

佛教寺院经济及其影响初探

[作者] 何蓉

[单位] 中国社会科学院社会学研究所

[摘要] 本文以宗教与经济生活的关系为基本视角，考察了中国中古时期佛教寺院经济的内容、规模和经营方式，指出在其物质化的外表之下包含着宗教的理念，而且，通过积极参与社会公益事业，寺院经济在宗教上的正当性得到了保障，体现并传播了佛教的基本伦理原则。本文以中古佛教的经济经营与社会影响为核心，剖析了其宗教性的特征，为进一步综合研究中国社会经济的演进提供了初步的框架。

[关键词] 佛教寺院经济;社会的宗教;布施—功德观

吕澂先生在论及中国佛教诸宗派的演变时指出，唐武宗会昌灭佛之后，“以庄园经济为基础的义学”衰落(吕澂，1979：242)，其中包含着一个非常重要的见解，即中国佛学乃至佛教的发展与演变，是与一定的供养方式或经济模式直接相关的。

证诸史籍，则晚唐、五代之前的千年与北宋以降的千年间，中国佛教经历了以讲求义理辞章的庙堂之学为突出特征到以民俗化的佛事实践为主的转变，其供养方式也经历了从世俗供养为主到僧侣自我供养为主的变化。换言之，佛学讲论最为兴盛的年代，正是佛教寺院经济蒸蒸日上之时，而唐武宗灭佛在相当程度上截去了当时佛教赖以依托的经济根基，并昭示着中国佛教将由新的方向而去。

* 本研究系教育部人文社会科学重点研究基地基金资助项目的前期成果，项目批准号06JJD840001。

宗教与经济在现象上的这种契合方式并非偶然，但却与佛教留给人们的印象不相侔：何以一种宣扬弃世苦修的宗教，其发展会受到寺院的经济模式的制约，且出现义学与财富同盛共衰的情况？近年来对于佛教物质文化的研究亦表明，历史上，佛教的确呈现出冥想人定与经济经营并存的现象：一方面认为“钱、财、宝”是修行的障碍，强调少欲知足是修行的基本条件之一；另一方面广占田宅，产生了势力强大的寺院经济，从而产生了与一切皆空、制欲苦修的基本教条不甚一致的、以雄厚财力为支撑的金碧辉煌、庄严具足的外表(柯嘉豪，2003)。由此产生的一个问题是，佛教的寺院经济是否具有宗教上的正当性，又具有什么样的社会影响呢？

历来对寺院经济的研究(如：陶希圣，1979；何兹全编，1986；黄敏枝，1977b，1989；道端良秀，1977)，主要是从社会史、经济史的内部，关注作为经济部门之一的寺院经济的特征、规模、种类等内容，较少讨论寺院经济的宗教特质以及它如何影响到社会经济的演化，而在这一视角下，兰道尔·柯林斯与谢和耐的见解颇为引人注目。

法国著名汉学家谢和耐(Jacques Gernet)以重商主义来总结中国佛教的经济经营。他认为，中国在传统上是一个农业国，而印度有较发达的工商业传统，很早就产生了大规模的海上贸易，其经济法律的实践要比中国先进得多。佛教东传的过程不仅传入了一种宗教观念与宗教传统，而且也传入了一整套经济、法律的制度与方法。具体地说，佛教僧众传入中国的是一种“近代资本主义的形式”，即通过积累供物和商业收入而组成的供品资产，形成了一种共同管理之下的公共财富，是一种“供物的资本化现象”(谢和耐，2004：232)。

柯林斯指出，在中国中古时代早期和初唐，僧侣们如同企业家一样，系统地管理信徒们捐献

的土地与财产，寺院是土地交易、金融贸易和生产机械的生产、使用中心。因此，他认为，自汉朝末年至明朝初年，中国与其说是一个“儒教社会”(Confucian society)，不如说是一个“佛教社会”(Buddhist society)，存在一个强大的“佛教寺院资本主义”(Buddhist monastic capitalism)，佛教僧侣们在政治斗争、社会生活的方方面面都发挥着重要的作用(Collins, 1986: 58—73)。

由以上种种，产生了如下问题：中土佛教是否积极参与了社会生活，尤其是经济生活？如果是，它如何在其教义范围内容纳经济经营，以何种方式参与经济经营且产生了什么样的影响，在其寺院经济的发展过程中，有可能存在所谓佛教的资本主义吗？

基于此，本文选择以中国中古时期的寺院经济为切入点，①从宗教教化所造成的经济行动的精神因素入手，讨论经济社会结构的宏观发展的微观机制问题，试图从佛教这一维度上建立关于宗教的特性与社会经济发展的某种可能的联系。

①本文将中古时期定义为三国至唐、五代，即公元3至10世纪。这段时期是中国宗教信仰领域的重要发展阶段，儒、释、道三教已逐渐定型，中国佛教在学习、传播源自印度的教义和礼仪的基础上，又加以改造与创新，形成了独具特色的中土佛教诸宗派，对中国社会产生了深远影响。这是本文选择以中古、特别是隋唐作为研究中国佛教寺院经济的切入点的主要原因。有关寺院经济的研究成果相当丰富，中国学者陶希圣、全汉昇、何兹全等，法国学者谢和耐，日本学者道端良秀、那波利贞、友松圆谛等，都做出了贡献。

一、寺院经济的宗教意义

(一)经济经营的宗教底色

佛教寺院经济在南北朝时期就开始形成、膨胀，发展速度惊人，寺院的产业和投附的人口激增，在北魏及北齐，寺院已成为介于国家与民众之间的不容忽视的势力。唐朝寺院经济的实力更为强大，各个大寺名刹往往附有庄园，广占田亩人户，道端良秀将寺院占有的领地称为寺领，包括寺田、庄园及僧田等部分，寺院作为管理者役使在寺田上从事耕作的庄户、奴婢。一般来说，寺院的庄园不止一二所，庄园内部除了田地之外，还有屋舍、碾碓、车乘、林地、果园、菜圃等，内部分工很细致(黄敏枝, 1977a, 1977b; 道端良秀, 1977)。

