

《诗经》上说：“他山之石，可以攻玉。”这句话充分表现了我们中华民族的优秀品质之一：善于学习他人之长。再加上另外一个优秀品质：善于发明创造。这两种品质合起来，就创造出来了长达五、六千年的、在世界民族之林独放异彩的光辉灿烂的文化。

学习他人之长，包括一切方面。专就敦煌吐鲁番学研究而论，同样有向别的国家学习的任务。当然，在这里，同在其他方面一样，发明创造仍然居第一位。学习他人之长与发明创造，这二者并不互相排斥，而是相辅相成。

五、六十年以前，冯承钧翻译了大量的法国学者关于敦煌吐鲁番研究以及中外交通史的论著。用力至勤，成就最大。大大地扩大了我们的眼界。至今学者蒙受其益。其间还有许多学者，如向达、贺昌群、方壮猷、姚楠、朱杰勤、王古音、张小柳、何健民等等先后翻译介绍了不少日本、法国、英国等国的学者有关这方面的论著，国内学人至今还感谢他们。可惜的是，从那时以后，学者大都忙于自己的名山事业，翻译介绍之事，只是偶一为之，象冯承钧先生那种锲而不舍终身从事的劲头，而今真已成《广陵散》了，这不能不说是一件极大的憾事。

一个人，不管有多么大的学习语言的才能，决不能精通所有的语言。因此就有必要看别人的翻译。我常常看到或听到有人在有意与

无意之间流露出鄙薄翻译之意，我深以为异。如果没有翻译，古代印度和其他亚洲国家的文化能传到中国来吗？如果没有翻译，欧洲文化能传到中国来吗？

时至今日，我们要学习的东西日益增多，我们要研究的课题之广度与深度日益加强，我们不可能广泛阅读所有原著，我们更有必要参看别人的翻译。这一点，对敦煌吐鲁番学的研究来说，更是迫在眉睫。这种学问是最近七、八十年以来新兴起来的。在过去，由于有广泛的国际协作，才能取得如此令人兴奋的成绩。今后这种协作只能加强，而万万不能削弱。特别是日本学者和法国学者在这方面的成就是值得我们的借鉴。我们必须继承老一辈学者那种勤于翻译的传统，更进而发扬光大之，否则要想开创敦煌吐鲁番学研究的新局面是决不可能的。

基于以上这些考虑，我们中国敦煌吐鲁番学会决定出一套研究译丛。请一些专门或者主要从事翻译介绍的同志们参加翻译。我们也希望，其他同行们在著作之余，也能选择一些有价值的国外论著加以翻译，以饕国内学人；大家共同努力，把这一件非常重要的工作做得一天比一天更好，使我们的研究成果一天比一天更多，研究水平一天比一天更提高。

一九八四年八月一日

目 录

译者的话	(1)
中译本序	(5)
导论	(6)
第一章：直接资料	(13)

道场和僧侣的数目	(13)
----------	--------

大型道场的数目很少，而小道场的数目则很大。由各种史料提供的数字的一览表，五一十世纪寺院和出家人的数目。

在这一阶段大小道场数字的相对稳定。佛教建筑发展的两个时代：其一是五世纪末到六世纪前三分之一年代，其二是八世纪初年。

真正的寺院和小道场的居民。对各种统计数字的分析。以出家人为职业的数目很大的一批人：在所有时代都占近百分之一。

宗教运动对中国经济产生的综合性影响	(30)
-------------------	--------

与建筑和装饰道场有关的侈奢性活动的发展大大有害于农业。

豪华与佛教建筑的兴致。

用于铸造铜钱的贵重金属和铜的匮乏。寺院巨额货币的积累，大量金属用于制造佛像。唐代对于小佛像的交易。

第二章：间接资料	(44)
----------	--------

财税	(44)
----	--------

出家人的税收制度..... (45)

出家人享有免税权。周代（557—580年）文献中对于某些输税方式的影射。为了使僧侣们执行一种对国库危害不大而反复采取但却成效不大的措施。宋代强加于出家人的税役。

对唐代维持官方教会而付出的代价的估计。国家在这一时代亏损的加剧。五世纪到唐期间的“伪滥僧”：没有登入僧籍的出家人、“入道”的世俗人、百姓僧、大户人家的私蓄僧、信徒中的秘密集团。

寺院财产的税收制度..... (62)

有额寺与没有受到皇家政权承认的寺院根据其来源和性质不同而执行多种财税制度。

间接输税的形式..... (68)

北魏末年由世俗政权创立的出售僧官尊号的制度。八世纪初期公主们所从事的交易：恩度僧。度牒以及从安禄山叛乱起（755年）出现的官方出售度牒的制度。各道大官僚利用安禄山叛乱之后中央政权消弱的局面而使该制度朝着有利于自己的方向发展。有关宋代官方出售和私下交易度牒的情况。

第三章：财富的积累..... (84)

印度的遗产..... (84)

印度戒律规则对中国教团经济的影响。

供物。

奉献于佛教的财产..... (86)

“常住”，即佛教僧众中不可分割的和共同的财产的基本概念。根据印度律藏经文的规定，允许以僧众的名义占有而禁止出家人个人占有的财产。中国属于教团财产的神圣性

中国僧侣们的继承法..... (95)

由于法事活动的发展和僧众致富而导致的印度僧侣法的发展。由出家人直接管理财产的原则最终占了优势……中国和尚一旦出家就再没有占有土地的权力了。他们都不是一些大地主。有关中国和尚继承权的文献。

一种在中国维持下来并得到了重大发展的僧侣制度：唱已故僧侣的衣物和唱作为供物而收入的布匹。

由于中国和尚在社会中所处的地位以及僧侣经济的总趋势，他们都向占有商业性财产和从事经商活动的方向转化了。

土地和附庸.....	(120)
导论.....	(120)
佛教的拓殖地.....	(125)

“僧祇户”。中国北部于五世纪末由国家委托佛教僧众管理的农业开拓区。“僧曹”。农业信贷的双重目的：调节粮食市场和为佛教教团谋取收入。僧官把这一制度用于私人目的。“僧祇户”在六世纪初叶变成了寺院的奴婢。

在九和十世纪的敦煌，世袭附属于寺院并摆脱了世俗政权管辖的奴婢。他们被分成了耕作小组，被那些拥有大量库存粮食的寺院局限在一种在经济上彻底依赖的社会地位中。

皇家政权把收税权移交给了某些教团。这种权力不仅涉及到了土地，而且还涉及到了耕者。农民以提供他们的一部分产品为交换条件而寻求寺院或和尚们的保护。这些农民在不同程度上都与佛教寺院有关，倾向于摆脱世俗政权的控制。

一种土地所有制的形成.....	(145)
-----------------	-------

寺院地产的原始核心，它并不是由已经整治好的大面积耕田组成的，而是由那些从法律观点上来看形成了一类特殊产业的土地形成：园、圃、山地和丘陵地。寺院拥有的这类土地的增加或是通过垦殖，或是通过购置，还可以通过国家或私人庄园地主的布施而获得。

可以作为牧场的大面积荒地。主要是由陕西和甘肃寺院中从事
从事的畜牧业。

寺院中的奴婢和他们的劳动地位。

侵吞农民的土地.....(161)

八世纪时发生的广泛的社会和经济变革。它导致了农民逃离自己的土地。地租制度的推广。寺院利用社会动乱而把自己的权力扩大到了农民的土地中。某些和尚以放债质钱的办法使农民破产。教会从其成员的致富中获利。

山地和丘陵地与精耕地面积相比较而占的特高比例。九世纪时寺院的良田面积相对较少。土地的收入并不是中国佛教教团财富的主要来源。

工业作坊.....(175)

碾碾.....(175)

榨油机.....(185)

出租水碾和梁(榨油机)是敦煌寺院收入的主要来源。这些设施价格昂贵,由奴婢户承租,其代价或是交纳所磨面和所榨油的部分产品,或是交纳固定的年租。敦煌地区寺院垄断了对碾碾加工的面粉及其副产品、油和渣饼的控制。

经商和借贷.....(189)

印度的先例.....(189)

在原始佛教中坚决谴责经商和借贷活动。某些教宗中对僧侣们的限制越来越放宽了。信徒们把世俗界的一些活动引入到教团中了。

捉持金银.....(190)

以物易物.....(192)

商业	(195)
中国僧众中的商业活动	(206)
<p>自五世纪以来的邸店。专用于放债质钱的特殊基金：这些基金和附有典质的借贷从五世纪末就已经在中国出现了，起源于印度的两个借贷阶级：上层世俗人。不同阶级具有不同的需要，借贷种类也不同。钱币和布匹的长期借贷。向耕者发放为期一个农业年的借便粮食。</p>	
由出家人同意发放的借贷	(221)
<p>和尚们为其教团而进行借贷。出家人的私人借贷：和尚们拥有布匹，特别是在唱布时获得的布绢。富裕的和尚们向农民阶级所施加的经济压力。</p>	
补编	(231)
<p>敦煌寺院的年终入破历。它们证明了起源于世俗的收入的重要性：供物仅仅成为一种补充收入。价格和措施。</p>	
第四章：供物的流通	(240)
导论	(240)
<p>在世俗特点的收入和供物之间不存在对立：它们的全部目的是确保举行法事和维持出家人的日常生活。另外，建福业也是有报偿的活动；和尚们都是专家。</p>	
供物的多样性	(246)
<p>敦煌文书中的供物。由寺院承担的各种功能：组织节日、举行官方仪式，为超度死人的私人服务，道场所实行的不平等对待。</p>	
无尽藏	(258)
<p>中国北方于七世纪下半叶由三阶教所搜集的供物。供物都集中</p>	

于长安的“无尽藏院”。三阶宗的教理强调慈善事业和法事功德，主张不停地发放供物。平民百姓以每日舍很少一点钱的形式，而上层阶级的人每年年初则要以成车的钱、布和贵重金属的形式交纳供物。

慈善活动.....(267)

由无尽藏而说明的供物流通和再分配观念的重要性。世俗人和出家人合作从事同样的建福业。出家人和教团为了贫病世俗人而作的布施。寺院病场无偿地收留信徒。

经济资料的贫乏性，经济发展与某一宗教运动的发展是密切相联的。

第五章：历史的基础.....(281)

经济和宗教的基础.....(281)

导论.....(281)

信仰热忱的两个时代：它们与慈善活动和佛教建筑非常集中的发展时代相一致。

中国佛教信仰的最早特点.....(283)

竞相开支。对节日的分析：持续性。中国佛教运动的两大典型面貌：一方面是注重装饰，另一方面是注重布施。以大量布施来代替施身。赎罪与解脱债务之间的相似性。

民间阶层.....(299)

宗教团体的形成.....(299)

根据社会阶层不同而形成了佛教运动的不同方向。神权在民间所占的地位。和尚们的宗教权威引起了宗教集团的形成。斋供是著名的宗教活动。

社邑.....(311)

从九世纪末到十世纪，组成了大量的宗教社邑。这些社与中国农民为祭祀土地神而组成的社集团类似。在家庭生活的重要关头的友谊关系和互相帮助。社邑的主要特点：斋供、交纳份额、社条。它们有助于坊里场的佛教生活，与和尚及寺院之间保持密切的关系。

富裕的信徒……………(334)

传统的作为……………(334)

在中国的民族传统与佛教运动之间的对立性。侈奢浪费和追求豪华说明了一种“贵族”传统。隆重的殡葬和私人道场。皇亲国戚和嫔妃群中的女性与僧尼之间的密切关系。

政治影响……………(342)

作为宗教代理人的和尚：魔术和占卜。颠覆行为。僧侣与富裕信徒之间利益的一致性。把佛教用于方术目的。民间佛教与上层阶级私人信仰之间的关系。

统治阶层……………(355)

唯理主义者们的立场……………(355)

统治阶级企图使宗教运动向着有利于合法政权方向发展的愿望。对功德豪华性的仇视，突出教理的伦理外表和与中国官方传统相吻合的内容。慈善活动受到了鼓励。

宗教实用主义……………(361)

僧侣与道场代表着宗教势力，它们的合作有利于帝国。如果经济因素起了反对佛教运动的作用，那末宗教因素则有利于它的发展。

中国佛教运动的内部矛盾……………(364)

宗教热忱运动与经济运动之间的密切关系。从公元八世纪起，

出现了完全是追求纯粹利润目的的倾向。上层亲佛教阶层的贪婪性，最有影响的僧侣们的腐化：抢劫供物。由农民变穷和因果关系体系的破坏而引起的各社会阶级的独立。在此情况下，佛教仅以其蜕变的形式维持下来了。

参考书目	(370)
史籍和碑铭集	(370)
有关佛教史的著作和僧侣戒律经文	(371)
著作	(374)

译者的话

《中国五——十世纪的寺院经济》(LES ASPECTS ECONOMIQUE DU BOUDHISME DANS LA SOCIETE CHINOISE DU V^e AU X^eSIECLE)是法国当代著名汉学家谢和耐(Jacques Gernet)先生1956年于当时尚设在西贡的法兰西远东学院发表的一篇博士论文,作为《法兰西远东学院丛刊》第39卷刊布。它既是作者的成名之作,又是一部世界名著。在有关方面的积极配合下,我们多年来准备翻译这部著作的愿望终于实现了。

谢和耐先生是法国当代最有权威的汉学家,现为法兰西学院教授,主持该院中国历史和文明讲座。他是戴密微(Paul Demiéville)先生的学生和事业的继承人,也是法国金石和美文学科学院唯一的一位汉学家院士。

谢和耐先生于1921年12月出生在阿尔及尔的一个教授家庭,其父主攻古希腊文学、法学和宗教学。他于1942年之前在阿尔及尔完成了法文、拉丁文和希腊文文学的学业。1942年应征入伍,在第二次世界大战后期参加了反击希特勒法西斯的战争。1945—1947年在巴黎国立东方现代语言学院学习汉文,1948年于法国高等实验学院毕业。1949—1950年间在河内为法兰西远东学院的成员,1951—1955年在法国国立科学研究中心工作,1955—1976年任高等实验研究学院导师,1957—1969年又兼任巴黎大学文学系

教授，1969—1973年任巴黎大学东方语言和文明教授，1979年被选为法国金石和美文学科学院院士。他从1976年起继戴密微与荷兰莱顿大学汉学研究所的徐理和（E·Zücher）共同主编历史悠久的国际汉学杂志《通报》，从1980年起又主编以汉文和日文史料为基础的佛教百科全书性集刊《法宝义林》。从1973年1月1日起，成为法国高等实验研究学院与法国国立科学研究中心第438联合研究组，即敦煌文献研究组的成员。他曾于1949年8月间在我国昆明一带进行考察，后又于1957年、1966年和1980年多次来我国，1974年和1980年到我国台湾省，分别与海峡两岸的中国学者进行学术交流。此外他还到过日本、柬埔寨、朝鲜及香港地区，与国际汉学界进行交流。

谢和耐先生的中国学著作很多，包括中国古代史、佛教学、敦煌学、蒙古学、社会经济史、中国基督教史等诸领域。在敦煌学方面的著作有：《从敦煌写本中的契约看中国九—十世纪的专卖制度》、《在敦煌写本中发现的一项缓税请牒》、《有关在敦煌旅行中租骆驼的敦煌写本》。1949年发表了专著《荷泽神会大师遗集》，实际上是对胡适所著以敦煌残卷为资料的《神会和尚遗集》一书的译注文。他还为编写《巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本目录》第1卷作出了自己的贡献。他的中国古代史著作主要是1956年出版的《古代中国》一书，已由福井文雅译作日文于1965年在东京出版。1959年发表的《蒙古人入侵时代汉人的日常生活》，于1962年译成英文在伦敦出版。1972年出版的《中国社会》一书被戴密微誉为“当代各种语言中的最佳中国通史性著作”，于1972年获圣杜尔（Saintur）奖，于1980年又出版了增订第2版。他1982年出版的《中国和基督教》专著，1973年在《宗教社会科学档案》第36卷中发表的《论利玛窦的归化政策和1600年左右中国政治文化生活的变化》成了研究入华耶稣会士的重要著作。他的《十七—十八世纪中欧关系史》和《中国的

科学与占卜术》也由福井文雅译成日文。

谢和耐先生的代表作是他于1956年在当时尚设于西贡的法兰西远东学院发表的博士论文：《中国五—十世纪的寺院经济》（原文的确切译文应为《五—十世纪中国社会中佛教的经济形态》，但一般都通称为《中国五—十世纪的寺院经济》）。它至今仍是法国研究敦煌经济文书的唯一一部重要著作，曾于1973年重印。书中以社会学的观点，根据汉籍、印度经文、敦煌和其它西域文书，分析了从南北朝到五代期间的中国寺院经济。书中对于佛图户、寺户、僧祇户、常住百姓、碾户、梁户、长生库、社邑、斋供、三阶教无尽藏都作了深入探讨。浦立本（E·Pulleblank）于1957年在莱顿出版的《东方经济社会史学报》第1卷第1期中发表书评，给了该书很高评价。美国著名汉学家芮沃寿（A·F·Wright）于1957年在《亚洲研究杂志》中发表书评称此书“为用现代科学标准来编写中国史迈出了重要的一步”。日本学者也十分重视这部著作，多次发表书评。法国学者也将此书与戴密微先生的《吐蕃僧诤记》并列为两大敦煌学名著。

我国学者、中山大学历史系的姜伯勤先生对此书颇有研究，多次在论著中引用该书的观点和资料。我国敦煌学界的其他学者也很重视它。但由于各种原因，此书一直未能全文译成汉文出版。当我们把准备翻译出版此书的打算写信告诉谢和耐先生时，他非常高兴，热情地为本译文写了一篇序，并在多方面给予指导和帮助。

谢和耐先生是一位具有代表性的欧洲汉学家，他对中国的寺院经济有着自己的一整套看法。他的某些观点不一定能为中国学者所接受，尤其是他对于古汉籍和敦煌文书的理解也不一定与中国学者相吻合。为了尊重作者的本意，我们仅限于忠实地翻译原文，原原本本地交给各家学者鉴赏。书中的古汉籍引文，我们一律根据原法译文断句、分段和加标点，不强求与国内通用版本的

一致。对于书中敦煌和西域其它地方出土的汉文文书的引文，我们都查对了显微胶卷或其它书中的录文，对于其中的断句、分段和标点也一律以法译文为根据；同时也参阅了其他学者的研究。但由于某些敦煌文书的显微胶卷不清楚，而且文书中俗字较多，我们的录文也是根据法译文推敲，完全采纳谢和耐先生补阙的字。谢和耐先生对于某些古汉籍和出土文书的理解也与我们不同，但为了不增加译文的篇幅，基本不加译者注，读者可以各抒己见地讨论。

本书在翻译过程中得到了多方面的帮助和指导。中国社会科学院历史研究所副研究员、隋唐研究室的宋家钰先生在百忙之中精心地全文审阅了译稿，从文字和业务方面提出了许多宝贵意见，纠正了一些纰漏。对于他这种鼓励后学，诲人不倦的精神表示衷心地感谢。历史所张弓同志也提出了许多宝贵意见。兰州大学历史系主任杜经国副教授、兰州大学历史系敦煌研究室副主任马明达同志、兰州市人民政府副秘书长陈良同志也为本书的出版付出了许多心血。于此一并表示感谢！

承蒙北京师范学院历史系教授、中国敦煌吐鲁番学会副会长兼秘书长宁可先生并敦煌学会全体领导同志之美意，本书才得以列为该学会国外敦煌吐鲁番学研究译丛之一出版。宁可教授也阅读了译稿，提出了许多宝贵意见。

甘肃人民出版社的同志也为本书的出版作了大量工作，审阅了译稿，提出了许多宝贵意见，也于此表示感谢！

由于译者水平所限，错误和欠妥之处在所难免，欢迎广大读者批评指正，不胜感激！

1984年7月1日于中国
社会科学院历史研究所

中译本序

我谨向耿昇先生深表感谢，因为他非常愿意翻译这部近三十年前写成的著作。从那个时代以来，出版了大量有关我在本著中着手讨论的问题的中文和日文著作，但由于我工作繁忙而未能使有关这一内容的新著问世。这些论著无疑会使我修改本论著中的某些具体细节。然而，我采纳的那种首先把佛教现象看作是社会现象的社会学观点至今仍不是论述中国寺院经济的著作中普遍采纳的出发点。考虑到这种情况，读者们应谅解本论著中的不完善之处。

鉴于中国学者一般都懂英文而不是法文这一事实，法国的汉学家们非常感谢耿昇先生使中国学者们能读到他们著作的美意。因此，对于他这种主动的作法，我对他表示衷心的感谢！

法国金石和美文学科学院院士

谢和耐 (Jacques Gernet)

1984年5月于巴黎

导 论

在公元六世纪初叶，有一位康居（Parthe）商人曾在扬子江流域，也就是在大洋与四川之间广大地区从事贸易营生。他囤积了大量的珍珠和金银首饰，在经商中赚得的财富共装满了两艘帆船。据某些人的估计，全部价值可多达数十万贯。然而，财富越是积累得多，就越会刺激他追求财富的贪婪心，一旦无所得就会变得懊恼。在这位商人的经商旅行中，来到了梓州新城郡的牛头山，并且在那里会见了达禅师，后者向他说佛法。这位商人自忖：“不如沉宝江中，出家离者，索然无忧岂不乐哉？”说到作到，商人立即就决定在江河的深渊把他的两只船中之一沉了下去。当他正要沉第二艘船的时候，大批僧众赶来恳求他把剩余的财产用于慈善事业^①。

这就是汉籍中所记载的一个逼真的场面。我们还可以找到其它许多例证，以便从一开始就点破本论著的具体特点、其方向和特定的宗旨。这其中有一种经济因素。实在说，这是一种令人产生反感的现象，无论是从追求利润的角度，还是从物质需要（也是一切经济活动不言而喻的目的）的立场上来看都是无法解释的。然而，我们上文所提到的那位康居人却知道他应该作的事，他毁掉自己辛辛苦苦地积累起来的财产并不是仅仅出于一时的任

^①《续高僧传》卷25，第651页。

性，因为在他周围有许多类似的前例可循。笼统地讲，本处所记载的事实都与属于历史上共有的心理学现象有关。笔者意欲于本著中进行分析的正是这种联系以及经济与法律现象和社会结构、实践、习惯作法之间的关系（这种关系常常又是非常密切的）。归根结蒂，我试图提出的正是所有这一切的系统特点。

有一些事实必须首先进行分析：这些现象非常引人注目，它们可以使我们在上述现象的规模问题上打消疑虑。然而，它的重要性却不大为人所知。其原因这是由于人们一般使用的资料所造成的，更可能是由于有关资料的分散所造成的，官方史学家们都特别忠于一种与他们所扮演的角色非常密切的观念。他们的所作所为仅仅是记载皇帝的起居言行、描绘宫廷显官达贵们的职业。宗教运动本身并不会引起他们的兴趣，他们更不会关注日常生活的琐碎事务以及技术方法。另外，他们的职业也并不是写历史，而是为史学确定方向，他们的著作必须通过前例的力量而对皇帝的政治施加影响。这些人所受到的教育本身就是仇视佛教的，所以不想在史著中为佛教保留一席事实上应有的位置，因为那样作就等于承认佛教未来的地位。但是，事实并没有象中国史学大师们所希望的那样保持完全的沉默。宗教运动可能对中华帝国的财政施加了巨大影响，以至于使史学家们多次强调对之进行批判，采取控制和整顿措施，所以无意中提供了一些梗概。

我们在来自佛教的其它史料（中国的佛教史和高僧传）中发现了这些价值很大的详细情节，而这些资料在官方史学家们的著作中一般都阙如，这就是有关佛教道场的财富、僧侣们的活动以及信徒们的修习活动。但是，我首先是利用了第一手的资料：碑铭和写本。在中国西域，主要是在敦煌^①发现的纸卷文书，由于

^①本人有缘直接接触巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本。戴密微（Paul Demiéville）先生也确实是把编写详细目录的重任交给了我，第1卷很快就会出版。

其内容具体明确、翔实可靠以及我们可以从中发现的资料之生动特点，因而形成了一批具有特殊价值的文献，但至今尚未被全面利用过。这些文献包括帐籍、管理报告（社帖）、供品登记册、大量借贷契约和官方文书等，后者包括僧侣们的行牒、证书、户籍和地籍残卷。这些文献中有一批已为日本学者们所研究，其余的尚未刊布。它们形成了本论著的主要内容。

如果对各种各样的文献进行比较就会看到，这是一批相当混杂的资料。佛教运动在一开始就以消耗巨大的物力人力为特点，这种局面一直持续了三个多世纪。当时有一支人数庞大的出家人队伍和无休止的建筑工程，它们要消耗非常多的金属、木料和布匹。这种迷恋于消耗开支的活动从五世纪初就表现出来了，在六一七世纪时达到了登峰造极的程度，这对于艺术活动、手工业和贸易的发展来说是一种新的和持久的推动力。但是，人们同时又区别出了一些属于另一个范畴的事实：寺院道场的致富、占有土地、寺院依附阶级的形成和佛教僧侣们的经商活动，所有这一切都变成了法律和作法概念占据重要位置的资料。这类观念和作法中有一些来自印度遗产，但我们应该研究这些观念与中国社会相结合的过程。由此而产生了使用另一类史料的必要性：有关僧侣戒律的经文论著。

如果现在记载下来的所有史料都具有这种经济的共同特点，那同样也很明显，经济于其中出现时又具有不同的形态：布施和供品与借贷活动不能相提并论。以布施为重点的佛教却以一种反常的行动而变成了重商主义在其中占据重要位置的宗教。这其中就出现了一种必须解决的对立，因为大家另一方面还承认这一切的统一性。

我们在此毫不犹豫地就触及到了一个特殊观点，即决定研究这一现象之中的经济形态。但同时也由此而承认它所涉及到的面

是很广的。

中国的佛教运动是宗教性的，这就是它的主要特点。大家承认最有知识的人都在一定程度上重视教理，并且还致力于研究这种教理。但这同时也是为了抛弃那种对宗教现象仅仅从教理方面所作的解释。我们知道一种传统性的论点：中国历史上共有三大宗教——儒教、道教和佛教。最后两种宗教陷入了一种使双方都感到了精疲力尽的互相倾轧之中^①。对于儒教的意义已经是人所共知的了，这就是儒生们的传统和完全起源于中国的官方宗教崇拜仪礼。儒教实际上主要是对思想形式和传统仪礼的执著，而不是一种宗教。至于佛、道之间进行的可怕之争，我们尚没有发现其踪迹^②；这仅是一些宗教人士之间的争论，虽然肯定不是永远都是怒气冲冲，但却没有产生严重后果。我们甚至在佛教内部对立的各宗之间也可以发现同样的情况。这些争讼归根结底对于教理的生存和宗教的健康也是有利而无害的。这同样也是一些为争夺首位的斗争，但这类地位先后之争仅仅涉及到了宫廷中的仪礼。因此，佛教与道教之间和佛教与儒教之间关系的这种概念是否就由此而来的呢？这种观念已为西方史学家们所接受^③。如果不是由中国史实证明了这一点，那就应该是对西方宗教斗争的回忆和为不使感到迷惘的需要战胜了否定性的资料。在经过深思熟虑之后，那就应该向中国人传授对于完全属于西方宗教的某种教理的极大热忱和绝对信仰的思想，为他们在思想上采取这种措施是因

^①马伯乐(H·Maspero)，《中国的宗教》第83页：“在彼此之间的互相斗争中，佛教和道教都耗尽了力气。虽然它们各自都强大到足以阻止另一方取胜的程度，但却不足以确保自己的胜利。”

^②我们最多也不过是可以看到，在七——八世纪时，那些富裕家庭既令人修造佛寺，又建道观。国家的仪礼兼顾这两种宗教的服务。

另外，有一种公认的事实是道教“教会”在晚期才组织起来，可能是在唐代，而且还是根据佛教教团的模式建立的。

^③格罗特(J·J·M·de Groot)，《中国的教派和迫教》。

为人们只想汲取出家人所具有的那种特殊性、内情和无可解析的内容。

为了仅限于研究最重要和最有代表性的内容，我们将指出宗教现象是通过社会的改组而表现出来的。佛教在中国具有它的信徒、传播者和附属者。对于世俗社会来说，寺院是粮仓、金库和宗教势力源出的地方。中国佛教这种错综复杂的形态之间的关系和僧侣与商人之间的关系是在城乡集体的范畴内具体实现的，后者同时又是檀家（施主）。

如果存在一些有关这些信徒和保护者集团形成的特殊背景，那也只能是一些地方性的资料。佛教僧侣与中国社会中不同的各界都有关系，而中国这些阶层各自的需要、经济水平和传统又互不相同。佛教是一种普遍的宗教运动，但这个社会中的各个阶级的关系是不同的。

在城市附近地区、商业最为兴旺的街道、乡村和山区，到处都建立了无数的小寺庙，广大民众都在节日间汇集于那里赶庙会。由于我们掌握有第一手的资料，所以对这种地方宗教生活有一种非常具体的印象。这些集团的主要活动是举行斋供和交纳自己的捐助份额，我们由此而看到了农民们古老生活的实际情况。

在另一个完全不同的阶层中，也就是在上层阶级的信徒中，我们又可以看到佛教激情则是与吉祥的传说和一种巨额开销的显著习性有联系的。政治和经济兴趣、宗教习惯和美学爱好，所有这一切都在那些挥金如上者们身上汇聚为一体，同时也表现在这些倾向的复杂表演中。我们从中可以窥见他们热衷于加入佛门的原因。

从分析中便可以看出，这就是上述习惯作法和传统关系方式的主要是可塑性的特点。在有关供品和农民为斋供的分担额问题上，经济问题是不可能与宗教问题相分离的，这也是某些不符合合理经济法则，而相反却似乎要与之挑战的某些开支种类的问题。

题。

最后，这就是开销，同时也是积蓄的总趋势，而且也是所提到的新需要的出现，其牵连程度不仅限于宗教领域。各级官吏所关心的都是维持生活必需品财富的生产与其消费之间始终都很脆弱的平衡，所以他们对佛教的支持仅仅是出于与佛教真正的倾向根本不相干的动机。他们从佛教中发现了其它目的，于是便根据自己的利益努力使这一运动向着有利于自己的方向发展。但是，他们从自己的政策而给予佛教的支持和为寻求削弱佛教势力而进行的镇压便突出了佛教的自发特点。

这里又提出了有关佛教的衰败问题。在佛教最为受宠的年代，那些敌对阶级的人也在大节日中汇集在一起。大家户的人与平民百姓都集中于同一个社邑中。肯定正是这种人与人之间关系的关系网方可以解释佛教运动的普遍性。但我们可以发现，一种被称为重商主义的新的思想状态在唐代得到了发展。它恰恰出现在佛教无论是在信徒的富裕家庭中，还是在僧侣之中最为受宠的时代。由于过分追求各自的利益，因而摧毁了古老的关系体系，导致了各个阶级的孤立。大家同时也承认它破坏了宗教运动的基础。

请允许我于此向法兰西学院教授、法国金石和美文学科学院院士戴密微先生深表崇高的谢意，由于他以自己学识渊博的传授和以无限的美意而向我提出了许多宝贵意见，从而才使笔者本人得以继续本论著的写作。他慷慨大方地让我进入了他的藏书室，因而，大大地方便我的研究工作。我还必须向戴何都（Robert des Rotours）和白乐日（E. Balazs）先生表示感谢，因为他们非常体谅人地给予了我帮助。我也没有忘记我的朋友巴罗（Barreau）、吴德明（Hervouet）和苏远鹗（Soymié）诸先生向我提出的建议。

最后，我还要向法兰西远东学院院长马尔雷（Malleret）先

生和法兰西学院教授菲利奥礼 (Filliozat) 先生表示我的衷心感谢，他们对我充满了信任，并且接受将此书作为法兰西远东学院的丛刊之一而刊布。我同样还要向贝札西埃 (Bezacier) 先生表示感谢，他非常友好地和尽心地承担了具体出版的繁重任务。

第一章 直接资料

道场和僧侣的数目

我们最好是具体地研究探讨事物和研究佛教为这块土地所留下的烙印。根据文献记载，在非常古老的时期，尤其是从公元五世纪末开始，中国大城镇和乡下的风景中又遍布了大大小小的寺庙、高高矗立的佛塔、戒坛、佛堂和兰若。有些地方的佛教建筑和僧众要比其它地方稠密得多。南北朝诸国的京师洛阳、邺^①、长安、建康（今之南京）等地以及这些大城市的近郊都受到了佛寺佛僧的侵占。当时还存在一些朝圣进香的中心和中国佛教史上的名山，那里的佛教建筑与日俱增，其地居民均为僧尼。但全国各地到处都有道场，某些村庄中也有佛堂和兰若。宗教在中国大地上所留下的烙印最为明显的特点之一是其多样性。这一点就完全可以抨击在研究官方统计的寺院和僧侣数字时可能会得到的某种一成不变的和简单化的观点。在那些平常可以容纳几百名出家人的大寺庙和仅住有一、二名僧人的乡间小佛堂或深山兰若之间没有任何共同之处。随着我们对具体解释的寻求，其差异也就更为显著了。大佛教中心的僧侣界在生活方式方面与那些小佛教信仰地有别：我们可以猜测前者较后者更为稳定，戒律比较严明，同时也更为正统一些，这也是由经文中所证实的情况。但是，在各个不同佛教机构之间还具有另一明显的特点，这种不同之处不仅仅在其规模的大小，而且还在其地位方面。某些寺院是官办的

^①此城在历史上位于今河南临漳县以西。

举行宗教信仰的地方，而且它的地位也得到了承认。它们还各自获得了其寺额、财产（土地、钱币、仆人、民户）以及皇帝所恩赐的某些特权。它们有权每年从宫廷中获得布施。寺院中的僧侣要由皇帝举行受度仪式和选拔，要受由官方委任的僧官的控制，后者要对他们的行为负责。其它佛教机构仅仅要简单地获得许可就行了，它们在每次毁佛时都是首当其冲的受害者。与其相反的则是一些私人道场佛刹，也就是由一些大家户或平民修建的寺庙，虽然这一名称在经文论著中未曾出现过，但这确实就是它们的地位。

如果鸟瞰全局，那末这些事情就会变得清楚起来。即使是冒将来会使这种分类法的严肃性有所差异之险，那也可以说中国一共有三大类僧侣：官僧，由国家拨款供养，以负责完成皇家宗教仪礼；私僧，由一些大户人家提供食宿；最后是民僧，他们孤立地生活或形成一个小团体而栖身于乡间。我们可以看到，佛教的影响在蔓延到整个中国大地的同时，同样在整个中国社会和社会的各个阶级中都有所表现。有的僧侣生活在皇宫中，而其它一些则生活在森林和小村庄中。正是由于这种原因，宗教现象才根据地点和社会集团的不同而表现出了各自的方向、倾向和相差悬殊的特点。

法琳（527—640年）在其著《辩正论》中用数字说明了各个朝代的佛教发展史，他特别注意在两种情况下区别上文所指的三种寺院机构。这就可以证明上述分类法是完全有道理的，同时也可以使人想到它们各自所占的地位。

据法琳认为，在北魏时代共有^①：

国家大寺院四十七所，

^①《辩正论》卷3，第507页。参阅《法苑珠林》卷100，第1025页。正如佛教机构的总数所指出的那样，这些数字在534年左右是有效的。详见下文所列之表。

王公贵室五等诸侯寺八百三十九所，

百姓造寺三万余所。

在陈代（557—589年），共有寺一千二百三十二所：

国家新寺一十七所，

百官造者六十八所。

百姓造者一千一百四十七所^①。

在被人分别称为民办佛教和官办佛教（这虽然是一种简单的称呼，但却非常正确）之间的区别是很显著的，而且还导致了严重后果，但对于澄清皇权与宗教界关系的复杂历史则是异常有益的，因为它恢复了这一历史的本来面貌。宫廷中虽然并不仇恨佛教，但却以它自己的方式进行佛教活动，并且还拥有自己的僧侣和举行宗教仪式的地点。所以宫廷中必须与宗教信仰徒和建筑的两种过分的发展方式进行斗争：其一是迅速的和明显的，似乎完全可以遏止。但这些流弊的肇事人，也就是皇亲国戚和达官贵人，他们有恃无恐，可以施加一种常常致使一切镇压企图均无效的影响。其二是比较缓慢的和难以捉摸的，这是一种无名的和不大为人所知的佛教，它是在人民大众中发展起来的，有时肯定也要与上层和地方政权相勾结。

那些赞助佛教的大家户以及与宫廷保持关系的高僧们的意图始终志在运用他们的各种影响，从而把擅自建立的寺院改造成官办寺院，因而使一大批本来不是由皇帝钦定建筑的佛寺拥有寺额和官寺的特权^②。同样，那些非正式受度的出家人也利用了皇帝颁

^①《辩正论》卷3，第503页。

^②参阅不空（Amoghavajra）为把由西河郡信徒们所建的教团佛堂改变为寺院和获得皇帝钦赐寺额的请状。

皇帝属于正式名号（赐额）的诏令常常只能在寺院落成之后颁布。例如，长安的普观寺于贞观五年（公元631年），由唐朝太子所建。在有关于唐朝两京和各州都要建立中兴寺的诏令颁布之后，它才于神龙元年（公元705年）获得了中兴寺一名。

布度僧诏谕的机会^①。这是对宫廷宗教政策所施加的一种经常性的和非常有效的压力，也就是倾向于使中国佛教的发展超越由统治阶层理智地为其确定的界限。

因此，以上就是可以帮助我们解释有关僧侣和寺院数目的统计和估计的两种重要事实：大寺院或中等规模的寺院要比城乡小道场佛刹少得多；另一方面，出家人的总数也超过了正常统计的数字：

根据各种资料，我们可以编制下表：

晋 代		
年代	度僧尼	寺院
307—312		洛阳42 ^②
316	3,700	两京182〔20〕 ^③
317—420	24,000	1,768〔14〕 ^④
南北朝（南朝）		
年代	僧侣	寺院
420—479	36,000	1,913〔19〕 ^⑤
479—502	31,500 ^⑥	2,015〔16〕
502—557	82,700	2,846〔29〕
	100,000 ^⑦	

①有关某些僧侣地位在晚期才能正常化的情况，见下文。

②见《洛阳伽蓝记》第999页。

③《释迦方志》卷下，第973页。

④《辩正论》卷3，第503页。

⑤《辩正论》卷3，第305页，有关南朝四个王朝，即宋、齐、梁、陈的资料。

⑥另一个数字为32,500。参阅《辩正论》卷3，第503页。

⑦《南史》卷70，第11页，郭祖深的上疏。

557—587 32,000 1,232 [26] ①

南北朝（北朝）

年代	僧侣	寺院
476	2,000	100 [20] ②
	77,258	6,478 [11,3] ③
512—515		13,727 ④
534	* 2000,000	30,886 [66] ⑤
550—547	* 300,000	40,000 [75] ⑥

这些数字列在542年以下。

隋 代

年代	僧侣	寺院
590—604	230,000	3,792 [60,5] ⑦

①有关南朝诸国的情况，除了《辩证论》卷3之外，还可以参阅《释迦方志》卷下，第974页。

②《释老志》（即《魏书》卷114。下同。——译者）第7页。

③同上。

④《释老志》第8页；格罗特（De Groot）在《中国的教宗和迫教》第1卷，第33页中认为是一万三千七百二十七名僧侣和尼姑，但魏普男（Ware）对《释老志》的译文第163页中的译法似乎是更为可靠一些。参阅《册府元龟》卷51，第12页。

⑤《释老志》第10页指出“正光已后……略而计之，僧尼大众二百万矣，其寺三万有余”。《佛祖统纪》卷38，第356页。

⑥《历代三宝记》卷9，第94页。参阅《佛祖统纪》卷38，第358页，574年，二百万反服（还俗）的僧侣在周国的领土上生活，同上引书，在576年间，在由周征服齐王国之后，这一数字达到了三百万。许多僧侣当时都逃到了南方避难，进入了陈国。应该认为陈朝所提供的三万二千名出家人是指574—576年之前的数字。

⑦《辩证论》卷3，第509页。

590	500,000 ^①	
590—617	236,000 ^②	3,985 [59] ^③

唐 代

年代	僧侣	寺院
624	50,000 (?) ^④ * 200,000 ^⑤	
648		3,716 ^⑥
650—683	60,000	4,000 [15] ^⑦
713—755	126, 100	5,358 [23,5] ^⑧
830	700,000 ^⑨	
842—845	360,000	
	其中: 100,000	住40,000兰若

①《佛祖统纪》卷39，第360页。参阅《续高僧传》卷10，第501页。

②《释迦方志》中列举的数字为二十三万六千二百人。

③本处很可能是指隋代所造的全部寺院和全部已受度的僧侣数字。

④《广弘明集》卷7，第134页：当时共有七万多名佛教和道教信男女，我们可以认为其中至少有五万名佛教徒。

⑤这是傅奕的估计。参阅：同上引书，第134页。据同一段文字记载，当时共有八万四千座寺塔。

⑥《大唐大慈恩寺三藏法师传》，即《大正新修大藏经》第2053号，见卷7，第259页。

⑦《法苑珠林》卷100（《兴福部》5），第1027页。

⑧《唐会要》卷49，第10页；《大唐六典》卷4，第16页；《旧唐书》卷43，祠部：“诸州寺总五千三百五十八所，三千二百三十五所僧，二千一百二十二所尼”。

⑨《佛祖统纪》卷42，第385页：“四年，祠部请令，天下僧尼非正度者，许其名申省给牒。申者七十万人”。《大宋僧史略》卷在《僧籍弛张》中把采取这一措施的时间定于831年。

• 260,000 住4,600寺〔56〕①

五代

年代	僧侣	寺院
955	61,200	6,030②

宋 代

年代	僧侣	寺院
998—1022	458,855③	

元 代

年代	僧侣	寺院
1291	213,148	42,318〔5〕④

（各个寺院的平均僧侣数均列入了方括号内。前面带有星号的数字是约估）。

如果不对其中的一些数字作出解释，上表实际上是根本无法使用的。如果我们承认这些数字确实相当于各个时代的僧侣和寺

①《唐会要》卷49，第10页；杜牧：《樊川文集》卷10；《旧唐书》卷18上，《资治通鉴》卷248，第9—10页。《佛祖统纪》卷42，第386页中认为共有二十六万零五百名僧尼住在寺院中。《李卫公会昌一品集》卷20中的《贺废毁诸寺德音表》（《畿辅丛书》版本。谢和耐先生误作《畜辅丛书》。——译者）中记载道：“今日制拆寺，兰若共四万六千六百余所，还俗僧尼并奴婢为两税户共约四十一万余人，得良田约数千顷”。

②《五代会要》卷16，第5页。其中记载了被毁寺庙的总数（三千三百三十六所）和残存寺庙的数字（二千六百九十四所），所以总共有六千零三十所。书中所记载的842—845年的数字是那些已经还俗的僧侣的数字，僧侣的总数应该比这个数字多得多。

③《佛祖统纪》卷53，第465页。参阅：同上，卷44，第406页：“是岁，天下僧数三十九万七千六百十五人，尼六万一千二百四十五人”（共计为四十五万八千八百五十五人）。

④同上，卷48，第435页。

院总数；那末对于僧侣和宗教建筑的数字中非常明显的差异所作出的唯一解释只能是政治范畴内的原因：某些皇帝所赐予佛教的恩宠是佛寺和僧侣得以增加的唯一原因，而毁佛又是使之缩减的唯一原因。事实上，上文所提到的有关僧侣和宗教建筑的密度，甚至包括对佛教建筑内容的梗概性介绍都可以帮助解决这些明显的差异，并且还可以使人洞察到其中的某些常数恒量。

很明显，一直到隋王朝的开国，所有的佛教建筑，无论其规模大小和其内居住的僧侣人数的多寡，它们一概都以“寺”名相称。这是一个通称，中国在很早以前就使用它指供僧侣们居住的建筑。509年的一部官方文献指出^①：“今之僧寺，无处不有……或三、五少僧，共为一寺”。所以，在六世纪中叶时所提到的三万—四万座寺庙中，大部分只能是小道场，其中只居住几位僧侣。在842—845年间所作的统计可以使我们发现在四万多个兰若中有十万余名出家人。因此，在各个小道场和佛刹只有二名或三名僧侣，这几乎就是509年文献中所记载的洛阳小佛教建筑中的平均数字。因此，这就说明两种相距三个多世纪的资料是互相吻合一致的。更进一步说，大小佛教建筑的总数在各个不同时代基本是一样的：在六世纪中叶为三千—四千座。在845年为四万四千六百座；后来到了很晚的时候，即1291年时仍有四万二千三百一十八座^②。

但是，从隋代开始，在寺籍统计中仅仅强调那些大寺院了，

①《释老志》第9页。这一规则是由沙门统惠深和其它僧官们制订的。

②据《广弘明集》卷7，第134页记载，在624年左右，共有八万四千多座寺庙和佛塔。我们可以认为这些宗教信仰地的半数（主要是盛放圣骨的地方）是无人居住的。

然而，有时也有一些佛塔和那些盛放圣骨的具有数层的浮图塔中拥有一些负责维护的和尚（即谓“扫洒”）。请参阅不空金刚的上表，他通过此请表而要求四位没有列入官方名册中的僧人（无名僧）被正式受度，并负责维护龙门塔。参阅《大正新修大藏经》第2120号，卷2，第836页。

而大寺庙的数目一般又经常维持在四千左右，这种局面一直维持了三个多世纪：在隋代是三千七百九十二座或三千九百八十五座；在648年为三千七百一十六座；当在650—683年进行统计时，则又为四千座；在713—755年时则为五千三百五十八座^①；在845年则为四千六百座^②。因此，对于从晋代到唐末这段时间内宗教建筑数目的增长，我们无法得出任何结论，除非是承认应该把隋代之前所提供的数字与我们现在所掌握的隋唐两代的数字单独考虑。佛教建筑的数目从五世纪初叶的一千七百六十八座增加到476年左右的八千三百九十一座（南方为一千九百一十三座，而北方则为六千四百七十八座）；到了六世纪初叶，又增加到一万五千或一万六千座；最后，在同一世纪的下半叶，则近达四万座。所以，经过五世纪前四分之三年代中一段有规律的增长之后，佛教建筑的数目从五世纪末突然急剧增加。在中国北方，佛教建筑最多的时代为公元六世纪前三十年。在中国南方的情况也基本如此，梁武帝在位年间（502—549年）是佛教建筑倍增的时代，宋、齐和梁诸朝代所提供的数字说明了与北方类似的发展情况，虽然尚不及北方那样明显^③。

我们可以猜测唐代是佛教建筑大举发展的另一个时代。在648年，共有三千七百一十六座官办寺院，在公元七世纪下半叶

①可能是玄宗执政初年的数字。

②955年的六千零三十座佛教建筑这一数字相当于保存下来的二千六百九十四座（这都是些受皇帝赐额的佛寺，肯定为其中最重要者）和已毁废的三千三百三十六座（这都是些私人宗教崇拜地，即“无敕寺院”）。842—845年采取的措施所产生的影响在一个世纪之后还非常明显。人们没有能够，也不想恢复在唐武宗皇帝决定毁坏之前的佛教不动遗产。

③下面就是中国南北方两种相一致的资料，它们对于确定南北朝期间哪一个时代最为虔诚是无益的。六世纪上半叶是中国宗教热忱达到顶峰的时代之一，也很可能是中国最为热衷于佛教的时代。

则共有四千座；到了玄宗执政初年，共有五千三百五十八座^①。

然而，不应忘记，史学家向我们提供的官办寺院的数字相当于由皇帝所钦定的定额，这种局面无疑是从隋代开始的。所以，应该承认这些建筑所占的比例在某种程度上是与宗教建筑总数无关的。

《旧唐书·职官志》中指出：“凡天下寺有定数，每寺立三纲^②，以行业高者充”。

宗教建筑的总数以及小道场佛刹及大型寺院的规模在历史上几乎是稳定的，当大寺院多达四—五千座，而有僧侣居住的小佛堂达到四万座的时候，似乎就会出现一种平衡和饱和状态。对于574—577年间由北周武帝所决定毁佛的规模^③，我们一无所知。但无论这次毁佛的后果多么严重，我们还是发现佛教的建筑产业在唐初已经得到了恢复^④。

我们知道所有佛堂、小道场和兰若中可以容纳的僧侣总数。九世纪中叶所作的统计认为他们的总人数为十万人。但是，在真正的寺院中，僧侣与尼姑的比例又如何呢？

有些寺中人数非常多。公元434年，在前宋（指刘宋。——译者）时代的扬都影福寺中，共居住有三百二十三名尼姑^⑤。隋代的另一座寺中几乎经常有三百多名僧侣^⑥栖身。日本取经和尚

①一切资料均说明，主要是在七世纪末和八世纪初年，又开始了大规模建筑。玄宗在登基的时候便倾向于抑制佛教的发展，这里所提供的数字可能适用于其临朝初年。另外，我们还可以发现，统计数字中仅仅涉及到了官办寺院，如果建筑总数没有明显变化的话，那末官办寺院数目的多少并没有多大意义。

②三纲即上座、寺主和维那。史籍告诉我们，在各个官办寺院中，确实是要由皇帝敕封某些僧侣充任这三种僧官。

③破坏活动似乎主要集中在窣堵波上。《历代法宝记》（谢和耐先生于此处搞错了，应为《历代三宝记》。——译者）卷11，第94页中指出：“毁破前代关山西东数百年来官私所造一切佛塔，扫地悉尽。融刮圣容，毁烧经典。八州寺庙出四十千，尽属王公充为第宅”。

④公元624年，还可以计算到八万四千座窣堵波和寺院。

⑤见《大正新修大藏经》第1892号，《关中创立戒坛图经》第813页。

⑥《续高僧传》卷20，释住力传。

圆仁于九世纪第二个四分之一年代中也同样指出，除了那些几乎完全没有人居住的建筑之外，还有许多佛教团体可以容纳三百多名僧侣。在天台山的国清寺中，共有一百五十名常住僧侣；每当夏季避暑时，总有三百多名僧侣前往那里居住^①。

但以上都是特殊情况。在一般情况下，每座寺中仅有二十到五十名出家人。我们可以具体地知道九一十世纪敦煌寺院中的比丘、比丘尼和沙弥的数目。敦煌全城当时共有十七座大佛寺。巴黎所收藏的一卷伯希和敦煌汉文写本提供了其中五寺的下列数字^②

龙兴寺	40僧 ^③	20沙弥	共60名
开元寺	24僧	14沙弥	共38名
乾元寺	26僧	16沙弥	共42名
永安寺	24僧	14沙弥	共38名
金光明寺	39僧	23沙弥	共62名 ^④

相反，尼寺中出家的比丘尼人数倒很多，这也可能是敦煌所特有的现象：

大乘寺	60名比丘尼 ^⑤
安国寺	42名比丘尼 ^⑥
普光寺	127名比丘尼 ^⑦

①《入唐求法巡礼行记》卷1，开成四年（839年）闰正月十九日。此外还有其它资料：扬州（今江苏省的江都）开元寺有三十位僧侣；开成三年（838年）八月一日，今山东省的牟平县庐山寺有五位僧侣；三纲（上座、寺主和维那），监座和直岁，开成五年（840年）二月二十七日。

②巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本第2250号背面。

③另外一卷敦煌写本，即伯希和敦煌汉文写本第3947号中所记载的数字为四十一名僧。

④伦敦所藏的一卷敦煌写本，即斯坦因敦煌汉文写本第2729号（为吐蕃占领沙州期间的卷子）却记载了一些明显低于前者的数字：龙兴寺二十八名僧侣，开元寺十三名，乾元寺十九名，永安寺十一名，金光明寺十六名。

⑤见巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本第5579号。

⑥伯希和敦煌汉文写本第3167号背面，其时间为895年。

⑦伯希和敦煌汉文写本第3600号。

其它寺

49名比丘尼^①

如果仅仅考虑本处所记载到的寺庙中的情况，那末每一寺内的平均人数为四十五人。当举行一次似乎是基本包括了敦煌全部宗教居民的大会时，一共有一千零八十六人出席，其中有八百五十二名僧尼与二百三十四名沙弥^②。这样算来，每寺内的平均人数最多不超过五十人。

佛教建筑，包括寺院与兰若，它们似乎从来就是仅仅收留数目有限的出家人。作为一个巨大的佛教中心，敦煌佛寺内的平均人数肯定也为最高。所以，我们通过六世纪中叶、隋代和845年的几次僧籍统计数字便可以看到：在各个大寺院中，534年有六十六名，550年以后为七十五名，隋代为六十五人和五十九人，845年为五十六人，所以僧籍中的数字可能与实际人数并不完全相符。

各寺内出家人平均数字的变化非常显著，以至于使我们决定永远无法把由普查所提供的僧侣数字与由寺院所提供的数字相比较。但我们所掌握的四一五世纪的这些数字非常有可能是正确的：公元316年，两京名寺中平均有二十名出家人；如果连同那些小佛寺计算在内，在317—320年晋王朝境内的各寺庙平均有十四名出家人。476年在洛阳为二十人，同一时代在北魏王朝内则为十一·三人^③。但到了隋代和845年，在普查数字中就必须包

①伯希和敦煌汉文写本第3600号。这是没有具体提到的两寺之一的比丘尼数字。对于圣光寺和灵修寺的情况，写本中没有提到。

②伯希和敦煌汉文写本第2638号。

③上述数字说明，大城市各寺庙和佛堂中出家人的密度要比各道大得多（在南方的比例似乎要高一些，各寺的平均人数分别为十九、十六和二十九和二十六名僧尼）。到了北魏（398—534年）王朝的末年，杨衒之在洛阳共统计到一千三百六十座大小寺（见《洛阳伽蓝记》第1022页）。其中有一千多个肯定为小佛堂。洛阳当时共有三十五个里和十万零九千户，其居民总数肯定也达近五十万人。如果承认各寺中僧侣的平均人数为二十人，那末洛阳就共有二万七千个佛教僧侣，也就是说这一大城市中僧尼的人数占全城人口的百分之五到百分之六。

括一部分不常住寺庙的僧人。然而，我们确实知道，“寺籍”中也登录有那些与他们所属的寺院纯粹是在形式上有联系和尚们的名字。生活在周代（557—580年）的一位僧侣名叫法中，他长期拒绝同意在“官贯”上登记。在年近五十岁的时候（知命年），他才同意办理这种手续，但他更喜欢“栖泉石”之中，而不乐意居住于隶州的法集寺，虽然他正式登记为后一寺院的常住僧^①。

另外，僧尼名籍常常都经伪造篡改，玄宗皇帝的一道诏令在此问题所指出的情况肯定也适用于所有时代。

“如闻道士僧尼多有虚挂名籍，或权隶他寺，或侍养私门。托以为词，避其所管。互相掩匿，共成奸诈，甚非清静之意也^②”。

因此，应该考虑到一些奸诈作弊的情况。居住在寺院中居民的实际数目始终要比普查登录在籍的数目多一些或少一些^③。更何况，史料中仅仅注重已在官方名籍中登记的僧人，从原则上来说是指那些正式受度者^④。然而，正式受度者所产生的后果往往不

①《续高僧传》卷25，第666页。

②《册府元龟》卷195，第15页。这是开元十年（722年）二月的一道诏令。

③我们掌握有唐初在普查统计中仅仅登记居住在官方寺院中的具有合法地位的僧侣们的佐证：贞观二十二年（648年），应玄奘（他刚刚于三年前从天竺国归来）的请求，为一万七千多人举行了正式的受具足成仪式。实际上是在每座寺庙中为五位僧人举行受度仪式。因此，当时一共有三千四百多座寺院，基本相当于当时史料中所提供的数字。就648年的具体情况而言，当时共有三千七百一十八座寺院。参阅《大正新修大藏经》第2053号，卷7，第259页。

④我们掌握有在敦煌发现的一份僧尼名籍残卷。这卷文书（伯希和敦煌汉文写本第2879号）的时间应为公元九世纪或十世纪，上面盖有一颗印，其字样为“河西都僧统印”。河西县的县治设在凉州，今甘肃省境内，创建于711年。请参阅戴何都（R. des Rotours），《百官志和兵志》（为《新唐书》中的《百官志》和《兵志》的译注文。下同。——译者），第803页注①。该文书的题目叫作《河西都僧统印应管壹拾柒本僧尼籍之起端》。该名籍由龙兴寺开始，但令人遗憾的是仅残存前两位僧侣的名字和称号以及在教团中的职务。

是增加僧尼的实际数字，因为很少会有世俗者接受受度仪礼，而仅仅是使某些出家人的地位合法化。所以法中和尚只是到了晚年才接受受度，因为当时皇帝钦定进行度僧，他利用这一机会而进入了受具足戒僧侣的行列。但他的情况并不是独一无二的例证。

“贞观（627—649年）度僧^①，时以济（指普济和尚。——译者）无贯^②擢预公籍^③。”

因此，我们可以承认，就一般情况而言，具有合法地位的僧侣数目与无贯僧侣数目不成比例。至少可以认为皇帝的诏令对于僧侣的实际数目也没有产生所预期的那种明显的反应。不同时代的普查登记所反映出的变化形式中，很可能掩饰着僧侣全部数目的非常不明显和难以令人发觉的差异。

官方的数字仅仅强调具有合法地位和居住在国家寺院中的僧侣，完全如同唐代前期的情况所说明的那样。在这些出家人的行列中还必须再加入一些飘忽不定的游方和尚以及小佛堂中的全部居住者。以至于为了掌握真实的僧侣总数，有时还必须把统计在籍的和尚总数加倍。这就是八世纪初叶苏瓌的观点。他在一次向皇帝的奏疏中写道：“天下僧尼滥伪^④相半”^⑤。当时实际所有的僧尼数字并不象普查统计中所指出的那样是十二万六千一百人，而更可能应多达二十五万到三十万人。早在唐代初年，傅奕就认为成年僧尼的总数为二十万人，而抨击这位高官估计的一篇驳文的作者，明槩和尚作出了非常正确的反驳：“大唐寺籍佛道二众不

①这里很可能是指上文已经提到的玄奘于648年所请求的那次度僧仪礼。

②他是“无贯”，也就是没有正式登记入僧籍的和尚。我们还可以发现“无贯”这样的术语，特别是在北魏时代则更为常见。

③见《续高僧传》卷27，第630页。我们还掌握有周代的另一例证：公元567年，法藏和尚利用周明帝所钦定的一次度僧仪式而在官方名籍中登记（同上引书，卷19，第580页）。

④这里系指那些没有登记于官方名籍中的僧侣。

⑤《新唐书》卷125，苏瓌传。

满七万，如何面欺上帝二十万众乎？”^①

但还有更为严重的情况：每当政治形势允许时，尤其是在六世纪中叶和唐代的后半期，我们还可以发现纯粹图虚名的僧侣人数有所发展，主要是由那些因受剃礼或获得一个度牒而可以免除国家赋税及徭役的人所组成。这样一来就可以解释史料中所提供的两个谬之千里的数字：在534—574年间才共有二至三百万出家人，而仅仅在830年一年就有七十万名僧尼。在这两种情况下，僧侣界的增长仅仅是一种表面现象：在六世纪时，系指已削发的农民和已穿上了佛教徒袈裟的人；而在830年，所指的又是一些花钱买取了一纸官方度牒的农民。所以，北周武帝所发动的还俗活动并不象来自于佛教的文献所喜欢渲染得那样可怕。同样，在830和845年之间，僧尼的人数也没有神奇地迅速减少。那末对于在这两个时间之间，他们的数目从七十万名减到三十六万人这一现象，又该作出什么样的解释呢？

如果我们决定不相信这两个数字，因为它们表现出了僧侣界人数的奇迹般的减少，而是一开始就怀疑其真实性。那我们相反就会发现，出家人在中国全部人口中所占的比例表现得特别稳定。当中国北方出现了令人不可思议的僧侣大发展的情况时，梁王朝的佛教也非常繁荣兴旺，统治该国的君主是在中国历史上所出现的最为虔诚的皇帝。但其出家人人数仅有十万名，这就是说在该国人口总数的一千三百万居民中，只有0.7%的佛教僧尼。在唐代的情况亦然，如果我们承认傅奕和苏瓌所作出的非常合乎情理的纠正，那末中国在624年就共有0.35%的佛教出家人；而在八世纪初叶则为0.58%；其比例在845年最高，占1%稍强^②。

这又是可以证实我们的观点的一种意见，即认为中国僧侣界

^①《广弘明集》卷7，第134页。

^②有关中国人口总数，请参阅别林斯坦(H·Bielenstein)：《中国的人口普查》，载《远东古迹博物馆学报》第19卷。

的实际人数（包括全部真正以出家人为职业而生活的人）从来也只占中国人口中的一小部分，其人数始终低于（包括某些不太显著的变化）1%。这种现象与中国经济的疲惫有关。对于近代国家所具有的能力，那些主要仍以农业为主要经济的国家或技术发展仍很薄弱的国家是无法理解的。中国“中世纪”主要经营土地，农业仅能勉强使全体居民维持生活，一旦当在某个地区发生天灾的时候，这种脆弱的平衡就会被打乱，这就是历史事实。无论由于佛教的发展所引起的不劳而获的人口增加的比例多么微弱，但也足以导致严重问题。纵观全局，僧侣界都出身于农民，一旦遁入佛门之后，一部分农民就可以摆脱田间劳动了。

某些官吏们的批评主要涉及到了佛教致使消费性财富全面下降的趋势。僧侣们不耕而食，不织而衣。至于佛教寺院的建筑，它对人类的福利是无益的。

然而，如果说佛教使中国变穷，那同样也可能是它仅仅消耗了所增长的财富，因为中国经济具有刻板的特点。佛教传入中国似乎仅仅是在有利于改进农业技术和扩大可耕地面积的情况下方为可能。我们将会看到，一方面是佛教本身曾帮助中国西北垦殖了一些荒地，而在全国各地又赞助利用由传统农业所遗弃的空闲地。至于改进农业技术，那不是绝对不可想象的^①。与某种广为流传的观点完全相反，技术的发展也不会使中国人无动于衷，从晋代到唐代所发展起来的自动碾磙就是一例。还有一件非常肯定的事实，这就是“游食”人数目和非农业居民的比例从六朝到唐末普遍得到了大幅度增加。从唐代起，商业的发展也间接地提出了增加农业收成的问题。

^①有关南北朝时代耕地增加的情况，可以参阅由王伊同所提供的资料。参阅其书，第332—333页和注释。有关农具的改进，请参阅徐中舒于1930年在《中央研究院历史语言研究所集刊》第2册中发表的文章。

韩愈在819年指出^①：“古^②之为民者四（官吏或贵族、农民、工匠和商人），今之为民者六（因为又增加了出家人和兵士）；古之教者处其一，今之教者处其三。农者家一而食粟者家六。贾之家一而资焉之家六，奈何不穷且盗也”。

另外，李吉甫在同一时代也认为三农而养七游手（隶禄、士兵和僧侣）^③。杜牧把这些话呈奏了文宗皇帝（827—840年）：“古者三人共食一农人，今加兵佛，一农人乃为五人所食，其间吾民尤困于佛”^④。

当然，这些判断中国经济的不同资料均出自于某些具有相当品级的官吏，其中之一李吉甫肯定掌握有一些具体数据。但它们并不能说明中国70%—80%的居民不从事田间劳动，因为我们当然很难设想中国居民在九世纪初叶只有20%—30%的农民。韩愈和文宗皇帝的意思是希望让人了解，非农业人口已经危险地增长了^⑤，更具体地说也就是李吉甫的计算揭示了纳税农民与由国家负担的人数之间非常明显的不成比例。

因此，我们已经看到佛教的发展在中国提出了两个不同的问题，而且它们之间也并不是毫无关系的：其一涉及到了该地区对中国经济的全面影响，其二与中华帝国的财税有关^⑥。

①见《旧唐书》卷166，韩愈传（误，应为《原道》，见《四部丛刊》版本《昌黎先生文集》卷11。——译者）。

②古代的神话一直萦绕所有那些以传统经典培养出来的人的脑际。他们对此的想象完全变化了，而且与远古时代比较起来则变化更大。

③《文献通考》卷23，第17页。

④《樊川文集》卷10。元稹（卒歿于831年）认为无所事事者（游食）的比例占十分之九，见《元氏长庆集》（《四部丛刊》版本卷28，第4页）。

⑤我们这里所涉及到的是没有任何算术特征的计算方式之一，但无论如何中国人觉得这些方式是可靠的，至少是赋予了它们一种实用价值。在敦煌寺院的帐籍上，把互相之间价格差异很大的食品（例如食油和糠麸）都加在一起了。本文中强调了非农民阶级的数字，而不是各社会集团分别所占的比例。

⑥更具体地说，由于我们所掌握的史料特征，现在很难把有关普通经济的事实与赋役有关的经济资料相分隔开。

宗教运动对中国经济产生的综合性影响

如果说我们无法知道佛教在其全盛时期（即从公元五世纪末到唐代后半期）使中国付出的全部代价，我们却可以指出出现的问题。

大兴佛教建筑所引起的最为肯定的经济效果是经常会给农民阶级造成可怕的灾难。在富裕信徒中间，对奢侈开支的癖好超过了对佛教慈悲性的尊重。宋明帝（465—472年）年间在建康（今之南京）修建了一座金碧辉煌的佛寺，当时就要求农民承担难以忍受的繁重徭役。普通民众被迫出卖自己的妻子或以自己的亲生儿子作交易^①，民工和牲畜经常死于工地。由那些平时不容易触动怜悯心情的作家们影射农民疾苦的作品完全值得我们信赖。但农民的沉重负担并不仅仅在于建筑，其它原因也产生了同样的效果。僧侣们经常囤积财产，大寺院又从事放高利贷，所有这一切都是黎民百姓灾难的祸根。

养活一个庞大的僧侣阶层和建筑常常是非常豪华的寺院，所有这一切的开销都要从所拥有的财富中大量攫取。但佛教的影响并不仅限于对中国经济所产生的那种完全是消极的作用，它的传入也产生了促使商业和手工业经济大发展的后果。当然，这种发展也是以损害农业的利益为前提的。佛教教团及其信徒们的需要也促进了某些商业的发展，尤其是那些与建筑有关的商业、建筑用的木材和染料等产品的交易；同时还引起了另外一些行业的发展或出现：承包工程的企业家、木匠、雕塑家、画家、金银匠、抄经师，他们都是佛教运动的直接受益者；但就在同时，农业又受到

^①《广弘明集》卷6，第127页。

了佛教大型工程征用物力人力和雇佣农民之苦。我们还可以更深入一步地进行探讨：就最常见的情况而言，佛教在中国获得成功表现在消费和分配的发展方面，或者是按照某些近代经济学家们的说法是促进了“第三部门”（指非生产部门。——译者）的发展，而使生产活动和“初级部门”（指农业、渔业、采掘业等。——译者）遭受了损失。僧侣本身的出现就是奢侈浪费。中国经济的这一变化是非常明显的，以至于有人试图不仅仅将这种变化看做是宗教运动的后果之一，而且也可能是其最深刻的心理学原因之一。因为某些人中追求豪华的癖好和艺术乐趣^①、酷爱消费和宗教需要本身是完全可以调和的，从某种意义上来说也符合经济本质的发展总趋势。

如果对有关僧侣和寺庙数字的僧籍和寺籍进行一番研究，那就可以使我们勾勒出中国佛教发展的粗线条：由信徒和国家所供养的僧侣界肯定曾是中国的一种经常性负担。但正如我们看到那样，那些以僧侣为职业而生活的人的数字^②似乎是从北魏末年起没有多大变化。僧侣界的存在于中国所引起的主要是国库税收问题。这个问题的严重程度是根据由国家开支所养活的出家人和由世俗者们所组成的伪滥僧的数目而决定的，后者滥用了合法僧侣们在赋税方面的特权。相反，在中国出现的建筑、雕刻和熔铸之热情肯定赋予了中国艺术一种新的活力和新的启发，但这种热情虽然没有持之以恒，至少它在某些时代的表现也非常强烈。

对佛教建筑的豪华性及其数目之多的最早批判发生于五世纪初叶。公元435年，宋王朝丹阳尹萧摹之宣布，佛塔、寺庙、绘画和佛陀铸像共多达数千，它要求所有的建筑和所有的铸像都必

^①众生前往佛寺中不仅仅是为了在那里欣赏某些建筑的美景，或某些佛像，在唐代也有一些小雕塑佛像的爱好者。

^②其中许多人肯定从事高利贷、商业和使用巫术，但这不会对主要事实施加任何影响，也就是没有使从事田间劳动的居民与非农业居民之间的关系发生任何变化。

须事先得到当局的批准^①。但主要是从公元465年开始，在中国北部，为赞助佛教而使用的巨额开支之风才开始形成危及到中国经济的规模。当时流行的是巨大的铸像和大型建筑。在崖壁上开凿的那些著名的佛像就起源于这个时代，如在中国北部今山西省的云岗；然后就是位于洛阳南部的龙门雕像。在500—523年间，于云岗修建了一个额外增加的石窟，这是为世宗皇帝纪功用的，共用功^②八十万零二千三百六十六钱。

甚至就在洛阳，476年仅有一百余座佛教建筑^③。到了509年，由沙门统派往该市巡视的崔孝芬则共统计到五百多座^④。到了北魏末年，洛阳在534年间大小寺庙的数字为一千三百六十七座^⑤。杨衒之在他为洛阳诸寺所写的简介中，揭示了最为著名的那些极端奢侈的情况：在永宁寺内，有一座九层塔，其结构为木架。它高达九十丈（二百多米），上面又有一个十丈高的刹（梵文Chattara）。在距京城五十公里的地方还能遥遥望见该塔。在旗杆顶上又固定一个金罐，内盛二十五个以珍稀宝石作成的小罐，在下面是三十个金盘，以接盛甘露。在其周围都拴有小金铃……在这一藏圣骨塔每个角落中同样也固定有小金铃，共有一百二十个。塔的四面各有三扇门和六个窗户。大门都漆作红色。在门扇上还有五行金钉，所以总共为五千四百颗……在塔的北面，又建了一个佛亭，其平面图是根据太极宫而画的。佛亭中包括一座八丈高的金雕像，十尊体积相当大的金雕像，另外三尊是用锦绣和珍珠制成的，此外还有五尊织像。这种艺术是奇特的……那里还有一座数层的楼阁，作为僧房使用，其包括一千多

①《广弘明集》卷6，第127页。

②《释老志》第8页，上引魏鲁男译文中译作“劳动日”，但我认为更可能是指铜钱。

③《释老志》第7页。

④同上引书，第9页。“沙门统”一职在这个时代的僧官等级中为最高。

⑤《洛阳伽蓝记》第1022页。

间。雕刻、绘画和帷幔的完美是无法形容的……^①。

如果那些最为富裕的寺院和最为庞大的建筑群都是由国库出资修建，那末相反，北魏末年的贵族人士和大官僚们就一定建立了许多这样的寺院：据法琳认为，当时有四十七座大型国寺，八百三十九座由大家户建立的寺院。正如杨衒之所指出的那样，有时也要积资进行建筑。所以，正如该寺的碑文中追述的那样，此寺院是以共同积资由侍中崔光等人所建。崔光为此寺施钱四十万，陈留侯李崇施钱二十万，其余百官各有差，少者不减五千以下^②。越接近北魏王朝末年，对私人建寺的限制越多。从472年起，高祖皇帝就曾警告信徒们不要对于产业对公共财产抱有过分的有害迷恋^③。在公元六世纪初叶，相继于506年、509年、519年和538年颁降了禁废令。《魏书》有关佛教的论述（指《释老志》中有关佛教的部分。——译者）的最后几页几乎完全是关于已所颁布的限制私人建寺的诏令和条例^④。

因此，大兴建筑的第一个时代是北魏王朝末年前后。这个时代（甚至一直持续到唐代）佛教艺术的特点之一肯定就是佛像和佛寺建筑的高速度发展。按照472年诏令中的措辞来说，那就是信徒们争相“高敞显博”^⑤，这一史料既可以说明当时的艺术兴趣，又揭示了挥霍浪费的心理原因。

对于迷恋于佛教建筑而引起的物质后果，我们还可以继续探讨。它们与建筑技术本身具有一定关系：使用最多的建材是木料和砖头。石头是很稀少的，史书中把皇兴年间（467—471年）各部分都用石块筑起来的一座藏圣骨的三层石佛图的建成看作是一特

①《洛阳伽蓝记》卷1，第999—1000页。

②同上引书，卷2，第1007页。

③《释老志》第6页。

④参阅上引魏鲁男著作，第150、167—169、174—178页。

⑤《释老志》第6页。

殊现象，它似乎是根据木塔的模式修造的^①。在砖瓦制造问题上，那些主张缩减大量开支的人认为找到了自己的有利论据，而且他们的这一论据也是从佛教本身中借鉴而来的：制砖时的土方工程，尤其是烧窑必然会引起爬虫、蚂蚁和各种地下昆虫的死亡。但佛寺建筑还引起了其它许多不属于思想范畴的后果，其中之一只是在长时间之后才被发觉，而且也丝毫没有为此而使人感到焦虑不安。这就是在某些地区出现了滥伐森林的现象。相反，为制造装饰品、铸钟和佛像而引起的金属方面的需要很快就引起了金银的减少，尤其是铜的数量的锐减，这就向帝国政权提出了一个严重问题。最后，由于土方工程和运输而必须调动大量农民劳动力，如果工程一直拖到播种时刻，农业生产就会受到影响。

到了唐代，我们就掌握了有关建筑工程代价的具体资料。

657年，洛阳西明寺和敬爱寺的建筑各自耗资二十一万贯^②。

韦嗣立在景龙三年(709年)上奏中宗皇帝的一道表章中指出：“臣窃见比者营造寺观，其数极多，皆务取宏博，竟崇瑰丽。大则费耗百十万，小则尚用三五万余，略计都用资财，动至千万已上^③。转运木石，人牛不停，废人功，害农务，事既非急，时多怨咨”^④。

这种巨额开支之一例是很著名的：在代宗(763—779年)年间，为五台山金阁寺铸铜为瓦，涂金于上^⑤。

在有关不空(Amoghavajra)和尚的上表和官方文献集中，记载了为建筑奉献给文殊师利菩萨(Bodhisattva Mañjuśri)

^①《释老志》第6页；参阅上引魏晋男书，第149页。

^②《法苑珠林》卷100，第1027页。

^③在748—755年间，每年的现款税收为二百万贯。参阅白乐日(Balazs)：《唐代经济史论稿》，载《东方语言研究中心学报》第34卷，第58页。这里实际上是一个比较术语，虽然这个时代的铜钱税收仅占全部公共收入的一小部分。

^④《旧唐书》卷88，韦嗣立传。

^⑤《旧唐书》卷118，王缙传。

的一座亭子的全部开销。这一文献的时间为大历十年（775年）四月五日。全部开支高达二万二千四百八十七万贯（每贯为一千文）九百五十文。

其细目如下（以铜钱的文数为单位）：

“四千五百四十二贯五百四十五文，买方木六百一十根半。九百七十四千八百一十文，买椽柱槐木共八百零四根。

一千四百九十一贯一百七十文，买砖瓦鸱兽五万五千六百九十八口。

二百一十四千五百文，买栈七百束等用。

七百四十六千二百二十五文，买柏木造门窗钩栏等用。

七百六十四千文，买石矴诸杂石并雇车脚手功粮食等用。

一百一十六千四百二十五文，买麻褥等用。

三百三十九千五百九十一文，买钉铁等用。

八十千文，选阁上下两层风筝^①八枚等。

八十五千二百八十八文，买石灰赤土黑蜡等用。

二千四百七十八贯九百四十六文，造金铜钉门兽诸杂铍具用。

六百九十四千五百五十文，雇人筑阶并脱蜃用。

二千二百八十八贯三百文，雇人扬仙立木手功粮食。

八百贯文，买彩色解缘画罗文软作手功粮食等用。

一千五十一贯二百九十六文，雇人解木手功粮食用。

三百五千文，雇人瓦金及手工粮食等用。

一千五百一十八贯九百文，造枯柏门窗钩桎障日手功粮食等用。

三百三十贯文，泥垒作手功粮食等用。

二百五十七贯文，雇人画屨基隔窠并买彩色手功粮食等用。

五百九十五千六百八十七文，雇人车船载方木脚钱等用。

^①“风筝”是用金属制成的物品，挂在墙头上以迎风而发生阵阵响声。

三百五十七千七百文，雇人砌垒砖作手工粮食等用。

一百六十二贯五百四十八文，买赵越箴席泊炭花药纒纸笔油等用。

一百贯九百八十二文，僧使行者外使催趁粮食设功匠等用。

五十二贯五百一十文，买胶及麻打绳索诸杂等用。

三百一十二千七百九十文，雇杂使年月日功人等用。

六百八十二贯八十七文，与牛买草豆麸牛药逐车人饼钱等用”^①。

根据这一帐单，我们发现雇佣高度熟练的劳力以从事粗笨劳动、土方工程和运输等并不十分昂贵；但相反，专业技术的索价则很高。另外两项主要开支是购买木材和金属。

当进行国家建筑时，如从事那些公共福利工程时，农民劳动力一般是雇佣的，但有时也是征调的。在韦湊的一道上表^②中提到了建筑两座道观^③，即金仙观和玉真观，这些工程可能是由一位皇家公主出资兴建的。这两项工程可能是于神龙三年（707年）春季开始的。韦湊指出：“但土木作起，高价雇人，三辅^④农人，趋目前之利，舍农受雇，弃本逐末”。

事实上，当土方工程十分巨大，或者是当构架部件特别沉重的时候，在建筑工地上便涌集大批工人。史料告诉我们，当洛阳以鬻台货为业的药商薛怀义变作武后的情人时，他便奉诏修筑一座大型宫殿，他建立了一些千人小组，各在一位工头的指挥下同牵拉那些沉重的构件^⑤。

①《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷5，第851页。

②《旧唐书》卷101，韦湊传。

③道教在根据佛教模式而形成一大宗教的时候，长期以来都利用了最早作为佛教运动特点的热衷于花费的情绪。

④这些州基本相当于京师的领土。参阅戴何都：《百官志和兵志》第553页注释。

⑤《旧唐书》卷183，薛怀义传。

唐代第二个大兴建筑的时期是从657年西明寺的落成开始的^①，到玄宗皇帝执政初年告结束。它对中国经济产生了巨大影响，过去就有人把这种影响归咎于大规模的道场建筑：农民徭役的增加，金属的锐减和森林的滥伐。在八世纪初叶，奢侈花费的风气似乎最为明显，在皇家成员的身上表现得尤为突出。在707年的一道表章中^②，辛替否又抱怨帝国的保护者们再也不能因自己的辛苦而获得报酬了，也再不能把给养运送到军队中去了。他提出：“方大起寺舍，广营第宅。伐木空山，不足充梁栋；运土塞路，不足充墙壁”。他还补充说：“今天下之寺，盖无其数。一寺当陛下一宫，壮丽其之矣，用度过之矣。是十分天下之财，而佛有七八”。

对于这最后一种说法，我们又作何感想呢？如果不仅仅考虑到土地和动产都控制在僧侣和教会手中，但同时又考虑到由宗教建筑、装饰品和佛像所代表的非生产资本，那末辛替否的估计就可能并不象开始那样过分夸张了。在由佛教建筑所消耗的财产中，珍贵金属和铜形成了固定的和非生产性资本的主要成份。

* * * *

大型佛寺中除了在其金库和粮仓中储藏的食物和各种财物之外，它们还拥有其数量经常是很大的库存现金，尤其是在它们从事以典质而放贷（质钱）时更为明显，因为这类放贷、赎回典质品和付息一般都以铜钱计算。

至少有一例材料可以估计某一佛寺中的库存现金。但令人遗憾的是它似乎是指一个小寺院。在麻咱尔塔格山（Mazār—tā-

^①《佛祖统纪》卷39，第367页；显庆“二年，敕建西明寺，大殿十三（谢和耐先生误作‘三十’。——译者）所，楼台廊庑四千四”。

^②《文苑英华》卷598，《谏中宗登公主官疏》篇。

gh)所发掘到的寺院帐单残卷(约为公元720年左右)中^①,所有的支付都是以铜钱计算的。在所有那些铜钱数量足以确保全部日常交易的地区,这是最常用的支付手段。据这些帐单记载,寺院中的开支如下:

从十月二十六日——十一月十三日:一万六千零五十五文铜钱。

从十一月二十七日到十二月十五日:六千四百六十五文铜钱。

从十二月三十日到一月二十二日:四千九百三十四文铜钱。

所以,在六十天的期限内,共耗铜钱二万七千四百五十四文,这样算来每年度的消耗量就为二十万文铜钱。如果我们指出敦煌大寺院中每年仅耗费其现金的三分之一或四分之一,那就可以判断这一小佛寺的现金储备了。

在市场上建立的小铺子也可以使大寺院自己侵吞流动铜钱总数中相当大的一部分。在由常俨法师(圆寂于816年)于福田寺所建立的铺店和钱庄中,每年要有十万贯钱流动。所以,帝国政府被迫限制这些财政机构的库存现金铜钱。贞元十二年(817年,谢和耐先生于此搞错了,应为元和十二年。——译者)一月间的一道诏令对各品级的文武官僚、士庶、商旅、甚至同样还包括佛寺道观下了禁令,严禁他们在街里市场上保留超过五千贯钱的现金^②。佛教大户的习惯是每年年初向化度寺和福先寺中的无尽藏运去满满的几车铜钱。以上无疑就是导致713年没收这些金库中全部财产的原因之一。

另外,我们将要指出,在城市中心和某些地区,主要是在扬

^①《古代于阗考》,由沙畹所翻译的文献,第205—216页,第969—972号文书。有关这些写本的时间,请参阅马伯乐(Maspero):《斯坦因第三次中亚探险所获汉文文书》第187页,对460号文书的考释。

^②《旧唐书》卷48,第20页。

子江流域（那里从六世纪起似乎便起到了大型贸易枢纽的作用）^①，铜钱的流通是很有限的。此外，作为交易品的还有布匹和粮食。

但无论如何，大佛寺中所储藏的铜钱毕竟也只能代表它们所拥有的全部金属货币的一小部分，因为其中的主要部分都用于制造法器和装饰品了。为毁佛而爆发了几次大镇压，如由574—577年由北周武帝所发动的那次，在842—845年间由唐武宗所发动的那一次，最后一次发生在955年间，这些活动主要是作为整顿经济的措施而出现的。对于帝国政府来说，这也都成了获得为铸造铜钱而必需的铜料的机会。尽管我们没有掌握证据，僧侣本人可能把一些铜质法器熔铸以改作铜钱^②。但同时也存在有相反的作法，即把铜钱熔铸作佛像，而且这种作法似乎还是司空见惯的现象。825年的一道表章要求把私自铸造佛像与制造伪币同样定罪。宝历元年“十月庚子朔，河南尹王起奏，盗销钱为佛像者，请以盗铸钱论”^③。

538年，洛阳刺史王则令人摧毁了该城的佛像以铸造铜币，人称这种铜币为“河阳钱”^④。在北周武帝执政年间，同样也利用没收的佛像铸造了一些铜钱^⑤。

845年，中书门下也向皇帝呈奏了一道表章，其中提出要求：“天下废寺，铜像、钟磬委盐铁使铸钱，其铁像委本州铸农

^①参阅白乐日：《〈隋书·食货志〉译注》第232页注216；杨联陞：《中国的货币和信贷》第2页。

^②白乐日在《唐代经济史论稿》（载《东方语言研究中心学报》第35卷）中提到了这一事实，他认为扬子江流域的某些寺院远离交通大道，所以成了非常理想的非法铸造铜钱的巢。至少可以说这些地区是传统的伪币制造中心。

^③《旧唐书》卷17上，敬宗本纪。829年，一道诏令禁止用铜铸佛像。《唐会要》卷49，第6页；《新唐书》卷54，第14页。

^④上引白乐日《隋书·食货志译注》第237页注228。

^⑤这是由《续高僧传》卷19，第581页所提供的资料。

器，金、银、输石等像销付度支。衣冠士庶之家所有金、银、铜、铁之像，敕出后限一月纳官，如违，委盐铁使依禁铜法处分。其土、木、石等像合留寺内依旧”^①。

次年（会昌元年八月）的一道诏令又钦定：从此以后仅仅以粘土或木料雕塑佛像。这样作就足以表示对佛教的崇拜，任何人都没有权利为此目的而使用金、银、铜、铁，也不能使用贵重金属和珍贵的宝石^②。

955年的抑佛措施也同时具有搜集金属的目的：

显德二年（955年）“九月，以久不铸钱，敕令除县官法物军器寺观钟磬钹铎之类听留外，自余民间铜器佛像，五十日内悉令输官，给其直；过期不输，五斤已上，其死罪”。《佛祖统纪》继续写道^③：“是岁废寺三千三百六十所，以所毁像铸周铜钱”。

长期以来，一直到了中唐前后，金属的匮乏已经变得非常严重了。对于耗尽所储备的金属和将之转移到佛教道场中去的结果，皇宫本身要负直接责任。

六世纪初叶呈奏北魏皇帝的一道表章中指出：“灵太后锐于缮兴，在京师则起永宁、太上公等佛寺，功费不少，外州各造五级佛图。又数为一切斋会，施物动至万针。百姓疲于土木之功，金银之价为之踊上，削夺百官事力，费损库藏，兼由资左右，日有数千”^④。建立天空寺高达四十三尺的佛陀立像，共消耗了十万

^①《唐会要》卷49，第7页，《旧唐书》卷18上。《佛祖统纪》卷42第386页中指出：“金银像以付度支，铁像以铸农器，铜像钟磬以铸钱”。

^②《唐会要》卷49，第7页。

^③《佛祖统纪》卷42，第392页。为了不使其大臣们在思想上产生怀疑，皇帝又向他们陈述说这完全不是歧视佛教的措施。他向大臣们指出，因为“彼铜像岂谓佛耶？”政府经常是追求把佛教仅仅看作是一套思想法则，也就是一种鼓舞行善的行为。从这种观点出发，佛像是无益的，甚至是有害的，因为它们使思想离开了本质。

^④《魏书》卷19中，任城王澄（467—519年）传，518年的上表。参阅《释老志》第9页，其中引用了这道表章的一部分（所引系《任城王澄传》正文，非王澄的表文，谢和耐先生引误。——译者）。

斤赤金^①和六百斤黄铜^②。同一年北魏献文帝为纪念从太祖以下五帝（武帝、明帝、太武帝、文帝和献文帝本人），而下令在五级大（谢和耐先生作“太”。——译者）寺熔铸五尊释迦牟尼的供像。据传，共使用铜二十五万斤^③。

在南朝梁武帝执政年间，部分铜的储备量就是为由于官方熔化慈善用品而得到的，即作为“功德铜”而积累起来的。这就是一位著名高僧的传说向我们偶然泄露的情况：

《高僧传》中记载说：“梁天监八年（509年）五月三日，于小庄严寺营铸。匠本量佛身四万斤铜，融泻已竭尚未至胸。百姓送铜不可称计，投诸炉冶随铸而模内不满，犹自如先，又驰启闻。勒给功德铜三千斤”^④。

然而，尤其是在五一六世纪期间，又兴起了一种制作体积非常高大的佛像的风气。如果铸造时需要大量金属，那末佛像相反就不会很多，而且私人铸造的例证也非常罕见。《法华传记》^⑤中提到了一位名叫僧洪的和尚的情况，他制造了一尊高达六丈（约为十五米）的佛像（经查原文为“作丈六金像”，谢和耐先生作“六丈”。——译者）。东晋义熙十二年（416年）年间，它还没从模子中铸出来，因为当时普遍禁止熔铸金印。僧洪被

①在672年间，每斤相当于六百八十克（参阅上引白乐日于《东方语言研究中心学报》第36卷，第44页的解释）。但在魏代，每斤仅有这一重量的三分之一左右。

②《释老志》第6叶；《广弘明集》卷2，第104页。

③《释老志》第6叶；《佛祖统纪》卷38，第355页。《广弘明集》卷2，第103页在454年以下也记载了同一道敕旨。这种根据已故皇帝的肖像而铸造佛像（即“等身佛”）的作法在中国历史上是习以为常的。在此问题上，还可以参阅《佛祖统纪》卷39，第362页；618年，一共分别根据各代皇帝的形象而雕刻了三尊檀香木佛像。《旧唐书》卷118的王缙传中指出，太宗皇帝令人在内道场布置了从高祖开始的七代皇帝的御座（也可能有雕塑像）。

④《高僧传》卷13，第412页。

⑤《法华传记》，见《大正新修大藏经》第2068号，卷5，第71页中的僧洪传。参阅《高僧传》卷13，第410页。

捕，大刑加身，最后被处死^①。

从唐代初年开始，在佛教信徒中似乎又发展起来了一种新的作法：他们令人铸造佛像并购买之，但并不是为了将之送往道场中，而是保存在自己家中。从这一习惯中又衍生了一种制造小型慈善用品的手工业，而且在七至八世纪似乎还是非常繁荣的，该行业一直沿存到以后许多时代。这一现象标志着僧侣界人士的感情和美术风格的明显变化。大型佛像风格曾是北魏艺术中最明显的特点之一，但到了此时则显得黯然失色了，唯有武则天皇后仍忠于这种狂妄自大的鉴赏。大量消耗金属并不是其中的唯一原因，因为甚至在山岩上开凿的佛像或用粘土塑成的佛像中，那些体积巨大的佛像再也不会太多了。但最为能说明其原因的事实是平民和富翁都希望在自己家庭中能供有佛像^②。

太宗皇帝（627—649年在位）的一道敕旨指出：“佛道形像事极尊严。伎巧之家多有造铸，供养之人竞来买赎。品藻工拙揣量轻重，买者不计因果^③止求贱得。卖者本希利润唯在价高。罪累特深福极俱尽^④，违犯经教并宜禁约。自今以后，工匠皆不得预造佛道形像卖鬻。其见成之像，亦不得消除，各令分送寺观。令寺观徒众酬其价值。仍仰所在州县官司检校。敕到后十日内使

①耗尽金属的现象在南方可能比在北方出现的早。因为南方从晋末就开始有所感觉了，完全如同416年的这道诏令所指出的那样。同样，在宋代，公元435年，萧摹之就提出建议，在铸造所有佛像之前，都必须事先向帝国政府报告。

②有时也把小佛像用于巫术目的，傅奕在他的一道表章中（624年左右）曾偶然地暗示过这一点：“天下僧尼，数盈十万，雕刻增形，装束尼人，而为厌魅，迷惑万姓者乎！”（《旧唐书》卷79，傅奕传）。姚崇又指出：“亦人缘亡人造像，名为追福”（《旧唐书》卷96，姚崇传）。同样的作法也出现在皇家信仰中。我们另外还可以发现道场的佛像与一个内容非常丰富的民间传说有关：渗水的佛像、行定的佛像、点头示意的佛像、放光芒的佛像、可以自动移位的佛像、无法移动的像佛等。

③本意为：他们不关心“因果”。

④据佛教教理认为，在每种行动中，善恶是互为补充或者是势有一方占优势。

尽”^①。

我们由此便可以看到，即使是在作为某些活动起因的宗教感情消弱的时候，艺术和商业活动是如何独立地向前发展的。

一部可能为八世纪或九世纪的疑伪经提到并谴责了这种把佛教慈悲运用到商业中的作法，它把下面这些话强加在了佛陀身上：尔时世尊复告常施菩萨：“善男子！未来世中道俗之中，有诸恶人造立我形像或菩萨形像，贩卖取财以用自活。一切道俗不知罪福，买取供养，二罪俱得。五百世中常被他卖”^②。

当然，太宗皇帝的诏令向我们介绍的那些行家都属于中国社会中的上层阶级，而在普通平民中则表现出了更大的宗教虔诚。开元二年(714年)七月的一道诏令指出，“百姓”为了获得真福，有时甚至要落到被迫置身于饥寒交迫的地步。然而，这道诏令恰恰就在于禁止虔诚物的贸易、制造以及抄写佛经：

“闻坊巷之内，开铺写经，公然铸佛，口食酒肉……申明自今已后，林^③坊市等不得辄更铸佛、写经为业”^④。

我们掌握的一些证据说明，在三个世纪之后，私自铸造小佛像的活动仍然是一种非常盛行的作法。世俗人也在家中收藏之。这就是上引955年的那道敕旨所证明的情况。公元972年，在宋王朝开国初期，开宝五年一月丁酉日，皇帝御决“禁铁铸浮图与佛像及人物之无用者”。据传，许多愚昧无知的农民为了得到幸运吉祥而用他们的农具进行祭祀^⑤。

①《广弘明集》卷28，第329页。

②《像法决疑经》，即《大正新修大藏经》第2870号，卷85，第1337页。这部经文可能出自三阶教。

③本处的“林”字肯定是“村”字之误。

④《册府元龟》卷159，第12叶。这道敕旨同样也载于《佛祖统纪》卷40，第373页，后又转载于《唐会要》卷49，第6叶，但在细节上略有小异：“须瞻仰尊容者，任就寺礼拜；须经典读诵者，勒寺寺贖取。如经本少，僧为写供。”

⑤《续资治通鉴》卷7，宋纪传，第7叶。

第二章 间接资料

财 税

我们从现在起就可以指出由佛教运动所引起的生产和消费之间的不平衡状态。这就是那些与道场建筑和节日组织有关的次要活动的发展，同时也是把一部分商业财富转移到了寺院中。统治阶层都十分清楚经济中的这种总变化，他们比任何其它社会集团都对此更为敏感，史书中记载了他们对新动向所作出的相当激烈的反应。从五世纪初叶开始，他们便寻求制止寺院建筑发展的办法，经常试图从事还俗活动，其主要目的是为了那些出家为僧的人重新去过农民生活。但是，虽然他们持续不断地努力，有时还采取一些激烈的措施以恢复事物的固有面貌，也就是说恢复到单一的农业经济方面去，但上述现象似乎仍以不可抗拒的方式向前发展。

对由佛教提出的财税问题的研究可以使我们在一个非常特殊的范围内证实这种全面的评价，并且还可以突出日趋严重的不平衡状态。随着生产人数的减少，其中的弊端也就表现得越来越明显了，还有僧侣界所享有法律上的或事实上的免税权所引起的后果，再加上在有限范围内佛教僧众的财产问题。从八世纪中叶起，当时又逐渐趋向更为广泛地用现金纳税的形式，出售度牒远没有改变这种局面，其结果反而是加重了弊病。

