

專制王權下的傳統中國佛教制度

李向平

上海大學宗教與社會研究中心主任

在中國，以儒教為本位，儒、佛、道三教和合的歷史傳統，既確定了佛、道教的歷史地位，亦限制了佛、道教功能的制度式發揮。因此，這些制度宗教的公共功能，不可能直接以公共的社會形式呈現出來，即不可能以制度的形式予以發揮，只能是以個人道德的教化形式、對個人的精神、意識、觀念進行某種程度上的精神教化。只有當這些個人被教化成功，這些個人成為了聖者，成為權力的掌握者的時候，這個宗教的社會功能才算是有了某種落實，它們的教化影響才算是從私人信仰轉向了公共崇拜，其作為制度宗教能夠發生社會作用的說法，只有在這個時候才具有真實的社會內涵。否則，這個宗教制度的社會性與公共特徵，則是被懸置起來的，始終找不到落實之處。

佛教作為一種制度性宗教，顧名思義，是能夠在制度層面對整個社會的倫理、行為發生普遍作用的宗教，或是能夠以其制度來組織、影響大多數人的社會行為，構建人們的道德觀念及道德實踐。在大多數的時間、空間裡，制度性的佛教應當是能夠獨立地發揮制度教化之社會功能的。這裡的所謂制度，就是這些宗教及其功能能夠獨立發揮的組織基礎，或者說是能夠促使這些宗教功能整體發揮作用的社會形式。

所以，具有制度形式的佛教，本當在其公共性的社會功能層面，對中國社會的倫理生活發生制度性的影響，而不僅僅是一種倫理、道德方面的說教。然具有公共性社會影響特徵的佛教，卻無法在王朝政治的權力制約之下，在作為權力神聖化工具的同時，使自己的道德教化功能成為天下的「公共」資源，或者以自己的倫理制度來組織社會生活。這不得不使它們的制度形式大打折扣。

這裡特別對佛教功能的制度表達形式，進行某種層面的宗教社會學分析和疏理。

傳統中國的佛教寺僧一般有三大類型：官僧，由國家撥款供養，以負責完成皇家的佛教儀禮；私僧，由一些大戶的官宦、人家提供食住；最後是民僧，由一般信仰社群的微薄捐贈維持，形成一個小團體，孤立地生活或而棲身於鄉間。

當佛教的影響蔓延到整個中國大地的同時，它們在整個中國社會和各個社會階層中都有所表現。有的僧侶生活在皇宮中，而其他一些則生活在森林和小村莊中。正是由於這些原因，佛教現象才根據地點和社會集團的不同，而表現出了各自的方向、傾向和相差懸殊的特徵。

在被人分別稱為私辦佛教和官辦佛教（這雖然是一種簡單的稱呼，但卻非常確切）之間，其區別是很顯著的。他們還導致了嚴重後果，但對於澄清皇權和宗教界關係的複雜歷史，卻是異常有益的，因為它恢復了中國佛教史的本來面目。宮廷中雖然並不仇恨佛教，但卻以自己的方式進行佛教活動，並且還擁有自己的僧侶和舉行宗教儀軌的地點。所以宮廷中必須與宗教信徒和宗教建築的兩種過分的發展方式進行鬥爭。

那些贊助佛教的大戶人家以及與宮廷保持關係的高僧們的意圖，始終志在運用他們的各種影響，從而把擅自建立的寺院改造成為官辦寺院，因而使一大批本來不是由皇帝欽定建築的佛寺，同樣擁有寺額和官寺的特權。同樣，那些非正式受度的出家人，也利用了皇帝頒發的一種經常性的和非常有效的壓力，也就是傾向於使中國佛教的發展超越由統治階層理智地為其確定的界限。[註 1]

與此相應，中國古代的佛教寺廟也分官寺、私寺與民寺三種。在早期的佛教史籍中，這三種寺廟是嚴格區分的。在這三種寺院機構之中，以國家資助作為後盾的官寺，寺院經濟一直最為雄厚。其次是由達官貴族所供養的私寺，其寺院經濟雖然不敵官寺雄厚，卻也頗有影響，往往能夠長盛不衰。中唐以後，隨著門閥士族的衰落，私寺的寺院經濟大幅度跌落，但與一般民寺相比仍然雄踞於前。在中國佛教發展史上，只有民寺的寺院經濟自始至終一直最弱，其寺院的興廢也最頻繁。[註 2]

一、制度嵌入：佛教中國化的基本路徑

從宗教社會學意義上來講，佛教的寺廟組織與其他宗教組織一樣，不過是創造了一種新的人群集合模式、自願結社的群體關係而已。民間佛教組織的社會依託一般是鄉村組織（鄉村行政組織）、宗族組織（血緣祭祀組織），與鄉里宗族組織在某種程度上具有合一特性。村中的寺廟組織及其成員，往往是一個村里具有或遠或近血緣關係的親戚。這類佛教組織大都是血緣型強，加上一定的地緣關係，職業的因素並不突出，宗教信仰與宗族制度的內在關係緊密。宗教信仰活動體現著家族組織和鄉族組織對於地方事務的控制，聯繫著鄉族之間的相互關係，穩定著地方的既定秩序。[註 3]寺廟的修建甚至成為家族組織的分內事情，寺廟可以家有、族有，因此而缺乏正式的組織和制度，自然就無法談及佛教組織所能夠發生的「團體行動」。此當為傳統佛教鄉村寺廟組織最突出的社會特徵。

從佛教的制度化過程而言，自漢晉以來，佛教的寺院一直是佛教活動的穩定場所。此一場所不獨為制度性佛教僧眾所有，同時也為彌散性佛教信徒所用；既為官方的認可而合法，

又為民眾的信力所左右。寺院以其在中國佛教的信仰生活中之獨特性，亦使傳統關於中國宗教的許多分析模式與理論變得無能為力。[註 4]楊慶堃提出的「制度宗教」的概念，似乎對佛教寺廟的組織形態重視不足。

佛教的寺廟制度，既是佛教禮儀活動的模式化，同時亦是佛教與社會權力諸項關係的交往仲介。上述三種寺廟的制度存在形式，雖然分為官府、私人、民間三種形式，但其制度的構成卻始終是分為兩大層面，一個層面是佛教依賴它而與朝廷官府、社會權力發生某種關聯的形式，呈現為朝廷官府的權力主導性關係，並且給佛教施加政治方面的限制；另一種形式是佛教活動模式在寺廟之中的模式化，也可以說是寺廟的組織結構，它是佛教之所以能夠成為佛教界的制度基礎。

與儒教存在的組織形態比較，佛教具有一個大致成型的公共機構（institution），在中國社會隨處可見，規模不一，大小皆有。寺廟是得到官方授權設立的公共機構，據此就有權希望地方官的庇護，而私人創建的寺廟的合法性則比較模糊。從文化上看，寺院被建構成為精英的公共機構，它們與其是一個社區的中心，倒不如說是一個階層的中心。[註 5]