概言之，寺院收入的主要来源是国家的土地配额、封赐，信徒的布施，以及土地买卖、质押兼并，寺院的设备出租、实物出借与货币借贷，等等。其中，土地是寺院财产中的重要组成部分。寺庙获得土地的主要途径有国家封赐、信徒布施、土地买卖、由质押而兼并，等等，其中包括：寺庙经由国家赐予土地，称为赐田或赐庄；唐代均田法中有授田于僧尼的制度，僧给田三十亩，尼二十亩，僧侣们死后，其所领僧田也可能会归入寺庙的常住田；由于佛教认为掘地伤生，僧人不事生产，因此，赐额之外，往往还将附近农户若干封赐于寺庙，这样，寺庙不仅获得土地的收益权，而且拥有对世代在这些土地上耕作的农户的某种控制权。私人布施是寺庙获得土地的最为常见的方式。佛教信徒中，在上者是位高权重的王室贵胄，在下者是普通的殷实富户，他们出于信仰和积功德的目的将私人庄园赠予寺院；但是，也有为着逃避税收和劳役的原因而布施财产的，这是因为寺院僧侣享有免除税务力役的特权，富家子弟剃度为僧，其产业就可以逃避征税。

不过，土地的收入只是僧伽财富的来源之一。一般来说，寺院往往是地区的商业活动中心，寺院周围形成了手工业品的生产及交易场所，宗教节日同时也是集市交易日；大寺院在集市上设有“邸舍”、“邸店”或“铺店”，既供往来行人歇息，亦有出售货物的柜台。

此外，寺院还有可以出租取利的设备。谢和耐在对敦煌文书的分析中发现，敦煌寺院的主要收入之一来自工业作坊，例如碾碾、油梁等项，前者是以水为动力的粮食加工设备，后者是生产烹饪、香火和燃灯用油的榨油坊。在当时，仅有大寺院、贵族和大官僚的土地上有水碾等机器设备，这不仅是寺院经济实力的表现，而且还意味着它在当地的水利体系中居于占

优的地位，以至于为了保护下游农户的灌溉之利，国家不得不规定在农田灌溉期限制或禁止使用碾碾等机器(谢和耐，2004：142—153)。

由于富有钱币、布匹、粮食等物，寺院与社会各阶层都有借贷往还并获取收益。除了借钱供富裕家户周转之外，寺院也会出借实物，最常见的是粮食，出借对象是农民，主要是为他们提供种子和下一次收成之前的生活必需品。

在长达数百年的繁荣之中，寺院经济为中国发展出新的经济形式，中国的拍卖与典当业都始于佛教寺院。

拍卖源于僧侣之间的个人财产转让。僧侣个人可以拥有私人财产，例如衣物、法器和随身物品等，由于僧侣没有后代，在他们死亡之后，这些财产往往采取“唱衣”即拍卖的形式被让渡。根据敦煌文书的记录，参加拍卖的不仅是亡僧们的随身细物，还包括他们通过宗教服务而获得的衣物或织物形式的报酬，即“餽”(daksing)。有些拍卖品可能非常贵重，因为为了出席奢华的道场，僧侣们的衣着、装饰、器物会非常讲究。唱衣实际上是僧侣财产让渡的非常重要的手段(谢和耐，2004：87—95；吴永猛，1977)。南北朝时期的南朝寺院的质库则被认为是中国典当业的源头，富有资财的寺院从事借贷活动，既可慈善救济，解困于一时，又可生息积财，供养三宝。从唐代开始，典当便不再局限于寺院，民间商人、高门大户等建立的民当与政府设立的官当均涉足其间，公私质库并举，兴盛的典当业出现多方竞争分利的局面。

由此产生的一个问题是，当寺院从事经济经营时，它们与世俗经营如何能够区别开来？这是关系到寺院及僧众在宗教上的正当性的根本问题，特别是，当时的寺院经济已经从规模和实力上成为重要的经济部门，并与其他民间经济力量产生了竞争，因此，这一问题尤其需要澄清。

从本质上来看，寺院经济仍然具有宗教的本质。例如，寺院经济的宗教特性体现于寺院常住财产所引起的以产权为基础的财产观念上。谢和耐认为，僧侣们亲自管理通过布施得到的、不可分割的财产，即“常住”，其主要目的在于“将本图利和谋求新财产”，其主要特点是“以产权观念为基础”(谢和耐，2004：95)。特别是在作为农业社会之根本的土地问题上，中国传统的做法是耕者有其田，而在佛教寺院经济中，依附于土地之上的农民必须将每年的部分收入交给寺庙，但获得了世袭的耕种土地的权利；寺院得到皇帝赐予的土地，但僧侣们充当了农业管理者的角色，而不亲自从事农耕，寺院获得的只是土地的收益权，这与佛教一切皆空、灭贪去执的基本教义是相符合的。

此外，在土地交易的过程中，寺院比世俗家户更多一层宗教的优越性。谢和耐指出，在一桩普通的土地交易中，若买方是寺院，那出售土地的人便可自认为在建福业，而僧伽和出家人在思想上的权威会增加其土地兼并的正当性。正是在这种宗教力量的影响之下，产生了一种“从布施的宗教领域”，向着“明显是世俗的、几乎是不道德的出售和借贷领域的飞跃”(谢和耐，2004：138—164)。魏明杰(M. J. Walsh)进一步指出，中国的佛教寺院在长期的生存目标之下，依赖于用经济资本(物质财富)产生积聚文化资本(看不见的资产，如声望、好名声、文化精神权威等)的转化方式，同样一桩土地交易，如果交易中的一方是寺院的话，另一方会因为寺院所具有的宗教优越性而获得额外的效用，因此，文化资本是寺院得以参与土地交易的一个重要因素(魏明杰，2003)。

