斯兰世界激起了广泛而强烈的反响。这种影响随着瓦哈比派的圣战和征服地区的扩大而显得更加显著。

19世纪开始的时候，瓦哈比派武装不仅占领了麦加，而且进一步控制了麦地那和整个纳季德（内志）地区，紧逼大马士革和巴格达。瓦哈比派在其占领地区毫不留情地执行其改革纲领，驱逐奥斯曼统治者及其驻军，捣毁阿拉伯半岛各处的拱北，毁坏清真寺和讲坛。他们甚至废除了过去奉献天房帷帐时的庆祝仪式，认为这种仪式偏离伊斯兰教信仰，偏离了正道，结果导致了从叙利亚、埃及、土耳其地区来麦加的朝觐活动一度中断。瓦哈比派制止了麦加的圣裔贵族随意加税，任意没收和勒索人们财产的行为，使这些地区出现了社会安宁、经济繁荣的局面。

1811年，建立了教权归瓦哈布家族，政权归沙特家族的第一个瓦哈比王朝。

瓦哈比派在阿拉伯半岛的胜利，打破了穆斯林世界长期以来的沉默状态，为伊斯兰教的发展注入了新的活力。同时，瓦哈比派也从根本上动摇了奥斯曼帝国的统治基础，纳季德地区的圣地麦加和麦地那落入瓦哈比派的控制之下，使奥斯曼帝国苏丹失去了作为伊斯兰教精神象征的根据，对其哈里发的地位构成了严重威胁。

奥斯曼苏丹反对瓦哈比派运动的同盟者是在中东有着重大利益和野心的英国。英国为了进一步在中东攫取更多的利益，以维护阿拉伯半岛东部各小酋长国的安全为借口，对瓦哈比运动进行政治和军事干涉。

1811年，奥斯曼苏丹命令埃及总督阿里率军讨伐瓦哈比运动。阿里调动大量军队，分陆、海两路开进阿拉伯半岛，联合各地反瓦哈比运动势力，围剿瓦哈比运动。埃军和瓦哈比军在历史上著名的白德尔战场展开激战。埃军大败，几乎全军覆没。1812年，瓦哈比军北上进攻奥斯曼帝国，后方空虚，大批埃及援军趁机夺取了麦地那，并于次年占领了塔伊夫。瓦哈比派占领的地区日渐缩小，在与埃军的战斗中不断失利。

1814年4月，沙特国王去世，其子阿布杜拉即位，继续与埃及军队战斗。但在埃军和其他反瓦哈比运动力量的夹击之下，新兴的瓦哈比政权摇摇欲

坠。1818年4月，埃及军队包围了瓦哈比派最后一个据点达里亚。同年9月，阿布杜拉战败投降，被押往伊斯坦布尔处决。新兴的瓦哈比国家被推翻，奥斯曼帝国恢复了对纳季德（内志）地区的统治。

然而，瓦哈比派复兴伊斯兰教的思想 and 主张已在阿拉伯半岛广大穆斯林的心中扎下了根。穆斯林自觉地按照瓦哈比派的理论，实践伊斯兰教的教义和精神。他们反对埃及军队对阿拉伯半岛的占领。埃及军队在推翻瓦哈比国家后并未长期留在纳季德（内志），这给瓦哈比派东山再起创造了条件。几年后，瓦哈比国家在纳季德再次崛起，在利雅得附近建立了新的政权。

于是，埃及军队再次开进阿拉伯半岛，镇压瓦哈比运动。但瓦哈比运动的力量越来越大，瓦哈比派逐渐夺回了被埃及军队占领的地区。1838年，沙特王朝的费萨尔国王被埃及军队俘虏，押往埃及，瓦哈比派运动暂时受挫。后来，费萨尔国王设法逃回阿拉伯半岛，继续领导瓦哈比运动，实践伊斯兰教的真正精神。瓦哈比派势力迅速壮大，在对埃及的战斗中不断获得胜利。1849年，最后一个埃及总督被赶出阿拉伯半岛。瓦哈比派从此恢复了对阿拉伯半岛的统治，在穆斯林中对真主安拉绝对信仰的纯正伊斯兰教重新确立起对多神信仰的至尊地位。瓦哈比派“以主独一”，和提倡独立判断的主张通过宣传师传播到各地，产生了强烈的影响。

19世纪60年代末，费萨尔国王去世，王室成员分裂为两派，争夺王位的继承权。一派以拉希德家族为中心，建都哈伊勒；另一派以老沙特家族为中心，建都利雅得。老沙特王朝坚持瓦哈比派的伊斯兰教原旨教义。拉希德王朝则不再鼓励瓦哈比派狂热的宗教情绪，向奥斯曼帝国靠近，改善了同驻麦地那的土耳其总督的关系，势力大增，于19世纪末推翻了利雅得王朝，沙特王室被迫逃往邻国科威特避难。直至1924年，借助于瓦哈比派的势力，沙特王族才统一了阿拉伯半岛的大部分地区。沙特阿拉伯王国成立后，瓦哈比派教义被定为信仰的标准，瓦哈比派成为沙特阿拉伯占统治地位的教派。

瓦哈比运动历时100多年，在伊斯兰教原旨教义的旗帜下复兴日趋衰微的伊斯兰教，给伊斯兰教的发展注入了活力，是近代伊斯兰教复兴的先驱和主要力量。瓦哈比运动反对宗教信仰中的多神崇拜，以及穆斯林生活中的腐化、堕落和违背伊斯兰教义地享受，提倡实践《古兰经》和圣训中所规定的伊斯兰教的理论和精神，重新确立了安拉作为唯一真神的至高无上的地位。在瓦哈比派的领导下，阿拉伯民族推翻了埃及和奥斯曼土耳其人对这块土地的长期统治，建立了独立的阿拉伯国家。瓦哈比运动及其理论对伊斯兰世界的发展产生了重大影响，这些影响一直深入到当代的伊斯兰社会、政治和宗教生活。

但是，瓦哈比运动不同于基督教的改革运动，从根本上来讲，它没有给予封建制度以沉重打击，也没有形成真正意义上的伊斯兰教的改革。它只是强化了阿拉伯半岛地区的伊斯兰教，建立起一个新的伊斯兰教信仰的堡垒。而近代资产阶级革命以后，世界发展的趋势是实行政教分离，在这方面，瓦哈比运动并没有给阿拉伯半岛带来革命性的变化，资本主义生产方式和大机器工业文明的确立显得更加遥遥无期。

（3）塞努西运动

19世纪开始以后，北非国家受到西方列强更为频繁的侵略，阿尔及利亚、摩洛哥、突尼斯先后成为法国的殖民地。面对外来的侵略，北非人民迫切希望能够团结起来抵抗侵略，保卫民族独立。在瓦哈比运动的影响下，北

非也兴起了复兴伊斯兰原旨教义的社会宗教运动——赛努西运动。赛努西运动兴起的另一个强大推动力是因为从 18 世纪以后，在北非各地流传着调和苏非主义与官方信仰的思潮。赛努西运动并不是瓦哈比运动的翻版，虽然它在运动的目标上与瓦哈比派一致。赛努西运动是以一种独特的组织形式出现的泛伊斯兰运动，运动的目的是为了唤起穆斯林对奥斯曼的统治和西方基督教国家入侵的反抗。开始，它基本上是建立在“教育”的基础上，逐步和平地实现改革纲领。经过一段时间以后，它才依靠政治运动，把陶希德运动和苏非派的纲领相结合，复兴伊斯兰教。

赛努西运动的创造人是穆罕默德·本·阿里·赛努西（1791～1859 年），亦称“大赛努西”，生于阿尔及利亚的穆斯塔加内姆，其家族据说是穆罕默德的后裔。他小时候在家乡接受宗教教育，1821 年到非斯（在摩洛哥）的凯鲁万宗教大学学习，受到当地广泛流传的神秘主义的影响，加入当地的苏非教团德加维教团。1821 年毕业后，曾在北非及撒哈拉以南进行宣传，号召穆斯林团结一致。后到埃及爱资哈尔大学学习并任教。1830 年，赛努西去麦加朝圣，在麦加，他结识了一些伊斯兰教派和苏非教团的领袖，曾先后加入了几个教团，接受苏非神秘主义的影响。

在麦加期间，赛努西还接触到瓦哈比派的教义。他对于瓦哈比派纯洁伊斯兰教的主张感到满意，萌发了宗教改革的思想。1837 年，赛努西在麦加附近建立他的第一个传教基地——扎维亚，借以宣传他的宗教、政治主张，创立了赛努西教团，成为赛努西运动开始的标志。

赛努西的宗教改革思想在主张伊斯兰原旨教义方面与瓦哈比派一脉相承。但赛努西保留了传统的苏非神秘教义和礼仪。赛努西认为伊斯兰国家之间没有界线，伊斯兰世界是一个统一的整体，改革应在所有伊斯兰国家进行。而伊斯兰教是宗教、国家、社会制度、法律和道德规范的总和，要进行全面的改革，固而赛努西运动具有强烈的泛伊斯兰倾向。他主张恢复伊斯兰教的早期教义，绝对遵从《古兰经》和圣训，摆脱多神崇拜的异端和迷误以纯洁伊斯兰教。认为苦修、静坐、乞求在人和安拉之间的中介等许多苏非教团的特征，都不是伊斯兰教的精神。他还严厉地谴责带有泛神论倾向的圣徒和圣墓崇拜，要求信徒恪守经、训、教法；改善人们的道德和生活习惯，提倡信徒过简朴的生活；在教法学问题上，他同瓦哈比派一样提倡伊斯兰传统思想。同时，坚持以《古兰经》和圣训作为绝对不可动摇的基础，企图统一正统的四大教法学派，力图综合四大教法学派之长，吸收那些与穆斯林生活相适应的各教法学派的主张，再加入自己的见解，创立新的教法学，以维护穆斯林内部的团结。

赛努西运动的基地是建立在各地的扎维亚。扎维亚原是苏非派教团的修道场所，通常设有礼拜寺、诵经堂、宗教学校、圣徒陵墓、宿舍等设施。赛努西在扎维亚还建有各类学校和图书馆，并拥有农田供教团成员耕种。赛努西设立了负责扎维亚行政事务的机构哈瓦斯和行政官员穆嘎迪姆，使扎维亚成为宗教、文化、社会、政治、军事中心。可见，扎维亚是具有政教合一性质的基层组织。

赛努西利用扎维亚宣教布道，度化教徒，发展教育，组织生产和军事训练，指导穆斯林的公共生活，他的主张通过庞大的扎维西网络传播到四面八方。

1840 年，赛努西回到北非。由于他的故乡阿尔及利亚的大部分被法国殖

民者侵占，他被迫落脚于今天利比亚的昔兰尼加。1843年，赛努西在利比亚的绿山建立了他在非洲的第一个扎维亚，成为赛努西教团的总部。其后，属于赛努西教团的扎维亚在北非和伊斯兰世界各地如雨后春笋般的兴起。1846年，赛努西再度回到麦加的扎维亚宣道。赛努西知识渊博，演讲富于吸引力，吸引了大批听众，求教者络绎不绝，引起奥斯曼苏丹的注意，赛努西遭到指控，被迫经过埃及逃回绿山扎维亚。1853年，赛努西将其总部从绿山迁到沙漠中的贾加布卜扎维亚。在贾加布卜绿洲，赛努西开办了伊斯兰学院和图书馆，图书馆中藏书8000余册。不仅有伊斯兰经典，而且有历史、文学、哲学及其他学科方面的书籍，成为继开罗之后北非最著名的文化中心。赛努西到来后，萧条落后的贾加布卜，变成了繁荣昌盛的城镇。

赛努西去世时，赛努西运动已经具有相当的规模。赛努西之子马赫迪继续领导该运动，担任赛努西教团的领袖。马赫迪提出更加明确的政治目标，反对奥斯曼帝国的统治和信奉基督教的西方殖民主义者。马赫迪在宣教中公开声称伊斯兰教徒要“一手砸烂基督教徒，一手砸烂奥斯曼人”，引起了西方殖民主义者和奥斯曼帝国统治者的仇恨。西方殖民主义国家鼓动奥斯曼帝国政府象镇压坚持“圣战”的瓦哈比派一样，出兵镇压日益壮大的赛努西运动。西方国家这一鼓动没有得到奥斯曼帝国的响应，一是西方国家对北非包藏祸心；二是奥斯曼帝国国力不足。奥斯曼帝国政府反而利用赛努西运动中的泛伊斯兰倾向，对赛努西教团加以笼络，借以维护奥斯曼帝国在北非的统治，抵抗西方殖民主义者的入侵。因此，赛努西运动迅速高涨，赛努西教团的势力扩张到西非、东非及撒哈拉以南地区。十九世纪末，赛努西教团已拥有扎维亚136个，穆斯林多达300万人。

赛努西运动是在奥斯曼帝国统治日趋腐败，西方异教徒对伊斯兰世界侵略不断加剧，以及伊斯兰教日趋衰退的情况下，以穆斯林团结和恢复伊斯兰教原旨教义为目的的改革运动。赛努西运动唤醒了广大穆斯林日渐淡薄的宗教意识。为伊斯兰教的复兴作出了重要贡献。它的发展壮大，赛努西理论的传播在不同程度上激发了阿拉伯穆斯林的民族意识，成为西方殖民者向北非和中非入侵的巨大障碍。

赛努西教团的泛伊斯兰民族情绪使它后来在政治上向奥斯曼苏丹接近，成为奥斯曼苏丹官方教团之一。并且逐渐放弃了赛努西为教团制定的理论和实践原则，脱离了教团的广大穆斯林，逐渐衰微。

（4）其他伊斯兰复古主义运动

受瓦哈比派伊斯兰复古主义理论的影响，在信奉伊斯兰教的其他地区也兴起了复兴伊斯兰教原旨教义的宗教改革运动。

19世纪初，摩洛哥苏丹苏莱曼在接受苏非主义和官方信仰相结合的思潮，对苏非教团的神秘主义和多神崇拜发起猛烈的攻击。苏莱曼苏丹在1812年专门派遣了一个使团到圣地麦加，学习瓦哈比派的复兴伊斯兰原旨教义的理论，寻求与多神崇拜斗争的思想武器。使团回国后，苏莱曼苏丹在摩洛哥大力宣传瓦哈比派理论，提倡伊斯兰教的纯正信仰，并用武力镇压地方宗教势力。

与摩洛哥类似，受瓦哈比派影响，在印度尼西亚兴起了“巴德利运动”。“巴德利”得名于亚齐的巴德利港，因为该运动的领导者是从该港渡海到圣地朝觐归来的宗教领袖。1803年，3名从麦加归来的哈吉，接受了瓦哈比派教义，他们在当地居民中发起了一个净化信仰的运动，要求人们戒绝赌博、

斗鸡、饮酒、抽烟、吸食鸦片的不良习惯。改革以母系为基础的继承习惯，恪守伊斯兰教的礼仪制度和道德规范。但是他们对原始部落盛行的圣徒、圣墓崇拜作出妥协，不加反对，以减少改革遇到的顽固的习惯势力的反对。

在印度尼西亚的米兰卡包地区，巴德利运动借助暴力改变当地的社会风尚，宣传伊斯兰教的原旨教义，取得了巨大的发展。当地王室反对巴德利运动扩展伊斯兰教势力，遭到巴德利运动的严厉镇压，抵制改革的旧王室成员大部分被杀。当运动扩展到苏门答腊中部信奉原始宗教、巫术和印度教的巴塔克人居住区时，遭到当地居民的强烈反对。此后，巴德利运动遭到了荷兰殖民者的镇压。荷兰殖民者很早就入侵苏门答腊岛，巴德利运动兴起后，对其侵略扩张进行了顽强的抵抗。1819年，荷兰军队开进巴塔克东部，支持战败的王室。1821年，荷兰军队与王室签订条约，王室将早已不在其控制之下的米南卡包领地转让给荷兰人。此后不久，荷兰军队以此为借口进攻巴德利运动。巴德利运动在亚齐穆斯林的支持下，顽强战斗了十多年，直到1937年最后一个军事堡垒旁佐尔失陷，巴德利运动失败。

巴德利运动失败后，荷兰在米南卡包地区建立起殖民统治。荷兰统治者有意识地抬高当地习惯法，以抵制伊斯兰教的传播和影响。这项政策并未使伊斯兰教的影响减弱，伊斯兰教反而以另一种形式继续向前发展。虽然从19世纪30年代起，在改革运动中一度起主导作用的沙兹里教团逐步为更接近于逊尼派正统教义的卡迪里教团和纳格安班迪教团所取代，但当地的伊斯兰教徒更加坚持伊斯兰教的传统教义。民众中广泛流传对异教徒举行“圣战”的要求，伊斯兰教的宗教领袖成为地下抵抗运动的领导者，带领穆斯林开展各种形式的反抗斗争。

瓦哈比派的影响还深入到印度，与印度18世纪兴起的瓦利乌拉的思想结合，形成一股强大的复兴伊斯兰教原旨教义的思潮，并最终爆发了旨在复兴正统信仰的圣战者运动。圣战者运动的领导者是赛义德·艾哈迈德·巴列维，他系瓦利乌拉之子阿布杜·阿齐兹的学生。1822年，赛义德·艾哈迈德·巴列维赴麦加朝觐前，根据《古兰经》编著了《正道》一书，为圣战者运动奠定了理论基础。瓦利乌拉的两个孙子也参加了圣战者运动的领导工作，其中沙赫·伊斯玛义以其祖父瓦利乌拉的《一神论者之瑰宝》为基础，编写了《信仰之坚持》一书，成为圣战者运动的经典之作。这两部著作继承了瓦利乌拉的思想，继续坚持伊斯兰教的正统信仰和教义，以此来调和苏非主义信仰和实践。在苏非主义内部，则强调万流归宗，提出应当以“先知之道”为基础，求同存异，以先知的神秘体验行教，并共同恪守伊斯兰教法，以此来融合印度伊斯兰教的卡迪里、契斯提、纳格西班牙迪三大教团。他们强调伊斯兰教的一神教义，呼吁仅以《古兰经》和圣训作为教徒信仰的基础，号召清除一切违反教规和礼仪的外来习俗，包括崇拜圣徒、圣墓，忽视宗教戒律，以及朝拜印度教神祇、圣地，呼喊印度教口号等信仰混乱的现象。圣战者运动的主张受到了广大穆斯林的欢迎。

赛义德·艾哈迈德从麦加朝觐归来后，在印度东北部建立了“为信仰而战斗的兄弟会”，将大批穆斯林团结在他的周围，使这个兄弟会成为各种穆斯林的中心。最贫困的农民幻想建立一个穆斯林会社式的“理想之国”，而伊斯兰封建主希望复兴莫卧儿帝国的统治，夺取印度教封建主和锡克教封建主的财富。他们都把“圣战”看成是实现自己愿望的机会。

圣战者运动以村庄为基地，在非穆斯林统治区广泛建立圣战者组织，委

任清真寺的教长宣传伊斯兰的正统教义。在穆斯林居住区实施严格的伊斯兰教法，设立宗教法庭审判违背《古兰经》和圣训的思想和行为。伊斯兰的传教活动遭到了信奉锡克教的锡克族人的抵抗。因此，赛义德·艾哈迈德·巴列维向其教徒发出呼吁书：“要赞美真主，成千上万的正统教徒响应他的号召，准备奉真主旨意去同敌人作战。1826年12月21日宣布同不忠诚的锡克族教徒进行圣战。”在“圣战”的传统下，赛义德·艾哈迈德·巴列维成功地组织了强大的军队，向锡克教徒发起猛烈的进攻，取得了一系列的胜利，夺得了锡克教徒的大片土地。1830年他宣布成立一个穆斯林的神权国家，实施伊斯兰教的原旨教义。但其征服地的大多数居民还过着民族部落的生活，对赛义德·艾哈迈德·巴列维组织伊斯兰教神权国家坚决反对，进行了大规模的武装抵抗。1831年，圣战者兵败巴拉科特，赛义德·艾哈迈德·巴列维被锡克教徒杀死，圣战者运动失败。