這是因為，佛教之轉入中國，不僅意味著是某種宗教觀念的傳播，而且是一種新的社會組織形式——修行團體即僧伽的傳入。對於中國人來說，佛教一直是僧人的佛法。因佛寺在中國的存在所引起的作用力和反作用力、知識分子和官方的態度、僧職人員的社會背景和地位，以及修行團體與中古中國社會逐步整合，這些十分重要的社會現象在早期中國的形成過程中都起到了決定性的作用。尤其是因為佛教之在中國，還須尋找一種社會認同，因為在那裡政府（在理論上應當是「帝國」）的權威這個概念與在國家之內存在著反社會的、不事生產的和自治的團體這個事實不相容，同時，也因為在中國人評價某個思想體系通常是根據它的實際功效、而非它的宗教或形而上學的價值。所以，佛教在中國並不是一種思想模式或哲學體系，而首先是一種生活方式，一種高度紀律化了的行為方式。它被認為是藉此解脫生死輪迴，適合於封閉而獨立的宗教組織即僧伽的成員信受奉行。[註 6]

佛教本身具有的哲學、教義及其形而上學的超越理想，儒教以及朝廷權力秩序似乎並不在意這些東西，而在乎它作為一個社會——宗教組織所可能具有什麼樣的社會功能。國家朝廷對於這種生活方式、甚至是一種高度紀律化的行動方式，實在是心存疑慮的。這也就是佛教之入中華最為人擔心之處了。

在儒教的教義看來，天子、王者即是政府，他規定和控制所有臣民的一切社會行動。其他的某種宗教教義，只有在對儒教規訓的傳統社會行動模式不引發任何改變的時候，才可能被人們接受。任何有損於儒教有關社會生活的聖訓，褻瀆聖人的因素，實際上就是有悖於帝國精神秩序甚至是權力秩序。

這些基於儒教立場的政治家同樣也力圖證明自己是在闡述某種被傳統神聖化了的、含義明晰的世界觀，是在支持某種政治和道德之外還有不少宗教因素的意識形態。國家政權作為一種極度有序的生活，包括了相當多的群體和個體、階層和身分，它們的生成如同宇宙的基本成分，同時它們的吉凶也反映在自然過程之中。而王者沈浸在一種宗教氣氛中，他向所有的臣民提供了生活的可能性，是「造化」的人格化表現，其任務就是「化」，該術語原來用於自然過程本身。不服從或逃離權威的影響不僅是非法或反社會的，而且還有褻瀆聖人的成分在內。[註 7]

因此，佛教中國化的一個基本過程，當然就是它被納入儒教要求的公共形式之內，作為官寺的組織形式而得以存在，進而削減佛教本身所具有的制度性超越性格。如果說，佛教寺廟所具有的公共特徵，僅僅是呈現出一種官方意義的「公」的特徵，那麼，制度佛教在寺廟組織形態上的表達，也許就是朝廷官府對於佛教制度設置的某些考慮了。所以，在佛教寺廟所具有的三種形式上，唯有官寺是與楊慶堃提出的「制度宗教」的概念[註 8]最為接近的。

而這個制度佛教的主要形式——寺廟組織，正如上述的官寺組織形態那樣，它實際上就象徵著佛教進入中國之後，就已經迅速地走向權力上層。大約是在中國西元四、五世紀時期，朝廷官府就初設有影響深遠的僧官制度，於是，它就成為了君主權力通過賜與僧團領袖官位、爵祿的形式，以籠絡宗教領袖，促使僧團組織安置於世俗權力秩序控制之下的制度設置。儘管各個時代的宗教管理制度存在差異，但是與上述官寺這種制度佛教的存在形態緊密結合的就是這種僧官制度。這種宗教管理制度對於政權的高度依附性質，其來有自，確定不疑。這也可以說，中國佛教制度化從其建立伊始，就具有了程度不一地、對於世俗權力秩序的高度認同和制度依賴現象。如果說，這種認同就是中國特徵的宗教世俗化，那麼，這就是中國佛教世俗化的開始。制度性的公共崇拜，儘管具備了對於人際倫常的公共教化功能，卻在本質上受制於朝廷權力原則的規定。

所謂僧官，乃是由朝廷任命、代表官府權力管理僧眾的官員。這些官員可以由僧徒擔任，也可由世俗官吏擔任，即所謂「白衣僧正」。他們作為行政官僚體系的一個分支，當然不同於一般的教職。僧官無疑是代表朝廷官府權力的制度設置，雖然後來有些寺院中的上座、維那等職，是由官府指定而具有僧官特徵，導致二者在一定程度上的混淆。然中國佛教中最早的僧官，應該是「僧正」及其屬下「僧錄」等。「僧正」無疑為中土所獨創。僧正體現在「政」，並且接受朝廷固定的俸祿。當時規定「僧正秩同侍中」，餘則「班秩有差」。[註 9]

於是，在由官府或朝廷承認的那些寺院和那些僅僅是允許建立的寺廟之間普遍就存在著某種對立。但寺廟主要關心的是確保受到皇帝的保護。這種保護的形式是由皇帝向寺廟賜「額」，這是從此以後，這就是可以避免道場被沒收，甚至是被拆毀的手段。而由皇帝賜「額」的做法可以追溯到北魏王朝的末年：在寺院大門的木牌上寫著他們所獲得的正式寺名。這一切當然可以說明，道場從此以後就受到了宮廷的承認，將來還會列入國家寺廟的合法行列之

中。當隋文帝遷都時，他令人在宮殿的台階下陳列一百塊寫有寺名的額。有一道詔令具體解釋說，那些有能力修繕或修建宗教建築的人，都可以前來領取。六九〇年，武則天皇后降旨，在每個州都要建一座大雲寺。

從隋代起，隨著國家控制的加強，官方佛教與不合法佛教之間相區別的輪廓，也就越來越清楚了。正是從這個時代起，上述區別成了宮中宗教政策的標準。一直到那時為止，所有道場已經登記在寺籍中了。它們似乎都毫無區別地都有權得到皇帝的保護；同樣，它們在六世紀末都統統受到了由周武帝頒佈的法難措施的影響。這就是歷代王朝的宗教政策明顯缺乏條理的一個頗能說明問題的例證。事實上，這些制度的安排，其目的始終都是在於保護官方信仰和抑止秘密宗教的發展。[註 10]

佛教也和任何其他中國的宗教一樣，任何一個宗教的宗教信徒從來就未能形成一個明確的社會群體，或者是具有獨立的制度特徵的宗教組織。所以它依附在世俗權力秩序之上，朝廷倒楣，它也要隨著一塊倒楣；而被佛教依附的朝廷權力機構，其目的又不在於保護佛教信仰的權利，而僅僅是出於官府的體制要求而已。

如果說，從佛教組織形態的區分上，曾經畫分有官寺、民間寺廟和私人寺廟的話，那麼，從佛教界的社會表達形式而言，佛教就具有了王室佛教、士大夫佛教和民眾佛教的區別和等級。其中，王室佛教代表了早期中國佛教發展史上的政府行爲，士大夫佛教則代表了早期中國佛教發展史上的社會行爲，這兩類行動方式與外來佛教的互動關係，構成了佛教得以紮根於中國社會，同時還有民間社會對佛教信仰的理解，導致了民眾佛教的興起與發展。[註 11]