出家人的 税收制度

在人们指控佛教为中国带来的各种弊病中，统治阶层感到影响最大的是徭役和税收减少。从原则上来讲，僧侣和比丘尼都免除了各种杂税，他们在任何情况下都不会服徭役。这一特殊地位是有许多宗教原因的，因为使用上人服普通人的徭役是不适宜的，但还有一些更为直接的原因。僧侣们从理论上来说是既不生产任何东西，也不占有任何财产，所以是不能让他们纳税的。他们已出家，再没有权力得到分配给普通百姓的土地。赋税是根据家庭和商业交易额而征收的。僧侣是置身于传统的各种课税人之外的。所以，从佛教在中国的传播伊始，中国似乎就接受了那种进入教门就是解除个人一切世俗义务的行为的观念。当吴国（220—228年）的笮融修建一座佛寺的时候，允许该地区的农民进入教门，即“受道”。他免除了他们所有的苛捐杂税，即“复其它役以招致之”^①。我们还发现，这种向僧侣免税的原则在历史上很少会引起争议。以上就是本文所涉及到的僧侣们地位的法律依据。社会上经常想不到让他们输税，更不会想到让他们去服徭役，因为服徭役被认为是卑贱的，当时更注重让他们还俗反服。那些对佛教发展和僧尼人数骤增而感到焦虑的皇帝们别无其它选择，只有一些彻底的解决办法：逮捕和肃清那些行迹恶劣的僧侣，淘汰性地审讯和大量还俗。

但是，对于历代皇帝们来说。恰恰并不是由于一条抽象的和普通的规则而批准对僧侣们的免税，以与赏赐采邑、土地、布帛和钱币礼物相同的名义而赐给特权是承认其臣民们特殊功劳的手段之一。与那种仅仅在于厚待僧侣界的佼佼者（即偏重于那些具

^①《三国志》中的《吴书》，卷4，刘繇传。

有经文知识和过着符合自己的戒律规则者)的政策相反,笱融所颁布的免税措施给人一种蛊惑人心的印象。笱融是其辖地的绝对统治者,他很注重与当地农民阶级的联系,而佛教仅仅为他提供了一种手段和借口。如果免税的原则可能被一些私人为一己之利而滥用,那末在皇帝们的思想中,它们实际上仅仅对中央政权有利,而且也只适用于那些完全忠于他们的出家人。

一位疏经义家怀海曾指出^①:皇帝特别免除了我们的弟子们的税役,以使他们在自己的住处安静地进行宗教修习。所以他们应努力理解佛性、遵守戒律,早晚为帝国祝福。义融列举了由皇帝赐予佛教的十大恩德和保护:

- 一、对三宝的极大崇拜;
- 二、官方建筑寺院;
- 三、由国家付资而刊印佛经^②;
- 四、发放受戒牒;
- 五、向和尚们发放使他们免除各种徭役的度牒^③;
- 六、施墨宝^④;
- 七、使尊者们变成贵族和向他们布施领地;
- 八、每年施香和灯;
- 九、建立僧官们的特殊制度,从而使世俗者们不再欺负出家人^⑤;

^①百丈山怀海大禅师为禅宗教会而制订的清规后来受到了大幅度的修改,我们所掌握的是元代德辉和尚的校订本,即《敕修百丈清规》,也就是《大正新修大藏经》第2025号。

^②《百丈清规义记》,参阅《俗藏经》第2函,第16册,第4卷,298页。

^③怀海生活在720—814年间。官方首次印刷《大藏经》仅仅是从十世纪末开始的。见戴密微(Demiéville):《〈弥兰陀王问经〉的汉译文》(Milindapañha)第181—184页。

^④“墨宝”肯定是指授予某些佛寺或某些僧侣以特权的官方文书。

^⑤对于僧侣们所犯的一些程度较轻的罪,应付昭玄,以内律僧制处之。参阅508年北魏世宗所颁布的教旨,见《释老志》第7页;上引魏鲁男书第158页。

十、免除徭役^①。

然而，僧侣们的免税权也并不是象人们所曾认为的那样绝对化。我们所掌握的证据说明，在六世纪时，免除徭役也不是普遍现象，而这种免服徭役又导致了缴纳补偿性的税。

据一篇碑文^②记载，长安的万寿寺在周代（556—581年）根据皇帝的诏令而扩大。当时共有一百九十七间房，在庭院的左右两侧长有树林，有两顷六十多亩（即十四公顷多一些）“香地”。共有一百二十多名僧侣根据皇帝的敕令受度，他们还获得了“免差人”的“牒”。

我们根据这篇文献就可以得出结论而认为，至少在北周，出家人是被禁止服徭役的，但作为免除徭役的补偿，他们必须提供一些世俗人代替，而后者可能是在附属于其寺庙的民户中选择。或者是他们甚至还可能纳税。因为卫元嵩于567年向周武帝所呈奏的表章也会使人联想到这样的解释。

卫元嵩指出：“请有德贫人免丁输课，无行富僧侣输课免丁^③。富僧输课免丁，则诸僧必望停课争断嗷贫。贫人免丁则众人必望免丁竞修忠孝。此则兴佛法而安国家”^④。如果当时存在有免除杂税的现象，那也仅仅是某些获得了皇帝官牒的僧侣才会享受全免。因为国家需要大量服徭役的人，尤其是在发生动乱时期更为如此，但由于出家人原则上享受免服税役的特权，所以必须缴纳一种特别税。

但是，出家人的输课义务仅限于这种简单的税。那些试图使僧侣们也纳与世俗人一样的正常税和让他们实际服徭役的尝试始

①同前引《百丈清规义记》。

②《金石粹编》卷118，第1页。

③在宋代，和尚们所必须纳的税之一即以此名相称：“免丁税”。

④《广弘明集》卷7，第132页。王明广答卫元嵩上破佛事书，载同一部著作卷10，第751页以下，其时间为大象元年（579年）二月十七日。

终都要遭到失败。

在陈代，公元577年，“淮、肥（分别位于今河南和安徽境内）之战转输不继，敕所在僧侣任其役^①。律师智文上书曰：君子为国必以礼义，主人诚知宇文废灭（574—577年左右）之过，岂自以胜上福田为胥下之事。非止敌人轻訾，亦恐国家受殃。帝大威悔”^②。

一直到唐代的722年，放弃了征募农民入伍的制度（“府兵制”），因为这种制度越来越难以实行了。帝国政府用以戍边和征战的兵员很匮乏。中国农民对服兵役时所受到的疲劳以及危险的反感和厌恶肯定可以部分解释六世纪时遁入佛门人数之多的原因。

唐王朝在开国初期非常需要军队^③，所以傅奕才胆敢冒犯龙颜上疏建议，必须征募僧侣入伍。

“三明清减寺塔，则安民国治者。由妖胡虚说造寺之福，庸人信之角营寺塔。小寺百僧，大寺二百^④。以兵率之五寺强成一旅^⑤。总计诸寺，兵多六军”^⑥。

另外，傅奕看得更远，他研究了当时的人口问题。僧侣界并不仅仅使国家丧失了它本来可以向农民征收的税，因为“学佛之士多自农出”^⑦；由于僧民不婚不嫁，所以同时也使国家失去了一

①这些徭役肯定具有军事特点。在574—577年周武帝毁佛年间，到处追捕僧侣以强迫他们参军入伍。

《普安传》中记载说（《续高僧传》卷27，第681页）：“时有重募，捉获一僧，赏物十段。”

②《佛祖统纪》卷37，第353页。

③到了七世纪下半叶的情况就已经不是这样了。请参阅戴何都：《百官志和兵志》第733页：“自高宗、武后时，天下久不用兵，府兵之法浸坏”。

④这些数字已经夸大了。详见上文。

⑤这里的“旅”字也可能应为“部”（由二百人组成的军事组织）。请参阅戴何都：《百官志和兵志》第764页注释。

⑥《广弘明集》卷7，第134页。

⑦《佛祖统纪》卷35，第362页，武德八年。

部分未来的纳税人和服徭役者。

他指出：“大唐丁壮僧尼二十万众，共结胡心，可不备预之哉？请一配之则年产十万”^①。

从这个时代起，即在公元722年间，根据张说的倡议，创建了一支职业军队，雇佣军的人数骤增。在此之后不到六十年间就多达七十六万八千人了，而到了821—824年，其数目即近达百余万人^②。所以，对于当时的统治阶级来说，最为关心的是增加财政收入，而不是征募本来就已经非常庞大的军队。

在大历（766—779年）末年，根据代宗皇帝的敕令而召集的一次朝会上，都官员外郎彭偃曾这样指出过：

“臣闻天生烝人，必将有职，游行浮食，王制所禁。故有才者受爵禄，不肖者出租征，此古之常通也。今天下僧道，不耕而食，不织而衣，广作危言险语，以惑愚者。一僧衣食，岁计约三万有余，五丁所出，不能致此。举一僧以计天下，其费可知。陛下日旰忧勤，将去人害，此而不救，奚其为政？臣伏请僧道未满五十者，每年输绢四匹；尼及女道士未满五十者，每年输绢二匹；其杂色役与百姓同。有才智者令入仕，请还俗为平人者听。但令就役输课，为僧何伤。臣窃料其所出，不下今之租赋三分之一^③，

①见《广弘明集》卷7，第134页。同一部著作在同一页中还指出：

“《易》（指《易经》，一译者）曰：‘男女构精万物化生’。此则阴阳父子天地大象，不可乖也。今卫壮之僧，婉娈之尼，失礼不婚，天胎杀子，减损户口，不亦伤乎！”傅奕深知自己的计划是不会被采纳的，所以他唯一的愿望就是经常招惹那些僧和信徒们生气。

②见上引白乐日于《东方语言研究中心学报》第34卷中发表的《唐代经济史稿》第16页，注④和⑤。

③此处间接证明了从八世纪末税收的减少。在安禄山于754和755年叛乱之前，唐朝共有五百多万户纳税的家庭，而在大历年间才仅有一百八十多万户。参阅上引白乐日于《东方语言研究中心学报》第34卷中发表的文章第15和16页。但是，即使仅仅考虑到统计在籍的定居家庭（编户）的正常纳税额，那末彭偃的估计也有些过分夸大了。

然则陛下之国富矣，苍生之害除矣”^①。据传，皇帝高度评价了这些话，但可以肯定，由彭偃所提出的措施之内容没有一项曾得以实施过。

在宋代，于1068—1086年（即熙宁元年到元祐元年之间）和1145年（绍兴十五年）间，僧侣们两度被迫每年都交纳一定数量的作为他们免服徭役之补偿的免丁税钱，与我们发现在北周（公元六世纪前四分之三年代）所出现过的那种税相类似。这种赋税叫作“助役钱”^②、“免丁”钱或“清闲”钱。每年最多不超过十五缗^③。就本文所涉及到的制度来看，出家人是按他们所属的“院”^④分类的，根据他们在寺院中的等级不同共分成六大类。超过六十岁和体弱多病的僧侣可以免除这种赋税。据《建炎以来朝野杂记》记载，“清闲钱”每年可为国库收入五十万贯左右。然而，也曾有过一些免税的情况：今浙江四明地区的佛道信徒都享受免税权。这种恩宠是造成使国库每年损失一万零一百一十六贯六百文钱的原因^⑤。

根据《宋会要》所提供的资料，冢本善隆先生列了下面有关

①《旧唐书》卷127，彭偃传。参阅《唐会要》卷47，第11页。

②某些世俗人同样也交纳这种赋税。

③参阅《宋史》中的《食货志》，卷177，役法一节。《建炎以来朝野杂记》，甲，卷15，有关《僧道免丁》一文。《佛祖统纪》卷47，第425页中又指出这种税是一千到一千三百文钱。

如果发生了水灾或其它各种自然灾害，又要求僧侣们补充交纳双倍的“免丁钱”，取名为“宽剩钱”。这种附加税在熙宁年间和南宋末年征敛过。参阅《续资治通鉴长编》卷243（《文献通考》卷26中提到了免税的情况）。

④“院”是指寺庙内部的建筑群。这些院中的僧侣常常是专门修习不同的戒律。

⑤《宝庆四明志》。参阅冢本善隆：《宋代的财政困难与佛教》。

各等级的僧侣们享受的“免丁钱”的一览表①：

戒律、说法和念经的和尚	常僧	无尊号红紫衣僧侣和有二个字的法师	紫衣和尚和有四个字的法师	紫衣和尚和有六个字的法师	监寺和直岁	寺主和长老
	5 ③	6	8	9	8	15
禅宗和尚②	2	3	5	6	5	10
道教徒	2	3	4	5	5	8

帝国政府对普通形式的佛教恩惠并不完全属于消极的范畴；国家不仅仅放弃了其部分税收，而且还应该承认帝国政府必须补贴被正式承认的僧众团体。据出家者们本人所言，维持和尚们的生活并不是很昂贵的。在624年左右，明槩在反驳傅奕的破佛计划时指出：“僧尼费少”④，真正应受谴责的是那些过着奢侈生活的大官僚，然而他们却抱怨出家人的数目对国家财税平衡施加了不利影响：

“僧尼或于林处，或在于山居，常以持钵代耕，自给朝夕，于国家何害？婢长涂桃李之杂据，伊一面指粉黛直之便成僧尼十日之粮。身上宝珍衣物然，买得僧尼一生之业。既不能自律其过，举他人非，国贼也”⑤。

①有关这一问题的详细情况，见上引冢本善隆文。

②我们从这一表中便可以看到，禅宗法师被看作是僧侣中最为贫穷者，而道教徒则占据这一等级中的最低层。

③其中的数字是指各为一千文钱为一缗的数字。

④《广弘明集》卷12，第172页，对傅奕表章第五点的批驳。

⑤伯希和敦煌汉文写本第3620和3608号抨击了鲜于叔明（即李叔明，其传见《旧唐书》卷122）和令狐瑄（其传见同一部史著卷149）所呈奏的表章，他们在表章中要求必须对僧侣们进行审讯并禁止他们从事贸易。这一文献的时间可能为八世纪下半叶的。李叔明的奏章由《唐会要》卷47转载，但其中把时间定为778年。

但是，我们掌握有唐代后半期的一些数字，他们肯定仅仅是指由国家开支而供养的那些出家人，其数字也可能有所夸张。但它可以向我们说明由于合法的僧众在穿衣吃饭方面的花销给国家造成的开支总额。

彭偃于778年指出：“今天下僧道，不耕而食，不织而衣，广作危言险语，以惑愚者。一僧衣食，岁计约三万有余，五丁所出，不能致此。举一僧以计天下，其费可知”^①。

根据正常情况来看，如果承认唐代的僧籍仅仅统计了那些合法的僧人，那我们就可以认为他们的数目在八世纪末叶达近二十万人。从唐初开始，其数目一直在不断地增长；624年的出家人数为五万人，在650—683年间则增长到六万人，在八世纪前半叶玄宗执政年间为十二万六千一百人，到了842—845年的还俗运动之前则达到了二十六万人。因此，在公元778年间，为了供养官方僧侣，必须动用近一百万名农民纳税人的纳税金额。《新唐书》^②记载说，在公元780年，一共有一百八十万纳税户，即相当于五百万名左右的成年纳税人。国家为供养佛教僧侣可能要动用全部正常税收收入的五分之一^③。

孙樵于851年所作的估计比由彭偃所提供的数字要高。前者认为十个家庭的杂税负担勉强够维持一个和尚的生活。

大中五年“六月，京城进士孙樵上书言：‘百姓男耕女织不

^①《旧唐书》卷127，彭偃传。这是他在由唐德宗皇帝（790—804年）主持的一次朝会上所讲的话。

^②《新唐书》卷52，第1页。参阅上引白乐日于《东方语言研究中心学报》第34卷中发表的文章，第16页和注②。

^③在开元年间（713—749年）每位成年人的杂税高达一千五百文铜钱。参阅《旧唐书》卷48。据冈咲先生于《支那史学》第2卷，第5页中发表的文章分析，这一数字相当于最低额。参阅浦立本（E·C·Pulleyblank于《东洋学报》第35卷，第3期，第11页注③的解释）。即使考虑到由于安禄山叛乱而引起的货币贬值，如果对于这一数字和由彭偃所提供的八世纪末的数字（五千到六千文钱之间）作以比较，那也可以使人理解八世纪期间强加给农民阶级的财税负担的增长速度。

自温饱，而群僧安坐华屋，美食有余。率以十户不能养一僧。武宗愤其然，发二十七万僧^①，则天下二百七十万人始得苏息’”。在其上书中，孙樵接着又要求禁止已经还俗的僧侣重新过僧侣生活，所有寺庙建筑都要停废。帝怒不纳其谏。

在唐王朝统治年间，由于存在一个庞大的僧侣集团而造成的财税问题变得越来越尖锐了。当官方统计的出家人人数在624和845年间不断增长的时候，而纳税农民的数目在八世纪间则锐减。他们中的大多数人都变成了农夫或佃农，也就是说变成了不再依靠国家，而是依靠其保护人的稳定居民；而脱离了控制的居民则是不稳定居民，因为他们没有住处。据陆贽认为^②，在八世纪末，良民家庭仅占全部居民的4%—5%。780年杨炎的一道表章提供了同样的数字^③。但毫无疑问，那些被驱逐出或自愿离开自己土地的农民并不都是耕田人，其中有些是僧侣，还可能有大量的小官吏，后者是在756—757年间的大崩溃时建立的卖官制时买到职务的^④。恰恰也是由于出售度牒才使得在安禄山叛乱之后合法僧侣的数目取得了那样异乎寻常的增长。当时大寺院招纳僧侣的形势正处于从来未出现过的恶境。

但是，除了具有官方正式度牒和符合帝国政府规定的僧尼之

①事实上，在845年间共有还俗的僧侣三十六万人，而住在寺庙中的僧侣却只有二十六万多人，后者大多数无疑由国库供养，孙樵所指的肯定就是这些人。

②陆贽：《唐陆宣公奏议》卷4，第34页以下，由马伯乐在《历史论文集》第177页中引证。

③我们将于下文再引证这道表章。据杨炎认为，纳税农民开始全面溃逃的时代应追溯到750年左右，有关良民所占比例的资料可以使人以粗略的方式计算其数目；如果承认当时中国的总人口低于五千万居民和所提供的这一比例数是正确的话，那末他们的数字可能为二百万到二百五十万之间。但这一数字又低于由《新唐书》所提供的780年的数字。无论如何，到了八世纪下半叶，纳税人的数字有了非常明显的下降。他们的数字在755年是八百万左右，这就是说在安禄山叛乱之后的年代里，已经逃脱了国家控制的纳税人为三百万到五百万之间。

④有关出售度牒的问题，下文再论述。

外，还有许多人具有伪造的度牒。公元830年，一共可以计算到三十多万人^①。然而，完全可以肯定的是他们之中的大多数实际上并不是笃信宗教的出家人，而是世俗者。

皇家政权在历史上必须无休止地与这种滥将僧侣的特权扩大运用到世俗人中的作法进行斗争。因为那些沙汰僧侣队伍的诏令常常是既针对行为不端的合法和尚，又是指那些非法谋取“僧侣”称号的不合法的和尚和世俗人。在各种僧侣或所谓僧侣集团之间，很难作出区别。然而，如果希望对一部相当错综复杂的历史稍微加以澄清，那就必须对此作出区别。

太和十年（486年）冬季，有司又奏：“前被敕以勒籍之初，愚民侥倖，假称入道，以避输课，其无籍僧尼罢遣还俗”^②。

沙门统惠深在他509年的奏折中所指的肯定也是这种世俗僧侣的形式：

“僧尼之法，不得为俗人所使。若有犯者，还配本属”^③。

统治者似乎在很大程度上都依靠僧侣生活的艰巨义务和其臣民们对独身生活以及削发的厌恶情绪而阻止受度。所以，他们特别注重于命令严格遵循佛教戒律的主要条例，尤为关注传授佛教中的“律”（Vinaya）。然而，大乘佛教向中国传入了有关宗教生活的一种更为广泛的观念，并承认它可以在人世间实行救度^④。所以，世俗政权对伪滥僧的斗争与它对税收的关心是相符合的。它同时也反映了宗教生活中两种观点的对立：一方面是掌权的统治者以及皇帝的主要沙门谋臣的观点，另一方面是在民间广泛传播的观点。

“入道”一词也出现于《魏书》的《释老志》中：

^①当时共有七十万“出家人”，他们报名让人检校各自的度牒。

^②《释老志》第7页。参阅上引魏鲁男书第153页，译文中没有“勒籍”一词，它很可能是指开始建立“僧籍”一事。

^③《释老志》第7页。

^④我们将于下文指出，从五世纪起，就存有一种使世俗人受小戒的形式，这种形式的目的在于获得所谓菩萨戒。

“正光（520—525年）已后，天下多虞，王役尤甚，于是所在编民，相与入道，假慕沙门，实避调役，猥滥^①之极，自中国之有佛法，未之有也”^②。

非常有意义的是，《魏书》于此没有使用通用的术语“出家”，因为如果是指真正的僧侣，我们本来是预料会使用这个术语的。人们对于六世纪时僧尼数字骤增的现象所提供的唯一解释如下：如果当时真正出家人的数目具有明显的增长，那末那些“入道”的世俗人数字还会更多，肯定至少要多六倍。

后来，“入道”一词似乎不太多用了，但我们将于下文指出，这一术语于十三世纪在日本出现过，用以明确指滥用僧侣地位的世俗人。日文中的nyu dō就相当敦煌的“百姓僧”^③。僧俗之间的这种混淆在中国是司空见惯的现象，以至于常常使人无法知道是具体确指哪一类伪滥僧，是指从事世俗人活动的非合法的僧侣，还是指自封为和尚的世俗人。世俗政权把这两类僧人相混淆了，他们成了同类镇压运动的受害对象。然而，那些非合法的和尚都是游方者，他们常常与合法僧相混杂在一起。“百姓僧”与前者不同，他们仍居留在自己的故土上：

“中宗（705—709年）时^④……诏天下汰僧伪滥，发而农者余万二千人”^⑤。

①“猥滥”这术语用以特指偷税和漏税。

②《释老志》第10页。中国人自己很可能是从来没有感到在“百姓僧”与僧侣之间的区别。无论是佛教徒还是世俗政权，他们从来没有感到有必要在这两类和尚之间作出区别，而且其界限也不是很明确的，因为许多僧侣都过着世俗生活。

③那波利贞先生在1939年12月号的《龙谷大学佛教史学论丛》中发表的一篇文章中认为，在敦煌某些文书末的签订契约的人名单中出现了“地主僧”一词，它就是指“百姓僧”。但也可能是指真正的和尚，因为当时僧侣们一般都拥有土地。这类“世俗和尚”在唐代一直存在。格罗特在《中国的教宗和迫教》第1卷，第122—127页中指出，这些和尚当时被称为“应赴僧”。

④这个时代的特点是假受度者明显增加。

⑤《新唐书》卷124，姚崇传。《旧唐书》卷96没有具体说明是指百姓僧。

同样，在845年的还俗运动之前，李德裕曾在四川发现过整整一个村庄都是“百姓僧”：

“蜀先主^①祠旁有猱村，其民剔发若浮屠者，畜妻子自如，德裕下令禁止。蜀风大变”^②。

宋代的一道敕旨^③又提出，对于僧侣的身份来说，落发则是必不可免的：

“民避役者，或窜名浮图籍，号为出家，赵州至千余人，诏出家者须落发为僧，乃听免役”。

僧侣们在扩展中的地位仅仅受有效控制的限制。在中国北部，从北魏末年一直到574年左右的还俗运动^④，北魏政府对受戒的限制不再受人遵守了^⑤，当时所发生的动乱使所有沙汰僧的措施都变得不可能了。我们可以承认，世俗人口的5%—6%就这样而逃脱了帝国政府的约束。最后，在唐代，随着从705年出现

①可能是指为纪念蜀汉刘备的祠堂。

②《新唐书》卷180。李德裕在830和831年间正在四川。

③《宋史·食货志》卷177，第1页。对于中国人来说，保护身体的完整性，尤其是保护头发是一件极为重要的事。有关汉人在梳妆和服饰方面的观念，请参阅戴愷微：《吐蕃僧诤记》第207—212页，尤其是第212页中有关削发的论述。

④《佛祖统纪》卷38，第358页指出：建德“三年（574年）五月，帝欲偏废佛教……明日下诏，并罢释道二教，悉毁经像。沙门道士并令还俗。时国境僧道反服者二百余万”。有关这次大规模毁佛运动的历史，见冢本善隆于京都《东洋学报》第16和17卷（1948和1949年号）发表的文章。

⑤《魏书》卷114，第5页（参阅卷5，第1页）记载了453年的一道诏书：“其好乐道法，欲为沙门，不问长幼，出于良（与‘贱’相对，后者指低贱阶级：农奴、奴婢、囚徒等）家，性行素笃，无诸嫌秽，乡里所明者，听其出家。率大州五十，小州四十人，其郡遥远台者十人”。到了五世纪末，这些数字又倍增：“四月八日，七月十五日，听大州度一百人为僧尼，中州五十人，下州二十人，以为常准，著于令”（卷114，第7页）。二十五年之后，这一法令仍继续有效，正如灵太后517年在今文中所指出的那样：“年常度僧，依限大州应百人者，州郡于前十日解送三百人，其中州二百人，小州一百人”（同上引书，第8页）。

有关在魏北时代度僧时遵循的原则，见安部国治于1933年在《佛教论丛》第1—21页中发表的文章。

的公开和私自出售度牒的现象，那些不太贫穷的农民家庭更可以使其成员逃避任何横征暴敛了。在这两个时代，我们又发现伪滥僧的数字得到了异乎寻常的发展，最后导致了中国佛教史中两次最为可怕的毁佛。甚至连那些大寺院中的僧侣也不得幸免，虽然这些寺院已经严重腐化，其中混入了占很大比例的一批不合法的僧侣。

然而，普查统计和控制只有在能触及到居住于大寺院中的出家人时方为可能。在这些机构中，始终有一些僧官（僧正、僧主、僧统、维那）^①，他们负责处理自己管辖范围之内 的僧侣。相反，在那些只居住有少数僧侣的小寺院、兰若和道场中，我们无法承认那里也有类似的组织。所以，一方面，政治上的需要导致统治阶层采取了一些固定僧侣和使他们的迁移受行政手续限制的措施；另一方面，统治阶层又要根据大寺院的需要而在他们之间进行选择，然后再重新组合。

北魏509年的一项条例指出：“有其造寺者，限僧五十以上，启闻听造”^②。这并不是说这个时代的出家人很少，而可以容纳他们的寺庙数量又很多。相反，这里实际上是指一种旨在把分散在许多小道场中的僧侣集中起来的政策。沙汰僧之措施的宗旨始终都在于在官方寺院中形成一些大型宗教团体，同时又要淘汰那些行为不端的僧侣。

^①“维那”主要是在教会内部管理中起重要作用。据《教修百丈清规》（《大正新修大藏经》卷4，“维那”一条目）记载：“维那，细维众僧曲尽调摄，堂僧挂搭辨度牒真伪。众有争竞遗失，为辨析和会。戒腊资次床历困帐，凡僧事内外无不掌之。举唱回向以声音为佛事，病僧亡僧尤当究心。义净的《寄归传》（指《南海寄归内法传》。——译者）云：“维那，华梵兼举也。维是维纲，华言也；那是梵语，羯磨陀那删去三字从略，此云悦众也”。又《十诵律》云：“以佛房中无人知时，打健椎又无人涂浓扫洒讲堂食处。无人相续铺床，众乱时无人弹压等。佛令立维那”

^②《释老志》第7页。参阅同一部著作第10页，其中出现了同样的提法。这一条例还具体指出：“自今已后，欲造寺者，限僧五十已上，闻彻听造……若僧不满五十者，共相通容，小就大寺，必令充限”。

626年一道未能付诸实施的诏令指出^①：“诸僧、尼、道士、女冠等，有勤练行、守戒律者，并令大寺观居住，给衣食，勿令乏短。其不能精进、戒行有阙，不堪供养者，并令罢遣，各还桑梓。所司明为条式，务依法教，违制之事，悉宜停断”。

在845年进行还俗的时候，又把剩余的僧侣集中到了大寺院中：

“访闻大寺房院半已空闲。其坊内小寺或产业素贫，或殿宇摧毁^②，僧数既少不足住持，并合居……其所拆寺僧尼，如行迹非违，不守佛之禁戒者，宜拣选勒令还俗……其余僧尼即令移入侧近有房院居住”^③。

一般来说，中国和尚们似乎对世俗政权试图强加给他们的那种在大寺庙中所过的定居生活都极为厌恶。许多和尚到处云游，没有固定住址。甚至有一些人是真正的流浪者。这些游方和尚成了帝国政府特别关心的对象。普通平民也自愿收留他们并把他们藏匿起来。

延兴二年（472年）四月的一道敕令指出：^④“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，不得客止。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，在外资州镇维那文移，在者资都维那

^①《旧唐书》卷1，武德九年五月的一道诏令。参阅《佛祖统纪》卷39，第363页，其中也提到了这道诏书，并指出它在六月间在一次特赦之后被停废。在武德四年（621年）五月间似乎也采取过类似措施，但也并没有产生效果。参阅《资治通鉴》卷189或《续高僧传》卷24，第633页，慧乘传。

^②中国唐代的大量佛教道场都处于这种衰败状态，由我们于下文将要引证的《像法决疑经》即可证实之。为了同一目的，我们还将指出三阶教对修缮道场的重视。

^③唐武宗的南郊赦文是利用在南郊祭祀的机会而发表的，其时间为会昌五年正月三日，见《文苑英华》卷420。

^④《释老志》第6页。参阅同一部史著第7页，沙门统惠深于永平二年（509年）的一道表章：“或有不安寺舍，游止民间，乱道生过，皆由此等。老有犯者，脱服还尼”。

等印牒，然后听行。违者加罪”^①。

除这些农民自愿藏匿的云游和尚和小道场的不合法和尚之外，还有少数属于世俗富翁们的门客的僧侣。太平真君五年（公元444年）戊申日，北魏世祖皇帝（即太武帝。一译者）降旨：

“自王公已下，有私养沙门者，皆送官曹，不得隐匿”^②。到了北魏末年，宰相宇文泰经常在自己的私邸豢养一百多名法师^③。到了公元600年左右，晋王，也就是后来的隋炀帝在江都修建了慧日道场，到处招募高僧。慧乘和尚奉命在那里居住，获得了“家僧”的称号^④。

^①对僧侣们使用行牒的习惯一直沿存下来了。我们在其时间可能为十世纪的一卷敦煌写本中发现了一例（巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本第3975号）：

“其僧保兴到处州、镇、县管不许把勒，容许过去者。乙未年八月廿八日”。

在该卷写本日期上面盖有一颗印，上面的刻文为：“瓜沙等州观察使新印”。此印同样也盖在989年的伯希和敦煌汉文写本第3576号中。此处的“乙未年”肯定相当于公元959年。

当时过境行牒的名称分别叫作“过所”、“行牒”或“长牒”。参阅戴何都：《唐代的两脚符》，载《通报》第41卷，见第108页注^①。还可以参阅855年4月9日签发给两位日本僧人的行牒，该文献于1953年在东京的东方文学院发表，可以参阅仁井田陞的《唐宋法律文书的研究》第844—845页。“过所”一词也出现在成都著名的还俗僧人卫元嵩的传记中，他曾作过周武帝的谋士：“因无过所，乃著俗服”。见《续高僧传》卷25，第657页。

唐代的法律曾规定了一些有关僧侣迁移的特别条款：“道士、女官、僧、尼，见天子必拜，凡止民家，不过三夜。出逾宿者，立案连署，不过七日，路远者州县给程”。参阅戴何都：《百官志和兵志》第383页。

《旧唐书》王缙传中又记载说，这位亲佛教的高级官吏曾向几十名五台山的和尚发放了由中书省发给的“符牒”，以使他们可以派到应该前往从事公开布教和进行化缘的州和县。他们所搜集到的钱数应该用来装饰五台山的金阁寺，而王缙正是该寺的大施主之一。

^②《魏书》卷4，第2页；卷114，第4页。

^③《大唐内典录》，即《大正新修大藏经》第2149号，卷5，第271页。

^④《续高僧传》卷24，第633页中的慧乘（555—630年）传。有关“家僧”一词，见下文。慧乘被称为“家僧”一事说明由晋王修建的寺庙应该被看作是家庭内道场。

由当时的一些大人物们所创建的道场常常具有确保家庭信仰延续的作用。

开元二年（714年）七月戊申日，玄宗皇帝降旨如下：“闻百官家多以僧尼道士等为门徒，往还妻子等无所避忌”^①。

因此，云游和尚与那些被世俗者们收留的出家人形成了非法僧侣中的一部分。但收留伪滥僧^②数目最大的仍是那些大寺院本身。从五世纪初叶开始，宫廷中便有人开始抱怨寺院成了那些企图逃避徭役的农民、罪犯和外逃奴婢们的庇护所^③。

“避役钟于百里，逋逃盈于寺庙。乃主一县数千猥成屯落。邑聚游食之群，境积不羁之众。其所以伤治害政尘滓佛教”。这就是桓玄在他于永赐（此处有误，应为天赐。——译者）元年（404年）十二月的一道表章中提出的批评^④。六世纪初叶，在中国南方的寺庙中还存在着很大比例的已落发的世俗人，而在同一

①《册府元龟》卷159，第11页。参阅《唐会要》卷49，第6页。

皇帝都有他们的私人僧侣。在梁武帝年间，这些出家人都被称为“家僧”。许多高僧成了武帝的家僧。如僧伽婆罗（《续高僧传》卷1，第426页）、法宠（同上引书，卷5，第461页；天监七年（508年），武帝请法宠（451—524年）“为家僧，敕施车、牛、人力、衣服、饮食，回时不绝”）。慧超（同上引书，卷6，第468页）、僧迁（435—513年，同上引书，卷6，第476页）。

在唐代，在宫中建一“内道场”，为此而调拨的僧侣数字与一座大寺庙的僧侣人数相当。有关代宗（763—779年）年间的内道场问题，见《旧唐书》卷118中的王缙传。

从八世纪初叶开始，私人道场的特权逐渐都扩大到了公主们身上。自711年起，她们也被允许拥有自己的“功德院”，她们肯定在那里要供养经过亲自选择的僧侣。《佛祖统纪》卷40，第373页中在景云二年以下提到这一问题。有关这一制度的发展及其在宋代的扩大适用范围，详见后文。

②“伪滥”一词适用于所有形式的逃脱皇帝税收和征调的行为。参阅《旧唐书》卷105中的宇文融传。开元（713—741年）初，“时天下户口逃亡，免役多伪滥”。该文献下文不远处还有一些暗示“新附客户”问题的地方。私自举行度僧仪式仅仅是这种偷税和寻求私人庇护的表现方式之一。

③同样的一些现象也出现在印度：“中有负债作沙门者，中有畏县官作沙门者，中有贫穷作沙门者，中有真欲弃灭今世后世苦故作沙门者”（《那先比丘经》卷上）。见戴密微：《〈弥兰陀王问经〉的汉译文》第103页。

④《弘明集》（谢和耐先生误作《广弘明集》。——译者）卷2，第85页，桓玄的上疏，后面紧接着是慧远和尚的答复。

时代的北方，奴婢们私自举行度僧仪式的现象则更屡见不鲜^①。开元十年（722年）二月的一道诏令指出，和尚们都在“养私门”。731年，当度僧仪式从712年停废以后，皇帝又获悉，在京师的疆域之外，还存在有年龄不足三十岁的年轻僧尼^②。

非法僧侣中的主要组成部分是通过和尚们自作主张地“私度”而招募的。722年的一道诏令指出，当时在一些信徒中存在秘密集团，它完全可以解释这种非法僧侣队伍的形成原因。

中国的僧侣界似乎是由许多各自独立的小集团组成的，后者又各自具有僧侣领袖，根据他们的影响或教理而分别吸引人数多寡不同的僧侣或世俗人。所以，在同一位法师周围，往往有数位弟子，有时甚至可以多达几百名。相反，寺院仅仅组成一些相当松散的管理机构。当这些寺院规模较大时，它们在自己的许多“院”中又形成了各擅长于某一种特殊科目的许多宗派（戒律、念诵、译经、禅定……）。我们可以认为，在这样的条件下，由法师及其弟子们所形成的类似世俗家庭的单位则具有一种秘密集团的特点，它们在一定程度上都要逃脱“三纲”（上座、寺主、维那）的权力。史籍中所说的“私度”正是暗示那些并非在寺院的寺主和世俗官吏控制下使人进入教门，而是在弟子集团内部入教的仪式。

①郭祖深在其表章中指出：“皆不贯人籍”。

②官方的度僧仪式在玄宗执政初年被停废，只是到了714年左右才重新开始，而且还是在师子国僧人不空金刚的怂恿下才实现的。参阅《佛祖统纪》卷40，第375页，开元二十九年以下。

在唐代，有一条律令规定：对所有秘密入教的人都要杖一百。它还规定，如果罪犯再设法从纳税人名单上除去了自己的姓名，甚至要被判处徒刑（它似乎说明入教的人并不始终都自动伴随着在纳税人名单上除去自己的名字）。官吏和寺主如果以默许而支持这种作法，也要受同样的处罚。那些私自颁发度牒的人也要因“私度”一名和尚而受杖一百；而对那些私自发放十七份伪滥度牒的人，则要受最大的惩处，即被流放到三千里之外。见《唐律疏议》，卷12，第3页。

寺院财产的税收制度

对于出家人来说，僧伽的共同财产形成了一种不可分割的和神圣的所有制^①。根据在和尚中和民间广泛流传的一种信仰，占有这类财产是在地狱中受刑和在来世转生时被堕落为牲畜或奴婢地位的原因。然而，佛教僧众的财产事实上从未曾被免税。国家和某些为了自己利益考虑的官吏们都要对佛教寺院的财产征税。在这方面，我们无疑掌握有统治阶级相当明显的不信宗教的倾向；相反，那些说明转移“常住物”或“僧物”而引起可怕后果的故事都具有明显的民间特点。

即使免税曾显得非常频繁的话，但始终也是特殊情况。对于各个教会及其所附属者们的财产来说，它们的地位也是多种多样的。但是，在这种多样性之外，在由官方承认的那些寺院和那些仅仅是容许建立的寺庙之间普遍存在着对立。寺庙主要关心的是确保受到皇帝的保护。这种保护的表现形式是由皇帝向寺庙赐“额”，这是从此之后就可以避免道场被没收，甚至被拆毁的手段。《释老志》中一段经过严重讹传的文字^②似乎说明，由皇帝赐“额”的作法可以追溯到北魏王朝的末年：在寺院大门的木牌上写着它们所获得的正式名称。这一切当然可以说明，道场从此之后就受到了宫廷的承认，将来还会列入国家寺庙的合法行列之中^③。当隋文帝迁都时，他令人在宫殿的台阶下陈列一百块写有寺名的额。有一道诏令具体解释说，那些有能力修缮或修建宗教建

①这一原则甚至从未得到和尚们本人的遵守。

②《释老志》第10页。

③据晚期所出现的一种习惯，正式名称前面附有“敕赐”二字。

筑的人都可以来领取^①。此外我们还掌握有皇帝决定正式赐名的其它例证：690年，武则天皇后降旨，在每个州都要建一座大云寺^②。705年，为了纪念唐王朝的开国，又在每个州都要把一座寺院命名为龙兴寺^③。738年，即开元二十六年六月一日，又宣布各州都有权拥有一座开元寺^④。

尤其是从隋代起，随着国家控制的加强，官方佛教与不合法佛教之间相区别的轮廓越来越清楚了。正是从这个时代起，上述区别成了宫中宗教政策的标准。一直到那时为止，所有道场都登记在寺籍中了。它们似乎毫无区别地都有权得到皇帝的保护；同样，它们在六世纪末都统统受到了由周武帝颁布的毁佛措施的影响。后来到了唐代，人们表现得更具有判断力了，正如“私度”的僧侣成了还俗运动的第一批受害者一样，因为把受教育不足的成员从僧侣队伍中清除出去的那种审试制度的建立主要就是为了对付他们的。同样，在那些不大赞助佛教发展的皇帝们执政年间，最早受到关闭和破坏的也是那些未受到宫廷正式承认的庙殿。在乡间和大城市的坊里中，所指的经常又是那些为数众多的小道场、佛堂和兰若。

先天二年（713年），玄宗皇帝^⑤又命令采访使王志愔在各

①《两京新记》，有关《十字街东北建法尼寺》一节。另一个例证：在592年，某一私人道场也获得了妙神寺之额。皇帝御笔亲自在这块即将放在门口处的额上题词。

②《旧唐书》卷6，第3页；《新唐书》卷4，第4页。

③在唐代，那些官方的仪式是在龙兴寺和龙兴观举行的。参阅戴何都：《百官志和兵志》第83页，敦煌也有自己的龙兴寺。

④人们经常利用这些仁慈措施而不妥当地扩大其好处，以至于有时候会在同一个州内有数座同名的官方寺院。

⑤玄宗皇帝在他执政初年采取了一系列措施，以阻止寺院和僧侣的过度发展，而这种发展正是七世纪末到八世纪初最为明显的特点之一。

州拆毁那些“无敕寺院”^①。这道敕旨似乎没有产生效果，但在十四年之后，又开始执行一种类似的措施：

开元“十五年（727年），敕天下村坊佛堂小者，并拆除之。功德^②移入近寺堂大者，皆令封闭。公私望风”。据传说，当敕下豫州，新息令李虚方醉，而州符至，他愤怒得发狂了，在狂怒中杀死了所有那些允许拆毁佛堂的人，因此使他所治理的领土上的大部分佛堂都完整无损。这一传说说明上述善行使李虚在地狱中因其残暴所受的惩罚有所减弱^③。

到了大历末年，即公元778年，李叔明又建议拆毁无名的兰若和道场^④。

在842—845年大规模毁佛期间，那些“山台”和“野邑”，或者是象大部分史料中所使用的名称“兰若”等，它们首当其冲地遭到了废毁^⑤。皇帝最后才决定令人拆毁那些大寺庙，或者是保留了一小部分以举行官方佛教仪式。

最后，公元955年，后周统治年间，在进行最后一次最为著名的佛教改革时，一道诏令宣布：“释氏真宗助世为善，将善教法须辨否藏。自今不许私度僧尼，及亲无侍养者不许出家。无敕寺舍并须停废”^⑥。这道诏令的一种更为完整的录文又具体解释说：“诸道府州县镇村坊应有敕额寺院，一切仍旧。其无敕额者

①《佛祖统纪》卷40，第373页。同一年，慧云和尚刚刚在汴州建立一座寺院，并命名为建国寺。由于这一奇迹，皇帝又赐寺名为“大相国寺”。这就是历代皇帝宗教政策明显缺乏条理的一个颇能说明问题的例证。事实上，其目的始终都在于保护官方信仰和抑制秘密宗教的发展。

②原文不知为什么于此使用了“功德”一词。

③《佛祖统纪》卷40，第374页。

④《旧唐书》卷127，彭偃传。

⑤杜牧：《樊川文集》卷10，同上版本，第135页。

⑥《佛祖统纪》卷42，第392页。

并仰停废。所有功德^①佛像及僧尼并腾，并于合留寺院内安置^②”。

《佛祖统纪》^③中所记载的一个故事说明了某些寺院实际上有时是如何在官方寺籍中谋得登记特权的。某些和尚与中央行政机构中有地位的人串通起来，一些礼物就可以产生许多效果。

济州灵严寺的释道相（谢和耐先生写作Fa—hiang，即误为“法相”。——译者）和尚赴京以求赐给他所住寺院一个官方名称（额）。他在自己的行李中放了一百匹布，外加两头驴，以此送给可以使他得到这一恩宠的官吏。但非常幸运，他在宫中遇到了一位自己寺院中的有官职的大施主（檀越，dānapati），他负责引导受皇帝召对的来客（通事舍人）。此人使他分文未花而获得了额。道相利用这些布在市场上为自己买了丝绸、香、药和其它物品，并且从交给他的每百匹布中抽取三十匹。

一部这样的文献无意间告诉了我们当时帝国行政中所流行的风俗习惯。作者的目的在于揭露没有任何理由强调的一种非常流行的习惯，而仅在于提醒人们注意在地狱中等待那些曾侵吞挪用寺院财产人的酷刑。据说，道相也暴卒，被送进了地狱。

所以，我们不能认为存在有一种可以赐给佛寺特定特权的绝对原则。一切都取决于关系和形势。一般来说，那些生活在皇帝们身边的大僧侣们大肆活动以扩大有额寺庙的数字以及扩大对它们的免税范围。原籍师子国的僧侣不空在肃宗和代宗执政年间曾在唐廷中施加了巨大影响。他在广德二年（764年）的一道上表中要求把不同寺庙的四十九名和尚调拨到大兴善寺^④。由于这一寺庙很贫穷，所以他请求皇帝赐恩“放诸杂差科”^⑤。

①参阅上文有关“功德”一词定义。

②这是由格罗特在《中国的教宗和迫教》第1卷，第73页中所引用的一道敕旨。

③《佛祖统纪》卷39，第360页。开皇十六年（595年）以下。

④这就是不空金刚所住的寺院。

⑤《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》卷1，第331页。

文献中还记载了佛教僧众中某些财产所享受的特殊免税权，仅仅这一事实就可以证明免税权并不是普遍的规则。另外，如果我们联想到可以使佛教寺院积累其丰富遗产的多种方式，那末对于征税法的多样性也就丝毫不会感到奇怪了。有些财产来自皇帝的赠赐，而其它则是通过私人的布施获得的，此外还有购置的，最后是僧侣和教会通过非法渠道占有的。事实上，作为一种供物，“常住物”所享受的免税权仅仅是以一种不公平的方式对于官方寺院和由皇帝赐给的财产，或者是那些在夺得之后又享受免税权的财产起作用。大而言之，寺院中的地产、各种所属物、商业性不动产和工业设施仍要受纳税的限制。

东晋义熙元年（405年）所建之阿育王寺仅仅在梁普通三年（522年）才获得其额，梁武帝肯定利用这一机会而免除了它的粮食佃租（赋）和布税（调）。同样，在上文所引不空的上表获得代宗皇帝的赞同之前，大兴善寺仍被迫输各种课税，而且还可能与世俗人财产的负担额相差无几。拥有奴婢和使用农业雇工也必须纳税^①。据现在已在玛咱尔塔克山^②所发掘到的一些寺院帐单记载，西域的一座寺庙要为其“家人”交纳非常繁重的税：“出钱壹千柒佰叁拾文，付市城政声坊叱半^③，敕曜诺充还家人恶末正税并草两络子价”。

同样的方法（但使用了一些其它名词）也分别为一千七百三十、二百、二百、五百五十和八百文钱。由于其数目很大，这种税很可能是每一年输一次，当然也正如其交纳时间所指出的那

^①我们通过《隋书·食货志》（白乐日译文第165页）获悉，部曲和奴婢的主人要代他们向政府交税。据769年的条例规定，每位住在家中的农奴要由其个人的主子交七百钱，主人要为每一位临时农业雇工交纳五百钱。参阅《唐会要》卷83，第11页。

^②位于和闐河的左岸。

^③据沙喇（Ed·Chavannes）认为，叱半是某位负责在特定居民坊里征收某些收税的小官吏。

样，都是在年末或年初进行的^①。

除了那些附属于寺院的百姓之外，其余那些商业店铺、质钱、邸店和工业设施等行业，它们似乎也形成了一类帝国政府非常不情愿地放弃了控制权的财产^②。811年由京师的和尚们提出的对他们的产业范围内的碾碾免税的要求遭到了断然拒绝。

最后，尽管我们所掌握的资料尚丝毫不能说明这一事实，但很可能是地方官吏常常超越自己的职权范围，从他们自作主张而强加给佛教僧众的财产的赋税中抽取相当可观的一部分利润。其中也包括政府没收的一些已圆寂的出家人的财产。德宗皇帝的一道诏令提到，根据一种古代法规，亡僧财产的剩余部分应归属于整个教团^③。然而，在一段时间内，这些财产都被当地官吏以某种引起争论的事件为借口而没收了^④。

肯定是成书于唐代的一部疑伪经曾针对政权的这种弊端而写道^⑤：“善男子，未来世中一切俗官不信罪福，税夺众僧物。或税畜生谷米乃至一毫之物，或驱使三宝奴婢，或乘三宝牛马。一切俗官不得挝打^⑥三宝奴婢畜生，乃至不得受三宝奴婢礼拜，皆得殃咎。何况驱策挝打。告诸俗官，若有禁防剡罗输税之

①沙麻：《斯坦因所发掘的汉文文书》第969号，第12行，第970号，第9和12行，第971号，第13行。现在已知的纳税时间为十二月二十七日和正月二十二日。其中的“两络子子价”一句话令人费解。

②顺宗皇帝于803年（应为805年。——译者）借其登基之际而颁布的特赦令中提到了有关的财产名表：

“诸州府庄宅、店铺、车坊、园碾、零地等，所有百姓及诸色人应欠租课、斛料、见钱、绝丝、草等共五十二万余”。详见《册府元龟》卷491。

元代教会不动产的税收制度也与六世纪和唐代一样具有多样性。参阅拉切涅夫斯基：（Ratchnewsky）《元典章》导论。

③有关僧侣戒律中的这一原则，我们将于下文再论述。

④《佛祖统纪》卷41，第379页。参阅同一部著作，卷54，第472页。

⑤《像法决疑经》，即《大正新修大藏经》第2870号，第1337页。

⑥原文于此使用了“挝打”一语，本意为“把法衣和钵挂在钉子上”，这里是暗示经过一座寺庙的出家人有权无偿地在那里食宿。

处^①，慎莫令比兵输税。若欲税出家人者，得罪无量”。

从出自于佛教的原则来看，僧伽的财产、“常住”财产形成了一种不可转让的产业，从而也就摆脱了世俗政权的所有杂税。这种财产和完全是为了推动发展佛教的官方形式的政治准则是毫无关联的，财税法的复杂性与从原则上来说带有普遍性的宗教观念是相矛盾的。

* * *

间接输税的形式

在财政困难时期，对于统治阶级来说，最有魅力的解决形式是以未来作抵押。出售尊号和官位（它可以使获得者确保被免除杂税）就是帝国政府经常采用的措施之一。官僚品级、贵族尊号、在佛教出现之后还有高级僧官，所有这一切都成了交易的对象，其直接受益者是帝国政府；但从长远观点来看，那些富裕的个人也有利可图。这种作法在中国经常反复出现。

《魏书》食货志中的一段文字强调了在北魏末年出售职官尊号的现象。当时的战争和预算逆差完全可以解释清楚为什么要采取这样的手段。同一段文献还揭示了这个时代是如何征聘高级佛教僧官的^②。

在河阴（今之河南）战役和由尔朱荣所引起的动乱之后，孝庄帝（528—529年）执行了一种出售官职的计划：“输粟八千石，赏散侯^③；六千石，散伯；四千石，散子；三千石，散男。职人输七百石，赏一大阶，授以实官。白民输五百石，听依第出身，一千石，加一大阶；无第者输五百石，听正九品出身，一千石，

^①此处肯定是指经过皇帝特许的免税财产。

^②有关这些高僧的品德和行为，我们于下文再论述。

^③“散”字说明本处仅指一种职称，并没有实际特权。

加一大阶。诸沙门有输粟四千石入京仓者，授本州统，若无本州者，授大州郡；若不入京仓，入外州郡仓者，三千石，畿郡都统，依州格^①；若输五百石入京仓者，授本郡维那，其无本郡者，授以外郡；粟入外州郡仓七百石者，京仓三百石者，授县维那”^②。

到了北魏末年，度僧仪式本身似乎也成为了一种交易的对象；这种腐化现象在上层僧侣和僧官们的身上表现得更为明显。如果说“沙门统”和“都维那”等职称经常由帝国政府所出售，那是由于对这些职官的敕封完全要由皇帝作主，同时也是由于这一半世俗性的等级是由皇权所创。度僧仪式始终是一种宗教事务，而世俗政权对之仅仅拥有非常有限的控制权。到了唐代，情况则远非如此了：所有的受度仪式以及所有从一个寺院向另一个寺院迁移的僧侣都必须事先征得皇帝的恩准。国家的控制大大加强了。然而，这些新背景可以解释恩度作法，这种作法是通过宫廷大官人和皇族成员的媒介作用而获得的，后者在八世纪初叶确立了对出售职官的垄断权。

辛替否在707年^③向皇帝呈奏的一道奏章中指出，“当今出财依势者，尽度为沙弥^④。避役奸讹者，尽度为沙弥。其所未度，惟贫人与善人耳。将何以作范乎？将何以租赋乎？将何以力役乎？

①似乎应该这样来理解这句话：具有低级官衔。因为如果花同样的钱而获得一个比较高的职位是不合乎逻辑的。

②《魏书》卷110，第6叶。

③有关辛替否（他当时任皇帝的左拾遗）的这道表章，《文苑英华》卷698（《谏中宗置公主府官疏》篇）将之确定在景龙元年（707年）；而《唐会要》卷48，第12叶则将之确定在景云二年（711年）。很明显，第一个时间是正确的，因为在711年时已经不是中宗皇帝在执政了。还可以参阅《旧唐书》卷101，辛替否传。

④《唐会要》中的“沙弥”肯定应为“沙门”之误，后者也正是《文苑英华》中所提供的写法。

臣以为出家者舍尘俗、离朋党、无私爱。今殖货营生、仗亲树党、畜妻养子，是致人以毁道”。

辛替否在这道奏章中明确地抨击了中宗皇帝所赐于皇家公主们过分的恩宠。然而，据《资治通鉴》^①记载，就在这位皇帝执政年间（705—709年），安乐和长宁公主以及韦后索取三十万钱就可以为人谋得了“官爵”，索取三万钱就可以使人得到僧尼受度的符牒。这一史料还补充说，甚至还向那些一事无成者和奴婢们提供这样的尊号^②。

因此，我们可以认为，在当时，向皇帝呈奏的那些要求他举行度僧仪式的请表常常是导致与谋求受度者达成一笔交易的原因。各种史料非常清楚相吻合，完全可以使具体确定这种作法的起始时间，以使其结构丝毫不受怀疑。这种作法似乎一直持续到玄宗即位。

姚崇在一道表章中指出：“自神龙（705—706年）以来，公主及外戚^③，皆奏度人。亦出私财造寺者，每出一敕^④，则因为奸滥”^⑤。

《佛祖统纪》在有关开元二年（714年）正月的一段文字中指出：“自中宗（705年）以来，贵戚奏度人为僧。富户强丁多削发以避徭役。紫微令姚崇上书请禁度僧，言佛不在外悟之由心，行事利益使苍生安稳，是谓佛理。上从之，令有司沙汰僧尼，伪

^①《资治通鉴》卷209，第2叶（误，应为第3叶。——译者）。

^②同样，辛替否在他向皇帝的进谏中还抱怨说，那些富商们也用购买职官的办法“尽居纓冕之流”（也就是说一些世俗大官僚），甚至还抱怨“鬻伎行巫咸涉膏腴之地”。

^③从辛替否和姚崇的表章来看，那些对皇帝施加影响最大的人是太平、安乐和长宁公主，韦后、武三思和某一位张氏夫人。也请参阅《旧唐书》卷96中的姚崇传，卷183中的武三思传。

^④有关获得官方正式额的寺院（有敕寺或赐额寺），上文业已论及。另外，“敕”字在此完全可能是既指建筑寺庙，又指受度。

^⑤《唐会要》卷47，第11叶。

滥者万二千人，并令还俗”①。

但是，由另外一道表章（于八世纪初年呈奏皇帝）所提供的资料则更为具体明确②。

“今度人既多，缁衣满路③。率无戒行④宁有经业。空斋重宝专附⑤权力门。取钱奏名皆有定价。昔之卖官也，钱入公府；今卖度也，钱入私家。以兹入道实非履正，诡情不变，徒为游食。使法侣有失，而流俗生厌。名曰度人，其实赇矣”。

在玄宗执政的初年，出现了全面停止恩度的作法⑥，同时又加强了控制。

731年的一道诏令指出⑦：“朕先知此弊，故预塞其源，不度人来尚二十余载。访闻在外有三十已下小僧尼。宜令所司及州府括责处分”。

持续出现非法度僧的原因肯定是在那些偏僻州中地方官吏太腐化了，中央政权对那里的控制并不太容易。

* * *

中国历史上最为可怕的危机之一——安禄山叛乱制造了许多

①《佛祖统纪》卷40，第373页。

②《全唐文》卷176（《规魏元忠书》篇）。参阅《新唐书》卷122，魏元忠传。

③另一种说法认为他们形成了途中旅行者的半数。和尚以及商人和官吏是在中国旅行最多的人。所以经常提到这种能往往会引起联想的形象。

④指那些具有蔑视佛教戒律之行为的人，即“无戒行”。

⑤“附”字使人联想到了一种效忠的行为。那些准备受度的人都属于一位保护人并变成其“门徒”。“空”字之义可以由下文澄清，当指贵族、官吏或具有大功德的人（原则上是指出家人）时，那就完全有道理进行犒赏和免除各种役税。同样，当获得这些宠爱的代价要由国库交付时，这种花费是徒然的，因为它于帝罔无利。

⑥这种作法可能是在玄宗执政末年重新开始的，因为当时又出现了佛教的新发展。从741年起，在狮子国法师不空金刚的影响下，度僧活动又日益频繁起来。参阅《佛祖统纪》卷40，第375页（开元二十九年）。

⑦《册府元龟》卷159，第17叶。开元十九年六月的一道诏令。

困难，这就迫使中央政权以官方名义出售“度牒”。由于在746年所颁发的官方符牒的推广，使得执行在这个时代所采取的措施变得更加容易了^①。

两唐书中的食货志向我们提供了有关出售度牒的最为确切的资料，这种风气是在安禄山叛乱期间盛行起来的^②。

“及安禄山反（755年12月16日）^③，司空杨国忠以为正库物不可以给土，遣侍御史崔众至太原^④纳钱度僧尼道士，旬日得百万缗^⑤而已。自两京陷没（洛阳于756年冬月18日被叛军所陷，长安失陷于7月14日），民物耗弊，天下肃然^⑥……郑叔清与宰相

^①向出家人颁发私人证书的制度似乎确实是在这一年之前建立的。参阅上文有关长安万寿寺僧侣们在北周（550—581年）获得使其免税的私人证书的情况。714年的一道敕旨又暗示了受邀请在私人府邸举行斋供仪式的和尚们必须向世俗当局祠部递交一种证书。746年的创新肯定是使携带这些私人证书变成必须遵守的义务，而且还必须由祠部向新受度的和尚颁发。

现在没有发现保存下来的度牒样本。我们至少在巴黎所收藏的伯希和敦煌写本中发现了两种私人证书的样书。度牒中记载了世俗住所、姓、教名、寺院名和举行度僧仪式的佛教法师的名字。此外，它们上面还有署名和祠部的大印。在不空金刚所呈奏的请牒中提供了有关创立度牒制度而需要的全部资料，他在表章中要求为某些出家人举行受度仪式。参阅《大正新修大藏经》第2120号。《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》中到处可见这样的资料。

《大宋僧史略》在一条注释（卷上，第246页）中指出，祠部的证书都是用薄绢或单色丝绢制成，并带有一个圆筒和一层金属皮。同样也请参阅《佛祖统纪》卷40，第375页，天宝元年（747年）。

^②《新唐书》卷51，第4叶。参阅《旧唐书》卷48，第1—2叶。我下面的译文参阅了这两部著作。

^③事实上，这一消息直到12月22日才传到长安。

^④位于今山西省。《旧唐书》仅仅笼统地指出：“河东”。这一术语大致系指今山西省。

^⑤《旧唐书》中没有明确这里是指“缗”。但是“百万”文钱并不是一笔值得于此作为特殊情况而提出的巨款。

^⑥在一系列事实中，于此出现了肃宗登基一事。《新唐书》指出，当肃宗皇帝登基时，便向富翁发出呼吁，要求他们把自己收入的五分之一用于纳税。

裴冕建议，以天下用度不充，诸道得召人纳钱，给空名告身，授官勋邑号^①；度道士僧尼不可胜计；纳钱百千，赐明经出身；商贾助军者，给复。及两京平，又于关辅诸州^②纳钱度道士僧尼万人”。

因此，根据由《旧唐书》和《新唐书》食货志提供的资料，我们便可以看到，从安禄山叛乱起，一直到重新收复两京之后不久，出售僧侣称号和度牒的现象共分为三个阶段：

一，从安禄山叛乱的爆发到洛阳的陷落，也就是从755年12月末到756年1月。

二，两京的陷落与收复之间，即公元756年（长安陷落的时间）与757年11月或12月（长安于11月收复，而洛阳则于757年收复）之间。

三，在平定两京地区的时候，也就是在757年12月初之后。

有关最早出售度牒的问题，食货志中讲得已经非常具体了：时间为755年12月22日到756年1月18日，地点是今之山西地区，所出售的数额是一百万缗，所有这一切均已人所共知了。但这两部史籍所提供的有关在此之后时代出售度牒的资料相当模糊，应予以补充。

《旧唐书》肃宗本纪^③记载说，在至德元年十月间：“癸未，彭原^④郡以军兴用度不足，权卖官爵及度僧尼”。《佛祖统纪》首先所暗示的肯定就是这一措施：“至德元载……帝在灵武^⑤。

①《旧唐书》也于此暗示了出卖“官爵”一事，而且是江淮间豪族官爵富商率贷及实。

②有关“关辅”这一术语，见戴何都，《百官志和兵志》第898页注③，它认为此名系指京师的州，但肯定也扩大到了附近地区。

③《旧唐书》卷10。

④彭原位于今甘肃庆阳府以南。后来的肃宗皇帝于756年7月末左右到达该城。参阅戴何都：《百官志和兵志》注③。

⑤灵武位于今甘肃省，当时是朔方（或关内）节度使的治所，位于灵州附近。

以军须不足，宰相裴冕请鬻僧道度牒，谓之香水钱”^①。后来登基的肃宗于756年8月9日到达灵武，于8月12日在那里登基称帝。出售度牒的作法很可能是在一个半月之后发生的，也就是同一年的十月间。

但在十二月间（也很可能是在至德二年初）^②，又出现了一系列的鬻度。如果我们相信同一部著作之记载的话，那末这次出售度牒就相当于由食货志记载的最后一个出售时期：

“敕五岳^③各建寺，妙选高行为之主。白衣诵经五百纸^④，赐明经出身为僧。时僧标中首选。或纳钱百缗者，许请牒剃度”^⑤。

《佛祖统纪》中的这一段文字同样也出现在其时间为至德元年十二月的一段记载中，但却在有关把凤翔法门寺中的圣骨移到皇宫中的一段文字之后^⑥。然而，这一特殊仪式一般要在新的一年伊始时举行。因此，似乎更应该把五寺的修建时间定于至德二年初，这恰恰也是另一部史料中所指出的情况。

据《佛祖历代通载》记载^⑦：“寻敕五岳各建寺庙，选高行沙门主之。听白衣能诵经五百纸者度为僧，或纳钱百缗请牒剃落，

①《佛祖统纪》卷40，第375页。其中的“香水钱”一词组曾在许多史料中出现过。“香水”（gandhavari）肯定是用来向枕骨洒圣水（bhiseka）的，这种仪式是由不空于740年在洛阳首创的，在安禄山叛乱期间可能在中国得以普及。

②至德二年的第一天就相当于公元757年1月25日。

③这五座名山（分别位于今之河南、山东、山西、湖南和湖北省）是官方的宗教圣地，同时也是佛教朝圣进香的中心。

④另外一种说法是“一百纸”。但大部分史料中都记载为“五百纸”（如果考虑到一些诗赋篇和空白处，那就是约二十万字左右）。

⑤《佛祖统纪》卷40，第376页。

⑥有关把保存在法门寺的佛陀释迦牟尼的指关节定期转移的问题，我们于下文再论述。

⑦《佛祖历代通载》卷13，第598页。道标（740—823年）的传记（见《宋高僧传》卷15，第908页）似乎证明了这一时间：“至德二年诏，白衣诵佛经七百纸者，命为比丘。标首中其选”。

亦赐明经出身。及两京平，又于关辅诸州纳钱度僧道万余人”。

我们可以看到，这后一部著作中转载了由两唐书食货志中所提供的数据，但却不大注重其时间顺序，因为它把一些发生在不同时间的事实都罗列在至德二年以下了。然而，似乎应该把修造五座寺院以及最后一次出售度牒的时间确定为该年年初。

另外，有关这最后一个时代的精神，我们还掌握其它一些资料。《宋高僧传》^①中暗示说，选择了神会和尚在各府所建的戒坛之一中主持度僧仪式。事实的真相很可能是在五座名山上建立起“戒坛”之后，又把这种作法推广到其它各府去了。在756年末和757年初，神会和尚正流亡于荆州（又叫江陵）的开元寺，而荆州恰恰正是一大州之治所^②。选择神会来主持戒坛是在洛阳陷落之后的事（见载于《宋高僧传》第757页），也可能是发生在由郭子仪重新收复两京地区的时候。《宋高僧传》中曾暗示了毁于火的寺院和建筑^③。此处非常有可能是指荆州城，因为我们知道安禄山的部队曾一直向南到达过登州和许州（今河南的南部）^④。

在敦煌发现的两卷官方文书也证明，在安禄山叛乱期间所采取的特殊措施在平叛之后仍继续贯彻执行。事实很可能是这些文书的时间为758年，或者是次年。这两卷文书残损甚重，除了出家人的姓名（他们肯定也就是文书的主人）之外，其它内容都相同。

我们在其中的一卷文书中可以读到^⑤：“合管内六军^⑥新度，未得祠部告牒僧尼、道士、女道士已奏……陆佰陆拾陆人，计率

①《宋高僧传》卷8，第756—757页。

②戴何都：《百官志和兵志》第682页。

③《宋高僧传》第757页。

④《旧唐书》卷106，杨国忠传。

⑤伯希和敦煌汉文写本第4072号。

⑥参阅戴何都：《百官志和兵志》，在索引中提供的参考资料。

得写告牒钱共当壹仟肆佰陆拾伍贯^①，口口贰拾柒人僧、壹佰陆拾玖人尼、壹佰叁拾柒人道士、叁拾叁人女道士。

张嘉礼，年拾伍，法名口口，兄庆为户主。

沙州、敦煌县、神沙乡、灵口村”。

第二卷文书比较完整，其中也提到了一百六十九位尼姑和一百三十七位道教徒。这一文书是以下人的名义而立的：

“罗法光，年拾玖（谢和耐先生作十八，可能是根据欧洲方式计算的。——译者）。法名明严、沙州、敦煌县、从化乡、慕道〔村〕”。

这一姓名后面是一篇文献，它说明了这些文书是在什么背景下发放的：

“以前侍御史，判凉州长史杨休明奉奏，乾元元年（758年）……月六日，敕‘委臣勾当前件道僧告牒，若告牒各敕纳钱口并令所度人自写，差使送付所司。其了限，各道□本一当使审自商量，奏闻者’。臣准以今年正月一日奏，请限三月卅日。奏毕，天书□然，特蒙允许。□遂应度人等，或先未往奏，或敕以须行祠部告。请援臣以准敕，勘责各具：乡里、户贯、姓名、法号……配寺观。谨件如前。其钱各令军州长官复纳……”^②。

张嘉礼和罗法光的名字是以大字写的，在这两个名字上面盖有尚书司勋的一颗印，此印刻文为“尚书司勋告身之印”。这颗印也盖在由大英博物馆收藏的一卷斯坦因敦煌文书中，后一卷写本的时间为公元755年^③。巴黎收藏的两卷敦煌文书中还有以针穿洞的痕迹，这可能是由于曾缝在出家人衣服上造成的结果。正如

^①这就是说，每位出家人为领取告牒要花销两贯零二百文钱，但告牒本身的价格尚不包括在内。

^②伯希和敦煌汉文写本第3952号。

^③见仁井田陞：《唐宋法律文书的研究》第81页。

上文所指出的那样^①，这里并不是告牒的最后定本，因为定本实际上应该由祠部（附属于礼部）颁发；本处仅仅是一些是司勋（该司附属于吏部），所提供的样书^②。我们将于下文看到一种有关吏部，甚至还包括户部^③普遍注意出家人受度一事的证据^④。

对于在安禄山叛乱期间度僧的数字以及帝国政府搜刮的钱币总额，我们尚难以作一番估计。我们不知道度牒的具体价格，它的价格很可能是浮动的。两唐书食货志向我们所提的唯一确切资料是有关出售“明经”称号的价格：这一告身值价十万文钱。当然，普通的度牒的价格要便宜得多，虽然佛教史料中根据两唐书而得出结论认为这同样也是度牒的价格。因为两唐书中所记载的一百缗这个数字明显是对“明经”告身价格的追忆。因此，我们只能承认这里所说的“缗”是由一百文钱组成的，或者是由一个低于一千的数字组成。我们还获知，在八世纪初叶向皇家宗室成员购买的恩度之度牒要价值三万文钱。然而，如果我们考虑到所有食物涨价的情况，那末在安禄山叛乱时代官方度僧的价格明显是比较高的。因此，我们无须冒犯多大错误的危险就可以假设认为，在安禄山叛乱期间度牒的官方出售价格为五十或一百贯钱。所以，当崔众前往山西以在那里出售度牒时，那里共有二万名受度的出家人。如果再从这一数字中加上757年初的一万名新入教者，那末在这两个出售时代之后，僧侣的数字是从三万人这一基数增加的。但主要是在长安陷落和收复洛阳之间，度僧

①由于这段文献中有大量的关于行政管理特点的专门术语，而且文书残损甚为严重，所以我对它的翻译在各方面都持保留态度。

②有关司勋的情况，参阅戴何都：《百官志和兵志》第50—59页。

③《新唐书》百官志中指出：“诸州授勋人，岁第勋之高下，三月（原书中作“三月”，但这一说法明显是无法接受的，应为“三年”之误）一报户部，有黜免必验”（见戴何都：《百官志和兵志》第59页）。

④根据本文所研究的两篇文献的发放机构来看，似乎把出家人与那些有官无职的“散官”和只享有荣誉尊号的“勋官”等同起来了。

的人数为最多。两唐书食货志曾指出：“度道士僧尼不可胜计”。

* * *

令人遗憾的是，我们没有掌握有安禄山叛乱前几年对僧尼的统计数字。在开元年间的官方数字是十二万六千人，这一数字在该年号（713—755年）的初期肯定是有效的。虽然在730年左右又重新开始了“私度”，而官方度僧则是从740年左右开始的，佛教僧侣的总数在玄宗执政末年和安禄山叛乱的前夕可能还远不足五十万人。

然而，经过四分之三世纪之后，到了830年，佛教僧尼的总数已增至七十万人，我们还可以肯定，出售度牒是这一僧尼人数猛涨现象的主要原因。

杨炎于780年写道：“凡富人多丁者，率为官为僧，以色役免；贫人无所入则丁存。故课免于上，而增赋于下。是以天下残瘁，荡为浮人，乡居地著者百不四五，如是者殆三十年”。

早在705—714年之间，“富户强丁多削发以避徭役”^①。在安禄山叛乱期间和在以后的时代中，出售度牒可能对招募出家人施加了同样的影响，甚至还加强了这种影响：唐代僧侣中的大部分都出身于富裕农民家庭。

当这种作法一旦渗入到了风俗习惯中时，它就再也不会消失了。它甚至还受八世纪中叶大危机之后的政治形势的推动。唐末的特点是藩镇割据和中央政府的最终削弱。这是“以宽容而治国”的时代，由高级自治官吏主动举行的度僧侣仪式完全出于有利可图的目的。

《大宋僧史略》^②指出：“自唐末已来，诸侯^③角立。稍阙军

①见前文。

②《大宋僧史略》卷中，第252页。

③作者故意使用了一个古老的术语“诸侯”，它使人联想到了已成为历史的封建时代。

须，则召度僧尼道士。先纳财，谓之香水钱，后给公牒云。念此为弊事，复毁法门吁哉”。

然而，我们掌握有关于这类私售的一个著名例证，这就是王智兴于九世纪初在徐州（今安徽省境内）所从事的销售。

李德裕传中记载说^①：“元和（806—820年）以来，累敕天下州府，不得私度僧尼。徐州节度使王智兴聚货无厌，以敬宗诞月，请于泗州^②置僧坛，度人资福，以邀厚利^③。江淮之民，皆群党渡淮。德裕奏论曰：‘王智兴与所属泗州置僧尼戒坛，自去年于江、淮以南，所在悬榜招置。江、淮自元和二年后，不敢私度。自闻泗州有坛，户有三丁必令一丁落发，意在规避王徭，影庇资产。自正月以来，落发者无算。臣今于算山渡点其过者，一日一百余人，勘问唯十四人是旧日沙弥^④余是苏、常百姓，亦无本州文凭，寻已勒还本实。访闻泗州置坛次第，凡僧徒到者，人纳二缗，给牒即回，别无法事。若不特行禁止，比到诞节，计江、淮以南，失去六十万丁壮’^⑤。

王智兴出售度牒一事在当时并非孤立现象。但这肯定是一件

①《旧唐书》卷174，李德裕传，长宁（Tchang—ning，误，应为长庆。一译者）四年。

②位于今安徽省的泗县。

③事实上，大官僚们仅满足于向宫廷呈奏这样的表章，以后就再用不着皇帝的任何批准了。我们由此便可以解释清楚，尽管存在着有关私度僧尼的戒令，王智兴还是筑成了戒坛。

④“旧日沙弥”指不久前受度的僧侣（这里的“沙弥”肯定应为“沙门”之误）。

⑤在前引《大宋僧史略》有关出售度牒的一段文字中，同样也提到了由王智兴所从事的活动。作者解释说，出售度牒别无其它目的，仅仅在于当国家预算出现逆差时向它提供巨额收入。作者认为裴冕是第一个想到以官方的名义出售度牒的人，这种观点是错误的，因为我们已看到是杨国忠首先于756年1月想出了这种制度。每当由于战争而需要巨额款项时，便开始实行这一办法。所以徐州的王智兴向皇帝呈奏了一道表章，要求允许在江淮（《旧唐书》对情况的了解肯定更为透彻，它并没有讲多种戒坛）的佛寺中建立戒坛。首先要交纳一笔必要的款项，然后才可以获得受度。但有时也会出现某些人在付款之后并不会受度的情况。

容易引起公愤的丑闻，因为徐州节度使所出的价格是非常便宜的（一个度牒仅值两贯），因而才吸引了成批农民受皈依。所以《旧唐书》敬宗本纪也为这一事件写了以下一段文字^①：

“乙未（长庆四年十二月，即公元825年1月）徐泗王智兴请置僧尼戒坛，浙西观察使李德裕奏状论其奸幸。时自宪宗有敕禁私度戒坛，智兴冒禁陈请，盖缘久不‘兴置’由是天下沙门奔走不及。智兴邀其厚利，由是致富，时议丑之”。

同一篇本纪中还暗示了一些私自出售度牒的类似例证：

“辛未，江西观察使殷侑请于洪州^②宝历寺置僧尼戒坛，敕殷侑违制令，擅设戒坛，罚一季俸料”^③。

“乙酉，江西沈传师（他当时肯定继殷侑而任江西观察使）奏：皇帝诞月，请为僧尼起方等戒坛^④。诏曰：‘不度僧尼，累有敕命。传师乖为藩守，合奉诏条，诱致愚妄，庸非道理，宜罚一月俸料’”^⑤。

官方在安禄山叛乱时代出售度牒以及后来的非法私售（我们掌握有825—828年间一些例证）说明，度僧的数字在830年间共达七十万。对于其中的一部分人，我们应该把他们看作是仅仅持有度牒者，但我们不能肯定他们是否住在寺院中，甚至也不知道

①《旧唐书》卷17上，敬宗本纪。

②该州位于今江西省南昌府址。

③在这个时代，向宫廷呈奏的本章并不意味着官吏们必须等待皇帝的恩准。

④“方等戒坛”这种制度起源于大乘佛教（“方等”是梵文Vaipulya的意译）。《大宋僧史略》卷下，第47条记载：“但令发大心而领纳之耳。方等者，即周遍义也”。“方等戒坛”似乎要追溯到八世纪中叶。上引《大宋僧史略》还记载：“永泰年三月二十八日，敕大兴善寺。方等戒坛所须一切官供。至四月敕京城僧尼，临坛大德各置十人，永为常戒”。这些人可能被分派到了方等戒坛，他们都是在京城的僧侣中选择的。类似作法可能一直沿用下来了。

在判断候选人的能力问题上，很可能是使用了一些谜语。在这个时代，思考内容的方式（公案）在中国已经广为传播，类似方等戒坛的制度似乎还发展了一种追求精明的风气，而从唐末起，这对于中国佛教则是非常不利的。

⑤同前引《旧唐书》。

他们是否从事宗教活动。

从唐末开始，为了成为僧侣，购买度牒则变得不仅仅是必要的了，而且到此也就够了。在诸如敦煌那样的一些地区，铜钱消失了，度牒是用实物购买的。在一卷有关两兄弟分家产的文契中^①，我们确实可以读到：“大兄女平娘，于安都督处买度印，用牛一头、牂牛一头”。

另外，那些负责举行度僧仪式的僧侣^②、地方官吏、最后是国家本身，很可能是它们各自都同时从这类出售度牒的交易中获利。

到了宋代，出售度牒和僧侣称号的作法远没有被废弃不用，而且还得到了发展，以至于使度牒成了在市场上进行交易的对象，它们原来固有的作用和意义已所剩无几。旅行家们使用这种度牒来交纳自己的旅费，商人也用它们来交纳自己的货款。这就是纸币的雏形之一。

如同在唐代一样，为了满足一时之需要而提供资金，统治阶级决定发放度牒^③。当时还向出家人出售尊号，尤其是出售“紫衣”^④的尊号：

“神宗熙宁七月戊戌，知谏院钱公辅言：‘祠部遇岁饥、河决，鬻度牒，以佐一时之急。若干无事时，应为陈乞恩例则亦不

①见伯希和敦煌写本第3774号，第46行。

②参阅《宋高僧传》卷15，第803页；道标和尚（740—823年）就可能是依靠出售度牒而积累了巨额铜钱，并且为其僧伽获得了大片土地。

③宋代私自出售的情况并不比唐代少。据《续资治通鉴》卷18记载，在太平兴国二年（977年）：“工部郎中侯陟言：‘祠部给唐尼牒，每通纳百钱于有司’”。这里也可能是指“一百贯”（在一个世纪之后，官方的售价是一百三十贯），除非它是指制订度牒的费用或提前交纳的全价的一部分。

④这种荣誉标志是于690年由唐代的武后特别创设的，以犒赏那些从事翻译《大云经》（Mahameghasūtra）的译师们。参阅戴密微：《〈弥兰陀王问经〉的汉译文》第223页。

惜。乞今官禁’ ” ①。

北 宋		
年代	官价(贯)	私价
1068—1078	130	190
1080	170	
1101	220	
1107—1110	200	90—20贯
1117	13	
南 宋		
1131	200	
1136	120	30
1161	500	
1163—1164	300—250	
1174	500	
1185	700	
1294	800	
1207	800	
1208	1,200	
1212	800	

我们同样还掌握有关出售数量的其它资料：

1068—1072	每年3,000—4,000度牒
107 —1077	每年10,000左右
1078	8,360
1079	7,942

①这是指“恩度”，即由皇帝特意赐恩而进行度僧仪式。这种作法在唐代与经过审试而举行的度僧仪式（试经度僧）同时实行。

1080	5,000左右
1081	5,000左右
1082	9,897
1083	80,000多一些
1084以及 以后几年	10,000（理论数字）
1110	30,000

“遇圣节恩赐度牒，并裁损或减半为紫衣，稍去剃度之冗从亡，卖度牒盖始此年”^①。

冢本善隆先生在其有关宋代出售度牒的论著中^②，成功地确定了从十一世纪末到十三世纪初出售度牒的价格。我们所掌握的数字常常是相当于官方价格。度牒一旦出售之后，则变成了讨价还价和投机交易的对象。当时还存在有一种私价，或高或低于官方市价。另外还有人指出，从十一世纪到十三世纪之间，度牒的售价始终很高。这在很大程度上肯定是由于货币的贬值，而不是度牒价格的增长而造成的，相反，其交易似乎是达到了饱和状态（参阅前面所列的表）。

《燕翼诒谋录》记载说，在公元1110年决定停止三年发行度牒。听到宣布这一消息后，农民们便争购度牒，其私价可达二万文钱。投机倒把者们也开始活动，这些称号的售价最后高达一百万文钱^③。

①《群书考索》后集卷63。参阅《佛祖统纪》卷45，第414页。

②冢本善隆：《宋代的财政困难与佛教》。

③参阅上引冢本善隆著作。

第三章 财富的积累

印度的遗产

向一个从来没有任何法律思想的社会传入一整套规章和制度（这是作者对中国历史的一种偏见。——译者），这也可能就是佛教的主要新颖之处。它们涉及到了对产业的保护和僧侣们的权力；它们还包括有宗教基金的概念，由于因果关系，同样也包括有道德之士的概念；最后，它们还认为存在有遁入沙门者的特殊地位。当然，我们于此无需强调对其研究的意义和价值。它们不仅可以作为经济活动的范畴，而且有时候还是其中某些发展的起源。随着佛教在中国作为一种有组织的宗教和一种强大的经济势力的出现，有关印度僧侣权力的贡献就成了所提出的第一个问题。

但是，因为印度具有抽象思辨的特殊本领，也可能是因为它的大规模的海上贸易得以过早的发展^①，那里的法律观念和方法比中国的法律和习惯要先进的多。一直等到东晋（317—420年）末年，我们才发现在中国形成了一些比较大的佛教团^②。在另一领域中，即在僧侣制度问题上，我们还可以提出一些类似的意见：只是到了五世纪前四分之一年代，一些重要的印度戒律经文

^①印度那些有关佛教戒律的经文论著中所记载的贸易和财税的实际作法，是经由皈依佛门的大商人传入僧团之中的。参阅下文对世俗人在小乘佛教僧众中和商业界的影响问题的论述。

^②《辩证论》卷3，第503页提供了东晋年间的二万四千名僧尼和一千七百六十八座寺庵的数字，这些数字对于东晋末年也可能是适用的。

才被译作汉文。僧侣人数的骤增与寺院制度的创立是相吻合的。我们将于下文看到当时关注佛教戒律的一种证据，即指导中国僧侣生活的四部有关佛教戒律的重要经文译成汉文的时间最早不超过404年到424年间^①。因此，五世纪初叶值得于此作为出发点而进行考虑。

道宣和尚在一部经文中的一条注释中指出^②：“关中^③先用《僧祇》^④，江表由来《十诵》^⑤及行受戒律仪”^⑥。这段资料很珍贵，它可以促使我们更倾向于到这两部有关戒律的经文中去寻找中国可以从印度的寺院条例中借鉴的内容。选择这些毗奈耶（律）进行翻译的原因肯定应该这样进行解释：五世纪时所翻译的四部律藏在许多方面都是比较容易通融的，是最为不严格的。《弥沙塞部和醯五分律》（Viyana des Mahiśasaka）^⑦和《四分律》（Viyana des Darmaguptaka）^⑧似乎是在这样一些教

①由义净于八世纪初叶所翻译的《根本说一切有部毗奈耶》（Vinaya des Māla-sarvastivādin）的时间太晚了，所以它不可能对中国僧侣制度的形成施加象前几部经文那样的影响。

②《量处轻重义》第840页。

③这种称呼在此肯定是指北魏王国。

④《摩诃僧祇律》是由法显共佛陀跋陀罗于416年全文翻译的。《魏书·释老志》第9叶指出：“沙门法显，既律藏不具，自长安游天竺。历三十余国，随有经律之处，学其书语，译而写之。十年，乃于南海师子国，随商人泛舟东下。昼夜昏迷，将二百日。乃至青州长广郡不其劳山，南下乃出海焉。是岁，神瑞二年也（415年）……至江南（事实上是指南京），更与天竺禅师跋陀罗辩定之，谓之僧祇律，大备于前，为今沙门所持受。”

⑤《十诵律》是于404和415年间由弗若多罗（原文为Punyatāra，误，应为dunyatāra——译者）共罗什（即鸠摩罗什，Kumārajīva）所译。

⑥指宋、齐、梁、陈诸王朝。

⑦《弥沙塞部和醯五分律》是424年由佛陀什（Buddhajīva）所译。

⑧《四分律》是由佛陀耶舍（Buddhaga）于408年所译。这部律藏著作成了道宣于七世纪写成的几部内容广泛的通经疏义文（见《大正新修大藏经》第1804、1806和1808号）的基础。

会中写成的，即那里的财税活动最为有限，而原始条例则执行得非常严格。然而，尽管作出了这样的选择，但在中国的实践与理论之间似乎始终存在有巨大的差距。毗奈耶（律）适应一种比较古老的佛教状态，并且也符合不太发达的教会或者至少是置身于强大的大乘佛教潮流之外的教会的需要。中国曾经作出过一系列努力，尤其是在五世纪的北魏王朝年间，以迫使和尚们遵守戒律的规划，但这些努力并没有成功地克服出家人不守戒律的现象。这一失败肯定是由于中国人思想中的某些根深蒂固的倾向造成的，但同时也是于印度有关戒律的经文丝毫没有反映大乘中产生的佛教伦理的巨大变化^①。然而，在中国出现的那种要服从戒律的善良愿望肯定是与西域出家人的直接影响相联系的，它们也并非丝毫没有产生效果。现在还保留有关中国人反复作出努力以掌握佛教戒律^②原则的遗迹，我们首先应该研究的就是印度的这一遗产。

奉献于佛教的财产

在奉献于佛教的财产的观念中，法律来源于出家人。“三宝”（Tritratna）一词在印度经文中一般均指宗教界（佛、法与僧）。但是，对于中国人来说，它们也实有所指：这就是佛像、供这些佛像居住的殿堂、圣物盒和用作法事开销及以维修宗教建筑的费用；其次是经卷、说法坛以及与传播教理有关的一切设施；最后是僧侣们的住处僧房，他们的土地、奴婢和牲畜等

^①我们会特别联想到“方便度”（Upaya）的发展，这一问题的结果证实了其方法的有效性。这种发展很可能也在寺院领域中表现来了。在大乘中通过崇拜佛教和建福业中取得的重大发展改变了寺院经济的特点。

^②世俗政权本身也曾在僧侣制度和法典方面起了重要作用，尤其是在北魏时代更为如此。

等。所有这些财产都是不可转让的，对于把它们用于“三宝”，无论是现在、过去还是将来都是“常住”性的，完全如同佛陀、佛法和僧众一样。“常住”一词泛指所有奉献于佛教的财产，它经常在汉籍中出现以指僧众财产。但我们不知道它是从哪一个印度术语中翻译来的。它也可能是暗示在僧众每年迁徙时仍留在原地不动的财产。事实上，“寺主”（Vihārasvāmin）最早是一位具有固定住址的僧侣（即“常住比丘”，由巴利文āvasik—abhi-kkhu译来），他们负责看守寺院及其财产^①。“常住”一词是“僧物”的同义词，更确切地说应为“四方僧物”（由梵文Caturdiśasamghasya译来）。但“僧物”这一术语的词义则具有较为广泛的意义。其最古老的词义把那些可以在僧侣之间进行分配和可以以私人名义而分配的财产排除在“僧物”之外。

《弥沙塞部和醯五分律》中指出^②：“四方僧有五种物，不可获、不可卖、不可分。何谓五？一住处地，二房舍，三须用物，四果树，五华果”。违背这一原则，那就是犯了偷罗遮（大罪，thullaccaya）。

我们在《十诵律》中发现了对不可转让财产（常住财产）的五种分类法，这是根据可以在比丘之间进行分配的关系而确定的^③：

①见烈维（S. Lévi）和沙畹：《印度佛教中的几个隐晦的术语》，载《亚细亚学报》，1915年3—4月号。

在敦煌，寺主有时也负责有关“常住”财产的帐目，这肯定仅仅是在那些小规模 的寺庙中才行得通。参阅伯希和敦煌写本第4012号，庚子年（可能为880年）寺主的 年终结算报告。

②《弥沙塞部和醯五分律》卷25，第168页。僧物是一些不可分割的财产（巴利文为avissajjiya），有关前四种不可分割的财产，见Cullavagga，第6卷，第15页。

③《十诵律》卷56，第413页。我们发现其中的名表与《弥沙塞部和醯五分律》中 稍有不同。另外，在《四分律》卷50，第943页中，又提到把僧物分成四份的作法： “此四分物（一，僧伽蓝，僧伽蓝物，房舍、房舍物；二，瓮、瓶、瓷、釜、钵、斧、 槌，灯台诸杂重物；绳床、木床、大褥、小褥、卧具杂物；林、草竹、草花、果、业）， 是四方僧物，不应分，不应自入，不应买卖……日入己、若分、若买卖者，不成自入、 不成分、不成买卖，犯偷兰遮（thullaccaga，严重犯法之罪）”。

“若物，诸比丘现前应分。何等是？除死比丘重物（巴利文为 garubhaṇḍa），余轻物（巴利文为 lahubhaṇḍa）^①，是名可分物，不可分物者。若物，诸比丘现前不应分。何等是？除死比丘衣物，余重物。是五事不分，不可取，若众僧、若三人、若二人、若一人不应分。何等五？僧伽蓝地、房舍地、僧伽蓝房舍、床、卧具，是名不可分”。

然而，僧物可以包括教会实际所拥有的全部财产，特别是指那些可以作为在僧侣之间进行分配的财产。所以道宣在他为《四分律》所作的疏注中，一共区别出了以下四类僧物^②，按照它们各自的名称相称，即：

- 一、不动庄园；
- 二、食物；
- 三、衣、药、房僧用物；
- 四、过命僧人的轻物。

据道宣认为，第一类僧物是由真正的“常住”^③组成，也就是厨房和仓库、寺院及其建筑、各种物品、鲜花和水果、树木和森林、田园、仆人和牲畜等等。由于这些财产从本质上来说是可以向十方扩大的（属于十方的僧众），人们不可以分配之或为个人利益而使用。这些财产仅仅可以获得和利用，但既不能分配也不能出售。

第二类是“十方常住”。例如，在一座寺院中，这就是送给和尚们的饮料和煮熟的食物。从其本质来看，是十方僧众所共有的财产，尽管从它们的地位来看，都置于寺院之内。《僧祇》（Sāmantapāsādikā）指出：“不打钟者食僧食者犯盗”。据一部

^①有关这两个术语的意义，我们将于下文再论述。

^②《四分律删繁补阙行事钞》卷中 I，第 55—56 页。道宣的这部著作对于了解僧侣条例和中国对印度律藏所作出的某些解释则是宝贵的。尽管其标题如此，实际上更应该是对五世纪时所译的四部有关律藏的经文的辑录，而不是对《四分律》的疏注。

^③“常住常住”，即不动庄园。它确实就是“常住”一词最早指财产的内容。在中国近代，“常住”一词是寺院的文盲同义词。

疏注经文指出，时至今日，在寺院中举行斋会时，一旦当饭煮好，便敲钟和击鼓。这就是因为十方僧人在这类财产中都会有自己的份额。

第三类是由“现前常住”而形成的。属于这一类的共有两种财产：现前物的常住和现前人的常住。这些财产只能作为布施品^①。

第四种是十方僧的现前常住。这一术语是指已过命僧侣们所布施的轻物（*Lahubhanda*）。从本质上来说，这类财产属于十方僧众，但从它们的地方来看，则是置于寺院本身之中。这是因为现前僧都可以拥有自己的一份，所以才被这样称呼^②。

另外，如果过命的僧侣们的服装和食物在道宣对《四分律》的疏注文中还被称为十方僧众的财产，那末无疑应该将此看作是对某些作法的回忆：在唱亡僧们的微薄财产、举行大型斋供和无偿地留宿过境和尚时，同一块僧地（*Simā*）的和尚们便要举行大型集会。

但很明显，“常住”一词仅仅按其引伸意义方可泛指佛教寺院所拥有的全部财产，无论它们是不是应在僧侣之间进行分配的财产。律藏中仅仅提到土地和不动产是四方僧众的财产，并且它们还具体解释说这些财产均属于不可分之列。从严格的意义上讲，“常住”仅仅包括道宣分成四类中的第一类。土地和建筑应成为作为有德之士的僧人的共同财产，而它们的所有权在这种意义上是不可分割的。然而，我们还可以窥见随着佛教信仰的发展而产生的变化：道场、佛象和圣骨塔的建立可能改变了人们最早对于僧物的观念，而这类建筑首先是僧众集体的。这里所指的已经不再是公共财产的特点了，其圣洁性可以把这些新的成份说成

^①这种区别并没有解释清楚，我们知道它是指衣服、用具和药品。

^②上引《四分律删繁补阙行事钞》和《释氏要览》卷下，第302—303页。《释氏要览》受到了道宣疏注文的影响，但记载得更为具体明确。

是僧侣产业，被人称为“佛物”，而“僧物”^①仅限于指比丘的共同财产。我们已经看到，佛教寺院财产的本质具有双重性：这都是一些共同财产，但也是神圣财产，其重点有时侧重于“常住”的这一方面，有时又侧重于另一方面。

如果我们探讨一下哪些财物可以形成三宝的产业，那就会发现这都是禁止作为单独个人的比丘所占有的财产，在任何情况下都不允许在他们之间进行分配。根据律藏的规定，只允许出家人拥有“轻物”，也就是说那些形成化缘僧必不可缺的行李：衣服、钵、日常所用的细小物品。佛教伦理认为出家人拥有价值贵重的或明显具有世俗特点的财产为“不净”（巴利文为akappiya）。相反，对于那些僧众共有的财产，律藏中的规定则程度不同的有所放宽，对于那些由于宗教法事之需要而使最早的原则放宽的财产，律藏中的规定则更为宽容^②。和尚们为了出家人的“净”和他们的权威纯洁无损而不能保留的东西，僧团允许将之用于其成员的共同需要或宗教仪式的需要。

