

西北大学

博士学位论文

唐宋时期印度佛教的中国民间化研究

姓名：宇恒伟

申请学位级别：博士

专业：世界史

指导教师：李利安

20090401

唐宋时期印度佛教的中国民间化研究

中文摘要

印度佛教向中国的传播是人类历史上延续上千年并产生深远影响的一次文明交往进程。而印度佛教向中国的传播如果从受众的角度来看，主要是由精英和民间两个领域构成的，与此相应，印度佛教的中国化也是由精英领域的中国化和民间领域的中国化两种相互联系但多有不同的历史进程交织而成的。两种不同的入华史和两种不同的中国化进程相互呼应，密切联系，共同完成了印度佛教向中国的传播这件伟大的人类文明交往历史进程。

长期以来，由于受治学门径、传统观念和思维习惯等因素的影响，在印度佛教入华史和印度佛教中国化的研究方面，学术界主要从精英领域展开探讨，关注点基本在高僧大德和文人学士以及帝王将相方面，多从经典翻译与阐释、宗派理论的建构与演变、佛教学说的流传及其对中国哲学、文学、艺术等领域的影响等角度展开研究，对于印度佛教向民间领域的传播以及由此所发生的中国民间化的进程、特征、类型以及所涉及的诸多关系和深远影响等问题，却一直很少研究。

本文以辩证唯物主义和历史唯物主义为指导，坚持逻辑与历史相统一的原则，综合运用历史学、宗教学、民俗学等研究方法，并借鉴彭树智的文明交往理论，考察唐宋时期印度佛教进入中国民间的路径、印度佛教中国民间化过程中所形成的佛教形态及其基本特征，探讨印度佛教传入中国民间后同儒教、道教、摩尼教、民俗信仰之间的互动关系，并分析它们在印度佛教入华史和中国化进程中的作用和意义，以便为佛教史的研究提供新的启示。

本文分为导言、主体、结论三个部分。

导言部分对本文所涉及的核心概念进行界定，主要是印度佛教、印度佛教中国民间化、中国佛教民间化、精英佛教、民间佛教，其次从理论和现实两个方面阐述本文研究的意义，再次对国内外学术界研究现状进行评析，最后介绍了本文研究的主要思路。

主体部分是第二章到第五章，核心内容是唐宋时期印度佛教中国民间化的路径、类型、特征等三个问题。其中第二章对唐代以前印度佛教的中国民间化进行了回顾和总结，按其不同特点分为东汉三国和两晋南北朝两个时期，分别从纵向历史和横向特征两个方

面对唐代以前印度佛教的中国民间化进行探讨，同时也阐述了印度佛教进入中国民间的路径以及印度佛教对中国民间的影响等几个问题。第三章到第五章则是从路径、类型、特征等三个方面对唐宋时期印度佛教的中国民间化进行分析。其中，第三章论述了印度佛教如何从内部和外部两个方面渗入中国民间，主要内容包括印度佛教调整传播方式与教化方式，以加强对社会生活的渗透，具体涵盖转读、俗讲、疑伪经、民俗、神通等内容。第四章通过分析印度佛教和儒教、道教、摩尼教、民俗信仰等交往的过程，揭示了在异质文明和本土文明交往中所形成的民间佛教形态，并从经典、组织、信仰、活动等方面对这三种不同类型的佛教形态进行具体分析，归纳和总结了它们与精英佛教、正统佛教的关系。第五章则是在前文论述的基础上，依次从信仰、文明交往、世俗化、基本体系四个方面具体阐述了唐宋时期印度佛教中国民间化的基本特征。

结论是对本研究进行的提升和总结，具体从四个方面进行分析。一是阐释唐宋时期印度佛教中国民间化和印度佛教中国化的关系，重点探讨印度佛教传入中国民间和中国主流社会两种不同社会领域后所发生的不同中国化进程、表现形式以及不同影响。二是总结印度佛教中国民间化在印中文明交往中的地位和作用，认为唐宋时期印度佛教的中国民间化展现了文明交往的开放性、互动性、多样性、主体性、民众性、世俗性、背离性等七个特征。三是从中印佛教交往的历史趋势，尤其是从中国佛教发展的宏观走向角度，探讨唐宋时期印度佛教中国民间化与中国佛教历史转折的关系，论述了佛教民间化的表现以及与此相关的世俗化和民俗化、民众化的区别与联系。四是从宏观上阐述印度佛教的中国民间化与中国民间佛教的关系。

关键词：印度佛教；中国化；民间化；文明交往

On the Chinese Folk Transformation of Indian Buddhism in Tang and Song

Dynasties

Abstract

The propagation of Indian Buddhism in China covers more than two thousand years, which exerts a great influence on the world history of civilization intercourse. From the perspective of receivers, Chinese believers of Buddhism consist of the folk people and elites; accordingly, the chinesization of Indian Buddhism is the interweaving processes made respectively by Chinese masses and elites, with different historical course but being closely related. Two different courses of introduction of Indian Buddhism to China lead to different processes of chinesization, while together, they successfully accomplish the great task of chinesization of Indian Buddhism.

Under the influence of academic approaches, thinking habits and so on, most academic researches on the propagation of Indian Buddhism in China have focused on Chinese elites, such as eminent monks, men of letters, emperors and dignitaries, etc., with discussions on sutra translation and interpretation, construction and development of sectarian theory, the spread of Buddhist teaching, and Chinese philosophy, literature as well as arts under the impact of Buddhism. On the contrary, the researches on the process, features, types, as well as the far-reaching significance and influence of indigenization of Indian Buddhism in Chinese masses strata have been neglected

With the guidance of dialectical materialism and historical materialism, unifying the logic and history, integrating the research methods of history, religion and folklore, taking a reference to the civilization intercourse theory of *Peng Shuzhi*, this dissertation reveals the entrance route of the Indian Buddhism into Chinese folk world during Tang and Song Dynasties, and the basic morphology and features developed during the process of indigenization in Chinese folk. What's more, the interactions of Indian Buddhism with Confucianism, Taoism, Manicheism and folk beliefs are studied to show the great influence

of those co-existing religions exerted on Buddhism. All in all, this research provides a new field as well as some insight for the study of Buddhism history.

This dissertation falls into three parts: introduction, body and conclusion.

In the first part, the definition of and explanation on Indian Buddhism, the folk transformation of Indian Buddhism in China, elite Buddhism, folk Buddhism and other concepts involved in this thesis are given. Then, both the theoretical and practical significances of this research are shown. A literature review on domestic and overseas researches is made, also with a brief introduction to the major theme of my thesis. The body of the thesis covers from chapter two to chapter five, with the foci on routes, types, and characteristics of folk transformation of Indian Buddhism during Tang and Song Dynasties. In chapter two, a brief historical retrospect of the folk transformation of Indian Buddhism before Tang Dynasty is made. This period is further divided into two periods: one is the Eastern Han and three Kingdoms Period; the other is Wei-Jin and the Northern and Southern Dynasties Period. Then the history, features, and routes of the folk transformation of Indian Buddhism are revealed, as well as a discussion on the influences exerted by Indian Buddhism on Chinese folk culture. Chapters three to five deal with the folk transformation of Indian Buddhism in Tang and Song Dynasties, with foci on its routes, types and features. In chapter three, an analysis of the inside and outside route of penetration of Indian Buddhism into Chinese folk society is made, which includes the strategies of transmission and preaching employed by Indian Buddhism when adjusted itself to Chinese social life. The study is carried out mainly in the fields such as reading sutra in Chinese, preaching, thanks-giving rituals, Chinese Buddhist Apocrypha, folk customs, and theurgy, etc. In Chapter four, from the perspective of civilization intercourse, through a discussion on modality of Chinese folk Buddhism, the initiative interaction of Indian Buddhism with Confucianism, Taoism, Manicheism as well as folk faiths is revealed in details. Based on scriptures or sutras, organization, faiths, activities and so on, a comparison is also made among folk Buddhism, elite Buddhism and orthodoxy Buddhism. Chapter five demonstrates the basic features of the folk transformation of Indian Buddhism in Tang and Song Dynasties in the light of faiths, civilization intercourse, secularization and basic system in sequence.

The last part, conclusion, summarizes and highlights the present research in the

following four aspects: first, the relationship between Chinese folk transformation and the chinesization of Indian Buddhism in Tang and Song Dynasties, mainly revealing the differences in the process, manifestation as well as the influence of indigenization of Indian Buddhism in Chinese masses and mainstream society; second, the role and position of Buddhism in a Sino-Indian civilization intercourse in Tang and Song Dynasties, showing features of the openness, interactiveness, diversity, subjectivity, populace, secularity, and deviation; third, from the overall historical tendency of Sino-India intercourse, especially the macro-trend of Chinese Buddhism development, discussing the relationship between the chinesization of Indian Buddhism in folk society and the historical transition of Chinese Buddhism, analyzing the manifestation of folk Buddhism and differentiating several basic concepts involved in the chinesization of Indian Buddhism in folk society; fourth, revealing the relationship between the chinesization of Indian Buddhism in folk society and Chinese folk Buddhism.

Key words: Indian Buddhism, chinesization, folk transformation, civilization intercourse

西北大学学位论文知识产权声明书

本人完全了解西北大学关于收集、保存、使用学位论文的规定。学校有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版。本人允许论文被查阅和借阅。本人授权西北大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或扫描等复制手段保存和汇编本学位论文。同时授权中国科学技术信息研究所等机构将本学位论文收录到《中国学位论文全文数据库》或其它相关数据库。

保密论文待解密后适用本声明。

学位论文作者签名: 宁惟伟 指导教师签名: 李利平

2009年6月20日

2009年6月24日

西北大学学位论文独创性声明

本人声明: 所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知, 除了文中特别加以标注和致谢的地方外, 本论文不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果, 也不包含为获得西北大学或其它教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名: 宁惟伟

2009年6月20日

第一章 导 言

文明交往是人类历史上的一种基本实践活动。在人类文明交往过程中，宗教因素起着极为重要的作用。就印度佛教来讲，它在古代印中两大文明交往的过程中占有主导地位，发挥着极为重要的桥梁作用。关于这一点，季羡林在《中印文化交流史》一书中作了十分精当的说明：“在最早和比较早的时期，佛教几乎是唯一的，至少是最重要的中印文化交流的形式或者媒介。”^①大致来说，从东汉到宋代，佛教在印中文明交往中一直是最重要的媒介，其中，唐宋是印度佛教向中国^②传播并发生中国化的高潮时期，也是最终完成的终结时期，所以，在印度佛教入华史和印度佛教中国化历史中占有极为重要的地位。

印度佛教向中国的传播及由此而展开的中国化是从精英和民间两个领域呈现出来的。其中，印度佛教向以王公贵族、文人学士、高僧大德为主体的社会上层或文化阶层的传播及由此展开的中国化属于精英层面的文明交往，由此形成精英佛教或叫义理型佛教，这是中国佛教的主流。精英层面的佛教以正统的佛教经典作为信仰的标准，以丰富、严密、系统的哲学理论作为支撑，主要在理论层面上理解、接受、消化印度佛教并在此基础上实现印度佛教的中国化，与民间领域的佛教相比，它继承了更多的印度佛教因素。印度佛教向中国底层社会的传播以及由此所展开的中国化属于民间领域的文明交往，由此形成民间佛教，或者叫信仰型佛教。民间领域的佛教传播和佛教中国化较少受到译自印度的佛教经典的束缚，更强调神灵信仰及与此相应的感应灵异等神秘化和功利化追求，主要以大量分散性、灵活性、随意性修行活动表现出来，在民间文化特别是传统风俗等因素的影响下，更加全面、彻底地对印度佛教作了改变，并成为适应民间需求的佛教信仰。在印中文明交往历史中，民间领域所发生的印度佛教和儒、道、民间信仰以及社会生活的各个层面的激烈碰撞、冲突与融合，更加明显地体现出印度佛教进入中国社会并发生中国化的民众性、社会性和文明交往性。

若从公元前2年算起，印度佛教向中国的传播经历了上千年的时间，直到南宋时期随着印度本土佛教的衰落才趋于沉寂。所谓佛教中国化，当然是指印度佛教的中国化。而印度佛教的中国化当然是以印度佛教传入中国为前提。印度佛教向中国的传播和印度

^① 季羡林：《中印文化交流史》，北京：新华出版社，1993年，第52页。

^② 此文中的“中国”一词如无特别说明均指汉地，下同。

佛教的中国化是同一历史进程中的相互紧密联系的不同问题。由这两方面所组成的历史进程又是中国佛教发展史的有机构成部分。那么，从宏观的角度来观察，无论从印度佛教向中国的传播来讲，还是从印度佛教的中国化来讲，抑或是从中国佛教发展的历史进程来讲，唐宋时代无疑都是一个非常重要的转折时期，甚至可以说是中国佛教两千年中最重要的一次转折。促成这种重大转折的历史因素是很多的，我们仅从印度佛教的中国民间化角度来看，唐宋时期随着中国社会开放、印度佛教入华步伐的加快、佛教根蒂的稳固、佛教在中国社会的空前普及，印度佛教向中国民间的传播也以空前迅猛的速度和广度展开，从而成为印度佛教中国民间化历史进程的鼎盛时期。同时由于宋代以后印度佛教向中国输入的终止以及印度佛教中国化在精英层面的最后完成，印度佛教的中国民间化历史也就彻底终结了。此后如果说还有一个佛教进入民间以及民间化的过程的话，那也不再是印度佛教的中国民间化，而是中国佛教的民间化了。所以，本文选取唐宋时代作为考察的纵向时段。

唐宋时期印度佛教在通过经典翻译与解释、学说阐释与传扬、宗派建立与传承等方式在精英层面大力传播并发生中国化转向的同时，也通过俗讲、变文、膜拜、庙会、灵验、传奇故事等通俗方式在民间得到广泛的传播，并在与先期已经盛行民间的儒、道文化以及民间风俗、民间信仰、民间习惯、民间生活情趣、民间精神风貌的相互结合过程中，既深刻影响了中国民间的思想观念、行为方式，也被中国民间的社会环境与文化环境所改变，从而发生了全面而彻底的民间化转向。与东汉三国以及两晋南北朝时期相比，唐宋时期进入中国的印度佛教更加深入中国民间的社会生活，比如在民俗节庆方面，佛教顺应民俗，并形成了民俗化的佛教节日；佛教信仰与儒教、道教、民间信仰的交往得到丰富、全面的展现，并且形成了独具特色的民间佛教形态；佛教对民间的各个层面产生了最为剧烈的影响。在这样的背景下，研究唐宋时期印度佛教向中国民间的传播及其对中国民间的影响有助于我们更加清晰、更加全面地认识印度佛教的中国化以及中国佛教的历史转折。基于以上缘由，我们以唐宋时期的民间领域为切入点，具体分析印度佛教的中国民间化。

一、本文中几个重要概念的界定与相关问题说明

本文以唐宋时期传入中国的印度佛教在进入民间后所发生的中国民间化为研究对象，其中涉及几个重要的概念，必须首先加以界定，与这些重要概念相关的问题也必须

有个预先的说明，以便为后面的研究设定必要的范围，为相关的论证设定必要的逻辑前提，并理清相关的学术问题和本文的研究旨趣与基本思路。

第一，本文所说的“印度佛教”，指的是从释迦牟尼创立的原始佛教一直到密教化的佛教，即从公元前6世纪到公12世纪初的印度佛教。在这个跨度相当长的时间内，印度佛教经历了原始佛教、部派佛教、大乘佛教和小乘佛教并存以及密教盛行等几个发展阶段，并在不同地域和不同时期展现出不同的特点。这一过程不仅丰富和深化了佛教的内容，而且使得它向不同国家和地区的传播也变得异彩纷呈。从地域上讲，本文所说的“印度”指的是古代南亚“五天竺”地区^①。由于本文“印度”一词的核心意义强调的是与中国相对应的域外性，所以本文所说的印度有时也包括今天的阿富汗等中亚地区以及伊朗等中东东部部分地区^②。相对于中国佛教来说，这些都是域外佛教。值得注意的是，印度佛教向中国的传播经过了中亚等中介地的重新塑造，但由于这并非本文的主题，所以本文大概将中亚等中介地区的佛教归于印度佛教的范畴。从这个角度来说，本文的“印度”更具有相对于中国内地而言的域外含义。

第二，“唐宋时期”即公元618年到1279年，所对应的印度历史时期是戒日王朝、波罗王朝和斯那王朝。根据玄奘等人的记载以及参照同时期来华印度僧人的早期经历与来华传法情况，我们知道这个时期的印度佛教是以大乘佛教为主体的。而在大乘佛教之中，早期盛行以瑜伽行派为主、同时包括中观学派的大乘显教，后期则盛行密教。印度佛教的这些派系均在这个时期源源不断地传入中国，形成印度佛教入华史上佛教输入量最大的一个时期。与此同时，由于中国官方在这个时期基本上都是实行宗教宽容的开放政策，加之国家大部分时期的统一和社会的稳定，中国人在佛教理论理解与实践运用方面的能力也空前提高，所以印度佛教毫无阻碍地、大规模地、也是迅速地向中国输入，使这个时期成为中国人对印度佛教响应最积极也是最有效的时期。通过中国僧人的努力，印度佛教的理论体系和实践体系被中国人理解和消化，并在适应中国社会环境与文化环境的过程中得到调整和改变，所以这个时期也是印度佛教中国化的高潮时期，也正是经过这个时期印度佛教中国化得以全方位展开，印度佛教这种外来的文化才最终彻底完成了中国化的历史使命。在这个特殊的历史阶段中，印度佛教向民间的传播以及在进入中国民间后所发生的中国民间化转向也是历史上任何一个时期都无法比拟的。这既表现在印度佛教在这个时期进入民间的路径的宽广以及进入速度加快，而且也表现在

^① 简称五印、五天，印度古老的《往世书》将印度疆域划分为东、西、南、北、中五个部分，这种疆域划分起源于印度神话须弥山为中心和围绕它的五个部分。中国古代史籍也曾用五天竺的说法。

^② 李利安：《观音信仰的渊源与传播》，北京：宗教文化出版社，2008年，第1页。

印度佛教进入中国民间后所发生的变化的丰富多彩和彻底全面。所以，本文选取唐宋时期作为考察印度佛教中国民间化的时间区段，因为这有利于更加完整、清晰地认识印度佛教中国化的形式和内容以及与中国佛教历史转折之间的关系。

第三，关于“中国民间化”，这是由两个要素组成的一个完整概念。其一是“中国”。说中国当然是相对于域外的，从本文来说，对应的就是“印度”。而“中国”在这里并不完全等同于现代“中国”的概念，而是指中国内地，或者说是中国汉族地区。傣族地区以及藏族地区、蒙古族地区等一些边疆地区，因为盛行南传佛教和藏传佛教，所以并未纳入到本文的研究范围。其二是“民间化”。民间化是指印度佛教进入中国民间领域之后所发生的顺应中国民间社会环境与文化环境的改变历程，所以“民间化”是对于印度佛教进入中国精英层面之后发生的改变过程。可见，“中国民间化”的观察主体是印度佛教，而且是已经传入中国并进入中国民间的印度佛教，所以，“中国民间化”以印度佛教进入中国民间为前提，以中国民间社会为基地，以民间文化的全方位参与为动力，以印度佛教的改变为主线，以形成中国民间佛教为结局。总之，印度佛教的“中国民间化”是一个发生在中国民间的涉及政治、经济、文化等各个社会领域的印中文明交往运动。从这里可以看出，与印度佛教中国民间化相关的还有几个重要问题，如印度佛教的中国民间化与印度佛教向中国的传播；印度佛教向中国的传播与印度佛教中国化；印度佛教的中国民间化与印度佛教的中国化；印度佛教的中国民间化与中国民间佛教；印度佛教的中国民间化与中国佛教的中国民间化等。

第四，关于印度佛教的中国民间化与印度佛教向中国的传播。印度佛教向中国的传播强调的是域外文化向中国传播的过程、路径、内容、特点等，具体包含印度佛教输入中国和在中国的流传两个方面的内容。印度佛教输入中国是印度、中亚等僧侣和商人来华传教以及中国求法僧人去印度取来佛经，经过他们的联合努力将佛教输入中国。印度佛教在中国的流传则是在输入之后，经过上自高僧大德、各级官员，下至普通百姓的佛教信仰者和爱好者的解释、弘扬而使佛教为中国人接受的过程。印度佛教向中国的传播由向精英层面的传播和向民间层面的传播两种历史进程组成。其中，印度佛教向精英阶层的传播主要是高僧和士大夫对印度佛教义理的接受，表现形态则是经典的翻译与阐释、宗派的创立与传承等，并由此形成高僧佛教和上层居士佛教，而印度佛教向中国民间的传播则是底层百姓对印度佛教信仰的接受，表现形态则是神灵崇拜、功利追求、伦理教化、民风民俗等。印度佛教的中国民间化以印度佛教向中国民间的传播为前提，而印度佛教向中国民间的传播又是印度佛教向中国传播的两个重要领域之一。

第五，关于印度佛教向中国的传播与印度佛教的中国化。正如前文所说，印度佛教向中国的传播是指印度佛教如何输入中国并在中国流传，而印度佛教的中国化是印度佛教进入中国后所发生的变化。这是两种紧密联系着的不同历史进程，两种历史进程的主体都是印度佛教，所不同的是前者侧重印度佛教的进入，主要表现为中国人的求法、外来僧人的译经、学问僧们的解经、经典的弘扬等等，而后者则偏重印度佛教在中国所发生的改变，而这种改变是以本土文化为主导，强调印度佛教如何逐渐适应、融入中华文明并成为其中的一个有机组成部分。

第六，关于印度佛教的中国民间化与印度佛教的中国化。由于印度佛教向中国的传播主要由向中国精英层面的传播和向中国民间的传播两部分构成，所以，印度佛教的中国化也由精英层面的中国化和民间层面的中国化两个有机联系的部分构成。印度佛教的中国民间化属于印度佛教中国化的特殊层面。古印度产生的佛教在公元前3世纪左右大规模地向外传播，首先进入斯里兰卡和印度西北部。公元前1世纪左右，印度佛教进入中亚和中国，而后向日本、中国西藏、蒙古等地传播，并逐渐成为世界性宗教。其中，印度佛教走向中国并且中国化的过程在世界文明交往史上具有典型的意义。佛教中国化是“逐渐与中国实际相结合的过程，也是佛教逐渐适应中国的政治、经济、文化、社会的制约和影响的过程。中国是一个多民族的、疆域辽阔的大国，儒道文化成型的大国，也是一个历经改朝换代而不衰的大国。佛教中国化，就是佛教要结合中国实际情况而不断调整传播方式和不断发展义理的过程。简言之，佛教中国化就是佛教要民族化、本土化和时代化。”^⑨民间化作为中国化的重要组成部分，理所当然地体现了印度佛教中国化的内容和特点，因为受民间特定的风土人情、生活习惯、道德规范等因素的影响，印度佛教的中国民间化在传播内容、特点、方式以及为信众所接受的内容和特点等方面都显现出一定的特色。

第七，关于印度佛教的中国民间化和中国佛教的民间化。这两种民间化既有区别，又有联系。印度佛教中国民间化指的是传入中国但尚未发生中国化的印度佛教直接进入中国民间，并顺应民间特有的社会背景而发生变化的历史过程。而中国佛教的民间化则指印度佛教在中国传播过程中，为中国的僧侣、士大夫等所接受并且加以改造而形成的具有中国特色的佛教，例如天台、华严、禅宗、净土、法相、律宗等佛教宗派的兴盛就集中体现出中国佛教的特色，它们不但在精英层面、在正统文化领域持续传播并发挥作用，而且也不断地向民间传播，并在民间发挥影响的同时而不断调整自己，改变自己，

^⑨ 方立天：《佛教文化对当今社会的积极意义》，《菩提道》2007年第2期。

这就是中国佛教的民间化。从渊源上讲，中国佛教也来源于印度佛教，不过，其中经过很多变异。本文探讨的是印度佛教进入中国民间后所发生的变化，即所谓印度佛教的中国民间化。大致而言，唐宋时期属于印度佛教中国民间化的最后一个阶段，此后印度佛教向中国传播的历史终结，先期传入中国的印度佛教也完全彻底地发生了中国化转向，所以宋代以后的佛教民间化则专指中国佛教的民间化。

第八，关于中国民间佛教。在印度佛教和中国民间文化及社会生活的激荡中，形成了一种融合印中文明特色的民间佛教。所以，宏观来看，中国民间佛教既是印度佛教直接进入中国民间后发生变异的历史结晶，也是中国佛教传入民间并发挥影响的结果。本文探讨的当然是印度佛教中国民间化所形成的民间佛教。这种佛教通常是非官方的佛教，或者说是佛教在民间的散布状态，主要以民众为信仰群体，具有浓厚的中国民俗特色，同时具有简易性、功利性、世俗性、开放性等特点的佛教。唐宋时期，这种民间佛教主要表现为民众佛教、民俗佛教和佛教异端三种形态。民众佛教是流传于底层民众之中的正统佛教；民俗佛教是超越了正统佛教范畴但并未造成社会危害也并未违反中国文化总体精神的佛教形态；而佛教异端则是既为正统佛教所排斥也因为具有社会的危害性而为国家所打击的异端性佛教形态。简言之，民间佛教比较典型地体现出印中文明以及中国内部不同文明的交往特征。值得注意的是，印度佛教在不同朝代和地域存在着差别，所以，它在中国唐宋不同时期、不同地域的传播，并融合中国文化所形成的民间佛教也具有不同的特征。