由於這個原因，中國佛教就構成了以官寺爲中心的發展模式，並且在其制度依賴的基礎上，因爲僧官制度的建立而亦步亦趨地呈現了佛教「官方化」的趨向。

佛教的官方化，是佛教在服從朝廷官府世俗權力及接受官府監督和干預的前提下，受到朝廷世俗權力的承認與保護。它可以由此得到作爲全國性宗教的保障，但其教義及宗旨至少應與官府、儒教認定的意識形態或政治信仰並行不悖，而且不能形成與世俗權力秩序、朝廷政權分庭抗禮的精神權威。

官寺及其建制的官方化，對中國佛教的制度形態產生了不少的深遠影響。首先是佛教要處處接受朝廷官府的監督與約束，使它無法違抗官府權力及其意旨，包括不能建立全國性的統一性宗教組織。因此，官方化後的中國佛教教團基本上以寺院爲單位、甚至是以官寺爲核心。其中的子孫寺廟一類雖有一定宗門色彩，寺裡的住持按師承關係傳位，但他們同寺院之間並沒有制度化的固定關係。隨著寺廟住持的更換，其宗門色彩也要隨之而變化，而更換住持往往是按官府旨意或寺產捐助人的意志。其次，不論禪寺還是律寺等等，實際上寺內僧眾所誦習的經典決不止限於一家一宗。這類寺院僅能說是某一宗門的傳習場所，而不是它的基

層組織，所以在佛教內部的宗派組織之間並不存在一種制度上下的隸屬關係，從而難以構建一支制度關係嚴格、有組織、有層次的宗教——社會秩序。

二、權力優位：佛——政關係的整合

僧侶依附於朝廷國法的結果，自然就使僧侶的言行被限定於傳統禮教的範圍內。這就不僅使他們的思想離不開忠孝節義的軌道，而且使佛教教義的內容發展趨於與傳統的共存意識愈來愈一致，而且要以儒教教義來作為規範僧尼們行為的準則。因為佛教教徒們為了逃避官方的懲罰和別人的攻擊，不得不標榜忠孝等觀念為自身辯護。如唐僧法琳在回答太史令傅奕的責難時，極言佛教是「近則安國利民，遠則超凡證聖」。

佛教官寺、官方化的另一內容，是僧侶必須遵守朝廷法律的約束，僧律服從國法。首都的佛教教團與官僚組織的關係，比如曾經作為處理外交事務部門的大鴻臚寺，它就與佛教寺廟之間具有密切的關係。直到西元八四二年，所有的佛教、道教寺觀尚在朝廷鴻臚寺的管轄之下。大鴻臚卿即屬於九卿之一，在後漢時期就擁有五十五名朝廷官員。

此外，設立白衣僧正，也是朝廷官府使用世俗權力來治理僧眾的典型史例，說明朝廷官府並沒有設立專門的法律，以對佛教及其寺廟進行專門的管理。政府儘管制訂它特別的法令，目的僅僅是對佛教僧眾嚴加管束。同時，官府朝廷對外來僧人也進行了嚴格的限制，並由國家來執行「內律僧制」，目的是為了裁制不願受管轄的僧徒。[註 12]

佛教於世俗權力結構的共存秩序，在南北朝以後已基本趨向穩定，佛教僧團也已經失去了進一步擴大成為具有強有力社會政治影響的層次或組織了。另一方面，從教團的自身來說，它也並未具有教派的意識力量。教團首腦本人學識龐雜，也不曾要求教團的成員遵信某一有特色的教義。宗教學說與宗教組織的不一致性，使中國佛教教團既不同於佛學學派，也不同於一般意義上的教派。佛教及其僧團組織從而就永遠喪失了作為一種宗教——社會勢力的基本條件。

隋唐以降，朝廷的專制集權體制更為加強。官府利用法令和行政機構插手佛教事務的程度也日益見深，對於僧侶乃至寺廟的數量常常是予以嚴格的控制。唐代一再下令頒佈各地寺廟建立的限額。僅唐玄宗就接二連三地發布有〈禁創造寺觀詔〉、〈禁坊市鑄佛、寫經詔〉、〈分散化度寺無盡藏財物詔〉、〈澄清佛寺詔〉，以及〈括檢僧尼詔〉等。[註 13]

如果說「沙門統」和「都維那」等僧官經常由帝國政府出售，那時由於對這些僧官的敕封完全要由皇帝作主，同時也是由於這一半世俗性的等級是由皇權首創。度僧儀軌始終是一種宗教事務，而世俗政權對之僅僅擁有非常有限的控制權。但是，到了唐代，情況則遠非如此了。所有的受度儀軌以及所有由一個寺院向另一個寺院遷徙的僧侶，都必須事先徵得皇帝

的恩准。國家對於佛教的控制已經大大加強。在八世紀初葉，朝廷官府就已經確立了對出售僧官的壟斷權。[註 14]這說明政府對佛教、僧侶的控制更加嚴密了。各朝代控制佛教、僧侶的一類法令已經多得難以枚舉。不僅如此，政府還直接處理佛教內部僧侶與僧侶，寺廟與寺廟之間的糾紛與問題，早在《唐律》中就有不少關於僧尼在寺內犯奸盜、不敬師長等條款。[註 15]甚至是寺廟主持人的產生，也或多或少地要受到從皇帝到地方各級官府行政官員的干預和影響。

其中，最突出的應當是那些被佛教界尊禮為「皇帝菩薩」者。《魏書·蕭衍傳》記載蕭衍：「每禮佛，捨其法服，著乾陀袈裟。……其臣下奏表，上書，亦稱衍為皇帝菩薩。」陳朝諸帝也多奉菩薩戒，並也以皇帝菩薩自居。北魏第一任道人統法果就宣稱：「太祖明叡好道，即是當今如來，沙門宜應盡禮，遂常致拜。」[註 16]再如梁武帝下令僧侶斷酒肉：「若復有飲酒，噉肉不如法者，弟子當依王法治問。」直至今天，形成只有中國佛教徒吃素的局面。至於清朝雍正皇帝在插手禪宗臨濟宗的派系之爭，在佛教教團化與官方化的交替期間，這位皇帝則被佛教界尊為「皇帝菩薩」。在權力優位型的政教關係之中，人王兼教主、王者即菩薩的現象，可謂史不絕書。

誠然，皇帝並不滿足於他在佛教中的權威，他的目的在於使佛教教團化的態勢趨向官方化而非真正的制度化、真正地得以構成一個社會階層，獨立權力秩序之外。北宋初年，在皇帝要不要拜佛的議題之下，著名和尚贊寧就主動與王者天子套近乎，他說：「見（現）在佛不拜過去佛。」

儘管出家人是「方外之賓」，佛教本視權力為世間的束縛，所謂「吾視王侯之位如過隙塵，視金玉之寶如瓦礫」，但是，出家人脫塵出家，遵循世俗道德規範禮君尊親，講忠孝重情義，處於方外，犧牲世俗榮華，絕跡塵俗、棄離煩惱。這種精神信仰方式很容易遭到來自儒教信仰的誤解甚至是攻擊。同是「率土之民，莫非王臣，而以向化，法服便抗禮萬乘之主，愚情所未安，拜起之禮豈虧其道？尊卑大倫，不宜都廢，……」因此，「沙門所乘雖異，跡不超市，豈得不同乎天民」？[註 17]僧侶、出家人既然都是天民，同在一個天下，豈有不敬王者之理？

