

# 中国古代宗教政策的特色

——以魏晋南北朝为例

李 刚

---

中国古代宗教政策的基本模型是扶植与控制并举，利用与改造共行。政策所要实现的目标，则是利用宗教系统来稳定整个社会系统，即所谓“坐致天下太平”。政策允许信仰或不信仰宗教，没有强迫人民改变其宗教信仰，出家与还俗较为自由，自此形成古代中国宗教政策允许信仰自由的传统。政府为了加强对宗教事务的管理，先后设置僧官和道官制度，这是对宗教实施行政管理的主要措施。调整处理宗教经济和其他经济的矛盾关系，在扶持宗教经济的同时又不让它损害国家和其他经济集团的利益，这是政府宗教经济政策的使命。政府宗教思想文化政策，对各民族的融合起了促进作用，各朝政府都将宗教问题与民族问题结合起来处理。对宗教的认识还只是停留在对具体宗教形态的认识范围内，没有上升到理论思维的高度去把握。中国古代宗教政策留下许多经验教训，有待我们总结。

关键词：中国古代 宗教政策 政府 僧道

作者：李刚，1953年生，国家“985”工程四川大学宗教与社会研究创新基地学术带头人，四川大学道教与宗教文化研究所所长、教授。

---

中国历史上的大多数时期，宗教一直支持政府，这种支持表现为：宗教作为一种象征政治权力的神圣符号，在政治上赋予统治者以超自然意义上的合法性，形成“天意”、“君权神授”的观念，而对那些有助于维持政治伦理秩序的传统价值则给予强化。为了确保从宗教那里获得应有的支持，同时又要限制某些与政府作对的宗教组织规模，实施严密控制。由于宗教不仅仅是精神信仰问题，而且是复杂的经济财产关系和政治关系的问题，所以政府在处理宗教事务时必须小心，稍一不慎，就有可能引起其他社会问题的连锁反应。中国古代独特的政教关系，决定了宗教政策具有如下特色：

1、从魏晋南北朝起，宗教在社会政治、经济、思想结构中地位怎么样，它有什么社会作用，如何处理宗教事务等问题，逐步提到了国家的议事日程上，建立宗教政策已经势在必行。对统治者来说，该考虑的是如何因势利导，把宗教引导到治国安邦的轨道上来，以避免出现越轨行为。根据宗教在中国发展的情况，历代政府逐步创建了许多前所未有的宗教政策，使宗教政策的形态日益变得复杂化。如僧道官制、宗教户口制、宗教徒管理条例（如北魏“僧制”）等。又如，督促宗教界建立健全戒律制，教徒受国法约束，违者必究，区分民间“淫祀”和政府认可的宗教活动等。宗教政策有一条主线是：扶植加控制改造。所谓扶植加控制改造，是指政府实质上并不一味地扶持崇信宗教或者只是压抑它、毁灭它，而是两手并用，双管齐下，视宗教发展的现实而交替着以某一手段为主。有时以扶持为主，但也不排除控制改造的因素；有时以控制改造为主，却

又包含扶植的手段。当然，也有过极端的崇信扶植和严厉打击毁坏宗教的时候，但即使是佞信佛道的统治者，都没有忘记控制它们的危害性作用，使走极端的排斥宗教者也不曾令其“黄鹤一去不复返”。不管政府的具体政策有何种变化，上述政策的主线是一以贯之的。所谓扶植与控制改造的对象，并不包括反抗政府的民间“妖”教在内，凡属“左道旁门”，都在政府的消灭之列。比如黄初五年（224）十二月魏文帝下诏：“自今，其敢设非祀之祭，巫祝之言，皆以执左道论，著于令典”。<sup>①</sup>重申儒家祀典的范围，不在这一范围内的都是“非祀之祭”，犯者以“执左道”论处。这实质上是对民间宗教活动下的禁令，违反禁令者当依法治罪。晋武帝泰始元年（265）下诏：“末世妖孽相煽，舍正为邪，故魏朝疾之。宜按礼为制，使妖淫之鬼，不乱其间”。<sup>②</sup>明确打击妖邪之道的政策，以儒家典礼作为国家制度。葛洪猛烈攻击他眼中的左道旁门，认为假托小术，纠合党徒，犯上作乱者都是邪魔外道，都为“礼律所禁”，政府都应该“更峻其法制，犯无轻重，致之大辟”，“刑之无赦，肆之市路”，只有这样严厉打击，才会不用多长的时间使之“必当绝息”。<sup>③</sup>葛洪的建策完全是从巩固统治秩序出发的。

政府因为经济、政治等因素，反对民间的“淫祀”、“淫祠”。淫祀造成经济浪费，耽误农时，还可能聚众生事。随着各式各样的宗教活动增多，政府看到了区分民间不利统治之道的迷信活动与维护统治秩序的正常宗教活动，并在政策上予以导向。历代都有禁止淫祀和左道旁门的条令公布，至于所谓“妖僧”、“妖道”、“妖书”更是都在消灭之列。政府这些禁令中，针对着两类人：一类是以巫术占筮为职业谋生的人，一类是“挟邪左道，不依经律”的下层僧尼道士。这些下层教徒，生活贫困，文化素养不高，最多只能搞雕虫小技谋生，有些人则成为披袈裟道袍的巫祝。尽管政府禁止宗教徒搞妨害治安的迷信活动，但仍不绝于史。王公大臣中喜欢搞迷信活动的人数不少，某些不务正业的宗教徒正好利用这种情况谋生。对这类鬼道妖巫的迷信活动，政府人士中的政策主张虽有些不同，偏向于严禁，有的甚至主张诛除，比如刘宋时周朗主张：“凡鬼道惑众，妖巫破俗，触木而言怪者不可数，寓采而称神者非可算。其原本是乱男女，合饮食，因之而以祈祝，从之而以报请，是乱不诛，为害未息。”<sup>④</sup>当然，这在实际的执行过程中是不可能完全做到的。

一边是政府下禁令，另一边是宗教界自身判别正道和邪魔外道，以免伤害到正当的宗教职业活动，并禁止教徒从事淫祀迷信活动。按照政府的需要改造道教的陆修静，除建设道官制和戒律制外，再就是剔除道教中的左道旁门，反对教徒参加民间迷信活动。他警告道教徒：“祭祀鬼神，祈求福祚，谓之邪；称鬼神语，占察吉凶，谓之祆。非师老科教而妄作忌讳，谓之巫书，是图占冢宅地基堪輿凶咎之属，须上章驱除。”<sup>⑤</sup>用正道驱除左道，这就是他对付道士进行迷信活动的办法。他又规定：“唯天子祭天，三公祭五岳，诸侯祭山川，民人五腊吉日祠先人，二月八月祭社灶，自此以外，不得有所祭，若非五腊吉日而祠先人，非春秋社日而祭社灶，皆犯淫祠”。<sup>⑥</sup>就是说祭祀活动有等级名分，不得越界，否则有犯上作乱之嫌。陆修静这些改革是否收到了政府所希望的效果尚待考察，但至少可以看到政府政策对宗教发展方向的制约，看到宗教如何洗去自己不合统治秩序需要的污点，升华到政府满意的地步。