总而言之，本文以进入中国民间的印度佛教为考察的主体，以唐宋时期为考察的时段，以印度佛教进入中国民间后所发生的民间化转向为考察的核心内容。在这一考察过程中，本文既要研究印度佛教向中国民间传播的途径和内容，这是以印度佛教为主线展现它在中国民间为民众所认知和接受的问题；也要研究印度佛教中国民间化的演变及其历史结晶，这是探讨印度佛教在中国民间被理解和改造的过程。两者都是以印度佛教为关注焦点，探讨唐宋时期印度佛教在中国民间领域的传播和演化进程。

二、本文的理论意义和现实意义

任何一种宗教都有信仰作为支撑，而信仰总是要落实到具体的信仰群体之中。总体而言，宗教信仰的群体可以划分为上层信众和底层信众两个部分。佛教主张众生平等，所以并不从社会地位和文化水平差异等方面来划分信众的等级，而是从信众的性别与宗

教身份来划分为四众弟子或七众弟子^①。但在佛教传播与发展的历史进程中，佛教信众的社会身份对佛教形态的影响却是非常深刻的。中国社会辽阔无边，其中底层社会成为印度佛教向中国传播并发生中国化转向的重要阵地。而以往的佛教学术研究只注重精英层面的佛教，所以，无论是研究中国佛教发展史，还是研究印度佛教入华史，抑或是研究印度佛教的中国化，都是从高僧、学者、文人、以及上层官僚等人入手，从经典的翻译与阐释、理论的建构与传承等方面展开论述，所以，基本上来看，以往的印度佛教入华史主要是印度佛教向中国精英领域的传播史，而忽视了印度佛教向民间领域的传播；以往的印度佛教中国化历史主要是印度佛教在中国精英领域的中国化，而缺少了印度佛教在中国民间领域的中国化；以往的中国佛教发展史，主要是中国精英领域的佛教发展史，而很少有人注意中国民间领域的佛教发展史。所以，本文以唐宋时期印度佛教进入中国民间领域所发生的民间化转向为研究对象，具有填补学术空白的意义。

印度佛教向中国的传播及其中国化的过程集中体现了异质文明和本土文明的交往历程，其中，在民间这个特殊领域所发生的印中文明交往体现了精英层面的文明交往所不具备的诸多特点。在唐宋时期的中国民间，社会阶层分布的广泛性、民间经济的分散性、地域文化的差别性、乡村与国家关系的复杂性等都为印度佛教与中国民间生活的互动提供了广阔的发展空间。所以，对唐宋时期印度佛教中国民间化的研究，具有多重的理论意义与现实价值。

从佛教史研究的角度看，本文的理论意义体现在它为印度佛教入华史以及印度佛教中国化和中国佛教史研究开拓了新的领域，并将有助于进一步丰富这些领域研究的理体系。佛教史的研究向来多注重“雅文化”，而漠视民间文化。1956年，美国芝加哥大学教授雷德斐尔德在《乡民社会与文化》中，提出“大传统”和“小传统”两个非常有创意的概念，并用来指代都市文明和乡土文化。虽然雷德斐尔德认为精英文化比大众文化更重要，但他提出应重视对大众文化的研究，这是很有见地的。近年来，史景迁的“新文化史学”受到史学界的高度关注。新史学最大的特点就是对民间文化予以特别的关注。不同于佛教中的理论形态，作为文化传播和交流重要因素的信仰，在佛教与社会的关系中起着重要的支撑作用，在社会生活中发挥着更为持久、更为深远的影响。对唐宋时期印度佛教在中国民间的传播与演变进行研究，就是从中国民间文化中佛教文化的源头入手，从而不但扩展了中国佛教诸多问题的研究领域，而且有助于促进民间文化研究的进

^① 四众弟子指出家受具足戒后的男女二众即比丘和比丘尼，和皈依佛教的在家男女两种信徒，即优婆塞和优婆夷。七众则是在以上四众基础上再加上出家但未受具足戒的沙弥和沙弥尼以及式叉摩那（比沙弥尼年长但依然未受具足戒的女性出家人）。

一步发展。

从佛教理论研究的角度看，本文的意义主要体现在，以文明交往理论为指导，综合利用宗教学、历史学、民俗学、哲学等方法进行研究，从而不但拓展了研究的领域，而且丰富了研究的方法，有助于推动佛教理论研究范围的扩展，促进不同佛教领域研究的相互借鉴，进一步深化中国民间信仰与民间文化的研究，从而有助于更准确地把握印度佛教的中国化，更好地理解中外文化交往的历史。从印度佛教中国民间化研究涉及的内容看，印度佛教的中国民间化首先涉及不同宗教之间的交往，以唐宋时期印度佛教的传播和变化为梳理对象又是一个历史问题。同时，印度佛教与中国社会各个层面的互动本身又体现了民俗学、社会学、人类学等领域的一系列问题。因此，印度佛教的中国民间化是一个跨学科、多侧面的问题。从印中文明对话的总体进程看，印度佛教与中国传统文化之间有一个碰撞、冲突、融合的过程，而社会生活总是深刻地影响着这一过程。宗教与宗教之间、文化与文化之间、文化与社会之间等多种因素的复杂碰撞导致印中文明交往的模式必然十分复杂。对这样一个特殊领域的文明交往历史进行研究，本身所包涵的理论新意是十分明显的。

从当前中国民间信仰的实际情形看，民间信仰依然大量存在，并在底层社会中发挥着非常重要的影响。这些民间信仰源于历史，虽有创新但传承因素浓厚，实质上是一个古今贯通的民间文化体系。本文的研究有助于对当代中国民间信仰与民间文化特别是民间的非物质文化遗产形成客观、准确的认识，以及进一步地保护、引导、扬弃和利用民间文化。特别是随着全球化浪潮的推进，传统文化不可避免要与西方文化进行交往，保持特质文化的独特品格是文化多元化的要求。而要保持文化多样性就要追溯佛教的渊源，把握民间文化的特性，以便充分认识传统文化丰富内涵的内在基因。所以，本文的研究能为民间文化的扬弃与发展提供可资借鉴的理论支撑和历史依据。

从当前文明交往的国际形势看，本文的研究有助于理解目前依然存在的精英文化与民间文化的冲突与融合，把握民间宗教文化与民间世俗文化的区别与联系，从而有助于理解不同文化形态背后的不同社会群体与不同文化体系之间的关系，有助于理解和面对全球范围内的文明冲突与文明对话，特别是为当前依然迅猛开展的中西方文化交往提供历史的借鉴。印度佛教中国民间化就是外来文明本土化的一种重要表现，它在文明交往的形式、过程、属性、内容等方面形成了独树一帜的特征，成为文明交往和文明对话的成功范例。

总之，“印度佛教的中国民间化”，是从民间这个特殊视角，审视外来的印度佛教逐

步中国化的途径、中国化的体现、中国化的过程以及中国化的历史结局，突出展现了唐宋时期印中文明交往异常活跃的历史，从一个新视域开启了印度佛教入华史和印度佛教中国化的研究。

三、学术界研究现状评析

印度佛教的中国民间化问题既属于印度佛教入华史的研究范畴，又与印度佛教的中国化密切相关。在学术界以往的研究中，受治学门径、研究范围、思维习惯的限制，印度佛教中国民间化问题始终处于被忽略的状态。在一些佛教史的著作中仅有零星、分散的描述。此外，还有一些论文或多或少触及印度佛教中国民间化的个别问题。以下我们分别从横向和纵向两个方面对学术界的研究现状进行评析。

学术界对印度佛教中国民间化问题的横向研究，即以问题为中心的论述表现在以下几个层面：

关于印度佛教向中国民间的传播，梁晓虹在《华化佛教》^①中认为，宋代以后印度佛教越来越渗透进民间，并彻底融入中国文化。她从通俗文艺和民俗两个方面展开，又分别以宝卷、俗文学、盂兰盆会、火葬、腊八为事例进行说明，非常简单明了地推导出在宋代印度佛教已经彻底深入民间的结论。学术界对于宋代印度佛教彻底深入民间有比较一致的看法，对于印度佛教彻底中国民间化的原因和表现等问题也有论述。潘桂明在《中国居士佛教史》^②上册第六章第四节专门对唐代印度佛教在中国民间的传播进行研究。他以佛教经典、中国传统史籍为基本资料，通过对印度佛教深入民间的行香、俗讲、变文、结社等形式以及民间流行的弥勒、观音、文殊、普贤、地藏等佛教信仰的分析，说明唐代印度佛教信仰在中国民间的传播。李四龙在《中国佛教与民间社会》中也分析了佛教走向唐宋民间社会的历程。他认为，唐代民间的佛教活动相当频繁，俗讲、变文反映出民间社会的佛教活动已经取得相对独立的地位，佛教虽然已经走向民间社会，但基本上没有形成一股社会力量影响中国佛教的发展趋势。北宋时期，借助于净土信仰的逐步高涨、仪轨的程式化、佛经流行的日益广泛等因素，佛教日益世俗化、民俗化，并且彻底融入社会生活^③。

关于中国传统文化对印度佛教中国民间化的影响，有些学者认为中国传统文化对

^① 梁晓虹：《华化佛教》，北京：北京语言学院出版社，1996年。

^② 潘桂明：《中国居士佛教史》，北京：中国社会科学出版社，2000年。

^③ 李四龙：《中国佛教与民间社会》，郑州：大象出版社，1997年，第3-9页。

“现世”的重视是印度佛教为民间所接受的重要原因，民间接受的印度佛教内容多与现世相关。日本学者中村·元的《中国佛教发展史》认为：“中国的固有思想、文化、习俗都是以现世生活为中心，因此，在接受因果报应的佛教时，自然不可能是深邃幽远的佛教哲学，而是一般社会大众较能接受的，诉说神异奇瑞的现世幸福说。”^①该书还通过菩萨信仰、佛教仪式对上述观点进行了论证。迪克·伯德在《中国文化形成中的主导思想》中指出，虽然儒释道在中华文化形成中发挥着重要作用，但在中华文化中占主导的是超自然、自然和社会的有机统一。印度佛教在中国文化塑造中始终没被民众接受^②。迪克·伯德说明的印度佛教始终没被中国民众接受是指，印度佛教传入中国以后被融入到儒、道、民间信仰中，失去了自身的特质，这也正是本文所说的印度佛教的中国民间化归宿。

关于印度佛教中国民间化的途径，有些学者认为，在唐代的时候，通过通俗文献、劝善文字、灵验故事、佛经伪造等方式，佛教争取到更多的信众，也更加贴近民间生活。张国刚在《佛学与隋唐社会》一书中分析到，“为了达到宣传教义的目的，佛教界编纂了许多通俗文献，包括讲经文、变文、俗讲和各种通俗歌词、诗歌类作品。佛教的神奇力量还通过各种灵验故事得到广泛的宣传，许多传奇小说充当了宣传佛教的文学形式。”

^③

印度佛教民间化的个案问题，如观音信仰等，李利安在《从中国民间观音信仰看中国道教文化与印度佛教文化的对话》一文中，通过观音身世、境界、地位、心境和神通几个方面，说明民间观音信仰的形成和演变，以此窥见印度佛教文化进入中国民间后和中国道教文化的对话以及由此所引起的变化。作者认为，中印围绕观音信仰在民间领域的对话不同于正统文化中的精英层面的对话，具有更加开放、灵活、深刻、普及、通俗等特点，充分体现了对话内容上的丰富性和方法上的多样性^④。李利安在《从中国民间观音信仰看古代印度佛教文化与中国儒教文化的对话》一文中，以佛教典籍以及笔记小说等古代文献为基本资料，通过对孝道观念、长寿观念、仁善观念等几个方面的分析，认为古代印度观音信仰作为一种文明形态，在与中国儒教文化的交往过程中，经历了主客对等、主客转化、主客不平等三种类型。在正规佛教领域内，二者的交往是对等的；

^① [日]中村·元等著：《中国佛教发展史》，台北：天华出版社，1984年，第356页。

^② Derk Bodde. "Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 62, No. 4. (Dec., 1942). pp. 293-299.

^③ 张国刚：《佛学与隋唐社会》，石家庄：河北人民出版社，2002年，第169页。

^④ 李利安：《从中国民间观音信仰看中国道教文化与印度佛教文化的对话》，《人文杂志》，2004年第1期，第16-20页。

从整个交往的历史来看，二者属于主客转化型的交往；而在中国民间领域，二者的交往则主要呈现为一种主客不平等交往，呈现出包容、和平、渐进、互补等许多文明交往的特征，从而为人类不同文明之间的交往提供了有益的借鉴^①。斯蒂芬·太史文以中古盂兰盆节为例，分析中古时期中国宗教的鬼神崇拜和祖先崇拜，认为盂兰盆节是中国和印度佛教思想糅合的典型例子，是祖先祭祀、孝道、业报轮回的合成。这是以盂兰盆节为个案，分析鬼神崇拜、祖先崇拜和印度佛教思想的融合^②。印度佛教净土信仰在唐宋时期进入中国民间后得到迅速的传播。中国佛教协会的《中国佛教》第1卷吕澂编写的“唐代佛教”中认为，净土信仰在印度佛教向中国民间的传播中扮演着重要角色。不过，对于净土信仰在民间所起的作用并没有详细的说明。印度佛教进入中国民间之后对中国民俗的影响也是一些学者关注的对象。这类著作很多，如李林的《梵国俗世原一家——汉传佛教与民俗》从神灵信仰、时令年节、生活礼仪、民间文艺、社团组织五个方面，既追溯其印度渊源，又对其在民间的演变进行归纳和总结，具有一定的新意^③。

此外，还有一些著作和论文与本文的研究或多或少有所关联，主要可以分为以下几类：

从民俗学角度考察民间信仰与佛教的关系，是当前比较流行的研究方法，其考察的问题是佛教的民俗化、佛教的世俗化、民间信仰对中国佛教的影响、民间信仰与统治者的关系、民间佛教崇拜、民间造神运动等。相关专著有贾二强的《唐宋民间信仰》、荣新江的《唐代宗教信仰与社会》、日本学者镰田茂雄的《简明中国佛教史》、吉冈义丰的《中国民间宗教概说》、美国学者韦思谛的《中国大众宗教》等，论文有刘黎明的《宋代民间密宗信仰——以〈夷坚志〉为中心的初步考察》、台湾学者郑志明的《关于“民间信仰”、“民间宗教”与“新兴宗教”之我见》、姚文琦的《闽台妈祖古庙运签的主要类型》、《台湾的民间信仰》、《台湾的宗教与民间信仰》、《台湾民间宗教信仰》等。

从文学角度探讨民间信仰，相关专著有李斌城的《唐代文化》，论文有曹刚华的《〈太平广记〉与唐五代民间信仰观念》、张小讲的《〈法苑珠林〉与佛教的民间化——简论两晋南北朝佛教的发展》、简梅青的《晋唐间民众佛教信仰的若干问题探讨——侧重于〈法苑珠林〉及诸种佛教灵验记之文献学分析与唐代民众佛教信仰的思考》、汪毅夫的《从福建方志和笔记看民间信仰》等。其特点是从文学角度勾勒出民间佛教演变的某些特征，

^① 李利安：《从中国民间观音信仰看古代印度佛教文化与中国儒教文化的对话》，杭州佛学院：《吴越佛教学术研讨会议论文集》，北京：宗教文化出版社，2004年，第529-540页。

^② Stephen F. Teiser, "Ghosts and Ancestors in Medieval Chinese Religion: The Yü-lan-p'en Festival as Mortuary Ritual", *History of Religions*, Vol. 26, No. 1 (Aug., 1986), p. 47.

^③ 李林：《梵国俗世原一家》，北京：学苑出版社，2003年。

同时在搜集有关资料的同时，对民间佛教的某些层面作了简单归纳。

从考古、造像等方面考察民间信仰，相关论文有唐耕耦的《房山石经题记中的唐代社邑》、郑文的《地狱观念的本土化与早期的地狱经变图》、向世山的《从“圆觉经变”石刻造像论宋代四川民间佛教的信仰特征》、何剑平的《从中晚唐的维摩诘经变画看民众的佛教信仰》等。这种类型的研究成果很多，多从佛教信仰的世俗化、民间化、汉化等方面进行分析和研究。

从历史学角度考察民间信仰，主要涉及民间佛教的表现形态和历史演变等问题。相关论文有傅晓静的《唐代民间公社的基本功能》和《唐代民间公社的组织形式与活动方式》、杨君的《从敦煌写经看佛经在唐朝民间的来源及其流传》、严耀中的《魏晋南北朝时期的占卜谶言与佛教》和《论占卜与隋唐佛教的结合》、周雪芹的《从敦煌愿文看唐宋时期民众的佛教信仰》、王永平的《论道教法术与唐代民间信仰》、雷闻的《论中晚唐佛教与民间祭祀的合流》等。这类成果多从个案方面，对佛教与民间信仰的关系进行了有益的分析和研究。

20世纪80年代以来，与“民间佛教”具有相似含义的“民众佛教”、“民俗佛教”、“世俗佛教”、“庶民佛教”、“信仰型佛教”、“香火型佛教”等概念相继涌现，这些概念所涉及的相关问题的研究也取得了一定的成果，但其论述的重点在于明清的民间秘密宗教和敦煌世俗佛教，研究方法更是集中于田野调查，比如从社会学、人类学角度考察在中国民间流行的佛教，相关论文有谢重光的《客家民俗佛教定光佛信仰研究》、林美容的《台湾观音信仰的主要形态》、刘劲峰的《活跃在佛教寺院外的斋公与斋婆》、学愚的《佛教在民间：以僧伽大师弘化事迹为例》等。值得注意的是，这类研究不是直接以印度佛教和中国佛教的民间化为考察对象，而只是在民间信仰的调查中涉及佛教在民间演变及其形态等问题。这类研究数量很多，涉及的问题很庞杂，以个案研究为起点，以社会学调查为基本方法，调查的时间短，地域有限，导致只能获得一些局限于微观意义的认识。

一些学者对民间佛教的含义和特征进行了界定和说明，如方广锠认为：“佛教作为一种宗教，既有比较精细、高深的哲学形态，也有比较粗俗、普及的信仰形态。由此，它能适应不同层次人们的不同需要。前一种形态可称为‘高僧佛教’，而后一种形态则可称为‘民众佛教’。”^①这相当于本文所说的民众佛教。谭伟伦认为民间佛教是指在乡

^① 方广锠：《佛教志》，上海：上海人民出版社，1998年，第50页。

镇社会中所见佛教与地方宗教文化的结合的呈现^①。这里的“民间佛教”相当于本文所说的民俗佛教。李四龙认为民俗佛教具有泛神论和三教融合特征^②。张先堂认为唐宋时期敦煌世俗佛教呈现出全民性、功利性、实践性、兼容性等特征^③。这对于我们研究作为印度佛教中国民间化历史结晶的民间佛教有重要的借鉴价值。

综上所述，国内外没有专门、系统地研究印度佛教中国民间化问题。有关论著或者以个案研究从侧面反映出印度佛教中国民间化的某些方面内容和特征；或者以较为宏观的视野论述印度佛教中国民间化的大致阶段，缺乏详细的、系统的论述；或者偏重民俗学、社会学的方法，忽视对印度佛教走向民间以及因此而发生的变化的研究。

四、本文的参考资料

一种宗教思想的存在与发展演变必然是通过接受它的信众中呈现出来的，而信众总是可以划分为精英和底层两种不同的领域，所以，凡有佛教输入并流行的国家或地区，就存在佛教向民间的传播与民间化的问题。不同的国家或地区，由于时代背景和社会条件的差异，佛教民间化的内容会有所不同，表现形式也会有所差异。从总体上讲，印度佛教中国民间化主要涵盖以下内容：

第一，印度佛教走向中国民间的传播主体。其中主要表现为印度僧人在翻译佛经、组织弘法以及举行法会等活动中，有意识地将印度佛教的教义教理、修行法门、戒律制度等输入中国民间。以东汉为例，安世高等高僧的弘法活动对于印度佛教走向中国民间就起了很大的作用，这在印度佛教初传中国时表现得尤为明显。在印度佛教向中国民间传播的过程中，印度高僧是传播的主体。

第二，印度佛教向中国民间传播的基本形式。印度佛教通过印度高僧得以进入中国民间，在印度佛教向中国民间传播的过程中，僧侣以及士大夫通常是通过佛典和灵验故事来宣传佛教的因果报应、业报轮回等思想观念，大力宣传功德、福田对于现世和来世的意义，同时以举办法会、庙会等民俗活动为契机，这样，印度佛教才得以在中国民间迅速地传播开来。

第三，印度佛教中国民间化的表现形态。印度佛教传入中国民间以后，与民间社会的政治、经济、文化、社会生活的各个层面进行着互动，并深刻地影响着社会生活，在

^① 谭伟伦：《民间佛教研究》，北京：中华书局，2007年，第6页。

^② 李四龙：《民俗佛教的形成与特征》，《北京大学学报》，1996年第4期，第58-59页。

^③ 张先堂：《唐宋敦煌世俗佛教信仰的类型、特征》，胡素馨：《寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》，上海：上海书画出版社，2003年，第312-314页。

不同地域、不同时期又呈现出不同的表现形态。在正统佛教内部，印度佛教的中国民间化促成的佛教信仰属于民众佛教。民众佛教活动主要表现在读经、造像、念佛、布施等方面。印度佛教与中国民俗的互动与交融造就了民俗佛教这一形式。印度佛教在中国民间为具有强烈社会关注意识乃至社会反叛意识的人士所利用和修改而形成的佛教形态属于异端佛教。因为这种佛教形态的社会属性已经超出其文化属性，所以我们不叫其异端佛教，而称其为佛教异端。

第四，印度佛教在民间领域和精英领域中国化的互动。虽然这两种不同的中国化在整体的印度佛教中国化进程中扮演着不同的角色，但两者始终相互呼应、彼此影响，这种长期不断的互动不但最终完成了印度佛教的中国化，而且扩大了佛教的影响，壮大了佛教的声势。在印度佛教中国民间化的历史进程中，以结社为代表的活动通常有王公贵族和士大夫以及高僧的参与，这对于扩展佛教在民间的影响以及塑造民间佛教都是积极有益的。

从印度佛教传入中国伊始，印度佛教的中国民间化就已经开始。所以，本文涉及的以上主体性问题在纵向表现上，则具有悠久性和延续性。根据以上研究主题及其所涉及的要素与时间，本文需要参考的资料也呈现出庞杂、散乱、丰富、多样的特点。大致来讲，可以分为以下几类：

第一类是正史中的相关记载。正史很少有关于印度佛教中国民间化的记载，但与此相关的记载还是时有所见，其中记述最多的是佛教异端。《三国志》、《魏书》、《通典》、《旧唐书》、《唐大诏令集》、《唐会要》、《宋朝诸臣奏议》、《宋史》、《全唐文》、《宋大诏令集》等有少许相关记载。例如，晋陈寿撰写的《三国志》提到的笮融事佛的例子，就经常被学术界所引用。北宋敏求的《唐大诏令集》提到俗讲过程中出现聚众敛财的现象，这也属于佛教民间化中的问题。

第二类是志怪小说和笔记小说。这类资料中保存有大量的灵验故事，尤以两晋南北朝和唐宋时期的民间的佛教灵验故事为最，说明佛教进入民间以后中国人在接受佛教方面所呈现出来的神秘化、功利化趋势。《俗说》、《小说》、《列异传》、《甄异传》、《述异记》、《荀氏灵鬼志》、《孔氏志怪》、《齐谐记》、《幽明录》、《杂鬼神志怪》、《祥异记》、《宣验记》、《冥祥记》、《旌异记》涉及三国两晋南北朝时期佛教民间化的很多内容。《俗说》《小说》记鬼、道、山神，“孙皓”条是三国吴时佛教灵验的典型事例。从此条可知，四月八日浴佛节已经渗入民间，并且下层民众开始信佛，佛像崇拜盛行。《列异传》记鬼、世俗事，相关资料有“蒋济”条、“彭氏”条、“北海”条、“谈生”条，分述转世、

杀生报应等。佛教与巫术、淫祀的斗争和佛教的教义都在《幽明录》中有所体现，入冥作为母题开始在小说中出现。《冥祥记》共 116 条故事，都是关于佛教的记述，对佛教灵验的描述特别详细。时间上跨及两晋和南北朝，人物有沙门、居士、高官、士人、民众等，是两晋南北朝时期最为丰富和最有价值的研究印度佛教中国民间化的史料。此外还有《朝野金载》、《隋唐嘉话》、《唐国史补》、《玄怪录》、《酉阳杂俎》、《因话录》、《宣室志》、《唐阙史》、《剧谈录》、《金华子杂编》、《中朝故事》、《北梦琐言》、《夷坚志》、《冥报记》、《广异记》、《稽神录》、《括异志》、《太平广记》、《容斋随笔》、《淳熙三山志》、《东京梦华录》、《东坡志林》、《江南野史》、《龙川别志》、《龙川略志》、《洛阳缙绅旧闻记》、《梦粱录》、《齐东野语》、《青溪寇轨》、《邵氏闻见前录》、《邵氏闻见后录》、《宋朝事实》、《五国故事》、《归田录》、《昨梦录》等。这一类主要是唐五代宋元时期的笔记志怪小说，唐传奇也可归入此类。特别是《夷坚志》和《太平广记》保存了大量的民间佛教资料，涉及到印度佛教中国民间化过程中所形成的民众的佛教和民俗佛教的种种内容。

