

朱元璋宗教政策演變之探究

張業祥^{*}

摘要

在華夏歷史中以宗教之名而發動民變之事蹟不絕於史書，但成功一統中原的帝王僅有朱元璋一人，此與元代造就的風氣不無關係。元廷的宗教政策讓佛教世俗化、社會化，對各個階層皆產生了一定的影響，同時也讓後來顛覆其政權的民間秘密宗教藉機發展。元末之時天災人禍頻仍發生，屬於秘密宗教之一的白蓮教利用百姓需要心靈的慰藉而迅速壯大。因此以白蓮教組織為基礎的朱元璋在領軍初期便必須慎重考量，結果是選擇名義上依附韓林兒的大宋政權作為政治號召。儘管打著宗教的旗號並有著濃重的宗教色彩，但發展初期的朱元璋並不一味的以白蓮教為中心，相反的仍舊尊重佛教、招募地方精英、拜謁孔子廟等舉措。稱王之後，朱元璋便正式摒棄白蓮教，轉而以傳統的儒、釋、道三教為主要扶持的宗教以鞏固其政權。從此歷程中可以看出朱元璋在兼併各個勢力的過程中，依照現實的政治需要而逐步更改宗教策略，以獲得各方的支持穩定其政權，終至成功一統天下。

關鍵詞：朱元璋、元明之際、宗教政策、宗教功能、元末民變

^{*} 國立中央大學歷史研究所碩士生

一、前言

在古代華夏文明社會中，宗教對於顛覆政權的影響，不僅是表現在思想觀念方面，還透過組織與活動對民變進行「隱蔽、組織和領導」。¹宗教組織方面的具體作用大致可歸結成五項，即聚集力量、組織隊伍、發動武裝民變、建立政權與支持民變運動。²自東漢以來利用宗教發動民變的例子不在少數，較大的如運用道教顛覆東漢政權的黃巾之亂，³清中葉時利用拜上帝教席卷半個中國的太平天國等。⁴而在這將近兩千年的長河之中，唯一以宗教起事而成功易鼎的僅有元明之際白蓮教發動的民變。元末之時以白蓮教起事的人物不在少數，可見當時該教具有一定的號召力與影響力。至正十一年（1351），潁州韓山童（1310-1351）與劉福通（1321-1363）、⁵蕪州徐壽輝（1320-1360）、⁶徐州李二（?-1352）與趙君用（?-1359）、⁷定遠郭子興（1302-1355）⁸等先後以白蓮教之名發動民變對抗元廷，這一次掀起的動亂結果是神器易主，而最後脫穎而出一統中原的卻是稍晚加入民變的朱元璋（1328-1398）。

朱元璋於至正十二年（1352）加入郭子興的隊伍，⁹開始了軍旅生涯並逐漸成為該支軍隊的核心之一。三年後郭子興病逝，其子郭天敘（?-1355）繼承軍隊並在名義上依附已經稱帝建國號為宋的韓林兒（1340-1366），而朱元璋則被任命為左副元帥。¹⁰同年九月攻打南京時，其「師失利，天佑、郭元帥皆戰死」，¹¹他於是名副其實的成了這支軍隊的最高長官，接收的是一支以白蓮教徒為班底的隊伍。爾後，朱元璋奪州占縣，勢力不斷擴大，最終取代元廷建立大明帝國。直到洪武三

¹ 張踐，《中國宗教與中國文化：宗教·政治·民族》（北京：中國社會科學出版社，2005），頁123。

² 張踐，《中國宗教與中國文化：宗教·政治·民族》，頁123-129。

³ 范曄撰、李賢注，《後漢書》（臺北：臺灣商務印書館，2010），卷8，中平元年春二月，頁147。

⁴ 賈楨監修，《清實錄（四十）·文宗顯皇帝實錄》（北京：中華書局，1986），卷24，道光三十年十二月下，頁349。

⁵ 宋濂、王禕等撰，《元史》（臺北：臺灣商務印書館，2010），卷42，至正十一年五月，頁485。

⁶ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷42，至正十一年九月，頁485。

⁷ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷42，至正十一年八月，頁485。

⁸ 俞本撰、李新峰箋證，《紀事錄箋證》（北京：中華書局，2015），卷之上，至正十二年正月，頁10。

⁹ 李景隆等撰，《明太祖實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷1，壬辰歲閏三月，頁5。

¹⁰ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷3，乙未歲四月，頁30。

¹¹ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷3，乙未歲九月，頁37。

年（1370），朱元璋開始明文規定禁止他曾賴以起家的白蓮教之活動為止。¹²在這近十五年的時間裡，朱元璋從地方勢力到成為天下之主，對於與群眾息息相關的宗教，必須隨著局勢的變化並針對不同階級而調整相應的政策。

關於朱元璋的宗教政策，前人學者對於其中一些相關方面的課題已有研究。如林峻煒論述了朱元璋的政治理念與特色，並如何對大眾實行教化，以及利用「儒、釋、道三教的思想傳統，以形塑人君之政治統治的權威形象」。¹³王崇武則針對太祖在勢力壯大的過程中，對其政權性質之政策轉變進行分析討論。¹⁴至於宗教政策方面的討論，汪茂和與王克嬰的文章針對明初宗教政策的創制與背景進行分析與梳理。¹⁵康春英、呂自強與馬芝君則著重討論明初時期開明兼包容的宗教政策，對安撫民心、穩定政局的效用進行闡述。¹⁶何孝榮則探討了朱元璋關於宗教的思想與政策對明朝的影響。¹⁷另外尚有何孝榮與其他學者合著的《明朝宗教》，當中主要討論的是大明開國至亡國這段期間對於宗教的政策與演變。¹⁸

儘管相關研究頗為豐富，但針對於朱元璋在壯大的過程中，宗教政策方面轉變的仍有探討的空間。因此，本文將在前人研究的基礎上，以朱元璋開始領軍（1355年）到兼併四川大夏國完成統一為止（1371年）的這段時間內，對他在局勢的推進中，宗教政策的變化進行探討。本文首先將對元末之時的社會宗教情況進行闡述，接著探討朱元璋在這樣的社會背景下圖存壯大時對於各個宗教之態度。接下來以朱元璋自稱吳王時為時間界限，討論他在稱王之前對於宗教方面策略的變化。最後再探析朱元璋稱王，乃至稱帝之後又是如何根據現實政治需求制定國家的宗教政策。

二、元季之宗教信仰

¹² 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 53，洪武三年六月，頁 1038。

¹³ 林峻煒，〈明太祖的政治理念與教化實踐〉，臺北：國立臺灣大學政治學研究所碩士論文，2012。

¹⁴ 王崇武，〈論明太祖起兵及其政策之轉變〉，《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》，本 10，（1948 年），頁 57-71。

