

目录

一 基础研究.....	3
警惕打着基督教旗帜的邪教组织——兼论当代中国邪教发展的趋势与特征.....	3
简论任继愈先生的科学无神论与宗教研究.....	8
简论“科学技术是第一生产力”与“科学无神论”.....	11
简论近代中国教育与宗教相分离的历程.....	15
关于少数民族地区党员干部信教问题的思考——读陈奎元著《西藏的脚步》札记.....	22
科学无神论是抵御境外宗教渗透的思想武器.....	28
宗教神学应当进入大学校园吗?.....	32
毛泽东关于《加强宗教问题的研究》的当代价值.....	37
应当重视当代中国大学生信教不断升温的现象.....	42
警惕国际基督教右翼势力的文化渗透.....	47
“中国无神论学会 2012 年学术年会”综述.....	52
宗教道德能够拯救“社会道德危机”吗?.....	55
马克思主义无神论的中国化历程.....	57
简评美国《1998 年国际宗教自由法案》.....	65
“将统一大业奉为最高圭臬”——重读陈奎元著《西藏的脚步》.....	71
简论当代福建地区的民间信仰.....	74
当代社会民间信仰的一个雏形——考察福建省崇武镇的解放军烈士庙.....	80
近代北京寺庙的类型结构解析.....	82
近代北京的行业神崇拜.....	88
当代中国都市佛教发展的趋势.....	94
宗教与邪教——中华民族文化古今渊源辨析.....	95
解析邪教群体惨案.....	100
历代帝王庙的价值评估.....	105
邪教释义.....	108
法轮功邪教的性质及其社会根源.....	113
构筑理论思考的基石——读《当代北京简史》.....	116
近代北京庙会文化演变的轨迹.....	117
抗战前期国共两党共建一个“大党”的谈判.....	122
1895—1931 年台湾食糖贸易研究——台湾、日本、大陆三角贸易考察.....	129
近现代中国爱国主义思潮的历史趋势.....	139
民国时期北京社会风俗的变迁.....	141
“满蒙铁路交涉”与日奉矛盾的激化.....	148
辛亥革命前后宋教仁与日本的关系.....	152
1927 年奉系军警查抄苏联使馆事件函电选译.....	158
民国时期北京社会风俗的变迁.....	164
皇姑屯事件前后.....	171
国民革命军占领京津与蒋介石的谋略.....	174
宋教仁与阳明心学.....	178
罗家伦与五四运动.....	183
论一九二七年奉吴河南战争.....	192
论安国军政府的成立.....	196
奉系军警查抄苏联使馆事件.....	200
论顾维钧内阁征收海关附加税与罢免安格联事件.....	204
孙中山与奉系军阀.....	209
论废止中比不平等条约——兼评北洋政府的修约外交.....	215
苏联“阴谋”文证《致驻华武官训令》辨伪.....	222
二 政策研究.....	228
科学无神论是社会主义核心价值观的应有之义.....	228

“世界末日”与“全能神教”	231
继往开来，努力开创科学无神论事业的新局面——中国无神论学会第三届理事会工作报告	232
公立世俗大学没有上帝和神灵的位置	239
宗教极端主义挑战人类文明底线	241
警惕打着基督教旗帜的邪教组织	242
中国传统哲学中的生态智慧	243
抵御宗教极端主义，爱国宗教界人士负有特殊重要的使命	245
《道德经》的当代价值	245
简评美国的“信仰外交”与我国文化安全	248
社会主义者是实践的无神论者	251
当代世界宗教的发展趋势是日益强劲吗？—从新无神论者的视角提出的质疑	259
当代世界宗教的发展趋势是日益强劲吗？	261
北京坛庙的文化价值	263
当代中国邪教演变的历史趋势与特征	265
加强社区建设，探索治理邪教的长效机制	269
当代中国那教的性质及其社会根源--兼论建立“邪教现象预警系统”	271
北平学生反美抗暴运动	276
当代京城庙会文化纵览	277
三 基础与应用基础研究及其它	282
民国时期北京的城市功能与城市空间	282
京都寺庙与当代庙会文化的兴盛	285
《资本论(少儿彩绘版)》序言	288

一 基础研究

警惕打着基督教旗帜的邪教组织——兼论当代中国邪教发展的趋势与特征

习五一

《公安大学学报》2015-05

2014年“5.28”山东招远血案震惊海内外。“全能神”邪教组织的残暴性，再次成为社会关注的焦点。应当高度重视打着基督教旗帜的邪教组织对公共安全的危害。笔者认为，打着基督教旗帜的邪教组织，从国际学术视野考察也可称其为基督教新教类型的“破坏性膜拜团体”(destructive cult)。对于此类组织的考察是当代中国邪教问题研究领域的盲区。分析目前国内外的局势，基督教新教类型的“破坏性膜拜团体”(邪教)存在着相当大的发展空间。从当代中国宗教发展的趋势与特点分析，此类组织的破坏性因素将成为影响社会稳定的重要因素之一，值得深入考察。

一 基督教新教类型的“破坏性膜拜团体”(邪教)的国际因素

从国际背景分析，基督教为世界第一大宗教，自身具有强烈的传教愿望。当今世界最强大的国家—美国，是基督教全球传教战略的基地。

(一) 美国政府的“信仰外交”成为基督教全球传教战略的重要推动力

自美国“1998年国际宗教自由法”确立以来，美国基督教新基要主义势力和政治新保守主义势力进一步结合起来，利用国家的力量，向全世界推广美国标准的“宗教信仰自由”价值观。这种所谓“信仰外交”(faith-based diplomacy)的实质是，将“宗教信仰”与“西方民主政治制度”相结合。正如美国前国务卿赖斯所说的“宗教自由是民主的核心”。所谓“信仰外交”的关注重点是基督教的“普世价值”。正如1997年美国国务院的报告题目：《美国支持宗教自由的政策：以基督教为重点》。这种宗教信仰文化不断被抽象化，成为西式民主制度的图腾，成为美国推行霸权主义的战略工具。某些基督教新基要主义组织强调其宗教的“普世性”，传教热情高涨，动员大量的资源向世界各地传教。

在整个20世纪里，基督教的主要群体由北半球向南半球转移，基于两方面的因素：一方面，随着现代化的进程，基督教在其发源地—西方发达国家不断衰落；另一方面，某些热衷传教的基督教新保守势力，长期推行传教国际化的战略，大力向发展中国家传播基督教。有学者统计，20世纪初全世界85%的基督徒(包括基督教徒和天主教徒)居住在西方。到20世纪结束时，全世界基督徒已有60%居住在北美和欧洲以外的地区。

在当代世界宗教史研究领域有一本引起广泛关注的著作。2002年，美国宾州大学教授菲利普·詹金斯(Philip Jenkins)出版《下一个基督王国》。这位教授是一位历史学家，他根据丰富的资料，分析基督教的重心由北向南转移的历史趋势。大量事实表明，随着现代化的历史进程，基督教在西方发达国家日益衰微，而在非洲、拉丁美洲和亚洲的基督教信徒却日益增长。随着经济、人口、文化的变迁，南半球或者广义的“第三世界”，将是未来基督教的大舞台。未来数十年，基督教仍然是世界性的宗教。他观察分析第三世界新兴基督教教会的特点是，强调传统价值，以福音神学为主，即注重宣教和拯救灵魂。他分析这些新兴教会增长的原因是：末世论、本土化、参与政治。他认为，世界宗教的格局是十字架与新月的对峙。菲利普·詹金斯教授将基督教的重心从发达的资本主义世界向贫困的发展中国家转移的过程，称之为“上帝在南下”。

基督教福音派神学家公布的“上帝在南下”的数据超过学者。美国著名的福音派牧师华理克(Rick Warren)说，在1900年全世界71%的基督徒居住在欧洲；而到2000年，这一比例降至28%。

以发达国家社会为依托的基督教文化，以强势文化态势，持续地向世界各地传播，信徒遍及全球，继续占据世界第一大宗教的宝座。在基督教基要派中福音主义迅速崛起。福

音派具有强烈的传教使命感，渗透世界各地，深入社会草根阶层，成为全球增长最迅速、最大的宗教团体。大量基督教徒居住在中东、非洲、亚洲等发展中国家，与当地的传统宗教文化交织生存，摩擦不断。

笔者认为，从基督教神学考察，第三世界的新兴教会迅速发展的原因有三个：“末世论”“参与政治”“本土化”。“末世论”和“参与政治”都蕴含着强烈的社会张力。各种本土化的“末世论”，容易吸引苦难中的民众加入教会，也容易形成宗教异端，甚至演变滋生为邪教组织。宗教组织积极“参与政治”，与现代国家政教相分离的趋势背道而驰。作为新兴的基督教会迅速扩张势力，又高调积极参与政治，常常引发教会组织与世俗社会政权的冲突。

(二)国际霸权大力支持基督新教类型的“破坏性膜拜团体”(邪教)

自 1999 年以来，美国政府发布的历年《国际宗教自由报告》，均以数十页的篇幅，历数种种所谓“案例”，指责中国政府“严重侵犯宗教自由”。如：美国国务院在《2007 年国际宗教自由报告》(以下简称《报告》)中声称：“(中国)政府取缔了法轮功、观音法门、中功。政府认为某些基督新教团体是邪教(cults)，包括呼喊派(Shouters)、东方闪电(Eastern Lighting)、门徒会(Society of Disciples)、全范围教会(Full Scope Church)、灵灵教(Spirit Sect)、新约教会(New Testament Church)、三班仆人派(Three Grades of Servants)、门徒联合会(Association of Disciples)、主神教(Lord God Sect)、被立王(Established King Church)、统一教(Unification Church)、家庭之爱(the Family of Love)、华南教会(South China Church)。”除了被界定为“精神运动”的“法轮功”外，美国政府持续关注这些“基督新教的团体”——即中国政府治理的邪教组织的生存。

美国国务院一方面严厉指责中国政府“严重侵犯宗教自由”；一方面又难以提出确实的证据。《报告》中所列举的这类基督新教团体共 13 种。至今为止，笔者没有发现“门徒联合会”(Association of Disciples)的资料，可能是《报告》有误差，其他 12 种都是中国政府有关部门查处的邪教组织。其中家庭之爱(the Family of Love)在中国官方译为“天父的儿女”。据笔者所知，实际上，这类基督新教团体，包括变异的组织，至少有 19 种。

在中国改革开放的大背景下，此类基督新教类型的“破坏性膜拜团体”(邪教)开始从境外传入中国大陆，并以推翻现存的社会制度为己任，引起政府的警惕。始作俑者为 1962 年在美国加州创立的“呼喊派”。应当指出的是，“呼喊派”被中国政府查处，不是因为其另类的宗教信仰方式，而是触犯中国法律法规的违法犯罪行为。此类组织将宗教信仰与某种政治制度捆绑在一起，是宗教利用政治还是政治利用宗教呢？此类组织的差异有多少？如何区别对待？能够将中国政府查处此类宗教组织归结为“严重侵犯宗教自由”吗？国际上许多右翼基督教团体不分青红皂白，积极谋求向此类组织提供资助，这怎能不加剧他们与中国政府之间的紧张关系呢？

据笔者所知，美国有些人主张积极扩大基督教在中国的影响，以利于西方文化“和平演变”中国。众所周知，美国《纽约日报》驻北京首席记者艾克敏(David Aikman)曾写过一本著作《耶稣在北京：基督教如何改变中国及全球力量平衡》。他在书中提出，如果将来中国基督教徒接近 7000 万，中国基督教就会成为世界最大的基督教团体之一；如果中国未来 30 年内基督教徒人数达到中国总人口的 20%-30%，基督教的理念就会在中国政治及文化中成为起着统领作用的世界观。而“中国龙”一旦被“基督教羔羊”所“驯服”，中国将不再构成对美国和其他世界的威胁。

二、基督新教类型的“破坏性膜拜团体”(邪教)发展的国内因素

从国内背景分析，自改革开放以来，中国大陆的基督教现象不断升温，这是有目共睹的事实。

(一)自改革开放以来，中国大陆的基督教现象不断升温

无论是城市还是农村，基督教人数及教堂、聚会点的数量都呈明显上升的趋势。关于当代中国基督教发展的规模，中国政府、宗教界和学术界发表的统计数字不一。官方发布的数字比较低调谨慎。如 2008 年，国家宗教事务局局长王作安撰文说，全国的基督教信徒为 1600 万人，与新中国成立初期的 70 万人相比，增长十分迅速。因这一统计数据不包括未经政府登记教堂的基督徒，“因此基督徒实际数量比这个统计数字要大”。

在国家宗教事务局的指导下，中国社科院世界宗教研究所课题组于 2008-2009 年，对我国基督新教现状进行全国性抽样调查。抽样覆盖中国 31 个省区市，采用复杂概率抽样设计(即与总人口规模成比例的抽样方法，英文缩写为 PPS)。调查问卷涉及 19 个问题，共

发放 63680 份。“据本次调查估算，我国现有基督教徒占全国人口总数的 1.8%，总体估值 2305 万人”。

大多数学者对当代中国基督徒的调查数据，明显高于官方的统计。2003-2006 年，在童世骏和刘仲宇教授带领下，华东师范大学课题组在中国 30 个省区市，对 4569 个样本进行抽样调查，估计当代中国信仰宗教的人数约有 3 亿，其中基督徒约有 4000 万。

另一个由外国学者组织的调查数据与华东师大课题组的结论接近。博克林博士(Dr.Werner Burklin)为创始人的“中国伙伴”组织(China Partner)，于 2007 年在除西藏以外的 30 个省区市，对 5430 个样本进行抽样调查，结论是“中国现在的新教徒人数为 3900 万，这中间包含 3%的误差”。博克林博士认为，在教会历史上，中国教会的发展速度要高于世界其他任何地方。

中国社科院农村社会问题研究中心立项调查当代中国基督教家庭教会现状。从 2007 年到 2008 年，该课题组先后赴陕西、河南、河北、山东、浙江、江苏、云南、湖南、重庆、海南、江西、福建、广西、广东、四川、湖北、陕西、安徽、辽宁、吉林等十几个省区市进行实地调查。该课题组负责人于建嵘教授综合各种调查数据，认为：“目前中国三自教会人数在 1800 万-3000 万之间，家庭教会人数在 4500 万-6000 万之间，两者加起来可能是六七千万左右。”

国际主流媒体和国际基督教研究机构对当代中国基督徒的数字评估普遍比较高。2008 年 3 月 12 日，英国国家电视台 BBC 报道称，中国基督教人数近 7000 万。2008 年 7 月 4 日，美国《芝加哥论坛报》刊文认同中国基督教信徒已近 7000 万。2011 年，总部设在美国的研究机构“皮尤研究中心”公布全球基督徒数据，其中有 5%的中国人是基督宗教信仰徒，包括 5800 万基督教徒和 900 万天主教徒。国际基督教传教组织对当代中国基督教的迅猛发展感到兴高采烈，其数据被认为具有强烈的主观传教色彩。比如：国际基督教研究机构(The Center for the Study of Global Christianity)认为中国基督教信徒已经达到 1 亿。韩国是向当代中国派遣基督教传教人士最多的国家。韩国基督教会的统计竟称中国大陆有基督徒约 1 亿 2000 万。

随着当代中国基督徒的迅速增长，其宣教教义表现出的保守性神学倾向，引起学术界的关注。在大多数学者眼中，当代中国的大多数基督教会具有福音派和灵恩派特征，坚守《圣经》字句，热衷强烈的个人神秘体验，强调神迹治病，等等。这种强烈的灵恩倾向，关注末世的来临，很容易发展为异端，衍生邪教组织。有学者的社会调查指出，在基层社会的宗教实践活动中，各种基督教的派别虽有差异，但在基督教基本教义的指导下，是很难分辨的，绝大多数处于相容共生的状态。

(二)基督教与“破坏性膜拜团体”(邪教)生存的状态

当代学者对中国基督教现状的调查报告表明，基督教与“破坏性膜拜团体”(邪教)的关系有两种类型：一种类型是处于矛盾交织生存的状态；另一种类型是处于“和而不同”的共生状态。

关于第一种类型有许多田野调查报告。2008 年 11 月，笔者和郑永华博士到湖南省张家界调研基督教现状。在慈利县福音堂调研时，那里的教职人员告诉我们说，慈利地区有许多“异端教派”(邪教)在进行活动，经常到福音堂里拉拢信徒的就有“三班仆人”“门徒会”“东方闪电”“主神教”，等等。这些邪教组织“打着基督教的旗帜，讲《圣经》断章取义，为了谋取个人私利”，它们经常到“教会里拉羊，防不胜防，很隐秘”。

这样的情况在全国各地是比较普遍的现象。在湖南常德地区，基督教真光堂的教牧人员说：“教会周边的异端邪说，天罗地网的。‘东方闪电’‘门徒会’什么都有。”此地的门徒会以“三赎”名义活动。所谓“三赎”，顾名思义指三次救赎。第一次救赎是诺亚方舟；第二次救赎是耶稣降生；第三次救赎是末日来临时拯救人类的“三赎基督”，即该组织的创始人陕西省耀县农民季三保。季三保原为基督教教徒，1982 年曾参加“呼喊派”。1989 年农历正月十五，他在家中召开会议，自称“耶和华与我直接对话，已定我为先知，是神的替身”。他拣选“十二门徒”自创，“门徒会”。“三赎”规定，信徒每天吃饭至多不得超过二两粮，因此该派也被称为“二两粮”。吃得越少说明他的灵性越高，超过二两就表明尚未真心悔改。该派不许信徒去教堂，反对用水施洗，主张信徒“从火里过”。调查者发现，真光堂里有相当数量的信徒都曾参与过“三赎”的活动。

另一种类型是基督教与“破坏性膜拜团体”(邪教)处于“和而不同”的共生状态。关于这种

类型也有许多调查报告。2005 2006 年，北京大学宗教社会学专业的李顺华博士，在其家乡河南某地进行基督教田野调查。该作者在其博士论文中写道：

基于宗教信仰基础的大致相同——“东方闪电”在他们看来是异端——该地乡村基督教会并不认为上述几个教派会对他们构成任何实质性的威胁；在他们看来，无神论、进化论以及民间信仰才是他们生存与发展的最大障碍与威胁。因此，在乡村基督教会以及圣诗班的圣化活动中，其矛头很自然地会首先直指无神论、进化论与民间信仰。这是乡村基督教会在建构群体自我认同以及其他圣化活动中所必然采用的策略，也是在它面对外来威胁时所采取的必要的生存之道。

这份田野报告指出，在被调查的这个乡村基督教会看来，“东方闪电”之类的“基督教异端教派”，与他们宗教信仰的基础大致相同，因此，并不认为这些教派“对他们构成任何实质性的威胁”，而“无神论、进化论以及民间信仰才是他们生存与发展的最大障碍与威胁”。华中科技大学中国乡村治理研究中心“西方宗教在中国农村的传播现状”课题组的研究报告评估写道：

当前我国农村整体的宗教生态无论从信众数 t，还是从发展速度和趋势来看，西方宗教都是保持着一枝独秀的局面。墓仔教在西方宗教中又占据独大的角色，在中国认定的五大宗教中，基督教信众在农村占 95%以上，地下基督教(家庭教会和邪教)近年发展的速度惊人，占基督教的 70%左右。西方宗教的各种形态在该地区遍地开花、结果，迅速蔓延，其中基督教信众业已占其总人口的 10%15%，且呈急速增长趋势。

该课题组负责人董磊明教授和杨华研究员认为基督教“三自”教会、家庭教会与基督邪教三者关系微妙，不容忽视，强调指出：

三者都以《圣经》作为自己的教义来源，基督教“三自”教会是政府认可的唯一合法的基督教组织，家庭教会则是处在合法与非法的灰色地带，本土基督邪教则是基督教的异端组织，对教义的理解和组织形式都有别于前二者。“三自”教会与家庭教会就目前在农村的发展而言，几无区别，两者的联系特别广泛和深入。

“家庭教会大量吸纳‘三自’教会各教会领导层中的失意者或斗争的失败者，扩充自己的阵容、提高对教义理解的层次，同时也高薪聘用‘三自’教会神学院培养的学生作为自己的神职人员，为‘三自’教会神学院减轻了就业压力。在其他方面，‘三自’教会与家庭教会的交流也十分频繁，特别是新一代的神职人员和教会管理者几乎没有二者的身份区隔，在对近代史、海外教会、基金会等的认识上几乎是一致的，‘三自’教会甚至通过家庭教会从海外募取大量资金。本土基督邪教组织则直接产生于家庭教会。”

综上所述，笔者认为，不管是处于矛盾交织的生存状态，还是处于“和而不同”的共生状态，总之，在中国大陆基督教的持续发展，特别是在广大乡村地区，为各种基督教类型的“破坏性膜拜团体”(邪教组织)的生存和发展，提供了肥沃的社会土壤。

三基督教新教类型“破坏性膜拜团体”(邪教)的特征与危害

2001 年，笔者曾在《世界宗教研究》上发表《邪教释义》一文，将当代中国邪教的主要特征概括为三点。至今为止，这些分析依然具有参考价值。

第一，教主膜拜与精神控制。邪教教主自命为至高无上的“神”，是绝对的权力中心，意志凌驾于众人之上。其内部结构是背离现代社会的独裁专制。教主自我神化，制造“神迹”，演示“超自然的特异功能”，制造轰动效应，引诱群众的迷信，进而煽动信徒狂热，逐渐削弱其心理防线，扭曲其正常人格，剥夺其独立思考能力，使其心甘情愿地盲从教主。教主的政治野心和权力欲望，随着其势力的扩张不断膨胀，策划或鼓动信徒的精神和行为达到痴迷状态。

第二，宣扬末日与暴力行为。邪教教主大肆宣扬世界末日即将来临，制造恐慌气氛，使信徒狂热盲从。当邪教劣迹昭著后，一旦受到社会的谴责、政府的查处，教主感到其“神”的地位受到威胁，便铤而走险，以世界末日来临为号召，煽动信徒暴力相抗，激烈反抗社会，以自杀、枪战、放毒等疯狂手段，造成惨烈的社会危害。

第三，秘密结社与非法敛财。邪教教主通常采用秘密结社的方式，建立封闭或半封闭的组织。教主要求信徒断绝或疏远与家庭和联系，对教主奉献出自己的一切，包括思想、财产乃至肉体、生命。教主攫取信徒的“捐献”，成为非法敛财的暴发户，骄奢淫逸，肆意挥霍。

当前，我们应当高度重视基督教新教类型“破坏性膜拜团体”(邪教)的特征与危害。其中，

笔者认为，此类组织政治叛逆性和传播方式的草根化，特别值得深入研究。

（一）基督教新教类型“破坏性膜拜团体”(邪教)的叛逆性和草根化

基督教属于一神教，唯我独尊，排斥其他信仰形式，其不宽容性潜在着与世俗社会更强的张力。中国基督教本土派的生存环境，有重仪式轻教义的倾向。基督教异端衍生的“破坏性膜拜团体”(邪教)往往具有更狂热的极端性。“全能神教”就是此类组织的典型代表之一。

1. 强烈的政治叛逆性

“全能神教”组织又名“东方闪电”“实际神”，20世纪70年代末由美国传入我国的基督教异端“呼喊派”分化衍生而来。其创始人赵维山原是“呼喊派”骨干，因与同党不和而另起炉灶。“全能神”引用和曲解基督教教义，散布从《圣经》改编的所谓“东方发出的闪电”“全能神你真好”等歪理邪说，非法传教。

该组织宣扬耶和華统治的“律法时代”、耶稣统治的“恩典时代”已过去，“全能神”统治的“国度时代”已来临，神以一个东方女性的形象第二次道成肉身，降临中国，将对人类进行审判。并声称“世界末日就要来临”，只有信“全能神”才能得救，凡不信和抵制的都将被“闪电”击杀。它声称“当今中国是一个没落的帝王大家庭，受大红龙(指共产党)支配”，煽动信徒要在神的率领下与“大红龙”展开决战，“将大红龙灭绝，建立全能神统治的国度”。

2. 传播方式的草根化

这些异端教派(“破坏性膜拜团体”)传播方式本土色彩浓重，具有草根性的渗透力。它强调说方言、唱灵歌、跳灵舞、见异象、赶鬼医病等活动方式，不仅容易与中国传统的民间信仰相混杂，更迎合了中国民众带有功利性色彩的信仰动机。他们注重以神迹、灵异排除苦难，医治疾病。谁家有人生病、住院，谁家出了事故，他们就会闻讯而至，不厌其烦，嘘寒问暖，列举大量祷告治病、消灾免难的案例，目的则是劝人人会。在一些缺乏分辨能力的普通信徒看来，只要他们能解决实际问题，就不妨参与。

“全能神教”组织体系严密，联系方式秘密。该组织最高者为女神，下设祭司，教会分大区、小区、分号教会，负责人叫“带领”。其传教如同传销一样，采用“人际关系网络滚动法”，单线联系。只管人教，不准问姓名，在交流中只称假名。被政府部门发现叫“出环境”。传教者一般不准带任何通信工具，联系时，有人接送。该组织常常蛊惑信徒离家出走，把全部身心和财产交给教主，致使许多原本幸福美满的家庭支离破碎，许多原本贫穷困苦的家庭雪上加霜。

（二）“破坏性膜拜团体”(邪教)对发展中国家造成的冲击力，远远超过发达国家

2007年12月6-8日，“膜拜团体国际学术研讨会”在深圳举办。12月7日，笔者曾应邀参加录制凤凰卫视专栏节目《震海听风录》。在访谈结束时，主持人邱震海提出一个问题：“习教授，您怎样评估今后‘膜拜团体’发展的趋势？”笔者回答说：“随着全球化的进程加速，国内国际因素相互影响会进一步加深；随着当代中国现代化的进程，中国社会经济结构的日益多元化，社会文化的日益多样化，‘膜拜团体’现象将会长期存在。”

当时，笔者特别强调指出：“‘破坏性膜拜团体’对发展中国家造成的冲击力，远远超过发达国家。因为发展中国家正处于社会转型时期，社会保障体制正在逐步建立，还有许多盲区和薄弱环节，整个社会的风险系数较高。作为发展中国家的学者，我们更加关注‘膜拜团体’的破坏因素。”这一观点得到许多有识之士的认同。2009年1月9-11日，同样背景的学术论坛再次在深圳举办。这次国际论坛的主题定为：“破坏性膜拜团体的危害和社会治理。”这表明这个命题具有重要的社会意义。

为什么“破坏性膜拜团体”(邪教)对发展中国家造成的冲击力，远远超过发达国家呢？我们比较中国和西方宗教文化的社会历史基础，分析其中巨大的差异，可以解惑释疑。中国历史上的宗教文化是多元兼容共生，而西方社会强大的制度性宗教独霸天下。作为边缘性宗教文化的“膜拜团体”，它们的生存环境大不相同，发展的形态也大不相同。

西方社会一直存在着结构性的神圣与世俗的二元张力。在中世纪政教合一社会模式中，宗教成为维系社会整合的共同价值，被其社会历史赋予神圣的含义。随着近现代社会发展，国家确立了政教分离的原则，宗教信仰自由成为公民的权利。现代国家宗教信仰自由的原则，使公民的信仰成为个人选择的权力，包括信教和不信教的自由，脱离某种政权强制推行的精神枷锁。在当代西方发达国家中，虽然传统宗教的社会作用出现日渐衰弱的趋势，宗教作为源远流长的文化价值，仍沉积在民众意识中。新兴宗教—膜拜团体大量涌现，它们仍被视为边缘文化，多数团体规模较小，自生自灭。到目前为止，绝大多数膜拜团体

还难以与传统制度性宗教抗衡，也有少数新兴宗教组织不断调整自己，逐步发展成熟，开始融入主流社会。而中华民族在长达数千年的历史长河中，形成独特的文化传统，尤其与西方文化相比，这种独特性更加鲜明。

第一，丰富的人文主义理念和多元兼容传统。中华民族的宗教信仰一直呈现出多元兼容风格。儒释道虽有摩擦，但终能相互吸收、相互交融，从未发生像中世纪西欧那样残酷的宗教战争，儒释道的鼎立和互补以及多种亚文化和平共存。人文主义和无神论思想也有广阔的活动空间。

第二，政权始终支配教权。从古至今，中央政府的世俗权力始终是唯一合法的社会政治权力。宗教从来没有成为独立的社会政治力量。宗教只能服从世俗政权的统治，绝不容许神权与政权分庭抗礼。

第三，强烈的世俗性与功利性。中国的宗教信仰一直具有强烈的世俗性与功利性。中国宗教信仰的核心理念是“敬天法祖”。天神崇拜和祖先崇拜的传统绵延数千年，成为全社会认同的价值观。人们祈求天神和祖先护佑，降恩赐福，驱魔避邪，表现出强烈的世俗性与功利性。

第四，巫术文化的根基深厚。从人文主义视角考察，中国宗教信仰的世俗性与功利性，其积极因素是弱化神学信仰，避免宗教狂热，但其消极因素则是使得巫术文化十分兴旺。民众与神鬼沟通的中介是巫师。巫师自称具有通神的能力，借助神鬼的法力，为民众祈福镶灾。巫师通神的能力渗透到宗教中，可能发展成为教主崇拜。各种繁杂的巫术文化影响至今，成为各种新宗教—“膜拜团体”生存的社会基础。

在东西方文化中，作为一种宗教类型的“膜拜团体”，既有共性，也有差异。笔者认为，他们在宗教模式上的共同点有：由卡里斯玛(Charisma)型教主领导，表现出神秘主义救赎倾向，注重个人精神和神秘体验，制度化程度较低。从宗教学角度考察，它们的宗教实践方式有共同性，可以用“膜拜团体”的概念来分析。

但是，它们在不同的社会生存环境中，在发展形态上存在着巨大的差异。在西方社会，有强大的制度化宗教占据着民众宗教信仰的空间。在中世纪，基督教的强力统制，以血腥的暴力消灭“巫术文化”的生存。随着现代化的发展，西方社会生活的多元化，出现了众多的“膜拜团体”，但也只是边缘性的文化现象，绝大多数规模较小，自生自灭。

在中国历史上的制度化宗教，在统治者“神道设教”的指导下，担负着教化社会的部分功能。而民间宗教在社会基层表现出更深厚的草根性。在中国文化“多元兼容共生”的传统中，各种繁杂的巫术文化生存在各种民间信仰中，至今在社会生活中仍有相当的影响力。巫师通神的能力渗透到宗教中，可能发展成为教主崇拜。如果说，“膜拜团体”的宗教特征是由卡里斯玛型教主领导，注重神秘主义的精神体验，那么，中国大多数民间宗教均具有这种特征。我们可以说，“膜拜团体类型”的宗教团体，在中国社会不能简单地视为“边缘性宗教文化”。一方面，它们与主流文化相比，处于社会下层，是草根文化；另一方面，它孕育和繁衍，有绵延不绝的社会基础，即民众中广泛存在的信仰文化，拥有悠久的历史传统和深厚的民众基础。

笔者认为，在中国社会里，“膜拜团体类型”的宗教团体是比较普遍的宗教生存方式，因而中国的“膜拜团体”，往往信众数量众多，而且生命力顽强。它们通常温和地生存在基层社会，但遇到社会危机时，有些“膜拜团体”爆发的冲击力，足以震撼主流社会的制度大厦。在当代中国改革开放深入发展的形势下，我们应当关注“膜拜团体”中的破坏性因素，特别警惕打着基督教旗帜的“破坏性膜拜团体”(邪教)。

简论任继愈先生的科学无神论与宗教研究

习五一

《马克思主义无神论研究》2015-03

任继愈先生在当代中国文化思想领域，一生辛勤耕耘，硕果累累。任先生的研究领域，从哲学、历史学、宗教学到图书馆学、教育学等，丰富多彩。对于任先生的学术贡献，多

数人是有口皆碑；而对于任先生的思想贡献，却是见仁见智。当前，对五四运动以来的思想学术大家的评价，众说纷纭。人们往往对专门学术领域贡献突出的先辈赞扬声很高，而对于那些引领时代精神的思想家，却由于种种原因，褒贬不一。

目前，我主要的科研工作是，努力将科学无神论——这个濒危学科建设起来。这也是任先生生前的殷切嘱托。在这里，我想结合自己的工作，谈一谈对任先生科学无神论思想的认识。

第一，“研究宗教，批判神学”。

这是任先生为纪念毛主席逝世一周年撰写文章的主标题。我们正在参加任先生文集的整理工作。按照编委会的分工，我们负责整理科学无神论与宗教研究这一卷。重读任先生的这些文章，深深感到“研究宗教，批判神学”是他一生坚持的学术理念。而当前，“研究宗教，批判神学”似乎已经成为明日黄花。某些宗教研究领域中的领军人物大力倡导文化神学，其中声音最大的是“汉语基督教神学运动”。在当前“宗教热”的声浪中，也有人振臂高呼任先生的学术理念，其中就有我们任继愈研究会的理事长杜继文老师。2011年6月，中国社会科学网采访杜老师，那篇访谈录发表时，用的题目就是“研究宗教，不能忘记批判神学”。

在20世纪60代，毛泽东就提出了“研究宗教、批判神学”。根据毛主席的批示精神，任继愈先生创建了世界宗教研究所。任先生成为当代中国马克思主义宗教学的奠基人。回顾这些年宗教研究领域中的风风雨雨，我赞同杜老师的判断，“我们部分地贯彻了‘研究宗教’的要求，但忽略甚或完全忽略了‘批判神学’的任务”。

自20世纪90年代中叶以来，随着“宗教热”的逐渐升温，一些人士极力推崇某种宗教文化，将其诠释为“道德的源泉”“民主的根基”，甚至是“科学的前提”。还有一些权威人士大力倡导“文化神学”，并积极推动这种“文化神学”成为国家研究机构 and 高等院校的学术研究方向。这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。

随着“宗教热”的兴起，宗教在高等院校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是基督教汉语神学运动，进入大学讲堂和国家研究机构。北京一所著名高校，聘请外国神学家长期开课，讲授《圣经》。一些传教士以教授的身份登上大学讲台，组织出版传教著作。北京某著名大学翻译基督教丛书，出版美国威廉·邓勃斯基的《理智设计论》，大力推销这种现代版的神创论——智能设计论。在当代中国大学校园里，海外基督教教会成为传播福音的主要力量。校园基督教传播的组织形式是不断建立发展校园团契。而网络传教成为其重要的虚拟形式。校园基督教传播的隐性方式是进入教学领域，进行文化宣教。在这样扩张态势的传教中，大学生基督教徒出现比较快的增长趋势，有些博士成为职业传教士。日前，北京一所著名高校的教授竟向中央主管部门建议，开放国家重点大学，与神学院合作，培养神学家。培养神职人员是神学院的职责。站在国立大学的讲坛上，利用公共教育资源，传播宗教，属于违法行为。坚持“教育与宗教相分离”，是国家三令五申的重要法规。1995年颁布的《中华人民共和国教育法》明确规定：“国家实行教育与宗教相分离。”

特别值得我们高度重视的是，2011年5月，党中央下发关于做好抵御境外利用宗教对高校进行渗透的文件。我认为，其中有三句话特别醒目。第一句是“抵御境外利用宗教对高校进行渗透和防范校园传教是一项重要而紧迫的战略任务”。第二句是“要毫不动摇地坚持教育与宗教相分离的原则”。第三句是“把马克思主义无神论作为抵御渗透和防范校园传教的基础性工作”。我认为，以中办的名义发出这样的文件，这是前所未有的重要举措。抵御境外宗教渗透和防范校园传教工作，已经作为重要而紧迫的战略任务，提上当前的工作日程。我们反对宗教信仰向教育领域渗透，是贯彻“政教分离”的国家法律，是顺应历史发展的趋势，不是对宗教信仰者的敌意。信不信教，应当完全成为个人的私事，信仰是公民的权利，应当得到尊重，但是在国家的决策上，没有上帝和神灵的位置。无神论对有神论的批判，是人类社会在认识世界和改造世界中的自我批判、自我提高，这是人类社会发展的必然趋势。

第二，“科学无神论是我们国家的立国之本”。

我记得，2005年11月，中国无神论学会在北京召开学术年会。在那次会议上，我被推举为新一届学会的秘书长，接替李申老师的工作。在那次年会的开幕式上，任先生即席发表讲话。他说：“中国无神论学会责任重大，它关系到上层建筑问题，关系到国家兴亡问题。为什么这么说？因为科学无神论是我们国家的立国之本。中国共产党领导人民群众进

行革命和建设，把马克思主义思想作为指导思想，就是要劳动人民自己解放自己，创造幸福……如果科学无神论在我们国家站不住、立不稳，老百姓安身立命要靠求神，那么我们立国就失去了根本，就可能国家衰败。这是一个根本性问题。”

任继愈先生生前三十年如一日，担任中国无神论学会的理事长。他多次论述科学无神论的道理。他指出，无神论就是实事求是，认为世界上没有鬼神上帝，也没有天堂地狱，不存在任何超自然的力量；人类的命运掌握在自己手里。正如《国际歌》中所唱的“从来没有什么救世主，也不靠神仙皇帝，要创造人类的幸福，全靠我们自己”。

科学无神论是马克思主义世界观的前提和思想基础。科学无神论世界观诞生在近代自然科学发展的基础上，彻底否定了神的存在。马克思主义无神论是科学无神论发展的高级形态。它进一步指出鬼神观念存在和传播的社会根源，只有消除有神论赖以生存的现实基础，人类社会才能最终抛弃有神论的观念。一个时期以来，有神舆论，力图把科学无神论从马克思主义宗教观和社会主义意识形态中剔除出去，这是危险的，既不符合人类历史和当代社会世俗化的潮流，也与中国的人本主义传统相悖。

任继愈先生一生经历丰富多彩。他为中华民族贡献了许多宝贵的精神财富。其中最重要的贡献之一，就是高举科学无神论的旗帜。

我认为，自改革开放以来，科学无神论事业的发展，经历过两个重要的转折点。第一次是20世纪90年代末。第二次是2009年冬至2010年春。这两个重要的转折点都与任继愈先生密切相关。

我们大家都知道，1978年年底，“文化大革命”刚结束，任先生就创建了中国无神论学会。其后，由于种种原因，学会的工作曾一度沉寂。

20世纪90年代，打着“特异功能”旗帜的新有神论泛滥成灾，成为影响社会稳定发展的重要问题。1996年，在任继愈先生的倡导下，中国无神论学会恢复工作。1999年，在党中央的直接部署下，任先生领导学会同仁创办了《科学与无神论》杂志。这是当代中国科学无神论事业发展的第一个重要转折点。10多年来，中国无神论学会和《科学与无神论》杂志为宣传科学精神，开展无神论教育，推动科教兴国的战略，作出了重要贡献。

2009年冬至2010年春，科学无神论事业的发展迎来了第二个重要的转折点。2008年至2009年年初，任继愈先生抱病多次找中国社会科学院陈奎元院长商谈，研究科学无神论事业的发展。1月6日，任先生致函陈奎元院长，提出“急需建立一个无神论研究机构”。陈院长批示说：“任继愈老先生为宣扬无神论奔走呼号，其精神令我们钦佩。中国社会科学院理应为研究、弘扬无神论作出贡献。这与落实‘三个代表重要思想’和‘科学发展观’是完全符合的。如果广大人民群众经常去跪拜神佛，‘以人为本’岂不成了空话。”

在任先生去世2个月后，2009年9月，中国社会科学院发布了《加强马克思主义理论学科建设与理论研究实施方案》。根据任先生的信函和陈院长的批示，这个实施方案包括，在马克思主义研究院组建“科学与无神论研究室”，成立中国社会科学院“科学与无神论研究中心”。这是具有转折性的重要举措。这一举措不但能够推进科学无神论学科的建设，有利于社会主义核心价值观体系的建设，而且必将影响全国有关领域的思想趋势和学术结构向良性转变，对先进文化的建设和民族素质的提高，都能产生积极的作用。

宋代的爱国诗人陆游，在其绝笔诗中写道：“死去元知万事空，但悲不见九州同。王师北定中原日，家祭无忘告乃翁。”在任继愈先生逝世三周年之际，我们可以告慰他老人家的英灵。任先生，在您去世5个月后，“科学与无神论研究室”成立。这是自20世纪您创建的“科学无神论研究室”被更名后，目前中国再次出现的实体性无神论研究机构。在您去世9个月后，2010年4月，中国社会科学院批准成立了“科学与无神论研究中心”。这是当代中国第一个“科学与无神论研究”的社会平台。两年多来，科学无神论这个濒危学科，招聘专业研究人士，选编专题研究文集，出版学术研究丛书，已经迈出了可喜的步伐。

各位老师、各位朋友，我们一定要继承任继愈先生的崇高精神，锲而不舍，百折不挠，将科学无神论学科逐步建设起来。让任先生的遗愿化为实际的宏图。

简论“科学技术是第一生产力”与“科学无神论”

习五一

《马克思主义无神论研究》2015-03

第二届马克思主义中国化论坛的主题是：纪念邓小平视察南方谈话发表20周年。20年前，邓小平视察南方并发表重要谈话。此举在我国改革开放事业中具有里程碑的意义。在视察南方谈话中，他再次强调“科学技术是第一生产力”。笔者认为，在当前科学无神论的学科建设中，这一思想是我们值得重视的理论基石之一。

一“科学技术是第一生产力”的理论创新

“科学技术是生产力”是马克思主义的一个基本原理。现代科学技术的发展，使得科学技术在经济和社会发展中的作用日益显著。邓小平一贯重视科学技术在社会发展中的重要作用。改革开放以来，邓小平高瞻远瞩，进一步提出“科学技术是第一生产力”的论断。

早在1977年，尚未复职的邓小平在一次谈话中指出：我们要实现现代化，关键是科学技术要能上去，发展科学技术，不抓教育不行。

1978年3月，全国科学大会在北京人民大会堂隆重召开。邓小平在开幕式上致辞。他指出，科学技术是生产力，这是马克思主义历来的观点。现代科学为生产技术的进步开辟道路，决定它的发展方向。

1988年9月5日，邓小平在会见捷克斯洛伐克总统胡萨克时，进一步提出了“科学技术是第一生产力”的著名论断。

1992年年初，邓小平在视察南方时，再次指出“科学技术是第一生产力”。他语重心长地说：“要提倡科学，靠科学才有希望。”

邓小平关于“科学技术是第一生产力”的论断，有着深刻的内涵：一是科学技术已成为生产力诸要素的主导因素，成为决定生产力发展的第一位因素，二是现代科学技术已成为经济发展最主要的推动力，成为国家强盛的决定性因素，三是科学技术对劳动者素质的提高起着决定性的作用。

邓小平关于“科学技术是第一生产力”的论断，大大丰富了马克思主义关于生产力和科学技术的学说。马克思主义认为，生产力是一切社会发展的最根本的决定因素。马克思在《资本论》《政治经济学批判（1857—1858年草稿）》中提出，在任何社会，科学都是一般的社会生产力，而在大工业生产条件下，由于科学并入了生产，因而它也就成了“直接的生产力”。这就肯定了科学技术是属于生产力的范畴。早在一百多年以前，马克思和恩格斯根据资本主义近代工业的发展，已经明确指出“生产力中也包括科学”？，强调科技是最高意义上的革命力量。列宁、毛泽东继承了马克思的这一思想。但是，把科学技术从生产力诸要素中突出出来，提到第一位的，是邓小平。

邓小平继承马克思主义基本观点，在科学分析当代社会生产力发展规律和趋势的基础上，提出了“科学技术是第一生产力”的论断。把科学技术作为生产力的第一要素，是一项重要的理论创新。这是邓小平对马克思主义关于科学技术和生产力理论的创造性发展。到20世纪90年代，国际社会提出，人类已经进入“知识经济”时代，更加证明邓小平论断的正确性。从“一般的社会生产力”到“直接的生产力”，再到“第一生产力”，马克思主义者对生产力内涵的认识，随着社会实践的发展越来越深化。现代科学技术是新的社会生产力中最活跃和决定性的因素。在现代生产力中，同其他各构成要素相比，科学技术的比重已上升到第一位，科学技术在现代生产力和社会经济发展中越来越具有主导作用和超前作用。当代科学技术决定着生产力发展的方向、速度和规模。如果说在蒸汽机时代，科学技术对生产力发展产生的是“加数效应”，电气化时代，科学技术对生产力的发展产生的是“乘数效应”，那么，在信息时代，科学技术对生产力的发展产生的就是“幂数效应”。由科学技术革命所导致的生产力的飞速发展，简直令人难以想象。据统计，在发达国家，科学技术贡献率，20世纪初为5%—20%，20世纪中叶为50%，而到20世纪末已经上升到75%以上。科学技术是第一生产力，而且是先进生产力的集中体现和主要标志。科学技术是人类社会进步的重要标志，是生产力发展的重要动力。

科学技术是第一生产力，要求中国共产党人在实现中华民族伟大复兴的进程中，必须高度重视科学技术在当代生产力中的中心位置。这一理论在我国的改革开放和现代化建设

的实践中具有十分重要的指导作用。

第一，一部世界经济发展史就是先进生产力替代、淘汰落后生产力的历史，决定这一进程的直接原因是科学技术的进步。尤其到了近代，科学技术从生产力的非独立因素变成了相对独立的因素，并越来越显示出其重要性。

第二，用科学技术改造传统产业，大幅度地优化我国产业结构，实现社会生产力的跨越式发展，将是我国先进生产力发挥作用的重要方式。

第三，当今时代，科学技术特别是高科技正日益成为经济社会发展的决定性力量，成为综合国力竞争的焦点。国家核心竞争力越来越表现为对智力资源和智慧成果的培育、配置、调控能力，表现为对知识产权的拥有、运用能力。在知识和科技创新方面占据优势，就能在综合国力竞争中占据更有利的战略地位。充分发挥科学技术“第一生产力”的作用，是实现我国社会主义现代化战略目标的关键。

二“科学技术是第一生产力”是科教兴国战略的理论基石 邓小平关于科学技术是第一生产力的思想，是科教兴国战略的理论基础。1977年，邓小平在科学和教育工作座谈会上提出：“我们国家要赶上世界先进水平，从何着手呢？我想，要从科学和教育着手。”“不抓科学、教育，四个现代化就没有希望，就成为一句空话。”他明确提出，将科教发展作为发展经济、建设现代化强国的先导，摆在我国发展战略的首位。从70年代后期到90年代初期，邓小平坚持“实现四个现代化，科学技术是关键，基础是教育”的核心思想，为科教兴国的战略形成，奠定了坚实的理论基础。

20世纪90年代，中国共产党人不断发展“科学技术是第一生产力”的重要思想，逐步形成科教兴国的战略思路。1992年10月12日，在中国共产党第十四次全国代表大会上，江泽民指出：“科学技术是第一生产力，振兴经济首先要振兴科技。”“科技进步、经济繁荣和社会发展，从根本上说取决于提高劳动者的素质，培养人才。我们必须把教育摆在优先发展的战略地位，努力提高全民族的思想道德和科学文化水平，这是实现我国现代化的根本大计。”

1995年5月6日颁布的《中共中央国务院关于加速科学技术进步的决定》，首次提出在全国实施科教兴国的战略。在全国科学技术大会上，江泽民以《实施科教兴国战略》为题目，发表演讲指出：“科教兴国，是指全面落实科学技术是第一生产力的思想，坚持教育为本，把科技和教育摆在经济、社会发展的重要位置，增强国家的科技实力及实现生产力转化的能力，提高全民族的科技文化素质。”

同年，中国共产党的十四届五中全会通过《中共中央关于制定国民经济和社会发展“九五”计划和2010年远景目标的建议》，把实施科教兴国战略列为今后15年直至21世纪加速我国社会主义现代化建设的重要方针之一。

1996年，全国人大八届四中全会通过了《中华人民共和国国民经济和社会发展“九五”计划和2010年远景目标纲要》，科教兴国战略成为我国的基本国策。

1997年9月12日，在中国共产党第十五次全国代表大会的报告中，江泽民强调：“科学技术是第一生产力，科技进步是经济发展的决定因素。要充分估量科学技术特别是高科技发展综合国力，社会经济结合和人民生活巨大影响；把加速科技进步放在经济社会发展的关键地位，使经济建设真正转到依靠科学技术进步和提高劳动者素质的轨道上来。”科教兴国的战略是党中央、国务院按照邓小平理论和党的基本路线，科学分析和总结世界近代以来特别是当代经济、社会、科技发展趋势和经验，并充分估计未来科学技术特别是高技术发展对综合国力、社会经济结构、人民生活 and 现代化进程的巨大影响，根据我国国情，为实现社会主义现代化建设宏伟目标而提出的发展战略。

跨入21世纪，中国共产党人大力实施科教兴国的战略，继续推动中国特色的社会主义现代化事业飞速发展。2008年6月23日，在中国科学院第十四次院士大会和中国工程院第九次院士大会上，胡锦涛讲话指出：“在1978年召开的那次全国科学大会上，邓小平同志全面阐述了科学技术的重要地位、发展趋势、战略重点、科技人员的政治地位、人才培养等重大问题，旗帜鲜明地提出科学技术是生产力、知识分子是工人阶级的一部分、四个现代化关键是科学技术现代化等著名论断。从那时以来，党和国家始终高度重视并大力推进科技事业，强调科学技术是第一生产力，强调要大力实施科教兴国战略、推进科技进步和创新，强调要走中国特色自主创新道路、实施人才强国战略、建设创新型国家，实施一系列推进科技发展的重大方针政策，不断推进科技体制改革，极大地激发了我国广大

科技工作者投身科技进步和创新、推动社会主义现代化建设的热情，迎来了我国科技事业大发展的历史新时期。”

马克思主义认为，生产力的不断解放和发展，是人类社会进步的根本动力。社会主义制度的优越性，最终体现为生产力比在其他制度下的更快发展。我国的社会主义建设在经济、科技、文化十分落后的基础上起步，要在较短时间内达到经济发达国家经过几百年历程达到的生产力发展水平，后来居上，更须集中力量，大力发展和广泛应用科学技术，充分发挥科技生产力在经济、社会发展中的巨大推动作用。

科学技术是第一生产力，是推动人类文明进步的革命力量。进入21世纪，世界新科技革命发展的势头更加迅猛，正孕育着新的重大突破。在世界新科技革命推动下，知识在经济社会发展中的作用日益突出，国民财富的增长和人类生活的改善越来越有赖于知识的积累和创新。科技竞争成为国际综合国力竞争的焦点。当今时代，谁在知识和科技创新方面占据优势，谁就能够在发展上掌握主动。世界各国尤其是发达国家纷纷把推动科技进步和创新作为国家战略，大幅度提高科技投入，加快科技事业发展，重视基础研究，重点发展战略高新技术及其产业，加快科技成果向现实生产力转化，以利于为经济社会发展提供持久动力，在国际经济、科技竞争中争取主动权。

科教兴国战略中的“科学”，应当包括自然科学和社会科学两个方面。在认识和改造世界的过程中，哲学社会科学与自然科学同样重要；培养高水平的哲学社会科学家，与培养高水平的自然科学家同样重要；提高全民族的哲学社会科学素质，与提高全民族的自然科学素质同样重要。我们要像发展自然科学一样，大力发展哲学社会科学，充分发挥哲学社会科学在认识和改造世界中的作用。

三“科教兴国”战略与“科学无神论”

科教兴国的战略是指全面落实科学技术是第一生产力的思想，坚持教育为本，把科技和教育摆在经济、社会发展的重要位置，增强国家的科技实力及向现实生产力转化的能力，提高全民族的科技文化素质，把经济建设转移到依靠科技进步和提高劳动者素质的轨道上来，加速实现国家的繁荣强盛。

从人类社会思想发展史上看，科学本身就是文化的重要灵魂。科学是新文化产生的内在驱动力，也是文化的重要组成部分。在人类历史上，科学技术的每一次重大进步都极大地影响着文化的变革。科学改变了人类的价值观，把人类从蒙昧和落后中解放出来。

近现代科学的发展，成为近代无神论思想发展的重要动力。在近代欧洲，牛顿力学为近代唯物主义哲学提供了决定性的自然科学理论支持，达尔文的学说则使“上帝分别创造万物的粗糙教义被摧毁了”。达尔文的进化论动摇了宗教神学的基础，成为科学无神论的支柱之一。某种程度上可以说，近代科学改变了西方文化的面貌。正因为如此，18世纪的启蒙作家“把普及知识包括科学知识作为自己的使命，以推进启蒙运动的事业”。百科全书派的核心人物狄德罗指出：“走向哲学的第一步就是不信神。”

随着近现代科学的发展，随着新兴资产阶级反对封建主义的神权统治，在理性主义与自由主义哲学家的影响下，近现代西方无神论思潮日益显著。从文艺复兴，经启蒙运动，至青年黑格尔派，达到一个高潮。由于它具有鲜明的反封建主义制度和批判神学政治的性质，被称为“战斗无神论”。它在创建西方资本主义国家制度时期，起着巨大的解放思想作用，是民主宪政和个人自由的基点；因为它吸取近现代自然科学的成果，以科学的精神和科学的方法为武器，对科学发展起着推动作用，所以又被称为“科学无神论”。

马克思主义无神论也属于科学无神论范畴，是科学无神论的高级形式。它继承17—18世纪英国和法国唯物主义，继承19世纪德国费尔巴哈人本主义等人类优秀成果，通过唯物主义历史观和剩余价值论的发现而展示出来。从此，“科学无神论作为马克思主义世界观的出发点和基石，由思想文化领域，进入科学社会主义运动的实践”。马克思主义指出，宗教的产生、发展和消亡，有其历史的客观必然性。宗教是颠倒的世界观，是颠倒的社会关系的虚幻反映。宗教的本质只能从它产生的社会基础中寻找。解决宗教问题，必须变革社会关系。因此，马克思主义政党把解决宗教问题列为革命和建设事业的组成部分，反对仅仅依靠单纯的思想教育代替实际的社会变革，更反对脱离党的总路线孤立地“与宗教斗争”。马克思主义政党将宣传科学无神论作为动员群众，觉悟群众，解决有神论造成的许多特殊认识问题的重要任务。“放弃无神论，拒绝科学无神论的研究和宣传，是维护愚昧主义，是愚民政策；相反，企图用行政手段，用法令的形式去解决思想信仰问题，则是布郎基主

义。

在近代中国，启蒙思想家无不深受西方科学思想的影响。近代中国五四运动倡导“科学与民主”，包括反对迷信鬼神，宣传无神论，成为中国进入近现代的思想标志之一。在近代中国的学术界，首先使用无神论概念的是著名学者章太炎。他的锋芒直指基督教等一神论。在近代中国救亡图存、文化启蒙的历史背景下，五四运动时期的陈独秀、胡适、蔡元培等重要思想家，用西方无神论的思想批判灵学，破除封建迷信等思想枷锁；批判基督教等一神论的有神论，开展抵制帝国主义文化侵略的“非基督教运动”。

科学无神论在中国的传播，是中国共产党诞生的重要思想前提。早期的中国共产党领袖李大钊等人，在传播马克思主义的同时，也将传播科学无神论作为自己重要的使命。波澜壮阔的战争与革命，使旧中国的社会结构发生深刻变革。1949年新中国成立，为科学无神论的普及和宗教有神论的衰微，奠定了坚实的社会基础。中国共产党人在社会主义建设事业中，将科学无神论宣传教育纳入思想文化建设的整体战略中。

在当代中国实施科教兴国的战略中，社会主义精神文明建设的重要任务之一就是倡导科学精神，包括科学无神论思想，抵制愚昧迷信。科学的发展已经迫使宗教失去许多世袭的精神领地，因此，发展科学事业，推动社会进步，对于科学无神论者来说是头等大事。科学无神论建设属于科教兴国战略的一部分，局部工作要服从整体大局。但是，应当指出，数理化等自然科学本身并不等于哲学领域中的科学无神论。当代宗教神学发展的动力之一，就是极力适应科学的新发现，力图将其纳入神学解释的范畴。当代科学无神论就是针对种种新有神论而言的，“它有自己的特殊研究对象、特殊的理论内容，解决许多特殊的认识问题，不是其他学科可以取代的”。从这种意义上说，科学无神论的研究和宣传教育是提高民族思想素质的必要环节。

四社会主义核心价值体系与科学无神论

跨入21世纪新时期，以胡锦涛为总书记的党中央提出，要贯彻落实“以人为本”的科学发展观，建设社会主义核心价值体系，增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力。加强科学无神论的研究和宣传教育，是其中重要的组成部分。

2004年5月28日，中共中央组织部、宣传部、文明办和中央党校、教育部、中国社会科学院六部委发出《关于进一步加强马克思主义无神论研究和宣传教育工作的通知》。文件指出，加强马克思主义无神论研究和宣传教育工作，“对于巩固马克思主义在意识形态领域的指导地位，保持党的先进性和纯洁性，提高全民族的思想道德素质和科学文化素质，打牢全党全国人民团结奋斗的共同思想基础，推动社会主义物质文明、政治文明和精神文明协调发展，具有十分重要的意义”。

科学无神论是马克思主义世界观的理论前提和基础。没有科学无神论，就不会有马克思主义。要成为马克思主义者，必须首先具备科学无神论的世界观。无神论、唯物主义的世界观，是共产党人言论和行为的最基本根据。只有在这个基础上，才能掌握马克思主义理论体系中更高层次的理论。

马克思主义无神论研究和宣传教育工作的主要任务是，要以普及唯物论的基本观点和自然科学基本常识为重点，以破除愚昧迷信为着眼点，围绕宣传科学思想、弘扬科学精神、普及科学知识、传播科学方法的主题来进行。

当前，境外敌对势力打着宗教的旗帜，利用各种渠道对我国进行渗透，破坏民族团结和分裂祖国统一。各种愚昧迷信思潮在社会生活中仍有相当影响。在宗教传播事业的大力资助下，学术界各种“文化神学”、“学术神学”也相当活跃。相形之下，批评宗教消极因素的声音十分微弱。一些号称研究马克思主义宗教观的学者，绝口不谈无神论，力图把无神论从马克思主义那里阉割出去。这种情况不仅严重影响了科学无神论的研究和宣传教育，而且对马克思主义理论研究和建设构成了相当威胁。

科学无神论以科学和理性支持其真理性，有神论则以虚幻和非理性反映其荒谬性。我们的时代精神是振兴中华的民族精神和现代文明。从中国传统的人本主义走向“科学与民主”的现代精神，是历史发展的大趋势。但是，某些文化人论证说，现代中国的种种社会问题，世风日下，道德沦丧，是“信仰危机”，能够拯救人心、维护社会秩序的最佳途径就是宗教。当前高调的“宗教救世说”多来自西方的一神教。我们应当大声质疑这种文化传教的声音。

以鬼神存在为基础的世界观不符合客观事实，依据有神论确立的人生观和价值观，损害人的尊严，贬低人的价值，压制人的创造，使信仰者容易受到自命神灵代表者的控制。

因此，我们反对宗教信仰向教育领域渗透，是贯彻“政教分离”的国家法律，是顺应历史发展的趋势，不是对宗教信仰者的敌意。信不信教，应当完全成为个人的私事，信仰是公民的权利，应当得到尊重，但是在国家的决策上、没有上帝和神灵的位置。真理只有一个，需要勇敢地捍卫。无神论对有神论的批判，是人类社会在认识世界和改造世界中的自我批判、自我提高，这是人类社会发展的必然趋势。

在社会主义核心价值体系中，无神论的唯物世界观和积极人生观，占有重要的地位。党中央一再指出：要巩固马克思主义的指导地位，要增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，科学无神论的作用不容忽视。一个世纪以来，有神论力图把科学无神论从马克思主义宗教观和社会主义意识形态中剔除，这是危险的，既不符合人类历史和当代的世俗化潮流，也与中国的人本主义传统相悖。

简论近代中国教育与宗教相分离的历程

习五一

《马克思主义无神论研究》2015-03

在近代中国，教育与宗教相分离的问题，主要是针对西方来华传教势力兴办的基督教教会学校。在近代中国新式教育体制的建设中，世俗化大学占据主导地位，在国立大学中没有宗教神学的位置。因此，在各种近代中国教育史中，很难找到教育与宗教相分离的相关论述。以往，近代教育史研究的学者，将教会学校归入私立学校教育章节中，略涉及这个命题。

教育与宗教相分离的原则，是西方国家在近现代化发展进程中逐步形成的。

众所周知，中世纪的欧洲社会，基督教占据主导地位，上层建筑，当然包括教育体系，是在基督教的统领下生存的。这就是西方发达国家的著名大学基本上源于教会大学的历史背景。随着现代化的历史进程，大学校园中思想自由发展日益蓬勃，要求摆脱神学统治的呼声日益强烈。随着西方国家政教分离的体制逐步建立，教育与宗教相分离的原则，逐步成为历史发展的主流。当今世界，西方著名大学都已经实现世俗化。

2006年，中国无神论学会代表团到美国访问时，一位美国圣经大学的校长告诉我说，美国最重要的高等学府已经全部世俗化。目前，教会系统的大学属于中小型学院。其影响正在日益萎缩，生源主要来自发展中国家。这位校长说，目前，韩国进修基督教神学博士的学生最多，可能后来居上的是来自中国的学生。

从宏观角度考察，如果说，西方基督教大学世俗化的动力中，自由思想家的作用比较突出的话，那么，近代中国基督教教会学校世俗化的因素，更多地来自社会变革运动的冲击。

西方传教士在中国兴办传教事业，其办学的目的是为了培训传教人才。一句话是为宣教事业。进入民国时期，特别是在五四新文化运动以后，基督教教会学校的办学宗旨受到日益严峻的挑战。国民政府教育部制定的现代教育法规，国立大学的竞争，特别是非基督教运动和收回教育权运动，推动了中国基督教教会学校的世俗化进程。

在这些波澜壮阔的社会运动中，有三大高峰，即现代教育体制的确立与五四新文化运动、民族主义高涨中的非基督教运动、矛头直指基督教教会学校的收回教育权运动。

一建立早期现代教育体制：神圣与世俗的博弈近代中国，在建立早期现代教育制度过程中，外国基督教会势力与中国世俗社会势力的博弈，随着社会现代化的发展，相互影响，此起彼伏。

（一）教会办学的宗旨是“为基督征服中国”鸦片战争后，列强在华基督教会依仗不平等条约的特权，迅速掀起一场“为基督征服中国”的传教运动。为了培养传播福音的人才，各国差会（西方宣教会），引入西方教育制度，相继成立了许多教会学校。19世纪末到20世纪初，是近代中国走向现代化的重要时期。无论政治体制、经济结构、文化价值、社

会风俗都发生了深刻的变革。从变法维新失败以后，西方基督教差会将“为基督征服中国”的重点，逐渐转向文化教育事业。

义和团运动失败后，帝国主义列强迫使清政府签订《辛丑条约》，使中国进一步陷入半殖民地的深渊，教会势力得以迅速扩张。1901年至1920年，是近代中国基督教发展最迅猛的时期。1918年，教会学校比1900年增长了4倍，共1.3万所，包括14所教会大学，其中天主教大学1所，基督教大学13所。这些教会学校没有一所经过中国政府批准，其成立是侵犯中国教育主权的非法行为。

在教会大学中，美国势力独占鳌头。美国政府以庚子赔款办教育的政策，是采纳传教士明恩溥的建议。1906年3月6日，传教士明恩溥到白宫劝说罗斯福总统。他认为，如果要防止义和团反帝斗争再度爆发，最好的办法是传播基督教，多多开办教会学校。罗斯福总统十分赞成。1908年美国国会通过法案，将庚子赔款半数退还中国用于办学，并兴办留美预备学校——清华学堂（后改称清华大学）。基督教会系统的中华教育会宣称：“教育是传教最得力的助手……现在中国的新教育制度实际上是在代表各教会团体的基督教徒控制之下。这事实上就是人类大家庭中的四分之一的青年都受到基督教会的控制。”

所有的教会学校都以福音传播为首要宗旨，规定学生必须参加礼拜仪式和读经班。依据教会学校的宗旨，传授西方的科学技术，只是传播福音、“摧毁异端”的手段。美国传教士狄考文宣称：“如果科学不是作为宗教的盟友，它就会成为宗教最危险的敌人。”他要求教会不要让“异教徒或基督教的敌人来开动这个强大的机器”。

而对于绝大多数的中国人而言，学习西方的科学技术，必须皈依基督教是难以接受的条件。如：清朝末年，湖广总督张之洞倡导“中学为体、西学为用”，想送孙子到一所教会学校——文华学堂读书，学习西方的语言和数学，表示愿意捐助巨额资金。他提出唯一的条件是孙子不参加礼拜。但是，张之洞的要求遭到校方拒绝。

（二）建立新式学堂：中外势力的博弈

20世纪初，清政府为维持其摇摇欲坠的统治，开始推行新政，其中包括教育制度的改革。1901年开办京师大学堂；1902年颁布张百熙草拟的《钦定学堂章程》；1904年颁布了张之洞编订的《奏定学堂章程》。这两部学制结束了传统的儒学教育和科举制度，是近代中国教育史上的里程碑。

1905年，清廷发布诏令“废除科举考试”，仿照欧美现代教育制度，建立新式学校。清政府公布的这些教育章程，在新式教育学堂中，除教授儒家伦理外，禁止传播外国宗教。在《奏定学堂章程》中明文规定：“外国教员不得讲授宗教。此时开办学堂，教员乏人。出版之师范学堂及普通中学堂以上，势不能不聘用西师。如所聘西师系教士出身，须于合同内订明：凡讲授科学，不得借词宣讲涉及宗教之语，违者应即辞退。”

1906年，清政府颁布诏令，大力推广建立新式学堂。“现今振兴学务，各省地方筹建学堂，责无旁贷；极应及时增设，俾使国民得有向学之所。”对于外国教会设立的学堂，“并无允许之文，除已开设学堂暂听设立，毋庸立案外，嗣后如有外国人呈请在内地开设学堂者，亦均毋庸立案”。

日益衰败的清政府，在列强威逼下，委曲生存，自然无力管制教会学校，只能采取鸵鸟政策，即不承认、不理睬的“毋庸立案”。但是，执政当局对教会学校的芥蒂之心仍是显而易见的。如：清政府招考官员不准教会大学毕业生参加考试。

教会学校依仗不平等条约的特权，无视中国政府的主权，自成一体。教会大学虽然建立在中国土地上，但是在外国注册立案。如：苏州东吴大学于1902年在美国的田纳西州注册；上海圣约翰大学于1906年在美国哥伦比亚州注册；南京金陵大学于1911年在美国华盛顿州注册。在半殖民地的中国，国权沦丧，教会大学对中国法律不屑一顾。这些教会大学被称为是在中国领土上享受治外法权的“外国文化租界”。

20世纪初科举考试被废除后，各种新式学堂如雨后春笋。当时中国兴办的新式学堂，新式师资力量严重不足，教育课程仍以传统文化为主。相形之下，教会学校最先引入西方教育制度，开创了现代女子高等教育和现代医学教育的先河。因此，教会学校成为没有能力出国留学的青年人选择的目标之一。教会学校规模不断扩大，许多学生入学是为了学习西方科学技术，并不是来聆听福音的。这些青年学子对教会学校强迫学生参加宗教仪式的制度，提出越来越多的挑战。

二现代教育思潮和五四新文化运动

在近代中国，基督教教会学校面临真正意义上的第一次挑战是，现代教育思潮和五四新文化运动。

（一）蔡元培的现代教育思想：“以美育代宗教”在近现代中国教育史上，蔡元培先生堪称旗帜性人物。辛亥革命，结束千年封建帝制，建立民主共和制度。1912年南京临时政府刚一成立，便任命蔡元培为教育总长。他走马上任时，教育部只有职员三人。临时政府存在的时间短暂，还来不及制订新的教育方针，但是教育总长蔡元培提出的教育思想，反映出教育变革的时代要求。

1912年4月，蔡元培在《东方杂志》上发表《对于新教育方针之意见》一文，奠定了民国初年教育方针的思想基础。他指出：

“教育有二大别。曰隶属于政治者，曰超轶乎政治者。专制时代（兼立宪而含专制性质者言之），教育家循政府之方针以标准教育，常为纯粹之隶属政治者。共和时代，教育家得立于人民之地位为标准，乃得有超轶政治之教育。”

蔡元培认为，专制时代的教育标准隶属于专制的政治，而共和时代的教育标准应立足于“人民之地位”。因此，新教育方针必须变革清末学制。蔡元培说：“忠君与共和政体不合，尊孔与信仰自由相违。”他提出五项教育方针，即“军国民教育”、“实利主义教育”、“公民道德教育”、“世界观教育”、“美感教育”。他认为，“军国民主义为体育；实利主义为智育；公民道德及美育毗于德育；而世界观则统三者而一之”。他认为，新教育的主旨就是养成科学的头脑、劳动的能力和艺术的兴趣。蔡元培主张的“五育”说，基本上揭示了现代教育的方针和内容，对近代中国的教育发展产生了深远的影响。

其后，蔡元培担任北京大学校长十年（1917—1927），身体力行，贯彻其教育方针，影响至今。蔡元培校长提出“思想自由、兼容并包”的方针，使北大成为新文化运动的重镇，也为早期马克思主义的传播提供了平台。

与本文命题相关的是，1917年8月，蔡元培校长提出的“以美育代宗教”的思想。为什么要提出“以美育代宗教”说呢？蔡元培应邀发表演说指出，现在有许多人“误听教士之言”，将西方社会的进步，“一切归功于宗教，遂欲以基督教劝导国人”。还有些人“以孔子为我国之基督，遂欲组织孔教，奔走呼号，视为今日重要问题”。

蔡元培认为，古代社会，宗教与知识、意志和感情相关。近代社会随着科学的发达，文化的进步，知识和意志皆脱离宗教。生物进化论批判神创论，是知识脱离宗教的证据；生理学、心理学的发展，是意志脱离宗教的证据。而与宗教关系最密切的情感，即美感，也出现脱离宗教的趋势。

蔡元培指出：宗教的排他性，特别是一神教强烈的排他性，引发激烈的宗教战争，如果美育依附宗教，则宗教的弊端使美育失去陶养人生的教化作用。他说：

“美育之附丽于宗教者，常受宗教之累，失其陶养之作用，而转以激刺感情。盖无论何等宗教，无不有扩张己教，攻击异教之条件。回教之谩罕默德，左手持《可兰经》，而右手持剑，不从其教者杀之。基督教与回教冲突，而有十字军之战，几及百年。基督教中又有新旧教之战，亦数十年之久。至佛教之圆通，非他教所能及，而学佛者苟有拘牵教义之成见，则崇拜舍利受持经忏之陋习，虽通人亦肯为之。”

蔡元培认为，为避免宗教冲突带来的伤害，应当“舍宗教而易之以纯粹之美育。”如何解释“劳动与艺术”、“情感与宗教”等命题，众说纷纭。分析“以美育代宗教说”的哲学思路，不是本文的核心命题。笔者认为，在民国初年，蔡元培高唱“以美育代宗教说”，是为了发挥美育的德育功能，以“自由平等博爱”的公民道德和美育的感化，取代以宗教为核心的传统道德。“以美育代宗教说”的社会作用，反映出人类社会日益非宗教化的历史趋势。

（二）五四新文化运动：高扬人权，批判神权

从思想文化史的视角考察，新文化运动和非基督教运动是中国近代史上紧密相连的启蒙运动。

1915年9月，陈独秀在上海创办杂志，批判锋芒指向封建传统文化，新文化运动由此发端。现在历史学家将新文化运动的旗帜概括为“科学”与“民主”。我们打开历史文献一看，思想家最初的口号是“人权”与“科学”。《新青年》第1卷第1号的《敬告青年》一文提出“当以科学与人权并重”。

新文化运动以意大利的文艺复兴和法国的启蒙运动为榜样，本质上是一场人文主义运动，是一场世俗化运动。它必然要高扬人权，批判神权。科学与民主成为批判宗教的思

想武器。科学质疑超自然的神秘力量，民主则倡导尊重人权。激进的陈独秀专门撰写《偶像破坏论》。文中说：“天地间鬼神的存在，倘不能确实证明，一切宗教都是一种骗人偶像；阿弥陀佛是骗人的；耶和华中上帝也是骗人的；玉皇大帝也是骗人的；一切宗教家所尊重的崇拜的神佛仙鬼，都是无用的骗人的偶像，都应该破坏。”新文化运动是一场重新评估一切价值的运动。这种标榜怀疑一切的批判精神，必然使他们喊出“一切宗教都是一种骗人的偶像”。

此时，他们批判的锋芒主要指向中国的封建礼教，只是顺势地说了几句批判基督教的话。而到少年中国学会发起对宗教问题的讨论时，对基督教的批判成为主要议题。学会在北京举行三次宗教问题演讲大会，于1921年春出版三期《宗教问题号》，形成新文化运动以来第一次研讨宗教的热潮。

批判宗教者占大多数。恽代英的《我的宗教观》带有战斗的无神论气息，显示出其马克思主义的价值取向。周太玄则有明显的学者特点，他的《宗教与人类的将来》和《宗教与中国的将来》，塑造出无神论思想家和科学家的形象。周太玄认为，“人不是宗教的动物，人类的将来是无宗教的”。李璜的《社会主义与宗教》是一篇锋芒犀利的讨伐宗教的檄文。文中引述了许多马克思的言论，但其理论基调是无政府主义。他的论述闪耀着许多思想的火花。他说，社会主义的产生，“全靠18世纪要求解放的哲学思潮”开路，而18世纪的哲学是“一致反对宗教的”。它将人类思想从基督教教义的束缚中解放出来。科学的发明，揭示出宇宙不是神创造的。因此，人类“依靠神的心便冷了，依靠自己和同类的心便切了”。于是，人类“本着这个平等自由和同类互助的道理，创造出社会主义来”。他认为，社会主义赖以产生的条件注定它必然反对宗教。“社会主义的精神全放在此世界，宗教的精神全放在天堂。”

有趣的是，正在中国访问讲学的英国哲学家罗素积极参与这场争论。他发表一系列的演讲，批判宗教。罗素特别推崇中国的传统文化。他说：“中国的运气真好。”其好运为：

(1) 远离欧洲，避免了宗教战争的影响；(2) 有史以来没有产生过“和欧洲一样险毒的宗教”。他希望中国能保持这种没有宗教的文化传统。

少年中国学会发动的关于宗教的争论，引起了广泛的社会影响。《新青年》《觉悟》《学衡》《新潮》等一批报刊纷纷载文批判宗教，形成规模巨大的批判宗教的热潮。五四新文化运动高举科学与民主的旗帜，以知识精英为领袖，以青年学生为骨干，是中国近代史上一次重要的思想启蒙运动。

三现代民族主义高涨中的非基督教运动

20世纪20年代，中国社会的现代民族主义思潮空前高涨，对基督教会发起的挑战空前激烈。《剑桥中国晚清史》的作者评论说：

“从前的反对基督教，象征着一个古老文明决心抵御有毁灭它危险的外来势力。20世纪的反对基督教，则表现出一个年轻的国家急于寻找新的自尊基础。排外主义仍延续下来，但是，它是在新环境中延续下来的。这个环境与其说形成于畏惧，不如说形成于愤怒；与其说形成于旧式仇外情绪，不如说形成于现代的民族主义。”

(一) 教会学校“建立上帝之国”的挑战态势

1922年春天爆发的非基督教运动，原因十分复杂。除新文化运动的启蒙外，20世纪20年代基督教在中国传教事业的挑战态势，也刺激了中国知识界。

著名的教育家、国民党人蒋梦麟在《西潮》中的一段话，具有代表性。他说：“基督教以兵舰做靠山的商业行为结了伙，因而在中国人心目中，这个宣扬爱人如己的宗教也就成为侵略者的工具了。“中国人也实在无法不把基督教和武力胁迫相提并论。”“如来佛是骑着白象来到中国的，耶稣基督却是骑在炮弹上飞过来的。”

20世纪20年代，基督教在华的传教事业出现两个重要倾向：一是集中力量在城市传播，二是重点发展高等教育。20世纪20年代，66%的基督教传教士集中在5万人以上的城市中。1920年基督教教会学校学生总数达245049人。以1909年为基数，到1920年增长了3.25倍，15年平均每年增长28%。1922年春，中外教会联手调查在华传教事业的报告发表。英文书名为The Christian Occupation of China中文本书名为《中华归主》。

《中华归主》的姐妹篇是《基督教教育在中国》一书。1921年9月，由美、英、中三国教育家、神学家、传教士组成的中国教育调查团，受基督教差会和洛克菲勒财团的

资助，在美国芝加哥大学神学院教授巴敦（Ernest D. Burton）团长的率领下，对包括教会学校在内的中国各级各类学校进行调查。调查团将部分调查报告编成《基督教教育在中国》出版发行。关于基督教教育的目的和作用，该书论述道：

“基督教教育对在华教会全部工作的特殊贡献在于，运用教育手段实现基督教差会的目标，即通过引导人们直接与耶稣基督接触，缔造一个基督教社会秩序，以建立上帝之国。”

基督教在华教育事业的宗旨是“建立上帝之国”。教会学校的传教士们认为，西方文明就是基督教。输入西方的科学知识，是使中国基督教化的手段。山东齐鲁大学的创办人狄考文认为，传教士应先教授科学和艺术，然后再传播福音，这样才能“摧毁异端，使基督教信仰和道德渗透到整个社会的结构中”。

（二）从非基督教运动到非宗教运动

到1922年春，世界基督教学生同盟第十一届大会在北京举办前后，中国民众的愤怒如同火山一样爆发了。

这场运动首先在基督教教会势力最强大的城市上海爆发。1922年2月，上海一批青年学生发起成立“非基督教学生同盟”。其宣言指出：“基督教会”是资本主义“经济侵略的先锋队”。同时向北京的清华学校暨全国各地学校发出通电，号召抵制在清华校园召开世界基督教学生同盟大会。通电强调指出，清华是国立学校，“非教会所立”，且北京“不乏耶教会场”。如果坐视这一大会在清华召开，则外人将讥讽“中国无人”。

世界基督教学生同盟是美国人穆德于1895年创办的基督教国际性组织。这次穆德选择在中国举办第十一届大会，因为他认为“那时中国是反基督教运动斗争的重要据点”。穆德有意识地到中国来挑战，而且选定在北京的清华大学。

上海点燃的火炬传到北京。3月11日，北京大学一批青年学生宣布成立“非宗教大同盟”。宣称：

“我们自誓要为人类社会扫除宗教的毒害。我们深恶痛绝宗教之流毒于人类社会十倍于洪水猛兽。有宗教可无人类，有人类应无宗教。宗教与人类，不能两立。人类是进化的，宗教偏说‘人与万物，天造地设’。人类本是自由平等的，宗教偏要束缚思想，摧残个性，崇拜偶像，主乎一尊。人类本是酷好和平的，宗教偏要伐异党同，引起战争，反以博爱为假面具骗人。”“好笑的宗教，与科学真理既不相容；可恶的宗教，与人道主义，完全违背。”

这番慷慨激昂的批判成为非宗教运动中的代表作。其思想之锐利，言辞之激烈，有振聋发聩的威力。在今天看来，其中有些主观武断的言论，存在着非理性的因素。比如“有宗教可无人类，有人类应无宗教。宗教与人类，不能两立”。这样的命题就难以成立。当代世界宗教区域性复兴表明，人类精神生活是极为复杂的，在科学日益昌盛的当代社会，宗教依然具有相当的生命力。从更广阔的视野来看，信仰是人类社会生存发展的精神支柱。

同日，北京的非宗教大同盟向全国发出通电，号召各界人士“依良心之知觉”，“本科学之精神”，抵制世界基督教学生同盟第十一次大会在清华校园召开。李石曾、萧子升、李大钊等师生签名，随后，学界名流蔡元培、王星拱、吴虞等“加入注册”，汪精卫、胡汉民、陈独秀等纷纷加盟。3月28日，非宗教大同盟公布简章规定：“专以解脱宗教羁绊，发挥科学真理为宗旨。”科学成为解脱宗教束缚的思想武器。

在抗议声一浪高过一浪中，世界基督教学生同盟大会在抗议声中如期举办。4月4日至9日，北京政府派大批军警到清华大学保护会场，会议主题是“基督在世界重建中”。北京政府总统接见全体代表。

会议开幕当天，北京非宗教同盟致函清华大学学生，抗议以国立大学的资源为宗教服务，指出此举违反政教分离的原则。信函中的名言“金钱与枪炮奴役我们的肉体，基督教的福音奴役我们的灵魂”，在非基督教运动中流行一时。

这场非宗教运动以科学为号召，以知识界人士为领袖，以青年学生为主力，坚持启蒙主义的方向，对宗教发动了猛烈的冲击。运动中虽有激烈言论，但主流是理性的，行动是克制的。与义和团运动激愤抗争，依仗“神术”排外，有质的区别。

北京与上海两地运动有明显的差异。其一，北京的宗旨扩大为反对一切宗教，而上海仅仅针对基督教；其二，北京的大同盟包容各界人士，而上海仅仅是“学生同盟”；其三，北京的宣言科学、民主的口号代替马克思主义宣传。上海的青年学生在资本主义经济发展的城市生存，政治倾向日益激进。而北京大同盟社会成分多元，新文化运动的精神有更加

广泛的社会基础。正是因为北京大同盟的精神理念更具有包容性，使这场运动迅速波及广东、湖南、福建、山西、浙江等地，形成全国性的思想运动。

（三）非宗教运动：教育必须与宗教分离

在这场非宗教运动中，现代教育必须与宗教分离成为重要的议题。封建帝制崩溃后，思想界充满春天的生机，新型的知识分子趋向科学和理性的价值观。这种潮流导致了近代中国思想启蒙运动的兴起。大多数知识分子倾向无神论，否认存在超自然的现象，有非宗教的倾向。他们认为科学和理性可以使人们摆脱宗教的束缚，增加人类利用和控制自然的能力，从而增进人类的福祉。

1922年4月9日，在世界基督教学生同盟大会闭幕的当天，非宗教大同盟在北京大学召开第一次大会，北京大学校长蔡元培发表演说，从信仰自由的角度，阐述教会学校“诱人入教”是侵犯“人权”他指出：

“因为现今各种宗教都是拘泥着陈腐主义，用诡诞的仪式、夸张的宣传，引起无知识人盲作的信仰，来维持传教人的生活。这完全是用外力侵人个人的精神世界，可算是侵犯人权的。我尤所反对是，那些教会的学校的青年会，用种种暗示，来诱惑未成年的学生去信仰他们的基督教。”

在演说中，蔡元培重申日前发表的《教育独立议》一文的主张，提出教育与宗教相分离的三项措施：（1）大学中不必设神学科，仅于哲学科中设宗教史、比较宗教学等；（2）各学校中均不得有宣传教义的课程，不得举行祈祷式；（3）以传教为业的人，不必参与教育事业。

教育与宗教分离，是近代先进教育家的共同思想主张。1922年7月，中华教育改进社在济南召开第一届年会，讨论教育革新问题。到会人士共370人，会议收到议案122件。在会上，胡适提议：“凡初等学校（包括幼稚园）概不得有宗教教育（包括理论与仪式）。”陶孟和、丁文江附和此议。他们的理由如下：

“儿童当此时间受感力最强，而判断力最弱，教育家不应利用这个机会，灌输‘宇宙中有神主宰’、‘上帝创造世界’、‘鬼神是有的，并且能赏善罚恶的’等不能证实、或未曾证实的传说；也不应该利用这个机会，用祈祷、礼节、静坐、咒诵等仪式来做传教的工具。总之，学校不是传教的地方，初等学校尤不是传教的地方，利用儿童的幼弱无知为传教的机会，是一种罪恶。”

胡适等人的主张在议案表决后，即以中华教育改进社的名义，“一面函达各教会学校及悟善社、同善社等宗教团体所设的学校，一面文字的鼓吹此意”。此议案的提出意义重大。从此，主张教育脱离宗教的影响，逐渐成为教育界有识之士的共同认识。

批判教会教育的先锋仍是少年中国学会。1923年10月，少年中国学会在苏州开会，制定新纲领明确提出“提倡民族性的教育，以培养爱国家、保种族的精神。反对丧失民族性的教会教育及近于侵略的文化政策”。学会评议员余家菊撰写了著名的《教会教育问题》一文。他对教会教育进行了空前猛烈的攻击。他在开篇写道：“于中华民族之前途至大的危险的，当首推教会教育。教会在中国取得了传教权与教育权，实为中国历史上之千古痛心事。”文章揭露教会教育的三大危害：（1）“教会教育是侵略的”，（2）“基督教制造宗教阶级”，（3）“教会教育妨碍中国教育之统一”。余先生在文章中明确提出“收回教育权”的问题。他认为，教会学校“托庇于治外法权”，“背后挟有无数兵舰”，试图把中国“变作一个基督教国家”。在这种情况下，“教育权之收回实为一紧急问题”。这是国内学者第一次明确表示要收回教育权。

四收回教育权运动

1924年，国共两党实现合作，中国的反帝运动出现高潮。中国知识分子对政治舞台上的新生力量充满希望，政党、知识精英与民众运动密切结合，中国革命出现崭新的局面。正是在这一年，非基督教运动再次兴起，众矢之的是教会学校，“收回教育权”成为运动的主要目标。

（一）矛头直指基督教教会学校的“收回教育权运动”1924年年初，随着民族主义思潮的日渐高涨，反对基督教的宣传开始在教会学校发生反响。教会学校当局对学生的高压政策已经引起学生的不满。《中国青年》刊登一篇教会学校学生撰写的文章，题为《可怜监狱条件下的学生》，很有代表性。文中写道：

“我是徐州培心中学一个教会学校的学生，且将我们所受的待遇，报给读者诸君听听：

我们学校洋大人.....他们来中国办学，完全是利用耶教来灭中国。圣经、祈祷，是杀我们的灵魂底利器，青年学子的精神，完全被它消磨了。可恨的牧师，天天还来讲什么‘天国奥秘’、‘灵祷’.....青年为了天堂福气，竟然要将国家完全忘掉了。.....洋大人有时还要发脾气，骂学生是‘Shangdung Robber’（因山东临城劫案），将土匪名词加在我们身上。五月十一日，又骂我们和教员，比Animal都不如。.....因他们这样辱骂我们，而他们底教育又并没有什么教育底意味，所以我们已经开始与之开仗了！

到20年代中期，随着国内民族主义思潮的增长，教会学校已犹如一堆干枯的柴草，任何一个突发事件，都足以引燃一场足以给教会教育带来灭顶之灾的熊熊大火。以广州圣三一学校（The Anglian Trinity College）的学潮为起点，以收回教育权为主要内容的第二阶段的非基督教运动正式爆发。广州，圣三一学校是一所由英国圣公会创办的学校。由于受国立学校学生自治运动的影响，1924年3月下旬，该校部分学生决定成立学生会，以促进学生自治，并着手准备举行“五·九”国耻纪念活动。该校校长（英国人）获悉此事，严厉制止。校方提前放暑假，逼迫学生离开学校，禁止在校内集会，并开除了几名比较活跃的学生。校方的粗暴举措激怒了学生。4月22日，该校学生发表宣言：要求争回教育权，反抗帝国主义的侵略，获得社会各界广泛的声援。由于学生大批退学，圣三一学校名存实亡，不久校方只能宣告停办。各地教会学校迅速掀起罢课、退学的浪潮。许多国立学校也卷入运动。两股力量相互激励，形成全国规模的反对教会教育运动。

在非基督教运动的第二阶段中，8月13日，非基督教同盟在上海重建。廖仲恺、汪精卫、吴稚晖、师复、邹鲁等一批政治人物加盟，同盟宣布“秉爱国之热忱，具科学的精神，以积极的手段，反对基督教及其所办一切事业”。随着国共合作，民族解放运动的高潮迭起，各地纷纷效仿上海，非基督教同盟如雨后春笋，大量涌现。这一阶段的运动具有明确的政治目的。各地的非基督教同盟一边继续鼓动学潮，促进收回教育权运动，一边大力批判基督教及其在华的传教事业。并在圣诞节前后发起“非基督教周”活动。

第二阶段的非基督教运动具有强烈的政治色彩，思想文化运动的色彩大为减弱。最重要的因素是国民党、共产党等政党的参与指导。国民党重量级人物有蔡元培、汪精卫、戴季陶、吴稚晖、胡汉民、廖仲恺等。而共产党对运动的影响更为积极。如，1924年8月上海非基督教同盟重组，被推举的5个执行委员中，有3人是共产党员。参与第二阶段非基督教运动的中共领导人陈独秀、瞿秋白、邓中夏、恽代英、萧楚女、蔡和森、毛泽东、周恩来等众多的领袖人物。政党在非基督教运动中的作用日渐显赫。非基督教运动融入中国民族民主革命的大潮。

（二）“收回教育权运动”：教育与宗教相分离

在收回教育权运动中，教育与宗教相分离是重要的议题。

1924年7月，中华教育改进社在南京召开第三届年会，与会人士1040人，盛况空前，重点讨论“收回教育权”。由陶行知提出的第一案修正案，逐条表决通过。同年10月，全国教育联合会第十届年会在开封召开，共有19个省区的35名代表出席。会议表决通过了《取缔外国人在国内办理教育事业案》和《学校不得传布宗教案》。

鉴于一些外国传教士“假办学名义，于校内传布宗教，强迫学生讲读经文，举行宗教仪式，颠倒错乱，失学校教育之本意”，大会一致通过《学校内不得传布宗教案》。该会制定了三项措施：（1）各学校内，概不得传布宗教，或使学生诵经祈祷礼拜等事；（2）各教育官厅应随时严禁各种学校，如遇有前项事情，应撤销其立案或解散之；（3）学校内对教师学生，无论是否教徒，一律平等待遇。

1925年2月，《中华教育界》出版《收回教育权运动专号》，刊登蔡元培、舒新城、陈天启等教育家的论文。他们指出，教育与国家民族“主权所关，生命所系”，务必收回自办，不可“让外人攘夺”。教会教育不符合信教自由的宪法原则。“信教自由是近代各国宪法上的一个通则，保障这个通则的根本办法，是要教育独立于各宗教势力之外，即无论何种宗教，不得借教育做宣传的工具；无论何级学校，不得含有宗教的臭味、设有宗教的课程、举行宗教仪式，才能办到。”

笔者认为，应当指出，“信仰自由”的前提是宗教与政治、教育分离。国家行政的力量必须超脱于各种宗教之外，不许任何宗教以教育作为宣传的手段。一旦传教享有绝对的自由，个人的信仰自由，包括信仰某种宗教，或不信仰某种宗教的自由就难以真正实现。

（三）收回教育权运动与基督教大学的世俗化

在近代中国民族民主革命史上，“五卅运动”是一个重要的转折点。从民族革命考察，这场运动显示出中国民族主义的全面高涨，其唤起的民众力量震撼了整个社会。在“五卅运动”掀起的民族主义的浪潮中，非基督教运动再次复兴，加速了收回教育权运动的进程。

非基督教运动第三阶段的标志事件是全国学联的宣言。1925年7月，全国学联在上海召开第七次代表大会。决议案指出：“基督教是帝国主义侵略中国的工具。”“现在在全国的反基督教的运动，已经形成公然反帝国主义的奋斗。”全国学联制定一整套非基督教运动的行动方案，深入城乡基层社会，继续推动收回教育权运动。

在收回教育权运动中，许多教会学校的师生踊跃响应爱国主义号召，积极参与罢课和示威活动。教会学校传播的西方科学知识，没有成为奴化中国知识分子的工具，反而成为启迪思想的源泉，成为民族主义的催化剂。

在第三阶段的非基督教运动中，真正居于指导地位的是政党。国共两党合作，掀起反帝运动高潮。国民党第二次全国代表大会通过的青年运动议案指出：“一切反基督教运动，应站在反帝国主义的观点上。”在这场反帝运动中，共产党的作用尤为显赫。如，在广东汕头地区，周恩来发起建立“收回教育权运动委员会”，成功地推动了当地20多所教会学校，与英国长老会（English Presbyterian）终止了联系。

在强大的舆论压力下，1925年11月16日，北京政府教育部颁发《外国人捐资设立学校请求认可办法》，明确规定“学校不得以传布宗教为宗旨；学校的课程设置必须符合部颁标准，不得以宗教科目为必修课”。收回教育权运动要求教会学校必须向中国政府注册立案，遵守中国相关教育法令。

南京国民政府成立后，加强了对私立学校的管理。1929年，教育部颁布《私立学校章程》。章程规定学校要以教育为主。只准许自愿性性质的宗教活动。根据这个章程，教会学校要向政府注册，必须符合两个条件：一是“不得以宗教科目为必修科目”，二是“以国人担任校长”。

经历非基督教运动和收回教育权运动，外国传教士控制教会大学的局面逐步被打破。30年代，大多数教会大学向国民政府注册。教会学校不再是外国传教士掌控的培养宣教人才的基地。多数教会大学校长由中国人担任。教育成为学校的主要目的，废除学生必须参加礼拜的规定，圣经课程只能是选修科。正如一位研究教会大会的学者所指出的：神学教育从基督教大学“核心位置转向边缘位置”，“从王子转变成为贫儿”。

中国化和世俗化成为教会大学发展的趋势。在民族民主革命大潮的洗礼下，教会大学涌现出一批爱国领袖人物。教会大学的毕业生绝大多数成为各行各业的专门人才，担任基督教牧师的平均只有5%。基督教会悲哀地评价说，能使基督教本土化的“伟大的中国神学家则一个也没培养出来”。

收回教育权运动是近代中国社会与基督教教会最后一次大规模的公开冲突。30年代以后，在中国共产党领导的新民族主义革命中，国民党与外国侵略势力之一的基督教会建立合作关系。随着日本侵略危机日益深重，国际力量发生新的组合，英美成为中国反法西斯的盟友。基督教会成为共产党统一战线中团结抗战的对象。但是，在西方列强影响下的基督教会与中国社会的矛盾依然存在。在剑与火的解放战争中，这种矛盾更多地凸显在政治领域。文化建设难以成为激烈动荡社会中的主题。

关于少数民族地区党员干部信教问题的思考——读陈奎元著《西藏的脚步》札记

习五一

《马克思主义无神论研究》2015-03

近些年来，关于共产党员信仰宗教问题的讨论，引起人们越来越多的关注。2008年，由国家宗教事务管理部门委托国家级宗教研究机构，开展对当代中国基督教现状的调查。该课题组公开发表的研究报告，综述“学者们的意见”提出，为“建立适应社会进步的、合作式的新型政教关系”，应采取“‘开放与宽容’的政策处理党员信教问题”。

由此，这个议题由少数学者的“百花齐放”式的思考，升级为国家级研究机构的政策

建议，由学术的边缘地带，进入主流话语圈的核心地带。这个议题不断升级的态势，应当引起人们的重视。分析该课题组建议采取“‘开放与宽容’的政策处理党员信教问题”的思路，笔者得知，其理论依据是“政治信仰与宗教信仰”“属于不同的价值维度”，“在实际存在中应该和平相处、和而不同”。而其重要现实依据之一是，“党员信教现象”，“在全民信教的少数民族中甚至比较普遍，而信教停止的命令又难见成效”。

我认为，人文社会科学的研究，不只是纯理论的研究，还是实践的研究。即使看似中立，其背后依然存在着相应的价值观。学术研究与实践功能存在共谋的关系，尤其是涉及政策设计的研究课题。本文论述的重点不是哲学层面的理论分析，而是关注当代中国的社会实践。笔者选取20世纪90年代的“全民信教的少数民族地区”——西藏自治区为典型案例，并以时任西藏区党委书记陈奎元同志的自选文集《西藏的脚步》为重要历史文献，来考察这个议题。

一 应当“开放与宽容”共产党员信仰宗教吗？

自改革开放以来，随着社会经济结构、利益格局发生深刻变化，人们思想的多变性和差异性不断增强。其中，引人瞩目的社会现象之一是，信仰宗教的民众日益增多。宗教学研究逐渐由边缘学科发展成为“显学”。

随着“宗教热”的兴起，一种“精心呵护”宗教文化的学术倾向也逐渐升温。有一些人士极力推崇某种宗教文化，将其诠释为“道德的源泉”“民主的根基”，甚至是“科学的前提”。还有一些权威人士大力倡导“宗教神学”，并积极推动这种“宗教神学”成为国家研究机构 and 高等院校的学术方向。这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。

有一位研究当代宗教的学者，在执笔课题组的综述报告中提出，为“建立适应社会进步的、合作式的新型政教关系”，应采取“‘开放与宽容’的政策处理党员信教问题”。^①这位学者论证了该政策建议的理论来源和现实依据。其中说明，在少数民族地区党员信教比较普遍的现象，是这种政策调整的重要现实依据之一。文中这样写道：

鉴于党员信教现象已经出现，在一些全民信教的少数民族中甚至比较普遍，而信教停止的命令又难见成效，学者们提出要总结越南和古巴等国的经验，创造中国党员“政治信仰与宗教信仰”不冲突的新模式，做到政治上忠诚与宗教内遵纪守法相结合，有利于传统的“政主教从”模式下的信息通报、参与式监督和管理，使党员在信教时仍然能够发挥“联系群众纽带”作用。如何认识当代中国少数民族地区党员干部信教的问题，应当“开放与宽容”共产党员信仰宗教吗？“实践出真知。”我认为，实际工作者有时比书斋中的“唯美主义者”更有发言权。让我们看一看“全民信教的少数民族地区”——西藏自治区的社会现实，再读一读来自少数民族地区领导干部的亲身体验。“他山之石，可以攻玉。”

二 来自雪域高原的声音：共产党员必须坚持无神论

西藏可谓典型的“全民信教”的少数民族地区。20世纪90年代，陈奎元同志曾担任西藏自治区党委第一书记。近期，笔者再次阅读了他的自选文集《西藏的脚步》。陈奎元同志不是沉醉在书海中的哲学家，或许他论述的某些学术观点有商榷的空间，但是作为担负西藏自治区第一把手重任的领导干部，这部文集是他工作经历的真实纪录，也反映出他励精图治的艰难探索。

1992年1月8日，陈奎元同志已过知天命之年，奉命从内蒙古草原到西藏高原，接替胡锦涛同志担任自治区党委书记。这本文集多半是作者1992年至1998年在西藏的讲话稿整理而成。正像作者所说，“讲话俱是针对具体的对象与问题，不像学者撰写文章那样条分缕析、层次分明，含蓄深沉。有些言辞观点，意在振聋发聩”。^①作为自治区党委书记，陈奎元同志肩负着发展与稳定两个重任，即一手抓改革开放，加快经济发展；一手抓反分裂斗争，维护社会稳定。落实这两个重任是全书的主线。

1992年6月，刚到西藏不久的陈奎元同志，就旗帜鲜明地指出：“共产党员要尊重群众的信仰自由，但是党员自己必须是无神论者，不应朝神拜佛，坚持党的信仰才有资格当党员，求神拜佛就不配当党员。”^②此后，在驻守雪域高原的艰难岁月里，陈奎元同志多次重申，“共产党员不得信仰宗教”，“共产党员必须坚持无神论”。在这部40万字的文集中，笔者浏览统计了一下，关于这类论述至少有30次。

在20世纪90年代，在党的高级领导干部中，这样大张旗鼓地论述“共产党员必须坚持无神论”，是颇具特色的。陈奎元同志不是书斋里的哲学家，他这样高调地论述“共产党员的世界观必须是无神论”，是因为当时西藏地区复杂的社会形势，即反分裂斗争的局势依

然十分严峻。分裂集团的首领达赖喇嘛，利用藏传佛教，作为分裂祖国的精神工具。

三分裂主义势力的力量和社会基础不可低估

在走马上任之初，陈奎元同志说：“原以为，刚刚解除戒严，分裂主义势力受到应有的教训，西藏的安定不会有问题，进藏初期，主要考虑的问题是抓紧时机把经济建设搞上去。”？西藏经济落后于祖国内地，最大的差距在于科技落后，振兴经济首先要重视加速科技进步，大力发展教育。在经济工作中，自治区党委强调制定政策，要“时刻不忘农牧民的利益”，“为他们开拓广阔的生产致富途径”。共产党打天下，管天下，依靠人民，为人民谋幸福，这是大道理，“有必要经常讲，它管着很多小道理”。

但是，藏独分裂分子举着“雪山狮子旗”不断闹事骚乱，使人民群众难以安居乐业，严重地干扰了经济建设的大局。分裂活动不断加剧的严峻形势，使陈奎元同志认识到“与分裂主义的斗争，我们一直是防御作战。分裂主义势力处在主动出击的位置上，主动权操在他们手里”。因此，自治区党委不得不将更多的精力，放在如何争取掌握反分裂斗争的主动权上。陈奎元同志指出：

反分裂斗争要进一步深入，就必须从战略高度出发，全面地在各个领域回击敌对势力，瓦解他的基础，为西藏的长治久安，为国家的安定深谋远虑，把真正的铜墙铁壁牢牢地树立起来。

1993年10月，为确保西藏经济繁荣和长治久安，陈奎元同志请求中央召开第三次西藏工作座谈会。1994年2月，他在中央政治局常委会议上汇报工作时说：

政治不稳定的因素始终存在。在新的国际形势下，内外分裂主义势力，加剧分裂活动。长期处在封闭的环境下，人民群众受宗教影响至深，对达赖的迷信源远流长，分裂主义势力的力量和社会基础不可低估。

历史上，西藏地区曾经长期奉行政教合一的社会制度。藏传佛教与社会和民众的关系，同祖国内地的各种宗教相比，大不相同。

公元7世纪，佛教从中原唐朝、尼泊尔和印度传入西藏。公元13世纪，藏传佛教中的萨迦派法王八思巴，放弃地方割据，将西藏正式归属元朝管理。西藏成为元朝时期全国13个省之一。在中央政权的支持下，萨迦派在西藏确立了政教合一的制度，佛教才在西藏站稳脚跟。

其后，世代更迭，至明末清初，在明清王朝的支持下，藏传佛教中的格鲁派崛起，成为西藏社会占统治地位的教派。清王朝为加强对西藏的治理，于1653年、1713年分别册封五世达赖喇嘛和班禅额尔德尼的封号，确立了他们在西藏政教合一的统治地位。

至1959年3月10日，反动分子在拉萨发动武装叛乱。3月28日，国务院发布命令，宣布即日解散策动叛乱的西藏地方政府，由西藏自治区筹备委员会行使地方政府的职权。西藏自治区筹备委员会实行社会改革，下令废除达赖统治下的政教合一制度，废除封建农奴社会制度，实行民族区域自治制度。至此，20世纪50年代末，藏传佛教中的格鲁派对西藏实行的政教合一体制被历史终结。

从17世纪中叶，到20世纪中叶，格鲁派在西藏地区实施的政教合一制度，长达300多年。这在中华民族的大家庭里，是十分特殊的社会历史现象。西藏地区的社会主义建设面临着十分艰难复杂的局面。

四以达赖喇嘛为首的藏独分裂势力，是西方列强遏制中国的棋子

除藏传佛教长达数百年政教合一的历史传统外，流亡境外的十四世达赖喇嘛，在西方列强的支持下，打着民族和宗教的旗号，继续从事藏独分裂活动，成为“图谋乱藏祸教”的现实社会根源。

西藏人民抛弃的政教合一的制度，由逃到国外的达赖，畸形延续下来。在美国中央情报局等外国势力的支持下，达赖集团在印度达兰萨拉建立的“西藏流亡政府”，实行政教合一的体制。达赖主宰政教一切最高权力，任人唯亲，家族专权。“流亡政府”的政治、经济、教育等重要部门的大权，均由达赖兄弟姐妹把持。达赖集团在“流亡政府”中建立的家族专制，具有浓厚的宗教和封建色彩，超过历世达赖喇嘛的权势。

随着国际形势的变化，苏联解体、东欧剧变后，中国成为在西方国家眼中坚持社会主义的唯一大国。西藏问题又成为对中国实行高压的借口。1989年“六四”风波之后，西方国家一方面重新给予达赖集团大量资助，一方面把诺贝尔和平奖授给达赖。冷战后，美国的右翼势力在世界推行新干涉主义，这成为藏独分裂势力发展的支柱。美国国会通过

的《2002年西藏政策法案》，由总统小布什签署成为正式法律。该法案粗暴干涉中国内政，包括提供2750万美元支持达赖集团、要求在联合国讨论“西藏问题”、确立“西藏事务特别协调员”的法律地位等。该法案使美国以西藏问题干涉中国内政制度化。2002年到2006年，仅“美国国家民主基金会”就向达赖集团提供了135.77万美元的专项资金，“作为活动家们应对紧急危险时期的资金”。2007年9月，美国国会授予达赖国会最高民政类奖——国会金质奖章。美国政客们对西藏分裂势力的支持，使其气焰更加嚣张。

2008年的“3·14”拉萨暴力事件，就是以达赖喇嘛为首的藏独分裂势力，用暴力分裂祖国的恶果。在国际反华势力的支持下，藏独分裂活动始终延绵不断，成为威胁祖国统一的一颗毒瘤。

五在西藏反分裂斗争中，党内不纯是心腹之患

达赖喇嘛为首的藏独分裂势力，不断兴风作浪，企图颠覆西藏的社会主义制度。面对这样严峻的时局，1992年6月，刚到西藏不久的陈奎元同志，就明确地指出：在西藏反分裂斗争中，关键在于各级党组织是否坚强。

当时，达赖集团利用宗教侵蚀党员干部队伍，态势比较严重，十分令人担忧。有些党员脚踏两只船，抱着“现在做共产党的官，一旦西藏变天，再做达赖的官”的思想，严重动摇了党的组织基础。1993年9月，陈奎元同志指出：当前分裂主义势力的气焰并没有降下来，分裂活动总的趋势是在上升，分裂活动的规模、声势都在扩大，是带有全局性、战略性的进攻。现在我们与达赖集团斗争是被动应付，见招拆招，见式拆式，主动进攻很少，听任达赖集团放肆地进行思想政治渗透，甚至在党内达赖集团也有市场。他严肃地指出：

中央和区党委明确规定，共产党员不得信仰宗教，这是对共产党员最起码的要求，并不是什么过高的要求。达赖集团靠宗教麻痹群众，欺骗国际舆论，掩护他们分裂祖国的罪恶企图。如果我们党内在这个问题上认识不统一，就不能够有力地同达赖集团斗争。许多同志反映，有些党员干部，参与宗教活动，家中设经堂，挂达赖相片，房顶挂经幡，在马路上转经。当了多年党员还居然以为信宗教有理，不作自我批评，这个问题是严重的。干部队伍在政治立场上不一致，比敌对势力活动的危害更严重，党内思想不统一就不能领导群众同分裂主义势力作斗争。

达赖集团的渗透攻势，主要利用宗教为精神武器，重点指向党员干部队伍和知识界。在西藏地区宗教气氛比较浓厚的环境中，党员干部队伍中存在思想混乱、立场不清、组织不纯的问题，已经到了不容忽视的地步。有些党员干部信仰宗教，参加宗教活动，公开悬挂宗教标志，居然以为信教有理。有些教师利用讲坛，灌输“经文”，宣传宗教“有神论”，影响青少年，为“藏独”势力张目。

与此同时，达赖集团加紧对社会基层的渗透和控制。他们认为：“控制一个寺庙，等于控制共产党的一个地区。”相当一部分基层党组织处于瘫痪、半瘫痪状态，难以发挥领导核心和行政领导职能。有些党员长期不过组织生活，却频繁地参加宗教活动，甚至说“今生靠共产党，来生还要靠达赖喇嘛”，思想严重蜕化。有些寺庙人多势众，气焰甚高，压制了基层政权和基层干部。在少数地方出现了不是政府管寺庙，而是寺庙管政府的不正常状况。

必须清醒地看到党员干部中存在的问题。正如陈奎元同志所说：“党内不纯是我们的心腹之患。接班人不纯是我们的后顾之忧。”作为西藏自治区党委书记，“心腹之患”是他的燃眉之急。要大力加强党的建设，增强党的凝聚力和战斗力，这是取得反分裂斗争胜利的根本保证。

六需要中央的权威声音，在党内进行振聋发聩的教育

面对西藏“政教合一”历史传统形成的比较浓厚的宗教气氛，面对有些党员频繁地参加宗教活动的现状，面对有些党员“今生靠共产党，来生还要靠达赖喇嘛”的思想，能够采纳本文开篇时提到的那些“学者们”的建议吗？即“创造中国党员‘政治信仰与宗教信仰’不冲突的新模式”，“使党员在信教时仍然能够发挥‘联系群众纽带’作用”。

让我们看一看西藏自治区党委的决策和实践。党委决定，要下大力气，加强党组织建设，保持党的纯洁性。一是“在党内进行振聋发聩的教育”；一是要严明党的组织纪律。陈奎元同志高屋建瓴地指出，解决这些问题，需要马克思主义无神论的思想武器，“需要中央的权威声音”，“在党内进行振聋发聩的教育”。

为坚决抵制宗教势力对党组织的渗透活动，陈奎元同志多次重申党的原则和纪律。1992年12月，在自治区党委扩大会议上，他斩贫截铁地强调

共产党员不得信仰宗教，不得参加宗教活动。对参加宗教活动的党员，要耐心进行教育，帮助他们树立正确的世界观，划清无神论和有神论的界限，坚定共产主义信念；对坚持不改的要劝其退党。对那些参与煽动宗教狂热、支持滥建寺观教堂的，要严肃地进行批评教育，经教育仍不悔改的要开除党籍。

面对达赖集团咄咄逼人的攻势，陈奎元同志再三强调，要纯洁和加强党组织，必须端正风向，要真正扶正抑邪。对违反党的纪律，丧失立场，参加宗教活动的行为必须禁止。

1993年9月，在部署反分裂斗争的战略会议上，他义正词严地说：

要正视我区党员队伍自身存在的问题。中央明文规定共产党员不得参加宗教活动，不得信仰宗教。党员干部参加宗教活动不予禁止，长此下去，他是站在我们一边，还是站在达赖一边，就很难说得清。纯洁和加强党组织，加强我们干部队伍是根本任务。

必须把风向端正过来，坚决地宣传党的主张，对违反党的信仰和纪律，丧失立场，参加宗教活动的行为必须禁止。

1994年9月，自治区党委召开扩大会议，学习贯彻中共中央、国务院第三次西藏工作座谈会精神。中央明确地规定，共产党员不能信仰宗教，必须树立马克思主义的世界观，必须遵照党中央的指示“用马克思主义哲学批判唯心论（包括有神论），向人民群众特别是广大青少年进行辩证唯物论和历史唯物论的科学世界观（包括无神论）的教育”。热地同志代表党委提出具体的要求，这是对党员的政治要求，也是政治纪律，谁不肯遵守，就要受到追究。在那次会议上，陈奎元同志语重心长地说：

作为一名党员，要有党员的骨气和形象。在党员的行列里他是党员，在教徒行列里他是教徒，这不成了两面派么，怎能分清你是真党员还是真教徒？共产党员要言行如一，表里一致，要敢于并善于用自己的先进思想和先进行为去影响和引导群众。怕有人讥笑就不敢坚持共产党的原则，那不是太软弱了么？懂得道理固然重要，敢于在实践中坚持这些道理，才具有真正的意义。

共产党员要有先进分子的骨气和形象，要言行一致，要表里如一，敢于坚持共产党的原则。在西藏地区的实际工作中，那种表面上敷衍党中央，内心视宗教为神圣的党员，在关键时刻曾严重干扰全局的战略。党员干部责任重大，特别是各级领导班子，决不能允许那些“身在曹营心在汉”的人鱼目混珠。

七高举还是降下共产主义旗帜的大是大非问题1995年7月，陈奎元同志在自治区第五次党员代表大会上作报告，强调要高度重视党的建设，切实加强和改善党的领导。他大声疾呼：

共产党员不得信仰宗教，这并不是新的、过高的要求。拜佛、拜佛，特别是拜反对共产党、分裂国家的政治集团头子达赖，与共产党的立场、世界观是对立的。有神论与无神论、唯心主义与唯物主义是不相容的。共产党员信宗教，不能用民族和历史来掩护，这是坚持还是放弃共产党员的政治立场，高举还是降下共产主义旗帜的大是大非问题。

无神论是人类社会文明和思想智慧的结晶。按照马克思主义的观点，无神论的教育和宣传固然是必要的，不可削弱的，但是，要消除宗教有神论的社会现象，根本的途径是消除这类现象存在的现实社会条件。现实社会是由经济、社会（狭义的社会概念，指社会保障、城市化等）、政治、文化等诸多因素构成的。因此，马克思主义无神论与“简单打倒宗教”的文化主义相反，共产党人要团结各阶层民众，包括无神论者和有神论者，齐心协力地为铲除宗教的社会根源，创造理想的共产主义社会而努力奋斗。在这个相当长的历史阶段中，根据不同的国度和社会发展程度，共产党人要制定相应的纲领和策略，将科学无神论的教育和宣传，纳入整个共产主义事业中。根据党中央权威指示精神，经过自治区党委坚持不懈地“在党内进行振聋发聩的教育”，全区党员干部的素质不断提高。1996年9月，陈奎元同志在全区干部会议上讲话说：“第三次西藏工作座谈会之后，热地同志代表区党委作报告，提出共产党员不能信仰宗教，并提出具体明确要求。当时在自治区一部分地区、县，有一些干部，包括各种层次的领导干部，不赞同报告中的意见和要求。有人提出不允许党员干部家中设佛龛、挂达赖像，会造成许多家庭离婚。从那时到现在，两年过去了，我们没有听到为贯彻这个精神有一户家庭离散。我们高兴地看到，经过两年的实践，大家认识普遍有了提高。”

至少从西藏加强和纯洁党组织的实践来看，学者们所说的“信教停止的命令又难见成效”结论，是值得质疑的。事实证明，国家民族的兴衰存亡，党员干部至关重要。保证我国改革开放事业的顺利发展，保证党和国家的长治久安，关键的问题在于教育党员干部。西藏自治区有9万名共产党员，只有党内思想一致、政治坚定，组织纯洁，形成坚不可摧的核心力量，才能带领西藏230万人民大众，开展社会主义建设事业，才能永远脱离残暴的封建农奴制度。

八精神领域是我们与达赖斗争的主战场

藏传佛教曾一直是垄断性的社会意识形态。达赖集团在西方遏制中国的势力支持下，以藏传佛教为精神武器，“图谋乱藏祸教”。因此，我们和达赖集团斗争的主战场是在精神领域。陈奎元同志指出：“十四世达赖把宗教当作政教合一制度的精神武器，破除它的宗教偶像，是对他复辟阴谋最有力的打击。因此精神领域是我们与达赖斗争的主战场。”

由于被分裂主义势力利用，藏传佛教中的消极因素恶性膨胀，佛教的宗旨和教义被歪曲，僧规戒律遭到践踏。大量热衷信教的群众，甚至一部分党员干部，沉迷宗教世界观，不以自己的智慧和力量奉献社会，造福人民，徒劳无益地祈求个人的来世幸福；不以有限的资财谋求发家致富，无限制地向寺庙施舍；不让子女接受现代教育，把未成年的幼童和少男少女送到寺庙为僧尼。

在有些县，寺庙数超过了乡镇数，僧尼人数超过了在校学生人数。如：昌都地区的丁青县，有乡镇15个，学生1702人，却有寺庙55座，僧尼2951人，僧尼竟占全县总人口的5.39%。这样不断攀升的高比例的僧尼，不从事生产，不繁衍后代，长此以往，将会妨碍西藏地区的社会发展和藏民族的兴旺。

这些消极的思想和行为，妨碍科学技术的传播，阻碍生产力发展，贻误民族进步事业。藏独势力在社会精神生活中极力扩大宗教的阵地，企图利用宗教，把人民群众和青少年拉向分裂主义阵营。

面对这样严峻的挑战，共产党人应当自觉地用唯物主义世界观，影响和主导思想文化阵地，教育引导群众，培养青少年一代。特别是在达赖集团利用宗教大力渗透的形势下，共产党人不能放弃精神领域的领导权，否则，既不可能建设社会主义的精神文明，也不可能推动社会的科学发展，更难以实现西藏地区的长治久安。

九引导人民群众从宗教的严重束缚中得到一定程度的解脱

鉴于这样复杂的社会状况，在西藏的社会主义精神文明建设中，共产党人向人民群众宣传唯物主义世界观，具有举足轻重的作用。1997年5月，陈奎元同志在自治区人大、政协六届五次党员负责人会议上指出：

西藏曾经长期奉行政教合一的制度，藏传佛教与人民、与社会的关系，同其他申教、同传统的佛教大不相同。由于历史的原因，藏传佛教在西藏政治上的作用，对于社会生活的干预程度，与我国其他任何宗教都是不能相提并论的。在西藏的精神文明建设中，如果放弃对人民群众进行唯物主义世界观的教育，如果不能引导人民群众从宗教的严重束缚中得到一定程度的解脱，就谈不上建设社会主义的精神文明。就没有办法在思想、政治上巩固和发展社会主义制度。这绝不是向宗教开战，不是剥夺信教和传教的自由，而是在宗教气氛深深笼罩人民的情况下，正当行使宣传唯物主义世界观的权力和自由。

在西藏地区，藏传佛教长期与政治结缘，在达赖分裂集团的操纵和利用下，它不仅妨碍政治稳定，同时也妨碍科学知识的普及，对人民群众的思想束缚至深，给社会主义精神文明建设带来严重的障碍。共产党从西藏人民的福祉出发，对群众进行唯物主义世界观的教育，引导人民群众从宗教的严重束缚中得到一定程度的解脱。

1997年7月，在自治区党委常委会议上，陈奎元同志沉痛地指出：

西藏群众用大量的时间去磕头、转经；很多人放弃生产劳动，成年累月长途跋涉来拉萨朝佛；受宗教误导的一些陈规陋俗不能破除，怎能进行社会主义物质文明和精神文明建设？有些人不赞成我们谈论宗教问题，不赞成政府管理宗教事务，仿佛只有宗教界的领袖才有资格谈论宗教。涉及到宗教问题，党和政府就得闭嘴，照这样的思路，宗教必然要凌驾于社会之上，绝不可能与社会主义社会相适应。

宗教是人类社会处在不发达时期形成并延续下来的产物。它经过千百年的历史，与群众的文化生活、意识形态、传统信仰结合在一起，宗教的存在将是长期的历史现象。我们允许宗教信仰自由，目的是照顾群众的信仰。允许群众信仰宗教，决不意味着共产党员也

可以信仰宗教。共产党人代表先进的力量，必须坚持科学无神论的世界观。共产党人要善于做群众的工作，经过长期耐心细致的思想工作，逐步减少宗教对群众的束缚，为群众谋得更多的利益，引领人民群众走向幸福的康庄大道。

科学无神论是抵御境外宗教渗透的思想武器

习五一

《科学无神论（第一辑）》2013.12

党的十八届三中全会，作出全面深化改革的重大决策。其中两个机构的设置引起海内外广泛的关注：一是中央成立全面深化改革领导小组；一是设立国家安全委员会，完善国家安全体制和国家安全战略，确保国家安全。

关于设立国家安全委员会，习近平同志指出：“国家安全和社会稳定是改革发展的前提。只有国家安全和社会稳定，改革发展才能不断推进。”“设立国家安全委员会，加强对国家安全工作的集中统一领导，已是当务之急。国家安全委员会主要职责是制定和实施国家安全战略，推进国家安全法治建设，制定国家安全工作方针政策，研究解决国家安全工作中的重大问题。”

国家安全战略是全方位的概念。当代世界，国家安全早已经从传统的军事安全扩展到非传统安全领域。而非传统安全的研究，属于高难度的系统工程，需要多学科的攻关。其中，宗教就是当今影响国家安全的重要因素之一。

一 宗教因素与全球安全

近些年来，随着宗教热的升温，在各种宗教出巨资资助宗教研究的背景下，在宗教研究领域，宣扬宗教的积极作用成为主流话语，而分析宗教消极作用的声音被边缘化。在宗教学术研究领域，科学无神论的声音微弱，几乎成为“绝学”。从“宗教的角度”研究宗教，成为主导话语。这种倾向已经引起中央领导同志的高度重视。在中国社会科学院马克思主义理论学科建设工程中，将科学无神论列为濒危学科。

在当代中国宗教研究领域里，某些权威人士一方面声称世界宗教正处于“新的高发期”，“其势头日益强劲”；一方面大谈宗教的“全球性”、“其信仰价值和真理的普世性”等，与此同时，科学无神论和世俗人文主义的研究，声音十分微弱。纵观全球，我认为，当代世界发展的总体趋势是走向世俗化，宗教不断变异衰弱，只是局部地区出现区域性复兴。

自冷战结束以来，世界宗教出现多元化的复杂局面，西方发达国家的宗教日益世俗化，而在某些区域，特别是一些发展中国家，宗教出现复兴的趋势。自 20 世纪 70 年代以来，在世界宗教区域性复兴中，向原旨教义复归成为宗教复兴运动的特点之一。各种宗教中的原教旨主义思潮都产生出一些极端派别。这些宗教极端主义相互冲突，教派争斗愈演愈烈。宗教势力扩大的代价是，政教冲突愈演愈烈。这些由宗教引起的民族冲突，以宗教为背景的地区冲突，因宗教对立导致的国际干预，宗教极端主义制造的恐怖主义事件，邪教组织制造的恶性事件等，都对人类社会的和谐发展构成严重威胁。

以美国当局为首的某些特殊利益集团，将宗教当作西方价值观的载体，用于意识形态的输出和作为颠覆他国的政治工具；从海湾战争到伊拉克战争，相关利益集团都利用宗教作为动员民众的手段，因此导致宗教动乱和教派战争遍及全球，令民族问题也蒙上一层神圣外衣而变得空前尖锐，难以调和，这已经成为 21 世纪以来世界战略格局中的重要特征。

仔细分析这些社会现象，主要不是精神层面的有神论在起作用，而是宗教的社会性被人为地抬高和强化。宗教有神论被某些国家和某些利益集团，当作谋取政治势力和经济利益的手段。从科学无神论的视角考察，这种现象是历史发展进程中的曲折，急需我们进行研究，提出对应战略。

综观当代全球宗教演变的趋势，出现多元化的复杂局面。其中有三个特点值得重视：第一，基督教的主要群体由北半球向南半球转移；第二，伊斯兰教复兴运动的高涨和低潮；第三，各大宗教中基要主义(Fundamentalism)教派的兴起。本文重点分析第一个特征。

在整个 20 世纪里，基督教的主要群体由北半球向南半球转移，基于两方面的因素：一方面随着现代化的进程，基督教在其发源地——西方发达国家不断衰落，另一方面某些热衷

传教的基督教新保守势力，长期推行传教国际化的战略，大力向发展中国家传播基督教。有学者统计，20世纪初全世界85%的基督徒(包括基督教和天主教徒)居住在西方。到20世纪结束时，全世界基督徒已有60%居住在北美和欧洲以外的地区。

在当代世界宗教史研究领域有一本引起关注的著作。2002年，美国宾州大学教授菲立浦·詹金斯(Philip Jenkins)出版《下一个基督王国》。这位教授是一位历史学家。他根据丰富的资料，分析基督教的重心由北向南转移的历史趋势。大量事实表明，随着现代化的历史进程，基督教在西方发达国家日益衰微，而在非洲、拉丁美洲和亚洲的基督教信徒日益增长。随着经济、人口、文化的变迁，南半球或者广义的“第三世界”，将是未来基督教的大舞台。未来数十年，基督教仍然是世界性的宗教。他观察分析第三世界新兴基督教教会的特点是，强调传统价值，以福音神学为主，即注重宣教和拯救灵魂。他分析这些新兴教会增长的原因是，末世论、本土化、参与政治。他认为，世界宗教的格局是十字架与新月的对峙。菲立浦·詹金斯教授将基督教的重心从发达的资本主义世界向贫困的发展中国家转移的过程，称之为“上帝在南下”。

基督教福音派神学家公布的“上帝在南下”的数据超过学者的。美国著名的福音派牧师华理克(Rick Warren)说，在1900年全世界71%的基督徒居住在欧洲，而到2000年，这一比例降至28%。

以发达国家社会为依托的基督教文化，以强势文化态势，持续地向世界各地传播，信徒遍及全球，继续占据世界第一大宗教的宝座。在基督教基要派中福音主义迅速崛起。福音派具有强烈的传教使命感，渗透世界各地，深入社会草根阶层，成为全球增长最迅速、最大的宗教团体。大量基督徒居住在中东、非洲、亚洲等发展中国家，与当地的传统宗教文化交织生存，摩擦不断。

从宗教神学考察，第三世界的新兴教会迅速发展的原因有三个：末世论、本土化、参与政治。除本土化外，末世论和参与政治都蕴含着强烈的社会张力。各种本土化的末世论，容易吸引苦难中的民众加入教会，也容易形成宗教异端，甚至导致邪教。而参与政治，与现代国家政教相分离的趋势，背道而驰。作为新兴的基督教会迅速扩张势力，又高调积极参与政治，常常引发教会组织与世俗社会政权的冲突。

美国“9·11”恐怖事件后，伊斯兰教的极端主义思潮引起人们高度重视。然而，人们对基督教的新基要主义缺乏足够的重视。美国基督教新基要主义势力和政治保守主义势力相结合，推行基督教全球扩张战略，成为美国霸权主义的工具。

自20世纪70年代以来，美国社会生活中出现一种值得重视的现象，即美国的基督教福音派迅速增长，从文化信仰领域，积极向政治领域扩张。美国的基督教福音派推行全球传教扩张战略，引发许多社会冲突，而他们却将国际社会多元宗教文化未能和谐相处的责任，单方面归咎于发展中国家，指责这些国家的社会环境未达到美国标准的信教自由。因而所谓的“国际宗教自由”就成了美国宗教组织的重要政治议题。近些年来，由于基督教福音派的复兴和宗教右翼的“政治觉醒”，宗教在美国内政外交中的作用日益突出。

美国基督教新保守主义势力和政治新保守主义势力结盟，共同推动国会通过《1998年国际宗教自由法案》，使其成为以国家力量进行基督教全球战略扩张的工具。一个超级大国立法，定期审查世界各国的宗教现状，这是冷战后国际舞台上的一个重要战略变化。这种“以信仰为基础的外交”(faith-based diplomacy)，成为历史上“传教士外交”和当代“人权外交”的最新版本。在“冷战”期间，基督教被当作“美国反对无神论共产主义的重要立足点”。“冷战”之后，两极对抗消失，地缘政治因素减弱，而国际关系中的宗教因素日益突出。所谓“国际宗教自由”的议题，成为某些人士的口头禅。

有位美国学者为这种“信仰外交”的合理性注疏，他说：“争夺新世界秩序灵魂的斗争已经发生，认真对待文化和宗教多元主义，目前已经成为21世纪最重要的外交政策挑战之一。”21世纪最重要的外交政策挑战之一是“争夺新世界秩序灵魂的斗争”。而在保守本土民族文化的人们看来，某些国家为“争夺新世界秩序灵魂”，动用国家行政资源，如外交手段，甚至发动战争，传播某种宗教信仰文化，是十足的霸权主义。

我认为，自冷战结束以来，国际战略格局最重要的变化是，美国新保守主义势力企图建立独霸全球的单极时代。某些权威人士鼓吹单边主义的霸权政策，推行新干涉主义战略。这一理论有两个支点：一是捍卫“人类普遍的价值观”，提出西方的“人权”、“法治”等都是“普世价值”，将“宗教自由”视为人权的第一基石；二是“人权高于主权”，提出“人权无国界”，为

新干涉主义提供法理支持。

当代西方列强的核心话语，已经转向“以宗教自由为基石”的人权。基督教的“普世价值”不断被抽象化，成为西式民主制度的图腾，正如美国前国务卿赖斯所说的“宗教自由是民主的核心”。这种符号化的“普世价值”，企图将社会核心价值体系，从各国基本的社会关系中剥离出来，成为国际舞台上“新干涉主义”的武器。这种宗教意识形态化的倾向，影响了国际社会文化多元化的发展，造成世界的动荡不安。

二 宗教因素与中国国家安全

2006年12月，我应邀参加第五届国家安全论坛。在此次论坛上，我指出，冷战结束后，影响中国国家安全的宗教因素主要有三个：以达赖集团为首的“藏独”分裂势力；打着伊斯兰教旗帜的“东突”分裂势力；美国基督教新保守势力对华的扩张战略。我认为，在西方遏制中国的战略中，这些宗教因素将成为敌对势力利用的重要资源。

影响中国国家安全的三种宗教因素，是指社会实际问题。如果从理论上概括，可以归为两类：一类涉及硬实力和软实力的综合较量，即境内外民族分裂势力利用宗教因素，进行分裂祖国的破坏活动。以达赖集团为首的“藏独”分裂势力；打着伊斯兰教旗帜的“东突”分裂势力，就属于这一类。保卫祖国领土的统一完整，是全体公民的责任，其中国家强力部门，武警、公安、安全等是国家重要的硬实力，更肩负特殊的使命。一类是软实力的较量，美国基督教新保守势力对华的扩张战略，就属于这一类。抵御西方列强软实力的威胁，也是每一位爱国者的责任，像我们这些思想文化领域的工作者，更应当守土有责。

从国际战略格局和国家安全角度考察，宗教不只是一种文化，而且也是一种非常有效的政治手段。从当前世界看，凡发生血腥冲突的地方，几乎没有不与宗教相联系的；对大多数地区和国家而言，不了解战争的宗教背景，就不可能了解战争的文化原因。打着宗教旗号制造事端，在我国国内的西藏问题、新疆问题上已是目共睹，而对我国潜在威胁最大的，乃是美国基督教新基要主义的全球扩张战略。

2008年8月，中国社会科学院副院长李慎明在欧洲访问时提问：请简要说明美国对中国的战略是什么？英国国家战略研究所“跨国威胁和政治风险”项目负责人回答说：“中国若‘硬实力’崛起，美国则十分欢迎；中国若‘软实力’崛起，美中之间将可能发生直接全面的激烈冲突。”

如果说“硬实力”是指经济实力，美国真的欢迎中国崛起吗？此另当别论。“软实力”应当是指政治制度、社会文化、价值体系等，当然包括民主、自由、人权等意识形态。民主制度和人权理念是西方向全世界推广“软实力”的两张主牌。冷战结束后，在国际战略中，人权的牌日益显赫。而根据美国当局的诠释，“宗教自由成为人权的第一基石”。

美国称霸世界的意识形态基础之一是，“美利坚民族是上帝选中来拯救人类的”。美国当局“人权高于主权”的理念，深深根植于美国意识形态传统。在多数美国人的观念里，唯有神权高于人权。虽然美国宪法规定政教分离，宗教势力不能干预政治，但是，在现实生活中，宗教对政治的影响无所不在。攻击中国缺乏宗教自由，支持以达赖喇嘛为首的西藏分裂势力，就是美国基督教保守势力干涉中国内政的表现。美国基督教新保守主义势力向全球推行扩张性传教战略。他们向世界各地，特别是中国大陆派遣英语教师、文化机构、志愿人员、政治经济顾问等，其中相当大的比例具有基督教福音派背景。这种传教扩张态势是全球化时代美国意识形态向外扩张的主要形式之一。

美国学者多数主张积极扩大基督教在中国的影响，以利于西方文化“和平演变”中国。例如：美国《纽约日报》驻北京首席记者艾克敏(David Aikman)曾写过一本著作，书名就是《耶稣在北京：基督教如何改变中国及全球力量平衡》。他在书中提出，如果将来中国基督教徒接近七千万，中国基督教就会成为世界最大的基督教团体之一；如果中国在未来三十年内基督教徒人数达到中国总人口的20%-30%，基督教的理念就会在中国政治及文化中成为起着统领作用的世界观。而“中国龙”一旦被“基督教羔羊”所“驯服”，中国将不再构成对美国和其他世界国家的威胁。

同时，他们又通过各种手段和途径，不遗余力地在我国培植和扶植宗教势力，抵制政府依法管理，抗衡爱国宗教组织，使他们培植的宗教势力成为改变中国社会制度最重要的民间“民主”力量。最为突出的例子，就是一些西方国家公开支持我国基督教所谓“家庭聚会”的发展。他们认为这是改变中国意识形态和政治制度，最终把崛起的中国纳入西方文明体系的最有效的途径。中国内地大量基督教家庭聚会点接受海外宗教组织的资助，已经是有

目共睹的事实。

当前，我们应当特别重视海外基督教势力的“合法渗透”，主要形式是“文化交流”、“学术研究”。他们通过教育系统和研究机构，在青年知识分子中宣传基督教优秀论，将西方近现代文明归功于宗教信仰，诋毁中国的传统文化，贬低社会主义价值观。

改革开放以来，随着社会经济结构、利益格局发生深刻变化，人们思想的多变性和差异性不断增强。其中，引人注目的社会现象之一是，信仰宗教的民众日益增多。宗教学研究逐渐由边缘学科发展成为“显学”。随着“宗教热”的兴起，随着各种宗教传教事业大量资助宗教研究，“精心呵护”宗教的学术倾向成为学术界的主流声音。还有一些人士极力推崇基督教文化，将其诠释为“道德的源泉”、“民主的根基”，甚至是“科学的前提”。

2011-2012年，我们承担中国社会科学院国情调研重点项目《当代大学生信教群体状况调查---以北京大学为重点》。课题组调查时发现，近些年来，境外基督教势力的大力资助，是著名高等院校中宗教因素日益增多的重要因素。其中美国的邓普顿基金会(The John Templeton Foundation)最为活跃。

邓普顿基金会成立于1987年，具有基督教背景，其创办人约翰·邓普顿(1912-2008)是一位投资家，也是一位基督徒。目前全世界奖金最高的个人年度奖---邓普顿奖，由该基金会颁发。2012年度邓普顿奖颁发给达赖喇嘛，其政治意图十分明显。

该基金会资金雄厚。据称，2011年捐赠的金额已达23亿美元。2012年的邓普顿奖金已达110万英镑(约合170万美元)，超过了单项诺贝尔奖金。每年用于项目资助的金额也逐年增长，2010年为6600万美元，2011年已达9700多万美元。

该基金会资助的研究项目具有明显的宗教倾向。该基金比较关注人类的精神尤其是宗教方面，研究倾向袒护宗教。就全球范围而言，它资助的研究项目涉及自然科学、医学和心理学等学科。而在中国，其主要资助对象是人文社会科学领域的学者，尤其是哲学和宗教研究者，目标是改变中国知识分子的思想 and 价值观念。

以邓普顿基金会资助的“科学、哲学和信仰:中国学者计划”项目为例。这个项目于2005年启动，由美国加尔文学院获得，项目经费为200万美元。该项目的目标是，“在中国产生一个成熟的有关‘科学、哲学和信仰’的交流体制，用以训练学者，强化对中国大学生的教育，并维持和深化在中国的调研”。具体方案包括:(1)邀请24位中国研究生和9位博士后到贝勒大学、圣母大学和加尔文学院等教会大学和神学院访问学习;(2)提供一万册的有关图书;(3)召开系列讲座和研讨会，由基督教哲学家协会选派12位学者轮流执教;(4)选24位中国学者到西方国家开密集研讨会;(5)在北京大学召开重要会议，请基督教哲学家协会成员到场;(6)由北京大学出版社出版论文集，并作为教科书广泛采用。该项目负责人还表示，期望中国的知识分子会在今后作出“独特而有力的贡献”。这个方案和目标鲜明地指向推动中国知识分子的基督教化。

在邓普顿基金会的资助下，2005年，武汉大学举办“科学与宗教”的系列讲座，邀请四位美国学者，三位来自加尔文学院。他们利用“基督教信仰三个传统---罗马天主教、东正教和新教”“丰富的基督教信念”向中国青年学子说明“科学与宗教的和谐”。他们论述“上帝创造了物理规律”，“宗教信念可以为科学发展提供哲学基础”等。虽然他们的头衔是科学家或哲学家，但他们讲授的内容基本上是假科学之名讲神学之实。所谓的“科学与宗教的对话”，实际上是用神学诠释科学。他们演说内容充满了基督教神学观点，非常鲜明地捍卫有神论和唯心主义立场，并明确提出要用基督教的世界观和人生观塑造中国人的灵魂。这个系列讲座被编辑为《科学与宗教的对话》一书，收入北京大学宗教学文库出版发行。这种“科学与宗教”的系列讲座，不仅在武汉大学，而且在北京大学、复旦大学等高校持续地举办，并陆续出版各种演讲集。

邓普顿基金会资助的项目在高等院校产生的影响值得深入调查研究。北京大学、武汉大学已有多位毕业生到美国教会大学或神学院学习。其中，有些人士成为基督教职业传教者，在北京大学等高等院校开展传教活动，组织大学生基督教团契，拒绝中国基督教三自爱国教会的领导，成为政府依法管理宗教事务的难题。

“西方宗教右翼势力特别善于利用合法渠道，深入我国文化教育和学术研究阵地，培植力量，宣传他们的世界观、价值观和政治观，与我国主流意识形态对立。他们有强大的政治背景，雄厚的资金，长远的战略，以及为扶植和培训宣教骨干的教育体系。与这种强大的宗教文化传播阵势相比，我们科学无神论的声音则过于微弱。这种形势若不及时改变，

后患无穷。”

三加强科学无神论建设，抵御境外宗教渗透

科学无神论是马克思主义哲学和宗教理论的重要基础。这个学科的建设，不仅关系着实施科教兴国战略、提高全民族素质，还关系着抵御境外极端宗教势力渗透、国家文化安全的问题。

意识形态安全是国家政治和文化安全的重要内容和核心，是国家安全的重要保证。意识形态管理是维护国家意识形态安全的根本途径。西方发达国家推行的全球意识形态管理战略已经严重威胁到我国意识形态安全。以美国为首的西方国家，将基督教教义抽象为所谓的“普世价值”，本质上是西方话语霸权的表达。西方发达国家的基督教新保守主义势力，积极向中国推广这种“普世价值”，是其“西化”、“分化”我国图谋的具体方式，也是当代中国产生价值混乱的一个根源。

在境外宗教渗透日益增强的影响下，在当前学术界，各种新“有神论”相当活跃，力图割裂马克思主义同无神论的关系，贬低科学无神论的地位。某些学术权威大力倡导“汉语基督教神学”运动，并积极推动这种“宗教神学”成为国家研究机构 and 高等院校的学术方向，极力抬高有神论的地位，这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。

近些年来，在宗教影响日益增强的形势下，“精心呵护”宗教文化的倾向，日益升温，而批评宗教消极因素的声音，很难得到应有的话语权，科学无神论话语权严重缺失。一些号称研究马克思主义宗教观的权威学者，绝口不谈无神论，力图把无神论从马克思主义那里阉割出去。贬斥无神论，反对研究和宣传无神论，一时形成强大的舆论氛围。无神论研究在某种程度上成为研究禁区，败坏了无神论的声誉，挤压了无神论的影响空间。这种情况不仅严重影响了科学无神论的研究和宣传教育，而且对马克思主义理论研究和建设构成了相当威胁。

与无神论的宣传教育工作相比，无神论研究的学术事业仍处于弱势地位。为应对当前国内外严峻的时局，开展科学无神论学科的建设，势在必行。只有形成系统的科学无神论理论体系，才能为应对战略和具体政策提供坚实的思想理论基础。科学无神论学科的建设，将影响全国有关领域的思想趋势和学术结构向良性转变，而且将推动社会主义核心价值观体系的建设，对社会主义先进文化的建设和民族素质的提高产生积极作用，并将提供有针对性地抵御宗教渗透的思想理论武器。

“在社会主义核心价值观体系中，科学无神论的唯物世界观和积极人生观，占有重要地位。党中央一再指出：要巩固马克思主义的指导地位，要增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，科学无神论的作用不容忽视。一段时间以来，有种舆论，力图把科学无神论从马克思主义宗教观和社会主义意识形态中剔除出去，这是危险的，既不符合人类历史和当代的世俗化潮流，也与中国的人本主义传统相悖。”

意识形态竞争是当代社会生存方式竞争的主战场之一。思想战线上的战争是靠激烈而高明的思想竞争来赢得的。加强社会主义意识形态建设，其中应包括大力加强科学无神论建设。研究马克思主义无神论与历史唯物主义和辩证唯物主义的关系、与社会主义核心价值观体系的关系、与现代科学技术的关系、与党的宗教政策的关系、与抵御宗教渗透的关系等，不仅是加强科学无神论研究和宣传教育的需要，同时也是马克思主义研究和宣传教育的需要，是马克思主义理论研究和建设工程的进一步延伸。从思想文化上提供抵御境外宗教神学渗透的理论武器，才能确保我国文化和意识形态的安全。

宗教神学应当进入大学校园吗？

习五一

《科学无神论（第一辑）》 2013-12

“教育与宗教相分离”，是近现代教育制度发展的必然趋势。新中国成立后，政府将教会学校的教育权全部收归国有，建立了新型的现代教育制度，宗教完全退出国民教育体系。然而，近些年来，随着“宗教热”渗透到大学校园，“教育与宗教相分离”的原则受到公开挑战。宗教在高等院校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是基督教汉语神学运动，进入

大学讲堂和国家研究机构。在这样扩张态势的传教中，大学生基督教徒出现比较快的增长趋势。利用公共教育资源传播宗教，属于违法行为。我们要大声疾呼，切实落实“教育与宗教相分离”，依法抵制校园的宗教渗透。

一教育与宗教相分离是历史发展的大趋势

教育与宗教相分离的原则，是西方国家在现代化发展的历史进程中逐步形成的。众所周知，中世纪的欧洲社会，基督教占据主导地位，上层建筑，当然包括教育体系，是在基督教的统领下生存的。这就是西方发达国家的著名大学基本上源于教会大学的历史背景。随着现代化的历史进程，大学校园中思想自由发展日益蓬勃，要求摆脱神学统治的呼声日益强烈。随着西方国家政教分离的体制逐步建立，教育与宗教相分离的原则，逐步成为历史发展的主流。当今世界，西方发达国家的著名大学都已经实现世俗化。

在近代中国，教育与宗教相分离的问题，主要是针对西方来华传教势力兴办的基督教教会学校。在近代中国新式教育体制的建设中，世俗化国立大学占据主导地位。国立大学中没有宗教神学的位置。

从宏观角度考察，如果说，西方基督教大学世俗化的动力中，自由思想家的作用比较突出的话，那么，近代中国基督教教会学校世俗化的因素，更多地来自社会变革运动的冲击。在这些波澜壮阔的社会运动中，有三大高峰，即第一次高峰是现代教育体制的确立与五四新文化运动；第二次高峰是民族主义高涨中的非基督教运动；第三次高峰是矛头直指基督教教会学校的收回教育权运动。

在20世纪20年代的非宗教运动中，现代教育必须与宗教分离成为重要的议题。封建帝制崩溃后，思想界充满春天的生机，新型的知识分子趋向科学和理性的价值观。这种潮流导致了近代中国思想启蒙运动的兴起。大多数知识分子倾向无神论，否认存在超自然的现象，有非宗教的倾向。他们认为科学和理性可以使人们摆脱宗教的束缚，增加人类利用和控制自然的能力，从而增进人类的福祉。

1922年4月9日，在世界基督教学生同盟大会闭幕的当天，非宗教大同盟在北京大学召开第一次大会，北京大学校长蔡元培发表演说，从信仰自由的角度，阐述教会学校“诱人入教”是侵犯“人权”。他指出：“因为现今各种宗教都是拘泥着陈腐主义，用诡诞的仪式、夸张的宣传，引起无知人盲作的信仰，来维持传教人的生活。这完全是用外力侵入个人的精神世界，可算是侵犯人权的。我尤所反对的是，那些教会的学校的青年会，用种种暗示来诱惑未成年的学生去信仰他们的基督教。”

在演说中，蔡元培重申日前发表的《教育独立议》一文的主张，提出教育与宗教相分离的三项措施：(1)大学中不必设神学科，仅于哲学科中设宗教史、比较宗教学等；(2)各学校中均不得有宣传教义的课程，不得举行祈祷式；(3)以传教为业的人，不必参与教育事业。

就现代教育制度而言，“教育与宗教相分离”，是历届国民政府教育部一贯坚持的原则。在非宗教运动舆论的强大压力下，1925年11月16日，北京政府教育部颁发《外国人捐资设立学校请求认可办法》，明确规定：“学校不得以传布宗教为宗旨；学校的课程设置必须符合部颁标准，不得以宗教科目为必修课。”收回教育权运动要求教会学校必须向中国政府注册立案，遵守中国关于教育的法令。

南京国民政府成立后，加强对私立学校的管理。1929年，教育部颁布《私立学校章程》。章程规定学校要以教育为主，只准许自愿性性质的宗教活动。根据这个章程，教会学校要向政府注册，必须符合两个条件，一是“不得以宗教科目为必修科目”；二是“以中国人担任校长”。

经历非基督教运动和收回教育权运动，外国传教士控制教会大学的局面逐步被打破。20世纪30年代，大多数教会大学向国民政府注册。教会学校不再是外国传教士掌控的培养宣教人才的基地。多数教会大学校长由中国人士担任。教育成为学校的主要目的，废除学生必须参加礼拜的规定，《圣经》课程只能是选修科。正如一位研究教会大会的学者所指出的：神学教育从基督教大学“核心位置转向边缘位置”，“从王子转变成为贫儿”。

教育与宗教相分离是现代教育制度的基本原则。公立学校内不得进行传教活动，课程与教材不得含有传教性倾向，任何组织和个人不得利用宗教进行妨碍国家教育制度的活动，这些理念自启蒙运动后逐渐为世界各国所普遍接受。

中国共产党人继承了五四新文化运动“科学与民主”的传统。新中国成立以后，政府将教会学校的教育权全部收归国有，建立了新型的现代教育制度，宗教完全退出国民教育体

系。改革开放以来，中国共产党人提出科教兴国战略，推动了国家繁荣兴盛的大发展。

二应当重视当代中国大学校园中的宗教现象

自 20 世纪 90 年代中叶以来，随着宗教热的逐渐升温，宗教在高等院校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是基督教汉语神学运动，进入大学讲堂和国家研究机构。一些权威人士大力倡导“文化神学”，并积极推动这种“文化神学”成为国家研究机构和高等院校的学术方向。这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。

自 2011 年至 2012 年，我和我的同事们承担了中国社会科学院国情调研重点项目，对北京大学等高校校园中的宗教现象，深入地进行了调查研究。近期，课题组正在撰写调研报告。近年来很多调查研究表明，大学生的信教人数占学生总数的比例高于全国教徒占总人口的比例，而且呈逐年上升之势。当代大学生关乎我们国家和民族的未来，关乎社会主义建设事业的兴衰成败，大学生信教现象必须引起我们的高度重视。

当前高校内宗教因素与宗教氛围的日益浓厚在很大程度上是各种宗教向高校校园不断渗透的结果，显然已与《教育法》规定背道而驰。各种宗教势力，特别是海外基督教势力向高校校园不断渗透的趋势，不能不令我们对教育与宗教相分离政策的贯彻和落实心生疑虑，更为大学生世界观与人生观的养成深感担忧。

随着各种宗教传教事业大量资助宗教研究，“精心呵护”宗教的学术倾向成为学术界的主流声音。还有一些人士极力推崇基督教文化，将其诠释为“道德的源泉”、“民主的根基”，甚至是“科学的前提”。海外基督教右翼势力的“合法渗透”，主要形式是“文化交流”、“学术研究”。他们通过教育系统和研究机构，在青年知识分子中宣传基督教优秀论，将西方近现代文明归功于宗教信仰，诋毁中国的传统文化，贬低社会主义价值观。

校园基督教传播隐性方式是进入教学领域，进行文化宣教。根据我们的调查，在大学讲坛上，有些教师罔顾宗教赖以产生的社会历史基础、宗教的有神论本质及其消极性，片面强调科学的局限与宗教的优长，忽视马克思主义与科学无神论思想的教育，不利于培养学生客观理性地认识宗教问题。宗教类课程任课教师在授课过程中往往带有某种宗教倾向性。例如，在一门关于基督教概论的通选课中，教师将“圣弗兰西斯的祈祷词”作为重要参考材料下发，强调“宗教不仅是一种信仰、一种价值观、一种生活方式本身，宗教更是一种文化、一种人类对世界乃至自身的理解和解说方式”，甚至是“一种人类内在的精神特质”，将基督教鼓吹为“西方世界社会群体的美善之源和精神之基”。

在学术研究中，有些高校学者以吸收当代西方最新学术观点为名，宣扬西方神学思想。比如：北京大学历史系某教授在其关于中世纪天主教会著作中，鼓吹天主教会法是统合正义与仁慈之爱的法律，极力宣扬教会法相对于世俗法律的优越，其褒扬声调之高，遭到网民的严厉谴责。

在正式课程之外，海外宗教组织的奖励资助在高校也颇为盛行，加剧了高校教学过程中宗教因素的影响。北京一所著名高校，聘请外国神学家长期开课，讲授《圣经》。一些传教士以教授的身份登上大学讲台，组织出版传教著作。

海外基督教势力是如何在我国高等学府制造话语权的呢？我们可以列举一个实例说明。当代国际基督教势力组织雄厚的资金，建立基金会和研究所，如：英国的天普敦基金会(John Templeton Foundation)和美国的发现研究所(Discovery Institute)这样的机构，促进科学与宗教的对话，旨在调和两者的冲突，为现代宗教罩上科学的光环。天普敦基金会以数百万美金的奖励，吸引人们从事“科学与宗教合作”的研究。天普敦奖年度奖金高达 100 万美金以上，相当于宗教神学研究的诺贝尔奖。这种国际基督教势力制造的“没有基督教就没有现代科学”的思潮，已经登上中国著名高等院校的讲台。

自 2002 年以来，在邓普顿基金资助下，以北京大学为代表的国内一些著名大学连续举办“科学与宗教”系列讲座，邀请国外学者发表演讲。2002 年 5 月 10 日，在邓普顿基金资助下，由中国社会科学院世界宗教研究所与美国神学与自然科学研究中心主办、北京大学等协办的“科学与宗教”国际论坛在北京大学召开。据称会议成果“表明在学术层面需要重新认识科学与宗教的复杂关系”。此后，有关科学与宗教关系的讨论会在北京大学几乎每年都举行，并很快扩散到国内其他著名高校。2004 年，第 10 届中美哲学与宗教学研讨会上，美国当代著名神学家普兰丁格教授发表了题为《进化与设计》的报告，从智能设计论的角度对进化论进行批判。

在英国天普敦基金会的资助下，2007 年，《科学与宗教的对话》一书被收入北京大学

宗教学文库，由北京大学出版社出版发行。该书汇集四位美国基督教学者在武汉大学的演讲。他们利用“基督教信仰三个传统---罗马天主教、东正教和新教”“丰富的基督教信念”向中国青年学子说明：“上帝创造了物理规律”，“宗教信仰可以为科学发展提供哲学基础”等。这个系列讲座被编辑为《科学与宗教的对话》一书。这种“科学与宗教”的系列讲座，不仅在北京大学，而且在武汉大学、复旦大学等高校持续地举办，并陆续出版各种演讲集。它在高等院校产生的影响值得深入调查研究。

这种思潮已经转化为中国学者的声音。2007年12月30日，在首都科学讲堂上，北京大学的某位教授演讲《近代科学的起源》。他声称，“基督教为近代科学的兴起提供了强大支持，可以说没有基督教就没有现代科学”。

在美国基督教组织资助下，2004年清华大学翻译出版美国威廉·邓勃斯基的《理智设计论：科学与神学之桥》。该书的作者大力推销现代版的神创论---智能设计论。作者指责进化论是一种“排外且独断的生物学研究纲领”，声称要“发表一种忠于基督教传统、坚决拒斥自然主义且促进当代科学和哲学发展的对创世的一般说明”，明确主张“上帝创造世界的行动是一切理智行为(创造性的和非创造性的)的典范”。如此明显的宣教、护教类神学书籍，竟被收入“清华哲学翻译文丛”之中，实在有些让人匪夷所思。

与此同时，很多具有明显宣教倾向的西方神学书籍不断以“文化研究”的名义翻译引入国内。2003年，北京大学出版社推出“基督教文化译丛”丛书，到2005年底已经出版了12种。该译丛从基督教的经典《圣经》与核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义与神学思想乃至基督教与西方文化的关系等方面，比较全面地介绍了“基督教的正统思想”，“它们既是一定程度的学术著作，同时又能够被一般受过教育的读者理解”。

2004年，鼓吹“宗教市场论”的代表作《信仰的法则---解释宗教之人的方面》在中国人民大学出版社翻译出版。该书倡导宗教至上和宗教无政府，以利益原则为动力，鼓动宗教组织不择手段地无限膨胀。正如一位评论者所说，其观点“客观上则是推动宗教排他、制造文明冲突和社会动乱”，同时“为邪教撑腰，给地下教会开路，对合法教会进行打击”。然而，在境外基督教势力的资助下，此书成为中国人民大学“中美欧宗教学高级研讨班”的重要参考著作，并“成为近年来宗教学界的畅销书”。

宗教因素在教学领域中的渗透，另一个重要标志是宗教相关学位论文的数量不断攀升，不少论文表现出明显的亲宗教倾向。据课题组统计，自1992年至2010年，北京大学宗教类研究生学位论文共180篇，占哲学、宗教类论文总量的近1/4。在宗教相关学位论文中，基督教类论文数量最多，占总量的43%以上。佛教类论文数量约占17%，道教与伊斯兰教类数量较少，不足1%。从时间上来看，1999年以前宗教类学位论文每年数量都较少，1999年有5篇，此后数量大幅上涨，2002年达到11篇，2003年增至18篇，2005年则有21篇。近几年数量持平，每年基本稳定在15-20篇。

值得注意的是，不少论文表现出明显的宗教倾向。有的论文依据西方现代神学思想对近代哲学家们的宗教批判进行回应与反批判。在一篇研究休谟反神迹的博士论文中，作者认为休谟的反神学名著《论神迹》“仅仅强调了‘违反自然律’这个要素，而没有涉及‘神圣者的干涉’这个要素”，“休谟的自然主义并不能为其经验推理提供恰当的形而上学解释，休谟的经验推理仍然面临着形而上学基础迷失的困难”。“休谟传统”中的后继哲学家坚持“科学的自然主义”，都未能解决休谟论证的困难，而西方当代神学家斯文伯恩与普兰丁格在有神论基础上才有效地避免了休谟论证中存在的问题，因而才真正走出了“休谟的迷局”。

在一篇关于当代神学家孔汉思(Hans Kung)的学位论文中，作者盛赞孔汉思的神学思想“不仅有力地回击了各种无神论思潮及虚无主义对上帝信仰的攻击和否定，而且从人的实存出发，重建了信任实在、信仰上帝，最终信仰耶稣基督之上帝的合理性，对现代以来的上帝问题作出了清晰、完整的回答”。

这些学位论文的基督教神学立场极为鲜明，与神学院培养的神学家毫无二致。人们不禁要问这样的神学论文能够出自公立世俗大学吗？这些论文中体现出来的宗教神学倾向与“研究宗教、批判神学”的宗教学研究目的背道而驰，竟能在世俗公立大学中顺利通过评审与答辩，不能不让人对当前高校的宗教学教学与研究产生疑虑与困惑。

在当代中国大学校园里，海外基督教教会成为传播福音的主要力量。校园基督教传播的组织形式是不断建立发展校园团契。而网络传教成为其重要的虚拟形式。这样扩张态势的传教中，大学生基督教徒出现比较快的增长趋势。有些博士成为职业传教士，还有北京

某名牌大学的副教授担任家庭教会的长老，建设与三自爱国教会分庭抗礼的神学思想。

近日，北京一所著名高校的教授竟向中央主管部门建议，开放国家重点大学，与神学院合作，培养神职人员。培养神学人士是神学院的职责。站在国立大学的讲坛上，利用公共教育资源传播宗教，属于违法行为。

三切实贯彻“教育与宗教相分离”

教育是文明的摇篮，承担着未来的希望。国民教育系统肩负着培养青少年一代的重任。培养科学无神论的世界观，是全民族的素质教育工程。然而，近些年来，在当代中国的公共教育领域里，“教育与宗教相分离”的原则受到公开挑战。从“人体特异功能”的盛行一时，到今天设置神学讲坛、校内传教，对国民教育体系造成前所未有的冲击，这是有目共睹的事实。

与此同时，科学无神论的话语和声音却逐渐淡出大学校园。在全国高校思想政治理论课中的通用教材中，科学无神论仅占有微乎其微的比例。除了在极端宗教势力比较活跃的边疆少数民族地区外，科学无神论教育工作根本不受重视。“研究宗教、批判神学”的无神论著作，在宗教学课程教学中更是完全难觅踪影。

以马克思主义与无神论为指导的宗教类研究著作在课程参考书目中甚为鲜见。国家社科规划办六五重点项目曾出版两部无神论史，即陈麟书编著的《西方无神论史》(华中师范大学出版社 1993 年版)与牙含章、王友三主编的《中国无神论史》(中国社会科学出版社 1992 年版)。这两部著作编写出版后，1988 年通过国家教育委员会鉴定，1989 年正式批文作为全国高等院校文科教材。然而，在这些著名大学本应以“研究宗教、批判神学”为宗旨的宗教类课程中，却看不到这类无神论著作的身影。

坚持“教育与宗教相分离”，是国家三令五申的重要法规。1995 年颁布的《中华人民共和国教育法》明确规定：“教育活动必须符合国家和社会的公共利益。国家实行教育与宗教相分离。任何组织和个人不得利用宗教进行妨碍国家教育制度的活动。”教育与宗教相分离，主要是指宗教组织或者个人不得非法干预国民教育领域内的学校及其他教育机构的教育教学活动及管理事务，任何组织或者个人不得利用宗教进行妨碍国家教育制度的非法活动，不得在学校及其他教育机构内传播宗教、举行宗教仪式，也不得利用学校对在校学生灌输宗教思想，发展宗教教徒。

进入 21 世纪后，中央有关部门更加注重科学无神论的研究和宣传教育工作。2004 年 5 月 28 日，中共中央组织部、宣传部、中央文明办和中央党校、教育部、中国社会科学院联合发出《关于进一步加强马克思主义无神论研究和宣传教育工作的通知》。文件强调指出：要以普及唯物论的基本观点和自然科学基本常识为重点，以破除愚昧迷信为着眼点，围绕宣传科学思想、弘扬科学精神、普及科学知识、传播科学方法的主题来进行；各级各类学校是进行马克思主义无神论宣传教育的重要阵地，坚持教育与宗教分离的原则，把马克思主义无神论宣传教育列入政治理论课、思想品德课和有关专业课程的教学大纲，切实保证教学内容和教学要求落到实处；要加强马克思主义无神论学科建设和人才培养，办好无神论研究机构和高校有关专业，建立和培养一支用马克思主义武装起来的无神论研究工作队伍。

2007 年 11 月 20 日，中共中央统战部、教育部、公安部、国家宗教事务局联合下发了《关于教育引导大学生正确认识和对待宗教问题的意见》(即 16 号文件)，提出，要坚持教育与宗教相分离的原则，坚决抵御境外敌对势力利用宗教进行的渗透活动，培养学生树立正确的世界观、民族观、宗教观。

特别值得我们高度重视的是，2011 年，党中央关于做好抵御境外利用宗教对高校进行渗透的重要文件。我认为，其中有三句话特别醒目。第一句是“抵御境外利用宗教对高校进行渗透和防范校园传教是一项重要而紧迫的战略任务”。第二句是“要毫不动摇地坚持教育与宗教相分离的原则”。第三句是“把马克思主义无神论作为抵御渗透和防范校园传教的基础性工作”。这是前所未有的重要举措。可见，抵御境外宗教渗透和防范校园传教工作，已经作为重要而紧迫的战略任务，被提上当前的工作日程。

当宗教的声音在高校校园内越来越响亮之际，科学无神论的声音却令人遗憾地衰微了。科学无神论的宣传教育是中国共产党意识形态工作的重要组成部分，也是社会主义核心价值观的世界观起点和基石，对于培养青少年形成科学的世界观和人生观具有极为重要的意义。然而，目前国内高校对大学生无神论教育的紧迫性和必要性普遍存在认识不足、重视不够。无神论教育投入严重欠缺，管理机制诸多不顺，本应承担科学无神论教育重任的思

想政治课在任课教师素质、教学方式、教学理念与内容等方面都存在突出问题。特别需要指出的是，已经步入成年的大学生作为公民享有宗教信仰自由的权利，而宗教信仰自由的权利同时也包含选择不信宗教的自由。当科学无神论的声音在高校完全缺失之时，供大学生自由选择的选项事实上已经变得不充分、不对称了。因此，即便出于尊重公民信仰自由的考量，高校也亟待重视和加强科学无神论的宣传教育工作。总之，依法抵制校园宗教渗透，切实加强科学无神论教育，刻不容缓，势在必行。

我们反对宗教信仰向教育领域渗透，是贯彻“政教分离”的国家法律，是顺应历史发展的趋势，不是对宗教信仰者的敌意。信不信教，应当完全成为个人的私事，信仰是公民的权利，应当得到尊重，但是在国家的决策上，没有上帝和神灵的位置。无神论对有神论的批判，是人类社会在认识世界和改造世界中的自我批判、自我提高，这是人类社会发展的必然趋势。

毛泽东关于《加强宗教问题的研究》的当代价值

习五一

《科学无神论（第一辑）》2013.12

1963年底，毛泽东主席作出关于《加强宗教问题的研究》的重要批示。根据毛主席的批示，任继愈先生创建了世界宗教研究所，成为当代中国马克思主义宗教学的奠基者。毛主席的批示言简意赅，高屋建瓴。在当前复杂的形势下，研究践行毛主席关于加强宗教问题研究的批示具有重要的现实意义。

一《加强宗教问题的研究》的战略意义

1963年12月30日，毛泽东主席在中共中央转发中央外事小组、中央宣传部关于加强研究外国工作的报告上写下批语：“对世界三大宗教（耶稣教、回教、佛教），至今影响着广大人口，我们却没有知识，国内没有一个由马克思主义者领导的研究机构，没有一本可看的这方面的刊物。《现代佛学》不是由马克思主义者领导的，文章的水平也很低。其他刊物上，用历史唯物主义的观点写的文章也很少，例如任继愈发表的几篇谈佛学的文章，已如凤毛麟角，谈耶稣教、回教的没有见过。不批判神学就不能写好哲学史，也不能写好文学史或世界史。”

毛主席批示的精神，从国际战略角度提出研究宗教问题的重要性，对于创立当代中国马克思主义宗教学，具有战略性的指导意义。我们认真分析这一批示，有三个要点：一是宗教研究要掌握在马克思主义者手中；二是要坚持用历史唯物主义的观点研究宗教；三是要批判宗教神学。

第一，宗教研究要掌握在马克思主义者手中。1959年10月，毛泽东主席请任继愈先生到中南海菊香书屋面谈。毛主席对任先生说：“你写的那些研究佛教史的文章我都读了。我们过去都是搞无神论，搞革命的，没有顾得上这个问题。宗教问题很重要，要开展研究。”毛泽东第一次对学者提出研究宗教的重要性。他说：“研究宗教需要外行来搞，宗教徒有迷信，不行，研究宗教也不能迷信。”他强调科学世界观对宗教研究的重要性。所谓“《现代佛学》不是由马克思主义者领导的，文章的水平也很低”。这就是说马克思主义学者与宗教信徒不同，研究宗教，要坚持唯物论和无神论，而不能坚持唯心论和有神论。

毛泽东在延安讲授辩证法唯物论时，就明确指出宗教有神论是唯心主义。他说：“哲学的唯心论是将认识的一个片段或一个方面，片面地夸张成为一种脱离物质、脱离自然的神化的绝对体。唯心论就是宗教的教义，这是很对的。”

第二，要坚持用历史唯物主义为指导研究宗教。实事求是，是马克思主义的根本观点。习近平同志将其视为“毛泽东思想活的灵魂”。马克思主义学者研究宗教必须从客观实际出发，用历史来说明宗教，而不能用宗教来说明历史；坚持社会存在决定社会意识，从一定历史时期的物质生活中寻找精神生活的秘密；坚持一分为二的辩证态度，既肯定宗教积极的一面，也批评其消极的一面。

从政策策略上分析，高明的马克思主义者认为，宣传科学无神论与贯彻宗教信仰自由的政策并不矛盾。1927年3月，毛泽东同志在《湖南农民运动考察报告》中说：“菩萨是农

民立起来的，到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨，无须旁人过早地代庖丢菩萨。共产党对于这些东西的宣传政策应当是：‘引而不发，跃如也。’菩萨要农民自己去丢，烈女祠、节孝坊要农民自己去摧毁，别人代庖是不对的。”

共产党人既要坚持历史唯物主义和辩证唯物主义的科学世界观，又要团结爱国进步的宗教界人士，建立统一战线。1940年1月，毛泽东同志在《新民主主义论》中指出：“这种新民主主义的文化是科学的。它是反对一切封建思想和迷信思想，主张实事求是，主张客观真理，主张理论和实践是一致的。在这点上，中国无产阶级的科学思想能够和中国还有进步性的资产阶级的唯物论者和自然科学家，建立反帝反封建反迷信的统一战线；但是决不能和任何反动的唯心论建立统一战线。共产党员可以和某些唯心论者甚至宗教徒建立在政治行动上的反帝反封建的统一战线，但是决不能赞同他们的唯心论或宗教教义。”

第三，研究宗教要批判宗教神学。毛泽东要求我们的研究机构和刊物是“由马克思主义者领导”的，研究文章是“用历史唯物主义的观点写的”。这种马克思主义的宗教研究，必须坚持无神论立场，批示中明确地要求“批判神学”。

马克思主义经典作家指出，神灵观念是宗教教义的哲学核心，是宗教区别于其他意识形态的关键要素。宗教神学属于唯心主义哲学范畴。毛泽东在延安讲授辩证法唯物论时，指出：“一切哲学的唯心论及宗教的神道主义的本质，在于它们从否认世界的物质统一性出发，设想世界的运动及发展是没有物质的，或在最初是没有物质的，而是精神作用或上帝神力的结果。”比如，基督教说上帝创造世界，佛教将宇宙万物运动发展归之于神力。有神论观点本身虽然完全不能支撑起宗教的大厦，然而，它是走向宗教的坚硬桥梁。研究宗教问题如果不坚持无神论，不批判神学，就离开了马克思主义，就不是马克思主义的宗教研究。

根据毛主席的批示，任继愈先生着手创办了当代中国第一个宗教学研究机构——世界宗教研究所。任先生坚持以马克思主义为指南，领导全所科研人员开展研究宗教。他指出：“只有马克思主义宗教学应用辩证唯物主义和历史唯物主义的科学世界观来分析和研究宗教问题，才是最彻底、最科学的无神论。”科学无神论就是马克思主义宗教学的哲学基础，“它既要揭示宗教发生、发展和走向消亡的规律，就必须具体研究各种宗教产生的根源和发展的历史；它既要说明宗教的本质及其在社会历史中的作用，就必须具体研究各种宗教的历史、教义、教派、经典、理论及其社会意义，具体研究宗教与社会上的阶级斗争和其他意识形态(哲学、伦理、法律、文化、艺术、科学)的关系”。

任先生说：“自然科学认识自然，为创造物质财富提供知识；社会科学认识社会，认识人类自身，说明人类社会发展的规律。人类的前途，国家的命运，事业的成败，人文科学、社会科学有时起着决定性的作用。”科学是反映自然、社会和思维发展客观规律的科学知识与方法体系，主要包括自然科学和社会科学。自然科学主要是研究自然和揭示自然界规律，社会科学主要研究人类社会和揭示社会产生、存在和发展的规律。科学的本质在于创新，科学的特性在于讲实话和揭示真相，“只有在讲实话、揭示真相的基础上，人类才能获得真正的自由。人类获得自由绝不是建立在对鬼神的畏惧、谄媚、贿买和奉献财物的基础上”。马克思主义宗教学者始终坚持马克思主义科学真理，始终坚持树立科学世界观、人生观和价值观，始终坚持科学无神论宣传和批判宗教有神论。

