

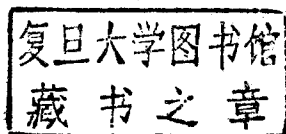
北京市社会科学理论著作出版基金资助

# 中国历代民族宗教政策

张 践 齐经轩 著



FUDAN B000303000303N 复旦图书馆



首都师范大学出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

中国历代民族宗教政策/张践, 齐经轩著. —北京: 首都师范大学出版社, 1998. 10

ISBN 7-81039-914-4

I. 中… II. ①张… ②齐… III. 宗教政策-中国  
IV. D69

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 36022 号

ZHONGGUO LIDAI MINZU ZONGJIAO ZHENGCE

## 中国历代民族宗教政策

首都师范大学出版社

(北京西三环北路 105 号 邮政编码 100037)

北京国马印刷厂印刷 全国新华书店经销

1999 年 7 月第 1 版 1999 年 7 月第 1 次印刷

开本 850×1168 1/32 印张 12.25

字数 305 千 印数 0,001~1,000 册

定价 22.00 元

# 《中国历代政府民族宗教政策》

## 序

牟钟鉴

张践教授多年从事民族与宗教关系问题的研究，积累了丰富的历史资料和系统的理论见解，在这个基础上他写出《中国古代政府的民族宗教管理政策》一书，开拓出一个崭新的学术领域，其理论价值与现实意义都是重大的。

宗教是一种以出世信仰为核心而形成的社会文化体系，它与民族问题与社会政治有着密切的联系。每一时代每一地区的国家政权都要制定相应的民族政策和宗教政策，用以调整民族、宗教与社会的关系，以实现社会稳定的目的。一般说来，宗教政策服从于民族政策，而宗教与民族政策又服务于社会政治的大局。

中国在历史上是一个多民族多宗教的国家，又是一个政治制度长期连续稳定和文化传统悠久博厚、延绵不绝的国家，在民族政策和包括宗教在内的文化政策上积累了丰富的经验。由于少数民族的宗教信仰徒在人口中的比重较之汉族要大得多，不少民族往往全民信教，而且信仰较之汉族更为虔诚专一，宗教对于少数民族文化的影响相当深远，因此历史上的民族问题总是与宗教问题纠缠在一起，形成特有的复杂性。

如何处理民族与宗教的关系问题便成为历代中央政权面对的重大政治问题。他们的经验有成功的，有失败的；有当时适用而今过时的，有具普遍意义而今可以借鉴的，这些都是宝贵的历史遗产，有助于增加我们的智慧。值得我们认真总结。

如今中国已经进入了社会主义现代化建设的崭新时代，社会制度和社会生活都发生了翻天覆地的变化。不过我们应当清醒地看到，历史留下来的多民族多宗教的格局以及民族与宗教关系密切的状态并没有变化，民族与宗教问题仍然是关于民族团结、社会稳定、国家统一的重大问题。要正确处理民族与宗教问题，必须有合乎新时代新制度的新理论新政策。经过几十年的努力，我们已经有了多元一体的民族理念和团结、平等的民族政策及信仰自由的宗教政策，也逐渐建立了若干相应的法规。但从更高的标准要求，从现代社会管理的角度要求，我们至今缺少一套成熟的具有多层次、多侧面、既有理论深度又可操作实施的宗教管理学体系，管理工作中存在着盲目随意、界限不清、方式不当等问题，影响民族关系的调整，需要加以改进。为了建立科学的宗教管理学，当然首先要总结建国五十年来的管理经验，并对现状进行调查研究，也还要学习吸收国外的有关经验。同时还必须系统和深入研究我国几千年间中央政权处理民族与宗教问题的历史经验教训，这项工作还刚刚开始，只有把它做好，才能使新的宗教管理学具有深厚的历史文化根基，从而站得牢固。

张践教授的《中国古代政府的民族宗教管理政策》一书首次为我们提供了民族宗教管理史的系统知识。该书上溯到古代民族与宗教的源头，论述了中国主流社会的民族观与宗教观的形成与特点，依次考察了历代政权的民族宗教政策及



其实践中的得失，一直写到民国时期，书的最后一章进行了精辟的理论总结。这部书在史料上是丰富多采的，在理论上融民族学、宗教学、政治学于一炉，在态度和方法上贯通中今，依据历史，重作取舍，使历史成为现实的一面镜子。这部书不仅为民族学、宗教学的研究开辟了一个新的方向，而且为今天民族与宗教管理干部提供了具有学术性和实践性的重要参政资料，同时也是进行爱国主义教育的好教材。我祝贺它的出版，并且希望宗教管理学的研究能由此蓬勃开展起来。

一九九九年五月十四日

于北京西郊

## 前 言

中国是一个多民族、多宗教的国家，宗教在民族形成和发展的过程中曾发挥过巨大的作用，是民族文化和民族特性的重要内容。在漫长的历史进程中，民族问题经常通过宗教问题的形式表现出来，成为影响民族关系的重要因素。中华民族具有多元一体的文化结构，执掌中央政权的统治者如何处理内地和边疆的民族宗教问题，关乎国家的统一，社会的稳定，领土的完整，是治国方略的重要组成部分。中国封建统治阶级自周秦以来，逐步形成了系统的民族观和宗教观，并依此制定宗教管理政策。他们当然离不开剥削阶级狭隘立场，民族压迫和民族歧视的阴影随处可见。如元、明、清三代，不论哪个民族掌权，处理藏传佛教的总原则都是“因其俗而柔其人”，“化愚俗而弥边患”。为了“西陲宴然”，中央政府无限止地鼓励藏传佛教发展，并不停地制造教派争纷，虽然达到了稳固政权的目的，但却导致了蒙、藏民族人口锐减，社会经济长期停滞。但是事物还有另一面，统治阶级作为整个社会的管理者，他们在处理宗教事务，协调民族关系方面又有许

多经验和教训值得我们认真地总结和借鉴。处理得好，宗教可以成为维系民族共同心理的纽带，巩固国家统一的工具。例如元世祖忽必烈推崇帝师八思巴，利用与萨迦派的密切关系，建立了西藏的政教合一制度，并将西藏和平并入祖国版图。又如清朝的乾隆皇帝，通过对黄教的尊崇，加强了与漂泊异域的土尔扈特人的联系，促使他们摆脱沙皇俄国的控制，回归祖国的怀抱。共同的宗教信仰成为反对帝国主义侵略和分裂阴谋的心理基础。相反，如果民族宗教问题处理失误，也会成为引发民族冲突，破坏国家稳定的导火索。如清政府中后期对西北伊斯兰新教派的残酷镇压，引起了回民激烈的反抗，增加了民族间的离心力，加速了清王朝的灭亡。其恶劣影响至今仍未完全消除。

民族宗教问题在今天的民族工作中，仍然是一件十分尖锐、复杂的大事。国内外敌对势力经常利用宗教问题在边疆进行民族分裂活动，严重威胁着国家的安全和稳定。本书通过对历史资料的长期收集和研究，消化并提炼历代统治者治理边疆的经验，为现代从事民族、宗教工作的同志提供借鉴。同时，在充分占有材料的基础上，力求知识性和可读性的统一，尽量将古代政治家处理民族宗教问题的经历生动精练地表达出来，反映他们为保卫领土的完整，维护国家的尊严所进行的斗争，为广大读者提供一部进行爱国主义教育的良好教材。

# 目 录

序 .....	( )
前言 .....	( )
第一章 先秦时期初步萌生的民族宗教政策 .....	(1)
第一节 夏、商、周三代的民族关系与国家形成 .....	(1)
一、华夏民族的形成及其特点 .....	(1)
二、三代的民族关系与国家的统一 .....	(6)
第二节 中国古代宗教及其特征 .....	(9)
一、从自然崇拜到天神崇拜 .....	(9)
二、从祖先崇拜到宗庙制度 .....	(11)
三、从图腾崇拜到龙凤文化 .....	(12)
四、从“蒸享无度”到“敬德保民” .....	(13)
五、古代传统宗教的特点 .....	(14)
第三节 古代民族观的形成时期——春秋战国 .....	(18)
一、明“华夷之辨”和“立夷夏之防” .....	(18)
二、“重夏轻夷”和“尊王攘夷” .....	(22)
三、“用夏变夷”和“修文德以来之” .....	(24)

第四节 传统宗教的嬗变及儒家宗教观的形成 .....	(27)
一、“敬天法祖”的基本信仰 .....	(28)
二、“敬鬼神而远之”的宗教心理 .....	(30)
三、“神道设教”的实用主义态度 .....	(32)
第二章 秦汉魏晋南北朝逐步成型的民族宗教政策 ..	(35)
第一节 汉民族的形成及与周边民族的关系 .....	(35)
第二节 佛道的初兴及政府的管理 .....	(41)
一、古代传统宗教的整理定型 .....	(42)
二、道教的萌生和统治阶级的防范改造 .....	(44)
三、佛教的初传和政府的礼遇 .....	(47)
第三节 宗教政策推动了民族融合 .....	(49)
一、少数民族统治者对华夏传统宗教的认同 .....	(49)
二、少数民族政权的崇佛政策 .....	(51)
三、汉族政府宗教政策中的“华夷之辨” .....	(55)
四、儒、释、道三教成为民族融合的心理基础 .....	(59)
第三章 隋唐盛世宽容开放的民族宗教政策 .....	(63)
第一节 大一统王朝的宽容、开明政策 .....	(63)
一、民族大融合潮流中宽容平等的心态 .....	(63)
二、隋唐两代“三教并奖”的宗教政策 .....	(66)
三、主旋律中不协调的杂音 .....	(69)
第二节 边疆宗教问题的宽容处置 .....	(71)
一、对周边民族的“因俗而治” .....	(71)
二、唐蕃和婚与汉藏佛教交流 .....	(74)
第三节 诸种西来宗教的初传和政府的优容 .....	(77)
一、大秦景教在中国的流行 .....	(77)
二、伊斯兰教的传入及中国穆斯林的出现 .....	(80)

---

三、祆教的流行与灭亡·····	(82)
四、唐政府与回纥的交往及摩尼教的兴衰·····	(83)
第四节 宽容开放的民族宗教政策与隋唐盛世·····	(87)
<b>第四章 宋辽夏金灵活实用的民族宗教政策·····</b>	<b>(90)</b>
第一节 宋王朝与周边民族的宗教·····	(90)
一、“守内虚外”的基本国策·····	(91)
二、与西域诸国的宗教往来·····	(94)
三、对吐蕃诸部的恩抚与利用·····	(95)
四、南方羁縻政策中的宗教问题·····	(97)
五、海外贸易的发达及对胡商宗教的宽容·····	(99)
第二节 辽朝对汉地宗教的推崇和认同·····	(104)
一、木叶山崇拜与天地崇拜相结合·····	(104)
二、狂热崇拜佛教和道教·····	(106)
第三节 西夏崇佛政策的政治文化作用·····	(109)
一、西夏佛教的发展与民族文化交流·····	(110)
二、西夏佛教的社会作用·····	(113)
第四节 金朝对汉地宗教的推崇和利用政策·····	(117)
一、传统的萨满信仰与天地祭祀的礼仪化·····	(117)
二、对汉地佛教的扶植与管理·····	(119)
三、河北新道教的兴起和金廷的利用·····	(121)
<b>第五章 元王朝强力一统的民族宗教政策·····</b>	<b>(129)</b>
第一节 元代民族宗教政策的一般特点·····	(129)
一、空前的政治统一和繁重的治理任务·····	(129)
二、蒙古统治者的宗教信仰·····	(131)
三、为政治统一服务的宗教政策·····	(134)
第二节 对中原宗教的利用和管理·····	(140)

---

一、对新道教的推崇与利用 .....	(141)
二、对汉地佛教的崇尚与利用 .....	(144)
三、也里可温教的传入与管理 .....	(147)
四、伊斯兰教的新发展 .....	(149)
五、严厉打击民间宗教 .....	(152)
第三节 帝师制度的建立与西藏并入版图 .....	(154)
一、蒙古贵族早期与藏传佛教领袖的交往 .....	(154)
二、帝师制度的建立和宣政院的职能 .....	(157)
三、元政府利用萨迦派治理西藏 .....	(161)
第四节 元代民族宗教政策的负面影响 .....	(164)
一、帝师徒属的不法行为引起民众不满 .....	(164)
二、密教传播加速了宫廷的腐败 .....	(166)
三、民族歧视政策葬送了元王朝 .....	(167)
第六章 明代平和开明的民族宗教政策 .....	(168)
第一节 运用宗教政策在西藏有效行使主权 .....	(170)
一、明初治藏政策的形成及其特点 .....	(171)
二、明中叶封黜无常、管理混乱 .....	(180)
三、明后期无力西顾,默认蒙古占领西藏 .....	(186)
第二节 对伊斯兰教的扶植和管理 .....	(190)
一、明政府管理伊斯兰教及穆斯林事务的机构 .....	(190)
二、对中原穆斯林的宽容和扶植 .....	(192)
三、对边疆穆斯林的怀柔恩抚 .....	(203)
四、伊斯兰教政策中的偏狭方面 .....	(207)
第七章 清代恩威并用的民族宗教政策 .....	(211)
第一节 清代政治统治的一般特点 .....	(212)
一、维护国家统一,反对民族分裂 .....	(212)

---

二、民族歧视与压迫政策 .....	(216)
三、怀柔同化政策 .....	(221)
第二节 对蒙古地区的宗教管理政策 .....	(224)
一、清帝眼中的喇嘛教 .....	(224)
二、“兴黄教以安众蒙古” .....	(228)
第三节 对西藏地区的宗教管理政策 .....	(241)
一、优崇奖掖 .....	(242)
二、对宗教组织的严格管理 .....	(250)
三、分化利用 .....	(257)
四、严惩宗教队伍里的民族分裂分子 .....	(261)
五、对宗教领袖的轻蔑歧视和轻率处置 .....	(263)
六、清政府藏传佛教政策的历史作用 .....	(268)
第四节 清政府的伊斯兰教管理政策 .....	(272)
一、清政府处理伊斯兰教和穆斯林事务的机构 .....	(272)
二、清政府处理伊斯兰教和穆斯林事务的政策 .....	(273)
第八章 民国政府新旧杂陈的民族宗教政策 .....	(288)
第一节 矛盾的民族政策与国家统一 .....	(289)
一、民族政策中民主性与封建性新旧杂糅 .....	(289)
二、民族平等写入法律但又流于形式 .....	(291)
三、国际民族矛盾和国内民族矛盾错综复杂 .....	(292)
四、地方自治和国家统一的矛盾尖锐并存 .....	(294)
五、内地与边疆的忧患相互交织 .....	(296)
第二节 民国年间的汉藏关系和政府的藏传佛教 政策 .....	(297)
一、英国侵略阴影下的汉藏关系 .....	(298)
二、优崇宗教领袖,尊重民族信仰和风俗 .....	(303)



---

三、利用重大宗教事件开展政治攻势 .....	(309)
四、拉拢亲汉活佛、僧官,影响西藏政局 .....	(319)
五、民国政府藏传佛教政策的评议 .....	(325)
第三节 民国政府对穆斯林的管理政策 .....	(327)
一、孙中山的伊斯兰教政策 .....	(327)
二、北洋政府的伊斯兰教政策 .....	(329)
三、国民党政府的伊斯兰教政策 .....	(330)
第四节 新疆地区从杨增新到盛世才的统治 .....	(338)
一、杨增新对伊斯兰教及穆斯林的了解与重视 .....	(338)
二、杨增新处理民族宗教事务的理论与政策 .....	(340)
三、金树仁、盛世才民族宗教政策检讨 .....	(360)
第九章 理论上的几点总结 .....	(368)
一、宗教信仰的多元性与国家政治的统一性 .....	(368)
二、宗教政策服务于民族政策 .....	(369)
三、宗教歧视源于民族压迫 .....	(370)
四、统治者的宗教观影响宗教政策的制定 .....	(372)
五、对宗教信仰宽容,对宗教活动管理严格 .....	(373)
六、宗教政策成为巩固国家统一的重要武器 .....	(375)

# 第一章 先秦时期初步萌生的 民族宗教政策

先秦是中华民族在中国大地上开始形成之时，也是中华文明初具雏形之时。因此研究中华民族形成的过程及其特点，研究华夏民族古代宗教的特殊性，研究夏、商、周三代的国家结构和春秋战国的民族、宗教观念和政策，对于了解以后中国五千年历史上历届政府制定的民族宗教政策具有深刻的启示。

## 第一节 夏、商、周三代的民族 关系与国家形成

### 一、华夏民族的形成及其特点

中华民族是由 56 个民族共同组成的，而其中汉族人口最多，文化最发达，在历史占据中央王朝的时间最长，其民族观念和政策，对整个中华民族的形成与发展具有重大影响。汉民族之名由公元前 206 年建立的汉王朝而得，但是构成汉

民族的主体的“华夏”民族的形成却比这早得多，其上限可以追溯到文明曙光初露之时。考古发现证明，大约在新石器时代，中华文化就在当今中国大地上呈现出多元区域性不平衡发展，又相互渗透、相互影响的趋势。黄河中游的仰韶文化、庙底沟二期文化及河南龙山文化；黄河下游的青莲岗文化、大汶口文化、山东龙山文化；长江中游的大溪文化、屈家岭文化、湖北龙山文化；长江下游的河姆渡文化、马家浜文化、良渚文化；东北的红山文化和西北的马家窑文化，以黄河中下游为中心，辐射、汇聚，共同燃亮了中华文明之火，铸造华夏民族<sup>①</sup>。

华夏民族的文献和传说都尊炎黄二帝为始祖。《国语·晋语》载：“昔少典氏娶于有娇氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为姬，炎帝为姜。”炎黄二系世代通婚，构成了华夏民族的主源，所以至今全世界的华人都骄傲地自称为炎黄子孙。将历史文献结合于考古的研究可以看到，炎黄二帝活动的区域正好是黄河中游。华夏民族还有另一主源，即黄河下游的东夷集团，太祗和少祗是其领袖。《左传》昭公十七年记有郯子的一段话：“太祗氏以龙纪，故为龙师而龙名。我祖少祗摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名。”从其他史籍可考，太祗和少祗的活动区域，大致相当于黄河下游。在远古时代，炎黄集团和东夷集团进行了密切的接触，逐渐形成了你中有我，我中有你之势。传说中的“三皇”、“五帝”，尽管名称有异，但颛顼、帝喾、尧、

---

<sup>①</sup> 陈连开：《中华新石器文化的多源区域性发展及其汇聚与辐射》，载《西北民族》，1988(1)。

舜等人,大体都出自这两大集团。华夏民族还有三个支源,即生活在长江中游的南蛮集团,生活在长江下游的百越集团和生活在我国北方的戎狄集团,他们部分融入了华夏民族。

按照现代民族学理论,具有共同语言、共同地域、共同经济基础、共同文化心理的民族,出现的年代大致与国家相同<sup>①</sup>。当众多的血缘氏族部落组成联盟,并且产生出比较稳固的政治组织之时,原有的氏族名称便不足以称谓这个新的人群了,因而以地区命名代替了以血缘图腾命名,部落变成了民族。华夏民族恰恰是与中国历史上第一个王朝——夏朝同步形成的,华夏民族之“夏”字因此而得。《尔雅·释诂》曰:“夏,大也。”《尚书》注云:“冕服采章曰华,大国曰夏。”<sup>②</sup>在当时五大民族集团之中,夏族文明程度最高,服饰光华,国家强大,由此又有华夏之称。在人类文明发展的历史上,经常会出现这样的现象,文化程度最高的民族或地区,自然就会成为众多民族向往、汇聚的中心,所以“华夏,谓中国也。”<sup>③</sup>据《史记·夏本纪》载:“禹之父曰鲧,鲧之父曰帝颛顼,颛顼之父曰昌意,昌意之父曰黄帝。禹者,黄帝之玄孙而颛顼之孙也。”所以夏朝的祭典,“禘黄帝而郊鲧,祖颛顼而宗禹。”<sup>④</sup>这份族谱虽不大可靠,但与夏王朝活动的考古遗迹对照研究,还是基本可以说明,夏朝出自中国西部的炎黄集团。

代夏而兴的商王朝情况则比较复杂,按照他们自己的说法,其始祖名契,“契母曰简狄,有戎氏之女,为帝喾次妃。三

① 田继周:《先秦民族史》,79页,成都,四川民族出版社,1988。

②③ 《尚书正义》卷一一,《武成》。

④ 《礼记·祭法》。

人行浴，见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契。契长而佐禹治水有功……封于商。”<sup>①</sup>《诗经·商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商。”帝喾为“五帝”之一，姬姓，“黄帝之曾孙”<sup>②</sup>，显然属于炎黄系统。商朝人祭祀时奉他为始祖，“殷人禘喾而郊冥，祖契而宗汤。”<sup>③</sup>但是从商朝活动遗迹的考古研究看，商朝地处我国东方，与传说中炎黄集团的活动领地有一定距离。而从简狄吞鸟卵而生契的传说看，正反映了东夷集团以鸟为图腾的特点，所以现代历史学界一般倾向于把商朝视为东夷集团的后裔。其母简狄，为有戎氏之女，帝喾与戎狄之女通婚而生契，说明商朝人祖先是民族融合的产物。但商继承了夏中原地区的统治地位，也继承了夏朝的先进文化，故而仍然延用了华夏之名。至于在其祭祀谱系上要以炎黄集团的领袖为祖先，大约也是为了论证其取代夏王朝的合理性。

武王伐纣而代商，但他们宣称自己不仅与殷人同为一族，而且同出帝喾一系。《史记·周本纪》载：“周后稷，名弃。其母有邠氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。”在太庙之中，“周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”<sup>④</sup>然而孟子却说：“文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也。”<sup>⑤</sup>周人的祖先，可能是西部民族的领袖。他们这样解释历史事实与族谱的差异，“昔我先王世后稷，以服事虞、夏，及夏之衰也，弃稷不务，我先王不窾用失其官，而自窜于戎狄之间。”<sup>⑥</sup>到公刘之世，“虽在戎

① 《史记·商本纪》。

② 《史记·五帝本纪》。

③④ 《礼记·祭法》。

⑤ 《孟子·离娄下》。

⑥ 《国语·周语》。

狄之间，复脩后稷之业，务耕种，行地宜……周道之兴自此始。”<sup>①</sup>当然有可能如周人自己解释的那样，他们本为炎黄氏族后裔，因失官而流迁于西北的戎狄民族中间。但也另有一种可能，即他们本来就是戎狄，因学习了华夏的先进文化而后来居上，战胜了主宰中原的商王朝。为了保持住军事上的胜利，长久统治文化比自己先进的华夏民族，他们会为自己编造一个祖先系谱。在远古几乎没有文献记载的情况下，这并不困难。即使在文明发达之后，少数民族入主中原，为自己在汉族名门中找祖先的例子也不罕见。比如东晋时匈奴人刘元海建立后汉国，建庙时奉高祖刘邦为先，以示自己在血缘上并不外于中原。他的理由是汉朝经常与匈奴通婚，他们可以算是刘氏的外甥。周人的族源问题且可存疑，但他们完全地继承了华夏民族的文化，这一点是无疑的。正如孟子后来所说：“地之相去也，千有余里，世之相后也，千有余岁，得志行乎中国，若合符节，先圣后圣，其揆一也。”<sup>②</sup>周人也为华夏民族的发展贡献了自己的力量，也是夏族的主源之一。

历史典籍和考古研究都可以证明，夏、商、周三代是中国古代国家不断走向完善，华夏民族不断发展壮大的过程。这个过程中既包括民族之间的冲突和征伐，但更多的是民族间的融合。“逮汤受命，其能存者三千余国……至周克商，制五等之封凡千七百七十三国……春秋时尚余千二百余国……至于战国，存者十余。”<sup>③</sup> 华夏民族就是这样像滚雪球一般，人

① 《史记·周本纪》。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《后汉书·郡国志一·刘昭注》。

口越来越多，地域越来越大，乃至成为当时世界上最庞大的民族。由于华夏民族是由炎黄和东夷为主源，以百越、南蛮、戎狄为支源融合形成，所以一开始便具有极大的多源性、开放性和兼容性的特点，构成一种多元一体的民族性格。这种民族性格，日后也深深地影响到与其他民族交往的原则和政策。

## 二、三代的民族关系与国家的统一

从夏王朝开始，在中国大地上便形成了华夏居中，夷、狄、蛮、戎分布四方的民族交往格局。夏、商、周三代的奴隶制国家，实际上也就是华夏与周边众多民族共同组成的部落联盟，多元性统一是多民族国家的构成方式。国家有统一的政治机构，但又因血缘的亲疏远近，与诸侯国、周边部落、边远民族形成了内紧外松的统治关系。括而言之，三代的民族国家有如下特点：

### （一）宗法分封

中国古代社会是带着血缘氏族制度的脐带进入文明社会的，氏族宗法制度是三代建立国家的基础。王朝统治者分封同姓宗亲和异姓亲戚中的贵族到全国各地去建立封国，把宗法制度和政治统治结合起来。在春秋以前，每一个诸侯国就是一个宗法血缘集团，而属于不同血缘的人们，又交叉错落地生活在同一块土地上。据记载，夏朝即已开始实行分封制，“禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏……”<sup>①</sup>，商朝沿袭了此制度，“契为子姓。其后

---

<sup>①</sup> 《史记·夏本纪》。

分封，以国为姓，有殷氏、来氏、宋氏……”<sup>①</sup>周承二代，但发展得更加完善，“兼制天下，立七十一国，姬姓独居五十三焉。”<sup>②</sup>也就是说，周朝分封，除了自己的子孙外，对功臣之后，其他民族的贵族，甚至原先敌国的属民，只要现在表示臣服，也可分封。如佐武王伐纣有功的姜子牙，其后封于齐，帝尧之后封于蓟，帝舜之后封于陈，帝禹之后封于杞，殷室王族微子封于宋等等。有时，还将被征服民族的人民分封给征服者，以供诸侯差遣。如周武王将“殷民六族：条氏、徐氏、肖氏、索氏、长勺氏、尾勺氏”，分封给周公之后伯禽。将“殷民七族：陶氏、施氏、繁氏、锺氏、樊氏、饥氏、终葵氏”分封给卫康叔<sup>③</sup>。分封制度通过封邦建国，既保证了周天子天下大宗和共主的地位，也有利于团结其他民族的统治者，笼络人心。更主要者，则是通过各族民众的插花分布，造成了一种政治上相互依赖，经济上相互依存，文化上相互交融的局面，有利于国家的稳定和统一。

## （二）“五服”之制

在与四方众多民族的交往中，华夏民族的统治者感到，各个民族都有自己的生活习惯。《礼记·王制》载：“中国戎夷，五方之民，皆有性也，不可推移。东方曰夷，被发纹身，有不火食者矣。南方曰蛮，雕题交趾，有不火食者矣。西方曰戎，被发衣皮，有不粒食者矣。北方曰狄，衣羽毛穴居，有不粒食者矣。中国夷蛮戎狄，皆有安居、和味、宜服、利用、备

① 《史记·殷本纪》。

② 《荀子·儒效》。

③ 《左传》定公四年条。



器。五方之民，言语不通，嗜欲不同。”所以对五方之民，也要有不同的统治方法。传说从夏代开始，古代国家便有了“五服”之制，而以周朝最为完善。《国语·周语上》详细记载了周代“五服”的情况：“先王之制，邦内甸服，邦外侯服，侯卫宾服，蛮夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，宾服者享，要服者贡，荒服者王。日祭，月祀，时享，岁贡，终王。先王之训也，有不祭则修意，有不祀则修言，有不享则修文，有不贡则修名，有不王则修德，序成而有不至则修刑。于是乎有刑不祭，伐不祀，征不享，让不贡，告不王。……是以近无不听，远无不服。”邦畿之内居住的是天子近臣，要每日朝拜，侯、卫指中原的分封诸侯，每月、每季到京城拜见天子。而要服和荒服则是针对少数民族的。要服者，“要束以文教”之意，东夷、南蛮集团居住地与华夏临近，也是农耕民族，所以制定朝贡制度，有进献贡品的义务，一岁、二岁、甚或六岁来京一次，视地理远近而定。荒服者，主要是针对游牧的戎狄民族，他们民风强悍，居处无定，只要在改朝换代之时，来京朝拜一次，表示承认中央王权即可。“五服”之制，是贯彻“因俗而治”民族政策的具体制度，允许少数民族在一定程度上实行自治，成为后代“羁縻制度”的滥觞。如周初建晋国之时，命其“启以夏政，疆以戎索。”<sup>①</sup>关于夏政，杜预注释说：“因夏风俗，开用其政”，而“戎索”则指“戎法”，晋地多戎狄民族，对他们的事务要用民族之法治之。对于不服从的民族，先修以文德，次之用兵。所谓先修名，后修刑，说明统治者文武两手都是具备的。

---

<sup>①</sup> 《左传》定公四年条。


总之，三代开中华民族之源头，华夏民族在形成过程中所具有的多源性、开放性、融合性、开拓性、统一性，决定了日后整个中华民族的性格，成为历代统治者制定民族政策的主要心理依据。三代政治以宗法血缘为基础，以君主专制为核心，成为中国古代政治的基本模型；因血缘关系的亲疏而统治力逐层递减的“五服”制度，为中国古代政治提供了一种基本的组织方法。民族宗教政策，正是这种制度中的一个组成部分。

## 第二节 中国古代宗教及其特征

在漫长的中国封建社会中，还有一个影响历代王朝民族宗教政策的重要因素，这就是汉民族自身的宗教信仰。由于汉族在中华各民族中文化上处于领先地位，所以即使某些少数民族入主中原，其民族宗教政策的制定也多受汉族传统宗教观念的影响。因此这里我们有必要简单分析一下汉民族古代传统宗教的特点。

### 一、从自然崇拜到天神崇拜

中国古代宗教源远流长，其中许多观念一直可以上溯到原始社会的先民中。在人类的童年时期，由于对自然界认识和改造能力都十分低下，人在自然的面前就显得非常渺小，逐渐产生出对自然物和自然力的敬畏感、依赖感和神秘感，于是自然崇拜发生了。人们把自然界的日月山川、风雨雷电、飞禽走兽当成了神灵加以膜拜，祈求各路神仙给自己好运道。山东大汶口文化遗址中的莒县陵阳河出土的陶樽上，刻有

符号，是日、月、山的象征；江苏将军崖岩画，有日月星辰图案，有大地草木图案，有星象人面兽的复合图案，表现了先民对天空、大地、动植物的崇拜。

进入阶级社会以后，随着地上王权的不断增加，天神在自然之神中的地位越来越突出，逐渐从自然神中的一员变成了百神之长，成为至上神。夏代留下的资料不多，而殷墟甲骨的出土，则较为详尽地揭示了商朝宗教生活的面貌。殷人把至上神叫做“上帝”，卜辞中有大量“帝令其风”，“帝令雨足年”，帝能“降堇”，“降祸”的言词，可见在他们的心目中上帝无所不在，无所不能的神性。在殷人的宗教中，不仅有上帝，而且有一个“帝廷”供其驱使。上帝统率着日、月、风、雨、云、雷等天空诸神和土、地、山、川等地上诸神。到了周代，统治者则将这个至上的主宰叫做“天”。《说文》曰：“天，颠也，至高大上，从一大。”人之至上曰颠，即头顶，而万物之至上则是天。天神统领自然诸神以及鬼魅物灵，构成了一个与人类社会相对峙的彼岸世界。

由于天具有至高无上的权威，所以从三代始，天神就被最高统治者垄断了。天成为君主的保护神，君权天授，祭天是历代帝王绝对不许他人染指的特权。为了表示天子的威仪，从夏至周，逐渐形成了一套复杂周密的祭天礼仪，主要包括南郊祭天，泰山封禅，明堂报享等几种形式。除了祭天之外，还有北郊祭地，东郊朝日，西郊夕月，社稷坛祭祀农神等朝廷大典。在诸侯国则有祭祀本地山川、河流、城隍等祭仪。在民间百姓，则有祭祀山神、土地、灶君等仪式。尽管其中许多仪典不断有所变化，但汉民族基本将其保留了下来，直至封建社会灭亡。以天神崇拜为核心的宗教信仰系统，构成了古代

中国人精神生活的支柱。

## 二、从祖先崇拜到宗庙制度

祖先崇拜是原始宗教中又一基本观念。人类自身繁衍的艰难，祖先创业的困苦，就成为祖先崇拜产生的基础。从原始人类遗址中出土的丰臀巨乳的裸体女神，到古典文献中的英雄史诗，反映出祖先崇拜发展的历程。这一点是中国古代宗教与世界其他国家古代宗教的共同点，而建立完善的宗庙祭祀系统，则是中国的特殊点。中国古代国家从氏族制度中脱胎而来，非但没有抛弃血缘组织的外衣，而且还把血缘网络改造成了社会的组织机构。为了保证血缘宗法关系的稳定和明确，逐渐形成了严格明细的祖宗祭祀制度，并将其和天神崇拜相结合。通过殷墟甲骨文的研究证明，殷王并不直接祭祀上帝，而只祭自己的祖先。他们宣布，只有殷王死后才“宾于帝”，所以只有殷王的先公先妣能将世人的意愿转达给上帝。这样，祖灵便取得了联结人世与天国的惟一渠道的重要地位，因此祖先祭祀就显得特别重要。商王祭祀祖礼仪隆重，规模宏大，次数频繁，不仅要宰杀大量的牲畜，有时还要搞人殉。周人改变了殷人重鬼而轻人的倾向，但祖先崇拜不但没有削弱，反而得到了加强，这主要表现在宗庙祭祀制度的建立。周公根据大宗、小宗的宗法原则，规定庶子不祭，“庶子不祭祖者，明其宗也。”<sup>①</sup>而嫡长子世世代代都处于主祭的地位。第二条是关于庙制的规定，“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七；诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五；大

---

<sup>①</sup> 《礼记·王制》。

夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三，士一庙，庶人祭于寝。”<sup>①</sup> 庙数的多寡可以区别身分的贵贱。第三条是宗法淘汰的原则，“别子为祖，继别为（大）宗，继述者为小宗。有百世不迁之宗，有五世则迁之宗。”<sup>②</sup> 太祖之庙百世不迁，以纪念始祖开创之功。始祖以下，历代大宗陈陈相因，香火不绝。五世以下的小宗，每易一世则迁一庙，五代以上则亲缘断绝，不再服丧。宗庙祭祀制度，在区别贵贱，团结宗族，稳定社会方面发挥着重要作用。祭天、祭地、祭山川是天子、诸侯的特权，而平民百姓则通过祭祀祖先，维系在宗法社会组织中。重视祖先祭祀，可以说是中国古代宗教的一大特色，所以有些当代学者将其称之为“宗法性传统宗教”<sup>③</sup>。

### 三、从图腾崇拜到龙凤文化

图腾崇拜是原始宗教发展过程中必然经历的一个阶段，是自然崇拜和祖先崇拜的结合物。当人们尚处于自然异己力量的压抑下，对周围与之密切相关的动植物充满了恐惧、依赖之情时，他们很自然地将某种动植物当成自己氏族的保护神，甚至说成是自己的祖先。图腾崇拜盛行于母系氏族时代，所以在仰韶文化遗址的发掘中，出土的彩陶上有鹿、鸟、鱼、蛙、龟等图形，在红山文化胡头沟出土了玉龟、玉鸟、玉鸮。原始人将它们带进墓地，至少说明这是他们的崇拜对象。在古代传说中有许多半人半兽的英雄，如华夏始祖伏羲和女娲，就是人身蛇尾。黄帝与炎帝大战，就曾统帅过由虎、黑、

① 《礼记·王制》。

② 《礼记·大传》。

③ 牟钟鉴：《中国宗法性传统宗教试探》，载《世界宗教研究》，1990（1）。

貔、貅、熊、豹组成的大军，可能说的是与以这些动物为图腾的氏族结成了同盟。

随着华夏民族的壮大与发展，逐渐出现了两种想像的动物成为整个民族图腾，这就是龙和凤。在自然界本不存在龙和凤，关于人们观念中龙、凤的起源，专家们进行了长时期的考证，最后得出比较一致的见解，即龙和凤虽然在现实生活中也有其近似的原形，但它们毕竟是经过了人类思维加工的产物，可能是在民族融合的过程中，将许多不同氏族的图腾合并的产物。例如龙鹿角、蛇身、鱼鳞、鹰爪、猪嘴、马鬃，是以这些动物为图腾的氏族在融合过程中，综合描绘的结果。而凤则是鸡、燕、孔雀合并的结果，与龙的出现有相似的经历。在华夏民族统一体比较稳固以后，龙、凤形象就成为最高统治者的象征。经过千百年艺术家的加工，龙、凤逐步脱离了图腾崇拜的宗教意义，成为中华民族统一的艺术象征。以龙、凤这两种虚拟的动物为民族的象征，从一个侧面也反映了华夏民族形成中的特点，即她本身就是通过众多民族逐渐融合形成的。

#### 四、从“蒸享无度”到“敬德保民”

公元前 11 世纪，武王伐纣，以周代殷。周朝一方面继承了商朝的宗教文化遗产，另一方面又对殷人的宗教遗产进行了重大改革。周公的宗教改革，一个重要方面就是扭转了殷人“重鬼而轻人”的特点，为古代宗教注入了大量道德伦理色彩，使之向人文主义方向发展。

在殷人的心目中，上帝主要是一尊自然神，威严肃穆，喜怒无常，令风令雨，降堇降灾，使人恐怖畏惧。为了得到上帝的保佑，殷王“蒸享无度”，通过奉献丰厚的祭品来取悦于上

帝。周人认识到：“享多仪，仪不及物，惟曰不享。”<sup>①</sup>他们则将道德伦理色彩赋予了他们的至上神“天”。天降祸、降福则是有规律的，“皇天无亲，惟德是辅”<sup>②</sup>，老天只辅佐有德之君。“惟克天德，自作元命，配享在下。”<sup>③</sup>相反，暴民丧德则会失去天命，周公告诫他的子侄们：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷……惟不敬厥德，乃早坠厥命。”<sup>④</sup>夏与商的亡国，就是因为夏桀和商纣的无德，才被皇天革去了天命。周王朝要想江山永固，就必须“以德配天”，“敬德保民”，以自己的道德行为取悦于上天。

周公宗教改革的最主要结果，就是把人文主义和理性主义的精神引入了宗教体系。《礼记·表记》总结夏、商、周三代宗教的特点时说：“夏道尊命，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。……殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉。”也就是说，周公宗教改革以后，宗教的道德教化作用加强了，敬鬼神是为了尊礼。并且突出了人的作用，鬼神的赏罚以人在现世的行为为准，先人事而后鬼事，重视现世生活成为华夏民族宗教观念的基本特点。

### 五、古代传统宗教的特点

中国古代宗教和世界上其他民族的传统宗教以及基督教、伊斯兰教、佛教等创生型宗教相比，有自己的特色，从而决定了日后中国人的宗教心理以及对待其他民族宗教的态

①③ 《尚书·吕刑》。

② 《尚书·蔡仲之命》。

④ 《尚书·召诰》

度。

### （一）观念的原生性

世界上许多文明古国，如埃及、印度、巴比伦、希腊、波斯等国，在其奴隶制时期，也曾盛行过以祖先崇拜、天神崇拜为核心的国家宗教。但是在进入中世纪以后，其古代传统宗教基本灭绝了。希腊古代宗教被基督教代替，埃及、波斯地区的民众转而信仰伊斯兰教，印度产生了佛教，古文化发生了较大的断裂。惟独中国，传统宗教则一直流传了下来。与基督教、伊斯兰教和佛教等创生性宗教相比，中国古代传统宗教属于原生型，没有明确的创教时间、确定的经典体系、肯定的教主。传统宗教中许多鬼神观念直接继承原始宗教而来，天神崇拜出自自然崇拜，宗庙祭祀制度出自祖先崇拜、图腾崇拜和英雄崇拜，很难为这些观念找到创始人和确切的提出时间。正是由于教主和创教时间的不确定，所以中国古代宗教中许多重要的神灵观念都存在模糊性，“上帝”、“帝”、“天”、“五帝”、“昊天王”究竟是一还是多？“明堂”究竟是什么样子？古代究竟有多少圣王去泰山“封禅”？这些问题一直在古代宗教家那里争论不休。宗教观念的含混性，使得后人较大的发挥余地，也使得中国宗教较多兼容性，较少排他性。

### （二）信仰的多神性

基督教、伊斯兰教和佛教都有明确的创教者，耶稣基督、穆罕默德和释迦牟尼是当然不争的教主。尤其是基督教和伊斯兰教，还特别反对多神信仰，认为除了自己的教主，没有其他神灵。别的宗教中的神灵都是魔鬼，统统列入排斥范围。而中国古代传统宗教本身就是在众多民族的融合中逐渐形成



的，包含了原属其他民族的众多神灵。古代宗教的神灵谱系大致可以分为天神、地祇、人鬼、物灵四大类。天神系统以昊天上帝为最高，其下包括五帝、五神、日月星辰、风雨雷电，共同组成了一个天上朝廷。地上诸神包括后土、社稷、山川、岳镇、海渚、江河、城隍等等。人鬼包括圣王、先祖、先师、历代英雄，构成了一个人死后的彼岸世界。物灵包括旗纛、司户、司灶、八蜡等等。在众多的神祇中，只有尊卑高下之分，没有此真彼假之别。传统宗教的多神性，使后世中国人的宗教观念上也没有其他民族宗教那种排他性。既然本土神灵已经如此之多，再多几个又何妨？世界三大宗教在封建社会里陆续传入我国，可以和传统宗教和平共处。中国的帝王，也可以对少数民族信奉的神灵表示尊崇。

### （三）内容的世俗性

中国古代传统宗教由于产生于文明初现之时，当时人类主要处于自然异己力量的压迫之下，所以人们考虑更多的还是生产、生殖等现实问题，而无暇顾及灵魂的安置和解脱。在祭祀天神时，主要目的是解决现世问题。在殷墟出土的甲骨卜辞中，所占比例最大的贞问是关于气象的，如“帝令雨足”，“今二月帝不令雨”，“羽，癸卯帝令其风”等等，因为风调雨顺就意味着五谷丰登，丰衣足食。中国文化发源于黄河中下游土地肥沃、气候适宜的温带环境中，锄耕农业发达很早，农业是社会经济的命脉。与此相适应，农业祭祀也特别发达。对于土地和谷物的依赖转化为社稷崇拜，社是土地神，稷是谷神，代表着农业的生产资料和成果，一向受人重视。对于社稷的祭祀，重要性仅次于对天神和祖先的祭祀。古代国家建造皇宫，都是按照“左宗庙而右社稷”的格局，祭祀社稷的

仪式一直列入国家正式祀典。传统宗教内容的世俗性，使中国后代的统治者，在处理其他异民族宗教问题时，很少受到来自信仰方面的约束，而更注重现实的物质利益。

#### （四）功用的教化性

任何宗教都必然有它的神灵体系和彼岸世界，基督教为了论证基督“三位一体”的神性，曾发展出庞大的经院哲学体系；佛教为了论证“万法皆空”，“涅槃清净”，写出了卷帙浩繁的《大藏经》。而中国的传统宗教则满足于对天命鬼神的一般概念和经典说明，并不特别追究鬼神世界的具体情状及到达彼岸天国的途径。中国人不看重鬼神的存在及如何显灵，而更重视宗教整体的社会教化功能。周公的宗教改革，把道德的属性赋予了天，“皇天无亲，唯德是辅”，“天命转移”等等观念，使宗教成为对统治者的一种警示。“祭者，教之本也”<sup>①</sup>，祭天是为了使人“明德”，祭祖是为了“慎终追远”，“和睦九族”。特别是“明堂制度”的建立，祭天、祭祖于此，“养老、尊贤、教国子”于此，统治者把宗教主要看成了一种教育手段。中文中宗教之“教”，实取教化之意，故而后世古代传统宗教是教，道教是教，佛教是教，连儒学在古代也被称为儒教。秦汉以后，传统宗教形态发生了很大变化，其礼俗意义超过了信仰意义，祭祀活动流于形式，无神论者也都参加。以此观念看待少数民族的宗教，汉族统治者一般不过多地考虑其信仰对象的真假虚实，而更看重其可能产生的教化作用。如其对巩固中央王权有利，即使在汉地禁止流行，也不反对少数民族信仰。

<sup>①</sup> 《礼记·祭统》。

### 第三节 古代民族观的形成时期 ——春秋战国

春秋以后，中原大地上由于铁器和牛耕的运用，开始了由奴隶制向封建制，从宗法血缘制度到地域政治制度的过渡。生产力的发展，商品交换的发达，人员的流通，特别是大规模的兼并战争，迅速打破了华夏与夷、狄、蛮、戎之间的壁垒。从春秋到战国，由不同民族组成的国家急剧减少，而华夏民族的人口却在直线上升，这是中国历史上第一次民族大融合时期。另一方面，融合的过程又充满了民族间的激烈复杂的矛盾。一部《春秋》，华夏与四方民族间的战争史不绝笔。正如后人所说：“周室既衰，四夷并侵……及至幽王，犬戎来伐，杀幽王，取宗器。自是之后，南夷与北夷交侵，中国不绝如线。”<sup>①</sup>正是在民族冲突激烈尖锐，民族疆域相对稳定，民族意识空前高涨的时代，华夏上层统治者的民族观在百家争鸣中逐步明确、形成。其中，以孔子为创始人的儒家，其民族观最具历史的合理性，因而在后世影响也最为巨大。

#### 一、明“华夷之辨”和“立夷夏之防”

明“华夷之辨”是孔子民族观的出发点。孔子的家乡鲁国是“周礼”创始人周公的封地，在“礼崩乐坏”的春秋时代，有“周礼尽在鲁矣”的美名。孔子受邹鲁文化的影响，极重宗法血缘，大力提倡孝道，因此是重视民族间的种族传承的。

<sup>①</sup> 《汉书·韦贤传》。

他说：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”<sup>①</sup>即使华夏诸国动乱状态也要比夷狄之国强，孔子的民族观中有明显的重夏轻夷倾向。但是这并非孔子民族观中的主导方面，在“华夷之辨”的标准中，孔子更注重礼仪和习俗。从商朝之后，华夏居中，夷狄蛮戎居住四方的地理格局已经基本形成。在相对聚居的环境中，也形成了各民族不同的经济、文化和心理。如戎子驹支所说：“我诸戎饮食衣服，不与华同，摯币不通，言语不达，何恶之能为？”<sup>②</sup>荀子讲：“干越夷貉之子，生而同声，长而异俗，教使之然也。”<sup>③</sup>孔子将当时人们区分民族界限的心理、语言、礼俗、服饰等等标志，概括为一个统一的文化标准：行周礼者为华夏，拒斥周礼者为夷狄。“夷狄之有君”所以还不如“诸夏之亡”，就因为整个华夏民族毕竟还是长期受周文化的熏陶，文明水平高于夷狄的礼仪之邦。“周监于二代，郁郁乎文哉，吾从周。”恢复、发扬和保卫周礼是孔子毕生为之奋斗的目标，在民族观上他也坚持这一点。鲁定公十年（前500年），齐侯请鲁君会于夹谷，“献酬之礼毕，齐有司趋而进曰：‘请奏四方之乐。’景公曰：‘诺。’于是旌旄羽被矛戟剑拔鼓噪而至。孔子趋而进，历阶而登，不尽一等，举袂而言曰：‘吾闻两君为好会，夷狄之乐何有为于此。请命有司。’……景公惧而动，知义不若，归而大恐，告其群臣曰：‘鲁以君子之道辅其君，而子独以夷狄之道教寡人，使得罪于

---

① 《论语·八佾》。

② 《左传》襄公十四年。

③ 《荀子·劝学》。

鲁君，为之奈何？’”<sup>①</sup>齐景公所进夷狄之乐，在今人看来不过是演什么文艺节目的小问题，可在当时，礼乐仪制是标志民族、等级、身分、地位的重要问题，孔子认为马虎不得。齐景公在华夏诸侯的盟会上进夷狄之乐，乃是对周礼的亵渎，是从先进民族文化上的倒退，必须坚决反对。有些诸侯国，因地理、历史等方面的原因采用了夷礼，孔子修《春秋》时都视之为夷狄，加以贬低。如杞国，本正宗的华夏后裔，然而鲁定公二十三年（前487年），杞成公死，孔子却记作：“杞子卒”，将其降了好几级。杜预《注》曰：“杞子春秋称侯，庄公二十七年（前667年）绌称伯，至此用夷礼，贬称子。”又如吴国姬姓，本周太伯之后裔，因称王。但地处东南，临近百越，效越人“断发纹身”，孔子以其破坏了华夏“体之发肤，受之父母，不可毁伤”的礼仪，故将其视为夷狄，贬称为子。相反，不管什么民族、个人，只要乐于接收周礼，孔子就给予肯定的评价。他讲：“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”<sup>②</sup>即使原为四夷的野人，只要通过学习先进的周礼，甚至强于血缘高贵的君子，在用人时要优先考虑。一些国家原属夷狄，如原属西戎的秦，原属南蛮的楚，原属百越的越等国。春秋初年，楚国已经强大起来，但其首领熊通仍自称：“我蛮夷也。”请周天子赐封号而不允，遂“自立为武王”<sup>③</sup>。季文子在劝谏鲁成公勿叛晋而归楚时说：

① 《史记·孔子世家》。

② 《论语·先进》。

③ 《史记·楚世家》。

“非我族类，其心必异，楚虽大，非我族也。”<sup>①</sup> 秦国在春秋时虽已称霸西方，但终春秋之世，“不与中原诸侯之会盟”，“诸侯卑秦，丑莫大焉”<sup>②</sup>。可是到了春秋末年，这些国家都自觉地采用中原先进的礼乐文化，通过变法改革后来居上，称霸中原。他们自己编造族谱，自认华夏血缘，如《史记·秦本纪》载：“秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女脩，女脩识，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业。”《楚世家》云：“楚之先祖出自帝颛顼高阳。”孔子也不再将这些国家视为夷狄，甚至想去游说。正如唐朝韩愈在《原道》中所评论：“孔子作《春秋》，诸侯用夷礼则夷之；夷之进于中国者，则中国之。”

春秋时期，夷狄交侵，建夷夏之防以团结宗族，抵御异族入侵，就成为了一种时代的迫切的要求。孔子在这方面也提出了一些重要的思想。《左传》鲁定公十年记载：“夏，公会齐侯于祝其，实夹谷，孔丘相。犁弥言于齐侯曰：‘孔丘知礼而无勇，若使莱人以兵劫鲁侯，必得志焉。’齐侯从之。孔丘以公退，曰：‘士兵之！两君合好，而裔夷之俘以兵乱之，非齐君所以命诸侯也。裔不谋夏，夷不乱华，俘不干盟，兵不偪好。于神为不祥，于德为愆义，于人为失礼，君必不为。’齐侯闻之，遽辟之。”孔子不仅利用外交斗争挫败了齐国想借助莱夷之兵武装劫持鲁侯的阴谋，而且提出了夷夏之防中的一个重要原则：“裔不谋夏，夷不乱华”，即不允许利用少数民族武装干涉中原地区华夏民族的事务。明华夷之辨和立夷夏之防相结合，就构成了华夏民族观的主干。

① 《左传》成公四年。

② 《史记·秦本纪》。

## 二、“重夏轻夷”和“尊王攘夷”

华夏民族观中包含着“重夏轻夷”的民族歧视思想。居住在黄河中下游土壤肥沃、水草丰美的优越自然环境中的华夏民族，文化发展也相对要高于周边其他民族，自有一番民族优越感。如赵国公子成曰：“中国者，盖聪明绚智之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之所教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技术之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也。”<sup>①</sup>而对于其他民族，则多有所贬低、蔑视，夷、狄、蛮、戎是华夏人对周边民族的称谓，《风俗通》云：“东方人好生万物，抵触地而出。夷者，抵也。”《说文》云：“狄，犬种，字从犬。狄之言淫僻也。”《风俗通》云：“斩伐杀生不得其中，戎者凶也。”“君臣周川而浴，极为简便，蛮者慢也。”在阶级分化，民族冲突的社会环境中，华夏对其他民族存在着戒备和不信任心理是不可避免的，“非我族类，其心必异”<sup>②</sup>是当时人们的一种共识。进而发展出一种敌视周边民族，歧视周边民族的“重夏轻夷”思想，如《左传》鲁僖公二十一年（前639年），成风说：“蛮夷猾夏，周祸也。”齐桓公的宰相管仲说：“戎狄豺狼，不可严也；诸夏亲昵，不可弃也。”<sup>③</sup>晋国魏绛说：“戎，禽兽也。”<sup>④</sup>在以后二千多年的封建社会里，由于统治阶级的宣扬，“夷狄如禽兽”的民族偏见在汉族民众心目中留下了浓重的阴影，歧视和压迫少数民族是封建地主

① 《史记·赵世家》。

② 《左传》成公四年。

③ 《左传》闵公元年。

④ 《左传》襄公四年。

阶级民族政策中不可避免的内容。

另一方面，立“夷夏之防”的民族观，又包含了伸张民族大义，“尊王攘夷”的爱国主义思想。春秋时由于周室式微，诸侯混战，中原一片大乱。而四方的其他民族，尤其是西北的戎、狄，利用游牧民族机动性强、吃苦耐劳、勇猛强悍的特点，每逢水旱灾害发生，青黄不接之时，便频繁进入华夏民族的农耕地带，掠夺粮食和人口。戎狄的入侵对华夏诸国人民的生命和财产造成了极大的危害，为了保卫华夏民族的和平与安定，齐桓公在管仲的辅佐下，首先进行了变法，改革内政，富国强兵，称霸中原。他们提出了“尊王攘夷”的口号，联络华夏诸国，共同抵抗戎狄民族的侵略。当时戎狄族占领了燕国，灭了卫国和邢国，使当地居民遭到了残酷的屠杀。齐国军队解救了燕国，恢复了邢、卫，并将山戎驱逐到了大漠以北。齐桓公又派管仲率军在召陵逼退楚军，并与之结盟，迫其承认周王的共主地位。最后，齐桓公在葵丘召集中原十几个诸侯国的君主会盟，签定了共同尊崇周天子，华夏诸国彼此维持的盟约。孔子高度评价了管仲尊王攘夷之功。孔子并不满意管仲的政治作风，认为：“管氏而知礼，孰不知礼”<sup>①</sup>，把管仲看成破坏周礼的罪人。但在讲到“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下”时，孔子肯定地说：“民到于今受其赐，微管仲，吾其被发左衽矣。”“如其仁，如其仁。”<sup>②</sup>“仁”是孔子评价人和事的最高概念，除了传说中的几个圣王，历史人物中当此誉者寥寥无几。管仲“不知礼”而称仁，更是绝无仅有。可见

① 《论语·八佾》。

② 《论语·宪问》。



在孔子心目中，民族的利益高于一切。齐桓公开“尊王攘夷”风气之先，日后尊王攘夷成为华夏民族观中最为重要的内容。每当面临异民族入侵威胁之时，华夏民族各国家、各阶级、各集团便会主动放弃内部纠纷，团结一致，共同对外。在历史上，尊王攘夷的口号，具有捍卫华夏民族先进文化典籍制度，保护中原先进的政治、经济文明成果不受破坏的积极意义，同时客观上也有利于各民族间的融合。

### 三、“用夏变夷”和“修文德以来之”

正因为华夏民族的民族观，其基点是建立在文化区分而不是血缘分别之上，所以，具有极大的开放性，能够在血缘上和文化上与周边民族相互吸收，迅速发展为世界上最大的民族。儒家亚圣孟子把这个思想表述为：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”<sup>①</sup>向落后民族输出先进的礼乐文化，即是“用夏变夷”。而落后民族接受先进文化，则是“出于幽谷，迁于乔木”。孔子当年就想从事于此事业，“子欲居九夷，或曰：‘陋，如之何？’子曰：‘君子居，何陋之有？’”<sup>②</sup>孔子甚至设想在九夷之地弘传周礼，在少数民族地区实现自己复兴周礼的希望。他之能有如此开明的观念，是因为他相信，人性是相通的，“性相近也，习相远也”<sup>③</sup>，“忠恕”的原则也可以适用于民族关系上。“樊迟问仁，子曰：‘居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。’”<sup>④</sup>夷狄虽然是文化上落后的异

① 《孟子·滕文公上》。

② 《论语·子罕》。

③ 《论语·阳货》。

④ 《论语·子路》。

族，但也是与华夏相同的人类，与之交往也必须讲道德。“言忠信，行敬笃，虽蛮貊之邦，行矣。”<sup>①</sup>“忠信”、“敬笃”等符合“仁道”的行为，一定可以感化落后民族，使他们接受周礼，化为华夏。

进而，孔子在政治上提出了以“修文德以来之”为纲领的民族同化政策。春秋战国之际，经过激烈的兼并战争，各国疆域已相对稳定。当时地广人稀，增加人口便成了发展生产，富国强兵的当务之急。中原诸侯经常发动对邻国或周边民族的侵略战争，掠夺人口，侵占土地。孔子反对这种强迫式的同化政策，而主张统治者应用廉明、安定的政治，发达的礼乐文化吸引周边民族的人民，“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣。”<sup>②</sup>“四方之民”无疑是指华夏之外的夷狄之民，暴力镇压不会使他们心服，只能使其远走他乡。“远人不服而不能来也，邦分崩离析而不能守也”<sup>③</sup>，是非常危险的。合理的方法是“故远人不服，则修文德以来之”<sup>④</sup>，修明政治，宣教文德，用较高的物质生活水平和昌盛的文化礼仪感染、吸附少数民族，促进民族间的自然同化。对于四方归附之民，“既来之，则安之”<sup>⑤</sup>，妥善加以安顿，给予生产、生活资料，减轻赋税，使他们尽快富裕起来，巩固其在中原生活的信心。作为大教育家，孔子极重视教育的作用，“修文德以来之”包括对边地少数民族输出教化。他有一个口号，

① 《论语·卫灵公》。

② 《论语·子路》。

③④⑤ 《论语·季氏》。

“有教无类”，打破了夏、商、周以来“学在官府”的等级教育制度，实现了不分民族，不分阶级的全民教育。孔门弟子三千人，其中不乏来自“四夷”的“野人”。有人考据，勇猛粗犷的子路就是出身边鄙的“野人”。扩大教育实践的结果，对于弘扬中华文化，推进民族融合起了不可估量的作用。

孔子“修文德”以“来远人”的和平同化政策，对中国封建社会中的各族政治家都产生了积极的影响。在汉族方面，他们通过大力宣扬推广中原地区先进的礼仪文化和生产技术，促进少数民族向汉族自然靠拢。如汉武帝派张骞出使西域，带去了汉地的礼仪制度、铁制农具、打井技术，促进了西北少数民族经济文化的发展，为以后西域并入中国版图奠定了基础。又如三国时期的诸葛亮在处理与南方少数民族关系时，“五月渡泸，深入不毛”，七擒七纵孟获，使其心服，从而获得了稳定的后方。他在总结与“南夷”关系的经验时说：“若留外人，则当留兵，留兵则无所食，一不易也。加夷新伤破，父兄死丧，留外人而无兵者，必成祸患，二不易也。又夷累有废杀之罪，自嫌衅重，若留外人，终不相信，三不易也。今吾欲使不留兵，不运粮，而纲纪粗定，夷、汉粗安故耳。”<sup>①</sup>军事占领不如输出文化，留兵不如留下纲纪，自然同化。在少数民族方面，“修文德以来远人”的和平同化政策，也易于他们接受。许多少数民族政治家都根据“用夏礼则中国之”的思想，极力论证自己的政权并不外于中国。如清朝的雍正皇帝就曾讲：“夷狄之名，本朝所不讳。本朝之为满洲，犹中国之

<sup>①</sup> 《三国志·诸葛亮传·裴松之注》。



FUDAN B000303000303N 复旦图书馆

有籍贯。”<sup>①</sup>更有一些英明的少数民族政治家，采取实际措施学习汉族先进礼仪，提高本民族文化水平，缩小各民族间在文化上的差异。北魏孝文帝就是其中的佼佼者。他自幼“雅好读书，手不释卷，五经之义，揽之便讲。”<sup>②</sup>继位之后，他在政治上推行中原的品级官位制度，在经济上推广均田制，在文化上强力推广汉语，尊崇孔子，扩大通婚，推广汉服。这一系列措施极大地促进了北方各民族的融合，增强了经济实力，巩固了北魏政权。这样的例子在中国历史上还有很多很多。正是由于中国封建统治者主要是坚持了和平同化政策，所以中华民族在历史的发展过程中，表现出兼容并包、荟萃精华的开放性特点，成为当今世界上最大的民族。中国也成为一个个众多民族互利互助、共生共荣的统一国家。

#### 第四节 传统宗教的嬗变及儒家 宗教观的形成

在夏、商、周三代，传统宗教具有国家宗教的性质，宗教也是社会上的惟一意识形态。春秋战国是中国从奴隶社会向封建社会过渡时期。与此相适应，意识形态领域中包罗万象的古代宗教也随之瓦解了。“礼崩乐坏”，违礼事件频频发生。疑天、怨天、骂天的思想广泛流行。职业祭司队伍——卜、史、宗、祝流于民间。政教合一的宗教一体化意识形态的解体，诸

① 《大义觉迷录》卷一。

② 《北史·高祖孝文帝本纪》。

子百家群起争鸣，华夏民族的宗教观念和宗教心理发生了一个极大的转折。当时，儒家只是百家中的一家，但是由于汉朝以后儒家取得了文化上的“独尊”地位，所以孔子的宗教观也就对汉民族宗教观的形成产生了关键性的影响。同时也决定了日后政府的宗教政策，包括民族宗教政策的走向。

### 一、“敬天法祖”的基本信仰

春秋战国，围绕着古代宗教的遗产，各家学派就“天人之际”展开了激烈的争论。天人关系问题，实质上是人神关系问题，即是否承认天神主宰着自然和人类。在这个问题上，孔子承认主宰之天的存在。他说：“获罪于天，无所祷也。”<sup>①</sup>“死生有命，富贵在天。”<sup>②</sup>但孔子所说之天虽然具有赏善罚恶，决定世人命运的能力，可是和古代宗教中的天神相比，天的人格性减少了，哲理性增强了。子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”<sup>③</sup>天被说成是一个自然之神，是人类尚无法认识、无法控制的各种异己力量的总和。孔子不突出天的意志性、情感性，而是强调更具有规律性色彩的“天命”。“道之将行也与？命也；道之将废也与？命也。”<sup>④</sup>孟子进一步发展了孔子的这种倾向，他说：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”<sup>⑤</sup>天命是一种非人格的、支配人类的异己力量。同时这种力量并非盲目的，而是有规律可循，天乃“义理之天”。孟子讲：“诚者，天之道也；思诚者，人之

① 《论语·八佾》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·阳货》。

④ 《论语·宪问》。

⑤ 《孟子·万章上》。

道也。”人应该尊崇天，服从天，“顺之者存，逆之者亡”。这些便构成了“敬天”的基本内容。他们虽然与古代宗教的天神崇拜有着直接的传承关系，但是却向哲理化的方向发展了。天命代表着宇宙间一种公正无私，确定不移，神鬼不欺的秩序，千百年来就是中国人坚信不疑的“绝对命令”，其他宗教的神灵都不能代替其至高无上的地位。

在春秋战国诸子百家之中，儒家以竭力维持宗法血缘制度而著名。所以尽管孔子对当时社会上流行的鬼神观念持存疑态度，但是对传统的宗法性宗教中有关祖先祭祀的礼仪却大加赞赏，主张不折不扣地严格执行。子“所重：民、食、丧、祭。”<sup>①</sup>除了民生问题，丧祭就是他最重视的问题了。他的学生曾参讲：“慎终追远，民德归厚矣。”<sup>②</sup>慎终指丧礼，追远指祭礼，儒家认为，隆重地举行丧葬祭祀活动，是培养人们孝道的最好方法。“孟懿子问孝，子曰：‘无违。’……樊迟曰：‘何谓也？’子曰：‘生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。’”<sup>③</sup>孔子本人对祭祀祖先的宗教活动倾注了极大的热情，“子入太庙每事问”<sup>④</sup>，严肃而又认真。“斋，必有明衣，布。斋必变食，居必迁座”<sup>⑤</sup>，虔诚而又恭敬。他特别拘泥于祭礼中的一些细节，“子贡欲去告朔之饩羊，子曰：‘赐也，尔爱其羊，我爱其礼。’”<sup>⑥</sup>因为祭祀礼仪中的繁文缛节，正是培养人们宗法等级观念的好机会，《礼记·祭统》曰：“夫祭有昭穆，

① 《论语·尧曰》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·为政》。

④⑥ 《论语·八佾》。

⑤ 《论语·乡党》。

昭穆者所以别父子远近长幼亲疏之序而无乱也。”由于儒家的继承和发扬，“孝亲敬祖”成为中华民族精神观念中又一重要的方向。中国人自古以来不敬天，不信神，甚至骂天辱神者有之，但绝无人敢公开骂祖宗。天毕竟尚虚玄，而祖却是非常具体的，不敬祖就是自绝于宗法血缘体系，在社会上决无半点生路。而依托于宗法氏族，又能给人一种强大的精神力量，在父慈子孝，兄友弟恭，夫妻和睦的宗法大家族中，中国人并不需要另外的天国寄托精神，为宗族的繁衍和兴旺尽义务才是中国人真正的终极关怀。

## 二、“敬鬼神而远之”的宗教心理

春秋时代，围绕着传统宗教还有一个重要的争论，即形神关系问题。人是否有灵魂？死后是否成鬼？是否存在彼岸世界？哲人与宗教家们为此进行了激烈的论战。孔子受当时无神论思想的影响，在形神观上怀疑鬼神的存在。“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？’”<sup>①</sup>孔子对人死后的世界给予了不可知的回答。虽然当时宗教势力尚且强大，但“子不语怪、力、乱、神。”<sup>②</sup>孔子绝口不谈人死后的情状，实则关闭了通向彼岸世界的大门。可是孔子提倡孝道，主张大搞祖先祭祀活动，因而难免陷入“执无鬼而学祭礼”<sup>③</sup>的尴尬处境。为了摆脱这种两难局面，孔子在宗教观上提出了一个新的命题，“务民之义，敬鬼

① 《论语·先进》。

② 《论语·述而》。

③ 《墨子·公孟》。

神而远之。”<sup>①</sup> 他教人们以虔敬的心情去从事宗教活动，但不必刨根问底地去追究鬼神的情状与有无。“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”<sup>②</sup> 宗教活动重在参与者的主观心理感受，而不在乎对象之有无，人信其有神便有，不信其有神便无。神的主宰地位让给了人，突出了人在宗教活动中的主体作用。“敬鬼神而远之”构成了儒家宗教观的核心，对后世传统宗教的转型及中国民众对宗教的态度，产生了决定性的影响，主要表现在如下几个方面：

第一，对鬼神“远之”的立场，使儒学本身与传统宗教相区别。宗教立足于情感，而哲学立足于理智。儒家虽然也讲天，但消除了人们对天的亲近感、依赖感，这些情感恰恰是宗教赖以存在的基础。孔子要求人们与鬼神保持一定距离，用一种冷静、理智的态度思考宗教的社会作用，以便合理地利用他们。

第二，对鬼神、来世“存而不论”的方式，把人们的注意力引向了现实的社会和人生。无论何种宗教，其本质都是相信并向往彼岸世界的，而孔子强调“未知生，焉知死？”不以彼岸为终极关怀。他建立了以“仁”为核心的哲学体系，“约礼入仁”，把宗法礼教的依据，从对天神、祖神的迷信，转向了对人际亲情的反思。儒家教育人在为家、国、天下尽义务的过程中来超越生死，实现生命的价值。“立德、立功、立言”的“三不朽”精神构成了儒家的生命价值观，历代儒家学者中的主流，是以现世纲常名教为其终极关怀，蔑视向往彼岸

① 《论语·雍也》。

② 《论语·八佾》。



的宗教。

第三，对鬼神“敬”的态度，使儒家大多数成员并未走上反对传统宗教的道路，而是促使传统宗教向礼仪化、世俗化的方向转化。春秋战国时期“礼崩乐坏”，疑天、怨天思潮遍及各地，骂天辱神者也大有人在，但传统宗教并没有彻底消亡，而是转型发展，这是和儒家子弟收集整理，坚持弘扬分不开的。不过经过孔门弟子整理的《三礼》，已经充满了儒家的人文主义精神，人道胜于天道。所以，后世许多人不再把它看成是宗教，而把它视为纯粹的礼俗。

第四，孔子对鬼神存而不论的怀疑主义态度，使无神论也成为儒家的一种传统。大多数学者的无神论立场虽不坚定，但是能够抵制各种迷信、巫术活动，使国家意识形态在理性化的方向上发展。佛教、道教、伊斯兰教和基督教都无法取得“国教”的地位，从而确保了儒学的“独尊”地位。少数思想家的无神论立场比较彻底，激烈抨击各种有神论的观点，在社会上也未受到严重迫害，形成了中国人与世界上众多全民信教民族的重大心理差异。

### 三、“神道设教”的实用主义态度

儒家后学从孔子“敬鬼神而远之”和“祭如在”的思想中，发展出一种实用主义的宗教观，《易传》将其概括为“神道设教”。《观》卦的《彖辞》说：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”此处所谓的“神道”，原指阴阳变化不测之道，而后人多理解为鬼神之道，于是“神道设教”便成了儒家宗教观的一种简单概括，成为封建国家制定宗教政策的基石。“神道”是工具，“设教”才是目的，人们编造宗教神话，举行隆重的祭祀典礼，原来只是为了神化

礼教，儒家宗教观的实用性于此可见一斑。梁惠王欲毁明堂，孟子劝曰：“夫明堂者，王道之堂也，王欲行仁政，则勿毁之。”<sup>①</sup> 不言鬼神赏罚，却劝以世俗功利。特别是那些无神论者，他们对传统的宗法性宗教的态度最能反映儒家“神道设教”的精神。荀子讲：“卜筮然后决大事，非以为得求也，以文之也。故君子以为文，而百姓以为神。以为文则吉，以为神则凶也。”<sup>②</sup> 这等于公开承认，统治者可以用自己也不相信的东西去教化民众，只要能达到巩固礼教的目的即可。他尤其强调用宗教礼仪培养人们的等级观念，“郊止乎天子，而社止于诸侯，道及士大夫，所以别尊者事尊，卑者事卑。”<sup>③</sup> 东汉王充在解释孔子所以讳言人死后世界的目的时讲得更为坦率：“丧葬礼废，则臣子恩泊。臣子恩泊，则倍死亡先。倍死亡先，则不孝狱多。圣人惧开不孝之狱，故不明死无知之实。”<sup>④</sup> 祭祀活动完全是为了维护孝道，“未必有鬼神能歆享。”<sup>⑤</sup> 汉代以后，儒家取得了独尊地位，儒家的宗教观在整个封建社会中也成为历代统治者处理宗教问题的指导方针，“神道设教”的实用主义原则，成为中国古代统治者宗教政策区别于其他国家的最显著特色。中国的封建统治者基本上不受自身宗教信仰的限制，可以完全功利地处理与宗教有关的一切问题。这在中世纪的基督教国家和伊斯兰教国家是绝对无法想像的。

---

① 《孟子·梁惠王下》。

② 《荀子·天论》。

③ 《荀子·礼论》。

④⑤ 《论衡·薄葬》。

以上，我们分别考察了先秦时期的民族与宗教问题。当时由于民族关系尚不及后世固定，国内各民族间在宗教问题上也未表现出重大差异，所以这两个问题似乎是彼此独立的，没有关联，也没有以后成为王朝政治领域重要方面的民族宗教政策。但是日后构成历代政府民族宗教政策的许多基本观念，恰恰是在这个时期萌生滋长的。同时如果我们细心观察夏、商、周三代的民族政策以及华夏民族在春秋战国时期形成的宗教观、民族观，那么我们便不难看出一个重要特点：华夏民族上层统治者的民族观和宗教指向一个共同的焦点——维系华夏的礼仪文化。不论原属什么民族，只要承认华夏礼仪，即可进入中华之邦；无论何种宗教，必须有益于人伦教化，是礼教的工具。种族血缘问题，神灵信仰问题，并不被特别突出，这一特点在日后民族政策和宗教政策的具体实践中将得到进一步的加强。

## 第二章 秦汉魏晋南北朝逐步成型的民族宗教政策

公元前 221 年秦始皇统一中国，至公元 581 年隋文帝再度统一，中国经历了从统一到分裂，再复归统一的周期性循环。这次大变动的实质在于中华各民族在一轮新的辐射与汇聚的过程中走向更高程度的统一。中国封建社会的许多典章制度都是在这个时期逐步走向成熟，其中也包括民族宗教政策。

### 第一节 汉民族的形成及与周边民族的关系

春秋战国时期，华夏民族与夷、狄、蛮、戎诸民族经过几百年的冲突、融会，终于实现了中国历史上第一次民族大融合。公元前 221 年秦王朝的建立，是一件具有重大历史意义的事件，它标志着生活在中国大地上的诸夏以及进入中原的夷狄蛮戎诸民族差异已经基本消失，融合成统一的人群，华夏民族开始转化为汉族。汉族之得名固然因汉朝的强大与

稳定，可作为一个民族的实体，在秦朝她确已存在。至今外国人仍把中国人称为 Chinese，专家认为是当时“秦人”的转音。

在春秋战国的民族大融合中，中国经历了一次诸民族优秀文化的汇聚过程，从而使汉族王朝积累了巨大的能量。秦汉时代，文化比较先进的汉族居住中原，他们与周边居住的其他民族发生了复杂的关系，但总体而言，积极进取，开疆拓土是其鲜明特征。华夏民族从殷周时代就开始了农耕生活，他们重视对耕作环境的积极改造，而对周边不适宜用于耕作的草原和森林则无兴趣。安土重迁，精耕细作，人不犯我，我不犯人成为汉族重要的民族性格。因此汉族和生活在中国东南的百越民族集团以及生活在西南的蛮夷民族集团诸民族基本可以和睦相处。但是，生活在祖国西北，以匈奴为首的草原游牧民族喜好迁徙，吃苦耐劳，形成了骠勇善战，以掠夺、攻战为荣耀的民族性格。秦汉以后，匈奴逐渐强大起来，汉族与匈奴的矛盾成为民族关系史上的主要问题。每逢水旱灾害，畜牧生产不足，匈奴便一次又一次地南下剽掠，对中原的农业文明造成了极大破坏。为了保卫农业经济成果，秦、汉王朝组织了多次抗击匈奴侵略，保卫国家的战争。

秦始皇在扫平山东六国之后，派大将蒙恬率十万大军，北征匈奴，收复黄河河套南北地区，将匈奴头曼单于逐出七百余里，使“胡人不敢南下牧马”。以后秦军转为守势，发动大批人力修复了原秦、赵、燕的长城，“起临洮，至辽东，广袤万余里”<sup>①</sup>，成为保卫国家的坚固屏障。

西汉初年，统治者采取了与民休息政策，暂时对匈奴采

<sup>①</sup> 《史记·蒙恬列传》。

取守势。到了汉武帝时代，兵精粮足，国力强盛，面对不断入侵的匈奴转而采取进攻。汉武帝派卫青、霍去病等人为大将，率领几十万大军，数度深入大漠南北，经过河南之役、河北之役、漠北之役，将匈奴完全逐出河西走廊，赶到大漠以北，基本消除了匈奴的军事威胁，使汉族农民获得了一个基本安定的生产生活环境。可以说抗击匈奴的战争取得了辉煌的胜利。

在打击匈奴入侵的同时，秦汉统治者还采取了开拓疆土，移民实边的政策。秦汉两代大规模开拓边疆和移民的结果，不仅扩大了中国的版图，更重要的是增强了中原人民与边疆人民的联系，为进一步的民族融合创造了条件。

秦汉王朝，尤其是汉朝，对边疆除了武力开拓外，还很重视怀柔笼络，这可以看成是对古代儒家“修文德以来远人”民族政策的继承和运用。怀柔政策主要有册封与拜爵。在抗击匈奴的战争中，为了分化瓦解敌人，凡是归顺汉政府的匈奴首领，朝廷都赏赐封爵。据《汉书·景武昭宣元成功臣表》，仅汉武帝一朝册封异姓诸侯 89 人中，就有匈奴人 23 人。对南方少数民族也是如此，在 89 人中有南越 8 人，闽越 4 人。在西南边辟地区还包括封王，如汉武帝就曾封“夜郎王”、“滇王”。甚至对于西域诸国入贡的君主也加以册封，表示对其地域行使主权。

和亲更是汉代怀柔政策的重要组成部分，最早使用于西汉初年。当时刚刚结束了秦王朝的暴政和楚汉战争，国力羸弱，民人困乏，急需“无为而治”，与民休息。所以汉初诸朝面对匈奴的入侵采取了隐忍策略，主动与之和亲。汉高祖刘邦“乃使刘敬奉宗室女翁主为单于阏氏（皇后），岁奉匈奴絮

增酒食物各有数，约为兄弟以和亲。”<sup>①</sup>以后吕后执政及汉文帝、汉景帝时，皆采用和亲政策。汉武帝中前期，武力抗击匈奴，但到了他的晚年，又转而防守，继续实行和亲政策。有专家统计，有汉一代，共有公主8人、宫女7人出塞和亲。<sup>②</sup>

随着秦汉王朝疆域的开拓，面对着广阔的领土，众多的民族，就有一个如何管理的问题。秦朝统治者已经认识到，对边疆少数民族应采取有别于内地的统治方式，在少数民族聚居区设置有别于内地郡县的行政组织——道。《史记·孝文帝本纪·正义》载：“县有蛮夷曰道。”秦朝“道”的设置，比周朝的“五服”之制，在管理少数民族方面前进了一步。另外在中央政府，设立典客属，专管接待少数民族朝贡事务，这也是中国在中央政府设置管理民族事务专职机构之始。

秦朝两代而亡，许多制度和机构尚未来得及完善。汉承秦制，进一步发展完善了民族地区的管理制度。汉朝在少数民族地区的管理机构基本分为两大类型。在东南和西南地区，由于当地居住的夷、越民族基本和汉人一样，过着定居的农耕生活，所以延续了秦朝“道”的组织，但改称为边郡、边县，以区别于内地的郡县。西汉在平定了西南夷之后，在今四川建立了犍为郡、牂柯郡、越巂郡、沈犁郡、汶山郡、武都郡。在灭南越国后，建立了南海郡、苍梧郡、郁林郡、合浦郡、交趾郡、九真郡、日南郡、珠崖郡、儋耳郡。这些边郡的制度与内地郡有很大差别，一是行政区划以民族聚居范围为准，

① 《汉书·匈奴传》。

② 张正明：《和亲论》，《中国古代边疆政策研究》，431页，北京，中国社会科学出版社，1990。

用当地少数民族酋长为土官，并酌派流官为太守、长史，监督其执政。一是在赋税政策上给予边郡优惠，一般并无定额，只需解纳一定土贡即可。而且少数民族领袖入京纳贡，都可得到数倍的回赐。在西北游牧民族中间，则建立属国制。《汉书·卫青霍去病传·师古注》曰：“不改其本国之俗而属于汉，故号属国。”也就是说，属国仍然保留了较大的行政自主权，仅承认其隶属于汉朝即可。显然，属国比之边郡，有着更大的自由度，中央政府对其实行更为灵活的羁縻政策。

进入了魏晋南北朝时期，民族大迁徙、大冲突、大融合是这段历史上最为引人注目的特色。在中国古代史籍上，把这一时期称为“五胡乱华”，所谓五胡指：匈奴、鲜卑、羌、氏、羯。魏晋时代，北方以这五个民族为主，大量内迁中原腹地，在黄河以北建立了16个地方政权。到了南北朝，鲜卑人统一了北半个中国，建立了与南方对峙的北魏政权。在北方少数民族大量内迁的同时，中原居住的汉族则出现了大批外迁现象。由于三国、西晋时期中原的长期战乱，人民无法维持正常的生产与生活，于是纷纷外逃。向东进入鲜卑、乌桓地区，向西流入凉州羌人地区，向北前往代北和燕辽地区，秦雍六郡人则流向巴蜀，而西晋“八王之乱”后，中原的汉人流入江南的人口最多，致使晋王朝丧失了在中原的统治基础，国家的统一遭到了严重的破坏。

每一个民族都有自己独特的生产方式和生活方式，不同民族间大规模的人口流动，必然导致民族间的剧烈冲突。魏晋南北朝民族战争所引起的大屠杀，世所罕见。汉、魏、晋政权在边疆长期推行民族歧视和民族压迫政策，使内迁的少数民族敢怒而不敢言。而当他们一旦建立了政权，则必然对



留在当地的汉人实行报复。比如羯人建立的后赵政权，其第二个君主石虎是一个嗜杀成性、荒淫无耻的暴君。他大规模圈地建围场，摧残农业生产。又征调大量人力修建宫殿，掠夺民女三四万人充实后宫，连许多有夫之妇都不可幸免。残酷的压迫引起汉族人民的起义反抗，石虎则用严刑峻法加以镇压，有所谓“私论之条”，“偶语之律”。后赵瓦解后，汉人冉闵建立了冉魏政权，又反过来报复胡羯之民。他下令对留在当地的胡羯不分贵贱、男女、老少，一律处死，被杀者竟达20余万。匈奴人赫连勃勃建立的大夏政权，更是野蛮得令人发指。他们打败南凉时，杀死几万人，把人头堆在一起，号称“骷髅台”。他们征调汉族工匠制作兵器，做好后以箭射甲。如射得穿则杀匠人，射不穿则杀箭工。汉人大量南迁江南和巴蜀之地，也必然挤占当地夷、蛮、山越、僚、俚等民族的耕地、山林，发生冲突。残酷的民族压迫和剧烈的民族冲突，使这一时期各民族建立的政权都无法巩固，王朝更换频繁，人民生活更是痛苦不堪。时人哀叹：“宁为盛世犬，不为乱世人。”

由于民族之间社会发展水平不同，造成生产方式和生活习惯上的巨大差异，所以在民族迁徙的过程中必然会发生强烈的碰撞。然而历史发展的总趋势是，汉族高度发展的礼仪文化，对周边少数民族有强大的吸附作用，特别是儒家以文化而不以血缘为主的民族观，产生了十分积极的作用。即使一些民族曾经抱着复仇的心理进入中原，但一旦站稳了脚跟，就自然地要倾慕中华文明，自觉地向华夏礼仪认同。所以民族大迁徙、大冲突的结果不是民族的衰亡和毁灭，而是多种民族成分的大融合。冲突和破坏毕竟是短暂的，而融合所造成的中华民族的不断壮大则是永恒的。正如陈寅恪先生所说：

“汉人与胡人之分别，在南北朝时代文化较血统尤为重要，凡汉化之人即目为汉人，胡化之人即目为胡人，其血统如何，在所不论。”<sup>①</sup>经过南北朝的民族大融合，匈奴、鲜卑、羌、氏、羯等曾经显赫一时的民族，几乎完全融入汉族之中。而汉族大量迁徙江南、巴蜀之地，则带动了长江流域经济文化的开发，使之接近或赶上黄河流域的文明发展水平。许多汉人流入北方，参加了少数民族建立的政权，在很大程度上提高了他们的礼仪文化。如后赵石勒用汉人张宾为谋士，搜罗“衣冠人物，集为君子营”。他帮助石勒建立九品中正制度，并通过察举、考经等方法，为汉人参政广开门路。又设立太学，为胡人子弟学习汉文化创造了条件。再如前秦皇帝苻坚，重用汉族谋士王猛，采取了立太学，建郊社，尊孔子，倡儒学，课农桑，彰力耕等一系列汉化措施，推动了胡人整体文明水平的提高，统一了中国北方。总之经历了魏晋南北朝几百年冲突的磨炼，吸收了众多民族丰富的文化营养，积聚了极大的能量，中华民族终于在隋唐走向更高的辉煌。当然，在天下混乱的大势下，华夏文明不堕，也是和各民族统治者采取的积极合理的民族政策有关。

## 第二节 佛道的初兴及政府的管理

秦汉王朝对中国统一的多民族国家的肇基作用，不仅体现在社会制度层面，也体现在思想文化方面，其中包括宗教。

---

<sup>①</sup> 陈寅恪：《唐代政治史论述稿》上篇。

汉代全面继承并修订了周代宗法宗教的祭祀仪规，将其纳入国家礼典。又通过《三礼》的收集和整理，对传统宗教进行了符合时代要求的说明，使之成为正式的官方宗教。宗法性宗教后来深入中国民众人心，奠定了他们处理此岸与彼岸，人与神关系的心理基石。秦汉之际，民间神仙方术流行，巫术、占星、寻不死仙方，秦始皇、汉武帝等统治者对之迷信已极。至东汉时，神仙方术和先秦道家思想相结合，孕育出早期道教。可以说道教是中国古代多种文化源流融合的产物，是最具中国特色的宗教。两汉之际，佛教经过西域诸国传入中原，先是依附于黄老之学，后独立译经传教，逐渐获得了中国民众的认同。佛教的传入，使中国汉族封建统治者第一次真正接触到异民族的宗教，他们在处理与佛教的关系时，获得了对待民族宗教的最初经验。因此可以说，汉朝也是中国封建统治阶级民族宗教政策初具雏形的时期。