依據儒教的精神信仰方式，聽命及尊敬朝廷官府，應當是國家的根本基礎：「為治之綱盡於此矣。」因此，沒有如何權力可以置於世俗統治者的絕對權威之外：「王教不得不一，二之則亂。」當然，佛教僧人也不能例外，不能籲請宗教特權。他們「皆惡民也」。對於世界的治理，他們的佛教教義是無益的，也未有人能夠弄清楚佛是否真正的存在，「縱其信然，縱其有之，吾將通之於神明，得之於胸懷耳」。

儒佛爭議之點，是僧團主張「不拜王」，即形成一個不臣服世俗政府權威的自治團體。此乃佛教最重要和最具代表性的特徵之一。西元四〇三年左右，當時的權勢者桓玄企圖讓僧團接受他的權威，然後又是王氏家族的一名成員成功地保護了僧人的權力，維持其作為非世

俗團體的整體權利。這清楚地表明，僧團的沈浮（尤其是在都城）與佔領導地位的士大夫家族和權力集團之間的政治鬥爭和衝突有著密切的關係。[註 18]

桓玄主張，沙門應當禮敬王者。「道大、天大、地大、王亦大。域中有四大，而王居其中焉」。因為王者「皆在於資生通運，……將以天地之大德曰生，通生理物，存乎王者，故尊其神器。……沙門之所以生生資存，亦日用於理命，豈有受其德而遺其禮，沾其惠而廢其敬哉」？[註 19]資生通運，必須依賴王者、服從朝廷。

與桓玄進行爭論的是和尚慧遠。慧遠代表的是他的僧團。他認為：出家人「求宗不由於順化，故不重運通之資；息患不由於存身，故不貴厚生之益。此理之與世乖、道之與俗反者也。……故能拯溺俗於沈流，拔幽根於重劫，遠通三乘之津，廣開天人之路。是故，內乖天屬之重而不違其孝，外闕奉主之恭而不失其敬。……一夫全德，則道洽六親，澤流天下，雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民矣」[註 20]。然慧遠所一再強調的也是「雖不處王侯之位，固已協契皇極，大庇生民」的道德教化功能，既非佛教哲學的形而上學超越性格，亦非佛教僧團的獨立自處要求。他力圖要證明的儒、佛的合一。強調佛教像儒教一樣強調德行，信佛者是守法良民，因為「五戒之禁實助王化」，嚴格遵守僧戒是對世俗禮儀法度的補充；其次是因為佛教的超自然力量，僧人的「祝（對國家）必有益」。而且僧人對國家、皇帝有一種感人的忠誠，在他們的每一次佛事活動之中，都首先是為國家的安康祈禱。佛教是一種「修善之俗」。[註 21]

為此，凡是佛教僧侶在跟皇家直接打交道時，幾乎沒有一個不以臣下自居而稱皇帝為萬歲的。如雲門宗創始人文偃（八六四—九四九）上表給南漢皇帝，說皇帝給他恩寵，使他「殞命何酬」。

再如宋僧孤山智圓說：「非仲尼之教，則國無以治，家無以寧，身無以安」；而「國不治，家不寧，身不安，釋氏之道何由而行哉」？[註 22]進一步把儒教作為推行佛道的基礎了。

明僧德清也在〈觀老莊影響論〉等文中，曾將孔子的「非禮勿視，非禮勿聽」等教義，與「不妄言綺語，不兩舌惡口，不貪瞋癡」等佛戒相聯繫；把孔子的「小不忍則亂大謀」與「六度」中的忍辱波羅蜜相聯繫，以證明佛儒兩家在處世立身上的同一性。在孝定李太后要選僧誦經的時候，他就「發心刺血泥金，寫《大方廣佛華嚴經》一部」。皇帝要祈皇嗣，他就連忙表示：「予以沙門所作一切佛事，無非為國祝釐，陰翊皇度。今祈皇儲，乃為國之本也，莫大於此者。願將所營道場事宜，一切歸併於求儲一事，不可為區區一己之名也。」甚至在即將發配充軍時，還「不復敢以方外自居」而誓做「忠臣孝子」。[註 23]

佛教僧侶們的良苦用心，一方面是說明意識形態並非單一的原因，儘管佛教把它所重視的修行方法如隱藏才能、保持操守、安享與自然合一的田園生活等等，經由佛教僧團而被賦予了一種新型的意識形態上的合理性，然而，王者朝廷所特別要予以關注的，也許是在於佛

教是否能夠和儒教一樣，能夠進入儒教所曾經構築的公共型宗教行動方式之中，為王者之祈福、為朝廷求平安，而不要把佛教信仰處理成爲一種私人信仰方式，而置朝廷天下於不顧，在聖人模式所安排的宗教意義和道德修養架構之外，僅僅是尋求一種精神個體的獨善和修養。對此，朝廷官府就執意要以官府的世俗權力加以嚴格的控制或禁止，進而充分地呈現了以官寺爲核心的制度佛教所具有的公共型存在模式，必欲將私人形式的佛教信仰納入這個公共教化模式。正是因爲這一在宗教、信仰之間的公、私矛盾，同時也決定了佛教僧團無法在與朝廷權力相互對立的形式中獲得自己獨立的組織形態時，它唯有採用一種私人的、個體精神信仰的方式，才能獲得世俗權力秩序能夠允許的存在空間。這就使「王室佛教」走向了「士大夫佛教」。

在某種程度上，中國佛教的發展已經與印度佛教取得了一致。那些削髮爲僧的人成爲「屬於釋子的苦行者」。對於他們而言，一切世俗差別包括等級都不復存在。世間等級的存在被認爲是純粹世俗的、社會的制度，是自遙遠的過去就已開始的一種世襲的必須的勞動分工。所以，僧團，一旦成爲學術和文化中心就必然對有才能的出身低賤的人產生極大的吸引力，他們一旦進入寺院就能夠享受到某種程度的士大夫生活。有充分的證據說明，西元四世紀的中國寺院，已經發揮了作爲世俗學術和教育機構的功能。

有學者的研究表明，中國佛教一直到梁武帝的時代，還僅僅是一種注重個人覺悟的價值體系，注重個人的精神修行，僧團的社會形式還沒有完全構建起來。那些持齋終身的和尚雖然也是世俗大眾崇敬的對象，身後也能獲得歷史之青睞，但是，這僅僅是修行者個人的自業自得。自從梁武帝提倡素食戒葷，並且把它構建成爲佛教僧人的修行制度，就以一種明顯而普遍性的戒律既構建了出家人的生活樣式和僧人形象，同時也構成了佛教在中國社會之中的制度身分。水陸法會、盂蘭盆節、梁皇懺等等均具有如此制度構建功能。[註 24]

然而，應當指出的是，帝王的信佛或好佛，首先是一種政治行爲。它們更多的不是出自信仰，而是單位政治的運作。[註 25]中國佛教的這一制度構建的行動，雖然影響深遠，卻非僅出自於佛教僧團本身的要求，而是梁武帝的飭令恩賜，是在固有的世俗權力秩序之中的自我建設。