在任继愈领导下，当代中国的马克思主义宗教学健康发展，成绩斐然。任继愈总主编的教材《宗教学原理》(出版时更名《宗教学通论》)、《佛教史》、《基督教史》、《伊斯兰教史》等，成为我国宗教学各主要领域的奠基性著作。任继愈主编的《道藏提要》、《中国道教史》、《宗教大辞典》、《佛教大辞典》、《中华大藏经》影响深远，其“持论之严谨，学术立场之公正”，获得海内外学术界的高度评价。

“研究宗教、批判神学”，是任先生为纪念毛主席逝世一周年撰写文章的主标题。这一主标题精确概括了毛主席批示的精神，对于创立当代中国马克思主义宗教学具有战略性的指导意义。

二“研究宗教、批判神学”的困境

近些年来，随着宗教热的升温，在各种宗教出巨资资助宗教研究的背景下，在宗教研究领域，宣扬宗教的积极作用成为主流话语，而分析宗教消极作用的声音被边缘化。在宗教研究领域，科学无神论的声音微弱，几乎成为“绝学”。从“宗教学的角度”研究宗教，成为主导话语。某些学者极力推崇某种宗教文化，将其诠释为“道德的源泉”、“民主的根基”，

甚至是“科学的前提”。海内外神学家联手推动“汉语基督教神学运动”进入中国大陆思想文化教育领域，已经形成影响当代中国主流话语圈的态势。

这种“学术神学”思潮在某些学术权威的倡导下，已经成为影响学术研究方向和制定政策的因素。一位著名学术权威认为，“长期以来中国内地语境及其人们的观念中有着‘批判神学’的影响”，“学术神学”需要“正名”。关于如何界定“学术神学”，他赞同汉语基督教运动发起者的论述，即“学术神学”也是“关于基督上帝的理性化言说，‘上帝’、‘神’或终极之在是神学的主词”，而当其“关于‘神’的言说”已经“形成一套理性化的知识系统”时，理所当然可以“成其为神学”。这位权威人士高度评价“学术神学”对当代中国人文社会科学领域的影响。他认为“‘学术神学’是中国内地‘学界’对基督教的重新认知和对‘神学’的重新定义，它对两者在当代中国的定位既造成挑战，亦带来机遇。这也是中国当代人文知识分子对其宗教认知，尤其是对基督教的认知的一次重新梳理和鉴别。其思想启蒙乃空前”。在这些宗教研究领域权威人士的大力推动下，“学术神学”学术范式的形成对“批判神学”学术范式的挑战。

随着“宗教热”的兴起，宗教在高等院校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是“汉语基督教神学运动”，进入大学讲堂和国家研究机构。北京一所著名高校，聘请外国神学家长期开课，讲授《圣经》。一些境外传教士以教授的身份登上大学讲台，组织出版传教著作。北京某著名大学翻译丛书，出版美国威廉·邓勃斯基的《理智设计论》，作者在提要中明确宣布，“本书从考察用圣经迹象指导人类决策开始”。大力推销现代版的神创论——智能设计论。在当代中国大学校园里，海外基督教教会成为传播福音的主要力量。某些著名高校为传教士向大学渗透自觉地开启绿灯放行，高校与神学家联姻，成为西方基督教界向中国高等教育领域渗透的重要手段。

校园基督教传播的组织形式是不断建立发展校园团契。而网络传教成为其重要的虚拟形式。校园基督教传播的隐性方式是进入教学领域，进行文化宣教。这样扩张态势的传教中，大学生基督教徒出现比较快的增长趋势。很多调查研究表明，大学生的信教人数占学生总数的比例高于全国教徒占全国总人口的比例，而且呈逐年上升之势。

2011-2012年，我们承担中国社科院国情调研重点项目《当代大学生信教群体状况调查——以北京大学为重点》。课题组调查时发现，在当代中国大学校园里，宗教现象逐渐升温。浮出水面的标志之一是，大学生宗教信徒数量持续增长。根据此次国情调研的样本，大学校园传教的现象比较普遍，遇到校园传教学生的比率高达60%，基督教势力最为活跃。大学生信徒数量不断增长，呈上升趋势，其中基督教徒比例最高。田野考察表明，非注册类型的大学生基督教团契增长迅速，其神学倾向，认为政府依法管理宗教事务是干涉宗教信仰自由，只有参加家庭教会，才能获得“纯正的信仰”。这类基督教团契与现实社会之间的张力较大。

校园基督教传播隐性方式是进入教学领域，进行文化宣教。根据我们的调查，在大学讲坛上，有些教师罔顾宗教赖以产生的社会历史基础、宗教的有神论本质及其消极性，片面强调科学的局限与宗教的优长，忽视马克思主义与科学无神论思想的教育，不利于培养学生客观理性认识宗教问题。宗教类课程任课教师在授课过程中往往带有某种宗教倾向性。例如，在一门关于基督教概论的通选课中，教师将“圣弗兰西斯的祈祷词”作为重要参考材料下发，强调“宗教不仅是一种信仰、一种价值观、一种生活方式本身，宗教更是一种文化、一种人类对世界乃至自身的理解和解说方式”，甚至是“一种人类内在的精神特质”，将基督教鼓吹为“西方世界社会群体的美善之源和精神之基”。站在国立大学的讲坛上，利用公共教育资源，传播宗教，属于违法行为。坚持“教育与宗教相分离”，是国家三令五申的重要法规。1995年颁布的《中华人民共和国教育法》明确规定：“国家实行教育与宗教相分离。”我们反对宗教信仰向教育领域渗透，是贯彻“政教分离”的国家法律，是顺应历史发展的趋势，而不是对宗教信仰者的敌意。信不信教，应当完全成为个人的私事，信仰是公民的权利，应当得到尊重，但是在国家的决策上，没有上帝和神灵的位置。

我们课题组调查时发现，近些年来，境外基督教势力的大力资助，是著名高等院校中宗教因素日益增多的重要因素之一。其中邓普顿基金会(The John Templeton Foundation)最为活跃。邓普顿基金会成立于1987年，具有基督教背景，其创办人约翰·邓普顿(1912-2008)是一位投资家，也是一位基督徒。目前全世界奖金最高的个人年度奖——邓普顿奖，由该基金会颁发。2012年度邓普顿奖颁发给达赖喇嘛，其政治意图十分明显。该基金会资金雄厚。据称，其2011年捐赠的金额已达23亿美元。该基金会资助的研究项目具有明显的宗教倾

向。就全球范围而言，它资助的研究项目涉及自然科学、医学和心理学等学科。而在中国，其主要资助对象是人文社会科学领域的学者，尤其是哲学和宗教研究者，目标是改变中国知识分子的思想价值观念。

以邓普顿基金会资助的“科学、哲学和信仰：中国学者计划”项目为例。这个项目于2005年启动，由美国加尔文学院获得，项目经费为200万美元。该项目的目标是，“在中国产生一个成熟的有关‘科学、哲学和信仰’的交流体制，用以训练学者，强化对中国大学生的教育，并维持和深化在中国的调研”。具体方案包括：(1)邀请24位中国研究生和9位博士后到贝勒大学、圣母大学和加尔文学院等教会大学和神学院访问学习；(2)提供一万册的有关图书；(3)召开系列讲座和研讨会，由基督教哲学家协会选派12位学者轮流执教；(4)选24位中国学者到西方国家开密集研讨会；(5)在北京大学召开重要会议，请基督教哲学家协会成员到场；(6)由北京大学出版社出版论文集，并作为教科书广泛采用。该项目负责人还表示，期望中国的知识分子会在今后作出“独特而有力的贡献”。这个方案和目标鲜明地指向推动中国知识分子的基督教化。

邓普顿基金会资助的项目在高等院校产生的影响值得深入调查研究。北京大学、武汉大学已有多位毕业生到美国教会大学或神学院学习。其中，有些人士成为基督教职业传教者，在北京大学等高等院校开展传教活动，组织大学生基督教团契，拒绝中国基督教三自爱国教会的领导，成为政府依法管理宗教事务的难题。

从国际战略格局和国家安全战略上考察，宗教不只是一种文化，而且也是一种非常有效的政治手段。从当前世界看，凡发生血腥冲突的地方，几乎没有不与宗教相联系的；对大多数地区和国家而言，不了解战争的宗教背景，就不可能了解战争的文化原因。打着宗教旗号制造事端，在我国国内的西藏问题、新疆问题上已是有目共睹，而对我国潜在威胁最大的，乃是美国基督教新基要主义的全球扩张战略。

美国称霸世界的意识形态基础之一是，“美利坚民族是上帝选中来拯救人类的”。美国当局“人权高于主权”的理念，深深根植于美国意识形态传统之中。虽然美国宪法规定政教分离，宗教势力不能干预政治，但是，在现实生活中，宗教对政治的影响无所不在。攻击中国缺乏宗教自由，支持以达赖喇嘛为首的西藏分裂势力，就是美国基督教保守势力干涉中国内政的表现。

美国基督教新保守主义势力向全球推行扩张性传教战略。他们向世界各地，特别是中国大陆派遣英语教师、文化机构、志愿人员、政治经济顾问等，其中相当大的比例具有基督教福音派背景。“这种传教扩张态势是全球化时代美国意识形态向外扩张的主要形式之一。他们通过各种手段和途径，不遗余力地在我国培植和扶植宗教势力，抵制政府依法管理，抗衡爱国宗教组织，使他们培植的宗教势力成为改变中国社会制度最重要的民间‘民主’力量。他们认为这是改变中国意识形态和政治制度，最终把崛起的中国纳入西方文明体系的最有效的途径。”

西方宗教右翼势力特别善于利用合法渠道，深入我国文化教育和学术研究阵地，培植力量，宣传他们的世界观、价值观和政治观，与我国主流意识形态对立。他们有强大的政治背景，雄厚的资金，长远的战略，以及为扶植和培训宣教骨干的教育体系。与这种强大的宗教文化传播阵势相比，我们科学无神论的声音则过于微弱。这种形势若不及时改变，后患无穷。

三“研究宗教、批判神学”的当代价值

在中华民族历史上，人文主义思想丰富多彩，儒释道多元兼容，宗教处于亚文化地带。在当今社会，社会主义核心价值观体系日渐深入人心，但同时又受到国际国内各种极端宗教势力和思潮的严重挑战，迫使我们在思想文化领域必须挺身而出。在改革开放进入深水区的新形势下，研究践行毛主席关于加强宗教研究工作的批示具有重要的现实意义。

在境外宗教渗透日益增强的影响下，在当前学术界，各种新“有神论”相当活跃，力图割裂马克思主义同无神论的关系，贬低科学无神论的地位。一位当代马克思主义哲学家精辟地指出：“当前，在宗教研究领域，一面以奉行马克思主义宗教观相标榜，一面拒绝和反对无神论的研究宣传教育，是一种相当普遍的现象。有些声称坚持马克思主义宗教观的学者，不仅自己离开了无神论立场和对神学的批判而研究宗教问题，而且反对无神论的研究和宣传，斥之为破坏宗教和谐、社会和谐。无神论研究被排斥在宗教研究之外。宗教学成为显学，而无神论成为濒危学科。”

在目前的学科分类体制下，无神论被划归在宗教学中，作为一个分支学科。然而，在全国高等院校和科研机构中几乎没有无神论研究机构，自然也没有培养无神论专业的研究生机制。国家社科基金指南中有关科学无神论的项目，往往空有其名。即使有坚持科学无神论立场的学者申报，在宗教学权威的评审中，也难以通过。在中国社会科学院马克思主义理论学科建设工程中，将科学无神论列为濒危学科大力扶持，是有远见的战略性举措。

2009年12月24日，中国社会科学院批准成立“马克思主义无神论研究室”。这是自20世纪任继愈先生创建的“科学无神论研究室”被更名后，目前中国再次出现的实体性无神论研究机构。这是具有转折性的重要举措。此举不但组建了一个专业的科学无神论研究机构，有利于社会主义核心价值体系的建设，而且必将影响全国有关领域的思想趋势和学术结构向良性转变，对先进文化的建设和民族素质的提高，都能产生积极的作用。

2010年4月20日，中国社会科学院批准成立“科学与无神论研究中心”。这是当代中国第一个“科学与无神论研究”的社会平台。该中心的发展目标，不仅要成为马克思主义无神论的学术研究中心，开展科学无神论宣传、教育的基地，而且要成为针对宗教意识形态化、境外敌对势力利用宗教渗透的应对战略研究中心。

近年来，随着马克思主义理论建设工程的不断推进，科学无神论重新出现在学术研究领域，不仅在宗教研究领域浮出水面，而且更多地出现在马克思主义研究的领域中。虽然科学无神论已经成为中国社会科学院马工程重点建设学科，但力量仍然十分薄弱。从学术研究领域来看，国内专业从事科学无神论研究的学者寥寥无几，声音十分微弱。

当前，在宗教研究领域，某些号称马克思主义宗教观的学者，绝口不谈无神论，力图将科学无神论从马克思主义宗教理论和社会主义意识形态中剔除出去。马克思主义的宗教研究要不要坚持无神论，“研究宗教”，是否要“批判神学”，至今是一个存在着严重分歧的问题。在纪念毛主席关于《加强宗教问题的研究》的批示50周年之际，宗教研究学术界各抒己见，反映不同的价值取向。

一种声音是坚持“研究宗教、批判神学”的学术范式。《科学与无神论》杂志的主编杜继文教授在接受《马克思主义研究》编辑部采访时指出，我国对宗教的真正研究，实际就开端于毛泽东1963年12月30日的批示，当前宗教研究繁荣的局面当然与此有关。但不可否认的是，今天的宗教研究有许多人和机构走上了歧途，宗教研究的知识性传播变异成了信仰性传播。随着市场经济的开放和扩大，相当一部分人把宗教知识也当成了赚钱的工具，“创收”与“吃教”的价值法则日益支配着宗教研究的性质和倾向。本应客观独立、力求把握宗教面貌的科学研究，不同程度地蜕变成了为宗教树碑立传、讴歌鬼神信仰的传教活动；有关宗教的科学知识，蜕变成一些人的信仰对象。在响应毛泽东“研究宗教”方面，虽然取得一定的成就，但“批判神学”方面存在失误。“神学布道”进入社会公共领域，特别是国家高校和科研单位，在某种意义上甚至把持着所谓“宗教学”领域的主导权和话语权。

一种声音是质疑“研究宗教、批判神学”的学术范式。一位研究当代宗教的学者在《中国民族报》发表文章认为：“客观地说，50年来的宗教研究，在研究目的上的确存在着重大转向”。“从批判宗教到理解宗教，堪称当代中国宗教研究最大的范式转换”。“由说宗教的坏话到说宗教的好话，宗教研究团队的性质也有了变化，逐渐产生了几种类型。一是对宗教持厌恶态度的‘批判神学’学者；二是对宗教价值持肯定态度，但本身并不曾皈依宗教的学者，其中有些人因对宗教的好话说得太多而被称为‘文化宗教徒’；三是本身是宗教信仰者的宗教学者。在大学和研究机构，占主流的，是第二种，也就是本身没有宗教身份认同，但认同宗教的现代价值的学者。”这位学者认为，当代中国“宗教供给的严重短缺，荒漠化了当代中国人的精神生活，加剧了人心的浮躁与社会的动荡，桎梏了中国社会的现代化。这一背景，或许就是以理解宗教、同情宗教为基本特征的‘文化宗教徒’出现的社会基础”。

“文化宗教徒”出现的社会基础的确值得深入研究，这是当代中国社会在改革和转型时期复杂的国内外因素决定的。然而，当代中国社会是否存在“宗教供给的严重短缺”？当代中国人民的精神生活是需要加强“以人为本”的社会主义核心价值体系建设，还是需要呼唤宗教道德拯救所谓的“社会精神危机”？的确是研究当代中国宗教的学者需要面对的实际问题。

我们应当深入分析宗教伦理体系的历史地位和作用。一方面它利用神圣的戒律规范人类的行为，超越人类社会早期的野蛮状态，推动人类社会的文明，另一方面历史上的宗教迫害赤裸裸地践踏了人类社会的基本道德原则。随着人类社会的不断发展，道德伦理体系将走向更高的阶段，即人文主义道德规范。它能够建立道德准则、道德责任和整个人类社

会的幸福安康。我认为，人文主义道德是人类社会发展的必然趋势，当前社会主义核心价值观体系的建设，是人文主义道德发展的高级阶段。

“研究宗教”是否要“批判神学”，应当百家争鸣，可以见仁见智。我认为，离开科学无神论立场，必然会曲解马克思主义宗教观。虽然讲无神论未必是马克思主义，但不坚持无神论一定不是马克思主义。正如一位马克思主义哲学家所指出的：“无神论是马克思主义理论大厦最底层的基石，是马克思主义其他一切理论的前提。否定马克思主义的无神论，就从根本上否定了马克思主义。”

宗教研究不只是对宗教观念的研究，它还要研究各个有影响的宗教的历史和现状，研究宗教与道德、科学及其他社会意识的关系，宗教与国家、社会的关系，宗教的历史作用，以及对宗教的政策和管理，等等。揭示宗教观念的实质，不能代替其他方面的研究。然而，由于有神论的宗教观念在一切宗教中都居于基础地位，是宗教之为宗教的根本特征，所以站在无神论的立场科学地揭示一切宗教观念的实质，对于研究宗教的其他方面具有基础性的地位。无神论立场对于全部宗教研究来说，都是追求真理、成为科学所不可缺少的条件。毛泽东在批示中说：“不批判神学就不能写好哲学史，也不能写好文学史或世界史。”不站在无神论的立场“批判神学”，不能正确认识宗教在其中所起的作用，因而不能不影响对哲学史、文学史、世界史的科学认识。

党的十八大以来，以习近平为总书记的党中央对加强意识形态工作，保持党的先进性、纯洁性作出进一步战略部署。习近平总书记从理想信念是否坚定、政治上是否可靠的高度，对有的干部不信马列信鬼神，从封建迷信中寻找精神寄托，热衷于算命看相、烧香拜佛，遇事“问计于神”，提出尖锐批评；并要求强化和落实意识形态工作的领导责任，确保主流思想和舆论占领意识形态阵地。

中央有关部门高度重视做好抵御境外利用宗教对高校进行渗透和防范校园传教工作。文件要求“把马克思主义无神论教育作为抵御渗透和防范校园传教的基础性工作，在思想政治理论课和有关专业课程中充实内容，通过多种形式强化宣传教育”。“加强宗教学教学科研机构管理，把马克思主义无神论贯穿到学科建设和人才培养之中，坚持以马克思主义为指导深入开展宗教学研究”。“可见，加强科学无神论学科建设，是抵御境外宗教渗透和防范校园传教工作的重要组成部分。

中国社会的历史文化背景是马克思主义无神论中国化的出发点。我认为，中国化的马克思主义无神论形成两条基本原则：

第一，政教分离和宗教信仰自由的原则。在社会政治和经济层面，宗教必须适应中国人民的总体利益，适应社会发展的历史进程，不允许利用宗教威胁国家安全与民族团结，不允许利用宗教颠覆社会主义制度。保障宗教在信仰层面完全自由，从而把信仰问题与政治问题严格区分开来。

第二，思想教育要“春风化雨”，意识形态建设要“针锋相对”。宗教有神论的观念是错误的，是与科学和唯物论相对立的，但它属于世界观思想问题，不能动用行政手段解决，只能采取说服教育的方法，而且主要通过社会的实际变革，由信仰者自觉决定。正如毛主席所说的“引而不发，跃如也”，这是对人民群众讲的；作为布道手段的文化神学，跨越信徒的私人信仰空间，与主流社会叫板，争夺思想文化阵地，争夺青少年一代，就需要分辨是非，理论批判，即所谓“研究宗教、批判神学”。

在社会主义核心价值观体系中，科学无神论的唯物主义世界观和积极的人生观，占有重要地位。以习近平同志为总书记的党中央一再强调，要巩固马克思主义的指导地位，要增加社会主义意识形态的吸引力和凝聚力。科学无神论的作用不容忽视。一个时期以来，有种舆论，力图将科学无神论从马克思主义宗教理论和社会主义意识形态中剔除出去。这是危险的，既不符合人类社会历史的发展趋势和当代社会的世俗化潮流，也与中华民族的人本主义传统相悖。

应当重视当代中国大学生信教不断升温的现象

在当代中国大学校园里，宗教现象逐渐升温。浮出水面的标志之一是，大学生宗教信仰持续增长。这种现象已经引起社会各界的关注。近些年，有关大学生信教问题的调研报告成为研究热点之一。由于经费等条件的限制，迄今为止，公开发表的各种调研报告，其调查问卷基本上都采取非概率抽样方式。我们认为，这些非等概率随机抽样获得的调研数据，尽管不是严格意义上的社会学调查数据，但仍能在一定程度上反映出现实存在的情况和发展趋势。

此次国情调研课题组在北京大学、中国人民大学、北京师范大学、清华大学这四所高校开展调研工作。调查者采取在校园中随机发放问卷的方式搜集资料，属于非概率抽样，以期探索性地了解各学校大学生的相关情况。此次调研获得的有效总样本为 195 人，其中非信徒 179 人，填答 A 问卷，信徒 16 人，填答专门针对信徒情况设计的 B 问卷。

根据此次国情调研的样本，大学校园传教的现象比较普遍，基督教势力最为活跃。大学生信徒不断增长，呈上升趋势，其中基督教徒比例最高。非注册的大学生团契是大学生基督教徒主要的宗教活动方式。

一大学校园传教的现象比较普遍，基督教势力最为活跃

校园传教指的是大学生在大学校园里遇到陌生人向其传播宗教信息。此次调研所搜集的非信教大学生的样本遇到校园传教的情况是：22%的人多次遇到过校园传教，38%的人遇到过一两次，39%的人没有遇到过。遇到校园传教学生的比率高达 60%，其中 22%的人多次碰到过。由此可见，这一现象目前在高校比较普遍。

此次调研样本显示，有 44.6% 学生遇到宗教团体在校园进行的活动，55.4% 学生没见过。在遇到宗教团体在校园进行活动的学生当中，有 78.5% 选择了基督教，19% 选择了佛教，13.9% 选择了伊斯兰教，1.3% 选择了其他宗教。遇到宗教团体在校园活动的学生中，有近八成的人见到的是基督教团体，佛教、伊斯兰教则相对较少。调查样本反映出，基督教在高等学校的传教活动最为活跃。调查样本显示，北京大学见过宗教团体在校园进行活动的学生比例比其他三所学校高。2008 年北大学生对基督宗教的态度调查数据显示，对基督宗教“比较熟悉”以及“略有所知”的大学生多达 76.3%。由此可见，北京大学的宗教气氛相对较浓，值得深入分析。

此次调研的样本反映，对没有宗教信仰的大学生来说，有 40% 参加过宗教场所里的宗教活动。有 31% 的学生去过一两次，有 9.5% 的学生去过多次。主要是去基督教堂、佛教寺庙等。当问到参加的都是什么宗教活动时，选择唱赞美诗、祷告、圣诞节等基督教活动的人数为 47%，选择读经参禅等佛教活动的为 24%，选择诵经、祈祷等伊斯兰教活动的为 13%，其他为 15%。非信教的大学生中，竟有 63.8% 的大学生对宗教感兴趣，最受欢迎的是佛教，其次是基督教。还有 30.7% 的学生选择将来有可能信仰某种宗教。大多数学生对本土化的佛教感兴趣，而参加宗教活动最多的却是基督教。这反映出佛教与基督教在校园传播的方式不同。这种现象有待深入研究。

在当代中国，宗教属于非主流文化，在没有宗教信仰的大学生中竟有 40% 参加过宗教活动，而其中参加基督教活动的人数又多达近半数。在非信教大学生群体中对宗教感兴趣的高达 63.8%，还有 30.7% 的学生选择将来有可能信仰某种宗教。可见，宗教文化在大学校园中有相当的影响力。如果在校园传播宗教的趋势继续升温的话，信教大学生的比例将会继续增长。

二大学生信教人数呈上升趋势，其中基督教徒比例最高

根据此次国情调研问卷的统计，北京大学学生的信徒百分比是 11.3%，其中基督徒 9.4%，佛教徒 1.9%；中国人民大学学生的信徒百分比是 10.7%，其中基督徒 5.4%，佛教徒 1.8%，伊斯兰教徒 3.6%；北京师范大学学生的信徒百分比是 6.8%，其中佛教徒 4.5%，天主教徒 2.3%；清华大学学生的信徒百分比是这四所高校中最低的，占 2.5%，为基督徒。数据显示，北大、人大学生中基督徒比例高于佛教徒，清华学生中的信徒比例在这四所高校中最低。

由于客观条件的限制，此次调研并非等概率随机抽样，不能严谨地代表总体情况，然而，此次大学生信徒百分比的数据也能反映一种关系强度或者趋势。以北京大学为例。此次调研反映的情况与 2008 年北大学生信教调查的数据正好相反。2008 年的调查显示北大佛教徒比例 6.3%，高于基督徒的 3.8%。除有本次调研非等概率抽样带来的数据误差外，这

一数据也反映出近三年来基督教在北京大学等高校发展的态势。

此次调研样本中 179 位非信教大学生的样本中,有 43 名大学生身边没有同学信教,有 136 名大学生身边有同学信教。样本表明,身边有信教学生的比例约占总数的 77%。就身边信教同学的问卷分析(此项问卷分析为可以多项选择),其中有基督徒的占 70.6%,有佛教徒的占 44.9%,有天主教徒的占 11.0%,有伊斯兰教徒的占 37.5%,有其他宗教信仰的占 0.7%,不清楚是什么宗教信仰的占 6.6%。虽然此次调研并非随机抽样,但是对于这些身边有信教同学的非信教大学生样本分析,身边有基督徒的情况仍然占了绝大部分,有佛教徒的约占四成多,伊斯兰教徒将近四成(这个数值可能包括回民)。这些数据显示身边有基督徒的情况在该样本中更为普遍。它也从一个侧面反映了近几年来基督教在大学的传播速度之快。

此次调研样本反映,信仰基督宗教的大学生对宗教活动或仪式相对比较看重,他们也更注重宗教群体生活,基督宗教信徒参与宗教活动的频率是最稳定、最频繁的;而佛教对仪式或者宗教活动相对来说比较随意,没有那么严格的规定,佛教徒参与宗教活动或者仪式的频率就比较分散,也不那么稳定。

此次调研样本显示,有 7.2%的大学生参加过大学生基督徒为主的团契或聚会活动。有 31.9%的人知道有大学生基督徒团契或聚会活动,但从未参加过。根据此次样本的信息,有近 40%的学生知道或参加大学生基督徒团契。这对于处于非注册状态下生存的大学生基督徒团契而言,其知名度比较高。

从此次调研样本反映的信息来看,大学生信徒接触宗教的途径,首先是通过家人,约占 56%;其次是在大学里通过接触同学和朋友而获得宗教信息,约占 31%;再次是通过书籍,仅为 6%。可见,大学生信仰宗教首位因素是社会原因,随着社会群体中基督教信仰者的不断增加,有 56%的大学生在入学之前,因家庭因素已经受洗入教。此次样本显示,大学生信徒全部主张大学可以对宗教开放,大部分人认为可以开设神学课程,多数人认为政府对校园传教的管理还是偏于严格的。第二位因素是大学校园的传教因素,大学校园里同学和朋友之间宗教信息的传播占 31%,成为仅次于家人之后、远远超过书籍影响的重要途径。

三非注册类型的大学生基督教团契增长迅速

我们国情调研课题组对北京高校集中的海淀地区进行了社会调查。调查者深入大学生基督教聚会点,进行田野考察。其中,一个是海淀堂大学生团契,属于三自爱国会系统;一个是中关村教会,属于非注册类型的大学生基督教团契。调查显示,非注册类型的大学生基督教团契增长迅速。其神学倾向,认为政府依法管理宗教事务是干涉宗教信仰自由,只有参加家庭教会,才能获得“纯正的信仰”。此类基督教团契与现实社会之间的张力较大。

根据课题组田野调查的笔记,2004年,课题组成员在北京大学读书期间,曾参加过两次中关村教会聚会,当时在一个小两居的客厅里进行聚会,人数不多,有二三十人。而 2012 年 12 月,当课题组成员再次到该教会进行田野考察时,据教会的人说,经过八年的发展,人数不断增加,现在已经分为三个堂,即一、二、三堂。该教会的成员多数来自北京中关村一带的高校学生和毕业生。从三堂来看,成员人数有八九十人。其中,80%都是 35 岁以下的年轻人,在校学生占 60%以上。据说,一堂的年轻人更多,90%都是 30 岁以下的年轻人,以在校大学生和刚毕业的大学生为主。因为家庭教会的私密性,所以,新增加的成员基本上都是已有成员传播福音的结果。

我们可以估算一下,中关村教会在 2004 年时,有二三十人,只有一堂聚会。而到 2012 年底,经过八年的发展,已经扩展为三堂,每堂以 80 人估计,大约有 240 人,其中以海淀区的高校北京大学、人民大学、清华大学为主。就这个家庭教会而言,经过八年的发展,基督徒增长了大约 10 倍。非注册类型的大学生基督教团契这样的增长迅速,值得有关部门深入调查研究。

中关村教会发展迅速的原因之一,是教会有职业的传道人,即主要从事传福音的工作,比如一位北京大学毕业生晋洪林。他大概是 2009 年毕业于北京大学外国语学院,之后在中关村教会从事专职服侍工作。他每天到北京大学的食堂进行传教活动。他说每天向三十个人传福音,如果没人理会也不再继续,但是每次从来没有出现过三十个人都拒绝的情况。当然他也承认,多数会拒绝,也有人反感,但也有不少人感兴趣,并随他来到中关村教会。课题组成员所在小组的几位北大男生几乎都是他带来的。不仅如此,他连北大食堂的工作人员都发展成为教会成员。从 2012 年 2 月开始,他被抽调到一堂,开始在清华大学食堂

进行传教活动。

中关村教会的组织属于非公开性质，普通观察者难以知其内部结构。从一般调查者的角度观察，其组织有两个特征。

第一，成员队伍稳定，参加聚会活动的积极性比较高，联系方式隐秘。据调查者观察，中关村教会中的大学生基督徒多是通过同学或校友的传教而来到教会，不久后便成为信徒。教会活动地点隐蔽，在网络上几乎没有任何公开的信息。他们仅靠手机和 Email 保持联系。该教会的信徒以青年人为主，尤其以大学生为主，而这些大学生中，又以北大、清华的学生居多。当然，教会发展信徒也不局限于大学生，只要有机会，他们会向各种人士传教。信徒的队伍相对稳定，绝大部分成员都能坚持来参加聚会活动。每次来的新成员不是很多，有三四人。成员之间的联系比较密切，在平时时会发短信沟通或提供信仰方面的帮助和引导。

第二，多数大学生进入教会的时间不长，但很快能成为信徒。就观察者所在的小组来看，新加入的人比较多，在校大学生都是刚信教，或者是慕道友。他们从进入教会到成为信徒的时间都不算长。一位北京大学化学学院的男生，2011年11月经晋洪林在食堂传教，带来教会，在2012年4月已经做了决志祷告。据他说，刚开始也没兴趣，后来读了教会推荐的几本书，开始动摇原来的想法，其后经过劝导后，就信教了。

中关村教会的经济来源不明朗，从不公开经费收入与来源。根据课题组成员观察，每次聚会有午餐提供，每次参加聚餐者为六七十人。因为聚会者大多数是在校学生，因此每人的奉献金为5元。而5元钱只够一个人的饭菜的成本。2011年圣诞节聚会的午餐，菜比往日丰富。调查者没看见收钱的纸箱，特意询问，被告知说教会请客。教会聚会点是一座新楼的一套两室一厅的单元房，约70平方米。因为地处苏州街地铁旁，估计每月租金至少会在5000元左右。此外，教会还需要支付晋洪林等职业传道人的生活费用。这些经费从何而来，属于教会的核心秘密。这样的独立于三自爱国会之外的大学生基督教团契属于传教事业重点开拓的领域。

从课题组调查者的角度思考，它的生存和发展，除信仰者自身的力量外，还有重要的外部因素推动，特别是教会经济、教会的神学思想等，值得深入调查研究。

四非注册类型的大学生基督教团契的神学倾向

非注册类型的大学生基督教团契的神学倾向，认为政府依法管理宗教事务是干涉宗教信仰自由，只有参加家庭教会，才能获得“纯正的信仰”。

2011年3月，课题组调查者在北大未名BBS上看到有人问教堂和家庭教会有什么区别？有人回答说：“二者的地位是平等的，都是神的教会，只是组织方式有些不同，教堂属于三自教会，是在政府管制下的教堂，所以聚会和讲道不是完全自由的，毕竟我们的政府是无神论者。而家庭教会更自由一些，而且因为人数一般较少，所以大家彼此认识，互相关心，一起学习成长，像一个家庭一样。其实如果了解纯正的信仰，而非无神论的政府管制下的信仰，还是建议去家庭教会。”

课题组调查者在观察笔记中写道：“从中关村教会的证道内容和小组分享来看，他们比较强调信仰的虔诚和压力，也表达出对政府和‘三自’教会的不满。每次证道都有一个主题，如‘律法与圣灵’，从证道的内容来看，证道人都进行了比较深入的思考和分析。有一次证道人论述‘信在前，爱在后’。他说，信不是一件简单的事情，是长期苦苦地追求，不停地挣扎和摸索的过程。信就等于顺服，不信就是最大的罪。他们比较注意联系实际，通常充满激情，而且时常带有悲愤的情绪。他用‘逼迫我们的政府官员’这样的词语来表达对政府的情绪。在分享和见证中，也有过说‘三自’教会不好，信仰不纯正，受控制等。”

课题组调查者在观察笔记中还写道：“在中关村教会的证道或分享中，经常会提到罪，并强调要认罪，顺服神，放下骄傲等。例如，有次证道中提到，上帝对罪的态度有三点：一是不放过任何的罪；二是为了对付罪会让信徒经历很多痛苦；三是神对于罪是不接受任何借口的。另一次证道时说，要接受神的定罪，对罪的态度要坚决，如果痛苦，要想到痛能远离罪；如果幸福快乐，反而应当舍弃。如果与神隔绝，那么就会从昏昧变成丧尽天良，从而行污秽，最后将面临审判。对于现实的世界，他们通常感到抗争的力量。用证道人的话说，世界不是迷人之境而是战场。证道或分享的内容不是泛泛而谈，也不有趣，所以，在教会中的气氛总的来说比较压抑和沉重，甚至有点恐惧的感觉。但是，的确非常促进成员反思自己，检查自己的不足，不符合和未达到信仰的地方。在小组分享中，有人说‘越征战就越有盼望’；还有人说要‘常常憎恶自己的罪，努力地去胜过罪’。”

他们对于社会的现状持有强烈的批判态度，觉得现实中充满与神背离的情况，具有强烈的宣教动力。他们认为，哪怕是教会充满基督徒，只要有一个灵魂游荡在外面，神都不会喜悦。他们强调世人的罪，外在世界的黑暗和救赎的迫切。要求信徒不断地增强自己的信心，胜过自己的罪。他们对信有着极强的要求，甚至认为一切智慧和爱都只能从神而来，强调先“信”后“爱”，先“信”才有智慧，不信就是昏昧，是最大的罪。

据课题组调查，中关村教会比较关注国内文化基督徒和汉语基督教神学运动。该教会中的大学生信徒阅读的著作，除比较热门的基督教宣教读物，如《标杆人生》外，还包括北京大学出版社出版的《基督教文化译丛》。他们还知道北京高校著名的文化基督徒教授。

在这种“虔诚信仰”的氛围中，大学生基督徒的身心健康也值得深入研究。从调查者的角度来看，至少有两点令人担忧。

第一，多数成员在教会中更多的是经历痛苦而非快乐。

无论是在证道还是分享，教会成员有痛哭的，有感动的，有疑问的，却很少有特别快乐的。教会的聚会活动中，一般来说，很少有特别有趣或开心的时候。似乎每次都被戳到痛处，大家都很谨慎。小组成员在教会分享的时候也比较严肃，一般有人提出自己面临的问题或痛苦的时候，他们也没有特别具体的意见或建议，多是强调读《圣经》，顺服神，听从神的旨意。总之，在那里感觉信仰是很严肃的、沉重的，有压力的。就连证道者都说，信徒在自己成长的路上会发现自己有认不完的罪。

第二，多数大学生基督徒与家庭其他成员的关系比较紧张。

通过在大学里接触同学和朋友信仰基督教的同学，多数与家庭关系紧张。据课题组的田野调查，这些同学的烦恼之一是家庭，来自不信教家庭的压力。有不少大学生信徒是因为同学、朋友或老师的带领下信教，家庭成员并非基督徒，很多父母甚至极力反对。大学生尚未完全脱离父母的怀抱，因为信仰问题而造成与父母之间关系紧张的不在少数。据调查者的田野笔记，许多大学生基督徒都明确表示，父母反对或不理解自己信教，与父母关系交恶。有人甚至说，家庭是罪的深渊。因为他们的父母多在 50-70 岁之间，要么没有宗教信仰，要么是信佛教的，于是产生冲突。

五非注册的大学生基督教团契与现实社会之间的张力较大

从一般社会学角度考察，一个团体获得执政当局注册，即获得现实社会体制的认可，尽管思想理念有差异，但两者之间的关系也已经达成默契；与此相反，而一个团体没有能获得执政当局注册，与现实社会制度之间，存在的矛盾较大，两者之间的张力自然比较大。

海淀堂大学生团契属于三自爱国会系统，海淀堂是北京市政府公布的五大模范宗教活动场所。因此海淀堂大学生团契，与社会之间的关系比较和睦。

海淀堂大学生团契比较强调“爱”，强调有益。他们的包容性比较强，能够接受对神的质疑，愿意进行讨论。他们开展对社会性热点问题的讨论，如曾就同性恋问题作过专题讨论。主要观点是倡导通过信仰克服同性恋倾向，同时告诫教会与信众要“爱”同性恋者。大家认为，按照《圣经》，同性恋的确是罪，但是仍主张对待同性恋者要像爱罪人一样去爱。他们也会推荐国外翻译的著作，比如《标杆人生》，但是最重要的是强调多读《圣经》。对于国内学术界的神学著作，倒是很少提到。他们非常反感邪教或基督教异端，对此很戒备。

海淀堂大学生团契比较了解和遵守国家的法律规范和有关政策。尽管他们也希望传福音，但是一般都会采取在教堂开展活动，比如圣诞赞美会等方式，鼓励团契成员带自己的同学过来参加。他们会高兴有新成员的加入，但并没有强烈的传福音的压力。在一些重要的问题上，他们比较理性和清醒。比如他们很明确基督徒不能入党，因为“党章规定党员不能有宗教信仰”和“马克思是无神论的”。但是他们很少批评政府，更多的是强调维持信仰和社会生活的平衡，既要维护自己的信仰，又要融入现实生活。海淀堂大学生团契的集中讲道和小组查经分享中，基本上不涉及对现行国家政治制度的看法，也不讨论国际关系，尽管他们和国外的教会也不是毫无联系。

中关村教会属于非注册的大学生基督教团契。因为，它在非正式许可下开展宗教活动，因此内部结构比较隐秘，其成员之间具有很强的凝聚力，而与外部社会之间有较强的张力。

中关村教会有很强的凝聚力，对信徒相对要求比较严苛。所以大多数的信徒内心并不轻松。在教会中，很少有特别开心和快乐的时刻，多数时候信徒们都很严肃，谦卑和充满畏惧之情。他们需要不断地学习、坚固信仰，以达到思想上的一致性。那里的大学生基督徒内心会有比较强烈的冲突，不仅在信之前，在信之后也是。就像他们说的，信教后发现

更痛苦，因为认识到自己的罪，想要自己承认和战胜它，是一个非常痛苦的否定自己的过程。所以，他们认为信教不是为了快乐，而是为了寻求真理，为了减少自己的罪，为了将来能进天堂。

中关村教会更强调他们受到了政府的逼迫，认为自己的信仰和现实社会格格不入。他们能强烈地感受到信仰和社会的冲突，不断地想办法冲破现实社会的种种障碍，从而达到信仰的纯正和深入。他们急切地努力地想发展壮大自己的教会，不断地坚固成员的信仰。他们不仅强调自己与世俗社会的不相容，同时也很排斥其他宗教信仰，对“三自”教会非常不认可。分享时，他们经常感受到的是，自己作为一名基督徒在社会中受到的苦难和歧视，自己面临和信仰冲突时的各种为难和纠结。这一切都表明，在中国做一个基督徒是非常不容易的，需要格外的努力。也就是说，他们通过与社会其他部分的冲突和分离来表明自己信仰的纯正。似乎冲突越大越严重，越表明他们信仰的必要性。

在中关村教会里的大学生基督徒几乎从来不去三自系统的海淀堂。但是，从中关村教会出来后的信徒有的参加海淀堂的大学生团契。调查者观察到同类型之间的教会有联系。比如在非注册的教会之间，如守望教会的成员到中关村教会的三堂参加活动。

总之，海淀堂大学生团契中的基督徒更希望自己的信仰能融入现实生活，中关村教会更强调信仰与现实世界的不可兼容性。

近些年来，随着社会“宗教热”的升温，宗教势力不断向高等学校渗透，其中教会体制外的“文化传教”成为主要的传教方式。在境外宗教势力的支持下，宗教在高等院校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是基督教汉语神学运动，进入大学讲堂和国家研究机构。这样扩张态势的传教中，大学生基督徒出现比较快的增长趋势。一些毕业生到美国教会大学或神学院学习。其中，有些人士成为基督教职业传教者，在北京大学等高等院校开展传教活动，组织大学生基督教团契，拒绝中国基督教三自爱国教会的领导，成为政府依法管理宗教事务的难题。在当代中国的公共教育领域里，“教育与宗教相分离”的原则，受到公开挑战。

警惕国际基督教右翼势力的文化渗透

习五一

《马克思主义研究》2013-03

宗教渗透是指境外团体、组织和个人利用宗教从事的各种违反我国宪法、法律、法规和政策的活动和宣传。我认为，境外宗教渗透主要包括三个方面：一是境外敌对势力利用宗教作为渗透的工具，打着宗教旗号，颠覆我国国家政权和社会主义制度，破坏国家统一和民族团结；二是境外宗教势力企图控制我国的宗教团体和干涉我国宗教事务，在我国境内建立宗教组织和活动据点、发展教徒。三是境外宗教右翼势力利用“文化交流”、“学术研究”，进行“合法渗透”。

冷战结束后，随着经济全球化的进程，各种思想文化的交流、交融、交锋更加频繁，思想文化领域里多元化的趋势日益鲜明，我国文化安全问题日益突出。西方发达国家更加重视将意识形态作为实现其国家利益的“软实力”。以美国为首的西方国家利用基督教新保守主义推行对华扩张的传教战略。境外宗教渗透成为威胁我国安全的最重要因素之一。在国际国内复杂因素的交叉影响下，境外宗教渗透有可能引发公共管理危机，应当引起高度的重视。

本文主要分析美国基督教新保守主义势力的对华扩张战略。我认为，当前应当更加重视境外基督教右翼势力的“合法渗透”。为从思想文化上提供抵御境外宗教神学渗透的理论武器，应当大力加强科学无神论的学科建设。

一、基督教新保守主义的全球扩张战略，成为美国霸权主义的工具

2008年8月，中国社会科学院副院长李慎明在欧洲访问时提问：请简要说明美国对中国的战略是什么？英国国家战略研究所“跨国威胁和政治风险”项目负责人回答说：“中国若‘硬实力’崛起，美国则十分欢迎；中国若‘软实力’崛起，美中之间将可能发生直接全面的激烈冲突。”

如果说“硬实力”是指经济实力，美国真的欢迎中国崛起吗？此另当别论。“软实力”应当是指政治制度、社会文化、价值体系等等，当然包括民主、自由、人权等意识形态。民主制度和人权理念是西方向全世界推广“软实力”的两张王牌。冷战结束后，在国际战略中，人权的牌日益显赫。而根据美国当局的诠释，“宗教自由成为人权的第一基石”。

自 20 世纪 70 年代以来，美国社会生活中出现一种值得重视的现象，即美国的基督教福音派势力迅速扩大，从文化信仰领域积极向政治领域扩张。美国的基督教福音派推行全球传教扩张战略，引发许多社会冲突，而他们却将国际社会多元宗教文化未能和谐相处的责任，单方面归咎于发展中国家，指责这些国家的社会环境未达到美国标准的信教自由。因而所谓“国际宗教自由”就成了美国宗教组织的重要政治议题。近些年来，由于基督教福音派的复兴和宗教右翼的“政治觉醒”，宗教在美国内政外交中的作用日益突出。

冷战结束以来，国际宗教右翼势力积极推动全球传教扩张战略。1998 年，美国基督教新保守主义势力和政治新保守主义势力结盟，共同推动国会通过《1998 年国际宗教自由法案》，使其成为以国家力量进行基督教全球战略扩张的工具。该法案的确立是美国宗教势力影响国家外交政策的标志性事件。一个超级大国立法，定期审查世界各国的宗教现状，这是冷战后国际舞台上的一个重要战略变化。这种“以信仰为基础的外交”(faith-based diplomacy)成为历史上“传教士外交”和当代“人权外交”的最新版本。

美国当局运用国家力量，在国际人权领域强化美国价值观。《2006 年国际宗教自由报告》宣称：“宗教信仰作为个人选项和基本自由，是美国特征的立足点，根植于我国开国先贤的理想。从建国至今，宗教自由一直是我国最首要的自由之一。美国人民捍卫宗教自由的决心——不仅在国内，而且在全世界——始终不渝。正如康多莉扎·赖斯国务卿所说：‘对美国来说，没有比宗教自由和宗教良心更根本的东西。我们国家就建立在这一基础上。宗教自由是民主的核心’。”美国政治家将“宗教自由”符号化，成为西式民主制度的图腾，成为美国推行霸权主义的战略工具。

基督教是美国立国之基吗？其实，这是当代美国政治家的一种诠释。在许多美国历史学家看来，历史事实并非如此。美国建国时期的领导人大多数宗教情绪淡薄，其中，参加起草《独立宣言》的政治活动家、启蒙思想家托马斯·潘恩(Thomas Paine)是著名的无神论者。美国的第二位总统亚当斯说：“历史将会把美国的革命归功于托马斯·潘恩。”在《理性时代》一书中，潘恩尖锐地批判基督教，他说：“愚昧时代是与基督教体系同时开始的。神学阻碍了科学的发展。”他指出：“基督教是以《圣经》为基础的，而圣经是完全依靠刀剑来制定的，而且把刀剑作最坏的使用，不仅用于恐吓，而且用于毁灭。”《圣经》中的爱，是指在崇拜上帝的前提下，信徒之间的爱。对不信仰上帝的族群或异教徒，充满着流血和杀戮。这就是宗教战争的教义依据。

我认为，应当指出的是，美国政府大力促进的“国际宗教信仰自由”，是以美国国家霸权利益为标准的。美国《2002 年国际宗教自由报告》将缅甸、中国、伊朗、伊拉克、朝鲜、苏丹列为“特别关注国家”。2004 年的年度报告又将伊拉克从名单上删除。而事实上，在美军占领的伊拉克，杀戮“圣战”不断，民众的生命安全都难以保障，难道宗教信仰反而获得更大的自由吗？美国发动的伊拉克战争，被国际人权组织批评为“本世纪第一个十年最大的人道主义灾难”。总部设在伦敦的“伊拉克罹难人数统计”组织说，在战争中死亡的平民高达 12.2 万人。

“反恐、反恐，越反越恐”，已经成为国际流行语。根据美国芝加哥大学的学者研究，20 世纪 80 年代，全球年均仅有 5 起自杀式袭击事件，到 90 年代升至 50 起，而 2009 年全球的“人体炸弹”事件高达 500 起。其中最重要的原因是反抗外国军队的占领。美国政府声称“尊重宗教自由的国家极少对他国造成安全威胁”。这种唯我独尊说教，在铁的事实面前，不值一驳。

冷战结束以来，国际战略格局最重要的变化是，美国新保守主义势力企图建立独霸全球的单极时代。某些权威人士鼓吹单边主义的霸权政策，推行新干涉主义战略。这一理论有两个支点：一是捍卫“人类普遍的价值观”，提出西方的“人权”、“法治”等都是“普世价值”；将“宗教自由”视为人权的第一基石。二是“人权高于主权”，提出“人权无国界”，为新干涉主义提供法理支持。

我认为，当代西方列强的核心话语，已经转向“以宗教自由为基石”的人权。基督教的“普世价值”不断被抽象化，成为西式民主制度的图腾，这种符号化的“普世价值”，企图将

社会核心价值体系从各国基本的社会关系中剥离出来，成为国际舞台上“新干涉主义”的武器。这种宗教意识形态化的倾向，影响了国际社会文化多元化的发展，造成世界的动荡不安。

二、国际宗教右翼势力对华传播福音的战略意图

为遏制中国的迅速崛起，一些西方国家在军事、经济手段作用有限的情况下，更加重视在政治、人权、民族、宗教等方面施加压力。他们以“人权卫士”自居，以“普世价值”为武器，占据所谓的“道德高地”，运用国际舆论的优势，指责我国“压制宗教自由”和“迫害宗教人士”，损毁我国国际形象。在外交关系中，他们把“宗教自由”作为对华政策的核心内容之一，不断施压。自1998年起，美国国务院每年3月发表的《国别人权报告》、每年9月发表的《国际宗教自由年度报告》，都无端指责我国“迫害宗教”，将我国列为宗教和人权方面“需要特别关注”的国家。

美国称霸世界的意识形态基础之一是，“美利坚民族是上帝选中来拯救人类的”。美国当局“人权高于主权”的理念，深深根植于美国意识形态传统。在多数美国人的观念里，唯有神权高于人权。虽然美国宪法规定政教分离，宗教势力不能干预政治，但是，在现实生活中，宗教对政治的影响无所不在。攻击中国缺乏宗教自由，支持以达赖喇嘛为首的西藏分裂势力，就是美国基督教保守势力干涉中国内政的表现。美国基督教新保守主义势力向全球推行扩张性传教战略。他们向世界各地，特别是中国内地文化机构派遣英语教师、志愿人员、政治经济顾问等等，其中相当大的比例具有基督教福音派背景。这种传教扩张态势是全球化时代美国意识形态向外扩张的主要形式之一。

美国基督教右翼势力积极扩大在中国的影响，其目的之一是企图用西方文化“和平演变”中国。美国《纽约时报》驻北京首席记者艾克敏(David Aikman)曾写过一本著作，书名就是《耶稣在北京:基督教如何改变中国及全球力量平衡》。他在书中提出，如果将来中国基督教徒接近7000万，中国基督教就会成为世界最大的基督教团体之一;如果中国未来30年内基督徒人数达到中国总人口的20%-30%，基督教的理念就会在中国政治及文化中成为起着统领作用的世界观。而“中国龙”一旦被“基督教羔羊”所“驯服”，中国将不再构成对美国和其他国家的威胁。

他们通过各种手段和途径，在我国培植和扶持宗教势力，抵制政府依法管理，抗衡爱国宗教组织，使他们培植的宗教势力成为改变中国社会制度最重要的民间“民主”力量。最为突出的例子，就是一些西方国家公开支持我国基督教所谓“家庭聚会”的发展。他们认为这是改变中国意识形态和政治制度，最终把崛起的中国纳入西方文明体系的最有效的途径。

值得重视的是，以传播基督教的福音来改变中国社会主义制度的态势，是在逐步升级的。2006年5月11日，当时的美国总统布什邀请余杰等三位中国内地“家庭教会人士”访问白宫，表达对“中国宗教信仰自由的关注。”这是自1949年以来，第一位美国总统会见中国内地地下教会人士。

奥巴马政府在推广美国核心价值时，美国政府调整策略采用“更温和、更低调的手段”。2012年4月8日，美国国务院公布年度人权报告，盛赞席卷中东地区的“茉莉花革命”，可望带来“持久的民主社会”，并尖锐地批评中国、古巴等社会主义国家的人权记录。国务卿希拉里说:2010年中国在人权方面显然呈逆转，而今年的人权状况更为恶化。其中，将我国判定刘晓波颠覆国家罪，说成是限制言论自由;将中国政府在西藏和新疆打击分裂势力，说成是“严厉镇压”。我们应当清醒地认识到，无论是共和党，还是民主党，美国执政者的国际战略是殊途同归的。

三、境外宗教势力的渗透威胁我国国家安全

境外势力推动基督教在我国传播，实质上是一种文化殖民和意识形态渗透。用资深传教士李提摩太的话说，文化传教是“抓住了中国的脑袋和脊梁”。意识形态体现为共同的价值观和社会秩序，是一个国家存续的根本。“宗教是一种具有历史延续性的传统文化模式和具有现实渗透力的社会意识形态。”境外渗透势力鼓吹和推动基督教的普世化，对我国社会提出了“文化宣教”、“文化浸透”的口号。境外宗教势力以宗教语言掩盖着西方至上的理念及其核心价值观，侵蚀了我国民众的爱国意识和民族精神。他们直接攻击我国的宗教、人权和社会主义制度。

面对全球化的历史进程，面对改革开放的复杂局面，西方宗教的渗透将会广泛而深入。西方发达国家通过传播宗教教义、资助宗教团体、挑动教派对立、发展宗教教徒等方式，

冲击社会主义意识形态的主导地位，麻痹国民的思想意识，制造民族分裂事端。在现实生活中，意识形态矛盾，将更多地表现为经济利益的冲突，具体表现为物质资源、人力资源、市场份额等方面的竞争。这种竞争、争夺具有直接、具体、分散的特点，表面上是法人经济利益，实质上是国家经济利益，分散看是经济利益，集中看是政治利益，它关联着价值取向、政治制度的根本问题。

自 20 世纪 90 年代以来，在西方宗教对华推行扩张性传教战略的背景下，基督教在我国城乡地区迅速升温，特别是在“三自爱国教会”之外的非法基督教聚会点，天主教地下教会势力增长迅速。许多境外基督教异端如“呼喊派”等，广泛蔓延。这些自命的传教人员深入广大城乡，改变人际关系网络结构，给家庭带来紧张和冲突，造成社会分裂，否认中华文明，进一步削弱传统文化的主体性，介入社会与政治事务，削弱现有体制的合法性。

海外基督教教会作为传播福音的主要力量，将目标瞄准中国大学校园。校园基督教传播的组织形式是不断建立发展校园团契，而网络传教成为其重要的虚拟形式。校园基督教传播隐性方式是进入教学领域，进行文化宣教。在这样扩张态势的传教中，大学生基督教徒出现比较快的增长趋势。近年来，境外宗教势力为争夺我国思想阵地和青年学生，把高校作为渗透的重要阵地，通过一些境外传教士和高校境外信教师生，利用“英语角”、举办研讨会、学术交流、扶贫助学和互联网等方式、途径，不断加大渗透力度，发展学生教徒，进行非法宗教活动，成为影响师生信仰和危害高校政治稳定的潜在因素。他们不断调整策略，变换手法，更新传教途径。

互联网的传播优势势必削弱传统意义上的意识形态控制。据学者统计，具有浓厚宗教色彩的中文网站约有 1040 个，其中天主教 160 个，基督教 380 个，70% 设在我国的港台地区。例如，葛培理福音协会网站首先通过各种手段全面宣传福音信仰，以塑造人们形成以温和福音信仰为核心的伦理与价值观念。以宗教的手段来传播政治价值符号，适度影响人们的政治选择。“国际基督教关注”是美国一个由各教会参与的人权组织，它“致力于援助和支持那些为了实现自己的信仰而遭到迫害的基督徒”。该网站提供了大量对所谓中国“宗教迫害情况”的报道，形式分为“深度报道”、“简讯”和“新闻发布”，抢占文化舆论阵地。

在当今世界，互联网的战略资源高地几乎被美国独家垄断。互联网自诞生之日起就由美国牢牢掌控。目前全球互联网根服务器有 13 台，其中唯一的主根服务器在美国，其余 12 台辅根服务器有 9 台在美国。所有根服务器均由美国政府授权的 ICANN(国际互联网名称和编号分配公司)统一管理，负责全球互联网根域名服务器、域名体系和 IP 地址等的管理。世界各国和联合国等国际组织都曾要求打破美国对互联网根服务器的垄断，分享互联网的管理权，但是均遭美国拒绝。美国利用其对互联网资源的垄断地位，通过各种形式干涉别国内政。

美国凭借着其强大的科技实力，打着“互联网自由”的旗号，推行霸权主义。基督教、新兴宗教等利用网络传教的方式发展迅速。近年来，境外宗教组织和机构，针对我国内地开展远程宗教培训，成为对华传教的便捷方式。由于互联网的开放性、互动性与随意性，使得以互联网为载体的宗教活动打破传统宗教活动场所的限制，传播更快，范围更广，影响更大，监管更难。众所周知，“法轮功”就是在某些右翼势力的支持下，在北美生根，通过美国某些机构传授的互联网高科技手段，遥控指挥在中国内地的活动。

四、应当重视海外基督教右翼势力的“合法渗透”

海外基督教右翼势力的“合法渗透”，主要形式是“文化交流”、“学术研究”。他们通过教育系统和研究机构，在青年知识分子中宣传基督教优秀论，将西方近现代文明归功于宗教信仰，诋毁中国的传统文化，贬低社会主义价值观。至今我们缺乏学术上的应对，科学无神论几乎没有话语权。我们应当告诉青年学生，以科学技术为第一生产力是如何推动西方现代化的历史进程以及世俗人文主义和科学无神论发挥的思想启蒙作用。

改革开放以来，随着社会经济结构、利益格局发生深刻变化，人们思想的多变性和差异性不断增强。其中，引人注目的社会现象之一是，信仰宗教的民众日益增多。宗教学研究逐渐由边缘学科发展成为“显学”。随着“宗教热”的兴起，随着各种宗教传教事业大量资助宗教研究“精心呵护”宗教的学术倾向成为学术界的主流声音。还有一些人士极力推崇基督教文化，将其诠释为“道德的源泉”、“民主的根基”甚至是“科学的前提”。

举一个具体的事例说明海外基督教是如何在我国高等学府掌握话语权的。当代国际基督教势力凭借雄厚的资金建立基金会和研究所，如英国的邓普敦基金会(John Templeton

Foundation)和美国的发现研究所(Discovery Institute)这样的机构,促进科学与宗教的对话,旨在调和两者的冲突,为现代宗教罩上科学的光环。邓普敦基金会以数百万美元的奖励,吸引人们从事“科学与宗教合作”的研究。目前全世界奖金最高的个人年度奖---邓普敦奖,由该基金会颁发。邓普敦奖年度奖金高达100万英镑以上,超过诺贝尔奖的金额。2012年度邓普敦奖颁发给达赖喇嘛,其政治意图十分明显。这种国际基督教势力制造的“没有基督教就没有现代科学”的思潮,已经登上中国著名高等院校的讲台。在邓普敦基金会的资助下,2005年11月30日-12月14日,武汉大学举办“科学与宗教”系列讲座,邀请四位美国基督教学者发表演讲。他们利用“基督教信仰三个传统---罗马天主教、东正教和新教”、“丰富的基督教信念”向中国青年学子说明:“上帝创造了物理规律”,“宗教信念可以为科学发展提供哲学基础”等等。这个系列讲座被编辑为《科学与宗教的对话》一书,收入北京大学宗教学文库出版发行。这种“科学与宗教”系列讲座,不仅在武汉大学,而且在北京大学、复旦大学等高校持续举办,并陆续出版各种演讲集。它在高等院校产生的影响值得深入研究。目前,一些哲学系的毕业生成为大学校园里非常活跃的传教士,已引起人们的关注。

这种思潮已经转化为中国学者的声音。2007年12月30日,在首都科学讲堂上,北京大学的某教授演讲《近代科学的起源》。他声称:“基督教为近代科学的兴起提供了强大支持,可以说没有基督教就没有现代科学。”

恩格斯曾说,在中世纪的欧洲,“只知道一种意识形态,即宗教和神学”。当时,一切学科都是基督教神学的工具,在神学的控制下失去了自身的独立性。那时,如果用宗教理念无法解释新的科学发现时,科学家就会被视为异端和无神论者,遭到残酷的迫害。如天文学家伽利略赞同哥白尼提出的“日心说”,遭到宗教法庭残酷审判。随着人类理性的发展,人们科学地探索自然、宇宙,逐步打破基督教神学的禁锢,各种自然科学、人文社会科学才发展起来。正是近代启蒙思潮的兴起,科学无神论对基督教神学的批判,削弱了基督教神学的统治,为各种学科的独立发展,开辟了道路。

宗教渗透已经成为国外文化渗透的主要内容。而文化问题,宗教问题,以至意识形态问题,需要思想上的应对。思想教育,应当和风细雨,春风化雨。

五、加强科学无神论建设,抵御境外宗教渗透

科学无神论是马克思主义哲学和宗教理论的重要基础。这个学科的建设,不仅关系着实施科教兴国战略、提高全民族素质,还关系着抵御境外极端宗教势力渗透、国家文化安全的问题。

意识形态安全是国家政治和文化安全的重要内容和核心,是国家安全的重要保证。意识形态管理是维护国家意识形态安全的根本途径。西方发达国家推行的全球意识形态管理战略已经严重威胁我国意识形态安全。以美国为首的西方国家将基督教教义抽象为所谓的“普世价值”,本质上是西方话语霸权的表达。西方发达国家的基督教新保守主义势力,积极向中国推广这种“普世价值”,是其“西化”、“分化”我国图谋的具体方式,也是当代中国价值观产生混乱的一个根源。

在境外宗教渗透日益增强的影响下,在当前学术界,各种新“有神论”相当活跃,力图割裂马克思主义同无神论的关系,贬低科学无神论的地位。某些学术权威大力倡导“汉语基督教神学”运动,并积极推动这种“宗教神学”成为国家研究机构 and 高等院校的学术方向,极力抬高有神论的地位,这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。

近些年来,在宗教影响日益增强的形势下,“精心呵护”宗教文化的倾向日益升温,而批评宗教消极因素的声音很难得到应有的话语权,科学无神论话语权严重缺失。一些号称研究马克思主义宗教观的权威学者,绝口不谈无神论,力图把无神论从马克思主义那里阉割出去。贬斥无神论,反对研究和宣传无神论,一时形成强大的舆论氛围。无神论研究在某种程度上成为研究禁区,败坏了无神论的声誉,挤压了无神论的影响空间。这种情况不仅严重影响了科学无神论的研究和宣传教育,而且对马克思主义理论研究和建设构成了相当威胁。

与无神论的宣传教育工作相比,无神论研究的学术事业,仍处于弱势地位。为应对当前国内外严峻的时局,开展科学无神论学科的建设势在必行。只有形成系统的科学无神论理论体系,才能为应对战略和具体政策提供坚实的思想理论基础。科学无神论学科的建设将影响全国有关领域的思想理论趋势和学术结构向良性转变,而且将推动社会主义核心价值观体系的建设,对社会主义先进文化的建设和民族素质的提高产生积极作用,并将提供有

针对性地抵御宗教渗透的思想理论武器。

在社会主义核心价值观体系中，科学无神论的唯物主义世界观和积极人生观占有重要地位。党中央一再指出：要巩固马克思主义的指导地位，要增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，科学无神论的作用不容忽视。一个时期以来，有一种舆论力图把科学无神论从马克思主义宗教观和社会主义意识形态中剔除出去，这是危险的，既不符合人类历史和当代的世俗化潮流，也与中国的人本主义传统相悖。

意识形态竞争是当代社会生存方式竞争的主战场之一。思想战线上的战争是靠激烈而高明的思想竞争来赢得的。加强社会主义意识形态建设，其中应包括大力加强科学无神论建设。研究马克思主义无神论与历史唯物主义和辩证唯物主义的关系、与社会主义核心价值观体系的关系、与现代科学技术的关系、与党的宗教政策的关系，与抵御宗教渗透的关系等等，不仅是加强科学无神论研究和宣传教育的需要，而且是马克思主义研究和宣传教育的需要，是马克思主义理论研究和建设工程的进一步延伸。只有从思想文化上提供抵御境外宗教神学渗透的理论武器，才能确保我国文化和意识形态安全。

“中国无神论学会 2012 年学术年会”综述

习五一等

《马克思主义研究》2012-12

2012 年 10 月 20-21 日，“中国无神论学会 2012 年学术年会”在陕西师范大学召开。此次年会由中国无神论学会、中国社会科学院科学与无神论研究中心与陕西师范大学宗教研究中心联合主办。来自中国社科院、教育部、中国科协、国家宗教事务局、中国藏学研究中心、中共中央文献研究室、中国国际友谊促进会、中国科学院大学、北京科技大学、北京师范大学、中国人民大学、中国矿业大学、武汉大学、河北师范大学、陕西师范大学、东北师范大学、新疆大学、中共新疆自治区委党校、解放军西安政治学院、长沙理工大学、杭州师范大学、河北省社科院等高等院校和研究机构的约 50 名专家学者出席。年会围绕教育与宗教相分离的理论与实践、无神论宣传与唯物论教育、抵御境外宗教渗透等专题展开了广泛深入的探讨。

—

中国社科院科学与无神论研究中心主任、中国无神论学会副理事长兼秘书长习五一研究员在开幕式上致辞。她说，此次年会最重要的议题就是“教育与宗教相分离”，这是近年来中国无神论学会持续关注的主题。20 世纪 90 年代中叶以来，随着宗教热的逐渐升温，宗教在高等院校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是基督教汉语神学运动，进入了大学讲堂和国家研究机构。在当代中国的公共教育领域“教育与宗教相分离”的原则受到公开的挑战。由于基督教在校园的文化宣教，大学生中基督徒人数出现了较快的增长，大学生信教现象必须引起高度重视。党中央对此有清醒认识：“抵御境外利用宗教对高校进行渗透和防范校园传教是一项重要而紧迫的战略任务”，“要毫不动摇地坚持教育与宗教相分离的原则”，“要把马克思主义无神论作为抵御渗透和防范校园传教的基础性工作”。

中国社科院荣誉学部委员、中国无神论学会副理事长杜继文作年会主题报告，题目是“让谁主宰中国的命运：是发展宗教信仰还是科学理性”。他指出，科学与无神论研究中心的建立是中国无神论研究史上的最大突破。它的第一个课题就是对“教育与宗教相分离”问题的调研，而该调研正是针对文化传教的形势而设立的。他指出，科学理性现在讲得太少了，现代大学中所谓的“灵性教育”违背教育与宗教相分离的基本原则，违背“科教兴国”战略的方向。无神论就是要讲实话，就是要讲世界上没有鬼神，尽管在当前条件下说出这样的话需要很大的勇气。关于信仰问题，他认为：无神论者所针对的信仰不是一般老百姓所理解的信仰，而是符合学术规范的信仰，其基本特征是非理性、非科学的，即认为不思考是一种美德。这样的信仰是要让中国人放弃知识、变得愚昧。中国的命运由谁决定，他认为有三条：首先，中国必须坚持人本主义而非神本主义；其次，要坚持社会公平，社会主义说到底就是要使社会公平起来；再次，要坚持“科教兴国”战略，发展科学技术、人才强国、重视教育，只有这样，中国才能够真正屹立于世界民族之林。

二

关于教育与宗教相分离的理论与实践，习五一研究员认为，海外基督教右翼势力的“合法渗透”，其主要形式是“文化交流”、“学术研究”。他们通过教育系统和研究机构，在青年知识分子中宣传基督教优秀论，将西方近现代文明归功于宗教信仰，低毁中国的传统文化，贬低社会主义价值观。与此同时，科学无神论的声音却逐渐淡出大学校园。因此，依法抵制宗教向校园的渗透，切实加强科学无神论的研究、宣传和教育工作势在必行。

教育部高等学校社会科学发展研究中心田心铭研究员指出，宗教教义宣传不得进校园，应当成为实行“教育与宗教相分离”的一项基本要求。《科学与宗教:21世纪的对话——英美四名家复旦演讲集》在高校的传播实际上是对宗教教义的一种宣传，这与我国培养社会主义建设者和接班人的国民教育目标是相背离的，同党和国家的政策、法规明确规定的教育方针是相背离的。我们应该科学分析复杂的社会文化现象，辨析不同性质、不同指向的文化，区别对待。那种以文化的名义为宗教教义宣传进校园辩护的观点之所以不正确，就在于它抹杀了不同文化在性质和社会作用上的区别乃至对立。“如果把‘文化’当成一个什么都可以装的‘筐’，把良莠不分各种思想、观点包括宗教教义统统装进筐里，不区分筐内不同的货色，堂而皇之地一起包装起来，请进学校，兜售给学生，再利用学校的资源和名义向社会散发，这是同坚持社会主义先进文化前进方向的方针相背离的。”

北京科技大学左鹏教授指出，近年来宗教活动的影响不断扩大，大学生信教问题日益凸显。而多数在校大学生对于宗教的了解仍然相当模糊，这就有必要帮助大学生厘清科学与宗教的关系等相关问题，教育与引导他们正确地认识和对待宗教现象。中央文件特别强调要发挥课堂教学的主渠道作用，营造积极向上的校园文化氛围，要把马克思主义无神论作为抵制境外宗教渗透、防范校园传教的基础性工作。因此，目前工作的重心就在于落实，结合实际、务求实效。他指出，在落实政策的过程中教育系统存在官僚作风和行政化倾向，承担马克思主义宗教观教育的师资严重缺乏。他认为，应以真正的马克思主义宗教观来回应大学生关注的主要问题。

中国人民大学何虎生教授指出，马克思主义科学无神论是社会主义先进文化的重要组成部分。马克思主义科学无神论教育是我国高校党建和思想政治教育工作的重要内容，关系马克思主义在意识形态领域的指导地位，关系党的先进性和纯洁性建设，关系社会主义合格建设者和可靠接班人的培养，其内容主要包括“五点”：辩证唯物主义和历史唯物主义的教育是科学无神论的基本点，崇尚科学与反对迷信的教育是其关键点，马克思主义宗教观的教育是其核心点，社会主义核心价值观的教育是其着力点，人的自由全面发展的教育是其落脚点。这“五点”内容相互联系、不可分割。

西北民族大学马玉堂副教授以对甘肃三所高校(西北民族大学、兰州商学院、兰州城市学院)的问卷调查为依据，分析大学生宗教信仰的现状、特点以及信教原因。目前，西部高校信教学生比例相对较高，大学生接触及信仰宗教的途径多样化。信教的原因，首先是复杂的社会环境因素的影响；第二，高校未能充分发挥思想教育阵地的作用；第三，家庭的影响；第四，大学生对宗教信仰的宽容态度奠定了信教的认知基础；第五，他们对宗教的模糊认识是其信教的直接原因；第六，区域民族信仰的影响是少数民族大学生信教的根本原因；第七，多重压力致使部分学生走进宗教。

北京师范大学李志英教授以在北师大七个学院本科生中对大学生星座观的调查为依据，分析大学生群体中星座文化的现状和原因。她认为，星座说的流行反映了大学生世界观的不正确性以及唯物论在大学生头脑中的退缩和迷信的伸张，因此不可小觑。调查结果显示，八成以上被调查者对十二星座都较为了解；他们对于星座说性质的认识则是神秘又模糊，“宁可信其有不可信其无”；恋爱、娱乐是星座说中最受关注的话题；从众心理推动了星座说在大学生中的传播，互联网的影响也不容忽视。她认为，与基督教等宗教的传播相比，星座说涉及的人数更广、随意性更强，而且并不具备组织性传播的特点，也没有特定的教义和特定的单一信仰，生活化的特性更突出。但是其流行趋势需要引起重视，要加强调查和探究，以期更好地加强对大学生的引导，巩固科学无神论的阵地。

三

关于无神论宣传与唯物论教育问题，中国无神论学会副理事长李申教授指出，无神论是“脱愚工程”的重要思想基础。此次会议的主题是教育与宗教相分离，而教育的目的，正是要“脱出愚昧”，使人变聪明。任继愈先生曾提出“不仅要脱贫，而且要脱愚”，这不仅是

我们国家目前面临的重要任务，也是我们国家长远的战略目标。纵观整个神祇观念发展的历史，就是一部不断否定神祇存在的历史，也是人类不断脱出愚昧的历史。信仰神祇愚昧的。我们要实行教育与宗教相分离的原则，彻底贯彻人类教育“脱出愚昧”的目的。在世界是有神还是无神的问题上，脱愚的内容和办法，只能是进行科学无神论的教育和宣传。所以，在学校里，不允许作为人类愚昧主要指标的有神论具有传播的自由。而有神论对于学校的渗透甚至入侵，应该引起有关部门的严重注意。

中国无神论学会副理事长张新鹰研究员提出了关于无神论研究和宣传教育的若干建议。第一，要从全党入手，统筹规划，建立各部门分工负责的长效机制。无神论宣传教育是我们党思想工作的重要组成部分，目前这项工作极其式微，所以应当从中央开始，统筹规划。第二，把思想教育的着力点放在党员干部和青少年学生当中。第三，在学习宣传无神论一般理论的同时，要注意把握现实针对性。第四，发挥现有学术力量的作用，努力重建无神论学科。第五，加强无神论研究领域的国际学术交流，改变我国反而不如西方图书市场上无神论学术著作多的奇怪现象。第六，无神论教育的师资严重缺乏，教育部可以委托中国社科院马克思主义研究院的无神论研究室、中国无神论学会等相关单位联合承担一部分师资培训和示范性教学的工作。最后，他建议中国科协牵头恢复两科联盟，使之成为科学共同体参与无神论学科建设和科学精神普及教育的组织机制之一。

中共中央文献研究室杨明伟研究员指出，只有坚信科学唯物论，才能坚持科学无神论。他认为，当前我国思想理论界以至社会生活中最令人担忧的一个现象就是思想理论基石动摇。根本的原因是对马克思主义理论的科学性和共产主义事业的必胜前途产生了怀疑、失去了信心。因此，探讨科学无神论的问题，首先要站稳立场，立场问题是前提；其次要看清形势。从根本上讲，要坚持科学无神论，必须首先坚持马克思主义的科学唯物论。坚持科学无神论，要学会正确认识社会发展的规律，学会正确判断社会发展的辩证法，最基本的就是要看清社会发展的大背景和大趋势。当前最需要我们看清的形势，一是我们坚持走中国特色社会主义道路所取得的举世瞩目的成就，这可以坚定我们对马克思主义和社会主义事业的信心；二是国际金融危机下世界范围内马克思主义的回归。在这场危机中，国际社会一些有识之士大量批评资本主义制度存在的问题，而其根本问题正是这种制度背后所依附的唯心主义哲学和宗教神学。我们只要看清了这两种思想斗争的背景和形势，也就自然而然地清楚了科学唯物论和科学无神论的地位和命运。

新疆师范大学李建生教授探讨了马恩列斯关于马克思主义宗教观教育的意义。他认为，进行马克思主义宗教观教育，首先必须对马克思主义宗教观的基本观点有全面正确的理解。其次，学习马克思主义宗教观教育的理论，要正确区分两种“同宗教作斗争”的形式，正确开展思想意识形态领域内反对宗教有神论的斗争。第三，必须把进行马克思主义宗教观和科学无神论教育作为无产阶级执政党的一项长期任务坚持不懈地抓下去。第四，进行马克思主义宗教观和科学无神论教育必须坚持辩证法，用辩证的观点正确处理教育实践过程中的现实矛盾。

四

关于抵御境外宗教渗透问题，中共新疆维吾尔自治区党校杨红副教授分析了新疆高校抵御宗教渗透工作的现实状况。首先，目前新疆高校宗教信仰状况堪忧，信教人数呈逐年上升的趋势，学生的宗教知识来源庞杂，宗教活动与民族习俗相混淆，校园中基督教、天主教升温现象也不容忽视。其次，校园里非法宗教活动时时有发生，比如学生从事宗教活动，非法宗教书籍、音像制品的传播以及基督教、天主教日益凸显的高校渗透。再次，敌对势力加快渗透步伐，境内外“三股势力”利用宗教加紧向高校渗透，传播宗教极端思想，同时，他们利用基督教、天主教加剧向新疆高校的渗透活动。她提出抵御宗教渗透的三项基本原则，即坚持教育与宗教相分离的原则，坚持疏通与引导相结合的原则，坚持耐心教育与依法管理相结合的原则。

新疆喀什师范学院玉提库尔·达吾提副教授以喀什师范学院为例，分析新疆地区宗教向高校渗透的状况。新疆作为我国反分裂、反渗透斗争的前沿阵地，喀什地区尤其处于突出的位置，而喀什师范学院自建校以来一直受到分裂主义势力和宗教极端主义势力的干扰和破坏，教育与宗教相分离原则的落实也受到严重的影响。宗教向喀什师范学院校园的渗透历来有两种类型：一是受西方反华势力委托的基督教传教士一手策划的宗教渗透；二是伊斯兰教的宗教渗透。他提出要进一步加强领导、教育群众，要制定符合当前反宗教渗透斗

争形势的防范和抵御措施，要使全院师生员工正确理解宗教信仰自由政策的精神实质，要建成学校、家庭、社会“三沟通”的抵御和防范阵地。

武汉大学黄超副教授探讨了美国排华运动的宗教意识形态根源。他通过对《排华法案》的个案分析，说明它与美国的立国精神之间存在着深度的“精神共构”与事实上的因果关联。他认为，美国的立国先贤在吸取西方启蒙思想中“人人生而平等”理念的同时，也自然而然地继承了西方文化中心主义与基督宗教中心论，《排华法案》只不过是后者庸俗和极端的表现形式之一。他深刻分析了《排华法案》中所体现出来的美国立国精神的两面性或内在矛盾，即所谓的民主政治体现的却是明确的种族利己主义本能，普遍的信教自由却限制在基督教的范围以内，以及它对付中国的“赫德方法”和“马汉原则”中体现的霸权主义和强权政治。

此外，与会专家学者还围绕破坏性膜拜团体和邪教问题、宗教工作与宗教政策等议题展开了深入的研讨。

宗教道德能够拯救“社会道德危机”吗？

习五一

《道德建设笔谈》2012-09

当前国内的思想界，有某些学者论证说，现代中国的种种社会问题，“世风日下”，“道德沦丧”，是“信仰危机”，而此时能够拯救人心、维护社会秩序的最佳途径就是宗教。笔者认为，宗教文化作为社会主义社会中的一种亚文化，在当前和谐社会的建设中，如何引导其发挥其积极作用，如何抑制其消极作用，是一个值得深入探讨的课题。当前有一种高调的“宗教道德救世说”，旨在喧宾夺主，意图推崇宗教道德成为当前中国社会道德建设的主导话语。在笔者看来，这种高调的“宗教道德救世说”，大多来自西方的一神教。我们应当大声质疑这种文化传教的声音，对其中的一些错误观点毫不留情地进行批驳。在这里，主要论述以下四个观点。

一、宗教与道德属于不同的范畴

宗教教义的核心理念是有神论。有神论与无神论，在哲学上是相对立的世界观。两者之间的争论涉及的是事实真相问题，是哪种世界观更接近真理或哪种世界观更趋向谬误的问题。各种有神论形态的特点是，相信有一种超自然的神秘力量，并依靠祈祷这种神秘力量改变自然和社会的现状。人和自然、社会异己力量的矛盾，是一对永恒的矛盾。理智的人们知道，这个矛盾不可能一劳永逸地解决，只能靠科学活动，不断提高自己的认识能力，推动社会的发展。虽然神秘主义和科学理性精神，在人类社会的历史进程中存在着十分复杂的关系，但是有神论与无神论，这两种世界观与道德建设之间都没有必然的联系。每一种伦理道德体系都是建立在相应的社会经济基础之上的。

现在，有学者高谈宗教的道德属性，认为信教者都是行善的，提倡依靠宗教维护社会秩序，协调人际关系，这种说法不仅在哲学上逻辑不通，而且既不符合历史也不符合现实社会的事实。

在实际生活中，许多社会统计数据不支持信教群体的平均道德水平高于不信教群体。比如：台湾地区的法务部门曾对诈欺犯和盗窃累犯进行问卷调查，结果显示“这两类罪犯的宗教信仰分布与台湾成年人口的宗教信仰分布相差不大”，“其中诈欺罪的宗教信仰尤其接近”。

其实，某些保守的宗教教规引发的神职人员犯罪，已经成为社会问题。2006年，笔者到美国波士顿大学世界宗教与文化研究所参加学术研讨会。会上，一位天主教的平信徒讲述了美国天主教神父变童丑闻引发的教会危机。美国最大的天主教区——洛杉矶教区，面临着485起性侵犯指控，赔偿金额预计将超过5亿美元。这一数字打破美国天主教教区为性丑闻支付的赔偿纪录。众所周知，许多天主教区因法律赔偿而破产，连教皇也被受害者告上刑事法庭。

像天主教、佛教这样的宗教，支持禁欲，出家者，担任神职者，不许结婚。虽然从宗

教道德的角度，认为是高尚的行为，但是《孟子》曰：“食、色，性也”，通过禁欲压制人性，必然导致许多悲剧。如果通过不正当的渠道反抗和压制人性，更加会造成社会危害。对于那些因遵守戒律而终身独身的信仰者，我们抱着深深的尊敬；然而那种“信了教道德就高尚”的说法，在这里显然缺乏足够的说服力。

二、宗教道德的历史局限性

宗教道德的特点之一就是排他性，特别是一神教的戒律。比如：基督教道德的第一要义就是崇拜上帝。《圣经·马太福音》说：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的上帝，这是诫命中的第一，且是最大的。”这就是说，只有信仰上帝才是最高的道德，否则就是没有道德。而每一种宗教都有自己特殊的教义，都认为只有自己信奉的神灵才是最神圣的。信教者越执著，排他性就越强烈，因此教派冲突往往十分酷烈，历史上世界范围内教派之间的血腥斗争数不胜数。这些残酷的流血杀戮惨案不仅违背了某些宗教自身的教义，更是赤裸裸地践踏着人类社会的基本道德原则。

许多基督教徒认为犹太人杀死了救世主耶稣。十字军东征，为耶稣复仇就成为战争的重要旗帜。在为耶稣复仇的名义下，许多欧洲基督教徒不断发动迫害犹太人的事件。其中对犹太人的迫害发展到顶点的事件就是罗马教廷的教皇纵容希特勒的大屠杀。我们注意到，不久前，罗马教廷的教皇向犹太人道歉，道歉自然是好事，但是从这里，我们无论如何也得出“信了教道德就高尚”的结论。

人们说宗教是劝善的。一般来说，也有些道理。但是宗教不仅仅是劝善的。每种宗教都有自己特殊的追求，然而这种特殊的追求却往往将“善意”变为恶果。比如道教，它的宗旨是得道成仙。成仙的方法，大体有两种：一种是吃丹药，一种是自我修炼。汉代有诗云：“吃药求神仙，反被药所误。”在中国历史上，被仙丹所误的生命，难以统计。有案可查的，唐代皇帝因吃丹药而死的，就有八、九位，其中包括那位英名盖世的李世民。像得道成仙这种不能实现的追求，必然带来许多道德问题。从古到今，各种灵异巫术，弄虚作假，骗财骗色，屡禁不止。

我们认为，以鬼神存在为基础的世界观，不符合客观事实，依据有神论确立的人生观和价值观，损害人的尊严，贬低人的价值，压制人的创造，使信仰者容易受到自命神灵代表者的控制。宗教道德建立在对超自然力量信仰的基础上，而人文主义的道德建立在尊重理性和社会规范的基础上。从历史进步的长河来看，人类社会的道德并不必须依赖超自然的神学教义，也不要求必须依靠神灵的制裁。科学的探索不会导致人类道德体系的瓦解，人文主义的理性精神，可以为人类社会提供高尚的道德价值体系。

三、人文主义道德是人类社会发展的必然趋势

科学无神论以科学和理性支持其真理性，有神论则以虚幻和非理性反映其荒谬性。无神论就是实事求是，认为世界上没有鬼神上帝，也没有天堂地狱，不存在任何超自然的力量；人类的命运掌握在自己手里。正如《国际歌》中所唱的“从来没有什么救世主，也不靠神仙皇帝，要创造人类的幸福，全靠我们自己。”

中国无神论学会的前理事长任继愈先生曾对笔者说：“中国无神论学会责任重大，它关系到上层建筑问题，关系到国家兴亡问题。因为科学无神论是我们国家的立国之本。中国共产党领导人民群众进行革命和建设，把马克思主义作为指导思想，就是要劳动人民自己解放自己，创造幸福。如果科学无神论在我们国家站不住、立不稳，老百姓安身立命要靠求神，那么我们立国就失去了根本，就可能国家衰败。这是一个根本性问题。”

科学无神论是马克思主义世界观的前提和思想基础。科学无神论世界观诞生在近代自然科学发展的基础上，彻底否定了神的存在。马克思主义无神论是科学无神论发展的高级形态。它进一步指出鬼神观念存在和传播的社会根源，只有消除有神论赖以生存的现实基础，人类社会才能最终抛弃有神观念。一个时期以来，有神舆论力图把科学无神论从马克思主义宗教观和社会主义意识形态中剔除出去，这是危险的，既不符合人类历史和当代社会世俗化的潮流，也与中国的人本主义传统相悖。

我们的时代精神是振兴中华的民族精神和现代文明。从中国传统的人本主义走向“科学与民主”的现代精神，是历史发展的大趋势。在社会主义核心价值体系中，无神论的唯物世界观和积极人生观，占有重要的地位。党中央一再指出：要巩固马克思主义的指导地位，要增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，科学无神论的作用不容忽视。

笔者认为，当前社会主义核心价值体系的建设，是人文主义道德发展的高级阶段。最

近，“平民英雄”的“最美”事迹，感动了千千万万的人。这些最美的中国人是时代楷模，是雷锋精神的接力传承，是我们需要大力倡导的思想道德建设的主旋律。

四、坚持教育与宗教相分离的原则

自 20 世纪 90 年代中叶以来，随着宗教热的逐渐升温，一些人士极力推崇某种宗教文化，将其诠释为“道德的源泉”、“民主的根基”、甚至是“科学的前提”。还有一些权威人士大力倡导“文化神学”，并积极推动这种“文化神学”成为国家研究机构和高校的学术方向。这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。

教育是文明的摇篮，承担着未来的希望。国民教育系统肩负着培养青少年一代的重任。培养科学无神论的世界观，是全民族的素质教育工程。然而，近些年来，在当代中国的公共教育领域里，“教育与宗教相分离”的原则，受到公开挑战。从“人体特异功能”的盛行一时，到今天设置神学讲坛、校内传教，对国民教育体系造成前所未有的冲击，这是有目共睹的事实。

随着“宗教热”的兴起，宗教在高校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是基督教汉语神学运动，进入大学讲堂和国家研究机构。北京一所著名高校，聘请外国神学家长期开课，讲授《圣经》。一些传教士以教授的身份登上大学讲台，组织出版传教著作，如：北京某著名大学翻译基督教丛书，出版美国威廉·邓勃斯基的《理智设计论》，大力推销这种现代版的神创论——智能设计论。出版单位竟是中央编译出版社。根据学者的调查，在当代中国大学校园里，海外基督教教会成为传播福音的主要力量。校园基督教传播的组织形式是不断建立发展校园团契。而网络传教成为其重要的虚拟形式。校园基督教传播隐性方式是进入教学领域，进行文化宣教。这样扩张态势的传教中，大学生基督教徒出现比较快的增长趋势，有些博士成为职业传教士。近日，北京一所著名高校的教授竟向中央主管部门建议，开放国家重点大学，与神学院合作，培养神职人员。培养神学人士是神学院的职责。站在国立大学的讲坛上，利用公共教育资源，传播宗教，属于违法行为。坚持“教育与宗教相分离”，是国家三令五申的重要法规。

我国早在 1995 年颁布的《中华人民共和国教育法》中就明确规定：“教育活动必须符合国家和社会的公共利益。国家实行教育与宗教相分离。”

特别值得我们高度重视的是，2011 年 5 月，党中央关于做好抵御境外利用宗教对高校进行渗透的中办 18 号文件。我认为，其中有三句话特别醒目。第一句是“抵御境外利用宗教对高校进行渗透和防范校园传教是一项重要而紧迫的战略任务。”第二句是“要毫不动摇地坚持教育与宗教相分离的原则”。第三句是“把马克思主义无神论作为抵御渗透和防范校园传教的基础性工作。”这是前所未有的重要举措。可见，抵御境外宗教渗透和防范校园传教工作，已经作为重要而紧迫的战略任务，提上当前的工作日程。

我们反对宗教信仰向教育领域渗透，是贯彻“政教分离”的国家法律，是顺应历史发展的趋势，不是对宗教信仰者的敌意。信不信教，应当完全成为个人的私事，信仰是公民的权利，应当得到尊重。但是在国家的决策上，没有上帝和神灵的位置。真理只有一个，需要勇敢地捍卫。无神论对有神论的批判，是人类社会在认识世界和改造世界中的自我批判、自我提高，这是人类社会发展的必然趋势。

马克思主义无神论的中国化历程

习五一

《马克思主义研究》2011-03

马克思主义无神论是科学无神论发展的高级形态。它继承了 17—18 世纪英国和法国唯物主义、19 世纪德国费尔巴哈人本主义等人类优秀成果，通过唯物主义历史观和剩余价值论的发现而展示出来。马克思、恩格斯研究宗教的社会功能，指出宗教是统治阶级麻醉劳动阶级的工具。科学无神论作为马克思主义世界观的出发点和基石，由思想文化领域进入科学社会主义运动的实践。中国共产党人立足中国社会的现实基础，在推进马克思主义与中国实际相结合的过程中，不断为马克思主义无神论中国化增加新的内涵。

一、中国国情决定中国信仰文化特色

中国的社会基础与马克思、恩格斯所处的欧洲社会，迥然不同。中世纪的欧洲社会实施政教合一的体制，基督教曾占据绝对的统治地位。19世纪初，德国仍然处于普鲁士封建王朝的统治下。基督教是当时德国封建诸侯的意识形态，是阻碍社会发展的精神桎梏。青年马克思、恩格斯的理论研究是从运用科学无神论批判宗教开始的。他们对宗教的本质、根源和社会功能的探索，成为历史唯物主义形成过程的重要生长点。

而在长达数千年的历史长河中，中华民族形成独特的文化传统。就中国宗教信仰文化而言，我认为，主要特征可以概括为以下三个因素。

第一，中华民族的文化一直呈现出多元兼容风格，即：丰富的人文主义理念和超自然的神秘主义，多神主义与无神论思想并存。关于长期处于统治地位的儒家文化，我赞同这样的论点，它有“积极入世的实践精神”和“远神近人”的人本取向。儒家倡导的“神道设教”是一种比较特殊的宗教思想。儒家认为，神道，是取法天道，实施社会教化。中国历代统治者都认为“君权神授”，这个神是天，君权受命于天，以天子之位自居。世俗君权高于宗教的神权。因此，封建统治者历来对各种宗教采取兼容并蓄的政策，既利用各种宗教“教化”社会，又与它们保持一定的距离。

儒释道作为中华文化的主流，三教鼎立和互补，与多种亚文化和平共存。人文主义和无神论思想也有广阔的活动空间。儒释道虽有摩擦，但终能相互吸收、相互交融，从未发生像中世纪西欧那样残酷的宗教战争。

第二，政权始终支配教权。从古至今，中央政府的世俗权力始终是唯一合法的社会政治权力。在广大中原汉族地区（少数民族地区比较复杂，如西藏曾长期实行政教合一的制度），各种宗教从来没有形成与世俗社会相抗衡的社会势力。宗教只能服从世俗政权的统治，绝不容许神权与政权分庭抗礼。在中国历史上的社会变迁中，宗教组织也没有构成强大的阻力。

第三，中华民族的信仰文化具有强烈的世俗性与功利性。“敬天祭祖”是它的核心理念，造神与废神并行，构成中国宗教的特色。天神崇拜和祖先崇拜的传统绵延数千年，成为全社会认同的价值观。人们祈求天神和祖先护佑，降恩赐福，驱魔避邪。这种强烈的世俗性与功利性，一方面，弱化神学信仰，避免宗教狂热；另一方面，使巫术文化根基深厚，各种繁杂的巫术文化影响至今。

中国社会的历史文化背景是马克思主义无神论中国化的出发点。据此，中国化的马克思主义无神论形成两条基本原则：首先，政教分离和宗教信仰自由的原则。在社会政治和经济层面，宗教必须适应中国人民的总体利益，适应社会发展的历史进程，不允许利用宗教威胁国家安全与民族团结，不允许利用宗教颠覆社会主义制度。保障宗教在信仰层面完全自由；从而把信仰问题与政治问题严格区分开来。其次，思想教育要“春风化雨”，意识形态建设要“针锋相对”。宗教有神论的观念是错误的，是与科学和唯物论相对立的，但它属于思想问题，不能动用行政手段解决，只能采取说服教育的方法，而且主要通过社会的实际变革，由信仰者自觉决定。作为布道手段的文化神学，跨越信徒的私人信仰空间，与主流的世俗社会争夺思想文化阵地，争夺青少年一代，就需要分辨是非，理论批判，即所谓“研究宗教，批判神学”。

二、新民主主义革命时期：开启马克思主义无神论的中国化实践

五四运动倡导的“科学与民主”精神，包括反对迷信鬼神，宣传无神论。五四精神包括科学无神论，成为中国进入近现代社会思想标志之一。

在近代中国的学术界，首先使用无神论概念的是著名学者章太炎，其锋芒直指基督教等一神论。在近代中国救亡图存、文化启蒙的历史背景下，五四运动时期的陈独秀、胡适等重要思想家，用西方无神论的思想批判灵学，破除封建迷信等思想枷锁；批判基督教等一神论的有神论，开展抵制帝国主义文化侵略的“非基督教运动”。

科学无神论在中国的传播，是中国共产党诞生的重要思想前提。早期的中国共产党领袖李大钊等人，在传播马克思主义的同时，也将传播科学无神论作为自己重要的使命。李大钊指出：“宗教不能探求真理”，“是人类进步的巨大障碍。”只有批判宗教鬼神观，才能树立科学的马克思主义世界观。

在中国共产党人中，开启马克思主义无神论中国化道路的实践者，始于毛泽东。在第一次国内革命战争时期，他在领导湖南农民运动中，坚持用阶级分析观点认识处理宗教问题，将反对神权纳入反封建的政治经济斗争中。毛泽东指出，神权、政权、族权、夫权，

这四大绳索代表着中国农村封建宗法思想和制度。农民运动的主要方向是推翻政权，进行经济斗争。因为实践证明：“地主政权既被打翻，族权、神权、夫权便一概跟着动摇起来。”而对待人民群众的宗教信仰问题，要十分慎重。他十分生动地说：“菩萨是农民立起来的，到了一定时期农民会用他们自己的双手丢开这些菩萨，无须旁人过早地代庖丢菩萨。共产党对于这些东西的宣传政策应当是：‘引而不发，跃如也’。菩萨要农民自己去丢，烈女祠、节孝坊要农民自己去摧毁，别人代庖是不对的。”

在第二次国内革命战争、抗日战争和解放战争中，毛泽东在重申尊重民众宗教信仰自由的同时，提出共产党人要与宗教界建立政治上的统一战线。他在《新民主主义论》中指出：“共产党员可以和某些唯心论者甚至宗教徒建立在政治行动上的反帝反封建的统一战线，但是决不能赞同他们的唯心论或宗教教义。”

中国共产党人的马克思主义无神论的实践方向，具体反映在新政权的法规政策中。1931年11月公布的《中华苏维埃共和国宪法大纲》开辟独立章节，首次确立了实行政教分离、宗教信仰自由、宣传无神论等基本原则。在波澜壮阔的战争与革命年代，共产党人继承五四运动“科学与民主”的精神，进一步提出建设“民族的科学的大众的新文化”，不断推进马克思主义无神论的中国化实践。

三、社会主义建设前期：继续马克思主义无神论的中国化实践

1949年，中华人民共和国的建立，使旧中国的社会结构发生深刻变革。以科学无神论为世界观的共产党人，制定符合中国实际的宗教政策，成为重要的现实课题。

中国共产党人以马克思主义唯物史观为指导，分析中国宗教现状，提出中国宗教的群众性、民族性、长期性、国际性和复杂性，并制定了一系列政策，开展反帝爱国运动，推动宗教制度的民主改革，使其逐步适应社会主义社会。

新中国成立初期的宗教界，有两种情况更为复杂：一是有西方列强文化背景的基督教和天主教；一是少数民族地区的伊斯兰教、藏传佛教和南传佛教。共产党人在指导宗教界开展改革运动中，积极探索马克思主义无神论中国化的实践道路。

关于基督教和天主教开展的反帝爱国运动。在近代中国，基督教和天主教受帝国主义强权的控制，“骑着炮弹”传播福音，使其传教事业笼罩在“西方列强精神侵略的工具”阴影中。1950年8月19日，中共中央发布的《关于天主教、基督教问题的指示》是一个具有代表性的文件。该文件指出：“马克思主义者是彻底的无神论者，认为宗教有害于人民的觉悟，但是马克思主义者对待群众性的宗教问题，从来是当作一种有历史必然性的社会问题和群众问题来处理的，从来是反对单纯地依靠行政命令简单急躁的办法来处理宗教问题的。……为了把作为帝国主义侵略工具的教会，变为中国人自己办的宗教事业，需要进行一系列艰苦的复杂的工作。我们现在的任务，不是进行群众的反宗教运动，而是领导人民大众，坚决实现共同纲领，实现土地改革，争取财政经济的根本好转，广泛进行唯物主义与科学知识的宣传，来逐渐缩小宗教的市场；同时，在基督教、天主教内部，利用各种机会和经过有爱国心的教徒，向教徒群众进行爱国主义的宣传，揭露帝国主义文化侵略与间谍活动的阴谋，领导和支持其中的爱国分子，团结虔信的教徒的大多数，反对仍与帝国主义勾结的少数反动分子，有步骤地使教会摆脱帝国主义的影响及其经济关系，把教会变为由中国人自治、自传、自养的宗教事业。”

为了将帝国主义侵略工具的教会，转变为中国人自己办的宗教事业，党中央指示，我们现在的任务，不是进行反宗教运动，而是领导人民大众，坚决实现共同纲领。在宗教界支持爱国者，团结大多数，反对勾结帝国主义的极少数，逐步将教会变为由中国人自治、自传、自养的宗教事业。1957年至1958年，中国天主教界人士相继进行“自选自圣主教”，迈出了独立自主自办教会的关键一步。

关于少数民族地区的宗教民主改革工作。1958年5月，在中共八大二次全会上，党中央决定在少数民族地区陆续开展宗教改革工作。为了废除伊斯兰教和藏传佛教中的封建特权和封建剥削制度，真正实现宗教信仰自由，国家民族事务委员会副主任杨静仁在会议上发表报告，提出五个分开原则：“民族与宗教分开，逐步改变族教不分的状况；宗教信仰和宗教制度分开，宗教信仰是思想问题，而宗教制度，绝大部分是封建性的社会制度，应当并且可以逐步改变；宗教和行政分开，宗教不得违反和干涉国家的法律和司法；宗教和教育分开，宗教不得干涉学校教育，不得强迫儿童学经文；党内外分开，教育共产党员划清马克思主义同宗教信仰、无神论同有神论的界限。”

在这项社会变革中，首先在全体共产党员内部，开展科学无神论教育，帮助共产党员划清马克思主义同宗教信仰的界限，使共产党员能够成为改革事业的中坚力量。经过这场宗教民主改革，使广大信教群众从宗教封建特权和封建剥削制度下得到解放，大大地促进了生产力的发展。

这场社会改革运动，在西藏地区更为惊天动地。1959年3月10日，在美国中央情报局的支持下，西藏反动分子在拉萨发动武装叛乱。根据中央“边平叛、边改革”的方针，西藏自治区政府筹委会实行社会改革，废除达赖喇嘛统治下的政教合一制度，废除封建农奴社会制度，实行民族区域自治制度。废除寺庙的剥削压迫和各种封建特权，实行政教分离的政策。通过这场开天辟地的社会改革运动，百万翻身农奴当家作了主人，获得土地和牛羊，开始真正享有宗教信仰自由的权力。

在指导宗教界民主改革运动的同时，毛泽东提出，人民群众的宗教信仰问题应当用“说服教育的方法去解决”。1957年2月，他在最高国务会议上发表《关于正确处理人民内部矛盾的问题》的讲话。他指出，宗教领域也要“正确处理两类不同性质的矛盾”。他说：“我们不能用行政命令去消灭宗教，不能强制人们不信教。不能强制人们放弃唯心主义，也不能强制人们相信马克思主义。凡属于思想性质的问题，凡属于人民内部的争论问题，只能用民主的方法去解决，只能用讨论的方法、批评的方法、说服教育的方法去解决，而不能用强制的、压服的方法去解决。”在思想文化领域，毛泽东倡导以马克思主义为指导研究宗教文化。1963年12月30日，他在一份文件上批示指出：“用历史唯物主义的观点写的文章也很少，例如任继愈发表的几篇谈佛教的文章，已如凤毛麟角，谈耶稣教、回教的没有见过。不批判神学就不能写好哲学史，也不能写好文学史或世界史。”

根据毛泽东的批示，任继愈组建中国科学院世界宗教研究所，成为当代中国马克思主义宗教学的奠基人。中国共产党人在社会主义建设事业中，将科学无神论研究和宣传教育工作，纳入思想文化建设的整体战略中。

四、启动改革开放：马克思主义无神论与建设现代化的社会主义强国

在党的十一届三中全会上，邓小平举起了改革开放的大旗。20世纪80年代，最响亮的时代口号是建设现代化的社会主义强国。改革束缚生产力的生产关系和上层建筑的某些环节，推动社会主义生产力的加速发展，成为时代的主题。

为此，解放生产力中的首要因素——“人”，成为改革开放初期的重要任务。平反冤假错案，解放干部、知识分子等建设现代化强国的重要群体，当然也包括受到过冲击的宗教界人士和信教群众。

马克思主义无神论在改革开放的实践中，获得新的生命力。1982年3月31日，中共中央印发的《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》的通知，标志着党的宗教工作指导思想实现了拨乱反正。

第一，宗教信仰自由是党对宗教问题的基本政策，其理论基础是唯物主义历史观。历史唯物主义认为，宗教是人类社会发展一定阶段的历史现象。由于社会主义社会种种复杂的因素，宗教将会长期存在，并拥有相当数量的信教群众。文件指出：“在社会主义条件下，解决宗教问题的唯一正确的根本途径，只能在保障宗教信仰自由的前提下，通过社会主义经济、文化和科学技术事业的逐步发展，通过社会主义物质文明和精神文明的逐步发展，逐步地消灭宗教得以存在的社会根源和认识根源。”

无神论是与共产主义相连的，按照马克思的话说：“共产主义一开始就是无神论，而无神论最初还远不是共产主义。”这样一个伟大事业，要经历相当长的历史时期，共产党人要团结广大人民群众，包括不信教和信教的群众，集中精力为建设这样美好的社会共同奋斗。这就是我们贯彻执行宗教信仰自由政策，处理宗教问题的根本出发点和落脚点。

宗教信仰自由的原则是在近代思想启蒙运动中提出的。它是资产阶级对中世纪基督教思想专制的抗争。近代国家确立的政教分离的原则，使宗教退出政治、退出司法、退出教育，将信仰归属于公民个人的私事。在当代社会，宗教信仰自由的原则包含着不信仰自由的积极取向。

在世界观上，马克思主义同任何有神论都是对立的；但是在政治行动上，马克思主义者和爱国的宗教信徒，完全可以结成为社会主义现代化建设共同奋斗的统一战线。贯彻执行党的宗教信仰自由的政策，巩固和扩大各民族宗教界的爱国政治联盟，为建设现代化的社会主义强国而共同奋斗，是符合人民群众的根本利益的。

第二，共产党人要树立科学无神论的世界观，不得信仰宗教。文件指出：“党的宗教信仰自由的政策，是对我国公民来说的，并不适用于共产党员。一个共产党员，不同于一般公民，而是马克思主义政党的成员，毫无疑问地应当是无神论者，而不应当是有神论者。我们党曾多次作出明确规定：共产党员不得信仰宗教，不得参加宗教活动，就全党来说，今后仍然应当坚决贯彻执行。”

文件同时指出，在基本上是全民信教的少数民族当中，这项规定的执行，需要按照实际情况，采取适当步骤，不宜简单从事。

第三，用马克思主义无神论研究宗教问题，宣传唯物论和无神论，宣传科学文化知识，是党的思想战线上的重要任务之一。文件指出：“用马克思主义立场、观点、方法对宗教问题进行科学研究，是党的理论工作的一个重要组成部分。用马克思主义哲学批判唯心论（包括有神论），向人民群众特别是广大青少年进行辩证唯物主义和历史唯物主义的科学世界观（包括无神论）的教育，加强有关自然现象、社会进化和人的生老病死、吉凶祸福的科学文化知识的宣传，是党在宣传战线上的重要任务之一。”

第四，马克思主义无神论的宣传教育工作，应当和风细雨，要服从现阶段党的事业的整体战略目标。文件指出：“我们共产党人是无神论者，应当坚持不懈地宣传无神论，但是我们同时应当懂得，对待人们的思想问题，对待精神世界的问题，包括宗教信仰问题，用简单的强制的方法去处理，不但不会收效，而且非常有害。还应当懂得，信教群众与不信教群众在思想信仰上的这种差异，是比较次要的差异，如果片面强调这种差异，甚至把它提到首要地位，歧视和打击信教群众，而忽视和抹杀信教群众与不信教群众在政治上、经济上根本利益的一致，忘掉了党的基本任务是团结全体人民（包括广大信教群众与不信教群众）为建设现代化的社会主义强国而共同奋斗，并且刺激和加剧宗教狂热，给社会主义事业带来严重的恶果。”

五、继续改革开放：马克思主义无神论与科教兴国战略

与启动改革开放的 20 世纪 80 年代相比，在国际共产主义运动陷入低谷的 90 年代，我们党的领导人更加关注复杂时局中党的思想建设和宗教政策问题。江泽民总书记曾多次发表重要讲话，使马克思主义无神论的中国化实践不断与时俱进。90 年代，最响亮的口号是“科教兴国”，1995 年 5 月 6 日颁布的《中共中央国务院关于加速科学技术进步的决定》，首次提出在全国实施“科教兴国”战略。江泽民同志在大会上指出：“科教兴国，是指全面落实科学技术是第一生产力的思想，坚持教育为本，把科技和教育摆在经济、社会发展的重要位置，增强国家的科技实力及实现生产力转化的能力，提高全民族的科技文化素质。”

在实施“科教兴国”战略中，社会主义精神文明建设的重要任务之一，就是倡导科学精神，包括科学无神论思想，抵制愚昧迷信。

1990 年 9 月，江泽民同志到新疆考察工作。根据当时国内外宗教问题的复杂性和严重性，他提出，在进行马克思主义宗教观教育时，要特别注意重申和强调以下几点：“第一，共产党人是无神论者，任何时候都要坚持无神论，宣传无神论。对一些党员中存在的非无神论思想，要进行耐心细致的教育和深入的思想工作，帮助他们解决好世界观的问题。第二，对群众进行无神论宣传教育，要同党员的要求区别开来，并同社会主义两个文明的具体实践结合起来。要善于用唯物主义观点说明宗教信仰的根源，下工夫提高人们的科学文化素质，防止简单从事伤害信教群众的宗教感情，防止用行政命令的方法强迫人们不信教。第三，要全面贯彻执行宗教信仰自由政策。”

1991 年初，中共中央接连发布两个文件重申，在党的建设工作中，在党的宗教工作中，要坚持科学无神论的思想。文件的密集程度，反映出这一命题在现实生活中受到挑战，需要中央权威的声音进行指导。

1991 年 1 月 28 日，中共中央组织部发布《关于妥善解决共产党员信仰宗教问题的通知》。文件分析当时党员信教问题的现状和危害，指出：“当前，少数党员信仰宗教，参加宗教活动，特别是在一些少数民族聚居地区和宗教势力影响较大的地方，情况更为严重。共产党员是工人阶级的有共产主义觉悟的先锋战士，是无神论者，只能信仰马列主义、毛泽东思想，不得信仰宗教，不得参加宗教活动。共产党员信仰宗教，参加宗教活动，违背党的性质，削弱党组织的战斗力和战斗力，降低党在群众中的威信，也不利于正确贯彻执行党的宗教政策。”

这份文件特别强调，经常对党员进行马克思主义无神论教育，是解决党员信教问题的

重中之重：“解决党员信教问题，要把加强教育放在首位。各级党组织，尤其是宗教势力影响较大的地方，要经常对党员进行马克思主义无神论教育，进行党的基本知识和科学文化知识教育。帮助党员树立辩证唯物主义和历史唯物主义的世界观，摆脱唯心主义宗教观念的束缚，正确理解党的宗教政策，懂得不信仰宗教是做一个合格共产党员的起码条件。”

中共中央组织部的文件指出，解决党员信教问题，除了加强对党员的思想教育外，还要加强对党员的管理和监督，要进一步健全党组织生活。

1991年2月5日，《中共中央关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》要求，全面正确地贯彻执行宗教信仰自由政策，依法对宗教事务进行管理。同时该文件再次重申：“共产党员不得信仰宗教，不得参加宗教活动。对参加宗教活动的党员要耐心进行教育，帮助他们树立正确的世界观，划清无神论和有神论的界限，坚定共产主义信念；对坚持不改的要劝其退党。对那些参与煽动宗教狂热、支持滥建寺观教堂，要严肃地进行批评教育，经教育仍不悔改的要开除党籍。”

20世纪90年代后半叶，打着“人体科学”、“特异功能”的新有神论泛滥成灾，“法轮功”等势力成为影响社会稳定发展的重要问题。2001年12月10日，江泽民在全国宗教工作会议上发表《论宗教问题》的讲话。这是改革开放以来，中央领导同志第一次全面论述宗教问题。我们要从战略全局认识宗教问题的重要性，认识到宗教在社会主义初级阶段存在的长期性和特殊复杂性。

第一，关于全面正确地贯彻执行宗教信仰自由政策。他指出：“尊重和保护公民的宗教信仰自由权利，是我们党维护人民利益、尊重和保护人权的重要体现，也是最大限度团结人民群众的需要。”“我们共产党人坚持马克思主义的无神论，但不能简单地把无神论和有神论的区别等同于政治上的对立。无神论者和有神论者思想信仰虽然不同，但在爱国、维护祖国统一、拥护社会主义等涉及政治立场和政治方向的原则问题上是可以一致的。因此，必须坚持政治上团结合作、信仰上互相尊重。”

第二，关于国家依法管理宗教事务。他指出：“依法管理宗教事务的要旨是，保护合法、制止非法，抵御渗透，打击犯罪。……长期以来，我们一些同志对宗教存在着两种认识上的问题。一种是，不认真学习和理解党关于宗教问题的理论和方针政策，简单地把有神论和无神论的区别等同于政治上的对立，甚至把宗教界人士和信教群众视为异己力量，对宗教采取简单粗暴的态度。另一种是，缺乏政治意识，忽视宗教对社会的消极影响，放弃对宗教事务的管理和对宗教界人士的教育引导，甚至热衷于搞‘宗教搭台，经济唱戏’，助长宗教热，对境外利用宗教进行渗透视而不见、丧失警惕。”他提醒全党同志，这两种思想都不利于做好宗教工作，甚至可能导致严重后果，必须坚决加以克服。

第三，关于坚持独立自主自办的原则。其目的是“坚决抵制境外利用宗教进行渗透”。他在分析当时形势时指出：“在这些年的国际斗争中，敌对势力往往利用宗教向我发难。他们加紧利用宗教进行渗透、破坏活动，企图搞垮中国共产党的领导和我国的社会主义国家政权。他们支持达赖集团和‘东突’恐怖主义势力进行分裂活动，支持境外一些基督教团体加大对我国搞‘福音化’的力度。”他告诫全党同志，我们必须保持高度警觉，切实加以防范，绝不能贪小利而忘大义。各级党委要将抵御宗教渗透工作纳入议事日程，牢牢掌握工作的主动权。

第四，积极引导宗教与社会主义社会相适应。他指出，引导宗教与社会主义社会相适应是一个长期过程。我们对宗教事务进行科学的管理，既要有利于抑制宗教中的消极因素，又要有利于发展宗教中的积极因素。他特别指出：“当然，肯定宗教中的积极因素，目的不是为了发展宗教，而是要努力使已经存在的宗教多为民族团结、经济发展、社会稳定、祖国统一服务。在处理这个问题时，分寸一定要把握好。宗教中的积极因素可以肯定，但不能夸大。”

改革开放以来，随着社会经济结构、利益格局发生深刻变化，人们思想的多变性和差异性不断增强。其中，引人注目的社会现象之一是，信仰宗教的民众日益增多。宗教学研究逐渐由边缘学科发展成为“显学”。但是，随着“宗教热”的兴起，一种“精心呵护”宗教文化的学术倾向也逐渐升温。有一些人士极力推崇某种宗教文化，将其诠释为“道德的源泉”、“民主的根基”甚至是“科学的前提”。还有一些权威人士大力倡导“文化神学”，并积极推动这种“文化神学”成为国家研究机构和高等院校的学术方向。这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。因此，要特别加强对于党员的教育：“要教育党员、干部坚定共产主义信念，

正确理解党的宗教政策。懂得不信仰宗教是做一名合格共产党员的起码条件。共产党员不但不能信仰宗教，而且应当积极宣传无神论，宣传科学的世界观，宣传反对封建迷信的正确观点。广大党员、干部要认真学习和掌握辩证唯物主义的认识论，在对客观世界的认识上，在对支配人们日常活动的外部力量的认识上，在解决人类认识过程中有限和无限、已知和未知的矛盾上，应该自觉采取科学的态度和科学的立场，坚持发扬科学精神。要注意防止宗教对党员思想的侵蚀。”

中国共产党历来强调，共产党员尤其是领导干部应当自觉坚持以辩证唯物主义和历史唯物主义来改造自己的主观世界，始终做一个彻底的无神论者，并以自己的行动去影响周围的群众，以营造一个崇尚科学、反对迷信的社会氛围。科学无神论的研究和宣传教育，是科教兴国战略的重要组成部分，也是马克思主义研究和宣传教育的重要组成部分。

六、21世纪：马克思主义无神论与“以人为本”的科学发展观

跨入21世纪，以胡锦涛为总书记的党中央提出，贯彻落实“以人为本”的科学发展观，建设社会主义核心价值体系，增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力。加强科学无神论的研究和宣传教育，是其中重要的组成部分。

当前，境外敌对势力，打着宗教的旗帜，利用各种渠道对我国进行渗透，破坏民族团结和分裂祖国统一。当代愚昧迷信思潮在社会生活中仍有相当影响。加强无神论研究和宣传教育，引导人们正确看待宗教信仰自由，已经成为抵制境外极端宗教势力渗透、维护国家文化安全的重要任务。

目前，学术界各种新“有神论”相当活跃，一些号称研究马克思主义宗教观的学者，绝口不谈无神论，力图把无神论从马克思主义那里阉割出去。他们给无神论宣布的罪状大体有三：一曰“文化大革命”“极左”的遗风，二曰破坏社会的和谐，三曰反对党的宗教信仰自由政策。这种情况不仅严重影响科学无神论的研究和宣传教育，而且对马克思主义理论研究和建设构成相当威胁。

以胡锦涛同志为总书记的党中央，面临新时期中国社会更加复杂的局面，高度重视加强无神论研究和宣传教育，连续作出一系列重要批示。

2003年8月15日，中国社会科学院陈奎元院长致函中共中央领导同志，转交中国无神论学会理事长任继愈等《关于进一步加强科学无神论研究和宣传教育的建议》。8月19日，党中央主要领导人批示指出：“关于无神论研究和宣传教育是一项长期任务，需纳入科学研究规划和宣传思想工作的总体部署，锲而不舍地进行。尤其是共产党员应牢固地确立唯物主义的世界观。这与贯彻党的宗教信仰自由政策并不矛盾。”

2004年5月28日，中共中央组织部、宣传部、中央文明办和中央党校、教育部、中国社会科学院联合发出《关于进一步加强马克思主义无神论研究和宣传教育工作的通知》。文件共有八条，主要宗旨如下。

第一，加强马克思主义无神论研究和宣传教育工作，对于巩固马克思主义在意识形态领域的指导地位，保持党的先进性和纯洁性，提高全民族的思想道德素质和科学文化素质，打牢全党全国人民团结奋斗的共同思想基础，推动社会主义物质文明、政治文明和精神文明协调发展，具有十分重要的意义。

第二，加强马克思主义无神论研究和宣传教育工作，要以马克思列宁主义、毛泽东思想、邓小平理论和“三个代表”重要思想为指导，要以普及唯物论的基本观点和自然科学基本常识为重点，以破除愚昧迷信为着眼点，围绕宣传科学思想、弘扬科学精神、普及科学知识、传播科学方法的主题来进行。

第三，各级各类学校是进行马克思主义无神论宣传教育的重要阵地，要围绕培育“四有新人的目标，坚持国民教育与宗教分离的原则，把马克思主义无神论宣传教育列入政治理论课、思想品德课和有关专业课程的教学大纲，切实保证教学内容和教学要求落到实处。

第四，群众性精神文明创建活动是人民群众移风易俗、改造社会的伟大创造，是开展马克思主义无神论宣传教育的重要载体。我们要紧密结合干部群众生产生活的实际，把马克思主义无神论宣传教育同移风易俗、树立文明新风结合起来，同开展群众性文化体育活动、满足群众的精神文化需求结合起来，同普及法律法规知识、增强人们的法制意识结合起来，同普及科学知识、提高人们的科学素质结合起来，使广大群众在参与创建活动的过程中，思想受到教育，精神得到充实，境界得到提高。

第五，把马克思主义无神论宣传教育作为大众传媒的经常性工作。

大众传媒直接面向广大群众，传播信息快、覆盖面大、影响力强，是开展马克思主义无神论宣传教育的有效途径。广播、电视、报刊要发挥各自优势，根据不同受众特点，认真办好科教栏目、节目和理论专栏、专题，宣传马克思主义无神论和科学知识。

第六，深入开展马克思主义无神论研究，是繁荣哲学社会科学的一项重要任务。要加强马克思主义无神论学科建设和人才培养，办好无神论研究机构 and 高校有关专业，建立和培养一支用马克思主义武装起来的无神论研究工作队伍。加强马克思主义无神论研究和宣传教育工作，是一项长期而紧迫的重要任务。各级党委要把它作为发展社会主义先进文化的重要内容，纳入科学研究规划和宣传思想工作的总体部署，摆上重要议事日程，制定具体规划，采取切实措施，精心组织实施。广大党员特别是党员领导干部要不断加强党性修养，牢固确立唯物主义的世界观，自觉做学习宣传马克思主义无神论的表率。

这是中共中央有关部门根据胡锦涛等同志的重要指示，第一次联合发出以“马克思主义无神论研究和宣传教育”为主题词的文件。可见，在新形势下，开展马克思主义无神论研究和宣传教育工作，其重要性和艰巨性已经提到党的工作日程。面对改革发展稳定的新任务，面对人民群众精神文化生活的新的需求，面对与“法轮功”邪教组织和各种伪科学、迷信斗争的新情况，面对西方敌对势力利用宗教对我进行“西化”、“分化”的新动向，探索马克思主义无神论中国化的特点和规律，成为当前应对复杂时局挑战的重要议题。

当前，马克思主义无神论研究和宣传教育工作面临种种复杂的问题，从根本上看是社会政治、经济、文化等因素在宗教问题上的折射。中国共产党人贯彻落实“以人为本”的科学发展观，当前的重点是改善民生，遏制贫富两极分化。脱贫与脱愚，要相互促进，相互推动。广大人民群众只有摆脱贫困，安居乐业，才能逐步树立科学的自然观、宇宙观、生命观，才能逐步建立健康文明的生活方式。

结论：马克思主义无神论的当代价值

马克思主义无神论是对近代启蒙思想家和人文主义无神论的继承和发展，是科学无神论发展的高级形态。在当代中国，马克思主义无神论重要的价值有以下三点。

第一，马克思主义无神论是社会主义核心价值的哲学基础。加强科学无神论的研究和宣传教育，是加强社会主义意识形态工作的重要组成部分。马克思主义唯物论和无神论是马克思主义世界观的哲学基础，也是马克思主义科学体系的理论前提。无神论、唯物主义的世界观，是共产党人言论和行为的最基本根据。只有在这个基础上，才能掌握马克思主义理论体系中更高层次的理论。同样，它也是社会主义核心价值体系的哲学基础。社会主义核心价值观相信人民群众是历史的创造者，而不是神创论。“以人为本”是共产党人的执政理念，其本质上是无神论的。在社会主义核心价值体系中，无神论的唯物主义世界观和积极人生观，占有重要地位。党中央一再指出，要巩固马克思主义的指导地位，要增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，科学无神论的作用不容忽视。一个时期以来，有种舆论力图把无神论从马克思主义宗教观和社会主义意识形态中剔除出去，这是危险的，既不符合人类历史和当代的世俗化潮流，也与中国的人文主义传统相悖。

第二，科学无神论是一种幸福的生活方式，是构建和谐社会的的重要途径。有神论思维是一种谬误；人的认识为什么产生这类谬误以及如何避免谬误，正确的思维方式应该如何确立，这是科学无神论研究的应有之义。有神论组织与世俗社会之间具有内在的张力，其某种排他性和封闭性，容易产生社会人际的隔离与不和。它与神沟通和交往，使人性的正常心理和生活受到影响。当代无神论倡导一种积极的世俗生活方式，在劳动生产、自立自力自尊基础上，建立精神健康、人生乐观、人际和谐的社会。推动这种积极的社会生活方式，是当代科学无神论参与构建和谐社会的的重要途径。

第三，科学无神论只要彻底，就必然导向合理的社会制度。科学无神论的教育和宣传要制定相应的纲领和策略，纳入整体社会主义革命和建设事业中。

马克思主义无神论是科学无神论发展的高级形态。与以往的无神论思想相比，马克思主义无神论不仅表现在思想理论的深度上，而且主要反映在科学社会主义运动的实践和与共产主义理想的必然联系上。按照马克思主义的观点，组织化的宗教之所以存在，主要原因是存在不合理的社会制度。要消除宗教有神论的社会现象，无神论的教育和宣传固然是必要的、不可削弱的，但是根本的途径是消除这类现象存在的现实社会条件。现实社会是由经济、社会（狭义的社会概念，指社会保障、城市化等等）、政治、文化等诸多因素构成的。马克思主义无神论与“简单打倒宗教”的文化专制主义相反，共产党人要团结各阶层民

众，包括无神论者和有神论者，齐心协力地为逐步和最终铲除宗教的社会根源，创造理想的共产主义社会而努力奋斗。在这个相当长的历史阶段，根据不同的社会发展程度，共产党人要制定相应的纲领和策略，将科学无神论的教育和宣传，纳入整体社会主义革命和建设事业中。

简评美国《1998年国际宗教自由法案》

习五一

《新疆师范大学学报》2010-09

一个超级大国立法，定期审查世界各国的宗教现状，这是冷战后国际舞台上的一个重要战略变化。这种“以信仰为基础的外交”（faith-based diplomacy），成为历史上“传教士外交”和当代“人权外交”的最新版本。而当代中国的“邪教问题”，长期被美国《1998年国际宗教自由法案》审查，就是其中一个重要的案例。

一、美国基督教新保守主义的全球扩张战略

20世纪90年代以来，国际战略格局最重要的变化是，美国新保守主义势力企图建立独霸全球的单极时代。某些权威人士鼓吹单边主义的霸权政策，推行新干涉主义战略。这一理论有两个支点：一是捍卫“人类普遍的价值观”，提出西方的“人权”、“法治”等等都是“普世价值”；二是“人权高于主权”，提出“人权无国界”。而当代美式人权标准的一个重要特征是，将“宗教自由”视为人权的第一基石。美国基督教新基要主义势力和政治新保守主义势力结盟，共同推动国会通过《1998年国际宗教自由法案》，使其成为以国家力量进行基督教全球战略扩张的工具。

在冷战期间，基督教被当作“美国反对无神论共产主义的重要立足点”。冷战之后，两极对抗消失，地缘政治因素减弱，而国际关系中的宗教因素日益突出。所谓“国际宗教自由”的议题，成为某些人士的口头禅。

有位美国学者为这种“信仰外交”的合理性注疏，他说：“争夺新世界秩序灵魂的斗争已经发生，认真对待文化和宗教多元主义，目前已经成为21世纪最重要的外交政策挑战之一”；在他看来，21世纪最重要的外交政策挑战之一是“争夺新世界秩序灵魂的斗争”。而在保守本土民族文化的人们看来，某些国家为“争夺新世界秩序灵魂”，动用国家行政资源，如外交手段，甚至发动战争，传播某种宗教信仰文化，是十足的霸权主义。

（一）20世纪世界宗教演变的历史趋势

在20世纪风云激荡的历史进程中，纵观世界宗教演变的趋势，出现多元化的复杂局面。其中有三大重要特点值得重视：其一，基督教的主要群体由北半球向南半球转移；其二，伊斯兰教复兴运动的高涨和低潮；其三，各种宗教基要主义教派的兴起，成为社会冲突加剧的重要因素。

（二）美国宗教势力影响国家外交政策的标志：《1998年国际宗教自由法案》

美国基督教福音派迅速崛起，积极向政治舞台扩张。这成为近30年来美国社会生活中最引人注目的现象之一。与宗教自由派相比，热忱宣教的基督教福音派更加保守。他们与各种传统宗教的右翼势力，如“殉道者之声”、“开放门户”组织等结盟，大张旗鼓地发动“反宗教迫害立法运动”。

1. 美国基督教福音派主导的“反宗教迫害立法运动”

美国基督教福音派以国会为主要舞台，发动声势浩大的“反宗教迫害立法运动”，最终通过了《1998年国际宗教自由法案》（The International Religious Freedom Act of 1998）。该法案的确立是美国宗教势力影响国家外交政策的标志性事件。

2. 美国《1998年国际宗教自由法案》的内容和核心价值

美国《1998年国际宗教自由法案》共有七个标题，长达12000字。主要包括以下内容：

（1）在国务院设立“国际宗教自由办公室”，并设立国际宗教自由无所任大使的职位；（2）要求国务院发表“国际宗教自由年度报告”；（3）要求总统对所谓“侵犯宗教自由的国家”采取行动；（4）设立“美国宗教自由委员会”，并在国家安全委员会设立总统特别助理，专职负责国际宗教自由事务；（5）要求美国政府采取行动，推进国际宗教自由；（6）要求修改

避难和庇护程序，保证宗教避难的应用不受歧视。

该法案建立起美国人权政策的全新框架。其宗旨是“谴责对宗教自由的侵犯，推进并协助他国政府推进，宗教自由这一基本权利”。按照该法案起草人的说法，该“法案的基石，是采取行动来回应宗教自由的侵犯”。根据该法案的设计，政府应采取的实际行动包括：改善外交及移民和规划局官员的训练；接触非政府组织和宗教囚犯；对支持宗教自由的团体提供经济援助；对宗教团体使用使馆设施与非宗教团体一视同仁；建立宗教囚犯名单；在宗教领域里促进国际交流；对推动宗教自由的外交人员提供奖励等等。

在该法案实施中，将某些国家列为“特别关注国家”，或列入“观察名单”，成为美国政府的“一种重要的工具”。

此后，美国政府发布的《国际宗教自由报告》，进一步阐述其价值观。美国国务院在《2001 年度国际宗教自由报告》的导言中，宣称要“使宗教自由成为宪法中的第一自由”。美国当局运用国家力量，在国际人权领域里强化美国价值观。如《2006 年国际宗教自由报告》宣称：“宗教信仰作为个人选项和基本自由，是美国特征的立足点，根植于我国开国先贤的理想。从建国至今，宗教自由一直是我国最首要的自由之一。美国人民捍卫宗教自由的决心——不仅在国内，而且在全世界——始终不渝。正如康多莉扎·赖斯国务卿所说：‘对美国来说，没有比宗教自由和宗教良心更根本的东西。我们国家就建立在这一基础上。宗教自由是民主的核心’”。

现在，美国当局进一步提升“国际宗教自由”的战略价值，鼓吹“宗教自由即促进国家安全”。例如：2008 年，美国国务院国际宗教自由办公室主任托马斯·F·法尔（Thomas F. Far）公开呼吁美国外交使“保护和扩展宗教自由成为其核心因素之一”，并宣称“美国国家安全的中心议题是伊斯兰恐怖主义”。于宗教问题在国际战略中的地位，美国朝野看法日趋一致。“以信仰为基础的外交”（faith-based diplomacy），成为当代“人权外交”的最新版本。

共和党的战略家卡尔·罗夫（Karl Rove）的解释说：“理性对于研究、分析历史和政治也许是好的，但对于实践和创造历史和政治则不同。被感知和被期待的信仰，不能在尘世被证明和被演示，现在，则更为有效地动员人们去创造变化”。美国的政治家用基督教的“普世价值”，激励民众创造历史，源于一种美国式的政治生态环境。可是，某些美国的执政者将这种宗教信仰的价值观，作为外交的基础，强力向全世界推广，这种霸权主义的外交能走多远呢？

笔者认为，这种基督教信仰被意识形态化的现象，反映出历史在曲折中延伸。当代宗教新基要主义的复兴，向政治领域扩张，现代国家能否坚持政教分离的原则，再次成为人们关注的焦点。20 世纪 70 年代以来，美国基督教新基要主义复兴，与政治保守主义联盟，企图以国家的力量，向全世界传播基督教的福音，造成新的政教分离的危机。

3. 美式“宗教自由”背后的国家利益

笔者认为，应当指出的是，美国政府大力促进的“国际宗教信仰自由”，是以美国国家利益为标准的。例如：美国国务院发表的“2002 年国际宗教自由年度报告”，将缅甸、中国、伊朗、伊拉克、朝鲜、苏丹列为“特别关注国家”。2004 年的年度报告又将伊拉克从名单上删除。而事实上，在美军占领的伊拉克，杀戮“圣战”不断，民众的生命安全都难以保障，难道宗教信仰反而获得更大的自由吗？从 2003 年美军入侵伊拉克至今，在这场战争中丧失生命的伊拉克平民至少有 66 万人，被国际人权组织批评为“本世纪第一个十年最大的人道主义灾难”。“反恐、反恐，越反越恐”，已经成为国际流行语。根据美国芝加哥大学的学者研究，20 世纪 80 年代，全球仅有 5 起自杀式袭击事件，到 90 年代升至 50 起，而 2009 年，全球的“人体炸弹”事件高达 500 起。其中最重要的原因是反抗外国军队的占领。美国政府大力实施《国际宗教信仰自由法案》，声称“尊重宗教自由的国家极少对他国造成安全威胁”。这些唯我独尊说教，在铁的事实面前，如同皇帝的新衣，自欺欺人。显而易见，这种考察国际宗教自由的标准，是唯美国的利益为转移的。

冷战结束以来，西方列强的核心话语，已经转向“以宗教自由为基石”的人权。基督教的“普世价值”不断被抽象化，成为西式民主制度的图腾，正如美国前国务卿赖斯所说的“宗教自由是民主的核心”。这种符号化的“普世价值”，企图将社会核心价值体系，从各国基本的社会关系中剥离出来，成为国际舞台上“新干涉主义”的武器。这种宗教意识形态化的倾向，影响了国际社会文化多元化的发展，造成世界的动荡不安。

二、“邪教问题”成为美国指责中国的一个重要口实

美国国会通过的《1998年国际宗教自由法案》，用国内立法方式，企图使利用宗教问题干涉他国内政“合法化”。在该法案的实施中，中国一直成为其指责的主要对象之一。自1999年至今，美国国务院每年9月发表《国际宗教自由报告》，每年3月发表《国别人权报告》，美国国际宗教自由委员会每年5月发表《国际宗教自由报告》。美国历年公布的这些报告都将中国列为“侵犯宗教自由最严重的国家”。这反映出基督教新基要主义和政治新保守势力合流，推波助澜，宗教问题日益成为美国歪曲、攻击和污蔑中国的工具。在该法案实施中，相关机构不断以“人权和宗教自由”为由，向中国发难，为中美关系制造摩擦和障碍。

我们上网查一查，在美国政府历年公布的“国际宗教信仰自由”的年度报告中，当代中国的“邪教问题”一直是其关注的重要对象。如：美国国务院在《国际宗教自由报告》中声称，“自1999年以来，依据‘国际宗教自由法’（IRFA）关于特别严重侵犯宗教自由的条款，美国国务卿认定中国为‘需要特别关注的国家’（CPC）”。

这份报告列举了中国许多所谓“严重侵犯宗教自由”的“案例”。其中涉及所谓“邪教问题”的案例占有相当重要的位置。该报告声称：“1999年（中国）政府开始取缔被定义为‘邪教’（cults）的组织，并没有公开定义‘邪教’的术语。”“（中国）政府继续镇压被指定为‘邪教’的组织，包括若干基督教的团体和法轮功。政府从来没有公布将宗教团体认定为‘邪教’的标准”。

（一）中国政府界定的“邪教”组织标准

笔者建议，美国国务院撰写《2007年国际宗教自由报告》的执笔人，在对他国事务评头品足时，应多学些基本常识，少一些指鹿为马的荒谬。中国政府从来没有公开界定“邪教”组织的标准吗？稍有一些当代中国法律常识的人都会作出否定的回答。作为政策的研究者，对中国政府治理“邪教”的法律提出异议，可以看作是“百花齐放”的思考，但随意扣上“一片空白”的帽子，是不符合实际的。

1. 1997年修订的《中华人民共和国刑法》

为治理社会变革时期孳生的“邪教”组织，1995年11月，中国政府公安部首先提出“邪教”概念。在其官方文件中，将“邪教”界定为：“少数不法分子违反宪法和法律，披着宗教外衣，摘取宗教经典中的片言只语，掺杂大量封建迷信和异端邪说，蛊惑人心，蒙骗群众，秘密纠合建立非法组织，从事违法犯罪活动”。1997年3月，全国人大八届五次会议修订的《中华人民共和国刑法》，第三百条专门对组织和利用“邪教”组织的犯罪行为，作出明确处罚规定。

2. 1999年全国人大常委会的决议和两高的法律解释

1999年春天，“法轮功”组织势力膨胀，在中南海海外聚众静坐，震动海内外。这表明，当代中国的“邪教问题”已浮出水面，成为影响社会发展与稳定的问题。

1999年10月30日，全国人大常委会作出决定，取缔“邪教”组织、防范和惩治“邪教”活动。同时，最高人民法院和最高人民检察院作出具体应用法律的解释。第一条对“邪教组织”的界定为：“冒用宗教、气功或者其他名义建立，神化首要分子，利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人，发展、控制成员，危害社会的非法组织”。该司法解释对《刑法》第三百条惩处“邪教”犯罪的条款，加以具体说明，为依法治理“邪教问题”提供法律依据。两高的司法解释标志着中国治理“邪教”的工作，正在加快法制化的步伐。

笔者认为，当代中国主流社会对“邪教”的界定，不同于历史上“邪教”的概念，赋予其新的内涵。它已超越意识形态，是一个具有可操作性的现代法律概念，其目的是治理“邪教”的犯罪行为。

（二）当代中国的“邪教”：“破坏性膜拜团体”

笔者认为，特别需要强调指出的是，中国官方界定的“邪教”，不能等同于西方英语文化圈通行的 cults（膜拜团体）或法语、德语文化圈通行的 cult—sect（膜拜教派）。语言是文化的载体，是文化传统的表达形式。中西方语言中的差异，是文化传统差异的反映。

1. 中华民族文化的历史渊源中的“邪教”概念

历史学是笔者的第一个专业背景。从中国历史学、语言学诠释，笔者认为，“邪教”本是汉语文化的特有名词。在中华民族文化的历史渊源中，“邪教”主要是政治学概念，考察其危害社会稳定的含义，远远超过辨析其歪曲宗教学说的含义。中国民间秘密宗教历史悠久，经明清两朝，发展迅猛，教门繁多，成为具有顽强生命力的民间社会运动。封建王

朝的统治者把一切非正统的民间秘密教派均视为“邪教”。

近代中国社会剧烈动荡，民间秘密宗教与秘密结社褪色变质，更加庞杂。五四运动以后，科学和民主思潮传入中国，现代化运动成为历史发展的主流。而大多数民间秘密教门执迷不悟，教义更为芜杂混乱，根据最新的研究成果，近百年来，有档案文献记载的会道门组织就多达 4500 多种，形成一种巨大的社会势力。其影响渗透社会各个阶层，余脉延续至今。

中文“邪教”一词，如何翻译为英文，目前尚在探索。中国新刑法官方英文译本中，将“邪教”译为“*Weird Religious Organization*”，字面意思为奇怪的、诡秘的宗教组织。这种译文虽然在国际上独辟蹊径，但未能融入流通话语。

2. 汉语“邪教”与英语 *cults*（膜拜团体）的差异

英语 *cults*（膜拜团体）一词，和德语 *kult*、法语 *culte* 一样，源于拉丁 *cultus*，其本义为 *colere*（耕作），延伸为 *culture*（文化）。古罗马人把崇拜神明称为 *culture*。根据古代犹太教和基督教的传统，近东和以色列等地区将在神殿里举行的祭祀称为 *cult*。后来，基督教文化圈将 *cult* 用以转指神秘膜拜、偶像崇拜，赋予该词特殊的“异端”色彩。

20 世纪 60 年代以后，欧美等发达国家社会经济高速发展，社会结构、生活方式发生变化，文化形态、价值体系出现某种危机。传统宗教被逐渐冷落，新生宗教大量滋生。基于在新生宗教运动中，小型宗教团体激增、狂热膜拜较为普遍等特点，对此持批判态度的欧美社会开始使用 *Cult* 一词。其中含有比较明确的贬义。

1999 年，“法轮功”被定性为“邪教”取缔后，国际上许多重要通讯社，立即冠称其为 *cults*。此后，我国的一些翻译家、法学家和新闻、宗教工作者曾进行专题研讨，与会者认为，用汉语拼音 *Falun Gong* 翻译“法轮功”，需要定性时可用 *cults*。

笔者认为，将“邪教”一词译为 *cults*，虽有某些的依据，但仍存在许多歧义。其一，

cults 含有基督教文化本位的内涵，主要用于批判对立的宗教意识形态，而中文“邪教”基本属于政治学范畴，主要指“利用迷信邪说、旁门左道、传徒敛钱，聚众结党、甚至颠覆政权的民间秘密教派”，两者含义，不尽相同。其二，当代欧美语境里，*cults* 含有对时尚的狂热追求，有时用来形容民众对明星和哲人的崇拜。

3. “邪教”应译为“*destructive cults*”，即：“破坏性膜拜团体”

有些学者提出，使用“疯狂的”（*crazed*）、“危险的”（*dangerous*）或“破坏性的”（*destructive*）等用来限制 *cults*。其中，主张使用“*destructive cults*”一词的学者越来越多，因为这样的界定可以明显突出“邪教”的犯罪性质。2000 年 11 月在北京召开的“邪教问题”国际研讨会，英文名称即为“*International Symposium on Destructive Cults*”。因此，笔者认为，当代中国的“邪教组织”，可以解释为“破坏性膜拜团体”，英文应译为“*Destructive Cults*”。

令人遗憾的是，迄今为止，在中外官方文件中，仍将中文的“邪教”翻译为 *cults*。从西方宗教社会学考察，*cults*（膜拜团体）属于宗教学语系中的概念。膜拜团体又被称为边缘宗教，往往规模较小，制度化程度较低，由卡里斯玛（*Charisma*）型教主领导，表现出神秘主义救赎倾向，注重个人精神和神秘体验，有些采取秘传方式或封闭式活动。其中有些派别进一步走向极端，成为触犯法律的“邪教”组织。因此，在对外宣传工作中，“法轮功是邪教，不是宗教”的命题，译为英文“*fa lun gong is a cult, but not a religion*”，从西方宗教社会学的范畴来看，存在着逻辑矛盾。

在当代西方社会涌现的 *Cults*（膜拜团体）质疑和挑战主流文化，从市民社会到国家权利机构，大多对其持有贬抑的态度。例如：1989 年 1 月，美国的一项民意调查显示，有 62% 的市民对“新生宗教—膜拜团体”表示反感。但是，大多数 *Cults*（膜拜团体）在西方社会处于合法地位，只有极少数破坏性的 *Cults*（膜拜团体）受到法律制裁。因此将中文“邪教”一词，简单译为 *Cults*，很容易被西方民众误解，认为中国政府运用法律手段制裁“邪教”即 *Cults*，是干涉宗教信仰自由。

当代中国的“邪教问题”，从国际学术视野的角度审视，笔者认为，可以解释为“破坏性膜拜团体问题”。为什么一个在中国土壤上繁衍的社会问题，现在却要置于国际的学术语境下，或者说，在某种程度上，要借鉴某些西方的学术范式来考察呢？这是因为，在笔者看来，现实生活提出的问题，应是学术研究的风向标。随着全球化的发展，当代中国的“邪教问题”，已经成为国际性的社会问题。最近三十多年来，这些团体，有的在境外创立，向境内渗透；有的在境内创立，向境外蔓延。他们的实践活动跨越国界，国际化的趋势日益明

显。比如：1962 年在美国加利福尼亚州创立的基督教新教派别——“呼喊派”，自 20 世纪 80 年代改革开放以来，传入中国大陆，波及 20 多个省市。近些年来，“呼喊派”不断分化，演变出许多分支：如“常受教”、“中华大陆执行站”、“被立王”、“主神教”、“能力王”、“实际神”等等多种派系。他们血脉相连，绵延不绝。这些教派为什么有如此顽强的生命力？它们如何激发了信仰者的虔诚？我们在 21 世纪应当怎样与它们打交道呢？

三、应当关注基督教类型的“破坏性膜拜团体”

笔者认为，当代中国“破坏性膜拜团体”问题研究的盲区是，基督教类型的“破坏性膜拜团体”。根据目前国内外的局势，这类团体将会有相当多的发展空间，其中的破坏性因素将成为影响社会稳定的重要因素。

（一）基督教类型的“破坏性膜拜团体”将会成为影响社会稳定的重要因素笔者认为，基督教类型的“破坏性膜拜团体”，将会成为影响社会稳定的重要因素。这种判断基于以下两个理由：

第一，在国际舞台上，“法轮功”将会日趋没落。它的政治性急速增强，远远超过其宗教性。今后，如果需要研究“法轮功”的命运，则更需要研究国际政治的学者，而不是研究宗教的学者。“法轮功”多次声称自己不是宗教。在国际政治舞台上，它热衷于以中国为敌的政治行为。正如一位俄国学者亚历山大·德沃尔金教授（Alexander Dvorkin）所指出的，它不仅以中国政府为敌，而且是以中国人民为敌。例如：北京申办 2008 年奥运会时，国际独立媒体进行的民意调查显示，中国普通民众的支持率高达近 99%，而某些境外“法轮功”分子四处活动，企图剥夺北京举办 2008 年奥运会的权力。这样与大多数民众的意向为敌，怎能不越来越失去本土的人心呢？目前，海峡两岸的关系日趋缓和，曾大力支持“法轮功”的陈水扁政府，早已成为明日黄花。“法轮功”“挟洋自重”，在当代中国民族主义日益高涨的未来，它的生存空间有多少呢？随着“法轮功”的日益没落，它的内部凝聚力正在日益衰退，它的利用价值还有多少呢？

第二，由于境内外复杂的因素，某些属于基督教类型的“破坏性膜拜团体”，将会有相当的发展空间，将会成为治理“邪教”工作中值得关注的重要现象。

（二）基督教类型的“破坏性膜拜团体”发展的国际因素

从国际因素分析，基督教身为世界第一大宗教，自身具有强烈的传教愿望。当今世界最强大的国家——美国，是基督教全球传教战略的基地。

1. 美国是基督教全球传教战略的基地

自美国“1998 年国际宗教自由法案”确立以来，美国基督教新基要主义势力和政治新保守主义势力进一步结合起来，利用国家的力量，向全世界推广美国标准的“宗教信仰自由”价值观。这种所谓“信仰外交”（faith-based diplomacy）的实质是，将“宗教信仰”与“西方民主政治制度”相结合。正如美国前国务卿赖斯所说的“宗教自由是民主的核心”。所谓“信仰外交”的关注重点是基督教的“普世价值”。正如 1997 年美国国务院的报告题目：《美国支持宗教自由的政策：以基督教为重点》。这种宗教信仰文化不断被抽象化，成为西式民主制度的图腾，成为美国推行霸权主义的战略工具。某些基督教新基要主义组织强调其宗教的“普世性”，传教热情高涨，动员大量的资源向世界各地传教。

2. 基督教类型的“破坏性膜拜团体”，成为境外右翼势力资助的主要对象之一

自 1999 年以来，美国政府发布的历年《国际宗教自由报告》，均以数十页的篇幅，历数种种所谓“案例”，指责中国政府“严重侵犯宗教自由”。例如：美国国务院在《2007 年国际宗教自由报告》（以下简称《报告》）中声称：“（中国）政府取缔了法轮功、观音法门、中功。政府认为某些基督教新教团体是邪教（cults），包括呼喊派（Shouters）、东方闪电（Eastern Lighting）、门徒会（Society of Disciples）、全范围教会（Full Scope Church）、灵灵教（Spirit Sect）、新约教会（New Testament Church）、三班仆人派（Three Grades of Servants）、门徒联合会（Association of Disciples）、主神教（Lord God Sect）、被立王（Established King Church）、统一教（Unfication Church）、家庭之爱（the Family of Love）、华南教会（South China Church）。”除了被界定为“精神运动”的“法轮功”外，美国政府相当关注某些基督教新教的团体。

美国国务院一方面严厉指责中国政府“严重侵犯宗教自由”，一方面又拒绝提出确实的证据。据我所知，除“法轮功”外，中国政府没有再以“邪教”的名义，查处任何气功类的组织。可以推测，当局者已经发现，用大规模的政治运动查处类似组织，这样的治理成本太高。《报告》中所列举的这类基督教新教团体共 13 种。至今为止，我没有发现“门徒联合

会”(Association of Disciples)的资料,可能是《报告》有误差,其他 12 种都是政府有关部门查处的对象。其中家庭之爱(the Family of Love)在中国官方译为“天父的儿女”。据我所知,实际上,这类基督教新教团体,包括变异的组织,至少有 19 种。

在中国改革开放的大背景下,此类基督教新教团体开始从境外传入中国大陆,并以推翻现存的社会主义制度为自任,引起执政者的警惕。始作俑者为 1962 年在美国加州创立的“呼喊派”。应当指出的是,“呼喊派”被中国政府查处,绝不是因为其另类的宗教信仰方式,而是其推翻政府的政治行动。此类组织将宗教信仰与某种政治制度捆绑在一起,是宗教利用政治呢?还是政治利用宗教呢?这些组织的差异有多少?应当区别对待吗?能够将中国政府查处此类宗教组织,归结为“严重侵犯宗教自由”吗?国际上许多基督教组织不分青红皂白,积极谋求向此类组织提供资助,这怎能不加剧他们与中国政府之间的紧张关系呢?