¹⁵ 汪茂和、王克嬰，〈明初宗教政策的創制及其背景分析〉，《南開學報》，期 4（2005 年），頁 118-124。

¹⁶ 康春英、呂自強與馬芝君，〈明朝初期民族宗教政策的特徵〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》，期 4（2013 年），頁 29-34。

¹⁷ 何孝榮，〈論明太祖的宗教思想及其影響〉，《歷史教學》，期 12（2008 年），頁 10-14。

¹⁸ 何孝榮等著，《明朝宗教》（南京：南京大學出版社，2013）。

自元世祖忽必烈（1215-1294）在中統元年（1260）「以梵僧八合思八為帝師，授以玉印，統釋教」¹⁹開始，以帝師形成的制度，讓佛教在元朝一代「獲得高於其他宗教的地位」。²⁰對應的是在政策上給予僧侶特權，從《元史》中大臣上疏的記載可知當時的僧人可經商、娶妻、²¹免役、²²買田置產²³等。在開銷上「以至元三十年（1293）言之，醮祠佛事之目，止百有二；大德七年（1303），再立功德使司，積五百有餘，今年一增其目，明年即指為例，已倍四之上矣」，²⁴在佛事上花費亦可看出逐年增加。另外根據至元二十八年（1291）宣政院的統計，「天下寺宇四萬二千三百一十八區，僧、尼二十一萬三千一百四十八人」；²⁵元仁宗延祐四年（1318），根據宣徽使所統計的每年內廷佛事的花費，「其費以斤數者，用麥丐四十三萬九千五百、油七萬九千、酥二萬一千八百七十、蜜二萬七千三百」；²⁶張養浩（1270-1329）在元武宗至大三年（1310）時「昧死奉書」，²⁷當中在他所上的〈時政書〉便寫道「國家經費，三分為率，僧居二焉」，²⁸儘管部分可能誇大，但從他冒死進諫的態度也反映了元廷對佛教的推崇，並直接催化該教在民間的傳播。直到元明之際，佛教逐漸的「世俗化、社會化」，並為社會各階層所接受並信仰。²⁹即便是「以儒學安身立命的士大夫階級」，信奉佛教的亦不在少數，當中尚有不少文人皈依佛門成為居士，乃至出家。³⁰

然而，元廷的崇佛政策卻產生了社會問題。成宗大德七年（1303），鄭介夫上奏疏道：

¹⁹ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 4，中統元年十二月，頁 53。

²⁰ 周良霄、顧菊英，《元史》（上海：上海人民出版社，2003），頁 726。

²¹ 此事見於元成宗大德元年（1297），中書省大臣與河南平章孛羅歡等向皇帝報告「富戶規避差稅冒為僧道，且僧道作商賈有妻子與編氓無異，請汰為民」。宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 19，大德元年十二月，頁 239。

²² 元仁宗延祐四年（1311）禦史臺大臣言「白雲宗總攝所統江南為僧之有髮者，不養父母，避役損民，乞追收所受璽書銀印，勒還民籍。」宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 24，延祐四年二月，頁 303。

²³ 泰定帝泰定四年「禁僧道買民田」。宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 30，泰定四年九月，頁 376。

²⁴ 陳得芝、邱樹森、何兆吉輯點，《元代奏議集錄》（杭州：浙江古籍出版社，1998），卷下，〈張珪〉，頁 218。

²⁵ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 16，至元二十八年十二月，頁 207。

²⁶ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 202，〈釋老〉，頁 2218。

²⁷ 陳得芝、邱樹森、何兆吉輯點，《元代奏議集錄》，卷下，〈張養浩〉，頁 183。

²⁸ 陳得芝、邱樹森、何兆吉輯點，《元代奏議集錄》，卷下，〈張養浩〉，頁 199。

²⁹ 何孝榮等著，《明朝宗教》，頁 98。

³⁰ 何孝榮等著，《明朝宗教》，頁 98。

朝廷特加寵異，另立宣政院道教所，以其棄俗出家，非有司所可統攝也。而乃持寵作威，賄賂公行，以曲為直，以是為非。僧道詞訟，數倍民間，如奸盜、殺人諸般不法之事，彼皆有之矣。學釋老者，離嗜慾，去貪嗔，異乎塵俗可也。可艷妻穠妾，汗穢不羞，奪利爭名，奔競無已，雖俗人所不屑為，甚非僧道之宜然也。僧道之盛，莫盛今日；而僧道之弊，亦莫甚今日。朝廷若不稍加裁抑，適所以重其他日之烈禍也。能律以禮法，制以分義，使不至於驕奢無度，敗壞宗風，乃為敬奉之矣。³¹

當中清楚地反映著在官方政策下，出家為僧侶的平民不在少數，其所作所為已經對社會的造成不良影響，當時「小民之無賴者多為僧以逞奸」³²威脅社會治安。元代詩人王冕（1310-1359）也見此現象也不禁感慨「白石皆成佛，蒼頭半是僧」，³³可見在元廷的尊崇優待僧侶之下，佛教在民間有不小的吸引力。因此鄭介夫希望阻止這種現象，避免其持續擴大勞動力和稅地的損失，進而再加重社會的額外負擔。儘管如此，一直到元末順帝在位時期，朝廷崇佛風氣依舊未減。

除了上述提及的官方主流宗教，民間亦自由信仰其它宗教，當中特別以白蓮教影響力最大。白蓮教由茅子元創教于南宋初年，源自佛教的淨土宗，³⁴其「崇奉阿彌撒佛陀，以往生淨土為修行宗旨」³⁵。該教發展至元代初期時，白蓮教因元廷對宗教政策的寬容，以及在戰爭過程受到保護而變得興盛。³⁶但是發展到了元代中期卻起了變化，白蓮教曾兩度因地方官員上奏有民眾以白蓮教之名「扇惑人眾，作鬧行有」，³⁷而遭到武宗明令「禁白蓮社，毀其祠宇，以其人還隸民籍」、³⁸至英宗時又再度「禁白蓮佛事」，³⁹可見當時已有人假借宗教之名威脅地方治安。儘管隨

³¹ 陳得芝、邱樹森、何兆吉輯點，《元代奏議集錄》，卷下，〈鄭介夫〉，頁 110-111。

³² 王冕，〈題畫飛白竹〉。收錄於陳衍輯撰、李夢生校點，《元詩紀事》（上海：上海古籍出版社，1987），卷 10，〈王冕〉，頁 500。

³³ 王冕，〈題畫飛白竹〉。收錄於陳衍輯撰、李夢生校點，《元詩紀事》，卷 10，〈王冕〉，頁 500。

³⁴ 楊訥，《元代白蓮教研究》（上海：上海古籍出版，2004），頁 2。

³⁵ 楊訥，《元代白蓮教研究》，頁 19。

³⁶ 楊訥，《元代白蓮教研究》，頁 41。

³⁷ 拜柱，《通制條格》，卷 29，〈僧道〉。收錄于續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 858。