（5）伊斯兰复古主义评价

近代以后，伊斯兰教中各种思潮、各种运动、各个教派的共同旗帜就是伊斯兰复古主义。瓦哈比运动、赛努亚运动、巴德利运动、圣战者运动以及伊斯兰其他地区的宗教改革运动均以纯洁伊斯兰教为号召，反对当时各地流行的神秘主义和“异端崇拜”，主张“回到《古兰经》去”，恢复伊斯兰教的原旨教义。

伊斯兰教是穆罕默德于公元7世纪初创立的，他为后人留下了一部被认为是天启的《古兰经》，还建立起以宗教为基础的社会政治组织穆斯林共同体，奠定了统一的民族国家的基础。在后来的12个世纪中，以哈里发为中心的伊斯兰体制得到确立，伊斯兰教法日益渗透到穆斯林生活的各个领域，确立了一套严格的行为规范。这种状况一方面阻碍了穆斯林社会的进步与发展；另一方面又保证了穆斯林在政治观念、思想文化、生活方式上的一致，使得被认为天启的《古兰经》、作为先知的穆罕默德、伊斯兰教体制以及伊斯兰教法具有至高无上的、不可怀疑的权威。

随着伊斯兰教的传播和发展，穆罕默德创教时期被穆斯林理想化，认为这一时期的伊斯兰教是真正的、纯洁的伊斯兰教，没有受过任何污染和附加其他东西，这一时期是伊斯兰教的黄金时代。

以后每当伊斯兰世界内部出现危机，或者受到外部势力的威胁时，一些穆斯林就把问题归结为信仰的淡漠或是伊斯兰教受到玷污，人们偏离了先知穆罕默德在世时伊斯兰教的原旨教义。于是伊斯兰教内部就会出现要求严格遵循《古兰经》和圣训，摒除后来附加于伊斯兰教的东西，返回伊斯兰的原旨教义，恢复伊斯兰教在政治和社会中的支配地位的复古运动。这种要求返回原典、摒除杂芜的主张就是伊斯兰原教旨主义，也称为伊斯兰复古主义。

当近代伊斯兰社会迅速发展，西方殖民主义的侵略使得伊斯兰社会严重失衡时，从伊斯兰社会内部出现了“净化伊斯兰教”、“回到《古兰经》去”的强烈要求。瓦哈比运动、赛努西运动、巴德利运动和圣战者运动都顺应了这种要求。在伊斯兰教的神圣权威下，任何背离伊斯兰教教义和教法的行为都被视为非法，因此，这些运动都在伊斯兰复古主义的旗帜下进行。这些运动主张遵循伊斯兰教的原旨教义，清除非伊斯兰教的异端邪说，加强伊斯兰教在社会生活中的地位，以伊斯兰的传统教义作为宗教和社会生活中判断是非、权衡取舍的标准。以穆罕默德时代的伊斯兰教作为穆斯林生活的楷模，与那些轻视宗教礼仪，藐视宗教传统的，违反宗教禁戒和伦理规范的做法作

坚决的斗争。在伊斯兰复古的口号下，达到加强信仰、革除现实弊端，使伊斯兰教重新获得活力的目标，动员和组织穆斯林，进行宗教和社会改革，以适应社会和时代发展的需要。因此，伊斯兰复古主义并不是真的要恢复到穆罕默德的状态，而只是托古改制，借似完善、发展、改革伊斯兰教的一种手段。

瓦哈比运动、赛努西运动、巴德利运动、圣战者运动等近代伊斯兰复古主义运动，都在不同程度上复兴了伊斯兰宗教，形成了伊斯兰宗教新的信仰高潮。这种复兴一直持续到现在，使伊斯兰教真正成为世界上最有影响的大宗教之一。同时，这些运动的发展，在某种程度上唤起了这些地区的民族意识。在受到外来文化侵略时，伊斯兰教成为民族文化的象征，成为团结全民族抵御外来侵略的精神纽带和强大动力。

但是，这些改革都是在伊斯兰教复古主义的旗号下进行的，它们都局限于提倡伊斯兰的原旨教义，而不能从根本上改变伊斯兰社会的政治、经济、文化基础。这些运动都没有触动所在地区的封建主义制度，也就不可能从根本上推动伊斯兰教和伊斯兰社会的进步。

2. 泛伊斯兰主义与伊斯兰现代主义

(1) 泛伊斯兰主义

泛伊斯兰主义早在伊斯兰教创立之初的几十年间就已经出现了，建立一个在哈里发领导下的世界穆斯林国家的理想，被哈里发作为团结和统一阿拉伯人，领导穆斯林进行圣战的旗帜之一。随着历史的发展，这种泛伊斯兰思想熄灭了，到了近代它又重新成为伊斯兰教的重要思潮之一。

19世纪中叶，伊斯兰世界成为西方列强掠夺和奴役的对象，这些地区的自然经济遭到严重的破坏，封建统治出现日益深重的危机，岌岌可危。西方的基督教文化及生活方式也随之逐渐深入到伊斯兰的传统社会。伊斯兰社会在内外的撞击及矛盾冲突中开始逐渐发生变化。这种变化虽然是无声无息的，但却越来越显著地作用于穆斯林的信仰和生活。面对伊斯兰世界和伊斯兰教的内外冲击，泛伊斯兰主义重新兴起，企图以伊斯兰社会的整体力量去巩固伊斯兰教的地位，抵抗外来的经济、政治、军事、文化及宗教侵略，推动伊斯兰世界的巩固和统一。

赛努西运动就包含着泛伊斯兰主义的思想。赛努西认为伊斯兰世界各国间没有界线，伊斯兰是一个整体，所有的穆斯林都是真主安拉的信奉者，伊斯兰教是宗教、国家、社会制度、法律、道德规范的总和，是全体穆斯林的共同信仰。

赛努西的泛伊斯兰思想迎合了奥斯曼苏丹的需要。奥斯曼帝国从泛伊斯兰主义中寻找重新建立帝国各地区间牢固联系的理论基础和精神力量，以此号召所有的民族和国家的穆斯林在哈里发领导下联合成一个世界伊斯兰国家，统治这个国家全体臣民的世俗和宗教的政权通过哈里发联合起来。实际上，奥斯曼帝国政府大力提倡泛伊斯兰主义，目的在于把世界上所有的穆斯林都集合在奥斯曼帝国政府的周围。

为了挽救日趋衰败的奥斯曼帝国，奥斯曼苏丹马赫茂德二世(1808—1839年在位)进行了改革。马赫茂德二世首先改革军制，于1825年5月发布敕令，在保留近卫军团的同时抽调部分兵员补充新军。严厉镇压了近卫军团的叛

乱，于6月17日宣布废除近卫军团，代之以“穆罕默德常胜军”。一个月后，苏丹又下令解散了长期同近卫军团关系密切的比克塔希教团，封闭所属道堂，处决了3名首领，其余的人全部流放外地，剪除了长期以来奥斯曼帝国政府的一个毒瘤。随后，马赫茂德二世发布了一系列的改革措施，以加强苏丹政府的军事、政治力量。在宗教方面，苏丹下令将分散的、各行其是的卧各夫（清真寺教产）管理机构合并为一个部门，由中央直接控制，但仍保留卧各夫制度和寺院的教产。通过统一的宗教管理制度加强苏丹的中央集权。

19世纪30年代，统治集团内部出现了一批受过西方教育的文职官员，将改革运动不断推向深入。改革运动的首领是曾任土耳其外交大臣并多次出任首相的穆斯塔法·拉希德·帕沙。1839年11月，拉希德首相以苏丹阿布杜·马吉德的名义，在皇宫御花园对各部大臣、伊斯兰教上层和各国外交使节宣读了由他草拟的“御园敕令”，由此开始立法、司法和行政的改革，这在土耳其近代史上称为“坦吉麦特”（意即仁政改革）。

“坦吉麦特”时期还对在土耳其占统治地位的伊斯兰教法进行了重大改革。1840年颁布了一部刑法；1850年，颁布独立于伊斯兰教法的商法；1861年颁布商业程序法；1863年颁布海洋商业法。将全部民事审判（除涉及穆斯林私人身份的案件外）均纳入国民世俗法院的职权范围。在1869—1876年间编纂了著名的“奥斯曼民法典”。这些改革触动了伊斯兰教上层的权力，世俗法院和法律剥夺了伊斯兰教法对于广大穆斯林的审判权，伊斯兰教法的神圣地位受到前所未有的巨大冲击。

但这些改革没有从根本上振兴奥斯曼帝国。帝国在西方列强的侵略和各地独立势力的双重打击下，变得名存实亡。它能直接控制的地区只剩下土耳其地区，而土耳其地区也已沦为西方列强共同控制的半殖民地。

于是，土耳其苏丹竭力鼓吹泛伊斯兰主义，企图利用帝国境内的各族穆斯林的共同信仰、典制习俗和宗教感情来加强土耳其苏丹的权威，维护其摇摇欲坠的统治。

近代泛伊斯兰主义的最重要的鼓吹者是出生于阿富汗的加马路丁·阿富汗尼（1839—1897年）。阿富汗尼终生致力于泛伊斯兰主义的宣传鼓动，他认为，西方的殖民主义及西方的物质文明对伊斯兰世界是个威胁。为了反对西方基督教国家的进攻，伊斯兰国家必须实行改革而自强不息。在政治上，他主张全世界穆斯林不分民族团结起来，拥戴一位共同的哈里发，在伊斯兰教法的基础上，建立一个超国家、超民族、超地域的统一的伊斯兰大帝国。在宗教上，他主张用伊斯兰教的纯洁信仰抵御西方的物质文化生活方式，认为伊斯兰教的教旨适用于任何时代，能回击任何挑战，同时提出把伊斯兰教教育列为国民教育的第一课题，进行有指导的与社会改革相结合的宗教改革，纯洁宗教，用理智巩固信仰，并学习先进的科学与文化，提高国民素质，改变伊斯兰教国家的落后状态。

土耳其苏丹阿布杜尔·哈密德二世特别积极支持这种思想，将国家税收的一半用于泛伊斯兰主义的宣传。因为他需要有一个哈里发的称号，希望成为未来世界伊斯兰国家的首领，借以扩大自己的权力和统治范围。但是，按照伊斯兰教的哈里发学说，唯有虔诚无私、德高望重的哈里发才是全体穆斯林的代表者和信仰的监护人。在奥斯曼帝国的历史上，早在1517年色里姆一世当政时，哈里发就被苏丹制所代替。因此，哈密德二世宣布自己是全世界穆斯林的哈里发缺少必要的依据，显得极其虚弱，得不到广大穆斯林的承认。

和支持，什叶派和瓦哈比派拒绝承认其穆斯林的代言人和信仰监护人的地位，逊尼派穆斯林也不支持他。因此，作为政治运动的泛伊斯兰主义在近代伊斯兰世界收效甚微。

泛伊斯兰主义是在西方列强对伊斯兰世界的侵略日益加剧的情况下兴起的，具有反殖民主义的色彩。提出了一些在一定程度上能促使伊斯兰各民族人民为反对外国侵略者的奴役而联合起来的口号，代表了当时伊斯兰国家人民反对西方侵略，促进伊斯兰社会进步的愿望。但是，泛伊斯兰主义的纲领并不要求对现存的社会制度和宗教制度作任何改变，只是强调伊斯兰世界信仰的一致性，掩盖了伊斯兰社会的内部矛盾，“穆斯林各族人民中间的社会分化和阶级斗争使泛伊斯兰主义思想成为一种互相矛盾的东西”。但是，如果不对伊斯兰世界的社会制度和宗教制度作根本性的改革，建立所有伊斯兰国家和民族的统一共同体是无法实现的。泛伊斯兰主义没有赢得广大穆斯林的支持，缺乏必要的社会基础，最终未能实现抵御西方列强侵略，推动伊斯兰社会进步的目标。

（2）伊斯兰现代主义

随着近代科学技术、政治思想和文化观念在伊斯兰世界影响增大，在穆斯林知识分子和部分宗教学者中产生了主张改变传统宗教和社会制度，使之适应时代发展需要的社会思潮。它对伊斯兰教的现代化产生了重大影响。伊斯兰现代主义思潮的代表人物有加马路丁·阿富汗尼、穆罕默德·阿布杜和赛义德·阿赫默德汗。

加马路丁·阿富汗尼不仅倡导了泛伊斯兰主义，而且实际上是现代主义的奠基人。阿富汗尼一方面希望伊斯兰教能够成为团结穆斯林各国、各民族反抗西方侵略的精神纽带。另一方面又深切地认识到伊斯兰教已成为穆斯林社会进步的障碍，需要进行改革。伊斯兰教复古主义所提倡的伊斯兰原旨教义虽然能重新建立伊斯兰教的信仰堡垒，但是却不能使伊斯兰教发生根本性的革命，因而不能使伊斯兰教适应近代社会的变化，也不能回答近代科学技术对宗教提出的许多问题。伊斯兰教要适应近代社会，就必须面对这些问题，作出令人信服的回答。伊斯兰现代主义者提倡学习西方的科学和文化，调和宗教和现代科学的矛盾，用重视“现实社会的幸福生活”来使伊斯兰世界的生活世俗化，反对唯物论与无神论。在政治理论上吸收西方政治理论中关于公民权力和义务、议会制及代议制政府的学说。在政治实践中积极支持并参与土耳其、埃及和伊朗的立宪运动，改造穆斯林国家的君主专制统治制度。伊斯兰现代主义者还主张改革伊斯兰的教育制度，向广大穆斯林传授西方文明和近代科学技术知识。

伊斯兰现代主义者意识到伊斯兰教长期以来拘泥教条、盲从权威、不发展科学、不注意理性使伊斯兰教失去了适应时代发展要求的活力，是伊斯兰教衰落的根本原因。因此，复兴伊斯兰教必须首先发展科学、注重理性，开启独立判断的大门，用理性检验被奉为权威的传统教义和教条。他们宣称理性为伊斯兰教所固有，因而应当首先恢复理性在伊斯兰教中的地位。对于经训中明显不合理性的内容，穆罕默德·阿布杜提出或者根据上下文作出合乎理性的解释，或宣布为“奥秘”，不予探究。

在宗教与科学之间，他们竭力进行调和。他们宣称真主安拉赐给信徒两

本书，一本是《古兰经》，另一本是大自然，对两本书，穆斯林必须都认真地加以研究。这两本书之间不可能有矛盾，因为它们出自同一个作者之手。他们把宗教当作科学的密友，科学的目的是为了证明宗教。一方面万物是安拉创造的，自然规律只是安拉天启的表现，另一方面，鼓励穆斯林掌握利用自然科学探索自然的奥秘，接受真主的启示，认识真主是万能的。对真主创造的大自然，每个穆斯林都应怀有最大的敬意，对研究大自然的科学也应虔诚的接受。《古兰经》与大自然之间不存在矛盾，宗教与科学之间也没有矛盾。这样，对《古兰经》中的每一种看法都可以用任何一种合乎需要的意思来解释，并为这种解释找出近代科学的某个概念作为依据。为了调和矛盾，他们不惜曲解近代科学的发现，阿布杜认为《古兰经》和逊奈中提到的精灵就是科学所发现的微生物。总之，伊斯兰现代主义者认为现代科学、理性、正义、平等的原则以至西方的现代政治制度与伊斯兰教并不矛盾，这些都已包含在伊斯兰教的伟大教义之中，因此完全可以用它们来服务于伊斯兰教信仰和穆斯林社会的进步。

在阿拉伯世界伊斯兰现代主义兴起的的同时，在印度的赛义德·阿赫默德汗经过独立的探索达到了与阿富汗尼同样的认识高度，提出了与阿富汗尼等人类似的伊斯兰现代主义的主张。

1857年印度民族大起义失败后，阿赫默德汗认识到如果在西方先进的科学文化面前，再不吸收西方的科学思想、不重视教育、不根据现实需要改造传统宗教，伊斯兰教就会在印度消亡。因此，他主张从教育入手，改革传统伊斯兰教教育。提倡以英语为教学语言，主张发展西学。1864年，他在印度发起成立科学学会，向印度穆斯林知识界介绍西方科学，并翻译、介绍西方科学著作。同年，他在加齐普尔创建一所现代学校，亲自实践他的教育理论，“使穆斯林摆脱扼杀一切活思想的乌里玛的守旧习惯和确立言论自由”。在伊斯兰教义上，他借助思辨哲学和理性主义，重新解释伊斯兰教原旨教义。阿赫默德汗认为伊斯兰教义既然是真理，就可以用理智加以认识，并和自然法则相一致。这样，奠定了他的伊斯兰现代主义的两根支柱：理智和科学。他利用理智和科学，提出了伊斯兰经济学的15点原则，寻找近代科学与伊斯兰教的结合点：《古兰经》中的来世说、天使说、恶魔说和宇宙说并没有违背自然科学所发现的法则，它们可以用科学的术语加以解释。阿赫默德汗关于自然界的典型思想是他认为自然界不过是神的变相存在，而自然规律是确定不移的，是神的本质的表现。

阿赫默德汗致力于发展伊斯兰现代教育，传播近代科学文化和知识以及他的宗教观，成为近代印度最有影响的社会宗教活动家之一。他的改革主张和活动，触犯了一大批保守的正统派乌里玛，因此，他被乌里玛宣判为背教者和非院士。

伊斯兰教现代主义者修正中世纪教法学家的传统见解，消除伊斯兰教陈规陋习的影响，纯洁伊斯兰教的精神，恢复“独立判断”的重要地位，改革伊斯兰教的教育制度，引进科学和理性，吸收现代思想改造伊斯兰教的教义和学说，并在西方基督教世界对伊斯兰教的诋毁和抨击面前为伊斯兰教辩护，这无疑有利于伊斯兰教的发展。

然而，即使伊斯兰现代主义也包含了很大成份的原旨教义，只不过他们作出了另一种解释。正如阿富汗尼对外界所声明的那样，伊斯兰教的改革并不是对“先知所没有宣告过的内容的任何补充，也不是用任何方式来消灭或

改变穆斯林的基础，而是消除后来人们对先知所宣布的宗教所作的补充，使伊斯兰教恢复到它在第一个世纪产生时的最初的内容。”所谓伊斯兰教在第一个世纪产生时的最初的内容，即是创教时期伊斯兰教的基本信仰、宗教制度、礼仪习尚。凡是违背原旨教义的，都应予以革除。即使9世纪以后编纂的圣训，也被认为是不可信的，应断然加以拒绝。因此，伊斯兰现代主义的改革极不彻底，它只是触及伊斯兰教义中明显不合事宜的内容，诸如蓄奴制、一夫多妻制等。伊斯兰现代主义和伊斯兰复古主义、泛伊斯兰主义一样，没有给社会经济发展带来决定性变化。其消极方面后来反而被教权主义和因循守旧的传统派所利用，成为社会发展的阻力。

3. 近代伊斯兰教反对殖民主义运动

正如前面所述，近代伊斯兰教是反对西方殖民主义的民族精神和民族文化的象征。印度尼西亚的巴德利运动就曾经与荷兰殖民者进行了英勇的战斗，抵抗荷兰人对苏门答腊岛的征服。印度的圣战者运动在沉寂多年之后为反抗英国的殖民侵略重又焕发了活力。当伊朗在19世纪遭到外国侵略时，1848年至1852年，爆发了反对封建压迫和殖民掠夺的巴布运动。

(1) 伊朗的巴布派运动

19世纪开始，英、俄不断向伊朗侵略，伊朗逐渐沦为英、俄的半殖民地。外国商品和外国资本大量涌入伊朗，破坏了伊朗农业和手工业相结合的封建自然经济，扼杀了处于萌芽状态的伊朗资本主义手工业工场，使大批手工业者和中小商人破产。外国商品的涌入也加深了统治阶级的危机，原有的旧的封建土地关系遭到破坏，新兴地主乘机兼并土地，增加地租。许多农民失去了土地，挣扎在死亡线上。原先依附于高级阿訇而生存的低级阿訇的生活也每况愈下，因此，他们成为伊朗受压迫阶层的代言人。

巴布运动的创始人密尔札·阿里·穆罕默德1920年生于设拉子一个小棉布商人家庭。从小受伊斯兰神秘主义影响，重精神修炼，他甚至不顾烈日在屋顶上全神贯注地赞主、画符。其后，在去什叶派圣地卡尔巴拉朝拜时，思想上受到谢赫派的影响。该派对当时伊朗占统治地位的正统什叶派不满，试图进行宗教改革。该派批评什叶派的“圣训集”有许多自相矛盾的地方，对什叶派的主要信条之一“伊玛目”说作了重要补充，断言在什叶派信徒中可能出现一个介于信徒与最高领袖——“隐遁伊玛目”之间的中介。