(三) 基督教新教的“破坏性膜拜团体”发展的国内因素

从国内因素分析,作为大的社会背景,自改革开放以来,中国大陆的基督教现象不断升温,这是有目共睹的事实。

1. 自改革开放以来,中国大陆的基督教现象不断升温

无论是城市还是农村,基督教人数及教堂、聚会点的数量都呈明显上升的趋势。关于当代中国基督教发展的规模,中国政府、宗教界和学术界发表的统计数字不一。官方发布的数字比较低调谨慎。如 2008 年,国家宗教事务局局长王作安撰文说,全国的基督教信徒为 1600 万人,与新中国建立初期的 70 万人相比,增长十分迅速。因这一统计数据不包括未经政府登记教堂的基督徒,“因此基督徒实际数量比这个统计数字要大”。

学术界对当代中国基督徒的调查数据,明显高于官方的统计。2003 年至 2006 年,在童世骏和刘仲宇教授带领下,华东师范大学课题组在中国 30 个省市,对 4569 个样本进行抽样调查,估计当代中国信仰宗教的人数约有 3 亿,其中基督徒约有 4000 万。另一个由外国学者组织的调查数据与华东师大课题组的结论接近。博克林(Dr.Wemer Burklin)博士为创始人的“中国伙伴”组织(China Partner),于 2007 年,在除西藏以外的 30 个省市,对 5430 个样本进行抽样调查,结论是“中国现在的新教徒人数为 3900 万,这中间包含 3%的误差”。博克林博士认为,“在教会历史上,中国教会的发展速度要高于世界其他任何地方”。

在大多数学者眼中,当代中国的大多数基督教会具有福音派特征,表现出保守的神学倾向,坚守《圣经》字句,热衷强烈的个人神秘体验,强调神迹治病等等。这种强烈的灵恩倾向,关注末世的来临,很容易发展为异端。在学者的社会调查中发现,在基层社会的宗教实践活动中,各种基督教的派别虽有差异,但在基督教基本教义的指导下,是很难分别的,绝大多数处于相容共生的状态。

当代学者对中国基督教现状的调查报告表明,基督教与“破坏性膜拜团体”(邪教)的关系有两种类型。一种类型是,处于矛盾交织生存的状态;另一种类型是,处于“和而不同”的共生状态。

2. 基督教与“破坏性膜拜团体”矛盾交织生存的状态

关于第一种类型有许多田野调查报告。2008 年 11 月,笔者和郑永华博士到湖南省张家界调研基督教现状。在慈利县福音堂调研时,那里的教职人员告诉我们说,慈利地区有许多“异端教派”(邪教)在进行活动,经常到福音堂里拉拢信徒的就有“三班仆人”、“门徒会”、“东方闪电”、“主神教”等等。这些“邪教组织”“打着基督教的旗帜,讲《圣经》断章取义,为了谋取个人私利。”它们经常到“教会里拉羊,防不胜防,很隐秘”。

这样的情况在全国各地是比较普遍的现象。在湖南常德地区,基督教真光堂的教牧人员说:教会周边的异端邪说,天罗地网的。“东方闪电、门徒会什么都有。”此地的门徒会以“三赎”名义活动。所谓“三赎”顾名思义,指三次救赎。第一次救赎是诺亚方舟;第二次救赎是耶稣降生;第三次救赎是末日来临时拯救人类的“三赎基督”,即该组织的创始人陕西省耀县农民的季三保。季三保原为基督教教徒,1982 年曾参加“呼喊派”。1989 年农历正月十五,他在家中召开会议,自称“耶和华中与我直接对话,已定我为先知,是神的替身”。他拣选“十二门徒”自创“门徒会”。“三赎”规定,信徒每天吃饭至多不得超过二两粮,因此该派也被称为“二两粮”。吃得越少说明他的灵性越高,超过二两就表明尚未真心悔改。该派不许信徒去教堂,反对用水施洗,主张信徒“从火里过”。调查者发现,真光堂里有相当数量的信徒都曾参与过“三赎”的活动。

这些“异端教派”(破坏性膜拜团体)强调说方言、唱灵歌、跳灵舞、见异象、赶鬼医

病等活动方式，不仅容易与中国传统的民间信仰相混杂，更迎合了中国民众带有功利性色彩的信仰动机。他们注重以神迹、灵异排除苦难，医治疾病。谁家有人生病、住院，谁家出了事故，他们就会闻讯而至，不厌其烦，问寒问暖，列举大量祷告治病、消灾免难的案例，目的则是劝人入会。而一些缺乏分辨能力的普通信徒看来，只要他们能解决实际问题，就不妨参与。

3. 基督教与“破坏性膜拜团体”处于“和而不同”的共生状态

关于这种类型也有许多调查报告。2005年至2006年，北京大学宗教社会学专业的李顺华博士，在家乡河南卫辉市进行基督教田野调查。作者在其博士论文中写道：

“基于宗教信仰基础的大致相同——‘东方闪电’在他们看来是异端——卫辉市乡村基督教会并不认为上述几个教派会对他们构成任何实质性的威胁；在卫辉市基督教会看来，无神论、进化论以及民间信仰才是他们生存与发展的最大障碍与威胁。因此，在乡村基督教会以及圣诗班的圣化活动中，其矛头很自然地会首先直指无神论、进化论与民间信仰。这是乡村基督教会在建构群体自我认同以及其他圣化活动中所必然采用的策略，也是在它面对外来威胁时所采取的必要的生存之道。”

这份田野报告指出，在卫辉市乡村基督教会看来，“东方闪电”之类“基督教异端教派”，与他们宗教信仰的基础大致相同，因此，不认为这些教派“对他们构成任何实质性的威胁”，而“无神论、进化论以及民间信仰才是他们生存与发展的最大障碍与威胁”。

不管是处于矛盾交织生存的状态，还是处于“和而不同”的共生状态，总之，在中国大陆基督教的持续发展，特别是在广大乡村地区，为各种基督教类型的“破坏性膜拜团体”的生存和发展，提供了肥沃的社会土壤。

（四）探索“邪教问题”跨文化研究的学术范式

笔者认为，以西方宗教学的概念“破坏性膜拜团体”，来考察中国的“邪教”问题，努力探索一种跨文化研究的学术范式，是值得开拓的研究领域。这将有助于推动当代中国的“邪教问题”研究，进入国际学术研究的话语圈。

首先，笔者认同这样的观点：“宗教现象是人类社会发展到一定历史阶段出现的一种文化现象，属于社会意识形态”。作为科学无神论者，笔者认为，随着当代社会现代化的发展，宗教形态也在不断演变，其社会功能可以说是“喜忧参半”，而并非像某些神学家标榜的那样“至善尽美”。

其次，从宗教学考察，当代中国的“邪教”组织，不能简单视为“坑蒙拐骗”的犯罪组织。它是一种具有破坏性的极端宗教组织。这类组织有独特的宗教文化特征，其萌生、发展、恶变的过程，有复杂的社会因素，值得学者研究。这样的考察思路，至少有助于人们认识这一复杂的社会现象，即：“邪教”组织为什么具有吸引民众的“魅力”？在当代社会，为什么这类组织“屡剿屡兴”、“剿而不灭”呢？在21世纪里，我们应当怎样对待这类复杂的社会现象呢？

第三，被中国政府认定的“邪教”组织，除打着气功旗帜的“法轮功”、以佛教名义出现的“观音法门”（包括其演变的派别“圆顿法门”）和“灵仙真佛宗”外，其他都是属于基督教新教的“异端派别”。在当代中国，这种基督教新教“异端派别”至少有19种，占此类非法组织的85%以上。分析这些属于基督教类型的非法组织，运用西方宗教学的概念“破坏性膜拜团体”，会有助于人们逐步认识这种复杂的社会现象，在中西不同文化背景下的“共性”和“特殊性”。在中国大陆，为治理此类社会问题，探索更合理的工作思路。在国际舞台上，为治理“破坏性膜拜团体”，寻求某种共识，扩大合作的空间。

基于上述这些理由，笔者认为，当代中国“破坏性膜拜团体”研究的盲区是，属于基督教新教“异端派别”。西方宗教社会学者通过对基督教各种组织形态的考察，论述了“膜拜团体”概念。作者借用这样有基督教文化基因的学术概念，来分析当代中国属于基督教类型的“破坏性膜拜团体”，希望收获“它山之石，可以攻玉”的成果。

“将统一大业奉为最高圭臬”——重读陈奎元著《西藏的脚步》

2004年夏天，我应邀赴拉萨，为全区干部培训班讲课。在素有“世界屋脊”之称的雪域高原，其深邃的文化吸引了我。一位朋友告诉我，要想洞察当今的西藏，《西藏的脚步》不可不读。当我踏破铁蹄寻觅到这本书时，便秉烛待旦，一口气读完。

《西藏的脚步》是陈奎元同志的自选文集，多半是由作者1992年至1998年在西藏的讲话整理而成。正像作者所说，这些文稿不像学者撰写文章那样条分缕析、含蓄深沉，在这些言辞观点“意在振聋发聩”。的确，读着读着，作者励精图治之心跃然纸上。他自入藏起，便肩负着发展与稳定两个重任，一手抓改革开放，加快经济发展，一手抓反分裂斗争，维护社会稳定。落实这两个重任是全书的主线，而后者的长期性、艰巨性与复杂性，超出了作者的预期。

一、“分裂主义势力的力量和社会基础不可低估”

在上任之初，陈奎元同志说：“原以为，刚刚解除戒严，分裂主义势力受到了应有的教训，西藏的安定不会有问题。进藏初期，主要考虑的问题是抓紧时机把经济建设搞上去。”但分裂活动不断加剧的严峻形势，使他认识到“与分裂主义的斗争，我们一直是防御作战。分裂主义势力处在主动出击的位置上，主动权操在他们手里”。他提出：“反分裂斗争要进一步深入，就必须从战略高度出发，全而地在各个领域回击敌对势力，瓦解他的基础，为西藏的长治久安，为国家的安定深谋远虑，把真正的铜墙铁壁牢牢地树立起来。”

1993年10月，为确保西藏经济繁荣和长治久安，陈奎元同志请求中央召开第三次西藏工作座谈会。此后，他在向中央政治局常委汇报工作时说：“政治不稳定的因素始终存在。在新的国际形势下，内外分裂主义势力，加剧分裂活动。长期处在封闭的环境下，人民群众受宗教影响至深，对达赖的迷信源远流长，分裂主义势力的力量和社会基础不可低估。”

西藏时局的艰难复杂，非亲临其境，难以感同身受。在1996年6月的一次会议上，陈奎元同志语重心长地说：“同志们，现在不是1952年，也不是1960年，不是刚刚进军西藏，也不是刚刚进行平叛和民主改革，时至今日，反分裂的勇士、爱国进步人士及其家属反而受到沉重的压抑，这是一种什么政治状况？我们的同志牺牲了，他的家属还不敢让他接受荣誉，我们能对得住牺牲的同志吗？跟着党长期向达赖集团做斗争的人，同错误的、丑恶的东西做斗争的人，反而背上了包袱，在舆论上遭受谴责，这种状况，不改变能行吗！”

陈奎元同志分析说：“所有的骚乱、动乱都是分裂势力发起进攻，我们则是被动招架。骚乱闹事分子及其幕后操纵者，不停地制造事端，一波未平，一波又起，牵着我们的鼻子走。敌对势力得机会即骚乱闹事，不得机会便暂时蛰伏，他们进退自如，没有受到伤筋动骨的打击。想来想去，根源就在于没能有效地管理达赖集团制造动乱的基地——寺庙。为了维护西藏的稳定，实现长治久安，我们必须解决这个问题，逐步根除隐藏在这里的祸患。”

二、“下决心清理火源”

一个时期以来，西藏地区寺庙发展失控，僧尼数量剧增，成分复杂，政府对许多寺庙情况不明。据统计，1993年底，全区有寺庙1643座，僧尼40741人，僧尼数占人口总数的1.77%。有些县，寺庙数超过了乡镇数，僧尼人数超过了在校学生人数。如昌都地区的丁青县，有乡镇15个，学生1702人，却有寺庙55座，僧尼2951人，占全县总人口的5.39%。

达赖集团认为，控制一个寺庙，等于控制了共产党的一个地区，因而千方百计加紧对寺庙的渗透，先后对境内寺庙指定215个活佛。长期以来，分裂主义分子以寺庙为基地，横行无忌。“近几年来公开制造动乱、破坏稳定的分子，主要是违法僧尼。如果不能有效地管理寺庙，就无法制止达赖集团乱藏祸国的阴谋，西藏势必国无宁日。”

1996年5月，自治区党委决定对全区寺庙进行爱国主义教育，逐步清除达赖集团策划、指挥动乱的基地。陈奎元同志在干部动员大会上指出：今年以来，分裂活动呈现出两个突出特点：一是制造暴力破坏活动，二是以寺庙为基地，煽动喇嘛集体闹事。“如果我们只是被动地到处去救火，而不下决心清理火源，敌对势力不仅不会退缩，他们反而会得寸进尺，变本加厉，不达到分裂祖国，复辟反动统治的目的，就不会罢手。他还指出，这次对全区寺庙进行爱国主义教育，“是一项战略性的决策，是从西藏的长治久安出发，从维护祖国统一的根本利益出发的一项治本的决策”，“必须解决寺庙受达赖集团指挥，进行分裂主义政治活动的问题”。“我们对国家负责，为长治久安负责，不怕捅马蜂窝，不怕承担责任”，“不达到教育的目的决不罢休”。

这次对全区寺庙进行爱国主义教育，1996年搞试点，组建141个工作组，1225名干部，进入150座寺庙；从1997年起，对全区进行全面的教育。根据调查，寺庙问题比原来估计的更为严重。有为数不少的寺庙内部秩序混乱、污浊，僧不像僧，寺不像寺。在多年来的骚乱闹事中，他们常常是发起者和骨干力量；而爱国守法的寺庙和政治立场好的宗教界人士，常常受到嘲讽甚至威吓。寺庙的复杂性决定了教育的艰巨性。

1997年5月，在自治区人大、政协会议上，针对有些人在背后吹风，说在宗教问题上政府管的多了，“不允许信仰自由了”，陈奎元同志一针见血地指出：“达赖集团把控制寺庙作为控制人民群众、控制西藏乃至所有藏区的领导权的战略目标和策略措施。多年的实践也告诉我们，历来骚乱闹事的参与者和带头人，百分之七十以上来自寺庙。如果我们对宗教不进行管理，听任寺庙里少数追随达赖的人肆无忌惮，为所欲为，麻木不仁地坐看宗教的领导权和影响力控制在达赖手里，就是自取灭亡之道，就是要共产党放弃对西藏的领导权，就是任凭分裂主义集团从容自如地进行分裂活动。这是再明白不过的简单道理。

1997年7月，在自治区党委常委会上，陈奎元同志指出：“对寺庙进行爱国主义教育，就是不允许将宗教场所作为颠覆国家、进行骚乱的根据地，这不能不触动分裂主义集团的根基。”“这次对寺庙的爱国主义教育，是一场意义深远、持续几年的政治性举动”。

三、“精神领域是主战场”

1996年7月，在拉萨市精神文明建设动员大会上，陈奎元同志指出：“我们和达赖集团斗争的主战场是在精神领域”。“有人提出，批达赖要把宗教上的达赖和政治上的达赖分开。大家都清楚，达赖喇嘛是藏传佛教的传统领袖之一，但是现在的十四世达赖背叛佛教的宗旨和佛教徒的行为准则，政治上充当分裂集团的头子，充当西方敌对势力危害我国安全的工具。他把宗教当作武器，当作盾牌，当作资本，我们不缴下他的武器，不打掉他的盾牌，不剥夺他的资本，我们和他斗什么？避实就虚，和达赖的影子斗争，有什么意义？与达赖集团作斗争，必须要剥掉达赖的宗教外衣，揭露他的本来面目，教育广大人民摆脱他的影响。同年9月，在全区干部会议上，陈奎元同志指出：“十四世达赖丹增嘉措是分裂主义势力的偶像和旗帜，是分裂主义势力手中的一张王牌。这个王牌有两面，一而是宗教的形象，另一而是分裂主义头子的形象。他利用历世达赖喇嘛在西藏的宗教影响，利用宗教信仰的传统信仰，煽动分裂、制造动乱。揭露和批判达赖祸藏乱教、叛国资敌是天经地义的道理。“十四世达赖把宗教当作政教合一制度的精神武器，破除它的宗教偶像，是对他复辟阴谋最有力的打击。因此精神领域是我们与达赖斗争的主战场”。

三、“坚持党的信仰才有资格当党员”

1994年6月，在谈到反分裂问题时陈奎元同志指出：“现在我们与达赖集团斗争多是被动应付，见招拆招，见式拆式，主动进攻很少，听任达赖集团放肆地进行思想政治渗透，甚至在党内达赖集团也有市场。“有些党员干部参与宗教活动，家中设经堂，挂达赖相片，房顶挂经幡，在马路上转经。当了多年党员还居然以为信宗教有理，不作自我批评，这个问题是严重的。干部队伍在政治立场上不一致，比敌对势力活动的危害更严重。

陈奎元同志多次重申：“共产党员要尊重群众的信仰自由，但是党员必须是无神论者，不应朝神拜佛，坚持党的信仰才有资格当党员”。这些掷地有声的正义之声，至今仍充满着战斗力。现在宗教学研究领域，一些号称马克思主义宗教理论的研究居然拒绝无神论；还有的教授长篇大论地论证允许共产党员信仰宗教的合理性，甚至提出“如果共产党内有不同宗教的信徒，不仅无害，而且有利于提高中国共产党的执政能力”。而对这样奇谈怪论，学者们以平常心看待，反映了当前社会的宽容和文化的多元；但“党员必须是无神论者”的声音，在学术界成为稀有之声，难道不值得人们的警醒吗？

达赖集团拼命地与我们争夺青少年，争夺下一代。分裂主义势力利用狭隘民族主义和宗教两种手段，向教育界渗透。在某些学校，颂经进了课堂，经文进了课本，学生进入转经的行列，有些人蓄意把这些行为说成是民族特点，企图使宗教干预教育合法化。在一次座谈会上，陈奎元同志指出：“一些别有用心的人，受达赖集团的指使与我争夺接班人，达赖集团对此既有自觉性，又有进攻性，咄咄逼人。我们许多同志缺乏觉悟，领导不力”，“难以遏制不健康东西发展的趋势。西藏有许多宗教节日，很小的孩子参加宗教活动，不少年幼的儿童当喇嘛，有许多儿童被送往分裂主义集团设在境外的简陋学校里。把争夺接班人作为教育的首要目标，在西藏有着特殊的重要性。

五、“将统一大业奉为最高的主桌”

冷战时期，西藏问题一直是西方遏制中国的一个棋子。冷战结束后，西藏问题更被炒热，成为“新干涉主义”的突破口之一。在国际反华势力的支持下，藏独分裂活动始终绵延不断，成为威胁祖国统一的一颗毒瘤。

1996年11月，在一次编史修志的会议上陈奎元同志提出，要“将统一大业奉为最高的圭臬”。这也是他奉命驻守边疆的最高准则。他多次强调：“我们与达赖集团斗争的实质，不是信教与不信教，自治与不自治的问题，而是维护祖国统一和反对分裂的问题。事关国家的根本利益，没有任何调和的余地。

陈奎元同志一再强调，要保持清醒，准备对付可能出现的挑战。1994年4月，他在党委常委会议上说：“要维护社会的安定，一定要克服麻痹思想”。“绝不能认为西藏现在只能出现少数人的游行闹事，不会出大事，不会出现爆炸、放火、杀人或其它形式的破坏活动。敌对势力和达赖集团唯恐天下不乱，唯恐西藏的事情闹得小，他们希望把西藏搞乱，然后勾结国际势力干预，实现其‘西藏独立’的目的”。当2008年“3.14”拉萨暴力事件震惊世人时，我重读这段警言，感到一位政治家锐利的眼力可以穿越时空。

1996年9月，在全区干部会议上，陈奎元同志提出要以史为鉴，把握政治方向。他说“维护祖国统一是最高的原则。国家的统一，这是最高的原则，是中华民族最根本的利益。古今中外，保卫国家的主权和领土完整是永恒的正义，是最根本的是非标准。《清实录》中记载乾隆皇帝在解决西藏珠尔默特那木扎勒叛乱事后谕旨中说，‘祖宗所有疆宇，不敢少亏尺寸’。这就是对国家领土完整的历史使命感。

简论当代福建地区的民间信仰

习五一

《世界宗教研究》2008-02

一、当代社会民间信仰的规模远远超过制度化传统宗教

福建地区的民间信仰源远流长，宫庙林立，成为地方区域性文化、当代中国民间信仰最活跃的地区之一。现在民间信仰的复苏与迅猛发展，折射出地方乡土文化的生命力，比国家框架下的制度化宗教，更根基深厚，枝繁叶茂。

1、当代福建民间信仰的宫庙增长迅猛

福建地区民间信仰遍布沿海山区、城乡各地，至今为止难以确切统计。笔者获悉的两份官方统计资料，应有相当的参考价值。一份是2002年福建省政协组织的调研报告。该报告指出，“根据九市政协调研材料统计全省形成规模（建筑面积在10平方以上至几百上千平方不等）的民间信仰活动场所25102座。福州市有3000座（根据2001年统计的数据）；泉州有近万座民间信仰活动场所，较成规模的有4002座；厦门市有1524座；漳州市有2363座；莆田市有3000座左右（其中‘三一教’祠堂1285座）；南平市有750座；三明市有522座；龙岩市有600多座；宁德市有3343座。当然，还有数以万计散布在各村落的极小的土地庙和神龛等不在统计之列。”另一份是2002年福建省民宗厅的调研报告，指出，“在全省范围内，几乎村村皆有庙，无庙不成村。据不完全统计，全省共有34028座上规模的民间信仰宫庙。”“宫庙的规模相差悬殊，大者建筑面积可达几百平方甚至几千平方米；小者仅为两三平方米。”

第一份省政协的调研报告，统计民间信仰活动场所共有25102座，其标准为建筑面积在10平方米以上，并说明数以万计极小的土地庙和神龛等不在统计之列。而第二份福建省民宗厅的调研报告，统计全省共有34028座上规模的民间信仰宫庙。这两份调研报告都是在2002年利用政府资源进行统计的结果。

关于福建地区的民间信仰宫庙的数量，官方的统计数字往往低于学者的估计。1996年福建社会科学院徐晓望先生估计，“福建全省约有50000-60000座宫庙。以人口而计，全省3000万人，平均每500-600人大中型拥有一座大中型民间信仰宫庙。”甚至有权威人士估计，“福建省的民间信仰活动场所（不论大小）多达数以十万计”。至2002年，福建共有佛

教、道教、天主教、基督教、伊斯兰教的活动场所 6900 座。有学者估算，福建地区民间信仰的宫庙，在数量上是制度化宗教的 10 倍左右。

当代福建地区民间信仰的兴盛，有两个值得重视的现象。其一，数目庞大的民间信仰宫庙多为当代建筑。20 世纪 80 年代，民间信仰迅速升温，到处兴建宫庙，增长迅猛。以泉州市鲤城区为例。1998 年调查时，有民间信仰的活动场所 126 处，到 2002 年统计时就增长为 168 处，增长高达 33%。除去 1998 年的统计有所疏漏的因素，民间信仰活动场所重修再建的呈兴盛趋势。以福州市鼓楼区为例。1996 年的一份调查报告指出：该区共有“115 个未经批准的宗教活动场所，而民间信仰就占 110 个，占总数的 95.7%，其中除少部分属历史遗留建筑外，绝大多数是未经任何部门批准的乱建宫庙（经过治理，现已拆除 70 多处）。”2002 年福建省民宗厅的调研报告明确指出，当代福建地区民间信仰的“宫庙除少数属历史遗留建筑外，绝大多数是未经任何部门批准的重建、新建、扩建、乱建的宫庙。”

其二，传统的制度化宗教往往需“依附”民间信仰生存。佛道寺庙配祀的民间信仰神灵，喧宾夺主，成为寺庙香火的主要来源。如：佛教寺庙石室岩寺位于莆田市郊，是当地香火最旺的寺院。但是，民众到此进香，主要不是拜菩萨，而是拜配祀的“天帝”。道教宫观命运相同。正统的道教神灵三清神等很少有人祭拜，但配祀的妈祖、王爷、临水夫人、保生大帝等民间神灵，香火十分兴旺。

福建地区民间信仰宫庙分布的总体态势，农村集镇多于城市，沿海多于山区。如：泉州东海镇民间信仰的宫庙多达 97 座，多数与家族祠堂相结合。举办祭祀神灵的活动，是乡村宗族组织的重要社会职责。

2、民间信仰群体庞大，遍及社会各个阶层

当代福建地区的民间信仰，拥有众多的信众，其数量大大超过“五大宗教”信徒的总和。由于民间信仰的弥散性，缺乏规范的教义和仪规，信众无需办理繁琐的入教手续，信众的数字难以确切统计。各种调查报告的抽样分析不一。

根据 2002 年福建省民宗厅调研组的报告，在闽清县，“全县 30 万人中，参与民间信仰活动的人达 9.2 万人，约占总人口的 30%。其中经常参加民间信仰重大节庆活动的人有 4.6 万人，占民间信仰人群的 50%。”此次调查抽样文本为信众 500 人。性别结构：男性约占 30-40%，女性约占 60-70%，女性多于男性；年龄结构：老中青各占三分之一；职业结构：工农占 90%，知识分子占 10%；文化结构：初中以下占 80%，高中（含中专、中技等）以上占 20%；社会结构，既有“贫困人口”，也有“达官显贵”。

在宗教文化氛围浓厚的泉州地区，有“90%以上的家庭成人成员，都有或多或少的宗教和民间信仰的思想和表现。”从古到今，泛宗教文化是中国民众信仰意识的主流。在普通百姓心目中，儒释道与民间信仰交融为一体。“头上三尺有神明”是民间信仰者的信条，多数信众都是“逢庙必拜，遇神烧香”。

二、当代福建民间信仰兴盛的原因

改革开放之后，民间信仰却在东南沿海地区，特别福建迅速兴盛，现代宫庙的金碧辉煌，超越古今。究其原因，笔者认为，主要有三个因素。

1、渊源久远，根基深厚

福建地处东南沿海，三国至唐中期，北方汉族为躲避兵燹，大批迁徙入闽，带来各种信仰。唐末至宋元时期，民间信仰在地方生根，产生一批至今在福建地区具有影响力的神灵，如妈祖、临水夫人、二徐真人、保生大帝、三平祖师、清水祖师、定光祖佛等。志称：“闽俗好巫尚鬼，祠庙寄闾阎山野。”明清至近代，正统宗教日渐衰落，大批僧尼道士走出寺庙宫观，到民间诵经拜忏，另谋生路，使佛道教因素渗透到民间信仰中，促进民间信仰的繁盛。

明清以后，福建民间信仰随着移民向东南沿海辐射传播，遍及台湾、港澳、东南亚及海外。移民携带故土神祇同行，在海外建庙奉祀。民间信仰以祖先崇拜和圣贤崇拜为核心，代表一种“尚本”的寻根意识。这种眷恋故土的寻根情怀，使这些与福建神脉相连的宫庙，成为民间信仰回传福建的源地。

2、社会转型与精神文化的多元化

自 20 世纪 80 年代以来，我国进入经济转轨和社会转型的双重变革时代。随着当代中国社会生产力要素的多元化，生活方式和精神文化日益多样化，各种宗教文化从日益多样化的精神生活中获得社会资源。社会转型时期，原有结构解体，传统法则失范，变革加剧，

人心失衡。价值的窘困与情感的冲突，形成过渡时期社会心理的无所适从和抑郁沮丧。在建设市场经济的艰难探索中，成功者与失落者都纷纷回归传统宗教文化，从神秘主义的信仰中，寻找精神寄托或超能力的解脱，使各种精神信仰文化获得蓬勃发展的空间。宗教文化在民众信仰市场上取得越来越多的份额。

3、海外回传的动力强劲

自 20 世纪 80 年代以来，大批海外侨胞、台、港澳同胞回乡祭祖拜神，捐资重修庙宇，刺激东南沿海民间信仰的复兴。例如，福建是妈祖的故乡，占台湾人口大多数的闽南移民后裔笃信妈祖。据称，台湾的妈祖庙达 800 座以上，信众达 1400 万。莆田湄洲岛的妈祖庙被海外信徒视为祖庭。1989 年，台湾信众突破当局直航大陆的限制，到湄洲祖庙进香。此次进香航海成为海峡两岸首次突破封锁之举。近年来，每逢农历三月二十三日妈祖诞辰日，仅台胞就有十多人前来进香。据统计，1987 年至 1997 年间，来十多年来湄洲祖庙观感的台胞达 91 万人次，并迎请祖庙数千尊妈祖分灵回台湾供奉。

三、民间信仰的社会特征：地域性鲜明，宗族性浓重

民间信仰是一种乡土信仰，是传统文化的历史记忆载体。从古至今，福建地区的民间信仰，地域性鲜明，宗族性浓重。

1、地缘文化深刻地影响着民间信仰的区域性特征

福建地处丘陵地带，境内山峦叠嶂，江河纵横，交通不便。千余年来，迁徙入闽的中原汉族民众，大多举族南迁，入闽后又往往聚族而居，形成不同的语言和风俗。福建的方言以繁复著称于世，大致可分为闽方言和客赣方言两大系统，其中又包含着若干个难以沟通的子系统。由于地域的封闭和方言的差异，导致福建民众具有强烈的地缘观念。这种地缘文化深刻地影响着民间信仰的区域性特征。至今，福建的民间信仰仍具有明显的地域性特征。一个神灵的香火多囿于特定的地区，形成独特的信仰圈。如：保生大帝信仰主要在厦门同安、龙海等地，影响多在漳州、泉州等闽南方言区；临水夫人信仰主要在福州、古田等闽东方言区；定光古佛信仰主要在闽客方言区的闽北一带。在同一的方言区内，各地主要崇拜的神灵又不尽相同。以闽南方言区为例，开漳圣王、三平祖师信仰主要在漳州地区各县流行；清水祖师信仰在泉州地区永春、安溪等县流行；广泽尊王信仰主要在南安县流行。其他方言地区也大致相同。许多地区均有独特的保护神，如：法主公信仰在德化；蛇王信仰在南平樟湖坂；石公信仰仅在龙岩。值得重视的是，妈祖信仰较为广泛，能突破方言的界限，普遍流行在沿海地区。

2、当代民间信仰宗族性的时代特征

在福建地区，民间信仰的特征与地域性相关联是宗族性。东汉以后，北方士民陆续举族南迁，入闽后聚族定居。明清以后，各地家族村落普遍建有家庙、宗祠，供奉的偶像十分繁芜。帝王将相的尊崇，这类富于象征意义的文化行为，在乡民观念中具有重要的意义。民间信仰的神灵，其“正统性”资源，除封建帝王的册封外，主要来自地方名门豪族的祭祀。最受民众尊崇的神灵有两类：一是法力无边、护佑平安的关帝、妈祖、观音等；二是本族同姓同宗的神灵，如：萧姓祭祀萧太傅，吴姓祭祀吴大帝，陈姓祭祀陈公爷，苏姓祭祀苏六娘等等。值得重视的是，在大多数家庙中，除全族公祀的神灵外，还供奉着本家族祖先的牌位。祖先崇拜来源于血缘家族制度的世俗亲情。对祖先亡灵的崇拜，使普通民众与祖先精神之间的交往，成为中国民众的宗教意识。祭祀祖先既是民间信仰的重要内容，也是中国传统文化的核心所在。家庙与寺庙相结合，祖先崇拜和神灵祭祀相结合，反映出宗法制度与民间信仰的互动关系。

改革开放以来，随着农业家庭联产承包制的推行，农村家庭经济功能全面恢复，数十年来弱化的宗族势力重新活跃起来。由于集体经济的解体，农村基层组织调控能力的弱化，有血缘的宗亲成为村民社会互助的首选对象。据福建塘东村的社会互助抽样调查表明，宗族势力在社会互助互济中发挥着不可替代的重要功能。正如一份当代族谱族规中指出：“宗族之宜睦也，出入相友，守望相助，疾病困苦相扶持，鳏寡孤独相周恤。”许多地方的宗族组织再次兴起，续修族谱、重建祠堂、祭祀先祖。宗族观念的激活，与民间信仰的复苏，相辅相成，相得益彰。

应当看到，当代社会复兴的宗族组织，已随着时代发展产生变异。由于社会结构的变迁，如：实施土地国有制度，没有宗族地产等因素，当代宗族组织的重建，已非传统的阉分方式，不具有强制性的约束力，而多为合股方式、和约字宗，具有一定的亲和力，是一

种松散的弱势结构。“联宗睦族”的主要目的是为振兴地方经济。有族规中确定，“其宗旨是团结海内外宗枝宗亲建设四化，振兴中华。”

3、民间信仰与祖先崇拜相结合，至今仍是吸引大众的文化资源

民间信仰与宗族文化相结合的历史传统，至今仍是民间信仰吸引大众的文化资源。泉州民间崇拜的王爷多达近百个姓氏，宫庙遍及城乡。这些王爺都是历代忠烈之士，民间尊称为王爺。民众祭祀英烈神灵，祈求驱瘟赐福，保境安民。

以最著名的泉郡富美宫为例。富美古渡，是泉州海外交通的重要港口。“凡有渡口，皆有神庙。不仅保佑平安；临近水滨也便于送走瘟神和镇水煞。”祭祀萧太傅，

起初是萧氏族人对祖先的崇拜，其后逐渐升级为地方性民间信仰的神灵。自清朝嘉庆年间，该宫将关羽与西汉名臣萧（望之）太傅共祀，因关萧“皆为大汉忠勋，英灵显赫”，香火鼎盛，分灵遍及各地。1988年该宫重组董事会，恢复祭祀活动。

据富美宫1997年编撰的志书记载，该宫祭祀的王爺有两类。第一类，除农历五月十七日祭祀萧太傅诞辰外，一年四季祭祀的王爺华诞多达二十六天。这些王爺均为名垂青史的忠臣名将，如：文武尊王为唐代名将张巡、许远；包王爺是宋代“执法不阿”的包拯；武王爺是宋代“精忠报国”的岳飞；徐王爺是功勋卓著的明初大将徐达。第二类，随王船出巡的王爺数十位。该宫自古有送王船驱瘟逐疫的习俗。各种典礼尊崇的王爺多达七、八十位，为众多姓氏追思祖先，提供祭祀的舞台。台湾国民党中央副主席的萧万长，曾专程到富美宫追祭萧氏祖先。

应当指出，中华民族传统等级伦理秩序是宗法—礼俗。它是建立在古代农业经济基础和以宗族为核心的社会组织之上。民间信仰为整合传统宗法社会的基层组织提供精神纽带。而现代社会新型伦理秩序是公民—权利平等。它将伦理秩序的合理基础由超验转向市俗，由宗法转向权利，由一元转向多元。超验精神主导下的宗法等级伦理秩序将逐渐弱化，这是社会现代化的基本路向。可以预见，随着现代化的历史进程，当代民间信仰的宗族性特征将逐渐淡化。

四、民间信仰的世俗性和多元化

民间信仰是中国本土宗教生态系统的重要组成部分，也是地域民俗文化的活化样本。当代社会福建地区民间信仰，延续着中国传统文化的世俗性取向。

1、民间信仰的世俗性取向

民间信仰主要延续着中国传统文化中“敬天法祖”的精神，代表着中国宗教信仰的世俗性取向。古代圣王治国之法，重在祭祀，凡“有功烈于民”的民族先祖，都要受到后世的崇拜和祭祀。《礼记》明确记载：“夫圣王之制，祭祀也。法施于民，则祀之；以死勤事，则祀之；以劳定国，则祀之；能御大灾，则祀之；能捍大患，则祀之。”中国对古圣先贤崇拜的传统绵延数千年，在官方的倡导下，各地不断建庙祭祀，深入民间社会，更多地被赋予地方守护神的职能。

“敬天法祖”是中国社会生活和民众宗教意识的核心。自古以来，中国社会形成以血缘为基础的宗法制度。体现宗法制度的祖先崇拜，数千年来渗透到每个家庭，成为全社会认同的价值观。慎终追远、祭祀祖先亡灵的传统，使芸芸众生与祖先灵魂的精神交往，成为中国民众宗教意识的重要特征。敬天法祖的祭祀文化有着广泛深厚的社会基础。儒家文化重视人的现实关系和利益的伦理观念，使社会民众形成务实的心理特征，其祭祀文化表现出强烈的功利性格。中国民众崇祖敬宗的社会群体心理，祈求祖先护佑，降恩赐福，驱魔避邪。进入现代社会，祭祖习俗作为中华民族的行为模式，仍为海内外华人社会遵循。

这种“祖有功，崇有德”的理念，经过几千年的沿革变迁，汇成一种传统，一直延伸到当今社会。如，1996年，惠安崇武镇民众集资修建了一座“解放军烈士庙”。正殿供奉着为救助百姓壮烈牺牲的二十七位解放军烈士，这是当地百姓奉祀我军爱民烈士的现代庙宇。每逢清明节、八一建军节、9月17日烈士牺牲日，当地军民都在庙里集会，缅怀英烈，进行革命传统教育。解放军烈士庙建成后，前来进香祭拜的民众主要为当地人，男女老少均有。其祈求的内容包括：出海平安、就业谋生、建房置业、结婚择偶，生育求嗣、子女升学等。其祭拜礼仪与本地其它民间信仰基本相同。

任何民间信仰的形成和发展，都伴有种种神祇显灵的传说。解放军烈士显灵的故事，表现出当地民间社会的价值趋向。神灵是依照民众的想象制造出来的，反映当地民众的意识观念。其核心观念是中国传统文化的理念，即崇拜先贤，护佑民众。当代民间信仰承袭

了群众神化仁人志士、寻求护佑的传统，反映出大众文化、道德、价值追求和群体认同。

2、民间信仰的兼容性与多元化传统

民间信仰起源于古代的巫觋信仰，其后又与儒、释、道发生千丝万缕的联系，带有很强的包容性。明清以来，佛、道等传统宗教日益民间化，渗透到社会礼俗中，成为家族神灵偶像化的催化剂。正统宗教与世俗文化的逐步结合，使民间信仰的体系越来越庞杂。在当代福建地区，各种民间信仰的神灵古今混杂，兼容并蓄，种类繁多，自然神灵、祖先神灵、圣贤神灵，民间俗神等等，据不完全统计，多达一千余种。

福建地方香火最盛的妈祖信仰，典型地反映出民间信仰与儒、释、道的交织互融。目前，在闽台流传较为广泛的妈祖经典有：《观世音说救苦灵验经》、《敕封天上圣母宝卷》、《天后圣母训世宝卷》、《天上圣母经》等。这些经卷名义上或依托佛教、或依托道教，或依托儒家，实际上以道教经典为主，兼容儒、佛色彩，充满着“三教融合”的思想。值得重视的是，虽然妈祖经典道教品味浓厚，但目前多数妈祖庙宇经常诵读佛教经典。如莆田妈祖庙在祭祀活动中，经常诵念《金刚经》、《白衣大士大悲咒》、《白衣大士神咒》、《观世音菩萨普门品》等。

在福建地区，民间信仰的村庙大多聘请道士作为仪式的主持者，作为人神沟通的中介。民间信仰和道教都是地道的本土文化。中国道教以古代民间信仰为基础，吸收儒家、佛教资源，逐渐发展起来。其追求现实长生的理念，对注重现实的中国民众有相当的吸引力。福建道教多属于正一派，住家修行。该派多数道士以为本地民众做法事谋生，与许多民间信仰的村庙有固定的联系。有一些民间信仰的村庙希望依附道教，得到合法宗教的身份。

在当今福建地区，特别是在大城市中，民间信仰仪式出现人文内涵不断加强，神祇因素逐渐淡化的趋势。如：泉州市鲤城区有一座“孝友境宫”，供奉唐代忠臣张巡和许远，两位英雄为抗击安禄山叛乱而壮烈牺牲。古庙有一柱联云：“孝移则忠忠心贯日，友以合义义胆参天”。2000年冬，该宫庙蛀损严重，当地居民自愿捐资重修。修缮后，有些长者提出，“神像入殿”时，应按照惯例举行巡境扶乩等活动。经过激烈争论，主张改革的民众占了上风。虽然仍“卜杯”择日择时入殿，但仪式简朴，不搞巡游，印制散发宣传品，歌颂张巡和许远反对分裂的爱国行为。居民决定新庙采用“双忠庙”的名称，与“文武尊王庙”并用。有趣的是，在举办仪式时，经济实惠的因素超过信仰的归属。有些居民认为“文武尊王”是道教谥号，主张雇请道士建醮祈福。但道士索价高达8000元，居民嫌太贵，转而邀请近邻北山金粟寺的尼姑“斋天礼忏”，收费仅为道士的1/4。可见，仪式的主持人是道士还是尼姑，居民并不介意，价格法则决定一切。

中国传统文化中有随意造神和毁神的传统。民间信仰缺乏系统的经典、教规，不执着单一的主神崇拜，对各类神灵往往采取拿来主义。神的来源约定俗成，具有明显的功利性，应祀何神，完全由信众自己的心愿所支配。民间信仰的宫庙没有神职人员，由社会各界人士组成管理委员会。除祀神活动外，日常并无制度性的宗教生活。

五、民间信仰的功利性与民俗化

福建民间信仰神灵具有祈福消灾的实用功能。在沟通人与神的媒介中，巫术文化仍扮演着重要的角色。虽然原始的巫觋缺乏合法性，但现代化的占卜师在香火鼎盛的宫观中具有举足轻重的地位。巫术文化的实用与功利性，使其当代社会民众中仍有相当的基础，因为普通民众实用功利性的信仰心态根深蒂固。祭祀民间信仰的活动，由娱神向娱人过渡，影响着民间社会的生活方式和风俗习惯。

1、民间信仰的实用功利性与巫术文化

民间信仰具有很强的功利性，求福观念特别明显。民众祭祀各路神灵，制造繁复的数术，其最终的目的是从中祈福免祸。民众在崇拜某个偶像时，就意味着将赐福降祸的权力轻易地赋予某个神灵，这与基督教宣扬上帝拥有唯一审判权的教义截然相反。

在民间信仰中，神灵的神圣性与功利性融合在一起。在海峡两岸香火兴旺的保生大帝，是北宋年间的一位名医吴本。自古闽南地处边陲，瘴疠疾病流行。吴本行医济世，医德高尚，救死扶伤，不分贵贱。相传他为了采药坠崖去世，当地民众在厦门青礁、白礁修建两座慈济宫，乡亲父老谥其为“医灵真人”，塑像供奉。民众祭拜这位神医，继续向其问病求药，该宫保存着一批药签。其后，吴本的神格不断提高，至明成祖时被敕封为“保生大帝”。吴本由“医灵真人”，成为“地方的保护神”。历经近千载，保生大帝的信仰遍及海峡两岸和东南亚各地。

保生大帝信仰的社会实用功能流传至今。至今厦门青礁慈济宫仍存有药签 144 首，包括内科 120 首、外科 24 首，其中一些处方被厦门中医医院研究用于临床治疗。在泉州花桥的慈济宫，供奉神医吴真人。此地民众有献药为香火的传统，到清末该宫正式成立施药局，义诊赠药。开设义诊所，施医赠药，相传至今。现在义诊所有医生 9 位轮值坐诊，均为来自泉州各大医院的中西名医。

民间信仰的功利性使其保留着深厚的巫术文化传统。对神仙鬼怪的崇拜，以及借助神鬼法力祈福禳灾的传统，依然深深根植于普通民众的心里。在福建地区，许多民间信仰的神灵，是由祭祀民间巫师立祠，而形成的地方保护神。妈祖信仰源于祭祀一位莆田地区的女巫。临水夫人陈靖姑生前也是一位女巫，死后被封为妇幼保护神。

民间信仰通过主动干预性的巫术，追求现实福祉的最大化。古代巫术的演变，由巫覡跳神通灵，演化为占卜算卦，由鬼谋转向人谋。其中“人谋”的关键，一是提倡变中见理，二是主张吉凶由人。当代社会的占卜文化，稽神问疑的功能日益弱化，劝诫慰藉的功能日益增强。

泉州通淮庙是闽台各地关帝庙的祖庙，历代香火鼎盛。自 1983 年开放以来，前来朝拜的香客日益增多，现在每年的进香客已达 100 多万人次。人们到庙里顶礼膜拜，主要是为祈福解困。在民众心中，关帝神通广大，有求必应。该庙严禁巫覡结坛作法，“抽签问卦”成为最重要的活动。首先，“卜杯”，“卜可以决疑”。然后，“抽签”。泉州通淮关帝庙的签诗共有 100 签。其中，“上签”包括大吉、上上、上吉、中吉共 35 签；“中签”37 签；“下签”28 签，基本符合趋吉的规律。每签含一首七绝诗文，诗文雅致，琅琅上口；还有历史典故或戏曲故事、天干、定性兆象、圣意、东坡解、碧仙注、解曰、释义和占验等诸多项目。这套签诗是中国各地关帝签诗中最完备的一种。劝善戒恶，寓意丰富。最后，“解签”。因签诗哲理隐喻，互为辩证，可以作多种解释，为解签者占测推断留下许多空间。

“抽签问卦”是现代巫术文化的一种形式，其意识形态的基础是有神论。尽管儒、释、道文化对关羽信仰都有渗透，但诗签的制造者多为儒学之士，儒家思想成为诗签的主导思想。如第七十六签的“东坡解”指出：“所谋未善，何必祷神，当决于理，改过自新。但能孝悌，敬君事亲。和气生福，家道回春”。在这里，求神拜佛的“畏天命”观念，被“尽人事”的理性行为所代替。理高于神，反映出以儒家思想为核心的中华传统文化。

改革开放以来，社会生产力持续快速发展，关帝作为财神的经济功能日益显赫。到泉州通淮关帝庙因经济议题求签的比重逐年增加。据统计，祈求生产经营顺利的“签诗”，1985 年占求签总数（支）的 10.8%，1987 年上升为 19.9%，1989 年增为 40%，1993 年达到 45%。因购房、搬迁等求签的比例也逐年增加，1985 年仅占 9%，1990 年上升为 12.2%，1993 年增为 16.8%。通淮关帝诗签成为反映社会经济发展的动态表。

2、当代民间信仰的民俗化趋势日益增强

民间信仰作为扩散型宗教形态，具有通俗化、生活化、随意性等特征。各种民间信仰的活动广泛地融汇于民俗娱乐活动之中。

自古以来，民间信仰神灵的诞辰庆典就是地方的民俗节庆。每逢神诞祭祀，殿内举办祭典，殿外搭台演戏，或抬出神像巡游四方，浩浩荡荡，娱神自娱。闽台王爷信仰中有送王船的民俗，其目的是为禳瘟疫，送瘟神。斋醮演戏，送船下海，这是古代雩文化的遗存之一。

当代福建地区民间信仰的游神巡境活动，是在台湾进香团的刺激下复苏的，并且日益兴盛。随着两岸民众交流活动不断升温，台湾地区每年都有数百队进香团赴福建祖庙进香。许多民间信仰的仪式重回故里。特别是莆田湄洲妈祖庙每年都举办盛大的祭祀游神活动。地方领导参与，电视转播等具有强大的示范效应。闽南民间信仰游神巡境，成为地方民俗节目表演的大舞台。

随着社会的发展，人们对生存之神的依附逐渐淡薄，民间信仰的“宗教性”日益淡化，民俗性日趋增强。以往以奉祀神明为主的庙宇，社会功能越来越多样化，如社团集会、宗亲聚会、文化娱乐、公共交际等。在厦门地区，许多村庙在神灵节日开展各种文化民俗活动，并主动请政府相关部门予以引导。

当代民间信仰是整个社会生态的组成部分。在现代市场经济条件下，民间信仰场所能否成为地域文化网络的连结点，其信仰活动能否有助于慰藉民众的心理需求，日益成为社会关注的热点。积极引导民间信仰与社会主义相适应，应当成为构建和谐社会的议题之一。

当代社会民间信仰的一个雏形——考察福建省崇武镇的解放军烈士庙

习五一

《当代宗教》2006-01

民间信仰是一种原生态乡土文化。它不具有制度化宗教的坚硬外壳,但具有泛宗教文化的内涵因素。在中华民族广袤的大地上,民间信仰具有悠久的历史渊源和深厚的民众基础,生生不息。2003年春,笔者随世界宗教研究所调研组赴福建地区,考察当代社会的民间信仰。本文以福建省崇武镇的解放军烈士庙为考察样本,论述当代社会民间信仰的一个雏形。

解放军烈士庙是崇拜英烈的标志性建筑

解放军烈士庙建于1996年秋,坐落在福建省泉州地区崇武半岛的西沙湾畔。庙宇建筑由山门、正殿、烈士纪念馆、烈士纪念碑、烈士亭等部分组成,均采用崇武石雕工艺,形成具有闽南风格的仿古建筑群。

山门门顶红星,两边为六面红旗,突显当代社会主流文化的特色。

正殿门楣上悬挂着黑底金字大横匾“天下第一庙”。该横匾为烈士生前所在的32343部队赠送。大门两侧的石刻楹联为“殷殷碧血沃西沙宝地,浩浩雄风催东海征帆”。大门边竖立着几方石碑,其中一方为《二十七烈士碑记》,记载着解放军战士为解救百姓而壮烈牺牲的感人事迹。这方碑是此地民众祭祀解放军烈士的重要史料。现将碑文照录如下:

“金风朔朔,一九四九年九月十七日,我中国人民解放军叶飞率部第十兵团二十八军八十四师二五一团,奉命解放金门,调兵自平潭集结于崇武。木船方抵西沙湾,即遇敌机空袭,时渔镇正逢集市,人流疏散未尽。劫难将临,我指战员当机立断,依船体,或卧沙坑,对空御敌,转移目标,终以牺牲二十四名,另地三名,计二十七位官兵之巨大代价,拯满城生灵于血火之中。

呜呼!激浪滔滔,如泣如诉,秋风惨烈,壮歌萦,英雄群像映现于海天之间。

而今国家昌盛,人民安康,昔日之西沙滩已辟为旅游胜地,为缅怀先烈,激励后人,特于二十七烈士殉难处勒石树碑,永志不忘。”

步入正殿,神龛上供奉着二十七尊解放军烈士塑像。塑像为解放战争时期的战士形象,着绿色军装,戴红五星军帽,佩红色领章,腰挎手枪,神采奕奕。两侧楹联为:“名垂千年共仰芳型,功及万世自昭正气”;“灵光不减万代虔诚心,烈士永垂千秋迥浩气”。庙里整日播放革命歌曲,既有老歌《我是一个兵》,也有新歌《走进新时代》,充满着当代主流社会的文化气氛。

烈士纪念馆纪念馆上方有八个大字“战士壮烈,惠女虔诚”,也是烈士生前所在的部队赠送。大厅内陈列的展品琳琅满目,都是全国各界民众瞻仰英烈时的留影和题词。最引人注目的是,烈士生前所在的第十兵团司令叶飞将军的题词“为了人民,死的光荣”。女作家北北的长篇报道《一曲绝唱》,曾在社会上引起广泛反响,被全文雕刻在青石板上。同时展出的有《人民日报》、《解放军画报》、《福建日报》、《泉州晚报》、《台湾日报》等报刊的文章,还有中央、省、市电视台等媒体的采访报道。

烈士纪念碑碑高8.1米,象征含义不言而喻。“烈士纪念碑”五个大字由二十八军老战士所书,背面为叶飞将军题词。碑顶挺立着一尊解放军战士的雕像,手握钢枪,面向大海,披星戴月,为人民站岗放哨。

烈士亭位于纪念碑前方,亭前碧波万顷,是旅游揽胜之处。

解放军烈士庙正殿的右侧毗邻另一座庙“和寮公”。其神龛中供奉着明代抗倭英烈,香火十分兴旺。古今英烈汇聚一地,接受百姓的顶礼膜拜。

这种古今英烈共祀的民间信仰,反映出群众神化古今仁人志士、寄托敬仰、寻求护佑的一种文化传统。这种文化象征着民众认同的价值取向和道德楷模。解放军烈士庙成为当地百姓奉祀爱民烈士的活动场所。

获救女子曾恨是建庙祭祀英烈核心人物解放军烈士庙的管理人是一位老婆婆,名曾恨,当地人称她为“宫主”或“主持”。她就是当年解放军战士用生命和鲜血救出的小女孩。

1949年9月17日,解放军第十兵团部分官兵乘木船抵达崇武镇西沙湾。上午9时,国民党军的飞机突然出现在渔镇上空。为保护群众,在西沙湾练兵的解放军毅然自我暴露,用机枪迎击。敌机随即转向解放军,一阵狂轰滥炸。这时,一个被惊吓的小女孩在沙滩上奔跑,寻找

妈妈。五名解放军战士奋不顾身,从掩体里冲出,扑向小女孩,以血肉之躯挡住枪林弹雨。这一天,共有二十四名解放军战士在西沙湾为民捐躯。傍晚,民众满含热泪,就地安葬烈士,并在坟地建起一座 12 平方米的小庙,常年供奉。这就是解放军烈士庙的最初雏型。

被救的小女孩名叫曾阿兴,时年 13 岁。一年前,她随母亲从新加坡回国定居。母亲叮嘱:“你要一辈子记住解放军的恩情!”从此,她改名曾恨,含义为憎恨杀害英烈的国民党反动派。半个多世纪以来,她坚持祭祀英烈。1993 年,曾恨带头捐出自己积攒的 6 万元,申请建解放军烈士庙,得到民政部门的批准。崇武镇的乡亲们纷纷自愿捐资。全镇 12 个村的支部书记各捐 1000 元。仅半年,6 万人口的全镇民众共集资 60 多万。1996 年秋,解放军烈士庙建成,将海上牺牲的另三位烈士,与西沙湾牺牲的二十四位烈士合并祭祀,为二十七君庙。

这时,曾恨的母亲和丈夫先后去世,儿女们均已成家立业。她搬到庙里居住,成为“宫主”,主持庙里的日常事务。每日清晨暮夜,她在烈士神龛前敬香祭拜。白天,她清扫庙宇,向参观者讲述解放军舍己救人的事迹,常常泣不成声。曾恨数十年如一日,坚持祭祀烈士。这种虔诚的精神成为解放军烈士信仰形成的直接动力之一。

社会各界的支持是英烈信仰的发展基础

一种民间信仰由萌芽走向兴盛,大多受惠于上层社会注入的精英资源。解放军烈士庙的兴建,就得到社会各界的大力支持。

解放军烈士庙的兴建得到民政部门批准后,崇武镇政府无偿提供土地近千平方米,泉州民政局拨款 2 万元。各界人士集资时,叶飞将军曾托女儿捐赠。庙宇的主要匾额由烈士生前所在部队捐赠。庙建成后,烈士纪念馆、纪念碑、纪念亭等建筑群,均由各界民众集资兴建。如山门由泉州籍 28 军复原退伍官兵集资修建。纪念碑由崇武镇的一位党总支书记倡导集资修建。

如今,每年 9 月 17 日烈士牺牲这一天,当地军民都在庙里集会,举行纪念活动。每逢清明节、八一建军节,当地驻军、干部群众、青少年学生集体前来缅怀英烈,进行革命传统教育。有些单位还在纪念碑前举行入党、入团、入队的宣誓仪式。解放军烈士庙已成为一个军民共建的革命传统教育基地。

一种民间信仰的形成,除主流社会的支持外,还需要深厚的民间社会基础。

解放军烈士庙建成后,随着声望日益增长,前来进香祭拜的民众日益增多。崇拜者主要为当地人,男女老少均有,以中青年人居多。其祈求的内容包括:出海平安、渔业丰收、就业谋生、建房置业、结婚择偶,生育求嗣、子女升学等。其祭拜礼仪与本地其它民间信仰基本相同,即摆供品、上香、向神灵诉说祈求、卜杯、烧金纸、“添油”、叩拜等。其中“添油”一般为人民币 50-100 元,平时较少,年节稍多,最多者为所祈求的事得到实现,前来答谢时。据当地民众反映,解放军烈士庙香火最盛的时期是农历春节。进香者最多的日子是正月初一、初二、初三这三天,而不是烈士牺牲的农历七月二十五日。另一个值得注意的现象是,解放军烈士庙并没有当地颇为盛行的抽签问卦。

任何民间信仰的形成和发展,都伴有种种神明显灵的传说。崇武地区的解放军烈士信仰同样如此。女主持曾恨虔诚地坚信,解放军烈士们生前救过她的命,牺牲后,也时常显灵庇护着她。在建庙时,曾恨曾失神踩空,从三楼上滚落,年近 60 岁竟未伤及筋骨,她认为有烈士显灵护佑。另一个在当地盛传的奇迹:1999 年农历九月初一,14 号强台风袭击泉州沿海地区。海水猛涨,灌入解放军烈士庙,当海水淹至“二十七君”神龛的底座时,停止上涨,不久就退潮。神龛安然无恙。奇闻传开,当地民众认为,“二十七君”很灵。

灵验的故事,以神灵干预的形式,来维护现实的社会秩序。解放军烈士显灵的故事,表现出当地民间社会的价值趋向。神灵是依照民众的想象制造出来的,反映当地民众的意识观念。其核心观念是中国传统文化的理念,即崇拜先贤,护佑民众。

中国传统文化中有随意造神的传统。民间信仰缺乏系统的经典、教规,不执着单一的主神崇拜。神的来源约定俗成,具有明显的功利性,应祀何神,为“我”所需,完全由信众自己的心愿所支配。

当代社会民间信仰的生命力

崇武半岛解放军烈士庙的兴旺,是当代社会民间信仰具有生命力的一个实例。当代民间信仰延续着中国传统文化中“敬天法祖”的精神,这也是中国传统文化的核心理念。古代圣王治国之法,重在祭祀。中国对古圣先贤崇拜的传统绵延数千年。在官方的倡导下,各地不断建庙,祭祀英烈圣贤。这种传统深入民间社会,推动了各种民间信仰的形成和发展。

儒家文化重视人的现实关系和利益的伦理观念,使社会民众形成务实的心理特征,其祭祀文化表现出强烈的功利性格。祈求神灵护佑,降恩赐福,驱魔避邪。这种实用主义的目的十分明确,就是追求个人福祉的最大化。民众崇拜各路神灵,制造繁复的数术,其最终目的是追求自己的幸福。

当代民间信仰的崛起,成为引人注目的社会现象。自五四运动之后,现代化的浪潮席卷中华大地,国共两党和社会精英均大力倡导破除迷信,民间信仰跌入低谷,衰败至微。改革开放之后,在“无神论”政党执政的社会背景下,民间信仰却迅速兴盛起来。现代宫庙的金碧辉煌,超越古今。究其原因,十分复杂。举要两则:

其一,渊源久远,根基深厚。从古至今,大多数民间信仰蛰伏在社会基层,但根深蒂固,生机不绝。明清至近代,正统宗教日渐衰落,大批僧尼道士走出寺庙宫观,到民间诵经拜忏,另谋生路,使佛教道教因素渗透到民间信仰中,促进民间信仰的繁盛。

其二,社会的转型与文化的多元。自 20 世纪 80 年代以来,我国进入经济转轨和社会转型的双重变革时代。变革与转型孕育着生机和创造力,推动生产力的迅猛发展。社会结构的变革,必然引起利益格局关系的调整,出现利益主体多元化,导致社会文化的多元化。社会发展的日益宽容,使各种精神信仰文化获得蓬勃发展的空间。

民间信仰,作为普化型宗教形态,代表着中国传统宗教信仰的世俗化取向。它孕育和繁衍,有绵延不绝的原动力,即民众中广泛存在的信仰文化。每逢风调雨顺,它就枝繁叶茂。因为它具有一定的正面社会功能,如心理安慰、社交娱乐、互助救济、强身健体等等,在基层社会里扮演着重要的角色。

笔者认为,民间信仰不具有坚硬的组织外壳,就整体而言,它不具有意识形态的功能,通常不构成与国家抗衡的社会政治势力,其务实随缘的性格,可能比个性张扬的制度化宗教,获得更久远的生命力。

近代北京寺庙的类型结构解析

习五一

《世界宗教研究》2006-01

寺庙是宗教社会主要的建筑实体。近代京城承袭千年古都宗教文化的遗产,儒、释、道宫观寺庙众多,为全国都市之冠。各种传统宗教寺庙旗帜林立,成为向社会各界民众传播宗教文化的中心。本文将考订近代京城传统宗教寺庙的实际数量,分析儒、释、道各类宗教寺庙的比重,考察城郊各类寺庙的宗教文化性质,探索近代社会转型与传统宗教的演变趋势。

一、近代北京寺庙的总量

中国历史文献大多缺乏精确的统计数字,常常使试图量化分析社会现象的史学家深感头痛。记载近代北京寺庙数量的主要文献有:许道龄编辑的《北平庙宇通检》(以下简称《通检》)和张江裁、许道龄合编的《北平庙宇碑刻目录》(以下简称《碑刻》)。这两部由国立北平研究院 1936 年出版的文献,均未能提供准确的京城庙宇数量。

据《通检》记载,30 年代的京城内外共有庙宇 948 座。其辖区包括内城六区、外城五区和东南西北郊区。这一地理范围大约相当于今日北京的城区和近郊区。编者主要依据历史地理文献,“逐条择要汇抄,然后罗列对比。凡庙名、地址及史略三项均相同者,则合而为一。”据荷兰莱顿大学教授施博尔(Kristofer M.Schipper)考订,此书编录的庙宇中,除有四座天主教堂和两座清真寺外,至少有 14 座庙宇重复登录。据《通检》记载,京城的传统宗教庙宇约有 900 多座。但这一数字仅根据文献汇编整理,既缺乏官方档案材料证明,也缺乏学者实地勘察订正。同年出版的《碑刻》成为《通检》统计缺漏的有力证明。《碑刻》的拓片来自京城内外 316 座庙宇。据考证,至少有 70 座庙宇未被《通检》收录。

由于缺乏完备的统计资料,中外学者只能粗略的估计,清末民初北京庙宇约有千座。《通检》分区编录的庙宇,成为学者分析京城传统宗教结构的基本史料。

近年来,随着北京市档案馆逐步扩大开放,一批档案资料陆续整理出版,为统计近代北京寺庙的实际数量,解析其传统宗教的结构,提供了官方档案资料。

笔者曾前往北京市档案馆，详细查阅有关档案史料。民国年间，北京市政当局对传统宗教寺庙进行过三次普查登记，分别在1928年、1936年和1947年。从现存的档案考察，二、三十年代的资料树干尚存，40年代的资料仅余枝叶。比较第一、二次的调查登记表，均有若干重要误差与遗漏。可见，当年政府政令的权威有限，调查统计的力量也比较单薄。

1928年的寺庙登记档案保存比较完整丰富。这是北京建市以后第一次进行寺庙登记。此次政府登记的档案文献，可以作为考订近代北京城郊传统寺庙数量的基础资料。1928年10月，南京国民政府内务部拟订《寺庙登记条例》，经行政院核准颁布执行。北平特别市政府训令社会局遵照实施。自1928年11月起，至1929年5月，全市陆续办理寺庙登记。当时，政府发放的登记表格共有四种，分别为“寺庙登记条款总表”、“寺庙不动产登记条款表”、“寺庙人口登记条款表”、“寺庙法物登记条款表”。90年代，北京市档案馆将这批表格整理，汇编收入《北京寺庙历史资料》（以下简称《资料》），于1997年出版。编者说明，此次“共登记寺庙1631个”。

浏览这批登记表格，可以指出，此次登记的1631座寺庙并非全市寺庙的总量。其残缺漏洞显而易见。如：京城帝王祭祀的天、地、日、月坛等，京都藏传佛教名寺雍和宫、黄寺等，京城市民皆知的寺庙隆福寺、妙应寺（今称白塔寺）等均未列其间。90年代，北京市档案馆编辑出版《资料》时，根据“北平市警察局档案”中的寺庙登记表，整理1928年的寺庙登记资料。虽然这些登记备案的表格丰富详实。但查阅其他档案卷宗，比较分析，仍可发现重要遗漏。

根据笔者的研究考证，1928年北平市传统宗教寺庙的实际数量超出此数，至少应有1696座。笔者在北京档案馆曾调阅“北平市社会局档案”、“北平市民政局档案”、“北平市管理坛庙事务所档案”等相关卷宗。这些局所的档案中均有宗教寺庙登记统计表、宗教事务管理调查报告等大量档案资料。将各局档案资料汇总分析，可以发现警察局的寺庙登记档案遗漏，至少未能囊括以下两类65座寺庙：

其一，北平市管理坛庙事务所管理的官方寺庙19座，包括天坛、地坛、日坛、月坛、孔庙、帝王庙、风神庙、云神庙、雷神庙、都城隍庙等。民国时期，这些原清朝官方祭祀的庙宇作为国家文物古迹事业，由政府专门机构管理，从未在警察局登记备案。

其二，蒙藏事务管理委员会（以下简称：蒙委会）管理的大部分寺庙。在民政局的档案中，1928年全市寺庙登记工作时，蒙委会曾有两类卷宗记录在案。

1、民政局登记材料记载，由蒙委会代理申报登记的寺庙有37座。另外，雍和宫等7座喇嘛庙单独申报。这两项合计有44座。其中仅有法海寺、圆通寺等7座同期在警察局登记备案。其余37座寺庙，包括著名的隆福寺、妙应寺、护国寺等仅在民政局注册登记。

民政局档案中，蒙委会系统的寺庙名单列有33座，其中雍和宫、嵩祝寺、普度寺、西黄寺、东黄寺、慈度寺（前黑寺）、察罕喇嘛庙（后黑寺）等24座寺庙呈交登记备案，而福佑寺等9座未查到任何登记表格。

综合分析民政局的有关档案，1928年全市寺庙登记时，蒙委会所辖或代理申报的寺庙中，至少有46座寺庙未纳入警察局管理寺庙的档案。

迄今为止，经档案工作整理和学者考证，北京档案馆所存的档案中，1928年京城共有儒道佛寺庙1696座。这批档案的价值是，原始登记表格比较完整，各区寺庙均有准确的地址记载。其缺陷是，统计工作者缺乏必要的宗教知识，未能分辨各类宗教寺庙，仅根据申报者自述登记。全市的寺庙中，只有22座庙自己申报为道教寺庙。这显然与京城宗教社会的实际状况有较大差距。

1936年1月，北平市政府根据南京国民政府的命令，开展第二次寺庙登记工作。内政部制定的“寺庙登记规则”明确宣布，此次寺庙登记工作不包括天主教、基督教、伊斯兰教和藏传佛教系统的寺庙。原定于1936年6月底完成全部登记工作。因时局动荡，持续到1937年底，仍未终结。

目前，在“北平市社会局档案”的卷宗中，第二次登记的寺庙按分类编号共有1213座。加上未列入登记范围政府所辖的寺庙和蒙委会管理的喇嘛庙65座，30年代中叶，北平全市寺庙总数为1278座。这一数字与1928年登记的庙宇总量相比，锐减24.7%。此项政府统计的数字与社会实际的差距，有待进一步挖掘史料考证。

从1928年到1937年，在国民政府管辖的古都北平，传统宗教确实呈现出江河日下的趋势。这一衰落趋势明显受到政府宗教政策的影响。国民党主持的南京政府采取的宗教

政策，比北洋军阀控制的北京政府更为严厉。

1928年南京国民政府颁布神祠存废标准，严格限制传统宗教的发展。该标准规定应废除的寺庙大多属于道教神灵系统，如：日、月、火、五岳、四渎、龙王、城隍、文昌、送子娘娘、财神、瘟神、赵玄坛、狐仙等神灵。该规定同意保留的神祠有：伏羲、神农、黄帝、仓颉、禹、孔子、孟子、岳飞、关帝、土地神、灶神、太上老君、元始天尊、三官、天师、吕祖、风雨雷神等。这一规定的存废原则，显然有自相矛盾之处。当时，国民政府的统治权威有限，实际未能严格落实执行。但政府对传统宗教的抑制政策，加速其传播事业的日渐衰落。

在1936年寺庙登记档案中，存有原始登记表格的寺庙有1037座，约占登记总数的85.5%。这批表格有比较清晰的宗教分类，可供学者研究近代北京传统宗教的整体结构及各类寺庙的比例。

1947年7月，北平市政府根据内政部“寺庙总登记每十年举行一次”的规定，开展第三次寺庙登记工作。此次登记的档案资料缺损十分严重，经档案工作者调查，仅发现原始总登记表91份。

查阅第三次寺庙登记的档案，《北平市民政局档案》中有一卷引起笔者的注意。该卷档案登记号为，全宗J3，目录1，案卷260。卷宗内容为一张统计表，即：1947年北平市区寺庙统计表。该表分区统计各类寺庙，是笔者所见的统计表中分类数据最完整的表格。当时的政府统计人员，根据寺庙产权、主要社会功能、常驻神职人员念诵的宗教经典等因素，对全市的寺庙进行分区分类统计。根据这份统计表，1947年全市城区郊区共有寺庙1920座，其中民庙988座，僧庙685座，尼庵115座，道观126座，女冠6座。

虽然因时局动荡，此次寺庙登记原始表格残缺，但据笔者研究，这份1947年的寺庙统计表可以作为研究史料。其一，档案中若干分区寺庙的详细登记目录与该统计表数字基本相符。其二，该统计表的数字曾发表在1948年8月出版的《北平市政统计》上。

二、京都寺庙主祀的神灵

分析1928年北平市警察局登记的1631座寺庙档案，大多数较具规模的寺庙均供奉多位的神灵。儒、释、道各方神灵共祀的现象十分普遍。全市各类寺庙主祀的神灵众多。总数居前16位的寺庙为，关帝庙、观音寺、七圣祠、五圣祠、龙王庙、娘娘庙、真武庙、土地庙、三圣祠、火神庙、药王庙、地藏庵、九圣祠、财神庙、弥勒寺、吕祖祠。

高居榜首的为关帝庙，共有286座。以往学者根据历史文献考证，一致认为关帝庙为京城寺庙数量之首，但统计的数量各异，多数统称有百余座。清代《乾隆京城全图索引》记载关帝庙为116座，居众庙之首。1936年，学者编纂的《北平庙宇通检》中，北平内外城11区、东南西北四郊辖区内，关帝庙仍居首位，但数量仅为38座。北京市档案馆的寺庙登记档案证明，1928年，北平城郊关帝庙竟多达286座。

这286座庙宇大多数以关帝直接冠名，也因制宜繁衍出许多名目。例如：护国关帝、护法关帝、双马关帝、石关帝、立马关帝、西禅关帝、忠义关帝、顶冠关帝、重兴关帝、保安关帝、福寿关帝、大马关帝、天安关帝、九圣关帝、三才关帝、三财关帝、五岳关帝、五显关帝、关帝高庙、关帝鲁班、关帝七神、关帝火神、关帝五显财神、关王、镇海关王、关公、武圣、三界伏魔大帝等。关帝寺庙遍及京城内外。

排行第二的是观音寺，共有121座。其中包括庵、庙、堂、阁、院、祠、殿、白衣观音、观音菩萨、观音禅林、送子观音等。

排行第三、第四的分别为七圣祠（包括神祠、庙、庵、殿等）111座、五圣祠（包括庙、神祠、祠庙、庵等）96座。七圣祠、五圣祠大多数为城郊小庙，均为多神共祀一庙。所谓七圣、五圣的内涵无统一界定，神灵偶像多姿多彩。主祀神多为关帝、观音、龙王等，配祀神多为土地神、山神、青苗神、虫王、马王、冰雹神、财神、药王、火神、二郎神等。

引起笔者关注的现象是，在主祀神灵中，龙王的地位仅次于关帝和观音。这反映出近代北京地区现代经济发展缓慢，生产力水平较低，城郊人民生活对大自然生态的依赖程度较高。农业耕作靠风调雨顺，城镇生活也有赖于水脉和顺。一旦暴雨成灾，永定河泛滥，京城便一片汪洋。道教系统中的自然神——龙王，是京城民众祈求福佑的重要神灵。

据当代学者研究，民国时期北京地区自然灾害频繁，重大旱灾11次，重大水灾6次，分别占总年份的四分之一和六分之一。虽然水灾的频率不及旱灾，但其突发性强，后果更为严重。如：1924年7月连降暴雨，永定河、大清河等暴涨，相继溃决，城郊汪洋一片，

“田禾尽没，坏民房屋十之七八。”此次水灾，直隶一省有 150 万灾民，急待赈济。当年秋，第二次直奉战争爆发。政府税收“尽归军用”，无力抗灾救灾。陷于水深火热的灾民处境悲惨。社会救援乏力，广大民众愈发祈祷神灵护佑，风调雨顺，避灾趋福。数量位居前四位的寺庙合计 614 座，占京城寺庙总数的 37.6%。这些寺庙多为儒、释、道合流共祀，可代表北京寺庙文化的主流。

排行第 5 至 16 位的寺庙分别主祀龙王、娘娘、真武、土地、三圣、火神、药王、地藏、九圣、财神、弥勒、吕祖。这些神灵中除地藏和弥勒外，均为道教神灵。虽然这些寺庙中的神职人员大多为佛教僧侣，诵念佛教经典，在佛教协会注册登记，但神殿上供奉的却是道教神灵。这些佛教系统的寺庙要借助中国土生土长的道教神仙，来慰藉进香民众的灵魂。

三、京都寺庙的宗教类型：儒释道的比重

如何界定京都寺庙的宗教类型，计算儒、释、道各类寺庙的数量，是研究京都寺庙宗教结构的重要难题。国际学术界对中国宗教文化的阐释，各有不同的思维诠释，导致风格迥异的认知。

作为研究中国宗教文化的历史学者，笔者对目前施博尔教授主持的北京寺庙研究项目，深感兴趣，但其发表的寺庙类型研究结果，实难令人苟同。施博尔先生是研究道教文化的国际著名学者。他的研究视角显然充满着张扬道教文化的色彩。他对《通检》将道教系寺庙定为 46 座提出置疑。据施教授统计，《通检》所列的 948 座庙宇中，道教寺庙有 377 座，占总数的 38%（按此数目计算应为 39.76%）。施教授认为，从祭祀神灵属性分析，现代学者所界定的民间宗教神灵，如：关帝、碧霞元君、城隍、土地等，均属道教系统。因此，此类庙宇应全部列为道教系统的寺庙。

这种论断值得商榷。以关帝寺庙为例。笔者查阅 1936 年北平寺庙登记档案。在现存的 1037 座寺庙卷宗中，关帝庙共有 168 座，占总数的 16.2%。其中佛教系统有 80 座，家族宗庙有 79 座，道教系统有 9 座，分别占关帝庙总量的 47.6%、47%、5.4%。

关帝崇拜始于民间对著名武将关羽的祭祀。自宋代后，历代统治者将关羽视为儒家文化道德的典范，崇信日隆。在官方儒家正统文化的大力推崇下，佛道两家也竞相供奉关羽为本门神祇。因此，起源于民间的关公信仰，在儒、释、道三教合流的尊崇下，明清之际鼎盛京华，成为京城各阶层民众崇祀的主要神灵。

关帝既然是儒、释、道共祀的神灵，在寺庙分类时，可依据寺庙产权、神职人员的宗教信仰、日常宗教礼仪等来界定其分属类别，不宜简单将其一律划归道教系统寺庙。

如何界定儒、释、道寺庙分类的依据，是值得研究的重要题目。民国时期政府宗教管理档案中，存有当时政府职能机构和社会宗教组织对各类宗教寺庙的分类史料，可供当代学者研究参考。1936 年北平寺庙登记档案中，有比较清晰的宗教分类，反映出当时人们对近代北京传统宗教分类的认知。

按 1936 年北平寺庙登记表序号统计，全市共有寺庙 1213 座。全部登记表格大体依据寺庙宗教类型被分为：总字（僧庙）、绪字（尼僧庙）、经字（道士庙）、纬字（民庙、家庙）、纶字（女冠庙）五类。从档案表格中可以看出，管理者事先并未确立准确的登记原则，分类是在工作时，逐步摸索建立的。比如，总字庙宇中有女冠庙 1 座、民庙 1 座、尼庙 10 座。绪字寺庙中，有僧庙 1 座、家庙 3 座，但经字、纬字、纶字均为统一的道士庙、民庙、女冠庙。经笔者略加整理推算，此次寺庙登记共有佛教僧庙 502 座，佛教尼庙 106 座，道教道士庙 97 座，道教女冠庙 4 座，家族宗庙 504 座。按宗教类型计算，佛教寺庙 608 座、道教寺庙 101 座、家族宗庙 504 座，分别占全市寺庙总量的 50%、8%和 42%。

1936 年寺庙登记的原始档案共缺损 176 份，占总量的 14.5%。其中佛教寺庙缺 13 份、道教寺庙缺 2 份、家族宗庙缺 161 份。佛寺道观卷宗大体完整，仅缺少 2%，家庙民庙卷宗缺损较多，约占总量的 32%。总体评估 1936 年的寺庙档案，登记表格完整的寺庙占总量 85.5%，应用价值可观。

从社会统计学角度考察，1947 年北平市政府的寺庙登记统计表，可作为学者研究的参考资料。根据这份统计表，当时全市城区郊区共有寺庙 1920 座，根据庙产所属权等因素分类，各类寺庙分别为：民庙 988 座，僧庙 685 座，尼庵 115 座，道观 126 座，女冠 6 座。据此数据计算，家族宗庙有 988 座，占总数的 51.4%。佛教寺庙有 800 座，占总数的 41.7%；道教寺庙有 132 座，占总数的 6.9%。家族宗庙多分布在郊区，约占民庙总数的 76%。佛道寺庙多分布在城区，其中城区的僧庙、尼庵、道观、女冠分别占其总量的 58%、80%、66%、

100%。除一些著名古刹名寺位于郊野名胜之地外，大多数正统宗教寺庙位于城区，特别是由女性神职人员尼姑、女冠主持的寺庙，基本位于城区。与30年代比较，儒、释、道寺庙的比重有较大的变化。佛教庙宇下降8%，道教庙宇下降1%，家族宗庙反而上升10%。这反映出政治时局的动荡对宗教文化的影响。

30年代至40年代，经历抗日战争与国内战争，京城时局急剧动荡，社会民心危机意识弥漫，民间宗教与秘密结社势力上升，典型宗教文化佛教、道教势力有所减弱。但是，非典型宗教性的儒家文化根基深厚，在社会各阶层民众中，仍具有持久的影响力。1947年政府统计，家族宗庙占京城寺庙总数的一半。对祖先亡灵的祭祀，成为时局动乱时期民众心灵的依托。

随着近代社会政治制度的变革，科举考试的废除，封建帝制的覆灭，儒家上层经典文化的迅速衰落。但是，作为民族传统文化的主流支柱，儒家宗庙文化仍具有得天独厚的生存沃土。

笔者认为，儒家宗庙文化是准宗教文化。其基本性格含有宗教和道德两个层面。与世界其他宗教相比，其宗教信仰观念较为淡薄，伦理思想基础较为厚重。儒家文化本质上注重人文理性、自然法则。中国是多民族和多宗教的国家。中华民族以天命崇拜和祖先崇拜为民族宗教观念的主要传统。佛教、道教的信仰基本属于依附的地位。

在漫长的中国封建社会中，华夏民族主要从事农业生产。其宗教意识将上天的风调雨顺和下民勤劳耕耘，置于同等重要的位置。儒家主张以德政治理天下，敬天而不尽信天。“敬鬼神而远之”儒家倡导的“神道设教”是一种较为特殊的宗教思想。“观天之神道而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣。”儒家认为，神道，非鬼神之道，是取法天道，实施社会教化。中国历代统治者均视君权受命于天，以天子之位自居。世俗君权高于神权。因此，封建统治者历来对各种宗教采取兼容并蓄的政策，既利用宗教“教化”社会，又与宗教保持一定的距离。

自古以来，中国社会形成以血缘为基础的宗法制度和“孝为德本”的道德规范。体现宗法制度的祖先崇拜，数千年来渗透到每个家庭之中，成为深厚的民间风俗。考察1936年的民庙档案，这种崇拜祖先的家族宗教意识清晰可见。

分析近代京城民庙的神灵，可以认知其崇拜祖先的祭祀文化特征。

其一，儒、释、道共尊的关帝信仰高居榜首，显示出儒家文化的主导地位。30年代家族宗庙祭祀关帝的庙宇共有79座，占现存档案民庙总量的23%。而同期，祭祀关帝的佛寺为80座、道观为9座，分别占该类寺庙总量的13%和9%。可见，皇家官府大力尊崇的关帝崇拜，对民间家族祭祀文化的影响较大，远远超过对佛教和道教的影响。

其二，土生土长的道教文化对普通民众具有独特影响力，超过哲理精致的佛教文化。在近代京城家族寺庙中，有明显佛教文化色彩的极少，道教神灵占据主要的地位。分析民庙档案可知，除主祀关帝的民庙外，道教的真武大帝和佛教的观音菩萨均有18座，分别占现存总量的5%。出乎笔者意料之外，在近代京城家族祭祀中，道教在北方的重要神灵——真武大帝，可以与佛教大名鼎鼎的观音菩萨比肩。并列第三位的是土地神、元君娘娘，其次为龙王爷。这三位道教神灵均占现存总量的4%。

其三，崇祀神灵繁多，极少供奉单一的至上尊神，充分体现出京城百姓的多神崇拜的社会意识。1936年的民庙档案中，以佛字命名的民庙只有3座，以太清、玉皇命名的民庙也只有3座。而家族宗庙中祭祀的各种神灵，五光十色名目繁多。如：有道教神灵东岳、吕祖、灵官、三官等，也有民间俗神哪吒、马神、花神、鬼王等。京城家庙供奉各种神明，与其说是对超凡力量的敬仰，以求自我精神的解脱，倒不如说是出于实际生存的欲望，企盼得到现世利益的回报。

崇拜祖先是中国人民宗教意识和社会生活的核心之一。祖先崇拜来源于家族制度的世俗亲情。对祖先亡灵的祭祀，使家族群体与祖先的神灵沟通。崇宗敬祖，祈求祖先护佑，驱魔避邪，降恩赐福。家族宗庙通常具有较强的社会实用功能。宗族群体的社会公益性事业往往依托于家族寺庙。这些寺庙多为“合村公建”，即由全镇、全村族居民众集资共建。寺庙由全村公共管理，除进香祭祖祀神外，兼作全村公务、学校教育，也有少数租赁经商。

近代京城的家族祭祀文化呈现出传统的自发趋势。无论家族人伦理性、还是多神兼容性格，都使民众的家族祭祀更趋于实用化与功利化。

四、汉传佛教的生命力

在近代京城寺庙中，佛教系统占半壁江山。可见，汉传佛教具有顽强的生命力。公元1世纪前后，佛教自古代印度传入中国汉族地区。经历与中国本土思想文化的冲击和交流，最终与中国文化融为一体，成为其重要的组成部分，至今仍影响着人们的思想和生活。

伽蓝菩萨关羽与观音菩萨，成为京城佛教寺庙中最主要的神灵。统计1936年现存的599座佛教寺庙档案，主祀伽蓝菩萨关羽的佛寺有80座，占其总量的13.4%。主祀观音菩萨的佛寺有52座，占其总量的8.7%。而同期的统计数字，以佛字命名的寺庙，如毗卢、弥陀、寿佛、大佛、卧佛、玉佛、石佛、铁佛、古佛、千佛、万佛等仅有24座，仅占其总量的4%。可见，近代京城佛寺中，菩萨的魅力远远超过佛祖的法力。

菩萨代表的慈悲为怀的宗教意识，深入京城社会各阶层。直至近代京都，佛教信仰成为广大市民阶层最重要的宗教资源之一。据1935年北平市政府公安局的统计，全市总人口为1,573,204人，其中有宗教信仰的市民为1,420,422人，占总量的90%。而142万有宗教信仰的市民中，佛教信徒为699,757人，占信教民众的49%。

近70万佛教信徒，占当时全市居民总数的44%。这一数字主要依据居民的自我认定。京城厚重的儒家文化传统，形成重视人的现实关系和利益的社会群体理念。普通民众的宗教意识表现出强烈的功利性格。“无事不登三宝殿”的民间谚语，反映出民众宗教意识注重现实人生，讲求实用的特征。“平时不烧香，临时抱佛脚”的观念，在京城普通百姓中相当流行。有时信，有时不信，有事就信，无事则不信。为了求得庇护，不论观音菩萨，或是神灵鬼怪，都可以信仰。多数民众缺乏对宗教神灵的虔诚崇拜。

五、民间道教的兴起

明清以来，儒、释、道三教日益合流，道教成为主流意识形态的附庸。清中叶以后，道教更是被官府权威一贬再贬。尽管如此，近代京城道教文化作为本土宗教流派，依然在民间社会繁衍流传。

其一，区域性道教神灵独占鳌头。

自明清以来，在三教合流的推动下，关帝崇拜盛极京城。至民国年间，京城寺庙中，关帝神灵仍最为显赫。无论在传统宗教寺庙的总量中，还是在家族宗庙、佛教寺庙的总量中，关帝均高居榜首。但是，笔者惊讶地发现，在道教宫观中，位居首位的神灵是“北极真武玄天大帝”。1936年北京寺庙登记档案中，现存道教宫观95座，其中主祀真武大帝的寺庙有13座，占总量的13.7%，而主祀关帝的道庙有9座，仅占总量的9.5%。

真武大帝又称玄天上帝，是民间和道教尊奉的北方玄武神。玄武本为北方七宿之总称。自宋代起，玄武信仰逐渐兴盛，被宋真宗诏封为真武灵应真君。道教素来崇拜北斗，便推波助澜编著经书，玄武遂由古代之四方护卫神之一上升为道教大神，其塑像为“被发黑衣，仗剑龟蛇，从者执黑旗”。元代皇帝将真武升格为“帝”。明初，燕王朱棣举兵“靖难”时，借助北方大神真武，为其出师“正名”。他继位后，大力推崇真武，其香火盛极京城。历代皇帝与道士给真武的封号长达百字，超过任何神灵。其后，虽历经时代变迁，真武大帝在京城道教寺庙中的地位犹存。20世纪中叶，京城道庙的祭坛上，仍可见真武大帝曾显赫京华的历史印记。

其二，道教俗神在民间兴盛，众多神灵被儒、释寺庙请入祭祀殿堂。

研究近代京城寺庙主祀神灵时，笔者发现，除三教合流共祀的关帝外，儒、释、道神灵交流互祀的现象很不平衡。30年代，京城道教庙宇祭祀的佛教神灵，只有观音一位，共有6座寺庙，占其总量的6.3%。而儒、释寺庙祭祀的道教神灵众多。京城内外家族宗庙祭祀的道教神灵丰富多采，主要有真武大帝、碧霞元君、土地神、龙王、三官、财神、火神、药王、皂君、鲁班等等，约占其寺庙总量的半数以上。宗教哲理比道教精深的佛教，其寺庙也祭祀道教神灵，主要有碧霞元君、火神、药王、财神、土地神、真武大帝、龙王、马神、喜神、皂君等等，约占其寺庙总量的15%以上。

京城道教神灵中，香火最盛的首推碧霞元君。相传这位民间与道教祭祀的女神，是泰山岳大帝之女。宋真宗朝祭泰山时，封其为“天仙玉女碧霞元君”。民间俗称泰山娘娘。相传碧霞元君神通广大，护国佑民，尤其保佑香客多子多福。在华北地区，元君娘娘的香火极盛。

碧霞元君是道教系统的子孙娘娘。中国传统儒家文化注重生育子嗣，延续祖先命脉。“多子多福”是各阶层民众一致的渴求与期盼。因此，为祈求子嗣，接续家族命脉与香火，人们格外崇拜执掌生育的女性神仙。这种宗教文化传统一直延续到近现代社会。据1936年

京城寺庙登记资料，家族宗庙中主祀娘娘的庙宇有 15 座，数量位居关帝、观音、真武之后，与土地神比肩，约占总量 4%。

碧霞元君香火的昌盛，佛教僧侣起到了重要作用。近代京城祭祀碧霞元君的寺庙多为佛教寺庙。据 1936 年统计，佛教系统的碧霞元君庙有 13 座，占佛教寺庙总量的 2.6%，数量仅次于关帝、观音、佛祖，居第 4 位。

京郊最著名的妙峰山碧霞元君祠始建于明代，俗称娘娘庙，原为道士主持，香火不旺。康熙年间佛教势力上升，改由僧侣主持，香火逐渐兴盛。从 18 世纪初到 20 世纪 30 年代，每逢阳春四月，妙峰山开庙，朝顶进香成为京城民众的第一等大事。届时，“人烟辐辏，车马喧阗。夜间灯火之繁，灿如列宿。”各阶层踏青朝顶的香客多达数十万，成为京城春季规模最为盛大的民众宗教活动。

其三，道教系统的庙会繁盛京华。

在研究近代京城庙会文化时，笔者饶有兴趣地发现，虽然京城著名的寺庙多为佛教系统，但普通市民日常宗教祈祷进香的地方却多为道教庙宇。

东岳庙是京城定期庙会香火最盛的道教寺庙之一。庙内供奉着道教庞大的神灵系统。据北京档案馆的资料，20 世纪 30 年代全庙供奉的神像共有 1316 座。主祀的神灵东岳大帝为泰山之神。传说东岳大帝主管人间生死、富贵、贫贱、善恶、疾苦、因果报应等。辅佐其执政的七十二司分列左右回廊。京城百姓认为，“此庙水陆诸天神像最全，故酬神最易。”无论是祈福祈寿，还是消灾除病，或为报冤雪恨，或为生意兴隆，人们纷纷来此近香求神。

道教神灵成为京城百姓日常祈求护佑的重要宗教资源。这表明虽然道教自清中叶起，在社会上层的地位日趋跌落，但在广大市民的宗教生活中仍占有相当的地位。道教系统供奉庞杂浩大的神鬼谱系。世间千般事，皆有神照应。发财、求嗣、祈雨、消灾、去病等一切世俗需求，都有神灵专司其职。普通市民大都无心钻研精深玄妙的宗教哲理，而是迫于实际生活的需求，进香拜神，与神仙鬼怪沟通。中国民众的宗教信仰一向具有强烈的功利倾向，即向神灵索取护佑。世俗气息浓厚的道教很适合普通民众的心理需求。

从计量史学的角度，考察近代北京寺庙的数量及儒释道的比重，仅仅是研究近代北京宗教文化的一个侧面。要想了解在近代京城社会转型中传统宗教文化的渐衰与变异，

儒家文化深厚的持续性，汉传佛教的生命力，道教俗神的民间化等等，均需要更广泛的学术视野和深入探索。

近代北京的行业神崇拜

习五一

《北京联合大学学报》2005-03

在步入现代化的进程中，近代北京工商行会承袭着浓厚的传统文化。自明清以来，京城各种工商行会均祭祀行业祖师神，作为其行业规范的精神支柱。在考察近代京城工商行会嬗变的轨迹时，笔者发现，这种行业神祭祀的传统，具有惊人的传承力，一直延续到 20 世纪中叶。

1 近代京城祭祀行业神灵的殿堂

祭祀行业神灵的殿堂是工商行会宗教文化的物化实体，成为行会民众的宗教价值取向的表象特征。20 世纪 20 年代末，京城主祀行业神灵的殿堂尚存有 60 余座。这些祭祀行业神灵的宗教场所，均由工商行会民众自愿集资兴建，大体可分为两种类型。一类为传统宗教寺庙。其主殿或配殿为祭祀行业神灵的殿堂，有些附设行业管理办公机构。另一类为工商会馆。其基本格局为“前庙后馆”，即：前半部分为祭祀行业神灵的庙宇，后半部分为会馆行业管理的办公机构。

关于近代北京传统宗教寺庙的数量，是一个尚待学者调查考证的问题。民国时期出版的若干历史地理文献，各家记载不一，出入较大。为寻根究底，笔者在北京市档案馆详细查阅了当年的历史档案。民国时期北京市政当局对传统宗教寺庙进行过三次调查登记，分别在 1928 年、1936 年和 1947 年。从现存档案考察，二三十年代的资料树干尚存，40 年代的资料仅余枝叶。分析前两次的调查登记表，可以看出，当年政府的统治权威有限，均有若干重要遗漏。

根据现存资料综合分析，近代北京工商业者祭祀行业神灵的寺庙有 35 座。按庙产所有

权分可分为两类,一类为工商行会注册的祖师庙或祭祀神殿,共有 30 座;另一类为地区性商会分会注册的宗教寺庙,仅有 5 座。

据笔者考察,这些近代京城举行祭祀行业祖师的神殿,有自立门户的行业神庙,也有在古刹名寺兴建的配殿。在这些行业神殿中,以工商行会名义向当局正式注册的占三分之二,其余三分之一是笔者根据历史文献考订的。

这些祭祀行业祖师神的工商行会,涉及二十余个行业,如:酒行、茶行、糖饼行、粮行、饭庄行、靴鞋行、成衣行、皮箱行、刻字行、纸行、刀行、书行、描金行、绦带行、煤行、木行、棚行、脚行、瓦木行、花行等等,均为京城传统的工商行业。

这些传统的工商行业,在近代京城社会转型的历史进程中,命脉有盛有衰。辛亥革命后,北京由封建帝都和平演变为民国首都,社会经济持续发展,都市人口不断增加。在传统民族工商业中,与市民日常消费密切相关的行业,有相当的发展。如:糖饼行、茶行、酒行、皮箱行、靴鞋行等一批百年老店,依然享誉京城,深受京城各阶层民众的喜爱。

生意兴隆的店铺业主慷慨解囊,赞助本业行会活动所需的经费。这些传统工商行会承袭历史的习俗,每逢年节循例举行祭祀行业祖师神的活动。不少行业神庙的香火出现日趋兴盛局面。如,茶行公建的九圣关帝庙,1928 年注册时,供奉的神像共有 47 尊;到 1936 年注册时,“庙内法物有铜佛像 6 尊,木佛像 24 尊,泥佛像 30 尊”[1](P617),总计供奉的佛像增至 60 尊。再如,饽饽(糖饼)行公建的马神庙,1928 年注册时,仅有神像 4 尊;到 1936 年时,庙内神像猛增至 58 尊。某些传统宗教寺庙也因设有行会祭祀的配殿,主殿香火日益兴盛。如,酒行商会在大慈庵兴建三佛殿、戏台等场所,在此举办行业神祭祀活动。在资金雄厚的酒行公会赞助下,大慈庵的香火日益兴旺。该庙 1928 年注册时,供奉释迦牟尼、南海观音等共 19 尊;但到 1936 年时,该庙供奉的佛像猛增至 123 尊。

京城工商行会的祖师庙大多集祭祀、办公为一体。也有少数行会祖师庙是专门举行祭祀行业神的殿堂。如:手工业造纸同业公会的管理机构设在右安门内白纸坊街 51 号,而其祖师庙则建在白纸坊街 29 号。与工商行会注册的寺庙相比,地区性商会所属的寺庙香火微弱,仅有数座。

在近代北京总商会所属的分会中,绝大部分为行业性分会,以地区性商业分会注册的仅有海淀、东坝、东安市场等数所。这些分会设在街区店铺集资兴建的寺庙中。

随着都市近代化的发展,流动人群的迅速增加,封建帝都时代相对稳定的街巷纽带日趋松弛,昔日街巷店铺供奉神灵的寺庙日渐衰落。到 1936 年,政府登记寺庙时,这些商会分会所在的寺庙或香火断绝,未办理注册,或日趋萎缩,改为私建。以海淀镇为例,明清时期全镇绅商公建寺庙有 3 座。1928 年注册时,仍为全镇绅商公建共管。1936 年再次登记时,原来香火最盛的娘娘庙没有注册,火神庙和清楚寺虽仍由北平总商会海淀分事务所管理,但已由公建改为私建,供奉的神像也有所减少。

如果说,工商行会所属的宗教寺庙,从庙宇文化的角度展现出祭祀行业神灵的轨迹,那么工商会馆内建的行业神殿,则从会馆文化的角度地展现出工商行业宗教文化的模式。

会馆原本是一种地方性的同乡组织。创建会馆的主要目的,在于“以敦亲睦之谊,以叙桑梓之乐,虽异地宛若同乡”[2](P19)。每逢年节或每月朔望,旅居异地的同乡欢聚会馆,祭神祭祖,聚餐演戏,敦睦乡亲之谊。

明清以来,首都北京日益繁华,各地达官显贵和富商大贾竞相在此修建会馆,鼎盛年间多达五百余座。多数为文人试馆,主要为招待来京应试的同乡举子或旅京人士。少数为工商业会馆,约占其中十分之一。这些工商会馆主要由地方行帮工商业者捐资兴建,共同管理。传统的北京工商业大多掌握在地方行帮商人手中。如:浙东商人多经营银号业、成衣业、药材业;广东商人则在香料业、珠宝玉器业占据优势;胶东商人把持着估衣、饭庄、绸缎等业;最为显赫是山西商人,他们几乎垄断着票号、钱庄、当铺、颜料、染坊、粮食、干果、杂货等许多重要行业。

在京的各地行帮商人,或同乡同行,或同乡数行,集资修建会馆,如:江苏元宁绸缎商人建立的元宁会馆;山西临汾地区纸张、颜料、干果、烟草等行业商人建立的临汾东馆。随着京城社会经济的发展,某些行业逐渐形成专业的同行会馆,如:颜料会馆、玉行会馆、成衣会馆、当行会馆、药行会馆等等。同行会馆的主要职能,以行业管理为主,同行的利益关系超越了同乡的亲情友谊。

明清以来,京城传统的工商会馆均修筑殿堂,供奉神灵。这些行业神灵是行业权威的象征。

每逢神灵诞辰,会馆发帖,邀请同行集会,焚香祭祀,并议决本行公事。许多传统工商会馆步入近代社会后,依然承袭祭祀行业神的传统,如:长春玉行会馆、延邵纸行会馆等。

步入 20 世纪后,随着京城早期现代化的发展,一些传统行业不断重建改组为新式的同业公会。如:银钱号公会改组为钱业公会;马王会改组为米面业公会等。这些新式的行业公会大多实行近代管理制度。年终,董事会集会议事时,依法办事,不再举行祭祀行业神灵的典礼。清末民初组建的同业公会仍有少数建有神殿,如:绸缎洋货商人建立的织云公所。步入会馆大门,一进庭院建有佛堂,二进庭院为同业办公处。

从会馆文化角度考察,近代京城工商行业会馆祭祀神灵的活动逐渐萧条。二三十年代,京城祭祀行业神灵的工商会馆有 25 座。近代京城祭祀行业神灵的工商会馆,涉及约 18 种行业,如:颜料、染坊、布料、绸缎、制衣、珠宝香料、玉器、制药、制纸、铜铁五金、牛骨、氍毹、典当、百货、烟草、油盐酱醋、蔬菜等等。这些会馆基本上为明清时代兴建的传统工商会馆。这些工商会馆大多在馆内神殿中举办祭祀行业神的仪式,不再依赖庙宇祈求神灵护佑。也有少数工商行会既在会馆设立神殿,又集资兴建行会庙宇,如成衣、制纸等行会。

京城工商会馆祭祀的行业神灵,因会馆结构不同而旗帜各异。多数会馆地方色彩浓重,如:山西行帮建立的工商会馆主祀关圣帝君。这些会馆实力比较雄厚,约占总数的二分之一。其主祀关帝的原因之一,关羽籍贯在山西运城。再如:闽粤地区的延邵会馆、仙城会馆祭祀天后(妈祖),因妈祖的诞生地为福建莆田,是沿海地区最有影响的宗教女神。有的行业色彩鲜明,如:靛行会馆祭祀梅福、葛洪、谢科三仙翁,因梅、葛、谢被颜料、染坊行业奉为行业神灵。玉行长春会馆供奉京城著名道观白云观道士邱处机,为玉行的祖师神。

近代京城祭祀行业神的工商行会中,在会馆举办祭祀活动的行会约占 40%,大多实力比较雄厚。在庙宇举办祭祀活动的行会约占 60%,多数财力比较单薄,无力兴建独立的工商会馆,依附庙宇中的神殿,实现与行业神灵的沟通。

近代京城工商行业会馆的祭祀活动,与庙宇行业神的香火相比,衰败更为迅速。封建帝制废除后,许多工商行会相继革故鼎新,废弃祭祀行业神的传统,遵照民国政府的法律,改组为新式社会团体。以米面行业为例。1931 年北平米面同业公会成立时,立碑自述其发展沿革云:于本会之缘起,实滥觞于马王会。惟时胜清末叶,政体专制,因查验骡票,横被苛吏之纷扰。为共同利害计,势不得不联合同业起谋反抗。奈集会结社,格于成例。事既结束,乃藉祀神名义,举会首十四家,轮流司事。……不过岁时报飨,演剧酬神,循例开会,作集众合群,联络感情之举耳。迨民国纪元之二年,铺捐议起。群感于同业团结之必要,兼喻此会之组织不合法程,遂就前会员为基础,改称为米面商会。设事务所于东珠市口路南,举正副董各二名,以执行会务。是表面上已具有公会之雏形矣。泊民国六年,按照部章改定会长制,庸附属于京师总商会。票选会长、副会长各一名,会董二十名,会场亦迁于西湖营路西。如是者有年。至十八年秋,醮资购得内务府梁文璧之煤市街小马神庙门牌十号房屋一所,计十六间半。……近以政府南迁,北平称市,照新商会法之委员制,遵章改组,而各分会亦联带改名为同业公会。

北京的米面业行会起源于祭祀行业神的活动。清乾隆年间,京城米面业同行“为共同利害计”,“乃藉祀神名义”,成立马王会。当时经营米面销售的商人,在贩运途中,被“查验骡票”的官吏敲诈勒索,因此以祭祀马王神,祈求运输通畅。同行集会结社,选举会首 14 家,轮流司事,“岁时报飨,演戏酬神,循例开会”。行会活动以祀神为旗帜,依托于马王神庙。民国初年,京城民主政治呼声高涨,集会结社成为时尚,马王会顺势改组为米面商会,并设立专门的事务所,执行会务。1928 年南京政府成立后,颁布新商会法,北平米面商会“遵章改组”为米面同业公会,陆陈(杂粮)、米庄由此分出,另组公会。这种同业公会分类日益专业化的倾向,成为普遍的趋势。

30 年代以后,北京各行各业纷纷组建同业公会,总商会注册的行业分会,1919 年有 43 个,到 1948 年增为 124 个。这些陆续组建的同业公会,大多数设立独立的事务所,与原来的行业神寺庙无关,接近代商法办事,不再举行团体的祀神活动。

2 行业祖师神:行业整合的精神权威

行业祖师神是主宰和保佑本行业的神灵。行业偶像的建立,是将行业权威的象征,演化为超凡的宗教神灵。行业神灵的崇祀,既神化行业规范的权威,又慰藉从业者的心灵。

在近代京城,工商行会供奉的祖师神,承袭中华文化多神信仰的传统,体系庞杂,多姿多彩。无论是行会依附或管理的庙宇,还是工商会馆内建立的神殿,普遍缺乏对行业神灵的专一信奉。神灵宝座上众神芸芸,主祀神与配祀神各显神通,交相生辉。

总体而言,行会寺庙的宗教色彩比工商会馆厚重。在京城行会寺庙中,缘带行会的哪吒庙、木商行会的鲁班庙等少数庙宇,因规模较小,仅供奉单一的行业神像。多数行会寺庙均供奉众多的神灵。在工商会馆中,许多神殿供奉关帝为主祀神,以财神、火神为配祀神。

京城工商行会祭祀的祖师神灵,普遍缺乏独尊的神圣地位,充分体现出中国民众多神的宗教文化意识。许多行业庙宇会馆中,众神云集,很难确认主祀神与配祀神的差异。如:临襄会馆,由山西临汾、襄陵地区旅京的油、盐、粮等多行商人共建,需要多种行业神“香火联盟”。馆内供奉“协天大帝、增福财神、玄坛老爷、火德真君、酒仙尊神、菩萨尊神、马王老爷诸尊神像”。其后,随着商业经营范围的日益扩大,行业神像不断增加。如:临襄会馆的会首之一“六必居”,自产自销的酱菜享誉京城。因此,会馆“就连酱祖、醋姑、关云长也要请进这三楹及东西配殿之中”。

许多神位明确的行业主祀神,也未能享有至上至尊的地位。如:颜料会馆,由山西平遥等地颜料、桐油商人创建。民国时期,北京染料业公会在此办公。该会馆内建有行业祖师仙翁庙,碑记云:“立业都门,崇祀梅、葛二仙翁,香火攸长,……每岁九月,恭遇仙翁诞辰,献戏设供,敬备金钱云马香楮等仪,瞻礼庆贺。”^{[2](P1)}虽然颜料会馆的行业神祭祀庆典,在仙翁诞辰的九月举办,但在仙翁庙的神殿上,梅福、葛洪只能屈居侧位。“正殿为真武宫,关圣帝君、玄坛、财神列于左,梅、葛仙翁列于右。……北殿则火神星君神也。”^{[2](P4)}不仅真武大帝高居正位,行业祖师神梅、葛二仙还要在关帝、财神等的灵光下,才能“神光显赫,灵佑昭彰,锡兹祉福”。

在众多的行业神中,神通广大的关圣帝君名声最为显赫。关圣帝君简称关帝,俗称关公,是中国官方、民间和道教、佛教共同奉祀的护法天神。近代京城以关帝为主祀神的行业有:典当业、布业、烟草业、鞣鞣业、牛骨制品业、粮行、茶行、刀行、棚行等。以关帝为配祀神灵的行业相当普遍,主要有:颜料业、印染业、成衣业、绸缎业、皮箱业、糖饼业、饭庄业、油酒醋酱菜行、刻字行、纸行、瓦木行、铜铁锡炭行、花行等。

工商行会民众的关公信仰,主要受到民间下层宗教文化的影响。宗教神灵的诞辰祭典,为最重要的宗教节日活动。多数行会的关公祭祀典礼,根据民间流传广泛的典籍,而无视官方的典章制度。虽然明清两朝官方会典规定,“每年五月十三日祭,遣太常寺堂官行礼”,但多数工商行会根据《历代神仙通鉴》的记载,将关羽诞辰定为六月二十四日。全行同仁聚集一堂,举办祭祀庆典。届时,行会议事,订行规,议工价,举行学徒拜师或出师谢礼。

春秋时代著名工匠鲁班,在中国民间素有“行业神之首”的美誉。鲁班,姓公输名班,鲁国人,故被称为鲁班。据《鲁班经》记载,明朝初年,北京木匠集资建庙祭祀鲁班。近代京城工商行会祭祀鲁班的有:瓦木行、棚行、皮箱行、玉行、描金行、木商等。每年农历五月初七,京城瓦、木、棚、彩等行业的工匠聚集鲁班殿,焚香“摆斋”,祭祀祖师神。在极乐林前,各行会“组成花会,太狮、少狮等献艺谢神”,百姓纷纷前来游览观赏,形成节日庙会。

京城工商行会定期举行祭祀行业祖师神的典礼。通过祭神仪式,行业民众与行业偶像建立起精神联系,获得一种宗教性感悟。行业祖师神以宗教的权威与感化,实现其社会整合作用。首先,行业偶像是以人物的神化说明行业的起源和其社会功能。其次,行业祖师神权威的确立,使行会组织的社会价值与规范合法化。

举例而言,1931年6月24日,京城皮箱行公会集会修改行规,再立皮箱行祖师庙碑。碑文云:经营之道,条有条规;士农工商,追本求源。我皮箱行工艺,

我始祖公输先师创造。后备徒孙赖以糊口,流传至今。我前辈世世追念先师之功,欲修祖庙,向无地基。因此,阖行齐心募资,如集众腋以为裘,合百川而汇海。众志成城。……置地数亩,创修祖庙。随建大殿三间,两边配房山门垣墙,起庙号曰东极宫,作为皮箱行祖师庙。迤东又买数亩,作为本行义地用。大殿内塑鲁班先师关圣帝君增福财神三圣神像。……年例清明节合行会祭,祇答神庥,以报先师功德于万一。后辈从孙,世世相守,勿湮没先师创立之功也。今将行规数条,合行人等公议,修改列于后。

京城皮箱行公会成立于清康熙年间。自组建之日起,全行集资建庙,供奉以巧享誉天下的鲁班,为其行业祖师神。每年清明节,全行聚集一堂,焚香祭祀祖师神,祈求祖师护佑本行业的子孙后辈繁荣昌盛。这种周期性祭祀庆典,使行业神的权威,渗透从行者的的心灵,并将行会组织的价值与规范,教化给大众认同与遵守。

1931年重新修订皮箱行规共有11条。主要有:入行者“每名纳香资洋三元”;“徒弟入行时,其师傅领导写名”;祭神时,准家属“来行赴会”;“徒弟出号时,无师傅引荐者,不许擅用”;“行中寒苦无儿子,有病准其庙中将养”;“寒苦人并未病故,煎汤熬药,亦及埋葬之资,均归行中担任”等

等。这些行规确立的主要规范有三:一,尊崇行业神,交纳祭神香资,作为入盟的基础;二,规定师徒关系准则,入行或出师均需师傅写名或引荐;三,提供社会福利保障,救助本行内孤苦病亡者。统一精神信仰,契约人际关系,建立行会福利,这些在行业神旗帜下约定的行规,对行会群体发挥着整合作用。

为了增强行会法规的权威,有些行会供奉的神灵中颇具执法威严。如:糖饼行供奉雷祖为行业神。京城糖饼行公所始建于清康熙年间。全行店铺集资组建雷祖圣会,在马神庙大殿“敬祀雷祖大帝,每届会期,恭诣庙所拈香,以昭诚恪,而酬灵祝所”。[2](P132)合行公议,订立行规,通常违规者,“罚该拒神戏一台”。[2](P142)雷神的信仰源于远古自然神灵崇拜。民间奉祀雷神,认为它能鉴别善恶,区分良莠,代天主持正义,击杀有罪之人。道教经典称,黄帝轩辕氏得道升天,位居“九天应元雷声普化天尊”[5](P958),为执法公正,统领 36 员雷神天君。糖饼行祭祀“九天雷祖”为行业祖师,并不是追祭行业创始人的功绩,而是祈求祖师雷神,以其神通法力,使行规更具约束力。该行刻立碑文云:祈望“九天雷祖师之保佑”,“公平信义,永昭著于千年,久而益慎,规矩准绳,期相传于百世”。

虽然随着京城近代化的发展,行业神祭祀活动渐趋衰弱,但是在特种手工艺行业中,祭祀行业神灵具有深厚的根基。这些行业的继承与发展,主要依赖传统工艺技术与工匠的灵感,而几乎无需近代化科学技术的介入。无论师傅的传授,还是匠人的制作,主要是个性化的传统繁衍。玉行长春会馆就是这种传统的代表。1935 年,玉行会董集资修缮长春会馆祖师宝殿,立碑明志云:“玉行长春会馆,始于清季中叶,崇祀邱祖诸神,春秋致祭,典极隆重。溯源报本,相沿迄今,迭逢困难,未曾中辍。……当此时局变迁,人心伪诈之秋,波折丛生,势成危局。仰赖神灵默佑,天地厌乱;我辈艰险不避,同心奋斗,终使魔障暗消,安胜渡过,何敢侥幸,从此安逸。是以继续先贤遗志,兢兢业业,励精图治,以报天庥,而树后人之模型,志愿如斯。”碑文中写道,自清代中叶起,玉行长春会馆为“溯源报本”,“崇祀邱祖诸神”,虽“迭逢困难,未曾中辍”。当今“时局变迁”,“人心伪诈”,在神灵的护佑下,同行齐心奋斗,终于战胜危难。1935 年玉行会馆重新修订的行规,比清末行规更为详尽。其中有关祀神的条款,较前简略,但仍明确声明,玉行会馆以“尊崇道教”为宗旨。

此外,沿海地区的天后信仰,在近代化浪潮的冲击下,仍具有强大的感召力。民国时期,沿海旅京商人的工商会馆,沿袭传统,每逢农历三月二十三天后诞辰日,举办隆重的祭祀庆典。这些会馆以奉祀天后为主,同时祭祀关帝与财神。因关帝和财神是多数京城工商会馆供奉的主要行业神灵。

以广州仙城会馆为例。1947 年 10 月,北平市政府社会局通令各省会馆填写登记表。绝大多数工商会馆仅填写商务活动,而仙城会馆负责人则明确填写道,本馆“专为会议商务及奉祀关帝天后,以酬谢庇佑航海商业之顺利而设”,“本馆同人皆为经营航海商业,必须托庇神灵,故虔祀关帝天后财神诸神,每逢神诞,应延请同行同乡到馆庆祝,并设筵宴客”。仙城会馆由广州绸缎、珠宝、药材、香料等商人集资兴建。清代康熙年间,广州已成为中外客商云集之地。粤籍商人发展南北贸易,实力日渐雄厚,京师形成“广帮”商人。旅京粤商将南北行业神信仰相互交融,自成一派。在东南沿海商人心目中,神奇的天后,不仅是“安澜利运”的航海女神,而且是“妙灵昭应”“福佑群生”的行业神灵。

近代京城工商行会承袭祭祀行业神灵的传统,使其继续发挥着精神整合作用。行业祖师神在近代京城工商界中的社会功能,显示出宗教精神持久的魔力。宗教文化以其教化社会的功能,展现出令人困惑不解的延续性。

3 京城行业神灵的宗教文化渊源

自明清以来,随着京城工商业的发展,各种行业神灵的信仰日渐兴盛。在近代京城社会的转型中,行业神信仰继续影响着工商行会组织。这种顽强的传承性表现出深厚的宗教文化渊源。

3.1 京城工商行会祭祀祖师神的宗教意识,源于中华民族尊祖敬宗、崇德报功的多神宗教文化

自古以来,中国社会形成以血缘为基础的宗法制度。体现宗法制度的祖先崇拜,数千年来渗透到每个家庭,成为全社会认同的价值观。崇拜祖先是民众宗教意识和社会生活的核心。慎终追远、祭祀祖先亡灵的传统,使芸芸众生与祖先灵魂的精神交往,成为华夏民众宗教意识的重要特征。行业祖师神的崇祀,是祖先崇拜的信仰模式在工商社会群体中的延伸。

“百工杂技,各崇所宗”。从古至今,中国各行业崇拜的神灵体系庞杂。各行各业因地制宜,

所祭祀的祖师神灵千姿百态。民众崇祖敬宗的传统,承袭着崇德报功的社会心理,祈求祖先的护佑,驱魔避邪,降恩赐福。从业者为行业的利益才祭祀祖师神灵,行业神崇拜的功利性格更为鲜明。从业者强烈功利欲望,淡化了专业神灵的神圣色彩。为了增强护佑的实效,行会民众希望获得多种神灵的护佑,因此京城工商行会崇祀的神灵既有一业多神,又有一神多业。

3.2 京城工商行会供奉祖师神的群体活动,是明清以来道教俗神在民间的崛起的标志之一

明清以后,北京地区民间道教信仰的日益兴起,形成强劲的趋势。虽然,正统道教在统治者的支持下,逐渐同儒家传统与佛教文化相融合,失去自身的特性,但是,从上古时代延续至今的对“道”的基本信仰,对神仙鬼怪的崇拜,以及借助神鬼法力祈福禳灾的传统,依然深深根植于普通民众的心里。地方民间的道教信仰,行业神灵的祭祀崇拜,产生广泛的感召力。在京城行业神灵中,关帝、财神、火神、鲁班、文昌、天后等等,都是由民间俗神逐步上升为显赫的神灵。举例言之:

财神,京城工商行会普遍供奉的招财进宝之神。民间俗祀财神为赵公明。相传他秦时避乱,隐终南山,精修得道,能驱雷役电,祛病禳灾,买卖求财,使之宜利。道教典籍记载,张陵修炼仙丹,奏请玉皇大帝,派赵公明为正一玄坛元帅,作守护神。明代以后,赵公明由掌管雷部星宿的执法天神,成为显赫的财神。流传广泛的神怪小说《封神演义》,将赵公明封为“正一龙虎玄坛真君”,下辖招宝天尊、招财使者、利市仙官等系列发财天神。明清以后,随着都市社会经济的发展,财神信仰逐步兴盛。民间习俗以三月十五为财神诞辰,祀之能令人发财致富。京城当行会馆等均在此日举行公祀,演戏酬神。

天后,沿海地区旅京商人尊崇的女神,道教辞典中亦称天妃。天妃原名林默娘,在家乡福建莆田湄州屿成仙登天。987年,岛上民众建庙祭祀,称为妈祖庙。自宋代起,妈祖就作为海上救难女神,受到沿海人民的供奉。元朝重视海运,官府航船出海,必到妈祖庙祭祀卜吉,元世祖下诏封为“护国明著天妃”,各地普建天妃庙。明代崇祯皇帝褒封为“碧霞元君”。清朝康熙皇帝封其为“昭灵显应仁慈天后”,列入国家祀典。明清以后,妈祖信仰相继传播到东南亚、日本、朝鲜等地。现今,台港澳等地区各界民众将妈祖视为护国佑民的女神,香火极盛。

3.3 京城工商行会祭祀行业祖师神的宗教模式,反映出中国传统文化的发展趋势,即:明清以后儒佛(释)道的合流的历史趋势

宋代思想家朱熹等继承先秦儒学,吸收佛、道思想,建立繁富缜密的理学。程朱理学作为官方正统的意识形态,成为中国封建社会后期传统文化的主流。佛教、道教越来越向宋明理学靠拢,汇入主流儒家文化。

这种三教合一的思想潮流影响着京城工商行会崇祀行业神的宗教模式。许多行业神灵都是儒、佛、道合流尊崇的宗教偶像。工商行会奉祀行业神灵的宗教礼俗,也是儒、道、佛风格交错互融。

在京城众多的行业神灵中,地位最显赫的首推关圣帝君。关帝崇祀是在儒、道、佛交融推崇中,由东汉末年著名武将关羽的形象衍化而来。对关羽的崇祀始于民间。自宋以后,关羽不断加官进爵,声誉日隆。统治者追封为王。明清时期,关羽的事迹经罗贯中《三国演义》的渲染,成为家喻户晓的英雄。明代万历年间,被封为“关圣帝君”,列入国家祀典,将关羽定为武庙的主神,与孔子的文庙并列为文武二圣。清光绪年间加封为“忠义神武灵佑仁勇显佑护国保民精诚绥靖翊赞宣德关圣帝君”。朝野香火鼎盛,独步一时。

与此同时,宋代以后,佛道两家也竞相罗致关羽为本门神,随时代的潮流不断提升其神权地位。明代道教经典《三界伏魔关圣帝君忠孝忠义真经》封关羽为三界伏魔大帝,称其“掌儒释道教之权,管天地人才之柄”(《道藏辑要》星集七)。佛教将关羽吸收为护法天神,兴建“伽蓝殿”,供奉关羽,称其为“伽蓝菩萨”。

在儒、道、佛合力推崇下,关圣帝君成为道德的楷模和护法的天神。关帝既是武神,又是财神,具有司命禄,佑科举,治病除灾,诛罚叛逆,招财进宝等无边的法力,受到社会各阶层的广泛膜拜。在行业神文化中,关帝的信仰显居众神之首。

众多的工商行会奉关帝为祖师神,另一个重要原因是城镇社会经济发展的需要。明清以后,城镇工商业不断发展,社会上商贾工匠迅速增加,原有的社会秩序逐渐破裂,新的人际关系逐渐萌生。“在家靠父母,出门靠朋友”,成为部分社会成员谋生就业的生活法则。关羽的忠义品格,成为人们建立新的人际关系的道德准绳。于是,关羽成为城镇工商行会文化的精神偶像和团结的纽带。

京城工商行业神文化包容儒、佛、道多元宗教因素的特点,也体现在行业神祭祀礼俗中。以京西地区煤业行会奉祀窑神为例:京西门头沟是重要的煤矿区,煤业公会在此集资兴建一座“古刹窑神庙”,自清代至民国年间,香火持续。这座古刹的宗教事务由僧侣住持,但奉祀的行业神灵却来自道教系统,而庙产权归世俗工商组织——煤行公会。

京西煤业祖师神来自民间道教俗神——窑神,其形象至今栩栩如生。文物专家描述道:“庙内供奉煤业祖师——窑神,面目凶猛,须发蓬松如猬,身着黄袍,头戴乌纱帽,手倒提一串铜钱。”民间艺人唱道:“柜房好比金銮殿,拔道(煤窑口)如同佛爷龕,龕里头供着神三位:山神、土神、窑神在中间。诸位要认识祖师爷,顶灯、拄镐、倒提着一串钱。”采煤需要开山动土,按照中国民众宗教习俗,自然还要从庞大的道教神仙体系中,请来山神、土神,辅佐行业祖师窑神。

门头沟煤矿地区,每年农历腊月十七日祭祀窑神。参与祀神的主体是煤业公会,祭祀典礼充满着浓厚的世俗气息。煤窑业主焚香膜拜,为祈求窑神保佑,多出煤,发大财;矿工烧香磕头,祈求窑神保佑平安,免遭塌方冒顶、瓦斯爆炸之灾。届时,煤行公会出资,大摆筵席,“恭庆窑神,同行演戏”。矿工下窑与渔民出海,均为风险较大的行业。因此,这些行业的民众对天灾横祸充满恐惧,对窑神、海神礼拜最勤。

综合考察,京城行业神灵信仰的宗教文化渊源,主要源于儒家尊祖敬宗的传统。在行业神灵文化的发展中,道教文化的影响多于佛教文化。在传统的农耕社会中,工商各行处于社会的边缘地带。工商行业民众更多地感受到土生土长的道教文化。行业民众对道教实用功利性格的迷恋,显然超过对佛教深奥精典的向往。

京城工商行会民众的宗教意识,表现出强烈的功利与实用性格。随着近代京城社会的发展与动荡,宗教的实用功能日渐减弱,行会民众的宗教信仰日趋淡化。

当代中国都市佛教发展的趋势

习五一

《中国宗教》2005-01

佛教传入中国以后,大乘的佛法逐渐成为中原佛教的主流。中国都市佛教遵循的原则就是大乘的入世佛法。其核心是:不异世间而出世,慈悲才是成佛的根本,将目光放在有情众生的需要和现实苦难上,由利他之行而圆成修持的功德。正是根据大乘的入世佛法,原中国佛教协会会长赵朴初居士身体力行,大力倡导“人间佛教”,提出“建立人间佛教,庄严人间净土”的理念。“人间佛教”已经成为当代中国都市佛教发展的指南。

一、都市佛教将成为当代中国佛教发展的主流

从1996年起,随着中国现代化的发展,城市化进程开始加速,越来越多的人口由农村移居城市。从1996至2003年的八年间,城市人口比例从29.04%增加到40.53%,人口总数已达5.2亿。未来数年,每年将有2000万至4000万农村人口涌入城市。据有关专家估计,到2010年中国城市人口将超过农村人口,总数将达到8亿多。

自20世纪90年代起,当代中国改革的重心转向城市。在城市社会的转型时期,随着经济利益的重组,传统价值的失范等因素,都市佛教从日益多样化的精神生活中获得社会资源。在建设市场经济的艰难探索中,成功者与失落者都纷纷到宗教中寻求慰藉。在现代中国的都市社会中,佛教否定创世主、否定独断神学、主张主体觉悟的思想,将会吸引更多的市民阶层,在信仰市场取得更大的份额。

当代中国都市佛教的活跃是现代佛教复兴的重要标志。上海、广州等东南沿海城市,都市佛教日益兴盛,寺庙成为城市文化活动的中心之一。笔者认为,未来五至十年,随着城市化进程加速,城镇人口将迅速增加,都市佛教将成为当代中国佛教发展的主流,都市将成为当代中国佛教发展的主要社会舞台。

二、当代都市佛教信仰的私人化趋势逐渐增强

中国汉地的佛教传统历来注重个人的修行,寺院作为宗教团体的作用并不突出。在现代都市社会,佛教寺院作为宗教活动场所的重要性又有所下降,家庭日益成为信徒礼佛的重要空间。都市中文化程度较高的佛教信徒越来越多,其信仰方式随意性强,个人色彩突

出，不愿意承受传统习俗、宗教教规的约束，私人化趋势逐渐增强。

上海大学李向平教授对浙闽地区佛教信仰调查后，提出这样的命题：当代都市佛教信众存在着“信仰但不归属”的信仰方式。这次社会调查的样本来自浙江杭州、宁波和福建莆田、厦门四个城市。

该项调查表明，都市佛教信徒认信方式日益私人化。信徒最初接触佛教的原因，主要是“寻求解脱和觉悟”(62.3%)，其次才是“健康原因”(8.3%)和“求平安”(8.3%)。在接触佛教的途径方面，阅读佛经(39.9%)已超过血亲影响(36.1%)占第一位。当代都市民众皈依佛教的主要目的在于，超脱尘世、精神觉悟。

该项调查还表明，当代都市佛教信徒的宗教生活日益家庭化。经常去寺院的信徒不多，更多的信徒是需要时才去(20.7%)，或佛教节日才去(17.4%)，或农历初一、十五才去(14.4%)，或春节才去(9.2%)。大多数佛教信徒少去或者不去寺院，他们的信仰形式几乎成为宗教性的个人行为。此次调查的对象中 69.3%的信徒在家中设有佛龕，82.4%的信徒在家中礼佛。杭州在家礼佛的信徒最高，达 98.6%。在当代都市佛教日常性宗教活动中，家庭的宗教功能日益加强，逐步取代了佛教寺院的主导地位。

在现代化进程中，寺院僧团组织的作用将逐渐削弱，居士组织将趋于社区化和小群化。市民的佛教团体将走向以“信众为中心”，而逐渐脱离以“寺庙为中心”。据上海学者调查，在文化层次较高的青年知识分子中，不能经常参加寺院的宗教活动，也难以严格遵守佛教的戒律（如长期素食）。他们“习惯于联系志同道合者组成松散的‘信仰沙龙’，自由地交流和研讨心得体会，周末聚会成为他们满足信仰需求的有效形式”。

在信息化时代，网络宗教社区正在迅速兴起。在“亦凡搜索”提供的宗教网站中，佛教最多有 225 个，其它依次为基督教 207 个、天主教 45 个、伊斯兰教 11 个、犹太教 27 个、道教 8 个。宗教生活将越来越多地归属精神领域，成为民众的私人精神生活。

二、制度建设将成为当代都市佛教和谐发展的关键

传统寺庙的主要功能是修持弘法。然而，随着现代社会的发展，当代寺庙已成为国内外旅游观光的热点。旅游与布施成为当代寺庙经济的两大来源。上海、杭州等地的著名寺庙，游客如潮，香火鼎盛。每年春节到都市寺院敬香礼佛的人数呈逐年上升的趋势。如 2000 年春节，上海市民到寺庙进香的人数已超过 70 万人次。

随着市场经济的发展，都市社会形成富裕阶层，如民营企业家和自由职业者等。在这些都市豪富新贵中出现一大批佛教信徒。他们往往巨资礼佛，成为都市寺庙经济支柱。去年 6 月，笔者到上海一寺院调查，据了解，该寺每年举办除夕夜钟响兆福活动，每撞一次钟出资 8800 元，共 108 次，前来撞钟者多为富商大贾。每逢春节，预约登记者十分踊跃，供不应求。

当代社会都市寺院商业化倾向日益严重。本来僧人做经忏主要是法布施，斋家供养以资生存。现在寺院将各种法事活动明码标价，而且价格日益攀升，“普度众生”变成了“只度富人”。

随着现代化都市的发展，各地著名寺庙经济势力雄厚，扩建寺庙投入的资金动辄数千万元，甚至上亿元。当代社会寺庙经济迅速膨胀，而佛教界却缺乏现代财务管理制度和人才。

这种制度建设的盲区引发佛教界的不正之风，使部分僧人腐化堕落，社会上对“借佛敛财”的批评日趋强烈。今后，建立现代寺院经济管理制度，培养有管理资质的正直僧才，已成为都市佛教健康发展的关键。

宗教与邪教——中华民族文化古今渊源辨析

宗教与邪教,在中华民族文化的历史渊源中,百舸争流,扑朔迷离,繁衍沉积。世纪之交,邪教逆流横行,宗教与邪教的辨析,成为世人瞩目的热点。本文旨在梳理古今硕学名家的探索,以期有助于谋划治国安邦之策。

一、宗教的涵义

在中华民族文化的历史渊源中,“宗教”一词的概念,经历繁衍交融,涓涓细流,百川归海,逐步孕育出现代的理性内涵。

在中国古代典籍中,“宗教”两字本不关联。从汉语语源考察,“宗,尊祖庙也,从宀从示”;“从宀示者,室中之神也”;“宗字本谊即是祖庙和神庙”。“教”字,《中庸》云:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”;《礼记·祭义》云:“合鬼与神,教之至也”。可见,在古代汉语中,“宗”乃示祖庙、神庙,“教”则具有“神道设教”之意。这两个字虽不相联,但均与神道崇拜相关。

中华民族传统文化源远流长,从东晋始至隋唐时期,逐渐确立以儒家为主,佛教(释)、道教兼容,互渗互补的基本格局。其主体儒家文化是属于一种准宗教文化。儒家文化本质上注重人文理性、自然法则,而典型的宗教信仰观念相对淡薄。中华民族以天命崇拜和祖先崇拜为民族宗教观念的主要传统,佛教、道教的信仰基本属于依附的地位。

儒家倡导的“神道设教”是一种较为特殊的宗教思想。“观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,而天下服矣。”儒家认为,神道,非鬼神之道,是取法天道,实施社会教化。中国历代统治者均视君权受命于天,以天子之位自居。世俗君权高于神权。因此,封建统治者历来对各种宗教采取兼容并蓄的政策,既利用宗教“教化”社会,又与宗教保持一定的距离。

在历代统治者的倡导下,佛、道两教的思想也纳入儒家“神道设教”的思想体系之中。“圣人以神道设教,而天下服矣”,其意扩展为,孔子、释迦牟尼、老子等圣人,利用“神道设教”,教化民众,则天下顺服、社会稳定。在分析儒、释、道三教合流的“神道设教”功能时,明太祖朱元璋说:“仲尼之道显明,共睹共闻,阳德也,故为世教之主;佛仙之道,不可闻睹,阴德也,故为世教之助。”

佛教传入中国后,在汉化佛教的教理中,宗教两字开始连用成为一词。汤用彤教授指出,在佛教汉文资料中,“宗”字含义有二:一是宗旨之宗,指学说与学派;一是教派之宗,指创始人、传授者以至教义、教规等。中国佛教宗派从南北朝开始兴盛,至隋唐时期,争道统之风盛行,教派纷起,各有其理论、教义,故通称为“宗”,又可称为“教”。至此,“宗”与“教”相通,其涵义“实为有创始人、有传授、有信徒、有教义、有教规之一宗教团体也。”汉化佛教的宗教概念,沉积于中华传统文化之中,成为近代学界与西方宗教概念沟通的思想基础。

近代中国社会流行的宗教概念,源自英语“Religion”一词的辗转输入。“Religion”一词进入东亚地区,首先被日本学者译为日本汉字“宗教”,继而中国学术界沿用此译称。近代西方宗教概念的内涵,历经复杂的演进历程,赋有浓厚的基督教文化色彩。日译汉字“宗教”意义较为宽泛,有概括众教之意,但其主要语义是指神道信仰。

当代宗教学界的研究领域逐渐超越神学的狭窄视野。有的学者主张,将宗教信仰视为“人生的终极关怀”。它使宗教概念的内涵从神学升华为哲学。从历史学、人类学、社会学、心理学等多学科范畴,深入探讨宗教的本质与特征,已成为当代宗教学发展的大趋势。

当代中国宗教学界对宗教本质的研究已达成基本共识。中国《人文百科全书·宗教百科全书》将宗教界定为:“一种社会历史现象,是人的社会意识的一种形态,是感到不能掌握自己命运的人们面对自然、社会与人生的自我意识或自我感觉,因而企求某种超越的力量作为命运的依托和精神归宿。”

学术界对宗教概念的界定,深入到对宗教要素的探索。吕大吉教授提出宗教四要素说的定义。他认为,宗教从萌芽到成型的发展历程,可以归纳为“宗教观念※宗教经验※宗教行为※宗教体制”的逻辑序列过程。任何一种宗教都是内在要素(观念和体验)与外在要素(行为和制度)的综合和统一。这种结构性的分析方法,将宗教视为一种社会体系,既有作为意识形态的思想观念和情感体验,又有作为社会实体的行为礼仪、组织体制。

为全方位地确定宗教的本质及其定义,陈麟书教授提出,应从多学科的理论范畴,揭示宗教的多相属性。他认为,宗教的多相属性主要包括自然属性和社会属性、认知属性和心理属性、文化属性和政治属性、本质属性和非本质属性。只有通过立体性研究,才能认知宗教本质的复杂内涵。

任何定义只能包含外延最为抽象的本质内涵。定义、概念逻辑的辩证矛盾在于:概念的

外延越大,其包容性也越大,但其内涵却会越贫乏;反之,概念的内涵越丰富,其外延和包容性就越小。定义的逻辑规则是,以外延最大的本质属性界定概念。因此,宗教的界定应为对其本质属性的阐述。笔者认为,其简约定义可以概括为,宗教不仅是一种社会意识形态,而且是一种社会历史现象。其本质属性是对超自然、超人间力量的崇拜。

在中华民族绵延数千年的历史长河中,国家民族“宗法性传统宗教”文化、精英社会“儒释道”经典宗教文化、社会下层“民间宗教”文化等多源汇集,流脉纷呈,激荡碰撞,交融互补,形成多元一体的中华民族宗教文化。

二、民间秘密宗教的阐释

围绕本文的核心命题,即宗教与邪教的辨析,阐释民间秘密宗教成为逻辑思辨历程中的关键环节。本文界定的民间秘密宗教概念,包含着秘密宗教与秘密结社的双重含义。

中国民间秘密宗教的渊源可上溯至汉代,经明清两代,发展迅猛,教门繁多,愈挫愈烈,成为具有顽强生命力的民间社会运动。近代中国社会剧烈动荡,民间秘密宗教与秘密结社褪色变质,更加庞杂,遍布大江南北,明目多达三四百种,徒众多达数千万人,形成一种巨大的社会势力,举世罕见。其影响渗透社会各个阶层,余脉延续至今。

一个多世纪以来,这种神秘复杂的中国社会历史现象,引起文化人类学、宗教学、历史学、政治学等多学科学者的关注。百家争鸣,相继产生各种学术概念,如:“民间宗教”、“民间秘密宗教”、“民间秘密教门”、“秘密结社”、“秘密社会”、“民间帮会”等,仁山智水,各有千秋。分析这些研究传统和命题取向,大体可综合为四种学术阐释系统。

1. “民间宗教”学派。其代表作为马西沙、韩秉方教授联袂撰著的《中国民间宗教史》。这部百余万字的专著系统梳理了中国古代近两千年历史上的主要民间教派。作者指出:“民间宗教在中华文化中有特定的位置,是信仰主义世界的重要领域,构成了千千万万底层群众的笃诚信仰,影响着各个地区的民风、民俗,下层民众的思维方式、生活方式。它对中华民族性格的形成起过不可忽视的作用,对中世纪的宗教生活、政治生活发挥过重大影响,表现出惊心动魄的力量。”“正统宗教与民间宗教”,“这两者在历史的长河中不停地演进、转化中,不仅在教义、组织、仪式、教规、戒律、修持等方面有着千丝万缕的联系,而且存在着对抗、改革与创新。”

“民间宗教”学派的特点为:其一,主要从宗教学的视野,考察中国古代民间教派的信仰意向与追求;其二,对代表下层民众信仰的民间教派,倾注深切的学术关怀。

2. “秘密社会”学派。其代表作有:蔡少卿教授著的《中国秘密社会》,秦宝琦教授著的《中国地下社会(清前期秘密社会卷)》。蔡教授主编的《中国秘密社会丛书》已经推出两批专著。他在此丛书《总序》中指出:“在中国历史上,秘密社会(其中包括秘密会党和秘密宗教)一直作为下层群众的集合体而存在着。它们大多在原有社会组织之中另立系统,成为正统社会秩序的对立物。”“由于中国秘密社会在历史上扮演了重要角色,由于它们对现实社会还有重要影响,同时又由于它们组织的神秘性和复杂性,就越来越引起国内外学者的重视和公众的关注。”

秦教授与蔡教授的论点略有差异。秦先生认为:“秘密教门是宗教信仰演变成的民间秘密结社。”“它并非宗教信仰,秘密教门的组织,亦非宗教团体,而仅仅是一种披着宗教外衣的民间秘密结社”。[15]显然,秦教授主张不应将秘密宗教的概念引入秘密社会的研究范畴。这种论点独树一帜,然而响应者寥若晨星。

“秘密社会”学派的特点为:其一,主要从社会史学的视野,考察中国古代民间教门秘密结社的特征;其二,动态考察民间教门的演变,力求沟通历史与现实的脉络。

3. “民间秘密教门”学派。其代表作为路遥教授的近著《山东民间秘密教门》。路教授指出,清末辛亥革命时期,革命党人陶成章为策动秘密社会势力,进行反清斗争,深入社会底层考察,将南北秘密社会势力概称为“会党”与“教门”。这一概括“大体反映出南北秘密社会力量的主流”。“山东在清代是华北民间教派活动的最活跃地区。”作者对山东各色民间教派的考察,“沿用‘教门’这一名目概称之”。

路教授指出:“从民间教门活动的历史长流看,公开、合法的只是短暂的存留,而秘密、非法的则是长期的隐蔽,所以,称之为‘民间秘密教门’亦符合历史真实。”“并非所有秘密教门亦都有政治目的,从其整体说,宗教性活动仍占主要方面。”“从民间教门发展的历史背景看,它的高峰往往出现在社会矛盾剧烈和封建统治思想陷于危机之际。”“封建统治者为挽救社会危机或摆脱其思想统治困境,经常将各色教门不加区别地统统定为‘邪教’。”“中国民间教门

在其多元性发展中,起主导作用的仍是那些具有政治叛逆性的教门组织。”

“民间秘密教门”学派的特点为:其一,汲取民间宗教和秘密社会两学派的精华,因地制宜,融会贯通;其二,采用历史语汇——“教门”,期望包含秘密宗教与秘密结社的双重含义。

4. “民间秘密宗教”学派。其代表作有:李世瑜先生著的《现代华北秘密宗教》、喻松青先生著的《明清白莲教研究》。喻先生指出:“民间宗教的含义较为广泛,其中包括民俗学、各类迷信活动内容,不如称为民间秘密宗教,既可以和几个大宗教中的秘密教派区别(如佛教的密宗),又可缩小广泛意义的民间宗教的研究范围,比较确切地反映民间秘密宗教所研究的对象和内容。虽然民间秘密宗教各大教派有时并非‘秘密’,尤其在它们创教之初,大都公开活动”,“随着朝廷的查禁,各教派自公开潜入地下,于是进行秘密的串联传教活动,遂成为它们的特点。所以称其为民间秘密宗教,较之称为民间宗教,更为恰当。”

关于“民间宗教”概念的内涵,国际学术界尚无统一的界定。但多数学者认为,这是一个内涵宽泛的领域,其中包括民间祭祀、民间神谱、民俗信仰、民间朝山、民间香社、节庆赛社以及民间秘密宗教等等。显然,研究民间秘密教派仅仅是民间宗教学术领域中的一个子系统。

“民间秘密宗教”学派的特点为:其一,其学术概念界定严谨,有利于确立现代学术范式,并有利于融入国际学术发展的大趋势。其二,其学术传统悠久,并在当代学术界领域中得到越来越多的学者认同。

这四种学派中,前两派“民间宗教”与“秘密社会”之间壁垒鲜明,这两派学者思想的激荡撞击,硕果累累。后两派“民间秘密教门”与“民间秘密宗教”之间,沟壑模糊,彼此耕耘,学术概念常常兼容。如:濮文起先生的近著题为:《秘密教门——中国民间秘密宗教溯源》。

民间秘密宗教是学术研究领域界定的概念。作为正统社会的对立物,它具有异端性和反叛性,活动常处于秘密和非法状态,常常被主流社会界定为异端邪教。

三、邪教的界定

从历史学、语言学诠释,“邪教”本是汉语文化的特有名词。在中华民族泛宗教文化的历史渊源中,邪教主要是政治学概念,考察其危害社会稳定的含义,远远超过辨析其歪曲宗教学说的含义。

与“圣人以神道设教,而天下服矣”相对应,出现“邪教以神道惑人,则天下乱矣”的政治术语。其意为,邪教利用神道,蛊惑民众,则天下大乱。因此,封建王朝的统治者把一切非正统的民间秘密教派均视为邪教。

民间秘密教派被指责为“邪教”自南宋起。宋高宗绍兴三年(1133年),吴郡僧人茅子元在滨山湖创立净业团体——白莲忏堂,自称“白莲导师”。教徒半僧半俗,吃斋念佛,男女同修,号白莲教。朝廷以妖妄惑众罪将茅子元流放,白莲教被取缔,佛教正统视其为异端。136年后,即南宋咸淳五年(1269年),天台宗沙门志磐笔伐白莲教,抨击道:“受其邪教者,谓之传道”。

明太祖朱元璋因参加白莲教策动的元末红巾军起义,登上皇帝宝座,深感民间秘密教派对王朝统治的威胁。他下令在《大明律》中增加“禁止师巫邪术”的条款,严厉制裁“巫师假降邪神”等“一应左道乱正之术”。明朝末年,朝廷已在官方文书中指责民间宗教——无为教(即罗教)为“邪教”。礼部焚毁罗教的《五部六册》经版,告示公众,标榜此举“毁邪教以正风俗”。

清承明制。清朝政府相继颁布多项法令治理“邪教”。顺治十三年谕令中规定,“凡左道惑众”,“踵行邪教”,“加等治罪”。此后,清廷一再谕令查禁“邪教”。乾隆皇帝强调指出:“邪教煽惑愚民,最为世道人心之害,不可不严切根查”。

近代中国五四运动以后,科学和民主思潮传入中国,现代化运动成为历史发展的主流。而多数民间秘密教门执迷不悟,教义更为芜杂混乱,政治倾向复辟封建制度。从整体上考察,秘密教门已蜕变为逆历史潮流的组织。

近代中国多数学者认为,邪教是反对社会正统体制的极端教派。其界定的内涵,通常指利用迷信邪说、旁门左道,传徒敛钱,聚众结党,甚至图谋颠覆政权的民间秘密教派。

鉴于清中叶以来,民间秘密教门多以“会”、“道”、“门”为其组织名称,20世纪50年代初,中国政府曾发动声势浩大的治理“会道门”运动,使其一度基本绝迹。

当代中国自20世纪80年代以来,进入经济转轨和社会转型的双重变革时代,空前的社会变革引起剧烈的社会动荡,社会领域多样化发展趋势日益显著。社会转型时期的复杂局面,形成“鱼龙混杂,泥沙俱下”的社会土壤,出现一批光怪陆离的邪教组织。有些是境外邪教势力的渗透传播,有些是本土原有“会道门”的沉渣泛起,也有新生邪教的孳生蔓延。

为治理社会变革时期孳生的邪恶势力,1995年11月,中国政府治安部门提出“邪教”概念。

官方界定的内涵为：“少数不法分子违反宪法和法律，披着宗教外衣，摘取宗教经典中的片言只语，掺杂大量封建迷信和异端邪说，蛊惑人心，蒙骗群众，秘密纠合建立非法组织，从事违法犯罪活动。”

1997年3月，全国人大八届五次会议修订的《中华人民共和国刑法》第300条专门对组织和利用邪教组织的犯罪行为，作出明确处罚规定。

20世纪90年代中叶以后，新生邪教势力以中心城市为基地，兴风作浪。极少数野心家趁东方宗教文化神秘主义在世界兴起，气功健身热浪席卷全国之机，假借气功与宗教的名义，自我神化，制造邪教新种，孽蔓成灾，举国振荡。

1999年10月30日，全国人大常委会作出决定，取缔邪教组织，防范和惩治邪教活动。同时，最高人民法院和最高人民检察院作出具体应用法律的解释。第一条对“邪教组织”的界定为：“冒用宗教、气功或者其他名义建立，神化首要分子，利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人，发展、控制成员，危害社会的非法组织。”该司法解释对《刑法》第300条惩处邪教犯罪的条款加以具体说明，为依法治理邪教提供了有力的法律依据。

中国政府依法取缔法轮功后，《人民日报》发表特约评论员文章指出，“法轮功”组织具有邪教的所有重要特征。文章列举邪教的六大特征为：教主崇拜、精神控制、编造邪说、敛取钱财、秘密结社、危害社会，并强调指出“邪教之害，主要表现在用极端的手段与现实社会相对抗”。该文的论述可以代表中国主流社会对邪教特征的界定。

笔者认为当代邪教的主要特征可以概括为：

1. 教主膜拜与精神控制。邪教教主自命为至高无上的“神”，是绝对的权力中心，意志凌驾于众人之上。其内部结构是背离现代社会的独裁专制。教主自我神化，制造“神迹”，演示“超自然的特异功能”，制造轰动效应，引诱群众的迷信，进而煽动信徒狂热，逐渐削弱其心理防线，扭曲其正常人格，剥夺其独立思考能力，使其心甘情愿地盲从教主。教主的政治野心和权力欲望，随着其势力的扩张不断膨胀，策划或鼓动信徒的精神和行为达到痴迷。

2. 宣扬末日与暴力行为。邪教教主大肆宣扬世界末日，制造恐慌气氛，使信徒狂热盲从。当邪教劣迹昭著后，一旦受到社会的谴责、政府的查处，教主感到其“神”的地位受到威胁，便铤而走险，以世界末日来临为号召，煽动信徒暴力相抗，激烈反抗社会，以自杀、枪战、放毒等疯狂手段，造成惨烈的社会危害。

3. 秘密结社与非法敛财。邪教教主通常采用秘密结社的方式，建立封闭或半封闭的组织。教主要求信徒断绝或疏远与家庭和和社会的联系，对教主奉献出自己的一切，包括思想、财产乃至肉体、生命。教主攫取信徒的“捐献”，成为非法敛财的暴发户，骄奢淫逸，肆意挥霍。

邪教的主要危害是损害公民人权，危害社会秩序。惩处邪教的根本目的是维护基本人权和社会的稳定发展。

四、应当淡化“邪教不是宗教”的命题

笔者认为，应将“邪教不是宗教”这样的命题淡化出学术研究领域，开拓新型的思维范式，运用多学科的理论范畴，考察当代社会复杂纷纭的宗教、泛宗教现象，确立宗教、准宗教、伪似宗教、邪教的系列类型。这将有利于“扶正治邪”，积极引导传统宗教，发挥其有益的社会功能，治理邪教势力，防范其危害社会的稳定。

关于当代中国宗教的复杂性，朝野各界均洞若观火。1997年，国家宗教事务管理局叶小文局长曾撰文论述此命题。他指出：“当前我国宗教问题的复杂性还表现在”，“事实上还存在着五花八门的宗教的新种、亚种、变种、伪种。”

“一是新兴宗教，此为宗教的新种。”“随着我国对外交往的增多，一些新兴宗教也纷至沓来，其特点是‘有钱，友好，传教’。”

“二是民间信仰，此为宗教的亚种。”“民间信仰以鬼神观念、灵魂观念和命运观念为核心，是传统宗教、宗法因素，原始的、粗俗的宗教信仰和祖先崇拜，加上民风民俗、民间文化、迷信色彩，以及现实的社会文化生活、社会心理等因素的混合物。”

“三是邪教，此为宗教的变种。”“是由少数不法分子纠合在一起，披着宗教的外衣，摘取和利用宗教经典中的片言只语，掺杂大量封建迷信，炮制一套异端邪说，蒙骗群众，秘密结社，从事违法犯罪活动。”

“四是迷信，这是宗教的伪种。”“定义为其信仰形态低级、粗俗，其组织形态散漫无序，其手段卑鄙低劣，专搞假、丑、恶以谋财害命，在‘闹神闹鬼’中重在‘闹鬼’。”

作为国家管理宗教事务的行政领导，叶局长不仅重视天主教、基督教、佛教、道教、伊

伊斯兰教这五大传统宗教,而且还十分关注当代中国社会由传统宗教衍生的各类现象,包括新种、亚种、变种、伪种等等准宗教现象。研究当代宗教的复杂性,既应探索传统宗教社会功能的复杂性,也要考察“宗教方面矛盾的多样性。”

为鉴别邪教与宗教,山东大学路遥教授提出,应深入研究宗教的界定与范畴,确定宗教(Reli-gion)、准宗教(Semi-Religion)、伪似宗教(Pseu-do Religion)的系列范畴。他认为,“界定‘宗教’,应以制度化宗教为准则。”“宗教的形成必须具备宗教观念、感情、行为、组织等四要素”,或具有“宗教教义、仪式、组织等三要素。”“所谓‘准宗教’是指它具有对神、神圣或终极关怀的信仰,但教义、仪规不定型;而‘伪似宗教’则是撷取某些正统宗教的片段教理或词汇,任意篡改,歪曲附会,它已临近邪教,一与政治结合即成邪教。”路遥教授特别指出,“识透‘伪似宗教’,揭露其面目与危害,乃是当前抵制邪教产生、滋蔓的不可忽视途径。”

自 20 世纪 80 年代以来,我国进入经济转轨和社会转型的双重变革时代,社会领域多样化发展趋势日益显著。变革与转型孕育着生机和创造力,也经历着社会蜕变中的破坏性失范,甚至是罪恶的阵痛。这种社会转型时期的多样性和复杂性,是改革开放和社会进步的必然,也成为社会矛盾发展的历史前提。

社会转型时期,价值观念的失范引起社会精神的困惑,容易诱发社会公众的心理失调和行为失范,成为现代化进程的掣肘因素。它将客观地构成社会秩序改革的隐形破坏机制,也是社会环境复杂化和邪教势力扩张的直接诱因。邪教势力的扩张严重威胁着社会的发展与稳定,必须引起全社会的高度警觉,采取积极、稳妥的对策,快速、有效地加以治理。

笔者认为,运用多学科的理论范畴,如政治、法律、社会、宗教、心理等,建立分析社会宗教现象的类型模式。这种探索既有理论思维的创新价值,又有指导社会实践的实用价值。

宗教,当代社会界定宗教的标准,应以制度化的宗教为准则。国家法律认定的宗教组织,其经典应有对“人生终极关怀”的信仰,并由此信仰产生的思想观念、情感体验、行为礼仪、组织制度。现代社会管理者对宗教组织的界定,应十分慎重。

准宗教,是指它具有对神、神圣或终极关怀的信仰,但教义、仪规不定型。各种民间信仰、新兴宗教,即叶局长指出的宗教的新种、亚种,均具有一定的宗教因素,但其制度化程度均较弱,在学术上可视为一种准宗教现象。

伪似宗教,是指它撷取正统宗教经典的片言只语,任意篡改,歪曲附会,利用迷信、巫术,装神弄鬼,蒙骗民众,诈骗钱财。它是一种逆时代发展的没落文化意识和行为,已临近邪教,一与政治目的结合即成邪教。

邪教,是指具有严重犯罪性质的伪似宗教组织。它打着宗教旗帜,神化教主,制造异端邪说,精神控制信徒,秘密建立非法组织,从事违法犯罪活动,常常以极端的手段与现实社会相对抗,严重危害公民人权和社会秩序。

时代的发展推动人类社会智慧的拓展。荟萃多学科的理论范畴,分析复杂纷纭的当代社会宗教、泛宗教现象,确立科学量化的系列类型,不仅有助于依法管理宗教事业,防范和遏制邪教势力的蔓延,更加有助于积极引导当代宗教与社会主义社会相适应,从而有利于中华民族的繁荣昌盛,国家社会的长治久安。

解析邪教群体惨案

习五一

《公安研究》2002-01

自 20 世纪 90 年代以来,世界各地邪教群体惨案接连不断,触目惊心。邪教群体惨案系有组织、有预谋的集体死亡事件,非法剥夺人类群体生命,社会危害巨大。本文旨在解析邪教群体惨案,综合犯罪主观恶性、行为方式、社会危害等因素,将其分为三个类型,列举典型案例,剖析其主要特征,期望有助于防范和治理邪教的极端行为。

一、极端教旨,“集体升天”

当今世界上的各种宗教历经艰难跋涉,尤其经历中世纪盲目狂热、流血冲突的磨砺之后,已将“人的尊严”,即人性的精髓,视为共同的伦理标准。因此国际宗教学者提出这样的命题,“只要一种宗教传播非人性”,“这就是伪和恶的宗教。”

20世纪90年代以来,世界各地宣扬“末世来临”的极端教派,粉墨登场,“集体升天”的恶浪喧嚣一时。这些组织大多起源于美国、日本、韩国等发达国家,主要从西方基督教派异端中蜕变而成,也有些组织剽窃东方宗教文化资源,并夹杂鬼神巫术衍生形成。这些组织宣扬的核心教旨为世界末日即将来临,人类面临毁灭,只有加入该教,才能得救,升入天国。这种邪魔歪道似瘟疫蔓延,引发若干起“集体升天”的恶剧。

1992年10月,韩国“达米宣教会”宣扬世纪末日来临,策划“集体升天”,引起社会骚乱,殃及我国吉林省等地区。“达米宣教会”于1988年在汉城建立。创始人韩国基督教牧师李长林。达米,意为“未来临近。”李长林连续翻译美国人波而斯·考特撰写的《世界末日论》等著作,深受影响。他自立门户后,立即编写离经叛道的书刊,宣传世界末日论。到1992年,该组织已建立250个支部,遍及美洲、欧洲、亚洲的40多个国家和地区,信徒约10万。

“达米宣教会”宣称:“1992年10月28日23时是世界末日的开始。届时耶稣将在空中出现,信奉该组织的人,将被复活的耶稣‘携举’升天”;“不信的将在而后的7年大灾难中受苦”。“达米宣教会”与韩国70多个宣扬“世界末日”的教会信口雌黄,竞相鼓噪,引起社会一片恐慌。数以千计的民众离岗辞职,倾家荡产,举家出走,孕妇堕胎,学生弃学,集体祷告,等待“升天”。甚至有些人因恐惧“末日来临”而提前自杀。10月28日,韩国当局出动大批防暴警察,方制止事态的恶化。

韩国“达米宣教会”从1992年3月起,向我国大陆渗透,重点在朝鲜族基督教信徒中发展成员,建立组织。同年7月,该组织派人到北京、上海、湖北、河南、山东、吉林、黑龙江、山西、广东等14个省、直辖市,散发《(天国与地狱》传单50万张,宣扬“世界末日来临”的邪说。许多信徒惊恐不安,昼夜祈祷,准备“集体升天”。

在吉林省梅河口地区,“达米宣教会”秘密举办8期培训班,成立“十月福音总会”,煽动组织信徒“集体升天”。当年10月,吉林全省13个市县的33个乡镇,直接参与“升天”活动的信徒达1200多人。受蒙骗的信徒极度狂热,夜以继日,集体祈祷。“集体升天”的方式五花八门。辉南县170多名信徒准备到小椅山水库中心,“乘天梯上天”。九台市23名信徒,服装整齐,等待“升天”。当地政府迅速采用有力措施,及时制止“集体升天”活动,遏制住这股邪教势力的蔓延。

1997年3月22日—25日,在美国加利福尼亚州圣迭戈市郊的豪宅中,“天堂之门”(Heaven's Gate)的信徒39人,在教主马歇尔·阿普尔怀特(Marshall Herff Applewhite,1931—1997年)的率领下,集体自杀。这是美国有史以来在本土发生的最大一起集体自杀案。美国总统克林顿获悉后说:“这令人心碎,使人感到毛骨悚然……令人震惊。”

“天堂之门”于1975年在美国俄勒冈州建立。创始人阿普尔怀特和波尼·奈特尔丝(Bonnie Lu Truostdale Nettles,1928—1985年)均狂热崇拜UFO(unidentified flying object,不明飞行物,又译飞碟),自称是外星人下凡,上帝派他们到人间来拯救人类。任何追随他们的信徒,必须摆脱尘世的羁绊,必要时甚至抛弃自己的躯壳,登上外星人前来迎接他们的飞碟,升入天堂。1978年“人民圣殿教”集体自杀事件曝光后,“天堂之门”的信徒十分震撼,纷纷脱离,重返社会。80年代,该教派信徒寥寥无几,转入消沉。

1993年“天堂之门”东山再起,向现实社会发起挑战。阿普尔怀特耗资10万美元,在美国主要大报《今日美国》上刊登广告,警告读者:“世界末日即将来临”。他声称“UFO教派重出江湖!我们向你们提供最后的机会,帮助你们登上天堂。”⑥1995年n月,阿普尔怀特建立“天堂之门”网站,利用互联网传教。

1997年3月,海尔一波普彗星临近地球,促使阿普尔怀特决定完成最后使命。他编造谎言,称自己已临癌症晚期,以此强化信徒与他共同自杀的信念。信徒们深信其教主是“非人类”的高级神灵,带领众人抛去肉体躯壳后,乘外星人飞行体(UFO),飞往天堂。全体信徒走上绝路时,满怀欣喜,侃侃而谈,称死亡之日“将是一生中最快乐的一天。”他们分三批以同样的自杀方式,用伏特加酒灌服致命的镇静剂苯巴比妥,以塑料袋蒙面,窒息死亡。

韩国“达米宣教会”和美国“天堂之门”策划的惨案,均属宣扬极端教旨,导致群体自杀的典型。前者态势张扬,组织松散,只要掌握时机,措施得力,可以制止事态恶化。后者隐晦内向,组织严密,难以察觉,不易防范。此类惨案,受害者笃信邪教教旨,均“自愿”结束生命,可谓妖言惑众,兵不血刃。

二、阴谋败露,荼毒生灵

当今世界光怪陆离的极端邪教组织,竞相鼓吹各种各样“末世来临”论。这类极端邪说蕴

含着死亡的因子。如果说,第一类邪教群体惨案均为“主观自愿”死亡,那么第二类惨案的死亡人群则是谋杀和自杀的混合型。因此,其死亡方式具有更多的暴力性。

1994年至1997年,在欧洲和北美等地,“太阳圣殿教”(The Order of the Solar Temple)组织策划了一系列群体死亡惨案。钢刀、毒药、枪械、炸弹、烈火交织并用的死亡方式,充满黑暗、神秘和恐怖。

“太阳圣殿教”于1981年在法国建立。创始人比利时医生吕克·茹勒特(Luc Jouert)和法籍加拿大商人约瑟夫·德·芒布罗(Joseph di Mambro)。茹勒特宣称,世界末日已临近,征兆无处不在,如臭氧层被破坏、艾滋病蔓延、全球性种族冲突的爆发等等。只有参加“太阳圣殿教”,才能摆脱灾难。教主传授的顺势疗法,能给信徒提供超凡的能力。在世界末日来临时,教主将率领信徒奔赴圣地一天狼星。另一教主芒布罗声称是“远古的玫瑰十字架教派宗主大师灵魂再现,受先主派遣托生下凡,负责控制人寰。”他鼓励信徒捐献财产,以达到更高的“思想境界”。其实际目的是榨取钱财,而不是拯救信徒的灵魂。该组织重点网罗收入较高,有某种精神困惑的中产阶级,要求信徒交纳巨额会费,以表忠心。该组织曾在80年代兴盛一时,信徒遍布法国、瑞士、加拿大、德国、比利时、丹麦和荷兰,约有数千名。据调查,“太阳圣殿教”至少有近亿美元资产。

尽管该邪教教主独裁专制,残酷处置动摇分子,但内部分化仍日益加剧。教主专制霸道,卑鄙醒凝,侵吞财产,大肆挥霍,引起部分信徒的不满情绪。阴谋败露,图穷匕见。教主加速策划自杀与谋杀的集体死亡之路。

1994年10月5日,在瑞士弗里堡州和瓦莱州相继发生集体自杀惨案,共有48人葬身火海。当日凌晨2点,弗里堡州一座农场别墅突然燃起熊熊大火,警方发现23具尸体,数支卡宾枪和手枪。其中19具尸体头部有枪击的痕迹。凌晨3点,瓦莱州山间别墅也发生火灾,警方发现25具烧焦的尸体,死前均注射了致命的毒药。死者包括“太阳圣殿教”教主茹勒特和芒布罗。当天在加拿大魁北克发生同类惨案,死亡5人。其中一对夫妇和婴儿被连刺数十刀,惨不忍睹。行凶者服毒自杀。次日清晨,定时炸弹引爆,现场一片火海。1995年12月中旬,法国东南部山区又发生类似惨案,16名死者被烈火烧焦。1997年3月22日,在加拿大魁北克再次发生同类惨案,死亡5人。在这些惨案中相继死亡的74人,有些属于自杀,有些明显属于谋杀。死亡场面为典型的“太阳圣殿教”方式。死者尸体绝大部分头朝外,脚朝内,排列呈太阳形状。人数少时,尸体排成十字架。死亡者的尸体均由自动装置点燃大火焚烧。该邪教信奉“火的魔力”。教主声称,信徒只有经过火焰的洗礼,才能穿越时空,进入神圣世界一天狼星。因此,该邪教集体自杀后,均预置点燃烈火焚烧。

2000年3月,乌干达“恢复上帝十诫运动”策划的系列群体惨案,是当今世界群体死亡数量最大的邪教惨案。“全部死亡人数超过了1000人”,手段野蛮残暴,惨绝人寰。

“恢复上帝十诫运动”于1989年在乌干达建立。该邪教教义声称,地球将于1999年12月31日灭亡,信徒必须将全部家产献给教主,方可升入天堂,否则将被打入地狱。该邪教组织陆续吸收信徒约4000多人。教主聚敛大量钱财,成为暴富新贵。2000年初,“世界末日”的预言不攻自破,许多信徒纷纷要求归还钱财。教主面临信任危机,便密谋大开杀戒。

2000年3月17日,在乌干达卡农古镇的教堂中,该邪教首领声称圣母玛利亚显灵,组织530多信徒彻夜狂欢,泼撒汽油,点燃大火“集体自焚”。教堂传出妇孺的呼救惨叫,并夹杂敲墙砸门声,但所有的门窗均被封死,包括78名儿童在内的所有信徒被熊熊烈火吞噬。随后,警方相继在多处发掘是数百名被害教徒的尸体,受害者共计超过千人,其中包括200多名天真幼稚的儿童。这一邪教教主谋财害命的惨案,心狠手辣,震惊世界。

“太阳圣殿教”和“恢复上帝十诫运动”的惨案,均因教主贪婪敛财,阴谋败露,以谋杀和自杀的方式,毁灭群体生命。前者,教主裹胁信徒,共赴黄泉,同归于尽;而后者策划惨案后,席卷巨款,逃之夭夭。因邪教组织行动诡秘,缉拿罪犯难度极大。为维护法律尊严,声张正义,社会必须支付高额成本。

第二类邪教群体惨案的死亡因素比第一类更为复杂。在第一类惨案中,死难者自愿殉葬于邪恶的信仰。而在第二类惨案中,相当数量的死难者死于教主贪婪的黑心。

三、抗拒制裁,暴力恐怖

从邪教惨案的直接起因分析,第一、二类邪教群体惨案的导火线主要源于内燃因素,第三类邪教惨案的导火线主要源于外燃因素。从犯罪行为的社会危害评估,前两类邪教惨案的受害者为邪教组织内部成员,而第三类起因于邪教组织策划的群体惨案,采取极端暴力手段,受

受害者殃及外部社会民众,造成社会性恐怖气氛。因此其犯罪性质更为恶劣,可视为恐怖主义罪行。

1993年2月28日,在美国德克萨斯州韦科镇的卡梅尔庄园,邪教“大卫教支派”(Branch Davidians)教主大卫·考雷什(David Koresh)率众负隅顽抗,与前来搜捕的当局执法人员展开枪战,4名特工损命,16人受伤。双方武装对峙53天,4月19日联邦调查局军警发起进攻,庄园突然烈焰腾空,火光冲天,建筑倒塌,70余人葬身火海,其中儿童近三分之一。整个冲突中共有84人遇难。

“大卫教支派”脱胎于基督教“七日复临派”教会。1987年,考雷什武力夺取教主宝座,将该教派推向极端组织。他极力神化自己,声称为“耶稣基督复临”,建立独裁专制。他对信徒实行非人道的集中管制,自己却生活放荡,妻妾成群。他狂热鼓吹世界末日,在组织内部实施严酷的精神控制。他野心勃勃,崇尚暴力,宣称世界末日就是大卫教与异教徒,与人间“撒旦”之间的血战。信徒们要英勇作战,只有“圣战”中献身,才能进入“天国”。为迎接世界末日来临,建立“天国”,考雷什自命为“战神”,非法囤积大量军火,把卡梅尔庄园建成武装堡垒。联邦执法部队缉拿考雷什,遭到武装抵抗。首次袭击计划失败后,联邦调查局调遣450多名军警,数十辆装甲车、坦克、直升机,继续包围山庄。丧心病狂的考雷什拒不投降,草菅人命,裹胁众多信徒与其同归于尽。

卡梅尔庄园在烈火中夷为灰烬,但“大卫教支派”的阴魂并未散去。1995年4月19日,即“韦科惨案”两周年之际,美国俄克拉荷马州首府政府办公大楼外墙,发生一起严重的汽车爆炸案,造成200多人死亡、400多人受伤。这是美国有史以来最严重的一起炸弹爆炸犯罪案。据警方调查,爆炸案的首犯蒂莫西·麦克维曾与“大卫教支派”有接触。“韦科惨案”对他影响极大。他曾专程到卡梅尔庄园废墟去“朝圣”,决意为“大卫教支派”殉难的信徒复仇。尽管此案的幕后背景诡秘待考,但多数人的共识是,俄克拉荷马城大爆炸是明显的报复行动,其目的为“韦科惨案”的死者“招魂”。邪教惨案成为恐怖主义横行的导火索。

1995年3月20日,日本邪教“奥姆真理教”教主麻原彰晃,为抗拒警方的查处,在首都东京制造特大毒气恐怖事件。他公然派信徒在地铁系统的中枢地带,施放“沙林”毒气,致使12人中死亡,5500余人受到伤害。施放毒气的恐怖分子,暴戾恣睢,滥杀无辜。日本警方确认,其犯罪动机险恶,有预谋有组织地滥杀大批无辜民众,在首都中枢要地制造社会恐怖,已达其政治目的。

1987年,麻原彰晃将原“奥姆神仙会”更名为“奥姆真理教”。该教团于1989年正式注册,获得宗教法人地位。麻原利用现代化传播手段,发展追求特异功能的年轻人,信徒日益增加。麻原鼓励信徒奉献家产,并通过“秘仪传授”、“转移能量”等方式,巧取豪夺,迅速暴富。随着势力与财富迅速增长,麻原的政治野心膨胀,制定《奥姆真理国建国纲领》,以“神圣法皇”自居,教内设置内阁。1990年,“奥姆真理教”以“真理党”名义,角逐日本众议院竞选失利。从此,该教派开始走向极端。从1993年起,教主麻原“自封基督”,预言世界末日即将来临,声称将用超凡能力,拯救信徒脱离末日灾难。恐怖预言成为麻原操纵信徒、发展组织的有力武器。教主的迷信崇拜达至顶峰。自90年代起,“奥姆真理教”日益崇尚暴力。教主麻原预言,2000年将爆发“世界最终战争”,“唯一拯救之道是无限扩大“奥姆神圣空间”。教主疯狂实施教团武装化,投入巨资研制化学武器、生物武器、核武器及各种常规武器;建立军事基地,训练信徒;购买枪支、毒气探测器、直升飞机,还计划购买坦克、战斗机、核弹头,租借世界上最大的M126直升飞机。从1994年起,日本警方陆续发现数宗暗杀事件与“奥姆真理教”相关,特别是松本市的毒气杀人案,决定进行突击搜查。麻原对警方计划了如指掌,深感危机迫近,悍然下令制造东京地铁毒气杀人案。

“奥姆真理教”制造的毒气恐怖案震惊世界。这是邪教组织首次使用大量杀伤性化学武器进行恐怖袭击。其行动目的是针对整个外部社会的“杀人事件”。“奥姆真理教”是当代宗教极端恐怖主义的典型代表。

俄克拉荷马城大爆炸案和东京地铁毒气杀人案,均起因于邪教极端分子对社会制裁的残暴报复。宗教极端型恐怖犯罪成为世界恐怖主义基本类型之一。据统计,国际恐怖组织中,至少有20%—26%具有宗教狂热色彩。少数邪教极端组织,其理念已将原宗教思潮推至某种极端狂热信仰,采用各种暴力手段,大规模残杀无辜民众,制造全社会的恐慌,已“演变成一种极端的社会政治运动”。笔者认为,这类邪教惨案兼有宗教极端和政治极端的特征,成为当代恐怖主义中最危险的类型。

四、毁灭人道,危害社会

刑法学理论中的基本命题之一,是“没有行为就没有犯罪”。然而,鉴于邪教群体惨案的特殊性,必须着重考察犯罪的主观恶性。因此,笔者主要根据邪教群体惨案的起因,重点考察其内部畸形机理,并参考其行为方式及社会危害,将其分为三种类型。分析这些典型案例,显而易见,邪教群体惨案的共性特征超过其个性特征。尽管每个案例鬼喊伎俩,门户各异,但其共同特征可概括为,毁灭人道,危害社会。综合解析其危害要素如下:

其一,末日来临,悬剑杀人。世界主要宗教经典中的“末世论”,是一种宗教“救世”“救赎”信仰。正统宗教认为,世界末日的来临,是在遥远的将来,引导人们祛恶扬善。其主要功能在于教化民众,具有维护社会稳定的作用。而当代邪教却将这一教义篡改为“世界末日即将来临,只有加入本教,才能得到拯救”。教主将自己神化为唯一的救世主,要求信徒绝对服从,并制造末日恐慌,煽动信徒集体自杀。

“世界末日来临”论是邪教高悬在信徒头顶上的“达摩克利斯之剑”。教主巧舌如簧,刻意渲染世界末日的恐怖,以此蛊惑人心,招徕信徒。“末日来临”成为邪教教主对信徒进行“精神控制”的重要武器。

宗教经典中的“末世论”被邪教歪曲利用,引起当代宗教学者的重视。他们努力重新诠释正统宗教末世论的积极逻辑。德国学者莫尔特曼提出:“末世论不是基督教的一个要素,而是基督教信仰本身的中介”。“末世论是弥赛亚所激起的苦难和激情”。基督教信仰从“基督的复活中得到生命力”,并追求“普遍未来”。

其二,灵肉分离,剥夺生命。根据现代人权理论,身体权和生命权是相互依存。身体是生命的载体,生命存在于身体之中。生命是人的最高人格价值。而邪教教义低毁人的生命权利,极力贬低物质世界的肉体,恶性膨胀精神世界的“灵魂”,鼓吹只有抛弃躯体,才能摆脱现实世界的桎梏,才能使灵魂“升入天堂”。“天堂之门”教主阿普尔怀特宣讲教义时,突出强调死亡的意义,声称活着不能升上天国,必须实现灵魂与肉体的分离,才能实现升入天国的愿望。80年代末以后,该教派信徒经常热烈讨论集体自杀途径,公开研究具体实施方案。在自杀现场的录象带中,阿普尔怀特宣称:“人体只是灵魂在尘世停留的载体、容器与躯壳。离开这一载体,将使灵魂获得解脱,可以用更高层次的生命形态,与随同海尔·波普彗星而来的外星人太空船汇合,并进入下一个层次,即从人类王国抵达天堂王国。我们毫不犹豫地离开这个地方,离开我们所拥有的躯壳,以便升华到更高源泉之中去”。

这种“灵魂星际转移说”是导致邪教集体自杀的重要思想根源。赋予灵魂神圣的价值,而将身体视为“躯壳”。毁灭生命成为追求灵魂升华的必经之路。这种癫狂的理论必然导致对生命的践踏。

其三,教主独裁,群体疯狂。邪教的内部结构是背离现代社会体制的独裁专制。卡里斯玛型的教主是绝对的权利中心。教主自我神化,制造“神迹”,展示“通灵术”,演示“超自然的特异功能”,引诱群众的迷信,失去自我,煽动信徒狂热,使其心甘情愿地盲从教主。教主的意志成为信徒惟一至上的命令。

邪教教主为严密控制信徒,往往特意营造与世隔绝的封闭团体。在教主的高压统治下,信徒长期生活在自我封闭的小团体里,集体丧失理智。教主唯我独尊,否定社会传统的价值体系,以救世主的名义发布指令,以单调简单的物质生活、周而复始的诵经修行,剥夺信徒独立思考能力,逐渐削弱其心理防线,扭曲其正常人格。邪教教主肆意膨胀荒谬的邪说,将其灌输给信徒,成为强烈的群体支配情绪。在教主的策划或鼓动下,信徒的精神和行为达到疯狂,导致集体“自愿”毁灭生命。教主严密控制信徒的身心,如果违背教主意愿,将受到严厉制裁。1994年10月5日,加拿大发生的“太阳圣殿教”集体死亡事件,就是教主残酷制裁信徒的典型案。一对信徒未经教主同意怀孕生子。教主芒布罗闻讯后,暴跳如雷,宣布该婴儿为“基督的死敌”,“只有杀了他,才能实现天狼星之旅。”两名骨干奉命潜入婴儿家中。一名凶手向丈夫连刺50刀,代表50个信徒将踏上天狼星之旅。一名凶手向妻子背部连刺8刀,象征“太阳圣殿教”的8条教规,接着又向喉部连刺4刀,为让死者不能寻找“载体”复生,最后在双乳各刺1刀,表示对哺乳“基督之敌”的惩罚。无辜的婴儿连挨6刀丧生。凶手拉动电话引爆装置并服毒自杀。这起谋杀加自杀的集体死亡案件,手段酷烈,惨无人道,充分反映出邪教魔力的疯狂与邪恶。

其四,野心膨胀,暴力恐怖。卡里斯玛教主意志凌驾于众人之上。邪教教主自命为至高无上的“神”,其政治野心和权力欲望,随着其势力的扩张不断膨胀。邪教劣迹昭著后,一旦受到社

会的谴责、政府的查处,教主感到其“神”的地位受到威胁,便挺而走险,以暴力相抗。日本“奥姆真理教”麻原彰晃自命代表主神意志,成为法力无边的破坏神。他是典型的权力狂,在教内实施暴力强制统治。他手握至高无上、生杀予夺的权力。他强迫信徒进行封闭性集体修行,实行精神控制。以恐怖手段严厉镇压试图脱教的信徒,惩罚监禁、恐吓绑架、拷打致死、秘密暗杀。教主麻原彰晃为向整个社会进行反击和报复,向信徒灌输“奥姆真理标准”。他声称:“异教徒、非奥姆真理教人员,就是敌人”。“脱离教团会落人地狱”,“假如一个人行恶而落人地狱,你杀了恶人即是善举。”这种荒谬绝伦的逻辑,成为教主指使信徒制造社会恐怖惨案的精神动力。

邪教群体惨案爆发的精神根源,是教主对人类社会的仇恨。邪教教主的绝对精神控制,是导致惨案酷烈的魔掌。邪教群体惨案昭示出邪教组织罪恶的本质,摧残人权,杀害生命。当前,世界邪教极端势力开始寻求恐怖主义手段,与人类社会对抗。在和平年代,邪教极端分子以暴力手段,大规模滥杀无辜,为世人敲响警钟。大城市将成为恐怖主义袭击的目标。恐怖主义袭击将成为冷战结束后最大的社会风险。

历代帝王庙的价值评估

习五一

《城市问题》2001-06

历代帝王庙位于北京市西城区阜内大街路北。这所规模宏大、保存完整的古代建筑群,于1979年列为第二批北京市文物保护单位。这所坛庙是明清两朝祭祀中华炎黄祖先、历代各民族杰出帝王和功臣名将的场所。它的历史文化内涵博大精深,建筑艺术格局恢宏壮观,具有重要的现实社会价值。

历代帝王庙是全国现存规模最为宏伟的祭祀历代帝王的坛庙。随着古都北京文化产业的崛起,历代帝王庙蕴含的历史文化资源,具有十分广阔的增值前景。

一、历史文化价值的评估

历代帝王庙主祀的三皇五帝,是中华民族共同的祖先。其祭祀体系汇集中国历代领袖人物,展现出华夏民族五千年文明乃一脉相传。

历代帝王庙始建于明嘉靖十年(1531年),明清两朝屡经修缮和扩建,形成以景德崇圣殿为中心的壮观建筑群,为京城皇家祭祀历代帝王的坛庙。作为京城帝王祭坛,展示了中华民族祭祀先祖的文化传统,具有深厚的民族凝聚力,积极引导可以产生强大的多民族统一国家的整合功能。

敬宗法祖,是中华民族悠久的历史传统。自远古时期起,华夏民族的民众将本部族已故杰出领袖,如炎帝、黄帝、尧、舜、禹等,作为部族宗神礼拜祭祀。春秋战国时期,五霸七雄相继崛起,强秦一统天下的局面已见端倪。原先各部落祭祀的宗神,逐步上升为中华民族共同奉祀的先王大帝。《礼记·月令》记载,战国晚期天子祭祀先王上帝时,将太昊奉为春季祭祀的木德青帝,将炎帝封为夏季祭祀的南方火德赤帝,将少昊封为秋季祭祀的西方金德白帝,将颛顼奉为冬季祭祀的北方水德黑帝,最后将轩辕奉为中央的土德黄帝。经历秦汉两朝,祭祀历代帝王为民族宗神成为国家制度。

自古以来,中国社会形成以血缘为基础的宗法制度和“孝为德本”的道德规范。体现宗法制度的祖先崇拜,数千年来渗透到每个家庭之中,成为深厚的民间习俗。由于敬天法祖的祭祀文化有着广泛深厚的社会基础,因而这种祭祀礼仪成为维护多民族统一国家的有力的政治工具。

历代帝王庙于明初嘉靖年间建制,经明清两代屡次修缮扩建,该庙总占地面积为18000平方米,建筑面积为6000平方米,现存建筑面积约4000平方米。整个建筑群坐北朝南。其主要建筑以中轴线形成纵深排列。由南至北依次为影壁、大门、景德门、景德崇圣殿。中轴线两侧分列庑殿、钟楼、燎炉、神库、神厨及宰牲亭等。

历代帝王庙作为中国古代皇家祭祀文化的物质载体,其建筑技术与艺术特征,均体现出皇家经典文化的精美品质。中轴线主体建筑保存基本完整,景德崇圣殿位于高高的汉白玉石月台上,凝重肃穆,巍峨庄严,具有极高的审美和观赏价值。

二、现实社会价值的评估

历代帝王庙不仅具有深厚的历史文化价值、精美的科学艺术价值,更具有独特的现实社会实用价值。

1. 历代帝王庙是中华民族多民族统一国家的历史标志性建筑

中国是一个统一的多民族国家。中华民族的历史是国内各民族共同创造的历史。历代帝王庙的祭祀文化体系,反映出中华民族多民族统一国家的历史延续性。

历代帝王庙奉祀的多民族统一国家的祭祀文化,曾经历不断融合的历史过程。历代帝王庙初建时期,嘉靖帝承袭明太祖制度,将元世祖与唐太宗、宋太祖一同奉祀。其后,蒙古铁骑屡屡南下,朝廷撤元世祖之祀位。

明清王朝作为少数民族入京建立政权,立即恢复历代帝王庙的祭祀。其祭祀礼仪趋同明制,但祀君配臣有重大变化。奉祀君王除恢复元世祖外,新增辽太祖、金太祖、金世宗、元太祖和明太祖共 21 帝;配祀贤臣新增许远、张巡、斛罗、翰里不、伯颜、粘没忽、木华黎、徐达、刘基等共 39 臣。满清是自漠北入主中原的少数民族,他们与漠北少数民族同类相亲,从今日中华民族大团结的高度审视,这种增入有理有益。但其祭祀体制仍有偏狭,如未入祀的君王有:同为少数民族入主中原的南北朝时期的五胡十六国诸君王,与辽金同为偏安之国的汉族东晋、宋、齐、梁、陈和五代等诸君王。

清王朝的祭祀制度,经康熙、雍正、乾隆三帝不断校正增补,趋于完备。尤其乾隆四十九年的谕旨指出:“本朝于历代帝王未免区分南北,意存轩轻。”他坦率批评前朝入祀辽、金而不入祀东西晋、元魏、前后五代的做法,显示出盛世明君的雍容风范。最终,历代帝王庙不断增祀,共祀君王 188 帝,配臣 79 人。

历代帝王庙是多民族统一国家的文物见证,对于当前增强中华民族凝聚力,捍卫祖国的统一,具有重要的现实意义。在当前世界多极化格局的演化中,境内外敌对势力纠集聚合,培植台湾、西藏、新疆分裂势力和境内外宗教极端势力妄图分裂祖国,活动不断升级,日趋猖獗。因此,在反对分裂祖国的斗争中,我们应发掘历代帝王庙多民族统一的历史文化主题,加强公民对多民族统一国家的认同感,推进民族团结互助,共同繁荣伟大的祖国。

2. 历代帝王庙主祀的三皇五帝,是海内外炎黄子孙寻根祭祖的神圣殿堂。历代帝王庙内祭祀的杰出人物谱系,形象地说明中华民族五千年文明的历史脉流,是爱国主义教育的重要基地

祭祀祖先是中国古代社会生活的大事。它与祭天、祭社合为古代的三大祭祀。祭天着重于其政治功能,祭社着眼于其社会功能,而祭祖则体现其伦理功能,它凝聚并维系着家族、宗族乃至整个民族。

明清两朝修建的历代帝王庙,中龛奉祀的三皇五帝,成为中华民族的共同祖先。在祖先崇拜力量的作用下,民族始祖是凝聚全民族的旗帜,是民族种姓的象征。祭祀祖先是中国古代民众宗教意识和社会生活的核心。祖先崇拜来源于血缘家族制度的世俗亲情。对祖先亡灵的崇拜,使普通民众与祖先精神之间的交往,成为一种泛宗教意识。儒家文化重视人的现实关系和利益的伦理观念,使社会民众形成务实的心理特征,其祭祀文化表现出强烈的功利性格,民众崇祖敬宗的社会群体心理,祈求祖先护佑,降恩赐福,驱魔避邪。进入现代社会,祭祖习俗作为中华民族的行为模式,仍为海内外华人社会所遵循。

历代帝王庙内祭祀的杰出人物谱系,形象地说明了中华民族五千年文明的历史脉流,民族历史文化的凝聚力和导向力,具有潜移默化的引导功能。可以说,这些宝贵文化的传承是振兴民族的精神力量源泉。今天,在社会主义现代化建设中,我们应利用这一历史文化遗迹激发人们的爱国主义热情,为新时代中华民族的腾飞,同心协力,共同奋斗。

3. 历代帝王庙是古都旅游文化产业的宝贵资源

建筑被称为“人类文化的纪念碑”。梁思成教授将古建筑称为“历史的界标”,这是极富智慧的表述。文物古迹以其自身独特的方式,向世人传递着历史文化信息。历代帝王庙的开放利用,应成为古都北京旅游文化产业新的重要观光景点。

现代文化的发展趋势,为旅游文化产业的发展创造出空前的机遇。随着现代社会信息化和商品化进程的加速,文化特权和文化垄断被打破,文化普及兴起,市场成为文化产业中最具活力的板块。其中,旅游文化产业已经成为全世界第一大产业。

市场是与精英文化相对的大众性文化。精英文化是一种阳春白雪、曲高和寡的象征性文化。而市场文化的特征就是大众性、娱乐性、参与性、消费性和社交性,具有可流行

性、通俗性、商品化特点。现代文化的发展趋势为精英文化嬗变为市场文化,提供了蓬勃兴起的大好机遇。

作为皇家祭祀坛庙的历代帝王庙,历史上是封建特权垄断的精英文化场所。在现代社会中,它代表的崇祖敬宗的传统文化,可以成为当代民众寄托民族情感、追思先祖业绩、满足祈福护佑心理的场所。

历代帝王庙地处祖国首都的核心地带。北京的政治文化中心功能,为其成为旅游观光的胜地,提供了强大的支持。而首都发挥强大的政治中心功能,亦离不开历史文化功能的参与。

三、开放利用方案的指导原则

根据历代帝王庙整体价值的综合评估,确立其整体功能定位,制定开放利用方案的指导原则。其要旨如下。

1. 历代帝王庙的主体建筑,应采取严格保留方式。庙内整体格局力争基本复原,改建与增添的建筑应维持原有风格

历代帝王庙的主体建筑,应采用文物建筑的保护方式,严格保留原物。其理论体系源于19世纪末意大利文献性修复学派。该理论将历史建筑视为一部历史文献,认为不同历史时期的修复和增补,均有标识性意义。其保护方针主张对重要的历史建筑应完整、准确、原封不动地永久保存。其典型是罗马市中心古罗马建筑群体的保护工作。北京的故宫采取此类保护模式。

庙内整体格局应力争基本复原。限于种种原因,暂时难以依原貌复建的部分,应慎重规划改建方案,其“建筑语汇”应保持原有的历史风格。根据文物古建的环境景观保护规则,历代帝王庙内建筑容积率应控制在1:0.3左右,应严格限制在庙内增添辅助建筑。考虑文化产业开发功能的需要,建议在庙外周边地区适当拓展辅助建筑空间。

2. 历代帝王庙所在的街区形态与视廊控制

保护修复和开发利用是每一片历史街区面临的共同课题。必须坚持整体街区的统一规划、新旧结合、文脉相承、综合改造、合理利用。其目的在于:尊重现代居民生活方式和生活品质,以特有的历史、文化和建筑形态为基础,促进传统街区的现代化发展。

整治街区,拓宽道路,绿化间距,修复阜景文化旅游街区的连续景观和整体风貌。不同的城市街区具有不同的文化内涵和空间形态。某些新式建筑的拔地而起,导致原有街巷空间结构的断裂,使传统街区失去连续景观和历史风貌。尤其一些小型低档商业店铺,随意插入街区之中,缺乏与街区整体形态的统一和协调,使街区结构和肌理失去相应的文化内涵。对此,应整治街区路面,拆除街内插建建筑,所空地块进行绿化,保护空间形态的完整性。

历代帝王庙所在的阜景文化旅游街,沿街历史文化景观密集。为保护文物古迹的历史文化环境,应分析和控制景观的视觉走廊空间。在主要文物古建筑300~400米范围内,应严格控制建设与文物古迹不协调的建筑。在古建景观区,对土地使用、建筑高度、建筑色彩、建筑体量和风格等均应有明确的限制原则。

为保护历史文物建筑的景观,必须控制街区视廊的高度。从城市美学角度设计,为保持古都风貌的开阔空旷感,阜景历史街区道路宽度和两侧的建筑高度比应控制在2:1左右,其纵深建筑高度可比沿街限制高30%。总体原则为街区建筑高度应严格控制在12米以下,重要地段应控制在9米或更低,以保护其历史文化肌理的韵律。

在阜景文化旅游街区中,新兴的现代化建筑设计,应与典型街区文化形态、构成要素和“建筑语汇”相融合,实现历史与现实的有机组合,反映传统街区文化的延续和变革,使历史街区真正充满有地方特色的现代活力。

3. 历代帝王庙的开放利用方案,应突出政府的主导作用。开放利用方案的实施,应重视综合社会效益和公众的参与

历代帝王庙的开放利用方案,应突出政府的主导作用。重要文物建筑的修缮和基础设施建设,应以政府投资为主。同时政府可通过土地转让与置换、减免税收等方式,吸收开发商参与。

有关管理机构应加强历代帝王庙开放利用的统筹规划和综合开发,改革现有文化产业的投资体制,实现投资效益结构的平衡。投资是文化资源开发的原动力,也是历史文化资源保护的有效途径。国家投资注重社会效益,企业投资注重经济效益,专家学者智力投资注重文化发展效益。应将各种投资利益组合,形成合理的文化产业投资体制,保证文化资源开发结构的科学性。

在历代帝王庙的开放利用中,应注重咨询和宣传工作。在文化资源配置中,人才资源的配置是基础。邀请专家参与调查研究,综合评价,规划设计,加强指导。大力吸引各界公众的积极参与,特别是海外华人和当地居民的参与,深化规划实施的发展思路,以丰富历代帝王庙的人文环境。

应大力提升历代帝王庙文化资源的品牌。近期目标为晋升为国家级文物保护单位,远期目标可力争被列入世界文化遗产名录,并以北京首都的地缘人文优势,聚集历代帝王庙文化资源的辐射力,使其成为阜景文化旅游街核心区域之一。

邪教释义

习五一

《世界宗教研究》2001-03

世纪之交,世界各地邪教惨案接连不断,触目惊心。人类社会面临邪教势力的严峻挑战。从非洲乌干达的偏僻村镇,到亚洲日本的繁华都市,或点燃烈火自焚,或施放毒气杀人,生灵涂炭,震撼着千千万万善良的心灵。邪教为什么具有如此邪恶的力量?它们是怎样制造出这样空前惨烈的人间悲剧的?