在佛教商业和金融活动中，突出表现其独特的宗教逻辑的是资产的增益，特别是“利息”的概念。利息不仅被许可，而且其生生不息具有宗教意义，代表着布施、功德的相续无尽。

此外，在经济活动中，宗教教化所具有的思想上的权威发挥着规范人的行动的作用。僧人们用因果报应的说教宣称，凡向三宝借债而不偿还者，均会遭到恶报，或得恶疾，或死后投胎为牲畜、饿鬼，不得超度为人，等等，使得违约的心理成本极高。例如，寺院质库从事质钱活动时，作为抵押物的“典”的实际作用并不大。在一般情况下，典物的价值肯定要高于出借的钱或帛的数额，但是，在寺库的契约中，恰恰是抵押物的价值难以确定，可以说，

它起到的主要是物证的作用。有些借贷甚至在没有文契的情况下就成交了，一个广为引用的例子表明，从黄金到苧麻都可以用来作为质钱的证物：

(甄)法崇孙彬，彬有行业，乡党称善。尝以一束苧，就州长沙寺库质钱，后赎苧还，于苧束中得五两金，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。(《南史》卷七零，“甄法崇传”)这种没有文契、质物仅仅是物证的交易，带给寺院很大的风险。而这种实践之所以能够成立并存续，正是在于寺院所具有的宗教的权威。

从这一意义上说，前引柯林斯的论断是有问题的。他将僧侣们视为管理寺院公共财产的集体的企业家(*corporate entrepreneurs*)，认为僧侣们开辟了土地交易的市场，而且组织了中国最早的金融市场(Collins, 1986: 70—71)。但是，他所谓的“佛教资本主义”的论断没有考虑到寺院经济的宗教本质。如上所述，佛教东传之后，尽管从经济经营的技术、种类和规模上而言形成了寺院经济这样一个新的经济部门，但是，资本主义和资本化意味着成本收益的考量，并以资本核算来调节其行动，而寺院经济仅有戒律的约束，并未发展出理性的经济制度。因此，佛教寺院经济在经营过程中的突出特点不是资本主义的理性计算的精神，而是其宗教信仰之根，其力量足以使寺院经济在缺少现代意义上的契约和信用保障的基础上运行。

与著名的新教伦理的命题相比较，中国佛教的事例其实提供了另一个宗教影响经济的路径。韦伯认为，新教徒要在现世的经营中获得财富，作为得到上帝恩宠的证明，这样的目标促进了以职业概念为基础的理性行为这一近代资本主义的要素(韦伯, 1987)。而对于佛教僧侣来说，尽管他们经营着大量的产业，但是，一切皆空、灭贪去执的基本教义决定了他们不可能像俗人那样拥有物质财富，除了必要的供养之外，财富自身及其积累是没有意义的。

(二) “富寺贫僧”现象与普济天下的追求

以上对于寺院经济的内在的宗教特质的考察，不能自动解决这样的质疑：寺院经济的宗教、经济特征是如何共存的，其宗教权威是否成了为僧众牟利的手段？为了回答这一问题，需要关注寺院经济的另一特征，即“富寺贫僧”现象：由于寺院常住财产与僧众私人财产彼此独立，因此，即使僧伽富有资财，僧众也有可能很贫寒，表现在一方面是奢华的道场、贵重的法器、庄严的佛像、盛大的斋局，另一方面，普通僧侣却有可能乞食抱贫，亲历了中国佛教由盛转衰的日本求法僧圆仁记录了武宗灭佛后僧尼流离失所的动荡，“唐国僧尼本来贫，天下僧尼尽令还俗，乍作俗形，无衣可着，无物可吃，艰穷至甚”(圆仁, 1986: 卷三: 195)。最典型的是，有些寺院甚至不向僧众提供日常饭食。例如，唐初义净就抱怨中国寺院中不供衣食的做法，他认为，与其听任“寺家巨富，谷麦烂仓，奴婢满坊，钱财委库，不知受用，相共抱贫”，不如将常住财用于供养僧人，这样，僧人们就不必“巡家乞食”，为生活劳心劳力，从而“端拱不出寺门”(义净, 1995: 221)。

其实，唐朝的佛教律令明确规定寺院要供应僧尼饭食(何兹全, 1982)，从戒律清规来看，寺院应是一个基本生活单位，僧尼应居住在寺院之内，过着由寺院供食的集体生活。但是，僧尼的实际生活与经律的规定颇有出入。义净所抱怨的寺院不供衣食的情况，到了唐朝晚期仍然存在。郝春文对敦煌文书的研究表明，寺院与僧人之间在财产上彼此独立，部分僧人甚至居住在寺外，与家人或亲属生活在一起，寺院里有修堤、借贷等事务都需要辗转知会；即使住在寺内的僧尼也过着单吃单住的个体生活，或者僧人之间互相结成“同活”、“共活”关系；敦煌寺院收入和支出账目没有关于僧尼日常食用的支出，表明寺院并不供应住在寺内的僧尼日常饮食(郝春文, 1998: 74—95、166—178)。

由此看来，寺院是一个实力强大的经济单位，却不一定是僧尼们的基本生活单位，寺院富有资财，并不意味着僧人就因此而生活富足。之所以会出现这种寺富而僧穷的局面，是因为从制度上看，僧尼与寺院在生活居住、财产所有权等方面在很大程度上是彼此独立的。

寺院财产称为“常住”资财，即属于僧团所有的公共财产，是不可分割和违禁取用的；僧尼私人的资财则可以自行分配和转让。寺院有其内部的公共财产管理体制，每年结算之时，管理经济事务的寺僧要向全体僧人汇报当年的收支情况，有库司、典座、直岁等执事僧，分别负责钱财出纳、物品分配使用、轮值主持寺院生产等事。寺院越大，寺务越繁杂，执事僧的种类与职能越多样(白文固，1984；谢重光，1986)。日本僧人圆仁记载了他在扬州开元寺、长安资圣寺等处亲历的众僧大会，敦煌文书中也有寺院收支状况的记录(郝春文，1998：123—165)。