实行扶植加控制改造政策主线的最根本的原因是宗教对于国家统治的双重作用，以及统治者

① 卢弼《三国志集解》卷二《魏书·文帝纪》，中华书局1982年版第97页。

② 《通典》卷五十五，中华书局1988年版第2册第1558页。

③ 王明《抱朴子内篇校释》卷九《道意》，中华书局1985年版第172页。

④ 《宋书》卷八十二《周朗传》，中华书局1974年版第7册第2100页。

⑤ 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册第782页。（本文所引《道藏》均据文物出版社、上海书店、天津古籍出版社等三家本1988年版，以下只注所引《道藏》的册数和页码。）

⑥ 《陆先生道门科略》，《道藏》第24册第779页。

认识到这把双刃剑的作用,审时度势地扶植、利用、改造和控制宗教。一个完整系统的宗教符合国家利益需要,政府对于能帮助其加固统治的宗教不会不用。另一方面,宗教作为一个社会团体,有妨碍统治集团的总体利益之处,所以政府又必须控制改造它。扶植什么?控制改造哪些?以什么为标准?实行扶植加控制改造路线的唯一目的就是皇图永固。这既是目的也是标准。扶持什么,控制什么,都按这个标准去衡量。从这个标准出发,扶植宗教是具有改造性质的扶植,控制宗教也是要改造它,把它改造成符合上述标准。为了保证贯彻扶植加控制的总方针,在通常情况下政府普遍采取一个策略,这就是:在扶植当中要时时加以节制,有限度的扶植;在控制时又不要伤害了“国宝”,要刻意保护它。扶植加控制改造的政策主线,随着中国宗教的发展,统治者认识的深化,政策的逐步建立健全而渐渐完善的。

2、允许信仰自由。政策允许信仰或不信仰宗教,没有强迫人民改变其宗教信仰,出家与还俗较为自由,<sup>①</sup>形成古代中国宗教政策允许信仰自由的传统。在当时多元宗教(佛教、道教及少数民族宗教)并存情况下,宗教政策有两条路可选择:一是决定某教为国教,迫害其他宗教;一是实行多元并存,信仰自由,既可信这种宗教,也可信那种宗教,甚或几种宗教可同时信。当时政府选择了后一条路,这条路和西方中世纪形成鲜明对照。在中世纪的西方,信仰自由受宗教不宽容以及国教制的限制,即使有统治者提倡,也只是短暂的。<sup>②</sup>中国古代之所以选择信仰自由的政策,与中国人非常功利化的信仰特征有关。从显贵到百姓,往往不问是哪种宗教的神与庙,只要能获得福报,见神就拜,见庙就烧香;除极虔诚的佛教徒或道教徒,一般人是佛、道二教兼信,换言之,大多数人都接受了宗教的多样性,在信仰上富有宽容精神。这样的信仰特征,自然有利于信仰自由政策的制定和实施。另外,从传统的“神道教”观出发,无论什么宗教,只要有助王化,都可以允许其存在,并加以提倡实行。这也是统治者采取宗教信仰自由政策的原因之一。譬如晋代桓玄向王谧提问:“佛教之兴,亦其旨可知。岂不以六夷骄强,非常教所化,故大设灵奇,使其畏服。既畏服之,然后顺轨。此盖是大惧鬼神福报之事,岂是宗玄妙之道邪?”<sup>③</sup>就是说,作为手段让被统治的少数族“畏服”、“顺轨”,是可以保留佛教一席之地的。刘宋初,何承天多次指出:“佛经但是假设权教,劝人为善耳,无关实叙。”<sup>④</sup>在何承天看来,佛教思想是从劝人为善出发,“假设权教”和中国传统思想没有实质上的分歧,故大人君子将其“兼而存之”。允许信仰自由的传统有利于儒、释、道三教的多元并存。

儒、释、道三教的多元并存,给政府带来新课题,即如何处理好三教之间的关系,发挥其各自的功用,使之作为巩固统治秩序服务。三教之间存在着矛盾,怎样对待和处理这些矛盾,成为政府处理三教关系政策首先必须解决的问题。总体上说,政府一般采取调和的政策方针,以仲裁人身份协调三教关系,尽量化解其矛盾,使用平衡术。但具体运用上,有厚此薄彼之时,也有利用矛盾,打击其中一方,并因此而激化矛盾,这特别表现在北魏太武帝和北周武帝的排佛运动上。在处理三教矛盾时,政府并非总是做得那么恰到好处,无可挑剔,透出当时宗教政策的幼稚性、不连贯性。三教之间的现实关系是政府制定对策的基础,反过来政府处理三教关系的政策也影响着三教关系的演变走向,如政府实行的总方针——调和,便对三教的逐步融合起了重要的政策导向作用。政府能否正确处理三教之间的矛盾,涉及到三教关系能否按政府意愿走上健康发展之途,共同携手为“治化”服务。处理三教关系时,皇帝个人的偏好起着一定的影响,佞佛与崇

① 此指一般情况,不包括打击宗教这样的特殊情况。另外,政府经常性的沙汰僧道,是为了消除假冒伪滥的僧道,使其还俗为国家编户,以弥补劳动力不足,并非出于信仰上的考虑而强迫人们还俗。

② 参见阿·克雷维列夫《宗教史》上卷,中国社会科学出版社1984年版第270页。

③ 《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》卷一百一十九《难王谧》,中华书局1958年版第3册第2144页。

④ 《广弘明集》卷十八《报应问》,上海古籍出版社1991年版第231页。

道的皇帝显然倾向性就不一样，其倾向于哪一方，哪一方就得到更大的助力，使三教之间的天平发生倾斜。但也不能把帝王个人信仰偏好的影响力过分夸大，通常说来，帝王最终还是从政治上的需要出发来处理三教关系的。政府对三教关系的政策有两个层面：一方面在思想理论上协调三教的关系，组织三教间的理论研讨和互相批评，通过讨论使三教的思想理论更符合意识形态的需求，成为更锐利的思想统治武器；另一方面则调整三教特别是佛道二教的政治地位，为它们排座次，解决地位之争的纠纷，并表明政府对于三教并用的态度。一般说，政府在政治上都以儒家纲常为正统，都以礼教为宗旨，故儒家的政治地位是最高的，对佛、道二教地位的安排，基本上各王朝都以佛先而道后，个别时候佛、道地位的升降起过变化。总之，政府的三教政策有如下特征：第一，融通三教，调整平衡三者之间的关系是政策的主要倾向。第二，政治上都把儒家放在首要地位，根据情况调整佛道先后次序。第三，允许三教自由讲话，自由论辩，这样促使三教特别是佛道二教的理论有较大发展。

3、政府为了加强对宗教事务的管理，先后设置僧官和道官制度，这是对宗教实施行政管理的主要措施。政府通过僧官道官去治理宗教，正如开动庞大的官僚机器去管制整个王朝的运转一样。从本质上说，僧官道官制度只不过是世俗行政制度的翻版，是政府将统治世俗社会的经验运用到管理宗教事务中。在宗教政策的制定过程中，延请宗教界上层人士参与讨论，并听取他们的政策建议；重大宗教政策的实施由各级政府官员和政府任命的宗教界官员（僧官、道官）共同负责，宗教界日常事务则由僧、道官进行管理。简要地说，宗教政策的制定和实行都有宗教界人士参与其中。宗教政策的制定过程大体有几种情况，或由朝廷分管宗教事务的官员和其他大臣上书陈政策见解，采纳后由皇帝下诏令贯彻下去；或皇帝颁布政策由大臣与宗教界上层人士讨论，征求各方面意见后形成决策，以皇帝诏书形式下达；或由宗教界僧道官提出政策建议，政府研究后，以诏令形式公之于众。