誠然，正因如此，中國化過程中的佛教教義和信仰行動，對於世俗的權力、倫理之間的等級關係的出離或者超越、甚至是依賴，促使佛教在中國的存在從一開始就要與朝廷官府及其權力秩序發生必然的聯繫或者是一定的衝突。所以，在印度，僧伽主要是和其他類似的宗教團體競爭，但在中國卻注定要和士大夫階層，即和帝國的官僚階層、政府發生衝突。而在這種衝突難以直接淡化或者是徹底消除的前提之下，佛教便以其教義所具有的哲學、思想等等具有文化教養的內容，吸引並且走近屬於朝廷官僚體制的士大夫階層，從而使士大夫僧人作爲中國傳統學術、作爲聯結士大夫與僧團及其教義的仲介而發揮了難得的作用。這是一個有助於更好地解釋早期士大夫佛教的特殊原因。

於是，這些有教養的士大夫僧人、或士大夫出身的佛教信仰者成為當時中國新的知識精英，實際上就其組織形式而言，這卻是一個相當異質（heterogeneous）的社會群體。西元四世紀，寺院的實際領導幾乎無一例外是來自於士大夫的出家人；但大多數有教養的僧人來自於社會底層。這意味著中國文化史上的一種新現象：作為印度傳統一部分而傳入中國的佛教出家修行觀念已經創造出一種新型的社會組織形式，在那裡，中國中古時期嚴格的等級界限逐漸消逝，出身不同的人均能從事智力活動。作為學術和文化中心的寺院，其形成與這種出家修行生活密切相關。[註 26]

士大夫佛教群體及其社會群體的出現，應當是中國佛教所能夠呈現的一種「文化佛教」的存在形式。一方面，它給中國人展示了一個通過佛教信仰不僅可以修身養性，而且可能改變自己的社會地位和身分的機會，可以由此而獲得文化教養，成為一個文化人、有道德的人；另一方面，它也能夠在面對固有的世俗權力秩序的制約條件之下，以文化教養的社會形式來表達自己的信仰特徵，僅僅是一種文化教養的特殊的方式而已，對於朝廷官府、對於世俗權力結構並無任何的衝擊作用；能夠協契皇極，大庇生民，不為方外之客，同做忠臣孝子，從而得以進入儒教所設定的具有宗教意義卻又呈現為權力秩序的國家意識形態。這樣，佛教的中國信仰方式就由此而從制度層面的宗教行動方式及其要求，轉向了精神個體的覺悟，對於中國人的人心淨化予以了特別的關注，折進了一個世俗權力秩序所能允許的私人信仰的領域之中。

因此，傳統中國的士大夫佛教，事實上就是把佛教以寺廟為組織形態的信仰方式，轉變為講究個體精神在佛教的神聖資源中的參與，尤其注重個體精神的修養，如同馬克斯·韋伯講的，把個人修煉成為一個「神性的容器」，或者是使用佛教的術語來說，把自己改造成為一個「佛性的容器」。唯有把自己的精神改造好了，精神得以淨化了，這個佛性的容器就打造好了。所以，信仰的好壞，實際上是在於容器的好壞，關鍵在於個人，在於自己的精神修養及其對佛性的感悟，在於個人的精神容量如何能夠容納天人、容納佛陀與眾生，體驗佛教教義及其神聖內涵。

士大夫的個人道德精神、以及文化教養程度，決定了個人的信仰深度，至於佛教僧團及其寺院組織對於信徒的規訓，似乎就顯得不那麼重要了，而佛教信仰本身的戒律等制度及講求，實際上也是一種個體精神的約束、個人身心的修煉方法。這就與儒家的聖人楷模走到一起來了，基本上是殊途同歸。佛教的精神依歸也是在於一種個人的精神楷模。如果要論及佛教與朝廷、社會、民間的關係，其最主要的交往仲介就是這種文化精神、或者是基於這種文化建設的道德楷模。因此，制度型的佛教實際上轉向為一種擴散型的個人信仰，從此作為中國歷史上在權力秩序中說明個體精神如何存在的合法性論述工具。儘管佛教的制度、佛教的寺院、佛教的僧團組織都依然存在，但是在權力秩序中的制度型功能卻基本融入朝廷的制度的安排之中，而佛教信仰也就相應地個體化、精神化，構建為私人主義的精神自贖性的象徵符號。

當然，這並非就萬事大吉了。儘管天命信仰與成佛、做菩薩的佛教信仰之間在表象上不相抵觸，但是它們之間還是存在著本質的差異，尤其在信仰為核心的精神修養這個層面。聖人正義論為中心的天命信仰及其所構建的受命與革命雙向型象徵交換關係模式，一個基礎性的信仰方式就是精神個體對於天命的感應和接受，而精神個體也可以被視為是一個「天命的容器」。容器的好壞直接地決定了對於天命的感應方式和接受能力。所以佛教信仰的核心，也是在於打造一個「佛性的容器」在於精神個體的修煉，進可協契皇極，大庇生民；退可忠臣孝子，修身齊家，世出世入融為一體。

三、精神走私：儒佛間的信仰衝突

關鍵是天命與佛性、聖人與成佛、做菩薩的矛盾關係。因為，自我修養是儒教的基本主題，但儒教的自我修養大抵是感應和接受天命的前提，是成為聖人的基本要求。更加重要的地方是，儒教的這種道德要求是與權力秩序及其倫理等級秩序的要求相互一致的，儒教僅僅是希望以一種自我修養來解決精神信仰層面公與私之間的矛盾，要把宗教信仰轉換為一種道德修養、或一種秩序的意義賦予。而佛教的信仰方式和精神關懷，卻始終內涵有一種超越意象，對於聖人正義論具有一種潛在的破壞力量。

如果借用儒教經典《大學》的語言來表示，我們可以說，佛教的挑戰主要就是在「修身」以下的內容，即正心、誠意、致知、格物。儒釋雙方所爭的關鍵是對「此世」取肯定或否定的態度。佛教否定「此世」，故被許多人認為根本不發生齊家、治國、平天下的問題。[註 27] 因為，從儒教的道德運行邏輯來看，修身齊家的信仰層面，卻是直接構成世俗權力結構的神聖資源，所以佛教對此層面的挑戰，實際上也是深入了儒教的深層，登堂入室，直接對應了朝廷、聖人共同構建的世俗權力的內核。這樣一個聖王整合的權力結構，直接把精神權利作為其權力統治的基礎。所以佛教直指人心、自淨其意的道德修養方法，具有了釜底抽薪的潛在功能，而非表面上的出世或入世之爭。

儒佛之間這個表現為價值層面的衝突，實際上也可以這樣簡單地表述，那就是：一個修煉甚好的「佛性的容器」，是否能夠感應和接受天命、成為聖人？如果答案是肯定的話，那麼，儒教的精神基石就被動搖甚至是被抽掉了。至少在理論上講，一個佛教信仰者，也同樣能夠接受天命，直接革命了。而固有的王者天子又如何能夠對天下的臣民百姓實施那具有宗教意義內涵的普遍王權的統治呢？究竟是聽佛祖菩薩的，還是聽當今皇上的？沙門是否敬拜王者的儒佛衝突，其內在的宗教意義就在於此；其經由宗教信仰而呈現出來的權力意識之間的衝突，也在此得以充分的表達。