³⁸ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 22，至大元年五月，頁 281。

³⁹ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 28，至治二年閏五月，頁 345。

後在廬山東林寺白蓮宗善法堂主僧普度奔走之下，成功恢復了該教的合法地位，但卻無法約束各地的堂庵，以致後來淪為被他人利用的工具。⁴⁰

元順帝在位時期，中原各地頻繁的發生各種天災，水災、旱災、地震、蝗災、疫災等交替發生。據《中國災害通史》統計，順帝在位的前二十年，也就是到朱元璋從軍那一年所發生的災難次數，總計有 413 次，平均一年就有二十餘次的災異。⁴¹致使元順帝在至元六年「以星文示異，地道失寧，蝗旱相仍」，而「頒罪己詔於天下」。⁴²不僅如此，右丞相別兒怯不花更因「調變失宜、災異迭見」⁴³於至正七年被罷免丞相職務。災難迭起，各地「原田自膻膻，孰種麥與禾」，⁴⁴糧食的缺乏又導致饑荒，造成「長街竟日人煙絕，小市通宵鬼火明」的淒涼景象，⁴⁵足見當時災難對社會導致的嚴重破壞性。

當社會因環境處於嚴重的混亂失序、生存變得艱難時，「對於宗教傳播來說都是千載難逢的機遇」。⁴⁶因為當災難發生時，為了獲得活下去的「勇氣和希望，人們必然會訴諸超人類力量的幫助」，⁴⁷並「祈求神祇幫助自己解決那些自己所無法解決的問題」。⁴⁸於是信仰變成了心靈的依靠，且其同時具有心理調節的功能，有「避風港」的作用，透過信仰、信念將心態上的不平衡調整到相對平衡的狀態，對於生活的困境給予精神上的支援。⁴⁹而正是在這樣作用下，一些宗教得以迅速在民間發展起來。在元末這樣多災多難的時候，元廷內部又出現「郡縣官吏貪汙苟且」的現象，⁵⁰一系列連鎖反應導致民不聊生的局面，讓這個時代成了發展「宗教的溫床」。⁵¹其結果是後來顛覆元廷的白蓮教，在生活環境艱難的地方頻繁活動宣傳宗

⁴⁰ 楊訥，《元代白蓮教研究》，頁 110。

⁴¹ 袁祖亮主編，《中國災害通史·元代卷》（鄭州：鄭州大學出版社，2008），頁 600-651。

⁴² 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 40，至元六年七月，頁 468。

⁴³ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 41，至正七年五月，頁 478。

⁴⁴ 蘇伯衡，《蘇平仲文集》（臺北：臺灣商務印書館，1986），卷 15，〈送李丞赴堂邑〉，頁 827。

⁴⁵ 成廷珪，《居竹軒詩集》（臺北：臺灣商務印書館，1972），卷 2，〈律詩五言律詩七言·次曹新民感時傷事韻三首其三〉，頁 35。

⁴⁶ 吾淳，《中國社會的宗教傳統·巫術與倫理的對立和共存》（上海：上海三聯書店，2009），頁 127。

⁴⁷ 吾淳，《中國社會的宗教傳統·巫術與倫理的對立和共存》，頁 134。

⁴⁸ 李申，《宗教論·第一卷》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 46。

⁴⁹ 潘顯一、冉昌光，《宗教與文明》（成都：四川人民出版社，1999），頁 18。

⁵⁰ 陳得芝、邱樹森、何兆吉輯點，《元代奏議集錄》（杭州：浙江古籍出版社，1998），卷下，〈蘇天爵〉，頁 322。

⁵¹ 潘顯一、冉昌光，《宗教與文明》，頁 18。

教思想，並於此時漸漸興旺起來。雖然史書並沒有記載當時教徒的數目，但從元末群雄起兵時戰火迅速蔓延的情況，仍可看出其在當時影響。白蓮教雖然存在長達數百年之久，跨越宋元明清四朝，但其影響力最大的時候便是在元朝，利用當時民眾對於生活日益艱難的不滿而逐漸壯大。

三、 爭雄初期之策略

元代中期，已有零星的民變借白蓮教之名起事。⁵²當時百姓生活尚可，宗教的叛亂影響不大，元廷尚有能力應對。但元朝統治者並沒有良好的政策改善社會問題，在接下來的元代晚期，從元統元年（1333）到至正十年（1350）的這十八年裡共發生了四十四次民變，⁵³社會抗爭的現象越來越頻繁。到順帝後期時，天災導致百姓面臨生存困境，而「宗教作為一種特殊的文化，它具有廣泛的影響作用」，⁵⁴因此以宗教之名而發動的民變便像星星之火般開始燎原。元順帝至正十一年，又有起事者以白蓮教之名並利用讖言「彌勒佛下生」⁵⁵作為宣傳，接著先是「汝、潁之間妖寇聚眾反，以紅巾為號，襄、樊、唐、鄧皆起而應之」，⁵⁶然後「湖廣、江西、荊襄等處，皆淪賊境」，⁵⁷而元廷則疲於應付，規模之大足見白蓮教影響力。再加上民變「無歲不干戈」⁵⁸導致「白骨如山草不生」⁵⁹的局面，致使「貧民迫於凍餒，故相挺而從盜」，⁶⁰結果是再度助長起事者的力量。

至正十五年（1355 年）九月，朱元璋正式成為郭子興所留下的部隊領袖，擺在他面前的正是一個平民與政府對立、地方精英支持元廷以及白蓮教影響百姓深遠的社會。特別是地方精英的態度，他們當中部分出於衛身、保鄉與勤王的目的而組織義兵，自行籌措費用、屯兵練武、據險以守，具有相當的獨立性。⁶¹其時因戰亂

⁵² 楊訥，《元代白蓮教研究》，頁 132-133。

⁵³ 連立昌、秦寶琦，《中國秘密宗教》（福州：福建人民出版社，2002），頁 56。

⁵⁴ 潘顯一、冉昌光，《宗教與文明》，頁 107。

⁵⁵ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 42，至正十一年五月，頁 485。

⁵⁶ 宋濂、王禕等撰，《元史》，卷 138，〈脫脫〉，頁 1628。

⁵⁷ 陶宗儀，《南村輟耕錄》（北京：中華書局，1997），卷 29，頁 356。

⁵⁸ 出自〈送李丞赴堂邑〉，蘇伯衡，《蘇平仲文集》，卷 15，頁 827。

⁵⁹ 成廷珪，《居竹軒詩集》，卷 2，〈律詩五言律詩七言·次曹新民感時傷事韻三首其三〉，頁 35。

⁶⁰ 宋濂，〈大明故資善大夫禦史中丞兼太子贊善大夫章公神道碑銘〉。收錄於羅月霞主編，《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999），頁 361。