对于寺庙与僧侣之间的这种财产关系，陶希圣指出，寺院财产即常住资财属于寺院，或者更广义地说，是属于教会(十方)的。比拟于世俗财产制度，则常住财产类似于家族公有财产，僧尼财产类似于家族成员的私有财产(陶希圣，1979)。除了寺领土地收益之外，放债取息、信徒们的其他布施和经营邸店、出租碾碾等的收益也归入寺院常住财产。以佛教的讲论而言，僧人如果通过侵吞挪用或营私霸占等方式取用常住之物，同样会转生为畜类或奴婢，以其身力、血肉偿其宿债。

僧侣们的私人财产主要来源于布施，即通过给信徒做法事而获得的报酬。一些有影响力的法师的资产数目可能会非常大，包括贵重的布帛、法器、经卷等。然而，对于释义净那样希望静心修行、不肯“巡家乞食”的僧人来说，寺院与寺僧的这种相对独立的财产关系会带给他们一些经济上的压力，特别是由于义净曾经前往印度学习，当地以信徒布施供奉僧人的做法留给他深刻的印象，两相对比之下，中土佛教将大部分布施物纳入常住财产、听任僧人抱贫的做法，自然会令他颇有微辞。

那么，常住财产存在的意义何在？一则造像营建，庄严圣教，二则被苦与乐，广建福业。

佛教有“像教”之称，传入中国后，相当多的寺院财产消耗于宗教建筑、法器、装饰品和佛像的建造之上。这种对于物质外表的营建，实际上既是佛教的一种传教方式，又是信徒表达信仰的手段。

以佛教造像为例，从南北朝至隋唐，造像之风炽烈，即使是乡村的佛教信仰，其“观佛”的修行方法、浴佛、行像、行道等仪式及道场，也以佛像为中心(刘淑芬，2005 / 1993)。佛像每每以金铜等珍贵材料制成，唐武宗曾宣布，塑像“但用土木，足以致敬。不得用金、银、铜、铁及宝玉等”(《唐会要》，1955：卷四十：862)，但仍未改变这种情况。这实际上与佛教的传播手段有关。印度人龙树撰《大智度论》云：“随中众生所好可以引导其心者为现。又众生不贵金而贵余色琉璃、颇梨、金刚等。如是世界人，佛则不现金色。观其所好则为现色”^①。这就是说，为着要在受众中树立宗教的权威，势必要在外表上投合对方对于佛国的想象。因此，佛教信徒将佛典中以比喻手法描绘出来的庄严的净土世界具体化，并用世俗的黄金珠宝来塑造，大兴土木、不遗余力地表现佛门之庄严华美，以虔敬之心和血肉之躯在人间营造了理想世界的写真。

^①龙树，《大智度论》卷八十八，《大正藏》，第二十五册，第684页上。

寺院的另一个重要支出项目是建福业的活动，即修造道路、桥梁等基础设施与社会救济。佛经指出，行善犹如稼穡，可以聚福，故称为福田，《大智度论》、《优婆塞经》等将福田划分为不同种类，福田可以体现为一些具体工作，如兴立僧房堂舍、园果浴池树木，施医给药、造船、设桥、作井、造作圜厕等七种，或旷路义井、建造桥梁、平治险隘、孝养父母、恭敬三宝、给事病人、救济贫穷、设无遮会等八种(吴永猛，1977：291—292)，涉及救贫济困和公共建设等方面的内容，体现了佛教普济天下的胸怀。

全汉昇曾全面介绍了寺院的各种慈善事业。例如，他指出，医院即起源于寺庙，唐代寺院中有悲田、悲坊之设，专门赈济、留医贫病之人，即使是在会昌灭佛期间，由于担心贫有疾者得不到救济，李德裕还请改悲田为养病坊，由专人管理，并给予一部分寺产，使之得以存续(全汉昇，1977)。而对于寺院和僧侣们而言，积极从事各项社会公益事业，如修路搭桥、

救济贫病灾民等项，是佛家慈悲为怀的具体体现，也是获得信徒皈依的重要手段。仍以医病而论，医学本是印度世俗教育的“五明大论”之一，印度医学随着佛教东渐而传入中国；为着弘扬佛法，治病救人遂成为僧侣们救济众生的一种方式，在唐人心理中，更形成了对于佛法和佛医的期待(陈明，2003)。

由此，可以说中古寺院是具有相当规模的经济单元，但这种寺院经济既不以财富积累为最终目标，也不以供养僧众为主要目的，其核心的关注是普度众生，正是这一目标统一了“少欲知足”的教义与“庄严具足”的外表，使佛教寺院中存在着表面上相互对立的行动，即一方面是虔诚刻苦的修行，另一方面是聚敛并流通数量惊人的财富。将这种对立的行为方式推到极致的是隋唐时盛极一时的三阶教及其无尽藏。三阶教始自隋朝僧人信行。信行认为，处于“五浊诸恶世界”的此世，应普信一切佛乘及三乘法，正学一切普真普正佛法。在修行方式上，强调要乞食苦行，他并身体力行，不为比丘而为沙弥，乞食且一日仅一食；他反对偶像崇拜，认为一切众生皆是真佛，路遇男女皆礼拜，而且死后还要以身布施，将身体置于森林，供食鸟兽。

与这种苦行的生活形成鲜明对照的是三阶教经营的“无尽藏”。无尽藏本是佛典义理，法离生灭之相，即为无尽，一多相即，故为无尽。具体到经济生活中，即将施主施舍的财物子母辗转，生息不已，其利无尽，因此，亦称无尽藏或无尽财。《两京新记》中记载了信行在长安化度寺设立的无尽藏，“贞观之后，钱帛金玉积聚，不可胜计。常使名僧监藏，供天下伽蓝修理。藏内所供，燕、凉、蜀、赵，咸来取给”，而且，即使是大量的银钱出入，“亦不作文约，但往至期还送而已”。^①道端良秀分析了《太平广记》等有关记载指出，化度寺的无尽藏院的设置目的，是要用于天下伽蓝的修理、供养和救贫事业(道端良秀，1977)。