為此，人們不難理解，朝廷官府必須要對佛教實施出家人數的定額管理、寺院登記和僧人淘汰等三大制度了，其目的就是一個：在制度層面禁止佛教信仰的私人化，禁止私度僧、禁止私建寺廟；至於士大夫或民間百姓在私人精神層面接受佛教信仰，官府朝廷的權力也有

其能力不逮之處，非但無法禁止，而且會在一定程度上默許，當然是希望由此而有助於王化、聖化、秩序化。僅僅是因為「論心世上無完人」，所以在制度宗教的層面，朝廷官府需要的是一種權力秩序，能夠制約人們的宗教行動就可以了；而在信仰層面，王者天子聖人們則需要「論心不論跡」，以權力秩序直指人心靈魂，最終還是要把「心」與「跡」統合起來，僅保留具有宗教意義的秩序和具有權力要求的信仰。所以士大夫的佛教信仰方式大抵上只能走精神個體的文化修養路徑，經由文化教養而走向儒佛合流，由此來解決佛教信仰問題所呈現的公、私衝突。

理論上，每個人都可以自由信教，對於國家祭典之外的則屬於幽冥世界、生死攸關以及似有若無的領域，儒家乾脆就交給佛教、道教了。就是像朱熹這樣的大儒，也不得不承認佛教確實有令鬼神欽服的本領，並將這種能力歸之為由於出家素食苦行而得到的卡里斯瑪。他說：「世人所謂鬼神，亦多是吃酒吃肉漢，見他戒行精潔，方寸無累底人，如何不生欽敬。」[註 28]

但是，國家祭典，一般總是儒家來擔綱的，如果由佛教、道教來承擔這些事情，那肯定是朝綱紊亂了。所以，佛教、道教均與此無緣；宗教、信仰與朝廷實際的政治事務必須分開。「修之家可矣，修之國及朝不可」。朝臣為了國家的利益，必須放棄個人的利益和愛好。他們可以私下裡以討論佛教為樂，但是「論治則當重國典」.[註 29]這樣也可以約定俗成爲一個遊戲規則：朝臣爲公者，當重國典；私下爲己者，可有方外之遊。

在這裡，朝廷缺乏明確的規定，卻也成爲了一個常見的現象，即公共的宗教行動，應當與朝廷的普遍權力秩序緊密相關；而私人的宗教信仰，似乎就能夠「精神走私」，不一而足。

這當然與印度佛教的本來精神有些出入了。[註 30]這樣一來，朝臣士大夫既然可以精神走私，走私就成爲了制度宗教之外的常見現象，進而強化了制度宗教與私人信仰之間本來就存在的矛盾，以至於朝廷不得不採用法規的形式來予以禁止。

首先是皇帝們大都有他們的私人僧侶或家庭道場。北魏末年，宰相宇文泰經常在自己的私邸養了一百多名法師；到了西元六〇〇年左右，晉王，也就是後來的隋煬帝在江都修建了慧日道場，到處招募高僧。慧乘和尚奉命在那裡居住，獲得了「家僧」的稱號。[註 31]有關「家僧」一詞，慧乘被稱爲「家僧」的事例，說明了由晉王修建的寺廟應該被看作是精神走私的「家庭道場」。而在梁武帝年間，這些出家人都被稱爲「家僧」。許多高僧成了武帝的家僧。

辛替否曾經在西元七〇七年向皇帝呈奏的一道奏章中指出：

當今出財依勢者，盡度為沙彌。避役姦訛者，盡度為沙彌。其所未度，唯貧窮與善人耳。將何以作範乎？將何以租賦乎？將何以力役乎？臣以為出家者捨塵俗、離朋黨、無私愛。今殖貨營生，非捨塵俗；援親樹知，非離朋黨；畜妻養孥，非無私愛，是致人以毀道。[註 32]

相關史籍也記載：

今度人既多，緇衣滿路。率無戒行，……專附權門。取錢奏名皆有定價。昔之賣官也，錢入公府；今賣度也，錢入私家。以茲入道實非履正，詭情不變，徒為遊食。使法侶有失，而流俗生厭。名曰度人，其實頹矣。[註 33]

反映了佛教信仰出離制度佛教、不入公門而盡歸私家的社會現象，引起了朝廷官員的擔憂。遊方和尚與那些被世俗官宦人家收養的出家人，形成了非法僧侶中的一部分。所以從五世紀初葉開始，朝廷中便開始有人抱怨，寺院成了那些企圖逃避徭役的農民、罪犯和外逃奴婢們的庇護所。他們「避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千猥成屯落，邑聚遊食之群，境積不羈之眾，其所以傷治害政、塵滓佛教」。長期以往，朝廷國家如何治理臣民百姓的精神靈魂？而精神靈魂出離了固有的世俗權力秩序，在儒教的普遍主義眼中，實際上就意味著天下之搖撼和權力秩序的崩潰。

非法僧侶中的主要組成，主要是通過和尚們自作主張地「私度」而招募起來的。西元七二二年的一道朝廷詔令指出，當時在一些信徒中存在著秘密僧伽，它完全可以解釋這種非法僧侶隊伍的形成原因。

中國的僧侶界似乎是由許多各自獨立的小集團組成的，後者又各自具有僧侶領袖，根據他們的影響或教理而分別吸引人數多寡不同的僧侶或世俗人。所以，在同一位法師周圍，往往有數位弟子，有時甚至可以多達幾百名，相反，寺院僅僅組成一些相當鬆散的管理機構。當這些寺院規模較大時，他們在自己的許多「院」中，又形成了各擅長於某一種特殊科目的許多宗派（戒律、念誦、譯經、禪定……）。在這樣的條件下，由法師及其弟子們所形成的類似世俗家庭的單位，則具有一種秘密集團的特點，他們在一定程度上都要逃脫「三綱」（上座、寺主、維那）的權力。史籍中所說的「私度」，正是暗示那些並非在寺院的寺主和世俗官吏控制下使人遁入教門，而是在弟子集團內部受皈依的儀軌。[註 34]

一般來說，中國和尚們似乎對世俗政權試圖強加給他們的那種在大寺廟中所過的定居生活，都極為厭惡。許多和尚到處雲遊，沒有固定住址。甚至有一些人是真正的流浪者。這些遊方和尚成了帝國政府特別關心的對象。普通平民也自願收留他們，並把他們藏匿起來。為此，唐代法律曾細細規定了一些有關僧侶遷徙的特別條款：

道士、女官、僧、尼，見天子必拜，凡止民家，不過三夜。出逾宿者，立案連署，不過七日，路遠者州縣給程。

但是，禁而不止的是，從八世紀中葉開始，出於佛教信仰而建立私人道場的特權，已經逐漸擴大到了皇室公主們的身上。自七一一年起，他們也被允許擁有自己的「功德院」，他們肯定在那裡要供養經過親自選擇的僧侶。由當時的一些大人物們所創建的道場，常常具有確保家庭信仰延續的作用。開元二年（七一四）七月戊申日，玄宗皇帝降旨如下：「聞百官家多以僧尼道士等為門徒，往還妻子等無所避忌。」[註 35]