⁶¹ 展龍，《元明之際士大夫政治生態研究》（北京：人民出版社，2013），頁 271。

而組織義兵守衛鄉土的地方精英就有處州龍泉的章溢、⁶²處州青田的劉基⁶³等。當戰火在各地蔓延時，「江南諸郡多陷於盜，獨處州以士大夫倡義兵堅守而完」，⁶⁴尤其可見地方精英的實力。而白蓮教在四處奪州占縣時，地方精英並不認同其發動的戰爭，認為「朝廷何負爾輩，乃敢弄兵反」⁶⁵。例如白蓮教在汝陽起事之初，文人鄭元祐曾寫詩言道「近者汝陽妖賊起，揮刀殺人丹汝水」⁶⁶，儒生大夫們認為「寇盜不仁還掠地」，⁶⁷又「殺守令、據城邑」，⁶⁸破壞地方社會與治安，大多並不認同白蓮教的作為。士人更是以盜、賊、妖、寇等詞形容將其醜化，如「掃蕩妖氣清社稷」⁶⁹、「生人屬塗炭，群妖方弄兵。」⁷⁰、「至今盜賊輩，嘯聚如蜂蟻」⁷¹，「紅巾賊陷杭」⁷²、「淮右妖孽」⁷³、「淮西寇渡江」⁷⁴等。從以上種種皆可看出，士大夫對於紅巾政權的排斥。但是對於各地的割據勢力來說，地方精英「義兵武裝的投向客觀上會影響到各方政權實力的強弱變化」。⁷⁵也正因為如此，如何爭取地方精英是朱元璋必須慎重考慮的問題。

次年三月，朱元璋攻克南京，並接受小明王韓林兒所封的樞密院同僉，並在不久後升為江南等處行中書省平章。⁷⁶由此可見朱元璋此時仍舊選擇依附宗教領袖韓林兒的龍鳳政權，認為其「勢盛可倚藉」，⁷⁷借白蓮教所具有的「極大凝聚力和歷史傳統的力量」，⁷⁸繼續以宗教之名為旗幟號召民眾。但是朱元璋在取得南京作為

⁶² 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 42，洪武二年五月，頁 834。

⁶³ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 99，洪武八年四月，頁 1686。

⁶⁴ 宋濂，〈故處州翼同知元帥李君墓銘〉。收錄於羅月霞主編，《宋濂全集》，頁 1657。

⁶⁵ 宋濂，〈元故累贈奉訓大夫溫州路裡安州知州飛騎尉追封樂清縣男林府君墓銘〉。收錄於羅月霞主編，《宋濂全集》，頁 920。

⁶⁶ 鄭元祐，《僞吳集》（臺北：臺灣商務印書館，1986），卷 3，〈汝陽張禦史死節歌〉，頁 451。

⁶⁷ 劉仁本，《羽庭集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 2，〈時事〉，頁 34。

⁶⁸ 余闕，《青陽集》（臺北：臺灣商務，1986 年），卷 3，〈記·大節堂記〉，頁 396。

⁶⁹ 成廷珪，《居竹軒詩集》，卷 3，〈律詩七言·送秘書太卿高志道總戎淮西〉，頁 26。

⁷⁰ 陳基，《夷白齋稿》（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 2，〈彥文點兵餘杭富陽新城道上賦詩見示因次其韻四首〉，頁 11。

⁷¹ 劉基，《誠意伯文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 13，〈北上感懷〉，頁 271。

⁷² 楊維禎，《東維子文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 4，〈送監郡觀閩公秩滿序〉，頁 31。

⁷³ 陳基，《夷白齋稿》，卷 17，〈李僉事政蹟序〉，頁 3。

⁷⁴ 陳基，《夷白齋稿》，卷 17，〈南臺御史大夫西夏永年公勲德詩序〉，頁 6。

⁷⁵ 蘇力，《元代地方精英與基層社會——以江南地區為中心》（天津：天津古籍出版社，2009），頁 84。

⁷⁶ 俞本撰、李新峰箋證，《紀事錄箋證》，卷之上，至正十六年三月，頁 48。

⁷⁷ 張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974），卷 1，本紀第一，頁 4。

⁷⁸ 馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史（上）》（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 123。

立足之地前後不久的這段時間，當中有三件事值得注意。第一件事為錄用了大量儒生與地方精英，如至正十五年（1355）攻克採石時的耆儒李習與陶安，⁷⁹以及隔年佔領南京時的「夏煜、孫炎、楊憲等十餘人」⁸⁰。此事標示著朱元璋已經認識到士紳的重要性，而早期率先加入的士大夫們，將在其勢力壯大的過程中為朱元璋集團褪去宗教色彩。第二件事為朱元璋進入南京城後將大龍翔集慶禪寺改名為天界寺，並親自寫下門額「天下第一禪林」。⁸¹此舉意味著朱元璋已經認識到宗教的重要性，深知「宗教具有最廣泛的動員作用，能夠為社會鬥爭的各方利用來爭取群眾」。⁸²在當時元廷長達近百年對佛教推崇，精英與平民百姓亦有不少信仰佛教，朱元璋而此舉正好可以拉攏與爭取信仰佛教的信眾，以及可傳達他的政權並非以白蓮教為中心的訊息。

第三件是為朱元璋攻克南京時「首謁夫子廟，行舍菜禮」⁸³、以及同年九月攻下江淮府時，進入城後「先謁孔子廟」⁸⁴的行為。孔廟為儒學的核心象徵，朱元璋此舉無疑是在表達其尊奉並支持儒學，借著「舉起崇儒大旗」⁸⁵樹立維護儒教的形象，以博得士人階級的好感。也說明瞭朱元璋早在領兵前期便注意到士人階級的重要，有必要為其勢力塑造出符合傳統儒家所說的名正言順、正義的形象。自漢代以來，儒家思想便佔據政治主流思想並逐漸形成制度，「為歷代的君王提供了政治合法性」，同時為官僚體系培養出以其為核心學說的士紳，成為帝國的支持力量。⁸⁶另外儒家所說的「人君修德災可弭」⁸⁷、「群臣修德可回天」⁸⁸的思想也符合包括朱元璋在內的統治者之利益，因此朱元璋不得不根據實際情況，為穩固統治而修改策略。正因為朱元璋深知士人的重要性而必須採取相應舉動與措施，就如他所說：