宗教徒若违反国家法令，没有法定特权保护他们逃脱刑法。宗教徒任何违法乱纪的行为政府都不能也不会加以忍受，佛道二教只准在国家的法律范围中活动。教徒除了遵守国家法律，还有种种的宗教戒条必须自觉奉守，违者遭各式处罚，直至开除教籍，交付国家法律审判。运用国家刑律和宗教戒律管束宗教徒，这是政府对宗教实施行政管理的主要措施。宗教戒条有的来自外国，有的是在中国土地上发展起来的。政府积极督促宗教界制定各种管理教徒的清规戒律，甚至有时政府亲自主持制定管束教徒的禁戒，明文颁布实行。政府通过僧官道官去实行戒律，约束教徒，达到稳定宗教秩序的目的。可以肯定地说，宗教内律戒条根本上起源于政府的需要，是政府宗教政策的折射，体现了国家的法权意志。宗教戒律实质上是法律、纪律和道德戒条结合产生的混血儿，它产生于宗教界风气不正，教徒不遵守教规，需要某种武器来加以打击之时。一方面，政府对宗教徒严明法纪促进了宗教界自身的整顿，建立起名目繁多的戒条；另一方面，自南北朝以来佛道二教戒律在不断充实的过程中又给政府制定宗教政策提供了新的参考，使政策得以更有效地解决宗教问题，二者不能割断。政府通过僧道官约束教徒行为有两种手段，法律和戒律，即当时人所说的“外法”与“内律”。

北魏后期，由于僧官体系不能十分有效地控制住佛教势力的暴涨，不能完全按照政府的意志行事，甚至有与政府唱反调者，政府决定加强俗官对宗教事务的管辖。从这时起，中央到地方的一整套僧官制逐渐被削弱，俗官一步步地被卷进宗教事务。政府部门中处理宗教事务的机构一天天充实健全，在执行宗教政策的过程中发挥越来越大的作用。北齐的中央机构鸿胪寺中专设“典寺署”，有丞一人，负责宗教事务。<sup>①</sup> 这是在北魏末年俗官插手僧务的基础上出现的必然结果。最初由鸿胪寺兼管僧务，在走了一段由上层僧徒主管的弯路后，又回归到鸿胪寺，这种回归是有

① 参见《大唐六典》卷十六《崇玄署》，三秦出版社1991年版第337页。

所提高的回归,证明政府在管理宗教事务上有了新的突破。到了北周,对中央僧官的权力职责又进一步予以削弱。自此以后,隋唐都在继承北周制度的基础上,扩大了中央部门俗官参与宗教事务的权限,而僧官的主要权力范围回到寺院中,这是僧官制的演变趋向。政府不再完全依赖僧官,直接干预宗教事务的趋势是越来越明朗化了。

从政策上说,没有明文规定僧道徒不得干政或可以参与政治活动(这不包括宗教徒的“谋反”事件)。从实际上看,佛道教徒卷入政治活动的不少,分属不同的政治集团,政府对此实行不同的政策,有的赞许,有的控制,有的镇压。政府人士中对宗教徒参政主张并不一致。有坚决反对者,其理由是出家人已脱尘俗,当清心寡欲,静守山林。有不置可否者。也有在实际政治斗争中引来宗教势力作支援,主张起用教徒中的政治人才。一般说来,教徒从政有几种形式:一是上层教徒,有政治才干的高僧高道,他们得到皇帝青睐,出入宫禁,参与策划国家大事,或者干脆由奉教而入仕途,由僧官变俗官。皇帝常常向高僧高道咨询,要他们献策。梁道士陶弘景,“国家每有吉凶征讨大事,无不前以咨询。月中常有数信,时人谓为山中宰相。”<sup>①</sup>统治者了解这些僧道徒是身在山林、心存魏阙的人物,有治国治军的本事在身,便把他们当作自己的高级谋士。

二是某些怀才不遇又有政治野心的教徒参加皇室内部某个政治集团或士族地方势力改朝换代的斗争。参与统治集团内朝野斗争,站在野的一边,犯了当朝者的忌讳,政府必定要严加防范。东汉末,豪强士族集团不仅在经济上而且在政治上也一天天强大起来,地方实力派养成气候。魏晋门阀士族在政治上能与中央政府分庭抗礼。在此政局动荡,改朝换代频繁之时,宗教界上层集团也发生政治上的分化,一部分既得利益者继续寻求当朝政府的保护,另一部分不得志者则往往和统治集团内在野的政治势力相勾结,企图在即将到来的新的政治较量中找到“外护”,获取更大的好处。为此,宗教界这些热衷名利之士十分注意观察政治形势的演变,随时准备投靠依附新朝廷。道教徒宣扬:“国祚中危,朝廷多难,宜以文武之道,佐佑人主,功及生灵,然后可登真脱屣”。<sup>②</sup>就是要在“多难”的复杂政治局势中看准谁才是真正的“人主”,从而辅佐“真命天子”,夺取天下和安定天下。统治集团中的政治野心家和阴谋家深知这类宗教徒的欲望,以高官厚禄招引他们支持自己登上皇位。某些野心家、阴谋家甚至利用宗教徒为其作政治预言,制造神秘色彩的舆论,佛道二教都有人以此干政。这类预言往往搞得某些人利令智昏,作乱谋反,所以政府经常追查舆论的作俑者,严令禁止。宗教徒参与统治者内部政争的方式较多,制造“某某当王”的神秘预言是较重要的一种,统治者对此是既利用又防范,利用对自己有利的,防范不利的。

三是下层僧道徒参与民众起义及其他群众性政治活动,反抗王朝统治,这是统治集团不能容忍的。政府严禁教徒介入这类政治风暴,有时却又无能为力。魏晋以后,佛道二教的发展呈现逆向性运动,佛教从宫廷上层蔓延到民间社会,在底层群众中获得许多信徒;道教在得到一些士族知识分子改造后,从热衷于政治斗争转向个人逃脱红尘,到深山老林去修道。道教由此受到了士大夫们的欢迎,并向上层社会发展。佛道二教这种逆向性发展,使它们参加下层群众起义的次数起了相反的变化。魏晋前,以道教名义组织的民众起义为多,从南北朝起,以佛教名义组织的或佛徒参与的各种闹事谋反多起来。据统计,北魏从孝文帝延兴三年(473)到孝明帝熙平二年(517)的44年中,佛教徒起事有8次。对这些起义政府都给予了残酷镇压。所谓“妖僧”、“妖道”不断滋事,迫使政府考虑对策,怎样安抚、笼络、利用下层教徒,稳定他们的情绪,采取什么方法预先加以防范。北魏孝文帝登台前,下层僧徒在村落中游荡串连,“交通奸猾”,给统治秩

① 《南史》卷七十六《隐逸·陶弘景传》,中华书局1975年版第6册第1899页。

② 《混元圣纪》卷九,《道藏》第17册第868页。

序正常化带来了潜在威胁。为切割底层教徒与民众的联系，预防彼此联合起来生事端，孝文帝决定实行限制教徒自由行动的政策，基层社会实行保甲连坐制，不让僧徒居住停留，凡在外游荡的沙门送返本寺院，无籍者检括还民；教徒布道，为国家训民教化，也需有僧官所给通行证和身份证，以防借此招摇过市，联络党徒，密谋起事。但效果并不太理想。