研究当代邪教现象,界定邪教的性质,剖析邪教的特征,以遏制邪教势力的蔓延,已成为世人瞩目的热点。历史学、语言学、社会学、心理学、哲学、宗教学、政治学、法学等各学科的专家,各自运用本学科的理论方法,开展研究,见仁见智,各有千秋。笔者认为,界定当代邪教的性质,应运用多学科的理论范畴,进行综合考察。

一、邪教是反对社会正统体制的极端教派

从历史学、语言学论释,“邪教”本是汉语文化的特有名词。在中华民族泛宗教文化的历史渊源中,邪教主要是政治学概念,考察其危害社会稳定的含义,远远超过辨析其歪曲宗教学说的含义。

1. 中华民族传统文化的邪教概念

中华民族传统文化源远流长,从东晋始至隋唐时期,逐渐确立以儒家为主,佛教(释)、道教兼容,互渗互补的基本格局。其主体儒家文化是属于一种准宗教文化。儒家文化本质上注重人文理性、自然法则,而典型的宗教信仰观念相对淡薄。中华民族以天命崇拜和祖先崇拜为民族宗教观念的主要传统,佛教、道教的信仰基本属于依附的地位。儒家倡导的“神道设教”是一种较为特殊的宗教思想。“观天之神道而四时不戒。圣人以神道设教而天下服矣。”^①儒家认为,神道,非鬼神之道,是取法天道,实施社会教化。中国历代统治者均视君权受命于天,以天子之位自居。世俗君权高于神权。因此,封建统治者历来对各种宗教采取兼容并蓄的政策,既利用宗教“教化”社会,又与宗教保持一定的距离。

在历代统治者的倡导下,佛道两教的思想也纳入儒家“神道设教”的思想体系之中。“圣人以神道设教而天下服矣”,其意扩展为,孔子、释迦牟尼、老子等圣人,利用“神道设教”,教化民众,则天下顺服、社会稳定。在分析儒、释、道三教合流的“神道设教”功能时,明太祖朱元璋说:“仲尼之道显明,共睹共闻,阳德也,故为世教之主;佛仙之道,不可闻睹,阴德也,故为世教之助。”

在推崇儒、释、道合流教化天下的同时,自明代起,中国统治者下令“禁止师巫邪术”。朱元璋因参加白莲教策动的元末红巾军起义,登上皇帝宝座,深感民间秘密教派对王朝统治的威胁。他将此禁令列入《大明律》,严厉制裁“巫师假降邪神”等“一应左道乱正之术”。

“邪教”一词正式刊载在官方文书始于清代。清顺治十三年谕令中出现“凡左道惑众”、“踵行邪教”、“加等治罪”的规定。此后,“严行查处”“邪教惑众”等条例多次出现在官方文书上。

与“圣人以神道设教而天下服矣”相对应,出现“邪教以神道惑人则天下乱矣”的政治术语。其意为,邪教利用神道,蛊惑民众,则天下大乱。因此,封建王朝的统治者把一切非正统的民间秘密教派均视为邪教。

近代中国五四运动以后,科学和民主思潮传入中国,现代化运动成为历史发展的主流。而大多数民间秘密教门执迷不悟,教义更为芜杂混乱,政治倾向复辟封建制度。从整体上考察,秘密教门已蜕变为逆历史潮流的反动组织。鉴于清中叶以来,民间秘密教门多以“会”、“道”、

“门”为其组织形式,本世纪 50 年代初,中国政府曾发动声势浩大的治理会道门运动,使其基本绝迹。有的学者认为,“会道门在性质上也属邪教之列”。近代中国多数学者认为,邪教是反对社会正统体制的极端教派。其界定的内涵,通常指利用迷信邪说、旁门左道,传徒敛钱,聚众结党、甚至图谋颠覆政权的民间秘密教派。

2. 欧美语境的邪教概念

中文“邪教”一词,如何翻译为英文,目前尚在探索。我国新刑法官方英文译本中,将“邪教”译为“*Weird Religious Organization*”,字面意思为奇怪的、诡秘的宗教组织。这种译文在国际上独辟蹊径,但未能融入流通语式。“法轮功”被取缔后,我国翻译家、法学家和新闻、宗教工作者曾进行专题研讨,提出用汉语拼音 *FaLun Gong* 翻译“法轮功”,需要定性时可用 *cult*。

英语 *cuh*(膜拜团体)一词,和德语 *kuit*、法语 *culet* 一样,源于拉丁。*cultus*,其本义为 *colere*(耕作),延伸为 *culutre*(文化)。古罗马人把崇拜神明称为 *cultus*。根据古代犹太教和基督教的传统,近东和以色列等地区将在神殿里举行的祭祀称为 *cult*。后来,基督教文化圈将 *ult* 用以转指神秘膜拜、偶像崇拜,赋予该词特殊的“异端”色彩。

cult 一词在社会学领域中的流行始于 20 世纪 80 年代。1978 年在日本东京召开国际宗教社会学会议,专门研讨本世纪 60 年代以后欧美国家涌现出的“新宗教运动”(the *New Religious Movement*)。基于其小型宗教团体激增、狂热膜拜较为普遍等特点,对此持批判态度的欧美社会学者开始使用。*cult* 一词。其中含有比较明确的反社会、反文明的贬义。此后,*cult* 一词逐渐向各个学术领域扩散。法轮功被取缔后,国际上许多重要通讯社,立即冠称其为 *cult*。

将邪教一词译为 *cult*,虽有相当依据,但仍存在许多歧义。其一,*cult* 含有基督教文化本位的内涵,主要用于批判对立的宗教意识形态,而中文邪教基本属于政治学范畴,主要指“利用迷信邪说、旁门左道、传徒敛钱,聚众结党、颠覆政权的民间秘密教派”两者含义,不尽相同。其二,当代欧美语境里,*cult* 含有对时尚的狂热追求,有时用来形容民众对明星和哲人的崇拜。

因此,许多学者提出,使用“疯狂的”(crazed)、“邪恶的”(evil)、“危险的”(dangerous)或“破坏性的”(destructive)等用来限制 *cult*。其中,主张使用 *destructive cult* 一词的学者越来越多,因为这样的界定可以明显突出邪教的犯罪性质。20(0)年 11 月在北京召开的邪教问题国际研讨会,英文名称即为 *international symposium on destructive cults*。

此外,英语基督教文化圈里,还有两个与邪教含义相近的词汇。

sect(教派),源于拉丁文 *secte*,原意为“跟随”,指跟随某个宗教教派领袖的“追随者”。在现代英语中 *sect* 指派别、宗派、教派,主要是指基督教中产生的小教派,其特征是偏狭,因而有时被正统基督教指责为“邪教”。

在当代欧美语境中,*sect* 具有越来越多的中性色彩,以法国和德国为代表的欧洲学术界倾向于使用“教派”(英语 *sect*、法语 *secte*、德语 *sekten*)来取代 *cult*,以此考察当代社会新生的非传统宗教流派,对其中极端犯罪教派加以法律制裁。

heresy(异端),源于希腊语 *hairesis*,原意为“选择”。在现代英语中,*heresy* 主要指基督教中与正统教会持相反意见的神学教条,或指对传统基督教的离经叛道,含有贬义。当思想异端发展为教派运动时,正统教会也将异端指责为邪教。

在古代中国,正统儒家学者也指责其它学说为异端。如宋明理学鼻祖朱熹曾说:“异端,非圣人之道,而别为一端,如杨、墨是也。”异端是站在正统立场上对异己派别的谴责,一般指思想和意识形态的偏离,不能等同于邪教。

总之,*sect*(教派)和 *heresy*(异端)带有正统基督教文化的主观色彩,将其作为学术判断的价值概念,值得审慎推敲商榷。为科学界定当代邪教现象,应从更广泛的学术视野进行客观的考察。

二、当代世界邪教是新宗教运动的极端产物

从社会学、宗教学考察,当代邪教是世界新宗教运动的极端产物。

1. 新宗教运动与邪教

新宗教是指不同于传统宗教的新生宗教。社会学家将第二次世界大战后世界各地新生宗教大量涌现的现象称为“新宗教运动”。20 世纪 60 年代以后,美国、西欧、日本等发达国家社会经济高速发展,社会结构、生活方式发生深刻变化,文化形态、价值体系出现危机。传统宗教被逐渐冷落,难以慰藉某些社会群体的心灵。五光十色的新生宗教如雨后春笋大量滋生,远远超过传统宗教中分离出的新教派。当代发达国家新生宗教运动的轨迹为,60 年代开

始兴盛,70年代达到高潮,80年代中叶以后趋于平缓。其后随着社会的发展,新生宗教运动逐渐向发展中国家延伸,80至90年代亚非拉美地区许多国家相继出现一批具有民族色彩的新生宗教。

据《国际传教研究公报》的统计,至1997年,世界新生宗教的信徒已达1.484亿。自60年代以来,美国新增宗教团体就有2500个以上。西欧、南欧18个国家有1300多个新生宗教教派。日本目前登记的宗教团体总计多达18.5万个,多数为新生宗教团体。韩国现存的宗教团体估计有6500个以上,但在政府履行法人登记的只有370个。非洲撒哈拉沙漠以南地区相继出现7000多个新生宗教教派。

世界各地的新生宗教流派众多。其思想资料渊源和社会实践方式,斑驳陆离,种类繁多:有些源于东方宗教文化的神秘主义,如天人合一、素食、坐禅、气功、巫术等;有些源于社会心理学中的“人类潜能运动”,如心灵教派、精神疗法等;有些源于西方基督教“卡里斯玛”等秘密教派的复兴;还有些源于太空幻想,妄想通过与外星人接触拯救人类,如飞碟教派等。

当代新生宗教发端时期,大多具有强烈的反传统宗教文化色彩,其后发展的轨迹各异。多数流派规模较小,影响有限,自生自灭。有些教派不断调整教义、教规,逐渐与主流社会价值体系融合,成为稳健型社会力量。还有一些极端教派一意孤行,奉行反社会、反文明的教义,实施教主极权统治,对信徒强制洗脑和精神控制,摧残人权,危害社会,成为具有严重犯罪性质的极端恶种—新生邪教。如何界定当代邪教的性质,国际学术界尚未达成共识,因此缺乏准确的统计资料。有的学者估计,目前全世界的邪教组织大约有3300多个,信徒达数千万人。

2. 宗教学的诠释

西方宗教学家设定多种变量标准模式,将宗教组织分为四个基本类型:教会(Church)、教派(sect)、宗派(Denomination)、膜拜团体(Cult)。膜拜团体又被称为边缘宗教,往往规模较小,制度化程度较低,由卡里斯玛(charisma)型教主领导,表现出神秘主义救赎倾向,注重个人精神和神秘体验,有些采取秘传方式或封闭式活动。其中有些派别进一步走向极端,成为反社会的邪教组织。

宗教学者对传统宗教文化造诣精深,多数人对具有反传统色彩的新生宗教派别,深恶痛绝,大张挞伐。他们认为“邪教是持不同于公认为正统信仰的宗教团体”。它们“偏离于普遍的道德传统、公共权利机构、政治和司法机构所共同遵守与确认的宗教组织及其理念。”美国学者詹姆斯·路丁(J·S·Rudn)和马西娅·路丁(Marcia Rudin)提出14种“邪教特征”:

(1)宣誓效忠一个全能的领导者,相信他是救世主;(2)反对或禁止理性思维;(3)通常以欺骗的手段来吸收新成员;(4)削弱成员的心理防线;(5)随心所欲地进行犯罪;(6)与外部世界隔绝;(7)领导者独裁决定成员的事业和生活;(8)成员为组织或领导奉献所有的精力和资金;(9)成员为组织全力工作,却得不到适当的报酬;(10)反对妇女、儿童、家庭;(11)相信世界末日即将来临;(12)伦理体系的准则是卑贱者将在末日受到审判;(13)制造神圣和神秘气氛,财政状况隐秘;(14)时常有暴力或潜在的暴力倾向。

传统宗教是邪教的天然敌人。宗教学者对邪教锐利的批判,有助于维护传统信仰理念、伦理道德、社会秩序。但仅以宗教经典为依据界定邪教,标准狭隘,容易引起教派之间的排斥和纷争。

1、心理学的诠释

现代心理学家重点考察个人的心理体验,对新生宗教中众多的膜拜团体,大多数持激烈批判态度。其中著名的代表人物为美国心理学家玛格丽特·泰勒·辛格(M. Thaler Singer),她曾经治疗过3以)0多例膜拜团体的受害者,对膜拜团体持有强烈批判态度。她提出识别膜拜团体的三个要素:

(1)团体的起源和指导者的作用。膜拜团体的创始人即教主集权于一身。教主自称负有特殊使命和拥有特殊知识,令信徒崇拜自己。而既有宗教的传教士不会令信徒崇拜自己,只会教信徒崇拜神或抽象的原则。

(2)权利组织结构。在膜拜团体中,教主一人在上,信徒民众在下,教主握有最高权利,宣称自己切断旧传统的羁绊,可以解决任何人生问题。这种团体盛行双重伦理标准:要求信徒在团体内开诚布公,将一切告之教主,同时鼓励信徒欺骗和操纵本团体以外的人。而既有宗教教育信徒遵循始终如一道德标准,诚实待人。

(3)膜拜团体使用巧妙的劝诱方法,对信徒实施精神控制(mind control)和洗脑(brain washing)。其控制信徒的手法和极权主义如出一辙,要求信徒把自己的时间、金钱和体力等

都奉献给团体所标榜的目标。上述所有做法均为既有宗教所鄙弃。

大量社会调查表明,膜拜团体用欺骗手法招募新成员,对其进行精神控制,某些团体所施行的冥想、催眠、诱导意象、精神疗法等,严重损害其成员的精神健康和心理健康。因此,多数心理学家认为,膜拜团体是邪恶组织,通过欺骗手法吸纳成员,用强制灌输手段进行控制,在暴君式的领导支配下,信徒成为心理虚弱智力低下的人。由于心理学家的调查是建立在个体基础上,有些相反的案例,如有些人加入膜拜团体后成功地戒毒戒酗酒,身心康复。因此少数心理学家对膜拜团体的评价持有异议。

3. 社会学的诠释

社会学家重点考察团体的社会意义,对形形色色的新生宗教性质,持谨慎判别态度。大多数社会学家认为,新生宗教栖息在现代社会里,以其批判现实和对抗主流文化的姿态,向现代文明提出各种质疑和挑战。新生宗教中大量的膜拜团体处于社会边缘,是与传统宗教和主流社会有矛盾的组织。

在国际学术界许多社会学家认为,在新生宗教派别中,有些是存在重大缺陷的宗教团体,有些膜拜团体,其教义极端诡异,具有恐怖的反社会行为,具有潜在的危险性,但只有极少数破坏性已显露出来,实际已对社会和人类造成危害时,才能将其视为邪教。

尽管世界各国的文化传统、价值观念存在差异,各种学术领域的考察视野各有千秋,但多数学者对当代邪教的性质与特征,已经形成基本共识。

笔者认为当代邪教的主要特征可以概括为:

(1)教主膜拜与精神控制。邪教教主自命为至高无上的“神”,是绝对的权利中心,意志凌驾于众人之上。其内部结构是背离现代社会的独裁专制。教主自我神化,制造“神迹”,演示“超自然的特异功能”,制造轰动效应,引诱群众的迷信,进而煽动信徒狂热,逐渐削弱其心理防线,扭曲其正常人格,剥夺其独立思考能力,使其心甘情愿地盲从教主。教主的政治野心和权利欲望,随着其势力的扩张不断膨胀,策划或鼓动信徒的精神和行为达到痴迷。

(2)宣扬末日与暴力行为。邪教教主大肆宣扬世界末日,制造恐慌气氛,使信徒狂热盲从。当邪教劣迹昭著后,一旦受到社会的谴责、政府的查处,教主感到其“神”的地位受到威胁,便铤而走险,以世界末日来临为号召,煽动信徒暴力相抗,激烈反抗社会,以自杀、枪战、放毒等疯狂手段,造成惨烈的社会危害。

(3)秘密结社与非法敛财。邪教教主通常采用秘密结社的方式,建立封闭或半封闭的组织。教主要求信徒断绝或疏远与家庭和和社会的联系,对教主奉献出自己的一切,包括思想、财产乃至肉体、生命。教主攫取信徒的“捐献”,成为非法敛财的爆发户,骄奢淫逸,肆意挥霍。

为鉴别邪教与宗教,有些中国社会学家和历史学家提出,应深入研究宗教的界定与范畴。如山东大学路遥教授提出,确定宗教(Religion)、准宗教(Semi-Religion)、伪似宗教(Pseudo Religion)的系列范畴。他认为,“界定‘宗教’,应以制度化宗教为准则”。“宗教的形成必须具备宗教观念、感情、行为、组织等四要素”,或具有“宗教教义、仪式、组织等三要素。”“所谓‘准宗教’是指它具有对神、神圣或终极关怀的信仰,但教义、仪规不定型;而‘伪似宗教’则是撷取某些正统宗教的片段教理或词汇,任意篡改,歪曲附会,它已临近邪教,一与政治结合即成邪教。”路遥教授特别指出,“识透‘伪似宗教’揭露其面目与危害,乃是当前抵制邪教产生、滋蔓的不可忽视途径。”

如果说宗教学家、社会学家的学术考察,注重理论思辩,那么,政治学家、法学家的研究界定,则更注重实践操作。

三、当代邪教是侵犯人权、危害社会的非法组织

从政治学、法学界定,当代邪教是侵犯人权、危害社会的非法组织。

由于新生宗教中大量的膜拜团体,在发端时期具有反社会、反文明的倾向,因此,从市民社会组织到国家权利机构,大多对其持有敌视态度。

1. 非政府组织的意向与界定

美国民间反膜拜团体运动始于 70 年代。1974 年,加利福尼亚成立“市民自由基金会”(Citizens Freedom Foundation)。70 年代中叶,美国同类团体增至数十个。1978 年,人民圣殿教的集体自杀事件震动社会,越来越多的民众支持反膜拜团体运动。80 年代中期,全美民众运动整合出“警惕膜拜团体网络”(Cult Awareness Network)、“精神滥用审议会”(Council on Mind Abuse)、“美国家庭基金会”(American Family Foundation)等著名组织。1989 年 1 月,美国的一项民意调查显示,有 62% 的市民对新生宗教一膜拜团体表示反感。

法国民间反膜拜教派协会提出依据“组织特征”和“危险性”的分类法。其方法与 1996 年法国议会专门委员会依据的原则不同。官方的原则依据新生宗教的起源分类。民间团体认为,这种分类方法有不足之处,因为即使同一类起源的新生宗教,其内容和形态可能大相径庭,这样判别膜拜教派,容易引起宗教之间新旧对立、正统和异端的对立。根据民间团体的分类,膜拜教派指具有“魅力”的教主及其说教为中心形成的团体。团体内部是一种非民主的金字塔式的等级构架。它在发展过程中,有可能演化为有“危险性”的组织。“危险性”的膜拜教派的教义和活动,其结果造成剥夺个人自由意志和危害社会秩序。

2. 法国、德国、俄罗斯、比利时称欧洲国家的相关法律

尽管当今世界各地邪教恶性事件频繁发生,但目前为止,只有极少数国家对邪教作出法律定性。在欧洲国家中,立法治理邪教,法国、比利时等走在前列。德国、俄罗斯也逐步制定相关法律,以遏制邪教势力的发展。在立法取缔邪教的斗争中,中国开创独特的先河。

在法国,天主教拥有绝对的影响力,90%的国民信仰天主教。70 年代新生宗教运动在法国迅速传播。1983 年 2 月,法国议员阿兰·维维安(Alain Vivien)津政府之命,调查全国的膜拜教派(secte-cult),并提出对策。此举开创欧洲国家权利机构防治邪教势力的先声。

1995 年 12 月,法国“国民议会调查膜拜教派问题委员会”提交调查报告书。该报告书公布法国综合情报局制定的识别膜拜教派(secet 一 cult)的 10 项标准,即:(1)造成信徒精神不安定;(2)对信徒有违法的金钱要求;(3)诱使信徒与其成长的环境隔绝;(4)对身体健康的侵害;(5)强制儿童信教;(6)发表敌视社会的说教;(7)有扰乱公共秩序的活动;(8)引起较多的诉讼争端;(9)脱离传统的经济流通体系;(10)显示出介入国家权利的野心。此项调查统计,法国目前共有膜拜教派 172 个。其中具有危险性的团体约有 40 多个。

1998 年 10 月,法国政府成立“打击膜拜教派部际委员会”,该委员会由司法、内政、国民教育、就业、国防等 5 部门组成。2000 年 2 月,该委员会提出报告,界定膜拜教派(secte-cult)为“一个极权性质的社团,申明或不申明具有宗教目的,其行为侵犯人的尊严和破坏社会平衡。”

2001 年 5 月 30 日,法国国民议会以压倒多数通过“阿布·皮卡尔法案”。这是一项专门针对邪教组织及其犯罪活动的法案。该法案以“危害他人”界定邪教组织,授权司法当局采取措施取缔邪教组织,对以邪教害人者,可判处 3 年徒刑、罚款 250 万法郎。因而,法国成为世界上专门立法打击邪教的重要国家。

在比利时,1998 年,政府颁布法律界定“有害的邪教组织”,惩处邪教组织犯罪活动。这是欧洲国家第一次以法律形式界定邪教组织的性质。其法律表述为“有害的邪教组织,是指那些在组织上和实践中进行非法、有害的活动,危害个人、社会或人类尊严的哲学性或宗教性或自称具有此类性质的组织。”

在德国,国民的宗教信仰主要为基督教新教和天主教。宗教是构成国家文化秩序的本质要素。80 年代以来,新生宗教传播事业的发展,与德国国家教会法产生宪法解释诉讼冲突。1996 年 5 月,德国政府成立专门调查膜拜教派(secte-cult)的委员会,主要目的是调查这些组织的构成、活动、宗旨以及是否构成社会危害。据调查委员会的报告统计,德国目前约有膜拜教派(secte-cult)800 多个。同时,德国政府宣布不承认国际社会公认的邪教组织一币阵学教会等组织为宗教。巴伐利亚地方政府规定科学教会的成员不能成为公务员。

俄罗斯、东欧剧变后,原有政治体制崩溃,社会剧烈动荡,各种新生膜拜团体纷纷涌人,邪教势力迅速扩张,严重威胁着社会的安定。据俄罗斯联邦总检察院检察官纳瓦尔诺夫宣布,俄罗斯全国约有 25 万个家庭因信奉邪教而破裂,将近 25 万名未成年的孩子因父母信邪教而被遗弃。据俄罗斯卫生和医疗工业部 1997 年的资料,邪教信徒约有 70%为 18—27 岁的年轻人,其中 80%受过高等教育。

90 年代中叶,俄罗斯政府和议会开始关注其破坏性。1997 年 7 月,叶利钦总统签署一项针对膜拜团体的新法律,宣布俄罗斯只承认东正教、伊斯兰教、佛教和犹太教为宗教,其它宗教团体如果要获取宗教法人的资格,必须接受政府的严格审查。

3. 中国的法律界定

自 80 年代以来,中国进入经济转轨和社会转型的双重变革时代。空前的社会变革引起剧烈的社会动荡。社会领域多样化发展趋势日益显著。社会转型时期的复杂局面,形成“鱼龙混杂,泥沙俱下”的社会土壤,出现一批光怪陆离的邪教组织。有些是境外邪教势力的渗透传播,有些是本土原有“会道门”的沉渣泛起,也有新生邪教的革生蔓延。90 年代,新生邪教势

力以中心城市为基地,兴风作浪。极少数野心家趁东方宗教文化神秘主义在世界兴起,气功健身热席卷全国,假借气功与宗教的名义,自我神化,制造邪教新种,草蔓成灾。

1997年3月,全国人大八届五次会议修订的《中华人民共和国刑法》第三百条专门对组织和利用邪教组织的犯罪行为,作出明确处罚规定。1999年10月30日,全国人大常委会作出决定,取缔邪教组织、防范和惩治邪教活动。同时,最高人民法院和最高人民检察院作出具体应用法律的解释。第一条对“邪教组织”的界定为:“冒用宗教、气功或者其它名义建立,神化首要分子,利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人,发展、控制成员,危害社会的非法组织”。该司法解释对《刑法》第三百条惩处邪教犯罪的条款,加以具体说明,为依法治理邪教提供有力的法律依据。

笔者认为,审慎研读政府颁布的法律细则,中国官方界定的邪教不能等同于西方英语文化圈通行的 cult(膜拜团体)或法语、德语文化圈通行的 cult — sect(膜拜教派)。其准确含义可以解释为,具有严重犯罪性质的伪似宗教组织(Pseudo Religion)。

中国政府依法取缔法轮功后,《人民日报》发表特约评论员文章指出,“法轮功”组织具有邪教的所有重要特征。文章列举邪教的六大特征为:教主崇拜、精神控制、编造邪说、敛取钱财、秘密结社、危害社会,并强调指出“邪教之害,主要表现在用极端的手段与现实社会相对抗”。该文的论述可以代表中国主流社会对邪教特征的界定。

4、国际交流互动谋求基本共识

中国、法国、比利时等国对邪教的法律界定,重点标识其对公民人权和社会秩序的危害,的确命中要害。各国政府惩处邪教的根本目的,是为了维护基本人权和社会的稳定发展。

迄今为止,国际社会对邪教尚无统一确切的学术界定。随着国际文化学术交流的互动,不同国家或地区梳理各自的文化渊源、学术流派,求同存异,寻求最大公约数,可以达成基本共识。各国应超越意识形态的差异,依照联合打击毒品犯罪活动的方式,携手防范和治理邪教犯罪活动,遏制邪教势力的蔓延,以保障人类基本人权,推动全球社会稳定持续发展。

法轮功邪教的性质及其社会根源

习五一

《公安研究》2001-07

自20世纪80年代以来,传统的计划经济体制向社会主义市场经济体制转轨,空前的社会变革引起剧烈的社会动荡。社会转型时期的复杂局面,形成“鱼龙混杂,泥沙俱下”的社会土壤。当代中国的邪教就是社会转型时期孳生的恶性毒瘤。

一、当代邪教的多维界定

当代邪教是全球新宗教运动的极端产物。第二次世界大战以来,世界各地相继兴起一批新兴宗教。这是当代宗教世俗化的特殊形式。随着20世纪宗教世俗化浪潮,非传统宗教流派中孳生出一批极端恶种—新生邪教。据统计,全世界邪教组织约有3000多个。研究当代邪教现象,日益成为国际学术界的热点。

从宗教学考察,当代邪教有若干重要特征:一、教主膜拜,将教主神化为至高无上的主宰,实施极权统治,要求信徒顶礼膜拜;二、精神控制,对信徒实行强制性洗脑,使其甘受教主任意驱使;三、编造邪说,鼓吹末世来临,仇视现实社会;四、用极端手段,扩张神权,荼毒生灵,危害社会。

从社会学考察,邪教是带有宗教异端色彩的民间秘密结社。这类秘密结社组织结构诡秘,联络方式诡秘,活动方式诡秘。秘密团体的封闭性,有利于教主制造群体暗示的黑幕,用歪理邪说,引诱信徒,实施精神控制,毒害信徒的心灵,使其心理变态。这种变态心理使信徒丧失理智,对教主绝对服从。这种心理变态导致信徒割断与人间社会千丝万缕的联系。

从政治学、法学考察,邪教主要是指反对社会正统体制的极端教派组织。

当代中国主流社会对邪教界定,是指触犯法律的极端教派组织。1999年10月,全国人大常委会、最高人民法院和最高人民检察院相继发布关于惩治“邪教组织”的决定。其法律界定为,“冒用宗教、气功或者其他名义建立,神化首要分子,利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人,发展、控制成员,危害社会的非法组织”。

二、法轮功,当代中国邪教的渊蔽

20 世纪 90 年代初,法轮功借气功浪潮孽生,90 年代中叶急速膨胀,成为当代中国邪教罪恶的渊蔽。

法轮功之所以迅速扩展蔓延,其原因之一就是它颇具迷惑多变的表像。起初,它以祛病健身为名,传授气功,并以“真、善、忍”为道德旗帜,借以惑众。法轮功站稳脚跟后,李洪志重点宣称“修炼法轮大法”、“度人上天”,俨然是传播佛法的教主。法轮功势力扩张后,李洪志野心膨胀,公然与政府分庭抗礼,亲自指挥,聚众围攻中南海,但对外却声称“没有任何政治目的”。

无论从宗教学、社会学视角考察、还是以政治学、法学原则评判,法轮功均可定性为邪教组织。其邪说劣迹种种如下:

教主膜拜李洪以“超人”自诩,声称是当代“最大的佛”,既可“了悟宇宙真理,洞察人生,预知过去、未来”,又能“传更大的宇宙根本大法”。他首创的“法轮大法”是“最精深的,它是世界上一切学说中最玄奥、超常的科学”。他剽窃宗教术语,歪曲宗教概念,建立其“救世主”的神圣地位。

精神控制李洪志为建立其教主的绝对权威,采用种种欺骗手段,让人皈依,步步升级,对信徒不断“洗脑”,最终控制受害者的精神,使其人格解体,丧失正常意志,对其盲目崇拜,甘受驱使。

编造邪说李洪志宣扬“世界末世论”,妄图主宰人类社会。他宣称,地球面临着“彻底的毁灭”、“形神全灭”。地球就要爆炸,末日就要来临,断言人类将面临万劫不复的“大劫难”,只有祈求李洪志这个“救世主”,专心修炼“法轮大法”,才能拯救人类。

李洪志编造“业力回说”,杀害生命。他鼓吹“生死病老都是有因缘关系的,都是业力回报”、“真正修炼”、“功自动就在消灭病毒和业力”。这种邪说使炼功者走火入魔,拒绝医学治疗,或贻误致死,或精神失常,或自寻短见,或杀戮他人。据不完全统计,全国各地因修炼法轮功,死于非命者多达 1559 人,致伤致残者更是无计其数。

秘密结社法轮功在全国建立严密的组织体系。1992 年,李洪志炮制“法轮大法”后,就在北京设立未经注册登记的“法轮大法研究会”,自任会长,发布命令,指挥全局。法轮功层层设站,处处建点,迅速建立起遍及全国的组织网络。该组织陆续在各省、自治区、直辖市设立 39 个“法轮功”辅导总站;总站下分设 1900 多个辅导站,下属 28000 多个练功点,自上而下地形成环环相连的完整体系。

危害社会法轮功自觉羽翼丰满后,以弘法、护法为名,频频策划聚众滋事,扰乱社会秩序,公开向政府挑战。自 1996 年 8 月法轮功围攻《光明日报》事件起,到 1999 年 7 月法轮功被明令取缔时,各种围攻活动多达 300 多起,气焰嚣张。

近期,法轮功邪教首领的政治野心凸现,不惜沦为外国反华势力的附庸,多次制造事端,破坏社会秩序,公然对抗国家、政府、法律,妄图颠覆国家政权。

三、法轮功邪教的社会根源:社会转型与精神困惑

法轮功邪教势力恶性膨胀,有其深刻的社会根源。

自 20 世纪 80 年代以来,我国进入经济转轨和社会转型的双重变革时代,社会领域多样化发展趋势日益显著。在社会经济结构重大变革的转型时期,传统的社会规范和价值原则开始丧失其现实的合理性,革新的价值观念逐渐强劲。变革与转型孕育着生机和创造力,也经历着社会蜕变中的破坏性失范。这种社会转型时期的多样性和复杂性,是改革开放和社会进步的必然,也成为社会矛盾发展的历史前提。

社会转型时期,原有的社会规范与社会控制作用被削弱,新的社会基本控制力量—制度和体制的不健全,不能有效地进行社会整合。社会转型时期,新的价值观念趋强,价值观念的多元并存和相互冲突,增加了价值主体选择的自由度,同时也为价值观念的失范提供了社会基础。

这种价值观念的失范,在社会层面上,表现为不同利益主体以自身需求为导向,形成各自的思想观念和价值取向,因而使社会主体的价值体系呈现结构多群体化。这种价值观念的失范,在个体层面上,表现为处于文化断层中的价值实践主体,常常找不到安身立命的精神家园。转型社会出现的不定型性和多变性,极易造成社会心态的浮躁和混乱。社会主导价值观念的引导性和约束力降低,引发社会无序行为的生长。社会秩序的紊乱,造成邪教势力伺机萌生的社会环境。

四、法轮功邪教演变的轨迹

社会转型时期,价值观念的失范引起社会精神的困惑,容易诱发社会公众的心理失调和行为失范,成为现代化进程的掣肘因素。它将客观地构成社会秩序改革的隐形破坏机制,也是社

会环境复杂化和邪教势力扩张的直接诱因。

20世纪80年代初,经济体制的改革起步于农村。改革的成功推动生产力迅猛发展,也使原有的社会结构迅速解体。农村的经济改革,实行农业联产承包制,农民已演变成经济利益各自独立的不同群体。以党支部为核心的村级管理控制能力普遍下降。农民对现代社会实行的法制与经济手段,适应性较差。新的基层管理体制建立滞后,人心涣散,弊端滋生。

农村改革转型时期,社会结构的失范,基层组织的弱化,主流价值的失落,特别是落后的偏远地区,迷信、巫术文化传统久远,社会土壤深厚,有利于法轮功邪教势力的孳生发展。

随着经济体制改革的深入发展,社会变革的主战场转向城市。整个社会步入巨大变革的时期。社会结构的变革,必然引起利益格局关系的调整,出现利益主体多元化,利益表达方式的多样化。国有企业产业结构重组,大批国企职工分离下岗,城市弱势群体扩大。医疗体制改革出台,退休养老基金改制,新的社会保障体制远不完善,老年群体地位下滑。单位功能的退化,社会流动的增加,政府直接控制的手段弱化,个人自由度增加。原有的社会主流价值观与日益多元化的价值观矛盾加剧。体制转轨中社会出现无序现象,市场经济运行法则出轨,渗透到社会公共领域,拜金主义横行,权利腐败,侵害群众利益,造成社会矛盾激化。

20世纪80年代中叶以后,全国各地城市相继掀起以“特异功能”为旗号的气功浪潮。这股气功热浪打着“人体科学”的旗帜,将气功神秘化、巫术化。一时间,各种气功大师纷纷出山,声称修炼本门气功,可以诱发人体特异功能,可以透视遥感、呼风唤雨、预知一切。他们自我神化,蛊惑人心,借传功收徒,大肆敛财。社会转型时期,孤立无助的弱势群体,精神迷茫的失落人群,试图从神秘主义的信仰中,寻找精神寄托或超能力的解脱,成为邪教势力诱惑蒙骗的主要群体。

法轮功就是借气功健身热潮发迹的邪教组织。自20世纪90年代法轮功初创起,该组织就是以大中城市市民为其主要传播对象。法轮功打着“真、善、忍”幌子,以祛病健身为名,引诱弱势群体,扩张势力。据统计,在法轮功修炼者中,老年人群体约占60%,其中女性居多。另有一批具有高等学历的中青年人精神空虚、信仰危机,也误入修炼的歧途。在高等学历的练功群体中,自然科学专业工作者超过社会科学。可见,只有科学知识,没有科学精神,难免坠入迷信和“伪科学”的泥潭。

社会转型时期,破坏性质的价值观念与行为失范,直接阻碍社会体制的正常转型,是引发法轮功势力扩张的客观因素。法轮功势力的扩张严重威胁着社会的发展与稳定,必须引起全社会的高度警觉,采取积极、稳妥的对策,快速、有效地加以治理。

五、建立“邪教现象预警系统”

在改革攻坚的棘手阶段,社会发展的稳定性十分敏感和相对脆弱。社会的转型与动荡,为各种邪教势力的孳生泛滥,带来推波助澜的契机。因此,正确识别邪教组织,防止邪教势力蔓延,打击邪教的罪魁祸首,解救受邪教迷惑的民众,是一项紧迫、艰巨、长期的社会工作。

为此,笔者提出以下几点建议:

1、成立“中国邪教现象研究中心”。

建议成立“中国邪教现象研究中心”。组织协调社会各界人士,追踪监测各种邪教现象,从宏观全局上,把握邪教现象发展的动向,对重大恶性邪教现象,展开专题研讨,筹划可实施的治理方案,为政府部门制定政策,提供咨询和参考建议。

2、开展“邪教现象预警系统”研究。

成立“邪教现象预警系统”研究课题组,制定预警指标系统。该指标体系应综合政治、法律、宗教、医学等多学科理论,以危害社会整体稳定性为主要参数,确立多项指标的综合量化标准。研究预警机制,搜集警源,分析警兆,预报警度,注重制定可实施性预警方案。“邪教现象预警系统”旨在综合各种信息,预测有恶性扩展趋势的邪教现象,及时采取积极有效的治理措施,防患于未然。

3、完善可操作性的系列法律法规。

针对当代邪教现象蔓延的特征,应继续完善操作性强的系列法律、法规。运用法律手段规范社会行为,是从习俗社会转向契约社会的重要标志。防范和惩治邪教组织的泛滥,应从源头治理,制定详细的法规细则,加大执法监督力度,分类分级,清理、管束各种迷信、伪气功组织。

4、加强邪教现象的理论研究。

集结一批历史学、政治学、社会学、法学、宗教学、心理学等多学科专家,定期开展邪

教现象的学术研讨,加强这一重大社会问题的理论研究,为决策机构提供深层次的智力资源。

5、推动国际学术交流。

当今,世界各地邪教恶性事件频繁发生。这表明世界范围内的邪教正处于活跃发展时期。许多邪教组织,如日本的奥姆真理教、中国的法轮功等,遭到政府严厉打击后,纷纷变本加厉,网上横行,妄图建立网上“神殿”。它们利用网络,宣扬异端邪说,发展信徒,对抗现实社会,开展跨国活动。

因此,遏制邪教势力蔓延,防止邪教危害社会,是全世界面临的共同任务。世界国有识之士,应广泛建立多种渠道,积极开展国际交流,互通动态信息,借鉴成功经验,携手铲除人类社会的毒瘤。

构筑理论思考的基石——读《当代北京简史》

习五一

《北京党史》2000---04

20世纪人类社会的动荡空前激烈,世界各国人民都在不断探索各具特色的现代化发展道路。日趋复杂的多元化的发展模式,使历史学家的任务更为艰巨。历史资料激增,理论模式泉涌,实践与理论交错影响。然而,就历史学科而言,真实地浓缩历史的具体进程,是构筑理论思考的基石。

周一兴主编的《当代北京简史》(以下简称《简史》),就是力求真实地浓缩历史进程的集体力作。作者以历史唯物主义的睿智,丰富翔实的历史资料,将当代北京现代化历史进程的艰辛与辉煌,载入中华人民共和国的史册。

打开《简史》,回眸首都50年的风雨历程。质朴无华的文字、反复核查的数字,使笔者感到史笔的沉重。言之有据,需认真考证,秉笔直书,更难能可贵。全书处处可见作者求实求真的文风。

举例言之。建国初期,在制订首都城市建设的蓝图时,中外专家、各界人士曾展开热烈的讨论。从中央到地方行政领导,包括前苏联市政专家团,多数人士主张以旧城天安门为中心建设中央行政区。而著名建筑学家梁思成等学者匠心独具,力主将旧城作为“艺术文物”,完整地加以保护,在城西建立新市区,作为首都的行政中心。最后,由毛泽东主席拍板,确定了以北京旧城为行政中心,逐步扩建首都的方针。1953年,北京市政府向中央写报告,要求拆除朝阳门、阜成门、东四和西四牌楼等古建筑,以利城市交通。在各界代表讨论此方案时,梁思成先生与其夫人建筑学家林徽因女士坚决反对。然而学者的呼声未能阻止拆除方案的实施。此后,梁思成的建议湮没在历史的尘埃中。世人记述这场争论时,也多蜻蜓点水,详略不一。

《简史》的作者特辟专节,客观地记述了首都初建时期规划方案的争论。史学家以相当的篇幅表述各方的观点,并特意摘录梁思成建议的精彩论点。在当今首都现代化建设的大潮中,“改造旧城与保护古都风貌”的命题,已成为社会各界关注的热点。如何将千年古都的文化传统融入现代化的国际大都市,至今仍是人们孜孜求索的难题。

真实地再现历史风云,难!理性地记述当代变革,更难!当代史与时代发展同步。近距离地考察现实社会,可以感到时代脉搏的真实,但缺乏历史的沉淀与冷却。这正是许多学者对当代史观望止步的原因。在社会转型时期,体制改革措施不断出台,时局热浪滚滚。在热浪的冲击下,冷静的思考尤为艰难。

值得重视的是,《简史》的作者知难而上,记述改革开放20年的文字约占全书篇幅的40%。作为改革开放决策的策源地,北京与当代中国现代化的历史进程同步同行。从解放思想,拨乱反正,到社会主义初级阶段理论的形成;从计划经济体制一统天下,到社会主义市场经济体制的确立;从经济体制改革的不断深化,到政治体制改革逐步开展;从现代国家民主法制的创建发展,到社会主义精神文明建设的日益丰盛;从大力实施科教兴国战略,到积极推行可持续发展战略。正是中华民族开拓现代化道路的精彩实践,支撑起有中国特色社会主义理论的构架。当代北京现代化的历程,清晰地展现出邓小平理论形成的历史逻辑。这正是作者致力求索的价值取向。

也许共和国 50 年的政治经济的动荡与变革十分剧烈，形成强大的时代旋律，淹没了丰富多彩的社会生活。通览全书，笔者感到政治经济笔墨过浓，而社会生活略显淡薄。

期望孕育着动力。据悉，《当代北京史研究丛书》的组织者，正在策划推出社会生活、文学艺术、婚姻家庭、宗教文化等系列专著。愿研究当代北京史的拓荒者，辛勤耕耘，为读者奉献出累累硕果。

近代北京庙会文化演变的轨迹

习五一

《近代史研究》1998-01

中国传统宗教与近代西方宗教的风格有着明显的差异华夏宗教文化的庙会传统源远流长从古至今，规模盛大的庙会活动，一直吸引着千百万民众的热忱参与。庙会文化的发展与变异，不仅渗透着宗教信仰与传播方式的擅变，而且反映出社会风俗与民众心理的变迁本文主要考察近代北京民众宗教文化与社会风俗演变的轨迹近代北京的庙会文化，在都市社会缓慢走向现代化的进程中，总体规模趋向衰落其多元功能的互动关系不断调整，各种功能的内涵逐渐演，宗教的主导作用发生根本动摇，商贸与文娱功能日益增强地处繁华闹市的庙会，商业贸易功能迅速超过宗教的魅力。民众云集的庙会集市，为丰富多彩的民间游艺，提供了更加广阔的天然舞台。

一、京城庙会的衰落趋势

燕京地区的庙会习俗，有文献可考的历史，上溯到辽金自元朝定都后，历经明清，道教佛教寺庙遍及京城内然各种庙会繁华昌盛，异彩纷呈。进入本世纪，古都北京由封建帝都走向现代化大都术在剧烈的社会动荡中，中国传统宗教文化，日趋衰落整个民国时期，北京城郊除 1924 年兴建的莲花山蟠桃宫外，佛教道教界都无力兴建新的坛观寺庙。作为世界著名的古都北京，在二三十年代，尚残存历朝兴建的坛观寺庙约千余座，为全国城市之冠但大半已逐渐颓废荒芜，香火依稀。

政治变革是影响近代中国社会风貌的最重要的因素其影响力在国都京裴最为鲜明。清朝帝制崩溃后，与清王朝密切相关的宗教祭祀，随之停止皇家祭祀的庙宇失去昔日的尊贵辉煌天坛、朝日坛、夕月坛等日渐颓废，殿堂倾记，杂草丛生地坛、社稷坛、先农坛、先蚕坛、清太庙、帝王庙等相继辟为大众公园或兴办文教事业。

随着清朝帝王祭祀的辍废，封建统治者倡导推崇的关帝庙、文昌庙等也逐渐门庭冷落，香火衰微。

清代京城寺庙中，供奉关帝的庙最多，约有四五十座封建统治者倡导忠君思想，不断提升关公的地位清初，关羽被敕封为忠义神武关圣大帝，从此有关帝之尊称清中叶，关帝庙按官庙规格，殿宇易盖黄琉璃瓦随着关羽不断被神圣化，庙宇越建越多，祭祀香火日盛封建皇权的崩溃，使关帝庙失去政治上的尊崇。

民国初期，袁世凯追求独裁专制，重新抬出旧日的偶像 1914 年北京政府在鼓楼西大街新建一座关岳庙。此庙原为一座清朝亲王祀庙，祠堂里供奉关羽和岳飞的塑像后，改称关岳庙。民间传说岳飞是关羽的转世，因而能精忠报国，故设立此庙。但北京政府的举措，显然缺乏权威性与感召力。此庙香火冷落，难以为继，只得借给大成中学改做校舍尔后，历届民国政府对中国传统宗教基本上采取抑制性政策佛教道教的传播事业不断受到冲击，时起时伏，终难挽回日益萎缩的趋势。江南高僧发起的佛教革新运动波及北京，也未能获得政府的有力支持 1915 年 10 月，北京政府发布《管理寺庙条令》，明令取消中国佛教总会，并规定“遇有公益事业之必要得地方官之许可”，可以占用寺产，住持和尚可“由地方官训诫，或予撤退”。全国性佛教组织的瓦解，使各地侵夺寺产，毁灭佛像之风越来越盛利用寺庙兴办文教公益事业，成为时代潮流北京地区许多佛教寺庙被用于兴办学枕清初所建的三大寺庙之一普胜寺，民国初年香火断绝，于 1915 年被欧美同学会集资购买，改建为该会活动中。

二三十年代，京城佛教界兴办各种公益慈善事业颇有成效，推动了宗教的传播仅 1928 年，北京佛教寺庙兴办的公益慈善事业就有果善寺设立第一平民小学，夕照寺设立第二平

民小学，拈花寺设立工读学校，净业寺组织贫儿工艺院，嘉兴寺增设贫民纺织厂，永泰寺筹办女子工读学校等这些济难、赈灾、办学、慈幼性质的公益事业，使佛教深入人心，信徒增多。

随着佛教势力的复兴，有些衰败残破的寺庙被维修重建北京三大著名佛教寺庙之一的广济寺，为京城佛教活动的中，民国以后盛名赓续，扩建院舍，整修殿堂，创立慈佛学院，开设广济平民小学 1921 年遭火灾焚毁其后数年，佛教界陆续集资重建 1936 年经广募众缘，重新修复的寺院，更加庄严肃穆，金碧辉煌。

与一度有所复兴的佛教事业相比，道教在京城宗教的上层社会中，衰落较为迅速北京道教庙观中最著名的白云观，影响力日益衰减，终于失去“全真第一丛林”的地位全真派是道教两大宗派之一，亦称内丹派，主要流行于北亢它主张道、儒、释三教合一，修真练气，性命双修，实行出家丛林制度白云观建筑以八卦方位布局，是全国现存的一座恢宏完整的道教宫观它接受各地云游来京修道受戒的道士，到民国年间逐渐废止白云观最后一次传戒仪式于 1927 年举行，此次受戒道士共计 349 名。

1928 年，南京国民政府颁布神祠存废标准，严格限制道教的活魂京城许多著名的道教宫观香火中叭祀云神的凝和寺、祀雷神的昭显庙等相继被北京教育学会等文教事业机构占用。城隍庙向例于五月初一至初十举行出巡庙会，届时秧歌高跷等歌舞相随，所经街市，观者如潮。庙期，摊棚林立，热闹非凡北伐战争后，此举遂废庙宇亦被警察分驻所借用。崇乐观自清末衰败，民国年间庙会绝迹 1931 年，国民政府在此庙废墟上建立起陆军大营。

1937 年，“七·七”事变爆发，京裴燃起战火战争震动整个京城，社会秩序失去常态，坛观寺庙也难免劫乱西郊的妙云寺被协和医院占用，丰台的关帝庙成为县公署的办公地，许多寺庙成为军队的驻地。

“七·七”事变后，古都北京沦为殖民地被奴役型的社会结构，严重摧残着民族文化的自主生在。

1939 年 3 月，日伪政权华北临时政府决定，将北京政府设立的关岳庙改建为武成王庙，祭祀历代名习胤关岳殿被改为武德堂，将精忠报国改为褒扬武德日伪统治者在北京设坛立庙，宣扬日本军国主义的武士道精神，严重损害了中华民族的尊严与传统，遭到爱国宗教人士和广大民众的抗日战争时期，北京城区免于炮火劫毁城内许多寺庙仍香火持续 40 年代初，正觉寺、通教寺等少数佛教寺庙被香客捐资重建然而，郊区战火频繁，许多著名的寺庙毁于战火庙宇遭焚，佛像被劫，僧 f 吕流散，损失惨重京城佛教三大名寺之一的云居寺，被日军的炮火炸毁，千年古刹成为一片废墟。

到 40 年代后半叶，政局动荡，民生凋敝，传统宗教更趋衰贱据 1948 年 8 月统计，北京城郊尚存有道观寺庙 734 座，其中佛教寺庙 358 座，道教观庙 209 座，民祠小庙(无固定的神职人员)157 座除少数古刹名寺香火延绵外，大多断壁颓垣，荆棘丛生

二、京城庙会的模式类型

本世纪前半叶，京城庙会的宏观趋势走向衰落，但仍有许多传统庙会颇具吸引力。二三十年代，京城内外循例举办庙会活动的寺庙约有六七十座。

近代京城每月定期轮流开办的庙会约有 20 座左右，大多地处繁华闹市或交通要 1}J 每月定期举办的庙会大体可分为两类：一类是以商贸娱乐为主的庙市；一种是以宗教祭祀为主的庙会。

以商贸娱乐为主的庙市，主要有隆福寺、护国寺、白塔寺、火神庙、土地庙，被称为京城五大庙市这五大庙市自清康熙年间起鼎盛京华，其声势一直延续到民国时欺民国时期整个京城的庙会趋向衰落，但隆福寺等庙会的商贸集市功能却日益增强“昔日以祀神为目的者，今则视为游逛购物之区，’。这些寺庙社会存在的经济依托发生重大变化原寺庙以香客祀神的捐资为主，现转为以收取商摊交纳的地租为主寺庙主持僧吕为增加收入，不断向当局申请增加开放日欺隆福寺原庙会会期为农历逢九逢十，每月共天民国以后，该庙会增加开办日期，改为逢一、二、九、十日，开庙时间增为每月 12 至 13 天为适应现代商业节奏，各主要庙市相继改用公厥自 1922 年起，护国寺、白塔寺、火神庙花市等庙会会期改用公厥 1929 年，京城最大的庙会隆福寺改用公厥这表明，五大庙会自 30 年代起，主观上已将商贸娱乐功能提升为其存在的主要价值。

以民众日常宗教祭祀为主的庙会，有东岳庙、吕祖祠、药王庙、财神庙、报国寺、大觉寺等，大约有 7(j%左右为道教系统这表明虽然道教在社会上层的地位日趋跌落，但在广

大市民的宗教生活中仍占有相当的地位道教系统供奉庞杂浩大的神鬼谱系。世间千般事，皆有神照应发财、求嗣、祈雨、消灾、去病等一切世俗需求，都有神灵专司其职普通市民大都无心钻研精深玄妙的宗教哲理，而是迫于实际生活的需求，进香拜佛，与鬼神仙怪勾通中国民众的宗教信仰具有强烈的向神佛索取护佑的功利倾向。世俗气息浓厚的道教很适合普通民众的心理需求。

近代京城每逢年节定期开办的庙会约有四五十座它们或为宗教地位显赫的古刹名寺，或为风景优美的游览胜地。

京城每逢年节定期开办的庙会大致可分为三类：其一，年节喜庆与宗教祭祀相结合；其二，春游踏青与宗教祭祀相结合；其三，行业祭祀祖师的香火。

京城每逢年节喜庆，雍和宫、白云观大钟寺等著名寺庙都举办盛大的庙会这些庙会活动保持着浓厚的传统民族文化色彩民国建立以前，中国社会一直使用农历纪年每年正月初一元旦为年禧，预兆着天地万物的复苏，是盛大的全民性节日。民国政体确立后，政府颁布法令改用公历，但广大民众仍墨守成规，将农历的春节视为年禧，循例祭神祀祖，求祥祈福，游览寺庙，娱神娱人此外，正月十五上元节举办灯会，七月十五中元节举办超度亡灵的法会等，都延续到民国年间。民众对公历元旦的冷淡，反映出传统文化深厚的根基。

春游踏青与宗教祭祀相结合在京城历史悠久阳春佳日，花红柳绿，久居城内的士女云集郊野，借佛游春位于郊区的卧佛寺、潭拓寺、万寿寺、碧云寺、戒台寺等都修建在山野风景幽胜之地民众借为神佛进香之机，踏青游览，载歌载舞，娱乐人生修建在西郊妙峰山等地的碧霞元君祠，每逢春季，朝山之时，“人烟辐辏，车马喧闻。夜间灯火之繁，灿如列宿，各阶层踏青香客多达数十万，成为二三十年代京城春季规模最为盛大的民众宗教活矾。

行业祭祀祖师诞辰的香会源于中国民众尊祖敬宗、崇德报功的多神崇焦“百工杂技，各崇所宗”。行业神灵的偶像体系庞杂，各行业因地域差异所祭祀的祖师神灵千姿百态北京的行业祖神崇拜既有一业多神，也有多神一业关公就是描金业银钱业、典当业、皮革业、绸缎业、烟草业、制衣业、厨师业、理发业等 20 个行业的祖师神和保护神。北京银号会馆在章程中明确规定从业者对祖师祭祀的义务：“每岁大小祀神共十八次”；“大祭之日，全体执事，齐集拈香”。

丰台的花神庙、门头沟的窑神庙等都是具有地方特色的行业神底北京的梨园会馆在精忠庙内兴建了一座天喜宫，供奉唐明皇为戏行祖少爪每年三月十八日唐明皇诞辰之日，各戏班名角荟萃，举办募捐义演^④每年一次的行业庙会使从业民众找到精神寄托。

三、庙会集市的商业功能

民国时期，北京庙会集市的商业贸易功能日益增强二三十年代，京城五大庙会已经形成以商贸娱乐为主要功能的模式以寺庙为依托的贸易集市，成为城市商业网络中的重要组成部分。

近代北京由封建帝都转为民国首都，城市商业处于向现代化转型的过程之中。中国传统社会的经济结构以自给自足的模式为主在民间流通领域中游动销售的小贩占有较大比重随着社会经济的发展，京城家庭手工业不断增加，现代化轻工业生产也渐露头角。制造业生产的产品日益增加，为现代商业的发展提供了物质基础商业贸易需要越来越多的定点市玩除新建的百货商场外，地处交通枢纽的庙会集市成为商业发展的延伸地京城具有商贸功能的庙会大体有四类：其一，地处城市要街的隆福寺、护国寺和白塔寺，其商摊以销售日用百货为主；其二，地处城乡结合部的土地庙、花市火神庙，其商摊以销售农副产品为特色；其三，厂甸年节文化庙会，其商摊以经营古玩书画为特色；其四，东岳庙等日常香火庙会，以宗教祈祷为主，附设少量饮食、杂货商摊。

1937 年，学者曾对京城主要庙会集市的商摊进行过详细的分类统计（有关资料整理编制统计表请见下页飞）。

京城各主要庙会集市轮流开办，各有千秋土地庙每月逢三集市，即：三十三二十三日开庙集市，主要经营土特六花市每月逢四集市，以销售工艺花和鲜花为其特色这两寺每月集市均为 3 天白塔寺庙市期为逢五逢六，护国寺则为逢七逢 7 义这两寺每月均集市 6 天，经营的商品既有传统特产，又有新颖百览此外，白塔寺专设鸟市，护国寺特辟狗市，出售金、鸽、鸟、哈巴狗等，光顾鸟

民国时期北京主要庙会集市商摊分类统计表

	隆福寺	护国寺	白塔寺	火神庙	土地庙	厂甸	东岳庙	合计
木材木器	58	50	50	53	43	—	19	273
小型家具	30	37	24	27	55	4	16	193
铁铸厨具	19	13	14	19	17	—	2	84
金属制品	44	24	70	34	58	6	11	247
非机动车	3	—	—	4	1	—	—	8
砖瓦陶器	5	5	17	8	10	3	3	51
医药香粉	50	34	50	19	18	6	15	192
服装鞋帽	249	231	178	150	169	10	9	996
棉布丝绸	39	59	66	14	47	—	—	225
皮革皮鞋	3	3	4	2	4	—	—	16
饮食糖果	164	164	149	77	84	135	35	808
书籍字画	14	9	24	8	3	95	1	154
珠宝玩具	206	58	83	14	49	195	11	616
花草鸟兽	62	25	16	7	25	3	9	147
合计	946	712	745	436	583	457	131	4010

资料来源:王宜昌等编《北平庙会调查》,北平民国学院 1937年印行。

市狗市的顾客多为有闲之士京城庙市之首当推隆福东该寺逢一、二、九开市,每月集市多达 12 天集市上既交易珍奇古玩,又销售草药山货,种类繁多,誉满京城来此观光购物的人,不仅上至达官显贵,下至市民农夫,还有不少外国游客每逢隆福庙期,游客云集,人流如潮。

根据调查统计,30 年代,隆福寺的集市商摊有近千家,护国寺和白塔寺的集市商摊也多达七百余家,每年集市天数分别为 72-150 天,成为重要的商业贸易中,这些庙会集市具有优越的城市地理位置,分别位于京城两大交通枢纽东四和西四。因此京城市民也将隆福寺和护国寺称为东庙和西庙。现代城市的交通中心同时也是商业贸易中,民国时期,东四大街与西四大街的十字路口上,南北两座牌楼的题额均为“大市街”。

厂甸和火神庙的集市以经营文化商品驰名中然厂甸庙会典型的年节集术它兴起于清乾隆年间,久盛不衰,延至民国时辛亥革命后,该庙会集市日趋庞杂 1918 年,北京市政府组织清理整顿,规定每年春节举办大型庙会,会期为巧天每届庙期,南新华街马路中间,彩棚林立,名人字画、书帖金石、珠宝玉器雕漆珐琅、象牙雕刻、陶

瓷古铜等等，风雅华贵，争奇斗艳毗临厂甸的火神庙，民国以后，被辟为“文化商场”。平日，博久书局、同善堂、文汇阁等在此地经营书画。春节期间，珠宝商人在此陈列奇珍异宝、金石字画等，与厂甸庙会连成一片，成为古玩书画的展销中，厂甸文化市场，民国时期格外兴盛，其源于政治格局的急剧变更。清朝覆亡，八旗亲贵及官宦世家日趋破落，被迫变卖家藏不少军阀新贵纷纷附庸风雅，争购古董珍奇因此，文玩市场一度出现畸形繁荣。

这些庙会在 30 年代基本上转变为纯商业性集讯。据 1937 年的调查报告，以商贸娱乐为主的庙会香火已基本断绝其中隆福寺、护国寺、花市火神庙和厂甸火神庙，进香拜佛已经绝迹白塔寺有喇嘛为施主设道场诵经，但这种宗教仪式已与庙会无羌土地庙仍有少量香客，多为老年妇女。

都市中心地带的庙会集市有兴有衰护国寺日渐衰落，而隆福寺日益昌盛这与城市居民结构及购买力的变化密切相羌清王朝统治时期，西城为皇亲贵族和满族旗人聚居之地其生活日用品大多采购于庙会集市，因此清代护国寺的庙会十分兴旺民国建立后，封建帝制崩溃，王公贵族失去权势，满族旗人的国家体禄也被取消，其经济境遇每况愈下，护国寺的庙会集市便逐渐衰落而东城居住的外国侨民日见增多，隆福寺又邻近东交民巷使馆区，商业贸易的需求持续增长，因此该庙会集市日趋发达。

民国时期，京城五大庙市成为城市商业网络的重要组成部分先近代北京城区的商业中心呈现出南移的趋巍新建的东安市场、西单商场与前门至天桥一带形成繁华的商业三角区。城区东北和西北缺乏新建的商业贸易中心，隆福寺与护国寺、白塔寺分别衍生为城区东北与西北的商贸枢纽宣武门外的土地庙成为城乡贸易交流中，而崇文门外的花市则成为工艺花制造与销售的中。庙会集市的不断发展，与新建的商店市场共同构成整个城市的商业销售网。

近代京城的庙会集市主要经营中低档商品。集市商摊的货源，除现代化工厂的产品外，都市小手工业及城郊农副产品占有较大的比重许多新式大型百货商场不经销的土特产品，都是庙会集市上的传统商品。这些日常生活用品物美价廉，受到普通市民的喜爱有些传统商品也是中上层社会家庭的必备之恤。

此外，庙会集市上“讨价还价”的销售方式，十分适应下层社会市民的消费心理当时，新建的大型百货商场里，柜台上的商品琳琅满目，统一明签标价，一般售货员没有自由浮动价格的权利。顾客主要来自中上层社会家庭经济比较窘困的下层社会市民不敢到新式百货商场去购物，成为庙会集市上的主要顾客在集市商摊上，顾客可任意挑选，与商贩漫天侃价，称心如意而归。其实，据商业界人士估算，与新式商场相比，庙会集市的商品价格有高有低，没有明显的低廉优惠只不过其购物方式更为下层社会的民众所接受。

在近代京城商业网络中，庙会集市占有持久不衰的重要地位其销售能力的增长，引起中外商业界的重视原主要经营农副土特产品的庙会集市上，出现越来越多的外国商品。据调查，1935 年厂甸春节庙会集市上，在百余家玩具商摊中，有 80 余家销售日本

玩具，这也从一个侧面反映出当时外国商品的大举倾销对中国原有土特商品市场的冲击

四、民间游艺的繁衍发展

庙会集市是民间游艺繁衍发展的重要天然舞台。的民间游艺有两种形式：其一，庙会集市的剧场杂耍摊民间花么依托于庙会；其二，年节，近代京城的民间艺人多在天桥一带卖艺栖身。每逢各类大型庙会，他们都纷纷赶往献艺，大显身毛多姿多彩的民间游艺，洋溢着淳厚的地方风韵，饱含着质朴的生活气息五彩缤纷的民间艺术，京韵十足，深受京都市民喜爱这种商业性市民娱乐活动，其场所分为两类：戏曲剧场与杂技摊玩戏曲剧场开办在位于繁华闹市的隆福寺、护国寺、白塔寺等寺庙。30 年代中叶，隆福、护国、白塔三寺共开辟简易剧场约 20 余所其中以曲艺、京剧、评剧等艺术演出为主，有时也放映早期电影片。虽然庙会剧场不时有落泊的京剧、评剧艺人登台表演，但是真正体现民间文艺色彩的是曲艺大鼓、单弦艺术不断推陈出新，评书、相声演技日臻成熟白塔寺庙会专门开设大鼓剧玩许多民间艺人长期在此登台演唱。其中乐亭大鼓艺人傅士亭、梨花大鼓艺人侯五德，嗓音宽亮，溶说于唱，声情并茂，常常使观众留恋忘返杂技摊场开办于护国寺、土地庙、厂甸海王村等地 30 年代中叶，护国寺、土地庙、海王村三地共开辟杂技摊场约 30 余处。

皮影戏、傀儡戏、拉洋片等杂戏摊场，是以观赏为主的表演杂艺民国年间，北京的皮影戏艺人多来自河北滦州。傀儡戏起初由一人独演，后来发展为数人合作的木偶戏拉洋片又称西洋镜，即将照片或自制图片，放置特制的木箱内，让观众通过凸透镜观春艺人一边拉动长片，一边敲着锣鼓，演说伴口氢这种简易活动影片，在二三十年代的京城盛行一时，拥有众多的市民观众其后，随着现代电影业的兴起，拉洋片逐渐衰落，终于成为历史陈迹。

戏法踢键子、耍坛子、猴戏等杂技摊场，是民俗性格鲜明的娱乐活矾当时京城耍猴戏的艺人多来自河北深县、易县等地中国古典戏法与现代魔术不尽相同，艺人在人群中间表演，手脚的灵巧，技术的娴熟，令人大饱眼宇鼠踢键子、耍坛子等起源于民间的杂耍，后经不断发展创新，已步入正式竞技舞台。

武术，民国年间北京地区俗称练把式各类庙会均有练武的专玩当时，练大刀、拉硬弓的张宝忠、练拳脚的白光汉均名扬武坛练花剑的女将栗秀云更是蜚声京城花会，亦称走会，是娱神与自娱相结合的大型民众游乐活矾它不但带有宗教色彩，而且具有非商业赢利性质。每逢年节庙会，民间艺人汇集街头，即兴表演，节目有飞叉、五虎棍、中略跨鼓高跷、秧歌、杠箱、杠子、石锁、坛子、小车、跑驴、旱船、龙灯、狮子等数十独这些歌舞游艺，不仅形式多样，技艺高超，而且具有戏剧情节，引人入胜届时，各路民间艺人荟萃街巷，载歌载舞，观众如潮，万人空巷。

春游朝顶走会，是京郊规模盛大的献艺酬神活矾每年春季，京郊金顶妙峰山、，髻山等地相继举办祭祀碧霞元君的朝圣庙会届时，京城至名胜百余里途中，成千上万的香客络绎不绝朝圣的各种民间香会中，有许多杂技歌舞花会，如：鞍子巷的开路飞见罗家园的五虎少林棍、白纸坊的大鼓官庄的秧歌、缸瓦市的杠子、排子胡同的双石头、“五城弟子”的清音、方砖厂的狮子等等这些献艺的香会沿途边走边演，鼓乐齐鸣，数十万春游的香客民众竞相观赏。朝顶走会成为近代京城最重要的民间花会之二。

民国时期，北京地区庙会上的民间游艺活动多姿多彩，十分兴盛其艺术观赏价值日趋上孔如：乐亭大鼓艺人王佩臣，原在自塔寺庙会上辟场演唱，后来技艺日臻精湛，赴天津书场登台献艺，名扬京津再如：拉洋片本是地道的民间杂艺老艺人焦金池自制图片，自编自演，声情并茂，后常被邀请至富贵人家的深宅大院演出“西洋镜”。民间俗文化的社会地位呈现明显上升的势头。

这种趋势反映出都市商业的发展带动了市民文化的繁然而，下层俗文化的升级，显然受到以白话文运动为先锋的新文学大潮的影口咸

五、宗教祭祀的衰弱变异

近代北京地区政权统治力的衰弱，导致官府倡导力下降现代化社会经济因素增长的缓慢，使现代意识形态向全社会各阶层，特别是向下层社会的渗透力相当微弱。北京民众的宗教信仰呈现出传统的自发趋势，无论家族人伦理性，还是包容性格与多神信仰，都使民众的宗教祭祀更趋于实用与功利化。

民国时期，传统的岁时庆祝依然保持着强大的惯力。年禧春节和中元节仍举办盛大的宗教祭祀活矾然而，这一时期京城年节的宗教祭祀庙会日趋世俗化。政治是影响近代中国社会风貌的显赫因氯它的影响力在国都京裴更为鲜明。清朝帝制崩溃后，以清廷皇权为依托的宗教典仪，立即呈现出江河日下的态势。雍和宫原为清廷管理藏传佛教一一喇嘛教的中枢每年农历正月三十前后，都举行善愿日法会。跳布札，送祟除邪，北京地区俗称“打鬼”，循例为庙会欺雍和宫跳布札的仪式，由清朝皇帝主持，王公大臣云集，盛冠京华清帝逊位后，由蒙藏院主持，仪式逐年从简，但慕名前来观光的中外游客云集，一时竟超过往氛。

京城寺庙的春节庙会中，许多节庆项目逐渐褪去宗教色彩，成为趣味性民俗活矾例如，每逢春节年禧，道教的白云观、佛教的大钟寺等著名寺庙均有打金钱眼的习依庙会期间，香客以硬币投打。

抗战前期国共两党共建一个“大党”的谈判

七七事变爆发，中国国民党与中国共产党毅然捐弃前嫌，共赴国难，联合承担起挽救民族危亡的历史重任。在抗战前期，国共两党为寻求第二次合作的方式，进行了艰难曲折的谈判。国民党试图“消融”共产党，而共产党也试图“改造”国民党意识形态歧异的两党，一度令人惊异地试图共建一个“大党”。1937年至1939年，两党相继提出各种组织结盟的方案，终因立场差异巨大，沟壑难填，谈判未能达成协议。然而，这毕竟是国共两党关系史上重要的一页。由此形成的国共合作，长达10年国共联合抗日，取得了中国近代史上第一次反侵略战争的完全胜利。

第二次国共合作的形成

1935年，日本帝国主义策动华北事变，将侵略魔爪伸向中原纵深区域，为抵御日本妄图吞并全中国的侵略意图，国民政府开始与苏联秘密交游。国民党领袖蒋介石希望通过共产国际，寻求联共抗日的政治途径。1936年底，西安事变和平解决，将国共两党的秘密接触，推向正式谈判。

1937年，国共两党信使往返，折冲樽俎，终于达成妥协。2月10日，中共中央致电国民党五届三中全会，第一次公开提出实现国共合作的条件。与此同时，国共双方派出代表，在西安举行谈判。

24日，周恩来将其拟定的谈判方针电告中共中央，立即获准。电布录其中有关政党的原则为：一、可以服从三民主义，但放弃共产主义信仰绝无谈判余地；二、承认国民党在全国的领导，但取消共产党绝不可能；惟国民党如能改组为民族革命联盟性质的党（蒋在西安有改组党的发轫），则共产党可整个加入这一联盟，但仍保持其独立组织。这是中共领袖第二次设想将国民党改组为两党的革命联盟。鉴于历史经验，在两党寻求联盟时，坚持独立性是共产党的基本方针。然而，再次实现国共两党合作的首要难题是军事。西安谈判双方围绕改编红军等议题，争执激烈，进展甚微。中共中央提出“见蒋解决”。

3月下旬，周恩来飞抵杭州，同蒋直接会谈。周声明，中共对国共合作的立场，“系站在为民族解放、民主自由、民生改善的共同奋斗的纲领上”。他阐述了关于边区行政完整、红军自主改编等项具体要求。蒋介石表示，承认中共“有民族意识革命精神，是新生力量”；“承认由于国共分家，致（使）十年来革命失败，造成军阀割据和帝国主义占领中国的局面”，但他要求两党彼此“检讨过去”。蒋介石明确提出，中共“不必说同国民党合作，只是与他合作”。他希望双方“永久合作”，“即使他死后也要不生分裂，免得因内乱造成英日联合瓜分中国”。周恩来回答说：“共同纲领是保证合作到底（的）一个好办法”。蒋介石当即提议，由中共先行拟订共同纲领草案。

周恩来与蒋介石相识多年，对其滔滔言辞背后的真实意图一清二楚。他在中共致共产国际的报告中指出：“总观蒋的谈话意图，中心在领袖问题”。蒋介石一向主张，政党建设的首要议题应为树立领袖的绝对权威，在列强凌逼的民族危机中，只有领袖独裁制，才能凝聚起复兴民族的强大力量。

4月初，周恩来返抵延。中共中央立刻举行政治局扩大会议。中共领袖们经反复磋商，决定关于国共两党再次联盟的基本原则为：一、可以推举蒋介石为领袖，但其权力必须受共同纲领的制约；二、可以加入联盟性质的政党，但必须保持整体的独立性，允许自由退盟，保留独树一帜的权力。

6月初，周恩来抵达庐山，继续与蒋介石洽谈，将中共中央拟订的《关于御侮救亡、复兴中国的民族统一纲领（草案）》提交会议磋商。该草案的宗旨为：争取民族独立，反对日本帝国主义；实现民权，保障人民自由；实现民生幸福，建立国防经济等，细则共52条。这些原则没有涉及蒋介石提出的领袖独裁。对此，蒋介石颇为不流。他一改杭州时的宽和态度，强硬地表示红军改编后，不能设立总部，并明确提出“请毛先生、朱先生出洋”，对边区“实行编遣，其领袖须离开”。针对中共提出的成立民族统一联盟的建议，蒋介石提出“彻底合作”的建议：

一、成立国民革命同盟会，由蒋指定国民党的干部若干人，共产党推出等数量之干部合组之，蒋为主席，有最后决定之机。二、两党一切对外行动及宣传，统由同盟会讨论决定，然后执行，关于纲领问题，亦由同盟会加以讨论。三、同盟会在进行顺利后，将来视情况许可扩大为国共两党分子合组之党。四、同盟会在进行顺利后可与第三国际发生代替共党关系，并由此坚固联俄政策，形成民族国家间的联合。

显然，这个方案意在将共产党逐步溶化于国民党之中。周恩来当即表示：有关组建国民革命同盟会的建议，事关重大，必须请示中共中央；有关取消红军统一指挥权等项，难以接受双方争持不下，谈判未能取得结果。

6月中旬，周恩来返回延安，中共中央对蒋介石的方案再三推敲，鉴于抗战形势日趋严重，决定作出必要让步，发新的方案仍坚持红军改编后必须保持独立统一的指挥权，但对于政党合作的方针修正如下：

原则上同意组织国民革命同盟会，但要求先确定共同纲领，以便奠定同盟会及两党合作之政治基石。同盟会组织原则，在承认纲领的基础上，可同意国共两方各推出同数干部组织最高会议，另以蒋为主席，承认其依据纲领有最后决定之机。就在国共两党谈判举步艰难之时，卢沟桥畔响起抗战的枪声。抗日战争的爆发给国共再次结盟注入了新的活力。

7月14日，周恩来等应邀前往庐山。起机谈判仍十分艰难，中共接受两党组建同盟会的建议，并未化解双方在军事指挥权上的争议，蒋介石甚至提出完全取消中共军机，双方锱铢必较，毫不让步，谈判陷入僵局。20日，洛甫、毛泽东致电中共代表指示：‘旧军进攻之势已成，抗战有实现之可能’。‘我们决(定)采取蒋不让步不再与谈之方针’，周恩来等随即离开庐山。

果然，时局进一步恶化，给国共谈判带来决定性的转机。8月13日，日本侵略军大规模进攻上海，战火在国民政府统治的心脏地区燃起。蒋介石意识到，中日之间的全面战争已在劫难逃，红军开赴前线已迫在眉睫。18日，他同意红军改编为国民革命军第八路军，任命朱德为总指挥。僵持已久的红军改编和指挥权问题终于解悬。9月22日，《中共中央为公布国共合作宣言》发表翌日，蒋介石发表谈话，承认中国共产党的合法地位，第二次国共合作正式形成。

两党关系委员会的合作与分歧

抗战初期，国共两党之间的关系较为融洽。国共联合组成两党关系委员会，继续探寻合作的方式。共产党努力争取签署共同的政治纲领，而国民党则意在推动两党从组织上“融为一体”。

第二次国共合作的形成，与苏联领导的共产国际的大力推动密切相关。1937年11月底，中共高级干部王明等人奉共产国际之命回国。中共中央对共产国际关于“抗战高于一切”的指示十分重视。12月9日至12日，中共中央政治局举行会议，讨论统一战线的方针。与会者认为，有必要再向国民党作出某些让步，争取尽快取得两党之间真正的谅解与合谋会议决定，今后国共合作的方针为“共同负责，共同领导，互相帮助，互相发展”。

蒋介石也对共产国际寄予厚望，他迫切希望获得苏联的直接援助，以抗击日本的侵略，因此，他对与共产国际有特殊关系的王明格外重视。12月上旬，蒋接连发出邀请，请王明赴武汉举行会谈。18日，王明、周恩来等应邀抵汉。20日，蒋介石会晤中共代表王明，阐述了中共中央对抗战形势、两党关系、合作任务等方面的主张，并转达了苏联向中国政府提供军事援助的具体措施。周恩来提议，为进一步密切两党合作，成立两党关系委员会，商议共同纲领。蒋介石表示十分赞同，认为“外敌不足虑”，“只要内部团结，胜利定有把握”。

12月26日，国共两党正式成立两党关系委员会。国民党代表为陈立夫、刘健群、张冲、康泽；共产党代表为周恩来、王明、博古、叶剑英。会议决定，每5天会商两次，并推举周恩来和刘健群联合起草共同纲领，但实际上，共同纲领草案是由周恩来等执笔完成的。30日，共产党代表将纲领草案提交两党委员会讨论，但国民党代表将草案束之高阁，转而要求中共促成苏联出兵援华。双方未能取得一致，共同纲领草案被搁浅。国共双方签署共同的政治纲领是中共领袖孜孜以求的目标。国共公开宣布再次合作之后，毛泽东明确指出：抗日需要一个坚固的统一战线，这就需要有一个共同的纲领。共同纲领是这个统一战线的行动方针，同时也就是这个统一战线的一种约束，它像一条绳索，把各党各派各界各军一切加入统一战线的团体和个人都紧紧地约束起来。这才能说得上坚固的团结。我们反对旧的那一套约束，因为它不适用于民族革命战争。我们欢迎建立一套新的约束代替旧的，这就是颁布共同纲领，建立革命秩序。必须如此，才能适应抗日战争。

中共领袖再三呼吁制定共同纲领，意在推动国民党的政治改革，为实现全民族抗战，共产党主动停止了推翻国民政府的军事斗争，但没有放弃改革国民党一党专政体制的政治意图。中共中央希望，通过各党派(主要是国民党)的民主协商，制订共同遵守的政治纲领，“代替国民党的统制政策，而国民党领袖则认为，抵御外侮，复兴民族，应实行“党国集

中统一，统一政令、军令，强化国民党的领导，形成“绝对的统一政治权”。这实际上是继续一党执政，将一切异己党派统一于国民党的旗帜下，从而强化一党专政的政治体，舆论往往是行动的先导 1938 年初，国民党主办的《扫荡报》、《武汉日报》等报刊，发动笔墨攻势，宣传“一个领袖、一个主义、一个政党” 2 月 6 日，《扫荡报》刊登文章声称：“在共同信仰三民主义之下，就不应该有国共合作的名义，次日，该报社论公然指责共产党、陕甘宁边区、八路军和新四军是“封建割据”，“必须一律将其取消”，声称：“欲使国家趋于绝对统一之途，必须一党专政”，“如有反对一党专政者，即无异于破坏抗日”。

与此同时，高层政治加紧策进 1 月 23 日，在国共两党关系委员会会议上，国民党代表刘健群等宣传“一个领袖、一个主义、一个政党”的主张蒋介石认为，两党合并问题应尽快解决他指派邵力子与周恩来秘密磋商 1 月 23 日，周恩来表示：“如同意于此项办法，必致内部流血，且于国民党方(面)无益处，故此事实难实现’，采取何种方式协调两党合作关系的议题，已经提上抗日民族统一战线的日程。

一个“大党”方案的提出

解决抗日民族统一战线的组织形式问题，已经成为国共两党注目的焦点。国共最高领导人相继提出各自的主张针对国民党掀起的一党专政的宣传浪潮，中共代表团决定，以发表毛泽东与延安《新中华报》记者谈话的形式，将共产党的立场公之于众 2 月 9 日，《新华日报》刊登的这篇谈话明确表示，中国共产党决不放弃政治信仰和独立的组织原则，并指出：三民主义与共产主义互相合作，则国家统一，革命发展；三民主义与共产主义互相对立，互相否定，则国家分裂，革命困难所以任何违反这种事实的意见，必然都是不能实现的一一设或不幸而实现了，定造成国家民族新的灾难。

这篇谈话稿立即引起国民党最高领导的重视 2 月 10 日，蒋介石约见周恩来时表示：对主义的信仰并不准备加以限制；他尤其相信孙中山所说的三民主义与共产主义并不矛盾；对各党派也无意取消或不允许它们存在，唯愿“溶为一体”。比如共产党可以加入国民党成为一个派别，取消共产党组织，将来在国民党内最革命最能干的人就会成为国民党的基石当然，国民党也可以改变名称，各党派都取消而加入为一派，总之党内是可以有派的。周恩来回答说：党不能取消，国共两党都不可能，两党之间的问题只有从联合中找出路蒋介石表示可以研允随后，周恩来与陈立夫继续会谈 1 月 23 日，周恩来建议，在两党之外组织一个三民主义青年团，国共两党共同加入。显然，国民党已经具体设想组建一个大党，来解决国共两党的关系问题针对蒋介石提出国共共建一个“大党”的建议，2 月 27 日，中共中央政治局召开会议，讨论解决两党关系的办法中共领袖们指出：

只允许一党合法存在，同时不承认其他党派合法并存的办法，既为事实所不许，取消现存一切党派而合并为一党组织的办法，亦为事实所不能解决此问题的唯一正确办法，在于遵照中山先生的精神，建立一种包括各党派共同参加的某种形式的民族革命联盟，即由各党派团体拟定一统一战线纲领，作为各方宣传共同遵守的方针；同时，由各方代表组成一由上而下的(即中央与地方的)统一战线组织，以规划抗日救国的大计和调整各党派各团体的关系；而参加此联盟之各党派，仍保存其政治上和组织上的独立。

中共中央提议建立民族革命联盟，以此协调两党合作关系此种设想与国民党共建一个大党的建议，显然有原则性的差异。共产党坚持保留自己在统一战线中的独立性，正是国民党千方百计设法“消溶”的。中共中央的方案，于 3 月 24 日正式向国民党临时全国代表大会提出。

共产党坚持在统一战线中保留独立自主权，使国民党高层领导深感忧虑他们一致认为，国内政治“以共产党之处置为极大难题，’ 国民党决定于 3 月 29 日—4 月 1 日，在武汉召开全国临时代表大会，会议中心议题为国共两党“合并”问题。

国民党领导人收到中共中央的信函后，并没有放弃“消溶”一切异己党派的设想蒋介石一面仍主张对共产党“采取宽容态度”，一面在全会上强调：“本党是创造民国领导革命的唯一大党”，“如果本党今后能日趋健全，日益充实，负得起革命建国的责任，不仅共产党尊重本党，服从领导，国内现在一切党派，都必然消溶于三民主义之下，共同为完成国民革命而努力’。

在“一个党、一个主义、一个领袖”方针的指导下，国民党迟迟不肯与共产党联合签署共同纲领，在此次会议上，它单独颁布了《抗战建国纲领》))该纲领包括外交军事、政治、经济民众教育等项，共犯条，与中共中央提出的《抗日救国十大纲领》相比，主要宗旨相

同。中共中央认为，应该“坚决赞助其实现”，“在实施中发展与提高它”。为贯彻实施《抗战建国纲领》，国民党中央认为，必须强化党的领导其组织措施主要是“确立领袖制度”和“设立青年团”。

国民党的独裁领袖制，自 1925 年孙中山逝世后即形消神散北伐战争后，掌握国民党主要军事力量的蒋介石权势日隆此次会议决定推举蒋介石任总裁，并授权其统一党政军指挥大机其后数十年内，蒋介石在政治舞台上，行政职务曾有波动起伏，但党内总裁一职，终身未’组建三民主义青年团，始见于 1932 年国民党四届三中全会上孙科等人的提案此次大会宣布正式组建三青团。会后，国民党向共产党等政党提出共同参加组织三青团的工作。中共中央表示“准备赞成成立三民主义青年团”，试图使它“实质上成为各阶级各党派广大青年的民族联盟”，以此“改造国民党”。

6 月 9 日，周恩来会见蒋介石时提议，组建三民主义青年团为统一战线组织，以此统一全国青年运魂蒋介石表示：“国共两党可以共同训练”，但“各党派不能在三民主义青年团内活动”。16 日，国民党中央公布三青团团章，规定凡加入者不得参加任何党派活魂显然，国民党希望，全国青年不分党派，“溶为一体”，使三青团成为一党专政的先导鉴于这种原因，中共代表团认为应暂观其发展变化。

国民党在武汉全国临时代表大会后，一面继续实行联苏联共，抗击日本侵略的方针，一面采取种种措施遏制共产党力量的发息国共两党摩擦不断，全国各地不断发生摧残共产党人的事件双方关于边区的谈判也争论激烈，毫无进息。

为进一步研究确定共产党对抗日民族统一战线的方针与策略，中共于 9 月 29 日在延安召开六届六中全会确立了毛泽东提出的在统一战线中坚持“独立自主”的方针，并详细讨论了统一战线的组织形式中共中央认为：“一党主义都是没有根据的”，“违背一致团结抗日建国的大目标，有百害而无一利”，“更不利于长期合作”。毛泽东所作的报告指出，国共“长期合作’，可能有三种组织形式：

第一种，“国民党本身转变为民族联盟，各党派加入国民党而又保存其独立性”。中共中央认为，“这是抗日民族统一战线最好的一种组织形式，有利于抗日建国”如果国民党赞同这种方案，共产党准备实行比第一次国共合作更妥协的办法：其一，“所有加入国民党的共产党员都是公开的，将加入党员之名单提交国民党的领导机关”；其二，“不招收任何国民党党员加入共产党”；其三，加入三青团的共产党员，依据同一原则，“不组秘密党团”。

第二种，“各党共同组织民族联盟，拥戴蒋介石先生作这个联盟的最高领袖，各党以平等形式互派代表组织中央以至地方的各级共同委员会，为着执行共同纲领处理共同事务而努力”这一方案，中共代表曾多次向国民党提出建议，但一直未能达成一致意见第三种，现行方式，即“没有成文，不要固定，遇事协商，解决两党有关之问题”中共中央认为：“这种形式太不密切，许多问题不能恰当的及时的得到解决”，“对于长期合作是不利的”。

显而易见，中共领袖真诚地希望密切两党合作关系，以推动抗日民族统一战线的发息为此，根据毛泽东的指示，周恩来没有等中共六届六中全会结束，便匆匆赶回武汉。

10 月 4 日，周恩来面见蒋介石，转交毛泽东致蒋介石亲笔信函。信中有道：“先生领导全民族进行空前伟大的革命战争，凡在国人，无不崇丁爪”“泽东坚决相信国共两党之长期团结，必能支持长期战争，敌虽凶顽，终必失败”。在会谈中，周恩来详细阐述了中共六中全会对抗战和统一战线的意见应蒋的要求，周恩来于 8 日提交了中共中央建议的书面说明。蒋介石十分重视中共中央的意见，决定召集中央常委会，“考虑共产党与国民党合并之方案”。14 日，蒋介石约周恩来谈话表示：“中共党员加入国民党和三青团的问题”，“必须由国民党常委会讨论”他自己认为，“三青团章程可改变，中共党员可加入’，待日后研究考虑实施此后，因战局危急，广东和武汉先后失守，两党会谈被迫中从抗日战争爆发到 1938 年秋，日本侵略军疯狂升级战争规模，企图速战速决，实现其武力侵吞中国野心。面临亡国灭种的侵略战争，蒋介石以抗战领袖的姿态，出现在全国军民面前，对异己的政治力量，包括共产党在内。因此，中共中央认为：“在抗战过程中巩固蒋之地位，坚持抗战，坚决打击投降派，应是我们的方铗’，应当指出，这一时期蒋介石对与共产党合作采取比较积极的态度，其中一个重要的因素是，国民党迫切希望获取苏联对国民政府的军事援跳正如杨格分析的那样，从抗日战争爆发起，蒋介石一直对国际援助和调停中日战争寄予厚望令国际政坛惊讶的是，与国民党的意识形态尖锐对立的苏联，竟然成为国民政府第一个慷慨大方的朋友尽管莫斯科与南京之间存在过 10 年的紧张关系，但两国政府对扼制日本军国

主义势力在亚洲大陆的急剧扩张，有共同的需夏从 1937 年到 1939 年，苏联提供了大约 1000 架飞机和数千名飞行员、军事顾问以及大批大炮弹药、汽油等军事物资。这笔军援总价值为 2.5 亿美元，以 3.10 的低息成交，苏联的军援直到 1939 年 9 月欧洲爆发战争之后才减虫值得注意的是，抗战前期，尽管苏联与共产国际积极推动国共两党第二次结成统一战线，但苏联的援助从来没有直接提供给中国共产党国民政府驻苏大使蒋廷黻指出：“莫斯科在激起中国与日本对立方面的兴趣，比它传播共产主义的兴趣还要大’，在抗战前期，苏联军事援助具有重要的战略意义，因为美英等西方国家直到 1938 年 12 月才提供了少量信贷，而且由于担心恶化与日本的关系，美英特别禁止中国政府用此项贷款购买武器与军用物资虽然 1940 年以后，西方国家的援助逐步增加，但直到 1941 年下半年，其提供的总援助才大致与苏联持平。因此，在抗战初期，特别是蒋介石对苏联战略意图的体察尚未十分清晰时，如何调整与中国共产党的关系，是其获取苏联军援的重要战略筹视。

尽管在抗战前期，国共两党之间的关系较为融洽，但在统一战线的组织形式等问题上存在着严重分歧，双方谈判一直没有取得实质性突破随着战略相持阶段的到来，两党关系新的危机正在悄悄滋长。

一个“大党”方案的流产

武汉失守标志着抗日战争进入战略相持阶段随着日本侵略者、国民党和共产党力量的消长，中国政治格局发生重要变化国共两党裂痕日益扩大，两党合并方案流产，国共合作走向低谷。

在抗日战争的第一阶段中，共产党从偏隅之地走向全国政治舞台。其武装力量的发展尤为迅猛，至 1938 年底，八路军已扩充到约 16 万人，比抗战初期增加 5 德八路军挺进华北，新四军先遣队深入苏南，开创了敌后游击战争的新局瓦抗日根据地和游击区发展到十多个，拥有人口 5000 万以上共产党领导的武装力量已经成为敌后战场抗击日军的主力。在中国军民艰苦卓绝的抗击下，日本侵略军速战速决的战略终于被遏制。侵华日军深深地陷入战争的泥淖，其人力、物力、财力的不足日益明显，只得实行“以战养战”的战略，利用中国占领区的资源继续其侵略战氧共产党领导的敌后游击战争，对日本侵华战略的实施构成巨大威胁，这促使日本进一步调整对华政策，将战争的重心转向肃清占领区，同时加强政治攻势，分化瓦解中国的抗战力量 1938 年 11 月 3 日，日本近卫内阁发表声明，表示如果国民政府改变“容共抗日政策”，撤换以蒋介石为首的主战派，便可以成为日本“建设东亚新秩序’的同路人。

随着抗战形势的发展和日本对华方针的变化，国民党高层领导也在酝酿调整政芜 10 月下旬，蒋介石致电国民党中央常委，征询对时局方针的意见孙科回电，坚决主战，并建议“接受共产党所提的意见，以加强团结”。汪精卫则主张停战言和，建议“设法请英、德出任调停”。12 月初，汪精卫会见蒋介石，对吸收共产党加入国民党的主张，深表忧虑面对众说纷纭的建议，蒋介石早已成竹在胸，他一面发表《告全国国民书》，号召坚持持久抗战、全面战争和争取主动的方针；一面利用正面战场相持的时机，积极推动抗日派力量统一到国民党的旗帜下。

12 月 6 日，蒋介石在桂林约见周恩来，答复中共中央的建议他说：共产党跨党，大家不赞 h k } 共产党既信三民主义，最好与国民党合并成一个组织，力量可以加倍发息如果同意，在西安召开华北西北将领会议后，就约毛泽东面谈。如果共产党全体加入做不到，可否以一部分党员加入国民党，而不跨党？对于这个将共产党吸收到国民党内的方案，周恩来当即表示否定，他指出：共产党信三民主义，不仅因其为抗战的出路，且为达到社会主义的必由之路，国民党员则必不都如此想，故国共终究是两党……跨党是为了取得信任，但我们也不强求，如认为时机未到，可以采取其他办法要求全体共产党员加入国民党而退出共产党，这不可能也做不到。少数人退出共产党而加入国民党，不仅是失节、失信仰，于国民党也有害而无益蒋介石听到周恩来的答复，大失所望，只得快快地表示，如果国共合并之事不可能实行，就不必约毛泽东面谈。

此次碰壁之后，蒋介石并未完全心灰意冻 12 月 12 日，他在重庆又约见国民参政会的中共代表王明、博古、董必武、吴玉章、林伯渠，继续洽 i 蒋介石表示：共产党退出共产党，加入国民党，或共产党取消名义将整个加入国民党，我都欢迎，或共产党仍然保存自己的党，我也赞成，但跨党办法是绝对办不到。我的责任是将共产党合并国民党成一个组织，国民党名义可以取消，我过去打你们也是为保存共产党革命分子合于国民党，此事乃我的

生死问题此口的如达不到，我死了心也不安，抗战胜利了也没有什么意义。中共参政员分别解释，“一个组织办法做不到，如跨党办法做不到，则可采取我们提议的其他方式合作”。会谈持续了五六个小时，双方各抒己见，相持不下蒋介石劝中共代表“去国民党作强有力的干部，为国家民族共同奋斗，不必要共产党”。他特别对吴玉章说：“你是老同盟会，国民党的老前辈，还是回到国民党来吧！”，会谈不欢而散当晚，蒋介石派张冲向中共代表解释：“委员长他太直率，并非说不合并只要分裂，请不要误么’，以上谈判表明，即使在抗战危急的时刻，深谋远虑的国共两党政治家依然关注着抗战胜利后中国的政治前途如何实现国民党设计的抗战建国方案，蒋介石的谈话的确相当直率蒋介石认为，国共两党应从合作走向合并，首先从组织上溶化异己力量，再渐次达到政治思想上的统二因此，他多次提出“希望中国只有一个党”，再三建议“共产党成为国民党中的一个派别”，并说明：“只要意志统一，思想可以自由。这并非表示蒋介石愿意国民党内出现异己派别，只不过是减少两党合并的阻力。

就在蒋介石合并国共两党之举屡受挫折之际，国民党高层领导集团出现巨大裂痕 12月19日，国民党副总裁兼国民参政会议长汪精卫一行私自飞往河内。22日，日本近卫内阁发表第三次对华声明，引诱国民党内的投降派，提出“签订日华防共协定一事，实为调整日华邦交之急务”。26日，蒋介石发表演讲，驳斥近卫声明，指出：“他不过是以共同防共的名义，首先控制我国的军事，进而控制我国的政治文化以至外交”，“而实在于借此名义以亡华”。蒋介石严词表示，坚持抗战，绝不妥协、与此相反，29日，汪精卫发表致国民党中央及蒋介石的“艳电”，公然主张依据近卫声明三原则，即：善邻友好、共同防共、经济提携，进行“和平谈判”。从此，汪精卫走上叛国投敌的道路。

关于汪精卫叛逃的思想动机，国民党部分上层人士认为，“系因中央不愿考虑议和，及本党有进一步容共之趋向”。实际上，抗战爆发后相当长的时期内，国民政府一直没有放弃通过外交途径，结束中日战云至于“进一步容共之趋向”，显然是指蒋介石将共产党合并于国民党的方案汪精卫对此持有异议，他始终强调后一个因素他一再声称：“我之离开重庆，十之八九是因为共产党人夹杂在里头’，汪精卫与重庆国民政府决裂后，进一步指责蒋介石“违反全党公意，私行容共”。反共成为汪精卫汉奸理论的重要基石汪精卫的叛逃似乎给国共两党进一步加强合作带来转机 1939年1月5日，中共中央关于时局的指示认为，这一事件表明：“中国的主战派与主和派的开始分裂，抗日民族统一战线一部分动摇分子已经由亲日派转向汉奸集团，这是中国抗战与抗日民族统一战线的一大进步”。“这种进步必然推动国共合作的继续进步，但这并不会取消国民党历来限共防共的政策；蒋介石也认为，汪精卫的叛逃，会给国共两党的联合注入新的向心力，他可以趁机推动两党合并方案的再次出台。1月20日，即国民党五届五中全会开幕的前一天，蒋介石约请周恩来面谈，“又提统一两党事”，“并说汪走更是两党团结的好机会，即暂不统一也要有新办法”。中共中央根据周恩来的建议，一面明电祝贺国民党五中全会，表示愿加强两党合作；一面密电蒋介石，再次阐述两党不能合并的原则。中共中央密电指出：两党为反对共同敌人与实现共同纲领而进行抗战建国之合作为一事，所谓两党合并，则纯为另一泉前者为现代中国之必然，后者则为根本原则所不许。共产党诚意的愿与国民党共同为民族独立、民权自由、民生幸福之三民主义新中华民国而奋斗一，但共产党绝不能放弃马克思主义之信仰，绝不能将共产党的组织合并于其他任何政党中共中央明确表示绝不能接受国共两党合并的方案，意在“打断蒋此种念头”。同时，中共中央指示周恩来向国民党中央全会建议，“慎重考虑”中共六中全会提出的“保证两党长期合作办法”。中共中央斩钉截铁地拒绝两党合并，立即引起国民党中央的强烈反响。

如何对待共产党，成为国民党五中全会的重要议题一时间，反共情绪高昂。蒋介石向全会说明，目前正值全民族抗战时期，因此对共产党不宜发动大规模的军事围剿，而应主要使用政治手段“严正、管束、教训、保育”。他特别指出：“现在要溶共，不是容。它如能取消共产主义我们就容纳它’，一年前，蒋介石在提出国共两党“溶为一体”时，曾表示准许主义信仰自由，愿意容纳共产党为国民党内的共产派经过一年艰苦的谈判，蒋介石意识到，共产主义信仰，是共产党人坚持组织独立的思想基石，因此，取消共产主义旗帜，是实施国民党合并共产党方案的关键所在。

国民党五中全会宣告断然拒绝中共中央提出的跨党联盟的方案根据全会精神，国民党中央秘书处于4月14日颁布《防制异党活动办法》的密令，同时专门设置“防共委员会”，

开始有计划、有组织地“管束”共产党。

由此可以断定，国民党五届五中全会，是抗战时期国共两党关系的转折点。共产党明确表示，拒绝两党合并方案；而国民党则郑重声明，拒绝国共跨党方案此后，国共两党合作关系，继续以临时协商的方式维持，直至再度破裂。

1895—1931 年台湾食糖贸易研究——台湾、日本、大陆三角贸易考察

习五一

《近代史研究》1995-05

1895—1931 年台湾的食糖贸易，是典型的殖民经贸型态。殖民统治者日本垄断集团，操纵强硬的政权主导力量，一面将台湾迅速培植为新兴的蔗糖原料产地，一面推动日本制糖业向中国大陆倾销日炼精糖。这一时期，台湾、日本、大陆之间的食糖贸易，是以日本为主导的三角贸易，即：由台湾种植甘蔗，生产含蜜糖，将这种粗糖运往日本本土，提炼为车白糖，再将这种精糖销往中国大陆。这种掠夺性的多边经贸机制，是以外向型经济贸易战略为主导，逐步形成的。

台湾的食糖贸易，从 1895 年第一次甲午中日战争之后，到 1931 年“九·一八”事变第二次中日战争爆发，可分为两个阶段考察。第二阶段，1895—1915 年，为经贸体制的转型时期。第一阶段，1916—1931 年，为日制精糖倾销大陆的发展时期

一、经贸体制的转型时期(1895—1915)

19 世纪末到 20 世纪初，在日本殖民统治的高压下，台湾经济贸易体制发生强制性转轨，食糖经贸体制也随之转型，即由在大陆经贸体制下的多边市场机制，转变为隶属于宗主国日本的单一殖民经贸体制。

以急讲扩张为国策的日本统治集团，在其第一个殖民地上建立垄断经济体制，前后历经 10 十余载。这主要是由于当时日本的双重国际地位所决定的。一方面，它穷兵黩武，已经跃入帝国主义国家的行列；另一方面，它羽翼未丰，尚不能摆脱西方列强不平等条约的束缚。

台湾殖民地经贸体制的建立，是在政府政策的主导下，分期构造定型的。其主要策动力之一是不断调整关税制度。1896 年 3 月，台湾总督府宣布，台湾改用日本关税制度。当时日本仍被不平等条约束缚，同清朝政府一样，丧失关税自主权，被迫执行西方列强指定的“协定税率”，只能值百抽五(<500)。因此，这一政令仅具有象征性意义。1899 年，日本开始摆脱列强束缚，颁布《改正关税定率法》，提高关税率，由 5% 增为 1500，同时为鼓励输出，废止出口税。鉴于台湾岛内西方列强资本势力仍相当强劲，殖民当局决定在实施新关税率的同时，继续征收出口税。对于由台湾输往日本的货物，除米、糖外，另加征出港税。此后，在殖民政府的强权扶持下，日本产业资本与商业资本相结合，经过约十年的激烈角逐，基本上将其他列强资本逐出台湾。日本资本势力实现了对台湾社会经济的独占。1910 年，日本政府宣布，废除台湾的出口税与输往日本的出港税。至此，台湾经贸体制与日本完全连为一体，成为宗主国主体经济的分支。

这一时期，与台湾经贸体制逐渐向日本经济体制接轨同步，台湾蔗糖经贸企业与日本精糖制造企业也实现了相互融合。自 90 年代中叶起，大日本制糖株式会社以进口荷属爪哇粗糖为原料，提炼精糖，开创精糖制造业。1902 年，日本政府为推动制糖业的发展，一面对外国进口精糖征收高额关税，一面对以进口爪哇粗糖为原料的企业，实行退税制。大日本制糖迅速发展，基本占领了日本国内市场，并开始向中国大陆出口。与此同时，20 世纪初叶，在殖民当局的大力扶持下，三井与三菱财团相继投资台湾蔗糖业，创建了台湾制糖和明治制糖株式会社。随着台湾蔗糖生产的飞速发展，经营粗糖加工贸易的台湾和明治制糖，将大量台湾分蜜糖销往日本本土。这样，在日本国内市场上，关于如何对待爪哇粗糖进口的问题，大日本制糖与台湾、明治制糖产生了利害冲突。在政府协调下，通过精糖与粗糖企业相互渗透，矛盾得以化解。1906 年 12 月，大日本制糖在台湾投资 1200 万日元，建立分蜜糖加工企业。台湾与明治制糖也相继在日本本土设立提炼精糖的工厂。此后，日本精糖制造业以台湾蔗糖为主要原料，缺额部分才进口爪哇蔗糖补充。这一时期台湾食糖

经贸体制的转轨，直接反映在台湾蔗糖输出贸易统计表上，即由原来以大陆华北、华中地区和日本为主要销售地，变为主要供应日本本土。这一时期台湾蔗糖的输出贸易，以 1899 年为转折点，可分为两个阶段考察(见表 1)。

表 1 历年台湾蔗糖输出地区价值表(1896-1915)

年 份	A. 总 输 出		B. 日 本			C. 其 他 地 区		
	值 单位:千日元	量 单位:吨	值 单位:千日元	量 单位:吨	B/A ?%	值 单位:千日元	量 单位:吨	C/A ?%
1896	*	*	*	*	*	1529	*	*
1897	2688	*	1194	*	44	1494	*	56
1898	3586	*	1602	*	45	1984	*	55
1899	3336	*	1749	*	52	1587	*	48
1900	2207	*	1538	*	70	669	*	30
1901	3324	36517	2293	25927	71	1031	10590	29
1902	4231	45845	3172	34842	76	1059	11003	24
1903	2391	24483	2171	22524	92	220	1959	8

1904	4015	36194	3791	34384	95	224	1810	5
1905	5889	42892	5863	42463	99	26	429	1
1906	8660	66740	8506	65405	98	154	1335	2
1907	7470	57108	7456	56537	99	14	571	1
1908	956	62748	9441	62121	99	15	627	1
1909	23005	127119	23002	125848	99	3	1271	1
1910	35263	185902	34771	184043	99	492	1859	1
1911	37929	244837	36973	237492	97	956	7345	3
1912	29853	164777	28134	148299	90	1719	16478	10
1913	15479	61632	15479	61632	100	—	—	—
1914	27675	136411	27673	136411	100	2	—	—
1915	36268	211280	35922	209167	99	346	2113	1

说 明:①“—”不足 1%的数据省略。

②“*”缺乏数据。

资料来源:周宪文《日据时代台湾经济史》,台湾银行经济研究室编印,台北 1958 年版,第 79—80 页,《历年砂糖生产及对日输出量》第 147—148 页“历年货物别输出地区价值”。

第一阶段,1895-1899 年,台湾的经贸体制基本上依然沿着原有轨迹运行。1897-1899 年,台湾蔗糖年均输出总价值的 4700 运往日本本土,另外 53%运往其他地区。当时,这 53%的台糖,大部分直接运往大陆销售,少量运往香港,加工后转销大陆等地。

第二阶段,1900-1915 年,台湾经贸体制与日本经贸体制实施接轨。日本统治者颁布新关税法令后,台糖贸易输出迅速发生变化。1900-1902 年,台湾蔗糖运往大陆等其他地区的贸易额,由占年均输出总价值的 53%下降为 27.7%,而输往日本本土的台糖年均贸易额,

由 47%上升为 72.300, 此后, 这种趋势急剧发展, 台湾蔗糖几乎全部被运往日本本土。1903-1915 年, 台糖贸易年均输出总额的 97.4%是运往日本的。

在此期间, 台湾殖民当局曾规划将增产的台湾含蜜糖输往中国大陆, 但因天灾横祸, 仅成为纸上谈兵。从 1905 年起, 台湾甘蔗种植业迅猛发展。1910 年台湾甘蔗产量为 2829153 吨, 比 1902 年增产了 590%。当时日本精糖加工业的生产能力已近饱和。1911 年, 农业专家继续大规模推广高产甘蔗品种, 播种面积普及到总种植面积的 95%。面对丰收在望的压力。台湾总督府采取一系列措施, 包括鼓励向中国大陆输出。1910 年, 大阪商船株式会社新设补助命令航线, 该航线自打狗(高雄)经上海、大连等地至天津。1911 年 4 月, 台湾银行在上海设立分行, “对于台湾糖的输出金融, 以特低的利率从旁协助”。不料, 1911 年台湾遭暴雨袭击, 甘蔗减产四成。次年, 祸不单行, 甘蔗再度减产六成。结果, 一连三年, 台湾蔗糖向大陆的输出额几乎等于零。

1895-1915 年台湾食糖贸易体制的根本转型, 对于中国大陆与日本国际贸易关系产生了不可忽视的影响。

1895 从日本国际贸易的变化考察, 由于台湾蔗糖大量输往日本本土, 使日本由食糖进口国变为出口国。

1895-明治初年, 日本本土缺乏蔗糖原料产地和新式制糖工业, 市场上外国进口糖十分畅销。其后, 政府派专家赴欧洲考察, 引进甜菜种植业, 在北海道设立官办制糖企业, 但终因成绩不佳, 被迫停业。直到明治中叶, 日本市场上销售的食糖, 80%以上依赖进口。1894 年, 日本国内全年食糖消费量为 400 万担, 但当年的生产额仅为 80 万担。日本吞并台湾之后, 获得宜于种植甘蔗的大片沃土。殖民当局制定了重点发展制糖业的经济政策。1900 年, 台湾制糖株式会社成立, 为新式制糖业的嚆矢。次年, 日本政界元老井上馨在该社股东会上宣称: “余以弥补日本经济上输入品之一部分为主要施政方针, 所以首先希望在台湾制造砂糖, 以供应(日本)内地之需”。河野信治也认为: “糖业之盛衰不独有关本岛之财政, 且为日本殖民政策成败之所系。在土地资源的重新配置、实用科学技术普及、财政奖励补助、关税保护等多项政策的综合推动下, 台湾甘蔗种植业迅速发展, 成为台湾和日本制糖业的基本原料供应地。日本本土提炼精糖工业的发展, 不仅满足了本国市场的需求, 而且开始销往中国大陆(见表 2)”。

表 2 历年日本与各国输入中国大陆食糖分类价值比较简表

单位: 海关两

年 份	粗 糖			精 糖		
	A. 日本输入额	B. 各国输入总额	A/B?%	C. 日本输入额	D. 各国输入总额	C/D?%
1905	52535	7451105	0.71	964681	13941282	6.92
1910	249133	5579177	4.47	3339584	15460404	21.60
1915	50206	7931798	0.63	7216309	20965022	34.42

资料来源: 何炳贤《中国的国际贸易》, 商务印书馆 1939 年 12 月再版, 第 215—217 页。

当时, 中国进口食糖种类很多, 以原料区分, 有甘蔗糖、甜菜糖、葡萄糖、麦精糖、乳糖等, 以甘蔗糖居多; 以形质区分, 有砂糖、冰糖、块精、方松、糖浆等, 以砂糖居多。砂糖按粗细分为数种。食糖分类以“荷兰标本(Dutch Standard)作为准矩”, “凡十号和十号以下的一律视为赤糖, 按每担一钱二分银子抽征关税, 凡十号以一、的一律视为白糖, 按每担二钱银子抽征关税”。白糖又分为白糖、主白糖。前者主要来自荷属爪哇和英属香港, 后者主要来自日本至于糖浆本为制糖企业的副产品, 在国外主要作为提炼酒精带散料。而当时中国民众生计艰难, 无力购买砂糖, 糖厂常常用糖芬呀次等白糖掺和, 充当赤糖廉价出售。按海关记录, 将赤糖和粉作刀粗糖, 车白糖、白糖、冰糖、方糖、块糖等作为精糖, 进行分类统计。

考察日本食糖输入中国大陆的分类价值统计表, 其贸易特点、趋势十分明显, 即以精糖为主, 贸易额直线上升。1905 年, 日本输入中国大陆的精糖价值约为 96 万海关两, 仅占当年精糖输入总额的 6.92%。十年以后, 其价值升为 721.6 万海关两, 已

占精糖输入总额的 34.42%。1915 年,日本输入中国大陆的各类食糖总计为 102.5 万担,价值约为 738 万海关两,占全国输入食糖总额的 24-26%。在当时日本输入中国大陆的各类商品中,食糖仅次于棉织品和棉纱,并显示出强劲的增长势头。

台湾食糖经贸体制转型对中国大陆国际贸易影响,则与日本形成鲜明的反差。由于台湾蔗糖几乎全部输往日本本土,中国由食糖的输出国变为输入国。

中国地大物博,历来是食糖的输出国。1884 年为中国食糖输出额最高的年份。当年,中国食糖输出总额为 386 万海关两,而同期输入额仅为 44 万海关两,食糖贸易出超额为 342 万海关两。日本攫取台湾之后,中国失去重要的甘蔗产地。自本世纪初,外国食糖开始大量输入中国大陆市场。1905 年,根据中国海关记载。共输入食糖 464.4 万担,其中复进口量为 36.5 万担,仅占输入总额的 8%。当时,这部分复进口食糖是闽粤等省的粗制蔗糖,运往香港精炼后再进口的。而占 92% 的大部分进口食糖,粗糖直接由荷属爪哇和菲律宾输入,精糖主要来自英国设在香港的太古等制糖公司。香港太古等制糖企业,以爪哇蔗糖为原料,提炼精制白糖,销往中国大陆。此后,日本精糖也逐步挤入中国市场。中国大陆的食糖输入额迅速增加,在各类输入商品中的位次也逐步上升。1898 年,中国大陆输入食糖总额为 901 万海关两,在各类输入商品价值总额中占第五位,到 1913 年增加为 3630 万海关两,增长了三倍,位次也升到第三。

从甲午战争之后日本吞食台湾,到第一次世界大战爆发,这 20 余年期间,日本殖民当局操纵高压力量,迫使台湾经贸体制实现转轨。台湾的蔗糖贸易被赋予殖民地的社会性质,完全沦为宗主国经济的附庸。

二、日制精糖倾销大陆的发展时期(1916—1931)

从 1916 年到 1931 年,与台湾含蜜糖产量快速增长同步,日制精糖大量涌入中国大陆市场。这一时期,台湾、日本、大陆之间的食糖贸易,是以日本为主导的三角贸易,即:由台湾种植甘蔗,生产含蜜糖,将这种粗糖运往日本本土,提炼为车白糖,再将这种精糖销往中国大陆。然而,这种掠夺性种植、提炼、销售的多边经贸机制,是随着国际贸易的曲折变化,逐步形成的。从这一时期台湾蔗糖贸易输出统计的地区变化分析,以 1919 为转折点,呈现出两种趋势(见表 3)。

表 3 历年台湾蔗糖输出地区价值表(1916—1931)

年 份	A. 总 输 出		B. 日 本			C. 其 他 地 区		
	值 单位:千日元	量 单位:吨	值 单位:千日元	量 单位:吨	B/A ?%	值 单位:千日元	量 单位:吨	C/A ?%
1916	63009	322677	51685	254915	79	11324	67762	21
1917	84120	418115	68345	334492	80	15775	83623	20
1918	60886	305774	54642	272139	89	6244	33635	11
1919	86700	312849	79112	290950	93	7588	21899	7
1920	142191	231167	135224	219609	95	6967	11558	5
1921	86844	259744	84709	254549	98	2135	5195	2

1922	87226	365769	84469	354796	97	2757	10973	3
1923	113048	387855	111808	378212	97	2241	11653	3
1924	125925	455814	119911	428440	94	6014	27374	6
1925	311700	452854	105651	430211	95	5902	22643	5
1926	101550	463170	98376	449275	97	3178	13895	3
1927	96982	428560	96431	415703	97	2551	12857	3
1928	122667	592003	121414	586083	99	1253	5920	1
1929	143056	743515	142602	743515	100	454	—	—
1930	141933	747454	141865	747454	100	68	—	—
1931	122832	808167	120475	79200	98	2357	16163	2

说明：①“—”不足1%的数据省略。

资料来源：同表1。

前三年，1916—1918年，台湾蔗糖持续增产的同时，贸易输出呈现回潮性分流。运往日本本土的蔗糖比重有所下降，平均占年总输出额的82.7%，而运往中国大陆等地区的蔗糖，有所回升，平均占年总输出额的17.3%。出现这种回潮性分流的主要原因，是由于世界东西方一时局的巨变。1914年，第一次世界大战爆发，西欧列强投入疯狂的战争厮杀，不仅无暇东顾，而且元气大伤。历来在中国独占鳌头的老牌殖民帝国英国，加速走向衰败。这种国际环境为亚洲地区的资本主义发展，提供了相对宽松的时机。面对有利的机遇，日本商品大举挺进中国大陆市场。1915年至1918年，中日贸易总额迅速增加，由年贸易额20235万海关两，增至41718万海关两。中日年贸易额占中国国际贸易总额的百分比，由23.17%迅速上升为40.08%。日本在中国大陆的国际贸易地位，一举跃居首位。其中，日本输入中国大陆的贸易额由1915年的14113万日元，增至1918年的35915万日元，增加了154.48%，年均顺差达10047.5万日元（合6313.5万海关两）。在中日贸易激增的潮流中，台湾蔗糖分两路进入中国大陆。主流为将台湾含蜜糖运往日本本土精炼为车白糖，再转销大陆，支流为将台湾蔗糖直接运往大陆市场销售。

值得注意的是，这一时期台湾蔗糖竟一度销往世界各地。欧洲大陆爆发第一次世界大战后，甜菜产量锐减，食糖供应不足，糖价高涨。国际市场的变化刺激了台湾制糖业的加速发展。1916—1917年，台湾甘蔗大丰收，产量创新纪录，为509万吨，比1902年增长了11倍。台湾含蜜糖除输往大陆、香港等地外，还输往印度、加拿大、澳洲、瑞士、芬兰、西班牙、土耳其等地。

1919年，第一次世界大战结束，国际贸易环境再度变化。西欧列强卷土重来，亚洲市场上的商业竞争十分激烈。由于台湾蔗糖的生产成本高于荷属爪哇蔗糖，台糖直接销往大陆等地区的贸易额锐减。20年代中叶，台湾甘蔗生产持续增长，1931年产量已达805万吨，比1902年增长19倍。与此同时，台湾制糖业中的日本大企业，为追求高额利润，不断兼并中小资本。随着大企业的发展，台湾蔗糖持续增产，同荷属爪哇、美属菲律宾并列为太平洋三大产糖区，然而，台湾制糖业缺乏自主发展功能，只从属于宗主国日本的制糖业。台湾蔗糖主要作为精糖制造业的原料，输往日本本土。1919—1931年，年均输出额高达台糖总输出额的96.9%。

引起笔者特别关注的是，自20年代起，台湾蔗糖作为原料，不仅输往日本本土，而且输往日本的第二个殖民地朝鲜。1924年，台湾向朝鲜输出含蜜糖17000担。日本在朝鲜投资建立制糖企业，将台湾的含蜜糖提炼为精糖，再销往中国大陆（见表-1）

表 4 1931 年日本、朝鲜、台湾输入中国大陆食糖分类统计表

食 糖 分 类 名 称	日本、朝鲜、台湾输入大陆 食糖总量值			日本、朝鲜、台湾输入大陆 食糖百分比次序					
	量	值	占日朝台 输入值的 百分比	第一位		第二位		第三位	
	单位:担	单位:海关两		地区	百分比	地区	百分比	地区	百分比
车白糖	2671589	19788536	85.86	日本	85.92	朝鲜	12.12	台湾	1.96
白糖	196107	1476913	6.41	日本	89.11	朝鲜	9.09	台湾	1.80
赤糖	167891	1055011	4.58	台湾	97.95	日本	2.04	朝鲜	0.01
糖 浆	129170	296248	1.28	台湾	97.98	日本	2.02		
冰 糖	26947	264236	1.15	日本	97.86	台湾	2.14		
白方糖	11893	156840	0.68	日本	99.80	台湾	0.20		
未列名糖	720	8629	0.04	日本	58.94	朝鲜	35.47	台湾	5.59
总 计	3204317	23046413	100.00	日本	81.43	朝鲜	11.00	台湾	7.57

资料来源:蔡正雅、陈善林等著《中日贸易统计》,中国经济学社中日贸易研究所印刷,上海,1933年出版,第32页。

1931 年日本及其殖民地输入中国大陆的食糖分类统计表,发人深省。就日本帝国制糖业而言,台湾竟已沦为二等殖民地。占日本及殖民地输入大陆食糖总额 85.86%的为车白糖,其中日本占 85.92%,朝鲜占 12.12%,台湾仅占 1.96。在输入大陆的白糖和未列名糖中,朝鲜所占的比重也远远超过台湾。仅占日、朝、台输入大陆食糖总额 5.86%的赤糖和糖浆,98%来源于甘蔗产地台湾。随着日本的扩张,台湾食糖贸易的殖民化日益加深。在日本帝国经济圈中,台湾制糖业仅仅局限于发展粗糖加工业。以制糖业为经济主体的台湾,岛内居民消费精糖却要从日本本土输入。日本本土制糖业垄断台湾精糖市场,使宗主国获取多种经济权益。仅就政府税收而言,一位研究日据时期台湾财政的学者指出:“因台湾没有精制糖工厂,所以一般消费糖(除了耕地白糖)都负担消费税,再由日本输入台湾,因此关系,台湾贡献于日本的砂糖消费税收入,最近推算为年额 30-40 万元。”显而易见,台湾制糖业的畸形结构,是殖民地依附于宗主国经济体系的结果。

随着台湾蔗糖输入日本的不断增加旧本制糖业的持续发展,日本食糖向中国大陆的输出也保持增长。20—30 年代,日制精糖在日本出口大陆饮食类商品中居第一位。

考察 1916—1931 年日本及其殖民地向中国大陆输出食糖的贸易统计表,总的趋势呈曲折上升之势。据统计,1912 年至 1931 年,日本食糖输入大陆年均均为 220.2 万担。其中最后五年年均均为 344.3 万担。1931 年日本食糖输入大陆的总量为 3204317 担,比 1915 年增长 212.58%,其总价值为 23046413 海关两,增长幅度略低于输出量,为 212.29%。在此期间日本及其殖民地食糖输入大陆年均价值占各国输入大陆食糖总额的 26.27%。

这一时期,日本食糖对大陆的输出贸易,受到时局的影响,断波动。1916 年为 139.9 万担。随后,趁第一次世界大战东方市场宽松之机,1918 年猛增为 245.9 万担。战后,英国等列强重返东亚市场参与竞争,日本对大陆的食糖输出迅速下跌,1920 年仅为 9.9 万担。1922 年起,逐渐回升,1925 年五册惨案发生,中国展开抵制英货运动,中英贸易额锐减,同时省港工人大罢工,使由香港输入大陆的商品贸易受到严重影响。由香港制造或转运的食精锐减,各地华商担心抵货期间糖源短缺,因而“纷纷向日本及台湾各糖厂定货”,“反给日本糖商以极大之利益。”日本对大陆的贸易趁势活跃。1929 年中日贸易额创新纪录。1928 年日本向大陆输出食糖的总额达到历史最高峰,为 394.2 万担。1929 年爆发世界经济危机,次年,影响波及日本,1930—1931 年日本国民经济出现衰退。但中日贸易总额仅略有下降。1931 年九一八事变爆发后,中国展开抵制日货运动,使日本商品输入迅速下滑。是年 9 月至 12 月,日本输入大陆的商品总额,平均比已往同期输入的总额下降 55%。1931 年日本输入大陆的食糖总量,比上一年减少 46.9 万担,下降幅度为 12.76%。日本及其殖民地输入中国大陆食糖分类价值表显示出,其商品结构以精糖为主,约占其食糖输出总额的 98%以上(见表 5)。

表 5 历年日本与各国输入中国大陆食糖分类价值比较简表

单位:海关两

年 份	粗 糖			精 糖		
	A. 日本输入额	B. 各国输入总额	A/B??%	C. 日本输入额	D. 各国输入总额	C/D??%
1920	5464	7770624	0.04	6478956	29770410	21.79
1925	453715	12700765	3.57	22604002	72701840	31.09
1928	241936	17579611	1.94	28498738	76410504	37.30
1930	17465	13861746	0.13	24322202	72529060	33.5

资料来源:1、何炳贤《中国的国际贸易》,商务印书馆 1939 年再版,第 217 页。

2、蔡正雅、陈善林等编《中日贸易统计》,中国经济学社中日贸易研究所

编印,上海 1933 年版,第 31 页,第 191 页表十八,第 15—16 页附表四。

1928 年与 1915 年相比,精糖由 721.6 万海关两增至 2849.9 万海关两;而同期粗糖仅由 5 万海关两增至 24.2 万海关两。以 1928 年为例计算,日制精糖占其输入大陆食糖总额 0.85%。

日制食糖输往中国大陆的主要品种为车白糖,白糖,1931 年,日本及其殖民地输入大陆的车白糖居首位,平均每年 2753748 担,价值 19864524 海关两,占其输入食糖总价值的 80.91%;其次为白糖,平均每年 485422 担,价值 3545424 海关两,占其输入总值的 14.44%。

同一时期,占日本及其殖民地输入中国大陆食糖总价值百分之一、二的品种为冰糖和赤糖。其中冰糖,平均每年为 49970 担,价值 473734 海关两,占其输入总值的 1.93%;赤糖,平均每年为 32875 担,价值 325794 海关两,占其输入总值的 1.33%。

同一时期,占日本及其殖民地输入中国大陆食糖总价值百分之一、二的品种为白方糖及糖浆等。白方糖,平均每年为 14866 担,价值 17.71 海关两,仅占其输入食糖总价值的 0.69%;糖浆,平均每年为 84.576 担,价值 138605 海关两,仅占其输入食糖总价值的 0.56%。

就日本食糖在大陆进口食糖市场上的占有率分析,1927—1931 年,各国输入中国大陆的车白糖,平均每年为 31966 担,价值 63 海关两,其中自日本及其殖民地输入额占 62.14%;白方糖,平均每年为 347202 担,价值 347202 海关两,其中自日本输入额占 48.98%;糖浆,平均每年为 740803 担,价值 740803 海关两,其中自日本输入额占 18.71%;冰糖,平均每年为 3143837 担,价值 3143837 海关两,其中自日本输入额占 15.07%;赤糖,平均每年为 14 担,价值 50963 海关两,其中自日本输入额占 2.19%。

日创精糖在中国大陆市场上最主要的竞争对手是英属香港和荷属爪哇的产品。以日本及其殖民地输入大陆食糖最多的 1928 年为例。是年,中国大陆进口白糖总价值为 44893991 海关两其中荷属爪哇占 55%,英属香港占 3%,白糖总价 31282129 海关两,其中日本占 72%,英属香港占 14%,欧美各国等占 14%;冰糖总价值为 236727. 海关两,其中英属香港占 52%,日本占 12%,新加坡占 12%;欧美各国占 24%;白方糖总价值为 236727 海关两,其中日本占 57%,英属香港占 12%,欧美各国占 31%。

在与英国等列强争夺中国大陆精糖市场的激烈竞争中,日本精糖后来居上,逐步形成鼎立之势。其主要手段是采用廉价倾销策略。这种倾销策略的实施,除了蔗糖种植业加工业不断进行技术革新等因素外旧本政府的国际贸易政策,发挥了至关重要的导向作用。为深入研究日本政府关贸政策的重要作用,有必要考察一下 20 年代世界主要蔗糖输出国的产出经济效益(见表 6)。

表 6 世界主要蔗糖输出国生产费用比较表

单位:每担值日元

年份	台 湾	爪 哇	古 巴	年份	台 湾	爪 哇	古 巴
1920	16.995	13.479	11.613	1925	10.707	9.382	5.716
1921	12.988	8.658	5.187	1926	12.046	7.280	6.615
1922	11.541	8.000	9.533	1927	9.870	——	5.702
1923	10.519	8.708	9.472	1928	9.262	——	4.415
1924	10.358	10.088	6.270	1929	8.236	——	3.855

资料来源:蔡谦《近二十年来之中日贸易及其主要商品》,商务印书馆 1936 年版,第 73 页。

20 年代,日本帝国体系的制糖业虽然不断进步,但与世界著名产糖国相比仍处于劣势,不仅产量远不及古巴、爪哇、菲律宾等国,输出量不到古巴、爪哇、菲律宾等国的十分之一,而且生产费用也十分昂贵。根据台湾殖产局特产科调查,日本台湾新式制糖企业平均每担砂糖的生产费用,高于古巴 4.3 日元,高于爪哇 1.9 日元。古巴蔗糖输入东亚,路途遥远,附加运费较高,难以大批进入中国市场。而荷属爪哇生产的蔗糖,则具有与日本竞争中国大陆市场的实力。

日本制糖业面对强有力的竞争对手,仍能运用廉价倾销手段,占据部分中国大陆精糖市场,主要依靠政府外贸关税政策的支持。日本政府对国内市场经销的砂糖征收消费税,每担高达二至十元,对进口食糖,除消费税外,加征高额关税。与此同时,运用财政与税收的优惠政策,鼓励日本制糖业进入国际市场。所有输出的食糖、除免征消费税外,还给予出口补助金;如果产品系由外来原料提炼生产,则可退回部分进口关税。因此,日本精糖的输出价远远低于东章市场卜精糖的粉分价见表 7。

表 7 东京市场精糖批发价与日本输出价比较表

单位:每担值日元

年份	东京市场	日本输出	年份	东京市场	日本输出
1912	20.68	9.34	1922	25.37	13.50
1913	20.32	9.38	1923	29.16	13.94
1914	20.55	9.43	1924	27.17	15.34
1915	21.45	10.05	1925	20.43	13.51
1916	22.75	11.00	1926	23.84	11.34
1917	23.83	11.84	1927	24.08	10.99
1918	26.65	12.18	1928	21.73	10.11
1919	37.62	19.75	1929	22.17	9.31
1920	44.38	20.48	1930	20.16	7.35
1921	29.51	19.92	1931	17.95	5.67

资料来源:1、蔡谦《近二十年来之中日贸易及其主要商品》,商务印书馆 1936 年版,第 3 页。

2、曾汪洋《日据时代台湾糖价之研究》,台湾银行经济研究室编:《台湾经济史四集》,台湾银行经济研究室编印,台北 1956 年版,第 79 页。

特别应当指出,实施这种廉价倾销政策,是依赖政府的财政支持,而日本帝国政府的财政收入,部分来源于对台湾等殖民地的残酷掠夺。就贸易政策考察,日本帝国利用垄断价格,对殖民地台湾进行超经济掠夺。政府与产业财团联手,垄断经营销售价格,榨取超额利润。根据强制价格,蔗糖产地台北市场的砂糖批发价,无论是赤糖、含蜜糖,还是精糖,一般都高于日本东京市场(见表 8)。

表 8 1927——1931 年东京、台北市场食糖批发价比较表

单位:每担值日元

年 份	东 京 市 场			台 北 市 场		
	精 糖	分 蜜 糖	赤 糖	精 糖	分 蜜 糖	赤 糖
1927	24.24	19.49	14.68	25.16	19.86	15.35
1928	21.91	17.41	12.34	22.96	16.73	14.31
1929	22.16	17.57	11.01	23.14	17.62	12.61
1930	20.10	15.14	9.45	21.33	15.45	10.39
1931	17.82	13.71	8.73	19.07	13.60	10.04

资料来源:曾汪洋《日据时代台湾糖价之研究》,台湾银行经济研究室编:《台湾经济史

四集》,台湾银行经济研究室编印,台北 1956 年版,第 79 页。

日本一面对台湾蔗糖业进行殖民掠夺,一面运用关税保护手段增补其食糖国际贸易的劣势,使日本制糖业的产品迅速进入甲国大陆市场。日制精糖倾销中国大陆,并保持持续增长的势头,推动了日本对中国大陆贸易连年顺差的趋势,使其成为日本以国际贸易促进经济发展战略的组成部分。

值得重视的是,日本制糖业将中国大陆视为最主要的倾销市场。据中国学者统计,1924—1930 年日本输往中国大陆的食糖年均价值,占其年均出口食糖总额的 95.3%。据日本糖业联合会调查,1926 年日本精糖的年产量为 800 万担,国内消费 550 万担,其中 9.0%输往大

陆沁。据日本国外贸易月表统计。1928 年日本精糖输出的主要品种为白糖,其 90.17% 输往中国大陆。1916 — 1931 年随着日制精糖大举倾销大陆,中国大陆进口食糖的总额也持续增长(见表 9)。

表 9 历年中国大陆输入商品价值名次简表

单位:百万海关两

年 份	第一位		第二位		第三位		第七位		第八位	
	品名	价值	品名	价值	品名	价值	品名	价值	品名	价值
1898	棉纱	39.29	棉货	38.32	液体燃料	11.91	鱼介	4.67	钢铁	4.30
1909	棉货	64.72	棉纱	46.17	液体燃料	27.41	鱼介	9.46	固体燃料	8.70
1913	棉货	109.88	绵纱	27.53	糖	36.30	烟草	16.46	鱼介	
1918	棉货	95.80	糖	60.02	棉纱	55.57	钢铁	18.41	鱼介	15.16
1923	棉货	129.96	五谷	107.53	液体燃料	64.99	烟草	41.75	机械	28.03
1928	棉货	170.34	糖	98.69	液体燃料	78.58	呢绒	36.51	钢铁	35.19
1930	棉货	136.75	五谷	135.43	棉花	132.43	机械	47.57	钢铁	44.31
1931	棉花	175.69	五谷	150.69	棉货	131.97	烟草	61.96	机械	51.37

资料来源:何炳贤《中国的国际贸易》,商务印书馆 1939 年 12 月再版,第 43 页。

历年中国大陆输入商品的分类价值次序表明,本世纪前 30 年,食糖在进口商品中的金额和比重都呈上升趋势。1913 年为第三位,1928 年上升到第二位。从 1927 年到 1931 年,进口食糖平均每年 12657307 担,价值 80063109 海关两,占输入额的 7.7%,比 1912 年增加了 271.03%,次于棉制品和棉花。同期,日本食糖输入中国大陆的增幅为 377.79%,远远高于大陆食糖总输入的平均增幅,仅次于棉制品,居第二位。

本世纪上半叶,中国是典型的传统农业生产国。但在进口商品中,饮食烟草类竟占第二位。而在饮食烟草类商品中,食糖占第一位。

从积极一面考察,反映出国民政府禁烟政策的实施,进口烟草量的下降;国民生活水平有所提高,食糖量的增加。从消极一面考察,当时中国正在努力向工业化国家转型,应当利用有限的外汇,引进发达国家的科学技术和机械设备。而从 1927 — 1931 年,机械设备的年均进口额仅占总输入额的 2.7%,一直在第八位左右徘徊。造成这种不合理格局的主要原因之一,是由于国家丧失关税主权,无力调控外贸结构。列强根据不平等条约,以协议关税为名,使中国长期实行低水准的关税制度。随着大量外国商品涌入中国大陆市场,进出口贸易年年入超,金额与年俱增。以进口食糖为例,关税名为值百抽五,但由于种种因素,实际征收额往往更低。以日制精糖的主要输出品种白糖为例,20 — 30 年代平均关税征收额仅为货值 3% 左右。

据统计,1918 年白糖的关税为货值的 3.23%,1922 年为 3.33%。这样低廉的关税当然无力阻挡大量外国食糖倾销中国大陆市场。本世纪前 30 年,外国食糖大量倾销中国大陆市场,最重要的消极影响,是抑制了民族新式制糖工业的发展。本世纪初叶,中国大陆开始创建新式制糖工业。黑龙江、福建、四川等地相继出现若干新式制糖工厂,但均规模较小,产量不高。直到 1921 年,才出现两座规模较大的新式制糖企业。一座创建于上海,名为中华国民制糖公司,商办资本 287 万元,另一座创建于山东济南,名为溥益制糖公司,商办资本 300 万元。这两座工厂的生产设计能力,均为日产 300 吨精糖。如果经营顺利,其年产量可达国内精糖年消费量的 50% 以上。但外国制糖企业“为维持中国市场”,“施其跌价竞卖之惯技,遂使溥益、国民二大糖厂皆因无力竞争,不数年宣告闭歇。”中华国民制糖公司因资金周转困难,1925 年底停工。溥益制糖公司创建之初,因资本不足,向日本东亚兴业公司借贷。其后,因资金周转不灵,数次向东亚兴业公司举债旧资借机涉足公司经营。30 年代初,溥益制糖公司债务本息超过注册资本,实际已被日本东亚兴业公司控制。

从第一次世界大战期间到“九一八”事变爆发,共十余年。在此期间,日本帝国主义一

面倚仗殖民统治的强权,将台湾培植为本国制糖工业的原料产地;一面利用不平等条约赋予的关税特权,向中国大陆倾销日制精糖。日本垄断资本势力凭借帝国主义强权,控制台湾蔗糖输往大陆的工商途径,将经贸发展积累的主要价值,转移为宗主国的经济实力。本文研究1895—1931年台湾的食糖贸易,主要对台湾、日本、大陆的三角贸易体制进行综合考察。

历史深刻地表明,区域贸易是市场经济发展的强大杠杆。而各国只有确立平等独立的主体地位,才能真正把握贸易杠杆的自主权,将增进贸易推动经济发展所创造的巨大财富,有效地注入本地区整体机制中,为持续全面地发展社会、繁荣经济,提供新的动力。

近现代中国爱国主义思潮的历史趋势

习五一

《北京社会科学》1995-02

纵观近现代中国的历史风云,爱国主义始终是时代思潮的主题。它深厚的根基与强劲的势能,超越了所有意识形态的差异,深刻地影响着中华民族的历史进程。

一、高扬爱国主义旗帜是中国近现代历史发展的大趋势

爱国主义成为近现代中国历史上的主流思潮,除渊远流长的文化本源外,错综复杂的国际国内环境形成的中华民族危机,是最重要的历史因素。随着时代环境的发展变化,爱国主义思潮的现实命题不断更替。其生命力渗透到一切现实社会力量中。

十八世纪末至十九世纪中叶,帝国主义在远东的角逐不断加剧。从中日甲午战争、八国联军侵华战争到七七事变日本侵华战争,侵略战火连绵。列强竞相伸出魔爪,鲸吞蚕食中华疆土,国脉垂危。挽救民族危亡,成为时代的主题。强烈的民族主义,成为近代中国爱国主义思潮的主要特征。这一时期爱国主义现实命题的核心,是捍卫国家主权。

本世纪四十年代末,中华人民共和国的建立,使中华民族崛起于东方。走过辉煌与曲折的历程,九十年代的中国面临着更加严峻的挑战。环视当代全球,世界现代化进程加速,南北国家分化加剧,贫富差距日益悬殊。振兴中华民族的关键在于发展国民经济,已成为社会各阶层的共识。

改革成为社会发展的首要命题。只有以渐进方式,改革现实社会模式,才能加速发展生产力。只有迅速增强以经济和科技实力为基础的综合国力,中华民族才能繁荣昌盛,国家才能长治久安。

在走向现代化的历程中,高扬爱国主义精神,成为最具有号召力的时代旗帜。随着世界历史的发展,现代化含义的不断深化,多元民族文化的价值,越来越受到日益广泛的重视。现代化的概念起源于西方社会。近代产业革命迅速超越工业范畴。到本世纪中叶,现代科学技术已成为社会发展的强大支柱。现代化成为家喻户晓的名词。它含蓄地显示,突破传统格局,以现代技术为主导,确立新的社会模式。

本世纪六、七十以来,现代化的含义正在发生深刻的演变。许多亚洲新兴国家迅速崛起,步入发达国家行列。尤其令人瞩目的是,汉字文化圈内日本、韩国、新加坡、香港、台湾等国家和地区的高速发展。历史的进程越来越清晰地表明,承袭着深厚的东方文化传统的各民族,以不同的文化价值和社会制度,成功地运用现代技术,有力地推动着各民族国家的发展。

当代中国正在逐步深化的社会主义改革事业,以具有中国特色的社会主义的现代化为奋斗目标。这正反映出多元民族文化价值的生命力。中国特色的基本因素,包含着中华民族文化的独立生命和特殊价值。如何将民族性融于时代性,是当代中国爱国主义理论建设的核心命题。

二、爱国主义与西方文化思潮的选择

救亡图存、振兴中华是近现代中国培植文化开放意识的主要基因,也主导着文化选择的客观机制。为挽救民族危亡,寻求救国真理,推动着一批先进的爱国志士,对西方文化进行广泛的考察,包括技术、制度、体系、观念等。其主导目标始终是复兴中国。在澎湃

涌入国门的西方文化思潮中，凡适应中国基本国情、社会需要和民族感情的文化成果，便由思想家的选择转化为社会的选择。

十九世纪末，民族危机日益加深。思想家严复翻译赫青黎的《天演论》，系统地向国人介绍达尔文的进化论。此书出版后引起巨大的社会反响。“物竞生存”、“优胜劣败”等词成为人人皆知的口头禅。以进化论为主流，以物竞天择为救亡图存的基调，极大地激发了中国民众保种自强、改革进步的志向。进化论成为中国近代民族主义思潮的重要学理根据之一。辛亥革命以后政局动荡，新文化运动大潮涌动，中外文化绚丽多彩，百家争鸣。然而，在五四爱国运动的推动下，马克思主义思潮日益强劲，脱颖而出，逐步形成强大的社会思潮。北京大学教授李大钊开创系统引入马克思主义理论的新风。起初，研究马克思主义的思想家凤毛麟角。但这种理论迅速成为思想界的最有生气的思潮。在与中国社会实践的结合中，它不断地凝聚起改造社会的强大力量，使中华民族在抗击日本侵略战争中，取得历史性的胜利，使独立统一的新中国，兴起于世界东方。近八十年来，这种崭新的社会变革理论有力地指导着中国的历史进程。

本世纪九十年代，国际局势巨变，世界进入新旧格局的转折时期。在这重要的历史关头，中华民族的命运面临严峻的考验。如何实现国家持续高速发展，成为全民族紧迫而艰巨的任务。随着中国社会主义市场经济体制逐步建立，随着中国逐步加入国际经济大循环，随着国家可持续发展战略的实施，需要超越各国意识形态的差异，汲取全世界各民族国家发展的精华，使社会主义国家法制体系与国际立法接轨，促进社会生产力的持续增长，实现中华民族的繁荣富强。

近年来，中国政府保护知识产权法规的建立，鲜明地反映出当前社会发展的这种理性趋势，即：上层建筑必须适应经济基础。然而，这项法规在社会主义体制中的确立，经历过复杂曲折的历程。十月革命以后，列宁签署国家法令，宣布以发明权代替专利权，规定发明人可以获得相应的奖励，但发明权则属国家所有。这是世界上第一个知识产权国有化的法令。中华人民共和国政府建立后，仿效前苏联体制，制订了一系列有关发明权的法规。自中国实行改革开放方针以来，逐步建立起社会主义市场经济机制。为适应社会生产力发展的需要，依据国际公约，制定出保护知识产权法规。其核心是确立发明人的专有权利。随着法律实施机制的不断完善，它将对科学技术的繁荣与发展，产生越来越大的推动力。

理性的爱国主义，是推动中华民族借鉴、汲取外来文化精华主要动力和科学指南的。

三、爱国主义与中国传统文化的革新

近现代中国爱国主义运动最主要的动力来源于民族主义。中国民族主义的基础特征是强烈的本位意识和传统文化的优越感。这种文化民族主义与西方的政治民族主义有很大的差异。中国传统文化具有独特的、历久不衰的聚合性。中国广袤复杂的地理地形，并不有利于中央政权的崛起。中国悠久的统一历史，是人文制度战胜地理条件的结果。这种根深蒂固的文化价值趋向于，支持国家统一。社会秩序稳定。尽管近现代中国经历了疾风暴雨式的社会变革，但传统文化仍表现出异乎寻常的延续性。

中国近现代民族主义的悖论：一方面，振兴国家似乎要求彻底破除传统的束缚，引入现代范式的上层建筑体系；另一方面，强烈’的民族认同意识似乎又要求大力推崇历史上民族文化的内在价值。

任何民族文化的传统，都是其赖以繁衍、发展的根基。传统的结构与价值都是多元的。它既存在着启迪民族智慧的积极基因，又包含着遮蔽视野、束缚创造力的消极基因。举例而言，中华民族传统文化的基本特征之一，表现为“群体本位”文化的发达。其积极基因蕴含着：爱国主义、注重和谐的人际关系、浓厚的亲情意识、家国一体的观念等；其消极基因包括：尊卑等级秩序对个体（尤其对女性）价值的压抑、尊崇权威导致依赖开明人治、浓重的平均主义损伤竞争与效率、宗派意识加重“内耗”负担等。从整体结构考察，传统不仅是历史忆的，而且也是现实性的。现代化只能在传当中生长，成为传统的现代转型。

当前中国思想界推进传统文化转型的掉流日益强劲。其主要理论依据有三。第一，中华民族传统文化是多民族智慧融合的务晶。这种悠久的交融力，在东西方文化介撞击中，将产生出巨大的创造力，推动传匀文化走向现代化。第二，中华民族传统文引包含着丰富的基质。它不仅有低层次的}L理、习俗、伦理等基因，而且有高层次的灌慧、哲学、幻想等基因。在批判其封建指肺性的同时，将体现民族能力的基质，改造功为走向现代化的中介。第三，中华民族传省文化具有深刻的自我反省机制。这种机制身中体现为知识分子的

“忧患意识”。从鸦片战争到五四运动，正是这种“忧患意识”托动着民族的奋起和文化的革新。在当代中国，这种危机意识正在深入到整个民族之中。这种自我反省的机制正是传统文化现代化的动力。

无可回避的客观现实是，中华民族承袭着传统文化，背负着积极与消极的基因，汇入近现代。在中国走向现代化的过程中，对西方文化的吸收和批判的基础上，对民传统文化进行创造性的革新，是时代赋予我们的重任。

民国时期北京社会风俗的变迁

习五一

《北京社会科学》1993-01

社会风俗，作为世代相传的文化现象，具有相当稳定的传承性。但是，当社会结构发生剧烈变革时期，新颖的生活方式不断冲击传统的社会风俗。变异性把时代的标志，渗透入历史的延续。

本世纪上半叶，古老的都城北京，随着封建皇权的崩溃加快了走向现代都市的步伐。民国时期，古都北京的社会风俗，无论是岁时庆祝，还是家族民俗，乃至生活习俗，都呈现出变异的趋势。尽管这种变异的动力不够强劲，但仍鲜明地印上了时代的标志。

岁时庆祝

中国传统的岁时节日，大体依循了两大脉络衍化传承。一类依据统治者颁布的历法，一类依据宗教信仰的经典。不同民族又将各异的风格溶入其间。在民国时期的北京地区，前者因政治结构的变革，有所变更；后者受到商业经济的影响，逐渐变形。

古都北京步入民国时期，是一个鲜明的标志就是，废除帝王纪年，改用世界通行的公历。

1912 3 月，以清王朝覆灭为起点，公历在全国取代了传统的农历(夏历)，成为正宗法统纪年。

随着公历与民国政体的实行，传统岁时节庆出现新的变更。首先，新年伊始，依公历确立元旦，而农历的正月初一，更名为“春节”。元旦日，国家机关、公共事业均放假休息，以示庆祝。但民间社会淡然视之。其次，武昌起义爆发之日，即十月十日，被确定为民国政体的诞生日。政府规定，双十节为全国国庆日，双十节的庆典，主要流行于社会政界，一般民间较为冷漠。

民国以后，传统的岁时庆祝依然保持着强大的惯力。其中夕春节与中秋节盛况依旧，仍为民间最隆重的节日。

农历的正月初一改称春节，民间百姓仍视之为“年禧”。自“腊八”起进入节期，扫房，祭灶，采购年货。除夕之夜，家家张灯结彩，鞭炮轰鸣，彻夜不息。贴春联，贴门神，供佛祭祖，送财神爷，守岁吃团圆饭。初一互访拜年。北京地区特有的节日习俗大体依旧。如“踩岁”，铺芝麻于地，往来踩踏。俗称“芝麻开花节节高”，且芝麻粒多，取意高寿多福，以图吉利。不少封建陋俗也依然如旧，如“忌门”初一至初五，“禁妇女来往”，凡放芝麻秸之家，表示破五之前，不接待女客。尽管如此，春节习俗还是渐渐溶入某些时代气息。初一拜年，家族关系渐趋淡化。除直系亲属外，一般亲戚往来渐疏。公务关系日趋显重。政府机关、社会团体盛行“团拜”。“邮政拜年”简捷易行，开始在社会流行。拜年赠送的礼品，除实物外，开始流行礼券。受礼者“可持礼券”，到发行的店号，按券面额选购所需物品。

仅次于春节的传统节日是中秋节。农历八月十五恰值三秋之半，合家团圆，祭月、拜月、赏月，吃月饼。北京地区西瓜祭月的习俗，一直沿至民国时期。将西瓜切成莲花瓣形，供于月下。或雕成牛形，取“西羊望月”之意。

民国时期的北京地区，时局动荡，民生凋敝，除春节、中秋节依稀可见节庆盛况外，其它民间节日渐趋衰落。

农历三月清明节，是传统的扫墓祭祖、踏青春游之日。民国成立后，政府明令将清明节改为植树节。清明前后，政府公职人员赴郊外植树造林。但往往流于形式，实效甚微。

一般平民百姓仍出城扫墓、踏青。三十年代中叶后，京城被日本侵略者占领，城门成为其防御游击队抗日的治安屏障。一般市民望而生畏，出城郊游扫墓之风急剧衰落。

农历九月初九重阳节，秋游登高、赏菊、吃花糕。清末八国联军侵占北京后，禁止市民登城。一般民众多至真觉寺、法藏寺、天宁寺等处塔楼登高远眺。民国以后，皇权崩溃，登城解禁。民众不但登城可至钟楼、鼓楼，还可至午门楼、正阳门楼。自皇家园林开放为民众公园后，景山、北海白塔又成为游人登高的胜地。赏菊，清末“以矮秧大花多叶”为尚。民国以后，时尚变迁，“花以繁多”为盛，并不断引进海外新品种杂交，追求新奇之美。只有重阳花糕依旧。三十年中叶后，战乱不断，登高揽胜之风渐衰。

农历十一月冬至节，家人团聚，卒祀先祖。历来燕俗不重冬祭。京城内满族各旗常于此日聚集亲友，以“白肉”祭奉“祖宗杆子”。清朝帝王每临冬至，均举行祭天大典。民国以后，随着帝制的崩溃，祭天典礼废止。满族贵族特权丧失，降为平民，冬至节日趋荒凉。此节曾有一度回光返照，袁世凯阴谋复辟帝制时，下令恢复前清的祭天制度，但冬至祭天终于成为历史的遗迹。

中国的岁时庆祝主要源于古代的历法。在其发展的漫长岁月里，受到宗教信仰的影响与渗透，融汇成民俗节日。北京地区宗教色彩浓重民间节庆盛会，集中体现于丰富多彩的庙会。

庙会起源于宗教祭祀典礼。其后，商人云集设摊售货，民间艺人会萃献艺。庙会逐步形成具有宗教祭祀、商业集市、民间游艺多种功能的社会节庆活动。北京是一座历史悠久的文化都城，各种流派，宗教寺庙众多。据四十年代末的统计资料，各类寺庙尚存734座。@风姿各异的庙会，成为北京民间风俗的重要表征。

民国时期北京地区，的庙会，呈现出日益衰落的趋势。这种趋势是由政治、经济、文化诸多历史因素，相互激荡、渗透、化合而成。

政治，是影响近代中国社会风貌的主要因子。这种影响力在国都京城最为鲜明。清朝帝制崩溃后，以清廷皇权为依托的宗教典礼，立即呈现出江河日下的态势。雍和宫是清廷管理喇嘛教的中枢，每年于农历正月三十日前后，举行盛大的“善愿日”法会，跳布扎送祟除邪，北京地区俗称“打鬼”，循例为庙会期。雍和宫跳布扎的仪式，由清朝皇帝主持，五公大臣云集，盛冠京华。清帝逊位后，由蒙藏院主办，仪式逐年从简。但慕名前来观光的中外游客，一时竟超越往日。民国时期政局激荡，政治常常化为战争。绵延的战火自然影响庙会的昌盛。

北京城区，东岳庙会历史最悠久。“此庙堵天神像最全，故酬神最易”。庙会期间，庙内六根旗杆上族旗招展，红灯高悬，在京都寺庙中独树一帜。民国以后，除个别例外，旗杆上不再挂旗。三、四十年代时，香火日疏，庙殿失修，神像残缺。崇元观自清末衰败，民国以后庙会绝迹。1931年，国民政府在此庙废墟上建立了陆军大学。城隍庙向例于五月初一举行出巡庙会，北伐战争后，此举遂废。

北京郊外，妙峰山碧霞元君祠香火最盛。“每届四月、自初一开庙半月”，朝山之时，“人烟辐凑，车马喧阗。夜间灯火之繁，灿如列宿”。清末民初，一度萧条，二、三十年代再度兴盛。“都城之茶会及秧歌、狮子、开路、五虎棍及少林棍、双石杠户等会结队前往者，亦不胜数”。“七七”事变爆发后，日军拆毁庙宇，修筑炮楼。妙峰山经战火浩劫，神灵荡然，香客绝迹。

各类庙会中，中元节最具节日色彩。道教宫观举行中元法会，佛教寺庙兴办盂兰盆会、入夜，放荷灯，点莲花灯，灿若繁星。

“荷叶满街，荧荧万盏”，“不至夜阑，不易分散”。民国以后逐年萧瑟，“每巷所见只二三盏，且尽似云华，俄顷即散，无复流连之致”。因战争连绵，死难众多，为追悼亡灵，北京各界人士于北海公园、中山公园，举办“法会”。届时，喇嘛、道士、和尚三台经齐诵。会场，设立“海陆空军阵亡将士”的牌位。公祭后，环湖燃放荷灯，焚化法船。游人云集，观看萧瑟之风中奇特的景观。

政局跌宕，战乱频繁，无疑是导致庙会灵光衰退的重要因素。然而，庙会综合社会功能日趋向商业倾斜，则显示出现代经济的发展，商业日益崛起的物质力量。

北京地区自清康熙年间鼎盛京华的五大庙会，即：隆福寺、护国寺、白塔寺、花市（火神庙）、土地庙，其声势一直延续至民国时期。随着商业功能的日益增强，宗教色彩渐趋淡化。其中道教庙宇火神庙与：L地庙，三十年代以后香火渐次断绝，转化为纯商业性集市。

隆福、护国、白塔三座佛教寺院，香火亦日趋衰弱，贸易则日渐兴隆。

为适应现代都市的商业节奏，五大庙会的会期，自二十年代起，相继改用公历。土地庙每月逢三(三、十三、二十三)开放，主要经营土特产。花市每月逢四(四、十四、二十四)开放，以销售工芝花、鲜花为其特色。白塔寺与护国寺分别逢五逢六、逢七逢八开市，每月均集市六天。经营的商品既有传统特产，又有新颖百货，五光十色，琳琅满目。白塔寺专设鸟市，护国寺则特辟狗产，出售金鱼、鸽、鸟哈巴狗，光顾此地的多为有闲之徒。五大庙会之 f-i 为隆福寺。该寺逢一、二、九、十日开庙，每月集市多达十二、三天。市场上既交易珍奇古玩，又销售野药山货，种类繁多，誉满京都。来此地观光购物的人，不仅上至达官显贵，下至市民农夫，还有不少外国游客。每逢庙期，游客云集，人流如海。

传统色彩浓郁的京都庙会，在日益发达的商业网络中，始终占有重要一席。北京地区的商业，民国以后加速了现代化的步伐。许多新式商场相继兴建，东安市场、新罗天劝业场、青云阁、首善第一楼纷纷崛起。四十年代末，北京各类商业店铺共 27205 家，⑩商业职工为 292619 人，占全部就业职工总数的 28%，位居榜首，而农业、工业的从业人员分别仅占 20%与 12%。现代化商业市场的繁荣，未能淹没古老的庙会集市。从经济上考察，庙会集市商品，尤其是土特产，多系自产自销，或小摊小贩，通常以薄利多销为准则。便宜实惠的商品，对一般市民具有相当吸引力。由外，庙会集市独特的文化风情，也是其别具魅力的重要因素。

民族色彩浓厚的文化商品，从古董书画，到风筝泥塑，一直是许多庙会集市经销的特产。其中厂甸和火神庙的文化市场闻名中外。厂甸庙会是典型的年节集市。它兴起于清乾隆年间，久盛不衰，延至民国时期。辛亥革命后该，庙会日趋庞杂。1918 年，北京市政府组织清理整顿，规定每年春节举办大型庙会集市，庙会期为十五天。每届庙期，南新华街马路中间，彩棚林立，名人字画、书帖金石、珠宝玉器、雕漆珐琅、象牙雕刻、陶瓷古铜，风雅华贵，争奇斗艳。毗邻厂甸的火神庙，民国以后，辟为“文化商场”。平日博久书局、同善堂、文汇阁在此经营。春节期间，珠宝商人在此陈列奇珍异宝、金石字画，成为厂甸庙会古玩书画的展销中心。厂甸文化市场，民国时期格外兴盛。其源于政治格局的急剧变更。清朝覆亡，八旗亲贵及官宦世家日趋破落，被迫变卖家珍。不少军阀新贵，纷纷附庸风雅，争购珍宝、文玩集市出现畸形繁荣。

如果说，古玩字画展现出庙会集市雅文化层的情致，那么，民间游艺则显示出其俗文化层的风采。

庙会集市为民间游艺提供了天然舞台。民国时期，民间艺人多在天桥一带卖艺栖身。每逢各类大型庙会，他们纷纷赶往献艺，大显身手。多姿多彩的民间游艺，洋溢着淳厚的地方风情，饱含着质朴的生活气息。各类京韵十足的民间文化，深受京都市民的喜爱。

曲艺，大鼓、评书、相声、数来宝等等，凝聚着民间说唱艺术的精华。虽然，庙会上不时有落泊的京剧、评剧艺人登台表演。但是，真正体现民间文艺色彩的是曲艺。白塔寺庙会专门开辟大鼓场。有两位老艺人常年在此演唱，一为乐亭大鼓艺人傅士亭，一为梨花片大鼓艺人侯五德。他们精湛的演技，常常使观众乐而忘返。

杂戏，皮影戏、傀儡戏、拉洋片等等，是以观赏为主的表演性杂艺。民国初年，京城的皮影戏人多来自滦州。当时的傀儡戏是一人独演，后来发展为木偶戏。拉洋片又称西洋镜，即：将照片或自制的图片，放置于特制的木箱内，让观众通过凸透镜观看。艺人一边拉动长片，一边敲着锣鼓，演说伴唱。这种简易影片在二三十年代的京城十分流行。其后，随着电影业兴起，拉洋片逐渐衰落，终于成为历史陈迹。

杂技，猴戏、戏法、踢毽子、耍坛子等等，是民俗性格突出的娱乐活动。耍猴戏的艺人多来自河北深县、易县等地、中国古典戏法与现代魔术不尽相同，艺人在人群中表演，全仗手脚灵巧，技艺娴熟。踢毽子，耍坛子等起源于民间，现在不断发展，已步入正式竞技舞台。

武术，民国时期北京地区俗称“练把式”。各类庙会均有练武的专场。当时，练大刀拉硬弓的张宝忠、练拳脚的白光汉、马筱泉均扬名武坛。练花剑的女将栗秀云更是蜚声京城。走会，北京地区俗称“花会”，是大型的民间歌舞。每逢年节庙会，民间艺人汇集街头，即兴表演，节目有飞叉、五虎棍、中抽、跨鼓、高跷、秧歌、扛箱、杠子、石锁、坛子、小车、跑驴、早船、龙灯、狮子等十几种，这些歌舞游艺不仅形式多样，技巧高超，而且具有戏剧情节，引人入胜。届时观者如潮，万人空巷。

民国时期，北京地区主富多采的民间游艺十分兴盛。其艺术观赏价值日趋上升。乐亭大鼓艺人王佩臣，原在白塔寺庙会演唱，后来技艺日臻精湛，赴天津书场登台，名扬京津。拉片样本是地道的民间游艺，老艺人焦金池自制图片夕自编自演，声情并茂，常被邀请至富贵人家的深宅大院演出“西洋镜”。^⑩民间俗文化的社会地位呈现明显上升的趋势。

京都庙会上，另一种引人注目的民俗事象是，算卦相面业异常昌盛。平时，这些算命先生大多聚集在天桥一带开业，每逢庙期，便纷纷前往设摊。看相卜卦的顾客，从官绅富贾到农夫小贩，来自社会各阶层。占卜业走红一时。民国年间，京都相界名家辈出，如：灵霞子、钓金鳌、李半仙、金刚眼等等。这些人出名后，下塌豪华饭店，出入上流社会，脱离对庙会集市的依托。星相占卜在民国时期畸形繁荣主要由于，剧烈动荡的社会为它提供了伸展的天地。风云变幻的时局，常常使人感到吉凶难知，祸福莫测。这种命运的危机感，为占卜业提供了施展手段的市场。算命先生乘势支配了相当广阔的社会精神生活。

岁时庆祝，通常是较大规模的社会群体活动。它从宏观场面展现了社会风俗的特征。民国时期北京的岁时风俗，呈现出两种交错的趋势。一方面，传统的政治制度崩溃，而新的政治结构缺乏稳定的根基，因此，统治者对社会风俗的倡导作用式微。传统节日趋向衰落，新式节日冷冷清清，尚无力形成社会传统。另一方面，现代经济艰难地向前发展，京都商业日益繁华，都市文化呈现繁荣。下层俗文化的社会地位日渐上升。这种趋势反映了商业就崛起带动了市民文化的振兴。俗文化的升级，显然受到以白话文为先锋的新文学大潮的影响，同时、反映了封建等级制度的崩溃，与平民思潮的兴盛。

家族民俗

家族，是构成社会的基本单位。它不断民国时期的北京，家族结构依据现代化维持着人类社会的延续。家族的结构与职的轨迹，由以血缘关系为重心，向以姻缘关能，决定着家族的习俗风尚。系为重心逐渐转化。

随着社会的发展，中国传统封建社会的家族，是以父系家规模日趋缩小。1912年，北京城区平均家庭长制为核心的多代同堂的大家族。现代经济规模为5,21人。其后，呈螺旋形下降趋势。的发展，猛烈地冲击着传统的大家族。旧式到1949年，全北京城乡平均家庭规模降至家族不断解体，分化出大量的单一家族，4,45人。其间，只有日伪统治时期例外，家即：以夫妻为核心的小家庭。庭规模一度出现较高的反弹。这主要是由于社会环境出现异常变化所造成。

在家庭规模日趋缩小的过程中，城区与郊区之间呈现出不平衡状态。以北平市政府公安局1935年的户口统计为例。城区为213394户，共计115612人，家庭规模为5.23人；郊区为93884户，共计457592人，家庭规模为4.87人。从表面数字上看，城区的家庭规模反倒大于郊区，其实，实际情况恰恰与之相反。因为当时户口统计的准则，与现代统计学规范有显著的差异。国民政府内务部颁布的户口统计法则规定，“傭工为傭户内之口”，“店伙为铺东户内之口”，同时规定“凡公署、公兵营、监狱、习艺所、学校、工厂、医院、祠堂、会馆等，皆属公共处所项内”，以户计算人数。这种户口统计法则缺乏科学性，具有相当浓厚的人身依附色彩。连统计者也承认，“这种算法，似欠完妥，因为每一公共处所往往有数千百人不等，例如学校、营盘等户量，自较他种户量为大”。依据这种法则统计的家庭规模，自然与实际情况产生较大误差。笔者据、现存资料，估计这一误差约为20%。当时北京城区的公共处所，据1932年统计为2523户，共计50,723人。从事商业与人事服务业人数，据1935年统计分别为148851人和70612人，综合上述因素，三十年代中期，北京城区家庭规模实际仅约为4.1左右。

北京郊区平均家庭规模超过城区。据1934年四郊农村调查统计，总户数为89390，共计422382人，家庭规模为4.73。但是，不同职业阶层之间差异较大。根据上述调查，农业户数为27508，仅占总户数30%，其人口为164041，家庭规模为5.96。手工业者、小商人等非农业户数为61882，共计258341人，家庭规模为4.17。由此可见，传统农业生产需要较多的劳动力，因此，农业家庭规模依然较大。而非农业家庭的规模基本接近城区水平。尽管北京城乡之间家庭规模存在着较大差距，但与同期全国平均水平相比，均处于遥遥领先的地位。据国际性民俗调查资料记载，本世纪三十年代，中国家庭成员人数，约十人左右^⑪。可见，大城市是中外交流的中枢，又是现代工商业的中心，往往成为社会风俗变异的先导。社会现代化的发展，不断促使传统家族结构的分化，不断推动传统家族职能的变异。随着家族性质的逐渐转型，以父系大家族为正宗的家族民俗，开始衰落。新型的

家族风尚逐渐兴起。家族民俗的基础构架是人生仪礼风俗。每个人通过诞生礼、成年礼、婚礼、葬礼，其家族属性不断确立起来。成年礼，在近代中国逐渐废止。生、婚、葬礼经过时代的洗礼，仪式风格趋于多样化。传统的繁琐礼仪程序日趋简化。新兴的仪礼体现出男女平等的现代风尚。

诞生礼，是人生的开端礼，通常在婴儿出生后三日举行，北京地区俗称“洗三”。燕京风俗素重此礼。依循中国封建家族制重男轻女的主导观念，“洗三”仪式历来以生男为重，生女则一切从简。二三十年代的北京，“洗三”循例由“收生姥姥”主持，程序极为繁杂。首先，设香案，供奉碧霞元君等十三位娘娘神像。接着，家人依尊卑长幼往盆里添清水，放金、银、铜币，谓之“添盆”。其后，收生姥姥“搅盆”，再边念叨祝词，边给婴儿洗礼，繁文缚节甚多。仪式结束后，“添盆”的金银宝物均馈赠主持人，四十年代后期，随着现代医疗事业的发展，孕妇纷纷前往医院生产，既科学卫生，又经济节简。旧式的收生姥姥逐渐被淘汰，“洗三”仪式也随之消失。

办满月、办百日。民国初年，北京民间大多只办满月。此举注重“头生”男婴。为隆重传宗接代的传统，同时在亲族之间，明确产业继承权。抓周礼，婴儿周岁时陈列各种物品，任其抓取，由此卜定其日后前途、志向。此礼无需糜费钱财置办酒席，寄托着长辈的厚望与祝愿，因此，北京民间一直较为流行。

寿礼，实质上是每岁诞生纪念日的重复。民国初年，京城办寿之风十分兴盛。北京人做寿多办整生日，但有“庆九不庆十”之说。此礼通常为长辈举行。长辈健在者，一切从简。这体现出中华民族敬老的传统。寿礼规模，因家族地位、经济力量各异，民国时期，吏治腐败，不少权贵借机搜刮民财。

婚礼是人生仪礼中最重要的大礼。它标志着一个人进入建立个体家庭、发展家族的重要阶段。

在中国传统的父系大家族制度中，血缘关系主宰姻缘关系。结婚，即：建立姻缘关系，必须由家族家长决择。当事人，尤其是女性，则完全处于被动地位。这种无视个性，摧残个性封建婚姻传统，遭到现代化时代浪潮的猛烈冲击。

清末，西方先进思潮不断涌入，国内维新变革大潮兴起，传统的封建家族习俗开始动摇。辛亥革命后，帝制崩溃。历代帝王世系，正是封建家族制在政治体制上的浓缩。失去政治依托，父系家长制的根基日益动摇。共和国的建立，使民主观念逐渐深入人心。个性自由、男女平等的思潮，向传统封建婚姻习俗发动了勇敢的挑战。民国初年，北京地区就已出现新式婚礼。尽管遭到守旧人士的严厉责难，但毕竟“大江东流去”，到三十年代以后，新式婚礼在京城广泛流行，成为时尚。

新式婚礼，北京俗称“文明结婚”。结婚男、女双方不去命馆合婚，而是自具结婚证书。迎娶时，由西乐队前导，用马车、汽车接新娘。新娘穿白色礼服长裙，披白纱，戴花冠。新郎穿黑色燕尾大礼服。典礼仪式简易。证婚人宣布结婚者姓名。新人相对三鞠躬，交换饰物。证婚人致训词，颁发证书。新婚夫妇向各方来客鞠躬致谢。礼成，合影留念。典礼后，通常不备酒席，有办举办象征性茶话会或酒会，这种新式婚礼，从乐队、礼服，到典仪、酒会具有相当浓厚的西化色彩。

集体婚礼，继文明结婚之后，北京出现的另一种形式的新式婚礼。1937年6月22日，北平市第一届集体婚礼在中南海怀仁堂举行。主办单位是北平市社会局。该局为倡导“改进习俗，提倡节约，尊重婚礼”的新风尚，专门设立了市民集团婚礼事务委员会。它确定，每三个月举办一次集团婚礼。凡市民自愿申请，仅缴纳礼费十六元，均可参加。届时，由市长或社会局长予以证婚。其典礼仪式，参照民间正在兴起的文明结婚程序。只是新郎礼服必须穿中式常礼服，即长袍马褂。新娘礼服则采用白色西式长裙。由此可见，主办者力图倡导中西合璧的新风尚。

旧式婚礼，依然保持着强大的惯力，在民间流行。这种婚礼的主导模式是古代“六礼”，即：“纳采”、“问名”、“纳吉”、“纳征”、“请期”、“迎亲”。这套礼仪在近现代已演化为，“保亲”、“合婚”、“放定”、“陪有”“迎娶”五步程序。崇尚旧俗的家长依旧恭请“星命家”测重男、女双方的，“11字”，取“龙凤帖”合婚，仅将民政局的结婚证书作为陪衬。尽管如此，时代气息依然渗透到古老的仪式中。例如，迎亲仪仗的演变。民国初年，废除了封建等级制。民间喜事仪仗“膺越”等级，动用令箭、金瓜、锥斧、朝天橙等“变驾”的卤簿，以增添喜庆的富贵风光。三十年代以后，皇家威仪已成为历史烟尘，“赛驾”仪仗也废

止不用了。

葬礼，是人类最后一次社会礼仪。中国自古崇尚厚葬。丧葬礼在人生礼仪中宗教色彩最为浓重，亡灵鬼魂离开人间社会，便转入神秘世界。东方宗教“轮回”、“转世”的深厚影响力，渗透到繁琐复杂的礼仪程序中。传统葬礼中“停尸”、“招魂”、“吊丧”、“殓仪”、“送葬”，等程序，在近代北京俗称“倒头”、“接云”、“送库”、“成主”、“发引”。每道程序中都包含若干子程序，以超度亡灵，寻求转世生缘。

近代北京社会刚刚脱离封建统治，传统习俗仍保持着强大的惯力。这种传统的惰力主要依存于年老一代。而青年一代往往是冲破传统的斗士。青年先锋主要锋芒指向封建婚姻制度，老年一代人则更倾向于依循传统，走向人生的归宿。因此，民国年间，改革葬礼的呼声比较微弱。民间葬礼多循旧制，只是因经济力量的差异，有繁有简。