第三类是石刻、造像类。这类资料来自于考古学和文献学的成果，例如对石刻资料的汇总就有很多关于佛教民间化的记载，比如清代陆增祥编撰的《八琼室金石补正》以及近年来相继出版的《桂林石刻》、龙显昭编的《巴蜀佛教碑文集成》、国家图书馆金石组编的《历代石刻史料汇编》，还有《金石萃编》以及散见于文物考古的造像记资料，对于研究民众的信仰与活动是很有价值的。

第四类是敦煌文献。敦煌文书中很多资料是关于印度佛教进入中国民间后与儒教、道教以及其它民间信仰交融的进程以及由此而形成的信仰形态，例如《敦煌社邑文书辑校》对印度佛教中国民间化中的民间佛教活动和组织形式以及佛教对民间社会生活的影响等有比较详细的记载。《敦煌愿文集》对民间的祈愿以及神灵信仰等有所记载。《敦煌变文集》则是对印度佛教进入民间后所产生的变文形式以及变文所融合的多种文化现象的记载。其它如《敦煌占卜文书》以及国外藏敦煌文献都对本文的研究有重要的参考价值。

第五类是佛典资料，如观音类、弥勒类经典、“敦煌疑伪经”、密教类经典、净土类经典、禅宗典籍以及其他一些大乘佛教经典都是比较重要的。一些佛经中的相关记载以及佛典中的灵验故事，比如《金刚般若经集验记》、《三宝感应要略录》等都是本文研究中的重要参考资料。

五、本文的研究思路

唐宋时期是印度佛教进入中国民间并发生民间化转向的高潮时期和其终结时期。作为高潮时期，它肯定是长期的历史积淀而形成的；作为终结时期，它必然对后世的佛教发展走向产生巨大的影响。为了比较清晰地认识印度佛教中国民间化的基本历程和基本特征，论文首先对唐代以前印度佛教在中国民间的传播和演化进行分析和总结。要弄清这个问题，就要了解唐代以前印度佛教中国化的整体进程和历史特征。笔者将唐代以前印度佛教的中国民间化分为两个阶段：东汉三国和两晋南北朝。其中，东汉三国时期属于印度佛教初传中国时期，一些贵族和士大夫将其作为黄老之术一类的东西看待，官方没有提出明确的支持政策。在这种情形下，印度佛教首先转入民俗领域，在娱乐生活、丧葬等领域开始曲折地展现印度佛教的内容。后来，在一些官员信奉的引领下，印度佛教开始成为更多社会阶层的信仰，一些佛教的仪式和信仰如念经、浴佛、建塔等也逐渐兴起。应当看到的是，这些佛教信仰在当时不是很普遍。东汉末年到三国，印度佛教在中国民间的影响逐渐加大，一些士大夫开始宣扬佛教的灵验，佛教与道教开始出现交涉。两晋南北朝延续着东汉末年印度佛教在中国民间兴起的情形，同时，无论是在形式还是在内容方面，印度佛教的民间化都呈现出比较丰富的模式。印度佛教与中国的道教、巫术、自然崇拜等信仰形式进行广泛的交往，相互之间积极碰撞、吸收、融合，初步形成了独具特色的民间佛教信仰，比如刘萨诃信仰就是其中的代表之一。这个时期，民间的造像非常兴盛，在信仰、组织、仪式等方面民间佛教具有复杂的特征，为唐宋时期印度佛教中国民间化的大规模展开提供了良好的条件。

唐宋时期印度佛教的中国民间化是本文的主体。这个问题大致又可分解为三个小问题：一是唐宋时期印度佛教继续向中国民间传播，在这个过程中主要是印度和西域的僧侣采用新的传播和教化方式传播佛教。同时，印度佛教又继续为中国人所理解和接受，佛教形成的社会力量使它对基层社会产生一定的影响，在某种程度上甚至起着维护社会秩序的作用。二是印度佛教的中国民间化对中国社会的各个层面产生了广泛而深远的影响，形成了独特的民间佛教。具体而言，它又可分为三种类型：民众佛教、民俗佛教、佛教异端。这三种不同类型的佛教相互之间同属于民间佛教范畴，与正统佛教、精英佛教之间存在着复杂的关系，都是印中文明交往形成的成果，展现出印中文明交往的开放性、丰富性和多样性等特征。三是印度佛教中国民间化在信仰、文明交往、与世俗生活的关系、基本体系方面具有独特的特征。这些特征是在长期的历史发展过程中形成的，

在民间佛教中具有很强的稳定性。

本文结论部分是论文研究的延伸、总结和扩展。唐宋时期中国佛教起了明显的变化，这种变化突出反映在佛教的民间化上。论文对印度佛教中国民间化与这时期中国佛教的历史转折之间存在的关系进行分析。印中文明交往表现在多个层次上，其中佛教起着桥梁作用，印度佛教中国民间化在其中占有很重要的地位，表现出跨文明交往的多个特征。印度佛教的中国民间化属于印度佛教中国化的范畴，同时在形式和内容上展现出不同的特征，这对于拓展佛教研究的视域以及丰富佛教研究的方法与理论都是非常有意义的。

第二章 唐代以前印度佛教的中国民间化

印度佛教的中国民间化是从东汉开始的，因而，在论述唐宋时期印度佛教的中国民间化之前，有必要对东汉三国两晋南北朝时期印度佛教的中国民间化进行分析。从特征来讲，唐宋以前的印度佛教中国民间化大致可以分为两个阶段：东汉三国和两晋南北朝。其中，东汉三国时期的印度佛教中国民间化属于印度佛教中国民间化的初始阶段，主要表现为印度佛教开始在中国民间传播。两晋南北朝时期的印度佛教中国民间化则属于印度佛教中国民间化的第一个高潮阶段，主要表现为印度佛教中国民间化形式日益复杂多样，印度佛教在中国民间传播的广度和深度均明显提升。

第一节 东汉三国时期印度佛教的中国民间化

一、学术界的基本观点

印度佛教向中国的传播及其中国化是一个长期而复杂的过程，其中涉及经济、政治、文化、社会生活等诸多层面。目前学术界对东汉三国时期印度佛教在中国民间传播的研究为我们研究此时期内印度佛教的中国民间化提供了有益的借鉴。

日本佛教学者藤堂恭俊在《中国佛教史》中谈到汉代佛教时讲，汉武帝末年社会上流行神仙方术思想，这是因为儒家礼法无法满足百姓的愿望，而印度佛教适时地以老庄和神仙方术为媒介展开在中国的传播。他在谈到笮融诵经以及浴佛像的问题时认为：“中国民众所接触到的佛教，却是一开始就是以佛像为媒介，极易激发人们景仰、崇拜之心。”^①

^①潘桂明在《中国居士佛教史》第二章第二节也大致表达了类似的看法。

郭朋在《汉魏两晋南北朝佛教》第二章第五节专门论述了“笮融事佛”的问题。他以《后汉书》和《三国志》为资料，得出如下几个结论：当时有修寺、造像之风，并且寺院规模宏大，佛像非常辉煌；佛经已经得到相当广泛的传播；信仰佛教者可以享受某种特权，如免除徭役等；当时有纪念“佛诞”之类佛教节日的习俗，“戒酒”等佛教戒律尚未形成；到东汉末年，印度佛教已经由上层社会逐渐普及于民间^②。

黄忏华在《中国佛教》（第1辑）“后汉佛教”中根据《后汉书·西域传》的内容，

^① [日]藤堂恭俊：《中国佛教史》，蓝吉富主编：《世界佛学名著译丛》第44册，台北：华宇出版社，1985年，第31-32页。

^② 郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》，济南：齐鲁书社，1986年，第50-51页。

认为汉桓帝时民间奉佛已经很多，但具体情况在文献中只有“笮融事佛”。他还认为从《吴志·刘繇传》所载的“笮融”看，后汉末年民间的奉佛和宫廷中只是求长寿祈福的目的有所不同^①。

此外，还有一些考古类论著专门以佛教造像为研究对象，考察东汉三国时期佛教造像在中国民间的流布，并针对佛教造像的模式及其与墓葬的关系，提出“仙佛模式”、“西王母+佛教图像模式”、“佛教图像与丧葬相关涉”“不存在佛教随葬品”等观点。这对于我们研究印度佛教初传中国民间不无裨益。

二、印度佛教在东汉三国民间的历史演变

上述关于印度佛教在东汉三国时期民间传播与演变的诸种观点，分别从不同角度和不同层面贴近我们的研究主题，对于我们研究印度佛教在东汉三国时期中国民间的历史演变具有重要的参考价值。要研究印度佛教在东汉三国民间的历史演变，首先必须清楚同时期印度佛教的基本现状。

东汉到三国时期即公元 25-265 年，大致对应贵霜王朝统治印度北部和案达罗王朝统治印度南部时期。在这一时期内，印度佛教呈现出如下状况：

从当时佛教的内部状况看，小乘佛教占有绝对优势。虽然大乘佛教在这一阶段开始兴起，但就贵霜王朝佛教的情形看，说一切有部、正量部、饮光部、法藏部、化地部、大众部等部派佛教占有绝对优势，特别是说一切有部的势力最为强大。说一切有部主张“诸法实有”的观点，与大众部在法、心性、佛陀观等诸多问题上进行论争。这种学术争论进一步促进了佛教的发展和兴盛。

大乘佛教开始兴起。孔雀王朝以后直到公元前 2 世纪，婆罗门势力逐渐强大，在社会的经济、政治、文化生活中占有主导地位^②。与此对应的是，得到在家居士支持的大乘佛教运动开始兴起并成为佛教内部一个新的动向。大乘佛教从公元前 2 世纪就已经开始，经过数百年的加工、整理、组织，形成了相对独立的大乘学说和修行法，它以菩萨为核心，将佛陀神格化，强调普度众生，因此，在印度由奴隶制向封建制转化的时代背景和社会背景下，大乘佛教对于广大信众具有很强的吸引力。

印度佛教开始传入中国。对于印度佛教传入中国的时间、路线，很多教科书和论文进行过有益的探索。从印度佛教进入中国的三条路线看，通过新疆的陆上丝绸之路是联

^① 中国佛教协会：《中国佛教》第 1 辑，北京：中国知识出版社，1980 年，第 9-10 页。

^② 日本学者佐佐木教悟在《印度佛教史概说》中认为，从公元前 2 世纪到公元 2 世纪是婆罗门又一次掌握社会、宗教、文化主导权的时期。

系中国与中亚、印度的最重要的桥梁。贵霜王朝时期佛教思想也由此进入西域地区。这说明，印度佛教不仅仅局限于印度内部的传播，而且已经跨越国界形成了新的佛教思潮。

佛教的像塔崇拜开始进入高潮。根据现有的研究，佛陀入灭时，舍利被分成八处，形成的佛塔主要由在家的居士守卫，由此形成的佛塔崇拜很大程度上是在家居士的护法行为。当然，有很多出家人也有佛塔信仰的情结，这在佛经中有比较明确的记载。有学者认为：“出家人遵循佛陀的遗训，恪守法即佛陀的基本教说，而对于守塔的人们来说，与佛陀教说的内容相比，对世尊的憧憬才是其信仰的依据所在。这种憧憬和崇拜逐渐把佛陀超人化、神格化。”^①也就是说，居士和出家人的佛塔崇拜在内涵上不是完全一样的。那么，随着大乘佛教的流行，佛塔崇拜又会出现哪些新气象呢？湛如认为，大乘佛教思想赋予佛陀信仰新的内涵，使佛塔信仰在崇奉形式、信仰等方面产生了显著变化，其中，功德祈愿与果报是最重要的表征^②。他还认为从早期佛教的四圣迹、菩提树、白象等崇拜到佛塔崇拜的转化过程中，佛像和菩萨像的出现是一个非常重要的环节。因为贵霜王朝时期的佛像、菩萨像被认为与以有部为中心的部派佛教有关，同时与大乘佛教也有所关联。这样，佛像、菩萨像的出现有利于表现佛教的基本精神，扩大佛教的信仰群体，增强佛教信仰的表现力和佛教僧团的凝聚力。

印度佛教中国民间化属于印度佛教中国化的一个特殊表现和重要组成部分，从印度佛教传入中国的两汉之际就已经开始。东汉三国时期，在权力阶层的允许下，以神通和民俗为基本路径，印度佛教在中国民间的演化大致经历了具有不同特征的三个阶段。这不仅扩大了佛教的群众基础，而且深远影响了印度佛教的中国本土化，并为东汉三国以后印度佛教的中国化以及民间化提供了重要的借鉴价值。印度佛教在中国民间的传播和道教在民间的传播有所不同，它往往遇到各种抵制，并且经过中国传统文化的改造^③。

从两汉之际到唐宋时期，印度佛教向古代中国的传播是人类史上一次大规模的文明交往，彭树智就认为：“佛教作为世界三大宗教之一，它从古代南亚向亚洲其他地区的传播就伴随着不同文明体系之间的交往历史，特别是佛教从南亚、中亚等地向中国的传播，成为古代世界持续时间最长、规模最大、影响最为深刻的一次文明交往。”^④由此有些学者呼吁“将具有自我调整力并且能掀起文化激荡作用的中国和印度进行对比”。^⑤从

^① [日]佐佐木教悟等著：《印度佛教史概说》，杨曾文等译，上海：复旦大学出版社，1989年，第58页。

^② 湛如：《净法与佛塔：印度早期佛教史研究》，北京：中华书局，2006年，第307页。

^③ Jiahe Liu and Dongfang Shao, “Early Buddhism and Taoism in China (A.D. 65-420)”, *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 12. (1992), p. 36.

^④ 彭树智在《印度古代观音信仰研究》序言中谈及这一点。

^⑤ Ko nrud Bekker, “Historical Patterns of Culture Contact in Southern Asia”, *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 11, No. 1. (Nov., 1951), pp. 3-15.

流传的社会领域看，印度佛教向中国的传播主要分为两个层面：一是在精英领域；二是在民间领域。以东汉时期为起点，考察印度佛教在中国民间的传播，不仅对于认识佛教的动态发展以及它在不同空间、阶层的展现形态，而且对于把握印度佛教在中国传播的历史脉络及其文明交往特色都是非常重要的。笔者从文明交往角度，审视东汉三国时期印度佛教的中国民间化，重点说明东汉时期印度佛教是否已传入中国民间，印度佛教怎样传入中国民间，民众对印度佛教的态度，官方对印度佛教的态度，印度佛教对民众生活的影响等几个问题。由于关于东汉的佛教资料较少，关于东汉印度佛教中国民间化的记载更是少而又少。因此，笔者只能对这一问题作不太成熟的说明。

第一阶段：汉明帝到汉桓帝时期

汉哀帝元寿元年即公元前2年，是目前学术界公认的印度佛教传入中国最早的官方记载，《魏书》言：“及开西域，遣张骞使大夏还，传其旁有身毒国，一名天竺，始闻有浮屠之教。哀帝元寿元年，博士弟子秦景宪受大月氏王使伊存口授浮屠经。中土闻之，未之信也。”^①在印度佛教初步传入中国时，口传是一种十分重要的方式，这对于印度佛教传入中国民间也是如此。在印度，世尊布教的方法是言传身教，直到后来的结集才逐渐形成经典。季羡林认为佛经中重复的文字可能是为了师徒相传，加强记忆的需要^②。公元前1世纪末期，印度正处于十八部派或者二十部派分裂的时期，口授依然是印度佛教重要的传播方式。就《浮屠经》的内容看，它很可能是佛经中某些章节的翻译，而不是完整的一本佛经。其中不仅有佛陀的传记，而且也有佛教的教义。东汉明帝以前，印度佛教似乎还未传入中国民间，但可以肯定的是，印度佛教已经传入社会上层。《魏书》所载《浮屠经》言：“浮屠，太子也。父曰肩头邪，母云莫邪。浮屠身服色黄，发青如青丝，乳青毛，睑赤如铜。始莫邪梦白象而孕，及生，从母左肋出，生而有结，堕地能行七步。此国在天竺城中。天竺又有神人，名沙律。昔汉哀帝元寿元年，博士弟子景卢受大月氏王使伊存口受浮屠经，曰复立者其人也。浮屠所载临蒲塞、桑门、伯闻、疏问、白疏间、比丘、晨门，皆弟子号也。”^③虽然从这则材料我们看不出印度佛教在中国民间发展的情形，但至少能说明印度佛教在官方已经开始传播。因为，一方面这时期佛教发展非常缓慢，官方将它与黄老之学类比，认为两者有相合之处。从上文材料看，《浮屠经》很可能只在社会上层流行，普通民众是很难领悟它与黄老之学的相似之处的。另一方面，西汉哀帝时谶纬达到高峰，甚至太学生都要学习，但统治者允许谶纬的背后实际

^① [北齐]魏收：《魏书》卷一百一十四，北京：中华书局，1999年，第2011页。

^② 季羡林：《佛教十五题》，北京：中华书局，2007年，第247页。

^③ [晋]陈寿：《三国志》卷三十，北京：中华书局，1959年，第859页。

上是对统治的担忧，是对佛教有所戒备。在这种情形下，印度佛教不太可能在中国民间传播。

东汉明帝时期是东汉三国印度佛教中国民间化的第一个阶段，印度佛教开始在中国民间传播。当然，印度佛教在民间的传播并不是一帆风顺的，它一开始就遭到作为本土的神仙方术的反对，《大宋僧史略》言及汉明帝时的佛教时讲：“佛法初来，与道士^①角试，烧经像无损而发光。又西域十二月三十日是此方正月十五，谓之大神变月。汉明敕令燃灯，表佛法大明也”。^②从汉代神仙方术的流行来看，印度佛教要想在中国民间扎根，必须借助神异。当然，释迦牟尼并不提倡随意显示法力，但在降服外道的情形下他又默许了使用法力。

此时期，印度佛教的中国民间化有以下材料可以佐证：

明帝崩，起祇洹于陵上。自此以后，百姓冢上，或作浮图焉。^③

自永平以来，中国始传其法，图其像。而至王公贵人，皆遵奉之。臣民虽有习其法者，而天子未之好。^④

自东汉，明帝夜有金人入梦，是后法自西来。明帝敕臣民愿崇敬者许，于是臣民从者众，所在建立佛刹。当时好事者，在法入之初，有去须发而舍俗出家者，有父母以儿童子出家者。其所修也，本苦空寂寞，去诸相欲，必欲精一己之英灵。当是时佛教大彰。^⑤

从以上材料可以看出，汉明帝时有关印度佛教的丧葬图像、佛像崇拜、佛塔崇拜以及修行内容不仅在官方而且在民间都开始产生影响。不过，汉明帝本人对佛教的态度是很矛盾的，他既没提倡臣民信佛，也没禁止臣民信佛。联系到楚王英事件，印度佛教传入中国的时机不是很好，因为谶纬不利于印度佛教的流行，并且很容易掩盖印度佛教的本质，这种情形到南北朝时期才得以改观。可见，印度佛教在中国的民间化刚刚开始。在印度佛教传入中国民间的开始阶段，权力阶层的政策起了决定作用。

汉明帝时印度佛教的中国民间化体现出两个特征：一是佛像和佛塔的崇拜；二是印度佛教渗入中国民间生活，特别是丧葬和民俗。早在部派佛教时期，制多部崇拜的“制多”就是塔的一种。印度佛教在传入中国民间后，佛塔崇拜也随之流行起来。信众对佛

^① 学术界通常认为道教产生于东汉末年，但“道士”一词在西汉时就已经出现，比如董仲舒的《春秋繁露》就曾提及，但指的是有修养的人。东汉时，道士一词既可以指得道之上，佛教徒和道教徒以及方士均属于此类，也可以指有修养的人。《大宋僧史略》中这则材料的道士可能是指方士或者类似于道教的信徒。

^② 《大宋僧史略》(宋贊宁撰),《大正藏》第3卷,第254页。

^③ [北魏]杨衒之著,周振甫译注:《洛阳伽蓝记译注》,南京:江苏教育出版社,2006年,第146页。

^④ 《历朝释氏资鉴》(元熙仲集),《大正藏》第76卷,第143页。

^⑤ 《释答稽古略续集》(明幻轮编),《大正藏》第49卷,第936页。

像的崇拜不是简单的装饰，因为一旦进入墓葬，佛像就会与生死观念相关。信众对塔的崇拜很可能是受到印度佛教影响的。汉明帝首先在陵墓上示范，广大民众随之竞相模仿。因为汉代有厚葬之风，在儒家伦理的熏陶下，百姓墓葬有佛像的存在也就不足为奇了。根据考古发现，大多数具有佛教信仰印迹的墓葬主人是贫民^①。同时，墓葬中往往有西王母、道教神仙及其它神灵崇拜的遗迹。可见，佛教的偶像崇拜在民众眼中只是众神之一，并不拥有比其它宗教的神灵更高的地位。难能可贵的是，印度佛教并没有因为违背儒家伦理而遭到所有人的反对，相反因为“去欲”吸引了民众的眼光。这似乎说明，只是在汉末《理惑论》提及的华夷问题或许才具有普遍性。与此同时，佛教开始渗入民俗生活，张衡的《西京赋》就有记载：“白象行孕，垂鼻磷囷。海鳞变而成龙，状婉婉以昱昱。舍利颻颻，化为仙车，驅駕四鹿，芝盖九葩。蟾蜍与龟，水人弄蛇。奇幻倏忽，易貌分形。吞刀吐火，云雾杳冥。”^②僧人采取艺术形式演绎佛陀故事，并且将之传入民俗生活，同时以吞刀吐火等娱乐活动吸引众人，从而为印度佛教在中国民间扎根奠定了良好的条件，其中所体现的娱乐色彩成为印度佛教中国民间化的一个重要特征。

第二阶段：汉桓帝到汉献帝时期

从汉桓帝到汉献帝，印度佛教在中国民间获得了巨大发展，造像非常盛行，印度佛教开始渗入民间节日，这首先得益于统治者的大力提倡和支持，例如：“永兴元年，桓帝于宫中铸黄金浮图老子像，覆以百宝华盖，身奉祀之。”^③佛像与老子像并祭表明佛教尚未获得独立地位，但是将佛陀置于老子前，本身就说明佛教与道教一起成为官方承认的合法宗教，在这种条件下印度佛教在民间进行积极传播也就可想而知了。

在说明东汉民间佛教时，学术界经常引用笮融的例子，《三国志》记载：

笮融者，丹杨人。初聚众数百，往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城运漕，遂放纵擅杀，坐断三郡委输以自入。乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采。垂铜盘九重，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，复其它役以招致之，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。曹公攻陶谦，徐土骚动，融将男女万口、马三千匹，走广陵。广陵太守赵昱待以宾礼。先是，彭城相薛礼为陶谦所逼，屯秣陵。融利广陵之众，因酒酣杀昱，放兵大略，因载而去。过杀

^① 周伯戡：《佛教初传流布中国考》，台北：《文史哲学报》，1998年第4期。

^② [汉]张衡：《西京赋》，萧统撰，李善注：《文选》，北京：商务印书馆，1959年，第43页。

^③ 《佛祖历代通载》（元念常集），《大正藏》第5卷，第509页。

礼，然后杀皓。^①

这次活动规模很大，场面壮观，人数超过万人。从其地理位置看，徐州与洛阳、扬州等邻近，在战乱年代它的战略位置也非常重要，这为印度佛教的传入创造了良好的地缘条件。在少数豪强的巧妙安排下，信众极易为地主阶级所利用，所以笮融率领的众人成为陶谦的部下。据记载，笮融是个投机主义者，他浴佛时摆酒，酒醉杀人，这与佛教的五戒是相悖的。不管怎样，这次引人注目的民间佛教活动延承了印度佛教的某些因素，如浴佛、读经、建寺塔等，给人耳目一新的感觉。学术界一般认为：“公元1世纪以后，随着大乘佛教的流行，信徒开始造像崇拜。”^②由此推测，东汉时初传中国的佛教造像风格很可能是印度化的。值得注意的是，这时的造像没有体现出灵异色彩。广大民众对之礼拜，而不是崇拜。佛教造像有两种表现形式：一是单纯的佛教造像，二是与其它神灵混杂的佛教造像。在第一种中，礼拜的民众往往对佛教情有独钟，如笮融一例的民众；后一种如连云港的佛教摩崖造像。显然，佛像与老子像、尹喜像的混杂代表了千百年来对各种神灵都加以礼敬的广大民众的信仰。在造佛像的同时，民众也进行读经、浴佛等活动。汉桓帝时，安世高就讲过读经的好处：“汝不读经行道，死后当入地狱。”^③按照安世高所译经典的说法，似乎读经也可获得某些功德。这时期，读经只是单纯的信仰活动，还没显现出灵验功能。经典为人们所崇拜，还有一个长期的过程。东汉民间的浴佛与印度不同，根据唐义净《南海寄归内法传》的记载，“但西国诸寺，灌沐尊仪。每于禹中之时，授事便鸣健稚寺。庭张施宝盖，殿侧罗列香瓶，取金银铜石之像，置以铜金木石盘，内令诸妓女奏其音乐，涂以磨香，灌以香水，以净白迭而揩拭之，然后安置殿中，布诸花彩。此乃寺众之仪。”^④可见，印度佛教浴佛不仅有严格的程序，而且所用的材料也是很珍贵的。印度的浴佛仪式彰显出神圣的色彩，而传到中国后浴佛仪式简化，这自然有受经济及其它条件制约的原因。显然，中国民间的浴佛从一开始就显现出浓厚的世俗色彩。

第三阶段：东汉末年到三国时期

从东汉末年到三国时期是东汉三国印度佛教中国民间化的最后一个阶段。在印度，神通一直是佛教劝化外道的手段之一，公元3世纪时依然如此。黄武三年（公元224年）来华的维祇难先前奉琐罗亚斯德教而被沙门以神通劝化。《开元释教录》记载：“维祇难，

