

## 佛教形态的演变与中国社会

严耀中

(上海师范大学人文学院, 上海 200234)

**摘要:** 中国佛教在其形成的过程中, 从其总的方面来说, 形成了若干特征。从思想形态来说, 其特征一是圆融精神; 二是真常佛性论, 任其自然的修行法。作为一种宗教, 中国佛教的外在形态更具有地域特征, 如中国佛教没有大规模教团组织; 管理众多寺庙的是僧官系统, 僧官制度是国家行政制度的一个组成部分; 存在着大规模的寺院经济; 中国僧众所承担的世俗义务要大于其作为宗教神职人员而得到的特权; 吸收及改造了中国民间文化的成分, 如占卜与谶纬对佛谶形成的影响。

**关键词:** 佛教; 中国社会; 演化

中国佛教(这里指的是汉传佛教)和印度佛教及其他国家的佛教都有着明显的区别。这种宗教形态上的差异, 是和其所处社会环境的不同密不可分。本文要述论的是, 从宗教形态的角度看, 中国佛教和其他佛教到底有哪些主要不同, 以及这些不同点究竟是由于哪些中国社会特质所引起的。这些问题很多论著都从不同的角度有所提及, 本文就此去芜存精, 加以己意, 系统归纳, 推陈出新。

### (一)

通常所谓的宗教, 或汤因比称之为高级宗教的<sup>①</sup>, 其形态主要包含两个方面, 一是其宗教思想意识, 二是它的外在形态, 包括它的组织、戒律、修行与传教场所等等。这些形态既有连续性, 也有可变性。后者是指宗教在传播的过程中, 随着地域和空间的变化而呈现新貌, 这中间也就体现着宗教与社会的关系。

关于中国佛教在思想意识上的特征, 以往学者所论甚多, 把天台、华严、禅、净土诸家思想归结为中国佛学, 基本上是没有异议的。但上述诸宗综合起来的思想形态特点是什么呢? 愚见以为主要有这么几条:

第一, 是中国佛教的圆融精神。不能说原先佛教中没有圆融思想, 但确实是到了中国才呈现出新的景象。首先从佛教发展的过程中, 也可看出端倪来。佛教在印度时从佛陀去世一百多年后就开始分派, 先是小乘佛教由上座、大众两部衍生至几十个部派。大乘佛教出现后亦分成空宗与有宗

收稿日期: 2000-11-20

作者简介: 严耀中(1947-), 男, 浙江慈城人, 上海师范大学人文学院副院长, 历史系教授, 中国唐史学会理事。

两大支流,尔后又兴起了密教,密教也至少分成金刚、胎藏两部。总之,佛教在印度派别林立,愈分愈多。佛教传入中国后,可分三个时期。自汉魏至南北朝的大部分时间里,是般若六家七宗和各种论师争鸣的时代。他们基本上是各据一经而陈述己说,没有固定的成员,更无有形的教团组织,它们不是宗派,更不是教派。一些僧侣集数家之说于一身的情况也屡见不鲜,因此这可看作是印度佛教众家在华土的一种返照。自南朝末天台宗形成至隋唐是中国佛教的第二个时期,其间有所谓华严、唯识等所谓八宗。这些宗与前段时期的诸论师相比,有一个明显的差别,那就是它们都有个仿照宗族血脉相承的传授系统。这虽然是一种门户之别,但对他宗的教义思想却采取包涵的态度。被后来诸宗视为榜样的天台宗判教系统,是所谓“五时八教”,即将诸经分为佛陀在不同的时间,向不同的对象,以不同的方式进行的说教。如此一来,诸经中的差异矛盾之处,都可以容纳在一个框架里而无可指责。虽然各宗的判教都有突出自己的倾向,但就此却能彼此相容,体现了以判教为特色的华土佛教圆融精神。两宋以降是中国佛教圆融的第三个时期。这一时期里基本上是禅宗与净土宗在不同的层面上统一天下,将所有的修佛途径简化为参禅和念佛,前者主要流行于上层僧侣及士大夫中间,后者则随着佛教的足迹无所不在。前者随着其势力的扩展,禅僧与禅寺到处都是,实际上“禅门”之下是个大杂烩。后者望月信亨先生形象地将其称为“寓宗”<sup>②</sup>。