### 一、古代传统宗教的整理定型

夏、商、周三代的古代宗教，在春秋战国时期受到了强烈的冲击，氏族宗法组织的瓦解，礼仪规范的破坏，无神论思想家的批判，几百年连绵不断战争的摧残，已经使古代宗教从观念到仪规都发生了严重的动摇，到秦始皇开国之时，已是面目全非。秦朝肇兴于我国西部，按照“五方帝”说，秦人从春秋时期就“自以为主少祇之神，作西畴，祠白帝”<sup>①</sup>。传说中少祇是主宰西方的天帝，以白色配。以后，随着秦王朝的不断强大，他们不仅祭祀代表西方的白帝，而且也设坛祭祀分别代表东方的青帝，代表南方的赤帝和代表中央的黄

<sup>①</sup> 《史记·秦本纪》。

帝。战国及秦代五帝崇拜的发达，是当时中国政治分裂的折射。秦始皇一统天下，自以为立了不可一世的丰功，因此除了在“四畴”祭天之外，还效法传说中的古代帝王，“封禅”祭天，以向天下之人显示君权神授。

汉朝初年，仍然延袭并利用五方帝崇拜，刘邦编造政治预言，说他是赤帝之子下凡，斩白蛇（白帝之子）起兵，当得天命。他攻入咸阳以后，发现秦朝只有白、赤、青、黄四帝之畴，而无代表北方的黑帝之畴，故立黑帝之畴于北方，自己便又以黑帝之后自居。由此可见当时的五帝崇拜还比较混乱，有一定的随意性。特别是五帝崇拜模糊了至上神的概念，不利于地上中央王权的加强。到汉武帝时代，国家统一，国力强盛，于是他着手对传统宗教加以改造，采纳了亳人谬忌的奏议：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一东南郊，用太牢。”<sup>①</sup>从此南郊祭天成了历代王朝最为隆重的大典，直至辛亥革命，祭天的烟火才从天坛散去。祭天之下，汉代又修订了祭地、祭社稷、祭日、祭月、祭山、祭河等一系列祭祀仪规。祭祀祖先也是宗教的重要内容，秦朝、汉朝的祖庙从来香火不绝，而汉朝人更有时间系统整理祭祀祖宗的庙制、服饰和仪规。

汉代对传统国家宗教的修订和整理，其成果最集中地体现在《礼记》、《周礼》、《仪礼》三书之中。三书基本上是儒家学者在战国时期的作品，但在汉初才最终由汉儒整理成书。《三礼》对所谓周朝的吉、凶、军、宾、嘉“五礼”的全部过程做了极为详尽的描述，其中多数有历史事实的根据，但也

<sup>①</sup> 《史记·封禅书》。

有汉朝人理想化的添加成分。不过该书完成以后，在以后二千年的封建社会里，就一直是国家宗教祀典修订的经典依据。更为重要的是，《三礼》对各项宗教活动的解释，不仅成为中国人理解国家宗法宗教的依据，而且是中国政府管理佛教、道教、基督教、伊斯兰教以及其他一切大小宗教的理论根据。如《礼记·曲礼》对天地祭祀解释说：“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁遍；诸侯方祀，祭山川，祭五祀，岁遍；大夫祭五祀，岁遍；士祭其先。”祭祀活动重在培育人们的等级宗法观念，使人明白礼仪不可超越。《礼记·郊特牲》解祭祖曰：“郊之祭也，大报本反始也。”祭祀祖先主要是为了使人明其所从来，以不忘祖先养育之恩，培育孝道。总之，祭祀并不是因为对鬼神抱有强烈的信仰，而是为了社会的教化。这是儒家“神道设教”宗教观的系统发扬，以后不论是什么宗教，中国统治者都是从这种意义上看待他的。

## 二、道教的萌生和统治阶级的防范改造

东汉后期道教创生，是中国宗教史上的一个重要事件。其主要标志是包含道教基本信仰和理论的著作《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》三书的出现，以及张角的太平道和张鲁的五斗米道作为道教实体的出现。和世界上其他创生型宗教一样，道教的诞生也有其思想的来源和社会历史背景。

道教的思想渊源大致可以概括为如下五个方面：其一，古代传统宗教和民间巫术。中国古代宗教包含着庞杂的神灵系统，其天神演化成道教的玉皇大帝，其土地、山川、星辰，许多直接变成了道教的尊神，如天、地、水三官，东岳大帝，四海龙王，城隍、门神、土地，道、俗共祭。古代民间巫术中

的降神、祈雨、诅咒、治病等等，也都由道教的符篆派所继承。其二，战国和秦汉之际流行的神仙方术。长生不死是人类自古向往的，战国以后，一些方术之士投各国统治者之所好，四处寻找使人不死的仙方。秦始皇、汉武帝更是乐此不疲，尽管屡屡受骗，但仍痴迷不悟。上有好之者，下必有人奉之，到两汉之际，为帝王入山寻宝，出海求仙方者充斥市井，这些人就成为丹鼎派道士的前身。其三，先秦老庄的道家思想成为道教的理论基础。老子和庄子的道家思想是哲学，而不是宗教。其中虽然也记载着一些神仙方术之人，长生修仙之事，但老庄本人并不重视肉体的长生久视，而是向往精神的清静无为。不过，老庄超脱尘世，炼养精神的理论却在汉代为道教的理论家所继承，并将其膨胀、引申，使之成为道教修养理论的基础。《太平经》、《周易参同契》、《老子想尔注》等书，都有这种倾向。其四，儒家的纲常伦理和阴阳家的阴阳五行相生相克理论。除了早期的道教组织与农民起义相结合外，以后无论哪一家道教流派，都尊崇儒家的纲常伦理，宣扬忠君、孝亲、敬长等观念。而阴阳、五行生克之说，则成为道教授金丹，调配火候，解释自然的基本理论。其五，传统中医的养生理论和医药学说。道教以研究长生久视之道为根本宗旨，其导引轻身、吐故纳新、服食辟谷之术，多与《黄帝内经》、《伤寒论》、华佗“五禽戏”有关。正因为道教的理论来源多出自中国本土，所以他们日后在与佛教的争论中，一向以华夏正统自居。

宗教除了理论，还需要相应的组织与活动。但是在中国古代社会中，宗法等级组织严密，国家意识形态控制严格，所以在王朝的兴盛时期，宗教组织很难产生。东汉末年，皇帝昏

庸，后戚专断，宦官弄权，搞得天下动荡，民不聊生。人民不再寄希望于王朝统治者和正统儒学，而是寻求新的解脱之途，道教乘此机会诞生。《三国志·张鲁传》记载，东汉末年社会上存在三股大的民间宗教势力，“嘉平中，妖贼大起，三辅有骆曜。光和中，东方有张角，汉中有张脩。”他们以符水治病号召人心，团结队伍，积蓄力量。故在十余年中发展到十万人。后来，太平道转化为黄巾农民起义，喊出了“苍天已死，黄天当立”的口号，“旬日之间，天下相应，京师震动”，黄巾起义给了东汉王朝以致命的打击。张鲁则篡夺了五斗米教的领导权，利用道教组织，武装割据汉中，成了三国时代的军阀之一。

黄巾起义持续了20年之久，最后虽然被统治阶级扑灭，但统一的东汉王朝从此也名存实亡了。由于道教从产生之初就是以与统治阶级对抗的民间宗教和农民起义的形象出现，所以尽管太平道被镇压了，但三国、魏晋的统治者始终对道教抱有戒备心理，严加防范。江北的曹操在收编张鲁以后，为了防止五斗米教徒们在汉中重新聚集，“拔汉中民数万户以实长安及三辅”<sup>①</sup>。同时，他又将甘始、元放、左慈等著名道士“聚而禁之”，不许他们在社会上自由活动。江东的孙策诛杀道士于吉，因其“能幻惑众心，远使诸将不复君臣之礼”<sup>②</sup>。统治者的严格限制政策，并没有使道教禁绝，因为道教在中国文化传统中有深厚的渊源，有不可替代的文化价值。所以曹操“聚禁”的结果，倒是使道教得到了一个向上层统治者传

① 《三国志·张既传》。

② 《三国志·江表传》。

播的机会。魏晋时代，社会动乱，即使是统治者也是荣辱死生变化急剧，所以养生以求长命在统治阶级中成为一种风尚。统治者发现道教中有许多可利用之处，因而他们从严禁转而道教改造利用。北魏太武帝赏识道士寇谦之，发动了一场“清整道教”的运动，“除去三张伪法，租米钱税，及男女合气之术”，<sup>①</sup>立坛宇，设科仪，使传统的五斗米教变成了“新天师道”或称“北天师道”。在南方的刘宋时代，著名道士陆修静重整南天师道组织，规定神职人员的升降制度，为教民置治录籍，设立斋醮科仪。被陆修静整顿过的南方道教称“南天师道”。总之，经过一番改造，无论南、北方道教，其中都增添了“不得叛逆君王，谋害国家”，“勿以贫贱求富贵”等内容，使道教从民众反抗封建统治的民间宗教，变成了收拾人心，宣扬教化，为统治者服务的宗教。

从道教的诞生及转化我们不难看出，在中国封建社会中，政权高于教权，一切宗教组织必须服从统治，为封建统治服务。这是中国封建统治者处理宗教问题的一条基本原则。

### 三、佛教的初传和政府的礼遇

佛教发源于古印度，一般认为佛教是在两汉之际从西域传入我国的。西汉年间张骞通西域，不仅开辟了一条东西方物质文明交往的通道，而且，许多精神文明的成果也顺着这条坎坷之途往来于中外。西域的大月氏、龟兹、安息、康居等国，先于我国接受了佛教，其国度的使节和商人在与中国人交往的过程中，便把这种信仰介绍了进来。据《三国志·魏志·东夷传》之注所引《魏略·西戎传》载：“昔汉哀帝元寿

<sup>①</sup> 《魏书·释老志》。



元年（前2年），博士弟子景庐，受大月氏王使伊存口授《浮屠经》。”以后，经王莽之乱，到东汉初年，佛教信仰在民间传播更广，并上达宫廷。据东汉末年人牟子所作《理惑论》言：“昔孝明帝梦见神人，身有日光，飞在殿前，欣然悦之。明日，博问群臣，此为何人？有通人傅毅曰：‘臣闻天竺有得道者，号之曰佛，飞行虚空，身有日光，殆将其神也。’于是上悟，遣使者张騫、羽林郎中秦景、博士弟子王遵等十二人于大月氏写佛经四十二章，藏在兰台石室第十四间。”臣下能以外国之佛解帝王之梦，可见他们是早已知佛教之事。于是魏明帝遣使出国，写得佛经而归。

早期来华传播佛教者，除了外国使节，更主要的则是僧侣。据说汉明帝首次派人赴西域取经，便带回了外国僧人。“愔（蔡愔）等于彼（天竺）遇见摩腾，乃要（邀）还汉地……明帝甚加赏接，于城西门外立精舍以处之。……有记云：腾译《四十二章经》一卷，初藏于兰台石室第十四间中。腾所住处，今洛阳城西雍门外白马寺是也。”<sup>①</sup>摩腾是最早到达中国的外国和尚，翻译了《四十二章经》，汉明帝对其到达非常重视，专门为其营造了精舍，“以白马负经而至，汉因立白马寺于洛阳城雍门西”<sup>②</sup>。以后，陆续又有一批西域僧侣来华传经布教，其著名者包括安息国僧安世高，主要在中国北方传译小乘佛法；月氏僧支娄迦谶，主要在中国南方传译大乘佛法。三国时又有月氏僧人支谦，在吴国译经三十余年，译出佛经36部48卷。这些西域僧人都受到了中国政府的优待，汉朝政府专门

① 《高僧传·摄摩腾传》。

② 《魏书·释老志》。

以鸿胪寺接待他们。鸿胪寺本为接待边地少数民族入贡领袖而设，同时也接待域外僧人，说明汉政府最初是把佛教看成是一种异民族的宗教。

尽管汉政府对西域来华僧人给予了很高的礼遇，但明令中国人不得出家：“汉明感梦，初传其道，唯听西域人得立寺邑，以奉其神，其汉人不得出家。”<sup>①</sup>这一方面说明，中国封建统治阶级对于外来文化还是很有防范心理的，担心外来宗教扰乱人心，影响社会的稳定。另一方面，对于其他民族的使臣和移民则是比较宽容的，允许他们保留自己的宗教信仰。这是和民族观上“因其俗而治”的思想是基本一致的。因为在中国，宗教也被视为一种礼俗。

### 第三节 宗教政策推动了民族融合

魏晋南北朝是中国历史上又一次民族融合的高潮，而民族融合的本质，是民族文化的融合。在这个过程中，宗教因素突出地发挥了文化粘合剂的作用，儒、释、道三教成为中华各民族结合的共同心理基础。

#### 一、少数民族统治者对华夏传统宗教的认同

北方少数民族入主中原，是落后的草原游牧文明对先进的河流农耕文明的征服，为了巩固军事征服的成果，对政治、经济相对先进的民族实行统治，少数民族政权更需要用华夏传统宗教的礼仪来向臣民们表示自己政权的合法性。敬天、法

---

<sup>①</sup> 《高僧传·佛图澄传》。

祖、重社稷是华夏传统宗教的灵魂，每一个胡人政权成立，都是忙于建郊坛、立宗庙、修社稷。匈奴人刘渊第一个在北方建立后汉王朝，“永兴元年（304年），元海乃为坛于南郊，僭即汉王位……年号元熙，追尊刘禅为孝怀皇帝，立汉高祖以下三祖五宗神主而祭之。”<sup>①</sup>羯人石勒建立赵国，“太兴二年（319年），勒伪称赵王……依春秋列国，汉初侯王每世称元，改称赵王元年，始建社稷，立宗庙，营东西宫。”<sup>②</sup>氐人苻坚建前秦，“坚起明堂，缮南北郊，郊祀其祖洪以配天，宗祀其伯健于明堂以配上帝。亲耕藉田，其妻苟氏亲蚕于近郊。”<sup>③</sup>

不仅祭祀华夏传统宗教中的昊天大帝，而且少数民族统治者大多还为自己编造一个与华夏圣王有关的族谱，以便从血缘上证明自己不自外于华夏正统。如匈奴族的刘渊，“新兴匈奴人，冒顿之后也……初。汉高祖以宗女为公主，以妻冒顿，约为兄弟，故其子孙遂冒姓刘氏。”<sup>④</sup>以这样一种血缘关系，后汉在宗庙中祭祀着汉朝的列祖列宗。刘渊想利用人们思汉的心理反对南方的晋朝。夏国的建国者赫连勃勃，自称“朕大禹之后，世居幽朔”<sup>⑤</sup>。前秦国氐人苻坚，“其先盖有扈氏之苗裔，世为西戎酋长。”<sup>⑥</sup>后秦建国的羌人姚氏，“其先有虞氏之苗裔，禹封舜少子于西戎，世为羌酋。”<sup>⑦</sup>北凉建国者沮渠蒙逊自称“姚氏舜后，轩辕之苗裔也。”<sup>⑧</sup>北周的统治者，

①④ 《晋书·载记·刘元海》。

② 《晋书·载记·石勒下》。

③⑥ 《晋书·载记·苻坚上》。

⑤ 《晋书·载记·赫连勃勃》。

⑦ 《晋书·载记·姚弋仲》。

⑧ 《晋书·载记·沮渠蒙逊》。

鲜卑族宇文氏，“其先出自炎帝神农氏，为黄帝所灭，子孙遁居朔野。”<sup>①</sup>

这种与宗法宗教全面认同的策略，给少数民族政权带来了极大的好处。自古以来，敬天法祖就是中国人的最基本的宗教观念，历代王朝都宣扬自己是“奉天承运”，“君权神授”。这个保佑君主的天神，既不是佛教的释迦牟尼，也不是道教的元始天尊，更不会后来基督教、伊斯兰教，或者袄教、摩尼教的什么神灵，而只能是传统宗教的昊天上帝。其他诸神可以在中国流行，但都不能取代天在中国人民心目中的地位。要想取得当地汉人的承认，非祭祀天神不可。十六国及北朝诸代的统治者做到了这一点，因而维持了他们的政权，但也使他们的文化从“敬天法祖”这个源头上便纳入了华夏体系。

## 二、少数民族政权的崇佛政策

佛教自两汉之际传入我国，虽然政府对外国使臣、僧侣的宗教信仰给予了尊崇和保护，但是严禁汉人出家。到了魏晋，由于民间道教往往与农民起义相关，所以政府对宗教的禁令更为严格。魏黄初二年（221年），曹丕诏令：“先王制礼，所以昭孝事祖，大则郊社，其次宗庙，三辰五行，名山大川，非此族也，不在祀典。叔世衰乱，崇信巫史，至乃宫殿之内，户牖之间，无不沃酹。甚矣其惑也！自今，其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，著于令典。”<sup>②</sup>此令虽未明确提及佛教，但佛教显然是不会列入宗法宗教的祀典。“非祀之祭，

<sup>①</sup> 《周书·文帝纪》。

<sup>②</sup> 《三国志·魏书·文帝纪》。

巫祝之言”，主要可能是针对民间道教的，然而汉魏之人对佛教的理解，也颇受道教的影响，所以魏晋时对汉人仍然未开出家之禁。《法苑珠林》卷二十八引《冥祥记》载：“太康（280年—290年）中，禁晋人做沙门，世常奉法精进，潜于宅中起立精舍，供养沙门。”可见当时汉族的佛教信仰者，搞得还是地下活动。然而，在中国西部河西走廊一带，居住着大量匈奴、鲜卑、氐、羌、羯人及西域诸国的移民，那里“道化之声，被于关陇；崤函之右，奉之若神”<sup>①</sup>，佛教早已在胡人心中扎下了根。

西晋崩溃，五胡在北方先后建国，对推动佛教在中国的大规模传播具有重要作用。石勒、石虎建立后赵政权，广泛起用汉族士人参政，巩固了统治。汉族中书著作王度上疏奏议：“夫王者郊祀天地，祭奉百神，载在祀典，礼有常飨。佛出西域，外国之神，功不施民，非天子诸华所应祀奉。往汉明感梦，初传其道，唯听西域人得立寺都邑，以奉其神，其汉人皆不得出家。魏承汉制，亦循前轨。今大赵受命，率由旧章。华戎制异，人神流别，外不同内，飨祭殊礼，华夏服礼，不宜杂错。国家可断赵人悉不听诣寺烧香礼拜，以遵典礼；其百辟卿士，下逮众隶，例皆禁之。其有犯者，与淫祀同罪。”<sup>②</sup>王度建议，后赵应效法汉魏的宗教政策，禁止佛教流行。但是他只看到石氏立明堂，建太学，亲耕藉田，可他们毕竟是刚刚开始实行汉化，其本质还是戎狄。一个民族要想从心理上完全同化，得相当长的时间。石虎针对王度的奏议给予了明确

① 《梁高僧传·帛远传》。

② 《高僧传·佛图澄传》。

的回答：“朕生自边壤，忝当期运，君临诸夏。至于飨礼，应兼从本俗。佛是戎神，正所应奉。夫制由上行，永世作则。苟事无亏，何拘前代。其夷赵百蛮，有舍其淫祀，乐事佛者，悉听为道。”<sup>①</sup>石虎表示，自己就是戎狄之人，佛为戎神，恰恰应该供奉。他们虽然已经入主中原，但在发达的华夏礼乐面前毕竟有一种自形污秽之感，供奉佛陀，正好可以弥补这种心理上的缺失。这一点王度却没看到。

石勒、石虎崇佛，最突出的例子就是崇佛图澄。佛图澄本西域人，除精通佛教，还学得许多幻术，他知道石氏文化水平不高，“至道虽远，亦须以近事为证。”<sup>②</sup>他取出一个钵，盛上清水，烧香念咒，“须臾，生青莲花，光色耀目。”石勒看得目瞪口呆，心悦诚服，从此称佛图澄为“大和尚”，不仅请他讲经说法，而且要他参与军政机要，策划谋略，预决吉凶。佛图澄一方面为石虎编造了一个神话，说他前世是大商人，因举办法会供养罗汉有功，今世得转生晋地，当王天下，从而鼓励他入主中原，佛教成了他们的重要精神支柱。另一方面，佛图澄也以“佛法不杀”为依据，劝石虎放弃野蛮屠杀异族民众的政策，起到了扬善止恶的作用。

以后代兴的胡人诸朝，崇佛积极性日高。前秦苻坚推崇道安，在后世佛门传为佳话。东晋太元三年（378年），苻坚率兵攻打襄阳，因为“襄阳有释道安是神器，方欲致之以辅朕躬”<sup>③</sup>。他把道安及其弟子习凿齿接到长安，十分欣喜，对部下说：“昔晋氏平吴，利在二陆（陆机、陆云）；今破汉南，获

①② 《高僧传·佛图澄传》。

③ 《高僧传·道安传》。

士裁一人有半耳。”<sup>④</sup>习凿齿有足疾，不能行走，故只算得半个人，由此亦可见苻坚对道安师徒的敬重。道安到达长安后，苻坚拜其为国师，出则同辇。尚书左仆射认为帝王与僧侣同车有失身分，可苻坚却认为：“安公道冥至境，德为时尊，朕举天下之重，未足以易之。非公与辇之荣，此乃朕之显也。”<sup>⑤</sup>不是道安因与帝王同车而增加了荣耀，倒是道安为帝王增加了荣耀，其虔诚之情溢于言表。道安在长安时期，苻坚为他安排了优厚的条件，使他得以组织人译出大批佛教经典。

另一西域名僧鸠摩罗什在后凉和后秦的境遇，也可以充分说明中国少数民族统治者对佛教的虔诚与狂热。鸠摩罗什祖籍天竺，生于龟兹，因精通梵文及西域数国语言而名传四方。还在前秦苻坚的时代，道安就曾劝他派兵去西域迎请罗什。苻坚派氏人吕光为征西督都，率兵7万讨伐龟兹。可是吕光在攻破龟兹，俘获罗什以后，却在西域自立为王，以鸠摩罗什为军师，建立了后凉。十余年后，苻坚因淝水之败而亡国，后秦代立。后秦皇帝，羌人姚兴也是一虔诚的佛教徒，他先是遣使到后凉，“虚心要请”罗什来长安，可后凉以罗什为奇货可居，拒不放行。姚兴只得派陇西公姚硕德率大军进攻后凉，大败吕隆，将罗什请到了长安。姚兴把罗什安置于逍遥园内，“姚兴常于逍遥园引诸沙门听番僧鸠摩罗什演讲佛经。”<sup>⑥</sup>另外还在永贵里大起浮屠，“姚兴集沙门五千余人，有大道者五十人，起造浮图于永贵里，立波若台。居中作须弥

④ 《晋书·习凿齿传》。

⑤ 《高僧传·道安传》。

⑥ 宋敏求：《长安志》卷五。

山，四面有崇岩峻壁，珍禽异兽，林草精奇，仙人佛像，俱有人所未闻，皆以为希奇。”<sup>①</sup>正因为有姚兴为罗什提供了优越的物质条件，所以他才能组织起庞大的僧团，高质量地翻译了大批佛经，成为中国佛教四大翻译家之首。同时也把长安建成了北方的佛教传播中心。

总体而言，魏晋是中国佛教大发展的时期，但就西晋与十六国对峙的这一时期看，由于南方汉人政权对佛教采取禁抑政策，而北方的胡人则大力扶植，所以北方的佛教势力要超过南方。道安曾说：“不依国主，则法事难立”，所以有相当多的名僧宁愿跑到北方异族统治区学道、弘法。道安自己就很典型，他先是在河北佛图澄门下学法，中期在襄阳传教，最后又定居于长安。僧肇、僧叡、道融、道生等中原名僧，不远千里，投奔罗什门下，成为“什门四哲”。可以毫不夸张地说，少数民族在北方建立政权，对促进佛教的传播起了十分重要的作用。

### 三、汉族政府宗教政策中的“华夷之辨”

魏晋南北朝佛教在汉地加速传播，引起了汉族政府官员关于宗教管理方面的一场广泛的争论，内容包括：哲学、政治、经济、民俗、民族等方面。当时正是北方少数民族纷纷内迁，对汉族的生存环境构成威胁的时期，因此如何对待佛教这样一种从外国传来的，又被北方胡人狂热信奉的宗教，自然就成了宗教观中的热点。这样就形成了三教之争中的“华夷之辨”。一些主张以汉族文化为主体的人，用儒、道二教反佛，坚持说佛教是夷狄之教，不可行于中国。而佛教徒及信奉

<sup>①</sup> 宋敏求：《长安志》卷五。



佛教的人则极力论证佛教无害于封建礼教，三教利弊各殊，可并行不悖。这场大辩论从汉魏之际便开始了，《牟子理惑论》中收集了其中部分言论；到南齐时道士顾欢作《夷夏论》，反佛观点最为集中；有道士假张融之名作《三破论》，反佛观点最为极端。围绕着反佛派提出的诘难，拥护佛教的人一一作了回答。这场辩论的结果，不仅使佛教争得了在中国传播的权力，而且对汉族人的民族观也产生了重大影响。

《牟子理惑论》收集社会上的反佛言论曰：“孔子曰：‘夷狄之有君，不如诸夏之亡也。’孟子讥陈相更学许行之术，曰：‘吾闻用夏变夷，未闻用夷变夏者也。’吾子弱冠学尧舜周孔之术，而今舍之更学夷狄之术，不亦惑乎？”论者以夷夏民族的分野判断理论之是非，认为凡非华夏圣贤之术，皆不可行。南齐顾欢作《夷夏论》，系统论证了佛教不可行于中国的道理。“道则佛也，佛则道也。其圣则符，其迹则反。……其入不同，其为必异。各成其性，不易其事。是以端委搢绅，诸华之容；剪发旷衣，群夷之服。擎跽磬折，侯甸之恭；狐蹲狗踞，荒流之肃。棺殡槨葬，中夏之制；火焚水沈，西戎之俗。全形守礼，继善之教；毁貌易性，绝恶之学。……虽舟车均于致远，而有川陆之节；佛道齐乎达化，而有夷夏之别。若谓其致既均，其法可换者，而车可涉川，舟可行陆乎？”表面上顾欢并不否定佛教，还是承认它在夷狄之地有其可行性。但从华夏传统的“尊夏贱夷”的民族歧视思想出发，其褒贬之情是显而易见的。进而顾欢从宗教追求上直接比较了佛、道二教的优劣，“泥洹仙化，各是一术。佛号正真，道称正一。一归无死，真会无生。”也就是说，佛教是教人无生之术，道教是教人不死之法，人皆喜生恶死，自然应舍佛趋道。《三破论》更

是直接把佛教指斥为求死之学，“《三破论》云：‘道家之妙在精思得一，而入无死之圣；佛家之化妙在三昧神通，无生可冀。铭死为泥洹，未见学死而不得死者也。’”<sup>①</sup>所以佛教这种求死之术，具有“入身破身”，“入家破家”，“入国破国”的威力，“胡人无二，刚强无礼，不异禽兽，不信虚无，老子入关作像形之教化之。又云：胡人粗犷，欲断其恶种，故令男不娶妻，女不嫁夫，一国伏法，自然灭尽。”<sup>②</sup>

针对反佛派挑起的“夷夏之争”，佛教徒及其居士们进行了有理有据的辩论，他们的观点主要围绕着三个问题展开。首先，拥护佛教派对《夷夏论》和《三破论》散布的民族歧视思想进行了批评。因为他们不能否认佛教创始于外国，可如不证明中外民族在智力、道德、文化上的平等，无论如何也无法说明佛教的合理性。谢慎之著《与顾道士书》指出：华夷有着共同的人性，“七珍人之所爱，故华夷同贵；恭敬人之所厚，故九服攸敦”<sup>③</sup>。朱广之作《谕顾道士夷夏论》针对顾欢“狐蹲狗踞”贬斥少数民族习俗的言论指出：“祇蹲虔跪，孰曰非敬？敬以伸心，孰曰非礼？”各民族行礼方式不同，不能视为禽兽。针对顾欢将少数民族语言称为“虫囁鸟聒”指出：“汉音流入彼国，复受虫誼之尤，鸟聒之诮，婆罗之辨，亦可知矣。”<sup>④</sup>因此不应以风俗习惯来分别人之贵贱，这里已经包含了某种程度上的民族平等思想。其次，他们比较了佛、道二教，说明佛比道高，不可替代，故应在中国传播。南齐司徒袁粲托名道人通公，著文反驳《夷夏论》，指出：“仙化以变形为

①② 梁刘勰：《灭惑论》，载《弘明集》卷八。

③④ 《弘明集》卷六。

上，泥洹以陶神为先。变形者白首还缙而未能无死，陶神者使尘惑日损，湛然长存。”<sup>①</sup>明僧绍作《正二教论》指出：“其练映金丹，餐霞饵玉，灵升羽蜕，尸解形化，是其托术，验而竟无睹其然也。”<sup>②</sup>道教宣扬可使人长生，但无任何事实证明，可见其伪，佛教徒正好攻到了要害。而佛教所宣扬的“轮回转世”，“涅槃清净”，即使不能在现实生活中证实，可也不易被证伪，因而表现出佛教的优越。佛教这种异族传来的宗教，迫使一些保守的中国人承认，中国文化并非完满无缺，仍然需要向其他民族学习有用的东西。最后，问题回到文化观上，反佛派认为佛教不能在中国流行，根据是由于儒家经典无载，并非出于圣贤之口。对此，牟子指出：“孔子欲居九夷，曰：‘君子之居，何陋之有？’……禹出西羌而圣喆，瞽叟生舜而顽嚚，由余产狄国而霸秦，管蔡自河洛而流言。传曰：‘北辰之星，在天之中，在人之上。’以此观之，汉地未必为天中也。”<sup>③</sup>中国不是天地中央，中原文化也不是至高无上，边鄙四夷亦有圣贤出焉。明僧绍指出：“在夷之化，岂必三乘；教化之道，何拘五教”，“既夷华未殊，而俗之所异，孰乖圣则？”<sup>④</sup>救人解惑之大道，应视道理之真伪，而不在于其创生地处于中外，只要有用便可行于中国。

总之，通过魏晋南北朝的三教之争，不仅为佛教在中国争得了一席存身之地，而且，也使中国士人获得了一种比较

① 《南齐书·顾欢传》。

② 《弘明集》卷六。

③ 《牟子理惑论》。

④ 《正二教论》《弘明集》卷六。

开阔的文化观和比较平等的民族观，并对日后制定民族宗教产生了深远而持久的影响。

#### 四、儒、释、道三教成为民族融合的心理基础

魏晋南北朝的民族大融合，是多种社会原因共同造成的结果，而宗教在不同民族间的广泛传播，也是减少民族冲突，促成民族融合积极因素。

十六国及北朝少数民族政权，在与汉族的广泛接触中，普遍接受了儒教。其中既包括我们前面讲过的宗法性宗教，也包括从古代宗教中分离出来的儒学。无论是匈奴人建立的后汉，还是羯人建立的后赵，都是建孔庙，立太学，以儒家思想作为治国之道。在这方面，氐人苻坚表现得最为突出。《晋书·载记·苻坚》载：“坚广修学官，召郡国学生通一经以上充之。公卿已下子孙并遣受业。其有学为通儒，才堪干重，清修廉直，孝悌力田者，皆旌表之。于是人思勤励，号称多士，盗贼止息，请托路绝，田畴修辟，帑藏充盈，典章法物靡不悉备。坚亲临太学，考学生经义优劣，品而第之。问难五经，博士多不能对。间谓博士王寔曰：‘朕一月三临太学，黜陟幽明，躬亲奖励，罔敢倦违，庶几周孔之微言不由朕而坠，汉之二武其可追乎？’”显然，他把自己当成了孔孟之道的传人，生怕圣贤之学从自己手中丧失，因此严格督促本族贵族子弟认真学习，坚持实践。总体而言，北方少数民族的文化水平要低于南方，但是北朝统治也因此没有沾染南朝的崇尚虚玄之风，踏实治国，综合国力实际超过南朝，为统一中原准备了条件。同时，通过学习儒家经典，也使北方少数民族统治者从行为到思想彻底汉化了。如后汉的刘渊说：“夫帝王岂有常哉？大禹出于西戎，文王生于东夷，顾维德所授耳。……吾又汉之

甥，约为兄弟，兄亡弟绍，不亦可乎？”<sup>①</sup>苻坚伐晋前说：“非为地不广也，人不足也，但思混一六合，以济苍生。”<sup>②</sup>他们完全以中华民族一分子的立场看待天下之兴亡，甚至以天下大一统的观念，以求统一中原，替天行道。这时他们的心中已经没有多少民族、地域的隔阂了。

在与佛教辩论时道教一向以华夏正统自居，但是严格考其来历，其产生、发展过程中，也与少数民族文化有着千丝万缕的联系。《后汉书·南蛮西南夷传》载：“牂柯地多雨潦，俗好巫鬼。”东汉末年张陵创立五斗米教在四川鹤鸣山一带，正是西南少数民族居住生活的地区，氐、羌、獋人、攻獋、叟、濮、摩沙、昆明等民族皆生息于此。张陵所设“二十四治”教团组织，有不少蛮夷人士成为早期教徒，他们很自然而然地将一些少数民族巫术及神话传说也带进了道教。如上书又提到：“苻都夷者，武帝所开，以为苻都县，其人皆被发左衽，言语多好比类，居处于汶山夷同。土生长年神药，仙人山图所居焉。”文中所提“山图”，是道教众仙谱里的一位。少数民族“被发”，“左衽”的生活习俗，则被道教改造成某些宗教仪式中的特殊体态特征。道教创立后，也经常被少数民族政权所利用。如氐族领袖李雄就是一个道教徒，他任用青城山道教领袖范长生为宰相，建立了成汉政权。北魏道武帝拓跋珪，笃信道教，在朝中设仙人博士。太武帝拓跋焘，重用道士寇谦之，整顿北天师道。太武帝经常亲临道场，接受符箓，自称“太平真君”。历史似乎与南北朝时期的各族政治领袖以及宗

① 《晋书·载记·刘元海》。

② 《晋书·载记·苻坚》。

教徒们开了一个玩笑，本来佛教是外来宗教，受到少数民族统治者的狂热崇拜。而道教则以中原文化卫道士的身份自居，以“夷夏之防”为号召排斥佛教。可是身为鲜卑族的拓跋焘，却笃信儒、道，以“夷狄之教”的罪名灭佛。他在太平真君七年所下的灭佛诏书中讲：“彼沙门者，假西戎虚诞，妄生妖孽，非所以一齐政化布纯德于天下也。”“昔后汉荒君，信惑邪伪，妄假睡梦，事胡妖鬼，以乱天常，自古九州之中无此也。……朕承天绪，属当穷运之弊，欲除伪定真，复羲农之治。其一切扫荡胡神，灭其踪迹，庶无谢于风氏矣。”<sup>①</sup>他自认为是在替华夏圣王灭佛，恢复圣贤之教了。用武力手段处理宗教问题的方法并不可取，但此一事实却充分说明，当时的少数民族统治者汉化程度有多么深。

魏晋南北朝时期的三教冲突，最后的结果不是谁吃掉谁，而是形成了一种互补互融，殊途同归的共识。“殊途同归”说取自《周易·系辞》，“天下同归而殊途，一致而百虑”。儒、释、道三教之人，经过几百年的反复辩难，结果发现，三者最终会归于加强教化这一根本之途。东晋高僧慧远说：“道法之与名教，如来之与尧孔，发致虽殊，潜相影响；出处诚异，终期则同。”<sup>②</sup>北周道安作《二教论》说：“三教虽殊，劝善义一；涂迹诚异，理会则同。”也就是说，儒教、道教和佛教，虽然道理不尽相同，但在劝人向善，服从统治，安守本分，巩固纲常方面却可以发挥同样的功效，他们在为封建统治者服务，维持宗法等级社会这个根本目的上找到了共同点。

① 《魏书·释老志》。

② 《沙门不敬王者论》。

儒、释、道三教之争，起初从“夷夏之防”入手，将宗教问题当成了民族问题。辩论的结果是得出了“殊途同归”的结论，对外来宗教的宽容又使华夏民族对其他民族多了一份平等意识，帮助人们克服因民族、地域而产生的心理障碍，以冷静、开放的心情对待异民族及其文化，有助于中华民族多元一体结构的生成。众多具有自身独特结构的民族实体，在维持统一的大前提下，如百川之归大海，会归于一体。宗教文化在其中所起的粘合剂作用是不可低估的。

### 第三章 隋唐盛世宽容开放的民族宗教政策

589年，隋文帝结束了魏晋南北朝三百余年的分裂与动乱，重新统一了中国。不过，由于隋朝统治者经验不足，两代而亡。继之而起的李唐王朝，充分吸收了隋朝正反两方面的经验，开拓出贞观、开元一代辉煌盛世。其时政治稳定，经济繁荣，文化发达，国力昌盛，团结少数民族，与周边大多数邻国维持了睦邻友好关系，成为中国封建社会发展的一个空前的高峰。隋唐盛世出现的原因固然是多方面的，但是妥善处理民族宗教关系无疑是隋唐盛世的支柱之一。非唯如此，隋炀帝二世而亡，唐朝“安史之乱”后由盛转衰，也都与民族宗教政策的失误有关，其历史经验值得我们认真研究。

#### 第一节 大一统王朝的宽容、开明政策

##### 一、民族大融合潮流中宽容平等的心态

魏晋南北朝“五胡乱华”，北方少数民族大量南下，在中



国北部建立地方政权，民族矛盾空前尖锐，民族战争血流成河。但是，空前的民族冲突没有导致民族的灭亡，却促成了空前的民族融合，这不能不说是与汉民族开放的血缘传统，汉文化强大的吸附力和凝聚力有关。进入中原的匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等少数民族自觉自愿地融入了汉族之中。大量少数民族的融入，为中华民族注入了新鲜血液和强大的活力，他们给汉族人民带来的不仅有胡琴、胡瓜、大宛马等看得见的物质文明成果，更主要的是，为长期生活在农耕文化状态下的汉族人民增加了一种锐意进取的开拓意识和兼容博纳的文化胸襟。农业生产方式使汉族居民祖祖辈辈生活在同一块有限的空间之内，勤劳节俭，吃苦耐劳，忍辱礼让是其所长。但是另一方面，长久的小农经济规模也造成了汉族人民眼界狭小，思想保守，缺乏开拓探险精神的民族性格缺陷。同时，中国东南有浩瀚的太平洋，西北有难以穿越的戈壁荒漠，周边民族文化的相对落后又养成了汉民族的文化优越感。他们自认为华夏礼仪天下无双，其他国家都是文化落后的夷狄蛮戎，不值得一顾。因而汉文化又有很大的保守性。从北方南下的游牧民族则与此不同，逐水草而迁的游牧生活方式使他们锻炼得骠悍勇猛，具有开拓探险精神，文化的相对落后又使他们乐意接受任何先进的文化。所以他们既可以打败组织方式和物质保障都先进得多的汉族军队，同时也能够及时改变生活、生产方式，全盘吸收汉文化。具有游牧民族性格的少数民族不断融入汉族之中，也就使汉族的民族性格不断得到丰富与升华。在中华民族形成的过程中出现了反复辐射与汇聚的周期性变化节奏，而在每一次大规模的民族融合之后，都会积聚巨大的能量，随之而来的就是新一轮的人口增加和疆

域扩张。

在南北朝对峙时期，具有草原游牧文明与华夏农耕文明汇聚优势的北朝诸国，在国力方面更为强盛，为统一中国奠定了物质基础。隋唐两代皆出自北方，不仅继承了北朝诸国的军政权力，而且在血缘上也是民族融合的典型。隋皇杨氏家族长期在鲜卑地区居住，曾被北周赐姓普六茹氏<sup>①</sup>。隋文帝的皇后独孤氏，是北周大司马独孤信之女<sup>②</sup>。唐高祖李渊的母亲，也是独孤信的女儿，其皇后窦氏，唐太宗的皇后长孙氏，也都是鲜卑人<sup>③</sup>。可以说隋唐王室至少有一半的少数民族血统，所以他们没有任何道理鄙视少数民族。同时，隋文帝杨坚，唐高祖李渊，唐太宗李世民等人都是封建社会中杰出的政治家，对南北朝一段残酷的民族战争的痛苦反思，致使隋唐大一统社会中产生出一种宽容、平等的民族观念。

隋文帝杨坚是一位开明的君主，在民族观上也充分表现了他的英明。他在给突厥国汗的诏书中讲：“朕受天命，子育万方……圆首方足，皆人类也。有一于此，更切朕怀。”<sup>④</sup>他能够将边地的少数民族也视为“圆首方足”的同类，关心切切，难能可贵。唐太宗李世民更能够用一种以己推人之心对待少数民族，他总结前代民族政策时说：“夷狄亦人耳，其情与中夏不殊。人主患德泽不加，不必猜疑异类。盖德泽洽，则四夷可使如一家；猜忌多，则骨肉不免为仇敌。”<sup>⑤</sup>在封建社会里，

① 《隋书·高祖本纪》。

② 《隋书·后妃传》。

③ 《新唐书·后妃传》。

④ 《隋书·北狄传》。

⑤ 《资治通鉴》卷一九七，贞观十八年条。

视夷狄如禽兽的民族歧视思想在汉族士大夫头脑中根深蒂固，李世民针锋相对地指出：“自古皆贵中华，贱夷狄。朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母。”<sup>①</sup>李世民“爱之如一”的民族观不只是说说而已，而且具体贯彻到边地统治的实践中。他不仅友好地接待前来朝贡的少数民族领袖，而且信任他们，重用他们，给他们众多的物质利益，所以李世民得到了边疆少数民族的拥戴。贞观四年（630年），四夷酋长厥请唐太宗为“天可汗”<sup>②</sup>。贞观二十一年（644年），回纥诸部又开“参天可汗道”，对唐太宗表示敬意<sup>③</sup>。唐太宗驾崩之日，“四夷之人入仕于朝及来朝贡者数百人，闻丧皆恸哭，剪发、髡面、割耳，流血洒地。”<sup>④</sup>此情此景，绝非伪装文饰可为。

正因为隋、唐初期的帝王建立了比较平等的民族观，所以他们的治边政策才有了迈于前代之举。

## 二、隋唐两代“三教并奖”的宗教政策

中国封建统治者在边疆推行的民族宗教政策，在很大程度上受其内地宗教政策的左右，所以需将两个问题联系起来研究。

儒、释、道三教经过魏晋南北朝一段时期激烈的争论，统治者逐渐对三教的特点及其在中国文化结构中各自应处的地位有了比较明确的认识。隋文帝在开皇二十年（600年）的诏书中大力提倡“三教并奖”政策。他说：“佛法深妙，道教虚

① 《资治通鉴》卷一九八，贞观二十一年条。

② 同上书，卷一九三，贞观四年条。

③ 同上书，卷一九八，贞观二十一年条。

④ 同上书，卷一九九，贞观二十三年条。

融，咸降大慈，度济群品。……故建庙立寺，以时恭敬。敢有毁坏盗窃佛及天尊像，岳镇海渎神形者，以不道论。沙门坏佛像，道士坏天尊者，以恶逆论。”<sup>①</sup>杨坚出生在尼姑庙中，由尼姑抚养成人，自然对佛教有一种特殊的感情。但他并未因此而冷落了道教，更没有忘记作为立国根本的宗法宗教和儒学。他在仁寿二年（602年）又降诏曰：“礼之为用，时义大矣。黄琮苍璧，降天地之神；粢盛牲食，展宗庙之敬，正父子君臣之序，明婚姻丧纪之节。故道德仁义，非礼不成；安上治人，莫善于礼。”<sup>②</sup>在隋朝，郊天宗庙之礼是国家的正式宗教，被定为“五礼”之首，载之祀典。儒学是学校教育、科举取士之本。三教并兴的格局至此基本奠定。

唐高祖执政时间较短，未遑定制，至唐太宗贞观年间，三教并奖始定为国策。李世民是一代开国之君，主要精力放在建功立业的政治活动上，所以笃信人事而轻淡鬼神。他对侍臣讲：“梁武帝君臣惟谈苦空，侯景之乱，百官不能乘马。元帝为周师所困，犹讲《老子》，百官戎服以听，此深足为戒。朕所好者，唯尧、舜、周、孔之道，以为如鸟有翼，如鱼有水，失之则死，不可暂无耳。”<sup>③</sup>他从历史的经验中看到，佛教的苦空，道教的虚无，崇之过甚皆可亡国。唯有儒学教人敦祖敬宗，奉天守法，是为王道之本。在另外一些场合，他又直言不讳地表达了对佛、道理论的否定。如他讲：“神仙事本虚无，空有虚名。”<sup>④</sup>“至于佛教，非意所遵。虽有国之常经，

①② 《隋书·高祖纪下》。

③ 《资治通鉴》卷一九二，贞观二年条。

④ 《贞观政要》卷六。

因弊俗之虚术。何则？求其道者，未验福于将来；修其教者，翻受辜于既往。”<sup>①</sup>道教修炼“肉体飞升”，“羽化成仙”；佛教鼓吹“六道轮回”，“因果报应”，在现实生活中却都找不到确切的证明，故李世民斥其为虚妄。不过，到了唐代，佛教、道教都已发展成庞大的社会势力，拥有众多的教徒。简单否定、禁绝不仅会严重伤害信教群众的情感，而且会动摇国家的政治统治。因此，李世民在思想上虽与唐初著名的无神论思想家傅奕相通，但却未采纳傅奕的排佛之议。非但如此，他还大张旗鼓地褒扬佛、道二教。他为高祖造龙田寺，为穆太后造弘福寺，为阵亡将士造寺十余所，设斋行道。玄奘从印度取经归来，他派宰相举行了隆重的欢迎仪式，并在慈恩寺为玄奘大开译场，翻译佛经。佛经译成之日，他亲撰《大唐三藏圣教序》，推动了佛教事业的大发展。同时，他更尊奉老子，推重道教。在李唐革命以前，便指使人制造舆论，说李氏为老子之后，当主国命。李世民为秦王时，道士王致远即以符命视其为天子。而高僧法琳却在暗中支持太子李建成。故李世民夺权成功，马上与老子“联宗”，“朕之本宗，出自柱下”，“宜有解张，阐兹玄化”。与老子攀亲，能够抬高皇室的地位。他承认佛道二教皆有辅助王化的功能，“黄君垂范，义在清虚；释迦贻则，理存因果。求其教也，汲引之迹异途；求其宗也，弘益之风齐政。”但是两相比较，仍是道先佛后。道理很简单，“今李家据国，李老在先；释家治化，则释门在上。”<sup>②</sup>在这里，排定宗教尊奉的次序，完全以巩固王室，宣扬教化的政治目

① 《旧唐书》卷六三。

② 道宣：《集古今佛道论衡》卷三。

的为出发点，而不必考虑教理的真假虚实。因为在李世民的思想深处是怀疑佛道二教的，他的所作所为，完全排除了信仰与情感，一切以“神道设教”的政治需要为转移，表现了一个大政治家的老练与成熟。

太宗以后，除武宗以外大多数帝王，基本延续了唐初的“三教并奖”政策，在宗教问题上保持了宽容、宽和之风。虽然其间佛、道地位时有变迁，儒生的排佛之议亦有所闻，但总体来讲政府对臣民的宗教信仰并不直接干预，民众在信仰方面有较大的自由。推及于边裔居民或外国移民，对他们的宗教信仰则表达了较大的尊重。这样，不仅有利于中外经济、文化的交流，也使汉地居民与边疆民族群众的情感更加融合。

### 三、主旋律中不协调的杂音

隋唐帝王中大多数在民族、宗教问题上都持一种比较开明、平等的态度，但也有少数君主或为满足一己之私欲，随心所欲，为所欲为；或感情用事，滥用行政权力，造成民族、宗教政策的重大波折。其中最突出的人物就是隋炀帝杨广和唐武宗李炎。

隋炀帝杨广靠弑父弑君当上了皇帝，依仗其父留下的资本，建洛邑，修运河，充宫室，下扬州，荒淫奢侈。他肆行于中国，然心犹有不足，“甘心远夷，志求珍异，故师出于流求，兵加于林邑，威振殊俗，过于秦汉远矣。虽有荒外之功，无救域中之败。”<sup>①</sup> 为求异域珍宝轻动干戈，虽有开疆拓土之虚名，但劳民伤财，得不偿失。“及亲征吐谷浑，驻军青海，遇雨雪，士卒死者十二三。又三驾东征辽泽，皆兴百余万众，馈

<sup>①</sup> 《隋书·南蛮传》。

运者倍之。又逆征数年之赋，穷侈极奢。”<sup>①</sup>隋炀帝视边民为草芥，轻慢众生，仅仅因高丽国朝贡不时，动辄兴兵征讨。连年的边疆战争不仅给边裔民族造成了极大的苦难，而且也给中原人民带来了重大的牺牲。史书记载：“六军不息，百役繁兴，行者不归，居者失业，人饥相食，邑落为墟，上之不恤也。”<sup>②</sup>杨广逞一己之私欲，穷兵黩武，穷奢极欲，民族矛盾与阶级矛盾同时爆发，农民起义的烈火葬送了隋王朝。可以说：隋王朝二世而亡，是由于民族危机引发了阶级危机所致。

唐武宗李炎会昌灭佛，固然有佛教过度发展，寺院经济实力强大，影响了国家财政等客观原因，但李炎本人崇信道士，迷信道教“长生术”则是更主要的主观原因。史载：他在即位前“颇好道术修摄之事”，即位不久，“召道士赵归真等八十一人入禁中，于三殿前修金箓道场，帝幸三殿，于九天坛亲受法箓。”<sup>③</sup>他任命赵归真为右街道门教授，封衡山道士刘玄静为银青光禄大夫，崇文馆学士，在三教中明显地偏向道教。在道士的挑唆下，他于会昌五年（845年）下了灭佛诏，拆除寺院，毁坏佛像，焚烧经书，勒令僧尼还俗，给佛教以沉重打击。灭佛时影响所及，景教、摩尼教、袄教等主要由少数民族群众信仰的宗教也遭到了株连，在中原几乎绝迹。幸而当时信仰这些宗教的异族人数不多，未形成全民信教的民族，故未严重影响民族关系。“会昌灭佛”虽取得了暂时增加国家户籍，减少社会负担的短期效益，但从长远角度看后患无穷。

① 《通典》卷七，《食货·历代盛衰户口》。

② 《隋书·炀帝下》。

③ 《旧唐书·武宗本纪》。

一些僧人逃往藩镇充军，增加了藩镇的实力；一些僧人聚而为盗，加剧了社会的不安。会昌六年（846年）李炎因服用道士所进金丹，中毒身亡。宣宗即位，立即恢复佛教，却又将道士赵归真等人杖杀，闹得佛道二教两败俱伤。这充分说明：用行政手段直接干预宗教的发展，无助于宗教所引发的社会问题的解决。同时，许多被迫还俗的僧人流落他乡，投靠各个藩镇，增加了割据势力的能量。许多被赶出庙门的景教、摩尼教徒投奔了突厥、回纥等民族的首领，增加了民族间的不信任，对国家的统一和社会的稳定都造成了不利的影响。这一点在唐末的藩镇之乱中得到了验证。

## 第二节 边疆宗教问题的宽容处置

### 一、对周边民族的“因俗而治”

中国汉民族的传统宗教，经过春秋战国的转化，逐渐丧失了思想内涵，向礼俗化的方向发展了。所以在汉族统治者的眼中，宗教也属于一种礼俗。隋唐王朝看到了中原与边疆政治、文化发展水平上存在的差异，对边疆实行羁縻制度，其中一条重要原则就是“因俗而治”，这里的“俗”，既包括服饰、语言、礼节，也包括宗教信仰，古人是不把他们分开的。

隋炀帝大业三年（607年），突厥启民可汗上表曰：“臣今非是旧日边地突厥可汗，臣即是至尊臣民。至尊怜臣时，乞依大国服饰法用，一同华夏。”当时隋炀帝将表交众公卿议决，“公卿请依所奏，帝以为不可”。他认为：“先王建国，夷夏殊俗，君子教民，不求变俗。断发文身，咸安其性。旃裘卉



服，各尚所宜。因而利之，其道弘矣。何必化诸削衽，縻以长纓，岂遂性之至理，非包含之远度。衣服不同，既辨要荒之叙；庶类区别，弥见天地之情。”<sup>①</sup>应该承认，他在处理这个问题时立场是开明的。在少数民族政权承认与中央政府的臣属关系的大前提下，允许他们保有自己独具特色的民族服饰和礼仪。

唐王朝在对边疆实行羁縻制度方面，更是坚持了“因俗而治”，尊重少数民族的风俗信仰。如《旧唐书·吐蕃传上》记载：“肃宗元年（756年），建寅月甲辰，吐蕃遣使来朝请和。敕宰相郭子仪、肖华、裴遵庆等于中书设宴，将诣光斋寺为盟誓。使者云：‘蕃法盟誓，取三牲血歃之。无向佛寺之事，请明日须于鸿胪寺歃血，以申蕃戎之礼。’从之。”时当虽在文成公主、金城公主进藏之后，西藏已开始了佛教的前弘期，但显然未达到后弘期全民信教的程度。甚至使者本人也可能是一个本教徒，反感佛教。当时信仰佛教的唐朝君臣，还是尊重了使者的意愿，未强迫他去光斋寺，而是在他的驻地鸿胪寺盟誓。这是一个说明唐朝尊重少数民族信仰的很好例证，充分表达了唐朝的泱泱大国之风。

对于信仰佛教的民族，唐朝则是极力用共同的宗教信仰巩固双方的关系的。南诏王丰祐在位时（824年—859年），佛教在云南已开始流行。南诏王世隆时，唐朝遣使至南诏，世隆不肯下拜称臣，遂使双边关系中断。唐西川节度使高骈，了解南诏的国情，知其“尚浮屠法”，在世隆一代，“建大寺八百，小寺三千，谓之伽蓝，遍于云南境中。家知户到，皆以敬佛为

<sup>①</sup> 《隋书·北狄传》。

首务。”<sup>①</sup>因此他派一名叫景仙的僧人为使者，再次入滇。这回世隆不仅率群臣礼拜，而且从此打通了与唐朝的关系<sup>②</sup>。这是以宗教徒为亲善大使，沟通民族关系的生动事例。

《隋书》、《旧唐书》、《新唐书》等官修史书，对当时东夷、西戎、北狄、南蛮诸国的宗教信仰情况做了尽可能详细的记述。如《隋书·高昌传》载：“其风俗政令与华夏略同……俗事天神，兼信佛法。”《隋书·于阗》转载：“俗奉佛，尤多僧尼，王每持斋戒。城南五十里有赞摩寺者，云是罗汉比丘比卢旃所造，石上有辟支佛徒跣之迹。”《旧唐书·南蛮传》记载真腊国，“国尚佛道及天神，天神为大，佛道次之。”中国与这些民族有较多的来往，佛教通过西域诸国传入中国，中国的儒学、道教又传到那些地区，因而社会文化——宗教结构比较近似，文化交流也比较自然、频繁。如《隋书·西域传》载：“炀帝时，遣侍御史韦节，司隶从事杜行满，使于西蕃诸国。至蜀宾得玛瑙杯，王舍城得佛经。”

史书对少数民族与华夏民族宗教不同之处也做了记载，几乎全是原始巫教。如《隋书·南蛮传》记载真腊国，“近都有陵迦钵婆山，上有神祠，每以兵五千人守卫之。城东有神名婆多利，祭用人血。其王年别杀人，以夜祀祷，亦有守卫者千人。其敬鬼如此。”《隋书·西域传》记载有西域女国，“俗事阿修罗神。又有树神，岁初以人祭，或用猕猴。祭毕，入山祝之，有一鸟如雌雉，来集掌上，破其腹而视之，有粟则年丰，砂石则有灾，谓之鸟卜。”对于这类异于汉民族的宗教信仰，

① 《夔古通纪浅述·蒙氏世家谱·世隆》。

② 《新唐书·南诏传下》。

史官都采用客观、平实、宽容的笔法记之，绝无记丑展陋之意。中央政府在中原地区“禁淫祠杂祀”，以防有人“妖言惑众”，但对边裔民族这类原始巫术，则不闻不问。一方面是由于鞭长莫及，更重要的还是为了贯彻“因俗而治”的羁縻方针，对边民的信仰采取宽容政策。

## 二、唐蕃和婚与汉藏佛教交流

唐初，松赞干布统一了诸羌，建立了强大的吐蕃王国。唐太宗则征服了吐谷浑，打通了河西走廊，两大军事集团开始处于直接对峙状态。李世民和松赞干布这两位开明的政治家选择了和亲而不是战争的方式，共同维持了西南边疆的和平。

松赞干布作为一名英明的少数民族政治家，早就对中原的礼仪文化心向往之，多次遣使携重金求婚。经过一番曲折，李世民决定将宗室女文成公主嫁给他。据史书记载，文成公主入藏时携带了大量儒家经书、佛经、历法、医药书籍以及工匠、侍女，从而使儒学、佛教及酿酒、纸墨、碾础及纺织技术传到了边疆。在汉族统治者看来，儒学和佛教都是劝人向善的圣教，是“阴翊王化”的工具，在公主出嫁的同时陪送儒、佛经典，属于输出教化，“怀柔远人”民族政策的组成部分。松赞干布亲自迎娶于河源，“执子婿之礼甚恭，既而叹大国服饰礼仪之美，俯仰有愧沮之色。”<sup>①</sup> 归国后，他“自亦释毡裘，袭纨绮，渐慕华风。仍遣酋豪子弟，请入国学以习《诗》、《书》。”<sup>②</sup> 在学习汉文化的同时，吐蕃境内也出现了弘化佛教的运动，宗教史上一般把松赞干布迎娶文成公主定为佛教前弘期的开始。有趣的是，汉、藏两地关于唐蕃和婚的记

①② 《旧唐书·吐蕃传上》。

载,有不少差异。汉文史籍如《旧唐书》、《新唐书》、《资治通鉴》、《唐会要》等,多讲带去了礼乐诗书,绝少提及佛经、佛像。而藏文史籍如《布顿佛教史》、《青史》、《西藏王臣记》等,则更多地记载了公主带去的佛教。很显然,在文化交流的过程中,输出一方和输入一方对信息的理解并不完全一样。外来文化是否被接受,与接受者自身的经历、需求、选择、水平有很大关系。结果,从汉地输出的儒学在西藏发挥的作用不大,而佛教则很快成为藏族人民精神生活中占支配地位的意识形态了。

在佛教传入以前,西藏流行一种传统宗教——本教,属于原始巫教。本教活动主要凭借巫师降神,巫师在社会上拥有很大影响力,甚至可以左右藏王。本教没有统一的教规和教仪,全凭巫师的临场发挥,故这种落后的宗教形态是与藏族早期原始社会分散、落后水平相适应的。当松赞干布统一了吐蕃诸部,要建立集权的奴隶制帝国时,佛教作为一种高层次的文化载体传入西藏,佛教的主神信仰比之本教的杂神信仰,更有利于民族的统一。同时,在西藏上下民众充满神灵鬼怪的头脑中,佛教也比高度理性化的儒学容易被接受。为了弘扬佛法,松赞干布派人到印度去学习声明学,回藏后创造了藏文字母和语法,从此藏族有了自己的文字,并陆续翻译了一批佛经。松赞干布还根据佛教的“十善戒”制定了法律二十条,把“敬信三宝”写入了法律。他任用文成公主带去的汉族工匠在拉萨修建了小昭寺,任用尼泊尔赤尊公主带去的工匠修建了大昭寺,佛寺建筑奠定了西藏建筑艺术的风格。总之,从佛教传入西藏以后,藏族的整体文化水平有了极大的飞跃。

佛教传入西藏，也受到了当地本教信仰者的强烈抵制。松赞干布和文成公主逝世后，佛教发展一度消沉。松赞干布之孙赤德祖赞，再一次提出与唐王朝联姻，中宗李显将宗室女金城公主下嫁赤德祖赞。金城公主又一次携带大量的佛经、佛像进入西藏。她到达拉萨时发现，文成公主带去的佛像被弃置于暗室，寺院关闭。她急令人将佛像取出供奉于大昭寺，重新弘扬佛教。特别是到了金城公主的儿子赤松德赞执政时期，佛教前弘期进入了高潮。据《布顿佛教史》载：“赤松德赞在少年时曾同尚喜等一行四人派到内地去求佛法。……他们到时，汉地皇帝对他们很优待，并给了许多经典，派一位和尚同他们一起返藏。”<sup>①</sup>这次汉地之行对赤松德赞产生了很大影响，他亲政后设计除掉了崇奉本教的摄政大臣仲巴结，为佛教的大发展扫清了政治障碍。以后，他又从汉地及印度、尼泊尔请来大批僧人译经弘法。如《青史》记载：赤松德赞“自汉地迎请和尚多人，敬信佛法”<sup>②</sup>。“王子（赤松德赞）幼年，桑结往汉地取若干经典……唐主给予大批青纸写金字的经籍”<sup>③</sup>。特别是印度密教高僧莲花生入藏，用佛教密宗的高级巫术战胜了本教的低级巫术，更是在一般民众中为佛教传播打开了大门。

至赤热巴金即赞普位后，藏传佛教前弘期达到了一个高峰。“诸王臣所建寺庙有一千零八寺之多。”<sup>④</sup>同时佛教作为

① 郭和卿译：《佛教史大宝藏论》，171页，北京，民族出版社，1986。

② 藏文拉萨木刻本，第一帙，二〇页下。

③ 同上书，二七页。

④ 布顿：《佛教史大宝藏论》，173页，北京，民族出版社，1986。

一种社会稳定力量，使此一时期的吐蕃王朝国力也发展到了空前的程度，建立了一个包括西藏、青海、西康全部，新疆、甘肃大部，四川、云南、尼泊尔、印度、缅甸一部分的庞大王国。在当时的历史条件下，吐蕃王朝与唐王朝不断进行战争和会盟，争夺西北、西南的土地和人民。赤热巴金时代，佛教已发展到可以干预朝政的程度，赞普周围经常有一群高僧作为他的顾问。大小政务不决，往往求之于佛经。据《西藏王臣记》称：“汉和尚和藏地译师及班智达居间婉言调停甥舅关系，言归于好。”在汉藏僧人的积极调解下，终于在唐穆宗长庆元年（821年）唐、蕃第八次会盟，从此结束了两大民族间的战争状态，佛教在处理汉、藏民族关系方面发挥了积极的作用，也基本达到了唐朝统治者输出佛教的目的。

### 第三节 诸种西来宗教的初传和政府的优容

隋唐两代政府对民族宗教的宽容开放政策，还表现在对几种初传的西来宗教上。这些宗教当时都是由外国使节、商人及传教士信仰并带入中国的，由于汉族统治者的优容和尊崇，其中一些日后发展成汉族的正式宗教，有些则成为我国少数民族全民信仰的宗教。

#### 一、大秦景教在中国的流行

景教是基督教的一个支系——聂斯脱利派，因不赞成正统派的“三位一体”教义，被逐出欧洲，五世纪左右流行于波斯。唐代，随着“丝绸之路”的发达，中西经济交流事业繁荣，聂斯脱利派教士阿罗本随商队于贞观九年（636年）来到

中国。这是中国人第一次接触到基督教。唐太宗派宰相房玄龄率仪仗队在西郊迎接阿罗本，表现了唐帝对一种新来文化的礼敬。贞观十二年（639年），唐太宗又下了这样一道诏令：“道无常名，圣无常体，随方设教，密济群生。大秦国大德阿罗本，远将经像，来献上京。详其教旨，玄妙无为；观其元宗，生成立要；词无繁说，理有忘筌；济物利人，宜行天下。所司即于义宁坊造大秦寺一所，度僧廿一人。”<sup>①</sup>从李世民的论述看，他并不真正了解基督教的教义，只是用道教的概念去牵强附会地演绎引申。但是从中国儒家宗教观“一致而百虑，殊途而同归”的总原则出发，他认为只要有利于教化便可推行于天下。高宗同样尊敬景教，准诸州各置景教寺，并封阿罗本为“镇国大法主”。玄宗朝，曾“令宁国等五王，亲临福寺，建立坛场。……天宝初，令大将军高力士，送五圣（高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗）写真，寺内安置”<sup>②</sup>。唐肃宗“于灵武等五郡，重立景教寺”<sup>③</sup>。代宗时，“每于降诞之辰，赐天香以告成功，颁御馔以光景众。”<sup>④</sup>正是在历代帝王的推崇下，景教在唐朝中前期获得了相当程度的发展，据《大秦景教流行中国碑》记载：“法流十道，国富元休，寺满百城，家殷景福。”这说法可能有景教徒自我夸张的成分，但在当时整个宽容、开放的文化环境中，某些外来宗教能够迅速扩展还是有可能的。

不过，从景教碑上所刻立碑人的姓名看，多是波斯、叙利亚人，说明景教虽得到了朝廷的认可，但主要还是在外籍

① 《唐会要》卷四九。

②③④ 《大秦景教流行中国碑》。

移民中传播，并未深入中国民众，仍被视为一种“外道”、“夷教”。另外，社会上也有人将它视为佛教的一个变种，未予以足够的重视。正如景教碑所言：“道非圣不弘”，一旦皇帝态度发生变化，景教的存在便成了问题。迨至唐武宗灭佛，祸及一切外来宗教，景教亦遭毁灭。“勒大秦景教三千余人还俗。”<sup>①</sup>造成这场宗教大灾难固然有社会经济方面的客观原因，但武宗本人偏狭的民族观和宗教观则是重要的内因。在那篇阐述灭教原因的诏书中他讲：“朕闻三代已前，未尝言佛。汉魏以后，像教浸兴。由是季时，传此异俗，因缘染习，蔓衍滋多。……况我高祖、太宗，以武定祸乱，以文理华夏，执此二柄，足以经邦，岂可以区区西方之教，与我抗衡哉？”<sup>②</sup>在他看来，任何外来的异族文化都是坏东西，将会破财乱俗，扰乱华夏安宁。中原文化，祖宗家法，文可以安邦，武足以定国，完全不需要其他民族文化作为补充。所以，除了中国土生土长的宗教，他都要禁绝。“自此清净训人，慕无为之理；简易齐政，成一俗之功。将使六合黔黎，同归皇化。”<sup>③</sup>扫除异族宗教以实现高度集权的文化专制，唐武宗的思想可以说是中国封建社会中一个极端的典型。

武宗灭佛一年后，因服道士进献的金丹而暴毙，佛教由于在中国早已根深蒂固，成为中国文化的组成部分，故得以迅速恢复。而景教则因为缺乏民间基础而在中原湮没了，甚至在史籍中都很难找到其存在的痕迹。但在我国西北天高皇帝远的边疆地区，景教却真正成了少数民族的宗教。据日后

① 《唐会要》卷四九。

②③ 《旧唐书·武宗本纪》。



一些西方传教士在中亚活动时所见，当时的突厥、回纥都曾有过景教信仰，他们后来成为维吾尔族的先民。至南宋末年，西方传教士发现，蒙古族的克烈（Kerait）、乃蛮（Naiman）、蔑里乞（Merkits）三部，普遍存在着信奉景教的情况。甚至元世祖的母亲别吉皇太后，都曾经被发展为教徒，“甘肃甘州路十字寺奉安世祖皇帝母别吉于内。”<sup>①</sup>这种情况可能是由于唐武宗灭教时，大批景教徒避迹西北，便在当地民族中传播发展。

又有阿拉伯作家阿布·赛义德所著《东游记》讲，唐末黄巢农民起义军攻打广州，杀回、景、袄、犹太教徒十二万人。估计广州作为一个远离中原的通商口岸，会有大批外国商人居住。会昌灭教时，一批景教、袄教徒避迹于此是完全可能的。黄巢起义军的屠杀，在一定程度上可以说明农民政权对外来文化的盲目排斥态度。

## 二、伊斯兰教的传入及中国穆斯林的出现

伊斯兰教是一种世界性宗教，七世纪创教后，在世界上广泛传播。伊斯兰教传入中国的确切时间史学界尚有争议，但多数学者倾向于陈垣先生的见解，把《旧唐书·大食传》上的记载：“（高宗）永徽二年（651年），始遣使朝贡”作为伊斯兰教传入中国的标志。唐人将阿拉伯帝国称为“大食”，官方正式史书记载，有唐一代，大食使节来华39次之多。而阿拉伯商人来华贸易则更为频繁，当时他们分别从陆路和海路到达中国，进行经济活动。在首都长安及沿海大城市，出现了大批“蕃客”。唐代的长安是著名的国际都市，100万常住人

<sup>①</sup> 《元史·顺帝本纪》。

口中，“蕃客”竟达2%。为了便于管理，唐政府为各国“蕃客”设立“蕃坊”，给予居住的方便。唐政府对外国使臣及胡商都给予了照顾，外蕃使臣“人马皆给于鸿胪寺”，唐文宗太和八年（834年）下诏给沿海城市：“南海蕃泊，本以慕化而来，固在接以仁爱，使其感悦。”<sup>①</sup>“安史之乱”发生，唐肃宗向大食借兵讨逆。收复东、西两京后，肃宗允许胡兵世居中国，可与当地妇女结婚。天宝以后，西域胡商与胡兵，“皆有妻子，买田宅者，举质取利，安居不欲归，命检胡客有田宅者，凡得四千余人。”<sup>②</sup>这些胡商、胡兵与中国妇女生的孩子，便成了“土生蕃客”，他们是中国最早的穆斯林。

如此众多的阿拉伯人进入中国，必然把他们的宗教信仰也带入华夏。唐政府尊重他们的信仰，在蕃坊中，由中国当局任命一位德高望众的穆斯林为“蕃长”，主持宗教礼拜，处理穆斯林争讼。阿拉伯人苏烈曼在其游记中记述，曾在广州见礼拜寺一座。相传在长安也建有清净寺一座。从目前中文史书的记载看，未见到政府对穆斯林宗教活动加以干预的情况，这主要是由于当时伊斯兰教仅在西来胡人中间传播，主持宗教活动的亦多是使臣或胡商，而不是职业宗教家，故无对外传教的活动，对汉族社会影响极微，未能引起儒学和道教对它的排斥反应。即使武宗灭教这样的严酷时期，冲击仅及景教、祆教、摩尼教，而伊斯兰教则以“大食殊俗”得以流传下去。另外，少数穆斯林生活在汉族社会的汪洋大海中，他们自觉地接受汉文化，取汉名，学汉字，读儒书，有些人还取

① 《新唐书·文宗本纪》。

② 《资治通鉴》唐纪四八。

得了相当高的成就。如唐宣宗中，大食人李彦升精通经史，高中进士。五代时，波斯人的后裔李珣、李舜弦等兄妹三人，皆有才名，《全唐诗》中收集李舜弦诗三首。这批人的出现，加速了伊斯兰教的中国化，减少了与汉文化冲突的机会。

### 三、祆教的流行与灭亡

祆教又称火祆教、火教、拜火教，在其发源地则以其创始人琐罗亚德斯命名。祆教于南北朝时由西域胡商传入我国，曾经引起朝廷的注意，皇族中有信奉者。至隋唐，祆教在中国继续流行，但多局限在胡商中。政府尊重他们的宗教信仰，并设置专官加以管理。如《隋书·百官志》载：“鸿胪寺掌蕃客朝会，吉凶吊祭，统典客、典寺、司仪等署令、丞。典客署又有京邑萨甫二人，诸州萨甫一人。”萨甫即是管理祆教职官专名，亦称萨宝或萨保，“萨宝”一词，一说为回纥语“商队首领”的音译，一说为叙利亚语“长老”的音译。总之，可以反映祆教西来的身份。唐高祖武德四年（621年）置祆祠，管理之官继续延用萨宝之称。《通典·职官典》载：“视流内，视正五品：萨宝，视从七品：萨宝府祆正。”其注云：“祆者，西域国天神。《佛经》所谓摩罗醯首罗也。武德四年，置祆祠及官。常有群胡事奉，取火诅咒。贞观二年（628年），置波斯寺。”该注还简要介绍了祆教宗教活动的范围、来源及特色。唐代其他一些著作，也提到长安城内有多处祆教祠。如唐人张鷟在《朝野僉望》中比较详细地描述了西域胡商在祆教祠内进行宗教活动的情况。“河南府立德坊及南市西坊皆有胡妖（祆）神庙，每岁胡商祈福，烹猪羊，琵琶鼓笛，酣歌醉舞。酬神之后，募一胡为祆主。其祆主取一横刀，利同霜雪，以刃刺腹。食倾，平复如故。盖西域之幻法也。”从这段不长的记

述中，我们可以感受到西域民族“酣歌醉舞”的异域风情。但当时唐帝国因国力昌盛，四夷稽首，长安有世界文化中心的气度。故唐朝统治者能以一种宽容、开放的心态对待袄教这种异族宗教，使之与华夏诸宗教并存。

#### 四、唐政府与回纥的交往及摩尼教的兴衰

摩尼教亦称末尼教、牟尼教、明教、明尊教，创立于三世纪的波斯，因教主摩尼而得名。该教创生后即开始在中亚诸国传播，六七世纪沿丝绸之路进入我国，先在新疆地区诸民族中间流行，后由一些教徒带入中原。据宋代高僧志磐所撰《佛祖统计》载：“延载元年（694年）……波斯人佛多诞（原注：大秦西海国人），持《二宗经》伪教来朝。”女皇武则天召见了她，令其与汉族僧徒辩论。女皇欣赏摩尼教教义，留其课经。从这段记叙看，佛多诞并非外国使臣，而是职业教士。他能蒙女皇召见，说明摩尼教在当时社会上已经有了一定的影响，所以有些专家推测：在此之前摩尼教已经在社会上流传了一段时间，不过未引起官方的注意，载之史册而已。唐玄宗开元七年（719年），“吐火罗国支汗那王帝賧上表，献解天文人大慕阁。其人智慧幽深，问无不知，伏乞天恩，唤取慕阁，亲问臣等事及诸教法，知其人有如此之艺能，望请令其供奉，并置一法堂，依本教供养。”<sup>①</sup>慕阁乃摩尼教教士的称谓，看来在玄宗时代，他们因“解天文”，能“技艺”而受到了朝廷的重用，并许其传教。

摩尼教在中原传播过程中，很快和本地的佛、道二教相互融合，主摩尼、释迦、老子三圣同一论。开元十九年（731

<sup>①</sup> 《册府元龟》卷九七一。

年)三月,佛多诞受玄宗之命,于集贤院译出《摩尼光佛法仪略》一书,介绍摩尼教的基本原理,但无论其思想还是语言,都是相当“佛化”的。另据敦煌出土的《老子化胡经》十卷本看,后几卷显然是唐人的续作,将摩尼教教义与佛道二教相混同。如该经言:“我乘自然光明道气,从真寂境,飞入西那玉界苏邻国中,降诞王室,示为太子。舍家入道,号末摩尼。转大法轮,说经、戒、律、定慧等法,乃至三际及二宗门,教化天人,令知本际。上至明界,下及幽涂,所有众生,皆有此度。……三教混齐,同归于我……是名总摄一切法门。”由于摩尼教能够较快地与汉地原有宗教信仰相结合,故在汉族民众中产生了一定影响,迅速成为一种秘密宗教组织。其教徒拜摩尼为光明之神,尊张角(汉代黄巾农民起义军领袖)为教祖。摩尼教的发展方向引起了朝廷的警觉,“开元二十年(733年)七月敕:末摩尼法,本是邪见,妄称佛教,诳惑黎元,宜严加禁断。以其西胡等既是乡法,当身自行,不须科罪者。”<sup>①</sup>这道上谕明确禁止摩尼教在民间继续流行。中国统治者有一个共同倾向,即当宗教向社会上层发展时,不论其教义如何,一般都能宽容处之。而一旦某种宗教绕过官方直接向民间发展,便会遭到严厉的禁绝。因为专制体制下,绝不能允许社会上有任何异己组织存在。不过唐玄宗的禁令还是很有分寸的,对摩尼教在西域胡商中传播不加干涉,保持了对异族宗教优容政策的一贯性。

摩尼教在开元年间遭禁而未绝,很大程度上与唐王朝自身的治乱有关。玄宗禁教不久,发生了“安史之乱”,唐廷的

<sup>①</sup> 《通典》卷四〇注。

政治、经济、军事实力大幅度下降。当其自身无力平叛时，不得不借助回纥、大食之兵。摩尼教乘机传入回纥民族之中，并又借回纥之力，堂而皇之地返回了中原。回纥本来信仰萨满教，据《多桑蒙古史》载：“畏吾尔人先奉之宗教为珊蛮教，与亚洲北方诸部同。其教之巫者曰珊蛮，即此粗野之宗教之教师也。”萨满教是一种原始宗教，信仰万物有灵论，水平较低，不适应回纥当时社会迅速进化的需要。唐肃宗宝应元年（762年），回纥登里可汗在发兵助唐的战争中接触到了摩尼教。《九姓回鹘可汗碑》载：“可汗乃屯军东都（洛阳），因观民俗……国师将睿息等四僧入国，阐扬二祀，洞彻三际。况法师妙达明门，精通七部，才高海岳，辩若悬河，故能开正教于回鹘。”摩尼教有二际三宗的系统理论，当然要比萨满教高明许多。加之有国主支持，且有信仰摩尼教的九姓胡商进入回纥部落，他们通过帮助回纥与唐经商控制了回纥的经济命脉，故他们的信仰在很大程度上左右了回纥民族的信仰。摩尼教在回纥吸引了大批贵族入教，“都督、刺史、内外宰相……今悔前非，愿事正教。”<sup>①</sup>摩尼教迅速代替萨满教而成为回纥的国教，“上行下效”，“薰血异俗，化为茹饭之乡；宰杀邦家，变为劝善之国”<sup>②</sup>，整个社会风俗为之一变。“安史之乱”后，汉文献记载，摩尼教师不仅在回纥国内有很大权力，出入国主之前，参与机要，而且经常作为使者与中原交往。“贞元十二年（796年），回纥又遣摩尼八人至。”<sup>③</sup>“元和初，再朝献，

①② 《通典》卷四〇注。

③ 《册府元龟》卷九七九。

始以摩尼至。……摩尼至京师。岁往来西市。”<sup>①</sup>“元和八年（831年）十二月二日，宴归国回纥摩尼八人，令至中书见宰相。”“长庆元年（821年）五月，回纥宰相、都督、公主、摩尼等五百七十人入朝迎公主，于鸿胪寺安置。”<sup>②</sup>类似的记载还有一些，于此可见摩尼教师在唐、回交往中发挥了重要的桥梁作用，成为两大民族间的亲善大使。

由于摩尼教在回纥民族中已成为占支配地位的国教，所以当摩尼教随着回纥兵再度返回中原之时，唐政府已不可能再把它当做某种秘密宗教加以禁止了。大历三年（768年），“回纥可汗令明教僧进法入唐”，代宗应回纥所请，准许摩尼教在长安立寺，赐额“大云光明寺”。大历六年（771年）又应回纥使所请，在荆、滇、洪、越等州各建大云光明寺一所。元和二年（807年），回鹘使节又要求于河南府、太原府置摩尼寺三所，许之。在内地设置如此众多的摩尼寺，一方面是为了照顾回纥使臣及留驻汉地官兵的宗教生活需要，另一方面也说明，摩尼教在汉族居民中也有所发展。史书记载，摩尼教在唐后期发展较快，不仅寺院宏丽，而且与其他宗教一样，也占有大量田地，放高利贷，并与西域胡商多方联系，大搞商业活动。《新唐书·回鹘传》载：摩尼僧“岁往来西市，商贾颇与囊橐为奸。”这些经济活动加剧了与世俗地主集团的利益冲突，特别是当回纥国崩溃以后，中原的摩尼教失去了靠山，成了唐武宗打击的首要目标。《旧唐书·五宗纪》载：会昌三年二月，制曰：“其回纥既以破灭……其回纥及摩尼教寺

① 《新唐书·回鹘传》。

② 《旧唐书·回纥传》。

庄斋、钱物等，并委功德使与御史台及京兆府各差官点检收抽。”在灭佛以前，就开始禁灭摩尼教了。这次对摩尼教的打击是沉重的，“会昌三年，敕天下摩尼寺并废入官。京城女摩尼七十二人死。及在此国回纥诸摩尼等，配流诸道，死者大半。”<sup>①</sup>

经过会昌大劫难，摩尼教在中原基本绝迹。一部分西迁的回纥部落仍保留摩尼教信仰三百余年，直至伊斯兰教传入。而在汉民族中间，由于摩尼教一度获得了帝王的推崇，并得到过公开传教的机会，特别是他们善于附会佛道教义，所以在民众心底留下了较为深刻的印象。政府运用行政手段禁教并不能根绝摩尼教在社会上的影响，只能使它转入地下，在民间秘密传播，变成农民起义反抗封建统治的工具。宋代的明教，明、清两朝的白莲教，都是摩尼教的变种。

#### 第四节 宽容开放的民族宗教政策与隋唐盛世

回顾隋唐两代的民族宗教政策，除了唐武宗偏听偏信，意气用事，用行政手段干涉国内各民族群众的宗教活动外，一般而言可以用宽容、开放四字来概括。这种政策给国家和人民带来了极大的好处，可以具体归结为如下几点：

第一，稳定边疆，和睦友邻，为“贞元盛世”的出现创造了一个有利的政治环境。中国自古就是一个多民族共生的国

<sup>①</sup> 《僧史略》卷下。



家，华夏居中，四夷边处。唐代对边民实行羁縻政策，“因俗而治”，不在边疆强力推行中原的教化，反而出现了一个“开元中，三纲正，百姓足，四夷八荒，翕然向化，要荒之外，畏威怀惠”<sup>①</sup>的政治稳定局面。同时，利用对佛教、景教、袄教、伊斯兰教、摩尼教僧侣的礼敬，加强了与天竺、真腊、缅甸、吐蕃、波斯、大食等周边国家的联络，创造了一个和平友好的国际环境，这也是一个国家文明高度发达不可缺少的前提。

第二，尊重外交使节、外国商人的宗教信仰，促使经济交流顺利展开。由于政府允许“胡商”、“蕃客”在中国建寺、修庙，保留传统的宗教生活，故获得了他们的拥戴。隋唐两代，大批胡商来华贸易，大秦出产的“火浣布”、返魂香、明月珠、夜光璧；波斯产的金银器、纺织品；阿拉伯出产的乳香、没药、珠宝；吐蕃、回纥出产的马匹、牛羊、葡萄……源源不断地进入内地，使长安成为一座各国名产荟萃的国际都市。而中国出产的丝绸、陶瓷、茶叶等，又滚滚不绝地流往边疆，促进了少数民族的物质文明发展。当然，商人从事贸易是为了求利，但宽容、开放的民族宗教政策，也会使他们精神愉快，是贸易活动顺利进行的重要条件。

第三，以宗教为媒介，推动了周边民族与华夏文化交流。高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃、突厥等民族从汉地学习佛教，也相应地吸收了华夏的礼仪文化。他们纷纷“遣弟子入国学，受诗、书”（吐蕃），“许弟子入太学，使习华风”（南诏）。汉文化的输出，推动了边疆民族的社会进化。另一方面，阿拉伯

<sup>①</sup> 《旧唐书·回纥传》。

人在天文、历数方面的科学成果，印度人在绘画、雕塑、建筑方面的精湛技艺；西凉、龟兹、安国、疏勒、高昌等国优美的“胡乐”；吐蕃、回纥人民新奇的服装……各民族优秀文化在华夏大地常汇聚、交融，创造了举世闻名的隋唐文明。

## 第四章 宋辽夏金灵活实用的民族宗教政策

中华民族无论就其人口数量还是就其分布面积而言，都堪称世界第一民族。然而这个大民族是通过中华文化无数次的辐射与汇聚才形成的，如果说隋唐时期是一次文化的大辐射时期，那么，宋辽金夏则是一次大的文化汇聚时期，汉、契丹、党项、女真、藏、白、苗、黎诸民族，通过战争的、和平的、政治的、经济的、宗教的手段，加速了融合与汇聚，为元代中华民族在更大范围内的统一奠定了基础。在这个过程中，宗教也发挥了十分重要的作用，各族统治者自觉或不自觉地利用宗教界人士、经籍、活动，加强对其他民族的影响和渗透，以便减少民族间的隔阂与抵触，在他们主观上加强本民族统治的同时，客观上也推进了民族融合的过程。

### 第一节 宋王朝与周边民族的宗教

综观宋、辽、金、夏时期的民族关系，呈现出一幅北强

南弱的局面。由于北方的契丹、党项、女真、土蕃等民族相继进入了封建社会，建立了强大的地方割据政权，故宋王朝一向把他们视为外国。而南方的苗、瑶、彝、黎等民族，此时尚处于原始社会末期或奴隶社会，生产力水平低下，文化落后，多依附于宋王朝，宋人将他们视为蛮夷，用羁縻之策治之。因而，对南北方不同地区的宗教，宋朝以不同的立场处置。另外，由于海上丝绸之路的开拓，伊斯兰教和犹太教也相继传入我国，如何对待这些来自异域的宗教，也是王朝必须解决的问题。

### 一、“守内虚外”的基本国策

宋代是中国历史上出名的软弱王朝。在开国之初，即无法收复被契丹占领的“燕云十六州”，以后又在军事胜利的情况下与契丹签订了屈辱的“澶渊之盟”，向少数民族统治者纳贡称臣。北宋末年，金朝强大起来，宋军抵抗不力，丧失了半壁江山。到了南宋，腐败的王朝彻底灭亡于蒙古铁骑之下。导致如此严重后果的重要原因之一，就是由于宋代统治者制定了一个完全错误的民族政策。