^① [三国]陈寿撰，裴松之注：《三国志》卷四十九，中华书局，1999年，第876页。

^② [韩]李正晓：《中国早期佛教造像研究》，北京：文物出版社，2005年，第19页。

^③ 《佛说处处经》（后汉安世高译），《大正藏》第17卷，第528页。

^④ 《南海寄归内法传》（唐义净撰），《大正藏》第54卷，第226页。

本天竺人。世奉异道以火祠为正。时有天竺沙门，习学小乘多行道术。经远行逼暮，欲寄难家宿。难家既事异道，猜忌释子。乃处之门外露地而宿。沙门夜密加咒术，令难家所事之火欻然变灭。于是举家共出，稽请沙门入室供养。沙门还以咒术变火令生。难既睹沙门神力胜已，即于佛法大生信乐，乃舍本所事出家为道，依此沙门以为和上，受学三藏妙善四含。游化诸国，莫不皆奉。以吴黄武三年，与同伴竺律炎，来至武昌。”^①虽然，印度佛教并不十分强调神通的作用，但在劝化外道时，印度佛教认为神通又是十分必要的。很明显，以神通的高低作为入教的缘由，构成了佛教发展的潜在威胁，但在印度佛教度化外道时又是不可避免的。在印度佛教传入中国民间的初期，神通成为一条重要的路径。

在这一时期，印度佛教在中国民间得到更加广泛的传播，它以神通、灵验等民间故事宣传生、老、病、死，甚至利用道教的内容为自己服务。同时，印度佛教在中国民间表现出戒律松弛的现象，官方时不时地对流传于民间的佛教加以取缔。这说明，印度佛教正以一种新的方式实现着中国民间化。流传于民间的故事往往深受印度佛教的影响，故事中的僧人也基本是国外的。因此，可以看出印度佛教的中国民间化尚处于萌芽阶段。不同于东汉三国印度佛教中国民间化的前两个阶段，这时期出现的灵异故事说明：一方面，中国人不专注于某种宗教；另一方面，民间佛教不同于印度佛教。印度僧人对灵验乐此不疲，中国文人饶有兴趣，广大民众被法力和神通深为折服，从侧面说明神通是进入民间的一条基本路径。但是，印度佛教在深入社会生活各个层面后，对当局者而言又是一个潜在的威胁，所以出现地方官员摧毁佛教、斩杀僧人的现象：“琳意弥溢，侮慢民神，遂烧大桥头伍子胥庙。又毁浮图祠，斩道人。”^②当政者对佛教的态度往往与个人好恶有很大关系，最高统治者既利用佛教的积极方面，又最大限度地限制其消极方面。东汉末年，大多数人对印度佛教不甚明了，当局者对佛教的政策也未固定，这两者都成为影响印度佛教在中国民间传播的重要因素。东汉末，印度佛教开始在中国民间扎根。这时期有知识的僧侣对佛教的态度未显现出来，这不仅没有对印度佛教的民间化造成冲击，而且为其创造了条件。应该说明的是，东汉三国时期印度佛教的中国民间化并不意味着具有完整体系的中国民间佛教的形成，因为在信众、经典、组织等方面它都没有表现出明显的特征。佛教灵验的内容主要是宣传佛教教义，它推动着佛教小说的发展，并因此深刻影响着印度佛教的中国民间化。同前两个阶段相比，这个阶段印度佛教的中国

^① 《开元释教录》（唐智升撰），《大正藏》第55卷，第487页。

^② [晋]陈寿：《三国志》卷六十四，北京：中华书局，1959年，第1449页。

民间化显然更加深入。

三、东汉三国时期印度佛教中国民间化的特征

东汉三国时期的印度佛教中国民间化属于印度佛教中国民间化的初始时期，其发展线索比较清晰，大致形成了三个不同的演化阶段：汉明帝到汉桓帝时期印度佛教的中国民间化形成两个特征：一是佛像、佛塔的崇拜；二是印度佛教开始传入民间生活，主要是丧葬和民俗。汉桓帝到汉献帝时期，印度佛教的中国民间化集中呈现为简化仪式的浴佛和造像。东汉末年到三国时期，印度佛教的中国民间化进入了一个新阶段。印度佛教以神通、灵验等民间故事宣传佛教义理，并利用道教为自己在中国民间的传播拓展更广阔的空间，因而其在中国民间的传播更为广泛。总体来看，东汉三国时期印度佛教的中国民间化还体现出以下特征：

第一，从东汉三国印度佛教的中国民间化与当时占主流地位的儒教、道教的关系讲，它们的关系是相当松散的。从汉武帝开始，董仲舒提出“罢黜百家、独尊儒术”后，在长期的历史发展中儒教占有主流地位。儒教在当时社会影响宽广，必然会对在中国民间流传的印度佛教产生深刻的影响。不过，从文献记载看，在东汉印度佛教初传中国的前中期，佛教和儒教之间没有产生明显的冲突。东汉末年，印度佛教的中国化开始获得比较充足的发展时，佛教和儒教的关系才开始引起人们的兴趣，这从《牟子理惑论》中可以清楚地看到这一点。不过，值得注意的是，对佛教违背儒教的怀疑群体基本上是民众，而非社会上层。关于这一点，《牟子理惑论》也曾提及，我们也可以从黄巾起义后，东汉朝廷严厉禁止道教活动，对佛教则予以优待的做法窥视端倪。只不过，后来活动涉及的阶层逐渐超出民众的范围，而扩展到社会上层。比如，东汉时，伪经《佛说父母恩报经》以及《理惑论》在一定程度上触及到了这个问题，华夷之辨、灵魂不灭等都是在统治阶级内部展开的。应当讲，儒教对广大民众的影响非常小，因为在印度佛教中国民间化中，民众把佛教等同于道教，认为它能帮助人们脱离苦难、升天享福，而儒教对他们来说是礼仪，只限于道德领域。儒教和佛教的关系如同儒教和道教，它们都是众多宗教的一种，都可以为民众所用，在民众心中它们之间没有太多的区别。所以，从东汉三国时期印度佛教中国民间化与儒教的关系讲，它们的冲突只是在东汉末年显现出来。不过，这种冲突并没有阻止人们对佛教的浓厚兴趣。东汉三国印度佛教的中国民间化与当时占主流地位的儒教的关系讲，它们之间没有激烈的碰撞和冲突。

从东汉到魏晋时期，在印度佛教的中国化进程中，道术常常成为佛教比附的对象，

这被称为“道佛”阶段。以道术比拟佛教可能和当时的文化环境以及人们的思维习惯有关，因为印度佛教不同于儒教，而道教和佛教的共同点最多。道术与佛教相互借鉴，这也是东汉三国时期印度佛教中国民间化的表现和特征之一。不过，《历代三宝记》卷四关于“诸事老子妖巫医卜，并皆废之。其有奉佛五戒勿坐”的说法说明，人们毕竟认识到佛教和道术有所不同。在印度佛教中国民间化和道教的关系上，两者之间只是徒具形式，和后来的两晋时期是不能相比的。

第二，从东汉三国印度佛教的中国民间化的地理区域讲，三个不同的阶段呈现出不同的佛教传播中心：一是洛阳、西安；二是徐州、扬州、四川；三是山东、江浙、长江南部。这说明，印度佛教民间化呈现出的区域特征与印度佛教在整个中国的传播态势基本一致。方广锠在《佛教志》一书中认为，从东汉到三国，印度佛教在中国的传播呈现出从北向南的趋向，并依次出现洛阳、徐州、广州、长江流域的吴国等四个中心^⑥。从历史看，这也符合东汉三国时期印度佛教中国民间化的实际情况。

第三，从东汉三国时期印度佛教的中国民间化的信仰主体来讲，信众呈现出从广泛的民众到采女、商人的演变特征。东汉末年，随着印度佛教中国民间化的发展，信众越来越具体，如平民、采女、商人等。虽然，平民和采女知识水平较低，但他们深受传统道德影响，同时易于接触佛教；商人特别是印度商人和西域商人，如安玄、支谦等不仅从事商业，也在传播佛教方面起着一定的作用。在社会中处于底层，他们的活动容易感染民众，因而在印度佛教中国民间化进程中发挥着重要作用。

第四，从东汉三国时期印度佛教中国民间化与淫祀的关系讲，有个别官员将印度佛教等同于淫祀。可以肯定的是，在印度佛教中国民间化的初始阶段，外国僧人没有利用道教、淫祀的元素为佛教服务。也就是说，从当时符合国家礼法的黄老崇拜以及儒教的天地崇拜、谶纬神学、神化孔子看，佛教是与之并列的宗教之一，这从汉桓帝并立黄老、浮屠就能看出这一点。不过，由于后来神仙方术十分流行，加之出现今文经学与谶纬合流的情形，一些佛教徒甚至有意利用民俗信仰为佛教的传播服务，一些民众也将佛教当作一种类似巫术、灵验的东西看待。从当时官方对佛教的政策看，佛教绝不属于淫祀的范围。只是在个别情况下，佛教才被当作是淫祀，这为印度佛教在中国民间大规模的传播创造了良好的条件，当然这与佛教的本来面目有所出入。

第五，从文明交往和文明对话看，东汉三国印度佛教的中国民间化的进程，无疑以

^⑥ 方广锠：《佛教志》，上海：上海人民出版社，1998年，第23页。

印度佛教向中国民间的传播为主线，以域外僧人为传播的主体^①，以中国民众为传播的对象，以中国民间社会为传播的基地。虽然中国民众积极吸纳佛教，但没有主动推动印度佛教的传播，印度佛教的中国民间化也没有广泛而深入地展开。东汉三国时期印度佛教进入中国民间的基本路径是在官方的允许下，通过僧侣以及士大夫阶层对神通、灵怪故事的宣传，使得印度佛教在中国民间不断传播。应该说，这与当时佛教的信仰群体有着密切的联系。当时弘扬佛教的主体是国外的僧人，在佛教发展不充分的东汉以及三国，它是印度佛教实现中国民间化的先决条件。

东汉三国属于印度佛教中国民间化的初步时期，在这一阶段，印度佛教传入中国民间和它的中国化是密切相关的，而这种中国化首先表现为中国民间化，而民间化主要表现为从民俗化到印度佛教与道教及民间信仰相互碰撞的过程。不过，总体上来看，东汉三国时期，印度佛教同中国文化之间的碰撞、冲突与融合并没有得到充分的展现，但为后来印度佛教的中国民间化预设了一些基本的轨迹。

第二节 两晋南北朝时期印度佛教的中国民间化

与东汉三国时期相比，两晋南北朝时期印度佛教向中国民间的传播及由此发生的中国民间化进程更加广泛，也更加深入，其路径的宽泛性、信仰的多样性、仪式的复杂性、象征的神圣性乃至对于儒、道的基本关系都成为印度佛教中国民间化的重要体现。随着印度佛教向中国民间的不断传播，印度佛教在民间这个特殊领域得到不断的推进和演变，成为异质文化本土化的一个典型范例。

从中国佛教史的大体情形看，两晋是印度佛教在中国传播的一个重要时期，佛教玄学化成为精英领域印度佛教中国化的一个显著特征。南北朝时期，佛教则逐渐获得独立地位，并且日益显现出其本来面貌。与此同时，印度佛教的中国民间化也进入一个非常关键的时期，从印度佛教进入中国民间的路径以及表现出来的特点到印度佛教中国民间化庞杂多样的形式，都成为印度佛教中国民间化的基本表现，并且为唐宋时期印度佛教在中国民间的进一步展开奠定了坚实的基础。

一、印度佛教中国民间化的基本路径：巫术

东汉三国时期，印度佛教主要利用神通和民俗进入中国民间。两晋南北朝时期，印

^① 据南朝慧皎的《高僧传》记载，汉魏时期的僧侣几乎都是外国人，只有严佛调是中国人。

度佛教深入中国民间的方式主要有预言、灵验、劝善、巫术、幻术、商业、与孝道的结合等等。其中，巫术是一条最重要的路径。这里，笔者以巫术为例说明两晋南北朝时期印度佛教中国民间化的基本路径。

要探讨巫术在两晋南北朝印度佛教中国民间化进程中的作用，首先要明晰此时期巫术在印度佛教中的地位和作用。公元 265-581 年，相当于贵霜帝国衰落时期到笈多王朝衰落时期。这时期印度佛教最突出的特点是大乘有宗获得充足的发展。当时的社会形势主要表现在：封建制取代奴隶制成为占主导地位的生产关系，相应的从事农业的劳动者变成了雇农、自由佃农和依附农民；笈多王朝诸王大多信仰婆罗门教，打压佛教，并制订了法典进一步确认种姓的区分。

那么，这个阶段的印度佛教与巫术存在什么关系呢？这首先需要从婆罗门教与巫术的关系谈起。在婆罗门教中，巫术大致可以划分为两种：一是以祭祀形式表现出来的，具有治病、免灾功能的巫术。它属于“通过一定的仪式表演，利用和操纵某种超人的神秘力量来影响人类生活或自然界”^①形式的巫术。从巫术的类型上看，它和马林诺夫斯基所主张的功能论巫术十分贴近。二是以幻术和幻象表现出来的，以“幻”为理论基础，反映“心无二元”理论程式的巫术。它不仅仅是一种仪式，而且更多的是婆罗门教对于梵我关系的一种思考。在婆罗门的祭祀中，杀生是一种经常的行为。与婆罗门教相反，佛教反对杀生，这在原始佛教中就已经作为戒律确立下来。总体上讲，印度佛教是反对巫术的，比如《长阿含经》所言：“摩纳，如余沙门。婆罗门食他信施，行遮道法，邪命自活，召唤鬼神。或复驱遣，或能令住。种种祷，无数方道，恐吓于人，能聚能散，能苦能乐。又能为人安胎出衣，亦能咒人使作驴马，亦能使人盲聋瘖哑，现诸伎术，叉手向日月，作诸苦行以求利养。入我法者，无如是事。”^②就是说，为求利养，沙门现诸技艺，用巫术迷惑众生，不符合佛教的宗旨，佛教对此坚决排斥。在佛经中，佛教和巫术的关系不是这么简单，佛经对此作了一些规定，如沙门不得学习巫术，印度佛教将其提升到戒律的高度：“沙弥之戒，尽形寿，不得学习奇技巫医蛊道，时日卜筮占相吉凶，仰观历数推步盈虚，日月薄蚀星宿变怪，山崩地动风雨旱涝，岁熟不熟有疫无疫，一不得知不得论说。国家政事平量优劣，出军行师攻伐胜负，有犯斯戒非沙弥也。”^③释迦牟尼重点强调佛教徒不得学习奇技巫医蛊道，因为事物本身有其客观规律。与此不同的是，龙树提出尽可能学习世间的知识，甚至巫医之术也可以作为度化众生的妙用。总之，排

^① 冯大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998 年，第 293 页。

^② 《佛说长阿含经》（后秦弘始年佛陀耶舍共竺佛念译），《大正藏》第 1 卷，第 84 页。

^③ 《沙弥十戒法并威仪》（失详），《大正藏》第 24 卷，第 927 页。

斥巫术往往被作为硬性规定，使用巫术是非常有限的。沙门受到巫术的危害反映了印度佛教和其它宗教之间的斗争，也成为区分佛教和外道的一个重要标志。“闻如是，一时世尊，游于摩竭罗阅祇城东，在于奈树间。梵志丘聚，从是北上，上鉢提山中天帝石室。尔时无数比丘，各各驰走，忽忽不安，如捕鱼师，布网捕鱼，鱼都驰散。世尊遥见无数比丘各各驰散，扰扰不安。佛问：‘比丘，何为驰散扰动如斯，若鱼畏网？’比丘对曰：‘我遭患所在不安，遇诸贼盗，鬼神罗刹，诸象及龙，饿鬼师子及诸妖魅。鬼魅非人，熊罴诸邪，沟边溷鬼，蛊道巫咒。’”^①佛陀主张净心思索佛教教义来免除巫术的危害。同样，释迦牟尼对民间祈求巫术也持批评态度，“若有疾病了不念佛，便呼巫师卜问祠祀，请乞邪神，天神离远不得善护，妖魅日进恶鬼屯门，令之衰耗所向不谐，现世罪人非佛弟子，死入泥犁百毒掠治，魂神痛酷不可得言。”^②应该说，佛陀反对民众信仰巫术主要是从佛教正信出发的。当然，在一定条件下，民众也可以运用巫术，但必须有佛教信仰支撑。“若善男子善女人，受是神咒。童男童女，入于郡国县邑聚落，持是吉祥咒，若讽诵说，无能娆者。”^③这说明，以正信为前提，巫术才能包容于印度佛教之中。佛、菩萨运用巫术是出于解脱众生的需要，对于佛、菩萨运用的巫术，在印度佛教中也有规定，如“彼时有菩萨，名曰降弃魔。降魔及官属，还诣佛所。稽首圣足，叉手归佛，白世尊言：我已摄制于此弊魔及诸官属，发遣诸兵，并设陀迦酰大女神，而制伏之。不敢为非，亦不敢娆。比丘比丘尼、清信士清信女，不敢中害，无所妨废。善哉！世尊愿说总持法印，为四辈众，令皆得拥护，使得安隐。唯佛加哀，普及人民令得安隐。于是世尊，为是神咒。”^④这则事例中，菩萨驱魔是为了不扰乱众生的修行。在佛经中有很多关于佛、菩萨、高僧运用巫术才能的事例，其目的基本上是满足度化众生的需要。与婆罗门教肯定巫术不同的是印度佛教不提倡咒术。即使拥有咒术的能力，也应该隐而不显，如《增壹阿含经》所说的：“世尊告诸比丘，有三事，覆则妙，露则不妙。云何为三：一者女人。覆则妙，露则不妙。婆罗门咒术，覆则妙，露则不妙。邪见之业，覆则妙，露则不妙。是谓：比丘，有此三事，覆则妙，露则不妙。”^⑤不随意显露咒术的原因在于它不是通向解脱的良方，如《杂阿含经》所讲：“尔时，世尊告诸比丘：‘出家之人，卑下活命，剃发持钵，家家乞食，如被噤咒。所以然者，为求胜义故，为度生、老、病、死、忧、悲、恼、苦，究竟苦边故。诸善男子，汝不为王贼所使，非负债人。不为恐怖，

^① 《生经》(西晋竺法护译),《大正藏》第3卷,第84页。

^② 《佛说阿难问事佛吉凶经》(后汉安世高译),《大正藏》第14卷,第753页。

^③ 《生经》(西晋竺法护译),《大正藏》第3卷,第85页。

^④ 《生经》(西晋竺法护译),《大正藏》第3卷,第85页。

^⑤ 《增壹阿含经》(东晋瞿昙僧伽提婆译),《大正藏》第2卷,第607页。

不为失命而出家，正为解脱生、老、病、死、忧、悲、恼、苦。汝等不为此而出家耶。”^①即巫术并不是实现解脱的良好方式，佛陀引导人们探讨生老病死，通过觉悟达到解脱。总之，巫术之所以不为印度佛教所提倡，是因为巫术害人害己，为名为利，这与佛教度化众生的宗旨是相违背的，《大智度论》就对此作了说明，“是人知一切诸法自相空，故不见诸法相。所谓己身妻子男女等，不见是相，故不行邪命。”^②在印度佛教中，使用巫术必须以信仰佛教为前提，沙门偶尔显露咒术只为度化众生。

印度佛教传到中土后，无论是外来僧人还是本土僧人，以巫术为手段传播佛教，甚至中国本土的巫术也为印度佛教所利用。巫术成为印度佛教中国民间化的重要途径之一。在印度佛教中国民间化过程中，印度佛教与巫术的关系体现在以下两个方面：

印度佛教在初传中国民间时是排斥巫术和其它宗教法术的，如《幽明录》所记载的永昌元年（公元 322 年）舒礼入冥的故事。“巴丘县有巫师舒礼，晋永昌元年病死，土地神将送诣太山。俗人谓巫师为道人……太山府君问礼：‘卿在世间，皆何所为？’礼曰：‘事三万六千神，为人解除祠祀，或杀牛犊猪羊鸡鸭。’府君曰：‘汝佞神杀生，其罪应上热熬。’使吏牵着熬所，见一物，牛头人身，捉铁叉。叉礼着熬上宛转，身体焦烂，求死不得，已经一宿二日，备极冤楚。府君问主者：‘礼寿命应尽？为顿夺其命？’校群籍，余算八年。府君曰：‘录来。’牛首人复以铁叉叉着熬边。府君曰：‘今遣卿归，终毕余算；勿复杀生淫祀。’礼忽还活，遂不复作巫师。”^③佛教与巫术、淫祀的斗争，总是以巫术归于佛教为结果，反映出印度佛教中国民间化初期为保持印度佛教的原样而做出的努力。除了印度佛教与巫术的斗争，印度佛教初传中国民间化时还体现出印度佛教对其它宗教法术的排斥，如《旌异记》记载：“西晋愍帝建兴元年，吴郡吴县松江沪渎口，渔者萃焉。遥见海中有二人现，浮游水上，渔人疑为海神，延巫祝备牲牢以迎之，风涛弥盛，骇惧而返。复有奉五斗米道黄老之徒曰：‘斯天师也。’复共往接，风浪如初。有奉佛居士吴县朱膺闻之，叹曰：‘将非大觉之垂降乎？’乃洁斋共东灵寺帛尼及信佛者数人至渎口，稽首迎之，风波遂静。浮江二人，随潮入浦，渐近渐明，乃知石像。将欲捧接，人力未展，聊试擎之，飘然而起。便輦还通玄寺。看像背铭，一名维卫，二名迦叶，莫测帝代，而书迹分明。举高七尺，施设法座，欲安二像，人虽数十，而了不动；复重启请，翻然得起。以事表闻朝廷，士庶归心者十室而九。沙门释法开，来自西域，

^① 《杂阿含经》（刘宋求那跋陀罗译），《大正藏》第 2 卷，第 72 页。

^② 《大智度论》（后秦鸠摩罗什译），《大正藏》第 25 卷，第 575 页。

^③ [南朝] 刘义庆：《幽明录》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973 年，第 376 页。

称经说：东方有二石像，及阿育王塔，有供养礼觐者，除积罪云。又别传云：天竺沙门一十二人，送像至郡；像乃水上，不没不行。以状奏闻，下敕，听留吴郡。”^①在这则事例中，巫祝和道教的仪式遭到佛像显灵的排斥。

印度佛教初传中国民间时也出现佛教与巫术混同的情况，如上引文献中所说“俗人谓巫师为道人”^②就反映了民众基本上将佛教等同巫术的现象。再如：“太元中，临海有李巫，不知所由来。能卜相，作水符，治病多愈，亦礼佛读经。”^③这样，民间的巫师也可以利用佛教的内容吸引民众。当然，这在印度佛教初传中国民间的过程中是不可避免的，因为它是印度佛教走向中国民间非常有效的路径。不可否认的是，印度佛教很容易被民众误解为巫术。这说明，巫术在民间的影响是挥之不去的。印度佛教与民间巫术、道教巫术、中国古代原始崇拜等碰撞的结果是形成了独具特色的中国民间佛教。

二、印度佛教中国民间化的典型——刘萨诃故事

随着印度佛教中国民间化的逐渐进行，晋代出现了刘萨诃这一民间佛教的典型，它从晋代到宋代都具有广泛而深刻的影响，从中我们可以窥见印度佛教中国民间化的过程。

有关刘萨诃的故事，《法苑珠林》、《六道集》、《刘萨诃因缘记》等都作了比较详细的说明，其它如《高僧传》、《续高僧传》、《神僧传》、《集神州三宝感通录》、《道宣律师感通录》、《佛祖统纪》、《释氏稽古略》、《观音义疏》、《释门自镜录》、《出三藏记集》、《会稽云门湛然澄禅师语录》、《新修科分六学僧传》、《法华灵验传》、《宗统编年》、《观音慈林集》等也有记载。根据《法苑珠林》记载：

昔西晋之末，此乡本名文成郡，即晋文公避地之所也。州东南不远，高平原上，有人名萨诃，姓刘氏。其庙壮丽，备尽诸饰。初诃在俗不异于凡，常怀杀害，全不奉法。诃因患死却苏，曰在冥道中见观世音。曰汝罪重应受苦，念汝无知且放令活。维下齐城丹阳会稽，并有育王塔，可往礼拜得免先罪。诃得活已。改革前习土俗无佛，承郭下有之便具问已。方便开喻通展仁风，稽胡专直信用其语。每年四月八日大会平原，各将酒饼及以净供，从旦至中酣饮戏乐，即行净供，至中便止。过午已

^① [隋]侯白：《旌异记》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973年，第651-652页。

^② [南朝]刘义庆：《幽明录》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973年，第376页。

^③ [南朝]刘义庆：《幽明录》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973年，第390页。

后，共相赞佛，歌咏三宝，乃至于晓。诃遂出家，法名慧达。百姓仰之敬如佛想。然表异迹，生信逾隆。昼在高塔为众说法，夜入茧中，以自沈隐。旦从茧出，初不宁舍，故俗名为苏何圣。苏何者，稽胡名茧也。以从茧宿故以名焉。故今彼俗村村佛堂，无不立像名胡师佛也。^①

据说，晋武帝太康二年或三年，即公元 281 或 282 年，刘萨诃经历了入冥、巡礼等神异体验，其中包括杀鹿、冥判、地狱巡游、遇故、观音训导、广寻圣迹、治病、预言、拜佛、遗骨显灵等活动，这实际上涉及佛供养、佛信仰、观音信仰、圣物崇拜、巫术、符瑞灾异等多种信仰，这种混杂的信仰显然不符合正信的佛教。刘萨诃故事是民众造神过程的反映，他在西北地区的广泛影响说明了民众的支持。