然而，禁止比丘拥有“重物”（garubhaṇḍa）并不仅仅由一些纯伦理的考虑所决定。正如汉文中对巴利文akappiya（不净）的译法就已经提醒我们注意的那样，某些重物、某些价值很大的和具有世俗特点的财产都是不可接触的，因为它们都“不净”^③，

①“佛物”和“僧物”之间的区别也出现在《十诵律》和《弥沙塞部和醯五分律》之中。这种区别则不见诸于五世纪所译的另外两部有关律藏的经文中，我们已经指出了它们所具有的相对古老性。

②见下文有关贵重金属的问题。巴利文的律藏不承认僧众可以保留金或银。相反，《摩诃僧祇律》（Mahāsaṅghika）则承认这一事实，而且我们在其中还可以发现金佛像。

③梵文Kalpa（劫）可以具有“仪礼性的，按照……仪礼”等意，在佛教修道制度中用此词来指“净”肯定也源出于此。事实上，所有重物也并不都同样是不净的，占有它们也并不是完全不合适的。在许多情况下，完全有理由决定所涉及到的物品是重物还是轻物。道宣在其《量处轻重义》（《大正新修大藏经》第1895号，这部经文的成书时间为630年左右）用了很大篇幅来解释这些有争议的内容。事实上，我们可以承认重物、土地、奴婢、牲畜和贵重金属等同样也为“不净”物。

这种重物不净的观念也明显地出现在《摩诃僧祇律》中，在伦理上的禁戒中又增加了一种具体的忌讳，因为它抨击了与这类财产的任何接触。在各种情况下，僧团是通过中间人而管理自己的财富的，无论是他们支配自己的贵重金钱还是耕耘自己的田地。如果那些受具足戒的和尚们不参加劳动，那肯定是由于他们应该全力以赴地从事建福业，这就可以部分地解释律藏中给予寺院中世俗仆人地位之原因。但这里更可能是具体指赋予教会的一些中间人，而律藏也承认僧众有权拥有地产、畜群和贵重金属，至少是以公有和不可分割财产(常住)的名义而占有之；但律藏同时也禁止这些僧众直接接触上述财产，因为对这类财产存在有忌讳，上述仆人获得了一种意味深长的称号“净人”^①。他们一般都从事一切必须接触不净物的活动：农业、牧业、商业、烹饪^②。

^①这一名词经常出现在律藏中，相当于巴利文中的kappiyakaraka(梵文为Kal-pikara)。但是，我们也发现以其它名称来指这些世俗仆人：在《摩诃僧祇律》中作“守园人”、“守园民”和“园民”，或者是“守华园”，后者是对梵文udyāna-pāla的汉译(参阅《翻译名义大集》第3842条目)。这些人有时也被称为“执事人”，即梵文Vaiyavṛtyaka和巴利文Veyyaccaka(va)的汉译。参阅戴密微：《论毗舍离僧净会》，载《通报》第40卷，第4—5期，第272页注^④。《释氏要览》卷下，第303页指出：“净人。《毗奈耶》云：‘由作净业，故名净人’。若防护住处，名守园民，或云使人。今京寺呼家人(我们在西域的寺院帐目中就已经发现了这一称呼了)。缘起者，《十诵律》云：泥沙王(Bimbisara)……遂遣往祇园，充净人。谓为僧作净，免僧有过故名净人”。道诚又补充说：“又梵云吃粟多(Kṛita)，唐言贱人”。

^②同样，寺院中还可以使用一些信事男(upāsaka)。沙畹翻译的在玛哈尔塔克山寺院中发掘到的一本帐册残卷是八世纪的文书。我们从中确实可以读到这样一条资料(《斯坦因发掘的汉文文书》第972号文献)：“同日，出钱壹仟贰佰伍拾文，粟粟五硕，别一十五文，其粟便付长者回造供寺用”。因此，实际上有可能是在西域那些主要是遵守佛教戒律而不是汉地戒律的教团中，每年的经济负责人(直岁)使其活动仅限于抄写经书和控制收支，直岁本人并不直接接触粮食和货币。

当然，中国人仅仅是继承了一种印度传统^①，他们承认存在有八种不净物，即“八不净”，八不净的名表中既包括活动，也包括物品，据灌顶（561—632年）在《大般涅槃经疏》中^②认为，这“八不净”应为：“蓄金、银、奴婢、牛、羊、仓库、贩卖、耕种、手自作食”。《佛祖统记》^③提出了一张其细节不同，但实质却一致的名称表：“八不净者：一田园、二种植、三谷帛、四畜人仆、五养禽兽、六钱宝、七褥釜、八象金饰床及诸重物”。

因此，佛寺中的“常住”财产一般是由不净物组成的，唯有作为具有特殊宗教美德的僧众和作为崇拜对象的佛陀才可以拥有世俗财产，不会因此对他们引起任何污秽。不净物一旦变成僧物和佛物之后，就会因其用途而变得拥有圣性，同时也会由于它们属于三宝而变得纯洁^④。因此，由于两种不同的原因，出家人不能占有“常住”财产，因为这都是一些不净物，对于他们来说本身就是不可接触的。此外，这也是一些供物。如果说中国和尚们没有遵循印度律藏经文中向他们提出的规则生活，如果在他们之中也出现过由作为大乘之特点的这种习惯的自由性而造成的许多变通，如果他们始终占有不净物，那末相反，三宝财产的“常

①这种传统肯定起源于《摩诃僧祇律》。我们已经知道了北魏时代《摩诃僧祇律》在中国北方所占据的重要地位及其传播情况。然而，沙门统惠深（《释老志》第7叶，魏鲁男译文第158页）提到，那些进入教门的人不应该积累“八不净”。这道奏章中说，根据戒律的规定，车、牲畜和净人都是不净，出家人不能以个人名义而保留之。对于那些病人和六十岁（花甲）的人来说，可以作例外情况处理，可以允许这些人使用车辆。

②《大般涅槃经疏》，见《大正新修大藏经》第1767号，卷10，第96页。

③《佛祖统纪》卷4，第164页。

④其中确实有一种个人的道德。在一个类似的领域中，我们可以联想到一些价值很大的物品和吉祥物，而那些粗俗者们是不会平安无事地和不昌使之变成不净物的危险而保存它们的，他们为了君主的利益而可以摆脱这一切。这也是确实曾在远东出现过的民间传说的内容。

住”和出世间的特点似乎非常明显地既反映在中国世俗界，也反映在僧侣之中。《佛祖统纪》中的某些非常感化人的故事值得我们在此问题上引证：

“调露元年（679年），汾州启福寺主惠澄染患，牛吼而终。寺僧长宁，夜见澄来。形色憔悴云：‘为互用三宝物，受苦难言。诸罪差轻，唯用伽蓝物为至重，愿施救济’。宁即为诵经忏罪……”。此处有一段注释说明：“为沙门而不明因果，私取常住之物，以适己用。用者、受者均被其苦。轻则为牛畜、奴婢，重则受镬汤铲炭。的论其报可不痛哉？重于权门要路，复不知果报之为何义，以故甘受愚僧之饵而不悟其非。占山为墳，卖^①帖住院^②，若主若客皆入罪门。若此之流深足鄙耻”^③。

义丰二年（677年），“国清寺僧智环为直岁，将常住布十端与始丰县（今浙江省天台县）丞李意及^④，久而不还。环死作寺家奴，背有智环字。既而丞亦死，亦作寺家奴，背亦有李意及字”^⑤。

在有关显庆五年（660年）的一段文字中，介绍了长安圣光寺一位和尚的生平事迹，该僧曾多次把寺院的水果作为孝道的礼物而奉献给双亲。他病倒了，并且开始吐血。疏注中指出：“佛立禁戒，凡僧伽蓝（Samghārāma）：钱、谷、蔬、果、器具、屋庐、田山，是为十方僧众常住之物，非己可得私用”^⑥。

《佛名经》的一段文字中包括了许多有关偷盗常住物活动的

①原文中为“卖”，我认为应改为“买”。

②有关宋代一些世俗大户人家吞占寺院财产的问题，见下文；有关寺院中出租佛堂的问题，见下文。

③《佛祖统纪》卷39，第369页。

④有关出赁常住的问题，见下文。

⑤《佛祖统纪》卷39，第369页。

⑥《佛祖统纪》卷39，第367页。

细节：侵吞挪用、敲诈勒索、营私舞弊等^①，它们很可能受到了中国风俗习惯的表现形式的影响。对偷盗犯的惩处是让其转生为畜类（牛、马、骡、驴、骆驼），或者是转生到地狱中或恶鬼（Preta）之中：“以其所有身力、血、肉偿他宿债。若生人中，为他奴婢。衣不蔽形，食不充命。贫寒困苦，人理殆尽”。

那些侵吞霸占了教会财产的人、那些忘记了偿还所欠寺院债务的人在某些情况下都可以变成牛、禽或奴婢，他们就以这种形式转生到寺院中作为僧众的常住。在这种宗教观念中，保留了对一种流传很广的法律作法的回忆，即对无清偿能力的债务人的身体进行强制的作法^②。人身奴役是有意或无意接触奉献财产的结果。消耗或占有来自三宝常住的财产便会创造一种非常有效的和特别危险的宗教性的羁绊，尤其是当这种侵占是发生在定期的宗教仪式（斋）之外，或者是背着教会僧众而进行的（不正常的借贷和布施）时更为如此。这里所指的是民间观念的一种表达形式，而这些民间观念又在中国广为流传，它们首先涉及到了宗教思想史，但同时也与经济问题密切相关。

我们将要指出，寺院常住的神圣特点也无妨将之投资于世俗界：如果将经济交易所得的利润归还给了僧或佛，那末这样的交易也是允许的。财税活动的发展与宗教信仰的发展似乎是互相联系的，因为这是受益者（即三宝）特别神圣的本质可以同时证实

^①《佛名经》，即《大正新修大藏经》第441号，第272—273页。这一段文字肯定是伪疑经，其中提到了一系列的情况：偷盗经文、佛像、宰诸波财产以及僧侣所有常住、使用暴力和滥用职权、在吞占常住之后又用来放高利贷、对三宝财产管理不善、把属于僧伽的各种食物用于私人目的、通过移动界标和其它标志而蚕食附近的田地和房舍、用武力攫取田园、在为所有人谋利益的借口下实际上是为己用而夺取邸店、抢劫良民后再把他们作为奴婢转卖、篡改贸易中的通行作法、利用占卜术勒索他人的财富等。

^②宗教中罪孽和债务的观念是互相吻合的。更确切地说，本处实际上是指一种笼统性的观念，它对于现代人来说是脱离常规的。对于其中的一个问题，我们将于下文再略表几句。

和加强一种象放债质钱那样明显的世俗活动。《佛祖统纪》中所引证的轶事都发生七世纪末。然而，就在同一个时代，佛教之一宗三阶教中的无尽藏要向其世俗信徒们质钱，这类债务与根深蒂固的习惯相反，即它们是无契约而自愿成交的。据传，这类债务是要偿还的。当然，这样一种作法仅仅是在一种特别合乎道德的气氛中方可设想，而且是以绝对的信义为前提的。这种信义从其基础上来说是宗教性的，然而它可以在契约法中执行。本处所指的这种信义是法律改革的开始。在这一具体情况下，我们又看到了心理学论据的重要性。

中国僧侣们的继承法

重物 and 轻物之间的相对区别也在有关分配过命的比丘们财产问题的印度律藏中出现过^①。轻物要在比丘之间进行分配，而重物则作为僧侣的共同财产。我们于此可以提出一种异议：那些出家人不宜占有的重物为什么会列在佛教僧侣们的遗产中呢？这种矛盾仅仅是一种表面现象。正如兰加（Lingat）先生所清楚地证明的那样，自从比丘们进入教门，他们对财产的信仰问题便成了一种悬念^②：“教团的条例要求入教者离开自己的产业，而不能抛弃之”。那些仍为自己世俗的财产主人的和尚们则再也不适宜管理之了，他们被禁止再触及自己的财产，于是便在自己从事宗教生活期间将之交付一位世俗管理者，最常见的就是委托给自

^①参阅《十诵律》卷28，第203页（可分物和不可分物）。不能在比丘之间进行分配的财产是工地、建筑物、家具、各种车辆；此外还有大型的或价值昂贵的物品，如铁制、铜制、石制、水晶制、陶制、贝壳制、象牙制、牙制、角制、皮制、木制和竹制物品，刀、钳、刀鞘、香炉等。参阅《弥沙塞部和醯五分律》卷20，第139页和《四分律》卷4，第859页。这后一篇经文成了道宣对《量处轻重义》第一部分疏注文的基础。

^②R·兰加：《律藏与世俗法律》，载《法兰西远东学院通报》第37卷，第2期，第415—478页。

己的亲属之一进行管理。在主人死后，这些重物就要属于僧众所有^①，除非其主人离开了过去所属于的那些教团。这就是信仰小乘佛教地区的惯用作法。但是，唯有在所有权与占有权观念不同的法律制度中，这种习惯方可设想，它必须以一种已经相当发达的法律为前提。我们可以设想这类事在中国也极不相同，其原因有两条：一方面是由于中国的私法保留了许多古老的特点，而且法律概念在那里没有能够成为一种思考的目标，这种思考本来是可以明确法律概念的轮廓；另一方面是由于大乘佛教在宗教律藏方面要宽容得多。

但是，在佛教律藏本身之中，我们可以发现对原始原则的不同解释，而原始原则可以揭示僧侣法的新方向。有关佛教律藏的经文都要用一段文字来论述侵吞某些施主布施给僧众的财产的问题^②。在《弥沙塞部和醯五分律》中^③，仅仅论述了这一法则，我们没有发现任何发挥：提前奉献给教团的财产不能被某一位和尚私自侵吞。其中提到了乌波难陀（Upananda）的例证，他以自己善于使用的荒谬的推理说服了一位施主，使后者把原来准备布施给僧侣的食物和衣着舍给了自己。

在《摩诃僧祇律》的相对应段落中^④，所提到的是另一种内容相同的梗概：一位和尚前往舍卫（即仙人住处，由梵文śrāvastī译来）化缘，来到了一家人门前，主妇向他透露了自己想向僧人布施衣服的愿望。他回答说：“应疾为之，财务无常，多有诸难”。他匆匆忙忙地向自己的伙伴宣布了这一好消息。六群比丘得到了这一女信徒的地址，在黎明时来到了该城中，他们设法得

①至少从理论上来说是这样的，因为世俗法律思想的影响可能在一定程度上改变了这一规则。参阅上引R·兰加文。

②要求归还物品和公开忏悔是一种罪孽。

③见《弥沙塞部和醯五分律》第14学处，卷5，第30页。

④《摩诃僧祇律》第30学处，卷12，第323、323—324页。我们还可以参阅《四分律》卷10，第30学处，第633页。

到了女主人本来要布施给僧众的衣物，并且向女施主许诺将告诉所有人这是从她那里得到的布施：“如是，汝得好名称，为众所识”。女施主不大深信，但还是让步了，因为六群比丘“王边有力”。他们肯定为她招致了某些麻烦。

相反，在《根本说一切有部毗奈耶》(vinaya des Mūlasarvāstivādin)①中，我们所发现的不再是一个故事，而是两个故事。这一段的标题就对此有所暗示，因为这类长篇发挥并不仅仅旨在说明禁止侵吞僧众的财产，而且所有的布施（无论其受益者是什么人）都是不可收回的。各寺院肯定都有原来的基产，但其中又出现了全面的发展，使戒律失去了其宗教特点（奉献的财产不能成为私人占有的对象），而形成了一条普遍的法律规则（布施是最终性的）。一户之主曾特别把自己使用的一座建筑作为布施而奉献给罗睺罗（Rāhula）②，但后来又替僧众们占据了这一建筑，因为尊者罗睺罗留下此建筑空闲不用，前往舍卫国去了。佛陀宣称这件事非同平常，向一个、两个或三个人作的布施从此之后再也不能分配给其他人了，甚至也不能再分配给僧众。无论是施主还是其他所有人，只要他们接受已经布施给他人的东西，就会有罪咎落于自己身上。

在最晚期的几部毗奈耶的时代和在中国翻译律藏经文时代之间，甚至在印度和早已佛教化的地区，僧侣法有所发展。我们可以根据义净在西游天竺国期间所作的笔记进行判断。他介绍说③：“凡有欲分亡苾刍物……先问负责、嘱授及看病人（glānopastl

①《根本说一切有部毗奈耶》第29学处，卷24，第757和759页。《十诵律》第29学处，第8，第59—60页与《根本说一切有部毗奈耶》的观点相同。

②“罗睺罗”在此经文中被说成是老翁，人称老僧如同病僧一样有权获得比别人更多的安乐。

③《南海寄归内法传》卷4，第230页。上引兰加先生之大作也强调了这部相当重要的文献。

hāyaka) ①……所谓田宅、邸店、卧具、氈褥、诸铜铁器并不应分”。在那些可分的财产物中，提到了钵、铜木碗、户钥、鍼锥、剃刀、铁勺、锅，火炉和其它小物品。“其木器、竹器及皮卧物、剪发工具、男女奴、饮食、谷豆及田宅等，皆入四方僧。若可移转物，应众库，令四方僧共用”。相反，无问法衣、浴衣、皮、油瓶、鞋履之属应在僧侣之间进行分配。在四足动物之内，象、马、驼、驴、骡，再加上已入国王家的车辆。但牛羊入四方僧，不应该分配之。

还存在有一些特殊的安排：诸如珍宝、珠玉，分二份：一份入法（它可能是用来雇人抄写经文的），一份入僧。若宝等所成（或装饰以珍贵金属）床榻之属应须出卖，现前应分。不所成者，入四方僧伽，世俗经典要出售，其所得现前应分。所有“券契之物”，若能早索得者，即可在比丘之间平分。如不能者，券当贮库。后时若能偿清债务，便将这笔款充四方僧用。

金和银、金银物品、贝齿诸钱并分为三份：其一敬佛陀，其二奉达摩，其三奉僧伽。有一条注释说此处实际上是指：一，佛物应用于修理佛堂及发爪窠堵波所有破坏之处；二、法物写佛经，料理狮子座；三，众物现前应分。

这部文献是我们所掌握的晚期印度佛教团体中有关遗产继承权作法的罕见史料之一。义净在印度和南海的旅行时间为671—695年。它说明当时尚没有完全忘记古代的规则，因为不动产主要仍继续分配给僧伽。相反，比丘们在财产和贸易方面的权力则非常广泛：有关贵重金属的禁令再也受不到遵守了，因为来自过

①参阅《益处轻宽义》，本，第840页；当有人将要分配一位僧侣的财产时，便首先询问，在这些财产中是否有“共财”，然后再询问是否有死者所指定的继承人，最后还要询问过命僧是否负债。还可以参阅《四分律删繁补阙行事钞》卷下1，第116页，其中记载了三宝和私人所欠下的债，同时还提到了三宝和私人的债权。“同活”与“共财”被认为是两种不同的观念。

命僧遗产的三分之一的金银要在比丘之间进行分配，对于出售贵重家具和世俗著作之所得也作同样的处理，我们很难设想可以以货币之外的其它方式在他们之间分配这部分财产。另外，出家人不仅有时会欠债^①，他们也可能同意质钱放债。最后，他们在生前可以随心所欲地支配自己的财产和指定继承人；佛教戒律中的规则仅仅适用无遗嘱而亡的和尚，而且也仅仅涉及到他们已经不再掌握的财产。因此，经文中仅仅记载了僧侣毗奈耶中的一种古老的，而且也是相当理论化的形式。就在中国佛教得以发展的时代，印度、中亚和东南亚诸邦的那些很富裕的教团再也不遵守在毗奈耶中所提出的禁令的详细规定。我们可以理解，尽管官方僧界作出了努力和统治阶层也始终关注寺院戒律，但中国和尚们仍不大倾向于遵守具体条例；传到他们之中的这种由传统的发祥地提供的例证足可以解释这些人的行为。

我们可以探讨在中国社会之外导致佛教教团这种富裕的原因，因为这种富裕违背原始修道制度的相对苦修，义净游记中所证实的修道法之发展也是由此而引起的。五世纪末前后，正当中国的佛教教团日益发展的时候，印度和很早之前就已经皈依佛教的国家的出家人则不再是完全依靠布施食物而生活了^②，而主要是依靠由信徒们所布施的土地的收入，用由世俗者们供奉的财产质钱，或为此目的而从僧众的共同财产中提取的财富生活。

在佛教教团的发展史中，曾经有过一个特殊的时代，它是后

^①参阅《萨婆多部毘尼摩得勒伽》(Vinayamatra des Sarvastivadin)，即《大正新修大藏经》第1441号，卷4，第588页。这部经文由僧伽跋摩(Samghavarman)于433—442年所译。其中谈到：曾有一位比丘在市场上多次借债。后来，债主希望收回他们的债款，但这位比丘不同意偿还。

^②“从理论上来说，和尚们只能以他们所化缘的东西生活，只能穿那些从废物中捡来和缝补之后的褴褛衣服，只能以山林中的树为栖身地，只能以奶牛发臭的尿为药”。见傅舍(A·Foucher)：《佛陀的一生》，第262页。

来出现的经济大发展的起点。正如A·傅舍先生指出的那样^①，这也可能并不是布施给僧众们的第一批基地，而是使用一种新的，不是直接的，而是间接的布施作法。施舍食物、奉献的衣物、甚至是赠送一处休息地，都可以直接满足比丘们的需要。但是，布施的那些可以产生定期租金和可以生息的财产应该用于维持僧侣们的生活，并满足于法事的需要，这样的布施形成了佛教布施活动中的一种主要的革新。它肯定会在世俗界与三宝的关系中引起深刻的变化，它所产生的物质影响也很大的。由于其可尊敬的特点和宗教意义，化缘食物和衣物也是一种延续下来的活动，但这些布施物却未能够保持它们在古代所拥有的那种角色和重要性。当然，我们所面对的始终是一种寄生的和非生产性的经济，但却变得特别复杂了。作为布施品而奉献的财产：田地、织物、贵重金属等等，所有这一切都是出家人所不能直接使用的。那些不净物（akappiya）应变成净物，而这种变化又使一种或数种商业活动和一系列的购销变成必要的了。田地本身的产物也不能由比丘们食用，而只能作为交换的货币使用^②。这就在布施物的流通中导入了贸易的因素，它使化缘僧的教团变成了一种强大的经济力量。随着化缘僧教团的日益发展，法事的需要促进了这一演变，而那种使僧众财产不受个人侵占的古老教团规则又促进了佛教产业的形成。

有一件事实特别值得牢记，虽然它仅仅出现在不显著的地位，这就是信徒们或信事男^③，也就是出家人的世俗“助手”在

①见上引傅舍文：《佛陀的一生》第239—240页。

②《根本说一切有部毗奈耶》卷6，第558页。

③“信事男”并不是普通的信徒。人们一般都要想到他们的宗教作用，但没有想到此词的辞源学已经指出的他们的法律作用。在暹罗，乌巴塔卡（upatthaka）是一位比丘世俗财产的管理者，他特别负责获得比丘所需要的一切，为此目的而使用了委托给他管理的财产和财产收入。参阅上引兰加文。

这一历史事件中所起的作用。他们如同寺院中的世俗仆人(净人)一样,也负责僧侣们在福利和法事花销中必不可缺的所有世俗活动。已皈依佛门的商人和金融家^①在为自己的私利管理僧侣和寺院财产时也使自己从印度教团中发迹,他们的作法在出家人中也受到了佛教伦理的谴责。虽然这种作法完全属于世俗界,后来又逐渐地传入了僧侣中。最后,正是通过出家人和教团直接管理他们财产的原则占优势,而不是在各地的佛教界都如此。因为在我们这个时代依然如旧,在锡兰和东南亚诸国中,这些财产仍然交由世俗管理者负责;但在中国,肯定还包括中亚各大乘佛教教团中,却由教团直接理财。

僧侣们的世俗财产和教团的“重物”具有一种共同的特点和命运:不净物。它们可能保留在世俗者们的手中,而且要全部逃脱世俗者们的管理,人们发现在这种使用信徒的办法中也存在有一种无益的纠纷,尤其在象中国这样的地区,地方政权又把执行一种已经很抽象的法律原则变得不可能了。中国人原来并不熟悉“所有权”这一概念,它只是在唐代随着商业活动的发展才问世;他们只拥有已经占据了的和耕耘了的土地;他们只把已经拿到手的财物才算作属于自己所有^②。

佛教的戒律不禁止出家人和僧众占有世俗财产,律藏禁止他们管理、接触和立即使用世俗财产。在这条规则中,有一种非常微妙的东西和中国人不可能掌握的方法。中国和尚们失去了抗御世俗引诱的这种保护,他们都努力地苦修,但成效不大。

我们将首先强调一件具有普遍意义的事实:在中国,地产,特别是农民的土地形成了一类特殊财产,它与所有的动产是相对

^①根据毗奈耶来看,也应该包括统治阶级;在印度地区或已经印度化的地区,国王和大相们自愿从事商业和财税活动。参阅下文有关由阿育王(Assoka)所拥有供旅行人居住的旅馆的资料以及由烈维先生所指出的碑文。

^②马伯乐:《历史论文集》第195—208页。

立的^①。在借贷人无力偿还时，债主可以随便占有欠债人的“家资”和“牛畜”，抵押和出卖土地原则上是被禁止的，只是在万般无奈的情况下才允许这样作，而不动产在任何情况下都不是被占夺的对象^②。因为即使终身占有的土地，也只能属于一个家庭集体——“户”，同时也是由于中国的制度是只向耕者分配土地。中国和尚以其“出家人”的身份在理论上是没有任何权力占有土地的^③。相反，他们似乎是通过一种补偿手段而有意占据一些具有商业性的财产，尤其是可以替代的财产（食物、布帛和货币）。这至少是一种非常普遍的倾向，它已由一系列的事实所证实，产生了严重的后果。这种断言仅仅值得作一些细微的区别。除了那些耕地（即作为终身分配额的“口分田”）之外，还有一条法律允许所有人去开垦各种荒地。后者形成了一种新获得的产权，这些新垦殖的土地以此名义便可以买卖。另外，尽管存在有具有法律效力的禁令，尽管还存在着有利于阻止农民作土地交易的惩罚制度，但在唐代，由于在思想和经济方面的迅速发展，因而导致了把所有土地看作是商业性财产。到了八世纪末，对全部耕田的再分配制度已经不再实行了，良民阶级的人数缩减，土地交易已经渗入到风俗习惯中。所以，出家人有时候也占有地产；从唐代中期开始大规模地占有土地。但是，这种限制丝毫没有改变总的趋势：中国和尚们的财产主要是由获得物，特别是由具有商

①这种对峙状态一直维持了很长时间。十五世纪越南的法律仍在“浮物”（金、银、丝绸、粮食、床、席子、餐具、茶盘）与“家宅”和土地之间作了区别。有关这一问题，请参阅德卢斯塔尔（R·Deloustal），《古代安南的法律》，载《法兰西远东学院通报》第11卷，第1期，第38—39页。

②这是我们从敦煌发现的借贷文书中得出的结论。

③然而，在唐代，一项法令允许授给合法的和只享受过极少宗教教育的和尚每人三十亩土地（约为一·六公顷），而比丘尼每人只授给二十亩。《大唐六典》卷3在66尚书省·户部郎中员外条”的有关段落中记载了这一法令。但这都是一些小块土地，不足以确保僧侣们的所有需要。

业性的财产组成的。

我们很少掌握有关中国出家人继承权的文献。然而，由于死亡而引起的处理权的情况在僧侣之中似乎是屡见不鲜的。这种作法与教理的传播是同时发展的。实言之，对于某些财产的归属问题，尤其是对于分给嫡传弟子的财产，那些已故者的“所属物”，也就是说他经常使用的日用品和他已经占有了很久的物品都要首先分给其弟子们。这些小物品都代表着主人的宗教人格，完全如同他个人智慧的象征一样。众所周知，在中国禅宗佛教中，有一种传说认为与该宗前六位祖师的教理秘密同时传播的还有一件袈裟（*kāsāya*），占有它就是正统的证据。正是这些类似的因素可以解释印度人的习惯，而这种印度习惯规定“六物”，即死者的遗物。在轻物遗产于现前僧之间进行任何分配之前，便赋予了在他垂危时照顾他的人（即“看病人”）。这“六物”是对过命比丘个人明确的记忆：僧伽梨（*Samghāṭi*，即“大衣”）、郁多罗僧（*uttarāsaṅga*，即“中价衣”）、钵、坐具和滤水囊^①。至于“看病人”，我们可以认为他是亡僧的主要弟子^②。

在不空大师圆寂之前于774年所采取的措施中^③，我们看到对这一普遍习惯的确认，即希望死者典型的私人物品都要分配给其弟子们。不空把他个人的契印^④交给了其寺院弟子保寿、化度和兴善，“汝等为汝转以授”。对于他的世俗弟子，“功德使”

①参阅上引兰加文：《十诵律》卷28，第202页。

②佛教戒律要求弟子们在其师卧病时照料他。参阅《四分律删繁补阙行事钞》卷上3，第31页。

③见《代宗朝赠司空大辨正广智三藏和上表制集》（简称《不空表制》）卷3，第844—845页。有关不空（其印度名称叫Amoghavajra）的正式文献以及他所上表集，在778年左右（不空圆寂于774年）由同照（谢和耐先生误作“圆照”。一译者）所编纂成集。

④原文所使用的术语为“契印”。在唐代私人文契中使用这种个人的印则是比较罕见的，尤其是由佛教僧侣所用则更为少有。

李开府，他遗留下了五卷《瑜伽》^①、他那由五股组成的银质道具以及金刚杵、三股铃和独股铃；把自己的四个金刚杵并转交给了监使李大夫，把几卷佛经交给了另一位世俗人赵迁。

然而，不空财产中的最主要的部分则归了寺院的常住。这种遗嘱的目的似乎并不在于决定一种必须的财产转归，而是为了具体解释其程序。

其“庄”中的两头牛各估计至少值十贯钱，不空将之献给兴善寺的常住。那些车辆、牛和地产都留给了“道场”，该道场位于文殊阁以下。这些财产应该是用来为役僧们购买食物、供应油、香和柴薪的。他的幡华、幘像、氈、带、毯、褥、铜器、磁器和盃都供道场使用，以满足举行法事需要。此外，不空的遗产中还包括八十七两黄金和二十二两半白银，他将之遗留下了五台山的两座寺院。此外还有席子、床、铁质和陶瓷物品。一根带小铃的金钢杵、念珠（其中之一为水晶石的）连同其盒子都留给皇宫中的佛教徒使用。

但是，不空的情况有所例外，因为他是一位在中国无家的外籍人。他在很年轻的时候就随同其叔父来到远东，他在写这一遗嘱时，可能其叔父已经去世。更何况，这是他所居住的寺院的管理机构负责执行对这些财产的遗嘱，这一遗嘱由兴善寺的直岁、典座、都维那、寺主和上座签署。

在敦煌发现的另外两份遗书却说明了相反的情况，即出家人的世俗家庭也与和尚们临死前所采取的措施有密切关系，其家庭还被允许继承和尚们的一部分财产，而且在写遗嘱时还必须有家庭的代表在场。我们还可以从中看出，这里所涉及的事实上并不是继承物的性质（毗奈耶中所说的重物 and 轻物），而是其来源。当然不允许死者的家庭收回和尚在过其宗教生涯时所获得的财产，但它对于那些明显来自家庭祖产中的财物则拥有权力。

^①本处肯定是指不空有关《瑜伽师地论》（Yogcaryabhūmi）的译文之一。

“《尼灵惠遗书》①（原写本不清，《敦煌资料》和《敦煌遗书总目索引》中均作“唯书”。——译者）。

显遁六年十月廿三日（865年11月15日），尼灵惠忽染疾病，日日渐加，恐一身无常，遂告诸亲，一一分析。不是昏沉之语，并是醒苏之言。灵惠只有家生婢子一名威娘，留与侄女潘娘。更无房资②。灵惠迁变之日，一仰潘娘葬送营办。

已后更不许诸亲怯护。恐后无凭，并对诸亲，遂作唯书，押署为验

弟金刚

索家小娘子

外甥尼灵皈

外甥十二娘（十二娘二指印）

外甥索计之二

姪男康毛（押）

姪男福晟（押）

姪男胜贤（押）

索郎水官

左都督成真”③。

本遗书中没有提到这位比丘尼应该拥有的不动产、食物、织物和小物品。所以，由于其来源，这些财产是不能由灵惠的世俗家庭要求收回的东西。

另一卷文书也证实了这一假设：已过命的出家人财产的结局根据它是由僧侣在世时获得的还是由家庭带来的而有所区别。在

①这里所使用的是“遗书”。那种作为一种秘密文书，只是在立遗嘱人死后才为人所知的作法在中国没有出现过。

②在世俗人中，不仅使用“房资”，而且同时还使用“家资”一术语。灵惠的断言肯定与事实不符。

③这卷文书已由翟理斯（L·Giles）发表于《东方和非洲研究学院通报》第9卷，第4期中。它就是斯坦因敦煌写本第2199号。

这卷写本上还写有僧崇恩在死前对其遗物所作的处分，崇恩似乎是出生于沙州的大家族之一^①，这样的出身肯定可以解释其财产数量之巨^②：

“《僧崇恩处分遗物凭据》”

铍各壹孔，镰各壹张，销卸各壹口，碗叠各□□□□□
□□具，车壹乘，楼壹具，种一副，粟楼壹具□□□□
□人王禄般施入三界净土寺□□□□校无穷地两□廷窠，
□两窠车牛乘驴农具，依当寺文籍随事支給。
□人合城大众微薄房资，双绉绯坛柴条袈裟一条□□□，
汗衫壹，紫绫夹裙衫壹对，□□□□京褐夹绫裙衫壹对。
绫襖子壹，青绫里□□□□□□□□□□□□□□□□□□
绿绢兰白练汗衫壹，赤黄绫夹裤两腰，绯绫被□□□，
鹞子皮裘一领，紫绫纛，故王□裘壹领，红袖纛□□□，
紫绫履壹量，京皮靴壹量并靴氈拾伍两，金银间腰带壹□，
银碗一枚，故赤黄绫三衣襖子壹，白方氈一领，龙须席□，
朱里碗壹，铜碗壹，铜叠子壹，坠铜盘子壹，蛮□□□，
膝叠子肆，画油木盛子贰并盖，画油木钵子贰并盖，画油□，
画油酱叠子贰，木油酱台子贰，酱醋勺子贰，铜匙筋壹□，
画木叠子拾，独胡木盘壹，五岁草驴壹头，肆岁父驴□□，
青刚鞍元壹，录石枕一枚，簾裘杖壹，绢扇壹柄□。
三世净土寺所有家具什物车乘供养具佛衣，并别有文。
□□岁草马壹匹充卖寺南宅壹躯，舍肆□并院落。
崇恩前后两政，为所于常住三宝或贷价忘取不□，

①崇恩可能是出身于索氏家族，该家族与阎氏具有联姻关系。

②这就是伯希和敦煌汉文写本第3410号。文书开头部分已残缺，剩余部分也处于极不完好的保存状态，纸张也太黑。所以对有些地方的释读变得很困难，甚至是完全不可能了。因此，本处的录文有许多段落都具有推测性。此文书曾发表于《敦煌掇琐》第3册中，见第59号文书和第239—243页。

□招业累，将八窠上锦壹张施入都司。

报恩寺常住大床壹张，踏床壹张，新车盘壹施入佛殿□，
□□用。

与侄僧惠郎□□壹张，白练里草录交缘，拾伍两银碗壹，
表侄弟大将□□□红锦袄子壹，绯绢里。

……尼严定 己上五人□，

……庐山帽子一顶。

□□□清净意比至无常已来支荒渠上地贰拾亩□，

清净意师兄法住在日，与牯牛母壹，母子翻折为五头，一任
受用。白绫壹疋，方耳铛壹口，柴两银盏壹，小牙盘子□面，

沙弥宜娘比至清净无常以来，承事清净意，不许东西。无常
已后，任随情取意，放汝宽闲。肆岁特牛壹头，布放修功德。

清净意无常已后，资生活具少小之间，亦与宜娘。

僧文信经数年间，与崇恩内外知常事，劬劳至甚，与耕牛壹
头，各粮麦叁硕。

媪柴小女，在乳哺来作养育，不曾违逆远心，今出嫡事人，
已经兹数载。

老僧买得小女子一口，待老师终毕，一任与媪柴驱使，莫令
为贱^①。出□崇恩亡后衣服，白绫履壹量，浴衣一，长绢裤壹，
赤黄绵壮袴壹腰，京褐夹长袖壹，独织紫绫壮袄子壹领，紫绫裙
衫壹对，紫绫柒条袈裟壹条，紫罗庐山帽子壹顶，覆面绵一张，
覆面青沙壹段。

上尚书剥草马壹匹，坠铜尺五面，悉罗壹。

姪僧惠郎□

表弟大将阎英达

姪都督索□

①“贱”与“良”是相对立的，后者指自由民。

姪虞侯索

姪兵马索荣彻

姪女夫张忠信

姪女夫张忠均”。

我们可以看到，这里明显地把遗产分为两大类：凭据的第一部分主要涉及到遗留给寺庙的财产。其中有些财产已经成了采取特殊措施的对象。从内容来看，主要细节都记载在净土寺的帐目中，甚至还有一个“别文”，涉及到了遗留给同一寺庙的全部财产。凭据的第二部分涉及到了遗留给僧俗个人的财产。因此，我们可以承认（这就是灵惠遗书中似乎已经指出的那样），过命僧的世俗家属们也有权占有出家人的一部分遗产，而继承物的这一部分肯定是由来自家庭的财产所组成的；灵惠遗留给其侄女的婢子是“家生”的^①。即使是当出家人无遗嘱而身亡时，其世俗家属也有法定之权占有来自家庭的财产。

因此，我们于此就不得不提出有关那些已进入教门的人对各户遗产的所有权问题。一般来说，那些未来的僧侣是在孩提或非常年轻的时代被送往寺院中的。可能为他们积累了一小笔款项。但至少是在敦煌，进入教门也可能就是兄弟之间分配土地和动产的机会。在唐代，这种惯例也可能是特别适用于那些大户的团结和统一受到削弱的地区，如敦煌和四川等地^②。在沙州，各户的分家是以把土地分成小块为标志的。结果形成了大量孤立的小片

^①在中国人的习惯作法和缅甸的法律条文之间具有某种类似性：“当一位出家人圆寂时，如果他的遗产是由外人所布施，其亲属和家庭成员都不得继承……如果这些财产是由其亲属赠给已故出家人的，那末唯有他们才有权继承，除非是死者的弟子。见《缅甸法典》Manu Vanuana第18条。上引R·兰加文。

^②有关四川情况，《隋书》地理志中的记载已由白乐日在《（隋书·食货志）译注》第312页中作了概括。

土地，它们常常是不足半顷的小地块^①。

在伯希和敦煌汉文写本收藏品中，有一卷是有关两兄弟之间的分家文书^②，其弟叫济周，进入了教门。在详细列举了两兄弟对他们的共同财产以及各自所得的用途之外，文书中又提到：

“右济周，不幸父母早亡。比日已来，济周与大哥同居合活，并无私己之心。今见济周出家，大哥便生别居之意^③。昨济周与大哥以理商量，分割什物及房室、畜牲等。所有好者，先进大哥收检，济周亦不争论。昨大哥听外人之言，妄说异端，无种誼兢。状称欺屈者，此乃虚言，妄入仁耳。复云，济周用度^④家中物者，亦有用大家物者，亦有外边得者。今大哥所用斛斛、财物、牛畜及承伯伯私种斛斛，先经分割财物，约略如前，一一并无虚谬。更有细节，亦未措言。比者已来，济周所有远为斛斛，及财富、畜生、车、牛、人，请还济周。今大哥先经伯伯数度分割财物，各有区分。今更论财，以乘法式。伏望仁明详察，请处分。牒件状如前，谨牒。丑年十二月×日，僧龙藏牒”。

当然，根据地区和时代不同，习惯也有所异。因此，只是到了皇家的政权已经停止重新分配土地的时候，也就是在土地买卖成为普遍现象的时候，兄弟之间分家产的事才会成为一种常见的作法^⑤。我们没有掌握足够的文书以了解在各种不同情况下的中

①请参阅伯希和敦煌汉文写本第2685号，已发表于《敦煌掇瑣》第3册，第57号文书，第233—235叶中。这是一份兄弟之间的分家文书。其中所指出的土地面积是以亩为单位计算的，分别为十一、十一、十四、十六、五、五、六、六、九、八、五、一、四、二、一、十一亩，所以两兄弟所拥有的土地的总数是一百零六亩，即五·七公顷多一些。

②伯希和敦煌写本第3774号。这卷文书的时间肯定为吐蕃人占领敦煌期间（787—848年）。

③因此，我们可以认为，尽管济周受度为僧，但两兄弟还可以保留他们的共同财产。

④上文业已论述到有关购买度牒之事。

⑤应该指出，济周及其兄的主要财产是畜群。当时拥有三百只绵羊、三十多头牛、鞍和驴以及十头耕牛的人家，已经堪称该地区的富户了。在强盗们的一次劫掠之后，他们只能拥有一百三十只绵羊、一头牛、十一头牛鞍和驴。

国出家人的继承权问题，但我们至少还是掌握了某些事实：僧侣们可以拥有继承自己亲属的财产，并且还可以自由支配使用^①。但他们的主要继承仍是寺院中不可分割的常住。

最后，我们可以承认，在农民大户尚维持团结统一的所有地区，那些已进入教门的人就对本户的不动产没有任何权力了。当然，中国和尚们所追求的主要是占有动产，因为当他们出家之后就要从事交易和放债了。

* * *

在律藏中所出现的有关比丘继承权的所有条款中，至少有一条维持下来了，这就是在僧侣们之间分配死者衣物的条例。我们已经发现，在崇恩过命之前所采取的措施中，在凭据的末尾列有一张表，其中一一列举了“亡后衣服”。因为他没有具体指出这些财物的受遗赠人，所以应该认为它们可能是要根据律藏中的规则而在僧侣们之间进行分配。如果这种作法在中国流传下来的话，那末同样也会得到发展。它变成了一种大规模的贸易经营和佛教僧众生活中的一项重要活动。敦煌文书告诉我们，同“界”（Sima）^②的僧侣们集合起来从事衣物和布匹的高价拍卖，然后再把所获得的利润在僧侣、比丘尼和男女沙弥们之间进行分配。

从626年起，道宣和尚在他对《四分律》的疏注中^③，也强调了在中国寺庙中进行唱卖的习惯。我们可以认为这种习惯在那里流行的时间要早得多，很可能是从五世纪时就开始了。实言

①中国在这一问题上的作法与佛教的律藏大相径庭。参阅《四分律删繁补阙行事钞》卷下1，第113页。其中引证了《十诵律》：当跋难陀（Upananda）圆寂时，他遗留下的衣物共值四十万斤黄金。国王、贵族及其亲属们都想占据这笔遗产中的一部分，但佛陀宣布所有这些财产都属于僧众，世俗人没有任何权力要求之。

②这些“界”包括的地域也很辽阔，共包括数座寺院。沙州一界共包括十七座大中型寺院。

③见《四分律删繁补阙行事钞》卷下，第117页。

之，佛律在这种习惯问题上的规定是非常简单的，以致于使道宣认为它与律例是相违背的。

他指出^①：“律无卖物分法，今时分卖非法非律。至时喧笑，一何颜厚？佛令分付，为息贫情令各自省，今反笑，不惟终始^②。比习惯生常乃无悛革”。

归根结蒂，律藏似乎承认了在亡僧所遗轻物中的多种分配法，但主要是区别出了两大类财产，即已立遗嘱的财产和需要在现前僧之间进行分配的无继承人的财产。

《弥沙塞部和醯五分律》中记载说^③：“有一沙弥（śramaṇera）命过，诸比丘不知云何处分其物，以是白佛。佛言：‘若生时已与人，应与之；若生时不已与人，现前僧应分’。有一少知识比丘命过，有上下衣及非衣。诸比丘不知云何，以是白佛，佛言：‘若生时不已与人，现前僧应分；若生时已与人，而未持去者，僧应白二羯磨（Jnaptidvitiyam Karamavācā）^④与之。一比丘唱言：‘大僧德听，某甲比丘于此命过，生存时所有若衣若非衣，现在僧应分今与某甲。若僧时到僧忍听，自如是。（完全相同的一段术语）……谁诸长老忍默，然；若不忍者，说’。

^①见《四分律删繁补阙行事钞》卷下第117页

^②《释氏要览》卷下，第309页中解释说，分配亡僧财产的作法也可以用宗教因素作出解释：“《十诵律》云：‘……问，命过比丘衣钵等，云何得分？答，彼于昔时，亦曾分他如物；今时命过，他还分之’。《增辉记》（《十诵律》中多次引证的一部经文，现已失传。请参阅杨联陞于《哈佛亚洲研究杂志》第13卷，第1—2期，第183页注^②中的考释）‘佛制分衣本意，为令在者见其亡物分与众僧，作是思念彼既如是，我还若之’。因其对治，令息贫求故”。

^③《弥沙塞部和醯五分律》卷20，第139页。这一段文字与《四分律》卷41，第59页相对应。

^④我们似乎可以这样来解释这种习惯：施主生前的布施具有充分的法律作用。为了在他亡后仍然维持原状，必须以教团的一种文书（按照习惯固定术语而庄严宣布的承认，当众僧保持沉默时，它具有充分的法律作用）使之有效。然而，我们非常不明白，为什么在由沙弥所作的遗赠中，这种有效性则是不必要的。其原因既可能是由于其遗产价值不大，也可能是地位未定的沙弥们的财产仍要受世俗法的约束。

再接着就是有关一位亡僧的情况，他有许多朋友，曾是国王、大相或一般人大量布施的对象。在此情况下，必须在可以由僧侣们进行分配的财产和与出家人身份不相符者之间作出区别。前者要全部分配给比丘们，后者则属于僧伽集体所有。

通过二羯磨（Jñaptikarma）而进行财产分配的作法似乎是特别适应于已有遗嘱的财产和所有那些其归属已成为争执对象的财产。所以，二羯磨仍是有关在僧侣之间分配财产的一种初步的条文。道宣解释说：“作法已，即僧数，量其衣物相参。掷筹取分^①，《五分》若衣少不足者，和僧与一无衣比丘”^②。

然而，在律藏中没有提到唱亡僧衣物的问题^③。这并不是由于在僧伽中未曾出现交换和出售微不足道的财产的现象，而是由于它们在其中仅占据有限的位置。售购僧侣们的衣物以及允许他们所占有的小物品在教会内部并不受禁，其条件是不要由此而产生了“不净语”和不要怀有发财致富的念头。“佛言^④：‘从今日听众僧中卖衣，未三唱应益价’。益价时比丘心悔；‘我将无夺彼衣耶？’佛言：‘三唱未竟，益价不犯’”^⑤。

①我们将要指出，对已故僧侣财产进行掷筹（“筹”即梵文的alaka）取分的办法同样也见诸《十诵律》（卷28，第202页）。其中所使用的是“墜筹”，这种办法晚期也在中国内地出现了。

②见《四分律删繁补阙行事钞》卷下I，第116页。在衣物并非太丰富的时候，有时候也会出现首先分配给老者的作法。参阅《十诵律》卷28，第202页。兰加先生在上引文中也提到了东南亚的一些类似的作法。当财产同样也要在僧侣之间进行分配时，沙弥们只能得到僧尼所得物的三分之一。

③唯有《弥沙塞部和离五分律》例外。上文业已提及。

④见《十诵律》卷7，第53页。

⑤参阅《摩诃僧祇律》卷10，第313页：“若众僧中卖物，得上价，取无罪。若和尚（Upadhyaya）阿闍梨（ācārya）欲取不得抄”。相反，普通和尚在他们的交易中可以表现得更为顽强一些。《四分律》（卷8，第651页）讲得更为严峻一些，在教会内部进行净物交易时，只有在不会产生象市场上的那种讨价还价现象的条件下才能得到允许。有关出家人进行交易的权力以及在律藏经文中程度不同的扩大使用范围问题，请参阅下文。

但在有关亡僧财产分配问题上，这类唱卖尚未在律藏经文中出现过；另外，可以肯定，各种律藏经文都为这种作法保留了程度不同的位置。唯有《摩诃僧祇律》在区别对亡僧轻物的三种分配法时，暗示了这种分配法，但也非常谨慎：

- 一，一致的分配，即“羯摩受”；
- 二，平均的分配，即“分分受”；
- 三，贸易性的分配，即“贸易分受”^①。

但对于这最后一种作法的解释则非常简单。在中国，为了唱卖这些亡僧们的微小物品，还要参阅律藏的其它段落，特别是参阅《十诵律》中的段落：

其中的一条律指出：

“《律》云：‘僧轻物，差一五比丘^②，分与先前僧，为分不均故。佛听集众’……《十诵律》云^③：‘卖衣，未三唱，比丘益价’。……《目得迦》(Mātrkādes Mūlasarvastivādin)云^④：‘佛言：初准衣时，可处中，勿会太贵太贱，不应待其价极力与之。故不买者故增值，犯恶作罪(duskṛta)’”^⑤。

“唱衣”在中国早就流行了，而且是根据《敕修百丈清规》

①《摩诃僧祇律》卷31，第479页。

②这是五种品质可以使一个人变得廉正，不执著、不怒、不怕、不愿和懂得应该所作的事。

③《十诵律》卷7，第53页。

④参阅《萨婆多毗尼毗婆沙》卷5，第636页。

⑤《释氏要览》卷下，第309页。有关“唱衣”一条目。

中所描述的一种非常具体的仪轨进行的^①：

“荣毕 (śavya)，后堂司行者覆住持、两序侍者。斋罢，僧堂前唱衣；仍报众挂唱衣牌……入门向里横安桌凳，桌上仍安笔、砚、磬、剪、挂络合用什物……维那 (Karmadāna) 解袈裟 (Kāsaya) 安磬中，却换挂络。堂司行者依次第拈衣物，呈过递与。维那提起云：三‘某号、某物、一唱若干’。如估一贯，则从一百唱起。堂司行者接声唱，众中应声，次第唱到一贯”。

我们有幸在敦煌发现了一些文书，它们可以向我们证明，在中国佛教团体的生活中，为唱由寺院作为布施物或遗产而获得的衣物、织物和其它那些微小物品的大型庙会该占有多么重要的地位。我们将把这种习惯看作是对那种把僧物看作是出家人共同财产这一原则的令人信服的证明。另外，拍卖的也并不仅仅是亡僧们的细小物品^②，而是包括寺院作为宗教性服务的报酬而获得的所有衣物和织物，这些物品在汉语中获得了一个特殊的名称“徧”

①《教修百丈清规》卷6，第1148页。参阅同一部经文卷3，第1129页。这部著作至今只保留有一些晚期的修订本。收入《大正新修大藏经》的是由德辉和尚所重编，于1336和1338年所刊布。怀海（749—814年）的《百丈清规》是专为禅宗和尚们所作的。

德辉还补充说：“今多作阄拈，甚息喧争。其法用小片纸，以《千字文》次第书字号，每号作三段，写于上，仍用印记官方。量众多少，与衣司合千人封定。至期，呈过主衣，两序首座开封，知客分俵，堂司行者捧盘随侍者。侍者剪取其半，置盘内毕。以盘置首座侧，安水盆于下抖匀。维那拈衣唱价论，首座临时呼一童行，信手拈盘中半阄，递于首座。开看字号分晚，说与堂司行者。唱某字号，众人各开所执半阄，字号同者即应。如不愿唱此号衣物则不应。三唱不应，首座以半阄投水盆中。再令撮起半阄，复唱起，应者堂司行者往收半号。到首座处对同，报与维那称云，某物唱与某人。鸣磬一下，知客上单。侍者发标，供头行者递与唱得人。衣物仍旧入笼，次第唱毕，维那鸣磬一下。回向云众散，各自照价持标取衣。三日不取者，依价出卖”。

有关在分配亡僧的衣服时所采取的掷筹法，请参阅上文。

②这些财产中有一部分要事先规定唱卖。可以参阅上文崇恩的遗书。

(daksinā)。

“《后唐清泰三年(那波利员和池田温认为是清泰第三年，即公元936年。谢和耐先生理解作“清泰的前三年”，即933—936年—译者)元月沙州觐司教授福集等状》(对净土寺帐目的检查)。

右奉处方，令执掌大众觐利。从癸巳年元月一日以后，至丙申年元月一日以前，中间三年，应所有官施^①、私施、疾病死亡僧尼散施及车头斋饷，兼前觐回残(前一任的余帐)，所得綾锦、绢綵、褐布、衣服、盘碗、卧具、什物等，请诸寺僧首、禅律、老宿等，就净土寺算会逐年破除兼支給，以应管僧尼一一出唱。具名如左。

癸巳年(933年)，官施衣物，唱得布玖阡叁拾贰尺。价法律衣物，唱得叁百陆拾叁天。阴家夫临圻^②衣物，唱得布捌佰叁尺。

甲子年，官施衣物，唱得布贰阡叁佰贰拾尺。又壹件衣物，唱得布肆千捌佰壹拾尺。又壹件衣物，唱得布伍阡伍佰捌拾尺。龙张僧政衣物，唱得布肆阡柒佰柒拾陆尺。普精进衣物，唱得布贰阡玖佰壹拾捌尺。

乙未年，曹仆射^③临圻衣物，唱得布叁阡伍佰肆拾尺。大王临圻衣物，唱得布捌阡叁佰贰拾尺。梁马步临圻衣物，唱得布伍佰壹拾尺。国无染衣物，唱得布叁阡肆佰柒拾伍尺。普祥能衣物，唱得布贰阡伍佰捌拾尺。天公主花罗裙，唱得布捌佰尺。王僧统和尚衣物，唱得布陆阡叁佰捌拾贰尺。孙法律衣物，唱得布贰阡

①这就是说从官吏那里获得的布施。

②“临圻”是指快接近坟墓了，即临卒时。

③我们知道，从唐代末年开，在各道中，当指地方官吏的时候，一般都要使用宫廷大官吏们的尊号。因此，不应该把此职官尊号在长安所具有的具体意义照搬运用到地方官吏们身上。

貳佰陆拾陆尺。

上件应出唱衣物，计得布伍万捌仟伍佰貳尺^①。

回残楼机绫叁匹，生绢五匹、黄小绫袄子壹领。鸟玉要带壹、鞋鞦具玖事。计又得见布捌佰肆尺。鹿絳叁拾匹、细絳柒匹、绢壹佰贰拾捌尺、绵绫贰匹。官施见布肆佰尺、鹿絳壹拾壹尺、大絳贰匹。宰相锦袄子价楼机绫贰匹、散施绵绫叁匹。又棉绫壹匹。王僧统袄子价入。细絳陆匹、鹿絳柒匹。又鹿絳玖匹绢价入。

上件三年共得大小绫柒匹、生绢伍匹、绵绫伍匹、生绢壹佰贰拾尺八、鹿絳伍拾柒匹，计壹仟肆佰伍拾贰尺。细絳壹拾叁匹，计叁佰贰拾伍尺。布壹仟贰佰肆尺。

已前出唱衣物及见絳，右都计陆万壹仟肆佰伍拾陆尺。

出破数：楼机绫壹匹，寄上于阙皇后用。

楼机壹匹，赎鞍上官家用。大绫壹匹，上司空用。又楼机绫壹匹，沿大众用。生绢贰匹，大云、永安庆寺人事用^②。又生绢贰匹，郎君小娘子会亲人事用”。

“应管诸寺合得觐：

僧计叁佰伍拾陆人，

沙弥壹百陆拾叁人，

合全捌拾壹人半^③，

合得觐大戒式又计叁百柒拾玖人，

^①这里有一种我们无法解释的差距，因为布的总数事实上高达六万零八百二十二尺。

^②此处是指寺院中的奴婢，于此称作“寺人”。有关奴婢中的这一特殊等级，见下文。

^③“和全”这一术语似乎很难解释，尤其是帐目中于此记载为“捌拾壹人半”。然而，我们从下文所提供的数字即可以看到，如果把“和全”（八十五人半加上三十五人半共为一百一十七人）和僧尼（三百五十六人再加上三百七十九人，共为七百五十三人）加在一起，那就会得到出家人的总数：八百五十二人。

尼沙弥计柒拾壹人，

合全叁拾伍人半。

上件僧尼通计捌佰伍拾贰人，人各支布陆拾尺，僧尼、沙弥各支布叁拾尺”（九米左右）^①。

“准前件见存额，半满二种支付外，余布肆阡壹百捌拾陆尺^②。

右通前件三年中间，沿众诸色出唱、人事、吊孝、赏设、破除及见在，一一诣实。如前谨状上。伏请处分”^③。

这卷文书的时间为清泰三年（也就是天福元年，即936年），最后是三位“傥司”的署名。在时间上又盖有“沙州都僧统”的大印。

保存在北京图书馆的另外一卷敦煌文书^④指出，有时仅仅向其数目很有限的出家人分配，但“唱衣”仍为一集体行动，当地的所有寺院都要参加：

“法律^⑤德荣唱紫罗鞋两，得布伍佰捌拾尺（约合一百七十四米）。支本分一百五十尺，支定真一百五十尺，支政会一百五十尺，支图福盈一百五十尺。余二十尺^⑥。

①根据律藏中的习惯，沙弥们所获得的一份物品要比僧侣们少，这里是一半。《十诵律》中认为沙弥只能得到比丘们所得额的三分之一。见《十诵律》卷29，第285页，有关世俗施主们在斋供期（*upasadha*）所布施的物品的分配。

②僧尼们总共获得了约一万五千四百九十二米布，沙弥们获得了二千一百零六米，这就是说唱布总数为一万七千五百九十八米。唱物所获得的利润并没有完全在出家人之间进行分配。其中有很大一部分要储备在某一座寺院的长生库中。在《敦煌百丈清规》中，用“抽分”一词所指的正是这一部分财产。

③伯希和敦煌汉文写本第2638号。本文已由那波利贞先生刊布（几乎是全文），载作者于《支那佛教史学杂志》第2卷，第4期篇末的注释之一中。

④北京图书馆所藏敦煌汉文写本“成”字第96号背面。这卷文书已刊载《国立北平图书馆馆刊》中，见1931年11—12月号，第6期，第79页。

⑤有关在敦煌写本中经常出现的“法律”这一职称，请参阅戴密微：《吐蕃僧诤记》第238—239页注释。

⑥事实上缺了二十尺布，完全如同上文一样。

法律保宣旧觀^① 阡捌百玖拾尺（约合一千四百六十七米）。

僧政愿清唱绯绵绫被，得布壹阡伍佰贰拾尺。旧觀壹阡尺。
支图海明一百五十尺，支图愿护一百五十尺，支智全一百五十尺，支智全一百五十尺，支智柴一百五十尺，支图福盈（向达先生误作“盛”。一译者）一百五十尺，支图应求一百五十尺，支图愿德一百五十尺，支图法兴一百五十尺，支图大应一百五十尺，支图应祥一百五十尺，支图应庆一百五十尺，支图大进一百五十尺，支图大愿一百五十尺，支图谈济一百五十尺，支图广进一百五十尺。

金剛唱扇，得布伍拾伍尺。支本分一百五十尺。余九十五尺。

道成唱白绫袜^②，得布壹佰柒拾尺。支本分一百五十尺，支普列法一百五十尺。余一百叁十尺。

道明旧 叁佰玖拾尺。

法律道英唱白绫袜，得布叁佰尺。又唱黄尽被（向达先生误作“坡”一译者），得布伍佰尺。支图道明一百五十尺，支本分一百五十尺，支图祥定一百五十尺，支图谈宣一百五十尺，支图谈惠一百五十尺，支图戒云一百五十尺。支图贤惠一百五十尺，支云祥通一百五十尺”（写本的下文已残缺）。

由此可见，在那些汇集了同一界所有出家人的大型庙会上，所唱的主要是衣物和布匹。用于付款的和在僧侣们之间进行分配的也完全是布匹。因此，布匹成了通常使用的一种特有的经济流通手段，无论是指亡僧的遗产，还是指为完成宗教服务性法事而付的酬金（即“觀”，也就是梵文daksinā）。这些物品一直保

①“觀”字是根据该文献的其它段落而复原的（《国立北平图书馆馆刊》的录文作“旧律”。一译者）。

②《释氏要览》卷上，第207页指出，“袜”最早是指一种衣服。《四分律》中指出：“寒听着袜”。还有一条注释补充说，从三国到晋代，人们都穿成角状的袜，把它扎在腰带上，一直垂到踝骨。到了魏代，此词的意义就变了，专指穿在脚上的袜子。

所以，即使是在寺院内部，教团规则和属于宗教范畴内的动机都有利于增加所布施的和不可分割的财产，即“常住”。

但是，有关这种财产的观念也允许把“常住”用于商业活动，它们甚至可以通过保护处于世俗界的财产不受任何侵占而促进这种活动。因此，我们可以由此而窥见什么是中国佛教僧众中经济的总方向。这种经济的主要目的在于将本图利和谋求新财产，而不在于生产。它的主要特点是以产权观念为基础的，这在中国来说是一种比较新的观念，因为中国长期以来仅存在一种卓越的财产习惯法：耕田。然而，寺院占有它们自己的土地，佛教肯定非常有效地扩大了这种产权，因为土地可以被赠赐和买卖的现象越来越趋向正常化了。由此开始，中国在唐代出现了社会和经济中最深刻的变化。但是，在把新的借贷作法（继承自印度）传入中国时，在世俗界得以推广，佛教对于中国唐代贸易越来越快的发展肯定并非毫不相干。

我们可以承认，如果中国经济的一般形式在五—十世纪间发生了深刻变化，其中的部分原因也应归于佛教。

土地和附庸

导 论

九—十世纪时敦煌寺院的帐籍都提到了佛教机构中同样的收入种类。

净土寺直岁^①戒弁和保全的年终结算报告：

“右戒弁、保全等，后丁卯年（907年？）^②正月壹日已后，

^①“直岁”是在那些受教育最多的和尚和最好的书法家中选择。净土寺的帐籍中记载有许多“直岁”的人名，他们似乎经过数年之后又要重新担任这一职务。有关印度僧侣职务的名称，见烈维（S·Lévi）和沙麻于1915年在《亚细亚学报》9—10月号中发表的文章。有关“直岁”一职的印度相对名称却不为人所知。

^②这是一个大约的时间。

至戊辰年正月壹日巳前，中间十二个目录，就院算会，手下壹年周承前帐回残及百年新附，施得田收、利润、园税及恣像散施、诸家念诵、春秋佛食、斋觐麦粟、油蘇黄麻、麸、宰、豆、布”^①。

这种列举的顺序基本如下：

- 一，不动财的收入：出租土地和工业作坊，
- 二，质钱借贷利息；
- 三，各种布施。

事实上，在敦煌地区和制订这些文书的时代，这就是三类收入下降幅度的顺序。但在所有的情况下，在一个其经济主要是农业的国度中，地产形成了稳定整个政权的基础。所以我们完全有必要首先探讨这一强大的经济势力（在中国就是佛教教团）的地产和不动产的特点及其程度。

中国和尚虽然大部分都出身于农民阶级，但却不躬耕田地。我们甚至还可以认为僧侣们生活方式的这种变化是他们进入教门最为明显的特点：和尚既然已经出家，他们同时也放弃了在田地中的劳动。来自西方的一些传统都要求世俗人养活出家人；另外，中国历代王朝为使僧侣官僚化（至少是他们之中的佼佼者 and 最为称职者）而作出的经久不息的努力使中国僧侣界成了一个独特的阶级，他们有权等待地方政权的供养和摆脱一般世俗人的义务。中国当时还没有关于僧侣的口头流传教义^②，僧侣们的类型是根据拿俸禄的官吏和有封邑的贵族们的模式而逐渐形成的。他们之间具有非常接近的相似性，因为世俗政权很早就建立了一种

^①见伯希和敦煌汉文写本第4081号。

^②然而，中国却有道教徒的隐修处，整个独立僧侣阶级就是根据游方巫师们的模式而形成的。

对僧侣们的审试制度。中国和和尚们控制了一部分附庸劳动力，或者从农民那里获得一部分收获物，所以他们仅仅是作为管理者和手工工业的领导者而从事农业。另外，这种作法还有一种次要的原因：因为印度的佛教戒律经文中禁止出家人伤害植物和动物，不这样作的人就要为这一罪孽而承担惩处。毗奈耶禁止比丘们挖土^①、伐树和割草^②；另外，他们还认为播种和插秧为不净和不合适的举止。如果发现有人在田里或园中舞动锄头，那也经常仅仅是一些沙弥，没有受具足戒的人，因为律藏中并不要求他们在具体情节中必须遵守条例^③。

道安（264—235年）“至年十二（谢和耐先生误作‘年二十’。一译者）出家，神智聪敏，而形貌甚丑，不为师之所重。驱役田舍，至于三年，执勤就劳曾无怨色”^④。

法显（生活在六世纪末的一位和尚）“尝与同学数十人，于田中刈稻。时有饥贼，欲夺其谷。诸沙弥悉奔走，唯显独留，语贼曰：‘若欲须谷，随意所取。但君等苗不布施，故致贫饥’”^⑤。

然而，也有一些耕地的和尚。从敦煌寺庙的帐籍中便可以读到，出家人似乎也参加田间劳动。实际上，这是由于中国佛教并

①请参阅《东方宗教手册—〈别解脱〉》（*Pātimokkha*）第33页，《四分律》卷19，第384—385页；《摩诃僧祇律》卷41，第854页；《十诵律》卷16，第117页。这是一种流传很广的禁忌，在中国也并不是没有出现过，而是在佛教中为一种合理的解释获得了支持，不挖土是为了不伤害在那里藏身的虫子。

②《弥沙塞部和醯五分律》卷6，第41—42页；《四分律》卷11，第641页；《根本说一切有部毗奈耶》卷27，第775—776页。

③这种情况主要是经常出现在禅宗中，它实际上是指对新入教青年人的一种考验，以证实他们信仰的坚定程度，这种考验是导致顿悟的一种身体和思想上的律的组成部分。

④《高僧传》卷5，第351页。

⑤同上引书，卷3，第337页。

不主要是一种寺院宗教，后者是律藏中向我们介绍的佛教模式。另外，如果牲畜在中国佛教说法中占有重要位置，如果皈依佛门的主要标志是遵守食素制度，特别是在节日中吃素斋（因为一直到那时为止，节日的特点就是吃肉），那末农业则是被中国佛教徒置之度外的。农业也没有受禁，而这种禁忌在印度佛教中主要适用于出家人，不包括世俗者在内。

印度的律藏经文也要求实行一种出租耕地和使耕者处于奴婢地位的制度：

“亦不受畜金、银、宝等，谷、粟、米、豆、村园、奴婢、牛、羊、车乘。此金银等僧伽应受，别人不应受。若田地园圃亦合众畜，应与寺家净人及余俗人。计分微课以供僧伽，若使净人及傭作人。自作田者所有谷、麦、菜蔬、果实，并皆不净，苾刍不应食”^①。

这种出租土地的制度确实是在律藏向我们所介绍的那些教团中实行过：

“有一居士，数用众僧田，不与众僧税直。是居士后时欲种，旧比丘来语居士言：‘汝数数用众僧田，而不与直。汝今莫种，若欲种者当与僧价’。居士闻是语，故强种。时旧比丘卧地遮犁，居士惭愧即休不种”^②。

但是，在印度教团与世俗人之间，不存在这种纯粹是贸易性的关系。因为在他们之间所出现的或是受皈依的农民，他们认为为神圣教会服务是一种功德；或者所涉及到的仅仅是一些普通的奴婢。在僧团的仆从（即“净人”）之中，有数量很大的一批农民。在律藏经文中，他们被称为“守园人”：

“尔时僧园民年年谷麦新熟时，供僧食。云何‘年年新熟？

^①《根本萨婆多部律摄》，即《大正新修大藏经》第1458号，卷6，第558页。有关不是通过化缘和慈善布施而获得的财物为不净的情况，见下文。

^②《十诵律》卷53（应为卷58，一译者），第430页。

稻熟时、麦熟时、豆熟时、苏油石蜜时^①’各取少许分置一处，拟供众僧”^②。

当农民劳动力不肯心甘情愿地前往置身于僧人的保护之下时，那些笃信宗教的国王们有时也要把这些农民劳动力奉送给佛教教团：

“尊者毕陵伽婆蹉（Pilingavasta）在聚落中住，自泥房舍。时瓶沙王（Bimbisāra）来，见尊者自泥房舍，问：‘阿闍犁作何等？’答言：‘首陀罗（śūdraka），泥治房舍’。王言：‘阿闍犁，天人使耶？我当于园民’。答言：‘不须，首陀罗’。如是至三，犹故不受。聚落中人闻，已来到其所，求言：‘阿闍犁，愿取我等作园民，我当供给’。比丘言：‘汝等一切能五戒者，我当取汝’”^③。

在法显取经朝圣的时代，即公元五世纪初叶，于印度还可以发现一些为佛教教团劳动的农民。

法显在谈到“中国”（Madhyadeśa）时指出：

“自佛般泥洹后，诸国王、长者、居士为众僧起精舍，供给田、宅、园、圃、民户、牛犊、铁券、书录^④。后，王王相传，无敢废者，至今不绝。僧众住止房舍，床蓐饮食、衣服都无阙乏，处处皆尔。众僧常以功德为业，及诵经坐禅”^⑤。

我们可以认为，在佛教于中国取得真正发展的时代，印度、

①所有这些都会使人想到一种半牧业和半农业的生产，但在中国没有出现过相类似的情况。

②《摩诃僧祇律》卷16，第353页（应为352页。一译者），把最早的收成奉献给僧伽似乎是一种流传很广的习惯。我们在《十诵律》卷58，第437页中还发现过另外一个例证。

③《摩诃僧祇律》卷29，第467页。在《十诵律》卷58，第433页中还记载有另外一个故事，其中提到了瓶沙王，他把五百名“守园人”送给了僧伽。

④各种印度碑铭集中都证明这些作法的真实性。

⑤《高僧法显传》，即《大正新修大藏经》第2085号，第859页。

中亚和东南亚教团的生动例证对该地区佛教精舍的建筑所产生的作用要比由律藏经文所提供的分散资料的影响强烈得多。但是，如果要求僧侣们“不劳而食”（正如中国文人所指出的那样）的原则果真是已经确立的话，那末在实际中，为寺院劳动的农民的地位就会有千差万别，同时也存在有各种地产种类。中国的相同作法也存在于印度和受印度影响的其它地区：世俗政权和个人向宗教机构布施土地；农民置于寺院的监护之下，或者是他们自动寻找这种保护。但中国的一些具体条件也赋予了这种宗教现象（倾向于为教团创设一种永久的财产）一种中国特有的特点和方向，中国自己的历史、地理、法律习惯和农业政策于此也起了一种决定性的作用。如果在中国和印度之间存在有某种相似性，那也只能是偶然的和一般性的，而不具有特殊性。

*

*

*

佛教的拓殖地

在中国，佛教从历代王朝中所获得的支持是一种非常明显的事实，以致于使唐代的中国人在及在他们之后的近代人都可以把世俗政权的这种恩宠看作是佛教取得成就的基础。其实，这仅仅是佛教在中国取得成功的次要因素，仅仅以这一因素是无法解释宗教运动的。然而，这种官方的支持产生了严重的经济后果：在某些时代和某些地区，完全是在皇帝们的支持下和根据统治阶层中所特有的观念，佛教寺院经济才得以立足。我们于下文将会看到，本处所指的经历与寺院地产发展的基本模式相比较则具有脱离常规和特殊的现象。在寺院控制中国土地的不同形式中至少有一点共同之处：这都是由农业所抛弃的地区和土地，它们最早是由佛教机构所拓殖的。

中国王朝经常关注的目标之一就是扩大耕地面积。按照唐代

的术语来说，当时就存在有“宽乡”和“狭乡”之别^①，其中具有一种税收的因素，但事实上则有更为广泛得多的意义，也不能仅仅将此局限在历史上的这一个时代^②。帝国政权竭尽全力地鼓励居民高度稠密地区的农民到那些干旱的、其开发仅仅处于开始阶段的地区栖身。在唐代，后一地区每个农民所分配到的土地份额要比“狭乡”多两倍，作为特殊情况，那些希望移居“狭乡”的农民不仅有权出售位于家宅附近和组成“世永业”（可以世袭的地产）的园圃，同样还有权出售“口分田”（终身分配的土地）^③。授给面积较大的土地在这些地区是正常现象，因为那些灌溉条件很差和完全是干旱的地区则需要数量更多的休耕地^④。但是，同样还可以通过鼓励建立新的移民区的作法得到解释。事实上，这里并不是指一种有限的分配，如同在居民高度稠密地区的情况一样，而是指一种基本的分配：《唐律疏议》指出^⑤：“计口授足以外，仍有剩田，务从垦辟，庶尽地利，故所占虽多，律不与罪”。

但是，由于农民阶级在感情上执著于自己的土地，同时也是由于农民习惯上都是在那些平坦的土地上定居，所以这种立法所

^①参阅白乐日于《东方语言研究中心学报》第34卷，第45页以下所发表的《唐代经济史论稿》。

^②马伯乐：《历史论文集》第163页。

^③《新唐书》卷51，第2页。这样的条款，至少是有关“口分田”的条款只能是起源于自由买卖大面积耕地的作法习已为常的时代。

^④参阅《周礼·地官司徒》（此处有误，应为《周礼·司徒教官之职》。一译者），“不易之地（即不轮种之地），家百亩，一易之地（两年轮种一次之地）家二百亩，再易之地（三年轮种一次之地），家三百亩”。上引《新唐书》卷51中指出：“狭乡授田，减宽乡之半。其地有薄厚，岁一易者，倍授之。宽乡三易者，不倍授。工商者，宽乡减半，狭乡不给”。可以肯定，“三易”一词指一年休耕一次的三年轮耕，因为当休耕地比较多时，那就无法解释缩减分配土地面积的原因了。白乐日先生在上引论文第45页和注释123中认为“三易”是指连续三年休耕一次，但同时又指出这种作法在唐代是不可设想的。

^⑤《唐律疏议》第9页，第14条款的疏义。

不能得到的东西，由帝国政权通过放逐农民以强迫的形式实现了。土地干旱的地区是著名的“营田”或“屯田”地区^①。然而，北魏时代（五世纪末的中国北方）的佛教寺院^②也从这种强迫性的开拓中获利。

佛教教团经济的重要特点在五世纪时的一篇重要著作《魏书·释老志》中似乎就已经定形了^③。仍然是这一论著以最为明确的方式向我们介绍了一种具有重要意义的制度，因为它使佛教在整个中国西北地区的立足提供了一种坚实的基础。

沙门统“县曜^④奏：平齐^⑤户及诸民，有能岁输谷六十斛^⑥入僧曹^⑦者，即为‘僧祇户’，粟为‘僧祇粟’，至于俭岁，赈给饥民。又请民犯重罪^⑧及官奴以为‘佛图户’，以供诸寺帚

①有关这些兵士和被遣放的农民的聚落，见白乐日于上引《东方语言研究中心学报》第34卷，第73页以下的解释。

②“寺院”一词的使用在北魏时代就已经出现。其中的“僧众”已经成为事实，无疑是由于中国北朝的帝国政策造成的，同时也是由当时非常明显的对遵守印度寺院规则的关注造成的。

③《魏书》卷114，魏鲁男译文，载《通报》第30卷，1933年，第100—181页。

④县曜在和平（460—465年）初年被敕封为沙门统。山西大同的著名石窟就是在他的倡议下开凿的。县曜所占据的“沙门统”一职是佛教僧官中的最高品位。这是一种半世俗半宗教性的职务，由皇帝敕封高僧担任，作为君主在佛教事务中的谋士。第一位“道人统”是太宗年间的法果。他圆寂于416—423年。他的继任人是师贤，后者为尉宾（克什米尔）一位国王的亲属。继任师贤的县曜改“道人统”为“沙门统”。县曜的传记载于《续高僧传》卷1中。

⑤平齐郡位于平城的西北。平城是当时北魏的首都，位于今山西省大同附近。

⑥约合一千二百公升粮食，这是一种异常沉重的税役负担。因为在唐代，每亩（五·四公亩）耕田的平均产量约为三十公升粮食。

⑦在北魏时代，僧官制共包括在京师的一个中央官署，首先被称为“监福曹”，然后在479年又改设“昭玄曹”。该曹的主持者即为“沙门统”（晚期又改为“昭玄统”）。在他的统辖下有一位“都维那”（Karmadana），即统摄僧众。在各州和镇中都有一个僧曹，它们都附属于中央官署，在僧曹内部也有同样的组织，即各省的沙门统和维那。

⑧犯有“十重罪”或“十恶”的罪犯包括从谋反到内乱（乱伦）。

酒，岁兼营田输粟^①。高宗（文成帝，452—465年）并许之。于是僧祇户、粟及寺户，遍于州镇矣”^②。《佛祖统记》^③在469年下边记载了显祖（献文帝，466—471年）年间昙曜的一道表章。这一时间完全有可能是正确的，因为正如冢本善隆先生在他有关北魏的僧祇户和佛图户的精辟论文中所指出的那样^④，在皇兴三年五月（469年3—4月）间设了平齐郡^⑤。

昙曜于476年又呈一道新表章奏请创设僧祇户。因为尚书令高肇于永平年间（508—511年）上奏皇帝的一道表章中指出^⑥：“谨案：故沙门统昙曜，昔于承明元年（476年），奏凉州军户赵荀子等二百家为僧祇户^⑦，立课积粟，拟济饥年，不限道俗，皆以拯施”。

在上述两种情况下，即469年所创设的平齐郡的僧祇户和476年所创设的凉州的僧祇户，他们都是一些拓殖居民，被分配到了那些准备开发的不毛之地。他们为佛寺提供了农业劳动力。我们从慕容白曜的传记^⑧中获悉，创设平齐郡是为了接受两座归附城市的一部分居民。多余的居民被沦为奴婢，然后再分配给官吏们^⑨。总之，僧祇户要被强迫从事农业劳动，要求他们每岁所输

①由于笔者将于下文提到的原因，我不采纳上引魏书原文第147页的解释，他认为是要指令奴婢们交纳租税。

②《释老志》第6页。

③《佛祖统纪》卷38，第355页。

④冢本善隆于《东洋史研究》第2卷，第3期（1937年）中发表的文章。

⑤还可以参阅《通鉴》（《资治通鉴》）卷123，它在提到平齐郡的创设之后，又转载了昙曜的一道表章。因此，“僧祇户”几乎是在该郡创设之后立即设置的。平齐郡包括怀宁和贵安两县。参阅《魏书》卷24，崔道固传。

⑥《释老志》第8页。

⑦很明显，当时有一些集体负责的军屯家庭集团，其中的首领之一叫作赵荀子。

⑧在488年间，北魏人入侵了淮河以北宋国的部分领土。详见《魏书》卷50，慕容白曜传。参阅上引王伊同文，注释18。

⑨可以参阅有关唐代的情况，因为它受到了魏制的影响。《唐会要》卷86，奴婢，第1页：“旧制，凡反逆相坐，没其家，为官奴婢。一免为番户（属于官吏的户，这就是那些没有和平齐郡居住者们的情况），再免为杂户，三免为良人”。

的六十斛谷是一种特别高的税务，肯定将近其总收成的半数。在皇帝于473年进行的一次御驾亲征中^①，于各州和各镇征募了占居民十分之一的兵员，并且强迫农户每年交纳军需五十硕（或五十斛）。这是一种特殊措施。类似僧祇户的一种机构（几乎是同时代的）间接地告诉了我们这里涉及到的军屯的类型，从原则上来说，它没有任何佛教特点：

“又别立农官，取州郡户十分之一，以为屯民。相水陆之宜，断顷亩之数，以赃赎杂物市牛科给，令其肆力。一夫之田，岁责六十斛，甄其正课并征戍杂役”^②。

我们由此便可洞见僧祇户的组织到底是一种什么形式。这里实际上是指一种有组织的耕作。僧祇户也可能是分成了一些集体负责的耕作小组，正如唐代的敦煌寺户一样。当决定建立僧祇户时，肯定要提前规定寺庙必须为之提供开发土地所必需的农具和耕牛，因为僧祇户所开发的实际上都是一些很难灌溉的土地，他们播种的粮食本身就很能说明问题。僧祇户播种的都是粟，这种植物所要求的劳动日要多于种小麦（每年二百八十三天，而不是种小麦所需要的一百七十七天）^③，但粟却只满足于一些干燥的土地和比较更为耐干旱^④。

如果僧祇户这种组织本身和这种制度的原则确实是起源于中国的话，我们在其主要宗旨方面也可以这样认为：僧祇粟要入藏于“常平仓”^⑤，以用来救赈当时几乎是长期的饥

①《魏书》卷7上，延兴三年。

②《魏书》食货志，卷110。

③见《大唐六典》卷7，第8页。

④粟在唐代仍是屯民区所种植的主要粮食作物。参阅白乐日于《东方语言研究中心学报》第34卷，第74页中的解释：“……粟是一种普通作物”。

⑤在中国，常平仓具有悠久的历史。《周礼》中规定，司徒要负责管理被称为“卫济”的常平仓。到了汉代，汉宣帝（公元前73—49年）建立了一种叫作“常平仓”的粮仓。在汉明帝时代（公元58—75年）又改名为“常满仓”。到了唐代，这些粮仓属于“常平署”。见戴何都：《百官志和兵志》第441—442页。

荒^①。但在这种条件下，为什么要把在正常情况下应由世俗官吏充任的职务交由寺院呢？事实上，这种权力的转移具有多种因素。建立屯田和垦殖需要巨额资金，而当时的教团由于正处于宗教信仰的高潮中而发财致富，所以就拥有购买耕畜、农具和各种设备所必需的资金。但这种考虑并不能解释所有问题。如果这一制度在原则上是汉人式的，那末教团至少有权为自己和出于建福业的目的而使用所保存的谷物，或是为了维持僧侣们的生活，或是用于宗教法事之需要。仅仅由寺院负责赈济饥民这一事实就使寺院不仅有了物资救济的特点，而且也具有了慈善性布施的特点。我们承认慈善活动是佛教教团的特点和特权。另外，如果世俗政权无力赈救饥民^②，那我们估计当时就可能已经佛教化^③的居民更容易由僧侣们所管辖。他们认为在为三宝服务时就可以积累功德和对工作表现得更为热忱。无论如何，即使和尚们在行使职权时比世俗官吏也丝毫不宽恕多少的时候，这种制度的宗教功德也要归于当权的王朝。宫廷是笃信宗教的，县曜就得到了皇帝的信任。

任“道人统”职务（这一职官又由县曜改为沙门统）的高僧们似乎曾是皇帝在所有宗教事务中都言听计从的谋士。由于他们的作用，北魏的历代皇帝肯定都非常熟悉佛教律藏的主要条例^④。然而，僧祇户和佛图户的制度似乎并不完全是由县曜首创的。事实可能正好相反，印度的律藏经文可能对这种制度施加了影响：

①例如天安年间（466年）和皇兴年间（468—470年）的饥荒。这种灾荒在甘肃省是始终存在的。“是岁（473年），州镇十一水旱，丐民田租，开仓赈恤。相州饥民死者二千八百四十五人”。474年和478年又发生了新的饥荒。参阅《魏书》卷6（误，应为卷7上。——译者）和太和元年的圣旨：“相其水陆，务尽地利”。“无令人有余力，地有遗利。”

②崔道固（他从平齐郡创设之日起就奉诏治理该郡）的传记认为，他无力在自己的管辖范围内赈救饥荒。本人在延兴年间（471—475年）的农民暴乱中身亡。

③必须指出，唯有那些有能力每年输六十斛粟的人家才可以成为“僧祇户”。因此，原则上允许他们进行自由选择。

④我们在《释老志》中可以发现有关这一事实的许多例证。

《十诵律》中确实记载有这样一段文字^①：“佛听僧坊使人。佛图使人。是人属佛图^②，属众僧，是名人物。非人物者，佛听象、马、骆驼、牛、羊、驴、骡，属佛图，属僧。是名非人物”。

我们从这一段短短的文字中又可以发现昙曜在佛图户和僧祇户之间所作的区别。因此，这种制度似乎是对借鉴自印度律藏和中国政治传统的内容之具独特见解的概括。这样就形成了一整套皇帝的创造和宫廷僧侣的独创。另外，皇帝们似乎曾自由地支配僧祇粟以举行官方法事。497年高祖皇帝的一道诏令指出：“可敕诸州令此夏安居清众。大州三百人，中州二百人，小州一百人。任其数处讲说，皆僧祇粟供备。若粟甚少、徒寡，不充此数者，可令昭玄^③量减还闻”^④。很可能是由和尚与世俗官吏所组成的混合机构共同制订了管理僧祇户的特殊内律，《释老志》中刊载的一道奏章的全文也就是暗示这一内律的^⑤。如果说世俗政权对僧祇户创设的干预很明显的话，那末律藏的影响也并不逊色：这一制度的基础本身就是僧众共有财产的观念，它既不会有碍于作为个人的僧侣们的财产，也不会有碍于寺院利益^⑥。佛寺完全如同有德之士可以代表国家及其官吏一样，出家人的戒律则禁止

①《十诵律》卷56，第413页。

②“佛图户”一名即由“佛图”（佛陀）而来。

③“监福曹”于497年易名为“昭玄曹”。

④见《广弘明集》卷24，第272页。参阅《佛祖统纪》卷38，第355页。正如大村西崖先生在《支那美术·雕塑篇》第176页所指出的那样，僧祇粟曾被用作开凿云岗著名石窟的开销。

⑤511年的诏令。

⑥有关“常住”财产的问题，见上文。肯定是在北魏时代作出了巨大努力以模仿印度的制度和按照律藏中的规定办事。我们从专门术语中便可以证明这一点：在当时常用的某些术语（沙门、僧祇、佛图、净人）和在唐代很少使用的一些术语均引自五世纪初翻译的有关律藏的经文论著。424年，一道敕旨命令所有寺庙都叫作“招提”寺（Caturdin，即“四方常住”），见《佛祖统纪》卷39，第354页。

他们占有全教团的财产。这是对付可能出现的舞弊的一种保证，但却没有产生效果。

高肇在其于永平年间（508—511年）的奏章中指出^①：“又依内律，僧祇户不得别属一寺。而都维那（Karmadana）僧暹、僧频等，进违成旨，退乖内法，肆意任情，奏求逼召，致使吁嗟之怨，盈于行道，弃子伤生，自缢溺死，五十余人。岂是仰赞圣明慈育之意，深失陛下归依之心。遂令此等，行号巷哭，叫诉无所，至乃白羽贯耳，列讼宫阙”。

我们不知道高肇所暗示的那道敕旨的内容是什么。我们可以认为他接受了一种期待了很久的进展：把僧祇户变作寺户，并且增加了僧曹的独立自主性。它证明了僧祇户这种制度的失败。高肇在其奏章中指出，僧祇户属于寺院的管辖范围，所以不能诉诸世俗官吏。这种特殊的地位与511年的一道敕旨所指出的在经济方面彻底的附属性是同时发展的：

“僧祇之粟，本期济施，俭年出货。丰则收入。山林僧尼，随以给施；民有窘弊，亦即赈之。但主司冒利，规取赢息，及其征责，不计水旱……自今已后，不得专委维那、都尉，可令刺史其加监括。尚书检诸有僧祇谷之处，州别列其元数，出入赢息，赈给多少，并贷偿岁月，见在未收，上台录记。若收利过本，及翻改初券，依律免之，勿复征责。或有私债，转施偿僧，即以丐民，不听收检。后有出货，先尽贫穷，征债之科，一准旧格”^②。

国家在六世纪初叶和发生长期动乱的前夕，对这种滥用它自愿赋给教团的权力作出了反应，但远没有标志着正常管理的恢复，相反却说明了这一制度的衰落。寺院对于部分农民的全部权力在中国佛教史中是一种常见现象，但特别出现在古老的屯区。宗教寺院的经济压力主要是表现在它在历史上曾比较自由地施加影响

^①《释老志》第8页。

^②《释老志》第8页，永平四年的诏令。

的地区。僧祇户是佛教开拓区一种特殊类型的典范，我们在九一十世纪今甘肃省敦煌地区还可发现对这一现象的追忆。

* * *

《释老志》在提到县曜首次要求设置僧祇户和佛图户的表章之后，又接着补充说：“于是僧祇户、粟及寺户，遍于州镇矣”。三个世纪之后，在敦煌地区的佛教寺院中还有一些“寺户”。这些奴婢出现在许多敦煌文书中，或者是仍沿用“寺户”相称，或者是以“常住百姓”一词来称呼之。

那波利贞先生^①提醒人们注意一卷敦煌文书，它具有很高的价值。他认为这是“为保留佛寺特权的声明”。这一残卷是有关“四兽因缘”传说的续文。其中的迦毗罗（Kapila）鸟、兔、猕猴和白鸟在以友谊盟约结盟之后，便积累了一些善德，便以如来（Tathāgata）、舍利弗（śariputra）、目连（Maudgalyāna）和阿难陀（Ananda）的形象而前往天宫转生。这一传说以及后面的文献明显是为了在“俗讲”之一中宣读的，“俗讲”的作法在唐代非常流行。下面就是与本文有关的残卷。笔者的译文有许多保留，因为其中的许多术语模糊不清^②：

“因兹管内清泰，远人来暮（暮）于戟门^③。善能抑强，龙家披带而生降，达讷似不呼而自至。昔为狼心敌国，今作百姓駟驰^④。故知□三宝（佛、法、僧）四王之力，难可较量，陪（倍）更遵奉盈怀，晨昏岂能懈怠。今既二部（僧和尼）大众，于衙恳诉，告陈□使主，具悉根源。敢不依从众意^⑤，累□使帖牒，处

①见那波利贞于1938年在《支那佛教史学》第2卷，第4期中发表的文章。

②见伯希和敦煌汉文写本第2187号，第3篇文献。

③这是升任三品以上官吏的贵族们的标志。参阅戴何都：《百官志和兵志》第366—367页。因此，在某些官方寺庙门前同样也插有戟。

④有关佛教为使吐蕃人变得和缓而施加的影响，请参阅戴密微：《吐蕃僧诤记》中《史料疏义》一章的多处。这卷文书意味着在沙州寺院的民户中有许多胡族人。

⑤世俗政权对和尚们所表现出的殷勤，是中国佛教经济史中的一种特别重要的资料。

分事件，一一丁宁，押印指伪，连粘留符，合于万固。应诸管内寺宇，盖是先帝口敕置，或是贤哲修成，内外舍宅庄田，因乃信心施入，用为僧饭资粮；应是尸口人家，坛越将持奉献；永充寺舍居业，世人共荐光扬。不合侵陵，就加添助，资益崇修，不陷不倾，号曰‘常住’。事件一依旧例，加山更不改移。除先故口太保^①诸使等世上给状放出外，余者人口，在寺所管资庄、水碾、油梁，便同往日执掌任持。自今已后，凡是常住之物^②，上至一针，下至一草，兼及人户，老至已小，不许倚形恃势之人，妄生侵夺，及知典卖。或有不依此式，仍仰所由，具状申官。其人重加形（刑）责，常住之物，却入寺中，所出价值，自主自析。其常住百姓亲伍礼，则便任当部落结媾为婚，不许共乡司百姓相合。若也有违此格，常住丈夫，私情共乡司女人通疏，所生男女，收入常住，永为人户，駮驰世代，出容出限。其余男儿丁口，各须随寺料役，自守旧例，不许……（以下空白）”。

禁止作为寺院常住组成部分的家庭自由结婚，寺院保留对在不合法生育的情况下控制人口繁殖的作法以及家庭对佛教寺院附属之世袭性，所有这一切都足以说明这里所指的是一个农奴阶级。尽管他们处于严格的从属地位，然而却不是“奴婢”；他们拥有相对的经济自由^③，占有一份耕地，具有自己所从事的职业（木匠或油匠），自己输课以换取分给他们的耕田以及自己使用的碾磙和榨油机。但他们完全附属于寺庙；如果不是在法律上的

①从唐朝中期开始，在各州都发展起了一种以最早只适用于宫廷的取官尊号而委任高级官吏的习惯。本文中的“太保”明显是指张议潮将军，他于九世纪中叶收复了敦煌和唐朝西北边陲地区，卒于872年。参阅戴密微：《吐蕃僧诤记》第1卷，第37页注释。因此，本文书的时间可以确定为九世纪末到十世纪初。

②其实这种财产始终为“常住”，但本文书的作者是想重新肯定其不可分割的特点。

③我们掌握有一卷向寺院常住百姓卖一个泥子的敦煌文书。这卷文书已由仁井田陞在《唐宋法律文书的研究》第184—185页中所发表。

话，那末至少在事实上是这样的。因为世俗政权保留了对这些家庭的监督权。世俗政权时刻准备赞助僧侣，始终表示得非常随和通融，然而它却知道寺院农民的数目。在敦煌一座寺院的籍帐中，记载了如下一笔开支①：

“面七胜，僧家造户籍纳官用”。

我们还掌握有这类户籍的一卷敦煌文书残卷：“《丙申年（876年或936年）十月十一日，报恩寺常住百姓老小、孙息名目》”。

户张保山。男义成，妻阿杨。男魏子，妻阿石。孙女残嫫、僧嫫、买察、会友、灰奴。（十人）。

户张愿通。妻定女。弟赛昌，妻胜子，男富兴、会兴、会友、女存子。（八人）。

户阎海全。弟海润、海定、海昌。母阿张。男愿昌、愿太。男愿存、存子、存友、存遂、存兴、存胜。妻乙子，妻胜瑞，妻长太。女女五娘。（十七人）。

户阎存遂。母阿沱。女长太。（三人）。

户赵愿昌。弟愿山、长子、六郎。妻连子，妻长女。男定昌、存定、定兴。前妻员嫫（十人）。

户赵愿德。弟愿海。

户李定友。妻员泰……

户石保全。弟……”②。

这些大户是以户主（父或兄）为中心组织起来的，其中包括其妻及后裔、女前辈，诸弟及其弟媳和诸子们。其家庭成员多寡差异甚大。在本卷敦煌文书中，有一个家庭甚至包括十七人，而另一个家庭却只有三人。这是一种类型的古老家庭组织，他们生活在寺院的土地上。因为我们此外还知道，在敦煌同一时代的良