⁷⁹ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷3，乙未歲六月，頁33。

⁸⁰ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷4，丙申歲三月，頁43。

⁸¹ 俞本撰、李新峰箋證，《紀事錄箋證》，卷之上，至正十六年三月，頁55。

⁸² 潘顯一、冉昌光，《宗教與文明》，頁104。

⁸³ 唐桂芳，《唐氏三先生集》（北京：書目文獻社，1988），卷19，〈重修興安府孔子廟記〉，頁650。

⁸⁴ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷4，丙申歲九月，頁48。

⁸⁵ 展龍，〈江南士人與元末政治走向〉。收錄于李志安主編，《元明江南政治生態與社會發展》（北京：中國社會科學出版社，2019），頁252。

⁸⁶ 範麗珠、James D. Whitehead and Evelyn Eaton Whitehead，《宗教社會學：宗教與中國》（北京：時事出版社，2010），頁16。

⁸⁷ 倪瓚，《清閟閣全集》（臺北：世界書局，1986），卷6，〈蟬螭〉，頁51。

⁸⁸ 劉仁本，《羽庭集》，卷2，〈時事〉，頁34。

「賢人君子有能相從立功業者，吾禮用之」，⁸⁹於是「所克城池，得元官吏及儒生盡用之」。⁹⁰

在隨後的時間裡，雖然朱元璋仍然借著白蓮教之名，但僅是與韓林兒維持名義上的君臣關係。實際上，朱元璋政權之性質已悄然改變，對於傳統主要宗教如儒、釋、道三教日益重視。如至正二十年（1360），朱元璋曾下榜文招聘道教領袖張正常以「默贊國家之治」，⁹¹於是「張天師朝上，密言道術」⁹²；至正二十二年（1362），他到龍興時便「謁孔子廟，過鐵柱觀」，⁹³再次體現他對於儒教的重視。無論如何，朱元璋剛佔據南京之時，其時勢力相對韓林兒、徐壽輝、張士誠（1321-1367）等的割據勢力仍顯較弱，因而依附韓林兒之政權能避免過早進入相互兼并的局面。另外根據上述事蹟可看出，雖然朱元璋接受以白蓮教之名而建立的政權之官爵，但他卻不像是其它民變組織「剽掠遐邇，焚毀屋宇」，⁹⁴且不希望與士人階級產生對立，反而是欲拉攏士紳協助他維持地方治理。因此在政治上，發展之初的朱元璋出於局勢未穩，歸附龍鳳政權乃初期圖存的策略，同時以白蓮教作為號召吸收民眾壯大部隊。但是另一反面，朱元璋卻已採取上述提及的措施樹立形象，攏絡並吸收士紳加入到他的集團。

四、稱王建國後之政策

實際上在稱王之前，朱元璋在名義上一直是龍鳳政權的屬臣，並在至正二十一年（1361）接受吳國公的封爵，⁹⁵繼續以白蓮教之名號召民眾，因而朱元璋一直並未公開批判該教。也因此被部分士人視為亂臣賊子，至正十九年（1359）朱元璋之軍隊攻打杭州時，詩人陳基（1314-1370）便寫道「妖寇犯杭」，⁹⁶由此可見當時江南仍有士人對朱元璋的政權採取敵視態度。另外葉子奇在記載徐壽輝民變時亦載

⁸⁹ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷4，丙申歲三月，頁42。

⁹⁰ 劉辰，《國初事蹟》（臺北：新興出版社，1985），頁37。

⁹¹ 收錄于白雲觀長春真人編纂，《正統道藏·續道藏·皇明恩命世錄》（臺北：新文豐出版社，1977），卷之2，〈四十二代天師大真人張正常招聘榜文〉，頁363。

⁹² 俞本撰、李新峰箋證，《紀事錄箋證》，卷之上，至正二十年，頁133。

⁹³ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷10，壬寅歲正月，頁125。

⁹⁴ 黃理仙，〈重修忠惠王廟記〉。引自楊訥、陳高華，《元代農民戰爭史料彙編》（北京：中華書局，1985），頁15。

⁹⁵ 俞本撰、李新峰箋證，《紀事錄箋證》，卷之上，至正二十一年正月，頁136。

⁹⁶ 陳基，《夷白齋稿》，卷33，〈精忠廟碑〉，頁2。

「愚民信之，其徒逐眾」⁹⁷之句，故宗教民變被認為「為愚民集團，其政治意識實甚淺，以此不為知識份子所親附」⁹⁸。一直到至正二十四年（1364）消滅了陳友諒（1316-1363）的主力後，朱元璋自稱吳王，名義上不再歸附韓林兒，至此切割了與宋政權的關係。

朱元璋依靠宗教武裝力量割據一方，在一些傳統具有忠君思想的士大夫眼中看來名不正、言不順，「難逃僭偽之名」，更何況元季之時的民變運動尚帶有濃重的宗教色彩。⁹⁹至正二十六年（1366），朱元璋發出討伐張士誠的檄文，當中寫道：

不幸小民，誤中妖術，不解其言之妄誕，酷信彌勒之真有，冀其治世，以蘇民困，聚為燒香之黨，根據汝、潁，蔓延河、洛。妖言既行，凶謀遂逞，焚蕩城郭，殺戮士夫，荼毒生靈，無端萬狀。¹⁰⁰

文中提及的彌勒佛，是白蓮教的所尊奉的神祇，¹⁰¹被朱元璋以「妖術」、「妖言」之詞對其采否的態度，並在徐州發佈詔令時直言該教「妖言惑眾」，¹⁰²數落其所犯下的種種罪行。本篇檄文的討伐對象張士誠（1321-1367）並非白蓮教的勢力，然而文中卻言之鑿鑿的連帶指責該教的種種罪行。追根究底，檄文出自朱氏集團中的士人劉基（1311-1375）、宋濂（1310-1381）之手，¹⁰³反映了士人階級對白蓮教的態度，也佈告天下朱吳政權與該教無關。同時檄文也意味著朱元璋此時已經擁有足夠的實力，轉變成以儒家學說為核心的傳統帝國制度之政權性質，不必再依賴以白蓮教之名作為號召。

這篇檄文標示者朱元璋正式與白蓮教劃清界限，不再有任何關係。另外值得注意的是文中列出的罪名之一是「殺戮士夫」，清除表明了欲取得地方精英的支持必須與紅巾武裝切割，否則難以一統中原的大業。但是儘管如此，當後來朱元璋即皇帝位並建國大明，當明軍在洪武元年攻克元大都後，戴良（1317-1383）仍舊作詩