官方和高僧对刘萨诃的态度不是一成不变的。刘萨诃故事传播开来后，首先遭到道安的批评。关于道安批评刘萨诃的具体内容记载不多，但我们仍可从相关资料中窥见些许端倪。僧祐的《出三藏记集》记载：“昔安法师摘出伪经二十六部，又指慧达道人（即刘萨诃）以为深戒。”^②可见，道安对刘萨诃的批判与他对疑伪经的排斥是联系在一起的。在佛教初传中国时，维护佛教的纯正性是很重要的，作为虔诚信仰者和严谨研究者的道安更是懂得这些。因此，刘萨诃的神异活动是道安不能认可的。刘萨诃之所以受到广大民众的追捧、信奉，是由于他不仅是西北的民族神，同时又是胡师佛、观音化身、苏合圣，并且不时有预言和瑞相存在，所有这些都迎合了民众的心理需求和社会需求。同时，这也是道安批判刘萨诃的主要原因。印度佛教的神灵当然不是这样的混合体，但刘萨诃信仰几乎不可阻挡，它具有广泛的群众基础。所以，刘萨诃得到朝廷的认可，灵验也不再是批判的对象而变为众人崇拜的原因。“隋开皇间，像完美殊甚。大业五年，上躬致礼敬，诏易寺额为感通，以旌其异。夫象当达之记，更八十七年。而后果出现，又四十余年而与首合。又十余年而首墮。每合每墮，验如达记。是何其神也。达死，肃之酒泉。阁维获碎骨如葵子，关表百姓。至今以庙貌奉之，号刘师佛（即刘萨诃）云。”^③可见，隋朝刘萨诃信仰已得到朝廷的认可。

通过刘萨诃现象，我们可以得出以下结论：首先，从故事的特点看，刘萨诃是印度佛教中国民间化的典型，体现在刘萨诃是印度佛教经过民众信仰改造的人鬼，又体现在刘萨诃身份的不断变动上，其形成正是多种文化交融的结果，这突出显现了民间佛教的特点。刘萨诃的多重文化特色明显是印度佛教适应中国社会环境的结果，集中表现出民

^① 《法苑珠林》（唐道世撰），《大正藏》第 31 卷，第 516 页。

^② 《出三藏记集》（梁僧祐撰），《大正藏》第 55 卷，第 38 页。

^③ 《新修科分六学僧传》（元昙翻述），《大正藏》第 77 卷，第 311 页。

众信仰的复杂性、融合性。其次，从故事的内容看，刘萨诃现象集中反映了印度佛教中国民间化的基本形态：从神灵看，刘萨诃是包容人鬼、佛教、瑞像、谶纬神学、符瑞、蚕神（民俗神）的混合体。透过刘萨诃现象的形成，我们可以看到印度佛教与中国民间文化的糅合。从活动看，刘萨诃现象为我们了解印度佛教在民众中的信仰活动提供了视角，其活动主要有诵经、诵佛名号、礼拜佛塔、舍利、礼忏、不杀生、劝善等，这些都是当时在民众中流行的佛教活动。从文明交往看，不同阶层对于刘萨诃的不同态度是印度佛教中国民间化进程中的体现，表现出“以我为主”的文明交往原则。再次，从信仰的基调看，刘萨诃现象通过舍利、佛塔、地狱、佛、经典、治病、杀生、预言等表现灵验，集中宣传业报轮回、因果报应、功德转让等佛教思想，印度佛教由此深入民间社会生活，并在其中发挥着深刻而广泛的影响。

三、印度佛教中国民间化与灵验

两晋南北朝时期，完整的密教体系尚未形成，传入中国的印度佛教以大乘显教为主。显教中的灵验虽然不像密教中的灵验那样重要，但依然是印度佛教的一个重要特征。

随着印度佛教中国民间化的逐步推进，印度佛教的灵验特征已经非常明显。所谓灵验，主要指念佛、诵经、造经、造像后，出现感通、灵异等神异经验。灵验是印度佛教中国民间化的传播形式。从灵验故事涉及的人物看，民众占了绝大部分。灵验作为佛教形象化的动态表现形式，与三宝有密切的关系。非浊在《三宝感应要略录》就曾讲到：“灵像感应以为佛宝，尊经感应以为法宝，菩萨感应以为僧宝。”^④围绕三宝形成像、经、菩萨感应等不同的灵验类型。

两晋南北朝的佛教灵验故事文体短小、情节简单，虽然不及后来唐宋时期灵验故事那样丰富、完整，但已经具备感应缘起、感应方式、感应主体、感应目的等基本内容。如《述异记》记载：“南康营民伍考之，伐船材，忽见大社树上有猴怀孕，考之便登木逐猴，腾赴如飞。树既孤迥，下又有人，猴知不脱，因以左手抱树枝，右手抚腹。考之禽得，摇摆地杀之，割其腹，有一子，形状垂产。是夜梦见一人称神，以杀猴责让之。后考之病经旬，初如狂，因渐化为虎，毛爪悉生，音声亦变，遂逸走入山，永失踪迹。”^⑤印度佛教的教义通过梦的形式表现出来，更富有感染力和震撼力，能起到教化民众的作用，反映出不能杀生的佛教教义。又如：“晋南郡议曹掾姓欧，得病经年，骨消肉尽。

^④ 《三宝感应要略录》（宋非浊集），《大正藏》第51卷，第826页。

^⑤ [南朝]祖冲之：《述异记》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973年，第306页。

巫医备至，无复方计。其子夜如得睡眠，梦见数沙门来视其父。明旦，便往诣佛图，见诸沙门，问佛为何神，沙门为说事状，便将诸道人归，请读经。再宿，病人自觉病如轻。昼得小眠，如举头，见门中有数十小儿，皆五彩衣，手中有持幡仗者，刀矛者，于门走入。有两小儿在前，径至帘前，忽便还走，语后众人：‘小住！小住！屋中总是道人。’遂不复来前。自此病渐渐得差。”^①这表明在印度佛教中国民间化进程中，印度佛教成为解难救灾的良药。这则事例中灵验的形式也是以梦出现的。两晋南北朝时期，一些灵验故事则体现了民间很多人相继改宗佛教的现象。“历阳县张应，先事魔家，取佛家女为妇。咸和八年，移居芜湖。妻病，因为魔事，家财略尽不差。妻曰：‘我本佛家女，乞为我作佛事。’应便往精舍中，见竺法镜，镜曰：‘佛普济众生，问君当一心受持身戒耳。’镜期明，当向其家。应梦见一人，长丈五六，正向，于南面趋步入门，曰：‘此家寂寂。乃尔不净。’梦中见镜随此人后，白曰：‘此家始欲发意，未可一一责之。’应先手巧，睡觉，便把火作高座，及鬼子母座。镜明食时往，应高座之属，具足已成。闻应说梦，遂夫妻受五戒。病亦寻差。”^②这是通过不杀生、读经等活动，以梦的形式体现治病救人灵验故事，也是印度佛教进入民间后吸引信众的重要方式。

两晋南北朝时期，印度佛教进入中国民间后特别重视灵验信仰的宣传，这成为吸引民众的重要手段，与此同时，产生于中国民间的灵验故事又从各个方面改变了印度佛教的面貌，体现出明显的中国民间化趋势。灵验主要是佛教教义、信佛得益等内容的反映。同时，灵验也反映如北魏战乱等政治领域的内容。总的来看，佛教灵验故事更多的是广大民众社会生活史的生动写照。

四、印度佛教中国民间化的复杂性

印度佛教中国民间化具有双重特点：一方面，它与巫术、万物有灵的原始宗教有着密切的联系；另一方面，它具有反制度化宗教的特点。在信仰、仪式、象征等方面，印度佛教中国民间化表现出一定的特点^③：

1、从信仰上讲，巫术、鬼怪、原始崇拜、道教信仰的某些元素融汇于进入民间的印度佛教，并与佛教信仰一起构成了印度佛教中国民间化的信仰内容。

第一，南朝梁沈约的《俗说》中“沈僧照”条说明民间对巫术的信仰以及佛教与巫

^① [晋]荀氏：《灵鬼志》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973年，第314页。

^② [晋]荀氏：《灵鬼志》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973年，第318页。

^③ 王欣，宇恒伟：《〈古小说钩沉〉中的民间佛教及其史料研究》，《南京航空航天大学学报》，2007年第3期，第77-78页。

术的并存的状况。巫术背后的神奇力量成为民众崇拜的对象。印度佛教进入民间后利用巫术，这是形成民间化的核心。

第二，南朝祖冲之的《述异记》记载：“广州显明寺道人法力，向晨诣厕，于户中遇一鬼，状如昆仑，两目尽黄，裸身无衣。法力素有膂力，便缚着堂柱，以杖鞭之，终无声。乃以铁锁缚之，观其能变去否。日已昏暗，失鬼所在。”^①与鬼神进行艰苦卓绝的斗争，在一般情况中佛教取得决定性胜利；但鬼怪具有挥之不去的影响，民众对鬼怪是崇敬的。同时，受儒家思想的影响，民众对人鬼也十分尊崇。印度佛教进入中国民间后不可避免地与据有浓厚传统的鬼神信仰结合在一起，这是促使印度佛教中国民间化的一个重要因素。

第三，印度佛教进入中国民间后，与业已在民间流行的道教形成既冲突又融合的关系，民众援道入佛和佛道并举成为印度佛教中国民间化的重要推动力量。

第四，两晋南北朝时期进入中国民间的印度佛教，在信仰方面最受民众欢迎的是观音菩萨。观音可以帮助人们解除病痛、求得子嗣、逃过劫难，甚至达到极端化的程度，即使做过什么坏事，在遇到灾难时只要念观音名号即可获得解脱，如

荥阳高荀，年已五十。为杀人被收，锁顿地牢，分意必死。同牢人云：“努力共念观音。”荀云：“我罪至重，甘心受诬，何由可免？”同禁劝之。曰：“始发心誓：当舍恶行善，专念观音，不离造次。若得免脱，愿起五层浮图，舍身作奴，供养众僧。”旬日用心，鉗锁自解。监司惊惧。语荀云：“若佛神怜汝，斩应不死。”临刑之日，举刀刃断。奏得原免。^②

印度佛教中国民间化佛教的信仰体系以佛教信仰为主体，以巫术、鬼怪为补充。佛教神灵的神通广大给世人以美好的愿望，其职能体现出泛化倾向，并与世俗生活息息相关。

2、从仪式上讲，印度佛教进入中国民间化后，其仪式也受到中国民间固有的宗教文化的深刻影响，不断偏离印度佛教的原貌，呈现复杂多样的特征。总体上看，主要有烧香、忏悔、礼拜、供养、浴佛、造像、建塔寺、斋戒、读经、听经、诵经、写经、造经、刊经、念佛、放生、布施等。其中，浴佛在当时非常盛行。行像活动与浴佛节有密切的关系，根据北魏杨衒之《洛阳伽蓝记译注》记载：“四月四日，此像常出，辟邪师

^① [南朝]祖冲之：《述异记》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973年，第307页。

^② [南朝]刘义庆：《宣验记》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973年，第551-552页。

子导引其前。吞刀吐火，腾骧一面。彩幢上索，诡谲不常。奇伎异服，冠于都市。像停之处，观者如堵。迭相践跃，常有死人。”^①行像规模巨大，民俗色彩浓重。浴佛、造像、建塔寺、斋戒、读经、听经、诵经、写经、造经、刊经、放生、布施等是以强调功德为主的活动，这些活动常与乐报、解脱、灵验联系在一起，并被民众神圣化，这是民间佛教仪式的一大特点。印度佛教本来有文本可依，但文本对民众来说或许太过高深玄奥，而转经等活动又通常由高僧来完成。所以，民众注重写经、听经、造经等外在形式，而不注重其中的内涵，这成为民众将仪式神圣化的一个重要原因。印度佛教中国民间化与民众生活关系密切，将仪式神圣化能有效地解决生活问题。对于精英阶层来讲，这表现出印度佛教中国民间化佛教的功利性；但对于民众来讲，这是解决生活问题的重要手段。

综上所述，两晋南北朝时期，以印度佛教向中国民间的传播为主线，以中国民间社会为土壤，以印度佛教的中国化为归趣，在中国民间特殊的文化背景和社会环境下，印度佛教同中国古代的巫术、谶语、原始崇拜、儒教、道教的碰撞与融合，在信仰、仪式等方面呈现出一定的特征，体现出印中文明交往的不对称性、复杂性等特征。随着印度佛教的进一步发展以及外来宗教向中国民间的不断传入，唐宋时期印度佛教的中国民间化在各个领域都得到了完整的展现。

^① [北魏]杨衒之著，周振甫译注：《洛阳伽蓝记译注》，南京：江苏教育出版社，2006年，第25页。

第三章 唐宋时期印度佛教向中国民间的传播

与东汉三国和两晋南北朝时期相比，唐宋时期印度佛教向中国民间的传播在路径上表现得更加宽广，为印度佛教在中国民间能够大规模地传播和发展创造了良好的客观条件。在印度佛教向中国民间的传播过程中，一方面，僧侣采用灵活多样的教化方式化导众生，将佛教推向民间，使佛教能够贴近众生；另一方面，印度佛教积极加强它与社会的联系，与社会生活的关系表现得更加密切。唐宋时期，印度佛教之所以能够向中国民间大规模地传播与这时期的思想背景和社会背景有着密切的联系。黄心川认为，菩萨信仰一经传入中国就被广大群众所接受，这与中国传统文化的缺失有关^⑥。我们认为，以菩萨信仰为核心的大乘佛教之所以能被广大群众迅速接受，与以下三个方面的因素有着密切的联系。

在乡村与国家的关系上，佛教起着一定的稳定性作用，并且还在某些方面发挥了社会慈善的功能，从而起着均衡不同阶层利益的作用。在乡村与国家的关系上，村正长、里正等发挥着重要的协调功能，以村为单位的教育、互助活动得以顺利开展，这种秩序的维护是通过行政方式得以实现的。纵观整个唐宋时期，国家对乡村的救济没有足够的关注，而民间有组织或者个人自发的慈善活动则成为慈善的主要表现形式。这些慈善组织有的是基于血缘关系的，有的是基于地缘关系的，也有的是基于业缘关系的，还有的是基于教缘关系的。其中，在教缘关系的慈善组织中佛教的影响是最为突出的。通过扶民解难、植树造林等活动，佛教普度众生的精神得到普遍发扬。这在客观上稳定了社会秩序。

与宗法制传统宗教相比，佛教有着无可比拟的优势。在中国古代，儒家礼法和律法要求人们按照既定的规范约束自己的行为。同时，天神崇拜、鬼神崇拜也在一定程度上发挥着规范人们行为的作用。而印度佛教进入中国以后，对广大群众的思想观念造成了极为强烈的冲击。按照儒教的“符瑞灾异”以及承负的学说，后人的行为受到前人行为的影响，这使得人们对美好生活的向往蒙上了一层阴影，即人们自身的幸福不是自己所能把握的。而佛教使得人们坚信能够以独特的修行法门获得善报，现世和来世的幸福都能掌握在自己的手中。佛教宣传神通广大以及灵验显现等都能给予人们生活以希望和力量。尤其在战乱和人民生活非常困苦的时期，佛教的自力拯救对于对广大群众具有强烈

^⑥ 黄心川在《观音信仰的渊源与传播》序言中谈到这一点。

的吸引力。

另外，就唐宋所采取的佛教政策来讲，佛教是统治阶级在实行无为而治以后比较有效的一种教化方式。在中国历史上，唐代和汉代的社会背景非常类似，它们都是在前一个短命王朝的基础上建立起来的。长期的战争使生产力遭到极大的破坏，统治阶级首先考虑的是如何迅速恢复生产力，因此，都以无为的思想作为指导。事实证明，这种政策对于休养生息是非常有效的。在经过几代的统治以后，唐代国力逐渐趋于强盛，为佛教的迅速发展提供了良好的经济条件和社会条件。宋代则是在与周边国家长期的历史战争中度过的，战乱使人心慌乱，求佛解脱成为民间的普遍诉求。顺应民间的诉求，佛教能够在民间兴盛也就不足为怪了。

第一节 唐宋时期印度佛教向中国民间传播的基本方式

根据学术界一般的说法，隋唐是中国佛教的繁荣时期，从此以后，佛教逐渐走向衰落，李四龙在《中国佛教与民间社会》中就曾讲到学术界对隋唐佛教状况的认识：“隋唐时期形成了中国化的佛教宗派：天台宗、华严宗、三论宗、法相唯识宗、禅宗、净土宗、律宗、密宗等。一般认为，这个时期是中国佛教的黄金时期，认为自此以后宋元明清便走向了衰落。”^①这里所谓的佛教发展的黄金时期主要指的是，在印度佛教向中国大规模传播的情形下，高僧大德掀起了翻译印度佛经的高潮，西行求法的僧人也达到高潮，王公贵族、文人学士对佛教的兴趣日趋浓厚，中国人按照自己对印度佛教的认识和理解，创造出独特的具有印度佛教因子的佛教宗派。因此，这里所谓的佛教黄金时期实际上主要是就印度佛教中国化在精英领域的体现而言的。那么唐宋时期印度佛教在中国民间领域又是什么样的情形，它在整个中国佛教中的地位如何，并发展呈现出什么样的特点，我们首先要追溯的是印度佛教向中国民间传播采用的是哪些传播方式。

印度佛教在中国的民间化是一个长期而复杂的过程，它包含于印度佛教中国化进程之中。其中，南北朝时期是印度佛教中国民间化的第一个高潮，在信仰、仪式、象征等方面都呈现出一定的特点。经过隋代^②，在唐宋三教合一政策基本确立以及外来宗教源源不断地传入中国的背景下，唐宋时期印度佛教的中国民间化影响到民间的政治、经济、文

^① 李四龙：《中国佛教与民间社会》，郑州：大象出版社，1997年，第2页。

^② 隋代一些中国化的佛教宗派已经创立，如天台宗、三论宗、三阶教；产生于唐代的有唯识宗、华严宗、禅宗、律宗、净土宗、密宗和藏传佛教。隋代印度佛教的中国民间化和唐代非常类似，表现出来的特点在唐代得以完全展开，只是在民间化的程度上稍显弱化。因此，本文认为唐代印度佛教的中国民间化涵盖了隋代印度佛教中国民间化的内容，所以对隋代印度佛教的中国民间化未加以讨论。

化、社会生活等诸方面，并由此形成了另一个新的高潮。

在佛教中，佛教信仰和佛教理论是两个重要的组成部分。其中，具有这色彩的佛教理论深奥晦涩，就连知识分子也很难理解，广大百姓更是难以企及。因此，佛教要吸引信众，就必须借助生动、形象的弘法方式。唐宋时期印度佛教进向中国民间传播的基本方式主要有转读、俗讲和变文。

一、转读

在印度佛教中，转读具有比较明确的含义，它是以抑扬顿挫的音调咏诵佛经，是促进觉悟和佛教宣传的一种重要形式，主要有三种功用：第一，转读佛经有助于思维，有助于证得菩提。《大般若波罗蜜多经》就讲到：“从诸佛所闻说契经乃至论义，闻已受持转读温习令善通利，既善通利如理思惟，既思惟已深见意趣，见意趣已能善通达，既善通达得陀罗尼，起无碍解乃至证得无上菩提。”^④由此可以看出，转读佛经能够通达经意，有助于觉悟，即转读是促进觉悟的一种有效方式。第二，转读佛经具有无量功德。宋代施护译的《佛说遍照般若波罗蜜经》有这样的说法：“若人流通此经辗转读诵，获宿命智，能知过去俱胝劫事，一切众魔诸恶患难皆不能侵，常有四大天王及诸贤圣而作卫护。彼人临命终时心不颠倒，一切诸佛及大菩萨俱来迎接，十方净土随意往生。”^⑤印度佛教强调转读具有很多功德，这些功德主要有“宿命智”和往生净土，也就是能获得知过去世的智慧，并能往生善德如来、栴檀德、无量明、相德、无忧德、宝施、华德、三乘行、明德、广众德^⑥。第三，转读经典还有助于促成灵验，这在密教经典中有很多记载：“若天亢旱时，欲祈请雨者，于露地作坛，除去瓦砾及诸秽物……依此经作法转读无不应。知应发愿读经所生功德回向诸龙，愿皆离诸苦难，发无上菩提心，为一切有情降注甘雨。”^⑦即通过引导众生转读密教经典，能够拔苦众生。佛经强调的是转读能够促成灵验，获得诸多功德，增强民众的信心。

在印度佛教中国化的精英领域，转读的含义出现了某些变化。唐代以前转读主要指的是通过咏诵佛经来达到理解佛法的手段，慧皎撰写的《高僧传》记载道安，“既达襄阳，复宣佛法。初经出已久，而旧译时谬，致使深藏隐没未通。每至讲说，唯叙大意，

^④ 《大般若波罗蜜多经》(唐玄奘译),《大正藏》第7卷,第701页。

^⑤ 《佛说遍照般若波罗蜜经》(宋施护译),《大正藏》第8卷,第783页。

^⑥ 大乘佛教的说法，据《十住毗婆沙论》卷五《易行品》所引宝月童子所问经载，东方有无忧世界，佛名善德如来；南方有欢喜世界，佛名栴檀德；西方有善解世界，佛名无量明；北方有不可动世界，佛名相德；东南有月明世界，佛名无忧德；西南有众相世界，佛名宝施；西北有众音世界，佛名华德；东北有安隐世界，佛名三乘行；下方有广大世界，佛名明德；上方有众月世界，佛名广众德。

^⑦ 《大日如来剑印》(失译),《大正藏》第18卷,第200页。

转读而已。”^①道安认为转读就是以抑扬顿挫的音调咏诵佛经，是促进修行的一种方式。或许在佛教初传中国时期，转读通常被认为是一种修行方式。

与之相比，唐宋时期，印度佛教在向中国民间传播的过程中，大量借助转读的方式。与精英层面的转读相比，唐宋民间的转读更加强调功德及灵验，正史和笔记小说对此多有记载。转读经典可能出现异象，如唐代法藏撰写的《华严经传记》云：“释德圆，不知氏族，天水人也。少出家，常以华严为业。读诵禅思，用为恒准……方乃书写。圆跪运想，住目倾心，纔写数行。每字皆放光明，照于一院。举众同见，莫不悲感。久之方歇，复感神人执戟现形警卫。圆与书生同见。余人则不睹焉。又有青衣梵童子，无何而至，手执天华，忽申供养。前后灵感，杂沓相仍。迄经二岁，书写方毕。盛以香函，置诸宝帐，安彼净堂，每申顶谒。后因转读，函发异光。至于洁敬，事绝今古。若兹征瑞盖亦罕俦。此经遽相付授，至今五师。后人入净转读，时有灵应。”^②在这一事例中，转读这种修行方式被描绘为与多种灵验并存，对于转读仪式的讲究通过异象得到了印证，无疑能坚定信众的佛教信念。转读还被认为具有多种功效，对于现实生活具有非常重要的作用，比如转读有治病的功效，据《大方广华严经感应传》记载：“大足年中……有僧弘宝，美仪貌善诵经，每自恃慢于人。忽然一日眉上鬓下，出一瘤瘻，其大如桃。旬日之间，渐长三寸余。其僧耻之不出房门，于寺医疗，日更增甚。因自思惟，此疾有二因缘：一则过去业感，二由见在轻慢贤圣。遂即发愿于其房中，转读华严经一百遍。昼夜香花精恳礼忏，转经至六十遍，夜中忽梦，有人来语之曰：‘汝欲愈病，吾与汝医。以手执刀，截却其瘻。’于便惊觉……经于一月。其疾全瘥。”^③此外，唐代道世在《法苑珠林》中认为转读能生无量功德。转读可以用来治病、延寿、脱险、解难，这在笔记小说中有大量的记载：

王偶家于晋州，性顽鄙。唐元和四年，其家疾疫，亡者十八九，唯偶偶免。方疾，食狗肉，目遂盲，不知医药，唯祷鬼神，数年无报。忽有一异僧请饭，谓曰：“吾师之文，有金刚经，能排众苦，报应神速，居士能受之乎？”偶辞愚，又无目，固不可记。僧劝写之。偶从其言，得七卷，请僧诵之。数日，梦前僧持刀决其目，乃惊寤，觉有所见，久而遍明，数月如旧。偶终身转经不替。^④

唐河东柳沂者，侨居洛阳。因乘春钓伊水，得巨鱼，掣而归，致于盆水中。先

^① 《高僧传》(梁慧皎撰)，《大正藏》第50卷，第351页。

^② 《华严经传记》(唐法藏集)，《大正藏》第51卷，第170页。

^③ 《大方广华严经感应传》(唐惠英撰、胡幽贞纂)，《大正藏》第51卷，第177页。

^④ [宋]李昉等：《太平广记》卷第一百七，北京：中华书局，1961年，第723页。

是，沂有婴儿，始六七岁。是夕，沂梦鱼以喙啮婴儿臆。沂悸然而寤，果闻婴儿啼，曰向梦一大鱼啮其臆，痛不可忍，故啼焉。与沂梦同。沂异之，乃视婴儿之臆，果有疮而血。沂益惧。明旦，以鱼投伊水中，且命僧转经画像。仅旬余，婴儿疮愈。沂自后不复钓也。^①