民国年间北京流行的旧式葬礼，依然印有时代的痕迹。比如，小殓用的裹物，清王朝统治时，必须经皇帝允许，方可盖“陀罗经被”。而民国时期，人人平等，死者均可披“陀罗经被”去见阎王爷。再如，“接三”典礼时，不少丧家专请西式乐队。演奏员戴续帽，佩肩章，礼服华丽，俨如总统，乐器应有尽有，俱臻上乘，颇受欢迎。

在旧式葬礼流行京城时，也出现新式公祭——追悼会。前来祭奠的来宾，佩戴白花，行鞠躬礼。主要仪式为，奏哀乐，读祭文，送花圈，致挽联。这种新式丧葬仅流行于少数阶层。

人生礼仪作为家族风俗的根基，从微观层次展现了社会风俗的特征。近代北京人生礼仪变异的总趋势，艰难微弱。通常，社会风俗的变化远远落后于社会制度变革的进程。移风易俗，更需要强劲的时代新思潮为先导。正是由于五四运动熏陶的青年一代，抨击封建家族制度，呼唤“女性解放”、“婚姻自主”，才导致以姻缘关系为重心的新型家族结构，三十年代以后在北京不断涌现。然而，近代中国的启蒙思潮，理性稚弱朦胧，在传统文化的魅力面前，命运坎坷。人类历史上，社会习俗一旦成型，便非理智地倾向于传统，不会轻易地变为明日黄花。

生活习俗

生活习俗，即：衣、食、住、行，趋向于经济命脉。与岁时庆祝、家族民俗相比，其风格活跃。随着近现代社会经济发展的节奏加快，其时尚风貌，多姿多彩，层层出新。

衣，即：服饰，是一种人类文化的物质塑造，实用与审美价值交融。

服饰民俗展现出的时代特色，异常醒目。清王朝垮台后，皇家垄断了数百年的明黄颜色解禁，回归民间。封建社会等级森严的服制法规，成为历史的陈迹。昔日标志着权贵的王朝官服，价值一落千丈，只能贱价处理给估衣店，用作装殓死尸。

另一种随时封建制度一起消亡的装饰习俗，是男子梳长辫和女子缠足。男子留发辫的习俗，是满族入关以后，作为统治阶级，用残酷手段，强制推行的民族歧视性措施。满清王朝覆灭后，割除发辫自然成为时代风尚。到 1935 年，京城内外，仍蓄发辫的男子仅余 8732 人，约占总数的千分之九。这些固守旧俗的男子汉，主要居住在偏僻的郊区。城区拖长辫的男人，仅为总数的万分之六，几乎绝迹^①。女子缠足的陋俗，约起于南唐，积弊已久，不易废除。民国以后，政府多次明令，根除此种残害妇女的陋俗，但民间追求“三寸金莲”的顽固派，仍有人在。到 1935 年，北京地区缠足妇女尚残存 26241 人。城区和郊区，分别占总数的百分之四与百分之五。但作为一种普遍的社会习俗，到四十年代末基本消亡。

民国年间，北京政界官服无统一定制。社会各界人士，穿着传统的中式礼服——长袍马褂者居多。不少新派人物和青年人，喜欢穿西服的越来越多。旗袍经过改进，文雅别致，受到各界妇女的青睐，成为中国女性的代表服装。劳动阶层仍为传统的对襟、偏襟短衫衣裤。这一时期新兴的服装，当首推中山装。这是孙中山设计的一种现代男子套装。该服装样式，以南洋华侨中流行的“企领文装”为基样，加一条翻领，将三个暗袋改为四个明袋，穿着方便，便于携带文具。国民党与共产党的许多著名领袖，均身体力行倡导穿着，成为现代中国男子的代表服装。中山装于二十年代末在北京地区逐渐流行，款式新颖的时装，风格多彩的发式，相继出现，但仅在少数阶层流行。

饮食习俗，是中华民族悠久的文化传统之一。京都菜系，汇集了各地名师，吸收了各方名肴，融合发展形成。清末以烹调“满汉全席”著称。民国以后，气派豪华的“满汉全席”渐渐衰落。一种新兴营业应时而生，即所谓“家庭菜”。“谭家菜”、“梁家菜”、“刘家菜”等颇负盛名。北京风味小吃，从清朝到民国，一脉相承。“驴打滚儿”、“豌豆糕”、“豆

汁儿”、“萨其玛”、“蜜伐果脯”等等百十种，风味独特夕物美价廉，深受北京市民喜爱。居住习俗，凝聚着人类建筑艺术的结晶。

四合院是北京地区传统的住房样式，始于十二世纪，至到民国年 1b1，仍为广大市民的基本住宅形式。它为砖木结构，在抬梁式木构架的外围砌砖墙，房屋和院落按南北纵轴线对称布置。布局严整，院落宽敞，便于绿化，雅静舒适。它依据封建社会宗法制度为规范，长幼有序，各居其室。北面正房供长辈居住，东西厢房为晚辈的住处。住宅建筑规模，平民、贵族、皇室，均有严格的等级限制。

清末，强劲的西方建筑文化，打破了封建都城的格局。使馆区的西式楼房，基督教的教堂，不断拔地而起。民国以后，现代化楼房渐渐增多，四十年代末，约占总建筑面积的十分之一。一般为低层建筑，北京饭店和六国饭店为雄踞全城的高楼。

北京市现代化水电设施，自清末创建，民国时期有一定的发展。自来水用户，三十年代中叶为一万余户，仅占总数的三十分之一@到四十年代末，用户增至 31895 饮用自来水人口，“约有 60 万人，占市区人口的三分之一”。与此同时，电灯照明也逐渐在居民住宅普及。1934 年，安装电灯为用户为 29391，约占总户数的十分之一。到四十年代末，北京民用住宅采用电灯照明的户数为 118920，约占总数的 27%。

行，即：交通运输，与生产和生活均息息相关。

北京各项现代化公共交通事业，相继创建于民国时期。最早出现的行业是出租汽车，始于 1913 年。到四十年代初发展到高峰时，共有汽车 446 辆。接着，长途客运汽车于 1919 年开始运行。1937 年发展到 30 家长途汽车行，共有汽车 91 辆。日本侵占北京后，长途客车逐渐减少。北京的第一条有轨电车诞生于 1924 年。到 1946 年机车、拖车共有 143 辆，可算是有轨电车的鼎盛时期。其后，每况愈下。公共汽车始于 1935 年。北平市公共汽车股份有限公司发展到 1947 年，在册车数达到 133 辆。

随着汽车和公路建设技术的输入，北京地区于 1913 年起，逐渐改建驿站道路、御道、官马大道，发展现代交通公路。到四十年代末，北京城区出现前门大街、东西交民巷、西河沿、王府井大街等十几条沥青，水泥路，共有 255 公里。郊区共有八条公路，约 400 公里，但沥青路面仅有 14 公里，其余均为“晴通雨阻”的土路。

虽然，北京地区现代化公共交通事业相继创建，并有所发展，但是毕竟势单力薄，远不足以承担全体市民日常交通的重担。二三十年代，北京的交通运输仍然主要依靠畜力和人力。

轿子，民国末年纯粹代步之轿已不多见。但是，依旧式习俗，新娘必须坐喜轿至夫家，否则不被视为正式婚姻多丧时，必备白轿，为送丧晚辈乘坐，还须备蓝色空轿一顶，供奉死者灵牌。因此，这种古老的运载工具一直绵延到四十年代末。骆驼，北京传统的运输力。京西山区的煤炭、石灰、木材等物资，主要靠骆驼驮进城。民国以后，随着交通事业的发展，公路日益拥挤繁忙。因此，市政府规定，驼队入城，只准三只为一把。那时，人们时常可以见到高大的骆驼昂首阔步，悠悠自得地漫步在繁华的闹市。三十年代以后，胶皮枯轱马车逐先承担起运输物资的任务。1934 年，全市运输大车已有 10778 船。四十年代以后，骆驼基本在城内消失。

马车，清末由津、沪传入北京。民国初年颇为盛行。官僚、富商自备专车，公共车行出租马车。式样，主要有带顶和敞篷两种。民间婚丧，也时常雇用马车。三十年代以后，逐渐衰落。

人力车，清末民初，自日本传入中国。北京第一个制造人力车的是愁顺车厂。著名的租赁车行有：“马六”、“繁华”、“五福堂”等。1934 年，全市人力车多达 51720 辆@。随着公共电、汽车的发展，尤其是三轮车的广泛应用，人力车日益减少，到 1948 年底，尚余 12274 辆。

三轮车，三十年代末出现在北京。其后，迅速流行京城内外。四十年代末已达 22506 辆。与此同时，两轮自行车越来越受到市民的欢迎。1948 年，全市自行车共有 157083 辆，平均每两户半拥有一辆。使用机械车辆，代替人力、畜力，已成为北京市民改进“行走”的主导潮流。

衣、食、住、行夕这些物质生活习俗是一切社会民俗的基础。物质生活的日益现代化，不断冲刷着古老的习俗。民国时期北京地区物质生活习俗的变化，反映了古老的都城迈向现代化的步伐。虽然，这一进程极为艰难坎坷，但是，走向现代化的历史大趋势是不可逆

转的。因为，这正是振兴古老民族的希望所在。

“满蒙铁路交涉”与日奉矛盾的激化

习五一

《近代史研究》1992-05

20年代中叶，中华大地上掀起了空前的民族解放风暴。民族解放的火炬烈焰熊熊，烧灼着国内外各种政治势力。执掌北京政府权柄的奉系军阀，与在东北、华北占有重大侵略权益的日本统治集团，在民族解放风暴的冲击下，磨擦此起彼伏，矛盾日趋激化。日奉矛盾成为北洋末年政坛风云的热点之一。其间，云濡波诡，一波三折。1927年夏至1928年春，日本政府接连向奉系发动“满蒙铁路交涉”的攻势。这场索取筑路权的外交战，成为当时日奉矛盾冲突加剧的焦点。

一、日本逼索筑路权

1927年夏，日本政府召开东方会议，决定对华采取扩张侵略势力的强硬方针。其对奉方略的主要议案是，索取新的“满蒙铁路修筑权”。

会议结束后，这种强硬方针立即付诸实施。7月20日，日本首相兼外相田中义一致电其驻奉天总领事吉田茂，指令他以“坚决态度”，迫使“东三省方面深思反省”。首先，日方应“阻止”奉方“违反条约”的“非法措施”，进而，索取新的“满蒙铁路修筑权”。

7月23日，吉田茂遵照田中密令，向奉天省长莫德惠递交了一份措辞强硬的照会。日方严厉指责东北地方政府的种种“非法措施”。其首要者，便是抗议奉方自行集资修筑铁路海吉线（海龙至吉林）、打通线（打虎山至通辽）。日方声称，这些铁路与日本南满铁路平行，将严重损害其经济利益。莫省长对吉田茂咄咄逼人的态势非常反感，拒绝予以回答。

日本发动的高压攻势，立刻激起了全国各地，尤其是东北地区反日运动的高涨。8月2日，奉天省议会发起组织“东三省外外交援会”，反对田中内阁推行的对华强硬方针。9月4日，奉天各界民众2万余人集会，宣布成立“国民外交后援会”。会后，各界民众举行反日示威游行。每人手执白旗，上书“打倒田中内阁侵略政策”等标语。沿途传单空中飞舞，成千上万民众涌入游行队伍，汇成了声势浩大的洪流。9月中上旬，这股波澜壮阔的反日洪流，席卷了长春、齐齐哈尔等东北主要城镇。

东北地区反日风潮震动了日本政府。9月7日，日本驻华公使芳泽奉首相田中之命，向奉系首领张作霖发出“严厉警告”，要求彻底“取缔”东北民众的反日运动。张作霖一面致电奉天省长莫德惠，请其设法遏制反日风潮的激进，一面令总参议杨宇霆转告芳泽，鉴于目前时局，奉方决定暂时搁置“满蒙交涉议案”。这样，奉方借助反日浪潮的声威，单方面中止了日方急切推行的“满蒙交涉”。

鉴于中国时局的复杂多变，为研究继续“满蒙交涉”的方略，日本政府于9月21日、24日在田中首相官邸，召集有关军政要员举行会议，议定方案如下：首先，令奉系首领张作霖、杨宇霆，为东三省的反日运动，向田中首相表示歉意。然后，趁机重开“满蒙交涉”。主要的谈判议项，应由芳泽公使向杨宇霆交涉。谈判方针采取舍兵保将的策略。对于非重要议案，“将不惜采取互让的态度”，甚至对“东三省方面热望修筑的铁路”，也应酌情“尽量容许”。但是，对东方会议所议定索取的满蒙铁路修筑权，应力争“全部予以承认”。目前至少必须得到吉会（吉林至会宁）、长大（长春至大赉）等两三条重要铁路的修筑权。这个方案意在以枝节性让步，换取铁路问题的重大突破。

根据这个方案，田中首相令归任的本庄武官，向张作霖传递口信，对东三省的反日运动加以严厉指责。田中表示：“当此次本人组阁之际，东三省发生史无前例的排日运动，……实在出乎本人意料之外。特别是，根据各种情报来看，幕后有东三省官宪的活动，一令人不得不怀疑东三省官宪的居心。……中国方面对我方简直是采取了欺人太甚的态度”。他危言告诫张作霖：“此次运动给东三省播下了祸种，如不及早采取果断措施，加

以剿灭，恢复当地治安。结果必然导致南方以及俄国方面对阁下问鼎轻重”。

这番危言恫吓果见成效。以往，张作霖借助日本的支持，才登上东北霸主的宝座。如今，在与南方国民政府的抗衡中，他越来越感到力不从心。在岌岌可危的局势下，他不能不求助于日本的支援，因此只得再次向日方屈膝。张作霖以未能制止反日运动为名，撤换了奉天省长莫德惠，调其进京，改任为农工总长，命刘尚清继任。其后，他又命杨宇霆为代表，正式向日方道歉。

这样，日方又获得了重开“满蒙交涉”的转机。以强有力的态势扩张侵华势力，是田中内阁政纲的重要目标之一。能否通过“满蒙交涉”，实现东方会议制定的侵略目标，与田中内阁的命运息息相关。为避免厄运，田中一面训令驻华公使芳泽在北京继续进行官方交涉，一面委派满铁株式会社社长山本条太郎为首相的私人代表，以企业家的身份，与张作霖展开“民间”交涉，以期迅速打开谈判的僵局。

山本于10月10日抵达北京，直接与张作霖举行秘密会谈。事前，他曾命助手町野武马（张作霖的军事顾问）和江藤丰二（中日实业公司常务理事）多次与奉方要员接触。江藤奉命向张作霖透露，如交涉成功，可预支300万至500万元。这笔丰厚的现金，对为筹措军费弹思竭虑的张作霖，具有相当的诱惑力。在日方的频繁敦促下，张作霖表示可以进行铁路议案的“协商”。这样，为山本打开了谈判的大门。

11日至13日，山本接连三次秘密会见张作霖。日方首先提出以东方会议铁路方案为蓝本的谈判议案，即：要求修建敦化至图们江、长春至大贵、挑南至索伦、吉林至五常、延吉至海林、齐齐哈尔至黑河、新丘运煤线等七条铁路。张作霖表示，齐齐哈尔至黑河一线，“因情况不明，容调查后再议”，新丘运煤线，因奉方已铺设轻便线，“故难以同意”，对其余五线同意修筑。接着，双方进一步商议“满蒙新五路协约”的大纲。双方议定：（一）委托满铁承建这五条铁路，（二）日方同意中方修筑吉林至海龙、打虎山至通辽两线，将来与满铁铁路实行联运，（三）五路的总建筑费预定为1亿4800万，日方同意新路获利前，延期支付利息，（四）日本委派工程师、会计，并监督营业，（五）“协约”签字后，立即商订各条铁路的承办合同。最后，双方约定“绝对严守秘密”。在此期间，山本曾与杨宇霆商议贷款利率问题。由于杨宇霆在这个问题上有许多争执，“交涉颇费周折”。大纲粗定后，山本即离京回国复命。

14日，町野、江藤两人携带“协约”文件，“直接要求张作霖签署”。在场的杨宇霆对文件条款加以指责，声称：“此事非大元帅所能专断”。经日本驻华武官本庄从中斡旋，满铁代表只得同意删除在新路干线上“开设商埠”与“营业监督”两项。次日，张作霖在文件抄本上，亲笔书写“阅”字，作为“同意之证据”。

张作霖签署“协约”表明，久拖不决的“满蒙铁路交涉”，已出现突破性进展。日方获准修筑的五条铁路，均具有重大军事经济价值，尤其是敦图路。该路系吉会线（吉林至会宁）的最后一段，如果建成，长春经大连至大阪的航程，可以由吉会线经朝鲜的罗津港至日本本土。全程缩减至35小时。不仅可以加快掠夺东北丰富的物产输入日本，而且因全线走内陆，战时能免受敌舰的海上威胁，确保日本交通经济命脉的安全。这是日本侵略扩张的多年宿愿。

日本发动的“满蒙铁路交涉”之所以能有突破，就奉方而言，除了巨额金钱的诱惑外，还有其它因素。其一，交涉以私人密谈方式进行，万一将来时局对奉方不利，可以借口无官方法律程序，推翻“协约”。其二，山本在索要铁路修筑权时，曾提议缔结日奉经济合作及“满蒙”治安协约。在奉方势力面临危难之际，能与日方缔结这种类似军事经济同盟的协定，如同获得以日本实力确保张作霖宝座的书面许诺。因此，奉方当即欣然赞同。在奉系军阀心目中，如能借日本的实力确保其江山不改，即使丧失某些铁路权益也在所不惜。

尽管张作霖已经签署了“满蒙新五路协约”，然而日本政府首脑田中仍忧心忡忡。田中认为，张作霖对“满蒙铁路交涉”缺乏“诚意”，“签有‘阅’字的协约，亦系无充分诚意之文件。虽强使张作霖在正式文件上签字，包括缔结承办合同，恐张亦必将制造某种理由拒绝实行。征诸往例，事属必然。”因此，田中指令驻华公使芳泽，要他迫使张作霖向日本公使送交“请求谅解”的交换函件，以期进而将山本与张作霖之间的秘密“协约”，改换为政府之间的正式协定。芳泽公使对山本越权订约甚为不满。他竭力支持田中的主张，再三向奉方施加外交压力。

日方对张作霖的承诺如此芥蒂在心，事出有因。张作霖在军阀混战中崛起、争霸、称

雄，常常需要借助于日本的实力。然而，他对日本咄咄逼人的求索，又深感头痛。于是，他便采用了一套随机应变的江湖战术。“如果认为有利用日本的必要时，即不惜任何牺牲，允许日人所提条件。迫事过境迁，感到对他不利时，则又坚不承认或借故拖延，不肯履行诺言。”1925年的日奉密约，就是著名的一例。郭松龄起兵反奉初期，攻势迅猛，直逼奉天。张作霖眼看着宝座岌岌可危，为争取日本侵略势力的支助，便毫不迟疑地在关东军拟定的密约上签字。事过境迁，张作霖剿灭了兵变，重掌大权后，又感到日方索取的侵略权益太苛刻，不甘心被国人责骂为卖国贼，便指使手下官员，千方百计制造借口，拒绝履行密约。因此，日方鉴于前辙，担心张作霖故伎重演，便步步紧逼，力图乘人之危，彻底落实索得的“协约”。

(二) 白本寻求美国贷款受挫

正当日奉双方为交涉程序唇枪舌战之际，又传来一则轰动一时的消息。经满铁代表的奔走活动，美国摩根公司准备向其提供3000万美元的贷款。“这笔贷款将由日本政府担保”，用以“开发满洲”。这一消息震动了中国朝野内外，谴责抗议之声此起彼伏。

奉系军阀组建的北京政府闻讯后，立即致电驻美公使施肇基，命他向美国政府表示异议，告诫对方这笔贷款“不啻助长日本侵我满洲，且将引起华人对美恶感。”与此同时，张作霖又派遣私人特使两次拜访美国驻华代办麦耶。奉方表示，“极为欢迎美国资本在满洲寻求适当投资”，并“愿尽可能提供一切便利条件”。但是，如果“美国政府赞成直接贷款，资助日本政府开发满洲”，“这只能有助于日本控制满洲”。这“对弱小的奋力挣扎的民族，将是一种不友好的行动”。奉方警告说，“如果这项贷款被通过”，它将与美国“一刀两断”。

随着满铁将获得美国巨额贷款的消息越传越盛，奉方的抗议也由私下交涉转为公开谴责。11月29日，杨宇霆接见外国记者时，一面矢口否认张作霖曾与山本议定“满蒙铁路协约”，一面对美国向满铁贷款，表示“大为愤怒”。

在北方抗议之声四起之际，南方各界也群起攻击。12月1日，南京国民政府外交部长伍朝枢致电美国国务卿，反对美国向满铁贷款。该电赫然刊登在报端，引起了国内外政界的广泛关注。

中国的抗议，特别是在日本势力扶助下崛起的奉系，也居然公开谴责，使日方大为恼火。11月29日晚，日本公使芳泽刚一获悉杨宇霆接见美英记者的谈话内容，“立即以私信向杨发出攻击性质问”。对此，奉方并不示弱。次日，张作霖在接见武官本庄时，对日方的质询“大为激愤”，极力为杨宇霆辩护。进而，张作霖厉言指责日方说：“田中内阁正利用这次交涉进行宣传，山本竟违背约定乱传交涉内容”，这使“本人处境极为困难”。“因此，南方对本人不断发动攻击”，“社会舆论风传本人已成为日本的傀儡，将东三省已变为日本的殖民地。”“这样，实使本人处于自取灭亡地步。”值此风头，日方坚持要求履行与公使交换函件的手续，这无异于为“宣传提供材料”。“如势必索取”，“除通过外交部别无它途”。张作霖盛怒之下，一脚把皮球踢向没有实权的外交部。双方“不欢而散”。

在中国政坛上，互相抗衡的南北两大政治集团，不约而同地发出了措词强硬的抗议，这使美国政府感到，如果它批准该项贷款，将会产生“助封为虐，帮助日本侵略南满，剥削中国”的恶劣政治影响。美国金融界人士也纷纷表示，支付这项“显然使远东政治复杂化”的贷款，是不明智的。向满铁贷款300万美元的意向书，终于被搁置。

日本为在东北进一步扩张侵略势力，向美国寻求资本的计划，在中国的奋力抵制下，遭到挫折。

(三) 奉系的蘑菇战术

为打破僵局，日本政府只得再次调整战术。奉方见压力减弱，便又施展起蘑菇战术，力图使日方费尽心机索得的密约，成为一纸空文。

鉴于奉方的强硬相持，日方决定作些技术性让步，以推动交涉继续进行。田中首相致电芳泽公使，同意奉方拟定的程序。即以张作霖个人名义致函田中外相。12月5日晚，张作霖命人将一封措词含混的简短便函，送交日方，作为“诚意”的表示。

奉方究竟有几分诚意，在日奉双方承包筑路合同的谈判中，生动地展现出来。1928年初，满铁株式会社社长山本条太郎携带‘合同草案，抵达北京。他向奉方提出，立即签订“满蒙五路”的承建合同。1月9日，双方开始磋商。

张作霖率先提出谈判的前提条件：“政治上取得联系”；谈判“要严守秘密”，交涉不要五路并举，要先从一、两条线——“逐步着手”。接着，他又要求日方立即兑现“预付款”。

对于奉方的前提条件，日方代表口头上表示赞同，但支付那笔诱人的巨款，日方明确答复说：“心非办完备案手续则难以应允”。

随即，张作霖指定其心腹大将张作相为奉方全权代表。而张作相一向力主抵制日方的勒索，其态度强硬，闻名一时。2月7日，江藤与张作相首次会晤。张当即表示，修建铁路，“事关重大，须待战争结束回吉林同大家商量之后，才能签字”。日方则退一步表示，请先选定谈判代表，“研究合同”。张作相干脆回答：“碍难应允”。江藤便与本庄联袂请张作霖干预。张作相又生出一条对策，推说：遴选代表，“必须召请代理省长、交涉署长钟毓前来，但钟氏正在守丧，非到下月上旬不能来京。”日方无奈，只好三天两头多方催请钟毓来京。而奉方首席代表张作相，竟然抛下日夜焦虑的日方代表，径自“前往战地”。

转眼一个月过去了，不但钟毓未能到京参加谈判，吉林方面又推出一位反对派代表——吉林督办参谋长熙洽。于是，谈判的中心又转向张作霖劝说熙洽。直到4月底，钟毓仍不见踪影。张作霖又提出：“请江藤去吉林交涉”。吉林是当时反对签订“满蒙铁路承建合同”的中心。因此，山本电告江藤：“请设法务必在北京签字”。这样一来，地点又成为谈判的首要的议题。

日奉签约谈判拖延了四个月，毫无进展。张作霖的部属不时提出种种要求，中日双方代表陷于纠葛之中。

北京的难题尚未求得解决，东北又冒出新的难题——挑昂路车辆调动纷争。3月下旬，北京政府交通部因奉海路运输紧张，下令调用挑昂路部分车辆。日方以挑昂路车辆系满铁贷款的“担保品”为由，接连向奉方提出抗议。奉天地方当局复函答辩说，挑昂路车辆调用于奉海路，“代运”货物，“系铁路行政内部事项”，并未违反协定，债权人无权加以干涉。于是，挑昂路机车牵引货车数十辆，浩浩荡荡开往奉海路。

此举使日方恼羞成怒。日方认为，奉天当局之命断然拒绝批准奉海与满铁两路联运和交换车辆的草约，一面“擅自”挪用挑昂路车辆支援奉海路运输，简直是“得寸进尺”！对此，“断然默视”。4月3日，日本驻奉总领事照会奉方，限“五日以内”解决，否则将予以制裁。11日，满铁拒绝载运吉林省军队入关作战，以资报复。

此时，奉方前线日益危急。奉系首脑担心继续僵持下去，将进一步导致后方运输恶化，被迫向日方让步。由交通部转令奉海路局，归还借用挑昂路的车辆，并核准奉海、满铁两路联运协定。奉系所面临的政治、军事时局不断恶化，使其外交上的蘑菇术，失去了依托的根基。陷于穷途末路的执政者，又怎能找到外交上的生机呢？

(四) 日本的艰难突破

5月，华北的战局使奉系的处境急剧恶化，为久拖不决的满蒙铁路交涉，带来新的刺激力。在日方的加紧逼索下，谈判终于出现最后的突破。

5月3日，侵华日军悍然动武，造成了震惊中外的“济南惨案”，严重地遏制了国民革命军北进的攻势。日方乘机秘密警告张作霖，如能迅速签订满蒙铁路合同，将有助于奉系摆脱困境。张作霖再次燃起依靠日本实力渡过危机的欲望，同意立即解决铁路签约问题。

尽管张作霖已经满口承诺，但奉系内部反对派依然异常顽固。5月6日，姗姗来迟的钟毓会见江藤。他声明说：“关于签字问题，由于吉林官场反对，我尚未经张作相授与正式签字的资格。因此，虽有大帅命令，也不能签字。”江藤见钟毓如此强硬，便向张作霖提出，更换谈判对手，改由代理交通总长常荫槐签字。常闻讯后表示：“宁可丢官，也不能服从大帅命令。”为迅速签约，日方再次要求重择代表。双方议定，由国务院总理潘复出面签署。潘复虽愿意从命，但表示只能用私章，无法取得常荫槐手中的交通部部印。签约的难题最后集结在如何完备法律程序上。

鉴于奉方一再拖签，日方再次施加压力。山本命江藤转告张作霖：“假如目前不能尽快签字，对大元帅恐将成为值得忧虑的事情。”在恐怖的阴影中，满蒙铁路合同签订仪式终于在5月13日举行。由于交通总长常荫槐避去天津，路政司长刘景山临时辞职，张作霖只得命航政司长赵镇以兼交通次长兼代部务，在敦图、长大两路合同上签字用印。张作霖自己出面，在桃索、延海两路合同上，亲笔书写了“阅、准行”等字样，并许诺吉五路合同“保留到罢免张作相之后签字”。

在日方的最后压迫下，主要的满蒙铁路承造合同终于签署。但交涉的结局没有完全达到日方预期的目的。日方一直力图取得完备的官方正式手续，以约束张作霖出尔反尔的变卦。而已经签署的四项合同，在法律程序上都存在某种漏洞。敦图、长大两项合同，虽取

得官方正式手续，但签署人赵镇，在合同签订后第二天，才被任命为代理次长，获得兼管部务的法律资格。挑索、延海两项合同，依旧是以张作霖私人名义签署的。值得注意的是，这两项合同的落款处，竟“未写上日期和姓名”。事后，由日方代表补填上日期及“张大元帅阁下”的字样。显然，奉方有意疏漏，以留下日后悔约的口实。

与此同时，奉方要人又开始秘密策动反日风潮。张作相与钟毓密电吉林省议会，希望各界立即联名通电反对签约。抗议电报应声飞向北京。电文尖锐指出。“把铁路建设权给与外人，将留下大患”。东兰省议会联合会闻讯致电各方，秘密商议举行联合抗议活动。

日奉之间的矛盾，随着日方强行索取满蒙铁路修筑权，愈演愈烈。种种迹象表明，更大的危机，一触即发。

结束语

北洋末年，日本侵华势力与奉系军阀之间，矛盾之所以尖锐化，显然是受到民族解放风暴的震荡。民族独立运动不仅深深地影响奉系军阀集团的当权人物，而且成为奉系抵制日本侵略扩张的凭借力。面对风起云涌的民族解放洪流，日本统治集团采取强硬的对华方针，力图以武力扩大侵华势力，终于酿成刀光剑影的政治谋杀案。

然而，日本与奉系军阀之间矛盾的激化，作为一种复杂的历史现象，还有其更为深刻的经济根源。这种社会政治矛盾的剧烈冲突，实质上根源于，国际侵华资本与国内本土资本之间日益激化的角逐。

在列强对东北投资总额中，日本至少占 70%以上。而日本在东北的投资，约占其海外投资总额的 60%。其中交通运输业高居榜首，约占 3.0%。南满洲铁道株式会社是日本在华最大的殖民侵略机构。它以经营铁路为动脉，攫取矿山，强拓林田，成为日本侵华势力的经济主干。不仅如此，它还广泛地从事政治、军事、文化等领域的侵略活动。因此，田中内阁在制定对华侵略的强硬方针时，以强行索取“满蒙新五路”的权益，为其最主要的目标。

面对日本咄咄逼人的侵略扩张势力，东北当局大力发展地方经济，尤其注重自筹资金，修筑铁路。1921 年初，东北地区属中国自有铁路仅 58 公里，到 20 年代末，已发展为 1186.4 公里。其中自建铁路六条：奉海、呼海、吉海、齐克、挑索及打通。这些地方经济实体，既具有官僚资本性质，又含有民族资本成分。以创建于 1919 至 1923 年的奉天纺纱厂为例。该企业资本官商各半，其中商股遍及东北 50 余县。该厂引进美国纺织机械设备，建成投产后，连年获利，按时分红至每一股东。

东北地方政府发展经济实力的措施，特别是自行修建铁路风规划的实施，引起日本侵华势力的强烈嫉恨。他们一面千方百计地阻挠破坏，一面极力索取新的侵略特权，以扩展侵华经济实力。两种经济势力日趋激烈的争斗，导致了日奉关系的不断恶化。张作霖被谋杀后，其子张学良继位。东北当局的执政方针，民族主义色彩更加浓重。白山黑水之间掀起了空前的反日爱国浪潮。日奉关系继续恶化。日本军国主义的侵华方略，由政治谋杀升级为点燃军事战火。

近代中国遭受帝国主义列强的侵袭。帝国主义侵华势力，成为中国政治的巨大魔影。以往，学者们对列强侵华势力与执政军阀之间的勾结，探索较多，而对两者之间的矛盾，未及深入研究。然而，只有对社会整体的各个侧面，都进行深入地研究，才能更为科学地展示出历史的进程。

辛亥革命前后宋教仁与日本的关系

习五一

《历史研究》1991-06

9 年初，宋教仁告别羁泊东流的流亡岁月，踏上灾难深重的故国土地，投入日益迫近的革命大潮。同年 2 月，他担任上海《民立报》主笔，1913 年春，他在代理中国国民党理事长任内，遇刺身亡。宋教仁人生旅途的最后岁月，是其政治生涯最显赫的时期。这一时期，无论是作为时政评论家，还是作为政治活动家，日本一直是其盯衡东亚政治格局的重心。他一面大

声疾呼,险恶跋启的日本是“东亚祸源”,是危及中华民族生存的主要敌国,一面却又频繁串联日本朝野各界,将其视为革命党人争取国际奥援的首要立足点,反映出其复杂的心态。研究辛亥革命前后宋教仁与日本这种微妙的关系,对于深化我们对资产阶级革命党人的认识是很有帮助的。

自1911年2月至同年10月武昌起义爆发时,宋教仁一直担任革命党人在上海创办的机关报—《民立报》的主笔。他一面秘密参与策动武装起义,一面勤奋笔耕,不断发表文章,抨击日本侵华势力,成为当时颇负盛名的时论家。

宋教仁在《东亚最近二十年时局论》一文写道:其有假同洲同种之谊,怀吞噬中原之心,日日伺吾隙,窥吾间,以数数谋我者,此则真为东亚祸源唯一之主原因。吾中国既往将来之大敌国,吾人不可不知之,且不可不记忆之也。所云为何?则日本是己。

宋教仁认为,日本民族“尚武喜动”,明治维新以后,“处心积虑,挟全力,用全智”,“以巫图国外发展”,企图“以朝鲜为发韧地”,“包举满洲”,进而称霸东亚。他强调指出,这种侵略趋势的必然性在于,近代资本主义经济向海外扩张的动力。他写道:前此国民经济需供不多,可以自给者,今则工商之业为国命脉,非求供给之来源与需要之顾客不可焉。而环顾四方,惟脆弱之朝鲜与老大之支那尚可问鼎之轻重,于是殿手三韩,伸足辽左,长驱以入禹域之政策,遂为彼国唯一之国是。

这种为重大历史趋向寻求经济根源的思考,颇具客观净静的唯物色彩。日本近代资本主义社会的形成与发展,极富本土民族色彩,它由少数藩阀与武士,策动明治维新起端,推行自上而下的渐进变革,因而与封建传统的承袭关系,较为密切。对于这种社会政治结构,宋教仁具有相当清晰的透视力。他指出:

吾人规日本之政治,号称立宪几三十年,而犹不能脱少数人垄断专制之习,左右国务者,总之不离乎藩阀武人者近是。

正是这种藩阀武人政治深厚的影响力,终于导致日本走向军国主义的战争道路。正如宋教仁所说,“所谓大陆帝国主义者,必更益实现”。

然而,战争毕竟是各种矛盾急剧激化的冲突形态。在其相对平衡的缓冲期间,经济则具有更持久的渗透力。1911年春,日本政府假借横滨正金银行之手,向清朝政府贷款1000万元。消息传出,引起远东国际论坛的震动。宋教仁接连发表评论,大声警告国人:这一事件,“其影响较之俄窥蒙古、伊犁,英占登埂、片马,而犹重大十倍。”考察当时日本的经济力量,并无担当巨额债权国的实力。全国资本积累,不及欧美各列强的十分之一。贸易入超,金融紧迫,财力虚弱,其政府债台高筑。日本政府处心积虑,谋求向中国贷款,其目的在于寻求干预中国财政的口实,扩大其在华的侵略势力。宋教仁指出:

日本今乃鉴于国际形势变化推移之局,而复参用经济的侵略政策,驱其资本以角逐于东亚大陆,以制人之死命。

日本侵华势力咄咄逼人的态势,必然加剧列强在华的激烈角逐。日本展开了积极的外交攻势。它频频向俄国致意,力图与其释怨握手,协调双方武力瓜分满蒙的步伐。它不断向英国暗送秋波,企图续结《英日同盟条约》,以抗衡日益在远东崛起的美国。美国首倡“领土保全”、“门户开放”、“机会均等”的对华方针,已成列强外交的重镇。它凭借腾飞的经济实力,必将问鼎远东盟主的宝座。列强之间的激烈竞争,日趋自热化,终将导致一场世界规模的战争。对此,宋教仁预言道:

吾意自今而后,天下形势必为一变,经济的侵略派与武力的侵略派必相为雄长,以共逐中原之鹿。其形势之分野,则美国为前者之领袖,而英为之辅,日本为后者之领袖,而俄为之辅。不出五年,日英同盟及其他各种协商条约则尽解散,不出十年,日本与美国则以干戈相见于太平洋之间,而竞争之目的物则必为极东问题之支那,而为导火线者,又必为满洲问题。

其后历史的进程,为这一预言作出详尽的注释。20年之后,日本军国主义者发动“九·一八”事变,侵吞了东三省。再越10年,日军偷袭珍珠港,与美国不宣而战,燃起了太平洋战争火焰。远东战争的硝烟,证实了宋教仁多年前的警言。

面对着以日本为首恶的列强侵华势力,如何挽救中华民族于危亡之秋,成为宋教仁日夜焦虑的重心。他认为:“今者吾国积弱,非善运外交不足以求存。”救亡图强的国策应为:利用列强在中国争霸的矛盾,采取“外交纵横变化”的策略,“使均势之局不至动摇”,从

而“获有乘间图强之机会”，“汲汲焉改革国政，恢扩国力，俟彼等维持均势之协约解散时，而吾之毛羽亦丰满，而后进为主动的外交，以与彼等角智斗力焉。”他力图在列强矛盾的夹缝中，为中华民族寻求解放的通道，力求避免列强乘时局动荡之际，干涉革命，危及国脉。在宋教仁身上，除了近代革命家的风采外，古代纵横家的身影也依稀可见。

黄花岗起义失利后，宋教仁随即返回上海，全力以赴，策动长江中下游地区举义。为筹措经费，他曾代表同盟会中部总会，向日本商人交涉，转卖湖南的锑矿石，用所获的酬金购置枪支弹药。宋教仁素喜交游。他委托日本友人串户真佐树等，代为联络斡旋，但进展不顺，中途停顿。虽然同盟会中部总会的起义经费尚无头绪，武昌起义的枪声却已响起。宋教仁闻讯后，放下手中纵论时局的大笔，赶赴烽火连天的战场，成为革命风浪中颠簸起伏的活动家。

二

武昌起义的星星之火，迅速燃成燎原之势。辛亥岁末，新型的民主共和政体——南京临时政府，终于艰难诞生。在两个多月的炽烈烽火中，宋教仁为组建革命的政程中枢，奔波串联，运筹谋划，沥尽心血。在坎坷的奋斗中，令宋教仁痛心疾首、苦以对付的元凶，始终是以日本为首恶的列强侵华势力。

起义爆发后，宋教仁密切关注列强的动向。10月13日，日、英、法、德、俄五巨驻汉领事聚会。经激烈争议，最后决定“严守中立，不加干涉。”宋教仁闻讯立即发表活论评指出，依据国际公法，此举表明各国已“承认革命军为交战团体”。在国际社会中，交战团体应具有与国家相同的权利与义务。评论发表三天后，英、俄、法、德、五国驻汉领事，联合照会武昌军政府，声明“严守中立”。然而，在“严守中立”的旗松下，列强各怀异志。日本军国主义势力跃跃欲试，极力鼓动借机出兵，武装干涉革命，以攫取更大的侵略权益。为争取虎视眈眈的近邻日本能恪守中立，宋教仁撰文“敬告”“同洲同种之东匀贤明政治家”。他列举日本明治维新时，列国对倒幕战争严守中立的史实，进言劝告，并颂扬法国大革命时人民奋起反抗列国干涉的业绩，警告列强。最后，他希望日本的《英日同盟》的条约义务约束自己，与主张不干涉革命的英、美协调外交，维持东亚平衡之势。与此同时，他还著文揭露日本向清王朝借贷巨款，供其购置军火，以崔压起义，唤起国人的警惕。

为遏制日本干涉革命，宋教仁一面挥笔掀动社会舆论，一面展开民间外交攻势。10月17日，他致电日本黑龙会内田良平，呼吁其“尽力向贵国当局者交涉，要求他们承认革命军为交战团体。”同时，请其实践前约，派人支援革命军。10个月前，宋教仁归国之际，内田良平等为其设宴饯行。席间双方约定，革命党人举义之时，黑龙会将“极力援助”。关于内田良平与黑龙会，久居日本的宋教仁深知其利害。他回国后，以“渔父”为笔名，公开揭露其侵略阴谋，向国人指出：“日人有内田良平者，彼中武术之名家，而以侵略满韩为目的之黑龙会之领袖也。”宋教仁依据大量日文资料，详尽地披露了内田良平策划吞食朝鲜的种种谋略。如他从日本外务省领取“机密费”，组织“天佑侠”，煽动朝鲜内乱，使日本乘机出兵，进而兼并朝鲜。宋教仁认为，既然已洞察其谋，便可以技高一筹，利用其实力，使势单力薄的革命党人迅速取得成功。

辛亥革命前后是内田良平一生最为活跃的时期之一。武昌起义爆发后，他四处奔走，活动频繁，不仅反对干涉革命，而且极力主张支持革命党人，“建设联邦共和政治”。他认为，这一方针将使日本在列强对华的激烈角逐中独占鳌头，进而攫取满蒙地区。因此，他一收到宋教仁的电报，立即派遣黑龙会机关刊物《内外时事月函》的编辑北一辉、黑龙会会员清藤幸七郎赴华参与革命。临行前，他对北一辉等面授机宜，指示此行的任务是：“首先，排除革命党的最大忧虑，即日本对华的干涉；其次，乘机图谋根本解决满蒙问题。”北一辉来华后，与宋教仁交往密切，成为内田与宋保持联系的主要中介人。

10月底，北一辉到达上海时，宋教仁已同黄兴携手溯江而上，进入武昌。在速胜方略的指导下，宋教仁以迅速组建新型的中央政权为己任他极力策动推举黄兴为革命政府首脑，遭到起义军中旧军官势力的强烈抵制，未能如愿。于是，他决定东下江浙，为革命党人开辟新的战略基地。11月13日，宋教仁偕同前一日抵达武昌的北一辉，乘日本轮船大利丸，沿江而下，直奔南京。

宋教仁等行至南京时，正值革命党人举义失利，金陵古城笼罩在白色恐怖之中。在北一辉的陪伴下，宋教仁乔装为日本人，进入日本驻南京领事馆避难，随身携带的革命党人名册及密码电报，安然无恙。随后，他们途经镇江，会见当地的革命党人，于18日返回上

海。此次长江之行，宋教仁与北一辉过从甚密，言语十分投机。北一辉接连致函内田良平等人，详尽通报了其所见所闻。他对宋教仁推崇备至，称赞道：“十年的深思熟虑，使其得以远见多谋，”“思维精确，处事周密”，“洞察全局，实事求是”，表示自己“敬佩之至。”此后的岁月里，北一辉将宋教仁视为革命党内亲日派的领袖人物，极力拉拢，期望他能成为日华同盟的主干。

11月下旬，在宋教仁的参与策动下，江浙联军围攻南京，节节胜利。12月初，攻克金陵。12月1日，宋教仁会同自汉阳失利返沪的黄兴，商议筹建中央政府的方略，北一辉参与其谋。他们议定，由黄兴以大元帅名义，负责组建中华民国临时政府。北一辉当即将此议电告内田良平。三日之后，该协议由沪、苏、浙三都督会同留沪各省代表联名发表。宋教仁请北一辉介入其事的主要目的是希望通过他使新型的中央政权获得日本朝野的支持。

正当南方革命政府即将诞生之际，由日本传来令革命党人极为震惊的消息。内田良平电告北一辉：“长州元老等之发意，务求存续满清皇室，劝告树立立宪君主政府而妥协。”宋教仁听到此讯，万分忧虑日本的强权干涉将扼杀革命。他沉思许久后，对北一辉说：“不如抛放万事，先去日本。”内田良平传送的信息，确有其事。12月1日，日本政府训令其驻英代理大使山座照会英方，提议日英两国协力合作，促成中国立宪君主制的建立。当时，对日本干涉中国革命的忧虑，是革命党人内部一种普遍的情绪，用外交纵横的手段，牵制日本干涉的主张，也是革命党人的主流倾向。由于筹建南京政府一事尚未理出头绪，宋教仁决定请北一辉先行回国，设法斡旋。

然而，由于形势的变化，北一辉未能成行，宋教仁立即赴日的念头也逐渐淡薄。12月20日，英、美、日、俄、德、法六国驻沪总领事，奉命向南北双方和谈代表提交照会，希望迅速达成和解协议。在宋教仁看来，英国策动列强联合照会的举动，有力地钳制了日本强硬干涉的企图。南北和谈，成为推翻封建专制政体的可行途径。宋教仁认为：为避免列强干涉，“革命进行时，不可不预计对外关系，而出以使外国乐于承认之手段。”这种理论是当时革命领袖的共识。

为通过南北和谈达到推翻清王朝的目的，起义各省代表聚会南京，于12月中旬议定：虚总统之位以待袁世凯，促其尽早反戈一击；推举黄兴为大元帅，迅速组建中央政府，以增强南方参加谈判的实力地位。但宋教仁等拥戴黄兴组建统一中枢的计划，遭到旧军势力抵制，陷入僵局。正值宋教仁一筹莫展之际，众望所归的孙中山自海外归国，当选为临时大总统，南京政府终于出世：为筹建南京政府的过程中，宋教仁一直与北一辉保持着接触。其主要目的在于，借助民间外交的手段，为新政权创造较利生存的国际环境。但他深知，援助与干涉仅一纸之隔，尤其是与黑龙会这般“牛鬼蛇神”周旋，情况更是如此。他极力置北一辉于局外，避免其过深地卷入。例如：12月15日，北一辉致电内田良平报告说，即将成立的中央政府，以宋教仁为内阁总理。其实，各省代表会议通过的《中华民国临时政府组织大纲》，采用总统制，并无内阁总理的设置。可见，北一辉对当时中国政治的隔膜。再如：孙中山归国之初，宋教仁由于往日的芥蒂，不愿拥戴孙为大总统。北一辉接受了宫崎滔天的建言，前去游说宋教仁。尽管北一辉谈古论今，口若悬河，但宋教仁毫不动心。随后，当年在东京同宋并肩与孙争执的张继赶来，向宋削切陈词，并携宋赴沪，同孙畅谈，积怨溶解，形成革命党人同心协力的局面。事后，北一辉将孙宋和解比喻为“吴越同舟”时，宋教仁正色加以反驳。在宋教仁心底，北一辉始终是一位同床异梦的危险伴侣。

三

南京政府成立之初，曾拟派宋教仁为遣日全权代表。随着时局的波动，该项使命几起几伏，直至南京政府终结，宋教仁始终未能成行。

1月初，孙中山向各省代表会议提出，委派法制院院长宋教仁为遣日全权代表。据北一辉回忆，该动议最初由宋教仁采纳其建议，毛遂自荐起端。孙中山欣然赞同。他十分愿意借助宋教仁的影响与活动，疏通南京政府与日本朝野的关系。1月15日，孙中山聘请内田良平为南京政府外交顾问的委任书，就是经宋教仁转交的。

派遣宋教仁赴日的使命披露后，日本来华人士反响不一。日本众议员、善邻同志会赴华代表小川平吉极为重视。他认为：此举“决定亲日派的命运。为日本的利益，我认为，确定此行极为迫切必要”，这种见解与北一辉如出一辙。因此，他向南京政府建议：“应尽早派遣”10月上中旬小川在华期间，曾以目前时局与将来日中同盟为主要议题，多次与宋教仁会晤。其中一次，双方夜以继日，畅谈持续两天两夜。

但是，日本大陆浪人首领头山满和犬养毅却向孙中山建议改派何天炯。原因有二：其一，作为在野派势力代表，不愿意宋教仁这样的实力派人物，与自己本国的政敌结盟；其二，对宋教仁以“渔父”为笔名，不断发表时评，抨击日本侵华阴谋，抱有敌意。对此，北一辉曾批评道：头山满等人“对革命为爱国运动之根本意义”毫不理解，“故宋君之爱国的自尊心，实与彼等属邦观的援助者势不两立”。犬养毅是孙中山聘请的南京政府顾问。对顾问的建议，不便置若罔闻，孙中山感到进退两难。

此项使命被拖延不决的因素还有，宋教仁本人的热情逐渐减退。南京政府成立初期，宋教仁的政治生涯经历了剧烈的颠簸。宋教仁与孙中山解怨结盟时，约定由宋出任内务总长，但当孙中山向各省代表会议提出此议时，遭到激烈反对，只好改派宋为法制院院长。然而，宋教仁并没因此得志。他起草的《中华民国临时政府组织法草案》，经孙中山咨送参议院审议，竟被退回。虽然因时局变迁，参议院不得不放弃总统制，而采取当初宋教仁力排众议、一意孤行的责任内阁制，但“仍主张自行起草”临时约法。此时，以共和国建设者自居的宋教仁，不免产生被排斥出政治中心的失落感。自称为宋教仁“挚友”的北一辉，怒气冲天地对于右任、张继两位参议员说：欲使遣日全权代表受孙君之排斥而亡命日本耶。诸君导失败者代表革命政府欲求交战团体之承认，不肖则不能伪力欺故国，孙君本身已非以未为中心代表全权。出南京时代表八分权力，离上海时代表五分权力，到长崎时代表三分权力。

诸君欲以何者期待于彼。在此期间，宋教仁虽未正式出任赴日使节，但仍参与了南京政府的对日交涉。南京政府获得第一笔日本贷款，宋教仁是主要经手人。此项交涉起源于南京政府成立之前。1911年12月上旬，革命党人急需获得一笔贷款，以增强军事实力，议决以上海都督陈其美的名义，由宋教仁出面，请内田良平代为筹措一笔军费。经内田良平四处游说，获得日本政府默许，从三井物产株式会社商得借款30万元，其中80%直接提供军火。该契约于1912年1月24日签署。翌日，宋教仁致电内田良平，对其“呕心沥血”完成此事，深表谢意，并托人送去一笔礼金。宋教仁虽积极参与向日本谋求贷款，但是，他坚持应以不损害国家主权为限。据此原则，他反对南京政府以苏杭甬路权为担保，向日本商社大仓组借款300万元，引起日本商人的不满。

1月下旬，随着时局的飞速变化，宋教仁使日的议案，再次提上日程。此时，内田良平在东京获悉：南北议和趋向定局，将通过让总统于袁世凯的途径，完成推翻清王朝的革命。袁世凯自二次东山再起，便被日本朝野视为眼中钉。日方一致认为，袁依仗英美为靠山，执掌政治中枢，将成为日本侵华的最大障碍。为制止事态的发展，内田良平召集黑龙会骨干聚会，议定派遣葛生能久为代表，赴南京告诫宋教仁中止南北和谈，并催促其早日出使，以建立南京政府与日本政府的同盟。

葛生风尘仆仆赶到南京，连夜拜访宋教仁，将内田的意见直言相告。宋教仁侃侃而谈，反驳说：我们计划确立袁为大总统，另外设置议会，一切大纲由议会决定，监督当局政治，从组织上不许大总统专断。相信该计划是完善的。这已作为与袁妥协的条件达成谅解。不用担心。妥协成立之时，预定从速进行议员选举。关于议员选举，革命党已在全国进行充分的联络，自信可以获得压倒多数的胜利。当然，所谓实行妥协，革命的目的决不会忘却。

黑龙会劝告中止南北和谈的意图未能实现，但催促宋教仁立即成行的呼吁得到反响。1月29日，临时参议院开会，“续议政府拟派宋教仁赴日本为外交全权代表案”，“讨论结果”，“多数可决”。2月1日，《民立报》刊出布告：“总统简派宋教仁为驻日全权特使，于一星期内即可首途”。

一星期之后，宋教仁并未动身。2月9日，小川平吉致电宋教仁：我等坚决反对袁世凯左右时局。断乎不能被袁所欺，应贯彻当初之志，乞请孙、黄二君注意。另及，期待君来日面谈。请尽早启程。

宋教仁随即复电：详情尽知。决不会被袁所欺。请放心。但时局解决前，赴日本恐难成行。当时的中心议题是南北议和。宋教仁倾其全力，运筹帷握，自然无暇分身。

对于日本浪人力阻南北议和，主和派曾给予严厉的批判。北一辉曾收集到一份章太炎主编的报纸。该报著文评论道：日本浪人巨头头山满、犬养毅等为搜助革命党来到上海，表面上为义侠之行，实际上则是暗受日本政府旨意而来。日本素有凯觐满蒙的野心，窥视占领满蒙的机会已久，企图乘中国内江混乱之机达此目的。今南北妥协，双方考虑到，}“国的大局，迅速使全国置于坚实的基础上，出于为国家国民幸福的必要。妥协完成后，必使

日本失去窥视并占领满蒙的机会，所以，头山、犬养要阻止妥协，说：“妥协对革命党不利”，劝告孙、黄不可妥协。贤明的孙、黄深知他们的心事，以平静的语言婉谢其忠告，拒绝而去。

这段文字是何人执笔，尚无实证。但它确实反映出章太炎、宋教仁等主和派的意图。当时，日本侵华势力的确企图借援助革命党人之机，攫取“满蒙”地区。1月8日，头山满、小川平吉等人拜访孙中山、黄兴，提出“经营满洲”问题。2月3日，日本元老桂太郎的特使森格与孙中山会谈，提出向南京政府贷款1000万元，“租借满洲”的议案。在辛亥革命的动荡中，“满蒙”地区险象环生，成为民族主义者忧患危亡的焦点。

2月19日，宋教仁致电内田良平，以委婉的措辞，抗议日本政府暗地策动满洲独立：

“关于《满洲独立宣言》，我并没有误解贵国的真意。不过由于《蒙古独立宣言》及《日俄协约》，会不会引起舆论上的怀疑，我很难预料”。“希望北时由贵国政府的负责人迅速采取措施，广泛地向敝国舆论界说明《满洲独立宣言》决不是贵国所愿意做的事。”

这是一个多事之秋，危机四起。1911年11月，沙俄策动外蒙古封建主宣布“独立”。1912年1月16日，日本政府内阁会议拟定《关于开始第三次日俄密约谈判的决定》，提议“日俄两国就内蒙古问题签定某种协定”。1月29日，日本浪人川岛浪速，在日本政府和陆军参谋本部的暗助下，与蒙古喀喇沁王签定蒙古独立协议。2月初，川岛峻使肃亲王善省潜入东北，密谋满蒙独立。一时间，强邻侵袭，危机日迫，爱国志士，奔走呼号。宋教仁立即以遣日全权代表的名义，通电抗议。这是他唯一使用该项外交任命签署的公文。

同一日，北一辉也致电内田良平，阐述对辛亥革命与日本对华方针的见解。他认为，南北和谈起因于“蒙古独立以及对日本态度的疑虑”。目前，袁世凯以俄国策动蒙古独立、日本策动满洲独立为藉口，“拖延南下”。因此，日本应当宣布取缔“满洲独立”，“否则万事皆休”。北一辉认为，日本政府应全力支持革命党人，以此树立日本在华的“优越权”。直到这时，北一辉才明白，遣日全权代表宋教仁迟迟不肯起程的主要原因在于对民族危亡的深深忧虑，促使他全力投入南北议和之中。

2月21日，宋教仁致电小川平吉：“因外交事与袁世凯商议，赴北京一行。其后渡日，一切均会圆满。”此时，南北妥协完成统一的进程已接近尾声。宋教仁奉命同蔡元培等作为专使，前往北京，迎接袁世凯南下就任大总统。

南北议和的急速推进，使日本浪人十分焦虑。内田良平约请已经回国的头山满、犬养毅等一起商议对策，决定应于南北妥协最终完成之前，尽早促成“日本当局与宋教仁的接洽”。随后，内田立即拜访日本元老桂太郎，得其赞同，再次派遣葛生能久赴华，迎接宋教仁出使。

葛生抵达上海时，宋教仁已扬帆北上。他尾随至京，再三劝说。就在葛生会晤朱教仁的当天，北京发生兵变。虽然宋教仁看出“此中隐情，定是手段”，但仍坚持认为，强邻虎视眈眈，必须从速统一，而后施展外交纵横之术，以维系垂危的国脉。

南北议和，最终统一。北方议和首席代表唐绍仪奉命组阁，请宋教仁以农林总长一职参与政治中枢。宋教仁于4月1日通电辞谢，表示“仍愿往东一行”，这是他最后一次提到该项使命。不久，宋教仁北上入阁，遣日全权代表的使命，同南京政府一起终结。

北一辉是策动宋教仁使日的主要人物，虽然有时他矛盾重重，然而，在这一时期，两人的关系日趋疏远。这种疏远日本浪人的空气，在南京政府时期，普遍弥漫于革命党人之间。南京政府成立后，索取“满洲特权”的日本浪人，接踵而来。内田良平接连发表《支那改造论》与《支那革命调停案》两文，公开宣扬通过援助革命党人，趁机“解决满蒙问题”，引起中国知识阶层的注目。《支那改造论》一文在上海翻译出版后，发送全国革命党人。内田良平成为众所周知的侵略满蒙的急先锋。主和派对日本浪人支持革命的动机，忧心忡忡，“敬而远之”，以至于头山满离沪归国时，竟无人肯代孙中山送行。当时，北一辉的主张与急进索取满蒙的日本浪人有所不同。他认为，日本策动满洲独立，是暗助残败的清王朝，会引起革命党人的怨恨，乃不明智之举。但他仍坚持主张日本在满洲应享有特权，因此，被张继指责为“侵略主义者”，革命党人纷纷与其“疏离交情”。具有强烈民族主义意识的宋教仁，自然与北一辉难有真正的共同语言。当宋教仁决意加入联合内阁北上之时，北一辉极力劝阻。为此两人“激语飞扬”。宋教仁指责北一辉鼓动谭人凤掀起“破坏讲和运动”，置国家安危于不顾。他“刻骨痛骂日本对华外交”，正是在“日本的默许下”，沙俄策动“蒙古独立”的阴谋得逞。他慷慨激昂地宣称：“国难已迫，非党见相争之时”，决心不

辜负死难的革命战友，肩负起“建国自强之大任。”

四

1912年4月，宋教仁北上，加入北京政府内阁。其后，组建国民党，力图实行政党内阁制，因此危及袁世凯独裁专制势力，1913年3月，被黑枪击中，以身殉志。他在生命的最后岁月里，全力以赴地投身政党政治，同时依然关注着国际时局与对日外交。

1912年初，日本政府决议向沙俄进行秘密交涉。其后，经过激烈的讨价还价，双方于7月8日签订第三次日俄密约。此举达成了瓜分中国北部边疆的协议。同月，日本前首相桂太郎赴俄访问，进一步协调双方的远东政策。

宋教仁获悉桂太郎即将访问俄国的消息，立即去见内阁总理赵秉钧，警告说：第三次《日俄协约》签署在即，“其约必将以瓜分内外蒙古为目的”。他建议政府“即时与日本提携，开诚相与，除去日人向来对袁总统之恶感，以免其与俄合”，以利解决“外蒙独立”的危机。随后，宋教仁再走访临时大总统袁世凯，催促其“从速设法解决”。他说：“与其后来溃烂不可收拾而始讲救济之方，不若趁俄人要求未熟，以迅雷不及掩耳之手段，遏其野心勃勃动机，较为有济”。当时，野心勃勃的沙俄，蓄谋已久，立志乘动荡的时局，兼并外蒙。而阴险跋扈的日本，主动策划与沙俄缔结密约，划分势力范围，已胸有成竹。因此，宋教仁设计的妥协离间之术，能否生效，难以乐观。不过这一套外交纵横之术，对于衰弱的中国政府，仍不失为一种可行方案。

宋教仁一方面主动为政府出谋划策，一方面积极参与国民外交。他出任湖南筹蒙会名誉会长，发表演说称：“为今之计惟有构造完全政府，国民出死力以为后援”。“若能共同一致，以武力解决，则收回领土，威慑强俄”。与此同时，宋教仁领衔发起湖南各团体联合筹边会，敬告各界：“必须合全国人之心思才力”，“集思广益，戮力同心，共以御侮为前提，勉作政府之后盾”。

为在国难危急时，运用外交纵横之术，宋教仁依然与日本浪人保持着联系。他任农林总长时期，曾致函内田良平，颂扬他为辛亥革命所作的“他山之助”，向其请教经国方略，内称：“先生经国大略研求有素，如荷订漠，尤切铭刻”。

1913年3月，宋教仁惨遭毒手。北一辉偕夫人为其隆重致哀。其后多年，这位邻国民族豪杰的风姿，一直萦绕着北一辉的梦魂。

辛亥革命前夕，宋教仁以抨击日本侵华阴谋，扬名九州。他始终认为，强悍的东邻是危及国脉的首恶；但是，他又同时认为，雄健的大和魂是中华民族崛起的思想动力之一。从文化源流上考察，宋教仁思想具有浓郁的日本近代文化色彩。其革命思想的形成深受明治维新的启迪。历史环境的差异往往左右着文化传统的感染力。近代中国，列强侵袭，国脉垂危，与日本明治维新前境遇相似，而与欧美近代民族国家兴起背景不同。法国大革命的灵魂是，不自由毋宁死。而明治维新的精粹则是，受他民族支配毋宁死。强烈的民族危机忧患，浓缩为以国家为本位的民族主义。明治维新的旗帜是，“尊王攘夷”，辛亥革命的时代使命则应为，“尊中华攘列强”。东洋的民族魂，奠定了宋教仁革命思想的根基。

革命思想的第一义应为，国家利益高于一切。明治维新的历史进程，成为宋教仁制定革命方略的明鉴。他认为，为防止列强干涉，应不惜与旧势力妥协，迅速进行中枢变革，取得决定性成功，同时，有效地运用外交手段，利用矛盾，保护衰弱的国脉。辛亥革命时期，中国北疆时局动荡，危机日迫。为遏制沙俄与日本的鲸吞蚕食，宋教仁一方面利用纵横之术，力图制约侵略魔爪，一方面力主南北议和，举袁建设共和，毅然放弃革命党人的重镇。宋教仁振兴民族的思想道路是，效法日益崛起于东方的日本民族，自上而下地推行民主法制，建设现代化强国。

1927年奉系军警查抄苏联使馆事件函电选译

习五一

《历史档案》1990-12

编译者按:1927年4月6日,奉系军警悍然查抄了苏联驻华使馆武官处,强行逮捕了著名的共产党领袖李大钊等人。反动军阀以所查获的文件为据,残酷地绞杀了李大钊等十九名英烈。关于这一暴行密谋策划的内幕,列强驻华公使是否参与了武力查抄行动的预谋,半个世纪以来,海内外史学界一直众说纷纭。这组文件为廓清历史疑雾,提供了有价位的史料。其中英国外交文件选自《英国外交部机要文书·中国事务》(档案缩微),美国外交文件选自《美国对外关系文件集》1927年卷II。

蓝普森致奥斯汀·张伯伦函

1927年4月11日发6月1日收

阁下:

1、从我抵达此地后所发回的各种电报中,您会意识到这种日趋明显的意向,即张作霖元帅方面将对苏联采取激烈行动。

2、您会记得我在1月25日发送的第175号电报。我在该电文中曾报告说,张元帅的密使吴晋向我初次提起关于苏联驻华使馆的活动,他宣称,那是反对英国及其他密谋的中心。他询问,外交公使团能否采取某种措施惩处苏联使馆,或者,他们能否允许张元帅查抄它。随后,他表示务必设法解决这个问题,如果必要,可以考虑与苏联断交,并将苏联使馆全体人员驱逐出境。我提醒说,搜查使馆是极为困难的。在较为重大的断交问题上,我没有表态。

3、关于这个议题,直到2月23日帝国政府向苏联政府递交的警告抗议公布之前,未能获悉更多的音讯。3月9日,我在致日内瓦的塞尔比先生的密电中曾报告说,无疑,由于上述抗议照会的激励,吴晋直率地向我提出一项令人惊骇的建议,即英国、法国和波兰协力将布尔什维克分子逐出莫斯科,中国北方政府将驱逐当地的所有布尔什维克分子。

4、就在这项建议之前,北方当局已采取第一步具体措施反对布尔什维克分子。2月28日,他们在南京扣押了苏联轮船“巴来亚列宁那”号。乘坐该船的鲍罗廷夫人及三名苏联外交信使均被拘留。这一举动致使苏联使馆接连照会外交部,抗议扣押轮船和检查外交邮件,要求立即释放全体船员和旅客,对苏联公民因此事件所遭受的生命财产损害,保留追究中国政府应负之责。

5、3月11日,吴晋回访我时建议:张作霖元帅将率先因上述抗议照会与苏联断交,这将成为英国、波兰、法国和中国联合行动计划的第一步。该建议,他在3月9日就已向我提出。我在3月19日的电报中说明,我比从前更为详细地向他阐明,任何诸如此类的联合行动都是不可能的。

6、3月22日,吴晋再次提出联合行动的问题。我再次力图使其醒悟。随后,他又重提密谋于使馆区苏联使馆内的阴谋问题。根据您1月28日第83号电报的指令,我答复说,对于直接反对某个已被帝国政府承认的外交使团成员的计划,我不能认可或承担责任。其后,吴晋表示,他建议外交部将事实通告外交使团。对此,我表示没有异议,但提示他说,应将公文交领袖公使。接着,吴晋继续询问我,如果张作霖因苏联已卷入战争而与其断交,帝国政府的态度如何?我不愿被引入这种臆测性问题的讨论,并且指出,在这样一个实质上影响中苏关系的问题上,我发表任何意见都是不适宜的。

7、3月26日,吴晋再次拜访我(见3月26日我的第512号电报)。这时,他表示,奉张作霖之命,请求我们支持其反抗南方势力和反对苏联。我再次说明,帝国政府的对华政策是不介入任何一方。至于帝国政府的对苏政策,我提到了2月23日英国致莫斯科的照会。

8、在4月4日这一天,对使馆区内苏联煽动者采取行动的可行性议题,才第一次在外交使团的某些成员之间进行集体讨论。那天,领袖公使召集《辛丑条约》签约国代表,举行秘密会议。他说,张作霖元帅的随员已再三表示,苏联人正在滥用使馆区的庇护,组织暴动。据说,有四千只手枪被偷偷运入旧帝俄警卫兵营,从那里分发给在北京的骚乱分子。中国当局特别希望抄查道胜银行,期望在那找到武器和重要文件。

9、我在4月5日第616号电报中报告说,与会者感到,如果使馆区的优惠待遇被用于反对当地政府,那么整个使馆区的法律地位将受到危害。于是,会议一致同意,如果中国警方能提供适当的搜捕令,将由领袖公使授权其进入任何令人怀疑的苏联私人产地,特别是搜查令所提到的地方。尽管我同意在英国租界内,按照英方程序执行上述决议,但我还是利用一个时机,向会议宣读了您第83号电报的最后一段(见本文第6段)。继而,我在4月5日致函领袖公使(附件四)指出,必须谨慎从事,以免确立一个危险的先例。

10、4月6日,中国京师警察厅致函领袖公使说,确有证据表明,为数众多的共产党人

隐藏在中东铁路办事处、道胜银行和苏联庚子赔款委员会。他们正在那里煽动暴乱。请求领袖公使允许宪兵和警察查抄上述地方。领袖公使连署该函，表示赞同。函件原文已附寄(附件 2)。

11、查抄看来已如期进行，并以最低限度的暴力执行完毕。

12、我在 4 月 7 日第 639 号电报中报告说，尽管严格意义上的苏联使馆受到完全尊重，但查抄队已超越其权限，进入帝俄使馆警备兵营。虽然严格来讲，这些兵营并不是使馆的组成部分，它们之间被一堵墙隔开，然而这仍可能引起争议。领袖公使在与同僚们商议之后，认为有必要立即发出照会，抗议超越权限之举。4 月 6 日的抗议照会原文，已在此附寄(附件 3)。领袖公使已在 4 月 7 日第 52 号通告中报告这一行动。该通告即本公文附件 1。

13、4 月 7 日，京师警察厅向领袖公使简要地报告了查抄结果。其函件的译本见于附件 5。从该函中可知，缴获品包括机关枪、步枪、左轮手枪及弹药。尽管警方的函件没有详述细节，但领袖公使告诉我，他们抄获了一份四千名共产党分子的名单。这些人准备在北京煽动骚乱并组织暴动。在其它的缴获物中还有反英、反日委员会的官印。

14、警方 4 月 7 日的函件宣布，数名共产党人已被逮捕。因此，条约列强代表认为有必要向京师警察总监递交一份照会。该照会于 4 月 8 日由领袖公使发出。其原文已附后(附件 7)。该照会要求，确保所有的被捕人员都能在合法的法庭审查下，受到公平的审到。与此同时，欧登科打电话给警察总监和张作霖元帅的幕僚，进一步阐述此意。

15、4 月 8 日的报纸发表了苏联使馆 4 月 6 日致外交部抗议照会的全文(附件 6)。由此可知，武官室被入侵。无疑，这将引起一场激烈的争论，涉及此地的苏联外交代表现在所应享受的外交豁免权的地区范围。

16、应当这样解释，大使的住宅、秘书和职员办公室及住所，只能占据属于苏联使馆的一段地域。它们自成体系，由一道墙，与从前作为帝俄警备兵营的地产隔开。在这块地产上，坐落着远东银行、中东铁路办事处及庚子赔款委员会。

17、尽管可以这样宣称，被查抄的所有地方都属于苏联使馆区域，但在此区域内的房屋，如果已租给银行和商业机构，肯定不能声称其享有外交豁免权，尤其是根据 1924 年 5 月 31 日签定的《中苏协定》。该协定第 12 条规定，苏联公民，除真正的使馆官员外，苏联地产，除真正由使馆用于外交目的外，都不能宣称享有治外法权。

18、实际上，假定苏联武官室设置于有关商业机构占据的同一产地，看来它已遭入侵。苏联政府的态度大概更多地取决于查抄的实际后果，而较少地考虑理论原则。《京津时报》评论说：“如果它以外交豁免权为借口抗议查抄，那么它将必须解释，为何在该地存有敌意性宣传资料和徽章，据称这些物品都是在那里制造的。如果它不提出抗议，那么它仍须解释，其所控制的地产为何用于贮藏煽动叛乱的印刷品和国民党旗帜。两者都不能逃避明显滥用外交特权的责任。”

19、根据法庭的“国际法”，如果查抄终归发现了煽动叛乱的活动，即使武官室被入侵，苏联政府是否能有正当的理由控告搜查，看来令人怀疑。“国际法”第二部分第四章第五十一节宣布：“为使非外交职业人员免于享受治外法权，外交人员必须有固定的职责，其正规职业是为大使工作。”这表明搜查商业地产是正当行为。

20、至于武官室，在上述已摘录的那节引文的开端，明确表述：“外交人员的豁免权赋予……秘书和随员，无论文官还是武官，但应是使节团成员，不包括私人雇员，因为他们必须与大使有官方关系。”不过，在第五十二节出现下列段落：“应当承认，在必须确保其履行职责的条件下，迄今为止，外交人员的房屋免于享受治外法权的保护。同样应当承认，外交豁免权在下列情形下失效，即一个政府提出充分的法律证据，逮捕大使并查抄其文件。因为当其蔑视优惠待遇时，为确保享有优惠待遇的外交豁免权自然终止。”

迈尔斯 W·蓝普森

附件一：第 52 号通告(特别)

1927 年 4 月 7 日

搜查使馆区内的建筑物

领袖公使荣幸地通知尊敬的同僚们，昨天上午 11 点，根据京师警察厅的搜捕令，本人届时连署，准许少数中国警察武装进入使馆区。这支部队大约由一百二十名警察和二十名宪兵组

成。关于京师警察厅呈递领袖公使函件的译本,已附加在本通告之后。搜查查明很多中国谋叛者居住在此地。警方逮捕了约四十余人,其中包括中国人及大约二十名苏联人。警方还缴获了约三十支步枪、一挺机关枪、许多革命游行使用的旗帜和标语、一份约四千名在北京阴谋叛乱分子的名册以及大批文件。

领袖公使已获悉,在搜查中,沙俄时代用作俄国使馆警卫营房的建筑也遭入侵。本公使已于昨日向中国外交总长递交了一份照会,抗议这一行动。

该照会原文亦附于本通告之后。

1927年4月7日于北京

附件二:京师警察厅致领袖公使函

1927年4月6日

我们敬重地告知阁下,我们屡次接到可靠的情报,并数次获得文件证据。由此我们毫无疑问地确信,近来,有大批共产党人躲藏在远东银行、道胜银行以及俄国庚子赔款委员会。上述建筑均地处使馆区。

此外,重要的共产党领袖李大钊、李石曾、吴稚晖、冯文辉和谭祖尧等,与其它十余人一起,经常在上述地方召开会议,选举代表,遣人传递共产党证书和文件,煽动学生和工人,预谋在首都叛乱。

这种布尔什维克思想的传播必定会伤害外国人,破坏地方的安宁与秩序。

近来,革命军在汉口、上海、南京地区的活动,使中外人士同样受害。

作为国家的首都,北京是极为重要的地方。这里居住着外国公使和众多侨民。如果我们允许共产党人继续躲藏在此地,突然有一天发生叛乱,不仅会使中国国民遭受危害,而且必将危及在此地居住的友好列强国民的安全。

为了防止危及地方安宁与秩序的暴动为了确保外国居民的安全,我们不得不采取果断措施,计划派遣宪兵和警察,查抄上述共产党人隐避的地方,进行严密的调查。

如前所述,我们敬重地请求阁下,欣然赞同该计划措施并能与我方协力合作。

(京师警察厅印章)

附件三:欧登科致顾维钧博士函

1927年4月6日

总长先生:

我敬重地告知阁下,今天本公使应京师警察厅的请求,以《辛丑条约》签约国首席公使的资格,会署搜捕令,准许中国警察进入使馆区,搜查远东银行、道胜银行和从前俄国庚子赔款委员会的房屋。

我遗憾地提请阁下注意,我已获悉,该部队也进入了与上述房屋毗连的其它建筑,此举超越了所授权的范围,本公使不能置之不理而不加抗议。

荷兰公使兼领袖公使欧登科

附件四:蓝普森先生致欧登科函

1927年4月5日

尊敬的领袖公使:

我越来越清晰地意识到,我们必须小心谨慎地确立一个先例。今日的仇敌可为政府之敌,明日,若统治者颠倒其位,您会发觉,这一非常举动可以作为一个先例,被引据反对您。总而言之,我们任何一位都可能会被指控为心怀叵测,而遭到警察搜捕的危险。因此我觉得,我们应该谨慎从事。不仅在理论上,而且在实际上,只允许查抄私人地产。这样,我们才能立于不败之地。

请不要以为我拘泥细节,小题大做,鬼计多端。我只是认为,一项先例是一件双锋武器,一边必须谨小慎微,才能使另一边与其一致。

蓝普森

附件五:第53号通告

1927年4月8日

搜查使馆区内的建筑物

参照昨日第 52 号通告,领袖公使敬重提请各位尊敬的同僚传阅此函附件,即京师警察厅关于搜查使馆区内某些苏联建筑物的续函译本。

京师警察厅致荷兰公使兼领袖公使函

1927 年 4 月 7 日

因为共产党密谋扰乱安宁与秩序,伤害外国侨民,我们请求阁下许可派遣警官进行搜查,以防微杜渐。

我们已经逮捕了该党领袖李大钊等人。同时,我们查获了步枪、左轮手枪、机关枪、各式枪弹、旗帜和党员登记册,国民党代表大会、执委会和地方委员会的印章,以及大量的记录、文告、信件和共产主义书籍。

此外,为维护地方的安宁与秩序,调查处理该案,我们郑重地通知阁下,逮捕共产党领袖李大钊等人,查收极为重要的文件证据。

北京 1927 年 4 月 8 日(京师警察厅公章)

附件六:苏联使馆致外交部抗议照会

1927 年 4 月 6 日

今天上午十一时,一队武装军警强行闯入本大使馆的房屋,并占据其西部,其中包括使馆武官的住宅和办公室。

入侵者先将在该处遇见的使馆职员及中国仆役大批逮捕。被捕者中数人遭到残酷的殴打与虐待。然后,入侵者进行搜查,劫掠了本使馆区内该处的大多数私宅。他们搜索洗劫了本大使馆武官办公室。他们对使馆俱乐部尤为注意,将其洗劫一空,图书均被掠走。

在搜查中,妇女儿童均受凌辱,其珍宝和金钱都被掠夺,于晚七时才获释放。

本使馆其它部分房屋中的任何人,均不准走近行凶与抢劫的地点。就连使馆的负责官员,试图与入侵部队的指挥官接洽时,也被警察粗暴地推回。直到现在,入侵者依然占据着该处房屋,因此,部分使馆职员无家可归。

这一暴行侵犯治外法权,不可容忍,实属空前未有。本大使馆除表示最强烈的抗议外,已将此案报告本国政府。此后如何办理,静候本国政府的决定。

北京 1927 年 4 月 6 日

附件七:欧登科致京师警察厅函

1927 年 4 月 8 日

阁下:

昨天,我已收到您的来函。该函报告了查抄使馆区内某些苏联建筑物的结果。参照此函,我的同僚们请求我通知您,他们希望在搜查中被捕的所有人,都能在合法的法庭审查下,受到公平的审判。

我将愉快地获悉您为此所作出的担保。

荷兰公使兼领袖公使 欧登科

美国驻华公使马幕瑞致国务卿电

1927 年 4 月 7 日上午 8 点发 4 月 7 日 3 点 20 分收

366、1.昨天,中国地方当局请求允许进入使馆区,以便对某些私人地产(道胜银行和中东铁路办事处)进行搜查,因为这些地方一向被视为苏联煽动颠覆政府的大本营。该地点与苏联使馆的西部毗连。领袖公使为了使使馆区的利益,授与必要的权力,允许京师警察部队搜查这些地方。昨天上午十一时起,在一小队士兵的援助下,搜查突然开始。在搜查中,中国人超越权力,也搜查了从前俄国使馆的兵营。该兵营位于那些有问题的私人地产的西边。有四名苏联人在一所房屋内设障防守,以一挺机枪和左轮手枪自卫,并放火点燃了许多文件及该房屋,但最终没有使用武器,被警方制服。除此之外,没有发生什么战斗,双方都未遭受严重的伤害。据说,不少苏联人翻墙逃入苏联使馆房宅。随后,他们又武装聚众出现,显然是为了抗拒可能波及到那里的查抄。据获悉,迄今为止,约有 20 名苏联人被捕。被捕的中国人约有 30 名左右,其中包括著名的共产党人李大钊。不少宣传品和许多文件被查获。一挺机关枪,约 30 支步

枪和大量的但不知确切数目的左轮手枪及弹药,已被中国人找到。还有大量的国民党旗帜、印有中文的苏联旗帜和用于示威游行的标语被查获。对该地的搜查仍在进行。

2.领袖公使建议,立即向中国当局提交一份抗议照会,抗议其进入从前的兵营,该地没有包括在授权范围之内。

马慕瑞

美国驻华公使马慕瑞致国务卿电

1927年4月8日上午9点发 4月8日上午7点收

377、增补我在4月7日上午8点所发出的第366号电报。

1.我获悉,在突袭查抄的其它缴获品中,警方发现了一份4000名在京共产党分子的名单,以及地方反英、反日运动委员会的印章。

2.警察是受到宪兵的援助,而不是如同我在先前电报中所说的部队。

马慕瑞

美国驻华公使马慕瑞致国务卿电

1927年4月9日下午1点发 下午9点30分收

390、参照使馆电报4月7日上午8点第366号,和4月8日上午9点第377号。

1.自苏联重占俄国地产以来,在使馆区防御体系中,从前由俄国使馆兵营所固守的防区,已形成断裂。4月6日中国人查抄苏联地产的结果表明,这一防区不仅未设防,而且被一集团所占据。该集团积极反对外国利益。而使领馆区正是为维护外国利益,由《辛丑条约》所设制的一个防御基地。

2.昨天,在一次会议上,五国使馆警备司令起草了一份建议书,递交给《辛丑条约》签约列强的外交代表。其意旨为:从前俄国使馆的地段,构成使馆区防御体系的一部分,应将其移交给对防卫使馆区负有责任者。因此,可以按照德国、奥地利、荷兰从其防区撤退警备部队的前例,以同样方式作出规定。

3.昨天晚上,有关公使研究了这份建议书,尽管英国公使、意大利武官和我觉得,我们必须就此进行请示,但与会者一致完全同意该建议,即警戒从前俄国的防区是紧急军事需要。依照《辛丑条约》规定的所有权力——该条约已被苏联公然废弃,有关公使们觉得,结束该地的占领状态,比防卫使馆区的实际需要更重要,让剩余地产由俄国人自由使用。

4.确定在4月12日举行一次讨论会。为这次讨论会,迫切请求您批准,让我参与缔结以下公文,依照警备司令们的建议,授权其采取行动:总的原则是,在紧急时刻,使馆区的防御墙必须由若干支使馆警备部队有效地控制。按照这一原则,应派遣其它使馆警备部队,在将来占据那段从前分配给俄国使馆警备营的防区。

5.由国际警备部队占据这一地区,显然是适宜的。这将通过与仍占据该地区的中国人协商实施,而不是夺取(或在占领之前,或在实际进攻该区期间)。为实现这一理想方案,直到该问题解决之时,领袖公使授权中国人每天进入这一地区,进一步调查。

马慕瑞

美国务卿致驻华公使马慕瑞电

华盛顿 1927年4月11日中午

141.参见您4月9日下午1点第390号电报第四段。授权您按照您建议的方式,与您的同僚一起行动。

凯洛格

美驻华公使马慕瑞致国务卿电

1927年4月21日下午11点发 4月21日下午3点37分收

469.参见4月9日下午1点我的第390号电报。使馆警备部队(美国、英国、意大利和日本)所派遣的支队,今天接管了从前由俄国使馆兵营所防守的防区。

马慕瑞

民国时期北京社会风俗的变迁

习五一

《北京社会科学》1993-01

社会风俗，作为世代相传的文化现象，具有相当稳定的传承性。但是，当社会结构发生剧烈变革时期，新颖的生活方式不断冲击传统的社会风俗。变异性把时代的标志渗透入历史的延续。

本世纪上半叶，古老的都城北京，随着封建皇权的崩溃，加快了走向现代都市的步伐。民国时期，古都北京的社会风俗，无论是岁时庆祀，还是家族民俗，乃至生活习俗，都呈现出变异的趋势。尽管这种变异的动力不够强劲，但仍鲜明地印上了时代的标志。

岁时庆祀

中国传统的岁时节日，大体依循了两大脉络繁衍传承。一类依据统治者颁布的历法，一类依据宗教信仰的经典。不同民族又将各异的风格溶入其间。在民国时期的北京地区，前者因政治结构的变革，有所变更；后者受到商业经济的影响，逐渐变形。

古都北京步入民国时期，第一个鲜明的标志，就是废除帝王纪年，改用世界通行的公历。

1912年3月，北洋军阀首领袁世凯胁迫清帝退位，逼迫孙中山让权，登上临时大总统宝座，定都北京。民国政府的法令开始在北京地区通行。以清王朝覆灭为起点，公历在全国取代了传统的农历(夏历)，成为正宗法统纪年。

随着公历与民国政体的实行，传统岁时节庆出现新的变更。首先，新年伊始，依公历确立元旦，而农历的正月初一，更名为“春节”。元旦日，国家机关、公共事业均放假休息，以示庆祝但民间社会淡然视之其次，武昌起义爆发之日，即十月十日，被确定为民国政体的诞生日。政府规定，“双十节”为全国国庆日双十节的庆典，主要流行于社会政界，一般民间较为冷陌。

民国以后，传统的岁时庆祀依然保持着强大的惯力。其中，春节与中秋节盛况依旧，仍为民间最隆重的节日。

农历的正月初一改称春节，民间百姓仍视之为“年禧”。自“腊八”起进入节期，扫房，祭灶，采购年货。除夕之夜，家家张灯结彩，鞭炮轰鸣，彻夜不息。贴春联，贴门神，供佛祭祖，送财神爷，守岁吃团圆饭。初一互访拜年北京地区特有的节日习俗大体依旧。如“踩岁”，铺芝麻于地，往来踩踏。俗称“芝麻开花节节高”，且芝麻粒多，取意高寿多福，以图吉利。不少封建陋俗也依然如旧，如“忌门”，初一至初五，“禁妇女来往”，凡放芝麻秸之家，表示破五之前，不接待女客。尽管如此，春节习俗还是渐渐溶入某些时代气息。初一拜年，家族关系渐趋淡化。除直系亲属外，一般亲戚往来渐疏。公务关系日趋显重。政府机关、社会团体盛行“团拜”。“邮政拜年”简捷易行，开始在社会流行。拜年赠送的礼品，除实物外，开始流行礼券。受礼者“可持礼券”，到发行的店号，按券面票额选购所需物品。

仅次于春节的传统节日是中秋节。农历八月十五恰值三秋之半，合家团圆，祭月、拜月、赏月，吃月饼。北京地区西瓜祭月的习俗，一直沿至民国时期。将西瓜切成莲花瓣形，供于月下。或雕成牛形，取“西牛望月”之意。

民国时期的北京地区，时局动荡，经济坎坷，除春节、中秋节依稀可见节庆盛况外，其它民间节日渐趋衰落。

农历三月清明节，是传统的扫墓祭祖、踏青春游之日民国成立后，政府明令将清明节改为植树节清明前后，政府公职人员赴郊外植树造林。但往往流于形式，实效甚微。一般平民百姓仍出城扫墓、踏青。三十年代中叶后，京城被日本侵略者占领，城门成为其防御抗日游击队的治安屏障。一般市民望而生畏，出城郊游扫墓之风急剧衰落。

农历九月初九重阳节，秋游登高、赏菊、吃花糕。清末八国联军侵占北京后，禁止市民登城。一般民众多至真觉寺、法藏寺、天宁寺等处塔楼登高远眺。民国以后，皇权崩溃，登城解禁。民众不但登城可至钟楼、鼓楼，还可至午门楼、正阳门楼。自皇家园林开放为民众公园后，景山、北海白塔又成为游人登高的胜地。赏菊，清末“以矮秧大花多叶”为尚。

民国以后，时尚变迁，“花以繁多”为盛，并不断引进海外新品种杂交，追求新奇之美。只有重阳花糕依旧三十年代中叶后，战乱不断，登高览胜之风渐衰。

农历十一月冬至节，家人团聚，享祀先祖。历来燕俗不重冬祭。京城内满族各旗常于此日聚集亲友，以“白肉”祭奉“祖宗杆子”。清朝帝王每临冬至，均举行祭天大典。民国以后，随着帝制的崩溃，祭天典礼废止。满族贵族特权丧失，降为平民，冬至节日趋荒凉。此节曾有一度回光返照。袁世凯阴谋复辟帝制时，下令恢复前清的祭天制度。1914年冬至，袁世凯亲至天坛，身着离奇古怪的衣冠，顶礼膜拜，一切仪礼模仿封建帝王，只是跪拜改为数次鞠躬。袁世凯借天授君权对抗民权的迷梦，很快就破灭了。冬至祭天终于成为历史的遗迹。

中国的岁时庆祝主要源于古代的历史。在其发展的漫长岁月里，受到宗教信仰的影响与渗透，融汇成民俗节日。北京地区宗教色彩浓重，民间节庆盛会，集中体现于丰富多彩的庙会。

庙会起源于宗教祭祀典仪。其后，商人云集设摊售货，民间艺人会萃献艺。庙会逐步形成具有宗教祭祀、商业集市、民间游艺多种功能的社会节庆活动。北京是一座历史悠久的文化都城，各种流派的宗教寺庙众多。据四十年代末的统计资料，各类寺庙尚存 734 座。风貌各异的庙会，成为北京民间风俗的重要表征。

民国时期北京地区的庙会，不断变异，呈现出日益衰落的趋势。这种趋势是由政治、经济、文化诸多历史因素，相互激荡、渗透、化合而成。

政治，是影响近代中国社会风貌的显赫因子，它的影响力在国都京畿最为鲜明。清朝帝制崩溃后，以清廷皇权为依托的宗教典仪，立即呈现出江河日下的态势。雍和宫是清廷管理喇嘛教的中枢，每年于农历正月三十日前后，举行盛大的“善愿日”法会，跳布扎送祟除邪，北京地区俗称“打鬼”，循例为庙会期。雍和宫跳布扎的仪式，由清朝皇帝主持，王公大臣云集，盛冠京华。清帝逊位后，由蒙藏院主办，仪式逐年从简。但慕名前来观光的中外游客，一时竟超越往昔。

民国时期政局激荡，政治常常激化为战争。绵延的战火自然影响庙会的昌盛。

北京城区，东岳庙会历史最悠久。“此庙诸天神像最全，故酬神最易”。庙会期间，庙内六根旗杆上族旗招展，红灯高悬，在京都寺庙中独树一帜。民国以后，除个别例外，旗杆上不再挂旗。三、四十年代时，香火日疏，庙殿失修，神像残缺。崇元观自清末衰败，民国以后庙会绝迹。1. 931 年，国民政府在此庙废墟上建立了陆军大学。城隍庙向例于五月初一举行出巡庙会，北伐战争后，此举遂废。

北京郊外，妙峰山碧霞元君祠香火最盛。“每届四月，自初一开庙半月”，朝山之时，“人烟辐辏，车马喧阗。夜间灯火之繁，灿如列宿。”清末民初，一度萧条，二、三十年代再度兴盛。“都城之茶会及秧歌、狮子、开路、五虎棍及少林棍，双石杠子等会结队前往者，亦不胜数”。“七七”事变爆发后，日本侵略军占领华北。日军拆毁庙宇，修筑炮楼。妙峰山经战火浩劫，神灵荡然，香客绝迹。

各类庙会中，中元节最具节日色彩。道教宫观举行中元法会，佛教寺庙兴办盂兰盆会。入夜，放荷灯，点莲花灯，灿若繁星。“荷叶满街，荧荧万盏”，“不至夜阑，不易分散”。民国以后逐年萧瑟，“每巷所见只二三盏，且尽似云华，俄顷即散，无复流连之致。”因战争连绵，死难众多，为追悼亡灵，北京各界人士于北海公园、中山公园，举办“法会”。届时，喇嘛、道士、和尚三台经齐诵。会场设立“海陆空军阵亡将士”的牌位。公祭后，环湖燃放荷灯，焚化法船。游人云集，观看萧瑟之风中奇特的景观。

政局跌宕，战乱频繁，无疑是导致庙会灵光衰退的显赫因素。然而，庙会综合社会功能日趋向商业倾斜，则显示出现代经济的发展，商业日益崛起的物质力量。

北京地区自清康熙年间鼎盛京华的五大庙会，即：隆福寺、护国寺、白塔寺，花市(火神庙)、土地庙，其声势一直延续至民国时期。随着商业功能的日益增强，宗教色彩渐趋淡化。其中道教庙宇火神庙与土地庙，三十年代以后香火渐次断绝，转化为纯商业性集市。隆福、护国、白塔三座佛教寺院，香火亦日趋衰弱，贸易则日渐兴隆。

为适应现代都市的商业节奏，五大庙会的会期，自二十年代起，相继改用公历。土地庙每月逢三(三、十三、二十三)开放，主要经营土特产。花市每月逢四(四、十四、二十四)开放，以销售工艺花、鲜花为其特色，姹紫嫣红，五彩缤纷。白塔寺与护国寺分别逢五逢六、逢七逢八开市，每月均集市六天。经营的商品既有传统特产，又有新颖百货，五光十

色，琳琅满目。白塔寺专设鸟市，护国寺则特辟狗市，出售金鱼、鸽、鸟、哈巴狗，光顾此地的多为有闲之士。五大庙会之首为隆福寺。该寺逢一、二、九、十日开庙，每月集市多达十二、三天。市场上既交易珍奇古玩，又销售野药山货，种类繁多，誉满京都，来此地观光购物的人，不仅上至达官显贵，下至市民农夫，还有不少外国游客。每逢庙期，游客云集，人流如海。

传统色彩浓郁的京都庙会，在日益发达的商业网络中，始终占有重要一席。北京地区的商业，民国以后加速了现代化的步伐。许多新式商场相继兴建，东安市场、新罗天劝业场，青云阁、首善第一楼纷纷崛起。四十年代末，北京各类商业店铺共 27205 家，商业职工为 292619 人，占全部就业职工总数的 28%，位居榜首，而农业、工业的从业人员分别仅占 20% 与 12%。现代化商业市场的繁荣，未能淹没古老的庙会集市。从经济上考察，庙会集市商品，尤其是土特产，多系自产自销，或小摊小贩，通常以薄利多销为准则。便宜实惠的商品，对一般市民具有相当吸引力。此外，庙会集市独特的文化风情，也是其别具魅力的重要因素。

民族色彩浓厚的文化商品，从古董书画，到风筝泥塑，一直是许多庙会集市经销的特产。其中厂甸和火神庙的文化市场闻名中外。厂甸庙会是典型的年节集市。它兴起于清乾隆年间，久盛不衰，延至民国时期。辛亥革命后，该庙会日趋庞杂。1918 年，北京市政府组织清理整顿，规定每年春节举办大型庙会集市，庙会期为十五天。每届庙期，南新华街马路中间，彩棚林立，名人字画、书帖金石、珠宝玉器、雕漆珐琅、象牙雕刻、陶瓷古铜，风雅华贵，争奇斗艳。毗邻厂甸的火神庙，民国以后，辟为“文化商场”。平日博久书局、同善堂、文汇阁在此经营。春节期间，珠宝商人在此陈列奇珍异宝、金石字画，成为厂甸庙会古玩书画的展销中心。厂甸文化市场，民国时期格外兴盛。其源于政治格局的急剧变更。清朝覆亡，八旗亲贵及官宦世家日趋破落，被迫变卖家珍。不少军阀新贵，纷纷附庸风雅，争购珍宝。文玩集市出现畸形繁荣。

如果说，古玩字画展现出庙会集市的雅文化层的情致，那么，民间游艺则显示出其俗文化层的风采。

庙会集市为民间游艺提供了天然舞台。民国时期，民间艺人在天桥一带卖艺栖身。每逢各类大型庙会，他们纷纷赶往献艺，大显身手。多姿多彩的民间游艺，洋溢着淳厚的地方风情，饱含着质朴的生活气息。各类京韵十足的民间文化，深受京都市民的喜爱。

曲艺，大鼓、评书、相声、数来宝等等，凝聚着民间说唱艺术的精华。虽然庙会上不时有落泊的京剧、评剧艺人登台表演。但是，真正体现民间文艺色彩的是曲艺。白塔寺庙会专门开辟大鼓场。有两位老艺人常年在此演唱，一为乐亭大鼓艺人傅士亭，一为梨花片大鼓艺人侯五德。他们精湛的演技，常常使观众留连忘返。

杂戏，皮影戏、傀儡戏、拉洋片等等，是以观赏为主的表演性杂艺。民国初年，京城的皮影戏人多来自滦州。当时的傀儡戏是一人独演，后来发展为木偶戏。拉洋片又称西洋镜，即：将照片或自制的图片，放置于特制的木箱内，让观众通过凸透镜观看。艺人一边拉动长片，一边敲着锣鼓，演说伴唱。这种简易影片在二三十年代的京城十分流行。其后，随着电影业兴起，拉洋片逐渐衰落，终于成为历史陈迹。

杂技，猴戏、戏法、踢毽子、耍坛子等等，是民俗性格突出的娱乐活动。耍猴戏的艺人多来自河北深县、易县等地。中国古典戏法与现代魔术不尽相同，艺人在人群中表演，全仗手脚灵巧，技艺娴熟。踢毽子、耍坛子等起源于民间，现在不断发展，已步入正式竞技舞台。

武术，民国时期北京地区俗称“练把式”。各类庙会均有练武的专场。当时，练大刀、拉硬弓的张宝忠，练拳脚的白光汉、马筱泉均扬名武坛。练花剑的女将栾秀云更是蜚声京城。

走会，北京地区俗称“花会”，是大型的民间歌舞。每逢年节庙会，民间艺人汇集街头，即兴表演，节目有飞叉、五虎棍、中幅、跨鼓、高跷、秧歌、杠箱、杠子、石锁、坛子、小车、跑驴、早船、龙灯、狮子等十几种，这些歌舞的游艺不仅形式多样，技巧高超，而且具有戏剧情节，引人入胜。届时，观者如潮，万人空巷。

民国时期，北京地区丰富多彩的民间游艺十分兴盛。其艺术观赏价值日趋上升。乐亭大鼓艺人王佩臣，原在白塔寺庙会演唱，后来技艺日臻精湛，赴天津书场登台，名扬京津。拉洋片本是地道的民间游艺，老艺人焦金池自制图片，自编自演，声情并茂，常被邀请至

富贵人家的深宅大院演出“西洋镜”。民间俗文化的社会地位呈现明显上升的趋势。

京都庙会上，另一种引人注目的民俗事象是，算卦相面业异常昌盛。平时，这些算命先生大多聚集在天桥一带开业，每逢庙期，便纷纷前往设摊。看相卜卦的顾客，从官绅富贾到农夫小贩，来自社会各阶层。占卜业走红一时。民国年间，京都相界名家辈出。如：灵霞子、钓金鳌、李半仙、金刚眼等等。这些人出名后，下塌豪华饭店，出入上流社会，脱离对庙会集市的依托。星相占卜在民国时期畸形繁荣，主要由于剧烈动荡的社会为它提供了伸展的天地。风云变幻的时局，常常使人感到吉凶难知、祸福莫测。这种命运的危机感，为占卜业提供了施展手段的市场。算命先生乘势支配了相当广阔的社会精神生活。

岁时庆祝，通常是较大规模的社会群体活动。它从宏观场面展现了社会风俗的特征。民国时期北京的岁时风俗，呈现出两种交错的趋势。一方面，传统的政治制度崩溃，而新的政治结构缺乏稳定的根基，因此，统治者对社会风俗的倡导作用式微。传统节日趋向衰落，新式节日冷冷清清，尚无力形成社会传统。另一方面，现代经济艰难地向前发展，京都商业日益繁华，都市文化呈现繁荣。下层俗文化的社会地位日渐上升。这种趋势反映了商业崛起带动了市民文化的振兴。俗文化的升级，显然受到以白话文为先锋的新文学大潮的影响，同时反映了封建等级制度的崩溃与平民思潮的兴盛。

家族民俗

家族，是构成社会的基本单位。它不断维持着人类社会的延续。家族的结构与职能，决定着家族的习俗风尚。

中国传统封建社会的家族，是以父系家长制为核心的多代同堂的大家族。现代经济的发展，猛烈地冲击着传统的大家族。旧式家族不断解体，分化出大量的单一家族，即以夫妻为核心的小家庭。

民国时期的北京，家族结构依据现代化的轨迹，由以血缘关系为重心，向以姻缘关系为重心逐渐转化。随着社会的发展，家庭规模日趋缩小。1912年，北京城区平均家庭规模为5.21人。其后，呈螺旋形下降趋势。到1949年，全北京城乡平均家庭规模降至4.45人。其间，只有日伪统治时期例外，家庭规模一度出现较高的反弹。这主要是由于社会环境出现异常变化所造成。

在家庭规模日趋缩小的进程中，城区与郊区之间呈现出不平衡状态。以北平市政府公安局1935年的户口统计为例。城区为213394户，共计115612人，家庭规模为5.23人；郊区为93884户，共计457592人，家庭规模为4.87人。从表面数字上看，城区的家庭规模反倒大于郊区，其实，实际情况恰恰与之相反。因为当时户口统计的准则，与现代统计学规范有显著的差异。国民政府内务部颁布的户口统计法则规定，“佣工为佣户内之口”；“店伙为铺东户内之口”。同时规定，“凡公署、兵营、监狱、习艺所、学校、工厂、医院、祠堂、会馆等，皆属公共处所项内”，以户计算人数。这种户口统计法则缺乏科学性，具有相当浓厚的人身依附色彩。连统计者也承认，“这种算法，似欠完妥，因为每一公共处所往往有数千百人不等，例如学校、营盘等户量，自较他种户量为大”。依据这种法则统计的家庭规模，自然与实际情况产生较大误差。笔者据现存资料，估计这一误差约为20%。当时北京城区的公共处所，据1932年统计为2523户，共计50723人。从事商业与人事服务业人数，据1935年统计分别为148851人和70612人。综合上述因素，三十年代中期，北京城区家庭规模实际仅约为4.1左右。

北京郊区平均家庭规模超过城区。据1934年四郊农村调查统计，总户数为89390，共计422382人，家庭规模为4.73。但是，不同职业阶层之间差异较大。根据上述调查，农业户数为27508，仅占总户数30%，其人口为164041，家庭规模为5.96。手工业者、小商人等非农业户数为61882，共计258341人，家庭规模为4.170。由此可见，传统农业生产需要较多的劳动力，因此，农业家庭规模依然较大。而非农业家庭的规模基本接近城区水平。

尽管北京城乡之间家庭规模存在着较大差距，但与同期全国平均水平相比，均处于遥遥领先的地位。据国际性民俗调查资料记载，本世纪三十年代，中国家族成员人数，约十人左右。可见，大城市是中外交流的中枢，又是现代工商业的中心，往往成为社会风俗变异的先导。

社会现代化的发展，不断促使传统家族结构的分化，不断推动传统家族职能的变异、随着家族性质的逐渐转型，以父系大家族为正宗的家族民俗，开始衰落。新型的家族风尚逐渐兴起。

家族民俗的基础构架是人生仪礼风俗。每个人通过诞生礼、成年礼、婚礼、葬礼，其家族属性不断确立起来。成年礼，在近代中国逐渐废止。生、婚、葬礼经过时代的洗礼，仪式风格趋于多样化。传统的繁琐礼仪程序日趋简化。新兴的仪礼体现出男女平等的现代风尚。

诞生礼，是人生的开端礼，通常在婴儿出生后三日举行，北京地区俗称“洗三”。燕京风俗素重此礼。依循中国封建家族制重男轻女的主导观念，“洗三”仪式历来以生男为重，生女则一切从简。二三十年代的北京，“洗三”循例由“收生姥姥”主持，程序极为繁杂。首先，设香案，供奉碧霞元君等十三位娘娘神像。接着，家人依尊卑长幼往盆里添清水，放金、银、铜币，谓之“添盆”。其后，收生姥姥“搅盆”，再边念叨祝词，边给婴儿洗礼，繁文褥节甚多。仪式结束后，“添盆”的金银宝物均馈赠主持人，四十年代后期，随着现代医疗事业的发展，孕妇纷纷前往医院生产，既科学卫生，又经济节简。旧式的收生姥姥逐渐被淘汰，“洗三”仪式也随之消失。

办满月、办百日，是诞生礼的延续。民国初年，北京民间大多只办满月。此举注重“头生”男婴。为隆重传宗接代的传统，同时在亲族之间，明确产业继承权。庆典仪式逐渐衰减。

抓周礼，婴儿周岁时，此卜定其日后前途、志向。陈列各种物品，任其抓取，此礼无糜费钱财置办酒席，托着长辈的厚望与祝愿，因此，北京民间一直较为流行。

寿礼，实质上是每岁诞生纪念日的重复。民国初年，京城办寿之风十分兴盛。北京人做寿多办整生日，但有“庆九不庆十”之说。此礼通常为长辈举行。长辈健在者，一切从简。这体现出中华民族敬老的传统。寿礼规模，因家族地位、经济力量各异。民国时期，吏治腐败，不少权贵借机搜刮民财。

婚礼，是人生仪礼中最重要的大礼。它标志着一个人进入建立个体家庭、发展家族的重要阶段。

在中国传统的父系大家族制度中，血缘关系主宰姻缘关系。结婚，即：建立姻缘关系，必须由家族家长决择。当事人，尤其是女性，则完全处于被动地位。这种无视个性，摧残个性封建婚姻传统，遭到现代化时代浪潮的猛烈冲击。

清末，西方先进思潮不断涌入，国内维新变革大潮兴起，传统的封建家族习俗开始动摇。辛亥革命后，帝制崩溃。历代帝王世系，正是封建家族制在政治体制上的浓缩。失去政治依托，父系家长制的根基日益动摇。共和国的建立，使民主观念逐渐深入人心。个性自由，男女平等的思潮，向传统封建婚姻习俗发动了勇敢的挑战。民国初年，北京地区就已出现新式婚礼。尽管遭到守旧人士的严厉责难，但毕竟“大江东流去”，到三十年代以后，新式婚礼在京城广泛流行，成为时尚。

新式婚礼，北京俗称“文明结婚”。结婚男、女双方不去命馆合婚，而是自具结婚证书。迎娶时，由西乐队前导，用马车、汽车接新娘。新娘穿白色礼服长裙，披白纱，戴花冠。新郎穿黑色燕尾大礼服。典礼仪式简易。证婚人宣布结婚者姓名。新人相对三鞠躬，交换饰物。证婚人致训词，颁发证书。新婚夫妇向各方来宾鞠躬致谢。礼成，合影留念。典礼后，通常不备酒席，有时举办象征性茶话会或酒会。这种新式婚礼，从乐队、礼服，到典仪、酒会，具有相当浓厚的西化色彩。

集团婚礼，继文明结婚之后，北京出现的另一种形式的新式婚礼。1937年6月22日，北京第一届集团婚礼在中南海怀仁堂举行。主办单位是北平市社会局。该局为倡导“改进习俗，提倡节约，尊重婚礼”的新风尚，专门设立了市民集团婚礼事务委员会。它确定，每三个月举办一次集团婚礼。凡市民自愿申请，仅缴纳礼费十六元，均可参加。届时，由市长或社会局长予以证婚。其典礼仪式，参照民间正在兴起的文明结婚程序。只是新郎礼服必须穿中式常礼服，即长袍马褂。新娘礼服则采用白色西式长裙。由此可见，主办者力图倡导中西合璧的新风尚。

旧式婚礼，依然保持着强大的惯力，在民间流行。这种婚礼的主导模式是古代“六礼”，即：“纳彩”、“问名”、“纳吉”、“纳征”、“请期”、“迎亲”。这套礼仪在近现代已演化为，“保亲”、“合婚”、“放定”、“陪仓”、“迎娶”五步程序。传统婚礼是人生仪礼中最繁褥的仪式。尤其是“迎亲”一礼，多达数十种程序。封建家族正是通过这种繁冗的礼仪，把姻缘关系置于血缘关系的统治之下。崇尚旧俗的家长依旧恭请“星命家”测量男、女双方的“八字”，取“龙凤帖”合婚，仅将民政局的结婚证书作为陪衬。尽管如此，时代气息依然渗透到古老的仪式中。例如，迎亲仪仗的演变。民国初年，废除了封建等级制。民间喜事仪仗“偕越”等级，

动用令箭、金瓜、铺斧、朝天橙等“奏驾”的卤簿，以增添喜庆的富贵风光。三十年代以后，皇家威仪已成为历史烟尘，“奏驾”仪仗也废止不用了。

葬礼，是人生最后一次社会礼仪。中国自古崇尚厚葬。丧葬礼在人生礼仪中宗教色彩最为浓重。亡灵鬼魂离开人间社会，便转入神秘世界。东方宗教“轮回”、“转世”的深厚影响力，渗透到繁琐复杂的礼仪程序中。传统葬礼中“停尸”、“招魂”、“吊丧”、“殡仪”、“送葬”，等程序，在近代北京俗称“倒头”、“接三”、“送库”、“成主”、“发引”。每道程序中都包含若干子程序，以超度亡灵，寻求转世生缘。

近代北京社会刚刚脱离封建统治，传统习俗仍保持着强大的惯力。这种传统的惰力主要依存于年老一代。而青年一代往往是冲破传统的斗士。青年先锋主要锋芒指向封建婚姻制度。老年一代则更倾向于依循传统，走向人生的归宿。因此，民国年间，改革葬礼的呼声比较微弱。民间葬礼多循旧制，只是因经济力量的差异，有繁有简。

民国年间北京流行的旧式葬礼，依然印有时代的痕迹。比如，小殓用的衾物，清王朝统治时，必须经皇帝允许，方可盖“陀罗经被”。而民国时期，人人平等，死者均可披“陀罗经被”去见阎王爷。再如，“接三”典礼时，不少丧家专请西式乐队。演奏员戴缨帽，佩肩章，礼服华丽，俨如总统，乐器应有尽有，俱臻上乘，颇受欢迎。

在旧式葬礼流行京城时，也出现新式公祭——追悼会，前来祭奠的来宾，佩戴白花。行鞠躬礼。主要仪式为，奏哀乐，读祭文，送花圈，致挽联。这种新式丧葬仅流行于少数阶层。

人生礼仪作为家族风俗的根基，从微观层次展现了社会风俗的特征。近代北京人生礼仪变异的总趋势，艰难微弱。通常，社会风俗的变化远远落后于社会制度变革的进程。移风易俗，更需要强劲的时代新思潮为先导。正是由于五四运动熏陶的青年一代，抨击封建家族制度，呼唤“女性解放”、“婚姻自主”，才导致以姻缘关系为重心的新型家族结构，三十年代以后在北京不断涌现。然而，近代中国的启蒙思潮，理性稚弱朦胧，在传统文化的魅力面前，命运坎坷。人类历史上，社会风俗一旦成型，便非理智地倾向于传统，不会轻易地变为明日黄花。

生活习俗

生活习俗，即：衣、食、住、行，趋向于经济命脉。与岁时庆祝、家族民俗相比，其风格活跃。随着近现代社会经济发展的节奏加快，其时尚风貌，多姿多彩，层层出新。

衣，即服饰，是一种人类文化的物质塑造，实用与审美价值交融。

服饰民俗展现出的时代特色，异常醒目。清王朝垮台后，皇家垄断了数百年的明黄颜色解禁，回归民间。封建社会等级森严的服制法规，成为历史的陈迹。昔日标志着权贵的王朝官服，价值一落千丈，只能贱价处理给估衣店，用作装殓死尸。

另一种随封建制度一起消亡的装饰习俗，是男子梳长辫和女子缠足。男子留发辫的习俗，是满族入关以后，统治阶级用残酷手段强制推行的民族歧视性措施。满清王朝覆灭后，割除发辫自然成为时代风尚。到 1935 年，京城内外，仍蓄发辫的男子仅余 8732 人，约占总数的千分之九。这些固守旧俗的男子汉，主要居住在偏僻的郊区。城区拖长辫的男人，仅为总数的万分之六，几乎绝迹。女子缠足的陋俗，约起于南唐，极弊已久，不易废除。民国以后，政府多次明令，根除此种残害妇女的陋俗，但民间追求“三寸金莲”的顽固派，仍有人在。到 1935 年，北京地区缠足妇女尚残存 26241 人。城区和郊区，分别占总数的百分之四与百分之五。作为一种普遍的社会习俗，到四十年代末基本消亡。

民国年间，北京政界官服无统一定制。社会各界人士穿着传统的中式礼服——长袍马褂者居多。不少新派人物和青年人，喜欢穿西服的越来越多。旗袍经过改进，文雅别致，受到各界妇女的青睐，成为中国女性的代表服装。劳动阶层仍为传统的对襟、偏襟短衫衣裤。

这一时期新兴的服装，当首推中山装。这是孙中山设计的一种现代男子套装。该服装样式，以南洋华侨中流行的“企领文装”为基样，加一条翻领，将三个暗袋改为四个明袋，穿着方便，便于携带文具。国民党与共产党的许多著名领袖，均身体力行倡导穿着，成为现代中国男子的代表服装。中山装于二十年代末在北京地区逐渐流行。款式新颖的时装，风格多彩的发式，相继出现，但仅在少数阶层流行。

饮食习俗，是中华民族悠久的文化传统之一。京都菜系，汇集了各地名师，吸收了各方名肴，融合发展形成。清末以烹调“满汉全席”著称。民国以后，气派豪华的“满汉全席”渐渐衰落。一种新兴营业应时而生，即所谓“家庭菜”。“谭家菜”、“梁家菜”、“刘家菜”等颇

负盛名。北京风味小吃，从清朝到民国，一脉相承。“驴打滚儿”、“豌豆糕”、“豆汁儿”、“萨其玛”、“蜜饯果脯”等等百十余种，风味独特，物美价廉，深受北京市民喜爱。

居住习俗，凝聚着人类建筑艺术的结晶。

四合院是北京地区传统的住房样式，始于十二世纪，直到民国年间，仍为广大市民的基本住宅形式。它为砖木结构，在抬梁式木构架的外围砌砖墙。房屋和院落按南北纵轴线对称布置。布局严整，院落宽敞，便于绿化，雅静舒适。它依据封建社会宗法制度为规范，长幼有序，各居其室。北面正房供长辈居住，东西厢房为晚辈的住处。住宅建筑规模，平民、贵族、皇室，均有严格的等级限制。

清末，强劲的西方建筑文化打破了封建都城的格局。使馆区的西式楼房，基督教的教堂，不断拔地而起。民国以后，现代化楼房渐渐增多，四十年代末，约占总建筑面积的十分之一。一般为低层建筑，北京饭店和六国饭店为雄踞全城的高楼。

北京市近现代化水电设施，自清末创建，民国时期有一定的发展。自来水用户，三十年代中叶为一万余户，仅占总数的三十分之一。到四十年代末，用户增至 31895，饮用自来水人口，“约有 60 万人，占市区人口的三分之一”。与此同时，电灯照明也逐渐在居民住宅普及。1934 年，安装电灯的用户为 29391，约占总户数的十分之一。到四十年代末，北京民用住宅采用电灯照明的户数为 118920，约占总数的 27%。

行，即：交通运输，与生产和生活均息息相关。

北京各项现代化公共交通事业，相继创建于民国时期。最早出现的行业是出租汽车，始于 1913 年。到四十年代初发展到高峰时，共有汽车 446 辆。长途客运汽车于 1919 年开始运行。1937 年发展到 30 家长途汽车行，共有汽车 91 辆。日本侵占北京后，长途客车逐渐减少。北京市第一条有轨电车诞生于 1924 年。到 1946 年机车、拖车共有 143 辆。可算是有轨电车的鼎盛时期。其后，每况愈下。公共汽车始于 1935 年。北平市公共汽车股份有限公司发展到 1947 年，在册车数达到 133 辆。

随着汽车和公路建设技术的输入，北京地区于 1913 年起，逐渐改建驿站道路、御道、官马大道，发展现代交通公路。到四十年代末，北京城区出现前门大街、东西交民巷、西河沿、王府井大街等十几条沥青、水泥路，共有 255 公里。郊区共有八条公路，约 400 公里，但沥青路面仅有 14 公里，其余均为“晴通雨阻”的土路。

虽然，北京地区现代化公共交通事业相继创建，并有所发展，但是毕竟势单力薄，远不足以承担全体市民日常交通的重担。二三十年代，北京市交通运输仍然主要依靠畜力和人力。

轿子，民国末年纯粹代步之轿已不多见。但是，依旧式习俗，新娘必须坐喜轿至夫家，否则不被视为正式婚姻；发丧时，必备白轿，为送丧晚辈乘坐，还须备蓝色空轿一顶，供奉死者灵牌。因此，这种古老的运载工具一直绵延到四十年代末。

骆驼，北京传统的运输力。京西山区的煤炭、石灰、木材等物资，主要靠骆驼驮进城。民国以后，随着交通事业的发展，公路日益拥挤繁忙，因此，市政府规定，驼队入城，只准三只为一把。那时人们时常可以见到高大的骆驼昂首阔步，悠悠自得地漫步在繁华的闹市。三十年代以后，胶皮轱辘马车逐步承担起运输物资的任务。1934 年，全市运输大车已有 10778 辆。四十年代以后，骆驼基本在城内消失。

马车，清末由津、沪传入北京。民国初年颇为盛行。官僚、富商自备专车，公共车行出租马车。式样，主要有带顶和敞篷两种。民间婚丧，也时常雇用马车。三十年代以后，逐渐衰落。

人力车，清末民初，自日本传入中国。北京第一个制造人力车的是懋顺车厂。著名的租赁车行有：“马六”、“繁华”、“五福堂”等。1934 年全市人力车多达 51720 辆。随着公共电、汽车的发展，尤其是三轮车的广泛应用，人力车日益减少，到 1948 年底，尚余 12274 辆。

三轮车，三十年代末出现在北京。其后，迅速流行京城内外。四十年代末已达 22506 辆。与此同时，两轮自行车越来越受到市民的欢迎。1948 年底，全市自行车共有 157083 辆，平均每两户半拥有一辆。使用机械车辆，代替人力、畜力，已成为北京市民改进“行走”的主导潮流。

衣、食、住、行，这些物质生活习俗是一切社会民俗的基础。物质生活的日趋现代化，不断冲刷着古老的习俗。民国时期北京地区物质生活习俗的变化，反映了古老的都城迈向现代化的步伐。虽然，这一进程极为艰难坎坷，但是，走向现代化的历史大趋势是不可逆

转的。因为，这正是振兴古老民族的希望所在。

二十世纪前半叶，世界著名的古都北京，经历了空前剧烈的社会动荡。传统的社会风俗受到时代浪潮的猛烈冲击。然而，民俗的变异趋势，在不同领域里极不平衡。物质生活习俗的变异，最为活跃，而精神生活习俗的变异，则相当缓慢微弱。这种社会风俗变迁的格局，是由多种历史因素复合演进形成的。其间令人瞩目的是，中华民族文化本位的社会心态。中华文明源远流长，数千年居世界文明的前列，滋生出浓厚的中华文化优越感。近百年来，在民族危运的强烈刺激下，传统的优越感不断遭到强有力的挑战，文化思想界涌现出一批激进的世界主义者。但是，最高决策阶层的价值取向，始终将民族主义放在第一位。一切现代化的变革理论，必须中国民族化。这种核心价值，对中国社会现代化的历程，具有强大的导向作用。近代北京社会风俗变迁的轨迹，映现出这种价值取向深厚的社会根源。

皇姑屯事件前后

习五一

《历史档案》1990-02

国民革命军二次兴兵北伐，战线迅速推至日本享有重大侵略权益的山东地区，并将继续向北洋中枢所在的京津地区伸展。此时，日本帝国主义再次以强硬的武力政策，干预中国内战，导致与南北两大政治势力的关系同时恶化。继与北伐军发生重大冲突，制造了震惊中外的“济南惨案”之后，它与奉系军阀的矛盾也进一步加剧，终于酿成炸死奉系首领张作霖的皇姑屯事件。现就笔者所接触的资料，将此事件发生的前后情形作一概述。

一

自第二次北伐战事再起，日本田中内阁的对奉政策主要体现了两项宗旨，一是趁火打劫，向张作霖逼索进一步掠夺满蒙的种种侵略特权，二是强迫奉军撤退出关，以免南京国民政府的势力因北伐战争的胜利推进，扩展至东北地区。

随着北方战局的日趋险恶，田中内阁的对华政策日益强硬。1928年5月16日，通过了“关于维持满洲地区治安措施的方案”。这一方案是分别向张作霖和蒋介石递交同文备忘录，表明日方决心阻止北伐战争深入东北地区，为此，将准备以武力解除南北两军的武装。而实际上，日本政府意在“绝对阻止南军进入关外”，至于奉军，如能主动“向关外撤退”，则“不解除其武装”。17日，田中首相亲自召见英、美、法、意驻日大使，将该方案要点通告列强。他特意说明：“上述政策将促使奉军从北京撤退，至使北京能和平转渡于国民政府。”18日，递交给南北双方的备忘录正式公布，声称：“战乱扩展至京津地区，如祸乱波及满洲时，帝国政府为维持满洲治安，将不得不采取适当而有效的措施。”

日本政府的备忘录，在中外各派军政集团中，产生了不同的反响。反应最迅速、抗议最强烈的是奉系军阀。17日，日本公使芳泽奉田中首相之命，深夜拜访张作霖。他向奉方递交了“警告”备忘录，并再三劝告，要奉军立即自动撤回东北。对此，张作霖十分“愤慧”。他怒气冲冲地说：“若非本人在京坐镇，恐北京且沦于赤化。今日本乃与南方唱同调，欲迫本人失败，殊不合理。”他向芳泽表示，奉军将固守现在的防线，进行“自卫”对抗。直至次日凌晨，双方各持己见，不欢而散。张作霖当即电令张学良、杨宇霆回京商议对策。19日，奉方要人聚议，通宵达旦。20日，张作霖派人转告芳泽，“实逼处此，不得不战。”张学良、杨宇霆则亲自向日本武官建川解释说：“冯阎两军业已进逼，此时奉军若退，彼方必尾摄而至，危险至极。……若日本能与南方交涉，保证不迫，则奉方甚愿退兵。”21日，奉方非正式回文日方，表示不能“无条件撤兵”。

奉系首脑虽一致拒绝自动撤军，但他们的主观动机显然不尽相同。奉军主帅张作霖具有极强的权力欲。他执意不肯放弃京津地区。因为对京畿的控制，终于使他得到了垂涎已久的国家元首的宝座。而奉系精锐主力三、四军团长张学良、杨宇霆则主要是出于军事战略上的考虑。收拾残局，极需慎重。在未得到对方不追击的允诺前，匆忙撤退，很容易导致全线崩

溃。

奉系军阀的这种抵制立场,被冠冕堂皇地写进北京军政府的文件中。25日,外交部正式照会日方表示,对日本备忘录中“不得不采取适当而有效的措施”一节,“断难承认”,并郑重声明:“东三省及京津地方均为中国领土,主权所在,不容漠视。”同日,又以政府名义发表对外宣言,指责日方违反华盛顿会议九国公约关于对华政策的宗旨,即:“尊重中国之主权与独立、暨领土与行政之完整”和“不得因中国状况乘机营谋特别权利”的原则。

这一遭到北京政府抗议的备忘录,侵华日军却奉为圭臬。5月17日,关东军司令村冈长太郎刚一收到备忘录,就立即以解除南北两军的武装为目标,策划军事布署,拟定了令关东军出兵锦州并将司令部由大连迁往奉天的方案。关东军司令的权力,仅限于在“满铁”附属地内调动日军。而阻止中国军队进入东北,并解除其武装,非得远离附属地,出动到山海关附近不可。因此,需要“奉救命令”。日军参谋本部收到该方案后,获悉外务省对出兵锦州持有异议,认为军政策略应协调一致,于19日电告关东军,在未接到“救命”前,“不可向附属地以外出动”。关东军司令当即复电反驳说:“当前如不动兵,则将失掉时机,有使帝国声明成为一纸空文之虞,为此要求中央再作考虑。”20日,铃木庄六参谋总长会见田中首相后,电告关东军,“救命”预定于21日下达。村冈司令奉此电示,命令关东军主力迅速向奉天集结待命,并率司令部全班人马迁入奉天。与此同时,日本驻津司令新井积极策动列强,赞同日方关于将防区由租界扩展至京津、京奉铁路沿线二十华里以内的议案。

然而,侵华日军一刻千秋地等候着的“救命”并没有下达。日方军政要略的实际决策人田中首相,对于立即大规模地动用武力是否适宜,一直犹豫不决。如果日方的外交恫吓生效,北南双方能和平易手京津地区,北伐战争将在关内结束。田中本人愿继续支持张作霖当政,以落实经张签约的扩大侵略满蒙的特权。倘若关东军大规模出兵山海关,有可能导致张作霖政权的垮台,而继承人的政治立场则是未定之天,同时还会进一步恶化与南京国民政府的关系。此外,另一个令田中担忧的因素是,日本这种咄咄逼人的侵华态势,将会招致列强的嫉恨。

实际上,日本政府在济南战火未熄之际,又向中方递交如此强硬的备忘录,已经引起了列强的猜嫉和不满。就在日方备忘录发表的当天,美国国务卿凯洛格电示驻华公使宣称,美国将不参加日本政府为阻止北伐战争向东北扩展而策动的“联合行动”。此后,凯洛格公开向新闻界重申“满州是中国的一部分”,并散发了华盛顿会议九国公约关于对华纲领的文件。美国政府的这种含沙射影的不满和消极抵制的方略,立刻得到其它列强的赞助。英国外相奥古斯汀·张伯伦在下议院发表演说,声明英国政府无意卷入任何形式的干涉,愿拭目以观中国和平统一的实现。5月22日,美驻华公使马慕瑞刚一获悉日本驻津司令新井的议案,立即向日本驻华公使芳泽提出质询。次日,美、法、英等国公使分别指令本国驻军司令,反对日本“扩大防区”的议案。24日,各国驻军司令联席会议以超越自卫为由,一致否决了日方的提案。

显然,以美国为首的列强,不愿让日本在侵华的角逐中,强恃武力,独占鳌头。各种不祥的信息不断反馈到田中首相的办公桌上。他一面电令驻美大使亲赴国务院疏解,声称日本绝无独吞东北的野心,一面再三拖延下达出兵的“救命”。31日,田中首相再次搁置了军方请命出兵的议案。

二

在日本武力恫吓的巨大阴影下,奉系军阀内部主张谈和撤军的新派势力终于占了上风。

当时,在奉系军阀将领中,极力主战的是其旁系鲁军首领张宗昌。他为了拼命夺回失去的地盘,甚至不惜引狼入室。5月17日他接见日本记者时,公然声称欢迎日本出兵华北,阻止南军占领津、京,并表示反对张作霖的息争通电,决心拼命再打,把南军赶到黄河以南。张宗昌之所以如此猖狂主战,其一,他并非东北土生土长的嫡系,一旦退回关外,决不可能再独占一块地盘称王称霸。其二,此人是一个厚颜无耻、见利忘义之徒。以“有奶便是娘”为人生最高准则,为能继续当上作威作福的土霸王,可以毫不犹豫地抛民族利益到九霄云外。

虽然张宗昌疯狂叫嚣与北伐军拼死决战,但鲁军自撤出济南之后,军心瓦解,一触即溃,几乎完全丧失了战斗力。支撑整个北方战局的主力是奉军精锐三、四军团。在京汉线退守设防的三、四军团,于5月中下旬,与孤军挺进的北伐军第三集团军,在方顺桥一带发生激战,双方交错突击,互有胜负,形成对峙。

顶住北伐军攻势、稳住全线阵脚的三、四军团,自1927年春以来,一直力主停战谈和。随着国内外时局日趋险峻,他们的态度日益明朗。5月23日,日本驻华武官建川的使者前往保定游说张学良和杨宇霆。张、杨当即明确表示,立即撤军出关。他们一面继续与南方使者

秘密接触,一面轮番向张作霖进言。第三军团长张学良劝其父说:“民族自相残杀无意义,我们可回东北。”第四军团长杨宇霆则告诫张作霖:“张宗昌、褚玉璞不可靠,一旦他们切断京奉路,回东北就困难了。”无论是日本武力恫吓产生的民族危机感,还是侧翼直鲁联军的不稳定性,都对张作霖产生了一定的说服力。

这种停战谈和的主张,在北方军政界引起了愈来愈广泛的共鸣。率残部与直鲁联军一同沿津浦线溃退的孙传芳,致电北京军政府国务总理潘复表示:“现在济南事变,日人侮我太甚,本人受良心之督责,不愿再事内争。……前线军事,不能负责。”就连张宗昌的同桌赌友潘复,也向张作霖建言,顺应潮流,停战言和。

终于,一直在战与和之间游移不定的张作霖,作出了最后抉择。5月30日,安国军政府召开最高紧急会议,张作霖、张学良、杨宇霆、张作相、孙传芳、潘复等军政要人出席。会上,张作霖接纳众人的劝告,决定以大元帅名义下总退却令。京汉线奉军全部先行退至琉璃河、长辛店一线。随后,全军撤离京津,向滦河一线总退却。

6月1日,张作霖在怀仁堂举行招待会,与列强公使话别。2日,张作霖通电全国宣布出关。该电声称:“外交之责难方亟,而同室之操戈未休,……溯自频年用兵,商贾失业,物力凋残,百姓流离,饿殍载道。”因此决定“整伤所部退出京师,所有中央政务暂交国务院摄理,军事归各军团长负责,此后政治问题,悉听国民裁决。”电文最后表示:“所冀中华国祚不自我而斩,共产恶化不自我而兴。”如果说张作霖对民间疾苦的关心是虚情假意的话,那么他对外患的忧虑倒有几分实情。这封电报标志着奉系军阀对北洋中央政权的控制已宣告结束。

三

就张作霖个人命运而言,他大概没有料到,这封电报竟成为他最后的政治宣言。6月3日,一再延期的张作霖专列从北京发出。4日凌晨5时23分,专列行至皇姑屯附近京奉线与满铁线交叉的旱桥下,突然一声巨响,黑烟飞腾,铁桥被炸塌,张作霖所乘的蓝色铁甲车被炸毁。张作霖身受重伤,奄奄待毙,同车的黑龙江督办吴俊升登时气绝身亡。血肉模糊的张作霖被扶入汽车送回帅府,数小时之后,不治身死。

炸车事件发生后,野心勃勃的日本关东军成为人们怀疑的中心目标。为解脱嫌疑,日军立即“勘察”修复了现场,并声称发现中国人尸体两具及“国民军东北招抚使”的书信残片及炸弹。6月12日,日本政府陆军省发表公报断言,皇姑屯炸车案的制造者“为南方便衣队队员无疑”。然而,流逝的岁月终于冲散了阴谋者施放的烟云。二十多年之后,前关东军高级参谋河本大作亲口供认:“我杀死了张作霖”。

当时,在日本侵华决策集团内部,对如何处置退出关外的张作霖是有分歧的。首相田中义一主张,“继续与张作霖合作”;“行使武力为威胁”,迫使其完全傀儡化。而有些军政要人,特别是关东军将领,则主张乘机解除奉军武装,搬倒张作霖。河本大作就是其中最为激烈的一人。他提出:“干掉头子。除此而外,没有解决满洲问题的第二条路。只要干掉张作霖就行。”

策划暗杀张作霖的不只河本一人,奉天特务机关长秦真次、奉天省军事顾问土肥原贤二均曾参与其事。这件谋杀案的另一个主要策动人是关东军司令村冈长太郎。村冈对一再拖延下达出兵救命非常不满,他“计划假手天津驻屯军杀张于北京”,以制造动乱,寻机出兵,达到以武力侵吞整个东北的战略目的。他秘密指派竹下义晴潜往北京,与日本驻华武官建川取得联系。竹下临行前,在河本的追问下,向其泄露了村冈的密令。河本表示,执行谋杀计划由他一手承担,要竹下负责侦察张作霖的行踪,及时密报。两人当面达成默契。这样,关东军内部酝酿的两个谋杀计划,最后合二为一了。

河本周密布置了整个谋杀方案。动手地点确定在距奉天城北一公里半的皇姑屯车站。这里是满铁日军警备区,可以避免戒备森严的奉军眼线。为设立“必死之阵”,准备了两套方案。第一,在铁路交叉点装置了三十麻袋黄色炸药,在五百公尺外的了望台上设置电气机,以控制触发爆炸。第二,在交接点以北安置了脱轨机,并埋伏了一排冲锋队。万一爆炸失败,“即令火车出轨翻车”,“乘其混乱,使刺刀队冲上去杀。”6月4日,河本亲临现场监控,炸车计划如期得手。事后,日军按预定方案,迅速伪造了现场。由亲手按动爆破电钮的东宫铁男大尉,发表“目击谈”,指控国民革命军为炸车案主谋。

皇姑屯炸车案是河本阴谋计划的第一步。他的整体方案是:“先杀掉张作霖,再使东三省权力地方军阀化,尔后扰乱治安,最后出动关东军。”这个侵略计谋的具体策划者是河本大作,但其战略意图,与关东军首脑,与内阁要员白川陆相、森恪外务次官等所持的强硬侵华政策,是一脉相连的。由此而论,皇姑屯事件也可以说是田中内阁推行强硬侵华政策的折射点。

四

按照日本军国主义分子的预谋,张作霖专列被炸后,东北政局立刻呈现出动荡险恶的征兆。5日深夜,奉军兵车在锦州、榆关之间脱轨倾复,京奉路因此一度中断。10日、12日,奉天城内接连发生投掷炸弹案件。政治流言伴着炸弹声四起。一时间,日本在东北复辟清廷制造傀儡政权之说,“甚嚣尘上”。与此同时,关东军云集奉天,举行军事演习,高唱“南满是我们的家乡”。当时报刊尖锐地评论说:“观其耀武扬威之情,似有跃跃欲试之心。”

面对险情四伏的危局,奉天当局处置镇静,为防止日军乘机举动,决定对张作霖之死秘不发表。6月6日,奉天省公署发表通电称:主座“身受微伤、精神尚好”;“省城亦安谧如常”。大帅府邸依然灯火通明,“烟霞”阵阵。“杜医官每日仍按时到府上班,填写病案。厨房每日三餐仍按时送饭进去。家人一律不啼哭,不穿孝服。”日方天天派人“慰问求见”,均被“婉言谢绝”。主持家政的五夫人浓妆艳抹,与前来窥探虚实的日本太太从容周旋。直至张学良微服返奉后,才宣布发表。

与此同时,为稳定局势,奉天当局下令全城戒严,并要求日方严格取缔浪人扰乱社会治安。6月11日,奉天省长刘尚清致电南京国民政府,表示愿服从国民政府,悬挂青天白日旗,希望勿对东三省用兵。

奉天当局的镇静处置,在某种程度上,抑制了日本军国主义分子的扩张阴谋。6月7日,日本内阁会议正式否决了白川陆相要求授权关东军出兵的议案。其理由为,根据东北政局现状,没有必要使用武力。

这样,谋杀张作霖,制造事端,激化矛盾,借机出兵,实现侵占东北的全盘计划,仅仅开了个头便夭折了。日本军方极端强硬派所策划的这套侵略扩张的计谋,三年之后再次重演,终于燃起了“九一八”事变的战火。

国民革命军占领京津与蒋介石的谋略

习五一

《近代史研究》1990-01

攻克京津,占据北洋中枢的所在地,彻底剥夺北洋军阀的全国统治权,是国民革命军再次北伐的既定战略目标。自“济南惨案”严重地遏制了北伐的军事攻势后,以蒋介石为首的北伐军将领们,越来越趋向于运用政治手段,实现这一战略目的。至日本政府向北南双方递交措词强硬的同文备忘录之时,迫于日本武力干涉的威胁,以政治方法收束北伐军事,已成为国民党军政要人的普遍意向。

“济南惨案”发生后,国民党军政首脑接连举行紧急会议,商议对策,最后议决:“济南事件”通过外交途径解决;国民革命军绕道北进;“电令两湖军队增派主力军速行北上”;“冀于最短时期完成北伐”。

对于继续北伐的方针,蒋介石作为国民革命军的最高统帅,在会上是举了手的。然而,这位总司令在会后独具匠心的军事布署表明,他的赞同是有相当保留的。

1928年5月19日,蒋介石偕同国民政府外交部长黄郛,从徐州亲抵郑州,与冯玉祥会商进军京津的方略。双方商定:济南事件“从外交方面着手办理”,由蒋“回南京去主持”;北伐军事,全权交给冯。双方还拟定了具体的军事布署:第一集团军沿津浦线北进;第二集团军由津浦线以西,京汉线以东地区向北推进;第四集团军沿京汉线北进,第三集团军,北面由京绥线向东,南面由正太线向东,转京汉线北进。各军主力于5月25日之前,集结待命。为推动冯以实力担负起北伐的军事重任,蒋除将统率各集团军的总指挥权交给冯外,还特意将山东省主席一职,委任给冯部将领孙良诚。蒋冯会商的结果表明,蒋把前途险恶的北伐军事之责,推卸给冯,而自己却将重心转向运筹政治谋略。

紧接着,5月21日,蒋介石再赴新乡,同冯玉祥、白崇禧商议北伐军事。蒋当面向白允诺,第四集团军的“餉糈”与其他各军同等待遇,其北伐之师由白独立指挥。为拉拢桂系加入北伐战斗序列,蒋的更重要的筹码是,支持桂系搬倒程潜,独揽第四集团军和武汉政治分会的大权。

就在蒋白会商的同一天,李宗仁突然扣押程潜,当即致电南京国民政府,声称:“程潜素行暴戾,好乱成性。西征后更跋扈飞扬,把持湘政。本日特别会议议决将程潜暂行监视,请即明令免其本兼各职”。23日,国民党中央政治会议在蒋的把持下作出决议,免除程潜本兼各职,着其听候查办。桂系靠蒋倒程成功后,李宗仁便立即宣布就任第四集团军总司令,并正式任命白崇禧为其部北伐前敌总指挥。22日,自率部沿京汉线北上。24日,其前锋抵达石家庄。蒋极力策动第四集团军加入北伐讨奉的行列,其用意有二:一,对迟迟不肯放弃京津的奉军,增加军事压力;二,以防冯玉祥垄断北伐军事。第四集团军北上后,京汉线左右除了老奸巨滑、与冯面和心不和的阎锡山外,又加入了精明强悍、不甘居于人下的白崇禧。这样,蒋便可利用各派系的矛盾,暗中操纵战局,使冯的总指挥权空具虚名。

蒋介石一面鸣锣把第二、四集团军推上北伐前线,一面却暗令其嫡系第一集团军缩首缓进。第一集团军除分兵一部由朱培德统领,绕道北渡黄河,尾随溃退的直鲁联军外,其主力刘峙的第一军团,在蒋的亲自率领下,退守徐州,静观北伐战况。在津浦线上,缩首缩脚的第一集团军与分崩离析的直鲁联军均无心再战,战事渐次沉寂。北伐军事的热点由津浦转向京汉。在那里,渴望据京津地区为已有的冯玉祥、阎锡山、白崇禧都有几分跃跃欲试之心,而实力尚存的奉军三、四军团也不肯轻易鸣金收兵。

北伐军总司令蒋介石在把军事重任推卸给冯玉祥的同时,把战略重心转向运用政治手段实现京津易帜。

在当时的政治格局中,以和平方式易手京津地区已成为主导趋势。在国际侵华势力中,日本为防止北伐战争扩展到东北地区,以动用武力恫赫南北双方,并再三胁迫奉军主动放弃京津,退守关外。美英等列强虽不赞同日本的强硬干涉,但也相继告诫中方各派,不得因战争损害其在京津地区的既得权益,并不同程度地明指暗示,希望中国尽早实现和平统一。在国际列强的动议之下,北南军政各界首脑中,以政治手段收束战争的呼声日趋高涨。以奉系军阀为首的北洋残存各派,纷纷举手赞同停战言和,撤军出关。在北伐军将领中,除与奉系积怨深重的冯玉祥主张继续讨伐外,其余均表示出寻求政治解决的意向。阎锡山一直是奉蒋言和的调停人。即使在北南刀枪相见之时,阎奉之间的密使仍不绝于途。后来加入北伐行列的第四集团军,出师之前就通电声明:“奉系将领愿与本党合作一致对外者,亦可许其参加。”如果奉军“自行出关,一致对外,内忧外患自可迎刃而解。”

这股以政治协商结束北伐战争的潮流,与蒋介石的主观意向同轨同步。这位总司令明面上仍高举着北伐战旗,但暗地里却热衷于谋划政治解决方案。5月22日,蒋介石将其拟定的“奉军退出关外,京津由晋和平接收”的方案,电告国民政府主席谭延周。谭当即复电表示:“同人极为赞同。望公主持,即电百川(阎锡山的字)进行。”同日,蒋电令阎,“和平接收”京津地区。这样,国民革命军总司令和平占领京津的设想,由于确定了适当的人选,成为可行性方案。在北伐军的四个集团军首领中,晋阎与日本暗通声气,联络频繁,与奉系信使往来,素有勾联。由阎执行和平接收京津的使命,可望得到日本及奉方的谅解与合作。

为使这一方案也能得到北伐军诸将领的赞同,蒋介石不辞辛苦地四处游说。5月27日,他与北上徐州的谭延阁,进一步敲定实施方略。29日,他奔赴新乡与冯玉祥会商。一心想以武力据京津为已有的冯,两天之前刚刚以第二集团军特别党部的名义通电全国,声明:“讨伐张逆”,“无丝毫妥协之余地”,“如有敢持异议者,愿与国人亟起攻之”。但面对以蒋为首的政治解决的主流,冯也无可奈何,只得附议。30日,蒋又马不停蹄地赶到石家庄,与阎锡山面议。他当面允诺,将由晋系推荐京津及河北省的行政长官。阎欣然接受和平使命。6月2日,蒋风尘仆仆地折回新乡,向冯通告阎已受命的消息。眼见木已成舟,冯只好暂收奢念,假意致电阎,请其主持京津政治,“万恳以党国为重,幸勿稍事谦抑”。阎锡山也兴高彩烈地忙碌起来。与奉方的和平谈判,也由地下转为公开。

蒋介石费尽心机打通了和平接收京津的通道后,为继续在全国民众心目中保持推翻军阀统治的政治形象,仍装模作样地下达了军事进攻令。5月28日,国民革命军开始总攻。蒋唯恐军事推进过猛,引起列强武装干涉,于29日电令各集团军“于击破当面之敌,进抵静海、胜芳、永清、固安、长辛店之线后,停止待命。”当他获悉奉军30日的总退却令后,又于31日发布了一道追击令,敦促各军乘机推进。北伐各集团军于6月初,相继抵达天津市郊。第一集团军经沧州,推抵静海。第二集团军攻肃宁,克永清、固安,进据南苑。第三集团军占保定,沿京汉线,开进长辛店。各军沿途小规模军事冲突,断断续续,但没有发生激烈的恶战。

随着军事上的缓慢推进,和平移交北京的谈判进入最后阶段。阎锡山委派的国民政府代表孔繁蔚,在北京与奉方代表张学良、杨宇霆频频接洽。双方议定:奉军撤离北京,退往榆关,“由其将领自行整顿”,国民革命军不进行追击;成立以北洋元老王士珍为首的北京临时治安会,主持过渡时期的政局,奉军暂留鲍毓麟旅在京执行勤务,待北伐军入城后即行撤退;国民政府负责担保鲍旅完璧归奉。6月1日,南京国民政府主席谭延闿回电孔繁蔚表示:“国府议决,赞成张意”,批准了双方议定的条件。3日,谭又拍电到京,内称:“该将领等深明大义,殊堪嘉尚。仰该将领等退出津、榆一带,不得扰乱治安,有妨民生,一切听卜候后命。至京、榆一带,已令第三集团总司令阎锡山办理。”同时,谭专电杨宇霆,表示慰勉。奉方首领接电后,决定组织撤退。张作霖于3日深夜离京返奉。张学良、杨宇霆暂留一步,继续洽谈交接手续。

4日,国奉谈判再次举行。为在交出北京之前,争取到更优惠的撤军条件,张学良提出,请第三集团军先入城,双方举行和平交接仪式,然后奉军冠冕堂皇地撤离北京,并要求保留天津以东永、遵10县为张宗昌、褚玉璞、孙传芳屯兵区域。孔繁蔚当然不能轻易允诺这些优惠条件。他针锋相对地提出强硬的讨价还价的条件:东三省必须悬挂青天白日旗,服从国民政府命令;直鲁联军及孙传芳残部必须接受改编。双方相持不下,谈判出现僵局。当天夜晚,这一僵局便被意外的转机打破了。张学良获悉其父在皇姑屯遇害的消息,接到奉天督署“立即返奉”的密电,连夜出京,下令长辛店、卢沟桥一线的三、四军团主力火速向滦河撤退。其后,第二、三集团军顺利进入京郊。

就在张学良离京的当天,即6月4日,京师临时治安维持会通电各方,宣告成立。前一日,该会名流们曾联名致电国民党军政首脑谭延闿、蒋介石等人,申明其宗旨为:“保全民命,俾免外患”,请求国民政府赞同,由奉军鲍毓麟旅暂时留京,维持治安。请奉军鲍旅担任过渡时期的治安警卫,不仅是京师绅商各界名士的意愿,也是列强驻华公使们的意愿。为此,4日,列强驻华公使集会议决,由公使团领袖荷兰公使欧登科致电国民革命军各集团军司令蒋、冯、阎及国民政府主席谭延闿,“敬请”应允鲍旅“维持治安”,并能卸任之后,“安然”归奉。

对于治安维持会的工作,国民政府给予了积极的赞助。谭延闿于5日复电王士珍等人表示,对其出山维持治安之举,“至为佩慰”,并告之:“政府已任命阎百川为京津卫戍总司令,关于京津治安,必能办理妥善,鲍旅自当维护,已电前敌照办,乞就近接洽”。次日,国民政府以外交部名义电复欧登科明确答复,将确保鲍旅的安全退路。与此同时,阎锡山宣布遵命就职。

6月5日,治安维持会与国民政府代表孔繁蔚商定,派专人赴保定欢迎第三集团军总司令阎锡山入京主持政务。6日,该会又派代表偕同孔繁蔚赴京郊,与第三集团军将领商议入城事宜。8日上午,鲍旅自朝阳门撤出。稍后,第三集团军在前敌总指挥商震的指挥下,以孙楚部为先导,自广安门鱼贯入城。全市高悬青天白日旗,各界均派代表前往欢迎。当晚,维持会议决,将警厅及宪兵移交警备司令部节制。次日,该会通电宣告“解散”。

第三集团军接管北京后,立即以阎锡山的名义布告安民,特别强调要“保护敌军眷属”。晋军入城之前,蒋介石曾于7日密电阎锡山,“希转饬所属”,不得“自由查封”敌产;对奉直鲁各军“留居京津各地之眷属应一视同仁,加以保护”,“如有故违,须从严惩办”。阎接电后,转令前敌指挥官照办。国民革命军入京之后,特意优待奉军眷属,旨在力争东北当局早日改旗易帜。

就在和平移交北京的工作即将顺利告终之际,发生了一起意外的风波。8日,奉军鲍毓麟旅按照协议撤退出京,各界名流及列强使节均送至朝阳门外。不料,该旅行至通州,遭到第二集团军冯治安部的阻拦,被迫折回。当日深夜,第二集团军以重兵包围了鲍旅。次日清晨,该集团军前敌总指挥韩复榘亲自出马,“将鲍旅缴械”。治安会闻讯后,派汪大燮等人前往说项,韩仅将鲍只身放出,其旅全部人马被“俘至南苑”。治安会请商震出面斡旋,韩在电话中生硬地答复说,此举系“奉冯总司令命令”而行。消息传到东交民巷,领袖公使欧登科立即偕同英、美、日三国公使,前往南苑与韩当面交涉。韩矢口否认曾接到“准许”鲍旅安全撤退之命。欧登科当即向其“宣读”所得的国民政府复电。这位举止粗鲁的韩总指挥毫无恭敬奉命之意。列强公使们只得愤愤而归。同日,欧登科代表各国公使接连致电国民政府主席谭延闿,“务请实践前言,予鲍毓麟及其部队以护照”。翌日,国民政府回电表示,业已“电令前方将领查明前情,设法维持”。第二集团军总司令冯玉祥在接到国民政府电令的同时,也收到京津卫戍总司令阎锡山的电报,恳请“交还”鲍旅武器。他于10日电令所部开抵京津近郊的各军,撤至固安、静海待命。韩复榘在撤军之前,仅将鲍旅中东北籍官兵遣返归奉,其余则予以收编。

鲍旅缴械事件平息后,冯玉祥致电国民政府外交部,为其部属辩解,慷慨陈词,其要旨为:韩复榘接国府允许使团担保鲍旅安全之电令,已在该部缴械鲍旅武装之后,并非有意抗命,韩部

既未奉到命令,自无坐视势穷力尽之敌人携械退却、遗患他日之理;此次鲍旅事件,纯系使团袒敌行为,北京政府向受使团卵翼,仰承鼻息,颐指气使,无所不用其极,弟昔居北京,身经目击,每为痛心疾首,此次革命军进至京津,必须不亢不卑,力矫此弊。这封电报的明面字意是伸张公理,指责列强的骄横,高谈追剿穷寇,而言外之意也宣泄了对既得利益分配不公的私怨。冯作为北伐军事的总指挥,积极督军与奉军作战。但蒋却把整个战役成果——京津地区,指配给阎独享。冯的官兵在荒凉的郊外喝西北风,而阎的将领却在繁华的都城弹冠相庆。这当然会引起第二集团军的不满。因此,他们对列强公使、治安会名流与国民政府、第三集团军达成的默契佯装不知,公开作梗,酿成了这场鲍旅缴械风波。

三

和平接收北京的工作,虽说出了点问题,但大体还算平顺。相形之下,国民革命军进占天津,局面要棘手得多。

盘踞在天津的残余军阀各怀异志,战和不一。孙传芳见北洋军阀大势已去,早与阎锡山的代表南桂馨暗通声气。因此,他屡次公开言和。6月3日,他索性通电宣布辞去安国军副司令兼第一方面军团长之职,一切听凭“国民公决”。其部将李宝章、于学忠等五军长也联袂通电休战。而直鲁联军首领张宗昌则一再主战。5日,在褚玉璞的寿筵上,双方各抒己见,相持不下。6日,张宗昌登门拜访在天津作寓公的段祺瑞,请其出山为首领,借以号召残兵败将,遭到婉言“谢绝”。张再访日军驻天津部队司令新井,扬言要据守天津,“作最后一战”。

为迅速瓦解天津的残敌,蒋介石加快其软硬兼施的节奏。6月8日,他密电冯玉祥,力促其北上一线,指挥各军,加强军事压力。他急切地表示:“兄如不进,军队散漫,进退不一,危险万分,弟惟有告罪,以谢党国。”同时,他指令国民革命军密遣入津的工作人员,加紧策反敌军。当时,北伐各集团军纷纷向天津派遣特工人员。蒋介石系统的卢和生、张璧,阎锡山的全权代表南桂馨,冯玉祥的特派员丁春膏,均是活跃一时的人物。

在强大的策反攻势下,孙传芳的残部争先改换门庭。主帅孙传芳的下野,更促进了易帜的步伐。孙军的主要大将郑俊彦与第三集团军代表南桂馨接洽投降。阎锡山曾计划以该部兵力接管天津,但遭到各方反对,只得放弃此议。后来,该部又派马宝琦为代表,赴京与阎面洽,达成协议。将该部改编为四个军,任命郑俊彦为第三集团军第五军团总指挥。这样,孙传芳的残军就全部投到了阎的麾下。

与此同时,直鲁联军内部也树起了叛旗。6月1日,直鲁军第六军军长徐源泉通电辞去直隶军务帮办一职,宣布就任“国民革命军天津临时保卫总司令。”徐源泉反叛的背景较为复杂。他同各方特派员都有接触。其中与蒋系代表的关系较为密切。6月7日深夜,卢和生以直隶军事特派员的身份,密见徐,“晓以大义”。徐“軫念商民,顾全外交”,“允即联合郑俊彦等通电息争,服从国府”。蒋系另一位特派员张璧,与天津著名绅商联络,合谋推荐徐担任过渡性保安司令,然后将政权移交晋方。张璧将此议转告南桂馨,“得其赞同”。按照协议,直隶省议会各法团于10日致电南京国民政府与北伐各集团军司令,内称:为防止在天津发生同“济南惨案”类似的“不祥事件”,“故先推徐源泉就任保卫总司令,先改悬青天白日旗,以候国民政府之命令。并请鉴于天津外交关系紧要,速令前线各集团军总司令停止前进”。徐也于同日与驻津各将领联衔通电申明:“因受各法团挽留”,“故暂维持天津治安”。徐在就职的当天便颁布布告声明:一,悬挂青天白日旗,令前线各部队立即停战,听候国民政府解决;二,劝告张宗昌、褚玉璞,请服从民意,息事宁人;三,今后天津之治安,由总司令完全负责维持,商民安居乐业,勿事惊惶;四,凡有不法军人及地方土匪乘机扰乱地方者,一律拘捕,依军法从事。

乘天津守军倒戈之机,卢和生收编残兵,占领了大沽、塘沽、长芦、白河各港口要隘,收复造船所、兵工厂,并截获敌舰数艘。这些军事行动使天津动荡的时局更加危急。

眼看着心腹悍将已在城内挂起青天白日旗,张宗昌自知天津难以再守,与其让叛将易帜,迎接北伐军入城,倒不如自己主动让城,以换取优惠的撤军条件。11日,张宗昌、褚玉璞派贾济川、关麟书为代表,与晋方代表南桂馨谈判议和。经过激烈的讨价还价,双方终于达成直鲁军撤出天津的协议。但这一协议,如果得不到咄咄逼人的日本驻军的赞同,和平易手天津就会成为一纸空文。为此,南桂馨请出原安福系亲日派政客姚震等人,从中斡旋,向日方允诺,晋军不会大批开进天津,晋方将主要依靠当地宪警,接管该城。日军司令新井见无可挑剔,只好表示同意。当晚,南桂馨、张宗昌、褚玉璞联名致函天津总商会云:为“免蹈济南覆辙”,直鲁军将“移师东指”。“津埠治安,已会商晋军派傅将军作义为天津警备司令,常警察厅长之英为副司令,负责维持”。次日,阎锡山将双方协议条款,电告南京国民政府军事委员会及蒋介石,请求核

准。该项协议要旨为：一，直鲁军为免蹈济南覆辙，不可在天津作战；二，直鲁军自动退出天津，交晋军维持治安；三，该军撤退时，无论何方，不许追击、抄袭；四，如有违约追剿者，晋方负责阻止之；五，过渡时期的治安，由直鲁军留精练一部维持，以地方民意团体主持之，撤退时，晋负保护之责。为避免再次发生类似鲍旅缴械的风波，阎锡山还请求电令第一、二集团军切勿追击抄袭直鲁残军。

6月12日，天津终于实现了和平易帜。清晨，张宗昌、褚玉璞率直鲁联军残部出天津，退往芦台、宁河。随后，傅作义宣布就任天津警备司令，布告安民，宣称：“已用和平手段接收军政各机关完毕”，将全力“维持”津埠治安。于10日出任天津临时保卫总司令的徐源泉，通电辞职，命令所部“全数撤出天津”。其后不久，徐源泉接受了阎锡山的改编，被任命为第三集团军第十一军团总指挥。

虽然将领们已协议言和，但结局仍出现了动乱。6月12日，傅作义上任的第一天，直鲁残兵哗变暴乱，持枪荷弹，四处抢劫。天津城内，商民闭户，电车停驶。警察厅长常之英仓皇出逃。阎锡山应傅作义的请求，令孙传芳旧部陆殿臣、何绍南两旅开抵天津增援。经过一场激战，至14日，暴乱的残兵被击溃，退往西郊。15日，第三集团军第十五军分派一团兵力，由北京赴天津，协同维持治安。16日，天津城内秩序渐趋安定。

国民革命军平定京津，实现了第二期北伐的最终目标。国民政府以胜利者的姿态向海内外宣告“北伐成功”。6月12日，国民政府发表《对内宣言》，宣布“结束军事”，“开始训政”，公布了五大施政方针：“励行法治”、“澄清吏治”、“肃清盗匪”、“蠲免苛税”、“裁减兵额”。15日，国民政府又发表《对外宣言》，宣布：“中国统一告成”，为“建设新国家”，对外关系应另辟“新纪元”，解除80余年所受的“不平等条约之束缚”，签订“相互尊重主权”的平等新约。

随着北洋军阀中央政府所在地——京津地区的易帜，国民党独裁组建的南京国民政府，上升为全国的政治中枢。中华民国的统治者在血与火中完成了继统的更迭。以江浙财团为后盾的蒋介石集团，成为新一代统治者的中轴。

宋教仁与阳明心学

习五一

《历史研究》1990--01

在思想史上，古代的幽灵常常在近现代焕发出异彩。明朝中叶的阳明心学，在风云激荡的近代中国受到了许多志士仁人的垂青。宋教仁就是其中之一。

1904年底，宋教仁流亡日本。翌年8月，参与组建同盟会。1806年，他一面犯译、研究欧美各国的宪法、官制，一面阅读、钻研阳明心学。他购买了《王阳明集》、《王阳明全书》、《王阳明学提要》等书籍，还特意订阅了一份《王学杂志》。从1月26日起，至4月23日止，宋教仁逐字逐句地研读了王阳明的主要哲学著作《传习录》和《王阳明年谱》。在研读中，他除“另册择要”阳明心学的主要观点外，还对某些片断加以评论，“随录之于日记”。其后，他认为，要想研究王阳明学说的“偏向处及深奥生、须先读哲学、道德学之书”，遂将《王阳明全集》暂时搁置。

综观现存的资料，宋教仁对阳明心学的借鉴，超过对它的批判。阳明心学脱胎于禅学，它注重直观、感觉，缺乏理论升华和逻辑推演，未能建立起严密的理论系统。宋教仁研读阳明心学所抽象出的理论成果，也十分零散。因此，笔者只能就其借鉴、批判阳明心学的思想片断，作一些剖析。

—

宋教仁研究阳明心学，首先着眼的是其道德修养论和真理观。

宋教仁摘抄的阳明学语录，多半都涉及“致良知”说。“良知”是王阳明哲学思想 N¹ 主要范畴。它从先验主义的道德论出发，兼及本体论、认识论。宋教仁首先是把“致良知”作为一种道德修养论来接受的。他在读王阳明《传习录》时，大段摘抄了这一类语录，如：“省察克治之功”，“将好色好货好名等私念”“拔去病根，永不复起”等，并批注道：“示

人入道之方针，即在是矣。”这一时期，他与朋友论及“从事于道德与学问之途”时，不仅“力举王阳明良知之说之善”，而且共勉“于起居动静之间致吾良知”，“当日体验一己之道德、学问”。

宋教仁所喜爱的关于“致良知”说的语录主要有：“学者欲为圣人，必须廓清心体，使纤翳不留，真性始见，方有操持涵养之地。”“若常人之心，如斑垢驳蚀之镜，须痛刮磨一番，尽去驳蚀，然后纤尘即见。”“凡人情好易而恶难，其间亦自有私意气习缠蔽，在识破后，自然不见其难矣。”他认为，王阳明的“改良知”，其实质在于破除私念对心本体的蒙蔽，并以此作为掌握事理、修身养性、治理国家的根本方法，“其言痛切，深中时人之病”。他在致友人函中说：“我辈初立志时，千罪万过，洗涤不胜，每遇事，心亦知其当如何方好，然而不能实践者常多，则人欲蔽之也。故现惟以克欲为第一工夫。”“克治之先，犹有一层工夫为省察，省察其果为天理，果为人欲？然后克治之功始有所施。”此番议论确实抓住了阳明学说的要义。当然，以推翻清王朝、建立共和国为己任的宋教仁，不会把维护封建制度的君臣纲常，作为“天理”的内涵。他推崇“致良知”说的用意在于，以“省察克治之功”，“去私欲”，立大志，培植投身于革命事业的战斗精神。

值得注意的是，宋教仁除将王学所宣扬的中国传统伦理“致中和”、“慎独”、“忠信廉洁”等奉为准绳外，对西方资产阶级著名人物的功德品行也十分赞赏。他说：“须极力提倡道德，凡古昔圣贤之学说，英雄豪杰之行事，皆当取法之。如王阳明之致知，刘敲山之慎独，程明道之主敬，以及华盛顿之克己自治，拿破仑之刻苦精励，玛志尼之至诚，西乡隆盛之不欺，皆吾人所当服膺者。”可见，他不仅仅推崇中国传统的伦理道德，而且主张融合中西方道德的精华。

为什么宋教仁对阳明心学中的道德修养论如此推崇呢？他在致友人信中说：“近日人皆言爱国，然国皆由个人而成，人为构成国家之分子，即须有不愧为构成国家之分子之资格。换言之，即个人须具有能为国民之实质。再换言之，即个人须完乎为人之道而后也可。……为人之道，约言有数要者，即思想、道德、知识、能力是也。吾人今日即平心静气，洁身修行，以从事于此数者可矣。”显然，宋教仁认为，每个人都应该“洁身修行”，锤炼思想，纯洁道德，增长知识，培养能力，逐步完善国民资格，进而振兴民族，拯救祖国于危亡。这种道德决定论的倾向，是受中国以道德治人治国传统的影响。

从宋教仁日记披露的思想轨迹考察，他“致吾良知”的修身实践，是一次未得正果的痛苦磨难。宋教仁开始尊奉“致良知”说后不久，与其男友李和生发生感情磨擦。这位相从甚密的同乡指责宋教仁对日本女友西村千代子有爱慕之情。对此，宋教仁有时以西方心理学为自己的喜怒哀乐的自由抒发寻找依据，有时又以儒家的“省察克治”精神，极力遏制自己的私欲情感。两者跌宕起伏，使宋教仁内心陷入一种无止无休的矛盾之中。最后，他身心交瘁，以神经衰弱症入院就医。’如何解释宋教仁当时复杂奇特的心理，尚待研究。但是，有一点是清楚的。“致良知”说并未给宋教仁带来净化灵魂与升华道德的神功。宋教仁出院不久，即赴东北策动武装起义，至此日记中断。他是否还醉心于“日日体验”、“致吾良知”的修行，目前还缺乏证据。但从总的方面考察，他对这种修行日渐淡泊，而把主要精力倾注在中国创建资产阶级民主共和制度的斗争中。尽管如此在与袁世凯封建独裁专制的生死抗争中，他还曾关切地致函昌明礼教社，盛赞其宗旨，认为“正人心、端教化”为治天下之本。其中某些言辞仍有明显的王学痕迹，这说明他一生都没有完全摆脱阳明心学的影响。

除道德修养论外，阳明心学中的真理观也引起宋教仁的重视。他在日记中，曾抄录了王阳明的不以孔子之言为是非标准的名言。原文为：“夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也；求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也。”当然，王阳明这段话的本意不在非议孔子，而在于强调以“心”、“良知”作为判定一切真理和是非的标准。但是，王阳明的这段论述毕竟降低了孔圣人的偶像地位，显然与洛守先王、取法孔圣的思想传统格调不同，自然会受到旧世界叛逆者的注目。

既然宋教仁欣赏王阳明与“独尊孔圣”相左的语录，那么他称道王学中提倡“自得”的言论，便是题中应有之义了。他十分赞赏王阳明一段具有异端色彩的话：“圣人‘不得而见之矣，其能有若墨氏之兼爱者乎？其能有若杨氏之为我者乎？其能有若老氏之清静自守、释氏之究心性命者乎？吾何以杨、墨、老、释之思哉！彼于圣人之道异，然犹有自得也’。”王阳明在这里强调来自自身的独到体会和见解，而不是一味强求与“圣人之道”完全吻合，

对其它非正统学派有某种程度的肯定。对此，宋教仁认为，“可谓平心折衷之论，足以破数千年儒家排外之习矣。”在从未割断宗法脐带的中国封建社会，相应于政治上的“大一统”，在思想上则必然孳生出“宗师一统”的法则。按照这种法则，以孔子为代表的儒家学派的思想宗旨便是绝对真理，对它稍有异议，便会招致“非圣无法”的责难。宋教仁指责儒家“排外”，欣赏“自得”，反映了他对传统儒学的狭隘和独霸的不满，也反映了他广泛汲取各种思想、力图突破传统樊篱的思想解放要求。这是一个新兴的阶级在登上历史舞台时必然要发出的呼声。

二

在阳明心学体系中，宋教仁最为赞赏的成分是主观唯心主义的宇宙观。

宋教仁研究了阳明心学后，阐述了自己的本体论思想。他宣称，世界上的万事万物都是精神的产物，客观存在只是“我”的感觉。“盖古今宇宙间，’除我之外，无所谓万物，亦即无所谓古今，宇宙皆自我眼中、目中、心中以为有之始乃有之者也。”宋教仁认为，这种宇宙观“实真理之中心”。

王阳明曾明确地说，人心是宇宙万物的本原，一切事物，包括物体精神，离开了“心”就不复存在。这就是所谓“心外无物，心外无事，心外无理，心外无义，心外无善”。宋教仁的“唯我论”与王阳明的“心外无物”的命题相似。但深入比较，宋教仁的“唯我论”与王阳明“心外无物”的命题又不尽相同。

其一，两者思想渊源有差异。阳明心学主要渊源于儒学思想家陆九渊的心学和佛教禅宗的教义。而宋教仁的“唯我论”除受阳明心学的启迪外，还接受了西方流行的感知经验论。宋教仁为进一步探索阳明心学的“偏向处及深奥处”，决定向西方现代哲学求教。他仔细阅读了日本学者服部宇之吉编写的《心理学讲义》。此书以西方近代医学、生理学、逻辑学为基础，系统阐述了认识的感性阶段、理性阶段和意识的能动作用，包含着科学的唯物因素。但它所论述的认识规律是人体生理感知经验的理论抽象，而不是社会、阶级实践活动的科学总结。它没有把感性认识、理性认识和社会实践联系起来，只是片面强调了“心”的生理能动作用，因而具有浓厚的唯心色彩。这种感知经验论的影响，使宋教仁彻底走向了主观唯心论。

其二，宋教仁与王阳明的思想轨迹不同。他们思想路线的出发点是一致的，都强调“心”的主宰作用。王阳明说：“心者，天地万物之主也。”宋教仁曾与章太炎探讨哲学义理，章太炎认为：“万事万物皆本无者，自我心之一念以为有之，始乃有之”。对此，宋教仁评论说：“此我非肉体之我，即所谓此之一念也。”的确，人的感觉、记忆、认识都离不开“心”的能动作用。但是，“心”的能动作用是受客观世界制约的。他们都只看到了意识的形式，忽视了其内容和源泉，把它从对物质的依赖关系中抽象出来，把人们认识过程中的某些因素，夸大为脱离物质的“精灵”，得出了世界上除了“我”的感觉，一切都不存在的结论。

宋教仁与王阳明起点相同，走出去的道路却大异。王阳明从夸大主观感觉经验，提出“心外无物”的命题出发，推论出“心外无理”的命题。王阳明的“理”被规定为封建伦理纲常的总和。他掩盖道德伦理的社会根源，把人的道德说成天赋，进而把封建伦理纲常说成是人心固有的，借以强化三纲五常的权威，加强封建伦理纲常的统治力。所以，他夸大主观意识，是为了强化封建伦理纲常。

而宋教仁的思路则与王阳明大相径庭。宋教仁在此论述“唯我论”时曾说：“人世无兼爱主义，只有为我主义。为我者，兼爱之原因也；兼爱者，为我中之一方法也。所以有宇宙，所以有世界，所以有人类，所以有社会，所以有万有，皆‘为我’二字蔚成之也。若无为我，则道德、宗教、法律一切等等，皆失其所范围之而无所用之，而宇宙、世界、人类，皆因无秩序、无标准而扰乱而绝灭矣。”在概括这一思想时，他认为杨朱的“为我”二字“实不好”，“自我”、“自利”、“利己”等提法也不妥当，只有“唯我”二字语义确切，意取“上天下地，唯我独尊”。宋教仁认为，宇宙、世界、人类社会的最高准则只能是“唯我主义”，即个人的自由独立，个人的天赋人权，个性的自尊解放。这种“唯我独尊”的演绎，就是蔑视一切神权、皇权和偶像，就是否定扼杀人性的封建纲常，就是推翻尊卑有序、等级森严的封建制度。宋教仁同18世纪的法国资产阶级革命家一样，企图“用人性当作钥匙，……相信能用它来打开道德上、政治上、历史上的一切门户”。他从夸大主观意识起，走向对封建伦理纲常的勇敢背叛。

其三，宋教仁哲学思想的主观动机、社会效果与阳明心学有天壤之别。王阳明是在封建制度危机四伏、日趋没落的年代创立起自己的学说。他企图为“势如沉痾积痰”的明王朝找到起死回生的妙方。但是，与其主观动机相反，由于它特别推崇人的主观精神——“心灵”的作用，同抹煞个人情感、理智的天理很不相同，因而为后世进步思想家的离经叛道，提供了某些可以改造生发的思想资料。

而宋教仁的哲学思想萌发在近代中国资产阶级革命蓬勃兴起的年代。他信奉“唯我论”的主要动机是因为它能为资产阶级的政治变革方案提供理论依据。他认为，封建社会的危机在于封建伦理道德扼杀人性自由，窒息了人类社会生存的法则“唯我主义”。这样就可以合乎逻辑地推论出，只有用符合“唯我主义”原则的、以“天赋人权”理论创立的资产阶级共和国制度来取代它，才符合资本主义发展的需要。宋教仁信奉“唯我论”的另一个动机是，在与异常强大的反动势力进行殊死的斗争中，注重发挥人的主观战斗精神，以振作、发展势单力薄的革命力量。宋教仁的主观动机与社会效果相当一致。尽管资产阶级唯我主义将会导致个人主义、利己主义的泛滥，但是在当时，倡导这种哲学思想对冲击根深蒂固的封建伦理道德、封建专制主义，却产生了强大的历史作用。