開元十年（七二二）二月，皇帝再發一道詔令指出，和尚們都在「養私門」。七三一年，當度僧儀軌從西元七一二年停廢以後，皇帝又獲悉，在京師的疆域以外，還存在有年齡不足三十歲的年輕僧尼。按照當時的法律，那些私自頒發度牒的人也要因「私度」一名和尚而受杖一百；而對那些私自發放十七份偽濫度牒的人，則要受最大的懲處，即被流到三百里以外。[註 36]

這些私人的、個體的精神走私般的佛教行爲，往往也能夠得到朝廷的默許。比如，明朝初年，在明太祖、成祖對於佛教的提倡基礎上，這些私人佛教卻具有近似於天然的、反正統的正當性，使有明一代，正統佛教與非正統佛教兩個層面都有異乎前代的發展。在明太祖看來，佛教「暗理王綱，於國有補無虧」，所以將佛寺分為禪、講、教三類，令研究教理的講僧與專事行持的禪僧離群索居，而與民眾接觸者多為執行經懺的教僧，「意在消愆而息禍，利濟群生」，足以「振揚佛法以善世」。[註 37]於是乎「高僧」被崇以國禮，寺院被重新修葺一新。上至王公貴人，下至婦人女子，每讀禪拜佛，無不灑然而有喜色。為此，在明代（尤其是明末）宮廷之中，皇帝、后妃多有佞佛，即使在宮廷之中也廣塑佛像，甚至在宮殿拱梁之間也遍雕佛像，還專門設立了為皇帝、后妃等人禮佛服務的另一種寺院——經廠。其甚者，在皇帝重新登基的時候，宮中將選令一人出家，作為皇帝出家為和尚的替身，而其奉養之處，則幾同皇侯。而佞佛之風的盛行，以至於明代的宦官也大多崇信佛教。[註 38]

梳理中國佛教在制度層面與個人信仰層面的複雜關係，不難發現，即使是制度層面的佛教信仰，往往也表達為個體精神的覺悟或修持，尤其注重精神個體的自我把握，而不太去注

重倫理生活的組織。僧團組織僅僅是在叢林制度的構成方面，而對於佛教信徒則缺乏組織功能，對於社會生活則更是內在於個體的修持或選擇。特別是在儒學、儒教心性化的學說影響之下，宋代之後的士大夫無不醉心於佛禪，引起了官府的關注，甚至於希望禁止文人士大夫對於佛教禪宗的格外的興趣，官府出面來禁止佛老之談，因為這樣會導致宗教信仰層面正當性的衝突。但這些結社談禪、禮佛修行者，大多是遵孔子家法而溺意禪教者，僅僅是因為官府著眼於權力與精神秩序之雙重穩定，方才看出了其中的苗頭，看出了在道德正當性層面與權力聖化主義的衝突。

如果要對社會生活或權力秩序構成影響力量，那就是在民間佛教的形態之中，或者是在精神個體的佛教信仰已經集結成爲權力秩序難以容納的程度，如在民寺或私寺的佛教形態基礎上所構成的佛教結社或下層社會空間，異變爲民間佛教者。

中國佛教的這種存在與發展方式，無疑導致了中國佛教社會性的空中懸置。皇帝大臣可以個人的方式被佛、道教影響，甚至可以作爲佛教的信徒；文人士夫可以信奉佛、道教，方外逍遙片刻，甚至也可因此而離經叛道，但是，佛教始終是難以對整個中國社會進行制度形式的宗教教化，難以對儒教本位、聖人正義論構成刺激乃至對峙，只能是個體方式，甚至是私人形式，在個體精神修養層面上潛移默化地、孜孜不倦地履行著宗教的職能，從而建構了中國宗教僅僅是注重個體身心和諧的、私人化的、精神走私般的歷史傳統。

孔飛力的名著《叫魂》一書，揭示的就是這樣一種社會現象或者精神現象，那些叫魂的嫌犯大都是遊方僧，不進官寺，身處制度宗教的約束之外，陌生人加上精神恐懼，進而構成朝廷難以處理的權力危機。

在官寺爲制度佛教的存在形式中，一個出家僧人若是要獲得僧職，必須從屬於某個「官寺」。他必須在某個官寺之中待上很長一段時間才有可能獲得一個僧職。沒有僧職的和尚就是在俗僧人，對於權力秩序及其精神秩序來說，是一種潛在的威脅。特別是在晚期帝國時代，即使是僧人也不會從屬於一個固定的寺廟，他們也不會全部從事於宗教禮儀活動並以此來排斥其他各種追求。他們是廣義的佛教徒，居於佛門內外，並不是完全的佛教弟子。即使大多數的佛教徒，他們也不居住在制度嚴密的寺廟之中，而是住在普通的社區之中，或者是住在普通社區附近的小廟裡。所以中國社會之中僧道與俗人之間的差別，遠遠沒有西方僧侶與平民之間的差別那麼明顯。成千上萬的遊方僧道，已經成爲煽動叛亂和從事法外活動的可悲溫床，從而構成了一種新的威脅。通過法令而實施的控制，只能對那些定居於一地並受當局管轄的僧道人員才有效力。雲遊僧道、民間佛教不屬於官寺，其活動的空間及其行動方式近似於「私行削髮」，無疑會危及權力秩序。[註 39]

所以，官寺佛教與帝王政治抗爭之後的妥協結果，就是寺院的宗教生活受到了官寺佛教和世俗權力的雙重制約，最終放棄了曾經享有的精神、信仰權利，只能在士大夫佛教和民間佛教那裡適當地拓展一些精神走私的空間。

特別是在「中世紀接近尾聲之時，佛教開始在中國社會中以一個不同的形象出現。儘管佛教教團的勢力開始衰微，然而佛教觀念與行事更加有效地編織進社會生活的纖維中。因而，佛教作為制度型宗教的衰落與佛教影響遍及中國社會各個角落同時發生」[註 40]。作為精神回饋，寺院中形成的某些佛教儀式和活動，就被有效地編織進入帝王政治的網路。佛教儀式現在成了朝廷和帝國儀典的一個必不可少的部分。於是，佛教不再被視為是一個外來的宗教，寺院生活也不再被排斥在帝國的整體考慮之外，自宋代之後，佛教所謂的法難就不復出現；而宋代以降，無論是佛教還是道教乃至別的一些信仰，都已被完整地組織在帝王政治的網路之中。這是一個絕對重要的因素。[註 41]

由此，漫長的歷史之中，中國佛教一直未能脫離政治的影響，可以說是與政治息息相關。當佛教得到朝廷政治之助化的時候，它們就會有一個長足的發展，如在六朝和隋唐期間；當佛教僧團與朝廷權力產生矛盾，或者說當佛教失去統治者護持的時候，佛教就會遭到迫害，這在「三武一宗」法難中可以看出。

世俗權力優位型的政教關係模式，神聖資源與權力資本之間所具有的那種象徵交換關係，促使佛教的命運不得不與朝廷權力緊密聯繫。早期的度牒制度與國家朝廷對僧團的控制有關，但後來又演變成爲國家官府獲得財政收入的一大渠道。這些制度是政治勢力在僧團內部的延伸，也是中國佛教合法化的索求。至於僧官大都由官府任命，統領全國的大僧領則由皇帝欽命，由此成爲王室佛教或官寺佛教的制度依賴。