也可以这么说,由于中国佛教各宗都接纳了净土思想,几乎所有僧侣都修净业,所以他们统统都成了净土思想的载体,由此也就在佛教内部实行了最大限度的圆融。

中国佛教圆融观念另一个重要表现是推动了“真谛”与“俗谛”的合一。此中尤其是天台的“三谛圆融”的思辨表述中,蕴含着沟通‘真’与‘俗’、此岸与彼岸的现实倾向”<sup>③</sup>。由此还促进了大乘空宗思想和有宗思想的交流与融合,在中国佛教诸宗的学说里,都可以找出双方的成分来。这无疑对佛教融入中国社会十分有利。

圆融观念在中国佛教中的发展不仅大大强化了原有的宇宙整体观,而且突出表现为“我心”与宇宙的合一,如天台的一心三观、一念三千之说等。由此体现出的天人合一意境绝非限于天台一家,实际上为中国佛教所共有。如五代时高僧永明延寿在其所著《宗镜录》中讨论“一心法界,涵盖十方”这一命题时,大发了一通“谛观身时,即知其身具仿天地一切法俗之事”的议论,表明天人合一观念在思维上成了“佛教中国化的一种模式”<sup>④</sup>。

上述种种“也许正好说明,中国的佛教思想特点,与整个中国人的思维特性有关:着重於整合;欢喜用有机的凝聚,安排不同的矛盾理论或实体,於一个统一的组合体系中”<sup>⑤</sup>。

佛教的圆融除了体现在内部,还表现在与儒、道两家的关系上。可以说佛教自从进入中国后,从未公开地明确地反对过儒家,因为反对汉以后的儒家就意味着向整个中国社会的基本制度与价值观念挑战。相反,则是愈来愈多地吸收儒家的东西,此众所公认,自不待言。而在中国宗教史上,佛、道两教几乎可以说是一对孪生子。佛教刺激了道教的成熟,道教则为初期佛教提供了掩护。虽然后来佛道两家间有冲突,但一来彼此的斗争主要表现在邀朝廷官府之宠;二来两者冲突的时间短,和平共处的时间长;三来在冲突中佛教大多是被动的,因为道教在统治阶级的上层往往拥有较多的信奉者,如唐、宋、明诸朝的皇帝多数是尊信道教的,所以佛教在有着皇权为后盾的道教面前就经常只有招架之功了<sup>⑥</sup>。从某种意义上说,佛道冲突反而锻炼出了佛教的圆融态度。

从南北朝起,所谓三教合一的呼声愈来愈响,以崇佛著名的梁武帝宣称“穷源无二圣”<sup>⑦</sup>,这是以皇帝之尊对三教合一的提倡,在后世影响深远。两宋以降,三教合一则汇成洪流。其间,佛教扮演了重要的角色。佛教在三教合一中的作用也分两个层面进行。其一是在思想意识上,佛教一面在本体与方法论上为儒、道两家提供了思维模式,一面则把儒道的观念吸收进来,除众所周知的儒家忠孝伦理外,密宗是道教经中国西南诸省流入印度阿萨姆等地后(在佛教中)促成的<sup>⑧</sup>,据萧登福先生的研究统计,在现存的密经中,有一百八十二部的经中混含着道教的东西,诸如星相占术、延寿

丹药、宝剑印符、五行阴阳、及“青龙、白虎、飞尸、邪忤等中土名相”<sup>⑩</sup>。足见中国佛教是很善于吸收别家东西的。二是在民间崇拜的层面上,分流出了很多以佛教为主的民间信仰来,最著名的有白莲教、白云宗、罗教等。虽然这些民间佛教后来大多成了被朝廷镇压的对象,但它们作为民间信仰的代表及其影响却是不能忽视的。直至今日,我们还能从大量寺庙中,尤其在村镇的寺庙里看到神祇相杂,三教混迹的现象。

第二,是真常佛性论。佛性论当然印度佛教中也有,但当东晋的竺道生自行得出与《涅槃经》同样结论:“一阐提皆有佛性”时,表明了中国佛教界对佛性问题已有独立思考的能力。慧远的“人我”(神)早有了中国传统有神论的味道<sup>⑪</sup>,而“梁武帝的‘真神’与印度‘神我’相比,一个是个人轮回报应的主体,一个是宇宙精神,二者相去甚远”。赖永海先生就此论断:“它们不容怀疑地是中国佛教的佛性思想”<sup>⑫</sup>。佛性说的中国化有其深刻的社会背景。因为中国以家族为本位的社会结构和祭祀在政治制度中的重要性,使祖宗灵魂长存的观念成了人们不可或缺的精神支柱<sup>⑬</sup>,于是神不灭说始终在社会意识中占主导地位。其间虽有王充等人著论反对,但在历史上,他们的声音是微弱的,尤其对民间而言。而佛教徒讲神不灭者都或多或少地要把因果报应、转世轮回主说作为其内容。慧远、梁武帝等人的努力就是将佛性概念来深化因果轮回的理论,“以其用本不断,故成佛之理皎然;随境迁谢,故生死可尽明矣”<sup>⑭</sup>。而“中国佛教学者的神不灭论学说正是对佛教因果报应主体说的重大发展”<sup>⑮</sup>,他们的学说促使佛教界“研校孔、释,共相提证”<sup>⑯</sup>,更好地适应中国社会。从此,有神论和佛性说牢固地结合在一起,前者为中国佛性论的一个主要特征,后者则为前者在佛教教义上提供支持。