通过对唐末五代藩镇割据，战乱不止历史事实的痛苦反思，宋太祖、宋太宗深切感到骄兵悍将，地方割据政权对国家统一和稳定的破坏作用，因而经过宋初收缴将帅兵权、地方财权、削弱相权、建立御史监察制度等一系列改革，使中央集权统治大大加强。从历史的角度看，可以说宋代强本弱末措施是相当成功的，长期以来困扰中国社会的内部分裂问题基本得到了解决。元、明、清诸朝基本沿袭了宋朝的统治措施，大的分裂再未发生。然而，宋朝君主过分收揽了政治、经济、军事权力，导致官僚机构庞大臃肿、效率低下，军队兵不知

将、将不知兵，战斗力低下。这种病症在宋初便已表现出来。乘平定江南，统一中原之余威，宋太宗也想收复被契丹占领的燕云十六州，一举完成统一中国之大业。但是，扫荡南唐，西蜀的坚甲利兵，却不敌游牧民族的虎狼之师，宋军两次北伐皆大败而归，从此再不敢提收复失地之议。宋真宗时辽兵大举南侵，宋军被迫迎战，双方经一场血战，终于达到了实力的平衡，签署了“澶渊之盟”。在这样一种形势下，宋王朝开始形成自己民族政策的指导思想。

在谈判“澶渊之盟”的时候，北宋户部郎中张洎上疏一道，其中一些论述颇能反映宋朝统治者的民族边政思想。他讲：“夫御戎之道有三策焉，前代圣贤论之详矣。缮修城垒，依凭险艰，训戎聚谷，分屯塞下，来则备御，去则勿追，策之上也。偃革蠹弓，卑辞厚礼，降王姬而通其好，输国货而结其心。虽屈万乘之尊，暂息三边之伐，策之次也。练兵选将，长驱深入，拥戈铤而四战，决胜负于一时，策之下也。”<sup>①</sup>在汉唐盛世，开疆拓土，远抚四方，这才是边疆政策的上策，才有安定的周边民族关系。可软弱的宋王朝却以上为下，把固守自封当做上策，甚至不惜向异族纳贡称臣，输钱买安，从而决定了此后被动挨打的地位。宋代边疆政策的形成固然和北方民族比较强大有关，但也反映了农业民族安土重迁，不具扩张侵略性的和平性格。宋朝一再自我标榜：“古者帝王之勤远略，耀兵四裔，不过欲安内而捍外尔，非所以求逞也。”<sup>②</sup>对于不适宜垦植农业的草原荒漠，农耕民族并无兴趣，所以宋

① 《宋会要辑稿·蕃夷一》。

② 《宋史·蛮夷一》。

朝对西北游牧民族的侵扰,采取了“边圉相接,时有侵轶,命将致讨,服则舍之,不黷以武。先王柔远之制岂复有加于是哉。”<sup>①</sup>为了防止穷兵黷武,开罪异族,宋廷痛惩邀边生事者。“元祐初,诸蛮复叛。朝廷方务休息,痛惩邀边生事。广西张整,融州温嵩坐擅杀蛮人,皆置之罪。”<sup>②</sup> 惩罚在民族关系中擅生是非,滥杀无辜者当然有利于民族团结,但一味消极退让并不是合理的民族政策。

在签订“澶渊之盟”以后,宋王朝以纳贡称臣的方式换来了暂时的平安。为了对内安定人心,挽回面子;对外“镇服四海,夸示戎夷”,宋真宗与宰相王钦若等人合伙导演了一出“泰山封禅”的闹剧。《续资治通鉴》卷二七载:王钦若奉策于真宗:“‘陛下苟不用兵,则当为大功业,庶可以镇服四海,夸示戎狄也。’帝曰:‘何为大功业?’钦若曰:‘封禅是矣。然封禅当得天瑞乃可。’既而又曰:‘天瑞安可必得?前代盖有以人力为之者。陛下谓《河图》、《洛书》果有此乎?圣人以神道设教耳。’帝久之乃可。”他们明目张胆地制造神迹,搞什么神人托梦,天书下降,为泰山封禅制造舆论。封禅大典是中国古代宗教中最为隆重的一种祭天仪式,花费巨大,非有开国、创业之功的帝王不敢问津。历史上只有秦始皇、汉武帝、唐高祖和武则天等少数人在国力强盛之时搞过封禅大典。宋真宗在内外交迫、财政困乏的情况下提出泰山封禅,完全是出于政治的需要。大中祥符元年(1008年)十月,真宗率群臣至泰山封禅,并邀请契丹等国派使臣参加。《宋史·真

① 《宋史·外国一》。

② 《宋史·蛮夷一》。

宗纪》的赞文曰：“契丹其主称天，其后称地，一岁祭天不知其几。……意者宋之诸臣，因知契丹之习，又见其君有厌兵之意，遂进神道设教之言，欲假此以动敌之听闻，庶几足以潜消其觊觎之志与？”如果史臣推测不虚，真宗君臣利用宗教搞了一场心理战，当时收到了一定的功效。但是，在两大民族的实力较量中，这不过是雕虫小技而已。真正阻止契丹南下，是由于数十万将士用生命，在澶渊一战中与契丹打出了军事平衡。所以元人在作《宋史》的时候感慨道：“宋恃文教而略武备，亦岂先王制荒服之道哉？”<sup>①</sup>在这种消极软弱的民族观指导下，宋朝终亡于异民族之手。

## 二、与西域诸国的宗教往来

西域高昌、回鹘、于阗诸国，一向是佛教进入中国的必经之地。宋太祖开宝四年，僧行勤等157人，经焉耆、龟兹、于阗等国，赴天竺（今印度）取经，打通了宋王朝与西域诸国的联系。以后，又不断有天竺僧人携带梵夹来到中国译经，如法天、天息灾、施护等人，便是其中的佼佼者。当时正值印度密教发达时期，这些中外僧人频繁往来，使大量密教经典进入中国，推动了宋代译经事业的发展。

西域诸国地处中印交通要道，其本身佛教信仰也十分发达，《宋史·外国六》记载了高昌国的宗教信仰情况：“佛寺五十余区，皆唐朝所赐额，寺中有《大藏经》、《唐韵》、《玉篇》、《经音》等，居民春月多群聚邀乐于其间。”共同的宗教信仰使西域诸国与中国保持了良好的关系，史书多次记载，他们派僧人为使者，来中国纳贡修好。如“乾德三年（965年）十

<sup>①</sup> 《宋史·蛮夷一》。

一月，西州回鹘可汗遣僧法渊献佛牙、琉璃器、琥珀盏。”<sup>①</sup>“雍熙元年（984年）四月，西州回鹘与婆罗门僧永世、波斯外道阿里烟同入贡。”<sup>②</sup>“景德元年（1004年），夜落纥遣使贡。四年，又遣尼法仙等来朝，献马。仍许法仙游五台山。又遣僧翟入奏，来献马，欲于京城建佛寺祝圣寿，求赐名额，不许。”<sup>③</sup>显然，僧人入贡不仅仅是宗教行为，伴随而行的还有经济活动，促进了中外经济交流。西域僧人在将印度佛教传入中国的同时，也把中国的佛教传向域外。史载：回鹘“熙宁元年入贡，求买金字《大般若经》，以墨本赐之。”<sup>④</sup>“龟兹本回鹘别种……又称龟兹回鹘。自天圣至景祐四年，入贡者五，最后赐以佛经一藏。”<sup>⑤</sup>佛教成为中原与西域文化的主要交往形式之一，共同的宗教信仰加强了彼此理解。

辽与金当时是宋的主要敌国，但在政治、军事激烈对抗的同时，两地僧人民间的交往并没有间断，出家人立足方外的身份，使他们更便于出入关卡，联络两地信息。这一方面加强了民族凝聚力，为日后和平的恢复创造了心理条件。另一方面，各国政府也利用宗教徒的这种特殊身份进行军事和外交活动。如西夏光定二年，宋与西夏便是通过蕃僧减波、把波进行联络，结盟共抗金军，“合从犄角，恢复故疆”<sup>⑥</sup>。

### 三、对吐蕃诸部的恩抚与利用

大约相当于宋代，西藏进入了佛教的后弘期。841年，吐蕃赞普达磨灭法，藏传佛教受到了严重迫害，一时转入沉寂状态。当时有少数藏僧流亡汉地，在临近藏区的西康建立了

①②③④⑤ 《宋史·外国六》。

⑥ 李心传：《建炎以来朝野杂记》乙集，卷二〇。



僧团，延续藏密的传统。不久，达磨被一还俗僧人杀死，达磨的两个儿子为争赞普位发动了战争，从此西藏陷入了连年战乱之中。据《宋史·吐蕃传》记载：当时各地“种族分散，大者数千家，小者百十家，无复统一矣。”大约百余年后，统治阿里地区的耶歇坚赞派遣鲁梅等十人到西康去学法，这些人投入公八饶赛门下，学得各种藏传佛教密法。975年前后，他们相继返回西藏，弘扬佛法，建立宗派。佛教得到了各地统治者的支持和民众的欢迎，迅速胜过了本教，成为吐蕃地区占统治地位的意识形态。与当时的分封割据局面相适应，当时的藏传佛教也是派别林立，独立发展。宁玛、噶当、噶举、萨迦分别的得到不同地区封建领主的支持，形成了许多政教合一的组织。当时，党项人建立的西夏王朝是宋朝西部边疆的主要威胁，因而，宋朝对吐蕃各部均采取了怀柔、拉拢的政策，联络他们共同抗御西夏的侵扰。而吐蕃各部也需要宋王朝的支持，以免被西夏吞并。

在吐蕃各部中，生活在青海湟水流域的唃廝囉政权与宋朝关系最为紧密。该政权以其首领的名字而得名，《宋史·吐蕃传》载：“唃廝囉者，绪出赞普之后，本名欺南陵温箠逋。……河州人谓佛‘唃’，谓儿子‘廝囉’，自此名唃廝囉。于是宗哥僧李立遵、邈川大酋温逋奇略取廝囉如廓州，尊立之。”从其得名便可知，当地居民对佛教已有相当深厚的信仰，而且，唃廝囉的地位也是由当地著名僧人和大酋长拥立的。唃廝囉政权与宋王朝关系密切，频繁地进行朝贡，宋廷也给予丰厚的回赠，并授廝囉“宁远大将军”、“爱州团练使”、“保顺军节度观察使”等要职。景祐年间，“河湟之战”时，宋与唃廝囉联络，共破西夏。当时元昊率军已渡河，并插树枝志

其浅处。唃廝囉派人乘夜色将树枝移于深处，当元昊退兵时，士卒溺死十之八九。此后，唃廝囉更得宋廷重视，成为中央政府羁縻吐蕃的支柱。

吐蕃地区的民众除了相信佛教外，还信仰当地土生土长的“本教”，《宋史·吐蕃传》记载：“尊释教。不知医药，疾病召巫覡视之，焚柴声鼓，谓之‘逐鬼’。信咒诅，或以决事，讼有疑，使诅之。”宋朝派驻甘、青一带的帅臣，经常利用吐蕃人信佛教，畏鬼神的心理特点，对其实行统治。“凉州郭外数十里，尚有汉民陷没者耕作，余皆吐蕃。其州帅稍失民情，则众皆啸聚。城内有七级木浮图，其帅急登之，给其众曰：‘尔若迫我，我即自焚于此矣。’众惜浮图，乃盟而舍之。”<sup>①</sup>此州帅利用吐蕃人敬信佛教，爱惜木塔的心情，得以保全性命，防止了一次剧烈民族冲突的发生。

#### 四、南方羁縻政策中的宗教问题

在宋代，南方深山密林中生活的苗、瑶、彝、黎、白等少数民族，社会发展水平尚低，但仍保持着与中央政府的密切联系，宋王朝在其地区实行羁縻制度。羁縻政策的要点就在于“因其俗而治”。宋王朝对少数民族的宗教信仰及其特殊活动方式，都采取了宽容的态度。如淳化二年（991年），“荆湖转运使言，富州向万通杀皮师胜父子七人，取五脏及首以祀魔鬼。朝廷以其远俗，令勿问。”<sup>②</sup>这种事件如果发生在内地，官府一定会按信奉邪教，杀伤人命治罪的。另外，对南方少数民族的一些特殊宗教需求，政府也尽量加以照顾。如“雍

<sup>①</sup> 《宋史·吐蕃传》。

<sup>②</sup> 《宋史·蛮夷一》。

熙元年（984年），黔南言溪峒夷獠疾病，击铜鼓、沙锣以祀神鬼，诏释其铜禁。”<sup>①</sup>铜由于可以铸钱，属于政府严格控制的物资，但为了照顾少数民族铸造铜鼓从事宗教活动的需要，还是可以特殊优惠的，这也属于抚纳政策的一个方面。

南方一些民族由于长期与汉族交往，也信仰佛教或道教。边疆地区的寺观名额，也在政府控制范围之内，史籍中有一些边地长官请求政府给予寺额的记载，政府一般都照批不误。如“天圣二年（1024年）知古州向光普自言，尝创佛寺，请名报国，岁度僧一人，许之。”<sup>②</sup>“元丰七年（1085年）四月十二日，广南西路经略安抚司言，融口石门溪峒新路侧创僧寺，乞给度牒五道，岁度僧一人，从之。”<sup>③</sup>目前文献中尚未见乞给寺额、度牒被驳回的情况，可见朝廷对民族地区宗教的发展是比较支持的。

大理为唐朝时南诏故地，白族先民在此建立了自己的地方政权，佛教于唐朝便已传入该地，民众普遍信仰。宋代延续了唐代的羁縻政策，与大理政权保持着密切的经济、文化交往，其中也包括宗教交流。如范成大的《桂海虞衡志》载：“乾道癸巳（1173年）冬，忽有大理人李观音得、董六斤黑，张般若师……至横山议市马。出一文书，字画略有法。大略所须……《五藏论》、《大般若十六会序》。……其人皆有礼仪，擎诵佛书，碧纸金银字相间。邕人得其《大悲经》，称为‘坦绰赵般若宗祈禳目疾而书。’”<sup>④</sup>这段引文谈到，大理人通过贸

①② 《宋史·蛮夷一》。

③ 《宋会要辑稿·释道一》。

④ 胡起望、覃光广：《桂海虞衡志辑佚校注》，257页，成都，四川民族出版社，1986。

易,购进大批汉文典籍,包括佛经。而大理人的名字,多在姓与名之间加上一个佛号,以示他们对佛教诸神的尊敬,如李观音得、张般若师等等。另外,《南诏野史》中也有同类的记载,如嘉泰二年(1202年),“入宋,取大藏经置五华楼,凡千四百六十五部。”又载:淳祐九年(1249年),“宋遣使同来,致新经书,赐银百两,祭文一通,为禾(和)拒元兵战亡也。”<sup>①</sup>宋王朝掌握着先进的印刷技术,可以大量印制经书,他们把馈赠佛经当成联络友邦,共同御敌的工具。现代考古发掘证明,《桂海虞衡志》及《南诏野史》中的记载是完全真实的。1956年民族调查时,在云南发现了两大柜经书,包括《思溪藏》、《普宁藏》、《磧砂藏》的刻本,<sup>②</sup>这些经书大约都是在这—时期流入云南的。大批汉文经书的进入,自然也把汉文化的其他内容带入边地,加速了民族融化的进程。

### 五、海外贸易的发达及对胡商宗教的宽容

入宋以后,由于连年与西北民族交兵,陆上“丝绸之路”断绝,但随着中原政治中心和经济中心的南移,“海上丝绸之路”却得到了开发,宋代的海外贸易远远超过盛唐。北宋时,神宗诏谕:“东南利国之大,舶商亦居其一焉。”<sup>③</sup>到了南宋,偏安一隅,地寡人众,还要负担沉重的纳贡义务,国库更是入不敷出,海外贸易的高额税收便是弥补财政亏空的重要手段。高宗诏曰:“市舶之利,颇助国用。宜循旧法,以招徕

① 胡起望、覃光广:《桂海虞衡志辑佚校注》,266页,成都,四川民族出版社,1986。

② 同上书,269页注。

③ 《续资治通鉴长编拾遗》。

远人，阜通货路。”<sup>①</sup>在来华贸易的外商中，“诸蕃国之盛多宝货者，莫如大食国”<sup>②</sup>。大食者，乃古书对阿拉伯国家的称谓。此外便属流落世界各地的犹太人了。大批阿拉伯和犹太商人纷纷来到北宋首都开封及沿海口岸城市广州、扬州、泉州等地，或短期贸易，或长期留居。另外，宋代还有一些外国穆斯林率部归附中国，如宋太宗雍熙三年（986年），占城人蒲逻遏率族百人，避国难，移居海南岛的儋州。宋神宗熙宁三年（1070年），西域天方国布哈拉国王所非尔，为避战乱，“率部下五千三百余人，入贡京师”，后安插定居于淮河流域。这些外国侨民的进入，不可避免地也将他们传统信仰的伊斯兰教和犹太教带入了我国。

从目前发现的史料看，宋代内地流行的伊斯兰教，基本属于一种侨民宗教，主要在胡商和移民中流传，并未传入当地汉族居民社会中，因此未引起中国社会多大的注意。唐代即在胡商聚居区建立“蕃坊”这样一种政教合一的组织，对胡商及侨民进行管理。宋代沿袭了唐代的制度，从大食商人中选举出“最有德望者”任为“蕃长”。蕃长的办事衙门称“蕃长司”，其职权除督责胡商按时纳税外，还要按照伊斯兰教法典，主持宗教事务，并判定日常生活中的民事纠纷，管理诉讼裁判。宋人朱彧在《萍州可谈》中记述了广州蕃坊的状况：“蕃人服装与华异，饮食与华同。”“至今蕃人但不食猪肉而已。”“至今蕃人非手刃六畜则不食。”这些记载基本符合穆斯林的生活习俗。

① 《宋会要辑稿》。

② 《岭外代答》。

在穆斯林聚居区，都建有清真寺，为他们进行宗教活动提供场所。如广州光塔路的怀圣寺，传说建于唐代。宋人岳珂作《桯史》，详细描述了此寺的形状及穆斯林在其中进行宗教活动的情况。“蕃禺（今广州）有海獠杂居，其最豪者姓蒲。……獠性尚鬼而好洁，平居终日，相与膜拜祈福。有堂焉，以祀名，如中国之佛，而实无像设。称谓聾牙，亦莫能晓，竟不知其何神也。堂中有碑，高袤数丈，上皆刻异书如篆籀，是为像主，拜者皆向之。……后有窰堵坡，高入云表，式度不比他塔，环以壁，为大址，累以增之。外圈加以灰饰，望之如银笔。”从这段关于怀圣寺与怀圣塔的描述看，所谓祀堂就是清真寺中的礼拜堂，宋人便已注意到，其中不供奉神像，反映了伊斯兰教不拜偶像的特点。石碑上所刻“篆籀”，实为阿拉伯文。阿訇用阿拉伯语唱赞美诗，汉人听不懂……这些描述与今日伊斯兰教礼拜活动大体相似，可见前人所记不虚。寺后光塔高36尺，昼可悬旗，夜则举火，可作航海灯塔，说明此寺与航海民族的密切关系。另外，宋代著名的商港泉州和扬州，也建有清真寺。其中泉州圣友寺建于北宋真宗大中祥符二年（1009年），其建筑式样为中世纪伊斯兰传统教寺形式。清净寺建于南宋绍兴年间，此二寺都是我国最早的伊斯兰教寺院。由于伊斯兰教主要在胡商和侨民中传播，并未与汉民社会发生太大关系，故与汉文化也没有发生冲突的机会。所以当地居民一般都是与之和睦相处，政府也对其采取比较宽容的政策，让它自由流行。这些胡商和移民，通过与周围汉人通婚，逐渐形成了回族。

犹太教是世界各地犹太人信奉的一种宗教，奉雅赫维（耶和华）为独一无二之真神，期望救世主弥赛亚降世拯救犹

太人。据现存史料看，犹太人来华始于唐而盛于宋，且以宋都开封一地最为集中。12世纪是开封最为繁盛时期，人口达100万，车水马龙，商贾云集，是东方乃至世界最发达的商业和文化中心。犹太民族以经商为特长，自然不会遗漏开封。其中一部分人便留居下来，成为中国的犹太人，并把他们世代信仰的宗教也带进了中国。关于犹太教流行的情况，现今仅存记于开封犹太会堂的三块石碑中，据出土较早的“弘治碑”（因其刻制于明孝宗弘治二年）载：“教道相传，授受自有来矣。出自天竺，奉命而来。有李、俺、艾、高、穆、赵、金、周、张、石、黄、李、聂、金、张、左、白七十姓等，进贡西洋布于宋。帝曰：‘归我中夏，遵守祖风，留遗卞梁。’”<sup>①</sup>此碑记述当为北宋年间之事，其时犹太人以西洋布进贡朝廷，以此换得居留权。西洋布指棉布，当时植棉技术还未传入我国，棉布价值很高。皇帝恩准犹太人“遵守祖风”，既保存他们的传统宗教。在中国史书上，一般不称其为犹太教，而称其为“一赐乐业教”或“挑筋教”（因犹太人不食牛羊腿筋而挑除）。关于犹太教的信仰及宗教活动的情况，“弘治碑”及稍后刻制的“正德碑”（因刻于明武宗正德七年）和“康熙碑”（因刻于清康熙十八年）做了较为详尽的记载，此处不过多引证，本书特别感兴趣的是，这三块碑文都谈到，开封犹太人在进入中国后，由于政府的宽厚态度和周围居民的平和立场，使他们逐渐接受了中国文化，尊崇孔子，学习儒学。“弘治碑”载：“其教道相传，至今宜冠礼乐，遵行时制。语言动静，

<sup>①</sup> 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，185页，北京，知识出版社，1982。

循由旧章。人人遵守成法，而知敬天尊祖，忠君孝亲者，皆其力也。”<sup>①</sup>因为“受君之恩，食君之禄，惟尽礼拜告天之戒，报国忠君之意，”所以在礼拜堂内也设有皇帝“万岁牌”。“正德碑”进一步认为，一赐乐业教与儒学是相通的，此碑载：“是故道行于父子，父慈子孝。道行于君臣，君仁臣敬。道行于兄弟，兄友弟恭。道行于夫妇，夫和妇顺。道行于朋友，友益有信。”<sup>②</sup>可见，留居中国的犹太人已经汉化了，宋代以后，不少犹太人从科举出身，成为朝廷命官。如清初防卫开封的赵承基、著有《圣经记变》的进士赵映乘、著有《明道序》十章的赵映斗，皆为开封犹太人俺氏后裔，其祖先俺诚曾担任御医，深受皇帝信任，赐姓“赵”。更多的犹太人则逐渐放弃了不与外族通婚的禁忌，因而，在元、明、清三朝，开封犹太“清真寺”不断得到修葺，但开封犹太人却悄然消失在中国社会之中。到明末西方传教士进入河南寻找开封犹太人遗迹时，已难觅踪影了。在世界其他地方，犹太人是一个顽强的民族，他们紧紧团结在教会周围，很少发生与其他民族同化的现象。这主要是由于，在欧洲、中东等地区，犹太教受到了其他宗教的压迫和排挤，歧视的结果，反而增加了犹太民族的向心力，使流散各地的犹太人更加靠拢教会。而中国政府的宗教宽容政策，却使犹太人自动放弃了对中国传统文化的隔阂，猜忌心理，自然地同化入中华民族之中。

---

① 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，179页，北京，知识出版社，1982。

② 同上书，180页。



## 第二节 辽朝对汉地宗教的推崇和认同

契丹族是辽朝的主体民族,在唐以前尚处原始社会状态,唐末受中原文化的影响,急剧向封建社会过渡。辽太祖耶律阿保机统一契丹各部,在916年正式建国,并仿效汉族建立官制。以后,契丹人不断扩大经略,其疆域东至黑龙江口,西到今蒙古国中部,南达天津海河、河北霸县、山西雁门关。辽一方面与中原的宋王朝军事对峙,另一方面又与汉族发生了更为密切的经济、文化交往。在“野蛮的征服者总是被那些他们征服的民族的较高文明所征服”<sup>①</sup>的“铁律”的作用下,占领中原部分地区的契丹人不是将当地汉人契丹化,而是自身汉化了。大量吸收汉族宗教,也是汉化政策的一个组成部分。

### 一、木叶山崇拜与天地崇拜相结合

契丹民族和世界上许多古老民族一样,流行着自然崇拜和祖先崇拜。木叶山被他们视为本族的发祥地,尊之极为神圣。传说有男子乘白马沿土河(老哈河)而来,有女子架青牛沿潢河(西拉木伦河)而来,相遇于木叶山,结为夫妻。其后种族繁衍,形成契丹八部。在与汉族广泛接触之后,这种自然崇拜和祖先崇拜相结合的宗教仪式,很快便与儒家礼教中所包容的传统宗教结合了起来。

如何更好地吸收汉文化,在太祖时代便提了出来。辽太

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》,中文2版,第1卷,768页,北京,人民出版社,1995。

祖问侍臣曰：“受命之君，当事天敬神。有大功德者，朕欲祀之，何先？”诸侍臣“皆以佛对”。太祖曰：“佛非中国教。”当时太子耶律倍答道：“孔子大圣，万世所尊，宜先。”<sup>①</sup>太祖大悦，遂于神册三年（918年）五月，在上京“即建孔子庙，诏皇太子春秋释奠”<sup>②</sup>。次年八月，太祖又亲自谒孔子庙。以后，在与宋朝贸易中，契丹人又购入《九经》、《史记》、《汉书》、《贞观政要》等儒家经典，认真学习汉文化。太宗时，在上京置国子监，在南京设太学，开科取士，选拔人才。在汉族正统文化的熏陶下，契丹贵族们也有了奉天承运的思想，辽太祖说：“上天降监，惠及烝民。圣主明王，万载一遇。朕既上乘天命，下统群生，每有征行，皆奉天意，是以机谋在己，取舍如神。”<sup>③</sup>为了向天下显示自己是得天命的真龙天子，太祖全面参照汉族帝王的祭天地礼仪，制定了“祭山仪”，在木叶山祭拜天地。据《辽史·礼志一》载，祭山仪大致如下：设天神、地祇位于木叶山，东向；中立君树，前植群树，以像朝班；又植二树，以为神门。牲用赭白马、玄牛、赤白羊，皆牡，杀之悬于君树。皇帝皇后穿戴礼服，乘马至君树前下马，受群臣拜过，至天神地祇位致奠，使读祭文。以后有拜群树，匝神门树，上香，奠果品等礼节。皇帝皇后多次礼拜，巫与太巫参与其间。整个仪式将祭天地、祭山、祭树木和巫觋祈禳结合在一起，既保留了本民族的特色，又具有中华民族宗教“敬天法祖”的共同性。正如《辽史》所说：“神主树木，悬牲告办，班位奠祝，致嘏饮福，往往暗合于礼。”木叶山祭祀无朝不有，

①② 《辽史》卷七二，《耶律倍传》。

③ 《全辽文·谕皇后皇太子大元帅及二宰相诸部头等诏》。

一帝多次，其规模虽不如中原郊社、封禅之盛，但也足以起到威镇四方，慑服群心的作用，以神权论证君权的合理性。除祭山仪外，辽朝还制定了拜日仪和瑟瑟仪。皇帝升露台拜日，群臣陪拜，亦仿照中原规定了严格的仪节。瑟瑟仪是天旱时的祈雨巫术，先建百柱天棚，至其日，皇帝致祭先帝后，与群臣射柳，然后巫师用酒醴、黍稷加以祭祀，求老天普降甘霖。这些宗教活动都与《三礼》的规定基本符合，可见传统的宗法性宗教在维系中华各民族方面的穿透力和凝聚力。少数民族在接受其礼仪的同时，便也接受了汉族的价值观念和生活方式。

## 二、狂热崇拜佛教和道教

契丹民族原本信仰传统巫教，并无佛教和道教信仰。辽太祖在延揽汉族人才，吸收儒学和宗法性宗教的同时，也开始接受佛教和道教。唐天复二年（902年），太祖在龙华州（今内蒙古翁牛特旗）“始建开教寺”<sup>①</sup>。辽神册三年（918年）“诏建孔子庙，佛寺，道观。”<sup>②</sup>神册六年（921年）攻陷信仰佛教的女真渤海部，迁当地僧人崇文等五十余人，入当时的都城西楼（后称上京潢府，今内蒙古林东），特建天雄寺，皇帝皇后经常入寺举行祈愿、追荐、饭僧等活动。以后，辽太宗占领燕云十六州（今河北、山西北部），这一带本是佛教发达地区，契丹人从此受到佛教更大影响。《辽史·礼志》载：太宗“幸大悲阁，迁白衣观音像，建庙木叶山，尊为家神。”会同五年（941年），为皇后有疾，施食乞福，一次竟“饭僧五

①② 《辽史·太祖本纪》。

万人”<sup>①</sup>，于此亦可推见辽地佛教发展已有相当规模。辽圣宗耶律隆绪（982年—1030年在位），辽兴宗耶律宗真（1031年—1054年在位），辽道宗耶律洪基（1055年—1100年在位）三朝，辽宋战争告一段落，社会发展相对平稳，辽朝的崇佛活动也达到了高潮。圣宗时皇太后萧燕燕“每岁正月辄不食荤茹，大修斋会及造寺”<sup>②</sup>。为庆祝对宋作战的胜利，圣宗在统和四年（986年）七月诏令：“上京开龙寺建佛事一月，饭僧万人。”<sup>③</sup>从圣宗开始，下及兴、道二宗，拨大量内帑支持房山云居寺石经的镌刻。辽兴宗不仅经常巡幸佛寺，布施饭僧，而且授予僧人高官高爵，引起儒臣的不满。如《契丹国志》卷一九《乌保忠传》载，他批评兴宗说：“朝政不纲，溺志浮屠，僧人有正拜三公三师者，官爵非人，妄有除授。”其他史料证明，当时僧人任三公、三师并兼政事者，达二十余人，可见兴宗对僧人信任依赖的程度。道宗不仅支持佛教事业的发展，而且他本人还是一个佛学造诣高深的学者。他精通梵文，对《华严经》深有研究，“每馀庶政，止味玄风。升御座以谈微，光流异端；穷圆通以制赞，神告休征。”<sup>④</sup>他不仅能够讲经，而且留下了大量注疏《华严经》的著作。又有晁说之《嵩山集》记载，“契丹主洪基（道宗）以白金数百两铸两佛像，铭其背云：‘愿后世生中国。’”<sup>⑤</sup>，可见佛教成了引导他们心向中华的桥梁和媒介。契丹统治阶级大力推崇佛教，一方面是出于自身

① 《辽史·太宗本纪》。

② 《宋会要辑稿·蕃夷》。

③ 《辽史·圣宗本纪》。

④ 《全辽文》卷八，《释摩珂衍论赞玄疏序》。

⑤ 《辽史拾遗》卷一〇，引《嵩山集》。

精神寄托的需要，另一方面，也是为了安抚他们统治下的广大汉族居民。佛教作为一种宗教，一向具有劝人向善，阴翊王化的作用。特别是在汉族人民长期信仰的情况下，异族统治者大力提倡佛教，并为佛教事业大量投资，这当然有利于消除民族间的对立与隔阂。

另外，佛教大藏经的刻印，对于推进辽地文化事业的发展，具有重要的意义。辽朝所刻大藏经称《契丹藏》，倡刻于圣宗太平元年（1022年），直接导因是得到了宋刻《开宝藏》。为了表示自己在文化上不逊于汉人王朝，契丹统治者发动大批僧侣和工匠刊刻藏经，并在内容上尽量补充宋版所缺的写本另行编纂、校勘，然后雕印。《契丹藏》的印刷、装订非常精美，不仅促进了辽地佛教思想的传播，而且作为一种文化载体，也把汉文广泛地传播到契丹人中间。

除了崇尚佛教，契丹贵族对道教也表现出很大兴趣。太祖建孔庙和佛寺的同时，也修建了道观，作为接待外来道士的处所，道士可以自由往返于辽宋之间。景宗第三子隆裕“自少时慕道，见道士则喜”。后为东京留守，崇建宫观，备极辉丽。圣宗“至于佛、道二教，皆洞其旨”。兴宗亦好道，常夜宴，与道士刘四瑞、王纲等入伶人队，又命后妃易衣为女道士，“王纲、姚景熙、冯立辈，皆道流中人，曾遇帝于微行，后皆任显官。”<sup>①</sup> 辽地的道教虽不如佛教势力影响大，但在沟通民族心理和情绪方面还是发挥着重要作用。

---

<sup>①</sup> 《契丹国志》卷八，《兴宗纪》。

### 第三节 西夏崇佛政策的政治文化作用

党项族源于氐羌集团，起初居于河曲一代，至唐朝开始兴盛起来。其中拓跋部首领拓跋赤辞征服其他各部，受封为西戎州都督，后因参与平定“安史之乱”，被赐姓李。以后，党项人受到吐蕃人的压迫，请求内迁，依附唐、宋王朝。1038年，党项首领李元昊建国，称“大夏”，史称“西夏”，形成了与宋、辽三角对峙之势。西夏王国占领了河西走廊的广大地区，统治着当地各族人民。党项人建立国家，巩固国家的过程，也是他们自身不断汉化，不断提高文明水平的过程。西夏开国之君元昊本人有较深的汉文化修养，“晓浮图学，通蕃汉文字。案上置法律，常携《野战歌》、《太乙金鉴诀》”<sup>①</sup>，在建国前便让大臣野利仁荣等创作西夏文，以后陆续翻译了《孝经》、《尔雅》等儒家经典。毅宗谅祚更喜爱汉族文化，他在广泛延揽汉族人才的同时，下令国内不行蕃礼，改行汉礼。以后又多次向宋朝求赐《九经》、《册府元龟》等书。立国之初的几十年中，党项统治集团内部，数次发生蕃礼、汉礼之争，斗争的实质是用汉族的儒家纲常治国，还是用传统的民族文化治国。直至仁宗仁孝时期，西夏才开始建立太学，尊孔子为文宣王，设立科举制度，策试举人，以儒家经典作为选拔人才的标准。

与接受儒学的困难过程相比，党项人接受佛教则要容易

<sup>①</sup> 《宋史·外国一》。

得多。河西走廊本为佛教进入中国的主要路径，当地人民早有根深蒂固的佛教信仰。党项人进入该地区后，很自然地会受到他们的影响。另外，党项人刚刚脱离氏族社会，还保留着浓厚的原始宗教信仰习俗，在此文化心理基础上，接受佛教当然要比接受儒学容易得多。

### 一、西夏佛教的发展与民族文化交流

在接受佛教之前，党项民族信仰原始巫教，当时一些有关的汉文书籍记载了部分资料。《辽史·外国》：“病者不用医药，召巫者送鬼，西夏语以巫为‘厮’也；或迁他室，谓之‘闪病’。”在他们心目中，鬼神主宰一切。西夏文词典《文海》解释说：“神者，神祇也，守护者之谓。”“鬼者，害鬼也，……损害之谓。”<sup>①</sup>为了求得神仙保佑，避免鬼怪伤害，党项族人非常重视巫术。“凡出兵先卜，有四：一炙勃焦，以艾灼羊胛骨；二擲筮，擲竹于地而求数，若揲蓍然；三咒羊，其夜牵羊，焚香祷之，又焚谷火于野，次晨屠羊，肠胃通则吉，羊心有血则败；四矢击弦，听其声知胜负及敌至之期。”<sup>②</sup>

佛教传入西夏的最早记载是在建国以前，元昊之父李德明于因母丧，向宋廷正式要求到山西北部的佛教圣地五台山修供十寺。得到允诺后，遣阁门祇候袁瑀为致祭使，护送祭品到五台山朝圣。宋仁宗天圣八年（1031年）十二月，向宋提出要求赐佛经。“定难军节度使西平王李德明遣使来献马七十匹，乞赐佛经一藏，从之。”<sup>③</sup>西夏的开国之君元昊“晓浮图

① 史金波：《西夏佛教史略》，18页，银川，宁夏人民出版社，1988。

② 《辽史·外国传》。

③ 《续自诒通鉴长编》卷一〇九。

学”、“通蕃汉文字”，大力发展佛教。他效法其父，又一次向宋朝求赐佛经，在宋景祐元年（1035年）以马五十匹，换得佛经一藏。<sup>①</sup>为了安置宋朝所赐大藏经；开办译场，元昊于天祚十年（1047年）下令修建规模宏大的高台寺。据《西夏书事》记载：“于兴庆府东一十五里，役民夫建高台寺及诸浮图，俱高数十丈，贮中国所赐大藏经。广延回鹘僧居之，演译经文，易为蕃字。”<sup>②</sup>他还在全国广建佛寺，吸引“东土名流，西天达士”前来进奉佛舍利。由于统治者的提倡，寺院、僧人逐渐增加，佛教社会地位不断提高。

西夏初期佛教的发展主要是围绕着几次大规模的赎经和译经活动进行的，西夏与中原的文化交流显然成为决定性的力量。除上面提到的那两次赎经外，史籍中明确记载的赎经活动还有四次，其中谅祚朝三次，秉常朝一次。西夏君王对这些经文非常重视，不仅组织庞大译场，延请汉、回鹘、吐蕃及本族高僧翻译经文，而且经常亲临译场，督导译经。如今北京图书馆藏有一幅西夏译经图，描绘夏主秉常和梁太后分坐译场两旁，观摩译经活动的情况。此时期所出许多佛经皆署名“天生全能禄蕃佑圣式法皇太后御译，就德主世增福正民大皇帝嵬名御译”。关于西夏译经的总体情况，现存北京图书馆的西夏文《国去庄严劫千佛名经》前附有一篇发愿文，大致介绍了佛经流布及翻译的年代和数量。“夏国风帝新起，兴礼式德。戊寅年中，国师白法信及后禀德岁臣智光等，先后三十二人为头，令依蕃译。民安元年，五十三岁，国中先后大小

① 《续自治通鉴长编》卷一一五。

② 《西夏书事》卷一八。



三乘半满教及传中不有者，作成三百六十二帙，八百十二部，三千五百七十九卷。”这段发愿文提到翻译开始年代是“夏国风帝”的“戊寅年”，帝号不详。但翻译结束的年号“民安元年”却很明确，为西夏崇宗天祐民安元年（1090年）。由此上溯53年，那么译经开始的年代应是景宗元昊天授礼法延祚元年（1038年），恰好为戊寅年。在短短53年中，译出西夏文大藏经3579卷，这个速度在国内各民族的译经史上当名列前茅。能在如此短的时间内译出这样多的经文，一是由于西夏统治者的重视，二是得益于宋王朝的宗教输出政策。

大批佛教经籍的译出，推动了西夏中后期佛教活动的繁盛。仁宗仁孝执政长达53年，这一时期，政治相对稳定，与宋、辽战争也较少，故经济繁荣，文化昌盛，仁孝的崇佛活动也达到了高潮。仁宗本人虔信佛教，经常在国内举办大型佛事。如他为刻印汉文佛经《佛说圣母般若波罗密多心经》所作发愿文讲：“朕亲睹胜因，遂陈诚愿。……于神妣皇太后周忌之辰，开版印蕃汉共二万卷，散施臣民。”并且“作法华会，大乘忏悔，放神幢，救生命，施贫济苦等事，恳伸追荐之仪，用答勤劳之德。”又如乾祐五年（1184年）仁孝花甲之辰，刻《佛说圣大乘三归依经》，“印造斯经蕃汉五万一千余卷，彩画功德大小五万一千余帙，数串不等五万一千余串，普施臣吏僧民，每日诵持供养。”此外还搞了“打截截，作忏悔，放生命，喂囚徒，饭僧设贫，诸多法事”。到了西夏晚期，国力已大不如前，但统治者仍大搞佛事如旧。罗太后为了追荐仁宗，一次便度僧三千员，斋僧三万五千员，施佛像、佛经、数珠共达18万。又举行旷日持久的大法会，消演蕃汉大乘经61部，作大乘忏悔1149遍，散囚52次，设贫65次，放生羊70779

口,大赦一次。如此糜费的佛事活动,对处于西北经济落后地区的西夏王国而言,无疑是一个沉重的负担,其消极作用自不待言。然而历史的发展又是复杂的,宗教的社会作用不仅仅在于麻痹人民意志,耗费国家资财,宗教流行对于民族关系的沟通与融洽,又具有非常积极的作用,这一点要经过相当长的历史时期才能表现出来。下文将作一点必要的分析。

## 二、西夏佛教的社会作用

佛教传入西夏正值该地区从氏族社会向封建社会过渡时期,与传统的原始宗教相比,佛教在文明程度方面表现出很大的优势,故能迅速取代传统宗教,赢得统治阶级的崇拜与提倡,在社会上发挥重要的、多方面的作用。

佛教最直接的社会政治作用表现在外交和军事方面。宋、辽、夏、金交兵时期,各民族交界地区官防重叠,严密把守,社会上士、农、工、商各界人士逾境交往非常困难。但是,宗教却有超越凡尘,脱离世俗的面貌,所以出家人在边界线上的活动一般不受限制。因而,在宋、夏,辽、夏,夏、金交战时期,民间的宗教交往仍然保持,各国僧人穿梭于边界两侧,参与多种佛事。如上文提及西夏政府组织的译经活动,往往邀请中原、辽、回鹘、吐蕃等地高僧共同参加。西夏僧人智广、慧真辑录《密咒圆因往生集》一卷,“然欲事广传通,利兼幽显,故命西域之高僧,东夏之真侣,校详三复,华梵两书,雕印流通,永规不朽。”<sup>①</sup>正是基于这种情况,各国政府有时也有意加以利用。如西夏建国前的李德明时期,党项人势力不断扩张,与汉人矛盾开始尖锐起来。李德明借口母丧,要

<sup>①</sup> 贺宗寿:《密咒圆因往生集·序》。

求遣使到宋管辖的佛教圣地五台山修贡十寺，超度亡灵。此举得到了宋廷的允诺，有助于缓和两国紧张关系。又如西夏第二代皇帝谅祚一岁登极，由母后没藏氏代为执政，没藏氏曾出家为尼，笃信佛教。当了太后便兴建承天寺，寺成之后，“延回鹘僧登座演经，没藏氏与谅祚时临听焉。”<sup>①</sup>但为了联络辽国共同抗宋，“遣使进回鹘僧，金佛，《梵觉经》。”<sup>②</sup>把回鹘高僧当做礼品赠送他国，实际上也是以僧为使，联络情感。

更有甚者，西夏还经常把佛教用于军事目的，以僧人作密使或间谍，利用他们往来于各国的便利条件，传递信息，缔结同盟，窥探地形，刺探军机。如元昊开国前不久，曾上表章给宋朝，希望派人去五台山供养佛宝，《宋史·外国传》载：“宋宝元元年（1038年），表遣使诣五台山供佛宝，欲窥河东道”，为将来进攻宋朝控制的河东地区做准备。西夏晚期，准备进攻金朝控制的麟州（今陕西神木），也是以僧人为密使，联络当地酋长。“九月，西夏遣将蒲鲁合野来攻麟州，至宕遵源，有邛都部之酋名禄东贺者，密与之通。番僧谛刺者，约日为应。兵与战，禄东贺从中而叛，与西夏首尾夹击之，师燬。戊子，麟州城陷，西人掳金帛子女数万，毁城而去。”<sup>③</sup>利用神圣的宗教进行间谍活动，似与僧人的身份不相符合，但是在残酷的民族战争环境中，这又是不可避免的。宗教家虽然宣传鄙弃尘俗，向往天国，但实际上他们却不能真正脱离人间烟火，他们的行动还是要受民族和国家利益的制约，这种

① 《西夏书事》。

② 《辽史·外国传》。

③ 《大金国志》卷一七。

情况自古以然。

在日常生活中,西夏统治者更重视用佛教教化各族民众,缓和阶级矛盾和民族矛盾,稳定统治。西夏文词典《文海》在“佛”字条下注曰:“佛者是梵语,蕃语‘觉’之谓也。教导有情者是也。”<sup>①</sup>佛教宣扬的“因果报应”,“忍辱安贫”等宗教观念,对于消弥民众的反抗情绪,的确有其他学说不可替代的功能。同时,西夏统治者也把佛教思想灌输给异族民众,用以化解民族间的对立。党项人进入河西走廊地区,该地本来居住着大量汉、回鹘、吐蕃族的群众,佛教信仰十分普遍,党项统治集团充分利用这一特点。景宗开国时为葬佛舍利而兴建佛塔,当时担任右仆射中书侍郎平章事的汉族大臣张陟曾经撰写一篇碣铭阐述崇佛的政治动机。“我圣文英武崇仁至孝皇帝陛下,敏辩迈唐尧,英雄□汉祖,钦崇佛道,撰述蕃文,柰院莲宫,悉心修饰,金乘宝界,合掌护持。……百僚齐奉主之诚,万姓等安家之息。边塞之干戈偃息,仓箱之菽麦丰盈。”<sup>②</sup>大兴佛事为得是民族和谐,边塞安宁,把崇佛的社会意义点了出来。以后,统治者翻译佛经,各族高僧皆聘;刻印佛经,总是蕃、汉文皆有,力图用佛教思想教化汉人,使他们安于党项人的统治。如仁宗朝人庆三年(1146年),雕印汉文《妙法莲花经》,其前附发愿文说明,刻印费用都由王族负担。“命工镂板,其日费饮食之类,皆宗室给之。”统治者这样做目的是很明确的,就是要换取汉人的忠诚。惠宗时期刻印的汉文《大般若波罗密多心经》前附有一篇发愿文,其中

① 史金波:《西夏佛教史略》,26页,银川,宁夏人民出版社,1988。

② 《嘉靖宁夏新志》卷二。

讲：“文政睹兹法要，遂起诚心”，说明党项统治者利用佛教怀柔汉人的政策收到了一定的成效。西夏时期刻印的许多佛经发愿文中，都有汉族僧人感恩戴德的言词。如《大方广佛华严经入不思议解脱境界普贤行愿品》的发愿文中讲：“今皇太后罗氏，恊先帝之遐升，祈觉皇而冥荐。谨于大祥之辰，所作福善，暨三年之中，通行种种利益，俱列于后，将兹胜善，伏愿：仁宗皇帝佛光照体，驾龙轩以游净方；发味资神，运轡乘而御梵刹。”为王朝祝福成为汉族僧人的重要任务之一。党项人本属游牧民族，性格骠悍；河西地区民族关系复杂，冲突本来难免，但是根据现有史料看，西夏地区发生农民起义和民族冲突的记载却非常少，佛教的广泛传播不能不说是重要的原因。

西夏佛教传播的过程，也就是一个多民族文化融合的过程。西夏佛经译场，各族僧人都有，北京图书馆现存西夏文《现在贤劫千佛名经》前附有一幅木刻译经图，像中画的是译主“安全国师白智光”，像的下部画有16位译经僧人，8位上方刻有姓名。从姓名推断，其中北却慧月、嵬名广愿、西玉智圆、鲁布智云四人为党项僧，赵法光、曹广智、田善尊为汉僧，译主白智光和昙法明则是回鹘僧人。各族僧人在把汉文、梵文译成西夏文的过程中，共同切磋，相与比量，使运载佛教思想的汉族文化也同时进入了西夏的文化体系。乾祐二十一年（1190年），党项族学者骨勒茂才编写了西夏语汉语双解词典《蕃汉合时掌中珠》，其中“人事”部的语词，佛教用语占了四分之一，这一方面说明佛教在西夏人生活中所占的地位，另一方面也说明佛教在两族人民的交往中的频繁程度。由于人民交往中需要，所以词典采用了诸如：烦恼缠绕、三

界流转、六趣轮回、苦报无量、等觉妙法、菩提涅槃、十地菩萨、修行观心、得达圣道等等佛学术语。宗教成为政治、经济、军事以外，蕃汉两族人民进行交流的一种主要形式，对促进民族间的文化融和起了关键性的作用。

综上所述，佛教虽然对西夏社会经济发展有一定的消极作用，但其对民族融合所起的积极作用也是不应抹煞的。

#### 第四节 金朝对汉地宗教的推崇和利用政策

金朝是以女真人为主体的封建王朝。女真人世代居住在我国白山黑水之间，与中原民族保持着悠久的联系。辽朝末年，女真完颜部兴起，太祖阿骨达统一女真各部，领导了女真人反抗契丹民族压迫的斗争，并于1115年正式建国，国号大金。以后，金与宋结盟，共同灭辽，金朝全面接收辽朝故地。但是，金朝并没有按照协议归还燕云十六州，而是继续挥师南下，击灭北宋，占领了秦岭、淮河以北的半个中国，成为与南宋政权对峙的北方大国。女真人统治中国北方以后，如何治理该地区人口众多的汉、契丹等各族居民，便成为女真贵族必须认真考虑的重大问题。统观金朝的民族政策，积极推进汉化以维护本民族统治是其主流，大力吸收汉地各种宗教，也是提高本民族文化素质，争取被统治民族归顺的一个重要步骤。

##### 一、传统的萨满信仰与天地祭祀的礼仪化

女真族在五代尚未脱离氏族社会，保持着北方通古斯系民族共同具有的萨满教。萨满教以自然崇拜、灵魂崇拜、祖

先崇拜和天神崇拜为主要观念，以巫师“萨满”为宗教活动的中心人物，形成了与其他原始宗教差异的特殊活动方式。“萨满”是满——通古斯语系语言“巫师”的音译，本意为“因兴奋而狂舞的人”。女真人认为萨满是祖先灵魂的化身，是人与神交通的中介。宋人所写的《三朝北盟会编》第一次明确记载了女真人萨满信仰的情况：“珊蛮者（萨满的异译），女真语巫姬也，以其通变如神。”“其疾病，则无医药，尚巫祝。病则巫者杀猪狗以禳之，或车载病人至深山大谷以避之。”进入中原地区之后，女真人浓厚的萨满信仰仍保留了下来，但是在形态上却发生了重要转变。

汉族宗法性传统宗教中的天地祭祀，本来即源于古代原始巫教，其中天地崇拜与女真人的天地崇拜是相通的，因此进入中原后接受儒家礼制，建立国家祀典，便成为顺理成章的事情。据《金史·礼志》，拜天之礼是女真族的传统礼仪，太祖、太宗时即设位祭祀天地。海陵王夺权，效法汉人建立南北郊之制。贞元元年（1153年），始建社稷坛于上京。世宗继位，对宰臣说：“本国拜天之礼甚重，今汝等言依古制筑坛亦宜。我国继辽、宋主，据天下之正，郊祀之礼岂可不行？”可见金主接受中原传统宗教，是为了表示金朝已经继承了华夏正统，可以为天下主。他又下诏说：“国莫大于祀，祀莫大于天，振古所行，旧章咸在。”明确表示要依循唐、宋旧礼。在南郊丰宜门外建筑圆丘，在北郊通玄门外筑方丘，以冬至日祭昊天上帝于圆丘，以夏至日祭皇地祇于方丘，春分朝日于东郊，秋分夕月于西郊。除祭天外，还于立春、立夏、立秋、立冬之日，分祭东、南、中、西、北五方及岳镇海渚。在这些活动中，虽有萨满参加，但他们的作用已主要变成礼仪性

的，帝王、后妃、贵族、大臣才是祭祀的真正主角。建国后的萨满教已经发生了本质的变化，传统的萨满教只能流行于民间。皇统元年（1141年），熙宗诣文宣王庙祭孔，对儒臣曰：“为善不可不勉。孔子虽无位，以其道可尊，使万世高伯如此。”大定中，礼官参酌唐开元礼，拟定祭孔仪礼。其赞词云：“伟矣素王，风猷至粹。垂二千年，斯文不坠。涓辰维良，爰修祀事。”“巍乎至圣，道全德隆。修明五帝，垂教无穷。”这些颂辞出自女真贵族之口，表达了他们对孔子的崇敬和对儒学的向往。秦汉以后，宗法性宗教更多地趋于礼仪性，缺少实质性的内容，但这种礼仪对于某一政权的合法性、正统性却是最好的说明，因此掌权当国者无不把修定礼典当做重要的国事来办。金统治者正是通过这些活动，表示自己对汉文化的认同，以此逐渐减弱了北方广大汉族民众的抵触情绪，换取了士大夫阶层的合作，巩固了半壁江山的统治。

## 二、对汉地佛教的扶植与管理

女真族建国以前，便已从邻近的高丽、渤海传入了佛教。灭辽后进入中原地区，占领了佛教发达的宋京汴梁及淮河以北地区，他们受到佛教更多的影响。

金代帝王多信佛教，对北方佛教事业给予了很大支持。太宗常于内廷供奉佛像，又建旃檀像安置于燕京悯忠寺，每年设会斋僧。天会三年（1124年），太宗命僧善祥在山西应州建净土寺，命佛觉大师海慧在燕京建大延圣寺。至熙宗时，“燕京兰若相望，大者三十有六”<sup>①</sup>，俨然是一大佛教中心。熙

<sup>①</sup> 《宣和乙巳奉行程录》。



宗因儿子病重，与皇后至寺院焚香，流涕哀祷<sup>①</sup>。海陵王改元正隆，亲到宣华门迎佛，并“赐诸寺绢五百匹，彩五百段，银五两。”<sup>②</sup>世宗时代是金盛世，佛教事业也趋于极盛。各地纷纷修缮辽代旧寺，并新建寺院，政府对此给予奖掖。如燕京建大庆寿寺时，世宗赐田百顷，钱二万贯；重建燕京昊天寺，赐田百顷；修建香山寺，赐田二千亩，钱二万贯。世宗生母贞懿太后出家，特为其创建清永禅寺，别筑尼院，拨内帑三十万为营造费。寺成后又赐田二百顷，钱百万贯，寺内童仆多达四百余人，富贵华丽。总之，由于帝王的支持，金代的佛教仍保持了相当的规模。

金朝统治者在崇佛的同时，也吸收了辽代佛教过度发展的教训，对佛教有所控制。早在天会八年（1130年），为了防止僧侣队伍的膨胀，曾诏令“禁私度僧尼”。海陵王信佛，但反对臣下佞佛逾制。有一次，他听说大臣到寺庙里去见和尚法宝，法宝正坐，而众大臣侧身陪坐，十分恼怒。他认为：佛本是一小国王子，能轻舍富贵，自修苦行，由此成道，令人敬佩。而今人希望从信佛中得到福利则是很荒谬的。况且僧人多是不第秀才，市井游民，其身份不如下等官吏。民间老妇，愚昧无知，行将就木，多归信之，情有可原。大臣辅宰对和尚如此礼敬，实有伤大体。他将法宝召入朝廷，重责百棍，礼敬和尚的张浩、张暉等人各打二十<sup>③</sup>。金世宗幼时受母亲的影响，笃信佛教，执政后他说：“人多奉释老，意欲缴福。朕早年亦颇惑之，旋悟其非。”“至于佛法，尤所未信。梁武帝

① 《金史》卷八〇，《熙宗二子传》。

②③ 《金史·海陵纪》。

为同泰寺奴，辽道宗以民户赠寺僧，复加三公之官，其惑深矣。”<sup>①</sup>世宗本人并不信仰佛教，但他抱着“敬而远之”的态度对待佛教，既支持其发展，又限制其规模，使宗教政策超出了个人好恶的范围，令其在辅助统治的轨道上展开。金朝的宗教政策表现得比辽朝更为成熟。

女真统治者崇拜佛教，除了解决自身的信仰问题外，更是把佛教当做联络民族感情，缓和民族矛盾的工具。金廷多次召见汉族高僧，赐以“国师”称号，“威仪如王者师，国主有时而拜。”现今可考姓名者如清慧，原为上京储庆寺住持，皇统年间（1141年—1149年）“赐号佛智护国大师，命登国师座……金主、后妃、太子顶礼双足，奉服法衣。”<sup>②</sup>其虔诚于此可见一斑。这样的举措，当然会在汉族民众心目中形成同宗同教的亲近感。

此外，佛教的大普及，对于女真民族文化水准的提高也极有好处。在金廷的支持下，《赵城金藏》的雕印从皇统八年（1148年）开始，至大定十三年（1173年）完成，全书共682帙，7000余卷。如此大量宗教书籍的雕印发行，对于迁居中原的女真人来说，无疑是一个提高汉文化水平的机会。佛教对于女真族的汉化也发挥了积极的作用。

### 三、河北新道教的兴起和金廷的利用

金代统治者对宗教的利用，突出地表现在对当时最活跃、社会影响最大的道教方面。河北新道教泛指金代产生于淮河以北的大道教、太一道和全真道。

<sup>①</sup> 《金史·世宗纪》。

<sup>②</sup> 《大金国志》附录二，《官品》。

金代尖锐复杂的阶级矛盾和沉重的民族压迫，是河北新道教兴起的根本原因。靖康之战，宋室南迁，中原广大领土沦为异民族统治区。在这场血肉横飞的民族战争中，百姓饱尝战乱屠戮之苦。金人统治稍微巩固之后，又在国内推行民族歧视政策。如在法律上规定，女真人打伤、打死汉人、契丹人无罪，而汉人、契丹人对女真人稍有触犯便可处以死刑。金世宗诏曰：“女真人与诸色人公事相关，只就女真理问。”<sup>①</sup>又如在考场上，女真人与汉人分科举行，女真人录取人数较多，所以入仕容易。广大汉族人民长期处于二等公民的地位，“分别蕃汉，且不变家政，不得士大夫心。”<sup>②</sup>在这样一种严峻的政治局势下，许多汉族士大夫不愿意与金廷合作，深感儒业报国无门，这就迫使他们去寻找新的精神家园。道教是中国土生土长的宗教，“华夏正统”的金字招牌使之比起外来的佛教更有号召力，投身道门可以给人一种依托炎黄文化的精神慰藉。另外，道教的长生信仰超凡脱俗，宫观幽雅古朴，成为战火离乱中的一块福地洞天，为大批落拓书生，高洁之士提供了一个避难所。在河北新道教发展的初期，金朝统治者十分紧张，采取各种措施加以限制。但当他们发现硬性措施难以阻止道教迅猛发展的势头时，他们又转而采取拉拢利用政策，及时化解了道教中的对立情绪，使之变成巩固金政权的得力工具，金政权的民族宗教政策取得了很大成功。以下分别按新道教各派谈谈金廷的笼络和利用。

太一道是新道教中出现最早的流派，《元史·释老传》

① 《金史·世宗纪》。

② 金刘祈：《归潜志》。

载：“太一教者，始金天眷中道士萧抱珍，传太一三元法箓之术，因名其教曰太一。”太一教所崇拜的太一神，在汉代是最高的人格神。战国至秦，社会上流行“五帝崇拜”，青、赤、白、黑、黄五帝，分别代表着东、南、西、北、中五方。这种地域性崇拜是与当时政治上的分裂局面相适应的。汉王朝一统天下，武帝独尊儒术，讲“春秋大一统”，在宗教上也出现了混一之势。有亳人奏曰：“天神者贵太一，太一佐为五帝。”<sup>①</sup>从此太一等同于昊天上帝，成为汉族官方神学体系中的最高神。萧抱珍“远法汉仪，近追前代，上稽下考而立教焉。”<sup>②</sup>他想利用中原流行已久的太一信仰，号召人心，积蓄力量，以图将来。萧抱珍立教之后，教门发展很快，并引起了金廷的注意。皇统八年（1148年），金熙宗遣御带李琮召见萧抱珍。萧抱珍利用金人萨满旧俗及对神秘现象的惊异心理，以法术见宠。“悼后命之驱逐鬼物，愈疗疾苦，皆获应验。事迹惝恍，惊动当世。”<sup>③</sup>悼后对萧抱珍的法术深信不疑，对其赏赐不赀，并在熙宗面前奏乞观额。熙宗赐萧抱珍所居观额以“太一万寿”四字，表示朝廷对太一教的正式认可，此后太一道发展更为顺利。世宗朝“教声大振，门徒增盛”，“门徒众万数”。大定十二年（1182年），世宗召二祖萧道熙赴内廷，问以养生之道。道熙答道：“嘘噏精气，以清虚自守，此野人之事。今朝廷清明，陛下当允执中道，恭己无为而已。”<sup>④</sup>世宗求

① 《史记·封禅书》。

② 徒单公履：《萧真人碑》。

③ 王恽：《秋涧集》卷四，《大都集仙观记》。

④ 王恽：《秋涧集》，《太一二祖萧道熙行状》。

道，为益寿延年，道熙告以清静无为，有劝其减轻剥削和压迫，缓和民族矛盾之意。在当时条件下，这也不失为一种影响社会的方法。章宗朝，太一三祖萧志冲掌教，章宗在亳州太清宫设普天大醮乞皇嗣，命志冲主持。以后他又数度应召主持法事，并曾入宫为内人治病，深得章宗赏识。太一道除了以符篆祈禳，消灾治病外，还特别注意提倡封建的纲常伦理，如太一道士张居佑所言，太一教法，“专以笃人伦，翊世教为本。至于聚庐托处，似疏而亲，师弟子之间，传度授受，实有父子之义焉。”<sup>①</sup>同时他们还继承了道教周济贫苦，乐于助世的优良传统，二祖萧道熙“生平好赈施，养老恤孤近百人”<sup>②</sup>。这些活动的最初动机是为了笼络人心，扩大队伍，但金廷诏见、封赐、奖掖的结果，却软化了他们的立场，使太一道的活动逐渐纳入巩固政权的轨道。

大道教的创始者乃河北仓州人刘德仁（1122年—1180年）。《元史·释老传》载：“其教以苦节危行为要，而不妄取于人，不苟侈于己也。”刘德仁立教的初衷，与太一道相同，虞集在《道国学古录》卷五《真大道教第八代岳公碑》中说：“金有中原，豪杰奇伟之士，往往不肯婴世故。蹈离乱，辄草衣木食，或祥狂独往，各立名号，以自放于山泽之间。当是时，师友道丧，圣贤之学，泯灭殆尽。惟是为道家者，多能自异于俗流，而又以去恶复善之说劝诸人。一时州里田野，各以其所近而从之。受其教诫者，风靡水流，散于郡县，皆能力耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。”虞集这

① 《淳南集》卷四二，《太一三祖墓表》。

② 《秋涧集》卷四七，《太一二祖行状》。

段话道出了当时北方士人精神上的痛苦，他们既不愿入仕为官，又无力组织抗金，唯有归依宗教以慰心，联络教团以自保。大道教立九条教诫：“一曰视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心；二曰忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声；三曰除邪淫，守清静；四曰远势力，安贫贱，力耕而食，量入为用；五曰毋事博弈，毋习盗窃；六曰毋饮酒茹荤，衣食取足，毋为骄盈；七曰虚心而弱志，和光而同尘；八曰毋恃强梁，谦尊而光；九曰知足不辱，知止不殆。”<sup>①</sup>从这九条诫律看，大道教的教义多取自道家的“清静无为”说，同时又包括了儒家的“纲常伦理”和佛教的“五戒”。大道教初创时期，提出这些诫律是为了劝导汉族士人安于贫困，清廉自守，不与金政权合作。但是，“忠于君，孝于亲”的传统儒家伦理，也符合了女真贵族巩固政权的需要。提倡“力耕而食，量入为出”，对于劝导农民返回家园，收拾因战乱而荒芜的田地，恢复农业生产有极大的好处。所以统治者对大道教的发展也有可利用之处，金世宗作为一名比较成熟的政治家，立即抓住大道教成立不久，反抗意识尚未高涨的时机，于大定七年（1167年）召见了刘德仁，命其主持中都天长观，并赐号“东岳先生”，以示褒奖。朝廷的拉拢和尊敬，使大道教放弃了反抗的倾向，在现存的史料中，未发现大道教反金的资料。相反，在朝廷的保护和扶植下，大道教顺利发展，至其二代祖师陈师正掌教时，“度人罔极，设化无数。”<sup>②</sup>当时虽无确切的教徒统计数字，但大道教的社会影响已是相当可观的了。

① 明宋濂：《书刘真人事》。

② 《洛京缙山改建先天宫记》。

在河北新道教诸流派中，势力最大，影响最为久远的，还要数金朝中期产生的全真道。全真道的创始人王喆出身于陕西咸阳一个地主阶级家庭，少年时期饱尝战争离乱之苦，青年时代，北方汉族士人虽不安于异族的统治，但儒家入世的传统又使他们不甘于久居山林，被摒弃于世事之外。他曾多次应文武之举，希望立功名世。但是“天遣文武之进两无成焉，”<sup>①</sup>于是他在47岁时慨然入道。经过一段时间的痛苦磨炼，王喆自称得仙人所授真诀而得道。以后他东出潼关，云游至山东半岛，正式创立全真道。马钰、孙不二、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通等七人，相继投入王喆门下，协助他共同创教，他们还仿效佛教建立道团组织。北宋年间，符篆派道士见宠于真宗、徽宗等帝王，他们利用统治者的支持，大量修建宫观，聚敛钱财，过着挥金如土，腐化奢靡的生活，引起民众的反感。全真道士在创教初期，注意保持清廉简朴的作风，他们先是像头陀行者一样云游乞食，后来又仿效“农禅之风”，在山野间开垦土地，劳动自养。所以他们不需要仰仗权贵，勾结朝廷。王喆在世时，“以无为为主”，坚持在民间传教，不与朝廷接触。但是，全真大师各个身怀绝技，又品行高超，在广大受压迫的汉族居民中产生了很大号召力，从者如云。

为了防止汉人利用宗教的形式积聚力量，图谋不轨，金廷采取了防范措施，于大定十八年（1178年）和大定二十一年（1181年）连发禁止民间私造寺观和道士游方的诏令。全真道的发展受到了一定的限制。以后，全真道的领袖逐渐改

<sup>①</sup> 金源涛：《全真教祖碑》，《甘水仙源录》卷一。

变了传教策略，据尹志平《北游语录》说，刘处玄的掌教宗旨是“无为、有为相半”，而至丘处机则成了“有为十之九，无为虽有其一，犹存而勿用焉。”也就是说，他们加强了社会的宗教活动，营造宫观，与统治者加强来往，争取朝廷的支持。世宗晚年，由于“色欲不节，不胜疲惫”。开始“博访高道，求保养之术”<sup>①</sup>。王处一、丘处机在社会上久负神异之名，相继被邀请入京，向世宗介绍养生之道，深得皇帝敬重。丘处机还被命留住京城，庵于万宁宫之西，以便随时征询，并命其主持万春节醮事。皇帝的召见抬高了全真道士的身价，教团又一次获得了高速发展。元好问在《紫微观记》中，记载了金代全真道发展的一些情况：“南际淮，北至朔漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什佰为偶，甲乙授受，牢不可破。上之亦尝惧其有张角斗米之变，著令以绝之。当时将相大臣有为之主张者，故已绝而后存，稍微而复炽。”元好问所提到的禁绝之事，发生在章宗朝，《金史·章宗纪》载：明昌二年（1191年），统治者以“惑众乱民”的罪名“罢禁全真”。不过，当时的朝廷要员对全真道的社会价值已有较全面的认识，全真道提倡忠孝伦理，清静修养，在更多的方面还是有利于女真人统治的，故出来奏请罢禁全真之令。所以这一次禁令并没有对全真的发展造成太大的妨害，此后朝廷再未禁止过全真道。而且章宗本人也曾多次召见王处一，章宗元妃分赐王处一所居圣水玉虚观和丘处机所居栖霞太虚观《道藏》各一部。全真大师对于朝廷亦颇感知遇之恩，金史中不仅没有汉族借用道教组织反抗异族压迫的例子，而且，贞祐二年

<sup>①</sup> 《玄风庆会录》。



(1214年)，丘处机还曾应山东驸马都尉之请，出面招安杨京儿、耿京的起义。金朝末年，女真统治集团已经相当腐败，再加上北方蒙古族的军事压力不断加强，军费大增。这些最后都转化成了农民的负担，苛捐杂税使各族人民生活苦不堪言。所以杨京儿、耿京起义，也具有反对民族压迫的性质。金廷由于对道教这种汉民族的传统宗教实施了恩宠、拉拢政策，不仅没有使之成为反叛的组织，而且成了政府缓和阶级矛盾的工具。

通过辽、夏、金三朝的民族宗教政策，我们可以看出，中国少数民族统治者也是很重视这个问题的。合理的宗教政策，胜于10万大兵。不仅直接有利于本身的统治，从长远角度看，也有利于整个中华民族的融合与统一。

## 第五章 元王朝强力一统的民族宗教政策

13 世纪初，正当中原宋金对峙之时，蒙古草原上呼啸崛起了一个强大的民族。一代天骄成吉思汗在统一了蒙古诸部之后，率铁马金戈，以气吞山河之势，横扫欧亚大陆，建立了强大的大蒙古汗国。1271 年，成吉思汗之孙忽必烈迁都燕京，正式建立元朝。1279 年，忽必烈击灭南宋，统一了中国。元朝对中国的统一，不仅结束唐末以来国内的长期分裂动乱、数个地方政权同时并存的政治局面，也从此根本结束了中国历史分久必合、合久必分的政治格局，奠定了元、明、清的长期稳定，意义极为深远。元朝建立以后，如何统治广大领土内的众多民族，便是蒙古统治者必须认真考虑的重要问题。

### 第一节 元代民族宗教政策的一般特点

#### 一、空前的政治统一和繁重的治理任务

作为元代统治民族的蒙古族，有着不同于汉族的民族性

格。汉族作为一个河流农耕民族，有着安土重迁，和平内向的倾向，对于中原以外不宜耕作的荒漠、草原，他们并无多大兴趣；而处于游牧生活状态的蒙古族，常年流动不定的生产方式，使他们需要不断开拓生存空间，扩张领土，掠夺财富。蒙古军队的掠夺战争，给各个当事民族造成了严重的伤亡，是一场可怕的灾难。不过在客观上也为中国更高程度的大统一创造了条件。由于族源、文化、地域等诸方面的原因，蒙古骑兵对欧洲的攻击以掠夺为主，并未在那里建立长久的统治。而忽必烈击灭金朝以后，则把蒙古的统治中心也迁进了中原，建立了从上至下、缜密有效的行政网络，使中国的政治统一达到了空前的程度。正如《元史·地理志》所记：“自封建变为郡县，有天下者，汉、隋、唐、宋为盛，然幅员之广，咸不逮元。汉梗于北狄，隋不能服东夷，唐患在西戎，宋患常在西北。若元，则起朔漠，并西域，平西夏，灭女真，臣高丽，定南诏，遂下江南，而天下为一。故其地北逾阴山，西极流沙，东尽辽左，南越海表。”在如此辽阔的疆域内，生活着众多的民族，为了保证国家的政治统一，元王朝在中央设立中书省作为最高行政机构，以行中书省为地方最高权利机构，行省以下有设路、府、州、县为地方行政机关，在乡间设立里、社等基层组织，确保王朝统治者的意志可以准确地贯彻到底。特别应当指出的是，元王朝在少数民族地区也建立了路、州、府、县等行政组织，使中华民族的政治统一达到了前所未有的高度。如《元史·地理志一》所说：“元东南所至不下汉、唐，而西北则过之，有难以里数限者矣。”元王朝在开疆拓土、建立统一国家方面的历史功绩，应该得到高度的评价。

在此前的历史上，汉民族始终是中原王朝的统治者，其

他少数民族基本处于被统治地位。南北朝时期及五代十国,虽曾有少数民族进入中原建立地方政权,但多偏安一隅,就连强大的辽、金二朝,最多也是划河而治,未能建立全国政权。元王朝的诞生,打破了汉民族垄断中原政权的历史传统,少数民族第一次成为统治全国的民族,而汉族则沦为被统治民族。元王朝建立时期,靠的是蒙古骑兵顽强的战斗力和强大的冲击力,然而政权巩固以后,蒙古贵族就面临着一个以少治多的困难局面。据历史资料统计,蒙古骑兵最多时不过12.9万人,进入中原的其他蒙古人,全数不过40万。而作为被统治民族的汉族,宋代人口高峰期几近1亿,至元时,虽因战争人口锐减,但也在6000万以上<sup>①</sup>。以50万对6000万,面对如此巨大的人口差距,仅仅靠武力镇压是不足以建立稳固政权的。为了维持自己民族的特殊利益,元代统治者制定了一系列民族政策,其中也包括对待异民族宗教的政策。由于民族形式的严峻,蒙古统治者在这个问题上动了很多的脑筋,倾注了极大的精力,自觉利用异族宗教调节民族关系。

## 二、蒙古统治者的宗教信仰

元代统治者民族宗教政策的形成,除受政治需要的影响外,还受他们自身宗教信仰的制约。蒙古族的原始信仰是萨满教,在自然崇拜和万物有灵论的基础上,蒙古人形成了“长生天”信仰。他们把天神称为“腾格里”,相信是他主宰着宇宙及人生。在《蒙古秘史》中,膜拜“长生天”的言论随处

---

<sup>①</sup> 梁方仲:《中国历代户口、田地、田赋统计》甲表1,上海人民出版社,1980。

可见，如说野兽是“遵天命之所生”<sup>①</sup>，人是“奉天之命，父母所生之肌肤”<sup>②</sup>，所以人应当事事顺天。然而，萨满教毕竟是一种比较低水平的宗教，当蒙古贵族统治的领域扩大以后，他们没有故步自封，抱着传统不放，而是以一种开放的心态积极吸收其他民族较为发达的宗教文化，对各种宗教采取兼容并包的政策。据现有的史料看，在大蒙古国成立以前，许多贵族已信仰了基督教的一支——景教。唐朝时景教曾传入中原，但不久便失传了。然而在蒙古族的克烈部中，景教却一直很流行。据志费尼的《世界征服者史》记载：贵由汗的亲信大臣合答、镇海皆为基督徒，“贵由也受到了该教的培养”，“结果基督教的教义在他统治时期兴盛起来，没有穆斯林敢于跟他们顶嘴。”<sup>③</sup> 蒙哥汗的母亲是克烈部人，也是个基督徒。日后天主教传入，蒙古人称其为也里可温教，意为“奉福之人”。忽必烈对罗马教廷的使者约翰·孟高维诺给予礼遇，允许其传教，盖教堂，信教者多为蒙古贵族，包括忽必烈的母亲别吉太后。

蒙古人的统治势力扩及新疆后，他们又大量接触到伊斯兰教。蒙古统治者不仅保护畏兀尔人的信仰，而且一些蒙古贵族自身还成为穆斯林。其中最著名者是忽必烈的孙子阿难答，袭安西王爵，封地在开成州（今宁夏南部）。据《多桑蒙古史》载：阿难答自幼受一穆斯林抚养，认识阿拉伯字，熟读

---

① 道润梯步：《新译简注〈蒙古秘史〉》，421页，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1978。

② 同上书，202页。

③ 何高济译：《世界征服者史》上册，246页，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1960。

可兰经，皈依伊斯兰教，“信之颇笃……所部士卒十五万人，闻从而信者居其大半。”<sup>①</sup>

在开始经营中原以后，蒙古贵族又广泛吸收了道教和佛教，成吉思汗派特使邀请全真教祖丘处机，远赴雪山行营，向其请教治国之术和养生之道。丘处机告之曰：“陛下本天人耳，皇天眷命，假手我家，除残去暴，为元元父母。”“陛下修行之法无他，当外修阴德，内固精神耳”。成吉思汗对道家的修身与治国理论极感兴趣，“上悦曰：‘神仙是言，正合朕心。’敕左右记以回纥字。师请遍谕国人，上从之。”<sup>②</sup>

成吉思汗的继承者们更多的倾向于信仰佛教，既包括汉地佛教，也包括藏传佛教。《元史·释老传》说：“元兴，崇尚释氏”，基本概括了蒙古统治者对佛教的态度。元世祖忽必烈“万机之暇，自持数珠，课诵、施食。”<sup>③</sup>他又对群臣说：“朕以本觉无二真心治天下……故自有天下，寺院田产，二税尽蠲免之。”<sup>④</sup>以后诸帝，崇佛更甚，元仁宗作佛事，竟“日用羊九千四百四十头”<sup>⑤</sup>。延祐四年，内廷作佛事，共耗：面四十三万九千五百斤，油七万九千斤，酥二万一千八百七十斤，蜜二万七千三百斤<sup>⑥</sup>。元顺帝至正三年，“拨山东地土十六万二千余顷，属大承天护圣寺。”<sup>⑦</sup>而对于藏传佛教，蒙古统治者崇拜之虔诚，更是到了无以复加的地步，这一方面是出于笼

① 冯承均译：《多桑蒙古史》上册，345页，北京，中华书局，1962。

② 《长春真人西游记》。

③④ 《佛祖统纪》卷四八。

⑤ 《元史·仁宗本纪》。

⑥ 《元史·释老传》。

⑦ 《元史·顺帝纪四》。

络藏地贵族的需要，另外也是由于对“藏密”高僧德行、法术崇拜的结果。为了表达对藏僧的特殊敬意，元朝特创了“帝师”制度，忽必烈封藏传佛教萨迦派首领八思巴为“皇天之下一人之上〔开教〕宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”。皇帝、后妃、太子、皇亲国戚都由帝师受“灌顶礼”。以后相沿成例，太子需经帝师“灌顶”方可登极。有元一代，给予帝师极高的特权，不仅在西藏“军民通摄”，“帝师之命与诏敕并行于西土”<sup>①</sup>，而且在内地，帝师统领天下释教。元律甚至欲规定，“凡民殴西僧者，截其手！詈之者，断其舌！”<sup>②</sup>总之，由于蒙古人自身没有一个稳定的、强烈排他的宗教信仰，而且他们又不拒绝接受外来文化，所以他们才能以一种开放的心态对待其他民族的宗教，取其有用，适己所需。世祖忽必烈的一段话很具有代表性，他讲：“我对四大先知（耶稣、穆罕默德、摩西、释迦牟尼）都表示礼敬，恳求他们中间真正在天上的一個尊者给我帮助。”<sup>③</sup>

### 三、为政治统一服务的宗教政策

元朝政治的最大特点，就是为了保持蒙古贵族的特权统治地位，在国内公开推行民族压迫政策。他们把全国各个民族划分为四个等级，以蒙古族为特殊民族，享受至上的权力；重用色目人，以协助蒙古人在全国的统治；汉人和南人则是最受歧视、被压迫的民族。这种等级歧视性在宗教方面也有明显的表现。但是另一方面，汉族毕竟是国内文化最为发达的民族，又占有人口的绝大多数。要对他们实行有效的统治，

①② 《元史·释老传》。

③ 《马可·波罗游记》。

不能不采用历代汉族统治者所发明的统治术。此外，国内还有众多信仰不同宗教的民族。因而，元朝的民族宗教政策又具有因俗而治，宽容放任的一面。

### （一）因俗而治，兼容抚纳

蒙古贵族为了适应对欧亚大陆广泛领域众多民族施行统治，采用了“教诸色人户各依本俗行事”<sup>①</sup>的自由信教政策。他们并不是强迫其他民族接受自己的宗教文化形态，而是对当地民族的宗教文化表示充分的礼遇，利用宗教领袖对当地民族实行统治。1212年，乃蛮部王子古出鲁克篡夺了西辽政权，他采取残暴的手段，强迫西辽境内的各族群众放弃伊斯兰教，统统改信佛教，从而引起了当地群众极大的不满，社会动荡不安。成吉思汗利用了这个机会，联络被古出鲁克侮辱的南疆穆斯林诸部，出兵征讨西辽，将其吞并。进城以后，他立即“宣布信教自由”。<sup>②</sup>为了保持这一政策，“成吉思汗命其后裔切勿偏重任何宗教，应对各教之人待遇平等。成吉思汗认为奉祀之神道与夫崇拜之方法毫无关系。本人自信有一主宰，而遵从珊蛮教之陋习。”<sup>③</sup>

在入主中原之前，成吉思汗派遣密使诏见北方道教全真派领袖丘处机，意欲拉拢利用。丘处机当时也得到了金朝和南宋的邀请，他审时度势，决定选择元廷作为新的靠山。他不顾七十多岁的高龄，远涉雪山绝域，来到和林成吉思汗的大营，受到了蒙古贵族极高的礼遇。丘处机向成吉思汗进言，让

① 《元典章新集·刑部》。

② 冯承钧译：《多桑蒙古史》上册，81页，北京，中华书局，1962。

③ 同上书，158页。



他清静无为，除残去杀，笼络人心，对蒙古军队入主中原有很多好处。成吉思汗也利用蠲免全真教团赋税的方法邀买人心。几十年后，忽必烈攻鄂时又遣使入江西龙虎山，会见南方道教正一派三十五代天师张可大，张可大对其预言：“后二十年当混一天下。”忽必烈统一中国后，深信其谶语，对三十六代天师张宗演倍加宠渥，仍命他“提领三山”，作为南方的宗教领袖，协助蒙古人的统治。

元代帝王利用藏传佛教领袖，将西藏并入版图的事例，更是元代宗教政策成功的范例。《元史·释老传》称赞道：“元起朔方，固已崇尚释教，及得西域，世祖以其地广而险远，民犷而好斗，思有以因其俗而柔其人，乃郡县土蕃之地，设官分置，而领之于帝师。”从元代开始，西藏建立起了政教合一的政治体制，地方长官皆出自帝师之提举，宗教成了元廷统一中国的有力工具。

## （二）制造矛盾，分化利用

与蒙古贵族的民族歧视政策相对应，在宗教领域里他们推行分化瓦解政策，在各种宗教以及各教派之间人为地挑动矛盾，制造冲突，削弱双方力量，然后再以调节人的身份加以仲裁，使之两败俱伤而又有求于己，以利于王朝统治。元王朝在宗教中制造矛盾的政策大致分成三步：以佛教压道教；以藏传佛教压汉地佛教；在汉地佛教中又以教压禅。

第一，蒙古统治者在进入中原以前，为了减少抵抗，极力拉拢道教全真派的领袖们，给予丘处机及其门徒许多优惠。但是到蒙古大军优势已经确定之后，他们便发现道教毕竟是中国土生土长的宗教，具有华夏正统的地位，一些不愿意与蒙古政权合作的汉族士大夫皆避迹其间。而佛教对于汉人来讲

则是外来“胡教”，同是外来户的新朝统治者自然对其抱有亲近感。当时全真道仰仗太祖的支持，与北方的佛教徒相互倾轧，聚众斗殴，抢夺寺产，双方斗争相当激烈，以至必需要蒙古最高统治者出面调停。宪宗五年（1255年），蒙哥汗亲自召集佛道两教的首领，在漠北的和林举行第一次辩论。一年后又准备在和林举行第二次辩论，据说这次道教领袖“怯不敢去”，未能进行。七年，蒙哥汗委托忽必烈主持召开第三次辩论大会，有僧三百余人，道二百余人，儒生二百余人参加。这次辩论以《老子化胡经》的真伪为题，僧人一方由藏族高僧八思巴为主辩。八思巴知识渊博，理论高深，道士不是对手，参加辩论的17名道士被迫削发为僧。以后，佛道两教争夺寺产的斗争仍然不断，至元十七年（1280年），忽必烈将一些道士判刑，第二年又下令烧毁除《道德经》之外的全部道教经典<sup>①</sup>。因此，北方的道教势力受到了严重的打击，佛教乘机发展，“维道家方士之流，假祷词之说，乘时以起，曾不及其（指佛教）什一焉。”<sup>②</sup>

第二，抬高藏传佛教，压低汉地佛教。从理论信仰上看，藏传佛教是佛教密宗与西藏地区的原始宗教“本教”相结合的产物，重视各种神秘巫术，很适合长期流行萨满教的蒙古民众接受。而汉地佛教则是大乘佛教与儒家文化结合的产物，轻恬“怪、力、乱、神”，追求精神开悟，文化相对落后的蒙古人接受有困难。更重要的原因则在于，蒙、藏民族同属国内少数民族，在对付人口众多的汉族方面双方有共同利

① 《至元辨伪录》卷三。

② 《元史·释老传》。

益。所以作为色目人的藏僧自然要高于汉族僧侣。元初建立“总制院”，后改为“宣政院”，统领天下释教，“宣政院使”一般由藏族“帝师”兼任，汉族僧人也要听其支配。如《佛祖历代通载》卷二一记载：八思巴见重于世祖，“尊为国师，授以玉印，任中原法主，统天下教门。”为了在全国人民面前抬高帝师的身份，元政府制定了许多特殊礼仪。每逢帝师从藏区来内地，“其未至而迎之，则中书大臣驰驿累百骑以往，所过供亿送迎。比至京师，则敕大府假法架半仗，以为前导，诏省、台、院官以及百司庶府，并服银鼠质孙。”<sup>①</sup>“正衙朝会，百官列班，而帝师亦或专席于座隅。且每帝即位之始，降诏褒护，必敕章配监络珠为字以赐，盖其重之如此。”<sup>②</sup>不仅礼敬帝师本人，且对其徒属皆授以重爵。泰定年间，帝师之兄尚公主，被封为王，“赐金印，给圆符。其弟子之号司空、司徒、国公，配金、玉印章者，前后相望。”<sup>③</sup>江南是汉地佛教人才集中的地区，忽必烈派河西唐兀僧人杨琏真加为“江南释教总统”。他在任期间欺压汉族僧人不说，还掠夺民间财物，强奸妇女，盗掘宋室墓穴，甚至“截理宗顶（骨）以为饮器，弃骨草莽间”<sup>④</sup>，激起了汉族群众和官吏的强烈不满。对于这样一个民愤极大的披着袈裟的恶棍，元政府也仅仅是撤职了事，但又任命他的儿子杨暗普为宣政院使，继续统管全国佛教事务。究其原因，当然在于杨琏真加父子压制汉族僧人有功。在元代，西僧的社会地位始终高于汉僧，不仅法事活动中西僧