⁹⁷ 葉子奇，《草木子》（北京：中華書局，1997），卷之3上，〈克謹篇〉，頁51。

⁹⁸ 王崇武，〈論明太祖起兵及其政策之轉變〉，頁63。

⁹⁹ 蕭啟慶，《內北國而外中國》（北京：中華書局，2007），頁159。

¹⁰⁰ 夏元吉，《一統筆基錄》（成都：巴蜀書社，2000），頁33。

¹⁰¹ 楊訥，《元代白蓮教研究》，頁6。

¹⁰² 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷20，丙午年四月，頁279。

¹⁰³ 吳晗，《朱元璋傳》（北京：人民出版社，1985），頁297。

感慨「王氣幽州歇，妖氛國步屯」。¹⁰⁴可見當時尚有文人認為朱元璋的政權仍帶有宗教色彩。但是無可否認的，元廷之所以被推翻的原因之一是「白蓮教在其中的作用十分突出」，¹⁰⁵無怪乎仍有士人對朱元璋持有敵視看法。

中原基本平定後，明廷將重心從戰場轉為內政，而元季由民間宗教導致的大規模民變是朱元璋集團必須正視的問題。民間宗教在「一定程度上代表和反映了廣大貧苦農民追求幸福生活、反抗殘酷封建統治的要求和願望」，尤其是在生存環境艱難時成為他們的精神依賴的對象，在長年發展之下建立起深厚的「社會基礎和現實需要」。¹⁰⁶而據過往經驗，民間宗教常「被用來組織貧苦農民」，並最後導致民變，威脅著統治集團。¹⁰⁷另外，據宋濂與楊維禎（1296-1370）的描述：

夫自辛卯（至正十一年）兵變以來，江淮南北，所謂名藍望剎多化為灰燼之區，而狐兔之跡交道，過其下者無不為之太息。¹⁰⁸海內兵變，三教之厄，浮屠氏為甚，壇塲資為烽燎，倖存者宿為戍舍。沙門之桀，至有易廬改服以從，山臺野色毀去，幾與會昌之厄等。¹⁰⁹

可見當時三教受到了嚴重的衝擊與破壞，而此時剛登上帝位的朱元璋正好利用保護三教塑造正統政權的正義形象。因此，洪武元年（1368）朱元璋稱帝以後，便著手「利用傳統的儒、釋、道加強思想統治，制定了以儒為主，釋、道為輔的基本方針」。¹¹⁰朱元璋在〈三教論〉寫道：

於斯三教，除仲尼之道祖堯舜，率三王，刪詩制典，萬世永賴；其仙佛之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。嘗聞天下無二道，聖人無兩心，三教之立，雖持身榮儉之不同，其所濟給之理一。然於斯世之愚人，於斯三教，有不可缺者。¹¹¹

¹⁰⁴ 戴良，《九靈山房集》（北京：中華書局，1985），卷 27，〈越遊稟·哭揭秘監三十四韻〉，頁 397。

¹⁰⁵ 何孝榮等著，《明朝宗教》，頁 323。

¹⁰⁶ 何孝榮等著，《明朝宗教》，頁 323。

¹⁰⁷ 何孝榮等著，《明朝宗教》，頁 322。

¹⁰⁸ 宋濂，〈句容奉聖禪寺興造碑銘有序〉。收錄於羅月霞主編，《宋濂全集》，頁 659。

¹⁰⁹ 楊維禎，《東維子文集》，卷 10，〈送儀沙彌還山序〉，頁 73。

¹¹⁰ 何孝榮等著，《明朝宗教》，頁 143。

¹¹¹ 朱元璋，《明太祖文集》（臺北：臺灣商務印書館，1986），卷 10，〈三教論〉，頁 108。

當中清楚說明了他對於儒、釋、道的態度與看法。儒家思想是維繫帝王制度的重要思想，需要靠士紳階級維護。而宗教方面，主要表現在崇拜神，以及以神之名而制定的誡命，以此規範人們並發揮穩定社會的作用，因此必須加以扶持。

儒家方面，雖然「儒」從嚴格的意義上並不屬於宗教，而是以「崇奉孔子學說的儒家學派」。¹¹²但儒家重視綱常倫理、四維八德，自漢代以降，歷代帝王皆以儒家學派為「維護封建統治的最高教條」。¹¹³儒家的信仰觀念具體表現在祭祀天地鬼神、崇拜祖先與天命觀。¹¹⁴在古代的政治制度中，統治階級是「階級社會裡階級關係表現最為明顯的領域，其核心問題是強力支配關係的權威與服從」，¹¹⁵而儒家的提倡的綱常倫理有助於維護統治，是統治者所需要的。祭祀活動是儒教在封建統治中的主要形式，當中包含祭天地、祭祖宗與祭諸神（即社稷）。¹¹⁶祭祀天地意味著帝王是「受命於天、自己具有代表世間臣民與上天溝通與聯絡資格的常用手段」，¹¹⁷因此登基為帝的朱元璋不得不重視祭祀活動，以「祭祀為國大事」¹¹⁸。早在至正二十四年稱吳王之時，中書省便制定了「《宗廟祭享》，及月朔，薦《新禮儀》」¹¹⁹；同年九月「置國子學，以故集慶路學為之」，又「設博士、助教、學正、學錄、典樂、典書、典膳等官」，¹²⁰基本確立了以儒學治國的核心。洪武元年二月，奉行儒學的士人階級之代表李善長等人制定了《郊社宗廟議》；¹²¹四月，召見孔子後裔孔希學（1335-1381），¹²²隨後令他「襲封衍聖公」，¹²³加強並維護以儒家為中心的治國思想。

¹¹² 何孝榮，〈論明太祖的宗教思想及其影響〉，《歷史教學》，頁 11。

¹¹³ 何孝榮，〈論明太祖的宗教思想及其影響〉，《歷史教學》，頁 11。

¹¹⁴ 吾淳，《中國社會的宗教傳統·巫術與倫理的對立和共存》（上海：上海三聯書店，2009），頁 140-142。

¹¹⁵ 張踐，《中國宗教與中國文化：宗教·政治·民族》，頁 52。

¹¹⁶ 李申，《中國儒教論》（鄭州：河南人民出版社，2005），頁 213-223。

¹¹⁷ 南炳文，《明史新探》（北京：中華書局，2007），〈洪武祭祀樂章與朱元璋〉，頁 68。

¹¹⁸ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 31，洪武元年三月，頁 540。

¹¹⁹ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 14，甲辰年四月，頁 190。

¹²⁰ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 17，乙巳年九月，頁 239。

¹²¹ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 30，洪武元年二月，頁 507。

¹²² 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 31，洪武元年三月，頁 549。

¹²³ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 34，洪武元年八月，頁 665。

對於佛教與道教方面，朱元璋稱帝前便已經意識到兩教可作為「鞏固封建秩序的精神武器」。¹²⁴如早年朱元璋在率兵征戰時見到「僧堂寮庫，有司權以貯戎器，久而不歸」，便令李善長處理；¹²⁵又或是舉辦法會時，朱元璋必定「親帥群臣幸臨，恩數優洽」，聆聽禪師「升座舉宣秘法要」。¹²⁶另外在制定《冊皇太子儀》時，¹²⁷朱元璋亦把佛道兩教納入儀式中，足見他對佛道兩教的重視。洪武元年正月，朱元璋登上帝位不久便分別設立「善世院以僧慧曇領釋教事」與「以道士經善悅為真人領道教事」，¹²⁸作為管理全國的佛教與道教事務的領袖，正式將兩教納入制度之中進行管束。朱元璋曾撰寫過關於佛道兩教的文章，〈宦釋論〉寫道：