把上述两点系统理论化的是《大乘起信论》。大多数中国和日本佛学史家认为它是中国人的著作。《起信论》宣称:“所谓众生,依心、意、意识转故;”又“所言法者,谓众生心,是心则摄一切世间法出世间法,依於此心显示摩诃衍义”。这里的“法”,指的是佛性本体,由此通过“心、意、意识转”,而为众生神灵的存在提供了依据。鉴于中国佛教诸宗在它们形成和发展的过程中,都程度不等地受到过《起信论》的影响,梁启超更是认为《起信论》中“隋唐之佛学,宋元明之理学,皆历历可寻”<sup>⑰</sup>。由此可见,《起信论》本身也是佛教内部及与儒家圆融的象征。

第三,是任其自然的修行法。因为修行虽是方法,亦是态度,是对佛教教义认识的结果,因此也是佛教意识形态的一种表现。佛教的修习自有“定、慧双修”等一套修法,但这套修法还是从印度传袭过来的。两晋之间般若“六家七宗”对于教义的自由争鸣和随之而来的玄学影响必然会对僧侣的修行发生作用。其直接后果之一就是高僧的名士化,如东晋时“高座道人(帛尸梨密多罗)於丞相坐,恒偃卧其侧,见下令肃然改容,云:彼是礼法人”<sup>⑱</sup>。他那和礼法相对的举止就是当时以放任自然为标榜的名士派头。再如当时另一名僧竺道生不受佛教过午不食等制度拘束,借口“白日雨天”便可算作中午破了此制<sup>⑲</sup>。而僧侣的处世态度与其宗教修为实际上是密不可分的。自从南宗禅产生后,以禅僧石头希迁为代表的“物我玄会”修禅之风十分风行。这种禅“面对现实的,人为的,繁琐的,局限的世界,倾向於理想的,自然的,简易的,无限的;这不妨称之为超越的倾向”<sup>⑳</sup>。它和中国传统文化,尤其是与先秦道家及魏晋玄学崇尚自然的思想浑然一体,正如宋人诗云:“学诗浑如学参禅,悟了方知岁如年;点铁成金犹是妄,高山流水自依然”<sup>㉑</sup>。随着隋唐以降天台宗、禅宗等“把慧、戒两门融入禅法”,从而风行整个中华大地,这种修禅的方法被中国佛界普遍接受<sup>㉒</sup>,尤其是高级僧侣宗教修为的一个共同特征。它不仅有助于所谓居士禅的扩展,而且促进了佛教与传统文化艺术的联系,即以后的中国山水画山水诗染上了更多的禅意,而附庸风雅的诗僧名僧也显然多了起来。就是一般的在社会上有地位的寺庙住持或长老亦以吟诗作画为乐事。这也成了中国佛教形态一个侧面的写照。

上述数点是中国佛教特点中取其荦荦大者,然而它们已足以使中国佛教在意识上呈现出与众

不同的形态。

## (二)

中国佛教的外在形态与其它地区佛教相比也有一些明显区别,其主要特征如下:

一、中国佛教没有大规模教团组织。这里所谓“组织”,在当时主要是指服从某一个宗教权威前提下僧侣间的人事关系,并在这种关系下与世俗政权保持相对独立,且掌握着寺庙及其财产的所有权。中国佛教是没有这样的教团组织的。当然,在历史上并非没有过此类教团组织的萌芽。如西晋十六国时的佛图澄麾下就有类似的教团,《高僧传》卷九《佛图澄传》云其:“受业追游,常有数百,前后门徒,几且一万。所历州郡,兴立佛寺八百九十三所,弘法之盛,莫与先也。”这些僧徒和佛寺虽然跨越州郡,但是都听命于他的。其徒释道安不仅亦有“受业弟子法汰、慧远等五百余人”追随左右,并制订戒规对他们进行管理,而且以“教化之体,宜令广布”为由不时将他们分遣至各地<sup>②</sup>。这表明当时至少大规模教团的萌芽是存在的。佛图澄、道安、慧远等或被当时的一些国君尊为上宾,或与之分庭抗礼,当和他们有着广泛的教团势力是分不开的。但这种情况随着南北朝起中央专制集权的重新加强,尤其是在以“三武一宗”灭法为典型的历朝政府对佛教打击与限制的情况下,佛图澄时代的盛况在中国佛教史上只能是昙花一现。

后世有组织的佛教教团一般局限在一个寺院之内,寺院之间基本互不相统率。这也是中国佛教诸宗至多仅是一个学派而不是教派的根本原因。但是中国佛教诸宗和普通学派也有一个明显的区别,那就是它们各有一个传授系统,不管这个系统是否确实如此。如禅宗所谓西天有二十八祖,东土自初祖菩提达摩起,在僧史中便有一个庞大的传授体系。这种师徒关系,教内称之为“血脉”,师父对徒弟的传授称之为“法乳”。这是中国社会中强大的宗族关系在佛教中的折射,但这种关系并不形成组织,而仅是关于教义学理上的一种门户。

二、管理众多寺庙的是僧官系统。中国的僧官制度始建于东晋十六国时,《续高僧传》卷六《后梁荆大僧正释僧迁传》有“昔晋氏始置僧司,迄兹四代,求之备业,罕有斯焉”的说法。谢重光、白文固先生认为:“由‘晋氏始置’这种‘僧司’,完全可以证明晋代已经产生了僧官制度”<sup>③</sup>。这是因为自汉至西晋,至少在明文上规定汉人不得出家。东晋十六国时由于北方诸国多由少数民族建立,南方的东晋皇权又严重衰弱,原来的禁令不复存在,但封建国家不会允许大批出家民完全脱离它的管辖,于是管理僧众的僧官制度随踪而生。僧官制度是国家行政制度的一个组成部分,僧官虽一般由僧人担任<sup>④</sup>,但都由朝廷官府任命,建有衙署,隶属有司。寺庙的建立、命名,寺院住持的任命,僧侣身份的确认和对犯禁僧侣的处分至少在名义上由它经手。这样,佛教组织的运转基本上受到官府的监视和控制,而不能成为一种有组织的政治力量。其制存在的一般状况是:佛教发展势头愈旺,随之控制的措施也就愈严。如果二者不能匹配,就会导致“灭法”,通过对佛教的打击,重新匹配起来。因此僧官之设既是朝廷对佛教的控制,但也包含着对佛教的一种保护。

三、存在着大规模的寺院经济。中国佛教的寺院经济不单单是说寺院拥有土地和财富,更主要是指寺院对商业和农业生产的组织与经营。寺庙“或垦植圃田,与农夫等流;或占货求财,与商民争利”。僧侣“嗜欲无厌,营求不息;出入闾里,周旋鬻鬻;趋策畜产,聚积货财;耕织为生,估贩成业;事同编户,迹等齐人”<sup>⑤</sup>。中国最早的质库(当铺)产生于南北朝时的寺院,也是公认的事实。至隋唐,佛教发展出一整套理论与之相适应。这集中体现在所谓“百丈清规”里,黄敏枝先生认为:“百丈怀海订下的清规和丛林制度透露了新禅宗的由出世转为入世的佛教经济理论,被后世讹传为百丈名言的‘一日不作,一日不食’的信条道出了这种实质变化。僧众肯定操持劳务的入世行为即是为将来出世成正果而铺路。因此之故,中国僧人不得不逐渐放弃佛家乞食纳衣的传统,改弦更张,自谋

生存,寺田的取得和经营就成为他们重要的谋生之道”<sup>⑧</sup>。更重要的是,百丈清规的提出标志着中国传统农本思想在佛教内部的最后确立。下面这个例子突出地体现了寺院内随后发生的变化。《崇祯邓尉圣恩寺志》卷四《天寿圣恩藏禅师行状》云其:

“因成瘵,十五就医于五牧之德庆庵,礼佛心动,遂念曰:‘世间法无足圣者’归告父母求出家。许之,割田以给衣食,嘱曰:‘必无为经忏僧’。”