①② 《元史·释老传》。

③ 《续资治通鉴》卷二〇三。

④ 同上书，卷一八四。

次序排在汉僧之前，而且汉僧还要对西僧顶礼膜拜，只有少数人除外。华严名僧大林了性便是其中的一个，“时元世因尊崇西僧，其徒众甚盛。出入骑从拟若王公，或顶赤毳峨冠，岸然自倨。天下名德诸师，莫不为之致礼，抠衣接足，丐其按颅摩顶，谓之摄受。师惟长揖而已。”<sup>①</sup>

第三，在汉地佛教诸宗派中，元朝统治者崇教压禅。宋代以后，汉地佛门基本分为禅、教两家，彻底中国化的佛教——禅宗一家独盛，成为佛教的主流，而天台、华严、唯识等以读经拜佛为主的宗派统称为“教”，在佛门并不占主流。为了达到贬低汉人的目的，忽必烈一向重教轻禅。至元八年（1271年）冬，忽必烈召集北方佛教中“禅、教师德”，“就燕都设会，令二宗议论”<sup>②</sup>。虽然这次辩论的具体结果不详，但在中国封建专制社会中，这类的辩论从来是摆样子的，争论双方的胜负完全以帝王的好恶和需要为转移，其辩论的结果也就可想见了。至元八年的另一条史料间接地说明了问题，“侍讲徒单公履欲行贡举，知上于释，崇教抑禅，承是隙言儒亦有是科，书生类教，道学类禅。”<sup>③</sup>至元二十五年（1288年）统一中国后，忽必烈又召集江南禅、教到大都“廷辩”，天台僧侣所撰《佛祖统纪》卷四九记录了这场辩论的一些情况：“禅宗举云门公案。上不悦。云梦泽法师说法称旨，命讲僧披红袈裟右边立者。于是赐斋香殿，授红金襴法衣，赐以佛慧玄辨大师之号。使教冠于禅之上者自此。”以后，忽必烈又以

① 《大明高僧传》卷二。

② 《山右石刻丛编》卷二五，《重修十四方栖岩禅寺之碑》。

③ 《国朝文类》卷六一，《董公神道碑》。

江南“教不流通”为由，“诏江淮诸路立御讲三十六所”，选北方各宗名僧三十六人到江南大开讲席。临江（今江西清江）的报恩光孝禅寺，就因此“易禅为教”，改名大天宁寺，成为唯识宗的一个据点<sup>①</sup>。浙江天台山国清寺，原是天台宗的发祥地，后曾“易教为禅”，此时又被天台宗夺回<sup>②</sup>。有些禅僧也改宗教门，时人感慨道：“从教入禅今古有，从禅入教古今无”，说明了禅、教地位的变迁<sup>③</sup>。从上述事实看，元朝统治者为了压制汉族人民的反抗，在宗教领域中也是煞费苦心的。

统观元代的民族宗教政策，其推行等级歧视制度的主观动机无疑是为了巩固少数蒙古贵族的特权利益，具有反动性。但是元朝空前的统一局势下，也为祖国疆域的拓展，各民族经济、文化交流的加强，边疆少数民族地区的开发，建立了不可磨灭的功勋。对于历史上这种善恶并存的现象，我们必须以辩证的立场加以分析。

## 第二节 对中原宗教的利用和管理

为了夺取并巩固蒙古贵族对中原的统治，元统治者对社会上流行的各种宗教采取了拉拢、利用、限制、打击策略，使之成为王朝的驯服工具。

---

① 危素：《危太朴文集》卷一，《天宁寺碑记》。

② 黄潜：《金华先生文集》卷四一，《上天竺湛堂法师塔铭》。

③ 《大明高僧传》卷二。

### 一、对新道教的推崇与利用

河北新道教兴起于金朝，包括大道教、真大道和全真教，其中以全真教势力最为强大，到了金朝末期，教徒已遍及北方大地，是一支相当可观的社会力量。因此，金王朝、南宋王朝和正在兴起的元王朝都派使臣拉拢全真教领袖丘处机。据元人李志常撰写的《长春真人西游记》载，戊寅年（1219年）夏四月，金宣宗派提控边鄙使到山东掖县请丘处机出山，遭到了拒绝；八月，南宋的京东安抚使兼总管统制彭义斌来请，又被拒绝；“居无何，成吉思汗皇帝遣使臣刘仲禄，悬虎头金牌，其文曰：‘如朕亲行，便宜行事’，及蒙古人二十余辈，传旨敦请。”在当时相互敌对的三方政治势力之间，丘处机进行了一番权衡，最后还是跟随蒙古使者，远赴雪山绝域的漠北和林，去拜见元太祖成吉思汗。

丘处机及其门徒历尽千辛万苦，穿过茫茫的草原、沙漠，终于到达了和林成吉思汗的大营，受到了成吉思汗的热情欢迎。“上劳之曰：‘他国征聘，皆不应。今远逾万里而来，朕甚嘉焉。’对曰：‘山野奉召而赴者，天也。’”<sup>①</sup>当年丘处机拒绝金、宋之邀时，即以天意为由，这时他又把投靠蒙古归为天意。其实天意不过是托词而已，丘处机的行为是建立在他对天下兴亡的预测基础上。道教一向以修炼“长生久视”之术而闻名，所以一见面成吉思汗便问：“真人远来，有何长生之药以资朕乎？”丘处机回答道：“有卫生之道，而无长生之药。”<sup>②</sup>针对“一代天骄”的英勇骠悍、好勇斗狠、粗暴凶残，丘处机适时地开出了药方：“陛下修行之法无他，当外修阴

①② 《长春真人西游记》。

德，内固精神耳。恤民保众，使天下怀安。”<sup>①</sup>丘处机西行的一路，已经多处目睹了蒙军的暴行，他作诗叹道：“昔年林木参天合，今日屯坊遍地开。无限苍生临白刃，几多华屋变青灰。”<sup>②</sup>他以“老子西去化胡”自喻，不仅是为了争得新朝统治者对全真教的支持，也是为民请命，“以夏变夷”。所以丘处机利用蒙古统治者希求长生不老的心理，从养生谈到治国，他对成吉思汗说：“陛下本天人耳，皇天眷名，假手我家，除残去暴，为元元父母，恭行天罚……”<sup>③</sup>又一日：“帝问以震雷事，对曰：‘……尝闻三千之罪，莫大于不孝者，天故以是敬之。今闻国俗多不孝父母，帝乘威德，可戒其众。’上悦曰：‘神仙是言，正合朕心。’敕左右记以回纥字。师请遍谕国人，上从之。”<sup>④</sup>元太祖对丘处机非常赏识，待若上宾，并令他“掌管天下的出家人”，蠲免全真门下道士的差役赋税。对于太祖的恩崇，丘处机亦非常感激，他作诗言志曰：“实由道化行无外，暗睹丰年助圣朝。”<sup>⑤</sup>他回到燕京后，住在白云观，当时山东发生了农民起义，蒙古元帅阿里鲜奉命前往征讨，“阿里鲜再拜曰：‘若国主临以大军，生灵必遭杀戮。愿父师一言垂慈。’师良久曰：‘虽救之不得，犹逾于坐视其死也。’乃命清和同往，即付招谕书二封。”<sup>⑥</sup>丘处机以招降农民起义的行动，报答了元主对他的知遇之恩。在这件事上，也充分表现出元朝民族宗教政策的成功。他们用拉拢道教领袖的方法化敌为友，使异民族的宗教为我所用。

元初统治者尊崇道教，但并不忘加强管理。“国朝之制，凡为其教之师者，必得在禁近，号其人曰真人，给以印章，得

①②③④⑤⑥ 《长春真人西游记》。

行文书，视官府。”<sup>①</sup>全真、真大、太一诸教团的领袖，需经政府认可，方为合法。另外，全真道在元初一度发展过快，并依仗蒙古贵族的支持，横行无忌，便与当时在北方仍有很大势力的佛教徒发生冲突。据说在蒙哥汗时期，曾勒令道教归还他们霸占的二百余所佛寺，未归还的不知还有多少。到至元十七年（1280年），佛、道两教的矛盾又趋尖锐，世祖忽必烈除了调解他们因教产而发生的冲突外，还于次年组织两教就道经的真伪问题进行辩论，正一天师张宗演，全真掌教祁志诚，大道掌教李德和等与沙门诸僧，翰林儒臣辩论了数十日。其实在辩论以前结论就有了，忽必烈似乎更相信佛教，他说：“道家经文，传讹踵谬非一日矣。若遽焚之，其徒未必心服。彼言水火不能焚溺，可姑以此端试之。俟其不验，焚之未晚也。”他命令道教诸派各推一人佩符入火，“自试其术”。张宗演等人惊慌失措，只得承认“此皆谬妄之说。臣等入火，必为灰烬，实不敢试，但乞焚去道藏”<sup>②</sup>。这是对道教的一次沉重打击，政府规定除《道德经》外，道教经典一概焚毁，祸及全国各地。不过，这道诏令并未在全国贯彻到底，由于天师张留孙通过太子真金向忽必烈恳请，世祖同意保留道藏中的某些部分。到成宗继位后，才宣布停止焚毁道藏，道教才算从一次大难中缓了过来。元初的这次毁道事件，固然有传统的佛、道冲突的文化背景，但无疑与蒙古统治者的利用也有关，忽必烈就是用平衡两教关系的方法来巩固自己的统治的。

① 虞集《道园学古录》卷五〇，《岳德文碑》。

② 祥迈：《至元辨伪录》卷六，《圣旨焚毁诸路伪道藏经之碑》。



## 二、对汉地佛教的崇尚与利用

在中国封建社会的中后期，元朝以崇尚佛教而著名。《元史·释老传》讲：“释老之教，行乎中国也，千数百年。而其盛衰，每系乎时君之好恶。”而当时人危素则说：“盖佛之说行乎中国，而尊崇护卫，莫盛于本朝。”<sup>①</sup>

蒙古统治者最早接触的是佛教中的禅宗。唐代以后，佛门已出现禅宗一家独盛的局面，而此时的禅宗实际上主要是临济、曹洞两家。13世纪初，成吉思汗攻打金朝，开始进入中原，临济僧人中观及其弟子海云便受到了他的接见。成吉思汗非常推崇他们的学识与修养，尊之为大、小长老，并命令部下：“好与衣粮养活着，教做头儿，多收拾那般人，在意告天。不拣阿谁休欺负，交达里罕行者。”<sup>②</sup>成吉思汗以后几代君主，都信仰佛教，保持优待汉族僧人的政策，“太祖则明诏首班。太宗则试经、造寺、雕补藏经。谷与（即贵由）皇帝则令僧扈从，恒诵佛经。蒙哥皇帝则供僧书经，高营宝塔。”<sup>③</sup>到了元世祖忽必烈，对佛教更是崇之弥甚，他不仅自己“万机之暇，自持数珠，课诵、施食”<sup>④</sup>，把佛教当成精神寄托，而且他把推崇、优容汉地佛教与蒙古贵族“因俗而治”、“以少治多”的民族政策联系起来。他说：“崇尚其教而敬礼之，日盛月益，大抵为社稷生灵计也。”<sup>⑤</sup>同时代的汉族士人程端礼指明了其底蕴：“世祖皇帝以神武统一区宇，治功底定，期与休

① 《危太朴文集》卷五，《扬州正胜寺记》。

② 念常：《佛祖历代通载》卷二一。

③ 祥迈：《至元辨伪录》卷四。

④ 《佛祖统记》卷四八。

⑤ 《国朝文类》卷四一，《经世大典序录·礼典·释》。

息。因民俗向善求福，咸归佛氏”，所以要大力尊崇<sup>①</sup>。

元帝崇佛，基本保持了草原民族质朴无华，讲求实利的特色，主要是求佛保佑，降福免灾。因此他们对虚玄深奥的佛教“义学”和离奇古怪的禅宗“机锋”并无兴趣，而是热衷于修功德，作佛事。凡举行法会、念经、祈祷、印经、斋僧、修建寺院，费用多由国库支出，当时有官员估计，“国家经费，三分为率，僧居二焉。”<sup>②</sup>此说也许有夸大的成分，但元代为扶植佛教所花费民脂民膏确实令人发指。仅以做佛事一项言，至元三十年间共一百二十余次，到大德七年（1303年）就达到五百余次。“一事所需，金银钞币，不可数计，岁用钞数千万锭。”<sup>③</sup>

元代崇佛，虽然破费大量钱财，但在政治上却换来很大收获。宋以后的佛教，已经是高度中国化、世俗化的宗教了，与士大夫打成一片。因而，笼络住高层僧侣，也就在社会上得到许多民众的拥戴。太子登极前，一般都要受沙门戒。“累朝皇帝，先受佛戒九次，方正大宝”<sup>④</sup>，忽必烈的太子出生后，就由海云“摩顶立名”<sup>⑤</sup>，以此显示王权的正统性。同时，由于此时的禅宗已与儒学实现了深层融合，沙门中不乏精通国家政治的奇才，元朝更是于此获益匪浅。临济大师海云及其弟子刘秉忠，曹洞高僧行秀及其世俗弟子耶律楚材便是突出代表。

① 《畏斋集》卷五，《元兴天禧慈恩教寺记》。

② 张养浩：《归田类稿》卷二，《时政书》。

③ 《元史·张珪传》。

④ 陶宗仪：《辍耕录》卷二，《受戒记》。

⑤ 程矩夫：《雪楼集》卷六，《海云印简和尚塔碑》。

海云长期追随元初几位帝王，“历事太祖、太宗、宪宗、世祖，为天下禅门之首”，蒙哥汗曾命他“掌释教事”<sup>①</sup>，他多次为之出谋划策。他对蒙古统治者讲：“孔孟之道，万世帝王法程，宜加宣表，以兴学校”，并建议免除儒生的劳役<sup>②</sup>。这对于加速蒙古贵族汉化无疑具有很大好处。窝阔台汗统治时期，调查汉族人口，“有司欲印识人臂”。这是把汉人当牛马看的一种方式，海云知道如此下去只会激化民族矛盾，他劝谏道：“人非马也，既皆归复国朝，天下之大，四海之广，纵复逃散，亦何所归？岂可同畜兽而印识哉？”窝阔台采纳了他的建议，未再推行印臂法。<sup>③</sup>从这几件事可以看出，元朝民族宗教政策的正确运用，对于缓和民族矛盾，巩固国家政权发挥了多么巨大的作用。

海云在离开忽必烈时，世祖万般不舍，一定要留下他的大弟子刘秉忠。“刘秉忠字仲晦，初名侃，因从释氏，又名子聪。”<sup>④</sup>他原出身于官宦之门，青少年时期饱读诗、书，后因看破红尘，弃俗出家，投于云中南堂寺。海云禅师应诏赴漠北拜见忽必烈，过云中时见刘聪明博学，邀其同往，并将其推荐给了世祖。刘秉忠在世祖行营“应对称旨”，成为忽必烈的重要谋士。“癸丑，从世祖征大理。明年，征云南。每赞以天地好生，王者之神武不杀，故克城之日，不妄戮一人。己未，从伐宋，复以云南所言力赞上，所至全活不可胜数。”<sup>⑤</sup>刘秉忠此举，当然是为了本民族利益，但是拉上佛教的“好生之德”的

① 《元史·宪宗记》。

②③ 念常：《佛祖通载》卷三二。

④⑤ 《元史·刘秉忠传》。

大旗，说服力就提高了很多。在历史上不可避免的民族冲突中，宗教的积极意义应该得到正确的评价。蒙古军队进入中原以后，“他如颁章服，举朝仪，定官制，皆自秉忠发之，为一代成宪”<sup>①</sup>，刘秉忠成为世祖朝中不可多得的人才。

万松行秀在金代便已是北方名僧，是曹洞宗的嗣法传人。蒙古统治者对其也很重视，元太祖成吉思汗曾下诏命，令其主持燕京万寿寺。从此他与蒙、汉高官保持了密切的关系。他的一个弟子福裕曾受贵由汗之命，主持漠北和林兴国寺，忽必烈即位后，“命总教门事”。行秀的另一个世俗弟子耶律楚材更是历史著名人物，对万松崇拜已极。在元朝建国初期，他是统治集团采用“汉法”最主要的赞助者。他宣称“以儒治国，以佛治心”，“治天下之道为治心之所兼耳”<sup>②</sup>，对元朝民族政策的形成有很大影响，是元初立国的头号功臣。

### 三、也里可温教的传人与管理

元朝政府除了重视佛、道等大型教团外，对一些地方性的，或外国传入的小教也很优容。《林县宝严寺圣旨碑》称：“和尚、也里可温、先生、答失蛮，不拣那什么差发休当者，告天俺每根底祝寿有者。”<sup>③</sup>这里提到的也里可温教，是蒙古人对基督教的称谓，意为“福分人”，“奉福音之人”。这是景教之后基督教第二次进入我国。

元太祖成吉思汗和他的继承者，建立了一个横跨欧亚大陆的蒙古帝国，当时从中国内地到东欧，设有许多驿站，传教

① 《元史·刘秉忠传》。

② 《湛然居士文集》卷一三，《与万松老人书》。

③ 徐杰舜：《民族政策史鉴》，297页，南宁，广西人民出版社，1992。

士沿陆路来华十分方便。1289年，教皇尼古拉四世派意大利人，方济各会修士约翰·孟高维诺来到中国，受到朝廷的礼遇。成宗铁木耳待他极为恭敬，并准许他公开传教。孟高维诺1298年在北京建立第一座教堂，1305年建第二座，1318年建成了第三座。据说这些教堂修得巍峨壮观，“有高耸入云之钟塔，内悬钟三具，每时一鸣，以唤信徒之祈祷。”<sup>①</sup>他还招收150名7岁—8岁的男童，成立神职班，教授拉丁文和希腊文，并将《新约》的部分内容译成蒙文。孟高维诺在华传教近三十年，收信徒6000余人，连世祖忽必烈的母亲别吉太后都成了他的信徒。孟高维诺自述，他在宫廷受到极高的恩崇：“余在大汗廷中有一职位，依规定时间，可入宫内。宫内有余座位，其待余礼貌至崇，在所有诸教官之上。”<sup>②</sup>以后，罗马教廷又派了一批传教士来到中国，分别在杭州、镇江、泉州等地传教，这些外国传教士的生活费都由政府负担。在泉州传教的主教安德鲁在一封信中讲：“余继续在此居住，依皇帝所赐俸金为生。据此间基奴亚商人之计算，照本年汇价，皇帝每年给余之俸金，可值一百金佛罗林（florins 约为英金50镑）左右云。”<sup>③</sup>至元末，中国的基督徒已有三万余人，主要是一些外国来华的商人及部分蒙古贵族。

尽管基督教徒人数不多，但政府对其仍很重视，不但在举行法事活动时让其与其他宗教徒一起排班，为王朝祈祷，而且成立了专门的机构管理他们。元世祖至元二十六年（1280

---

①② 《孟高维诺书信》，江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，135页，北京，知识出版社1982。

③ 同上书，137页。

年),设“崇福司”,“掌领马儿哈昔列班也里可温十字寺祭享等事。”<sup>①</sup>这里,“马儿哈昔”即“主耶稣”,“列班”是蒙语对神职人员的称呼。元代也里可温教与佛、道教曾发生过冲突。《元典章》卷三二载:浙江温州地区也里可温教在祝圣祈祷时要立于先生(道士)之前,并将法篆先生殴打。于是礼部明文规定:“随朝庆贺班次,和尚、先生祝赞之后,方至也里可温等。”

基督教在元代的顺利发展,和政府推行的信教自由政策很有关系。安德鲁主教在一封寄回欧洲的信中讲:“在此大帝国境内,天下各国人民,各种宗教,皆依其信仰,自由居住。盖彼等以为凡为宗教,皆可救护人民。”<sup>②</sup>这位欧洲的职业宗教家,在一定程度上看到了中国人的宗教心理,抓住了元朝民族宗教政策的特点。在统治者看来,不论什么宗教,只要劝民服从统治,安分守己,即可保护提倡。

#### 四、伊斯兰教的新发展

伊斯兰教在中国,主要是回族、维吾尔族等少数民族信仰。元代推行重用色目、钳制汉人的等级民族政策,元成宗时规定,各道廉访使,必择蒙古人为使,或缺则以色目世臣子孙为之,实不得以,方可授予汉人。据白寿彝《元代回教人与回教》统计,穆斯林在中央及地方任宰执者约有五十人<sup>③</sup>。所以伊斯兰教很受政府的推崇,于是造成了“元时回回遍天下”<sup>④</sup>

① 《元史·百官志五》。

② 《安德鲁1326年书信》,江文汉:《中国古代基督教及开封犹太人》,137页,知识出版社,1982。

③ 白寿彝:《中国伊斯兰教史存稿》,183页,银川,宁夏人民出版社,1982。

④ 《明史·西域传》。

的局面。

元朝是中国伊斯兰教大发展的时期，穆斯林人口急剧增加。成吉思汗及其子孙，建立起横跨欧亚的大蒙古帝国，因此中西交通空前发达。恰逢此时西亚伊斯兰教国家残破，穆斯林大量归顺或被俘，随蒙古军东来，参加了统一中国的战争，称之为“西域亲军”。其中有阿拉伯人、波斯人和中亚各族人，多是炮手、水军、工匠。这些人在忽必烈统一中国后，在全国各地驻屯，与当地汉族、维吾尔族、蒙古族居民通婚，代代繁衍，逐渐形成了一个新的民族——回族。另外，从陆上“丝绸之路”和海上“丝绸之路”接踵来华贸易的商人、学者、旅行家、传教士，亦有相当一批定居中国，成为回族的又一重要来源。由于元朝重用色目人的政策，元代的穆斯林不同于唐宋，他们不再以侨民自居，“皆以中原为家，江南犹多，不复回首故国也。”<sup>①</sup>成吉思汗的孙子阿难答皈依伊斯兰教，他当时为安西王，驻屯宁夏，所部15万蒙古大军多跟随其入教。还有一些被俘的汉人，或不安于四等公民地位，加入伊斯兰教冒充色目人。这些都是回族迅速形成的原因。

本着“教诸色人户各依本俗”的原则，元政府优容、鼓励回族中伊斯兰教的发展。《伊本·巴图塔游记》记载：“中国各城市都有专供回回教徒居住的地区，有供礼拜用的大寺”。又有至正八年（1271年）河北定县《重建礼拜寺记》载：“今近而京师，远而诸路，其寺万余，具向西以行拜天之礼。”<sup>②</sup>其说法可能有夸张的成分，但在元代重用色目人的政策鼓励下，中

① 周密：《癸辛杂识续集》上，《回回沙磧》。

② 孙冠文：《重建礼拜至碑记跋》，载《文物》，1961（8）。

原已有不少穆斯林定居是肯定的。尤其是在东南沿海，明人田汝成《西湖游览志》说：“元时内附者，又往往偏安江、浙、闽、广之间，而杭州尤伙。号色目种，隆准深眸，不食豕肉，婚姻丧葬，不与中国通。诵经持斋，归于清真。”当时清真寺之著名者，包括泉州清净寺，广州怀圣寺，杭州清教寺，昆明礼拜寺等等。

为了管理伊斯兰教事务，元政府成立了专门的机构，称为“回回哈的司”，由哈的大师（阿拉伯语 Qadi 意为法官）领之，主管穆斯林民事诉讼，并为国祈福。有元一代，对伊斯兰教实行扶植政策，使之社会地位大为提高，伊斯兰教成为和佛、道、基督教并列的大教之一。上一小节提到“和尚、也里可温、先生、答失蛮……”其中的“答失蛮”即指伊斯兰教徒，是大食人的音译。至大二年（1309年），宣政院奏免儒、道、也里可温、答失蛮租税。政府设有回回国子学，进行宗教教育，其教师亦可享受赋税上的优惠。又设回回司天监，掌观象衍历，许多穆斯林学者在天文学方面为中华文明做出贡献。设台医院广惠司，掌修御用回回药物及和济，为帝王、皇戚治病。可见蒙古贵族对穆斯林的倚重。

然而，在元初伊斯兰教也曾与中国文化发生过冲突，这是元代对待穆斯林总政策中的一段小插曲。《史集》曾载：忽必烈闻知《可兰经》中有“凡崇拜数神者杀之”的话，召都城回教博士问之，对曰：有之。忽必烈又问：既上帝命汝曹杀异教之人，何以汝曹不从其命？对曰：时未至，吾曹尚不能为之。忽必烈大怒，说：然则吾能杀汝也，遂命将其人处死。此事说明，伊斯兰教传入中国不久，其教义中排他性的成分尚未由中国教徒加以改变和重新解释，不符合中国人多神崇



拜的文化传统，也不符合元朝兼崇数教的宗教政策，故受到打击。该书还记载，忽必烈禁用断喉法杀羊，强迫穆斯林用蒙古人的破腹法杀羊，有犯禁的回教徒因此而受到了处罚。不过，总体来讲，这种用行政命令的方式干预穆斯林生活的情况并不多见，而且并未形成国策。与元朝对伊斯兰教的重视相比，在历史上并不引人注目。

### 五、严厉打击民间宗教

元政府对各种归附朝廷、公开活动的宗教一般都采取扶植政策，但是对地下的汉族民间宗教，则严禁取缔，务求消灭。白莲宗、白云宗、摩尼教及其他的转生形态，白莲教、明教、香会等等，皆被元王朝视为大敌。究其原因，民间宗教在极其残暴专制的民族压迫下，是汉族人民秘密联络，组织反抗的一种形式。我们以白莲教的遭遇来说明这种情况。

白莲教的早期形态是佛教的白莲宗，本是净土宗的一个支系。净土宗以结社念佛，希求往生西方净土为根本宗旨，他们宣称，人只要口宣“阿弥陀佛”之号，死后阿弥陀佛就会接引其往生西方极乐世界。由于此宗教义简单，仪规方便，故颇受下层民众的欢迎。不过隋唐以来，结社念佛者一般组织松散，并未见全国性的严密团体。南宋年间，吴郡昆山僧人茅子元（1131年—1162年）在平江（今上海青蒲县西）淀山湖创建白莲忏堂，自称白莲导师，著《白莲晨朝忏仪》，统一前代念佛修忏仪式，建立了组织严密的白莲宗。在南宋白莲宗即被视为佛教异端，遭到政府取缔。正统的佛教组织也不愿与之伍。宗鉴作《释门正统·斥伪志》指出：白莲宗、白云宗、明教“此三者皆假名佛教，以诳愚俗”。但是，白莲宗在民间仍然继续流传，而且有愈演愈烈之势。至元代，全国统

一，白莲宗又从南方传向北方，“南北混一，盛益加焉。历都过邑无不有所谓白莲堂者，聚徒多至千百，少不下百人，更少犹数十。”<sup>①</sup>元初的统治者试图把白莲宗纳入国家正统宗教的轨道，对其采取了优容政策，遂形成了以庐山东林寺和平江淀山湖为据点的两大传教中心。后来，白莲宗与弥勒信仰相结合，演变成了白莲教，带上更多的反抗色彩。弥勒本是佛教中的未来佛，主宰未来世界。每当现实世界黑暗已极之时，人们便盼望弥勒佛出世，拯救众生。隋、唐、宋三代的末世，皆有以“弥勒出世”为名发动的民变。在元代赤裸裸的民族压迫制度下，白莲教逐渐成为汉族民众反抗民族压迫的组织形式。早在至元十七年（1280年），江西都昌白莲教徒杜万一就曾以“五公符、推背图、血盆”等符篆发动起义。至大八年（1308年），朝廷下令禁止白莲教，“毁其祠宇，以其人还吏民籍。”<sup>②</sup>元仁宗时，曾一度恢复白莲教的合法地位，但不久英宗继位，又复断禁。

元朝末年，出身于北方白莲教世家的韩山童在河南、江淮之间以“弥勒降生”，“明王出世”为口号号召民众起义。并在至正十一年（1351年）在颍州起事，组成红巾军。另外，又有“白莲妖僧”彭莹玉，早在至元四年（1338年）便与其徒周子旺组织过武装起义，起义失败后逃亡于江淮之间，并继续以“弥勒降生”，“明王转世”的身份传播白莲教，元末再一次起事。元王朝推行民族歧视政策，汉族人民积怨已久，一旦怒火点燃，速成燎原之势。元王朝对民间宗教防范最严，但

<sup>①</sup> 刘埙：《莲社万缘堂记》，《水云村泯稿》卷三。

<sup>②</sup> 《元史·武宗纪一》。

终亡于白莲教起义的浪涛之中。

### 第三节 帝师制度的建立与西藏并入版图

明人所作《元史·释老传》在概述元朝宗教制度特点时指出：“元兴，崇尚释氏，而帝师之盛，尤不可与古昔同日而语。”元以前的汉族王朝，有“国师”而无“帝师”，党项人建立的西夏王朝，历史文献中虽有“帝师”一词，但其制度如何已不可详考。所以真正有据可查的“帝师制度”，始、终于元，为其特创。从历史的眼光看，帝师制度对于蒙古贵族以少治多的民族政策，实乃一箭双雕之举。在中原，以属于色目人的藏族僧人统领天下释教，有利于蒙古贵族的特权统治；在西南边疆，帝师制度则是将西藏纳入中国版图，并在那里有效行使主权的一种切实可行的方法。《元史·释老传》又载：“元起朔方，固以崇尚释教，及得西域，世祖以地广而险远，民犷而好斗，思有以因其俗而柔其人，乃郡县土番之地，设官分职，而领之于帝师。乃立宣政院，其为使居第二者，必以僧为之，出帝师所辟举，而总其政于内外者，帅臣以下，亦必僧俗并用，而军民通摄。于是帝师之命，与诏敕并行于西土。”从此，中原与藏区政治、经济、文化联系进一步加强，西藏成为中国不可分割的一个有机组成部分，元朝民族宗教政策为促进中华民族的政治统一功不可没。

#### 一、蒙古贵族早期与藏传佛教领袖的交往

《元史·释老传》的作者认为是由于西藏人性“犷而好斗”，所以才用佛教领袖对其实行统治。这个说法因循魏晋南

北朝时期，佛、道两家辩论中的旧说。道教认为道教为“善法”，佛教为“恶法”，因华人“性善”，所以应用“善法”治之；西域人“性恶”，所以应用“恶法”治之。其实，元代根本不是因人性善恶的问题，而是根据西藏地区特有的政治形势，采用的特殊统治方法。从10世纪以后，吐蕃进入了佛教的“后弘期”，佛教思想不但深入人心，而且开始形成与各个地方势力相结合的宗教流派。比如，萨迦派就因其由萨迦地方的大贵族昆氏家族支持而得名。噶举派中所谓“四大八小”的帕竹、止贡、达垅、蔡巴，也都是因地而得名的。西藏著名学者布敦创立的布敦派，亦称夏鲁派，也是因为他曾得到夏鲁地区的封建领主支持。可见，当蒙古族强大起来，进行统一全国的战争时，他们所面对的西藏地区，已经是由大大小小的封建领主联合宗教领袖分封控制的众多地方集团了。在这样的形势下，如果想用和平的方法将西藏并入中国的版图，最好的办法自然就是利用蒙、藏民族共同的宗教信仰，拉拢当地的宗教领袖。

传说早在成吉思汗南征北战之时，即与藏传佛教领袖及封建领主发生过关系，相传1207年他就曾派兵攻入西藏，致书各地领主，命其归顺蒙古帝国。1227年灭西夏后，又曾向蔡巴噶举派僧人问法，并宣布免除西藏僧人的赋税和兵役。不过此类说法在不同典籍中记载不一，故现代学界对其真实性持存疑态度，仅可作为参考。在史料中比较可靠的记载，第一个与藏传佛教领袖发生关系的蒙古贵族，是元太宗窝阔台的第三子阔端。蒙古灭西夏后，将西夏故地，包括今甘肃、青海的部分藏区都划为他的封地。1239年，阔端派他的将军多达那波率领一支军队进攻西藏，并焚毁热振寺，杀死僧俗五

百余人，使藏人知道蒙古大军不可抵抗。占领西藏以后，多达那波奉命在藏传佛教诸派中寻找一名宗教领袖，带往凉州去见阔端。据《西藏王臣记》等史籍说，此举是为了请一位高僧到蒙古去传教。但是当时的蒙古贵族多数还是信仰萨满教、景教，对藏传佛教并不了解，派大军千里迢迢入藏，更大的可能性，还是寻找一个蒙古势力的代理人。这一点可以从多达那波给阔端的信中看出，根据《西藏王臣记》，他写道：“在边地西藏，僧伽组织以噶当派的最大，顾惜脸面以达垅噶举派的领袖最甚，排场华丽以止贡噶举派的京俄为最，教法以萨迦班智达最精通，迎请何人请示明谕。”蒙古贵族最后选择了萨迦派领袖班智达，请他赴西凉共商蒙藏关系。当时，蒙古大军灭西夏和金，征服中亚，势力远达东欧，特别是由于多达那波 1239 年对西藏的进军，更使班智达认识到蒙古大军不可抗拒。为了藏族人民不再受战祸之苦，也为了自己教派的发展，班智达以 63 岁的高龄，率领 10 岁的侄儿八思巴和 6 岁的恰那多吉，前往西凉朝拜阔端。1246 年班智达一行到达西凉，由于他具有很高的宗教学识，而且擅长医术，治好了阔端的病，因而深受阔端敬重。据《萨迦世系》记载，在西凉举行祈愿法会，班智达座次排在萨满教巫师之上，并且修建了一座幻化寺供其驻锡。这件事不仅说明了蒙古贵族对藏僧的重视，而且也表明，蒙古人宗教信仰的重心从此转向了佛教方面。

以后，班智达与阔端具体谈判了西藏归顺蒙古的条件，在取得一致意见后，班智达写了致西藏各地僧俗的公开信，即著名的《萨迦班智达致蕃人书》。在信中他奉劝西藏各地领主权衡利弊，归顺蒙古。他陈述了蒙古统治者对他的优待和礼

遇，指明实现祖国统一是大势所趋。关于归顺的条件，他说：西藏地区的僧俗官员和百姓，都要承认自己是蒙古的臣民，世俗行政事务由蒙古派人来管理，宗教和寺院僧人的事务由蒙古委派萨迦派的领袖来主持。凡愿归顺的地区，都要造三种表册，一是地方官员名册，二是百姓属民的数字，三是交纳贡物的品种数量。三种表册都要写成三份，一份送阔端，一份送萨迦，一份由各地官员自己保留。这封书信，基本奠定了日后元王朝与西藏地方政府关系的框架，西藏承认是蒙古汗国的属地，要履行臣民的义务。而萨迦派则借助蒙古大军的压力，凌驾于藏传佛教其他诸派之上，成为蒙古汗国在西藏的代理人。历史表明，自13世纪40年代起，西藏地方即已处于蒙古汗国的统治之下，开始进入祖国的版图。萨班智达这位宗教领袖，在历史的关键时期，对祖国的统一做出了重大贡献。而蒙古贵族的宗教政策，也表现出了积极的意义。

## 二、帝师制度的建立和宣政院的职能

1251年，萨班和阔端先后在凉州去世，蒙古贵族内部经过一番争权夺利，蒙哥继承了汗位，其弟忽必烈得到了昔日阔端的封地，成为西藏地区新的主宰者。萨班的侄子八思巴则继承了教主和地方领主的双重身份，成为西藏一代新的宗教领袖。他们两人的联系更加紧密，把祖国统一事业推向更高的水平。

在萨班去世以前，忽必烈与八思巴就有一次会面，双方留下了很好的印象。不过当时八思巴还年轻，忽必烈也只是蒙古亲王中的一员。1253年忽必烈攻取大理后返回漠北，在六盘山与八思巴再度见面。忽必烈对其宗教学识表示仰慕，并和妻子察必及其子女都以宗教礼节礼拜八思巴，皈依佛教。

1254年忽必烈赐给八思巴“优礼僧人诏书”，保证免除西藏地区僧人的赋税和兵役，寺院不受侵害。同时，噶玛噶举派的领袖噶玛拔希也在漠北，同样受到忽必烈的礼敬。显然蒙古统治者当时采用的是多方联络的策略，还没有独重萨迦。可是在日后的汗位争夺中，噶玛拔希却站在了忽必烈的竞争对手阿里不哥一面，八思巴则始终对忽必烈忠诚如一，追随左右。1260年忽必烈击败阿里不哥，登上了汗位，噶玛拔希被捕入狱，八思巴则受到了封赏。据元人王磐在至元十七年（1280年）所写的《八思巴行状》记载：“庚申（1260年），师年二十二岁。世祖皇帝登基，建元中统，尊为国师，授以玉印，任中原法主，统天下教门。”这时，八思巴已经成了全国的宗教领袖。1270年，因八思巴创造蒙文有功，由此被授予“帝师”称号。《行状》载：“庚午（1270年），师年三十一岁，时至元七年，诏制大元国字，师独运摹画，作成称旨，即颁行朝省郡县遵用，迄为时代典章，升号帝师，大宝法王，更赐玉印，统领诸国释教。”以前数代只有“国师”而无“帝师”，国师之号仅仅是为了表达统治者对高僧的尊敬。而帝师的命名，则与八思巴为皇帝、皇后及诸皇子授灌顶礼有关。据《萨迦世系史》记载：“皇帝在二十五名翁则的陪同下，受萨迦派特有之吉祥金刚灌顶三次。此系金刚乘教法在蒙古传播之始。作为灌顶的供养，第一次奉献了十万户……第二次奉献了以大白法螺为主的吐蕃三区。……最后一次依上师的法旨，废除在汉地以人填河的做法。……如是，在法主八思巴十九岁的阴水牛年新年，薛禅皇帝（忽必烈）受灌顶，封为帝师。”藏传佛教属于密教系统，讲究秘密单传，所以对灌顶师极为尊重。因而帝师之号，便具有皇帝之师的身份，地位又非一般

的国师可比，所以皇帝才要：“屈万承之尊，尽师敬之节。”<sup>①</sup>

查有元一代，共有 14 位西藏萨迦昆氏家族的高僧先后担任帝师一职（另有同属萨迦派，但不是昆氏家族的胆巴大师，死后被追封为帝师，不在此列），《释老传》详列其名。为了在全国人民面前抬高帝师的身价，元朝统治者的做法可以说是空前绝后的。《元世各教名考》说：“帝师佛子，殊宠绝礼，百年之间，所以隆奉敬信之者，无所不用其极。”除了前面已经提到，帝师出行可以用皇帝半数法驾仪仗，将相众卿迎送，平日厚赐金帛外，《元史·释老传》还提到“珠诏”一事，亦为元代所特有。每一位新帝即位，都要对帝师“降诏褒护”，这道诏书不是用一般的笔墨写成，而是“络珠为字”，所以称为“珠诏”。时人有这样的记载：“累朝皇帝于践祚之始，必布告天下，使咸知之。惟诏西番者，以粉书诏文运青缯，而绣以白绒，网以真珠。至御宝处，则用珊瑚，遣使赍至彼国，张于帝师所居处。”<sup>②</sup> 帝师及其徒属生前享有无数的特权，如忽必烈在一封珍珠诏书中对八思巴保证：“僧人们的佛殿和僧舍，来往使臣不得住宿，不得征派供应，乌拉差役。属于寺院之土地、水流、水磨等，任何人不得夺占。”<sup>③</sup> 帝师死后，亦有旷世罕见之尊荣。以八思巴为例，他死后不仅在京城为其建真身舍利塔，到英宗时，又“诏各郡县建帝师八思巴殿，其

① 法洪：《帝师殿碑》，《佛祖历代通载》卷二二。

② 《南村辍耕录》，25 页。

③ 《萨迦世系史》，94～95 页。



制视孔子殿有加”<sup>①</sup>。元代编写的《百丈清规》甚至将帝师涅槃日也定为寺院的重要节日，可见在元代统治者心目中，帝师的地位几乎等同于孔子和佛祖。

在元代，帝师与前朝国师根本不同之处，还在于帝师不仅是一荣衔，而是具有很大实权的。其统领中原释教的职能，前一节已述，此处只讲帝师对西藏的统治权，这一点可以从帝师的衙署——宣政院的结构与功能看出来。1264年，忽必烈迁都北京，同一年，在中央政府中设立了一个负责全国佛教事务和藏区军政事务的机构——总制院。至元二十四年（1288年），又将总制院改称为宣政院，直至元末。宣政院的得名，是由于唐代接待吐蕃使者向例是在宣政殿举行，名称之改，也可突出其职能是以治藏为主的。按照元代官制，中书省、御使台、枢密院、宣政院是中央政府四大机构，其中，中书令正一品，御使台、枢密院、宣政院主官皆为从一品，六部主官才正三品，宣政院地位之高于此可见一斑，亦可说明元政府对民族宗教事务的重视。宣政院使一般都由蒙古贵族担任，往往是右丞相兼任，而副使或由帝师担任，或出自帝师之“辟举”，宣政院下设三个宣慰使司都元帅府，一个是吐蕃等处宣慰使司都元帅府，主管今日甘肃、青海两省的藏区。一个是吐蕃等路宣慰使司都元帅府，主管今日四川、云南两省的藏区。一个是乌斯藏纳里速古鲁孙等三路宣慰使司都元帅府，主管今日的西藏地区。在宣慰使司都元帅府下，设有都元帅、元帅、转运、万户、千户等职，都由帝师或宣政院提名，皇帝任命。尤其是万户以下，全部由藏族僧俗领袖担任，

<sup>①</sup> 《元史·英宗本纪一》。

“军民通摄”，世袭继承。早在忽必烈皇帝受灌顶礼时便与帝师议定：“吐蕃之事悉听上师之教，不与上师商量不下诏书。”<sup>①</sup>所谓“吐蕃之事”包括全部文武官员的选任，驿站的设置，驻军的戍守，户口的调查等等。若遇吐蕃之地有大征战，宣政院又可“会枢密院议之”。<sup>②</sup>因而，帝师实际成了西藏地区的最高领袖，所以《释老传》才说“帝师之命，与诏敕并行于西土”。

### 三、元政府利用萨迦派治理西藏

元政府设立宣政院，任命萨迦派高僧为帝师，使中央与西藏地方的关系已非昔日可比。在唐代，吐蕃王朝与唐朝虽然保持了一种“朝贡”与“册封”的关系，但毕竟没有在那里派官、设职、施治。宋代在“守内虚外”民族政策的指导下，从来没有统一过整个中国，对西藏的关系就更疏远了。只有到了元代，才真正在西藏开始行使主权，具体表现为派官设职、清查户口、建立驿站、征收赋税、驻扎军队等方面。而这一切，都要以清查户口为前提，按照蒙古帝国的惯例，凡是清查户口的地区，便表示进入了它的版图。

根据《汉藏史集》，元朝对西藏第一次户口清查是在1260年，忽必烈继大汗位之后。当时朝廷派达门率领随从，携带皇帝的诏书及口粮，进入卫藏地区，普查人口，并建立了27个“甲姆”。甲姆原为蒙语，是“站”的意思，27个甲姆是大站，下面还有小站。在当时历史条件下，甲姆的意义不仅仅起个驿站作用，它还具有征收贡赋、管理地方的职能，可以视为一

<sup>①</sup> 《萨迦世系史》。

<sup>②</sup> 《新元史》卷五八。

级行政部门。这次清查虽然没有留下确切数字，但为以后的清查奠定了基础，达门也因此受到了皇帝的嘉奖，成为宣政院的大臣。

1268年，元政府对藏区进行了第二次人口清查，并且建立了“十三万户”制度，从而使西藏的行政体制更加完整。1264年，元朝设立总制院，以八思巴国师领总制院事，确定了以宗教领袖管理西藏的政教合一体制。1265年，皇帝派八思巴返回西藏，酝酿地方政府人选。1268年，八思巴又回到大都（今北京），提名萨迦本钦释迦桑波为“卫藏三路军民万户”，大约在此时提出了13万户的划分构想。同年，元政府派遣阿衮和弥林二人入藏，进行第二次人口清查。万户是元朝在少数民族地区建立的一级地方政权，是以当时各地封建领主集团实际控制范围为基础的，万户长都是世袭的。在元朝，宣慰司都元帅、万户长两级需要中央政府的任命，万户以下的大小官员，则由地方自行任免。这种统治方式，与土司制度已经很相似了。

由于元朝历代帝师都由萨迦昆氏家族垄断，所以蒙古人在西藏的统治实际主要是依靠萨迦派来进行的。在萨迦领主集团内，因帝师经常要前往大都朝拜皇帝，而且负责管理天下教门，所以帝师还需任命一位家臣代其管理本族事务，称为萨迦本钦。“本钦”的藏语原意为“大官”，是帝师之下集团的最高领袖。据现有的史籍看，第一位本钦是释迦桑波，由八思巴推荐，忽必烈任命。据《红史》讲：“萨迦派的本钦最早是释迦桑波……到八思巴时，薛禅皇帝（忽必烈）下令，赐给他‘乌思藏三路军民万户’的印信，任命他为本钦。”由于当时卫藏首府设在萨迦，所以萨迦的本钦头上可以戴上“乌

斯藏”的头衔。“三路”是元朝的一种建制，一般十个万户才够一路，此处的三是范围极广的称谓，说明萨迦的本钦是卫藏十三路的总首领，可以管理军民一切事务。这样，萨迦派实际上便凌驾于其他十二路之上了。1269年，八思巴回到西藏，称赞拉萨吉热寺好，释迦桑波便调集十三路的人力、物力，在萨迦地方也仿照热吉寺的式样修建了萨迦寺的大殿。这说明在元朝初年，萨迦派确有支配其他派别的能力。元王朝通过扶植藏传佛教中的一派，初步实现了西藏的统一，其意义是深远的。

考察西藏的历史文献可知，在元代萨迦派对全藏的统治是很不稳固的。在13个万户中，后藏的拉堆、曲弥、夏鲁、绛卓，前藏的蔡巴、嘉玛与萨迦累世通婚，关系密切。而其他万户便不那么听从调遣了，尤其是止贡万户，本来就属于不同教派，且因利益关系，便联合雅桑与萨迦相抗衡。元初蒙古军力强大，以武力支持萨迦派。据东嘎·洛桑赤列的《论西藏政教合一制度》记载，1290年，“萨迦本钦旺连引来由忽必烈的儿子铁穆别克率领的军队，与后藏军队一起进攻止贡派，放火烧毁了止贡梯寺的大殿，杀死止贡僧俗平民一万余人。止贡派的属地甲东、达波、工布、唉、列、洛若、山南、扎嘎、雅觉、门等地方被萨迦派夺去。这一件事在藏文典籍中称为‘止贡洛林’（止贡寺之乱）。”这一次蒙古派兵入藏，是元政府支持萨迦派的最典型例子。而且，忽必烈还有禁绝其他教派的企图，幸亏帝师八思巴明智豁达，提出应允许各教派自修其教法，所以才没发生更大的教难。元中叶以后，萨迦派自身发生了分化，自然更无力控制其他地区了，各万户基本保持了各自为政的局面。

回顾元朝的藏地宗教政策,应该说取得了相当大的成就。通过拉拢、重用宗教领袖的方法,基本用和平手段实现了西藏的统一。经过阔端、萨班、忽必烈、八思巴等人不懈的努力,使中原与西藏的关系得到了空前的加强,卫藏地区已经完全成为中国的一个行政区,是祖国领土不可分割的组成部分。元朝统一西藏,对于藏区的政治稳定,生产发展,文化繁荣都起到了促进作用,为明、清两代藏传佛教更大规模的发展也奠定了基础。

#### 第四节 元代民族宗教政策的负面影响

元王朝的宗教政策,是服务于他们开疆拓土,以少治多的民族政策的。有利于扩大国内民族的政治统一,一定时期内对稳固政权也有积极意义,上文都给予了充分的肯定。但是我们也要看到,元王朝的宗教政策,毕竟是建立在民族歧视基础上的,在众多的宗教流派之间,无节制地抬高某个教派,压抑其他教派,在教派之间人为地挑动矛盾,制造争纷,以利于少数蒙古贵族集团的统治,其手法终究属于“诡道”而非“常法”。随着时间的推移,曾经为元朝统治者带来安定和进取的民族宗教政策,越来越暴露出其负面的影响,并最终成为加速蒙古王朝崩溃的因素。

##### 一、帝师徒属的不法行为引起民众不满

元朝统治者为了抬高藏传佛教,给予萨迦派领袖种种尊崇,而有些措施则超乎法律和人情之外,从而助长了帝师徒属的贪婪和狂妄。《元史·释老传》载:“为其徒者,怙势姿睢,

日新月盛，气焰熏灼，延于四方。”他们仰仗帝师的势力，为非作歹，肆无忌惮。元制，“金字圆牌”为国家驿使佩带之物，边防报警时方可动用。泰定二年（1325年），西台御史李昌奏报：“尝经平凉府、静、会、定西等州，见西番僧佩金字圆符，络绎道途，驰骑累百，传舍至不能容，则假馆民舍，因追逐男子，奸污女妇。……驿户无所控告，台察莫得谁何！”<sup>①</sup>他们强占民田，掠夺财富，抢男霸女，甚至胆敢蔑视公堂，欺凌王妃。“又，至大元年，上都开元寺西僧强市民薪，民诉诸留守李璧，璧方询问其由，僧已率其党持白梃突入公府，隔案引璧发，摔诸地，捶扑交下，拽之以归，闭诸空室，久乃得脱。奔诉于朝，遇赦以免。二年，复有僧龚柯等十八人，与诸王合儿八剌妃忽秃赤的斤争道，拉妃堕车殴之，且有犯上等语。事闻，诏释不问。”<sup>②</sup>连蒙古王妃西僧都敢欺凌，一般汉民当然更不再话下。宣政院甚至想把这种不平等载之于法律，“凡民殴西僧者，截其手；詈之者，断其舌”<sup>③</sup>，幸有太子强谏才作罢。

河西唐兀僧人杨琏真加，世祖忽必烈命其为江南释教总统。因他在江南推行崇佛抑道，抬教压禅有功，深受朝廷重用，因而他也愈加放纵无忌。后来因事败露被查抄，“有杨琏真加者，世祖用为江南释教总统，发掘故宋赵氏诸陵之在钱塘、绍兴者及其大臣冢墓凡一百一所；戕杀平民四人；受人献美女、宝物无算；且攘夺盗取财物，计金一千七百两，银六千八百两，玉带九，玉器大小百一十有一，杂宝贝百五十有二，大珠五十两，钞一十一万六千二百锭，田二万三千亩；私

①②③ 《元史·释老传》。

庇平民不输公赋者二万三千户。他所藏匿未露者不论也。”<sup>①</sup>就是这样一个十恶不赦的歹徒，“帝犹贷之死，而给还其人口、土田。”<sup>②</sup>这是重用色目人，压抑汉人、南人的一个典型例子，在元初蒙古国力强盛之时，汉族人民敢怒而不敢言，但反抗的怒火却越积越旺。

## 二、密教传播加速了宫廷的腐败

藏传佛教属于密教系统，有些特殊的修法不适于中国的家族伦理。所以密教在唐朝开元年间虽曾一度在中原流行，但几十年后便绝迹了。蒙古贵族崇尚西僧，结果密教便在贵族中间流行了开来。特别是到了元朝末年，统治者已经变得非常腐朽，便嬖之臣就以西僧的双身修行的“秘密法”作为取宠的手段。《续资治通鉴》第二一一卷载：元顺帝时，“图鲁特穆尔性奸狡，帝爱之，言听计从，亦荐西蕃僧策琳沁于帝。其僧善秘密法，谓帝曰：‘陛下虽尊居万乘，富有四海，不过保有一世而已。人生能几何，当受此秘密大喜乐禅定。’帝又习之，其法亦名双修法，曰延彻尔，曰秘密，皆房中术也。帝乃诏以西天僧为司徒，西蕃僧为大元国师，取良家女奉之，谓之供养，于是帝日从事于其法。伊纳克辈用高丽女为耳目，刺探贵人之命妇及士庶之室家，择其美而善淫者媒入宫中，数日乃出。巴朗者，帝诸弟也，与诸伊纳克皆在帝前，相与褻狎，甚至男女裸处，号所处室曰色济克乌格依，译言事事无碍也。君臣宣淫，而群僧出入禁中，无所防闲，丑声秽行，著闻于外，虽市井之人亦恶闻之。”中国的帝王古来都是后妃成

① 《元史·释老传》。

② 《元史·世祖纪一四》。

群，但是像元顺帝这样肆行无忌，昼夜宣淫，荒疏朝政者，还是不多的。荒淫放荡、崇信邪术也是元朝短祚的重要原因。

### 三、民族歧视政策葬送了元王朝

为了巩固蒙古贵族的专制统治，元朝帝王可谓费尽心机，包括用宗教思想来麻痹人民，又在各种宗教间制造矛盾来推行民族歧视。元政府每年修缮寺庙，兴办佛事，花费无数，元文宗曾为之辩解说：“吾建寺，为子孙、黎民计。”<sup>①</sup>然而，僧、道的祝祷，掩盖不了民族压迫的残酷现实，广大人民群众在忍无可忍之际，必然会掀起反抗的怒涛。而过度发达的宗教，恰恰成了民众进行宣传、组织的工具。元末农民起义军的领袖，大多与宗教组织有关。例如，起义军首领彭莹玉、韩山童曾经是白莲教的教主，起义以前长期以民间宗教的形式发动群众，宣传“弥勒降世”，“明王出生”，鼓励人民战胜黑暗，向往光明。刘福通、杜遵道、罗文素、韩咬儿等人，都是教中小首领。起义之前，他们预先造独眼石人埋在黄河要道，并传宗教谶语曰：“莫道石人一只眼，此物一出天下反”，以此神秘的形式号召群众。至正十一年（1350年），起义发动前消息走露，韩山童被捕牺牲，义军以他的儿子韩林儿为“小明王”，迅速起事，各地白莲教徒纷纷相应，形成汹涌波涛。后来成为明太祖的朱元璋，出身贫苦，少年时曾在家乡的皇觉寺出家，当过3年和尚。参加起义后，深知白莲教之得人心，故奉“小明王”的年号，率领起义军东征西讨，终于推翻了元王朝。这时任何神灵都无济于事了。

<sup>①</sup> 《元史·文宗纪三》。



## 第六章 明代平和开明的民族宗教政策

元王朝是中国历史上第一个少数民族建立的全国性政权，然而在当时的历史条件下，蒙古族以极为悬殊的人口比例以少治众，以落后治先进，只能推行保护自身特殊利益的民族等级、民族歧视、民族压迫政策，从而也就注定其政权不可能长久。元朝末年，民族矛盾和阶级矛盾交织在一起，相互激化，终于酿成了遍及全国各地的农民大起义。红巾军出身的朱元璋，在革命斗争中不断壮大自己的实力，推翻元王朝，剿灭群雄，重新建立了以汉族为主体的明王朝。从洪武元年（1368年）朱元璋在南京建都，到崇祯十七年（1644年）李自成攻占北京，明王朝灭亡，共历时276年。然而李自成的大顺政权没有维持多久，就被从东北入关的清王朝所取代。在前后两个以少数民族为主体的封建政权之间，明王朝的民族宗教政策自有它的特色。

如前章所述，元代统治者对汉民族的猜忌、歧视、压迫是赤裸裸的，公开的，野蛮的，这当然会激起广大汉族人民的强烈反抗。元末农民起义军领袖刘福通、陈友谅、明玉珍先后

建立了“大宋”、“大汉”、“大夏”政权，充分反映了汉民族收复中原，推翻异族政治的决心。朱元璋在北伐檄文中提出了“驱逐胡虏，恢复中华”的口号，表达了汉族人民反抗民族压迫，恢复平等自尊地位的民族自觉。可以说这是一个民族意识空前高涨的时期，民族主义成为团结全体人民的共同旗帜。甚至到了明朝初期，长期、连续的与故元贵族的战争中，民族意识都是王朝统治集团头脑中不敢稍懈的神经。

同时我们又必须指出，明代的汉民族已经是一个成熟的民族，以朱元璋为首的明政府是一个成熟的统治集团，对元王朝残酷的民族统治政策的反省并没有导致强烈的民族复仇行为，而是产生出一种较为清醒、宽容的民族平等意识，这是十分可贵的。朱元璋在诏书中讲：“我国家受天明命，统御万方，思抚善良，武威不服。凡在幅员之内，咸推一视之仁。”<sup>①</sup>凡中华幅员之内，方足圆首之类，他视之“皆吾赤子”，一以仁义之道待之。即使是曾经压迫过汉民族的蒙古族，亦不许用以毒攻毒之策，歧视打击。他又说：“如蒙古、色目，虽非华夏族类，然同生天地之间，有能识礼义，愿为臣民者，与中原之人抚养无异。”<sup>②</sup>明成祖讲：“人性之善，夷狄与中国无异”<sup>③</sup>，所以在用人时，应当“不分等类，验才委任。”<sup>④</sup>正是在这样一种具有平等意识的民族观念指导下，明政府制定了一系列较为开明、宽容的民族宗教政策。

① 《明史·西域传三》。

② 《明太祖实录》卷二一。

③ 《明太宗实录》卷一二六，永乐十年三月丙寅条。

④ 同上书，卷五三。

## 第一节 运用宗教政策在西藏有效行使主权

元代西藏进入中国版图，元政府主要是利用藏传佛教中萨迦一系的势力施行对西藏的统治。元后期，由于中央政府干预能力的下降，更由于萨迦派自身的分裂，藏地重新陷入了混乱状态，噶举派势力发展很快，特别是噶玛噶举和帕竹噶举，成为重要的地方势力。但萨迦派并没有消亡，在后藏的萨迦地区仍然是主宰力量。同时，经过宗喀巴的宗教改革，格鲁派又迅速崛起，成为藏地政治舞台上一支引人注目的力量。另外还有一些小宗派，在不同地方活动。整个西藏处于一种宗教团体与地方政权相结合、分封割据的时代。针对这种情况，明政府相应地也改变了治藏策略，从元代的独尊萨迦到“群封众建”。《明史·西域传》的作者在总结明代治藏政策时说：“初，太祖以西番地广，人犷悍，欲分其势而杀其力，使不为边患，故来者辄授官。又以其地皆食肉，倚中国茶为命，故设茶课司于天全六番，令以马市，而入贡者又优以茶市。诸番恋贡市之利，且欲保世官，不敢为变。迨成祖，益封法王及大国师、西天佛子等，俾转相化导，以共尊中国，以故西陲宴然，终明世无番寇之患。”这段话大体如实地反映了明代藏传佛教政策的状况。

明朝在西藏的宗教政策，大致可分成前、中、后三个时期。其中有些政策有连续性，从始至终，有些则因帝王的好恶而发生变动，功过是非，值得我们认真研究。

### 一、明初治藏政策的形成及其特点

明朝初年，朱元璋在夺取元朝天下以后，开始考虑乌斯藏的治理问题。当时的西藏对于中原的汉族人民来说，是一个偏僻、遥远、神秘、陌生的地方，统治者并无经略的意图，只求那里的番人不为边患。“洪武初，太祖惩唐世吐蕃之乱，思制御之。惟因其俗尚，用僧徒化导为善，乃遣使广行招谕。”<sup>①</sup> 唐代松赞干布执政时期，吐蕃曾是一个统一强大的民族，人口达到 600 万，一度对中原构成威胁。刚刚从蒙古铁骑统治下解放出来的汉族人民，对强悍勇猛的游牧民族仍然心有余悸，生怕灾难再从西南天边降临，如何防止吐蕃重新强大便是他们所考虑的主要课题。经后弘期几百年的发展，佛教在藏民生活方式中的地位已不可动摇，明代人在舆地著作中记载：“乌斯藏，……其地多僧”<sup>②</sup>，因而化导、治理藏区命中的任务当然地就要由藏传佛教领袖们担任了。

#### （一）群封众建，分化治理

明政府首先在元代统治的基础上开展工作，派遣陕西行省的员外郎许允德出使西藏，命令曾经接受过元政府册封的藏区土司、宗教领袖到南京去，重新换取新王朝政府的兵符、印信。当时的乌斯藏摄帝师喃加巴藏卜起了带头和表率作用，首先派遣使者到南京朝贡，向新政权表示效忠。洪武帝对其行为大加表彰，赐赏丰厚，把他看成是故元在乌斯藏的最高代理人。第二年他又亲自入朝，并且向朝廷推荐了故元官吏六十余人，朱元璋一一采纳，接受元朝旧印敕，换发明朝新印敕。其他地区的僧俗领袖纷纷效法，所以在很短的时间

<sup>①②</sup> 《明史·西域传三》。

内便完成了西藏政权的交接工作。明初，设西安行都指挥使司于河州，统辖朵甘乌斯藏地区。后又将朵甘、乌斯藏二卫升格为行都指挥使司，各下辖宣慰司、宣抚司、万户府、千户所等，对西藏地区行使完全的主权。不过，当时明廷军事活动的重心在北方，尚无力派遣军队入藏，主要利用当地僧、俗领袖治理。

接着，明朝对元朝的治藏方针进行了调整。首先，取消了元朝特有的帝师制度，恢复国师称号，宣政院也随之取消。考中国僧官制度史，国师之名出自魏晋，佛图澄、道安等人都曾当此美誉。但国师之号多属名誉性质，并无实际的体制或职权。元帝创帝师一词，亦作体制上的相应变动，帝师握有僧官的实际权力。明代再将帝师变回国师，其推崇意义并未弱化，但管理宗教的实权却被削弱了。喃加巴藏卜因其率先易帜之功，首先被封为炽盛佛宝国师，授予玉印。以后又封国师多人，如八思巴的后人公哥监藏巴藏卜和另一番僧答力麻巴刺于洪武七年（1374年）入贡，请封号，前者被封为圆智妙觉弘教大国师，后者被封为灌顶国师。

其后，明政府又根据藏区各教派的实力，调整了其地位。在元朝，八思巴被授予“皇天之下一人之上宜文辅治大圣至德普觉真智佐国如意大宝法王西天佛子大元帝师”头衔，“大宝法王”是乌斯藏的最高领袖。鉴于萨迦派的政治、军事实力下降的情况，明政府将这顶至尊无上的法王帽子戴到了噶玛噶举派的头上。永乐四年（1406年），为了给洪武皇帝和皇后作佛事，从西藏请来了噶玛噶举黑帽系五世活佛哈立麻。据说其人有道术，颇得成祖赏识。次年又命他在灵谷寺建普渡大斋，为高帝、后荐福。会后，册封他为“万行具足十方最

胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛”，简称为“大宝法王”。赐予印诰及大量金银财宝，其徒属亦多有册封为国师、大国师者。据《明史·西域传三》记载，还命其“领天下释教”，但未有其他资料证明他曾经管理过汉地佛教事务，此说法大约只是延袭元朝的习惯，表示尊敬而已。不过在乌斯藏，大宝法王是至尊无上的。

永乐八年（1410年），明成祖派中宫入藏召萨迦派僧人，昆氏家族的后裔昆泽思巴到南京，大约是考虑到他们家族在后藏还有相当势力，成祖亲自接见了他们，并封其为“万行圆融妙法最胜真如慧智弘慈广济护国演教正觉大乘法王西天上善金刚普应大光明佛”，简称“大乘法王”，亦赐印诰及大藏经、袈裟、银钞等物，礼仪仅次于大宝法王。

同时，成祖听说宗喀巴在西藏进行宗教改革，名声渐隆，于是在永乐六年（1408年）和十二年（1414年）两次遣使入藏，延请宗喀巴进京朝见。第一次宗喀巴正忙于筹备拉萨的传昭大法会，无暇东行，第二次又已年高体迈，无力东行，只得派遣弟子释迦也失代行。释迦也失于永乐十二年（1414年）入朝，次年被封为“妙觉圆通慈慧普应辅国显教灌顶弘善西天佛子大国师”。14年辞归，皇帝赠送了大量的钱币和佛经。宣德九年（1434年）释迦也失再次入朝进贡，宣帝封其为“万行妙明真如上胜清静般若弘照普慧辅国显教至善大慈法王西天正觉如来自在大圆通佛”，其地位又稍逊于大乘法王。

三大法王的册封，基本反映了明初西藏宗教势力的强弱。大宝法王的头衔，在噶玛黑帽系中以活佛转世的形式继承，大乘法王在萨迦昆氏家族中则以叔侄相继的方式继承。明史中记载他们与中央政府一直保持着联系，朝贡不绝。唯大慈

法王，在释迦也失死后不知所传。

除了“三大法王”以外，明政府还在藏区政教合一的地方领袖中分封了“五王”。阐化王名扎巴坚赞，是帕木竹巴僧人，帕木竹巴在元末已经发展成势力很大的一个派别，控制着拉萨周围的地区。该派虽属噶举，但是扎巴坚赞却坚定地支持了宗喀巴的创教活动，成为他最大的施主。受明朝册封后朝贡不绝。赞善王思八儿监藏，《明史》记为“灵藏僧”，其管辖地域接近四川。先被封为灌顶国师，后加封为赞善王。辅教王属萨迦派，地处后藏，尤为遥远。成祖即位后，命僧人智光持诏招谕。永乐十一年（1413年）封思达藏地区方丈僧南渴烈思巴为辅教王。阐教王属止贡噶举派，永乐初年多次遣使入贡，曾得国师、大国师等称号。永乐十一年（1413年）其首领吧儿吉监藏被封为阐教王。护教王是馆觉地方僧人，属止贡噶举，其地在朵甘都司辖区，靠近四川。永乐四年（1406年）曾遣使入贡，被封为灌顶国师，翌年加封为护教王。

在元朝时，曾试图通过独尊萨迦一系实现对藏区的统一控制。但由于西藏地区社会发展水平的落后，统一的局面仅维持了很短的时间。明朝则干脆放弃了建立统一政权的打算，群封众建，使各派互不统属，而直隶于中央。这样就造成了藏传佛教各派领袖互相争宠，互相排斥，互相攻击的局面。所以终明之世，西藏地区局部战火从未停息，始终不能建立统一政权，这就恰恰达到了明王朝“分其势而杀其力”的战略目的。正如《明史》作者所总结：“永乐时，诸卫僧戎行精勤者，多授刺麻、禅师、灌顶国师之号。有加至大国师、西天佛子者，悉给予印诰，许之世袭，且令岁一朝贡。由是诸僧及诸卫土官辐辏京师。其他族种，如西宁十三族，岷州十八族，

洮州十八族之属，大者数千人，小者数百，亦许岁一朝贡，优以宴赉。西番之势益分，其力益弱，西陲之患亦益寡矣。”<sup>①</sup>

## （二）宽容优抚，鼓励发展

明朝汉地佛教的地位已经下降，政府制定了一系列严格的措施加以管理。《明史·职官三》的“僧官条”载：“洪武十五年始置僧录司、道录司。”“僧录司，左、右善世二人（正六品），左、右阐教二人（从六品），左、右讲经二人（正八品），左、右觉义二人（从八品）。”“僧凡三等，曰禅、曰讲、曰教。……设官不给俸，隶礼部。”这和元朝的宣政院院使从一品的高位是无法相提并论的。汉地高僧很少有政治上的地位，然而对于番僧则优崇有加，“其后，释氏有法王、佛子、大国师等封号……赐银印蟒玉，加太常卿、礼部尚书及宫保衔，至有封伯爵者，皆一时宠幸，非制也。”藏传佛教僧人的政治地位炙手可热，明朝中期，由于帝王的宠幸，使他们更是气焰熏天，致使“四方奸民投为弟子，辄得食大官，每岁耗资巨万。”<sup>②</sup>

在经济上，为了笼络西藏宗教界上层人士，明政府更可谓不遗余力。据史书记载，噶玛派黑帽系活佛，大宝法王哈立麻在永乐四年（1406年）第一次入贡时，朝廷举行了隆重的欢迎仪式，“命驸马都尉沐昕往迎之。既至，帝延见于奉天殿，明日宴华盖殿，赐黄金百，白金千，钞二万，彩币四十五表里，法器、裯褥、鞍马、香果、茶米诸物毕备。其从者亦有赐。明年春，赐仪仗、银瓜、牙仗、骨朵、鱿灯、纱灯、

① 《明史·西域传二》。

② 《明史·西域传三》。



香合、佛子各二，手炉六，伞盖一，银交椅、银足踏、银杌、银盆、银罐、青圆扇、红圆扇、拜褥、帐幄各一，幡幢四十有八，鞍马二，散马四。”<sup>①</sup> 仅此一次封赏，即可见朝廷对番僧的礼敬之情。这些东西值多少钱一时无法估算，但大慈法王释迦也失回藏后，用朝廷一次所赐银钱即修了色拉寺，此寺是黄教“三大丛林”之一，由此我们便可推想，对其他法王的赏赐也一定不菲。

明政府对内地佛教的发展有明确的限制，如洪武“二十四年清理释、道二教，限僧三年一度给牒。凡各府州县寺观，但存宽大者一所，并居之。凡僧道，府不得过四十人，州三十人，县二十人。民非年四十以上、女年非五十以上者，不得出家。二十八年令天下僧道赴京考试给牒，不通经者黜之”<sup>②</sup>。从佛教长期在中原的发展中，统治者已经逐步认识到，宗教虽有劝化人心，辅助统治的一面，但是过度发展对王朝并非福音。南北朝及隋唐汉地也曾有过佛教过度发达的情况，结果造成了寺院与国家争土地、劳力、赋税的现象，出现了沙门干政和沙门败德，从而导致世俗地主集团和僧侣地主集团关系的紧张，以至酿成“三武一宗”四次大规模的“法难”。所以从宋代以后，对汉地宗教始终采取严格控制的策略。然而对藏传佛教却大大不同，为了讨好藏地高僧，也为了控制藏民，明政府极力鼓励其发展。据《明史·西域传二》载：“时乌斯藏僧有称活佛者，诸部多奉其教。丙兔（蒙古王俺达汗之子）乃以焚（梵）修为名，请建寺青海及嘉峪关外，为

① 《明史·西域传三》。

② 《明史·职官三》。

久居计。廷臣多言不可许。礼官言：‘彼已采木兴工，而今改建于他所，势所不能。莫若因而许之，以鼓其善心，而杜其关外之请。……’帝许之，……既而寺成，赐名曰仰华。”从这段话可以看出，鼓励藏区多建寺庙，为了“鼓其善心”。又有资料载：“西番僧三刺为书招降罕东诸部，又建佛寺于碾白南川，以居其众，至是来朝贡马，请敕护持，赐寺额。帝从所请，赐额曰瞿昙寺。……自是，其徒争建寺，帝辄锡以嘉名。”<sup>①</sup>正因为有朝廷鼓励于上，所以才有明清藏传佛教的高速发展。

### （三）因俗化导，为我所用

朱明王朝在文化上以推崇程朱理学为主，宗教信仰比较淡漠。尤其是明初几代帝王，推崇藏僧策略考虑为主，没有什么个人感情色彩。正如正德年间的阁臣梁储所言：“西番之教，邪妄不经。我祖宗朝虽尝遣使，盖因天下初定，藉以化导愚顽，镇抚荒服，非信其教而崇之也。”<sup>②</sup>藏传佛教以密教为主，汉族士大夫不但不信，而且因其一些密法与儒家的纲常伦理相抵触，甚至对其嗤之以鼻。傅维鳞《明书》卷一百六十记载一则逸事：“太祖尝遣使往乌斯藏，征尚师哈立麻来京，自是屡著灵异，谓之神通。教人念‘唵、嘛、呢、叭、咤、吽’，信者昼夜念之。惟翰林侍读李继鼎私曰：‘若彼读有神通，当通中国话，何为待译者而后知？且其所谓唵、嘛、呢、叭、咤、吽者，乃云俺把你哄也，人之不悟也。’识者服其义。”从这段调侃中，我们可以看到汉族士人对藏传佛教中各类神秘现象的怀疑和不敬。所以如此，因为在正统的儒生头脑中，

① 《明史·西域传二》。

② 《明史·西域传三》。

有中华民族传统的宗法性宗教的“天神崇拜”和“祖先崇拜”观念作为安身立命之本，此外其他神灵都是可有可无的。《明史·潘坝传》记载他的一次上疏云：“臣以为南郊有天地，太庙有祖宗，锡祉迎庥，佛于何有？番僧可逐而度僧可止也。”然而，汉族士人对任何宗教都抱着“神道设教”的态度，不信归不信，但却不妨碍加以利用。尤其是在西藏这样天高皇帝远，封建礼教鞭长莫及之地。诚如阿昔洞诸土官言：“西番大小二姓为恶，杀之不惧。惟国师、刺麻劝化，则革心服信。”<sup>①</sup>当时的西藏，佛教是占支配地位意识形态，除了因果报应，三世轮回，藏民们并不知道什么君臣父子，刑法律例。所以虽然同为中国版图，但纲常名教和大明律典对藏民并不起作用。他们不知皇帝而知活佛，不怕监狱而怕地狱。因此，对于西藏地区的教化不能用儒学，只能用佛教。礼官刘春讲：“乌斯藏远在西方，性极顽犷，虽设四王抚化，其来贡必有节制。……西番俗信佛教，故祖宗承前代旧制，设立乌斯藏诸司及陕西洮、泯，四川松潘诸寺，令化导番人。”<sup>②</sup>

有明一代，一些藏族高僧受朝廷之恩，的确起到了安定局势，维持地方的作用。明初故元摄帝师喃加巴藏卜率先交纳元朝印信，接受新王朝的册封，带动了大批僧俗领袖的效法。又如《明史·西域传二》载：“宣德元年，以协讨安定、曲先功，加国师吒思领八占等五人为大国师，给敕命，银印，秩正四品，加刺麻著星等六人为禅师，给敕命，银印，秩正六品。”虽然史书没有具体说明这几位喇嘛干了什么，但从“协

① 《明史·西域传三》。

② 《明史·刘春传》。

讨”之词，我们亦可大致推想其作用。特别应该引起注意的是，明代汉地僧官最高职务的左、右善世才是正六品。封赏之厚说明，喇嘛的作用胜于坚甲利兵。

#### （四）严格管理，恩威并重

明王朝在对少数地区推行羁縻制度和土司制度的同时，在能力所及的地方，也努力加强对少数民族土官的管理，对土司的任命、承袭、义务、奖惩都作了明细的规定，以便更好地维护国家政治的统一。西藏由于实行政教合一制度，因而对藏区加强管理的工作就主要表现在对待藏传佛教领袖上。尤其是在四川、青海、甘肃等与汉区临近或杂居的地区，管理更加严格。

明朝政府册封了许多法王、西天佛子、大国师、国师、禅师，但都有严格的敕封手续，需发银印、符契方为有效。如成化四年（1468年），大乘法王完卜“遣使来贡，礼官言无法王印文，且从洮州入，非制，宜减其赐物。使者言，所居去乌斯藏二十余程，涉五年方达京师，且所进马多，乞给全赐。乃命量增。”<sup>①</sup>同时这些宗教领袖的承袭，亦需申报朝廷才算合法。弘治元年（1488年）“其王桑加瓦遣使来贡。故事，法王卒，其徒自相继承，不由朝命。三年，辅教王遣使奉贡，奏举大乘法王袭职。帝但纳其贡，赐赆遣还，不命袭职。”<sup>②</sup>

明政府对西藏的宗教领袖也规定了朝贡的义务，一般法王不定年限，国师一年一贡，国师以下三年一贡。由于明朝鼓励边疆少数民族领袖入贡，回赐往往要高于所贡物品的数倍，所以他们进贡的积极性很高，经常不到年限即贡，甚至一

①② 《明史·西域传三》。

年数贡，以致贡赏竟成为政府的一项经济负担。成化年间，礼官刘春奏曰：“许之朝贡，贡期、人数皆有定制。比缘诸番僻远，莫辨真伪。中国逃亡罪人，习其语言，窜身在内，又多创寺请额。番贡日增，宴赏繁费。乞严其限期，酌定人数，每寺给勘合十道，缘边兵备存堪合底簿，比对相同，方许起送。并禁自后不得滥建寺宇。”这封上疏得到了皇帝的认可。有时为了节省经费，甚至不惜裁汰番僧封号。如《明史·胡滢传》载：“英宗即位，诏节冗费。滢因奏减上供物，及汰法王以下番僧四五百人，浮费大省。”

对于违抗朝廷命令，破坏边地安定者，中央政府更是严惩不贷。《明史·李英传》载：“番僧张答里麻者，通译书。成祖授以左觉义。居西宁，姿甚。以计取西番贡使资，纳捕逃，交通外域，肆恶十余年。英发其事，磔死，籍其家。西陲快之。”处死了为非作歹之徒，不但有利于国家的安全，而且也得到了各族人民的支持。这种正义的行为，是对包括少数民族兄弟在内的人民共同利益的维护。在对少数民族宗教领袖实行特殊照顾政策的同时，也敢于对少数违犯国家法律，破坏民族团结的罪犯严厉打击，这是明初边疆政策成功之处。

## 二、明中叶封黜无常、管理混乱

明朝初年，统治者制定优抚番僧政策时，个人信仰的因素很少，主要以国家利益为重。但是随着王朝主宰者的渐趋腐败，并且与藏僧接触增加，不少帝王亦被他们的“奇技淫巧”所吸引，从利用转而崇拜，乱施封赏，致使原有的管理制度遭到腐蚀、破坏。

明成祖尚属较有作为的帝王，但他对藏僧已开崇拜乱封之先河。《明史·西域传三》讲：“初，太祖招徕番僧，本藉以

化愚俗，弭边患，授国师、大国师者不过四五人。至成祖兼崇其教，自阐化王等五王及二法王外，授西天佛子者二，灌顶大国师者九，灌顶国师者十有八，其他禅师、僧官不可悉数。其徒交错于道，外扰邮传，内耗大官，公私骚然，帝不恤也。然至者犹即遣还。”《明史》作者已经指出，在太祖时，对藏僧的封赏主要以政策考虑为主，且有节制。而成祖本人则在其中加进了较多的个人信仰色彩，“兼崇其教”了。“帝闻乌斯藏僧尚师哈立麻有道术，善幻化，欲致一见，因通迤西诸番。乃命（侯）显赉书币往迓……帝延见奉天殿，宠赉优渥。仪仗鞍马什器多以金银为之，道路炫赫。五年二月建普度大斋于灵谷寺，为高帝、高后荐福。或言卿云、天花、甘露、甘雨、青鸟、青狮、白象、白鹤及舍利祥光，连日毕见，又闻梵呗天乐自空而下。帝益大喜……乃封哈立麻‘万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛’领天下释教，给印诰制如诸王，其徒三人亦封灌顶大国师，再宴奉天殿。”<sup>①</sup> 作为汉文化主体的儒家学说，虽然对各种神秘主义文化现象采取高度理性化的立场，但其本质上并不是无神论，而是远神论。对各路神灵既抱以怀疑主义的目光，又在内心深处怀有敬畏与好奇。同时，儒家的理性主义建立在经验论的基础上，怀疑鬼神是由于“耳听为虚”，一旦有些异士高人以“幻术”搞些障眼法，使人感到“眼见为实”，那么再理性的人也难免入其彀中。更何况千古帝王享尽人间幸福，又希图来世的安乐呢？从明成祖开始，就开了乱封赏的先例。不过他还坚持“犹即遣还”。

<sup>①</sup> 《明史·宦官传·侯显传》。

成祖以降，朝廷对番僧的政策完全随着帝王的好恶而变化，并且后代必反前代之所为，前代崇之过甚，后代必裁之过猛，导致国家宗教政策的激烈波动。“及宣宗时（番僧）则久留京师，耗费益甚。英宗初年，虽多谴斥，其后加封号者亦不少。景泰中，封番僧沙加为弘慈大善法王，班卓儿藏卜为灌顶大国师。英宗复辟，务反景帝之政，降法王为大国师，大国师为国师。”<sup>①</sup> 宣宗在位时，崇信番僧，封法王、国师留而不去，已改变了太祖“群封众建”，“弭边患”，“化导愚俗”的初衷。而是将他们留在身边，听其蛊惑，自甘为“愚俗”。“英宗即位，诏节冗费，因奏减上供物，及汰法王以下番僧四五百人。”<sup>②</sup> 英宗初年裁汰番僧主要动机是出于经济方面的考虑，尚情有可原。其后，又由于个人信仰方面的原因，恢复并重新册封了部分番僧。发生“土木之变”后，英宗被俘，宗室及大臣推举其弟景帝即位。从史料看，景帝本人是藏传佛教高僧的信奉者，他加封的“弘慈大善法王”是萨迦派僧人，其活动不详，也不见后世有承袭事。英宗复辟后，在政策上处处反景帝之所为，将景帝册封的法王、大国师统统降级。在这里，个人恩怨的报复色彩就比较强烈了。

“成化初，宪宗复好番僧，至者日众。扎巴坚参、扎巴实、领占竹等，以秘密教得幸，并封法王。其次为西天佛子，他授大国师、国师、禅师者不可胜记。四方奸民投为弟子，辄得食大官，每岁耗费巨万。廷臣屡以为言，悉拒不听。孝宗践祚，清汰番僧，法王、佛子以下，皆递降，驱还本土，夺其印诰，

① 《明史·西域传三》。

② 《明史·胡濙传》。

由是輦下复清。”<sup>①</sup> 这又是一次剧烈的起伏。宪宗封赏番僧，不是出于治理西藏的政治需要，而是因番僧擅长秘密术而得宠。扎巴坚参、扎巴实、领占竹等人宗派不详，显然并非什么地区的重要宗教领袖，仅仅是一群因左道秘术而邀皇恩的宵小之徒。扎巴坚参被封为大悟法王，扎巴实为大应法王，其他人名号不详。他们受封后也没有回西藏去，只是留在皇帝身边陪其享乐。为了讨好番僧，宪宗大建寺院，广赐良田，不惜血本，以致搞得民怨沸腾。如户科给事中丘弘上疏奏曰：“西天佛子扎巴实求静海县地，多至数十百顷。复地逾百顷，古者百家产也。岂可恂一人之私情，而夺百家恒产哉？”<sup>②</sup> 又有魏元上疏：“陛下崇信异教，每逢生愍之辰，辄重糜资财，广建斋醮。而西僧扎实巴等，至加法王诸号，赐予骈蕃。出乘梭輿，导用金吾仗，缙绅避道，奉养过于亲王。悖理乱纪，熟甚于此？乞革夺名号，遣还其国，追录横赐，用赈饥民。”<sup>③</sup> 然而这些用心良苦的劝谏宪宗一概听不进去，一意孤行，群臣离心。孝宗则是一个不信左道的皇帝，践祚不久，便将扎巴坚参等人递夺名号，赶回了西藏。由于这些宵小之辈并非藏区真正有实力的地方派系领袖，所以这次政策的变动并没有影响王朝对西藏的统治。

明武宗崇信番僧，又胜宪宗一筹。“正德五年六月庚子，帝自号大庆法王，所司铸印以进。”<sup>④</sup> 皇帝自己出任法王，世

① 《明史·西域传三》。

② 《明史·丘弘传》。

③ 《明史·魏元传》。

④ 《明史·武宗本纪》。



所罕见，他甚至在圣旨上落款大庆法王印，“中旨下部，称大庆法王与圣旨并”<sup>①</sup>，以致遭到群臣的抵制。他在西内建佛寺，延请番僧主持。“帝时好异教，常服其服，诵习其经，演法内厂。”<sup>②</sup>武宗又建“豹房”，召歌舞乐伎供其享乐。《明实录》载：“乃大起营造，兴建太素殿及天鹅房、船坞诸工。又别构院籓，筑宫殿数重，而造密室于两厢，勾连栊列，名曰‘豹房’。”明人王世贞诗曰：“玉树垂杨面面栽，豹房官邸接天开。”<sup>③</sup>由此只言片语，即可想见豹房之华丽奢糜。凡淫乐之处，自然少不了番僧，“既而武宗蛊惑佞幸，复取领占竹至京，命为灌顶大国师，以先所降禅师三人为国师。帝好习番语，引入豹房，由是番僧复盛。封那卜坚参及扎巴藏卜为法王，那卜领占及绰即罗竹为西天佛子。已，封领占班丹为大庆法王，给番僧度牒三千，听其自度。”<sup>④</sup>藏传佛教属密宗，其密法中的“无上瑜伽部”，涉及男女双修，严格修持者自有其约束之法，但等而下之者，却以密宗修行为名，专攻男女之术。在古代性科学不公开、不发达的时期，秘密术便成了宵小之徒蛊惑皇帝的重要手段。《万历野获编补遗》卷四载：“考秘密法者，即胡元‘演揲儿法’也。元顺帝以此宠信淫秃，致天下乱。至是番僧循用其教，以惑圣主。”明武宗在番僧蛊惑下一味淫乱，不仅自己丧失了生殖能力，断子绝孙，致使宗室谱系混乱，而且对番僧的各种无理要求言听计从，滥施封赏，破坏太祖、成祖制定的治藏政策。《西域传三》载：“绰吉我些儿者，乌斯藏使臣，