4、宗教是有组织的信仰，必须有自己的组织团体才能传播本身的宗教观。团体要活动就要有经费，某种宗教要生存发展首先就要具备一定的经济实力，以宗教财产关系为纽带的宗教经济就是宗教组织生存发展的基础。从这方面说，宗教又不仅仅是意识形态，它成为社会的一股经济势力，形成一个集团，直接投入社会经济活动，这就是宗教不同于哲学等社会意识的特殊之处。无怪美国学者L·约翰斯通称：“在大多数社会中，有组织的宗教也扮演了经济的角色。”<sup>①</sup>一个时代的宗教经济，必然是和那个时代的社会经济发展休戚相关的，它必然要和当时的各种社会经济成分发生联系，有联系就有矛盾。调整处理宗教经济和其他经济的矛盾关系，在扶持宗教经济的同时又不让它损害国家和其他经济集团的利益，这就是政府宗教经济政策的使命。古代王公贵族往往以“施主”的名义向寺庙道观转移隐藏产业，或以施钱施物的形式修造寺观庙宇，或私度自己所掌握的人手出家，在宗教界培植私人势力，一来是种邀福的功德，在动乱的社会里获得精神安慰，二来是留条退路，在人生无常的岁月中进退不失其据。许多王公贵族失意或家道破落后其子弟躲进寺观，摇身变为高僧高道，一有机会又重振家业，再耀门庭。这应当是贵族阶层中许多人信仰宗教，成为佛道二教社会基础的重要原因。中国宗教经济具备所有权的不动产并不多，而且没有军事实力保护自己的经济利益，宗教经济的命脉掌握在政府手里。而在西方中世纪，宗教经济每每比世俗经济强盛，并具有保护自己不受国家侵夺的能力。这应当是中国古代政府宗教经济政策之所以能发生的原因，假如像西方中世纪那样教权独揽一切，也就谈不上政府对宗教经济的裁判权。寺庙道观既是上层僧道传播宗教信仰的地方，又是一个个宗教经济实体，展开各种宗教经济活动的场所。寺观财产受法律保护，不得任意盗取破坏，违者必究。北齐时，徐州城中五级寺被盗铜像一百躯，地方官搜索逮捕数十名可疑分子，仍未破案，后来苏琼到任，重新审理，终得被盗铜像，归还寺院，道俗叹服。<sup>②</sup>凡属符合政策的宗教经济的经营活动，都在政府的保护之列，保护的最终目的当然是利用宗教的积极功能维持统治秩序。

政府常常资助大型的宗教活动，资助的主要形式就是赏赐钱财物件。赞助宗教法事有这样几种，一是有名望的宗教人士去世，举行宗教悼念仪式，赏赐财物。北魏孝文帝《赠徐州僧统并设斋诏》曰：“可下徐州施帛三百匹，以供追福，又可为设斋五千人”。《帝为慧纪法师亡施帛设斋诏》曰：“可敕徐州施帛三百匹，并设五百人斋，以崇追益”。<sup>③</sup>二是赐钱礼葬高僧高道。东晋孝武帝宁康二年（374），竺潜法师亡，“赐钱五十万，助建莹塔”。<sup>④</sup>三是做道场所需物件。北魏“起天师道场于京城之东南，重坛五层，遵其新经之制。给道士百二十人衣食，齐肃祈请，六时礼拜，月设厨会数千人”。<sup>⑤</sup>四是度僧赐给僧服，以及在寺观设会听讲，施衣服、宝器和钱绢等。这些赏赐解决了宗教法事活动所需的大量财力，假如没有这些赏赐，宗教活动要维持下去及维持一定规模都是很难的，于此也可见政府的资助对宗教界来说多么重要。

宗教对经济有很大的依赖性，政府要扶植宗教，首先就是从经济上给予支援。政府拨款是宗教经济的主要源泉，比如北齐文宣帝时把国家财政分为三份，其中一份就用于宗教事务。私人的

① L·约翰斯通《社会中的宗教》，四川人民出版社1991年版第195页。

② 参见《北齐书》卷四十六《苏琼传》，中华书局1972年版第2册第645页。

③ 均见《广弘明集》卷二十四，上海古籍出版社1991年版第283页。

④ 《佛藏要籍选刊》第12册《佛祖统纪》卷三十六，上海古籍出版社1994年版第213页。

⑤ 《魏书》卷一百一十四《释老志》，中华书局1974年版第8册第3053页。

捐赠和宗教界本身的经济活动虽也是宗教的经济来源，但要在政策允许的范围内才能进行，并不是任意的。政府的扶植性宗教经济政策：一是政府提供的宗教经费，通常的形式是皇帝代表政府赐予和资助宗教界。二是施主檀越的施舍。三是宗教界自身的经济活动。四是政府对宗教经济的保护。

宗教经济是在国家培植下发展的，政府扶持宗教经济主要是赐给土地和劳动力，赏赐物大都给那些为政府管理宗教事务的僧官和道官，在寺观中培养了一批为政府服务的高僧高道。所谓高僧高道，靠帝王赏赐和“出货私财”，“翻改卷契，侵蠹贫下”，“侵夺细民，广占田宅”<sup>①</sup>等一系列经济活动，占有了大量财富，他们是政府扶植宗教经济的既得利益者。这些人是一身兼二任，既是僧道，又是朝廷任命的僧道官。政府的宗教经济政策主要通过他们去贯彻，他们的所作所为体现了政策允许宗教经济走到哪一步。政府控制寺观经济，也体现在对这些人财富增值的控制上，防止他们从国家手里挖走劳力和蚕食土地，必要时予以强行收回。寺观经济的发展，减少了富家大族的来源，僧道享有免役免税的特权，损耗了国家的收入，僧道和富家大族、政府间都有不同程度的财产冲突。刘宋以前经济上对宗教的控制不严，国家给予寺院、道观免除劳役租税的特权，往往刺激宗教队伍的过分膨胀，许多人假借信教而躲避徭役租税，使国家的财赋受损。刘宋以后加强了经济控制，如建立专门的宗教户籍制度，控制入教人数，强行淘汰还俗，控制土地兼并等等，在非常时期如战争中军费不足时，出售宗教户口，对宗教界实行课税政策。政府对于寺观经济的限制，着眼于控制劳动力和土地流入寺观，特别是劳动力控制，尤为重要。陈朝徐陵点明了出家在经济上的好处。出家人有“十种大利”，其中经济大利在于“寸绢不输官库，升米不进公仓”，“家休小大之调，门停强弱之丁”。<sup>②</sup>出家好处多，于是许多人争着出家；人数增多，国家赋役的来源便减少，官府元气大伤。佛教最盛的北齐，“户口租调，十亡六七”。<sup>③</sup>如此大量对于国家利益的分割，政府又岂能听任自流？