雖然說中國僧團在早期曾經得到政治護持，但是由於僧人自身素質和修學的高深，他們並沒有放棄自己的獨立性，而且一再努力爭取擺脫政治的掌控，所以有持續長久的沙門是否應當禮拜王者的爭論。但是，隨著王朝集權政治的強化與佛教中國化程度的加深，僧團的自主和獨立性也就逐漸衰落。宋明以降，佛教逐漸衰落，王權對僧團強化了控制。政府多以法律的形式加強專制統治。朱元璋建立明朝政權不久，就頒佈了〈申明佛教榜冊〉，限制僧人雲遊和與世人接觸，迫使僧人遠離社會、服務鬼神、或者流散於民間宗教、或專事佛教玄理的研究。與此同時，朝廷權力也極力同化佛教，把佛教統攝於儒教理學之下，最後，僧團也只能在倡導三教合流的空間下苟延殘喘。清朝末年，國家衰弱，社會動盪，僧團內部持續腐敗，佛教失去政府的護持、道義上的同情和社會上的支持。[註 42]

在政治權力的掌控下，王室佛教以及官寺佛教的繁興，造成了士大夫佛教在私人信仰層面上單向衍生，同時也構成了民間佛教的異變，即在正當性與非正當性之間的雙向可能。這樣就構成了中國佛教之宗教行動方式的內在邏輯。相對而言，文人士大夫及其民間百姓的佛教信仰選擇，似乎就存在著一種獨特的價值，即它們在世俗權力秩序之中，試圖保障精神個體面對權力秩序而獨立自在的精神權利，一種難得的精神走私。

【註釋】

- [註 1] 謝和耐，《中國五—十世紀的寺院經濟》（上海古籍出版社，二〇〇四年）第七—八頁。
- [註 2] 段玉明，《中國寺廟文化》（上海人民出版社，一九九一年）第三二〇—三二一頁。
- [註 3] 陳支平，〈明清福建的民間宗教信仰與鄉族組織〉，《廈門大學學報》（一九九一年）第一期。
- [註 4] 段玉明，《相國寺——在唐宋帝國的神聖和凡俗之間》（四川：巴蜀書社，二〇〇四年）第十二頁。
- [註 5] 卜正民，《為權力祈禱——佛教與晚明中國士紳社會的形成》（江蘇人民出版社，二〇〇五年）第三—四頁。
- [註 6] 許理和，《佛教征服中國——佛教在中國中古早期的傳播與適應》（江蘇人民出版社，二〇〇三年）第一、三二六頁。
- [註 7] 同 [註 6]，第三二九頁。
- [註 8] C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*. Berkeley : University of Calif. Press, 1961
- [註 9] 《佛祖統記》卷三十六。
- [註 10] 同 [註 1]，第四十七—四十八頁。
- [註 11] 同 [註 6]，第四頁譯註。
- [註 12] 嚴耀中，《中國宗教與生存哲學》（上海：學林出版社，一九九一年）第二一三、二〇六—二〇七頁。
- [註 13] 《全唐文》卷二十六、二十八、三十。
- [註 14] 同 [註 1]，第五十三頁。
- [註 15] 《唐律疏議》卷六、十二、十九。
- [註 16] 《魏書》卷一一四，《釋老志》。
- [註 17] 《弘明集》卷十二，《大正藏》第五十二冊，第八十四頁下，第三、十四列。
- [註 18] 同 [註 6]，第一三〇—一三一頁。
- [註 19] 桓玄，〈與八座論沙門敬事書〉，《弘明集》卷十二，《大正藏》第五十二冊，第八十頁下。
- [註 20] 慧遠，〈答桓太尉書〉，《弘明集》卷十一，《大正藏》第五十二冊，第八十三頁下—八十四頁上。
- [註 21] 同 [註 6]，第一三二頁。
- [註 22] 《閒居編》卷十九，〈中庸子傳上〉，《卍續藏》第一〇一冊，第一一〇頁下。
- [註 23] 《憨山老人夢遊全集》卷十九，〈春秋左氏心法序〉；《憨山老人夢遊全集》卷五十三，〈年譜實錄〉，《卍續藏》第一二七冊，第四八五頁下、九五九頁上。
- [註 24] 康樂，〈素食與中國佛教〉，見《國史浮海開新錄——余英時教授榮退論文集》（台北：聯經出版公司，二〇〇二年）第六十六—六十八頁。

[註 25] 同 [註 4]，第二三六頁。

[註 26] 同 [註 6]，第一、八、三二七頁。

[註 27] 余英時，《現代儒學論》（上海人民出版社，一九九八年）第七頁。

[註 28] 《朱子語類》卷一二六，第三〇二八頁。

[註 29] 同 [註 6]，第一三一頁。

[註 30] 「印度宗教精神原則與王權原則之間的關係可從一個制度獲得完全的瞭解，這個制度把此關係具體呈現為人與人的關係，把抽象的理念相當完整的表現出來。國王不只要雇請婆羅門從事公共祭儀，他還必須與某一個婆羅門建立起固定的、私人的關係，這個婆羅門即是國王的王家祭師（字面意思是「在其前面者」）。……它的意思是指一種精神上的代表或前鋒，幾乎是國王的『大我』。眾神拒絕享用沒有王家祭師的國王所獻的祭品。……不僅如此，國王一生中的一切行動也都要依靠他，因為沒有他就不能成功。……俗世的權威之所以獲得保障，是因為國王以私人身分向化身為王家祭師的靈性權威表示順從」。杜蒙，〈古代印度的王權觀念〉，轉引自康樂〈素食與中國佛教〉，見同 [註 24]，第九十一頁。

[註 31] 《續高僧傳·慧乘傳》。

[註 32] 《文苑英華》卷六九八，〈諫中宗置公主府官疏〉；《唐會要》卷四十八；《舊唐書》卷一〇一，〈辛替否傳〉。

[註 33] 《全唐文》卷一七六，〈規魏元忠書〉；《新唐書》卷一二二，〈魏元忠傳〉。

[註 34] 同 [註 1]，第四十六頁。

[註 35] 《冊府元龜》卷一五九，第十一頁；《唐會要》卷四十九，第六頁。

[註 36] 《唐律疏議》卷十二，第三頁。

[註 37] 《明太祖集》卷十，〈修教論〉、〈釋道論〉。

[註 38] 見沈德符，《萬曆野獲編》卷二十七，〈主上崇異教〉；何孝榮，〈明代宦官與佛教〉，《南開大學學報》（二〇〇〇年）第一期；程恭讓，〈明代太監與佛教關係考述〉下，《首都師範大學學報》（二〇〇二年）第三期。

[註 39] 孔飛力，《叫魂——一七六八年中國妖術大恐慌》（上海三聯書店，一九九九年）第五十二頁註二，第五十六頁，第三〇四頁註一。

[註 40] 太史文，《幽靈的節日》（浙江人民出版社，一九九九年）第一九九頁。

[註 41] 同 [註 4]，第二〇八、二三六頁。

[註 42] 學愚，《人間佛教的社會和政治參與：太虛和星雲如是說、如是行》（香港中文大學文化及宗教研究系·人間佛教研究中心，二〇〇五年）第六十五—六十六頁。