三阶教、无尽藏能够兼苦行与财富于一身，其关键之处在于能积能消。一个苦行僧会使供品向他大量云集而去，但是，他会立即将所有供奉交给常住无尽财。最后形成这样一种方式，即苦行导致财富，财富又用来供养三宝。尽管三阶教及其无尽藏只是佛教宗派之一，而且持续时间不长，但是，包含在其宗教实践中的苦行与财富的并存却是普遍存在的，三阶教僧人只是将这两个方面都推到了非常极端的地步。在这些僧人身上，具备了一种独特的圣徒气质：一方面，践行乞食苦行的生活；另一方面，又劝信徒布施金帛，以之辗转生利。愈是彻底的苦行，愈会募得大量财富。^②

恰恰是信仰的因素保证苦行与财富能够并存。财富从四面八方汇聚到寺院里，又以高涨的热情被投入到建福业的活动中。在财富积与消的流转的背后，蕴含着佛教徒们自度度人的理想和业报轮回的宗教讲论的力量。

二、“社会的宗教”及其影响

(一)寺院的经济模式的历史演变

公元9世纪的会昌灭佛是中国佛教史上的标志性事件。期间，唐武宗敕令各节度使及州辖区内只准留一寺，其余佛寺或被毁或被撤，田产没官，僧尼还俗，铜像、钟磬法器熔销铸钱。整个灭佛过程共毁佛寺4600余所，还俗僧尼26万余人，没收良田数千顷、奴婢15万人。佛教的繁荣嘎然而止。自此而后，劫后重生的佛教以禅宗、净土最盛，天台、华严、三论、唯识等经籍宗派式微。

^①韦述，《两京新记》卷三，见辛德勇，2006：57。

^②与之相对，在基督教传统下的圣徒性乃以贫困为圣徒生活的“装饰”，即使只有一个便士，这个小小的经济

保障，却也构成了“实在的精神障碍”，贫困成为被崇拜的品质(参见詹姆斯，2005：191—197)。

会昌灭佛的发生证明了前述谢和耐以“重商主义”来总结中古时期佛教的寺院经济之有误(谢和耐，2004：3)。中古佛教的寺院经济属于获政府特许经营的经济经营，在政教关系良好时，寺院经济有可能拥有大量的金银动产，居于金融流通的中心地位，这在农业传统的中国是比较突出的现象，但是，在政教关系恶化时，国家对寺院经济的干预，甚至财产的侵夺，则表明其发展方式及关系类型完全不同于重商主义时期商业资本依赖新兴民族国家、实现对外扩张的模式。所以，所谓重商主义只在比喻的意义上描绘出寺院财富数量大和流通性较强的特征。

会昌灭佛后，佛教僧众的供养方式有所转变，除了世俗供养之外，怀海禅师所倡导的“一日不作，一日不食”的自我供养发展成修行与劳作相结合的农禅方式。尽管寺院经济在宋代仍然颇具规模，而且，由于宋代地方财政支绌，寺院在地方公益事业中发挥着积极的影响(黄敏枝，2005 / 1989)，但是，宋以后，佛教已完全融入中国本土社会，与中古时期相比较，僧众以顾命守成居多，已很难如前代高僧大德那样发大悲愿、行菩萨道。

在元朝短暂的佞佛阶段之后，明清两朝的佛教寺院几乎已经没有什么经济上的特权，经营范围基本上限于农业，在本质上就是地主租佃制的经营方式，规模也有限。从制度上，明太祖朱元璋对佛教实行了管制、隔离和怀柔等三类政策，并将佛教分为禅、讲、教三宗，令研究教理的讲僧、有行持的禅僧离群索居，而与民众接触的主要是执行经忏礼仪的教僧，这不仅从内部割裂了佛教，而且使佛教留给人们的印象就是避世苦修或以经忏为业(释见晔，1994)。

清承明制，佛教仍继续在与思想界疏离、与世俗界融合的方向上发展，因此，这种被人为割裂的形象恰恰成为近代以来人们心目中的佛教。例如，韦伯对于佛教的看法正是基于这种认识。韦伯认为，佛教没有产生有条理的经济伦理原则，无论是原始状态还是大众宗教状态均如此。前者即印度早期的以个人自力而度、以摆脱因果轮回而达到至福的小乘佛教，托钵苦行的僧人身无一物，心无牵绊，以修行求开悟，最终达致涅槃境界。在他眼中，这种拒斥现世的宗教伦理的“首尾一贯的遁世态度与所有的经济伦理或理性的社会伦理之间，毫无任何通道可言”(韦伯，1993：333)；传播到中国、日本之后，又演变出包含在民间宗教之中的“完全变形的”佛教，这是亚洲地区典型的大众宗教，只是藉着祭典、偶像崇拜或秘迹的方式来求得救赎，根本无法产生出导向一种理性的生活方法论的推动力(韦伯，1993：331—336)。

也因此，尽管从宗教史的经验来看，中国自中古时期起，就儒释道三教并称，互动频繁，但是，在宗教社会学的考察中，往往遵循韦伯的儒教与道教、正统与异端的二分，从而使得佛教的宗教理念及其现世经营被忽略了，而实际上，其影响力是有迹可寻的。

质言之，从宗教与经济的角度而言，寺院中的借贷、利息等事件不仅仅具有经济方面的意义，并且具有一定的源于宗教的伦理意义，亦会产生相应的社会影响。这一点可以通过对佛教、天主教及新教的比较来体现。

以“利息”观之，在佛教经济活动之中，利息不仅被许可，而且其生生不息具有宗教意义，代表着布施、功德的相续无尽，这便与西方基督教经济观念之间形成了鲜明对比。例如，早期基督教是禁止借贷取息的。耶稣的诫命中明确地包含有“素朴的互助伦理”，并且已经“体系化为一种有关同胞感情之爱的‘信念伦理’”，这种互助可以是普遍性的、延伸至每一个人的，“想积聚财宝于天上，人就必须在此世借贷给那些无法期之归还者”(韦伯，1993：339—340)。基于这种互助伦理，在天主教的基本立场来看，“借贷协议本身不可以以报酬为前提条件”(席林，2003：53、206)。直到新教改革之后，这种认识才得以改变，人们转而认为利息是由提供资金者借出资金而应得的业务利益，因此借贷取息是正当的，韦伯指出，由此便为最虔诚的人打开了通往营利事业的道路(韦伯，1993：275—283)。