在古代，田租口赋是国家最大的一笔收入，这笔收入的根本保证是户口，户口减少或者逃亡，财政收入就受损失，所以历代政府都采取鼓励生殖的人口政策。政府的一个重要任务就是保持一定的编户和土地，统计和清查户籍成为各级官吏的重要职责，户口不清楚的地方，基层官吏要发配远役。政府经常性清理户口，其中有一个很重要的内容就是检查宗教户籍。户口逃亡有多种形式，如流民、浮浪人、豪门私荫户，而逃入宗教、依附寺观是较普遍的一种。寺观里的徭役很少，特别是战乱时代令人恐惧的兵役，因此宁愿向寺观纳租。寺观多一户，国家便少一分，政府不会善罢甘休，于是经常清查宗教户籍，把被挖走的劳力夺回来。检括宗教户籍的主要工作是清查精壮劳力，令其还俗。政府规定了丁壮劳动力的年龄上下限，划分“丁”、“中”、“老”、“小”，作为控制劳动力的重要政策。丁壮劳动力年龄上下限的浮动往往以人口多少为转移，一般在十六至六十之间，为赋役的主要承担者。根据这种丁壮年龄标准，政府通常规定年六十以上才任意出家（也有六十五或五十等等），凡属丁壮年龄范围，都严加控制，淘汰还俗者也主要是这个年龄段的人。北魏太武帝太延（435—440）中，“诏罢年五十已下者。”<sup>④</sup>梁郭祖深建议对僧尼“精加检括，若无道行，四十已下，皆使还俗附农”。<sup>⑤</sup>四十以下，算是政府相当宽的政策。如果真正能做到这一步的话，国家不会过多丧失劳动人手，还可以把已失去劳动能力、免除课役的老人转入寺观，寺观成为变相的养老院，让社会来承担“老有所养”的责任。检括户口和淘汰僧道

① 《魏书》卷一百一十四《释老志》，中华书局1974年版第3041、3045页。

② 《广弘明集》卷二十四《谏仁山深法师罢道书》，上海古籍出版社1991年版第288页。

③ 《隋书》卷二十四《食货志》，中华书局1973年版第3册第676页。

④ 《魏书》卷一百一十四《释老志》，中华书局1974年版第8册第3032页。

⑤ 《南史》卷七十《郭祖深传》，中华书局1975年版第6册第1722页。

的目标是那些丁壮劳力，采取的手段则是通过检查有无僧道籍和有无道行，使没有宗教户籍和无道行者还俗归农。北魏孝文帝延兴二年（472）四月下诏：“无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付本曹”。<sup>①</sup> 无籍者检括还俗，有籍者需要持籍到地方政府验明正身，才能继续留在寺观里。首先剔除无籍僧尼，再于有籍僧尼中检查其道行，有籍而无道行同样清除。特别是违反国家法令和犯内律者，立刻脱服还民，若寺主收留则连坐流放：“有犯还俗，被养者归本等。寺主听容一人，出寺五百里，二人千里”。<sup>②</sup> 丁壮要取得僧道籍已不易，混了进去又要遇到经常性的查户口，或是借口无道行、犯戒律等被迫还俗，所以在一般情况下，丁壮是很难逃出帝国权力虎口的。在特殊的历史背景和宗教势如破竹的发展情况下，上述层层设防都被冲破了，政府就会使出最后的杀手锏，动用行政力量强令僧道还俗。周武帝打击佛教就集中在强迫大量僧尼还俗务农，并授予均田，给以宅园，免赋税两年，也不供力役，通过这种方法使大批宗教徒回到土地上去，再度成为国家编户。

度僧是寺院获得劳动力的特殊形式，北魏以前度僧权操于寺院手中，愿出家者，可直接到寺院求度。北魏逐步健全了度僧制度，收度僧权为国有，把住俗人出家的关卡，对度僧的德行、名额、年龄、时间都有明文规定，以此作为限定僧尼队伍的策略。北魏文成帝的诏令规定，度人为僧首先要具备的条件是家庭出身优良，德行可嘉，在乡邻中名声好，这和唐以后的卖牒度人，不问品行，只要出钱，完全不同。文成帝又规定各州郡度僧的额定人数，每次度僧不允许超过国家下达的指标。<sup>③</sup> 从这时起度僧制逐步建立起来。控制度僧的办法传到南方，南朝政府的规定也很严格。南齐武帝永明十一年（493）遗诏：“自今公私皆不得出家为道，……惟年六十，必有道心，听朝贤选序”。<sup>④</sup> 不仅有虔诚的信道之心，且年龄在六十岁以上，丧失劳动力，不能再为国家效力的才能出家。除政策性度僧外，还有特许度僧。皇室的宗教活动、帝王生日和忌辰等可以破例度僧。为了严防私度，中央政府责成地方官把好关口，否则降职、撤职乃至查办。

俗人被度出家后，必须取得僧籍道籍，才算得上国家正式认可的宗教徒。为了便于检查逃入寺观的编户及私度僧道，政府依据户籍制度，专门建立了宗教徒的户籍，即僧籍和道籍。宗教户籍既和总的户籍有关，又有独特性，最重要的特点就是取得该户籍者不服徭役、不纳赋。正是这种特权吸引了很多国家编户逃入寺观以避赋役。政府往往责成佛道二教把正式取得僧道籍的教徒编为名册，送往政府部门主管户籍的官吏审查，以便核实。

寺观对于土地的兼并远远比不上其对劳动力的荫占，其占领土地的主要手段是大量兴修庙宇道观，所以政府严格控制宗教界和民间任意造观立寺。建寺庙，或者买土地，或者盗取公家土地，使众多寺庙占去了大量土地，有鉴于此，立寺必须申报官府，逐级审批，不准私造，且小寺合并到大寺，减少寺庙数量，每个寺庙需员满五十才能造寺和不被裁减。以此限制寺院“广占田宅”，把寺庙建设所占的大量土地收归国家。对寺观建设的限制不过是对土地限制的折射。总之，政府对宗教经济实行赐予和收回的政策，这种政策同扶植加控制的总路线一致。

政府的宗教经济政策还有一个内容，就是调整处理佛道二教的经济关系。比较佛道二教的发展演变，我们发现道教发展规模不大，演变缓慢，很重要的一个原因就是缺乏独立发展宗教经济的措施，对经济问题没有予以足够重视。佛教初传入中土，不改老祖宗讨斋化缘的传统，没有家当，政府和富人施多少就是多少，佛教的生存和发展都不是十分稳定的。特别是北魏太武帝实行排佛运动后，明眼人对此看得很清楚，于是便有僧徒以慈善的名义向政府争取建立自身经济的要

① 《魏书》卷一百一十四《释老志》，中华书局1974年版第8册第3038页。

② 同上，第3043页。

③ 同上，第8册第3036页。

④ 《南史》卷四《齐本纪上》，中华书局1975年版第1册第126页。

求,这就是所谓“僧祇户”和“佛图户”的设立。“佛图户”是昙曜提出来改造犯人的一项策略,犯人一边为寺院从事生产和洒扫,一边接受宗教感化,悔过自新。北魏国家没有设立常平仓、义仓之类以应付灾荒年的社会救济机构,僧祇户和僧祇粟的设立,起到了类似后来隋朝的常平仓的作用,北魏政府也视其为整个经济中社会救济和社会福利的一部分。由于佛徒经营,这项慈善事业收到了膨胀寺院经济的实效。寺院经济的发展保证了佛教扩充队伍,后来居上,大大超过了道教势力。佛道二教的发展对比,生动有力地证明了宗教经济状况怎样是它能否生存发展的生命线。当寺院经济和道观经济发生冲突,政府不会不管,政府是不同宗教间经济矛盾的仲裁人,这种裁决一般以调停为原则,不允许彼方吞掉此方。土地和农业劳动力是古代自然经济的两大支柱,宗教经济也主要依赖这两根柱子支撑,政府对宗教经济扶植与控制的焦点就在于此。政府通过从经济上对宗教的控制,限定了宗教经济的发展,从而使宗教的规模不致于过大。中国宗教不得不依靠政府拨款和世俗富豪的施舍过日子,不像西欧中古的宗教那样具有独立的经济力量。这也是中国宗教的发展规模有限,皇权始终高踞于教权之上的重要因素之一。