为人念经作忏是僧人乞食纳衣的一个重要方式,以此为生者当时称为经忏僧。虽然这原本是佛教的传统,此类僧人在中国则长期被斥为“游食之众”,一直是儒者攻击佛教的主要口实之一。因此,如果说百丈清规的订立是佛教界上层为避免被动的一次努力的话,上例表明,在明代,僧人须以农为本,不作“游食”的观念已在社会基层根深蒂固。连带出现的情况是在一些土地不足的寺庙,出家做和尚还需自带田地“入股”,一如上例所示。这在遍布山野农村及小城镇里的寺庙中尤为明显。由此可见,中国佛寺不仅作为一个消费单位,而且在大多数情况下还是一个生产经营单位。而寺庙地产的数目往往很大,如元代人傅若金说当时“大者一寺田至万亿,小者犹数百千”<sup>⑨</sup>。“万亿”这个数字有些夸大,但寺庙拥有良田成千上万亩则并非少见,如元仁宗一次就赐给仰山栖隐寺“苏、杭水田五千亩为常住业”<sup>⑩</sup>。30年前一位苏州灵岩寺僧人告诉我该寺在1949年之前也曾有地产一万多亩,这个数目在江南已是非常大了。其能被当局所容,主要也是因为寺院已是一个承担赋税的生产单位,如下文所云。其实,这也是五代以后再也没有灭佛事件的一个重要原因。顺便一提的是,因为大多数寺院基业的创建、保持、发展都是由一代接一代僧人不懈努力的结果,寺院经济还造就了中国僧侣的一种“有为”精神。并发展出一套以法缘关系为纽带的继承办法,如甲乙寺(即子孙寺)这样类型的寺院。

四、中国僧众所承担的世俗义务要大于其作为宗教神职人员而得到的特权。这表现在:1. 僧众不仅要遵守佛教戒律,而且受世俗法令道德的约束,这甚至包括了僧众的衣食住行。如唐玄宗时敕令:“道士、女冠、僧、尼等并令拜父母,至於丧祀轻重及尊属礼数,一准常仪”<sup>⑪</sup>。2. 僧众与寺院全面承担纳税义务,有时还要承担劳役与兵役。当然一开始僧众与寺院还是保有一定的经济特权,谢重光先生说:“中国佛教寺院僧尼的经济特权,经历了一个由盛而衰的演变过程。唐代是寺院僧尼的经济特权由盛而衰的转折时期,先是寺院僧尼失去了免纳杂税的权利,两税法实施后又丧失了免纳正税的权利”<sup>⑫</sup>。但事实上这种转变在此前已经开始,如南北朝后期远在边地的麴氏高昌王国,寺院僧众已经承担计田纳钱、按田亩入供粮、僧租酒、计田承役、大调麦、僧绵、调薪、供奉客使、马役等九种赋役,并不比普通户丁少什么<sup>⑬</sup>。这表明南北朝以来随着专制集权的逐步加强,寺院经济独立性的丧失势所难免。3. 寺院由官府指定担负一定的社会功能。而最常见的是将寺庙纳入官方的祭祀系统,作为执行礼制的场地。此制之产生,应该说由来已久。南朝时已有利用寺庙作政治用途的例子,如刘宋时“孝武帝即大位於新亭寺之禅堂”<sup>⑭</sup>。从隋唐开始,官方对寺庙的利用频繁起来。“为义士凶徒殒身戎阵者各建寺刹”,以“树其福田,济其营魄”<sup>⑮</sup>,纪念战功,平息创痛,慰抚军心的如《广弘明集》卷二十八所载的《隋文帝为太祖武元皇帝行幸四处立寺建碑诏》、《唐太宗於行阵七寺诏》、《造兴圣寺诏》等表明着这种趋向。又如南宋“绍兴十六年(1146年),朝廷以西湖之阴隙地三百弓为殿前司十三军之莹地,创立精舍,为之荐拔。迁南荡之废寺曰普向者榜其上”<sup>⑯</sup>。自宋至清,州县都有指定的寺庙为举行官仪之所,如宋时严州“郡官之祝圣满散诣天庆观兜率寺。郡官之行国忌香诣能仁院。郡官之追崇徽庙诣南山光孝禅寺。郡官之劝农诣近郊寺院无常所”<sup>⑰</sup>。此外,还利用寺庙为官府的其它需要服务。如宋时宣州大水,“远近流民至者以万数,辟佛寺以处之”<sup>⑱</sup>。还如唐宣宗准许重建佛寺的条件之一就是“其有山谷险难,道途危苦,羸车重负,须暂憩留,亦任因依旧基却置兰若”<sup>⑲</sup>,把寺庙作为险道上驿站的补充。或者直接将一些佛寺作为帝王陵寝的坟寺,由僧守之,如南宋末僧福闻“乃魏宪靖王坟寺守僧也”<sup>⑳</sup>。当然还有建立义冢,掩埋死者,或收