韦伯在分析了天主教、新教(特别是禁欲新教)对待利息和借贷的态度后指出,前者禁止借贷取息,但是,在实践中,这一禁令导致各种钻法律漏洞的行为,基于现实的考虑,教会不得不容忍“贫民当铺”之类的融资给穷人的措施;后者则创造出了一种资本主义的经济伦理,将企业的成功归诸一种理性生活态度的结果,其影响之一是彻底摧毁了传统的慈善形式,使得无计划的、形式化的慈善行为转变成一种理性化的经营,防止慈善导致乞讨的出现。这意味着,人只能在其职业劳动中得到神意的确证,传统的慈善的宗教性意义被消除(韦伯, 1993: 282—283)。

反观佛教的经济事业,则一方面是贷款取息的合理性,另一方面是普度众生、慈悲为怀,这两者并行不悖,利息的存在意味着借贷等经济行动的正当性,而其慈善事业则显示了救济利他的利他精神。

可以将佛教、天主教与新教对于利息、经济经营和慈善事业的态度对比如表 1 所示。

作者	名称	制定或实施年代	说明
阎锡山(1883 - 1960)	山西村政制度	1917 - 1928 年	现代地方自治, 一个省的例子, 推行 20 多年。
果作村委会	村规民约	当代, 1980 年	当代第一份自治规约, 开启村民自治。
全国人民代表 大会	村委会组织法 (试行)	当代, 1987 年	关于村民自治的宪法。

由表 1 可见,佛教与基督教形成鲜明对比的是:在前者,宗教虔诚与经济利得是紧密相关的,宗教苦行可以聚敛大量的财富,在宗教的护持下,财富在流动中具有了信仰的意义;在后者,宗教虔诚起初排斥了经济利得,但禁欲新教产生以后,上帝的意志被认为不可测度,人只能履行天职并获得神意的确证,这才使得宗教上最虔诚和最守伦理的人致力于职业性的理性经营活动,在此,无休止的财富追求和积累乃是基于宗教的虔诚。通过这一对比,可以看出,基督新教与佛教都不排斥现世的经济经营,但其宗教意义不同,由此建立了宗教与经济之间两种不同的关联:新教强调在现世履行天职并获得成功;佛教则强调奉献自身所有以积累宗教资财。前者造成了宗教虔诚与经济行为之间直接的因果关系链,即越是虔诚的信徒越会投入到营利事业中去;后者在主观上不存在寻求神意确认的焦虑,而且,其经济的事业具有宗教的合法性,在本质上是一种“方便”或手段,亦不具有宗教上的优越性。

谢和耐指出,中国佛教之所以在经历了宗教虔诚高涨的年代之后转向腐败与衰落,要归咎于其自身的矛盾,即宗教与经济的并列存在(谢和耐, 2004: 304—305)。通过上文的讨论,可以看到,谢和耐的这一观点仅仅关注了佛教的经济经营,忽视了它在社会公益方面的事业,而后者体现了中国佛教人世经营背后的出世之心与救世热忱,并在国家、家族的力量之外,形成了具有普遍意义的社会的一维,自觉地负起救贫济困、劝善止恶的责任,从而有助于社会良俗的形成。而当近世的佛教一方面退居山林、一方面以迎合的姿态融人民俗社会之后,也就是它于社会这一维度逐渐收缩之时,它所提供的宗教庇佑越来越有限,在宗教影响、经济力量等方面均走向衰落。

(二)宗教与经济:中古佛教的宗教性

论者认为,以五代北宋为界,中国佛教的历史演化可以划分为学理佛教与民俗佛教两个阶段,在此转变过程中,佛教的精神气质发生重大改变,后者营建了带有浓厚民俗色彩的泛

神论的、仙佛不分的神圣秩序(李四龙, 1996)。那么, 在所谓学理宗教, 即佛学思想的引入和发展、佛教宗派的蔚然成形的阶段, 与后期民俗化的佛教相比, 佛教又具有什么样的精神气质和相应的社会影响呢?

通过以上对作为一种经济组织的佛教寺院的经济经营及其宗教理念的研究, 本文认为, 中古时期的大乘佛教兼具深刻的信仰和对现世的关注, 认为尽管身处五浊恶世, 也不应该逃避现实, 而应当在现世发见净土, 既讲求佛法修行, 亦讲究普济天下, 以出世之心行济世之道。佛教僧伽以财富为手段经营社会公益事业, 其寺院经济给中国带来了新的财产观念、新的经营方式。在中国以血缘、家族为基本组织方式联结起来的文明之中, 代表了新的普遍的社会力量, 宽容、开放地面对众生, 积极参与公共事务, 营建出一种带有普遍精神的力量, 是以普度精神涉人俗世的社会的宗教。^①

从功能上讲, 此“社会”一词代表着一种新兴的力量。在中土自东汉末年以降的长期战乱纷争中, 佛教自利利他、济世救人的形象引起了各个阶层的民众的期待。佛教这种庇佑的基础是超越种群、血缘和地缘的无差别的爱, 特别对于以宗族血缘为基本结构单元的中土而言, 它不仅仅在功能上是国家政治力量或强宗大族势力的一种替代, 而且, 毋宁说, 它代表着一种新的力量的兴起。

这种力量之新在于它代表了一个具有自身内在逻辑的领域, 是可以与国家的、家族的力量并列共存的。能显示其内在逻辑的一个典型的例子是, 自东晋至初唐二百余年, 以“沙门不应拜俗”、“沙门不敬王者”等议论为代表, 佛教徒基于自身理念, 以僧团戒律为核心, 婉转地坚持了对中土君臣、父子之伦理和礼仪的反对。