5、中国古代社会除中央集权制的行政机构外,还有以血缘为纽带的家族组织和以佛道二教为主体的宗教组织辅助专制政体管辖社会,维持统治秩序。这两大社会组织各起不同的作用,宗教组织虽和家族组织有矛盾(家族中有人出家,对传统的血缘组织是种破坏),但政府和社会又离不开它。政府发现,宗教思想原来竟是十分理想的思想统治工具。如何充分利用这个工具进行思想统治,成为朝廷经常讨论的话题。尤其在动荡不安年代,形成社会各阶层需要宗教思想,帝王将相、士农工商都希望服食它来安慰自己生活中的痛苦,寻找生命的归宿,只不过各自寻找的位置不同罢了。魏晋南北朝时期的宗教思想文化政策,对于各民族的融合也起了促进作用。此后的朝代通常将宗教问题与民族问题结合起来处理。

中国自古是个多民族国家,到汉魏时汉族与各少数民族的交往联系日益密切,尽管汉代曾实行民族隔离政策,一直到魏晋都有人主张这种政策,宣扬“徙戎论”,<sup>①</sup>但实际上民族的交互迁徙经常不断。这种迁徙既有少数民族进入汉族地区,也有汉人到少数民族聚居区,到南北朝民族杂居的情况已十分普遍。各民族杂居既加强了民族间的联系和交往,但也容易引发民族矛盾。民族矛盾的产生,思想文化差异是很重要的一个原因。要解决民族矛盾,实现民族融合,从而统一天下,思想文化的统一是十分要紧的一环。宗教文化成为联系汉族与少数民族的纽带,为各民族所认同,所以宗教思想文化政策如何制定,关系到民族融合的大事。在北方这片广大的土地上,民族矛盾和各种文化习俗的冲突较南方更复杂,对于入主中原的少数民族统治者来说,能否解决这些问题至关紧要,关系到能否有效地统治汉民族。要达到这一目的,少数民族统治者最好的选择就是走汉化之路,他们也果然是如此选择的。许多少数民族原居西北边陲,地理上夹在中印两大文化之间,早在汉代,中印文化的交流就在他们的聚居地进行,因此受到两大文化的影响。自十六国以来的北方,主要有三股文化源,即汉文化、外来佛教文化和少数民族本身固有的文化。于是,北方少数民族统治者一边学习汉文化,推行汉化政策,一边又大兴佛教文化,不仅用它来作为统治本民族的精神武器,而且把它推广到汉民族中去,鼓励汉人信仰佛教,出家为僧。这样,北方少数民族政府的汉化政策便同其宗教思想文化政策紧密地交织在一起,并以此来处理民族与宗教问题。

北方少数民族的汉化与佛教的中国化基本上是同步进行的。这一现象提示我们,逐步形成的具有中国特色的宗教文化成为解决民族矛盾的有力因素,文化的统一成为民族融合的重要前提之一。在当时的历史条件下,最易为各个民族所接受的思想文化,既非纯粹传统意义上的汉文化,也非原封不动的外来佛教文化,而是这两种文化嫁接后产生的新兴的宗教思想文化。这种新型的

① 西晋江统作《徙戎论》,反对曹魏以来的内徙政策,主张将内地“戎狄”徙回塞外、陇右等地,使戎晋不杂,以防“四夷乱华”。参见《晋书》卷五十六《江统传》,中华书局1974年版第5册第1529—1534页。

中国文化适应了各民族的需要,促进了民族融合。北方各少数民族,尽管族属不同,文化有异,各有自身的特点和发展经历,但它们都不同程度受到汉文化的熏陶,走上融合之路。值得注意的,是与少数民族汉化过程相互呼应的佛教中国化。由于少数民族所处的地理位置,他们对佛教早有接触,甚至认为佛是少数民族正该奉祀的“戎神”,在感情上颇倾向于佛教,佛教盛行正是在少数民族入主中原之后。汉化与推行佛教相结合,这样的思想文化政策便促进了不同文化的汇合,而文化的统一又更加推动了民族融合,减少了民族间差别和矛盾。本来佛教文化与汉文化存在冲突,但少数民族统治者尽量强调二者异曲同工,并利用二者作为统治工具。典型者如北魏孝文帝,他在大倡佛教义学的同时,又推行汉化,其汉化政策首先是大兴礼教,尊孔子为文圣尼父,“褒扬圣德”。经他提倡,不仅是佛教大放光明,儒家文教亦“道光四海”,因而《隋书·儒林传》称:“太和之后,盛修文教,搢绅硕学,济济盈朝,缝掖巨儒,往往杰出,其雅诤奥义,宋及齐、梁不能尚也。”<sup>①</sup>可见,在北方,少数民族的汉化与佛教的中国化是同时进行的,各民族的矛盾在这一过程中逐步缓释,各族人民在文化习俗、思想意识方面日益融合,民族融合臻于完成,这些都与统治者实行兼容并包的宗教思想文化政策分不开。北方少数民族统治者针对北方地区宗教与民族问题错综交叉在一起的现实,一面向原有的汉文化学习,实行汉化政策,另一面利用外来佛教思想、传统的道教思想及各少数民族自身原有的宗教信仰协调各民族关系,解决民族冲突,逐渐使少数民族与汉族在思想信仰上相互认同,价值观慢慢趋于一致,相互同化。在北方各民族的融合过程中,宗教思想文化起了媒介作用,这是不可否认的。

佛道二教的整合功能也不可忽视。所谓整合功能是指:“宗教具有使社会、集团结成整体的因素。宗教把个人的行为与活动汇集起来,把人们的思想、感情、向往结合起来,把社会集团和机构的力量集中起来,从而能促进社会的稳定”。<sup>②</sup>佛道二教从思想上对于人们的整合,在一定程度上限制了人们的反社会倾向,从而有助于统治者对社会的控制,有助于社会的稳定。一般说来,宗教通过神圣的方式完成社会的秩序化,并对统治者掌握的权力作出合法性论证,“政治权力被认为是神的代理者,或者被理想化为神的具体体现。于是,人间的权力、政府和惩罚,都成了神圣的现象,或者说,成了神力冲击人类生活的渠道。统治者代表神说话,或者就是神,而服从他就是与神的世界保持正常关系。”<sup>③</sup>这在中国,就是传统的“君权神授”、“神道设教”。统治者有意识地利用宗教来实现社会控制,证明现存秩序的合理性,维系人们对政治权力的深信不疑,这样一来,就进一步加固了对人们的思想箝制,达到了思想统治的目的。梁武帝早年崇尚道教,初即位仍搞上章等道教仪式,后改信佛教又舍身佛寺,设种种法会。北魏太武帝登道坛,亲受箓,以后北朝皇帝每即位都登坛受箓。统治者这些崇道信佛的举动,无非是借此显示其政治权力“为神的具体体现”,无非是借宗教来强化对人们的思想控制,进而强化现行价值观念和目标,维护社会的稳定。当然,对于统治者来说,宗教的作用可以是积极的,但也存在着消极的功能,宗教也可以为被统治者反对现行秩序提供神学依据和认同标准,从而危及统治者的权力宝座。正因为如此,政府把宗教这个“国之利器”紧紧握在手里,不遗余力地培植官方宗教,发扬正统的宗教思想,而对民间出现的宗教异端思想火花,则不惜一切地加以扑灭。这是中国古代政府利用宗教进行思想统治的政策方针。