① 《明史·付珪传》。

②④ 《明史·西域传三》。

③ 《弇州山人四面稿》卷四八，《正德宫调》之八。

留豹房有宠，封大德法王。乞令其徒二人为正副使，还居本土，如大乘法王例入贡；且为二人请国师诰命，入番设茶。”茶叶本是国家控制的战略物资，是约束少数民族的重要武器，如果让法王自由携带茶叶入藏，不仅可以使他们大发其财，而且将威胁国家安全。所以礼官刘春冒死力谏：“乌斯藏远在西方，性极顽犷。虽设四王抚化，而其来贡必为节制。若令赉茶以往，赐之诰命，彼或假上旨以诱诸蕃，妄有所干请。从之则非法，不从则生衅，害不可胜言。<sup>①</sup>”在群臣的谏阻下，武宗被迫放弃了“茶敕”，但仍然给予国师诰命。正德十年（1505年），“时帝惑近习言，谓乌斯藏僧有能知三生者，国人称之为活佛，欣然欲见之。……命中官刘允乘船往迎。”<sup>②</sup>此事在朝廷激起轩然大波，朝臣纷纷上疏谏阻，但武宗一意孤行，坚持派刘允携带大量金银财宝，敕命印诰，盐巴茶叶入藏。入川之后，大船无法通行，又易以小舟，首尾相连二百余里。沿途驻扎驿站，日需粮食百担，菜银百两，其队伍之大于此可见一斑。到达西藏后，那个所谓的活佛见刘允人多势众，恐汉人有诱害之心，匿不出见。刘允手下将士欲以武力相威胁，迫使其出藏。此举极大地恶化了民族关系，番人乘夜袭击了刘允的住地，夺其财宝和器械，杀死将校二人，士卒百余人。刘允仓皇出逃，仅以身免。刘允返京后，武宗已死，世宗继位，将其逮捕治罪。这在中国历史上可以算是一次典型的盲目崇拜宗教，滥用非人，无端挑起民族冲突事端的例子。如此胡来，只能导致汉藏民族关系的紧张。

明世宗入继大统，以崇道反佛而著名。有史料表明，他

<sup>①②</sup> 《明史·西域传三》。

自幼体弱多病，故崇道术以祛病延年，与道士邵元节、陶仲文过从甚密。他拆毁武宗在西内所建寺院，“刮正德所铸佛镀金一千三百两……焚佛骨万八千斤”<sup>①</sup>。对武宗崇奉的番僧，世宗持强烈排斥态度。“世宗立，复汰番僧，法王以下悉被斥。后世宗崇道教，益黜浮屠，自是番僧鲜至中国者。”<sup>②</sup>对藏传佛教领袖随意废黜，必然伤害他们的感情。同时明中叶以后国力衰落，对入贡的番僧封赏不断减少，使他们感到无利可图，因而中原与西域的交流渐趋中断，对西藏地方的政治控制相对松弛，致使藏区内乱频繁发生。在这里，宗教政策的失误导致的恶果是严重的。

### 三、明后期无力西顾，默许蒙古占领西藏

明朝初年，政治清明，国力昌盛，“自成祖以武定天下，欲威制万方，遣使四出招徕。由是西域大小诸国莫不稽颡称臣，献琛恐后。又北穷沙漠，南极溟海，东西抵日出没之处，凡舟车可至者，无所不屈。……盖兼汉唐之盛而有之。”<sup>③</sup>可以说明初几代统治者建立了一个空前庞大、统一的大帝国。其成功，当然离不开执行正确的民族政策和宗教政策。明中叶以后，统治者日趋腐朽，犬马声色，纸醉金迷，只贪图眼前的享乐，而无暇西顾。“然仁宗不务远略，践祚之初，即撤西洋取宝之船，停松花江造舟之役，召西域使臣还京，敕之归国，不欲疲中土以奉远人。宣德继之，虽间一遣使，寻亦停止，

① 《万历野获编》卷二七，《释道·释教盛衰》。

② 《明史·西域传三》。

③ 《明史·西域传四》。

以故边隅获休息焉。”<sup>①</sup> 随着王朝安平日久，大汉民族“安土重迁”、“寡欲知足”，不思进取的特性就开始表现出来，将太祖、成祖时代积极开拓边疆的行为笼统地视为“劳民伤财”，边疆政策逐渐萎缩。于是，当年制定的一些有效地控制蒙藏民族的策略也相继废弛、失效。“原夫太祖甫定关中，即法汉武创河西四郡隔绝羌胡之意，建重镇于甘肃，以北拒蒙古，南捍诸蕃，俾不得相合。……自边臣失防，北寇得越境阑入，与蕃族交通，西陲遂多事。”<sup>②</sup> 明中叶以后，土默特部蒙古逐渐强大起来，其首领俺答汗控制了青海地区，加强了与藏传佛教格鲁派的联系。当时他们双方彼此互相需要。从俺答汗一方看，连年的征战使部下厌战情绪增加，统治不稳，需要新的精神支柱。而格鲁派从宗喀巴逝世之后，发展得也极为艰难。宗喀巴在世时，得到了帕竹地方封建领主的支持，所以实力扩大很快。其后，帕竹政权属下的仁蚌巴崛起，他们信奉的是噶玛噶举派，便对格鲁派采取了排斥措施，禁止拉萨三大寺格鲁派僧人参加祈愿大法会。止贡噶举也乘机夺取了格鲁派在止贡地区的庄园和寺院。当时格鲁派掌权的领袖索南嘉措势单力孤，迫切需要某种政治力量的支持。于是，精神与物质的双方需要，促成了蒙古王公与西藏喇嘛的结合。1578年，索南嘉措来到青海湖边的仰华寺与俺答汗会面。据《安多政教史》记载，索南嘉措显示了无边的法力，令河水倒流，天降甘霖，使蒙古王公们佩服得五体投地。俺答汗赠送给索南嘉措一个封号：“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”，“达赖”为

① 《明史·西域传四》。

② 《明史·西域传二》。

蒙语大海之意，表示承认他在宗教上具有至高无上的成就，此名流传至今。索南嘉措为达赖三世，他也回赠俺达汗一个称号：“咱克喇瓦尔第彻辰汗”，意为“转轮王”。从此双方结成了牢固的同盟，蒙古势力开始进入西藏，藏传佛教的影响则迅速在蒙古民族中扩散开来。

当索南嘉措进入青海向蒙古传教之时，明政府已经注意到了这一动向，但当时国力已衰，对蒙藏联络，虽感违反了太祖制定的隔离蒙藏的战略，但鞭长莫及，只能在承认既成事实的前提下，加以利用。《明史·西域传三》记载：“时有僧锁南坚错者，能知已往未来事，称活佛。顺义王俺答亦崇信之。万历七年，以迎活佛为名，西侵瓦剌，为所败。此僧戒以好杀，劝之东还，俺答亦劝此僧通中国。乃自甘州遗书张居正，自称释迦牟尼比丘，求通贡，馈以仪物。居正不敢受，闻之于帝，帝命受之，而许其贡。”此事《张文忠公全集·奏疏八·番夷求贡疏》中也有记载。从大慈法王释迦也失去世后，明廷与格鲁系藏僧便无来往，还是俺达汗劝索南嘉措重新与朝廷建立联系。由于边疆少数民族领袖进贡在经济上有很大优惠，所以诸派领袖都很有积极性。明中叶以后，限于国力，政府规定只有具备“国师”以上封号者方可入贡。当时则封索南嘉措为“大觉禅师及都纲等职，赐僧帽、袈裟及表里、食茶、彩缎有差”<sup>①</sup>，朝廷立即准许他入贡，显然意在拉拢。索南嘉措在朝廷的授意下，劝俺达汗与瓦剌息兵，率部东归。从此，中央政府也开始利用藏传佛教领袖控制蒙古族。据说，他

<sup>①</sup> 《明神宗实录》卷七二，万历六年二月甲辰条。

在青海时，曾经调解过当地蒙古族与明朝的纠纷<sup>①</sup>。万历十五年（1587年），明廷封他为“朵儿只唱”的名号，藏文原意为“金刚持”，并请他入京朝见。可惜他未能到达北京，在途中圆寂。

达赖三世逝世后，蒙古王公指定俺答汗曾孙为达赖四世，是为云丹嘉措。1602年，拉萨哲蚌寺派人迎接14岁的云丹嘉措入藏。当时推崇噶玛噶举的拉藏汗执掌政权，格鲁派仍然处于受排挤的地位。1616年，云丹嘉措突然在哲蚌寺去世，许多人都怀疑是拉藏汗派人所为，他甚至禁止达赖系的活佛转世。幸亏格鲁派另一系统的四世班禅从中调停，方找到了达赖五世罗桑嘉措。达赖五世成年以后，与班禅四世计议，利用黄教在蒙古部落中的影响，联络和硕特蒙古领袖固始汗，出兵进藏，打垮了拉藏汗的势力，严厉打击噶举等派别，在西藏建立了以格鲁派为主的政教合一政权。此时，明王朝已经到了无可挽救的末世，中原大地上农民起义烽烟滚滚，长城之外满族铁甲虎视眈眈，统治者焦头烂额，无暇西顾。达赖、班禅与固始汗联合计议的结果，决定放弃明政权，直接派人与关外的满清政权联系，地方与中央的关系又掀开了新的一页。

---

<sup>①</sup> 王辅仁等：《蒙藏民族关系史略》，96页，北京，中国社会科学出版社，1985。

## 第二节 对伊斯兰教的扶植和管理

### 一、明政府管理伊斯兰教及穆斯林事务的机构

明代，政府对伊斯兰教的处理牵涉到几个部门。在中央一级，首先有礼部。礼部是负责接待边疆各地区、各民族以及不同国家使节并处理与此相关事务的机构，主管“诸番朝贡，接待给赐之事”<sup>①</sup>，“以信符征勘令，以金敕谕盖发，以通事译夷情，以开市平交易，以折计收番赁，以刑典禁交通。”<sup>②</sup>其主要职责在于，核稽贡物之来处、人数、贡物情况，安排来使之接送、食宿、宴请；对贡物进行登记，送交内府，对来使所携货物论价收买；向请求封嗣之地派遣使者前往颁发嗣封书册，对各有功人员封官赏赐、授予敕印；听取朝内出使者关于所往地区的方物、风土人情等方面的汇报，接受出使方回敬的礼品等等。这种接待和交往，其中当然包括接待边疆信仰伊斯兰教的民族。此外，礼部还专门负责宗教方面的事务。对伊斯兰教、清真寺掌教的任命以及一些重要安排，都要经它备案并得到它的认可才能实行。

明政府涉及边疆少数民族事务的另一重要部门是四夷馆。该馆建于永乐五年（1407年），原属翰林院，后从中分出，并升格，由内阁委专官掌管。至弘治七年（1494年），规模扩大，并隶属太常寺，地位再次升高。四夷馆下设十馆，与边疆

① 《明史》卷七二，职官一。

② 孙承泽：《春明梦余录》卷三九，古香斋本。

信仰伊斯兰教民族有关的馆包括高昌馆、回回馆。高昌馆的职责是教习高昌文（回鹘文），并翻译来自西域地方的有关文书。回回馆的主要任务是教习阿拉伯文、波斯文，也翻译这方面的往来文书。四夷馆的教师多由留居明内地的来自于边地方国的人来担任。培养出来的学生也多从事国内外不同语言文字的翻译工作，或留四夷馆任教习、翻译，任出访使臣之译官，以及到边关要塞担当三年一换的审译官等等。明初，四夷馆下曾设有大小通事，凡前来贡奉的边疆及国外使者之来往、来附人员之安置等有关事宜，皆由其安排，并把有关情况审议上奏。

与边疆民族事务有关的还有兵部。兵部处理边务，必然要与少数民族及其宗教打交道。其边务政策也包含了一定的民族宗教政策。我国西北地区，许多民族信仰伊斯兰教。处理与他们有关的问题，也是兵部西北边务的重要内容。明重臣马文升曾主持兵部多年，他多次出巡西北边疆，是明政府制定西北政策的重要决策人物。他本人就是回回。此外，兵部下面还设有会同馆，掌管邮传、边疆及国内外使者沿驿道接送等，这同样也要与国内外的穆斯林发生关系。明时，北京就有两个会同馆，专司“接待番夷使客”。

在明中央还有主管礼仪的鸿胪寺。外来之使觐见皇帝、呈递文书、贡献方应、领取赏赐，以及出行归来之使入宫复命，都要由该寺引奏、引领。觐见前，外来之使，首先要在这里学习有关礼仪，方能入宫。

明政府处理边疆民族事务的机构，重要的还有设在边疆的卫所，它们是处理边疆民族宗教事务的最直接最前沿的机构。在此任职的官员多是通晓地方语言历史及风情、政情的



人物，他们是中央政策的地方执行者，同时也对中央的决策发挥至关重要的作用。

## 二、对中原穆斯林的宽容和扶植

明王朝是在反抗元朝蒙古贵族的民族压迫与阶级压迫的斗争中建立起来的汉族地主政权。作为一个封建统治王朝，由于阶级的局限和传统大汉族主义以及在异民族压迫下产生的狭隘民族意识的影响，在对待不同民族与宗教的问题上，它具有歧视和压迫的一面。但综观明朝整个历史，其民族宗教政策的主流是宽容的，各民族及其宗教，包括从西方传来的伊斯兰教，都较为平稳地向前发展，没有出现大的波折，更没有出现像元、清那样对异民族大加杀戮，对异文化大加破坏的现象。伊斯兰教及其文化在中国扎下根来，成为中国文化的重要组成部分。信仰伊斯兰教的各族穆斯林，人口有了很大的增长，分布地域也愈加广泛。在社会生活中，他们得到了政府与社会的相当的尊重与重视。

明王朝之所以能够宽待伊斯兰教，首先在于伊斯兰教与各族穆斯林，尤其回族，已成为重要的、具有很大影响的社会力量。除人口增多，分布广泛的方面之外，共同的宗教信仰、共同的风俗习惯以及共同的历史遭遇和社会命运，使之形成了强大的凝聚力。在生活上，他们互相关怀，互相帮助；面对民族歧视和民族压迫，他们团结一致，奋勇抗争。他们也积极参与社会变革与社会进步的活动。在当年反抗元朝的斗争中，就有大批回回的将领和士兵，他们为明王朝的诞生立下汗马功劳。明王朝建立以后，他们也为明王朝的巩固做出了重要贡献。

在抗击北元的过程中，明王朝与西北地区的关系至关重

要。在西北地区，伊斯兰教势力影响很大，当地大多数居民为穆斯林。他们的归属倾向，在明与北元的较量中，有着不可忽视的重要作用。因此明政府从一开始就重视对西北地区的经略。他们所需要的马匹等军用物资，也需要与西北地区交换。在这一过程中，信奉伊斯兰教的回、维等民族扮演了重要角色。明政府不能不注意到这一事实。明时期，中国政府还通过海路与周边穆斯林国家加强联系，如与东南亚、西亚等地各国之间的交往。而这些交往，没有回回的参与是不可思议的。

当大明王朝从东亚崛起的时候，中亚地区也兴起了强大的帖木儿帝国。对明来说，虽有西域相隔，二者之间没有发生直接的冲突和对抗，但从长远上讲，他们仍是战略上强大的竞争对手。明对帖木儿帝国的警惕绝不是多余的。帖木儿帝国的统治者是原西域察合台汗国蒙古王室的后裔，是成吉思汗的子孙。在闻听元的统治被明推翻以后，他们发誓要为元报仇。只是由于明国势强盛，路途遥远，以及自己国内问题等原因，帖木儿帝国的雄心才未得以实现。在此期间，他们仍与明保持一定的政治、经济和文化的友好往来，向明廷贡献财物，甚至向明称臣。其奏表称：“恭惟大明大皇帝受天明命，统一四海，仁德洪布，恩养庶类，万国欣仰。咸知上天欲平治天下，特命皇帝出膺运数，为仁兆之主。光明广大，昭若天镜，无有远近，咸照临之。臣帖木儿僻在万里之外，恭闻圣德宽大，超越万古。……钦仰圣心，如照世之怀，使臣心中豁然光明。臣国中部落，闻兹德音，欢舞感戴。臣无以报恩，惟仰天祝颂圣寿福禄，如天地永无极。”<sup>①</sup> 尽管如此，帖木儿仍

① 《明史·西域四·撒马尔罕》。

未忘记报元之仇。他羁留大明使臣，并带他们周游其国土，以显示其广大强盛。永乐三年（1406年），帖木儿甚至“假道别失八里率兵东”，但由于严寒险阻，进展缓慢。帖木儿也于第二年病死，东征之愿未遂。明朝廷对帖木儿的举动早有所闻，并“敕甘肃总兵宋晟戒备”，严阵以待<sup>①</sup>。双方之间的互相警惕和对抗是显而易见的。在他们的互相对峙之中，作为中间地带的西域，其战略地位是非常重要的。因而明朝政府对它重视有加，并加强对它的联系和控制就是十分自然的，因此，明政府自然也要重视在当地有重要影响或与之有密切联系的各族穆斯林。

明政府能够宽待伊斯兰教和穆斯林，还在于他们能从前代的民族压迫中吸取教训。元朝蒙古贵族统治中国时，把国民分为四等，对汉民族实行民族压迫。这种压迫使广大汉族人民深受其苦，这也是导致汉族人民奋起反抗，推翻元的统治的重要原因之一。来自于社会下层的明统治者对此深有体会，他们正是以民族主义相号召，推翻了元王朝的统治。因而不当建立了自己的政权，他们便不能不考虑如何避免前朝之覆辙，以保其统治的长治久安，永远存在下去。这就使他们能够对其他民族及其文化，包括对回回等族及其伊斯兰教采取一定的宽松政策。

明王朝比较宽松的民族政策，还与长期的中国传统文化熏陶有关。以儒道为主干的中国文化历来主张宽怀仁厚，和柔徕远。前代的汉族封建政权大都能遵循这一原则，对边疆民族采取一种宽松政策。明政府也是如此，他们同样把儒

<sup>①</sup> 《明史·西域四·撒马尔罕》。

家思想奉为官方哲学，在边疆民族问题上，提出“怀柔”、“恩抚”等方针，宽待伊斯兰教和穆斯林正是这样的方针的具体体现。

### （一）对伊斯兰教的重视和礼赞

明王朝自明太祖朱元璋起，对伊斯兰教就有很高的评价。朱元璋曾有《至圣百字赞》一文赞颂伊斯兰教，其文云：“乾坤初始，天籍注名，传教大圣，降生西域，受授天经，三十部册，普化众生，亿兆君师，万圣领袖，协助天运，保庇国民，五时祈祷，默祝太平，存心真主，加志穷民，极救患难，洞彻幽冥，超拔灵魂，脱离罪孽，仁覆天下，道贯古今，降邪归一，教名清真，穆罕默德，至贵圣人。”<sup>①</sup>一个汉族封建皇帝能够专文来盛赞外来的伊斯兰教，这在中国历史上是不多见的，反映了明王朝对伊斯兰教的重视。从实际情况来看，明政府对伊斯兰教的推崇不亚于对佛、道二教的推崇。

明成祖，对伊斯兰教也有很高的赞誉，称道其能“笃志好善，导引善类”，能“敬天事上，益效忠诚”等等。此语出自成祖给一个名叫米里哈只的阿拉伯传教士的《敕谕》，该《敕谕》刻于泉州涂门街的清净寺内。《敕谕》的全文是：“奉天承运，皇帝诏曰，惟能诚心好善者必能敬天事上，劝率善类，阴翊皇度，故天赐以福，享有无穷之庆。尔米里哈只，早从马哈麻之教，笃志好善，导引善类，又能敬天事上，益效忠诚，眷兹善行，良可嘉尚。今特授尔以敕谕，获持所在官员军民一应人等，毋得慢侮欺凌。敢有违朕命慢侮欺凌者，以罪罪之！故谕。永乐五年五月十一日。”在此，明成祖不仅对

<sup>①</sup> 刘智：《天方典礼》。

伊斯兰教给予崇高的赞誉，而且给予政策上的保护。

对伊斯兰教的推崇，至武宗时达到最高程度。他对伊斯兰教有极高的评价。《清真先正言行略·陈大策传》载：“明史：武宗于佛经梵语，无不通晓。习鞑靼语，自名忽必烈；习回回语，自名妙吉敖兰；习番僧语，自名领班丹。”“武宗留心诸教，尝访以天方教道。大策遂进呈天经，广荐名教领，凡天人性命理，及大而修齐治平，小而居处服食之类，互相翻译。帝因于回经三十卷微言妙义靡不贯通。一日，上评论诸教，谓侍臣曰：‘诸教之道，皆各执一偏，唯清真认主之教，深原于正理，此所以垂教万世，与天壤久也’。”在此段话之前，武宗对儒佛道还有更具体的评价，他说：“儒者之学，虽可以开物成务，而不足以穷神知化；佛老之学，似类穷神智化，而不能复命皈真。”<sup>①</sup>他还有御制诗一首，专赞伊斯兰教，诗云：“一教玄玄诸教迷，其中奥妙少人知；佛是人修人是佛，不尊真主却尊谁？”<sup>②</sup>

正是有了对伊斯兰教的上述认识，明王朝对伊斯兰教及穆斯林才能予以较高度的重视和宽容政策。武宗甚至申令遵习回族习俗，从他对伊斯兰教的态度来看，他的这一举措是顺理成章的。

## （二）敕修清真寺

清真寺是伊斯兰教的主要活动场所和重要标志，是穆斯林宗教生活的核心。明政府对伊斯兰教的重视，突出表现在

<sup>①</sup> 李兴华、冯今源：《中国伊斯兰教史参考资料选编》上卷，70页，银川，宁夏人民出版社，1985。

<sup>②</sup> 同上书，下卷，499页。

对清真寺的修建和保护上，尤其皇帝对此直接过问，显示了明王朝对伊斯兰教的莫大关怀。有明一代，皇帝敕修的清真寺非常多，有时还以行政命令通令全国广建清真寺。

早在洪武元年(1368年)，朱元璋便敕谕在金陵修建清真寺，并御制《至圣百字赞》。刘智《天方典礼》载：“洪武初，敕修清真寺于西、南两京及滇南、闽、粤，御书《百字赞》，褒扬圣德。”《清真先正言行略·赛哈智传》也记载：“明初，徐达入元都，得秘藏书数十万册，系天方先圣之遗典。因御书百字，褒颂至德；敕赐清真寺并嘉西圣遗愿，宣恩西域；钦与哈只(赛哈只)世袭咸宁侯，并命哈只于京师，西安建净觉、礼拜二寺。”又载：“洪武二十五年，召赛哈智赴内府，宣谕天经于奉天门，奉旨每户赏钞五十锭，棉布二百匹，与回回每分作二处，盖造礼拜(寺)两座。如寺院倒塌，随时修葺，不许阻滞。”另外，洪武二十一年(1388年)以后，也曾为内附的西域人敕建过两座礼拜寺，一座叫净觉寺，位于应天府望月楼；一座叫做礼拜寺，位于应天府城南。据考证。这两座清真寺与赛哈智奉敕修建的两座无关<sup>①</sup>。

明神宗也曾“诏修天下清真寺，褒以封号；凡一应主持，恩及冠带，令供职樊修，以事造化天地人神万物之主。”<sup>②</sup>

郑和是明代伟大的航海家，他监造船只，率众远航，为弘扬大明国威，结交海外，立下了汗马功劳。宣宗年间，南京应天府三山街礼拜寺失修，为此他呈请皇帝，要求重新建造。对他的呈请，宣宗皇帝特下敕谕，不惜笔墨褒扬他献身航海

① 杨永昌著：《漫谈清真寺》，68页，银川，宁夏人民出版社，1981。

② 《皇明外纪》。

之功以及对伊斯兰教的尊崇之心,对他所请重修清真寺一事,大开绿灯,并告如工匠及材料不足,可以从南京宫内有关部门领取。言语之间,嘉许有加,关怀备切。敕云:“敕太监郑和,尔所造龙舟,乃差内官高定住进来,果造得平稳轻妙,只见尔忠敬之心。朕甚嘉悦,就赏赐尔物件,付与高定住,将来酬尔美意。仍于南京天财库支钞十万贯与尔为下番之费,其西洋诸番国事皆托付于尔。惟尔心腹智识,老成旧人,以副朕委任之重,尔宜慎之!得尔所奏,南京城内三山街礼拜寺被焚,尔因乞保下番钱粮人船,欲要重新盖造。此尔尊敬之心,何可怠哉!尔为朝廷远使,既已发心,岂废尔愿?恐尔所用人工及材料等项不敷,临期误尔工程,可于南京内监官或工部支取应用,乃可完备,以候风信开船,故敕。时宣德五年八月二十六。”<sup>①</sup>

明世宗皇帝也有敕修清真寺之举。《瀛涯胜览》载有“世宗敕名净觉寺,行令礼部给予札付,冠带荣身……令各省随方建寺,赴京比例,请给札付,住寺住院”,等等。

北京是明的都城,皇帝“敕建之寺遍及城内,并由礼部给札副冠带”<sup>②</sup>。牛街清真寺在明成化十年(1474年),经指挥使詹升呈请,被敕赐名礼拜寺。为纪念此事,寺内望月楼之门楣,高悬有“敕赐礼拜寺”的额匾。大殿前还有弘治年间立的赐礼拜寺碑。

总而言之,明代皇帝敕建、敕修以及敕名的清真寺非常

① 薛文波:《明代与回民之关系》,《中国伊斯兰教史参考资料选编》上卷,221页,银川,宁夏人民出版社,1985。

② 杨永昌:《漫谈清真寺》,61页,银川,宁夏人民出版社,1981。

多，遍及全国各地。以皇帝的至尊而有此作为，表现了明政府对伊斯兰教的重视和扶持，这对伊斯兰教的发展，意义是十分重大的。

### （三）强调回汉一家

明政府在民族关系上，颇有一些平等思想。朱元璋曾说：“朕既为天下主，华夷无间，姓氏虽异，抚字如一。”<sup>①</sup>明成祖也说过：“华夷本一家，天之所覆，地之所载者，皆朕赤子，岂有彼此？”<sup>②</sup>他还说：“人性之善，蛮夷与中国无异。”<sup>③</sup>明英宗在给哈密忠顺王倒瓦答失里的敕谕中也说到：“朕体天心爱民，以天下为家，无间远迩，皆欲其和睦相安。”<sup>④</sup>

在回汉关系上，明统治者也有类似思想。太祖朱元璋说：“蒙古、色目虽非华夏族类，然同生天地之间，有能知礼，愿为臣民者，与中夏之人无异。”<sup>⑤</sup>虽然附加一定的条件，但仍看到了回回与汉族同等之处。他还说：“蒙古诸色人等，皆吾赤子，果有材能，一体擢用。”<sup>⑥</sup>这些思想虽然强调皇权至尊，但能把回回等族类与汉族同等相称，视为一家也是难能可贵的。

### （四）尊重穆斯林习俗

明政府对伊斯兰教习俗是比较尊重的，明时来中原出使、经商和旅游的穆斯林很多，无论在沿途驿站还是在京城会馆，

① 《明太祖实录》卷五三。

② 《明成祖实录》卷一二七。

③ 同上书，卷八二。

④ 《明英宗实录》卷六。

⑤ 《明太祖实录》卷一一。

⑥ 同上书，卷五一。



他们的习俗一般都能得到尊重。对于一些重要的使者，有时还会给予特别的关照。泉州清净寺保存有明永乐皇帝给阿拉伯传教士米里哈只的“敕谕”石刻，该敕谕晓谕有关驿馆要善待米里哈只。敕谕云：“授尔以敕谕护持所在官员军民一应人等，毋得慢侮欺凌。”“毋得慢侮欺凌”，当然包括尊重其习俗。在接待穆斯林人员宴饮方面，对于他们的习俗，明政府也有规定。《大明会典》卷一一四载：“凡诸番国及四夷使臣、土官人等进贡，例为赐筵宴一次、二次……如遇禁屠斋戒，移后三四日举行。”另有文献记载：正统十一年（1466年）正月，“乙丑，赐随迤北使臣来朝回回锁鲁檀并以必儿，洗必儿等处使臣倒刺火者等一千八百九人宴，以其回也”。<sup>①</sup>显然，这是因回回的特殊习俗而为他们设的专宴。

在其他方面我们也能看到明政府对穆斯林习俗的尊敬。《明孝宗实录》卷一八记载，弘治元年（1488年）九月，“丁丑，命给肃州回回坟旁空地五亩以葬凡哈密使臣之道死者，从使臣赛因虎仙奏也。”从这些史料可以看出明政府对回回葬俗的尊重。

明王朝至武宗时，对回回习俗已不只是尊重，而且在中原地区强行推广。正德十四年（1519年）九月，“上次保定，禁民间畜猪，著为令”。<sup>②</sup>“上巡幸所至，禁民间畜猪，远近屠杀殆尽。田家有产者，悉投诸水”。<sup>③</sup>甚至“祀孔庙，当用豕

① 《明英宗实录》卷一三七。

② 《明书·武宗本纪》。

③ 《皇明实录》卷一八一。

牲，仪真县学竟以羊代矣”<sup>①</sup>。对于武宗的禁令，“如若故违，本犯并当房家小，发极边，永充军”<sup>②</sup>。

#### （五）经济生活上的关照

回回是个善于经商的民族，在明社会经济流通，尤其在中原与西域的经济交流中扮演重要角色。对于他们善商的经济特点，明政府多能予以一定的关照。

明在西北地区开展茶马贸易，以开中法等措施鼓励商人从事茶盐贩运。回回积极介入其中。对此朱元璋曾为御旨，言“回回商人如过天津渡口，不许阻滞。”<sup>③</sup> 对于借朝贡名从事商贸活动的西域回回商人，明宣宗曾宽怀地说，回回商人“善营利，虽名朝贡，实图贸易，可酬以直。”<sup>④</sup> 明成祖在给甘肃总兵李彬的敕书中说：“别失八里马哈麻敬事朝廷，遣使来贡，如至，可善待之。其市者，听其自便，盖远人慕义而来，当厚加抚纳，以见朝廷怀柔之意。”<sup>⑤</sup> 在给甘肃总兵官左都宋晟的另一封敕书中，明成祖也说了一段类似的话。敕云：“盖厚往薄来，柔远人之道。凡进贡回回有马欲卖者，听于陕西从便贸易。须约束军民，勿侵扰之。”<sup>⑥</sup> 虽然以怀柔为目的，但予以关照却是实。

明清时代，北京地区从事牙行的回回很多。甚至居于垄断地位。在牛街一带的回民中有一种传说，认为北京许多回回从事牙行生意，是由于明成祖的赏赐。成祖夺天下时，北

①② 《万历野获编》卷一。

③ 《明史·西域传》。

④ 《皇明世法录》卷八一。

⑤ 《明仁宗实录》卷五。

⑥ 《明仁宗实录》卷二。

京回回立下了汗马功劳。成祖因此把北京地区的牙帖大批地赐给他们，使之能利用牙行发展生计。在历史上，牙行的建立要有政府批准，须持有牙帖方能开业。因而牙帖的赏赐可以看成是成祖对有功回回在经济生活上的一种优待。

#### （六）善待入附者

明廷加强与西域的沟通，不仅引来了络绎不绝的贡使，也引来了大批入附回回。同时边疆地区社会的动荡，也促使不少西域回回入附中原。据不完全统计，从明初至明末闭关绝贡时止，西域入附回回前后达十五六万。对于这些入附者，明廷大都做了妥善安置，其政策尤其在中、前期，基本上是优待的。林松、和龚所著：《回回历史与伊斯兰文化》一书中的《明代西域回回入附中原者考》一文对此有很好的说明。从明洪武至宣德年间（1368年—1435年），可谓回回入附的初期。此时入附回回人数还不算多，且多以西域地方的一些上层头目为主。对于这些入附者，明政府多授以官爵，赐以冠带、衣、钱钞以及拨给房屋等等，待遇十分优厚。如：

塔西沙，西域回回，明太祖洪武三年（1370年）内附，授云南左卫副千户，遂占籍云南。世代为官，后为回回望姓。

亦刺思，西域回回，洪武二十三年（1390年）内附，命为南京锦衣卫头目。后世曾因功官至都佥事。其子孙世袭指挥使职，成为南京望族。

阿老丁，迤西回回，永乐二十二年（1424年）内附，赐金织文绮裘衣、鞍马、钞币，授北直隶德州卫都指挥同知。

从正统至正德年间（1436年—1521年），是回回入附的高潮时期。此时入附者成群结队，人数甚众。如明英宗正统元年吏部对入附回回、蒙古人数作一统计，仅北京一地即不

下万余。又如英宗天顺元年（1457年）南京锦衣卫统计，仅在该卫下安插的入附者就达二百五十八人。此时期入附的回回多先滞留甘肃多年，然后才由明政府组织大规模内迁。这一时期的入附者，其待遇已不可能与初期的相比。但在生活上基本都被予以妥善安置，明政府对他们的政策是优待的。拨给他们闲置土地，使之耕作，并免除其赋税，使之能够获得生计和发展。对于入附的少数上层头领，仍给予了一定的官爵和封赏。

嘉靖以后（1522年）至闭关绝贡时止，为回回入附的后期。此时入附人数较少，其待遇亦不如以前。大多数被强迁京外或边远不毛之地，这暴露了明政府民族歧视的一面。但综观明对待入附回回的整个情况来看，优待政策还是主要的。

### 三、对边疆穆斯林的怀柔恩抚

怀柔恩抚是中国历代中央王朝治理边疆少数民族的传统方针，明王朝也不例外。

明代边疆的穆斯林主要是指甘肃、青海、新疆等地的撒拉、东乡、保安、维吾尔、哈萨克、柯尔克孜等族以及信奉伊斯兰教的部分蒙古族。此外，在云南聚居的一部分回族也在此列。

明政府对这些边疆穆斯林首先采取的政策是土司制，即任命当地穆斯林上层人士担任地方世袭首领，统辖地方事务，管理本族人民。土司制带有自治的性质，它满足了民族上层的利益要求，维护了当地人原有的习俗和生活方式，起到了安定地方的作用。

明政府在边疆穆斯林地区实行土司制首先是继承元代旧统，早在明朝的初年就开始了。洪武三年（1370年），邓愈取

河州，撒拉人韩宝率族归附。六年（1374年），韩宝被封为积石州千户所世袭百户，其职衔为“昭信校卫管军百户”。正统元年（1436年），他的孙子韩贵因功被升为副千户。嘉靖二十一年（1542年），由于撒拉族人口增加，地域扩大，明政府又授予韩宝的另一个孙子韩沙班为世袭百户。自此，撒拉族有了两房世袭土司。

洪武初年，东乡族的遗元土司锁普南也接受了明政府的招抚，被封为河州指挥同知，世袭领有此职，仍统辖河州。明廷还给他赐姓为何。

云南是回族居住比较集中的一个地区，其中尤以永昌府永平县为多。明政府在此也设立了土司，任命当地回回上层人士担任世袭县丞。

明的土司制度是承袭元的土司制而来的，但又与元有所不同。元的土司制不很健全，土司的权力很大。明的土司必须先承认自己是朝廷委派的地方官吏，遵守朝廷的有关法规和政令，否则随时可被革换。新土司世袭职位时，须向朝廷进文呈请，获得批准方为有效。可见与前代相比，明的土司制更突出了中央集权的特点。

哈密是西域的重镇，历来为明廷所重视。洪武二十四年（1391年），明军攻破哈密，使之与明建立了臣属关系。永乐二年（1404年），哈密王安克帖木儿被封为忠顺王，并被赐以金印。当年，安克帖木儿死。次年二月，朝廷遣官赐祭。以其兄长之子脱脱继任为王，并赐玉带。脱脱的继任曾遭到其祖母的反对，并被逐出哈密。但很快又在明廷的干预下复位。当时明廷向哈密大小官员的敕书云：“安克帖木儿死，朕念一方之人，无所统属，其侄脱脱久在朝侍卫，朕抚之如子，遂令袭

封王爵，仍回哈密，承其宗祀，抚绥其人。比闻其祖母以脱脱不能曲意奉承，一旦逐出之。然脱脱朝廷所立，虽其有过，不奏而擅逐之，是慢朝廷。老人昏耄，任情率意，不顾礼法如此！尔大小头目亦不知为朝廷，故坐视所为而不言耶？朕念此事，初非出汝本心，故持敕往谕尔等，宜既归脱脱，俾复其位，尔等尽心赞辅之，善事祖母，孝敬如初，则尔哈密之人，亦永享太平之福于无穷。”<sup>①</sup>

由上可见，明在哈密地区事实上也建起了土司制度。这一制度既给哈密地方以一定的自治，也维护了中央的集权。

1416年，明在哈密设置“哈密卫”，任命马哈麻火者为指挥千户，任命当地其他十九人为都指挥。此外还任命汉族人周安为长史，刘行为纪善，辅助脱脱。这种扩大了任命，进一步安抚了哈密地方上层，也加强了中央与对哈密的控制。

在对西域地方的笼络中，明统治者更多的是采取封赐、慰问和祭吊等手段。翻开明代的史书，这方面的记载不可胜数。

对于西来的朝贡者，明政府总是坚持“厚往薄来”的原则以示怀柔。而且贡使一路上吃喝住行，都由朝廷免费提供，如此慷慨，以致于引起一些臣属的反对，斥之为劳民伤财。下面一段材料足以说明明廷的慷慨大方。永乐二十二年（1424年）十二月，丁未，礼科给事中黄骥言：“西域使客多是贾胡，假进贡之名，藉有司之力，以营其私。其中又有为贫无依者，往往投为从人，或贷他人马来贡。即名贡使，得给驿传，所贡之物，劳人远至，自甘肃抵京师，每驿所给酒食刍豆，费之不少。比至京师，又给赏及予物值，其获利数倍。以此胡人慕利，

<sup>①</sup> 《明太宗实录》卷五〇。

往来道路，贡无虚月。缘路军民，递送一里，不下三四十人，俟候于官，累月经时……比其使回，悉以所得贸易货物以归，缘路有司出车载运，多者至百余辆。男丁不足，役及妇女，所至之处，势如风火，叱辱驿官，鞭撻民夫。官民以为朝廷方招怀远人，无敢与较。”<sup>①</sup>

对于有些前来朝贡的贡使，不仅予以丰厚的赏赐，还封以官爵。如永乐二十年（1422年）吐鲁番“酋尹吉儿察与哈密共贡马千三百匹，赐赉有加。已而尹吉儿察为别失八里酋歪思所逐，走归京师。天子悯之，命为都督佥事，遣还故土。”<sup>②</sup>这一事件，使尹吉儿察得借明朝声威，重获在吐鲁番的地位，而他在位期间也一直与明保持着良好的关系。

明廷还多次派使前往西域进行封赐、慰问或吊祭。永乐九年（1411年），“脱脱以暴疾卒。讣闻，遣官赐祭。擢都指挥同知哈刺哈纳为都督佥事，镇守其地，赐敕及白金、彩币。且封脱脱从弟免力帖木儿为忠义王，赐印诰、玉带，世守哈密。”<sup>③</sup>类似的事例还有很多。如明成祖六年（1408年），别失八里汗“沙迷查干已卒，弟马哈麻嗣。帝即命把太等往祭，并赐新王”<sup>④</sup>。

明时，西域的一些穆斯林地方政权之间，时常发生冲突。在这种冲突中，有的政权曾请求明廷相助。对这种请求明政府多以好言相劝，从中调解，表现出一种仁厚的姿态。史载永乐五年（1408年）夏，“三人贡，因言撒马尔罕本其先世故地，

① 《明仁宗实录》卷五。

②③ 《明史·西域一》。

④ 《明史·西域四》。

请以兵复之。命中官把太、李达及刘帖木儿赉敕戒以审度而行，毋轻举，因赐之彩贝。”<sup>①</sup>又载：“撒马尔罕哈里者，哈烈酋之兄子也，二人不相能，数搆兵，帝因其使臣还，命指挥使白阿儿忻台赉敕之曰：……一家之亲，恩爱相厚，足制外侮。亲者尚尔乖戾，疏者安得协和。自今宜休兵息民，保全骨肉，共享太平之福，因赐彩币表里，并敕谕哈里罢兵，亦赐彩币。”<sup>②</sup>

明政府对西域穆斯林上层的笼络政策加强了中原与西域的沟通，密切了双方之间的联系。虽然因实力的不足，明政府还不能把整个西域地方纳入直接统辖之下，但是它所实行的怀柔恩抚政策在总体上仍是值得肯定的。

#### 四、伊斯兰教政策中的偏狭方面

就总体而言，明对伊斯兰教及信教各民族的政策是宽容积极的。但作为一个封建地主阶级政权，其政策也有着偏狭甚至反动的一面。尽管它不占主流，但把它揭露出来，对于我们全面认识其民族宗教政策仍是有益的。

##### （一）从“严华夷之辨”到强制同化

受传统大汉族主义影响，明统治者也强调华夷之辨，坚持“内华夏而外夷狄”，以汉族为主干，视其他民族为末流，认为汉族统治和驾驭其他民族是天经地义、理所当然的。早在起兵抗元之时，朱元璋就打出了民族旗号，以民族主义相号召。在北伐檄文中，他指出：“自古帝王临御天下，中国居内，以割夷狄，夷狄居外，以奉中国。未闻以夷居中国治天下者也。……胡虏无百年之运，验之今日，信乎不谬。当此之

①②《明史·西域四》。



时，天运循环，中原气盛仁兆之中，常降生圣人。驱逐鞑虏，恢复中华。立纲陈纪，救济斯民。”<sup>①</sup> 在这种思想指导下，朱元璋多次强调“严华夷之辨，谨内外之防”。元统治中国时，“悉以胡服变易中国之制”，朱元璋上台以后，立即下令全国恢复“衣冠如唐制”，“不得服两截胡衣，其辫发、椎髻、胡服、胡姓，一切禁止。”<sup>②</sup> 同时，他也下诏禁止蒙古、色目人更改姓氏，冒用汉姓，称汉人。诏曰：“天生斯民，族属姓氏各有本源，古之圣王重之。所以别婚姻，重本始，以厚民俗也。……蒙古诸色人等……比闻入仕之后，或多更姓名。朕虑岁久其子孙相传，昧其本源，诚非先王致谨氏族之道。中书其告谕之，如已更者，听其改正。”<sup>③</sup> 贵为皇帝，对下民区区姓名一事如此费心，恐怕要在华夷之间划出一明确界限才是真意。然而，朱元璋在这个问题上的态度又是自相矛盾的，让少数民族改姓汉姓，有利于民族同化。他手下的大将沐英本姓李，“沐”是他所赐之姓，他并没有为沐英恢复本姓，终使之“昧其本源”。整个明朝，回回被赐汉姓的人非常多。郑和之姓即是御赐之姓。明代安徽回民多姓朱，疑为赐姓。后来明政府明确下诏禁止蒙古、色目人胡衣胡姓，要求一律变胡姓为汉姓。其原则是：繁者为简，诡者为俗。自此以后，中国回民之姓，除西北以外，内地多为汉姓。虽然哈、以、者、买、卖、摆、喇、穆、马等仍有回姓的独特色彩，但多数已与汉姓无别。明政府的政策转变，是感到在统治不同民族方面，同化政策

① 《皇明通纪》卷二。

② 《明太祖实录》卷三〇。

③ 《明太祖实录》卷五一。

更为有效,更为根本。为此明政府对蒙、回等民族实施了更为严厉的同化措施。《大明律》明文规定:“凡蒙古、色目人,听与中国人(汉人)为婚姻,不许本类自相嫁娶。违者杖八十,男女入官奴。”原注云:“夫本类嫁娶有禁者,恐其种类日滋也。”也许正是由于这样的环境,明代入仕的回回大多昧其族属,并且疏远伊斯兰教,以至于造成“一入宦途必得出教”,“官至二品即反教”的局面。这对回族的发展十分不利,它使一部分人疏远本民族及其文化,也使一些人固守自家传统,远离汉儒文化。

## (二) 对伊斯兰教的严厉约束

明统治者对伊斯兰教既保护、推崇又有所限制。其推崇和限制实际上都是出于统治的需要。其限制的方面主要包括,其一,清真寺住持的创立必须经礼部的认可,并从礼部领取札付、冠带,有此凭据,方为合法。而且一般说来,札付的领取,无论初领或续换,其手续都十分繁难,绝非易事。其二,诏令掌教通称“老师傅”。伊斯兰教传来中国之后,仍保持其传统,清真寺领教者仍称掌教,并各为专名。而明政府以为这些专名:“标奇立异”,于是下诏废止,统称“老师傅”。其三,取消伊斯兰教的司法职能。在传统上,伊斯兰教本身还有一定的司法职能,如掌管民间诉讼,对犯罪教徒加以惩罚等。明政府对此颇有顾虑,担心由此导致外族政治势力膨胀,妨碍国家司法,因而予以取消。实际上这是维护皇权的需要。其四,要以皇权的名义建寺。在明代,清真寺已不能以正当的理由修建,而要冠以“祝延圣寿”的名义。清真寺因此成了祝福皇帝长寿的地方。北京的四大官寺就是在这种名义下修建的。其五,清真寺内要按封建纲常伦理来约束教民。在明时,不仅

官寺，就是一般寺内，也要宣封建纲常伦理道德，以此来教化教民。

### （三）迫害蒲寿庚家族

泉州蒲寿庚，祖籍阿拉伯，曾任宋代泉州提举世舶。蒙古大军南下时投降，“导元倾宋”，致使“宋帝失依死于海”，朱元璋认为这是不可容忍的背王叛逆之罪，因此尽管蒲寿庚早已死去，且其罪仅为一人所为，但仍下诏“禁蒲姓者不得读书入仕”<sup>①</sup>，致使整个蒲氏家族遭殃。

---

<sup>①</sup> 《闽书》卷一五二。

## 第七章 清代恩威并用的 民族宗教政策

清代是我国历史上最后一个封建王朝，也是由少数民族建立的第二个全国性的封建政权。从顺治元年（1644 年）女真人入主中原开始，到“辛亥革命”（1911 年）清政权灭亡，清朝共历时 267 年。女真族是一个善于学习的民族，他们充分汲取了元代赤裸裸地推行民族歧视政策，终于导致民族起义的教训，既维持了满洲人对全国绝大多数民族的专制统治，又集历代民族政策之大成，创造出了一个空前统一、强大的封建帝国。民族宗教政策作为整个民族政策中的一个组成部分，其中也有许多可资借鉴的内容。同时，清朝的中后期，中华民族又面临着西方帝国主义侵略这样一个新的历史课题，民族与宗教问题在侵略和反侵略，团结和分裂，歧视和平等这一系列矛盾中，显得格外复杂。总结这一时期的历史经验，对于我们今天具有更为直接的意义。

## 第一节 清代政治统治的一般特点

明朝末年，满族兴起于东北的白山黑水之间，主要凭借着“八旗铁甲”的强大武力，扫荡四海，入主中原。当他们建立了全国政权以后，就必然面临一个如何以少治众，以落后治先进的难题。所以清朝在民族政策既包括维持满洲贵族自身的统治特权利益，又包括搞好和汉族等众多民族的关系这样复杂的内容，概括起来大致有如下方面：

### 一、维护国家统一，反对民族分裂

清朝前期是历史上疆域空前广大的一个时期，北起恰克图，南至曾母暗沙；西自巴尔喀什湖和葱岭，东达库页岛、台湾及琉球群岛，基本奠定了近代中国的版图。清政府的民族政策作为边疆政策的一部分，发挥了十分积极的作用。具体内容如下。

#### （一）武力拓边

满族作为清王朝的主体，既全面继承中原文化遗产，以尧舜孔孟的典章文化后继者自居；同时又保留了草原游牧民族骠悍勇猛，不断扩大生存空间的本能冲动。因而比起明朝的安土重迁、平和宽柔的边疆政策，就显得刚阳雄健，威猛非凡。《清史稿·职官志》作者评论道：“大抵中叶以前，开疆拓宇，功多成于满人”，实为确论。康熙时平三番，收台湾，安定中原；对喀尔喀编旗设盟，大败准噶尔汗噶尔丹于乌兰布通，初降蒙古；击退沙俄侵略，签订《中俄尼布楚条约》，保卫了祖国的安全；乾隆时期统一天山南北，彻底平定准噶尔，

建立新疆行省；击败廓尔喀侵略军，改革西藏管理体制，行使完全主权……疆域的空前扩展，促使人们的思想观念发生了变化，逐渐放弃狭隘的“夷夏之防”和“华夷之辨”，形成中华民族大一统的思想。如雍正皇帝所言：“自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分？”<sup>①</sup>到了乾隆十九年（1754年），在改建承德避暑山庄丽正门时，用满、蒙、汉、维、藏五种文字书写门额，“五族共和”的意识已经初见雏形。周恩来同志也曾高度评价了清王朝在巩固我国多民族国家的统一方面所做出的贡献，他说：“清朝以前，不管是明、宋、唐、汉各朝，都没有清朝那样统一。清朝起了统一的作用。”<sup>②</sup>

## （二）鼓励开垦边疆

清朝与元朝的武力拓边有一点根本的不同，蒙古人往往满足于打了就走，仍然保留了游牧民族逐水草而迁的习惯。而满族人则在开拓边疆之后，派驻大臣和军队长期驻守，并且发动内地民众前往开垦。这样，既解决了内地人多地少，土地兼并的矛盾，也极大地提高了边疆少数民族人民的知识文化和生活水平，促进了民族的融合与同化。顺治、康熙、乾隆诸朝，政府多次发布诏令，号召内地农民到边疆开垦，政府给予各种优惠。如乾隆《大清会典》卷七《户部》记载：“凡开垦各州、县、卫、所荒芜膏腴地、迁涨新地、各边口外旷地。

<sup>①</sup> 《大义觉迷录》。

<sup>②</sup> 《关于我国民族政策的几个问题》，《周恩来统一战线文选》，378页，北京，人民出版社，1984。

减分给兵民垦种。无力者，官给牛、种。招徕外籍人甲及徙流之人均准屯垦，给照为业，番夷地亩亦准租垦。”仅新疆一地统计，到乾隆四十二年（1777年），天山北路共得军垦地22万亩，户垦地28万余亩，极大地发展了边疆的经济。

### （三）改土归流

土司制度是元、明、清三朝中央政府在南方少数民族中间实行的一种管理制度，从羁縻制发展而来，在一定时期有其积极的意义。但是随着时代的前进，在一些汉族与少数民族杂居的地区，少数民族经济文化水平的提高，大量内地汉族人民的迁入，封建土地关系的建立，土司制度日益显示出其局限性。四川、云南、贵州等地的一些土司为了保持自己农奴主的地位和半割据的权力，往往对抗朝廷，甚至制造民族分裂。土司之间经常明争暗斗，不断发生局部战争。对内，土司又残酷压榨属民，阻碍先进文化的传入，成为社会进化的绊脚石。这些问题在明末、清初就有所暴露，到了雍正时期，朝廷依仗强大的经济军事实力，开始在云、贵、川、鄂、桂等地推行改土归流。雍正四年（1723年）派鄂尔泰为云贵总督，逐步进行改流工作。其方针是“计擒为上，兵剿次之；令其自首为上，勒献次之。”<sup>①</sup>在一些文明开化程度较高的地区，改流工作比较顺利，而在深山僻野则遇到了强烈的抵制，进行了残酷的战争。改土归流的地区，设流官、编户籍、立保甲、鼓励垦荒屯田，发展文化教育，促进了民族团结，有利于祖国的统一。不过，在改土归流的过程中，也存在不少仅仅依凭行政军事力量，简单粗暴，伤害少数民族情感的事情。总体

<sup>①</sup> 《圣武记·雍正西南夷改土归流上》。

而言，改土归流成绩是主要的。

#### （四）反对民族分裂

在清朝统一的多民族国家发展的过程中，一些地方民族势力，为了自己一个部落、一个家族的私利，抗拒这一进步的历史潮流，制造民族分裂，甚至不惜发动民族战争。对于这一伙反动分子的倒行逆施，清政府及其卓越的领导，坚决予以打击。例如，康熙年间，准噶尔蒙古的领袖噶尔丹、策妄阿拉布坦，为了夺取在蒙古诸部中的领导权，并且侵占西藏，先后发动了叛乱战争，遭到清军沉重的打击。乾隆年间，西藏噶举派红帽系活佛沙玛尔巴，因家族内部财产分配不公平，竟流亡国外，勾结廓尔喀人洗劫自己的家乡。清军迫不得已再度进藏，击败廓尔喀人，惩罚了叛乱分子，停止红帽系活佛的转世，得到藏族人民的衷心欢迎。1840年以后，西方帝国主义侵略势力开始把魔爪伸向我国。他们狡猾地利用我国多民族大家庭内部各民族间的矛盾，在支持民族独立的幌子下制造民族分裂，以便达到他们瓜分中国的目的。这些卑劣的行径引起了全国各民族人民的共同反对，清政府中一些爱国将领对民族分裂势力进行了坚决的打击。如同治年间，沙俄支持阿古柏政权，悍然发动叛乱战争，阴谋侵占我国的新疆。左宗棠领导的清军，在新疆各族人民的共同支持下，迅速平定了叛乱，消灭了民族分裂分子。当然，由于满清政府晚期的腐败，投降派从中掣肘，清政府在后期的反分裂斗争中犹豫迟疑、左右摇摆，处置不当情况更多。比如英军入侵西藏的初期，藏族人民反侵略的意志是非常坚强的。可是驻藏大臣代表政府，不仅不支持他们的抗英斗争，反而百般阻扰。抗英战争失败后，又把责任全推给达赖喇嘛，这就迫使达赖转而



亲英，使民国年间的西藏问题变得棘手而又复杂。

## 二、民族歧视与压迫政策

清政府作为一个剥削阶级的政权，其民族政策从本质上说是不平等的，尤其是在统治民族与被统治民族人口存在巨大差异的情况下，民族歧视和压迫就成为一个基调。其具体内容有：

### （一）“首崇满洲”

以满洲贵族为主体建立的清政权，当然要保护满族人在政治、经济方面的特权，清朝统治者将这种政策概括为“首崇满洲”<sup>①</sup>。满族人的特权地位首先表现在政治方面，清政府的六部，虽然各设满、汉尚书一员，但从顺治十八年（1661年）政府便规定：“各部院衙门堂司，悉令满洲掌印。”<sup>②</sup>政府的实权操在满族人手中，汉族官员顶多也只是出谋划策，甚至成为摆设。民族事务更是不许汉人插手，康熙年间，理藩院将“汉员尽裁去，惟满员独存。”<sup>③</sup>清朝的武官，更是强调以满人为主，“八旗印信，俱系满洲都统掌管”。<sup>④</sup>满洲八旗驻守在边防及各战略要地，即使是内地绿营，也规定三分补用满员，七分补用汉员，但第二缺必用满员。为了保证满洲有足够的官员充任要职，政府在科举名额分配上给予满族人极大的优惠。政治、军事上的优势，自然还要转化成经济上的优势。八旗入关，大搞“跑马圈地”，将京畿大量良田沃土无偿占有，变成满族人的家产。满族人一出生，就是皇帝的兵丁，可以

① 《清世祖实录》卷七一。

②④ 光绪：《钦定大清会典事例·吏部二七》。

③ 《嘯亭杂录·理藩院》。

支取定额钱粮。总之，有清一代，满族人作为一个特殊民族，凌驾于国内其他民族之上。

## （二）满蒙联盟

面对人口众多的汉族，满族统治者明白，他们必须寻找牢固的盟友，共同钳制汉族，控制国内其他少数民族。由于历史和地理方面的原因，满族在入关前就与蒙古族结成了联盟。明朝是在推翻以蒙古族为主体的元朝后建立的，因此始终把防范蒙古族作为基本国策。满洲在东北崛起之后，很自然地便把蒙古族视为天然盟友，与之结成战略同盟，共同反对明朝。从努尔哈赤到皇太极，无数次地与蒙古族联姻，世结秦晋之好。对科尔沁、喀尔喀诸部，封赏有加，厚赐金银。对蒙古族崇信的藏传佛教，“不分服色红黄，随处咨访，以宏佛教，以护国祚”。<sup>①</sup>入关以后，满族统治者继续推行与蒙古结盟，共同压迫全国其他民族的政策。为了防止满族被汉族同化，朝廷严格限制满、汉通婚，但与蒙古族却依然婚聘不绝，结亲人数难以列举。据光绪年间所修《钦定大清会典》卷九八四记载，仅科尔沁、敖汉、巴林几部，就有满族公主子孙三千余人。可以说满、蒙两族在血缘上是高度融合的。在政治上，对蒙古王公也给予特殊的信任。在政府的各级部门中，蒙古贵族的地位仅次于满族。例如专管民族事务的理藩院，汉人只可任主事以下的小官，而蒙古人则可担任“额外侍郎”之类的要职。在经济上，蒙古王公都可获得高额薪俸。对朝觐的蒙古王公，大加赏赉，怀柔优抚，以结其心。终清之世，通过种

<sup>①</sup> 《清太宗实录》卷六。

种优待政策，基本实现了满族“以蒙古部落为屏藩”<sup>①</sup>的战略构想。

### （三）钳制汉族

明朝末年，汉族封建统治者在辽东推行民族压迫政策，激起了女真族的反抗。但女真族一旦强大了起来，并且掌握了政权以后，对汉族同样也是实行民族歧视和压迫政策。尽管满族统治者口头上讲“满汉一体”，“不分旗汉”，而且确有皇太极、顺治、康熙等较为开明的统治者采取了一些措施缓和民族矛盾，但剥削阶级的本质注定他们不可能实行真正的民族平等。钳制政策包括严禁民间铸造和私藏鸟枪，以防汉族人民起义。在乡间推行保甲法，设立保、甲长，连保连坐，缉拿“贼盗”，监视流民，严防人民相互串联。为了打击士大夫的反清情绪，清朝大搞文字狱，对在文章中稍有不满意言词的知识分子严厉打击。如康熙时的庄廷钺《明史》案，著书、印书、卖书的人中，72人被杀，数百人被发配充军。以后百余年间，共有七八十起著名的文字狱案发生，不要说指陈时蔽，不满异族统治的文字受到打击，就是歌咏山川花鸟的诗词，甚至颂圣的文章，只要有仇家指控，便可无端引申，成为迫害对象。文字狱政策使一向具有“经世致用”传统的汉族知识分子“噤若寒蝉”，纷纷转向远离现实的“训诂考据之学”，达到了钳制人民思想的作用。

### （四）压制回族

回族是由来华经商的阿拉伯人和汉人通婚逐渐形成的一个民族，分布在全国各地，但以甘肃、陕西、宁夏、云南最为

<sup>①</sup> 《清圣祖实录》卷二七五。

集中。清军入关后，回族人民和汉族人民一道参加了抗清斗争。湖北回族农民组织的“老回回队”，和汉族农民起义军共同坚持打击清军。顺治五年（1648年），米刺印、丁国栋领导的甘州回族起义军，喊出了“反清复明”的口号，转战于甘肃各地两年，最后被清军镇压。因此，满洲贵族对回族也是充满了猜疑和不信任的心理，采取拉拢和打击并重的策略。对于愿意合作的回族上层人士，鼓励他们从科举出身，为清廷效力。对于广大回族民众，则采用民族歧视和民族隔离政策，挑动回、汉矛盾，“以汉制回”，分化迫害。对于回民信仰的伊斯兰教，政府虽不禁止，但是却采取了歧视、限制政策，对他们的宗教活动和风俗习惯，滥加指责，控制发展。乾隆二十六年（1761年），回族阿訇马明心创立伊斯兰教新派，清政府利用伊斯兰教内部新老教派的矛盾，拉老教，打新教，“赦一剿一，以分其力”。<sup>①</sup>乾隆四十六年（1781年），撒拉族新教信徒苏四十三不甘于民族压迫和宗教歧视，率众起义，遭到了清军的残酷镇压。咸丰六年（1856年），云南回族杜文秀发动了回民起义，占领了大理，坚持数年之久，直到同治十一年（1872年）才被清军扑灭，有力地配合了太平天国农民起义。同治元年（1862年），陕甘回民也发生了多起武装起义，其中以马化龙部实力最为强大。同治五年（1866年）清廷派悍将左宗棠为陕甘总督，镇压回民起义。在起义军被击败以后，马化龙及其兄弟子侄、精悍部众一千八百余人，全部惨遭杀害，充分暴露了清政府民族压迫政策的凶恶和残忍。

#### （五）强行同化

<sup>①</sup> 《清高宗实录》卷一一二七。

满族统治者为了显示其对全国人民的主人地位，强迫人民接受满族人的风俗习惯，必须剃发。本来汉族自古便有“体之发肤，受之父母，不可毁伤”的信念，所以剃发与否便成了是否臣服于新王朝的象征。努尔哈赤占领辽东后，便强令当地汉民剃发。入关以后，即“下令关内兵民皆薙发”<sup>①</sup>，“有虽称归顺而不剃发者，是有狐疑观望之意……显属抗拒，定行问罪。”<sup>②</sup>当然这样的行为在清初的许多年内，都造成了汉族民众深深的反感。对于其他弱小民族，清廷同样实施强迫同化。如雍正年间在云、贵、川实行的“改土归流”，其中有减少民族纠纷，促进民族融合的成分，但在某些条件尚不成熟的地区，取消土官，派任流官却违背了当地少数民族的意志，靠得是政府武力。如在贵州苗族地区改土归流，就曾引起了人民的反抗，结果以剿为主，使许多苗寨被杀光、烧毁、夷平。至于清朝末年张荫棠、赵尔丰在川藏地区推行的所谓“新政”，其“改土归流”、“移风易俗”更是违反藏族人民的意愿，极大地恶化了民族关系。

#### （六）干涉教争

在中国封建社会的历史上，一向是皇权高于教权，但像清朝帝王那样赤裸裸、无所顾忌地干涉宗教事务的情况，也不多见。这也是一个少数民族维持对众多民族统治的方法之一。例如雍正皇帝写了一本《拣魔辨异录》直接干预清初禅门僧争。明朝末年，禅宗临济宗内部出现过圆悟与法藏之争，争论的问题基本属于纯宗教性质。但是事情过了将近百年，雍

① 《圣武记·开国龙兴记》。

② 《清世祖实录》卷五。

正皇帝又翻出这笔老账来大做文章：“朕为天下主，精一执中，以行修、齐、治、平之事，身居局外，并非开堂说法之人。……但既深悉禅宗之旨，洞知魔外之情，灼见现在魔业之大，预识将来魔患之深，实有不得不言，不忍不言者。”<sup>①</sup>他利用行政权力，强行规定：“天童密云悟派下法藏一支，所有徒众，著直省督抚详细查明，尽削去宗派，永不许复入祖庭。”<sup>②</sup>所以要用如此严厉的手段打击一个宗教流派，实际原因在于“魔外之情”。明朝末年，许多民族志士义不事清，纷纷遁入空门，以此排遣“亡国之痛”。他们又多藏身于流行江南的法藏一系门下，从维持清朝统治的需要出发，雍正必须将其彻底铲除。另外，在藏传佛教中，利用达赖、班禅、哲布尊丹巴、章嘉的复杂关系“众建以分其势”，设“金奔巴瓶”控制活佛转世；在伊斯兰教中拉老教，打新教，直至出兵镇压，这些内容将在下文详细研究。

### 三、怀柔同化政策

清朝作为一个由少数民族建立的全国性政权，如何处理好与国内各民族的关系，是关系到其政权是否可以稳定的大问题。满族统治者吸收了元代蒙古族政权推行赤裸裸的民族歧视政策，结果很快被汉族人民起义所推翻的教训，更强调对异民族的怀柔同化。

#### （一）因俗而治

因俗而治是在中国封建社会中，历代王朝找到的一条统治少数民族的切实可行的方式。可以说，因俗而治是清朝民族政策的指导思想，他们一进关便宣布：“一切政治，悉因其

<sup>①②</sup> 《拣魔辨异录》卷一。

俗。”<sup>①</sup> 具体内容包括，第一，尽力延袭传统的政治体制。清政府根据自己所面临的具体情况，创造了多种多样的民族政治体制。“以八旗制度治满洲，以盟旗制度辖蒙古，以行省制度治汉人，以伯克制度治回疆，以政教制度驭藏蕃，以土司制度辖西南苗夷，及以宗主制度对付藩邦。”<sup>②</sup> 第二，拉拢利用当地民族的上层人士。比如对于蒙古王公实行联姻，高赐爵禄；对于西藏的喇嘛，敕封名号，厚赠金银；对于维吾尔贵族，许以政治特权，可以征收赋税；对于西南苗、彝诸族的土司，承认他们在本地区的统治特权。第三，在生活习惯方面不变其“衣冠制度”。在征服汉族的过程中，清军曾发布严厉的薙发令，激起了汉族人民的强烈反感。在以后对边疆少数民族的统治中，放弃了这种生硬的作法，改而采取“缠头环耳各随宜，何必衣冠尽改之”<sup>③</sup> 的变通策略。第四，尊崇并利用少数民族的宗教。如“兴黄教以安众蒙古”，以及利用和达赖、班禅的关系控制西藏等等，这正是本书下列各章节要重点介绍的内容。

## （二）崇尚理学

清朝建立以后，特别是政权相对稳固的康熙朝，为了显示自己政权在哲学上并不低于汉族，为了表明自己继承大统的合理性，为了安抚汉族士大夫，并把他们的兴趣重新引导到尊孔读经的传统轨道上去，也为了用宋明理学麻痹人民的

① 《清圣祖实录》卷一五。

② 凌纯声：《清代之政治制度》，引自《西藏史研究论文集》，306页，拉萨，西藏人民出版社，1984。

③ 《清高宗实录》卷五五一。

反抗意志，政府大力提倡宋明理学。康熙皇帝本人就是倡导程朱理学的主帅，他认为孔孟之后，儒家的性理之学被长期埋没，只是到了宋儒，“始昭然大著于天下”，其中“朱子之功最为弘巨”，“朱子之书，驾乎诸家之上”。推崇理学的结果，笼络了一大批曾经反清的知识分子，使他们又看到了盛世明主，将立场转到了支持政府的一边。

### （三）扩大教化

清朝因俗而治的民族政策，在维持当地传统统治方式的同时，还有不断扩大礼仪教化，移风易俗的一面。清政府是比较重视边疆地区少数民族教育的，在顺治初年，贵州巡府赵廷臣曾上疏说：“臣以为教化无不可施之地。请自后应袭土官年十三以上者，令入学习礼，由儒学起送承袭。其族属子弟愿入学读书者，亦许其仕进。”<sup>①</sup> 朝廷采纳了他的建议，规定土官子弟必须入学，方可袭职。同时，在少数民族地区，特别是在南方苗、瑶、彝、黎等民族地区，广设义学、社学，提供各种优惠条件，鼓励少数民族子弟上学。如扩大该地区童生、廪生名额，为地处偏远、贫困之乡的学生提供经费资助等等。为了鼓励少数民族学生参加科举，政府还相应地扩大了边疆录取的名额。如康熙五十一年（1712年），朝廷决定在云南、贵州、广西增加进士名额一个。同时规定严禁汉人子弟冒充占用。清王朝在少数民族中办教育，主观目的是为了“以弦诵柔其桀骜之性，以衣冠化其榛狉之风”，有利于封建专制统治。但是从客观效果看，扩大教化的行动也确实达到了传播民族和睦，国家统一思想的目的，增加了民族之间的凝聚力。

<sup>①</sup> 《清史稿·赵廷臣传》。



而且扩大文化知识的传播，也有助于移风易俗，促进民族地区经济文化事业的发展，致使“儒教日兴而悍俗渐变”。<sup>①</sup>

## 第二节 对蒙古地区的宗教管理政策

### 一、清帝眼中的喇嘛教

清朝统治者女真人，在入关以前主要信仰是原始的传统宗教——萨满教。在东北时，便已广泛接触到了佛教，其中有汉族群众带到关外的汉地佛教，也有蒙古族喇嘛带去的藏传佛教。这种情况和当年佛教初传高原雪域时的情况有些相似。比起萨满教，佛教是一种具有更高文化水准的宗教，当然对统治者和民众都有较大的吸引力。但是佛教日后在满族和藏族中所处的地位却有很大的差别。满族生活的东北，是一个多民族杂居的地区，其中汉族占了相当的比重。当时的汉族已经建立了一整套哲学体系，要远远高出周边其他少数民族，自然引起他们的向往与效法。清太祖努尔哈赤祖、父两代都是明朝册封的建州卫指挥，与汉人有较多的接触。他本人也自幼“通汉文”，深知汉族文化的先进之处，自觉地学习。汉族文化以儒学为主体，而儒学中“天命神权”观念则是几千年来支撑华夏民族精神世界的基石。尽管经过了先秦诸子百家的争鸣，两汉经学的考据，魏晋玄学和隋唐佛学的融汇，最后在宋明理学中得到了升华，但究其源头，“敬天法祖”的观念还是来自殷周时代的原始传统巫教。就其类型上讲，与满

<sup>①</sup> 《清史稿·赵廷臣传》。

族所崇奉的萨满教是一致的，因而也就很容易被满族人接受。在努尔哈赤统治时期，“天命神权”观念已经是满族文化中占主导地位的意识形态了。如努尔哈赤讲：“君，天之所立也；臣，君之所任也。”<sup>①</sup>“自古国家之兴衰，皆天理之循环。”<sup>②</sup>他建立后金国时，第一个年号就是“天命”。皇太极在学习和接受汉文化方面更超过了其父，他认为：“盖古来用兵征伐，有道者兴，无道者废。上天感应之理，昭然不爽。”<sup>③</sup>他们将汉族的天命神权思想和满族民众传统的萨满教“天神崇拜”活动很自然地结合在了一起。萨满神话中有一个天神“阿布凯恩都里”，民众每年保持着“拜堂子”祭天的习俗，贵族们将这一仪式一直带进关内。但在他们的观念中，这个天和理论中所讲的天命神权之天，已经完全融为一体了。在进入辽东地区后，大量汉人加入到清政权中，使满族统治者的汉化水平更为提高。因此他们能够像汉族统治者一样，以一种坚定的现实主义的立场看待一切方外的宗教，而不会像蒙、藏统治者那样陷入对佛教的狂热崇拜之中。

努尔哈赤在世时，十分尊重佛教，他多次下令修复被战争毁坏的佛寺，严令士兵加以保护。蒙古族喇嘛囊苏到后金地方传教，太祖给予很高的礼遇。不过，他本人没有留下直接评价佛教的言论。到了皇太极时代，我们则可以从他身上看到一种信仰与行为分离的矛盾现象，这种观念与汉族统治者处理宗教问题的立场完全一致，并成为后世治理藏传佛教坚

① 《清太祖高皇帝实录》卷四。

② 金梁：《满洲老档密录》，四九页。

③ 《清太宗实录》卷九。

持始终的指导思想。从思想深处看，皇太极是根本不信佛教的，他公开讲：“喇嘛等口作讹言，假以供佛持戒为名，潜肆邪淫，贪图财物，悖逆造罪。又索取生人财帛牲畜，诡称使人免罪于幽冥，其诞妄为尤甚。喇嘛等不过身在世间，造作罪孽，欺诌无知之人耳。至于冥司，孰念彼之情面，遂免其罪孽乎？”<sup>①</sup> 不仅佛教，看来一切彼岸世界他都不相信，可以算是一个无神论者了。同时，皇太极总结了元朝因崇奉佛教过甚而亡国的教训，“蒙古诸贝勒自弃蒙古之语，俱学喇嘛，卒致国运衰微。”<sup>②</sup> 鉴于太祖时期给予喇嘛许多优惠政策，致使其发展过快，导致辽东地区大批满、汉、蒙族群众纷纷出家，逃避政府的赋税和徭役，影响了后金人口的增长，兵员的补充，财政的发展，所以在他们占领的地区，对喇嘛教的发展做了严格的限制。他谕令曰：“要作和尚、喇嘛，要建寺院，须知礼部，禀明无罪。”<sup>③</sup> 政府具体规定了寺庙数目和每寺人数，并勒令多余之人还俗。皇太极讲：“尔喇嘛等又不出征从猎，除徒弟外多畜人何为？”<sup>④</sup> 但是对于蒙、藏地区的佛教，他不仅不加以反对和限制，甚至还鼓励其大发展。在给西藏大喇嘛的信中，他对藏传佛教推崇备至。“大清国宽温仁圣皇帝致书于掌佛法之大喇嘛：朕不忍古来经典泯灭不传，故特遣使延致高僧，宣扬佛教，利益众生，唯尔意所愿耳。”<sup>⑤</sup> 1642年，达赖、班禅的使者到达盛京，皇太极率领王公大臣举行

① 《清太宗实录》卷二八。

② 《清太宗实录》卷一八。

③ 《清太宗实录》卷一五。

④ 王先谦：《东华录》崇德三。

⑤ 《清太宗实录》卷四九。

了隆重的欢迎仪式。甚至不惜屈尊降贵，率众出门远迎，并以平等之礼相见。如此行为，与上述言论简直是判若两人。其中道理也不复杂，尊崇喇嘛教是做给蒙古诸部王公看的，以收其心，结成战略联盟。因为根据当时的形势，他做出了“东降朝鲜，西收插汉（察哈尔蒙古）”，共抗明朝的战略。从清朝入关前的宗教政策就可以看出，其中有着很强的政治实用性，信仰因素服从于政治需要。

入主中原以后，历代政府都严格地执行这种服务于政治战略的宗教政策。满族宗室昭琿在他的《嘯亭杂录》一书中就明确地阐述了这种策略。他讲：“国家宠信黄僧，并非崇奉其教以祈福也。只以蒙古诸部敬信黄教已久，故以神道设教，借使诚心归附，以障藩篱。”儒家“神道设教”的宗教观念被满族统治者很好地加以利用，喇嘛教完全变成了他们治理蒙藏民族的工具。这一点在康熙、雍正、乾隆三人身上表现得最为突出。康熙是一个对儒学进行过深入研究的学者，他根本不信各种方外的宗教，他直接指斥佛教说：“而至佛则不然，离俗以为高，矫情以绝物，悖先王之教，而创苦空之说……是非大惑与？”<sup>①</sup>对于蒙古族盲目崇拜佛教劳民伤财之弊，他看得十分清楚。他说：“蒙古惑于喇嘛，罄其家赀不知顾惜，此皆愚人偏信祸福之说，而不知其终无益也。”<sup>②</sup>他甚至表示“此风亟宜变易”。但是到了面临治理叛伏无常的蒙古诸部时，他考虑的则主要是“佛教之兴，其来已久，使人迁善去恶，阴

① 《清圣祖御制文集》第一集，第二一卷。

② 王先谦：《东华录》卷三〇。

翊德化，不可忽也”<sup>①</sup>。至于在迁化蒙古人性时，对蒙古族长期发展将造成什么影响，就管不了那么多了。他一生多次为内地、边疆佛寺题写匾额、碑文，留下的手迹不可胜数。雍正本人信仰佛教，推行“兴黄教以安众蒙古”的政策更是积极。他讲：“广布黄教，宣讲经典，使番夷僧俗崇法慕义，亿万斯年，永跻仁寿之域，则以佐助王化，实有裨益。”<sup>②</sup>乾隆皇帝则对清初藏传佛教政策进行了一个总结，作《御制喇嘛说》一文，其中他讲：“盖中外黄教，总司以此二人，各部蒙古，一心归之。兴黄教，所以安众蒙古，所系非小，故不可不保护之，而非若元朝之曲庇陷敬番僧也。”至于佛教所散布的那套神秘主义的东西，他也看得很透的，“盖佛本无生，岂能转世？但使今无转世之呼土克图，则数万番僧无所皈依，不得不如此耳”<sup>③</sup>。他用诗文概括了清朝的藏传佛教政策，“教维神道设，总为牖斯民”。

## 二、“兴黄教以安众蒙古”

利用藏传佛教控制蒙藏民族，是清政府一项重要的国策，正如乾隆皇帝所说：“兴黄教即所以安众蒙古，所系非小。”<sup>④</sup>在清朝的中前期，国家制定藏传佛教政策，首先考虑的还是蒙古问题。从历史的实践看，清政府的这个设想取得了相当圆满的效果。

### （一）入关前后笼络藏传佛教以控制蒙古

明朝末年，漠南蒙古、漠北喀尔喀蒙古、漠西厄鲁特蒙古

① 《宏仁寺碑文》。

②③ 《惠远庙碑文》。

④ 《卫藏通志》首卷。

诸部活跃在东起库页岛，西至中亚的广阔领域内，是一支支令人生畏的军事力量。如何处置这样一支庞大的军事力量，是清朝统治者必须认真对待的问题。自古以来生活在中原的华夏民族，一直苦于来自北方游牧民族的侵扰而无良策。来自关外的满族统治者改变了传统的修长城以蒙古为敌的战略，而建立了“以蒙古部落为屏藩”的战略思想。笼络蒙古除了和亲之策外，就要算利用宗教这一招最为重要了。

满族统治者所以用黄教来实行对蒙古的间接控制，主要是因为藏传佛教在蒙古民族中已经有了相当大的影响。三世达赖索南嘉措为了求得发展，积极向蒙古地区传教，得到了蒙古土默特部俺达汗的支持。四世达赖云丹嘉措是俺达汗家族的子孙，达赖活佛系统中惟一的非藏族人。觉囊系活佛的转世系统干脆就转入了蒙古地区，成为蒙族人民世代敬仰的哲布尊丹巴活佛。从此藏传佛教也就在蒙古族中间广泛传播，明清之际已经达到了家喻户晓的程度。“自此，蒙古都信奉佛教，到处兴建召庙。”<sup>①</sup>从王公到百姓，“敬奉释教，并无二法”（康熙《溥仁寺碑文》）。“男女咸钦是喇嘛，恪恭五体拜袈裟。”<sup>②</sup>蒙古各部首领，“凡决疑定计，必咨喇嘛而后行”<sup>③</sup>。明末，卫拉特（厄鲁特之异称）诸部长期征战，最后在蒙古呼图克图的调停下，形成了著名的《卫拉特法典》，联合了起来。清初的喀尔喀蒙古诸部，也是惟达赖之命是听。他们在给康熙皇帝的信中说：“我等俱达赖喇嘛之徒，俟启闻达赖喇嘛，

① 蒙文传抄本：《阿勒坦汗传》。

② 姚元之：《竹叶亭杂记》，引《塞外竹节词》。

③ 王芑孙：《西陲牧唱词》。

视其言如何，尊依而行，非可任我等之意。”<sup>①</sup>可见，藏传佛教在蒙古人的政治生活中，已经占了支配地位，活佛成了他们的精神领袖。从“因俗而治”的民族政策出发，在蒙古地区的政治，必然要从推崇和控制藏传佛教入手。正如乾隆皇帝所总结：“本朝之维持黄教，原因众蒙古素所皈依，因示尊崇，为从俗宜计。”<sup>②</sup>

根据现存的史料，满族统治者最早和藏传佛教僧侣发生关系是在努尔哈赤时代。后金天命六年（1621年），藏族喇嘛干禄打儿罕囊素（亦称囊苏），“不惮跋涉，东历蒙古诸邦，阐扬圣教”<sup>③</sup>，来到后金地界，受到太祖的隆重欢迎。《满文老档》记载：“那天（天命六年五月二十一日），科尔沁的老囊苏喇嘛到了。进入汗的衙门时，汗从坐着的地方站起来，握喇嘛的手会见，陪坐设大宴。”囊苏圆寂以后，努尔哈赤命令为他建塔安葬，并年年祭祀。这是满洲贵族优崇藏传佛教的开端。

到了太宗皇太极时代，拉拢蒙古诸部共同打击明王朝的任务更加迫切，利用藏传佛教作为工具的策略也更为明确。前文已经提及，皇太极本人不仅不相信佛教，而且严格限制佛教在满族人中间发展。但是在崇德四年（1639年）给西藏执政的拉藏汗写了一封热情洋溢的信，延请他们派遣藏族高僧到东北传教。信中说：“大清国宽温仁圣皇帝致书于图白忒汗：自古释氏所制经典，宜于流布，朕不欲其泯灭不传，故特

① 《清圣祖实录》卷一七五。

② 《清高宗实录》卷一四二七。

③ 《大金喇嘛法师宝记碑》，见《清代喇嘛教碑刻录》。

遣使，延致高僧，宣扬法教。”<sup>①</sup> 他也给达赖喇嘛写了内容大体相同的一封信。同年，达赖喇嘛派遣固始汗之侄鄂齐尔图的第三子，伊拉古克三呼图克图，率领一个使团前往盛京（今沈阳）。达赖使团受到了隆重的欢迎，皇太极率众亲王、贝勒出门远迎，共同拜天，行“三跪九叩”之礼，与伊拉古克三以平辈身分“携手相见”。在他停留盛京期间，皇帝命诸王、贝勒各具宴席，“五日一宴之”，直至8个月后他告别离开。在他返回时，不仅厚赐金银，而且分别给达赖、固始汗和拉藏汗写了信向他们表示亲善之意。皇太极如此高规格地接待达赖使团，和使者本身的特殊地位也有关系。伊拉古克三不仅是达赖的使者，而且是固始汗的侄孙，是一个把蒙、藏、满三个民族联系在一起的重要人物。这些措施，对于皇太极征服科尔沁部、察哈尔部的战争起到了积极的作用。在打败察哈尔部林丹汗以后，墨尔根喇嘛把蒙古贵族传国的一尊护法铜佛送到盛京供奉，说明蒙古喇嘛已经认同了皇太极藏传佛教最高保护者的地位。

在顺治年间，满洲贵族基本延续了皇太极制定的优崇黄教以安蒙古的战略。入关之初，皇帝尚幼，摄政王多尔袞实际执政。他数次派遣使者前往西藏，邀请达赖、班禅喇嘛来北京传法，其用意仍在羁縻蒙古。达赖在延宕数年之后，看到清朝的江山确实得到了稳固，才于顺治九年（1653年）到达北京。在讨论如何欢迎达赖喇嘛时，满、汉大臣曾经发生过一场争执，把崇达赖而治蒙古的真实意图表露无遗。满族大臣建议皇帝亲自到蒙古去迎接，“请而不迎，恐于理不当”，如果皇

<sup>①</sup> 《清太宗实录》卷四九。



帝亲自去了，“则喀尔喀部亦随之而来，大有裨益”<sup>①</sup>。汉大臣认为皇帝亲迎有失九五之尊，“遣一大臣迎接，已足见优待之意，亦可服蒙古之心”<sup>②</sup>。显然当时思考的重心还在如何控制蒙古一边。

## （二）在征服叛乱过程中对大喇嘛的控制和利用

由于藏传佛教在蒙族人民中具有精神中枢的地位，因此蒙古诸部争雄，都要争取宗教领袖的支持。发动反对中央的叛乱，也千方百计获得喇嘛赞许。清政府看到了这一点，每一次平叛，也都紧紧抓住达赖、班禅这些宗教领袖，以掌握精神上的主动权。

在厄鲁特蒙古四部之中，准噶尔部与清廷的关系最为紧张，清朝初年在西北发生的几次大规模的战争，都与其有关。噶尔丹(1644年—1697年)是准噶尔首领巴图尔浑吉台之子，幼年时曾被送到西藏达赖门下受教，很受达赖喇嘛的赏识。当时由于是准噶尔蒙古的和硕特部固始汗的子孙在西藏为汗王，蒙、藏贵族之间存在着尖锐的矛盾。达赖以及他所任命的第巴桑结嘉措，希望借助于准噶尔部的势力将和硕特部从西藏驱逐出去。在噶尔丹返回新疆时，达赖赠其“博硕克图汗”的称号，表示了对噶尔丹的特殊信任。由于有了达赖的支持，噶尔丹不断向相邻的喀尔喀蒙古诸部发动进攻。康熙二十五年(1686年)，政府和达赖、哲布尊丹巴的代表，曾出面加以调停，一度达成协议。可是不久战争重又爆发，西藏的第巴桑结嘉措，竟遣济隆活佛前往噶尔丹军中，让他“胜则

① 《蒙藏佛教史》上，第4篇，63页。

② 《清世祖实录》卷六八。

诵经祈祷，负则出面请和”。这一行为助长了噶尔丹的侵略气焰，他甚至勾结沙皇俄国为外援，步步向喀尔喀进逼，以图称霸整个蒙古。为了彻底消灭这股分裂势力，康熙皇帝于1690年御驾亲征，经过艰苦战斗，在乌兰布通击溃准噶尔军主力。可噶尔丹却派济隆喇嘛出面以假和谈为缓兵之计，自己脱身逃走。为了纪念乌兰布通会战的胜利，康熙皇帝在多伦建喇嘛庙“汇宗寺”，与蒙古诸部王公会盟，取《尚书·禹贡》“江汉朝宗于海”之意。其用宗教巩固中央与蒙古诸部的团结的意义是十分明确的。

此后，桑结嘉措假托达赖五世之名给朝廷写信，为噶尔丹求情，希望不要取消他的封号，并从青海撤兵。几年以后，桑结嘉措又派人向噶尔丹求神问卜，声称“东进则吉”。由于得到了藏传佛教领袖的支持，噶尔丹侵略野心更大，于1695年再度东侵。康熙皇帝也只得再度御驾亲征，在昭莫多彻底打败了准噶尔军队，噶尔丹饮药身亡。持续了十几年的噶尔丹叛乱终于结束了，康熙皇帝从这次事件中得出教训，对藏传佛教领袖一味推崇也不行。因此在战乱停止后，他写信切责了桑结嘉措，并命令他交出在这次战争中的重要责任者济隆喇嘛和伊拉古克三呼图克图，将济隆在北京囚禁至死，将伊拉古克三“剥黄正法”，以儆效尤。但对于挑起这场战争的罪魁桑结嘉措，由于鞭长莫及，只能暂且维持现状。但王朝对藏传佛教的控制从此不断加强。

以后在桑结嘉措和拉藏汗的矛盾中，康熙明显地站在拉藏汗一边，这不能不说和桑结嘉措曾支持噶尔丹叛乱有关。在拉藏汗杀死桑结嘉措，废除他所立的达赖六世以后，在如何处理这个被废黜的活佛问题上，康熙皇帝也颇费了一番心