乾元初，会稽民有杨叟者，家以资产丰贍闻于郡中。一日，叟将死，卧而呻吟，且仅数月。叟有子曰宗素，以孝行称于里人。迨其父病，罄其产以求医术。后得陈生者，究其原：“是翁之病心也。盖以财产既多，其心为利所运。故心已离去其身。非食生人心，不可以补之。而天下生人之心，焉可致耶如是，则非吾之所知也。”宗素既闻之，以为生心，故不可得也，独修浮图氏法，庶可以间其疾。即召僧转经，命工图铸其像，已而自赍食，诣郡中佛寺饭僧。^②

唐孟献忠撰写的《金刚般若经集验记》记载有这样的故事：“前陵州仁寿县尉陈惠妻王氏者，京兆人也。初王氏在家之时，为表兄褚敬，殷勤欲娶。其王氏父母不许共褚为婚。其褚敬每云：‘若不嫁与我为妻，作鬼终不相放。’后嫁与陈惠。数载褚敬遂亡。其王氏随夫在仁寿县，每夜寐之后，梦敬即来相亲，宛若平生，遂觉怀妊。经十七个月，身渐重而不产，不知为计，将作鬼胎。遂入佛堂，取得金刚般若，至心启请，转读此经。每转经时，精意发愿：若是怀孕，愿早平安；若是鬼胎，必早销化。因念诵之力，渐觉身轻。所怀鬼胎，即自散灭。从此之后，转更精勤。遂常受持，至今不绝。”^③这则事例主要从佛教与民间鬼神信仰的斗争方面宣传转读的灵验，在内容上更加丰富。唐宋时期多种宗教并存的状况为民间的转读提供了更加丰富的资源。如《太平广记》记载：“吴可久，越人，唐元和十五年居长安，奉摩尼教。妻王氏，亦从之。岁余，妻暴亡，经三载，见梦其夫曰：‘某坐邪见为蛇，在皇子陂浮图下，明旦当死，愿为请僧，就彼转金刚经，冀免他苦。’……兄弟同往，请僧转金刚经。俄有大蛇从塔中出，举首遍视，经终而毙。可久归佛，常持此经。”^④这则故事反映了印度佛教进入民间的同时，摩尼教也在民间传播，两者在民间存在着积极争夺信众以及相互排斥的现象。印度佛教的中国民间化规律伴随着对民间既有文化的适应，也伴随着对民间其它宗教的排斥。例如，对于长期流行的人鬼信仰，印度佛教往往与其妥协，《太平广记》载：“李元一，唐元和五年任饶州司马……妻泣曰：‘某已亡矣，今鬼也。’……具白元一，写经，速令读之。七遍，

^① [宋]李昉等：《太平广记》卷第四百六十七，北京：中华书局，1961年，第3851页。

^② [宋]李昉等：《太平广记》卷第四百四十五，北京：中华书局，1961年，第3637页。

^③ 《金刚般若经集验记》（唐孟献忠撰），《大正藏》第87卷，第452页。

^④ [宋]李昉等：《太平广记》卷第一百七，北京：中华书局，1961年，第727页。

女乃开目，久之能言，愧谢其夫曰：‘兹堂某柱下，有王将军枯骨，抱一短剑，为改葬之，剑请使留，以报公德。’发之果验，遂改瘗，留其剑。元一因写经数百卷，以施冥冥。”^①这反映出印度佛教在中国民间化过程中虽然已经成为民间的信仰，但民间对于宗教的选择是非常自由的，佛教、道教、儒教、民间信仰都可以成为民众选择的对象。总之，唐宋时期，大量的文献反映出精英领域的转读强调功德。可见，在精英佛教中，转读由启发智慧的重要手段逐渐转变为功德、灵验的表现形式之一。转读经典可以消灾解难，具有无量功德，这是三宝崇拜中“法宝”的重要表现之一。

从转读的经典看，《金刚经》占有主导地位。《金刚经》的流行主要取决于以下几个因素：形式短小，易于民众接受；对功德的论述为民众的转读提供了动力；统治者的推崇，如唐玄宗于开元二十四年（736年）为《金刚经》作注，并颁行天下；高僧和士大夫阶层对《金刚经》的重视对民众具有示范作用，如五代南唐国子博士集观殿侍讲周惟简认为：“夫《金刚经》者，乃众经之源，诸法之本。为苦空之风骨，为寂灭之纲（阙一字）者矣。盖如来示密，独在斯文（阙三字）。”^②各个宗派对《金刚经》的重视，如天台、三论、华严等崇奉《金刚经》，并存有大量注疏，禅宗更是如此。《金刚经》主要宣传空、有，而民众竟将其作为修习功德的重要经典，应与这时期官方、士大夫的宣传是不可分割的。可见，精英佛教对民间佛教产生了极大的影响。

从印度佛教、中国精英佛教以及印度佛教中国民间化等三个不同的领域来看，转读经历了启发智慧——启发智慧与灵验并重——专注灵验的转变过程。在印度佛教中国民间化的过程中，转读含义逐渐脱离印度佛教觉悟的主题，成为印度佛教进入中国民间的一个重要路径，极大地推动了印度佛教的中国民间化。

二、俗讲与变文

俗讲是唐初开始流行起来的面向民间的佛教宣讲方式。借助这种方式，印度佛教经典的核心理论以通俗易懂的格式源源不断地输入民间。

俗讲开始时以寺院为中心吸引信众，而后逐渐转移到城市和乡村，其内容以民间传说、历史故事和现实生活题材为重点，是印度佛教深入民间的重要手段。在俗讲过程中往往伴有斋会，或以斋会配合俗讲，增加了俗讲的娱乐色彩，所谓的“无生深旨诚难解，唯是师言得其真。远近持斋来谛听，酒坊鱼市尽无人。”^③以及“街东街西讲佛经，撞钟

^① [宋]李昉等：《太平广记》卷第一百七，北京：中华书局，1961年，第723页。

^② [清]董诰等：《全唐文》卷八百七十六，上海：上海古籍出版社，1990年，第4063页。

^③ [清]彭定求等：《全唐诗》卷五百二，北京：中华书局，1960年，第5712页。

吹螺闹宫庭。广张罪福资诱胁，听众狎恰排浮萍。”^①就是例证。

俗讲是印度佛教讲说、歌唱等佛经传播方式在中国民间演化的结果，其对象主要是民间大众，尤其是那些文化程度较低甚至没有文化的人。俗讲往往采用喜闻乐见的形式，以生动活泼为基调，有助于唤起群众信仰的热情。俗讲的内容是以印度佛经为文本依据，突出其中某种或者某些佛教思想，逐渐形成丰富多彩的变文。俗讲的程序是：“先敲钟集众，众人依次进入讲堂，法师随入升座，然后大众合声唱佛名礼拜。又有一僧举声唱梵赞，大众唱和。其后唱押座文，再次开经、开赞、忏悔、赞叹、解释经题、入经说缘语、申赞叹、回向发愿。”^②俗讲开始时只有讲经文一类的本子，后来逐渐采用说唱形式增强导世化俗功能，变文由此成为俗讲最重要的文本，特别是以民间传说和历史故事^③为原型的俗讲引起了民众的极大兴趣。周绍良主编的《敦煌变文汇录》^④中提及的变文有阿弥陀经变文、妙法莲花经变文、维摩诘经变文、父母恩重经变文、譬喻经变文、佛本行集经变文、太子变文、目连变文、降魔变文、欢喜国王缘变文、舜子至孝变文、秋胡变文、伍子胥变文、捉季布变文、汉八年楚灭汉与王陵变文、王昭君变文、张维深变文、张义潮变文等。其中，有很多材料是民间传说和历史故事。还有一些变文，如父母恩重经变文宣扬佛教与孝道一致，体现出印度佛教中国民间化对印度佛教的改造和变通。

僧侣对俗讲导世化俗的情形有比较清晰的认识，梁慧皎撰写的《高僧传》对佛教因势利导度化众生的方便有非常准确的说明：“如为出家五众，则须切语无常，苦陈忏悔；若为君王长者，则须兼引俗典，绮综成辞；若为悠悠凡庶，则须指事造形，直谈闻见；若为山民野处，则须近局言辞，陈斥罪目；凡此变态与事而兴，可谓知时知众。”^⑤俗讲最大的特点就是针对不同根器的人，采用不同的讲说方式，分别演说不同的内容，佛教把这种应机随缘的教化方式称为方便。俗讲在唐宋时期是得到皇室支持的，如日本来华僧园仁的《入唐求法巡礼行记》记载：“开成六年(公元 841 年)五月九日五更时拜南郡了，早朝归城，幸在丹凤楼，改年号，改开成六年为会昌元年。及敕于左、右街七寺开俗讲。”^⑥由于俗讲的主讲者在素养上参差不齐，内容随意顺俗，常有伪造，所以，统治者有时也会给予限制，《唐大诏令集》就讲到：“说兹因果，广树签蹄，事涉虚玄，渺同河汉……近日僧道，此风犹盛。因依讲说，煽惑闾阎；溪壑无厌，惟财是敛。津梁自坏，

^① [清]彭定求等：《全唐诗》卷三百四十一，北京：中华书局，1960 年，第 3823-3824 页。

^② 吕建福：《俗讲：中国佛教的俗文学》，《世界宗教文化》，2005 年第 2 期。

^③ 说唱的材料，大部分采取佛经中的故事，也有不少是采取民间传说和历史故事的。

^④ 周绍良：《敦煌变文汇录》，上海：上海出版公司，1954 年。

^⑤ 《高僧传》(梁慧皎撰)，《大正藏》第 50 卷，第 417 页。

^⑥ [日]圆仁撰，顾承甫、何泉达点校：《入唐求法巡礼行记》，上海：上海古籍出版社，1986 年，第 147 页。

其教安施；无益于人，……或出入州县，假托威权；或巡历村乡，恣行教化。因其聚会，便有宿宥；左道不常，异端斯起。自今以后，僧尼除讲律以外，一切禁断。”^①唐玄宗之所以禁断俗讲，主要原因在于俗讲很容易导致聚众闹事和乱敛财富。当然，统治阶级反对俗讲有时是出于礼仪的考虑，比如：“有文淑僧者，公为聚众谈说，假托经纶，所言无非淫秽鄙亵之事。不逞之徒转相鼓扇扶树。愚夫冶妇乐闻其说，听者填咽寺舍，瞻礼崇拜，呼为和尚。教坊效其声调以为歌曲……近日庸僧以名系功德使，不惧台省府县，以士流好窥其所为，视衣冠过于仇雠，而淑僧最甚，前后杖背，流在边地数矣。”^②对于违背儒家伦理的俗讲遭到统治阶级的禁断是比较常见的现象。同时，俗讲中的商业化倾向也成为朝廷禁止俗讲的原因之一，如《四分律行事钞资持记》记载：“如今礼诵讲经，或夫世俗杂伎，心希他物，通号邪缘。或私畜长财，箱囊盈溢，于己物则一毛不拔。”^③在此，俗讲失去了它的本来意义，而变为敛财的一种手段。俗讲有时徒具形式，这对于佛教的宣传是一个严峻的考验。这也反映出印度佛教民俗化进程中世俗化的一面。有些士大夫对俗讲持欢迎态度，如：“释善伏，一名等照。姓蒋，常州义兴人。生即白首，性知远离。五岁于安国寺兄才法师边出家。布衣蔬食，日诵经卷。目睹七行，一闻不忘。贞观三年，窦刺史闻其聪敏，追充州学。因尔日听俗讲，夕思佛义。博士责之。对曰：‘岂不闻乎？行有余力，所以博观。如不见信，请问前闻。’乃试之，一无所滞。”^④在和释善伏对话中，博士认为俗讲是博观的一种方式，这从侧面反映出俗讲是受到当时士人和僧侣欢迎的。即使唐武宗对佛教管理很严厉的时候，俗讲也不是完全禁止的^⑤，这说明，作为弘扬佛教、吸引信众的一种有效手段，俗讲的影响是非常广泛的。

俗讲符合印度佛教针对不同信众施行教化的方便，是印度佛教中国民间化进程中，以印度佛经为基础，以宣传佛教为目的，向民间传播的一种方式。在印中文明交往中，俗讲和变文是适应广大民众需求的结果。同时，从内容上看，它吸收了民间诸多因素。因而，引起了民众极大的兴趣，极大地推动了印度佛教向中国民间的传播。

三、传播方式的理论原则：方便

佛教有众多的修行法门，即针对不同的对象，佛教有不同的教化方式。在印度佛教向中国民间传播的过程中，佛教的“方便”为转读、俗讲和变文等宣传方式提供了理论

^① [北宋]宋敏求：《唐大诏令集》，上海：学林出版社，1992年，第539-540页。

^② [唐]赵璘：《因话录》卷四，北京：中华书局，1985年，第25页。

^③ 《四分律行事钞资持记》（宋元照撰），《大正藏》第40卷，第360页。

^④ 《续高僧传》（唐道宣撰），《大正藏》第50卷，第602页。

^⑤ 学术界一般认为宋真宗明令禁止僧人讲唱变文后，变文这一文学样式归于湮没。

依据。

方便旧译善权，又译权巧施设，音译有“沤波耶”等语，是印度佛教思想体系和实践体系中的重要术语，具有多种意义：第一，相对于“真实法”的方便，指为诱导众生入真实法而根据众生的根器权设的法门，称权假方便、善巧方便。第二，相对于“般若实智”的方便，即立足现实、顺应万事的差别权智。第三，指为证见真理而修的加行。

“方便”因有上述多种意义，故其类别有许多种：慧远《大乘义章》卷十五及《无量寿经义疏》所列的四种方便，即进趣方便、权巧方便、施造方便、集成方便。吉藏《胜鬘宝窟》卷上所列的五种方便，即进趣方便、善巧方便、善权方便、施造方便、集成方便。窥基《法华玄赞》卷三所列的三种方便，即进趣方便、施为方便、集成方便，后又从施为方便中开出权巧方便，而成为四种方便^⑥。印度佛教中有很多关于“方便”的事例，《大唐西域记》卷九记载了这样一则印度佛教的方便事例：因陀罗势罗塞诃山的东峰佛寺前有一座名叫亘娑的塔。寺内僧人习小乘佛教，可以食用三净肉，僧人们都遵守这一寺规。后来，净肉往往难以找到。有个比丘散步时，忽然见到雁群飞翔，于是开玩笑说：“现在僧众的食品不足，摩诃萨应该知道现在正是供应食品的时候。”话刚说完，一只大雁飞回来，当着僧人的面，在地上撞死了。比丘把这个情形告诉了其他僧人，大家都很悲伤，议论着说：“如来确定教法，根据不同的情况，谆谆善诱，而我们顽固不化，只奉行小乘佛教，只有大乘佛教才是真理啊。我们应该改掉原来的陋习，记住大雁给我们的教训，发扬佛法。”于是建造一座塔碑，铭记大雁的事情，并将死雁葬在塔下。这则故事通过佛陀的方便善导，告诉僧人应该顺势而行。《法华经》的第二品和《维摩经》的第二品集中说明了方便的问题。其中，《法华经》的方便品讲到，佛法包含无量智慧，智慧之门很难进入。众生有不同的根器，认识、感知、理解佛法的能力各有不同，这两方面要求佛陀需要以种种因缘、譬喻和无数方便引导众生。《维摩经》的善权品借维摩诘之口，讲善权方便入得佛法，成就菩提。这两品集中论述了为什么以方便启众生智和以什么样的方便启众生智。方便在大乘佛教中具有重要地位，是大乘佛教自利利他的重要手段，并且是通向觉悟的重要手段之一。

在印度佛教向中国民间化传播的进程中，方便作为开启众生智慧的一种手段，其关键在于发心而不在于仪式。有些士大夫对此有清醒的认识，《旧唐书》有言：“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，仍将喻品，用为实录，抄经写像，破业倾家，乃至施身亦无

^⑥ 《中华佛教百科全书》，方便。

所吝，可谓大惑也。亦有缘亡人造像，名为追福，方便之教，虽则多端，功德须自发心，旁助宁应获报？递相欺诳，浸成风俗，损耗生人，无益亡者。假有通才达识，亦为时俗所拘。如来普慈，意存利物，损众生之不足，厚豪僧之有余，必不然矣。且死者是常，古来不免，所造经像，何所施为？”^①这从侧面反映出民众过分强调佛教仪式而忽视义理的情形。不过，有些度化众生的方便却十分突出说法的效应，如《太平广记》记载：“唐天宝中，有刘清真者，与其徒二十人于寿州作茶，人致一驮为货。至陈留遇贼，或有人导之令去魏郡，清真等复往。又遇一老僧，导往五台。清真等畏其劳苦，五台寺尚远，因邀清真等还兰若宿。清真等私议，疑老僧是文殊师利菩萨，乃随僧还。行数里，方至兰若。殿宇严净，悉怀敬肃，僧为说法，大启方便。”^②商贾阶层认为老僧不畏劳苦，是文殊师利菩萨化身。老僧根据个人根器的不同，为他们相应说法。北凉昙无谶翻译的《菩萨地持经》卷八^③谈到了菩萨化导众生的六种巧方便，分别是随顺巧方便、立要巧方便、异相巧方便、逼迫巧方便、报恩巧方便和清净巧方便^④。在印度佛教中国民间化过程中，也有很多关于应用方便的事例。

相州邺城中，有丈六铜立像一躯。贼丁零者，志性凶悖，无有信心，乃弯弓射像，箭中像面，血下交流，虽加莹饰，血痕犹在。又选五百力士，令挽仆地，消铸为铜，拟充器用，乃口发大声，响烈雷震，力士亡魂丧胆，人皆仆地，迷闷宛转，怖不能起。由是贼侣惭惶，归信者众。丁零后时著疾，被诛乃死。^⑤

对于那些不听从教化者，佛教往往采取异相巧方便进行劝化。《太平广记》所记的贼丁零没有信心，指的就是没有生起信仰佛教的心念。异相巧方便通常以佛像的灵异表现出来，故事中所讲的佛像口发大声，响烈雷震，使人亡魂丧胆就是明证。直到最后归信者众，佛教也就得到了信仰。这种教化方式就是异相巧方便。

僧义孚，青社人，解琴，寓于江陵龙兴寺，行止诡谲。府主优容之，俾赉钱帛，诣西川写藏经。或有人偷窃社户所造藏经出货，义孚以廉价赎之，其美财遂为所有。一旦发觉，卖经者毙于枯木下。此僧虽免罪，未久得疾，两唇反引，有以驴口，其热痛不忍也，人皆畏见，苦楚备极而死。同寺有数辈，贩鬻经像，惧而舍财，修

^① [后晋]刘昫等著：《旧唐书》卷九十六，北京：中华书局，1999年，第2049-2050页。

^② [宋]李昉等：《太平广记》卷第二十四，北京：中华书局，1961年，第160页。

^③ 《菩萨地持经》（北凉昙无谶译），《大正藏》第8卷。

^④ 随顺巧方便指顺其所需所愿而教之，令其生信，再教之深意；立要巧方便指菩萨给予众生所求，使之持戒行法；异相巧方便指菩萨于教诫不顺时，则嗔责之，令彼畏惧，舍恶从善；逼迫巧方便，谓菩萨对犯戒者断绝供需，或加以责罚，使之脱离恶法；报恩巧方便，谓菩萨以财物施与众生或使其脱离苦难，众生生报恩之心，但菩萨不欲其世间财利，而使众生供养父母乃至受持禁戒；清净巧方便，谓菩萨成就无上菩提，又使众生坚固信乐，所有染污皆令清净。

^⑤ [宋]李昉等：《太平广记》卷第一百一十六，北京：中华书局，1961年，第811页。

功德，以孚为鉴戒。^①

这是非常典型的逼迫巧方便，即那些信仰佛教不坚定的人，因为违背佛教戒律，受到相应的惩罚，佛教使他人坚定信仰，遵守佛教的戒律。

此外，随顺巧方便、报恩巧方便、清净巧方便的事例也有很多，它们集中表现了印度佛教在向中国民间传播的过程中，僧侣如何采用灵活多变、随机应化的方式吸引信众。上文传播中的俗讲就是针对民众信仰的特点、民众的知识程度和接受方式而形成的特殊的宣教方式。转读也是促进修行的有效方法。在印度佛教中国民间化过程中，因缘、俗讲、转变、变文都是方便的表现形式。民间不是将“方便”当作达到“般若”智慧的手段，而是将方便当作布施、持戒一类的功德，这是印度佛教中国民间化佛教的一个典型特征。从中可见，方便在印度佛教和印度佛教中国民间化中的不同。

第二节 唐宋时期印度佛教向中国民间传播的基本路径

一、利用疑伪经的路径

在域外佛教向中国输入的过程中，佛经起着重要的载体作用。同样，在印度佛教向精英领域传播的过程中，佛经是最为重要的信仰文本^②。高僧翻译的经典是印度佛教正统文本的体现。不过，伴随着印度佛教中国化的不断展开，出现像《中国佛教史》中所讲的：“一些佛教徒已不满足于仅仅翻译外来的佛教，而是把自己所掌握的佛教教义与中国传统的文化思想、宗教习俗结合起来，使用便于民众理解的语句，假借佛经的形式编撰出来进行传教，尽管正统的佛教学者排斥这类经典，但却不能阻止它在民间流行。”^③出于维护佛教正法的目的，一些僧侣不断提出剔除疑伪经的问题，但无法阻止疑伪经的流传。疑伪经从一个方面反映了印度佛教中国民间化过程中信仰的特殊性，从一个特殊层面展现出印度佛教中国化的形式和内容。

1、印度佛教中“经”的意义和作用

根据吕澂的研究，“后世佛徒一般都相信，保存下来的经、律在释迦时代就有了。”^④并且“很可能首先结集的经典是九分教形式。”^⑤经有狭义和广义两种涵义。从广义上讲，世尊所说之切教法均称“经”；经所阐扬、诠释之教，称经法、经教。狭义上的

^① [宋]李昉等：《太平广记》卷第一百一十六，北京：中华书局，1961年，第814页。

^② 这里指的是狭义上的经，即以书籍形式出现的佛教经典，和我们通常所说的三藏“经、律、论”中的经有所不同。

^③ 任继愈：《中国佛教史》第三卷，北京：中国社会科学出版社，1988年，第564—565页。

^④ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海：上海人民出版社，2005年，第14页。

^⑤ 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海：上海人民出版社，2005年，第16页。

经指的是记载经教的书籍。经是佛教思想的集中体现。经在印度佛教中具有极其重要的地位，总体而言，表现在两个方面：第一，经是教化众生的根据。三藏九部乃至十二部经，集中体现了佛陀的说法，是佛教徒赖以修行的准则和标准。同时，经也是度化众生的根据，佛教的义理、戒律、组织、仪轨均可以从经中找到依据。第二，经是启发思维的重要手段。佛陀说法通过佛经得以展现出来，所谓的“摩诃卢比丘见佛现身光像，悲喜悚栗，稽首佛足。思惟偈义即入定意。寻在佛前逮得罗汉道。自识宿命无数世事，三藏众经即贯在心。”^①表明只有将三藏经典贯通于心才能理解佛陀的说法。原始佛教特别强调觉悟，只有觉悟才能解脱。大乘佛教也是如此，般若智慧是通向涅槃的途径，即使是禅定也要以理解经典为前提。第三，经是考查信众能否成为沙门的重要依据。《佛般泥洹经》讲：“佛呼比丘入言：‘吾灭度后，其有世人，弃家去秽，欲作沙门。入比丘僧中，先试三月，知行高下。世有四辈人：一辈贫穷不能自活，欲为比丘；一辈负债无以偿之，欲作比丘；一辈在役当时无用，欲作比丘；一辈高士行净无秽，闻无数世乃有一佛。睹佛经典欣然心寤，捐家弃欲，不贪世荣，来作比丘。吾泥洹后，凡诸来者，观于志趣，视于坐起，采于语言，察于躇步，知于施行，善恶所趣，求道用心，精进乐不，三月审察，志高行净，可众乃用作比丘。’”^②这就对入教修行的目的进行了清晰的考察，只有心性高远、不贪图享乐并能欣然读经的信徒才能成为佛弟子。又如《大般涅槃经》所言：“我涅槃后，若有外道，欲于我法求出家者，汝等不应便听许之。先令四月诵习经典，观其意性为虚为实。若见其行质直柔软，于我法中实有深乐，然后方可听其出家。阿难，所以然者。汝等小智，不能分别众生之根，是故令汝先观之耳。”^③通过观察外道读经时的神态就能断定他们是否真心入教。第四，读经是供养的重要内容，“世尊又复告阿难言：‘欲供养我报于恩者，不必以此香花伎乐，净持禁戒，读诵经典，思惟诸法深妙之义。斯则名为供养我也。’”^④正是因为经是佛法很重要的修行依据，所以不必以香花伎乐供养，只要能够读诵经典，并且能思维精进就是对佛法的最好供养。

2、疑伪经在印度佛教中国民间化中的地位

在印度佛教向中国民间传播的过程中，经的作用是十分重要的。因为经是佛法的集中体现，所以对于信众来讲，经就是衡量一切的标准。总体来讲，在印度佛教向中国精英领域的传播中，维护经典的正统性是精英领域非常重要的一项任务。精英领域的佛教