三

与上述情况相反，宋教仁对阳明心学的认识论则持批判态度，对它进行了褒贬各半的扬弃。

王阳明认为，“良知”即“天理”，即心，既是道德的本体，也是认识的本体，宇宙的本体，“天地万物”都是“良知的发用流行”，只要“完完全全，无少亏欠”地认识“良知”，便完成了对整个宇宙的认识。宋教仁认为，阳明心学的这种认识论，只说对了一半。因为他认为“盖理者，即举万事万物而包函之”。若分别之，其内涵应包括两个方面：一是心的，一是物的。“心的即精神上之学问，物的即物质上之学问。”“一若仅用力于一方面，而遗其一方面焉，则所谓道也，所谓学问也，皆不完全矣”。

在这里，宋教仁对宋明理学最高的哲学范畴——“理”，提出了大胆的挑战。无论是程朱学派，还是陆王学派，都把“理”的内涵规定为以三纲五常为主的封建伦理道德的总和。“存天理”就是把坚持唯心主义世界观和维护封建道德合二而一。它成为我国封建社会后期统治者对劳动人民进行思想统治的主要支柱。而宋教仁则赋予“理”以折的含义。他提出，“理”应当是宇宙万事万物一切真理的抽象总和。既应当包括精神法则，也应当包括物质规律。在以宗法为基础的中国封建专制社会中，“治心”被捧为上乘之道，“治物”被贬为下乘小术。判定思想学术的价值，主要视其是否有利于封建统治，而不是对探索自然物理、促进生产力发展的贡献。中国几千年来，正统学术思想一直附庸于封建政治。而相对独立的自然物理学，地位卑贱，对此，宋教仁未必能尽识其弊，但是，他确实对封建正统哲学中以道德原则吞并自然物质世界及规律的传统，给予尖锐的批判，指出：“吾尝谓中国自三代以下，学者无论如何纯粹，皆得圣人之道之半部分，误认半部为总体，使天地间真理与人道皆不现出浑圆之象，与在哥伦布未发现新大陆以前之地球相似”。这种认识迸发出了批判精神的火花。

宋教仁从革新“理”的内涵入手，对王阳明以“致良知”说驳斥朱熹的“格物致知”论，进行了批判。

王阳明的认识路线是“向内寻找”，体验人心固有的“良知”，因而他对朱熹的“格物致知”论百般指责。他认为，如果沿着“测度于其外”以求“见闻之知”的认识路线发展下去，必然会在“事事物物”中找出其各自的“定理”，结果将会“昧其是非之则”，由此引起“人欲肆而天理亡”。宋教仁认为，王阳明的看法是偏执之见。他提出，只有将两者融为一体，才能探得“理”的真谛。他说：“狭义的格物即是穷理，又或仅以致吾心之良知即是穷理，此二说者，余以为俱皆有所偏者也。”“必尽穷夫心与物二方面之研究，而后理之立剖面真相得。”宋教仁顺着王阳明的思路，把“内省”与“外求”这两个在认识过程中不可省略、互为连接的阶段，截然切割为二。他把“致良知”，“反身而诚”，向内修养，判定为主观唯心，作为探讨精神世界真理的认识途径，把“格物致知”，“求理于事事物物之中”向外索求，张冠李戴为客观唯物，作为研究物质世界规律的认识途径。他不了解认识的唯一源泉是实践，“内省”只能建筑在“外求”的基础上，武断地认为，只要把这两段切割开的线索并列拧在一起，就能组合成科学的认识路线。这种认识论具有二元论的色彩。然而，与封建正统思想鄙薄自然科学相比，宋教仁对研究物质世界规律的重视，对发展自然科学

的向往，使其认识论具有某种反传统的进步倾向。

四

为什么宋教仁在擘画资产阶级共和国蓝图的同时，对阳明心学产生了如此浓厚的兴趣呢？为什么宋教仁对王学的主要哲学范畴一致良知，进行了如此独特的分解化合呢？要解开这个谜，不仅要宋教仁的哲学思想进行横断面的剖析，还要沿着历史思潮和宋教仁思想演进的轨迹进行纵向考察。

人们创造历史永远不可能摆脱传统和环境的影响，宋教仁是一位深受儒家思想文化熏陶的青年知识分子。20岁以前，他在家乡的漳江书院读书。这是一个典型的中国旧式书院，以儒家经典为其主要教材。其后两年，他考入武昌文普通学堂。在这所受官府直接控制的新式学堂里，虽然增设了一些自然科学课程，但在人文学科里，儒学仍占显赫地位。儒家思想对人们影响最为深刻的是孔子发明的以“克己复礼”为内涵的道德修养功夫。在两千多年漫长的岁月里，儒学几经沧桑，但“克己复礼”的思想格局没有动摇。中国知识分子不仅以崇尚道德为自己民族意识的核心，而且把振兴伦理道德看作是振兴国家的根基。到了近代，民族危机交织着社会危机，国脉日趋垂危，“道德救国论”风靡一时。梁启超在《新民说》中认为，国家兴亡强弱取决于国民文明程度的高低。救中国的良策，只有从每个人的道德修养着手。章太炎也曾提出：“用宗教发起信心，增进国民的道德”，“用国粹激动种姓，增进爱国的热肠”。他们的言论自然会引起宋教仁思想上的某种共鸣。而且陈天华的“绝命书”，对其刺激更为强烈。1905年冬，陈天华以蹈海“警动”留学同仁，遗言呼吁，力除“放纵卑劣”的恶习，“共讲爱国”，“卧薪尝胆，刻苦求学”，“王兴国家”。宋教仁读后悲痛命笔，为“绝命书”作跋决意身体力行，实践其遗言。他钻研阳明心学正是在这以后不久开始的。

中国传统的儒家文化心态是促使宋教仁在困境中向阳明心学寻求依托的潜在巨素。阳明心学在近代中国进步思潮中的重大影响则是更为直接的因素。纵观近代中国历史潮流，一种拯救祖国于危亡的紧迫感，使进步思潮如同钱塘江大潮排排涌起。交一浪接一浪的进步思潮，对社会统治思想——程朱理学，发起了越来越猛烈的冲击。与程朱理学相对抗的阳明心学，受到进步思想家的垂青。鸦片战争时期，寻找救国真理的先驱者魏源，即吸收了阳明心学，从而阐发忧国忧民的思想。戊戌维新思想家除严复外，都或多或少地接受了阳明心学的影响。康有为“独好陆王”，赞成陆九渊等人“天地我立，万化我出，宇宙在我”的说法。谭嗣同在《仁学》所列的必读书目中，就有“阳子静、王阳明之书”。他说：“人所以灵者，以心也。人力或做不到，心当无有做不尹者。”“虽天地之大，可以由心成之、毁之、改造之，无不如意。”当时，他们一致补为，要救亡图存，只有“激励其心力，增长其心力”。宋教仁的故乡湖南是维新思潮极为活跃的地区。从谭嗣同等办南学会、时务学堂起，新思潮便在湘江、洞庭之间日益弥漫。正是在这种气氛熏陶下，宋教仁产生了对阳明心学的仰慕。

除了中国本亲文化——儒家思想深厚的影响外，属于东亚文化圈内的近亲文毅——日本近代文化思潮，对荟萃于东京的中国资产阶级革命党人，也产生了不容忽视的感染力。其源泉之一，就是日本明治维新时期阳明心学盛行的文化思潮。同盟会成立前夕，宋教仁曾主持集会，欢迎孙中山。会上，有位日本友人发表演说道：“诸君自表面而观，谓敝国今日之强，由于取西法之效，而不知为汉学之功。当年尊王倾慕之士，皆阳明学绝深之人，而于西法未必尽知。”他把阳明学视为中国国学的精髓，力劝革命党人，“惟先发挥其国学，玉定国基，再以西法辅之”，才能救亡图强。这种见解在当时革命党人中颇有市场。他们认为，明治维新的重要经验之一，是以“王学为其先导”。的确，明治维新时期，阳明学曾在日本盛行一时。革新派思想家以阳明心学为武器，反对官方所倡导的、用以维护封建“幕藩制度”的朱子学。然而，在日本封建社会瓦解时期，阳明学之所以生气勃勃，其主要原因应归于当时的社会历史条件。而资产阶级革命党人却颠倒地认为，日本倒幕运动的发动，完全由于精神力量，这种精神力量又渊源于阳明心学。因此，在为革命寻找理论的探索中，阳明心学引起了不少革命党人的注目。如章太炎对阳明心学有很多评议，陈天华也曾研读王学。

然而，作为20世纪初叶的资产阶级革命家：无论是宋教仁还是章太炎，都不会再奉阳明心学为神明经典，以切伺朝圣约姿态诵读礼赞，必然会有所批判，有所扬弃，表现出新的特点和新的姿态。

这种新姿态的生命源泉之一，就是近代西学的猛烈冲击。西学掀起的巨大冲击波，在宋教仁的生活轨迹里鲜明可见。清末科举制被废除后，宋教仁考入武昌文普通学堂。在新式学堂中，他开始接触西方先进的自然科学知识。东渡日本后，他以满腔的救国热诚，刻苦求学。在他长长的购书单上，政治、法律、历史、地理等书籍是其关注的重点，生物、地质、物理、数学等书籍也是其渴求的精神食粮。近代西学对宋教仁产生了巨大影响。它在宋教仁的思想天地里播撒了中国传统文化所缺乏的近代自然科学与近代人文主义文化。近代自然科学知识使宋教仁懂得，客观物质世界有其内在的自然规律，对客观物质世界的认识，不可能通过王阳明向内修养的途径获得，而必须向外求索，求理于客观物质世界。近代自然科学知识为宋教仁认识论中的进步倾向奠定了良好的基础。同时，近代人文主义的文化特质，又启迪宋教仁以自我，为本位的近代人道主义价值观，崇尚“天赋人权”、自主自由的人格，推崇“人人平等”的资产阶级民主共和制。他把阳明心学升华为具有资产阶级气质的哲学观。近代人文主义文化使宋教仁冲破了封建伦理纲常的桎梏。

这种新姿态的生命源泉之二，是日益紧迫的现实危机和变革现实的强烈愿望。鸦片战争后，民族矛盾与日趋激化的社会矛盾交织在一起。时代呼唤人民，推翻封建制度，建立民主共和，发展资本主义，现实推动了哲学主题的转进和发展。中国古代哲学的核心——伦理学，逐步为近代哲学的核心——认识论所取代。宋教仁把“致良知”说中微弱的认识论成分提炼出来，批判强化，并加入近代唯物成分，树立起独立的认识论，反映出现实危机的曲折推动。同时，现实也要求论证资产阶级民主共和制的合理性。“唯我论”正适应了这种要求。于是，一个新颖的哲学命题便闯进了中国传统哲学的大门。

总之，宋教仁是一个勇敢而又痛苦的探索者。他的哲学思想既积极、新鲜，富有时代感；又杂乱、肤浅，缺乏系统。因为他不可能超越时代的制约。首先，在近代中西文化的最初撞击中，传统价值日趋崩溃，而新的价值尚无根基。人们热烈追求的西方文化，既是崭新的又是浅薄的，人们力图摆脱的传统文化，既是陈腐的又是执拗的。其次，在民族危亡的动荡年代，民族先驱们纷纷以拯救祖国的危亡为己任。像宋教仁这样的革命家，不可能全心沉醉于书斋去构筑自己的哲学理论。

宋教仁对阳明心学的鉴赏与批判，是阳明心学在近代中国幽灵重现中的一段插曲。戊戌维新至辛亥革命时期，中国的大工业生产还只是燭火微明，资产阶级队伍弱小，力量严重不足。它的改革家与革命家们又普遍患着脱离群众的致命病症。这样，在他们与现实斗争时，物质斗争手段十分贫乏，不得不过分夸大、强调个人的精神力量，以为个人的意志可以扭转乾坤。在这一点上，他们和阳明心学音同调谐。此外，阳明心学再放灵光还有其哲理思辨上的原因。由于这一思想体系特别推崇人的主观精神，主张“自作主宰”，是非求之于心，不迷信权威和教条，因而，很合乎具有“离经叛道”倾向的近代思想家的口味。它特别注重“心灵”的能动作用，也容易同资产阶级自由、平等、博爱的人性论相附会。近代中国的进步思想家们既要表达新生的资产阶级的意志和要求，而又没有敏锐的眼光和足够的勇气与传统决裂。这样，阳明心学中的某些思想资料便为他们提供了一种可以装新酒的旧瓶。这种情况，反映了近代中国资产阶级理论思维的幼稚、不成熟和创造力的贫乏，同时，也曲折地反映了近代中国资产阶级的性格。

罗家伦与五四运动

习五一

《北京市社会科学院历史研究所会议论文集》1989

无论从思想文化角度透视，还是从社会政治运动考察，罗家伦都堪称“五四”时期的健将。他参与主编《新潮》，使其成为仅次于《新青年》的新思潮重镇。作为学生领袖，他在激昂的反帝爱国运动中头角峥嵘。高峰低落后，他步入渡海求学的潮流。“五四”时期，色彩斑斓的新思潮空前激荡，剧烈地振动了一代青年。罗家伦思想轨迹的变迁，鲜明地映现出时代的振荡波动，他一度跃为旧世界的叛逆先锋，但很快便厌倦了造反者呼啸般的呐喊，转向寻求稳健的变革，成为“五四”洪流中逐渐转向象牙宝塔的代表人物。

1917年初,《新青年》揭起“文学革命”的大旗,新思潮开始汹涌。同年秋,罗家伦考入新文化运动的策源地——北京大学。翌年,即1918年,他以《新青年》为起点,投入新文化运动的大潮。

1918年1月15日,《新青年》第4卷第1号刊行,该期《读者论坛》专栏上出现了一个陌生的名字:罗家伦。他以《青年学生》为题,撰文呼吁青年学子,为主义求学,以天下为己任,力振颓风。文章以主要层次,援引古今中外的学理,抨击学生时期结婚的弊端。评论格调浓烈,洋溢着血与火的激情。他写道:

“今日何日,独非中国处惊涛骇浪之中,而我学生枕戈待旦之时耶?风雨飘摇,户牖将覆;为学生者,正宜凝神定气,砥砺磨钝,以攫得优胜位置于天演潮流中,固人同此心,心同此理.铜驼荆棘,王导有新亭之泪。胡骑遍野,陆游有跨漠之心。今英得学生,或沙场喋血;或中夜徨徨者,岂有他哉?诚以国难未纾,英雄原无死所;匈奴不灭,男儿何以家为也。乃我辈当此国步艰难,四郊多垒,反似釜鱼酣戏,幕燕嬉翔,是非别有肝肠,即属血凉心死。”

这种民族危亡的忧患意识,励精图治的壮志雄心,是“五四”时期青年学子的典型心态。而挽救民族于危亡之秋,首先是政治实践,其次才是学理研究。政治的强力,在整个“五四”时期,一直激荡着,同时也冲击着启蒙思潮。青年时期的罗家伦基本属于文化学术型,但也不时感应着政治力的振波。他投身时代潮流的起步,便带有浓厚的政治色彩。

跃入新潮的初期,罗家伦没有立即论著立说阐发新思潮,而是倾注精力于翻译西方论著。

同年6月,《新青年》第4卷第6期“易卜生专号”出版。该专号旨在将挪威进步戏剧家易卜生的作品及其倡导的个性解放思想,介绍给正在向封建主义发动猛攻的中国文化思想界。罗家伦与新文学的开创者胡适先生合译的易卜生名著《娜拉》刊印在该组剧作之首。这期专号刊行后推动了新文学的波澜。新文学的巨匠鲁迅先生曾把这期《新文学》“分赠亲友”。

其后,罗家伦又选择了一些时政论文,在《东方杂志》上陆续刊出。这些文论涉及到经济问题,如:《美日在华之商业》等,但其主要篇幅是介绍英美政治家、学者对国际政治的评论。其评论的中心议题是,美国总统威尔逊战后发表的和平宣言及组建国际同盟的倡议。这一议题在当时中国政治思想界,也是引人注目的热点。进步思想界的主将陈独秀先生,在《每周评论》的发刊词中,对威尔逊总统的主张给予了积极的评价。罗家伦译文的主旨,在于推动人们对国际政治格局的研究。

上述译著透露出的信息表明:此时的罗家伦既有心参加新文学的创造,又有意关注世界政局的潮流。

那时,五光十色的新知识对青年学子确有一种非凡的魅力。专修英国文学的罗家伦,不仅酷爱阅读外文社会科学新书,还常常“越系选科”,因此结识了中国文学系的高材生傅斯年。两人生应气求,很快成为莫逆之交,经常聚在一起“高谈文学革命和新文化运动”。

经过一番酝酿,傅斯年、罗家伦等人决定集结好友,出版一份学生编辑的期刊。同年10月13日,第一次预备会议召开,议决刊物的编辑方针为:“(一)批评的精神;(二)科学的主义;(三)革新的文词”。在讨论刊物的名称时,罗家伦提议以“新潮”二字为中文刊名,徐彦之主张用The Renaissance.作为英文译名,“以比于欧洲的‘文艺复兴’”得到一致赞同。11月19日,召开第二次筹备会。与会者推定傅斯年为主任编辑,罗家伦为编辑。在北京大学著名教授陈独秀、胡适、李大钊等人的热心扶持下,第一份北京大学学生编辑的白话文期刊付印了,成为继《新青年》之后第二个擎起文学革命旗帜的刊物。罗家伦作为两位编辑之一,身肩重任,被推上了新思潮的论坛。

《新潮》于1919年1月3日问世。第1卷各期在“五四”爱国学生运动爆发前夜陆续刊行。这卷《新潮》使罗家伦成为一颗激进的新星。

第1卷5期中,第一期的政治色彩最为浓重。而带有激进政治色彩的文章,大多出自罗家伦的手笔。其中以罗家伦署名的《今日之世界新潮》最为激进。

首先,这篇文章指出,1917年的俄国革命开创了世界历史潮流的新纪元。它写道:

“现在有一股浩浩荡荡的世界新潮……俄罗斯的革命、奥匈的革命、德意志的革命,就

是这个新潮的起点。”“这次的革命，是民主战胜君主的革命；是平民战胜军阀的革命；是劳动者战胜资本家的革命！总而言之，以前法国式的革命是政治革命，以后俄国式的革命是社会革命。”

俄国革命是世界新潮的起点，这次革命是工人阶级的革命，清醒地意识到这一动向的人，在中国首推革命先驱李大钊先生。李大钊于1918年7月撰文指出：“二十世纪初叶以后之文明，必将起绝大之变动，其萌芽即茁发于今日俄国革命的血潮之中。”4个月之后，他发表演说进一步指出，此次世界大战，“民主主义战胜，就是庶民的胜利。社会的结果，是资本主义失败，劳工主义战胜。”“1917年的俄国革命，是20世纪中世界革命的先声。”这种惊天动地的宏论，独步一时。就连新文化运动的主帅陈独秀先生，迟至1919年1月，还在批评俄国的“过激派”。“用平民压制中等社会，残杀贵族及反对者。”相比之下，罗家伦对以十月革命为标志的世界新潮，洞察是新鲜敏锐的。其格调因使用了“山崩海覆”、“风起云腾”之类的浪漫修辞，比李大钊的文论更为激越。但他对新潮性质的阐述，鲜明地印着创言者的痕迹。

接着，文章进一步分析了俄国革命之后的社会格局。它指出：

“革命以后，民主主义同社会主义必定相辅而行。……经济方面的趋向，将来都偏重集产政策，以一切的实业，全受公家的支配，使最大多数的人民都有可以享受的幸福。……社会方面……实行普遍选举，组织平民政府。”

罗家伦在阐述这一社会格局时，多次援引美国经济学家、政论家威尔博士(Weyl Walter Edward)的言论。这些言论出于威尔1912年出版的《新民主》(The New Democracy)一书，该著作是威尔先生的成名之作。其中许多经济和政治原则被吸收到罗斯福的竞选政纲中，对复苏资本主义的生产力，产生了积极影响，而罗家伦据此阐述十月革命之后的社会格局，未免有点本源不清。与此同时，李大钊曾撰文说明，俄国的布尔什维克主义者，“是奉德国社会主义经济学家马克思(Marx)为宗旨的”，其目的在于“把资本家独占利益的生产制度打破”。显然，在深入剖析新潮格局的实质上，罗家伦比李大钊略逊一筹。

最后，罗家伦笔锋一转，对这股世界新潮涌中国之后的命运忧心忡忡。他认为，中国民众缺少“智识”，社会上兵匪为患。为避免动乱的厄运，他提出三项建议：

“第一，……我们求学问的目的，必须有益于全体的人类，不是一部分人类……第二，……凡是平民都受教育，兵工尤其紧要。……第三，……人人要去劳动，无论劳心也好，劳力也好。”

如何顺应世界革命新潮，李大钊先生也曾提出，应研究“无血革命”的方式，还指出：“应该用此潮流为使一切人人变成工人的机会，不该用此潮流为使一切人人变成强盗的机会。”就此而言，罗家伦的思路与李大钊颇有相通之处。然而，两者的差异表现为：其一，李大钊更钟情于马克思，而罗家伦推崇的伟人，可谓五彩缤纷。他在文中罗列一份长长的名单，从美国的政治家华盛顿，到德国的经济学家马克思(罗家伦的定义)，还有著名的科学家爱迪生。其二，李大钊对世界新潮掀起的动荡，持积极乐观的态度，认为那是新生的“苦痛”。而罗家伦对此相当消极悲观，预言动乱一起，中国将成为“生番的世界”。尽管如此，罗家伦继李大钊之后，第二个撰文介绍俄国十月革命，已跃入了时代潮流的前锋。

为大张“批评社会”、“批评学理”的旗帜，罗家伦执笔在《新潮》创刊号上开辟了“评坛”专栏。他率先撰文，抨击中国社会的种种黑暗。他指责小说界“黑幕派”、“滥调四六派”，以及言情、神怪、武侠一类的作品，泛滥成灾，简直是“欺世骗钱”，“丧尽天良”！他嘲讽新闻界，尽是“斗方名士”、“末路官僚”、“坠落青年”，滥竿充数。绝大多数人“一知半解，便舞笔弄墨”，“纵谈天下事”。结果，新闻报道“目光短浅”，只会“抄袭一言从”；专栏评论“隔靴抓痒”，“莫名其妙”。罗家伦以犀利的笔锋，批判旧世界，表现出“初生牛犊不畏虎”的气魄。

《新潮》创刊后，激起了强烈的反响。旧式文人纷纷责难，视其为“非圣乱经洪水猛兽，邪说横行”。而先进的知识界赞扬声四起，鲁迅先生称赞该刊“颇强人意”。青年学子们更是爱不释手，争相传阅。《新潮》一版再版，印数达1.3万册以上。

《新潮》自第二期起，创刊号那种浓烈的政治色彩，逐渐减弱，其重心日益趋向新识学的创作。《新潮》主编傅斯年在发刊趣旨中，只是阐明了“批判的精神”与“科学的主义”这一总方针，并没有说明本刊是以社会政治为中心，还是以文学革命为重点。在刊物编辑的进程中，傅斯年立志培育出“几个新的创作家”的主旨，日渐明晰……第二期以后，刊物编排

的政治文，比重减少，其间较为重要的有：李大钊撰写的《联志主义与世界组织》，刘炳麟编撰的评介经济新学说的文论，其中以相当的笔墨介绍马克思的学说，与此同时，文学作品日益增多。继第1期起刊登小说创作之后，第2期开始刊登新诗及外国名剧译本，第3期起又增加外国小说译文。

这种趋势显然唤起了罗家伦创作新文学的热情。他除了继续发表少量政论文外，把主要精力转向新文学运动。关于文艺理论，他发表了两篇专著。一篇题为《什么是文学——文学界说》。文中罗列了15种西方学者提出的文学定义。这些名流包括，英国的古典文学家、批评家，法国的作家、评论家，美国的文学家、历史学家，甚至还有数名神学家、生物学家。罗家伦在分析批评了这些风姿各异的评说后，归纳出关于文学的定义：

“文学是人生的表现和批评，从最好的思想里写下来来的，有想像，有感情，有体裁，有合于艺术的组织，集此众长，能使人类普遍心理都觉得他是极明瞭，极有趣的东西。”

文学是指用语言塑造形象，以反映社会生活，表达作者思想感情的艺术。罗家伦阐述文学定义的主旨，是为了倡导新文学运动。鉴于这一因素，罗氏定义大体包括了文学定义的内涵，但作为科学定义，应高度抽象，既要准确又须精炼罗氏文学定义竟长达65个字。这条冗繁的学理，反映出“五四”时期青年学子的求学心态，即：追求新奇广博，不注重钻研精深。

罗家伦执笔的另一篇文论题为《驳胡先骕君的中国文学改良论》。这是一篇论战文字。“学贯中西”的胡先生，引证西方文学，对白话文学发难，得到一般国粹学家们的击节赞赏。罗家伦利用自己的英语专长，逐步加以反驳，重申了白话文学的宗旨是创造“人的文学……”

罗家伦在阐发新文学运动理论的同时，还致力于文学创作。他的小说《是爱情还是苦痛》，通过一个青年的自述，控诉了封建婚姻对青年精神的摧残。这篇小说得到鲁迅先生的赞许。曾评论说：“虽然稍嫌浅露，但正是当时许多智识青年们的公意。”他的新诗力求反映现实生活。他在《〈雪〉七年十二月二十日》中写道：

“遥想畅观楼中，陶然亭下，有人带酒披裘，称心赏雪；那知道地安门前，皇城根底，还有人穿着单衣，按著肚皮，震著牙齿，断断续续的叫了……了……不得！”

作者以对比手法，流露出对贫苦人民的深切同情。最后一句口语，带着颤动的节奏，刺入读者的心里。这首诗，在新诗崛起的早期，当算佳作。

罗家伦在《新潮》第1卷中展露的锋芒及才华，使其获得了隆隆声誉。这少年英才的声誉，使其在“五四”爱国学生运动中，大显身手。

三

正当罗家伦文学创作的兴致方兴未艾之际，“五四”学生运动爆发了。挽救民族危亡的壮志豪情，自少年起便萌动着罗家伦的心。此刻，他热血沸腾起来，以昂扬的斗志，投入了这场爱国政治运动中。

“五四”学生爱国运动的直接动因是政治因素。1919年5月初，在巴黎和会上中国外交失败的消息传到北京，群情激昂。3日晚，《新潮》社的傅斯年、罗家伦等与《国民》（北京大学学生主办的文言文杂志）社的许德瑜等数百名学生，集会商议对策。与会者慷慨陈词，决议公推代表20人，负责组织次日举行的抗议活动。罗家伦与傅斯年，许德晰、段锡朋等均列名其间。

4日上午，各校学生代表聚会，公推傅斯年为主席，商议集会、游行方略。罗家伦奉命起草《北京全体学界通告》。他提笔疾书，一挥而就。文中大声疾呼：

“务望全国工商各界一律起来，设法开国民大会，外争主权，内除国贼。中国存亡就在此一举了！今与全国同胞立两个信条：‘中国的土地可以征服，而不可以断送！’‘中国的人民可以杀载而不可以低头！’国亡了！同胞们起来呀！”

这份公告显示出白话文学动人心弦的魔力。罗家伦在此提出的“外争主权，内除国贼”八个大字，成为“五四”学生运动纲领性口号。这份通告立即被赶印了2万张，以便游行时沿途散发。

下午，各校学生3000余人在天安门广场集会。随后，与会学生以傅斯年为总指挥，浩浩荡荡前往东交民巷示威。游行队伍进入使馆区后，为外国军警所阻，仅派罗家伦等代表向美国公使递交了一份英文声明书。学生游行受阻后，情绪越加激愤，势不可遏，涌向赵家楼，火烧了曹汝霖的住宅。运动达至巅峰。

5月26日，罗家伦在《每周评论》上，发表了《〈五四运动〉的精神》一文。这是“五

“五四”运动一词首次见于文字。罗家伦认为，“五四”运动中蕴育着“三种真精神，可以关系中国民族的存亡”。其一，“是学生牺牲的精神”；其二，“是社会制裁的精神”；其三，“是民族自决的精神”。在“五四”爱国运动中，赤手空拳的青年学生率先奋起。“内除国贼”，实行“社会制裁”，“外争主权”，要求“民族自决”。这三种精神实质上是一种现代民族主义意识的崛起。“五四”运动的发动者是一批经历了启蒙思潮洗礼的青年学生。他们发动的爱国运动，显然不同于传统民族主义所激起的爱国运动，如义和团运动。在运动的高峰时，虽也有激愤之举，但整个运动带有鲜明的现代文明意识，从其纲领乃至具体行动。如学生冲进曹宅，对其家人仍以礼相待，尊重妇女，保护外籍公民。社会制裁，只是罪责元凶，不搞封建性株连。运动尚在发展之中，罗家伦就已意识到，它不同于旧式民族解放运动的性质，虽然这种意识尚处于朦胧之中。

学生爱国运动立刻遭到北洋政府军警的镇压。为争取全国各阶层社会力量的支持，北京学生陆续向各地派遣代表，进行串联，罗家伦被派往上海，他在上海活动期间，曾拜访国民党领袖孙中山先生，与其纵谈天下大事，达3小时之久。他还经常与国民党的核心骨干戴季陶、朱执信磋商对时局的见解。罗家伦与国民党发生政治联系，由此肇端。

罗家伦在“五四”爱国政治运动中，显示出他对政治的敏感与活动力，这兆示着他日后跻身政坛的前景。

四

1919年秋，声势浩大的学生运动逐渐沉寂。罗家伦与同伴纷纷重回书斋学海。罗家伦由致力创造新文学，转向寻求思想革命的途径。到1919年底，他对激进的政治思潮依然有情。

经历了震撼人心的社会政治运动，罗家伦的思想深有感触。他在写给国民党元老张继先生的信里，阐述了自己的思想变化。

他认为，要改造中国的政治社会，应效法俄国革命，从思想上进行“一番革命的洗礼”。他写道：

“中国现在政治社会的不良，就是人民的思想不曾变换。我总觉得中国辛亥革命与俄国革命，有一个大不同的地方，就是：中国的革命，是以金钱权位运动军队来的，而俄国的革命，是以思想主义征服军队来的——其实不但是征服军队，并且征服一切平民。所以俄国革命愈革愈好，中国革命愈革愈坏。若是大家的思想不从速受过一番革命的洗礼，则正如先生所谓‘民国的招牌’是保不稳的。”

“五四”运动以后，改造社会的热浪，在进步思想界迅猛高涨。百家竞起，异论争鸣。“社会主义”成为最时髦的新思潮。各种社会主义流派，名目繁多，令人眼花缭乱。但在1919年底以前，像罗家伦这样颂扬俄国革命实践的言论，还属凤毛麟角。然而罗家伦对十月革命道路的赞赏，主要是指改革社会的程序而言。他认为，俄国革命实践成功的范例证实，思想革命是一切社会政治变革的基础。

基于这一核心论点，他提出：“文学革命不过是我们的工具，思想革命乃是我们的目的。”文学革命的内涵应包括形式革新与思想革新双重含义。而“事实上在整个文学革命运动中，争论最多，斗争最激烈，取得成功最明显，最有普遍意义的，正是这种所谓文学形式的大变化”。即：白话文学运动。从这一层含义考察，罗家伦把文学革命作为思想革命的媒介与手段，也是顺理成章的。然而，这种思维模式，即：把思想革命视为一切社会变革的根本关键，早在新文化运动发动初期，就已被陈独秀一再论证，作为运动的纲领旗帜，昭示于众了。以往评介新文化运动，通常沿袭革命领袖毛泽东的论述：“当时以反对旧道德提倡新道德、反对旧文学提倡新文学，为文学革命的两大旗帜。”因为封建统治者奉为正宗的儒家思想，把社会伦理与政治统治，系为同一纲常体系，而人们抨击儒家学理时，往往将锋芒指向其价值体系的立足点——道德论。其实，以思想革命与文学革命这两大旗帜，概括新文化运动，更为确切，因为思想革命的内涵毕竟比道德革命更为广泛、深刻。从新文化运动的实际进程考察，人们对旧道德冲天的怒火，燃起于统治者利用儒学礼教复辟帝制皇权。而人们倡导新道德的首要目的在于，为共和国培植“天赋人权”、“民主政治”的根基。

罗家伦在经历了新思潮的涤荡与政治运动的洗礼之后，为思想革命确立的内涵，比新文化运动初期更为充实了。他认为，中国思想界有“三种毒素”，即：“奴性”、“专制”、“昏乱”。因此，思想革命应包括：

“(一)变奴性的思想为独立的思想；(二)变专制的思想为平民的思想；(三)变昏乱的思想为

逻辑思想。”

前两项言及的范畴，是一向为中国传统思想所注重的伦理与政治。而第三项涉及主观思维科学的方法论。在近代中国思想发展的历程中，认识论逐渐上升，出现了取代传统道德论的趋势。而思维科学方法论这一命题，只是在“五四”时期科学的旗帜标立之后，才有了正式的席位。

这三项原则，成为这一时期罗家伦致力于思想革命的指南。

关于“独立思想”，罗家伦选择了中国社会受奴役最深重的女性人格为议题，论证其独立人格的命题。他在《妇女解放》一文中指出，妇女解放的含义，就是要打破“历史上社会上种种的束缚”，由“男子的附属品——奴隶”，变成独立的“人”。他从伦理、心理、生理、社会、近代政治、经济等视角，进行多方位论证，认为“压制锢蔽”女性，不仅与“人道主义相冲突”，而且是社会发展的“最大障碍”。他在抨击了摧残女性人格的封建礼教之后，提出了解放妇女的途径：教育、职业、儿童公育。他情深意切地呼吁：“现在中国女子精神上最重要的解放，就是打破良妻贤母的教育，而换以一种‘人’的教育”。罗家伦在论述妇女解放的途径时，没有涉及社会制度。70年后的今天，当表彰“贤妻良母”的盛典竞相举办之时，当“让妇女重回家庭”的声浪四起之时，人们仍能感到这些论述中所含的某种深长的蕴意。然而，妇女解放问题，与其说是一种艰深的理论，不如说是一种艰深的实践。它与社会的解放紧密相连。

关于“平民思想”，罗家伦撰写了《近代西洋思想自由的进化》一文。他认为，近代西方思想的发展经历了三个阶段。其一，“人本时代”。思想启蒙运动的兴起，打破了“神权”统治，提倡“人本主义”Humanism。其二，“科学时代”。宗教改革运动的兴起，打破了对“权威”的迷信，立了“科学、求真、崇实的精神”。其三，“民治时代”。法国大革命创立了“自由、平等、博爱”的精神。罗家伦认为，“博爱”一项，“含有社会主义的精神”。不过，当时的“社会革命”计划，没能“完全贯彻”。其后，“帝国主义、贵族、资本家的辩护士”，把法国大革命的“真精神”淹没了。其实，这个时代实在是社会主义觉悟的时代。因此，他以前撰文说“法国的革命是政治革命，俄国的革命是社会革命”，是误解了“法国革命的真义”。罗家伦在这里颂扬社会主义，却表现出一种对西方民主制度的倾慕。《新潮》创办之初，他曾泼墨高歌，俄国十月革命开创了世界新潮流。而当社会主义逐渐成为新思潮的巨澜时，他却将这股世界新潮回溯到法国大革命年代，并将时代的精神标志在“自由、平等、博爱”的旗帜上。

关于“逻辑思想”，罗家伦在这一时期，开始钻研杜威哲学的思维方法，不久，便坠入情网。实验主义成为他下一时期治学的圭臬。

罗家伦在致力于思想革命的同时，依然关注社会政治思潮。他在评论《解放与改造》期刊时，提出介绍社会主义，首先，应“系统”地解说社会主义的各种流派；其次，应“注重”各种流派形成的社会历史背景，“同是马克思的学说，为什么到英国会变成 Guild Socialism(基尔特社会主义)、.....到俄家会变成 Bolshwism,.....”以便“选择”；第三，提倡“应用社会主义来研究、解决社会问题”。

在这里，罗家伦对问题与主义之争，采取一种兼收并蓄的原则立场。他明确表示：

“我主张主义当与问题并重。没有主义，对于问题(因)没有基本的主见；但是谈主义而不能应用他到社会问题上去，则这种主义终归于贩卖的，舶来的，定浮而无所依附的，对于社会有什么益处呢？”

罗家伦的评判，反映了这场争论在进步思想界产生的实际社会效果。“五四”运动之后，改造社会的潮流日益激进。主张渐进变革社会的胡适先生，深感不安，发表了《多研究些问题少谈些主义》一文，申明自己的政见，因此引起争端。李大钊先生致函胡先生，与其商榷，提出：问题与主义，“交相为用”。“社会问题的解决”，应有主义的指导；而“谈主义的人”，“也需求一个实验”。李大钊直言相告，自己“喜欢谈谈布尔什维主义”，以婉言批评胡适，也恳切自我批评，承认“偏于纸上空谈的多，涉及实际问题的少，以后誓向实际的方面去作”。李大钊论证了对“没有生机的社会”，进行“根本解决”的必要性，也承认目前中国“须有相当的准备活动”。其后，胡适接连发表评论，修正前言，将“少谈些主义”，改为“少谈些抽象的主义”，表示“对输入学理和思潮的事业是极赞成的”，进一步论述了自己的主见。这场争论是朋友之间的争论，不具有敌对营垒论战的性质。通过商榷，虽然差异没有完全消除，但相融性明显超越了相异点。在其后数年的改造社会的实践中，胡李二位携手并肩，

相从甚密，便是实证。罗家伦的评论，也是当时社会实效的旁证。

罗家伦这种兼容并包的方针，也体现在他的编辑工作中。1919年秋，傅斯年忙于整装赴英国研修心理学，无暇顾及《新潮》的编务。自《新潮》第2卷第2号起，罗家伦被公推正式担任主任编辑。该期内容，在《新潮》各期中，最为充实。李大钊以马克思主义唯物史观撰写的《物质变动与道德变动》一文，刊在卷首。紧接着，刊载了北大理科教授王星拱的论文：《科学的真实是客观的不是》。这类纯科学的论文，在当时并不多见。还刊登了胡适为抨击封建礼教，提倡女子解放，为一名普通女学生编写的评传：《李超传》。罗家伦还自此期起，开辟《杜威讲坛》，系统介绍杜威的哲学讲演。

无论是罗家伦思想的斑驳多彩，还是《新潮》的奇花各异，都反映了“五四”以后，新思潮百舸争流的局面。

五

1920年是“五四”新思潮发展进程中关键的一环。就在这一年，列宁主义在五光十色的社会主义流派中独占鳌头，使马克思主义开始在中国生根。也是在这一年，经胡适的推波助澜，杜威倡导的实验主义风靡一时，尤其是青年学子趋之若鹜。在这一年里，罗家伦全神贯注地浸入了实验主义的海洋。

罗家伦接受实验主义哲学后，立即遵循其思想逻辑，使之在治学中立竿见影。他在《舆论的建设》一文中，提出舆论的四要素为：“(一)真正的舆论当为一种‘科学的假定’。凡是发表什么意见，都要有科学的根据，实验的态度。……(二)他是一种精当足法的‘平民的讨论’。……适当的解决，尤靠冷静的判断。……(三)他是一种‘讨论的结果’。(四)……负有‘公共的责任’。”因为建设舆论的目的，“是为了多数的幸福”，所以它“负有改造社会”之责。罗家伦这番高谈阔论的思路，与杜威宣讲的实验主义哲学的方法论非常相似。据罗家伦参与整理的杜威哲学讲演笔记，实验主义的方法论分三步：(一)有主见性的科学“观察”；(二)比较分析的“推论”；(三)实验推论结果的“行为动作”。如果说，舆论建设涉及政见，需要分四段加以论证，那么，在阐述一种思想方针时，罗家伦运用起这种实验主义的“三步方法”论则更为得心应手。他在《批评的研究》一文中，提出“三W主义”方法论，即：第一步“**What**”，就是“什么”；第二步“**Why**”就是“为什么”；第三步“**How**”就是“要怎样”。无须细论，明眼人一见便知，“三W定义”临摹杜威哲学的三步法，简直是惟妙惟肖。

为什么罗家伦如此偏爱杜威先生的哲学思想，奉其为治学法宝呢？从罗家伦主观思想考察，他在致力于思想革命的探索中，越来越强烈地感到，研究治学方法的至关重要。他认为，研究各种学说形成的“方法”，比研究其成果“更为要紧”。在当时流行的各种学说中，马克思主义与杜威哲学最为强劲。马克思主义是十月革命的炮声送到中国的。它在中国大地上的最初传播，主要是作为一种社会革命的利器。而杜威的实验主义，主要是作为一种学术思想，特别是作为一种思维方法，来春风化雨的。所以，罗家伦偏爱杜威哲学，也是心有灵犀一点通。

可当时，爱慕杜威实验主义哲学的，不仅有罗家伦这样的求学赤子，还有一批立志改造社会的激进青年。在周恩来编辑的《天津学生联合会日刊》的《发刊旨趣》中，高唱：“现在世界的最新思潮是讲‘实验主义’”。杜威的讲演录一版再版，超过了当时任何报刊书籍的发行量。这样空前的盛况，值得人们深思。

从社会政治思想考察，杜威主张以渐进方式改造社会，这种模式显然与社会革命论大相径庭。“五四”以后的中国，“改造社会”已高唱入云。社会主义令人神往，但实现理想社会的途径，尚在探索之中。即使具有初步共产主义思想的先进分子，也在寻求“无血革命”的方式。具有激进叛逆性格的领袖人物毛泽东，在1920年12月致战友的信中说：“我看俄国式的革命，是无可如何的山穷水尽诸路皆走不通了的一个变计。并不是有更好的方法弃而不来，单要来这个恐怖的方法。”信仰马列的革命志士，还将十月革命道路，视为“山穷水尽”的“变计”。一般人士对“流血革命”则更为三心二意。因此，杜威改造社会的模式，横流一时。

从哲学思辨基因考察，杜威思想的风流魅力，更是动人心弦。

其一，反对偶像崇拜、反对僵化教条、反对封闭体系的开放风格。杜威滔滔不绝地论证，在人类智慧的历史长河中，没有“至高无上”的学理，没有“神圣不可侵犯”的教义，任何科学理论都必须“不断地往前进取变动”。这对于打破数千年封建专制的思想禁锢，创造各种新思潮的生机——包括马克思主义的传播，是一种积极的振波。难怪有的学者评判杜

威，“助长了社会主义的气焰”。

其二，力促行动，崇尚实践的宗旨。杜威再三阐明，他的哲学方法，“不是法式的问题，乃是实际的问题”，关键在于“能够应用”，因此，把三步法的第三步定名为“行为动作”。这与马克思称自己的哲学为“实践的唯物主义”，有某种共同的情结。这种情结与中国传统文化的实用理性特质，与现代民族生存的危机感交织，产生了轰动效应。

其三，注重思维方法。杜威在演讲西方哲学派别，对于本体论，超脱不言。无论是亚里士多德、笛卡儿，还是培根、洛克，思想方法演进，贯穿古今。他宣称，自己的哲学就是一种科学思维方法。他在阐释经验分析方法时，十分重视自然科学发展提供的结晶。这种旨在实践的思维模式并不深奥，但比中国以人为感悟为特征的认知传统，更具科学的透视力。然而，杜威哲学风靡一时的盛况，毕竟是昙花一现。时代潮流选择了马克思主义，作为改造社会的利器。因为当时社会发展的最大障碍，是腐败的政治机制，而杜威制定的改造方案，在实践中显得软弱无力。随着根治社会的失效，他哲学思辨的光彩也随之黯然失色了。

在杜威哲学显赫之初，对罗家伦影响最大的是其倡导的思维方法。他在“五四”时期收笔的最后一篇学术论文中，开宗明义地宣称，以实验主义的思想方法治学。这篇论文题为《近代中国文学思想的变迁》。在这里，罗家伦赋予“文学思想”较为宽泛的含义，带有“文化思想”的色彩。全文的核心理论为：文学思想是社会历史变迁的价值观反映。

依据这一理论，罗家伦把近代中国历史划分为四段，论述文学思想的变迁。一、“闭关时代”。他认为，鸦片战争虽导致“海禁大开”，但对全国思想界“刺激”“不深”。社会政治依旧是“几千年一脉相传”的“闭关时代”。与之相应的文学思想是“华夷文学”，即：“华夷之界，千古大防，尊华攘夷”，奉为神明。二、“兵工时代”。中法战争之后，举国上下“以复仇雪耻为人生观，以用夷制夷为无上策”，仿效西方，制造机器枪炮。与之相应，产生了“策士文学”，《盛世危言》、《富国强兵策》流行一时。三、“政法路矿时代”。甲午战后，“举国震惊”，始知“不变其法，不能变器”，“西艺非要，西政为要”，于是产生了必逻辑文学”，西方政法、哲学、实业文字，涌入文坛。四、“文化运动时代”，指“五四”时期，罗家伦以此段为例，重点分析了时代思潮变迁的因素。他认为，“第一是由于经济生活的改变”；“第二是由于世界大战的影响”；“第三是由于国内政治的失望”；“第四是由于学术的接触渐近”。因此，出现了“国语文学”。罗家伦认识到，文学思想是受社会政治经济因素的制约，因此，时代的变迁决定了价值观念的转换。这显然是一种唯物史观的思维模式。尽管某些具体分析未必精当，但整体思路是趋向科学的。

接着，罗家伦论证了新文学运动的危机。他指出，“五四”以后，新文学运动气势磅礴，所向披靡，但其内部正孕育着一种深刻的危机。为数众多的新文学作品，大多数是新文学的形式，包裹着旧思想的内核。而思想与文学是密不可分的，“思想革命是文学革命的精神，文学革命是思想革命的工具”。因此，“真正的新文学出现”，必须从思想上来“一番精密科学的洗礼”。在批驳了“科学破产”一类的价值观后，他坦率地称赞，马克思的《资本论》是“精密的科学”。罗家伦对新文化运动存在着“形式主义”危机的论述，在当时，不失为一种精辟的见解。他对马克思学说的称颂，表现了一种对真理开放的风度。

论文的最后，罗家伦提出了“东西文明融合论”。他认为，“东西文明接触之后”，将会“产出一种世界的新文明”。但这种世界新文明“断然不是我们专门依赖东方思想可以生出来的”。应该提倡西方人研究东方文化，东方人研究西方文化。这样，“将来第三文明的产生，乃是自然‘化学的’化合，断不是牵强‘物理的’化合”。这种论点与一年半前罗家伦的宏观相比，飞越的跨度，令人吃惊。1919年秋，他在比较中西文学时，赞颂西方文学，十全十美，贬斥中国文学，一无是处。他声言：“我只知道学问艺术是人类大公的真理，只是有一个的。我不知道有什么国界的分别。”3个月之后，他撰文说：“中国这次文学革命，乃是中国与世界文学接触的结果。文学进化史上不能免的阶级。”同时承认，对西方文学也应“分析研究”。到了1920年5月，他致信友人表示：“我们很想东西洋文学接触之后，酝酿出一种新文化来。”5个月之后，他又为世界新文明的产生，设计了上述化学方程。应当承认，罗家伦在不断探索传统文化通向现代文明的途径。他的思路始终在奋进之中。

这个艰巨的历史课题，至今仍横亘在眼前。传统文明对社会发展的障碍性因素，在社会急剧变革时，比渐进变革时期，更为鲜明刺眼。本国文化与外来文化价值观的差异越大，这种碰撞的争论就越激烈。人们的价值取向是现代化文明。但是，传统毕竟是社会存在的

根基。关键在于寻找传统体系向现代化创造性转进的内在机制。人们往往把眼光过多地滞留在传统与现代化的对抗性上。其实，在现代化的进程中，应当特别注重研究传统与现代化的相容性。物质的更新可以机械式进行，社会机制的变革则复杂的多，而人格心态的转变，则存在更强的非理性。如何使传统价格体系，在整个现代化的转型中，成为积极因素和中介物，是时代赋予我们这一代的重任，也是罗家伦先生留下的未解方程。

这篇在太平洋海轮上脱稿的论文，是“五四”时期罗家伦撰写的最有学术深度的力作。与治学日益深化的趋势相反，罗家伦对政治运动日趋冷漠。这种冷淡，甚至贬斥的情绪，集中反映在《一年来我们学生运动底成功失败和将来应取的方针》一文中。有些心灰意冷时宣泄的牢骚怨气，被指责为“等运动刚过，就立即暴露出背叛‘五四’精神的真面目”。其实，回到“五四”时期，平心静气地读一下全文，就会得出不尽相同的评价。

这篇政治文开门见山地为“五四”运动定性，指出，它开辟了中国历史上的“新纪元”。随后，正文分三部分，成功，失败和将来的方针，评述学生运动。

第一部分，罗家伦重申了《〈五四运动〉的精神》一文的主旨，并着重阐述了“三种伟大精神”的实际影响。其一，“思想改革的促进”。新文化运动因“五四”运动的推动，一泻千里。气象万千。其二，“社会组织的增加”。“五四”运动促进了工商学各界民众团体组织的发展。作者特别推荐毛泽东撰写的《全国民众的大联合》一文。其三，“民众势力的发展”。经“五四”之后，民众的意向在政局中地位上升。

第二部分，罗家伦认为，居功自傲是“最危险”此，不必“深自韬讳”学生运动的“弱点”。他认为，一年以来，最大的失败是1920年春，全国学联未能审时度势，“便贸然议决全国罢课”。结果，罢课风潮“七零八散”，社会各界极为冷淡。研究其原因，学生自身弱点有三：其一，“学生万能”的观念。其二，“学术的停顿”。其三，“落于形式的案臼”。“五四”时，“大家东谋西划”富于“创造”，现在一举一动都有固定形式，“最无聊的就是三番五次的请愿，一回两回的游街”口在分析了社会冷漠的原因后，他提出，“做群众运动必定要知道群众心理”。其要素有三：一、“群众是有惰性的”；二、“群众运动的题目要简单”；三、“发动群众运动必定要一种极大的刺激”。他认为，群众运动“最危险”的是“没有组织”与“领袖的投机”。平心而论，罗家伦对学生运动的弱点，对群众运动的剖析，虽不乏真理的颗粒，但流露出一种轻视群众、轻视社会实践的情绪。这种情思或许是引导罗家伦走向象牙塔的“潜意识”吧。

第三部分，罗家伦提出，将来的方针应从两方面入手。一、社会运动。开展群众运动，必须深入到工农商各界民众中去，“做专门宣传”，“从解决平民的生计问题着手”。二、文化运动。“思想的来源，是一切运动的原动力”，因此，应“以思想革命，为一切改造的基础”。目前可行的措施有：提高刊物质量，加强民众宣传，系统介绍西方文化，培养专门学者。罗家伦在论述培养专家是当务之急时，感慨万分地说：“我的天性，却是在求学方面比事务方面见长……而去年一年以来，忽而暴徒化，忽而策士化，忽而监视，忽而被谤，忽而亡命，……全数心血，费于不经济之地。……偶一回头，为之心酸”。他把对政治运动的厌倦，对求知治学的渴望，恣意倾泻笔端。罗家伦这种心态是时代潮流曲折奔流的动向。

考察一下“五四”以后青年学子的主流动向，不难发现，“鄙视政治”的思潮，似洪水泛滥。在绝大多数进步青年眼中，政治运动成为“供野心家的利用”，扰乱世界的“万恶之源”。毛泽东在致友人信中说：“政治界暮气已深，腐败已甚，政治改良一涂，可谓绝无希望。吾人惟有不理一切，另辟道路，另造环境一法”。他为新民学会会友策划的奋斗方案：“一种是已出国的，可分为二，一是专门从事学术研究，多造成有根柢的学者……一是从事于根本改造之计划和组织，确立一个改造的基础……一种是未出国的，亦分为二，一是在省内及国内学校求学的，当然以求学储能做本位。一是从事社会运动的，可从各方面发起并实行各种有价值之社会运动及社会事业”。这个方案体现的价值取向表明：专心求学，培植改造社会的根基，成为当时进步青年的最佳选择之一。可见，罗家伦仍在时代大潮之中。

1920年初，罗家伦撑起求学的风帆，驶向太平洋彼岸。

六

“五四”时期的罗家伦是多元价值取向的典型。他的兴奋中枢不断迁移。起初，涉猎翻译西方文化。不久，成为讴歌十月革命的激进先锋，随即倾心创造新文学。在爱国运动狂飙中，他揭竿而起。重回书斋后，致力探索思想革命的途径。最后一个春秋，他沉浸在寻求思维科学方法的学海中。他矛盾重重，但充满了青春的活力。他以新鲜的敏锐，追逐时代的新潮。他的一个精神支点是，追求民族崛起的生机，追求传统文化走向现代化的创造

转换。超越僵硬的政治意识形态，以全方位角度审视“五四”时期的罗家伦，恰似大潮之中的一叶小舟。它在激流中，逐浪颠簸，随潮起伏，但始终在搏击追求真知、爱恋故土的苦海之中。

在罗家伦多元热点的流动中，政治运动和思想启蒙是双向交织的辐射源，两者既相互激扬，又相互冲击；以往，对“激扬”一义，明察秋毫，发挥尽致，而对“冲击”一义，三言两语，忽略不论。就政治运动对启蒙思潮的冲击而言，政治因素的猛烈介入，使启蒙思潮迅速政治化。渐进者均被视为逆潮流，只有热进者才堪称顺潮流。政治的强有力干预，使启蒙思潮越来越单一化，越来越狭窄，越来越有序僵硬，越来越失去了无序的活力。历史选择了疾风暴雨的政治变革，荒漠了姹紫嫣红的思想启蒙。

论一九二七年奉吴河南战争

习五一

《历史档案》1988-04

中州河南，自古以来就是兵家必争之地。北洋军阀混战时期，这里成为军阀争斗最激烈的热点之一。1927年春，奉军兴兵南下，与退守河南的吴佩孚残余势力，发生剧烈冲突。战争以吴军崩溃告终。这是最后一次较具规模的北洋军阀之间的战争，它爆发在大革命的高潮之中，被深深地烫上了时代的烙印。

北洋军阀之间，盟友与仇敌素来变幻无常。大革命的疾风骤雨，加速了这种分化离合的进程。1926年初，奉系军阀与第二次东山再起的吴佩孚结为盟友。但奉吴联盟的根基，一开始就十分脆弱。联合围剿具有革命倾向的国民军，是促成张作霖与吴佩孚携手的主要动因。但这并未完全弥合双方的裂隙。1926年1月，奉吴刚一达成合作协议，便即发动了对国民军的联合进攻。奉军出兵山海关，直鲁军攻击大沽口，吴佩孚军队进军河南。迫于三面夹击，国民军于4月退出北京，奉吴联军紧跟逼进，两军相持于南月。此时，国民军主力尚未遭受严厉打击，张作霖和吴佩孚便为组建北京内阁发生争端。吴佩孚要恢复曹锟颁布的宪法，复活颜惠庆内阁。而张作霖执意不肯承认曾副署过讨伐奉系命令的颜内阁，致使北京内阁无人主政。

奉吴裂痕，随着国民革命军的胜利进军，日益扩大。8月底，北伐军连克汀泗桥、贺胜桥，全歼吴军精锐。10月10日，再克武昌，吴军溃退河南，从此一跃不振。吴佩孚军队的节节败退，成为奉系军阀扩张势力的天赐良机。9月初，张宗昌突然颁布北京戒严令，逼走了吴佩孚委派的京畿卫戍司令王怀庆。接着，奉鲁系军警以索饷为借口，扳倒了摄政内阁杜锡珪。武昌战役后第三天，褚玉璞便气势汹汹地进占了吴佩孚搜刮军饷的重要地区保定、大名。奉鲁军阀乘人之危、抢占地盘的举动，引起了吴佩孚及其部将的强烈不满。双方敌意越来越浓。

三个月之后，张作霖下令进攻河南，昔日的盟友成为战场上的敌手。促使奉系军阀向盟兄开刀的动因，大致可以从政治、军事两个方面进行考察。

政治上，奉系军阀认为，吴佩孚已成为妨碍张作霖登上北洋军阀盟主宝座的一根梗骨，只有用强力拔除，才能真正造成北洋各派“共戴一尊”的局面。继吴佩孚主力在两湖战场被歼之后，孙传芳联军又在东南战场遭受重创。奉系军阀感到，以联合抗敌为招牌，兼并北洋各派，执掌北洋中枢的时机已至。11月，张作霖电邀北洋各派，速至天津举行联席会议。会议期间，孙传芳微服抵津，亲递降表。为换取奉系的实力援助，他极力主张捧张作霖为安国军总司令。但是，由孙传芳草拟的推戴电稿分发各地后，吴佩孚及部下，除寇英杰急派代表星夜赴津签名外，都置之不理。高自标置的吴佩孚：丝毫没有放弃“讨贼联军”的旗帜，归顺安国军摩下之意。奉方再三设计进行政治拉拢，均遭碰壁，只得动用武力，吞并吴佩孚的残余势力，完成奉系一统北洋天下的霸业。

军事上，奉军主力兵进河南，企图实现三个战略目的。第一，完成与直鲁军的战略策应。奉系军事决策集团一向主张，南下发展势力，必须京汉、津浦两路并进，互为犄角。由于吴佩孚再三拒绝奉军染指河南，在孙传芳的合作下，长驱直入安徽的直鲁军，形成了孤军深入的局面，侧翼随时都有被袭之虞。如果奉军攻占郑州，打通陇海线，便勾通了与直鲁军南下大本营徐州的联系。一旦战局变化，可以相互策应。第二，打破北伐军的战略布署。北伐军出师，首

先把锋芒指向两湖战场,攻克武昌,歼灭吴佩孚主力后,便把战略重心移向东南,而对中原采取守势。驻扎在豫南的吴军将领靳云鹗、魏益三等人,为了自身的生存,与南方政府暗通声气,使吴佩孚反攻武胜关的命令成为一纸空文,在武汉政权外围危成一道缓冲屏障。如果奉军长期坐视这种局面,等到北伐军在东南战场战胜孙传芳与直鲁联军后,回师中原之时,北洋大局将更加险恶,如果奉军急进入豫,靳、魏等部无力抗衡,便形成奉军主力与北伐军的直接对峙,东南战场上的压力可望减缓。第三,避免一盘散沙的河南轻易落入国民军手中。国民军在西安解围后,立即向中原挺进,先锋已进入豫西。吴佩孚指挥反攻潼关,部下从命者寥寥无几。如果国民军占领河南,将对华北的奉军构成重大威胁。因此,奉军决定先发制人,进军河南。

这样,咄咄逼人的奉系军阀拉开了奉吴河南战争的帷幕。

二

这场战争从2月初张作霖通电宣战,到4月初奉军兵止豫南,约历时两个月,曾出现三次高潮,即:占领黄河北岸,渡河战役,豫军反攻战。

第一次高潮出现在2月中上旬。这一时期的特点是,奉军边打边拉,吴军不战而退。

实际上,在张作霖发表进军河南的通电之前,战争的序幕即已揭开。1月26日,张作霖在北京顺承王府召集奉鲁军高级将领密议,决定分兵两路进军河南,一路派直鲁联军副司令褚玉璞由陇海线进攻开封,一路派张学良、韩麟春为“援鄂军”总、副司令,沿京汉线渡河攻打郑州,命令下达后,奉鲁军相继开拔。5日,鲁军先锋孙殿英率三十五师开进归德(今为商丘)。6日,奉军前锋荣臻率第十七军进占彰德。

奉鲁军两路进入河南后,2月8日,张作霖才通电北洋将领,宣布出兵宗旨。他致电孙传芳、阎锡山等人声称,“武汉不守,祸延长江,赤化横行,……只以豫中系吴玉帅驻节,再三商询,自任反攻,我军虽切樱冠之谊,并无飞渡之能,兵至直南,及河而止。今时阅半年,未闻豫军进展一步,反攻之望,完全断绝。而敌焰日张,鼠(窜)扰闽浙,长江上下,将无完土。本军负专征之责,国事兴亡,义难坐视,迁延不进,祸将噬脐。兹已分访直鲁联军及三、四方面军分途前进,誓收武汉,进取粤湘。”同时,他致电河南主要将领寇英杰、米振标、田维勤、靳云鹗等人声明:“敝军此行,专为讨赤,……所有豫中将士,但属宗旨相同者,一视同仁,毫无歧异,从前地位军号,一仍其旧,并望协同动作。”这两份庚电,前者决意出兵,措辞强硬,后者表示优容,语意宽宏。此次奉鲁军出兵南下的实质意义在于,夺取河南地盘。这本是司马昭之心,路人皆知。这种趁火打劫、吞并异己之意,张作霖自然不便明言。于是,他在出兵宣言中,一面大肆张扬“讨赤”的旗帜;一面许诺不触动盘踞在豫境内大小军阀的既得利益,意在减少奉鲁军进军而南的阻力。

奉系军阀又打又拉的策略加速了吴佩孚军队的分化。一向亲奉的寇英杰率先归顺,为沿陇海线西进的直鲁联军敞开了豫东大门。2月初,寇英杰以迎母回鲁扫墓为名,轻车简从抵达徐州。先后会见了褚玉璞、张学良,表示:“欢迎奉鲁军入豫”,“愿率师前驱”。其后,转途入京,拜会张作霖,公开表示:“奉军人豫,助玉师讨赤,两帅此举,实属大义昭然。”在寇英杰的影响下,驻军归德的豫东镇守使郭振才,占据开封的河南军务帮办米振标,先后通电宣布“与奉合作”。张作霖立即以安国军总司令的名义,任命米振标为第十八军军长、郭振才为暂编第一师师长,毫不迟疑地把“从前地位军号,一仍其旧”诺言,抛到了九霄云外。由于寇英杰、米振标等人的“合作”,2月14日,鲁军先锋部队未经一战,抵达开封。

正当鲁军在侧翼战场顺利伸展之时,正面战场上的奉军主力把战线推至黄河北岸。奉军入豫后,虽未遇到开门欢迎的降将,但也没碰上勇持干戈的敌手。略经摩擦后,便在彰德收编了齐燮元的部队,在新乡缴了王为蔚军的械。2月13日,奉军完全占领了河南省黄河以北地区,14日,齐燮元在郑州通电下野,宣布“自行开除讨贼联军副司令职责”,“决不复问国政”。吴佩孚恋恋不舍的“讨贼联军”的旗帜,丧失了最后一点号召力。

奉军盛气凌人的攻势,把河南境内吴佩孚的残余势力逼人绝境。对奉系二三其德的靳云鹗,被迫迅速抉择。为了自身的生存,这位吴佩孚名下的头号实力干将,决定以武力抗拒奉系军阀的军事兼并。张作霖出兵河南的庚电发表后,靳云鹗接连通电表态,语气渐次强硬,他指责奉军“此次出动京汉,名曰合作讨赤,实则野心勃勃。”一再声明:“河南为联军根据之地,……岂得被他人攫占!”2月12日,与靳云鹗相从甚密的魏益三,领衔通电:“公推靳将军为河南保卫军总司令,以期总帅各军迅速退敌。”在这份推戴电上列名的有:骑墙观望的田维勤、吴氏嫡系王维城、靳军猛将高汝桐等九人。在生死危亡的关头,他们决定携手,共同推举被吴佩孚免职的靳云鹗出山,树起河南保卫军的旗帜,为捍卫自己的地盘与奉军开战。

靳云鹗积极运动豫军将领联合抗奉的同时,极力疏通自己与吴佩孚之间的僵局。他密电

吴佩孚,表示自己仍愿拥吴,并建议与国民军捐弃前嫌,与北伐军“订立两不相犯之条约”,“联合晋阎皖陈”,开创新局面,以中兴直系。此时,坐在郑州总部的吴佩孚,面对来势汹汹的奉鲁军一筹莫展。尽管他左一封电报警告奉方,奉军入豫,若“以威力行之”,恐“救鄂未及,糜豫先成,讨赤未逞,绝友先见”,右一封电报望张作霖速令奉军“停止前进”,但丝毫未能遏制奉军的攻势。吴佩孚眼看着奉军步步逼进自己的大本营郑州,不得不听任靳云鹗出马组织抗奉的“新局面”。

2月15日,靳云鹗就任河南保卫军总司令。19日,他率众通电,宣布张作霖“破坏统一、蔑视中枢、谋复帝制、密约卖国、蹂躏民权、摧残同胞”六大罪状,正式与奉军宣战。在这则通电上列名的有:河南保卫军副司令米振标、田维勤、魏益三,镇嵩军总司令刘镇华,建国军总司令樊钟秀,军长王为蔚、庞炳勋、陈文钊、梁寿恺、王维城、于学忠、任应岐、贺国光、陈德麟、贾万兴、张治公、柴云升、王振等二十六名将领。除铁杆降将寇英杰等外,河南各路首领均列名其间。就连宣布接受奉方委任的米振标,也榜上有名。短短数日之内,靳云鹗竟竟将一向矛盾重重、号令难一的河南众将领连为一体,其主要原因有三:第一,张牙舞爪的奉军使河南将领人人自危,产生了联合抗敌的共同倾向。第二,河南地区的名义统帅吴佩孚赞同武力抗奉入豫。2月中旬,吴佩孚对嫡系部将表示:“奉军节节南进,假援助讨赤为名,实则别有作用,汝等尽可迎击。”第三,南方国民革命势力的暗中支助。自从靳云鹗、魏益三等主动与南方暗通声气后,国民革命军便加紧策动豫南吴军倒戈。吴佩孚二次罢免靳云鹗后,蒋介石立即委任靳云鹗为国民革命军第二十七军军长,魏益三为第三十军军长。靳云鹗决意起兵抗奉后,蒋介石又任命他“为河南方面北伐军总指挥”。同时,武汉国民革命政府先后拨款数十万元,赞助靳云鹗反吴抗奉,并大张旗鼓地号召河南各界人民支持豫军反奉战争。

河南将领讨奉的联名通电,揭开了河南战争第二阶段的序幕。第二阶段的高潮是3月中旬奉军发动的,渡河战役。在这次战役中,奉军开始遭到河南吴军的抵抗。

正当靳云鹗树起河南保卫军旗帜之际,江浙战场又起风云。北伐军利用军阀内哄,长驱直入开进杭州。为了研究对策,2月20日,张作霖又召集张宗昌、张学良、韩麟春等在顺承王府密议。会议决定:由奉军专负解决河南之责,直鲁军集中津浦线,全力南下援助宁沪。会后,奉军武汉卿旅进驻并封,接管陇海线战事。鲁军孙殿英部奉命由汴赴徐南下。2月27日,奉系首脑再次聚会,商议入豫军事布署。与会将领一致主张迅速进军,由京汉、陇海两路双管齐下,后方防务调动吉林、黑龙江两省军队入关策应。

为了抗拒奉军渡河深入河南腹地,靳云鹗率师北上。途经新郑,召开紧急军事会议,讨论防御计划。布防如下:一、高汝桐、任应岐两部分布荥泽、郑州;二、李振亚、阎曰仁两部进驻新郑;三、陈德霖、马吉第两部调驻汴洛线;四、秦德纯、王为蔚两部为黄河北岸总预备队;五、贺国光、张占鳌两部调驻通许、中牟一带。靳云鹗将嫡系主力布置在战略要地,意在以实力与奉军相拚。他公开表示:“生死存亡,在此一举。”正是这种危亡感推动吴佩孚与靳云鹗站在一起。2月25日,吴佩孚在郑州召开军事会议,决定抵抗入豫奉军。会议决定:以靳云鹗任北路,守京汉线,巩固黄河;田维勤任东路,由陇海路进展;王为蔚任后方,策应两路;魏益三任南路,维持信、郑间交通;张治公任西路,严守陕洛。显然,吴佩孚的战略布署与靳云鹗的防御计划步调大体一致。3月1日深夜,靳云鹗微服抵郑,进见吴佩孚。他声泪俱下,慷慨陈词道:“今日之事,不死则进,不进则死,云鹗愿以一死报大帅。但行军在统一指挥,目下我军兵械既弱,若再不能团结、前途实鲜乐观。”在吴佩孚的谁许下,靳云鹗立即改编直系所属河南各军为十六个军,自己仍任河南保卫军总司令,以魏益三一人作为副司令,以王为蔚、田维勤、张治公等分任各军军长。这样,吴佩孚全军与奉军决战的局面完全形成。

为了争取战争的优势,奉军在军事行动之前,展开了一场政治攻势。最引人注目的是电报战。张学良率先领衔声讨靳云鹗“负恩叛上,纵敌误国。”褚玉璞随即指责靳云鹗“阴结赤党”,“盘踞中州,翻令赤贼昌炽,屠毒长江。”接着,奉系老将张景惠、张作相、吴俊升联名警告吴佩孚“勿袒靳云鹗,以妨合作。”张宗昌又单独出面“劝靳云鹗悬崖勒马”。一时间,电报满天飞,大有一种先礼后兵的阵势。其实,奉军迟迟未动的主要原因是,奉方想在与靳云鹗决战之前,争取阎锡山协同作战。为此,前敌主将韩麟春亲赴太原游说。此时,以见风转舵著称的阎锡山已看准了风向,准备择机易帜。他一面派赵丕廉为特使到汉口向南方输诚,一面派徐永昌率兵进驻娘子关,宣称“保境息民”。因此,韩麟春无论怎样巧鼓舌簧,也无法使阎锡山动心。3月5日,他复电张作霖说:“冯玉祥、蒋介石、靳云鹗、阎锡山共同一气。奉军此时若入豫,晋军将由娘子关冲出,断我归路。必须分前队一部守石家庄,以防晋军。”韩麟春的判断是准确的,因此,奉、阎由盟友转为敌军。韩麟春使命的失败,标志着奉、吴、阎“三角讨赤联盟”的

完全崩溃。

争取盟军的计划落空后,奉军决定依靠自己的实力打垮河南保卫军。3月5日,张学良奉命抵达卫辉。召集前线军事会议,研究制定渡河攻郑作战方案。会议决定,兵分三路:东路为荣臻第十七军,自阳武渡河,在东漳集中,进攻阳桥、惠济桥一带;西路为赵恩臻第十一军,自修武渡河,进攻虎牢关;中路为于珍第十军,在黄河铁桥北岸集结,相机渡河,直扑郑州。7日,总攻令下达,张学良亲临前敌指挥。渡河战役一开始,便遭到吴军的抗击。除东路因米振标的合作进展顺利外,中路、西路均寸步难行。尤其是奉军主力所在的中路,战事颇为激烈。战斗打响之前,驻守黄河铁桥的吴佩孚的嫡系王为蔚军,奉命将铁桥拆毁,并在南岸构筑工事,严阵以待。7日,于珍指挥中路大军搭浮桥抢渡,被吴军的猛烈炮火击退。张学良立即调邹作华的重炮部队,向吴军阵地狂轰滥炸。两天过去了,只见奉军炮声隆隆,不见吴军回击枪响。张学良推测吴军已后撤,下令10日晚乘夜色偷渡。奉军渡至中流,突然南岸枪炮齐鸣。奉军败回,伤亡三千余人。11日晚,奉军乘暴风雪再次渡河,又为吴军所败。中路失利以后,奉军改变战略,“集中兵力向东路发展”。奉军前敌总指挥于珍率军驰往东路,进攻重心遂转向陇海线。东路奉军于11日自阳武渡河后,冒雪挺进,13日,攻占中牟,威胁郑州。黄河铁桥北岸的吴军闻讯后,恐怕后路被断,弃阵撤退。14日,中路奉军在张学良、韩麟春的指挥下,乘势渡河,立即“向郑州追击”。16日,西路顺利渡河。在三路大军合围的形势下,郑州无险可守,吴军只能弃城出走。17日,荣臻第十七军占领郑州。吴佩孚逃往巩县,靳云鹗率部退往新郑。

正当奉军得意洋洋摆酒庆功之际,靳云鹗开始集结队伍反攻,战争进入第三阶段。3月中下旬爆发的靳军反攻战,把河南战争推向高峰。

靳军反攻战是从米振标的毅军倒戈开始的。16日,正当奉军围攻郑州之际,米振标所部突然由前方自行撤退。张学良急令驻开封的三个混成旅火速赴前线应敌。奉军当即与靳军主力高汝桐、任应岐两师接火。双方激战约六个小时之后,靳军诈败,将奉军引入靳军所设的地雷阵。奉军两名旅长、三名团长当场阵亡,士兵损失达二千余人。靳军立即回戈反攻。恰在此时,魏益三军绕道由朱仙镇攻来,米振标的毅军又在中牟树起反旗,奉军遂大溃,沿陇海线退往归德。17日,靳军完全占领开封。

东路反攻获胜后,靳云鹗召集重要将领会议。会上,靳云鹗力主“乘势反攻郑州”。魏益三则坚持不能孤军行动,必须“配合北伐军共同对奉军作战”。双方未能达成一致意见。靳云鹗决定独自率军反攻。他下令以高汝桐为前敌第一路指挥,任应岐为第二路指挥,全军连夜出发,于20日开始总攻。

郑州反攻战前后持续了五天,战事进行得异常惨烈。20日晚,靳军准时打响了反攻郑州的第一枪。奉军第十七军全力应战。双方“在郑州以南小李庄车站东西一带激战四昼夜”,枪林弹雨,血肉相搏。靳军数次突破,逼进郑州,都被奉军拚力击退。双方均伤亡惨重。24日拂晓,靳军再次发动凌厉的攻势。前敌总指挥高汝桐亲率敢死队,乘装甲车三辆,从正面冲锋,同时命步兵自两翼出击。靳军前锋闯入敌军阵地,奉军急忙分兵三路迎击,中路以铁甲车出战。因车行太猛,无意之中车前挂钩将靳军铁甲车挂上,一时无法拆开。双方都开足马力猛曳,力图将对方铁车拖回自己阵地。奉方急中生智,立即对靳军铁车开炮,平射贯入,洞穿三车,连发数炮,靳军机车被毁。奉军将车拉回。靳军中锋失利,两翼接连败退。事后,奉军开车检查,方知高汝桐亲自在车内指挥,已中弹身亡,其参谋长沈其昌等奄奄待毙。张学良、韩麟春对此十分感慨,特地为高汝桐召开追悼会。张学良致挽联云:“陷胸断顺是男儿,死非其所,痛矣;沐雨栉风先士卒,事不得人,惜哉!”韩麟春送的挽联上写道:“视死如归真壮士;事非其主误英雄。”

高汝桐是靳云鹗所倚重的心腹勇将。高阵亡后,靳军“因主将已死,群龙无首,军心大乱”,全线溃退。奉军乘胜追击,连克重镇。其后,靳云鹗又组织过几次反攻,但都没打出声色。奉军渐次控制了河南干线。3月26日,奉军于珍部在直鲁军的配合下,复克开封,打通了陇海线。3月31日,荣臻部占领许昌。4月中旬,南下奉军抵达漯河,与入豫的北伐军形成了直接对峙的局面。

经历了河南战争的打击后,吴佩孚的残余势力土崩瓦解了。从此,作为一个独立的政治军事集团,吴佩孚系从军阀的行列中消亡了。

三

从整体上系统考察,奉吴河南战争的性质未能逾越军阀战争的范畴。

交战双方军事集团的政治目的,主要是为了争夺地盘军阀私利。战争的挑动者奉系集团打着“讨赤”的旗帜,兼并异己、扩张地盘的意图,不言自明。相对而言,战争的另一方,河南

直系将领的状况较为复杂,但仍未能脱出军阀的窠臼。

河南直系集团的名义统帅吴佩孚,是国民革命军发动北伐战争后第一个重点打击的目标。吴佩孚二次东山再起的嫡系精锐,就是被北伐军全歼的,他对南方革命势力恨之入骨,从未有过妥协意向。为与奉系“合作讨赤”,两次罢免了手下头号大将靳云鹗,其罪名是主张联冯反奉,同北伐军妥协。直到奉军打到眼前,才被迫同意武力反抗。吴佩孚与北伐军誓不两立之心,奉系集团是一清二楚的。后来,奉鲁军阀在江南败北,河南境内叛兵四起的局势下,再三致电流离颠沛的吴佩孚,请其出山与奉合作收拾豫局,除其它因素外,也是由于奉、吴在政治上气味相投。

河南战争中的吴军主帅靳云鹗,基本上是一个唯利是图的旧式军阀。他见北伐军勇克武昌,力歼吴军精锐后,无意再为重振吴氏家业拼命,便与魏益三等人相约,对吴佩孚的反攻令阳奉阴违,与北伐军秘密联络,保存实力,另辟天地。由于他坚持以索取有利地盘为归顺条件,所以一直未能与武汉国民政府的谈判代表达成最后协议。对于北伐军所委任的军职,他暗中表示受命,但又不肯公开宣布就职。直到最后被迫与奉军决战时,为争取国民政府的实力援助,才在通电中宣称:“彻底改革,厉行民治”,“以三民主义为信条”等等。然而,这只不过是一种政治姿态。实际上,靳云鹗统率的河南保卫军从未实施过任何改革措施,依然横征暴敛,欺压民众,同旧军阀毫无二致。这也是靳云鹗组织的河南保卫军,不可能创造出以弱胜强的奇迹的根本原因。

在河南保卫军将领中,魏益三、任应歧等人对国民政府的态度较为明朗。他们都曾公开表示正式接受国民革命军的委任。战争爆发前,任应歧就通电宣布出任国民革命军第十二军军长职,致电南方军政要人声明愿“追随蒋总司令”“讨灭国贼!”战争爆发后,魏益三也曾以国民革命军第三十军长的名义,单独通电讨奉,并表示“努力国民革命,一本三民五权主义,从事奋斗,为北方军人开一新纪元。”虽然魏益三等人并无革新之政,但毕竟公开站到了北伐军一边,在反攻战中,魏益三一再反对靳云鹗独打天下的作法,提出与北伐军协同作战的方针,但未能打消靳云鹗独树一帜的野心。在战争的关键时刻,河南保卫军中两支主力军分道扬镳了。与靳云鹗相从甚密的魏益三都不能与靳军同心协力,其它各军更是各自为政。内部涣散分裂,号令不一也是导致河南保卫军败北的重要原因。

这场河南战争虽然仍属于军阀之间争权夺利的不义之战,但是从全国战局上综合考察,河南保卫军起兵抗奉有利于国民革命势力的发展。它牵制了直鲁军,使其不能全力以赴地支援孙传芳与北伐军在江浙战场决战(当靳军反击攻占中牟、开封后,张作霖曾急命张宗昌派遣两个军,沿陇海线增援河南奉军),减轻了当时北伐军主要战场上的军事压力。更主要的是,它有利于武汉政府力图创造一个安定政局的努力。所以,国民政府对河南反奉战争给与了一定的关注和支持。在武汉召开的河南全省武装农民代表大会,曾发布《告河南反奉各将士书》,对保卫军“接受子国民政府的指挥,来同奉鲁军阀搏战”表示“钦佩”,并号召河南人民起来参加反奉战争。不过,武汉政府的声援和策反工作显然不够及时有力。直到靳军已败退信阳,国民政府组织的慰劳河南军民的代表团才刚刚出发。如果武汉政府采取更积极的方针及时介入的话,战争的局面可能会改观。后来,武汉政府为解除奉系军阀的威胁,曾北伐河南,在攻坚战中,付出了昂贵的代价。

爆发在国民革命高潮中的河南战争,其主要的历史作用是加速了北洋军阀的最后崩溃。

经过这场战争的炮火,尚未被北伐军全歼的吴佩孚直系残余势力,在军阀自相残杀中粉身碎骨,北洋军阀残存的主要实力派奉系军阀也受到重创。虽然从局部考察,奉系依靠自己优越的兵力,利用吴军的裂隙,取得了战争的胜利,但是从战略全局分析,战争的结局使奉方陷入日益孤立的困境。政治上,奉、吴、阎“三角讨赤联盟”彻底瓦解,奉系军阀成了孤家寡人。军事上,靳云鹗部队被打垮,中间缓冲地带消失,南北直接刀枪相见。在决战中,奉系军阀走向死亡。

论安国军政府的成立

习五一

《北京社会科学》1988-04

历史上的政治军事集团,往往沿着实力的上升线,逐步升级自己的政权,但时常也有逆反

现象出现。1927年6月,奉系军阀在北京组建的安国军政府,就是一例。

(一)

1927年春夏之交,在国民革命军的打击下,奉系军阀被迫由战略进攻转入战略防御。其时局方针,也由以军事扩张为政治升级开辟道路,转为以政治手段挽救军事败局。

1926年7月,国民革命军出师北伐。吴佩孚与孙传芳先后遭到致命的打击。奉系军阀乘机树起安国军的旗号,以“援助”为名,分兵南下。直鲁军沿津浦线扩展到江南,奉军主力沿京汉线攻占了河南。1927年春,奉系军阀的势力扩张达到了顶峰。但是,这种鼎感的局面只是昙花一现。在北伐军势如破竹的攻势下,直鲁联军在江南败北,奉系精锐在河南受挫。综观整个战略全局,奉系军阀已陷入岌岌可危的困境。在军事上被迫转入全面战略防御的同时,奉系决策集团把更多的精力转向策动政治风云。“南北妥协”、“共同反赤”的空气,愈来愈浓。奉系军阀内部力主“南北妥协”的主干是举是轻重的新派首领。奉军总参议杨宇霆与第三军141长张学良希望迅速实现宁奉合解。杨宇霆多次与阎锡山驻京代表李庆芳接洽,谈判“由三民主义解决国是”的具体途径。张学良则亲笔致函阎锡山,表示“赞成三民主义”,请阎向宁方斡旋。新派将领希望以此稳住奉系在关内的残局。

但“南北妥协”之议,遭到了奉系旧派将领的抵制。黑龙江督办吴俊陞、吉林督办张作相主张将奉军撤往关外,实行保境安民。面对新、旧两派的分歧,奉系首领张作霖一如既往采取了倚重新系、兼顾旧系的对策。他既采纳新派议和之策,又包容旧派不能投降之意。安国军外交处长吴晋代表总部发表谈话说:“此次奉方讨赤,原在消灭过激之共产党,并非与国民党为难。……现蒋介石既反对共产党,并对于过激党徒极力取缔,是其主张已与雨帅主张相同。阎百川现既出任调停,而蒋介石在最近又有雨帅合作之表示,雨帅自无不赞成”。奉方在公开表示赞同奉、蒋、阎议和之举的同时,又极力摆出一付强硬的姿态。张作霖在接见日本记者团时再三强调,宁、奉议和,“须蒋真能反对共产主义,且能将俄人逐尽,并完全脱离过激赤化主义,而后不辞对蒋妥协”。对于国民党的三民主义旗帜,他表示:“若三民主义真以国利民福为宗旨,则予亦白赞成。若徒以国利民福为似面具,而实质上仍行共产主义,则予辈固将竭力以声讨排斥之”。张作霖此番谈话的用意在于,向中外舆论界表明,宁奉和谈,并非是奉方屈从宁方的三民主义,而是宁方归顺奉方的“讨赤”旗帜。

尽管奉方新旧两派政见龃龉,张作霖对宁奉议和又出言不逊,惯于操弄权术的阎锡山仍十分热心为宁奉双方穿针引线。此时,一向善于随风转舵的阎锡山,已看准北洋军阀的末日将近,于6月3日改悬国民党旗帜,5日宣布就任国民革命军北方总司令。易帜后的阎锡山,把斡旋宁奉议和当作自己最重要的政治筹码,认为一旦蒋介石与张作霖携手,宁奉晋三角联盟确立,自己便成为联盟中的枢纽,凭此操纵时局,即可使冯玉祥在北方成为无足轻重的人物。为了迅速促成宁奉合作,阎锡山特派政务处长兼警察厅长南桂馨为议和专使。南桂馨于8日抵京,偕同李庆芳拜访杨宇霆。晋方提出,宁奉合作的先决条件是奉方易帜。除赞同三民主义外,应悬挂青天白日旗,改称国民革命军。至于具体合作条件“应于主义一致之后,再行接洽”。

显然,晋方认为,实现南北议和的前提条件是,奉系军阀必须在法统上改换门庭。这在幻想对等议和的张作霖看来,自然是难以接受的。为商议对策,奉系首脑于9日下午召集会议。会议决定:可以容纳三民主义,但不挂青天白日旗、更不能放弃安国军的旗帜目前首要问题在“共同讨赤”;“奉晋宁各派军队“会剿赤化军”。奉方这一对策的要旨在于:一,以“贯彻讨赤”为名,“联阎讨冯”;二,坚持与宁方保持对等地位。当晚,杨宇霆与韩麟春便将奉方决议转告晋方专使南桂馨。由于差距太大,南桂馨只得放弃由京赴宁的计划,折回太原。

为了既与蒋方议和,又与蒋方抗衡,一向不谈主义的张作霖居然谈起主义来。6月14日,张作霖竟然提出了“四民主义”的怪论。吴晋对新闻界发表谈话说:“雨帅的意思,以三民主义为建设国家之基础,自无可。惟中国为礼义之邦,自来对道德异常重视。现在人心不古,道德沦亡,……雨帅拟于三民之外,增加“民德”一项,共成四民,以维国本”。在中国近代史上,孙中山的三民主义发挥过革命的作用,而张作霖提倡的“民德”,则纯粹是封建伦理。将二者合为一个体系,反映出张作霖一类封建军阀的极端愚蠢和无知。

(二)

由于奉系军阀时局方针的转变,沉寂已久的北京政府、再次成为人们关注的重心。在残存各派军阀的喧嚣声中,北洋政权拉开了它历史上的最后一幕—安国军政府的出台。

为了协调步伐、张作霖电召张宗昌、孙传芳北上。6月11日,张、孙入京后,北洋军政要人接二连三地聚会,商议对策。6月14日,张作霖在顺承王府宴请张宗昌、孙传芳、吴俊

隆、张作相、张学良、韩麟春、杨宇霆、潘复等。席间,张作霖对众人说:“现在大河以南,已无净土。凡我同人,务要同心努力,以底一于成。即令以前稍有芥蒂,亦应一笔钩销”。他建议在座诸位将领,除张学良外,“重换兰谱,以明合作到底之精神”。与会者均表赞成。在讨论与南方势力的关系时,吴俊隆、张作相反对投降易帜,主张退守关外。张宗昌不肯放弃山东,表示愿决一死战。孙传芳立即附和。最后会议决定:政治上绝不易帜,“安国军主张于三民主义之外,添一民德主义,以固邦本”。关于奉、宁、晋三角同盟,“应以三方面出兵讨赤为先决条件”,其它问题,“俟赤化救平之后,再交国民会议解决”。

十四日的会议表明,强硬派暂时占了上风。张作相,吴俊隆一向对议和持有异议。张作霖虽赞同议和,但不肯举起降旗,要求平分秋色。张宗昌、孙传芳联袂晋京后,强硬派势力大张。张宗昌视山东为称王称霸的根基,一旦宁奉议和,他这个非嫡系势力占据的地盘,随时可能成为双方讨价还价的筹码,因此,他对议和疑虑重重。而孙传芳由于江南地盘已丧失殆尽,则把全部希望寄托在反攻这一步棋上,当然更不愿言和。在孙传芳、张宗昌的推动下,旧派将领反对易帜妥协的呼声,一时成为奉系军阀的主调,相形之下,力上妥协的新派倒有些势单力孤了。

会议到 16 日进入关键时刻。因苏鲁前线军事险峻,张、孙不能在京久留,张作霖在顺承王府召集决策会议。会上,杨宇霆强调,北洋将领必须团结起来,才能抵御国民革命军。各派军队应统一于安国军的旗帜之下,一致服从安国军总司令的命令。孙传芳立即厚颜无耻地说:“军事与政治系联贯的。余意不但军队要服从总司令之指挥,即政治方面,亦应受总司令之支配”。吴俊隆也表示,应请张作霖高升一步,“藉以振动军心”。于是,众人七嘴八舌讨论起所谓“最高问题”。有人主张拥戴张作霖为临时总统,有人主张仍用临时执政的名义,最后决定称“陆海军大元帅”,用北方军事将领公推的形式产生。“将从前直鲁军、苏军、镇威军、吉军、黑军等名目,一律取消,统改为安国军,由大元帅重新编制”;“在大元帅之下,设一内阁”;“特任潘复正式组阁”。当晚,由孙传芳领衔的推戴电发出。

在北洋残余各派军阀的一致推戴下,张作霖终于实现了他梦寐以求的夙愿。张作霖追逐权柄的野心始终如一,可各派将领的一致推戴却各怀异志。旧派将领一心想退出关外,作占山为王的霸主。但他们现代政治常识极少,封建意识浓厚。只要张作霖愿意高升,他们便唯命是从。推戴张作霖最积极的是张宗昌、孙传芳。他们极力鼓动张作霖高升一步,目的是请实力尚存的奉系军阀首领坐镇北京,为他们挽回失去的天堂输血打气。一向主张先军事,后政治,慎重中枢的新派首领,对张作霖的升级也投了赞成票。在南北议和十分棘手的局面下,他们想不妨借此增厚政治资本,以便在南北谈判中,取得更有利的地位。就在推戴电发出的同一天,以张作霖的名义发出了另一则通电。该电宣称:“此后海内各将帅,不论何党何系,但以讨赤为标题,即属救亡之同志,不特从前之敌此时已成为友,即现在之敌,将来亦可为友”。“一切主义,但于国利民福不相冲突,尽可共策”。奉系军阀以“化敌为友”的姿态,在组建安国军政府的同时,再次向南方伸出了和谈的触角。

18 日,张作霖在怀仁堂就任陆海军大元帅。他在就职宣言中再次重申“反共”方针外,同时,公布了《中一毕民国军政府组织令》七条。它规定大元帅总揽陆海军全权,“于军政时期代表中华民国行使行政权”。在军政府之上,没有任何代议机关或民意机构,大元帅不对任何机构负责,因此,这实际上是一种军事独裁制度。关于政权职能机构,组织令规定设置国务院,以国务员辅佐大元帅处理政务。国务员包括国务总理和各部总长,均由大元帅一手任免,国务员已沦为大元帅的属吏。

19 日,张作霖以大元帅资格召集会议,商议组建内阁。会议气氛出奇地冷清。最热心蛊惑张作霖升级的张宗昌、孙传芳,并无心建树新政权。他们联名推荐张宗昌的赌友潘复为内阁总理后,于 18 日晚出京南下,临行声明“不荐阁员”。新派将须张学良没有出席会议。韩麟春虽然与会,似一言不发。旧派首领张作相、吴俊隆也默默无语。在讨论内阁人选时,推辞者有,竞争者无。以阎锡山为背景的胡惟德,当然不肯出任内务总长。孙传芳的幕僚原农工总长杨文愷,也再三电请开去原缺。就连奉系政客郑谦,也不顾充任阁员。相对独立的外交系名流,也放弃了因袭外交总长的传统,拒绝执掌外交部。左商右议,才勉强凑够了内阁大员。除内务部长沈瑞麟、司法总长姚震外,其余外交、军事、财政、教育、实业、农工、交通各总长均为纯粹奉系人物。整个官场冷淡的空气由上及下,不仅总长推却高位,一般官吏也纷纷递交辞呈。举家出京者,络绎不绝。这种惨淡冷落的开场,预兆着日益逼近的北洋末日。

(三)

安国军政府是在危机重重、残破凋零的时局中组建的,而危机最重的环节就成为它施政的重心。

安国军政府从成立的第一天起,就面临着严重的外交信誉危机。争取列强的承认,成为它奋斗的首要目标。张作霖在出任大元帅的当天下午,就约请各国公使到外交部举行茶话会。他表示:“反对布尔什维克主义,保护外国人的生命财产,以谈判方式修改条约”。张作霖这样做的目的在于,希望被东方反帝烈火烧得焦头烂额的列强,把他视为恢复统治秩序的铁腕人物,渴望在振作北洋残局的斗争中,得到帝国主义列强的实力支持,退一步保持以黄河为界的南北朝。

但是,张作霖的献媚未能挽回列强日益冷却的心意。各国公使收到茶话会的请柬后,十分踌躇。他们担心贸然出席,会给人造成规贺新元首的印象。经再三讨论后,一致认为,该请柬系张作霖以个人名义签发于就职之前,可以回避承认新政权。为避免节外生枝,各国公使均穿便服前往参加。数日之后,他们以同样谨慎的态度,回复了外交部关于大元帅就职及新内阁组建的正式公文。在简短的收据式的外交照会中,列强公使们“小心翼翼地避免了任何承认新政府的词句”。其冷淡程度超过了以往历届北洋政府的遭遇。只有日本资本家大仓喜七郎和大阪每日新闻社拍来贺电。

安国军政府外交信誉的危机,是与国内政治舞台上各种势力的消长演进密切相关的。“四·一二”政变后,蒋介石集团立刻成为中外反动势力瞩目的中心。它反共的铁血手腕和宽和的外交姿态,对帝国主义列强产生了巨大的吸引力,被列强视为在东方重整纲纪的新星。就连与奉系军阀素有渊源的日本政府,也把希望的重心寄托在蒋介石身上。田中首相在接见英驻日大使吉蒂时,明确表示:“他非常希望蒋介石能成功地组建其政府随着列强外交重心的南移,北洋残余势力在他们心目中的地位,每况愈下。”

由于列强拒绝承认安国军政府,潘复内阁的外交活动陷入瘫痪。尽管张作霖、潘复一再表明,不用革命手段废约,愿以外交谈判为途径,修改旧约,但列强实在无意以安国军政府为谈判对手。眼看着北洋政权大势已去,长期服务于北洋各派军阀政权的外交系名流们纷纷倒戈。安国军政府成立前夕,驻法公使陈锋曾领衔代表驻欧各使馆致电北京,声称经费无着,如不设法解决,将“停止办公”、“全体回国”。此后,北洋政府派驻国际联盟的中国代表朱兆萃竟于7月初发表宣言,公开声明“脱离北京政府关系,此后代表国民政府”。

如果说,外交危机就是安国军政府难医的外痈,那么,财政危机便是其致命的内伤了。

由于连年内战,经济凋残。北洋政权的统治区越来越小,但军费开支却有增无减。大大小小的军阀巧立名目,横征暴敛。这种敲骨吸髓的税收政策,使整个财政面临“竭泽而渔”的绝境。安国军的高级幕僚曹汝霖,在一份财政报告中,毫不隐讳承认说:“近以连岁用兵之故,农工商业同时凋敝。即区区幼稚之经济亦几蹂躏以尽,民力之穷已达极点。”为解燃眉之急,张作霖请号称“财神”的梁士诒出面,向天津银行界借款。各银行见安国军政府危如累卵,纷纷以闭门停业来应付。“梁财神”也无可奈何!开源无路,只好设法节流。潘复就任总理后,向新闻界发布施政方针时宣称:“现阁主旨在贯彻讨赤,……对于中央官制,亦决定大加革新,以期节省靡费,适应需要”。他引荐其友阎泽溥为财政总长,请他主持规划裁员减政方案。阎财长盘算再三后,提出各部院官吏限额一千八百人,中央政费每月不得超逾八十万元。照此方案,盐务总署只能留用十分之一,内务部至少须裁员三分之二。阎总长“精兵简政”的方案,立刻激起强烈反对。财政部的司长们坚决抵制“每司只留二十人”的部令,至使财政部精简令搁浅。

为了整场混乱衰败的财政,6月31日,张作霖以大元帅的名义,颁布了统一财政的命令,规定“非经中央核准,各省区不得擅自加捐税”。

但割地称雄,就地敛财,是北洋军阀的积习惯例。对于雇佣军来说,饷源是其命根子。怎能凭一纸空文,割除命根呢!奉系精锐三、四军团主将张学良,便对其父的命令置若罔闻,其司令部宣布,再“发行兵站库券三百二十万,与现洋一律通用”。嫡系亲子尚且如此,旁系别支则更肆无忌惮。盘踞在山东的张宗昌,是北洋末年敲诈勒索的魁首。仅1926年下半年到1927年上半年,不足一年的时间内,他就以各种名目强取豪夺达五千万之巨。

内外交困的安国军政府难以继续作战,以和谈求生存成为它最为实际的出路。6月25日,张作霖以政府元首的名义发布了一道“和平息争令”。同日,通电全国,自称为孙中山的“多年老友”、“宗旨本属相同”,他之所以“简率师徒”,目的在于讨伐“过激分子”、“实以继中山之志,并非有政见之殊”。张作霖发出这样的电报是别有用心。的确,在1922年和1924年的两次反直战争中,他曾与孙中山结为盟友。但张作霖对孙中山的三民主义,一向持有异议。对孙中山

晚年大力倡导的“联俄”“联共”“扶助农工”的三大政策,更是格格不入。他在此时突然侈谈起“中山之志”、“三民主义”,其用意在于:一、向以南北蒋介石集团为首的国民党右派势力表明,他们之间并无“政见之殊”,共同“反赤”为双方提供了握手言和的政治基础;二、宣布对国民党各派势力将区别对待,即:“友视”“反赤”势力,“兴讨”“赤化”势力。质而言之,张作霖企图联合蒋介石、阎锡山,反对冯玉祥及当时尚未公开叛变大革命的唐生智。

为促成蒋、奉、阎三角联盟,张作霖于6月28日,派遣卫戍司令邢士廉为特使,赴太原面见阎锡山,动员他“斡旋南北,议和罢兵”。与此同时,力主议和的新派将领张学良,也致电阎锡山,表示已“征得各方同意,甚愿息事宁人”,请阎协力调停。29日,邢士廉抵太原,但阎锡山托病不见。

阎锡山托病拒见奉方特使表明,他已经缩回了策动蒋奉阎三角联盟的手脚。这种变化的原因在于:奉阎双方对南北议和所开的价码,差距太大,其次,更重要的是,时局发生了重大变化。6月20日,冯玉祥与蒋介石召开徐州会议。21日,蒋、冯联名发表马电,宣布“中正、玉祥”并肩携手继续北伐,坚决消灭奉鲁军阀的残余势力。同时,冯玉祥单独致电武汉、敦促汪精卫等人,立即驱逐鲍罗廷,彻底反共。蒋介石以高额军饷和北上讨伐西北军的心腹大患张作霖为饵,使游移已久的冯玉祥倒向宁方。蒋、冯合作告成,标志着宁奉妥协的终止。这一点,惯于操纵政治风波的阎锡山是一清二楚的。迫于这种形势,他只好暂时收起斡旋宁奉、操纵时局的如意算盘,加入蒋、冯、阎联盟讨伐奉系的行列之中。

安国军政府的议和方针碰壁,其处境更趋险恶。外交上,信誉扫地;财政上,山穷水尽;军事上,危如累卵。安国军政府从成立之日起,就已陷入灭顶之灾。北洋军阀已经完全腐朽不堪了。奉系军阀首领张作霖,登上元首宝座,组建安国军政府,不过是死亡前的回光返照而已。

奉系军警查抄苏联使馆事件

习五一

《北京社会科学》1986-04

一九二七年春,中国大地上掀起阵阵狂风恶浪,吞噬了大革命的熊熊烈焰。在这排排恶浪中,奉系军警查抄苏联使馆事件便是一峰震惊中外的黑浪。一代英杰李大钊同志就是在这峰黑浪中倒下去的。这一事件在历史上留下了罪恶的一页。

(一)

一九二七年四月六日,蒋介石发动“四·一二”反革命政变前夕,在北京东交民巷使馆区,发生了一起骇人听闻的暴行。

清晨,安国军总司令部外交处长吴晋急赴荷兰使馆,与领袖公使荷使欧登科秘密接洽。十时,京师警察厅总监陈兴亚率领警察、宪兵、便衣侦探三百多人赶至使馆区。他向欧登科,递交了一份警厅公文,声称:近来,大批共产党人躲避在使馆区内远东银行、中东铁路办事处,庚子赔款委员会,“煽动学生、工人,预谋在首都暴动”,“这种布尔什维克思想的蔓延,必定损害外国人并破坏地方安宁与秩序”。所以,必须“采取果断措施”,“抄查上述共产党人躲避处”,“请予许可”。十时二十分,欧登科代表公使团在该公文上签字,并通知使馆界捕房:“有中国军警入界,勿得拦阻。”接着,大批军警闯入苏联使馆西侧进行搜索。与此同时,东交民巷的外国巡捕加岗布哨,“维持秩序”。毗邻苏联使馆的英国使馆的高墙上,出现了荷枪实弹的士兵。

搜查一开始,军警们便按照事先画好的地形图纸,分别把守,“隔绝交通”。这次大搜捕的重点并非警厅公函中;所指明的三处,而是属于苏联使馆的旧兵营。军警们非法拘捕了拦阻搜查的苏联使馆工作人员甘布克等十五人。在旧兵营,共产党北方区执委会书记李大钊等二十余人被强行逮捕。在使馆俱乐部,国民党中央候补执委路友于等十余人被跟踪追捕。当日共有五十余人被捕入狱。

下午二时,军警正在搜查时,设于旧兵营第一门内的苏联使馆武官室起火、消防队立即赶到现场扑救。据警方报告说:“发现俄人数名盘踞屋内,在彼肆行焚毁文件”,“即行逮捕”,“旋即查获证据多件”。

当日搜查一直持续到晚七时,在远东银行、中东路驻京办事处,军警们一无所获,而在使馆所属的旧兵营中,检获枪支、弹药、旗帜、印章以及大批重要文件,连使馆俱乐部内的图书也被洗劫一空。

查抄苏联使馆事件立刻成为轰动一时的要闻,对政局产生了冲击性影响,美国驻华公使马慕瑞评论说:“虽然,它不能被称为中国对外关系史上转折点的标志,但是,至少大大缓和了此时陷入中国政务的人们所熟悉的紧张焦虑”。的确,二十年代中叶席卷全国的反帝爱国风暴,使列强外交官们深感焦虑不安,而奉系军阀的反共暴行,使他们看到了形势转折的希望。

(二)

奉系军警悍然袭击苏联驻华使馆属地,这一暴行密谋策划的内幕,一直如雾罩云山,模糊迷乱。要识破庐山真面目,必须探赜索隐。

首先应当指出:奉系军阀首领张作霖,为树立“反赤”领袖的形象,争取帝国主义的更大支持,亲自主谋策划了查抄苏联使馆事件。

在查抄苏联使馆前,张作霖以吴晋为特使,屡次向英国公使蓝普森表示:不惜“破裂与俄国的关系”,加入国际反苏阵线,乞求列强的支持。三月下旬,张作霖亲自遍访列强驻华使节,“探询可否由外人协助抗拒布尔希维克主义”。在“南北妥协反赤”的空气日趋嚣张之际,奉系抢先制造了查抄苏联使馆事件。张作霖以此向列强表示,奉系拼凑的北洋政府是国际反苏反共阵线的得力干将。张作霖在同美国公使马慕瑞谈论这次搜查事件时声称:“他正在中国进行反对布尔什维克主义的斗争,决心苦战到底。”张作霖在致日本首相田中义一的信函中,把查抄苏联使馆之举作为赫赫战功加以夸耀,并且公然宣告:“赤化流毒,环球共愤”,“深惧神明华胄将就沦胥,故不惜重大牺牲,力图挽救”。

其次应当指出,列强驻华公使为策动反苏反共逆流,实际上参与并赞助了查抄苏联使馆的预谋与行动。

苏联史学界一向认为,“这起袭击事件是英、美两国策划和领导的”。其实,法日公使对此应负首责。据当时知情人回忆:“李大钊避居苏联兵营时,被隔壁法国医院的值班人员发现,法国使馆将这情况通报哈外交次长吴晋(亲法派),同时,也和日本使馆进行联系。日本使馆在御河桥东边,也发现苏联兵营常有人出出进进。”“法国人想知道苏联在中国搞的什么?除了李大钊外国际上搞什么?支持这件事的还有日本大使,希望张作霖坐天下,日本得到二十一条利益。”

奉系军警在得悉法日公使提供的密报后,派遣侦探“购线侦查”,获得详情确证,便立即与列强公使商议。虽然各国公使对于搜查苏联使馆皆无异议,但是认为中国军警进入东交民巷,显系违反辛丑条约,应由外交部出面商议。于是,安国军总部将此意通告顾维钧。顾不愿负此责任,使推诿延宕,奉系见此,决定自行交涉,派遣吴晋与列强公使接洽。四月四日,领袖公使欧登科召集列强公使,举行秘密会议。欧登科转告与会公使:“张作霖元帅的随员一再向他提出,俄国人正在滥用使馆区的庇护,组织叛乱。据说有四千支手枪被偷运入旧俄帝国卫队的兵营,从那里分散给北京的不法分子。”会议结果,一致同意准许中国军警进入使馆区搜查,并授权领袖公使欧登科主持安排。

安国军总部与荷兰公使欧登科商定方案后,五日夜晚,召集京师警察总监陈兴亚等人,密授方略。随即,陈兴亚向军警指示查抄范围,“凡属外人居住处所,除有容纳党人及宣传赤化证据者外,一概不得侵害自由安全尹”。这项“例外”原则公然明令,为搜捕革命党人,可以无所不往。

搜查事件发生的当日傍晚,首席公使欧登科向外交部递交了一份照会,抗议警方“逾越所准许之权力范围”。该抗议并非真心实意地反对奉系军警查抄苏联使馆武官室,而是唯恐此举成为今后侵犯列强特权的合法先例。

首席公使抗议照会中冠冕堂皇的词句,被严峻的事实撕得粉碎。

第一,在公使团会议上,警方对苏联旧兵营已经提出明确的“指控”,而公使们批准警方行动时,并未采取任何措施加以限制。

第二,奉系军警“逾越所准许”的范围,“非法”查抄之后,搜获的“叛乱”,武器不足其指控的百分之一、二。其后,公使团竟然将原先的许可延展两日,以便军警继续搜检。

第三,四月七日,天津军警搜查法租界内苏联驻华贸易处。事前,法国领事接到本国公使电话指示,同意照办。同日,上海公共租界发生外国巡捕包围苏联领事馆举动。

这一切表明,在北京发生的搜查苏联使馆的暴行,决非孤立偶然。中外反动派正在加紧勾结策划,企图用绞架和刺刀扑灭东方的烈焰。

(三)

暴力查抄苏联使馆立即引起中苏外交关系的急剧恶化。

真是恶人先告状!查抄事件发生的当日深夜,北京政府外交部的抗议照会被送至苏联使馆。照会声称:苏联驻华使馆“容纳共产党人,阴谋扰乱中国治安,并藏有种种之武装、宣传赤化之物品”。“此实违背国际公法”“与中俄协定”,“为此提出严重抗议”。一对于这种抗议的“正义性”,连主持外交部的顾维钧都心怀异议。至于其它事先并未与闻的外交官,更是丈二和尚摸不着头脑。当中国驻苏代办郑延禧答复苏联政府最初质询时,竟主观推测说“不会是国家警察的搜查,一定是强盗抢劫!”这一外交失言案对北京政府的抗议,真是一种绝妙的讽刺!

对于奉系军警的暴行和北京政府的抗议,苏联官方立刻作出迅速反应。7日清晨,苏联驻华代办齐爱尔尼克照会外交部,对于武装军警“强行侵入”,“肆行掠夺”,提出强烈抗议。9日,苏联副外交人民委员召见中国代办,递交了一份致北京政府的抗议照会,它指出,这次暴行的“真正动力”,是“北京政府军警与在京外交团代表的合作”。对于这次“空前未有的侵犯国际公法”的搜查,苏联政府表示“坚决抗议”;并且提出:“(1)中国军警应立即从武官室、使馆雇员住宅及商务代表处撤退。(2)被捕的苏联使馆和苏联经济机构的职员应立即释放。(3)从武官室查抄的全部文件应立即归还。(4)安国军指挥的军警所劫夺的金钱、物资、家具及书籍等物应立即归还原主”。“在这些要求未被满足之前,作为抗议,苏联政府将被迫从北京召回临时代办齐爱尔尼克及全体馆员”。本来苏联政府可以采取更强硬的抗议措施,但是照会表明,为打破列强建立国际反苏阵线的企图,苏联政府对这次搜查采取了慎重克制的态度。

对于苏联政府节制有限的要求,北京政府的答复相当蛮横。十六日,外交部致电驻苏代办,指示他转告苏联政府,对其所提出的四项要求,“目前碍难照办”,至于撤回驻华使馆,愿“听其自便”。

这种生硬的立场犹如一副速效制冷剂,使两国之间的邦交空气立即降至结冰点。19日,苏联驻华代办率领全体馆员出京回国。

这次武力查抄行动,使自奉系入关后不断恶化的中苏关系,出现了真正的断裂。这种断裂组成了国际反苏交响乐中一节刺耳的音律。

(四)

为进一步掀起反苏反共的黑浪寻找更富于刺激性的根据,张作霖利用编译查抄使馆文件的机会,亲自导演了一场泡制伪件的丑剧。

奉系军警查抄苏联使馆后,张作霖急电令察哈尔外交特派员张国忱“星夜来京”,亲自任命他为苏联使馆文件编译会会长,指示编译出的文件必须每日呈送。数日之后,张作霖秘密召见张国忱说:“在国际上宣传赤化的材料没有,要注意搜查,激起国际上的注意。”张国忱无可奈何地回答:“没有见到这种材料啊!”张作霖焦急地暗示说:“没有不好啊!咱们不是白搞了吗!你回去好找找,找不出来可不行,怎么交差?赶紧回去办吧!”

对这次特殊召见,张国忱心领神会,他意识到,交差的对象“一定是外国公使”,“事已至此,非做假的不可”。张国忱立即拜访哈尔滨《喇叭》报主编、白俄记者米塔列夫斯基,请他“帮助制作一份共产国际宣传赤化的文件”。经过一番煞费苦心的编造,一份所谓苏联《致驻华武官训令》终于出笼了。

四月十八日,京师警察厅公布了苏联“阴谋”文证《致驻华武官训令》(以下简称《训令》),在政界、舆论界掀起轩然大波。路透社发自北京的专电评论:“令人惊骇的文件被公布”。《训令》中“为引起外国干涉”,“不惜”以“抢掠和杀人”,“组织反欧暴乱”的指示,立刻成为指责第三国际唆使共产党人制造南京事件说法的铁证。据称《训令》是根据共产国际执委会第七次扩大全会所作的《关于中国形势问题的决议》拟定并同时下发的。但是,人们略加分析就不难发现,《训令》的方针与《决议》的精神相比,矛盾重要,势同枘凿。《训令》不仅内容可疑,其词法、形迹,也破绽百出。尽管如此,所有列强驻华公使对全部文件的真实性深信不疑。

应当指出，列强外交官曾介入文件的编译工作。事件发生两天之后，法、英、美三国武官“首先被允许查阅这批文件”。美国公使马慕瑞致电国务卿报告说，文件的处置工作是在美国陆军上尉约翰·拉泰的指导下进行的。中国官方提供了便利条件，对可能有价值的文件进行选择、拍照、翻译。可惜这样“卓越的功勋”在《苏联阴谋文证汇编》的序言中，没有只言片语的表彰。文证的中、英译本被公认为水平低劣。编译者们或任意删改，或增润添造，他们为把《训令》同南京事件联系在一起，还特地以加注的方式，在两者之间穿针引线。

揭开这层层内幕，原来《训令》是中西合力的产物。张作霖的授意，奉系官员的策动，白俄记者的执笔，美国翻译的译注，终于使《训令》成为当时反苏反共台局上的一张王牌。直到今天，许多政治家、史学名流仍利用它，混淆视听，曲解历史。

(五)

查抄苏联使馆事件所产生的一系列恶果中，罪孽最深的是杀害革命志士李大钊等二十位先烈。

李大钊等人被捕的消息一传出，立刻在社会上引起极大的震动。各阶层人士纷纷起来，奔走营救、铁路工人立即组织了劫狱队，决心不惜代价，全力抢救。但是，劫狱计划因李大钊同志的坚决劝阻，未能实行。教育界，四月六日，北京国立九校校长集会，讨论营救方法，并派代表向当局陈述意见。十二日，北京二十五所大学校长召集会议，决定发表书面声明，要求“移交法庭办理”。政治界，四月十日，杨度会同政治讨论会会长梁士诒、司法总长罗文干向张作霖提出，应将此案“移交法庭”。章士钊为设法营救，曾游说奉系总参议杨宇霆。西北的国民军通电警告奉系军阀。舆论界，京津各报相继发表评论，极力为李大钊等人呼吁：“党狱万不可兴，处罚不宜过重”。

但是，社会各界的强烈呼声未能遏制一意孤行的奉系军阀，疯狂的搜捕日益猖獗。警察厅根据查抄使馆所获的名册，严令各侦缉队“认真踪缉，务期弋获”。四月十六日，共产党员、国民党北京市党部农民部部长莫同荣等被捕入狱。与此同时，残害革命者的气焰日益嚣张。奉系军阀张宗昌从山东前线拍来电报，说李大钊是“赤党祸根”，“巨魁不除，北京终久危险”。反动的中国青年党首领曾琦也向张作霖献计，力主“处以极刑”。据说，蒋介石曾“密电张作霖，主张将所捕党人即行处决，以免后患”。

军阀的残酷迫害，丝毫不能动摇李大钊同志的铮铮铁骨和耿耿丹心。在敌人的严刑拷打下，他严守党的机密，始终坚贞不屈。在敌人的法庭上，他正气凛然，镇定从容，“自称为马克思学说的崇信者，其他一切，概不知晓”。他在《狱中自述》中慷慨陈词：“钊自束发受书，即矢志于民族解放之事业，实践其所信，励行其所知”。

反动军阀终于下毒手了。四月二十七日，京师警察厅公布，由安国军总司令部、京畿卫戍总司令部、京师高等审判厅和京师警察厅组织军事特别法庭，派何丰林为审判长，安国军军法处长颜文海为主席法官，审理被捕革命党人。28日，“军法会审”在警察厅南院总监大客厅秘密举行，匆忙点缀了一下程序，便宣判对李大钊等人处以绞刑，立即执行。李大钊等人被解往西交民巷京师看守所刑场，沿途“马路断绝交通，警戒极严”。

当日下午二时，李大钊同志第一个走上绞刑台。据说，由于绞刑架陈腐行失修，刑中使烈士备受折磨，“上下反复两三次，但是李先生始终神色不变，视死如归”。一英杰，壮烈捐躯，终年三十八岁。与李大钊同志同时就义的有：范鸿劫、谢伯俞、谭祖尧、莫同荣、路友于、邓文辉、张挹兰、姚彦、张伯华、杨景山、陶永立、方伯务、吴平地、李昆、李银莲、谢承常、英华、阎振山、郑培明等十九名烈士。

疯狂的迫害，野蛮的绞刑把北方的白色恐怖推至极点。

(六)

奉系军阀查抄苏联使馆，恶化中苏邦交，泡制伪件《训令》，杀害革命党人，这一切倒行逆施是由国内外复杂的历史因素所驱动的。

首先，奉系军阀播行反苏反共的政策并非一日，有其历史渊源。

一九二五年，“五卅”反帝风暴席卷全国，中国革命急剧高涨，奉系军阀便明火执仗，“以武力镇压从奉天到上海的民众爱国运动”。年底，张作霖以“反赤”为旗号，与吴佩孚结成军事联盟，一九二六年春，奉军二次入关后，疯狂制造白色恐怖，奉系军警明令禁止群众运动，肆意封闭进步报馆，猖狂搜捕革命党人。北京城内贴满了“宣传赤化、主张共产者，不分首从，一律处死刑”的布告。四月，《京报》社长邵飘萍以“勾结赤俄，宣传赤化”的罪名被枪杀。八月，《社会日报》主笔林万里因撰文抨击张宗昌被杀害。与此同时，张作霖指使

北京政府驱赶苏联驻华大使加拉罕回国。12月，张作霖就任安国军总司令后，公开发表“反共”宣言，恶毒叫嚣：“非灭绝赤化不可！”这标志着奉系军阀对革命势力的摧残，发展到穷凶极恶的阶段。

其次，1927年春国内外日益激化的政局，把奉系军阀的“反赤”政策推向高峰。

在国内，北伐战争的胜利进军和工农运动的持续高涨，严重地动摇了帝国主义和北洋军阀的统治。为绞杀大革命，列强处心积虑谋寻良策，他们一方面以武力保卫在华重大权益，一方面积极策动反动逆流，特别注意寻求革命阵营内部的异己力量。在日本帝国主义的直接撮合下，奉系军阀与蒋介石之间，信使往还，一时“南北妥协”、“共同反赤”的声浪，甚嚣尘上。

然而，南北对等妥协只是张作霖的一厢情愿。当时北洋军阀的反动统治已日薄西山，政治、军事、外交均陷入困境。在与蒋介石的抗衡中显然处于劣势。在政治上，吴佩孚、孙传芳基本上已被北伐军荡平；善观政治风向的阎锡山已与南方暗中挂钩；奉张成为国民革命军主攻的目标，日益孤立。在军事上，京汉线吃紧，江南败退，仅南京一役雄有十万奉鲁军被击溃。在外交上，危在旦夕的北京政府信誉扫地，对帝国主义已渐渐丧失了吸引力。列强把目光更多地转向准备发动反革命政变的蒋介石。因此，奉系军阀为振作残局，必须极力向列强邀宠，其重要法宝就是高举“反赤”旗号。

在国际上，二十年代东方政治舞台上，出现了民族解放运动的高涨，其主要标志是中国的大革命。资本主义世界暂时局部的稳定，被打开了一个重要缺口。苏联给予中国民族解放运动的帮助，促进了中国人民反帝斗争的蓬勃发展。列强政治家们认为，制造反苏逆流与镇压中国革命是密切相关的。形形色色的政治机器加速运转。恶毒的攻击诽谤此起彼伏。在这股猖狂一时的逆流中，发生了奉系军警查抄苏联使馆事件。奉张之所以敢于置国际公法于不顾，因为背后有列强的怂恿和支持。

奉系军阀制造的种种暴行，是国内外反苏反共逆流的产物，反过来它又推动了这股逆流的恶性发展。

在国内，查抄苏联使馆事件发生后的第六天，蒋介石在上海发动了罪恶昭著的“四·一二”政变。台湾历史学家曾毫不掩饰地总结说：“此次北京政府搜查俄国使馆的结果，更促成国民党在南京清党的决心”。同时，日本驻武汉总领事也利用查抄苏联使馆缴获的文件，策动武汉政府右转。

在国际上，五月十二日，伦敦英国警察步张作霖后尘，搜查了英苏贸易公司和苏联驻英商务代表处。事后，英国外相奥斯汀·张伯伦宣称：共产国际在“世界到处谋扰乱”，尤其是在中国，“第三国际已训令”在中国煽动排外运动，所以英国决心“与苏俄断交”云云。由于伦敦搜查未能发现过得硬的证据，张伯伦不能不再次乞灵于《训令》。同一时期，日本政府也大肆搜捕苏联侨民，加紧迫害本国进步人士。

奉系军警查抄苏联使馆的暴行，构成了二十年代国际反苏反共政局中罪孽深重的支点。

论顾维钧内阁征收海关附加税与罢免安格联事件

习五一

《民国档案》1987-01

动荡的近代中国，时局复杂纷纭。二十年代的民族解放风暴，更是骇浪滔天，奇峰突起。1927年初，正当北伐军在江南胜利进军之际，被指责为帝国主义代理人的北洋政府，在没有得到列强一致批准的情况下，径自下令征收华盛顿条约中所提出的海关附加税。其后不久，又以抗命为名，罢免了多年把持海关的英籍总税务司安格联的职务。北洋政府的举动立刻引起了列强的联合抗议。但是，仅隔数日，对立的双方握手言和了，这场虎头蛇尾的风波，为人们剖析北洋末年的外交特征，研究革命风暴中的列强对华政策，提供了一个令人深思的事例。

(一)

中国官方代表首次提出关税自主的要求,是在 1919 年的巴黎和会上。随后,在 1921 年底至 1922 年初召开的华盛顿会议上,中方代表再次要求归还关税主权。列强迫于日益激昂的民族解放洪流,表示愿意修正税则,允诺在裁撤厘金之前,于原有的法定关税之外,中国可以再征收一定的进口货物附加税。其税率为:普通货值百抽二·五,奢侈品值百抽五。同时规定,该项附加税必须在有列强参加的关税特别会议达成一致协议之后,才准开征。但是,关税会议姗姗来迟,直至 1925 年 10 月才在北京开幕。这次会议除通过一项关税自主与裁撤厘金的原则议案之外,没有达成具有实际意义的具体协议。1925 年春,奉系再次入关,国民军败退西北,段祺瑞政府垮台,关税会议无形停止。7 月,列强代表片面宣布会议无限延期。此后,北京内阁曾再三催促列强代表继续开会,但都如石沉大海,毫无回音。

就在这似乎山穷水尽的时候,北京政府却出人意料地采取了一个勇敢的行动。1927 年 1 月 12 日,刚刚出任改组内阁首揆的顾维钧,发布了三道大总统令:一、自 1929 年 1 月 1 日起,行使关税自主权,二、自 1927 年 2 月 1 日起,征收华盛顿条约附加税,三、令财政部会同税务处征收此项附加税,同时令外交部迅速催促“续开关税特别会议”。这三道命令的实际意义在于,北京内阁无视华盛顿条约的规定,不再等待关税会议的批准,独自决定开征附加税。当时,北洋政府已经摇摇欲坠,残破不堪,它为什么能如此决断,发布上述威风凛凛的“大总统令”呢?这是由复杂的历史因素促成的。

第一,受到南方国民政府对条约特权冲击的震动。就在关税会议被束之高阁之际,北伐军吹响了战斗的一角。随着军事上势如破竹的挺进,国民政府对帝国主义侵略特权发起了猛烈冲击。`白决定行使关税主权,从 1926 年 10 月中旬开始征收“出产运销物品内地税”,税率为一般货物值百抽二·五,奢侈品值百抽五。该税的征收不经过海关,而由国民政府另设专门征税局负责。美国驻华公使马慕瑞评论此举说,虽然这项新税的税率与华盛顿附加税相同,但是它的征收并未经列强预先协商批准。如各地相继效法,后果是“华盛顿条约将被废除”。矛盾重重的列强,除于 11 月发表了一项联合抗议之外,未能采取任何有力行动。国民政府征收新税的成功,不仅使它在民族解放的洪流中更加深得民心,而且得到一笔可观的财政收入。这一切深深地刺激了北洋军阀和外交系名流,使北方要人“羡慕不置”。

第二,看到列强调整对华政策绽开的裂隙,面对着汹涌澎湃的东方怒潮,列强政界调整对华政策的空气日趋浓厚,越来越多的政界要人意识到,如果紧紧死抱旧的条约特权不放,必将越来越深地陷入困境。1926 年 12 月 18 日,英国政府向列强驻华使节递交了一份备忘录,呼吁各国“批准在全中国立即无条件征收华盛顿附加税。”一心想充当远东新秩序主导的美国,当然不肯甘居人后,正在酝酿公开声明,赞同立即无条件征收附加税。对此,梁士诒等北洋谋士认为,“时机已至”,既然英美愿后退一步,日本也未必肯孤军抵抗,如果乘机出击,征收附加税的壁垒可望一举打破。

第三,急需为罗掘俱穷的财政输血,由于战火绵延,经济凋敝,奉票猛跌,物价飞涨,靠滥印钞票维持庞大的军费开支,已经使北方的财政金融濒临崩溃的边缘。为抵抗势如破竹的北伐军,急需筹措一笔军费。安国军总司令张作霖亲访日本公使芳泽,解释说,征收附加税是“为讨伐南方”,因“财政困难”而采取的“万不得已之手段”。

第四,在沸腾的民族解放潮流中,北洋外交系乐于充当向列强特权挑战的斗士。1927 年 1 月 8 日,在北京关税委员会会议上,行将出任安国军总司令部政治讨论会会长的梁士诒提议:立即实行二五附税案,“并主张由内阁用命令公布。”与会的顾维钧、颜惠庆、王宠惠、罗文干、汤尔和、蔡廷干等人,均一向以超党派的民族外交家自居,十分愿意在激昂的民众面前充当收回国权的代表,因此欣然举手。12 日,由顾维钧提交内阁讨论的征税令,被一致通过,“明令发表”。

顾维钧内阁发布的征收附加税的命令,实质上是为了替北洋军阀筹措一笔军费。但是,一向反对以强力冲击列强条约特权的外交系,竟然采用了这种出轨的方式,一向以敲榨民脂为能事的军阀,也敢向列强硬索,这一切反常轨迹无不带有时代的烙印,即:民族解放风暴所掀起的巨大历史冲击力。

征收附加税命令一发表,便引起了一场外交风波。在这场风波中,日本扮演了举足轻重的角色。

对于北京内阁的征税令,列强公使意见不一。日本公使芳泽表示,日本政府反对征收附加税,准备向中国政府抗议。美国公使马慕瑞认为,“不能以任何认可”赞助北京内阁的

“武断行动”，建议由列强采取“单方面行动”，宣布同意“立即无条件征收附加税”。为了研究对策，协调行动，各国驻华使节于1月20日召开联席会议。会上，美国代办麦耶提出了经国务卿批准的马慕瑞建议。尽管日本公使一再重申，必须“提出正式抗议”，“反对新的附加税。”但是，其它公使一致倾向赞同美国的建议。会议指定荷兰、法国公使与美国代办一同负责起草联合宣言，并报请各国政府审批。

对征收附加税最为痛心疾首的日本政府，绝不肯轻易陷于孤立，成为众矢之的。它立即指令驻关大使到国务院游说。1月21日，日本大使拜访凯洛格，表示“日本政府反对未经华盛顿条约规定的谈判，便同意中国实施附加税的提议。”他郑重警告说：“日本政府认为，照此方针等于正式承认中国废除华盛顿会议条约。”他进一步危言耸听地说：“日本政府深信，此举将被中国人视为明确的预示，即：列强将认可中国单方面废弃条约中的关税和治外法权规定。”第二天，日本大使再次拜会美国远东司司长，重申日本政府的立场，即：反对列强发表准许无条件征收附加税的联合声明。他奉命说明：“日本政府认为，值此条约列强的权利受到攻击，急需列强齐心协力之际，此声明将意味着华盛顿条约的废弃。”美国政府一向视华盛顿条约为远东外交的里程碑。面对日本政府这番危言厉色的警告，不能不有所顾忌，国务卿立即指示驻华代办：“为使列强在此事上统一行动，应竭尽全力调和分歧。”

接着，日本政府对英国发动外交攻势。1月24日，日本大使奉命向英国外相奥斯汀·张伯伦递交抗议照会。它声明：“日本政府认为”，英国关于“立即无条件允许征收华盛顿附加税”的建议，“违反华盛顿条约职责”，“是对条约的严重破坏。”“它将鼓励民族主义者进一步破坏条约权利。”为争取同盟者，该抗议照会同时分别送交华盛顿条约其它签约国。

果然，日本得到了它所期望的支持。1月27日，法国驻英大使奉命向英国外相提出同样的抗议。他转告张伯伦，法国指令其驻华大使，“尽一切努力保持列强间的一致，防止孤立日本。”

经过日本外交官纵横捭阖的活动，1月27日，驻华公使们再次聚会研究联合声明时，空气为之一变。法国等公使主张不表态，任其自流。美国公使被迫放弃原方案。他认为，目前唯一可行的办法是默许附加税的征收。马慕瑞无可奈何地表示：“无论如何，列强之间的分歧已无法调和。”这样，会议决定，不发表联合声明，日本得以幸免孤立。

在这场外交角逐战中，日本表现得最为活跃，把用漂亮词句遮掩起来的真心实意，暴露得淋漓尽致。同列强保持协调和不干涉中国内政，本是币原外交一贯标榜的基本准则。鉴于日本在一次大战期间所采取的强硬扩张政策，中国及列强中所引起的强烈抗拒，币原认为，应当改弦更张。他断定，日本以邻近的地理位置和大战期间积蓄的经济力量，可以在列强对华竞争中，用更“合理的方法”，保持优势。因此，他极力推行与列强协调、经济扩张和政治怀柔并举的侵华政策。币原外交的核心是确保日本资产阶级侵华权益的稳步发展，一旦面临危及根本命脉的挑战，它便露出本相。对华贸易是日本经济至关重要的脉络，日本在对外贸易连年入超的情况下，对华贸易却始终出超。这意味着中国是日本最有利可图的主要市场，对日本财政平衡和国际收支平衡具有生死攸关的意义。所以，当列强纷纷主张以准征附加税，向怒不可遏的民族解放运动摇晃橄榄枝时，一向以协调和怀柔著称的币原外交，表现出异乎寻常的孤行死硬。在致列强驻华公使的照会中，它顽固地表示：日本政府强烈反对联合声明的立场，准备单独行动。虽然，它明确地意识到“这样的步骤将更加明显地暴露出列强一致的破裂，而这必然将损害列强在华的总利益。”巨烈的震动使币原外交失去了平衡。断裂和凸起把地表下的内部构造清晰地展现出来。

(二)

真是风云变幻。公使团会议桌前的空气刚刚沉寂下来，又传来一个爆炸性的新闻：素有太上财政总长之称的英籍总税务司安格联被免职了！

1月30日，在关税委员会会议上，梁士诒提议罢免安格联，出席委员一致赞成。翌日，由财政总长汤尔和具呈，“请明令将该总税务司安格联即行免职”，委派现任总税务司主任秘书易纨士“暂行代理”。同日，北京内阁以大总统令发布了这项出人意表的变动。

这道突如其来的罢免令，是由于安格联拒绝通过海关为北京政府征收附加税所引起的。北京政府认为，设立专职附加税征收机构，“很容易被地方各省控制”，因此决定，通过外国人把持的海关统一征收。但是，一向专横的总税务司安格联坚持认为，“海关不能征收未经条约列强批准的外贸税。”他向财政总长等重申这一原则的“必要性”，表示“无论政府决定采取什么行动，海关必须独立孤行”。其后，他竟断然离京南下，与武汉国民政府频频接洽，

商讨关税问题,当他在汉口收到北京政府征收附加税的指令后,立即回电表示:“不能从命”。对于安格联这种据傲固执的态度,虽然一贯顺从的税务处表示诺诺,但是,以顾维钧为首的北京内阁却“极为愤慨”。他们认为,作为中国政府雇员的安格联,“无权使自己处于可以对政府施加压力的地位上”。“似此违抗命令”“破坏向章,岂能再予容忍!”控制北京政府的实力军阀张作霖,急于用附加税增补庞大的军费开支,赞同顾维钧内阁对安格联采取强硬手段。在政治讨论会开幕式上,张作霖当众表示:“安格联为中国官吏,不服从命令,故我赞成将安免职。”于是,赫赫有名的总税务司安格联被革职了。同时还罢免了主张姑息纵容的税务处督办蔡廷干,由司法部长罗文干兼署其职。

安格联免职令的发表立即在政界、舆论界引起震动。首先,它打破了中国政府长期听凭列强操纵海关要职的恶习。《大公报》评论说:“北京政府突以迅雷不及掩耳的手段,发表总税务司安格联免职令,自总税务司用客卿以来未有之创举也”。中国海关设立总税务司是在1858年。当时即聘用英籍官吏执掌。至1898——1899年间,在英国公使的一再要素下,又明文规定,在英国对华贸易占第一位时,总税务司一职应聘用英国人。至此,英国攫取总税务司职权获得法律依据,中国政府只保留了任免权。实际上,在列强的逼迫下,这种任免权也早已名存实亡。随着东方民族解放运动的兴起,“废除不平等条约”,“收回国权”的呼声日益高涨,北京政府的外交名流们在对外交涉中渐趋强硬。美国公使马慕瑞尖刻地评论说:“他们人人都一心想凭藉反外国人的爱国热忱纪录,来确保自己的任职”。“虽然,北京行政机构依靠我们和其它列强的承认而存在,却对我们毫无帮助。更有甚者,它越来越存心充当一名反对我们权益的恶魔吹鼓手”。马慕瑞的话显然言过其词,但它确实道出了北京政府外交名流的一种新动向。

安格联免职令之所以引起震动,不仅由于它打破了曲意逢迎列强的常规惯例,更主要的是,它搬倒了一位操纵金融、左右财政的洋巨人。对此,《晨报》评述说:“安格联向有太上财政总长之称,既握海关全权,又负保管内外债之责,操纵金融,左右财政,历来当局,无不仰其鼻息。而安格联之允诺,可以生死内阁,安格联之言动,又可以高低公债。虽安之滥用职权,有以致此,而官僚财阀迷信外人,实为主因。举国人心之愤慨,已非一口,此次当局毅然罢免,无不痛快。”安格联炙手可热的权势并非一日形成。他任职十七年来,权势随时局变化增长。民国以后,战争接连不断,军费开支浩繁,跋扈的地方军阀又常常截留税款,中央财政陷入困境,只好依赖盐税、关税为生,但关余的发放权在安格联手。不仅如此,政府在金融、银行界的压力下,又将保管内债基金的权力授与安格联。这样,安格联的言行就不仅可以左右公债的涨落,甚至能影响内阁的生存。杜锡珪内阁就是因安格联不肯提供“秋节库券”的保管基金,银行界不愿承募,导致一场军警强索现金风波而垮台的,当时,北京政界流传着一句名言:“总统易换,总税务司难摇”。但是,乱世多奇闻,风雨飘摇的北京内阁这次出奇地强硬,竟用一纸公文罢免了一向安如泰山的英籍总税务司!

罢免安格联的命令使列强驻华公使大为震惊。特别是英国公使尤为焦虑。他闻讯后连夜拜访顾维钧,警告说:如果北京政府坚持命令海关征收附加税,那么“将导致海关机构的崩溃”免职令公布于众的当天,英国公使蓝普森四处奔波,接连会见了总理兼外长顾维钧、奉系军阀首领张作霖、新上任的税务处督办罗文干。他软硬兼施,极力迫使北京内阁收回成命。可是,毫无成效。显然,这种努力为期已晚,木已成舟了。

意识到这一点后,英国公使蓝普森便把精力转向怂恿撮合列强公使联合行动,向北京内阁施加压力,另辟结束“海关危机”的途径。2月4日,在英国公使馆,列强公使与匆忙赶回北京的安格联州解商议对策。安格联重申不能奉命征税的理由,同时强调来自南方国民政府的压力。由于北京政府征收附加税主要是为军阀筹措一笔军费,因此遭到南方国民政府的强烈反对。他报告说,1月21日,他在汉口通知国民政府外交部长陈友仁:“他已收到北京政府征收附加税的严令”。后者当即警告说:如果海关遵命征收,那么国民政府“将视其为战争法案,并将竭尽全力摧毁海关机构。”在驻华公使们酝酿批准征收附加税的联合声明草案时,英国公使曾将来自安格联的这一重要情报,及时转告给列强。这次安格联当众再次指出了这一点,使列强公使们感到,“海关机构的完整濒于危险”。根据英国公使的建议,会议决定向北京内阁递交一份联合抗议照会,指定由领袖公使荷兰公使欧登科、日本公使芳泽与英国公使蓝普森一起负责起草文件。对此,美国公使马慕瑞最初曾持保留态度,但是,他很快地改变了初衷。他认为,为了“避免一场灾难”,有必要加入列强的联合行动。7日,领袖公使与英、美、日、法、意外交使节连袂拜访顾维钧。欧登科代表公使团递交了抗议照会。它声称,未

经所有列强的一致批准,命令总税务司执行征收附加税的指令,实质上是不可能的。这“将对海关机构的存在和职能构成威胁,从而影响所有外国商业贸易,并损害中国契约债务的担保”。它还警告中国政府,应遵守在华盛顿会议上所作的“不破坏现存海关体制的允诺”。起初,顾维钧态度强硬,答复说:“中央政府能处理这种行政琐事,不必大惊小怪。”经过反复争论,顾维钧表示“获悉一个新的重要事实”,即:“如果海关试图为北京征收附加税,国民党人势将损害海关行政的完整”。他声称,北京政府“极愿维持”“必不可少”的海关,内阁将“重新考虑全部问题”。

在英国公使策动列强联合干预的同时,英籍总税务司把持下的海关继续抗命。被任命为代理总税务司的易执士,不仅迟迟不肯出马接管新职,而且以总税务司主任秘书的名义,向财政窘困的北京政府发出耸人的恫吓。他在致税务处新督办罗文干的信中宣称,“如果南方口岸停止向中央金库付款,那么在北方控制下的口岸将拖欠外债达五百五十多万海关两。”

迫使北京内阁回归正轨的另一个巨大压力来自国内金融界。免职令公布后,中国银行副总裁张嘉璈等银行巨头立即拜访顾维钧。张嘉璈正言厉色地说:“革职令在中国银行界引起了很大的震惊”,这个“前所未闻的行动,在全国金融市场,特别是在上海,孕育着严重的后果”。他专横地告诫顾维钧:“中国银行界的意见是,如果政府不准备有效地应付局势,最好是辞职。”同时,上海银行钱业公会致电北京,要求内阁“收回成命。”这些金融巨头如此出言不逊,其原因在于他们的命脉“与海关休戚相关”。当时北洋政府的财政已经山穷水尽,不得不经常发行公债。而银行界坚持“任何债券都应经安格联同意,以其签字为准”,担保用关余偿还。否则,便拒绝承募。安格联成为公债涨落的寒暑表。这次安格联被免职后,各项公债立即暴跌,靠经营公债发财的银行家们如坐针毡。张嘉璈代表银行界向美国公使马慕瑞表示:“为了阻止这场异常的巨祸,他们打算尽可能强烈地运用自己的影响力。”

在内外交加的强力压迫下,北京内阁意识到,为了自身的生存,必须从速解决这场“危机”。顾维钧与罗文干商议后,决定请王宠惠出面斡旋。2月8日,王宠惠以调停人身分拜访英国公使,表示:“虽然内阁确实不能撤回罢免安格联的命令,但是它渴望找到办法,摆脱它造成的使海关难以继续其职能的困境。”英国公使欣然接受调停。因为他一直担心,持续不决的僵局,可能会激怒北京内阁,导致它任命一个非英籍的总税务司。在蓝普森的安排下,安格联直接参与了谈判。经过一番讨价还价,2月9日,双方达成协议。“政府不强迫海关执行征收附加税的命令”。以税务处名义致函安格联,“嘉尚”分其任职期内的“劳绩”,准假回国,一年内“仍予以总税务司待遇”。安格联向代理总税务司易执士移交工作。在第二天召开的关税会议上,顾维钧报告说:“目下外交内政因此事转多纠纷,不得不变通办理。惟政府既已下令,自难撤销以全威信。”所以议定由安格联提出“请假一年回国养向,再由税务督办署函复照准,并派易执士代理总税务司职权,以资转圜”。会议还议决,另立“征收附加税处,附设于海关内”。由海关与财政部“会同办理。”

2月11日,安格联正式将海关总税务司职权转交给易执士,一场来势汹汹的危机,就这样轻描淡写地结束了。

在共同利益的驱使下,激烈冲突的双方迅速降温,握手言欢了。维护现存海关制度是双方根本利益所在,对于列强,海关是其控制中国经济命脉的钥匙之一,进可操纵财政金融,干预政治,退可确保条约赔款,强索各项债务。对于北京政府,由于各种财源几乎告罄,关余成为残破的北洋内阁得以苟延残喘的主要财源。双方都把海关视为至关重要的命脉。北京内阁气势汹汹地行使罢免权,并不企图从根本上破坏以维护列强权益为主的海关制度。他们的意图是:其一,搬倒抗命的外籍官吏,提高自己荡然无存的威信,其二,迫使列强一致让步,捞取一笔现银收入。因此,它在颁布罢免令的同时,发布了大总统训令第一号,声明:“所有以关税作抵之借款、赔款,应各依原条约合同照旧履行”,各项“国债券还本付息事宜”,“继续原案妥慎负责办理”。这一训令意在向中外宣告,此次人事变动决不伤害现存海关制度。当它发现这场“海关危机”一旦蔓延,有可能成为南方国民革命势力摧毁现存海关制度的导火索时,便立刻设法控制了火势。

北洋外交系是一个具有独特风貌、复杂性格的派系,但它毕竟是从属于整个北洋体系的一支势力,虽然在民族解放风暴的震撼下,他们也曾站出来,以民族利益的代表身分向列强发动过较为激烈的冲击,如:不顾危言恫吓,毅然宣布废止中比条约,但是,一旦直接危及其生存的根基时,它便怯懦地后退了。他们对列强特权的冲击,是革命风暴的曲折反映,决不会创立中华民族争取民族独立斗争的新格局。

孙中山与奉系军阀

习五一

《近代史研究》1986-06

孙中山先生不仅是一位描绘蓝图的巨匠,而且是一位身体力行的实践家。在他的奋斗生涯中,为了聚集摧毁旧世界的力量,与国内外多种政治势力进行过广泛的联络。在他思想升华飞腾的晚年,曾与雄踞一方的奉系军阀携手同盟。孙中山与奉系军阀的离合,构成其晚年政治生涯的一个侧面。研究这一段瓜葛因缘,有助于人们对孙中山丰富而又复杂的思想,作出更为精确的剖析。

怀着拯救祖国的渴望,孙中山毕生都在寻求能够实践自己建国方案的政治力量。力图化敌为友,是他政治性格的特色之一。1922年初,孙中山与昔日政敌奉系军阀建立了政治军事同盟。当然,这一同盟是在复杂的政治风云推动下形成的。

当年粤奉联盟建立之初,报界探索其原委时,曾推测说:“盖段派或奉张方面,必先有人向中山表示,愿绝对服从其政策,然后始有妥协之商榷”。虽然,这种被动地与军阀联盟的模式很合景仰中山先生的学者口味,但事实却偏偏另生头角。

据现存史料考察,粤奉联盟的动议,首先是由孙中山提出的。

在1918年至1919年的南北议和中,直系军阀与桂系军阀暗中挂钩,共谋北抗皖系,南压国民党。迫于这种形势,1919年至1920年,国民党与皖系开始和解。为了进一步减轻直、桂军阀联合的压力,国民党决定谋求与奉系联盟。为此,孙中山电召革命党人宁武到上海,向其面授方略说:“我们要分化北方军阀,利用直系与皖系利益冲突,联络段祺瑞,特别是关外实力派张作霖,三方合作声讨曹(锜),吴(佩孚)。”他具体指令宁武,利用东北籍贯的身分,“回去做张作霖的工作”。宁武领命后,与朱执信等人再三商议决定,利用张作霖计划吸收华侨资本开发葫芦岛为题,以华侨投资者代表的名义,向张作霖发出联盟的试探信号。其后,宁武乘张作霖到天津出席“巡阅使会议”之机,向其游说。张作霖作出了谨慎的反应,派遣一名低级使节向粤方致意。从此,粤奉双方开始暗通音信。

但是,在公开的政坛上,双方并没有停止相互攻击。在1921年4月召开的“巡阅使会议”上,张作霖与曹锟领衔通电,反对广州国会非常会议选举孙中山为非常大总统。而孙中山则在同年8月致苏俄外交人民委员齐契林的信中,继续指责张作霖是“胡匪头子”、“东京的工具”。直到1922年,粤奉双方才从互为仇敌转向联盟。

1921年下半年,直奉矛盾日益激化。7月,吴佩孚借援鄂战争之机,夺取湖北,使张作霖利用支持湖北督军王占元,伸手长江流域的如意算盘落空。年底,以奉系为靠山的梁士诒内阁刚一成立,立即遭到吴佩孚的猛烈攻击。1922年初,随着电报战的升级,直奉双方战云日密。张作霖为了加强自己的战略地位,一面加紧与皖系残余勾结,一面决定正式接纳孙中山的联盟动议。

1922年1月,张作霖派遣亲信李梦庚,同宁武一道南下,与孙中山公开洽商联合反直。李梦庚途经上海时,向南方驻沪代表杨庶堪表示:“张意甚决”,望孙中山迅速出师北伐。2月12日,李梦庚抵达桂林,会见孙中山。3月,孙中山派遣广州政府外交次长伍朝枢赴奉天“报聘”,进一步联络。此行被中外报界称为“极南极北携手解决时局之先声”。与此同时,和粤奉双方均早有联络的皖系首领段祺瑞,派代表周善培赴粤,商谈三方合作。孙、段、张三角联盟从此发端。

在三角联盟中,皖系最为活跃,是联盟形成、发展、破裂的重要因素。皖系在粤、奉联盟酝酿时期,起了某种推动作用。但粤、奉双方携手的决定性因素,是双方产生了某种共同的政治利害关系。孙中山要北伐中原,张作霖要向关内扩张,骄横一时的直系成为双方共同的对手。联盟对敌成为双方一致的意向。但是,在联盟格局的设想上,彼此存在着明显的差异。孙中山企图与奉方建立政治、军事一体同盟。他一开始就致力寻求双方可以共同接受的政治方案。伍朝枢奉命使奉,曾与张作霖就国会的召集、总统的推举、内阁的组建等一系列政治议题,进行过广泛的磋商,希望能够达成“与孙总统以约法为根据而统一中国之政策不背”的协议。而

张作霖对粤方的政治议题相当冷淡,只希望双方在军事上协调步伐。他派遣李梦庚赴粤,主要宗旨是与孙中山商议共同反直的军事计划。奉系期望在即将爆发的直奉大战中得到粤方的战略支援,而无意成为粤方的政治后盾。当张作霖从报刊上获悉李梦庚代表奉方拥戴孙中山为大总统的消息时,勃然大怒,命令通电否认李之使命。经宁武再三解释,说明这是“破坏粤奉合作”、“挑拨离间”的谣言,张作霖才撤回前命。尽管张作霖的作法戏中有戏,但不愿以孙中山为总统之意是显而易见的。

然而,刚刚接上线的同盟并未能发挥奉方所期待的作用。第一次直奉大战爆发后,孙中山未能及时响应。他在奉方败局已定之时,才仓促抵韶关督师北上。为实践前约,他特派吴忠信为军事全权代表,携带专函北上与张作霖联络,希望奉军“乘时反攻”。吴忠信行至上海,便获悉“陈炯明公然叛变,孙中山蒙难”的消息,“此行遂告终止”。显然,失去了立足基地的孙中山,无力实践夹击直系的前约。此项使命已成明日黄花。

孙中山与军阀联合并非自粤奉联盟始。在第一、二次护法运动期间,他曾希望依靠西南军阀的实力完成依法建国大业。那是一次痛苦的经历。1919年,孙中山发出了“吾国之大患,莫大于武人之争雄,南与北如一丘之貉”的愤怒呼声。这是一个富于真理性的认识。但是,池一时还未能探索出新的途径,只能再次与军阀结盟。

二

奉、粤双方在与敌手格斗中,相继败北。新败之余的态势,对双方都产生了相聚力。从1922年8月孙中山抵达上海之后,到1923年2月重返广州之前,孙、段、张三角同盟继续发展。孙中山与张作霖之间,信使往返,不绝于途,其热度达到了最高峰。

第一次直奉战争以奉军溃败出关而告终。6月4日,张作霖以省议会名义发表“闭关自治”宣言,对直系把持的北京政府持独立姿态。同日,他致电孙中山,声称:“与西南采取一致行动,同伸救国大义,共图统一良策”。两个月之后,张作霖获悉孙中山“蒙难”避居上海的消息,决定请孙来奉,以增加自己的政治资本。他派遣李友兰前往致意,并嘱宁武赴沪邀请,以示患难结交之意。9月中旬,奉天兵工厂督办韩麟春奉命抵沪,与孙中山及浙江军务督办卢永祥商议三角联盟的方略。韩麟春多次与孙中山会谈。这是奉方第一次以核心干部为使节面见孙中山。韩、孙会谈后,孙中山以汪精卫为特使北上与奉方进一步商洽。汪精卫就三角同盟的政治、军事合作计划,与奉方要人进行了全面磋商。由于三角同盟中,军事实力最强的奉系执意保持军事行动的自主性,因此,卢永祥提出的三方“各派军事家一人,在沪组织军事委员会”的建议被搁置。但为了协调反直行动,三方一致同意在上海组织各省代表联合办事处。孙中山的代表为汪精卫,张作霖的代表为姜登选、杨毓珣,卢永祥的代表为邓汉祥(卢是拥段的基本力量,因此邓也可视为段祺瑞的代表)。其它反直势力,如滇、湘、川等省均有代表参与。代表们经常集会,“凡是指责北京政府一切措施的通电,都由代表会商”。定稿后,由卢永祥首倡,各代表电达其主,通电响应,以造成反直政治声势。至此,粤、皖、奉建立了名符其实的联盟。孙中山与奉系军阀的关系进入了蜜月期。尽管联盟的常设机构就在上海,孙中山还是经常派专使赴奉联络。当时热心奔走其间的有杨大实、路孝忱等人。

如果说,粤、奉双方初期的接触旨在试探与对方合作的条件,那么,这一时期双方的联络进入了实质性阶段。

军事问题是双方关注的重心。联盟之初,孙中山曾提出粤奉合作夹击直系战略设想。因时局变动,未能进一步协商实施。此时,粤方重申前意。孙中山致函张氏父子建议:“此后军事进行,仍宜由西南发难,据险与敌相持,使彼欲进不得,欲退不可”;然后奉方“以大兵直捣北京,略定津保,以覆其巢穴,绝其归路,敌必可灭”。孙中山提出的这一战略方针兼顾了联盟双方的利益。粤方视北伐为生存与发展的唯一出路,而奉方则意在整军经武,养精蓄锐,慎重发动。因此奉方对孙中山的战略规划,自然赞许。双方还约定,粤、奉、皖三方中任何一方受到攻击,其它两方“应并力合作,以扫除敌人势力”。关于目前具体军事行动计划,粤方原计划北伐军分“东西两路回定粤局”。经与皖、奉协商,决定“现驻赣东之许崇智等部,使之入闽”;“现驻湖南之李烈钧等部,使之定湘”。按照这一军事计划,在奉方支持下,粤皖合作,使陈炯明叛变后回师失利的北伐军,成功地在福建获得了立足点。这一时期双方政治上的联盟,仍未能获得实质性进展。汪精卫赴奉时再次提出,倒直成功后,“如何召开国民会议解决国家`的统一和建设的问题”。奉方表示胸有成竹,待军事胜利后,从长另议。其实奉方早已成竹在胸,暗中与皖系约定,“打倒曹吴之后,即拥段上台”。这一层意思当然不便明言,只好含糊其词,敷衍粤方。最后,双方仅约定:“扫除敌人以后,组织合法政府,以协商同意定之”。

在财政上,从这一时期起,粤方开始得到奉方的实力援助。由于战争频繁,经济凋敝,财政问题对于当时每一个政治实体,都是一个至关重要的难题。失去广州根据地的孙中山,尤感窘困。1922年9月,孙中山致函张作霖说:“文新失策源地,诸军所需维持补充等费,竭蹶应付,拮据殊甚,未审公能有以助之否?”汪精卫代表粤方提出,急需二、三百万元。此后,孙中山多次吁请奉方援助。1923年1月,孙中山再次致函张作霖,“申请援助”。据宁武回忆,经汪精卫协商,张作霖同意立刻拨款五十万元。其后又陆续赞助过几十万元。

如果说,粤奉联盟初期只是虎张声势的话,那么,这一时期的联盟开始发挥实际效益。

人们在评论孙中山与军阀联盟的政策时,通常概括为不过是一种策略而已。这样概括孙中山的全部主观动机,未免有失偏颇。的确,孙中山在推行这项政策时,特别是在其政治生涯的后期,多次明确说明:这是一种策略。但是同时,大量历史资料表明,孙中山直至晚年,一直抱有一种天真的愿望,希望国内各个阶层,包括实力派军阀在内,都能接受自己的建国方案,以从速振兴祖国。例如:关于联皖政策,他曾说明,这是“使吾人计划畅行无阻”的“临机变计”。同时又指出:“无分南北,只以主义同者则为同志耳。芝泉(段祺瑞)近日大有觉悟,自乐与共图国事,使真正之共和国,能早日实现于中国也。”上述这两层意思,是在同一时期,在两封无须掩饰的内部信函中表述的。孙中山与直系军阀的联盟也是建立在策略与幻想并存的基础之上的。汪精卫奉命使奉时,就曾向张作霖详细阐述三民主义,希望逐步获得奉方的赞同。

这一时期孙中山与军阀联盟的政策,是在更为复杂的政治背景下推行的。遭到陈炯明叛乱的“惨酷”失败之后,孙中山对自己的奋斗生涯进行了深刻的反思,决定加速开辟新道路的探索。他与共产国际的代表和中共领导人多次商谈,讨论了“振兴国民党以振兴中国”的“种种问题”,并亲自主盟介绍李大钊等共产党人加入国民党。其后,又签署了《孙文越飞宣言》,公开表明与苏俄联盟。这种新的政策,强烈地冲击着孙中山原有的政治体系,但是还未能使旧的体系发生全局性的变革。孙中山对三民主义的阐述,还未能适应中国革命新阶段的要求。就在《孙文越飞宣言》发表的同一天,孙中山向全国发表了《和平统一宣言》。宣言说:“今日国内势力彼此不相掇属者,姑较计之,可别为四:一曰直系,二曰奉系,三曰皖系,四曰西南护法诸省。此四派之实际利害,果以何冲突,亦自难言。然使四派互相提携,互相了解,开诚布公,使卒归一致,而皆以守法奉公引为天职,则统一之实,不难立见。文今为救国家危亡计,拟以和平之方法,图统一之效果,期与四派相周旋,以调节其利害。”这是一份向全国表明自己政治主张的宣言。已经失去了根据地凭借的孙中山,再次提出以和平手段统一全国的政治方案。因此,“期与四派相周旋”的政策,是孙中山政治斗争中的重要方针之一。由于共产国际代表和中共领导人向孙中山建议,与吴佩孚合作推动中国政治前进,并从中斡旋,所以当时,孙中山在发展以直系为未来敌手的粤、奉、皖三角同盟的同时,多次派遣王宠惠、孙丹林等人,与吴佩孚密谈,进行合作的试探。一方面努力与国内各实力派军阀“互相提携”,共图统一大业,一方面确立联俄,联共的政策,积极改组国民党,构成了这一时期孙中山政治斗争的两个侧面。未能亲临前线指挥收复广州根据地斗争的孙中山,以主要精力从事了上述两种政治活动。两种冲突性的倾向集结为一体,而后的尚未成熟,为前者的“蓬勃开展”提供了活动天地。

三

1923年2月,孙中山重返广东,第三次在故乡振起。这一年是孙中山一生中军事斗争最紧张的时期。在平定革命策源地广东的斗争中,孙中山继续得到奉系军阀的实力军援。

孙中山回粤后,以“把广东省变成国民革命运动的战略基地”,作为首要目标。为此,他决定暂时放弃传统的“北伐”方针,集中全力,首先讨伐西南内部首鼠两端的地方军阀。他认为,国民党能否在广东立足的关键在军事。“军事一坏,大局便崩。”所以,自己必须“专注于军事”,因为“军事非我亲临前线,必难进行解决”。这一时期,孙中山以主要精力投入了讨伐沈鸿英和陈炯明的军事斗争中。

为了支持讨伐战争,在尚未获得苏俄军援的情况下,实力雄厚的奉系军阀成为孙中山求援的主要对象。1923年5月,孙中山再次派汪精卫北上,令其“力向雨公(指张作霖)商助”一笔军费。他致函张作霖说明,为实行南北夹击的军事计划,湘、赣两路发动,至少需要七十万元。奉方实际支付的款额待考。据沈鸿烈回忆,他曾奉张作霖之命,用“镇海”舰把六十万银元及十二门山炮,若干迫击炮、机枪,步枪等一批军火运到广东。据张作霖之子张学铭回忆,张作霖曾下令,从海路运送枪支三万条,子弹三百万发,银洋二十万元到广州。押运人员有邢士廉,杨毓询、宁武。这些回忆可能会有重复或出人,但张作霖的确从海路输送给孙中山一批军援,这一点看来是可以肯定的。1923年11月,孙中山写信向张作霖致谢说:“一年以来,屡蒙我公资

助,得以收拾余烬,由闽回师;.....而广州根本之地,得以复还,此皆公之大力所玉成也”此话的确道出了几分实情。奉系的军援,在孙中山建立革命基地的斗争中,发挥了一定的作用。

的确,张作霖曾以实力支援孙中山,但远不及对皖系慷慨。对粤方表示专心整军经武,政治听凭段、孙主持的奉系,与皖系策划政治风云倒是津津有味。为了破坏直系操纵的国会大选、策反直系将领冯玉祥,张作霖向段祺瑞支付了大量银元。据于立言回忆,经他转手的总额就近三百万元。奉皖密谋的详情并未向粤方彻底亮牌,许多关键机密粤方毫无所知。在三角同盟中,奉皖关系较密切,奉粤关系较疏松。这一密一疏是三角联盟关系网的特点之一。

1923年,孙中山在为国民党创立振兴基地的战争中,继续发展与奉方的联盟。孙中山视张作霖为重要盟友,是与其整个革命斗争方式密切相关的。1923年4月至11月平定沈、陈的战争,虽然有新的政治背景,但基本上仍沿用旧的方式。孙中山并没有以革命领袖的号召力,发动工农大众,而是以大元帅的名义,指挥军政素质很差的滇、桂军,去实现自己的战略意图。这些骄兵悍将毫无政治理想,一向视银元为指挥棒,动辄以缺乏军饷抗命。为筹措军饷,孙中山起用了与皖、奉两系均有密切联系的交通系要人叶恭绰为财政部长。在东江战事紧急时,孙中山致函叶恭绰说:“粤局之成,其主要则在财政,.....粤中各财政机关,几已罗掘俱穷,实无可再筹之余地,.....此时紧急成败之交,不得不赖兄格外尽力。”的确,据大元帅府重建后八个月的公报统计,正常的财政收入仅得3,286,883元,而支出竟达10,873,105元,只得靠变卖官产、借款及要求商人“报效”等作为非常的财政收入,以应付艰难的局面。在孙中山心目中,时局的关键在军事,军事的成败,“其主要则在财政”。而旧的军事斗争方式又大大加剧了粤方的财政危机。向奉方求援,成为他度过难关的重要手段之一。正是这种旧的斗争方式,决定了粤奉联盟在孙中山的政策体系中仍占有重要一席。

四

1923年秋冬,北南政局相继发生了震动全国的变化。粤方试图在政治上推进与奉系的联盟,成立以三角联盟为后援的建国政府,但未能如愿。这成为双方关系的冷却点。国民党一大召开后,双方的关系持续低落,直至1924年9月江浙战争爆发,局面才再次改观。

正当孙中山亲临前线指挥杀敌之际,政治斗争的白热化,再次吸引了这位并不以军事斗争见长的革命家。直系军阀以暴力驱赶黎元洪出京后,不惜重金贿赂议员,于10月5日把曹锟捧上总统宝座。消息传出,举国沸腾,各地纷纷通电声讨贿选。8日,孙中山下令讨伐曹锟,通缉贿选议员,并电请段祺瑞、张作霖、卢永祥同时起兵讨贼。卢永祥宣布与北京政府断绝关系。上海、杭州,芜湖等地人民举行了声势浩大的示威游行。以曹锟为首的直系军阀成为众矢之的。

如何联合行动,声讨枉法窃位的曹锟,成为反直三角同盟能否继续发展的关键。曹锟贿选为总统的次日,以三角同盟为主干的各省代表联席会议立即集会,商议对策。会后,粤方代表汪精卫急电孙中山,请示方略。

孙中山接电后,立即召集要员会议。会议认为:“曹、吴毁法祸国、全国应一致声罪诛讨,故决定组织中华民国建设政府”,并电令汪精卫“迅与各方磋商”。孙中山回粤之初,为表示“和平统一”的诚意,信守“不遽设政府”的诺言,没有回任非常大总统,而改称大元帅。虽然,按照陆海军大元帅大本营的建制,孙中山组建的权力机构,仍具有政府的性质,但它毕竟仅冠以单纯军事指挥机构的名称。而现在时局的发展迫切要求建立正式的革命政府。

为了争取奉、皖的合作与支持,孙中山特地派叶恭绰作为专习使北上。临行时,孙中山“以军事方案多种嘱转交段张,并嘱与段氏说明如何与段氏分负建国之责”。叶恭绰此行的重心在政治,而“分负建国之责”的问题,决非仅与段祺瑞协商就能解决。当时在三角同盟中,北洋派实力重心在张作霖、卢永祥。因此,叶恭绰深知,“此举不能不先与张、卢接洽”。

于是,叶恭绰首途赴沪。粤方首先由汪精卫、廖仲恺等出面与皖系代表邓汉祥接洽。汪精卫说明,此次会谈的要旨是,“孙中山、段祺瑞对国家的责任问题”。粤方主张:“如果孙任大总统,段就应该作国务总理;或段任大总统,孙任总理亦可。总之应事前商定”。邓汉祥会上表示,以孙中山作大总统为宜。会后,立刻把粤方意图转告卢永祥。卢永祥一面密电张作霖征求对此意见,一面约汪精卫、廖仲恺等到杭州面商。12月4日,叶恭绰与汪精卫、廖仲恺、许崇智联袂赴杭与卢永祥会谈。此时,张作霖回电已到,“坚决主张拥段拒孙”。心中有数的卢永祥向汪精卫等表示,“赞成孙任大总统,段作国务总理,但必须商得张作霖同意”。卢永祥是段祺瑞的嫡系,绝无贬段捧孙之心。但自己不愿与粤方争执,便狡猾地把难瑟推给了奉系。

带着卢永祥的虚情假意,叶恭绰立即启程抵奉。在奉逗留期间,他多次与张氏父子及奉方

主要谋臣杨宇霆、王永江会谈。

根据密信记载,在会谈中,奉方对于粤方南北夹击的军事计划,一如既往表示赞同,而对于粤方关于孙段合作、分工负责的提案,张作霖始终“未置一词”,只是再三力辞副总统一职。这并非表示谦退,而是奉张无意为孙段充当副手。不得已,叶恭绰退一步表示:“中山愿让合肥”。奉方立刻表示,“为苍生称庆,以此二老之相得不致再有问题”。当然,奉方抬段也是权宜之计,但无论如何也不肯拥戴孙中山为领袖,这一点不言自明。杨宇霆则进一步向叶恭绰表示,从根本上怀疑孙段“合作之可能”,认为粤方的提案“目下无从解决”。

奉方的态度,对于热心奔走斡旋的叶恭绰,犹如一盆冷水浇头。他致函杨宇霆说:“中山热心大局,意图与合肥携手,意极迫切”。“但奉浙至今无开诚之商榷,事实可惜。弟因此焦忧成疾”,“此行之无结果不能不谓之失去一好机缘”。鉴于这种情况,叶恭绰决定停止自己的使命,不再赴津见段。他将使奉经过撰写了一份“措词极为审慎”的报告,托廖仲恺带回广州。

不料,廖仲恺还未来得及向孙中山呈送叶恭绰的报告,广州便发生了一场风波。1924年1月4日,孙中山在大本营召开重要会议,首要议题就是讨论“组织正式政府问题”。会上,经常在粤奉间奔走游说的路孝忱擅自代表奉方发言说:张作霖总司令主张由此间从速组织正式政府,东省首先服从,解决时局,巩固国基”。会议在孙中山主持下,决定成立建国政府,“为中华民国开一新纪元”。会议详情由报纸披露后,立刻被奉方获悉。杨宇霆马上致函叶恭绰,否认路孝忱有代表奉系的资格,要求澄清事实真相。并且特别叮嘱叶恭绰,务必转告粤方:“此间对中山退让真意毫无误会”。叶恭绰一面将此意转告胡汉民、汪精卫、廖仲恺,请他们“从长计议”,一面直接致电孙中山。

奉方的牵制发生了效力。尽管在国民党一大开幕当天,孙中山一再当众强调:“组织国民政府,实为目前第一问题”。并在全体代表一致赞同下,当即通过了《组织国民政府之必要案》。但是粤方最终还是决定暂缓组建政府。孙中山复电叶恭绰说:“此间目前并未组织政府,仅将《建国大纲》提出交国民党全国代表大会讨论。现已通过,拟发往各省宣传,征求全国国民同意。此正欲与各方合作之诚意也”。为了表示与奉皖合作的诚意,孙中山放弃了立即成立正式革命政府的计划。

与皖、奉携手共建与直系对抗的正式政府的计划受阻,虽然没有导致奉、粤联盟的破裂,但是的确成为双方关系热冷交替的转折点。此后,粤方于1924年春,以向张作霖贺寿为名,再次派遣汪精卫、伍朝枢北上联络,仍未获实效。双方关系日趋冷淡,虽时有信使来往,但一无要人,二无要政,只不过是维持门面而已。

国民党一大以后,粤奉关系急速低落,而国民革命则开始了新的高涨。这一低一高反映了这一时期粤奉联盟在孙中山整个政策体系中的地位急剧跌落。国民党一大的召开,标志着孙中山的革命思想发展到一个新阶段。在苏联和中国共产党人的帮助下,孙中山把主要精力转向发动革命的主力军工农大众。但是,已经在新的道路上迈出了决定性步伐的孙中山,又不愿意破裂与军阀势力结成的三角同盟。他力主联俄联共,结成新的革命阵营,但又在重大决策上妥协让步,无意与旧盟友决裂。为了在政治上与奉皖协调合作,孙中山直至临终也未能实现成立正式政府的规划。无疑,三角同盟的关系对革命主观力量的发展,产生了一定的制约作用。但是奉系军阀的拒绝支持,反过来又促进了孙中山思想的跃进。如果说,陈炯明叛变促使孙中山下决心开辟一条新的道路。那么,奉系阻挠粤方组建政府,则大大加速了新道路的进程。

五

1924年9月,江浙战争爆发,战火使渐趋冷却的粤奉关系迅速升温。紧接着,北京政变导致直系全线崩溃。共同敌人的垮台使粤、奉、皖三角同盟成为空中楼阁。尽管孙中山一再为这个空中楼阁设计出通向民众根基的阶梯,但是毕竟是“薰莸不同器”,在孙中山病逝前夕,三角同盟最终无形解体。

9月3日,酝酿已久的江浙战争终于爆发。江浙问题关系着反直“三角同盟”的共同命运。次日,孙中山在大元帅府召开筹备北伐会议,宣布“援浙即以存粤”。并于5日发布大元帅令,宣称“刻日移师北指,与天下共讨曹吴诸贼”。同时,奉方履行“攻浙无异攻奉”的诺言,张作霖通电向直系宣战。由于粤奉相继践约,举兵响应,战争由东南一隅的局部之争演变为全国反直势力与直系军阀的全局决战。

江浙战争的爆发使反直三角同盟与直系军阀之间的矛盾空前激化,协力讨贼的空气弥漫于粤奉之间。孙中山与张作霖之间,函电交驰,俨如密友。孙中山因商团叛乱未能全力北伐。张作霖督率劲旅入关,成为反直主力军,孙中山虽不知张、段策动冯玉祥倒戈的内幕,但由北

方国民党人的密报,已风闻局势将有巨变。他确信,奉军大举入关必将导致直系的崩溃。为与奉方磋商战后政局,他命孙科辞去广州市长一职,作为专使北上。孙科于10月中旬辗转抵奉。张作霖立即约孙科会谈。孙科表示,推翻曹吴之后,“家父极愿与大帅协同解决国事。我国纷乱多年,民不聊生,无非主持国政者未得其道。有能依《建国大纲》以建设民国者,家父甚愿互相提挈。家父所持者厥为主义,不在权位”。张作霖对粤方仍虚与委蛇,表示“关于国家大计甚望由各方领袖共同协商解决。自己武人,不敢有所主张”。为表示诚意,张作霖居然与孙科一起研讨《建国大纲》。

就在孙科与张作霖连日磋商政局之际,10月23日,冯玉祥回师南苑,发动了北京政变。成功以后,立即电请孙中山北上。与粤方约定共商国政的张作霖、段祺瑞也跟着电请孙中山早日入都。冯玉祥确有与国民党携手之意,而张、段毫无请孙主政之心。奉方坚持“收拾时局,舍上元(指段祺瑞)外,别无其人”。在张作霖的胁迫下,冯玉祥噤若寒蝉。天津会议决定,以张作霖、卢永祥、冯玉祥等人联名推戴的方式,公举段祺瑞为“中华民国临时总执政”。在直系残余势力的拥戴声中,段祺瑞于11月24日就任执政。奉皖军阀背弃前约,独揽权柄,拒孙中山于中枢之外。