1844年（伊斯兰教历1260年）5月23日，是传说中第十二伊玛目隐遁1000年之际，密尔札·阿里·穆罕默德宣布：“在第十二伊玛目和他的信徒之间，存在着中介，这个中介的原型即四道相继的‘巴布’（门），通过这些门，第十二伊玛目在其隐遁期间保持与其信徒的联系。”阿里·穆罕默德宣称自己就是信徒与神的意志执行者伊玛目之间的中介——“巴布”。信徒通过他，就可了解救世主的旨意。后来，他更进一步宣称自己是“努格达”——“点”，即最高点或启示点。又改称“哈格里·哈克”，即真理的创造者。他宣布自己是真主的化身，受命来改革被乌里玛们曲解和败坏了的东西，建立正义之国。阿里·穆罕默德的宣传被官方的教士宣布为“异端”，伊朗国王随即下令将其逮捕入狱。

1847—1850年，阿里·穆罕默德在狱中写成《默示录》，进一步发展了巴布派的教义。巴布派的信徒视该书犹如《古兰经》一样神圣，说它是天启的产物。在《默示录》中，阿里·穆罕默德宣布，穆罕默德的先知地位在1844年已经结束，他本人被派往人间执行神交给的使命。神的天启并没有因《古兰经》所说的“封印先知穆罕默德”的去世而告终，每个先知都有时间性。只有在所有先知出现后，真主才毁灭世界。在他之后还要出现先知，即“受约人”或“真主的化身”。他要废除传统的伊斯兰教法，用《默示录》取代《古兰经》。他对伊斯兰教法所规定的礼拜、斋戒、婚姻、遗产继承及死亡、复活、天国、火狱等等都作了全新的解释。

对于社会制度，巴布认为人类社会各个时代依次发展，后来的一定超过以前的时代。每个时代皆有特殊的制度和法律，旧的制度和旧法律应随旧时代结束而结束，代之以新制度与新法律。新制度与新法律必须由“主”派下来的先知制定，先知给人的指示就是新圣经。《默示录》就是新的伊斯兰教圣经，一切制度和法律都应按照《默示录》重新制定，以前存在的国家和社会都应改造。

按照阿里·穆罕默德的设想，经过改造后的伊斯兰正义之国是没有压迫、没有剥削，人人平等，过着幸福美满生活的理想之地。没有不公正的封建统治者和贪得无厌的穆斯林教长们的强权势力，也没有异教徒外国人的地位。商业和一切交易都完全自由，利息的征收不受任何限制。废除出殡以外的聚礼，每个人都可以在正常业务活动之余自己感到方便的地方进行礼拜。废除限制穿丝绸衣裳和戴贵重金属饰品的一切规定以及妇女戴面纱的戒律，允许女人与男人交往。注重罚款，取消死刑。根据该派教义，“19”这个数字是神圣的，因为它代表了“瓦希德”——“独一的神”一词的数值。据此，阿里·穆罕默德取消了伊斯兰历法，变一年为19个月，每个月为19天，最后一个月称艾阿俩目，定为斋月。该月气候凉爽，利于斋戒。阿里·穆罕默德还成立一个由19名公众领袖组成的委员会。

巴布派的教义反映了当时伊朗社会中正在萌芽的商业资产阶级的利益，他们反对统治者拥有的不受限制的无限权力。与哈比派用伊斯兰教原旨教义恢复伊斯兰教纯正信仰和礼仪的运动相比，巴布派是要将伊斯兰的正统教义按照自己的意愿进行某些革新和发展，因此被正统穆斯林视为异端。但它毕竟是一种觉醒，对伊斯兰教思想产生了广泛的影响。

巴布派四处传教，运动发展迅速。开始时他们传教的重点在封建统治阶级上层。阿里·穆罕默德被捕后，转而面向中下层穆斯林。巴布派的毛拉·侯赛因·别什鲁伊、哈治·穆罕默德·阿里、毛拉·穆罕默德·阿里、赛义德·雅西·达拉比等深入穆斯林布道，宣称新先知已经降临，新世界即将诞生，《古兰经》与旧制度、旧法典均已失效。教徒无需再向统治者纳税和服役，高高在上的统治者将要失去他们的特权，降为平民。他们进一步提出废除私有制，一切财产归公，男女平等的主张。阿里·穆罕默德在狱中继续与巴布运动保持密切的联系，指导巴布运动的发展。

巴布派的这些宣传受到手工业者、农民、小商人和低级阿訇的热烈欢迎，巴布运动迅速扩大。到1849年2月，全国已有巴布教徒十多万。

1848年，巴布教徒以反对异教徒的统治为口号，在伊朗北部的马赞得兰、赞詹、尼里兹等地发动了反对封建统治和外国侵略的武装起义。在巴尔福鲁什市，700名巴布教徒在穆罕默德·阿里·巴尔福鲁什的领导下，击溃

了当地的驻军，赶走了伊朗国王在本州的州长，并在塞克·塔别尔西陵墓建立起起义根据地。在塔别尔西，他们废除了私有制度，一切财物归公共仓库，实行共餐制。他们自己生产武器和军需品，制造劳动工具和缝制衣服。他们的主张吸引了大批下层群众，起义队伍不断壮大。在赞詹起义的15000名巴布教徒占领了城的东半部，建立起“正义的王国”。宣布人人平等，实行财产共有。起义军修筑了防御工事和街垒，设立铸造厂制造大炮和火药，准备长期战斗。

伊朗国王派出大批军队镇压巴布教徒的起义。为了防止起义扩大，伊朗国王于1850年7月在大不里士将阿里·穆罕默德杀害。巴布教徒与伊朗国王的军队进行了顽强的战斗，在国王优势军队的进攻及欺骗下，1851年，大规模的巴布教徒起义结束。

此后，巴布教徒转入隐蔽活动。1852年8月，巴布教徒在德黑兰谋刺伊朗国王未遂，伊朗国王对巴布教徒实行大规模屠杀，数百名巴布教徒惨遭杀害。其余的巴布教徒或组成秘密的小团体，或者逃亡国外。声势浩大的巴布运动平息下来。

（2）巴哈派

阿里·穆罕默德被杀害后，他的一个忠实门徒密尔札·叶海亚继续领导这个教派。为了躲避伊朗当局的迫害，叶海亚和一些巴布派教徒转移到巴格达，以便在那里重新建立巴布派所宣传的“正义王国”。

但是叶海亚的同父异母的弟弟密尔札·侯赛因·阿里起来与他争夺对巴布派的领导权。侯赛因·阿里涉嫌参与了1852年谋刺伊朗国王的事件，被捕入狱，经奥斯曼帝国政府说情被流放到巴格达。侯赛因·阿里化名为巴哈乌拉，意为“真主的光辉”，宣称只有他才能成为阿里·穆罕默德的继承人。在继承权的问题上，巴布派内部开始了长时间的斗争，发展到互相谋杀的地步，最终引起了巴布派的分裂。巴哈乌拉的追随着被称为巴哈派，忠于叶海亚的信徒仍称为巴布派。两派的激烈斗争引起了奥斯曼帝国政府的注意，只好将他们分开，巴哈派被遣送到巴勒斯坦的阿卡，巴布派被迁到塞浦路斯。

其后，巴哈乌拉埋头于写作，在穆斯林世界甚至基督教世界宣传巴哈主义。巴哈主义有别于巴布主义，更加符合当时的历史情况，因而巴哈主义取得了比巴布主义更大的影响。

巴哈乌拉的思想大部分包含在《基塔别·阿卡德斯》（亦称《至圣书》）中。他宣称这部作品是天启圣书，将取代《古兰经》和《默示录》。巴哈认为，所有的人，不分种族、民族和社会地位高低，大家都是兄弟，应真诚相爱，相互信任。他主张建立一种普世宗教，上帝可以有不同的名称，诸如神、安拉、天主等，只是人们赋予的不同称谓而已，实质是一样的。巴哈主义对异教徒持宽容态度，在巴哈派清真寺入口处的口号中这样写道：“宗教应作为联合的基础，如果它是争执的原因，那么最好没有它”。巴哈派承认各主要宗教的先知，包括印度教、犹太教，琐罗亚德斯教、佛教、基督教、伊斯兰教的先知。他在巴哈派的教义中废除了关于“圣战”的教义，力主通过和平手段建立理想的“正义之国”。

巴哈派教义上的这种倾向必然导致他对伊斯兰教仪式上的简化。巴哈派认为仪式、祈祷、对日常生活的规定和宗教禁令都是次要的。巴哈派废除了在清真寺中聚礼的仪式，认为每日早、午、晚朝向阿卡礼拜3次就够了，旅途中可将整个礼拜仪式简化为一个叩头礼，或只口诵“赞美真主”即可。净

礼的程序也大为简化，如果没有水，也可以不洗。在日常生活中，他认为追求舒适和豪华是理所当然的事情，不应将使用金银器皿视为罪恶。应当允许穿丝绸等贵重服装，允许使用玫瑰露和上等香水，允许听音乐，反对独居修道、苦行及其他禁欲主义的表现。

值得注意的是，巴哈主义坚决主张实行巴布派所废除的穆斯林不准征收利息的规定，“这样就铲除了伊斯兰教设置在资产阶级从事工商业活动道路上的最后障碍。”同时他认为私有财产不可侵犯。主张严惩偷窃他人财物者，初犯时要驱逐出教门，或关进监狱，第三次被抓住时，要在偷盗者脸上打上耻辱的标志。故意纵火者，要用火烧死，故意杀人者要偿命。

巴哈主义的思想体系虽然起源于伊斯兰教，但在许多方面与伊斯兰教有很大的不同。它符合广大穆斯林在巴布起义失败后希望平等和正义的社会心理，它的关于普遍和平、幸福生活、和勿用暴力招恶的教义吸引了大批信徒。巴哈主义的教义更加符合伊朗成长中的资产阶级以及外国殖民者的利益，因而也获得了国内商人、买办资产阶级的支持和西方殖民主义者的赏识。

巴哈主义否定了巴布主义的革命民主传统，巴哈乌拉公开谴责了巴布派武装斗争的方式。在《至圣书》第 288 节中，他宣布：“任何人都应该反对管理真主的奴隶的人们”。在《至圣书》第 194 节中，他向伊朗当局表示：“我们不打算在你们的王国里发号施令，我们到这里是为了统治人们的心灵。”巴哈主义没有形成对伊朗统治阶级和外国侵略势力构成威胁的大规模社会运动。当巴哈主义融合到资产阶级改良主义宗教运动中后，就失去了它的独特性，也就失去了那种提出特殊纲领吸引广大信徒的运动本身。巴哈主义逐渐沉寂。

4. 近代中国伊斯兰教

（1）伊斯兰教中国化

随着回民族的形成，伊斯兰教更加具有中国特点。明清之际，在内地的回族伊斯兰教学者，用中国传统文化精神阐发伊斯兰教教义，使伊斯兰教更加适应中国的整体文化氛围，创立了中国伊斯兰教自身所特有的凯拉姆体系，即宗教教义学、宗教哲学思想体系。中国的伊斯兰教义思想走出了清真寺的大门，真正成为具有社会意义的学说。中国近代以后，出现了一些著名的穆斯林学者，继续致力于伊斯兰教义的阐发和传播。马德新和马联元是其中最著名的两个学者。

马德新（字复初，1794—1874 年）出身于云南大理的经学世家。他通晓阿拉伯文、波斯文，曾两次赴麦加朝觐，游历阿拉伯、埃及、土耳其、印度、缅甸、新加坡等地，旁搜博采。回国后在云南执教，享有盛名。1856 年参加滇东南回民起义，后随马如龙降清。1864 年，马德新以“清南回回总掌教”的身份赴滇，劝降另一回民起义领袖杜文秀，遭到拒绝。1874 年，被云贵总督岑毓英杀害。马德新学识渊博，对伊斯兰教理造诣颇深，是中国第一位用阿拉伯文著书立说的穆斯林学者。他的译著有 30 余种，其代表作《四典要会》“遵中国之礼，引孔孟文章，译出天道人道之至理，指破生来死去之关头。”

他继续明末清初的穆斯林学者所开始的伊斯兰教中国化的历程，在伊斯兰教内外学界产生了一定的影响。

另一位著名的穆斯林学者马联元（字致本，1841—1895年）出身云南玉溪的经学世家，精通伊斯兰教经籍，同时对中国传统文化的精髓儒学很有研究。22岁时，他任经师赴麦加朝觐，并游历土耳其、伊拉克、埃及、印度各国。回国后在云南讲学，听者甚众。他在教学中首创阿拉伯文、汉文并授，集采经文辑成选本，是中国伊斯兰教经堂教育的重大改进。其著述有《四篇要道》、《清真玉柱》、《教款捷要》等，均用波斯文写成。还有用汉文写成的《辨理明证语录》等。他的《孩听译解》（《古兰经》选本），是汉、阿对照本《孩听》的肇始，也是《古兰经》最早的汉译节本之一。

经过中国近代穆斯林学者的努力，伊斯兰教义与中国传统文化中的儒、释、道结合起来。进一步沟通伊斯兰教义和儒家学说，伊斯兰教已经完全成为中国文化的一个重要组成部分，伊斯兰教中国化的过程完成。

（2）伊斯兰各族人民的反清斗争

虽然中国的穆斯林学者一直致力于伊斯兰教的中国化，以适应中国整体的文化环境，但清朝历代统治者对伊斯兰教及回族仍采取歧视、高压政策。清政府一方面利用伊斯兰教派林立的局面，挑动和制造穆斯林间的内讧，削弱伊斯兰教的实力，从中渔利。另一方面，故意压制伊斯兰教，“护汉抑回”、“以回制回”。这种政策一直持续到中国近代，不断激起信奉伊斯兰教的各族人民发动反对清朝统治的斗争。

太平天国革命爆发，极大地动摇了清朝统治的基础，各地伊斯兰教民纷纷揭竿而起，响应太平天国革命。云南、陕甘青、新疆均爆发了大规模的武装起义。

云南省的回族同汉族杂居，早在道光年间，由于各种原因，经常发生汉民和回民之间的械斗、仇杀事件。地方官员在处理此类事件时大都站在汉族恶霸劣绅一边，因此，在回民中引起很大的不满。受太平天国革命的鼓舞，云南回族人民遂爆发了规模相当大的起义。

当时在云南各地有许多支互不统属的回民起义队伍，其领导者的成分和动机非常复杂。昆明以南的回民武装的主要领袖是马如龙，他与其他回民部队于1857年（咸丰七年）围攻并几乎攻占了省城。后来他投降了清政府，被任命为云南提督，成为清政府镇压起义的回汉各族群众的帮凶。昆明以西的回民起义部队于1856年（咸丰六年）攻占了大理，推举杜文秀为首领，并在大理建立了起义政权。杜文秀反对狭隘的民族观点，宣布“不分回汉、一体保护”的政策，对各民族“不分回汉夷、一以公平处之”，得到滇西各族人民的支持，到1867年，控制了云南大半个省份。

1862年，在太平天国的影响下，陕西回族人民在回民领袖任武、赫明堂、洪兴等人的领导下，在华州和渭河两岸举行起义。起义军同当地的汉族地主武装展开了英勇的战斗，处死了清政府派去镇压回民起义的团练大臣张芾，使陕西回民起义迅速走向高潮。起义军组成了十八大营，建立了统一的指挥机构。起义军分兵四出，围攻西安、凤翔两府，形成“东南西北，云合响应”的顺利发展的局势。

与此同时，甘肃、宁夏的回民纷纷起义响应。马化龙起于金积堡，马占

鳌起于河州，马文禄起于肃州，另外在青海西宁还有以马桂源为首的回民起义。1866年，西捻军进入陕西，使西北各地的回民起义出现了新的高潮。

回民起义大多数以伊斯兰教共同信仰相号召，领导起义的一般是回族中的上层分子。如在宁夏的马化龙是富甲一方的回族封建主，又是伊斯兰教的领袖，是伊斯兰教中属于“新教”的一派的首领。这些领导者用狭隘的民族观点来引导起义群众，只是反对当地的汉族中的豪强恶劣和某些不公正的官员，要求清政府“昭雪”他们所受的冤屈。既没有和太平军、捻军打成一片，内部组织上也是各自分股活动，没有形成统一的领导。

1864年，太平天国革命失败后，清政府集中力量镇压各族人民的反清斗争。1872年，杜文秀领导的起义军战败；1873年，左宗棠也把陕甘回民起义镇压下去。

各地回民起义与太平天国起义相配合，形成了全国范围内反对清政府统治的高潮，具有重大的历史意义。

但是在19世纪中叶，当西方列强对中国的侵略日益加剧的情况下，伊斯兰各民族的反清起义如果以狭隘的民族主义为旗帜，偏离反对帝国主义侵略和封建统治势力的方向，就有可能被外国侵略者阴谋利用来实现其分裂中国和侵略中国的危险。

新疆是我国信奉伊斯兰教各民族聚居的地方，当地的维吾尔、哈萨克、乌兹别克、塔塔尔族穆斯林大多属逊尼派、遵循哈乃斐教法，少数信奉沙斐仪教法。塔吉克和柯尔克孜族信奉伊斯兰教十叶派教义。1864年（同治3年），有一个原在陕西的阿訇妥明（又称妥得邻）与清朝参将索焕章勾结，利用当地回人和汉人间发生纠纷的机会，杀死清朝提督，赶走都统，占领乌鲁木齐。从此，新疆地区各族人民发动了大规模的反清斗争，起义军先后攻占了库车、乌鲁木齐、喀什噶尔、伊犁和塔城等地。但是，起义领导权一开始便落入伊斯兰教阿訇、和卓（意为圣裔——对伊斯兰教创始人穆罕默德后裔的尊称）、伯克（对官长和贵族的尊称）等民族宗教上层分子手中。他们拥兵割据、互相攻杀、彼此争夺，形成若干割据的地方势力集团。新疆地区混乱的形势给外国侵略者以可乘之机。与新疆西部接壤浩罕汗国军官阿古柏借口帮助维吾尔族中早已失去权力的和卓后裔布土尔克，带领浩罕士兵于1865年（同治4年）占领了喀什噶尔，后逐渐占领了南疆各地。1867年阿古柏建立哲德沙尔图，自称毕调勒特汗。阿古柏政权对新疆实行野蛮的掠夺和残暴的统治，他与英、俄等国侵略者签订条约，出卖中国的主权，换取英、俄对他的支持。英国利用土耳其在伊斯兰教国家的影响，给予阿古柏以艾米尔（统治者）的封号，并给阿古柏政权提供武器装备。阿古柏政权及其与英俄的勾结构成了对我国领土完整和民族主权的严重威胁，遭到新疆人民的反对。清政府派遣军队进入新疆平定阿古柏政权，得到信奉伊斯兰教的各族人民的支持，1878年清军收复了新疆全境，阿古柏服毒自杀，新疆又回到了中华民族的怀抱。

近代信奉伊斯兰各民族人民的起义，在很大程度上和伊斯兰教有关系，伊斯兰教是这些民族共同文化的象征，伊斯兰教是这些起义者的旗帜。伊斯兰教成为伊斯兰各民族反对清朝统治的手段。

（3）近代中国伊斯兰教新教派

中国伊斯兰教各派别大部分都是由阿拉伯、波斯、中亚地区传入或受其影响产生的。在伊斯兰教与中国文化不断结合的过程中，中国伊斯兰教并没有断绝与中东地区伊斯兰教的交往。每年，中国都有很多穆斯林赴圣地朝觐，