计。有些大臣认为：一个假达赖不值得朝廷为之费心，可康熙却看到了问题的本质。他指出：“朕意以为众蒙古俱倾心皈向达赖喇嘛，此虽系假达赖喇嘛，而有达赖喇嘛之名，众蒙古服之。倘不以朝命遣人往擒，若为策妄阿拉布坦迎去，则西藏、蒙古皆向策妄阿拉布坦矣。”<sup>①</sup> 活佛是真是假，由何人充任是无所谓的，关键是蒙古人需要一个精神领袖，谁控制住了这个精神领袖，谁就控制住了整个蒙古。所以他马上命令大将军席柱率领兵马，将被废黜的仓央嘉措押解赴京。

仓央嘉措在半路上死亡，以后又开始了围绕着拥立达赖七世的斗争。拉藏汗自立意希嘉措为达赖六世，未能得到藏族上层僧俗的认可。拉萨“三大寺”的高级僧侣又从理塘地方找到了格桑嘉措，认为是仓央嘉措的转世灵童，因此将其称为达赖七世。和硕特部的罗卜藏丹津和察罕丹津也拥戴这个达赖，以便同拉藏汗争夺和硕特部的领导权。拉藏汗也看到理塘灵童的重要性，几次派人去察看，实则俟机劫持。康熙皇帝感到，新达赖的确立，必将伴随着一场蒙古诸部的战争。为了使中央政府在未来的战争中掌握主动权，必须将这个达赖控制在手中。他先是命人将格桑嘉措送到北京来供养，后又决定移驻青海西宁附近的红山寺居住，由清军直接保卫。不久，发生了准噶尔军入侵西藏的战争。准噶尔汗策妄阿拉布坦一方面派主力部队从南疆的和田出发，翻越昆仑山，经阿里直插藏北；另派一支小部队偷袭青海，意在劫持格桑嘉措，作为他入藏打击拉藏汗的精神旗帜。幸好青海的清军防守严密，才未使准噶尔的偷袭阴谋得逞。后来，拉藏汗麻痹轻敌，

<sup>①</sup> 《清圣祖实录》卷二二七。

被准噶尔军所杀，西藏陷入一遍混乱之中。康熙皇帝决定，直接组织军队入藏，平息叛乱。军队入藏时，他没有忘记，派大将延信率重兵保护达赖灵童格桑嘉措到布达拉宫去“坐床”。入藏清军一方面有强大的战斗力，另一方面又带来了西藏人民崇拜的精神领袖达赖，因此得到藏族人民的大力支持，策妄阿拉布坦的叛军很快就被消灭了。这一事件再次说明，在反对蒙古分裂势力的斗争中，控制他们所信奉的精神领袖是何等重要。谁控制了这尊精神偶像，谁就可以号令蒙古诸部。

### （三）喀尔喀部内附和土尔扈特部回归

在构成民族的主要因素中，共同的文化心理素质是其中看不见、摸不到，但又最为顽强、持久起作用的因素。而共同的宗教信仰，则往往构成共同心理素质的核心，成为增强民族凝聚力、向心力的一项重要内容。在蒙古喀尔喀部内附和土尔扈特部返回祖国的过程中，藏传宗教就发挥了维系民族团结，保持国家统一的积极作用。

喀尔喀部属于漠北蒙古的一支，长期生活在外蒙古草原上。在满洲政权入关以前，他们就已经纳贡称臣，成为中国民族大家庭中不可分割的一员。准噶尔蒙古为了称霸北方，对喀尔喀蒙古发动了侵略战争，给喀尔喀人民造成了巨大的灾难。喀尔喀各部首领会聚在他们的精神领袖哲布尊丹巴周围，讨论对策。哲布尊丹巴本名罗卜藏旺比札木萨，出生在喀尔喀土谢图汗之家，是王族的后代。明朝末年，西藏觉囊派的一名僧人多罗那他受藏巴汗的派遣到蒙古地区去传教。他在漠北蒙古住了二十余年，受到蒙古汗王的信任和民众的爱戴。1634年多罗那他圆寂后，蒙古诸王便在土谢图汗的后代中为他找到了转世灵童，也就是罗卜藏旺比札木萨。他青年时代

去西藏接受佛学教育，是四世班禅送他“哲布尊丹巴呼图克图”之号。由于哲布尊丹巴的出身和活动，使得他在漠北蒙古具有极高的威望。据《哲布尊丹巴传》记载：他“为众生安乐之故，垂询众喀尔喀人之意，众喀尔喀人皆曰：‘愿我光明喇嘛示一平安康乐之途。’因谓：‘北方名俄罗斯之黄契丹可汗之朝，虽云康平大国，而佛法未兴，衣襟左向，不可与之。南方黑契丹可汗之朝，平安康泰，且佛法流通。再满洲可汗之服饰，有如天衣，且其质料，乃属天龙之宝物，丝绒锦缎，无一不全，诚大有福之可汗也。如去彼方，必享国泰民安之福。’故（喀尔喀之众）前往归附满洲大可汗，佛法振兴，仓廩丰盈，恩赐、礼义并举，遂享康乐安宁。”在喀尔喀部内附问题上，哲布尊丹巴显然起了决定性的作用。他本人是佛教徒，当然愿意选择有共同信仰的君主投奔。当时俄国沙皇也派使者送来大量礼物，争取他率部投靠俄罗斯，但长期以来清政府推行的崇尚黄教政策，无疑会在他的心目中留下十分良好可亲的印象，他们会感到只有中国才是祖国。当然我们不能说宗教问题是喀尔喀蒙古做出内附选择的惟一因素，他们与祖国各族人民长久的血缘、文化联系，俄国沙皇对蒙古的侵略，准噶尔部与俄国的勾结，这些原因同样也是重要的，不过不如宗教原因更为明显。

如果说哲布尊丹巴对俄国信奉不同宗教而产生的疏远仅仅是出于一种猜测，那么，土尔扈特蒙古则在俄国饱尝宗教歧视的痛苦。土尔扈特是厄鲁特蒙古中的一支，在明朝末年受准噶尔部的排斥，远离新疆故土，漂泊于俄国的伏尔加河流域，成为一个远离故乡的民族。他们进行游牧的草原本是无人的荒地，可俄罗斯沙皇却将其视为己有，千方百计地想

把土尔扈特人变成自己的奴隶。他们强迫土尔扈特首领宣誓，向沙皇表示臣服，并且为沙皇俄国服兵役，派人马随俄军出征打仗。为了彻底地奴役土尔扈特民族，沙俄强迫其属民放弃传统信仰的藏传佛教，改信东正教，以便最终将其同化。为了保证自己的民族独立和尊严，土尔扈特部几代统治者，把坚持传统宗教信仰当作维系民族的重要手段。书库尔岱青执政时期，他数次到西藏朝佛，为的是从“达赖喇嘛那里取得对他汗权的承认”<sup>①</sup>。清朝本来严格执行隔离蒙藏的政策，限制蒙古王公出入西藏。但是对远离祖国的土尔扈特人的朝佛要求却大力支持，准许他们经常“熬茶礼佛”。阿玉奇执政时期，与西藏的关系更为密切，他数次派人到西藏去熬茶礼佛，以求得到达赖喇嘛对他政权的支持。1690年，达赖赐他以汗王的封号，“并送去了这一封号的大印”。所以祁韵士的《皇朝藩部要略》说：“世为土尔扈特部长，阿玉奇始自称汗。”<sup>②</sup>达赖喇嘛请朝佛的土尔扈特喇嘛硕呼尔向阿玉奇汗王转达：“希望他们卡尔梅克人（俄国人对土尔扈特人的称谓）脱离俄国的庇护，迁回自己惟一合法的汗那里去。”<sup>③</sup>达赖喇嘛所说的“惟一的汗”，指得就是清朝的皇帝，他在维持蒙古民族与国内其他民族团结方面起了积极的作用。但是由于脱离祖国日久，阿玉奇对清朝情况不甚了解，于是他派遣使团以朝贡为名，试探朝廷对他的态度以及对藏传佛教的态度。康熙皇帝

① 帕里莫夫：《留居俄国境内时期的卡尔梅克民族史纲》，16页；马汝珩、马大正：《漂落异域的民族》，57页，北京，中国社会科学出版社，1991。

② 祁韵士：《皇朝藩部要略》卷九，《土尔扈特要略一》。

③ 兹拉特金：《准噶尔汗国史》，335页；马汝珩、马大正：《漂落异域的民族》，98页，北京，中国社会科学出版社，1991。

于 1713 年派出了以图理琛为首领的使团，穿过整个西伯利亚，到达伏尔加河流域，去探望远离祖国的土尔扈特人。图理琛使团受到土尔扈特人的热烈欢迎。阿玉奇向图理琛表示：“满洲、蒙古，大率同类，想起初必系同源。”<sup>①</sup> 他特别关心地问图理琛：“达赖喇嘛可遣使来否？”图理琛告诉他：“达赖喇嘛不时遣使，我等来时，途中又遇达赖喇嘛来使。”<sup>②</sup> 由于相信清政府是支持、信任藏传佛教的，更加坚定了土尔扈特人对祖国的认同感。车凌端多布汗和敦罗布喇什执政时期，多次派遣使团朝拜清朝皇帝和达赖喇嘛，同时与沙皇在土尔扈特人中强行施洗进行了斗争。沙皇俄国为了吸引土尔扈特人改宗东正教，想出了各种威胁利诱的办法，如受洗者可以减免赋税，得到较好的牧场等等，并给他们建立独立的村庄。为了抵制东正教的渗透，敦罗布喇什没收了一些叛教者的财产，并摧毁了一些“受过洗礼的卡尔梅克人村镇”。到了渥巴锡汗执政时期，沙俄对土尔扈特人的压迫更为沉重。当时俄国正在和土耳其进行战争，他们强迫土尔扈特人出更多的兵马为沙皇卖命。同时又策划以改宗东正教的土尔扈特贵族敦杜克夫取代渥巴锡汗，从而达到彻底控制土尔扈特人的目的。敦杜克夫甚至扬言：“要全体卡尔梅克人以后都皈依基督教”<sup>③</sup>，从而引起了土尔扈特人极大的愤怒和不安。在这样的严峻局势面前，渥巴锡汗率领土尔扈特人民于 1771 年 1 月举行了武装起义，并踏上了突破重围，返回祖国的艰难道路。在起义

①② 图理琛：《异域录》卷下。

③ 诺伏列托夫：《卡尔梅克人》，36 页；马汝珩、马大正：《漂落异域的民族》，156 页，北京，中国社会科学出版社，1991。

军的最高指挥部里,大喇嘛罗布藏扎尔桑是主要成员之一,在付出巨大民族牺牲的行程中,起了精神鼓励的作用。土尔扈特人经过半年的顽强战斗和艰苦跋涉,终于在1771年6月到达了伊犁河流域,受到清军的接应。乾隆皇帝派人“六百里加急驰递”送来了欢迎诏书,其中写道:“尔等数万之众,不慕异教,眷念佛法,禀承朕恩,乞求前来。朕鉴于尔等不慕异教,眷念佛法而来者,殊为可嘉,明鉴施仁。”(此敕书原文为满文,存于中国第一历史档案馆)<sup>①</sup>我们不能说宗教问题是土尔扈特人回归的惟一决定因素,沙皇俄国的残酷压迫是迫使他们返回祖国的根本原因。但是民族的歧视和压迫也以宗教的形式表现出来,这就是沙皇逼迫土尔扈特人改宗东正教。因此宗教信仰在这一事件中的作用是明显而巨大的。同时,清政府持之以恒地推崇、扶植藏传佛教政策,在维系中华民族团结方面也发挥了关键的作用。

#### (四) “以黄教柔顺蒙古”

清朝的民族政策中有一项,就是加强在少数民族地区的教化。在南方较为发达、与汉族杂居的地方,主要是通过儒学的灌输进行礼义教化,而在边远的蒙藏地区,则只有借助于佛教。乾隆皇帝有诗曰:“谁云儒教异佛教,试看不同有大同”,直言不讳地道出了两种不同教化方法的共同目的。

蒙古族长期居住在我国北方的大草原上,过着动荡不定的游牧生活。特定的生活方式造就了他们彪悍勇猛,好勇斗狠的民族性格,经常袭扰北方农业民族的定居生活,世为边

---

<sup>①</sup> 马汝珩、马大正:《漂落异域的民族》,179页,北京,中国社会科学出版社,1991。



患。康熙曾总结说：“塞外蒙古，多与中国（指中原的汉族王朝）抗衡，溯自汉、唐、宋至明，历代俱被其害。”<sup>①</sup> 因此如何消弥蒙古边患，一直是满清统治者认真考虑的问题。“蒙古素崇黄教”，一时让他们接受儒学是困难的，不如“因其教不易其俗，使人易知易从，此朕纘承先志，护持黄教之意也”<sup>②</sup>。以佛教化导众生除了“佛教之兴，其来已久，使人迁善去恶，阴翊德化”<sup>③</sup>的一般性考虑外，还有中国统治者传统宗教政策中，认为佛教可以“以慈悲销杀伐，以因果导犷狠”<sup>④</sup>的特殊用心。

在佛教初传中国之时，中国的士大夫阶层就对佛教与儒、道两家教化功能之异同进行过广泛的讨论。其中顾欢作《夷夏论》指出：“佛是破恶之方，道是兴善之术。”所谓破恶者，乃是说佛教为老子“西去化胡”，见胡人性恶，专为胡人设计的破恶之学。“第一曰入国而破国者，谎言说伪，兴造无费，苦克百姓，使国空民穷……国绝人灭。”<sup>⑤</sup> “第二曰入家而破家，使父子殊事，兄弟异法，遗弃二亲，孝道顿绝。”<sup>⑥</sup> “第三曰入身而破身，人生之体，一有毁伤之疾，二有髡头之苦，三有不孝之逆，四有绝种之罪。”<sup>⑦</sup> 张融认为，“此三破之法不施中国，本正西域。何言之哉？胡人无二，刚强无理，不异禽兽，不信虚无。老子入关，故作像形之教化之。又云胡人粗犷，欲断其恶种，故令男不娶，女不嫁，夫一国伏法，自然灭尽。”<sup>⑧</sup>

① 《清圣祖实录》卷一八〇。

② 雍正：《善因寺碑文》。

③ 康熙：《宏仁寺碑文》。

④ 魏源：《圣武记》卷一二。

⑤⑥⑦⑧ 张融：《三破论》，《弘明集》卷八。

这种视夷狄如禽兽，必灭之而后快的狭隘民族观，在南北朝时代就受到了有识之士的批评，但在剥削阶级占统治地位的封建社会里，这种民族歧视思想是不可能绝迹的。用佛教的“三破”之术使蒙古民族受到削弱，是清朝统治者看到，但又故意不说出来的根本原因。皇太极在未入关前就曾看到，“蒙古诸贝勒自弃蒙古语，俱学喇嘛，卒致国运衰微。”<sup>①</sup>康熙皇帝也曾讲过：“且蒙古惟信喇嘛，一切不顾，此风亟宜变异。”<sup>②</sup>但是到了考虑蒙古军事威胁的时候，就顾不得蒙古人民的利益了。在这里，地主阶级狭隘的民族利益成了处理问题的根本出发点。所以终清之世，他们都在蒙古地区不遗余力地推广、扩大藏传佛教，也基本达到了销蚀蒙古民族英勇善战性格，减少蒙族人口的目的。

### 第三节 对西藏地区的宗教管理政策

西藏自元朝并入中国版图以后，一直是我国不可分割的一个组成部分，清朝政府从取得中央政权以后，便积极行使对西藏地区的主权。鉴于西藏宗教势力发达，政教关系密切对待藏传佛教的政策就成为中央政府和地方政府关系中的头等大事。清政府对西藏宗教管理政策的根本特点是恩威并重，打拉结合。正如乾隆皇帝所说：“中国抚驭远人，全在恩威并

① 《清太宗实录》卷一八。

② 《承德府志》卷首。

用，令其感而知畏，方为良法。”<sup>①</sup>但是在清王朝二百多年的历史中，随着国力的盛衰发展，政府管理藏传佛教的具体策略又有变化。而且，因统治者个人对宗教意义认识的差异，管理手法又有松紧张弛的不同。清前期可以从清朝从入关前的17世纪初期算起，直至康熙五十七年（1719年）出兵西藏，打垮准噶尔分裂势力，在西藏直接行使主权为止。其政策特点是利用黄教控制蒙古，利用蒙古管理西藏，对藏传佛教以优崇为主。清朝中期从康熙五十七年（1718年）清军第一次入藏，到1840年鸦片战争以前的一段时间。其治藏策略的重点是打击蒙、藏分裂势力，中央直接治理西藏，加强了对藏传佛教的管理。清朝后期主要指鸦片战争（1840年）至辛亥革命（1911年）的一段时间。当时王朝腐败，内忧外患频起，治藏策略进退失据，对藏传佛教管理松弛，粗暴简单，连铸大错。总括有清一代的治藏政策，可以说其前、中期充分表现了一个新兴的王朝锐意进取的精神和审时度势的智慧。此时恩威并重，宽严适度，赏罚分明，深得各族人民的赞同和支持。但是到了后期，朝廷闭塞保守，昏聩无能，制定政策出尔反尔，缺乏连续性和连贯性，执行政策或畏首畏尾，或粗暴鲁莽，结果是进退失据，宽严皆误，造成了不可弥补的大错。

### 一、优崇奖掖

对于藏传佛教中的上层人物，清政府一般都是尽力拉拢的，采用了各种尊崇和优礼措施，使他们和政府的立场保持一致。具体政策有：

#### （一）封敕名号，提高宗教领袖的地位

<sup>①</sup> 张其勤辑：《清代藏事辑要》卷二，202页，拉萨，西藏人民出版社，1983。

清朝入关，为了安抚边疆的少数民族领袖，消除他们对新政权的疑虑，首先是承袭了故明对各地宗教领袖的旧封。顺治五年（1648年），朝廷宣布：“念尔西域，从来尊重佛教，臣事中国，已有成例。其故明所与诰敕印信，若来进送，朕即改授，一如旧例不易。”<sup>①</sup>过了一些年，随着政府对蒙藏事务认识的深化，便对明朝敕封的“三大法王”、“五王”、“九大灌顶国师”的体制进行了新的调整。当时西藏噶举、萨迦诸派已经相当衰落，格鲁派在宗教界已成独尊之势。顺治十年（1653年）达赖喇嘛进京朝贡以后，清政府将“西天大善自在佛所领天下释教”的名号从噶举派法王的头上移到了格鲁派最大的活佛达赖头上，全称为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”，这个封号从此固定了下来。康熙三十二年（1693年），因哲布尊丹巴劝导喀尔喀蒙古内附有功，特封其为“大喇嘛”。为了平衡内、外蒙宗教势力，康熙四十四年（1705年）又封章嘉呼图克图为“灌顶普善广慈大国师”。在西藏的拉藏汗和第巴桑结嘉措斗争十分激烈，闹得不可开交之时，为了平衡藏区政教矛盾，清政府于康熙五十二年（1713年），册封班禅为“班禅额尔德尼”之号，以抬高班禅一系的地位。以后，这四家便成了藏传佛教中最大的转世系统。

为了在众多的宗教派系中突出达赖、班禅和哲布尊丹巴三大活佛，国家做出了许多特殊的规定。如他们可以乘坐黄车、黄轿，支搭黄布塔。在清朝，黄色是帝王之色，他人非经特批，是绝对不可染指的。每一次他们来京朝贡，政府都给予

<sup>①</sup> 王先谦：《东华续录》顺治卷一〇。

超规格的接待。如顺治十年（1653年）达赖第一次来京时，满、汉大臣还专门为此举行了讨论，专门修建了西黄寺供其“驻锡”。一路上皆有大臣迎送，并供应良好食宿。在京期间，“诸王依次设宴，就彼馆舍款之”。达赖返回时，又派“和硕承泽亲王硕塞偕固山贝子顾尔马洪、吴达海率白旗官兵”送至口外。乾隆四十五年（1780年），班禅六世到热河参加皇帝的寿辰庆典，同样受到如此高规格的礼遇。一路隆重迎送，在承德“避暑山庄”外，专门仿照班禅在后藏的扎什伦布寺修了一座豪华壮丽的喇嘛庙——须弥福寿之寺。班禅到日，乾隆皇帝亲迎，“遇之以师礼”。回北京后班禅染病，皇帝“亲临看视”。班禅圆寂后，又派理藩院尚书博清额等将其灵柩送回扎什伦布寺。这两次活佛朝贡，政府花费金银无数，但清朝统治者在所不惜，因为他们明白，这是“敬一人而万千悦”<sup>①</sup>的千秋大计，通过对达赖、班禅的礼敬，可以笼络蒙藏两大民族人心。比起修长城、练武备，所省极多极多。

## （二）承认宗教领袖的政治、经济特权

除封号之外，藏传佛教领袖还得到了大量政治实权和经济实惠。清中叶以后，政府将西藏政治权力完全交给了达赖和班禅等宗教领袖。如乾隆十六年（1751年），在平定珠尔墨特那木扎勒之乱后，制定了《酌定西藏善后章程》十三条，其中明文规定：“凡地方之些小事务，众噶隆秉公会商，妥协办理外，其具折奏事重务，并驿站紧要事件，务须遵旨请示达赖喇嘛并驻藏大臣酌定办理，铃用达赖喇嘛印信、钦差大臣关

<sup>①</sup> 《承德府志》卷首六〇。

防遵行。”<sup>①</sup>在蒙古,“凡喇嘛之辖众者,令治其事如扎萨克焉”<sup>②</sup>,扎萨克是清朝政府封的旗官,一些呼图克图具有与之相当的行政权力。他们手下可以使唤多达三百人的奴仆,甚至保有武装,“有承缉盗贼之责”<sup>③</sup>。

在经济上,给予藏传佛教免除赋税和徭役的特权。从唐朝以后,对内地寺院的经济优惠越来越少,一般寺田都需纳税。清代基本延袭了下来,仅对藏传佛教例外。据《热河清真寺碑文》载:“雍正三年,荷蒙世宗宪皇帝特恩,庵观寺院差徭、钱粮,概行豁免。”李心衡《金川琐记》谈到大、小金川的情况,正好说明了这一点。他讲:“夷俗多力役之征,一家之中,更番出应,终岁几无虚日,惟喇嘛及土僧得从优免。”喇嘛不仅可以免征赋税,在有些地区,大喇嘛还可以征收平民的赋税。固始汗占领西藏后,曾决定将卫藏赋税全部交给达赖作为供养。清政府继承此项传统,《西藏记》记载:“卫藏地方,乃赏给达赖喇嘛采邑,免其正赋之贡。”《卫藏通志》详细记载了藏民给喇嘛庙上缴赋税的情况:“上等地,下籽种一克者,交粮十克;中等地,下籽种一克者,交粮七克;下等地,下籽种一克者,交粮五克。”此外还有名为“乌拉”的差役,“凡有生业之人,毋论男女皆派”。所以,喇嘛寺在西藏实际成了最高的封建领主集团。

### (三) 广建寺院,发展僧侣队伍

雍正皇帝曾经说过:“演教之地愈多,则佛法之流布愈广,

① 牙含章:《达赖喇嘛传》,51页,北京,人民出版社,1984。

② 《大清会典》卷六三。

③ 《理藩院例则》卷五六。

而番夷之向善者益众。”（《惠远庙碑文》）基于对藏传佛教安定蒙古，柔顺人心性质的认识，朝廷不惜花费大量钱财，广建寺院，扩大僧侣队伍，使有清一代藏传佛寺大批兴建，喇嘛人数激增。

据《满文老档》记载：努尔哈赤在正式建立后金政权的前一年（1615年），“四月，始建三世诸佛，天上玉皇庙等，共七大寺。”他曾经盛情接待囊苏喇嘛，将其安顿在后金，因此估计他所建的寺院中，会有部分的喇嘛寺。皇太极在征伐蒙古的战争中，多次下令保护寺庙，“凡大军所至……勿毁庙宇，勿取庙中一切器皿，违者死。”<sup>①</sup>清入关以后，掌握了全国政权，更有条件大建寺院。顺治八年（1651年），“有西域喇嘛者，欲以佛教阴赞皇猷，请立塔建寺，寿国佑民。”<sup>②</sup>政府准许建喇嘛塔一座。达赖五世入京朝贡前，专为他修建了雄伟的西黄寺，“俾为驻锡之所”。此后，掀开了大力兴建喇嘛寺的序幕。计有清一朝，共在北京修建了弘仁寺、嵩祝寺、妙应寺、雍和宫等三十余座喇嘛寺。在承德避暑山庄外修建了十二座大型喇嘛寺，如为庆祝康熙六十寿辰而建的溥仁寺、溥善寺；为宴请厄鲁特四部首领，模仿西藏“三摩寺式样”而建的普宁寺；为纪念彻底平定准噶尔而建的安远寺；为迎接厄鲁特杜尔伯特部和其他新疆少数民族首领朝觐而建的普乐寺；为纪念土尔扈特部回归祖国及乾隆六十寿辰，其母八十寿辰，仿西藏布达拉宫修建的普陀宗乘之寺等等。这些寺庙采取了蒙藏民族寺庙气势雄浑的建筑样式，在西北山麓上依

① 《清太宗实录》卷一一。

② 《清世祖实录》卷七四。

山势建成，与避暑山庄内江南风格的皇家园林形成了众星拱月之势，充分表现了蒙藏民族屏护祖国边防，共同构成中华民族的历史主题。另外，清政府还多次拨款修缮五台山的藏传佛教寺院，使之形成群落，在内地形成了承德、五台山和北京三大藏传佛教传教中心。康熙三十年（1691年），为了举行多伦会盟，兴建了“汇宗寺”，开创了政府直接在蒙藏地区修建寺院的先例。雍正朝又拨银十万两，在多伦修建“善因寺”，使多伦成为内蒙古藏传佛教传教中心。“发帑银十万两”，在库伦兴建“庆宁寺”，供哲布尊丹巴驻锡，使库伦成为外蒙佛教中心。清政府除了拨款建寺外，还鼓励、扶植少数民族领袖自己兴建寺庙。如达赖五世从北京返回西藏后，用皇帝和诸王公赏赐的大量金钱，加高、扩建了布达拉宫，使之从此成为西藏宗教、政治的中枢。

寺庙是喇嘛居住、修持之所，大建喇嘛庙，必然的结果就是大力发展喇嘛队伍。清中叶以前对汉地民众出家还是有限制的，但对藏传佛教的发展却漫无节制，于是导致清初喇嘛人数的激增。据乾隆二年（1737年）西藏报理藩院数字，达赖集团所辖喇嘛 302 500 人，百姓 121 438 户；班禅集团所辖喇嘛 13 761 人，百姓 6 752 户，喇嘛总计 316 261 人，户口总计 128 190 户。喇嘛成了西藏最大的封建领主集团。

#### （四）赏赐钱财，大力扶植藏传佛教发展

为了联络与藏传佛教领袖人物的感情，清政府经常对他们大加赏赉，“以结其心”。在这方面，由于缺乏完整的统计数字，我们只能用列举法，从几个实例推测其总量之浩繁。达赖五世于顺治十年（1653年）到北京朝贡，皇帝在太和殿为其洗尘，赏黄金五百五十两，白银一万一千两，大缎一千匹，其



他珠宝、玉器、骏马无算。其他王公贵族皆有馈赠，所以达赖返藏后可以用这笔钱大兴土木，重建布达拉宫。另外，达赖、班禅、哲布尊丹巴等大小喇嘛定期朝贡，政府“每格外加恩赏赉，以示厚往薄来之意”<sup>①</sup>。除了其所贡土产“均予折赏外”，另有加赏，贡使本人也有不少礼品。每逢达赖、班禅“坐床”，朝廷皆遣使祝贺，要携带礼品；达赖、班禅圆寂，政府要遣使致哀，“并赉赏如例”；驻藏大臣上任，也都要给达赖、班禅带去礼品。对于设在内地的喇嘛寺中的“额设”喇嘛以及达赖、班禅派来进贡的使者，朝廷都有定量钱粮供养。如扎萨克达喇嘛、副扎萨克达喇嘛、扎萨克喇嘛、达喇嘛、副达喇嘛、苏拉喇嘛、德木齐等，依次递减。这些待遇，都是汉族僧人所没有的。……总之，为了边疆的安定，清政府可谓不惜血本，比明朝要大方得多。

#### （五）人事处置上的适度宽容

从顺治到康熙初年，藏传佛教领袖与中央政府的关系一直维持着一种松散的朝贡和册封的状态，并有着相当的离心倾向。在平定吴三桂叛乱过程中，康熙曾命令达赖的藏军包抄吴军的后路，达赖却以“我兵前进，粮草不继，人饥马瘦，何能深入”<sup>②</sup>为借口，拒绝出兵。达赖五世甚至上疏皇帝：“吴三桂若兵蹙乞降，则宥其一死；倘若鸱张，不若裂土与之罢兵。”<sup>③</sup>对此，康熙也仅是申斥而已。

达赖五世晚年，专心于宗教修养，而把西藏行政事务全

① 《清高宗实录》卷一三六九。

② 《清圣祖实录》卷四八。

③ 妙丹：《蒙藏佛教史》第四编，第三章，第六节。

权委托给他亲自培养的第巴（行政长官）桑结嘉措。1682年达赖五世去世以后，第巴桑结嘉措为了保住自己已经到手的权力，决定密不发丧，继续以达赖的名义发布政令。对外他宣称大师“入定”，除了他以外不见任何人，由他处理一切事务。桑结嘉措竟成功地将达赖五世的死讯隐瞒了15年。1693年他曾以达赖的名义给康熙皇帝写了一封信，请求皇帝赐给桑结嘉措一个封号，赏给一个印信，永示皇帝的信任，以便他发布政令。康熙皇帝对达赖五世久未出面活动虽然也有疑虑，但当时西藏处于山高皇帝远的境况，缺乏确切消息，所以还是封桑结嘉措为“掌瓦赤喇怛喇达赖喇嘛教弘宣佛法王布忒达阿白迪”，并赐金印一顆。从这个封号看，他只是弘宣佛教的法王。清廷不愿意在执行政权的蒙古王爷之外再封一个藏王。朝廷对和硕特蒙古还是信任的。但是在西藏，以桑结嘉措为首的藏族统治者和以拉藏汗为首的蒙古贵族已经搞得矛盾尖锐，势不两立。为了打击和硕特蒙古的力量，桑结嘉措勾结准噶尔蒙古的噶尔丹，支持噶尔丹的民族分裂战争。康熙在乌兰布通打败噶尔丹以后，从俘虏口中才知道达赖已去世多年。桑结嘉措的行为属于“欺君罔上”的“十恶不赦”的罪行，但一时也奈何不得他，康熙只能行文西藏严厉指责桑结嘉措。桑结嘉措在回文中一面表示悔罪，另外则辩称他秘不发丧的原因，是怕西藏政局不稳。同时他还宣布已经找到了达赖喇嘛的转世灵童仓央嘉措，此为达赖六世，要求中央政府予以册封。考虑到当时的具体情况，康熙皇帝承认了这个既成事实。这些情况都表明，在清初对西藏实行间接控制时，造成的种种无奈。

## 二、对宗教组织的严格管理

西藏自元朝并入中国版图，逐渐形成了一套有别于内地的政教体制。先是宗教领袖投靠并依附于地方封建领主集团，后来逐步过渡到宗教领袖执掌全部行政大权。这样，西藏的宗教问题就不再是单纯的意识形态问题，而成为民族问题、政治问题的综合反映。满、汉、蒙、藏诸民族的矛盾，往往通过宗教领袖表现出来。清代统治者对此有比较清醒的认识，优崇藏传佛教领袖可以起到“因其俗而治”、“兴黄教而安众蒙古”、“以慈悲销杀伐，以因果导犷狠”的积极作用，但乾隆也看到：“其善在此，其弊即为殃。”所以他们以管理民族地区政治的方式管理藏传佛教组织，而没有像元代统治者那样陷于对喇嘛“异术”的迷信而不能自拔。具体而言，清政府管理藏传佛教的措施包括如下诸条：

### （一）建立专管机构——理藩院柔远司

清朝政府集中国历代封建统治之大成，使民族、宗教各项管理事务走上制度化的轨道。理藩院就是专为处理蒙藏民族宗教事务所设机构，“掌外藩蒙古及喇嘛、回部、金川事”<sup>①</sup>。理藩院共有六个清吏司，其中柔远清吏司是专门分管藏传佛教事务的。道光以后，又将藏传佛教中的部分事务分到典属清吏司和理刑清吏司管辖。按照《理藩院例则》，他们的具体分工是这样的：柔远清吏司主要掌管“胡图克图，喇嘛等年班请安进贡”，“（京城）内外各寺庙喇嘛钱粮、草豆、烤炭、银两”。典属清吏司掌管“达赖喇嘛、班禅额尔德尼进丹书克，在京喇嘛考列等第、升迁调补、札付、度牒、路引，

<sup>①</sup> 吴长元：《宸垣识略》卷五。

奏请寺庙名号，各寺庙工程，咨取学艺班弟，台吉充当喇嘛”，以及僧正、僧纲袭替诸事。理刑清吏司则负责缉拿喇嘛私自逃逸及违法犯罪等事。这样就将藏传佛教事务分门别类，归属不同衙门管理。另外还有一些临时性的差遣，也由理藩院派员出任。如大喇嘛来京的迎送、赴蒙藏等地宣诏等等。

## （二）建立喇嘛等级、朝贡、寺额制度

为了便于管理，清政府对其所敕封的喇嘛划分了等级，以区别贵贱，明确职分。据《理藩院例则》规定：达赖喇嘛、班禅额尔德尼、哲布尊丹巴三人最尊，其印信均用金。“其余各呼图克图等，如恩封国师名号者，印册均用银镀金，恩封禅师名号者，印用银，颁给敕书”。政府参照世俗官僚的等级制度，给喇嘛也规定了等级和待遇。“驻京喇嘛，大者曰‘掌印扎萨克达喇嘛’，曰‘副掌印扎萨克达喇嘛’；其次，曰‘扎萨克达喇嘛’；其次，曰‘达喇嘛’，曰‘副达喇嘛’；其次，曰‘苏拉喇嘛’；其次，曰‘德木齐’，曰‘格斯齐’；其徒众曰‘格隆’，曰‘班第’。热河、盛京、多伦诺尔、五台山各庙，皆分驻喇嘛，定有额缺，按等升转，与驻京喇嘛一例。”<sup>①</sup>

在内地，政府对佛教组织的发展一直是有所限制的，对喇嘛教也不例外。如《理藩院例则》规定，京城的雍和宫 504 缺，宝谛寺 205 缺，弘仁寺 70 缺，嵩祝寺 68 缺等等。热河普陀宗乘之寺 324 缺，须弥福寿之寺 108 缺，普宁寺 324 缺，殊象寺 63 缺等等。各寺编制，不经朝廷允许，不可增加。这些措施是为了防止人民借口出家而逃税。在蒙藏边疆，清朝一般是鼓励藏传佛教发展的，但当那些喇嘛寺过于庞大，也发

<sup>①</sup> 《大清会典》卷六七。

现一些问题。如雍正年间,“西宁各庙喇嘛,多者二三千,少者五六百”,而且“私藏盔甲器械”,成了一支令统治者头痛的社会力量。在罗卜藏丹津叛乱过程中,这些喇嘛就起了协助作用。所以在平定叛乱之后,政府规定:“嗣后定例:寺庙之房不得过二百间,喇嘛多者三百人,少者十数人,仍每年稽查二次,令首领喇嘛出具甘结存档。”<sup>①</sup>对于西藏的喇嘛人数,虽不能完全加以控制,但命令:“达赖喇嘛所辖寺庙之活佛及喇嘛,一律详造名册……于驻藏大臣衙门和达赖喇嘛处各存一份,以便检查。”<sup>②</sup>

由于清朝在蒙藏地区实行政教合一体制,所以参照其他地区土司制度之例,规定高级宗教领袖必须定期来京朝贡。在中国古代,朝贡是内地与少数民族地区一种经常性的经济交往,中央政府对少数民族的贡物都要数倍赐还,用物质利益以结其心。朝贡另一方面的作用则在于,“常来朝见,则心生敬畏”<sup>③</sup>。让长期生活在偏僻地区的少数民族宗教领袖看看中原朝廷的威仪,也可产生震慑效力。朝贡规则几番改易,最后在乾隆朝定了下来,达赖、班禅轮流隔年一次遣使进贡。哲布尊丹巴每年一贡,其余呼图克图五年一贡,并对贡品的种类、数额都做了详细的规定。

### (三) 逐步削弱宗教领袖的政治权力

清朝在西藏实行政教合一体制,用达赖统领西藏之地,也

① 《清世宗实录》卷二〇。

② 《藏事善后章程二十九条》,牙含章:《达赖喇嘛传》,69页,北京,人民出版社,1984。

③ 魏源:《圣武记》卷二。

是不得已的办法。比起世俗藏王,宗教领袖更容易控制一些。所以清前期的治藏方案都是削弱当地领主势力,增加达赖权威。当这一步做到以后,便又对达赖等宗教领袖的权力也逐步控制削减。首先,严禁西藏喇嘛和蒙古诸部王公“私相往来”。《藏事善后二十九条》规定:“以后青海蒙古王公前来迎请西藏活佛,须由西宁大臣行文驻藏大臣,由驻藏大臣发给通行护照。”“以后各寺喇嘛如有不领护照而私行外出者,一经查出,即惩办该管勘布及札萨等主脑人员。”<sup>①</sup>其次,取消达赖喇嘛在蒙古地方的行政权力。由于蒙古民族将达赖视为精神领袖,所以各部王公皆以得到他的认可、封敕为统治依据。康熙十八年(1679年)达赖五世封噶尔丹为“博硕克图汗”,第二年他就以此封号向朝廷进贡,并要求得到朝廷的印信。清政府只是收下了贡物,但拒绝承认其名号,实际上也就等于否认了达赖在蒙古地区有行政权力。再次,在西藏地区逐渐削弱宗教领袖家族的势力,不使宗教组织与封建宗法相互纠缠。乾隆年间政府规定:“惟达赖亲族管事,最易滋弊,必务当严禁。”<sup>②</sup>特别是在平定沙玛尔巴勾结廓尔喀入侵事件后,朝廷对活佛家属相互攀缘,互为姻娅的弊端认识更为清楚。所以在《钦定西藏章程》中明确说明:“达赖喇嘛、班禅额尔德尼之亲属人等,概不准干预公事。”<sup>③</sup>最后,将达赖、班禅等宗教领袖也明确置于中央皇权的控制之下。康熙皇帝多

① 牙含章:《达赖喇嘛传》,70页,北京,人民出版社,1984。

② 《清高宗实录》卷一四一六。

③ 《卫藏通志》卷一二。

次公开宣布：“本朝为护法之王”<sup>①</sup>，因此要“总持道法”。经过几次艰苦的入藏作战，清政府完全控制了西藏，因此便将达赖的行政权完全置于驻藏大臣的监督之下。

#### （四）控制宗教领袖的废立大权

在中国多民族国家的发展历史上，边疆少数民族政权要想取得存在的合法性，就必须得到中央政府的敕封。西藏由于历史的原因，实行政教合一制度，因此宗教领袖得到中央政府的册封，便是中央在西藏行使主权的象征。顺治十年（1653年），达赖喇嘛入京朝觐，得到政府“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”的封号。在此之前，“达赖”仅是蒙古贵族对他的尊称，此号在西藏并不流行。从中央政府加以肯定以后，达赖之名才算是固定下来。由此也可看出中央政府承认在地方上是很有威力的。班禅额尔德尼、哲布尊丹巴等蒙藏地区在理藩院注册的一百六十余名大小喇嘛，当然也都是经过清朝政府册封的。

除了敕封，政府还有废除的权力。康熙年间，鉴于桑结嘉措支持噶尔丹叛乱，且在达赖死后15年密不发丧，欺瞒中央，所以康熙同意拉藏汗的举措，宣布废除桑结嘉措所立的达赖六世，并命令将其押解来京。乾隆年间，噶举派红帽系活佛沙玛尔巴，仅因家庭内部财产分配不公，便勾结境外的廓尔喀人洗劫扎什伦布寺，使藏族人民的生命、财产安全受到了极大的伤害。乾隆皇帝派大军驱逐侵略者以后，宣布抄没沙玛尔巴的家产，停止红帽系活佛的转世系统。

清政府对宗教领袖废立的控制，还包括活佛灵童的指认

---

<sup>①</sup> 《清圣祖实录》卷一七六。

和管事喇嘛的铨选。西藏地区的活佛实行灵童转世制度。每当一位活佛去世后，都是经过拉穆吹忠（即神汉跳神指认）的形式选择转世灵童。由于活佛地位极高，权力重大，所以许多地方贵族千方百计地收买神汉，让其指认自己的子孙为灵童。这样做的结果，就使少数贵族垄断了宗教领袖的职位，通过神权来达到世俗统治的目的。甚至结成姻亲网络，共同对抗中央政府。如乾隆年间，六世班禅巴丹意希和扎什伦布寺的管家仲巴呼图克图、噶玛噶举派红帽系十世活佛沙玛尔巴，是同父异母的兄弟，噶举派女活佛多吉帕姆是他们的异母妹妹，所以他们家当时有“一门之内，四个活佛”之称。同时，八世达赖强白嘉措是由六世班禅主持从他后藏的亲戚中选出的，六世班禅去世后，又由八世达赖主持，从他叔伯家中选出了七世班禅丹贝尼玛。如此一来，几大活佛转世系统就完全被少数家族控制了。乾隆皇帝早就看出了其中的奥妙，他指出：“查藏内达赖喇嘛、班禅额尔德尼等呼毕勒罕示寂后，令拉穆吹忠作法降神，俟神附伊体，指明呼毕勒罕所在。乃拉穆吹忠往往受嘱，任意指认，以致达赖喇嘛、班禅额尔德尼等亲族姻娅，递相传袭，总出一家，与蒙古世职无异。”<sup>①</sup>这种神权与族权的混淆，再加上经济利益的勾结和争夺，就使问题进一步复杂化，以至影响了国家的统一和民族的团结。乾隆五十五年（1790年），六世班禅到北京朝觐时逝世，朝廷赏赐的大量金钱全部为主持扎什伦布寺的仲巴呼图克图所占有，因而引起噶举派红帽系活佛沙玛尔巴的不满。他竟逃到境外，勾引廓尔喀兵入藏洗劫扎什伦布寺。乾隆皇帝派福康安率大

<sup>①</sup> 《清高宗实录》卷一四一一。



军再度入藏，不仅驱逐了侵略者，而且制定了《钦定章程》二十九条，再度改革西藏政教制度。过去与蒙藏分裂分子几次交手，主要都是削弱他们的行政权力，不断加强对地方政治机构的管理，对宗教组织触动不大。这次则是直接加强对藏传佛教组织的管理，而且抓着了地方贵族与宗教组织联系的要害。《钦定章程》二十九条规定：“大皇帝为求黄教得到兴隆，特赐一金瓶，今后遇到寻认灵童时，邀集四大护法，将灵童的名字及出生年月，用满汉藏三种文字写于签牌上，放进瓶内，选派真正有学问的活佛，祈祷七日，然后由各呼图克图和驻藏大臣在大昭寺释迦佛像前正式认定。假若找到的灵童仅有一名，亦须将一个有灵童姓名的签牌，和一个没有名字的签牌，共同放进瓶内，假若抽出没有名字的签牌，就不能认定已寻得的灵童，而要另外寻找。”（原本为藏文，现存西藏大昭寺和扎什伦布寺。）<sup>①</sup> 这样，政府实际控制了活佛确认的权力，乾隆所赐金瓶，成了中央皇权在西藏的象征。清人查慎行诗曰：“香界从来知佛大，而今更识帝王尊。”“金瓶掣签”的制度适用于蒙藏地区其他活佛，而且，政府把选拔官员的某些措施也用到了宗教领域，以防他们与地方封建领主相结合。例如，乾隆朝以后，外蒙的最高活佛哲布尊丹巴，灵童都要到西藏去寻找；内蒙的最高活佛章嘉，其灵童都要到甘肃和青海寻找，而不得就近在蒙族人中确认。大、小金川、五台山喇嘛寺的住持，从西藏调用，伊犁地方大寺的勘布，则从北京或热河调用，并且三年一轮换，以防久住生患。

① 牙含章：《达赖喇嘛传》，62页，北京，人民出版社，1984。

### 三、分化利用

#### (一) 利用黄教治理蒙古，利用蒙古管理西藏

明朝末年，当时在西藏执政的藏巴汗崇信噶玛噶举派，格鲁派受到排斥。特别是在藏巴汗与喀尔喀蒙古的却图汗建立联系，寻找到了强大的军事靠山以后，格鲁派的地位更是岌岌可危。为了摆脱困境，四世班禅和五世达赖计议，与厄鲁特的和硕特部领袖固始汗建立联系，以此为外援。藏传佛教在当时的蒙古民族中，已经成为占统治地位的宗教信仰，争夺一个宗教领袖的支持，是在蒙古部落中建立统一政权的必要前提，格鲁派是在宗喀巴宗教改革后产生的一个名声极佳的流派，固始汗也有利用之心。所以双方谈判一拍即合，建立了一种影响蒙藏历史 200 年的政、教联盟。1636 年，固始汗率兵南下青海，以少胜多，击败了喀尔喀部的却图汗，扫清了入藏的障碍。1642 年固始汗又率兵进入西藏，打败并杀死了藏巴汗，实现了蒙古人对藏区的完全控制。固始汗和达赖、班禅分析了国内形势，看出明朝气数将尽，远在东北的满族即将兴起，于是派遣使者到盛京通好。而当时的满族政权所面临的局势是，关内强敌明王朝尚未垮台，始终是他们入主中原的主要对手；漠南蒙古虽已归附，但与漠北蒙古的关系还很不稳定，漠西的厄鲁特蒙古则完全是独立的政治势力，尚未对清廷表示臣服。努尔哈赤和皇太极执政时期，处理与藏传佛教的关系，主要是考虑如何驾驭蒙古。于是，清廷通过优待来使，基本实现了自己的目的<sup>①</sup>。

两年后(1644 年)，清军击败了李自成农民起义军进入中

<sup>①</sup> 见本章第二节。

原，政府开始考虑如何在遥远的西藏有效地行使主权。顺治初年，数次派使者入藏，邀请达赖、班禅来京面谈。希望像前朝政府那样通过对西藏政教领袖的封敕，表明中央在该地的主权。但由于当时南明政权和汉族农民起义军残部势力尚在，清政权并未最后稳固，达赖和班禅持观望态度，一再推迟行期。直到1652年，达赖才携带班禅和固始汗的使者来到北京，并带领随行人员三千，其中相当部分是武装保卫人员，说明蒙古汗王和藏族喇嘛对清朝还是有戒心的。他们提出会见的地点最好在蒙古的归化（今呼和浩特）或代噶（今内蒙古凉城县），请顺治皇帝考虑。当时，究竟是由皇帝出面到蒙古去迎请达赖喇嘛，还是在北京坐等他来朝拜，曾在朝廷内部引起过一番争论。满族大臣认为“请而不迎，恐于理未当”，而汉族大臣则认为，皇帝是“天下国家之主”，出迎一位喇嘛有失朝廷的尊严，可以派一名亲王前往迎接。结果皇帝采取了折中的方案，先派和硕亲王硕塞去内蒙古迎接，然后自己假装狩猎，在北京的南苑与达赖巧遇，共同回城。达赖在北京时受到了政府高规格的接待。在当时形势下，固始汗的蒙古军队占领西藏已是一个既成事实，中央政府亦鞭长莫及，只能在此基础上，拉拢达赖、班禅以求影响蒙古诸部，同时又通过固始汗代行管理西藏事务。所以清政府在达赖返藏时，赐其“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”名号。这个名号除了一般性的溢美之词外，在遣词造句方面还是很有讲究的。元明两朝在册封“大宝法王”时，都是“领天下释教”，表明他是全部佛教的领袖，而清朝在“领天下释教”之前加上一个“所”字，说明只是其所主宰的藏传佛教领袖。在给达赖的“金册”中称赞他：“应劫现身，兴隆佛教，

随即说法，利济群生”，说明他仅是宗教领袖而已，并未认可其主管西藏政治的大权。随后不久，清政府又册封固始汗为“尊行文义敏慧固始汗”，并在给他的册文中勉励他：“益矢忠诚，广宣声教，作朕屏辅，辑乃封圻”<sup>①</sup>，显然是把固始汗看成当地的政治领袖，是皇帝在边疆助手。可见在表面同等隆重的册封背后，还暗藏着令其相互制约的计谋。即使在军事力量尚不能达到的情况下，也不放过一切可以利用的政治机会。

## （二）群封众建，分化宗教领袖的权力

清朝初年，实行用藏传佛教领袖控制蒙古王公，用蒙古王公代管西藏政治的民族宗教战略，基本达到了“兴黄教以安蒙古”的目的。可是在推行这一政策的过程中，也产生出新的问题。国家的大力推崇使黄教势力膨胀过快，渐有尾大不掉之势。一方面，“天下蒙古皆尊奉达赖喇嘛”<sup>②</sup>，使藏传佛教成为蒙藏惟一的宗教，达赖喇嘛成为两大民族心目中的最高神，以至有唯识达赖而不知皇帝之嫌。另一方面，达赖集团在西藏成为最大的政治、经济集团，一些藏族封建领主利用达赖的崇高声望，开始和中央政府闹独立。康熙二十一年（1682年）达赖五世圆寂，第巴桑结嘉措竟敢密不发丧，仍用达赖名义发号施令达15年之久。他使用达赖的名义支持准噶尔部噶尔丹，发动民族分裂战争，以求驱逐清廷认可的驻西藏的蒙古和硕特王公。这种情况说明，即使宗教势力，也不可使之权力太专。清朝民族政策中的一项措施，就是“众建之而分

① 《清世祖实录》卷七四。

② 《清圣祖实录》卷一七四。

其力”<sup>①</sup>。所以从桑结嘉措事件之后，康熙皇帝就开始采取措施逐步地分化藏传佛教领袖的势力。

康熙三十二年(1693年)，哲布尊丹巴率领喀尔喀部内附有功，皇帝亲封他为“大喇嘛”，命其统领外藩蒙古之黄教。康熙三十五年(1696年)，因拉藏汗与桑结嘉措的冲突以及准噶尔部入侵西藏的战争，围绕着达赖六世的废立发生了一场争执。和硕特部废掉了桑结嘉措所立的仓央嘉措，但他所立的意希嘉措也得不到西藏“三大寺”上层贵族的承认，于是，他们又另找了个“灵童”格桑嘉措，指认为达赖七世。在这种真假达赖争论不休之时，清政府乘机抬高了班禅一系的地位，正式册封其为“班禅额尔德尼”，使之在西藏与达赖势力抗衡。为了适当压低下达赖，政府规定：达赖、班禅、哲布尊丹巴三大活佛是“平等之大喇嘛”，册封时皆用金印，可以搭黄布城、坐黄轿、黄车。不久又册封了内蒙古的章嘉呼图克图，令其驻锡多伦，主管内蒙古黄教。这样，实际上把统一的黄教分成了前藏、后藏、内蒙、外蒙四大块，达赖、班禅、哲布、章嘉各领一块。而在这四块之中，又册封了一百六十余名小呼图克图，再进一步分割宗教领袖的地盘，使之互不统属，彼此矛盾，只能依附于中央。雍正皇帝在敕封哲布尊丹巴的一道诏书中讲：“朕为普天维持宣扬教化之宗主，而释教又无分内外东西，随处皆可以阐扬。……盖宣扬释教，得有名大喇嘛出世，即可宣扬，岂仅在西域一方耶？”<sup>②</sup> 这道诏书明白无误地道出了清廷削弱达赖在蒙古精神控制能力的用意。

① 昭琿：《啸亭杂录》卷三。

② 《清世宗实录》卷六三。

清政府群封众建，分化瓦解政策逐渐收到了效果。清朝末年，达赖因英国入侵，被迫流亡内地。他初到蒙古尚受到民众的欢迎，但时间一长，便与哲布尊丹巴的势力发生了矛盾，哲布尊丹巴力促其赶快离开外蒙<sup>①</sup>。这说明蒙古的黄教组织已不再无条件地崇拜达赖了。

#### 四、严惩宗教队伍里的民族分裂分子

宗教一向以超越现实苦难，追求彼岸天国为宗旨。同时，像佛教这样的世界性宗教，也确实具有跨国家、跨民族传播的能力。但是这不等于说，宗教组织和宗教领袖，是一些超越民族矛盾的人物。在具体的国家、具体的民族中，他们首先是民族的一员，其次才是宗教领袖。所以在蒙藏等全民信教、政教合一的地区，民族间的矛盾就突出地以宗教形态表现出来。一些民族分裂分子，打着宗教的旗号，以职业宗教家的身份从事分裂、叛乱活动。对于这种历史发展过程中的复杂现象，清初几代统治者始终保持清醒的认识。宗教只是他们手中的工具，他们可以用这个工具对付少数民族领袖，但绝不许少数民族领袖用这个工具来对抗中央。他们以元朝蒙古族迷信藏传佛教，放纵喇嘛无度的历史为训，康熙对他的大臣们讲：“蒙古惑于喇嘛，罄其家资不知顾惜，此皆愚人偏信祸福之说，而不知其终无益也。”<sup>②</sup>他又说：“一切僧道，原不可过于优崇。若一时优崇，日后渐加纵肆，或别致妄为。”<sup>③</sup>也就是

① 牙含章：《达赖喇嘛传》，210页，北京，人民出版社，1984。

② 王先谦：《东华续录》，《康熙朝十三》。

③ 蒋良骥：《东华录》卷一二。

说，对喇嘛、活佛也不能特殊，“不尊王法即系违背佛法”<sup>①</sup>，违反国家法纪者也要受到严厉惩罚。

在清朝中前期，对藏传佛教中制造混乱，挑起战争的喇嘛，惩处基本是公正的。其中影响较大的有如下几次。康熙十四年（1657年），察哈尔蒙古布尔尼发动叛乱，经查，“教布尔尼造乱者阿杂里喇嘛”，康熙当即命令将“阿杂里喇嘛等悉于军前正法”<sup>②</sup>。这是政府第一次向喇嘛开刀。在准噶尔叛乱中，西藏的桑结嘉措派济隆喇嘛到准噶尔军前助阵。“先是，乌兰布通之役，遣济隆呼图克图为噶尔丹诵经，择战日。及噶尔丹败，又诱我军讲和，遂使噶尔丹得以远遁。”<sup>③</sup>所以在噶尔丹彻底失败后，康熙严令准噶尔部将其交出，押解北京，囚禁至死。又有伊拉古克三喇嘛，本是清朝册封的归化城掌印扎萨克喇嘛，但他私自潜逃到准噶尔部，参与叛乱。噶尔丹失败后，康熙勒令准噶尔部交出伊拉古克三，“集诸王以下蒙古王、文武大臣、官员、喇嘛等于黄寺”<sup>④</sup>，将其凌迟处死，以儆效尤。雍正年间，蒙古和硕特部的罗卜藏丹津叛乱，青海的一些大喇嘛，不仅从中挑动，推波助澜，甚至“纠合数千喇嘛，手持兵刃，公然抗拒官兵”<sup>⑤</sup>。叛乱被镇压后，参与叛乱的喇嘛皆被正法。乾隆年间，廓尔喀入侵西藏，扎什伦布寺喇嘛济仲造谣惑众，扰乱军心，致使数千名喇嘛不战自溃，弃寺而逃。事后查实，清廷将济仲“剥黄正法”。为此乾隆皇帝

① 《卫藏通志》卷一三上。

② 《清圣祖实录》卷五五。

③ 同上书，卷一七五。

④ 同上书，卷六〇。

⑤ 《清世宗实录》卷一五。

还发了一道诏书，表明朝廷在这个问题上的立场。他讲：“朕于黄教素虽爱护，但必于奉教守法之喇嘛等方加以恩遇。若为教中败类，罪在不赦者，即当明正法典，断不稍为袒护。”<sup>①</sup>应该承认，在当时历史条件下，这些措施对于维护中华民族的政治统一是起了促进作用的。

### 五、对宗教领袖的轻蔑歧视和轻率处置

清政府对藏族人民的歧视和压迫，表现在治藏政策的各个时期，但尤以清朝末年最为严重。

#### （一）阻挠西藏人民的抗英斗争

本来，西藏上下层民众是一致反对西方帝国主义的侵略和渗透的。光绪二年（1876年），云南马嘉理事件以后，英国强迫中国签订了《烟台条约》，规定外国人可以到包括西藏在内的边疆地区考察游历。光绪五年（1879年），英国便提出派一个考察团由青海入藏“游历”。对此，藏族人民倒是有足够的警惕性，断然拒绝。达赖、班禅及上层贵族在给皇帝的“公禀”中指出：“惟查洋人之性，实非善良之辈，侮灭佛教，欺哄愚人，实为冰炭，断难相处。兹据闾藏僧俗共立誓词，不准入藏，出具切结，从此世世不顾生死，永远不准入境。如有来者，各路派兵阻挡。”<sup>②</sup>显然，游历只是一个借口，帝国主义的目的是想获得自由传教的权力，因而才引起西藏宗教领袖如此警惕。宗教问题是当时反侵略战争中的一个重要方面。基督教在近代历史条件下，扮演了帝国主义侵华的“先遣队”的角色。他们不仅强行传教，而且排斥其他宗教，故引起了中

<sup>①</sup> 《清高宗实录》卷一三九二。

<sup>②</sup> 牙含章：《达赖喇嘛传》，107页，北京，人民出版社，1984。



国各族人民的强烈反对。西洋传教士在四川、西康的劣行，已经足以使西藏的宗教领袖们警惕。另外，英人强行贸易，也使西藏贵族不快。1886年，西藏当局在隆吐地方设立关卡，阻止英国、印度人自由入藏贸易、游历。此举本是一个主权国家无可争辩的行动，但英国却以中方违约为借口，向北京的清政府提出抗议。当时，腐败无能的清政府已经被帝国主义的“船坚炮利”吓破了胆，不仅不支持藏族人民奋起抗英，反倒“劝阻”藏人“撤卡”、“撤兵”。四川总督在给驻藏大臣的一封信中说：“英人之志，仅在通商，该番众遽谓灭绝佛教，其用心甚左。”<sup>①</sup>显然他们低估了宗教问题在西藏社会生活中的地位，无视藏族僧众要求保护宗教的合理请求，从而导致中央与西藏关系的恶化。藏族人民不畏帝国主义的威胁和清政府的利诱，发出了“闾藏僧俗大众，纵有男尽女绝之忧，惟当复仇抵御，永远力阻别无所思。”<sup>②</sup>由此，西藏爆发了第一次抗英战争。达赖喇嘛的摩顶祝福和念咒，喇嘛的诅咒，当然都无法阻止英军的进攻。战争失败后，清政府与英国签订了丧权辱国的《藏印条约》和《藏印续约》，不仅撤除了隆吐关卡，而且答应“定界”、“通商”，这后两条一直受到藏方的抵制，从而就又为帝国主义进一步侵略留下了借口。

数年后，英国依据《印藏条约》进一步要求“勘界”，遭到藏方拒绝后，于1903年派荣赫鹏为统帅，率兵侵入西藏，第二次抗英战争爆发。达赖率全藏军民对英国侵略者进行了顽强的抵抗，可清朝政府在战争中一再谕令驻藏大臣：“迅即开导藏番，毋开边衅，无论如何拦阻，赶紧设法前往，亲与英

①② 牙含章：《达赖喇嘛传》，118页、119页，北京，人民出版社，1984。

员妥当办理。”<sup>①</sup>作为中央政府的清廷，不仅不调集兵力驰援前线，反而处处掣肘，致使英军如入无人之境，于1904年8月攻占拉萨。

## （二）轻易取消达赖封号

达赖在呼吁中央政府支援不得，抵抗英军无法的情况下，星夜出逃，翻越唐古拉山进入青海，表示拒不与英人谈判。而作为镇守边关大员的驻藏大臣有泰，却开门揖盗，在英军入城的当天前往拜会荣赫鹏，甚至携带牛、羊、米、面去慰劳侵略军。为了掩饰失土之责，有泰上疏朝廷，弹劾达赖，要求革除其名号，由班禅代理西藏事务。清政府接受了他的建议，采纳了这一错误的宗教政策，从此更加激化了汉藏民族矛盾，并把达赖推向了外国侵略势力一边。

达赖在流亡内地的几年里，因为对清廷的失望，只好把寻求支援，从英国手中收复西藏的希望寄托在其他帝国主义身上。当时沙皇俄国正虎视眈眈，觊觎中国，也积极参与了世界诸强瓜分中国的活动。俄国本身信奉东正教，但他们很会利用宗教的手段，通过西伯利亚信仰藏传佛教的布里亚特蒙古人与达赖联络。他们派了一个叫德智尔的喇嘛，以到拉萨三大寺学经为名，到西藏僧俗贵族中间进行活动。达赖出逃时，德智尔也在他的身边。达赖希望通过俄国对英国施加压力，使其放弃对西藏的侵略。可是没多久，日俄战争爆发，俄国国内又爆发了革命，沙皇自身难保，无力顾及西藏。达赖在滞留内地期间，频频与美、日、俄、法驻华公使接触，受到这些帝国主义分子的挑拨，与中央政府离心倾向更重。甚至

<sup>①</sup> 牙含章：《达赖喇嘛传》，164页，北京，人民出版社，1984。

在北京期间(1908年),他还会见了英国驻华公使朱尔典,表示要不计前嫌,与英、印永远友好下去。这次会见说明达赖的态度已经发生了根本的变化,从抗英转而亲英。

清朝政府革除达赖名号后,试图通过抬高班禅来稳定黄教,培植自己的势力。可是到了此时,达赖与班禅的实力已相差悬殊,非外力所可轻易改变。而取消达赖名号的决定,引起了蒙藏人民的强烈不满。达赖到达青海、蒙古后,受到当地民众的热烈欢迎,西藏噶厦和三大寺僧俗联名向朝廷上了一道公禀,要求清廷开复达赖名号。这说明达赖在蒙藏人民的心目中已占有不可动摇的地位,非行政权力可在短期内改变。所以清廷只得恢复达赖的称号,并于1908年邀请他入京觐见。但是在这次觐见过程中,慈禧太后还摆出一老大天朝的样子,坚持达赖必须行三跪九叩的大礼,并改变了顺治帝起身出迎的旧制,因而引起达赖极大的不满,使双方关系更趋紧张。此后不久,慈禧太后和光绪皇帝接踵去世,达赖乘机要求返回西藏,得到准许。

### (三) 盲目推行改土归流

在达赖流亡内地之时,清廷在西藏进行了两件事,一是张荫棠入藏查办藏事,推行新政;一是赵尔丰在川藏边界实行改土归流。张荫棠1906年入藏查办藏事,参劾了丧权辱国、欺压藏族人民的驻藏大臣有泰,本来深得藏人之心。他受西方资本主义革命思想的影响,主张在西藏兴兵办学,开发矿产,发展邮政,便利交通,创办报纸、银行,移风易俗等等,从长远上讲对藏族人民都是有利的。可是其中加强中央集权的某些措施,又含有不尊重藏族人民宗教信仰,强行汉化的消极倾向。如他在给皇帝的奏折中赤裸裸地讲:“政权归

我掌握，达赖特为傀儡耳，收回政权为保藏一定办法。”<sup>①</sup> 所以他的新政主张遇到了上层僧俗贵族的强烈抵制，政府也只好把他调出西藏。但在其后接任驻藏大臣的联豫，继续推行“新政”中的主要措施，使汉藏关系进一步紧张。川藏边界的改土归流是从1904年开始的，朝廷为了加强对西藏的控制，派驻藏帮办大臣凤全到西康的巴塘，进行改土归流工作。凤全认为：“诸喇嘛在各部间具有至高无上之威权，非削弱彼等权力，则一切改革计划无由实施。”<sup>②</sup> 因此他规定限制寺院人数，20年内禁止民众出家，收回寺庙政权与部分土地等等，遭到当地喇嘛的强烈反对。他们于1905年2月发动暴乱，杀死凤全。朝廷获悉震惊，派川滇边务大臣赵尔丰率兵到巴塘镇压。在暴乱被平息后，赵尔丰相继在巴塘、理塘和打箭炉（今康定）进行改土归流，撤消土司，设立流官，使这三个地区纳入国家行政体制。赵尔丰在康西地区采取一系列有利于当地经济、政治发展的措施，如招农开垦，兴办学校、开设工矿、修桥建路、延医购药、移风易俗等等，具有相当进步的意义。但是他对待当地宗教组织的改革，有失之于简单粗暴。英人评述他的改革说：“取缔藏东喇嘛制度，如规定僧侣数目，削减寺院权威，除中国官吏之外，概不许新建庙宇，增加寺院捐税，力辟祷告之无灵。凡系种种，皆不失为最好之改革。然赵氏方在藏东执行此项改革时，不免引起拉萨僧侣之疑忌和愤慨耳。”<sup>③</sup>

#### （四）川军入藏镇压僧俗民众

① 牙含章：《达赖喇嘛传》，195页，北京，人民出版社，1984。

②③ 荣赫鹏：《英国侵略西藏史》。

清廷在川边的得手，助长了他们改变整个西藏政治体制的想法。于是在公布达赖返藏的同时，又宣布派赵尔丰为驻藏大臣，兼川滇边务大臣，并从四川调二千兵马同时入藏。此举无疑是要以武力为后盾，在西藏也实行改土归流，从而引起了西藏僧俗上层贵族的极大恐慌。达赖上疏北京理藩院，要求撤退川军，朝廷不与理睬，令川军加速前进。川军入藏遇到了藏军的抵抗，但藏军不是川军的对手。川军军纪极坏，一路抢掠，1910年2月到达拉萨时，恰逢拉萨大昭寺举行默朗木大会，广场云集僧俗两万余人。川军乱打枪，打死大喇嘛数人。达赖以为生命安全不保，连夜逃往亚东，并由此流亡印度，投入了英国殖民主义者的怀抱。紧接着，清政府再度宣布革除达赖的名号，并命令驻藏大臣另找达赖的灵童，以便彻底废除他。清廷在自身难保，既无力保卫西藏地区安全，又无恩惠于百姓的末世条件下，推行如此强硬的宗教政策，只能是增加汉藏民族的矛盾，给民族分裂分子进行破坏活动留下余地。

翌年，辛亥革命爆发，清廷垮台，赵尔丰在四川被杀，入藏川军内无粮草，外无救兵，成困兽之势，四出抢掠为生，终被色拉寺僧兵包围。在尼泊尔的外交调停下，达赖重返西藏，川军和驻藏大臣被驱逐出境，清朝在西藏的统治至此结束。但是清朝在西藏问题上留下的烂摊子，却成为中国近现代民族、外交关系中的老大难，遗祸无穷。达赖集团被英国侵略势力包围利用，给中华民族大家庭的团结、中国的统一大业造成了严重的伤害。

## 六、清政府藏传佛教政策的历史作用

清朝政府对于藏传佛教，无论是大力推崇还是严格管理，

其直接目的都是为了王朝的封建统治，但也产生了广泛而深远的历史影响。今天我们可以运用历史唯物主义的观点，对其进行一个历史的评述。笔者以为，如同其他历史现象一样，清朝的民族宗教政策也包含着积极与消极两个方面。

### （一）维系了多民族国家的政治统一

清朝作为中国最后一个封建王朝，前期还是很有作为的，祖国的疆域空前广大，生活在这片土地上的民族数目繁多。维持如此众多民族的政治团结，是一项非常复杂的工作，而藏传佛教政策也是其中重要的一环，曾经发挥过十分积极的作用。

首先，对藏传佛教的大力推崇，取得了宗教上层分子的欢迎和拥戴，减少了祖国统一过程中的障碍。西藏地处偏远的高寒山区，用兵困难。在清初统一中国的战争中，达赖喇嘛的倾心输诚，使得整个卫藏地区兵不血刃，和平归化。蒙古世为中原大敌，汉族政权传统的做法是深沟壁垒，消极防范，结果还是防不胜防，被动挨打。清朝则“兴黄教以安众蒙古”，利用宗教领袖的感召力，变强敌为“屏藩”。

其次，对宗教组织严格管理，敢于打击分裂势力，巩固了国家的统一，保护了人民的安定生活。比起元明两代政府，清朝的宗教政策也有较为强硬的一面，对利用宗教旗号搞分裂的人坚决打击。例如噶尔丹利用达赖的支持，无端发动了对喀尔喀的进攻，妄图称霸西北。康熙在击败了噶尔丹的军队后，将达赖派往噶尔丹军前助阵的济隆喇嘛囚禁至死，将附逆的伊拉古克三喇嘛凌迟处死。又如策妄阿拉布坦入侵西藏失败后，清军将占据西藏各大寺的 101 名准噶尔部喇嘛全

部逮捕，其中5名大喇嘛“即行斩首”，余者监禁<sup>①</sup>。严格执法的结果，使心怀异志之徒不敢轻举妄动。

最后，共同的宗教信仰成为凝聚中华民族的心理基础之一，在反抗外部帝国主义侵略、维护国家主权的斗争中，发挥了积极的作用。清朝一向以褒扬黄教而著名，因而深得蒙藏民族的拥戴。由于历史的原因，藏传佛教早以深入这两个民族的文化体系，成为其民族心理素质的核心。这种价值观念深层次的内容，是轻易不会改变的。蒙古族喀尔喀部和土尔扈特部，就是因为宗教信仰的差异，坚决拒绝了沙皇俄国的拉拢，义无反顾地投入了祖国的怀抱。即使到了清末，藏族人民也因为担心英国强行传播基督教，坚决不许英人入藏游历通商。他们希望得到“振兴黄教，保护法地”的清朝皇帝的支持。就是在清末朝廷极其腐败，宗教政策进退失据的情况下，西藏的宗教领袖也没有完全断绝和中央政府的联系，这不能不说是清初正确宗教政策的余威。

## （二）不利于蒙藏民族经济文化的发展

清朝在蒙藏地区大力发展藏传佛教，也包藏着十分狭隘的政治动机。只要保障了中原的安全，维持了大清江山的统一，蒙藏民族自身的经济文化发展问题就不在统治者考虑的范围之内了。有清一代，藏传佛教由于得到了政府的大力扶植，发展到了历史的最高水平。据乾隆二年（1737年）达赖政府报理藩院的数字，达赖集团共有寺庙3150所，僧侣302560人，占有农奴121438户。班禅集团所属寺庙327所，僧侣13670人，占有农奴6752户。如此庞大的僧侣队

<sup>①</sup> 《清圣祖实录》卷二八九。

伍，成了严重的社会问题。

第一，社会生产遇到了严重阻碍。佛教有许多禁忌，致使大量的“神山”、“神水”不许开发利用。为了遵守佛教“不杀生”的信条，野兽、害虫破坏庄稼也不得除灭。西藏地区的赋税，政府不收取，“凡所纳税赋及所罚人银钱，俱存备公用并喇嘛念经之费”。<sup>①</sup>也就是说一年的经济收入，没有任何扩大再生产的费用，全部在佛事上耗尽了。人民个人也是如此，一生省吃简用，余者全部用于布施。结果只是养活了一个庞大的喇嘛阶层。所以到了民国年间，西藏仍处于落后的农奴制社会。

第二，社会人口的再生产也遇到了严重的障碍。藏传佛教，尤其是格鲁派，严禁僧人娶妻生子。民国年间，喇嘛总数超过人口的10%，“如一家之中，子女多者，必有一二为僧，女为尼者，”<sup>②</sup>致使整个清代藏族人口一直停滞，和汉族地区人口的快速增长形成鲜明对比。清人段鹏瑞指出：“番部之生齿不繁，佛教害之也。”<sup>③</sup>民国年间统计，藏族总人口只有120万，远远低于吐蕃王朝的600万。蒙古族的情况大体与之近似，内蒙古有寺庙千余座，外蒙有747座，喇嘛12万人。人民迷信佛教，大量出家，导致蒙族人口剧减。清人指出：“蒙古之弱，纪纲不立，惟佛教是崇。于是，喇嘛日多，人丁日减，召庙日盛，种类日衰。”<sup>④</sup>

第三，对蒙藏民族精神上的窒息。当佛教初传雪域之时，

①② 佚名：《西藏记》。

③ 《盐井乡土志》。

④ 中国第一历史档案馆：《清朝理藩院档》。



作为一种先进的文化载体，曾经发挥过积极的作用。但是随着时间的推移，仅用这样一种宗教文化作为占统治地位的意识形态，就产生了严重的问题。佛教束缚了藏族人民的思想，不利于科学文化知识的传播。佛教所宣扬的生死轮回、因果报应思想，使人们沉湎于对来生和涅槃境界的虚幻追求之中。为了来世的幸福，他们不惜倾家荡产，厚献布施，以求转生富贵人家。为了证得涅槃，达到“常乐我净”的“佛果”，他们不惜进行摧残身体的各种苦行。拉萨的布达拉宫是全体藏族人民心中的圣地，许多信徒从云南、四川、青海、内蒙古等地徒步乞食前往朝圣。有的人甚至一步一叩，拜上神山，倒毙途中者亦不少见。

总之，由于清朝在蒙藏地区推行以黄教愚民的政策，使这些地区至今比全国大多数地区要落后得多。所以，我们对清朝统治者从剥削阶级立场出发制定的民族宗教政策的反动性、消极性，一定不可低估。

## 第四节 清政府的伊斯兰教管理政策

### 一、清政府处理伊斯兰教和穆斯林事务的机构

清代中央政府处理蒙藏事务的专门机构理藩院，最初并不负责全部民族事务，只处理有关蒙藏事宜。至康熙、乾隆年间，它的工作范围已扩展至西藏、青海、新疆、四川等地。从此“新疆回部”开始成为它的重要的工作对象之一。理藩院下属六个司：典属、王会、旗籍、柔远、徠远、理刑等。其职责涉及管辖区的各种事务，诸如铨选、诉讼、土田、游牧、

射猎、封爵、贡纳、邮站、翻译等等。徕远司是在 1760 年清廷平定新疆大小和卓叛乱后新设的，是集中管理“回部”事务的一个司。除中央外，清政府还在新疆地方设立了一系列的机构和官职，直接代表中央在地方行使权力。如在新疆设置伊犁将军，统管全疆事务。在南疆派驻参赞大臣，节制南疆各地，其牙所设在喀什噶尔。除此以外，在南疆的一些较大的城市里，设有办事大臣、驻防大臣，在较小的城市里设有领队大臣。

除上述各设置外，清廷中央的军机处也参加了对回部事务的处理。它的《军机处录制》专门设有民族类、回族项。其中还有回民乡约因罪被缉拿、惩处以及流放等记载。

## 二、清政府处理伊斯兰教和穆斯林事务的政策

清王朝是在反抗明朝民族压迫的斗争中建立起来的。长期的军事斗争使之更看重和习惯于使用武力。汉族众多的人口和先进的文化，使作为统治者的满清贵族长期处于紧张戒惧之中。对于回族，由于它较早即与汉族文化相融合，与汉族有着长期密切的关系。在明末清初的满、汉民族斗争中，它同情汉族，并有许多回民投入到抗清的斗争中，因而清政府把他们视为汉族的同盟。此外，满清贵族历来与回族缺乏联系，这一点不同于元明。元时，回回大多是随蒙古大军来中国的，与蒙古军队是并肩战斗的战友。因而在元政府中，回回深得重用，社会地位很高。至明时，一方面由于回回与汉文化已有较深刻的联系，另方面也由于明王朝作为汉族统治者能从前代的民族压迫中吸取教训，遵循传统文化的宽怀仁厚的思想，因而明政府能对回回采取较为宽容的政策。而清政府则不同，它一无与回回长期的历史和文化联系，且受汉文化影

响的时间较短,虽也标榜尊儒,但恐怕理解还不深。又由于回回的反抗以及对伊斯兰教文化缺少了解,因而它对回回的政策极为严苛,武力征讨,残酷镇压,严格约束,竟成为主要方面。但另一方面,出于维护统治和安定社会的需要,它对伊斯兰教政策也有宽容保护和拉拢利用的一面。总括而言,清代的伊斯兰教政策主要有宽容保护、笼络上层、乡约管束、拉老教打新教、镇压起义等几个方面。

### (一) 宽容保护

清政府对回回的政策也有一个发展过程,其严苛之外也有一定的宽松,尤其在前期,这方面的表现还是很突出的。

康熙年间,一些朝臣纷纷上告,说回回“夜聚明散”,意在谋反,请求予以镇压。虽然上告的人很多,但康熙并未轻率决断,而是注重调查研究,查明情况后,对上告的不实之辞一一予以驳回,更没有实行镇压。此事在民间多有口碑。沈凤仪抄本的《冈志》一书以及牛街清真寺至今仍存在的圣旨碑对此都有一定的说明。据记载,康熙年间,北京南城某李姓巡城使密奏,说回回在牛街礼拜寺“夜聚明散,图谋造反”。接此奏后,康熙皇帝便微服私访。当时正值斋月,清真寺的确灯火通明,教众们也是夜聚明散。但康熙了解到,他们只是诵经、礼拜,并无他图,而且他们信奉的清真教劝人向善,更是好事。为此康熙皇帝还下达圣旨,赐以半副銮驾以表褒奖。该圣旨曰:“朕评汉回古今之大典,自始之宏道也。七十二门修仙成佛,诱真归邪,不法之异端种种生焉。已往不咎,再违犯者斩。汉诸臣官分职,时享君禄,按日朝参;而回,逐日五时朝主拜圣,并无食朕俸,亦知报本,而汉不及回也。通晓各省:如官民因小不忿,借端虚报回教谋反者,职司官先斩后

奏。天下回民各守清真，不可违命，勿负朕恩，有爱道之意也。”

另据《冈志》“灾异”节记载，康熙三十三年，反抗清朝的准噶尔部首领噶尔丹为刺探京情，差二人潜入京城。其中一人受到牛街礼拜寺宗教师赛义德和马胜云的接待。理藩院闻知此事后，立即派兵封锁包围了牛街地区。并因此上奏康熙，要求尽杀牛街回民，或把他们遣出京城，对此康熙御批曰：“京城回民亦朕之赤子也……只严惩奸细，勿株连好人。”在康熙的干涉下，最后的处理结果是奸细被杀，马胜云被释放，没有殃及他人。

诬告穆斯林谋反的事，在雍正年间也有发生，其情景竟与康熙年间发生的极为相似。其间，山东巡抚陈世瑄、安徽按察司鲁国华上疏，说：“回教不敬天地，不祀鬼神，另定宗主，自为岁月，党羽众盛，济恶害民。”还说他们：“设立礼拜、清真等寺名色，不知供奉何神。”又说他们：“混戴白帽，作违制之异服之事。”两位大臣认为这些都是：“惑众”的“左道”，因此提出“请令回民遵奉正朔、服制，一应礼拜寺，尽行禁革。倘怙恶不悛，将私记年月者照左道惑众律治罪。戴白帽者以违制法律定拟。如地方官容隐，督抚徇庇，亦一并照律议处。”<sup>①</sup>出于对回族乐于群居和比较团结的特点的戒惧，他们还要求对回族参政予以限制，其理由是害怕“一旦事发，不呼而集。缘若辈中，协既多同志力，而文武臣僚及衿监多设行铺中，莫不皆有其人。”<sup>②</sup>此外还有一些人认为回回“拣

① 《清世宗实录》卷八〇。

② 《雍正朱批谕旨》三函册。

择饮食”、无故“不饮食”、“夜聚明散、男女杂处”以及“齐髭以毁父母之遗体与庞貌为之异样”<sup>①</sup>等理由，要求对他们惩治。

对于这些既无知又无理的无妄之辞，雍正皇帝皆予驳斥，言回族的种种行为“乃先代遗留，家风土俗”，“非作奸犯科，惑世污民者比”，他们也是“国家之编氓”，“国家之赤子”，对他们应该“从俗从宜，各安其息”、“一视同仁”，“不以回民异视，而以治民众者治回民，为回民者，亦不以回民自异，即以习回教者习善教”。<sup>②</sup>雍正甚至下旨吏部对无知妄言的鲁国华加以察办。结果鲁国华受到“革职留任，回京赎罪，效力行走”的处罚<sup>③</sup>。

由此可见，清政府在前期对伊斯兰教还是比较公正和客观的，能施以保护。这一政策也表现在对新疆地区民族与宗教问题的处理上。明末以来，新疆的伊斯兰教分化成白山、黑山两派，与内地的情况有所不同。清前期政府对这两派皆采取不干预的态度，其内部的特点仍得以保持。如宗教势力仍拥有凭借教规教典审理教民诉讼的司法权。和卓的墓受到保护。长期以来，新疆一直实行伯克制。清政府对此因俗而治，当地的官制习俗，除四品以上的伯克，其余仍袭旧俗。四品以上的伯克除须身着官服以外，仍保留原有的特点。哈密의阿奇木伯克因投清有功，被授予一等扎萨克，从此成了哈密王，其内部特权一律保留。清政府甚至还赋予他任免阿訇等特权。

① 《清真释疑》自序。

② 王先谦：《东华录》卷一四。

③ 《清世宗实录》卷八〇。

## （二）拉拢上层

民族宗教界的上层人士在各民族中都有着举足轻重的影响，因而历来为各代统治王朝所重视。也正因为他们的重要作用，各朝的统治者对他们又有所惧怕、有所戒备，因而对他们的政策是既拉拢，又限制，时时分化他们间的联合。清朝统治者也是如此，在对伊斯兰教和信教的穆斯林民族的策略上，他们的手段就是拉拢上层人士，通过他们统治整个穆斯林民族，达到“以回治回”的目的。

利用乡约管理教民就是一种表现。能够担当乡约的都是有影响的教长、阿訇等，通过保证他们的特权，给他们以一定的经济实惠，如免除赋税、供给钱粮等，使其为朝廷效力。他们所起的作用比清政府直接介入要好很多。

分化拉拢上层人士在清政府的民族宗教统治中起到了重要作用。这一点在清政府镇压回民起义过程中尤其明显，同时也进一步暴露出这一政策的阴险性、反动性。云南爆发杜文秀领导的回民起义时，清政府一方面派重兵予以围剿，一方面暗中与起义军上层中的动摇分子马德新、马如龙联系，对他们加以收买，许之以“钦赐二品伯克滇南总掌教、护理云贵总督”以及“署理提督”等头衔，利用他们在宗教和民族方面的特殊影响，瓦解义军，绞杀起义，收到兵不血刃的功效。陕甘回民起义军中的领导人孙玉宝，在义军节节胜利，清军溃不成军之际，竟被“三品花翎顶戴”所收买而降清，致使起义遭致严重挫折。金积堡回民起义中的马化龙，虽然在清军的招抚中投降，但最后仍未能免除杀身之祸，其结局是很可悲的，这也充分暴露出清政府的分化拉拢政策的反动本质。

清政府对穆斯林民族宗教上层人士的拉拢、笼络，在新疆地区表现尤为典型。清政府首先对归附的维吾尔族最上层的少数头面人物、封建贵族，加官晋爵，赋予相当的政治、经济及至宗教上的特权，并给予极高的礼遇。如封哈密的王素甫、吐鲁番的额敏和卓为贝勒，并赐郡王衔。先后封库车的鄂对为散秩大臣、辅国公，后又升为贝子，赐贝勒品级。封阿克苏的霍集斯为贝勒，赐郡王品级。对上述四位被封贵族，清政府还专为他们制作了精致的画像，显赫地悬挂于中南海紫光阁。乾隆皇帝还亲自为他们作御制赞给予褒扬。如对吐鲁番的额敏和卓的御制赞是：“吐鲁番族，早年归正。命赞军务，以识回性，知无不言，言无不尽，其心匪石，不可转移。”对鄂对的御制赞是：“平伊犁时，归顺勤王，回部杰出，其开允良，往谕和阗，被困三月，共噶布舒，全守卓越。”<sup>①</sup>除上述少数最高层外，清政府还通过保留新疆原有的伯克制形式，对维吾尔族广大上层势力予以笼络安抚。按清廷的安排，所有伯克皆为国家朝廷命官，并依不同的级别享有法定的优厚待遇。不仅拨给相当数量的耕地，还配给一定数量的耕种者——农奴。他们所获得的种种待遇远超过他们在清以前拥有的利益。清政府后来减少了伯克们的土地和农奴的数量，但又用货币的“养廉费”予以补偿。伯克制改为乡约制以后，很多伯克又摇身成为乡约。那些未获乡约身份的伯克，仍保留伯克的待遇。在给予伯克优惠的实际利益的同时，清廷对他们也加以一定的限制。如清廷直接掌管伯克的任免、升调，实行伯克任职的“回避本省”制，伯克职务不世袭，上级伯克

<sup>①</sup> 和宁：《回疆通志》。

不能直接插手下级伯克的具体事务，允许对越轨伯克进行控告等等。通过这些措施，清政府把各级伯克置于自己的监控之下，同时也使之互相钳制，既控制了他们，也控制了整个维族社会。

### （三）乡约管束

乡约是一种制度，也是一种职务，存在于我国信仰伊斯兰教的民族中。其特点基本同于阿訇的制度和职务，但具有一定的世袭性，是统治者对伊斯兰教和信教民族进行统治和控制的产物。其主要方法就是用伊斯兰教的教规和伦理道德来约束教民，使之安分守己，而不犯上作乱。它初起于清雍正年间，最早的意思是要广大穆斯林“父诫其子，兄勉其弟，姻娅族党，互相箴规，尽洗前愆，束心向善。”<sup>①</sup>显然这里面也包含以家族伦理相约束。按此旨意，清政府首先在河州地区设立了乡约。即在乡里择定几个虔守宗教、德高望重的人，承担起教化民众、维持社会安定的一定的责任。他们要向当地政府具结担保不发生违禁事项。以此为条件，政府也赋予或承认他们在本乡的一定的政治、经济和宗教特权。清中叶苏四十三起义以后，当地阿訇的名称被取消，改称乡约。原有的乡约制度进一步加强。在严格保甲制度的基础上，政府将教户与某清真寺的所属关系加以明确化、固定化，并登记造册，备留查考。各教民只能在本寺念经，经师也只能在本寺延请。各寺要设立回民义学，教授礼义诗书，以使民向化。乡约要经常稽查户口，随月上报，勿得松懈，否则将受处置。乡