①见伯希和敦煌汉文写本第3490号背面。

②伯希和敦煌汉文写本第3859号正面。

民中，农民大户常常分解成了较小的家庭。

但是，在寺院农奴家庭中还有另外一大特点：他们结成了共同责任的“团”。每一个团头也正是许多户之一的户主^①。从寺户所递交的许多要求借粮食和种子的请牒中就可以看到这一点：

“报恩寺人户状上都司仓请便麦贰拾伍驮^②。

右缘当寺人户阙乏种子年粮。今请前件麦，限至秋八月填纳。伏望商量，请垂处分。

丑年二月，团头刘沙沙牒”^③。

“金光明寺户状上团头史太手、户安胡胡、安迪汉、安达子、僧奴。右件人户粮食罄尽，种子俱无。阙乏难为。交不存济。请便麦二十驮，至秋依数填纳。伏望教授和尚^④矜量，乞垂处分。

牒件状如前谨牒。

丑年二月团寺户史太平等谨牒”^⑤

“灵修寺户团头刘进国、头下户王君子、启麴海潮、户贺再

①这样一种组织使人联想到了有领导的和集体的耕作方式。它与敦煌良民中占统治的个人经营形成了鲜明对照，而且与该地区普遍非常明显地把土地分为小块的现象也形成了鲜明对照。这种组织似乎曾是“屯田”地区的规则。在南宋时代的1136年：

“都督行府奏，改江淮（今安徽地区）营田为屯田……召庄客承佃，每五顷为一庄，客户五家，相保共佃，一人为佃头。每庄客给牛五具，种子、农器付之每家。别给菜田千亩，又贷本钱七十千，分二年偿，忽取息。若收成日，愿以斛斗折还者，听遂”（《建炎以来系年要录》卷98，绍兴六年二月）。

②敦煌地区物品租金是一驮麦或粟，或者是象其它契约所记载的那样要用八斗七升。因此，一驮粮食很可能相当于〇·八七石，也就是近五十升。据《隋书·食货志》记载，一匹良马可以驮八驮，即近四百公升粮食，一匹普通的马可以驮六驮（即约三百公升粮食）。参阅白乐日：《〈隋书·食货志〉译注》第172页。

③见许国霖：《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》卷下，第2册，第120页。

④这位教授和尚可能为农业劳动的总监。“教授和尚”这一尊号也出现在其它敦煌写本中，但却不可能得到有关这一假设的证据。

⑤《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第121页。

晟。已上户各请便种子麦伍驮，都其计贰拾驮”①。

据许国霖在其《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》中所发表的请牒来看，每个家庭所要求的平均数是五驮（四，二五石）麦。

叶数	户数	驮数
119	8	40
120	1 团（五一六户）	25
121	5	20
122	4	20
123	4 团	每团50人
124	7	30

我们可以看到，所有种植团的规模不同，有的团分别为四、五、七和八户。

借贷请牒要在每年二月间②（公元3月左右）提出，而填还要在秋季进行，即到9月末秋收之后。我们这里所指的并不是真正的契约，因为上面没有证人的名字，仅仅是一些简单的借用，而且还要以同样的数量填还；寺户对于寺院的附属关系（这些寺户要世袭性地附属于寺院）使得带息借贷没有存在的必要了。另外，如果使用一种罗马法的表达方式，那末这里就属于“自然义务”的范畴。

至于事先规定的在无法填还所借食物时进行的惩罚，常常甚至是只字不提。在下列的请状中，借债人保证，如果他们超过了预计的填纳期，那就可以成倍的偿还所借食物：

“开元寺状上。

人户请便都司麦肆拾驮。右〔张〕僧奴等户，今为无种子年粮，请便上件斛斗。自限至秋依时输纳。如违限请倍。伏望商

①《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第122页。

②这里事实上是指简单的贷款。本文书中使用的是“便”字，而生息借贷是以“贷”字或“贷便”表达的。

量，请乞处分。

牒件状如前谨牒。丑年二月，日寺户张僧奴等谨状^①。

付所由晟奴已上五户各便，户石奴子，

伍驮已下三户各与壹驮，户石奴子，

半至秋收纳十四日，户石蔗”。

（此牒中的姓都写作“户”，以只用唯一的一个字）^②。

如果是某个寺院的寺户向非它所属的另一个寺院贷便，那末情况就不同了。如果是指良民之间订立的借贷，那末仅仅有一个简单的“状”或“牒”就不够了，即必须要立“契”。有时还要求交付质作押，有保人和证人在场。契约中始终要指出事前约定的对不执行契约的制裁惩罚——制夺动产和牧畜^③。

在其它一些文献中也出现了结合成耕种团的寺户。其中之一向我们指出，寺户除了应该在农业收成五成的基础上交纳粮食税之外^④，它们还应该交纳草料税。在敦煌的所有寺院中，草料税是于同一时期交纳的：

“景福二年（893年）癸丑岁十月十一日，副僧统、都僧政、僧政、僧录、法律、判官等，就草院内谄纳兼草……抄录如凌：

东团：阎力力、吴丑奴下纳草贰佰束；

东团：曹丙奴，下纳草伍拾束；

开〔元寺〕释兴兴，下纳叁拾束；

^①据那波利贞先生认为（《支那佛教史学》第2卷，第4期），由许国霖先生在《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》中发表的所有这些请牒中凡标有“辛丑”年者，均指881年。

^②《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第119页。

^③有关农业借贷的情况，见下文。

^④这至少也是私人租种时所遵循的规则，寺户们肯定要服从与佃农同样的条例。参阅马伯乐：《历史论文集》第178页，“似乎基本可以肯定，隋唐时代出租制度是以出租人的农业收成的半数为基础的，另一半要归承租人”。

大〔乘寺〕董紧，下纳草肆拾束；
莲〔台寺〕石规口钵，下纳草叁拾肆束；
西团：索钵单，下纳草伍拾束；
永〔安寺〕张养养，下纳得草伍拾束；
灵〔度寺〕石兴元，下纳得草伍拾束；
金〔光明寺〕安保保，下纳得草伍拾束；
普〔光寺〕史尖子，下纳得草陆拾肆束”^①。

这里缺少敦煌六、七个寺院的交纳数目，所以原文献肯定不完整，定有残损。

当然，所有寺院在同时向寺户征收草料税并不是完全出于自己的需要。相反，这些草束很可能是代表着由世俗政权所要求的一种税，其目的是为了供应河西县的军队^②。

* * *

敦煌的寺户代表着一种处于奴婢地位的居民，与由县曜所创设的僧祇户相类似。但是，它们之间也有许多不同点。这些寺户并不属于普通僧众，而是属于一些特定的寺院。虽然这些佛教寺院的财富可以允许它们向处于困境中的农民大量放债，但常平仓作为公共服务机构的原则本身却已消失了。最后，如果某些寺户在很古老的年代就可以从事垦殖，那末在九—十世纪的敦煌，情况已经远非如此了。因为在敦煌地区，至少在那些靠近江河的河谷平地，土地受到了良好的灌溉，并且被精耕细作。但是，对于僧祇户的回忆也可能并没有从这些边陲地区彻底消失。

有一点是可以肯定的；从北魏一直到唐代，佛教很明显地扮演了大拓殖者的重要作用。那些土地贫瘠和干旱的地区形成了佛

^①伯希和敦煌汉文写本第2856号，第9—7页背面。

^②还可以参阅巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本第3814号背面，其中记载了“百姓”们所交纳的草料；帐目中同样也记载了几名肯定是土地主人的和尚。

教僧众所乐于选择的地带，因为他们可以在那里更容易以其内部组织和管理才能而投资所拥有的财富；此外也可能是由于他们在中国西北地方比该国其它任何地区更为容易获得同情。佛教肯定与甘肃地区从南北朝到唐代人口明显的增加有关^①。

* * *

在研究寺院的地产是如何形成的问题时，那就会导致承认两种完全不同的法律：一方面是一种真正的法律，它涉及到了土地本身^②和一种特殊种类的土地，即丘陵地、河谷地和山地^③；另一方面是涉及到耕者及其劳动产品的人身法律。世俗政权对农民阶级所拥有的正是这后一种法律，但它有时也可以委托给其代理人。中国保留下来的一个术语“封”即指那种古老的占有形式。僧祇户制度为我们提供了有关这类赠予的例证，它肯定具有伟大的历史意义。但我们还可以指出，除了这种为使统治阶级特有的观念适应于僧众需要的卓越尝试之外，该制度从未向有利于寺院的方向发展^④，提到向佛教寺院转让“封”地的史料记载则是罕见的：

479年，由玄畅和尚所建造的齐兴山的寺院依旨意而获得了

①请参阅H·别林斯坦在其《中国的人口普查》这篇论文末尾所附的表。

②在那些反对以农民土地作交易的观念仍遭到某些抵触的漫长岁月中，这种法律就没有扩大到运用到耕地。

③山西省连同其高原上的黄土地，也没有置身于这种规则之外：有些河谷地的大规模耕耘已经停止。我们本来可以预料会在那里发现一些私人产业（庄）及其田园、小森林和小块已整治好的耕地中。

④高僧们有时也会获得“封”地，但这仅仅是一种具有严格的私人特点的封地，它们肯定是不能世袭的。我们可以从许多资料中选择智颢的情况为例：

“智颢禅师，佛法雄杰。时匠所宗，训兼道俗。国之望也。宜割始丰县（今浙江省天台县），调以充众费。赐两户民，用供薪水。主者施行”（577年，即陈宣帝的一道诏令。载《国清百录》，即《大正新修大藏经》第1934号，卷1）。774年，不空法师获得了“肃（谢和耐先生作Siao，即误认为‘萧’。——译者）国公”的尊号，享三千户之税（《佛祖统纪》卷41，第379页）。

一百户民家，以为自己服务并享受免税权（即“蠲”）^①。

六世纪末，晋王把七十多户民家赏给了清禅寺，这些民户肯定是从他个人的封邑中征募的^②。

当把可以灌溉的田地都分配给了寺院时，实际上并非意味着这些田地的所有权本身落到了宗教机构手中，而是指对这些土地的收税权。根据在稽亭山妙显寺^③（位于宣州。谢和耐先生误作妙神寺。——译者）^④的一块碑文记载，我们可以获悉这一宗教圣地曾作为“永业”而获得了一些水田；592年，刚刚被提升为宣州刺史杨荣，又特别兼“监造寺”，他建议授于由智琰和尚于前一年所建的“伽蓝”一个正式称号（额），即称之为“妙显寺”。皇帝御笔把此名亲题在进门处的额上（题额）^⑤。皇帝还诏令赐给寺院水浇地二顷五十亩（即十三公顷多一些）以作为永业田。然而，同一篇碑文接着又指出，寺院附近的五十户民家作为“封”被赐给了该寺以从事维持寺院的日常服务，即“洒扫”^⑥。所有这一切都会使人联想到，本处所说的土地是由附近的农民所耕耘和占有的，所以不会提出土地究竟属于谁这类的问题。我们需要牢记的唯一事实是：这些土地的产品始终是由于“伽蓝”的需要。事实上，土地属于耕者所有，这条习惯法在中国一直行用到晚期，对它的追忆一直保持到近代。这一习惯法不是以所有权观念为基础的，因为它没有包含有这样的内容^⑦。

通过全盘考虑，我们便可以看到这种间接占有形态以独特的

①《高僧传》卷8，第377页。

②《续高僧传》卷17，第568页。

③《释文纪》，载《四库全书珍本初集》卷40，《郑辨志》。

④今安徽省宣城县。

⑤有关官方对私人所创建的“伽蓝”的这类承认方式，参阅上文。

⑥这是一种传统的说法，用以指寺院强加给其阍腐们的徭役。

⑦参阅马伯乐：“历史论文集”第19E—208页；《有关土地所有制的某些中国术语》一文。

方式出现在寺院的地产史上。从一开始起，所涉及到的就是一些永久性建设，与中国的坟墓或佛刹相类似。寺院自己所占有的这些物品形成了其财产核心，晚期的所有新获得的资产都倾向于被纳入这一类财产中。用于奉献给宗教事业的财产应是最终性的。所以，那些拨给佛教寺院的民户也是世袭性地附属于寺院。长期以来，世俗政权的控制和保护就不再起作用了，有关僧祇户的历史完全可以说明这一发展过程，而敦煌写本中又为我们提供了有关寺院农户最终沦于奴婢地位的直接资料^①。

一部汉籍记载了这样一件轶事趣闻，它从许多角度来讲都是非常有意义的：

“义熙中（495—416年），新阳邑社有暴虎，居神庙树下，前后害民以百数。〔法〕安游其村，居民皆早闭门，乃之树下禅坐，须臾虎负人至，见安惊喜跳伏，安乃为说法受戒，有顷而去。明旦居民见安，谓是神人，相率礼敬。因改神庙立寺宇，请安居之。左右田园，并舍为寺业”^②。

^①这都是一些仍附属于自己主人和土地的农奴。随着贸易的发展，从所有制观念扩大的时间起，寺户就可能被沦为奴婢地位。这也是我们从辽代（947—1122年）的“二税户”中所看到的情况：

“初，辽人佞佛尤甚，多以良民赐者寺，分其税一半输官，一半输寺，故谓之二税户”（《金史》卷46，第3页）。从原则上来讲，这些良民户仍应受世俗政权的控制。但是，到了辽代末年和金王朝初年，伴随着朝代鼎革之际而出现的动乱，这些人都沦为奴婢。

还可以参阅《金史》卷96，第2页李晏的传记：“初，锦州龙宫寺，辽主拨赐户民俾输税于寺，岁久皆以为奴，有欲诉者害之岛中。晏乃具奏：‘在律，僧不杀生，况人命乎。辽以良民为二税户，此不道之甚也，乞尽释为良’。世宗纳其言，于是获免者六百余人”。我们还可以参阅同一部《金史》卷94的囊喀传：“章宗（1190—1208年）初即政，议罢僧道奴婢。太尉克宁奏曰：‘此盖成俗日久，若遽更之，干人情不安。陛下如恶其数多，宜严立法，以防滥度，如何所得，悉放为良。若寺观物力元系奴婢多为良者’”。

^②《慈社高僧传》卷26，由玉井是博在《史学杂志》第33卷，第9号中所引用。参阅《大正新修大藏经》第2064号，卷2，第958页。

把收成的一部分奉送给封地的受益人，或者是把一块地的产品全都留给他用，这就是我们所讲的同一种制度的两种方式。

村民们继续耕种他们以永久的名义而获得的田园，但却将其收成用以维持和尚们的日常生活以及举行法事之所需。即使其结果与转让产权的作法相似，那末本文中所说的布施与有关财产的实际作法也不相符。

然而，我们可以认为，在历史发展的长河中，有一系列的事实与这一轶事所记载的情节相似。在僧院道场周围，形成了一些新的集团，它们与僧侣们维持着属于精神和经济范畴的关系。这些信徒们对于佛教寺院的忠实程度略有不同，我们掌握有关于创立这种人员联系网的证据：农民僧侣（七世纪时称为“入道”，在敦煌则叫作“百姓僧”）、已皈依佛门和落发农民的村庄。我们于此所触及到的是一种普遍现象，已经超越了经济的狭窄范畴：宗教原因和世俗保护^①的欲望容易引起对佛寺的一种依附运动，尤其是在某些世俗政权的控制比较松散的时代更为如此。这类社会结构的变化在动乱时代则比较容易产生。但最为常见的情况则是皇家政权对自由农民阶级（良民）行使着一种有效的控制权，而且大部分赋税和徭役也正是由这个阶级所提供的^②。

①尤其是指在思想和经济方面的监护，寺院拥有粮仓（下文将要谈到了农业借贷问题）。寺院也可能是利用在抢劫和战争中对世俗人的庇护权。然而，有关带有防御工事的寺院的记载则是罕见的。我们可以举出两个例证：在六世纪初，梁武帝向阿育王寺院提供了三十名士兵以修建工事（见《金石萃编》卷108，第80页中发表的碑文）；605年，隋炀帝诏令在江都市中修建一堵用土砌的四面围墙（见《续高僧传》卷19，第586页）。

②在欧洲也出现过同样的依附教堂的现象，而且其规模更大。请参阅布洛赫（Bloch）：《封建社会》，载《人类发展史论集》第34（乙）卷，第103页：“因神职人员的首领指挥有许多世俗附庸者，从保护巨额财富不可缺的军事附庸到平民和低下阶层中使用‘收益权’者”。

“后者尤其会大批地进入教堂。他们是真想生活在主教的权力下，还是想生活在刺刀下以拥有一种值得羡慕的命运呢？……有两件事是肯定的。第一就是宗教机构特有的永恒性和对之表现出来的崇拜心情，因而使得这些机构成了平民百姓们特别喜欢追求的保护者。另外，那些附属于圣者的人不仅可以确保自己不会受世俗之苦，同样还会从建福业中获得同样也是非常难得的利益”。

那些由于自己转向为僧侣服务并置身于他们保护之下的农民脱离了世俗政权的控制，由这些人形成的被保护人阶层所拥有的人数则根据中国的政治形势而多寡有所不同。这个阶层时刻准备改组和扩大。然而，从其产生以来，它就一直与一些处于没落阶段的观念相联系，即以纯粹的经济关系倾向于取代具有人身特点的关系。农民的土地从六世纪末被纳入了商业流通的范畴^①，这样一来就可能彻底改变中国社会的面貌。宋代的中国与六朝时代的中国相差甚殊，其社会变化在六一十世纪期间也非常明显，以至于许多人都把这一个中间过渡阶段看作是中国历史上的重要转折之一。因此，如果认为六世纪是寺院和僧侣们的自愿依附者最多的时代也不无道理^②。当时在中国北部共有二百万到三百万农民在为和尚们劳动，他们也被包括在出家人的行列之中了。但这类世俗人在南方也并不是没有出现过，我们从一篇文献中获悉了这一特殊的附庸阶级：

五世纪初，郭祖深认为：“都（今南京）下佛寺五百余所，穷极宏丽。僧尼十余万，资产丰沃。所在郡县，不可胜言。道人又有白徒，尼则皆畜养女，皆不贯人籍^③，天下户口几亡其半……罢白徒养女，听畜奴婢。婢唯著青布衣^④，僧尼皆令蔬食……不然，恐方来处处成寺，家家剃落，尺土一人，非复国有”^⑤。

流入寺庙的并不仅仅是一种奴役劳力。附近的农民阶级还自愿向他们提供自己的一部分收成，上引奏疏中最后一句肯定就是指此事的：“尺土一人，非复国有”。

①参阅白乐日：《〈隋书·食货志〉译注》，附录Ⅱ，第279—280页。其中指出了有关出售农民土地的资料。

②这个时代的中国仍为典型的“封建”社会，当时的政治背景适合于这类新型依附关系的形成。

③我们应该理解为这些世俗人不再输税服役了。

④在古代，这是公共奴婢服装的颜色。

⑤《南史》卷70，第11页，郭祖深传。

一种土地所有制的形成

在平坦地与山坡地之间的对立肯定是中国乡村史的主要特点。江河冲积平原是传统的耕耘地区；众所周知，那里的居民最为稠密^①，农民土地的绝大部分也都位于那里。如果说中国的地势非常典型的话，那也并非事出偶然，它也是由于与中国的农业技术有关。在中国北方，为了在干燥的气候中获得较高的麦和粟的收成，灌溉则是必不可缺的；灌溉在中国南方的水稻生产中则更为必要，因为水稻种植唯有在水浇地中方有收成。然而，我们发现中国的法律与耕田的这种二分法以及地产的性质本身是相一致的。在冲积地带的大面积耕作区形成了可以自由分配、再分配和互相交换的一类财产，只要根据需要而移动一下小堰埂就可以了。各块地都是基本上相同的全部耕田的组成部分。这些平坦的土地都是可以使用，但不能占有其所有者的财产。这肯定是由于非常富有生命力和特别深刻的观念造成的。正如我们可以假设认为的那样，这并不是政权武断决定的结果。在耕者之间分配平坦土地与农民的传统是相吻合的。政权则向这种传统退却了，因为它通过调整其形式而使之符合自己的利益，但自己却无力单独地作出强制性的规定。另外，如果需要为这些观点的生命力提供某种标志，那我们的法律本身中便可以发现之。在八世纪时，土地交易已经习以为常了，但在一个世纪之后，法律仍不屑于承认对土地的绝对所有制，仅仅可以为买方提供一些软弱无力的保证。

非常有意义的是，立法在唐代初年还极力保护农民的土地和

^①H·别林斯坦在其论文《中国的人口普查》（载《远东古迹博物馆通报》第19卷，1947年号）中所绘制了一些地图，它们非常清楚地说明了这一普遍事实及其在历史上的持久性。

维护土地分配终身性这一原则；但在涉及到荒地时，它相反则表现得比较通融和解，因为唯有立法方可以使土地归之于人^①。由大面积耕种所遗弃的所有土地都可以变作允许转让的财产，如那些位于住宅区内的农民的小块田园和远离水浇地的土地即属这种情况。那些坟塋地和上层阶级的地产（汉代叫“名田”）在唐初又被称为“别墅”和“庄园”^②。所有这些私人地产，也就是农民的“永业”田和大户的庄园都有它们各自的特点，一种使这些田与水田根本不同的特殊面貌，即植树的地，它们是由田园和牧场组成的，位于山岭、小丘和河谷。如果它们中还包括耕田，那也是一些从荆棘丛中开垦得来的耕地，种植一些抗旱力较强的作物。如果他们还吞占了一些平坦土地，那也是在晚期的发展之后，这种发展使一些富有的地主兼并了农民所使用的土地。

寺院常常是建筑在那些于水浇地中间出现的荒芜的岛状地带、那些高低不平的地带、山坡、河谷或山麓。然而，如果我们可以从文献中得到一些概括性的资料，它们可以作为研究中国土地所有制这一复杂历史的纲使用，那只能是以下资料：在大多数情况下，寺院土地的最早核心是由山地或丘陵地组成的。

“初，齐武帝（483—493年）梦游齐山，不知在何州县，散

①所有权观念恰恰是在我们没有预料到的地方出现了。中国与西方发生的情况相反，因为西方的荒地常常被看作是市镇的财产。

②坟塋地首先是向神买来的（有时也向私人买，参阅由罗振玉所集的契约集：《地券征存》）。如果荒地属于所有人共有，那末它首先要属于神，神可以确保对这些土地的永久占有。

在汉代，“名田”是唯一可以世袭的地产，其手段是或通过继承，或通过购买而实现。另外，其价格并不太高（参阅马伯乐：《历史论文集》第154页，我在本文的介绍中参阅了后一部书，但同时也强调了被马伯乐置之不理的有关技术和地形测量的问题）。有两种标志可以使人联想到这里是指一些崎岖不平和土质贫瘠的土地。“名田”与坟塋地的相似性（有时甚至是相同性）是不容置疑的（参阅上引罗振玉书，其中收有一篇购买基地的契约，这里的名田就是基地）。汉代的丞相李蔡曾被指责盗夺了属于景帝基地的一块三百亩的土地（参阅上引马伯乐书）。

颁天下觅之。时会州^①父老奏称：“去州城北七里，臣人山旧号齐山”。武帝遣于上立精舍，度僧给田业”^②。

毫无怀疑，寺院完全可以如此这般地促进耕地面积的增加。我们掌握有充足的证据说明佛教对高地的这种本能的偏爱、与完全用以种植粮食的农民地产相反，寺院地产如同富裕世俗人的土地一样，是以其多种开发经营为特点的^③。在寺院土地中，森林、灌木丛、牧场、山坡园圃在其中起着一种于农民经济中未曾有过的作用。

然而，如果上述土地果真不是可灌地，而且还需要剥夺农民的占有权（这些土地是由农民在寺院创建时奉献的），如果那些最为胆大妄为的和尚自愿从事荒地的开发，那末佛教寺院的财产就可以扩大到近平原地带，最后就会兼并农民阶级的土地。我们通过阿育王山^④佛寺的地产史就可以清楚地证明这一过程：

阿育王寺营造于义熙元年（405年），它设立了“常住田”^⑤，常住田位于宝塔在农村地产中的建筑（塔墅）以东十五里的地方^⑥。梁武帝诏令免除了该寺纳粮食的税（赋）和纳布匹的杂税（调）^⑦。在普通年间（520—526年），有一位和尚积极从事田

^①位于今甘肃省的靖远县以东。

^②《续高僧传》卷27，法凝传，第678页。

^③农民家宅附近的那些小花园或小果园形成了家庭的一种世袭财产，但其面积从来也不是很辽阔的。例外情节反而证实一条普遍规律：它们都是自有的土地，完全可以世代相袭。因为种植树木、修建园圃这些经营只满足于利用一些大型耕种所遗弃的土地。

^④阿育王山位于四明市（今杭州湾以南的宁波）。有关本文所提供的资料，请参阅阿育王寺的两篇碑文，已刊布于《金石萃编》卷108，第8页和《芝园》前集卷中了，四明广利禅寺碑。

^⑤“常住田”是指组成“常住”财产的田地。

^⑥私人地产叫“墅”，在唐代时则更多地被称为“庄”，它们主要是以高坡地形成的。作为寺院地产，它们最后也吞并了平坦的土地。本文中所指的塔由晋安帝于405年所造。

^⑦本文中所指租税特权肯定是由梁武帝在522年为该寺赐额时所授予的。

地的开发。另外还有一位叫作“济上人”的出家人，他继续从事这一开发努力，划定了坡面的边界和调整了寺院田产的界限。但到了陈代（557—589年）和隋代（590—617年），动乱频骤，农业荒芜。在唐代初年，寺院缺少劳动力，一些青年牧羊人便利用田地一时无人看管而偷盗庄稼。所以，寺院决定将其田界后撤到湖西，移动作为界限的小丘以形成在耕田和附近牧场之间的“闲地”^①。

一直到七世纪，寺院土地似乎仍完全局限于高地上：附近的畜群和六世纪末土地重变荒芜说明，寺院的资财在两个世纪期间都来自对高坡地的耕耘。但是，到了唐代，阿育王寺的土地又向平原地区扩张。这些土地阡陌纵横，互相连成了一片，到了宋代（960—1279年）就扩大到了海边。

佛教僧众开发干旱土地并不局限于山西和甘肃的大面积土地。在由传统农业遗弃的山坡和丘陵（甚至是在大耕作区和在可以灌溉的冲积平原的中心）都成了寺庙侵占附近耕地的基地的中心。

因此，这就是一个基本梗概。我们仍需要研究历史形态。

* * *

佛教对高坡地和崎岖不平地区的爱好可以用一整套汇集起来的原因解释：佛教道场都建筑在高山上，这种作法是根据中国在佛教传入之前一种悠久的传统而造成的；许多佛教道场取代了当地的巫教圣址^②。另外，立法和政治理论是反对剥夺良民（自由

^①我们在《续世说》（《守山阁丛书》）卷3，第19页可以发现能够说明寺院田地和牧场连续性的一段轶事。在后晋（936—947年）时代，当河东节度使刘知远（谢和耐先生误作刘远知。——译者）还仅仅是黎民百姓的时候，曾为其入赘岳父晋阳（谢和耐先生误作“济阳”。——译者）李放牧马匹，他非法地侵犯僧田，被诸僧执而笞之。

^②《高僧传》卷3，第342页。

农民)的财产的,对农民阶级的水浇田的保护是统治阶级首当其冲的义务。但除此之外还有更多的原因。开发贫瘠土地需要的资金、对工程的组织、耕牛和变工组。唯有国家、富裕的个人和寺院才可以考虑开发新土地。这种经济条件在僧祇户的历史上也出现过。

许多文献向我们揭示了由佛教机构和出家人从事的拓垦成绩。在寺院土地财产中,有许多土地既不是赏赐的,也不是购置的,而是用由教团及其和尚们以其拥有的资本整治的。据文献记载,当昙摩密多(Dharmamitra)在424年之前来到敦煌时,共植棕千棵和开园百亩。

在中亚发掘到的许多寺庙籍帐生动地向我们介绍了这一开发工程,这种开发要求灌溉工程和配备大量劳动力。开发工程委托给了一些“庄吏”^①,他们是在僧侣和常住在庄中的人中选拔的:

“出钱壹佰文,新庄口状,又请掏山水渠,乡源沽酒,供百姓用。付直岁僧幽润”^②。

“出钱壹佰捌拾文,西旧园,状,请两处掏渠,乡原沽酒,供百姓用。付直岁僧智真”^③

“价三百七十五文,西庄状,请营农及供来往,征催公客要用。付直岁僧善法直岁僧法空”^④

在各种高僧传中,我们不断发现记载“置田”或“庄”的地

^①这里所提到的三次付款是由主要管理人向庄中每年中的直岁们交纳的。正是“直岁”负责上述开发的所有事务,他们常常利用自己远离寺院的方便而以欺诈的办法致富。在富裕世俗人的庄中,这些管事们被称为“庄吏”。

^②沙畹:《斯坦因所发掘的汉文文书》第969号,第16行。据马伯乐认为(《斯坦因第三次中亚探险所获汉文文书》第188页,第460号文书的考释),本处所提到的寺院帐目(玛咱尔塔克山地区)的时间为720—723年左右。

^③沙畹:《斯坦因所发掘的汉文文书》第970号,第3—4行。

^④《续高僧传》卷25,第654页。

方，“置”字确实说明这里并不是指购买，而是指开发。

道英和尚于636年圆寂，他于大业九年（613年）任其寺院中的“直岁”，原来曾与农民争夺土地。“晚，还蒲州（今山西省蒲州府），住普济寺。置庄三所，麻、麦、粟田。皆在夏县东山深隐之处，不与俗争”^①。这是一个典型的例证。普济寺的土地都位于山麓，与平坦地有一定距离，所以不可能在僧侣和农民之间出现争讼。

在765和785年间，道标和尚设六戒坛以接受前来寻求受度为僧的人。由于他在十年间积累了许多缗钱（因出售度牒而得）^②，所以他才为自己的寺院置田亩，每年可得一万斛^③。

825年间，杭州龙兴寺的南操在该寺的和尚们中间征募，乃于众中率财，置田千顷，以给斋用^④。

在大和年间（827—835年。谢和耐先生作“太和”。——译者），主事僧清蘊为自己的寺院“置寺庄十二顷”（六十四公顷多）^⑤。

* * *

每次当涉及到皇帝恩赐、私人布施和根据佛寺的同意而正当经营专卖时，成为寺院“常住”的地产往往是一些崎岖不平的土地，或者是坎坷程度不太严重的地方。

无论如何，寺院都远离大面积耕作地，有时也互为毗邻。这些地产的典型特点之一就是园圃在其中占有重要位置。

史籍中对佛寺购买土地的最早记载之一见诸《释老志》。518—519年间，任城王澄上表请减少寺院的数目，重新分配其僧

①《续高僧传》卷29，第654页。

②有关出售度牒的情况，见前文。

③《宋高僧传》卷15，第803页，道标（760—823年）和尚传，他是杭州灵隐寺的和尚。

④《佛祖统纪》卷42，第384页。

⑤《宋高僧传》卷16，文举传，第808页。

及财产。他指出：“其地若买得，券证听其转之。若官地盗作，即令还官”^①。这里不可能是指农民的土地，表章的作者可能会预计到这些土地将来还会回归故主。当然，它们也属于同一道表章的下文中立即提到的官地。我们掌握有比较晚期的一份文契，其中所涉及的是官地。在大中年（847—859年）初，位于长安东北部的安国寺在其殿宇不远的地方买下了一座官庄：

“安国寺”

万年县（长安以东）浐川乡陈村安国寺，金口壹所，估计价钱壹佰叁拾捌贯伍佰壹口文。舍叁拾玖间（谢和耐先生误作“拾玖间”。——译者），杂树共肆拾玖根，地口亩玖分（谢和耐先生理解作口亩地，共分九块。——译者）。庄居：东道并菜园，西李升和，南龙道，北至道。

牒前件庄，准勅出卖，勘案内口正词、状请。买价钱准数纳讫，其庄口巡交割分付，仍怙买人知，任便为主。口要有回改，一任货卖者奉使判^②。口者准判牒知任为凭据者，故牒”。

这一文件的签署者有：

判官内仆局承彭口

副使内府局令赐绯口口刘行宜”^③。

如果对出售或向寺院布施公共土地不会遇到任何反对，如果本处所涉及到的产业中包括耕地，那是因为耕田肯定仅占很小的一部分。无论如何，这不可能是耕耘此地的良民，而是官府的农奴或奴婢。在北魏时代，大家户都要求把这些地产交给寺院。

^①在帝国的疆域中，所有这些公共土地当时都由“庄宅使”（或“内庄宅使”）管理，这种职务是由宦官们占据的。有关这一问题，见加藤繁于1920年在《东洋学报》第10卷，第10期（原文如此，应为第2期。——译者）发表的文章。众所周知，宦官与和尚们保存着相当密切的关系。在宦官中间选择庄宅使一事可能会部分地解释清楚京城地带的寺院地产面积之辽阔的原因。

^②这就是说，官吏们有权以国家的名义进行出售。

^③《金石萃编》卷114，第1页。

沙门统^①惠深于509年在一道表章中指出：“然比日私造，动盈百数。或乘请公地，辄树私福；或启得造寺，限外广制”^②。

事实上，皇帝以永久的名义而赐给寺院的土地仅仅是本来就属于它们的土地，而农民土地的情况却远非如此。对于富裕个人的情况，我们也可以这样讲。

到了七世纪末和八世纪初，把私人地产变作寺院财产的作法获得了相当可观的发展，以至于使玄宗皇帝在他登基时希望结束这种作法。先天元年（712年）二月十四日的一道诏令禁止王、公和品级低下的人物主动陈请将私宅改作寺院和把自己的庄园作为寺院土地^③。这种作法至少在他临朝年间是坚持执行的，最晚是730年左右又重新开始这样作了，它标志着玄宗宗教政策中的一大转折^④。我们掌握有皇帝的妹妹金仙长公主所奏呈的一道表章，她于表中要求把她的私有财产布施给寺院：

“大唐开元十八年（730年），金仙长公主为奉圣上，赐大唐新旧译经四千余卷，充幽府范阳县为石经本。又奏：范阳县东南五十里上垞村赵襄子淀中麦田、庄并果园一所及环山林麓，东接房南岭，南逼他山，西止白带山□，北限大山分水界，并永充供给山门所用。又委禅师元法岁岁通转一切经，上延宝永福慈王，下引怀生同攀觉树尊。

开元二十八年（740年）庚辰岁，朱明八日。前莫州吏部常选王守泰记”^⑤。

①有关“沙门统”一职，《金石萃编》卷114，第1页。

②《释老志》第9页（这段文字不是引自惠深的表章，而是任城王澄的奏文。——译者）。

③这道诏令载《唐会要》卷50。

④有关这一现象的另一种标志，见上文注。

⑤《金石萃编》卷83，第7页。此文已由马伯乐先生在其《历史论文集》第170页中发表。

一些高级官吏如同皇家贵族的人一样，也把他们的私有财产布施给佛寺。这些慈善基金的目的是为了永远确保家庭信仰。

天宝末年，李澄曾把他的“家业”布施给了洛阳川北的慧林寺。他在此之前曾把自己在乡下的故居改造了一番以建立该寺^①。759年，即乾元二年，王维及其弟王缙由于母亡而要求在他们辋川的庄中建一座寺庙^②。

“大历二年（767年），朝恩献通化门（长安东北，崇门之北）外赐庄为寺，以资章敬太后冥福，仍请以章敬为名，复加兴造，穷极壮丽”^③。

一篇碑文中记载了把一块“山地”布施给四川一座寺院的事。碑文中具体记载说，布施这块土地是为了确保向诸杂龛像供奉、确保千手千眼观音的供品，此地施予了惠峰和尚。如果其兄弟或其他亲属希望收回这块土地，施主诅咒他们就会早亡和男女皆无。他还解释说，自己之所以发愿布施这块地，那是由于它位山石崖侧峻，荒芜日久，不堪佃食。如果在将来，某一人针对这块土地而“书障”（即收回），施主诅咒其家人患“大风疮病，无药可治”^④。镌石应该是作为这一布施的证据而运用的。这篇金石文最后写道：“永泰元年（公元765年）三月一日，施地人周奴”，再接着是八名证人的名字^⑤。

当文献中明确地描述社会上层阶级私有地产的时候，我们又发现种植粮食的土地只占全部土地面积的一小部分。我们仅举一个人所共知的例证以作说明，王缙、王维兄弟在辋川的庄园主要包括一个用以消遣娱乐的大花园、树丛、园圃等。“庄”字的本

①《宋高僧传》卷20，第389页（应为839页。——译者），圆观和尚传。

②《佛祖统纪》卷40，第376页。

③《旧唐书》卷184，鱼朝恩传。

④使用祈神降祸的诅咒来对付那些诈抢者，这似乎是用于慈善事业的布施文书中的惯用方法。参阅仁井田陞在《唐宋法律文书的研究》第214和217页发表的文书。

⑤《金石苑》卷2。该碑文已由仁井田陞在上引著作第215—216页中发表。

意就是“私人庄园”^①，我们发现在唐代经常使用此词。“墅”、“别墅”、“别业”等名词不适宜指大规模耕作土地。如果说这些庄园在历史上互相兼并，被纳入了一些规模更大的庄园（尤其是在唐代），那末这也是晚期的发展事实了，但这些私有地产原来并不是从农民的土地中强夺豪取的。庄园中的多种经营方式（花园、果园、竹园、森林）使我们看到了与平坦地相差甚殊的一番风景。寺院地产即属此类。在清禅寺和尚慧胃（559—627年）的传记中，共提到了以下财产：“竹树森繁，园圃周边，水陆庄田，仓廩碾碓，库藏盈满”^②。

在寺院的所有地产中，唯有田园才肯定是最为赚钱的经营^③。但是如果文献中很少谈到财产的其它来源，那末有一些来源则是不可忽视的，这就是森林、竹园，尤其是牧场。畜群要与平坦土地保持一定距离，我们在寺院的地产中会经常发现畜群。

八世纪初，拾得于国清寺“寺庄牧牛。歌咏呼天。当其寺僧布萨（uposadha）时，拾得驱牛至。僧集堂前，倚门抚掌。大笑曰：‘悠悠者聚头！’时持律（Vinayadnara）、首座咄曰：‘风人，何以喧碍说戒？’拾得曰：‘我不放牛也。此群牛者，多是此寺，知僧事人也’。拾得各呼亡僧法号，牛各应声而过。”

①有关“庄”、“庄园”和“庄田”的意义问题，曾多次引起争论，特别是在日本学者们之间展开。请参阅加藤繁于《东洋学报》第7卷，第315—338页和玉井是博于1922年8月在《史学杂志》第33卷中，第8期中发表的文章。同样也请参阅阿居恩诺埃（Ch·Hacuenauer），《论“庄”的意义及其可能的起源》，载《日本佛教学会论集》第3卷，第315—321页。马伯乐在《历史论文集》第171页以下恰如其分地强调了这一问题的法律形态，他认为“庄”可以逃避所有限制财产交易的强制手段，这是可以世袭的产权。

②《续高僧传》卷29，第697页。

③在845年没收寺院财产的时候，文献中仅仅指出了“良田”的面积，而属于佛寺土地的全部面积则要辽阔得多。在十二世纪时，耕田仅代表某些地区寺院所占有的山地的一半或四分之一。

举众错愕”^①。

在起源于中国的佛教文献中，提到畜牧业的地方也是不乏其例的，寺院中应该是几乎随时都有一些牲畜，在那些荒地中进行放牧。其中包括用作耕田和运输的牛，在甘肃还有一些用来制造毡毯的绵羊。

在八世纪时，国家赐给了陕西省和甘肃省寺庙大量的牧场，我们可以认为所有这些土地并没有完全被耕种，而是经常保留了自己古老的用途。

在宝应年间（762年），“闲”（马圈）和“厩”^②（马坊）的土地“旋以给贫民及军吏，间又赐佛寺、道馆几千顷”^③（五千四百顷的数倍）。

西北地区以及中国在西域设置的都护府都是一些牧区。这些地区的寺庙有时也拥有军马，在吐鲁番地区发现的一卷文书即可以证明这一论断。

“柳中县为申

七级寺：十六匹。

一匹白草十八岁（柳中县大印）；

一匹紫玉面草二岁， 一匹；

一匹乌草二岁， 一匹赤；

一匹乌草二岁， 一匹者。

西塔寺：七匹。

一匹白草六岁， 一匹□……

一匹草乌九岁， 一匹……

①《宋高僧传》卷19，第832页。

②当时的牧业中心都分布在陕西和甘肃省。

③《新唐书》卷50；戴何都译文，载《百官志和兵志》第901页。

一匹□□□岁”①。

如果说敦煌的寺院拥有一些水浇地，那末它们在离自己的殿宇很远的地方也有一些牧场和畜群。事实上，在占据了河谷的一些可耕地的狭窄范围以外，还存在有辽阔的半沙漠地带，在那里放牧军队和佛寺的畜群。敦煌寺院饲养的主要是羊群，并交由一些经常是出身于胡族的牧羊人看放。有些牲畜是由信徒们奉献给它们的。公元944年，敦煌净土寺有总数为一百二十一只绵羊的羊群：

“甲辰三月二十四日，就宜秋邓家庄上见分付牧羊人贺保定：白羯羊大小叁拾柒口、母羊肆拾壹口、牦海羯羊陆口、牦母羊玖口、牦羔口四个、白羔以羔子拾伍个、母羔子九个。

牧羊人：贺保定”②。

作为寺院养活自己的报酬，牧羊人要把羊毛、绵羊酸奶干酪、少量的奶子酒或类似的发酵甜酒（苏）送给寺院③。下面就是敦煌净土寺籍帐中向我们提供的有关饲养绵羊的几项开销：

“麩貳粘，前豨羊毛用”（930年提到两次），

“面……取乳酪用”，

“查两饼两件付牧羊人餽瘦羊用”④。

此处还有：

“豆八斗与牧羊喂瘦羊用”；

“戊辛年（938年）十一月，粟面叁硕、连麸面两硕、白面六斗，与牧人木阿竹子粮用”；

①马伯乐：《斯坦因第三次中亚探险所获汉文文书》，第311号文书，载第148页。这卷文书告诉我们，属于西域佛寺的马匹都由世俗政权统计。

敦煌寺院中的情况却相反，那里的马匹很少。在敦煌发现的寺院帐目中，对马匹的记载较为罕见。伯希和敦煌汉文写本第3165号背面记载有：付马信麦三斗。

②巴黎国立图书馆所藏伯希和敦煌汉文写本第3234号，第21页背面。

③例如，伯希和敦煌汉文写本第2049号，第14页背面就提到，牧羊人交来二升“苏”。

④伯希和敦煌写本第2049号。

“豆七硕，牧羊人粮用”①。

一硕粟面于五月二十二日支付牧羊人作为工钱②。

* * *

在劳动力的类别与经营方式之间存在有普遍的一致性。寺院自己占有的未开垦的处女地和丘陵山坡庄园常常是由奴婢们耕耘的地产。但是，占用已久的水浇田却由寺院附庸耕种，它们并不是完全依附于教团。当然，那些被用于僧伽蓝服务的农民与和尚要丧失自己的部分自由权，因为把他们与教团联系起来的关系具有世袭性的特点，他们实际上都是一些农奴。但是，“奴婢”和“家人”当然又形成了一个完全不同的附庸阶级。这个阶级甚至与佃农阶级也有别，后者受契约的保护而不受其主人专横任意的欺压。“奴婢”形成了一种商业性财产，可以用作各种目的：

“寺足净人（这是有关佛教戒律的经文中所使用的的一个术语），无可役者，乃选取二十头③，令学鼓舞。每至节日，设乐像前四远问观，以为欣庆”④。

在寺院中，奴婢们的主要作用似乎曾是“洒扫”，也就是从事寺院殿宇内部各种最为低贱的活计。但是，他们偶尔也根据特别命令而去耕种田地和园圃。在春耕和秋收大忙期间，当必需大量劳动力的时候，便把他们派向大面积耕作地以助农户。所以根据昙曜的请表，由官府奴婢和囚犯而形成的“佛图户”被派去从事建筑徭役，但同时又规定每年必须用他们“营田”和“输粟”⑤。

①伯希和敦煌写本第2032号。

②伯希和敦煌写本第2040号。

③这里所用的量词是“头”（它是指牲畜的量词），这就完全可以证明本文中 之所指绝非良民。

④《续高僧传》卷29，第697页，七世纪初的清禅寺慧胃和尚的传记。

⑤根据其用法来看，“营田”一词似乎是特指春耕。要求奴婢们纳税的说法似乎是不真实的。“输粟”二字与魏鲁男的译法（同上引书，第147页）大相径庭，可能仅仅是意味着将粮食收成入仓。

在对这些奴婢户的称呼“佛图户”一名中，“佛图”一词肯定是指僧伽蓝中的建筑^①，根据通行规则来看，奴婢们要长期为自己的主子在起居处服务，除非是在附近的牧场中使用他们。他们也很可能耕种殿宇附近的，是在寺院院内的园圃。

在敦煌净土寺的帐目中，记载了寺院的各种附庸，其中有的叫作“园子”，肯定应该把这一名词理解作“园丁”；对于其它人的称呼则比较令人费解：“恩子”^②。此处很可能是指奴婢和家人两个阶级，因为寺院注意向他们提供食物。

其中一种帐目中指出：“麦壹硕，正月与园子用”。

“食两硕伍婢，后件与园子充春秋粮用”^③。

“麦一驮，付园子秋用粮。麦两硕，恩子秋粮用……”。

“麦两硕、粟两硕，付恩子冬粮用”^④。

当把奴婢们带到寺外劳动时，不会不加监视地让他们自由活动，完全如同在西域发现下面一卷文书所证明的那样^⑤：

“护国寺□□□□外巡僧大言，先果□□□多少等。右帖至

①魏鲁男对“佛图户”的翻译是“佛塔中的住户”，这种翻法不会使人感到奇怪。各种辞典中对“佛图”一词作出了三种解释：一，“佛陀”（Boudha）的另一种译法；二，窣堵波或佛塔（stupa）一词的译法；三，推而广之，指整个寺院。其中第二种解释最为不合适。“三宝”（佛、法、僧）实际上各自都有具体意义，佛是由僧院和其中的佛像所代表的。然而，佛图户原则上恰恰是用于维护殿宇的建筑。同时使用“佛图户”与“僧祇户”是一种完全可以预料的作法，如果需要补充其它例证的话，请参阅上文所引《十诵律》中的一段文字。

②人们有时把施田分为三类：“敬田”，它由佛陀、上人和僧伽所代表；“恩田”，它由两类佛教大师（即乌波陀耶（upadhyaya，意为和尚）和阿闍梨（acarya，意为轨范师））和父母所代表；最后是“悲田”，它是由病人所组成的。因为在中国，“敬田”和“悲田”两个术语有时也指其收入具有特殊用途的耕田。我们可以认为“恩田”的情况也基本如此。在此情况下，“恩子”可能是指那些用于耕种维持寺院中最高法师与和尚们花销的土地的附庸。但这仅是一种猜测，应该承认“恩田”的用法并不常见。

③伯希和敦煌汉文写本第2049号，981年。

④伯希和敦煌写本2032号。

⑤《古代于阗考》附录A，汉文文书第16号（从丹丹乌利克获得的文书残卷）。

仰岭，前件家人^①，刈草叁日。留一人浇田，余人尽将去，不得妄作事故。违，必宜科决。八月二十七日帖。

都维那僧惠达，
上座僧惠□，
寺主僧惠云”。

寺院中的奴婢是如何招募的呢？

我们知道，佛图户是在死囚和徒刑犯中征募的，或者是在官奴中选择的。在北魏时代，有一种惯用的作法，就是赦免罪犯以把他们送往佛寺中去，正是这种作法方可解释佛图户的创立，世俗政权也因而丧失了从事公共工程所需要的劳动力（判处死刑的情况例外），但相反却获得了佛教势力的保护。同样一种作法也流行于印度，它可以作为例证而被借鉴。在律藏经文所保留下来的传统故事之一中记载了频毗娑罗（Bimbisāra）国王是如何向佛教僧众布施的，除了布施田宅之外，同时还赐予了五百名罪该万死的强盗^②。很可能是流行于西域的类似习惯也影响了北魏的各代君主，他们始终关心遵守佛教传统。杨銜之介绍说，于阗国王曾调拨四百多户人家为一大佛寺服务，从事“洒扫”^③。

承明元年（476年）冬十月“辛未，舆驾幸建明佛寺，大有罪人”^④。同一年六月，先帝显祖驾崩。冢本善隆先生曾假设（具有一定的可能性）高祖曾前往建明寺以在那里为其父举行殡葬仪礼。他利用这一机会而宣布释放罪犯。我们完全有理由相信这些罪犯被改造成了寺院奴婢^⑤。

①“家人”是指奴婢的一个通用名称。

②《十诵律》卷34，第250—251页。

③《洛阳伽蓝记》卷5，第1018页。

④《魏书》卷7上。

⑤见冢本善隆有关僧祇户的论文。在魏代还有这一作法的另一例证：“太和元年二月，幸水宁寺设斋，赦死罪囚”（《释老志》第7页）。

在梁代，某些寺院作为布施物而获得了“部曲”^①，以在其田地中使用。

张孝秀传中指出^②：“顷之，遂去职归山，居于东林寺。有田数十顷，部曲数百人，率以力田，尽供山众，远近归慕，赴之如市”。

因为土地和奴婢都是来自布施或购买，所以杜牧在845年禁废佛教之后曾指出^③：“铢积粒聚，以至于富……得财买大第、豪奴，如公侯家。大吏有权力，能开库取公钱，缘意恣为”。

但是，和尚们似乎主要是通过牧业而获得了充足的奴役劳动力，特别是在六世纪时更为如此。当青年奴婢达到了所要求的年龄时，只对他们举行一般性的受戒仪式：这是使他们最终摆脱皇权和私人要求的手段。

北魏灵太后517年的一道懿旨指出^④：“自今奴婢悉不听出家，诸王及亲贵，亦不得辄启请。有犯者，以违旨论。其僧尼辄度他人奴婢者，亦移五百里外为僧。僧尼多养亲识及他人奴婢子，年大私度为弟子，自今断之。有犯还俗，被养者归本等”^⑤。

①这个附庸阶级出现于三国时代。“部曲”是作为家人和私兵而使用的，他们是由皇帝恩赐各大官僚的。这都是一些私人附庸，他们享有相对的自由权，但不能离开主人，而且世袭性地属于同一家庭。

道宣在《摄处轻重义》第845页中共区别出了三种守僧伽蓝人：一，施力供给；二，部曲和客女；三，奴婢贱求。道宣指出：“已前二件，虽良贱乃分，而系不系别。前条施力有二种人，若能给尽形，随僧处分，若能给尽形，前僧既终，后情自改”。“部曲”介于良仆和奴婢之间。

②《梁书》卷51，第9页，张孝秀传。

③杜牧：《樊川文集》卷10，第8页。

④《释老志》第8页。

⑤律藏禁止度奴婢为僧。参阅《大品经》(Mahāvagga)第1卷，第47页，载《东方宗教手册》第13卷，第199页。我们感到奇怪的是灵太后没有参照这一条。如果奴婢不能受度，那并不是其低贱的身身妨碍进入教门，而是由于他们属于一位主人，所以受度要求提前放良。由于一些类似的原因，那些欠债人也不能受戒。见《摩诃僧祇律》卷24，第420页。

侵吞农民的土地

在唐代，大户和寺院以相同的作法同时扩大他们的地产。这就是在大面积耕作的土地上逐渐侵吞私人庄园。但是，这种经济发展也导致了思想和法律观念方面的一种变化。那些禁止出售农民土地的诏令从七世纪初叶起就越来越频繁了，它们禁止的仅仅是现行的作法。我们无疑不应该把这些诏令看作是对一条普遍规则的肯定，这条规则对于所有时代都是有效的，但却是社会关系的一种深刻变化的标志。

“初，永徽中禁买卖世业、口分田。其后豪富兼并，贫者失，于是诏买者还者而罚之”^①。

735年的一道诏令指出^②：“天下百姓口分、永业田频有处分，不许买卖、典帖。如闻，尚未能断”。

一个新的社会阶级出现了，而且得到了很快的发展，这就是一个农业工人阶级（佃农）。据陆贄认为，到了八世纪末，耕种分配土地的良好家庭仅占全部人口的4%—5%^③。杨炎在780年的奏疏中也恰好提供了同一数字^④。

在所使用的财产中，耕地倾向于变成一种个人所有的财产；若无这种法律的发展，七世纪和八世纪之间出现的广泛的经济革命就不可能会出现。对于法律观念的这种变化，我们掌握有一种可靠的资料：780年，杨炎的改革不是根据户来承担农业税，而

①《新唐书》卷51，食货志。

②《册府元龟》卷495，开元二十三年九月的诏令。

③参阅马伯乐：《历史论文集》第177页。

④《旧唐书》卷118，杨炎传。

是根据耕田面积（亩）来计算①。

既然上层阶级的成员自汉代以来就拥有他们自己的土地，他们可以自己作主出卖、赠送或遗传给后代。从农民土地被导入交易的范畴这一现象中，我们便可以看到这第一种占有土地方式的发展。我们在唐代所发现的实际上也正是这种发展。

天宝十一载（公元752年）的一道诏书指出②：“闻王、公、百官及富豪之家比置庄田，姿行吞并，莫惧章程。借荒者，皆有熟田，因之侵夺。置牧者，唯指③山谷，不限多少。爰及口分、永业，违法卖买。或改籍书、或云典贴，致令百姓，无处安置。乃别停客户，使其佃食。既夺居人之业，实生浮惰之端。远近皆然，因循亦久”。

寺庙也购买农民的土地。我们在敦煌净土寺的帐目中发现了以下资料：

麦二十硕，粟二十硕，买罗家土地价用④。

这些耕田也是通过慈善布施而获得的，这种布施事实上可能包含有商业活动：

睿宗皇帝（710—711年）的一道诏令指出：“寺观广占田地，及人碾碾侵损百姓，宜令本州长官检括，依令式。以外及官人、百姓将庄、田、宅、舍布施者在京并令司农即收；外州给贫下课户”⑤。

①马伯乐：同上引书，第177—178页。马伯乐特别强调这种改革趋向于“承认事务的新面貌”。我们可以从中看得多一些，因为从一种私法的形式过渡到一种真正的法律的形式，这本身就是一桩重大事件。

②《册府元龟》卷495。

③这是政治语言中的一个词。参阅下文中的另一篇文献，此字也于其中出现，其意义也是不容置疑的。马伯乐在上引著作第175页中采纳了此字的本义：“用手指头来指”。

④伯希和敦煌汉人写本第2032号。

⑤《全唐文》卷19，第3页。

因此，对于欠债农民来说，这些布施物可能是清偿债务的一种实际作法；对于上层阶级的那些人来说，每当这些土地变作寺院财产而享受一种免税权的时候，这又成了使他们的财产免受损失的一种作法。

宋代的一篇文献说明，布施或出售土地是同时实施的：

“司农寺言：‘州县百姓多舍施、典卖田宅与寺观，假托官司姓名，欲令所属’^①。

从唐到宋，皇家的政策没有变化，其目的首先在于保护农民的土地。公元1111年一位官吏的一道表章指出：根据“私荒田法”，允许向寺院道观出租荒田。但许多人都把肥沃的良田说成是荒田，国家对此则视而不见。或者是在一次旱涝灾害之后，农民的土地则处于无人耕种的状态。一旦停止人工耕作之后，这些良田便会荒芜。寺院便乘机攫取之，而且从此再也不退还给农民了。为这种行动最终付出代价的仍是农民^②。

* * *

但是，寺院似乎主要是以间接的方式，通过出家人自己的媒介作用才可以扩大其地产^③；僧侣们的不动产通过赠送或遗赠而最终总会成为公共财产。

在九—十世纪（对于本文所涉及到的敦煌文书，我们是根据

①《续资治通鉴长编》卷262，熙宁八年。我们应该相信，官吏们与农民们的情况正好相反，前者在这个时代允许向寺院布施或出售他们的私人地产。

②《宋会要辑稿》所载政和元年七月十日的一道表章，已由冢本善隆在1930年于《东洋史论丛》中所引用。参阅元代濠州（今安徽省）知州的上疏，此奏文已由拉切聂夫斯基（Ratchnevsky）在《元典章》导论中所引用：“窃见江淮之间，兵革之时，人民流离，抛下田土屋宇，俱为他人所有，或原是同庄邻里、亲戚、故旧，互相占据。平定之后，未复业者，或狂妄之徒，诬言之曰某家子孙、人家亲戚，执把亡宋旧契、或典或当文凭，难辨真伪”。这些假地主在把他们假想的土地布施给寺院的时候自己便会受到庇护。

③对于寺院所获得的（购买或基准）那些位于高坡或丘陵地带的土地来说，这种论断当时就已经是正确的了。

普遍承认的规则而确定其时间的)的敦煌,没有任何出家人不拥有耕地,或者常常是由于土地过分分散,他们也有许多块孤立的土地。一卷敦煌写本的小段残卷^①记载了这些私人土地,这是一位和尚以及那些和他一起生活的人收入的来源。和他一起生活的人包括他的弟子,甚至还可能包括其妻子和儿子们,因为其中的某些僧侣们都结婚:

“行僧光运□□□菜地十五亩。

解渠四亩,并在道真佃^②……^③

新修城北东支菜地七亩,见在。

行金□观进菜地四亩,见在其真佃。

维明菜田菜地十亩,见道义佃。

戒□观进渠地十五亩”。

这些私人土地是由世俗人耕种的。和尚们在一年内都要雇佣佃农:

“乙酉年(肯定为865或925年)二月十二日,乾元寺僧宝香,为少人力,遂雇百姓邓忤子捌个月。每月断作雇价麦粟一驮^④。内麦地叁亩,粟地肆亩,其他折柴个月,余残月取勿。春依长袖一、并襦裤一疋、皮鞋一量。从雇已后,便须逐月逐日断入作,不得抛却作坊。如若忙月抛一日,勒勿五斗;闲月抛一

①伯希和敦煌汉文写本第3947号背面。该文书有一部分是用浅淡的硃笔写的,相当难以释读。

②麦或粟的耕地与其它耕地(园圃等)之间的区别一直维持下来了。

③总数为十三公亩半。光运在界渠附近获得了一块口分田。因此,分配土地的作法在敦煌地区一直持续到这个时代,但我们将于下文指出,“口分田”已经很有限了。

④在伯希和敦煌汉文写本中,还有其它一些有关雇佣的合同,如伯希和敦煌汉文写本第2249号背面、3964号、5008号和5522号第4页背面。雇价似乎是每月八斗七升(约为五十公升左右)粮食。有时候,如同本文一样,其价格论“驮”,一驮似乎相当于八十七升左右。

日，勒勿壹斗。忤子手中所把陇具一勿已上，忽然路上遗失，田平上唾卧，明明不与主人，失却一仰庄舍□人祗当。如若有病患者，许五百将里，余等价节下以许休悔。如果……两对共面。

乡忤子（花押）

乡清子（花押）”①

另外，从八世纪起，出家人的这种私人财产是受皇家法律正式承认的：合法僧侣有权以终身的名义和农民一样而获得在大面积耕作土地上的一份土地。但是，他们所获得的那一份非常少。所以，若出家人再具有世俗人所没有的收入来源则是很正常的了，他们的财产一直比较少。如果说敦煌文书证实了这种官方做法的长期性，那也不是不可能的，至少某些土地在九和十世纪仍保留分配土地的名称。

允许合法和尚们占有口分田（分给个人的土地）的诏令同时也限制了（肯定仅仅是在理论上）属于教会的那种被称为“常住”的土地面积：“开元十年（722年）正月二十三日，敕祠部：天下寺观田，宜准法据僧、尼、道士合给数外，一切管收，给贫下欠田丁②。其寺观常住田，听以僧、尼、道士、女冠退田充。一百人以上，不得过十顷（五十四公顷）③；五十人以上，不得过七顷（三十八公顷）；五十人以下，不得过五顷（二十公顷）”④。

《大唐六典》具体解释了分给出家人那份土地的多寡⑤：

“凡道士给田三十亩，女冠二十亩，僧尼亦如之”。其它史

①伯希和敦煌写本第3094号背面（误，应为伯希和敦煌写本第2415号背面。——译者），已由那波利贞发表于《支那佛教学史学》第2卷，第1期中。

②前面一段文字肯定是指出家人的私人土地，因为紧接着下面的措施涉及到了教团的土地。“宜准法”一词是暗示在此之前所采取的措施，我们在《大唐六典》卷3，第10页即可见到。

③事实上，大寺院土地的面积始终都很辽阔，约有二十一五十顷。

④《唐会要》卷59，“祠部员外郎”条。

⑤《大唐六典》卷3，“郎中员外郎”条。

料又指出，只有那些受过基本教育的出家人才能分配到一份土地^①。

所以，我们发现，从理论上来说，教团所拥有的土地比出家人的土地面积之和要少：对于一座具有中等规模的和拥有四十名和尚的寺院，属于“常住”的土地仅约有二十七公顷左右，而僧侣们则以个人的名义占有六十五公顷之多的土地。法律肯定仅仅批准既成事实，唐代出家人个人的地产至少与用于公共用途和法事的土地的面积一样辽阔。然而，法律所确定的数字仍非常微不足道。还不应忘记，当出家人在沙汰措施之后还俗（重过农民生活），那末用以维持其生活的耕地面积要大大超过法律按照出家人而分配给他们的三十或二十亩之额^②。

无论如何，我们可以肯定这种允许出家人在农民土地中定居的法律为许多流弊打开了通道，最终促进了寺院对留给农民阶级的土地的独占。

寺院对农业人口所施加的经济压力在唐代得到了加强，它对于僧侣地产的增长肯定起了比过去任何时候都更为显著的作用。在敦煌所发现的文书可以使我们如实地了解到中国史学家们仅仅使人产生一丝怀疑的问题。在敦煌发现的大量借贷契约、雇佣契约和以不动产作质契约都会使人联想到农民阶级陷入越来越深的和不可挽救的债务之中。

那些无力填还债务的农民^③就使自己家庭的某些成员受雇为长工，或者是把自己的一部分土地送给他们的债权人作质，一直

^①参阅《白氏六帖事类集》卷26：“道士受《老子经》以上，道士给田三十亩。僧尼受具足戒准此”。《摩诃僧祇律》卷中在“僧主秩律”一节中指出：“又唐祠部格，道士通二篇，给田三十亩；僧通经业，准上给田也”。

^②如果把“常住”土地和私人土地加在一起，那末所有出家人就可以达到平均占有约五十亩左右的土地。

^③其利息到了秋收之末始终会高达所借额的半数。

到彻底偿还清为止。

敦煌一份契约指出^①：“癸卯年（可能为838年）十月二十八日，慈惠乡百姓吴庆顺兄弟三人商拟，为家中贫乏，欠债广深，今将庆顺己身典在龙兴寺索僧政家中。见取麦壹拾硕，黄麻壹硕陆斗，淮麦叁硕贰斗；又取粟玖硕。更无交加。自取物后，人无雇价，物无利头。便任索家驱驰。比至还得物日，不许左右。或若到家被恶人勾卷、盗窃他人牛羊园菜麦粟，一仰庆顺祇当，不干主人之事。或者兄弟相争，延引抛功，便同雇人逐日加物叁斗。如若主人不存，所有农（具）遗失，亦仰庆顺填倍。或疮出病死，其物本在，仰二弟填还。两共面对商量为定。

恐人无信。故立此契，用为后凭。

又麦壹硕，粟二斗。恐人不信，押字为凭。叔吴佛婢。

只典兄吴庆顺（押）

同取物口承弟吴万昇（押）

同取物口承弟吴庆信（押）

口承见人房叔吴佛奴（押）

见人安寺主（押）”。

“天福柒年（907年）丁卯岁三月十一日，洪池乡百姓高加盈先实欠僧愿济麦两硕、粟壹硕，填还不办。今将宋渠下界地伍亩与僧愿济，二年佃种，充为物价^②。其地内所□□□官府地子^③、柴草等仰地主，富当不□种地人之事，□□或有识认称为地主

^①见伯希和敦煌汉文写本第3150号，由那波利贞发表于《支那佛教史学》第2卷，第4期上。

^②我们通过本契约所提供的数字便可以看到哪些是敦煌土地的主要产品。借三硕过一年就会生一硕半的利息，而在两年间净利则可达三硕。愿济只能以五亩地所收的六硕来偿还，这样算来每亩的年产量约为五斛多一些。这是唐代的亩产平均数。参阅白乐日在《东方语言研究中心学报》第34卷，第52页中的解释。

^③对于“地子”一词，我不知道应该如何正确地翻译，但很明显，它是指“地产”的。

者，一仰加盈好地五亩慈存地□，两共对”^①（以下残缺）。

* * *

日本的历史可以在此问题上向我们提供一种反证。那里庄园的发展经历了一种基本与中国相同的历程。赤泽先生^②把日文“庄”（shō）的起源追溯到了八世纪，在近一个世纪之后，此词也传入了中国，同样用以指私人地产。“庄”原来是指在荒地（肯定也是丘陵地区）所获得一些面积不太辽阔的土地。但日本的“庄”作为一种机构只是从十世纪起才正式得到了确认，当时国家向其中的某些“庄”颁发了免除它们所有杂税的契据。这些具有特权的庄园在历史发展中吞并附近那些性质和地位各不相同的土地。所以各块土地的法律地位远非一致，实际上可以指租来的或最终出售的土地。在以后的岁月中所发生的各次分配和契约使得各个庄园的历史变得异常复杂了。赤泽先生作为例证而研究了位于京都以南五十英里的高野山佛寺的不动产史。该寺于816年由弘法大师所建，当时高野寺仅有一个小庄，在六十年之后，仍只有四公顷稍多一些的土地。从这一最早核心开始，逐渐增补了其它一些土地，后者或为购买，或为是由皇家、贵族和富户布施所得。到了十二世纪末，所有这些土地都被免除了各种杂税，其中有一些甚至被免除了主要的税。但除了对国家的这种免税权之外，庄园的转让和各块土地内部课税的规章，寺院对他们所施加的控制具有明显的变化。然而，我们可以区别出土地的主要类型：作为布施物而从皇帝和宦官处所获得的土地以及来自普通百姓中的土地。对于前者，寺院可以自由地占有；对于后者，情况则大不相同，后者的故主保仍可留对它施加某种束缚和拥有的某些权力。寺院在数世纪中所作出的努力趋向于使用那些不享受税

^①伯希和敦煌写本第3214号背面，已由那波利贞发表在《佛教史学论丛》中了。

^②赤泽：《中世纪日本寺院庄的生活》，载《美国历史学会报告》第10卷，1916年，第313—342页。

务豁免权的地块，或者是那些仍部分处于私人占有下的土地变成寺院自己所拥有的一种土地，后者被免除了各种税。

在那些使寺院最终操纵已部分脱离了它控制的土地的各种作法中，有两种作法值得一提。

从十三世纪下半叶开始，和尚们各自坚持购买或租典世俗者们的土地，以“为了本世的平安和来世的幸福”，或者是“为了消除前世、本世和来世的罪孽”^①。

另外，一些生活在凡世间和被称为“入道”^②的和尚向那些他们与之保持关系的寺院交纳自己产品的捐税。有时，高野寺的某些出家人也是他们所居住土地的主人，甚至把他们的部分收成奉献给寺院。这些个人地产师徒相传，在和尚们之间流行，最后由其中之一僧购买，再将此布施给寺院。高野寺鼓励本寺的和尚们谋求获得土地，并且在杂税方面对他们保留一种特别照顾的条例。因为这样一来，它比在把土地交由世俗者们耕种的情况下更可以确保收回土地税。

笼统地讲，这些资料与九一十世纪的敦煌写本中向我们提供的资料相吻合。稍为晚期的一些日本的现象与中国的现象也彼此互为呼应。无论如何，我们要谨慎不要忘记由和尚们本身所起的作用：寺院正是通过他们才得以扩大自己的庄园。我们还将于下文指出在土地交易中宗教因素的影响。布施有时又完全是变相的出售，那些为三宝而出让自己土地的人可以自认为是从事建福业，即使是由于贫困而迫使他们这样作也罢。教团和出家人的思想权威肯定也促进了土地的兼并。所以，佛教教团拥有一张王牌，而这正是世俗大家户所缺少的。

* * *

①一些宗教原因完全可以为商业活动辩护。

②此词在中国北魏时代就已经出现了，而且也正具这一特殊意义。参阅《释老志》第7页。有关“百姓僧”的问题，上文业已论述过。

中国寺院以及大家户、皇家贵族和大官吏们的地产都属于同一类型：菜园、果圃、森林、牧场于其中占有在农民经济中前所未有的地位，因为后者的基础是种植粮食和豆类。我们已经看到，社会史把耕地分成了这样的两大类，它取代了技术和地形学。比本文所研究的时间较晚的一个时代提供的资料确实也强调指出了这一问题：在十二世纪或十三世纪初叶，福州的寺庙中共占有17%的耕田和33%的山地；在今之浙江省，它们仅占有3%的耕地和13%的山地^①。但是，从全局考虑来看，正是佛寺对农民土地和耕田的控制才产生最大的社会和经济成果。我们是否可以举出一个数字呢？我们可能有希望掌握全面的资料的唯一时代是九世纪中叶大规模毁佛的时代。在这个时代，帝国政权没收了佛寺的大部分财产。但是，史籍中所提供的资料相当笼统。文献中指出^②：“良田数千万顷”。在各种史料中，唯有《唐会要》^③提供了一个具体数字，但却是根本不可能的：四千万顷地。我们知道，在玄宗执政末年，也就是八世纪中叶，中国耕地的全部面积不超过一千四百万顷^④。

我们掌握有某些寺院所拥有土地面积的部分零散资料：对于

①青山定雄：《宋元时代的地方志中记载的社会经济史料》，载《东洋学报》，1938年，第25卷，第2期，第119—138页。顺便提一下，在近代，中国内地仅有占全部面积27%的耕地。

②《旧唐书》卷18上，会昌五年；杜牧：《樊川文集》卷10，载《四部丛刊》版本第8页；《佛祖统纪》卷42，第387页。

③《唐会要》卷47，第17页。

④《通鉴》卷2，第8页；《文献通考》卷3，第2叶。这一千四百万顷耕地合七千五百六十万公顷。近来，人们发现中国共有八千五百万公顷耕田。这一面积始终没有多大变化。相反，现代的收成要比唐代高得多，因为一个成人仅耕作四、五亩，即合唐代的八、五亩；而我们应该承认在八世纪时每人平均三十亩地（有关750年中国人口的总数，见上引别林斯坦书）。据白乐日认为（《东方语言研究中心学报》第34卷，第52页），为了养活一个人，十五亩地是必不可缺的。但是，若考虑到休耕田和种麻田，所以每个人的土地则多一倍。

本论著中来说，文献可以向我们提供的资料似乎说明，寺院的耕田常常是在十一四十顷之间，但也有少数偶尔达到五十顷。722年的法律（它肯定仅仅是一纸空文）强行作出了如下限制：根据寺院的规模大小不同而可以分别占有十、七或五顷田地。它是指实际上始终要被超过的最低数字，我们根据通过其它地方所掌握的资料便可以毫不犹豫地在此数加倍。

在敦煌，我们仅掌握有一些地租数字，地税很可能是全部收成的五成^①。一本寺院籍帐中表列了位于渠畔的“厨田”之收入^②。但令人遗憾的是此表已残缺不全。总数多达六十硕，即全部产量为一百二十硕之多。如果我们承认亩产〇.五硕^③，这里所涉及到的土地至少要多达二.五顷。但其中还可能有其它的土地。

下面就是农户向敦煌净土寺所提供的“课”或“税”（以“硕”为单位）。详见下表。

这里的情况也基本如此，我们可以认为耕地面积很少，可能绝不会超过三顷^④。因此，应该认为敦煌写本没有向我们提供有关寺院所占耕田的有益资料。

	年 代				
	924	930	938和940年		
菜田渠厨田	10	7.3	22.4	22	22.4
园南厨田 ^⑤	8.4	?	8.4	8.4	8.4

①参阅马伯乐：《历史论文集》第177页。

②伯希和敦煌汉文写本第4021号。

③我们于下文将证实敦煌的这一数字。

④还可以参阅伯希和敦煌写本第4542号，一部年代未详的寺院的籍帐，南沙厨田的收入为十七·五五硕豆和二·六硕麦，寺院下处的厨田的收入为一三·〇五硕麦。所以，总数为三三·二硕。

⑤我们可以指出这种土地的税是不变的，这似乎就可以说明它要受一种不同于其它土地的制度的控制。

延康渠厨田	10	10	19.5	?	?
无穷渠厨田	16	17	23	23	23 ^①
总 数	44.4	34.3	73.3	53.4	53.8

在845年禁佛期间，一共计算到四千六百座寺，此外还有四万个小佛刹。即使我们考虑到大寺院平均占有三十顷地，同时也承认佛堂没有失去用来维持和尚们生活和从事法事之需要的土地，那末如果说中国寺院中被称为“常住田”的土地面积超过了二十万顷，那也是不可设想的。然而，和尚们自己也以私人名义占有一些土地，同是722年的条例也允许合法出家人占有三十亩耕田。我们本处所面对的仍是理论上的最低数字，甚至还可以认为在此问题上同样也违犯了法律。但究竟违犯到了什么程度呢？我们一无所知。

然而，还有其它一些估计方法。在我们已经引证过的杜牧的著作中，也提供了一些有关佛寺附庸的具体资料：一共有十五万奴婢和枝附于寺院的良民^②，他们都被交还给世俗政权，因而使还俗人数倍增。所以，出家人和寺院使用的是一支多达四十多万人的农业劳动大军，其中包括奴婢、农奴和枝附于寺院的农民。因为正如我们所知道的那样，当时一共有三十六万零五百名僧尼被还俗。另外，奴婢们也并不是始终都被用于田间劳动的。由于所有枝附寺院的人数之众，寺院的田园似乎没有超过数十万顷；在被没收之后，皇家政权又为每位奴婢分得了一百亩土地，总共为十五万顷^③。如果我们假设所有寺院附庸每人都基本耕种同样的

①分别见伯希和敦煌写本第2049、2032、2040和3234号。

②后者被称为“良人枝附”。有关“枝附”一词的意义，见《佩文韵府》，商务印书馆版本，第4卷，第2640页，其中列举的例证是不容置疑的。另外，从上下文联系起来看，也只能作“附属于寺院的良民”这样的解释。

③杜牧所提供的数字（一百亩）为最正确的说法，而不是其它史料中所提供的“十亩”是错误的，因为依靠十亩耕地是无法生存的。

一百亩这一面积，那我们就可以认为土地总面积为四十万顷。

如果我们联想到耕地总面积在一个多世纪内未能发生急剧变化这一事实（在750年左右，一共有千四百万顷耕田），那末这一数字肯定是不多的。这四十万顷左右的土地仅仅占4%的耕田。那末，官宦中对于宗教机构吞并农民土地一举为什么会表现得那样惶恐不安呢？首先必须指出，僧侣界最多只占中国全部人口的1%^①；所以，如果他们占据了4%的可耕地，这就势必会导致公愤和引起纷纷议论了。其次，在分配归和尚们所掌握的土地时又表现得非常不平等：在某些地区，这类土地数量既不太多，面积也不很大；而在其它一些地区，特别是长安和洛阳一带，寺院占据了很大一部分耕地。当崔孝芬于六世纪初受沙门统惠深委托在都城洛阳检括寺舍时，他指出在北魏迁都洛阳（494年）之后短短的时间内，“寺夺民居，三分且一”^②。到695年，“所在公私田宅，多为僧有”。

在唐代宗年间也出现了同样的局面，当时“凡京畿之丰田美利，多归寺观”^③。所以，从五世纪末到九世纪中叶没收寺院土地为止，寺院经济对长安和洛阳地区的渗透为一种常见的现象：这就是集中于某些具有特权处的财产，它后来成了一种特殊力量的源泉。文献中都强调了僧侣土地为最肥沃的土地这一现象。如果佛寺仅占有4%左右的耕地，那末完全有理由认为这些土地的产品所占的百分比则要高得多，也可能会超过全国粮食和蔬菜总产量的10%。

在武宗皇帝执政和841—845年所采取的严厉措施之后，重心有所转移：占据田园面积最多的地区已不再是东西两京附近了，而是转移到了安徽和福建地区。从唐朝末年开始，逐渐形成了宋

①《释老志》第9叶。

②《通鉴》卷205，唐记21，天册万岁元年。

③《旧唐书》卷118，第7页，王缙传。

代的明显特点之一。佛教教团迁移到了更加靠南的一些地方，这种现象无疑更加推动了上述发展过程。

但是，如果当时已出现了财富向扬子江流域和向南方流动的局面，那末我们也可以看到，从宋代开始，出现了在大型道场之间分配土地的现象。中国佛教在开始阶段的特点就是小道场的迅速发展和僧侣们的过分分散。从北魏到唐代，统治阶级都曾作出努力以对这种混乱局面稍加整顿，以利于大寺院的发展。那些沙汰僧的措施几乎始终都伴随着把尚未还俗的僧侣重新分配到规模较大的教团中的作法。经济的发展应该根据皇家政治和剔除小教团（以利于发展大型的、更加富裕的和力量强大到足以维持发展的教团）的利益而发展，这样长此以往就可以改变事物的固有面貌。在宋、元两代，其规律就是发展大型寺院和地产。

在辽代，昭华寺在1056年拥有五百四十顷土地和两千棵果树^①。1107年，拥有三百名和尚的感化寺共占有五百四十公顷土地和作为“常住”的一千多户人家，其和尚们以私人名义占有的土地共有一百六十二公顷，其中有五十四公顷种植小麦^②。

宋代的一部著作指出^③：“僧寺常住田者，所在多有之。绍兴（1131—1162年）中，高宗尝取其绝产，隶郡国养士。久之，住鬻祠部度牒，其徒寝微。二十年（1150年）春，命司农寺丞钟世明往闽中（今福建省境内），措置寺观绝产。自租赋及常住岁用外，岁得羨钱三千四十万缗，入左仓库。明年，张如宝节使为帅，又请于朝，十还六、七矣。‘今明州育王、临安、径山等寺常住膏腴，多至数万亩（一万亩合五百四十公顷）。其间又有特

^① 溲荃孙：《辽文存》，见来清阁版本，卷4，第21叶，1056年的碑文。

^② 同上引书，卷5，第21叶。参阅魏特夫（Wittfogel）和冯家昇：《中国社会史·辽》第295页以下。

^③ 《建炎以来朝野杂记》，第1帙，卷16，“僧寺常住田”一节。

旨，免支移科配^①者，颇为民间之患焉”。

工业作坊

碾 碓

敦煌大寺院的主要收入之一是由“碾课”提供的。碾碓设备包括以水为动力的机器，它形成了一种非常宝贵的资本，但我们仅仅能在富裕世俗户和大寺院的土地上方可见到它。在唐代，私人地产的扩大促进了这类作坊设施的发展。然而，中国自动碾碓的设备至少从公元三世纪初叶就已经出现了。《魏志》记载说，当魏太祖皇帝（190—219年）把一些居民放逐到今甘肃省的河北（中华书局标点本认为是指河之北，谢和耐先生却作一郡名。——译者）、陇西、天水和南安等郡居住时，面对被流放者的不满，张济答应他们休课，以治屋宅和建“水碓”^②。这肯定是一些小型的白米机，与《耕织图》中所画的那种属于同一类型，后者取名为“槽碓”^③。正是这种简陋机器的小体积可以解释荆州刺史石崇于元康年间（291—299年）在自己的土地上安设了三十多台的原因^④。相反，河南尹杜预在泰始年间〔264—274年（应为265—274年。——译者）〕曾被认为是一种新机器的发明者，后者肯定结构更为复杂，其体积无疑也更大。这是杜预在洛水畔建立的，是一种“连啮水碓”^⑤。另外一位也关心碾碓的名人叫崔亮，在六世纪初叶任北魏的吏部尚书^⑥。大型碾碓设施似乎是

①“科配”指一种以耕地面积为基础的季节性税。

②《三国志》中的《魏志》卷15，张济传。

③这就是福兰阁（Q·Franke）书中所说的“槽臼”（Trog—stössel）。

④《晋书》中的石崇传。

⑤同上引书，杜预传。

⑥《北史》卷44，崔亮传。参阅《魏书》卷66。

从他那个时代开始发展的。

中国有关碾磙的词汇不大为人所熟知，而且这也是中国所有技术辞汇的命运。对于“碾”和“磙”字的确切意义，我们不甚了解，它们在唐代可能是用以笼统地指所有使用的设备（即“碾磙”）^①。敦煌地区在唐代使用的机器之一与现今我们仍可以在东京湾地区所发现的那种机器相似^②。在一条分水渠中沉入了一个体积很大的带叶片的轮子^③。在轮轴的一端装有凸轮，它可以升降一些旋转臂，上面又固定以臼锤。至于那些用来把粮食粒磨成面粉的设备，它的主要部件是由横向转动的圆形石碾组成的^④。

使用这种以水为动力的机器要受地理条件的限制：借助水流动力而转动的碾磙必须位于灌渠的上水头，即在需要灌溉的耕田的上游。另外，由于这些设备的安装和维修似乎相当昂贵，所以我们主要是在富裕地主的庄园中发现之。在唐代的两京（洛阳和长安）地区，自动碾磙的数量相当大。事实上，皇家、高级官吏和寺院的成员主要是在那里建立大型的私人地产。这也是一个非

①根据粮食种类不同，脱皮或粉碎也要求使用不同的技术和设备。有关明代所使用的技术，见《天工开物》。1953年，东京出版了这部著作的一个非常好的本子，并附有几位日本专家的研究论文，其标题为《〈天工开物〉之研究》。

②这似乎就是在一卷敦煌写本（伯希和敦煌汉文写本第3207号，安国寺上座比丘尼体圆雕文，其时间为884年）使用的术语指出的情况。其中的“冲天木”一词肯定是指这种旋转臂，此外还可以参阅其中的“槽”字。此文书已转载于《〈天工开物〉之研究》第262页中，见其中的“水碓”一条目。

③造成这种大型体积的原因肯定是由于缺少所有减速比而造成的。

④参阅上引《〈天工开物〉之研究》第264页，一座水磨的草图。

各种史料中有关“碾”与“磙”的解释是互相矛盾的。据《唐律疏议》附的《释文》卷4记载，“碾”是指可转的石磨，而“磙”则是同一部设备的固定部分。据《六书故》（由《辞海》“碾”字条引用）的作者认为，“合两石，琢其中为齿相切以磨物曰碾”。至少“碾”字的普通意义是不容置疑的，它指的是光滑的石盘。

常古老的灌溉区，许多著名的灌渠，如郑渠和白渠^①都通达那里。相反，在那些灌溉条件不好的地区，人们可能还在继续使用臼和人推牛拉的碾磨。

在两京地区的领土上，即今河南和陕西的交界处，寺院和世俗地主争相扩大影响，他们在经济领域中的对立在这一地区也表现得非常引人注目。碾碾也成了僧侣与世俗人之间的争夺对象。《续世说》中记载说^②，当李元紘任雍州（今之西安府）的司户时，太平公主在与佛教僧侣们就某些碾碾的产权问题正在诉讼。李元紘在判决时曾使僧侣们在争讼中获胜，要求将这些碾碾交给寺院。但是，同一州的长史窦怀贞由于慑于公主的势力，向后者的要求让步了，推翻了原判。

大寺院和富裕世俗人都拥有同样的财产和同样的收入来源。很可能是在同一时代，即约为六世纪初叶前后，我们发现在佛教大寺院、贵族和大官僚们的土地上出现了大型的水利设施。

有关寺院中水动设备的记载从北魏王朝的末年就已经出现了。洛阳的景明寺是于景明年间（500—503年）修建的，距宣阳门有一里远的地方，向东西南北方向延伸五百步。杨衒之在对该寺的描述中指出^③，它的碾、碾、舂皆用水功。

《续高僧传》提到了六世纪末清禅寺的石碾及碾：“隋氏晋王，钦敬禅林。降威为寺檀越（dānapati），前后送户七十有余。水碾及碾，上下六具。水充基业，传利于今。天子昔所承

①郑渠是在战国时代开凿的一条灌渠，在注入洛河之前经过今之三原、富平和蒲城诸县。参阅沙畹：《〈史记〉译注》卷3，第524页。至于“三白渠”，它似乎是由汉武帝（公元前140—87年）年间由白公所修。参阅戴何都：《百官志和兵志》第496页注②。

②《续世说》卷3，第3页。

③《洛阳伽蓝记》卷3，第1010页。

名，今亲正业”^①。

在同一时代，据说有一位过分追求私利而受人蔑视的贵族杨素，他除了拥有“邸店”、田地和多达数万间的家宅之外，还有许多“水碾”^②。

在山西省，在今之蒲州界内，普救寺在整个地区都拥有自己的田园、菜园和自动。在道积（568—638年）和尚坚持不懈的努力下，该寺几乎是白手起家，变成了一座既富裕而又规模宏大的寺庙^③。

在少林寺建“庄”的白古村的一块石碑中，提到武德八年（625年）二月十五日皇帝钦赐的一块四十顷（约为二百一十六公顷）的土地之后，又提到了一座“水碾”^④。

在日本僧圆仁入唐求法巡礼时，曾于840年前往位于今山西省忻县境内的定觉寺，他曾在一个庄园中发现有一些水动碾碾设施，人称之为“三交碾”^⑤。

对于那些世俗大户和大型寺庙来说，这些作坊设施成了巨额收入的来源。在唐代当大型地产得以发展的时期，这些设施也日益增加。皇家政权必须为反对这一新流弊而斗争，因为带有叶片的碾碾轮子阻碍了水流，因而损失了部分灌溉用水。另外，它们又导致在水渠中堆积大量淤泥。所以，有一条特别法律限制在一年的某些时期使用碾碾。在敦煌地区，安装了机器的某些分水渠在原则上只能于每年的八月三十日和正月一日之间运转，也就是说在田间劳动结束之后和开始之前。在一年的剩余的时间内，水

①《续高僧传》卷17，第568页，县崇传；同上引书，卷29，第697页，清禅寺通过兼育和尚（559—627年）以不知疲倦的活动而获得了其它一些碾碾。

②《隋书》卷48；参阅李冗所著的《独异志》卷上，碑海版本。

③《续高僧传》卷29，第696页。

④《金石萃编》卷74，第1—2叶。少林寺位于嵩山的北麓，地处河南登封县。

⑤《入唐求法巡礼行记》卷2，开成四年（840年），此处有误，应为卷3，开成五年。——译者）七月十二日。三交是附近一个驿站的名字。

官们控制了闸门，用铁锁锁住。当时要优先把所有的水都用于灌溉。如果雨量充足，所有的灌溉都变得多余无益了，那就作为例外而开放舂米和磨面的机器^①。

文献中为我们保留了一些有关皇家政权在八世纪期间与碾碾主人斗争的传闻。

开元（713—741年）初，“王、主权家皆旁渠立碾，湍竭争利，元紘^②敕吏尽毁之，分溉渠下田，民赖其恩”^③。

这类设施中的一部分在数十年之后可能被恢复了旧观。因为在764年间，户部侍郎李栖筠和刑部侍郎王翊充以及京兆少尹崔昭共同联名向皇帝上书，奏请毁掉七十多座属于王公、公主、佛寺、道观的位于郑渠和白渠上的碾碾^④。

大历（766—779年）年间末期，居住在升平昭懿公主领地中的居民“诉泾水为碾壅不得溉田，京兆尹黎于以请，召撤碾以水与民”。在这一事件之后，皇帝降旨拆八十座碾碾^⑤。在《郭子仪传》中，也记载了同样的事实，但还有一些更富有教益的细节^⑥：大历十三年（778年），皇帝降旨拆毁建于白渠支渠上的碾碾，因为它们妨碍了对属于百姓田地的灌溉。升平公主在此地占有两座面碾，郭子仪同样也在那里有两座碾碾。然而，有关的官吏们不敢动手拆毁这些碾碾设施^⑦。但是，在受皇帝的一次召

①参阅伯希和敦煌汉文写本第2507号，其中有一水部式残卷。《大唐六典》卷7，在有关“水部郎中员外郎”条中提到了各种用途的期限：闸门应于六月到十二月间关闭。条例应该根据当地的水系而各有所异。

②他与上文所引《续世说》中所提李元紘是同一人。

③《新唐书》卷126，李元紘传。参阅《唐会要》卷89，第5叶。

④《唐会要》卷89，第5叶。

⑤《新唐书》卷83，昭懿公主传。

⑥《旧唐书》卷120。

⑦当官吏们对大人物的特权发动进攻时，他们的这种惧怕执行的情绪成了史学家非常珍贵的解释内容。另外，这种惧怕情绪是有道理的，因为皇帝态度的转变始终是可能的，完全如同受害者本人的反应一样。佛教在中国所享有的被保护权和免税权常常可以通过国家的相当软弱无力来解释。

对之后，升平公主却同意牺牲自己的碾碾，这种表率作用受到了他人的效仿。所以，属于权势家族的八十座碾碾才得以被拆毁^①。

如果皇家政府有时支持农民，然而，碾碾的运转相反却对于国家来说是一种重要的税收来源。事实上，《唐会要》也确实告诉我们，当时对碾碾设施都要征税^②：

“元和六年正月，京城诸僧有请以庄碾免税者。宰臣李吉甫奏曰：‘钱、米所征，素有定额，宽缙徒有余之力，配贫下无告之阍，必不可许’，从之”。

这种有关国家对碾碾设施征税的资料也由敦煌写本所证实。净土寺每年所缴纳的税金似乎是与其收成比例的，这种税无疑是于春秋两季征敛的。

930年，记载到了四硕麦和三硕粟的“碾课”。这里使用的术语与指寺院收纳的地租的名称相同，但却是一种支出，而不是收入^③。944年，净土寺纳九硕粟作为碾课，另一年为七硕麦^④。另外一年，它又于春天纳麦四硕，而秋季则为二.五硕^⑤。

因此，净土寺为它所拥有的作坊要交纳六-九硕粮食的税。

相反，这些碾碾设施每年为同一寺院所赚回的租金可达六十硕面粉，其中有四十硕是于春天所提供的，另外二十硕左右则是于秋季收回^⑥。除了这种面粉之外，它还可以把足足有三分之一

①郭子仪是八世纪间唯一的一位具有碾碾的高级官吏。《旧唐书》卷106中介绍说，李林甫在他于玄宗皇帝面前最为受宠的时代（743和752年之间）也具有一些邸舍（经查原文为“邸第”，谢和耐先生译作maisons de commerce，即“邸舍”之意。——译者）、田园、水碾等，为他赚得了大笔收入。

②《唐会要》卷89，第5叶。该文转载于《旧唐书》卷148李吉甫传。

③伯希和敦煌写本第2049号：直岁愿达的年终结帐报告。另外，净土寺为其。收的租不是用粮食，而是用面粉交纳的。

④伯希和敦煌写本第2032号，净土寺出入帐。

⑤伯希和敦煌写本第2040号。

⑥这是根据十几年间（似乎是包括924—945年之间）的各种帐目中所得到的一个平均数，见伯希和敦煌写本第2032、2040、2049和3234号。

的碾碾的废物存入净土寺的仓库中：用以喂马的麸皮（春磨时为十二硕，秋磨时为六硕）；“粗面”，即用薄纱所制的罗筛不能通过的物资，用以养活寺院中女劳动力^①。这种面粉的数量各年不同：春季为二·二一一〇·八硕，而秋季则为三·五一八·四硕。除了小麦之外，寺院还磨少量的粟，最常见的是秋季（文书中所提供的数字为三和五·五硕米面），偶尔也发生在春季（二和二·五硕）。

我们知道，净土寺共居住有五十一七十名出家人。据那波利贞先生认为^②，寺院以租金的名义而征收的面粉和副产品的半数就足够维持僧众们的需要了。然而，面粉有时也作为交换钱币使用，并且向世俗人出售。924年的一份帐单^③指出，“官家”共交给五·六硕麦以换面。另外，还必须把各种开销计算在内，寺院的杂项开支是为了差科役，为了招待官吏、社邑成员和路过沙州的名僧举行斋会等。在中国的寺院中，大量定期的和临时举行的节日活动要持续整个一年间，为这些节日活动的开支非常昂贵。

维持碾碾本身的费用仍由教会负担。租用作坊设备的碾家（户）自己不修理机器，当某一零件损残时，寺院就要请“碾博士”^④来维修。碾碾设备运转中的每一重大事件都要设斋供庆祝，邀请碾博士出席：当修理工程竣工和开闸放水的时候都要设斋相庆。

^①例如，我们可以在伯希和敦煌汉文写本第2049号中发现930年为女工所加工“粗面”的一次开支，这些女子们于寺院中都在为菩萨节而从事缝天幕和制造帽子的工作。

^②见那波利贞于1941年在《东亚经济论丛》第1卷，第3和4期；1942年在该杂志第2卷，第2期发表的文章。我于此不仅参阅了那波利贞先生的论文，而且也直接使用了敦煌写本中所提供的资料。

^③见伯希和敦煌写本第2049号，保护的年终结算报告。

^④伯希和敦煌写本第2032号：净土寺有一次（其时间不详）共向碾博士交纳了一·五硕、二硕，然后又是一硕麸皮。

安国寺的比丘尼在修好碾盘之后用了一硕面、三升油和一二硕粟来设斋供。为了在开闸放水的时候设一次斋，同一寺院的比丘尼们共化费了〇·三硕粟、〇·一硕麦和半升油^①。

同样还要为碾举行夜间燃灯庆祝：

“油半升，燃灯用”。 “油两合，窟上燃灯用”。 “油叁斗，燃长明灯用”^②。

寺院不仅要负责所有的维修，它们同样还向碾家提供所需要的物品：“□八斛，碾家买绢用”。这种绢是为制造面罗用的^③。

净土寺同样还要租用牲畜以把面粉驮运到寺院仓库中去。

“麸两石五斗，载面牛车用”。在其它地方也出现过：粟三硕用作运面牛价的帐目^④。

由碾加工后的一部分粮食要由寺院提供，但很可能是由于其数量相当少，与碾中每年出产的面粉和副产品的数量不相当，所以有其数量要大得多的一部分麦粟是由在寺院土地上劳动的农民运来的，甚至是寺院外部的人运来的。肯定唯有这样方可解释净土寺以“碾课”的名义而获得的大量面粉之原因。因此，很可能是沙州地区所生产的全部粮食都要由寺院中的碾来加工。