在各伊斯兰国家游历。伊斯兰各国兴起的各种思潮和运动通过各种途径不可避免影响中国的伊斯兰教。伊合瓦尼派就是中国伊斯兰教与中东伊斯兰教互相交流的典型产物。

东乡族人马万福（1853—1934年）于1888年前往麦加朝觐、留学，受到当时阿拉伯半岛瓦哈比派教义的影响。1892年回国后，马万福开始凭经传教，批判当时盛行的门宦和格底木的某些礼仪和风尚，抨击不合经典的礼仪。他的主张得到陆续返国的朝觐者的支持。他与10位阿訇决心改革中国的伊斯兰教，提出了10条改革纲领，其中包括不聚众念《古兰经》，一人念众人听；不高声赞圣；不多做“都阿”（祈祷）；不朝拜拱北；不聚众念“讨自”（忏悔）；不纪念亡人的日子等。它强调穆斯林间的兄弟情谊，提出以伊合瓦尼（阿拉伯文“兄弟”之意）统一不同的教派和门宦，因此，被称为伊合瓦尼派。伊合瓦尼派主张“一切回到《古兰经》去”，倡导“凭经立教”、“尊经革俗”，这些主张与瓦哈比派教义如出一辙。同时，伊合瓦尼派倡导“中（汉文）阿（阿拉伯文）并重”的经堂教育。伊合瓦尼派以革新者的姿态在西北传教，被称为“遵经派”、“圣行派”、“新行教”或“新行”。又因其倡导的某些教义、仪式和习俗，与教坊制不同，被称为“新教”。伊合瓦尼派的主张遭到格底木和各门宦的反对，在辛亥革命前没有取得很大的发展。

西道堂是近代中国兴起的另一有影响的伊斯兰教派，创始人是甘肃临潭的马启西（1857—1914年），他幼习经文，曾中秀才，阿拉文和汉文均有较高造诣。他特别潜心钻研中国伊斯兰教学者刘智的著作。1901年，马启西同当地门宦脱离关系，在家里开设经堂，讲授伊斯兰教学理。马启西主要以汉文伊斯兰著作作为依据阐发伊斯兰教义，尤其重视刘智的著作：“根据清真教义，并祖述清真教正位，以宣扬金陵介廉氏（即刘智）学说，而以本国文化发扬清真教学理，务使本国同胞了解清真教义为宗旨。”又宣称“介廉种子，关川开花，我要得出结果”。因此，西道堂又被称为“汉学派”。马启西主要依据《天方性理》、《天方至圣实录》、《天方典礼》、《五功释义》、《正教正论》、《清真大学》、《清真指南》等用汉文写的经典宣传伊斯兰教义。1903年，马启西正式建立道堂，1909年将其派别正式定名为西道堂。凡参加西道堂的教徒必须将其家产的全部或一部捐赠于道堂，由道堂出资组建农场、牧场、林场、工场和商号等。教众过集体生活，一切生活费用均有道堂负担，成为西道堂的一个显著特色。西道堂十分重视新式社会文化教育成为西道堂的另一特色。西道堂实行教主终身制，但不得世袭。宗教功修以“念、礼、斋、课、朝”等“五件天命”为全功，不重视道乘修炼。

西道堂是中国伊斯兰教在近代兴起的一个新型的特殊的宗教社团。其用汉文经典解释宣传伊斯兰教义，是明末清初中国伊斯兰教“文艺复兴”的继续。

此外，在中国近代，门宦制度进一步发展分化，新的门宦不断出现。1851—1861年，阿门、碱沟井、文泉堂等门宦在兰州等地创立。1875—1908年间，除伊合瓦尼派和西道堂外，还有沙沟、南川、韭菜坪、灵明堂、崖头、北山、新店子、通贵、宁夏鲜门、高赵家、明月堂、法门等门宦相继创立。

5. 世界近代伊斯兰教法

伊斯兰教法是一部包罗万象的宗教法规，包括宗教礼仪制度、民事商事法规和刑法。伊斯兰教法以《古兰经》和圣训作为立法、解释立法的基本依据，它以真主安拉的意志为每个穆斯林规定了宗教上、法律上、道德上必须恪守的一整套义务制度，是衡量每个穆斯林是否虔诚的根本标准。

伊斯兰教法到 14 世纪时只剩下四个公认为正统的权威教法派。即属于逊尼派的哈乃斐教法派、马立克教法派、沙斐仪教法派、罕百里教法派。自从逊尼派四大教法派形成以后，伊斯兰教法就成为一个完整的自足体系，后世法学家的任务是遵循、仿效前人的学说。伊斯兰教法不再需要“创制”，创制之门已经关闭。“创制”系思维判断的过程，指运用理智推导出结论的一种伊斯兰教法学的技术方法。伊斯兰教早期的法学家们曾普遍采用这一方法，以《古兰经》、圣训、已知的判断或一致赞同的习惯等为前提，通过分析、归纳、比较，求得结论。形成“律例”。创制使早期伊斯兰教法充满活力，成为一个开放的体系。随着创制之门关闭，伊斯兰教法逐渐成为一个内向、封闭的体系，伊斯兰教法的发展受到严重的束缚。创制之门关闭从理论上排除了人为立法和修订法律的可能，在漫长的伊斯兰社会发展过程中，伊斯兰教法主要靠习惯调整、行政调整等局部微小的变化来适应社会。伊斯兰教法显得越来越僵化，越来越脱离实际生活。

近代伊斯兰社会发生了根本性变化，随着资本主义经济的萌芽，资产阶级作为一支新兴的政治力量提出了本阶级的政治、经济要求。新的生产方式的产生，新型生产关系的出现，使伊斯兰社会的发展变得更快、更复杂。人与人之间，人与社会之间的关系随之发生变化。传统的伊斯兰教法在调整各种新的社会关系方面已显得不足，严重地阻碍着伊斯兰社会的进一步向前发展。

伊斯兰世界因为殖民主义势力的进入变得更加复杂，矛盾更为突出。以基督教为基础的西方人文科学和以个人主义为核心的资产阶级生活方式传入伊斯兰世界，资产阶级的法律制度也随之进入。在中东、北非的伊斯兰教国家，西方殖民主义者发现传统的伊斯兰教法中根本不包括银行、公司、股票、信贷、合同等资本主义商业活动的内容，妨碍了殖民主义者在这些国家的经济扩张和经济掠夺。另外，按照西方资产阶级的法律观念，殖民主义者对伊斯兰教法中一些规定感到格格不入。如，伊斯兰教法规定将所有的人身伤害行为一律作为一般民事犯罪对待、对偷盗者断手、通奸者处予石块击毙等。因此，西方殖民主义者急欲在伊斯兰教国家实施西方的法律制度。

从 18 世纪中叶开始，欧洲国家在奥斯曼帝国便享有治外法权，外国人在奥斯曼帝国境内犯罪不受伊斯兰教法的审判。在民商交易领域，也按照欧洲的法律制度来处理外商与土耳其商人之间的纠纷。凭借治外法权，欧洲大陆法系的商法、民法、刑法在奥斯曼帝国统治地区取得了立足点。欧洲列强为了取得更大的利益，便以取消治外法权为诱饵，鼓动土耳其苏丹全面采纳欧洲的法律制度。

正是在内外的双重压力下，伊斯兰国家对伊斯兰教法进行了重大改革。

伊斯兰教法改革的主力是奥斯曼帝国政府内部受过西方教育的文职官员。他们支持苏丹的教法改革，竭力鼓吹采用西方的法律制度，以挽救奄奄一息的奥斯曼土耳其帝国。

1839年11月3日，拉希德首相以苏丹阿布杜·马吉德的名义在皇宫御花园宣布了由他起草的“御园敕令”，奥斯曼土耳其帝国历史上“坦吉麦特”（改革）时期开始。这次改革涉及到伊斯兰世界的方方面面，对伊斯兰教法实行了大胆的改革。

伊斯兰教法改革主要表现在以下几个方面：

第一，传统的伊斯兰教法以《古兰经》和圣训作为立法、解释法律的根本依据。“坦吉麦特”时期打破了伊斯兰教法的神圣来源，直接采用西方资本主义的法律制度。1840年，颁布了一部《刑法》，没有超出伊斯兰教法的范围，未引起伊斯兰教学者的反对。1850年颁布《商法典》，直接照搬了《法国商法典》的部分内容；1858年，以《法国刑法典》为基础，制订、颁布了《奥斯曼刑法典》；1861年、1863年制定的《商业诉讼法》、《海商法》都是法国同类法律的直接搬用。

第二，由于搬用法国的法律，在具体法律条文的规定上有巨大的变化。在《商法典》中，首次大胆突破了伊斯兰教法关于利息的禁令，以法律的形式确认了商业利息的合法性，为欧洲资产阶级扩大在奥斯曼帝国的商业活动提供了法律保证。在《奥斯曼刑法典》中，除对叛教者仍处以死刑外，废除了伊斯兰教法中规定的其余所有固定刑罚。

第三，对伊斯兰教的宗教法院（沙里亚法院）进行改造，建立了世俗法院（尼札米亚）。1847年，在奥斯曼帝国辖区内设立了民法刑法混合法院，其中欧洲法官和土耳其法官各占一半，证据和审判程序沿用法国的法律制度。此外，还设立了商务法院，审理有关商务方面的案件。

鉴于除涉及穆斯林臣民“私人法律身份”外的全部民事审判权均已由沙里亚法院转移到世俗法院，奥斯曼帝国政府于1869年开始编纂一套指导民事审判的“义务基本法”，即著名的《奥斯曼民法典》。“坦吉麦特”时期教法改革大大削弱了传统伊斯兰教法的统治地位。商法、刑法和民法三个外围领域率先脱离了伊斯兰教法，为西方现代资产阶级世俗法律所取代。伊斯兰教法的改革适应了新兴资产阶级的需要，符合新的生产关系，为伊斯兰社会的近代化开辟了道路，有利于伊斯兰社会的进步和发展。但是，伊斯兰教法改革与西方殖民侵略有不可分割的联系，新的法律大部分取之西方，不可避免地加深了奥斯曼帝国的殖民化和半殖民化，有利于西方殖民主义者。因此，教法改革未能拯救奥斯曼帝国，它不可避免地走向衰落。

四、世界近代后期的佛教

1. 佛教的复兴

(1) 佛教复兴的历史背景

19世纪末20世纪初，随着西方宗教国家对佛教国家的侵略和殖民，民族主义在信奉佛教的亚洲国家迅速觉醒。我们知道，民族主义是随着欧洲资本主义生产方式的确立和民族国家的建立而逐渐成为一种普遍的思想情结或政治思潮的。中世纪时期，人们心目中根本不存在忠于国家或忠于民族这一概念。在欧洲，大多数人认为自己首先是基督教徒，其次是某一地区的居民，只是最后——如果实在要说的话——才是法兰西人或英吉利人。只是到后来，宗教改革的兴起，专制王朝的建立，特别是资产阶级革命的开展，才把人们从基督教大一统推向了民族国家的理念之中。19世纪中期，民族主义的原则在西欧和北美大获全胜，当然，广大亚非拉地区的民族觉醒更为迟缓，但随着帝国主义时代的来临，民族主义运动在这些地区的广泛兴起也为期不远了。

在帝国主义入侵之前，亚洲佛教国家的前资本主义民族由于对民族沦亡还没有休戚相关的直接认识，它们所具有的集体观念一般类似于18世纪以前欧洲人的宗教和地区观念。然而随着全球殖民体系的建立和各宗主国对殖民地的争夺，面对国家的灾难和同胞的受辱，民族主义思想开始在欧美以外的各殖民地民族中传播，东方民族迅速觉醒，亿万人民行动起来，民族民主革命渐成燎原之势。佛教在这种形势下也开始了复兴运动。

西方列强入侵亚洲之时，伴随着坚船利炮，配合着西方殖民者对亚洲的侵略和压迫，大批的基督教传教士涌入东方，基督教各教派也开始大规模传入亚洲各国，其中有印度、锡兰（今斯里兰卡）、缅甸、泰国、柬埔寨、老挝、越南、马来西亚、印尼、菲律宾、中国、朝鲜和日本等国。面对西方宗教的侵蚀，作为传统大宗教的佛教自然而然地成为亚洲各国抵制外来文化和宗教的有力武器。亚洲国家一些有自强意识的先进分子也正是以复兴佛教来作为复兴民族文化的最直接最易被接受的手段。

(2) 佛教的复兴

19世纪后半期，在西方一些神智学者的支持下，锡兰青年贵族达磨波罗发起佛教复兴运动，成立摩诃菩提会，在印度佛教圣地修庙造寺，兴办佛教学校和慈善事业，出版书刊和巴利文三藏经典，发展佛教徒，使佛教在印度得到一定的恢复。

缅甸佛教均属上座部佛教。1855年，奥波法师（1817—1905年）在兴实塔奥波地区创建门派，它根据佛教的三行教义（身行、语行、意行），提出三门教义（身门、语门、意门），意味“门”（目标）要高于“行”（业力），故称作门派。此派主张佛法高于王法。戒律严格，禁止本派比丘与别派比丘接触或进餐，禁止穿丝绸的或不是用碎布拼成的僧衣，禁止穿拖鞋骑马或乘坐牛车、三轮车、轿子等传统交通工具，禁止接触金钱和观看文艺演出，乘船坐车须由信徒代为买票。外出时不得持伞，化缘来的食物要自己吃，不得与狗、鸟吃。

1859年，瑞琴法师（1822—1893年）在瑞琴地区创建瑞琴派，它反对对佛陀的偶像崇拜，主张信仰佛陀的精神，在仪式上不得敲打吹奏法器。它的

组织很严密，比丘都有证书，每座寺庙和支部都设有世代相传的名册。它的统治机构是僧长和瑞琴中央大会，实权由上缅甸比丘掌握。其戒律较严格，规定比丘不仅在行动上，而且在思想上都不允犯戒，比丘不得参加节日活动和接受钱财，不得举行隆重的火葬仪式，不许穿用化学颜料染的僧衣，过午不得嚼槟榔、抽烟和喝饮料。

1871年，曼同王（1853—1878年在位）在曼德勒召开上座部佛教第五次结集（缅甸说法），有2400名比丘参加，由三位博学的上座轮流主持。这次结集考订校对了以巴利文为主的各种文本的南传藏经，并将结集的三藏镌刻在729块石碑上，立于曼德勒的拘他陀寺，四周环绕45座佛塔。刻石五年方成，至今犹存。

越南的佛教于公元2世纪末从中国传入，中国佛教的禅宗和净土宗在越南佛教界影响最大，从古至今越南僧侣和佛教徒一直使用中文大藏经，诵读中国的佛教著作，受戒形式也和中国相同。15世纪以前，大乘佛教一直在越南北部占优势，而越南中部和南部流行的则是高棉族信仰的上座部佛教和其他民族的原始宗教。18世纪以后，随着越族统治势力不断向南发展和法国殖民者的入侵，大乘佛教也开始在湄公河三角洲流传。

1848年，越南南部西安寺住持宝山奇秀和段明媛组织宝山奇秀教，提倡无寺、无僧以及思祖先、思国家、思三宝和思人间的四思教义，在湄公河三角洲农民中广泛传播。此派教徒是后来南方人民抗法斗争的一支重要力量。

锡兰佛教属上座部佛教，亦称巴利语系佛教。因为它是从印度传入斯里兰卡、缅甸、泰国、柬埔寨和老挝等国的，故又称为南方上座部佛教或南传佛教。

从16世纪开始，锡兰遭受西方殖民主义的控制和基督教西方文化的冲击，严重影响了佛教的发展。斯里兰卡先后被葡萄牙、荷兰、英国殖民者统治和占领，殖民者们毫不尊重斯里兰卡的文化传统，以欧洲基督教为正统，视佛教为异教，排挤和打击佛教僧团。许多佛塔、寺院被破坏，寺院的财产和土地被没收，一些佛教徒被迫改宗。正是在这种艰难的环境之下，佛教作为民族文化的象征，自然而然地担负起抗拒西方入侵、维护民族尊严的重任。

锡兰于1799—1818年间形成了阿摩罗普罗派，此派由在缅甸阿摩罗普罗受戒的比丘达磨招提等人创建。它反对暹罗派（斯里兰卡最有势力的一派，创建于1750年）只吸收上等种姓，而主要吸收僧伽罗族卡拉瓦（渔民）等三种种姓。其势力集中在南部和西南部沿海地区。比丘只剃光头不剃眉毛，僧衣须披盖两肩，接受布施时不讲答谢语，讲经会也只由一个比丘诵经。它主张礼敬佛像。该派拥有大量土地，还经营商业等。

柬埔寨佛教是公元前传入的，公元3世纪左右，随着同中、印两国贸易等方面的往来，大乘佛教开始传入。14世纪后，泰国不断入侵，推毁13世纪修建的著名的大乘佛教与印度教混合的宗教建筑——吴哥窟，推行上座部佛教，从此上座部佛教成为柬埔寨的国教。

从泰国传入的上座部佛教分大部派和法相应部派，大部派在14世纪传入，同农村基层佛教徒联系较密切。1864年，柬埔寨佛教史上发生一件大事，那就是法相应部的传入，此派是留学泰国的柬埔寨高僧老昆创建，戒律比较森严，得到王族的信仰和布施，人数虽少势力甚大。此派有同政权机构相平行的自治组织机构，分设僧长、省僧长、区僧长和村佛塔住持。僧长由国王任命，下设高僧委员会一个，由21人组成，省僧长下设由4个高僧组成的省

理事会；区僧长下设由 3 人组成的区理事会；每个佛塔住持有一个居士助理。法相应部派与大部派的主要分别是托钵方法不同（法相应部派用手托钵，而大部派则挂钵于肩），以及巴利文发音和经典的背诵方式不同，双方互不参加对方仪式。

1863 年，柬埔寨沦为法国的保护国，在法国殖民期间，佛教受到法国文化的打击，一度式微，从 19 世纪末开始，佛教作为民族文化的象征和提高民族意识的手段，有了新的复兴，涌现出了波昆博、阿查·汗鸠等一批爱国高僧。

公元前 3 世纪前后，佛教传入泰国等中南半岛地区；公元 11 世纪，缅甸和斯里兰卡的上座部佛教先后传入，公元 13 世纪，素可泰王朝第三代国王兰摩甘亨确立上座部佛教为国教。

1851 年，有名的蒙固王登基，是为拉玛四世（1851—1868 年在位）。此前，他做过 27 年比丘，精通三藏论释，懂得梵文、巴利文和英文。1837 年，他创立了泰国僧伽中最有势力的一派——法相应部派（是巴利文的意译），强调遵守斯里兰卡上座部戒律，学习巴利文经典，只许王族、贵族阶层成员参加。此派与传统的上座部僧伽组成的大部派（是巴利文的意译），构成泰国佛教的两个主要派别。

蒙固王曾敕令在佛统建造了泰国最大的佛塔，鼓励将法相应部派传到柬埔寨，并遣使前往印度菩提伽耶求取菩提树分枝。蒙固王的崇佛对 1868—1938 年泰国全部出版泰文、巴利文三藏有不灭之功。他还在 1859 年勒令犯戒僧人还俗，规定外来挂单僧人登记，沙弥的年龄限制等，使佛教诸僧的素质进一步提高，防止了僧人的泛滥，蒙固王之后的朱拉隆历时期（1868—1910 年），由瓦希拉耶南瓦洛亲王任僧伽法王，他大力推行僧伽改革，促使僧团教会化，由此也确定了教理的研究形式和解释经典的正统方法；他还推行教理考试制度，指定应考的教材，如《佛教圣句集》、《佛传》、《戒律基础》等。

1840 年鸦片战争以后，晚清的内忧外患更是不断。太平天国时期，反对偶像崇拜，排斥佛教，大量的寺庙被太平军毁坏，佛教又一次遭受重大打击。清末民初，新思潮兴起，国民革命爆发，又将佛教作为重要对象，使其再受冲击。同时，近代中国是一个革命的时代，为了回答“中国向何处去”的问题，一些政治家和思想家找到了佛学，认为中国佛学中的“自尊”“无畏”思想可以救中国，于是就提倡佛学、宣扬佛学，大力发展佛教文化。其中的杨仁山居士除了从日本找回我国自宋元以来早已失传的隋唐佛教典籍，并创金陵刻经处，筹资刊印流通，由此引起人们对佛经的研究和传诵。维新派人物康有为、谭嗣同和梁启超等，均曾以佛学思想作为他们进行变法的理论武器，用以激励人们去进行变法斗争，发奋图强。资产阶级革命家章太炎的《五无论》和《建立宗教论》等，也都以佛学思想为基础。近代佛家试图通过研究佛理而中兴佛教，也出现了一些有为高僧。