各王朝政府在利用宗教作为思想统治工具方面具有不同特征。有的政府注重宗教思想理论的建设,力图用宗教“导化民俗”,为处于变幻无常的动荡世界中的人们提供精神上的支撑,在失望中给他们以心灵上的抚慰,使他们与政府的价值目标协调一致。这些政府强调宗教的思想统治

① 《隋书》卷七十五《儒林传》,中华书局1973年版第6册第1705页。

② 伊·尼·亚布洛柯夫《宗教社会学》,四川人民出版社1989年版第121页。

③ 彼得·贝格尔《神圣的帷幕》,上海人民出版社1991年版第42页。

作用,不是靠大力发展宗教组织、扩充宗教徒数量来实现的,而是主张在家修行,只要有此“心”,用不着剃落须发或躲进深山,同样可以成为善男信女与顺民。所谓“发心即是出家,何关落发弃俗,”<sup>①</sup>正体现出统治者的心态。着眼于灵魂深处正本清源,在理论上清除异端思想,这是有的政府运作宗教搞思想统治的特色。有的政府虽然也看到了宗教教化民心的功用,但理论的建树工作做得较少,更注重形式上的修庙建像,以此来使人息念归心。宗教导化民情风俗的功能,政府都给予了高度重视。

6、对宗教的认识还只是停留在对具体宗教形态的认识范围内,没有上升到理论思维的高度去把握,即没有抽象概括出各个具体宗教形态的本质特征,形成一套较为完整的关于宗教的理论。这种程度的认识水平,决定了政府是通过对佛道二教的直接认识来建立宗教政策的,特别是佛教,由于其规模更大,在社会上更有影响,又是外来的宗教,因而对它的认识与争论也就最多。所以统治者对宗教的认识主要体现在对佛教的认识上,宗教政策也多针对佛教而制定。崇佛者的认识,成为统治层中那些主张大力扶持宗教者的依据,成为政府实行扶植宗教的思想基础。如果这类认识和主张中极端的部分为某朝政府所采纳,那个政府便会积极推行全力扶植宗教的政策,不注意控制宗教可能造成的弊端,或者控制不力,造成宗教的过度扩充。反佛道者在认识有差别的基础上,形成不同的政策主张,有的力主全部取缔佛教,有的认为应该料简佛道二教中的不良之徒,革除二教的弊端;有的主张节制佛教过分发展,向其征赋税;有的提议允许佛教存在,但要明白这是种神道设教的做法,不可大力提倡。如此之多的反佛道(特别是反佛教)的认识和主张,表明在控制和改造宗教方面有一股相当大的势力,宗教在中国的发展必定会受到这股力量的牵制。这些认识给制定压抑、打击和改造佛道二教的政策提供了理论依据,奠定了思想基础。政府听取分歧性意见,在制定具体政策时始终扶植宗教,又注意对其加以控制改造,这是综合了各方面认识的结果。宗教上层人士的看法对统治者认识宗教也有极大影响,这些宗教上层分子已经成为统治者中的一部分,故统治者对宗教问题的认识也包括他们的认识在内。中国古代统治者一贯的主张是:一切都须以政治标准来衡量,对宗教的认识也以这个标准为基础。对某种宗教是肯定还是否定,实行何种政策,那就要看它对治道的利弊如何。无论见仁见智,无论对一种宗教作出的价值评判多么截然不同,但所有对宗教的认识,始终围绕着政治这根轴心转。对宗教的认识都是宗教在中国的发展基础上形成的,都有一定的片面性,这些不同的认识产生出各种主张,一种主张一旦为政府所采纳便形成政策。这便是中国古代政府对宗教的认识和政策制定的关系。

7、中国古代宗教政策有如下经验教训:(1)政策的摇摆性较大,尤其表现在对宗教的扶持和控制上宽严失度,造成宗教的过滥发展,带来社会问题。而一旦形成了宗教失控发展的态势,政府又采取搞运动的形式打击宗教,这种大规模打击宗教的运动既伤害了宗教徒的宗教感情,又没有解决问题,反而遗留一些新问题,继任的政府再来落实宗教政策。这种在宗教控制上或过紧或过松,摇摇摆摆、反反复复的政策,显然应当引以为鉴。特别魏晋南北朝,这是中国宗教政策的草创阶段,所制定的政策显得比较粗糙,未形成政策体系,政策的失误也较多;在处理宗教事务时有简单粗暴之嫌,靠一纸行政命令,有时甚至用武力解决宗教问题,给后人留下值得深思的教训。按照当今制度经济学理论,任何良好的政策都取决于有效的规则,因而要制定完善的政策,必须先有一个良性的游戏规则,否则政策将会充满随意性和主观性。中国古代宗教政策恰恰缺乏比较完备的决策规则,各自按主观意愿甚至好恶决策,因此造成政策失误。

(2)用行政命令甚至暴力手段解决政教之间矛盾,以为可以一劳永逸地解决问题。这主要表现在各朝代打击宗教的运动上,或没收宗教团体的产业,或关闭宗教活动场所,实行宗教迫害,

<sup>①</sup> 《广弘明集》卷四释彦琬《通极论》,上海古籍出版社1991年版第117页。

甚至杀害宗教徒。这样做并未能解决政教矛盾，矫枉过正。北周武帝排佛过烈，将数百年官私所造一切佛像寺塔扫地悉尽。武帝以后的宣、静二帝继位，又修复焚毁的佛像和寺塔，政府再次花费许多钱，造成巨大的人力物力浪费，加深人民灾难。北魏太武帝排佛后也有这种情况，只是由于太子和佛教预先转移隐藏了一部分经像，才使毁坏小一些，让后来的扶佛者少付出经济代价。某帝王奉某宗教过度，由后来的帝王出面纠正，纠正过头，其后的帝王恢复扶持政策，宗教慢慢地复苏发展，过了一段时间又出现鼎盛局面，再次遭到政府打击；从北魏太武帝到北周武帝的两次“法难”就是如此周而复始的。这表明，对于宗教的扶持和控制应该掌握一个度，走向极端都会犯错误。控制宗教，光靠破坏寺观塔像并不能解决问题，还可能引起宗教徒的反感，引来宗教狂热，造成社会财富的损失，这是宗教政策矫枉过正的结果。

(3) 一把火主义。打击宗教先放一把火烧掉庙宇佛像，以后又来修复，造成国家财力的极大浪费。如北魏太武帝打击佛教时下令：“诸有佛图形象及胡经，尽皆击破焚烧”，于是“土木宫塔，声教所及，莫不毕毁矣”。后文成帝继位，又令诸州郡县“于众居之所，各听建佛图一区，任其财用，不制会限”。这样，“往时所毁图寺，仍还修矣”。<sup>①</sup> 这种一把火的政策几成惯例，比较肤浅幼稚。

(4) 帝王个人的信仰好恶对政策的制定有一定干扰。这使宗教政策带有较浓的主观感情色彩，未建立起严格的客观标准。譬如以扶植佛教为先还是以褒奖道教为主，这往往和皇帝个人的信仰爱好相关。皇帝个人信仰发生转变，对佛道的扶抑比重就要出现逆转（当然还有其他因素在内），前后两代皇帝对佛道的褒贬大相径庭的历史现象就更多。古代社会，皇帝的金口玉言即是法，即是政策，由皇帝签署的文书和条令也就相当于法和政策的权威，这中间皇帝个人的信仰对于宗教政策制定就要起一定的作用，这种作用只体现在对佛道二教的褒贬上。佛道二教都想借助皇帝的权力排斥对方，唯我独尊，因此各显神通要吸引住帝王。