尽管时局日益险恶,孙中山依然整装北上,其目的主要是为“拿革命主义去宣传”。此外,孙中山北上还有一个不应忽略的重要意图,即:与皖、奉等“友军”;“共筹统一建设之方略”。

关于“共筹统一建设之方略”的理论,孙中山在《北上宣言》中指出:“凡武力与帝国主义结合者无不败;反之,与国民结合以速国民革命之进行者无不胜。今日以后,当划一国民革命之新时代,使武力与帝国主义结合之现象,永绝迹于国内,其代之而兴之现象,第一步使武力与国民相结合,第二步使武力为国民之武力;国民革命,必于此时乃能告厥成功。”对于“武力与国民相结合”这一层含义,其后不久,孙中山进一步明确阐述说:“当国民革命之初步,有赖于武力与民意相结合,故预备会议,以共同反对曹吴各军及政党与人民团体平等同列,此即求吻合于武力与民意相结合之言也。”孙中山提出的“武力与民意相结合”的理论,是为三角同盟寻找新的政治根基。直系军阀垮台后,三角同盟共同的政治目标消失了,同盟关系成了一个空洞的躯壳。孙中山力图利用原有的同盟关系,使皖奉军阀接受一种由军阀政权向民主政权过渡的方式。他在设计这条政治通道时,没有采用《建国大纲》中“军政”、“训政”、“宪政”的程序,而是接受了中国共产党于1923年6月提出的建议,即:由“负有国民革命使命的国民党出来号召”全国民众团体,召开“国民会议”的主张。孙中山在采纳这一建议的同时,对代表构成进行了某些修正,把奉、皖等反直各军,同人民团体并列,指定为国民会议预备会议的参加者,期望“武力”与民众携手,共商国事,以此制约军阀势力,使之“服从国民会议的主张”,依靠民众的政治压力,逐步消除军阀势力,实现和平统一的建国大业。

孙中山把民族独立的原则作为与皖、奉共筹建国大政的最低联合点。他认为,近代中国的万恶之源是帝国主义。在人民争取解放的斗争中,民族主义的旗帜应先于民主主义的旗帜。他公开宣称:“如果北方有胆量,能够赞成南方的主张,废除那些不平等的条约,于中国前途有大利益,南北才可以调和。”

孙中山北上推动了国民革命由广东一隅扩展向全国。他不仅高举“废除不平等条约”、“召开国民会议”两面旗帜,沿途呐喊,并且向全国各地,特别是北方省区,派遣宣传员。在共产党人的有力促进下,一场规模空前的民众运动,在大江南北,长城内外,蓬勃兴起。成为“五卅”反帝风暴的先导。

日益激昂的民众运动引起中外反动势力的巨大恐慌,他们千方百计地进行干涉阻挠。奉系军阀以软硬兼施的手段,与孙中山展开了明争暗斗。当奉天省长王永江获悉孙中山指派宣传员的消息,立即电请张作霖,望以“三省地处特殊”为理由,“劝其不派”。张作霖复电表示,“中山方与我方联络,所派代表宣传,未使显然拒绝”,应当加以羁縻。“设法婉拒”其直接向民众宣传,可以“令各法团每处推举一、二人”,听其演说。表面上声称武人不干政的张作霖,一面密令制约孙中山组织的宣传运动,一面亲自出马策动这位日益激进的政治家右转。他动员汪精卫劝说“孙先生放弃他联俄的主张”,以换取列强的支持。其后,他在天津会见孙中山时,又公然宣称,奉方可以捧孙上台,但必须“反对共产,如共产实行,则虽流血所不辞”。与此同时,被以奉系为主干的北洋军阀抬上执政宝座的段祺瑞,从正面与孙中山展开了针锋相对的斗争。他一方面向列强保证“外崇国信”,以对抗孙中山废除不平等条约的主张;一方面提出召开军阀政客分赃的“善后会议”,以对抗孙中山主张的国民会议。以奉、皖为首的北洋军阀,同以孙中山为领袖的国民革命势力之间,水火不相容的趋势日益明显。

面对奉、皖军阀的反动,孙中山以垂危的生命与之抗争。1925年1月18日,孙中山抱病接见段祺瑞的代表,怒斥临时执政府承认尊重不平等条约。对于善后会议,为争取合法斗争机会,孙中山决定再让一步。1月17日,孙中山致电段祺瑞,表示可以接纳“善后会议”的名称,但必须以“兼纳人民团体代表”为条件,并且应把国家大政的最后决定权留与国民会议。并无合作之心的段祺瑞,巧言拒绝了孙中山的最后修正案。国民党议决抵制“善后会议”。但北洋军阀一意孤行,“善后会议”如期召开,奉皖等军阀政客同聚一堂,将国民党及人民团体代表排斥在外。段祺瑞在开幕式上,毫不掩饰地宣布,会议的目的在于“防止革命”。再此,粤、奉、皖三角同盟终于破裂,粤、奉双方彻底分道扬镳。

在孙中山先生生命的最后旅程中,与军阀联盟的政策已不再具有决定性的重要地位。随着孙中山思想的不断铸新淘旧,池对军阀本质的认识日益清晰,革命的旗帜日益鲜明。他在《北上宣言》中再次重申:“北伐之目的,不仅在覆灭曹吴,尤在曹吴覆灭之后,永无同样继起之人;换言之,北伐之目的,不仅在推倒军阀,尤在推倒军阀所赖以生存之帝国主义”。他在北上途中,与军阀和帝国主义势力进行了短兵相接的斗争。然而,孙科北上使命和“武力与国民相结合”的理论,表明直到那时,孙中山依然没有完全放弃对军阀势力的幻想。希望北洋军阀能在人民大众的政治声威中,放下屠刀,立地成佛。诚然,革命的主义对某些开明军阀能够产生一定的感召力,如:冯玉祥左倾、郭松龄反奉,都在不同程度上受到孙中山争取军阀政策的影响。但是,操纵反动国家机器的北洋军阀主干,决不会将政权和平移交给人民。善后会议的召开给了孙中山先生最后一击。他彻底清醒了。在临终遗嘱中指出,“必须唤起民众及联合世界上以平等待我之民族共同奋斗”。在生命的最后一息,孙中山先生终于抛弃了对军阀和列强的幻想,认识到中华民族解放的真正希望所在。

革命的动力是关系到革命前途的重大原则问题。一个杰出革命家应当善于利用旧营垒的裂隙,善于借助形形色色的同盟军,但是,革命的全局必须有自己坚实的立足点。只有把立足点根基于工农大众,才可能把革命的命运掌握在自己手中。孙中山先生为了振兴中华,在寻求实现理想的物质力量的探索中,走过了一条曲折的道路。早年,他曾依重会党的力量。辛亥革命前夕,他又把重心转向清王朝训练的新军。民国以后,军阀崛起,他多次与各派军阀联盟。孙中山与奉系军阀的联盟,是他一生中军阀联盟政策的最后一站。如果说,孙中山在第一、二次护法运动中,以西南军阀的实力作为斗争的主力军,那么,在孙中山决心联俄联共,开辟新道路之时,与奉系军阀结成的联盟,不再能决定国民党兴衰的命运了。随着革命的推进,孙中山先生的思想不断升华,最终导致与军阀的彻底决裂,把自己的立足点完全转到亿万民众之中。

论废止中比不平等条约——兼评北洋政府的修约外交

习五一

《近代史研究》1986-02

中比《通商条约》及《通商章程:海关税则》(以下简称《中比条约》)是腐朽昏聩的清政府签署的一系列不平等条约之一。

第二次鸦片战争硝烟未尽,各国纷纷强索特权,比利时也趁火打劫。《中比条约》于一八六五年十一月二日在北京签字。该约使比利时轻而易举地获得了领事裁判权、协议关税权,设立租界权、片面最惠国待遇等一系列殖民特权。条约规定十年满期,但每隔十年只有比方有权提议修约。这种荒谬规定就是在整个不平等条约体系中也极其罕见。

一九二六年十一月六日,北京政府宣布一八六五年签订的中国比利时《通商条约》“失效”。自鸦片战争以来,中国官方第一次不顾另一缔约国的危言恫吓,毅然决定废止一项旧的不平等条约。此举使北洋末年的修约外交活动达到顶峰,引起了列强的愤怒与关注。

常言道:“弱国无外交”。形同木偶、危在旦夕的北京内阁,竟有如此勇气开创中国外交史上的先例,这是一个值得人们思索、求解的问题。

中比修约交涉

一九二六年,在震撼世界的中国民族解放风暴中,《中比条约》第六次届临十年期满。

北洋政府的外交官们进行了艰难曲折的修约交涉。

四月十六日,外交总长胡维德照会比利时驻华公使华洛思,声明中国政府准备修改《中比条约》。该约至“本年十月二十七日止一律失效,并应缔结新约,以代旧约”。四月二十七日,华洛思根据本国政府指令,复牒胡维德说,条约第四十六条规定比利时单方面享有“修改条约之权”。比方认为,只有在“中国政局稳定”,关税会议与法权会议结束后,才可以考虑“商议该约”。

为求得比利时政府到期修约的允诺,北洋政府的外交官们决定委曲迁就,提议旧约期满后新约未成前,暂订一种,“临时办法”。八月四日,比驻华公使奉命照会外交总长蔡廷干,骄横地重申其片面修约权,声称中方如果坚持旧约到期作废,比利时政府即将此项争议提交国际法庭裁决。照会限中方一个月内提出“临时办法”。

比利时是一个小国,并无威慑中国的军事实力,因此寄希望于列强的干涉。它一方面以诉诸列强操纵的国际法庭来威胁北京政府,一方面则极力谋求英美等国政府的直接干预。八月二十一日,比利时外交部分别照会英、美等国,以华盛顿会议缔结的《九国公约》为法律依据,请求英、美政府“对北京政府施加影响”,以迫使“临时办法”能够让比国享有不低于其它列强现存条约规定的特权。照会特别挑拨说:“这个问题不仅只关系到比利时,因为中国政府毫不隐瞒其意图”,它将对“所有与中国缔结‘不平等条约’的列强”,“采取同样的态度”。

列强对对比交涉案深感焦虑,唯恐延及自身。其中英国政府最为突出。它认为,此案事关重大,因为《天津条约》规定,中英两国均享有修约权,照比利时交涉案类推,英国“将处于更加不利的地位”。它十分担心,比利时政府已经流露出“过分妥协”的倾向。为此,外交部示意比利时官员,必须“谨慎从事”,不能允诺中国单方面终止条约。同时,通知比利时政府,“中国政府将被告知”,关、法两会议结束前,“中比条约及其它条约继续有效”。

比利时的要挟、英国的干涉,成了笼罩在北京政府头上的乌云。在接连召开的国务会议上,北洋阁员们一致认为,“到期废约为我国坚决之主张”,但“先行明令公布,步骤似觉稍猛”,“‘临时办法’拟予委曲通融,以免彼方提出国际法庭”。九月二日,外交部向比利时政府提出“临时办法”五条,其要点有三:第一,“施行期以六个月为限”;第二,“承认彼此关税自主”,以中国享受比国“最低税额为条件”,允许比国暂行享受“通行税率”,第三,缔结新约应抛弃领事裁判权,现行领事裁判权“暂予容受”。北京政府的“临时办法”原则上收回国家主权,确立平等互利的关系,但是实际上仍允许原有特权的存在。他们希望通过六个月的缓冲期,双方能够心平气和地完成新约谈判。

这种委曲求全的“临时办法”并没有给棘手的中比交涉带来转机。比利时公使收到中方照会后,便向英国公使表示:“中国政府的建议完全不能接受”。他建议明确拒绝,将争议提交海牙国际法庭。他认为,这“将迫使中国政府”,“提出其它可以接的建议”。九月七日,驻比公使王景岐奉命会晤比利时外相,“百端陈说”中方提出的临时办法是可行的。但是,比利时外相“藉口保护本国及列强在华利益”,坚持认为“临时办法”必须原则上“维持旧约”。

比利时固持己见相反,美国则愿意另寻高策。面对着日益激昂的废约运动,它感到,一味坚持传统政策,只能使自己越来越深地陷入困境。九月八日,美国国务卿电示驻比大使,要他转告比国外交部:尽管美国愿意“为获得比利时可接受的‘临时办法’,对北京政府施加影响”,但是,对呼吁强列联合干预“是否明智表示怀疑”。

与此同时,英国也感到,为摆脱困境,谈判条件应更策略一些。九月下旬,英国外相张伯伦接见比利时代办时也指出:不断地对中国提出的“临时办法”进行指责,“正在削弱比利时的地位”。这不仅使比利时,而且使列强各国陷于“窘境”。这种状况将“有利于中国”。

迫使比利时官方让步的压力,不仅来自美英外交界,而且来自本国的实业界。比利时在华工商业代表们向其外相指出:如果他试图以“强度高压”解决中比争端,那么将给比国在华企业招致“悲惨恶果”。

屈于内外压力,比利时政府表示愿作有限让步。九月二十九日,比国驻华公使递交外交部一份备忘录,声明中方提出的,“临时办法”不能承允,新约未立之前,仍旧维持一八六五年条约。但是,比方表示愿意立刻商议修约,暂行保留控诉海牙裁判法庭之权。

就在中比交涉渐入关键的时刻,脆弱的北京政府再次改组。十月一日,顾维钧以国务总理身分兼任外交总长。十月十七日,北京内阁召开会议,讨论比国备忘录。与会者一致认为:

“内审-国情，纷纭多故；外察友邦，趋势日非。”如果“昌言废约”，可能引起列强“重大反感”，促使它们联合干涉。因此，政府修约方针应该“重在将来新约结果消除一切不平等之内容”。至于修约期间实行的临时办法，可以暂时“维持原状”，但是，必须限期订立新约，以免殖民特权无限期延长。

顾氏内阁的一片苦衷，并未见谅于比国官方。比国外相樊特维尔特转告英国政府：“比利时政府坚持“临时办法”的签订，必须“以维持比国法律地位为条件”。这种条件看来中国难以同意。但是，“比利时不能放弃关税、法权特权”。“如果中国坚持废约”，比方将诉诸于海牙仲裁”。

随着约期临近，交涉日趋频繁。

十月二十三日，比国公使致北京政府外交部备忘录提出：比方保留单方废约权。“临时办法”的原则：第一，应予比国最惠国待遇；第二，比国领事裁判权“应予维持”至各国放弃之时；第三，有效期须至“缔结新约之日为止”。北京政府外交部根据内阁会议方针立即予以答复，提出三点修正：第一，旧约到期失效；第二，新约“六个月内订成”；第三，互予最惠国待遇，领事裁判权容另议。

北京政府试图以通融的“临时办法”，换取限期订立新约的策略并未奏效。十月二十六日，比利时公使致外交部备忘录声明：旧约可以终止，“临时办法”可以互予最惠国待遇，但其有效期一直延至新约实行之日为止。比方声色俱厉地威吓中方：如遇不测，比国将以“辛丑条约”及“华盛顿条约”签字国资格，恢复旧约效力。对此，中方再次提出修正案：如六个月内不能订立新约，各方对“临时办法”有自由重加考虑之权。

坚持片面废约权的比利时政府，当然不能准允。十月二十七日，即旧约期满之日，比利时公使再次覆牒北京政府外交部，提出如果六个月内新约不能订立，缔约一方可以在三个月之前通知对方，将“临时办法”再施行六个月，以后均照此限类推，至新约实行为止。

对此，北京政府认为，这不但不能促进新约的订立，反而鼓励“临时办法”的无限期延长，实在无法予以承诺。十月二十八日，外交部提出最后修正案：如六个月内新约尚未订立，“经双方之同意，‘临时办法’得延长之，并经任何一方之三个月预先通知，得废止之”。对中方这一“可退让者已达极点”的修正案，比方迟迟不予答复，双方交涉告危。

中比交涉的焦点最后集中于是否限期订立新约。比方企图以延宕新约订立，继续维持其殖民特权。中方力求以限期订立新约，废除比方在华特权。限期与不定期，一字之差，毫厘千里。在关键性的一点上，双方相持不让。

至此，中比条约交涉案已持续了六个月之久。北洋政府的外交官们试图通过外交谈判途径，以“旧约到期失效，限期订立新约”的方式，解除不平等条约对中国的束缚。结果，证明只是一厢情愿，双方谈判陷入僵局。

中比条约的废止

在北京政府外交家们煞费苦心，大搞秘密外交的同时，民众的废约运动激昂喧腾，一浪高过一浪，到旧约期满前后形成高峰。

率先奋起抗争比约的是以比国华侨为首的海外同胞。七月二十二日，旅比工、商、学各界侨胞代表百余人集会。与会者异口同声，慷慨陈词，当场议决组织委员会，并提出废约运动大纲。于是山鸣谷应，风起云集。德国柏林、汉堡，荷兰海牙，法国巴黎、里昂等地侨胞，先后成立废约后援会。他们发表宣言、通电致函、集会演说、出版刊物，态度日趋激进。十月二十日，旅德、荷、奥、比等国侨民代表五十三人，应旅比各界废约后援会之召，集会北京，代表三十八个团体，共同策谋。他们决议组织旅欧华侨废除中比条约代表团，召开旅欧华人废约代表大会，强烈要求废约。代表团呼吁全国同胞“一致奋起，于比约期满之日，即实行示威、抵货，并督促政府执行国定税则，收回法权”。十月二十七日，中比条约期满。代表团全体代表及旅比、侨胞举行游行示威。震动北京，比利时当局派出大队武警，拳棍交加，横行拘捕。侨胞前仆后继、血流遍地。

海外赤子的激愤呼声传回祖国，推动了国内民众运动的展开。首先响应的是江浙工商界，很快扩展至大江南北，举国上下。一时间，工、商、学各界民众团体函电交驰，群情激愤。全国学生总会发表宣言，深望“全国朝野上下，敌汽同仇，步伐一致。对于本日满期之中比商约，以不妥协之态度，宣告无效”。全国商会联合会于十月三十日举行评议会。全体议决“旧约须完全作废”，“新约草案须彻底公开”，“反对临时协定”。会后，副会长王文典即赴外交部陈述一切，并致函顾维钧，声明：“倘违民意，誓不承认！”上海总工会发表宣言：废除比约，

“理直气壮”，“北京政府与比公使秘密交涉，希图延长”，“誓不承认”。北京、上海、天津、广州等地报纸纷纷刊载社论、时评、通信、要闻、专电等，大量报道、评论民众废约运动，同时抨击北京政府外交方针“软弱无能，令人发指”，“丧权媚外”，“欺骗国民”。《国闻周报》的时评警告当局：“若擅与商定过渡办法，无论措辞如何，均与卖国同科”。就连以保守著称的《晨报》也要求北京政府“采取强硬态度”，否则“将为国家之罪人”。

中比商约已经满期，委曲婉转的外交屡遭碰壁，难遂人意。民众舆论由恳切呼吁变为激烈攻击。在形势的逼迫下，北洋政府的外交官们态度渐趋强硬，谈判终于破裂。

期满后第一天，外长顾维钧与比利时公使华洛思举行谈判，历时四小时，是当时中外交涉辩论最久的一次。双方唇枪舌剑。顾维钧表现了相当出色的外交才干。华洛思是律师出身，善长辩论。他挟带大批文件到会，广证博引，口若悬河，力证其“依据旧约，以订新约”，有充分理由。顾维钧事前进行了周密的准备。会上，他对旧约所规定的种种殖民特权，逐条驳辩。结果，华洛思除对协议关税一项保留外，“其他一律允容纳中国主张”，领事裁判权一项，比方历次坚持留交法权会议解决，这次被迫让步，愿由中比单独磋商。但对限期修约仍坚持拒绝。

十月二十七日的侨胞流血事件刺激了北京政府的外交官们。三十日，外交部向比方提出严重抗议，并针对比方久不置复的延宕策略，议决作最后催促。十一月四日，照会经阁议通过，当日送达比使馆。外交部秘书奉命声明：“如一日之内无答复或答复不能满意，中国当自行宣布条约失效”。翌日，比利时公使特访外长顾维钧，面递拒绝修约的备忘录，声称：根据比国政府训令，对中方提案，“不能予以承认”，并宣告“中止”谈判，将修约权争议提交海牙法庭。

这样北京政府就被逼上了梁山。外交部接到比方备忘录后，立即紧急行动，草拟废约文件。外长顾维钧、条约司长钱泰、参事朱鹤翔三人通宵达旦，彻夜未眠。六日上午，内阁开会。顾维钧提出废止比约呈文及汇订成册的双方交涉文件。经长时间讨论，决定以摄行大总统令宣布中比条约失效，并由外交部发表《中比条约终止宣言》。（以下简称《宣言》）

这一《宣言》是北洋末年修约外交的代表性文件。它认为，中国人民对于列强“不满及纠葛之原因”，根源于“近百年来，中国受压迫而订立”的不平等条约。为争取国际平等地位，中国政府一方面在国际会议中，“屡次提出修改不平等条约问题”，一方面坚持新约的缔结，必须“以平等相互主义，及彼此尊重领土主权为原则”，否则，“概不允订”。“依此政策”，现行各约，“于满期时通告终止”，新约务必取消“所有一切不平等及练旧”的条款。这种修约外交思想反映了一次大战后，在中国崛起的民族主义意识。

《宣言》还着重批驳了十一月五日比方的最后照会。比方提出，只有英、美、法、日等任何一国，“与中国订定新约时”，能够放弃领事裁判权，比利时才能接受同样条款。中方拒绝接受这种条件。因为，“各国对于到期修订条约，若均取同一态度，势有彼此牵掣之弊”，新约“殊少成立之希望”。显然，北京政府的外交官们想运用先攻弱者，各个击破的战略，打破列强在维护殖民特权上的连横之势。针对比方决定将修约权问题提交海牙法庭的声明，《宣言》义正辞严地指出，废除旧约，“实出诸中国对外欲达同臻平等关系之志愿。夫一国人民之志愿，焉能认为可付法律裁判之问题耶？”这一驳斥中肯有力。废止比约，决不仅仅是解释条约条款的法律问题。从本质上说，是被压迫民族、被压迫国家争取解放的政治问题。

中国单方面宣布废止中比条约后，中比两国立刻处于无约国状态。如何应付，成为北京政府外交官们焦虑的中心。

十一月九日，北京政府外交部设立条约研究会。顾维钧自兼会长。他说明该会以研究修改不平等条约为职责。同时，外交部会同内务、财政、农商、交通等各部及税务处代表，商议对待比侨办法。各部具体方案，经阁议决定，交法制局汇总。在法制局拟具的办法纲要中，关键点是“暂行拒绝行使”比利时在华领事裁判权。“一切华洋诉讼”，“依照中国法律办理”。

可是，当时的民国法律残缺不全。十一月十八日，顾维钧以摄行大总统名义指令司法部，将清朝以来公布的各种民律、商律、票据、海船及破产等法案。“刊印颁行”，“均准暂行参酌采用”，十一月二十五日，顾维钧以摄行大总统令，公布无领事裁判权国人民民刑诉讼章程。

停止比国领事裁判权的决定，触动了比方在华殖民特权。十一月十五日，比驻华公使华洛思照会外交部，抗议上海会审公廨停止审理中比诉讼案件，上海特派交涉员为此事请示外

交部。外交部复电说：“比约废止，比领裁判权当然随之消灭。尊处知照护公癖停止比领会审，自是正当办法”。与此同时，北京政府国务会议决定，内务部应准备收回天津比租界行政权。令专人着手筹备。财政部指派监理官监察华比银行营业情况，并令该行今后一切办法，均须依照中国法律办理。

北京政府废除比利时在华特权的种种措施基本上是纸上谈兵，摇摇欲坠的北京内阁根本无力付诸实施。举要端二例。一、实行关税自主，必须颁布国定税率，而当局承认“国定税率事实上尚无实行办法”。二、废除领事裁判权。上海会审公廨原定由华官单独审理中比刑事案，比驻沪领事坚持陪审权。后采取“折衷办法”，“每案先商比领同意，再由廨员单独宣判”。正如《申报》所指出：“比侨在中国，一切权利仍然与旧约未失效前相同”，“事实上旧约依然有效”。

顾维钧主持的北京内阁一面忙于颁布各种空洞的法令，粉饰门面；一面分身应付比方诉讼案。十一月二十六日，比利时政府正式向海牙法庭提交中比条约案诉讼书。十二月十三日，海牙国际法庭书记长通知中国驻荷公使王广圻，出席答辩中比条约交涉案，并声称，“如不到庭答辩，将受缺席裁判”。是否应诉，外交部曾电询驻外使节。公使们纷纷回电，建议拒绝应诉，指出：“比约不平等，碍我生存，自身已违背公法原则，宣告作废，乃独立国绝对主权之行使”。为此，条约研究会举行会议研究对策。顾维钧主张以提交国际联盟大会相抗拒。他认为，“海牙仲裁为少数强国把持，而国际联盟行政院则弱小国家代表亦不少，且多学者，必有公允之结果”。会议决定拒绝海牙应诉，仍将此案提交明年国际联盟大会。

一九二七年初，中比交涉进入尾声时，曾一度出现戏剧性的变化。当时势如破竹的北伐军已攻占鄂赣各省。南方人民的废约运动如火如荼。汉口事件发生后，国民政府以武力接收了英租界。慑于人民的巨大威力，英国被迫同意谈判解决。这种排山倒海之势，使比利时政府大为震动，不得不改变方针。一月十三日，比驻华公使照会外交部，表示“愿以平等及互相尊重领土主权为基础”，立刻开议新约，会商期内，“中止”海牙诉讼。四天之后举行的中比改订新约会议上，比驻华公使华洛思进一步主动表示，比利时政府准备将辛丑条约所予天津比租界的一切权力“交还中国”。二月十五日，海牙法庭照准比利时请求撤销控告中国案。不久，比利时看到国民革命军所向披靡，进展神速，北京内阁日薄西山，寿命指日可待，便将谈判再次搁置，直至北洋政府的覆灭。

废约的国内外反响

废止中比条约成为轰动一时的要闻，在国内外产生了一定的影响。

顾维钧宣布废约后，受到国内公众舆论界的一致赞许。《时报》说：“政府此举，可谓为破天荒之大英断”。对此最感欢欣鼓舞的是民族工商界。他们认为，坚冰已经打破，航线已经开通。顾维钧堪当修约外交重任。江苏、浙江、江西、四川等地工商界二十一个团体，联名致电全国商联合会，声明：“我国人民一致公认顾维钧为全国人民之代表，责司废除一切不平等旧约，换订双方平等新约之任。无论何国之条约，顾代表均有全权，废旧订新。”

应当承认，单方面强令废止一项不平等条约，这在北洋政府外交史上的确是没有前例的。废约令发布后，北京内阁将中比交涉案一系列主要文件公布于众，这与官方一贯奉行的秘密外交方针相反，也是鲜见的。废止比约，对于北洋末年的修约外交，确实起了一些推动作用。当时先后到期的不平等条约，有中法越南通商条约、中日通商条约、中国西班牙条约等。北京政府外交部曾先后发出修约照会。但日本政府迟迟不予答复，意在观望中比商约的交涉结局。废止比约命令发布后第四天，驻华日使便照会外交部，允诺开始商议修约。中比修约开议后，中日、中法修约会议相继举行，一时外交部门前，人来车往，热闹非凡。但是，一个政令不出都门的政府，外交上自然难以有所建树。实际上，北京政府内外交困，信誉扫地，已经名存实亡，丧失了主持外交的地位。

值得称道的是，靠这样“瑟缩飘摇”的中央政权，顾维钧在对比交涉中，力争国家主权，其勇气甚至超过了刚登上历史舞台的南京政府。中比新约谈判会上，最大的难关是法权问题。双方争持不下，顾维钧坚不肯让。最后，比方被迫表示，愿首先放弃在华领事裁判权。而一向标榜以废除不平等条约为己任的南京政府，在一九二八年十一月二十二日与比利时缔结新约时，却接受了比方领事裁判权必须有条件废除的主张。该约附件一规定：“比国人民应于现有领事裁判权之国半数以上承认放弃是项特权时，受中国法律及法院之管辖”。南京外交部同意旧约中关于领事裁判权的条款实质继续有效。这一妥协行动放弃了顾维钧极力坚持的主张，是一种历史的倒退。

北京内阁明令废止中比条约,在国际上引起的震动超过了国内的反响。路透社发自北京的专电报道说:“外交界视取消中比约为中国多年来最重要之事”。

苏联《真理报》在《国际一周》专栏里评论说:“号称微弱无能的北京中央政府”,“决定废除最近满期的中比不平等条约”,同时表示废除中西条约,修订中日商约,“这些陆续解除不平等条约的表示很明显的证明,外人没有能力再来统治中国,使中国民众俯伏于他们权威之不!”这段评论对北京内阁有利于民族解放的外交活动给予了肯定的评价。并且深刻指出,这正是革命潮流高涨的标志。

对废除比约持反对攻击态度的是英、法等国。特别是英国,怒火冲天。伦敦《每日电报》评论说,列强应对废除比约一案特别注意,此举即可成为废除其它不平等条约的“先例”。建议列强对华举行海军示威,震慑中国人民。英国官方则公开表示对废约的不满。外交次长蓝普森在众议院发表演说声称,根据中比条约规定,“中国政府无提议修改该约之法律上权力”。更有甚者,外长张伯伦亲自出马向比利时施加压力。他对比驻英大使说,“在列强利益共临危险的艰难关头,比利时政府没有事先与其它有关国家协商,便决定放弃天津租界”,他对此“不能不深表遗憾”。英国统治阶级如此横加责难是事出有因的。当时,北伐军迅速推进到长江流域,国民革命势力把反帝锋芒主要指向英国。因此,英国对这场日益猛烈的民族解放风暴极为仇视,弹思竭虑地策划、鼓动列强联合对华干涉。此刻,北京政府竟然也敢废约,这使英国大为恼火,唯恐整个不平等条约体系从此绽开裂口。可见,顾维钧废约之举确实触及了列强的痛处。

与英国不同,美国外交界的态度存在矛盾。驻华公使马慕瑞焦虑不安,主张干涉。他认为,北京政府“实际上开始撕毁条约”,条约所规定的特权将“如同废纸”。他建议,国务卿以个人身分对中国政府施加影响,“制止”废约运动。马慕瑞的态度在列强驻华使节中很有代表性,反映了殖民统治者对即将丧失侵略特权的恐惧和恼怒。相形之下,国务卿凯洛格似乎“明智”一些。他拒绝采纳该项建议。显然,美国国务院不愿响应英国联合干涉的政策,而力图推行自己的战略,逐步建立起以美国为霸主的新的世界统治秩序。关于这一点,下文将进一步论述。

日本对于废止比约的态度谨慎暧昧。比利时驻日大使曾数次拜会日本外相币原,在英、法使节的支持下,他“极力劝说日本政府”,对中国“提出强硬的联合抗议”。因为,“如果比利时败北,其它列强将依次受到打击”。币原反应冷淡,态度“含糊暧昧”。当时,日本对华贸易居列强之首。它当然不肯轻易放弃不平等条约所赋予的种种特权,但大量的情报使日本政府感到,采取简单强硬的态度决非良策。因此,它拒绝了联合抗议的建议,而希望国际联盟能发挥制裁作用。

废止中比条约在国内外引起的政治反响表明,此举是对帝国主义侵华特权的一种反抗。

修约外交的历史根源

废止中比条约是北洋政府修约外交的重要之举。

外交政策的基础是由政权性质决定的。北洋政府是帝国主义操纵和影响下的军阀政权,这一点决定了它外交活动的基调和主流。但是,由于近代中国政治形势的复杂和各种斗争的交叉影响,在某些时期内、某些问题上,北洋外交也有其积极的一面,修约外交即是一例。

北洋政府曾三次要求全面修约。第一次,在一九一九年巴黎和会上,中国政府首次提出全面修改不平等条约的动议。第二次,在一九二一年底至一九二二年初召开的华盛顿会议上,我国代表再次提出关税自主,撤销领事裁判权等十项原则。第三次,“五卅”惨案发生后,北洋政府迫于民众压力,照会列强,要求修改不平等条约。结果,事与愿违,收效甚微。北京政府的外交官们鉴于与列强集体交涉修约屡遭失败,决定另寻途径,即:采取个别交涉,趁旧约满期之机,宣布失效,另订平等新约。修约外交原本是依靠哀告祈求的外交手段,收回国家主权。可是中比交涉竟采用了废约手段,这种偶然揭示了必然,展现了修约外交的历史动力。

北洋政府的修约外交是在极其错综复杂的国际、国内背景下产生的。

在国际上,第一次世界大战后,苏维埃社会主义国家的诞生打破了旧的世界殖民统治秩序,对中国的政治、外交产生了深刻的影响。

十月革命后,苏维埃政府接连两次发表对华宣言,宣布废除沙俄强加于中国的一切不平等条约。一九二四年签署了《中俄解决悬案大纲》。自鸦片战争以来,第一次由外国主动解除不平等旧约,给列强侵华强索的整个不平等条约体系,以严重的打击。这一切以实际行动把列宁关于民族解放运动的理论和政策传到中国,促进了民族解放运动的蓬勃兴起。不仅推

动了激进的民族民主主义者向共产主义者转化,而且也激发了资产阶级的民族意识的高涨。一九二六年八月,江浙等地工商界二十一团体曾通电全国,提出:“中日条约业届期满,应予废弃”,另立按照中俄条文互相平等公道为原则之新约”。

对于中国资产阶级更有吸引力的,显然是美国的外交政策。巴黎和会之前,美国总统威尔逊提出“十四项原则”,建议成立国际联盟,保证各国的政治独立和领土完整。在美国发起召开的华盛顿会议上,签署了由美国起草的《九国公约》。它冠冕堂皇地提出“尊重中国之主权与独立暨领土与行政之完整”。会议迫使日本归还了山东。美国对华政策受到了中国民族资产阶级和北京政府外交官们的称颂。曾任驻美公使的顾维钧认为,威尔逊的十四项原则是“被压迫民族的一线希望”,中国“可以指望”“美国的支持”,“争回某些失去的权利”。江苏省商会领袖王介安说,华盛顿会议为“提倡平等之一线曙光”。但是事实上,美国对华政策的出发点绝非为了中华民族的独立和解放,而是为了其自身在远东的侵略利益。一次大战后,美国登上了世界经济霸主的宝座,它向全球扩张,要求建立新的世界统治秩序。美国清楚地感到,依靠赤裸裸的殖民特权,奴役、压迫弱小国家的统治政策难以继续。它将主要依靠经济实力建立其霸业。因此,它的扩张政策主要特点之一,就是标榜尊重弱小国一家的主权、独立、领土完整。这种为维护资本主义世界经济体系的“自我调节”,与旧的殖民政策相比,对被压迫国家和民族的主权侵夺,形式上有所减缓。美国的对外政策客观上助长了中国民族资产阶级支持修约外交的热情与幻想。

与国际因素相比,促使北洋政府修约外交的出现及影响其发展的主要是国内因素。

当时中国政治形势的主要特点是,民族民主运动的不断高涨。十月革命把马列主义传播到东方。五四运动揭开了中国人民反帝斗争新的一页。在空前的爱国反帝怒潮的冲击下,北京政府被迫罢免卖国外交家,中国代表团拒绝签署和约。目击五四运动的美国公使评论道:“中国在它的历史上第一次觉醒了,并且强迫它的政府作了一次明显的屈服”。彻底的反帝精神生气勃勃地发展着,北洋军阀政府再也不可能实行那种公开的卖国政策了。此后,主持北京政府外交事务的一批职业外交家们,力图通过谈判途径,逐步解除不平等条约的束缚,以缓和帝国主义与中国人民不断激化的矛盾。

但是,革命的因素仍不断增长,废除不平等条约的呼声日益高昂。北京政变后,孙中山应邀北上,沿途发表演说,号召废除一切不平等条约。全国掀起了废约运动。“五卅”以后,全国象火山爆发一样掀起了大规模的反帝爱国运动。废除不平等条约成为全国各阶级、各阶层的一致呼声。北京国会议员也成立团体,呼吁废除不平等条约。在民族解放风暴的强大压力下,北京政府的外交官们向各国发出修约照会,并在关、法会议上坚持实行关税自主,废除领事裁判权。北伐军的胜利进军、人民反帝运动的进一步高涨,国民政府执行“革命外交”,以强力废除列强在华特权。这一切强烈震撼着修约外交。北京外交官们在中比交涉后期采用强硬的政策,证明了革命对历史的推动力。

除了反帝民族解放运动的高涨这一因素外,北洋军阀统治时期之所以出现修约外交,还由于一批受过西方资产阶级教育、具有一定资产阶级民族意识的职业外交家,执掌了北京政府的外交要职,相对独立地推行了外交活动。

自清末起,清廷逐渐起用一批受过西方教育的知识分子参与对外交涉。袁世凯任大总统时,尚能操纵外交大权。袁之后,军阀混战、政局迭变,相继控制北京中央政权的军阀首领,对外交涉的干预力逐渐减弱。北洋军阀统治的中、后期,外交要职都被一批职业外交家承袭。在军阀争权的斗争中,他们保持了相对的稳定性,以顾维钧、颜惠庆等为代表的一批职业外交家,与一般依附于军阀的政客相比,他们的思想、活动具有相对的独立性。巴黎和会拒签即是一例证明。当时,虽有全国民众拒签和约运动的压力,惧外、媚外的北京政府仍然电令中国代表按照帝国主义的意旨,在和约上签字。而顾维钧等人“确信中国理应拒签”。“代表团最后的一致意见和决定是自己作出的,并非北京训令的结果”。大总统徐世昌惊悉拒签消息后,马上和段祺瑞策划对策。他怒气冲冲地说,这次拒签对列国似乎造成中国政府命令之误解,事关政府威信,不可等闲视之,速免和会专使,以便列国周知此次拒签并非政府之意。拒签凡尔赛和约之举强烈地震动了列强。英国外交大臣寇松勋爵惊呼:“中国被外国宰割和划分势力范围的时代已经一去不复返了”。应当歌颂人民的伟力,也应当对实行拒签的中国外交家以恰当的肯定。把顾、颜等职业外交家作为独立的派系,即:外交系,从一般军阀政客中分解出来,进行考察研究,将有助于认识复杂纷纭的北洋政局。

诚然,国际和国内的政治、思想诸种因素对修约外交产生了:综合影响。但是,作为一种

历史现象,它的主要根基在于,二十年代中国坎坷的民族资本主义经济运动。

第一次世界大战时期,列强忙于战争,暂时放松压迫,中国民族资本主义工商业得到了相当的发展,出现了空前的繁荣。战后,各帝国主义卷土重来,立刻造成了民族工商业的萧条。帝国主义通过已经攫取的不平等条约的种种特权,控制了中国的财政经济命脉,控制了中国的原料产地和商品市场,给民族资本主义工商业的发展造成极大的障碍。对此,民族资产阶级深恶痛绝。他们指出:“我国工商各业,年不如年,势成江河日下,虽云频年内争,实由商约不平,制我死命所致”。受不平等条约之害,“痛苦之深,甚于洪水猛兽”。他们要求废除不平等条约对中国民族工商业发展的束缚,但对无产阶级领导的人民反帝废约运动又有几分恐惧,担心革命风暴会冲毁他们生存的根基。由于他们自身的软弱,不敢以强力废约,而希望通过缓和的斗争,逐步解除旧约。一九二六年八月,中华全国商会联合会致函北京政府外交部说,华盛顿会议签署的《九国公约》为“改革苛约”提供了“根据”,北京政府应于旧约期满时,“声明作废”,“改订新约时”,应根据“华府会议精神”,“坚持平等原则”以“郑重国权”,“刷新外交”。民族资产阶级是修约外交最热心的倡导者和支持者。他们是修约外交的社会基础。

历史的演进靠政治、经济、思想等因素有机组合力的推动。北洋政府的修约外交是复杂的历史因素交叉影响与相互制约的产物。如果说,北洋政府是近代中国历史上的黑暗王国,那么,修约外交就是它的一线光明。其光源主要来自二十年代惊天动地的反帝爱国风暴。

近代中国,列强欺凌,不平等条约像是一条条绳索捆绑在中国人民身上。为了解除这些绳索,中国人民进行了长期的不屈不挠的斗争。废除中比条约和修约外交正是这一特定历史潮流的产物。主持修约外交的顾维钧等人不赞成反对帝国主义,不赞成以革命手段废除不平等条约,因而无力从根本上改变中国外交的孱弱地位。从这一点看,他们与国民革命倡导的废约运动有区别。但是,他们的修约活动毕竟曲折地反映了中国人民要求国家独立和民族解放的愿望。在北洋政府残破不堪的困境中,他们费尽心机,折冲樽俎,努力从列强手中收回失去的民族权益。应该承认,这是爱国主义的行为,需要给予足够的评价。

苏联“阴谋”文证《致驻华武官训令》辨伪

习五一

《历史研究》1985-02

1927年“四一二”政变前夕,在中国发生了两起震惊中外的事件:南京事件和搜查苏联使馆事件。两者相隔数日,相距千里,却被一道所谓的苏联《致驻华武官训令》戏剧性地联系在一起。在南方,3月24日,北伐军攻克南京。奉鲁残军及“易帜”不久的孙传芳旧部抢劫了英、美、日驻南京领事馆及教堂、学校、住宅等。英、美帝国主义借口“保护侨民和领事馆”,下令炮击,制造了“南京惨案”。在北方,4月6日,张作霖密令军警查抄了苏联大使馆,逮捕了李大钊等革命者。12天之后,京师警察厅公布了苏联“阴谋”文证《致驻华武官训令》(以下简称《训令》),在政界、舆论界掀起轩然大波。路透社发自北京的专电称,这是搜查苏联使馆后所公布的第一个引起广泛“震惊”的文件。它成为指责第三国际唆使共产党人制造南京事件说法的“铁证”。半个世纪以来,某些海外历史学家一直沿袭此说。自称根据“原始史料”,“明真象而正视听”的台湾史学家蒋永敬写道:“关于南京事件是否为共党所煽动,其目的与作用为何的问题,根据前述莫斯科给北京俄使馆武官的训令……,足以说明共党须要制造惨杀事件,以激起各国的干涉。”台湾中华民国史料中心编辑的《中华民国史事纪要》,在南京事件的条目下,首列的历史文献就是《训令》。编者特别说明:“林祖涵、李富春之策动此次不幸事件,实系遵奉莫斯科俄共当局之训令而行。”日本著名学术机构鹿岛平和研究所编著的《日本外交史》第17卷,以“洞悉内幕”的语气写道:“进入南京的程潜第六军,其政治部主任是共产党人林祖涵。他从鲍罗廷那里接受指令,在南京入城之际,与列强惹起争端。共产党的意图是挑起纠纷使蒋介石陷于困境”。在中国政界阅历深久的美国人阿瑟·恩·杨格指出,查抄苏联使馆所缴获的《训令》,“号召在不引起日本干预的情况下挑起排外事件”^①。西方史学界颇具声誉的

史著《二十世纪中国》一书,以相当“客观”的笔调记述道:“根据日后民族主义者的解释,这场攻击(指南京事件—笔者注)起于共产党人的煽动。”

《训令》同时被收录在日、美等国的政府外交档案中。

诸如此类,不胜枚举。这纸《训令》果真是共产党人“煽动”南京事件的“铁证”吗?为了还历史本来面目,有必要对这道《训令》加以考辨。

一

这道《训令》声称,它是根据共产国际执委会扩大全会关于中国问题的决议案(即 1926 年 11 月 22 日—12 月 16 日召开的共产国际执委会第七次扩大全会所作的《关于中国形势问题的决议》,以下简称《决议》—笔者注)拟定并同时下发的。警察厅编译会为《训令》中译件所加的标题即是《莫斯科根据国际共产党执行委员会全体大会关于中国问题之议决案致驻华武随员训令》。但是,我们将《训令》和《决议》相对照,即发现二者矛盾重重。下面,将《训令》所包含的七条指令概括为四个方面与《决议》及有关文件参照比较,略加分析。

第一,中国革命的性质、特点及领导权问题。

《训令》第一条指示:“当前应集中一切注意力,支持中国革命运动的民族性质。为此目的,应把国民党作为中国民族独立的党,必须进行有利于国民党的宣传。”而《决议》却指出:“中国革命……是争取消灭资本主义制度的世界运动的不可分割的一部分”。“中国革命的进一步发展和前途,首先取决于无产阶级的作用。……只有在无产阶级领导下,才能建立有战斗力的民族革命战线,只有在无产阶级领导下,才能顺利进行反对外国资本统治的斗争。这是决定中国革命策略的基本原则。”可见,《决议》所强调的中国革命性质、特点,并非《训令》所提出的一般资产阶级民族民主运动意义上的“民族性质”,而是它与世界无产阶级革命的不可分割性。这一特点决定了“中国革命的倡导者和领导者……必不可免地要由中国无产阶级及其政党来担任。”因此,争取实现无产阶级的领导权,便成为第七次扩大全会的中心议题之一。

《训令》对于《决议》中所阐述的这样重大的原则问题,似乎毫无所知。对于如何争取实现无产阶级的领导权问题,只字未提。它在强调了“民族性质”之后,提出的是依靠国民党的原则。《决议》尽管对国民党“左派”估价过高,没有明确指出共产党应在国民党中争取领导权,但是它把国民党看作是复杂阶级派别的暂时联盟,主张“系统地坚决地反对国民党右派”,“坚持不解地批判”“中问派”,改造国民党。“极密”文件《训令》用冠冕堂皇的辞句所阐述的对待国民党的策略,丝毫没有反映出《决议》的改造方针。

第二,目前政策。

《训令》第六条指示:“告诫现时不得实行共产党纲领。此时实行会巩固张作霖的地位,加剧国民党的分裂。……暂时停止对资产阶级的过激手段,……”此论与《决议》精神完全背道而驰。

与《训令》唯恐分裂、一味妥协的退却战略相反,共产国际第七次扩大全会提出的是战略进攻的方针。《决议》明确指出,当时中国革命正处于“阶级力量重新改组的前夜”。运动的基本力量是“无产阶级、农民和城市小资产阶级的联盟,把大部分大资产阶级排除在外。”

《决议》完全没有“现时不得实行共产党纲领”之类的提法,而是认为“中国革命倘不越出资产阶级民主的界限,就不能消灭帝国主义,”强调当时共产党争取掌握资产阶级民主革命领导权的关键,是实行“土地革命”。《决议》的执笔人之一罗易回忆说:“1926 年 11 月,共产国际执行委员会通过了一个新的关于中国问题的提纲,它的要点是,从此以后中国革命必须发展为土地革命。”《决议》特别指出:“惧怕资产阶级中某一部分势力会不坚决、不真诚地合作,而拒绝在民族解放运动的纲领里把土地革命问题提到显著地位,……这不是无产阶级的革命策略。”这些论述的字里行间,难道含有半点唯恐“加剧国民党的分裂”,而“现时不得实行共产党纲领”的含义吗?

应当承认,这种“停止过激手段”的政策,在革命阵营中,确实有人提出并付诸实践。陈独秀右倾机会主义的主要表现之一,就是企图以限制工农运动的发展,换取蒋介石的向左转。

《训令》的妥协退让指令,倒象是对 1927 年春国内大革命中右倾政策的扭曲表述。而陈独秀的右倾机会主义,恰恰是违背共产国际《决议》精神的。

第三,反帝斗争策略。

《训令》全部七条指令中,有四条涉及反帝斗争策略,主要阐述了两项原则。第一项是:“为引起外国干涉”,“不惜以‘抢掠和杀人’,‘组织反欧暴乱。’”《训令》第二、四、五条反

复重申这一宗旨。第五条尤为详尽。它指示：“必须采取一切措施唤起群众反对外国人。不惜采取任何措施，直至抢掠和杀人。”正是这一点，当时引起国内外政界的轰动，在事后五十余年的史学领域里继续显示出其“价值”。然而，每一个认真研究过共产国际关于中国革命文献的人，都不难发现它与《决议》精神，势同柄凿。

关于反帝斗争的纲领，《决议》明确指出：“废除不平等条约和撤除外国租界，并不足以削弱帝国主义的地位，应该打击帝国主义势力的经济基础。这就是说，革命政府应该把属于外国资本的铁路、租让公司、工厂、矿山、银行和企业逐步收归国有。”反对列强武装干涉的问题是第七次扩大全会的重要议题之一。会议指出：“在现今的情况下，威胁中国的是帝国主义的武装干涉”，因此“必须发动群众对帝国主义分子施加压力，阻止他们进行武装干涉。”《决议》特别规定：“反对武力干涉中国的煽动”，是“在帝国主义国内的共产党的最重要的任务之一。”

为了尽可能避免引起列强的武装干涉，在反帝运动中应“避免一切危害外人生命财产之行动”的问题曾被多次提出。1926年11月，天津英法租界巡捕逮捕了国民党天津市党部的工作人员，鲍罗廷在武汉临时联席会议上特别提出：“通知各地党部，召集群众大会提出民众的抗议，要求释放，不可引渡，但须避免直接冲突之行动。”1927年春，爆发了著名的收回汉口英租界斗争。中共中央当即提出四点注意事项，明确提出“绝对制止对外国个人的暴行。”

可见，《训令》提出的“抢掠和杀人”、“组织反欧暴乱”的指令；与《决议》及我党执行的方针政策毫无相似之处。对此，就连虽然怀有某些阶级偏见，但愿意以较为严肃客观的态度进行历史研究的某些西方学者，也提出了质疑。

第二项是：“保持列强之间的矛盾”，“孤立日本”。《训令》第七条指示：“在进行反对欧洲人的运动中，务须保持列强之间的矛盾。孤立日本人尤为重要，因为该国能在极短时间内把大批军队运抵中国。为达到这个目的，在一切行动中必须严格注意不使日本人受损害。”把反帝运动说成是“反对欧洲人的运动”，这也是强加给共产国际文件的荒唐概念。更令人奇怪的是，《训令》一方面指令：“不惜”以“抢掠和杀人”，“引起外国干涉”；一方面又对日本的武装干涉忧心忡忡，表现出逻辑上的混乱。

作为一种反帝斗争策略，《决议》明确指出：“应利用各帝国主义集团间的矛盾”。1927年初，中共中央曾指出：“我们的外交策略，应集中于反英运动。我们不能认为英国的国际联盟政策决不会成功，因此，为孤立英国，我们应延缓展开对日、法、美等国的反帝运动。”当时国民革命军北伐到长江流域，英国为维护其在华利益，竭力策划各帝国主义对华联合干涉。而侵略势力主要在中国北部（特别是东北三省）的日本，还没有固定的势力范围的美国，却各怀异志。因此，国民政府把分化英日关系，扩大英日矛盾，作为外交策略的重心之一。但并没有制定过特别“保护”日本人的策略，也不曾主张过什么“孤立日本”。

第四，对敌斗争宣传。

《训令》第三条指示：“必须破坏张作霖的威信，宣传他是国际资本主义、帝国主义的雇佣。”这一宣传口号破绽有二：

其一，查阅共产国际第七次扩大全会的全部文件，没有发现谴责张作霖是“国际资本主义、帝国主义的雇佣”的言词。会议只是继续指责张作霖是“日本帝国主义的利益”的代表。在会后的实际宣传工作中，随着形势的发展变化，逐渐将锋芒指向英奉之间的新勾结，然而在奉系军警搜查苏联使馆之前，革命舆论并没有“奉送”给他“国际资本主义、帝国主义雇佣”的头衔。

其二，虽然张作霖当时已成为北洋军阀的中坚，但吴佩孚、孙传芳的残余势力尚在。《决议》中两处指名谴责反动军阀，都是张、吴、孙并论的。如：“张作霖、吴佩孚和孙传芳正努力联合起来以对抗前进的革命运动。这个反革命的联盟，是在帝国主义的影响和协助下建立的。”并未象《训令》那样只谴责张作霖。

《训令》声称是根据《决议》拟定的，它们之间理应一致，现在表现出来的巨大政异，使人们有理由怀疑这是一件伪作，是一些别有用心的人出于某种政治需要编造出来的。

最后，还应该着重指出的是，《训令》据称是莫斯科发给其驻华使馆的“武随员”的。人们知道大使馆的武官有其特定的职权范围，象《训令》这种涉及政治、宣传、外交、策略的全面性指令怎么会单发给“武随员”呢？

二

《训令》不仅内容可疑，就是从词法、形迹、打字等方面考察，破绽亦多。

一、词法。十月革命后，由于公布了新词法，旧词法在官方文件中已不再应用。但是在我

们所见到的所有俄文原件照片中,只有《训令》仍然使用旧词法。其部分形容词含有旧词尾。例如:《训令》第七条中,“任何的”一词,按新词法应拼写成。Bcrkoro,而《训令》却写为。Bcrkaro,即把词尾中的 oro 拼写成 aro。人们不禁要问:时间已经到了 1927 年,苏联官方文件怎么会仍然使用十月革命前流行的旧缀字法呢?

二、焚迹。《训令》中译件注明:此件“业已被火,原文上端、左角及下部均已焚毁,仅余全文三分之一。”对照原件的照片,此注难以自圆其说。原件共两页,每页上、下、左三方均有火烧痕迹。上方没有伤及文字,左方仅焚及若干字,而下方已有成行文字被焚。由于两页残边的曲线有较大出入,因此排除了《训令》夹杂在一大裸文件中被烧的可能性。如果是单独被烧,除非精心将各边逐一烤焦,否则是难以烧成照片中这种残件的。试想一下,如果文件下方先触火,那么将首先波及左右两方,而不至于特别优待右方,绕烧到上方。如果左方先触火,而波及上、下两方,那么被焚最重的地方应是左方,而不是下方。“仅余全文三分之一”这种说法正好暴露了作伪者的乌脚。编译会的先生们并未见过《训令》全文,何以得出“仅余”三分之一的结论来呢?现存的《训令》虽然结尾是残句,但全部七条指令中,仅第四条缺行,其它各条除个别字句外,基本保持了全貌。显然,“仅余”三分之一的说法完全是信口雌黄。

三、搓痕。笔者找到了若干份《训令》照片,其中有二份可以肯定是根据原件直接拍照的。一份是米塔列夫斯基所著的《在北京苏联大使馆扣押的迄今未公布的文件所披露的苏联全球阴谋》一书中的插图(仅刊布前一页),另一份是京师警察厅编译会编译的《苏联阴谋文证汇编》卷首的照片(共两页)。两者相比,其主要差异是:揉搓痕迹轻重不同,前者轻,后者重。按理说,这样“珍贵”的文件被“发现”后,应当受到特别保护,不会再受损伤。笔者认为,两种搓痕,反映了人工造作的痕迹。合理的推断是:前者是米塔列夫斯基在文件出笼后立即拍照的,而后者是编译者恐其太新,进行了加工。

四、打字。《训令》中漏打字母,缺打连接符号等情况,不一而足。例如:前言中“扩大的”一词应为 паcl 二。pHHooM,而《训令》错打成 pacoHp”HoM,遗漏了字母助第一条中“事件”一词应为,co6oT“而《训令》错打成 co6 毗 H“;第七条中“存在的”一词应为 eyoeeToy。二。众,《训令》打为 eyoeeTBy。。功,缺少了字母二。苏联官方文件的校对一向特别严谨,《文证汇编》中其它要件的末尾一般都署有“与原文核对无误”等字样。《训令》所表现出来的状况完全违反了苏联官方文件的通例。

凡此种种,都进一步加深了我们对《训令》真实性的怀疑。

三

笔者怀着探本索源的渴望,访问了历史见证人张国忱先生:张国忱曾是张作霖亲信外交官之一。奉系军警查抄苏联使馆后,张作霖急电调他到京,亲自指派他为负责编译苏联使馆文件的编译会会长。张国忱先生的回忆,揭开了《训令》密谋炮制的内幕。

首先,张国忱讲述了张作霖“为激起国际上的注意”,亲自授意作伪的经过。他说:

心月`日夜,察哈尔督抚高维岳,派人找到督统署,拿出一份印有察哈尔督统署大印的电报。内容是:察哈尔高督抚,顷有要件待译,即伤张署长(外交特派员公署署长—笔者注)国忱,星夜来京。总司令麻印。高维岳说:‘你明天走,拿这电报,好进中南海新华门。’7 日傍晚我到北京,看到当日报纸,才知道苏联大使馆武官室已被搜查。随即和承宜司联系,原来张作霖已问过我到京否,要我速去。”

“我立即晋见张作霖。他正在斗纸牌。……张作霖把纸牌放下,走到右侧围屏后说:‘他妈的,苏联大使馆武官室叫我给抄了。东西全在警察厅,档案、文件不少。各部院的洋文人才,找来的有五、六十人,组成一个编译会,我不信任他们,你去当会长。译出的东西,每天油印出来送十份交承宜司立即送来。’并发给我一枚五十号的红色车牌,可以随时进入新华门。”

“几天以后,张作霖把我叫到居仁堂。张拉我到围屏后说:‘这几天翻出来的东西,我都看了,没有多大关系。收买密探的材料很好,但在国际上宣传赤化的材料没有。要注意搜查,激起国际上的注意。’我说:‘没有见到这种材料啊!’张说:‘没有不好啊!咱们不是白搞了吗?你回来好好找找,找不出来可不行。怎么交差?赶紧回去办吧!’”

我回去一想,张作霖分明是暗示我,要我一定找出来。这不是老师要,一定是外国公使要。怎么办?老师发了话,要什么就得做出什么来。作假的?很不容易。……事已至此,非做假的不可。”

其次,张国忱承认,请白俄记者米塔列夫斯基,制作了一份共产国际宣传赤化的文件。他说:

“我找了一个白俄记者叫米塔列夫斯基,是哈尔滨《喇叭》报主编。”“我在哈尔滨任职时,和他很熟。那时,他们夫妇俩经常出入我家。我向他说明情况,他犹豫再三后,才答应帮助制作一份共产国际宣传赤化的文件。他提出,要搞到一台与俄使馆字型相同的俄文打字机。我到处找,才搞到一台。没有俄国的公文纸,只好用其他纸代替。米塔列夫斯基起草文件,并动手打印出来交给我。当时搜查出的料不少是烧焦的。纸是俄国制造的,用水浇后都变了样子。我们极力仿制。把边烤焦,把新纸揉成一团再铺开,皱皱巴巴的,但还能看出是新纸,怎么也不象。”

后,张国忱指出,另一个负责编译工作的人曾在伪件上手书“极要文件”四个中文字。个标记,的文件。“《苏联阴谋文证汇编》中影印的俄文原件,只有这件有标记”。凭着这张国忱在《苏联阴谋文证汇编》众多的文件中,轻而易举地指出了这个伪造该件正是《致驻华武官训令》。

过笔者反复查证核实,确信张国忱先生的回忆具有极重要的史料价值。八十多岁高龄的老人回顾五十年前的往事,某些细节可能有所出入。但其中关键环节的内幕是真实可信的。特别重要的是,《训令》执笔者的名字第一次公布于世。正是这位米塔列夫斯基当年曾以编译者的身分著书,公布了一系列包括《训令》在内的所谓苏联使馆文件。尽管有的西方学者对米塔列夫斯基知情的可靠程度,进行过客观评述,但人们并没有料到,他就是伪件的执笔人。

历史见证人吐露的真情有力地证明:所谓苏联《致驻华武官训令》是一份地地道道的伪造文件。

四

这种卑劣的伪造物,当年就曾受到过指控。4月29日,共产国际执委会秘书长发表声明,指出共产国际绝不会鼓动群众抢劫、杀害在华的外国人,因为那只能引起列强干涉。5月6日,苏联副外交人民委员李维诺夫发表谈话,指出《华北正报》所刊登的文件照片,“有种种伪造,内有古代之拼法,与许多巨大之笔误。”笔者查阅了《华北正报》,1927年4月22日,该报在“教唆谋杀在华的外国人”的大标题下,以头版头条的位置刊登了两幅非常醒目的大照片,正是所谓苏联《致驻华武官训令》。

尽管由于种种原因,苏联官方没能对全部文件的真伪作出正确的论断,但公开指明其中有伪,是言之有据的。可是这种谴责当时得到的赞同声却寥寥无几。相反,所有驻华公使和绝大多数新闻记者对全部文件的真实性都深信不疑。伪件一直被当作真品。

为什么张作霖急如星火地亲自授意炮制一份足以“激起国际上注意”的文件呢?为什么这件伪品一出笼便博得西方外交界的青睐,并被广泛传播呢?它产生了怎样的恶果?要回答这些问题,必须对整个查抄苏联使馆事件前后复杂的历史因素加以考察。

首先应当指出:张作霖授意伪造《训令》的主要意图是为“反赤”寻找新的、更富于刺激性的根据,以便在国内争取更多的追随者,在国际争取更多的帝国主义的支持,从而挽救北洋军阀的败局。

由于北伐战争的节节胜利,北洋军阀的反动统治已日薄西山,政治、军事、外交全面陷入困境。危在旦夕的北京政府对帝国主义已经失去了吸引力。列强把目光更多地转向准备发动反革命政变的蒋介石。因此,奉系北京政府为重整旗鼓,继续称雄,必须竭力向帝国主义邀宠,其重要法宝就是高擎“反赤”旗号。

南京事件发生后不久,张作霖遍访列强驻华使节,“探询可否由外人协助抗拒布尔希维克主义”。同时向日使乞怜,陈述“奉方此际重大时局,财政困难,欲求日本好意的谅解。”3月29日,他对外国记者说:“南京事件是由有预谋有计划的煽动所引起的”。“布尔什维克主义者们不停止花费精力和金钱的宣传鼓动,这种(排外)运动不会停止。”谈话后第八天,张就制造了搜查北京苏联大使馆事件。张作霖满心指望从查抄的文件中发现耸人听闻的材料,为进一步掀起反苏反共的黑浪提供口实。但是事与愿违,他只好密授机宜,亲自导演了作伪的丑剧。

其次,应当指出:查抄苏联使馆是本世纪二十年代国际反苏反共逆流中的重要一举。该事件实际上是奉系军阀和帝国主义的联合行动,而伪造的《训令》是联合行动的政治收获品。

许多资料表明,法、日公使是这次搜查事件的主要策划者。原京师警察厅编译会主任王之相回忆说:“李大钊避居苏联兵营时,.....被隔壁法国医院的值班人员发现。法国使馆将这情况通报给外交次长吴晋(亲法派)。同时,也和日本使馆进行联系。日本使馆在御河桥东边,也发现苏联兵营常有人出出进进,但不了解夜间情况。在法日两国支持下,吴晋和当时的警察总监陈兴亚、宪兵司令王琦,还有军法处的单处长,共同决定搜查苏联兵营”。原编译会会长张

国忱也说：“吴晋听克里邦(法国驻沈阳领事)透露：加拉罕走后把李大钊等转移到苏联使馆武官室。……法国人想知道苏联在中国搞的什么？除了李大钊外在国际上搞什么？支持这件事的还有日本大使，希望张作霖坐天下，日本得到二十一条利益。”据说，英美公使考虑到列强在华特权，曾对奉系军警进入使馆区一举表示过异议。但是，搜捕最终还是在包括英美公使在内的公使团的核准下进行的。

苏联使馆被袭击后，从武官室非法查抄出的大批文件成为驻京外交官们关注的目标。据《泰晤士报》驻京记者报道，事件发生两天之后，各国驻京武官们已经着手检查被查抄的文件。美国公使马慕瑞在致美国国务卿凯洛格的电报中说，文件的处置工作是在美国陆军上尉约翰·拉泰的指导下进行的。二十几年后，当年美国驻华武官也回忆说：“在当时的外国人当中，法国、英国武官和我首先被允许查看这批文件。中国北方政府官员们全然不知所措，不知道应当怎样处理或如何利用这些文件。我们三位武官受到张作霖的欢迎。……我们答应全力合作。在我的外国血统的随员中有一位精通俄文。他被指派负责这项工作，挑选更重要的文件，对某些原件拍照，把文件翻译成英文。某些长期侨居中国而为我们熟知可靠的俄国人参加了翻译工作。在他们的协助下，那位随员工作得有条不紊，十分出色”。

揭开这层层内幕，人们才发现《训令》原来是中西合力的“产物”。公使们的教唆，张作霖的授意，奉系官员的密谋，白俄记者的出力，美国翻译的译注，终于使《训令》出笼，并成为当时反苏反共逆流中的一张王牌。

最后应当指出，《训令》的影响是极为恶劣的。5月9日，英国外相奥斯汀·张伯伦在下议院演说时，公然宣称：“此次南京事件，其组织与鼓动实系第三国际之指挥。……计划南京暴乱者，似有意使列强与蒋介石为难。”5月12日，伦敦英国警察步张作霖后尘，搜查了英苏贸易公司和苏联驻英商务代表处。事后，张伯伦宣称：共产国际在“世界到处图谋扰乱”，尤其是在中国。“第三国际已训令”在中国煽动排外运动，所以英国决心“与苏俄断交”云云。由于伦敦搜查未能发现过得硬的证据，张伯伦不能不再次乞灵于《训令》。几十年来，许多政界要人、学术界名流利用它的混淆视听，曲解历史。但是鱼目不应混珠，是非终将辨明。揭露这种影响恶劣的伪件的真实面目，是严肃的史学工作者应尽的职责。

二 政策研究

科学无神论是社会主义核心价值观的应有之义

习五一

《科学与无神论》2015-04

党的十八大以来，加强社会主义核心价值体系建设，成为当代中国社会的主旋律。科学无神论作为马克思主义世界观的出发点和基石，在加强社会主义核心价值体系建设中具有重要作用。科学无神论是社会主义核心价值观的应有之义。

习近平总书记指出，核心价值观是文化软实力的灵魂、文化软实力建设的重点。这是决定文化性质和方向的最深层次要素。一个国家的文化软实力，从根本上说，取决于其核心价值观的生命力、凝聚力、感召力。历史和现实都表明，构建具有强大感召力的核心价值观，关系社会和谐稳定，关系国家长治久安。

社会主义核心价值观的内涵，即：“倡导富强、民主、文明、和谐，倡导自由、平等、公正、法治，倡导爱国、敬业、诚信、友善。”这二十四个字分为三个层面，第一个层面是国家层面：富强、民主、文明、和谐是国家层面的价值目标；第二个层面是社会层面：自由、平等、公正、法治是社会层面的价值取向；第三个层面是公民个人层面：爱国、敬业、诚信、友善是公民个人层面的价值准则。

国家层面的价值目标在社会主义核心价值观中居于最高层次，“富强、民主、文明、和谐”，是我国社会主义现代化国家的建设目标，也是从价值目标层面对社会主义核心价值观基本理念的凝练，对其他层次的价值理念具有统领作用。我想，从国家层面的价值目标，“富强”与“文明”的视角，简要论述科学无神论是社会主义核心价值观的应有之义。

一 富强与科教兴国

富强，国富民强，是国家繁荣昌盛、人民幸福安康的物质基础，是中华民族梦寐以求的美好夙愿。实现国富民强的目标就是要大力推动科教兴国的战略。记得2012年，马克思主义中国化论坛的主题是纪念邓小平南方谈话20周年。我曾提交一篇论文题目是“简论‘科学技术是第一生产力’与‘科学无神论’”。邓小平说：“科学技术是第一生产力。”“我们要实现现代化，关键是科学技术要能上去，发展科学技术，不抓教育不行。”“实现四个现代化，科学技术是关键，基础是教育”的思想，是科教兴国战略的理论基础。跨入21世纪以来，中国共产党人大力实施科教兴国的战略，推动中国特色的社会主义现代化事业飞速发展。科教兴国的战略就是把科技和教育摆在经济、社会发展的重要位置，提高全民族的科技文化素质，把经济建设转移到依靠科技进步和提高劳动者素质的轨道上来，加速实现国家的

繁荣强盛。

从人类社会思想发展史上看，科学本身就是文化的重要灵魂。科学是新文化产生的内在驱动力，也是文化的重要组成部分。在人类历史上，科学技术的每一次重大进步都极大地影响着文化的变革。科学改变了人类的价值观，把人类从蒙昧和落后中解放出来。

近现代科学的发展，成为近现代无神论思想发展的重要动力。在近代欧洲，牛顿力学为近代唯物主义哲学提供了自然科学理论支持。达尔文的学说摧毁了上帝创造万物的粗糙教义。达尔文的进化论动摇了基督教神学的基础“神创论”，成为科学无神论的思想支柱之一。在某种程度上可以说，近代科学改变了西方文化的面貌。正因为如此，18世纪的启蒙思想家把普及知识包括科学知识作为自己的使命，以推进启蒙运动的事业。百科全书派的核心人物狄德罗指出：“走向哲学的第一步就是不信神。”随着近现代科学的发展，随着反对封建主义的神权统治，在理性主义与自由主义哲学家的影响下，近现代西方无神论思潮日益显著。因为它吸取近现代自然科学的成果，以科学的精神和科学的方法为武器，对科学发展起着推动作用，所以又被称为“科学无神论”。

马克思主义无神论也属于科学无神论范畴，是科学无神论的高级形式。它继承17-18世纪英国和法国唯物主义，以及19世纪德国费尔巴哈人本主义等人类优秀成果，通过唯物主义历史观和剩余价值论的发现而展示出来。科学无神论作为马克思主义世界观的出发点和基石，由思想文化领域进入科学社会主义运动的实践。

马克思主义指出，宗教的产生、发展和消亡，有其历史的客观必然性。宗教是颠倒的世界观，是颠倒的社会关系的虚幻反映。宗教的本质只能从它产生的社会基础中寻找。解决宗教问题，必须变革社会关系。因此，马克思主义政党把解决宗教问题列为革命和建设事业的组成部分，反对仅仅依靠单纯的思想教育代替实际的社会变革，更反对脱离党的总路线孤立地“与宗教斗争”。马克思主义政党将宣传科学无神论作为动员群众，觉悟群众，解决有神论造成的许多特殊认识问题的重要任务。“放弃无神论，拒绝科学无神论的研究和宣传，是维护愚昧主义，是愚民政策；相反，企图用行政手段，用法令的形式去解决思想信仰问题，则是布朗基主义。”

在近代中国，启蒙思想家无不深受西方科学思想的影响。近代中国五四运动倡导“科学与民主”，包括反对迷信鬼神，宣传无神论，这成为中国进入近现代的思想标志之一。在近代中国的学术界，首先使用无神论概念的是著名学者章太炎。它的锋芒直指基督教等一神论。在近代中国救亡图存、文化启蒙的历史背景下，五四运动时期的陈独秀、胡适、蔡元培等重要思想家，用西方无神论的思想批判神学，破除封建迷信的思想枷锁；批判基督教等一神论的有神论，开展抵制帝国主义文化侵略的“非基督教运动”。

科学无神论在中国的传播，是中国共产党诞生的重要思想前提。早期的中国共产党领袖李大钊等人，在传播马克思主义的同时，也将传播科学无神论作为自己重要的使命。波澜壮阔的战争与革命，使旧中国的社会结构发生深刻变革。1949年新中国成立，为科学无神论的普及和宗教有神论的衰微奠定了坚实的社会基础。中国共产党人在社会主义建设事业中，将科学无神论宣传教育纳入思想文化的整体战略中。

在当代中国实施科教兴国的战略中，社会主义精神文明建设的重要任务之一就是倡导科学精神，包括科学无神论思想，抵制愚昧迷信。科学的发展已经迫使宗教失去许多世袭的精神领地，因此，发展科学事业，推动社会进步，对于科学无神论者来说，是头等大事。科学无神论建设属于科教兴国战略的一部分，局部工作要服从整体大局。应当指出，数理化等自然科学本身并不等于哲学领域中的科学无神论。当代宗教神学发展的动力之一，就是极力适应科学的新发现，力图将其纳入神学解释的范畴。当代科学无神论就是针对种种新有神论而言的，它有自己的特殊研究对象、特殊的理论内容，解决许多特殊的认识问题，不是其他学科可以取代的。从这种意义上说，科学无神论的研究和宣传教育是提高中华民族思想素质的必要环节。

二文明与人本主义

文明，众所周知，广义上可以包含物质文明、精神文明、社会文明。社会主义核心价值观中的文明，是相对物质文明的“富强”而言，是指精神文明、社会文明。文明是社会进步的重要标志，也是社会主义现代化国家的重要特征，还是实现中华民族伟大复兴的重要支撑。

作为科学无神论学者，我认为，近现代西方社会的文明发展轨迹就是，从中世纪的“神

本主义”，不断走向“人本主义”的历程。西方近代文艺复兴运动中的人文主义思想，主张一切以人为本，反对神的权威，把人从中世纪的神学枷锁下解放出来，宣扬个性解放，追求现实人生幸福；追求自由平等，反对等级观念；崇尚理性，反对蒙昧。它在创建西方近现代国家制度时期，起着巨大的解放思想作用，是民主宪政和个人自由的基点。

与西方社会不同，中华民族在长达数千年的历史长河中，形成独特的文化传统。在中华民族历史上，人文主义思想丰富多彩，儒释道多元兼容。人文主义传统、重视民生是中国传统思想最值得珍视的思想资源之一。

中国古代先哲提出“究天人之际”是中国哲学最显著的特征之一。古代汉语中的“天”是个模糊概念。将“天”解释为自然，可以属于无神论范畴，将“天”视为“神”或“上帝”，可以属于有神论范畴。“究天人之际”，作“天人之辨”成为中国哲学思考的重大命题，百花齐放、百家争鸣，其争论从古至今。

中国古代宗教神学比较单薄，直到春秋战国中国传统政治思想形成时期，还没有形成唯一至上神的概念。儒家的创始人孔子以“不语怪力乱神”而著称。

以人为本是相对于宗教家以神为本而言的，可以称为人本思想。孔子虽然承认天命，而怀疑鬼神。他说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”认为人生最重要的是提高道德觉悟，而不必求助于鬼神。孔子更认为应重视生的问题，而不必考虑死后问题。《论语》记载：“季路问事鬼神，子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死！’曰：‘未知生，焉知死？’”，孔子更不赞成祈祷，《论语》记载：“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之。’沫曰：‘祷尔于上下神抵。’子曰：‘丘之祷久矣。’”，孔子对鬼神采取存疑的态度，既不否定，亦不肯定，但认为应该努力解决现实生活中的问题，而不必向鬼神祈祷。孔子这种思想观点可以说是非常深刻的。

中国许多古代思想家所谓的“天”，其本质是必然意义的天而不是神。如孟子所说：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”这些思想家认为，推动人类社会进步的决定性力量在于历史发展的趋势。

在天人关系中，提出“人为本”的命题，最早是荀子。他强调“明天人之分”，批判天神崇拜，将人格化的“天”改造为自然的天，提出“制天命而用之”的思想。

在东西方思想史上，中国古代传统思想与古希腊思想的共鸣之处，即：二者都强调人的重要性。古希腊智者普罗泰格拉在《论真理》中说“人是万物的尺度”，而中国古代的儒家也认为，天地之间人最为贵，而人之所以为人的根本原因，就在于人类所特有的道德属性，“有气、有生、有知亦且有义”。

中国古代明确提出“以人为本”概念的哲学家是管子。在古代，有时“人”与“民”可以互置，人即民，民即人，也可以通称为“人民”，所以在谈到人为本时，也可用于论述君主与人民关系，相当于“民为本”。管子就是在这个含义下使用的。《管子》说：“霸王之所始也，以人为本。本理则国固，本乱则国危。”这句话的大意是：成就霸业的开始，就要以百姓为根本；百姓安居乐业，得到治理则国家稳固，百姓民不聊生，发生动乱则国家趋于危亡。这里所谓霸业，就是指强国之道。管子所说的“以人为本”，是哲学价值论概念，不是哲学本体论概念。

其后，孟子考察决定国家命运的力量，权衡君与民的地位和作用，提出了“民为贵，社稷次之，君为轻”的主张。这句话的意思是百姓最为重要，代表国家的土神、谷神其次，国君为轻。根据“民贵君轻”的理念，孟子认为，君主实行残暴的统治时，人民有理由起来造反，推翻残暴的君主。从两宋起，《孟子》成了封建社会各阶层的必读教材，“人为本”“民为贵”成为中国传统文化中根深蒂固的理念。“民贵君轻”的理念与近现代权利观念有着质的差异，然而，中国古代思想家对于民众重要性的认识，闪烁着真理的光芒！

基于对民众重要性的认识，中国古代思想家强调统治者“为民谋利”的社会责任。统治者应力所能及地改善民众的生存条件，儒家先贤认为：“君子不尽利以遗民”，至少能够使民众“养生丧死无憾也”。为保障民生的基本生存，统治者制定政策时，应不与民争小利。西汉儒家董仲舒认为，“为制度，使诸有大俸禄亦皆不得兼小利，与民争利业，乃天理也。”统治者对利益不应独占，而应让出余利与民分享，有大爵禄者更不应兼营小利，与民争利争业。判断社会制度的重要标准之一，就是国家统治者如何对待民众民生。中国古代思想家将“为民”视为政治目的，具有积极意义。当国家统治者实施的政策，努力改善民众生存条件时，民众能够安居乐业，社会将持续和谐发展。

中国传统文化思想中以“人”为贵、以“民”为本的理念具有跨时代的生命力，是当代中国精神文明建设的宝贵资源，也是我们建设中国特色的科学无神论理论体系的智慧源泉。正如习近平同志所指出的“将按照时代的新进步，推动中华文明创造性转化和创新性发展，激活其生命力，把跨越时空、超越国度、富有永恒魅力、具有当代价值的文化精神弘扬起来”。科学无神论以科学和理性支持其真理性，宗教有神论则以虚幻和非理性反映其荒谬性。我们的时代精神是振兴中华民族精神和现代文明。从中国传统的人本主义走向“科学与民主”的现代精神，是历史发展的大趋势。但是，某些文化人论证说，现代中国的种种社会问题，世风日下，道德沦丧，是“信仰危机”，能够拯救人心、维护社会秩序的最佳途径就是呼唤宗教的复兴。当前，这种高调的“宗教救世说”大多来自西方的一神教。我们应当大声质疑这种文化传教的声音。

在社会主义核心价值观体系中，无神论的唯物世界观和积极人生观，占有重要的地位。以鬼神存在为基础的世界观不符合客观事实，依据有神论确立的人生观和价值观，损害人的尊严，贬低人的价值，压制人的创造，使信仰者容易受到自命神灵代表者的控制。党的十八届四中全会提出“依法治国”。我们反对宗教信仰向教育领域渗透，是贯彻落实国家教育法的原则：“教育与宗教相分离”，不是对宗教信仰者的敌意。信不信教，应当完全成为公民个人的私事，宗教信仰是公民的权利，应当得到尊重；但是，在中国共产党的理念中，在社会主义国家的决策上，没有上帝和神灵的位置。

“世界末日”与“全能神教”

习五一

《中国社会科学报》2013-04

近期，打着基督教旗帜的“全能神教”，非法聚集，散布“世界末日”谣言，鼓吹“只有信教才能得救保平安”，引起社会各界人士的警觉。

一“全能神教”是美国基督教异端“呼喊派”的衍生组织，具有强烈的政治叛逆性

“全能神教”组织又名“东方闪电”、“实际神”。该组织是 20 世纪 70 年代末由美国传人我国的基督教异端“呼喊派”分化衍生而来。其创始人赵维山原是“呼喊派”骨干，因与同党不和而另起炉灶。“全能神”引用和曲解基督教教义，散布从《圣经》改编的所谓《东方发出的闪电》、《全能神你真好》等歪理邪说，非法传教。

该组织宣扬耶和華统治的“律法时代”、耶稣统治的“恩典时代”已过去，“全能神”统治的“国度时代”已来临，神以一个东方女性的形象第二次道成肉身，降临中国，将对人类进行审判。并声称“世界末日就要来临”，只有信“全能神”才能得救，凡不信和抵制的都将被“闪电”击杀。它声称“当今中国是一个没落的帝王大家庭，受大红龙（指共产党）支配”，煽动信徒要在神的率领下与“大红龙”展开决战，“将大红龙灭绝，建立全能神统治的国度”。

二“全能神教”组织模式、传播方式和社会危害

同传销一样，采用“人际关系网络滚动法”，单线联系。只管人教，不准问姓名，在交流中只称假名。被政府部门发现叫“出环境”。传教者一般不准带任何通信工具，联系时，有人接送。

该组织传播方式本土色彩浓重，具有草根性的渗透力。它强调说方言、唱灵歌、跳灵舞、见异象、赶鬼医病等活动方式，注重以神迹、灵异排除苦难，医治疾病。谁家有人生病、住院，谁家出了事故，他们就会闻讯而至，不厌其烦，问寒问暖，列举大量祷告治病、消灾免难的案例，目的是劝人人会，敛财骗钱。该组织甚至煽动其成员离家出走，把全部身心和财产交给教主，致使许多原本幸福美满的家庭支离破碎，许多原本贫穷困苦的家庭雪上加霜。三邪教组织与“破坏性膜拜团体”

根据“全能神教”的社会危害，它被定性为邪教组织。我国《刑法》第三百条规定，邪教组织是指“冒用宗教、气功或者其他名义建立、神化首要分子，利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人，发展、控制成员，危害社会的非法组织”。政府惩处邪教的根本目

的是，维护基本人权和社会的稳定发展。

当代中国主流社会对邪教的定义，是独具特色的法律解释。作为研究当代宗教和邪教问题的学者，我认为，在国际学术语境中，邪教可以称为“破坏性膜拜团体”(Destructive cult)。以西方宗教学的概念“破坏性膜拜团体”，来考察中国的“邪教”问题，努力探索一种跨文化研究的学术范式，将有助于推动当代中国的“邪教问题”研究，进入国际学术研究的话语圈。

四当代邪教或“破坏性膜拜团体”的主要特征

第一，教主膜拜与精神控制。邪教教主自命为至高无上的“神”，是绝对的权力中心，意志凌驾于众人之上。其内部结构是背离现代社会的独裁专制。教主自我神化，制造“神迹”，演示“超自然的特异功能”，制造轰动效应，引诱群众的迷信，进而煽动信徒狂热，逐渐削弱其心理防线，扭曲其正常人格，剥夺其独立思考能力，使其心甘情愿地盲从教主。教主的政治野心和权力欲望，随着其势力的扩张不断膨胀，策划或鼓动信徒的精神和行为达到痴迷。

第二，宣扬末日与暴力行为。邪教教主大肆宣扬世界末日，制造恐慌气氛，使信徒狂热盲从。当邪教劣迹昭著后，一旦受到社会的谴责、政府的查处，教主感到其“神”的地位受到威胁，便铤而走险，以世界末日来临为号召，煽动信徒暴力相抗，激烈反抗社会，以自杀、枪战、放毒等疯狂手段，造成惨烈的社会危害。

第三，秘密结社与非法敛财。邪教教主通常采用秘密结社的方式，建立封闭或半封闭的组织。教主要求信徒断绝或疏远与家庭和和社会的联系，对教主奉献出自己的一切，包括思想、财产乃至肉体、生命。教主攫取信徒的“捐献”，成为非法敛财的暴发户，骄奢淫逸，肆意挥霍。

2007年12月，我曾应邀录制凤凰卫视《震海听风录》。在评论我国破坏性膜拜团体的发展趋势时，我曾经指出：“破坏性膜拜团体对发展中国家造成的冲击力，远远超过发达国家。因为发展中国家正处于社会转型时期，社会保障体制正在逐步建立，还有许多盲区和薄弱环节，整个社会的风险系数较高。作为发展中国家的学者，我们更加关注膜拜团体的破坏因素。”

继往开来，努力开创科学无神论事业的新局面——中国无神论学会第三届理事会工作报告

习五一

《科学无神论》2013-05

大家好！自2005年11月至2013年8月，中国无神论学会第三届理事会历时近八年。在此期间，中国无神论学会理事长任继愈先生、副理事长郭正谊先生先后因病逝世。对于这两位为中国科学无神论事业作出卓越贡献的前辈，我们表示深切的哀悼。

现在，我受第三届理事会的委托，向中国无神论学会第四届会员代表大会做工作报告。

一当代中国科学无神论事业的历史进程

无神论是人类社会文明和思考的结晶。马克思主义无神论是科学无神论发展的高级形态。科学无神论不仅是一种世界观和思维方式，也是一种人生态度和生活方式。当前科学无神论事业的重心是推动“科教兴国”战略，让社会摆脱愚昧迷信的负担，家家过上健康、和谐、幸福的生活，每个人得到独立、自由全面的发展，用时尚的话说，让人人拥有中国梦。

科学无神论的研究和宣传教育工作，是中国共产党意识形态工作的重要组成部分。科学无神论是社会主义核心价值体系的哲学基础，是一种幸福的生活方式，也是构建和谐社会的重要途径。加强科学无神论研究和宣传教育，是中国共产党人的一贯方针。

(一)党中央高度重视加强无神论研究和宣传教育工作

十年来，党中央相继做出许多重要批示，发出许多重要文件。这是我们开展工作的尚方宝剑。

2003年8月15日，时任中国社会科学院院长的陈奎元同志致函时任中共中央总书记的胡锦涛同志，转交中国无神论学会理事长任继愈先生等《关于进一步加强科学无神论研究和宣传教育的建议》。8月19日，胡锦涛同志在陈奎元同志的信函上批示：“关于无神论研究和宣传教育是一项长期任务，需纳入科学研究规划和宣传思想工作的总体部署，锲而不舍地进行。尤其是共产党员应牢固地确立唯物主义的世界观。这与贯彻党的宗教信仰自由政策并不矛盾。”时任中央政治局常委的李长春同志，时任中央政治局委员、中宣部部长的刘云山同志等分别批示，要求贯彻胡锦涛同志的重要指示。

为落实胡锦涛等同志的重要指示，2004年5月28日，中共中央组织部、宣传部等六部委发出《关于进一步加强马克思主义无神论研究和宣传教育工作的通知》，提出“要加强马克思主义无神论学科建设和人才培养，办好无神论研究机构和高校有关专业，建立和培养一支用马克思主义武装起来的无神论研究队伍”。

2005年3月12日，李长春同志在中国无神论学会理事长任继愈先生《关于创建无神论研究机构的建议》上批示：“建议中国社科院加强对无神论的研究。”陈奎元同志批示：“现在封建迷信泛滥、宗教传播深广，进行无神论的研究、宣传和教育的的确是文明建设中不容忽视的任务。”

2009年1月14日，陈奎元同志在中国无神论学会理事长任继愈先生的信函上批示：“任继愈老先生为宣扬无神论奔走呼号，其精神令我们钦佩。中国社科院理应为研究、弘扬无神论做出贡献。这与落实‘三个代表’重要思想和‘科学发展观’是完全符合的。如果广大人民群众经常去跪拜神佛，‘以人为本’岂不成了空话。”

2011年5月巧日，中共中央办公厅18号文件转发中央统战部、教育部等六部委《关于做好抵御境外利用宗教对高校进行渗透和防范校园传教工作的意见》的通知。文件要求“把马克思主义无神论教育作为抵御渗透和防范校园传教的基础性工作，在思想政治理论课和有关专业课程中充实内容，通过多种形式强化宣传教育”。“加强宗教学教学科研机构管理，把马克思主义无神论贯穿到学科建设和人才培养之中，坚持以马克思主义为指导深入开展宗教学研究”这是前所未有的重要举措。可见，加强科学无神论学科建设，是抵御境外宗教渗透和防范校园传教工作的重要组成部分。

党的十八大以来，以习近平为总书记的党中央对加强意识形态工作，保持党的先进性、纯洁性作出进一步战略部署。习近平总书记从理想信念是否坚定、政治上是否可靠的高度，对有的干部不信马列信鬼神，从封建迷信中寻找精神寄托，热衷于算命看相、烧香拜佛，遇事“问计于神”，提出尖锐批评；并要求强化和落实意识形态工作的领导责任，确保主流思想和舆论占领意识形态阵地。

这些批示和文件表明，面临新时期中国社会更加复杂的局面，党中央高度重视加强科学无神论研究和宣传教育，将其纳入科学研究规划和宣传思想工作的总体部署中。在当代中国，科学无神论的研究和宣传教育工作，是建设社会主义核心价值体系的重要工作之一。

（二）当代中国科学无神论事业发展的两个重要历史机遇期

自改革开放以来，当代中国科学无神论事业的发展经历过两个重要历史机遇期。第一次是20世纪90年代末，第二次是2009年冬至2010年春。在这两个重要历史机遇期，中国无神论学会理事长任继愈先生带领各位志士同人，高举科学无神论的旗帜，做出了彪炳史册的卓越贡献。

我们大家都知道，1978年底，“文化大革命”刚结束，任继愈先生就创建了中国无神论学会。其后，由于种种原因，学会的工作曾一度沉寂。

20世纪90年代，打着“特异功能”旗帜的新有神论泛滥成灾，成为影响社会稳定发展的重要问题。1996年，在任继愈先生的倡导下，中国无神论学会恢复工作。1999年，在党中央的直接部署下，《科学与无神论》创刊。这是当代中国的无神论事业发展的第一个重要标志。十多年来，中国无神论学会和《科学与无神论》杂志为宣传科学精神，开展无神论教育，弘扬社会主义核心价值，为构建社会主义和谐社会做出了重要贡献。学会和刊物成为当代中国最重要研究宣传科学无神论的学术社团和学术阵地。在中央领导同志有关部门和中国社科院的大力支持下，中国无神论学会和《科学与无神论》杂志，凝聚了一批优秀的研究和宣传科学无神论的学者。

2009年冬至2010年春，科学无神论事业的发展迎来了第二个重要历史机遇期。2009年9月，中国社会科学院发布了《加强马克思主义理论学科建设与理论研究实施方案（2009-2014）》。在马克思主义理论学科建设方案中，将科学无神论作为濒危学科重点扶持，在马克思主义研究院组建“马克思主义无神论研究室”，同时成立中国社科院“科学与无神论研究中心”，挂靠在马研院。这是具有转折性的重要举措。此举不但组建了一个专业的科学无神论研究机构，有利于社会主义核心价值体系的建设，而且必将影响全国有关领域的思想趋势和学术结构向良性转变，对先进文化的建设和民族素质的提高，都能产生积极的作用。

2009年12月24日，中国社会科学院批准成立“马克思主义无神论研究室”。这是自20世纪任继愈先生创建的“无神论研究室”被更名后，目前中国再次出现的实体性无神论研究机构。2010年4月20日，中国社会科学院批准成立“科学与无神论研究中心”。这是当代中国第一个“科学与无神论研究”的社会平台。该中心的发展目标，不仅要成为马克思主义无神论的学术研究中心，开展科学无神论宣传、教育的基地，而且要成为针对宗教意识形态化、境外敌对势力利用宗教渗透的应对战略研究中心。

（三）马工程将科学无神论学科作为濒危学科重点扶持，学科建设已经迈开坚实的步伐

随着马克思主义理论学科建设与理论研究工程的推进，在中国社科院各级领导的支持下，中国无神论学会、《科学与无神论》杂志、中国社科院科学与无神论研究中心和马研院马克思主义无神论研究室四位一体，形成合力，联合社会各界有识之士，正在推动这个濒危学科的逐步复苏。

六年以来，中国无神论学会的会刊《科学与无神论》杂志，实现了由科普宣传性期刊向专业学术性期刊的转型。自《科学与无神论》创办之初起，就肩负着重要的社会使命。最初刊物的主要责任是针对“法轮功”等“特异功能”组织的泛滥成灾，向社会大众宣传科学精神，开展无神论教育。刊物刊登大量短小生动的文章，重点批判“法轮功”等新有神论组织，产生了积极的社会影响。自2007年9月起，《科学与无神论》杂志编辑部连续刊登征稿启事，说明自2008年第1期起，刊物将承担“更加深刻繁重的历史任务”，为建立无神论研究学科，重点转向科学无神论专业学术性期刊。正如征稿启事所指出的：“没有这样一个学科，这样一支队伍，科学无神论的宣传教育就不能持之以恒、深入人心，马克思主义意识形态的指导地位就不免沦为空谈。”自2008年起至今，《科学与无神论》杂志已经出版35期，在专业研究队伍十分单薄的条件下，刊物在主编杜继文老师的带领下，积极寻找稿源，精心策划编辑，已经成为科学无神论专业研究的旗舰刊物。据我们统计，每年科学无神论专业论文大约有70%左右发表在《科学与无神论》杂志上。许多重要文章思想深刻，旗帜鲜明。

比如，美国基督教学者罗德尼·斯达克(Rodney Stark)等撰写的《信仰的法则》一书近来在中国大陆走俏，该学说引入国内后，深得学界某些研究者的推崇。此书成为北京某著名大学“中美欧宗教学高级研讨班”重要参考著作，很快“成为近年来宗教学界的畅销书”，被视为一场“哥白尼式革命”。对于这部美国基督教学者推出的“宗教社会学”最新力作，《科学与无神论》率先撰文批判，指出它发现的“信仰法则”是：一神教最具竞争力，多神教软弱无能；“张力”和“排他性”是宗教得以强大的内驱力，宗教冲突特别是担当社会冲突的载体，是吸引教徒“委身”最有力的渠道。它把宗教的经济收益定为最高利益，鼓动社会一切领域都应该对宗教开放，自由竞争，蔑视民主宪政，抨击国家主导，属于宗教至上，宗教无政府思潮。其在中国是向依法治国的方针挑战，直接冲击“教育与宗教相分离”的国家立法。该书的指导性观念，是贬斥宗教对社会环境的适应以及与文化环境的融合，教唆宗教从社会动乱中横空出世，在“文明冲突”中寻求宗教振兴的契机。因此，鼓动宗教的排他性，打破既有的社会秩序和文化结构，抗拒国家宪法原则，就成了它的最大特色。这种批判性的研究在当前宗教学研究领域中独树一帜，引起广泛的关注。

五年以来，中国无神论学会的学术年会走出北京，到祖国各地举办，逐步扩大科学无神论的声音。由于种种条件的限制，五年以前，中国无神论学会的学术年会通常在北京举办，学会无力提供学者旅费，因此外地学者也很少参加。自2009年起，在学会各位同人的共同努力下，中国无神论学会的学术年会走出北京，到全国各地举办。2009年的学会年会由上海师范大学、上海社科院宗教研究所联合承办；2010年的学会年会由新疆社会科学院

和新疆师范大学承办；2011年的学会年会由浙江师范大学承办；2012年的学会年会由陕西师范大学承办。走出京城，到大江南北举办中国无神论学会的学术年会，我们结识了一批支持科学无神论事业的朋友，有机会更加广泛地传播科学无神论的声音。

2007年10月，由中国科普研究所和中国无神论学会等单位与国际探索中心联合，在北京举办了“科学探索与人类福祉”国际研讨会。会议主题是“提升科学精神，建设和谐社会”。与会人士来自中国、美国、英国、法国、俄罗斯、挪威、巴西等国家，既有美国获得诺贝尔物理奖的科学家、中国科学院院士，也有当代中国大学生代表，大约有400位。中国无神论学会副理事长杜继文教授作大会报告。学会秘书长习五一主持了“科学与世俗人文主义”分场研讨。与会各国学者达成共识，即“理性与科学的思考是指导人类行为的最好方式，应当向大众传播”。这是一次具有开拓性的国际学术研讨会。

四年以来，中国社科院科学与无神论研究中心和马克思主义无神论研究室，承担起在马克思主义研究领域开拓科学无神论学科建设的艰巨任务。自2011年起，马克思主义理论与学科建设年鉴，在学科研究中，在原有的七个二级学科中，增加第八个学科科学无神论。我们已经连续三年为年鉴的学科研究、热点聚焦、论文荟萃、著作选介等栏目，撰写文稿。科学无神论学科已经在全国的马克思主义研究领域发出自己的声音。

在中国社科院马工程工作领导小组的大力支持下，自2012年起，《马克思主义专题研究文丛》增加《马克思主义无神论研究》，每年选编本年度科学无神论专业重要论文汇编出版。该项目被列为中国社科院创新工程的学术出版资助项目。

在中国社科院马研院的支持下，中国社科院科学与无神论研究中心于2011-2012年承担中国社科院国情调研重点项目——“当代大学生信教群体状况调查：以北京大学为重点”。课题组对当代大学生信教现象展开多角度深入的调查研究。课题组成员相继探入北京大学、中国人民大学、北京师范大学、清华大学等多所高校，收集资料，发放问卷，考察访谈。不仅对大学生信教群体进行深入细致的田野考察，而且对形成大学生信教现象的校园和社会环境进行调查分析。课题组提出的防范境外宗教势力渗透的对策建议，获得新一届党中央政治局常委俞正声同志的重要批示。

作为科学无神论专业复苏的标志之一，近些年，有若干种著作相继出版。比如，中国无神论学会副理事长李申教授撰写的三卷本的《宗教论》，分别于2006年、2008年、2010年，由中国社会科学出版社出版。2006年，李士菊教授撰写的《马克思主义无神论的当代阐释》由人民出版社出版。2009年，孙倩主编的《青少年科学无神论教育的理论与实践》由中国社会科学出版社出版。2010年，王珍撰写的《东西方无神论哲学思想研究》由宗教文化出版社出版。2012年，习五一撰写的《科学无神论与宗教研究》，作为中国社科院科学与无神论研究中心策划的《科学与无神论》研究丛书的第一种，由中国社会科学出版社出版。

二当前科学无神论事业面临的形势和任务

在中华民族历史上，人文主义思想丰富多彩，儒释道多元兼容，宗教处于亚文化地带。在当今社会，社会主义核心价值观体系日渐深入人心，但同时又受到国际国内各种极端宗教势力和思潮的严重挑战，迫使我们在思想文化领域必须挺身而出，加强科学无神论研究和宣传教育工作，迫在眉睫。

在党中央的领导下，随着社会主义事业和马克思主义思潮逐步走出低谷，我国的科学无神论事业正在出现喜人景象，但面临的形势不容乐观。主要问题和挑战如下：

（一）国际右翼宗教势力的文化渗透成为威胁我国文化安全的重要因素

“冷战”结束以来，在国际战略格局中，宗教的复兴和宗教的冲突，成为重要的社会现象。仔细分析这些社会现象，主要不是精神层面的有神论在起作用，而是宗教的社会性被人为地抬高和强化。宗教有神论被某些国家和某些利益集团，当作谋取政治势力和经济利益的手段。从科学无神论的视角考察，这种现象是历史进程中的曲折，急需我们进行研究，提出应对战略。当前利用宗教影响中国国家安全的突出问题主要有三个：即以达赖集团为首的“藏独”分裂势力；打着伊斯兰教旗帜的“东突”分裂势力；美国基督教新保守势力对华的扩张战略。在西方遏制中国的战略中，这些将成为敌对势力利用宗教因素的重要资源。

基督教新保守主义的全球扩张战略，成为美国霸权主义的工具。美国国会通过的《1998年国际宗教自由法案》，是以国家力量进行基督教全球战略扩张的工具。中国成为国际宗教右翼势力传播基督教福音的重点地区。自1999年以来，美国政府发布的历年《国

际宗教自由报告》，均以数十页的篇幅，历数种种所谓“案例”，指责中国政府“严重侵犯宗教自由”。除了被其界定为“精神运动”的“法轮功”外，美国政府重点关注某些基督教新教的团体，包括“呼喊派”、“东方闪电”、“门徒会”等被中国政府依法治理的邪教组织。

境外宗教渗透成为威胁我国安全的最重要因素之一。其战略意图是改变中国意识形态和政治制度。应当重视境外基督教右翼势力的“合法渗透”。境外右翼势力推动基督教在我国传播，实质上是一种文化殖民和意识形态渗透。用资深传教士李提摩太的话说，文化传教是“抓住中国的脑袋和脊梁”。西方宗教右翼势力特别善于利用合法渠道，深入我国文化教育和学术研究阵地，培植力量，宣传他们的世界观、价值观和政治观，与我国主流意识形态对立。所谓“合法渗透”，主要形式是“文化交流”和“学术研究”。他们通过教育系统和研究机构，在青年知识分子中宣传基督教优秀论，将西方近现代文明归功于宗教信仰，诋毁中国的传统文化，贬低社会主义价值观。宗教渗透已经成为国外文化渗透的主要内容。而文化问题、宗教问题，以至意识形态问题，需要思想上的应对。我们应该掌握话语权，应该培植自己的学术优势。

2011年12月，朱维群同志发表《共产党员不能信仰宗教》一文，旗帜鲜明地回应某些人要求中国共产党向宗教开放的呼喊。他指出，辩证唯物主义世界观是党制定和贯彻宗教信仰自由政策的基础，而共产党员不能信仰宗教是党的一贯原则，允许党员信教将侵蚀涣散党的肌体。他深入分析了如果允许共产党员信教的种种恶果：（1）就是允许党内唯心主义与唯物主义两种世界观并存，有神论和无神论并存，势必会造成马克思主义指导地位的动摇和丧失，在思想上、理论上造成党的分裂；（2）就等于允许一些党员既接受党组织的领导又接受各类宗教组织领导，势必会在组织上造成党的分裂；（3）信教的党员势必会成为某一种宗教势力的代言人，一些地方将会出现利用政府资源助长宗教热的现象，他们也不可能平等地对待每一种宗教，党的宗教工作将从根本上动摇。总之，如果允许党员信教，将使我们党从思想上、组织上自我解除武装，从一个马克思主义政党蜕变为一个非马克思主义政党，也就根本谈不上继续领导中国特色社会主义伟大事业。正义的声音振聋发聩！

中国无神论学会于2012年2月在京举办研讨会，探讨“文化传教”和“共产党员不能信教”问题。与会学者指出：文化传教是西方对中国的一种“巧”的策略。它试图首先占领某些高等院校和学术机构，通过某些文人来传播宗教及其意识形态。宗教的本质属性就是对鬼神和彼岸世界的信仰，信仰就应该归在信仰的位置上，成为公民个人的私事。事实上，让共产党员信教，正是美国文化传教策略的一个重要突破口。我们坚持共产党员不能信仰宗教，对于抵制境外宗教渗透具有重要的意义。

（二）坚持教育与宗教相分离，抵御境外势力利用宗教对高校进行渗透和防范校园传教，这是当前一项重要而紧迫的战略任务

坚持教育与宗教相分离，是近年来中国无神论学会持续关注的重要议题。学会同人为此曾多次召开研讨会。教育与宗教相分离是我国宪法和教育法明确规定的重要原则。当今世界实行“教育与宗教相分离”是现代化国家的普遍共识。新中国成立以后，中国政府将教会学校的教育权全部收归国有，建立了新型的现代教育制度，宗教完全退出国民教育体系。然而，近年来，在当代中国的公共教育领域里，“教育与宗教相分离”的原则，受到公开挑战。自20世纪90年代中叶以来，随着宗教热的逐渐升温，宗教在高等院校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是基督教汉语神学运动，进入大学讲堂和国家研究机构。北京某著名大学，聘请外国神学家长期开课，讲授《圣经》。一些传教士以教授的身份登上大学讲台，组织出版传教著作。北京某著名大学翻译丛书，出版美国威廉·邓勃斯基的《理智设计论》，大力推销现代版的神创论—智能设计论。某些著名高校为传教士向大学渗透自觉不自觉地开启绿灯放行，高校与神学家联姻，成为西方基督教界向中国高等教育领域渗透的重要手段。

近年来，境外宗教势力为争夺我国思想阵地和青年学生，把高校作为渗透的重要阵地。在当代中国大学校园里，海外基督教教会成为传播福音的重要力量之一。通过一些境外传教士和高校境外信教师生，利用“英语角”、举办研讨会、学术交流、扶贫助学和互联网等多种方式和途径，不断加大渗透力度，发展学生教徒，进行非法宗教活动。校园基督教传播的组织形式是不断建立发展校园团契。而网络传教成为其重要的虚拟形式。校园基督教传播隐性方式是进入教学领域，进行文化宣教。很多调查研究表明，大学生的信教人数占

学生总数的比例高于全国教徒占全国总人口的比例，而且呈逐年上升之势。当代大学生的健康成长，关系着我们国家和民族的未来，关系着社会主义建设事业的兴衰成败。大学生信教现象必须引起我们的高度重视。

我们反对宗教信仰向教育领域渗透，是顺应历史发展的趋势，不是对宗教信仰者的敌意。信不信教，应当完全成为公民个人的私事，宗教信仰是公民的权利，应当得到尊重和保护，但是在国家的决策上，没有上帝和神灵的位置。坚持“教育与宗教相分离”是国家三令五申的重要法规，在大学讲坛上利用公共教育资源传播宗教属于违法行为。我们认为，为从思想文化上提供抵御境外宗教神学渗透的理论武器，应当大力加强科学无神论的学科建设。

就全国高校思想政治理论课而言，在全国《马克思主义基本原理概论（2008年修订版）》中，已经增加了关于科学无神论的论述，也有部分高校思想政治理论课教师在课堂中进行科学无神论的宣传教育，特别在宗教极端势力比较活跃的边疆少数民族地区。如2002年新疆教育厅就下发文件，在新疆地区高校开设《科学无神论》课程，作为第三门公共政治理论课程，课时数不少于36学时。但是总体而言，科学无神论的声音在教育领域还是相当微弱。根据中央文件的精神，在大学校园里开展马克思主义无神论的教育，是抵御境外宗教势力渗透的基础性工作。同时，各级相关部门应采取积极有效的措施，贯彻《中华人民共和国教育法》的规定，坚持教育与宗教相分离的原则。

（三）为应对当前国内外严峻的时局，开展科学无神论学科的建设，势在必行

近年来，随着“宗教热”的兴起，一种“精心呵护”宗教文化的学术倾向也逐渐升温，使科学无神论成为濒危学科。某些举旗的学术权威大力倡导“文化神学”和“学术神学”，特别是“汉语基督教神学运动”，并积极推动其成为国家研究机构和高等院校的学术方向。这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。某些号称研究马克思主义宗教观的权威人士，绝口不谈无神论，力图把无神论从马克思主义那里阉割出去。

在社会主义核心价值体系中，科学无神论的唯物主义世界观和积极人生观占有重要地位。党中央一再指出：要巩固马克思主义的指导地位，要增强社会主义意识形态的吸引力与凝聚力，科学无神论的作用不容忽视。一个时期以来，有种舆论力图把科学无神论从马克思主义宗教观和社会主义意识形态中剔除出去，这是危险的，既不符合人类的历史发展趋势和当代社会的世俗化潮流，也与中国的人本主义传统相悖。

在马工程的大力支持下，科学无神论的研究事业已经出现质的飞跃。但是，整体形势仍不容乐观。现实面临的问题异常严峻，理应承担的任务异常繁重，需要采取非常措施，特事特办解决，从根本上扭转多年来的被动局面。

——科学无神论专业研究机构匮乏

全国从中央到地方的各级党校、行政学院、高校及科研院所，几乎没有专门设置科学无神论研究机构，因此而缺乏实体性的体制机制保障。只有高水平的科学无神论研究成果，才能为宣传和教育提供可持续的、与时俱进的智力支持。如果没有专门的研究机构以科研为龙头，以学科建设为中心，则难以推动科学无神论研究和宣传教育的整体工作全局。

2009年12月，中国社科院批准成立“马克思主义无神论研究室”。此举如果能推动全国相关院校、研究机构设立此类专门机构，则我国的科学无神论研究事业将开创前所未有的崭新局面。

——科学无神论研究濒临绝学，后继乏人

十多年来，在党中央和中国社科院的大力支持下，中国无神论学会和《科学与无神论》杂志，凝聚了一批优秀的科学无神论研究学者。除社会科学工作者外，还有一些自然科学家、科普作家和新闻工作者等各界人士加盟无神论事业。但是随着时间的推移，这些学者们的年龄越来越大，退休和自然减员相当严重，后继人才培养问题日益紧迫。

更为严重的问题在于，无法“名正言顺”地培养科学无神论事业的接班人，因为现有的教育机制、学术研究机制没有相应的科学无神论学科建制。研究队伍长期以来处于一种自然减员、自生自灭的状态。

目前，中国社科院研究生院马克思主义研究系，已经在政治思想教育专业下，招收科学无神论教育专业方向的硕士生。如果国务院学位委员会能批准在马克思主义学科或哲学学科下，增设科学无神论专业方向的硕士点和博士点，那将逐步改变这个专业濒临绝学的局面。

——科学无神论研究的资金奇缺

近年来，为落实胡锦涛同志的重要批示，国家社科基金也增设了少量的科学无神论研究课题。但是，与国内外宗教组织等对宗教研究赞助的大量资金相比，科学无神论的研究资金极其有限。这对于当前严峻的局面和繁重的任务而言，可以说是杯水车薪。缺乏专项资金支持，这也是科学无神论学科长期得不到发展的重要原因。

建立科学无神论学科体系，开展应对战略研究，涉及的学术专业领域十分广泛，包括人文科学、社会科学和自然科学的许多相关学科。相对人文科学，收集文献、梳理思想、创新文化而言，社会科学要运用社会学、统计学等技术手段开展田野调查，所需要的资金数额较大。至于自然科学的实验手段，则需要更多的经费支持。

——科学无神论研究资料和现代化手段的缺乏是困扰学科发展的难题

至今，国内学术界缺乏科学无神论研究的基本资料库。前几年，我们曾选购当代西方新无神论思潮的代表性著作 12 种，计划系统翻译出版。据估算，这套译丛的翻译费、审校费、版权费、出版费等，合计需要 246 万元。终因人财两缺，得不到资助而作罢。

网络技术的兴起对于科学无神论传播和资料获取具有突破性意义。但囿于经费和人力，中国无神论学会、科学与无神论研究中心还没有自己的网站，没有建立自己的学术资源数据库，大大限制了国内外同行学者之间的信息沟通和专业交流。

总之，当前我国的科学无神论研究工作，主要问题在于研究力量严重不足，人才奇缺，缺乏必要的资金支持，缺乏整体系统的研究计划和发展纲要。为应对当前国内外严峻的时局，开展科学无神论学科的建设，势在必行。

三当代科学无神论工作者的社会责任

各位理事，各位代表：“沧海横流，方显出英雄本色。”当代科学无神论工作者肩负着历史重任，任重而道远。任继愈先生在中国无神论学会第三届代表大会开幕式上说：“无神论学会责任重大，它关系到上层建筑问题，关系到国家兴亡问题。因为无神论是我们国家的立国之本。中国共产党领导人民群众进行革命和建设，把马克思主义思想作为指导思想，就是要劳动人民自己解放自己，创造幸福。如果无神论在我们国家站不住、立不稳，老百姓安身立命要靠求神，那么我们立国就失去了根本，就可能国家衰败。这是一个根本性问题。”“我们无神论学会的命运和国家的命运紧紧地捆在一起，国家兴旺发达，我们就可以兴旺发达。”

在这里，我们想谈一谈作为一位科学无神论工作者的责任。

（一）加强科学无神论学科建设是长期的战略任务

无神论是劳动和人性自觉的产物，是人类文明和思考的成果。马克思主义无神论是科学无神论发展的高级形态。它继承了 17-18 世纪英国和法国唯物主义、19 世纪德国费尔巴哈人本主义等人类优秀成果，通过唯物主义历史观和剩余价值论的发现而展示出来。科学无神论作为马克思主义世界观的出发点和基石，由思想文化领域，进入科学社会主义运动的实践。我们认为，马克思主义无神论的中国化形成两条基本原则：第一，保障宗教在信仰层面完全自由。在社会政治和经济层面，宗教必须适应中国人民的总体利益，适应社会发展的历史进程，不允许利用宗教威胁国家安全与民族团结，不允许利用宗教颠覆社会主义制度，从而把信仰问题与政治问题严格区分开来；第二，宗教有神论的观念是错误的，是与科学和唯物论相对立的，但它属于世界观思想问题，不能动用行政手段解决，只能采取说服教育，而且主要通过社会的实际变革，由信仰者自觉决定。

无神论的产生和发展与人类社会的历史进程紧密相连。在阶级社会中，统治阶级往往利用宗教势力来维护自己的统治，因此，要求变革社会制度的社会力量常常进行批判宗教神学的思想斗争。因此，无神论与有神论的论争常常具有相当浓厚的政治色彩。然而，从理论上对超自然主义现象的说明，比如，有无鬼神，上帝是否存在等，却是哲学问题，而且与自然科学密切相关。自然科学是无神论的重要基石。自然科学的发展推动着无神论哲学的发展。

除了社会因素外，有神和无神，还涉及人类精神生活领域，有认识的、心理的等许多复杂因素，有神论和无神论都将会在人类社会长期存在。从哲学范畴上讲，无神论和有神论是矛盾的共同体，相依而存。从哲学的逻辑性来看，无神论的哲学使命是批判宗教神学的虚幻、树立科学的人生观和价值观、推动人类社会的发展。作为抽象的哲学范畴，它将随着宗教的消亡退出历史舞台。

与科学无神论的宣传、教育工作相比，无神论研究的学术事业，处于更加弱势的地位。据我们的统计，学术著作和普及读物共计大约只有十几种。可以说，在当代中国学术界，科学无神论还没有形成独立的学科体系。只有形成系统的科学无神论理论体系，才能为应对战略和具体政策，提供坚实的思想理论基础。

为应对当前国内外严峻的时局，要树立战略眼光，建议设立“科学无神论学科建设创新工程”，以中国社会科学院为主管单位，整合全国多学科的研究力量，推动科学无神论研究事业的发展。这是一件功在当代、利在千秋的事业。

（二）培养高素质的专业人才，是当前科学无神论学科建设中最紧迫的核心环节

随着近年来马克思主义理论建设工程的不断推进，科学无神论的学术研究重新出现在学术研究领域，不仅在宗教研究领域浮出水面，而且更多地出现在马克思主义研究的领域中。虽然科学无神论已经成为中国社科院马工程重点建设学科，但力量仍然十分薄弱。从学术研究领域来看，国内专业从事科学无神论研究的学者寥寥无几。尽管中国无神论学会努力发掘有志于献身科学无神论研究的青年学者，但数量依然十分有限。由于需要研究的理论和现实问题众多，而各种学术神学流派丛生，因此，目前少数从事科学无神论研究学者都忙于应对，努力在学术思想界发出自己的声音。而要想在意识形态领域里正本清源，必须展开系统的学术研究，队伍建设仍是关键的环节。无神论的学科建设，需要长期的战略布局。我们要联合全国一切有志于这一事业的学者共同奋斗，在建设社会主义核心价值观体系的事业中，逐步将科学无神论学科建设起来。

当前，解决学术人才奇缺的问题，是最紧迫的核心环节。招聘和培养高水平的研究人员，是能否实现党中央领导战略部署的关键所在。我们真诚地希望，在座的各位理事和代表一起，积极寻找、推荐、培养有志于投身科学无神论学科建设事业的中青年人才，使我们顺利完成承上启下的历史使命。“长江后浪推前浪”，“江山代有才人出”，唯有青年英才不断涌现，我们的事业才能获得生生不息、持续发展的活力。

谢谢各位！

公立世俗大学没有上帝和神灵的位置

习五一

《马克思主义无神论研究》2014-04

“教育与宗教相分离”，是近现代教育制度发展的必然趋势。新中国成立后，政府将教会学校的教育权全部收归国有，建立新型的现代教育制度，宗教完全退出国民教育体系。然而，近些年来，社会上的“宗教热”渗透到大学校园，“教育与宗教相分离”的原则受到公开挑战。

随着各种宗教传教事业大量资助宗教研究，“精心呵护”宗教的学术倾向逐渐增强。还有一些人士极力推崇基督教文化，将其诊释为“道德的源泉”“民主的根基”甚至是“科学的前提”。海外基督教右翼势力的“合法渗透”，主要形式是“文化交流”“学术研究”。他们通过教育系统和研究机构，以学术研究的名义进行传教活动，在青年知识分子中宣传基督教优秀论，将西方近现代文明归功于宗教信仰，诋毁中国的传统文化，贬低社会主义核心价值观。

宗教在高等院校的传教活动逐渐由秘密转向公开，特别是基督教汉语神学运动，进入大学讲堂和国家研究机构。在当代中国大学校园里，海外基督教势力成为传播福音的主要力量之一。一些权威人士大力倡导构建“文化神学”“学术神学”，并积极推动其成为国家研究机构和高等院校的学术方向。这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。

校园基督教传播的隐性方式是进入教学领域，进行文化宣教。在大学讲坛上，有些教师罔顾宗教赖以产生的社会历史基础、宗教的有神论本质，片面强调科学的局限与宗教的优长，忽视马克思主义与科学无神论的教育，不利于学生客观理性认识宗教问题。有些教师在授课过程中带有某种宗教倾向性。例如，在一门关于基督教概论的通选课中，某位教师强调“宗教不仅是一种信仰、一种价值观、一种生活方式本身，更是一种文化、一种人类对世界乃至自身的理解和解说方式”，甚至是“一种人类内在的精神特质”，将基督教鼓吹为“西方世界社会群体的美善之源和精神之基”。

在正式课程之外，海外宗教组织的奖励资助在高校也颇为盛行，加剧了高校教学过程中宗教因素的影响。北京一所著名高校聘请外国神学家长期开课，讲授《圣经》。一些海外传教士以教授的身份登上大学讲台，宣讲神学，组织出版传教著作。

自2002年以来，在约翰·邓普顿基金资助下，北京大学等著名高校连续举办“科学与宗教”系列讲座。2004年，第十届中美哲学与宗教学研讨会在北京大学举办，美国当代神学家普兰丁格教授作了题为“进化与设计”的报告，以“智能设计论”批判达尔文的“进化论”。2007年，北京大学宗教学文库之一《科学与宗教的对话》一书，由北京大学出版社出版。该书汇集了四位海外基督教学者在武汉大学的演讲。他们利用“基督教信仰三个传统—罗马天主教、东正教和新教”中“丰富的基督教信念”，向中国青年学子说明：“上帝创造了物理规律”“宗教信念可以为科学发展提供哲学基础”。这种“科学与宗教”的系列讲座，在很多高校持续地举办，并陆续出版各种演讲集。它在高等院校产生的影响值得深入调查研究。

并且，这种思潮已经转化为某些中国学者的声音。2007年12月30日，在首都科学讲堂上，北京大学某位教授演讲“近代科学的起源”。他声称：“基督教为近代科学的兴起提供了强大支持，可以说没有基督教就没有现代科学。”

与此同时，很多具有明显宣教倾向的西方神学书籍不断以“文化研究”的名义进行翻译并引入国内。在美国基督教组织资助下，威廉·邓勃斯基的《理智设计论：科学与神学之桥》中译本在中国出版。该书作者大力推销现代版的神创论—“智能设计论”。作者提出“上帝创造世界的行动是一切理智行为(创造性的和非创造性的)的典范”，指责“进化论”是一种“排外且独断的生物学研究纲领”。2004年，美国“宗教市场论”的代表著作《信仰的法则—解释宗教之人的方面》中译本，由中国人民大学出版社出版。该书以经济学供需关系解释宗教现象，将神灵视为商品推销，其信仰的法则是：一神教最具竞争力，张力和“排他性”是宗教得以强大的内驱力。正如一位评论者所说，其观点“客观上则是推动宗教排他、制造文明冲突和社会动乱”，在中国是向依法治国方针的挑战。然而，在境外基督教势力的资助下，此书成为中国人民大学“中美欧宗教学高级研讨班”重要参考著作，“成为近年来宗教学界的畅销书”。

宗教因素在教学领域中的渗透，另一个重要标志是宗教相关学位论文的数量不断攀升，不少论文表现出弘扬宗教的倾向。例如，在一篇关于当代神学家孔汉思(Hans Kung)的学位论文中，作者盛赞孔汉思的神学思想，称其“不仅有力地回击了各种无神论思潮及虚无主义对上帝信仰的攻击和否定，而且从人的实存出发，重建了信任实在、信仰上帝，最终信仰耶稣基督之上帝的合理性，对现代以来的上帝问题作出了清晰、完整的回答”。

这些学位论文的基督教神学立场颇为鲜明，与神学院培养的神学家毫无二致。人们不禁要问：这样的神学论文能够出自公立世俗大学吗？这些论文中体现出来的宗教神学倾向与“研究宗教、批判神学”的宗教学研究目的背道而驰，竟能在世俗公立大学中顺利通过评审与答辩，不能不让人对当前高校的宗教学教学与研究产生疑虑与困惑。

在当代中国大学校园里，校园基督教传播的组织形式是不断建立发展校园团契。而网络传教成为其重要的虚拟形式。这样扩张态势的传教中，大学生基督徒出现比较快的增长趋势。近年来很多调查研究表明，大学生的信教人数占学生总数的比例高于全国教徒占总人口的比例，而且呈逐年上升之势。有些博士成为职业传教士，还有北京某名牌大学的副教授担任家庭教会的长老，建设与“三自爱国教会”分庭抗礼的神学思想。

一定范围内的宗教学术研究并无不可，但必须把握好度，并坚持“教育与宗教相分离”的原则，这是国家三令五申的重要法规。1995年颁布的《中华人民共和国教育法》明确规定：“教育活动必须符合国家和社会公共利益。国家实行教育与宗教相分离。任何组织和个人不得利用宗教进行妨碍国家教育制度的活动。”法规规定不得在学校及其他教育机构内传播宗教、举行宗教仪式，也不得利用学校对在校学生灌输宗教思想，发展宗教教徒。然而，北京一所著名高校的教授竟向中央主管部门建议，开放国家重点大学，使之与神学院合作，培养神职人员。培养神学人士是神学院的职责。应当指出，站在国立大学的讲坛上，利用公共教育资源传播宗教，属于违法行为。

抵御境外利用宗教对高校进行渗透以及防范校园传教工作，已经作为重要而紧迫的战略任务，被提上当前的工作日程。要毫不动摇地坚持“教育与宗教相分离”的原则。把马克思主义无神论作为抵御渗透和防范校园传教的基础性工作。我们反对宗教信仰向教育领域渗透，是贯彻依法治国的精神，是落实“教育与宗教相分离”的国家法律，不是对宗教信仰

者的敌视。宗教信仰自由是每一位公民的权利，应当得到尊重和保护，信不信教，应当完全成为公民个人的私事，但是在社会主义国家的决策上，没有上帝和神灵的位置。

宗教极端主义挑战人类文明底线

习五一

《马克思主义无神论研究》2014-04

从社会科学专业的角度，宗教极端主义是政治学概念，其定义是打着宗教旗帜的极端主义思潮。然而，在当代学术研究领域中，研究宗教极端主义的学者主要来自宗教学领域，并非政治学领域。我想，这是因为宗教极端主义是宗教极端教派蜕变的产物。考察其蜕变的轨迹、特点，研究宗教的学者比研究政治的学者，更具有专业性的分析能力。

一暴力恐怖活动践踏人权，威胁国家安全

冷战结束以来，随着传统意识形态的衰弱，宗教极端主义思潮日益活跃。进入 21 世纪后的第一年，2001 年美国“9·11 恐怖袭击事件”成为世界历史进程的转折点。恐怖主义分子劫持飞机撞毁美国纽约地标性建筑世界贸易中心，伊斯兰极端主义成为世界关注的焦点。进入 21 世纪后，各种原教旨主义教派滋生的宗教极端主义，与暴力恐怖主义和民族分裂主义结合，给国际秩序和地区稳定带来巨大的安全威胁。

20 世纪 90 年代以来，宗教极端主义与暴力恐怖主义和民族分裂主义蔓延至我国边疆少数民族地区。在新疆建立“东突厥斯坦伊斯兰国”已经成为国际伊斯兰极端势力的重要使命。近期，“东突”，暴力恐怖活动出现升级态势。特点有三：其一，由边疆蔓延至内地。标志性事件有二：一是 2013 年“10·28”天安门金水桥恐怖袭击事件。二是 2014 年“3·1”云南昆明火车站暴力恐怖案件。其二，暴力恐怖活动频率加速。2014 年“5·22”乌鲁木齐暴力恐怖事件，造成大量无辜平民死伤。这是近年来暴恐分子在中国制造的最血腥的事件之一。其三，暴力恐怖活动的目的呈现从“民族分裂”向“宗教建国”的发展趋势。

2014 年 4 月 25 日，中共中央政治局第十四次集体学习，以维护国家安全和社会安定为主题。习近平同志指出：“反恐斗争事关国家安全，事关人民群众切身利益，事关改革发展稳定全局，是一场维护祖国统一、社会安定、人民幸福的斗争，必须采取坚决果断措施，保持严打高压态势，坚决把暴力恐怖分子嚣张气焰打下去”。

宗教极端主义与暴力恐怖主义和民族分裂主义相结合，制造暴力恐怖活动，“漠视基本人权、践踏人道正义，挑战的是人类文明共同的底线”。

二宗教极端主义是暴力恐怖主义的精神支柱

金宜久教授将宗教极端势力分为三种类型：即：布道宣教型、暴力恐怖型、民族分裂型。他指出：布道宣教型组织是暴力恐怖活动和民族分裂活动的“精神支柱和活的灵魂”。从国家安全战略角度，治理宗教极端势力的后两类，即暴力恐怖型、民族分裂型，主要运用硬实力。当前，境内外民族分裂势力利用宗教因素，进行分裂祖国的破坏活动。其中主要势力就是以达赖集团为首的藏独分裂势力和打着伊斯兰教旗帜的“东突”分裂势力。保卫祖国领土的统一完整，是全体公民的责任，其中武装力量是国家重要的硬实力，肩负着特殊的使命。我们已经看到，全副武装的警察日夜巡逻，在大城市已经制度化。而治理宗教极端势力的第一类，即布道宣教型，更多地需要运用软实力。抵御境外宗教极端思想的渗透是每一位爱国者的责任。

实事求是地说，我们客观地分析世界各种宗教，都存在着极端主义现象。这类现象有两种形式：其一，暴力恐怖形式。根据各种宗教史的记载，有些宗教信仰者为维护其教派教义，采取暴力恐怖的极端手段。比如：伊斯兰教兴起后，从穆斯林主体中分化出哈瓦利吉派。该教派的教义明确提出，非本教派的信徒皆为“叛教者”，无论男女老少应一律杀戮。哈瓦利吉派言行一致，它不断以武装斗争的方式，排除异己，杀戮非本教派的穆斯林民众。其二，非暴力形式，即极端主义的思想观念、生活方式。应当指出，许多宗教信仰者的实践活动是信徒的自愿选择，非宗教界人士常常难以判断和干预。然而，如果某种宗教极端思想广泛传播，渗入社会政治生活领域，形成挑战现存社会制度的势力，就超出了单纯的宗教信仰领域。信仰偏执、不容异己是宗教极端主义的重要特征之一。分析当代宗教极端

思想都具有某种传承性的历史渊源。当代各种宗教原教旨主义思潮是宗教极端主义的思想根源。

冷战结束之后，随着新自由主义意识形态全球霸权的出现，国家世俗意识形态退潮，各种宗教原教旨主义兴起。美国“9·11”恐怖袭击事件后，瓦哈比主义随着基地组织的名字出现在非穆斯林世界的话语中。瓦哈比派教长奥萨马·本·拉登对“圣战”(jihad)的阐述，成为宗教极端主义著名的“教令”。在美国新自由主义中东战略思想的支持下，沙特王室迅速崛起。沙特阿拉伯王国将瓦哈比派教义立为国教。沙特与瓦哈比教派政教合一的格局，为瓦哈比主义在全球的扩张提供了重要的经济和组织基础。沙特王室利用两大圣地(麦加和麦地那)监护人的有利条件，依靠“石油美元”收入不断增长，瓦哈比主义在全球迅速传播。瓦哈比主义的意识形态在向全球的传播过程中，以反对阿拉伯民族主义、共产主义、世俗主义和无神论为主要特征。2015年4月，沙特国王阿卜杜拉公布新法，新法将“恐怖主义”定义为任何形式的无神论思想，任何质疑伊斯兰教的行为。新法将所有无神论者贴上恐怖分子的标签，称他们威胁国家团结和公共秩序。随着瓦哈比主义在中国新疆等地的蔓延，喀什、沙鲁、义乌等地穆斯林群体中深厚的苏菲主义传统逐渐被保守原教旨主义的萨拉非主义甚至瓦哈比主义所取代。特别是在新疆，苏菲传统影响下能歌善舞、着装华丽的维吾尔民众变少了，取而代之的则是黑袍蒙面、具有浓厚瓦哈比主义特点的穆斯林。瓦哈比主义与暴力恐怖主义的关系值得深入研究。

境外宗教势力通过各种方式进行宗教极端思想渗透，从事暴力恐怖和分裂破坏活动，特别是利用宗教极端思想，煽动一些涉世不深的青少年盲目追随，甚至走上从事暴恐活动的不归路，成为其政治图谋的牺牲品。宗教极端势力大肆鼓吹“圣战殉教进天堂”“杀一个异教徒胜做十年功，可以直接进天堂”，以此来迷惑、引诱信教群众，以自杀袭击等极其残暴的方式发动所谓的“圣战”；鼓吹神权政治论，煽动群众“除了真主以外不能服从任何人”，教唆信教群众抵制政府管理；鼓吹异教徒论，把一切不遵循极端做法的人都视为异教徒、宗教叛徒、民族败类，煽动辱骂、排斥、孤立不信教群众、党员干部和爱国宗教人士；鼓吹宗教至上论，反对一切现代文明成果，排斥传承已久的民族风俗习惯、民族传统文化，不许人们唱歌跳舞，强迫年轻人留大胡须，妇女穿着蒙面罩袍；通过宗教极端思想的渗透，破坏民族团结，制造民族分裂，挑起信教群众与不信教群众、信教群众与政府的对立，形成对抗政府的现实力量，并企图通过暴力恐怖活动制造社会动乱，破坏发展和稳定。

需要指出的是，宗教极端主义的布道宣教与宗教的传教事业不同。一般宗教的传播对象可能是其他宗教信仰者或不信仰宗教的人士。而宗教极端主义的布道宣教，主要传播对象是原有母体宗教的信仰者。因此，爱国宗教界人士在抵御境外宗教极端主义的工作中，负有特殊重要的使命。

警惕打着基督教旗帜的邪教组织

习五一

《中国人民公安大学学报》2015-05

打着基督教旗帜的邪教组织，从国际学术视野考察也可以称为基督教新教类型的“破坏性膜拜团体”。对于此类组织的考察是当代中国邪教问题研究领域的盲区。从当代中国宗教发展的趋势与特点分析，此类组织的破坏性因素将成为影响社会稳定的重要因素之一，值得深入考察。

从国际背景分析，基督教身为世界第一大宗教，自身具有强烈的传教愿望。当今世界最强大的国家——美国，是基督教全球传教战略的基地。美国有些人主张积极扩大基督教在中国的影响，以利于西方文化“和平演变”中国。而“中国龙”一旦被“基督教羔羊”所“驯服”，中国将不再构成对美国和其他世界的威胁。

从国内背景分析，自改革开放以来，中国大陆的基督教现象不断升温，这是有目共睹的事实。特别是在广大乡村地区，为各种基督教类型的“破坏性膜拜团体”(邪教组织)的生存和发展，提供了肥沃的社会土壤。中国基督教本土派的生存环境，有重仪式轻教义的倾向。基督教异端衍生的“破坏性膜拜团体”(邪教组织)往往具有更狂热的极端性。“全能神教”就是

此类组织的典型代表之一。

破坏性膜拜团体”(邪教)对发展中国家造成的冲击力,远远超过发达国家。西方社会一直存在着结构性的神圣与世俗的二元张力。在中世纪政教合一社会模式中,宗教成为维系社会整合的共同价值,被其社会历史赋予神圣的含义。随着近现代社会的发展,国家确立了政教分离的原则,宗教信仰自由成为公民的权利。在当代西方发达国家中,虽然传统宗教的社会作用出现日渐衰弱的趋势,宗教作为源远流长的文化价值,仍沉积在民众意识中。新兴宗教一膜拜团体大量涌现,它们仍被视为边缘文化,多数团体规模较小,自生自灭。到目前为止,绝大多数膜拜团体还难以与传统制度性宗教抗衡,也有少数新兴宗教组织不断调整自己,逐步发展成熟,开始融入主流社会。

而中华民族在长达数千年的历史长河中,形成独特的文化传统,尤其与西方文化相比,这种独特性更加鲜明。第一,丰富的人文主义理念和多元兼容传统;第二,政权始终支配教权;第三,强烈的世俗性与功利性;第四,巫术文化的根基深厚。

在中国社会里,“膜拜团体类型”的宗教团体是比较普遍的宗教生存方式,因而中国的“膜拜团体”,往往信众数量众多,而且生命力顽强。它们通常温和地生存在基层社会,但遇到社会危机时,有些“膜拜团体”爆发的冲击力,足以震撼主流社会的制度大厦。在当代中国改革开放深入发展的形势下,我们应当关注“膜拜团体”中的破坏性因素,特别警惕打着基督教旗帜的“破坏性膜拜团体”(邪教)。

中国传统哲学中的生态智慧

史海钩

《中国党政干部论坛》2014-01

建设生态文明已经成为国家发展战略的重要组成部分。“走向生态文明新时代,建设美丽中国,是实现中华民族伟大复兴的中国梦的重要内容”(习近平:《致生态文明贵阳国际论坛2013年年会贺信》,《光明日报》2013年7月21日)。2013年7月,生态文明贵阳国际论坛举办“东西方智慧与生态文明”为主题的高峰论坛。众多国际学者赞赏,中国是第一个提出生态文明建设理念的国家,应当向全世界传播这种新的文明形态。

科学发展观将保护自然环境、维护生态安全、实现可持续发展视作发展的基本要素,核心是以人为本。建设生态文明、实现生态良好目标、维护和改善人的生存发展条件,正是从根本上坚持科学发展观,坚持以人为本。中国传统文化中蕴含着丰富的生态智慧,诸如“究天人之际”、“以人为本”、“天人合一”、“道法自然”等这些中国传统哲学的理念,就蕴含着当今世界倡导的生态意识。

生态文明建设应“树立尊重自然、顺应自然、保护自然的生态文明理念”。

中国古代先哲提出的“究天人之际”是中国哲学最显著的特征之一,其根本议题与生态哲学的主题一致。古代汉语中的“天”是个模糊概念,将其解释为自然则属于无神论范畴,将其视为“神”或“上帝”,当然属于有神论范畴。“究天人之际”,作“天人之辩”成为中国哲学思考的最重大命题,其争论从古至今。

在天人关系中提出“以人为本”概念,最早当属管子。他说:“夫霸王之所始也,以人为本。本理则国固,本乱则国危。”(《管子·霸言第二十三》)这里的“以人为本”是哲学价值论概念,不是哲学本体论概念。系统构筑“人为本”思想体系的是荀子。他强调“明天人之分”,批判天神崇拜,将人格化的“天”改造为自然的天,提出“制天命而用之”的思想。孟子主张“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)。“民惟邦本,本固邦宁”的理念贯穿中华民族数千年。关于长期处于统治地位的儒家文化,我赞同这样的论点,它有“积极入世的实践精神”和“远神近人”的人本取向(汤一介:《孔子儒家思想—中华文化的宝贵遗产》,国际儒学联合会:《儒学与当代文明》卷一,九州出版社2005年版,第13页)。

《易经》中强调三才之道,将天、地、人并立起来,将人放在中心地位,这说明人的地位之重要。天有天之道,天之道在于“始万物”;地有地之道,地之道在于“生万物”。人不仅有人之道,而且人之道的作用就在于“成万物”。儒家哲学主张“天人合一”,人与自然和谐的基本价值与生态学的价值含义相契合。天道是人道的基础,奠定人服从自然秩序的存

在模式。这种思想包含着对自然秩序的维护和对生命的尊重。人类追求与天地万物之间的和谐关系。《易传》说，“天地之大德曰生”，生就是生长万物，就是万物成长，创造生命。“生生之谓易”(《周易·系辞传》)。在儒家哲学中，生生不息是自然的基本事实。“天人合一”理念蕴涵着生态自然观、兼爱万物的生命伦理观。

儒家思想以“人”为贵，以“民”为本。“仁”是儒家哲学的最高范畴。孔子将“仁”视为人的道德属性。其后的继承者将其扩展为宇宙和自然的属性，“人与天地万物一体”(程颐：《河南程氏遗书》卷第二上)的道德追求，将自然置于道德共同体之中，承认自然的本性，尊重自然的价值，以仁德之心对待天地万物。“民吾同胞，物吾与也”(张载：《正蒙·干称篇》)，世界上的民众都是我的亲兄弟，天地间的万物都是我的同胞。儒家哲学“厚德载物”、“仁民爱物”的思想，重视“人”在天地间的主体位置，倡导人与自然的和谐。中国传统的“人文主义”具有尊重生命、倡导和谐思维品质。人类生活的世界是由自然、人、社会三个部分构成的，以人为本，就是要寻求人与自然、人与社会、人与人之间关系的总体性和谐发展。

“道法自然”是中国古代著名哲学家老子提出的命题。他的名言是“人法地，地法天，天法道，道法自然”(老子：《道德经》第25章)。春秋战国时期，“天道观”是哲学探索的重要范畴。先秦诸子如老子、孔子、墨子、庄子、荀子、韩非等，在其著作中都论述“天”和“天道”。将“道”作为最高的范畴，集中阐发，老子是第一人。当代中国著名哲学家任继愈先生认为“老子开创了哲学本体论的先河”。老子的“道”同先秦的“天”一样，含义十分复杂。从哲学角度分析，至少有四种含义。其一，形而上学的本体观念，简称为“道”；其二，一切有规律的法则，统称为“道”；其三，社会共同遵守的伦理规范，也称为“道”；其四，神秘不可知，奥妙不测，可称为“道”。“道”是精神性的还是物质性的，老子的表述含混不清，然而，这就是当时人类社会认识的前沿水平。老子之后，在中国哲学史上，一些哲学家诠释“道”为精神性的，是产生宇宙万物的源泉，构建精神本体论的哲学路线。有学者认为，宋明理学构建的理本体论含有此类因素。一些哲学家将“道”理解为“元气”，是物质性的，是构成宇宙万物的元素，构建具有唯物主义色彩的哲学路线。

老子说“人法地、地法天、天法道、道法自然”。其大意是，人以地为法度，地以天为法度，天以道为法度，道以其自身为法度。所谓“自然”，就是应然之然，是事物发展应该呈现的本原状态。老子所说的“自然”是宇宙万物的本性和本然的范畴，并无近现代科学所指的自然的含义。他所说的“自然”，是万物的自己而然、自我决定、自主生长的特性。所谓“道法自然”，就是不干涉万物之本性，让其自我生长。这是尊重和顺应自然的态度。这种“道法自然”，有顺应自然的思想，蕴含着生态伦理因素，可以解释为尊重事物发展变化的规律。

衡量一种哲学是否深刻的尺度之一，就是看它是否将自然看作是与文化互补的，而给予它应有的尊重。中国传统哲学的“究天人之际”、“以人为本”、“天人合一”，“道法自然”等都蕴涵着宝贵的生态智慧，与现代社会可持续发展的思想，与倡导人与自然和谐相处的思想，可以形成跨越时空的回应。这些生态意识就是现代学术所指的责任理论。责任伦理呼唤人们从只将自然当成改造对象的征服意识，转化为人与环境统一的伙伴意识，深刻认识到大自然是人类社会赖以生存的唯一家园，掠夺自然就是自伤人类家园，从而树立起一种生态伦理精神，指导和规范自己的行为。

建设环境友好型社会，实施可持续发展战略，已成为人类社会的共识。它是一种以人与自然和谐相处为目标，以环境承载能力为基础，以遵循自然规律为核心，以绿色科技为动力，倡导生态文明，追求经济、社会、环境协调发展的社会体系。建设生态文明是关系人民福祉、关乎民族未来的长远大计。面对资源约束趋紧、环境污染严重、生态系统退化的严峻形势，全社会需要树立尊重自然、顺应自然、保护自然的生态文明理念。研究中国传统文化中的生态智慧哲学，对于建设生态文明具有重要的启迪意义。

抵御宗教极端主义，爱国宗教界人士负有特殊重要的使命

习五一

《中国民族报》2014-05

2001年美国“9·11”恐怖袭击事件成为世界历史进程的标志点，各种原教旨主义教派滋生的宗教极端主义，与暴力恐怖主义和民族分裂主义结合，给国际秩序和地区稳定带来巨大威胁，成为世界关注的焦点。

20世纪90年代以来，宗教极端主义与暴力恐怖主义和民族分裂主义蔓延至我国边疆少数民族地区，在新疆建立“东突厥斯坦伊斯兰国”已经成为国际伊斯兰极端势力的重要使命。近期，“东突”暴力恐怖活动出现升级态势。特点有三：其一，由边疆蔓延至内地。其二，暴力恐怖活动频率加速。其三，暴力恐怖活动的目的呈现从“民族分裂”向“宗教建国”的发展趋势。宗教极端主义与暴力恐怖主义和民族分裂主义相结合，制造暴力恐怖活动，“漠视基本人权、践踏人道正义，挑战的是人类文明共同的底线。”

习近平总书记在4月25日中共中央政治局以维护国家安全和社会安定为主题进行的第十四次集体学习时指出：“反恐怖斗争事关国家安全，事关人民群众切身利益，事关改革发展稳定全局，是一场维护祖国统一、社会安定、人民幸福的斗争，必须采取坚决果断措施，保持严打高压态势，坚决把暴力恐怖分子嚣张气焰打下去。”

中国社会科学院荣誉学部委员金宜久教授曾将宗教极端势力分为3种类型：即布道宣教型、暴力恐怖型、民族分裂型。他指出，布道宣教型组织是暴力恐怖活动和民族分裂活动的“精神支柱和活的灵魂”。从国家安全战略角度，治理宗教极端势力的后两类，即暴力恐怖型、民族分裂型，主要运用硬实力。保卫祖国领土的统一完整，是全体公民的责任，其中武装力量是国家重要的硬实力。然而治理布道宣教型宗教极端势力，更多地需要运用软实力。

实事求是地说，我们客观地分析世界各种宗教，都存在着极端主义现象。这类现象分两种形式：其一是暴力恐怖形式，一些“宗教信仰者”为维护其“教义”，采取暴力恐怖的极端手段。其二是非暴力形式。应当认识到的是，许多宗教信仰者的实践活动是信徒的自愿选择，非宗教界人士常常不宜对此进行判断和干预。然而，如果某种宗教极端思想广泛传播，渗入社会政治生活领域，形成挑战现存社会制度的势力，就意味着其不管采取哪一种形式，都超出了单纯的宗教信仰领域。

冷战结束之后，随着新自由主义意识形态全球霸权的出现，国家世俗意识形态退潮，各种宗教原教旨主义不断兴起。宗教极端思想通过一些境外宗教势力向我国渗透，煽动一些涉世不深的青少年盲目追随，从事暴力恐怖和分裂破坏活动，成为宗教极端势力政治图谋的牺牲品。但需要特别注意的是，宗教极端主义的宣教与宗教的一般传教事业不同。一般传教事业的传播对象是其他宗教信仰者或不信仰宗教的人士，而宗教极端主义的宣教，主要传播对象是原有母体宗教的信仰者。这说明，爱国宗教界人士在抵御境外宗教极端主义的工作中，负有特殊重要的使命。

《道德经》的当代价值

习五一

《中国党政干部论坛》2013.05

中国古代经典文献中，思想家注释最多的著作有两部，一部是《易》，一部是《道德经》（老子唯一的著作，在古典文献中称《老子》）。注释《易》的古书多达三四千种，注释

《道德经》的古书也有千余种。一方面，这两部经典文字简约而含义丰富，引发后人多种诠释；更重要的是，由于人类社会的发展，每个时代都有新的内容，思想家借用古代的权威著作，阐发自己的思想。根据不同时代的丰富注释，认识各个时代的学术发展轨迹，可以

获得丰富的智慧，延续中华民族文化的悠久源流。

一、“尊道贵无”的智慧

老子的《道德经》是否是一部关于伦理道德的著作？仔细读来，该书的特点是探求世界万事万物的规律，它以生活实践为切入点，引导人们进入高度抽象思维的境界，是一部原创性的思辨哲学著作。本书中，老子论述的“道”是天地万物的总根源，其含义十分丰富。

从哲学上分析，至少有四种含义。其一，形而上学的本体观念，简称为道。其二，一切有规律的法则，统称为道。其三，社会共同遵守的伦理规范，也称为道。其四，神秘不可知，奥妙不可测，可称为道。

“道”是精神性的还是物质性的，老子的表述含混不清，然而，这就是当时人类社会认识的前沿水平。老子之后，在中国哲学史上，一些哲学家诠释“道”为精神性的，是产生宇宙万物的源泉，构建精神本体论的哲学路线。有学者认为，宋明理学构建的本体论含有此类因素。一些哲学家将“道”理解为“元气”，是物质性的，是构成宇宙万物的元素，这构建了具有唯物主义色彩的哲学路线。

关于“道”的解释，无论是重视精神性的，还是重视物质性的，哲学家们都认为它是运动变化的，而非僵化静止的。宇宙万物包括自然界、人类社会和人的思维等，都是遵循“道”的规律而发展变化。

除“道”的概念外，老子另一个贡献是第一个提出了“无”的概念，“这是中国哲学史第一座里程碑”（任继愈：“关于《道德经》”，《任继愈宗教论集》，中国社会科学出版社 2010 年版，第 590 页）。人类认识过程总是由具体事物开始，由微细到宏大。据《中外数学史》记载，人类先认识自然的实数，形成“1,2,3……”数的概念，而“零”的概念形成较迟。因为“零”没有形象，也找不到与“零”相当的实体对象可供对照。人类社会的认识水平，随生活实践不断深化，从“有”到对立面的“没有”，在生活中经常遇到。而将“没有”抽象到“无”的概念，作为认识的客体对待，是人类社会认识水平的飞跃。老子提出的“无”，就是一次哲学上的飞跃。

老子的“无”具有“有”所不具备的“实际存在”，总称为“无”。老子思考的宇宙起源模式是：有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。

天下万物生于有，有生于无。

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。

老子认为，“道”是浑然一体，出现在天地之前，无声无形，独立存在，永不改变，循环运动，永不停止。它是宇宙万物的母亲，天下万物都生于实有，实有出自虚无。“道”作为永恒的本体，循环运动，永不停止。这种宇宙起源的玄想，是古代中国哲人的天才思维。它具有模糊性，也缺乏科学的论据和逻辑推理，然而它也难以证伪。这里的“无”，具有规律性，也称为“道”。老子认为，“无”也是“道”，“道”也是“无”。“无”并非空无一物，它与“有”都具有总括万有的品格。老子称为“无状之状，无物之象”。它不同于“有”，所以：

“视之不见，名曰夷，听之不闻，名曰希，搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。”

看它看不见，这叫无形，听它听不到，这叫无声，摸它摸不着，这叫无体。这三种特性不可思议，难究其竟，所以它们混而为一。

老子的“无”具有多样性的积极意义。老子将“无”的原则用于治国，提出了“无为而治”的思想。老子说：

圣人处无为之事。

道常无为而无不为。

为无为，则无不治。

吾是以知无为之有益。不言之教，无为之益，天下希及之。

取天下常以无事。

我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。

老子的“无为”，不是一无所为，而是用“无”的原则去“为”。“道”永远是“无为”的，然而却成就了所有的事物。遵循“无为”之道，天下就会太平。

清静“无为”的益处，天下难得。老子认为：“只要我无为，人民自然归化，只要我清静，人民自然匡正，只要我无事，人民自然富足，只要我无欲，人民自然淳朴。”

老子的“尊道贵无”是肯定生活，不是消极避世。战国末年出现的黄老学派，讲治道、

重刑名，在民生凋敝时期，有利于安定社会、发展生产。汉初崇尚黄老无为的理念，“文景之治”，古称盛世。“无为”的思想对恢复生产、医治战争创伤、安定社会，效果显著。然而，黄老学派不同于老子之学，讲无为之外同时讲刑名，刑名之学是法家思想。司马迁将老子与法家并列，撰写老子与韩非同传，遭到后人的批评，认为分类不当，但也事出有因，两者确有内在的联系。

二、“柔弱胜刚强”的思辨

中国古代哲学中辩证法思想丰富多彩。辩证法中有刚健为主的一派，以儒学的《易传》为代表；以柔弱为代表的一派，则源于老子。中国哲学有以伦理实践为主的流派，起源于孔子；以高度抽象思辨为主的流派，则起源于老子。老子的抽象思辨发展到魏晋时期，形成魏晋玄学，以王弼《老子注》为高峰，开创了中国哲学史的新阶段。

《吕氏春秋》将老子的哲学概括为“贵柔”，可以说是独具慧眼。“贵柔”的确是老子哲学辩证法的特点。老子说：

人之生来也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱生之徒。是以，兵强则灭，木强则折，强大处下，柔弱处上。

天下之至柔，驰骋天下之至坚。

老子用人生、草木比喻说明，柔弱保持生命，坚强归于死亡。军队强大就会被消灭，树木强盛就会被砍伐。因此，强大者处于下势，柔弱者处于上势。天下最柔弱的，能驰骋于天下最坚强的。老子“贵柔”的哲学强调，生命和事物的活力，在于“柔和性”，在于善于处于卑下和弱势的位置。

老子认为，“道”的功能表现在柔弱，其运行规律是向反的方向运动。他说：

反者道之动，弱者道之用。

相反，是“道”的运动所在；柔弱，是“道”的力量所在。老子认为，柔弱不争，是“道”的根本作用。在通常思维中，对于有与无、动与静、实与虚、阳与阴、上与下、直与曲等事物的两面因素，人们往往肯定和偏爱的是前者。而老子却更肯定和钟情的是后者。在事物的转化中，他认为柔弱者实际上更具有生命力。老子“贵柔”的辩证法体系是中国古代农民求生存的经验总结。任继愈先生指出：“反映农民呼声最早、最系统的是《老子》。”（任继愈：“《老子绎读》前言”，《任继愈宗教论集》，中国社会科学出版社 2010 年版，第 610 页）

在东西方哲学中，这种思辨方式是非常独特的。这种“柔弱胜刚强”的思想，是弱势群体的辩证哲学。以退为进，以守为攻，以屈为伸，以弱为强，以不争为争，建立起中国古代“贵柔”的辩证法体系。它与儒家“尚刚健”的辩证法体系并列。儒道两家优势互补，相辅相成，丰富了中华民族的文化宝库。

三、传承与创新

中华民族文明史长达五千年。随着社会的不断发展，思想学术不断与时俱进。对于春秋战国时期孔子、老子的思想，两千多年来，各代的思想家不断注释，以述为作，给古代经典赋予时代精神的诠释，成为中国学术思想发展的一种传统模式。每一个新时代的解释都注入那个时代的新思想。

学术界长期流行一种见解，认为老子、庄子为道家。这是一种误解。春秋战国时期，只有老子学派、庄子学派。老子与庄子没有直接的传授关系。他们也从未自称为“道家”，只有儒家自称为儒，墨家自称为墨。儒墨各有传承，系统清楚，号称显学。汉代司马谈在《论六家要旨》中，第一次提出“道家”的名称。这反映出汉朝政治统一后，思想趋向统一的思想潮流。汉初道家是吸收儒、墨、阴阳、名、法各家思想而创立的新体系。老子、庄子都早于阴阳、名、法，因此，汉初的道家是黄老思想的一个分支，与先秦的老子、庄子没有传承的关系。

老子是哲学家，没有创立宗教。东汉末年，以《道德经》为经典的信徒仅限于巴蜀地区的五斗米道，影响仅限于汉中地区。相传张陵祖孙作的《老子想尔注》，其中关于“道”的大义虽然取自《道德经》，但同时增加许多神秘内容，使“道”具有人格化的成分。中原广大地区的道教信徒信奉的是《太平经》。有学者认为，这部一百多卷汇编而成的《太平经》书，来源繁杂，很难找到老子思想的痕迹（熊德基：“太平经的作者思想及其与黄巾和天师道的关系”，《历史研究》，1962 年第 2 期）。

老子是如何被供奉为道教领袖的呢？任继愈先生认为，从时间推断，应在东汉时期。“老子被道教奉为神，与先秦的老子无甚关系，而是与西方的佛教与本土的黄老信仰搭配，

以教主的形象出现的。”(任继愈:“道家与道教”,《任继愈宗教论集》,中国社会科学出版社 2010 年版,第 546 页)汉初的统治者大力倡导黄老之学,黄帝和老子被追溯为道家的源头。《道德经》由早期道教派别中的必读经典,成为道教神学家解释道教信仰的理论之一。

根据学者的研究,早期道教的三部代表作,即《太平清领书》、《参同契》、《老子想尔注》,其中并不包括《道德经》。南北朝隋唐时期,道教思想的主流是“重玄之道”,即通过阐发老庄哲学,建构道教的理论体系。此后,《道德经》、《庄子》、《易》成为道教经典的主流。

在当代中国,随着中华民族的复兴,饱含东方智慧的《道德经》日渐显赫,成为当代道教神学家的思想资源。许多道教神学家本着与时俱进的精神研究《道德经》,提出许多新的阐释。

有道长认为,“道法自然”是道教的重要教义之一。“因为自然不受人乃至神灵意志的制约,它以‘无为’为法则,这也是‘道’自然而然的本性。”(袁志鸿:“我对一些道教教义学习、理解和认识”,《道教教义的现代阐释》,宗教文化出版社 2003 年版,第 409 页)这位道长将“道法自然”中的“自然”,等同于现代科学通用的“自然”。这显然与老子的原文有差异。老子说“人法地、地法天、天法道、道法自然”。其大意是,人以地为法度,地以天为法度,天以道为法度,道以其自身为法度。哲学家解释说,所谓“自然”,就是应然之然,是事物发展应该呈现的本原状态。老子所说的“自然”是宇宙万物的本性和本然的范畴,并无近现代科学所指的自然的含义。然而,这位道长用“道法自然”诠释环境保护事业的意图,是值得尊重的。

在《道法自然与环境保护》一书中,张继禹道长表达了对当代社会环境保护的关切。他认为,“人类因科学技术的强大和自我意识的膨胀,忽略了大自然本身固有的规律,背离了老子所说的大道,对自然无止境地掠夺,到头来只为自己挖掘了一座座难以跨越的陷阱。现代人类只有改变观念,采取新的发展模式,才能真正地避免走向毁灭,重造辉煌”(张继禹:《道法自然与环境保护》,华夏出版社 1995 年版,第 8 页)。“道法自然”,根据道教教义的解释,人与万物都是由道所生,万物皆生而有道。这种“道法自然”,有顺应自然的思想,蕴涵着生态伦理因素。

笔者认为,“道法自然”,可以解释为尊重事物发展变化的规律。这一古老的理念,与现代社会可持续发展的思想,与倡导人与自然和谐相处的思想,可以形成跨越时空的回应。

老子之学看来万古长青,正是历代思想家不断注入新元素,给予新解释,使其获得新的生命力。因此,老子之学的生命力主要不是考古研究的对象,而是人们生活中的精神营养。各种注释无不具有时代的烙印。比如,近代翻译家、思想家严复以进化论的观点点评《道德经》,为近代中国的启蒙革新思想寻找理论根据。

老子的《道德经》是中国传统文化的瑰宝。中华民族高度文明起源于春秋战国时期。这一时期正是人类社会走向高度文明的时期。西方的古希腊文明,相继出现苏格拉底、柏拉图、亚里士多德;古印度次大陆诞生出释迦牟尼,中国涌现出老子和孔子。在古代社会交通隔绝的环境中,东西方文明独立发育成长。历史说明,世界文明的起源是“多元化”的。全球化的今天,各种文明不断交流,将推动人类社会走向更高的文明。

简评美国的“信仰外交”与我国文化安全

习五一

《马克思主义无神论研究》 2013.03

冷战结束以来,在国际战略格局中,宗教的复兴和宗教的冲突,成为重要的社会现象。仔细分析这些社会现象,主要不是精神层面的有神论在起作用,而是宗教的社会性被人为地抬高和强化。宗教有神论被某些国家和某些利益集团,当作谋取政治势力和经济利益的手段。从科学无神论的视角考察,这种现象是历史文明的倒退,急需我们进行研究,提出

对应战略。

一从传教士外交到信仰外交

一个超级大国立法，定期审查世界各国的宗教现状，这是冷战后国际舞台上的一个重要战略变化。这种“以信仰为基础的外交”(faith-based diplomacy)，成为历史上“传教士外交”和当代“人权外交”的最新版本。而当代中国的“宗教问题”，长期被美国《1998年国际宗教自由法》审查，就是其中一个重要的案例。

20世纪90年代以来，国际战略格局最重要的变化是，美国新保守主义势力企图建立独霸全球的单极时代。某些权威人士鼓吹单边主义的霸权政策，推行新干涉主义战略。这一理论有两个支点：一是捍卫“人类普遍的价值观”，提出西方的“人权”、“法治”等都是“普世价值”；二是“人权高于主权”，提出“人权无国界”。而当代美式人权标准的一个重要特征是，将“宗教自由”视为人权的第一基石。美国基督教新基要主义势力和政治新保守主义势力结盟，共同推动国会通过《1998年国际宗教自由法案》，使其成为以国家力量进行基督教全球战略扩张的工具。

在冷战期间，基督教被当作“美国反对无神论共产主义的重要立足点”。冷战之后，两极对抗消失，地缘政治因素减弱，而国际关系中的宗教因素日益突出。所谓“国际宗教自由”的议题，成为某些人士的口头禅。

有位美国学者为这种“信仰外交”的合理性注疏，他说：“争夺新世界秩序灵魂的斗争已经发生，认真看待文化和宗教多元主义，目前已经成为21世纪最重要的外交政策挑战之一。”在他看来，21世纪最重要的外交政策挑战之一是“争夺新世界秩序灵魂的斗争”。而在保守本土民族文化的人们看来，某些国家为“争夺新世界秩序灵魂”，动用国家行政资源，如：外交手段，甚至发动战争，传播某种宗教信仰文化，是十足的霸权主义。

历年美国政府发布的《国际宗教自由报告》，一再强调其价值观。美国国务院在《2001年度国际宗教自由报告》的导言中，宣称要“使宗教自由成为宪法中的第一自由”。美国当局运用国家力量，在国际人权领域里强化美国价值观。如：《2006年国际宗教自由报告》宣称：

“宗教信仰作为个人选项和基本自由。是美国特征的立足点，根植于我国开国先贤的理想。从建国至今，宗教自由一直是我国最首要的自由之一。美国人民捍卫宗教自由的决心--不仅在国内，而且在全世界--始终不渝。正如康多莉扎·赖斯国务卿所说：‘对美国来说，没有比宗教自由和宗教良心更根本的东西。我们国家就建立在这一基础上。宗教自由是民主的核心。’”

现在，美国当局进一步提升“国际宗教自由”的战略价值，鼓吹“宗教自由即促进国家安全”。如：2008年，美国国务院国际宗教自由办公室主任托马斯·F·法尔(Thomas.F.Farr)公开呼吁美国外交应使“保护和扩展宗教自由成为其核心因素之一”，并宣称“美国国家安全的中心议题是伊斯兰恐怖主义”。目前，关于宗教问题在国际战略中的地位，美国朝野看法日趋一致。“以信仰为基础的外交”(faith-based diplomacy)，成为当代“人权外交”的最新版本。

共和党的战略家卡尔·罗夫(Karl.Rove)的解释说：“理性对于研究、分析历史和政治也许是好的，但对于实践和创造历史和政治则不同。被感知和被期待的信仰，不能在尘世被证明和被演示，现在，则更为有效地动员人们去创造变化。”美国的政治家用基督教的“普世价值”，激励民众创造历史，源于一种美国式的政治生态环境。可是，某些美国的执政者将这种宗教信仰的价值观，作为外交的基础，强力向全世界推广，这种霸权主义的外交能走多远呢？

应当指出，美国政府大力促进的“国际宗教信仰自由”，是以美国国家利益为标准的。例如：美国国务院发表的《2002年国际宗教自由年度报告》，将缅甸、中国、伊朗、伊拉克、朝鲜、苏丹列为“特别关注国家”。2004年的年度报告又将伊拉克从名单上删除。而事实上，在美军占领的伊拉克，杀戮“圣战”不断，民众的生命安全都难以保障，难道宗教信仰反而获得更大的自由吗？从2003年美军入侵伊拉克至今，在这场战争中死伤的伊拉克平民至少有66万人，被国际人权组织批评为“本世纪第一个十年最大的人道主义灾难”。最近，维基揭秘网公布，在伊拉克战争中，总计10.9万死亡人数中，有6.6万非作战人士。另一个总部设在伦敦的“伊拉克难民人数统计”组织说，在战争中死亡的平民高达12.2万人。

“反恐、反恐，越反越恐”，已经成为国际流行语。根据美国芝加哥大学的学者研究，20世纪80年代，全球仅有5起自杀式袭击事件，到90年代升至50起，而2009年，全球

的“人体炸弹”事件高达 500 起。其中最重要的原因是反抗外国军队的占领。美国政府大力实施《国际宗教信仰自由法案》，声称“尊重宗教自由的国家极少对他国造成安全威胁”。这些惟我独尊说教，在铁的事实面前，如同皇帝的新衣，自欺欺人。显而易见，这种考察国际宗教自由的标准，是唯美国的利益为转移的。

笔者认为，冷战结束以来，西方列强的核心话语，已经转向“以宗教自由为基石”的人权。基督教的“普世价值”不断被抽象化，成为西式民主制度的图腾，正如美国前国务卿所说的“宗教自由是民主的核心”。这种符号化的“普世价值”，企图将社会核心价值体系，从各国基本的社会关系中剥离出来，成为国际舞台上“新干涉主义”的武器。这种宗教意识形态化的倾向，影响了国际社会文化多元化的发展，造成世界的动荡不安。

基督教信仰被意识形态化的现象，反映出历史在曲折中延伸。当代宗教新基要主义的复兴，向政治领域扩张，现代国家能否坚持政教分离的原则，再次成为人们关注的焦点。20 世纪 70 年代以来，美国基督教新基要主义复兴，与政治保守主义联盟，企图以国家的力量，向全世界传播基督教的福音，造成新的政教分离的危机。

二影响中国国家安全的宗教因素

2006 年 12 月，在中国国家安全政策委员会举办的第五届国家安全论坛上，笔者曾撰文指出，冷战结束后，影响中国国家安全的宗教因素主要有三个：即以达赖集团为首的藏独分裂势力；打着伊斯兰教旗帜“东突”分裂势力；美国基督教新保守势力对华的扩张战略。在西方遏制中国的战略中，这些宗教因素将成为敌对势力利用的重要资源。

近几年，在我国边疆地区接连发生一系列暴力事件，2008 年“3·14”拉萨暴力事件，2009 年“7·5”乌鲁木齐暴力事件，其规模之大，手段之残忍，仍使人感到深深地震惊！大量事实表明，这些民族分裂势力有深厚的宗教极端主义背景，成为诱发国内恐怖活动的重要因素之一。笔者认为，在未来十年，这三种因素将继续存在，在西方列强新干涉主义的支持下，依然对我国的国家安全构成相当的威胁。

以美国当局为首的某些国际利益集团，将宗教当作西方价值观的载体，用于意识形态的输出和颠覆他国的政治工具；从海湾战争到伊拉克战争，相关利益集团都利用宗教作为动员民众的手段，由是导致宗教动乱和教派战争遍及全球，令民族问题也蒙上一层神圣外衣而变得空前尖锐，难以调和，这已经成为 21 世纪以来世界战略格局中的重要特征。

境外敌对势力利用宗教、民族因素，破坏祖国边疆地区的社会主义建设。民族分裂势力利用宗教极端思想，成为分裂祖国的危险毒瘤。西藏拉萨“3·14”暴力事件，新疆乌鲁木齐“7·5”暴力事件为我们敲响警钟。新疆、西藏等地区的民族分裂势力与海外敌对势力相呼应，越来越多地披上宗教的外衣，具有更残酷的破坏性。

宗教不只是一种文化，而且也是一种非常有效的政治手段。就从当前世界看，凡发生血腥冲突的地方，几乎没有不与宗教相联系的；对大多数地区和国家而言，不了解战争的宗教背景，就不可能了解战争的文化原因。打着宗教旗号制造事端，在我们国内的西藏问题、新疆问题上已是目共睹，而对我国潜在威胁最大的，乃是美国基督教新基要主义的全球扩张战略。

如果说，西藏、新疆地区的民族分裂势力与宗教极端思想相结合，形成分裂祖国领土的恐怖主义暴力威胁，那么，国际宗教右翼势力利用合法渠道，向我国的文化教育领域持续渗透，已经开始形成挑战社会主义意识形态的软实力。暴力威胁，赤裸裸，血淋淋；而软刀子，甜言蜜语，温情脉脉。在当今世界“斗而不破”的战略博弈中，软刀子是“巧实力”中的核心力量。

2008 年 8 月，一位中国著名学者在欧洲访问时提问：请简要说明美国对中国的战略是什么？英国国家战略研究所“跨国威胁和政治风险”项目负责人回答说：“中国若‘硬实力’崛起，美国则十分欢迎；中国若‘软实力’崛起，美中之间将可能发生直接全面的激烈冲突。”

如果说“硬实力”是指经济实力，美国真的欢迎中国崛起吗？此另当别论。“软实力”应当是指政治制度、社会文化、价值体系等，当然包括民主、自由、人权等意识形态。民主制度和人权理念是西方向全世界推广“软实力”的两张主牌。冷战结束后，在国际战略中，人权的主牌日益显赫。而根据美国当局的诠释，“宗教自由成为人权的第一基石”。2008 年 8 月，时任美国总统的小布什发表谈话说：“我已通过明确、坦率和一贯的方式告诉中国领导人，我们高度关注宗教自由和人权。”奥巴马政府上台后，当务之急是应对经济危机。在推广美国核心价值时，美国政府调整策略采用“更温和、更低调的手段”。我们应当清醒地认

识到，无论是共和党，还是民主党，美国执政者的国际战略方向是殊途同归的。

基督教新基要主义的全球扩张战略，成为美国霸权主义的工具。中国成为国际宗教右翼势力传播基督教福音的重点地区。美国《1998年国际宗教自由法案》的确立，是美国宗教势力影响国家外交政策的标志性事件。正如美国前国务卿赖斯所说的“宗教自由是民主的核心”。这种宗教信仰文化不断被抽象化，成为西式民主制度的图腾，成为美国推行霸权主义的战略工具。

在该法案实施中，美国以国家力量推动基督教全球战略扩张，不断在“人权”和“宗教自由”领域向中国发难。中国成为该项立法的主要制裁对象之一。这种“新干涉主义”，为“争夺新世界秩序灵魂”，动用国家行政资源。中国成为国际宗教势力传播基督教福音的重点地区。中国内地大量基督教家庭聚会点，接受海外宗教组织的资助，已经是众所周知的事实。

在评估美国基督教对华战略扩张的态势时，一位著名学者指出：

“它可以开动全部国家机器，从总统、国务院、国会、国家安全委员会统一运作，许多教会组织和教会院校协同配合，形成国家、宗教和非政府组织各以不同的优势对外扩张，政治威胁、经济收买、文化宣传、合法与非法手段齐头并进，以至于能够在基督教历来式微的我国，制造出相当强大的舆论，进入高等讲堂和学术研究机构。地下教会敢于与国家法规公开对立。”

西方宗教右翼势力特别善于利用合法渠道，深入我国文化教育和学术研究阵地，培植力量，宣传他们的世界观、价值观和政治观，与我国主流意识形态对立。他们有强大的政治背景，雄厚的资金，长远的战略，以及为扶植和培训宣教骨干的教育体系。与这种强大的宗教文化传播阵势相比，我们科学无神论的声音过于微弱。这种形势若不及时改变，后患无穷。

改革开放以来，随着社会经济结构、利益格局发生深刻变化，人们思想的多变性和差异性不断增强。其中，引人注目的社会现象之一是，信仰宗教的民众日益增多。“宗教学”逐渐由边缘学科发展起来被称为“显学”。

随着“宗教热”的兴起，一种“精心呵护”宗教文化的学术倾向也逐渐升温。有一些人士极力推崇某种宗教文化，将其诠释为“道德的源泉”、“民主的根基”、甚至是“科学的前提”。还有一些权威人士大力倡导“文化神学”，并积极推动这种“文化神学”成为国家研究机构和高等院校的学术方向。这种思潮已经开始影响政策制定和舆论导向。

海外宗教势力的所谓“合法渗透”，主要形式是“文化交流”、“学术研究”。他们通过教育系统和研究机构，在青年知识分子中宣传基督教优秀论，将西方近现代文明归功于宗教信仰，贬低或低毁中国的传统文化，视社会主义核心价值观若无物。至今我们没有学术上的应对，科学无神论几乎没有话语权，表述西方近现代历史的真相，以及世俗人文主义和科学无神论发挥的决定性作用。

宗教渗透已经成为国外文化渗透的主要内容。而文化问题，宗教问题，以至意识形态问题，毕竟需要思想上的应对。我们应该掌握话语权，应该培植我们的学术优势，我们不应该放弃意识形态阵地。

在社会主义核心价值观体系中，无神论的唯物世界观和积极人生观，占有重要地位。党中央一再指出：要巩固马克思主义的指导地位，要增强社会主义意识形态的吸引力和凝聚力，科学无神论的作用不容忽视。一段时间以来，有种舆论，力图把科学无神论从马克思主义宗教观和社会主义意识形态中剔除出去，这是危险的，既不符合人类历史和当代的世俗化潮流，也与中国的人本主义传统相悖。

社会主义者是实践的无神论者

习五一

《马克思主义无神论研究》2013.03

“社会主义者是实践的无神论者”，这个命题源于恩格斯的论述。他写道：“在社会主义者当中也有理论家，或者，像共产主义者称呼他们的那样，十足的无神论者，而社会主义者则被称为实践的无神论者。”

笔者认为,在当前马克思主义宗教学的理论建设中,“社会主义者是实践的无神论者”,是一个富有生命力的命题。实践性是马克思主义哲学最著名的特点之一。在人类思想史上,史学家们共同关注的马克思名言是:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”当代中国改革开放的历史也证明,实践是马克思主义中国化的必由之路。

关于无神论和宗教观,马克思、恩格斯没有撰写过系统的专著。他们在创建马克思主义思想体系时,对宗教问题有过许多精辟的论述。目前,一些号称研究马克思主义宗教观的学者,绝口不谈无神论。其实,成熟时期的马克思是一位坚定的无神论者。这一论断在中外学术界早已是基本共识。马克思主义的无神论渗透在哲学、政治经济学、历史学等诸多著作中,与其整体思想同生共存。正如西方学者特纳(Denys.Turner)所指出的,马克思无神论和宗教观的精髓,并不局限在他直接论述宗教问题的文字中,“他最重要的论述,全部都在他作为革命的社会主义者对宗教发起的频繁挑战中”。

当今世界,面对复杂纷纭的宗教现象,马克思主义的无神论是我们有力的思想武器。随着时代的发展,在社会主义的实践中发展其新内涵,建立中国化的科学无神论学科体系,是我们这一代学者的历史使命。

一 宗教的批判与历史唯物主义的创立

马克思、恩格斯的世界观,经历了由唯心主义转向唯物主义,进而创立历史唯物主义的复杂历程。他们正是通过宗教批判走上历史唯物主义道路的。在马克思、恩格斯的早期理论研究中,对宗教的本质、根源和社会功能的探索,成为历史唯物主义形成过程的重要生长点。他们对宗教的批判,与历史唯物主义的创立同步,两者相辅相成,密不可分。

为什么马克思、恩格斯在早期理论研究中关注宗教问题呢?从社会环境看,当时基督教是维护德国社会制度的精神支柱。从自身因素看,他们都出生在传统宗教信仰的家庭,早年都曾是宗教信仰者。正是从批判宗教出发,他们走上独立思考的道路。马克思的博士论文以《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》为题,广泛研究古希腊的各种哲学流派,其中对伊壁鸠鲁的研究最为深入。当代学者麦克莱伦指出,马克思的博士论文关注伊壁鸠鲁,有两个因素:一是强调人类精神的自主性,将人类从超验对象的迷信中解放出来;二是强调“自由个体的自我意识”。对马克思而言,宗教批判是实现自我意识的重要途径。

马克思称伊壁鸠鲁是“最伟大的希腊启蒙思想家”、“自我意识哲学家”。后来,他在与恩格斯合作撰写的《德意志意识形态》中,称赞伊壁鸠鲁是“古代真正激进的启蒙者,他公开地攻击古代的宗教。如果说罗马人有过无神论,那么这种无神论就是由伊壁鸠鲁奠定的”。恩格斯晚年在《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》一文中,高度评价伊壁鸠鲁,指出“希腊古典哲学的最终形式(尤其是伊壁鸠鲁学派),发展为无神论的唯物主义,而希腊的庸俗哲学,则发展为一神论和灵魂不死说”。希腊古典哲学中的启蒙智慧,成为马克思主义无神论的思想资源之一。

随着实践活动和理论认识的发展,马克思从批判宗教,走向批判现实的苦难。1844年,马克思撰写的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》(以下简称《导言》)刊登在《德法年鉴》上。这是马克思从唯心主义转向唯物主义的标志性著作。现在有学者提出,《导言》不是马克思主义宗教观的基石,将马克思对宗教的批判,与政治的批判、经济的批判对立起来,认为“对宗教的批判是其他一切批判的前提”是唯心主义的观点。在当今学术界,宗教的“普世价值”成为许多知名学者的口头禅,“对宗教的批判”已成为稀有之声。我认为,很有必要重读马克思对宗教的批判。

马克思在《导言》中的第一句话就是“就德国来说,对宗教的批判基本上已经结束,而对宗教的批判是其他一切批判的前提”。为什么宗教的批判在德国如此重要呢?