2. 佛教与民族解放运动

19 世纪末 20 世纪初，在中国佛教界的影响下，越南佛教界也发起佛教复兴运动。1858 年法国入侵越南以后，广大佛教徒卷入了爱国抗法斗争，佛教成了强化民族意识和组织抗争的重要手段。1858—1873 年，法国强迫阮朝

(19世纪初,南方阮氏集团在农民起义的基础之上建立的统一的王朝)签订了丧权辱国的《西贡条约》,激起越南人民的强烈反对,宝山奇香派在这次斗争中发挥了重要作用。

在英国统治斯里兰卡期间(1796—1947年),一些民族主义运动领袖,佛教居士知识分子利用佛教来提高民族意识,开展反英斗争。

16世纪以来,缅甸先后经受了葡萄牙、荷兰和英国殖民主义的武装侵略,基督教传教士也于1689年进入缅甸,1885年缅甸最终沦为英国殖民地。佛教成了反对外来侵略,抵制外来宗教势力的重要力量。20世纪初,民族主义在东方觉醒,缅甸僧人积极地投入政治斗争,有些激进分子还加入了政治团体,甚至组织政党。

19世纪末,法国派兵侵泰,强迫签订不平等条约,天主教传教士纷纷进入泰国活动,广大佛教徒自发组织起来,以各种方式反对外侮。

柬埔寨1863年沦为法国的保护国,19世纪至20世纪前半期,柬埔寨佛教徒和僧侣是反抗法国殖民者的重要力量。出现了混昆博、阿查·汗鸠等一批爱国高僧,在民族解放斗争中,佛教本身也有了较大的发展。

19世纪末,法国殖民主义者占领老挝,佛教在外国入侵期间,一方面遭受严重打击和破坏,一方面激起僧侣和佛教徒的爱国热情。

3. 中国的居士佛教

居士,音译“迦罗越”,意译“家主”,原指古代印度吠舍种姓工商业中的富人,因信佛者颇多,故佛教用以称呼在家佛教徒之受过“三归”、“五戒”的人。

晚清佛学的复兴,尤其得力于在家居士,故当时于佛、法、僧三宝之外,又有四宝之说,清末民初,我国学者名流、政治家、僧侣无不竞相研究佛学。他们谈禅说偈,著书立说,也多与居士的提倡和身体力行有关,杨仁山居士可称佛门尊宿,其上承明代四大师融合诸宗、会通三教之遗风,继彭绍升之后,掀起居士佛学之新潮;下启20世纪上半叶佛学复兴之盛况。他首刊魏源《净土四经》并作序阐明其净土思想,映衬了龚自珍、魏源以经术求治术,以佛法求世法的近代社会思潮。其后,有梁启超佛儒结合的东方人生哲学,佛教救世思想和佛教史与佛教哲学的研究;谭嗣同以心、识为体,以仁为用的经世佛学;康有为的大同思想和救世主义;章太炎的法相唯识哲学,更与杨仁山居士有不同程度的关系。特别是谭嗣同以杨仁山为其学佛的第二导师,“从之游一年,本其所得以著《仁学》。”此外,清帝室崇佛也是近代佛教的特点之一。

(1) 慈禧与佛教

慈禧自垂帘听政之后,宫廷中便以“老佛爷”相称,应该说凡称之为“老佛爷”者首先必须崇佛、信佛、礼佛,也就是说既是佛爷必与佛教密切相关。其次才说“老佛爷”确是一个徽号,是宫廷内外对崇信佛教的帝后的尊称。

慈禧之所以允许或喜欢宫内外臣僚称她为老佛爷,主要是她本人对佛教的尊崇。德龄曾说慈禧对于佛教是很虔诚的,说她“是个虔诚的佛门弟子”。

梁启超:《清代学术概编》。

德龄:《慈禧恋爱记实》。

对此，慈禧曾在扮观音摄像前说过这样的话：“余尚有一佳思，即摄一观音像是也，以二太监总管为侍者，其应衣之服，早已备就，余偶尝衣之。途逢盛怒，或者所烦恼时，辄作观音装，则余气顿平，俨然一观音后身矣。此举与余，大有裨益。盖令系心中不忘大慈大悲四字也。今作观音像而摄一影响，则可随时视之，而生慈悲之心矣。”

对慈禧的自我表白，虽不能完全相信，因为她并非大慈大悲之人，也未时刻将慈悲放入心怀，但是每遇烦事，遇到困难之际扮作观音的事实，却是非崇信佛教者所能做到的。

慈禧念经供佛从不间断，即使有时外出巡视也必如此。如慈禧巡行东北释祭祖陵之时，仍然照常礼佛。据德龄说：“太后生性很崇信佛教，伊有一尊磁制的观音像，差不多是终年不断地虔诚供奉着的，此刻已早就派人赍到这里来了。有时候伊也喜欢念经，所以必须另有一间静室（供奉观音，礼佛读经殿）。”由此可见慈禧对于佛教确实算得上一个比较虔诚的弟子了。当然，慈禧的崇佛是和清朝的佛教政策，以及她为了仰儒和她本人所受佛教的影响是分不开的。

（2）杨文会和金陵刻经处

杨仁山（1837—1911年）原名文会，安徽石埭（今安徽石台）人，自幼聪慧过人。他自称26岁起即开始学佛，这是指他开始接触佛教经典，还并不是已经信仰佛教，当时他对佛学还没有什么兴趣。27岁（1863年）时，他生了一场大病，由此开始信仰佛教，后来一心学佛，成了一个十分虔诚的佛教信仰者。在多年的学佛弘法过程中，他对中国近代佛教的复兴和发展，作出了巨大的贡献。其中最突出的贡献是创办了我国近代佛教文化机构——金陵刻经处。

杨仁山自病后读《大乘起信论》，从而下决心学佛以后，就遍求佛经，认真诵读。由于连年战争，很多佛书被焚，连明刻书本藏经《嘉兴藏》也毁于兵火。唯一留下的北京《龙藏》又是梵夹本，不便阅读。为此，他“发心刻书本藏经”，以广流传。当即约志同道合者十余人，募捐集资，于公元1866年（同治五年）在南京创立金陵刻经处，从事刻经事业，他刻印的第一部书是“净土四经”。此时的杨仁山，一面深研佛学，勤刻佛经，一面诵经念佛，静坐作观，俨然成为一个虔诚的佛教徒了。1897年他将自己所建的南京延龄巷住宅捐献给金陵刻经处，作为永久流通经典之所。

自创办金陵刻经处后，杨仁山更是热心搜求佛教亡佚经典。他先是在国内寻访古刹，搜求佛典。1878年他随曾纪泽出使英、法，一个偶然的机，在伦敦结识了日本著名佛教学者南条文雄。此后更加注意收集藏经之外的“古德逸书”，以便刻印流通。后又托人给南条文雄，广求中国失散的古本佛经。后果然陆续由日本寻回多种我国久已佚失的隋、唐古德注疏，总数达300余种。从这些佛书中，他挑选出一部分刊行，编入《大藏辑要目录》。

杨仁山学佛以后，感到当时的僧人大都没有佛学知识，需要创办一些佛学学堂以培养佛学人才，并提出了自己的设想。为了办好僧人教育，杨仁山还制订了种种规章制度。规定僧人一定要受教育，没有受过教育的一定要令其入释氏学堂，不能入释氏学堂就学的，则令其还俗，不得进入僧人行列。

德龄：《清宫禁二年记》。

德龄：《御香缥缈录》。

他还将佛教的基本教义和教史，通过“三字经”的形式编写了《佛学初学课本》并详作注解。经过多年筹备，杨仁山终于在1907年秋，在刻经处开佛学学堂，取名为“祇洹精舍”，就学者僧俗兼收，共20余人。一代佛学大师太虚和知名佛教居士谢无量等都是这个学堂的学员。学堂规定要学习佛学、语文和外语，讲课的人都是尽义务，不收修金，学生和老师一律平等。1910年，杨仁山还和他人金陵刻经处办了一个佛学研究会，自任会长，每月开会一次，每周讲经一次，深受听讲者的欢迎，这是培养佛学人才的一种办法。他还鼓励动员别人也举办僧人学堂，由于他的提倡，寺庙自己办学培养僧才的风气大开，各地僧学堂办起了很多，从而培养了一大批僧才。杨仁山本人通过祇洹精舍和佛学研究会培养出来的佛学人才，比较有名的有谭嗣同，桂伯华、黎端甫以及释太虚，章太炎、谢无量、欧阳竟无等等。这些人后来在佛学研究方面作出了一定的成绩，成为中国近代佛教发展史上的知名人物。

杨仁山注重注释经典，弘杨佛教思想。他在金陵刻经处一边讲学，一边校勘佛经，注释了不少经典，此外，还用佛教教义对儒、道经典作了注释。他注释经典有两个比较明显的特点：首先，他对印度佛教学者马鸣的著作以及与此有关的净土宗思想十分重视；其次，他善于运用佛教教义来注释儒、道经典，目的还是为了崇扬佛教。

杨仁山的佛学思想，据他给日本南条文雄的信中讲：“大乘之机，启自马鸣，净土之缘，因于莲池；学华严则遵循方山；参祖印则景仰高峰。他如明之憨山，亦素所钦佩。”他强调只有弄通了唯识思想，才能使人“不致颠预伺，走入外道而不自觉”。并把它看作是“振兴佛法之要门”，因此他在重兴法相之学，开一代佛教义理研究之风方面，有其不可磨灭的贡献。

总说起来，杨仁山在近代佛学上的贡献，主要是搜求亡佚经典，刻印流通，提倡义学。对于佛学理论的研究，没有更多的建树，这是因为金陵刻经处的刻经事业，耗尽了他毕生的精力，使他没有更多的时间去深入钻研佛学理论。对佛学理论进一步研究与发挥，则是由他的弟子辈去进行的。

（3）中国近代思想家与佛教

康有为与佛教

康有为，广东南海人，早岁饱受封建主义的传统教育。1876年，康有为从学于同邑学者朱次琦（字子襄，1807—1881年，长期在南海县九江乡讲学，人称九江先生），朱为广东有名的大儒，其学术思想以程、朱为主，兼采陆、王，而康有为则独为陆、王。陆、王心学与佛学是相通的，康有为从喜欢陆王，进而学佛。他“时与名僧接谈”，潜心佛典，探求事事物物的本原。梁启超说他“由阳明学入佛学”是符合他的思想发展的途径的；但他的思想与陆王心学和佛学有区别，他欣赏陆王心学与佛学夸大主观精神的能动作用，以求得思想的自由，但他反对佛学的逃避和超脱现实世界的思想，坚持济人经世。1879年，他辞别朱九江，移居西樵山白云洞，开始研究佛学，积极寻求经世。

康有为由于受董仲舒的宗教思想影响，尤其是接受了佛学的深刻影响，他的宗教思想很盛，其基本哲学范畴是“元”，类同于婆罗门的“大梵天王”，耶教的“耶和華”，是“全神”，与华严“性海”同。不过，当他讲到物质世界出现后，这个物质世界与“神”的关系时，却提出了一些新的看法。佛

杨文会：《与日本南条文雄书》。

教华严宗为了欺骗群众，极力把现实世界与宗教幻想的“法界”（真如）靠在一起，认为人只要除掉心里的迷妄，即彻底抛弃一切现实的物质生活的欲求，就可以在当世立地成佛，进入“充满极乐”的“法界”；实际上，华严宗与佛教其他的宗派一样，是要根本否定客观物质世界，引导人们完全脱离现实斗争，去追求一种宗教幻想的推动境界。康有为跟他们有所不同，他利用了华严宗的世界与“法界”不相外的说法，提出一些带有泛神论倾向的思想，批判了佛教的完全摆脱现实生活的物质欲望，去寻求精神性的“法界”的说教。在他看来，宇宙万物是由“元”即“全神”产生出来的，这无疑是一种带有浓厚宗教色彩的唯心主义论调。但他又认为，宇宙万物出现后，这个“神”就在万物之中，各种具体事物都是“神”的一个部分，是“全神”，就好象是“性海”里的一个波涛或水泡。并且他还说，神“有魂魄”，“无物无神”，等等。这样一来，“神”同现实世界便结合为一了。梁启超谈到康有为的思想时说：康有为认为：“众生同原于性海，舍众生亦无性海，世界原具含于法界，舍世界亦无法界”，因此，“世间与出世间，非一非二也”。

我们知道，在康有为的思想里，佛的“性海”、“法界”，即是“元”，是“神”（或“神”的境界）。所谓“性海”、“法界”与“众生”、“世界”合而为一，也就是说“元”——“神”与现实物质世界融为一体，“神”即在现实的物质世界中，离开现实的物质世界，也就没有“神”的境界了。正因为如此，所以，康有为说“知天演之自然，则天下尊，知无量众魂之难立待于空虚，则不信末日之断。”既然世界与“法界”是一个东西，那么，“庄严世界，即所以庄严法界”，把现实世界搞好了，也就等于建设了圆满极乐的“法界”了，因此，人们要求得解脱，就不能回避现实，相反，必须正视现实，解决现实世界的种种问题。康有为正是以此观点为依据，积极主张改革现状，“专肆力于改造世界”，“务于世间造世界”。这显然是与佛教思想相对立的，他说：“佛欲强逃烦恼世界，别觅极乐世界而不可得，今为演出极乐世界于全世界中”。

康有为“大同”之说显然也受了佛教的影响，他自命为“救世主”，抱有“救世”的宏愿，决心要“普度生民”，“务致诸生于极乐世界”，他说“吾既生乱世，目击苦道，而思有以救之，昧昧我思，其惟行大同太平之道哉！遍观世法，舍大同之道而欲救生人之苦，求其大乐，殆无由也。”

康有为在帝国主义肆行侵略，祖国濒临“瓜分豆剖”的危急境地时，迫切要求维新变法，以挽救祖国的危亡，并为发展民族资本主义创造有利的条件，但是他所代表的民族资产阶级上层，在政治上存在着很大的软弱性和妥协性——害怕革命，只主张在不触犯封建统治阶级基本利益的基础上推行若干改良主义政策，以维护和扩大其利益。因此他在酝酿和策划变法活动时，就只能“托古改制”，战战兢兢地抬出封建“圣人”孔子的亡灵，给自己以帮助，利用今文经学解释《春秋》的所谓“微言大义”的牵强附会的手法，把本来在政治上处于保守的孔子学说，主观臆造地填进了近代资产阶级的社

梁启超：《南海康先生传》，见《饮冰室文集下·传记》第1页。

梁启超：《南海康先生传》，见《饮冰室文集下·传记》，第21页。

同上书。

康有为：《大日出》，第232页。

会政治思想和道德伦理观念，尽管康有为这种做法，是从谋求变法的愿望出发，但既然和董种舒一样利用神秘主义来改造孔子的学说，使之宗教化，那么，就必然需要从其他的宗教神学的唯心主义哲学中汲取某些适应需要的东西，来充实自己的理论。正是基于这种需要，所以康有为非常欣赏佛教的华严宗和法相宗（又称唯识宗）的神学。

华严宗和法相宗的具体说教内容虽有区别，但它们都否认世界的物质性，把客观事物和其规律看作虚幻不实的东西。如华严宗说什么“尘（指宏观世界）是心（指主观精神）缘，心为尘因，因缘结合，幻相方生。”（《华严义海百门》）。又用相对主义和诡辩来解释宏观事物的各自形态和联系，否认相对之中有绝对，而对于所揭示的“总该万有，即是一心”（《华严法界观门注》）的“一真法界”，却认为是绝对的，强调这个精神性的本体才是真实的。法相宗认为“万物唯识”，“心外无法”。因之，“我”、“法”原是“非实有性”，“皆依识所转变而假设施”（《成唯识论》）。所以窥基（法相宗创立者玄奘的大弟子）说：“识性识相，皆不离心”。认为世界事物都不真实，乃是“心”所产生的。康有为从法相宗和华严宗的这些神学中，吸取了强调“绝对观念”的因素，提出了他的“不忍人之心”的命题，认为只要发挥这种“不忍人之心”的作用，就能导致政治和一切社会生活的进步，就能够实现维新变法的理想。所以说康有为主要是从佛教神学的角度来展开他的哲学上的一系列活动，而归根结底，则是为了创立以孔子为教主的新宗教而构成自己的理论体系，从而为其资产阶级改良主义的政治路线服务。

值得注意的是，康有为认为探索“性理之学”，决不能满足于“躯壳界”，而应以“灵魂界”为本。他这样重视“灵魂”而轻视“躯壳”，正是反映了他所代表的资产阶级上层，不敢依靠人民群众来进行斗争；而反动的封建腐朽势力却像大山般矗立面前，阻挠革新。在这种情况下，他就必然感到力量薄弱，而企图通过对神秘的“灵魂界”的探索来谋救解决，也就是希望通过那建筑在“不忍人之心”的基础上的“心灵感应”，来消泯反对派的猜忌和促进维新派内部的意志的协调。

梁启超与佛教

梁启超（1873—1929年），字卓如，号任公，又号饮冰室主人。广东新会县人。他从小受封建文化教育，是光绪举人。1890年起，拜康有为为师，接受康有为思想的熏陶，思想发生了根本变化，接受了康有为的鼓吹维新变法的“新学”，梁启超认为这就是治天下，救中国的真理。

梁启超的佛学思想是很丰富的，诸如佛教的宇宙观、人生观、心理学、因果报应等等，他都有所论及，并提出了自己的见解。

“三界唯心”说。这是佛学唯心主义的一个基本命题，意思是世界上存在的一切，包括自然现象和精神现象，都没有客观存在的物质基础，而是唯心所造，梁启超不仅接受了这一观点，而且有所发挥。他在大约1904年所写的《唯心》一文说：“境者心造也，一切物境皆虚幻，唯心所造之境为真实。”他认为，面对同一客观境物，各人的心境不同，看法就不相同，他还认为，事物的一切属性都不是事物所固有的，而是人的主观感觉的产物。梁启超还对禅宗六祖慧能关于“风幡之议”的一段对话特别欣赏，梁启超吹捧

慧能，认为“三界唯心之真理，此一语道破矣。”“境者心造”，“三界唯心”，这就是梁启超的佛学唯心主义宇宙观。因此，梁启超要求人们不要产生什么乐、忧、惊、喜，否则就是“知有物而不知有我，谓之我为物役，亦名曰心中之奴隶”。他号召人们“明三界唯心之真理”，“除心中之奴隶”，认为做到了这一点，就“人人皆可以为豪杰”。

佛教心理学。梁启超把整个佛学看作就是心理学。他在《佛教心理学浅测》一文中说：“佛家所说的叫做‘法’，倘若有人问我‘法’是什么，我便一点不迟疑答道，‘我就是心理学’。不信，试看小乘俱舍家法的七十五法，大乘瑜伽说的百法，除却说明心理现象外，更有何话，试看所谓五蕴，所谓十二因缘，所谓十二处十八界，所谓八识，哪一门子不是心理学。”梁启超把佛教所讲的一切法（包括精神方面的心法和自然现象方面的色法）都看成属于心理学范围的东西，完全继承了法相宗的说法。梁启超一再表示，要“用佛家所施設的方法，虚心努力研究这种高深精密心理学”。

无我论思想。“无我”也是佛教的一个基本命题，意思是世界上不存在一个自我的实体，人们不能执以为“实我”。为了宣扬这种无我思想，他曾专门写了《说无我》一文。其中说到，“佛说法五十年，其法语以我国文字书写解释今存大藏中者垂八千卷，一言以蔽之，曰‘无我’。”他把这种“无我”思想看作是立身行事的准则。他劝人们皈依佛教，说是建立了这种佛教人生观，就能“将为我的私心扫除，即将许多无谓的计较扫除”，最后达到免除“烦恼”的境地。