^①这一概念并非源自卢曼所谓“社会的宗教”, 卢曼试图用这一概念表明, 在人们似乎已经远离宗教的现代社会里, 宗教实际上居于社会的中心地位, 宗教的沟通技术提出了对社会的特殊的描述方式(卢曼, 2003, 2004); 它在一定程度上与近代以来佛教人士以人间佛教、人生佛教等号召使佛教步入现实生活的倾向相通, 但仍有不同, 这一概念主要是对中古佛教的一种总结。袁明它与国家、家族鼎足而三的地位、以及产生的独特影响力。

此一力量在其最强盛之时, 自觉地负有自度度人、拔苦与乐的责任; 而以灭佛事件、以退守山林的禅宗之兴起为标志, 佛教所代表的“社会”的力量也相应地有所收缩。

整体上, 以宗教与经济的角度观之, 中古佛教在千年的传承之中, 在主观上始终不离宗教救济的目标, 其经济成就以宗教教化为目标。相应地, 在其经济经营中体现并传播了基于业报观的布施—功德因果关系链条。

中土原有“积善之家有余庆, 积恶之家有余殃”之类的善恶报应思想, 但均属现世的范围之内。中土原有的观念认为, 人的生命仅有一次, 人死不能复生, 死后形魄归于地, 魂气无不之, 将视其继嗣及血食之有无, 或附着于祖庙, 或化为野鬼。换言之, 人的归宿是确定的, 无论生前是行善还是作恶, 其结果都只会增减此生的福寿。生死轮回、生时行为思想的善恶决定死者归宿乃是印度佛教的思想, 与中国传统思想结合产生了三世因果、六道轮回等思想, 认为善业或恶业会造成来世的善报或恶报, 因而强调个人身体力行, 持戒精进, 或行善积功德, 求至福于来生(侯旭东, 1998: 66—85; 黄启江, 2004: 1—46)。

所谓业或“羯磨”(Karma), 意为造作, 泛指一切身心活动, 可分为身业(行动)、语业(或称口业、言语)、意业(思想)。业是有情流转生死的动力, 一旦发生, 就不会自行消除, 必将引起善恶报应。业报并称, 即指业的报应或果报, 佛教认为, 身、口、意的造作, 无论善恶, 必将得到相应的报应, 这是可以说明人的生活际遇和彼此差异的业报法则。

正由于福祸其来有自、善恶各得其报, 因此, 以布施积功德、求解脱, 是佛教信徒所笃

信的修行方式之一。布施，指施予他者以财物、体力和智慧等：出家人说法度人，是为法施，即以佛法施于人；在家人以财物施人，舍财济贫，是为财施，即以财施于人；救人于危难之中，则是无畏布施。布施的对象遍及众生，根据布施者的心理状态，又分为净施与不净施，前者指布施时不求现世福报，只希望获得最终摆脱轮回的最高的宗教目标；后者是为着现世的功名利禄等而行布施。

在布施的概念之下，人们的交往和交换行为中体现着宗教的意义。例如，僧侣们通过建福业的行为，如济贫、医病、为死者做法事等，获得世俗人斋饭、钱帛等供养，在僧人为法施，在世俗人为财施。双方都会因为这一行为(业)而得到功德，即通过做善事而得福报的品德。

不过，佛教徒的终极追求仍是涅槃境界，凡是执著于果报者仍然不能达到出离生死的至高目标。这一点体现出佛教作为宗教所具有的超越性，在此前提下，劝诫布施者亦不必执著于果报，而要以“回向”为大利，即把自己所修功德施往他处，或者施于他人。

布施一功德观构成了佛教经济活动背后的宗教逻辑。因此，在实践上，中古佛教尽管可从从事经济活动的正当性，而且自身还具有非常物质的外表，但是，其经济经营的目标不在于积累资产，财富只不过是一种方便，借财富以建福业，行善布施以积功德，绵延不绝，直至最终的解脱。可以说，新教徒是要在世俗的经营和经济的成功之中获得其宗教恩宠的证明，而佛教徒没有这样的紧张，他所要做的是将财富注入使众生的公益增加的地方，而在财富的流转中获得其宗教意义。

布施一功德观的意义同样是深远的。中土原有的信仰建立在现世福报的基础之上，注重以方术或仪轨预测或改变上天的心意，也因此注重神祇或崇拜的“灵验”，也就是说，人们对所崇拜的神灵具有某种期待，如疗疾、求子、祈雨等等，神灵的香火是否兴盛，取决于它是否通过了人们的有效性验证(侯旭东，1998：55—62；韩森，1999)。与此相对照，布施一功德观的意义在于，它表明宗教的利得并非基于天意，而是基于人的行动与思想的善恶，由此，它建立了一种业力，即行动、意念与宗教利益之间确切的、然而又超脱现世的因果关系，强调扬善制恶的重要性。这一观念的合乎逻辑的后果应当是一种积极、向善的伦理原则，这一点恰恰是韦伯在其中国研究中没有能够触及的。

以宗教与经济的视角而论，韦伯的新教伦理命题之所以引人关注，在于它从宗教的角度提供了对于现代资本主义经济发展方式的动力学解释。韦伯对世界诸文明的比较—历史研究也正是对这一命题的进一步推进，实际上，人们很可能更关注他的进一步的提问，即“为什么资本主义没有在西方以外发生”？但是，这一问题不仅涉及到宗教与经济之间的关联，即宗教通过发挥既定的社会功能、通过影响观念和伦理原则而影响人的选择行为，而且涉及到宏观社会背景对于宗教的约束及其互动，属于一个宏观的社会历史演变的课题。而他在对中国的研究中，分析了作为正统的儒教理性主义、作为异端的道教的神秘主义及巫术性卡理斯玛信仰等信仰体系，表明中国何以缺乏发展理性资本主义的种种因素。但是，他的分析缺失了佛教这一维度，而仅仅将佛教划入藉祭典、秘迹求得救赎的典型的大众宗教，从而忽视了中国佛教所营建的经济与公益事业及其社会影响。