治孤老病者等等。也就是说，寺庙扮演了一种在社会功能上拾遗补缺的角色，从而也使它自己成为中国社会不可或缺的一部分。而在寺庙中举行官仪更有利于佛教社会地位的提高，如南宋罗大经在其《鹤林玉露·乙编》卷三“祝寿”条云：“今世圣节，令僧升座说法祝圣寿，而郡守以下，环坐而听之，殊无义理”。寺僧的这种地位，甚至为一些儒者所不满。4. 由于僧籍在民籍之外，属于一种“化外之人”，所以往往受到社会主流的排斥。早在北魏，即使是在兴佛时期朝廷还下诏曰：“比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸猾，经历年岁。令民间五五相保，不得容止。无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外资都维那等印牒，然后听行。违者加罪”<sup>④</sup>。这当是僧尼度牒的端倪。此后这类管制愈加严密，如唐开元时一再敕令：“自今以后，百官家不得辄容僧尼等至家，缘吉凶要须设斋者，皆于州县陈牒寺观，然后悉数听去”；“(僧尼)辄在俗家居止，即宜一切禁断”等等<sup>⑤</sup>，并由此而导致了唐玄宗时期度牒制度的形成，对僧尼个人活动自由以最大程度的限制。这实际上表明僧尼的地位要低于普通百姓，而和他们在正统的儒家眼里的地位是一致的。

五、吸收及改造了中国民间文化的成分，如占卜与谶纬对佛谶形成的影响。此不仅加强了佛教的中国特色，还使得佛教更加地方化和民间化，并形成了很多以佛教为主的地方风俗。与此同时，在民间流行的弥勒崇拜、阿弥陀崇拜、观音崇拜（这些崇拜从观念上和形象上都相当本土化了，如观音“送子”等观念，大肚弥勒、水月观音等形象）等基础上发展出不少所谓民间佛教，如白莲教、罗教等。这些教派虽然已是佛教的异化和变种，但其所标榜的主线还是佛教。一些民间崇拜偶像也被佛教所吸收，如把关羽等列为护法伽蓝神之一。此首先始于荆南玉泉寺，董偃《重修玉泉关庙记》云关羽在该寺显灵，被自天台赶来的智者大师所济度，遂成为佛教神祇<sup>⑥</sup>。南宋孝宗时将其上升为国家保护神，故民间多称为“关帝菩萨”。如《东天目山昭明寺志》卷二云该寺有“伽蓝四尊：一华光、二龙王、三文昌、四关圣，皆称护法伽蓝”。这是佛教与民间信仰互相影响的一个典型例子。再如商品经济发展及民俗文化影响下的庙会也成了寺院形态的一个组成部分，并成为寺院与民众相连的一条重要纽带。如此众多的文化因子交流积淀，佛教在外在形态上便也道地中国化了。

### (三)

佛教的中国特征实际上是佛教能在中国取得广泛发展的必不可少因素，正如汤一介先生所说：“外来思想文化在所传入的国家（民族或地域）之所以能有较大的影响除了社会现实的需要之外，往往总是和原有思想文化自身发展的某一方面（部分）可能出现的结果大体相符合”<sup>⑦</sup>。纵观中国佛教形态的上述特征，还可以发现它们的加强和明显化，是和两个因素呈正比关系。其一是和佛教传入中国的时间成正比。也就是年代愈后，佛教在中国文化与社会中浸泡愈久，其形态的中国特征愈突出。此理甚明，无须多说。其二是和中国政治上的统一及专制集权的加强成正比。如果说前者是一种自然过程的话，后者则是强制的。所谓“三武一宗”灭法是后者最典型的方式。其实历朝很多皇帝都力图在政治和经济上限制与控制佛教，既要保留佛教的道德教化等社会功能，又要把佛教中不利于封建统治的成分去掉，中国佛教的后期形态很大程度上就是在这样的背景下形成的。一般地说，中国的封建专制集权政治制度自秦定型后，除两晋南北朝初因外乱频繁和门阀强盛而君权一度削弱，形成“王与马共天下”这样的局面外，专制皇权愈到后期愈是加强，因此如果说在魏晋南北朝时期佛教还有一定的特权，如组织较大规模的教团，宣扬“沙门不敬王者论”<sup>⑧</sup>，直到隋唐，寺院还可以拥有奴婢、部曲等“贱口”<sup>⑨</sup>，但两宋以后则基本上都消失了。