精神不死论和轮回因果报应说，梁启超根据佛教业力不灭的理论，创造出一种“精神不死”论。他认为人的肌体是要死的，但有一种精神是不死的。“人死而有不死者存是已，此不死之物……名曰精神。”梁启超认为“业力不灭”，就会发生业果业报，他认为“业果业报，决非以一朝的生命之死亡而终了”，一个人的死亡，不过是物质所构成的身体“由聚而散”，但“生命并不是纯物质的，所以各人所造业，并不因物质的身体之死亡而消灭，死亡之后，业的力会自己驱引自己换一个别的方式别的方向，又形成一个新生命，这种转换状态名曰‘轮回’。”他把这种轮回因果报应说，说成是“从哲学方面看”，是“最为近于科学的、最为合理的”。以上几点足以反映梁启超对于佛学的推崇。

谭嗣同与佛教

谭嗣同，字复生（1865—1898年），湖南浏阳人，出身于大官僚家庭，生于北京，游历甚广。在上海期间，他受傅兰雅（英国人）的鼓动，对西方的自然科学产生了无比的向往，由此得出体会“人为万物之类，其灵亦自不可思议，不可以形乞求，乃并不可以理求；无理之中，必有至理存焉”。他受了傅兰雅的迷惑，开始产生对唯心主义的“心力”进行探索的思想。更严重的是：谭嗣同得到傅兰雅所译《治心免病法》，“读之不觉奇喜”。认为它

梁启超：《饮冰室文集类编》下，第697页。

梁启超：《饮冰室全集·专集》之六十八，第40页。

梁启超：《饮冰室全集·专集》之五十四，第27页。

梁启超：《余之生死观》，《饮冰室文集》之十七，第2—3页。

梁启超：《佛陀时代及原始佛教教理纲要》，《饮冰室全集·专集》之五十四，第15页。

《谭嗣同全集》（增订本），中华书局1981年版，第317页。

所阐明的道理，“已入佛家之小乘法，于吾儒‘诚’之一字，亦甚能见到”。这说明谭嗣同已准备把基督教、佛教的宗教神学和儒家关于“诚”的主观主义学说加以融合、比附，从而为他后来所宣扬的“心力”提供理论依据。显然，这对他以后形成的哲学思想（主要是认识论），起着一定的消极作用。

谭嗣同由天津到北京，谒见了帝党中坚翁同龢，畅谈洋务，翁同龢对于谭嗣同那种在接见时表现的不为封建礼法所拘的“傲睨”姿态是不满的，因而接谈的结果，自然不得要领。这样就使本来在动身北游时已产生悲凉情绪的谭嗣同，更感到失望，他在写给欧阳中鹄的信里说：“京居既久，始知所愿皆虚，一无可冀。慨念横目，徒具深悲。平日所学，至此竟茫无可倚”，在这种对现实政治绝望而又同情多难多灾的人民的心理的支配下，他觉得以前自己所掌握的学识，如果用来匡济时艰，就感到茫然无可依靠了。这样，佛教和耶稣教的神学就乘虚而入：他与北京讲佛学的吴嘉瑞（字雁舟）、夏曾佑（字穗卿）等往来，“与语辄有微契”。又会见耶稣教的教士，“宗旨亦甚相合”。而最使他感兴趣的还是佛学，从这时开始他“昼夜精治佛咒，不少间断”。

谭嗣同离开北京后就径往南京，住在庐妃巷刘公祠杨产榘家中。他初到候补场中，不得不姑从俗例，日日参谒，但数次趋往，不但“上官”难于“一望见颜色”，就是“首府首县”，也不容易见到。有时“上官”接见，仅仅对他说了几句应酬话，而那些“同寅”又加以疑忌。在这种情况下，谭嗣同对官场有了初步的认识，感到很苦闷，就诚恳地拜访当地的“知名士”，希望在学问上得到切磋之益，但这一点愿望也不能实现，因为当时清朝政治极端腐败，卖友鬻爵，“候补官”很多，其中绝大部分是卑鄙贪婪的“纨绔儿”，所以当时南京的“知名士”，听说谭嗣同是“候补官”，就“屏之不见，并不答拜”。谭嗣同在无可奈何之中，只得和流寓南京的杨文会“时时往还”。杨文会是当时著名的佛学家，精通唯识宗教义，曾随曾纪泽等两次到欧洲，不但对英法等国的政治、制造诸学有所考察，而且精究天文、显微等学，回国时购买了一批自然科学仪器，进行实验。由于他既精通佛学，又懂得自然科学知识，同时也赞成维新，所以谭嗣同对他很钦佩，从他那里阅读了许多佛教的经典（主要是唯识宗），进一步受到佛教神学的影响。

谭嗣同在南京感到“孤寂无理”，经常在上海参加社会活动，与一个年轻而学识丰富的社会活动家吴樵交谊。吴盛称梁启超的才能，引起了谭嗣同的注意，于是谭嗣同就主动会见梁启超，梁为康有为的得意门生，就将康有为的学术思想具体地向谭嗣同介绍，在此之前，谭嗣同还不懂得康有为那一套基于华严宗和法相宗所构成的佛学理论，也不懂得康有为那一套基于今文经学而构成的托古改制的理论。梁启超说他“既而闻南海先生所发明《易》《春秋》之义，穷大同太平之理，体乾元统天之精意，则大服。又闻《华严》性海之说，而悟世界无量，现身无量，无人无我，无去无往，无垢无净，舍救人外更无他事之理；闻相宗识浪之说，而悟众生根器无量，故说法无量，

《谭嗣同全集》（增订本），中华书局 1981 年版，第 320 页。

《谭嗣同全集》（增订本），中华书局 1981 年版，第 318 页。

同上书，第 321 页。

《谭嗣同全集》，第 328 页。

同上书，第 442 页。

种种差别，与圆性无碍之理，则益大服。”梁启超为了扩大其本师的影响，在谭嗣同面前，把康有为尽量渲染，使如饥如渴地追求新知识的谭嗣同对康有为非常钦佩，以至自称为康有为的“私淑弟子”，由于谭嗣同和梁启超结交，梁对他很尊重，并向康有为称述，把他团结到以康有为为首的维新派的旗帜下。这样，他就从“孤寂无理”，摸索救国的道路而感到彷徨的情况下，找到了他当时认为可与之共同策划以实现革新理想的力量。

认识梁启超后，谭嗣同就经常到上海和梁启超研讨学问，并襄助办好《时务报》。从这时起，谭嗣同就开始进行变法理论的研究。着手撰写《仁学》。他在写给唐才常的信里说：“若夫近日所自治……颇思共相发明，别开一种冲决网罗之学。”也就是说，必须通过哲学上的阐述，才能论证数千年封建君主专制制度的不合理和谋求改革黑暗现状的必要性。但是，晚清思想界有一个特点：知识分子好谈佛学的风气。谭所结交的朋友，多数如此，而康有为基于华严宗和法相宗所构成的佛学理论，通过梁启超的传述，对谭嗣同的影响尤大。谭嗣同撰著《仁学》，企图运用哲学观点来论证其要求革新的社会政治思想。使他感到不敢轻率的是在哲学上如何提出符合他的社会政治思想的新的命题。当时，他虽然看了一些广学会和江南制造局译出的所谓“西学”书籍，但“彼时所译者，皆初级普通学及工艺兵法医学之书，否则耶稣圣经论疏耳，于政治哲学，毫无所及”。既然从这些译出的“西学”书籍中找不到关于哲学上的资料，而佛学则在当时许多不满现实、要求变法的知识分子中盛行，认为可以利用它来发挥学术上的某些精义。正如章太炎所说：“遭世衰弱，不忘经国，……继阅佛藏，涉猎华严、法华、涅槃诸经，义解渐深……此一术也，以分析名相始，以排遣名相终。”章太炎利用佛学阐述先秦诸子的思想，其时间后于谭嗣同，足见晚清思想家们把佛学和其他学术附会阐发，成了一种时髦。谭嗣同处于这种学术氛围中，自不能与佛学绝缘，所以他在探索“性天大原”时，佛学必然随之出现。

关于谭嗣同接受佛教神学，康有为对他的影响最大，其次则杨文会，吴嘉瑞对他也有影响。然而，谭嗣同毕竟是“不乐小成”而又治学“无所沾滞”的思想家，所以他即使汲取了康有为的一些学说，也能独立思考，加以发挥和扩充。例如他对佛学，除了研究华严宗、法相宗经典外，又对禅宗南宗的教义，进行探索，“每有所悟，辄为爽悻”。我们知道，禅宗的南宗，对天竺式的佛教进行了彻底的破坏，呵佛骂祖，毫不顾忌。虽然这样做的目的在于建立更适合于中国封建士大夫胃口的玄学式的佛学宗派，而所起的作用只是用内在的佛（直指本心，见性成佛）去代替外在的佛，正如马克思所说的“把人从外在的宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。”但这种反对传统权威的精神，为谭嗣同所汲取，从而对他大胆冲破封建网罗的思想有一定的帮助。至于谭嗣同的推重庄子和有取于周敦颐，主要也是沿着他的接受佛学这一条线而比类推衍所致，因为禅宗南宗的真正远祖是庄子，自然

梁启超：《谭嗣同传》。

《谭嗣同全集》，第446页。

梁启超：《康有为传》。

章太炎：《葑汉微言·自述治学变迁之迹》。

唐才质：《戊戌闻见录》。

《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页。

会由探索禅宗南宗的教义而推崇庄子的学说。又华严宗的“万注缘起于心”、“事虚而理实”等说教与周敦颐的“无极而太极”即“无中生有”的宇宙生成论，都强调精神作用，所以谭嗣同也比附相通。

章太炎与佛教

在中国朝向现代化的历史过程中，出现了许多以思想性为主要特征的知识分子。他们长时期地为了中国的动向，仰梁以思，伏案而作，进而奔走演说，激发人心。他们努力的成绩，或者反映在制度的变革上，或者无形地化入人民的思想，对于中国社会的发展，起着重大的影响。章太炎便是这样一种知识分子。

章太炎，原名绦、字枚叔，号太炎（1869—1936年）浙江余杭人。1896年至1900年6月间，他追随康有为、梁启超之后，主张维新变法，在这期间章太炎开始涉猎一些佛书，在自己的文章里也常常引用佛书上的词句，但他对佛教并不专精，也不推崇。他接近佛学，受夏曾佑和宋恕的影响最大。这两个人都是章太炎的朋友，都赞成维新而又崇信佛学，他们的好佛思想不仅影响了章太炎，而且也影响了梁启超、谭嗣同等一批清末维新志士。1897年，章太炎受夏曾佑的劝诱，购览《法华》、《华严》、《涅槃》诸经，然而只是“略涉”而已，“不能深也”。宋恕劝他读《中论》、《十二门论》、《百论》，他读后“亦不甚好”。“所操儒术，以孙卿为宗，不熏持空论言捷径者”。“三十岁顷，与宋平子（宋恕）交，平子劝读佛书，始观《涅槃》、《维摩诘》、《起信论》、《华严》、《法华》诸书，渐近玄门，而未有所专精也。”章太炎这段回忆是符合实际的。我们从他1897年写的《变法箴言》和《后圣》中，也可以得到印证。前一篇文章指出佛教空言，不割切于民事，无补于变法图强。对于当时的一些有志之士“遁匿于佛”，“稍稍娱乐于禅学以日销其骨鲠”，他讥之为“华妙”，向他们大声疾呼：“殆夫！殆夫！”抒发了忧国忧民的无限感慨，后一篇文章从认识论上批评了佛学的见解。

“佛氏自管见病之说，推之色、声、香、味、触、法，皆自我作，一人之私也。荀子言：‘形体色理以目异，声音清浊、调竽奇声以耳异，甘苦咸淡辛酸奇味以口异，香臭芬郁腥臊酒酸奇臭以鼻异，疾养餐热滑铍轻重以形体异，说故喜怒哀乐爱恶欲以心异。’天下之公言也。”佛教认为客观外界的事物都是人的主观感觉造成的，都是错觉。章太炎认为这是片面的看法，是一人之私言。而荀子提出根据感觉器官接触外界事物来认识世界的见解，符合人们认识的实际，是天下之公言。戊戌政变后，章太炎于1899年6月流亡日本，在日本购得《瑜伽师地论》，也“烦扰未卒读”，对佛学仍谈不上有特别的爱好。在他写的《菌说》一文中，还认为佛、庄两家都不如儒家。

1903年的《苏报》案，使章太炎排满活动的俗界事业暂时中止了三年。囚禁期间，敏感政治性的书报自然看不到，只有投入无边的佛典与冥想之中。右文社版的《章氏丛书》收有太炎《读佛典杂记》一文，便是太炎在狱中“晨夕研诵”佛籍的实证。《杂记》说“虽至住囚奴隶，其自由亦无所失”。友

朱熹：《太极图说》。

章太炎：《太炎先生自定年谱》。

章太炎：《自述学术次第》。

章太炎：《太炎先生自定年谱》。

人送给他《瑜伽地师论》、《因明论》、《成唯识论》，“役毕，晨夜研诵，乃悟大乘法义”。变法失败，革命挫折，国难日深，自己被囚，这一连串的内忧外患，使他迫切地探讨扭转世道人心和拯救国家民族的思想武器。经过研读慈氏、无著、世亲一派的著作，他终于投入了大乘佛教的怀抱，认为佛教的理论高出晚周诸子不可计数，程、朱以下，尤不足论。瑜伽派的思想学说，实在高明极了。佛教法相唯识宗的唯心主义哲学，对章太炎产生了那么大的魅力，竟使他对之景行仰止，五体投地。他狱中著作甚少，但我们从他所写的一、二篇章，仍可以看出他思想变化的端倪。1903年7月，曾经参加自立军的沈荃被清政府逮捕杀害，章太炎知道这个消息后，于8月4日撰《狱中闻沈禹希见杀》一诗，末两句云：“中阴当待我，南北几新坟”。另外，8月9日的《国民日报》刊登了章太炎的《论承用“维新”二字之荒谬》，揭露康、梁改良派滥用“维新”二字，“指鹿为马，认贼作子”，以达到保皇臣清的目的。文末提出：“自兹以后，三段之文，五旌之教，愿以是遍告全国八面论师、新闻记者矣。”上述言论受佛教的影响，已隐放可见。

1905年4月24日，章太炎复有《读佛典杂记》一文发表于《国粹学报》第三号，讨论了自由与必然、自利性与社会性等问题。关于自由与必然问题，他说：“虽自柱囚奴隶，其自由亦无所失。所以者何？住囚奴隶，人所强迫也，而天下实无强迫之事。苟遇强迫，拒之以死，彼强迫亦无所用。今不愿死，而愿以从其强迫，此于死及强迫之事，固任其取舍矣。任其一而任舍其一，得不谓之自由乎？”

他认为“天下无纯粹之自由，亦无纯粹之不自由”，这包含有辩证法的合理因素，但他把自由说成是不受任何客观条件的限制和约束。完全由主观意志选择，表明他已经从佛学的角度来理解这个问题，开始向唯心主义转变了。他的这一观点，是往后唯意志论的先河。

1906年6月，章太炎刑满出狱，旋即主持《民报》。《民报》时期（《民报》1908年10月被封禁）可以说是章太炎哲学思想发展的最重要阶段。他以极大的热情来学习、研究和探讨有关哲学问题，尽管人事繁多，工作紧张，但他一有余暇就如饥似渴地攻读佛经，浏览希腊和德国哲学家的著作，又向印度学者请教邬波尼沙陀及吠檀多哲学。经过比较抉择，他更加坚信哲学理论再也没有超过《楞伽经》、《瑜伽经》的了。从此，章太炎对佛教法相唯识宗顶礼膜拜，倾服不止。

章太炎站在法相唯识宗的立场上，运用形式逻辑来批驳有神论，他否定宗教神学，而不否定宗教本身，否定人格神，而不否定非人格神；反对有神教，而主张无神教。他明确地提出了建立新宗教的主张，鼓吹以宗教作为推动革命、维系道德、治理国家的思想武器。他说：“宗教之高下胜劣。不容先论。要以上不失真，下有益于生民之道德，为其准的。”按照这个标准来衡量各种宗教，他觉得佛教是最理想的宗教了。他在狱中冥思苦想了三年，一出来马上提出“用宗教发起信心，增进国民的道德；而且表示，‘近日办事的方法，全在宗教、国粹两项，……自己可以尽力的，总不出此两件事。所望于诸君的，也便在此两事’（《演说录》）。一言以蔽之，他把全部心思精力都用在宗教、国粹两件事上，并且也希望大家都这么做，可见他是如

同上书。

章太炎：《建立宗教论》。

何的看重宗教了。演讲之后接着又是撰文（《建立宗教论》、《人无我论》），又是写信（《答铁铮》、《答梦庵》），其热心提倡佛教的劲头，实在不亚于任何虔诚的宗教徒。

《建立宗教论》称佛教不讲上帝，不搞偶像崇拜，是一种无神教。佛教虽然也崇拜释迦，但这是“尊其为师，非尊其为鬼神”。其本意不过因为释迦的“遗风绪教，流传至今，沐浴膏泽，解脱尘劳，实惟斯人之赐，于是尊仰而崇拜之”，这也和读书人崇拜孔子、官吏崇拜萧何、匠人崇拜鲁班、裁缝崇拜轩辕一样，是各种崇拜当中最清净的。他说：“佛法只与哲学家为同聚，不与宗教家为同聚。”因此，“与其称为宗教，不如称为‘哲学之实证者’”。当然，章太炎认为佛教也要加以改造，才可以利用，因为传统的佛教如净土宗，已经沾染了许多有神论的杂质，所以要用华严、法相二宗改良旧法。特别是法相宗，论证烦琐，最富于思辨性，章太炎称赞法相宗思想“精深”，主张以法相宗为基础建立新宗教。他宣布：“居今之世，欲建立宗教者，不得于万有之中，而虚拟其一为神；亦不得于万有之上，而虚拟其一为神。”“今之立教，惟以自识为宗。”

关于提倡佛学的理由，章太炎还作过如下的具体申述：

第一，佛教烦琐哲学的论证方法，与古文经学家法相似，且可与近代西方资产阶级的科学方法相沟通。章太炎终生崇奉古文经学，注重名物训诂考据，以审名实、重佐证、戒妄牵、守凡例、断情感、汰华辞作为治学门径。这也就是所谓的朴学学风。朴学的特色，就是无证不信，罗列事实，分析比较，通过烦琐的考证求得历史的事实和词语的本义。佛教法相宗也注意用烦琐的概念范畴对世界物质现象与精神现象进行分析和解释，最后达到“万法唯心”，“万法唯识”的结论。章太炎认为唯识宗的思想方法与古文经学原则相似。“此一术也，以分析名相始，以排遣名相终，从入之涂，与平生朴学相似，易于契机。解此以还，乃达大乘深趣。（《葑汉微言》）。不仅如此，法相宗思辩精细，也符合近代资产阶级的科学方法：“盖近代学术，渐趣实事求是之涂。自汉学诸公，分条析理，远非明儒所能企及。逮科学萌芽，而用心益复缜密矣。是故法相之学，于明代则不宜，于近代则甚适，由学术所趣然也。”（《答铁铮》）

第二，佛教符合资产阶级的民族主义和平等观念。章太炎说：“佛教最重平等，所以防碍平等的东西，必要除去。满洲政府待我汉人种种不平，岂不应该攘逐？……又且佛教最恨君权，大乘戒律，都说：“国王暴虐，菩萨有权，应当废黜。”又说：“杀了一人，能救众人，这就是菩萨行”。其余经论，王、贼两项，都是并举。……这更与恢复民权的话相合。”（《演说录》）他还指出基督教室息人的自由思想，崇奉一尊，与平等原则绝远，应该加以反对。他以资产阶级的平等观念，作为衡量哲学价值的尺度，觉得佛教最重平等，应该提倡。

第三，佛教可以增进人的道德。章太炎十分看重道德，认为无道德者必不能革命。“道德衰亡，诚亡国灭种之根极也。”（《革命之道德》）而要增进道德，则舍佛教莫由。“这华严宗所说，要在普度众生、头目脑髓，都