我们可以搜集到的有关净土寺所提供的粮食数量的资料如下：

- 需要晒干六硕麦以供秋季碾加工。
- 淘洗四十硕以供春季碾磨粉。
- 三硕需要晒干。
- 二十二硕需要晒干^⑤。

①伯希和敦煌写本3107号，女寺主胜净886年的帐目。

②伯希和敦煌写本第2032号。

③伯希和敦煌写本第3005号。这种面罗叫作“碾伞”。有关罗面的具体程序，见明代宋应星《天工开物》，第4节。

④伯希和敦煌汉文写本第2032号，净土寺的帐目。

⑤伯希和敦煌汉文写本第2040号。

——向碾提供五十三硕^①。

——939年提供了九十八硕^②。

在籍帐中记载了由八户“碾家”所加工的粮食数量，这八家应该各自主管一台设备。我们将要指出各户之间的数量具有明显变化。

“乙丑年，甲申年春，王都判碾粟拾硕，豆、粟壹硕伍斗，麦肆硕，罗麦八硕。乙丑年春，王都子碾罗麦叁拾硕、粟壹车。阴荀子罗麦叁车、干麦壹车。珠善住罗麦叁拾硕。张员保罗麦壹车。王满成碾粟柒斗、麦叁硕。何阿盈粟叁硕、麦叁硕。康何乐罗麦拾伍硕。目章三罗麦贰拾伍硕、干麦陆硕”^③。

在巴黎所收藏的伯希和敦煌汉文写本中有一卷是《牧羊人安于（原写本胶卷不清楚。谢和耐先生和那波利贞先生认为是“于”字，而《敦煌遗书总目索引》中却作“干”字。——译者）略状》。他在状中要求加工他自己所拥有的一定数量的麦粟。据那波利贞先生分析^④，此状是呈一座寺院的寺主或是另一名重要僧侣的。这样一种文书不但证明了寺院并不是独自向它们的碾碾提供粮食，同时也证明不允许碾户自作主张地脱皮和磨粉。所以那些需要把自己的粮食加工成面粉的人首先必须获得碾碾设施所属的寺院主管者的同意。

这样一来，我们就不得不思忖，敦煌寺帐册中所提到的这些“碾家”（更常用的则是“碾户”）到底是些什么人家呢？他们需要遵守什么样的规章制度呢？根据那波利贞先生有关佛寺特权

①伯希和敦煌汉文写本第2049号。

②伯希和敦煌汉文写本第2032号。

③伯希和敦煌写本第3424号。

④伯希和敦煌写本第3928号背面。此写本已由那波利贞先生发表在上引论文中。那波利贞先生认为，在该状中，安于略可能是要求成为碾家。但这一观点似乎是令人怀疑的。另外，此文也不是太明了的，唯一可以肯定的一点是安于略要求加工他的粮食。

的非常精辟的论著分析，“碾户”如同庄农一样，也是世袭依附寺院的农奴，一般被称为“常住百姓”，或者更为笼统地说就是“寺户”。同样，在敦煌也有一些寺户，用以榨油，即“油梁”。但碾户所输的碾课在所有的寺院中并不相同。净土寺的“碾课”在各年间的变化似乎足以说明这一机构扣留了其碾所产面粉数量的一个固定百分比。在此情况下，我们所面对的则是一种生产税。另外，如同在安国尼姑庵中一样，税不用面粉来交付，而是用毛粮交纳。此外，我们还发现这种课在历年之间都没有变化。所以在884、885和886年间，“碾课”确实为安国寺增加了六十二.六硕麦、三十二.六硕粟和二.八硕麻的收入。在一个其名未加考定的寺院籍帐中，我们可以读到碾课是五十四.五硕麦和四十三.五硕粟^①。同样的数字也出现在敦煌文书中的另一帐册残卷中，该帐册肯定也是来自同一寺院^②。

其它寺院要求用粮食输碾课。我们可以发现如下记载：碾课入麦二十四硕、粟三硕^③。我们在其它地方还可以发现此课是七十二硕麦^④；但在三界寺中，却要求交纳五十二.四硕面。报恩寺在三年间收入的面粉为二十四硕，即每年八硕。因此，以“碾课”的名义而获得的收入根据寺院不同而并非始终都具有同样的数量，甚至其中有些寺院还可能没有用以脱壳和磨面的机器。另外，有时要求碾户交纳固定不变的年租，有时又要由碾碾加工的面粉中扣留一部分交寺院。

无论如何，对于敦煌某些寺院来说，碾课是一种很可观的收入来源。就净土寺（我们对它的情况了解得最为透彻）的情况而

^①伯希和敦煌写本第2613号。

^②伯希和敦煌写本第4542号背面。

^③伯希和敦煌汉文写本第3787号。还可以参阅伯希和敦煌汉文写本2794号和3395号背面，辰牟（896年）所收的碾课计有：五十八.四硕麦、四十五.六硕粟、五.二硕豆、二.八硕麻。清国寺乾宁四年（897年）正月的帐目。

^④伯希和敦煌汉文写本第5529号，第30片残卷。

言，我们可以承认碾课为它带来的收入相当于其粮食收入的三分之一。那波利贞先生认为碾所加工的面粉和磨后的副产品总量每年达近一百二十硕，麦和粟的收入在924年为三百六十六.九硕，930年仅有一百三十六.八三硕^①。就同等数量而言，面粉要比毛粮贵重得多。还有一些更有意义的情节：在884、885和886年间，在安国寺所产的三百零八.九硕麦、粟和麻中，碾课就占二百九十四硕（每年六十二硕麦、三十二.六硕粟和二.八硕麻），即几乎占这三种粮食的全部总数^②。

榨油机

由于敦煌地域偏僻和人口不太多，所以这一小小城市的大寺院肯定需要生产它们所需要的一切。我们甚至还常常会看到它们的生产远远超出了自己的需要。如同面粉一样，寺院中所榨的油可以对外销售。但是，这种自给自足的体系是敦煌寺院的特有现象，因为中国内地的寺院很可能是向世俗榨油匠购买油的。敦煌有些土地是专门用于香火和燃灯开销的。教团里确实要消费大量的油，而油又是最为昂贵的食品之一^③。佛堂中所点的长明灯，尤其是在寺院内或寺外经常举办的大型“燃灯”活动时耗油量更大。在敦煌，同一种油可以毫无区别地分别用于燃灯或烹饪。但油同时也作为一种交换货币使用。

据寺院帐册记载，下面就是有关耗油量的一些资料：

①伯希和敦煌汉文写本第2049号，保护和愿达的年终结帐报告。

②见伯希和敦煌写本第3167号，胜净女寺主的帐目，其时间为光启二年（886年）。此文前面附有招提寺道场司（财产管理人）常秘的牒，其时间为乾宁二年（895年）三月，常秘也属于同一座安国寺。

③据敦煌文书记载，一升油的价格约为三十尺（合九米）绢，一尺绢价格为六升粮食。所以，一升油的价格约为一百八十升粟或麦。

——点燃长明灯耗油〇.三硕（十八公升）。

——每年正月十五日燃灯节灯会耗油〇.〇二五公升。

——每年二月八日的灯会耗油〇.〇六五公升。

——每年寒食节（冬至之后第一百零五天）耗油 〇.〇三〇
三公升。

在举办斋供的时候，为了制作饼而耗用的油量不算太大：

——一日之斋耗油〇.〇〇五公升，四日之大斋耗油〇.〇二
公升。

寺院有时也用油来支付匠役的工钱或结算其购买物：

——买一件棉上装的价格或吃一顿饭需要付油〇.〇〇一五
公升^①。

——支付佛像匠人令狐和油墻工人油〇.〇五升。

至于“查饼”或“滓饼”（即榨油后剩下的油饼），它们是
用来喂羊的；

924年，净土寺交给了其牧羊人两块查饼以喂瘦羊；930年又
交给了十一块查饼^②。

净土寺把它的榨油机出租给“梁户”使用，每年租金为三硕
（约为一百八十公升）油和二十七块查饼。据我们现在掌握的全
部帐册来看，这种“梁课”是固定不变的^③。似乎是共有十六一
十七户梁户为该寺服务。其梁课肯定是通过契约而商定的，我们
掌握的证据是丁酉年（877年或937年）二月一日的一份契约，其
中提到一家梁户和一家碾户保证交纳他们的租金，文契中具体指
出：“丁酉年二月一日立契。梁、碾户二人口等，缘百姓田地窄
窄，珠捉油梁水碾一周，口断油榘碾课多少。限至其满并须填
纳。如若不纳课税，制夺家资，用充课税。如若口先悔者，罚看

①伯希和敦煌写本第3234号背面。

②伯希和敦煌写本第2049号。

③伯希和敦煌写本第2032、2040、2049和3234号。

临事，充入不悔人。恐人无信，故勒此契。押字为凭，用录后”^①。

梁户如同碾户一样，它们也被免除了维修设施的全部开销。寺院也要请一些专门匠人来修理榨油设备。当交完梁课之后，梁户们留下的油的数量可以为他们用作交换货币使用。事实上，每当寺院需要增加耗油量时，便临时去向梁户购买。其中有一年间油的收入超过了梁课所规定的三硕之多，我们发现寺院向梁户家长郭怀义购买了〇·〇四硕油，其代价是二十四尺瓮绦，即“瓮绦贰拾肆尺，梁户郭怀义折油入”。“布伍拾尺，梁户郭怀义折油入”^②。

相反，寺院要对世俗人在其家庭中购买油的数量征收一种税：930年，净土寺向两位世俗人征收了〇·〇四硕油，因为他们曾让寺院的梁户榨麻^③。

但是，似乎是由寺院向梁户提供必要的麻以制作它每年所征收的三硕油。有关向梁户交麻的记载确实是常见的：

“黄麻肆硕叁斗，付梁户押油用。麻两硕捌斗，三月付梁户押油月。麻壹硕肆斗，春付梁户押油用”^④

“三月付梁户黄麻壹硕肆〔斗〕。润四月付黄麻两石九斗。六月一日付麻柒斗。六月又付麻二石八斗”^⑤。

黄麻的开支在924年为五·三硕，而在930年则为九硕^⑥，有时又分别为七·七硕^⑦、七硕或八·八硕^⑧。然而，麻并不是种

①伯希和敦煌写本第3391号背面。

②伯希和敦煌写本第2049号。

③同上。

④伯希和敦煌写本第2032号。

⑤⑥伯希和敦煌写本第2040号。

⑧伯希和敦煌写本第2049号。

⑦伯希和敦煌写本第2032号。

在净土寺的土地上的，完全是来自借贷利息或由嗟憐而获得。所以，在某些年间，寺院分别会获得的麻为十一·八五硕^①、四·六四五硕、三·一三硕^②和三·一六硕^③。924年，在一次斋供期间，信徒们作为佛僧的食物奉献了〇·六四硕麻（“黄麻陆鬪肆胜，城上转经神佛料入”）；在930年，“黄麻陆鬪，十二月城上转经神佛食僧料油值入”^④。

其它寺院同样也拥有自己的榨油机：其中之一获得了二·八硕油作为“梁课”^⑤，同一年应该共收获了八·一五硕麻。但有些寺院没有这类设施，所以只满足于向它们布施的供品。报恩寺的情况即属此例，它在三年间共获得了四·六硕麻的布施，但没有得到任何数量的油，而且其储备量也很少（〇·〇〇五硕）^⑥。我们还可以举莲台寺的例证，该寺的一些帐册指出，它在一年间共获得了〇·二九硕油和三·七硕麻^⑦。

然而，由于敦煌各大寺院在自己的庄内拥有作坊设施，而且唯有它们才拥有，所以它们在该地区起了一种非常重要的经济作用。我们可以承认，正是它们向敦煌地区的全部居民提供面粉和油。他们从这种事实上的特权中所获得的利润肯定要高于经营农业为他们带来的好处。我们可以将此看作是一种资本主义经济的萌芽，那些富裕世俗户和寺院很快就理解了其意义：经营土地远不如在最赚钱的企业中使用财富重要。这类企业与农业有关系，但却已经脱离了农业。

①伯希和敦煌写本第2032号。

②伯希和敦煌写本第2040号。

③伯希和敦煌写本第3234号。

④伯希和敦煌写本第2049号。

⑤伯希和敦煌写本第2821号。

⑥伯希和敦煌写本第4542号，一座未能考定其名的寺院的帐目。

⑦伯希和敦煌写本第2567号。

经商和借贷

如果地产的发展仍与农业和社会的整个结构中的现象有关，那末商业活动则是较为独立于这些因素的。在此领域中，借贷就完全是预料之中的事了。所以，如果于此研究一下有关商业活动的印度规则就具有一定的意义了。我们不是作为禁戒而研究它的，因为这类禁戒在中国从未受到过尊重，而是为了表示一种发展的方向。在一些受皈依进入佛门的商业界人士的影响下，小乘的某些教宗比较广泛地使用了世俗人的活动。由于因果关系，上述教宗在这一方面的态度有所变化，而它们的态度最早似乎是相当严峻的。更有甚者，商业活动已与僧伽的全部建福业活动结合在一起了。我们从中便可以窥见这一发展在大乘佛教中已经达到了其极限：汉地教会奉西域教会为楷模，而对于后者的修习法，我们所知甚少。但是，印度律藏经文中的记载就已经相当可观了；在观念和修习方法方面，曾有过一种持续性，最终传入了中国社会。

印度的先例

律藏所抨击的三种作法与商业活动有关：不捉持金银（*Jāta-rūpa—rajata—spar'sana*）、不作贵重金属交易（*rūpika—vyahāra*）和不从事买卖（*kraya—vikraya*）。根据正确的逻辑来看，贵重金属交易应该受到双重的斥责，因为它身兼两大罪孽，即分别由捉持金银和注重一般的商业活动而产生。但是；这三类罪行之间的界限不太明确。我们所面对的是全凭经验而颁布的规则，无人关心它的落实执行。这种经验主义和缺乏转化就是佛教律藏经文的普遍特点。

某些律藏经文只满足于简单地提一下这三种戒律，其中暗示

商业活动的地方非常罕见。其它的经文则更多地强调了这些规则。《十诵律》、《摩诃僧祇律》和《根本说一切有部毗奈耶》在有关商业和捉持贵重物品方面则比较缓和得多。在这些经文中，不仅有妥协的地方，而且还有供僧众使用的商业和财税习惯法。我们将于下文概述一下已译成汉文的五部律藏中各自有关这三种戒律的段落^①：

捉持金银

一、《弥沙塞部和醯五分律》^②

简单地叙述了一下禁戒。

二、《四分律》^③

跋难陀 (Upananda)^④ 的朋友、一位大相送他一块猪肉。在王舍城 (Rajagrha) 的一个斋日，此大相的儿子如同该城的所有居民一样，度过了一个不眠之夜，回家时饿坏了，希望能得到其父送给跋难陀猪肉中的一份。当其母告诉他这一布施的时候，他交给母亲三文钱以求她去向跋难陀赎回那块猪肉。跋难陀接受了这一交易，收起了大相的妻子放在他面前地上的几文钱。这是一种耻辱。佛陀提醒说和尚们不能捉持贵重金属或钱币。这类财产应交给守园人^⑤ 或信事男 (upāsaka) 去作。

三、《十诵律》^⑥

捉持金银是受禁的。但接触某些钱币，如铁质、铅质、铜

^① 笔者没有顾及到巴利文中的律藏，因为这里只涉及到为中国所熟谙的经文。我是根据其表面的复杂程度而对各种戒律分类的：《弥沙塞部和醯五分律》、《四分律》、《十诵律》、《摩诃僧祇律》和《根本说一切有部毗奈耶》。

^② 《五分律》，第30学处 (naiḥ sarghika prayascittika)，卷5，第37页。

^③ 《四分律》，第8学处，卷8，第618—619页。

^④ 跋难陀与上层社会成员的关系非常密切。

^⑤ 这一名称指“净人”。

^⑥ 《十诵律》，第十八学处，卷7，第51页。

质、锡质、皮质或木质等的钱币仅构成轻罪 (duṣkṛta)。如果贵重金属数量很少，那就应该交给“净人”；如果没有净人，那就要令人用这些财产为四方僧做床。

四、《摩诃僧祇律》^①

禁止僧侣们保存金、银或钱币，因为这种占有会产生五欲（色、声、味、香和触）。

优陀费 (Udayi) 明知不应该触及钱币，却令人把他从一位施主那里获得的这类钱币缀在其袈裟的衣角，甚至还前往市场上买饼。这种遁词受到了佛陀的责备。必须放弃贵重金属和僧伽的钱币，禁止在和尚们之间私分。如果其数量很大，那就将之看作是一类特殊资产，人称之为“无净物”。如果这些财产产生了利润，那就要用来为和尚们建筑僧房或购买衣物。但无论如何也不能将之用于为出家人购买食物，因为那样将是不净的。为了搬动这些资产，也可以使用某些预防措施。和尚们可以接受货币布施，但不能亲手去接，而是要使用净人。如果他们的职务迫使他们捉持大量金、银或货币以利于佛事或僧事，那就要注意将之埋葬在地下保存，再由一位净人从那里挖出来；或者是他们亲自挖出来，但要用三层布带蒙住眼睛，用布包住手^②。

包有金银的宗教道具^③ 不应该由比丘们触及 (第 312 页)。如果它们落地，那唯有通过只能触及没有包裹这类珍贵物的地方而

^①《摩诃僧祇律》卷10，第310—312页。

^②方济各 (Saint François) 曾禁止小兄弟会的会士们随身携带金钱 (《教规》I, 第4卷)。据纳瓦拉 (Navarre) 的伊拉斯谟 (Erasmus) 和马格丽特 (Marguerite) 认为，要带上手套或包住钱以避免教规。在《摩诃僧祇律》中，对贵重金属的禁忌表现得非常明显。那些指贡交易和交易品 (贵重金属或钱币) 的全面禁戒在摩诃僧祇部 (大众部) 中似乎向更为具体的禁戒发展，利用某些提防措施，对它们则要比原有规则更为容易冒犯。有关这一意义，参阅戴密微：《毗舍离 (Vaiśali) 僧净会》，载《通报》第40卷，第271—275页。

^③我们饶有兴趣地发现在《摩诃僧祇律》中记载了有关佛像的发展。

捡起来。如果包扎得严实，那就要用衣服把双手包起来。对于钱币也采取同样的办法，无论它们是以什么物资制成的，即铁、竹等等，一律不许触及。如果是指一种已测定成色或经过加工的钱币，一旦接触那就要犯学处（*naiḥsarhika prāyaścittika*）^①；但如果是既没有测定成色，又没有加工过的钱币，或者是铜币，那就不会造成罪孽^②。

五、《根本说一切有部毗奈耶》^③

禁止捉持贵重物品扩大到了金、银、当地所使用的钱币和在那里不流通的钱币、珍珠、琉璃（*Vaiḍurya*）、贝壳币和牙齿。但是，如果接触红铜、波斯金属、石铜、铅和锡则不为造罪。

如果比丘希望建一所房子，那就应要求麦秸、木料、车辆、匠人；但不应该要求金、银或钱币。在这一禁戒之后，如果比丘们的衣服变得褴褛，但也不敢接受施主的钱以购置新衣。佛陀宣布他们可以或是使用“寺家人”，或是使用近事男^④。这些人负责为和尚们收藏那些不净和不可触及的财产，并且还根据需要而掘地洞以埋藏之^⑤。

以物易物

一、《弥沙塞部和藷五分律》^⑥

①这种罪孽要求放弃已获得的财产和进行公开忏悔。

②有关捉持金银的问题（尤其是在《摩诃僧祇律》中），请参阅上引戴密微的论文。戴密微先生指出，在巴利文的律藏中，禁止接触金银和钱币的戒律扩大到了僧伽本身，他们也无权保存这些贵重金属。霍纳（I·B·Horner）先生在《戒律手册》第2卷，第102页中指出：贵重金属要交由世俗人，让他们为和尚们兑换，或者是由一位特别净的和尚扔到一个所有人都不知道的地方。

③《根本说一切有部毗奈耶》第740—741页。

④即已皈依三宝和接受五戒的在家男居士。

⑤《五分律》中记载说，为收藏不净物而挖掘的地洞不应被识别出来，于此却变成了收藏僧人珍贵财产的普通存放处。

⑥《五分律》，第28学处，第36页，卷5。

跋难陀（即乌波难陀）用一件褴褛衣换取一位外道的新衣衫。后者的伙伴们明白他受骗了，要求取消这种交换。跋难陀冒着犯贸易法原则的危险，不希望取消这一交易；而当时的习惯承认，为了使一次交易变得不可废止，则必须经过七日的期限。继此事件之后，佛陀宣布禁止通过以物易物而发财。

二、《四分律》^①

不应该象跋难陀那样为食宿付款，而跋难陀在一个村庄中用生姜换取食物。用旧衣服换取外道的新服装的故事于此又重新出现了。人们指责跋难陀两件事：一、没有把这一活动委托给一位净人去完成；二、没有遵循允许购买者在交付实物之后而收回前言。这种交换在僧众内部是允许的，其条件是不能导致在市场上发生的那种讨价还价现象。这里描述了放弃已获得的财产之仪礼。（第621页）；犯罪的比丘在僧众面前出示其赤裸的右臂和脱去革履，他走到大德僧面前，双膝跪地和两手合揖以请罪。

三、《十诵律》^②

跋难陀成功地以衣换衣的故事。类似财产（以钵换钵）和不同财物（以钵换衣服等）的作法都要受到惩罚^③。继这一禁戒之后，比丘们希望取回他们已经交换的物品。发生了一场争执，佛陀宣布，如果在七日内反悔已成交的交易，那就应该退回原物；如果超过了这一期限，交换就成为不可反悔的了。

如果一位比丘仅想从事有利的买而不想从事有利的卖，这仅仅是一般的轻罪(*duṣkṛta*)。如果他已经有利地卖而不再买回任何东西，情况也是一样的。但是，如果他从事有利的买卖（换言之，如果贸易周期是完整的，即有买又有再买），这就是尼萨耆波

①《四分律》第20学处，卷8，第620—621页。

②《十诵律》，第20学处，卷7，第52—53页。

③这种惩罚扩大到了所有可以用来进行交换的物品：钵、衣、金、银、小木桶、药、钱、币、粮食等等。

夜提（即学文人，这种作孽既要求忏悔，又要放弃已获得的财产）。再接着的一部分是有关接触珍贵物的戒律，但肯定不应该放到本段文字中：如果用金、银或钱币买来的物品是由食物组成的，可以入口，那就是一种轻罪（*duṣkṛta*）。如果是一些衣物，而这些衣服又被人穿，那就是一种堕（*prāyaścittika*）。在以物易物的交易中，最常见的七日这一期限应该受到尊重。如果在教会内部唱衣，那也是允许的^①。

四、《摩诃僧祇律》^②

六众比丘在市场上购买了各种食物。佛陀指责各种讨价还价的交易，尤其是抨击在这类讨价还价之后的所得。然而，以物易物、买和卖在很大程度上都是允许的：一切都取决于人们的意愿和形势。在《摩诃僧祇律》中，决疑论是一种特别发达的艺术。暗示在教会内部出售的情况，这是允许的（第313页）。

五、《根本说一切有部毗奈耶》^③

本经文中有关以物易物的一段文字非常简短。第十九和第二十学处（尼萨波夜提）似乎是被修改过：第十九学处的标题为《出纳求利》。这一标题仅含糊地指出了最早的不从事金属交易（*rūpi-ka-vyahāra*），其中包括有关买卖的一部分古老内容，表现得非常发达。

第二十学处：六众苾刍^④从事各种交换活动，进行取与运的买卖交易。一条注释于此指出，“取”意味着物品在其它地方很便宜，但于此却很贵时，才把货物取到这里来。“运”意味着货

^①所以，在《十诵律》中，即使不是在一位出家人逝世时也可以唱衣。同样，在《摩诃僧祇律》中的记载也相同。

^②《摩诃僧祇律》卷10，第312—313页。

^③《根本说一切有部毗奈耶》卷22，第743—744页。

^④六位行迹恶劣的苾刍（比丘）的行为与僧侣的情理相违背，这就是佛陀发布禁令的机会，据《翻译名义大集》记载，他们为：善欢喜（Nanda）、乌波难陀、普那瓦苏（Panarvasu）、钱达（Chanda）、阿萨瓦卡（Aśvaka）和优陀夷（udāyi）。

物于此很便宜，而在其它地方则很贵，所以才运走。如果在物资丰富的季节购买之，而又等到缺货季节出售，那就是一种学处。如果求利买进，而不以求利卖出，那末在买时就有轻罪，而在再出次出售时则不会造罪。如果不是以求利买进，而又以求利卖出，情况正好相反，即在重新出售的时刻则会犯有学处。如果无心赚钱而赚得了钱，那也不会形成造罪。有关以物易物的部分包括在第十九学处之中^①：薄伽梵（Nirgrantha）通过来自北方的商人而向室罗伐（śrāvasti）献一件华丽的衣服。跋难陀说服了他与室罗伐交换一件破衣。苦修者的伙伴们发现他从事了一件具有欺骗性的交易，于是便前往跋难陀处收回自己的物品。当他们到来时，跋难陀闭门于自己的僧房中。苦修者们要求佛陀交出罪犯以便把他打得浑身流血，如果后者不同意这一正当的交还，那就要要他的命。

商 业

一、《弥沙塞部和麀五分律》^②

难陀（Nanda）和跋难陀使用金和银、金币和银币及各种钱币以购买财产。他们出售这些物品以得到上述金属和钱币。这样获得的财产必须布施给僧众，而不能送给一个、二个或三个人（以个人名义）。如果僧众决定把他们驱逐，便将财物投入地坑中、火中、流水中、荆棘丛林或者是某一个无法收回的地方。如果他们不抛弃之，那就要交给一位净人，他再通过交换而为僧众买得衣服或食物^③。

^①《根本说一切有部毗奈耶》卷22，第741—743页。

^②《五分律》，第29学处，卷5，第36—37页。

^③我们已经看到，《五分律》对于珍贵金属的不净观念与《摩诃僧祇律》不同，因为后者禁止把这些财产用于购买食物。它与《十诵律》也不同，后者认为食用以贵金购买来的食物是一种轻罪，而接触以同一方式所获得的衣服则是一种“重”（*prāyaścittika*）。

二、《四分律》^①

跋难陀在市场上用一种货币换取其它货币。所有这类非法交易都要受到谴责：用贵重原金属交换已经加工的贵重金属、用已经加工的贵重金属交换原金属等等，此外还包括各种以货币进行的交换活动。所获得的财产应放弃或应交给守园人^②，或者是交给信事男，后者负责用此来为僧众交换衣服、钵、家具、针和盒。如果他们独吞交给他们的财物，那就要提醒他们遵守自己的义务。

三、《十诵律》^③

六位行迹恶劣的比丘把过去根据佛陀的命令而放弃的贵重金属用于各个方面。他们让人搞建筑，建立黄金市场和奴婢市场（原文为“客作肆”）、铸铜市场和加工珍珠的市场。他们还饲养大象群、马群、骆驼群、牛群、驴群和绵羊群；同时还蓄养奴婢、弟子或一般百姓。在这样的情况下，有些人就以暴力夺取属于百姓的土地，然后再转卖给比丘。因为使丧失自己家产的人怒气冲天，于是便发出了这样的抱怨：“沙门释子自言，善好有德。种种用宝作肆买卖，如王如大臣无异^④……佛以种种因缘呵责。云何名比丘，种种用宝……”。用已加工的金属来交换原金属，用类似的珍贵金属物换取不相同的物品等等。对于货币交易，也要受到同样的指责。如果贵重金属数量很小，那就应该抛弃之。如果其数量很大，那就应该交给世俗仆人管理。如果没有世俗仆人，那就应以此作四方僧之床。

四、《摩诃僧祇律》^⑤

①《四分律》，第19学处，卷8，第619—620页。

②这是僧伽所使用的世俗仆人的另一名称。

③《十诵律》第19学处，卷7，第51—52页。

④这种史料不会使印度史学家们熟视无睹的。

⑤《摩诃僧祇律》卷10，第313—314页。

难陀和跋难陀与皇宫保持往来，他们前往国王家中购买黄金，然后再让国王的金匠用此金为他们制成首饰。他们然后再让一些沙门向上流社会的贵夫人们出售这些首饰。这类交易不属于城内黄金商们和金匠们的业务，所以后者发出了抱怨。佛陀指责所有的有关贵重金属（无论是原金还是经加工后的黄金）的交易。

五、《根本说一切有部毗奈耶》^①

“尔时之众苾刍种种出息，或取或与、或生或质；以成取成，以未成取成，以成取未成、以未成取未成。言取者，谓即收取他方，爱乐所有货物。载运将去觅防守人，立诸卷契。是名为取。言与者，谓与他人物，八日十日等而立契证，是名为与。言生者，谓是生利，与他少物，多取谷麦，或加五，或一倍、二倍等。贮畜升斗、立其券契，是名为生。言质者，谓取宝珠等，同前立契。求好保证，与其财物，是名为质。言成取成者，谓以金银等器，取他成器。言未成取成者，谓以金铤，取他金器。言成取未成者，谓以金器，取他金铤。言以未成取未成者，谓以金铤，取他碎金。苾刍如是交易，以求其利。时诸外道见是事，已皆生嫌贱。云：‘何沙门释子，出物求利，与俗何殊？’谁能与彼衣食而相供给？诸苾刍闻，具以自佛。佛言：‘广说如上，乃至制其学处，应如是说’”。佛陀宣布所有这类活动都会形成学处。

有关第19学处的同一段文字中还包括有第三部分，它说明禁止占有财产的戒律并不是绝对的，只要是为僧众的利益行事，这种作法就是允许的。

一些施主（*dānapati*）^②发现僧寺由于其破旧而塌废时，便

^①《根本说一切有部毗奈耶》第19学处，卷22，第743页。这段文字的第1部分（有关跋难陀交换衣服的故事）属于有关以物易物（买卖）学处的所有律藏。

^②指僧众的愿主，大量布施的人。

会这样思忖：

“其舍经久，多并隳坏。施主见已，咸作是念：‘我等现存寺皆破坏，命过之后，其欲如何？我等宜应施无尽物，令其营造’。便持施物到苾刍所，报言：‘圣者，此是无尽施物，为拟修补，当可受之’。诸苾刍报曰世尊。制戒，我不合受。时诸比丘以缘白佛，佛告诸苾刍：‘若为僧伽有所营造受无尽物’。时诸苾刍得无尽物置房库中。时施主来问言，何意毗河罗仍不修补。苾刍报言：‘贤首，为天钱物。’主曰：‘我岂不施无尽物焉？’报言：‘贤首，其无尽物，我岂食之？安僧库中，今皆现在。’施主报曰：‘其无尽物不合如是，我之家中岂无安处？何不回易求生利耶？’苾刍报曰：‘佛遮我等不许求利’。时诸苾刍以此因缘具白世尊。世尊告曰：‘若为僧伽，应求利润’。闻佛语已，诸有信心婆罗门居士等，为佛法僧故施无尽物^①。此三宝物亦应回转求利，所得利物还于三宝而作供养。时诸苾刍还将此物，与彼施主索利之时，多与诤竞，便作是语：‘圣者，岂我已物生斗诤耶？’时诸苾刍以此因缘具白世尊。世尊告曰：‘不应共彼而作出息，复共富贵者而为出息’。索物之时恃官势，故不肯相还。佛言：‘不应共此而作交易，复共贫人而为出息’。索时无物，佛言：‘若与物时，应可分明’。两倍贡质，书其券契，并立保证，记其年月。安上座右及授事人字。假念信心邬波索迦受五学处，亦应两倍而纳其质。又无犯者，谓最初犯人，或痴狂心乱，痛恼所缠”。^②

①下面的两句话肯定是形成了一条注释：“此三宝物亦应回转求利，所得利物还于三宝而作供养。”

②这种谨防符合在两个领域中存在的明显的对立情绪：其一是礼物交换形式，其中自然存在有信徒和僧侣们之间的关系（与对法的布施与世俗财产的布施完全相符合）；其二是商业交换的世俗领域：买卖总是买卖。

我们已经看到，各部律藏经文在对待贵金属的问题上采取的态度各有所异：一，毁弃之；二，将这些财产交给世俗人处理，以使他们为和尚们购买一些生活中迫切需要的物品（“净”物）；三，积累这些贵金属以用于借贷。

在巴利文的律藏中，所使用的完全是第一种解决办法。在《十诵律》中，同时使用了前两种解决办法：少量的金属被抛弃，大部分用于为僧众购买物品。相反，在《摩诃僧祇律》和《根本说一切有部毗奈耶》中，只用一部分贵金属购买生活必需品，将剩余的积累成一种资产以使之再产生利润。

另外，在僧侣们从事的那种应受指责的活动中，我们可以区别出不同程度的商业活动形式：

一、购买食品、衣服，甚至是僧房。其办法或是通过以货换货，或是借助于货币。

二、其目的不在于谋得生活必需品，而在于发财致富的商业交易。

三、向使用劳动力的企业投资：如金属手工业、金银器业和珠宝工艺、饲养业、剥削奴婢的企业、农业（据《十诵律》和《摩诃僧祇律》记载）。

四、附有典质物的放债和使用成文契约（据《根本说一切有部毗奈耶》记载）。

因此，我们可以看到，商业和财税活动在制订这些律藏的社会背景中的发展是不平衡的，佛教诸宗在商业交易方面都程度不同地表现了一种宽容的态度。造成这种差异的原因肯定是由于时间和地点不同。

另一方面，我们很难确切知道禁止捉持贵金属、钱币以及禁止从事商业交易究竟是为了什么：是思想上的谴责、禁忌，还

是想维持某种方式的僧侣生活呢^①？但是，就一般情况而言，由于其世俗特点^②，这些禁令都是针对唯利是图的重商主义活动的；因为金、银和钱币都是商业中要使用的财产，禁止捉持金银的戒律扩大到适用于比丘了。

这是一种以俵物（布施给僧侣的净物和向世俗人赠法）为基础的经济，它主宰着信徒和三宝。唯有这种交换形式才是适宜的：因为它不但是合乎情理的，而且也是堪称为有道德的。财务一旦赠施他人之后就具有一定的意义了，它们除了物质意义之外，还具有一种人道的或宗教的力量，在佛教中就是因果报应的力量。相反，那些被出售的物资即使可以产生某种形式的义务，也只具有初步的和商业性的意义。交换礼物和商业贸易形成了两个即使不是毫不相干（因为它们之间没有类似性），至少也是相反的领域，当商业贸易得到发展并获得了自己所特有规律的时候，当布施（如同在佛教中的情况一样）具有思想和宗教意义的时候，它们之间的对立则更为明显。因此，我们看到了由佛教僧众的经济、商业和财税发展所提出的问题：商业活动是如何和通过什么曲折的途径而传入僧伽中的呢？事实上，这里所涉及到的并不是固有严峻性的松弛程度问题，而是一种真正的绝裂，一种从布施的宗教领域向明显是世俗的、几乎是不道德的出售和借贷领

^①如果和尚们购买他们本来应化缘的物品，那就是宗教和僧侣生活方式的毁灭。当然，比丘在购买食物时就会使世俗人丧失一次特别有利于获得善行的机会。但是，这样作还会为全体僧侣创造一种危险的先例。这种思想在《四分律》（卷8，第620页）有关跋难陀进行以物易物的故事中表现得非常明显：“尔时世尊（Bhagavat）在舍卫国（Sravasti）抵树给孤独（Anathapiṇḍada）园。时跋难陀（Upananda）释子在拘萨罗（Kosala）国道路行，住一天住处村。至村中，已持生姜易食，食已去。时舍利佛（Sāriputra）亦在拘萨罗国人间游行，至无住处村中。到时，著衣持钵入村乞食，渐渐至卖饭食家，默然住。卖饭人见已问言：‘大德，何所求欲？’报言：‘居士，我需食。’彼人言：‘持价来。’报言：‘居士，勿作特言。我等所不应。’彼人言：‘向者，跋难陀以生姜易食，食已去，大德何故不应？’”

^②我们于上文已经看到了这种明显的限制：在僧众内部，只要以物易物的活动不会导致“市道法”中的现象（《四分律》卷8，第621页）就是允许的。

域的飞跃。这一问题首先和主要是涉及到了佛教，而正是佛教使布施成为其基本的道德之一；但它其次又与中国有关，因为那里的传统对经商活动具有根深蒂固的仇视。所以，如果文人界对于佛教可能提高道德的倾向没有熟视无睹，那末教团和僧侣们的经济活动则成了引起非常尖锐的批评和激烈反应的原因。

把僧伽通过继承的或布施而获得的不净物改造成净物的必要性最早无疑是佛教僧众中商业活动的起源^①。不净物提出了一个只有通过以物易物活动才得以解决的问题，佛教中的矛盾之一即由此而产生：商业在出家人中同时受到了非难、执行和抨击，而在僧伽中则受到了推崇。更有甚者，布施和高利贷（两个有抵触的术语）成了佛教僧众财富的两种主要来源。财物的储备、以物易物的交换和买卖都受到了戒律的约束的限制，仍停留在一种相当初级的经济范畴。它还需要迈出新的一步，这就是利用它来求利投资：我们已经看到，印度所有的教宗都没有迈出过这一步。但是，僧侣们不可能自动地到达这一阶段。世俗者们^②，尤其是已受皈依进入佛门的商业界（我们可以相信这一点）^③为出家人打通了一条路。在此问题上，《十诵律》中的一段文字^④是非常有教益的：

我们在有关塔物的无尽物^⑤特点的段落中读到：“毗耶离

①我们完全有理由认为最为古老时代的布施物仅仅是由生活必需品组成的：食物、衣服和住所。

②参阅上文，有关施主们为修缮僧伽蓝（Samgharama，即“僧房”或“众园”）而布施“无尽物”的记载（《根本说一切有部毗奈耶》卷22，第743页）；同样也请参阅《弥沙塞部和醯五分律》卷10，第73页，其中提到了由一位世俗人为病僧们修建的“邸店”。

③主要是指那些从事海上贸易的人，我们了解它在古代印度的发展。在商业和银行金融活动中，印度要远比中国发达得多。

④《十诵律》卷56，第415页（“比丘诵”）。本处认为宰堵波财产是该建筑所在地和成为宗教基业组成部分的粮田和菜园的产品。

⑤“无尽物”是指奉献于三宝的或用于质钱的财产。

(Vaiśāli) 诸估客，用塔物翻转得利供养塔。是人求利，故欲到远处。持此物与比丘言：‘长老，是塔物，汝当出息令得利供养塔。’比丘言：‘佛未听我等出塔物得利供养塔。’以是事白佛，佛言：‘听僧坊净人若优婆塞 (Upasaka) 出息塔物得供养塔。’是名塔物无尽供养塔法者”。

借贷活动传到出家人中的原因是由于商人们的突然出走。然而，这些商人们是根据一种古老的原则利用仆人或常住的信徒为中间人而管理上述不净物的。《十诵律》似乎承认，以用作供物的财产质钱的作法是司空见惯的现象，我们掌握有这种作法真实性的论据。由L·烈维所指出的一篇碑文说明这种作法不仅适用于举行法事的需要，同时也适用于僧侣们的需要：

“其它那些在纳西克 (Nasik) 和卡尔勒 (Karle, 位于纳西克以南约五十公里处) ①发现的碑文还是纪念塞种人乌萨瓦达塔 (Usavadata) 和其夫人达克萨米特罗 (Dakṣamitra) 公主的功德建筑的。其中有一篇碑文值得于此提一笔，因为它向我们提供了一些有关这些建筑用途的稀奇资料：‘伟大的成功。42年鞞索迦 (Vesākka, Vaiśākha) 月，乌萨瓦达塔，即杜利卡 (Durika) 的儿子、沙哈拉塔 (Kṣaharāta) 人的暴君纳哈帕纳 (Nāhāpana) 的女婿乌萨瓦达塔将这一石窟赐给了一个全部囊括遗赠的受赠团体，同时还永久性地布施了三千个卡哈巴纳 (Kahapana)，以供住在这个石窟中的受赠团体成员穿衣和维持日常生活。这些卡哈巴纳都被存入了其中心设在哥瓦丹纳 (Govardhana) 的各行业的帐目中。具体情况是：纺织行业投资二千，(每月)每一个卡哈巴纳可生息一个帕蒂卡 (Paṭika)，一千卡哈巴纳投资到另一个纺织商集团中去，每月利息为百分之

①位于今孟买地区。

3/4个帕蒂卡^①。这些卡哈巴纳是不偿还的，唯有利息可以索还。在这些款项中，投资带1%帕蒂卡的二千个卡哈巴纳是为服装开支；在本窟中度过雨季的每二十名僧侣各自都会得到十二个卡哈巴纳以备衣着。另外一千个哈巴纳的其利息为3/4%帕蒂卡，它是为支付日常生活费用（? Kuśassa）的’”^②。

我们可以承认，在一个古老的阶段，这种世俗起源和确保供品连续性的作法始终是存在于教团之外的：当这一新生事物出现时，和尚们也亲自使用它了。

《十诵律》中所记载的情况就是如此。正如我们所看到的那样，却有一定的保留，即所涉及到的财产不是由和尚们亲自管理的。《摩诃僧祇律》和《根本说一切有部毗奈耶》并没有因为这后一种障碍，更确切地说是被有关捉持不净物禁令的后一种残余所阻止。在佛教传入中国的时代，我们可以认为当时已经形成了直接管理的原则。公元七世纪末，当义净西游印度时，他指出“不净物”的作法始终流行于“西方”的所有寺院中。他认为僧衣尤其是常常“多出常住僧”。他还补充说，这些僧衣或者是以田园收成之余，或者是以“树果之利”所购，每年都要将这两种收入分与僧以充衣值。他还说，甚至还有一些为此目的而专设的“庄”。而神州（中国）道场则有自己的土地以供衣食^③。这些基金既可以养活僧，又可以养活世俗人，因为施主虽施僧家，其情事实上

①我们可以看到利率是何等之低，分别为1%或1%略弱。另外，我们还可以探讨是否应由此而寻求“无尽物”（akyaya?）一词的起源。用于质钱的财产是无须偿还的，而是形成了一种永久性的基金。有关这种作法与中国在借贷方面的实际差距，我们将于下文再行论述。

②S·烈维：《文明的印度》第145页。

③即使没有由义净所提供的资料，人们也可以认为这种习惯法很可能是存在的。我在敦煌和中国内地没有找到类似的记载。但我们知道以类似的形式存在有一些特别用于香和灯的“香地”。至于农业借贷，在中国曾广泛出现过。

毫无区别地扩大到了所有人^①，即“情乃普通一切”^②。

有关戒律的三部经文^③强调了“无尽物”或“无尽财”的作法。我们在上文所引的《根本说一切有部毗奈耶》中就已经提到了这一事实。《摩诃僧祇律》如同《根本说一切有部毗奈耶》中的律一样，为了质钱，也使用了贵重金属。以下几类财产最为适合这些活动：

“此金银若钱，若作不作，若多若少，若纯若杂，若成器不成器等。僧中舍己不得还。彼比丘僧亦不得分。若多者应著无尽物中。于此无尽物中，若生息利得作房舍中衣，不得食用^④”。

然而，属于慈善基金组成部分的土地产品也可以用来形成无尽物（这就是我们在《十诵律》中所看到的情况），在此情况下，法事活动的发展似乎推动了这种制度的前进。

在《摩诃僧祇律》中^⑤，就已经谈到了迦叶佛（Buddha Kāśyapa）佛塔附近菜园中的果树。这些共有八个不同品种的树四季开花。花朵是用于向佛陀奉献的，果实要送给诸僧。如果花朵数量很大，那就要把其中的一部分交由花环的制造者（“花鬘家”），他们用此来制造花环并购买剩余品。和尚们由此而得到的钱用来供灯油和买香。但是如果这种收入很多，那也允许将之纳入佛陀的无尽物之中，对于那些环绕佛塔四周的“塔池华”的情况也相同。因此，这是对多余的不净物的两种不同的用途^⑥：第一类要用于宗教法事的日常花销和出家人的需要；在购买这类物品之后的余额都要储备起来和质钱使用。我们在中国也发现了

①这最后一种有关大乘宗的说法可以说明戒律的传统和大乘宗所特有观念的综合。

②《南海寄归内法传》卷4，第230—231叶。

③这三种律就是已经有人指出其“现代性”的律藏：《十诵律》、《摩诃僧祇律》、《根本说一切有部毗奈耶》。

④《摩诃僧祇律》卷10，第311页。

⑤《摩诃僧祇律》卷33，第498页。参阅同一部经文第496页，其中提到了一般性的花。余额可以用来为和尚们建造单独的僧房和购买衣服。如果还有余额，那就要将其纳入无尽物之中。

⑥一位比丘不能以花朵装饰自己。所以，对于一位比丘来说，花环就是不净之物。

一种类似的作法^①。

由世俗界所提供的例证来看，放债的习惯作法也传入了僧伽中，但却不是突然间渗透进去的。我们已经看到，《十诵律》对于那些明显的世俗活动非常不信任。在他们之中，管理权仍由僧伽蓝的奴婢和信徒们负责。相反，《摩诃僧祇律》却承认和尚们自己可以负责这些事务，因为其慈善目的总可以证明由僧侣们管理一事合乎正义。在《摩诃僧祇律》中，也提到了为“佛事”或“僧事”^②而捉持大量金银的比丘。这类金融活动的发展肯定也受到了法事活动的鼓舞和促进，其原因是如果和尚们的需要很少的话，那末法事活动的需要却不存在有同样必须限制的原因。我们也可能应将此既看作是这些作法发展的原因，同时也看作是一种以下列现象占优势的结局的原因：即由出家人直接管理财产。

从原则上来看，无尽物是以双重性质出现的：它们一方面是一些不净物，而且还是具有世俗特点活动的对象，与佛教的伦理完全相违背；但同时，由于它们是出于信仰的布施物，用于供奉，所以其宗教特点非常明显，以至于唯有这一方面才值得考虑。

从全局来看，该制度在律藏著作中占有一席之地，这也不是不可思议的：无尽物仅仅通过卖花或圣骨塔土地上的产品，还可能通过伪滥僧所遗弃的珍贵金属来补充^③。这仅仅是一种未来发展的开始，而且也似乎仅仅出现在大乘佛教流行的地区。在中国，无论是附有质品或典品的质钱都会变成寺院和僧侣们的主要

①例如，僧祇粟既可以用于宗教法事的日常开支，又可以用于农业信贷。

②《摩诃僧祇律》卷10，第311页。

③有关遗弃珍贵财产的原则问题至今仍没有明朗化，因为和尚们虽然遵守禁止他们接触这些珍贵物的戒律，但他们却没有任何东西遗留给僧人，或者是有时故意违犯这一戒律。我们不明白，他们为什么首先不遵守这些戒律，最后却决心牺牲自己的利益呢？

活动之一。但是，这一制度又由一些新颖的，而且完全是属于大乘教的观念所丰富：其目的不仅在于向三宝提供供品，而且还在于减轻众生的灾难和痛苦。

中国僧众中的商业活动

在佛教渗透入中国和远东、中亚佛教化地区和印度商业潮流的发展之间，存在有历史性的联系。有关圣骨和经文的慈善交易与唯利是图的重商主义的交易是沿着同一方向发展的，把新宗教传入中国的人都来自那些具有商业天才者们的地区^①。商人也伴随着僧侣于六世纪自西方（如安息或康国）而来，在扬子江上游和下游之间从事贸易。

但是，在中国中原地区，佛教又曾是一种经济活动发展的起源。信徒们和道场的需要导致在寺院附近出现了一种制造慈善用品的手工业及其交易。在城市和农村，开设了一些店铺以抄经，在那里还铸造佛像，它们有时似乎也很象是我们西方的咖啡馆。大兴土木建筑、装饰建筑物、在节日时对街道的布置、维修寺院庄园上的碾碾和油梁，所有这一切都需要差科匠人、技术人员和艺术家们的服务。我们在敦煌的寺院帐目中还发现了相当数量的职业名称：铸钉工、镀锡工、釜子博士、造琵琶人、修治火炉博士、造火炉博士、钥匙博士、仰漚博士、泥壁博士、氈胎博士、浣氈博士、疗治釜博士、疗治佛炎博士、造檐时博士、造局席屈博士、渥沙麻博士、造钟楼博士、疗站履子博士、碾博士等等^②。

^①康国人“善商贾，好利，丈夫年二十，去佛国，利所在无不至”（见沙畹：《西突厥史料》第134页）。在五一六世纪中国内地的异族僧侣中，撒马尔罕（也叫作“康国”）和布哈拉（又叫作“安国”）的人很多。

^②敦煌净土寺帐目，伯希和敦煌写本第2032号。

在玛咱尔塔克山发现的寺籍也说明了在中国中亚寺院中这类手工工业生产的重要性：

“出钱壹佰贰拾文，沽酒叁甌，与橛众堂工匠汜璘等辛苦吃”^①。

“出钱捌拾文，付匠野肥，充还雇画行城幢伞、龙凤等手工”^②。

“出钱壹佰文，买白纸两帖，帖别五十文。糊灯笼卅八个，并补帖灯面用（为了正月十五日的元宵节而使用）”^③。

“同日出钱柒佰陆拾文，付求福充还先雇匠贵财助造○氈手工价”^④。

因此，为了使用一个非常熟悉的术语，我们可以说佛教“促进了贸易的发展”，并为中国经济的这个部门带来了巨大的活力。然而，大道场附近的手工业和商业生产的发展肯定仅是一种次要现象。其主要现象是使市场交易向有利于寺院的方向发展了。宗教节日并非与集市没有任何相似性：它们都是于同一地方举行的^⑤。寺院常常是坐落在市场附近或商业最发达的街道上。那些富裕的世俗者、贵族成员和大官僚以及大寺院，当他们希望利用自己的财产将本图利时，首先就要试图进入这些享有特权的地方——集市。他们在那里拥有一些租用的铺店，肯定自己保留

①沙畹：《斯坦因所发掘的汉文文书》第969号，第7行。

②同上引书，第970号，第17行。

③同上引书，第971号文书，第9行。

④同上引书，第969号文书，第11行。

⑤在近代，一些乡村道场里的和尚们仍是集市的组织者。请参阅明时博(A·H·Smith)：《论中国乡村的历史》第149页：“看来，绝大多数的这类集市是仰仗某些寺院主持才能生存下去，这是一个普遍的事实。在结束评论的时候，我们还可以指出用向货物征税和收地租这样的办法来积累收入以供寺院使用”。

出资者（寺院或富裕的世俗人）对交易的控制是一种可以追溯到中唐时期的作法。

了交易中的一些百分比。他们还有一些钱庄。

蔡兴宗（416—472年）传中指出^①：“王、公、妃、主多立邸舍，子息滋长，督责无穷，启罢省之，并陈原诸逋负，解遣杂役，并见从”。

大寺院在集市上也有它们自己的“邸舍”、“邸店”或“铺店”。它们似乎既是供行人落脚的旅店，又是出售货物的店铺和柜台^②。

这类不动产的租赁在六朝时代似乎不如在以后几个时代那样常见，特别是在中唐和晚唐时期对“邸店”的记载才日趋频繁。这种迹象可以证实下面那种非常普遍的事实，即从唐代开始，商业活动的发展越来越突出了。富裕的世俗人和那些大寺院所拥有的并不仅仅是一些铺店，而且还有“客舍”^③和“车坊”，同时还有“碾碾”^④。唐朝的寺院似乎获得了与贵族和大官僚们分享的控制权，至少是对最为重要的交换活动的控制。

常伊法师（圆寂于816年）“与常住铺店，并收质钱舍屋，计出镪过十万余资”^⑤。

①《南史》卷29，第4页。蔡兴宗于467年被提拔为会稽（今江苏省境内）太守，本处所记载的事实肯定是稍微晚期的了。

②对于“邸店”一名，我们还可以补充以“邸肆”。道瑞良秀先生在《大谷学报》第14卷，第1期中发表了一篇有关这类邸店的论文。同样还可以参阅白乐曰：《〈隋书·食货志〉译注》第240页注②，作者参阅了加藤繁的著作。“邸”字的意义似乎是有所发展，它在汉代时可能是指京师为收留过境官吏住宿的旅店，但那里也可能汇集了一些商人。因此，与某一时代起，“邸舍”或“邸店”便当作货栈和卖东西的地方使用了。那里可以贩卖商品，特别是布匹，参阅《南史》郁陵王轮传，我们从中可以看到邸店的经营者贩卖丝绸和绢的现象。

③此外还称之为“客院”、“坊”、“店”和“邸”等。有关佛教僧众的旅馆业，见下文。

④有关“车坊”一词，见加藤繁于《东洋学报》第15卷，第1期，第105—109页所发表的文章。

⑤《山右石刻丛编》，《大唐福日寺口大德法师常伊暨粥院记》碑。

在善和坊东寺附近，大祥寺拥有“店舍六间半”^①。

在会昌五年（845年）初颁布的一道敕令中，唐武宗皇帝指出：“即有富寺……私置质库、楼店、与人争利”。他诏令功德使统计库存的财产，并且在扣除了估计为“常住”所必须的部分外，其余的一律出售：“委功德使检查富寺邸店多处，计料供常住外，剩者便勤货卖，不得广占求利，侵夺疲人”^②。

“无尽财”^③一词借鉴自印度律藏经文，在中国用以指属于“常住物”的财产部分，用于借贷。有时世俗者们或僧侣本人为此目的也布施土地、食物或钱币。文献中强调指出了这种财产不可转让的特点：“常住”的观念在开始时仅限于指教会的不动产，实际上在中国则扩大运用到了可以替代的财产。“常住”这一术语最终变作特指寺院财库中所收藏的各种食品和货币^④。然而，正是这些可以替换的财产才可用于放债。为了确保一种慈善基金的永久性，最为惯用的办法就是将之奉献给“无尽物”。

《宋高僧传》记载说^⑤，生活在744—817年的神凑和尚仅满足于少量东西，过着一种苦行僧的生活。如果一位中国出家人真有如此非凡的行为，那就会使供品向他大量涌去。但是，他立即便将之交给了“常住无尽财”。

另外一位僧侣叫道标（740—823年），属于灵隐寺。他以自己所出售的“度牒”而为其教团积累了一大笔铜钱资本^⑥。所以，他可以以此而开发大面积的土地，其年收入为一万斛粮

①《金石萃编》卷137，在修缮大祥寺时所立的碑文，其时间为会昌元年（841年）五月。

②《文苑英华》卷429。

③或者是“无尽物”。

④我们掌握着有关转让常住的一些可资借鉴的记载，其内容常常是不偿还所借“常住物”的债。

⑤《宋高僧传》卷16，第807页。

⑥有关从安禄山叛乱时代起出售度牒的情况，见前文。

食^①。他无疑是利用这些土地的收入创设“无尽财”的基金，并且作为不可分割的财产而布施给了其教团^②。

一位高级僧官李愷^③在天宝末年（756年）把他的“别墅”献给了惠林寺，“以为公共无尽财”^④。

当然，在高僧传和别的地方，我们还可以发现有关“无尽财”的其它记载。这就足以证明该术语和这类作法在唐代时非常流行^⑤。但是，在各种情况下是否都是指同一类的财税活动呢？是否始终都是指一般的借贷呢？

主要是通过中亚已经佛教化地区的媒介作用，印度很可能向中国传入了一种新的借贷方法：质钱，首次出现在寺院中^⑥。所以，宗教团体在财税技术方面可能比世俗人要发展得快一些。

《根本说一切有部毗奈耶》在对有关为向世俗人放借“无尽物”时采取的保护措施所作的解释中，特别强调了“质”的问题^⑦。然而，如果说这一个古字在商业领域中也出现过，其中指

①既然这是指杭州地区，所以肯定是指一万斛大米。据《新唐书》食货志卷54记载，大米的产量是每顷五十硕（即五.四公顷产三千公升）。所以应该认为这里所指的约二百亩左右。

②《宋高僧传》卷15，第803页。这里所涉及到的事实肯定为大历年间（766—779年）。

③参阅《旧唐书》卷187下，李愷传。李愷积极地参加了平息安禄山叛乱战役，最后身陷叛军之手，正是在这个时候他才把自己的产业布施给了惠林寺。他全家都是佛教徒，两个儿子也落发为僧。

④《宋高僧传》卷20，第839页，圆观传。

⑤邸店中获得的利润也可以用于质钱。请参阅《文苑英华》卷429，会昌五年（845年）的南郊敕文：“委功德使检责，官寺邸店多处，除计料供常住外，剩者便勤货卖，不得广占求利，侵夺疲人”。佛寺病坊土地的产物同样也可以用来质钱。

⑥汤联陞：《中国的货币和借贷》第6页：“最早的借贷机构是五世纪前后在佛寺中出现的邸店”。这种断言肯定是有过分武断了，因为中国在很早之前就出现了借钱。但相反，下列事实倒是千真万确的：当时尚没有信贷钱庄，这种钱庄的创设要归功于佛教僧众。其中具有双重的革新：邸店和新借贷方法的出现。

⑦《根本说一切有部毗奈耶》卷22，第743页。其中对“质”下了一个定义。

的就是某一种契约；如果在佛经译文中也使用了此词，那似乎是指一种完全新鲜的事实。事实上，“质”字可以适用于两种完全不同的制度。很明显，我们这里使用“质”一字（正如它在律藏中出现的那样）是指借贷价值的对等物。但据《根本说一切有部毗奈耶》的记载，“质”甚至可达所借款价值的两倍。这种被称为“质”的抵押物的经济作用得到了承认，此种制度唯有在某种货币是唯一正常交换手段的经济中方可设想。在唐代的某些契约中，对于其中被称为“典”的抵押物的问题则难于肯定：所抵押的物品远不是可以使债权人在遇到不执行债权的情况时得以补偿的价值，而似乎是起了一种物证的作用。在此情况下，典物并不是一种无所谓的东西，而是一种完全属于私人性的物品，它一般都是为借债人作保的。至少这是我们可以从下文即将引用的契约中所得出的结论，契约中的双方之一用他家的铁铛作典^①：“三年二月六日，普光寺人户李私私，为种子及粮用，遂于灵图寺常住处，便麦肆汉硕、粟捌汉硕。典贰升铁铛壹口。其麦粟并限至秋八月内纳足。如违限不还，其麦粟□□仍任制夺家资等物，用充麦粟值”。如果“典”于此所起的作用与“质”相同，那末最终占有和出售典物本身就可以用来赔偿债权人；它们可能形成了对不执行契约所必需的唯一惩罚。然而，不仅本处的典物要求债权人获得，而债权人只有以自己的利益而没收其债务人的部分财产方可得以完全补偿。被典物只能在到期时方能收回，当出现债务人要用利息来填补所借价值和被典物价值的差价时，其目的仅仅是为了彻底解放债务人，而不是使他避免赔偿损失。所以，被称为“典”和“质”的是两类不同的抵押物^②。在受印度影响的地区中所流行的那种“质钱”无疑形成了一种革新，其现代特征

^①参阅下文。

^②随着时间的流逝，这两个术语的意义趋向互相接近。在宋代，“典”实际上似乎是“质”的同义词。

与“典”的用法的非常明显的古老性形成了鲜明的对照。后者完全有可能是地道的中国制度。

两段文献可以证明五世纪末在佛寺中质钱的作法。它们同时也提供了某些有关这类借贷的机构的资料：

“〔甄〕法崇^①孙彬。彬有行业，乡党称善。尝以一束芋就州长沙^②寺库质钱，后贖芋还，于芋束中得五两金，以手巾裹之，彬得，送还寺库。道人惊云：‘近有人以此金质钱，时有事不得举而失，檀越乃能见还，辄以金半仰酬’。往复十余，彬坚然不受”^③。

另一记载见诸《南齐书》^④，其主要事实为482—483年：

“褚澄，澄以钱万一千，就招提寺贖太祖所赐渊白貂坐褥，坏作裘及纓，又贖渊介犢犀导及渊常所乘黄牛”^⑤

因此，寺院的宝库是如同当铺一样开展活动的。作为“质”而被抵押的物品肯定被认为低于真正的价值，这种借贷要同意接受一个长短不定的期限。在前一种情况下，“质”可以在事后被贖回；在第二种情况下，褚澄只是在其父死后才前往寺院。因此，契约的持有者（它可以父子相传）承认抵押。这种契约还可以交给第三者。与中国传统的借贷法（即农民借贷法）^⑥相比，这其中就已经有了一种很大的发展，后者很高的利率和极短的期限形成了一种非常不方便的手段，也不会产生重大发展。在唐代，皇家政权曾制定了利率。在有关“质举”的条例中，利率不应该超过原本价值的五分之一。

①此人在永初年间（420—422年）任江陵（今湖北省的荆州）令。

②长沙寺是江陵刺史邓汉的私人故居，后者将之改造为寺院。

③《南史》卷70，第5页。如果我们承认平均三十年为一代人，那末此处所涉及的是五世纪后四分之一年代的事实。

④《南齐书》卷23，第8页，褚澄传。

⑤这些不同的财产肯定是由褚渊在数年之前被典押而抵押出去的。

⑥有关农业借贷问题，参阅下文。

□□□钱。许十四自□□□□□□将本利钱贖，如违限不贖，其□□□□□□并沒，一任将买。恐人无信，故立私契，两共平章□□□□。

钱主：

举人女妇许十四 年廿六

同取人，男进金 年八岁

见人”^①。

当出身于月氏（Scythe，即斯基泰人）的和尚竺法护（Dharmarakṣa）来到敦煌时，当该城的“甲族”获知他很富裕，便想对他进行考验，向他借二十万文钱^②。如果没有铜钱，高中级官吏向寺院借的则是布匹。

始丰县^③丞李意及曾经向一座寺院的“常住物”中借过十匹绢，但却忘记填还了^④。一位比较高级的官吏，即“御史大夫”冯思于景龙二年（708年）暴卒，留下了他欠太平寺的一笔债听其自然。因为他曾前往那里借过钱及油面^⑤。

我们由此可见，所借债务并不是始终都填还的。如果所涉及到的是一些高级人物、以笃诚而著称或者是其影响可以为出家人团体利用的官吏时，寺院可能完全信任他们的债务人。某些借贷甚至在没有任何契约的情况下就成交了^⑥。在所有的情况下，我们都认为信任问题在这些活动中起着作用；我们可以认为寺院只同意向大家都知道的那些具有偿付能力和与之保持密切关系的人发放巨额借贷。因此，寺院同意向之发放钱债或布债的只能是一

^①《古代于阗考》附录A，由沙畹翻译的汉文文书第6号。

^②《高僧传》卷4，第347页，竺法乘传。

^③今浙江省天台县。

^④《佛祖统纪》卷39，第369页，仪凤二年（677年）。请参阅前文对这一故事

的译文。

^⑤《宋高僧传》卷5，第736页，礼宗传。

^⑥当华度寺同意以无尽财向上层社会的成员发放借贷时，甚至不须要写文契。

个有限的顾主集团，即大官僚、贵族成员、施主和行善者。布匹是平常所使用的铜钱的代用品。

当质钱的作法在世俗界传播开之后很久，它仍在佛寺中沿用^①。在十二世纪时，陆游指出，在寺院中就存在有质库，但却有特殊的名称：

陆游写道^②：“今僧寺辄作库，质钱取利，谓之‘长生库’”。

宋代另外两篇有关“长生库”的文献似乎说明，这些库中的资本是由出家人的个人捐赠布施而组成的：

“本院诸殿堂虽殿主执干，尚阙长明灯。遂募众缘，得钱叁拾叁贯，入长生库。置灯油司，逐年存本，所转利息买油。除殿主殿堂灯外，别置琉璃明灯。仰库子逐月将簿书诣方丈知事签押”^③。

另外，洪迈还曾写道^④：“永宁寺^⑤罗汉院萃众童，行本钱，启质库，储其息以买度牒^⑥，谓之‘长生库’。鄱阳并诸邑，无问禅律，悉为之。院僧行政，择其徒智禧主掌出入。庆元三年（1197年）四月二十九日，将结月簿，点检架物，失去一金钗，遍索厨柜不得”。

然而，一直到宋代，“长生”一词基本未使用过。我们所掌握的很少的几处记载之一见诸《高僧传》，但它所表达的具体意义也不太清楚。

“释僧慧，未知何人。少来好修福业，晋义熙中（405—418

^①在唐代，“质库”一名经常见诸富裕个人的财产之中。曾以其财富而著称的太平公主就拥有“质库”。参阅《旧唐书》卷183，武承嗣传。

^②《老学庵笔记》卷6。

^③《台州金石录》卷7：《宋宝藏岩长明灯碑》。

^④《夷坚志》癸集卷8。

^⑤位于今江西省鄱阳县。

^⑥从十二世纪中叶开始，出家人购买官牒则成为必不可缺的了。

年)，共长安人行生长，立寺于京师破坞村中”^①。

对于各种建议的比较则可以提醒我们注意，正是由于“长生”^②，僧慧才得以建立该道场。

“生长库”最为明显的特点之一可能恰恰正是此类“财税互助会”的全体成员都认捐。我们发现在现代的一些乡村会社中仍在沿用这种办法。所以，“长生库”^③使人想到了中国佛教中最有意义的制度之一：信徒和出家人的社邑。

* * *

我们已经指出，大寺院曾满足了两类顾客的需要：一方面是上层阶层，另一方面是农民阶级。其满足的方法是通过借贷，而对他们的借贷原则又似乎是完全不同的。一般来说，前一类是借钱币或布匹。这种借贷中可能包括有“质”，质的价值要高于所借额。这种借贷行为有时也不必要有书面契约，完全信赖这类特殊的顾客。第二种是出借实物，最常见的是粮食，即小麦或粟。他们还同意借期为一个农业收成年度，因此是短期的（七一八个月），其利率很高（50%），这种外借的对象是农民阶级。流通钱币的总额始终明显低于一种完全是货币化的经济的需要。那些钱币充足的地区也就是真正的商业贸易活动最为发达的地区：北方的大城市和扬子江流域、广州港口等。农民首先寻求获得的不是钱币，而是种子和下一次收成之前的生活必需品。

某些佛教寺院的粮食财产使它们不仅可以得到为自己服务的奴婢，同时也使定居于寺院附近的良民保持一种长期的从属地

①《高僧传》卷13，第410页，僧慧传。

②也可能是指由于在出家人和世俗人中征募的税捐以及将资本投资。

③据杨联陞先生在《哈佛亚洲研究学报》第13卷（1950年6月）中发表的文章认为，“长生库”（此名词的全称似乎是“长生钱库”。参阅《释氏要览》卷下，第304页，其中把这一术语写作“长生钱”）仅仅是对寺院钱库的俗称。但是，还必须指出，此术语在宋代之前未曾出现过，而且也正是在宋代，“长生库”和“质库”才变成了同义词。质库一般并不是在一次募捐之后形成的。

位。质言之，文献中从未谈到过那些最为富裕的宗教机构在中国起过大型农业银行的极为重要的作用：这是一种非常自然的现象，没有任何可以引起当代人注意的地方。但是，在敦煌发现的写本中有丰富的借贷契约和便粮帖，它们说明了大寺院在某些地区可能产生的强大经济和社会影响。

我们已经看到，在僧祇户时代（约为五世纪末）和当这种制度已经蜕化之后（六世纪时），山西省的寺院都同意向农民借粟，但其利润很有利于佛教僧众和那些利用这一制度为私利服务的高级僧官。保护粮食的技术（甚至包括经济因素在内）以及某些社会习惯使得中国有过一些很大的仓库：官仓、集体仓和富裕地主的私仓。在敦煌，净土寺的粮仓似乎拥有七十多硕粮食，约合四百公石（每公石为一百公升。——译者）。我们可以承认沙州地区十七座佛寺共储备有五千公石粮食^①。一般来说，农民在新年节日期间消耗掉自己微薄的一点储备之后，到了春天就完全一无所有了。这种缺乏先见之明的作法又受到了生活始终不稳定之特点的促进，它也是当地生活方式的组成部分。另外，出借者也是不乏其人的。在敦煌，农民常常向附近的寺院借债。如果他们是农奴（常住百姓）和耕种寺院土地，他们就应该向寺院递交一份普通的牒，并信誓旦旦地表示如果在收成时不能填还所同意的预借物，那就甘愿“违限请陪（倍）”。但是，如果涉及到的是属于另一座寺院的农奴（常住百姓），那末这种借贷就应立契约：

“□年四月十五日，沙州寺户严君为要斗升驱使，〔今〕于灵图寺佛帐所便麦叁硕，并汉斗。其麦请〔限〕至秋八月末还足。如违限不还，其麦请〔陪〕，乃任将此契为令六^②，制夺家资杂物〔用〕充麦直。如生东西不在，一仰保人等代还。〔恐〕人

^①有关敦煌寺院的库存现金，见前文。

^②此处所使用的“将此契为令六”一词组肯定意味着此契约具有执行力。其中的“六”字是一个同音异义字，但我们不知该通假字其正确的形式为何。

无信，故立此契，书纸为品。

便卖人：严君，为年卅

保人：刘归子，年廿

保人：

见人：唐玄英

见人：唐寺主

见人：志员”^①。

便粮人有时也要以典物为证，但这并不妨碍在无力偿还时对其不动产的制夺。

“□子年二月六日，普光寺人户李私私（原胶卷不清，谢和耐先生读作Li Sseu—sseu，即‘李私私’；仁井田升也作‘李私私’；《敦煌资料》中作‘李和和’。——译者）为种子及粮用，遂于灵图寺常住便麦肆汉硕，粟八硕。典贰升销壹口。其麦粟并限至秋八月内送纳足。如违限不还，其麦粟□□。仍任制夺家资等物，用充麦粟直。如身不在，一仰保人等代还。恐人无信，故立此契，用为后验。

便麦粟人：李私私（加盖一颗圆章，红色，其直径为二厘米）。

保人：男，屯屯（此字原胶卷不清，谢和耐先生作T'ouen-t'ouen，疑为‘屯屯’；仁井田升作‘毛毛’；而《敦煌资料》中作‘毛毛’。——译者）^②。

……”^③。

^①见斯坦因敦煌写本第1475号背面第9页，此文书已由那波利贞先生发表在《支那佛教史学》第2卷，第4期（1938年）中了。

^②此处在此契约中使用个人图章则是一个例外，圆形图章似乎起源于吐蕃。

^③伯希和敦煌汉文写本第2686号背面。此文书已由那波利贞先生发表于上引文中。同样也请参阅仁井田升：《唐宋法律文书的研究》第366—367页。

其中有一项条款规定，如果到期不填还，就要以所借数双倍偿还。这一条款在上述两份契约中似乎仅仅是有所暗示。在斯坦因敦煌写本第1475号背面第11页中，也出现了同样的条款。后一卷文书也由那波利贞在上引文中发表：“□年四月廿二日，当寺人户索满奴为无斛斗……灵图寺佛帐物内便麦两硕，并汉斗。请八月（《敦煌资料》中作□□。——译者）末还定。如违时限，其麦请陪，仍任制〔夺家〕资杂物，用充麦直”。

这种出借不附利息，其中所指的仅仅是预支。本契约中所使用的“便”字完全就可以说明这一结论。附利息的借一般要用“贷”或“贷便”等词来表示^①。因此，我们可以看到寺院农奴（也就是“常住百姓”）享有一种优待条例，即使是他们向自己所不直接依附的寺院借便也同样。这种贸易保护主义肯定是以在敦煌所有寺院之间达成的谅解为基础的。

然而，大部分出借，即同意发放给良民的贷款，形成了高利贷交易。其利润在秋收时始终为50%。相反，借入的数量很小，净土寺在924年以“利润入”^②收入的小麦总数可达一百二十八硕^③。但是，在细目中，我们所看到的是许多小笔借项。其数量常常为数斗（一斗约为六公升左右），很少会达到数硕。除了麦粟之外，出借物中还有麻和豆类。

这是一种奇特现象：在敦煌写本中，我们没有发现向寺院粮仓借带息的借粮契约的踪迹，至少也似乎是没有就各个具体情况而单独写文书。为了更为方便一些的原因，在各寺院的某些支出帐册中，也登录了借出的项目，仅仅从这些文字中肯定便会看得出来^④。

仓库的管理者当时就注意指出借方的住址或借方与其他一些人的亲属关系。另外，有关人还要画押（这种画押常常是仅简化

①至少在涉及到食物时的情况是这样的。因为借钱是以“举”或“取”等词所表示的。

②这里也可能是指纯利润。因为在敦煌净土寺的这些帐籍中，在支出项目中从没有提到过外借。

③伯希和敦煌汉文写本第2049号背面，保护和尚的年度结帐报告。

④如果假设在向僧户发放的借贷中也有相同的作法，那样我们就可以解释由这种作法产生的伪造。契约一般是写作两份，双方各留一份。在私人帐册中登录借出的作法使人想到了古罗马人在登录收入帐中的类似作法。

成一个十字或一个简单的符号)，除非是在他本人不能签署，而是让一位保人代签（这种人被称为“口承人”）。

“李幸端便豆壹硕，至秋壹硕五斛”。

“张和子便豆壹硕，至秋壹硕五斛”。

有一条注释又对此作出了解释：“梁户张咄子弟”。

在其他地方又具体解释了借方的住址：

“住在寺东大街”。

“住在麴家巷”。

“住在杨都头舍南”^①。

敦煌净土寺的借贷经营额是相当可观的。930年，在其仓中所收入的一百三十六硕麦粟的总数中，有六十多硕，约合三十六公石（或者是百公升）来自投资利息。如果再加上由便借豆和麻产生的利息，那我们就可以承认净土寺全部收入的三分之一多是来自高利盘剥^②。我们认为佛教寺院的收入主要来自高利放债、信徒们的供物和经营不动产（邸店或碾碾）。因此，我们还可以认为寺院并没有将其主要精力用于生产，土地不是他们财富的主要来源。这是一种寄生经济，然而却在该地区的农业文明中占有一席之地。当耕田农民不能由皇家政权予以保证时，那末向他们的借贷就要由富裕个人来承担，从五世纪起也由寺院来承担。

*

*

*

^①见伯希和敦煌汉文写本第3234号背面第25页以下，净土寺的籍帐。944年在广透管理下西库便麻、豆帐。同样的一张表还见诸伯希和敦煌汉文写本第2953号背面。帐目中记载了借方居住的乡名：玉关乡、神沙乡、龙勒乡、慈惠乡、效谷乡等。在这一残表中，一共记载了五十多人。在他们中间有一位出家人和三位“常住百姓”，这就证明农奴们并不会始终都享有一般的无息预支粮食的特权。

^②我们很难举出一个确切的数字，因为不知道各种食物的具体价格。另外，各个寺院诸项收入的比例也可能有变化。

由出家人同意发放的借贷

除了特权阶级和农民阶级之外，出家人形成了第三种借债等级。出家人的地位使他们与前一类债务人相近似，如果他们要借债，其条件也相类似：这都是一些长期贷款，为了能够收回债务，主要是依靠他们的信仰和虔诚，而不是借助于威胁手段。另外，当涉及到官吏或贵族时，执行债务法似乎也是不可接受的；和尚们如果犯有轻罪，也可以逃脱世俗司法的追究^①。

《佛祖统纪》记载了某些有关出家人向常住物借贷的故事。

玄绪和尚在地狱中遇见了其僧房的伙伴、相州沙门道明。后者补赎了他因忘记填还向自己寺院所借的带息柴薪的过失。为了结束自己的苦刑，道明乞求他买一百捆柴薪再以他的名义填还常住中，以偿还他过去曾借用过的唯一的一捆柴薪^②。

有关向三宝借债而不偿还所引起的后果是投胎为牲畜、奴婢或为恶魔似的生灵，这样的内容在中国佛教民间故事中经常出现。在各种情况下，出场的债务人都或是官吏，或是和尚。因此，我们可以承认，对于这儿类借债人来说，不采取制夺财产的办法，但必须要信任他们的虔诚；另外，这些长期借贷是出家人和上层社会特有的现象。

在敦煌写本中，有一卷关于和尚们向常住物借债的文书。这是一份还债文书，叫作《梁法团入债文书》^③，其时间为某一辛亥年正月二十九日^④。

^①《释老志》第7页；《佛祖统纪》卷40，第375页，开元二十九年（741年）；《百大清规义记》，出处同前引文，第27页。

^②《佛祖统纪》卷39，第361页，606年。

^③对于“梁法团”一词，我们不知其意为何，但它明显是指榨油梁户的，本处所指的出家人也可能是向寺院借了麻以生产油。

^④从字体和纸张来看，这一文契的时间很可能为九世纪或十世纪。

“善因入布柴拾捌尺准，麦粟柒硕捌斗，折黄麻叁硕玖斗。

愿通入褐布柒拾伍尺准，麦粟捌硕，折黄麻伍硕。

愿威入榆木两根准，麦粟陆硕，入昌褐肆拾尺准，麦粟肆硕。木及褐折价黄麻陆斗”。

僧保瑞和保端也都向常住物布施了各种物品，其中包括“人上典物铜锅子”。所有这些物品都当着僧众的面交到了“库内”。然后是五位向常住借麻的和尚们的画押。

同一卷文书接着又记载有其它五僧在借麦粟之后于六月九日的还物表。他们的所借额分别为四十斗、三十八斗、十五斗和二十四斗^①。

文契中没有说明这种债是带息的。相反，事实上很可能是和尚们向常住借债并转借给世俗人^②。

*

*

*

根据律藏经文，严守戒律的和尚们在商业经营方面主要是追求避免签订有损名誉的契约。他们必须由中间人经手。同样，并不禁止比丘对世俗财产拥有所有权，而仅仅是禁止他们直接占有和使用。所以，据一部律藏记载，由跋难陀采取的不受惩罚地致富的方法完全符合戒律经文的逻辑。

“尔时有一居士，为跋难陀释子办衣直。此居士常与跋难陀客主来往，跋难陀智慧、福德，多财饶货，常以财宝以此居士出入息利”^③。

另外，律的伦理是一种具有意向性的伦理：

①因此，一斗麻的价值相当于二斗麦或粟，而一尺（三十厘米）布的价值是一斗（六升）粮食。

②伯希和敦煌汉文写本第3631号背面。

③《萨婆多毗尼毗婆娑》（Vinayavibhāṣa de Sarvastivādin），《十诵律》的律疏，即《大正新修大藏经》第1440号，卷5，第532页。

“若比丘为利故买，已不卖，突吉罗（*duṣkṛta*）。若为利故卖，不买，亦突吉罗。若为利故买，已还卖，尼萨耆波夜提”^①。

“若不求利，到处卖时，虽复得利而天有犯”^②。

在《十诵律》中，和尚们亲自以僧伽的“无尽物”向世俗人放高利贷，这同一种作法在中国寺院中似乎也是流行的：

在敦煌发现的一份寺院籍帐中载有这样的资料：

“见在附僧上出利：

麦：伍拾捌硕伍斗

粟：伍拾硕

豆：伍拾硕肆斗

麻：伍拾硕肆斗；

僧上贷便：

麻：拾柒硕六斗

豆：捌硕六斗

粟：柒硕柒斗”^③。

和尚们为其教团充当的中间人的角色以及一种意向伦理学所赋予的便利可能会在他们中间产生一种高利贷者的爱好。自从佛教教团开始在中国发展以来，许多与律藏经文之法相反的作法就可能被接受。这类作法肯定也受到了西域出家人例证的鼓舞，因为西域的寺院也可以作为商队的驿站和大型的钱庄金融中心而使用。在公元三世纪末，敦煌的月氏族僧侣竺法护就被认为拥有巨额财富。

从原则上讲，放债有利于三宝。对于借方来说具有双重利益：即有借债之利和建福业或功德之利。在提醒注意和尚们不应

①《十诵律》卷7，第53页。

②《根本说一切有部毗奈耶》卷22，第744页。

③伯希和敦煌汉文写本第4542号。

该拥有“不净物”之后，正如律藏所要求的那样，沙门统惠深曾在他509年的上疏中指出^①：

“又，比来僧尼，或因三宝，出货私财。缘州外……”。

惠深上疏中有一点没有阐述清楚，但在我们可以从历史上所搜集到的例证中已经表现得很清楚了：并不是所有佛教僧侣都从事质钱，而仅仅是某些人，即其中的最为富裕者和在僧官等级中身居要位的人^②。在北魏时代，这就是各州和各镇僧曹中的沙门统和维那（Karmadāna），在各个时代中又是指寺主和其它僧官，同时还有那些因临时职务（特别是负责记帐的录事）而使自己处于可以发财致富的方便地位的和尚。

我们还记得由都维那僧暹、僧频犯的敲诈勒索罪。契约被歪曲了，其利润有时可以超过本金，致使农民的吁嗟之怨盈于行道。僧官中的一种传统就是寻求通过质钱而发财致富。在北齐时代（约为六世纪中叶），我们还可以发现这类人物的一位典型代表：

“道人道研为济州沙门统，资产巨富，在郡多出息，常得郡县为征。及欲求谒（指苏琼），度知其意，每见则谈问玄理（对应肃敬）^③。研虽为债数来，无由启口。其弟子问其故，研曰：‘每见府君，径将我入青云间，何由得论地上事’。师徒还归，遂焚责卷”^④。

我们由此便可以看到买卖交易的重要性，因为此人的出息范畴是一个郡的辽阔疆土。中国和尚们事实上所享有的迁移自由也可能为他们的这类交易所利用。但此文还可以促使人们考虑一个

^①《释老志》第7页。北魏宫廷和接近皇帝本人的上层僧侣界都是一种严守戒律传统的支持者，但这种传统在很久之前就被事实所遗弃。

^②他们形成了一个整体，因为只要掌权就可以使人拥有财富。

^③这是《北齐书》中所增补的内容。

^④《北史》卷48（误，应为卷86。——译者），第4—5页。相对应的一段文献见诸《北齐书》卷46，第3—4页。苏琼卒于581年。

其范围更为普遍的问题。当债务人越期不填还其债主时，那末执行债务就属于世俗政权范围内的事了^①。然而，有关官吏在这类问题上可以表现出某种麻木不仁，或相反也采纳友好的态度。据说，对待道研这样的人，除了苏琼采取的狡黠的作法之外，一般更多则是采纳比较好商好议的随和态度。这是因为富裕的和具有影响的和尚们都是一些需要谨慎对待的人物^②。

我们得到了许多来自于阆和敦煌地区的借贷文书，它们形成了有关中国经济史和法制史的一种不可估价的宝贵资料。在半数以上的情况中，借贷常常是由出家人同意发放的^③。这些出家人一般都有官职或尊号，因而使他们有别于普通僧。这种职称或尊号计有：“寺主”、“上座”、“法师”和“法律”等。我们已经指出，只有少数相当富裕的出家人方可出息。至于借债人，他们分别属于社会中的各个不同阶级：士兵、农民、良民阶级的人等等。

在八世纪的于阆地区，铜钱尚未消失，完全如同九和十世纪敦煌的情形一样。在丹丹乌利克（Dandān—Uliq）^④所发现的两份契约中，放债人是护国寺^⑤的一位和尚，出借额很大；在两份契约之一中，即那位叫作虔英的和尚借出了一千文铜钱；在第

^①参阅《唐律疏义》卷26，乌10，第5页。

^②还需要指出另一事实，因为它与中国和尚们的心理学有关：那些非常理解自己所起的和尚作用的人不鄙视在宗教活动之外从事地道的世俗活动。他们深知宗教事务与世俗事务之间的区别。道研只是在讨论了佛教的最高奥义之后才能谈及其物质利益。但是，在各类活动都于透得其时而出现的条件下，不可调和的东西就可以调和了。

^③这种局面是可以理解的。因为在敦煌地区，于千佛洞所发现的是寺院藏经室。但是，和尚们很可能比世俗人拥有的资金更多，而且也拥有更多的抄经师。

^④这一遗址位于塔克拉玛干（Taklamakān）大沙漠中的于阆（Khotan）城的东北。在此处发掘得的文书是768—790年间的。在这个时代，东突厥斯坦仍处于汉人的控制之下，但却与天朝中央政府没有任何接触。

^⑤参阅前文中出自该寺的另一卷文书。

二份契约中是借出了十七硕粟。据在玛咱尔塔克山所发现的帐目（其时间为八世纪上半叶）记载，一硕粟价值一百五十文钱。因此，第二份借额的价值可达二千五百文钱。

“建中三年（782年）七月十二日，健儿马令恚为急钱用，交无得处，遂于护国寺僧虔英边举钱壹仟文。其月每月头分生利□佰文。如虔英自要钱用，即仰马令恚本利并还。如不得，一任虔英牵制令恚家资中畜，将充钱直。还有剩不追。恐人无〔信〕，故立私契，两共平章，画指为记。

钱主

举钱人：马令恚，年廿

同取人^①：母，苑二娘子，年五十

同取人：妹，马二娘，年十二”^②

在第二篇文契中标有同一位出家人的名字，借债人是一位地方官吏：

“大历十七年（782年）^③……（霍昕悦）无粮用，交□□□于护国寺僧虔英边便粟壹拾柒〔硕〕。□粟，霍昕悦自立限至九月内^④还。如违限□〔不〕□〔还〕，一任僧〔虔英〕牵制霍昕悦家资牛畜，将充粟直。有剩不追。恐人无信，故立私契。两共〔对面〕平章，画指为记。

粟主

①我们已经知道了“取”字的特殊意义，具体是指借钱。沙畹把“同取人”误译作：“他找来与自己一同取钱的人”。

②斯坦因：《古代于阗考》附录A，由沙畹翻译的汉文文书第5号。该写本已收入斯坦因敦煌写本特藏中了，其编号为斯坦因敦煌写本第5867号。

③此契约的时间早于前一份。其时间应为782年初（便粮一般都在春季）。在当时，该地区仍继续使用一种已经停废了三年的年号。相反，在前一份782年末的契约中，其标注的时间是正确的。

④沙畹理解作：“在九个月的限期内”；但“九月内”之意为在“在九月间”。这一术语是很常见的，其时间符合当时普遍的习惯：因为填还所借粮食的时间为秋季。

便粟人：霍昕悦，年卅七

同便人：妻，马三娘，年卅五

同取人^①；女，霍大娘，年十五”^②。

我们将于下文指出，这两份契约中的第二份仅仅是一种简单的“便”，其中不含利息。文契中甚至没有暗示利息一事，因为此处所使用的“便”一词（我们已于上文在僧祇户的请帖中看到了它的用法）是典型的标志。因此，此契约证明了已经提到的一种资料：对于某些顾客，即与寺院和僧侣对于与自己保持有密切关系的农奴和信徒同意放发无息之“便”。

然而，和尚们出借或“便”粮是异常的，因为他们不是大地主，他们拥有的财产具有典型的商业特征、更容易使用和保存。这种财产一般都是铜钱，在铜钱匮乏的情况下则是布匹。如果他们便粮，那很可能是他们寺院的谷物。我们怀疑虔英和尚个人家中会有十七硕（约合一千零二十公升）粟。借或便粟、麦、豆和麻都是寺院的经营；相反，惹人注目的是他们却不外借布。他们的布匹储存量有限，但这似乎也是由出家人所保留的一种财产类型。在敦煌地区，拍卖是向各位和尚、比丘尼和沙弥们再重新分配的一次机会。所以，他们也拥有一小笔资本，而且也不会错过机会使之产生利润。因此，在敦煌发现的写本收藏品中，如果和尚们向外借布的契约相对很多，那就不是偶然现象了。

“甲午年（874或934年）八月十八日，邓善子欠少匹物，遂

^①肯定是由于抄写人笔误才于此写作“同取人”（这本来是在借钱契约中应该出现的术语），应改为“同便人”。

^②斯坦因：《古代于阗考》，同上，第10号文书。此卷写本也与前卷写本一样而编入斯坦因敦煌写本特藏（5871号）中。这两卷文书已由翟理斯发表在《敦煌的六个世纪》中。

邓上座^①面上贷生绢壹匹，长叁丈捌尺五寸(约合十一点五米)，幅壹尺玖寸(合六十厘米)。又贷生绢壹匹，长叁丈九尺，幅壹尺九寸。其绢限至十一月填还，若违时限不还，于乡元生利^②。恐人无信，故立此契，用为后凭。

贷绢人：邓善子(押)

见人：押衙张宗进

见上：上座宗福”^③。

利息有时也要用绢交纳：

“辛丑年(881年或941年)十月廿五日，贾彦昌缘往西州(吐鲁番地区)充使，遂于龙兴寺上座善心(《敦煌资料》作‘心善’。——译者)面上贷生绢一匹，长叁拾柒尺贰寸，幅壹尺捌寸。又贷帛花绵绫壹尺，长贰丈叁尺陆寸，幅壹尺玖寸半。自贷后，西州回日还利头好立机两匹(《敦煌资料》作“西州回日还，利头……。——译者)，各长贰丈伍尺。若路上般次不善者，仰口承人、弟彦祐于尺数还数还本绫本绵绫便休。若真善到，利头当日还纳，本物限入后壹月还纳。恐后无凭，故立此契。

贷物人：贾彦昌(押)^④

①僧官(阇梨、上座、寺主等)常常以他们的世俗姓称呼。这位邓上座名叫深善，属龙兴寺。我们掌握有他同意向一位官吏借绢的两卷敦煌写本，即伯希和敦煌写本第3004号和3472号。在伯希和敦煌写本第3004号中，提到了深善同意向兵马使徐留通便“生绢(《敦煌资料》中作‘杂绢’。——译者)七匹”。后者于乙巳年六月填还了两匹半。剩余的五匹半的填还期限至第五年。戊申年四月十六日(见伯希和敦煌写本第3472号)，兵马使徐留通往于西州(Kharakhōja，即哈喇和卓，位于吐鲁番以东四十二公里处)充使，他与龙兴寺上座对于填还剩余绢疋的问题作了新的安排。

②“于乡元生利”这一短语经常出现在敦煌契约中。

③伯希和敦煌汉文写本第3124号正面。此卷文书已由那波利贞发表于《龙谷大学佛教史学论丛》中。

④借物人仅以其名而签，即只作“彦昌”。

口承人：弟贾彦祐

见人：赵富住”^①

但有时也会出现用粮食交纳利息的情况。

一切无疑都取决于债权人的需要和借物人的偏爱。

“甲子年三月一日立契，当巷汜怀通兄弟等，家内欠少匹白，遂于李法律^②面上贷白生，绢壹尺，长叁仗（《敦煌资料》误作‘丈’。——译者）捌尺，幅阔贰尺半寸。其绢贷后，到秋还利麦粟肆石，比至来年二月末填还本绢。如若于时不还者，于著（《敦煌资料》中作‘著’。——译者）乡元逐月生利^③。两共对面，贷绢为定，不许谓格者。

贷绢人：文达（押）

贷绢人：怀达

贷绢人：怀住

贷绢人：兄怀通”^④。

在敦煌发现的另一份契约值得于此特别提一笔。它是由一位商人向一位僧借白褐的契约。该商人希望前往南山作买卖，本利都要待他回归时一并填还。利息要用同类褐交付，而且是本金的

①伯希和敦煌汉写本第3453号。已由那波利贞先生发表于上引著作中。

②有关“法律”这一僧官称号，请参阅戴密微：《吐蕃僧诤记》第238—239页注释。

③在其它文契中，我们还可以发现比“著乡元逐月生利”更短的一个术语：“著乡元生利”（见伯希和敦煌写本第3603号背面，第3124号和第4083号），有时也只用“乡原”一词，但较为少见。在该短语中，“乡”字就相当“向”字，其意为“前”和“过去的”。这一短语的意义无疑如下：“先前积累的利息也要产生利息”。

④伯希和敦煌写本第3565号。某些和尚也向他们的同伴借物。参阅伯希和敦煌写本第3051号：三界寺禅僧法保向同寺另一位和尚借绢（一匹，长四十丈，宽九尺）。因为法宝要往西州充使，到那里需要生绢（很明显，汉地的绢在西域要作为交换货币使用，这类绢在那里受到了极高的评价）。其利是机布一匹。该文献很可能为956年（参阅正面的文献，其时间为953年）。

一半^①。

我们将于此指出一种新型借贷契约在唐代的推广。在丹丹乌利克发掘到的其时间为八世纪的文契规定，在欠债人无力偿还时，要立即制夺其动产。在九和十世纪的敦煌契约中，我们有时也会遇到同样的条文规定。但最常见的还是另一种不同的规定：即利息的累积。这无疑就是我们应该对“于乡元生利”一短语所作的解释。通过制夺家资财产的办法尚不能结束债务，但债务却从到期之日过分地膨胀了；在此情况下，债务人最后很可能要被迫出卖其土地。然而，土地相反却受到了那种规定只制夺动产和牲畜的条款的保护。鉴于借贷史对中国唐代土地制度造成的间接后果，所以值得我们特别注意。富裕的僧侣们对唐代发生的范围广阔的社会改革也要负一部分责任。

另外，我们还发现在敦煌地区实行不动产质典。我们在上文已经看到了一个例证：农民高加盈欠和尚愿济二硕（一百二十公升）粮债，于是便把五亩地的收益权出让和尚二年^②。

土地有时也可以作为一次借债的典物。作为抵押土地的估价要低于实际价值，在一个固定的短期内典给债权人。这类契约的一个典型例证是940年一位“百姓僧”^③所签押的一件文契。

“天复四年岁次甲子捌月柒日（904年9月28日）立契。神沙乡百姓僧令狐法性，有口分地捌亩（合〇·四三公顷。旁边又注有：‘两畦’），请在孟授（阳员渠）下界。为要物色用度，遂将前件地捌亩遂共同乡邻近百姓贾员子商量，取员子上好生绢壹

①仁井田升：《唐宋法律文书的研究》第259—260页。

②见前文。抵押土地的做法可以追溯到六世纪末。577年的一段文献曾提到过这一事实。参阅白乐日：《〈隋书·食货志〉译注》第280页。

③有关这一出家人阶级，见前文。我们将于下文指出，借债人以其世俗姓令狐（一直到玄宗皇帝（847—859年）之前，这一直是一种胡人的复姓，但到了后来则仅有一个字了）附其教名（法姓）而称呼。