19世纪初,当英国、法国资本主义蓬勃发展时,德国仍然处于普鲁士封建王朝的统治下。基督教是当时德国封建诸侯的意识形态,是阻碍社会发展的精神桎梏。在普鲁士封建王朝的专制统治下,“政治在当时是一个荆棘丛生的领域”。于是,“主要的斗争就转为反宗教的斗争”。青年马克思、恩格斯的理论研究是从批判宗教开始的。青年黑格尔派的启蒙思想,特别是费尔巴哈的人本主义宗教观,以无神论的犀利笔锋,剥去了宗教的神圣光环。因此,马克思说:“就德国来说,对宗教的批判基本上已经结束。”

正如罗森所指出的,马克思从宗教批判转入政治批判和经济批判后,“对宗教的批判是其他一切批判的前提”,这一命题依然成立。马克思阐述说:

“德国理论的彻底性及其实践能力的明证就是:德国理论是从坚决彻底废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说,从而也归结为这样一条绝对命令:必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”

马克思“对宗教异化的批判”,是他进行政治批判和经济批判的出发点。从《1844年经济学---哲学手稿》(以下简称《手稿》)中可以看出,马克思通过宗教异化,分析其他异化的结构。对现实苦难的关注成为批判哲学不断深化的灯塔。马克思说:“对宗教的批判就是对苦难世界---宗教是他的灵光圈---批判的胚胎。”现实苦难问题成为宗教批判与其他批判结合在一起的中心概念。

马克思在《导言》中指出:

废除作为人民虚幻幸福的宗教,就是要求人民的现实幸福。真理的彼岸世界消失以后,历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露具有非神圣形象的自我异化,就成了历史服务的哲学的迫切任务。于是,对天国的批判变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判变成对政治的批判。

马克思强调,在废除了彼岸世界的真理,即宗教幻想后,历史的任务就是要确立此岸世界的真理,即现实世界的真理。马克思对宗教的批判转向对政治的批判,即推翻现存的不合理制度,才能消除社会的苦难。

1845-1846年,马克思和恩格斯联合撰写了《德意志意识形态》(以下简称《形态》)。这部名著最重要的贡献,就是创立了历史唯物主义的历史观。他们指出:

这种历史观就在于:从直接生活的物质生产出发来考察现实的生产过程,并把与该生产方式相联系的、它所生产的交往形式,即各个不同阶段上的市民社会,理解为整个历史的基础;然后必须在国家生活的范围内描述市民社会的生活,同时从市民社会出发来阐述各种不同的理论产物和意识形态,如宗教、哲学、道德等等,并在这个基础上追溯它们产生的过程。这样做当然就能够完整地描述全部过程(因而也就能描述这个过程的各个不同方面之间的相互作用)。这种历史观和唯心主义历史观不同,它不是在每个时代中寻找某种范畴,而是始终站在现实历史的基础上,不是从观念出发解释实践,而是从物质实践来解释观念的东西。

马克思、恩格斯第一次把实践的观点引入认识论,并阐述了唯物史观的基本原理。就社会科学的方法论而言,唯物史观的创立是具有划时代意义的变革。马克思指出,历史唯物主义是他把宗教批判和政治批判结合起来,把哲学研究和经济研究结合起来的成果。这一成果“一经得到就用于我的研究工作”。恩格斯指出,历史唯物主义是关于现实的人及历史发展的科学。它和唯物辩证法一样,一经产生,就“成为我们最好的工具和最锐利的武器”。

从唯物史观考察社会宗教现象,马克思在《形态》中指出:

“宗教本身既无本质也无王国。.....如果他真的想谈宗教的‘本质’,即谈这一虚构的本质的物质基础,那么,他就应该既不在‘人的本质’中,不在上帝的冥语中去寻找,而只有到宗教的每一个发展阶段的现存物质世界中寻找。”

在人类思想史上,马克思和恩格斯第一次科学地揭示了宗教与现实社会基础的关系。根据历史唯物主义的原理,宗教作为一种社会意识形态,是社会存在的反映。研究宗教的本质和发展规律,应当考察人类社会每一个发展阶段的生产力与生产关系构成的物质基础,应当考察生产力发展所决定的社会结构和意识形态。

因此,马克思主义宗教观就是历史唯物主义宗教观。

二科学无神论是历史唯物主义宗教观的哲学基础

正如“有神论”是唯心主义宗教观的哲学基础一样,“科学无神论”则是历史唯物主义宗教观的哲学基础。

无神论是和有神论相对立的思想体系,两者相生相克,具有悠久的历史渊源。“无神论是主张任何神灵或上帝都不存在学说。这一术语最初出现于柏拉图的著作中。”自15世纪文艺复兴以来,在思想启蒙运动中群星璀璨,批判宗教的思想家不断涌现,他们对宗教的核心理念---神对人的主宰,发起勇敢的挑战。其中代表人物有:伏尔泰的自然神论、狄德罗的理性怀疑主义、休谟的不可知论的经验主义、费尔巴哈的唯物主义无神论等。近现代自然科学的发展,人文领域中的启蒙思潮,成为马克思主义无神论的社会基础和思想渊源。

马克思主义无神论被称为科学无神论。因为,这种彻底的无神论是建立在历史唯物主

义世界观基础上的。如果说，近现代西方启蒙运动的思想家们动摇了传统宗教的宇宙论、认识论和价值观的话，那么，马克思主义的无神论则撼动了宗教神学的整个理论基础。

（一）宗教的根源与性质

科学无神论是从哲学的范畴，研究宗教问题和各种有神论的世界观、认识论和方法论。

在《导言》中，马克思对宗教的根源、性质和功能进行了深刻的阐述。他梳理了路德的宗教改革、启蒙运动、黑格尔和费尔巴哈的思想，对宗教问题进行了全面的论述：

“反宗教的批判的根据是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是还没有获得自身或是已经再度丧失了自身的人的自我意识和自我感觉。但是，人不是抽象地蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界，就是国家、社会。这个国家、这个社会产生了宗教，一种颠倒了世界意识，因为它们就是颠倒的世界。宗教是这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲要，它的具有通俗形式的逻辑，它的唯灵论的荣誉问题，它的狂热，它的道德约束，它的庄严补充，它的借以求得慰藉和辩护的总根据。宗教是人的本质在幻想中的实现，因为人的本质不具有真正的现实性。因此，反宗教的斗争间接地就是反对以宗教为精神抚慰的那个世界的斗争。

宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”

笔者认为，马克思的上述论述至少有三方面含义：

第一它揭示了宗教现象的物质根源。马克思指出：“人创造了宗教，而不是宗教创造了人。”他针对费尔巴哈宗教批判的局限性，即仅仅把宗教的本质归结为人的本质，又把入仅仅理解为抽象的人，指出：“人不是抽象地蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界，就是国家、社会。这个国家、这个社会产生了宗教。”因此，宗教是这个时代社会基础的产物。

第二，它揭示了宗教的性质。马克思认为，宗教是深受异己力量压迫的人的自我意识和自我感觉，是对现实世界的虚幻颠倒的反映。后来，恩格斯进一步指出：“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映。在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”马克思、恩格斯从世界观上揭示了宗教幻想的内容，宗教意识形态是现实世界的通俗逻辑。从认识的主体和客体方面阐明了宗教的性质。

第三，它揭示了宗教的社会功能。马克思指出：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的心境，正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。”马克思认为，宗教在当时的社会功能是“慰藉和辩护”，消解对现实制度的批判，既有助于维护现存的社会秩序，又有助于抚慰“被压迫生灵”。

（二）宗教意识形态的批判与社会革命

马克思、恩格斯合作撰写《形态》的同时，马克思还起草了研究笔记《关于费尔巴哈的提纲》(以下简称《提纲》)。在《形态》和《提纲》中，他们批判和超越了费尔巴哈的宗教观。

马克思批判费尔巴哈对人的本质的理解，强调人的本质在于他的社会性。费尔巴哈宗教观的出发点是“抽象的人”，即从生物学、生理学上解释人。而马克思主义宗教观的出发点是“现实的人”。他说：“费尔巴哈把宗教的本质归结为人的本质。但是，人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”

马克思将费尔巴哈的宗教批判思想，即“宗教是人的本质的异化”，扩展两种“异化”的结果。一种是人的本质的自我异化为外在的“神圣形象”，即上帝、天国和救赎等虚幻的观念；另一种是人的本质的自我异化为“非神圣形象”，即人所生活的物质和社会环境，这种环境具体地讲就是不合理的剥削制度。费尔巴哈的启蒙思想只揭示了第一种异化，而马克思不仅阐明两种异化的内涵，并论述了第二种异化是第一种异化的基础。要消除宗教对人本质的异化，必须变革其依托的社会制度和经济基础。

马克思在《手稿》中指出：

“宗教、家庭、国家、法、道德、科学、艺术等等，都不过是生产的一些特殊的方式，并且受生产的普遍规律的支配。因此，对私有财产的积极的扬弃，作为对人生命的占有，是对一切异化的积极的扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的人的存在，即社会的存在的复归。宗教的异化是现实生活的异化，因此对异化的扬弃包括两个方面。不言

而喻，在不同的民族那里，运动从哪个领域开始，这要看一个民族的真正的生活，主要是在意识领域中，还是在外部世界中进行，这种生活更多地是观念的生活，还是现实的生活。”

马克思认为，“宗教的异化是现实生活的异化”。现实生活的异化，即产生剥削和压迫的生产资料私有制，是宗教等上层建筑异化的基础。只有“对私有财产的积极的扬弃”，宗教对人的异化才能向人的本质复归。作为社会革命家，马克思不像其他启蒙思想家那样，他不是抽象地讨论宗教产生的心理和历史根源，而是面对社会现实基础，从生产关系和社会制度方面，来分析宗教的功能和社会根源。马克思批判的锋芒直指产生宗教现象的不合理的社会。

为什么马克思将宗教作为一种意识形态进行批判呢？这是近现代西方启蒙思想家的继续和发展。中世纪的欧洲，罗马天主教会实行政教合一的封建专制，抑制了社会和经济发展的活力，摧残了人们的自由创新思想，被称为人类社会的“黑暗时代”(dark age)。此后，欧洲经历文艺复兴、宗教改革、法国社会革命、英国工业革命等资本主义运动，宗教意识形态化的问题受到巨大的冲击。但是，宗教意识形态化的遗产，仍然被资产阶级国家所继承。如果启蒙思想家不从意识形态方面批判宗教，不触及根本的社会制度，宗教就会以新的意识形态借尸还魂，继续阻碍人类自身的全面解放。马克思从意识形态方面继续批判宗教，其目的是摧毁资产阶级国家与基督教的联盟，提出社会变革的方案，建立新的社会制度。

笔者重读马克思从意识形态方面对宗教的批判，仍然感到真理的力量能穿透历史。历史在曲折中前进。当代宗教新基要主义的复兴，向政治领域扩张，现代国家能否坚持政教分离的原则，再次成为人们关注的焦点。20世纪70年代以来，美国基督教新基要主义复兴，与政治保守主义联盟，企图以国家的力量，向全世界传播基督教的福音，造成新的政教分离的危机。美国国会通过的《1998年国际宗教自由法》，就是美国宗教势力影响国家外交政策的标志性事件。冷战结束以来，西方列强的核心话语，已经转向“以宗教自由为基石”的人权。基督教的“普世价值”不断被抽象化，成为西式民主制度的图腾。这种符号化的“普世价值”，企图将社会核心价值体系，从各国基本的社会关系中剥离出来，成为国际舞台上“新干涉主义”的武器。这种宗教意识形态化的倾向，影响了国际社会文化多元化的发展，造成世界的动荡不安。

(三)无神论与共产主义

由于，马克思和恩格斯在世时，《形态》和《提纲》未能公开发表，作为科学世界观公开问世的标志是《共产党宣言》(以下简称《宣言》)。1848年，马克思和恩格斯联合发表《共产党宣言》，第一次将马克思主义基本思想公之于世。它也标志着历史唯物主义和科学无神论的公开问世。他们以历史唯物主义和唯物辩证法为世界观，提出通过社会革命的方式，推翻现存的剥削制度，消除一切异化现象的最后根源，实现共产主义新社会的理论。

马克思论述的无神论有一个重要特征，即无神论与共产主义事业联系在一起。马克思认为：共产主义一开始就是无神论。恩格斯在接受共产主义的同时，逐步转向了无神论。马克思在《手稿》中论述说：

无神论、共产主义决不是人所创造的对象世界的消逝、舍弃和丧失，即决不是人的采取对象形式的本质力量的消逝、舍弃和丧失，决不是返回到非自然、不发达的简单状态去的贫困。恰恰相反，它们倒是人的本质的，或作为某种现实东西的人的本质的现实生成，对人来说的真正实现。

马克思认为，无神论与共产主义是人的本质真正实现。无神论扬弃了神，是理论的人道主义的生成；共产主义扬弃了私有财产，是实践的人道主义的生成。马克思设想的“人道主义社会”有两个要素：精神世界是无神论，社会基础是共产主义制度。无神论与共产主义共同构成人类未来美好的社会。

关于无神论的历史价值，马克思认为：

无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义。只有通过扬弃这种中介，---但是这种中介是一个必要的前提，---积极地从自身开始的积极的人道主义才能产生。

人类社会在萌芽时代没有神，也没有宗教。随着人类社会的发展，逐步产生了神灵观念，出现了宗教组织，是人类社会文明发展的一种生活方式。“无神论是以扬弃宗教作为自己的中介”，而且“这种中介是一个必要的前提”，无神论在对宗教的扬弃中，产生积极的人道主义。笔者认为，马克思的论述可以理解为，在人类社会漫长的发展历史中，宗教作为

被扬弃的中介，将会伴随无神论的成长而存在。

关于共产主义与无神论，马克思认为：

共产主义径直从无神论开始的(欧文)，而无神论最初还根本不是共产主义；那种无神论主要还是一个抽象。—因此，无神论的博爱最初还只是哲学的、抽象的博爱，而共产主义博爱则径直是现实的和直接追求实效的。

马克思认为，无神论的博爱最初是抽象的哲学式，而共产主义的博爱是“现实的”、“追求实效的”。无神论是哲学理念，而共产主义是社会制度。哲学理念只能提供抽象的博爱，只有共产主义的社会基础，才能给人类社会提供现实的博爱。

共产主义社会的上层建筑是“无神论的博爱”吗？从哲学范畴上讲，无神论和有神论是矛盾的共同体，相依而存。1884年，恩格斯在给伯恩斯坦的信中写道：“无神论单只是作为宗教的否定，它始终要谈到宗教，没有宗教，它本身也不存在了。”笔者认为，从哲学的逻辑性来看，晚年恩格斯关于无神论历史作用的分析，比早年马克思的论述，更具有说服力。无神论的哲学使命是批判宗教神学的虚幻、树立科学的人生观和价值观、推动人类社会的发展。作为抽象的哲学范畴，它将随着宗教的消亡退出历史舞台。

三社会主义者是实践的无神论者

马克思、恩格斯指出，社会主义社会是通向共产主义社会的必经之路。然而，他们在世时，没能亲身参加社会主义的实践。他们对社会主义社会的论述，只能停留在理论推想的阶段。列宁领导俄国的十月革命，创建了第一个社会主义国家。他在参加社会主义建设的实践中，发展了马克思主义，也包括发展了马克思主义的无神论。

苏维埃社会主义国家的诞生，使科学社会主义由理论变成现实。它突破了马克思的设想，即社会主义只能在发达的资本主义国家同时发生、同时胜利的论述。社会主义在当时比较落后的一个国家——俄国，首先取得了胜利。列宁说：“现在已经到了这样一个历史关头：理论在变为实践，理论由实践赋予活力，由实践来修正，由实践来检验。”将马克思主义理论包括宗教理论变成实践，用马克思主义理论指导实践，在实践中创造性地发展马克思主义理论，这是列宁关于社会主义宗教理论的主要特征。

关于社会主义与宗教问题，苏维埃社会主义国家面临着十分严峻的形势。1905年革命前，俄国是典型的政教合一的专制国家。沙皇政府与东正教联合把持着社会政治、经济、文化等各种资源。20世纪初，俄国人口95%是东正教教徒。在1905年革命中，教会成为沙皇专制制度的得力帮凶，公开号召东正教徒为沙皇而死。1905年革命后，东正教仍然拥有强大的势力，成为反对社会主义革命的重要社会力量。列宁认为，教权主义是当时俄国政治上最危险的敌人之一。十月革命后，新生政权颁布法令，剥夺教会政治、经济的特权，以确立社会主义制度。当时几乎整个宗教界都参加了反苏维埃政权的反革命活动。

因此，同东正教会作坚决的斗争，揭露宗教维护专制制度的政治功能，把人民从宗教迷雾中唤醒，成为布尔什维克党的重要任务。在19世纪，马克思说“就德国来说，对宗教的批判基本上已经结束”，但是，在20世纪初的俄国，资产阶级没能开展的思想启蒙运动，要由布尔什维克党来承担。列宁的宗教观具有强烈的意识形态色彩。他一方面从政治斗争的视角，以阶级分析的方法研究宗教，抨击宗教，强调宗教是麻醉人民的鸦片；一方面从思想启蒙的视角，强调马克思主义者要“同现代自然科学家结成联盟”，“社会主义吸引科学来驱散宗教的迷雾，把工人团结起来为美好的人间生活作真正的斗争，从而使他们摆脱对死后生活的迷信”。

面对严峻复杂的宗教斗争形势，列宁撰写了《社会主义和宗教》、《论工人政党对宗教的态度》、《论战斗唯物主义的意义》等重要文献。当时，他创造性地提出了共产党人在苏维埃社会主义的宗教理论和政策。从社会实践的角度考察，笔者认为，在列宁的无神论和宗教观中，有三个重要内容值得特别关注：

第一，社会主义国家的宗教政策：政教分离、公民宗教信仰自由。列宁论述说：

应当宣布宗教是私人的事情。这句话通常是用来表达社会主义者对待宗教的态度。……国家不应当同宗教发生关系，宗教团体不应当同国家政权发生关系。任何人都有充分自由信仰任何宗教，或者不承认任何宗教，就是说，像通常任何一个社会主义者那样做一个无神论者。……在正式文件里应当根本取消关于公民某种信仰的任何记载。决不应当把国家的钱补贴给国家教会，决不应当把国家的钱补贴给教会团体和宗教团体。这些团体当是完全自由的、与政权无关的志同道合的公民联合体。

走出中世纪，政教分离、公民宗教信仰自由，成为近现代国家建设的基本原则之一。为打破政教合一的旧体制，在苏维埃政权建设中，列宁强调彻底实行政教分离的原则，以禁止国家强迫人民信仰宗教的现象。列宁进一步提出，社会主义社会的宗教团体，应当成为“完全自由的、与政权无关的志同道合的公民联合体”。这一论述已引起当代中国宗教学者的特别关注。有学者认为，在推进宗教与法治建设中，列宁关于“公民联合体”的论述，是重要的思想资源。

第二，无产阶级政党要坚持和宣传无神论。列宁指出：

我们的党纲完全是建立在科学的而且是唯物主义的世界观上的。因此，要说明我们的党纲，就必须同时说明产生宗教迷雾的真正历史根源和经济根源。我们的宣传也必须包括对无神论的宣传。

无产阶级政党要求国家宣布宗教是私人的事情，但决不认为同人民的鸦片作斗争，同宗教迷信等等作斗争的问题是私人的事情。

我们党是争取工人阶级解放的觉悟的先进战士的联盟。这样的联盟不能够而且也不应当对信仰宗教这种不觉悟、无知和愚昧的表现置之不理。我们要求教会与国家完全分离，以使用纯粹的思想武器，用我们的书刊、我们的言论来跟宗教迷雾进行斗争。我们建立自己的组织即俄国社会民主党的目的之一，也是为了要同一切利用宗教愚弄工人的行为进行这样的斗争。对我们来说，思想斗争不是私人的事情，而是全党的、全体无产阶级的事情。

列宁的论述清楚地表明，马克思主义的政党是无产阶级的先锋队。它的党纲建立在科学的唯物主义世界观基础上。无神论的宣传是党的工作之一。马克思主义的政党要求教会与国家分离，是为了将宗教问题与政治权力分离，以使用思想武器同宗教迷信作斗争。如果对共产党人来说，宗教也是私人的事情，那就从根本上改变了党的性质。

中国共产党继承并发展这一重要的思想。江泽民同志指出：“共产党人是无神论者，共产党人的世界观应该是马克思主义的世界观。共产党人不但不能信仰宗教，而且必须要向人民群众宣传无神论、宣传科学的世界观。”陈奎元同志多次重申：“共产党员要尊重群众的信仰自由，但是党员必须是无神论者，不应朝神拜佛，坚持党的信仰才有资格当党员。”这些掷地有声的正义之声，充满着战斗力。

现在宗教学研究领域，许多号称马克思主义宗教理论的研究，拒绝无神论，使无神论的研究几乎成为“绝学”。还有某位国家行政学院的教授长篇大论，论证允许共产党员信仰宗教的合理性，提出“如果共产党内有不同宗教的信徒，不仅无害，而且有利于提高中国共产党的执政能力”。这位教授认为：“如果还继续采取僵化的思维模式，固守党内清一色的无神论理论，那就必然和现行党的性质、指导思想和历史任务发生严重的冲突，最终危害的将是共产党自身的执政地位。”面对这样的奇谈怪论，许多学者们以平常心看待，反映了当前社会的宽容和文化的多元。但“党员必须是无神论者”的声音，在宗教学研究领域成为稀有之声，难道不应当值得人们的警醒吗？

第三，处理宗教问题，始终要服从无产阶级革命的总任务。

列宁说，宗教斗争为什么“要服从阶级斗争，即服从在经济政治方面实现一定的实际目标的斗争呢？”这是因为，按照马克思主义宗教观，宗教对人类的压迫是社会经济压迫的产物和反映。“被压迫阶级为创立人间天堂而进行的这种真正革命斗争的一致，要比无产者对虚幻的天堂的看法的一致更为重要。”这就是说，宗教斗争不能置于政治斗争之上，要服从俄国社会主义革命的总任务。

列宁提出，社会主义者是历史唯物主义者，要善于同宗教斗争。他说：

我们应当同宗教作斗争。这是整个唯物主义的起码原则，因而也是马克思主义的起码原则。但是，马克思主义不是停留在起码原则上的唯物主义。马克思主义更前进了一步。它认为必须善于同宗教作斗争，为此应当用唯物主义观点来说明群众中的信仰和宗教的根源。同宗教作斗争不应该局限于抽象的思想宣传，不能把它归结为这样的宣传；而应该把这一斗争同目的在于消灭产生宗教的社会根源的阶级运动的具体实践联系起来。

在当时的俄国面临着现实问题是：“为什么宗教在城市无产阶级的落后阶层中，在广大的半无产阶级阶层中，以及在农民群众中能保持它的影响”，这是关系到党的群众路线问题。列宁指出，在对待宗教问题上，马克思主义政党绝不能像资产阶级唯物主义者那样：“打倒宗教，无神论万岁。”这种貌似革命的观点其实是“一种肤浅的、资产阶级的狭隘的文化主义观点”。他举例说，在工人罢工斗争中，不能把工人分成无神论和基督教徒。如果

在斗争中强调宗教信仰的分歧而大搞无神论宣传，就是多余和有害的。因为这样会伤害信教群众的感情，加深群众在宗教问题上的分裂，也会在被压迫阶级中制造宗教仇恨，可能导致俄国的社会主义革命变成一场不同宗教信仰徒与无神论者之间的混战。所以列宁多次提醒，全党对宗教问题“必须特别慎重”。对待群众宗教信仰问题要严格掌握宗教政策，这关系着党的生命力。

冷战结束后，坚持社会主义的发展方向，高举马克思主义旗帜的历史重任，落在中国共产党人的肩上。在社会主义的实践中，发展马克思主义宗教观，也是中国共产党人的使命之一。

与西方社会的文化传统不同，中华民族在数千年的历史发展长河中，人文主义思潮丰富，宗教信仰多元兼容。政权始终支配教权，宗教只能服从世俗政权的统治，没有成为独立的社会政治力量，主要作为文化方式存在于社会中。因此，在中国的新民主主义革命和社会主义建设中，宗教问题一直不是社会的主要问题。中国共产党人，面对中国的具体实际，将宗教问题纳入统一战线的范畴，妥善地解决了革命事业中的宗教问题。

目前，我国处于社会主义社会的初级阶段，生产关系是以公有制为主，多种所有制并存的格局。这种社会经济基础决定了多种思想文化的存在。各种宗教文化也是构成思想文化多样性的重要因素。执政党在意识形态上坚持历史唯物主义和辩证唯物主义，坚持科学无神论，如何面对以神学为核心的各种宗教文化，如何推动主流文化与宗教文化的和谐发展，的确是一个需要认真探索的命题。笔者认为，当前需要大声疾呼的是，社会主义核心价值观应当引领时代的潮流，不应迷失在价值多样化之中。

根据历史唯物主义观点，宗教的产生、发展和消亡，有其历史的客观必然性。宗教作为上层建筑的一种形式，是社会现实的反映，宗教的存在根源在于现实世界的需要(尽管是一种虚幻的需要)。宗教的形态随着社会基础的变化而变化，也将随着产生宗教需要的社会现实的消亡而消亡，无需通过强制的手段消灭宗教。“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭，宗教也将自行消灭。”

在社会主义初级阶段，宗教存在的社会根源、自然根源、认识根源仍将长期存在。中国共产党人尊重宗教发展的客观规律，不用行政的力量去消灭宗教。党的领导者提出，要积极引导宗教向着与社会主义社会相适应的方向发展。

马克思主义政党把解决宗教问题，列为社会主义建设事业的组成部分。我们是唯物主义者，单纯的思想教育不能替代社会实践的变革，不能脱离社会主义现代化的宏伟事业，孤立地开展“与宗教的斗争”。执政党的任务是团结不信教和信教的群众，求同存异，共同推进社会主义事业的建设，逐步消除宗教存在的社会根源，以实现共产主义社会的美好理想。在构建社会主义的和谐社会中，执政党要探索指导思想的一元化与多样性文化的关系。改革开放 30 年来，由于社会关系和利益格局的变化，社会文化呈现多样化的趋势，这是社会活力的体现。无神论和有神论，宗教和非宗教，此教与彼教，共同生活在社会主义社会中，可以相互激荡，相互宽容，“和而不同”，共同推动社会的进步。

当前，执政党大力倡导的“以人为本”的科学发展观，也包含着科学无神论的真理价值。笔者认为，“以人为本”在解决宗教问题上，有两层意义。

一层含义是，执政党以“为人民服务”为根本宗旨，依靠人民大众，为人民谋幸福。信教者和不信教者，统属人民，享有同样的权利，尽同样义务，承担同样的社会责任；信不信教，应该完全成为公民的个人私事，得到平等的保护和尊重；但在国家决策上，贯彻落实科学发展观，没有神灵和上帝的位置。

另一层含义是，高扬人文主义理念，随着历史的进步，使人民大众逐步脱离“宗教神性”，坚决地、真诚地向“人性”复归。恩格斯指出：

“人在宗教中丧失了他固有的本质，使自己的人性外化。现在，在宗教由于历史的进步而动摇了之后，他才察觉到自己的空虚和不坚定。但是，他没有其他拯救的办法，只有彻底克服一切宗教观念，坚决地真诚地复归，不是向‘神’，而是向自己本身复归，才能重新获得自己的人性、自己的本质。”

马克思指出：“新唯物主义的立脚点是人类社会。”“人的思维是否具有客观真理性，这不是一个理论问题，而是一个实践的问题，人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量。”我们在社会主义现代化的建设事业中，坚持科学无神论，推动科教

兴国的战略，在通往美好社会的实践中，证明自己思维的现实性和力量。

当代世界宗教的发展趋势是日益强劲吗？—从新无神论者的视角提出的质疑

习五一

《中国党政干部论坛》2010.02

近些年来，在宗教学术研究领域，无神论的声音微弱，几乎成为“绝学”。从“宗教的角度”研究宗教，成为主导话语。

一种权威观点认为：“全世界宗教进入一个新的高发期，其势头日益强劲，信教人数持续增长，据新的统计，现在全世界信仰各种宗教的人数已达 50 亿人，占世界总人口比例的 85%，其中基督徒约占 22 亿人，为世界总人口的 1/3，雄踞世界宗教之榜首。”关于“全世界宗教进入一个新的高发期，其势头日益强劲”的判断，查一查作者所依据的资料，是源于《世界基督宗教百科全书》和《国际宣教研究公报》。

人们不禁要问一问，宗教研究专家仅以宗教界发布的数据，作为宗教发展趋势的评估，这样能够获得客观性的判断吗？比如，在日本，各种宗教组织统计的信徒的总和，大约是日本全国国民总数的两倍。而大量调查数据表明，日本在发达国家中，是世俗化比例最高的国家。根据国际社会调查总署(ISSP)公布的调查数据，日本的非信仰者约为 4000 万人，这一数字约是虔诚宗教信仰者的 8 倍。

在当代中国宗教研究领域里，一些权威人士大谈宗教的“全球性”，“其信仰价值和真理的普世性”；世界宗教正处于“新的高发期”，“其势头日益强劲”等，与此同时，无神论、世俗人文主义的研究，声音十分微弱。因此我们有责任加强科学无神论研究的建设，包括介绍国际上新无神论、世俗人文主义的研究成果。

一西方发达国家的世俗化趋势

2009 年 10 月，美国芝加哥大学的研究者发表关于全球宗教发展趋势的分析报告。该报告认为“全世界的宗教变化是一个错综复杂的现象”。这份报告借鉴欧美社会科学人员几十项调查研究数据，探讨 40 年来全球宗教的发展趋势。报告指出：“随着总体上的日益现代化，尤其是受教育水平的提高，各国信仰宗教和参加宗教活动的人数的确呈下降趋势。”“虽然历史大势在继续推动欧洲背弃宗教，但互不相同的各国情况又促成了种种逆流。”“在过去半个世纪里，美国宗教显然是朝着世俗化的方向发展，但模式很复杂。”

整个 20 世纪，西方发达国家宗教的不断衰落，是有目共睹的事实。各种研究数据不仅刊登在各种学术刊物中，也出现在西方教会人士著作中。如美国著名的福音派牧师华理克(Rick Warren)说，在 1900 年全世界 71%的基督徒居住在欧洲，而到 2000 年，这一比例降至 28%)。

对西方发达国家世俗化的趋势，世俗人文主义学者有更清醒的认知。古生物学家格雷戈里·保罗(Gregory S.Paul)在题为《西方国家的世俗化革命》(The Secular Revolution of the West)的论文中指出，根据国际社会调查署的公布数据，在现代社会，与不断发展的世俗化潮流相比，宗教有不断衰落之势。这些数据还表明，尽管宗教还保留着一定的影响力，而且在全球很多地区出现了宗教复兴的潮流，但是，对于上帝的虔信和崇拜，已经在除美国之外的发达国家近乎土崩瓦解。同时，无神论社区正在不断扩展，而且日益强大。

作者指出，共产主义与无神论之间的联系是众所周知的。然而，在除美国之外的西方国家里，基督教近来的发展也不乐观。除美国之外，所有的发达国家近年来的宗教信仰和实践程度均有下降。坚定信仰上帝者和非信仰者各约占 1/4。在这些发达国家里，没有一个国家虔信上帝者占总人口的比例能超过 50%。历史上信奉天主教的爱尔兰、意大利和西班牙是这些国家中世俗化程度最低的。在斯堪的纳维亚各国，仅有 12%-18%的人虔信上帝。在绝对数字上，日本在发达国家中非信仰者最多，约为 4000 万人，这一数字约是虔信宗教者的 8 倍。而法国在这些国家中拥有无神论者比例最高，这一比例约为 1/4，是虔信宗教者的两倍，瑞典的比例也相同。

在发达国家中宗教影响较强的美国，基督教也出现了日益衰落的趋势。据美国宗教身份调查(ARIS)的数据，自 1990 年以来，认为自己是基督教徒的美国人，在总人口中所占比

例减少了 10 个百分点, 从 86% 降至 76%。皮尤论坛的一项调查表明, 自称与任何宗教信仰都没有关系的美国人, 在总人口所占的比例翻了一番, 升至 16%。与此同时, 愿意称自己为无神论或不可知论者的人数也翻了近两番, 从 1999 年的 100 万人, 增加至 2009 年的 360 万人。

该调查表明, 无论在美国还是在欧洲各国年轻人中, 无神论者、不可知论者和无宗教信仰者的人数都呈上升趋势。2006 年皮尤论坛的调查数据, 也支持这一论点。该论坛在对美国 18-25 岁年轻人的调查数据表明, 在这一代人中无神论者、不可知论者和无宗教信仰者的人数上升至 20%。而在 1986 年, 该论坛在对同一年龄段人士的调查中, 这一数据为 11%。年青一代的美国人中 63% 的人相信人和其他生物是长期进化而来, 而 40 岁以上的美国人大多宁愿相信上帝创世论而不是进化论。

另一个英国媒体的调查数据也表明, 在当代社会发达国家中宗教出现日益衰弱的趋势。2006 年 11 月 30 日至 12 月 5 日, 《金融时报》(Financial Times, 在因特网上对美国和欧洲 5 国(法国、意大利、德国、英国、西班牙)的成年人(18 岁以上人群)中进行民意调查。该项调查显示, 欧洲发达国家世俗化趋势明显。在欧洲发达国家中, 相信上帝或超自然神灵存在的, 法国最少, 只有 27%, 意大利最多, 占 62%。而这一比例在美国为 73%。

二新无神论思潮在西方社会的兴起

近几年来, 一股新的无神论思潮正在西方社会兴起。这股新鲜的知识力量使公众意识到, 以科学理性的方法批评宗教, 有助于驱散近些年来宗教保守势力制造的阴霾。《科学与无神论》杂志, 自 2008 年第 2 期以来, 封底开辟阳光书系栏目, 每期介绍一本无神论的著作。

2006 年年底, 英国牛津大学教授理查德·道金斯(Richard Dawkins)的专著《上帝的错觉》(The God Delusion)问世。这位生物学家是当代西方社会最著名的无神论者。他的著作大多以研究进化论为主题。虽然他经常批评宗教, 但是这是他第一次出版一本无神论的专著。道金斯的《上帝的错觉》一出版, 就登上《纽约时报》非小说类畅销书榜, 并持续了 51 周。这部无神论专著的英文版已经发行了 150 多万册, 其翻译本多达 30 多种语言。2010 年 5 月, 《上帝的错觉》一书出版了中文译本(译名为《上帝的迷思》)。

道金斯教授并非特立独行的另类人物, 2006-2007 年, 一批志同道合的西方学者相继出版了许多无神论的著作。如: 美国学者萨姆·哈里斯(Sam Harris)出版的著作《信仰的终结: 宗教、恐怖和理性的未来》; 美国塔夫茨大学丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett)的著作《破除魔咒》(Break the Spell of Religion); 克里斯托弗·希钦斯(Christopher Hitchens)的著作《上帝不伟大: 宗教如何毒害了一切》(God is not Great; How Religion Poisons Everything); 维克多·斯腾格尔(Victor Stenger)的著作《上帝: 失败的假说》(God; The Failed Hypothesis)等等。

这些新无神论者并非纯书斋式的学者, 他们还是积极的社会活动家。根据英国 BBC 的报道, 2008 年 10 月, 英国的人文主义协会策划在公共场所开展无神论的宣传。该项活动为期 4 周, 在公共汽车上张贴双面广告。标语为: “或许无神, 放下忧虑, 享受生活。”著名的无神论学者理查德·道金斯就是这项宣传计划支持者。道金斯对 BBC 的记者说: “宗教习惯了不劳而获, 自动免税, 自然获得尊重, 不受侵犯, 有权力给儿童洗脑。”他还说: “这项将启发性的标语写在伦敦巴士上的行动, 会引发人们的思考。思考是宗教的劲敌。”此项活动原计划募集 9000 美元来做广告, 结果协会募集到 59000 美元。因为募集的基金大大超过了预期。英国人文主义协会将在巴士内部张贴广告, 并考虑将此项活动扩大到英国其他城市, 如伯明翰、曼彻斯特、爱丁堡等。

众所周知, 基督教在英国, 乃至整个欧洲都在不断衰弱。2008 年年初的一项调查表明, 2/3 的英国人自称无任何信仰。约克主教大卫·霍普在 2004 年接受访问时表示, 英国不能再算为基督教国家, 英国参与教会的人数越来越少, 世俗化倾向不断增强。2009 年 6 月, 英国圣公会的主教保罗·理查德说: “1996 年至 2006 年间, 圣公会的定期礼拜者减少一成多, 即从 100 多万减至 88 万人。”他认为“到教堂参加宗教活动的人越来越少, 在教堂举办婚礼和洗礼的数量也在下降, 多元文化主义则在抬头, 这意味着: ‘基督教在英国已死亡’”。

三影响宗教衰弱的因素: 科学与教育

宗教, 尤其是基督教为什么在发达国家日益衰退, 而在美国以及发展中国家中的影响相对稳定? 这些棘手的问题, 至今, 人们对其缺乏深入的研究。

从历史发展的角度来看, 宗教信仰率下降最快的国家, 是 20 世纪经历磨难最为深重的

国家。1914年欧洲的基督教信仰还非常稳固，而第一次世界大战摧毁了最后一批神权君主制，从而使欧洲第一次出现大规模的信仰衰退。20世纪30年代的经济危机，第二次世界大战，进一步冲击了基督教的信仰。尽管当时，欧洲是基督教信仰的基地，但是基督教既没有提供道德的指导，也没有提供神圣的干预，阻止人类社会的灾难。希特勒和大多数纳粹主义者是基督教徒或天主教徒。他们的信仰包括反犹太主义，大多数基督教神职人员支持德意志第三帝国。同时，许多宗教怀疑论者也是反法西斯的左派人士，因此，无神论思潮开始在欧洲兴盛。

笔者认为，在影响宗教衰弱的因素中，科学与教育这两个因素特别值得重视。

提到科学对人类思想发展的影响，有一个论点是众所周知的，即：达尔文的进化论对人类思想的重要贡献。2009年是达尔文诞辰200周年。达尔文有两部轰动性的著作。一本是《物种起源》，他论述了自然选择导致进化的理论。另一本是《人类的由来》，他将进化论应用到人类社会。达尔文的进化论动摇了宗教的基础，成为现代科学的支柱。当代社会的调查表明，对于进化论的理解程度和宗教信仰呈负相关。在日本对于进化论的理解最为深刻和普遍，因而无信仰者的数量最大。而在有神论盛行的美国，对于进化论的理解程度在发达国家中是最低的。

影响宗教的另一个重要的因素是“教育”。根据2005-2007年盖洛普调查的平均值，对基督教经典《圣经》的信仰程度，与受教育的程度相关。被调查者对“相信上帝的话是绝对的、正确无比的”的肯定，与其受教育的程度成反比。高中及其以下学历的被调查者对此持肯定态度高达42%，相反研究生学历的被调查者对此持肯定态度的仅占11%。被调查者对“圣经是人类创造的古代寓言、历史和传奇”的肯定，与其受教育的程度成正比。高中及其以下学历的被调查者对此持肯定态度仅有13%，而研究生学历的被调查者对此持肯定态度的约有30%。

虽然目前，宗教依然是影响美国政治和社会生活的重要因素，但也出现了衰落趋势。根据2009年盖洛普所做的民意调查，只有19%的被调查者认为宗教在美国的影响在上升，而68%的人认为“宗教正在失去以往的影响力”。美国的政治家也感受到这种变化，美国总统奥巴马不再像布什那样强调基督教的教义，而是强调“多元传统”。作为美国总统，他第一次在就职演说中提到“无信仰者”。他说：“我们的国家有基督徒和穆斯林，有犹太教徒和印度教徒，还有无信仰者。”

虽然20世纪时局动荡，战争、革命给时代打下深刻的烙印，但是，笔者认为，以科学技术为核心的生产力的发展，是人类社会发展的最基础的力量。科学技术的发展，将从根本上改变人们的生活方式。信仰宗教的人一代比一代减少，虽然现在美国和欧洲还有相当的差异，笔者认为，从长远的角度考察，宗教的衰落是历史发展的大趋势。

当代世界宗教的发展趋势是日益强劲吗？

习五一

《中国党政干部论坛》2010-02

近些年来，在宗教学术研究领域，无神论的声音微弱，几乎成为“绝学”。从“宗教的角度”研究宗教，成为主导话语。

一种权威观点认为，“全世界宗教进入一个新的高发期，其势头日益强劲，信教人数持续增长，据新的统计，现在全世界信仰各种宗教的人数已达50亿人，占世界总人口比例的85%，其中基督徒约占22亿人，为世界总人口的1/3，雄踞世界宗教之榜首”。（《中国宗教报告（2008）》，社会科学文献出版社2008年版，第2页）关于“全世界宗教进入一个新的高发期，其势头日益强劲”的判断，所依据的资料源于《世界基督宗教百科全书》和《国际宣教研究公报》。

人们要问，宗教研究专家仅以宗教学界发布的数据作为宗教发展趋势的评估，这样能够获得客观性的判断吗？比如，在日本，各种宗教组织统计的信徒的总和，大约是日本全国国民总数的两倍。而大量调查数据表明，日本在发达国家中，是世俗化比例最高的国家。根据国际社会调查总署(ISSP)公布的调查数据，日本的非信仰者约为4000万，这一数字约是

虔诚宗教信仰者的 8 倍。

在这种状况下，我们有责任加强无神论研究的建设，包括介绍国际上新无神论、世俗人文主义的研究成果。

西方国家的世俗化趋势

古生物学家格雷戈里·保罗(Gregory S.Paul)在题为《西方国家的世俗化革命》(The Secular Revolution of the West)的论文中指出，根据国际社会调查署的公布数据，在现代社会，与不断发展的世俗化潮流相比，宗教有不断衰落之势。这些数据还表明，尽管宗教还保留着一定的影响力，而且在全球很多地区出现了宗教复兴的潮流，但是，对于上帝的虔信和崇拜，已经在除美国之外的发达国家近乎土崩瓦解。同时，无神论社区正在不断扩展，而且日益强大。

作者指出，在除美国之外的西方国家，基督教近来的发展不容乐观。除美国之外，所有的发达国家近年来的宗教信仰和实践程度均有下降。坚定信仰上帝者和非信仰者各约占 1/4。在这些发达国家里，没有一个国家虔信上帝者占总人口的比例能超过 50%。历史上信奉天主教的爱尔兰、意大利和西班牙是这些国家中世俗化程度最低的。在斯堪的纳维亚各国，仅有 12%到 18%的人虔信上帝。而法国是这些国家中拥有无神论者比例最高的，这一比例约为 1/4，是虔信宗教者的两倍，瑞典的比例也相同。

该调查表明，无论在美国还是在欧洲各国年轻人中，无神论者、不可知论者和无宗教信仰者的人数都呈上升趋势。2006 年皮尤论坛的调查数据也支持这一论点。该论坛对美国 18 岁至 25 岁年轻人的调查数据表明，在这一代人中无神论者、不可知论者和无宗教信仰者的人数上升至 20%。而 20 年前，在 1986 年，该论坛在对同一年龄段人士的调查中，这一数据为 11%。年青一代的美国人中 63%相信人和其他生物是长期进化而来，而 40 岁以上的美国人大都宁愿相信上帝创世论而不是进化论。

互联网上另一个调查数据也表明，在当代社会发达国家中宗教出现日益衰弱的趋势。2006 年 11 月 30 日至 12 月 5 日，金融时报(Financial Times)通过因特网对美国 and 欧洲五国(法国、意大利、德国、英国、西班牙)的成年人(18 岁以上人群)进行民意调查。该项调查显示，欧洲发达国家世俗化趋势明显。在欧洲发达国家中，相信上帝或超自然神灵存在的，法国最少，只有 27%;意大利最多，占 62%。而这一比例在美国为 73%。

新无神论思潮在西方社会的兴起

近几年来，一股新的无神论思潮正在西方社会兴起。这股新鲜的知识力量使公众意识到，以科学理性的方法批评宗教，有助于驱散近些年来宗教保守势力制造的阴霾。

2006 年底，英国牛津大学教授理查德·道金斯(Richard Dawkins)的专著《上帝的错觉》(The God Delusion)问世。这位生物学家是当代西方社会最著名的无神论者。他的著作大多以研究进化论为主题。虽然他经常批评宗教，但出版一本无神论的专著还是第一次。道金斯的《上帝的错觉》一出版，就登上《纽约时报》非小说类畅销书榜，并持续了 51 周。这部无神论专著的英文版已经发行了 150 多万册，其翻译本多达 30 多种语言。可惜的是，虽然中国常常被指责为当今世界“无神论”思想的根据地，但迄今为止，《上帝的错觉》一书没有中文译本刊行。

道金斯教授并非特立独行的另类人物，2006-2007 年，一批志同道合的西方学者相继出版了许多无神论的著作。如：美国学者萨姆·哈里斯(Sam Harris)出版的著作《信仰的终结：宗教、恐怖和理性的未来》，美国塔夫茨大学丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett)的著作《破除魔咒》(Break the Spell of Religion)，克里斯托弗·希钦斯(Christopher Hitchens)的著作《上帝不伟大：宗教如何毒害了一切》(God is not Great:How Religion Poisons Everything)，维克多·斯腾格尔(Victor Stenger)的著作《上帝：失败的假说》(God:The Failed Hypothesis)，等等。

这些新无神论者并非纯书斋式的学者，他们还是积极的社会活动家。根据英国 BBC 的报道，2008 年 10 月英国的人文主义协会策划在公共场所开展无神论的宣传。该项活动为期四周，在公共汽车上张贴双而广告，标语为：“或许无神，放下忧虑，享受生活”。著名无神论学者理查德·道金斯就是这项宣传计划的支持者。道金斯对 BBC 的记者说：“宗教习惯了不劳而获，自动免税，自然获得尊重，不受侵犯，有权力给儿童洗脑。”他还说：“这项将启发性的标语写在伦敦巴士上的行动，会引发人们的思考。思考是宗教的劲敌。”此项活动原计划募集 9000 美元来做广告，结果协会募集到 59000 美元。因为募集的基金大大超过了预期，英国人文主义协会将在巴士内部张贴广告，并考虑将此项活动扩大到英国其他城市，

如伯明翰、曼彻斯特、爱丁堡等。基督教在英国不断衰弱。2008年初的一项调查表明，2/3的英国人自称无任何信仰。约克主教大卫·霍普在2004年接受访问时表示，英国不能再算作基督教国家，英国参与教会的人数越来越少，世俗化倾向不断增强。

影响宗教衰弱的因素:科学与教育。

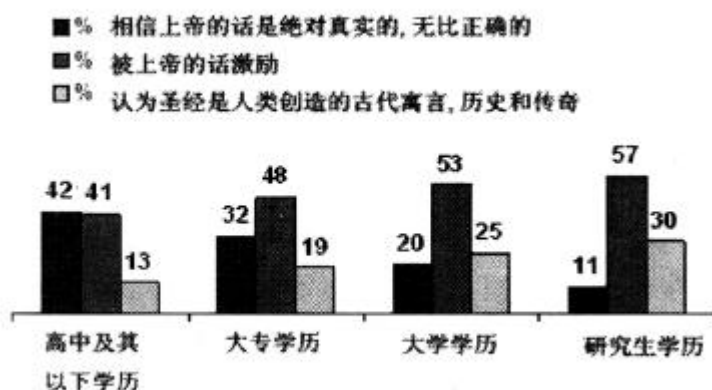
宗教尤其是基督教为什么在发达国家日益衰退，而在美国以及发展中国家中的影响相对稳定?这些问题，至今缺乏深入的研究。

但有一个论点是众所周知的，即:达尔文的进化论对人类思想的重要贡献。2009年是达尔文诞辰200周年。达尔文有两部轰动性的著作。一本是《物种起源》，他论述了自然选择导致进化的理论;另一本是《人类的由来》，他将进化论应用到人类社会。达尔文的进化论动摇了宗教的基础，成为现代科学的支柱。当代社会的调查表明，对于进化论的理解程度和宗教信仰呈负相关。日本对于进化论的理解最为深刻和普遍，因而无信仰者的数量最大。而在有神论盛行的美国，对于进化论的理解程度在发达国家中是最低的。

“教育”同样可以作为一个强有力的指标。同样明显的是，对《圣经》的信仰，与教育程度相关(见图表)。

虽然目前宗教依然是影响美国政治和社会生活的重要因素，但也出现了衰落趋势。根据2007年盖洛普所做的民意调查，有32%的人认为宗教在美国的影响在增强。而61%的人认为宗教正在失去以往的影响力。美国的政治家也感受到这种变化，美国总统奥巴马在他的就职演说中，不再像布什那样强调基督教的教义，而是强调“多元传统”。他在演说中提到:“我们的国家有基督徒和穆斯林，有犹太教徒和印度教徒，还有无信仰者。”

对圣经信仰度的学历差异



2005年5月, 2006年5月, 2007年5月, 盖洛普调查的平均值

虽然20世纪时局动荡，战争、革命给时代打下深刻的烙印，但是我认为，以科学技术为核心的生产力的发展，是人类社会发展的最基础的力量。科学技术的发展，将从根本上改变人们的生活方式。信仰宗教的人一代比一代减少，虽然现在美国和欧洲还有相当的差异，但从长远的角度考察，宗教的衰落是历史发展的大趋势。

北京坛庙的文化价值

习五一

《北京观察》2007-04

古都北京是人类城市发展史上的瑰宝。作为元、明、清三朝帝都，宫观、坛庙金碧辉煌，构成经典的皇城物质文化，沉淀着丰富的文化价值。

为什么天坛被选为当代北京的标志性建筑，而不是紫禁城?从文化价值考察，可能是天坛蕴含着中国传统文化的精髓超越紫禁城。紫禁城象征着至高无上的封建专制皇权，天坛则象征着中国传统文化的核心理念——“敬天法祖”。

至今，首都北京保存着中国古代最为完整的帝都坛庙建筑群。建筑学家致力研究其精美的科学艺术价值。作为人文学者，本文着重分析北京坛庙的文化价值。

北京坛庙溯源

据史书记载，我国最早的祭祀建筑，是华夏初祖黄帝建造的明堂。西周时期，逐步形成“左祖右社”、“兆五帝于四郊”的坛庙营建制度，其后为历代王朝传承发展。

北京最早的坛庙建筑，理论上可追溯到公元前 11 世纪的蓟城。有文字记载的坛庙建筑出现在东晋十六国时期。辽王朝曾在京城建太庙。金中都相继建太庙、四郊坛、社稷坛、孔庙等 11 座，在北京史上第一次形成较大规模的帝都坛庙群。元大都修建宏伟壮丽的太庙、社稷坛、天坛、孔庙等坛庙建筑群，但相继被毁，只有孔庙的基本结构遗存至今。明王朝，永乐帝迁都北京，兴建宫殿，并建天地坛、山川坛、太庙、社稷坛等，规模宏伟。嘉靖时期，皇帝致力坛庙制度改革，奠定北京坛庙的基本格局。清承明制，祭祀礼仪更加繁缛。乾隆时期，国力昌盛，大举修缮京城坛庙。北京坛庙建筑达到鼎盛。

晚清时期，列强侵袭，国脉衰微。1860 年，英、法联军攻破北京洗劫地坛。1900 年英、法、德、日、俄、美、奥、意八国联军攻占北京，所有坛庙均遭毁坏。辛亥革命推翻帝制。北京坛庙相继开辟为市民公园。从皇家祭祀场所到民众游览的公园，北京坛庙的社会功能经历着深刻的变革。这些庄严辉煌的帝都坛庙群，成为今日北京最重要的历史文化遗产之一。

北京的坛庙建筑群以“九坛八庙”为典型代表。“九坛”，是指天坛、地坛、朝日坛、夕月坛、先农坛、先蚕坛、祈谷坛、太岁坛和社稷坛。“八庙”是指太庙、奉先殿、传心殿、雍和宫、堂子、历代帝王庙和文庙(孔庙)。

帝都祭坛，祭祀对象是天、地、日、月、社稷等富有自然色彩的神灵。中国古代帝王的天帝观念，自命为“上天之子”、“君权神授”，通过祭祀天帝，神化自己的统治基础。因此，祭祀天帝为皇帝独享的特权，极为隆重。天坛的建筑恢宏壮观，为帝都祭坛之首。

天坛的建筑紧扣祭天的主题，着重突出天帝的至尊、祭天的神圣。天坛三大主体建筑祈谷坛、圜丘、皇穹宇，三者呈“品”字型布局，打破中国古代建筑传统以中轴线为对称的设计格局。将主体建筑集中于内坛，使其位于外坛中轴线偏东在主体建筑以西留出大片空旷地域。人们自西门入坛后，面对悠悠蓝天，漫漫长路，顿感天高地阔，生命渺小，增加顶礼膜拜的虔诚。

帝都庙堂，祭祀对象多为祖先、圣贤等人文神灵，以太庙、历代帝王庙、孔庙为典型代表。宗庙制度是古代宗法血缘统治的标志。敬宗法祖，是中华民族悠久的历史传统。太庙是天子的宗庙，是封建帝王祭祀祖先的庙堂。历代帝王庙是祭祀民族先祖的庙堂。在封建皇家祭祀文化中，太庙的地位当然超过历代帝王庙。但从当代社会价值考察，历代帝王庙的历史价值应当超过太庙。

历代帝王庙是以景德崇圣殿为中心的壮观建筑群。有清一代，祭祀历代帝王发展到顶峰。历代帝王庙的祭祀文化体系，反映出中华民族多民族统一国家的历史延续性。

孔庙供奉的孔子，是儒学创始人。自汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”以来，儒家学说随着历史的发展，不断融汇创新，成为中国传统文化的主流。孔子被历代尊崇为圣人先师。北京国子监孔庙是皇家祭祀孔子的庙堂。孔庙坐落的成贤街是今日北京惟一保留古代牌坊的街道。

作为历史文化重要的遗存建筑—天坛、历代帝王庙和孔庙，象征着中国传统文化敬天、法祖、尚贤的价值取向。

“敬天法祖”与坛庙文化

中国古代坛庙文化，其核心理念是敬天法祖。

根据《周礼》记载，中国古代祭祀的众神谱分为三类：一类是天神，包括昊天上帝、日月星辰；一类是地祇，包括社稷、山川；一类是人鬼，包括民族祖先、杰出人物。中国古代祭祀文化神灵众多。其三大支柱是：至高无上的天帝崇拜、象征国家的社稷崇拜、具有家族、宗族、民族凝聚力的祖先崇拜。

祭天、祭社与祭祖是中国古代的三大祭礼。祭天着重于其政治功能，祭社着眼于其社会功能，而祭祖则体现其伦理功能，它凝聚并维系着家族、宗族乃至整个民族。敬天法祖理念具有深厚的社会基础。这种祭祀文化具有强烈的现实功利性，成为维护多民族统一国家的有力政治工具。

《礼记》明确记载：“夫圣王之制，祭祀也。法施于民，则祀之；以死勤事，则祀之。以劳定国，则祀之；能御大灾，则祀之；能捍大患，则祀之。”古代圣王治国之法，重在祭祀。凡“有功烈于民”的民族先祖，都要受到后世的崇拜和祭祀。自远古时期起，华夏民族的民众将本部族已故杰出领袖，如炎帝、黄帝、尧、舜、禹等，作为部族宗神礼拜祭祀。战国晚期，强秦一统天下的局面已见端倪。原先各部落祭祀的宗神，地位逐步上升为中华民族共同奉祀的先王大帝。一批德才兼备的圣贤，在安邦治国或思想科技等方面成就卓越，表现出大德、大智、大勇，都成为后世祭祀、崇拜、效仿的对象。中国数千年对古圣先贤崇拜的传统，经过几千年的沿革变迁，汇成一种人文主义理念。

自古以来，中国社会形成以血缘为基础的宗法制度和“孝为德本”的道德规范。体现宗法制度的祖先崇拜，数千年来渗透到每个家庭之中，成为深厚的民间习俗。在祖先崇拜力量的作用下，民族始祖是凝聚全民族的旗帜，是民族种姓的象征。祭祀祖先是中国古代民众宗教意识和社会生活的核心。祖先崇拜来源于血缘家族制度的世俗亲情。对祖先亡灵的崇拜，使普通民众与祖先精神之间的交往，成为一种泛宗教意识。儒家文化重视人的现实关系和利益的伦理观念，使社会民众形成务实的心理特征，其祭祀文化表现出强烈的功利性格。中国民众崇祖敬宗的社会群体心理，祈求祖先护佑，降恩赐福，驱魔避邪。进入现代社会，祭祖习俗作为中华民族的行为模式，仍为海内外华人社会遵循。

北京坛庙文化的现代价值

在当今世界全球化浪潮中，中华民族正在腾飞崛起。如何在现代化的进程中，将传统文化精华的精华，融入现代价值，转化为现代社会的文化基因，是当代人文学者的时代使命。探索北京坛庙文化的现代价值，就是这种使命的任务之一。

北京坛庙文化象征着中华民族五千年文明的历史脉流。民族历史文化具有内在的凝聚力和导向力，具有潜移默化的引导功能。珍重坛庙蕴藏的民族情感价值，整理挖掘传统的祭祀

文化，举办历史展览，演示祭祀舞乐，吸引海内外炎黄子孙，来此追根寻源祭祖。振奋民族精神，增强民族凝聚力，树立民族自尊心和自豪感，将海内外炎黄子孙的爱国热情，为深化祖国统一、繁荣、富强作贡献。

去年，中央电视台首次直播世界各地隆重祭孔的典礼。其中曲阜孔庙的祭典，盛况空前。其实，在全国各地的孔庙中，北京国子监的孔庙级别最高，地位特殊。曲阜孔庙的春秋祭祀，其庙制、祭器及礼仪都以北京孔庙为准绳。如今，国家资助的孔子学院，在海外相继揭牌。孔子成为中华文化在国际上的品牌标志。首都北京的孔庙应当成为这一文化品牌溯源的根基。

近年，政府出资重修的北京历代帝王庙，中龛奉祀的三皇五帝，成为中华民族的共同祖先，是多民族统一国家的文物见证。该庙恢复历史原貌，不仅是重要的旅游文化资源，而且对于增强中华民族凝聚力，捍卫祖国的统一，具有重要的现实意义。当在世界多极化格局的演化中，境内外敌对势力纠集聚合，培植台湾、西藏、新疆分裂势力，境内外宗教极端势力和民族分裂势力妄图分裂祖国，活动不断升级，日趋猖獗。因此，在反对分裂祖国的斗争中，历代帝王庙应发扬多民族统一的历史文化资源优势，加强多民族统一国家的认同感，推进民族团结互助，共同繁荣伟大的祖国。

作为世界文明古国，中国历经艰难，命脉不绝，具有丰厚的文化遗产。这些宝贵文化传承包括北京的坛庙文化，既是振兴民族的精神力量源泉，也是世界文化多样性的宝贵资源。在全球化的背景中，呼唤振兴民族文化的势头日益强烈。尊重民族文化的多样性和差异性，文化多元化是全球化必须具备的特征，也将是世界发展的历史趋势。

当代中国邪教演变的历史趋势与特征

习五一

《关爱生命，远离邪教研讨会论文集》2003-11

众所周知，从世界历史发展趋势上考察，当代邪教是全球新宗教运动的极端产物。自第二次世界大战以来，世界各地相继兴起一批新兴宗教。这是当代宗教世俗化的特殊形式。

随着 20 世纪宗教世俗化浪潮，非传统宗教流派中孽生出一批极端恶种—新生邪教。研究当代邪教现象日益成为国际学术界的热点。历史学、政治学、社会学、宗教学、法学等各学科，各自运用本学科的理论范畴开展研究，各有千秋。目前，国际学术界对此尚无统一确切的界定。

作为一名中国学者，我的专业背景是历史学与宗教学。在这里，我将分别从历史学与宗教学两个视角，向各位简要概述中国邪教演变的历史趋势与特征。

首先，让我们从历史学视角，即从中华文化古今渊源中，考察中国邪教演变的历史趋势。

从历史学、语言学诠释，“邪教”本是汉语文化的特有名词。在中华民族泛宗教文化的历史渊源中，邪教主要是政治学概念，考察其危害社会稳定的含义，远远超过辨析其歪曲宗教学说的含义。

与“圣人以神道设教，而天下服矣”相对应，出现“邪教以神道惑人，则天下乱矣”的政治术语。其意为，邪教利用神道，蛊惑民众，则天下大乱。因此，封建王朝的统治者把一切非正统的民间秘密教派均视为邪教。

民间秘密教派，被指责为“邪教”自南宋起。公元 1133 年，吴郡僧人茅子元在滨山湖创立净业团体—白莲忏堂，自称“白莲导师”。教徒半僧半俗，吃斋念佛，男女同修，号白莲菜。朝廷以妖妄惑众罪，将茅子元流放，白莲菜被取缔，佛教正统视其为异端。天台宗沙门志磐笔伐白莲菜，抨击道：“受其邪教者，谓之传道”。

明太祖朱元璋因参加白莲教策动的元末红巾军起义，登上皇帝宝座，深感民间秘密教派对王朝统治的威胁。他下令在《大明律》中，增加“禁止师巫邪术”的条款，严厉制裁“巫师假降邪神”等“一应左道乱正之术”。明朝末年，朝廷已在官方文书中，指责民间宗教—无为教(即罗教)为“邪教”。礼部焚毁罗教的《五部六册》经版，告示公众，标榜此举“毁邪教以正风俗”。

清承明制。清朝政府相继颁布多项法令治理“邪教”。顺治十三年谕令中规定，“凡左道惑众”，“踵行邪教”，“加等治罪”。此后，清廷一再谕令查禁“邪教”。

中国秘密社会的渊源久远，经明清两代，发展迅猛，教门繁多，成为具有顽强生命力的民间社会运动。作为下层群众的集合体，它们大多在原有社会组织之中另立系统，成为正统社会秩序的对立物。近代中国社会剧烈动荡，民间秘密教门与秘密会党，更加庞杂，遍布大江南北，名目多达三四百种，信徒多达数千万人，形成一种巨大的社会势力，举世罕见。其影响渗透社会各个阶层，余脉延续至今。

近代中国五四运动以后，科学和民主思潮传入中国，现代化运动成为历史发展的主流：而多数民间秘密教门执迷不悟，教义更为芜杂混乱，政治倾向复辟封建制度。从整体上考察，秘密教门已蜕变为逆历史潮流的组织。

近代中国多数学者认为，邪教是反对社会正统体制的极端教派。其界定的内涵，通常指利用迷信邪说、旁门左道，传徒敛钱，聚众结党、甚至图谋颠覆政权的民间秘密教派。

鉴于清中叶以来，民间秘密教门多以“会”、“道”、“门”为其组织名称，20 世纪 50 年代初，中国政府曾发动声势浩大的治理“会道门”运动，使其一度基本绝迹。

自 20 世纪 80 年代以来，改革开放的大潮涌起，中国现代化进程加速。传统的计划经济体制向社会主义市场经济体制转轨，空前的社会变革引起剧烈的社会动荡。社会转型时期的复杂局面，形成“鱼龙混杂，泥沙俱下”的社会土壤。当代中国的邪教就是社会转型时期孽生的恶性毒瘤。

以改革开放以来中国现代化的进程为历史背景，当代邪教现象的演变可分为两个阶段考察。

第一阶段，1979-1992 年，邪教开始孽生蔓延。

20 世纪 80 年代初，经济体制的改革起步于农村。改革的成功推动生产力的迅猛发展，也使原有的社会结构迅速解体。农村的经济改革，实行农业联产承包制，农民已演变成经济利益各自独立的群体。以党支部为核心的村级管理控制能力普遍下降，农民对现代社会实行的法制与经济手段，适应性较差。新的基层管理体制建立滞后，人心涣散，弊端孽生。农村改革转型时期，社会结构的失范，基层权利的弱化，主流价值的失落，使邪教势力乘机死灰复燃。特别是落后的偏远地区，迷信、巫术文化传统久远，社会土壤深厚，有利于各种邪教势力的孽生发展。

这一阶段，危害最大的邪教组织是土生土长的“门徒会”。1985年，陕西省耀县农民季三保歪曲《圣经》，自称是“神所立的基督”，杜撰邪教教义“七步灵程”，宣称“世界末日来临”，“信教的上天堂，不信的下地狱”，四处传播。1989年，季三保在其家中“检选”“十二门徒”，组织“门徒会”。该邪教组织严密，建立秘密据点，单线联系，暗号接头。起初，“门徒会”在陕西、湖北、四川三省交界的偏远贫困地区，以“教内周济”、“祷告治病”等方式吸引民众，势力迅速蔓延。一度扩张至十几个省，发展信徒多达数十万人。该邪教散布邪说，蛊惑人心，奸污妇女，诈骗钱财。“门徒会”骨干散布“现在是黑暗当道，魔鬼掌权”，煽动闹事，破坏社会秩序，经综合治理，目前其势力已渐趋消亡。

第二阶段，1992-2003年，“功法”型邪教孽生膨胀，成为危害社会稳定的主要毒瘤。

随着经济体制改革的深入发展，社会变革的主战场转向城市。整个社会步入巨大变革的时期。社会结构的变革，必然引起利益格局关系的调整，出现利益主体多元化，利益表达方式的多样化。国有企业产业结构重组，大批企业职工分离下岗，城市弱势群体扩大。医疗体制改革出台，退休养老基金改制，新的社会保障体制远不完善，老年群体地位下滑。单位功能的退化，社会流动的增加，政府直接控制的手段弱化，个人自由度增加。原有的社会主流价值观与日益多元化的价值观矛盾加剧。体制转轨中社会出现无序现象，市场经济运行法则出轨，渗透到社会公共领域。拜金主义横行，权利腐败，侵害群众利益，造成社会矛盾激化。

社会转型时期，城市社会更加复杂，原有结构解体，传统法则失范，变革加剧，人心失衡。价值的窘困与情感的冲突，形成过渡时期社会心理的无所适从和抑郁沮丧。“善”发育不良，“恶”畸形膨胀。极少数野心家趁东方宗教文化神秘主义在世界兴起，气功健身热浪席卷全国，假借气功与宗教的名义，自我神化，制造邪教新种，孽蔓成灾。

80年代中叶以后，全国各地城市相继掀起以“特异功能”为旗号的气功浪潮。这股气功热浪打着“人体科学”的旗帜，将气功神秘化、巫术化。一时间，各种气功大师纷纷出山，声称修炼本门气功，可以诱发人体特异功能，可以透视遥感、呼风唤雨、预知一切。他们自我神化，蛊惑人心，借传功收徒，大肆敛财。社会转型时期，孤立无助的弱势群体，精神迷茫的失落人群，试图从神秘主义的信仰中，寻找精神寄托或超能力的解脱，成为邪教势力诱惑蒙骗的主要群体。

“法轮功”就是借气功健身热浪发迹的邪教组织。1999年春天，“法轮功”势力恶性膨胀，李洪志野心膨胀，亲自指挥，公然聚众包围中南海，震动海内外。这表明，当代中国邪教已成为危害社会发展与稳定的巨型毒瘤。

1999年10月30日，全国人大常委会作出决定，取缔邪教组织、防范和惩治邪教活动。同时，最高人民法院和最高人民检察院作出具体应用法律的解释。第一条对“邪教组织”的界定为：

“冒用宗教、气功或者其他名义建立，神化首要分子，利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人，发展、控制成员，危害社会的非法组织”。

该司法解释对《刑法》第三百条惩处邪教犯罪的条款，加以具体说明，为依法治理邪教提供有力的法律依据。两高的司法解释标志着我国治理邪教的工作，正在加快法制化步伐。当代中国主流社会对邪教的界定，不同于历史上“邪教”的概念，赋予其新的内涵和外延。它已超越意识形态和政治概念，是一个具有可操作性的现代法律概念，其目的是制裁邪教的犯罪行为。

接着，让我们从宗教学的视角，考察当代邪教具有的某些宗教性特征。邪教的性质如何界定？邪教是不是宗教？邪教是否具有宗教性？这是函待深入探讨的理论难题。在我国学术界，研究这一命题，既直接关系到治理邪教工作的指导思想、政策策略，一也直接关系到实行宗教信仰自由政策，依法加强对宗教事物的管理，积极引导宗教与社会主义社会相适应等一系列重大理论与实践。

界定宗教，涉及到对宗教本质的认识，因而一直是当代世界宗教学研究领域中的核心命题。随着宗教哲学、宗教社会学、宗教心理学、宗教人类学等分支学科研究的开展，宗教的定义日益多元化与深化。深入探讨宗教的本质与特征，已成为当代宗教学发展的大趋势。当代宗教学界的研究领域逐渐超越神学的狭窄视野。许多学者主张，将宗教信仰视为“人生的终极关怀”。它使宗教概念的内涵从神学升华为哲学。这显然是一种十分宽泛的宗教概念。

西方宗教学家设定多种变量标准模式，将宗教组织分为四个基本类型：教会(Church)、教派(Sect)、宗派(Denomination)、膜拜团体(Cult)。膜拜团体又被称为边缘宗教，往往规模较小，制度化程度较低，由卡里斯玛(Charisma)型教主领导，表现出神秘主义救赎倾向，注重个人精神和神秘体验，有些采取秘传方式或封闭式活动。其中有些派别进一步走向极端，成为反社会的邪教组织。因此，依据西方宗教学的理论，邪教组织是一种破坏性的膜拜团体。显然邪教组织被包涵在宗教类型之内，是一种具有破坏性的极端宗教组织。

当代中国宗教学术界对宗教概念的界定，深入到对宗教要素的探索。吕大吉教授提出宗教四要素说的定义。他认为，宗教从萌芽到成型的发展历程，可以归纳为“宗教观念份宗教经验书宗教行为神宗教体制”的逻辑序列过程。任何一种宗教都是内在要素(观念和体验)与外在要素(行为和制度)的综合和统一。这种结构性的分析方法，将宗教视为一种的社会体系，既有作为意识形态的思想观念和情感体验，又有作为社会实体的行为礼仪、组织体制。吕教授提出的宗教四要素定义，是一种比较严谨的宗教概念。

依据严谨的宗教界定，中国主流社会将传统的制度化宗教，如：佛教、道教、伊斯兰教、基督教、天主教等，视为宗教组织，并且提出“邪教不是宗教”的命题。这一命题具有相当的社会功利性，因为就社会功能而言，正统宗教与邪教有着质的区别。在治理邪教的工作中，既有利于将“邪教”马区逐出“宗教信仰自由”法律保护圈，又有利于激励宗教界人士批判邪教。然而，这一命题在实践上的积极功能，并不能化解理论界学者的质疑。

随着治理邪教工作的深入开展，当代邪教具有宗教性，已经成为多数人的共识。当代宗教学专家赵匡为先生指出：邪教组织的宗教性，与传统宗教既有本质的区别，又有一定的联系。不了解邪教与传统宗教的本质区别，就不可能揭露邪教反社会的罪行，不利于消除邪教这一社会毒瘤；如果看不到邪教与传统宗教存在着一定的联系，就不可能充分认识到邪教在群众中的欺骗性，同样不利于完全消除邪教这一社会毒瘤。

邪教的宗教性与邪教的起源相关。邪教教主创教时，大量剽窃传统宗教经典的某些教义，歪曲诠释，自立派别。邪教组织在传教活动中，经常利用传统宗教信仰观念和祈祷仪式，迅速确立其教主的权威。

“法轮功”之所以迅速扩展蔓延，其原因之一就是它具有某些宗教因素。起初，它以祛病健身为名，传授气功，并以“真、善、忍”为道德旗帜，借以惑众。“法轮功”站稳脚跟后，李洪志重点宣称“修炼法轮大法”，“度人上天”，俨然是传播“佛法”的教主。

如果对邪教具有宗教性的特征，缺乏足够的认识，就难以认清受蒙骗群众痴迷不悟的复杂因素，对教育转化工作的艰巨性，缺乏应有的思想准备。事实表明，部分痴迷者之所以顽固难化，其症结在于，他们认为邪教的宗教性说教是“正信”而并非邪说，认为自己信教是追求宗教信仰自由的正当行为。

如何促使受蒙骗的信徒摆脱教主的精神控制，是一个十分棘手的难题。邪教组织通过洗脑灌输、精神操作等方法，改变信徒的世界观、行为方式和生活方式，使他们逐步丧失与大众社会交往的能力，在心理上、情感上完全依赖邪教组织。

以“法轮功”为例。教主李洪志将现实社会描述为罪恶泛滥、即将毁灭的世界，而将其理想世界描绘成辉煌灿烂、幸福永恒的天堂；将邪教信徒捧为超世脱俗、能够“圆满升天”的“非常人”，将社会民众贬为不屑一顾的“常人”，或将被天灾毁灭的“恶人”。这种教义使邪教信徒获得一种“自我神圣感”，并由此获得独特的生命的价值。在他们内心深处，邪教理念不断被强化，自觉抵制任何对邪教信仰的怀疑、批判。若要他们抛弃其邪教信仰，无异于使其整个精神世界崩溃。许多痴迷者怀着类似捍卫真理的执著，以精神偏执症的思想行为逻辑，为邪教辩护，对不利于邪教的事实矢口否认、视而不见。极少数痴迷者不惜以死抗拒社会治理邪教的行动，自杀、杀人，蔑视生命，成为邪教的殉葬品。

在“帮助受蒙骗的信徒回归社会”的工作中，对于因有信仰需求而误入歧途的信徒，如何逐步改变其思想信仰中的有害成份，仅仅依靠亲情感化、心理治疗等方法，仍难以有效。信仰的问题十分复杂，涉及的领域、思辩空间十分广阔。有些问题缺乏实证标准，有些问题，如有神论与无神论、唯物论与唯心论等已经争论了上千年，还将与人类社会长期共存。江泽民同志指出：“宗教走向最终消亡也必然是一个漫长的历史过程，可能比阶级和国家的消亡还要久远。”在社会主义社会，人们对宗教信仰的追求，属于一种正常的社会现象。因有信仰需求而误入歧途的信徒，企图仅仅以世俗社会的是非准则，以无神论的思辩方式，来打破其精神枷锁，是一种不切实际的愿望。应当正视这部分受蒙骗的信徒中存在追求宗

教信仰的合理因素，更有针对性地开展教育转化工作。正确甄别邪教教义中某些貌似合理、实则有害的因素，以适当有效的方式，进行耐心细致的说服教育工作，并引导他们找到健康的、合适的精神信仰。只有这样，才能帮助他们摆脱邪教的精神控制，重归正常社会生活。这是整个治理邪教工作中难度很大的关键环节。

“帮助受蒙骗的信徒回归社会”，既是彻底瓦解邪教组织的战略目的，也是保护受蒙骗群众的人权需求。此项工作，不仅需要依靠政府行政部门的传统管理，还应动员全社会各阶层民众，自下而上的多方面参与，加强社区建设，培育社会自治能力，逐步提高公民的素质，强增社区的凝聚力，这样才能形成防范和治理邪教的强大社会力量。

加强社区建设，探索治理邪教的长效机制

习五一

《社区、家庭拒绝邪教——中国反邪教协会第七次报告会暨学术讨论会论文集》2002-09

一、战略思考

“加强社区建设，建立治理邪教的长效机制”，我们应当从建设有中国特色社会主义国家的战略高度，充分认识这一命题的重要意义。战略全局的思考应当是全方位、多视角的。在这里，我重点分析两层涵义。

第一、加强社区建设，是城市现代化进程的历史趋势

当代中国学术界对社区的简要定义为，“以一定地理区域为基础的社会群体。”(《中国大百科全书已涵盖社会体系·社会学卷》)随着研究理论的不断拓展，社区的内涵逐渐扩大，社会冲突和行动场域等多种含义。现代化城市是以发育完善、功能齐全的现代社区为基础的。

随着我国社会主义市场经济体制的逐步建立和完善，从政府和企业分离出来的社会职能，大部分需要城市社区来承担。因此，必须尽快发展和完善基层社区的功能。社区建设是现代城市基层社会管理的必然选择。通过推进社区建设，提高城市的现代化管理水平，提升居民素质和文明程度，加强社会治安综合治理，保证人民群众安居乐业，促进社会稳定和发展。

随着我国体制转轨、社会转型步伐的加快，政府正在加快转变职能，改革管理机构，改进管理方式，实现“小政府，大社会”。但是，如果在社会转型时期，国家社会管理职能收缩过快，社会自治机制尚无力填补这一空白，造成社会管理失控，社会发展无序和混乱，就会引发邪教势力的蔓延。

20世纪90年代，邪教“法轮功”就是从城市社区开始传播扩散的。起初，它打着“人体科学”的旗帜，将气功神秘化、巫术化，蛊惑人心，借传功收徒，大肆敛财。继而，它盗用宗教思想资源，自我神化，宣扬歪理邪说，制造邪教新种泛滥成灾。在社会转型时期，孤立无助的弱势群体，精神迷茫的失落人群，试图从神秘主义的信仰中，寻找精神寄托或超能力的解脱，成为邪教势力诱惑蒙骗的主要群体。“法轮功”组织者要求练习者每天“会功”，即在公开场所，打着标志横幅集中练功，通过群体行为“大造声势”，“滚动发展”。“法轮功”在全国许多基层社区建立辅导站、联络站，迅速恶性膨胀起来。某些发展滞后的社区成为“法轮功”势力蔓延的温床。

面对日益复杂的城市社会管理，政府迫切需要权威深入基层，加强社区建设，培育社会自治能力，逐步提高公民的素质，增强社区的凝聚力，这样才能形成防范和治理邪教的强大社会力量。

第二、深化同“法轮功”邪教组织的斗争，需要加快探索治理邪教的长效机制

在党中央的坚强领导下，我们与“法轮功”邪教组织的斗争，在国内战场上，已经取得决定性的胜利。但是，在国际战场上，境外“法轮功”敌对势力，企图依赖国际右翼势力的支持，在美国建立基地，以此为策动源地，长期对‘中国大陆进行渗透和颠覆活动。我们要抵御渗透，就必须稳固国内的社会基础。因此，治理邪教“法轮功”的工作，必须向基层社区延伸。

以北京地区为例。2001年，北京市贯彻中央的方针政策，全市大力开展教育转化“法

“法轮功”重点人物的攻坚战，有效地遏制住“法轮功”势力，掌握了斗争的主动权。整体大局已经平稳，而地下暗流仍不断涌动。2002 年上半年，“法轮功”残余势力进一步转入地下，活动依然十分猖獗。在专项行动中抓获的不法分子，一般练习者人数最多、比重最大。一般练习者的问题突显起来，成为维护首都社会稳定的直接隐患。

一般练习者的主要生活空间在社区。随着政府职能的转变和现代企业事业制度的建立，民众逐渐由“单位人”变为“社区人”。社区逐渐取代单位成为居民生活最重要的场所。大量的社会管理和公共服务职能相应地向社区转移。社区是各种社会矛盾、社会问题集中反映的地方，也是解决社会问题的重要途径。当前，一般“法轮功”练习者的问题，是与社区稳定密切相关的难题。单靠政府的行政手段难以全部包揽解决。必须由以街道、居委会为主体的社区组织，利用社区资源，发动社区民众力量，协助政府共同解决。

二、典型模式

智慧来自实践，经验出自基层。在这里，我重点介绍两个北京市社区治理邪教“法轮功”的典型模式。

第一、“教育摸排”模式

“教育摸排”模式是北京市丰台区社区创造的一种工作模式。今年 4 月以来，丰台区委为探索治理邪教的长效机制，将工作重点深入到社区，发挥社区的功能，创造出一种有效的工作机制。其具体方法为，以社区(村)党组织为主导;以市(村)民学校为载体;以公民道德教育为主题，以“法轮功”一般练习者为主要对象，以思想情况调查为切入点，发动社区(村)广大党员、干部、群众广泛参与，开展一次普遍学习教育活动。

社区是各种社会力量和社会资源的基本载体。“教育摸排”工作选择市(村)民学校为载体，创造出一种宽松和谐的环境，充分发挥了社区资源综合利用的巨大潜力。“教育摸排”工作，营造“崇尚科学、抵制邪教”的社区文化环境，为社区居民参与社区活动提供了机会。

社区建设的一个重要原则是社区居民的广泛参与。实践参与是群众自我教育、自我管理、自我提高的重要途径。“教育摸排”工作发动社区居民广泛参与。参加共同学习的居民与“法轮功”一般练习者的比例不低于 3:1。参与者既有党员干部、治保积极分子，也有一般练习者的好邻居、好朋友。“教育摸排”工作成为社区居民参与社会事务的重要渠道。

社区理念是以人为本，以提高居民的生活质量和文明程度为宗旨。“教育摸排”工作，以公民道德教育为主题，选用《公民道德建设实施纲要》、精神文明创建专题片等为基本教材，以批判“法轮功”邪教组织的录相片《心路》、《焦点访谈》等为主题教材，以卫生保健、科学养生为辅助教材。社区是提高公民素质的重要场所。从公民道德教育这一主题切入，既有利于“教育摸排”工作的顺利开展，又有利于全面提高社区居民的整体素质。

目前，北京市正在全面推广“丰台经验”，已有 10 个区县实施“教育摸排”工作。参加集中学习活动的“法轮功”一般练习者，已占总数的近 60%。其中，92%的一般练习者，得到彻底解脱;7%的一般练习者，思想模糊，需要继续学习教育;顽固痴迷者仅占 1%，分类采取措施，消除了一批潜在的隐患和现实危害。“教育摸排”工作与加强社区建设形成良性互动关系。

第二、“健康俱乐部”模式

“健康俱乐部”模式是北京市石景山区老山东里社区创造的。它成为一种社区抵御邪教的典型模式。在社区建设工作中，老山东里社区组织发现，“法轮功”练习者大多数是为了祛病健身而误入迷途的。在教育转化后，练习者放弃了原来的“精神寄托”和练习方式，需要新的精神追求和锻炼方式，才能巩固转化成果。为消除邪教滋生的社会土壤，2001 年 7 月，老山东里社区成立《居民健康俱乐部》，积极探索加强社区精神文明建设的途径。“健康俱乐部”的宗旨是，开展健康向上、丰富多彩的健身娱乐活动。俱乐部是社区居民自我教育、自我管理、自我服务的群众性自治组织。

在专家和社区居民共同策划下，俱乐部推出以“四个健康”为王题阴群体了古动。“四个健康”，即：“肌体健康、思想行为健康、文化健康、社区健康”。肌体健康，以预防保健为主题，举办系列健康讲座，定期为居民普查身体，开展学练太极拳、太极剑、中老年保健操、登山等健身活动。思想行为健康，组织法律法规、科普知识和《公民道德建设实施纲要》的学习和宣传，开展道德评价，提高居民的文明程度。文化健康，组织英语、烹调、书法、文艺等培训班，开展舞蹈、歌咏、戏曲等文艺活动，提升居民的文化品味。社区健康，建设社区优美环境，营造居民讲道德、讲文明的社区氛围。

“健康俱乐部”发起时，只有数十人参加。随着各种健身娱乐活动日益多样化，俱乐部迅速吸引了社区居民踊跃参加，现在已有近 700 人。年龄最大的长者已有 94 岁高龄，最小的儿童只有 6 岁。社区内 12 名原“法轮功”练习者均已解脱，转化巩固率达到 100%，除 4 名在职人员外，其余 8 名都自愿参加“健康俱乐部”。社区居民参与社区建设和素质提高的程度，是评价社区建设质量的重要参数，也是基层社会稳定的重要参数。

老山东里社区居民自愿参加“健康俱乐部”，提倡科学文明的生活方式，开展健康有趣的自娱自乐活动。社区成员凝聚在一起，育德普法，怡情健身，交流情感，愉悦身心，形成和谐的社会人际关系。居民追求一种健康科学文明的社区精神，自觉形成抵制邪教滋生的社会群体机制。

三、基本原则

第一、加强党的领导，创新工作运行机制

在党的领导下，依法发挥政府对社区的主导作用，发挥社区居民在社区建设中的主体作用，形成主导与主体之间的协调联动关系，建立科学的工作运行机制。现代社区建设的基本理念是寓管理于教育、服务之中，发动社区居民参与社区民主管理，形成推动社区建设的内在动力，逐步建立群众性自治机制。基层社区抵制邪教的社会机制，应当逐渐在这种软性的管理中形成。

第二、以人为本，培育社区理念

社区理念源于社区，理念的形成，是公民参与社区建设的思想基础。要发动居民对社区进行形象设计、发展目标策划，积极培育居民的社区意识，增强他们对社区的认同感、归属感和奉献精神。社区文化特色的形成，对于社区居民的社会心态、价值观念、生活方式和行为模式，都起着潜移默化的深刻影响。通过群众喜闻乐见的群体活动，粘合社区居民的凝聚力，全面提高公民的素质，增强基层社区自学抵御邪教的能力。

第三、发展社区事业，为民办实事，用服务构筑社会稳定的基石

社区服务是社区建设的龙头。“三个代表”中的一个重要思想，就是代表最广大人民的根本利益。社区工作千头万绪，说到底是要服务于民，造福于民，这是社区建设的基本立足点。为民办实事、办好事。社区服务是凝聚人心的工程。社会稳定的基础在于，这个民心工程的龙头是否顺民心、得民心。基层社会政治稳定，治安良好，人际关系和谐，邪教势力就会失去滋生蔓延的社会土壤。

同志们，江泽民同志告诫全党，“基础不牢，地动山摇”。让我们同心协力，加强社区建设，使其真正成为凝聚民心的工程，促进基层社会的稳定。建立治理邪教的长效机制，让国家长治久安，祖国繁荣昌盛，早日实现中华民族的伟大复兴！

当代中国那教的性质及其社会根源——兼论建立“邪教现象预警系统”

习五一

《反对邪教保障人权——中国反邪教协会第一次报告会暨学术讨论会论文集》2000-12
1999 年春天，法轮功势力恶性膨胀，公然聚众围攻中南海，震动京城。这表明，当代中国邪教已成为危害社会发展与稳定的巨型毒瘤。“冰冻三尺，非一日之寒”。自 80 年代以来，改革开放的大潮涌起，中国现代化进程加速。传统的计划经济体制向社会主义市场经济体制转轨，空前的社会变革引起剧烈的社会动荡。社会转型时期的复杂局面，形成“鱼龙混杂，泥沙俱下”的社会土壤。当代中国的邪教就是社会转型时期孽生的恶性毒瘤。探索当代中国邪教的性质及其社会根源，建立科学的邪教现象预警系统，开拓标本兼治的智力资源，是笔者期望的价值目标。

当代邪教的多维界定

当代邪教是全球新宗教运动的极端产物。第二次世界大战以来，世界各地相继兴起一批新兴宗教。这是当代宗教世俗化的特殊形式。随着 20 世纪宗教世俗化浪潮，非传统宗教流派中孽生出一批极端恶种——新生邪教。据统计，全世界邪教组织约有 3000 多个。研究当代邪教现象，日益成为国际学术界的热点。历史学、政治学、社会学、宗教学、法学等各学科，各自运用本学科的理论范畴开展研究，各有千秋。目前，国际学术界对此尚无统一

确切的界定。

笔者认为，界定当代邪教的性质，应从多学科的理论范畴，进行综合考察。从宗教学考察，当代邪教有若干重要特征：一、教主膜拜，将教主神化为至高无上的主宰，实施极权统治，要求信徒顶礼膜拜；二、精神控制，对信徒实行强制性洗脑，使其甘受教主任意驱使；三、编造邪说，鼓吹末世来临，仇视现实社会；四、用极端手段，扩张神权，荼毒生灵，危害社会。

从社会学考察，邪教是带有宗教异端色彩的民间秘密结社。这类秘密结社组织结构诡秘，联络方式诡秘，活动方式诡秘。秘密团体的封闭性，有利于教主制造群体暗示的黑幕，用歪理邪说，引诱信徒，实施精神控制，毒害信徒的心灵，使其心理变态。这种变态心理使信徒丧失理智、判断能力、自我意识，对教主绝对服从。这种心理变态导致信徒家庭破裂、与普通人群友谊中断，割断与人间社会千丝万缕的联系。

从政治学、法学考察，邪教主要是指反对社会正统体制的极端教派组织。现代社会，绝大多数国家实行政教分离的体制，因此，从政治学角度判定，任何宗教派别，只要不违法就没有正邪之分。当代中国主流社会对邪教界定，是指触犯法律的极端教派组织。1999年10月，全国人大常委会、最高人民法院和最高人民检察院相继发布关于惩治“邪教组织”的决定。其法律界定为，“冒用宗教、气功或者其他名义建立，神化首要分子，利用制造、散布迷信邪说等手段蛊惑、蒙骗他人，发展、控制成员，危害社会的非法组织”。

当代中国邪教的类型

80年代以来，当代中国出现一批光怪陆离的邪教组织，名目繁杂。如：“呼喊派”、“被立王”、“主神教”、“全范围教会”、“新约教会”、“统一教”、“达米宣教会”、“天父的儿女”、“门徒”、“灵灵教”、“三班仆人派”、“观音法门”、“圆顿法门”、“法轮功”等等。这些五光十色的邪教组织，有些是国外邪教势力的渗透传播，有些是本土原有的“会道门”沉渣泛起，也有新生邪教的孽生蔓延。80年代，邪教势力大多在偏远地区活动，招摇撞骗。90年代，新兴邪教势力以中心城市为基地，发展势力，兴风作浪。

剖析这些邪教组织的思想资源，大致可分为三种类型。

其一、票(窃西方传统宗教文化资源。这类邪教教主摘取基督教《圣经》中的只言片语，编造邪说，自我造神。其始作俑者，歪曲《圣经》，将自己神化为崇拜的偶像，建立至高无上的绝对权威，以实现其狂妄的野心。

举例言之。1988年，原“呼喊派”骨干吴扬明，歪曲《圣经·路加福音》中“被立”一词，自称“被立王”，标榜自己是耶稣的化身，建立“被立王”邪教组织。他肆无忌惮地神化自己，妄称：“耶稣已过时，只有‘被立王’才是唯一真神。”他编造邪教教义，宣扬“末日”邪说，散布“大难就要来临人要死去三分之一，只有信‘被立王’才能得救”。该邪教组织对信徒实行严格的精神控制，组织严密，等级森严，成员隐姓埋名，以“灵名”相称，昼伏夜出，封闭培训，分散出入。教主吴扬明品质恶劣，以“蒙召”为名，诱骗强奸女性信徒数十人，以“交纳奉献”为名，诈骗钱财数十万。吴扬明的政治野心十分险恶，叫嚣要在2000年之前，“推翻撒旦政权，建立新天新地的神国。”吴扬明被安徽省公安机关逮捕后，该邪教组织公然纠集20000多名信徒，聚众闹事，破坏社会秩序。经政府部门综合治理，该邪教已经瓦解。

其二、假借东方传统宗教文化资源，摘取佛教、道教、儒学等经典词句，肆意曲解，编造邪说，自我神化。这类邪教组织多模仿东方神秘主义修炼方式，如素食、坐禅等，刻意营造盲目崇拜教主的神秘气氛。

举例言之。1998年，原“观音法门”骨干许成江在吉林市，举办“弘法”学习班，宣讲其“潜修”的“圆顿法门”。许成江从《金刚经》等佛教经典中断章取义，宣称：“释迦牟尼预言末法时期，要出现‘圆顿法门’，自称应劫而生，是降临人世的‘教主’，5000年下凡一次，渡化众生。他摘抄拼凑佛教、道教、儒学经典中的词句，杜撰《诸经论圆顿》，吹嘘“圆顿法门”是万宗归一的“性命双修”的功法。他大肆散布“末日”邪说，宣称“现在地球是魔王统治，末劫就要来临，只有加入‘圆顿法门’，才能免遭劫难。”该邪教组织以强身健体、消灾治病为名，发展信徒。教主以“供养”“圆顿”为名，骗敛钱财。1998年11月至今年3月，该邪教组织仅在湖南一地，就聚敛“供养”经费20余万元。经依法治理，该邪教势力已被遏制。

其三、打着“人体科学”的旗号，将气功巫术化，造成神秘主义信仰的温床，孽生一

批新兴邪教。这些冒用气功名义，具有邪教性质的组织，主要以大城市为活动的基地。

气功是中国传统医学的一种养生和保健方法。它通过意念的控制和呼吸的调解，达到强身健体的目的。80年代以来，一股气功神怪化的热浪，突破原医疗保健领域，泛滥成灾。这些奇异的气功，以“人体科学”的名义登场，声称人体特异功能是气功的最高阶段。形形色色的气功大师纷纷粉墨登场，故弄玄虚，吹嘘自己的特异功能，能透视遥感、预知未来，能奇门遁甲，法力无边。这种巫术化的气功浪潮，推动新兴邪教势力的孽生。气功大师出山，成为“神仙下凡”的同义语。邪教谬论喧嚣一时。如：“在人类中，有些特异功能者，或气功高功夫的大师，这些人就是佛、菩萨、神仙。

举例言之。1986年，青海话剧团演员张香玉，自称有“特异功能”，编造“自然中心功”，自青海潜入京城。1989年底，她在京成立“自然中心功研究所”，编造“宇宙语”、“宇宙歌”等邪术，传授功法，聚敛钱财。一时间，迷惑众多普通市民。北京市公安局海淀分局依法将她逮捕后，其编造巫术的真相大白天下。“自然中心功”的法力顷刻土崩瓦解。

法轮功，当代中国邪教的渊蔽

90年代初，法轮功借气功浪潮孽生，中叶急速膨胀，成为当代中国邪教罪恶的渊蔽。1992年春，李洪志编造歪理邪说“法轮大法”，建立非法组织“法轮大法研究会”，以教练功法为名，神化膜拜首领，施展精神控制的邪术，在全国各地蒙骗发展练功者210万人。该邪教建立系统网络组织，贩卖迷信书刊、物品，诈骗巨额钱财；修炼邪说大法，致使练功者走火入魔，草菅人命；聚众滋事，围攻政府，扰乱公共秩序，破坏政治稳定。1999年7月，中国政府依法取缔“法轮功”。绝大多数练功者翻然悔悟。极少数顽固分子继续制造事端，成为海外反华势力的附庸。

法轮功之所以迅速扩展蔓延，其原因之一就是它颇具迷惑多变的表像。起初，它以祛病健身为名，传授气功，并以“真、善、忍”为道德旗帜，借以惑众。法轮功站稳脚跟后，李洪志重点宣称“修炼法轮大法”，“度人上天”，俨然是传播佛法的教主。法轮功势力扩张后，李洪志野心膨胀，公然与政府分庭抗礼，亲自指挥，聚众围攻中南海，但对外却声称“没有任何政治目的”。

洞察云诵波诡，识别妖魔鬼怪。无论从宗教学、社会学视角考察、还是以政治学、法学原则评判，法轮功均可定性为邪教组织。其邪说劣迹种种如下：教主膜拜李洪志以“超人”自诩，声称是当代“最大的佛”，既可“了悟宇宙真理，洞察人生，预知过去、未来”，又能“传更大的宇宙根本大法”。他首创的“法轮大法”是“最精深的，它是世界上一切学说中最玄奥、超常的科学”。他剽窃宗教术语，歪曲宗教概念，建立其“救世主”的神圣地位。

精神控制李洪志为建立其教主的绝对权威，采用种种欺骗手段，让人皈依，步步升级，对信徒不断“洗脑”，最终控制受害者的精神，使其人格解体，丧失正常意志，对其盲目崇拜，甘受驱使。

编造邪说李洪志宣扬“世界末世论”，妄图主宰人类社会。他宣称，地球面临着“彻底的毁灭”，“形神全灭”。地球就要爆炸，末日就要来临，断言人类将面临万劫不复的“大劫难”，只有祈求李洪志这个“救世主”，专心修炼“法轮大法”，才能拯救人类。李洪志编造“业力回说”，杀害生命。他鼓吹“生死病老都是有因缘关系的，都是业力回报”，“真正修炼”，“功自动就在消灭病毒和业力”。这种邪说使练功者走火入魔，拒绝医学治疗，或贻误致死，或精神失常，或自寻短见，或杀戮他人。据不完全统计，全国各地因修炼法轮功，死于非命者多达1559人，致伤致残者更是无计其数。

秘密结社法轮功在全国建立严密的组织体系。1992年，李洪志炮制“法轮大法”后，就在北京设立未经注册登记的“法轮大法研究会”，自任会长，发布命令，指挥全局。法轮功层层设站，处处建点，迅速建立起遍及全国的组织网络。该组织陆续在各省、自治区、直辖市设立39个“法轮功”辅导总站；总站下分设1900多个辅导站，下属28000多个练功点，自上而下地形成环环相连的完整体系。

危害社会法轮功自觉羽翼丰满后，以弘法、护法为名，频频策划聚众滋事，扰乱社会秩序，公开向政府挑战。自1996年8月法轮功围攻《光明日报》事件起，到1999年7月法轮功被明令取缔时，各种围攻活动多达300多起，气焰嚣张。

近期，法轮功邪教首领的政治野心凸现，挟洋自重，多次制造事端，破坏社会秩序，公然对抗国家、政府、法律，妄图颠覆国家政权，已蜕变为一股敌对政治势力。

当代邪教的社会根源：社会转型与精神困惑

当代中国邪教势力恶性膨胀，掀起如此妖风巨澜，有其深刻的社会根源。自 80 年代以来，我国进入经济转轨和社会转型的双重变革时代，社会领域多样化发展趋势日益显著。在社会经济结构重大变革的转型时期，传统的社会规范和价值原则开始丧失其现实的合理性，革新的价值观念逐渐强劲。变革与转型孕育着生机和创造力，也经历着社会蜕变中的破坏性失范，甚至是罪恶的阵痛。这种社会转型时期的多样性和复杂性，是改革开放和社会进步的必然，也成为社会矛盾发展的历史前提。

社会转型时期，原有的社会规范与社会控制作用被削弱，现有的社会控制体系面临新的挑战。新的社会基本控制力量—制度和体制的不健全，不能有效地进行社会整合，无法真正规范社会成员的观念和行为模式，诱发其公开或隐蔽地同既有制度发生抵触和对立。社会转型时期，新的价值观念趋强，价值观念的多元并存和相互冲突，增加了价值主体选择的自由度，同时也为价值观念的失范提供了社会基础。

这种价值观念的失范，在社会层面上，表现为不同利益主体以自身需求为导向，形成各自的思想观念和价值取向，因而使社会主体的价值体系呈现结构多群体化。如果缺乏统一协调，多层次的价值观念摩擦碰撞，社会将陷入文化冲撞的漩涡。如果这种失范状态不能有效地消解，将导致社会整体“权威真空”、“价值真空”和“规范真空”，从而使社会结构与秩序发生危机。这种价值观念的失范，在个体层面上，表现为处于文化断层中的价值实践主体，常常找不到安身立命的精神家园。人不在“家”，魂不守“舍”，经常处于茫然无奈、选择迷惘和心灵荒芜之中。转型社会出现的不定型性和多变性，极易造成社会心态的浮躁和混乱。社会主导价值观念的引导性和约束力降低，引发社会无序行为的生长。社会秩序的紊乱，造成邪教势力伺机萌生的社会环境。

当代中国邪教演变的轨迹

社会转型时期，价值观念的失范引起社会精神的困惑，容易诱发社会公众的心理失调和行为失范，成为现代化进程的掣肘因素。它将客观地构成社会秩序改革的隐形破坏机制，也是社会环境复杂化和邪教势力扩张的直接诱因。

80 年代初，经济体制的改革起步于农村。改革的成功推动生产力的迅猛发展，也使原有的社会结构迅速解体。农村的经济改革，实行农业联产承包制，农民已演变成经济利益各自独立的不同群体。以党支部为核心的村级管理控制能力普遍下降。农民对现代社会实行的法制与经济手段，适应性较差。新的基层管理体制建立滞后，人心涣散，弊端滋生。

农村改革转型时期，社会结构的失范，基层权利的弱化，主流价值的失落，使邪教势力趁机死灰复燃。特别是落后的偏远地区，迷信、巫术文化传统久远，社会土壤深厚，有利于各种邪教势力的孽生发展。

据治安部门统计，80 年代以后，全国各地的邪教组织，即会道门，每年都以 10%—30% 的速度增加。全国除西藏外，各省市都有邪教组织活动。其中河南、陕西、四川、云南等省邪教势力较为猖獗。其势力活跃的地区主要是偏远山区、农村。在这些地区大多经济落后、交通闭塞、传统迷信文化浓厚。这些邪教组织多数为余孽势力的死灰复燃。如：一贯道子弟龚贤哲，以一贯道经书《金母血书》为教义，自称“大道师祖”，策划复辟“先天大道”（一贯道支派）。他在云南曲靖、楚雄等地秘密培训骨干，发展道徒。该邪教组织密谋造反，教主气焰嚣张，声称“要立新皇帝，建中华国”，改年号为“顶古永和”。以身试法，终被惩治。

80—90 年代农村地区也孽生出新生的邪教组织。如：1985 年，陕西耀县农民季三保歪曲《圣经》，自称是“神所立的基督”，杜撰邪教教义“七步灵程”，宣称“世界末日来临”，“信教的上天堂，不信的下地狱”，四处传播。1989 年，季三保在其家中“检选”“十二门徒”，组织“门徒会”。该邪教组织严密，建立秘密据点，单线联系，暗号接头。起初，“门徒会”在陕西、湖北、四川交界的偏远贫困地区，以“教内周济”、“祷告治病”等方式吸引民众，势力迅速蔓延。至 1995 年已在 15 个省 120 个地(市)的 681 个县(市)，发展信徒多达 35 万人。该邪教散布邪说，蛊惑人心，奸污妇女，诈骗钱财。“门徒会”妄图改朝换代，其骨干散布“现在是黑暗当道，魔鬼掌权”，扬言要“推翻黑党，砸烂黑政府”，煽动闹事，围攻政府。经各省公安部门联合行动，依法惩处犯罪分子，其组织基本被摧垮。

随着经济体制改革的深入发展，社会变革的主战场转向城市。整个社会步入巨大变革的时期。社会结构的变革，必然引起利益格局关系的调整，出现利益主体多元化，利益表达方式的多样化。国有企业产业结构重组，大批企业职工分离下岗，城市弱势群体扩大。

医疗体制改革出台，退休养老基金改制，新的社会保障体制远不完善，老年群体地位下滑。单位功能的退化，社会流动的增加，政府直接控制的手段弱化，个人自由度增加。原有的社会主流价值观与日益多元化的价值观矛盾加剧。体制转轨中社会出现无序现象，市场经济运行法则出轨，渗透到社会公共领域。拜金主义横行，权利腐败，侵害群众利益，造成社会矛盾激化。

社会转型时期，城市社会更加复杂，原有结构解体，传统法则失范，变革加剧，人心失衡。价值的窘困与情感的冲突，形成过渡时期社会心理的无所适从和抑郁沮丧。“善”发育不良，“恶”畸形膨胀。极少数野心家趁东方宗教文化神秘主义在世界兴起，气功健身热浪席卷全国，假借气功与宗教的名义，自我神化，制造邪教新种，孽蔓成灾。

80年代中叶以后，全国各地城市相继掀起以“特异功能”为旗号的气功浪潮。这股气功热浪打着“人体科学”的旗帜，将气功神秘化、巫术化。一时间，各种气功大师纷纷出山，声称修炼本门气功，可以诱发人体特异功能，可以透视遥感、呼风唤雨、预知一切。他们自我神化，蛊惑人心，借传功收徒，大肆敛财。社会转型时期，孤立无助的弱势群体，精神迷茫的失落人群，试图从神秘主义的信仰中，寻找精神寄托或超能力的解脱，成为邪教势力诱惑蒙骗的主要群体。

法轮功就是借气功健身热浪发迹的邪教组织。自90年代法轮功初创起，该组织就是以大中城市市民为其主要传播对象。法轮功打着“真、善、忍”幌子，以祛病健身为名，引诱弱势群体，扩张势力。据统计，在法轮功修炼者中，老年人群体约占60%，其中女性居多。另有一批具有高等学历的中青年人精神空虚、信仰危机，也误入修炼的歧途。在高等学历的练功群体中，自然科学专业工作者超过社会学科。可见，只有科学知识，没有科学精神，难免坠入迷信和“伪科学”的泥潭。社会转型时期，破坏性质的价值观念与行为失范，直接阻碍社会体制的正常转型，是引发邪教势力扩张的客观因素。邪教势力的扩张严重威胁着社会的发展与稳定，必须引起全社会的高度警觉，采取积极、稳妥的对策，快速、有效地加以治理。

建立“邪教现象预警系统”

社会科学家预测，未来十年是中国改革进程中至关重要的时期。转型时期的种种因素表明，社会稳定系数偏低。高度集权的社会结构解体后，社会基层出现碎片化，缺乏社会自治社团；经济结构转型，国有企业改革，大批职工下岗，社会下层膨胀；适应市场机制的社会保障新体制，存在着巨大的盲区；解决社会冲突的制度化手段缺乏等等。长期积蓄的矛盾，随时可能触发危机，将整个中国推向“高风险社会”。

在改革攻坚的棘手阶段，社会发展的稳定性十分敏感和相对脆弱。社会的转型与动荡，为各种邪教势力的孽生泛滥，带来推波助澜的契机。因此，正确识别邪教组织，防止邪教势力蔓延，打击邪教的罪魁祸首，解救受邪教迷惑的民众，是一项紧迫、艰巨、长期的社会工作。

为此，笔者提出以下几点建议：

1、成立“中国邪教现象研究中心”

建议由中国国际友谊促进会牵头发起，成立“中国邪教现象研究中心”。该中心为社会公益性的民间研究机构，组织协调社会各界人士，追踪监测各种邪教现象，从宏观全局上，把握邪教现象发展的动向，对重大恶性邪教现象，展开专题研讨，筹划可实施的治理方案，为政府部门制定政策，提供咨询和参考建议。

2、开展“邪教现象预警系统”研究

成立“邪教现象预警系统”研究课题组。制定预警指标系统。该指标体系应综合政治、法律、宗教、医学等多学科理论，以危害社会整体稳定性为主要参数，确立多项指标的综合量化标准。研究预警机制，搜集警源，分析警兆，预报警度，注重制定可实施性预警方案。“邪教现象预警系统”旨在综合各种信息，预测有恶性扩展趋势的邪教现象，及时采取积极有效的治理措施，防患于未然。

3、完善可操作性的系列法律法规

针对当代邪教现象蔓延的特征，应继续完善操作性强的系列法律、法规。运用法律手段规范社会行为，是从习俗社会转向契约社会的重要标志。防范和惩治邪教组织的泛滥，应从源头治理，制定详细的法规细则，加大执法监督力度，分类分级，清理、管束各种迷信、伪气功组织。

4、加强邪教现象的理论研究

集结一批历史学、政治学、社会学、法学、宗教学、心理学等多学科专家，定期开展邪教现象的学术研讨，加强这一重大社会问题的理论研究，为决策机构提供深层次的智力资源。

5、推动国际学术交流

当今，世界各地邪教恶性事件频繁发生。这表明世界范围内的邪教正处于活跃发展时期。许多邪教组织，如：日本的奥姆真理教、中国的法轮功等，遭到政府严厉打击后，纷纷变本加厉，网上横行，妄图建立网上“神殿”。它们利用网络，宣扬异端邪说，发展信徒，对抗现实社会，开展跨国活动。因此，遏制邪教势力蔓延，防止邪教危害社会，是全世界面临的共同任务。世界各国有识之士，应广泛建立多种渠道，积极开展国际交流，互通动态信息，借鉴成功经验，携手铲除人类社会的毒瘤—邪教。

北平学生反美抗暴运动

习五一

《前线》1999-07

1946年12月30日，北平爱国学生发动的反美抗暴示威游行，再次使古都沸腾起来，随即席卷全国。这次抗议驻华美军暴行的运动，是解放战争时期第一次大规模的爱国民主运动。这标志着军事战场之外的第二条战线的形成。

这次反美抗暴运动的导火索是沈崇事件。1946年12月24日，北京大学先修班女学生沈崇，被驻华美军士兵在北平东单操场残暴强奸。一位名门闺秀，一名最高学府北大的女学生，竟然在文化古都的公共场所，横遭美兵蹂躏。人权何在！公理何在！一石激起千层浪。它立即触发了人民大众心中郁积已久的愤怒，激起巨大的反美浪潮。

26日，北平《新民报》等新闻机构冲破当局的封锁禁令，公开披露事实真相。当天，北京大学的民主墙上就贴满壁报，誓雪耻辱。一位青年学子激愤地写道：“凉血的才不愤怒，奴性的才不反抗。”

次日，北大召开各系代表及各社团代表大会，千余名与会者以压倒多数通过三项决议：严惩暴徒及其主管长官；驻华美军当局公开道歉；美军立即退出中国。会议代表宣布成立“北京大学学生抗议美军暴行筹备会”，作为组织活动的执行机构。

为遏制群众性的反美怒潮，国民党当局极力为肇事美军开脱，宣传“酒后失检，各国均所难免”，诬蔑受害人，声称“少女勾引彼等钾游”。29日，当局指使200多名暴徒闯入北大校园，捣毁抗暴会办公室，撕毁抗议书、壁报、标语等，公然对爱国学生施加暴力。当局倒行逆施的举措，扰如火上浇油，反美斗争的怒火越烧越旺。

12月30日，古都北平爆发了声势浩大的反美抗暴游行。全市爱国学生分两路汇集。一路为北京大学、中法大学、师范学院、朝阳大学、铁道管理学院的队伍，另一路清华大学、燕京大学、辅仁大学的队伍。游行队伍在沙滩会合后，由清华学生高举“抗议美军暴行大游行”的横幅为前导，业大学生任后卫，一支500()余人的洪流，浩浩荡荡涌上街头。学生振臂高呼：“抗议美军暴行！”“严惩肇事美军！”“美军退出中国！”等口号。队伍由皇城根经东华门大街到王府井大街。在驻有美军的帅府园“军事调处执行部”门前，学生们不断用英语高呼“滚蛋！美国军队！我们憎恨你们！”等。随后，队伍穿过东单大街到达美军肇事地点东单广场，召开群众声讨大会。人们悲愤地控诉美军“进攻的是我们的家园”，“杀戮的是我们的兄长”。人们严厉地指责“屈躬侍奉洋大人的奴才”是“高高在上的软骨动物”。当队伍前往能平行辕请愿时，遭到特务分子的冲击。指挥部临时决定推派代表赴行辕，大队返回北大。学生们的呐喊，喊出民众心中的积愤，轰动整个古城。游行队伍所经之处，“市民群众、商人、国军拥挤，途为之塞。”人们热情招手致意，许多年青的店员、公务员纷纷加入示威行列，有些热血军人自动响应学生的正义呼声。有的国民党军人挥动拳头，与游行学生一起振臂高呼。当北平学生高呼“美国兵，回家去！”的口号时，有时美军士兵应声回答：“是的，我们愿意！”

学生的抗暴斗争得到社会各界广泛的支持。“一二·三 0”示威时，清华大学校长梅贻琦

等立即进城，与北大秘书长郑天挺等联合召开紧急会议，呼吁当局保护学生示威游行的爱国行动。燕京校长陆志韦公开要求“美军退出中国”。当天，北大 48 位教授联合致函美国大使司徒雷登，要求惩办犯罪美军。马寅初、雷洁琼等教授毅然加入示威者行列。新加坡著名侨领陈嘉庚通电指出，美军驻华“祸患无穷”，学生抗暴行列“太义凛然，国格人格赖以不坠。”一些正义的美国人士也伸出援助之手。燕京大学美籍教授厦仁德亲自参加“一二·三 0 示威游行，并捐款 5 万元作燕大抗暴会经费。

“一二·三 0”北平学生抗暴示威之后，反美抗暴怒涛迅速波及全国。天津、上海、南京、杭州、武汉、开封、青岛、广州、福州、桂林、重庆、昆明、台北等地，爱国学生纷纷举行示威游行。据统计，从 1946 年 12 月 30 日至 1947 年 1 月 10 日，抗暴斗争的烽火燃遍 14 省 26 城市。全国学生参加抗暴运动总数达 50 万人以上。

反美抗暴运动沉重打击了美蒋势力。1947 年 1 月 29 日，美国国务院宣布“结束美国与三人小组的关系”，从军调处执行总部“撤退美方人员”。对此，蒋介石极为懊丧。他回顾当时事态发展趋势时说，在“反美运动”后，“美国政府就陆续撤退其驻北平、天津、青岛各地的美军，并停止其对中国的军事援助。”这给美蒋之间“亲善无间友谊”，留下“黯淡悲惨的一页”。

的确，“美军退出中国”是抗暴运动的中心口号。以爱国学生为先锋的斗争，有力地影响了美国对华政策。美军陆续撤出中国，消除了解放战争潜在的外国军事障碍。中共中央此时给予高度评价。周恩来肯定“运动成功，收获至大。”毛泽东指出，伟大的学生运动“标志着蒋管区人民斗争的新高涨。”

神圣的爱国主义精神，深深地根植在亿万中国人民心中。昨天，它召唤国人奋起，拯救危难！今天，它激励人民奋斗，富国强兵。这是中华民族屹立世界东方的精神源泉。

当代京城庙会文化纵览

习五一

《新视野》1999-02

中华民族的庙会文化传统源远流长从古至今，规模盛大的庙会活动，一直吸引千百万民众热忱参与庙会文化的发展与变异，不仅渗透着宗教信仰与传播方式的擅变，而且反映出社会风俗与民众心理的变迁京城庙会文化，这种具有千年古风的民族传统，在现代化飞速发展的时代潮流中，不但没有销声匿迹，反而日益光彩焕发，以其浓郁的民族传统风韵，成为当代京城最具魅力的风景线之一

古韵新曲

1984 年初春，龙潭湖畔，红灯高悬，彩球凌空，第一届龙潭湖庙会喧腾开幕这一融现代风情入传统模式的活动，立即吸引了成千上万的市民踊跃参加川流不息的人潮，揭开了当代北京庙会活动的大幕。

此后，这种颇具传统韵味的大型民俗活动，如雨后春笋，在京城各区蓬勃兴起京城百姓逛庙会，再度成为年节喜庆的风俗。

1986 年春，东城区园林局主办的第一届地坛文化庙会拉开帷幕。1987 年春，西城区文化文物局隆重推出首届白云观民俗迎春庙会。随着经济的腾飞，盛世催动社会民俗文化的繁荣京城逐渐形成东有地坛，西有白云观，北有大钟寺，南有龙潭的四大文化庙会节庆期间，数百万京城市民兴致勃勃赶庙会庙会成为京城百姓最喜爱的去处。庙会原本是以寺庙为依托，宗教祭祀与社会群体活动相结合的聚会但当代京城庙会最繁盛的地点龙潭湖与地坛，历史上并非民众性庙会的聚集场所如今这两座地域开阔的民众公园，以文化庙会为旗帜，开创出现代社会大规模群体活动的新模式。

龙潭庙会开创当代京城庙会活动之先河，自然成为当前最具规模的庙会它的主办者阵容在京城首屈一指，由文化部社会文化司、北京市文物局、崇文区文化文物局联合举办“龙潭杯”全国优秀民间花会大赛，始于第三届龙潭庙会该项大赛集全国优秀民间花会之精华，汇异域异乡民俗风情于一体，成为历届龙潭庙会的保留节目 1996 年春节，一省市近百支花会队伍应邀云集湖畔，竞技献艺青海藏族的“吉祥的哈达”、贵州布依族的“黄果树土风

舞”、浙江的“海边渔鼓”等为京城舞台添新枝特别是日本的“羽岛太鼓”首次在我国庙会舞台上登台表演，令京城百姓耳目一新 1997 年，应邀参赛的百支花会队伍中，首次登台京城的花会有：沈阳老年秧歌队的“秧歌百寿图”、长春的朝鲜舞蹈“村女打糕”等来自山西吕梁地区的“中华龙鼓”推陈出新，将翻江倒海的巨龙和惊天动地的锣鼓融为一体，通过“崛起、奋进、腾飞”的龙舞段落，表现出中华民族自强不息的精神为迎接香港回归祖国，组委会特邀香港民间花会前来表演“金狮银狮”，共庆团圆。

每逢龙潭庙会期间，国家体委派国手开设文武擂台文台上，“棋类大世界”吸引众多棋迷围棋、中国象棋、国际跳棋、五子棋等，均有国手出台与游人对弈武台上，中国男女柔道队、中国摔跤队、中国“跆拳道”队等登台表演，同时接受观众的“挑战”1998 年龙潭湖体育世界更是别开生面庙会首次推出通过因特耐特网展开“人机大战”各地网民游客可以直接上网，与五大棋类的国家队高手一比高低庙会体育世界集运动、知识、竞赛、趣味、科技于一体，吸引着越来越多的市民踊跃参加在龙潭庙会上，处处体现着京城第一流的风采新颖辉煌的三座山门，出自中央美术学院教授的设计；飘香诱人的断档小吃，由京城著名老字号联手推出；茶馆酒肆，由天桥艺人表演传统曲艺杂技据举办者统计，龙潭庙会自 1984 年至 1998 年，一五届庙会共接待中外游客 1800 万人次，成为京城第一大庙会可与龙潭庙会比肩的是地坛庙会 1986 年，东城区园林局创意兴办首届地坛文化庙会，至 1998 年，已举办一三届每年庙会期间，游客都超过百万人次地坛庙会的主办者以大众化、艺术化和民俗化为宗旨，推出天桥绝活、杂技、曲艺、民间风俗、文艺节目、时装表演、书画表演、气功表演、射击、卡拉 OK、儿童乐园、木偶表演等活动项目举办大型仿清祭地表演，是地坛庙会的独特项目举办者认为，地坛祭祀地抵神的仪典，虽为封建帝土所专享，但这种祭祀文化，具有浓郁的中华民族传统文化特色古人祭祀天地、山河，体现了华夏民族对大自然的崇拜和信仰祭祀礼仪及某些内容具有深刻的文化内涵特别是从祀的五岳、五镇、四海、四读，象征着我国肥田沃土、高山大川、疆域辽阔和国家统一这种寓意深刻的象征，是中华民族深厚的文化积淀，更具有爱国主义的积极意义。

魅力增值

90 年代中，传统风韵深厚的庙会文化继续升温京城庙会又添新景玉渊潭西部大庙会、石景山迎春庙会、丰台万佛延寿寺庙会、大观园红楼庙会、老北京微缩景园庙会、北普陀影视城春节大庙会以及延庆莲花湖庙会等争相举办，使人眼花缭乱这些新兴的庙会均无宗教庙宇的依托石景山迎春庙会地点选在石景山游乐园内，这是一所新建的大型现代化游乐园大观园红楼庙会的地址为一座新建的仿古人文园林建筑丰台万佛延寿寺早已荡然无存，庙会便在丰台体育中心的体育场上举办显而易见，这些主办者意在以庙会的旗帜为号召，借传统文化的魅力，唤起民众百姓的参与热忱第一届玉渊潭西部大庙会于 1994 年春，由海淀区政府、区委宣传部、文化文物局联合举办庙会的文化活动突出京、津、晋地区豪迈质朴的民俗风貌威武的安塞腰鼓、丰收锣鼓，精彩的狮子会、跑旱船、小车会，展示了北国粗犷的民俗风情京城风味小吃香飘满园园内现代化游乐设施与骑毛驴逛庙会，都受到孩子们的欢迎第一届石景山迎春庙会于 1995 年春，由石景山区政府与文化文物局联合兴办庙会期间，游乐园的主景区灰姑娘城堡，成为展示民族艺术的中心舞台这里精心设计出上台卜共会演，演员民众齐欢乐的新颖格局台上，杂技、气功、武术、驯兽、京剧、河北梆子、曲艺等，繁花似锦，令人目不暇接台卜，高跷、舞狮、旱船、秧歌、各式花会等民俗表演，穿行于众多欧式建筑和现代游艺设施之间，使游人饱览民俗风情一条风味小吃街，令人颊齿留香几处年货集市，任君浏览选购。

第一届丰台万佛延寿寺庙会于 1995 年春，由丰台区文化文物局与体委联合举办该庙会以民间花会大赛和体育武术比赛为特色 1996 年主办者邀请南起长江，北至内蒙的百余档民间花会逐鹿丰台，一决高低在鼓乐声中，近 70 支秧歌队身着艳丽的民族服饰，舞动红绸彩扇，翩翩起舞中国国际武术推广中心在此举办中国式摔跤比赛和女子散打擂台。

第一届大观园红楼庙会于 1996 年春，由宣武区政府与文化文物局联合主办庙会将红楼文化与厂甸民俗相融合，推出系列文化活动庙会期间，游客可欣赏具有浓郁特色的天桥绝活，又可观看民间工艺现场制作园内举办各种文艺演出、民俗表演、棋类竞赛、儿童游乐、健康体育城等项目主办者在园内举办具有红楼特色的文化艺术展览，并隆重推出元妃省亲古装表演。

第一届太庙庙会由劳动人民文化宫于 1998 年初举办该庙会的主题为“98 迎新春老少游

园会”庙会活动设游艺、活动、民俗、文艺表演、民间花会、咨询、购物、小吃共七大区该庙会最大的特点就是敬老咨询区免费为老年人提供保健、保险和医疗咨询文化宫庙会不仅有京城传统庙会观赏民间花会、品尝风味小吃和选购年节喜庆商品等活动项目，还推出‘98中外新款车型展示、花卉展卖、特价书市、个人收藏品和二手儿童玩具交流等新项目随着庙会文化魅力值的攀升，它逐步向现代商业、旅游、教育等领域渗透延伸 1996 年春节期间，北京市商委发起举办“百家商场挂红灯”的大型活动媒介称为“新春喜庆事，庙会进商厦”京城各大商厦门前挂红灯、插彩旗、扭秧歌、舞狮子，成为民俗文化活动的演示场传统的京城购物中心百货大楼与西单商场，春节期间的文化经济活动，精心创意，庙会气氛红火浓烈百货大楼门前，大红灯笼高高挂，“鲤鱼跳龙门”、“老鼠拜年”的吹塑造型，“宝葫芦”巨型年 u,将高大建筑装扮得喜气洋洋;30 多人组成的秧歌队载歌载舞西单商场楼体正中，悬挂着“双鼠闹春”的巨幅年 u,80 只红纱灯与 180 只生肖彩灯交相辉映;商场职工自编自演的“金狮闹西单”、“大头娃娃舞”，给顾客送上新春的欢乐。

90 年代新兴的现代化商厦，也争先恐后将传统庙会文化特色融入现代商业营销机制中在龙潭庙会上，处处体现着京城第一流的风采新颖辉煌的三座山门，出自中央美术学院教授的设计;飘香诱人的断档小吃，由京城著名老字号联手推出;茶馆酒肆，由天桥艺人表演传统曲艺杂技据举办者统计，龙潭庙会自 1984 年至 1998 年，I 一五届庙会共接待中外游客 1800 万人次，成为京城第一大庙会。

可与龙潭庙会比肩的是地坛庙会 1986 年，东城区园林局创意兴办首届地坛文化庙会，至 1998 年，已举办}一三届每年庙会期间，游客都超过百万人次地坛庙会的主办者以大众化、艺术化和民俗化为宗旨，推出天桥绝活、杂技、曲艺、民间风俗、文艺节目、时装表演、书 u 表演、匹特博射击、卡拉 OK、儿童乐园、木偶表演等活动项目。

举办大型仿清祭地表演，是地坛庙会的独特项目举办者认为，地坛祭祀地抵神的仪式，虽为封建帝土所专享，但这种祭祀文化，具有浓郁的中华民族传统文化特色古人祭祀天地、山河，体现了华夏民族对大自然的崇拜和信仰祭祀礼仪及某些内容具有深刻的文化内涵特别是从祀的五岳、五镇、四海、四读，象征着我国肥田沃土、高山大川、疆域辽阔和国家统一这种寓意深刻的象征，是中华民族深厚的文化积淀，更具有爱国主义的积极意义魅力增值 90 年代中，传统风韵深厚的庙会文化继续升温京城庙会又添新景玉渊潭西部大庙会、石景山迎春庙会、丰台万佛延寿寺庙会、大观园红楼庙会、老北京微缩景园庙会、北普陀影视城春节大庙会以及延庆莲花湖庙会等争相举办，使人眼花缭乱。

这些新兴的庙会均无宗教庙宇的依托石景山迎春庙会地点选在石景山游乐园内，这是一所新建的大型现代化游乐园大观园红楼庙会的地址为一座新建的仿古人园林建筑丰台万佛延寿寺早已荡然无存，庙会便在丰台体育中心的体育场上举办显而易见，这些主办者意在以庙会的旗帜为号召，借传统文化的魅力，唤起民众百姓的参与热忱。

第一届玉渊潭西部大庙会于 1994 年春，由海淀区政府、区委宣传部、文化文物局联合举办庙会的文化活动突出京、津、晋地区豪迈质朴的民俗风貌威武的安塞腰鼓、丰收锣鼓，精彩的狮子会、跑旱船、小车会，展示了北国粗犷的民俗风情京城风味小吃香飘满园园内现代化游乐设施与骑毛驴逛庙会，都受到孩子们的欢迎。

第一届石景山迎春庙会于 199s 年春，由石景山区政府与文化文物局联合兴办庙会期间，游乐园的主景区灰姑娘城堡，成为展示民族艺术的中心舞台这里精心设计出台上台卜共会演，演员民众齐欢乐的新颖格局台上，杂技、气功、武术、驯兽、京}}、河北梆子、曲艺等，繁花似锦，令人目不暇接台下，高跷、舞狮、旱船、秧歌、各式花会等民俗表演，穿行于众多欧式建筑和现代游艺设施之间，使游人饱览民俗风情一条风味小吃街，令人颊齿留香几处年货集市，任君浏览选购。

第一届丰台万佛延寿寺庙会于 199s 年春，由丰台区文化文物局与体委联合举办该庙会以民间花会大赛和体育武术比赛为特色 1996 年主办者邀请南起长江，北至内蒙的百余档民间花会逐鹿丰台，一决高低在鼓乐声中，近 70 支秧歌队身着艳丽的民族服饰，舞动红绸彩扇，翩翩起舞中国国际武术推广中心在此举办中国式摔跤比赛和女子散打擂台。

第一届大观园红楼庙会于 1996 年春，由宣武区政府与文化文物局联合主办庙会将红楼文化与厂甸民俗相融合，推出系列文化活动庙会期间，游客可欣赏具有浓郁特色的天桥绝活，又可观看民间工艺现场制作园内举办各种文艺演出、民俗表演、棋类竞赛、儿童游乐、健康体育城等项目主办者在园内举办具有红楼特色的文化艺术展览，并隆重推出元妃省亲

古装表演。

第一届太庙庙会由劳动人民文化宫于 1998 年初举办该庙会的主题为“98 迎新春老少游园会”庙会活动设游艺、活动、民俗、文艺表演、民间花会、咨询、购物、小吃共七大区该庙会最大的特点就是敬老咨询区免费为老年人提供保健、保险和医疗咨询文化宫庙会不仅有京城传统庙会观赏民间花会、品尝风味小吃和选购年节喜庆商品等活动项目，还推出“98 中外新款车型展示、花卉展卖、特价书市、个人收藏品和二手儿童玩具交流等新项目随着庙会文化魅力值的攀升，它逐步向现代商业、旅游、教育等领域渗透延伸 1996 年春节期间，北京市商委发起举办“百家商场挂红灯”的大型活动媒介称为“新春喜庆事，庙会进商厦”京城各大商厦门前挂红灯、插彩旗、扭秧歌、舞狮子，成为民俗文化活动的演示场传统的京城购物中心百货大楼与西单商场，春节期间的文化经济活动，精心创意，庙会气氛红火浓烈百货大楼门前，大红灯笼高高挂，“鲤鱼跳龙门”、“老鼠拜年”的吹塑造型，“宝葫芦”巨型年画，将高大建筑装扮得喜气洋洋；30 多人组成的秧歌队载歌载舞西单商场楼体正中，悬挂着“双鼠闹春”的巨幅年画，80 只红纱灯与 180 只生肖彩灯交相辉映；商场职工自编自演的“金狮闹西单”、“大头娃娃舞”，给顾客送上新年的欢乐。

90 年代新兴的现代化商厦，也争先恐后将传统庙会文化特色融入现代商业营销机制中长安商场主体建筑悬挂着巨幅年画“娃娃抱鱼”，门前广场上灯海荟萃，“二龙戏珠”、“哪吒闹海”、“孔雀开屏”等千余盏彩灯颇为壮观；在“欢天喜地”的乐声中，电动转灯“老鼠嫁女”格外引人注目长安商场主体建筑悬挂着巨幅年画“娃娃抱鱼”，门前广场上灯海荟萃，“二龙戏珠”、“哪吒闹海”、“孔雀开屏”等千余盏彩灯颇为壮观；在“欢天喜地”的乐声中，电动转灯“老鼠嫁女”格外引人注目复兴商业城门前数百米的通道，耸立起一座牌楼，彩灯彩球，景象万千“以文经商”享誉京城的蓝岛大厦，春节期间，不仅组织杂技、京剧专场演出，还举办历代春联及福禄寿喜变体字型艺术展览金伦大厦请顾客猜谜语，玩游艺，还举办剪纸现场制作比赛。

庙会文化向旅游业延伸的势头，也进一步明显位于北京南郊的北普陀影视城，是集影视拍摄和旅游娱乐为一体的多功能大型影视文化城 1996 年初春，为吸引游客，影视城举办了持续 25 天之久的春节大庙会主办者在“明清古镇”的“三街一村”及“湖塔亭榭”的美景中，从大年初一到正月十七，推出 22 项游乐活动秧歌、旱船、小车会、舞狮、龙灯、大锣鼓等花会尽显风采，宫灯、纱灯、走马灯、店灯、孔明灯、十二生肖灯、飞天巨灯等花灯争奇斗艳，并提供千种古装道具，开设游客自导自演自拍的活动项目。

旅游庙会文化由春节期间的特色活动，逐步向常年旅游项目扩展。北京远郊平谷县“r 髻山庙会，原为华北四大庙会之一，早已沉寂多年为促进旅游业的发展，当地公司于 1996 年 5 月举办“逛 r 髻庙会，游平谷山水”活动主办方重开“r 髻山庙会，希望以此拓展旅游事业的发展。

1997 年夏，西城区政府启动文物旅游一条街工程第一步重点为恢复元代古刹白塔寺风貌，使其成为文物旅游一条街的标志性建筑该计划将近年白塔寺庙会由春节期间举办，扩展为“双休日白塔寺庙会”，使之成为中外游客云集的旅游观光热点和民间民俗文化活动的中心。庙会文化向商业旅游业的渗透延伸，本是题中应有之义令笔者惊讶的是，学校亦举办文化庙会，作为滋润儿童的沃土。

1996 年 4 月 26 日，东城区北池子小学校园内张灯结彩，热闹的校园文化庙会深深吸引着孩子们该校坐落在具有 600 多年历史的凝和庙内作为故宫的配庙，凝和庙被列入市级文物保护单位学校利用这一地理优势，在校内举办“凝和文化庙会”，并专门特制内部货币“凝和通宝”庙会开办科技一条街、文化一条街、食品一条街孩子们和电脑下棋，玩遥控汽车、赛艇，选购同学自制的书画、工艺品，品尝师生自制的京味小吃许多家长也兴致勃勃地和孩子们同逛庙会。京都庙会风俗，源远流长，代代推陈出新，焕发着永恒的魅力

历史价值

人类宗教文化的基本品格是超越世俗的神圣性神圣庄严的教堂庙宇，崇高至上的教义经典，神秘肃穆的祈祷礼仪，都呼唤着芸芸众生对超自然神灵的崇拜随着时代的发展与动荡，社会世俗力量不断冲击着宗教的神圣灵光。

从古至今，世界三大宗教—基督教、伊斯兰教、佛教相继在北京地区传播源于印度的佛教传入中国后，逐渐融入中华民族传统文化，实现外来宗教的本土化汉化佛教与中国本土产生的道教相融并存，成为中国民众信奉的两大宗教。

不同源流的宗教文化风格迥异与中国传统宗教比较，其它世界性宗教文化具有相当强烈的超越世俗的神圣性自中世纪以来，基督教的教堂与伊斯兰教的清真寺，作为举行宗教祭祀仪式的殿堂，神圣庄严，不可侵犯教堂与清真寺内禁止设摊售货与开发游艺严肃的宗教集会不能兼容世俗性的商业与娱乐神圣压制世俗庄严肃穆的宗教仪式排斥商贸文娱的繁华喧嚣。

与其它世界性宗教相比，中华民族的宗教意识，则一直具有相当浓厚的现实功利色彩在北京地区，道教与佛教的庙会活动，历史悠久，随着时代的变迁，至明清之际，已逐渐形成以宗教祭祀为主导，兼及商贸集市和民间游艺等多元功能的复合形态这种多功能兼容的型态，生动地体现出中国民众融神圣于世俗的宗教意识。

自本世纪初，随着封建帝制的崩溃，京都政局不断动荡，其政治中枢的功能日趋萎缩，区域性的商业金融日趋活跃，商业的发展推动着市民文化的兴起在都市社会逐步转型的推动下，中国传统的庙会文化日趋变异，其内在的世俗性日益增强近代北京庙会文化演变的轨迹，正反映出这种历史变迁的趋势。

步入八九十年代，随着腾飞的经济，盛世催动社会民俗文化的繁荣以文化庙会为旗帜，开创出现代社会大规模群体活动的新模式节庆期间，数百万京城市民兴致勃勃地赶庙会庙会成为京城百姓最喜爱的去处随着庙会文化魅力值的攀升，它逐步向现代商业、旅游、教育等领域渗透延伸 90 年代新兴的著名现代化商厦也争先恐后，将传统庙会文化特色，融入现代商业营销机制之中旅游庙会文化由春节期间的特色活动，逐步向常年旅游项目扩展。庙会文化，以其深厚的历史沉积，独特的风格魅力，展现着勃勃生机 随着现代化大潮的高涨，它将不断变异，融入新的特质，生生不息，繁衍传承。

三 基础与应用基础研究及其它

民国时期北京的城市功能与城市空间

习五一

《北京行政学院学报》2002-05

清末民国时期,北京处于激烈变革的时代,城市功能从封建帝都转变为民国首都。随着城市功能的转变和都市近代化的发展,城市空间格局发生了由封闭走向开放的深刻变化。

一、首都城市的核心功能与政治资源

一个城市的性质与功能决定其空间发展的总体趋势。首都城市功能的发挥受到多种因素的制约。地理因素是个重要因素,但不是惟一因素。在首都城市的建立和发展过程中,政治资源具有决定性作用。优越的地理位置,只有与当时的政治目标相结合,才能发挥应有的功能。无论是建都还是迁都,均与国家政治中心的转移密切相关。

北京作为中国首都城市是民族凝聚、国家整合的需要,也是历史上中华民族长期交往融合的必然结果。北京作为辽、金、元、明、清五朝帝都,由北方重镇迅速上升为全国的政治中心。其中除明朝外,均为少数民族建立的政权。古代北京地处中原农耕地区和东北游牧地区的交界地带,建都北京,对巩固多民族统一国家的政治统治,具有重要的战略意义。而近代中国著名政治家孙中山先生在其《建国方略》中,力主建都南京,其主要原因仍是政治资源的考量。孙中山所代表的政治势力的基础在南方,清末民初,其势力尚不足与北洋军阀势力相抗衡。因此,孙中山认为,如果在北京建都,民主共和国政体将难以维系。

1928年民国政府发动的北伐战争,终结了北洋军阀的全国统治权。此后,全国政坛掀起一场建都之争。众所周知,蒋介石的政治势力与经济根基在江浙地区,因此,他公开宣称“秉承孙中山先生遗愿”,力主建都南京。代表北方利益的地方势力派阎锡山和冯玉祥,坚决反对迁都南京。为此,南北双方引经据典,唇枪舌剑。北方派认为,北京是元、明、清以来中国的传统首都,在此建都的朝代,一向兴旺发达。南京为“六朝金粉之地”,腐败萎靡之气太重,在此建都“非偏安即年促”,是“亡国之都”。建都之争关系中央政治资源的配置,蒋介石手握大权,一锤定音。

虽然北方派的观点并无绝对真理性,但首都南京的坎坷历程,却不幸被其言中。从1927年至1949年,南京作为首都仅存22年,其中除去国民政府转移洛阳和重庆的10年,实际发挥首都作用的历史仅有12年。

新中国建立后,革命领袖选择北平为共和国首都,首位因素同样是政治因素。新政权的建立,需要创立新的象征符号,代表新意识形态。而抹去旧制度遗留标志的有效办法,就是地理迁移。

纵观世界绝大多数文明古国的首都,在从传统农业社会步入现代化工业社会的进程中,其城市的功能会逐步叠加,即除政治核心功能外,同时具备其他多种功能,如文化中心、经济中心等,最后演变为“多功能型首都”。

多功能型首都城市是世界上多数国家,特别是发展中国家首都城市的主要类型。据统计,

目前资料较完整的 186 个国家中,有 158 个首都城市属于兼具政治、文化、经济(有的属于区域性)中心的多功能型首都,约占总数的 87.3%,如巴黎、伦敦、东京、北京等。因此,这类多功能型首都城市已成为当今世界主要的首都模式。

二、民国时期北京城市发展的历史脉络

民国时期北京历经政治沧桑巨变,其城市功能随之变迁,深刻地影响着城市空间的发展。大体说来,这一时期北京城市历经四次剧烈社会动荡,可分为四个阶段。

第一阶段,1912-1928 年。辛亥革命推翻清王朝的统治,古都北京由封建帝都嬗变为中华民国首都。在转变过程中,虽政治逆流不时涌动,如袁世凯独裁专制称帝,张勋率兵入京复辟清帝,但民主共和制度已成为浩浩荡荡的历史洪流。政治制度的变革,使北京的城市功能加速转型,深刻地影响城市空间的发展变化。

第二阶段,1928-1937 年。北伐战争的胜利,推翻了北洋军阀控制的北京政府。1928 年 6 月,南京国民政府下令北京改称北平,为特别市,其首都地位与功能被南京取代,降为北方区域性中心城市。北平市的管辖区急剧缩减,仅限于北京内城、外城以及附近郊区。许多与城市建设密切相关的基础均在管辖区外,如自来水源地在孙河镇,发电厂在石景山,主要能源(煤)在门头沟,这些都制约北平的城市管理和建设。1930 年北平特别市降为北平市,其城市功能进一步被削弱。

北京首都功能的消失,使其金融业、商业蒙受重大影响。例如,北京证券交易所创建于 1918 年。20 年代初,北京政府大量发行公债,北京证交所“每日定期买卖公债达数百万”。1928 年“政府南迁,市面萧条,加以发行公债集中沪市,各银行及资本相率徙去,以致本市现金多数外输,金融停滞,各种债券不能流通,华北各经纪人歇业大半”。国民政府建都南京,在北京中央机构裁撤,公务员纷纷南下谋职。著名的中国银行和交通银行,将总部由北京迁往上海。京城“深宅大院,空闲冷落,市面一片萧条景象,商铺频频倒闭”。

第三阶段,1937-1945 年。这一阶段为抗日战争时期。“七·七事变”后,日本侵略军占领北平,扶持成立汉奸傀儡政权——“中华民国临时政府”。1938 年 4 月,伪政府决定改北平为北京。1940 年 3 月,汪精卫主持的伪“中央政府”在南京成立,北京改为“华北政务委员会”。评估日据时期的北京城市建设,可以参照马克思对英国殖民印度的历史评价,即侵略与开发并存。这一阶段的北京城市发展,可分为战争前期与战争后期分别考察。

战争前期,日本占领北平后,为将这座都市建设成为统治中国的基地,1938 年编制《北京都市计划大纲》。大纲提出保存古都风貌,疏散城区过密人口,建设西郊新市区和东郊工业区。这些规划方案,利用日本保存京都古城、建设东京新城的规划经验,符合现代城市规划的原则。战争前期,北平日伪当局也陆续投资,进行城市供电、供水、道路、公共交通等基础设施的建设。这些城市建设具有鲜明的殖民主义性质,其主要投资地区为西郊新市区,该区规划为日本统治机构的所在地和日本侨民居住区。

战争后期,日伪政权疯狂搜刮战略物资,可谓敲骨吸髓,北京城市遭到巨大劫难。例如 1944 年初,日军征集军用物资,发动献铜运动,北平伪政权奉命组织人力,搜掠故宫内铜佛、铜器等 2095 斤,毁坏国家珍贵文物,献给日军。5 月,日伪政权强令推行献木运动,在古都北平大肆砍伐树木,仅 5 月份就伐树 5000 多株,占全城成材树木的 1/4。

第四阶段,1945-1949 年。这一阶段为解放战争时期。时间短暂,战云密布,当局统治腐败,城市建设乏善可陈。抗战胜利后,国民党抢占北平,国民党接收大员贪污腐败,巧取豪夺,国家资产尽入私囊。例如,1945 年石景山钢铁厂已颇具规模,有工人 36000 人,国民党接受后,工厂残破不堪,到 1945 年底,只剩工人 338 人。国民党军队开车闯入工厂,拆卸马达,砸开仓库,盗运机器、原料。当时民间歌谣云:“劫收大员吹拍骗,带着耙子把事干,七姑八姨一大串,工厂弄得稀破烂。”军事战争成为制约古城发展的重要因素。新中国成立后,定都北京,使这座世界著名的古都,走上现代化国际大都市的进程。

三、民国初期北京城市的空间发展

本文重点论述前述北京第一阶段城市功能的变革,即从封建帝都转变为民国首都,从而推动城市空间格局的发展,即由封闭转变为开放。

2、皇城禁苑被开辟为城市公共空间。

首都城市核心功能是国家政治管理中心。因此首都城市规划建筑了一系列具有政治象征意义的建筑物。历史的脉络是延续的。推翻清王朝,废除封建帝制,但首都北京权力中心象征的标志建筑,仍具有整和国家观念的现实价值。

帝都北京是封建帝王权力的空间和物质象征。封建帝王居住的紫禁城,金碧辉煌,位于北京城中心。北京内城以紫禁城、皇城为中心,体现封建专制对社会秩序的安排。而近代首都城市多以中心广场、纪念碑、博物馆等为主要象征物,来体现政治信仰、国家制度、民族精神。将皇家宫殿园林和祭祀坛庙,改造为城市民众广场、国家博物馆、民众公园,成为民国时期北京城市功能转型的需要。

辛亥革命推翻封建帝制,为城市空间的拓展创造了社会前提。昔日森严壁垒的皇城,惟我独尊,严重阻碍都市中心区的交通。1913年,在市政公所的主持下,首先打通天安门前的东西大道,继而开辟南北池子和南长街两条贯通南北的大道,拆除大清门内的千步廊以及东西三座门两侧的宫墙,先后开辟南池子、南河沿、南长街等处的皇城北便门。这样天安门前形成了交通便利的中央广场。

1914年,故宫前半部的武英殿先行开放。翌年,文华殿和太和、中和、保和三大殿开放,并辟为北京古物陈列所。1924年,废帝溥仪被逐出宫,故宫被政府接管。翌年,故宫博物院正式开放,成为东方最大的遗址性艺术博物馆。1914年,社稷坛被改为中央公园,向公众开放。这是北京第一个近代公园。此后,太庙、天坛、地坛、先农坛、北海、中南海,以及西郊的颐和园等皇家禁苑相继开放,被开辟为市民文化、游艺和体育的活动场所。

天安门广场的开放,中央公园的开辟,成为近代都市市民的公共空间。公共空间不仅为人民群众提供文化娱乐场所,而且为市民提供政治活动的场所,民众以群众集会的方式,表达对民主政治理念的执著追求。

例如,1915年4月11日、5月23日,北京商会等民众团体在中央公园连续发起集会,30多万市民踊跃参加,宣传爱国自强,提倡国货,抗议日本扩大侵华权益的“二十一条”秘密条约。北京天安门广场成为全国政治运动的发源地。1919年5月4日,北京大学等大专院校学生3000多人,赴天安门广场集会。爱国青年高呼“外争国权,内惩国贼”的口号,点燃五四反帝爱国运动的烈火。1925年,五卅运动期间,天安门广场再次成为北京爱国民众声援上海工人的政治舞台。6月10日,北京市157个民众团体发起集会,20多万各界民众汇集天安门,大会通过《北京国民大会宣言》,宣告中国国民决不承认一切不平等条约,决议开展抵制英、日货物运动。1935年12月9日,北平爆发轰轰烈烈的“一二·九”学生爱国运动。爱国青年举行声势浩大的示威游行,推动抗日救亡高潮的兴起,促进了抗日民族统一战线的形成。

可见,天安门广场和中央公园等社会公共领域的开发,为民众参与近代中国的政治变革提供了公共空间,成为群众参与政治运动的场所,推动了近代中国政治革命的进程。

2、近代交通的发展改变城市封闭结构。

清王朝时代,北京内城以皇城、紫禁城为中心,“分列八旗,拱卫皇居”,内城严禁经商、生产,以等级森严的封闭社会,维护封建皇权的统治权威。近代北京交通运输、工商业的发展,逐步打破这种封闭式城市格局。

19世纪末,中国开始兴建铁路,最早通达北京城外的铁路是津卢线(天津至卢沟桥)和卢保线(卢沟桥至保定)。由于保守派的激烈阻挠,火车禁止驶入京城。1900年八国联军攻入北京,为运输方便,英军首先突破“皇城不得惊动”的戒律,将津卢铁路延长至正阳门。同年,卢保路也展修至正阳门。北京城市的封闭格局被打破。此后,以北京为中心修筑多条铁路,如京奉线、京汉线、京张线、津浦线等。北京成为四通八达的全国铁路枢纽。

1919年北京修建环城铁路。该路以西直门为起点,经德胜门、安定门、东直门,直达正阳门。1924年,北京城第一条有轨电车开始运营,起点自西直门,终点达前门。这些现代交通工具,使古都北京气象更新,脉络通畅。

20年代至30年代,北京陆续改造皇城。对环绕内城的都城九门进行改建。1924年另辟和平门,使南北新华街联成一片。1927年拆除宣武门、朝阳门城楼。市内明沟改造为暗沟,修建马路和林荫道。至30年代,北京东、西、南、北城之间的交通全部贯通。

为便利现代都市交通,北京对皇城城门进行改建。如正阳门为明清内城的正门,其中门专供皇帝通行,百姓出入须经瓮城的東西两座门洞。1900年铁路通车到京,正阳门箭楼两侧建火车站,交通日益拥挤。民国初年,正阳门作为交通枢纽,虽有三座门洞,但出入总汇于中部,经常阻塞。1914年,政府决定改建正阳门。拆除正阳门瓮城、东西月墙,在月墙与城墙东西交接处,各辟两门,并将月墙基址改筑马路,从而改善内外城之间的交通。在保留的箭楼旁,另辟马路,安设石级,护以铁链相结的石栏。

民国初期北京的城市改造,拆除皇城,开通道路,破除封建帝制的封闭社会,使古代帝都开

始转为近代化的首都城市。从城市整体布局考察,完整保留紫禁城和内外城垣,古都风貌犹存。

3、新兴商业中心的兴起改变城市商业街区的格局。

清朝后期,随着城市经济的发展,商品流通的领域日益广泛。商业区仅集中于外城前门一带,难以适应城市经济的发展和居民生活的需求。商贩聚集,趋利经商,开辟新的集贸市场,在内外城逐渐形成新的商业中心,内城不得经商的禁令被打破。清末民国年间,前门、王府井、西单,先后成为北京城市的三大商业中心。

1903年,王府井大街出现东安市场。它是集日用百货、餐饮小吃、娱乐杂耍为一体的综合性商场。东安市场顺应时代潮流,迅速兴盛。随后,吉祥茶园、东安电影院相继建成,吸引了更多的市民游客。民国年间,许多外商纷纷投资开店。王府井大街店铺、洋行鳞次栉比。到1934年,整个大街参加商会的中外商号达136家。王府井成为京城著名的繁华商业街区。

王府井大街毗邻使馆区,外交使节、来京的侨民众多,其附近又是达官显贵的住宅区,因此消费群体追求高档化、西洋化。王府井大街商品精美,价格昂贵,逐渐形成独特的商业特色。外国著名商行,如利威洋行、力古洋行、吴鲁生洋行等经营钟表、钻石、西服、礼服。中国商行,如中原百货公司、同升和鞋帽店、仁立地毯公司等,也经营各具特色的高档商品。

民国初年,北京政府的许多机构设立在西单附近。为适应新贵的需求,西单大街的店铺日益增多。1913年,六家小商店组成西单商场。此后,三友实业社、洋货庄等纷纷开业。西单大街逐渐繁盛,成为新兴的商业中心。

传统的外城前门商业区,享誉京华500年。“京师之精华,尽在于此,热闹繁华,亦莫过与此”。前门火车站建成后,这里成为南来北往的货物集散地,促进了前门商业区的兴旺发达。

总之,民国时期北京处于激烈变革的时代。首都的城市功能从封建帝都,转变为民国首都。随着城市功能的转变,都市近代化的进程,深刻影响着城市空间格局的发展变化。

京都寺庙与当代庙会文化的兴盛

习五一

《面向2049年北京的文物保护及其现代化管理学术论文集》2000-09

寺庙是宗教社会的主要建筑实体。首都北京承袭千年古都的文化遗产,儒、释、道坛观寺庙众多,为全国都市之冠。著名的天坛、白塔等已成为当代北京标志性的象征,因为它蕴含着京城文化深厚的历史渊源。

京都寺庙不仅是宗教文化传播的中心,也是社会民俗文化的园地。燕京地区的庙会民俗文化,源远流长,从古至今,一直吸引着京城民众的热忱参与。在现代化飞速发展的时代潮流中,京城庙会文化,不但没有销声匿迹,反而日益光彩焕发,以其浓郁的民族传统风韵,成为当代京城民俗文化的沃土。

保护京都的古刹名寺,不仅仅是保存传统文化的经典建筑样式,尤其应当注重培植现代社会的文化基因,使其在首都现代化的历史进程中,成为将古都风貌溶入现代都市的和谐载体。

80年代,京都寺庙是当代庙会文化复兴的重要基地

80年代,随着改革开放大潮的涌动,社会经济迅速腾飞,盛世催动社会民俗文化的繁荣。1984年初春,第一届龙潭庙会喧腾开幕。这一融现代风情入传统模式的活动,立即吸引了成千上万的市民。川流不息的人潮,揭开当代北京庙会活动的大幕。此后,这种颇具传统韵味的大型民俗活动,如雨后春笋,在京城内外蓬勃兴起。京城百姓逛庙会,再度成为年节喜庆的风俗。

北京作为元明清三代王朝的古都,其年禧祭祀庆贺活动,充分体现出传统文化儒、释、道融合一体的特点。春节期间,京城百姓祭神祀祖,求祥祈福,进香庙会,娱神自娱。京城年禧春节庙会表现出浓厚的世俗娱乐性。正是这种浓厚的世俗娱乐性,使20世纪80年代京城兴起春节文化庙会的热潮。

80年代中叶,京城逐渐形成东有地坛,西有白云观,北有大钟寺,南有龙潭的四大文化庙会。节庆期间,数百万京城市民兴致勃勃地逛庙会。庙会成为京城百姓最喜爱的去处。这四大文化庙会,除龙潭庙会以民众公园为活动场所外,其他三处均以传统寺庙地坛、白

云观、大钟寺为活动基地。

地坛位于安定门外，是明清两代帝王祭祀皇地抵的坛庙。1986年，东城区园林局创意兴办首届地坛文化庙会，至2000年，已举办十五届。地坛庙会的主办者以大众化、艺术化和民俗化为宗旨，相继推出天桥绝活、杂技曲艺、民俗表演、传统戏剧、时装表演、书画交流、匹特博射击、卡拉OK、儿童乐园、木偶剧等活动项目。每年春节庙会期间，游客都超过百万人次。

地坛庙会独特的项目是举办大型仿清祭地表演。举办者认为，地坛祭祀地社神的仪式，虽为封建帝王所专享，但这种祭祀文化具有中华民族传统文化的特征。古人祭祀土地山川，体现华夏民族对大自然的崇拜。从祀的五岳、五镇、四海、四渎，象征着祖国的肥田沃土、高山大川、疆域辽阔和国家统一。这种寓意深刻的象征，沉积着民族文化的凝聚力，具有呼唤爱国主义的积极意义。

白云观位于西便门外，是道教全真龙门派的祖庭。白云观不仅建筑恢宏壮观，而且年禧庙会自元明清至近代，历史悠久，享誉京城。自1986年西城区政府举办首届白云观迎春民俗庙会，草今连年兴盛不衰。每逢春节，游人香客摩肩接踵，饮食、百货摊商生意兴隆。各种民间游艺活动，如：扭秧歌、踩高跷、耍狮子，跑旱船，赛马射箭等，精彩纷呈，游人如织，乐而忘返。

庙会期间，白云观有两项传统的风俗活动，即：摸山门上的石猴和打窝风桥下的金钱眼。游客排队摸石猴，自祈健康福佑，竞相打金钱眼，祈求平安吉利。摸石猴和打金钱眼，深得京城百姓喜爱，流传至今。这些习俗逐渐褪去宗教色彩，成为趣味性民俗活动。

京都寺庙成为当代京城庙会文化复兴的重要基地。庙会民俗文化，以其深厚历史沉积，融入新的时代特质，焕发着独特的魅力，为京都寺庙注入勃勃的生机。

90年代，庙会文化的持续升温推动京都寺庙的重修

90年代，以庙会文化为旗帜的现代都市民俗活动继续发展。京城庙会陆续增添新景。玉渊潭西部大庙会、石景山迎春庙会、丰台万佛延寿寺庙会、大观园红楼庙会、老北京微缩景园庙会、太庙庙会等等争相举办，使人眼花缭乱。这些新兴的庙会大多无宗教寺庙的依托。主办者们意在以庙会文化旗帜为号召，借传统民俗文化的魅力，唤起京城百姓的参与热忱。随着庙会文化魅力的升值，它逐步向现代商业、旅游等领域渗透延伸。1996年春节期间，北京市商委发起举办“百家商场挂红灯”的大型活动。新闻媒体称其为“新春喜庆事，庙会进商厦”。京城各大商厦门前挂红灯、插彩旗、扭秧歌、舞狮子，成为民俗文化活动的演示场。位于北京南郊的北普陀影视城，为吸引游客，举办持续25天的春节大庙会，从大年初一到正月十七，推出一系列丰富多彩的民俗游乐活动。

90年代，传统风韵浓郁的庙会文化持续升温，京都寺庙的文化产业价值引起各界的重视。京城内外，许多荒芜的寺庙陆续重修。各种具有传统风韵的庙会，无论是年禧节庆的庙会、还是踏青郊游的庙会相继复苏。

1993年春，门头沟区政府集资重修妙峰山碧霞元君祠，举办首届金顶妙峰山庙会。妙峰山春季踏青庙会，自清康熙年间香火日盛，到20世纪30年代，每逢阳春四月，朝顶进香成为京城重大的民俗活动。重开庙会带动京西踏青民俗旅游的兴旺。庙会期间，中幡、高跷、舞狮等传统花会表演，虔诚的朝顶进香仪式、施舍财物的善举、漫山遍野的玫瑰花海，风光旖旎，盛况空前。妙峰山庙会吸引数十万中外游客，游览京西秀丽的自然风光，领略淳朴的民俗风情。

1996年5月，北京远郊平谷县政府举办“逛丫髻庙会，游平谷山水”的活动。丫髻山庙会原为华北地区的四大庙会之一，早已沉寂多年。为促进旅游事业的发展，当地政府集资重修丫髻庙，重开庙会，希望吸引身居繁华都市的市民，逛庙会，游山水，以此拓展民俗旅游事业的发展。

1997年夏，西城区政府启动文物旅游一条街工程。第一步重点为恢复元代古刹白塔寺风貌，使其成为文物旅游一条街的标志性建筑。该计划将近年白塔寺庙会由春节期间举办，扩展为“双休日白塔寺庙会”，使之成为中外游客云集的旅游观光热点和民间民俗文化活动中心。

1999年春节，沉寂半个世纪的东岳庙开庙，举办首届春节文化庙会。位于朝阳门外的东岳庙，是华北地区道教正一派最大的宫观。东岳庙主祀泰山之神东岳大帝，配祀的道教神仙多达1316尊。自元明清至近代，庙会香火持续近700年，为京城历史最悠久的庙会之

一。1995 年底，东岳庙正式交归文物部门管理。次年，被列为全国重点文物保护单位。区政府连续 3 年投资 3000 余万元，重新修缮，寺庙古建筑群再现宏伟壮观的风貌。北京民俗博物馆以东岳庙为载体，正式向社会开放。庙会期间，游人兴致勃勃地观赏其“神像多、楹联多、碑刻多”的历史景观，参观京城春节民间艺术风物展。“祈福迎祥、带福回家”的主题民俗活动，再现东岳庙年禧祈福的庙会古风。如：请福牌、跨“小金豆子”、画福布等，具有浓厚的吉祥喜庆色彩，吸引数十万市民踊跃参加。

90 年代末，当代京城的庙会已由 80 年代的四大庙会，扩展为八大庙会，即龙潭、地坛、白云观、大钟寺、红楼、京西、丰台、东岳庙。春节逛庙会，成为京城百姓首选的传统民俗活动。据某咨询公司对北京居民家庭的抽样调查，春节逛庙会的市民高达 70.6%。当代庙会民俗文化，已成为京城百姓游乐活动的重点项目。

当代京城庙会文化复兴的历史趋势与时代特征

当代京城庙会民俗文化的复兴，反映出中国庙会民俗文化遗产与变异的历史趋势。历史历程表明，中华民族传统的庙会文化，随着时代的变迁和社会的转型，其内在的世俗性日益增强，成为当代民族民俗文化的组成部分。

庙会活动起源于宗教祭祀。京都寺庙民众性的宗教祭祀，大约自元代起，形成定期集会规模。随着时代的变迁，至明清之际，已逐渐形成以宗教祭祀为主，兼及商贸集市和民间游艺等多功能的复合型态。这种庙会民俗生动地体现出，中国民众融神圣于世俗的宗教意识。

20 世纪以来，社会变革急剧动荡，传统宗教的衰落趋势加速，庙会的宗教祭祀功能逐渐衰弱。在北京由封建帝都向现代国家首都转型的进程中，现代城市经济文化不断发展。庙会文化中属于依附地位的商贸、娱乐功能日益增强，而宗教祭祀的魅力日趋减弱，失去昔日的神采。当代庙会再度兴起时，京城百姓已很难体察出宗教的味道。庙会活动成为当代京城民俗文化的旗帜。

新世纪，京都寺庙注入现代文化的基因

展望新世纪，随着北京跨入世界大都市的进程，千年古都寺庙所蕴含的民族文化价值，将与日俱增。如何珍重中华民族的这份历史遗产，使其和谐地融入现代化的大都市，是人们孜孜求索的难题之一。

作为历史学者，笔者提出两项建议：

一、慎建新，重修旧

当代都市标志性的文化建筑，如：世纪坛、纪念碑、博物馆等应慎重建新，重视修缮古代文化遗产。

当代都市文化建筑的选址布局、设计风格等，应注意与古都整体风貌及相邻古代建筑的衔接。随着北京城市现代化步伐的加速，高楼大厦拔地而起，鳞次栉比。为与古都风貌相协调，许多现代文化建筑运用仿古风格装饰，力图体现北京古都的民族化特色。建筑设计家用心良苦，但其成果往往毁誉参半。

作为城市标志性的文化建筑，应尽量利用古代建筑，包括京都寺庙，可以收到事半功倍的整体社会效益。保护和修缮京都著名寺庙建筑，提升其文物古迹的使用价值，使其成为现代都市民族文化的载体。

二、注入现代基因，复苏京都寺庙。

修缮古都寺庙，发掘其历史文化资源，一直是京城文化旅游事业关注的重点。当代京城庙会文化重新兴盛，开创出现代都市大众群体活动的新模式。显著的社会文化效益，为京都寺庙注入新的活力，有办地推动着修复古寺的文物保护工作。源远流长的京城庙会民俗文化，随着现代化的时代潮流，推陈出新，可以成为发展文化产业的重要人文资源。

北京是一座古今重叠的世界历史文化名城。在社会主义现代化的进程中，首都北京应高度重视城市的文化内涵，特别是其历史文化内涵。保护京都具有珍贵价值的寺庙建筑，赋予其具有时代文化特点的内涵，将会提高古都北京的历史文化含金量，功在当代，利在千秋。

《资本论(少儿彩绘版)》序言

习五一

《中国出版传媒商报》2018-04

《资本论》是一部伟大的政治经济学著作，是马克思最重要的著作之一，同时也是马克思研究资本主义社会经济形态的巅峰之作。它以历史唯物主义为指导，深刻分析了资本主义生产方式，揭示了资本主义社会发展规律。

《资本论》是 100 多年前的著作。尽管当今世界的形势已发生巨大的变化，但它的基本理论仍然是全人类宝贵的精神财富。德国《商报》在 2017 年 4 月发表评论指出：“直至今天，谁想了解为什么资本主义一再产生危机，他就绕不过这部著作。”它的思想早已被证明具有世界性意义，不仅为 19 世纪的人类所拥有，为 20 世纪的人类所重视，而且作为人类的一笔宝贵的思想遗产，在以后人类历史的各个世纪中，也必将会被继承和发扬光大。2013 年，联合国教科文组织将《资本论》第一卷列入《世界记忆名录》，认为这部著作属于“人类的记忆”，因为它“在世界范围内对社会运动有巨大的影响”。

马克思认为，所有哲学家都在解释世界，而更重要更关键的在于如何改变世界。因此，他比一切同时代的思想家都更强调理论的实践意义。他最终成功建立了一个现实中得以实践的庞大的思想体系。这个思想体系改变了整个人类近现代的历史进程，影响到地球 50% 以上的人口。以《资本论》为基石建立起来的科学社会主义理论，是近代中国革命和社会主义建设的重要指导思想。没有哪一部政治经济学著作对中国的影响，能够超越《资本论》。可以说，如果我们不能理解《资本论》，也就很难理解中国从近代的落后挨打到今天重新崛起为世界主要大国的伟大历史进程。

《资本论》厚重的篇幅和深邃的理论体系，让很多普通读者感到难以深入阅读，尤其是少年儿童理解起来更是十分困难。李晓鹏博士的这本《资本论（少儿彩绘版）》以尽可能浅显易懂的文字，介绍了《资本论》的写作背景和基本思想，可以方便少年儿童快速了解《资本论》。我认为是一种有益的尝试。希望各位读者朋友能够从这本书开始，逐步迈入马克思政治经济学思想的殿堂。