章太炎在日本时的讲稿：《佛法果应认为宗教耶？抑认为哲学耶？》转引自谢樱宁：《章太炎年谱摭遗》，中国社会科学出版社1987年版，第58页。

章太炎：《建立宗教论》。

可施舍于人，在道德上最为有益。”“若没有宗教。这道德必不得增进。生存竞争，专为一己，就要团结起来，譬如一碗的干子，怎能团得成面？”“所以提倡佛教，为社会道德上起见，固是最要，为我们革命军的道德上起见，亦是最要。”（《演说录》）他认为戊戌变法运动之所以失败，唐才常起事之所以流产，就是因为维新党和保皇党人没有道德。因此，他提出要“用宗教发起信心，增进国民的道德”。他感叹世风日下，人心不古，为此专门写了一篇《革命之道德》批判旧党、新党的道德堕废，人格沦丧，主张革命者要讲究修养，增进道德，以担当起反清排满革命的重任。

第四，佛教可以使人英勇奋斗，不怕牺牲。章太炎认为，佛教讲“万法惟心”，世间一切现象（包括“我”）都是幻见幻想，并非真实存在。因此，信仰佛教就可以忘我奋斗，不怕艰苦，悍然独往，蹈死如饴。他说：“要有这种信仰，才能勇猛无畏，众志成城，方可干得事来。”（《演说录》）他还说：“以勇猛无畏治怯儒心，以头陀净行治浮华心，以惟我独尊治猥贱心，以力戒诳语治诈伪心。此数者，其他宗教伦理之言，亦能得其一二，而与震旦习俗相宜者，厥惟佛教。”（《答梦庵》）“非说无生，则不能去畏死心，非破我所，则不能去拜金心；非谈平等，则不能去奴隶心；非示众生皆佛，则不能去退屈心；非举三轮清净，则不能去德色心。”（《建立宗教论》）只有信仰佛教才能排除生死，旁若无人，布衣麻鞋，径行独往，上无政党猥贱之操，下作懦夫奋矜之气，这样才能对中国前途有益。

第五，哲学与宗教发展的趋势，佛教将占主导地位。章太炎考察了西方和中国的思想学术史，认为思想学术的发展规律是哲学与宗教互相更替，循环往复，即宗教——哲学——宗教。中国的孔、老，希腊的苏格拉底、柏拉图，都以哲学代替宗教。后来，苏、柏二氏的学说，导致基督教的产生；孔子、老子的学说，转化为儒教。基督教和儒教又经过培根、笛卡尔和程朱陆王变成哲学。程朱陆王都以禅宗为其根本，德国哲学家对佛经也有所采纳，那么今后“继起之宗教，必释教无疑也（《建立宗教论》）。他还从宗教发展的历史说明，多神教发展到一神教，然后发展到无神教，这是一般的规律。必须经过一神教的阶段，渐入无神教；如果从多神教直接进入无神教，那无神教一定带有种种多神教的杂质。“如今基督教来，崇拜一神，借摧陷廓清的力，把多神教已经打破，所以再行佛教，必有效果可见的了。”（《演说录》）他对推行佛教充满了信心。

从以上五点理由不难看出，章太炎实际上是对佛教理论加以改造，使这个古代的宗教哲学穿上新时代的衣装，成为资产阶级可以利用的武器。他把资产阶级的政治思想、伦理道德，个人奋斗、唯我独尊等等意识观念绝对化，使之变成宗教信仰，要人们顶礼膜拜。他赶走了人格神，却又请来了神秘的真如，使粗陋的上帝披上了思辩的精致服装。因此，他的新宗教乃是不重偶像崇拜而致力于教义信仰的佛教法相唯识宗在新历史条件下的翻版。

在危机四伏，灾难深重的半殖民地半封建的中国，章太炎企图用佛教来维系社会道德，激发人们革命热情的一番苦心，并没有什么效果，他提出“继起之宗教，必释教无疑”的预言，也未能实现。在历史进入20世纪，中国资产阶级民主革命已形成高潮的时期，章太炎仍提倡以佛教作为革命理论武器，显然是不合时宜的。铁铮指出，靠佛教鼓舞斗志以求革命成功，是“何异待西江之水以救枯鱼”（见《答铁铮》），梦庵也提出质问：“《民报》之作此佛报者，抑出于何意乎？《民报》宜作民声，不宜作佛声也。”（见

《答梦庵》)实为一针见血的批评。章太炎自己也承认：“余前作《建立宗教论》，内地同志，或谓佛书梵语，暗昧难解，不甚适于众生。”（《人无我论》）1910年章太炎曾著《齐物论释》，以佛解庄，只是由于时代的原因，其《齐物论释》也成了空谷传声。1911年辛亥革命之后，章太炎一改他“吾所为封建佛教者，特欲发扬芳烈，使好之者轻去就而齐死生，非欲人人皆归兰若”（《答梦庵》）的初衷，越来越倒退，一步一步地走向革命的对立面。他企图以无神教来推动革命，拯救社会，成了永远不能实现的“高妙的幻想”。

4. 日本的神佛分离

日本在德川幕府后期，神儒二道的学者鼓吹神国思想，结果于四方纷纷兴起高唱勤王大义者；1853年美国商人佩理到日本通商贸易，幕府的处理不当，更加引起社会舆论的反对。因此，使大将军德川庆喜最后奉还大政，开始了王政维新的序幕。

德川幕府时期的佛教，从规定“改宗”制度以后，神儒二道亦归它管辖，无论贵贱上下，全由佛教统一人心，僧侣衣食有余，受到社会的尊敬；但是他们除了争夺僧官僧位的高下和寺院殿堂的庄丽之外，几乎全不把教义放在心上。这样，就使佛教沉沦于衰败的境遇之中。神儒二道之徒，很久以来就对佛教所处的地位和僧侣毫无作为而徒事尊荣奢侈的行为表示憎恶。这时，他们看到了所鼓吹的思想即将实现，王政复古的大业已经开始，便发起了“废佛毁释”，并把它作为“尊王攘夷”的余波，将佛教当作“夷狄之教法”，甚至连儒道也当作“外教”，不免给以部分的排斥。

明治天皇即位后，就在明治元年（1868年），颁布了“神佛分离令”，禁止社僧（神社中的佛僧）担任别当之职，把还俗叫做“归正”，命令“宫门迹”还俗复饰，在政府八省之外设神祇宫；接着在1869年9月又设置宣教使担任宣布大教（指宣扬皇统神圣、皇道至上的神道教）之任，1870年正月下达宣布大教的诏书，明确政教合一的制度，其文曰：

朕恭惟天神天祖，立极垂统，列皇相承，继之述之，祭政一致，亿兆同心，治教明于上，风俗美于下。而中世以降，时有污隆，道有显晦矣。今也天运循环，百度维新，宣明治教，以宣扬惟神之道也。因新命宣教使，布教天下。汝群臣众庶，其体此旨。

同年4月，又把宣教使作为博士，分正、权、大、中、小的区别，而且命各地的知事、参事亲自担任宣布大教之职，如果是由官员以外的人掌握宣教职务，则根据他的人品任为参事或“属准席”。1871年8月，废神祇宫，改设神祇省，以省的长官、神祇伯作大臣，并且断绝政治与佛教的关系，废除敕愿所和敕修法会，把宫廷内部的佛像迁移到泉涌寺的恭明宫，停止御所、门迹、院家、院室之号，还没收一切寺院领地；在1872年8月以后，又废除了僧位、僧官，把普化宗、修验道这样的所属不明的宗派全部废除；此后，僧侣只是一般的职业，命令他们称姓氏；解除官府关于食肉、带妻、蓄发的禁令；废除关于女人结界 的制度，允许各地随便合并寺院，除总本山之处，废除一切无施主、无住持的寺院，禁止僧尼托钵；1874年还曾禁止火葬。这

大教，指宣扬皇统神圣、皇道至上的神道教。

比睿山、高野山曾规定，禁止女人进入道场，为此所划定的界限则称之为“女人结界”。

样一来，使各县任意毁坏寺院，到毫无忌惮的地步。

此时，原幕府寺社奉行所执掌的事务，仅由民部省的寺院寮来管理。但大教的宣布并未收到显著的效果，曾打算编制教典，最后并没有成功。因此在 1872 年 3 月，又废除神祇省而设置教部省，把祭典、礼典事务全部移交部寮，而把关于宣教的事务，都移到教部省，同年 4 月，又颁布三条教则，使国民知道其所归向。第一条为：应体会敬神爱国之旨；第二条为：应明天理人道；第三条为：应奉戴皇上，遵守朝旨。并且设置 14 级教导职，担任宣布之任。（8 月，在七级以下各设置“试补”之职。）这 14 级是：一、大教正；二、权大教正；三、中教正；四、权中教正；五、少教正；六、权少教正；七、大讲义；八、权大讲义；九、中讲义；十、权中讲义；十一、少讲义；十二、权少讲义；十三、训导；十四、权训导。

因为神道神社和佛教各宗从来就有氏子和檀教徒，都权宜地授以教导之职；同年 6 月，在各宗设置“教导职管长”，使其统辖全宗；11 月，又制定一宗一管长制（包括天台、真言、净土、禅、真宗、日莲、时宗）；1874 年，禁止非教导职的人担任寺院住持。1872 年 5 月，佛教各宗上书政府，要求创立神佛合并教院，教育学生，体念三条教则之旨，而且传授西方各国文化，以培养合格的“教导职”人才，这个建议得到批准。首先在东京（原江户）纪尾井町（纪州邸）创立大教院，以后又移到芝的增上寺（1873 年被放火烧毁）。此外，让各地按照大教院的样式设立中教院，各宗院一概作小教院。1873 年 2 月，教部省以训令向教导职管长颁布了“11 个题目”，命令传达到全国的教导人员，让大讲义以下、权少讲义以上，每月把其中一题的讲演录上交教部省。这 11 个题目是：1. 神德皇恩之说；2. 人魂不死之说；3. 天神造化之说；4. 显幽分界之说；5. 爱国之说；6. 神祭之说；7. 镇魂之说；8. 君臣之说；9. 父子之说；10. 夫妇之说；11. 大祓之说。

在大教院，中教院所祀奉的，是天之御中主神、高皇产灵神、神皇产灵神和皇祖天照大神这四神；佛教各宗只要不违反三条教则，允许宣讲互相混合的教义，但因为担任教导职的人员原来不是局限于神佛二教教徒，所以 1873 年 2 月，政府特别让地方推荐适合担任此职的人才。这样一来，比起设置神祇宫、神祇省的时候，僧侣多少有了地位，往往既是僧侣，又兼任教部省的属员，但作为佛教教义的本色，已经灭绝难见了。虽有“僧”之名，但外貌一如俗人，或衣冠束带（“神官”装束）于神前拍手，或身穿袈裟法衣亲手供鸡鱼于神前，他们之间彼此以文明开化相会，但其异态奇观，转而使有志者产生“难望恢复法教”之叹。

西本愿寺于 1872 年 1 月派遣门徒梅上泽融，岛地默雷、赤松连城等人到欧洲。岛地默雷等到那里看到外国的宗教状况以后，对那里的宗教兴盛感到惊奇，觉悟宗教对国家存在的重要意义，回国途中又游历了印度各地。回国以后就兴致勃勃地大唱“神佛二教分离说”，屡次上书教部省，申诉他的主张。政府不得已采纳了他的主张。于是，1875 年 5 月，废除大教院，在各宗分别设置学林、学校；1877 年，政府废除教部省，将其事务移到内务省社事務局。

1884 年 8 月，政府下令废除教导职，规定委派神道教、佛教各派管长的

当地神社的信徒，称为该神新的氏子，所谓受当地保护神保佑的人。

大祓是日本神道教于每年 6 月、12 月末日举行的祭神仪式，以“消灾增福”。祓，谓祓除半年的“罪”。

文件；这样，各宗才规定了宗法、寺法。这是各宗设置管长的开始。自从宗法、寺法制定以后，各宗的制度也大体完备。从各宗各派的宗制，寺法来看，法规文字之优美，制度之完善，似乎已无遗漏了，但其行动难及其什一者，比比皆是。一方面，学术知识的进步日益给佛教带来一些理论上和历史上的难题；另一方面，整个社会道德的堕落，不能不使人痛心不已。1889年宪法的公布，确定了信教自由政策，此后，佛教在新的历史时期又有发展。

5. 佛教在欧美的传播

19世纪以来，为配合西方各国在亚洲推行殖民扩张政策，欧洲统治者鼓励学者对这些地区的政治、经济、文化传统、礼仪司法、史地文学、思想观念、宗教知识进行深入的研究，以制定出相应的殖民统治政策。在佛教方面，他们首先从文献入手，一方面派人到亚洲各地尽可能搜集各种文字的原始佛典、文献资料、文法物器等；一方面对上述文献进行整理、校勘、翻译。然而这种研究只限于语言学与文献学，个别涉及到哲学、比较宗教学，研究工作仍零散，重视研究佛教早期历史、原始佛教思想和基础理论。

佛教在欧美的流布大致经历了三个阶段，先是介绍佛教的个别人物与事迹；进一步再了解佛教的全貌，研讨其意义；最后才是吸收与信仰。

随着佛教文献进入西方及对其研究的逐步深入，首先是佛教哲学对欧洲发生了影响。其中最早最显著的是德国叔本华(1788—1860年)，他在其1819年出版的巨著《意志与理念的世界中》宣称佛教是最高的宗教，消除痛苦的最好出路在于涅槃寂静。他的悲观主义和禁欲主义，他之视“世界是我的表象”和视“意志为一切痛苦的源泉”的观点，甚至于用以鄙视妇女的理论，都浸透着佛教的某些基本精神，连尼采也称他的意志至上论为“佛教徒的虚无意志”。

1824年英国传教士克拉夫出版《巴利语语法和词汇》，成为欧洲人研究佛教之滥觞。从此欧洲有更多的学者对南传上座部佛教、大乘佛教(包括中国的藏传佛教在内)，逐渐开展全面深入的研究，主要从事佛典的搜集、整理、校勘、翻译及诠释、教义理论研究等。一些西方佛教学生通过研究逐渐对佛教产生信仰。也有一些人因为佛教书籍而对佛教发生兴趣，开始信仰佛教。早期的西方佛教徒一般没有经受过比丘授三皈五戒的入教仪式，也没有参加特定的佛教社团，只是按佛典中的规定吃素、奉持五戒、修习坐禅和学习佛法。

1815—1871年间，欧美佛教的重点在对佛学的研究上。

佛教典籍文献的搜集。1833年英国驻尼泊尔公使霍格森(1800—1894年)从当地搜集到印度久已失传的梵文贝叶经、论共381部及纸本梵夹多件，内有《千颂般若经》、《普曜经》、《金光明经》、《法华经》等9部。分赠英国伦敦大学、牛津大学66部；又赠予精通波斯、巴利、梵、古楔形文字等东方语言的法国学者比尔努夫(1801—1850年)171部；还将144部赠友人印度学者密多罗，不久后，霍格森又通过尼泊尔的关系，从中国拉萨运走了全套的《甘珠尔》和《丹珠尔》，赠给英国东印度公司。稍后，北京版的《甘珠尔》《丹珠尔》也被运到巴黎。

佛教文献的整理和佛教理论研究。这方面的成果可分五大类：梵文、巴利文、藏文佛典的校勘；佛教经典著作的翻译；专题和综合研究；佛教和

佛教语言辞典等的编订；佛教通俗读物、杂志的出版。

南传上座部佛教及巴利语研究。1824年英国传教士克拉夫的《巴利语文法及词汇》开欧洲佛教研究之先河。

1826年,法国比尔努夫和挪威学生拉森(1800—1876年)共同发表了《巴利语论考》(或译《论巴利语或恒河以东的半岛圣语》),介绍了1826年以前欧洲学术界对巴利文的研究情况。引起欧洲学者对巴利语的进一步重视。1821年考古学家普林西比(1799—1840年)在印度发掘出阿育王的石柱敕文。比尔努夫首先研究了这些石柱敕文,认为其中包括着数量相当多的属于真正佛教教义的语言,并将其精细研究的成果收入《法译法华经》附录10,使很多章节得到充分的解释。

1837年,为了进一步研究这些敕文,曾在锡兰担任殖民政府官员的英国东方学者特纳(1799—1843年)首次发表《大史》的校勘本和英译本,同时在《孟加拉亚洲学会会刊》上连续发表有关的重要论文。欧美对巴利语佛典研究正式开始。

1850年,在锡兰(今斯里兰卡)的卫理公会传教士哈迪·斯彭斯(1803—1868年)出版著作《东方僧门》,1852年出版《佛教入门》,1853年又根据锡兰文原本翻译出版了《现代佛教发展手册》。

1858年,天主教会主教P·比甘德特(1813—1894年)根据锡兰文、缅甸文佛经,著述出版了《缅甸人的佛,释尊的一生与传说》。上述二人的著作,因神学偏见影响,都有些曲解佛教之处,然而却激起欧洲人对佛教的兴趣。

1855年,丹麦著名的巴利语学者、哥本哈根大学的福斯博尔教授(1821—1908年)借助罗马注音字把南传《法句经》从巴利语译成拉丁语本,并在同年出版。这是第一部全文译出并附有供欧洲学者研究用的带注释的佛教典籍。随后,他又将《本生经》编集成6册出版。这两部经典对欧洲初期的佛学研究产生了很大的影响。

1858年,德国学者克彭发表《佛教》一书,标志着德国参与佛学研究的开端。

大乘佛教(北传)及梵语研究。1827年科勒布洛克在其《论印度教派》一书中,根据原始资料,向西方解释了佛陀的灵魂转世说。

1844年比尔努夫对霍格森搜集的资料进行整理、研究后,发表了大乘佛教研究发凡之作——《印度佛教史导论》。书中论及佛教与数论的关系。指出:反映在十二因缘说中的佛教基源于存有论与数论哲学十分相似。作者强调,要研究印度佛教,必须以尼泊尔的梵文原典与锡兰文的巴利文原典为基础;只有通过这两类文献的共同部分,才可以了解佛教的基本原始成分。在书中,作者还根据自己对原典的了解,就佛陀时代的印度、佛陀的教义与发展、佛教与种姓制度的关系等加以探讨。

1852年比尔努夫又将《妙法莲华经》译成法文,成为以严密的语言学翻译梵语佛典的开端。而霍格森本人也在《亚细亚》等杂志中,不断介绍尼泊尔和西藏的语言、文字、宗教。他还将《金刚乘论》译成英文,并著《尼泊尔佛教略论》,二书均于1827年出版。由于他向欧洲各国图书馆提供了大量梵文文献,逐渐吸引欧洲各国尤其是法国、俄国学者转向对梵文大乘佛教思想的研究。他们对梵文原典进行校勘、翻译,同时编著梵语语法书和辞典,继而发表了一系列论著,霍格森搜集的梵文贝叶经后经英国学者赖特、法国

学者莱维、日本学者河口慧海、高楠顺次郎等人的努力，被編集出版于世。

1850年前后，在印度的英国殖民政府因政策的需要，愈加鼓励学者对梵语和佛教的研究。1870年英国神父艾特尔发表了《梵汉手册》，书后附有巴利、锡兰、缅甸、泰、蒙、藏、日文佛教术语，为欧美人研究南传上座部与大乘佛教提供了极大的方便。

1857—1859年，德国最早研究大乘佛教的学者、卡尔·马克思和恩格斯的密友卡·弗·科本发表了著名的德文著作《佛陀的宗教》（又译作《佛陀的宗教及其起源》），书中详尽地论述了早期佛教的辩证法。

藏传佛教及藏语研究。1823年，为寻求马札尔人起源的匈牙利人乔玛（1784—1842年）来到西藏。在西藏拉达克一带的喇嘛庙住了七年，钻研西藏历史、语言、宗教。1834年发表了《藏语语法》、《藏英大辞典》，后来又发表了介绍西藏佛典《甘珠尔》、《丹珠尔》的论文，很快引起欧美学者对藏传佛学研究的兴趣。19世纪中叶，西藏僧侣多罗那他的《印度佛教史》被译成德文；布顿的《佛教史》被译成英文后，一些欧美学者认为西藏僧侣研究佛教史远胜过印度学者，因而更致力于对藏语古典文献的研究。

对藏传佛教的研究，俄国的瓦西里耶夫（1818—1900年）很有成就。他是喀山和彼得堡大学教授，俄罗斯科学院院士，通晓梵、汉、蒙、藏语以及朝鲜、日本文和突厥方言。他特别强调汉文和藏文文献在早期佛教研究中的地位，以为《清藏》保存的内容极其丰富。其重要著作是《佛教及其教义、历史和文献》，另有《东方的宗教》《佛教札记》等。此外，他还翻译了多罗那他加《印度佛教史》、玄奘的《大唐西域记》及世友的《异部宗教论》等。