匹，长捌综（织机上布条），毯一匹，长贰丈五尺（合七米左右）。其地粗与员子贰拾贰年佃种^①。从今乙丑年至后丙午年（905年）至后丙午年末，却付本地主。其地内除地子一色，余有所差税，一仰地主祇当。地主逐年于□官员退纳。渠河口作两家各支半。从今以后，有恩赦行下，亦不在论说之限^②。更亲姻及别称为主记者，一仰保人祇当，邻近觅上好地充替。

一定已后，两共对面平章，更不休悔；如先悔者，罚□□□□纳入官。恐后无凭，立此凭儉。

地主：僧令狐法性

见人：吴贤信

见人：采员住

见人：都司判官忍恒世

见人：□□官阴再愈

见人：押衙张

都虞侯庐”^③。

补 编

敦煌诸寺的年度入破历可以使我们对该地佛寺的润入、残回和付用有一个具体了解。

^①租典时间之长的原因是由于所典土地面积有限，其年产量可能为四顷左右的粮食。

^②一道赦令确实可能产生了使债务人（令狐法性）解脱债务的效果，因而使此契约变得失效。我们经常出卖契约中发现这一条款。其必要性即由此而来，该条款在契约中与第三者追夺所有权的保证有关。当出现第三者追夺所有权时，卖方应保证提供与出卖财产等价之物。

^③伯希和敦煌汉文写本第3155号（《敦煌资料》误作第3153号。——译者）背面。该卷敦煌文书已由那波利贞发表于《史林》第21卷，第4期中，其中有几处释读的错误。

924年直岁保护的年度入破历^①：

“右保护，从甲申年正月壹日已后，至乙酉年正月壹日已前，众僧就北院算会^②，保护手下丞前帐回残及自年田收、园税^③、梁课利润、散施，佛食所得：麦、粟、油、菘、米、面、黄麻、麸、查、豆、布、氈、纸等。

总壹仟叁佰捌拾捌硕叁斗叁胜（升）半抄。抄：

肆佰（谢和耐先生误作‘叁佰’。——译者）柒拾捌硕陆斗陆胜麦；

叁佰玖拾硕伍斗粟；

伍硕陆胜两抄半油；

肆胜壹抄苏；

壹斗肆胜米；

陆拾伍硕叁胜面；

壹拾壹硕玖斗肆胜连麸面；

壹拾伍胜谷面；

捌拾陆硕壹斗半胜黄麻；

叁拾胜麸；

壹佰壹饼查；

贰佰肆拾捌硕捌斗玖胜豆；

①伯希和敦煌汉文写本第2049号，924年净土寺的帐。

②在新的一年年初举行算会检括寺院帐目的习惯已由日本游方僧圆仁在其旅行记所证实：

“（十二月）二十九日暮际，道俗共烧纸钱。俗家后夜烧竹与爆声，道万岁。街店之内，百姓饭食异常珍满……时有库司典座，僧在于众前，读申年内种月途帐，令众闻知”（《入唐求法巡礼行记》卷3，开成三年，即公元838年）。本处所说的寺院为扬州（今江苏之江都）的开元寺。参阅：同前引书，卷3，开成五年（840年）十二月二十五日（圆仁当时正在长安崇仁坊的资圣寺）：“二十五日，更刻入新年。众僧上堂吃粥、馄饨、杂果子。众僧吃粥间，纲维、典座、直岁一年内寺中诸庄及交易并客断诸色破用钱物帐，众前读申”。在敦煌的寺院中，最常见的则是在“北院”中举行算会。

③我们将会看到，田地和菜园的收入没有以同名相称，它们的地位不同。事实上，大面积耕田和菜园似乎并不是由同一批劳动力耕种的。

捌佰肆拾玖尺（一尺约合三十一厘米）布；
壹佰肆拾捌尺氈；
贰佰张纸”^①。

以“硕”计算的粮食共达一千一百七十六硕五斗左右。所以它与结算帐的总数中的一千三百八十八硕三斗三升半之间具有二百一十二硕八升左右的差距，这一差距肯定代表着一百零一块豆饼、布和纸折合成粮食（麦或粟）的数字。

“三界寺拓捉司法松财。

合从乙巳年^②正月一日已后，至丙午年正月一日已前，中间一周年。徒众就北院算会法松手下。应入常住：梁课、碾课及诸家散施。兼承前帐回残及今帐新附所得麦、粟、油、面、黄麻、夫、查、豆、布、氈等，惣四佰一十六硕一斗三升九合：

一佰一十一（此字胶卷不清，谢和耐先生作‘二’，那波利贞作‘一’。——译者）石二斗麦；

一佰一十七石八斗粟；

四石四斗五升登油；

五十二石四斗白面；

三十二石五斗三升麻；

二十九石二斗五升豆；

十石麩麸；

九石二斗粟面；

一十八石九斗麸；

二百尺布；

一百一十尺綵”^③。

①在通常情况下，一张纸约为二十八厘米宽和四十五厘米长。

②那波利贞先生认为该年相当于公元885年或945年。

③以石计算的全部粮食共合三百八十五石七斗三升。因此，剩下的三十石四斗九升应该是代表布的价值。一尺布价值一斗粮，所以剩余的十丈四尺九寸布肯定就相当于一百一十尺綵的价格。是伯希和敦煌汉文写本第3352号背面。

各种年终结算入破历中提供的数据都说明，各寺院之间的润入情况变化很大。有些寺院非常富有，如净土寺。它们可以大量向外便麦、粟、豆和麻；此外还有多种收入来源：土地、碾碾、油坊。其它寺院似乎几乎仅满足于对它们的布施和某些土地的收入。下面的数字就可以清楚地说明敦煌诸寺之间财富的不平等性（其中的数字是年终结算帐中以硕或石为单位的数）：

净 土 寺

润入	年	付用	年	回残	年
541·94	924	168·685	924	1,050·955	924年末
253·24	930	324·71	930	1,153·58	903年末 ^①
542·34	?	439·59	?	?	
575·95	?	705·12	?	?	
433·95	?	557·081	?	?	②
		1,195·15	?		③

安国寺：碾课、梁课和土地在两年间的润入，再加上直岁任职时的回残，其总数为三百四十八·九三硕（886年的帐目）^④。

报恩寺：每年润入五五·三一硕（？）^⑤。三年的润入再加上直岁任职时的回残，共为六百六十二·一一五硕。

三界寺：一年的润入再加上直岁任职时的回残，共有四一六·一三九硕^⑥。

①伯希和敦煌写本第2049号。

②伯希和敦煌写本第2032号和2049号。

③伯希和敦煌写本第3763号。从他们的名字来看，该帐目中所提到的和尚似乎都属于净土寺。

④伯希和敦煌写本第3207号，光启二年（丙午年）十二月十五日女上座胜净的帐目，从辰年正月到午年正月。

⑤伯希和敦煌写本第2821号，三年的平均数。

⑥伯希和敦煌写本第3352号背面。

我们现在可以确定各种收入来源所占的比例，这样作不是没有意义的。至少在一种情况下的计算是可能的，这就是净土寺的粮食收入。

930年，净土寺入仓的粮食总数为：

七十三·八三硕麦和六十三硕粟^①。所以这两种粮食的总数为一百三十六·八三硕。在唐末和五代期间的敦煌地区，粮食又是铜钱这种货币的常用代替物。在该地区，一硕麦和一硕粟的价格相同。在总收入中包括有：

- 土地生产。三二·八硕；
- 债务利息。六十·四三硕；
- 布施和法事润入：四十一·六硕；
- 卖豆二石。

这样一来，我们就可以大致计算一下了；

土地收入占23%；

债利占45%；

供物占32%；

在924年，这三类润入之间所占的比例是不同的。在三百六十六·九硕麦粟的收入中，仅有四十四·四硕来自寺院土地收入。这种收入在各年之间是从不变化的。但又有二百多硕是放债质钱的生息。其余的部分（一百二十硕左右）是由供物和各种商业经营（粮食交换）得来的^②。我们似乎可以承认，土地仅仅可以使寺院得到其粮食收入中的很少一部分，而利息相反却成了主要产品的来源。豆和麻同样也用于向世俗人放债。

然而，如果我们考虑到碾课和梁课以及油面的高价为净土寺

^①伯希和敦煌写本第2049号，925年真岁愿达的入破历。

^②伯希和敦煌写本第2049号，保护于925年1月所提出的年度结算报告。

提供的大量收入，那我们也不得不高度评价这些固定的收入。一般来看，我们可以认为净土寺三项收入的多寡顺序如下（从大到小）：

- ①工业作坊和土地的收入；
- ②麦、粟、豆和麻的借便利息；
- ③在节日时间所收布施和为法事而付的报酬。

许多年度入破历都说明，供物和土地税在敦煌寺院中只占微不足道的位置。

靖国和尚于乾宁四年（897年）正月对前一年的年度结算报告书①：

新润入和任直岁时的回残：

麦：七十七·六硕；
粟：一百五十·三五硕；
豆：十五·二硕；
麻：五十·四硕；
油：四·五〇五一硕；
菘：〇·三六硕。

神威于乾宁五年（898年）正月的结算报告书：

在刚任职时的回残：

麦：十四·三硕；
粟：八十八·九五硕；
麻：四十五硕；
豆：九·七硕；
油：一·三〇五一硕；
菘：〇·三六硕。

润入：

①我们不知道该和尚所属的寺院名称。

麦：六十四·五硕；

粟：六十一·一硕；

麻：五·四硕；

豆：五·五硕；

油：三·二硕。

在896年，徭课共收入五十八·四硕麦、四十五·六硕粟、五·二硕豆和二·八硕麻。

梁课共收入三·二硕油、十块渣饼。

该年土地的收入高达二·三硕麦、五·六硕粟和二·六硕麻。

由官吏们买油共获价为七·五硕粟。

官吏们共施二·八硕麦和一·四硕粟以为供斋使用。

各种散施共〇·八硕麦、一·三硕麦和〇·三硕豆^①。

因此，我们可以看到那些富裕的寺院（如可以被奉为典型例证的敦煌净土寺）完全可以不用信徒们纳供物。初看起来，我们所面对的似乎是一种世俗经济。

价 格

玛扎尔塔克山		敦煌
(于阗地区，720年左右) ^②	745 ^③	756年前 ^④
铜钱(文)	铜钱(文)	铜钱(文)
小麦(斗) 30	32或37	49

^①伯希和敦煌写本第2974号和3395号背面。

^②沙畹：《斯坦因所发掘的汉文文书》第205—216页。

^③伯希和敦煌写本第3348号。由豆卢军军需处所购买的物品（见藏何都：《百官志和兵志》第798—803页）。对于由《敦煌掇琐》发表的该写本的文本中（第66号文书，第261页以下）的“升”（一硕的百分之一）字，肯定应改为“斗”（约为六公升左右）之误。

^④伯希和敦煌写本第2826号背面。

青麦		30或35	33
粟	15	27或32	34
床		27或32	33
豌豆		29或34	35
生绢（匹） ^①		465	
河南府缣		620	
缣緋（匹）		550	
缣缘（匹）		460	
大绵屯（约为 二百五十克）		150	
大练匹		460	
陕郡熟缣		600	

据敦煌买卖契约记载，敦煌地区在九—十世纪时的价格如下：

麦与粟价格相同。

黄麻的价格是这类粮食的两倍。

一尺布价值一斗（六公升）这类粮食。

一头奶牛或黄牛卖十五硕（九百公升）粮食。

一间房舍售价为三十或七十硕粮食。

度量衡

	晋代	唐代
两	14克	42克
斤	224克	680克

^①在敦煌地区，布匹的平均宽度为六十厘米，长度变化不定，一般在二十三和二十六尺（约为七·五〇米）之间，或是更为常见的则是三十七和四十尺（约为十一米）之间。本处指出的价格可能只适用于小幅布匹。

尺
丈
斗
碩、石

24厘米
2.4米
2 公升
20公升

31厘米
3.1米
6 公升
60公升

第四章 供物的流通

导 论

和尚们与道场的一大部分收入是由一整套商业活动确保的。我们这里涉及到的是具有不同来源的方法。有些方法借鉴于中国世俗界，如向农民借便粮食、对铺店和碾碾纳课、向土地产品征税等。这都是根据有关人的法律，或者是按照一条大大扩大了其使用范围的原则而根据有关土地本身的法律征敛的。其它方法则起源于印度：带典质的放债、拍卖衣服（唱衣）和布。所有这些收入种类都具有广义上的商业特征，其发挥作用的机构也完全是在世俗界里起作用的机构。相反，布施品和供品的特点是它们所包含的完全自愿的原则、导致它们产生的心理学的和纯宗教的原因。在这些真正的经济活动和既不借助于强迫又不使用特殊技术的毫无根据的活动之间，还存在有一种明显是不可克服的对立。印度佛教（即我们通过有关戒律的经文而获悉的那种佛教）仅仅是经过长时间和很久的迟疑之后才为商业交往让出了一席之地。最早，商业交往仅仅是一些已受佛门皈依的世俗者们的事，他们都通过不动产布施，或是通过使用可生息的资本而确保自己供物的长久性，而不动产的收入应该为宗教法事服务或维持出家人的生活。在小乘诸宗中，这些活动常常处于宗教活动之外。但是，有一种宗教信仰得到了明显的发展，而且又偏爱于大规模开销花费。这种宗教信仰的需要以及信徒与僧伽非常密切的结合似乎是我们在大乘佛教僧众中发现的那种发展的起源：开发经营土地和

放债已纳入了慈善布施的范畴。一系列的变化把布施品变成了商业财产，同时又把世俗特惠变作供物。

因此，这些不同类型的收入（布施和世俗特惠）的并存可以通过历史原因作出解释。但我们可以窥见中国内地的这种既是经济又是宗教的运动——佛教的统一性。我们可以通过与生产活动的关系和一种传统生活的内容相对立而对此作出定义，前者是指农业和纺织业，而后者则是指农民的生活方式。如果农业事实上是基本活动（从原则上来说对于官吏们也是适用的），那末所有其它经营则显得居于次要地位了，因而在它们之间也具有相似性。我们现在就可以提醒大家注意，佛教运动表现为下面这些小职业的特殊发展：画家、雕塑家、木匠、作坊主和商人职业。佛教使这些小职业都向着有利于自己的方向发展。对于佛教艺术来说，巨额开支不可不有。无论是指寺院的钟、佛像还是磬，供器不仅需要美观漂亮，精心加工，而且还要富丽堂皇。这种艺术所使用的原料要具有货币价值。在此问题上还应该提一下某些经常出现的改造加工：用铜钱铸成佛像或者是用佛像铸成铜钱。宗教活动表现得如同一种奢侈品：道场的建筑和装饰、在举行宗教仪式时的巨额开支、用集体经费供养的一个新的社会阶级的出现，这都属于完全是无偿的活动。和尚们本身就是一种豪华奢侈。他们为世俗人的服务（法事仪轨、医药和占卜等）与工匠和商人的服务属于同一范畴。

一系列的事实值得我们于此特别注意：佛教仅仅是以一种经济运动的形式而出现，宗教因素在其中不起任何作用。在农民阶级中，许多人出家为僧仅仅是为了发财致富，或者更多见的则是寻找一种由中国农业传统所强加的生活方式之外的其它生存手段。我们完全可以毫无顾忌地宣称这些事实都是发生在宗教现象之外的。如果决定根据陈规而区别中国佛教中的正常现象（即集体宗教生活形式、遵守戒律和服从世俗政权的管理）和不正常现

象，那末上述事实就仅是特殊的后果之一。但我们却不能随心所欲地进行这种区别，因为其中起决定性作用的都是与宗教现象有关的一些经济因素，我们所需要“理解”的正是这一系列事实。由家庭和村庄团体和由皇家政权通过前者的媒介或直接强加给了世俗人许多限制，但一旦当某人出家后，这些限制也几乎全部云消雾散了。对于个人来说，出家入道是一种思想和物质上的解放。落发为僧，那就要改变生活方式，放弃扶犁躬耕而寻求其它的生活出路，但这些新的生活方式并不都具有某种宗教特点。和尚们在遇到危险或受迫害的情况下，为了生活只好从事各种职业，但却绝不恢复农民生活，这一现象就已经是非常有意义的了。于盖吴起义和长安僧侣丑闻事件发生之后，在北魏全国内爆发了搜捕和尚们的高潮，道人统师贤假为医生还俗，这是使他得以逃避兜捕的一种手段^①。在734—745年间，神会和尚由于害怕被那些决心置他于死地的仇敌所识破，也伪装为流动商贩^②。中国和尚们乐意在世俗艺术方面有所造就，所以我们可以从他们之中发现许多画家、雕塑家和建筑师^③。在830年，当李德裕欲复葺关边时，便下令征募工匠。他一共成功地汇集了四千多名佛道僧侣，后者各自均有特殊的建筑才能^④。

人们通常对中国和尚的抨击是说他们从事有利可图的活动，这与出家人的身份是不相符和违背戒律的，而且同时又得不到官吏们的青睐。因为这类活动的目的不在于生产生活必需品，而仅

① 参见魏舍男，同前译文，第145页。

② 见《亚细亚学报》，1951年，第1期，第47页。

③ 参阅《代宗朝赠司空大辩正广智三藏和上表制集》卷21，第835页。不空上表是为了要求使那些从事装饰五台山玉华寺和金阁寺的匠役们不再被召回他们原来的寺院，以完成自己的工程。我们在上文中已经讲到了有关雕塑家和尚的例证。隋代的福进也曾为长安尼光寺铸造了一尊佛像。

④ 《旧唐书》卷174，李德裕传，大和（谢和耐先生作“太和”。——译者）四年。

在于满足私人需要。世俗的伦理和印度的戒律从两个不同的方面都一致抨击那些在经济上是多余的事物。早在公元五世纪初，道恒和尚在其《释驳论》^①中就谴责了当时出家人的风俗习惯。道恒指责他们从事各种职业：垦荒、经商、行医、占卜、积累财富。总之，和尚们的所作所为已经远远超过了维持其生活之必需。

武德九年（626年）五月的一道诏令指出：“乃有猥贱之侣，规自尊高；浮惰之人，苟避徭役。妄为剃度，托号出家，嗜欲无厌，营求不息。出入闾里，周旋闾闾，驱策田产，聚积货物。耕织为生^②，估贩成业，事同编户，迹等齐人。进违戒律之文，退无礼典之训。乃至亲行劫掠，躬自穿窬，造作妖讹，交通豪猾。每罹宪网，自陷重刑，黷乱真如，倾毁妙法”^③。

开元十九年（713年）六月乙未日，颁降了下面一道圣旨：“夫释氏之真，义归真寂。爰置僧徒，以奉法教。而趋末忘本，摭华弃实。假托权便之门，以为利养之府。徒蠲赋役，积有奸讹。至于俗，奔驰大道。穿凿言念，静域浸成”^④。

唐代的一部疑伪经指出：“何故未来世中一切俗人轻贱三宝？正以比丘、比丘尼不如法故，身被法服轻理俗缘。或复市肆贩卖自活，或复涉路商贾买求利，或作画师工巧之业，或占相男女种种吉凶。饮酒醉乱歌舞作乐，或围棋六博，或有比丘谄曲说法以求人意，以邪定法占睹吉凶，或行针灸种种汤药以求衣食。以是因缘令诸俗人不生敬重，唯除菩萨利益众生”^⑤。

①《弘明集》卷6，第35页。但我们在此之前的阶段，即从公元二世纪末期就发现了对佛教僧侣生活方式的抨击。见《弘明集》所收的第一篇经文《牟子理惑论》。

②我们应该理解为某些和尚们控制了许多农人、奴婢或农奴。

③《旧唐书》卷1，高祖本纪。

④《册府元龟》卷159，第17页。

⑤《像法决疑经》卷26，第659页。

《高僧传》中又向我们介绍了某些游方和尚，他们都混杂在百姓之中，其中有许多都获得了相当的名声，以名垂高僧传青史中。

杯度和尚于公元五世纪初叶曾是一位方士，此人以用一只木杯渡河的技术而名噪一时^①，曾沿门挨户地居住。黄门侍郎孔宁子患有痢疾病，于是便把他请来。杯度为他念了一些神咒（mantra），结果是真正产生了使他痊愈的效果。他同样还为某一位齐谐的妻子依上法治病，此外还设了一次斋供以求该女子康复^②。

另一位叫作僧慧的和尚（499—501年）也经常探访抱病卧床者的家庭。如果他动怒了，那就是病人即将死亡的预兆。如果他心情舒畅，那就是痊愈的象征^③。

根据整个云游出家人阶级所特有的生活方式，某些和尚们要完全以化缘为生^④。

一位生活在北周时代（557—580年）的和尚名叫童进（谢和耐先生作Fou—chang，不知指何人，但从前后文来看应指童进。——译者），曾把其住处选择在大路上，曾埋一大笠在路旁。他日以继夜地蹲在那里诵经。许多人在他面前来来往往，然而他却向任何人乞求布施。如果偶尔有人投给他一文钱，他也不会“祝愿”以向自己的施主表示感谢。有一位信心者某日曾对他说：“‘城西北人稠施多，在此何为？’答曰：‘一钱两钱

①“杯度”一名的词义就是“以杯渡河”。

②《高僧传》卷10，第392页。

③同上引书，第393页。

④某些民间教派要求其信徒们化缘乞食为生，尤其是初入三阶教的沙弥和在阿弥陀宗中。沙门少康圆寂于805年，曾在新定郡内用了整整一年的时间化缘铜钱。所有那些遇到他的人，无论是年轻人还是老翁，无论是上流社会的人还是平民百姓，都要念诵阿弥陀佛名。见《佛祖统纪》卷41，第380页。

足养身命，复用多为’”^①。

其他和尚们在农村化缘之后，便隐居到深山的兰若中了。道休手捧饭钵和锡杖，从自己的僻静处走了出来，前往化缘食物。一旦其钵填满之后，随便找一个什么地方用斋，然后再回到自己的僧房中^②。

佛教僧侣有时也出现在市场上、集市上或小酒馆中。他们以各种职业为生。但有一件客观事实，我们应当牢记：这就是他们对定居农民生活普遍有恶感和厌恶。我们无疑应该将此与宗教现象联系起来。

为了领会中国佛教僧侣所从事的各种活动之间的相似性的原因，我们无疑应将那些具有明显特点的事实置之不理，而应该考虑具体的事务。这些团体或个人都在寻求以一种特殊的生活和特殊的修习而修成正果。但他们又都是一些专家^③。对于我们来说，后者才是最为重要的事实。他们确实是以专家这样的身份与中国社会结合在一起的。佛教的高僧传就是按照学科进行分类的：译经、诵经、律、方术、禅等等。他们所修习的都是特殊艺术，我们完全可以合情合理地强调他们活动的个人特点。他们之间的师徒相传与确保在工匠中的师傅与学徒弟子之间特殊秘诀的传统作法很相似。质言之，中国和尚学习那些倾向于满足世俗界各种需要的艺术。

当涉及到始终与世俗人保持接触的那些离群索居的出家人时，事务的本来面貌就比较清楚了。但那些生活在僧众中的人则与信徒们保持着相当密切的关系。他们常常被召请到教团之外的世

^①《续高僧传》卷25，第659页。

^②《续高僧传》卷27，第684页。同一部经文第680页还记载有关于另一位化缘和尚的例证，这就是普圆的情况：“有时乞食暂生村聚”。

^③关于这一问题，我们将于下文指出，《旧唐书》第191卷的高僧传被列在“方伎”一类，与医生、天文律历学家和炼丹术家相提并论。

俗人家去以在那里发挥他们的特殊才能：为死者念经、占卜、行医术、传授神咒。他们所作出的法事服务受到了与职业医生或工匠们同等的敬重。人们有时为他们设供斋，或者是付给他们一些铜钱或布匹。这都是他们应得的报酬，但同时又是一种自愿同意舍给的慈善布施，信徒们都等待着这类乐善好施的效果，因为它们完全是虔诚的供物。这实际上是介于布施和商业支付之间的一种作法。

但是，这类供物事实上所代表的程度要比我们通过推理而想象的那样广泛得多：它们甚至就在道场内部、在举行各类公开的或私下的宗教仪式时发挥作用。信徒们既出于慈悲心而广施布施（他们的思想状态可以被称为宗教性的），或者是换取固定的服务。

供物的多样性

在敦煌所发现的寺院籍帐中记载了一年中所得到的各种供物。

“浴像散施”。这是指在正常情况下，每年在大型法事中得到的所有布施。

“诸家念诵”。即指在世俗家庭中念经所获得的报酬。

“春秋佛食”。指春天和秋天奉献给佛陀的食物。

“斋僚”^①。指（为死者）设斋时所舍给和尚们的布施^②。

由于供物的绝大部分都是在每年盛大节日的时候收入的，所以我们在论述中完全有理由按照这些大型节日庆祝活动的顺序进行论述，这些节日使得宗教团体及其信徒们的生活变得很有节制

^①有关“僚”（寮）字，见上文注文。

^②伯希和敦煌写本第4081号，净土寺的入破历。

了。下面就是我们可以在敦煌净土寺两份年终入破历报告书中所发现的资料^①：

正月十五日，在属于寺院的窟中举行“燃灯”节。官吏和社子均都受请^②。930年，社为这一节日共提供了〇·三硕麦和同样数量的粟。但寺院却为和尚们在窟中吃斋共开支了〇·二五硕面，为世俗人和出家人举行的供斋共消费〇·二硕粟和〇·一硕麦，为了官吏们的骆驼和马匹的草料共消费一·五硕麦麸，这尚且不包括燃灯所用的油。这一节日在各种仪式中还特别包括有向天王（devaraja）忏悔的活动^③。

二月六日和七日，在城内举行“行像”，由社资助。和尚们在930年从这些社和其他世俗人中获得了〇·七硕豆、三硕麦和六·八硕粟。但他们共费用了〇·六硕粟“与擎像人北门酩酊酒用”。二月七日，和尚们举行供斋，共耗去一硕二斗粟。8日又举行了规模更大的斋会，因为共耗用了二·一硕粟。僧众都参加了，同时参加的还有各个社以及负责看佛像的人。二月间的这一大节日始于六日，结束于九日。在此期间，还包括七日的燃灯节和九日被称为“受佛衣”的仪式。

924年，二月七日为社沽酒而使寺院消耗了四斗粟。同一年，和尚们又于二月七日通过城市的散施而获得了四斗粟，八日又化缘得三斗麦和五斗粟^④。

在春季某一天（其具体时间不详），又举行了一次盛大的斋，所有官员都应邀出席。这些官员们作为傩（dakṣina，为宗

①伯希和敦煌汉文写本第2049号。924年直岁保护与930年直岁愿达的年终结算入破历。

②有关信徒们“社”的组织，见下文。

③这是924年的记载。“赛”字使人联想到了中国农民在一个农业年度之初和之末的庆祝活动。

④二月间这一节日的最高潮是八日，这一天是悉达多王子（Siddhartha，即后来的释迦牟尼佛）跳墙的纪念节日。

教服务所付的报酬)①而于924年施一硕一斗粟、一斗麻和一匹布。于秋季同样还举行了类似的一次供斋，但这种斋的规模似乎不大，因为只在924年才提到过。当时，官吏们布施了一匹绢。年终结算管理报告中提到的“佛食”就是指当地官吏们春季和秋季以官方名义布施的供物②。

七月十四日和十五日又举行了大型的死人节庆祝活动(月亮盆节, avalamdana)。这一节日的主要插曲是“破盆”。事实上,正如支付帐目中所指出的那样,这些盆都是空的和干燥的“菰”。930年,净土寺为了灵菰破盆用而支出豆二斗③。同一年,该寺院还支出了四硕五斗五升以“造佛盆、破盆、纳官上窟等用”。另外还有一种需要在夜间庆祝的节日,在此期间要“烧焙”。为此目的,一共把五块“查饼”堆起来之后烧掉。

①“噉”字也作“餽”和“餽”,这是“达噉”的简称,后者又是梵文caksina的对音。它是指在斋后支付给和尚们完成法事仪轨的报酬,其组成是衣服、布匹或钱币等供物。此术语似乎是专用于为殓葬仪轨而支付的供物,这类供物一般系指布匹。

②这是指在大型的和受到宫廷承认的寺院中为举行官方法事仪轨而支付的布施。这些“国家”机构主要是为已故的先皇帝以及故去的皇亲国戚举祭礼。有关在寺院中举行的这类官方祭礼,见戴何都:《百官志和兵志》第85—89页注释。

③我们已经知道月亮盆节是一个死人节和孝道节,该节日的庆祝活动在中国得到了发展。正如伯希和先生所指出的那样(见《法兰西远东学院通报》第1卷,第277—278页;《通报》第28卷,第428页以下)，“盆”字并不是梵文字ullambana最后一个音节的对音。另外，“盆”在这一节日中起着重要作用。马伯乐先生对“盆”字的解释(《中国宗教》第73页)可以帮助我们理解十一世纪时就已经在敦煌盛行的这种仪轨:“为了超度已故的先祖,一位和尚头戴莲花形的帽子,手捧噢弃罗(kakkhara,中国人叫作‘锡杖’)、拿响环。在一种舞蹈中代表着穿过地狱和强迫魔鬼打开关押囚犯牢门的地藏菩萨。为了表示各座地狱大门的打开,他一锤就敲碎一只陶盆。由他解脱的死者乘船渡过地狱之河,小僧侣们摹拟划桨者的动作,不时伴以近似淫猥的悲歌”。

这是一种特别高昂的开支(共二百七十多公升面粉),我们可以认为共有几百人参加斋供仪式。

十二月间，和尚们前往城上转经^①，他们为“神佛食及僧料”而进行化缘。他们“结坛”，最著名的和尚们在那里转经。在这个时代又举行了一次“解斋”，一般是于立秋时举行。这种斋和佛食在924年共化费了九斗面。但寺院作为布施物而获得了一硕一斗五升麦和六斗四升麻。930年，在举行同一节日的时候，寺院共获得一硕麦和六斗麻。

每年除了正月、二月、七月和十二月的四大节日之外，还要举行一些不太重要的仪式。我们还发现在为麻的好收成进行祈祷的两天间，提到了一次供斋。寺院利用这一机会而获得了一硕一斗粟。930年，当为了“送蝗虫”^②而由因会和尚举行一次仪式以及为“解火”而设立的供斋（可能是于寒食节之末，即冬至之后一百零五天时举行）时，寺院共消费了一硕四粟和五升油。

对于其中的某些供物，寺院帐目中没有明确记载是在什么节日或什么时代支付的：

924年，和尚们为“菜价”（即出家人的食物）而首先获得了十三硕，后又获得十硕五斗粟。930年，又获得了七硕五斗和九硕七斗麦以及六硕麦。另一年^③，净土寺又以“菜价”而获得了一硕七斗麦和十一硕七斗粟。

因此，在固定的时间内有一系列供物，几乎都是在集体或官方的大型宗教仪式中，由社、普通世俗百姓和地方官吏们所奉献。这些集合了数百名信徒和出家人的大规模节日集会在装饰品和食品方面的开支是非常巨大的：当时寺院的支出几乎是它们的

^①还有其它一些“城上转经”：在元月间（伯希和敦煌写本第2032号的寺院帐目中提到过）、三月十八日（伯希和敦煌写本第2040号），但最为隆重的仪式肯定是发生在十二月间的那一次。

^②当时可能非常普遍地使用这些仪轨以灭蝗。参阅《旧唐书》卷96中的姚崇传：开元四年（716年），在山东省发生了大面积的蝗害。农民皆烧香礼拜，设祭求恩，眼看食苗，手不敢近。佛教和中国观念在反对与自然灾害作斗争的唯理态度上是一致的。当时卢怀慎就曾经指出：“杀虫太多，有伤和气”。

^③伯希和敦煌写本第2032号。

全部收入。

如果说历史文献仅仅向我们提供了有关皇帝和高级人物的大量供物的资料，那末敦煌写本相反则使我们对由平民百姓的布施和惯用的作法有一个梗概了解。向寺院支付供物常常是为了“念诵”。这类供物同时也是为了用作特定的建福业：宗教节日、佛教建筑、铸钟等等。同样，施主们所寄托的那种使自己的供物产生的效果也是很明确的：治病、旅行平安、已故亲属们的长眠……。

在敦煌写本特藏中，也发现了一些寺院收入供物的籍帐。我们发现供物既来自宗教信徒，也来自世俗人。

“粟一硕，施入修造”。

“右弟子所施意为慈母染患，未能痊愈。今投道场，请为念施”。

“辰年正月30日，弟子支刚刚。

白布裙壹□，施入修造”（同样的原因，同样的时间）。

“布壹丈，施入修造”（王氏施）。

“胡粉半两，施入修造。镜一面，施入行像……2月8日，女弟子十二娘牒”。

“发五箭，施入修造。

右女弟子等所施意者，弟西行，愿无灾难，早得回还。今投道场，请为念诵。

二月八日，弟子无名谨。

麦壹石、粟壹石，施入修造。

右弟子所施意者，一为已过慈母，愿得神生净土；二为见存慈父，今患两目，寝饘不安，日夜酸痛，无计医疗。今投道场，请为念诵。

二月八日，弟子无名疏”。

所有施主都要求和尚们为他们念诵^①。

^①伯希和敦煌写本第2837号。

另外一份供物表的时代为吐蕃人占领沙州期间（787—848年）^①，其中提到了布施的布、锦缎、牛、金、雕镂的金盘，它们是由两位吐蕃将军于正月十五日和十月九日所施的。

比丘尼修德于十二月十五日还作了一些布施：十四件袈裟（kāṣāya，出家人的衣服）和几匹布及衣物。这些布施物是为舍给该城大教团的^②。修德同样还布施了两丈五尺黄绳以在灵图寺中行像时用来拉佛陀像；此外还有八尺绦以为“法事”使用。所有这些布施的目的都是为了确保病愈；而治病则又要求和尚们为自己的罪孽进行祈祷。

比丘尼慈性的布施物有：用于报恩寺常住的布匹，用于灵修寺常住的雕镂厨具。她要求为她转经，因为她已身染重病，而且要求为自己作为一个女子而犯的一切罪孽忏悔。

另外一位信徒为城中的大教团布施了一条大被子。他患了病，尽管在一个月来服用了各种药物都未能成功地治愈。他于是便前往寺院请和尚们为他念诵。

另一部文献也记载了正月一日的布施物，其目的是为了铸一座钟。

“布七尺，铜口多，施入铸钟。

阿藜勒一课，秀（？）乳药。

右所施意者，先为亡父母舍化已来，不知落在何道；次为己身断灾，报愿平安。今投道场，请为念诵。

正月一日，弟子李吉子谨疏。

故羊三口，施入铸钟。

右所施意者，为长男南行，往于蕃国，报愿通达平安；次为

^①有关这些时间，见戴密微：《吐蕃僧诤记》第176页以下。

^②这些财产应在沙州所有出家人出席的大会上唱卖。售价随后同样也要一方面在僧尼之间，另一方面是在沙弥之间进行分配。

小男一女，车行无诸灾障，报愿平善，道路开通，早愿相见。今投道场，请为念诵。

正月一日，弟子唐奚振谨疏。

故羊一口，施入铸钟。

右所施意者，为合家大小报平安，今投道场，请为念诵……”^①。

籍帐中还记载了其它布施物：一斤红花和二斤铁、二硕粟和一匹绢、一硕粟和一斤铜、一令纸。文书在衔接处载有和尚的名字惠照，他可能就是“祿司”^②。

在十世纪前半叶的净土寺的帐目中，“念诵”之价约为四斗粮食（小麦或粟）^③。

“麦肆斛伍胜，宅内富恩念诵入”。

“麦柒斛，郭骨儿妻患，念诵入”。

“麦叁斛伍胜，高孔目母患，念诵入。麦伍斛，高孔目患时念诵入”。

“粟壹硕伍斛，安国寺程法律念诵入”。

“粟肆斛，高孔目母患时诵入。

粟叁斛，张员宗念诵入”^④。

某些大型的法事是同时在敦煌的各大寺院中举行的：

孔僧政死后百日举行斋供，啖俵粟六硕。

张氏小娘子过世时，在所有寺院中念诵，设斋供。共开支面八斗，油二升^④。

①伯希和敦煌写本第2863号，该写本已刊布于《敦煌掇瑣》第4册，第82号文书中了。

②参阅伯希和敦煌写本第2032、2049和3234号。

③伯希和敦煌写本第2049号，930年的财政结算报告。

④伯希和敦煌写本第2032号，净土寺的帐目。

许多官方人士也都推荐念诵。有一卷敦煌文书中记载有各寺维那的名单，他们都负责让和尚们念诵《大般若婆罗蜜多经》（PrajñāParāmitā）中的部分内容。吐蕃赞普所要求的念诵可能是于某一个九月的三十日举行的。在某一个十二月的二十二日还曾以吐蕃一位高级官吏的名义而举行同样的念诵仪式^①。

有一些非常重要的仪轨并不是在寺院中而是在百姓家庭中完成的。如果能够把高僧请到家中并为他们设斋，这是一种富豪的标志。在敦煌写本中记载有许多这类设供请僧帖式^②。

“三界寺谨请

张僧政和尚、班首大师、李大师等三人，周僧政和尚、陈僧政和尚、刘判官闾梨、张判官闾犁：

于今月廿五日，就弊居奉为故男押衙小福过念、设供，伏愿慈悲依时降驾，谨疏。

己巳年八月廿三日，弟子都押衙宋慈顺疏^③”。

根据在敦煌发现的许多这类请僧帖式，我们发现那些把出家人请到自己家中以在那里举行殡葬仪礼的一般都是一些小中官吏。在他们之中计有：

一位“都押衙”（伯希和敦煌写本第3367号，其时间无疑为968年）^④；

一位“节度押衙”（伯希和敦煌写本第2836号背面，其时间为939年）；

一位“总都头”（伯希和敦煌写本第3152号，其时间为992

①伯希和敦煌写本3336号正面和背面。

②在其它的请僧帖式中，我们还可以发现“大祥”一词，这可能是指两种花销多少不同的法事。

③指地位低下的小官吏。

④伯希和敦煌写本第3367号，己巳年肯定相当于969年，因为还存在有另外一个请僧帖式，也是致同一批僧侣们的，后者刊布于《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第105页。

年)；

“守昌县令”（见《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第103页中，其时间为960年）；

“僧善惠”（同上引书，第104页，其时间为887年）^①。

在各种请僧帖式中，受请和尚的数目变化不定，根据不同情况，其数目一般都徘徊在十一、八、四、三或一名之间；这些出家人来自不同的寺院：三界寺^②、净土寺^③、乾元寺^④和龙兴寺^⑤。

但我们从当时史学家的记载获知，为已故亲属而使用出家人举行法事是唐代中国上流社会中一种普遍的作法。这是一种非常顽固的陈习，以致于象姚崇（卒于721年）那样仇视佛教的高级官吏也不认为能够阻止其儿子和侄子们放弃这种可恶的陈规陋习：

姚崇在一封表示自己遗愿而给其儿子及侄子们的信中写道：

“吾死后必不得为此弊法。若未能全依正道，须顺俗情，从初七到终七^⑥，任设七僧斋，若随斋须布施，宜以吾缘身衣物充，不得辄用余财，为无益之枉事，亦不得妄出私物，徇追福之虚谈”^⑦。

* * *

敦煌写本是我们掌握的唯一确切资料的来源。它们可以使我

①有两柬请帖是由一些不熟悉的人所寄出的，其一就是伯希和敦煌写本第3107号（其时间为858年或918年），第二卷写本（其时间为968年）已刊布于《敦煌石室》写经题记与敦煌杂录》第105页中了。

②伯希和敦煌写本第3367号，见《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第105页，伯希和敦煌写本第2836号。

③伯希和敦煌写本第3107号，同上引书，第104页。

④《敦煌石室写经题记和敦煌杂录》第103页。

⑤伯希和敦煌写本第3152号。

⑥这就是“累七斋”或“斋七”。参阅《释氏要览》卷下，第305页。这种作法的基础是有关灵魂转生投胎的信仰，它们可以投胎转生七七四十九天。

⑦《旧唐书》卷96，姚崇传。

们肯定，在十世纪前半叶该地区的某座寺院中，少量财产的供物约占其收入的四分之一左右。它们同时还说明当时承认了寺院及其和尚们的那些固定职责：组织官方法事，如大型节日的仪式；为私人家庭举行宗教服务仪式，尤其是为死者超度。他们共负有三重职务，因为他们的建福活动可以根据不同的情况不但有利于帝国，而且还要有利于当地的全部集体机构或个人。

从这些来自宫廷、地方官吏、信徒和私人家庭集团的大批供物中，我们很难觅得有关经济史的有益资料。但至少可以肯定供物的数量和价值根据地点和时代不同而具有非常明显的差异。

在统治阶层中长期一直存在的一项原则就是向正式受度的和尚们提供他们所需要的一切，而正式受度的和尚则是根据他们的经文知识和个人品德选拔的。教会负责举行皇家法事，但却无需为自己的供养焦虑不安。因此，那些单独在民间化缘乞食的出家人在中国显得很象是不合法的人。他们往往受人怀疑。

一般来说，这种游方和单独的生活并不是大教团中和尚们的特有方式。如果他们化缘，那也是结队而行，但不是为了确保自己的衣食生计，因为他们的生存本来就已经得到了确保。某些反对教权主义的文人所绘的画像中也有很大的真实性，他们把僧侣们描绘成了一些坐食而无所作为的人，穿得很阔气，吃的是上等菜肴。城市里或名山上的那些大道场中的出家人自信会看到供物从四面八方源源不断地涌来，或是以官方的名义，或是从私人方面而来。六世纪初叶，在洛阳城，某些坊里的居民友善而无偿地维持和尚们的生活。在建阳里共有十座寺院，“里内士庶二千余户，信崇三宝。僧众剃养，百姓所供也”^①。稍后不久，到了唐代，许多大官吏们都把他们巨额财产中的一部分舍于维持佛教僧众们的生活。在八世纪下半叶，王缙、元载、杜鸿剑和其他人正

^①《洛阳伽蓝记》卷2，第1005页。

是这样作的。在这些身居显官要职的大人物中，佛教信仰与一种追求豪华的癖好和非常鲜明突出的挥霍浪费结合在一起了^①。

但是，最为重要的是人们所承认的道场和出家人的名望及其圣洁性。

皇帝们也经常把一些高僧召请到宫廷里来广施皇恩。至于那些名寺名刹，它们在获得官方寺院额的同时，也会获得特权以及作为供物的不动产和可以替代的财产。

“开皇（581—600年）之初，（向清禅寺）^②敕送绢壹万四千尺、布五千端、绵一千屯、绫二百匹、锦二十张、五色上米前后千石。皇后又下令送钱五十贯，毡五十领、剃刀五十具”^③。

在宣化县稽亭山的显神寺（谢和耐先生作“妙神寺”。——译者）中的一篇石刻记载，该道场于隋代591年由智琰和尚（516—601年）修建。该建筑的落成成了皇帝大量散施的机会。当时的布施物共计有铜钱五千缗和丝绸二千匹以购药用、二百斛的大米，一批大藏经和十五尊玉石雕像、四十九顶香炉，所有这些都归法事永久使用。

“隋大业元年（605年），驾幸江都（今江苏省境内）……为智者设一千僧斋，度四十九人出家，施寺物二千段，米三千石，并香酥等，又为寺造四周土墙”^④。

但是，完全如同教团和寺院一样，当公众议论吸引了宫廷对它们的注意时，获得皇帝们布施的则是出家人。他们以官方的名

^①《旧唐书》卷118，王缙传，卷190下，王缙传，王氏兄弟“在京日饭十数名僧”。

^②该道场本由县崇创建，在该僧向皇帝上表之后获得了清禅寺的额。

^③《续高僧传》卷17，县崇传，第568页。据此处提供的数字，该寺中可能共有五十名出家人。

^④《续高僧传》卷19，第586页。同一段文字中还提到了其它布施：一百匹绢、五百匹丝绸，向出席斋供的每位和尚布施一匹绢。这是对宗教法事的咕噪。

义而获得的这些财产完全归自己所有^①。和尚们最终决定不将之归于本寺院公共的和不可分割的财产（常住）时，便可以将之用于建福业、布施给穷人和用于某些宗教建筑。

宋太宗皇帝（原文如此，465年登基的是刘宋太宗明皇帝刘彧。——译者）在登基之前尚为湘东王时，就非常尊重道猛和尚。当他于465年登基称帝时，便赐和尚三十万铜钱以满足后者的个人需要；数年之后，该皇帝又在一道敕文中诏令每月供和尚三万文^②。

皇帝同时又调拨给他二十四名抄经师和保镳、一辆车和一乘轿子。但道猛却把所有这些财产都布施给了贫穷者和用于建立寺院^③。

已被广泛证明了的一种作法是使那些名气最大的僧侣们举行僧净会，这些人有时也是不同教派的代表（在南北朝时代是佛教徒和道教徒），竞赛获胜者要得到巨额财富的犒赏：

“太和元年（477年）二月，幸（指北魏文帝御驾亲往）永宁寺设斋，赦死囚犯。三月，又幸永宁寺设会，行道听讲，命中、秘二省与僧徒讨论佛义，施僧衣服、宝器有差”^④。

到了六世纪末前后，法藏和尚由于他能用自己的语言（鲜卑语）来回答周武帝的召对，所以赐给了他二百一十贯钱^⑤。

从由皇帝向道场和僧侣们赏赐许多供物的所作所为中，我们可以作出结论而确认这种作法的普遍性，其目的是为了犒赏那些以其获得的圣性、才能或者是名声而值得称颂的人。我们可以于此牢记的事实是寺院和出家人享受待遇的不平等性，富贵不均。但是，某些教派获得的成功也使一些特殊的教派得以发迹。

①这种作法与佛教戒律相矛盾，但却在印度的有关毗奈耶的经文中出现过。

②因此每年总数为三十六万文，在当时来说，这已经是巨额财产了。

③《高僧传》卷7，第374页。道猛生活在411—476年间。

④《释老志》第7页。

⑤《续高僧传》卷19，第580页。

无 尽 藏

在本文中，我们被迫只限于研究一些典型例证。从七世纪下半叶一直到玄宗主持朝纲，三阶教宗奇迹般地致富史就是这种异乎寻常的例证之一。它具有多重意义：该宗突然发迹似乎仅仅是由于动产供物的丰富造成的，供物中包括布匹、钱币、贵重物品、黄金和白银。如果我们联想到大多数中国教团都是由质钱和出租而发财致富的情况，那末三阶教宗则形成了一种非常惹人注目的事实。但是，仅从我们通过该宗的条例和制度所管见的现象也可以说明，它是中国整个佛教界特有的一种积累财富的手段，其基础是属于心理学范畴的。在此问题上必须指出，本处所涉及到的阶段（约为640—713年）是宗教虔诚最为强烈的时代之一，我们掌握多种证据。

《两京新记》^①中指出：在京师长安的“化度寺，寺内有无尽藏院，即行信所立^②。京城施舍，后渐崇盛。贞观（627—649年）之后，钱、帛、金、绣积聚不可胜计。常使名僧监藏，供天下伽蓝（Saṃgghārama）。修理藏内所供天下伽蓝修理，燕^③、凉^④、蜀^⑤、赵^⑥咸来取给^⑦。每日所出，亦不胜数。或有举便^⑧，亦不作文约。但往至期还送而已”。

978年成书的《太平广记》^⑨证明了《两京新记》中的资料，

①唐代韦述所撰《两京新记》卷3，第28页。

②上文所引的《太平广记》中认为无尽藏是由行信的弟子，某一位行义创立的；而最为古老的史料《两京新记》则认为它是由三阶教的创始人行信本人所立。矢吹庆辉先生曾对三阶教的历史进行了长期研究，但却未能苟同这种观点。据我们来看，行义无论如何也是一个次要人物。

③今四川省的叙州府。

④今甘肃省的武威县。

⑤今四川省成都府。

⑥今直隶的赵州。

⑦“取给”的意思是“占有”，而不是“取走和送给”。

⑧使用“举”字似乎是说明本处是指借钱。

⑨李昉等编《太平广记》卷493，第3页。

并且作了某些具体澄清：

“武德中（618—626年），有沙门信义（《两京新记》作信行）习禅，以三阶为业。于化度寺^①置无尽藏。贞观之后，舍施钱帛金玉，积聚不可胜计。常使此僧监当，分为三分：一分供养天下伽蓝增修之备，一分以施天下饥馁悲田^②之苦，一分以充供养无碍仕女^③礼忏。阇咽舍施，争次不得^④。更有连车载钱绢，舍而弃去，不知姓名”。

713年的一道敕旨也向我们提供了有关这类大量供物的某些详细情节，它说明供物主要是在年初润入的。

开元元年（713年）4月的一道圣旨严禁上流社会的男女（仕女）向佛教寺院布施钱：

“闻化度寺及福先寺^⑤三陞〔阶〕僧创无尽藏。每年正月4日^⑥，天下士女施钱，名为‘护法’，称济贫弱，奸欺事真正，即宜禁断。其藏钱付御使台^⑦、河南府勾会知数，明为文簿〔簿〕，

①在当时，该寺仍被称为真寂寺。据《长安志》卷10记载，它位于休祥坊（位于长安的西北地区）的东北隅。

②见下文有关中国佛教看护病人的活动。

③“仕女”这一名词说明（另外也正如其布施品数量之巨指出的那样），她们是上层社会（如贵族和大官僚）的成员。

④对这句话的译文难以肯定；也可能应该这样理解：“无法知道他们是以什么秩序出现的”。施主们的匆匆忙忙地竞相布施无疑可以通过某些信仰来进行解释：第一个布施供物的人可以确保他万事如愿以偿。

⑤这第二种无尽藏是由武则天皇后创设的。参阅《两京新记》卷3，第28页：“武后移此，藏于东都（指洛阳，武则天想使此城成为其主都）福先寺〔原为某一位杨夫人（皇后的母亲）的私邸，675年改为寺〕，天下物口遂不复集，乃还移旧所”。但一切都似乎说明，当时共存在有两处无尽藏，最为古老的一处在长安，另一处在洛阳，还可以参阅《金石萃编》卷71，《大唐净域寺故大德法藏禅师塔铭》：“如意元年，大圣天后闻禅师号为精最，奉制请于东都大福先寺检校无尽藏。长安年（701—704年）；又奉制请检校化度寺无尽藏”。

⑥这是行信教宗的缔造者圆寂的纪念日。参阅上引矢吹庆辉书。

⑦有关御使台的问题，见戴何都：《百官志和兵志》第281—314页。

待后处分”^①。

所以，很清楚，长安和洛阳的无尽藏中的财富是由其信徒们的供物组成的。无尽藏中的财产主要是动产：钱币、各种布匹、黄金、白银和贵重宝石。当然，在有关没收无尽藏中的财产的敕旨中也确实提到过不动产^②：

“六月丁亥，诏化度寺无尽藏：财物、田、宅、六畜并宜散施京城观寺。先用修理破坏尊像、堂殿、桥梁。有余入常住，不得分与私房。从贫观寺给”。我们知道，武则天皇后曾决定向无尽藏施基金，特别是向由她创立的无尽藏施基金。如洛阳的福先寺广施，她在为658年的一卷佛经写的序中指出^③：“将二亲所蓄，用两京之旧邸，莫不总结招提之境，咸充无尽之藏”。

但这些土地和建筑仅仅是于次要的位置被列于无尽藏之中，因为这一机构的特点是以财富的频繁流动为基础的。《两京新记》中指出无尽藏中每天的收成与支出一样不可胜计。

整个帝国的所有上层人士都在固定的时间，即每年正月四日向无尽藏奉献钱供。同样，为了建造或修缮虔诚性建筑，从四面八方都有人向无尽藏伸手寻求必要的补贴。这就是该制度的另一新颖特点，它扩大发展到了全中国。该制度特别是出现在今之四川、甘肃和直隶。当然，无尽藏也在一大批地区设有分机支构或仓库。因为我们已经引证过的有关没收无尽藏财产的诏令规定，各州的大官吏们都在从事对铜钱和由他们在自己的地区所占有的财产的清算。

无尽藏不仅仅可以获得仕女们丰富的供物，即满车的铜钱或布匹。平民百姓们自己也要受邀布施：在敦煌发现的三阶教的一篇经文共区别出了两类施主：那些可以每天施钱十六分供物的人

^①《全唐文》卷28。同一道敕旨也转载于《册府元龟》卷159，第15页，其中把时间定为开元九年（712年）四月壬寅日。

^②《册府元龟》卷159，第15页，这是开元九年（721年）六月的一道敕旨，而在《全唐文》卷28中却将其时间确定在713年。

^③见《大唐圣教序》，由《释氏要览》卷下，第304页中引用。

和那些每天施钱三十分的人^①。另外一篇敦煌文书^②又暗示了同样内容的常规供物，但那些每天只施钱十分（即一年间为三十文左右）或一合粮食（即一年间为三硕六斗）的人。这类供物明显是对信徒中的穷人的要求。

另一方面，敦煌文献又证明了在各地都存在有化度寺无尽藏的附属储藏处。这些供物的储藏处叫作“功德处”，在月亮盆节（即盂兰盆节）时临时开放：

“七月十五日，盂兰盆等是，所在州县造功德处，皆得普超。随喜助成，不必要须送化度寺”^③。三阶教的创始人行信的弟子之一、一位叫作德美（585—648年）的和尚的传记暗示了七月节的这些供物：“至夏末，诸寺受益。随有盆处，皆送物往。故俗所谓普盆钱也，往往禅定斯事无殆”^④。

因此，三阶宗吸收了大量铜钱供物，同时还吸收了其数目可能也是相当可观的布匹和粮食。其办法是利用长安的无尽藏吸收最重要的部分，而且还利用了洛阳的无尽藏和在月亮盆节时于全国建立的钱庄。有两类事实需要我们牢记：一方面是这些供物来自社会中的各个阶级，无论是宫廷中的大人物、贵族和高级官吏，还是来自平民百姓；另一方面是它们主要是在一年间的某些时候，如新年和清明节时润入的。

该宗具有独立性，它居于整个中国佛教教团之外；其僧侣们居住在那些与寺院主要庭院不相勾通的殿宇内^⑤，这些大型的供物

①大英博物馆所藏斯坦因敦煌写本第190号，已由矢吹庆辉发表于《三阶教之研究》第155页中。这卷写本叫作《无尽藏法略说》。

②斯坦因敦煌汉文写本第721号，刊布于矢吹庆辉书第163页。

③同上引斯坦因写本，刊布于矢吹庆辉书第173页。

④《续高僧传》卷29，第697页，德美传。此文中的“造福处”一术语，可能就相当于“功德处”。

⑤725年6月3日，一道诏令查禁了三阶教：“敕诸寺三阶院，并令除去隔障，使与大院相通，众僧僧居不得别住”（见《开元释教录》卷18，第679页）。

储存处及其在各道的钱庄的存在使人所联想到的组织，所有这一切肯定促进了那种神奇的致富。但是，主要是以供物的功效为基础的教理才可解释这种现象。在此问题上，应该批驳一种在晚期才为人所接受的观点：尽管无尽藏其名可以使人联想到出借无尽财的作法，但似乎是不应该把它们财富的绝大部分看作是质钱的来源。这种错误是由宋代《释氏要览》的作者造成的，他在有关寺院财税活动的条目中提到了《两京新记》中有关无尽藏的段落^①。当然，无尽藏也质钱放债，但其方式则特别：它们会同意发放无契约的债，无疑仅仅有利于其上层社会的信徒们。无尽藏明显并不是从这些次要活动中获得其大部分利润的。

* * *

三阶教的一篇经文指出：“无尽藏种子多少者，法别有两：一者田无尽，所谓供养佛、法、僧及众生，日日常不断是。二者种子无尽，此明能施人，日日布施，相续不尽，是无尽藏”^②。

本处的“无尽”远不是为了表示无尽地积累利润，而是与由供物所引起的心理学功能有关。供物还要以供物相报，供物是一种如同具有“传染性”一般的财物。该宗的经文清楚地说明，应该从这一点出发去寻求三阶教的教理实质，此外还应以此为基础去研究无尽藏这种制度的起源^③。

“小乘法中唯明自利，大乘法内自利利他。是故菩萨依大悲心，立无尽藏□。六波罗蜜檀度为初，四摄行^④中，布施为首”

①《释氏要览》卷下，第304页。

②《无尽藏法略说》，斯坦因敦煌写本第190号，刊布于矢吹庆辉著作第157—158页。

③该宗的经文要求每天奉献供物，即使是少量也罢。

④菩萨所拥有的“四摄行”或“四摄法”是：一、布施摄(dāna)；二、爱语摄(Priyavādita)；三、利行摄(arthacarya)；四、同事摄(Samanarthata)。见《翻译名义大集》(Mathavyutpatti)卷35，第71—72页。

这卷经文的作者引证了两段经文。这两段经文可以说明无尽藏的双重作用：其财富一方面都进入了三宝（“敬田”，即梵文 Satkārapuṇyakṣetra），另一方面是进入了穷人和病人手中（“悲田”，即梵文 Karuṇāpuṇyakṣetra）^①。

《华严经》中指出：

“又放光名‘示现宝’，令诸贫乏得宝藏。以无尽藏示三宝，因是得成示宝光”。^②

另外，《维摩诘所说经》（Vimalakīrtinirdeśa）中云：

“诸有贫穷者，现作无尽藏。

因以劝导之，令发菩提心”^③。

该宗的另外一部经文^④指出，向无尽藏奉献的供物产生的效果是可以常期确保以下十六种开支并鼓励信徒们为这十六种原因而布施：

一者，学供养佛无尽，理佛等是；

二者，学供养法无尽，转经等是；

三者，学供养僧无尽，莫问持戒犯戒，曾供养者是^⑤；

四者，学供养众生无尽；

五者，学总明离一切恶无尽；

①有关这两大类，见下文。

②《大方广佛华严经》，佛驮跋陀罗（Buddhabhadra）译。载《大正新修大藏经》第278号，卷9（经文卷7），第437页。

③《维摩诘所说经》，鸠摩罗什（Kumārajīva）译。载《大正新修大藏经》第475号，卷14（经文卷中），第550页。

本处所引用的敦煌文书是斯坦因敦煌写本第721号，矢吹庆辉发表在其书第163页以下。

④斯坦因敦煌写本第190号，由矢吹庆辉刊布于其著第155页中。

⑤这三条应按照其具体意义理解。

- 六者，学总明修一切善无尽；
- 七者，学施香；
- 八者，学施光明无尽，灯烛是；
- 九者，学施洗浴无尽；
- 十者，学施音声无尽，钟呗等是；
- 十一者，学施衣服无尽；
- 十二者，学施房舍无尽；
- 十三者，学施床坐无尽；
- 十四者，学施食器无尽；
- 十五者，学施炭、火无尽；
- 十六者，学施饮食无尽^①。

在上表中，把仁慈的布施与虔诚的布施、向世俗人的布施与向寺院的布施相提并论了。它们的性质相同，二者缺一则是不可设想的。无尽藏中把各位信徒的少量供物混淆在一起，其价值和宗教功效得以倍增，它充当了一种把收入的财产分别用于法事和慈善事业的分配人的角色。

这种制度使宗教教理与供物的作法相适应了，它既是以布施的心理学又是以似乎是非常明显的世俗组织为基础的。所以说它是中国的一项新创造。三阶教无尽藏的理论从印度借鉴而来的内容事实上并没有向这一实际应用的方向发展。无尽藏^②是大乘的一种礼规，用以指菩萨的道德品质。菩萨共拥有十无尽：一信（*Śraddhā*）、二戒（*Śīla*）、三渐（*hri*）、四愧（*apatrā-*

①有一条注释指出这里是指粳米、糯米、面、油、脂、粟、米、小豆大豆、柴、作食人、盐、酢、蜜、薑、椒、麻、酪、瓜菜诸杂果等。

②“藏”（名词）是唐代的一个已经陈旧的字，后来已不再用于“储存东西的地方”之意了，而最为常用的字则是“库”字。

pga)、五多闻(śruta)、六惠施(dāna)^①、七慧(prajhā)、八念(smṛti)、九持(dhāraṇi)和十辩(pratibhāna)^②。

“无尽藏”一名是通过两部我们已经引证过的经文(《华严经》和《维摩诘所说经》)而传入中国的。

我们不应该把有关无尽藏的事实与教理和历史背景分割开来。七世纪是佛教虔诚最为强烈的一个时代,正是这种特殊的社会风气才使得三阶教如此迅速地发迹。但是,从六世纪末开始,又形成了一股强调布施和慈悲的教理潮流,“无尽藏”一词甚至在化度寺的无尽藏创立之前就出现在吉藏的传记中了^③。

在隋文帝(590—605年)执政年间,禅宗大师昙献在说法中取得了巨大成果。“豪族贵游^④皆倾其金贝,请信道侣俱慕其芳

^①每个“藏”都是以十条来解释的。下面就是有关布施的几项,据唐代慧远和尚的一部通经疏义巨作《大乘义章》(《大正新修大藏经》第1851号,第742—743页)记载:

菩萨共有十种布施:

“一者施法。菩萨施义所畜诸物,悉为众生不为自己。二,最后难施法。菩萨有物自用则乐,施他则死,宁自身死,施与众生,名最后难施。三,内施法。菩萨所受上妙之身,他求施与。四,外施法。有求王位及外财物,菩萨施与。五,内外施法。身及外财并皆施与。六,一切施法。若他所求国城、妻子、头目、支节一切诸物,悉皆尽施。七,过去施法。闻过去法,心无取著。但为化生,随顺说法。八,未来施法。闻未来法,心无取著。九,现在施法。闻现在法,心无取著。十,究竟施法。见有众生来求身份,则百观察留必摩灭”。

^②参阅《华严经》的经疏,即《大正新修大藏经》第1733号的《华严经采玄记》卷6,第18品,第232—235页,由法藏(643—712年)所著;《大正新修大藏经》第1735号,即《大方广佛华严经疏》卷24,第24品,第674—683页,由唐代的澄观撰。

^③吉藏(549—623年)是大乘宗重要经、论的著名疏注者之一。他出生在南京一个定居在南方(交州和广东)的安息胡人家庭。但受尚未登极的隋炀帝之召而居住在长安日严寺,稍后不久于该寺建立了三阶教会。

^④“豪族贵游”与在七世纪和八世纪初因布施无尽藏而破产者是同样的一批人。长安的贵族似乎曾在中国佛教史中起过相当重要的作用。445年陷入长安僧侣丑闻的仍是这些大家族。

风。藏法化不穷财施^① 填积，随散建诸福田^②。用即有余，乃充十无尽^③，藏付县献资于悲敬”^④。

无尽藏通过各种手段而确保搜集来自中国社会各部分的布施：在一年的某些时代，所交纳的布施供物特别多；有时又以日常税的形式征收正常布施品。另外，这些布施供物要根据不同的用途进行分配，无尽藏中的最大部分都分给了宗教机构，只有很少一部分分给世俗人。

虔诚供物和慈善供物都属于一种统一的体系。其宗旨不在于积累财产，而在于分配和流动；不在于增加利润，而在于花销开支。慈善布施是这一制度的主要内容：这是最为赚钱的投资，因为它们可以引起新的布施。据三阶教的一部经文记载，无尽藏的方法共产生了两种效果：

“一以无尽物施贫下众生，由数得施，故劝发善心，即易可得。

二教贫穷人以少财务同他菩萨无尽藏施，令其渐发菩提之心”^⑤。

收取三宝布施便会产生虔诚的思想、感激心情和尊重之表示：它与无偿的慷慨大度是联系在一起的。但向三宝奉献所产生的效果则更为深刻，因为它会引起施主逐渐变成菩萨的转变。宗教团体的思想于此占有非常重要的地位：它是通过这唯一的“藏”

^①在“法”(dharma)和“财”(āmiṣa)之间经常发生对立，施财就相当于施法。

^②这里肯定是指为求福而设有斋供的仪轨。

^③对于是否应在“尽”之后断句，我们犹豫不决，难以定夺。《大正新修大藏经》版本中正是这样断句的（“藏”也可能是下一句的第一个字，指吉藏的名字）。但“十无尽藏”一句短语是我们意料之中的用法，所以没有必要对下一句话进行明确解释了。

^④《续高僧传》卷11，第514页；吉藏传。

^⑤斯坦因敦煌写本第721号，由矢吹庆辉大作第163页（应为第165页。——译者）刊布。

——无尽藏表现出来的，由于布施品数量之巨，所以是无尽的^①。

慈 善 活 动

小乘佛教忠于印度的观念，这种观念可以使言语变成一种特别有效的力量的源泉，即一种高尚的财产。它还承认“法施”（*dharmatyāga*）是“财施”（*āmiṣatyāga*）崇高的对等物。和尚们的作用是说善法，而世俗人的作用则是作为交换而为出家人谋求生活必需品。如果说这种对立也存在于大乘宗中，那也不会表现得如此明显，因为信徒和将要受皈依的众生（*Sattva*）在那里有权受到更多的尊重，他们在僧众之中占有应有的地位。事实上并不仅仅对出家人布施，而且还要以慈善布施的形式向贫病世俗人赠送。另外，法事活动所占的重要性又使僧侣和信徒们接近了。最重要的一点是“功德”，而这类功德又要求出家人和世俗人合作。

中国和尚们如同信徒们一样，也为此而奉献了他们的一部分财产。各种高僧传都向我们指出他们经常忙于建立兰若、佛堂或寺院，为他们的教团购置土地或建筑物。他们把自己的财产留给了寺院，完全如同世俗人一样，他们也请人为自己转经。总而言之，他们对待法事的态度与信徒们的态度相似。在龙门的题识中，我们经常会发现许多出家人的名字也写于施主之中：

“永平二年（509年），岁次己丑，四月二十五日，比丘尼法文、法隆等，觉非常世，深发诚愿，割竭私产，○为己身造弥勒（*Maitreya*）像一驱”^②。

^①在无尽藏与信徒的“社”之间具有某种相似性。

^②沙畹：《华北考古记》第1卷，第2册，第1623号文书。

“孝昌元年，七月十七日，比丘尼僧贤……造弥勒像一
堪”^①。

敦煌写本也证明了中国出家人对待功德的这种态度：他们如
同其他人一样也是施主，他们所享有的产权事实上可以使这些人
与信徒们以相同的方式进行活动。

有一卷敦煌写本中载有一位和尚和一位工匠签订的合同，以
在平川上建立一座佛堂：

“《僧慈灯与汜英振造佛堂契》

寅年八月七日，僧慈灯于河东庄适佛堂一所，□无博士，遂
共悉东萨部落百姓汜英振□，意造前佛堂。断作麦捌□硕。其佛
堂外面壹丈肆尺，一仰汜英振垒并细泥一遍。其佛堂从八月十五
日起首，其麦平章，日付尺壹尺，折麦肆硕贰斗^②，又折先负慈
灯麦两硕壹斗，余欠汜英振壹硕柒斗。毕功日分付一定，己后不
许休悔。如先悔者，罚麦叁驮，入不悔人。恐人无信，故立此
契。两共平章，书纸为记。

博士：汜英振，年卅二，

见人：僧海德”^③。

信徒们向和尚和寺院进行布施以使他们把获得的供物用于新
的功德。由无尽藏的例证具体证明的则是一种普遍事实。为维持
僧众的生活而必需的财产部分，也就是小乘佛教中形成布施供物
的主要组成部分，相反，它在中国大乘宗的经济中却是微不足道的：
大部分花销都用于道场的建筑、铸造钟和佛像、节日开支、
最后是建福业活动。

功德并不是一种无关紧要的宗教活动：这是一种说法和皈依

①沙畹：《华北考古记》第一卷，第二册，第1655号文书。

②此处对支付问题作了相当含糊的解释。

③《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》卷下，第125页。

的手段，同时也是最为有效的致富活动。

向贫穷人布施和对病人的关心始终都与为吸引他们参加佛教的说法同时出现。

一部汉文大乘经文指出^①：“见贫穷者先当语言：‘汝能皈依于三宝不？受戒斋不？’若言能者，先授三归及斋戒，后从施物。若言不能，复应言语：‘若不能者，汝能随我说一切法，无常、无我、涅槃寂灭不？’若言能者，复当教之，教已便施”。

“若穷无物，应诵医方，种种咒术。求钱汤药，须者施之。至心瞻病，将养疗治……为说病苦皆是往世，不善因缘。获是苦报，今当忏悔。病者闻已，或者瞋恚，恶口骂詈。默不报之，亦不舍弃”^②。

虽然许多和尚都在为自己的利益而行善；照顾病人、布施药品、向饥民分发食物等，但布施供物正是分配给那些以其慷慨大方、对世俗财产漠不关心和苦修等方面行为昭著的出家人。

昙道开和尚在其僧房附近令人修建了一座多层小塔，高二十多米，于上编管为禅堂，如十斛箩大，常在其中。后赵的第三代君主世祖（晏驾于349年）赐给他一份异常丰厚的礼物，但昙道开和尚却把所有这些都用于建福业了^③。

另外一位出家人叫作法相，人们认为他曾会见过一尊神，后者请他举起重达数吨的一块石板。法相毫无困难地就将之举了起来，发现了一个金库，他把所有的财产都作为布施物分配给穷

①《优婆塞戒经》第1060页。

②《优婆塞戒经》第1060页。

布施丝毫不能改变无遗产的人、病人和穷人的处境，至少在物资津贴方面更为如此。明颍在驳斥傅奕有关破佛事的表章中指出（《广弘明集》卷12，第172页）：“居贮令军民富足者。夫论贫富皆是业缘，贵贱并关运命。愚者不可易虑，妍丑弗可换身。故经云：‘果报好恶，定之于业’，书云：‘命相吉凶，基之于天’。以此言之，军民业贫者，与之而弗得。必其相富者，任置而恒斗”。

③《高僧传》卷9，第387页。

人^①。

在发生灾荒或饥荒时，某些人向饥民赈济放粥，在隋代末年（618年），昙献和尚博得了隋炀帝的宠爱，后者为纪念他而敕建慈悲（Maitri—Karunā）寺^②。当玄宗皇帝于756年向四川逃难时，英干在成都大街上向饥民们放粥，玄宗皇帝在他的请求下而敕建大慈恩寺^③。在大中年间（847—859年）发生一次灾荒，清观也令人向饥饿的农民们发放食物^④。

到了六世纪末，在陈代（557—589年），又有令人毛骨悚然的瘟疫蔓延，帝国中几乎近半数的居民死于非命。慧达和尚在扬都的大市场上设立了一个“大药藏”，向所有需要的人献药^⑤。

一方面是指一整套法事活动的术语——敬田，另一方面是指一整套建福活动的术语——悲田^⑥。它们只是到了六世纪末才由一种常见习惯演变而成。但这并不是说在此时代之前，佛教僧众并不将其部分财富用于拯救贫病。我们掌握有许多有关从事建福业和尚的名字，或者是照顾病人，或者是在饥荒时向饥民们分发赈济品。五世纪末建立的僧祇户制度在原则上来说是一种从事社会救济的慈善机构。但是，功德在实际中的发展以及教理中慈善观念的发展在六世纪时曾特别明显，正是在这个时代才形成了一种真正中国式的佛教。

对敬田和悲田最为古老的记载出现在德美（585—648年）和

①《高僧传》，卷12，第406页。

②《佛祖统纪》卷39，第362页。据《长安志》卷10记载，大慈悲寺位于广德坊，即靠近东寺的地区。

③《佛祖统纪》卷40，第376页。

④《宋高僧传》卷20，第842页。

⑤《续高僧传》卷29，第694页。

⑥把福田（punyakṣetra）分成两块的这种分配法肯定是借鉴于《大智度论》。参阅拉摩特（Lamotte）译文，卷2，第723页。《阿毗达磨俱舍论》（Abhidharma-kośa）相反却区别出了三种福田：佛陀、上人和僧伽共同组成敬田；法师、父母共同形成了恩田；最后是病人形成了悲田。参阅《阿毗达磨俱舍论》卷4，第234页。

尚的传记中，此僧是三阶教创始人的弟子之一。默禅师把它的“普福田业”遗赠给了德美，而德美每年都把所有的收入都用于了敬田和悲田这两大类。有时候是布施衣服，有时又是赈济粮食。该地区的许多“造福处”^①在大部分时间内都是空空然一无所有，有人前来要求它以资金接济，它也以提供必要津贴的方式向他们提供帮助^②。

义净曾指出：“虽施僧家，情乃普通一切”^③。

这就是慈善机构的原则：如同宗教机构之基金的目的是维持出家人的日常生活一样，即提供为宗教仪礼和法事而必需的财产。这种基金是由不动产组成的，其特殊目的是一劳永逸地确定的。

在小乘经文中，我们发现了中国大乘各种慈善活动的起源。但是，这里仅仅是指向出家人的布施：施给游方者和患病者。在特别受推崇的一组七种布施中^④，特别提到了向病人（glāna）、看病人者（glānopasthāyaka）、到达目地的旅行家（āgantuka）和出发的旅行家（gamika）的布施。然而，原来仅限于小乘中出家人有限范围内的慈善事业在大乘中则推而广之，运用到了全体众生的身上：朝圣进香人、前往寺院参观的信徒、佛教大型集会的参加者、贫穷人、饥饿人、病人和牲畜。

*

*

*

实在说，我们对于中国佛寺慈善机构的事务所知甚少。有一道诏令偶然地向我们介绍了有关这一问题的许多情况：在长安年间（701—704年），武则天皇后设置了负责检括有关寺院“悲

①是否应该将“造福处”看作是由三阶宗创立的“功德处”的另一名称呢？

②《续高僧传》卷29，第697页。

③《南海寄归内法传》卷4，第230—231页。

④这就是汉文中所说的“七施”（aupadhika puṇyakraigyanastu）。参阅《阿毗达磨俱舍论》卷4，第237页注①。

田”的一切活动一种“使”职：抚养孤儿、无收入的人、老人和病人^①。中国的制度被日本忠实地抄袭，八世纪的日本也向我们提供了间接资料：

在奈良^②，共有四种慈善组织，其中最大的两个是救助世俗界或“敬田院”^③的组织和向贫穷者分发布施的会社或“悲田院”……。另外还有“施疗院”，病人们可以无偿地获得药物的病坊或“施药院”。

在750—753年左右，鉴真和尚在长江下游的扬州曾开悲田而救济贫病，设敬田而供养三宝^④。

开元二十二年（734年），玄宗皇帝御决，京师的乞丐将由寺院的“病坊”^⑤收养，并以国家的经费维持这些病坊^⑥。胡三省的疏注指出^⑦：“时病坊分置于诸寺，以悲田养病，本于释教也”。

我们从公元七世纪初叶起就发现了对佛教病坊的记载：智岩和尚（圆寂于654年）“后往石头城（此城的城址包括今南京）病人坊住。为其说法，吃脓洗濯无所不为”^⑧。

由于我们所掌握的资料的时间，同时又由于使用了仅仅是在晚期才出现过的“敬田”和“悲田”等术语，所以我们完全可以认为这些慈善基金只是从隋代才开始发展的。某些土地的收入为维持贫穷者们的生活而提供了必要的资金，以致于使“悲田”和

①《唐会要》卷49，第9页。

②高楠顺次郎：《唐大和上东征传》，载《法兰西远东学院通报》第33卷，第1期，第3页。

③更严格地说，这里并不是一种慈善基金，而是一种法事基金。

④高楠顺次郎：同上引刊物，第3—4期，第471—472页。见《法苑珠林》中有关“病”一条目。

⑤这些“病坊”很可能是仅仅存在于宫廷承认为官寺的大佛寺中。

⑥《通典》，卷214，开元二十二年。

⑦同上。

⑧《续高僧传》卷20（应为卷26。一译者），第602页，智岩传。

“敬田”一样，在中国实际上是指一些已耕种的土地，而在印度佛教中，kṣetra（土地）仅仅是一种简单的隐喻^①。但是，根据在佛教教团中流传很广的一种作法，所期待的最大收入肯定来源于利用这些土地产品的投资。在842—845年左右，寺院病坊已被世俗化，李德裕向皇帝呈奏一道表章，要求把属于已改作它用的寺院的十顷（约五十四公顷）土地分给京城病坊，十顷分给各大州的寺院，把五顷分配给普通州的寺院。但是，他同样还要求用多余的钱放债，并且还认为这种作法既方便又有利可图^②，因为完全有希望让寺院把这笔资产用于满足病坊服务的开支。这种习惯作法符合佛教中的一种古老传统。《弥沙塞部和醯五分律》中记载了下面一个故事^③：一位家长在其家资尚未被他所供养的和尚们完全耗费一空之前，特别设置了一个“出息店”，并利用这一收入来源为有病的比丘们治病^④。然而，在中国则是和尚们自己管理慈善资金；而在小乘佛教地区，世俗人看守用于基金的财产，仅仅允许出家人使用收益权^⑤。

* * *

在中国，寺院成了公共场所。除了在那里庆祝集聚了出家人

①有关中国人喜欢把印度传说的一些仅仅具有象征性意义的作法付诸实施的另一个例证：三阶教的无尽藏是一种“藏”，而在印度经文中，无尽藏仅仅是大乘宗繁琐哲学的一个类别。

②《唐会要》（原书未标出卷数，经查应为49卷。一译者）第10页。

③《五分律》卷10，第73页。

④这位世俗人同样也拥有一家药店。在《大品经》（Mahāvagga）卷4，第35节中曾以Kappiyabhumi之名而提到过这类药剂师们；义净在《南海寄归内法传》（《大正新修大藏经》第2125号）卷4，第230页中也提到过他们，他把Kappiyabhumi一词译作了“净库”（Kappiya之意译即为“净”）。

⑤阿育王（Aśoka）被认为曾为和尚们建立一个药品储备处，和尚们为确保对它的占有而需要每天开支一万块钱币，它们是从四千家客栈每天收入的二千万文钱币中提取的，客栈一般均设在华氏城（Pataliputra）的四门附近。见《善见律毗婆沙》（Samantapāsādikā）卷2，第682页；《法华义林》第246页。

和世俗人的许多节日之外，很多人还乐意经常出入寺院闲逛。某些道场还拥有田园，自然界的所有形貌都会在那里出现：森林、池塘、岩石和小溪。在公元六世纪前半叶的洛阳，那些以其豪华的建筑及其园林而广负盛名的寺院成了上流社会成员们消遣散步的地方^①。甚至有些人前往那里举行约会^②。我们在唐诗中经常会发现参观山林兰若的内容：

白居易曾指出：“山寺每游多寄宿，都城暂出即经旬”^③。

在佛教寺院内部，也有一些世俗人在那里居住。李愷的儿子之一李源曾发誓不婚、不吃肉和不饮酒。他前往洛阳以北惠林寺的一间僧房之中居住，在那里严守所有仪轨^④。我们在寺院中同样还可以发现一些世俗官吏。象这样一位表面上看起来是如此虔诚的人，也在侵吞了无尽藏中储蓄的黄金之后而于某一天逃出了长安的化度寺^⑤。

然而，寺院在中国所起的这种居住地或避难地的作用，特别是那些位于最为荒凉地区或是中国诗词和绘画中想象的那种山湖风光地方的寺院，它们往往并不仅限于接待贵客和上流社会的成员，和尚们对于与他们保持友好关系表现出了一定的兴趣。往来于所有佛教道场中的人并不是相等的。那些偏僻的佛堂和位于大路和大型居民中心之外的寺院常常被流浪者们作为避难地而使用。当某些官吏揭露这些寺院成了强盗、罪犯和逃避兵役者们的

①这样的内容在《洛阳伽蓝记》中俯拾即得。

②张读在《宣室志》（有关邓珪的段落）中介绍说，他在贞元年间（785—804年）有时前往晋阳（今山西省境内）的一座寺院居住，某一个春天曾在那里集聚了多许朋友畅谈。

③《白香山诗集》（此处实际上是根据《白氏长庆集》而引用的。一译者）卷69，《游丰乐、招提、佛光三寺》。

④《旧唐书》卷187下，李愷传。惠林寺本是李愷的乡间故居，并由他亲自改作寺院。

⑤同前引《两京新记》。

巢穴的时候，也不能对这些批评丝毫不予顾及。接受那些由社会所抛弃的人，这既是一种慈善行为，又可以确定有一批非常虔诚的世俗拥护者。但除了这些政治影响之外，佛教在各地扩大自己的小僧伽蓝和大型道场的时候，也可能产生了一些慈善性的经济效果；对于所有那些从事旅行的人，如官吏、士兵^①和商贾等人来说，交通变得方便得多了；当然，对于出家人本身来说，情况亦然。

西域的寺院对于朝圣进香人和商旅们来说都是非常明确的站口。我们还可以坚持认为，北魏王朝非常乐于赞助佛教并充当其保护人，其目的是为了确保它在西域的影响和维护通向西方的商业大道畅通无阻^②。因此，这可能就是我们已经有机会指出的在佛教与商业活动之间存在的那种联系的原因之一。通过增加道场，佛教推动了中国商业交换。

一部大乘经文中提到，在建福业中包括为行人建造栖身地的问题^③。同样，经文中还劝说僧众和信徒们从事公利工程：筑路、植树、打井、修桥、清理涉水河道和摆渡等^④。由怀海大师为禅宗僧众所制订的戒律条例中用了一长段文字来研究接待宾客的问题^⑤：“凡官员、檀越、尊宿、诸方名德之士相过者，香茶迎接。随令行者通报方丈，然后引上相见。仍照管安下去处，如以

^①如果我们相信卫元嵩的批评的话，那末在六世纪末左右的寺院中则驻有兵。见《广弘明集》卷7，第132页。

^②这是埃贝哈德（W·Eberhard）先生的观点，见《中国北部的拓跋族研究》第238页。因为当时在全中国出现了普遍的佛教热忱，所以我们可以认为一种如此谨小慎微的估计是多余的。然而，统治阶层肯定非常理解佛教的这种外交和商业意义。请参阅周代王明广对卫元嵩计划的驳斥：“广尝见逃山越海之客，东夷北狄之民，昔者慕善而来。今以破法流散。可调好利不受士民，则有离之之咎矣。然外国败货未闻不用，外国师训独见不祇”（《广弘明集》卷10，第158页）。

^③《优婆塞戒经》，即《大正新修大藏经》第1488号，第1061页。

^④同上。

^⑤《敕百丈清规》，即《大正新修大藏经》第2025号，卷4，“知客”一节。

次客人，只就客司相款。或欲诣方丈、库司、诸寮相访，令行者引往。其旦过，寮床帐、什物、灯油、柴薪，常令齐整。新到须加湿存，维那在假，则摄其行事”。

如果所有的寺院都应该接受世俗旅行者并根据需要而留他们住宿，那末在某些大的朝圣进香地区也会存在一种真正的旅馆组织。从长安到五台山^①大道沿途的栖身处，由于日本求法巡礼人圆仁的游记故事而使外人对此了解得比较透彻，圆仁曾于837—847年间在这条大道上旅行。这类建筑有一个意味深长的名称“普通院”，也就是说向所有来者开放的寺院。那里向前往五台山进香的所有世俗人和出家人都提供住处，有时还提供一些食物以供他们恢复体力，他们每走半日之行程就停留下来了。圆仁曾指出^②：“人称之为上房普通院，长有饭粥，不论僧俗来集，便僧宿。有饭即与，无饭不与^③。不妨僧俗赴宿，故曰普通院”。所以圆仁才可以在多处普通院（两岭、果苑、净水、张花、角诗）中住宿，有时还可以在那里免费用斋^④。这些兰若可以容纳得下一百多人，它们由“院主”（相当于寺院的寺主）管理。这些院主并非都好客，圆仁曾针对清凉县一寺院而指出他不懂“住客之礼”。这些普通院并不仅仅位于山区或难以进入的地区，而且也出现在平原、村庄或城墙脚下。所以圆仁在晋州汾县时居住在市场西部的一个普通院中^⑤。

①五台山位于今山西省五台县之西北和繁峙县的东北，这是一个久负盛名的佛教中心，并被认为是文殊师利菩萨（Bodhisattva Mañjusri）的住处。

②圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷2，开成五年（840年）四月二十三日。

③某些“普通院”经常有人来往，如同净土寺的情况一样，但却不供吃斋。

④出家人有权在他们所途经的所有寺院中食宿。但这一规则并不是在所有情况下都得到了遵守。

⑤对于所有上述资料，在圆仁的《入唐求法巡礼行记》卷2中到处都有。见赖肖尔（Reischauer）：《圆仁入唐行纪和圆仁日记》第211页以下。

圆仁还记载了五台山的大华严寺中有一“食堂”，那里对佛俗、男女或童叟都开放^①。

然而，五台山接待进香人的旅馆在中国并不是孤立现象。房山〔今河北省平山县（原文如此，应为河北省房山县。——译者，）西北的云居寺，有一个“义饭厅”^②。某些佛堂还是为了确保旅行者有一个避身处而特意建造的：

“又以县（金华县，今浙江省境内）路通衢婺，其中百余里殊如伽蓝。释侣往来，宴息无所。邕（神邕，738年正式受度）愿布法桥，接憩行旅。遂于焦山^③可以为梵场（Brahmā）也^④。得邑人^⑤骑都尉陈绍钦等，率众信构净刹”^⑥。

寺院的旅馆作用终于很快被皇家政权看作是一种半公共性的服务机构。长安和洛阳的那些大寺院在唐代对世俗政权的依附性非常密切，所以如果将之正式用作官吏们的住所，那也是丝毫不足为奇的。元和三年（808年）的一道诏令规定，如果参加官方科举的人在考试持续到夜间较晚的时候而无法返回自家时，可以居住在光宅寺，而其随行人员可居住在保寿寺^⑦。

如果这种制度可以向着有利于国家的方向发展，它又变成了和尚们的一种收入来源。在我们掌握有其许多例证的一种发展之

①《入唐求法巡礼行记》卷2，开成五年（840年）七月二日。

②这是由冢本善隆在其1935年发表于京都《东方学报》第5卷的文章中所提供的资料。“义”字经常用来指僧众机构和无偿服务。

③在江苏省有一个焦山，但此处不可能是指该山。

④事实上是指一个小道场，下文不远地方又使用了“净刹”一词。

⑤有关“邑”和“邑人”等词在中国佛教中的特殊意义，见下文。

⑥《宋高僧传》卷17，神邕传。

⑦《唐会要》卷76，“制科举”一节，光宅寺位于皇城城墙以东的第一条街中；保寿寺位于义善坊，光宅坊以东。这是一个于天宝九年（750年）由一座私人府邸改建的寺院。

《癸辛杂识》第2部分，卷18记载说，在女真人入侵的时候，即在1127年之前，宋高宗正居住在杭州（当时的临安）附近。他特别恩准贵族阶级的成员和逃到南方的官吏居住在寺院中。

后^①，慈善活动又变成了一种有利可图的事业：寺院利用自己的资产向世俗人出租房间。

宝应元年（762年）八月，由唐代宗皇帝所颁布的一道诏令指出：“如闻州县公私多借寺观居止，因兹褻渎，切宜禁断”^②。

稍晚不久的另一道敕旨指出了在唐德宗皇帝（780—804年）执政期间，寺院的世俗占领者们使寺院居住处遭受到的毁坏。大中二年（848年）的一道敕令指出^③：“闻天下寺观，多被军士及官吏诸客居止。狎而渎之，曾不畏忌，缁黄屏窜，堂居毁撤，寝处于众设之门，庖厨于廊庑之下。缅然遐想，慨叹良深。自今已后，切宜禁断”^④。

圆仁还记载说，在登州（位于今山东省境内）的开元寺，所有的住处都有过境的官吏们占据，没有一间房可以安宁。如果有一位和尚到达，便没有任何地方让他居住了^⑤。

除了世俗官吏或军人（甚至可能还包括商人）之外，我们还经常会发现，有一个世俗等级经常或在一段时间内居住在寺院内：这就是学生和抄经人。他们可以在那里得到自己工作所必需的灯、纸和墨。正如在敦煌发现的一批写本搜集品所指出的那样，寺院藏经不仅仅包括经文，许多世俗著作或道教经文中也盖有开元寺、三界寺或净土寺的印。

当益州县（位于今四川）县令王志衣锦还乡时，曾于658年的一段时间内居住在该州的寺院中，他发现有一位学生在那里租了一间房^⑥。唐代李绰在《尚书故实》^⑦中提到了某一位叫作郑

①最明显的情况是僧祇粟，它蜕变成了一种不择手段地利用农民苦难的事业。

②《全唐文》卷46，《禁断公私借寺观居止诏》。

③同上引书，卷52，《修葺寺观诏》。

④同上引书，卷410，《禁天下寺观停客制》。参阅《佛祖统纪》卷42，大中二年，第387页。

⑤《入唐求法巡礼行记》卷2，开成五年三月二日。

⑥《法苑珠林》，即《大正新修大藏经》第2122号，卷75，第852页。

⑦《尚书故实》，载《增续太平广记》中。

广文的事例，他为了更方便地学习书法，在长安大慈恩寺租了一间僧房，并备有为练习书法而必需的纸张。

如果小乘寺院佛教要求向外来僧(*āgantuka*)和外山僧(*gamika*)布施^①，如果在僧众内部的佛教僧众组织允许执行这一原则的话，那是由于僧物形成了一种“常住”。我们看到了大乘教宗内产生的发展和在中国内地向旅行者布施引起的各种发展。它们涉及到了宗教界和世俗界的经济。在那些过境之地和各条大道的汇合中心，寺院并不会形成世俗人的一种对外封闭的孤岛，某些人在那里长期居住。皇权努力强加给宗教界和世俗界之间的分离从未成为真实现象，这就是出家人和世俗人之间这种混淆的标志，而这种混淆又是中国大乘宗最为典型的特点之一。

*

*

*

我们现在是否可以全面考虑历史史料呢？我们已经发现了有关商业和宗教活动互相渗透的现象：如在没有契约的借贷和虔诚布施中使用属于神学范围内的保证，以使奉献给佛寺的田产不受任何损害。但事实远不只如此。我们实际上是从两个不同的方面涉及到了一种相似的观念，即生息的本金。在佛教传入之前，中国似乎从来没有理解这种观念，同时似乎没有出现过积累利息的自动结构观念。商人的活动主要在于根据商品的行市而买卖。如果他们发财致富，这就是一种运气和诡谲的事。借贷本身还保留了危险赌注的特点^②。根据印度方式而附有典质物的借贷没有提供这样的侥幸性。另外，占有的一种固定的和不可能转移的资本（即组成“常住”的资本）又使商业交易产生了在佛教之前的中国所未曾有过的基础。最后，在这一问题上的革新似乎曾是最为明显的。佛教僧众传入中国的是一种近代资本主义的形式：通过积累

①《阿毗达磨俱舍论》，拉摩特译文，第5卷，第237页注释。

②参阅由斯旺(N·L·Swann)翻译的汉代商人的传记，见《古代中国的食物和货币》第413--464页。

供物和商业收入而组成的供产形成了一种公共财富，对它的共同管理要比单独经营的收效大得多，但最重要的是这种形式是上述观念的宗教起源。有关布施的佛教理论先于生利资本观念之前就产生了。事实上，我们面对的是供物的资本化现象。无尽藏就可以非常清楚地说明这一制度。某一位信徒的布施可多可少，但供物积累起来就形成了一种整体财产，其获得利润的能力与个人供物的能力是没有任何共同之处的。无尽藏的施主们都是一领域的股东，但这不是一种经济领域而是宗教领域。财产和宗教效果的增加是同时发展的，而慈善布施和向世俗界的新投资表现得则似乎是这一制度的主要内容。

无尽藏制度的特点是它变得系统化了。它说明在作为这种制度的动力之中，我们理解了这种结构。但这种特殊情况可以向我们提供思考某些更为普遍的事实的机会。如果其中有一种系统化，那末宗教活动则为此提供了主要内容。事实上，我们仍需要理解的则是经济活动的深刻原因。

第五章 历史的基础

经济和宗教的基础

导 论

信徒们向道场与和尚们奉献少量供物，其目的是为了支付特别服务的报酬。另外，他们还建立了一些虔诚基金，而属于宗教范围内的一些禁令所保护的正是这种基金。在僧伽内部，既然和尚们不能因侵占私有财产而又不受地狱惩罚；在僧伽外部，由于布施不动产始终伴随着对可能出现的诈取者的诅咒（祈神降祸），所以对亵渎圣物的恐惧心情也在世俗人中广为传播。很少有人简单地放弃这些财产，都在以确保某种崇拜的永久性而谋取“功德”的利润。基金是为未来支付正常法事费用的手段，所以它们在原则上是永久不变的。但是，证实供物和布施物的虔诚愿望是我们不能避而不谈的一大内容，经济问题于此和宗教问题完全不能分开。从一开始，一些属于心理学的原因引起了佛教现象的产生，并使佛教现象具有了我们所看到的那种规模，它确保了在数世纪期间对佛教财产的维护。

但是，在一开始时是否就有可能主观地确定宗教运动的基本轮廓呢？如果我们接受根据效果和供物的多寡来判断信仰，那就不得不承认这种宗教信仰在中国曾有过特别强烈的时代，而佛教现象又经历了自己所特有的曲折。如果希望确定其发祥、高峰和衰败的时代，那也并不是完全不可能的。沙畹在对龙门石刻进行研

究时对此问题提供了如下的宝贵资料。他指出^①：“龙门的佛教虔诚曾有过两个非常强烈的时代，其一为定都于洛阳的北魏王朝（494—534年）时代^②；其二是唐代，即太宗执政的后期以及高宗和武后执政年间”。这里肯定是指一个取经进香中心，它在历史上曾经名噪一时，而且在北魏末年和唐朝初年则更为流行。但是，沙畹所指出的两个信仰高潮时代，即495—534年和638—705年左右，似乎并不独立于震撼了全中国的宗教运动之外。龙门石刻题识中的资料已由寺籍中的资料证实：寺院建筑最多和最为豪华的两个时代是六世纪初和七世纪末。在敦煌，最为讲究的写经卷子属六世纪到八世纪初这一阶段。如果说中国历史上曾是一个佛教国家，那末主要就是这个时代，当时的宗教虔诚既强烈，又普遍。对于当时强烈的宗教虔诚，杨銜之在他对龙门最著名的寺院的描述中提供了一些与龙门题识相吻合的资料：“王侯贵臣弃象马^③如脱屣，庶士豪家舍资财若遗迹”^④。非常富裕的供物钱庄——化度寺无尽藏在长安营业的时代恰恰与由沙畹所指出的佛教得宠的第二个阶段相吻合。“贞观（627—649年）之后，舍施钱、帛、金、玉，积聚不可胜计”^⑤。信徒们成车地向无尽藏运送铜钱和丝匹。713年的一道敕旨决定没收无尽藏财产，并且还指出了过多的供物引起的越轨行为和弊端。这道诏令标志着一个强烈虔诚时代的结束^⑥。