---

<sup>①</sup> 宁夏哲学社会科学研究所：《清代伊斯兰教论集》，5页，银川，宁夏人民出版社，1931。



约还要时时关照教民的思想行为，随时教化。此外，按乾隆皇帝的旨意，各清真寺教民要在聚礼日听取乡约宣讲皇帝教导民众安分守己的《圣谕广训》。这《圣谕广训》还要被制成碑刻，立于寺内。清真寺还要供奉写有“皇帝万岁、万岁、万万岁”的万岁牌。对于以上各项，乡约要严格遵行，并在年终时将各项情况总结上报，由地方官签署通过，然后送清廷备案。在一些没有清真寺的地方，居民多被划分为不同区段，由不同乡约分头管理，各司其责。乡约要从政府领取印札，资格期限为三年。清代的乡约制度广泛实行于甘肃、青海、新疆等地的穆斯林民众中。

新疆地区在清朝前期仍保持原有传统的伯克制，后才改为乡制。任乡约的多为原来的伯克，他们原有的特权也基本保留，但他们承担的责任重于以往。他们要时刻按清政府的要求督导民众。阿古柏叛乱被平息后，新疆的乡约制度也进一步加强。政府在居民中编查保甲，安设门牌，严格户口制度并要乡约随时核查。

乡约是清政府管理伊斯兰教和穆斯林民族的一个创造。其实质是利用民族宗教上层，结合民族宗教特点，把统治者的统治意识灌输、贯彻到穆斯林民众中去的一套完整的管理办法。它在约束人们的行为、限制人们的思想方面发挥了很大作用。由于它主要通过当地民族宗教上层来实施，采取了当地人治理当地人的形式，因而也有相当的隐蔽性。

#### （四）拉老教、打新教

明末清初是我国伊斯兰教门宦制度的形成时期。随着门宦的形成，新教、老教的划分也开始出现。一些外出朝觐或在外受学的教长、阿訇，在域外受到伊斯兰教苏菲派的影响，回

国后创立新的教派或门宦。由此便引起了教争，并产生了所谓的新教、老教。在中国伊斯兰教史上，新教、老教并不是某个特定的教派，而是社会对出现早晚不同教派的简单划分。在清代，最严重的一次新、旧教冲突发生在虎夫耶的花寺门宦和哲合林耶之间。一般而言，新教能够产生，都因为它们在一定程度上表达了下层教民的利益，所以会吸引大批信众。但就实质而言，新教、旧教之争乃是宗教上层的权力之争。特别是伊斯兰教在我国西北的甘、宁、青地区长期发展中，渐与传统的宗法血缘制度相结合，形成了中国特有的父子相承的门宦制度，因而教争的背后又加上了对教徒、教坊、教产的利益争夺，使教争更是火上浇油。教争造成了穆斯林社会内部的裂痕，破坏了教民间原有的团结，对伊斯兰教本身及各族穆斯林的发展都是不利的。这种教争为清政府所利用，成为控制伊斯兰教、驾驭各族穆斯林的一个重要手段。清政府所采取策略就是拉老教、打新教，分而治之。

最初的时候，清政府似乎并没有刻意要利用教争。在早期处理教争的问题时，亦未发现明显的偏袒，而是允其“各行其事”，“两派既不愿合，亦不必强之使合”。<sup>①</sup> 不过老教由于创教时间较长，与官府的关系自然比较密切。他们为了保住自己原有的特权利益，不断向官府控告新产生的哲合林耶是邪教，要求政府查禁。但清政府态度的真正转变与地方官吏对教争的处置失当，并激起新教教民起义有关。乾隆三十四年（1769年），地方政府部门关闭了贺麻路乎等所建的三个礼拜寺，强迫新教与老教仍归一处。把已有了尖锐矛盾的

<sup>①</sup> 《甘宁青史略正编》卷一八。

两个教派生硬地放在一起，只能加剧它们之间的矛盾。乾隆三十六年（1771年），循化新教与老教间发生严重冲突，循化厅政府派官兵前去弹压。哲合林耶派首领率人化装成花寺人马，去迎接官兵，并试探政府的态度。当时率队官吏竟声言要“杀尽新教”，结果激怒了哲合林耶的群众，他们杀死了带队的军官，终于激成事变。清政府不能容忍新教教民的对抗行为，开始对新教进行镇压。在对起义进行镇压的过程中，它把“拉老教，打新教”，实行分而治之作为重要策略。乾隆皇帝对此有极明确的说明。他说：“杀官、抗拒、占据州城之贼，如系新教首逆，即应明切晓谕旧教之人，赦其互相争教之罪，作为前驱，令其杀贼自助。如此以贼攻贼，伊等本系宿仇，自必踊跃争光，既壮声势又省兵力，而贼势益分，剿灭自易。”“新教、旧教既自相仇杀，必非合伙，或赦一剿一，以分其力，未尝不可，而且互相仇杀之罪，俟后再定。”<sup>①</sup> 乾隆最后总结道：“此案用旧教而除新教，最为吃紧关键。”<sup>②</sup> 正是在乾隆皇帝的授意下，清军在镇压起义军时，让老教的人打先锋，“第一排系旧教士兵，第二排系绿营兵丁，第三排系驻防满兵，其领兵官员在后督战”<sup>③</sup>。起义的新教由于不能团结老教的教民，始终势单力薄。而清军除了众多的正规军队外，还利用新老教的矛盾，动员了老教的势力，结果自然是起义的新教被镇压。

自此以后，清政府对新教严行禁止，坚决打击。那些参加

① 《清高宗实录》卷一一二七。

② 同上书，卷一一三七。

③ 《甘肃省新通志》卷四七。

起义的新教教民几乎被杀绝，新教的清真寺被毁，其经文严禁传诵，教徒要重新回归老教。在处理教争之中，新教是打击的对象，老教是拉拢利用的对象。但实际上，老教并没有得到任何好处。在统治者的心目中，他们仍然是“贼”。新教被镇压下去以后，老教也受到了牵连，因为它与新教的“相仇杀之罪”还要惩治。自此，清廷规定：“回民中不得复称总掌教、掌教、阿洪、阿弩、师父名目。”<sup>①</sup>循化掌教改为总练，阿洪改称乡约。此外还有许多其他严厉的限制。如老教也不能再增设清真寺；不许留外地回民学经、教经及居住；谨选乡约，并对上述各项严加实行，同时年终要汇总上报。由此可见，拉老教、打新教是清统治者统御穆斯林民族的狡诈手段。在这种利用中，不论新教还是老教都是牺牲品。

#### （五）镇压起义

整个清代，以回族为主的各族穆斯林对清政府的民族压迫进行了激烈的反抗，举行了多次起义，其次数之多，规模之大，对清政府打击之沉重，以及所遭受的镇压之残酷，都是极为罕见、史无前例的。

就主要而言，清代所爆发的以回族为主的各族穆斯林的起义有：清初米刺印、丁国栋领导的起义，清中叶苏四十三领导的撒拉族、回族起义，田五领导的石峰堡起义，云南杜文秀领导的回民起义，同治年间的陕甘回民起义，光绪二十一年的河湟回民起义等。此外，新疆地区在1764年爆发了乌什维吾尔族人民起义，1864年又爆发了新疆农民大起义。

起义的原因很多，最根本的原因是清政府对广大回族人

<sup>①</sup> 《循化志》卷八。

民的残酷剥削和压迫。如顺治年间的米刺印、丁国栋起义，其背景是清政府在河西回民地区强征大量的粮食和民税，其负担之重，已使河西地区“庐舍之空，有土无人”。同治年间陕甘回民起义的情况也与此相似。当时正是太平天国起义时期。太平军占领了“富甲天下”的长江中下游地区，夺取了清政府所倚重的一个主要粮产地。在此情况下，清政府加紧了对其他地区的搜刮。其中便包括千里秦川的陕甘地区，他们所受的盘剥极其沉重。重压之下，城市手工业、商业不景气，失业众多。农村地区的粮食除上缴以外，所剩无几，到处有饥民。同时加上各种自然灾害，民众难以为生。当地的回民起义正是在这种情况下爆发的。

除此以外，地方官吏的贪污腐化，鱼肉盘剥，也是促使回民起义的重要原因。乾隆以后，清王朝日渐腐败，上下各级官吏无官不贪，无吏不污。乾隆四十一年（1776年），甘肃布政使王亶望侵吞赈粮款案，牵连官员竟达一百多。被查出贪污赃银达280万两，相当于甘宁青地区一年粮赋的10倍<sup>①</sup>。

地方反动官吏无知、无能，在政治上、文化习俗上对回民的歧视、压迫，常常也是回民起义的重要原因，有的则是直接起因。有的人称穆斯林“率幽鄙薄之徒”，“此种回族，原一无所取”，甚至称回民宰牛为“居心残忍，不务本奉法之端”，是“甘为异类”<sup>②</sup>。在有的政府文书中，回族的“回”字常被加上“彡”字旁，表示回回“不侔于人类”。对起义反抗的回民，清政府一概称之为“回贼”，回族罪犯的脸上也被刺上：

① 《清史稿·王亶望传》。

② 《清代中国伊斯兰教论集》，3页，银川，宁夏人民出版社，1981。

“回贼”二字，这不仅是对审定犯人人格的污辱，也是对整个回族尊严的不敬。太平军起义以后，为了实施镇压，维护反动统治，清政府命令各地急办团练。在各级政府的支持下，这些由当地豪强组成的团练，横行乡里，鱼肉人民，成为政府的爪牙。同治元年（1862年）四月，渭南地区有两个回民在砍竹时与一汉族庄园主发生争执，这两个回民被打死。此事告到当地官府，官府反袒护庄园主，告状者含冤而去。当晚借居一回民村中，地方团练竟借此为由，声言回民串连，要勾结太平军造反，并在消除内患的口实下，火烧回回村庄，屠杀回回村民。这股狂潮很快波及到渭南、大嘉、西安耀县等地。这便是导致陕甘回民起义的直接起因。

回民起义与其他民族起义不同，一般都带有宗教的色彩。根据马通的研究，清代西北回民有这样一个特点：即当他们与周边民族没有发生矛盾时，其社会内部的教派斗争往往就表现得比较突出，有时一些教派还勾结外族统治者来压制对立派，以图扩大自己的势力。但是，一旦回族教派遭受了外来的打击，各教派之间互道一声“色兰”（平安之意），便可以相互和解，共同对外<sup>①</sup>。如苏四十三起义过程中，也有部分老教群众参加。再如光绪年间的河湟起义，花寺门宦头人马永琳，知道清政府正忙于“甲午战争”，无暇西顾，准备发动反清起义。他先借故挑起教派内部斗争，制造流血事件，使清政府不得不出面镇压，再利用回族群众的反满心理，联合两派共同抗清。伊斯兰教在起义过程中都发挥了十分重要的作

---

<sup>①</sup> 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，462页，银川，宁夏人民出版社，1983。

用,如大多数起义领导者本身就是宗教首领或其他神职人员,苏四十三是哲合林耶派创始人马明心的学生,田五起义的领导者田五是阿訇,领导甘肃回民起义的马化龙是哲合林耶五世教主。在起义中,伊斯兰教成为起义者们的精神武装,他们常喊出一些宗教口号,如“穆斯林是兄弟”、“穆民一家”来发动群众。战斗中,起义军的战士们认为自己的战斗是神圣的,为民族而战,也为宗教而战,因此回民起义也带有宗教圣战的色彩。战士们视死如归,宁死不屈,把死看成是“舍西得”。

对于回民的起义,清政府采取了无情镇压、残酷屠杀的政策。

清政府屯居在西北甘宁青诸地的兵力最多。“查甘省系西陲要地,所设两提五镇兵额较他省为多。”<sup>①</sup>之所以屯驻重兵,除了控制西北边陲,防止沙俄侵略外,警戒富于反抗的回回也是一个重要方面。有重兵布防,平时可以防范,暴动发生时则可以齐集而上,就地迅速剿而灭之。

清政府对回民起义的镇压是极其残酷的。如田五起义后,政府立即派重兵围剿镇压。在清军当时的文传战书中,充满了“立即剿除”、“尽早根除”、“大加歼戮”、“严断根株”、“概行剿洗”、“剿洗不可不尽”、“查办净尽”等血淋淋的口号。经过清剿,起义军被镇压下去了,其结果是田五及其全家族都被杀。他祖父、父亲的坟被挖开,挫骨扬灰。其他战士或战死,或被杀。据乾隆四十九年七月二十九日清军头领阿桂、福康安上报的数字,石峰堡镇杀1400人,府店杀1621人,李

① 《清代中国伊斯兰教论集》,52页,银川,宁夏人民出版社,1981。

寺杀 476 人<sup>①</sup>。仅此“战果”，就可见镇压是多么的残酷无情。

每当镇压完以后，清政府还要实施严格的清乡，赶尽杀绝，消除起义的后患。同时对回民地区在政治和宗教等方面实行更严格的控制和管束。如苏四十三起义被镇压下去以后，清政府把起义军的家属遣送到新疆，赏给厄鲁特兵丁为奴。把他们年幼的子女发配到云南、广西瘴疠地区。其房屋被迁毁，田都被分掉。新教的清真寺被拆除，教职人员被革除。并进一步强化九家连坐之法，严格保甲制度，加强乡约的作用，重视户口的随时稽查等等。此外还在当地增派驻军，以便随时弹压。

宗教作为一种社会意识形态，并不会因野蛮镇压而消灭。当统治阶级暂时强大之时，被压制的教派会转入地下，使社会恢复表面的平静。但民族的仇恨会因宗教的情感变得更为深刻，成为长久难以治愈的裂痕，给未来社会的发展留下无穷的隐患。以清代受到严酷打击的哲合林耶为例，他们没有因清廷的镇压而消失，而逐渐发展成中国穆斯林中的一个主要派别，在清末农民起义中发挥了重要作用。

---

① 《清代中国伊斯兰教论集》，17 页，银川，宁夏人民出版社，1981。



## 第八章 民国政府新旧杂陈 的民族宗教政策

民国时期是中国历史上又一次最激烈的社会转型时期，从 1911 年辛亥革命到 1949 年中华人民共和国成立，中国社会经历了从封建社会向现代社会的转变。一方面是传统的政治、经济、文化体制土崩瓦解，另一方面是新社会的萌芽几经挫折，艰难生长。新与旧的矛盾冲突，决定了民国社会必定是大动荡、大分化、大改组的时期，具有现代意义的“中华民族”就是在这血与火的战场上涅槃重生。在充满苦难和希望的民国年代，民族与宗教问题事关国家主权的尊严、领土的完整、民族的团结，意义重大而又深远。民国政府——包括 1912 年—1927 年执政的北洋政府，和 1927 年—1949 年执政的国民党政府——的民族宗教政策，既有反映时代性和民主性的积极方面，也有其阶级利益决定的腐朽性和落后性的消极方面，留待我们批判总结。

## 第一节 矛盾的民族政策与国家统一

民国时期的中国正处于半殖民地半封建状态，民国政府是中国大地主大资产阶级的代表。在他们的身上，既有继承了几千年封建余毒，竭力维持专制独裁统治，一党专制，家天下的一面；也有努力学习西方，力求在中国建立资本主义社会的一面。相对而言，北洋政府封建的成分更多一些，国民党政权西方资产阶级的倾向更鲜明一点。民国政府的民族观念和民族政策，正是这两种因素相结合的产物。矛盾与不完善导致了实践中的软弱和混乱。

### 一、民族政策中民主性与封建性新旧杂糅

无论是北洋时期的北京政府还是国民党建立的南京政府，都明确宣布中国各民族一律平等，反对民族歧视和民族压迫。例如1912年3月公布的《中华民国临时约法》第五条规定：“中华民国人民，一律平等，无种族、阶级、宗教的区别。”这比起历届封建政府的“内华夏而外夷”，“尊夏贱夷”，“首崇满洲”的民族观，是一种历史性的进步。孙中山先生指出：“今者五族一家，立于平等地位……所望以后五大民族同心协力，共策国事之进行，使中国进于世界第一文明大国。”<sup>①</sup>这种进步的历史趋势，是中国资产阶级自身本性决定的。资产阶级反对封建宗法等级制度，要求个人的尊严和平

---

<sup>①</sup> 周昆田：《三民主义的边疆政策》，修订版，13页，台北，中央文物供应社印行，1984。

等，必然地也要承认民族间的平等。民国政府不仅口头上宣布民族平等，而且也在政治、经济以及文化方面采取了一些积极的步骤，促进民族平等的实现。如在议会中为少数民族代表留有固定席位，实行垦荒实边政策，促进边疆经济的发展，尊重少数民族风俗习惯，推动民族教育事业发展等等。

但是几千年封建文化的传统，不是经过一场辛亥革命就可以立即扫荡干净的。无论是北洋军阀，还是国民党高官，甚至包括孙中山这样的民主革命先行者，他们头脑中都不时流露出“大汉族主义”的民族同化观念。比如北洋政府1912年8月宣布的《众议员选举法》，规定少数民族必须通晓汉语者方可当选。在边疆教育中也推进“国语统一事项”，强迫少数民族放弃本民族语言，只学汉语。孙中山先生希望中国效法美国，实现民族的融合，他说：“应该把我们中国所有各民族融成一个‘中华民族’。”<sup>①</sup>但是这个中华民族不是我们今天理解的“多元一体”的中华民族，而是“必要满、蒙、回、藏都同化于我们汉族，成一个大民族主义国家”<sup>②</sup>。国民党执政以后，逐渐形成的所谓“三民主义的边疆政策”，更多地强化了这种民族同化的倾向，宣布要“重边教，弘教化，以固国族而成统一”，在边疆地区强力推行三民主义，汉族礼仪。如1937年在广西三江县成立“改良风俗委员会”，规定侗族“一律改用汉服”；1945年杨森统治贵州时宣布，要以快刀斩乱麻的手段，不让一个民族有不同的服装、语言和文字<sup>③</sup>。类似

①② 《总理遗教》，《演讲》，张有隽：《中国民族政策通论》，147页、南宁，广西教育出版社，1992。

③ 同上书，179页。

的例子还有很多，这种做法不仅不利于民族的融合，而且还会对少数民族群众造成伤害，导致民族关系的恶化。

## 二、民族平等写入法律但又流于形式

民国政府在世界上要树立一种合乎国际潮流的民主政府形象，在任何公开场合都大讲民族平等。除了上面已经引述的《中华民国临时约法》外，国民党政府 1931 年 6 月公布的《中华民国训政时期约法》、1946 年 11 月通过的《中华民国宪法》中都规定，“中华民国人民，无分男女、宗教、种族、阶级、党派，在法律上一律平等。”为了表现出“五族共和”的面貌，在“议会”中特为各少数民族保留了固定的名额。在政府机关中，设有管理少数民族事务的专门机构。北洋政府时称“蒙藏事务局”，隶属国务总理，专司边疆民族问题。国民党政府建立后，设立了“蒙藏委员会”，与交通、工商等部并列，专管蒙古、西藏地区的少数民族事务。另外，内务部还有专门司局，管理南方其他民族事务。在中国的历史上，将少数民族具有与汉族平等的身份和权利公开写入法律，这还是第一次，是一种了不起的进步。尽管在当时的历史条件下法律究竟有多大用处是令人怀疑的，但是既然法律上有了这一条，就是最粗野的军阀，在公开场合也不敢发表与之相抵触的言论。

另一方面我们也要看到，在中国封建地主阶级和大资产阶级代表人物主宰的政府管理下，不可能有真正的民族平等。列宁指出：“按资产阶级民主的本性说来，关于一般平等问题，其中包括民族平等问题的抽象的或形式的提法，是资产阶级民主所特有的。资产阶级民主在一般个人平等的名义下，宣布有产者和无产者间、剥削者和被剥削者间的形式上的或法

律上的平等，以此来大大欺骗被压迫阶级。”<sup>①</sup>无论是北洋政府还是国民党政府，他们在实际执行民族政策的过程中，特殊的阶级利益和民族利益，使他们在少数民族地区推行残酷剥削和野蛮镇压政策。如民国初年，甘青各寺院喇嘛口粮、衣着和土司薪俸相继停给，各民族地区也成了军阀们瓜分压榨的对象。西北马氏家族把持着该地的军政大权，把沉重的税赋强行摊派到蒙藏民众的头上。马步芳把他对当地汉、回、藏、蒙民族群众采取的“穷民、劳民、愚民”政策称之为“三民主义”，几乎成了国民党“三民主义边疆政策”的讽刺性注脚。凡是不安于北洋政府或国民党政府统治的少数民族，就会遭到残酷的镇压，如“冯玉祥的屠杀甘肃回民，白崇禧的屠杀广西苗族”<sup>②</sup>，“一九四三年对于伊克昭盟蒙族人民的屠杀事件，一九四四年直至现在对于新疆少数民族的武力镇压事件，以及近几年对于甘肃回民的屠杀事件”<sup>③</sup>，都说明民国时期的民族平等，经常还是停留在口头上。

### 三、国际民族矛盾和国内民族矛盾错综复杂

孙中山的“三民主义”中的“民族主义”，是民国政府制定民族政策的基石。但是这一理论是在十分复杂的国际国内背景下提出的，有些问题性质并不一致，而且在不断变化，因而使得民国政府的民族理论难以彻底和统一。

孙中山的“民族主义”，发轫于兴中会“驱逐鞑虏，恢复

① 《列宁选集》，第3卷，271页，北京，人民出版社，1972。

② 中国社会科学院民族研究所编：《党的民族政策资料选编》，铅印本，23页，1981。

③ 《毛泽东选集》第2版，第3卷，1084页，北京，人民出版社，1991。

中华”的誓词，当时主要是利用广大汉族人民反对满清王朝民族歧视的心理，发动推翻封建专制的起义。为了消除误会，孙中山还进行了一些解释，说明“排满革命”只是反对满清统治者，并不是要反对一切满族人民。但是随着民主革命的进程，孙中山发现“民族主义”还应包括反对西方列强民族侵略的内容，他在1912年指出：“民族主义，为对于外人维持国民之独立。”<sup>①</sup>为了反击帝国主义列强打着帮助中国现代化的幌子，强迫中国接收西方制度的行径，他特别强调：“‘民族自决’一说，就是本党的民族主义。”<sup>②</sup>为了保证理论的统一性，在处理国内民族关系时，他也坚持了“民族自决”的原则，国民党“一大”宣言明确写上：“国民党敢郑重宣言，承认中国以内各民族的自决权，于反对帝国主义及军阀之革命胜利以后，当组织自由统一的（各民族自由联合的）中华民国。”<sup>③</sup>孙中山的这些思想，多是受美国文化与现实的影响，希望中国也能像美国那样成为一个富裕、民主、和平的国家。但是他忽略了一个重要的事实，即美国是一个只有二百多年历史的移民国家，许多来自不同国家和民族的人群，可以在地理、自然环境相对宽松的条件下自由组合成新的联邦。可是中国却是具有五千年历史的文明古国，众多民族长期生活在这片并不宽松的土地上，共生共荣。他们之间既存在着相互矛盾的一面，也存在着相互依存的一面。处理中国的民族问题和处

① 《总理全集》，第2卷，159页，张磊：《孙中山论》，188页，广州，广东人民出版社，1986。

② 邹鲁：《中国国民党史稿》，新1版，618页，北京，中华书局，1960。

③ 《孙中山选集》，592页，北京，人民出版社，1981。

理外国列强对中国侵略、借民族问题来肢解中国，是根本不同的问题，因此决不能简单套用美国的现成公式。特别是在民国年间周围虎狼环视的险恶形势下，更是如此。

民国初年，民族问题马上严峻起来。1913年，沙皇俄国借口支持蒙古族“民族自决”，把外蒙古一大片领土从中国版图上分裂出去。紧接着，英帝国主义又于1913年10月至1914年7月在印度召开了“西姆拉会议”，阴谋策划西藏独立。30年代中期，日本帝国主义在华北策划成立所谓的“满蒙联合政府”，其借口还是支持“民族自决”。问题很清楚，“民族自决”成了帝国主义经常用来瓜分我国领土的口号。1938年8月召开国民党临时代表大会通过的宣言指出：“日本口中之民族自决，语其作用，诱惑而已，煽动而已；语其结果，领土之零星分割而已，民众之零星拐骗而已。”<sup>①</sup>从此，国民党的民族政策从宣扬民族自决为主，转而向宣扬民族自治为主。但是在一些对外的场合，仍然讲“民族自决”，以便同现代资产阶级的民族理论合拍。这种理论上的漏洞，导致民族政策和外交斗争上的软弱。许多民族分裂主义者，打着代表少数民族民意的幌子，行国家分裂之实。如西藏噶厦政府，在英美帝国主义的支持下，经常以西藏民族代表者的面目出现在国际舞台上，争取所谓的“西藏独立”，并以国民党要人关于民族自决的言论为借口，使国民党当局十分为难。

#### 四、地方自治和国家统一的矛盾尖锐并存

民国政府从主体上讲是要维持民族团结和国家统一的。

---

<sup>①</sup> 荣孟源主编：《中国国民党历次代表大会会议资料》下册，467页，北京，光明日报出版社，1985。

如孙中山讲：“中国的各省，在历史上向来都是统一的，不是分裂的，不是不能统属的。”就是满蒙藏回等少数民族，也不能从中国分裂出去，因为首先他们“还没有自卫的能力”，倘若分立，只能落入帝国主义的牢笼<sup>①</sup>。国民党六届二中全会决议指出：“我蒙藏回三族同胞俱为构成我中华民族之一员，而其分布之地区更为我领土不可分之一部。”客观地讲，民国政府的一般官员，为了维持国家统一，在政治、军事、外交斗争中尽了力，也取得了一些成果。但是由于其民族理论的不完善，导致统一领土受到严重的分裂威胁，甚至造成领土不可挽回的损失。

民国政府在边疆少数民族聚居区推行的民族自治政策，本身缺乏深刻的研究，并未与古代封建王朝的地方自治政策划清界限。无论是北洋政府还是国民党政府，他们都深受传统的“羁縻政策”的影响，所谓的“民族自治”，完全不顾时代的变化和现代民族的含义，仍然完全依赖少数民族统治者，不管他实行多么落后的社会制度，只要他口头上承认军阀们把持的中央政府，便对他们辖区内的活动不闻不问。如北洋政府1912年通过的“蒙古优待条例”，其中规定：各蒙古王公原有之管辖权限，一律照旧。凡内外蒙古汗、王公、台吉世爵名位号，照旧继承，其在本旗享有之特权，不予变动。30年代以后，国民党与西藏地方政府的谈判，一再重申，只要西藏政府承认为中华民国之一部分，便可享有高度的“自治权”，结果使西藏成为一个事实上的“独立王国”。在古代社

---

<sup>①</sup> 《总理全集》，第1卷，140页，张有隽：《中国民族政策通论》，146页，南宁，广西教育出版社，1992。



会中，民族和国家的疆域都不如现代固定，而且中国周围也没有强邻干扰，羁縻政策不失为联络民族情感，维持国家统一的重要手段。但是到了 20 世纪，西方列强和东邻日本，虎视眈眈，妄图瓜分我国，不受中央管理和约束的自治地方，往往成为帝国主义优先下手的目标。因此，不经改造简单继承传统的羁縻政策，实质上是放手让帝国主义国家侵略中国领土。

### 五、内地与边疆的忧患相互交织

民国是中国历史上一段内忧外患频繁发生，国际、国内诸种矛盾激烈冲突的时期。从 1911 年—1949 年，在不到 40 年的时间中，中原大地上战火连绵，国无宁日。经济建设落后，国防实力软弱，使政府对边疆的控制能力大大下降。特别是某些卖国贼掌权时，为了换取帝国主义国家的支持，竟不惜出卖国家领土。例如 1913 年，窃国大盗袁世凯为了换取英国对他称帝的支持，背着国人遣密使与英国及西藏地方政府，秘密谈判“西姆拉协议”，出卖国家主权。尽管慑于全国人民的巨大压力，北洋政府未敢在条约正文上签字，但这一纸臭名昭著的“协议”仍为日后处理西藏问题留下了无穷后患。民国年间，国内战乱不息，北洋军阀中直系打皖系，奉系打直系；南方的国民革命军北伐，蒋、桂、冯、阎新军阀大战，国民党政权围剿共产党的红色政权……几十年间几乎没有一个政府真正统一过中国。每一个执政者都是“泥菩萨过河，自身难保”，当然无法认真考虑边疆问题。特别是 30 年代爆发的抗日战争，使我国面临空前的民族危机，各阶层人民倾全力投入到与日寇的殊死搏斗中，更无力解决边疆统一问题。但恰在此时，西藏问题出现了转机，达赖晚年清除了亲英派的

头子，为解决西藏问题创造了机会。达赖圆寂后，某些亲汉派掌握实权，接受中央专使入藏致祭，并参与达赖灵童的坐床典礼。民国政府虽然把握了这些机会，但无法从军事、财政等方面全力支持政治斗争，使谈判代表哀叹：“中心势力之缺乏，中藏交涉更觉困难。”<sup>①</sup>国力衰而边疆不靖，可以说是一般性的历史规律。

以上简单概述了民国民族理论与政策，分析了其中所包含矛盾。可以说这些矛盾正是急剧转型、发展的社会及其各种利益集团矛盾的反映。民国政府对待少数民族宗教的政策，是其民族政策的组成部分，也必然包含着其中的矛盾，其得失成败都是有深刻历史根源的。

## 第二节 民国年间的汉藏关系和政府的藏传佛教政策

1911年内地爆发了辛亥革命，推翻了清王朝统治。消息传到西藏，引起了驻藏官兵的混乱。特别是与内地联系中断，停饷断粮，军营一片大乱。以钟颖为首的川军打家劫舍，攻击拉萨的官署、商店，以抢劫为生。1912年初，钟颖率部攻打色拉寺，引起西藏僧俗民众的极大愤慨。寺院僧兵将川军包围、缴械，在尼泊尔人出面调停下，驻藏官员和军队，统统取道印度回国。自此，几百年密切交往的汉藏关系发生了暂

---

<sup>①</sup> 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，81页，北京，中国藏学出版社，1990。

时的中断，并揭开了民国年间汉藏关系困难的一幕。

### 一、英国侵略阴影下的汉藏关系

造成民国年间汉藏关系困境的罪魁是英帝国主义。17世纪英国完成资本主义革命以后，便开始向世界各地伸出了侵略的魔爪。在把印度变成它的殖民地之后，接着便开始觊觎中国，他们先后将临近我国的尼泊尔、锡金、不丹吞并，随即发动了对西藏的侵略。由于清朝末年执行的一系列错误的民族宗教政策，致使汉藏关系恶化，把原来反英的达赖集团推到了亲英一边。

1912年5月，达赖在英帝国主义者的包围和监视下返回西藏。为了达到肢解中国的目的，英国唆使达赖集团打出了所谓“西藏独立”的旗帜。他们一方面“驱逐汉人”，蓄意恶化汉藏人民之间的情感，另一方面借内地混乱之际，发动川康战争，扩大西藏地盘。但是汉藏人民几百年来形成的民族情感不是英国短时期内所能够破坏的。英帝及其代理人的行径受到了广大反帝爱国僧俗领袖的抵制。同时，中国当时尽管腐败落后，但毕竟还是一个世界大国，英国在中国内地还有巨大的商业利益，它不可能因西藏问题与民国政府彻底决裂。另外，英国与日本、俄国等帝国主义国家之间，也在如何分配在华利益问题上存在纠纷，其他帝国主义国家不能允许英国独吞西藏。如上错综复杂的国际局势，使英国在西藏问题上采取了一种折中主义的立场，不图虚名，但取实利。表面上他们承认西藏是中国的一部分，但又不承认中国在西藏具有完全的主权。他们把“宗主权”这样一个模棱两可的概念强加在汉藏关系上，即只在名义上承认中国对西藏具有主权，但又要在政治、经济、财政、军事甚至外交上使西藏保持

“独立”。在这样一种原则之下，英国于1913年10月至1914年7月，在印度的西姆拉召集中国中央政府代表和西藏政府代表举行三方会谈。本来汉藏关系是中国内部中央与地方政府的关系问题，纯属中国内政，外国根本无权干涉。但是英国恃强凌弱，以主宰者的身份主持了会议。一方面他们压西藏当局与其签订“印藏密约”，将西藏与印度相邻的达旺地区约九万平方公里土地划给印度，以换取对所谓“西藏独立”的支持。这就是臭名昭著的“麦克马洪线”的来历，成为至今中印关系中的疑难问题。另一方面压北洋政府接受“内藏”、“外藏”的划分，将今日四川、甘肃、青海的藏区称为“内藏”，中国可在此行使主权；而今日的西藏自治区则为“外藏”，中国仅有“宗主权”，实行高度自治，实则“独立”。尽管北洋政府的代表慑于国内人民群众的巨大压力，没敢在“西姆拉会议条约”正文上签字，但西姆拉会议提出的一些条款，一直是英国在西藏从事侵略活动的指导方针，也一直为西藏政府中制造民族分裂的“亲英派”奉为圭臬。以后噶厦与中央政府代表几次接触，如十三世达赖圆寂后与中央政府致祭代表，十四世达赖坐床典礼中央祝贺代表与噶厦政府的谈判，藏方一直持此立场。1946年西藏参加在印度举行的“泛亚大会”，1948年在英美等国的活动，宣扬的也是这个观点。

民国年间西藏地方政府处于中英之间，其地位是微妙的。清朝末年，藏族人民深受民族压迫之苦，驻藏大臣横征暴敛，入藏川军烧杀抢掠，终于导致西藏人民的奋起反抗。辛亥革命推翻了满清王朝，本应为汉藏关系带来新的气象，但是民国政府关于民族平等的诺言往往流于形式。新旧军阀篡夺了革命的成果，无时不想恢复旧日在西藏的特权。1912年袁世

凯派四川都督尹昌衡、云南都督蔡锷，试图重新攻占西藏。在四川、甘肃、青海的军阀，也以不同的形式残酷剥削当地的藏族同胞。这一切倒行逆施之举，无疑都会引起藏族各界人士的反感，其中一些人便幻想借助英国人的帮助，实现“民族独立”。可是在通过与英帝国主义的深入接触后藏族人民便发现，英国殖民主义者到西藏来，并不是帮他们建立独立、强大的国家的，而是要把西藏彻底变成他们的殖民地。在西姆拉会议上，英印外交大臣麦克马洪，就以支持西藏独立为借口，骗走了喜马拉雅山南麓一大块富庶的土地。以后他们又以帮助西藏噶厦政府建立新式军队为名，扶植藏军司令擦绒、龙厦等亲英派。为了扩军备战，他们向藏族各界民众增收赋税，加重了人民的负担。特别是以哲蚌、色拉、甘丹为首的佛教寺院，一向享受免税的优待，擦绒扩军，甚至要向寺院土地抽税，引起了僧侣的普遍不满。西藏历史上一向实行政教合一制度，僧官在社会政治生活中具有很大的发言权。但是这种政教体制是高度封闭保守的，维持这种体制并不利于英国打开西藏的商品市场，不符合英帝国主义搞“西藏独立”的初衷。所以他们要通过代理人，将西藏改造成西方式的民主社会。曾经担任过噶伦、藏军司令的龙厦，在1933年达赖圆寂以后，就曾试图把宗教领袖架空，对噶伦实行四年一届的任期制，并将其置于“国民大会”之下。这些设想同样引起保守的僧俗贵族的反对。还在达赖在世时，亲英派军官已经感到传统的西藏政教体制是他们篡夺实权的障碍，于是在1924年阴谋发动政变，强迫达赖交出政治大权，只当宗教领袖。这一阴谋被达赖的亲信卓尼钦莫等人发现后，及时报告给达赖。为此达赖解除了擦绒藏军司令之职，并解散了“藏军训练中

心”、“贵族军营”等政变的组织机构。这次未遂政变给达赖敲了警钟，使他认识到英帝国主义的真面目，转而向祖国内地求得支持。达赖晚年采取了向北京、南京派遣代表、接见民国政府入藏使者，在内地开设西藏办事处等措施，使清末以来恶化的汉藏关系有所缓和。他在1930年5月对国民党政府代表刘曼卿说：“印度人民近来因反对英国受极度之压迫，有难言之痛苦。”“英国人对吾确有诱惑之念，但吾知主权不可失，性质习惯两不容，故彼来均虚与周旋，未尝予以分厘权利。中国只须内部巩固，康藏问题不难定于樽俎。”“都是中国领土，何分尔我。倘武力相持……兄弟阋墙，甚为不值。”<sup>①</sup>达赖圆寂后，倾向内地的寺院僧侣集团清除了亲英的龙厦集团，推举热振活佛为摄政。他们排除了亲英派的阻扰，及时向中央政府通报了达赖圆寂的情况，欢迎中央使团入藏致祭，并与使团达成一项协议，留一个办事机构，使从清末中断的汉藏联络正式得以恢复。1939年，又请中央政府蒙藏委员会委员长吴忠信参加了十四世达赖的坐床仪式，维持了乾隆以来西藏重要活佛转世要由中央代表认可的形式。但是西藏毕竟与中原交通困难，与英国控制的印度交通方便。在英印当局政治、经济影响下，西藏内部亲英派势力又逐渐抬头。1941年，他们强迫坚持爱国统一立场的热振活佛下台，从此汉藏关系日趋恶化。

民国政府在汉藏关系问题上，立场也是有两面性的。一般而言，在大多数场合是要维持祖国统一，反对西藏独立的。1912年6月，北洋政府曾派四川督军尹昌衡率军进攻西藏，

<sup>①</sup> 刘曼卿：《康藏招征》，120页，上海，商务印书馆，1934。

妄图恢复昔日中央政府在西藏驻军、派遣驻藏大臣的统治。1917年藏军进攻康区，四川军民进行了顽强的抵抗。1930年—1932年，刘文辉、马步芳打退了藏军向康、青地区的进攻。同时，国民党政府也利用一切可能的政治、外交手段努力恢复汉藏关系。可是无论北洋政府还是国民党政府，他们与国外的帝国主义势力都有着千丝万缕的联系，要依靠帝国主义支持打内战，镇压人民革命。所以一旦帝国主义国家对他们施加外交压力，他们便会放弃国家主权，出卖西藏人民的利益。1912年英国一道外交照会，就吓得袁世凯放弃了入藏平乱的计划。为了换取英国对他称帝的支持，他竟派遣密使参加“西姆拉会议”，甚至在草约上签了字。国民党政权同样对英美帝国主义有很大的依附性。1931年底，康、青战场上的局势对汉军大为有利，西藏政府马上请求英国出面调停。国民党政府也不敢开罪英国，只好命令刘文辉、马步芳停止战争。西藏政府中的分裂主义分子，正是看准了民国政府的这个致命弱点，每每利用外国帝国主义势力压中央政府，来保护他们的民族分裂活动。

民国时期中、藏、英三方错综复杂的利益关系，造成了西藏地方与中央政府若即若离的状态。十三世达赖圆寂后，国民党派参谋本部次长黄慕松为致祭专使，入藏致祭。他在经过了艰苦的谈判，了解藏方态度后稟告行政院说：“前奉训令内开：中藏关系恢复乾隆五十七年以后之办法，等因。体察环境情形，绝难办到，遽而提出，徒伤感情。”<sup>①</sup>国民党政府蒙藏

---

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，81页，北京，中国藏学出版社，1990。

委员会委员长吴忠信在全面分析了汉藏关系的历史和现状以后指出：“……（现在）则只能暂由政治运用入手，以图徐达恢复主权，建设国防之目的。”<sup>①</sup>在近代的具体社会条件下，民国政府对西藏的宗教政策，也只能采取政治运作为主，间接控制的办法。

## 二、优崇宗教领袖，尊重民族信仰和风俗

民国政府对西藏的关系主要以政治运作为主，力图达到政治统一的目的。在宗教方面，则须尊重少数民族的宗教信仰和风俗，并侧重于发展与宗教界上层人士的关系，联络情感，使宗教成为民族认同的基础。国民党蒙藏委员会委员吴忠信在给行政院呈文《对藏政策之检讨》中，系统地发挥了这个思想。他说：“为今之计，一面昭示公诚，以坚其信；一面应妥为宣慰，以安其心。尤要者，政府在可能范围内，为之解除困难，予以便利，同时晓以五族一家及国家至上之大义，俾了然于中央之宽大为怀及民族休戚与共。庶乎情感既和，诈虞尽释，而后新关系可以建立。盖政治乃人群心理之表现，欲谋政治推进，必先以心理改善入手，事半功倍，无逾于此。”<sup>②</sup>客观地说，在当时历史条件下，这也不失为改善汉藏关系的有效手段。民国政府采取了如下具体措施：

### （一）恢复、册封宗教领袖名号，发给薪俸

无论北洋政府还是国民党政府，都代表统治阶级的利益，因此处理政治问题，他们的着眼点也主要在少数民族统治阶

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，227页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 同上书，220页。



级一方。国民党蒙藏委员会为制定喇嘛转世办法呈行政院公文讲：“查西藏以教导政，由来以久。宗教领袖兼管政治实权，故历辈达赖之贤不肖，均与西藏治乱及中藏关系之亲密与隔阂发生直接影响。……盖我中央欲图将来统驭西藏政治，必先把握宗教领袖之产生权也。”<sup>①</sup> 入民国以后，政府非常重视拉拢西藏的宗教领袖人物，通过册封名号，发放薪俸等优惠政策，极力搞好关系，意图“统驭西藏政治”。1912年10月，袁世凯便宣布恢复达赖“诚顺赞化西天大善自在佛”的封号，希望他能够拥戴中华民国。以后，达赖以“西天佛子”的身份与北洋政府的蒙藏事务局和后来成立的国民党政府的蒙藏委员会保持着经常的联系。班禅1929年流亡内地，1931年6月，国民党政府任命班禅为“西陲宣化使”，并为其成立“行署”。同年7月，又册封其为“护国宣会广慧大师”，并给玉印一枚，玉册一本，定年俸为十二万元，是前清年俸一万两的许多倍。十三世达赖圆寂后，民国政府颁布命令，追封其为“护国弘化普慈圆觉大师”，并拨重金，派专使入藏吊唁。民国致祭使黄慕松向噶厦政府摄政热振呼图克图授予“辅国普化禅师”号。司伦、噶伦及各大寺僧官，“依照旧例暨为联络感情起见，均应酌购礼品，分别馈赠……共制备各种礼品，计银七千八百一十三元。”<sup>②</sup> 十四世达赖选定后，蒋介石亲自发布命令：“特准以该灵童拉木登珠继任第十四辈达赖喇嘛，并发给

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，144页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 同上书，39页。

坐床大典经费四十万元，以示优异。”<sup>①</sup>

(二) 在“三大寺”熬茶礼佛，发放布施

西藏以哲蚌、色拉、甘丹为首的佛教寺院群落，构成了西藏一大社会群体。在西藏的政治生活中，三大寺的代表在“民众大会”中占有很大比重，所以有极大的发言权。即使是达赖喇嘛、摄政活佛，办事前也必须充分听取这批高级僧侣的意见。进入近代社会以后，英国的侵略势力在西藏不断扩张，妄图把西藏完全变成他们的殖民地。英国殖民主义者不但要向西藏输出商品，而且要通过亲英分子向西藏输出意识形态，包括基督教。而这一点恰恰是三大寺僧侣们最为反感的。英国驻锡金行政长官柏尔说：“盖外国人宗教不同，僧侣阶级恐外国影响之危及其宗教与其本身，仇恨每达极点。”<sup>②</sup>中国政府自元明清以来，一直自我标榜信仰佛教，并推行优崇藏传佛教的政策，在藏族僧侣心目中留下了极好的印象。美国藏学家戈尔斯坦写道：“喇嘛们并不把将来中国人的统治看成是对宗教的威胁。三大寺的许多喇嘛活佛都来自康区和安多，他们曾在中国人统治下生活，他们在这些地区有许多寺庙。……然而，信奉基督教的英国人却不能与之相提并论。”<sup>③</sup>国民党政府主管蒙藏委员会的高级官员们也认识到了这一点，吴忠信指出：“又以种族、宗教关系，终觉与英人凿

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，289页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 柏尔：《西藏的过去和现在》，黄奋生：《藏族史略》，349页，北京，民族出版社，1989。

③ 〔美〕戈尔斯坦：《喇嘛王朝的覆灭》，435页，北京，时事出版社，1994。

衲不入，僧俗民众思汉情绪日增，因有亲汉派之形成。”<sup>①</sup> 所以中央大员每次进藏，都少不了到三大寺熬茶礼佛，发放布施。如黄慕松参加十三世达赖圆寂致祭典礼前，先去三大寺朝拜。“布施三大寺及大、小招，计划分为临时发款与永久基金二种。临时发款，每喇嘛发藏洋二元；永久基金，存款生息，每年每人可得藏银七钱五分，永垂中央德意。隔日在哲蚌寺熬茶放款，僧众大悦。”<sup>②</sup> 黄慕松在藏活动期间，共花费大洋四十万元，主要用于布施。吴忠信进藏参加十四世达赖坐床典礼，也准备花费大量银钱在三大寺布施。他在写给中央的计划中说：“闻英人在藏用于熬茶、布施之款数，恒视我为加倍，相形之余，未免减色（此次熬茶布施，初到藏时须一次，藏历新年时须一次，达赖坐床时须一次，用款较巨）。当此二期抗战正在进行之际，明知国计奇艰，自须力求樽节。”<sup>③</sup> 在抗日战争初期，国民党正面战场节节败退，财政极为困难之时，仍舍得花四十万大洋在西藏布施，应该说还是有远见的。

### （三）尊重藏族传统宗教与风俗

民国时期，中国开始向现代社会转化，一个标志便是人民取得了信仰自由。《中华民国临时约法》以及后来的《中华民国宪法》都规定：“人民有信教之自由”。国民党五届八中全会通过的《关于加强国内各民族及宗教间之融洽团结，以达成抗战胜利建国成功目的之施政纲领案》进一步强调：“尊重

---

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭祀和十四世达赖转世坐床档案选编》，226页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 同上书，88页。

③ 同上书，222页。

各民族之宗教信仰”。同时也要尊重少数民族的社会风俗，“尊重各民族之宗教信仰及优良社会的习惯，协调各民族之情感，以建立国族统一之文化。”国民党四大在《确定边区建设方针并切实进行案》中又指出：“对于各地风俗习惯之记载，须和平诚恳，不可有动人恶感之文字。”<sup>①</sup>这些方针基本贯彻于处理西藏问题的过程中，蒙藏委员会委员长吴忠信概括说：“西藏政教、语言及风俗习惯，与内地不同，故应付之法，亦应因其性习而施之。大抵初在勿触其忌，勿启其疑，施之以恩，示之以信，晓之以厉害。而后在维持其政教之原则下，徐导其协作，进而使其服从。”<sup>②</sup>民国政府及其诸路军阀，尽管多有言行不一之处，但不可否认，也有不少开明的官员在努力推行进步的民族政策和宗教政策，取得了较好的社会效果。

在对待宗教的虔诚程度上，汉藏民族有很大的差异。汉族自古以来流行多神信仰，古今中外各路神祇都可成为人民的崇拜对象。但反过来讲又信而不虔，在似信似不信之间，无神论者也大有人在，毁僧谤道者亦无多大社会压力。特别是近代以来，一些进步知识分子以西方资产阶级革命为榜样，将反宗教作为社会革命的必然先导，在内地搞的“寺产兴学”、“非基运动”，难免引起全民信教的藏族民众，特别是僧官的误解和疑虑。他们要求中央政府派驻西藏的官员必须是信仰宗教之人。如黄慕松入藏与噶厦谈判，噶厦提出十点要求，其中第五条讲：“西藏可驻中央政府代表官一名……代表

① 张有隽：《中国民族政策通论》，173页，南宁，广西教育出版社，1992。

② 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，228页，北京，中国藏学出版社，1990。

请派真正崇信佛教者一员。”<sup>①</sup>针对藏人心理，中央大员进藏，发给随行人员的训令中一般都有尊重藏族宗教风俗的条文，而且努力实行。如黄慕松入藏致祭材料记载：“查此次国民政府派黄专使前往西藏致祭达赖，规定用牛羊祭品，原系比照前清致祭亲王旧例。现藏方拟请改用佛教礼品，似属可行（拟将祭品之牛羊酒饌，改为佛教所用之品）。 ”<sup>②</sup>又例如民国政府蒙藏委员会 1944 年派驻西藏的联络处处长沈宗濂，“他尊重西藏人，并且，作为一位佛教信仰者，他还巧妙地利用宗教来显示汉藏民族之间的共同之处，他在自己的家中设置了一座经堂，积极从事藏传佛教的法事活动，求神问卦，接待所有汉族僧人，款待三大寺勘布，拜访活佛喇嘛，请教佛法，并慷慨地向寺院布施财物。”<sup>③</sup>沈宗濂的行为很快取得了成效，他与拉萨上层统治集团建立了良好的关系，说服他们亲近祖国，抵制英帝国主义的侵略。1945 年，他成功地劝说噶厦派遣一个代表团到内地出席制宪会议，这一事实有力地说明，西藏地方政府并不自外于中国。

#### （四）对西藏当局做出不改变政教体制的承诺

民国政府在不从根本上改变西藏社会制度的前提下与西藏地方当局打交道，用单纯政治手段维持中央与地方的关系，重要的一点就是一再向西藏方面做出承诺，不改变现行西藏政教体制。西藏的政教合一体制，是西藏封建领主制度的集

① 孔庆宗：《黄慕松入藏纪实》，西藏自治区政协文史资料研究委员会编，《西藏文史资料选辑》，83 页，1985（5）。

② 中国藏学研究中心、中国第二历史档案编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，68 页，北京，中国藏学出版社，1990。

③ 〔美〕戈尔斯坦：《喇嘛王朝的覆灭》，548 页，北京，时事出版社，1994。

中体现，代表了僧俗贵族集团的利益。而民国政府则基本上是按照西方资产阶级民主共和的体制建立的，具有反对封建贵族专制制度的潜在趋势，这一点令西藏僧俗贵族不安。前国民党蒙藏委员会驻藏联络处处长孔庆宗分析说：“三大寺怀念祖国，只求维护其宗教权利，对政权则愿服从中央。僧官多不满西藏当局措置，对国民党政府尚表好感。俗官由世袭贵族出身，恐中央以民主立场取消贵族制度，不免怀疑。”<sup>①</sup>所以他们在与中央政府的谈判中总是首先强调：“西藏为佛教领域，须执行政教合一制度，若变为民国之法规，于政教有悖。”<sup>②</sup>针对西藏统治者这种心态，国民政府在与之谈判时，一再做出不改变现行体制的承诺。如黄慕松参加十三世达赖活佛的致祭仪式后，与噶厦进行谈判，发表对西藏政治制度之声明：“一、共同尊崇佛教，予以维护及发扬。二、保持西藏原有之政治制度，许可西藏自治，于西藏自治范围内之行政，中央可勿干预。”<sup>③</sup>在筹备班禅回藏的过程中，护送专使发布训令十一条，也有与此类似的内容。<sup>④</sup>这些声明在缓和西藏当局紧张心理，改善汉藏关系方面，都起到了积极的作用。

### 三、利用重大宗教事件开展政治攻势

民国政府的藏传佛教政策，一个重要的方面就是利用重大宗教事件作为契机，努力开展政治攻势，以求达到恢复对

① 孔庆宗：《黄慕松入藏纪实》，西藏自治区政协文史资料研究委员会编，《西藏文史资料选辑》，75页，1985(5)。

② 同上书，81页。

③ 牙含章：《达赖喇嘛传》，313页，北京，人民出版社，1984。

④ 同上书，316页。

西藏直接统治的目的。其中主要事件包括：十三世达赖圆寂后派遣参谋本部次长黄慕松入藏致祭，从而恢复了中央对西藏地方政府的直接联系；十四世达赖转世及坐床典礼，派蒙藏委员会委员长吴忠信祝贺，维持了西藏活佛转世必须经过中央批准，民国政府仍在西藏行使主权的形式；试图通过班禅返藏恢复对藏直接控制未果。

### （一）十三世达赖圆寂与黄慕松入藏致祭

民国初年，汉藏关系恶化，中央政府派驻西藏官员被驱逐出藏。在亲英派的策划下，藏军封锁了青藏、康藏的陆路交通，并以各种借口拒绝中央派遣正式代表入藏联络。达赖晚年从噶厦政府中清除了亲英派的头子，为汉藏直接交往创造了良好气氛。达赖活佛于1933年10月13日突然逝世，引起了西藏政局向更好的方向变化。以“三大寺”高级僧侣为代表的保守势力，囚禁并驱逐了达赖生前亲信侍从土登贡培，将藏军司令龙厦逮捕入狱，挖去双眼，抄没家产。从历史资料看，这两个人都与英印当局有较为密切的关系，是亲英派的主要人物。这样，保守派便在噶厦中占了主导地位。他们按照传统推举热振活佛为摄政，并依照惯例，向南京的中央政府通报了达赖圆寂的情况。国民党当局抓住了这一时机，开展直接的对藏政治活动，取得了一些积极的成果。

民国政府接到达赖圆寂的报告后，极为重视，马上制定了对策。在行政院呈民国政府的信函中指出：“窃查达赖大师圆寂，政府笃念勋劳，备极褒崇。并特派专使入藏致祭，借谋旧有关系之恢复，杜绝觊觎，固我边圉。筹边大计，莫逾于

此。”<sup>①</sup> 民国政府采取的对策包括：

第一，立即追封达赖“护国弘化普慈圆觉大师”号，“以昭党国怀远旌贤之至意”。在追封达赖的册文中说：“雪山肇迹，作狮吼于三空；若水灵诞，与鹫峰为一脉。达赖喇嘛护持正教，翊戴中华，溥化乌斯，宏敷象教。”<sup>②</sup> 充分肯定、赞扬他生前为建设西藏，维护祖国统一所做的贡献。

第二，1934年2月14日在首都南京举行社会各界人士参加的追悼大会，会址选在南京鸡鸣寺，政府拨专款二万元，并成立了筹备委员会组织。追悼会上民国政府、国民党党部、各部代表参加追悼，尤为隆重，以此表示对西藏的关怀和对宗教领袖的尊敬。

第三，派遣重臣作为专使入藏致祭，试探噶厦政府态度，恢复汉藏政府联络。达赖活佛圆寂后西藏噶厦政府延用前清惯例，邀请中央政府派大员入藏致祭。国民党政府决定派遣参谋本部次长黄慕松将军为专使前往西藏。政府方面对他寄予了厚望，以为达赖已死，亲英派被除，汉藏关系可望恢复到乾隆年间水平。黄慕松1934年4月从南京出发，路经西康，同年8月到达拉萨。9月23日，在布达拉宫举行了追封达赖为护国弘化普慈圆觉大师的典礼。10月1日，在布达拉宫举行了隆重的致祭仪式。当时黄慕松为了突出中央政府的地位，要求在宫前悬挂民国政府旗帜，但藏方以布达拉宫一向不挂任何旗帜为由加以拒绝。黄慕松只能在专使公署悬挂国

---

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，39页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 同上书，45页。



旗。致祭结束后便开始了与噶厦政府的谈判。这时黄慕松才发现过高估计了藏方的诚意，原来两家是同床异梦，藏方提出的十条谈判原则，基本没有离开“西姆拉会议条约”的精神。经过近两个月的艰苦谈判，黄慕松发现无法完全实现行前制定的三项原则，于是向藏方提出：“（一）请藏方派大员答礼，借使考察中央实情。（二）我方留置若干人设一通讯处，以资联络。”<sup>①</sup>西藏政府当时正游移于汉、英之间，也感到有加强汉藏联络之必要，因此同意了黄慕松的建议，留蒙藏委员会委员刘朴忱为联络处处长，率一部电台及几十名工作人员留驻拉萨。谈判结果表面看来离民国政府原先的设想差得很远，但其意义却是重大的。几十年后美国藏学家戈尔斯坦这样评价道：“如果说龙厦事件意味着西藏内部政治事务的发生转折，那么，黄慕松使团赴藏致祭册封，则是西藏对外事务发生转折的标志。在中断了22年之后，拉萨又出现了一位国民政府的官员，由他控制西藏仅有的一座无线电台。”<sup>②</sup>黄慕松本人也因出使有功，受到嘉奖，提升为蒙藏委员会委员长。

## （二）十四世达赖转世与吴忠信入藏主持坐床大典

十三世达赖逝世数年以后，经噶厦政府派人分三路寻找，终于找到灵童3人。以后，围绕着新达赖活佛的指认和坐床，国民政府和噶厦政府又开始了新一轮的政治斗争。乾隆五十七年（1792年）《藏事善后章程二十九条》规定，此后蒙藏地区大小活佛转世，都必须在中央政府大臣的监督下，经过

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，94页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 〔美〕戈尔斯坦：《喇嘛王朝的覆灭》，249页，北京，时事出版社，1994。

“金瓶掣签”的手续。此举是防止蒙藏地区贵族相互勾结，把持政治，对抗中央的重要举措。因而，供奉在拉萨大昭寺里的金瓶，已经成为中央在西藏行使主权的象征。尽管当时正处于抗战时期，但国民政府仍很重视这一仪式的举行。蒋介石亲自指示蒙藏委员会：“……此事确为中央改善西藏关系之重要时机，不宜坐失。究应如何应付，适应机宜，即希核议办法具报为要。”<sup>①</sup> 国民政府当然要抓住这个既可显示中央权威，又可改善对藏关系的重要事情。为此，蒙藏委员会特制定《喇嘛转世办法》十三条，其基本精神与乾隆年间的《善后条例》完全一致，坚持“金瓶掣签”。尽管时过境迁，形式略有调整，但正如蒙藏委员会的一份电报所说：“达赖转世，关系重大。掣签典礼，按照旧例应由驻藏大臣亲临监视，此为中央控藏机括，无论采何方式，必须把握实施。”<sup>②</sup>

藏传佛教中活佛转世，一般是根据前世活佛的提示，乃钧降神，摄政活佛到拉萨城南的圣湖拉姆拉措观看“幻象”来确定。据说十三世达赖死时面向东方，提示新佛可能在西藏东方出现。乃均降神称新佛将生于东方汉人之地。热振活佛观海，在圣湖中发现了一个小村庄的形象。格桑活佛经过两年的寻找，在青海湟中县找到了后来成为十四世达赖的拉木登珠。由于格桑活佛是在班禅的指引下寻到此灵童，灵童家乡的形象与热振活佛在圣湖中看到的极为相似，且在辨认前世达赖遗物时比在西藏、西康找到的灵童更为灵异，所以在

<sup>①</sup> 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，182页，北京，中国藏学出版社，1990。

<sup>②</sup> 同上书，150页。

抽签之前藏方已经暗中确定他为真达赖。但是由于此灵童的家乡在青海省主席，西北军阀马步芳的控制区，所以藏方不敢言明，怕汉人以扣留人质相威胁。蒙藏委员会驻藏官员似乎看到了这一点，张威白在给吴忠信的密电中建议：“夫西藏本中国领土，岂能随其自生自灭？但藏方夜郎自大，何尝不想自弹自唱，是以对于十四辈达赖人选，初则隐而不言，大有不愿使中央与闻之态。……惟先定掣签仪式，再令马主席放行纪仓佛等办法。”<sup>①</sup>蒙藏委员会接受了张威白的建议，在致西藏噶厦政府的电报中说：“只须藏方应允中央派员参加掣签典礼，则幼童之送藏毫无问题。”<sup>②</sup>藏方无奈，热振活佛在致蒙藏委员会的电报中说：“所有中央派员参加办法一则，业经与司伦、噶厦商议，三灵儿迎到后举行掣签典礼之际，为昭大信，悦遐迩计，中央应当派员参加。”<sup>③</sup>国民政府得此保证，方下令马步芳送青海灵童入藏。在此期间，马步芳横生枝节，试图将新达赖控制在自己手上，借以达到控制西藏的目的。他要求寻访团认可此灵童就是转世之达赖，并为当地僧俗信众摸顶祝福。为了使灵童早日入藏，热振活佛再一次会晤蒙藏委员会驻拉萨代表张威白，表示：“纵青海灵儿确系达赖化身，然亦当维持金瓶掣签之威信。若青海方面借故留难，在此未掣签之灵儿，本无朝拜向例。”<sup>④</sup>在中央政府的一再催促下，马步芳以安抚青海信众为名，敲了藏方 30 万块大洋的竹杠后，

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，154 页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 同上书，157 页。

③ 同上书，158 页。

④ 同上书，178 页。

终于在1939年7月同意灵童赴藏。此一小插曲一方面说明民国时期政治之混乱，另一方面也说明西藏政府当时已明确允诺执行清朝以来的惯例，甚至以此作为反击青海军阀的手段。

可是灵童刚刚进入藏境，尚未抵达拉萨，噶厦政府于8月23日便匆忙宣布青海灵童就是真达赖。这在西藏历史上也是没有先例的。此举的目的只有一个，就是造成既成事实，避免国民政府的官员参加灵童认定仪式，以此显示西藏的独立性。直到民国驻藏官员已经侦知此事后，噶厦政府方电呈国民党委员长蒋介石：“十三辈达赖化身佛爷到达西藏后，于藏历十月十三日照从前规矩剃发、赠号、受戒，均已完毕。号曰：吉尊降白阿旺洛桑益喜丹增甲错师松汪觉聪巴密伯德青布，不远即登布达拉宝座。”<sup>①</sup>这一下使民国政府处于左右为难的尴尬境地。热振活佛一向有亲汉之名，灵童又出生在汉人的统治地区，且寻找此童时曾得到完全站在中央一边的班禅活佛的指点，热振在给中央的一封电报中曾说：“以十四辈达赖生于汉地，中藏前途无形中已水乳融洽。”<sup>②</sup>中央政府当然希望出现一个比较亲汉的达赖活佛，而不希望另外两名出生在藏区的灵童入选，同时也不想驳热振的面子。但是在掣签之前就承认灵童的身份，有失中央控制藏族活佛转世的名分。张威白在致吴忠信的一封电报中表达了这种忧虑，他说：“职窃查热振指定青海灵儿，诚为亲汉表示，本可援九辈、十三辈

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，276页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 同上书，178页。

之例而从之。盖虑金瓶掣签，青海灵儿若落选，则今后藏政而入另一势力范围之掌握；若不掣签而定，是我自行放弃金瓶之权。”<sup>①</sup>这确实是一个两难问题，所幸藏方并未决意断绝与中央政府的关系，还是在电报中表示，请求中央免于掣签，并欢迎吴忠信委员长到拉萨来参加达赖坐床典礼。此时抗日战争形势异常严峻，民国政府也无力彻底解决西藏问题，只好延用前清旧例，免于掣签，改由蒙藏委员会委员长亲自视察灵童是否灵异，再加认可。实际上此时说什么认可，只是自己给自己找个台阶下而已。在鞭长莫及的形势下，已没有了不认可的可能性，所谓视察，不过是走个过场，送些礼物表示承认罢了。1940年1月28日吴忠信致电蒙藏委员会：“忠信复查所述灵异各节，均属确实，拟请转呈国府颁布命令，准以该灵童拉木登珠继任第十四辈达赖。”<sup>②</sup>2月5日，国民政府正式发布了免于掣签，承认十四世达赖的命令，并拨40万元为坐床典礼之用。这也算维持了一点中央政府行使活佛选择之权的面子。

在参加了达赖坐床典礼之后，吴忠信又为以热振摄政为首的噶厦政府高级官员授勋，并到三大寺熬茶，布施僧侣，活动十分顺利。但是在与噶厦谈判汉藏关系时，仍然感到阻力重重，无大进展，只好集中全力谈一件事，把黄慕松留下的办事处升级。1月13日吴忠信去见热振，要求向拉萨派驻一位高级官员，但遭到了热振的反对，他说重新派遣“驻藏大臣”

① 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，231页，北京，中国藏学出版社，1990。

② 同上书，287页。

的办法无法获得“民众大会”的通过，且会引起英国的干涉。吴忠信便提出了一个变通的方案，将联络处变成蒙藏委员会的分支机构，此举没有受到藏方的反对，从此民国政府的驻藏机构改名为蒙藏委员会驻藏办事处，成了一个正式的政府机构，但级别远远低于清朝的驻藏大臣。

### （三）武力护送班禅返藏未果

1933年达赖圆寂，为班禅返藏提供了一个极好的机会。在西藏长期发展的历史上，形成了达赖、班禅互为师徒的传统。一位活佛逝世后，另一位自然也就成为藏民的精神中心。所以听到达赖圆寂消息后，西藏许多僧俗领袖纷纷致电班禅勘布厅或民国政府蒙藏委员会，要求班禅活佛回藏主持政务。如甘孜地区白利土司率僧俗信众上蒙藏委员会书所言：“西藏达赖喇嘛圆寂以来，藏民失去重心，无力图存。而强邻之垂涎藏土者，岌岌可虑。倘使藏土不幸被人占据，藏中原有政教权力，势必破毁无余，而国家所受之损失亦非微细。……近日之唯一需要者，是盼班禅佛早日由中国起锡，早莅藏地，以维佛教而度众生。”<sup>①</sup>随后，班禅的本寺扎什伦布寺全体僧众及拉萨三大寺、噶厦政府，也纷纷发来电报，要求班禅回藏主持政务。班禅活佛在内地活动多年，事实告诉了他，汉藏人民亲同手足，西藏的困难只有依靠祖国的帮助才能得到解决。因此他在内地活动过程中，发表了大量呼吁加强汉藏团结，拥护中央在西藏行使主权的言论，成为著名的爱国宗教领袖。民国政府当然愿意此时班禅返藏，填补由于达赖圆寂造成的

---

<sup>①</sup> 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《九世班禅内地活动及返藏受阻档案选编》，74页，北京，中国藏学出版社，1992。

精神和政治真空。在西藏方面，班禅活佛在历史上形成的巨大影响，不是一小部分民族分裂分子短时期内可以消除得了的。班禅如在此时回到西藏，必然不利于他们的政治统治。可是他们又没有任何理由不许班禅回到后藏他的家乡，于是便在班禅从哪条路线返藏和以何种形式返藏问题上，横生枝节，设置重重障碍，实际达到阻止班禅返藏的目的。

为返藏是否携带汉人卫队及卫队大小的问题，班禅勘布厅与噶厦政府之间展开了长达数年的讨价还价。班禅答应汉人卫队仅为一营，属于礼仪性质，绝不会对数万之众的藏军构成威胁。噶厦政府即提出，既然卫队属于礼仪性质，那么在班禅到达扎什伦布寺后，汉军连同护送官员，都必须从海路撤出西藏。同时噶厦政府又搬出英国主子，向民国政府施加压力。1935年11月，英国驻华大使向民国政府提交了强烈抗议，坚决反对派军事人员护送班禅返藏，认为这违反了西姆拉会议协议。民国政府外交部告诉英国公使，中国并未在西姆拉会议协议正约上签字，此条约对中国并无意义。1936年10月英国驻华公使又到外交部，转达噶厦政府意见：如班禅强行率部队返藏，“藏兵必将抵抗”。1937年8月17日，英国公使又向中国外交部提出口头抗议：“奉到本国命令，英方对班禅入藏带仪仗队，不能同意。”<sup>①</sup>完全是一副太上皇的口吻。当时日寇已发动了全面侵华战争，国民党当局还幻想通过英美调停，不战而使日本撤兵，所以不敢开罪英国。9月28日，中华民国军事委员会侍从室主任陈布雷，致函蒙藏委员会主任吴忠信，转达蒋介石命令：“奉喻：此时中英关系必须

<sup>①</sup> 牙含章：《达赖喇嘛传》，322页，北京，人民出版社，1984。

顾全，仪仗队入藏恐启纠纷，应商请季陶先生婉电班禅，劝以特别慎重，如必须入藏，则须得藏方确实回音，且派队到边境相接，一切妥适后，方可决定。至仪仗队，只能达边境为止，不可入藏。”<sup>①</sup>这样，几乎等于全部接受了藏方的条件，几年艰苦谈判的成果完全付之东流。9月30日，班禅勘布厅致电班禅驻京办事处：“前奉行政院电令：抗战期间，暂缓西进。……殊意噶厦以中日战烈，有机可乘，所有条件，得寸进尺；近复限中央护送官兵到藏后一二月内即由海道全体撤回，并须佛座签字承认今后服从前藏政府命令。等语。佛座深荷国恩，不能不顾及中央威信，当与赵专使商定率属由玉树龙喜寺移驻西康甘孜，静候中央指示回藏机宜。”<sup>②</sup>

班禅大师返藏受阻，满腔报国之情无由使用，积愤成疾，尚未启锡移驻西康，便于1937年12月1日，在青海玉树寺圆寂。班禅始终没有实现在有生之年回到自己家乡的愿望，客死他乡，这既是个人的悲剧，也是国家的悲剧。由于民国政府的软弱和无能，丧失了一次借助宗教领袖的帮助，恢复在西藏行使全部主权的機會。

#### 四、拉拢亲汉活佛、僧官，影响西藏政局

民国政府的藏传佛教政策，也有许多方面继承了中国古代统治者分化瓦解、拉拢利用的伎俩，在藏族统治阶层中扶植亲汉势力，希望借他们之手达到控制西藏政局的目的。这也属于“政治运作”的方式之一。

<sup>①</sup> 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《九世班禅内地活动及返藏受阻档案选编》，457页，北京，中国藏学出版社，1992。

<sup>②</sup> 同上书，458页。



### （一）支持班禅在内地活动与返藏

在西藏地区的政治版图上，达赖是前藏地区的代表，班禅则是后藏地区的代表。两大宗教派系斗争的背后，是两地区封建领主政治、经济利益的分歧。民国初年由于班禅保护驻藏汉军，遂与达赖的矛盾公开化。此后不断受到达赖控制的噶厦政府的迫害，直至1923年11月在安全不保的情况下，匆忙出走内地，寻求中央政府的支持。班禅虽人在内地，但在西藏却仍保留着巨大的影响，其投靠内地，说明祖国在藏族人民心目中仍具有极大的吸引力，当他们处于走投无路的困境之时，便会像游子一样投入母亲的怀抱。民国政府以很高的礼节对待班禅活佛，支持他在西北、东北及内地省份宣扬佛法，进行政治活动。同时民国政府中一些政客也未尝不将其视为奇货可居，留待日后利用，以图达到控制西藏的目的。

1925年2月，北洋政府在北京召开善后会议，班禅派代表出席了会议，并在会后发表了“消弥战祸实现五族共和”意见书。在意见书中他呼吁汉满蒙回藏五族人民消除“畛域隔阂之见”，真诚团结，消弥战争祸乱。北洋政府蒙藏院“著加给宣诚济世封号，用示优异。”<sup>①</sup>此后班禅在中原大地上广泛活动，发表了大量促进民族团结，维护祖国统一的言论，在国际国内产生了良好的社会影响。国民党南京政府成立后，班禅派代表前往祝贺，并于1929年在南京建立办事处。1931年5月国民党在南京召开国民会议，制定训政时期约法。班禅带领代表团，亲临南京参加，给西藏当局造成很大压力。当

<sup>①</sup> 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《九世班禅内地活动及返藏受阻档案选编》，5页，北京，中国藏学出版社，1992。

时在亲英分子的操纵下，汉藏关系不佳，噶厦政府想不参加会议以示其独立，但又怕班禅在此次会议上成了藏族人民的代表，所以只得也派代表与会，甚至还与班禅争夺代表名额，造成了极有利于中国统一的形势。同年6月国民政府授予班禅“护国宣化广慧大师”号，并由政府主席蒋介石亲自向他颁授玉册、玉印。1932年4月又特派班禅为“西陲宣化使”，许其成立行署，年拨费用大洋十二万。而对于达赖却未作任何表示，从而引起噶厦政府的抗议。这种“争功邀赏”式的抗议，正是国民党政府所需要的效果，可以对外造成西藏地方依赖中央政府的宣传效果。1933年底，达赖在拉萨圆寂，班禅应西藏各界人士的呼吁，提出返回西藏的要求。民国政府看到这时西藏出现权力真空，是一个恢复中央政府统治的机会。于是积极策划班禅返藏事宜，其过程前文已经详述，此不赘叙。1937年12月1日，班禅大师因返藏受阻，长期的积劳与抑郁化为沉疴，悲愤而终。民国政府正式追赠他为“护国宣化广慧圆觉大师”，并派考试院院长戴传贤为专使赴青海致祭。

民国政府对班禅大师不间断的支持，不仅对噶厦政府造成了很大的压力，而且在藏族民众中也产生了较为深远的影响，对西藏问题的最终解决有所助益。

## （二）扶植与解救热振活佛

十三世达赖圆寂后，西藏噶厦政府推举热振活佛为摄政，主持藏中大事。热振是一位具有反帝爱国思想的宗教界人士，由于他的努力，在几年中汉藏关系出现了明显改善的趋势。

国民党当局一向很注意对藏族上层人士的调查和分析，黄慕松入藏参加达赖的致祭活动，曾对藏中亲英派、亲汉派、

自主派的代表人物及情况做过一个分析，他说：“所谓‘亲汉派’，是以三大寺喇嘛和僧官为最多，俗官亦不少，惟无实权，又甚散漫，无显著主导人物。热振摄政、现任玛基、俗官彭康公及基巧勘布等似属此类。”<sup>①</sup>所以在代表团出发前，就决定：“对于藏方现执政教权之热振呼图克图、司伦、噶伦等以及各大寺庙，依照旧例暨为联络感情起见，均应酌购礼品，分别馈赠。”<sup>②</sup>为了笼络热振，特授予“辅国普化禅师”号。在即将结束西藏之行时黄慕松向行政院发去的汇报中说：“连日热振、噶厦设宴相饯，晤谈尚欢。尤以热振为恳挚。盖现热振为五世，其三世热振曾为法王，入觐中朝，在内地圆寂也。藏人深知不能离开中国，但欲得优越之权力。”<sup>③</sup>抗战爆发，热振在致蒋介石的电报中说：“已择自国历五月陷日起经，开始在三大寺、二密院、各古刹诸处，一律广修玄法，同时进行。俾我军得胜之经，诅倭寇立灭之咒，继续忏诵最后之胜利。”<sup>④</sup>这里表达了一个宗教界人士的爱国反帝之情。1945年国民党召开第六次全国代表大会，热振派两名代表出席，他本人被大会选为国民党中央执行委员。国民党曾在内地为热振募捐，修葺热振寺。

由于热振靠拢祖国，反对分裂的立场，引起了噶厦政府中亲英分子的不满和妒恨。他们借乃钧降神的名义说热振生

---

① 孔庆宗：《黄慕松入藏纪实》，西藏自治区政协文史研究委员会编，《西藏文史资料选辑》，75页，1985。

② 中国藏学研究中心、中国第二历史档案馆编：《十三世达赖圆寂致祭和十四世达赖转世坐床档案选编》，39页，北京，中国藏学出版社，1990。

③ 同上书，105页。

④ 同上书，197页。

命将有“极大的危险”，强迫他辞去摄政职务，回藏北的热振寺“闭关”静休3年。热振辞职实为不情愿之举，所以他在下台前为自己3年后的复出做了准备。他推举自己的老师，已70高龄的大扎活佛继任摄政，并据说与大扎达成了一项口头协定，大扎3年后还政于热振。但是大扎执政不久，即被亲英分子包围，他们陆续撤消了热振留在噶厦中亲信的职务，暗中削弱热振权力。1944年热振重新出关时，大扎闭口不谈还政之事，使热振非常气愤但又无可奈何。在实力对比悬殊的情况下，热振只得向内地执政的国民党当局求助，据当时在噶厦政府中任职的拉鲁·次旺多吉回忆：“热振活佛试探达扎（即大扎）未成，曾对国民党驻藏特工人员侯国柱说：‘当我辞职时，请达扎代我出任摄政王，本来在私下里已经订好盟约，三年后还政于我，现达扎不仅不还政，还做了许多恶事。如果这一情况继续下去，西藏将为帝国主义所吞并，这是我无法忍受的，要求中央支持我重新当政。’热振还表示：‘如果我能重新当摄政王，一定为增进中央与地方关系做贡献’。”<sup>①</sup>同时热振的支持者在拉萨积极开展活动，试图推翻大扎，恢复热振摄政权，但几次谋杀大扎未果。热振与国民党当局的联络引起了英国的注意，1947年藏历二月的一天，英国驻西藏商务代办黎吉生首先向大扎告密，说热振派了两名代表到南京，向国民政府递交了一封热振的亲笔信，信中承认西藏不是独立的，而是中国领土的一部分。并请求国民政府派兵

<sup>①</sup> 西藏自治区政协文史资料研究委员会编：《热达矛盾起因及我等受命于达扎摄政王“迎请”热振活佛的经过》，《西藏文史资料选辑》，6页，1985（5）。

入藏并向西藏提供武器和资金援助，支持他恢复摄政权力。<sup>①</sup>同时，英国又将这一消息告诉了西藏驻南京办事处的官员。1947年4月14日，噶厦收到南京办事处的机密电报，称：“热振代表顿朗和拉卡齐·土多两人已向国民政府要求派部队和飞机支援热振，蒋介石答应五天答复，请你们当机立断。”<sup>②</sup>显然，国民党当局会对这一机会感兴趣，因为这是利用藏传佛教领袖重新控制西藏的极好借口。但是，当时国民党正忙于同共产党争天下，无实力经营西藏，所以蒋介石也感到为难。西藏当局利用英国的情报，立即逮捕了热振活佛，并将其投入狱中。国民政府闻讯后曾致电噶厦政府，设法营救热振。“中央命令要点有二，一是保护佛法，勿得炮轰寺院；其次是热振活佛乃中央政府册封的呼图克图，且主持寻觅十四辈达赖佛有功，应加优待，并从宽发落。”<sup>③</sup>国民政府的电报加重了西藏分裂分子对热振的猜疑，他们举行了对热振的审判，但统治集团内部对如何处置热振无法形成一致意见。于是他们便采用了最卑鄙的谋杀手法。据美国藏学家戈尔斯坦收集到的材料，热振是在狱中生病，吃了大扎活佛侍从送的药后，迅速死亡的<sup>④</sup>。由于国民党当局扶植热振控制西藏政局计划的失败，汉藏关系更趋恶化。

### （三）对其他宗教领袖的扶植

① [美] 戈尔斯坦：《喇嘛王朝的覆灭》，489页，北京，时事出版社，1994。

② 西藏自治区政协文史资料研究委员会编：《热达矛盾起因及我等受命于达扎摄政王“迎请”热振活佛的经过》，《西藏文史资料选辑》，11页，1985（5）。

③ 《西北通讯》月刊，牙含章：《达赖喇嘛传》，333页，北京，人民出版社，1984。

④ [美] 戈尔斯坦：《喇嘛王朝的覆灭》，528页，北京，时事出版社，1994。

除了班禅和热振外，民国政府还注意对其他一些较小的宗教领袖的扶植。如青海出身的格西喜饶嘉措，年轻时曾赴拉萨求学，是哲蚌寺著名的喇嘛和佛学大师。西藏宗教界和政府中许多实力派人物，都是他的弟子，索康噶伦就是其中之一。1936年他回到自己的家乡，受到民国政府的重视，充任西藏文化促进会会长，并担任国民政府蒙藏委员会副委员长。1944年曾率人试图到西藏进行政治活动，噶厦政府慑于他在僧徒心目中的崇高威信，拒绝让他入境。又如色拉寺杰扎仓勘布阿旺嘉措，是热振活佛的支持者。1944年秋，色拉寺喇嘛到林周宗去征收地租，与当地宗本发生了冲突，将宗本殴打致死。因该宗本的哥哥是噶厦政府中的仲尼钦莫（大秘书长），所以噶厦政府一定要严惩肇事僧人。杰扎仓僧人大多来自临近汉区的西康，在西藏一向受卫藏人的排挤，噶厦政府对他们一直有成见。阿旺嘉措为保护本扎仓僧人，决心与噶厦对抗。这件事到第二年的5月，以藏军武装攻打色拉寺的形式结束，阿旺嘉措只身逃回康区，受到民国政府的欢迎。他后来一直住在康区，直到西藏和平解放才体面地返回拉萨。

## 五、民国政府藏传佛教政策的评议

### （一）开始具有现代民族宗教观念

无论是北洋政府还是国民党政府，其民族宗教政策都已不再是古代封建王朝民族宗教政策的简单继承，而是有所创新和发展。特别是在孙中山先生“五族共和”民族观的指导下，历届政府都承认，中华民国各民族人民有保持自己宗教和信仰的自由。在与西藏地方政府交往的过程中，中央政府的代表也是尽量尊重藏族方面提出的要求，严格要求有关工

作人员尊重地方风俗习惯，没有发生因宗教信仰问题导致的民族冲突。

## （二）有利于维护国家统一和领土完整

尽管北洋政府和国民党政府的最高当局为了其阶级的特殊利益，干了某些出卖国家利益，导致民族分裂的勾当。但是具体处理民族宗教问题的工作人员，大多还是爱国的，他们利用宗教政策和一些宗教界的代表人物，做了许多有利于国家统一的好事。比如黄慕松入藏参加祭祀达赖的典礼，吴忠信进藏主持十四世达赖坐床，积极策划班禅返藏，邀请藏方代表参加国大会议……这些活动尽管未取得最佳效果，但在世界面前维持了一个西藏地方政府始终处于中央政府统辖之下的形象，而宗教则成了其中最重要的纽带。考虑到当时极其困难的国际国内背景，应该承认这些成果也算是差强人意了，并为日后彻底解决西藏问题创造了条件。

## （三）不利于西藏民族的自身发展

民国的民族宗教政策也继承了中国古代封建统治者“以夷制夷”、“群封众建，以贻中国之安”的落后面。只要有利于汉族政府的统治，什么措施都可以采取，并不真正顾及藏族人民的利益。民国政府在藏统治的基点是以三大寺为核心的所谓亲汉派，为了取得他们的支持，民国政府一再允诺不改变西藏现行的政教合一体制。但这种体制恰恰是最落后的封建农奴制度，在这种制度下，西藏社会的发展滞后世界几个世纪。而所谓的亲英派，大多到印度或英国留过学，了解世界的进程。他们幻想依靠英帝国主义的支持分裂祖国固然是罪大恶极，但他们的身上也有希望西藏进入现代化社会的一面。比如前藏军司令擦绒，他的政教分离主张，是符合历史潮

流的，他在被解职后，仍在噶厦政府中主持水利工程，发展工商业，做了一些有利于社会的事<sup>①</sup>。而龙厦提出不设活佛作摄政王，限制噶伦任职年限，使噶厦政府对“民众大会”负责等改良方案，都是以西方资本主义社会为蓝图的<sup>②</sup>。这些亲英分子的垮台，固然是他们逆历史潮流而动的必然结果，但也与保守的寺院僧侣集团得到中央政府支持，对他们施加了压力有关。中央政府的承诺和极端亲英派的垮台，使以达赖为首的僧侣贵族集团自以为，西藏不用进行现代化变革，就可以存在下去。结果只能是延长了藏族人民的痛苦，也不利于西藏问题的根本解决。

### 第三节 民国政府对穆斯林的管理政策

#### 一、孙中山的伊斯兰教政策

孙中山是中华民国的开创者，虽然任总统的时间不长，但他的影响甚大，早在就任大总统之前，他就已形成了一整套的治国方略，并经广泛宣传而广为人知，深入人心。任大总统后，他已开始把他的主张付诸实施。即使卸任以后，他的主张对中国政局也仍有深刻影响。

关于伊斯兰教和穆斯林问题，虽然在他的理论政策中并无专论，但他的基本态度和思想仍有踪可寻。他较早提出了

---

① 甘典：《擦绒·达桑占堆其人》，西藏自治区政协文史资料研究委员会编，《西藏文史资料选辑》，96页，1985(5)。

② 〔美〕戈尔斯坦：《喇嘛王朝的覆灭》，193页，北京，时事出版社，1994。



“五族共和”的主张。“五族”之中，回居其一。他所说的“回”与今天的“回族”并非同一所指，它泛指我国信仰伊斯兰教的各民族，既包括新疆、青海、甘肃等边疆地区的各族穆斯林，也包括内地的回族。在当时历史条件下，他不可能细致地分辨出其中的民族差异。但“五族共和”之说，赫然提到“回”，这已充分表明他对我国伊斯兰教和信奉它的民族的尊重和重视。事实也正是如此，与以往歧视压迫少数民族的封建王朝形成鲜明对比，他强调中国不同信仰的各民族一律平等，更把信仰伊斯兰教的各族穆斯林——“回”看成是一支重要的革命力量。他说：“三民主义首在解放国内之民族一律平等。回族在中国历代受压迫最甚，痛苦最多，而革命性亦最强。故今后宜从事回民之唤起，使加入民族解放之革命运动。”“回族向以勇敢而不怕牺牲著名于世，苟能唤起回民之觉悟，将使革命前途得一大保障。”<sup>①</sup>在此，我们可以看到，孙中山先生对“回族”，既满怀同情，又寄予厚望。1917年，他在广东军政府誓师北伐时，曾致信著名阿訇王浩然，让他劝说西北军政要员参加革命。