当然，南宋以后上述中国佛教特征的最后形成除了与这两条因素有关外，还和佛教 13 世纪在印度消亡，中国佛教从此彻底断奶有关，因为这导致随着时间的推移，外来文化的因子在中国佛教

中有减无增,从此中国佛教形态就只能朝着彻底中国化的一个方向发展。

必须指出的是,佛教如此适应中国社会所形成的形态转变,对中国社会和佛教自身都有很大的影响。其对中国社会的作用主要在于影响社会文化风俗及民众的心理结构。如自春秋至两汉,“吴阻长江,旧俗轻悍”<sup>④</sup>,以致“江南精兵,北土所难,欲以十卒,当东一人”<sup>⑤</sup>。可是到了东晋南朝,江南民风变得懦弱起来,变成“吴人不习战”<sup>⑥</sup>了。造成如此变化的原因中,曹文柱先生认为重要的一条是“佛教在南方的广泛流布和深入人心,进一步促成江南地区传统群体心理结构的解体,从而使忍让取代尚武,抗争让位于服从。因为佛教的教义和戒规,都对暴力和尚武持否定态度”<sup>⑦</sup>。这是较早时候佛教影响民风的一个典型。这些当然对中国社会形态的演变是有关联的。其对佛教的好处则是多重的,除了佛教由此更有利于深入社会民间,它还尽可能地避免了宗教与政治之间的矛盾。如佛教以避免成为一种有组织的政治力量来确立自身的合法性,以牺牲自己部分的经济特权来换取寺院经济的发展,以圆融儒道及民间信仰而成为中国社会主流意识的一部分,其影响甚至超过了土生土长的道教。对中国社会来说,佛教的进入不仅大大地丰富了民众的社会生活和中国传统文化,而且有了一次成功地融化外来文化的经验。

#### 注释:

- ①见阿诺德·汤因比:《一个历史学家的宗教观》第一部分,四川人民出版社1998年版。
- ②参见望月信亨:《中国净土教理史》,中译本,台湾慧日讲堂1974年版,第258页。
- ③杨国荣:《文化演进中的观念之维》,载《中华文史论丛》第58辑。
- ④参见冉云华:《永明延寿》第一章,台北东大图书公司1999年版,第21、22页。
- ⑤冉云华:《从印度佛教到中国佛教》,载《震山韩基斗博士华甲纪念论文集》,韩国华光大学校出版局1993年版。
- ⑥王治心先生说:“佛道两教,思想仪式既趋一致,何以复发生争端?这种争端,并不是由于两教本身而起,乃是一般有权势的人借此以行使他的权威。”见《中国宗教思想史大纲》第四章,北京东方出版社1996年版,第112、113页。这话至少也说明了佛道争端并非由佛教挑起。实际上在几乎所有的宗教争端中,官府的态度都起着主要的作用。
- ⑦《广弘明集》卷三十《述三教诗》。
- ⑧参见 Joseph Needham《The Shorter Science and Civilisation in China》, Cambridge Univ. Press, 1978, p271、272。
- ⑨《道教术仪与密宗教典籍》自序及第93、97、249、273页等。台北新文丰出版公司1994年版。
- ⑩慧远的《三报论》和《明报应论》宣说以身为宅,以“心”为主。其实心即灵魂,所以才可实施“三报(现报、生报、后报)”。由此可见,凡佛教徒讲神不灭者都或多或少地要把因果报应、转世轮回主说作为其内容,也就是说体现着把佛教和传统神不灭观念结合起来的努力。
- ⑪《中国佛性论》第一章,上海人民出版社1988年版,第22页。
- ⑫虽然“子不语怪、力、乱、神”(《论语·述而》),但孔子心目中是有鬼神的,故子路为孔子生病而请祷鬼神,“子曰:‘丘之祷久矣!’”(《述而》);他说“非其鬼而祭之,谄也”(《为政》)和“祭如在,祭神如神在”(《八佾》),至少是不否认鬼神的存在,并且体现了对祭祀鬼神制度的尊重。
- ⑬梁武帝:《立神明成佛义记》,载《弘明集》卷九。
- ⑭方立天:《中国佛教的神不灭论》,载《世界宗教研究》1993年第2期。
- ⑮庾咏:《答法云书》,载《弘明集》卷十《庄严寺法云法师与公王朝贵书并公王朝贵答》。
- ⑯《大乘起信论考证序》,载《佛学研究十八篇》附录一,辽宁教育出版社1998年版,第339页。
- ⑰《世说新语》卷下之上《简傲篇》。
- ⑱《高僧传》卷七《宋京兆龙光寺竺道生传》。
- ⑲印顺:《中国禅宗史》第三章,台中广益书局1971年版,第89页。
- ⑳龚相:《学诗诗》,载《诗人玉屑》卷一。
- ㉑此说参见冉云华:《敦煌文献与僧稠的禅法》,载《中国禅学研究论集》,台北东初出版社1990年版,第76、77页。
- ㉒《出三藏记集》卷十五《道安法师传》。
- ㉓《中国僧官制度史》第一章,青海人民出版社1990年版,第11页。
- ㉔但也有所谓“白衣僧正”。如《续高僧传》卷五《梁钟山开善寺沙门释智藏传》云梁武帝“自为白衣僧正”,是因为他见到“白衣僧正