又译作《佛陀的宗教及其起源》。

五、世界近代后期的其他宗教

除了基督教、伊斯兰教、佛教三大全球性宗教外，世界上还存在一些在某一地区占统治地位或对某一民族意义重大的宗教，如犹太教、神道教、印度教、锡克教等。

1. 犹太人与犹太教

犹太人是一个特殊的民族。一般来说，一个民族要生存应当拥有自己的土地，共同的故乡。但是，长期以来，犹太人散布在世界各地，没有生活在一起的土地，耶路撒冷只是犹太人心目中的故乡。然而，犹太人依靠自己珍贵的文化和宗教传统，将居住在不同国家的所有犹太人联系成为一个精神共同体，历经千百年仍屹立于世界。

千百年来，犹太人不是依靠某个世俗国家，世俗领袖，而是凭借全民族忠于一个理想、一种生活方法、一部圣书保持着本民族的特点。犹太教是维系犹太人传统的纽带，是体现犹太人伦理、法律思想、生活方式等民族精神的象征。

在开始流落异乡他国时，犹太民族已有了贯穿着崇高理想和圣经戒律的独特文化。长期以来，散居各地的犹太人受到当地世俗政权的歧视，他们被迫居住在专门划定的狭隘地区（格托）中，一旦离开格托就有遭到侮辱、袭击的危险。因此，遭到歧视的犹太人形成了自愿与当地社会隔绝的心理状态，更加珍视自己的文化传统和宗教传统。犹太教支撑着这种保守的民族心理，反过来，这种保守心理使犹太教长期停留在中世纪的形态。

欧洲进入资本主义时代以后，犹太人在贸易和商业中取得巨大的成功，犹太人的地位逐步提高。但各国统治者认为，犹太人只有放弃犹太教，接受皈依基督教的先决条件才可以成为真正的公民，进入当地社会。法国大革命以前所未有的气概解放了犹太人，1791年9月27日，法国国民大会赋予法国犹太人国家公民的身份进行宣誓的权利。

为了更进一步解决犹太人的问题，拿破仑恢复了古老的犹太教公会，企图通过犹太教公会这样一个具有宗教权威的机构来实现犹太人的解放。1807年2月，犹太教公会在巴黎举行会议。在拿破仑的压力下，犹太教公会作了巨大让步。根据犹太教公会的决议，法国犹太人放弃了拉比审判权、自治权和返回以色列的希望，允许犹太人与非犹太人通婚等。犹太教公会宣布放弃建立犹太国家的理想，这是犹太人历史上一个重要转折点，对西方犹太人的生活产生了巨大的影响。

法国大革命失败后，反犹主义重新抬头，犹太人获得的平等权利被剥夺。犹太人固守犹太教传统，宁死不愿改信基督教。近代以来，西方社会迅速发展，基督教也有了巨大的变化，犹太教还停留在中世纪的状态，保留着大量的宗教迷信，从而被基督教徒看作是真正宗教的否定者，遭到基督教徒普遍的反对和歧视。社会普遍的反犹心理，刚刚获得权利又被取消，沉重地打击了犹太人的自信心。在此情况下，犹太人一方面大量外迁，另一方面，采取措施重新树立犹太民族的自信心。在此背景下，里塞尔和聪茨建立了犹太民族学，通过传播犹太民族的历史和文化，树立起对本民族的自信心和民族自尊，放弃通过皈依基督教获得平等权利的迫不得已的做法。

犹太民族学推动了犹太启蒙运动的发展。19世纪20—30年代，这一运动发展到第二个阶段，这一阶段启蒙运动的目标是企图拆除犹太人的精神壁垒，废除犹太教的教条主义和那些繁琐的祈祷仪式。启蒙运动的倡导者号召犹太人了解犹太民族以外的世界，学习欧洲文学和近代自然科学，接受基本的职业训练，从事更加有益、更为高尚的职业。40—50年代，犹太启蒙运动进入第三个阶段，主要是歌颂犹太人的光荣历史，赞美古代犹太人的乡村生活等等。

犹太启蒙运动引起了犹太教内部的分化，犹太教分化为正统派、改革派、保守派。在德国、北欧、法国、荷兰、匈牙利，改革派与正统派尖锐对立；在东欧，正统派占据了绝对优势。

正统派：正统派认为西方文化对于犹太教徒来讲处于次要地位，第一位的是犹太教信仰。正统派坚持犹太教的613条规例，一条也不能减少，一条也不能增加，否则，按照犹太教经典《塔木德》的规定，就是异端。在正统派中，哈西德教派继承了中世纪犹太教的神秘主义，他们只承认最古老的犹太教真理，以此唤起犹太人的宗教热情。哈西德教派认为宗教的本质不在于礼仪和律法，而在于同上帝的活的联系，对此，最有效的手段就是祈祷。至于祈祷，并不限定时间和次数，无论何时，只要产生了祈祷的愿望就可以祈祷，祈祷时，可以朗诵，也可以随着即兴的曲调唱诵。哈西德派教徒常常聚居在一起，尊奉一个能通神的圣徒，每年至少要拜见圣徒3次。他们在聚会礼拜时大声唱圣诗，直至引起宗教狂热。

正统派坚持犹太教的传统信仰和仪式，反对改革派的主张。

改革派：改革派于19世纪20年代在德国兴起，以后随德国移民传播到美国。改革派主张放弃在宗教文化上造成犹太人与世隔绝的一切做法。在宗教思想上，他们认为没有任何不变的真理，凡真理都必须接受人的理性的检验，犹太教也不例外，因此，犹太教教义必须发展。在宗教仪式上，他们主张按基督教的模式改革犹太教礼仪。礼拜时，男女不分坐，男子不必戴小帽遮头，祈祷时不出声或尽量小声，用男女混声唱诗班和管风琴为领祷人独唱伴奏。

改革派的主张在德国遭到了多数犹太教徒的反对，但在美国传播较快，吸引了大批犹太人。

保守派：保守派19世纪中叶兴起于德国，它介于正统派和改革派之间，属开明派。在宗教思想上，他们主张宗教的意义在于领会实践它的精神，而不在于宗教的形式，因此要求根据情况的变化调整过去的规定。比如他们主张协调犹太教与现代科学的矛盾，不坚持《五经》为永恒不变的真理。对于救世主弥赛亚，他们认为重要的不在于它的降临，而在于通过教徒虔诚的信仰，在现世建立正义。但在宗教仪式上，他们相当保守，坚持男婴应当接受割礼，教徒应当遵守饮食方面的禁忌，遵守各种节期；饭前祈祷、饭后谢恩，礼拜时戴帽，每天应当祈祷3次；在每次安息日前，教徒在家中要点蜡烛等等。保守派特别重视把犹太教与犹太民族文化、犹太历史结合起来，从文化角度支持犹太复国主义。

2. 日本神道教

江户末期，日本封建制度逐步解体，资本主义开始萌芽。此时，日本遭

到西方列强的入侵，被迫打开封闭的国门，签订了一系列不平等条约，逐步沦为西方的殖民地。面对外国势力的入侵，日本朝野强烈反对德川幕府的腐败统治，要求重新树立天皇的权威，抵御外国的侵略，发展日本的资本主义。1868年，明治维新开始。在维新运动中，神道教作为日本的民族宗教受到重视，它作为天皇制的精神支柱发生了巨大的变化。

（1）教派神道

从江户末期开始，从广义的神道基础上首次出现了创唱宗教，形成了不同的教派。这些教派继承自古以来的神道历史传统，与佛教、阴阳道、儒教融合，形成了独立的教义、仪式和修行方法。它们共同的特点是都有教祖、独立的教义和比较严密的组织，且都有各自的教派名称。在这段时期，比较重要的教派神道有黑住教、天理教、金光教。

黑住教创立于1814年，教祖是黑住宗忠，黑住宗忠撰写了《黑住教教书》作为黑住教的经典。黑住教教义宣称，天照大神是日本国家的本源，皇室的祖先，也是创造宇宙、化育万物的“大元灵”。人可以通过膜拜朝阳，进行阳气修炼，达到“神人合一”的境界，获得灵魂不死的伟大生命。黑住教发源于冈山藩，很快流行到山阴、山阳、四国一带，在下层武士、地主、商人、农民和工人中拥有10万信徒，信徒中出现了一批尊王攘夷之士。黑住宗忠死后，被奉为黑住大明神，在京都设立了宗忠神社。

天理教创立于1838年，教祖为中山美枝。中山美枝居孀后以跳神、巫医为职业，自称“天理王明神”，奉《神示集录》为教典。她尊奉国常立尊等10个神为“天理大神”，作为该教的主祀神。天理教教义认为，神是人的祖先，世上一切万物皆为神创造，也都为神所有，人的一切都是神的借贷物。认为人的一切罪恶的本源不在外部，而是心中的欲念，只要诚心信神，人类互助互爱，为神而劳动，和平幸福的地上天国就会降临。天理教主张现世主义，反对权贵，救济平民，提倡人类平等和男女平等，满足了当时农民的心理需要，获得了下层民众的拥护，但遭到政府的反对。中山美枝曾多次被逮捕入狱，天理教也曾遭取缔。直到1908年，才被承认为合法教派，纳入神道系统。

金光教创立于1859年，教祖是川守文治郎。传说川守因为触犯了金神（阴阳五行说中的金的精灵、主凶，谁触犯它即遭大难），家人牲畜死亡，本人患病。川守病愈后，自称“生神金光大神”，创立了金光教。金光教将金神改变为“金乃神”，由凶神改为慈悲的善神，是大地之祖，生化万物，是日本的总氏神。也是爱神，人类都是它的氏子。该教宣称，只要诚心笃信“金乃神”，感谢它的恩德，却除欲心，尽力家业，就可以得到神的保护。金光教主张敬神爱国，宣传忠孝信三位一体。它否定鬼神崇拜、反对符咒等迷信活动，讲求人类平等，提倡以人为本的信仰及现实主义，表现出很大的开明性。金光教主要通过农业和日常生活来传教，在农民和工商业者中拥有较多的信徒。

教派神道适应了日本由封建社会向资本主义社会过渡的需要，摆脱了民族宗教的羁绊。但是，国家神道的出现阻挠了这种发展过程，结果，整个神道又被封闭在民族宗教的框框之内。

（2）国家神道的形成

以江户末期神道的兴隆为背景，把神社神道和皇室神道直接联系起来而形成的特殊的民族宗教就是国家神道。

随着国外要求开放门户的压力增大和尊王攘夷运动的兴起，政治斗争激化起来。在发展成为内战的过程中，恢复天皇古代宗教权威的要求同倒幕的政治目标结合起来，使神道的兴隆达到高潮。

1847年，孝明天皇派遣敕使，到石清水社临时祭祀，奉献币帛，祈求依靠神助，击退外国的军舰。1849年又命令京都等地的7社7寺祈祷国泰民安。朝廷不仅对有力神社进行列祭、临时祭，屡奉币帛，祈求神的保佑，而且在皇宫中的神殿内侍所以及二十二社等各地有力神社进行了祈祷。1863年，根据长州藩的建议，孝明天皇史无前例地参拜了贺茂社、石清水八幡宫和春日社，祈祷攘夷。天皇还派遣特使前往伊势神宫，计划安排天皇亲自参拜。同时计划恢复从室町时代废除的宫中的祭典祈年祭，准备在朝廷中恢复设立神祇官。

孝明天皇有意恢复神社的祭祀活动，鼓励了神道的复兴。北野社、春日社、大原野社、松尾社的祭祀陆续恢复起来。神道传统家族吉田家族，于1865年恢复了吉田神社的祭典，试图借此机会重新获得神祇官代理的地位。

神道的兴隆很快在各藩形成了高潮，各地纷纷要求提高神职人员的地位和采取神式祭葬。各藩还实行排佛的政策，合并、关闭佛教寺院，命令僧侣还俗，改充士兵。要求采取以神道为主的政策，认为日本是皇道，无需佛教。同时规定藩主和藩士的祭葬改用神道方式。

在神道兴隆的背景下，国家神道逐步发展起来。德川幕府被迫于1867年将大政奉还朝廷，开始了近代天皇制的历程。国家神道逐步形成。

1868年1月17日，设立了神祇事务科。半个月之后，1868年2月，日本中央机构改革，改为总裁局和土分事务局的八局制，神祇事务局成立，居各局之首。其职责范围为有关神祇、祭祀、祝部、神户等事项。在神祇事务局中，复古神道家成为主力，再加上白川、吉田两神道派的成员的支持，拟订了明治维新时的神道国教主义的宗教政策，并负责推动。1868年闰4月21日，在第三次官制改革中，设置了神祇官。神祇官设正副知官事，正副制官事，书记、笔生等职，官级分为九等。掌管神祇、祭祀、祝部和神户、伊势两神宫、（出云）大社、敕祭神社、直属神社。奠都东京以后，1869年7月，日本政府实行官制大改革，根据《大宝令》古制，设立神祇官和太政官，以神祇官为最高官署。通过几次官制改革，在中世纪以后徒有虚名只是由吉田家形式上充任神祇官的中央政府的神祇机构，名副其实地恢复了。同时，在神祇官的职掌中加入了国民教化一条，政府为了传播神道教，特地设置宣教使，归神祇官管辖，这样，在体制上完成了神道国教化的历程。

为了利用神道作为恢复王室权力和统一国家的工具，1868年3月13日，太政官宣告祭政一致，“凡属各家执奏下属之事一律废止，普天之下，诸神社神主、祢宜、祝、神部等，嗣后均归由神祇官管辖”。表明明治政府要把全国神社一律划归政府的直接控制之下，实现神道国家化。次日，在宫中由明治天皇亲自主持了宣布《五条誓文》的典礼。15日，太政官命令各地树立禁止基督教邪教的布告牌。3月28日，太政官颁布神佛分离令，强迫神佛分离，扫除神社中的佛教色彩，在日本掀起了全国性的排佛毁释运动，为神道国教化准备了前提。此后，日本天皇亲自参拜了石清水八幡宫、冰川神社，在参拜冰川神社时，日本天皇发布诏书说：“崇神祇、重祭祀，乃皇国之大典，政教之基本。……方今更始之秋，新置东京，亲临视政，将先兴祀典，张纲纪，以复祭政一致之道”。随后，不断颁布神道国教化的政策并强迫执

行。1868年，天皇还亲自参拜了伊势神宫。

1870年1月，明治天皇发布《宣布大教诏》，把神道定为国教，1871年基本完成了神道国教化。1871年，日本政府颁布了社寺领地由国家管辖的命令，制定了神社社格，新订了氏子调查制度等。5月14日宣布神社都是国家的重祀，明确了所有神社的公共性质，全国的神社都划归伊势神宫管辖，伊势神宫成为国家神道的宗主。

国家神道的核心是崇拜天皇，树立天皇至高无上的权威，维护天皇制。在政教分离成为近代世界的潮流之时，日本却实行了政教合一，无疑不能满足资本主义的发展需要。因此，当日本资本主义迅速发展之后，神道和政权就不得不分离了。

3. 印度教和锡克教

印度教和锡克教都是南亚次大陆影响很大的地区性宗教，进入19世纪以后，这两大宗教的发展在很多方面均表现出一致的特性，这与南亚次大陆在这一时期的政治、经济等方面的变化有极大的关系。

印度在近代以来不断遭到外族的入侵，葡萄牙、法国先后入侵印度，建立了小块殖民地。在随之的殖民主义战争中，英国在印度取得了绝对统治地位，印度逐步沦为英国的殖民地。英国在印度的殖民统治动摇了印度社会传统的政治经济基础，瓦解了印度的农村公社，破坏了农业和手工业密切结合的封建自然经济。随着封建生产方式的解体，印度的资本主义在一些地区畸形发展起来。英国统治者还带进了西方的科学文化知识，基督督也传入了印度，对印度教和锡克教形成强烈的冲击。

随着社会状况的变化，印度的知识分子发起了思想启蒙运动，印度教成为思想启蒙运动的重要组成部分。印度教内部出现了很多宗教和社会改革团体。主要有1828年在孟加拉由罗姆·摩罕·罗易创立的梵社；1863年在加尔各答由辩喜创立的罗摩克利希那教会；1875年在孟买由达耶难陀·娑罗室伐底创立的圣社；同年，俄国人希伦娜·勃拉夫斯基等在纽约成立了神智协会，后来在印度设立了很多分支。这些印度教团体对中世纪的印度教进行了猛烈的批判，抨击其不合理的婆罗门专横，崇拜偶像和动物，种姓制度，歧视妇女等现象。主张废除印度教的一些陈规陋俗，如寡妇殉葬，童婚等，提倡民族的传统文化和语言，反对西方的文化入侵。这些团体和主张奠定了印度近代民族主义和社会改良的基础。

梵社是印度19世纪重要宗教团体，创始人罗姆·摩罕·罗易在《奥义书》一神论的基础上，受伊斯兰教、基督教的影响，提出了崇拜唯一的、理性的实体“梵”，并号召废弃印度教烦琐的宗教仪式。他竭力反对种姓制度、偶像崇拜、歧视妇女、敌视异教等，提倡现代教育和西方科学技术。梵社以此为基本理论，在德宾特拉纳特·泰戈尔领导期间，形成了完整的印度教改革纲领。1866年，喀沙布·钱德拉·孙改组梵社，综合印度教，基督教、伊斯兰教和中国儒家学说等内容，创立了“新天道”，提出“为神服务即为人服务”的口号，开展社会改革和文化教育。1870年，一些青年激进派反对喀沙布·钱德拉·孙的亲英政治态度和一些改革原则，组织了公共梵社。

圣社由达耶难陀·娑罗室伐底于1875年在孟买创立，是印度教重要的改革团体。达耶难陀提出“回到吠陀去”，发动类似于伊斯兰教的“回到《古

兰经》去”的复古主义运动，托古改制，对印度教进行改革以适应社会发展的需要，抵制基督教文化的侵略。圣社主张印度教不光为富有的上层人物服务，更应该为贫弱的印度下层人民服务，促进他们的物质、精神的幸福。圣社在印度社会改良和民族主义运动中发挥了重要的作用。

锡克教流传的主要地区旁遮普是英国殖民者在印度最后征服的地区。19世纪初，兰季特·辛格强化神权统治，建立统一强盛的锡克教帝国，锡克教作为国教，拥有至高无上的地位。兰季特死后，英国殖民者利用他的几个儿子争夺王位而爆发内战之机乘隙而入，经过两次锡克战争，吞并了旁遮普，锡克教神权政治土崩瓦解。神权政治的瓦解，使锡克教的中下层教徒面临着新的形势，普遍产生了危机感。他们要求改革锡克教，最后发展成为一场宗教改革运动。锡克教改革要求主要包括：恢复原始锡克教义，过简朴的生活，充分发扬原始锡克教平等、民主的作风；反对仿效印度教法规和高级种姓的制度；抵制英国的入侵，不与英国人合作；提倡道德完善等等

神名派是锡克教改革运动的主要力量，该派以信徒在定期举行的宗教集会上高声呼喊神的名字以谢恩而得名，又称“呼神派”。他们强烈反对锡克族贵族企图用统治阶级的立场修正锡克教传统的做法，保护锡克教的平等原则。在旁遮普被占领后，锡克教神名派的领袖罗姆·辛格重新解释锡克教义，号召信徒不为英国政权服务，不送子女到英国学校念书，不穿英国布做的衣服，不使用英国人办的邮局，使该派具有民族主义的倾向。神名派的活动引起了殖民当局的注意和不安，他们派人监视罗姆。1868年，阿姆利则爆发饥民起义，神名派的信徒参加了起义的组织工作，将农民的不满情绪引导反对英国侵略者和锡克教上层亲英贵族上面。为了联合印度教徒共同反英，他们主张锡克教徒尊重印度教的信仰，禁吃牛肉。但是英国殖民者利用印度根深蒂固的宗教分歧，采取分而治之的办法，挑拨离间教徒之间的关系，制造宗教仇杀，借机镇压了神名派的起义。罗姆·辛格等由多名神名派领袖遭到流放，其影响逐渐衰微。