①沙畹：《华北考古记》第1卷，第2章，第538页。

②杨銜之讲过：“魏自显祖好浮图之学，至胡太后而滥觞焉。”见《洛阳伽蓝记序》，即《大正新修大藏经》第2093号，第999页（此处有误，应为《洛阳伽蓝记跋》，即《大正新修大藏经》第2092号，第1022页。——译者）。

③原文中确实是“象马”，但众所周知，我们所得到的《洛阳伽蓝记》残缺甚重。

④《洛阳伽蓝记序》第999页。

⑤《太平广记》，同前。

⑥我们于上文已经看到，无尽藏的主要施主都来自这一贵族，其中的某些人在八世纪初便开始出售恩度度牒。在盛行一段时间之后，又出现了腐化行为。

这种奉献供物的激情表现得非常古怪，其表现形式完全象是一种集体性谵妄。但是，在中国历史中，这种激情连同其两次高潮仅仅是一种短期的爆发。中国并不是仅仅在这类激情爆发前后才出现了类似的宗教虔诚，这种虔诚始终是以同样的强烈程度和同样的无节制性而表现出来的，这其中存在有中国佛教信仰的一大特点。但在当时，也就是在六一七世纪期间，宗教现象达到了成熟程度。供物的数量之巨、奉献物的数目以及道场的豪华，所有这一切都说明，一直到中国佛教教理最早的创立和诸教宗的形成。这是一种非常重要的资料：它促使我们放弃全面研究中国佛教的悠久历史，即把从公元一世纪到近代看作一个完整的整体，这一整体的各部分都具有相同的性质。公元五世纪是中国佛教真正发展的时代，在那时出现了一个有组织的僧侣界，那时僧伽蓝的数目也与日俱增；到了八世纪和九世纪，又发现了宗教现象的衰落也包括着一个强烈信仰的时代。这就是佛教诞生和衰落的两个时代。

中国佛教信仰的最早特点

我们知道了中国佛教热忱的预兆。这类预兆似乎应追溯到公元435年左右。在中国北方，435—440年间凉州佛教居民向陕西一带转移。据《魏书》记载^①，这一转移之后紧接着便是新教理和突如其来的发展。但某些文献为这种虔诚的原因提供了一种普遍性的资料：大家不仅为建佛塔和寺院而开销巨额资金，而且也因此使资产枯竭，人人争相耗费重金。

在宋元嘉十二年（435年）间，萧摹之被敕封为中国南方的

^①《释老志》第4页。

丹阳尹，他向皇帝呈奏一道表章，其中指出：“佛化被于中国，已历四代。塔、寺、形象所在千计。进可以关心，退足以招劝。自顷以来，敬情浮末，不以精诚为至，更以奢竞为重。违中越制，宜加检裁，不为之防，流遁未已”^①。

近四十年之后，到了472年，中国北朝的一道敕旨又强调了在布施中的相同竞争作法，同时也提出了内容相似的批评：

“内外之人，兴建福^②业，造立图寺，高敞显博，亦足以辉隆至教矣。然无知之徒，各相高尚。贫富相竞，费竭财产，务存高广”^③。

对于在花销中的一种既是诚心诚意又是有节制的虔诚表现形式和导致竭财的骄傲表现形式，某些中国人作了细微的区别。这种区别并非是毫无意义的，因为它告诉了我们文人笔下的上层人士的态度。我们在中国各个时代都会看到这种态度，而且于下文还将有机会重谈这一问题。但是，如果佛教信仰就这样表现得如同一种个人虚荣心和家庭骄傲起巨大作用的现象，那它也仍只是一种直接的和全面的资料。当涉及到客观地钻研其内容的时候，没有任何理由允许我们把各种内容区别开来。

人们总是在竞相耗资和竞相竭财。我们只能认为这一资料仅仅是一种简单的文学程式化用语。这种提法经常反复出现在官方表章和诏令中，甚至还出现在碑文石刻中。因此，这种竞相浪费的现象可能揭示了宗教现象的特点。

佛教被认为是学识深奥的宗教，抽象性的思辩于其中占有重要位置。我们至少可以将它看作是一种教义，同时也承认它就是以这种形式而传入中国的。所以，佛教虔诚的表现形式被看作是

①《广弘明集》卷6，第127页。

②“建福”是指从事慈善事业。

③《释老志》第6页。

中国人接受新宗教的结果。我们于此在研究世俗事实可以提供那些资料时把问题理解反了。然而，有一种资料中很富有关于“出家人”与“经济”关系的值得注意的教诲和标志，这就是节日。中国人的佛教生活是以一系列的节日庆祝活动、欢庆和各种仪轨为标志的，同时也是以集体的忏悔活动和以常常是集中了成群结队的信徒和出家人的毁伤身体的场面为标志的。在城市的“行像”中和街头乡间的夜间燃灯最为恰如其分地表现了佛教信仰。当时就出现了出家人和世俗人之间的统一以及世俗界和宗教界的结合。如果没有上述因素，宗教也只能是与世隔绝的和尚们的修习。

在这一问题上，我们将于下文指出一件具有非常普遍性意义的事实。这些大型庆祝活动把中国社会中所有阶级都联合起来了。就连黎民百姓在其它场合下很少有幸见到的皇帝本人也在京师参加这类活动，或者是在出行中于各州参加庆祝活动。上流社会的人与平民百姓在那里摩肩接踵。佛教要优于任何一种其它信仰，它团结了整个帝国、贵族阶级和庶民。这一切肯定取决于其教理，而这些教理又为慈善敞开道路，其目的同时也是为了确保所有众生的超度。但这也是由于其特殊的背景造成的。宫廷中的传统仪礼仅仅涉及到了一个有限的范围。至于农民的节日和道教徒们的作法，它们过分民间化了，不可能导至一种适合于宫中习惯的仪礼的发展^①。唯有佛教从它传入中国的伊始就同时适合了中国社会中的各种需要。但是，这种彻底的社会统一性正是在那些大型的节日活动中具体实现的。

某些佛教的宗教仪式成了一种炫耀前所未闻的豪华的机会。它们创造了一种集体感情洋溢和精神振奋的气氛，这一点在史学家们的描述中是非常敏感的。于是宗教虔诚达到了顶峰，有关奉

^①道教的正式仪礼仅仅是在唐朝初年仿佛教仪轨而创立的。

献活动和布施财物的活动也为最多。所以我们更可能有幸领会在这类大型集会中宗教现象的目的和意义；而在表演节目和布施供物时，把全部财产都耗费一空。但有时也会出现心甘情愿地自焚和自残的情况。

正光中（520—524年），“四月七日，京师诸象皆来此寺（指景明寺）。尚书祠曹录象，凡有一千余驱。至八月^①节，以次入宣阴门，向阊阖宫前，受皇帝散花。于时金花映日，宝盖浮云。旛幢若林，香烟似雾。梵乐法音，聒动天地。百戏^②腾襄，所在骈比。名僧德众贫锡为群，信徒法侣持花成藪。车骑填咽，繁衍相倾”^③

这段文献强调了佛教仪轨的豪华和盛况，它同时也说明节日庆祝活动并不仅限于这种伴以歌舞音乐的隆重行像仪式，此外还有各种各样的竞技和庆祝活动：既有佛教仪轨，又有民间联欢。

“先天二年（713年）二月，胡僧婆陀请夜开城门，燃灯百千炬，三日三夜。皇帝御延喜门，观灯纵乐，凡三日夜。左拾遗严挺之上疏曰：‘窃惟陛下孜孜庶政，业业万几，盖以天下为心，深戒安危之理。奈何亲御城门，以观大辅，酖累日兼夜’”。《佛祖统纪》把这一节日的时间定为先天之年（712年），并且还补充说那里有一高二十丈（约为六十米）的一法轮，安装有五

①肯定应该作“八月”，而不是“八月”，行像节每年都于四月八日举行。

②下文对于中国节日的描述便可以使我们理解“戏”字的具体意义。这类戏实际上是指假面具舞会、杂耍以及各种各样的竞技。

③《洛阳伽蓝记》卷3，第1010页。《佛祖统纪》卷38，第354页中记载了北魏424年另一个类似的节日：“始光元年，敕天下寺改为招提。四月八日，舆诸寺象行于广衢。帝御门楼临观，散花致礼”。

上文所引杨衒之对一种风格的详细情节的描述值得于此提一笔。这就是使用了自然或宇宙的对比法：云、雾、林、聒天动地之歌、持花成藪等。在描述节日时，这是中国人思想中经常出现的一种内容。请参阅下文柳或的描述：“鼓鸣恬天，燎炬照地”。宗教节日是对自然施加影响和调节自然的一种手段。这种意图肯定是隐晦地出现的，但却又是肯定的。

百盞金银灯。远处望去，胜似一棵花树^①。

放宽规则、开放城门、允许黎民百姓娱乐和大摆筵席，这一系列决定都是重要事件并具有宗教意义。所有的宗教节日，甚至包括佛教节日在内，它们都在不同程度与集市有关。对于参加者们的所作所为，我们一无所知，然而也可以想象群情激昂和沸腾的场面。

然而，对于元和十四年（公元819年）正月大型节日的描述说明，在举行这类佛教欢庆活动时，信徒们的狂热达到了何种程度。

“凤翔^②法门寺有护国真身塔，塔内有释迦牟尼指骨一节，其书本传法，三十年一开^③，开则岁丰人泰。十四年正月，上令中使杜英奇押官人三十人，持香花，赴临皋驿迎佛骨。自兴顺门入大内，留禁中三日，乃送诸寺。王公士庶，奔走舍施，唯恐在后。百姓有废业旷产、烧顶灼臂而求供养者”^④。

韩愈还指出，面对皇帝的这种公开的佛教视圣仪式，黎民百姓们“灼顶燔指，百十为群，解衣散钱，自朝至暮，转相仿效，唯恐后时，老幼奔波，弃其生业。若不即加禁遏，更历诸寺，必有断臂腐身以为供养者。伤风败俗，传笑四方，非细事也”^⑤。

信徒们要举行忏悔仪式，他们要布施自己的财产和在一种集

①这一有关燃灯节的时间是错误的，天宝三载（744年）十一月的一道诏令要求恢复在每年正月十四、十五和十六日夜庆祝燃灯的古老习惯。参阅《唐会要》卷49，“燃灯”一节。

②凤翔也被称为扶风郡，位于长安以西。

③《广弘明集》卷15，第201页中记载了同样的资料：岐州（凤翔）的法门寺塔每三十年开放一次，每当开放时就会有許多吉兆出现。寺门尤其是在显庆五年（660年）开放过一次，从那里把圣骨带到了皇宫。还可以参阅《佛祖统纪》卷41，第379页：贞元“六年正月，诏迎凤翔法门寺释迦牟尼佛骨，入禁中供养，传至诸寺瞻礼。二月迎佛骨归寺”。

④⑤《旧唐书》卷160，韩愈传。

体谗妄中自焚，这种现象使人联想到了公元七世纪末和八世纪初在无尽藏中所出现的场面。这些上流社会的男女（仕女）们都要于正月四日成车地向化度寺和福先寺布施铜钱^①，他们发出了阵阵哀诉，争相奉献供物。

如同所有的节日一样，那些转移佛骨的节日也是欢庆和竞技的机会。韩愈上书宪宗皇帝曰：“臣虽至愚，必知陛下不惑于佛，作此崇奉以求福祥也。直^②以年丰人乐，徇人之心^③，为京都士庶设愚诡之观、戏玩之具耳。安有圣明若此而背信此等事哉？然百姓^④愚冥，易惑难晓，苟见陛下如此，将谓真心信佛。皆云天子大圣，犹一心敬信，百姓微贱，于佛岂合惜身命”^⑤。

我们由此便可以看清韩愈抨击的具体矛头所向。他认为在这类节日中，来自民间传统的内容没有任何可以指责的地方，利用某些特殊的机会，尤其是在新年之初，习惯上就是大吃大喝和毫无羁束地尽情欢乐。本文所涉及到的并不是这类欢乐的原则本身，而是某些借机发作的弊端：浪费财物和毁伤身体，此外还有各种过分的狂热以及以佛教信仰为借口和原因的活动。对于一位象韩愈那样的唯理主义者来说，这一切都是不可接受的^⑥。

我们在法门寺于正月间转移圣骨的庆祝活动中所发现的主要内容是：参加者们不寻常的表演、游戏、自由放任和非正常的举止，甚至还有人们乐于完全将之归功于佛教信仰的一些作法——

①我们还需要于此指出，在每年年初也要奉献供物。

②这句话中末尾的“直”字和“耳”字于此只具一般意义是不容置疑的。格罗特在《中国的教宗和追教》第1卷，第53—54页中理解错了，因而作了一种不同的翻译，他的译法与他所捍卫的理论更为吻合一些。

③这句话的意思是指农业丰收和人心欢乐。

④事实上本处主要是指百姓，因为有教养的阶级则更具有鉴别思想。

⑤《旧唐书》，同前。

⑥由于因循守旧和注意不反当时占优势的潮流而逆行，所以当时的儒生们对佛教的重视已超出了一般所料。有关姚崇对于佛教为死人举行仪礼的态度，见上文。但他们也有一条不能逾越的界限。

竭财也以一种更为大众化的形式（但其固有特点仍是很明显的）出现在六世纪末对中国新年节日的描述中了。

柳彧指出^①：“窃见京邑，爰及外州，每以正月望夜，充街塞陌，鸣鼓聒天，燎炬照地，人戴兽面，男为女服，倡优杂技，诡状异彩。外内共观，曾不相避，竭货破产，竞此一时”。柳彧又补充说：“尽室并拏，无问贵贱，男女混杂，缙素不分。秽行因此而生，盗贼由斯而起。非益于化，实损于人。请颁天下，并即禁断”^②。

在这些新年节日中，没有任何佛教色彩，唯有出家人混杂在人群之中；但也没有任何可以用来为佛教本身所利用的色彩。

我们在强调整日于一段时间内打破了日常生活的禁忌和习惯的时候仅仅是提到了一种严肃的和普遍的事实。这是一个宽容的时期，在此期间可以自由地活动，以一种不理解的方式对日常的约束作出了反应。在此期间特别是不顾及开支，根据需要而借债以便有机会耗财。如果说在某些节日期间（尤其是在新年期间）因竭财而破产，那是由于人们在传统上把这种无节制的行为看作是一种“辞旧迎新”的手段。这也是一种伦理和宗教赎罪的机会。在此意义上来说，我们可以认为，上流社会中的中国人以文人传统而指责信徒们的那种竭财之狂兴与争相耗资和布施的行为并不是佛教固有的特点：柳彧描述的那种节日的参加者们也竞相自我破产，那些最为动人的和引人入胜的娱乐活动也是最为危险的。

我们在佛教节日中发现的那种集体狂欢活动事实上并不仅仅是聚会、群集和各阶级异常地杂混在一起，这种活动本身就是深受众人欢迎的。这些仪礼以及其中所包括的跪拜和忏悔行为，此外伴随上述仪礼而产生的音乐和香烟，所有这一切恰恰都是为了使

^①《北史》卷77，柳彧传。参阅《隋书》卷62。

^②这是葛兰言（Granet）先生的译文，载于《舞蹈和传统》第321页。

信徒中产生上述欢乐感情，这种共同的谄妄的最大目的是为了鼓励信徒们竞相布施而施身。我们可以在这种追求真正的激情中看到在道教徒中盛行的作法的延续^①，同样在更为广泛的程度上还可以看到民间宗教中的作法。以上就是佛教信徒行为中一些传统性的举止，甚至还包括他们所从事的为大肆破资而进行的斗争中的举止。然而，佛教在中国这类场合中的影响是十分明显的。在指导其易动感情的内容很丰富的作法中，在使那些明显没有任何特征的行为具有特殊的和新颖内容的时候，这种影响似乎具有决定性的作用：其主要标志是装饰的豪华性和供品及祭品所具有的意义。然而，佛教的这两个方面——装饰和布施在中国形成了对于其它宗教潮流的一种特有新颖性，它们与我们本文所论述的内容具有密切的关系。

*

*

*

我们可以说，中国佛教的目的在很大程度上属于广义上的美学范畴。从某些方面来说，宗教节日始终是“观”。这肯定是佛教联欢活动：装饰的豪华和仪礼的隆盛；常常都有大量的参加者，既包括世俗人又包括和尚，他们既是演员又是舞台上的配角。所有这一切都形成了非常清楚的证据。但是，这种在节日期间表现得非常鲜明突出的意图也出现在中国佛教的所有表现形式中。这里牵涉到了许多问题，并不仅仅局限于出家人身上；我们甚至还可以在处于全盛时代的中国佛教中发现一种艺术运动。雕刻和绘画的派别非常多，这其中也有消耗，而且还是人员的消费和具有特殊性质的消费：工匠和艺术家们的毅力和创造性都表现在佛塔、寺院、雕像和对道场的装饰中了。但据我们看来，最能说明问题的地方则是这种艺术的趋势本身。一方面是它偏爱于贵

^①请参阅由马伯乐在《道教》一书中所提供的具有启发性的资料，特别请参阅第156—159页。

重金属和稀有原料，这样作就有点过分炫耀财产了；另一方面是普遍地追求多而大的癖好。因为雕像和建筑物常常具有巨型体积的特点，这与信徒们的那种也容易走极端的行为是相吻合的。这种具有独特风格的艺术也来自印度化国家，最后被中国移植和采纳。它们那种追求豪华和高大的倾向与中国占统治地位的传统相比较而为我们提供了有关宗教运动本身的伦理和经济方面的宝贵资料。在富有发挥和大量描述的大乘经文之风格与传统特征之严密性之间那种非常明显的对立也表现在建筑倾向中了。大乘宗贪婪地追求无限量，而中国一般的传统则具有人道主义的所有特点。中国的佛教现象并不仅仅是在其效果中，甚至在其本质中也表现为一种“反经济”的运动；它对中国的传统作出了反应，而中国的传统仅为美学的表现留下了有限的位置，它使开销、苦修和控制感情及举止仪表具有了一种节制生活的原则。它已经发展到了一种很高的程度，以至于使我们可以认为这种运动并不仅仅是宗教性的，而且也涉及到了感觉和思维的方式。

我们尚无法肯定，在上流社会的成员中，功德是否始终都与一种真诚的信仰相一致。但是，他们追求豪华排场的癖好在这种功德中找到了一种很容易表达的借口。在既不可能也没有必要地考虑宗教感情、思想和美学倾向、家庭虚荣心等因素时，可能正是在中国佛教所具有的蔚为奇观的现象中，我们才看到了其成功的原因之一。我们还发现信徒们对“观”的迷恋和为自己追求激情、炫耀和浪费财富等现象同时都与宗教意图和影响彼世的希望相吻合。

我们可以把参加转移佛骨活动的人自愿烧伤自己的行动归于集体激情。韩愈甚至还暗示说，如果任其发展下去的话，这种自我烧伤的作法甚至会直到把自己的身体切成碎片。另外还需要使这种行动具有一种意义和这种作法不完全是主观武断的。当然，在这些自我毁伤的场面中，还有观众们所寻求的一种恐怖成分，

它起了一种灾厄的作用。美和丑都可以毫无分别地提供信徒们感到有必要的特殊激情。但是，这类自我毁伤说明，过分地布施和牺牲产业仅仅是一种内心虔诚活动的经济表现形式，而这种虔诚活动不仅仅涉及到了财产，而且还涉及到了人。在那些大型节日中，不仅有经济开支，而且还要自我施身。

在各种高僧传中，有一个占据特殊地位的出家人阶级，他们的名声来自于其虔诚行为，甚至包括自杀^①。很明显，这种亡身与传统伦理学相差甚远，其目的在于为众生赎罪和同时强逼神和人。它们产生了一种表演：在五世纪时，常常在一座山上堆起一堆柴薪，自杀者面对一大群人，他们发出阵阵啜泣声和前来奉献丰富的供品。具有各种社会地位的人共同参加这一场面。当火熄灭时，已焚和尚的骨灰要搜集起来，同时也要在那里建立一个新道场——佛塔以保护骨灰。

当慧绍于451年自焚时，他举行了一次大规模的宗教会议。车队、马队、人群和那些携来珍贵物(金宝)布施的人不可胜计^②。

463年，慧益和尚在一只装满油的大锅中自焚。太子、帝王家眷中的女子和皇后与一群出家人、世俗人和具有各种地位的人都在那里，人群占据了山岗和山谷。所奉献的衣物和财宝不计其数^③。

在六世纪初叶，当僧崖在柴薪中自焚时，供品堆得高高的。当场共有十万多人，包括出家人和世俗人，他们都发出了一片哀号^④。

①见《高僧传》卷12中“亡身”一节；《续高僧传》卷27中“遗身”一节和《宋高僧传》卷23。

②《高僧传》卷12，第404页。

③同上引书，第405页。这些供品肯定不是被毁掉，而是保存起来以用于建福业。

④《续高僧传》卷27，第679页。我们在《高僧传》中共发现了七种以火焚自杀的例证，其时间均为五世纪。

出家人自愿让凶猛野兽吞噬^①，有时也把他们的肉奉献给饥民^②或将他们的血奉献给昆虫^③，这种情况相对来说是很多的。一般来说，中国佛教徒中毁身的作法是很多的，常常用火焚手指或臂膀。这类作法在中国佛教史中出现得很早，确实从五世纪初就已经出现了，因此它们与一种早已形成的传说是相一致的。但是，我们肯定不应该将此与当时的背景分割开来：宗教仪礼旨在创造的那种集体狂热的发作，其秘密早已为道教徒们所熟谙；另一方面是使出家人单独达到一种全面的无动于衷状态^④的狂喜方法与这些作法有关系。也可能正是这些技术就足以解释一个有关菩萨的故事内容，菩萨为了佛陀或救度众生而施出了它的血肉和身躯，当他实行布施的功德时，表现出了一种彻底的无动于衷的心情。当菩萨出于怜悯之心而把一切（其中包括眼睛及筋骨）都布施给众生时，无须任何祝福，他就可以完成自己的布施功德^⑤。

那些许愿要在柴薪堆中自焚的和尚们都声称他们沿袭了药王菩萨（*Bodhisattva Bhaiṣajyarāja*）的先例，他的譬喻（*avadāna*）已记载于《妙法莲华经》（*Saddharmapundarika*）中了^⑥。这种作法也发展到了宗教思想中。忏悔活动在中国也不陌生，完全与当地的传说相符合。它们被推向了大乘宗的极端，而大乘又把施身看作是供物中的最重要者，同时它又为此而提供了一种理论证明。但这些作法和作为其在佛教中之基础的宗教思

①宋初法移（误，应为释县称。——译者）的情况即属此例。是《高僧传》第404号。

②436年法进的情况。见《高僧传》第404页。

③唐代僧藏的情况，见《续高僧传》第355页。

④有关对这种技术的商业利用，见下文；有关它可能对佛教渗透进中国产生的影响，见下文。

⑤《阿毗达磨俱舍论》卷4，第228页。

⑥《妙法莲华经》，即《大正新修大藏经》第262号，卷9，《药王菩萨本事品》这是慧绍（同上引书，第404页）和慧益（同上引书，第405页）以及其他人在自杀时所念的经文。

想，已由一种规模很大的经济运动表现出来了。

梁武帝曾以他自己和全家人多次向三宝舍身而名声赫赫，而他的大臣们每次都要用无数的铜钱将之赎回。527年，“大通元年（527年）……驾幸同泰寺舍身，群臣以钱一亿万奉赎，皇帝归宫”。“中大通元年（529年），京城大疫。帝于重云殿为百姓设救苦斋，以身为桥。复幸同泰寺，设四部无遮大会。披法衣行清净大舍，素床、瓦器、乘小车。亲开法座为众开《涅槃经》题。群臣以钱一亿万奉赎，皇帝设道俗大斋五万人”^①。

文人墨客们稍后不久又讥讽地提到了他那冒充献祭的不合逻辑性。他们指出：“抑不知梁武之所谓舍者，以何为舍尔。若以屏富贵、弃妻子为舍耶，则是舍身，而非曰舍身也。若以委其身于佛氏为舍耶，则为佛者当取其身而用之可也。今既曰舍，其身犹在，则是初未尝舍也。身未尝舍而强名曰舍，则固已昧其心于不诚矣”^②。

然而，梁武帝的个人舍身之后紧接着便是被赎回并不是孤立的例证，不仅仅他一人这样作过，这样作也符合一种在信徒们中间广为流传的作法。它们就这样而理解了一整套布施的真正意义，而这类布施物则以其极端和彻底的特点而著称。为了使布施变得真实可靠，就应该具有一种献身的形式。它始终伴随以毁身和会使人联想到殡葬仪礼^③。另一个同样也很著名的奉献例证是裴植母亲的布施：

“植在瀛州^④也，其母年逾七十，以身为婢，自施三宝，出衣麻菲，手执箕箒，于沙门寺洒扫。植弟瑜、粲、衍并亦奴婢之

^①《佛祖统纪》卷37，第350页；还可以参阅同一部经文第351页，545和547年舍身的事。

^②戴遂良（Wieger）：《历史文献》第2卷，第1419页。

^③有关佛教与殡葬仪礼的关系，见下文。

^④今之直隶河间府。

服，泣涕而从，有感俗道。诸子各自布帛数百赎免其母。于是出家为比丘尼，入嵩高，积岁乃还家”^①。

裴植的兄弟们也经常前往寺院赎其母，但他们的态度、所穿的衣服和发出的哀号清楚地说明，这些人准备自我施身以代替她；供物完全与个人奉献的数量相等，我们可以认为它们只能以此名义而成为极端。

我们还可以在这批文献中再增补敦煌写经中一卷《般若波罗蜜多经》(Prajñāpāramitā)的非常有价值的题跋，翟理斯(Giles)先生已翻译发表在他对大英博物馆所藏标有时间的敦煌写本的研究论文中了^②。

“大代(北魏)建明二年(公元530年)四月十五日，佛弟子元集，既居末朝，生死是累，离乡已久，归慕常心，是以身及妻子、妻婢、六畜，悉用为比(《敦煌遗书总目索引》于此误作‘彼’。——译者)沙门天王布施三宝。以银钱千文，赎钱一千文，赎身及妻子，一千文赎奴婢，一千文赎六畜。入法之钱，即用造该经，愿天王成，佛弟子、家眷、奴婢、六畜(原写本于此不清。谢和耐先生和翟理斯先生于此以下的译文是：“赐长寿，达菩提，实现回归故乡。立此愿”。——译者)^③。

施身也可以用几缕头发的供品象征地代表^④，或者是以人身附属物之供象征之；天监八年(509年)，梁武帝向三宝布施个

①《魏书》卷71，裴植传；参阅《佛祖统纪》卷38，第355页，延昌四年(515年)。

②翟理斯：《论斯坦因敦煌汉文写本的时间》，载《东方和非洲研究学院通报》第7卷，第4期。这就是斯坦因敦煌汉文写本第4528号。

③这种施身和赎人的习惯在七世纪兴都库什山脉的梵衍那(Bamiyan)地区也出现过：“其王每于此设无遮大会，上自妻子，下至国珍，府库既倾，复以身施，群官僚佐就僧酬赎，若此者以为所务矣”。详见儒莲(Stanislas Julien)：《玄奘传》第374页(见《大唐西域记》梵衍那国条。——译者)。

④在敦煌寺院收到的供物帐中，经常提到这种完全是起源于汉地的作法。参阅伯希和敦煌写本第3047号背面第5页。

人衣物一类的供物（身资服），共达一百一十七件之多^①。在南齐^②时代，南郡王佯装个人施身，但却以奉献一百一十八件“肌肤之外”的物品而取代^③。

我们于此看到了经济问题在何种程度上先于宗教问题：奉献物质财产象征着施身的作法本身，同时也代表着对人本身及其罪孽的赎回。在残伤身体和自杀与舍财的两种作法之间，没有任何的本质或意义上的区别。但很清楚，在中国信徒们的虔诚布施中，我们所面对的明显是一种新颖的心理学结构，对它的研究并非与本书风马牛不相及。

* * *

布施品（就在布施的顷刻间）同时既是人供又可以赎回。两种行为的这种同时性从逻辑上来说前后连贯的，实际上是虔诚布施的一大特点，并且还可以揭示其双重性。一位叫作杜牧的中国文人确实曾感到过这一点。

杜牧指出：“买福卖福，如持左契，交手相付”^④。

但是，为了使善行能够代替人及其罪孽，那就必须使宗教和经济问题之间具有连续性，同时还需要使布施以一些更为普遍的原则为基础。慈善供物非常鲜明的商业特点促使我们注意一些表面上看来似乎是与之对立的，但实际上并非绝无相似性的现象。无力偿还的债务，或者是那些不能用商业价值来偿还的债务都要

①《广弘明集》卷28，第323页。

②南齐是统治南京的一个王朝，先于梁朝，其建国年代为479—501年。

③《广弘明集》卷28，第324页。

④杜牧：《樊川文集》卷10。虔诚活动的所得是有数可计的。参阅《旧唐书》卷79，武德七年傅奕的上疏（格罗特：《中国的教宗和追教》第1卷，第37页）：

“佛在西域……伪启三涂（地狱、魔鬼和牲畜），谬张六道，恐吓愚夫，诈欺腐品。凡百姓黎庶，通识者稀，不察根源，信其矫诈。乃追既往之罪，虚规将来之福。布施一钱，希万倍之报；持斋一日，冀百日之粮。遂使愚迷，妄求功德，不憚科禁，轻犯宪章”。

求债务人以己身偿还，即为其债主劳动。人本身也具有经济价值，这一观点可能就要使我们重新看待有关裴植母亲故事中的一段具体情节了：她如同奴婢一般，身穿麻布衣，手提扫帚和木箱而在她自我奉献于三宝的寺院中劳动。这其中并不仅仅是一种自我卑躬屈膝的表示，而且也是把己身作价出售。相反，有关由死者在痛苦中遗留的债务的民间宗教信仰似乎说明债务也具有宗教特征。

三阶教的一部经文中所记载的一句话是“负他一钱，余报一生”^①。

“以其所有身力、血肉偿地宿债”^②。

债务和罪孽的观念在三阶教的经文中似乎融合在一起了。三阶教的一部经文阐述了对无力偿还的债务人的报应：投胎转生为牲畜或奴婢。人类活动的后果仅仅是使出现悲惨生活的新因素。这是一种毫无希望的链锁。为了摆脱其债务，于是便追求获得某些财产。如果为官，便凭恃权力而敲诈勒索他人的财产；若为农夫，便焚烧山泽，溉灌陆田，耕、耩、锡、磨、破他巢穴；漫放牛驴，损他苗稼，缲丝剥茧，熏蜂取蜜，杀麝求香；或作工师，抄经写像，偷减佛金，窃经纸、墨，少工高价；节日，参师食僧厨供，侵三宝。如是宿债不能不有^③。

所以，造成人类苦难和继承罪孽（偷盗和杀生）的第一个原因是属于经济范畴的。所欠苦难之债就算作罪孽和成为作孽的原因。罪孽是一种债或造成新债务的原因。我们可以肯定，中国贫穷阶级的生活条件和他们常常处于毫无希望的长期负债的地位对于这种观念的产生施加了很大影响。然而，在本世和彼世都会有

①见大英博物馆斯坦因敦煌写本《大乘法界无尽藏法释》，已由矢吹庆辉刊布在《三阶教之研究》第163页中。这一句话也由《地狱记》引用。

②《佛名经》第272页。

③上引矢吹庆辉书：《三阶教之研究》，第163页。

一些意想不到的挽救方法：皇帝的特赦可以摆脱债务人的处境、债权人的良好愿望以及慈善布施。向三宝奉献供物既可以使人摆脱自己的债务，又可以赎掉罪孽^①。在我们上文已引证过的一部三阶教经文中，有一位问者曾提出了这样的不同看法：

“问：‘无尽藏法日舍一分钱或一合^②粟，一年不过三十六钱，三斗六升粟。云何顿陪无始债了离苦解脱？答：譬如贫人负他千贯，每被债主欲来制夺，贫人愧惧，诣长者。‘所首过要期，愿恕我罪。贫无得处，日别客作。若得一钱，即还长者’。长者闻已喜欢，恕过，更不牵制，即免枷禁。岂非小施即除大难？无尽藏施亦复如是。（矢吹书下面一段文字在本段之前，而谢和耐先生将其前后顺序颠倒了，可能是他对卷子残段的粘贴顺序与矢吹庆辉不同。——译者）。若不因作无尽藏，陪无始，已来百生、千生，百劫千劫，天生上尔许债负何由可了？行者，今因无尽藏施，无始宿债一时顿停，不畏债主，更为障、道业障、报障一时顿灭”^③。

一卷敦煌文书的题记中指出：“弟子李啮，为写此《金光明经》一部十卷。从己丑年已前所有负责、负命、冤家、债主愿乘兹功德，速证菩提，愿得解怨，释结府君等同霑此福”^④。

这种把罪孽观念与负债观念视为一体的作法当然并非三阶教一家之独创。其基础是当时在该地区仍盛行的一些古老观念。

* * *

①相反，虔诚行为所产生的效果是为彼世创立一种金钱资本。在《西游记》（十四世纪的作品）的故事中，唐太宗皇帝曾在地狱向开封府的某一位相良借钱。后者与其妻均为穷人，他们把自己的全部所得都用于了向和尚们布施和购置用以焚烧的纸钱，这样一来就在地狱中积累了一笔巨款（见戴遂良所译《中国近代民间文学》第407和417页）。

②约为六百公升。

③见上引矢吹庆辉书。

④《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》第1册，第8页。

世俗人与寺院和僧侣们维持着两种关系，其一属于经济范畴，其二属于宗教范畴。和尚及其信徒们似乎不曾认为这类关系具有本质上的区别。寺院以供物（即僧伽的常住物）放债无疑也具有宗教意义；那些忘记了偿还这类债务的人将会暴卒，他们将转生到地狱，投胎为牛或寺院的奴婢。在收取僧伽的财产、供品或债务时，就会有害其人生。如果付息偿本地填还债务，那就会摆脱厄运和地狱之苦。供物可以抵债和赎罪。他正是以这双重名义而确保一次幸运的转生。

民间阶层

宗教团体的形成

虽然史著中几乎是普遍地对中国佛教最为大众化的一些方面保持了沉默，但我们也并不是没有掌握任何资料。至少从公元五世纪起，我们就洞察到一种新的“宗教”是如何在农村发展起来的。另外，我们也不能否认这种影响是非常深刻的，有两类主要事实均可证明这一论断：一方面是僧侣阶层中的大部分都出自农民，另一方面是农村小道场、兰若和还愿塔的数目非常大。公元六世纪初，洛阳的街道两旁都是小僧伽蓝，紧靠肉铺和酒馆。高僧传中经常向我们介绍一些市民为某一位和尚英雄建佛塔的事。有一部分僧受到了皇权的搜捕，因为他们道德放荡、完全不懂风纪、愚昧无知并始终混杂于城乡平民百姓之中。这后一部分人值得我们于此特别注意，因为这些云游和尚是广泛的民间宗教运动的煽动者。这场运动实际上并没有多大佛教色彩，而是被迫应将与中国的整个佛教现象联系起来，因为它们结合在一起了，如果不突出这一特殊潮流则无法理解整个运动。

只有僧侣中的一小部分精华才通晓和钻研教理，而历代皇帝

和上流阶级的人有时又把这批僧侣用于为自己服务。但是，大部分出家人都目不识丁，甚至包括那些在大道场中行使官方仪礼职责的僧侣在内。他们的职业常常仅限于根据记忆而念几段经文和修习遵守仪礼行为。

昙积和尚在谏周太祖皇帝（557—560年）沙汰僧尼的表章中指出：“依相验人有五理不足，何者？或有僧尼，生年在寺，节俭自居，愿行要心，不犯诸禁，烧香旋塔，顶礼殷勤，合掌低头，忘寝以食。但受性愚钝，于读诵无缘，习学至劳苦而不得一字。今量所告意，须文诵聪者为是，重申试僧不退”^①。

但是，更有甚者，中国和尚们没有看到佛教戒律规则中的一些强硬的规定。对于他们来说，圣洁是程事问题，遵守戒律取决于各自的能力。明槩和尚在他对傅奕为破佛事而呈奏的表章的驳文中指出^②，上层人士可以仅满足于一日一餐和丝绸衣服，但应允许能力低下的人每日两餐。为所有的人订立唯一的一条规则怎能算合适呢？另外，他还紧接着补充说：无论如何也是“僧尼费少”。这种“富裕嗜好”的倾向流传得非常广，以至于使人对看到遵守戒律时的惊讶比看不懂戒律的惊讶还要大。《宋高僧传》的作者对一种值得注意的事实指出，知玄（谢和耐先生误作玄知。——译者）和尚非常注意坚守禁戒，而自己少欲，以至于“过午不食蔬果”^③。

风俗习惯中的这种放任性在农村比大道场中表现得更为明显，因为僧官和世俗政权在大道场中的控制更为容易一些。民间僧侣、游方和尚、不注重伦理规则和恣意从事各种赚钱不净业的出家人与统治阶层所想象的那种佛教出家人相差甚远。后者心目

①《广弘明集》卷24，第279页。

②《广弘明集》卷12，第172页，对傅奕表章第四点的驳斥。

③《宋高僧传》卷6，第744页。

中所想象的那些和尚为：定居僧侣，忠于帝国，如果不是根据传统伦理学而向平民百姓传授教理原则就不与他们杂混在一起。人们对这些僧官寄托的希望是既让他们施加具有教诲性的影响，又是让他们从事慈善活动。民间僧侣们的目的和行为都是自私的，与帝国政府对他们的希望背道而驰。

但是，除了这种最早表现在经济和行为中的对立之外，我们还可以探讨这种对立是否很深刻。从中国和尚们对戒律规则所表现出来的普通态度中，又流露出了这样一种思想：他们从不知道圣性如何被掩饰起来，也可能是被最为世俗的和与宗教仪礼最为对立的形式掩饰起来的^①。我们在中国佛教最为大众化的形态中发现了一种有关圣性的土著观念。上人的生活是自由的同义词。他们过的是一种流浪生活，不受任何社会和整个自然界的限制。道教隐修庵就适合这类上人，佛教僧侣常常与他们非常接近。传说中认为某些人具有神的品质和普遍存在的天资^②。我们在某些人中发现的圣性应归于这些特殊的本领，而不是归于严格遵守戒律规则。

①某些大乘教理证明了这种非道德主义。

一卷敦煌文书明确地揭示了和尚们关注拥有教理权威的世俗观念：

“或有外观犯戒相，内秘无量诸功德。

应当信顺崇重之，贤圣凡愚不可则。

或有外现具威仪，或示未能舍其欲。

外相人观谓凡夫，不妨内即是其圣。

由如四种庵罗果，生熟难分不可则。

如来弟子亦如是，有戒无戒亦难辩。

是故殷勤劝谄人，不听毁骂憎实非。

若欲不沉沦苦海，常常敬重是良田。

若欲天中受乐者，亦当供养葶苈僧。”

《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》卷下（应为卷上。——译者），第70页。

②特别请参阅杯度的传说，该僧生活在五世纪末和六世纪初。见《高僧传》卷10，第391页。我们在历代高僧传中还可以发现许多有关道教民间传说的内容。

童进是一位不受任何仪轨和戒律约束的和尚。他很贪杯，对所有那些愿意听他说法的人都高谈阔论，声称在仪礼性酒水中使用酒要比水强得多。他因为饮剧毒之鸩却丝毫不受损害而出名。当他在隋代年越九旬而圆寂时，那些按照习惯而清理统计其衣物和被褥等床上用品的人都惊奇地发现，他发出了香气，没有散发出任何酒臭味^①。

所以，人们常常试图把中国佛教的农民形式（更笼统地说应该是民间宗教的形式）看作是用于秘密的、个人的和家庭的一整套巫术。总而言之，这是对大道场中真正佛教的贬低。有一个佛教阶层统统都是云游和尚与从事玩弄诡计和巫术的行家、占卜师、巫师、驱邪拔魔者和庸医，他们都在民间以玩弄巫术为生。这些出家人都利用了被国家承认的合法和尚们的财税特权，并且在世俗人中、节日或集市上利用炫耀自己巫术家的才能而发财致富。质言之，似乎是一些经济因素才引起了这一伪滥僧侣阶级的形成和发展。

太宗皇帝639年的一道诏令指出：“比闻多有僧溺于流俗。或假托鬼神，妄传妖怪；或谬称医巫，左道求利；或灼钻肤体，骇俗警愚；或造诣官曹，囑至赃贿。凡此等类，大亏圣教。朕情在护持，必无宽贷……”^②。

在长安诸寺中，有许多发财致富的巫师和尚。842年，一共把三千多名这类和尚还俗。

会昌二年（842年）十月九日的一道诏令指出：“天下所有僧尼解练咒术，禁气有详，身上杖痕鸟文杂工功。曾犯淫、养妻、不修戒行者，并勒还俗。若僧尼有钱、物及谷斗、田地、庄园，

^①《续高僧传》卷25，第659页。

^②《佛祖历代通载》卷11，第569页。

收纳官。如昔钱财，情愿还俗去，亦任勒还俗。宛入两税徭役①……敕文在别城两街②功德使帖，诸寺不放出僧尼，长闭寺门”③。

较晚期的另外一道敕旨（其时间为955年）说明了这一出家人阶级的连续性：

“僧、尼、俗士自前多有舍身、烧臂、炼指、钉截手足、带铃、挂灯诸般毁坏身体、戏弄道具、符禁左道，妄称变现、还魂坐化、圣水圣灯、妖幻之类，皆是聚众眩惑流俗”④。

有时所面对的又是真正不择手段地利用民众之轻信：

“宝历二年（826年），亳州⑤言出圣水，饮之者愈疾。德裕奏言：‘臣访闻此水，本因妖僧⑥诬惑，狡计丐钱。数月已来，江南⑦之人，奔走塞路。每三二十家，都雇一人取水。拟取之时，疾者断食荤血，既饮之后，又二七日蔬飧，危疾之人，俟之愈病。其水斗价三贯，而取者益之他水，沿路转以市人，老疾饮之，多至危笃。昨点两浙⑧、福建百姓渡江者，日三五十人”⑨。

以上肯定就是主要与经济有关的事实。但是，我们是否可从以这些文献中得到一些其它资料呢？是否还可以从中得到一些比这种相当平庸的观点更为重要的有关巫术的商业利用价值呢？我们

①文意不清。这道诏令似乎是为出家人留下了一种选择：他们或者应该净化风俗按照释教的戒律而生活，或者是干脆还俗。

②长安东西两部分的寺院由两位功德使监护，而功德使一职一般均由宦官占据。

③圆仁：《入唐求法巡礼行记》卷3，同一时间。书中还补充说当时长安共有三千四百九十一名还俗的僧尼。

④这是显德二年的一道诏令，由格罗特在其前引书第1卷，第76页中所用。

⑤今安徽省之亳州。

⑥我们还可以发现“妖道”一词，完全相当于“妖僧”一称。

⑦此名系指长江以南诸省。

⑧今浙江省的东部（浙东）和西部（浙西）。

⑨《旧唐书》卷174，李德裕传。所有这一切都使人联想到了黄巾起义军中使用的圣水，他们在守斋和忏悔之后饮用。道教与佛教的区别并不在实质，而在于形式，至少在民间宗教的水平上是这样的。

应于此强调一下残毁身体的作法在其中起的重要作用^①。人们在市场上、集市上和节日中遇到的游方和尚们都懂得可以使他们达到绝对无痛感的残毁身体的技术。但是，事实上，在宗教苦修中使用的正是这种技术。这些出家人正是由于占有这种技术才完全被百姓看作是拥有特殊本领的人。

道英和尚在大业九年（613年）任圣光寺直岁。他曾与一些俗士在地界问题上发生争执。由于纠纷有增无减，他在某一天对世俗人称道：“吾其死矣”。他仰天仆倒在地，完全如同僵死一般。世俗人异口同声地说：“道人多作，以针刺甲”。但是，虽然他们深深地刺痛了他，道英动也不动。更有甚者，他的呼吸停止了，又变得面色苍白，似乎即将膨胀起来。然而，当场有一位农民似乎比其他人更为深思熟虑一些，他找到了一个使道英起死回生的办法。他发誓众人不再争夺田界了，并指出他们希望看到他复活。这一席话刚一出口，道英便一屁股坐了起来，谈笑自如，如同没有发生任何事情一般^②。

整个游方和尚阶层纯粹为赚钱而使用的办法可以用作其它目的：某些人以此来说服和皈依百姓。如果佛教僧侣们在农村也能够产生某些影响，那他们肯定不会将之归功于自己所宣扬的教理，而首先应归功于他们的诺言引起的赞赏和惊愕。人们一般都把佛教在中国取得的成功看作是一种新教理和新伦理观念的胜利，这类成功在一开始就是属于另一范畴的原因而引起的，即不仅仅是纯宗教原因，而且还有技术原因。由印度传入的坐禅方法和呼吸技术似乎（甚至是确实）高于中国一直到那时为止而出现的作法^③。在平民百姓眼中的佛教僧侣都是一些拥有非凡能力的人，

^①见下文有关在迎佛骨的节日时毁伤身体的情况，这是激励众人情绪并使之扩散的作法。

^②《续高僧传》卷25，第654页。

^③身体技术并非唯一的原因。《释老志》第4页中暗示了由佛教僧侣实行，由西域胡人传入中国中原地区的一些新的占卜方法（见444年的诏令）。

而且也正是这些本领才使他们被称为“上人”，他们完全相当于中国佛教传入之前传统的一类人。但相反，佛教可能又夹裹进了一些取得圣性的更新和更有效的方法。

实际上，我们被迫承认，高僧传赋予佛教僧侣的本领也有某些真实的基础：他们可以接近凶猛的野兽、毫无痛苦地残毁身体、保持绝对的静止不动、在预计的时间内死亡等等，某些方士在佛教徒之前肯定也会作其中的某些事，但方士们作得并不好，或者是很少会获得成功。然而，无论人们把这些技术在佛教传入中国的过程中起的作用看得多大，我们涉及到的总是一种宗教，一方面是一种伦理教理，另一方面又是一些宗教生活的方式。在这些巫术作法和佛教的纯宗教形式之间，似乎有一种本质上的差异：它们之间的对立仅仅是表面现象。

* * *

我们已经看到，对于那些决定要饮用亳州水的病人，向他们所推荐的预疗法是遵守佛教的某些禁忌：忌食肉和葱。对于那些似乎是取之教理的内容，信徒们并不认为或感到果真如此。就本情况而言，所涉及到的并不是伦理问题，而是一些净化的手段。这其中肯定有一种对佛教基础本身的解释错误。但是，正是通过这一条道路，通过为教理追求圣性，教理的某些初步概念才能够以潜移默化的方式在民间传播。我们不可能设想它们可以用其它方式行事。

然而，如果说确实曾有过借鉴的话，也只能够涉及到技术问题，或者是以间接和直接的方式涉及到教理问题，而没有涉及到宗教生活的形式本身。乡间社会生活最隆重的时刻是节日和集市。然而，没有任何这类集会可以使某位伺机攫取布施、时刻准备显示自己非凡本领或宣传佛教基本内容的和尚混入。根据我们掌握的资料来看，很明显，如果新教理在乡间传播，那也只能借助于表现集体生活（它们完全是土著性的）的机会。虽然其中也

传入了一些新概念和宗教信仰习惯，对于宗教之关心和主要修习法的持续性也是由此而来的。

至于佛教僧侣在中国节日中出现的证据问题，我们将仅仅提供其中的几种^①。这些证据本身就是相当有意义的，价值很大，因为它们生动地说明了受皈依的过程。

在梁代（502—556年）初期，佛教徒香法师（香阁梨）前往益州青城山^②飞赴寺居住。本地居民当时有一种习惯，即每年三月三日前往该山吃供斋。他们携来大量酒和食物，共同酗酒和娱乐。香阁梨训诫他们，但却无济于事。为了说服众生，他次年又使用了这样一种策略：他让人请他吃供斋，吃喝施主殷情地为他带来的一切，完全如同人们希望填满一条大沟一样。当夜幕降临时，香法师又吐出了他所吞下去的一切。母鸡和绵羊都活着从他嘴里钻了出来，鱼在他所吐出的酒泊中游泳。农民惊叹不已，发誓从此之后再也不杀生了^③。

另外一位和尚叫作普安（530—609年），当农民们集聚起来祭祀土地神（社）的时候，他积极地从事赎回他们即将宰杀的牲畜。有一天，普安获悉，在附近一个村庄里，农民们正准备祭宰三只已经捆绑起来的猪。乡民们知道该和尚的怪癖，当发现他到来时都害怕被阻止宰猪。他们于是便表现得非常苛求，直到索求一千文钱。普安说：“贫道现有三千，已加本价十倍，可以相与”。乡民们互相之间不能取得一致意见，互相争执。但到了最后，普安没有花多少钱就得到了这批猪^④。他取下刀来而从自己大腿上割下了一块肉。他指出：“此彼肉耳，猪食粪秽，尔尚啖

①我们已经看到，在由柳或描述的新年节日中，有许多出家人混入人群。

②位于今四川省境内。

③《续高僧传》卷25，第657页。

④这中间又出现了一段插曲：“忽有小儿，羊皮裹腹，来至社会，助安赎猪。既见争竞，因从乞酒。行饮行舞，焜煌施转，合社老少，眼并失明。”

之。况人食米，理是贵之”。这一席话的语气就足以使村民们丢下他们的祭物而溜之乎也^①。

和尚们在中国人宗教节日中的出现也可能会改变节日的某些内容，但其基本轮廓是不会变化的。我们还可以认为举行节日庆祝活动的地点依然位于村庄或山脉的附近，这种选址没有任何变化。乡村的固有圣址常常都被变作佛教道场^②。我们在一个已经引证过的故事中发现了有关这种事实的一例证。

法安和尚在一次旅行中经过一个村庄，那里正有一只老虎在肆虐为害。傍晚时，农民们都闭门于家中，不敢露面。法安不知哪里有过夜处，于是便在一座神庙的树下安歇。传说中认为他在那里使老虎皈依了佛教。农民们把成功地使他们摆脱野兽祸害的这位和尚看作是一个神人。他们为了纪念他，于是便把自己的庙殿改为佛堂。

但是，农民有时由于佛教僧侣们的功德而对宗教产生的崇拜心情也会导致创建僧伽蓝，由此而产生新的仪礼。

“宋（420—478年）初，彭城^③驾山下虎灾，村人遇害日有两。称乃谓村人曰：‘虎若食我，灾必富消’……四更中，闻虎取称，村人逐至南山，啖身都尽，唯有头在。因葬而起塔，尔后虎灾遂息”^④。

出家人本身常常也会变成崇拜的对象，他们在死后似乎充当

①《续高僧传》卷27，第682页。

②佛教肯定没有象以人们想象得那样无所顾忌地成倍扩大中国道场的数目，因为再没有象圣址那样具有持续性的事物了。在此意义上，穆斯（Mus）神父在《六道考》第7页中指出，甚至在印度，也不存在有佛教信仰与土著信仰的重合。“我们仅仅需要指出，佛教道场图（以许多窣堵坡和佛骨陈列塔建筑为标志）与中国地方神的分布图是一致的。每座佛塔都被认为是由当地的夜叉守护的”。

③今江苏省的铜山县。

④《高僧传》卷12，第404页。

了村庄守护神的角色^①。

在农村和大城市居民坊里中的佛教生活中，活动中心往往有许多小僧伽蓝、还愿塔和兰若，它们遍布在各个村庄、大路和市场两旁以及最为繁华的街道中。从公元六世纪起，这类小道场的数目共达三万多个，在以后几个时代似乎也没有锐减^②。

沙门统惠深于509年指出^③：“今之僧寺^④，无处不有。或比满城邑之中，或连溢屠沽之肆，或三五少僧，共为一寺。梵唱屠音，连檐接响，象塔缠于腥臊，性灵没于嗜欲，真伪混居，往来纷杂”。

公元700年，又有一位官吏指出：“里闲动有经坊，闾阖亦有精舍”^⑤。

有一部疑伪经（肯定著于唐代）为佛陀而对中国佛教勾勒了下面一副形象^⑥：

“从是已后，一切道俗竞造，塔寺遍诸世间。塔庙形像处处皆有，或在山林旷野，或在道边，或在苍路，臭秽恶处，颓落毁坏，无人治理”。

731年的一道诏令指出^⑦：“惟彼释道同归寂凝寂，各有寺

①主要是指那些暴卒的人。在和尚们献身的地方经常要建佛塔。

②有关不同时代小道场的数字及其内所居僧侣的数目，见前文。

③《释老志》第9页（这段文字不是引自惠深的奏文，而是引自同一卷中的任城王澄的奏文。——译者）。同样请参阅626年的诏令，由《旧唐书》卷1（参阅《佛祖统纪》卷39，武德九年五月，第363页）所引证：“近代以来，多立寺舍，不求闲旷之境，唯趋喧杂之方。缮采崎岖，栋宇殊拓，错落隐匿，诱纳奸邪。或有接近鄙鄙，邻近屠酤，埃尘满室，覆腥盈道”。

④本处所使用的名词是“寺”，但我们在上文业已看到，此字直到隋代一直是指有人居住的道场，无论其规模多大。某些寺中仅有一二名和尚。

⑤狄仁杰的上表。见《唐会要》卷49，第1页。

⑥《像法决疑经》，见《大正新修大藏经》第2870号，卷85，第1337页。

⑦《册府元龟》卷159，第17页。参阅《唐会要》卷49，第6—7页，开元十九年元月诏。

观，自合住持。或寓迹幽闲，潜行闾里。陷于非辟，有足伤嗟。如闻远就山林别为兰若，兼亦聚众，公然往来，或妄托生缘，辄有俗家居止，即宜一切禁断”。

仅仅是大量的小道场、佛塔、佛堂和兰若的数目^①就可以说明在农村和大城市的居民里坊中存在有一种佛教宗教生活。

但是，这种集体宗教生活的内容是什么呢？

中国对于使他们获福的“功德”的看法相当于各种性质的活动：建筑佛刹、寺院、藏圣骨的塔、铸钟和佛像、转经、组织佛教节日等等。所有这一套宗教生活的中心是佛教道场，而其目的又是为了建筑寺院或装饰之。但其中也有一种表现为根本性的慈善活动，并为其它活动的模式，这就是“斋”。“斋”译自梵文 *uposadha*，作为一个印度字，它的最早意义是“净化性的禁食”。然而，如果要指出此字义变化也并非无益。当然，我们完全知道，在守斋期或真正的守斋前后吃得最多。但是，在中国，尤其是斋供形成了农村宗教生活的主要事件^②，更为笼统地说，如果没有斋会，村民之间就不会有社交生活。中国的具体作法促使此字的具体意义发生了变化，它在中国佛教中的长期沿用又证明了这种解释。另外，佛教供斋的新颖性即出于此，并且最终证实了最早对“斋”字的用法。“斋”是素食，无论如何也要有禁忌，或者是禁食，因为在斋会上不吃肉。这种新鲜事物表现得非常引人注目，因为一直到那时为止，中国人的节日特点是大量食用羊肉、猪肉、鸡肉、鱼肉以及其它保存下来以备重大节日食用的丰富食品。非常有意义的是中国和尚们在农村最早所作的努力是为

^①用以指小道场的最常见术语有“阿兰若”（*Aranya*）和“佛堂”等。杜牧在《樊川文集》卷10中使用了“山台”和“野邑”等词。“精舍”是指单独的和尚们所居住的僧房。“招提”是北魏从424年起对寺院的正式称呼（见《佛祖统纪》卷39，第345页），后来到了唐代则成了小道场的名字。“伽蓝”、“佛刹”和“道场”等词也指一些小型佛教圣地。

^②特别是在祭祀土地神（社）的时候更为如此。

了在传统节日中禁止食肉和宰杀牲畜^①。

为了正确研究供斋这一社交生活的特别时刻的意义，也应该努力作出一番设想：在那些食物较少或很容易匮乏的地区，食品则具有更重要的价值。食品不仅仅是一种物质财富，因为一些思想和宗教原因也与对食物的消耗密切地联系在一起了。人们不单独吃喝，更为重要的是他们只有借由家庭和村庄生活所确定的机会才大吃大喝。我们怀疑斋会的作法在中国佛教中起的中心作用。“斋”是受皈依而进入佛门的第一个行动，因为教理中的主要内容都与戒食肉有所联系，也就是有关转生和因果报应的内容。“斋”也会引起世俗人和出家人之间的合作，使和尚们积极地参加世俗生活，甚至导致产生了作为中国大乘佛教典型特点之一的世俗人与出家人的混淆。最后，“斋”不仅仅是一种“圣餐”，按照中国一种可能是相当古老的传统来看，供斋还会导致各位成员必须交纳共同开支的份额。然而，这种份额具有宗教、经济和准法律的形态和意义，它们之间具有密切的联系，而且正是由于对它们进行研究，才使我们于此费了更多的笔墨。

因此，“斋”出现于中国“佛教化”的伊始，它成了各类慈善活动的楷模。信徒和僧侣们的合作、在开支中分摊份额和互相竞争，所有这一切都形成了中国佛教生活中具有普遍性和经常性的特点。但是，所涉及到的始终是城市坊里中或农村乡镇中的地方集团。供斋聚餐仪式会定期地加强各户之间的友好联系和信徒与僧侣之间的团结。当时人们应该牢记在心的就是这一共同性和地方性生活的基础，即使是文献中没有强调这一点也罢。

^①见前文有关香阁梨和晋安的传记。另外，我们将于下文指出，这种主要的禁戒——忌肉食——并不是始终都得到了遵守。房千里的《投荒杂录》中记载说，太和（即大和，827—835年。——译者）年间，在中国广州地区的岭南，某些僧侣们热衷于娶妻和食肉。“间有一二僧，喜拥妇食肉。但居其家，不能少解佛事。土人以女配僧，呼之为师郎。或有疾，以纸为圆钱，置佛像旁，或请僧设食，翌日宰羊豕以啖之，自曰除斋”。

在北魏时代洛阳的御里，三千余家，自立巷寺。由于该寺位于鱼市附近，故时人谓为“鱼龟寺”^①。

当荆州^②玉泉寺于公元六世纪末铸钟时，佛俗竞相为这一功德供物^③。

但是，在这一基本轮廓之外，还应该补充其它一些内容。这其中还可能存在着各村庄或互为毗邻的乡镇之间的竞争，当这种地方虚荣心一旦涉及到了节日、宗教性装饰和建筑物时，就成了一种不容忽视的心理学因素。

卢渊在他呈奏北魏高祖皇帝（471—499年）的一道表章中指出^④：“臣又闻流言，关右之民，自比年以来，竞设斋会，假称豪贵，以相扇惑。显然于众坐之中，以谤朝廷。无上之心，莫此之甚。愚谓宜连惩绝，截其魁帅。不尔惧成黄巾、赤眉之祸”^⑤。

这段文献无意识地泄露了那种已摆脱了世俗政权控制的独立的宗教生活可能会产生的政治牵连。我们由此而看到了这种宗教生活自发性的一例证和一种新的解释因素；民间佛教进行颠覆破坏的意图可以部分地解释皇权对于它无法控制的宗教运动的仇视^⑥。

社 邑

社会生活中有些形式没有任何排外性，但有时也会遇到具有

①《洛阳伽蓝记》卷2，第1009页。

②位于今湖北省的南部。

③《续高僧传》卷19，第586页。

④《魏书》卷47。

⑤黄巾和赤眉是由道教徒们所发动的革命运动，前者发生在东汉末年（有关这一事件，请参阅马伯乐：《道教》第149页以下），后者发生在西汉末年。

517年的另一道教旨（《魏书》卷9，熙平二年）揭示了这种宗教生活可能借机而产生颠覆活动的特点。因为教旨中命令“州镇城隍，各令严固，斋会聚集，纠执妖道”。

⑥我们于下文还将有机会重新论述中国佛教的政治形态。

不同程度的封闭性的小集团。其成员并不一定都是接受参加社邑的人，但都具有这种倾向，他们的集团逐渐都具有了秘密会社的形象。佛教在中国也有它的秘密会社，但它的宗教组织包括信徒和出家人的数目变化不定。

宗教生活创立了由它所集聚的人之间的关系。但是，那种事实上的组织，也就是把同一个地区的信徒以及作为信徒们集聚之核心的出家人联系起来的组织可以具有最终的形式：其中经历了从法令状态向契约状态的过渡过程。参加组织的人可以明确地和具体地承认互相之间的、经常性的和不是偶然性的义务和权力^①。然而，一些契约性的组织在中国佛教中似乎曾有过大规模的扩张。

属于私人创办的许多功德（与由国家出资承担的功德相比较而言）无疑也应列入宗教会社的行列。在中国北方发现的一些碑刻和在敦煌发现的写本文书都向我们具体地说明了两种有组织的社邑形式，或者是它们甚至各自具有特订的社条。从五世纪末到唐代的第一个世纪期间，石刻碑文中出现的那类“社”似乎一度非常流行^②。敦煌写本中揭示的情况则正好相反，在大致相当于九世纪到十世纪期间的写本中出现了不同名称和不同类型的“社”。因此，为了了解一种对于中国佛教史，甚至可以推而广之，对整个中国社会史都具有很大意义的制度，在三个多世纪的间隔中，只有两种单独的标志。但史著可以使我们的补充由考古提供的资料，同时还可以使我们了解信徒和出家人的这类社组织在

^①佛教社都可以不同程度地跨入契约性组织的道路。详见下文对六世纪的佛教社与九—十世纪敦煌社的比较。在前一种社中，每个人所纳份额的多少完全取决于各自的慷慨程度；在后一种社中，每个人的份额都是根据社条而确定和结算的。

^②大村西崖先生在《支那美术·雕塑篇》中发表了太和七年（483年）的一篇碑文，其中记载了某一“邑会”中的一百三十九位成员的名字。另一方面，山崎宏在《史潮》杂志第3卷，第2期（1933年）发表的文章中，指出了永徽四年（653年）的一块碑，其内容是为这类社整一塑像。这是一个比较晚期的例证。

中国佛教中得到的发展。

尽管这两类社的组织 and 活动内容不同，但它们都有一个共同的目的，即以从事功德而“建福”。如果它们之间固有的相似性不允许对与之相对立的特征沉默不语，但却可以把这类社的形成看作是一种独特的现象。这类社的最为古老的名称分别为“邑”、“义邑”和“邑会”，而比较晚期的名称则是“社”、“社邑”或“邑社”。考究这类名称本身也并非毫无意义。“邑”一名指同一地区或同一小镇的全体居民；“社”一名又使人联想到了上古时代在土地神祭坛召开的村社会议。这种地道中国式的崇拜土地神的活动在中国则以公开或秘密的方式一直持续到佛教的鼎盛时代。因此，我们可以探讨是什么原因使“社”这一名称在敦煌，同样也在中国社会的其它地区泛指信徒和佛教僧侣们的组织，而“社”一般指土地神坛和这一坛中的农民集会。我们这里是否是指两种根本不同的制度呢？

在《释氏要览》的一段文字（写于1019年）中^①，道诚毫不犹豫地和一些比较晚期的莲花会、净社和中国“社”的组织进行了比较：

“夫社者，即立春秋日后^②，五戊名社日，天下农结会，祭以祈谷。《荆楚记》云：‘四人并结综合社’。《白虎通》云：‘王者，所以有社，何为？天下求福报土，人非土不食，土广不可遍敬，故封土以立社’。今释家结慕，缙白建法，祈福求生净土。净土广多，遍求则心乱。乃确指净土，为栖神之所。故名莲社、净社尔”。

由于术语相同而引起的比较似乎是不大自然的，这篇文献无论如何也是晚期的。然而，它又指出佛教的社，至少是其中的某

^①《释氏要览》卷上，第263页。

^②“立春”和“立秋”分别为2月初和8月初。

一些甚至还秘密地拥有寺院佛堂，或者在某些偏僻的佛刹中还有供奉有特殊神位的祭坛^①。

但是，我们还掌握有比这一晚期记载更好的资料：普安和尚（530—609年）传记中的一段文字生动地说明了地方宗教集团变成佛教“社”的过程。另外，它还非常清楚地说明，“邑”一词在六世纪的佛教徒中就相当于“社”的同义词，后一词在当时主要是指为了祭祀土地神而形成的村民集团：

“安居处虽隐，每行慈救。年常二社血祀者多。周行求赎，劝观修法义，不杀生邑，其数不少”^②。

这短短的一段文字不仅说明“社”和“邑”等词可以指同一机构，而且还说明许多完全是中国式的团体在某些情况下也变作了佛教的“社”：不是通过彻底的和突然的改革与骤然的转变，而是通过一种没有与当地习惯和观念正面冲突的发展^③。“佛教化”于此仅限于遵守佛教的诸原则之一。相反，同一段文献还使我们猜测到本地的习惯和传统中国佛教保留了一定的魄力，或者是由佛教激起的新的宗教热忱又赋予了一些已经古老的或正倾向于衰败的宗教形式新的生命。

那波利贞先生在他长期对敦煌佛教“社”的研究中指出了中国的土地神祭坛这一制度的主要特点是什么^④：为了举行春天的赎罪仪礼和秋收后的谢神的活动，“社”（此字既指祭坛，又指

①在八世纪初叶，今陕西省潼州的普贤（Samantabhadra）社都有这尊神的神像，斋就在该神像前面举行。

②《续高僧传》卷27，第682页。

③我们可以提出中国式和佛教式两种道场之间的关系问题。中国土地神祭坛、地方道场和佛刹之间在功能方面存在有一致性，完全如同明颯和尚在625年左右所指出的那样（《广弘明集》卷12，第171页，论对傅奕表章第三点的批驳）：“窃见标树为社，立砖石以称君，累土成坛，束茅簠而为饰。至于急厄，求请微有威灵。雨旱折诚，片致恩福”。明颯还解释说，佛教中那些非常有名的神更有道理不被禁废。

④见那波利贞于《史林》第23卷，第2期（1928年）中所发表的文章。

神和举行祭祀时的户主会议)是由固定数目的家庭(理论上的数字应为十户、二十户、二十五户,甚至到了晚期则是一百户)组成的邑会。所有家庭都要交纳自己的份额以备节日的共同开支使用,节日活动一般包括盛筵、纵酒作乐的聚会、歌、舞和杂耍。在举行谢神活动的仪礼之后,再共同饮用神社之酒。一般要把交付公共使用的钱都花尽用光,而在举行筵会的时候,将要宣布村民之间建立友谊和互助的公约^①

然而,在中国祭土地神的惯例与敦煌佛教“社”的机构之间具有明显的相似性:社成员们的分摊额、春秋两季举行的主要会议、共同饮酒和设宴以及公约也都是敦煌佛教社的固有特点。

最早的社应该追溯到什么时代呢?据一种已被普遍承认的,但却不大令人信服的传统,佛教的第一个社可能是由庐山西林寺的名僧会远(334—416年)创立。《佛祖统纪》中记载说,会远在416年创立一个由一百二十三位僧俗组成的社,其目的是“念佛”^②。该社取名为“白莲社”。尽管我们确切地知道的第一批社仅仅是在公元五世纪末才出现,但如果说创立这种社没有任何不可能的话,那末相反,用“社”一名来称呼该组织则是令人不摸头脑的。因为我们本来会预料使用“邑”字。因此,应该承

^①见马伯乐:《道教》第158页。“据六世纪时一位作家对我们的所言(《二教论》,成书于570年,见《广弘明集》第140页),按照‘三张’的条例,在每年春分和秋分的时候,都要‘祭灶祠社,冬夏两至,祀祠同俗。先受治录,兵符社契’”。马伯乐认为这类契约是购置坟地的契约(参阅由罗振玉在《地卷征存》中发表的那些契约)。然而,其时间则与冬至和夏至不相符。那些“社契”可能是属于集体范畴中的公约,其中包括指土地神为证的誓言。

^②《佛祖统纪》卷36,第343页。参阅《释氏要览》卷上,第263页。最为古老的史料中对这一“白莲社”只字未提,而晚期的史料对此则讲得越来越多。把创建“白莲社”之功归于会远一说曾受到汤用彤的抨击,见《汉魏两晋南北朝佛教史》。

认，把在宋代志磐时出现的“白莲社”说成是会远之遗产则大为不妥。

据由沙畹发表的碑文（《华北考古记》，简称《考》；《六篇汉文石刻研究》，简称为《六》）和由《陶斋藏石记》（简称《陶》）中记载的碑文来看，“邑会”一类的佛教社在六世纪时数量似乎很大。

年代	史料	成员数目
483	考1605页	200
502	考1606页	32
502	考1605页	140
504或506	考1614页	?
519	考1645页	?
520	考1648页	32
525	考1498页	18
526—534	陶卷7，24页	40（多）
533	考1507页	20（多）
534	陶卷7，21页	200
537	陶卷8，3页	40
538	陶卷8，6页	60
543	六（Ⅱ）	?
543	陶卷9，1页	86
544	陶卷9，2页	300
554	六（Ⅳ）	?
556	陶卷10，7页	80
559	陶卷10，14页	71
570	考1692页	58
575	考1509页	22

圆寂于634年的宝琮和尚在今四川的成都创立了许多佛教“社”，其名为“邑”。“率励坊郭，邑义为先。每结一邑，必三十人。合诵《小品》^①，人别一卷。月营斋集，各依次诵。如此邑义，乃盈千计。四远闻者，皆来造款。琮乘机授化，望风靡服”^②。

我们现所掌握的资料（483和653年的碑中关于宝琮和尚对于已创立的“义邑”的记载）都说明，这类社最为时髦的时代为六世纪，但一直持续到七世纪中叶。恰恰正是在这个时代出现了被称为“社”的佛教组织。各种高僧传可以使我们在由碑文记载的社与九世纪敦煌文书中的社之间的空白。

据《续高僧传》记载^③，智聪和尚（550—648年）在今江苏省的扬州附近创立了一个“米社”：

“聪以山林幽远，粮粒艰难。乃合率扬州三百清信，以为米社。人别一石，年一送之。由此山粮供给，道俗乃至”。

在一个多世纪之后，即乾元末年（759年），神皓和尚又创设了“西方（指极乐世界）法社”。在那里每年都要念九千部《法华经》^④。

江州（今江西省境内）神湊和尚（生活在744—817年）的墓志铭认为他创设了一个“菩提香火社”^⑤。

最后，知玄和尚的传中也提到在他的倡议下面创建“莲社”的情况，社内包括有高级官吏，其时间为九世纪上半叶^⑥。

①这是玄奘（误，应为鸠摩罗什。——译者）的《摩訶般若波羅蜜經》的摘要经文，即《大正新修大藏經》第223号，共二十七卷。当然，每一“邑”中至少要有三官（社司成员，即社长、社官、录事）不从事念佛。

②《续高僧传》卷28，第688页。

③《续高僧传》卷20，第595页。

④《宋高僧传》卷15，第803页。神皓曾是吴郡（今江苏省境内）的一位出家人。

⑤同上引经文，卷16，第807页。

⑥同上引经文，卷6，第743页。

《太平广记》中的一段文字提到了八世纪初叶在今陕西省创建社邑的情况^①。

“开元（731—741年）初，同州（今之同州府）界有数百家，为东西普贤（Samantabhadra）邑社，造普贤菩萨像，而每日^②设斋。东社邑家青衣，以斋日生子于其斋次，名之曰普贤。年至十八（谢和耐先生作“十七”，但1959年北京人民文学出版社和中华书局标点本均为“十八”，他可能是根据欧洲的方式计算的。——译者），任为愚贤，盍所备尝。后因设斋之日，此竖勿推普贤身像而坐其处。邑老观者，咸用怒焉，既加诟骂，又苦鞭撻。普贤笑曰：‘吾以汝志心，故生此中。汝见真普贤不能加敬，而求此土像何益？’于是其质为普贤菩萨身。身金黄色，乘六牙象，空中飞去，放大光明。天花彩云，五色相映，于是遂灭”。“邑老方悟贤圣，大用惊惭”。

“其西社为普贤邑斋者，僧徒方集，忽有妇人，怀妊垂产。云：‘见欲生子’。因入菩萨堂中。人呵怒之，不可禁止。因产一男子，于座之前。既初产生，甚为污秽。诸人不可提挈出，深用诟辱。忽失妇人所在，男变为普贤菩萨，光明照烛，相好端丽。其所污秽，皆成香花。于是乘象腾空，稍稍而灭。诸父老自恨愚暗，不识普贤，刺眇目者十余人。由是言之：‘菩萨变现，凡人能识？’”^③。

不空佛教大师的表制集中记载有一道敕旨，其内容是应这位宫廷大和尚的要求，向河西县（今山西省汾阳县境内）西苑坊佛堂“赐额”。该地区的百姓确实曾建有一“社邑”，并在至德年间（756—757年）开始修造这一佛堂。从安禄山叛乱一开始，这

①《太平广记》卷115，第3—4页。

②原文中为“每日”，但肯定应校订为“每月”。

③参阅圆仁游记中的另一种说法，见赖肖尔译文第258—260页。

项工程就中断了，直到平息叛乱之后才重新复工。佛堂最终于大历七年（公元772年）落成。皇帝赐额为“法津寺”，敕旨由元载、王缙^①和另外两位官吏签署^②。

在敦煌发现的大部分有关社的文书中，仅用甲子纪年法标出年代。然而，有些文书的时间则是非常明确的：

858年（伯希和敦煌写本第3192号背面）；

888年（伯希和敦煌写本第3666号背面）；

894年（伯希和敦煌写本第3989号）；

896年（伯希和敦煌写本第3070号背面）；

988年（伯希和敦煌写本第3145号，戊子年闰五月）。

我们在史著、碑文石刻以及敦煌写本收藏品中所能搜集到的一系列资料都说明，从五世纪末到宋代，“社”这一机构一直维持着^③。这些社的活动非常多样化。没有一项“功德”不是它们从事的目标：雕刻或铸佛像、整理布置石窟、建筑佛刹、组织节日活动、写经^④和诵经。

*

*

*

有一位智严和尚曾为梁武帝（502—549年）写了一些忏悔性愿文，因为皇帝需要在“无遮大会”（一切会）中宣读。该文献

①有关八世纪中叶的这两位政治家的生平，请参阅戴何都：《百官志和兵志》第2卷，第715—716页注释。

②《代宗朝赠司空大辨正智广三藏和上表制集》，即《大正新修大藏经》第2120号〔在不空圆寂之后不久由同照（谢和耐先生误作“圆照”。——译者）集〕，卷3，第840—841页。

③有关辽代（907—1125年）的社组织——“千人邑”，见田村实造先生于《大谷学报》第18卷，第1期中发表的文章。

④在伯希和敦煌汉文写本收藏品中，有一残卷为《十地经论》（谢和耐先生根据原写本而作《十地论》——译者），即《大正新修大藏经》第1522号，它是由一个社所抄写的。该文书就是伯希和敦煌汉文写本第2086号。写本题跋已由神田喜一郎发表在《敦煌密迹留真》第2册，第50页中了。其时间为594年，共提到二十七位“邑人”，其中有一位佛教和尚。

的一残卷尚保存在敦煌写本中^①，由于其中记载有珍贵资料，所以值得于此提一下。

皇帝以其个人的名字萧衍自称，他为其已故的父母、已经下世的兄弟和所有亲属发愿。他表示愿意以自身在地狱取代那些不能忍受地狱之苦的人；同时也为消灭战争、饥荒、旱涝灾害、瘟疫、由植物引起的中毒、由雾引起的灾害、风、雨、火等而发愿。他也希望那些相当勇敢的人能在他牺牲自身的愿望中追随他，共同结成友谊，即“无分别财共成一物”，或“一共、一会、一心、一意”。

所以通过发愿便可以确保已故亲属们的福，而通过主人的自我施身便可以确保其所辖全体民众之福。但仅仅个人的牺牲还不够，所以萧衍必须携带其他那些命运和人身与他密切相连的人。此文献使我们洞察到了有关“社”的一些非常具有启发性的概况。我们可以认为在这些社从创立开始时就要许下隆重的愿和面对三宝而发的誓言。因为在举行向所有人都开放的会时，必须有三宝在场。

萧衍建议创设的社并不仅仅是为了一种具有宗教特点的目的而把财富提供为大家使用，其目的还在于把所有的人都结合成一体。根据当时人的思想状态来看，尤其是在隆重发愿的特殊背景下，某人所拥有的一切就形成了他交纳的那一份额。

我们可以认为，发出如此彻底的愿是很危险的，其后果要大大超过近代社会中出于友谊的义务。

宗教社的成员都是以“结友”的方式联系起来的信徒^②，他

^①伯希和敦煌写本第2189号。该写本中题记的时间为西魏大统三年（537年）五月一日。这类“发愿文”在敦煌写本收藏品中为数甚多。《广弘明集》卷28中包括有许多“发愿文”的样书。

^②“加以倾心三宝，皈念无生……老在归依，情存彼岸。故能共崇昌仪，同结良缘”。（伯希和敦煌写本第4536号背面）。

们之间甚至还有一种亲属关系相联系。在沙畹研究过的一篇碑文中^①，我们还发现了一份某一邑社的“邑子”名单。这些成员如同互为兄弟一般，他们都获得了一个其第一个字相同的个人名字，即“慧”（Prajña）^②。然而，这些社则属于不同的家族。在六世纪的邑社中，其邑子也常常各自以“法义兄弟”相称。在敦煌地区，有些社叫作“亲情社”或“兄弟社”^③。无论敦煌社的成员是否以兄弟相称，但他们都是按照这种假想的亲属关系而行事的。一旦入社，新成员就要保证共同分担今后降临到其成员头上的祸福。

一卷敦煌文书指出^④：“凡为邑义社，必须逐吉追凶”。我们特别应该将此理解为（正如该写本的下文所指出的那样），如果社内某位成员死亡，每个人都应分摊份额以租用灵车和用于斋供的开支。

甚至邑子整个家庭都会从社的宗教和物质利益中得到好处。

在由那波利贞先生所引用的一卷敦煌写本中^⑤，有十四位成员组成的一个社决定在其社条中增加一新条款。过去对于社内成

^①沙畹：《华北考古记》，第473页，图版1683号。沙畹将此碑的时间确定为七世纪。

^②因此，某些邑的成员（邑子）仅以其只在邑社内流行的名字相称。似类的友好关系似乎也存在于诸位和尚之间：那些于同一日受度的和尚所获得的法名第一个字都相同。在由不空所呈奏的一道为度七僧的表中（《大正新修大藏经》第2120号，卷2，第835—836页），每一位和尚都应该获得一个其第一个字完全相同的教名。另外，和尚们的社也并非不为人所知。三阶教的创始人信和尚的弟子们也“共结菩提之友”。参阅前引矢吹庆辉《三阶教之研究》。

^③请参阅伯希和敦煌写本第3707号，我们可以从中发现“亲情社”一名；伯希和敦煌写本第5529号（I）叫作《兄弟转帖》。同样还请参阅L·翟理斯：《敦煌的六个世纪》，其中指出在斯坦因敦煌写本中也出现了同样的名称。

^④伯希和敦煌写本第3730号背面：《某甲谨立社条》。该写本已由那波利贞发表在前引文中了。

^⑤斯坦因敦煌写本第1475号背面，第4页（发表于《史林》第23卷，第2期）。

员的某位近亲（兄弟、姐妹或其它直系亲属）从事远程旅行，没有作出过任何具体规定。新条款规定，当邑子的一位近亲旅行回归时或死亡时，每一个成员都要提供一匹绢。在出发从事千里旅行时，大家都要共同提供费用，即奉献一瓮酒；当旅行者返回时，又要向他奉献两瓮敬酒。所有以个人名义从事的旅行都不会考虑在内。为了对一位亲戚的死亡表示“出孝”，也要提供两瓮酒。

所有社的主要目的之一就是确保家祭的庆祝仪式和持续性。这一意愿已清楚地表现在某些例证中：如果成为孤儿或无男性后裔，似乎就要被看作是一种有利于被接受为新社员的形势。

“《投社人何清清状》”

右清清不幸薄福，父母并之，更无至亲，老婆待养。不报恩德，忽尔冥路。敢见父母之恩，须缙俗。闻宫口口一，幸诸大德和尚等，摄众生之口意。口口慈深矜舍，小者欲同接礼。后入社者一口使口伏望三官禄事，与赐以名。伏请处分”^①。

此外还有其它更多的情况：社是一种世袭性的机构。在与同一个社的所有成员共结友谊时，所涉及到的并不仅仅是某个人和家庭，而是还包括其世系和所有男性后裔。家长在社中以直系继承。

一卷敦煌文书指出^②：“凡为立社，切要久居。本身若云亡，便须子孙承受”。“直至绝嗣无人，不许遣他枝眷”。

我们通过敦煌石室的题识而获悉，某些组成社的创始家庭都

^①伯希和敦煌写本第3216号背面，已由那波利贞先生在上引文中转载。同样也请参阅伯希和敦煌写本第3266号背面；

“投社人董延进。右延进，父母生身，并无在有，空过一生，全无社邑。金过贵社，欲义投入，追凶逐吉。伏望三官，乞似数名入案。于条口圣追逐，不敢不身。伏请处分。口年口月口日，社子董延进谨状伏礼请会入”。详见上引那波利贞文。

^②伯希和敦煌汉文写本第3730号背面。详见上引那波利贞文。

要世代地负责维修这些石窟及其布置^①。

把邑和社的成员之间联系起来的是属于宗教范畴内的关系，此外还有互相帮助和互相交换财产及服务的公约。他们之间相互权力和义务的基础是一种假想的亲属关系^②。

那波利贞先生在他对敦煌社邑的论文中，一直坚持区别两类社：其一是真正中国式的，其二是佛教式的。据作者认为，前一类社仅仅是一种互相帮助的联合会，为了举行共同负担费用的家庭仪礼所组成。第二类社所从事的完全是佛教活动。然而，把社子联系起来的那种几乎是家庭性的关系也是佛教的社邑与其它类型的社之社条的主要内容。很清楚，我们所面对的是同一种社条，其形式都深度不同地受到了佛教的影响^③。整个社都有双重

^①见伯希和：《在西域发现的中世纪藏书室》，载《法兰西远东学院通报》第8卷，第503页。

^②我们将于下文指出，有一个在五世纪到敦煌文书时代（九—十世纪）经常出现和用以指社及其成员的字，这就是“义”字。此字的意义之一似乎是反常的：它有时指“外部的”或“假装的”（其例之一即为“义誓”）。我们在“义父”、“义子”或“义儿”等名词中发现的此字似乎也具有上意。它与我们平时对此字的解释“义务”、“义气”和“正义”等意相差甚殊。然而，通过这些宗教邑社阐明的人文现象，我们也可能确定此字的意义。我们只有通过法律或法律之外的制度的研究，这一始终都难以解释的字的字义方可澄清，这种作法要比哲学家们对该字用法的研究好得多。它使人想起了那些以通过本人、家庭和世族而联系起来的人之间理应完成的相互无偿、有时是规章规定的义务。毫无疑问，此字最早具有一种宗教意义，我们应具体地把这一观念与祭祀土地神的活动联系起来：祭祀在这些建立友谊的人之间创造了不可分割的联系。

^③敦煌的某些社的作用仅仅是“出忠于国，入孝于家”（伯希和敦煌写本第3128号）。但有关人似乎没有区别中国传统与佛教传统：那些包括有佛教出家人的社的目的是为了确保传统的“出孝”活动。

我们将于下文指出，道教会社也与敦煌的社属于同一类组织。请参阅马伯乐：《道教》第45页：“那种通过皈依不信教者的办法而创立教会的事实使得在该教会的创立者和受皈依者之间建立了一种不可分解的关系，这种关系一直扩大运用到他们各自非常遥远的后裔身上，而任何其它一种宗教都不能取而代之。这些家庭中有一些在中国已毫无阻碍地相传有两千年的历史了”。公元最初几个世纪中的道教会社的组织与九—十世纪的敦煌社也并没有明显的区别。道教的社司是由“冠官”、“祭酒”和“录事”组成的，这就使人联想到了敦煌社司中的“三官”。

目的：一方面是确保完成集体宗教活动，因为人们一直在等待全体社子，甚至是整个村社集体的乐善好施的效果；另一方面是家庭宗教信仰能得以继续。

* * *

在敦煌，社中的每位成员个人所交纳的份额可以使他们共同举行斋供。然而，象在社中发挥作用的这种作法比人们可以认为的那样更要别出心裁，它为人们经常要强调其重要性的那种家庭个体的表现留下了更大的活动余地。事实上，在社内有一个人物，他在节日的时候往往以非主要人物的身份出现。这就是“斋主”或“主人”。下面的一篇敦煌文书中记载了这一事实，此文书同样也值得引证，因为它可以使人深刻地了解敦煌佛教社中的生活①：

“于是洒扫衢陌，悬列僧幡。严饰闾阎，敷张宝座，诸佛延名僧。陈百味之珍馐，着六殊之芬馥。惣斯福善，先用庄严。官录已下诸公等，惟愿无边罪障即日消除，无量善因此时云集。法财自富，惠命遐长。灾害不入于口门，障例勿侵于巷陌②。家家快乐，宅宅欢娱。斋主助邀，咸蒙庆然。后干戈永息，风雨顺时。法界苍生，同霑兹福”。

社司的通知叫作“社司转帖”，我们在敦煌发现了许多样本，它们说明社子的份额常常都应该带到“斋主”或“主人”家中。

“右缘年交春座局席，次至曹保奴家。人各粟壹斗、面一斤、油半斤，幸请诸公等”③。

在另一份敦煌社司转帖中，又提到应该向“主人”家带去同

①《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》卷下，第117页。

②坊里的大门和家门都是神圣的界地，由社完成的仪礼的目的就在于保护这类围墙以内的地界不受自然灾害的侵袭。

③伯希和敦煌写本第3145号。

等数量的同样食物。另外一处还提到，各个人的份额应交纳到斋主张丑子家中^①。

如果正如我们所认为的那样，需要主人或斋主负责组织节日和斋供，那末斋主本人就无须交纳任何东西了。他要邀请同一社的成员和以个人的名义进行招待，他从中起了主要作用，所以在他受到邀请时就可以免交自己的份额。因此，节日并不是不具主办人的名字而由社承办的，而是由其各位成员举办的。在这种活动中个人所出甚少，而所得则甚多，这当然就是指上述机构所产生的宗教效果本身。举办人可以从这种活动中得到在受请者心目中的一种权威和社会地位。

敦煌的佛教社邑每月举行六次小斋（分别于初一、初八、十五、十八、二十四和二十八日举行）；每年又要举行三次大斋，分别于正月、五月和九月举行。但两次最大的局席（春座局席和秋座局席）与每一农业年度的进度有关，它们分别于一年劳动开始时，即于正月和农业结束时，即秋收之后于九月举行。佛教法事包括有经过这些过程而坚持下来的古老作法。然而，斋供同时也是家庭宗教信仰的主要活动，尤其是殡葬仪礼中的主要活动^②。

我们将简单追述一下这一机构的后期发展，它是中国互助性组织和财税联合会的起源。我们已经看到，宋代的长生库是由入社的和尚们交纳的份额组成的^③。很明显，这种作法是以石刻与敦煌写本向我们介绍的那种信徒和出家人的社为模式的。从为祭祀土地神而组成的古老的村社集团一直到近代中国的农民股东会^④，这是一直持续下来的一种悠久传统。

①伯希和敦煌写本第2975号和3286号。

②有关中国人宗教生活中的斋供及其规模，见上文。

③有关中国佛教中的财务互助机构，见荷联陞于《佛寺和四种筹款机构》，载《哈佛亚洲研究学报》，1950年6月，第8卷。

④参阅A·H·明恩博：《中国的村社生活》，1899年版，第153页以下。

从其发挥作用的形式来看，宗教的、中国的或佛教的社可以正确地使每个人在公共生活和家庭生活中最为重要的时刻占据自己应有的位置和举止适当，完全如同传统、伦理和宗教所要求的那样^①。佛教之斋始终都伴随以祈祷和忏悔活动，其目的是为了参加者及其家庭“建福”（也就是印度人所说的Punya），或者是为已故亲属“追福”。如果为斋供交纳自己的份额，这肯定是由于一个家庭无力独自承担全部开支。但同时也是由于其份额和供斋具有的意义及效果大大地超过了那种纯经济性的考虑。

*

*

*

在参加已存在的宗教集团或根据前者的模式而创办新集团

①R·莫尼埃（Maunier）在《阿尔及利亚的风俗习惯》（1935年巴黎版）中，对卡比利亚人的节日“陶于萨”（taussa）和“莫于纳”（Maouna）作了分析，他之所言肯定值得与中国的现象进行比较，这种比较绝对不会是武断的，完全如同卡比利亚人的村社也并非与中国的村社没有任何相似性一样：“在卡比利亚，尤其是在陶于萨节日至今仍然非常流行的地区，我们可以这样来确定该节日的定义：所有受到邀请的人应募捐的钱数要在节日中为晚宴的东道主使用。有时一个家庭的父亲迫不得已举行斋供，因为在伊斯兰教徒、柏柏尔人或穆斯林教徒中，举行宴会是一种义务，而且宴会也是炫耀和出风头的机会。举行宴会是一种义务和荣耀。举办者必须为其子举行割礼，为其子娶妻纳室或婚女。虽然他在石板下或罐子中没有藏有银币，但却必须举行酒宴，尤其是宰杀绵羊。可能使主人履行自己义务的唯一手段是求援于陶于萨。因此，陶于萨也有它的仪礼和效果。其仪礼首先在邀请或召请参加预定的宴会，只要发出这一邀请就可以使所有受邀人必须带来自己的一笔数目不大的钱。然后就是在举行宴会的同时交纳自己的份额”（第6667页）。

“因此，陶于萨也产生一种真实的法律效果：即不仅有交纳份额的义务和偿还的义务。但它的功效是降福，因为这是一种由上帝接受的行动。当举行一次陶于萨节时，所有曾经参加过这一捐赠的人都会获得幸运，即得到降福。当供品陈列于一块方巾上的时候，使者就高呼El-kher（意为‘上帝的降福’）。因此，陶于萨与莫于萨（与前者属于同一类的制度，但提供的份额都是食物）一样，也是一种既有神秘性，又有象征性的宗教活动，同时又具有经济和法律作用”（第68页）。

还可以参阅另一种文明中的例证，即希腊的埃拉诺斯（Eranos。交纳份额而聚餐的一种形式。——译者）。见L·日尔纳（L·Gernet）：《古代希腊的法律和准法律》，载《社会学年鉴》，1951年，第40页以下。

我们将于下文指出，这种仪礼有其高潮，这就是陈列出供品的时刻，就在这个时刻，神灵就可以向参加者降福。在佛教宴会中，似乎是也有这样的一个时刻。

时，佛教在中国得到了传播，佛教在城市和乡下教会的聚会中心往往是寺院的大门处或某些小佛堂。佛教影响的深浅程度不同，但它在佛教信仰的高潮期间（六和七世纪）则具有决定性的意义。联想到碑文石刻向我们提供的“邑会”，我们甚至可以说曾经有过一种新颖的机构^①。

在信徒和僧侣们的社中，各人交纳份额的多少取决于各人的信仰及其收入。有一篇碑文中记载说：“法义之众，遂至二十余，竭己家珍”^②。由沙畹研究过的一篇碑文指出，除了那些应该提供微薄份额的大批普通成员“邑子”或“邑人”之外，还登录有某些非常富裕的施主，以便让他们出资雕刻全身人像。

在一佛教雕刻品的基础上（其碑文的时间为543年）^③，有一份共有七十八个名字的名单。前五十名被称为“邑子”，只有该名籍中的最后三位除外，他们的称号是“邑老”。在名籍的上方，又出现了一些享有形形色色的尊号的人：一位是“邑师”，这就是法前和尚；十三位是主要雕像的施主；一位“斋主”，然后是一些特殊施主的名字：多宝（Prabhūtarṇa）雕像的施主、弥勒佛（Maitreya）雕像的施主、香火施主等等。

所以，邑会中最为富有的成员为共同事业作出了贡献，因为他们承担了规定的份额。我们面对的是一种比敦煌的社更为自由的组织。另一种资料也符合相同的意义：六世纪时邑会成员数字的变化幅度很大，从二十到二百、五百，甚至可达一千名，一般都要比敦煌社的成员多。因此，吸收新成员的范围应该更为广阔和更为自由。

①六世纪时邑社的佛教特点也表现在其辞汇本身之中：某些成员享的有尊号都是僧侣组织中的僧官职称：维那和都维那（Karmadāna）、监座、社主（参阅《法苑珠林》中bhanaka一条目）、香火等。

②沙畹：《华北考古记》第1卷，图版1E07。该碑文的时间为533年。

③沙畹：《六篇汉文碑文研究》，第Ⅱ号。

相反，敦煌社的特点是把财富交付共同使用，完全相当于布施的一种更为规范和更为正常的形式。各人的份额是由社条规定的。这已经不再是荣誉体面之义了，由于害怕不交纳自己的一份费用而受人鄙视，再加上竞相布施的心愿，这就使社内的各位成员都会心甘情愿地承担自己的义务，布施再也不是半自发性的了，违背社条就会受到惩治。那些不想应邀前来的人和那些没有交纳自己份额的人也将遭受惩罚。由于敦煌社的法律形态，所以它们代表着一种比“邑”更为发达的宗教组织形式。我们甚至可以承认，由于在有关社的碑文和敦煌文书之间相差数世纪，这些集团从前者过度到后者的明显发展即相当于信仰的一种同时发展，后者在唐代末年似乎变得不太完整和更为合乎情理了。

敦煌的一份社司转帖指出^①：

《社司转帖》

“右缘准例，建福一日。人各炉瓶一只，粟一斗，幸请诸公等。帖至，限今月四日卯时，于大悲寺门前取斋。捉二人到后，罚酒壹角^②。全不来者，罚酒半瓮。其帖速遽相分付，不得停滞。如滞帖者，准条取偿。周却赴本司，用凭告罚。