孙中山的这种态度，令回族知识分子和广大群众深受鼓舞，他们纷纷投身到反帝爱国和反抗民族压迫的运动中。回族人士马邻翼，在日本留学时结识了孙中山，并加入了同盟会。他积极拥护孙中山“五族共和”的民族政策，甚至把自己的名字由“振吾”改为“振五”。归国后，他曾与黄兴、谭延闿等一起兴办新式教育，宣传革命思想。深受孙中山先生革命思想影响的王浩然，早在辛亥革命爆发时，就利用自己的

---

<sup>①</sup> 白寿彝：《中国回教小史》第九章。

影响劝说甘肃回族将领马步芳、马进祥、马福祥、马麟、马麒以及马安良等，顺从民意和历史潮流，停止进军，从而为革命军解除西北之忧做出了贡献。回族人士建立了许多进步组织，如励进学会、追求学会、清真学社、穆友社、中国回族青年学会、中国回教俱进会等等，也创办了一些进步刊物，如《正道》、《励进》、《回族青年》等，通过这些组织和刊物积极开展民主革命活动。对于回族人士的这些进步活动，孙中山曾给以极大的支持和深切的关怀。1912年，他和黄兴来北京时，曾应中国回教俱乐部及王浩然阿訇的邀请，亲往他们组织的欢迎会，向北京广大回族知识分子和群众发表了热情洋溢的讲话。

孙中山的民族政策在后期有一定的变化，他放弃了“五族共和”的提法，转而主张“民族同化”和“民族融合”。他强调以自然方式把满、蒙、回、藏都同化于汉族之中，让中国各族融成一个“中华民族”。孙中山的这种主张不乏善良的愿望，但也暴露了他对少数民族重视不够的传统大汉主义思想。他的这一思想对后来国民党的民族政策不可避免地带来了一些消极影响。

## 二、北洋政府的伊斯兰教政策

北洋政府时期，由于军阀混战，政权不断更迭，政府的民族宗教政策缺乏统一性，全面性和连续性。除对满、蒙、藏等民族有所重视外，对五大民族中的“回”及其他一些少数民族很少关注。北洋政府处理民族事务的机构称“蒙藏院”、“蒙藏事务局”，从名称上就可以看到它的片面性。在参、众两院的选举法中，只提到蒙、藏两个民族，回等民族均未提到。在对待穆斯林少数民族及其伊斯兰教的问题上，虽然他们在口

头上宣称各民族的平等，但却不承认内地回族的存在，只承认有回教。回族要求成立“中国回民联合会”，但在报批时却被更名为“中国回教联合会”。

### 三、国民党政府的伊斯兰教政策

#### (一) 不承认回族与民族歧视

作为孙中山所开创的中华民国的继承者，国民党蒋介石政府在伊斯兰教问题上，既有对孙中山的继承，也有其自身性质所决定的一些特点。在政治和法律上，它承认包括伊斯兰教在内的各宗教平等地位和平等权力。在1931年6月颁布的《中华民国训政时期临时约法》的第六条规定：“中华民国无男女、种族、宗教、阶级之区别，在法律上一律平等。”<sup>①</sup>在1945年通过的《中华民国宪法》中，也重申了宗教平等的原则。在实际的政治运作中，对伊斯兰教也给与了一定的政治和法律保障，这一点也是回族人士所承认的。回族学者、著名历史学家白寿彝在其《中国伊斯兰教史存稿》一书中指出：“北伐完成以后，以至抗战七年的今日，政府保障回教和嘉慰回族人的文告，更时常可以看到。”<sup>②</sup>

虽然回族和伊斯兰教的平等权力得到了法律的明确保障，但由于历史条件的限制和传统大汉族主义的影响，蒋介石的伊斯兰教政策存在着诸多问题，它对历代封建王朝的民族宗教政策的继承性强于革命性。

在认识上，他们否认回族的存在，以宗教取代民族，混淆

---

① 孟荣源主编：《中国国民党历次代表大会及中央全会资料》上册，954页，北京，光明日报出版社，1985。

② 白寿彝：《中国伊斯兰教史存稿》，41页，银川，宁夏人民出版社，1983。

了民族与宗教这两个既相互关联，又相互区别的范畴。国民党蒋介石政府在法律及政策条文上承认中国有多民族的存在，强调各民族的平等。但在蒋介石的《中国之命运》的文章中，却根本否认了中国有不同民族，认为中国各少数民族都只是汉族不同的宗支。对于“五族共和”中的“回”，国民党政府别有说法，认为它只是指新疆地区的穆斯林，并不包括内地的回族。用他们的话说，回族只是“内地生活习惯特殊的国民”，“是宗教信仰不同的国民”。

在实际政策中，国民党政府也不允许使用“回族”及“回民”这样的称呼，只以“回教”相称。1927年回族人士发起成立“中国回民公会”，但内政部长审批时却把它改为“中国回教公会”。1939年，撤退到重庆的中国回族青年会的成员，在恢复建立该组织时，迫于国民党政府的压力，不得不改称“中国伊斯兰教青年会”。回族的一些军阀也随声附和，替国民党政府的政策辩护。宁夏省主席马鸿逵说，要是回教徒可以唤为民族，那么中国信仰佛教的人为什么不叫印度民族，信仰基督教的人为什么不叫犹太民族。桂系军阀出身的白崇禧也有同样的论调。他说：“信奉耶教、佛教的人，我们不能称他们是耶族或佛族，回教当然事同一道。”<sup>①</sup>

上述政策使回族享受不到少数民族应有的权利。中央政府处理民族事务的机构称“蒙藏委员会”，主要处理边疆蒙藏等族的事务，很少过问内地回族的事情。在国民党的国民大会、政府的参政会等重要机构中，为其他一些民族的代表留有专门名额，却没有回族的代表份额，尽管这些代表也只是

<sup>①</sup> 《回族简史》编写组：《回族简史》，58页，银川，宁夏人民出版社，1978。

形同虚设。

在国民党不承认回族的民族政策影响下，回族的宗教和习俗也得不到应有的维护和尊重。在社会上，歧视、污辱回族和伊斯兰教的事件屡屡发生。国民党著名的右翼分子戴季陶曾公开宣称，回回的名称“应加犬旁为“狷狷”<sup>①</sup>。类似侮辱回族的事件时有发生，南京的《文化周刊》曾办《回族专刊》对此加以揭露，前后连出十期仍不能尽述。一些赤裸裸的杜撰极尽污蔑之能事，令人发指，因而理所当然地遭到了回等各族穆斯林的强烈反对。他们举行了各种形式的抗议活动，迫使政府不得不做出一定的处理。

在军队中，回族士兵的习俗得不到尊重，一些汉族官兵强迫他们吃猪肉。进驻回族地区的国民党部队，不遵守当地习俗。住在清真寺和回族百姓家，却大肆杀猪、吃猪肉。驻宁夏西吉的一支国民党部队，强迫一阿訇的儿子吃猪肉，遭拒绝后，竟丧心病狂地杀了他。他们还在争执中强拆回民的清真寺。驻甘肃榆中县的部队，乱抓回民，抢夺寺财，无恶不做。陈诚部两个师的政训处，竟借办夜校的名义，调戏、奸污回族妇女。

在国民党的统治下，一些地区回汉关系紧张，回与其他一些民族之间也有摩擦。“近几年来，各地回、汉纠纷不断发生，结果每致演成大流血的惨剧。”<sup>②</sup> 1930年，新疆哈密发生回汉争斗，青海果洛发生藏汉回冲突；1933年、1934年，内蒙阿拉善地区回蒙之间爆发了争夺盐池地斗争，等等。国民

① 民族问题研究会编：《回回民族问题》，79页，北京，民族出版社，1980。

② 《回教大众》，1938年，第4期。

党政府处理民族宗教矛盾不善，致使冲突走向激化。如1928年，在镇压河州马仲英领导的回民起义的过程中，被国民党任命为河州镇守使的赵席聘，竟指挥国民党军队，“阴谋加深汉回恶感，驱使城内汉民追随军队之后，焚烧南关八坊的清真寺和居民房屋，使片瓦无存”。在此情况下，“回民妇女有在夜间偷烧汉庙的，男子们也就残杀汉人以为报复”<sup>①</sup>。又如抗日战争前夕，河北霸县的一个回族村，受到周围十几汉民村庄地主武装的围攻，他们称该村为“匪村”，强迫村里的回民吃猪肉。回族村民起而反抗，双方相持了两个多月，当地政府部门不仅不加以调解，反而偏听偏信，从保定地区调集军队，前往镇压，致使20多名回族群众丧生。当地回汉之间的仇恨也由此进一步加剧。

## （二）“以回治回”镇压穆斯林起义

由于国民党对广大西北回族聚居区无法实行有效的直接统治，所以不得不效法明清封建统治者“以回治回”的惯用办法，这尤其表现在对西北甘宁青等地以回族为主的各族穆斯林的政策之中。这一地区聚居了回、东乡、撒拉、保安等族众多的穆斯林，宗教气氛浓厚，教派门宦林立，相互间的矛盾斗争十分复杂。清末以来，因投靠清室而获得一定权位的回族官吏，在政局动荡之中混水摸鱼，逐渐发展为把持地方军政大权的军阀，成为控制一方的地方实力派，如马安良、马福祥、马麒以及马步芳、马步青、马鸿逵等。此外，当地的教主、阿訇、乡绅、土豪等也有一定的势力，他们与军阀一起构成了当地各族穆斯林的上层，成为当地的直接统治者。

<sup>①</sup> 《甘肃文史资料》第1辑，37页。

对于西北地区的回族等穆斯林地方势力，蒋介石政府曾企图以武力解决，以达到直接控制的目的。1933年，蒋介石任命孙殿英为“青海西区屯垦督办”，借此挑起孙部与马家军阀之间的相互争斗，力图使之两败俱伤，坐收渔人之利。然而事情的结果却是马家军阀合力击退了孙殿英的部队。这样的结局使蒋介石政府感到对西北穆斯林地方实力派武力征伐和直接控制的条件尚不具备。因此转而采取了拉拢、收买的怀柔安抚政策。只要能够基本维持中央政府在当地名义上的统治，满足中央在当地的一定的政治经济需要，他们也乐于通过当地的代理人来实行统治。对封建统治术的精通，也使他们深知以夷治夷、以回治回是更为有效的办法。当地的地方实力派，因内部纷争与矛盾，以及各种外部威胁和政局的动荡，也感到要维持一方统治，保持自己的势力，必须有更强有力的靠山。出于不同的政治目的，双方一拍即合。国民党政府毫不吝惜地委任当地军阀、教主、富豪以“主席”、“委员”、“参议”、“国大代表”等头衔；在财政和经济上给予他们以一定的资助；派出大员前往慰问、嘉奖；指使亲信前去联络感情，建立私人关系，等等。在这种新的策略之下，马家军阀的几个巨头荣任“省主席”、“总司令”等头衔，成了国家名正言顺的封疆大吏，其军队在名义上被收编为“国军”，成了正规军；其家属和亲信也多有所任。一些教主、阿訇等也戴上了“参议”和“国大代表”的桂冠。如西道堂派的马明仁教主被委以参议院参议，其助手丁正熙被选为国大代表，并任和政县国民党县党部书记。西北地区经济落后，再加上马家军阀扩充军备，挥霍浪费，致使当地财政年年紧缺。为了拉拢他们，国民党政府每年都给他们一定的财政补贴。如1934年

仅在水利、公路两方面的补贴就达 435 万元。国民党政府曾多次派要员赴西北巡视、抚慰，以示关怀，仅蒋介石就曾两度出行。到达当地，总要对当地首脑嘉奖一次，赠送礼物，授以名号等等。蒋介石还派亲信到西北地区，多方活动，联络感情，建立私人关系。如朱绍良与马麟结拜为把兄弟，与其他实权人物也都建立了良好的个人关系，把蒋介石的关怀随时传达给他们。

领受了国民党政府的恩惠，当地穆斯林上层也尽忠回报。他们积极向蒋效忠，称蒋为“救星”、“伟大领袖”等，马家军更是不遗余力地帮助蒋介石围剿红军。西安事变中，马家军阀演出了许多拥蒋闹剧，令蒋介石刮目相看。西北诸马及其他穆斯林上层的统治却是黑暗的，但是只要他们表面上维持对南京中央政府的服从，国民党便不闻不问。马家军阀在当地建起了保甲制度，对回民群众实施严格的控制，向他们摊派劳役、兵役和各种苛捐杂税，其负担极为沉重。他们还私设公堂，对反抗者施以严酷的刑罚，炮制了所谓“拔断筋”、“揭背花”、“鸭子浮水”等酷刑，手段极其残忍。

国民党政府利用回族反动上层维护一方统治，也利用他们来镇压回民起义。1938 年、1939 年、1942 年，宁夏西海固地区爆发了哲合林耶教徒马国瑞等人领导的回民起义。对这次起义，国民党政府派出大批军队前往围剿，同时还指派当地军阀马鸿逵和哲合林耶派教主马震武等参与镇压。起义军被打垮以后，这些回族实力派还在当地进行了严酷的清乡活动，帮助国民党政府灭绝回民起义之后患，起到了国民党政府难以起到的作用。

在国民党政府统治时期，富于反抗精神的回民发动了多



次起义。民国年间西北回民起义与清代较为近似，其根本原因是由于民国政府与当地军阀残酷的经济剥削和黑暗政府统治，但直接导因还是宗教问题。为了保持和发展各自的势力，维护统治，各派军阀、教主以及乡绅等也在相互间拉帮结伙，勾心斗角，有时为了达到目的，竟不惜在自己的民族同胞中挑起纠纷，这些利益争夺往往就表现为教派冲突。如青海军阀马步芳、马步青兄弟企图借助宗教扩展势力。他们利用强权支持伊赫瓦尼派，排斥其他教派，想要用伊赫瓦尼派统一青海，并使之成为统治的思想工具。为了这个目的，他们多次在当地教派中挑起不和，制造混乱。1933年，青海祁家庄一妇女遭雷击致死。在为之安葬的问题上，当地新老教之间发生牴牾。军阀马步青及其下属马维良见有机可乘，便挑唆新老教讲经（在一起辩经），企图造成相互间的冲突。讲经一事后因突发变故而未能举行，但也造成了严重的后果。那一天，讲经的地方突遭雷击，新教方面2人被击死，5人重伤。以此为口实，老教方面对新教大加污蔑，双方之仇恨因此进一步加深<sup>①</sup>。1940年，马步青以新老教纠纷有碍社会治安，不利于团结抗战的名义，要求取消新老等各教派，拆毁其清真寺，一律改尊伊赫瓦尼派，并派马维良强制执行。在强拆东乡族汪百户胡门门宦的清真寺时，马维良被刺身死。此举遭致了马步青的疯狂报复。他派出一个营的兵力前往镇压，屠杀数10次，占驻当地达三年之久。但汪百户人最终也没有屈服。

---

<sup>①</sup> 马通编：《中国伊斯兰教派与门宦制度》，143～144页，银川，宁夏人民出版社，1983。

对于这类起源于教争的民族纠纷，国民党政府一般都是采用推托的态度，以宗教内部事务为由，尽量减少直接干预。如前述马维良被刺事件，甘肃省府开始不闻不问，直到胡门门宦和伊赫瓦尼派群众发生了严重冲突，第八战区司令朱绍良才派省政府保安处长李学漠到临夏处置。李学漠到达河州后，一方面安抚马维良家属，另一方面通过胡门门宦负责人马国礼出面调停，让汪百户“去三人投案抵命，会了此案”。汪百户胡门在各方巨大压力下只得从命，暂时平息了冲突。这样，民国政府既达到了为马维良申冤的目的，又摆脱了教争的麻烦。<sup>①</sup>

即使有些事件酿成了大规模冲突，国民党政府一般也是利用当地军阀的武装去镇压，或是通过西北军阀的部队去镇压，尽量不直接派中央军干预。这一方面是由于“剿共”这个头等大事牵制了国民党的绝大部分精力，使之无暇旁顾；另一方面国民党从未实现过真正的全国统一，对广大西北穆斯林居住区，他们一直是鞭长莫及。例如1929年发生的马仲英河湟起义，主要是通过西北军冯安邦部前去镇压，杀死无辜群众数千人，连冯安邦自己都说：“这回我得少活十年。”再如1938年、1939年、1942年3次由哲合林耶发动的西海固起义，主要是通过西北回族军阀马鸿逵、哲合林耶教主马震武派兵前去镇压，只在当地方军阀势力不能取胜时，国民党才调出97师直接出面围剿。<sup>②</sup>

---

① 马通编：《中国伊斯兰教派与门宦制度》，142页，银川，宁夏人民出版社，1983。

② 同上书，435页。

当然，无论是西北“五马”的穆斯林武装，还是西北军冯玉祥的部队，既然他们都打着国民革命军的旗帜，名义上听从南京政府的调遣，国民党就要对他们的行动负责。而且，以回族军阀去镇压回族起义，或是用杂牌军去打少数民族武装，都不脱中国古代封建式的“以夷制夷”的民族政策模式。为了镇压这些起义，国民党政府不惜动用最先进的武器，用飞机大炮狂轰滥炸，派重兵围追堵截。大批回族起义官兵被杀，俘虏也不得生还，就连他们的家属也多不免于难。这种残酷的屠杀，在以后的民族关系中，留下了难以抹去的裂痕。

## 第四节 新疆地区从杨增新到盛世才的统治

民国时期，内忧外患交迫，战争频繁，民国政府在许多地区的民族宗教政策缺乏连贯性和系统性，更少理论研究。但是也有例外，民国初年新疆地区在杨增新统治时期，却有一段相对的安定，而这正是他妥善处理伊斯兰教和穆斯林问题的政治实践的具体表现。同时，杨增新对解决民族宗教问题进行了大量理论的探索，留下了许多经验值得我们认真总结与借鉴。杨增新被暗杀后，金树仁、盛世才相继执政。他们表面上继承了杨增新的衣钵，但在实质和水平上却与杨增新有着相当的距离。

### 一、杨增新对伊斯兰教及穆斯林的了解与重视

杨增新于1860年出生在云南省蒙自县。云南是我国回族人口较多，也比较活跃的一个地区，历史上曾出现了许多回族杰出人物，如郑和、沐英、杜文秀等。杨的家乡蒙自县是云

南回族聚居的一个地方，杨出生时，正逢杜文秀领导的回民大起义爆发。他的家乡蒙自县曾被起义军占领，当地也有不少回民参加了起义军。显然，这样的环境和背景，必然使杨增新自早年起就对伊斯兰教及穆斯林有相当的了解和深刻的印象。

杨增新自幼饱读经书，熟知中国文化典籍。他 1888 年中举，1889 年取进士，当年 9 月被派遣甘肃，任中卫县知县。1896 年秋，升任河州（临夏）知州。河州地区是回、撒拉、东乡、保安等族聚居的地区，伊斯兰教徒众多，门宦林立，我国许多伊斯兰教门宦均在此创立，这里也出了不少伊斯兰教的著名人士。因而这一地区在全国伊斯兰教事务中颇有影响，素有中国“小麦加”之称。在这一地区任职，势必加深杨增新对伊斯兰教及信教民族的认识，取得处理伊斯兰教事务的政治经验。事实上，杨增新在这方面的政务中是颇有成效的。任职期间，他勤于政事，巧妙周旋，很妥善地处理和解决了当地教派以及当地穆斯林与汉族民众之间发生的矛盾和纠纷。他刚上任时，恰逢当地华寺门宦新老两派之间的“河湟事变”的善后工作。在这一工作中，据说杨做了不少好事，很得人心。当地人称他为“包孝肃”，为他建了“生祠”，立了“德政碑”。这些政绩显示了杨对民族宗教性质的了解和处理复杂事务的杰出才干。1901 年，杨升任知府，旋又升道台，其间曾受甘肃都督之命，创办了高等学堂，后又创办和主持了师范、武备、陆军、巡警和工业等学堂。1907 年因受排挤而赴新疆任官，先后任新疆学堂总办、督练公所议管、阿克苏兵备道等职，不久被荐“茂才异等”人士，赴京受到光绪和慈禧的接见。1909 年任阿克苏道尹，1911 年经袁大化推荐，升

任省城提法使兼镇迪化。在辛亥革命的政治风云之中，杨审时度势，巧妙勾连，很快抓到实权，并取代袁大化，登上了新疆最高权力宝座，开始了他对新疆的治理。

政务的需要使杨增新对伊斯兰教素有研究也极为重视。他自言“本省长于回教内容研究已数十年，为维持地方起见，不得不加以慎重”<sup>①</sup>。从他的著作中对伊斯兰教问题的阐述以及在政治实践中对伊斯兰教事务的处理来看，此言并不虚述。他曾写道：“照得回教一门，古圣创始，原以清真为宗，祇有一教，并无二教，自后人分门别户，争端由是而起。本省长从前服官甘肃，习知回教底蕴，如报入华寺门宦者，认河州八坊马如彪为老人家，投入慕扶提门宦者，认狄道马维翰为老人家……分支派别，各有宗尚。凡入各门宦之回民，朝东方之教主，听东方教主之命令行事。不入各门宦之回民，朝西方之圣人，照西方圣人之典礼行事。”<sup>②</sup>“新疆缠回宗教，向无门户之分，其优于回族之点在此，其能相安无事者亦在此。”<sup>③</sup>由此可见，杨增新对中国伊斯兰教的教派与门宦制度深有了了解，把握了中国穆斯林的特性，这为他处理新疆民族宗教事务打下基础。

## 二、杨增新处理民族宗教事务的理论与政策

新疆的民族宗教情况非常复杂，大部分当地民族信仰伊斯兰教，汉族信仰佛教、道教，有些民族还保存一定的萨满教。

新疆的伊斯兰教虽不像青海、甘肃和宁夏回等族的伊斯

①②《补过斋文牍续编》卷十三。

③《补过斋文牍三编》卷二。

兰教有众多的门宦，但也有一定的派系。绝大部分穆斯林属于逊尼派，塔什库尔干的塔吉克人和莎东地区的维吾尔人信奉什叶派。但他们之间又有所不同。塔吉克人属于什叶派中的七伊玛目派，维吾尔人属于十二伊玛目派。在逊尼派内又分为不同的派别，如重宗教功修的传统逊尼派以及具有神秘色彩的依禅派。依禅派之下又划分出许多支派，这些支派之下还有小派，一环套一环，十分复杂。

新疆的教派之间的斗争远没有甘宁青地区那么频繁激烈，但历史上旷日持久、尖锐激烈的白山派与黑山派之争，仍令人心有余悸，不能忘怀。

新疆地区地处边界，在民族与宗教方面与中亚、西亚地区有许多共同之处，有千丝万缕的联系。这种联系使双方相互影响，相互感染。这种民族与宗教的跨界特点，加深了新疆地区民族宗教的复杂性。清末以来，国外帝国主义一直在利用这种复杂性染指新疆，图谋不轨。民国时期，新疆与全国一样，也正处于社会变革的激变动荡之中，革命党、哥老会等多种政治势力都在这里开展活动。

杨增新正是在这种形势下执掌新疆军政大权的。受中国封建传统思想影响，他有浓厚的民本和爱国思想，他强调以民为本，安定民生，竭力维护国家统一，反对分裂；他也继承了历史上封建统治的权谋之术，采用牵制主义，利用各种矛盾建立统治秩序。这些方面，对他的民族宗教政策也深有影响。具体说来，他处理新疆的民族宗教事务的理论政策主要有以下几方面：

#### （一）视当地民族为主要社会力量

从新疆地区的人口构成中，杨增新看到了当地民族占绝

对多数，他清醒地认识到要维护统治，安定一方，必须取得这些占绝对多数的民族的支持。他曾多次强调这一点。他说：“全疆人民约二百万，回缠占百分之九十六七，非利用若辈，无以维持现状。”“察新疆现象，必用回缠，方能济事。”<sup>①</sup>“用新疆之人，以守新疆，此增新素来办事宗旨”，“欲求新疆久安长治，不外利用新疆各种族之人，以保新疆，实为万全之策。”<sup>②</sup>“倘回缠不为增新所利用，或增新不能利用回缠，便不能立足新疆。”<sup>③</sup>他还曾说道：“新疆汉人不过百分之一，若不取得九十九分蒙、哈、回缠之人心，必欲以一分汉人压制九十九分之民族，我知其必败也。”<sup>④</sup>能把新疆当地民族视为主要的社会力量，予以高度重视，并采取实际措施，安定民生，顺应民心，这与以往一些统治者视民众如草芥，视少数民族为蛮人、为匪、为寇，并肆无忌惮地加以歧视、压制的态度和做法，是很不相同的。显然，杨增新抓住了治疆的根本，这是他能立足新疆 17 年，保持了一方安定，维护了祖国统一的一个重要原因。

但另一方面，我们也要看到，由于时代和阶级的限制，杨增新虽然视新疆当地民众为主要社会力量，但他并不是把他们作为主要的依靠对象，而是作为“利用”的对象，甚至是“耍弄”的对象，只把他们看成是他治疆棋盘上的一颗重要的棋子而已。在他看来，只要对他们加以重视，并通过机巧策略

① 《补过斋文牍》甲集上。

② 同上书，甲集下。

③ 《补过斋文牍续编》卷十三。

④ 同上书，卷二。

以有效的“利用”，就可以控制、操纵、支配他们，就可以确保统治无虞。事实上，杨增新也是这样做的。这一点后文将着重说明。他注意到了当地民族与汉族及其内部之间的一些矛盾和制约关系，便加以利用，使之互相牵制，无所作为。在此基础上，他一人提纲在手，统一控制。不可否认，杨增新是一个聪明之人，很懂政治权术，但他的误区也在这里，民众岂是简单的可以利用和耍弄的对象。为官者，如果不能全心全意为民着想，与民同心，其结果终将为民抛弃，聪明反被聪明误。杨增新之局限在此，悲剧也在此。这恐怕也是他在新疆只不过维持了十七年的统治，最后被刺身亡的一个重要原因吧。

## （二）重视当地特点，因俗而治

与内地相比，新疆地区的民族、宗教等社会状况比较特殊。能否重视这一点，是杨增新治疆成败的一个关键。看来他对此已有较充分的认识。他说：“宗教种族问题，为新疆各种问题之最大者。”<sup>①</sup>为此，“为维持地方起见，不得不加以慎重。”<sup>②</sup>他尤其看到伊斯兰教在当地人民生活中的巨大影响。人们日常的衣食住行、婚丧嫁娶以至社会生产、经济活动和政治生活中，无不深刻着伊斯兰教的烙印。

有鉴于此，他强调要尊重当地人民的宗教生活，反对滥加干预。而且他还认为，对宗教的虔信更有利于统治，因而他也更欢迎伊斯兰教。他指出：“察缠民笃信宗教，尊重阿洪为牢不可破之习惯，其愚处在此，其好处亦在此。假使缠回不信

① 林兢：《西北丛编》，270页，上海，神州国光社，民国二十年。

② 《补过斋文牍续编》卷一三。



宗教，不敬阿洪，便不免无所忌惮，非专恃法官所能维持。”<sup>①</sup>但他的一些下属并不能了解他的这番苦心，对“伊教每多意存歧视”，甚至发生“无故革换阿洪的事件”。对此，杨严加禁止，再次强调，为“联络民心，维持现状之计”，要尊重伊斯兰教，“尊重缠回经典”，反对“蔑视回教”，“侮辱回教阿訇”，严令“不得无故更换阿洪，亦不得无故凌辱，以维宗教”<sup>②</sup>。

在内忧外患的形势下，面对泛伊斯兰教主义的盛行以及英俄帝国主义等利用伊斯兰教的渗透，他对新疆地区民族与宗教的跨界特点是颇有忧虑和戒备的。但尽管如此，他也反对压制伊斯兰教。相反，他认为在这种情况下，只有宽松政策才能维护新疆的统一与稳定。他说，对于“地理、人种、宗教上之连带关系，从开放主义入手，其祸尚迟而缓；从压制主义入手，其祸更速而烈。”<sup>③</sup>

不仅对宗教，对新疆地方固有的一些其他特点，他也予以尊重和维持，不予变更。如他对一些民族中存在的世袭扎萨克制、王公贵族爵位世袭制、土司制以及个别地方的农奴制，一概予以保留，任其存在，有的还予以保护。

### （三）笼络、利用民族和宗教上层

杨增新重视当地民族与宗教，并不等于重视这些民族的全体民众和广大宗教信徒，他重视的是他们的上层。他力图通过这些上层来达到对群众的控制，实现其统治。

① 《补过斋文牍续编》，卷一四。

② 同上书，卷一二。

③ 《补过斋文牍三编》卷二。

在新疆地区，民族与宗教紧密地结合在一起，民族的上层常常也是宗教的上层，他们无论在宗教生活还是在世俗生活中，都有巨大的影响。尤其在宗教方面，其影响更大，更具有号召力和感染力。相应地，如果利用宗教上层进行欺骗的话，其欺骗性也更大。

杨增新对这些上层人物的笼络，既有加官进爵的荣耀，也有经济利益上的馈赠实惠，甚至为了笼络他们，还不惜对他们的一些恶劣行为予以宽容和满足。

对少数民族上层予以册封。民国以后，朝政的更替，令那些受清廷册封者心神不定，杨增新上台以后，对他们的名号一概予以承认，同时还主动报请民国中央政府，对他们重新加以册封，并普遍获得晋升。如1914年吐鲁番郡王伊敏和卓、库车郡王买买提明都被封为亲王。1915年哈密王沙木胡素特被封为翊卫使，他的儿子聂滋身被封为贝子。此外还有很多王公贵族都得到了一定的晋封。受封以后，这些王公贵族仍可按一定的规定领取政府的俸银，享有很多特权。因此，虽然大清变成了民国，但他们的既得利益不仅没有丧失，反而得以保持，甚至有所发展。因而他们的心神稳定下来，也更感谢杨增新，视他为自己的保护人，愿意为他效力。为进一步地笼络他们，杨增新还利用某些机会予他们以较丰厚的馈赠。每有王公或其父母去世，他总要派员前往祭吊、慰问，同时给予一定数额的抚恤费。他还积极出资帮助王公们赴京觐见总统。如民国四年（1915年），哈密王沙木胡素特进京，杨增新除为他按规定支付川资2000元之外，又出具10辆大车相送，其价值已超出规定川资。此外，沿途杨还为哈密王提供补贴，到京以后，每日又补15元大洋，3斗3升米。返回途

上，也有补助。如此计算，每月补贴达四五百元，米九石之多。

除对王公贵族以外，杨增新还对当地的富商地主加以拉拢，在自己的统治范围内尽可能地给他们以官职，予他们以特权。吸收他们到官府任职，或举荐他们出任省及国家议员。如阿图什的雅合布被举荐为国会议员，富商饶孜被提拔为省议会议长。

杨增新还很注重与上述那些民族与宗教的上层人士密切感情关系。如他曾同哈密王沙木胡索特亲王结拜为“兄弟”。杨增新更当仁不让地帮助这些上层人士剿灭其属下的以下犯上的叛乱行为。显然，这种行为不仅动摇他们的封建家族统治，对杨增新在整个新疆的统治也是莫大的威胁。哈密王治下的维吾尔族农民起义，就是在杨增新的筹划下被镇压的。

阿訇在伊斯兰教中是一个举足轻重的阶层，尤其那些有名望、有权势的阿訇，其影响力更不可低估。杨增新对他们的重要性格外关注。他指出：“阿訇一职，关系极为重要。”<sup>①</sup>他看到了广大教徒对阿訇极为尊重的事实。“……缠民笃信宗教，尊重阿訇，为牢不可破之习惯。”<sup>②</sup>“回民之对于阿訇，其尊信也最笃，而服之亦最诚。”“……教民之尊信阿訇，较子弟之尊信父母，百姓之尊重长官，尤其过之。”<sup>③</sup>

对于阿訇的多方面的作用，他也有较充分的认识。“阿訇为地方传教头目。教之云者，所以开人心智而使之入善也。阿訇一身，一教之善恶系之。阿訇得其人，其所演说皆本入经典

① 《补过斋文牍》甲集下。

② 《补过斋文牍续编》卷一四。

③ 《补过斋文牍》辛集下。

之道，教人以善，则一教之人因之善；阿訇失其人，其所演说由于一己之谬说，导人以恶，则一教之人因之以恶。”<sup>①</sup>在日常生活中，阿訇的影响随处可见。从饮食起居、婚姻丧葬，到调解纠纷、立约公证等等。尤其在社会仲裁方面，阿訇的作用甚至超过地方官员。“回缠笃信宗教，凡经官数任，而不能结之案。第凭阿訇抱经盟誓，即可了结。”<sup>②</sup>

阿訇作用如此重要，杨增新当然不会放过对他们的笼络和利用。但一些下属官员对此却未必理解。1915年伽师县知事上书，提出由官府“验故派出”阿訇的要求。1917年，温宿县的知事杨继昌也要将一大阿訇更换。类似的事还有一些。对此，杨增新极为重视，并大作文章，发了一道长文《通令》，从几个方面详细陈说利害，严令禁止各地官吏随意革除或委派阿訇。从宗教关系上说，“阿訇一身，一教之善恶系之……宜由百姓自择品望素孚者充当，不宜由官派充……”。从“人地关系”上说，阿訇由教众自择，乃“积习使然，牢不可破”，“若以官力强派阿訇，万一传教之人与受教之人不能相洽，则争教之案从此而起……”，因此也不宜由官派充。从人心上说，回民笃信阿訇，“若由官派，无论其人不肖，即经典通晓未历各级之经验，即未为众人所推许，勉强从事，易起冲突”。从防祸乱上说，“大凡品行端方之人，不肯轻入衙署，其入署运动者，非罔利营私之徒，即暗传邪教之辈。从前阿訇由众人公举，在稍知大义者尚知从经典上用工夫。若官派阿訇之风一开，于是此寺之人的阿訇强，大坊之人皆入

① 《补过斋文牍》辛集下。

② 同上书，甲集下。

小坊，门户之见愈分，干戈之机隐伏，争教戕官，恶由于此，其官吏遇有难了之案以阿訇为护符，批寺了结，阿訇从中渔利，上下其事犹其小事，此徇私作乱，不宜由派充者四也。”杨增新还说：“以上种种情形，本省长在甘肃为州县官时，即已深悉利害。近闻新疆各县知事，卖放乡约，流弊已多。犹复不足，又卖放阿訇以饱欲壑，似此漫不加察，流弊所及，何堪设想，嗣后各县所属各乡各庄，其传教阿訇，概由地方百姓自公举，并举土著品学兼优之人，不准地方官委派，以服民心。自此通飭后，如再有地方官私行委派阿訇之处，一经查明，予以相当之惩罚。”<sup>①</sup>

明令禁止委派阿訇，自有杨增新安定社会、维护统治等方面的用心，但也体现了对伊斯兰教和阿訇的尊重，维护了广大阿訇的利益，增强了他们的信心，杨增新因而也取得了他们一定的支持。革换阿訇固然是一些地方官饱己私欲之举，而有的则是由于阿訇收受贿赂，品行不端而引起的。尽管如此，杨增新也坚决不允许地方官加以更换。虽然他也说过要对一些阿訇的不义之举“查实整顿，以恤民艰”<sup>②</sup>之类的话，但也只是说说而已，做个姿态，并不真正实行。杨增新对那些能为己出力的人，只要他们能为我所用，即便有什么不好的行为也不予查办，听任所为。如他所维护的哈密王沙木胡素特，其治下的统治极其黑暗，但杨却并不令他有所变更或收敛。再如他对所重用的喀什提督旧教教主马福兴（回族）也是如此。马福兴为维护杨增新政权立下过汗马功劳，他自恃功高，并依仗杨为后盾而胡作非为。在喀什任职期间，他

①② 《补过斋文牍》辛集下。

滥施刑罚，专横残暴，抢男霸女，无恶不作。他曾对人施以挑筋断手之酷刑，结娶妻妾达 17 人之多，有所谓：“云南夫人”、“浙江夫人”、“兰州夫人”等等；此外他还奸淫当地妇女。如此恶行斑斑，杨增新竟不闻不问，一任所为。直到有一天马福兴意图谋反，勾结外敌，杨增新才设计铲除了他。

杨增新对新疆维吾尔等伊斯兰民族及宗教上层人士的笼络，自然得到很好的成效和回报。这些民族与宗教的上层人士，都尽力在自己的势力范围内为杨效力，帮助他、也帮助各地方的官吏积极进行社会统治。他们也把杨增新看成是自己利益的维护者，希望杨增新能常驻新疆。北洋政府一度要调杨增新离疆，杨增新也声言要告老还乡，但在新疆的王公贵族为杨歌功颂德、拥杨永镇西陲的一片通电之中偃旗息鼓。

有了民族与宗教上层人士的积极拥戴，杨增新就可以充分利用他们为自己在新疆的统治服务。哈密发生农民暴动时，杨增新派当地大阿訇玉努斯、阿訇上指以及冯阿吉等宗教上层人士，前往起义的农民中谈判、劝降，终使起义军解除了武装。最后，起义军首领铁木耳等还是被杨增新诱杀了。杨增新就是这样借助当地上层宗教力量，把农民起义扼杀了。

对马福兴叛乱的铲除也是如此。在马福兴图谋不轨时，他已有了一定的势力。为坚决彻底地铲除他，在经过周密思考和安排以后，他把这一任务交给了与马福兴代表的旧教势不两立的新教教主马绍武。当马福兴陷入绝境，声言退出政界，甘作庶民时，马绍武却不能容他，终置他于死地。此后，马绍武被杨增新升为和田道尹、喀什道尹等职。马绍武同样也是一个贪婪奢侈之人，但杨增新仍任其所为，不予干预。长期在南疆任职的满族官员桂芬说：“杨将军把马道台（马绍

武)安置在喀什,胜于在那里驻扎十万大军,因为马道台是宗教上的首脑,在维吾尔和回族中有很大的影响力。他又熟悉杨将军的政策,一直按杨将军的指示做事。当年在喀什甚至阿克苏道内许多汉族官吏不能解决的问题,马道台都能够顺利解决的。”<sup>①</sup>可见,杨增新对民族及宗教上层的笼络和利用是颇有成效的。

#### (四) 对伊斯兰教加以防范和限制

虽然杨增新能够大胆地利用当地穆斯林的民族与宗教上层人士,但并不是说他对当地伊斯兰教的情况是完全信赖、毫无戒备的。事实上他还是充满戒心的。

其一,杨增新认为新疆与相邻的中亚以及西亚土耳其等国家和地区,在地理、人种和宗教上,是“大一回教范围”<sup>②</sup>,存在着外来势力利用宗教进行颠覆活动的危险。

其二,新疆地区虽无严重的教派斗争,但许多教派的存在及其相互间的矛盾,以及甘肃等地门宦的传播、渗透,都令杨增新十分担心和警惕。在甘肃任官时,他对教派之争的危害有深刻印象。他常拿甘肃等地教争的例子来警示部下。他说:“查前清咸丰、同治年间,甘肃回民因争教生变,光绪二十一年河州、循化、西宁亦因教争启衅,涂炭生灵,可为殷鉴。近年以来,又有新教传至新疆,此皆因立门户,各有偏私,争端所伏,不可不虑。”<sup>③</sup>

其三,伊斯兰教在世俗社会中,如在调解纠纷方面还有

① 包尔汉:《杨增新统治时期的新疆》,载《文史资料选集》,第46辑。

② 《补过斋文牍三编》卷二。

③ 《补过斋文牍续编》卷一三。

相当的势力，这对政府的世俗权力是一种干预和威胁。杨说：“阿洪以宗教关系而兼有干涉民刑事件之权，则不免真有流弊矣，不可不严。而祛一弊，一弊即随之而生。且大弊之出，往往出于所防之外，是在身膺地方之责者，尽心督察而已。”<sup>①</sup>显然，宗教对行政司法权的干预，使得杨增新既很不放心，又有些无可奈何。

其四，伊斯兰教的宗教活动和传播形式也令杨增新有所担心。集中频繁的宗教礼仪和讲经活动，在杨增新看来，也易于传播“邪教”和“邪说”，而当时新疆地方“和升道堂”的情况更令他不放心。历史上，伊斯兰教与穆斯林起义总是紧密地结合在一起，这恐怕是对伊斯兰教颇有研究的杨增新所不可能不了解的。

如此多的担心，当然要引起杨增新对当地伊斯兰教的防范和限制，具体内容包括：

#### 第一，尽可能地做到政教分离

清代以后，新疆地区伊斯兰教的教权与当地的政权已基本分开，但在某些方面，伊斯兰教仍发挥着重要影响。另一方面，世俗的一些地方官也在不同程度地插手宗教事务。双方的这种互相干预，也很容易造成双方相互结合，相互利用。其结果或者是世俗权力被削弱，再次导致政教合一的局面；或者是宗教被某些世俗野心家所支配，两种结果都不利于维护社会稳定。为此，杨增新首先限制地方官吏干涉宗教事务，如他对随意革换和委派阿訇事件的坚决处理。这一事实，看起来既可安抚阿訇，也斩断了世俗大吏伸向宗教的手，因而

<sup>①</sup> 《补过斋文牍续编》卷一二。



在保证政教分离方面是大有深意的。而对于伊斯兰教对世俗权力的介入，如阿訇在民事诉讼方面的作用，杨增新虽然有些无可奈何，但绝不是束手无策，听之任之。一方面，他对阿訇的这种作用加以积极的利用和有力的引导，使之协助地方官府，息事宁人维护社会安定，为我所用。同时又对阿訇的作用加以监控，使之保持在一定程度上，此正所谓“尽心督察”。此外，他还严格限制伊斯兰教借助官府的力量从事某些宗教活动。例如“……如有回缠阿訇要求官府发给谕帖，准其到处传教或宣讲经典，务宜切实禁阻，并考查有无各立门户暗传新教之事，万不可擅发谕帖，貽误地方。”<sup>①</sup>显然，杨增新是绝不允许伊斯兰教包括其教派通过官府力量来扩展其势力的。

## 第二，禁绝教争

早在甘肃任职时，杨增新就曾上书光绪皇帝，“呈请裁革回教门宦”，要求“所有回教各门宦，拟请一律取消”<sup>②</sup>。但显而易见，取消门宦几乎是不可能的。任新疆总督以后，杨增新则尽一切能力防范甘宁青门宦的传入，严密警惕新疆当地的教派矛盾，并采取种种措施，限制宗教的活动，以防教派斗争发生。

杨增新明确禁止甘肃、青海、宁夏等门宦和教派的宗教人士入新疆传教。1915年，甘肃伊斯兰伊赫瓦尼派教长马万福在哈密地区传教被告发，杨增新知悉后，立即下令，“依律惩办”。并于1916年将其囚禁于哈密，准备就地正法。后来在

<sup>①</sup> 《补过斋文牍》辛集三。

<sup>②</sup> 《甘宁青史略》正编，卷二五，37页。

马万福的教徒积极援救的情况下，为避免激化矛盾，扩大事态，他默许了手下人的安排，任其设计让人把马万福抢走了事。这样，杨增新既明确地表明了自己的坚决态度，又是活着把马万福赶出了新疆，避免了后患。虽然他没有杀掉马万福，但他的态度是有目共睹的，他禁止甘肃等地教派门宦入新疆传教的目的也达到了。

在新疆内部，杨增新也禁止各寺各派的教主和阿訇异地传教，要求他们只在各自合法的范围内开展宗教活动。按传统，宗教人士在新疆各地宣讲宗教是允许的，但杨增新则不答应。1918年，阿克苏维族阿訇阿希拉哈，在本地乡约、伯克、教民和其他阿訇的推举下，要到新疆其他地区宣讲《古兰经》，要求官府发给公文。杨增新对此断然拒绝，并专门发了《训令各道尹禁阻发给阿訇谕帖文令》，强调“嗣后如有回缠阿訇要求官府发给谕帖，惟其到处传教或宣讲经典，务宜切实禁阻，并考查有无各立门户暗传新教之事，万不可擅发谕帖，貽误地方”<sup>①</sup>。他认为，“各处礼拜寺均有阿訇，即均能宣讲经典”，因此派阿訇到异地宣教是不必要的，而且有借机控制他寺，“总揽各寺之权”的“流弊”。

再次，禁止创立新的教派。鉴于甘肃等地教争的教训，杨增新理所当然地要反对“私立门户”，另创新教，他的理论是：“……回教所奉之胡大是独尊，谟罕默德是一位，天经是一部，礼拜之威仪是一同……所请另立沙沟教社之处，应无庸议。”<sup>②</sup> 这是他针对1930年绥来回民杨逢春等要求另立沙沟

① 《补过斋文牍》辛集三。

② 《补过斋文牍续编》卷一三。

门户申请的回答。

为了禁止出现新的教派和门宦，禁止教派间发生争斗，他还禁止擅修清真寺。因为“关内回民出关，每添一寺，既含分门别类之性质……”，因此“向来未有之回民礼拜寺，不准擅新添修。”“禁止回民添修新寺一层，实为正本清源之第一办法，不可迁就。”<sup>①</sup>“新疆缠族宗教，向无门户之分。其优于回族之点在此，其能相安无事者亦在此。”<sup>②</sup>看来杨增新是下决心要斩绝教争，以维护新疆的安定。事实证明，杨增新的努力是有很积极意义的。教派门宦没有在新疆迅速发展起来，恐怕也是新疆之幸。

第三，禁止私设道堂，禁止诵念《古兰经》、《圣训》之外的经典

杨增新治疆时，当地私设的道堂很多，规模也很大，有的道堂能容纳一千五六百人之多。他们的活动也很频繁，常常聚众念经礼拜，通宵达旦。杨增新对此深怀忧虑，担心有人借机图谋不轨。他说：“乃近日访闻各属，竟有设立道堂，借念经为名，煽惑愚民，希图敛费。且日散夜聚，引诱多人，不往公共礼拜寺念经，尽聚私设道堂跳舞。其中良莠不齐，难保无匪徒窜入其中，借谋不轨。”杨增新还专门提到两个实例来说明利害关系。“前清时，玛内斯回教马玉章，吴来事者滋事，因私开道堂所酿成”。另一例子是，“近来库车造反之买买铁力汗，亦曾敛钱建立道堂一所，宽广能容纳三四百人，邀集党徒在道堂念经，通宵达旦，遂至造反攻城，若非地方官查办

① 《补过斋文牍续编》卷一三。

② 《补过斋文牍三编》卷二。

得力，几酿成巨祸。”<sup>①</sup>

私设道堂，不仅在现实上有危害，理论上也是没有根据的。这位“于回教内容研究已数十年”的省长，更是引经据典地以伊斯兰教经典为依据，来为其反对私开道堂的政策增加说服力。“回缠阿訇为传教之人，礼拜寺为念经之地，所教之经，以谟罕默德天经为主宗，自昔至今，由来已久，人民亦各相安，从未私开道堂，秘密传经之事。”<sup>②</sup>考之回教经典，亦无此项名目。既然私设道堂在理论和实践上都说不通，那就必须加以禁止，“通行各属，认真查禁”，“嗣后无论回民、缠民、凡阿洪，一麻木以及教内人等，只准到礼拜寺念经，亦只准念谟罕默德天经，不准私开道堂，昼伏夜动，并在堂或家聚众念经。如系本人在自己家内礼拜，只准一家之人团聚，不准广招外人。”<sup>③</sup>他要求各县知事，“逐细调查，造册呈赍核办”，“劝谕人民，收道堂自行封闭，并出示严禁，善为开导，毋被设玄道堂之人煽惑，贻害身家。本省长为保卫地方，消患未萌起见，毋得视为缓图。倘该设立玄道堂之人，别有肺肠，不遵禁止，则是有意煽惑。本省长惟有执法从事，断不稍事迁就，贻害地方。”<sup>④</sup>

为了彻底禁除私设道堂，杨增新还下令处置道堂房产，因为“地基存留，城狐社鼠，仍属堪虞”。“不肖之徒，积久玩生，仍蹈前辙”，酿成后患。为此，他下令将公建或敛公钱建的道堂，“即由各该属礼拜寺经手，将该道堂地基房屋公同

① 《补过斋文牍》辛集三。

② 《补过斋文牍续编》卷二。

③④ 《补过斋文牍》辛集三。

作价出售，所得价银，即归该处礼拜寺公用。如系个人私产，或出卖或作他用，均听业主之便”<sup>①</sup>。

杨增新在严禁私设道堂的同时，也对教徒诵经典加以限制，反对他们念《古兰经》和《圣训》以外的经典。因为“……胡大是独尊，谟罕默德是一位，天经是一部”，“回无二经”<sup>②</sup>。只有“谟罕默德天经正宗”<sup>③</sup>，“为回民所共尊崇”<sup>④</sup>。而更主要的原因，还是杨增新怕教众随便念经，会导致其他教派和门宦之经传入，引起教争；或者会给不法之徒煽动闹事提供机会。

总之，杨增新是从宗教组织和宗教经典，即宗教思想理论两个方面来防范教争以及借宗教图谋不轨的行为。

第四，禁止国外敌对分子利用伊斯兰教侵略中国，反对利用宗教搞分裂活动

帝国主义觊觎中国新疆由来已久，民族和宗教是他们利用的重要工具，在杨增新督新时期也是如此。帝国主义利用民族宗教因素进行渗透颠覆的手段，包括插手当地以宗教为主要内容的教育，向清真寺派驻阿訇，挑拨民族关系并拉拢当地宗教人士发动叛乱等等。

早在杨增新督政初期，德国政府曾派土耳其间谍到南疆阿图什创办所谓“经文学校”，借机宣传大土耳其主义，进行各种间谍活动。从1916年起，土耳其人阿里，以念经的身份，在喀什、叶尔羌、和阗、阿克苏、哈密、吐鲁番等新疆广大地

①③ 《补过斋文牍》辛集三。

② 《补过斋文牍续编》卷一三。

④ 《补过斋文牍》辛集二。

区，活动达3年之久。更有法国军人，冒充牧师入疆，从事分裂勾当。

英国人也施展手段，他们雇请土耳其人、阿富汗人以及其他伊斯兰国家的人，装扮成“哈只”，或自称“圣裔”，入驻新疆一些清真寺任阿訇，借机宣传泛伊斯兰主义和大土耳其主义。1918年5月，英帝国主义通过他们的侨民和间谍，勾结库车巨商买买铁力汗和伊斯兰教大依禅哈吉和卓，积极准备发动叛乱。为他们提供武器，训练叛乱者，准备在伊斯兰教封斋日起事。

英德等帝国主义还大力支持土耳其间谍，在新疆散发大土耳其主义的宣传品，称新疆为“东土耳其斯坦”。挑拨回、维等族穆斯林与汉族的关系，叫嚣消灭异教徒，建立伊斯兰教国家等等。

沙皇俄国也不甘寂寞，在导演了“策勒事件”之后，他们又策动喀什马福兴叛乱，妄图建立所谓“独立伊斯兰教国”。

对于帝国主义利用民族宗教问题进行的颠覆活动，杨增新进行了坚决的斗争，在宗教方面采取了一系列限制性的对策。

首先，他坚决抵御外国势力对教育的插手，告诫国内有关方面不得擅请外国人任教。他说：“教育一事，关系内政，至为重要，列强均不使教育权操于外人之手。即以中国而论，外人在中国充当教习，均应奉部核准，方能聘请，断不能由民间私塾擅请外国教习。”“土耳其人与缠民有宗教之关系，若任其在南疆开办学校，招收学生，表面虽属教授实业，开通风气，而以宗教引诱缠民即寓其中，缠民智识锢蔽，信教笃诚，被其煽惑，隐患甚深。”为此，他通令各地：“嗣后各县无

论官立私立学校，均不准聘请土耳其人充当教习，亦不准土耳其人在各县自行设立学校，以免意外之虞。”他要求，如有这种情况，要“严加查办，以杜后患”，“如稍有疏忽，或故为隐饰，查明议处不贷”<sup>①</sup>。

其次，禁止外国人充当阿訇。外国人充当中国阿訇，杨增新深知其利害，他说：“……且闻新设道堂，其中英俄各国人民均有，而土人又与缠族习惯、宗教皆同，若任其无分中外，聚集一堂，明借诵经之虚名，暗施煽惑之诡计，贻害何堪设想……”<sup>②</sup> 还说：“若不严于防谨，难免不因宗教，蛊惑缠民。”1919年1月，他们专门发了《训令各属查禁外人充当回缠阿訇文》，文称：“近闻回缠各礼拜寺竟有私行聘请外国人传教阿訇者，如不设法查禁，则传教之阿訇难保不为酿乱之媒介，受教之回缠，鲜有不受煽惑之流毒，以中国回缠而受外人诱惑，其隐患何堪设想，此种事项，既含宗教性质，复关地方治安，全赖官吏深悉利害，则后患永绝。”<sup>③</sup> 为此，“亟应严行查禁，弭隐患而维治安”<sup>④</sup>，“随时随地严密侦察，勿得稍涉敷衍，贻害地方，事关新疆治安，其各慎重执行”<sup>⑤</sup>。对于大土耳其主义者所写的泛伊斯兰主义的宣传品，杨增新也高度警惕，严令收缴、销毁，禁止流传。

再次，对于武装叛乱活动予以坚决镇压，毫不留情。例如，英帝国主义指使下的买买铁力汗和阿吉和卓的叛乱，被当地军队平息，被俘的叛乱首领包括几个大毛拉，都被杨增

① 《补过斋文牍》辛集二。

②④ 《补过斋文牍》辛集三。

③⑤ 《补过斋有文牍》癸集八。

新下令处决。勾结沙俄叛乱的马福兴也被杨增新设计镇压。杨的坚决态度和果断行动，有效地抵制了外国列强的颠覆活动，捍卫了祖国的统一和尊严。尤其在内忧外患，势单力薄的情况下，杨增新能有此魄力和成就，实在是很了不起的。

#### 第五，限制朝拜活动

杨增新既担心外国人利用宗教向新疆渗透，也担心新疆人士外出与国外联系。一则是他看到一些朝拜归来者建立新的教派、门宦，造成教争；二来是他担心外出朝拜者会为国外敌对势力所煽惑、利用，里通外国，危害甚大。而当时，新疆赴麦加朝圣者甚多，每年不下万人。基于上述理由，杨增新就不能不加以限制了。或许是考虑到朝拜是穆斯林的“五功”之一，不便直接加以禁止和限制，他便巧妙地利用行政和经济手段加以限制。其一是借欧洲爆发战争，时局动荡之由停发护照。其二是对要求朝拜申请护照的人，除收护照费 300 两白银外，另收 300 两白银为赞助宗教和教育的费用，称之为“补助公益”。总共 600 两白银，对很多人来讲，的确是一个不小的数目。如果再加上朝拜所需的其他费用，则是一笔很大的开支。经上述两方面的限制，外出朝觐的人就大为减少了。

#### （五）利用宗教，扑灭穆斯林起义

杨增新督新时，多次遇到当地人民反抗黑暗统治的起义。对于这些起义，杨增新的做法更为老奸巨猾，除了武力威慑与镇压外，他更多的是根据当地特点，充分利用宗教这一形式，来扑灭当地人民的起义。这一点在他处置哈密农民起义时有充分表现。一方面他首先布置好兵力，做好进剿的一切准备。另一方面，他又吸取袁大化武力进剿惨败的教训，以抚



为主，通过宗教手段开展政治攻势。先是派出伊斯兰教圣裔奎保前往劝谕。未达目的后，再派阿訇冯阿吉、马占鳌等前去，又未成功。但杨增新仍不甘心，他极有耐心地又派出了人数更多、级别更高的伊斯兰教界人士，到起义军官兵中，做广泛深入的劝说工作，开展了更强大的政治攻心工作。同时他又派回队营长李寿福携带他的亲笔信、礼物，捧着《古兰经》，按照伊斯兰教的教规，向起义军抱经盟誓，声言只要受抚，保证安全，不予加罪，并免除差役，对起义领导人还许以官职等等。杨增新的政治攻势与耐心终于得逞，兵不血刃地瓦解了这次起义。但在阴谋得逞后，他又背信弃义，欺骗世人，以所谓蓄谋再次起义的莫须有罪名，卑鄙地杀害了起义领导人铁木耳和他的一些部众。在此，我们看到，杨增新对宗教的利用是多么的熟练和毒辣。他完全是利用伊斯兰教、利用《古兰经》和阿訇，打败哈密农民起义军的。

### 三、金树仁、盛世才民族宗教政策检讨

1928年6月，南京国民党政府成立，杨增新一如既往，再次改弦易辙，打出青天白日的旗号，摇身而为国民党中央治下的一位地方官。然而，他在新疆的统治却并未因这次易帜而有任何新气象，北伐及其在全国的胜利没有半点改变这位封建旧臣的遗风。其独裁作风仍一如既往，令人感到难忍的沉闷和窒息。在此情况下，不能容忍杨增新黑暗统治的军务厅长、外交署长樊耀南，仓促中于7月7日发动政变，刺杀了杨增新，结束了杨增新在新疆长达17年的苦心经营。由于准备不足，樊耀南的政变很快被杨增新的亲信部下金树仁镇压。金树仁取代杨增新，成为新疆新的统治者。金任职5年后被赶出新疆，此后由盛世才督政。盛世才的统治在1944年结束。

杨增新之后，从1928年—1944年，这16年是金树仁、盛世才统治时期。

杨增新为政之时，以他个人的杰出才干和统治经验，以牵制和扶绥为方针，缓解新疆的民族与宗教等方面的社会矛盾，基本维持了新疆社会的安定。但原有的社会矛盾并未根本解决。杨增新去世之后，金树仁、盛世才一改杨增新的统治方针，以高压为能事，但又缺乏杨的经验与技巧，因而使当地社会矛盾激而生变，使新疆社会陷入动荡之中。

金树仁、盛世才为政之时，新疆形势已不比以往。国民党北伐成功，蒋介石登台。杨增新死后，南京中央政府的势力虽一时还无法真正统一全国，但力量已经大增；内地中国共产党的势力也进入新疆；国外与新疆相邻的苏联社会稳定，发展迅速，对新疆的影响也很大，曾几次出兵助盛解救危局；新疆治内的各族人民受各种思潮的影响，其思想也不似以前，如三区地区后来发生了革命；英帝国主义的渗透在一些民众中也产生了一定的影响，如曾发生“东突厥斯坦独立伊斯兰共和国”之闹剧等等。

金树仁和盛世才就是在这种形势下进行统治的。在宗教问题上，他们与杨增新有很大的不同，他们的理论政策远不如杨增新圆滑老练。

#### （一）疑惧当地民族

金树仁虽是杨增新的门徒，但面对新疆复杂的民族宗教政局，远不如杨增新富于智慧、胸有成竹。金树仁虽然也处处仿效杨，但不得其神。在对待当地民族宗教问题上，他不像杨增新那样，重视当地民族与宗教的社会力量，并能利用矛盾，实行扶绥和牵制主义。相反，他对当地民族充满疑惧，严加防

范，不敢重用。在金树仁的政府中，当地少数民族，尤其信仰伊斯兰教的民族，很少得到重用。杨增新所倚重的回、维等族的官员和将领，纷纷被排挤撤换，其部下兵士，也多被改编。

杨增新对新疆与中亚、西亚相联系的民族和宗教交往也存疑惧，但采取的基本是限制、利用和笼络之策。金树仁则是坚决地加以禁止。阿富汗曾要求与新疆通商，金树仁对此严加拒绝：“新疆与阿富汗同属回教民族，因防宗教上恶潮传染，决不宜订约通商，派驻领事，以免勾结串通，扰乱边局。”<sup>①</sup>

金树仁也反对聘请外国人充当阿訇，这一点有其积极意义，但其出发点却是出于对伊斯兰和当地穆斯林的不信任。金树仁对新疆的伊斯兰教也曾做过好事。如迪化的基督教福音堂曾向新疆各地发送维、哈文书籍，贬斥伊斯兰教，宣扬基督教。金树仁对此严令禁止，并告诫伊斯兰教阿訇加以防范。

在对待哈密问题上，杨增新极力笼络哈密王，尽力维护其反动统治，并帮助他镇压农民起义。金树仁则不同，他乘老哈密王病死之机，实行改土归流，剥夺新哈密王的政治权利，委以虚职，加以软禁。他对哈密王的改土归流，看似比杨增新进步，但实质上，只是为其政权从内地取得经济利益扫清道路，并没有给哈密人民带来任何好处。相反，他们得以对哈密人民进行直接搜刮，并激起了哈密农民的起义。因而其改土归流的结果并不比杨增新的处置好。

金树仁的后继者盛世才，对其统治下的任何人都不信任，

---

<sup>①</sup> 张大军：《新疆风暴七十年》，2950页，台北，兰溪出版社，1980。

对当地穆斯林少数民族同样如此。他在新疆各地建立起特务组织,对于少数民族上层人士、政府官员以及普通百姓,都加以监视,如认为有嫌疑,则立即抓捕。有许多人被以莫须有罪名抓起来,乃至杀害。在他一手策划的杜重远冤案中,他罗织罪名,诬称阿山哈萨克牧民要暴动,造谣南疆喀什、阿克苏、和田、莎车等地有人在搞维吾尔斯坦独立运动。在此借口下,阿山哈萨克族行政长官沙里福汗、迪化维族的公安处副处长库尔班尼尔牙孜、财政厅长库尔班提衣多夫、建设厅副厅长阿不都大致拉等全部被逮捕。此后,盛世才还多次以各种借口逮捕当地少数民族上层人士。如1940年他借召开蒙古族、哈萨克族、柯尔克孜族代表大会的机会,以“阴谋暴动”的罪名,将众多与会代表逮捕入狱。1941年又以“日本特务”之罪将回族著名阿訇马良骏囚禁起来。

## (二) 树平等招牌,行压迫之实

金树仁与盛世才,对新疆维、哈、回等族人民采取一些迷惑措施,作为自己统治的招牌,这方面他们比杨增新来得更虚伪,远不及杨增新实在。金树仁时常把三民主义挂在嘴边,对当地民族宗教上层予以一定的礼遇。然而他这样做更主要的是为他自己的利益。他正是在维、哈、柯、蒙等少数民族王公贵族及身为维族的院长孜阿吉的通电拥护下,才获得国民党蒋介石的省主席兼总司令的任命。

与金树仁相比,盛世才更虚伪。他以他所控制的议会通过了十大纲领,其中有各民族在政治、经济、教育上一律平等,人民有集会、结社、出版的自由等条目。1934年4月12日,他在省府施政方略中提出八大宣言,第一条是实行民族平等,第二条是保障信仰自由,此外,还有实施农村救济、澄

清吏治、推行自治等内容，不可谓不现代。1935年4月，他又提出了所谓的九项任务，如绝对保护各旗王公、阿訇、喇嘛等地位和权利之项目。1936年，盛在前二者的基础上又概括为六大政策“反帝、亲苏、民族平等、清廉、和平、建设”。1934年，盛世才组建了名为“新疆民众反帝联合会”（反帝会）的组织，其任务为：“领导全疆民众，确定新疆永久为中国之领土，决意与离间新疆各族间之和平而企图乘机攫为殖民地之帝国主义者相抵抗。”其主张是“各民族一律平等，实行地方自治，打倒贪官污吏、土豪劣绅，提高各族人民的文化，给人民以宗教、出版、宗教信仰自由等权利。”反帝会在阿山、塔城、伊犁等地还成立了147个分会。盛的这些口号不可谓不迷人，但在他那里则只是招牌，是用来骗人的东西。

在为政之初，为稳定政局，巩固自己的统治，盛世才也曾笼络少数民族宗教上层，在他的政府中吸收一些当地民族宗教上层人士任职。如专设省副主席一职，委以维族的和加尼亚孜，任命麻木提为第六师师长，常驻喀什。郁文彬（维族，知识分子）为省委委员兼农矿厅长，阿布都热合满为财政厅副厅长、马克苏提为教育厅副厅长，尼牙孜为阿克苏行政长官，阿赫毛提为省银行副行长，包尔汉为土产公司经理，哈萨克族的巴彦毛拉为民政厅副厅长、沙里福为省府委员兼阿山行政长官。此外，对于在动荡中产生的由少数民族担任的各县县长一律加以委任，予以承认，不加更换等。

但当盛世才羽翼丰满之时，他对这些异族异教人士的不信任也充分暴露出来，他又不断地想办法，找借口把他们一一清除。

他也不尊重少数民族的习俗和信仰。1941年，阿山哈萨克牧民暴动事件，其起因是盛世才的警特不遵守当地习俗，竟闯入礼拜寺抓走正在领头做礼拜的哈萨克上层人士而引发的。此事本来责任在政府，可盛世才却命令军队对反抗群众加以武力镇压，遂激发整个阿山地区发生暴动，延及全疆。

### （三）迷信武力，实行暴政

与杨增新的息兵弱兵政策相反，金树仁、盛世才都迷信武力。他们不断扩展军队，并凭借武力和独裁专制，对新疆各族人民鱼肉盘剥，实施严酷的剥削和压迫。而一当人民不堪暴政，奋起反抗时，他们便实施无情的镇压。

金树仁利用其职权，采用各种手段为自己谋利。他垄断黄金、羚羊角和兽皮等贸易，从中牟取暴利。在对哈密实行改土归流时，他把哈密王的大多数财产窃为己有。他还在貉县采取税收承担制时，与富户勾结，相互利用，暗中授意他们承包，并借故免税，最后获利双方分利。在天津同仁和、德兴和商号，有数百万以所谓供给新疆驻南京办事处和国大代表使用的存款。实际上，那是金树仁的私产。金树仁的下属腐化也十分严重，他的亲属魏镇国在阿山勾结少数大商人，垄断对苏贸易，压低牲畜及畜产品收购价，再高价出售，牟取暴利。一些县长把地方田赋、牧税、浮收据为己有；还有人在南疆强征巴扎税以为县官太太小姐们的胭脂费。这种腐败政治极大地加重了人民的负担。

在有的地方，政府不但横征暴敛，还实行民族歧视。在哈密改土归流后，金树仁在那里丈量土地，计亩收取苛税。同时还维汉有别，实行民族歧视。维族农民如继续租土地，除交付当年田赋外，还须交上年田赋。如不愿意，则只能新开荒

地。而汉族则无此条件。维族农民为此向金请愿，金却不予理睬，请求缓征，金也不批准。在宜禾县，政府强迫维族农民交出熟地给甘肃灾民耕种，同时还要他们提供种子、农具和耕牛等。灾民被免田赋两年，维族农民另开地则须照章纳税。诸如此类的苛政和歧视，在维族民众中激起极大的不满。为防止民变，政府在哈密等维族居住区派驻军队。而驻军的胡作非为更进一步激化了矛盾，他们强占寺院，课收杂税，调戏妇女，无恶不做。驻哈密东部沁城张小堡镇部队的一个排长，不遵守伊斯兰教习俗，欲强娶一维族女子为妻，激起了维族民众的起义。金树仁立即组织军队镇压，但未能奏效。起义队伍迅速扩大，哈萨克、回等族群众也纷纷加入。这次事变引发了马仲英入新，加剧了金树仁的统治危机，并最终导致了他的政权崩溃。

盛世才的残酷暴政，较之金树仁，有过之而无不及。1943年3月，盛世才与国民党政府命令全疆各族人民捐马一万匹。在各地建起了马委员会，如果无力献马，则交高于市场马价一半的费用。捐马的负担主要落在阿山、塔城和伊犁地区的牧民身上，这导致了1944年8月伊犁哈巩县牧民的暴动。

1938年2月，阿山公安局按盛世才之意逮捕了5名哈萨克族知识分子，8月又逮捕了阿山行署秘书长满凯为首的哈萨克族30余人，并通电全疆诬称他们为“日本帝国主义的走狗和托洛茨基派、汉奸”等。1939年上半年，苏联照会新疆方面称苏一哈萨克士兵逃入新疆，要求缉拿。新疆公安处认为此人必逃入哈萨克族聚居的阿山地区，遂派员清查。并为此拘禁、毒刑拷打、株连四五十人，五六人被刑死或自杀，引起恐怖，人人自危，造成大批牧民逃亡。盛世才称逃亡牧民为

“反对自己祖国，破坏抗战后方，推翻为人民谋利益的六大政策政权和做拍卖自己民族利益的汉奸卖国贼”。为此派军队围堵、飞机轰炸，使人畜死伤惨重。从1936年—1939年，逃入甘、青的哈萨克牧民11 680余人。

1939年，盛世才政府召集蒙、哈、柯等族代表会议，欲收缴全部流散于牧民之中的枪支。并将与会首领无理逮捕，还在礼拜五的伊斯兰教主玛日，在清真寺中逮捕了在哈萨克牧民中享有很高威信的民族诗人、宗教首领阿克特阿吉（七十余岁），抄走其几百册珍贵的《古兰经》和诗集，并当众烧毁，导致哈萨牧民暴动。

对牧民的暴动，盛世才派大军进剿。哈萨克牧民扶老携幼逃亡至中蒙交界处，遭受蒙军截击，盛军追赶，牧民死伤很多。由于暴动牧民势力很大，盛转以谈判为手段，答应牧民全部条件。但实质是欺骗，如说遣返被捕的阿合特阿吉等人，但他们实际已死在狱中。当牧民交出武器后，盛食前言，虽按条件任命哈萨克人士任当地官员，但受严密监视，有职无权。被捕者仍未放出。后来由于盛世才延请的苏联地质工程队征召牧民做工，引起牧民不安。有人煽动说盛世才已将阿山割让给苏联。在此形势下，柯克托海县哈萨克牧民再次暴动。这次暴动在盛世才的飞机大炮的镇压下也失败了。当地部落头人几乎被一网打尽，投入监狱，大多被处死，只有乌斯满、达列里汗得以逃脱。乌斯满后来成为草原土匪。

盛世才也是个极大的贪污犯，在他所制造的众多的冤案中，被查抄的财物，其中有价值的珠宝、黄金、古玩等大都入了他个人腰包。下台以后，他带走了几十卡车的资产。这些全是他执政时搜刮的新疆民众的血汗。



## 第九章 理论上的几点总结

通过对中国历代政权民族宗教政策的详细考察，可以总结出这样几点理论上的经验教训，供今人借鉴。

### 一、宗教信仰的多元性与国家政治的统一性

中国地域广阔，中华民族人口众多。如此众多的民族能够和睦地生活在一起，是由于几千年的历史交往使他们形成了密切的关系，你中有我，我中有你，谁也离不开谁，这是中华民族多元一体结构中“一体”的一面。然而，56个民族由于生活的具体时空条件不同，文化源流不同，又成为56个多彩多姿的文化共同体，其中也包括他们宗教信仰的多元性。允许不同民族保持自己独特的宗教信仰，是维持中华民族一体结构的必要前提。宗教信仰问题是不可用强力改变的，强求宗教信仰的一元性，只能伤害其他民族的情感，逼着他们各行其政，破坏多民族国家的政治统一。

历史的事实一再证明，凡是对少数民族宗教信仰宽容礼敬的朝代，就会出现民族和睦，政治统一强盛局面；反之则会出现民族分裂，政治衰败的结局。两汉、隋唐和清朝的前期，

是中国封建社会的盛世，其民族宗教政策一般都比较宽容。例如汉王朝对边疆民族的“怀柔优抚”；隋文帝的“三教并奖”；唐王朝的“唐蕃和婚”，礼敬西来的景教、祆教、伊斯兰教；清初顺治皇帝在北京隆重地欢迎藏传佛教领袖达赖，康熙皇帝妥善处理北京牛街的穆斯林宗教活动等等，都很好地起到了促进民族团结，稳定社会秩序的作用。而唐武宗灭佛，兼及景教、祆教、伊斯兰教，严重伤害了中原与西域民族的情感。清朝末年歧视打击伊斯兰教，残酷镇压回民起义；随意取消达赖名号，甚至派川军入藏杀害喇嘛，直接镇压藏族人民，只能激起人民更加强烈的反抗，导致国家统一的破坏和清王朝的灭亡。

## 二、宗教政策服务于民族政策

民族是一个历史范畴，作为社会文化共同体的民族，一般具有共同语言、共同地域、共同经济基础以及共同文化心理素质等要素。宗教则是构成民族文化心理素质的重要内容，甚至是其核心。因此民族问题和宗教问题，民族政策和宗教政策，无论从理论上，还是从政策实践上看，都具有相关性和一致性。在古代中国，占人口绝大多数的汉族，其传统宗教从春秋战国时期就发生了世俗化转型，逐步丧失了其理论内涵，变成了一种宗教礼俗。而具有现代意义和完整形态的宗教，除了道教，几乎都是从外国传入的，所以中国士大夫一向都把它们视为“夷狄之道”。从东汉末年到魏晋南北朝，围绕佛教传入而展开的“夷夏之辨”，在理论上把宗教问题当成民族问题来处理。而通过长时期的争论，随着佛教的广泛传播，也使汉族士人获得了一种较为宽容的民族观。占有中国广大领土的少数民族，则多处于全民信教状态，在历史上

建立过许多政教合一的政权。控制的中央政府的各族政权与少数民族打交道，则又往往是通过宗教领袖进行的。所以统治者经常又把处理民族问题与处理宗教问题等同起来，通过对宗教领袖的优抚怀柔，达到羁縻少数民族的目的。甚至在有些朝代，连管理民族与宗教事物的衙门都是一个，如秦朝的典客属，汉朝的鸿胪寺，既是接待边疆朝贡的少数民族领袖的部门，也是接待外国来华僧人的机关。元代的宣政院、清朝的理藩院、民国政府的蒙藏委员会，都是具有处理宗教与民族问题全权的机构。

同时，每个朝代的边疆宗教政策，又受其整个民族政策的制约，宗教政策服务于民族政策。如唐代对南方原始民族巫俗的宽容和对西来胡商景教、袄教、伊斯兰教的礼敬；宋代不干涉南蛮民族的巫俗，为了满足他们击锣驱鬼的需要，特别开放“铜禁”；元代“教诸色人户各依本俗行事”，对汉人的全真道，吐蕃的藏传佛教，色目人的伊斯兰教，都加以拉拢，借以扩大统治基础；明朝政府在西藏“群封众建”，大封法王，为的是“化导愚俗”，“以貽中国之安”；清朝为了“兴黄教以安众蒙古”，对达赖、班禅喇嘛给予了帝王般的待遇；民国政府成立蒙藏委员会，专门处理有关藏传佛教事务，通过宗教政策达到解决西藏问题以“政治运作为主”的目的。一般而言，执行民族政策比较宽容的朝代，其宗教政策也比较开明，如唐朝、明朝等；反之，推行民族政策比较强硬的政府，在宗教政策方面也比较独断，如元朝、清朝。因而研究中国古代的民族政策和宗教政策，必须将两个问题结合起来。

### 三、宗教歧视源于民族压迫

由于古代社会政治、经济发展的不平衡性，所以各民族

之间存在着实际社会地位的不平等。历代封建统治者的民族宗教政策在执行过程中，屡屡出现的宗教歧视事件，其实正是剥削阶级民族歧视政策的表现。早在魏晋南北朝讨论佛道优劣时，就有人提出，道教是“继善之教”，佛教是“绝恶之学”，道教用于“端委搢绅”、“全形守礼”的华夏，而佛教则适用于“狐蹲狗踞”、“毁容易性”的夷狄，在宗教攻击的言论中，把民族歧视的心理暴露无遗。元朝政府入主中原后，为了保持少数蒙古族对广大汉人的统治，在宗教政策上也是费尽心机。他们抬佛教压道教，抬藏传佛教压汉地佛教，抬“教”压“禅”，制造了多起政治干涉宗教的事件，其目的不外抬高蒙古人，重用色目人，贬低汉人，打击南人。清朝政府压抑、排斥、打击伊斯兰教，就因为回族曾参与汉族的抗清斗争。在剥削阶级掌握政权的时代，巩固和维持本阶级、本民族的狭隘利益是他们处理民族宗教问题的根本出发点，即使有时他们制定出某些开明的民族宗教政策，仍然不会改变事物的本质。如明代在西藏“群封重建”，表面上尊敬各派宗教领袖，但目的却是为了“分其势而杀其力”，分化瓦解，“以贻中国之安”，这是传统的“以夷制夷”战略。而一些少数民族群众在封建专制社会里，也只能通过宗教的形式组织反抗民族歧视和民族压迫的斗争。如清代西北、云南的回族起义，根本原因是满清政府沉重的赋税剥削，民族歧视，斗争形式则是“穆斯林是一家”的“圣战”。所以宗教问题的背后是民族问题，民族不平等的背后是政治、经济权利的不平等，反动统治阶级总是把宗教歧视当成民族压迫的工具。而推行各种形式的宗教歧视政策，又只能加大民族隔阂的鸿沟。清朝中、后期对西北、云南回族穆斯林的血腥镇压；清末钟颖率兵入藏掠

夺寺庙，杀伤无辜群众，都在中国民族关系史上留下了浓重的阴影，严重恶化了民族情感，几代人都不易改变。

#### 四、统治者的宗教观影响宗教政策的制定

宗教问题是一个价值理性问题，宗教信仰又都带有强烈的情感色彩，因此处理这类问题时，政策制定者不可能不受自身信仰的左右。汉民族在古代大多数时候居于政权的中心，即使少数民族统治者入主中原，也必然要被汉化，以华夏文化正统的身份自居。长期以来，儒家文化构成了汉文化的主流，儒家的宗教观影响了历代统治者的宗教政策。孔子是儒家的创始人，他生活的时代，华夏民族的传统宗教受到严重冲击并开始转型。他重视传统宗教礼仪的社会教化作用，但又轻恬彼岸鬼神世界，主张“敬鬼神而远之”。后代儒家在他思想的基础上发展了“神道设教”的观念，将宗教主要当成是执行政治统治的工具，而不是安身立命的精神家园。在这种宗教观的指导下，中国封建统治者在处理民族宗教问题时，表现出极大的灵活性和实用性。信仰与政策相分离是中国古代宗教观的一大特色。唐太宗李世民本人并不信佛，但这并不妨碍他实行“三教并奖”政策，鼓励宗教“阴翊王化”。明太祖、成祖认为“西番之教，邪妄不经”，但为了统一边远的西藏之地，仍给予藏传佛教领袖极高的地位，“非信其教而崇之也”。朱元璋为了笼络穆斯林群众，作《至圣百字颂》，称穆罕默德“亿兆君师，万圣领袖”，不了解中国历史的人，可能还会以为这里也是全民信仰伊斯兰教的国家。清朝统治者在入关以前就对藏传佛教妨碍社会物质、人口再生产的性质有所认识，严格禁止满族人出家信教。但对藏传佛教在蒙、藏民族中的传播，却大力支持。中国封建统治者在宗教

政策上所表现出的实用性、灵活性，如果不联系儒家宗教观的形成与发展去考察，是根本说不清的。

个人信仰与国家政策相分离是统治者中的主流，但也有一些帝王将自己对宗教的好恶用于政策的制定，政府决策因帝王之喜怒而转移。中国历史上几次著名的宗教迫害事件，大多是由于帝王一时的爱憎所致。北魏太武帝、北周武帝、唐武宗的三次灭佛，几乎都与帝王本人崇信道教有关，而口实则是断禁夷狄之教。明代对藏传佛教政策几起几落，都是君主个人意志的结果。明成祖晚年崇拜西番僧，封敕过滥；英宗继位后便严厉“沙汰”，将许多藏僧赶出京城；明宪宗崇之，明孝宗再“沙汰”；明武宗从藏僧学“房中术”，在宫廷大建“豹房”，搞得朝野议论纷纷；世宗登极后又一次大驱逐，把武宗崇信的番僧统统赶回了西藏。政策如此起伏，难免不影响民族情感。

### 五、对宗教信仰宽容，对宗教活动管理严格

为了维护多民族国家的政治统一，古代历代政权的开明政治家一般都能把民族宗教政策当成教化边地民众、羁縻地方、联络民族情感的工具，对宗教领袖极尽怀柔优抚之能事。古代思想家已经注意到，不同民族有不同的生活方式、不同的语言文化、不同的宗教信仰，他们统统概括为“俗”。“因俗而治”是历代政权处理民族政策的总原则，其中包括对当地民众的宗教信仰充分照顾。可以说，宗教政策是实施民族统治中的一个必要环节。生活在中原的汉族“独尊儒术”，贬斥“怪、力、乱、神”，政府也严格禁止“淫祠杂祀”。但是对于边地少数民族，任其原始巫俗则流行。在中原，印度密教中的许多修习仪规被视为“邪辟”而遭“禁毁”，但是对藏传佛教

中的“无上瑜伽”，政府则从不加干涉。可以说，历代政府对少数民族的宗教信仰是十分宽容的。

但对宗教的宽容主要局限在信仰方面，对于宗教组织的活动则有宽有严，其中一个基本原则就是他们必须维护祖国统一，服从中央指挥。为此，中央政府不断完善、加强对民族宗教的管理体制，对打着宗教旗号破坏祖国统一者，给予严厉的惩罚。以对藏传佛教领袖为例，明朝政府便健全了册封、赏赐、继承等一系列制度，使之相互牵制，效忠中央。清代则进一步建立了喇嘛的朝贡、等级、寺额、转世等制度，使西藏政权被牢牢控制在中央手中。特别是乾隆皇帝建立的“金瓶掣签”制度对维护西藏稳定，防止贵族勾结专权，稳定中央与西藏关系发挥了重要作用。民国年间，杨增新统治新疆时期，通过严格控制外国势力插手伊斯兰教事务，挫败了境外帝国主义分子分裂我国领土的阴谋。另外，对于严重破坏祖国统一，挑动民族冲突的少数宗教界人士，清朝政府也敢于严厉惩罚。如康熙年间，蒙古族黄教喇嘛伊拉古克三，本来负有政府监督西藏的职责，但他却在桑结嘉措的指使下，勾结准噶尔蒙古发动叛乱，胜则阵前下神助威，败则临阵说和，使噶尔丹逃脱。康熙皇帝在抓到伊拉古克三以后，将其“剥黄正法”，以儆效尤。乾隆年间，噶举派红帽系活佛沙玛尔巴，因教内财产分配不公，竟勾结境外的廓尔喀人，攻打西藏，洗劫扎什伦布寺，给西藏人民的生命财产造成了极大损害。乾隆皇帝决定停止红帽系的转世系统。今天，我们应当用一种历史的眼光看待这些问题，严惩某些打着宗教旗号，破坏国家统一的民族败类，从长远的观看是维持国家统一必不可少之举。

## 六、宗教政策成为巩固国家统一的重要武器

中国封建统治者的民族观中，包括“以夏变夷”，和平同化的内容。在绝大多数情况下，这种同化是通过“修文德以来远人”的形式，即输出先进文化，吸引四夷边民自愿加入实现的，其中包括对周边民族输出宗教。因此注重对少数民族的宗教输出，支持当地宗教的发展，也是巩固国家统一的重要手段。唐朝文成公主、金城公主两次入藏和亲，带去了大量的儒家经典和佛经、佛像，促进了西藏的文明与统一。宋代西夏王朝五次派人来“以马赎经”，宋廷全都满足了他们的要求，有时甚至连马匹都不要，因为他们知道佛教“劝善化恶”的社会价值。元朝通过推崇藏传佛教萨迦派领袖八思巴，建立帝师制度，和平地将西藏并入中国版图。清朝帝王用输出黄教控制众蒙古，通过对达赖、班禅的礼敬笼络西藏贵族，使中央政权对西藏的控制更为牢固，乾隆皇帝作诗赞叹曰：“谁云儒教异佛教，试看不同有大同。”在中国统治者眼中，不论是儒教、佛教、道教、伊斯兰教……只要服从封建统治，都可以成为宣扬教化，抚纳异族，促进民族自然同化的工具。

由于宗教中包含着某些超越性因素，从而使其具有了跨民族传播的能力。推行宗教宽容政策的结果，使许多共同的宗教又可以成为中华民族多元一体格局的粘和剂。在各民族政治、经济、文化发展极不平衡的社会条件下，宗教的多元性反而成了政治统一性的前提。在魏晋南北朝时期，北朝的少数民族统治者通过对汉族传统的宗法性宗教的认同，表明自己并不自外于中国，是华夏文化的当然继承者，可以为中国之主；而南朝的汉族统治者，则通过对少数民族的宗教表示礼敬，证明自己统领四方，兼容四海的权力，儒释道三教成为



民族大融合的心理基石。辽、宋、夏、金对峙时期，边防林立，大军压境，但佛、道教徒却能够往返于敌对国家之间，有助于缓和各方的紧张关系。清代通过藏传佛教这根纽带，使漂泊异域的土尔扈特人冲破沙俄设置的重重障碍，毅然返回祖国。民国年间，中央通过派使者到拉萨“三大寺”拜佛、熬茶，取得了宗教上层人士的支持，使英国分裂西藏的阴谋最终未能得逞。总之，宗教具有跨民族传播的能力，在国内民族矛盾尖锐时期，共同的宗教信仰可以减少政治上的对立，化解矛盾，为更高层次上的融合奠定心理基础。

以上，我们简要总结了历代政府管理民族宗教的历史经验。从本质上说，古代政府都代表着剥削阶级，为了维护本阶级、本民族的狭隘利益，他们政策中存在某种压迫和歧视是不可避免的。但是我们也要看到，中国作为一个文明古国，政治大国，其宗教管理政策中存在着一些客观规律。不论谁执掌中央政权，只要他们努力维护国家的政治统一，社会稳定，在制定政策时就不得不服从这种客观的规律。古代开明的政治家、思想家自觉不自觉地发现并运用着这些规律，使他们留下的历史经验具有了超越时间和阶级的意义，可以为我们今天的民族、宗教工作借鉴。