斯道自中古以下，愚頑者出，不循教者廣。故天地異生聖人於西方，備神通而博變化，談虛無之道，動以果報因緣，是道流行西土，其愚頑聞之，如流之趨下。漸入中國，陰翊王度，已有年矣。斯道非異聖人之道，而同焉。¹²⁹

另外〈釋道論〉則寫道：

釋迦與老子，雖玄奇過萬世，時人未知其的，每所化處，宮室殿閣與國相齊，人民焚香叩禱，無時不至。二教初顯化時，所求必應，飛悟有之，於是乎感動化外蠻夷及中國，假處山藪之愚民，未知國法，先知慮生死之罪，以至於善者多，而惡者少，暗理王綱，於國有補無虧。¹³⁰

文中寫出了他維護兩教的發展，目的是希望「以佛之功陰翊王度」¹³¹，及「暗理王綱」以穩固其統治權，並「假借道家神力，宣揚皇權天授」。¹³²同時朱元璋也認為「禪與全真，務以修身養性、獨為自己而已，教與正一，專以超脫，特為孝子慈親

¹²⁴ 汪茂和、王克嬰，〈明初宗教政策的創制及其背景分析〉，《南開學報》，頁 118。

¹²⁵ 見於宋濂所撰〈天界善世禪寺第四代覺原禪師遺衣塔銘有序〉。收錄於羅月霞主編，《宋濂全集》，頁 859。

¹²⁶ 見於宋濂所撰〈天界善世禪寺第四代覺原禪師遺衣塔銘有序〉。收錄於羅月霞主編，《宋濂全集》，頁 859。

¹²⁷ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 28 下，吳元年十二月，頁 454。

¹²⁸ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷 29，洪武元年正月，頁 500。

¹²⁹ 見於〈宦釋論〉。朱元璋，《明太祖文集》，卷 10，頁 115。

¹³⁰ 見於〈釋道論〉。朱元璋，《明太祖文集》，卷 10，頁 107。

¹³¹ 見於宋濂撰〈天界善世禪寺第四代覺原禪師慧曇遺衣塔銘〉。收錄於焦竑，《國朝獻徵錄（七）》（臺南：莊嚴文化，1996），頁 640。

¹³² 何孝榮等著，《明朝宗教》，頁 143。

之設，益人倫，厚風俗，其功大矣哉！」¹³³由此可見朱元璋維護兩教的根本原因不僅是為了「陰翊王度」，而是借用宗教所規範的禮儀之力量，發揮兩教所具有的「益人倫，厚風俗」的功用，以起到修身養性的作用，維持地方上的統治。

至於其它宗教方面，在洪武三年（1370）朱元璋便禁止包含他曾賴以起家的白蓮教在內的許多宗教如明尊教、白雲宗、巫覡等，¹³⁴依照明律例「為首者，絞；監候。為從者，各杖一百、流三千里」，¹³⁵以避免其發展成威脅地方統治的根源，防止起事者再度以宗教之名威脅地方治安。元季之時白蓮教掀起戰火可說是前車之鑒，讓朱元璋不得不提防它對新生帝國的威脅，當白蓮教不能起到維護地方治安的作用，反而成為阻力時，便是統治者鎮壓的開始。另外最重要的是上述被歸類為異端的宗教不時利用下層百姓的政治需求，「為被統治階級的反抗鬥爭提供意識形態外衣和組織手段」，¹³⁶並無「陰翊王度」的功能，於是在明初之際便被明令禁行。

五、結論

朱元璋自割據一方開始，便清楚的認識到宗教的重要性，並隨著局勢變化而調整策略。領軍初期時，朱元璋基於勢力較弱，因此仍需依靠白蓮教的影響力壯大實力，並不公開反對該教。但他需要拉攏士人階級的支援，因而對於儒、釋、道三教採取若干策略如修佛寺、謁孔廟、重儒生、聘道士等等，意圖樹立維護三教的形象。當朱元璋在消滅了對他威脅最大的陳友諒，並擁有足夠實力時，政權內的士人集團便公開批判白蓮教，徹底的否決該教，並制定了以儒為主、佛道為輔的治國思想。由此也可見，他從一開始便非忠實的白蓮教信徒，僅僅是利用該教之影響力發展勢力。

自周代以來，君權神授一直是統治者取得合法政權或統治權利的必要觀念與鞏固權利的一種思想。歷代帝王信或不信宗教，出於穩固自身政權，皆需要「提倡和保護宗教，神道設教，發揮和利用宗教維護統治的功能」，但同時也必須「對宗教

¹³³ 見於朱元璋撰〈禦制玄教齋儀文序〉。收錄于白雲觀長春真人編纂，《正統道藏》，頁1。

¹³⁴ 李景隆等撰，《明太祖實錄》，卷53，洪武三年六月，頁1038。

¹³⁵ 明萬曆間奉勅，《大明律例》（臺北：臺灣學生書局，1986），卷11，〈祭祀·禁止師巫邪術〉，頁934。

¹³⁶ 潘顯一、冉昌光，《宗教與文明》，頁111。

加以整頓和限制，甚至嚴禁，以抑制宗教勢力的發展和膨脹，防止宗教危害其統治」。¹³⁷另外在多年的戰亂之後，統治集團也需要依靠宗教的「神聖性、超越性、抽象性特點」，¹³⁸對滿是創傷的社會起到抑制和調和的功能，創造民安國泰的和諧社會。朱元璋清楚瞭解宗教思想對於國家穩定、地方治安的強大影響力，因此在擁有了足夠的實力之後，便「加強對宗教觀念的控制、改造和利用，使之不要變成異己之物」，¹³⁹而據此制定相關的宗教政策。