庚寅年，正月三日，

录事董帖启”^③。

紧接着是一份该社成员的名单，其中共包括十二位僧官（僧正和法律）和八位世俗人，除了其中一名之外，其余都是地方小官吏（押牙）。

另一卷敦煌文书向我们介绍了社司对其成员的惩罚：

^①伯希和敦煌写本第3037号。大悲寺只是在晚期才出现在敦煌写本中，所以此件文书的时间可能为930或990年。

^②其意为要抓住最后两位赴会的人。

^③事实上，当社司转帖传到每一位成员手中之后，他都应该在其名字的下面作一个记号，或者是在此位置上写上一个“知”字。

《社司状上》

“五月李子荣斋不到人何社长，刘元振并斋麦不送。他不送麦，成千荣。行香不到，罗光进。

右前伴人斋及麦行香不到，准罚，请处分。

牒件状如前，谨牒。

申年五月，赵庭琳牒”^①。

据敦煌一个创立于959年2月13日的女子社的社条记载，规定在节日以及用于“建福”的正月一日^②，各位成员都应该带来固定数量的油、酒和面粉。社条中规定说：如果本社的某一成员不尊重优先权，无论是在大小事务中，如果他在开会时引起争吵，如果他不服从社官的命令，那末全社成员便前往庙门，为了惩罚他，迫使他带来足够全社成员消耗的酒，在全社其它成员之间进行分配。所有希望退出社的成员都要受到打三竹板的惩罚^③。

另外一卷有关创建社的敦煌文书共有十三位成员签署，其中包括“社长”、“社官”和“录事”^④。该文书的时间为甲寅年，即景福三年（894年，也就是乾宁元年）五月十日。该社的目的是在其成员之间建立友谊和遵守仪礼，也就是要遵守守丧仪礼和各种孝道的表现。各位成员只要交付一小笔钱，就可以确保为其近亲寻找一块满意的墓地，此外还可以指望在各种情况下都能得到社员们的帮助。社条中规定了在各种情况下所交纳的多

①斯坦因敦煌写本第1475号，由那波利贞在《史林》杂志上引文中刊布。

②这里是指“春座局席”。

③翟理斯，《敦煌的六个世纪》。

我们通过这一事例便会看到，社的传统原则是要求各位家长作为成员而登记，但这一传统后来又由佛教引起了变化。我们对于女子社也不陌生。下面是敦煌一个乡担任职务的女子所组成的社的文献。这就是伯希和敦煌写本第3489号，于戊辰年正月十四日所立的社条。当一位社员的亲属之一死亡时，各个女子都要交纳一斗面。晚于约定时间到达的人要罚一角酒。据女社员的名字来看，其中有一些是比丘尼。

④这就是在敦煌所有社中都出现过的“三官”。除了这三位成员之外，有时还记载有一位“社老”。

少、在社内部应遵守的戒律（禁止酗酒和动手毆斗）和对漫不经心的成员的惩罚^①。

世俗界通过宗教集团的媒介作用而积极参加已经形成的僧伽生活。大乘佛教的基本原则之一是要要求僧俗共同实行救度，此项原则在世俗——宗教社中表现得十分具体和生动。不仅仅邑与社常常是在出家人的倡议下成立的，而且没有一个社不拥有自己的佛教法师。六世纪所有的社都有自己的说法和尚，被称为“邑师”^②；在敦煌地区，于社员中也登录有僧尼^③。这些出家人的作用并不仅限于对他们社内的世俗成员说法，而且还亲自为社带来了圣性；社内共同从事的所有慈善活动的效率也由于他们的存在而得到了加强。从一开始起，如果信徒们与这些拥有圣性的人结合起来，那肯定是他们希望在来世转生时得到后者的帮助^④。

举行斋供和在城内行像、转经和燃灯，佛教生活中的所有这一切活动都是信徒和僧侣们合作的杰作。常常是在寺院中，在某一个社所特有的道场举行斋供。在节日期间，也于佛刹中形成新的集团和制订他们的社条。敦煌文书中的一份寺院帐单中记载了这样的开支：

①伯希和敦煌写本第3989号。

②参阅554年的碑文（《六篇汉文碑文研究》第Ⅲ号）：由二百名左右的成员组成的一个邑有两名邑师，即比丘法果和海和，“比丘邑师法果供养佛时”，“比丘邑师海和供养佛时”。

③伯希和敦煌写本第2708号：八位僧侣和十名世俗人；伯希和敦煌写本第3707号：十六位世俗人和三名出家人；伯希和敦煌写本5530（18）号：三十八位世俗人和两名出家人；伯希和敦煌写本第3889号三十五位世俗人和一名出家人；伯希和敦煌写本第5529（6）号：十三名世俗人和一名出家人；伯希和敦煌写本第5529（11）号：十五名世俗人和一名出家人。

④有一个故事证明了这种看法：高昌（吐鲁番地区）王的太妃曾希望与玄奘（当他西游天竺被迫在该城停留时）法师建立一种假想的亲缘关系，以便在她的来世中受法师的解脱（“太妃甚欢，愿与师长为眷，代代相度”），详见伯希和敦煌写本第2053号，《大慈恩寺三藏法师传》卷1，第225页。

“面六斗五升、油半升、粟二石一斗，卧酒、沽酒。九日（胶卷不清。那波利贞作“九日”，谢和耐先生作“九月”。——译者）屈郎君孔目及看新社人兼造社条等用”^①。

在敦煌，肯定有数社同时与同一寺院保持关系，他们有时都要集聚在寺院的庭院中，特别是在每年举行的三次大斋时更为如此^②。净土寺为这些大斋之一的开支^③是一硕二斗面和四十一合油，用来制造饅餮饼^④以奉献给和尚们与社。那波利贞先生指出^⑤，如果每张饼合一合（○·○○一硕）面，并且还承认每位客人耗用五张饼，那末整个斋会就应该有二百到二百五十人参加^⑥。然而，净土寺的出家人共有六十一七十人。因此，参加这些斋会的共有几个由二十到四十名成员组成的社。

信徒与出家人集团的团结一致，经常是由他们共同举办的斋会和功德，通过其社员的互相服务而定期地得以加强。其延续性由发誓的信任、由每个人都可以自愿表示服从的公约和惩罚制度而得以加强。我们从中便可以窥见这一具有各种形式和多方面牵连的机构在中国佛教史中占优势的影响。那些公布在帝国范围内的小道场（某些册籍中的估计可高达四万个左右）是具有民间特点的许多社所特有的佛刹。

①伯希和敦煌写本第2032号，《甲辰年己直岁惠安手下诸色入历》。

②这就是正月、五月和九月的斋。在这几个月期间，禁止屠宰和钓鱼。参阅《唐律疏义》卷30，第10页；《唐会要》卷41，开元二十二年（734年）十月十五日的诏令，其中所提到的相反则是正月、七月和九月。

③伯希和敦煌写本第2049号，倒数第340页（油的开支）和第37页（面粉的开支）。斋会于长兴元年（930年）二月八日举行。

④参阅由《辞海》引用的《齐民要术》中对“饅餮饼”的解释，它指出这种饼是用和好的发酵面制成的。

⑤见那波利贞先生于《史林》第24卷，第3期中发表的文章。

⑥据由伯希和敦煌写本第3231号提供的资料，认为做一张“胡饼”是“饅餮饼”所需要面粉的五倍，也就是说约为五合（三分升），相当于一个成年人午餐的定量。

645年的一道诏令指出^①：“就山林别为兰若，兼亦聚众，公然往来”。所以，如果说和尚们在统治者们的眼中是“朋党”的话，那也绝非事出偶然。

由各个人交纳的份额，也可能是由于这些集团有时具有秘密特点带来的便利条件，我们方可以解释佛教僧众可以在山林中、在那些非常难以进入的地区和那些田间劳动一无所得的地区维持生活。正是由于社交纳的份额才使智崇及其同伴们得以在扬州附近的山区长居久安。

这一机构解释了佛教在民间传播的情况。但是，这一机构似乎也说明它曾是促成六和七世纪社会团结一致和结构严密的一大因素。碑文向我们介绍的那些社似乎是集聚了平民百姓和当地大户。那些生活水平相差甚殊的社可以在同一种功德中互相合作，虽然其具体作法都与各自的手段有关：交纳份额本是贫穷阶级的作法，竞相花费则是富裕阶级的所作所为^②。

另外，我们还可以发现这类特殊观念在中国宗教思想和佛教僧众机构中对社的反响：

《像法决疑经》中指出^③：“若复有人，多饶财务，独行布施，从生至老。不如复有众多人众，不同贫、富、贵、贱，若道、若俗，共相劝他各出少财，聚集^④一处，随宜布施贫穷、孤老、恶疾、重病、困厄之人，其福甚大”。

无尽藏理论的新颖之处肯定就是使出自社的观念和作法扩大到整个信徒阶层。如同社一般，无尽藏也起着经济和宗教的双重

①《册府元龟》卷159，第17页，开元十九年六月己未日的诏令。参阅《唐会要》卷49，第6—7页；《唐大诏令集》卷113。

②我们在上文已经看到，无尽藏要由长安一些大家族非常贵重的供物、固定的税收和平民百姓所交纳的少量物品来补充。

③《像法决疑经》第1337页（应为第1336页。——译者）。

④敦煌社司转帖中也使用这同一个术语来指其成员之间的会晤。

作用。这是以各位施主交纳的份额为基础的一种互助组织。但在信徒中有关宗教“斋供”的思想成了这一机构的基础。

* * *

宗教现象是由新集团的发展表现出来的，但新集团主要是借鉴于一些土著社的形式。另外，这一创举并不仅限于宗教秘密会社；在道场周围又形成了农民或市民的教团，它们都与和尚有关，在不同程度上与僧伽结合起来了。

敦煌寺院中的和尚们在工匠们的工程竣工之后也为他们举行供斋，这是对他们辛苦劳动的一种犒劳形式。但是，对于这些由和尚们亲自参加的供斋，谁能说他们不可能同时又是为了表示工程的顺利竣工和开工的功德呢？

我们可以认为，在唐代之前和一直到唐代前半叶的中国社会中，尚没有出现纯属于商业范畴内的关系。人们不为附庸的劳动付资，只对他们进行犒赏，因为与附庸所维持的完全是主客之间的关系，这已经远远超出了经济的窄小范围。把个人与家庭联系起来的关系是个人关系，有时则具有近乎家庭的特点。那些被“养”人是假想家庭的成员，它的扩大是无限的。中国寺院和佛教僧侣们的势力并不是特定为宗教性、经济性或政治性的，它同时具备所有这些特点，但程度不同。

那些承认可以在人世间救度的大乘佛教理论也认为存在有“在家”的佛陀和“出家”的菩萨，这类理论在中国取得了巨大成功，其基础是奥义、信徒和僧侣们的社、寺院附属集团和出家人的世俗支持者。“菩萨戒”就是可以使世俗人与僧伽联系起来。对于世俗人来说，只要把自己与出家人联系起来就可以使自己成为佛教教团的成员。所以，有关经济运动史的主要资料则是一些非常普通的依附现象，它虽然出现在次要地位，但在经过全盘考虑之后，我们便会发现，唯有它才具有能作出解释的价值。

富裕的信徒

传统的作为

归根结蒂，在与本文有关的这个时代，财富形成了中国社会中最为明显的特点。在贫苦的大众与非常有限的富裕家庭集团之间，有一种非常明显的经济水平的差距，我们可以把他们看作是两个阶级之间的对立，即强调指出存在有一些比一般人更为富裕的农民。他们拥有一定数量的奴婢和耕畜，尤其是我们为了方便而简称为“上流社会”的集团远不是清一色的：它是由两京和各州的大家族、皇亲国戚、高级官吏、大人物们的保护人、最后是富商们组成。围绕着中央政权转动的是城市居民界，其中包括那些可以直接管理事务的人、那些可以对政权施加影响的人、经常与权贵们相接触或置于他们保护之下的人。因此，在财产之外还应增补另外一种因素：政权。这就是我们对于这一阶层（主要是皇宫阶层）的印象。这肯定也是一个相当混杂的阶层，当然会出现各种不同的倾向；即使是避免所有推理化的思想，我们也不得不承认可以从中洞察到某些一般性的对立，既属于思想性，又属政治性。

我们非常清楚地知道存在有一个正统的卫道士阶级，即文人阶级；从传统习惯中就可以看到他们在竭力维持一整套观念，而这些观念虽称不起新颖，但却有形成一个结构严密的整体的功德。它们经受了考验，在实际事务管理中是治国的唯一有效方法。家族和村庄集团的统一取决于对伦理道德原则和等级制度的尊重，社会安定取决于经济的繁荣，文人们的所有关心之处都趋向于这些具体问题。那种传统习惯的彻底唯物主义、它对于无益开支的谴责、对于古代君主们生活习惯的庄严朴素性的经常性赞美，肯定均源出于此。文人们的伦理道德与他们对于经济学家和行政管理人员的关心具有明显的关系。

相反，对于所有那些未受这一学科培养的人，所有那些没有特殊原因而成为这些有益的原则的信徒的人：皇家贵族成员，尤其是女子和贵族阶层所钟情的人，都可以置于其对立面。但在后者之中，也可以不足为奇地发现一种传统的潮流，对于它的记忆已经遗忘在中国最为古老的历史中了：一种讲究豪华和权威的传统；一种旨在发展其支持者的政策，其中女子起一种主要作用，因为要通过她们而缔造联姻关系，而且她们同时也关心获得经济势力。

如果文人们的理论完全在于维护和巩固合法政权，那我们相反也可以从中看到这一“贵族”思潮的颠覆性意图：由于急不可待地追求豪华和利益、执著于亲属关系、甚至包括上层阶级中某些阶层对宗教的关注，所有这一切始终都含蓄地和在不同程度上具有政治意义。

当然，这仅仅是一些普通的对立和倾向。个人的心理学（它一般都能对付相反的情况）始终是比较复杂的。但是，于此首先应承认这种反命题的传统，它们与本文的宗旨有着直接关系。本文提出的问题并不仅仅在于宗教笃信方面，因为这种笃信从来也只能为分析提供相当微弱的论据。佛教向经济和政治方面的发展本身就已经指出，其根基是相当广阔的，甚至有时也是相当深刻的。当然，佛教信仰有时也会触及到那些在文人传统中成长起来的人，但我们现在就应该指出它实际上仅仅是一种感染性的效果而已。佛教不可能在他们中间找到最有利于自己发展的地盘，而只能到皇亲国戚及皇帝亲信们中间去觅寻。所以，随着我们的研究而具体形成的一幅形象就这样勾勒出来了：由共同的爱好和兴趣联系起来的一个亲佛教徒的集团之形象。它由上层社会、富裕的和有影响的家族的女子所组成，但有时也包括新加入的男子和一些地位低贱的人：商人、奴婢、宦官、僧侣。他们都是托大人物之荫庇而生活的，而且都与大人物们保持有密切的关系。

我们在“高贵”阶层中还可以发现另外一种所作所为，它们似乎符合传统，具有使所有人敬服的集体心理学特点，相形之下就使个人气质显得无足轻重了。对豪华开支的追求、挥霍浪费和酷爱摆阔气的行为形成了上述普遍特点之一。但这种特点也与其它特点有关。很明显，在他们之中，佛教之虔诚也伴随着残酷性。他们用于功德的热忱与佛教慈悲的原则是背道而驰的。佛教最虔诚的信徒往往又都是残忍凶恶的人。

“熙（冯熙，文明太后之兄，卒歿于495年）为政不能仁厚，而信佛法，自出家资，在诸州镇建佛图精舍，合七十二处，写一十六部一切经。延至名德沙门，日与讲论，精勤不倦，所费亦不貲。而在诸州营塔寺多在高山秀阜，伤杀人牛”^①。

有一位佛教徒皇帝，他完全符合书生们所描述的暴君们的传统形象，即很少关心其臣民们的福利、自己讲排场阔气、易受迷信的影响、生性残暴等等。这是一种公式化的形象，有些人似乎想方设法地使某一位皇帝与上述形象相似。565—577年执政的北齐末帝高纬（此处有误，末帝应指幼主高恒或高绍义，而不是高纬。——译者）就是一个典型的例证。其宫中充斥着小人，然而却享受了浩荡皇恩，其中包括：奴婢、宦官、商贾、乐使、巫师等。据史书记载，他曾“凿晋阳西山为大佛像，一夜然油万盆，光照宫内。又为胡昭仪起大慈寺，未成，改为穆皇后大宝林寺，穷极工巧，运石填泉，劳费亿计，人牛死者不可胜纪”^②。

女篡权者武则天在历史上以其残酷性、恬不知耻、妄自尊大

^①《魏书》卷87（误，应为83。——译者）上，冯熙传。我们甚至还可以认为这些死人是必要的祭祀（史料中经常载有这类详细情况）。道场的建立常常与用生人祭祀有关。但必须有一种祝圣仪式。请参阅上文有关在和尚自杀以后筑宰塔波的细节。

^②《北齐书》卷8，第6页；《北史》卷8，第8页，白乐日在《〈隋书·食货志〉译注》第209—210页的译文。

的癖好和对佛教广施恩泽而著称于世。众所周知，她曾计划在洛阳郊区建立一座高达三百米的佛像。她敕封自己的情人、由她亲自度为僧并荣升贵族的薛怀义掌管建筑的佛寺高达五层，内供有三十米高的一尊佛像。我们在她身上发现了完全符合暴君传统的那种无度行为，同时也符合佛教的美学倾向，而且是利用一切机会表现自己。她同样也把营造官方正式进行宗教崇拜的建筑——明堂的任务交给了薛怀义，该建筑也既高大又富丽堂皇，全高达一百米，顶部有一拱顶，上置一只以黄金和宝石制成的凤凰。

还必须指出，同一种追求巨额开支的癖好同时也传播到世俗建筑和佛教建筑中了。707年的一道表章指出：“方大起寺舍，广营第宅”^①。这些工程引起了对整片森林的破坏和大规模的土石工程。道教也受到了同样的青睐，同一批公主们于七世纪末和八世纪初也令人建筑了金碧辉煌的佛寺和道观。

然而，在佛教名义的掩饰下，古老巫教修习法往往也复活了，文人们的伦理学始终反对这类作法，但其中肯定有中国特点。在对死者的祭祀中也常常会出现极端的形式：殡葬成了标榜财富的机会，借此还可以表达生者的孝心和家庭的慷慨豪爽。亡者的名声是根据吊丧礼物的价值和数量确定的。这种豪华和挥霍浪费并非是佛教特有，而是最倾向接受新宗教的阶层的所为。在佛教运动与豪华殡葬非常古老的作法之间存在有密切的关系。唐代这种竭财方式的复兴与佛教最为发达的方式是相一致的（公元六世纪下半叶与七世纪的初叶）。

后来成为武后宰相的李义府，于龙朔二年（662年）请求允许将其祖父的遗骸改葬在永康陵侧挖掘的新墓穴中。“王公已下，争致赠遗，其羽仪、导从、鞶鞶、器服，并穷极奢侈。又会葬车马、祖奠供帐，自灊桥属于三原，七十里间，相继不绝。武

^①见上文。

德已来，王公葬送之盛，未始有之”^①。

玄宗皇帝执政年间的宦官高力士同样也为其妻子举行隆重的殡礼。从其私邸一直到墓地，大道两旁集聚了成群结队的人，一队队一眼望不到头的车马^②。然而，如果高力士将其巨大财富的很大一部分用于建筑寺院，那也并不是偶然现象。

玄宗皇帝在执政初年，曾竭力镇压这些与文人们的经济方针格格不入的作法：

开元二年(714年)9月甲寅日颁布的一道敕旨指出^③：“自古帝王皆以厚葬为戒，以其无益亡者，有损生业故也。近代^④以来，共行奢靡，递相仿效，浸成风俗，既竭家产，多至凋敝。然则魂魄归天，明精诚之已远，卜宅于地，盖思慕之所存。古者不封，未为远达。且墓为真宅，自便有房，今乃别造田园，名为下帐^⑤，又冥器等物，皆竞骄侈”。

在同一时代，姚崇也抨击过这类无益的浪费^⑥：

“凡厚葬之家，例非明哲，或溺于流俗，不察幽明，咸以奢厚为忠孝，以俭薄为怪惜，至今亡者致戮尸暴骸之酷，存者陷不忠不孝之消”。但姚崇立即就直接转向对佛教徒的攻击，并要求以最为简朴的斋(佛教的聚餐和仪礼)来为他自己举行葬仪。

在为死者所举行的仪礼中，很可能早就使用了佛教徒们的服

①《旧唐书》卷82，李义府传。

②《旧唐书》卷184，高力士传。

③《旧唐书》卷8。

④肯定应该理解为：自武后、中宗和睿宗执政以来。

⑤我们从辞典中没有找到“下帐”一词。“帐”字也可能是指为举行殡葬仪礼而支起的帐篷。佛教僧众内部的慈善建筑肯定成了那种令人想起了越南的“香火”一类机构的楷模。请参阅德鲁斯塔尔(Deloustal)：《古安南的司法》，载《法兰西远东学院通报》第11卷，第48页。有关这些私佛堂在宋代的发展，见下文。

⑥《旧唐书》卷96，姚崇传。

务^①。一般来说，祭祀死者与佛教之间的关系是非常密切的：在由上流阶层的成员们建立的寺院和佛堂中间，没有任何一座不是为了已故高级人物的利益而建造的，其中包括皇帝、皇家或一些私人大家族的成员。佛教道场在某种程度上始终具有殡葬建筑^②和家庭佛刹的功能。在上流社会中，家庭荣誉也是功德最强大的动力^③。

《像法决疑经》指出^④：，未来时代的人只会无益地积累功德，他们只能得到微小的报应。事实上，他们从事的慈善行为的原则仅仅是希望获得荣耀或物质利益以及虚荣心。他们竞相互相超越，忽视了对古寺的修缮，而更为喜欢建造新寺。他们指出：

“非我先宗所造，何用治焉？”还有一些人，当他们发现别人聚集起来以完成功德时，仅仅想到自己的荣誉并竭其家业资产而奉作供物。但这并不妨碍当他们看到穷人和孤儿时侮骂着将之驱走，却不给他们一口饭吃。

文人们对于慈善事业和建筑豪华性的批评，使人对于这种豪华作法的实质更加毫不怀疑了。它们可以确保完全是世俗的和现实的声望。但这种权威还可以重新出现在死者身上，因为先祖们继续属于原来的家族和与资产保持联系。

^①在北魏显祖皇帝（466—470年）晏驾之后，某一位叫作王玄威（谢和耐先生误作王玄知。——译者）的人在其州城墙之外的一个棚子里过着一种贫穷的隐修士生活。他身穿草衣，以菜汤为食，不断地叫苦连天，对一切都暴跳如雷。在皇帝晏驾的第一百天时，他几乎花费了自己积累的所有财富组织由四百人参加的一次佛斋。在显祖皇帝晏驾周年纪念的时候，他又新设了一次由一百名和尚参加的斋供。孝文帝被这位臣民对王朝的忠孝所感动，诏送白毡襦一具，与玄威释服。见《魏书》卷87。此文献向我们揭示的是中国人守孝仪礼和佛教作法的一种相当奇怪的结合。

^②我们想借此机会而提一次，墓地和建寺其地都属于同一类。它们都是一些高低不平的丘陵地，而且与耕田是分割开来的。

^③出身于一个虔诚佛教徒家庭的李源经常前往惠林佛寺（建于其父在乡下的旧地产中）中简陋的僧房中居住，当时人们只前往自家的寺院中居住，而不到别的地方去（《旧唐书》卷187下，李源传）。

^④《像法决疑经》第1336页。

与这些豪华排场的作法有关而又提出了一个特殊的问题：僧侣与信徒们富裕家庭的关系、这些家庭宗教崇拜的方向。在宗教崇拜严格地具有私人特点的范围内，它似乎又向巫术的方向转移了：“壬子，诏私家不得辄立妖神，妄设淫祀，非礼祠祷，一皆禁绝。其龟易五兆之外，诸杂占卜，亦皆停断”。那些具有巫术特点的仪式和与仪礼相反的祭祀制度是完全受禁的。除了用乌龟壳和蓍草进行的占卜之外，所有的其它占卜术都是受禁的^①。大家族有它们自己的炼丹士和巫师的支持者。至少从五世纪起，佛教僧侣们就已经在这些传统的人物中间出现了。

太平真君五年（444年）其一个戊申日，北魏世祖皇帝诏令“自王公已下至于庶人，有私养沙门、巫师及金银工匠在其家者，皆遣诣官曹，不得容匿”^②。这些“假西戎虚诞”之法而从事占卜活动的沙门（śramaṇa）要被处死，掩护他们的人要全家抄灭^③。

开元二年（714年）的一道诏令严禁官吏们在自家中私蓄从事占卜术的佛教僧尼或道教道士和仙姑的客伍。这道敕旨还补充说，各个家庭都有义务设斋一次，为这一机会而召来的出家人应出示自己的度牒，还必须向行政当局宣布他们住在哪座寺院或道观中。仅仅是根据这一条件，他们方可以按照允许的数字而到各家各户中去。御史의 侦探奉命搜捕那些违诏者并给予惩处^④。

私人信仰也随着社会地位的提高而得到发展。我们承认，皇后和公主以及皇家最高的人物也蓄养僧尼、修建寺院佛堂。梁武

①《旧唐书》卷2。

②这道诏令载于《魏书》卷4，第2页，对于它所暗示的“金银工匠”，我们肯定也应将之看作是炼丹士。

③《魏书》卷114，第4页；卷4，第2页。参阅魏鲁男译文第139页和注②。

④《册府元龟》卷159，第11页。

帝也有其“家僧”^①。唐代皇帝有自己的“内道场”。某些寺院似乎是起了一种特殊的和相当可观的作用。当梁武帝宣布决定“施身”于三宝以把帝国从灾难中拯救出来的时候，他始终是前往同泰寺。稍晚些时候的北魏的皇后们也都前往瑶光寺为尼。496年，冯氏皇后也出俗为尼，离宫前往这个静僻处^②；高皇后于528年，胡皇后在她悲剧性地死亡之前也于528年到了该寺^③。

皇家成员及某些佛教教团之间的关系非常密切，而尼姑们所起的特别导师的角色则成了引人注目的事实。正是她们有时提供嫔妃女眷内室，那些由尼姑们培养出来的嫔妃有时也会具有光明灿烂的前途^④。我们掌握有两个非常著名的例证：其一是北魏宣武帝（500—515年）的妃子，即后来的胡皇后，她的政治影响在六世纪初非常强大，而且非常赞助佛教；其二就是武则天皇后。篡国夺权的武后完全与胡后一样（她们之间有许多共同特点），她是中国历史上第一个有正式头衔的皇后，而且是由尼姑们培养起来的，仅仅是在进入唐太宗皇帝的嫔妃群时才离开了寺院（此处有误。武则天是在太宗驾崩后进入尼庵的，后由高宗接出来。——译者）。后来登基的隋文帝杨坚也是出生于尼姑庵中，并且于541—552年间在那里度过了自己的童年。与文人的传统培养同时存在和处于对立状态的，还有一种佛教教育，后者还特别适用于皇帝嫔妃群中的女子，它对于皇帝们的政策产生的深远影响也是毫无疑问的。

在以道标和尚为首的一帮人而策划了一次阴谋之后，宋孝武帝决定于大明二年对僧侣界采取了沙汰措施：那些不遵守佛教戒

①《佛祖统纪》卷38，第355页。

②同上。

③同上引书，第356页。

④我们不能将此看作是偶然所致。如果说僧尼们的政治影响是玄奥的和以一种阴谋网为基础的话，那末这种影响就是相当可观的，有时甚至是决定性的。

律和不过苦修生活的出家人均被还俗，但某些可以进入皇宫嫔妃群的尼庵尼姑也与皇帝的某些宠妃及皇后有所接触，这道诏令始终未能付诸实施^①。傅奕在他有关破佛事的表章之一（624年左右）中提到，齐朝的章仇子他曾向皇帝上表，其中陈述说数目很大的寺院和佛塔导致了对布帛和贵重金属的大量消耗。但在和尚与某些大臣们共同策划之后，那位清廉刚直的官吏受到了诬陷。另一方面，那些受到皇帝爱妃和公主们支持的尼姑们又散布了许多针对他的恶毒的和含沙射影的攻击。以致于使章仇子他最终被投入了监狱，并被公开处决^②。

我们知道名声很大的韩愈在中国南方那些瘟疫之地遭受到的悲惨下场。他有关谏法门寺迎佛骨的上书是导致这种下场的原由。韩愈激怒了宪宗皇帝，尽管裴度和崔群两位文官极力为他保本，也没有使皇帝心软和让步。据传说，当时思想界都奋起反对表章的作者，使“国戚诸贵”又得到了攻击他的新爪牙。韩愈被贬任潮州（今广东省境内）刺史^③。

宫廷中的女子（一般来说都是皇亲）与佛教徒们的共谋可以解释清楚以下事实的由于僧尼数目太大，同时也是由于在佛教信仰的借口下使开支过份庞大，因而官方史书才记载那样多的必要措施；同时也可以解释清楚为什么在官方史著中出现的那样多有关改革的教旨从来未能付诸实施。然而，还必须指出，皇宫中的女子和大人物品们以极大热忱所捍卫的正是僧侣界中的那些最值得推重的成员。他们与之维持密切关系而且能最好地为他们的利益服务的正是下面这一个出家人阶层：巫师和尚、占卜师和商人。

政治影响

①《宋书》卷97，第10页。

②《旧唐书》卷97（误，应为卷79。——译者），韩奕传。

③《旧唐书》卷160，韩愈传。

宫廷显要人物对僧侣们的关怀符合某些爱好和一种宗教信仰，如果不承认其真实性则是错误的。但这种态度可能会引起政治牵连。那些心怀谋反之意的人应重视和尚；僧侣的地位处于社会之外，其中有些人又与宫廷保持关系，这就必然会使他们在所有精心策划的阴谋中充当一种必不可缺的中间人的角色。尼姑们谙熟皇家的秘密及政治内幕。佛教僧众代表着一种不可忽视的经济力量，而且和尚们还具有另一个领域的的能力：他们有巫术的知识和占卜的本领。他们在民间传播一些对于王朝稳定来说是特别危险的说教。这些出身低贱的人最终也要作为上流社会中最好的盟友而出现。

公元八世纪初，太平公主把一位叫作惠范的胡族和尚作为自己的情人。这位和尚特别富裕，而且“善事权贵”。太平公主向皇帝上表要求敕封惠范为圣善寺寺主，并且提升为三品官和封为公。他与公主共同策划阴谋。713年，玄宗皇帝发现当时政局变得很危险，共有五位大臣参预了阴谋，于是便决定消灭这一乱党的成员，其中包括窦怀贞^①、萧至忠^②和岑羲。太平公主逃到了一座深山寺院中。当她数日之后从那里出来，获皇恩被赐死于第^③。

早在七世纪中叶，高阳公主成为反对其兄高宗皇帝的阴谋的策划者。她向佛教和尚与占卜师智勘和惠弘求援，后者“能视鬼”，此外还有两位道教道士。其支持者和同谋者中还有宦官陈玄运。652年，这一阴谋被揭发了，乱党被处死^④。

某些家庭在传统上与佛教有联系。萧氏家族的情况即属此例，他是中国南朝梁帝国执政家族的一个分支的后裔，汉族君主

^①他是窦德明的侄子，属于皇帝的一个同母异父的支系。见《旧唐书》卷183中此人的传记。

^②他是武三思的保护人，同时也是武则天皇后的亲戚。参阅《旧唐书》卷92中此人的传记。

^③《旧唐书》卷182，武承嗣传的附录。

^④《新唐书》卷83，合浦公主传。

中最为虔诚的佛教徒梁武帝即出身于这个家族。杨氏家族后裔的情况也属此例，杨氏是隋王朝的缔造者。这些已经灭国的王朝的分支仍抱有恢复权力的希望，它们与和尚们保持着关系，这与颠覆念头并非绝无关系^①。

天宝年间（742—755年），杨慎矜与一位名叫史敬忠的“还俗僧”相勾结。据说，这位杨某人非常酷爱占卜著作。所以，我们也可以认为史敬忠为他挑选占卜著作而出谋划策。侍御史王鉷曾有一日禀报宰相李林甫：

“鉷于林甫构成其罪，云慎矜是隋家子孙，心规克复隋室，故蓄异书，与凶人来往，而说国家休咎”。

在一次搜查之后，人们发现杨慎矜有一个藏满占卜著作的密室^②。

中央政权的不安是有道理的：许多阴谋和暴乱就是以传播占卜术和救世主降临学说理论为基础的，而这些阴谋和叛乱的首领又都是贵族成员、具有独立倾向的官吏和巫术和尚。

公元481年，兰台御史张求和一百多位上层人物征募了一支奴婢大军。与他们共谋的还有一位名叫法秀的和尚，他用占卜术煽动广大民众^③。

“冀州（今直隶南部）沙门法庆，为行无赖，为其徒所摈，乃去袄术说。勃海李归伯率乡人为乱，众推庆为主，自号‘大乘佛’，以归伯为‘十住菩萨平魔汉王’。屠灭寺舍，斩害僧尼，焚烧经卷，云新佛出世，除去众魔”^④。

①参阅陈寅恪：《武曌与佛教》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》第5册，第2分册，1935年。

②《旧唐书》卷105，杨慎矜传。

③《魏书》卷7上，第7页。

④《佛祖统纪》卷38，第356页，528年。参阅《魏书》卷9，第9页，其中将这次动乱的时间定为515年。《佛祖统纪》的文献中加入了《魏书》卷9，第2页中乐王传中的一段文字。

对于占卜术在武则天皇后夺位中所起的作用，我们已经知道得相当多了。许多佛教和尚们都负责这种宣传形式，我们应该承认它是很有效的^①。

冢本善隆先生列出了下表，说明公元五一六世纪间受佛教影响而发生的暴乱，（载《支那佛教史研究》第247—285页）：

年代	起义暴乱
402	河北沙门张翹
473	山西慧隱
481	山西法秀
490	山东司马惠御
509	甘肃刘惠王
510	甘肃刘光秀
514	河北刘僧绍
515—517	河北法庆和李归伯
516—517	河北刘景暉

在这种半宗教、半政治的背景中，经济因素的存在也不会引起大惊小怪。那些大户们也心甘情愿地模仿和尚与寺院的所作所为。但有时也会出现佛寺成为地方贵族们藏财储宝的有利环境。在发生动乱时，寺院成了仓库：

在盖吴^②于杏城^③起义时，北魏皇帝亲率大军，兵至长安：

①参阅上引陈寅恪文。

②《佛祖统纪》中一条注释（卷38，第334页）指出，“盖”字在一般情况下读作kai，但于此则应读作ko。

③今陕西省Tchang—Pou—hien（原文如此，不知指何县。应为黄陵县。——译者）西南。

“先是，长安沙门种麦寺内，御骑牧马于麦中，帝入观马。沙门饮从官酒，从官入其便室，见大有弓矢矛盾，出以奏闻。帝怒曰：‘此非沙门所用，当与盖吴通谋，规害人耳！’命有司案诛一寺，阅其财产，大得酿酒及州郡牧守富人所寄藏物，盖以万计。又为屈室，与贵室女私行淫乱。帝既忿沙门非法，浩时从行，因进其说”^①。

除了这些偶然的共谋之外，在富门豪户与佛教僧侣之间还有利益的一致性。他们拥有同类财产，带有田圃、碓、邸店和质店等财产的庄园。肯定由此也产生了他们观点的普遍一致性，甚至某些冲突的原因也源出于此。经济上的竞争并不排除互相之间的援助和默契。

追求豪华的作风在中国贵族成员中具有传统性，它的支持者们——暴发的赤贫，他们社会地位的提高要仰仗上层人物——与新富翁们的思想状态是相一致的，而且与囤积财富的那种非常强烈的倾向也是相吻合的。对经商的追求、腐化和唯利是图也是亲佛教界的典型特点。

在中国佛教史中，始终存在有一个腐化的和具有影响的人数不多的阶级。他们一般来说都非常富裕，与皇族成员和官吏们的关系非常密切。某些人在各州中都有非常广泛的影响，地方政权被迫与他们妥协。这就是五世纪末和六世纪初北魏佛教僧官们的情况：僧曹中的沙门统和维那都是通过质钱和不清廉地管理“僧祇谷”而发财致富。六世纪中叶前后的济州沙门统道瑛就是这类富裕而具权势的出家人阶级中的典型一例。《续世说》^②中记载一位名叫鉴虚的和尚的历史，他从贞元年间（785—805年）起，就开始通过贿赂的办法而赢得影响和宠幸。乡镇中的官吏们

^①这类作法中无疑具有宗教特点，它们在受汉人影响的佛教中似乎流传很广。

^②《续世说》卷3，第10页。

得到了他的大量贿赂，对他非常崇拜，以致于任何人都不敢对他提出诉讼。然而，在宪宗执政年间（806—820年）中丞薛存诚却成功地处死了他，并且没收了其财产。

在428—451年成为摄政王的恭宗在北魏历史上也非常出名。在由盖吴起义引起的446年的敌视佛教运动之后，为了使世祖皇帝缓和他反对和尚和佛教的措施，他才因此而出名。到了五世纪前半叶末，皇帝的近亲及这位摄政王的亲信（我们知道这些人对佛教抱有同情心）也开始从事经商。高允批评了皇亲国戚的成员们的恶劣先例：“营立私田，畜养鸡犬，乃至贩酤市麩，与民争利，议声流布，不可追掩”^①。

713年，在武则天的女儿和虔诚佛教徒太平公主的谋乱与自杀之后，于是便清点了她的财产：“公主诸子及党与死者数十人。籍其家，财货山积，珍奇宝物，侔于御府，马牧羊牧田园质库，数年征敛不尽。惠范家产亦数十万贯”。^②

以其豪华而著称的宦官高力士也非常富裕，“资产殷厚”。在京师的西北，他令人整治了泔水河道，以在那里修建一座五轮大碾碾，而且还可以同时开动。那里每天可以磨三百硕粮食^③。我们还应该把来庭坊的宝寿佛寺^④、兴宁场的华街道士观^⑤的建筑归于同一位高力士的慷慨布施。当宝寿寺铸成大钟时，高力士在该寺中举行一次大规模的佛教仪式，他邀请了朝中的所有高级人物前来参加，并且要求那些希望敲此钟的人每敲一次交纳一百贯。有些人一直敲了二十次（这就要向高力士交纳二千贯），所

①《魏书》卷48，高允传。

②有关质库的佛教起源，见上文。

③《旧唐书》卷183，武三思传。

④据《天工开物》记载，水磨每天可以把六斛谷物加工成粉，因此我们看到了这一设施的规模。

⑤这是长安皇城东部的一个坊。

有人都不只敲了十次以下^①。

主要在皇家贵族的女子中，如皇后、公主和高级嫔妃等，对贸易的酷爱为最甚。她们的权势首先是以商业财富为基础的。我们在此问题上发现的又是一种具有悠久历史的传统^②。在中国上流社会的这些豪华和贪婪的阶层中，仍是她们定下了基调。另外，她们对帝国政策也拥有神秘的，但却是决定性的影响。她们也滥用自己的权力。

“中宗（705—709年）韦后爱宠日深，恣其所欲，请奏无不允许，恃宠横纵，权倾天下，自王侯宰相已下，除拜多出其门。所营第宅并造安乐佛寺，拟于宫掖，巧妙过之，令杨务廉于城西造定昆池于其庄，延袤数里”^③

宫廷中女子对皇帝们的影响可以使她们实现个人的同情和恶感，同时也可以利用卖弄皇恩而变富，在她们宫中，晋升和贵族尊号是靠钱买来的，我们已经看到了皇家允许以出售度牒为目的的那种有利可图的交易。在武后执掌朝纲和介于武后执政末年与玄宗（705—711年）登基之间，公主们的权力处于鼎盛时期，这个时代的标志是政治风气的腐化。这也是佛教最为兴旺发达的时代之一。佛教建筑的豪华和数目之巨以及僧侣界人数的增长均可以证明这一说法。

同母异父支系的经济和政治利益以及女子们的利益（她们代

①《旧唐书》卷84（应为卷184。——译者），高力士传。

②参阅葛兰言（Granet）：《中国的封建制》第149页：“我们可以这样确定中国的风俗习惯（主要是，但并不仅仅是在古代），即指出如果男人及男系亲属和依附于他们的人的产业与地产结合起来，而女子则由于异族通婚的原则而命中注定要离开出生地。她们在实质上也有交换价值，同时整个财产流动的原则也不完全是祖传性的和不可能从一个地区向另一个地区转让和继承的”。参阅同一部著作中由葛兰言所提供的有关女子与大商人之间关系的资料。

③《旧唐书》卷183，武三思传（误，应为武延秀传。——译者）。这类非常豪华的建筑具有政治意义。文人们没有忽略将之比作皇宫建筑。这是篡权的开始。

表着这些政治利益)已被佛教运动所利用。值得注意的是在武则天登基时由和尚们所散布的占卜预言都倾向于使一位女子篡夺最高权力合法化。

在八世纪下半叶，于肃宗和代宗执政年间，那些亲佛教的大官吏们都处于最有利于佛教的位置上。在那些亲佛教的大官吏们中，最为著名的三位是：王缙(他属于一个可能是传统的佛教徒家庭^①)、宦官杜鸿渐、元载。当时所颁布的为回答密数大师不空表章的正式诏令都是由这三个人所共同签署的^②。三位中最后一位元载的生平事迹对于我们来说并非是毫无意义的。这是一位新出名者，旧任赵王元氏夫人的财产总管，因而也采纳了元姓。无疑是在他与贵族关系的推动下，才于肃宗年间进入宦官生涯。他是宦官李辅国的挚友，后者也是一位虔诚的佛教徒，既不吃蒜，也不吃葱。公元777年，元载与王缙一起被下狱，他们被指控(肯定也是事出有因的)徇私和贪赃枉法。

唐朝大官吏王缙的传记指出：“缙弟兄奉佛，不茹荤血，缙晚年尤甚。与杜鸿渐舍财造寺无限极。妻李氏卒，舍道政^③里第为寺，为之追福，奏其额曰宝应，度僧三十人住持。每节度观察使入朝，必延至宝应寺，讽令施财，助已修缮。

初，代宗喜祠祀，未甚重佛，而元载、杜鸿渐与缙喜饭僧徒。代宗尝问以福业报应事，载等因而启奏，代宗由是奉之过当，尝令僧百余人于宫中陈设佛像，经行念诵，谓之内道场。其饮膳之厚，穷报珍异，出入乘厩马，度支具廩给。每西蕃入寇，必令群僧讲诵《仁王经》^④，以攘虏寇。苟幸其退，则横加锡

^①王氏兄弟的母亲是一位十分虔诚的佛教徒，肯定就是她传授了这一宗教信仰。有些家庭历代与佛教有联系，如上文所提到的萧氏和杨氏家族。

^②参阅《代宗朝赠司空大辨证广智三藏和上表制集》，即《大正新修大藏经》第2120号。

^③洛阳北坊，靠近会安门。

^④见《大正新修大藏经》第246号：《仁王护国般若波罗蜜多经》，不空译。

赐。胡僧不空，官至卿监，封国公，通籍禁中，势移公卿，争夺擅威，日相凌夺。凡京畿之丰田美利，多归于寺观，吏不能制。僧之徒侣，虽有赃奸畜乱，败戮相继，而代宗信心不易，乃诏天下官吏不得箠曳僧尼。又见缙等施财立寺，穷极瑰丽，每对扬启沃，必以业果为证。以为国家庆诈灵长，皆福报所资，业力已定，虽小有患难，不足道也”^①。

我们通过一连串的描述才可以勾勒出那些最为赞助佛教的阶层的精神形象。但很清楚，这些心理学的特点、传统的态度和爱好形成了一个完整的体系，而且还是相辅相成的。皇家的女子以及与她们联姻的家族是一种与文人相对立的传统以及与合法权力相对立的政治利益的代表人物，他们最终都作为宗教运动的促进者而出现了。皇宫中的亲佛教集团正是围绕着他们而转动的。

我们所涉及到的是一种其势力同样也只能通过强有力的因素方可解释的生活方式。显然，在佛教信仰最为强烈的上流社会中，这种信仰具有可以使我们给它下定义的内容和方向：它并不仅仅是赞同一种宗教教理。功德行为也有一定的背景，而正是这种背景才使我们知道了其功能。

许多人都为积累功德而竭财破产，但是（这正是文献本身所强调指出的事实），这些巨额开支是以竞争的方式和通过追求荣耀的愿望而实现的。它们首先是威望和声誉的创造者。其目的主要在于增加家族的私有“财产”，同时又在于确保活人今生今世和死后的幸福。它们完全符合某些社会阶层所特有的习惯作法，其起源要追溯到非常遥远的古代。由西方传入的宗教艺术的豪华性可能博得了这些社会阶层的好感，追求豪华的传统也在这些社会界得以延续。当然，皇帝、皇家以及帝国本身都与家庭宗教信仰有关，并且认为他们都享有有利的影响。佛教在作为一种普遍

^①《旧唐书》卷118，王缙传。参阅《新唐书》卷145。

性宗教的同时，也是皇家宗教。但其意义究竟如何呢？这种宗教主要是皇家的宗教而不是合法政权的宗教。这种宗教在女子、同母异父支系的成员及其联姻者们中间获得了特殊的同情。相反，这种宗教对于皇族成员中的影响则是非常脆弱的，后者理解他们的利益是依靠文人粉碎其旁系和女子们的势力。当然，合法政权所利用的人和赞成者以及文人们自己所赋予合法政权的也仅仅是他们对占据统治地位的习俗的支持。因循守旧的习惯在他们之中特别流行。

因此，在以皇帝为中心的各界人士中，存在有一种非常明显的区分。为了概括这些现象，我们可以认为佛教是女子和同母异父支系的宗教，而儒教传统的仪礼则代表着皇帝男系亲属们的宗教。在那些加强这一对立的诸因素中，有一整套并非是严格的宗教性因素。有一种政治传统强调了财富的节约和分配，它又遇到了一股追求“高雅”的潮流，追求豪华、积累财富、增加商业势力及其支持者的形成在其中表现的或为颠覆倾向的标志，或为一种个人政治的手段。

* * *

但是，必须越出皇宫的狭窄范围，并考虑上层社会中的这种宗教与民间宗教的牵连。如果说宫廷在原则上是一切政治权力的源出地，那里明显是各种影响互相竞争的中心；那末那里居住的人也确实与他们的故乡保持着联系。他们在那里都拥有自己的采邑，某些家庭由于其财富、其名声和威望也不肯在当地放弃其程度不同的广泛权力。我们发现没有任何有势力的家庭不是以领土为基础的，无论是在京师附近，甚至还是在那些遥远的边塞州。这些大家族都在建立佛刹，竞相为功德而竭财。在这些宗教活动和它们所行使的事实上的政权之间，又存在什么样的关系呢？我们怀疑这种影响和这类法事也并非毫不相关。

我们想借此机会再回头来谈宗教建筑的半私人和半家庭性的

特点。某些小道场、村庄、佛刹和孤立的佛堂，它们都是在当地富户的慷慨支援下建成的。在敦煌地区，许多兰若都带有私人家庭的名称，如周家兰若、罗家兰若、安親子兰若等。但有时也会出现大家族拥有自己私人佛刹的情况，或者是在道场内有自己的祭坛。727年的一道诏令要求拆毁各州的小寺和佛堂，同时还暗示了其中某些寺院中的功德^①，它们应该“移入近寺堂大”。“功德”一词于此显得仍很神秘，除非是具体地指收藏在属于私人家庭的龕中的法具和佛像^②。这种形势解释了新息令李虚的所作所为，后者以暴力反对执行这道敕旨。

在由唐武宗决定使和尚大量还俗和拆毁佛寺之后，于851年又允许由上流社会的成员和普通百姓在所居住的村庄中修复佛刹^③。呈奏御案的一道表章的作者指出：“不得容隐凶恶之统，却非敬道。望委长吏精加拣择，其村邑佛堂……”^④。

以上这些资料说明，我们可以承认农村和小城市小型宗教崇拜中心的两种创立方式：其中之一完全是独立的和民间性的，我们已于上文讲到了其原则；其二起源于上层人物的那种确保家庭祭祀持续性之愿望。然而，我们可以认为这类宗教建筑同时完成了两种不同的职责。对于为慈善事业捐款的家庭来说，这是一些私人道场；对于农民阶级来说，这又是共同宗教生活的中心。由此产生了一种汇集了对立阶级的宗教生活，它似乎是成了建立新关系的原則。我们不否认这是一种晚期的现象：从佛教传入中国开始起，新宗教就通过大家族的媒介作用而传入农村。到了公元

^①“功德”译自梵文punya，它在中国指所有积累功德的行为：铸佛像、建寺刹和抄佛经等。

^②这种解释有可能成立的原因是同一时代还存在有被称为“功德院”的私人小佛堂。

^③《唐会要》卷48，第16—17页。大中五年（815年）正月的一道诏令允许贵族成员、京城和京师附近地区以及诸州的庶民在村庄中建立佛刹。

^④同上引《唐会要》。

二世纪末，统治楚国故地（今山东和江苏交界处）的总督笮融建立了一座宽敞的寺院，他每逢节日都无偿地为本地区的农民们提供食物：

笮融“乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜槃九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余人户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计”^①。

毫无怀疑，那些大家族又使当地农民加入了自己私人的宗教信仰。根据历史资料，我们在此提出怀疑的是一种政治活动的形式，它肯定是与完全世俗化了的近代形式相差甚殊。另外，一直到近期，我们在农民起义中还会发现一些有关这种出家人与政治之间非常明显联系的证据。如果那些建筑寺院、佛堂或兰若的大家族使用了有关社会统一和政治鼓动的力量，也就是宗教信仰和教理，这是一项重要事实，我们将这一问题置于对中国佛教运动的全面解释中来考虑。

另一方面，佛教大型集会那种蛊惑人心的特点是非常明显的：佛教慈善的原则在其中成了追求私利的自由活动的借口。由笮融创建的斋会就已经指出了这一点，而且晚期的一个例子亦可为证。

被武则天皇后作为情人的原洛阳药商薛怀义被度为僧，以减少他在宫中的来往走动而引起的怀疑，他又善于表现得慷慨大方。

“每作无遮会，用钱万缗，士女云集，又散钱十车，使之争拾，相蹈践有死者”^②。

另外，有关平民百姓和家族的合作参加法事活动的问题，

^①《三国志·吴》卷4，第2页；参阅《后汉书》陶谦传和《佛祖统纪》卷35，第331页。

^②《资治通鉴》卷205，唐纪，天册万岁元年（695年）。

我们有幸掌握有一种直接资料：即六世纪时的佛教集团又被称为“义邑”或“邑会”。各社会阶级在其中表现为混合在一起：除了那些富裕得可以令人雕塑大型佛像和提供大量供物的家庭之外，还有一大批仅仅享有“邑子”称号的一般成员，后者可能是由平民百姓组成。在他们于邑会内所从事的竞相耗费的斗争中，富裕家庭起了重要作用，并增加了他们的权威，其手段是显示自己的财富和慷慨大方。然而，那些赤贫的家庭则只提供微薄的供物，或者是象敦煌民间社的成员那样，只交纳固定的和微薄的份额钱。

* * *

在低下阶级的爱好与上层挥霍浪费者们（如魏魏政权的公主们、以及象武后那样的篡权者的贵族和高级官吏们）之间存在有一种事实上的统一性。这种政策完全是为了蛊惑人心。它是以普通百姓、奴婢、宦官、不法僧和商人为基础的。这些人被推到了前面，被广施荣誉和财富。他们懂得自己怎样对施主表示感恩戴德，并且竭力为后者的利益效劳。佛教在这一范围内也占有自己的应有位置，这就是道场和节日的豪华性，上层贵族及其亲信们利用了他们在庶民中的部分威望。最后，农民阶级在其艰难的条件下也表现了对巫术、占卜术和救世主降临学说的偏爱。我们在上层人物中也可以发现这种爱好，而某些人为了私利也在民间极力吹捧。

当然，我们很难考虑已经皈依佛门的中国社会上层态度中的兴致和爱好。他们之中早就对宗教现象有一种虔诚的态度，但同时也有一种随着日月的流逝而得到了加强的超然态度。我们可以肯定，佛教在与上层人物的这种冲突中一无所获。对佛教最忠实的支持者们同时也是导致其腐化的主要肇事者，因为也正是这些人首先把宗教运动看作是一种权势和财富。

统治阶层

唯理主义者们的立场

民间和贵族们的佛教潮流融汇在一起了，这两种潮流全面地解释了佛教的发展及其所取得的成功。宗教运动是以各种不同的憧憬的表现形式而出现的，而这类憧憬又不仅仅属于宗教范畴，而且也全由佛教得到了满足。我们还应突出强调第三种潮流，即文人们的潮流，也可以说是统治阶层的潮流，因为一个不但已经建立，而且其政权也得了巩固的国家表现了一定程度的稳定性。这些需要与保持政治稳定性的普遍希望有关，而且也唯有文人们方可满足这种要求。他们懂得那些已经经过考验的秘诀，而其威望又与人们一般所赋予他们的悠久历史有关。我们的当务之急是研究一下合法政权对待佛教运动所持的支持和反对态度中所特有的原因是什么，因为他们的活动总是遏制佛教的发展，甚至从九世纪中叶开始似乎最终危害了这一发展。另外，在这种活动有利于佛教发展的范围内，它也是把佛教引入了一个既定的方向。

我们于下文将简短地追求一下对佛教的几次主要镇压活动。我们于上文已经有机会顺便提了一笔：446年长安僧侣丑闻事件之后的镇压、574年和以后几年的镇压。但这两次镇压都只产生了有限的后果，因为它们只蔓延到中国北部。最后，最为著名和最为有效的镇压是发生在会昌年间（841—846年）的那一次，而在时间上最晚的一次发生在955年。如果说直接原因是多种多样的话，那末相反则应该承认这几次镇压都是作为经济和政治的整顿措施而出现的。它们表现得如同当权者们为了重新掌握已经失去控制的局面所作的巨大努力。这几次镇压也确实是以迫害的形式

出现的。追捕和尚们的强烈程度、在破坏寺院中所表现出来的褻渎性的劲头似乎证实了格罗特坚持的论点^①：这是通过宗教思想和为了教理方面的原因，文人们才从事抑佛的。然而，这种粗暴行为也出于政治风俗习惯和治国之道。对于叛逆者，不可能采取其它行动。我们通过分析而看到，那些纯属于宗教和教理方面的因素远不与佛教相违背，相反却起了支持它的作用。

当然，在传统习惯中成长起来的人不可能成为虔诚的佛教徒。唯理主义阻碍了他们采纳分布很广的信仰和迷信。相反，贵族和大家族的女子们、新来的男子和平民百姓在反对教法中也没有得到这样的保护。他们比较容易接受佛教。但在文人中还有一种原则的严厉性、一种追求节制和节约的爱好使他们拒绝了豪华的开支。

杨衒之在他六世纪对洛阳的描述中指出^②：“御史尉李彪、兵部尚书崔林、幽州刺史常景、司农张伦等五宅。彪、景出自儒生，居室俭素。惟伦最为奢侈，斋宇光丽，服玩精奇。车马出入，逾于邦君。园林山池之美，诸王莫及”。他的田园以其艺术而出名，自然地势、山崖和流水都是以这种艺术为楷模而模仿的。

因此，某些上层阶级的家庭内部所维持的传统习惯势力必与宗教运动背道而驰，而这种宗教最为明显的倾向就是追求豪华和开销。

傅奕在624年间曾经指出过^③：“僧尼衣布省斋，则贫人不饥，蚕无横死者”。佛教徒们企图把傅奕看作是一位专事破坏他们事业的道教徒。他在有关破佛事的表章中没有强调自己的宗教信仰；他采纳了所有标准文人的立场，忠于王朝和仅仅关注于收

①格罗特：《中国的教宗和道教》。

②《洛阳伽蓝记》第1007页。

③《广弘明集》卷7，第134页。

税与普遍的福利。在这种态度中，对经济的关注占据首位，它可以解释文人们的仇视为什么会首先转向了信徒们的宗教修习，转向了佛教寺院豪华和奢侈。但是，使文人们感到担心的还有宗教运动的颠覆倾向。非常有意义的是，在九世纪中叶的会昌年间，一次大规模镇压运动的先兆是合法政权的支持者们对宦官和亲佛教的高级官吏们作出的反应：大历十四年（779年）十一月，在德宗皇帝登基不久，元载被赐死，而王缙也于同一年被发配流放。780年，“内外功德使”（这些职位自创立以来一直由宦官们所占据）的职位根据一位文人刘从军的进谏而被取缔。甚至在宫廷中，由皇宫和尚们所表演的节目、宦官们的飞扬跋扈、上层笃信宗教人物们毫无节制的过分浪费，所有这一切都引起了文人们对佛教的仇视。但是，我们从内幕中发现的也是一种政治权势之争。

当然，在文人们经常提及佛教伦理原则之中，肯定有一部分出于策略：不要与过分带偏见的观念发生正面冲突。我们知道对宫廷中的一批和尚和对女眷室中的女子的攻击会导致什么样的结果，皇帝态度的变化始终是人们提心吊胆的事。这其中也含有一种适应占统治地位的风俗习惯的愿望。但我们也承认，甚至在最为勇敢的反对者们中间，也出现了新宗教的原则和教理的统一：他们在其中发现了灌输给自己的道德总则的反响。由此又产生了对佛教的一种儒教解释，它在经济、伦理和宗教诸领域中是与官方传统朝着同一方向发展的。

佛教慈善只不过是君主们出于政治目的而施行的“惠”的另一种形式。在一卷被认为是陈武帝（557—559年）于某次大型佛教集会中诵读的经文中，载有一句可以说明中国和佛教观念综合性的一句话：“故亡身济物，仁者之恒心。克己利人，君子之常德。况复菩萨大士法本行处”^①。

^①《广弘明集》卷28，第335页。

当武则天皇后决定令人建立高达三百米的大型佛像（建在洛阳城郊白马寺的遗址上）时，这一计划引起了文人界的强烈反响。张廷珪曾提醒人们注意^①：“夫佛者，以觉知为义……思菩萨之行为，利益一切众生……臣以时政论，则宜选边境，蓄府庠，养生力。以释教言之，则宜救苦厄，灭诸相（nimitta），崇无为（asamskrta）”^②。

姚崇指出^③：“且佛者觉也，在乎方寸，假有万像之广，不出五蕴之中，但平等慈悲，行善不行恶，则佛道备矣。何必溺于小说，惑于凡僧，乃将喻品，用为实录，抄经写像，破业倾家，乃至施身亦无所吝，可谓大惑也”。

据这些文人们的所说来看，如果中国佛教的真实倾向必会导致一些无益的和竭财的开支，它与慈善是背道而驰的，与众生的利益都有害。这是由于对其真实原则流传很广的一种误解造成的结果。

辛替否指出^④：“夫释教以清静为本，慈悲为主。故恒礼道以济物，不为利欲以损人。故恒忘己以全真，不为营身以害教。三时之月，掘山穿地，损命也^⑤。殫府虚帑，损人也。广殿长廊，营身也。损命则不慈悲，损人则不济物，营身则不清净，岂

①《唐会要》卷49，第2页。武后的这一计划还遭到了其它一些著名的抨击，如狄仁杰（同上引书，第1页）和李峤（同上引书，第1页）等人的批评。

②不应该执著于现象，也就是说不要坚持无益地炫耀豪华。这是对一种唯理主义教理作出的解释。

③《旧唐书》卷96，姚崇传（末），714年的表章。

④《唐会要》卷8，第11—12页。711年的表章。

⑤在宗教作法——建筑和佛教的无害原则之间存在有矛盾。文人们经常重复这一内容。在宋明帝时代，虞愿有一天向已令人建造了一座豪华寺院的皇帝进谏，在破土挖地时会伤害蝼蚁，而在制造砖瓦时又会烧死昆虫。沉重的徭役使平民百姓受苦，使他们被迫出卖妻子和以亲生儿子作交易。他们哀鸿遍野，怨声载道。见《广弘明集》卷6，第127页。

大圣大神之心乎。臣以为非崇教也。自像王西下，佛教东传，青螺不入于周前，白马方行于汉后。风流雨散，千帝百王，饰弥盛而国弥空，信弥重而祸弥大。复车继轨，曾不改途。晋臣以奉佛取讥，梁王以舍身构隙。若以造寺必期为治乱，养人不足为经邦，则殷周已往皆暗乱，汉魏已降旨圣明。殷周已往为不长，汉魏已降为不短。臣闻夏为天子，二十余代而殷受之；殷为天子，二十余代而周受之；周为天子，三十余代而汉受之。自汉以后，历代可知也。何者有道之长，无道之短，岂因其穷金玉，修塔庙，方见享祚乎？臣以为减琢雕之费，以赈贫人，是有如来之德，息穿掘之苦，以全昆虫，是有如来之仁；罢营构之直，以给边陲，是有汤、武之功”。

在发生饥荒时代，和尚们有时从事的无偿发放赈济品的作法受到了统治阶层的欢迎，因为这种赈济可以遏制历代王朝期间农民大众的那种不稳定性，而这种不稳定性正是在农民中酝酿的严重危险之一。

但是，仍是和尚们在农村的布教活动最受欢迎。农民阶级传统的节日成了一次纵情酗酒、大吃大喝和寻欢作乐的机会，因为它大大刺激了那些在仪礼之中成长起来的人。然而，佛教和尚（至少是那些对自己的宗教多少有些了解的人）都努力使在这类过激的活动中引入一些节制。他们主要关心的是引导农民放弃带血的祭祀和结束这些村庄节日中的饮酒作乐。佛教禁止宰杀牲畜的作法与文人们的伦理传统是相一致的。由于佛教教理的传播，皇权也谴责起农民们在社坛集会时祭祀动物的作法了，于是便禁止在一年的某几个月中屠宰：

“自今已后，每月十斋日，不得辄有宰杀。又闾阎之闻，例有私社皆杀生命，以资宴集，仁者之心，有所不忍。永宜禁断”^①。

^①《全唐文》卷39。

北魏太宗皇帝（409—423年）的一道诏令要求沙门和尚“敷导民俗”^①。公元453年，文成帝又以诏令稳定了每年需要度僧的数目，并且还补充说：“各当局分，皆以化恶就善，播扬道教也”^②。472年的另一道诏令又向那些“巡民教化者”发放文移印牒，也就是说向那些为百姓灌输佛教伦理基本原则的人发放通行文书。

玄宗皇帝于731年宣布：“朕念彼流俗深，迷至理尽。驱命以求缘，竭资财而作福未来。之胜因莫效，见在之家业已空。事等系风，尤无所悔。愚人寡识，屡陷刑科。近日僧徒，此风尤甚。因缘讲说^③，炫惑州闾。谿壑无厌，财是敛律。梁自坏其教，安施无益于人，有蠹于俗。或出入州县，假托威权；或巡历乡村，恣行教化。因其聚会，便有宿宵。左道不尝，异端斯起。自今已后，僧尼除讲律之外，一切禁断”^④。

最终性的限制是很有意义的：统治阶层并不把佛教作为一种教理看待；禁戒（禁杀生、禁偷盗、禁通奸、禁撒谎、禁嫉妒）不能形成其伦理的基础。在这一伦理学的积极方面（慈善和慈悲），没有任何违背传统教训的地方。文人们所谴责的是对报应理论的滥用。这就是个人的笃诚和牺牲财产。为赞助佛教而在民间传播的也是一种异端的作法和教理，因为它对于农村的伦理和安定是危险的。

①《释老志》第3页。参阅《广弘明集》卷2，第102页。

②同上引书，第5页。

③本处是指由敦煌写本向我们所揭示的那种用通俗语言所写的佛教文学。这段文字肯定是史著中对俗文学的首次记载。

④《册府元龟》卷159，第17页。

宗教实用主义

因此，在文人中明显出现了完全将佛教用于私利的现象。慈善事业、伦理宣传、改良派为苦修而作出的努力与文人们的传统观点是相吻合的。在佛教表现为正统和符合教规的情况下，它也会对合法政权的活动作出支持。但是，统治阶级寄托于僧侣以及由佛教信仰引起的神力的希望也含有宗教领域中的支持。佛教在宫廷的宗教仪轨中也占有自己的席位^①，这就是它从未被完全和彻底禁废的原因。佛教信仰与起源于中国的仪礼以平等的地位为维护王朝而服务。官方僧众奉命庆祝帝王的寿诞和其它有利于帝国的仪礼。文人们的目的并不在于禁废佛教，而在于减少寺院和僧侣的数目，使其数目严格控制在为确保举行官方宗教活动而必不可缺的程度上。

在决定“并罢释道二教”之后，周武宗皇帝于建德三年（574年）六月，又钦定所有名僧（他们肯定逃避了镇压措施）将被改造成官方文人，其数目共达一百二十名。武帝的奢望肯定在于把佛教和道教完全与国家的政治组织结合起来。有一位反抗当局企图使之官吏化的名叫道安的和尚以绝食和饿死表示抗议^②。

但是，这是逃避渎圣的唯一机会。

彭偃于“大历（766—779）末为都官员外郎。时剑南^③东川观察使李叔明上言，以‘佛、道二教，无益于时，请粗加澄汰。其

^①在唐代，有时也同时使用道教徒和佛教徒。参阅戴何都：《百官志和兵志》第88页注释：“凡国忌日，两京定大观寺各二散斋，诸道士、女道士及道尼皆集于斋所”。在各州也会出现同样的仪礼。参阅《大唐六典》卷4，第14—17页。

^②《佛祖统纪》卷37，第358页。

^③剑南道的治所在今四川之成都。

东川^①寺观，请定为二等；上寺留僧二十一人；上观留道士十四人，降杀以七，皆精选有道行者，余悉令返初。兰若、道场无名者皆废’。德宗曰：‘叔明此奏，可为天下通制，不唯剑南一道’。下尚书集议”^②。

在845年大规模毁佛的时候，皇帝又决定在长安保留四座佛寺，每寺十僧；在洛阳也保留两寺。在由节度使（或观察使）治理的三十个行政区域以及同（今陕西省同州府）、华（今陕西省华州）和汝（今河南省汝州）州各保持一座寺院。最后，在由刺史管辖的各州中，只能保留四座寺院^③。

统治阶层对于采取彻底措施始终持犹豫态度，因为这些措施酷似渎圣。下引文献虽然摘自出于佛教的史料，但对于了解皇帝及其主要谋士们的思想状态则是颇有意义的。

太和九年（835年，或为“大和”。——译者）四月，翰林院学士李训呈奏一本，请罢长生殿内道场，对非法僧尼进行一次沙汰，坚决澄僧。许多恶兆阻住了这项措施的执行。七月间，同一位李训又请对所有出家人审试经文。但他又受控企图杀害宦官，所以被斩首。因此，皇帝便诏令免除和尚们的所有审试。然而，同一位文宗皇帝又于次年向他的一名大臣宣布：“天下有无补教化，而蠹食于国者。卿等可悉言之。有对者曰：‘祖宗以来，广行佛教，缁徒益多，兹为蠹物耳’。皇帝降旨禁止任何公开的转经活动。于是，有时也会出现奇迹，如厨师们在御案上煮蛋的时候，听到锅中微弱的叫声。细心倾听之后，他发现是鸡蛋在祈祷观音菩萨（Bodhisattva Avalokiteśvara）。皇帝在令人调查了

^①参阅《唐会要》卷47，第11页，其中引用了李叔明的表章，并将其时间定为778年。

^②《旧唐书》卷127，彭偃传。

^③杜牧：《樊川文集》卷10，第8—9页。

这一现象之后，便决定废除食用鸡蛋的习惯^①。

同样的原因还可以为一种官方佛教崇拜仪式辩护，它们阻止了对这种宗教崇拜仪式的破坏。我们在历史上甚至还可以区别出一种明显把皇帝神化成佛陀和菩萨形像的倾向。圆寂于419年的法果和尚是北魏太祖时代的第一位道人统。他曾非常乐意讲这样的话：“太祖明睿好道，即是当今如来（Tathāgata），沙门宜应尽礼”。因而，他常常作揖致拜，对一切喜欢听他说教的人称谓：“能鸿道者人主也，我非拜天子，乃是礼佛尔”^②。这种作法的目的在于根据菩萨的形像而铸造皇帝像，这就在同一问题上形成了另一个标志，正如和尚们对武后所提出的考证一样，和尚们把武后看作是弥勒菩萨（Bodhisattva Maitreya）的化身^③。

统治阶层似乎是马后炮般地对宗教运动作出了反应，他们在已存道场中进行了一番精心选择。同样他们对和尚们也作了一番沙汰，以其效率著称的宗教力量已由政权吞并。道场与和尚们对世俗界施以诱惑。对于统治阶层来说，这同时是指增加威望（这种威望在权力方面超过所有其他人）、赢得这些宗教和伦理力量，并且通过正式提拔和赏赐而与之联系起来。这些力量（我们也可以说是这种“意”，即梵文mana）可以被运用以私人目的。

因此，我们在文人的表章和皇帝诏令中可以发现一种普遍性的态度，它根本不仇视佛教，完全如同一种信仰和教理一般。我们从中可以窥见的思想是新宗教可以与传统伦理和中国仪礼用于

①《佛祖统纪》卷42第385页。

②《释老志》第3页。真正的佛陀就是皇帝。因此，完全没有必要去拜谒其偶像了。这种观点受到了魏元嵩的支持，他是周武帝574年毁佛的策划者之一。见《广弘明集》卷7，第132页。

③参阅戴密微：《〈弥兰陀玉问经〉的汉译文》附录，《大云经》（Mahameghasātra）第218页以下。有关制造佛陀雕像的问题，见上文。

同一目的，它可以成为皇家政治的有益盟友。文人们的反对比最早预料的那样更具有细微差别，尤其是在他们之间没有任何宗教虔诚的踪迹。但是，在佛教运动作为对付一种生活方式和传统伦理学的自发反应而出现时，它遭到了激烈的反击。

* * *

那种加强文人对宗教运动仇恨的因素，也就是各对立集团在宫廷中所从事的争权夺势的斗争。我们针对这一问题还将指出，皇帝们本人的态度常常具有优柔寡断的地方；他们本身中就汇集了贵族和文人们很不一致的向往。他们对于自己的亲近们，尤其是对于嫔妃群的压力非常敏感。由于治国的需要，他们有时又必须把根据传统培养而向国家提供各级官吏的那个阶级的观点作为自己的观点。他们应该避免使同母异父支系拥有更大的影响，因为后者的意向经常威胁帝国的稳定。因此，佛教影响在中国的徘徊不定既不是皇帝们至高无上和独立政策的结合，也不是合法的高级官吏们和皇亲国戚们政治势力之间相一致的变化的证据。政治上的对立是这类社会对立的反映，而这类社会对立又表现在举止行为中，它们与佛教运动的历史之间的密切关系也是不容置疑的。

中国佛教运动的内部矛盾

尽管采取了镇压措施、大规模的还俗和拆毁道场，中国的佛教运动仍然生气勃勃地发展了三个多世纪。抑佛当然始终都会产生使宗教更加活跃的结果，佛教僧侣们从来也不会错过机会而把对寺院豪华和僧侣界堕落的攻击看作是受宗教虔诚所砥砺的行动。无论如何，僧侣和道场的数目从未有过变化，每当皇帝及其文人亲信们决定采取改革措施之后，佛教很快就会得到复兴，这就是宗教运动独立和自发特点的明证。

但是，晚期的数次抑佛之一似乎对佛教造成了致命的挫折，招致了重大损失，这就是发生在842—845年间的那一次毁佛运动。这一次毁佛波及全国，几乎成了废除佛教的事件，比前几次取得的成果要有效得多。但是，它事实上似乎仅仅是促进了佛教的衰退，数世纪以来，这种衰退的标志就相当明显。自德宗(780—804年)^①执政以来，皇权作出的反应就日益明朗化了。我们甚至可以认为845年的镇压已经超越了这个时代。自从玄宗皇帝执政以来，再也不象过去那样对佛教充满虔诚了，我们再也不会发现那种全面的献身于佛教的事业、极其丰盛的供物和从事建筑的热忱了，而后者正是北魏末年、六世纪上半叶、武后入主朝政年间、七世纪末和八世纪初年的特点。教理和艺术活动陷入了衰竭之中。总而言之，无偿布施(以及由无偿布施引起的宗教和艺术的牵连)已经很少，当然也无法考虑了。有一种现象是非常重要的，这就是在上层阶级中、在那些曾以宗教运动的促进者(皇亲国戚、宦官、嫔妃宫娥)而出现的各界人士中，不信宗教思想的发展与一种希望发财致富的思想有关。从八世纪初叶开始，公主们便以高价出售恩度。出售度牒的制度是在困难时期，即处于安禄山叛乱高潮中的756年设立的，可见一直延续到以后很长的时期，这种作法只有利于诸道高官。从此之后，对于富裕农民来说，遁入佛门仅仅成了逃避输课义务的一种手段。朝中把管理佛教的事务交由宦官们执掌，这就成了他们发财致富的天赐良机。

与不信教思想发展有关的经济因素的这种优势随着时代的发展而得到了加强，尤其是在845年毁佛之后而出现的重建寺院、佛堂和重新开始度僧活动之后更为如此。皇帝们趋向于把私人佛堂的特权扩大运用到所有上层社会成员们的身上，私人佛堂的设立

^①在德宗执政之前的一个时代，即在代宗皇帝执政的大历(766—779年)年间，宫廷中僧侣集团的势力非常强大。

是大户人家对寺院常住越来越广泛的控制之起源。它还向富裕世俗人提供一种干涉僧伽事务的借口。某些诏令也强调了一种在宋代肯定是相当流行的作法，其目的在于宣布某些官办寺院成了家庭佛堂。

大广“三年（1109年），敕勋臣戚里，应功德坟寺，自造屋，置田。止赐名额，蠲免科敷。从本家请僧住持，不许指占有额寺院充坟寺功德，许御史台内，侍省弹劾施行”^①。

1137年的一道诏令指出：唯有“无额小院”方可改造成“坟寺功德”^②。

《佛祖统纪》所载智磐的一条注释中暗示的肯定就是对“坟寺”和“菩提寺”的滥加引伸：

“今时（八世纪中叶），势家多以恩例冒占寺院。子弟干仆并缘为奸取。寺山造冢，是陷父母于不义之地^③，而钱谷竹朱，四时诛求，视以为常。不思他日地狱酬偿之苦，为儒为官，不幸而负此见识。以是教其子，以是责其仆，小得而大失，可不自警哉？李意及为寺家奴，特其报之轻者。今故表出之，以为好作重过者之戒”^④。

但却是和尚们本人夺取了供产，虽然在宗教方面的禁令使它们具有了一切褻渎性。圆寂于元和年间（806—820年）的神清和尚在其《北山录》^⑤中指出，他那个时代的和尚们只会想到利，

①《佛祖统纪》卷46，第419页，大观三年。

②同上引书，卷47，第425页，绍兴七年。

③这些建筑的目的是确保已故亲属们之福，但这种渎圣的结果可能会触及到他们本人。

④《佛祖统纪》卷39，第369页中的疏注。有关私人佛堂的历史，见三岛一于《东洋史论丛》纪念一村教授的纪念专集中发表的文章，1933年版。

众所周知，由于广利禅寺的碑文，我们才得知宋代的大户人家得到了阿育王寺的土地。这在当时是普遍的现象。

⑤《北山录》，即《大正新修大藏经》第2113号，见卷8，第623—624页。

他们始终在窥伺以估计常住的数量。如果这些和尚们富裕的话，他们于是就会以寻求腐化的办法来管理之。仓库变空，田地荒芜。一旦有了地位之后，他们也是以腐化的方式而维持自己的政权。结果他们被自己的教团控告于世俗政权，那些受他们贿赂而共谋的官员便会反控控告者。他们生活在豪华之中，拥有漂亮的鞍辔、富丽堂皇的车和侍从^①。

在佛教发展史中，无疑一直存在有一些贪婪的和尚，他们只热衷于从事贸易。自从佛教传入中国以来，商业活动就是它的爱好。但是，僧伽共同财产的神圣性似乎使它们普遍地得到了保护以防止任何个人的侵夺。《北山录》中记载的事实是一种新的和一直处于发展中的思想状态的证明。

对于戒律制度的衰落、僧侣界的腐化和佛教事业的破产之原则，无疑应该到佛教本身的内部矛盾中和最为赞助佛教的社会各界中去寻找。商业活动和宗教活动在中国佛教中是并列存在的，借贷和出租的用途与供物完全相同。这一整套纷乱的事务的功能仅仅是以宗教虔诚推动的。同样，佛教运动的世俗推动者、仇视儒教传统的大户人家、公主和宦官们，他们形成了一个注重于获得财富和商业势力的社会集团。从这些社会阶层理解到私人、政治和经济目的那一天起，他们加入佛教就可以使自己得到满足，当他们对佛教的漠不关心态度变得明显时，佛教也开始在中国走

^①还可以参阅晚期的情况，见《元典章》中《释道》一节，皇庆二年（1313年）“近年以来，清规废弛，香灯灭绝……各处住持、耆旧、僧人将常住金谷掩为己有。遽退居私立宅，开张解库，饮酒茹荤，畜养妻妾，与俗无异。败坏教门”。近代的一些民间说法说明了人们对出家人所表示出的令人可笑的鄙视。

“无法子，就作和尚”。

“瞎子见钱，眼也开，和尚见钱，经也淡”。

“十个姑子，九个媚，下余一个是疯狂”。

由普罗佩（C·H·Plopper）在《从民间谚语看中国佛教》一书中引用，1926年版。

下坡路。我们知道佛教很快地就达到何种衰败的程度了。

使宗教运动的势力达到登峰造极状态的因素，这就是它扩展到了整个中国社会的作法及其支持者和宗教集团的繁杂性：名僧们的弟子、附属于寺院和已纳入僧伽中的农民、由大人物保护下的教会。这是由共同的节日，汇集了和尚、有权势的门户和平民百姓的宗教社邑才导致了各对立阶级之间的统一。我们已经看到经济因素在这一整套复杂的关系中也起了一定的作用。但在近代社会中，我们还没有发现过这种独立的功能和这种特殊的特点。然而，这类传统结构的深刻变化发生在唐代八世纪期间。据我们所知，它确实是标志着中国佛教史中的一大转折^①。我们于当时发现了佃农和农业工人阶级的形成。这一历史现象可以被同时看作是一种社会关系和新观念的标志与原因。这是一种从此之后就是雇主和雇员之间的关系，在有关财税的这一特殊领域中，便向着完全是货币经济的方向发展。我们完全可以正当地把社会各阶级越来越明显的孤立现象与追求个人利益相连系起来。佛教在扩大其信徒的时候，也适应了古老的结构。佛教的衰败也会对从普遍性中获取力量的宗教现象产生了腐化堕落的效果。

年代表

东晋	316—419年
南 北 朝	
南朝	
宋	420—476年
齐	477—501年
梁	502—556年

^①由《像法决疑经》第1338页所提供的资料揭示了在唐代富裕信徒中一种新的思想状态的出现：

“檀越设法请僧，遣人防门守户，遮障比丘不听入会”。

陈	557—589年
北朝	
北魏	386—534年
东魏	534—550年
西魏	534—556年
北齐	550—577年
北周	557—581年
隋朝	581—617年
唐朝	618—907年
五代	
后梁	907—923年
后唐	923—936年
后晋	936—946年
后汉	947—950年
后周	951—959年
北宋	960—1126年
南宋	1127—1129年
辽	907—1125年
金	1115—1234年。

参 考 书 目

(Bibliographie)

一、史籍和碑铭集

《释老志》，《魏书》卷114。

《樊川文集》，杜牧的著作合集（九世纪作品），《四部丛刊》版本。

《建炎以来朝野杂志》，李心传撰（1202年）。

《旧唐书》（618—906年），刘昫（887—946年）修。

《金石萃编》，王昶（十九世纪初）撰。

《金石苑》（其序作于1848年）。

《梁书》（502—556年），姚思廉修（公元七世纪上半叶）。

《两京新记》，韦述撰（七世纪）。

《南史》（420—589年），李延寿修（七世纪）。

《南齐书》（479—501年），萧子显修（六世纪初）。

《北史》，李延寿修（269年左右）。

《北齐书》（550—577年），李德林（530—590年）和其他人修（此处有误，应为李德林的儿子李百药等人修。——译者）。

《三国志》（222—280年），陈寿修（三世纪末）。

《新唐书》（618—906年），欧阳修和宋祁修（十一世纪）。

- 《续世说》，载《守山阁丛书》。
- 《续资治通鉴》，毕沅撰（十八世纪）。
- 《宋史》（960—1279年），十三世纪修。
- 《宋书》（420—478年），沈约修（441—513年）。
- 《宋会要》，徐松撰（1810年）。
- 《隋书》（581—617年），魏徵（580—643年）等人修。
- 《大唐六典》，739年成书。
- 《太平广记》，李昉等人撰（978年）。
- 《陶斋藏石记》，端方撰（十九世纪）。
- 《唐会要》，王溥撰（961年）。
- 《唐大诏令集》，宋敏求撰（十一世纪）。
- 《唐律疏义》，长孙无忌（653年制订，739年修订）。
- 《长安志》，宋明求撰（十一世纪）。
- 《资治通鉴》，司马光修（十一世纪）。
- 《晋书》（265—419年），房玄龄（578—648年）等修。
- 《全唐文》，1814年成书。
- 《册府文龟》，王钦若等撰（1013年）。
- 《魏书》（398—534年），魏收（506—572年）修。
- 《文献通考》，马端临撰（十三世纪）。
- 《文苑英华》，李昉等撰（十世纪末）。
- 《五代令要》，王溥修（961年）。

二、有关佛教史的著作和僧侣戒律经文

《释氏要览》，道成撰（1019年）。载《大正新修大藏经》第2127号，卷54。

《释家方志》，道宣（596—667年）撰。载《大正新修大藏经》第2088号，卷51。

《十诵律》（Vinaya des Sarvāstivādin），弗若多罗

(Puṇyatrata) 共罗什(Kumārajīva)译(五世纪初叶)。载《大正新修大藏经》第1435号,卷23。

《法苑珠林》,道世(656—668年左右)撰。载《大正新修大藏经》第2122号,卷54(有误,应为53。一译者)。

《佛祖历代通载》,由念常(卒没于1341年)所撰。载《大正新修大藏经》第2036号,卷49。

《佛祖统纪》,志磐(约为1258—1269年)撰。载《大正新修大藏经》第2035号,卷49。

《弘明集》,僧佑(445—518年)撰。载《大正新修大藏经》第2102号,卷52。

《入唐求法巡礼行记》,日本取经和尚圆仁撰(838—847年中国行记)。

《高僧法显传》,法显撰(416年)。载《大正新修大藏经》第2085号,卷51。

《高僧传》,慧皎撰(519年)。载《大正新修大藏经》第2059号,卷50。

《根本说一切有部毗奈耶》(Vinaya des Mūśasarvāstivādin),义净译(公元八世纪初)。载《大正新修大藏经》第1442号,卷43(误,应为卷23。——译者)。

《广弘明集》,道宣(596—667年)撰。载《大正新修大藏经》第2103号,卷52。

《量处轻重义》,道宣撰。载《大正新修大藏经》第1895号,卷45。

《洛阳伽蓝记》,杨衒之撰(547年)。载《大正新修大藏经》第2092号,卷51。

《弥沙塞部和醯五分律》(Vinaya des Mahiśāsaka),佛陀什(Budhajīva)等译(424年)。载《大正新修大藏经》第1421号,卷22。

《摩诃僧祇律》(Vinaya des Mahāsāṃghika)，佛陀跋陀罗(Buddhabhadra)译(416年)。载《大正新修大藏经》第425号，卷22。

《南海寄归内法传》义净撰(700—712年左右)。载《大正新修大藏经》第2125号，卷54。

《辩正论》，法琳(572—640年)撰。载《大正新修大藏经》第2109(误，应为2110)号，卷52。

《像法决疑经》，唐代伪疑经。载《大正新修大藏经》第2870号，卷85。

《续高僧传》，道宣(596—667年)撰。载《大正新修大藏经》第2060号，卷50。

《宋高僧传》，赞宁等撰(988年)。载《大正新修大藏经》第2061号，卷5。

《四分律》(Vinaya des Dharmaguptaka)，由佛陀耶舍(Buddhayaśas)等译(408年)。载《大正新修大藏经》第1428号，卷22。

《四分律删繁补阙行事钞》，道宣(596—667年)撰。载《大正新修大藏经》第1804号，卷40。

《大宋僧史略》，赞宁撰(977年)。载《大正新修大藏经》第2126号，卷54。

《代宗朝赠司空大辩正广智三藏和上表制集》，同照(谢和耐先生误作圆照——译者)集(778年)。载《大正新修大藏经》第2120号，卷52。

《敕修百丈清规》，德辉(1280—1368年)重编。载《大正新修大藏经》第2025号，卷48。

《优婆塞戒经》，载《大正新修大藏经》第1488号，卷24。

著 作

安部国治：《关于北魏的度支研究》，载《佛教史论丛》，常盘大定纪念文集，1933年东京版。

青山定雄：《元代的地方志中记载的社会经济史料》，载《东洋学报》第25卷，第2期，1938年。

Asakawa k: The life of a monastic shō in medieval Japan.

朝河：《日本中世纪寺院庄中的生活》，载《美国史学会年度报告》，1916年，第1卷，第10章。

Balazs E: Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit.

白乐日：《唐代经济史论稿》。载《东方语言研究中心学报》第34—36卷，1931—1933年。

Le Traité Economique du Souei chou.

《〈隋书·食货志〉译注》，载《通报》第42卷，第3—4期，1953年。

Bienlenstein H: the Census of China during the Period 2—742a.D.

别林斯坦：《公元2—742年中国的人口普查》，载《远东古迹博物馆通报》第19卷，1947年。

Chavannes E: Mission Archéologique dans la Chine

Septentrionale.

沙畹：《华北考古记》，1911年巴黎版。

Les documents chinois découverts Par Sir A. Stein
《斯坦因所发掘的汉文文书》，1913年牛津大学版。

Dans A. Stein, Ancient Khotan app A, Documents
chinois.

载斯坦因所著《古代于阗考》，附录A：《汉文文书》。

Six monuments de la sculpture chinoise.

《六篇汉文石刻研究》。载《亚洲艺术》第2卷，1914年巴黎版。

Demiéville P; Les versions chinoises du Milinda-
pañha.

戴密微：《〈弥兰陀王问经〉的汉译文》，载《法兰西远东学院通报》第24卷，1924年。

Article Byō dans Hōbōgirin.

发表在《法宝义林》第3册（1937年巴黎版）中的《庙》一条目。

A Propos du Concile de Vaiśāli.

《论毗舍离僧诤会》，载《通报》，第40卷，第4—5期，1951年。

Le Concile de Lhasa

《吐蕃僧诤记》，作为《高等中国研究所丛书》第7卷而刊布，1952年巴黎版。

Dutt N; Early monastic Buddhism.

达特：《早期的寺院佛教》，载《加尔各达东方研究丛书》第30卷，1945年。

Eberhard W; Das Toba—Reich in Nord—China

《中国北方的拓跋氏王国》，1949年莱顿版。

Giles L: Dated chinese manuscripts in the Stein collection.

翟理斯：《斯坦因搜集品中标有时间的汉文写本》，载《东方和非洲研究学院通报》第7—10卷，1933—1939年伦敦版。

Six centuries at Ttn—huang.

《敦煌的六个世纪》，1944年伦敦版。

Groot (De) J·J·M: Le code du Mahāyāna en Chine

格罗特：《中国大乘佛教法典》，载《威登斯科学院论丛》，1893年阿姆斯特丹版。

Sectarianism and Religious Persecution in China.

《中国的教宗与迫教》，1903年阿姆斯特丹版。

Hänisch E: Steuergerechtsame der chinesischen Klöster uter Mongolenherrschaft

海涅施：《蒙古人统治时代中国寺院的税法》，莱比锡科学院1940年版。

许国霖：《敦煌石室写经题记与敦煌杂录》，二册，1937年上海版。

何兹全：《中古大族寺院领户的研究》，载《食货》第3卷，第4期，1936年版。

Horner I. B: Book of the Discipline

霍纳：《戒律手册》第1卷，第3册：《东方的圣书》。

细川龟市：《日本中世纪寺院法的相续法》，载《俗教研究》第3卷，第4期，1936年。

加藤繁：《唐代的庄园及其由来》，载《东洋学报》第7卷，第3期，1917年。

《内庄宅使考》，同上刊物，第10卷，第2期，1920年。

《唐代的不动产质》，同上刊物，第12卷，第1期，1922年。

《唐宋柜坊考》，同上刊物，第12卷，第4期，1922年。

《关于车坊》，同上刊物，第15卷，第1期，1925年。

《唐宋时代的庄园组织及其聚落的发达》，载《支那学论丛》，杂文卷，1928年。

鞠清远：《元代的寺产》，载《食货》第1卷，第6期，1935年。

Lévi S: L'Inde civilisatrice

烈维：《文明的印度》，1938年巴黎版。

刘复：《敦煌掇琐》，中央研究院1925年北京版，共4册，分别于1930、1934和1935年版。

Lingat R: vinaya et droit laïc

兰加：《律和世俗法》，载《法兰西远东学院通报》第37卷，第2期，1937年。

牧野巽：《庆元条法事类的道释门》，载《俗教研究》第9卷，第2期，1932年。

Maspero H: Communautés et moines bouddhistes
chinois au I^e et II^e siècles

马伯乐：《公元二—三世纪中国的佛教教团和僧侣》，载《法兰西远东学院通报》第10卷，1910年。

Les Origines de la communauté bouddhique de Lo-
yang.

《洛阳佛教教团之起源》，载《亚细亚学报》，1934年6—7月号。

Mélanges posthumes

《遗作集》，作为《吉美博物馆丛书》而发行，第57、58和59卷，1950年巴黎版。

Les documents chinoise de la Troisième Expédition A.
Stein

《斯坦因第三次中亚探险所获汉文文书》，1954年伦敦版。

道瑞良秀：《支那佛教寺院的金融事业》，载《大谷学报》第14卷，第1期，1933年。

《支那佛教社会经济的研究》，载《支那佛教史学》第1卷，第2期，1937年。

《作为宿房的唐代寺院》，同上刊物，第2卷，第1期，1938年。

《唐代的寺田和僧尼的私有财产》，载《睿山学报》第17卷，1939年。

三岛一：《关于唐代的度牒问题》，载《史学杂志》第37卷，第8期，1926年。

《宋代的卖牒》，同上刊物，第40卷，第12期，1929年。

《关于宋代寺院课税的考察》，同上杂志，第44卷，第7期，1933年。

《关于唐宋时代贵族对寺院经济交涉的考察》，载《东洋史论丛》，一村先生的纪念文集，1933年。

那波利贞：《唐钞本唐令的遗文》，载《史林》第21卷，第4期，1936年。

《梁户考》，载《支那佛教史学》第2卷，第1、2和4期，1938年。

《唐代的社邑》，载《史林》第23卷，第2、3和4期，1938年。

《佛教信仰组织及中晚唐五代时的社邑》，同上杂志，第24卷，第3和4期，1939年。

《关于中晚唐时代伪滥僧的根本史料的研究》，载《龙谷大学佛教史学论丛》，1939年12月。

《中晚唐时代的敦煌地方佛教寺院的碾碾经营》，载《京都帝国大学经济学部内东亚经济研究所发行刊物》，第1卷，第3和4期，1941年；第2卷，第2期，1942年。

仁井田陞：《唐宋法律文书的研究》，1937年东京版。

野上俊静：《辽代的县令》，载《大谷学报》第20卷，第1期，1939年。

小笠原宣秀：《唐代僧侣及其活动》，载《现代佛学》，1930年。

《支那南北朝佛教的社会教化》，载《龙谷史坛》第3卷，第4期，1932年。

《支那南北朝佛教教团的统制》，同上刊物，第3卷，第14期，1934年。

大村西崖：《支那美术·雕塑篇》。

Ratchnevsky P. Un Code des Yuan

拉切聂夫斯基：《元章典》，作为《高等中国研究所丛书》第4卷而刊布，1939年。

Reischauer E. O. Ennin's Travels in T'ang china
et Ennin's Diary.

赖肖尔：《圆仁在唐代中国的行记和圆仁日记》，1955年纽约版。

Rhyd David et Oldenberg: Vinaya Texts

里得·大卫和奥登堡：《毗奈耶文献》，载《东方圣书集》第13（1881年）、17（1882年）和20（1885年）卷。

Rideout J. K. The rise of eunuchs during the
T'ang dynasty.

赖德奥特：《唐代宦官势力的增长》，载《大亚细亚学报》，新编第1卷，第1期。1949年

Rotours R(Des): Traités des Fonctionnaires et

Traité de l'Armée.

戴何都：《百官志和兵志》，1947年莱敦版。

龙池清：《关于明代的卖牒》，载《东方学报》（东京）第9卷，第2期，1940年

佐藤密雄：《据法学的见解看律藏和僧伽》，载《大正大学学报》第8卷，1930年版。

曾我部静雄：《宋代度牒杂考》，载《史学杂志》第41卷，第6期，1930年。

周藤：《唐末五代的庄园制》，载《东洋文化》第12卷，1953年。

高楠顺次郎：《唐大和尚东征传》，载《法兰西远东学院通报》第28卷，第1期，1928年。

高雄义坚：《度牒考》，载《六条学报》第226卷，1920年。

《北魏佛教教团的发达》，载《龙谷大学论丛》第297卷，1931年。

《支那佛教及国家意识的交涉》，同上刊物，第314卷，1936年。

竹内理三：《寺院经济史的研究》，1934年东京版。

玉井是博：《唐代的土地问题管见》，载《史学杂志》第33卷，第8、9和10期，1920年版。

田村实造：《契丹佛教社会的考察》，载《大谷学报》第18卷，第1期，1937年。

汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，1938年。

陶希圣：《元代佛寺田园及商店》，载于《食货》第1卷，第3期，1953年。

《唐代寺院经济概说》，同上杂志，第5卷，第4期，1937年。