^① 《法句譬喻经》（晋世沙门法炬共法立译），《大正藏》第4卷，第593页。

^② 《佛般泥洹经》（西晋白法祖译），《大正藏》第1卷，第172页。

^③ 《大般涅槃经》（东晋法显译），《大正藏》第1卷，第204页。

^④ 《大般涅槃经》（东晋法显译），《大正藏》第1卷，第199页。

信众对疑伪经的态度是非常明晰的，《出三藏记集》、《法经录》、《仁寿录》、《静泰录》、《大唐内典录》、《大周勘定众经目录》、《开元释教录》等均有专门对于疑伪经的说明。在判定是否疑伪经的过程中，逐渐形成了“权威”，它要求必须按照权威去修行。正统印度佛教进入中国民间以后，受民间各种力量的制约而不断发生变化，为了使这些变化得到承认和推广，大量疑伪经涌现出来。所谓疑伪经，就是中国人假托佛说法的名义，以印度佛经的格式编写成的经典。判定一部经典是否是疑伪经要具备丰富的佛学知识，所以一般都是僧侣以及官方来进行判断。判定是否疑伪经通常有两个重要的标准：一是经典是否自域外传来，如果不是那么就属于伪经；二是如果经典是从域外传来，那么，是否有确切记载的翻译者，如果没有则属于疑伪经。

疑伪经作为展现民间佛教信仰的一种重要形式，在不同地区也会有不同的表现。唐宋时期敦煌佛教中保存的大量疑伪经，比较典型地体现了疑伪经在民间的流布情形。因为敦煌文献保存的疑伪经“注意迎合世俗需求和传统意识，因而更加受到民众的欢迎，更容易流传于民间。”^①从《大正藏》第85卷的内容看，《父母恩重经》、《延寿命经》、《续命经》、《咒魅经》、《高王观世音经》、《佛母经》等疑伪经之所以流行，不仅是因为中国人自己杜撰并加入了中国传统思想，而且更重要的是有一部分佛教经典抄写不完整或者不得要义，正如僧佑所言：“抄经者。盖撮举义要也。昔安世高抄出修行为大地道经，良以广译为难，故省文略说。及支谦出经亦有李抄，此并约写胡本，非割断成经也。而后人弗思，肆意抄撮，或棋散众品，或爪剖正文，既使圣言离本，复令学者逐末。竟陵文宣王慧见明深，亦不能免。”^②抄经是民间佛教中的最重要活动之一，既然连很多知识分子都很难抓住核心，因此，民众所抄写的佛经而成为疑伪经也在所难免了。所以，有时抄经不能抓住核心或者抄经不完整也作为判定是否疑伪经的一个标准。

印度佛教中国民间化过程中出现的疑伪经展现出以下几个方面的特点：一是注重重新塑造印度佛教的神灵，如《十王经》、《地藏菩萨经》、《救苦观世音经》、《高王观世音经》、《普贤菩萨行愿王经》、《妙法莲华经马明菩萨品第三十》等就是代表。观音、地藏、普贤、阎罗王等神灵在民间十分流行，关于它们的疑伪经比比皆是。以观音信仰为例，从魏晋南北朝开始，观音信仰在民间就十分流行。唐宋时期，《太平广记》、《夷坚志》、《法苑珠林》等关于观音灵验的记载大量地出现。敦煌残卷的疑伪经如《高王观世音经》有大量的咒语，强调“称名即解脱”的易行乘，很能适应民众的现实需求，这实际上

^① 严耀中：《中国宗教与生存哲学》，上海：学林出版社，1991年，第211页。

^② 《出三藏记集》（梁僧祐撰），《大正藏》第55卷，第37页。

对《妙法莲华经观世音菩萨普门品》“持菩萨名解脱”的极端化的发扬。《救苦观世音经》基本上也是对《妙法莲华经观世音菩萨普门品》的发挥和演绎，并强调了不行善就入地狱的恐怖故事。《妙法莲华经马明菩萨品第三十》同样源于《妙法莲华经观世音菩萨普门品》，宣扬称名行善、行恶入地狱之事。这些类型的观音类疑伪经当然在形式上本身就不源予域外，更重要的是它违背了判定疑伪经的另一条原则“抄写不择要义”，和《出三藏记集》所讲的属于一种情况，“佛所制名数经五卷，右一部。齐武帝时，比丘释王宗所撰。抄集众经有似数林，但题称佛制，惧乱名实。故注于录。”^①这种抄经纪录的情形，哪怕附上“佛制”的名号，也历来为僧侣所排斥，《法王经》就是这种典型，其中吸收了《法华》、《华严》、《般若》、《维摩》、《涅槃》等众多佛经的思想。很多佛教神灵被赋予了浓重的他力拯救、拔苦众生、慈悲、神通等品格。在印度佛教中国民间化过程中，疑伪经成为民众自由、灵活、开放地选择和表现信仰宽泛性的形式。二是突出中国传统思想，如《佛母经》、《父母恩重经》等广泛宣传孝道思想。孝道最后往往归于佛教的无常和崇敬三宝等义理。印度佛教中也有孝道的因素，但中土的疑伪经过分渲染这种色彩，使佛教与儒教的联系更加紧密，因而极易为信众所接受。此外，《七千佛神佛经》以神符消灾增福，吸收了道教的某些因素，这明显是借用道教的影响宣传佛教思想。借助中国传统的儒教、道教等，疑伪经在民间得到大范围的传播。三是极力宣扬功德活动的疑伪经，如《新菩萨经》宣扬抄经具有无量功德，写经越多，自然获得的功德也就越多。《延寿命经》宣传念经、抄经能延年益寿、增加福报、消灾解难。《救疾经》则是宣传造经以及行佛事可治愈疾病。无论从疑伪经包含的内容，还是它们的功用看，疑伪经在民间的流行与正典有非常显著的差别。

从上文我们可以看出，印度佛教在精英领域中有经典作为支撑，同时又受到经典的束缚，与佛教相关的一切礼仪、信仰、活动必须从佛经中找到依据。而在印度佛教中国民间化过程中，信众则可以主动、大胆、自由地对佛教经典进行演绎和发挥。这是印度佛教在精英领域和民间领域经典信仰上最主要的一个不同点。

二、利用民俗的路径

印度佛教传入中国民间后首先面对的就是如何调整它与根深蒂固的民间风俗习惯的关系。为了拓展传播的路径，印度佛教必须深入民间，顺应民俗，因为只有这样方可

^① 《出三藏记集》（梁僧祐撰），《大正藏》第 55 卷，第 39 页。

度化众生。早在东汉时，印度佛教的中国民俗化就已经开始，前文中我们提到的《西京赋》中的内容就是印度佛教中国民俗化的表现之一：“白象行孕，垂鼻磷囷。海鳞变而成龙，状婉婉以昱昱。舍利颺颺，化为仙车，驷驾四鹿，芝盖九葩。蟾蜍与龟，水人弄蛇。奇幻倏忽，易貌分形。吞刀吐火，云雾杳冥。”^①这是以民俗的形式宣传佛陀的故事。印度佛教中国民间化进程中，相对于原始崇拜来说佛教具有很多优越性，如不杀生与民间生活息息相关，因此更能取得信众的支持。统治者对于印度佛教的民俗化有所戒备，因为僧众走向民间容易引起民众聚众闹事，因为儒家思想在封建统治者眼中处于首要地位。在顺应民俗方面，印度佛教在走向中国民间的过程中主要体现为以佛教为基础，以儒家为借鉴，以道教和其它民间文化为补充，适应民众现实生活的需要。这种发展态势为印度佛教中国民俗化开拓了新的道路。

印度佛教的中国民俗化既是一个“民俗化”的问题，也是一个“化民俗”的问题，这是一个问题的两个方面，从不同的角度可以得出不同的结论。佛教的民俗化包罗万象，民间生活习惯、节庆、神灵、文化生活等均属于这一范畴。佛教的民俗化是一个潜移默化的过程，佛诞节、腊八节以及庙会等佛教节庆活动突出反映了印度佛教中国民俗化的路径、内容和特点。

在印度佛教中国民俗化的节庆中，佛教往往充当着核心要素，如《大宋僧史略》记载：“德宗贞元三年，敕正月十五日燃灯。是汉明帝因佛法初来与道士角法，敕令烛灯，表破昏暗云。唐僖宗幸蜀，回中原多事，至昭哀皆废。梁开平二年，诏曰：近年以风俗未泰，兵革且繁，正月燃灯废停已久。今后三夜门坊市门公私燃灯祈福。庄宗入洛，其事复兴。后历诸朝，或然或不。我大宋太平兴国六年，勅下元亦放灯。三夜为军民祈福，供养天地辰象佛道。三元俱燃灯放夜，自此为始。”^②受到朝廷的支持，佛教的仪式演化为全民祈福的活动，印度佛教借民俗之力得以迅速向中国民间传播。

印度佛教在中国民俗化过程中又显现出它与中国文化交融的现象。在民俗化过程中，印度佛教逐渐发生变形，与中国文化的交融使其更加深入民间社会生活。同时，又逐渐丧失了自身的某些特质，这是一个不可避免的现象。在印度佛教中国民俗化的节庆中，印度佛教与儒教的关系非常密切，由于儒教在国家宗教中具有特殊的地位，印度佛教往往采取与其融合的倾向。盂兰盆节就非常典型地体现了这一特点^③。据北宋梁克家

^① [东汉] 张衡：《西京赋》，[梁]萧统撰，李善注：《文选》，商务印书馆，1959年，第43页。

^② 《大宋僧史略》（宋贊宁撰），《大正藏》第54卷，第254页。

^③ Stephen F. Teiser, "Ghosts and Ancestors in Medieval Chinese Religion: The Yü-lan-p'en Festival as Mortuary Ritual", *History of Religions*, Vol. 26, No. 1. (Aug., 1986), pp. 47-67.

在《淳熙三山志》中所言，孟兰盆会州人排设祖考斋筵，逐位荐献。前中元一二日，焚纸衣具酒馔享祭，逐位为纸衣焚献。这都是祖先崇拜的痕迹。中元节非常鲜明地体现了三教合一的趋向，并体现出多神信仰的特征，北宋周密的《武林旧事》有言：“七月十五日，道家谓之‘中元节’，各有斋醮等会。僧寺则于此日作盂兰盆斋。而人家亦以此日祀先，例用新米、新酱、冥衣、时果、彩缎、面棋，而茹素者几十八九，屠门为之罢市焉。”^①南宋吴自牧的《梦粱录》也讲到：“正月十五日元夕节，乃上元天官赐福之辰。昨汴京大内前缚山棚，对宣德楼，悉以彩结，山脊上皆画群仙故事，左右以五色彩结文殊、普贤，跨狮子、白象，各手指内五道出水。”^②这说明，佛教、儒教、道教、民间文化的因素都能包含在印度佛教民俗化中，为民众所信仰和崇拜。

随着时间的演变，实现了中国民俗化的佛教节庆逐渐出现“宗教淡化”的现象，这是一个既民俗化又世俗化的过程。佛教节庆的喜庆色彩日益浓厚，如：“正月十五日元宵，大内前自岁前冬至后，开封府绞缚山棚，立不正对宣德楼。游人已集御街两廊下。奇术异能，歌舞百戏……以彩结文殊、普贤，跨狮子白象。各于手指出水五道。其手摇动，用辘轳绞水上灯山尖高处，用木柜贮之，逐时放下，如瀑布状。又于左右门上，各以草把缚成戏龙之状……万姓皆在露台下观看，乐人时引万姓山呼。”^③时间的延伸消解着节日的佛教色彩，商业色彩却日益浓重，所以，原来具有的宗教色彩日渐淡化，而经济对佛教的冲击特别大^④。印度佛教渗入中国民俗是一个潜移默化的过程，中国民间的信仰、仪式、节庆等方面使印度佛教发生了重大变化，这是印度佛教中国民间化过程中不可避免的现象。

三、利用神通的路径

神通既是印度佛教同道教以及其它宗教斗法的手段，又是印度佛教争取信众、宣扬佛法的一种方式。在走向中国民间化的过程中，神通是印度佛教贴近民众非常有效的一种方式。受中国传统宗教文化的影响，印度佛教在中国民间的神通往往体现出不同宗教神通糅合的现象，因此，在中国民间形成了不同类型的神通，这显然与印度佛教中的神

^① [北宋]孟元老等著：《东京梦华录都城纪胜西湖老人繁盛录梦粱录武林旧事》卷六，北京：中国商业出版社，1982年，第49页。

^② [南宋]吴自牧著：《梦粱录》卷一，1982年，第2页。

^③ [北宋]孟元老等著：《东京梦华录都城纪胜西湖老人繁盛录梦粱录武林旧事》卷六，北京：中国商业出版社，1982年，第37-38页。

^④ Simon Zadek, “The Practice of Buddhist Economics? Another View”, *American Journal of Economics and Sociology*. Vol. 52, No. 4. (Oct., 1993), pp. 433-445.

通是不同的。

1、印度佛教与神通

要谈论印度佛教与神通的关系，首先要追溯神通一词的起源。著名巴利文学者郭良鋆认为，神通是梵文 *abhi�na*（巴利文 *abhinna*）的汉译，其词根是 *jna*（知），由这个词派生的名词与感知有关。*Abhi�na* 通常的意义是记忆，而在佛教经典中 *abhi�na* 译为神通，意即超常的智能^①。从其词源意义看，神通是实现超自然和超社会力量的一种方式。

在婆罗门教的经典中就有关于神通的描述，双马童神具有各种威力，它能使瞎子复明、枯木开花等等，因而受到婆罗门教信众的广泛崇拜。在佛教经典中我们还可以看到婆罗门教和其它外道各施神通的例子，这说明，神通不是佛教所专有的。就印度佛教与神通的关系来讲，主要表现在以下几个方面：

第一，神通在印度佛教的修行中占有一定的地位，它是在禅定过程中出现的一种现象。在印度佛教的戒定慧修行中，由戒到定再到慧是依次由低到高的三个阶段。在从定到慧的阶段过程中，出现神通现象是完全可能的。即神通是佛教修行过程中的产物。

第二，神通不同于咒术，《长阿含经》卷十六中对这个问题作了说明，佛陀讲他教化弟子处静默思佛道，不教现神足的方法，是因为如果现神足很容易被婆罗门误解为瞿罗咒。佛陀认为神通很容易掩盖佛教的本质，并容易将其与巫术混同。神通之所以不允许显露，说明佛教的根本在于关注生死等终极问题。

第三，印度佛教特别强调智慧神通的重要，神通要以菩提为根基，《增壹阿含经》卷二十九记载一则目连与舍利弗比较神通，结果神足第一的目连输给智慧第一的舍利弗。目连非常疑惑，以为自己的神足退步了，但佛陀告诉目连，并非他退步了，而是舍利弗专修智慧，因为智慧才是最大的神通。

第四，佛教中神通的运用有两种基本情况：首先，应用神通的出发点必须是出于慈悲之心以及度化众生的需要。佛陀最初并没有禁止弟子们使用神通，他自己也有展现神通之时，但是使用神通的前提是要以智慧来引导众生。以神通来炫耀或以神通力来胁迫他人，都是被禁止的。但是比丘们似乎很难严格遵守，还是有人会在俗家人面前显示神通。因此，律部按照其动机来判定是否能够运用神通。其次，神通是度化众生的方便。与小乘佛教相比，大乘佛教使神通更加复杂化，甚至可以使用咒术以及神通来度化众生，《观世音菩萨普门品》就描述了很多菩萨展现威力的例子。从原始佛教到大乘佛教，神通的含义有所变化，大乘佛教使神通展现出神秘化色彩，更能起到吸引信众的作用，在

^① 郭良鋆：《佛教神通观》，《南亚研究》，1994年第2期，第17页。

印度佛教走中国民间化过程中出现的他力拯救以及祈求神通等与此颇为一致。

第五，在巴利文经典中记载有神变、天眼、天耳、他心、宿命、漏尽通等六种神通。其中，前五种神通是世间神通，最后一种是出世间神通。出世间神通更加符合佛法的要求。根据台湾佛教学者丁敏的研究，《大乘义章》卷二十记载的得到神通方法有四种，分别为生四禅天之果报而自然得之报通、仙人依药力自由飞空之业通（由业所得之通力）、婆罗门依持咒所得之咒通、依修禅定而得通力之修通。其中，业通与咒通属于外道神通。在《法句譬喻经》中，有着各式各样叙说佛以神通度化众生的故事。佛陀以法力无边的神通力，来度化众生，来说因果业报之事，使佛教走上神秘化、信仰化的路线，也使佛教能够快速普及到社会的民众阶层中^①。反映民间信仰的志怪小说等就大肆渲染神通的作用，解脱、功德等变得极为容易，这无疑增强了民众信佛的愿望。

2、神通在唐宋印度佛教中国民间化中的作用

印度佛教的神通在唐宋时期印度佛教的中国民间化过程中得到极大的发扬，并出现很多变化。从佛教神通功用的角度看，唐宋时期印度佛教在中国民间施展的神通可以分为几类：

神通可以用来预知过去的事情。宋洪迈的《夷坚志》记载，溧阳有一个痴狂僧，所言祸福能立即应验。“一民家娶妇三日，僧往贺曰：‘我来贺婚，当与我酒。’主人沃之巨杯。又欲见新妇，其家难之。妇亦不肯出。请不已，乃令一见。僧熟视良久，近前拥持……方悟僧所云‘难难’者，不可免也。”^②这实际上属于印度佛教的宿命通，即预知众生的过去状态。

神通可以用来祈雨。如：“僧惠吉张氏……时大旱，县人作土龙祷雨。张投牒请自祈禱，约明日午必雨，不尔，愿焚躯以谢。即趺坐积薪上。民之轻剽祸贼者，争益薪。及明，烈日滋炽，万众簇观，至秉炬以须。如期，果大雨。”^③这则僧人显示神通的事例，以利益众生为目的，与印度佛教对神通的规定一脉相承。祈雨是造化众生的神通，得到佛陀的默许，符合应用神通的前提条件。

进入中国民间的印度佛教神通与道教、谶纬、咒术等迅速混合，并受它们的影响而发生很大变化。例如《太平广记》记载唐开成年间（公元 836-840），“唐开成中，有僧金刚仙者，西域人也，居于清远峡山寺，能梵音，弹舌摇锡而咒物，物无不应。善囚拘

^① 丁敏：《佛教经典中神通故事的作用及其语言特色》，《台北市立师范学院学报》，1992 年，总第 23 期，第 265-282 页。

^② [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981 年，第 1203 页。

^③ [宋]李昉：《太平广记》卷第九十六，北京：中华书局，1961 年，第 643 页。

鬼魅，束缚蛟螭，动锡杖一声，召雷立震。”^①僧人善符篆咒，这也是佛教神通融合外道神通的产物，如：“越州僧愿成客京师，能为符篆咒，时王雱幼子夜啼，用神咒而止，雱虽德之，然性靳啬。会章敦察访荆湖南、北二路，朝廷有意经略溪洞，或云蛮人多行南法，畏符篆，雱即荐成于章。章至辰州，先遣张裕、李资、明夷中及成等，入南江受降，裕等至洞而秽乱蛮妇，酋田元猛不胜其愤，尽缚来使，剗斩于柱，次至成，成搏颊求哀，元猛素事佛，乃不杀，押而遣之。愿成不以为耻，乃更乘大马，拥挝斧以自从，称察访大师，犹以入洞之劳，得紫衣师号。”^②这则事例比较特别，因为以符篆咒呈现的神通属于外道神通，而不属于印度佛教神通的内容。这是印度佛教中国民间化过程中深入中国民间的权宜之计。符篆咒属于道教的内容，佛教进入民间后很可能吸收了道教的成分。此外，还有一些巫祝利用佛教的巫术的例子。巫祝神通的应用如婚姻、生育、驱病、丧葬等远远超出了佛教神通的范围，这与巫术内容的庞杂以及它的广泛适用性是不可分割的。在祈雨等神通上，佛教和道教仪式的不同反映出两者具有不同的特点^③。

总之，在印度佛教中，神通是度化众生的方便，这与婆罗门教、祆教等的神通有所不同。漏尽通在印度佛教中国民间化中表现得很不明显，这是它同僧侣佛教的一个重要区别。印度佛教的神通是觉悟达到一定阶段的结果，在利益众生的前提下，神通可以为僧人所用。在印度佛教中国民间化的进程中，也出现僧人显示神通为非作歹的情形，而僧人神通与驱鬼、巫术、道教神通的糅合则完全是印度佛教中国民间化中不同文明交往的结果。总之神通在唐宋时期印度佛教中国民间化进程中具有重要地位，成为印度佛教进入中国民间化有效的方式。

四、利用寺院施加影响的路径

在印度佛教的中国民间化过程中，佛教寺院与民间有着密切的联系：寺院影响到民间的各个领域，透过寺院的这种辐射作用，佛教客观上起着维护乡村秩序的作用。所以，统治者对进入民间的佛教一般采取宽容甚至支持的态度，这又促进了印度佛教在中国民间的传播和发展。

从整体上讲，寺院对民间的影响主要从以下几个层面展开，具体表现在：

从民间佛经的来源看，寺院发挥着主导作用。也就是说，印度佛教的经典或者经过

^① [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第77-78页。

^② [北宋]魏泰撰《东轩笔录》，朱易安、傅璇琮主编：《全宋笔记》，郑州：大象出版社，2006年。

^③ 关于佛教和道教祈雨仪式的不同，可参见《人正藏》中的密教祈雨部分以及刘黎明《宋代民间求雨巫术》一文。

改编了的印度佛教的经典通过寺院源源不断地输入民间，这是印度佛教深入中国民间并不断发生中国化的重要原因。民间佛经的来源主要有三种形式：一是受寺院僧众指导或者受寺院弘法影响，而形成的民间的写经、抄经、刻经等活动造就的经本。这是民间主要的佛经来源。值得注意的是，虽然朝廷曾经一度禁止写经等活动，但它在民间的流行几乎是不可阻挡的，就连官员、僧侣也认为写经是一种功德活动。不同的是，官方和寺院组织的写经等活动更为严格，敦煌《佛说校量数珠功德经》题记就曾提到这一情况。民间的写经极为简单，甚至随意汇集众经以及断章取义也是有可能的。民众的写经、抄经、刻经大多是分散进行的，有些如社邑、村落等组织的写经、造经等活动大多出于临时的安排。二是个别僧人的写经而形成的经本。三是由国家或者寺院组织的写经而形成的经本，有不少也流向民间。在这三种民间佛经的来源中，个人的写经有一部分被供养进入寺庙，寺庙又以传法的形式返回民间。因此，在民间佛经的来源上，寺庙起着重要的作用。

从活动的开展看，寺院无形之中会对民间的佛教活动产生很大的影响。这里有三种形式：一是通过出家人影响家庭。僧侣与世俗家庭之间保持密切的联系，他们既为家人祈福，又为家人说法，从各个方面影响世俗家庭的佛教活动。二是寺院组织的活动直接吸引了大量民众参加。三是通过社邑等组织对民众产生影响。由于社邑组织的广泛性，民众参加社邑就会获得认同感，并在处理与家庭、寺院甚至官方的关系时，获得一定的优势。从敦煌文献看，民众参加社邑是很普遍的现象，因为社邑拥有接济、互助等功能，这种民间佛教组织实际上已经超出单纯的佛教组织的范畴，成为联系民众与社会的良好桥梁。

从民间佛家活动场所的维持来看，由于寺院与民间存在密切的联系，所以民间很多的佛教活动的场所都与寺院相关，这甚至影响到民众的日常生活，如社邑为进行佛事活动，成员要交纳一定的油、粟、麦等作为组织的开支，而寺庙为配合社邑的功德活动，也会为他们提供一些经济报酬，《敦煌社邑文书辑校》就有类似的记载：“乙卯年四月一日佛堂修园众社破除名目如后：平章壘地破粟五斗；载堤日破麦陆斗，破破（破字衍）粟柒斗；垒园日破麦柒斗，破粟柒斗；第二日破麦柒斗，破粟一硕。夜间头破粟三斗。”^①这说明，社邑对寺院产生了一定的依附关系。并且，寺院的经济实力更加充实，在民众生活困苦、经济能力极为有限的条件下，寺院对社邑的控制就成为经济上的渗透。哪

^① 宁可，郝春文：《敦煌社邑文书辑校》，江苏古籍出版社，1997年，第502-503页。此书503页附有说明：“本件似为社邑帮助寺院修园等，寺院为供应社众饭食而支出粮食的帐目。”

怕是不入社的信众^①对寺院往往也产生强烈的依附关系，如《敦煌遗书》斯五八一三社文条的写经生^②就是一例。

作为民间佛教组织的社邑在很大程度上充当了中介的作用。寺院与社邑的联系远远超出它与社众的联系，而社众基本上要听从“三官”的领导。寺院对民间的控制还从社会慈善方面展开的：佛教经典中有很多关于行善积德的故事，这恰好符合了世俗伦理的要求。佛教伦理与世俗伦理的契合使信众能够不断地完善自我，提高自身修养。寺院在劝善中发挥关键作用，它一方面通过僧侣的宣教活动有意识地导世化俗；另一方面在经典的抄写、流通方面有选择的主动权，变文、俗讲等活泼有益的形式更加有利于佛教的传播。特别是专门的劝善书，鲜明地展现了佛教的内容。受到道教的影响并且与疑伪经有密切关系的劝善书造就了广大民众向往佛教的信心，更加壮大了佛教队伍，鲜明地展示了佛教在民间传播和发展的特点。佛教开展的各种慈善活动，如造林植树、救济灾民、治愈疾病等均体现出它对民间社会的关怀。寺院以实际行动发扬佛教的慈悲精神，对于引导人们广造福田、修行佛教有很大的促进作用，也为印度佛教进入民间营造了良好的社会氛围。社邑首先是一种基于佛教信仰而结成的团体，所以，它在传播佛教以及维护社会安定、促进社会和谐方面发挥着独特的作用。具体而言，社邑在民间社会中的作用体现为以下几个方面：社邑能协调广大民众的日常生活，增强认同感和归属感。佛教既是维系民众思想的纽带，也是民众相互联系的重要桥梁。在共同的信仰前提下，经济互助、丧葬互助等活动的开展直接增强了信众之间的情感。社邑是民众提高佛教信仰修养的重要纽带。僧侣参与社邑以及社邑参与寺院的佛事活动就是例证。社邑功能的发挥，在一定程度上受到寺院的影响，并成为调节寺院与信众之间的重要渠道。从社邑与社会的关系看，一方面，社邑成为乡里与民众关系的一个桥梁，因为社邑不仅仅从事与佛教相关的事务，而且与地方行政形成密切的关系，在控制民众方面起着一样的作用。另一方面，社邑组织的慈善活动为民众的生存和发展提供了保护，有利于民众生活，并成为稳定社会秩序的一个重要因素。