¹³⁷ 何孝榮等著，《明朝宗教》，頁3。

¹³⁸ 張踐，《中國宗教與中國文化：宗教·政治·民族》，頁82-87。

¹³⁹ 張踐，《中國宗教與中國文化：宗教·政治·民族》，頁53。

徵引書目

一、史料

- 白雲觀長春真人編纂，《正統道藏》（臺北：新文豐出版社，1977）。
- 朱元璋，《明太祖文集》（臺北：臺灣商務印書館，1986）。
- 成廷珪，《居竹軒詩集》（臺北：臺灣商務印書館，1972）。
- 李景隆等撰，《明太祖實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966）。
- 宋濂、王禕等撰、王雲五主編，《元史》（臺北：臺灣商務印書館，2010）。
- 明太祖敕撰，《大明律例》（臺北：臺灣學生書局，1986）。
- 俞本撰、李新峰箋證，《紀事錄箋證》（北京：中華書局，2015）。
- 夏元吉，《一統肇基錄》（成都：巴蜀書社，2000）。
- 倪瓚，《清閟閣全集》（臺北：世界書局，1986）。
- 陶宗儀，《南村輟耕錄》（北京：中華書局，1997）。
- 唐桂芳，《唐氏三先生集》（北京：書目文獻社，1988）。
- 張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974）。
- 陳衍輯撰、李夢生校點，《元詩紀事》（上海：上海古籍出版社，1987）。
- 陳得芝、邱樹森、何兆吉輯點，《元代奏議集錄》（杭州：浙江古籍出版社，1998）。
- 陳基，《夷白齋稿》（臺北：臺灣商務印書館，1979）。
- 范曄撰、李賢注，《後漢書》（臺北：臺灣商務印書館，2010）。
- 焦竑，《國朝獻徵錄》（臺南：莊嚴文化，1996）。
- 葉子奇，《草木子》（北京：中華書局，1997）。
- 賈楨監修，《清實錄·文宗顯皇帝》（北京：中華出版，1986-1987）。
- 楊維禎，《東維子文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979）。
- 劉仁本，《羽庭集》（臺北：臺灣商務印書館，1983）。
- 鄭元祐，《僑吳集》（臺北：臺灣商務印書館，1986）。
- 劉辰，《國初事蹟》（臺北：新興書局，1985）。
- 劉基，《誠意伯文集》（臺北：臺灣商務印書館，1979）。
- 餘闕，《青陽集》（臺北：臺灣商務印書館，1986）。
- 戴良，《九靈山房集》（北京：中華書局，1985）。

羅月霞主編，《宋濂全集》（杭州：浙江古籍出版社，1999）。

蘇伯衡，《蘇平仲文集》（臺北：臺灣商務印書館，1986）。

續修四庫全書編纂委員會編，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995）。

二、專書

李申，《中國儒教論》（鄭州：河南人民出版社，2005）。

李申，《宗教論·第一卷》（北京：中國社會科學出版社，2006）。

何孝榮等著，《明朝宗教》（南京：南京大學出版社，2013）。

李志安主編，《元明江南政治生態與社會發展》（北京：中國社會科學出版社，2019）。

吳晗，《朱元璋傳》（北京：人民出版社，1985）。

周良霄、顧菊英，《元史》（上海市：上海人民出版社，2003）。

吾淳，《中國社會的宗教傳統·巫術與倫理的對立和共存》（上海：上海三聯書店，2009）。

南炳文，《明史新探》（北京：中華書局，2007）。

連立昌、秦寶琦，《中國秘密宗教》（福州：福建人民出版社，2002）。

馬西沙、韓秉方，《中國民間宗教史（上）》（北京：中國社會科學出版社，2004）。

袁祖亮主編，《中國災害通史·元代卷》（鄭州：鄭州大學出版社，2008-2009）。

展龍，《元明之際士大夫政治生態研究》（北京：人民出版社，2013）。

張踐，《中國宗教與中國文化：宗教·政治·民族》（北京：中國社會科學出版社，2005）。

楊訥，《元代白蓮教研究》（上海：上海古籍出版，2004）。

楊訥、陳高華，《元代農民戰爭史料彙編》（北京：中華書局，1985）。

範麗珠、James D.Whitehead and Evelyn Eaton Whitehead，《宗教社會學：宗教與中國》（北京：時事出版社，2010）。

潘顯一、冉昌光，《宗教與文明》（成都：四川人民，1999）。

蕭啟慶，《內北國而外中國》（北京：中華書局，2007）。

蘇力，《元代地方精英與基層社會—以江南地區為中心》（天津：天津古籍出版社，2009）。

三、 中文期刊

王崇武，〈論明太祖起兵及其政策之轉變〉，《國立中央研究院歷史語言研究所集刊》，本 10（1948 年），頁 57-71。

何孝榮，〈論明太祖的宗教思想及其影響〉，《歷史教學》，期 12（2008 年），頁 10-14。

汪茂和、王克嬰，〈明初宗教政策的創制及其背景分析〉，《南開學報》，期 4（2005 年），頁 118-124。

康春英、呂自強與馬芝君，〈明朝初期民族宗教政策的特徵〉，《西北民族大學學報（哲學社會科學版）》，期 4（2013 年），頁 29-34。

四、 學位論文

林峻煒，〈明太祖的政治理念與教化實踐〉，臺北：國立臺灣大學政治學研究所碩士論文，2012。

A Probe into the Evolution of Zhu Yuanzhang's Religious Policy

Giap-Siong Teo

Abstract

In the history of China, there are many stories of people's uprising in the name of religion, but the only emperor who successfully unified the China was Zhu Yuanzhang, which was not unrelated to the ambience created in the Yuan Dynasty. The religious policy of the Yuan court made Buddhism secularized and socialized, which had a certain impact on all strata, and at the same time, it also gave the opportunity for the development of folk secret religions that later subverted its regime. At the end of the Yuan Dynasty, natural and man-made disasters continued to occur frequently, and the White Lotus Sect, one of the secret religions, took advantage of the people's need for spiritual comfort and grew rapidly. Therefore, Zhu Yuanzhang, who was based on the White Lotus Sect organization, had to consider carefully in the early stage of leading the army. As a result, he chose the Song Dynasty regime, which was nominally dependent on Han Liner, as his political call. Although under the banner of religion and with strong religious overtones, in the early stage of development, Zhu Yuanzhang did not blindly focus on the White Lotus Religion. On the contrary, he still respected Buddhism, recruited local elites, and paid homage to the Confucius Temple. After he became king, Zhu Yuanzhang formally abandoned the White Lotus Sect and turned to the traditional Confucianism, Buddhism, and Taoism as the main religions to consolidate his regime. From this process, it can be seen that in the process of merging various forces, Zhu Yuanzhang gradually changed his religious strategy according to the actual political needs, so as to obtain the support of all parties to stabilize his regime, and finally successfully unified the world.

Keywords: Zhu Yuanzhang, Yuan-Ming Transition, the religious policy, the religious function, the people's uprising at the end of the Yuan Dynasty