(5) 政策的实施不太严密，有较大漏洞，比如沙汰僧道的政策就落实不到位，使“伪滥者”仍有空子可钻，结果使控制宗教规模的政策落空。政策执行的大体情况是，控制政策定得很严，实行宽；扶植性措施定得比较宽，实行起来有时更宽。宗教政策往往立足于一纸命令，在实际贯彻过程中相当一部分落空，严重的甚至成了一纸空文，特别是控制宗教的政策常遭破坏。

(6) 未能充分利用道教的整合功能，整合招安民间宗教。任继愈先生主编《中国道教史》第一章，在谈到早期道教的主要来源时，认为古代民间信仰的神灵，“后来许多被道教所吸收，变成道教的尊神”，并揭示说：“道教对民间信仰中神灵的吸收改造，不仅在早期，在后来的发展过程中也没有间断，致使这两类神灵混杂交错，很难分得清楚。”<sup>②</sup> 许多文章和著作也都论及道教对民间信仰中神灵的吸收改造，道教对民间宗教的整合。究竟是何原因导致道教从产生一直到今天<sup>③</sup>，从不间断对民间信仰的整合？原因就在于，道教是一个贴近老百姓生活、贴近基层民众实际需求的宗教，正是老百姓的日常生活把道教和民间信仰紧紧联系在一起，导致道教在其发展过程中从不间断对民间信仰的整合。中国历史上，“杂而多端”的道教的确很有效地发挥过整合民间信仰和民间宗教的功能，收到较好的效果，满足了基层民众尤其是乡村百姓的生活需求。可惜政府的宗教政策对此缺乏注意，对道教整合民间信仰和民间宗教的功能发挥不够。

与上述这些特色和教训密切相关的是古代的政教关系。也就是说，宗教政策的这些特色，留下的经验教训，与古代政教关系的特征是紧紧地联系在一起的。为弄清古代政教关系的特征，我们可与欧洲中世纪的政教关系作一比较。欧洲中世纪，教会不仅握有对神学思想的解释权，是精神上的无冕之王，而且在经济上和政治上都足以与世俗政权分庭抗礼，特别是罗马教

① 《魏书》卷一百一十四《释老志》，中华书局1974年版第8册第3035、3036页。

② 任继愈主编《中国道教史》第一章《道教的孕育与诞生》，中国社会科学出版社2001年版第9页。

③ 我们可以看到，当今港台道教对民间信仰的整合仍旧在进行，没有间断过。

廷,其势力的高峰期甚至一度几乎争得了对世俗权力的领导地位。在经济上,罗马教廷拥有大量土地,教会地产成为教皇的世袭领地,教会的收益与财富达到惊人的地步,从居民中定期抽取十字军远征税成为教会致富的重要源泉。在政治上,以格里高利七世为代表的教廷提出了不仅是独立于世俗权力之外,并且是统治世俗权力,取得世界最高地位的要求。为确定神权和皇权之间的关系,格里高利七世把二者比作自然界的两大星球——太阳和月亮;天主教中某些人专门计算了太阳和月亮的相对面积,以便准确地确定教皇的身份比皇帝高出多少倍。1075年,格里高利七世在拉特兰宫召开会议,作出决议,禁止世俗权力册封主教。从此,主教的任命权纯属教会事务,皇权对此无任何干系。教皇格里高利九世向皇帝腓特烈二世发出通谕:“你必须服从教皇的控制”。<sup>①</sup>教权和皇权的权力之争充满杀气,难怪西方学者以“对抗”作为研究宗教运动史的一个基本范畴,以此探讨教权和王权以及教会与国家的冲突。与欧洲中世纪不同,中国古代政教关系不是“对抗”的,因为教权根本没有足够的实力与王权对抗。在中国,宗教从未在宗法一体化的社会结构之外形成独立的政治力量,与官僚政治相抗衡。由于无独立的宗教力量,如由僧侣组成的强有力教会团体独立自主地发展有关宗教学说,进行宗教教育等,对神学的最高解释权操在皇权之手,皇帝代表天说话,自称为天子,不仅管“地”,同时也管“天”。宗教活动只是国家事务的一部分,其目的在于维持地上的统治秩序,宗教教义只能按照皇权的需要去构思和发展,以迎合皇帝的“旨意”,于是宗教不仅不能成为精神上的领袖,反而沦落成为统治者驯服教化百姓的手中之工具。因此,中国古代政教关系的基本状况不是冲突对抗,而是协调一致,这种协调一致建立在教权对皇权的服从之上。中国的政教关系虽有的一些短暂冲突,但只要皇权一动用其专制力量,教权便甘拜下风,执政者始终有权对宗教采取一切有效措施进行控制,不准其越轨。政教矛盾中,宗教始终处于次要方面,从未占过主导地位,从未出现过欧洲历史上那种国家利益从属于罗马教皇的时期。总之,皇权始终高踞教权之上,教权顺从皇权并与其步调一致,二者关系基本保持协调,这就是中国政教关系的总体特征。

这一特征在魏晋南北朝已经形成,当时的宗教上层人士已自觉地向皇权表示臣服。东晋道安说:“不依国主,则法事难立。”<sup>②</sup>北魏法果说:“能鸿道者人主也”,并称北魏道武帝“是当今如来”。<sup>③</sup>皇帝就是“如来”,国主即为菩萨,政教关系由此协调一致。假如不依从皇权,宗教就难以存立,可见皇权的至高无上。皇权与教权的关系可以说是“成也萧何败也何”,皇权扼着教权的生命线,所以中国不可能发生西方的宗教圣战,更不可能发生皇帝向教皇跪着叩头请罪的现象。中国皇帝就是宗教主,就是至高无上的精神主宰。这就是皇权与教权关系的现实写照。中国的皇帝也不断向宗教界作狮子吼:“制由上行,王者作则”。<sup>④</sup>宋孝武帝大明六年(462),朝廷命沙门敬拜王者,不遵此令的佛教徒处以“鞭颜皴面而斩之,人不胜其酷也”。<sup>⑤</sup>宗教只能在帝王规定的制度准则中举步,只能向皇帝叩头礼敬,请求皇上的保护。中国历史上皇权与教权之关系的复杂微妙性就在于:皇权要利用教权,却又不准其超过与妨碍自己;教权不甘屈首却又无可奈何。正是政教关系的这种特征,决定了宗教的生杀大权被把持于皇权之手,僧、道官的任命权,沙汰僧、道的权力,管理宗教的权力等等,都掌握在帝国手中,由此也就衍生出中国古代宗教政策的种种特色和教训。

(责任编辑 于光)

① 参见阿·克雷维列夫《宗教史》上卷第四章,中国社会科学出版社1984年版第181—213页。

② 《高僧传》卷五《道安传》,上海古籍出版社1991年版第32页。

③ 《魏书》卷一百一十四《释老志》,中华书局1974年版第8册第3031页。

④ 《广弘明集》卷十《周祖巡幸请开佛法事》引周武帝语,上海古籍出版社1991年版第160页。

⑤ 同上卷六《叙例代王臣滞惑解》,上海古籍出版社1991年版第131页。