在这个意义上，本文对中国中古时期佛教的考察补充了韦伯传统下的宗教社会学论述对于中国宗教的认识，表明佛教一度作为国家、家族力量之外的一种具有普遍意义的存在，在社会经济方面发挥了不容忽视的影响。而且，在其经济经营中所体现的因果性的伦理原则既提供了佛教影响人的行动的一种模式，又可以视为对中国宗教的宗教性(religiosity)的一种探讨，为从综合与宏观的角度进一步研究中国社会的经济演进提供了某种具有解释潜力的微观机制。

同时，本文将讨论的核心局限于宗教理念中具有影响人的行动的潜力的机制，因为宗教对中国的社会经济与文化所产生的具体影响，还需要结合其他环境因素来分析，例如国家政权的控制与干预、礼教传统的对立与互动，等等，惟此方可了解中国宗教的比较全面的面貌及其历史地位。因此，本文虽然着力于宗教与经济的考察，但避免了诸如“为什么中国没有产生

资本主义”之类过于笼统因而失之简单的提问，而将着眼点放在中国的宗教与经济之间的关联及其演变上，表明在寺院庄园中成长起来的，不仅仅是数量惊人的财富，而且有历代佛教徒济世救人的大悲誓愿，后者正是佛教在中古时期积极人世的一面的根基，这使得这一事业虽然经历了演变及衰落，仍然具有鼓荡人心的力量，其深远的影响历久不歇。

参考文献：

- 白文固，1984，《南北朝僧官制度探究》，《世界宗教研究》第1期。
- 陈明，2003，《沙门黄散：唐代佛教医事与社会生活》，荣新江主编《唐代宗教信仰与社会》，上海：上海辞书出版社。
- 道端良秀，1977，《唐代佛教寺院与经济问题》，张曼涛编《佛教经济研究论集》，台北：大乘文化出版社。
- 韩森(Valerie Hansen)，1999，《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，杭州：浙江人民出版社。
- 郝春文，1998，《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，北京：社会科学文献出版社。
- 何兹全，1982，《佛教经律中关于寺院财产的规定》，《北京师范大学学报》第6期。
- 何兹全编，1986，《五十年来汉唐佛教寺院经济研究(1934—1984)》，北京：北京师范大学出版社。
- 侯旭东，1998，《五、六世纪北方民众佛教信仰》，北京：中国社会科学出版社。
- 黄敏枝，1977a，《南北朝寺院经济的形成与发展》，张曼涛编《佛教经济研究论集》，台北：大乘文化出版社。
- ，1977b，《唐代寺领庄园的研究》，张曼涛编《佛教经济研究论集》，台北：大乘文化出版社。
- ，1989，《宋代佛教社会经济史论集》，台北：学生书局。
- ，2005 / 1989，《宋代佛教寺院与地方公益事业》，辑人刑义田等主编“台湾学者中国史研究论丛”之《礼俗与宗教》，北京：中国大百科全书出版社。
- 黄启江，2004，《佛教因果论的中国化》，氏著《因果、净土与往生——透视中国佛教史上的几个面相》，台北：学生书局。
- 柯嘉豪(John Kieschnick)，2003，《“少欲知足”、“一切皆空”及“庄严具足”：中国佛教的物质观》，胡素馨编《寺院财富与世俗供养》，上海：上海书画出版社。
- 李四龙，1996，《民俗佛教的形成与特征》，《北京大学学报》第4期。
- 刘淑芬，2005 / 1993，《五至六世纪华北乡村的佛教信仰》，辑入刑义田等主编“台湾学者中国史研究论丛”之《礼俗与宗教》，北京：中国大百科全书出版社。
- 龙树，《大智度论》，[后秦]鸠摩罗什译，《大正藏》，第二十五册。
- 卢曼，2003，《宗教教义与社会演化》，刘锋、李秋零译，北京：中国人民大学出版社。
- ，2004，《社会的宗教》，周怡君等译，台北：商周出版社。
- 吕澂，1979，《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局。
- 马克斯·韦伯，1987，《新教伦理与资本主义精神》，于晓、陈维纲等译，北京：三联书店。
- ，1993，《宗教社会学》，康乐、简惠美译，台北：远流出版公司。
- 全汉昇，1977，《中古佛教寺院的慈善事业》，张曼涛编《佛教经济研究论集》，台北：大乘文化出版社。
- 释见晔，1994，《明太祖的佛教政策》，《东方宗教研究》第四期，台北：艺术学院传统艺术研究中心。
- 《唐会要》，1955，北京：中华书局。
- 陶希圣，1979，《唐代寺院经济》，中国经济史料丛编(唐代篇)，台北：食货出版社。
- 威廉·詹姆斯，2005，《宗教经验种种》，尚新建译，北京：华夏出版社。

魏明杰(Michael J. Walsh), 2003,《佛教寺院中土地、功德及其交换的可能性》,胡素馨编《寺院财富与世俗供养》,上海:上海书画出版社。

吴永猛, 1977,《附录通论·中国佛教经济之发展》,张曼涛编《佛教经济研究论集》,台北:大乘文化出版社。

席林(Otto Schelling), 2003,《天主教经济伦理学》,顾仁明译,北京:中国人民大学出版社。

谢和耐, 2004,《中国 5—10 世纪的寺院经济》,耿昇译,上海:上海古籍出版社。

谢重光, 1986,《晋-唐僧官制度考略》,《世界宗教研究》第 3 期。

辛德勇, 2006,《两京新记辑校、大业杂记辑校》,西安:三秦出版社。

义净, 1995,《南海寄归内法传四》,参见义净原著、王邦维校注《南海寄归内法传校注》,北京:中华书局。

圆仁, 1986,《入唐求法巡礼行记》,顾承甫、何泉达点校,上海:上海古籍出版社。

Collins, Randall 1986, *Weberian Sociological Theory*. London: Cambridge University Press.

作者单位: 中国社会科学院社会学研究所