不解律科，以俗法治之，(对僧尼)伤於过重。”当时僧尼穿的是缁衣(黑衣)，穿白衣者即非僧人，说明僧官中也有俗人之为，因此不熟悉僧律，而用俗法处理僧团内事务。注意梁武帝只说要自为之，并非废除白衣僧正。

- ⑳分见《广弘明集》卷八释道安《二教论》“依法除疑第十二”；卷二十五唐高祖《出沙汰佛道诏》。
- ㉑《宋代佛教社会经济史论集》第二章，台湾学生书局1989年版第21页。
- ㉒见《傅与砺文集》卷三。
- ㉓《赵孟頫集》外集《仰山栖隐寺满禅师道行碑》。
- ㉔《唐会要》卷四十七“议释教上”开元二年闰二月十三日敕。
- ㉕《略论唐代寺院、僧尼免赋特权的逐步丧失》，载《中国社会经济史研究》1983年第一期。
- ㉖拙文《魏氏高昌王国寺院研究》，载《文史》第三十四辑(1992年)。
- ㉗《宋书》卷二十七《符瑞志上》。
- ㉘《初学记》卷二十三《唐贞观年为战阵处立寺诏》。
- ㉙见《咸淳临安志》卷七十九“普向院”条所录王希吕文。
- ㉚见郑瑤等修：《景定严州续志》卷四“寺观”。
- ㉛《宋史翼》卷七《刘安节传》。
- ㉜《唐会要》卷四十八“议释教下”。
- ㉝邵景詹：《觅灯因话》卷二《唐义士传》。
- ㉞《魏书》卷一一四《释老志》。
- ㉟《唐会要》卷四十九“杂录”开元二年七月十三日敕，开元十九年六月二十八日敕。
- ㊱文载《全唐文》卷六八四。
- ㊲《从印度佛教传入中国看研究比较哲学、比较宗教学的意义》，载《中国哲学》第八辑。
- ㊳见慧远：《沙门不敬王者论》，载《弘明集》卷五。慧远在文中宣称：“出家则是方外之宾”，而“王侯虽以存存为功，而未能令存者无患”，“於此斯沙门之所以抗礼万乘”。而且慧远与当时执政者抗辩后居然仍行其道。
- ㊴关于寺院依附人口的论著很多，除那波利贞、竺沙雅章、谢和耐等日本及西方学者的外，中国学者的可参见何兹全主编的《五十年以来汉唐佛教寺院经济研究》，北京师范大学出版社1986年版；姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》等。
- ㊵《晋书》卷五二《华谭传》。
- ㊶《三国志》卷六十五《华·传》。
- ㊷《宋书》卷一《武帝纪》。
- ㊸《中国社会通史·秦汉魏晋南北朝卷》第十章，山西教育出版社，第548页。

## The Relationship between the Evolution of the Chinese Buddhism and Chinese Society

YAN Yaozhong

(Humanities College, Shanghai Teachers University, Shanghai, 200234)

**Abstract:** The presence of Buddhism in China dates from the East Han Dynasty. Since that time Buddhism in China has been shaped and limited by Chinese culture and the political interests of the ruling classes. It has had more Chinese symbolism, in both ideology and temple, mingled with elements from Confucianism and popular Taoism.

**Key words:** Buddhism, Chinese Society, Evolution

(责任编辑：雨 桥)