总之，唐宋时期印度佛教向中国民间的传播主要通过利用转读、俗讲、疑伪经、民俗、神通、寺院等基本路径展开，较好地适应了中国民间的文化特征和社会背景，使印

^① 实际上，不入社的信众往往经济更为困难，交不起社邑规定的物品，这在“敦煌社邑文书”中有所体现。

^② 宁可和郝春文编著的《敦煌社邑文书辑校》第205页附有说明：“帖中之汜子昇是个写经生，敦煌遗书中保存了十几件他抄写的佛经。”

度佛教能有效地传入中国民间，并且得到民众的喜爱和信奉。同时，印度佛教对民间社会的适应使得印度佛教的中国民间化与印度佛教呈现出很多不同的方面。在唐宋时期印度佛教向中国民间传播的基本路径中，已经呈现了文明交往的一些重要特征，而印度佛教与中华文明交往的历史积淀则是印度佛教民间化之后所形成的民间佛教形态。

第四章 唐宋时期印度佛教中国民间化的基本类型

印度佛教既有显教和密教的区别，又有小乘佛教和大乘佛教的区分，就其向中国的传播来讲又有汉传佛教、南传佛教和藏传佛教的不同，即印度佛教在不同时期、不同地域的传播和发展也会表现出不同的特征，这是事物运动和发展过程中存在的必然规律。那么，印度佛教在中国民间化过程中又会发生怎样的变化？这些变化是由哪些因素决定的？这些变化是否呈现出某种规律？这正是本章所要探讨的内容。

总体上讲，印度佛教进入中国以后，既有在精英领域的传播，又有在民间领域的传播。印度佛教中国民间化之后所形成的中国佛教与印度佛教在精英层面的中国化之后所形成的中国佛教有很大区别。前者可称为中国民间佛教，而后者则是通常意义上的中国佛教。所以，唐宋时期的中国民间佛教是印度佛教中国民间化的历史结晶。我们可以从民间佛教的内涵方面将民间佛教划分为三种不同的类型：民众佛教、民俗佛教和佛教异端。

第一节 民众佛教

所谓民众佛教是指为正统佛教中的下层民众所信奉的佛教，最大的特点就是既没有偏离佛教经典的说法，从而符合正统佛教的体系，又具有简易、实用、淡化理论、重视神异和通俗随意的特点。它是中国佛教中具有最广大群众基础的一种佛教形态，也是中国佛教史上非常普遍的一种文化现象，既是佛教生存的基础，也是佛教感染社会的核心阵地，深刻地影响着中国佛教的发展方向。它与精英佛教一起成为正统佛教的两极，从社会基础方面对精英佛教的存在和发展起着支撑性的作用。

根据宗教构成因素的不同，我们依次从经典、神灵、活动和组织等三个方面对民众佛教进行层层剖析。

一、民众佛教的经典崇拜

佛教属于制度化宗教的范畴，对经典崇拜是非常推崇的，但是不同的佛教派别在经典的念诵和奉持等方面表现出不同的特点。那么，民众佛教在经典崇拜方面有哪些表现呢？

从《太平广记》卷 102 到卷 116 的内容看，民众崇奉的经典主要有《金刚经》、《法

华经》、《观音经》等，此外如《楞严经》、《药师经》、《阿含经》、《金光明经》、《心经》、千眼千手咒等也受到尊奉。这与整个正统佛教中流行的经典是基本一致的。其中，《金刚经》占有突出的地位，从中可以看出民众经典奉持呈现出的某些特点。学术界对此颇多论述，如杨君的《〈金刚经〉与唐朝民众崇经活动及其观念》一文就认为，唐朝民众崇拜《金刚经》的形式、仪轨、目的、理论依据等，在该经经文和教义中均可以找到或多或少的根据，但这种联系并非是一一对应的，相反，存在若干相当引人注目的变更，这些变更非常明显是以民众的普遍需求与喜好作为基本依据，具有极其显著的实用性和简易性特征^①。关于《金刚经》之所以收到世人的崇拜，前文已有说明，在此不加赘述。可以肯定的是，《金刚经》之所以非常流行与《金刚经》本身的特点以及民众有选择的塑造有着密切的联系。

民众佛教的经典来源主要有以下几个途径：一是私印的佛经，比如唐咸通九年（公元868年）王玠出资印刷的《金刚经》卷子，五代曹元忠刊印佛经，延寿和尚刊印佛经等都有明确的记载。刊印佛经虽然是从唐末开始的，但是直到宋代才开始大量地进行。这种私印的佛经很可能有一部分是用于收藏和供奉。唐末刚开始印制佛经时，几乎可以肯定私印不是民间佛经的主要来源；至于两宋时期，根据曹刚华的研究，它仍然不是民间佛经来源的主要形式^②。可以明确的是，由于私印主要是士大夫阶层的助法行为，这种活动理所当然受到很多限制。二是寺院主持进行的印经有一部分进入民间，另外，官方主持的印经或者个人的写经有一部分进入寺庙后，其中的一部分又返回到民间，这都是民间佛经的来源。唐宋时期寺院经济非常发达，加之佛教在民间的日益活跃，出于度化众生的需要，在保存已有藏经的基础上，寺院也刊印了很多佛经，这在客观上也为佛教在民间的繁荣提供了不可或缺的条件，并且成为民间佛经的一个非常重要的来源。三是个人抄写的佛经，这也是民间佛经的一个非常重要的来源。写经、抄经等蔚为成风，甚至成为一种时尚，这在笔记小说等文献中常常可见。《敦煌愿文集》提到的写经也很具有代表性。“窃闻如来出于经教，金口所说十二部尊经，演导群生，心中浪（朗）悟；成想炳然，光影即现……弟子等减割一米之余，奉为亡考亡妣、七世先灵，敬造《维摩经》一部、《华严十恶经》一卷。弟子烧香，远请经生朱令辩用心斋戒；香汤洗浴，身着净衣，在于净室，六时行道……弟子阎硕供养。”^③关于个人抄写佛经的事例屡见不鲜。这则事例还涉及职业经生以及为亡灵供养经典的问题。职业经生的出现说明社会上存在

^① 杨君：《〈金刚经〉与唐朝民众崇经活动及其观念》，《西华师范大学学报》，2003年第6期，第32页。

^② 曹刚华：《〈大藏经〉在两宋民间社会的流传》，《社会科学》，2006年第10期。

^③ 黄征，吴伟校注：《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年，第382页。

着大量需要佛经的现象，抄写佛经成为一种职业则表明佛教逐渐深刻地渗透到社会生活的内部。既然抄写佛经可以雇佣，当佛经稀缺的时候，佛经就可以成为商品。总之，个人抄写佛经的行为从根本上反映了佛教活动的兴盛，也是民间佛经最主要的一个来源。四是官方的写经以及刊印校正的佛经等，这也是民间佛经的来源之一。《唐会要》载：

“上元三年(676年)七月廿八日，门下省书手袁元口写，用纸十八张，装演手善解集、初校，慧日寺义成再校，慧日寺义成三校，慧日寺义成详阅，太原寺大德神符详阅，大德嘉尚详阅，太原寺主慧立详阅，太原寺上座道成判官司农寺上林署令，李德使朝散大夫守上舍奉御阁玄道监。”^①这说明，官方刊印佛经的程序非常繁琐，与民众的写经程式有很大的区别。更重要的是，这次官方刊印的佛经没有祈愿内容；而在民众的写经中，祈愿差不多是固有的内容之一。士大夫阶层特别是达官贵族的写经在程序上也是比较严格的，如斯 2838 高昌王女发愿写《维摩诘经》^②就有校对和审定的程式。在写经的程序方面，民间佛教和精英佛教是有区别的。既然民间的写经和官方的写经都是民间佛经的重要来源，那么，两者之间有什么联系呢？一些历史文献为我们提供了一些线索。根据宋志磐在《佛祖统记》的记载：“二年正月，自中宗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。命有司沙汰僧尼伪滥者，万二千人，并令还俗。敕百官毋得创寺，民间毋得铸佛写经。须者就寺赎取。”^③这里官方是从经济角度考虑废止民间私自印经、铸像活动的。

还有一些极端的写经形式，如刺血写经等既是很常见的崇佛行为，也是民间佛经的重要来源。佛教是如何调和刺血写经和儒教伦理的矛盾的，敦煌文献所记载的一些事例就曾谈及这个问题，“和尚俗姓史氏，法号增忍。以节度使李公度立难刺血写经。尚书难曰：‘教有受之父母，不敢毁伤，文儒刺血书经，实恐非善，恶伤风教，必坏坟典，幸请明宣，以戒来者。’史和尚答曰：‘此难前后虽繁，然道门未至。今以逆防三教，以政群言，小或差殊，伏垂再诘。窃以夫子谈经，志趣垂训，择积善之余庆，去小而无伤，何则拥佛教门，辄关异义？子不闻古者以求聪废目，奄致之分，干将之剑或非，角哀之墓谁赞，此儒教之毁伤也；又有羽客，致尸林野，游戏舟霄，群仙挂骨蓬莱，飞腾碧落，此则道教之毁伤也；我《华严》有一句投火，《涅槃》有半偈舍身，至于慈力剜灯，尸毗救鸽，此则佛教之毁伤也。伏缘彼文，不该三教，圣迹偏在五刑，今则权掩释门，略开儒术。

^① [宋]王溥：《唐会要》卷八，北京：中华书局，1955年，第111页。

^② 斯 2838 《维摩诘经》是流入敦煌的高昌国的写经。

^③ 《佛祖统纪》(宋志磐撰)，《大正藏》第49卷，第373页。

昔先贤以悬头刺股，明载于典坟；当今割股奉亲，必彰旌表；别有直臣烈士，致死亡躯；不然者，谬五礼官，错封太史，比干之虐，焉合重陈；弁子遭辜，宁容再献？韩朋初闻截耳，何不逃刑？苏武既被髡头，便合设拜。且傅说虚陈，高祖曾不流行；韦题虽奏，玄宗全无中的。黄河东注，谁置能回？大教将行，请绝斯义。^①”^②事例中，史和尚和节度使之间主要针对儒教责难佛教毁伤的问题进行了争辩。史和尚讲到道教和儒教同样也有这种情况，其出发点是论证儒释道三教之间有着共同点，表明此时的印度佛教在民间和官方都已经与儒教、道教会通，虽然它偶尔被人所批判，但已经深入社会生活。

同时我们应该看到，在印度佛教中，经常会出现“抄经删削，所害必多。委本从圣，乃佛之至戒也。”^③但是在实际情况中，民间的抄写佛经经常会出现僧祐所认为的情形，“抄经者，盖撮举义要也。昔安世高抄出修行为大地道经，良以广译为难，故省文略说。及支谦出经亦有孝抄。此并约写胡本，非割断成经也。而后人弗思肆意抄撮，或棋散众品，或爪剖正文。既使圣言离本，复令学者逐末。竟陵文宣王慧见明深，亦不能免。若相竞不已，则岁代弥繁芜黩法宝，不其惜欤，名部一成难用刊削。其安公时抄，悉附本录。新集所获，撰目如左。庶诫来叶无效尤焉。”^④如果简要抄写佛经，必须抓住要点，这要求对佛经有正确的理解，显然，这种写经方法根本不适合广大民众。在印度佛教经典中，写经被认为具有三方面的功能：一是出于供养的需要，《小品般若波罗蜜经》讲：“善男子、善女人，若不能受持读诵般若波罗蜜，如所说行，当书写经卷，供养恭敬，尊重赞叹，以好花香、涂香、末香、烧香、杂香，衣服、幢幡、伎乐供养。”^⑤二是写经被认为具有无量功德，这在很多佛典中有类似的表述。当然，这些功德不仅对于佛教的修持是有益的，而且对于免除生活困苦同样具有非常重要的作用。三是强调写经有助于明了佛教义理。相对于印度佛教关于写经的有关规定，唐宋民众在写经方面，极大发扬了功德方面，而忽视了佛经本身的内容，这可能与民众本身的知识水平相一致，也正是民众佛教经典崇拜特点的体现。

民众经常从事的读经、念经、诵经、抄写佛经、造补佛经等崇经活动，集中反映了印度佛教中国民间化扩展的程度和深入的程度。就其功用来说，这些活动反映出民众佛教具有实用性和世俗性等特点，因为民众崇经通常只是为了满足现实生活的需要，而非修行佛法的需要。民众认为崇经能获得很多好处：一是消解罪责。比如宋代洪迈的《夷

^① 郝春文编著：《英藏敦煌社会历史文献释录》，北京：社会科学文献出版社，2003年，第28页。

^② 《道行般若经》（后汉支娄迦谶译），《大正藏》第8卷，第425页。

^③ 《出三藏记集》（梁僧祐撰），《大正藏》第55卷，第37页。

^④ 《小品般若波罗蜜经》（后秦鸠摩罗什译），《大正藏》第8卷，第545页。

《坚志》记载的一则故事，“抚州金溪县有神庙，甚灵显，祈请者施金帛无虚日，积钱至二千缗。宗室善文过庙下，心资其利，焚香祷曰：‘损有余补不足，人神一也。善文至贫，愿神以二十万见假，不然，将白于官，悉籍所有而焚庙。神虽怒，若我何！’既祷，即呼庙祝取钱。……神沉思良久，曰：‘必无钱见归，但诵《金刚经》，每卷可折一十，他无以为也。’既觉而惧，遽斋戒取经讽读。凡三日，得二百过，默祷以谢之，后不复梦。”^①所谓的欠债以讽诵佛经而抵消。古代文献中类似的资料很多，大多是说明以读、念、写经等形式消解自身的罪责，获得解脱。二是延长寿命。“孟知俭，并州人，少时病，忽亡。见衙府如平生时，不知其死。逢故人为吏，谓曰：‘因何得来？’具报之，乃知是冥途。吏为检寻曰：‘君平生无修福处，何以得还！’俭曰：‘一生诵《多心经》及《高王经》，虽不记数，亦三四万遍。’重检，获之，遂还。吏问：‘欲知官乎？’曰：‘甚要。’遂以簿示之，云：‘孟知俭合运出身，为曹州参军，转邓州司金’，即掩却不许看。遂至荒榛，入一黑坑，遂活，不知‘运’是何事，寻有敕募运粮，因放选拔授曹州参军。乃悟曰：‘此州吾不见小书耳。’满授邓州司金，去任，又选唱晋州判司，未过而卒。”^②故事通过入冥这种表现形式，反映出人们在从事佛事活动中，不仅在阴间可以获得很多功德，而且在阳间实现延寿也是有可能的。联系到寿在中国传统文化观念中的地位，通过崇佛来实现延寿是很正常的现象。三是治愈疾病，这也是与生活密切相关的功效，民众的很多崇经活动都涉及这个方面。《宋史》记载：“道幼沉嶷不群，罕言笑，喜亲笔砚，文徽特爱之。未冠，以词业称。侍母渡江，奉养以孝闻。母尝病，思鳜羹，方冬苦寒，市之不获。道泣祷于河，凿冰取之，得鳜尺许以馈。又剗臂血写佛经，母疾寻愈。后数年，母卒，绝意名宦，游五台，将落发为僧。一夕，震雷破柱，道坐其下，了无怖色，寺僧异之，咸劝以仕。”^③这则事例巧妙地将治病和孝道结合在一起，更能得到世人的认可和赞同，也为佛教在民间的进一步扩展和深入创造了条件。四是维持生计。《旧唐书》记载：“王绍宗，扬州江都人也，梁左民尚书铨曾孙也，其先自琅邪徙焉。绍宗少勤学，遍览经史，尤工草隶。家贫，常佣力写佛经以自给，每月自支钱足即止，虽高价盈倍，亦即拒之。”^④随着写经、读经、诵经等活动的兴盛，社会上出现了一批写经生，这在文献中已有记载。对于写经生而言，写经、读经、诵经是用来维持生计的。如果有佛教的信仰，写经就不仅是维持生计，而且也能满足信仰的需要，例子中的王绍

^① [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第43页。

^② 上海古籍出版社编：《唐五代笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社出版，2000年，第39-40页。

^③ [元]脱脱等：《宋史》卷二百九十六，北京：中华书局，1999年，第8013页。

^④ [后晋]刘昫等：《旧唐书》卷一百八十九，北京：中华书局，1999年，第3376页。

宗就是代表。五是供养。除去一些与生活密切相关的功效，写经、诵经等也有满足信仰的需要，如：“窃闻如来出于经教，金口所说十二部尊经。演导群生，心中浪（朗）悟；成想炳然，光影即现……弟子等减割一米之余，奉为亡考亡妣、七世先灵，敬造《维摩经》一部、《华严十恶经》一卷。弟子烧香，远请经生朱令辩用心斋戒；香汤洗浴，身着净衣，在于净室，六时行道……弟子阎硕供养。”^①如此类似的记载有很多。这种情形在民众的崇经活动中也很流行，它通常与宗法制传统宗教结合在一起，构成了传统文化中的一个特殊现象。

以上关于民众佛教中崇经功效的记载说明，崇经既满足了民众实际生活的需要，又满足了民众佛教信仰的需要，其中体现的世俗性、实用性、信仰性特点都是很明显的，即民众希望通过崇经获得功德，消灾解难，治病延寿，获得乐报，在今世和来世过上幸福生活。相较于现实需要，崇经体现出民众对来世的诉求并不突出。

二、民众佛教的神灵信仰

相对于原始佛教的智慧解脱和自力拯救，大乘佛教在神灵观和解脱观上具有自己的特点。大乘佛教塑造了众多的神灵，它们被赋予了广大的神通，信众因为对它们的信仰而获得解脱。唐宋时期，观音、普贤、弥勒、释迦文佛、阎罗、毗沙天王等神灵在士大夫阶层和民众中都比较流行，与两汉时期相比，唐宋时期民众信仰的佛教神灵似乎更为广泛，这与大乘佛教的盛行是密切相关的^②。并且，受中国文化改造的神灵如观音、阿弥陀佛、弥勒佛、天王、地藏、阎罗等在民间的影响特别深刻，这些神灵本身就是印度佛教中国民间化的集中成果。

在民众的神灵崇拜中，念佛名号和佛像崇拜是两种最为重要的表现形式，其中，念佛名号是以念佛的形式展现出来的礼佛形式，佛像崇拜则是以偶像崇拜的形式表现出来的渴望得到神灵拯救的形式，佛像崇拜又可分为造像和佛像灵验两种类型。

念佛名号是佛教神灵崇拜的一个重要表现。念佛在印度佛教中已有，在印度佛教中国民间化过程中，念佛进一步得到高扬，如念佛是结社的一个重要内容。从民间的念佛看，有念普贤和文殊菩萨名号的，如《俄藏敦煌文献》记载的：“无始时来难得值，我今各发志诚心，须见慈尊，亲顶礼念普贤菩萨摩诃萨四遍，身福严智，黄金相堪。为上众生，为依仗。我今各发志诚心，须具慈尊亲供养，念文殊菩萨摩诃萨四遍，劝化一切

^① 黄征，吴伟校注：《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年，第882页。

^② Ananda Coomaraswamy. “The Gods of Mahayana Buddhism”, *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, Vol. 27, No. 148. (Jul., 1915), pp. 138-141.

众生，念此四偈文，并四菩萨名号。于变数日日持念不断，尽此一报身，定生兜率内院，亲礼慈氏菩萨当来龙华三会，同授作佛之记。”^①还有很多念观音名号的，如：“张孝纯有孙五岁，不能行，或告之曰：‘顷淮甸间一农夫，病腿足甚久，但日持观世音名号不辍，遂感观音示现，因留四句偈曰：大智发于心，于心无所寻。成就一切义，无古亦无今。农夫诵偈满百日，故病顿愈。’于是孝纯遂教其孙及乳母斋洁持诵，不两月，孙步武如常儿。后患腿足者，诵之皆验。又汀州白衣定光行化偈亦云：‘大智发于心，于心何处寻。成就一切义，无古亦无今。’凡人来问者。辄书与之，皆于后书‘赠以之中’四字。无有不如意。了不可晓。”^②类似这样的例子很多，或治病，或救人，或消灾，或解难，都依托于神灵的拯救。民众念佛的名号与他们崇拜的神灵的职能有很大关系，如上述的观音治病救人几乎就是《妙法莲花经观世音普门品》的翻版，而《妙法莲花经观世音普门品》中的观音几乎是无所不能的。如果说念佛是民众佛教信仰的外在表现形式，那么更为形象、直观的佛像崇拜则更多地体现了佛教信仰的内在形态。

佛像崇拜从两汉印度佛教传入中国就十分流行，在王公贵族、达官贵人的支持下，佛教造像盛行并形成了蔚为壮观的佛像艺术。虽然受制于钱财等因素，民众的造像相对少些，但是结社为民众造像提供了组织条件和经济条件。因而，从古代文献中可以看到很多民众从事造像的现象。同时，民众的祈愿依附于佛像，也形成了佛像崇拜的另一种形式。从造像人的身份看，从士卒到平民，几乎涉及民众的各个阶层，而同时期高官的造像同民众造像一样盛行，这说明造像在整个社会中都呈现出高涨的趋势。有的僧尼也为家庭亲属造像，如尼净明题记中的有关内容：“武德八年岁次，乙酉正月丙申朔十五日，比丘尼净明为身抱患及亡父……敬造弥勒像一龛。”^③从组织形式看，既有个人的造像，又有以家庭为单位或者社邑等组织的造像。其中，家庭造像和社邑造像最为盛行，“大唐贞观二十年三月二日，弟子张世祖夫妻、儿子等，口先亡父母敬造尊像一龛。”^④就是以家庭为单位的活动。此外，如贞观二十二年的“思顺坊老幼造象碑”^⑤中造像人众多，这是临时的以坊为单位而结集的。还有，“比丘僧仁口合门徒道俗等题记”^⑥中，供养人的成份非常复杂，一比丘僧为其师造像，同时又有很多俗家弟子参加。从造像的神灵看，观音、阿弥陀佛、罗汉、弥勒、大势至、药师、地藏等在民间较为流行，它们

^① 上海古籍出版社等编：《俄藏敦煌文献》，上海：上海古籍出版社出版，1996年，第96页。

^② [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第4-5页。

^③ 国家图书馆金石组编：《历代石刻史料汇编》，北京：北京图书馆出版社，2001年，第73页。

^④ 国家图书馆金石组编：《历代石刻史料汇编》，北京：北京图书馆出版社，2001年，第83页。

^⑤ 国家图书馆金石组编：《历代石刻史料汇编》，北京：北京图书馆出版社，2001年，第85页。

^⑥ 国家图书馆金石组编：《历代石刻史料汇编》，北京：北京图书馆出版社，2001年，第101页。

的职能体现出浓厚的中国化以及民间化色彩。从民众的祈愿看，可以分为两类：一是一般的祈愿，多着眼于护持身体，盼望福泽深厚；二是为亡亲敬造佛像，以祈愿护佑。可见，造像祈愿几乎为敬祖等孝道所包容，体现出印度佛教中国民间化的旨趣。另外，民众的造像活动通常与造经、造经幢、造舍利塔等联系在一起，虽然它们呈现的具体形态有所不同，但都是民众崇佛的表现。

在民众的佛像崇拜中，佛像灵验是展现民众佛教特点的一个重要表现形式。佛像显灵可以有很多情况：一是基于民众的功德而解救民众的疾苦，如治病、消灾、解难等，这在文献中有很多记载。“长安云花寺有观音堂，在寺西北隅。大中末，百姓屈岩患疮且死，梦一菩萨摩其疮曰：‘我在云花寺。’岩惊觉汗流，数日而愈。因诣寺寻检，至圣画堂，见菩萨，一如其睹。倾城百姓瞻礼。岩遂立社，建堂移之。”^①灵验功效与民众的生活是密切相关的，这是民众佛教的一个特点。二是出于警告民众遵守佛教戒律的需要的佛像显灵，如唐代戴孚的《广异记》记载：“婺州开元寺门有二金刚，世称其神，鸟雀不敢近，疾病祈祷者累有验，往来致敬。开元中，州判司于寺院门上宴会，众人皆言金刚在此，不可，一人曰：‘土耳，何能为！’乃以酒肉内口。须臾，楼上云昏电掣，既风且雷，酒肉飞扬。众人危惧，独污金刚者，曳出楼外数十丈而震死。”^②这则事例展现出佛教的威严，而这种威严正是佛教深入民间的重要精神资源。三是劝化众生的需要，它通常是以劝善的形式表现出来的。《夷坚志》“赵善澄”条讲到，佛像存于善良之家，并能分别善恶，有劝化民众向善的功用。总之，在民众佛教中，神灵信仰突出地表现出印度大乘佛教的特点，表现出民众信仰上的形象性和直观性等特点。

三、民众佛教的活动和组织

民众佛教中最为流行的活动是写经、念经和造像，这在前文的民众佛教经典和神灵的论述中已有说明。同时，布施、佛塔崇拜、祈愿、斋会、忏法、修桥、凿井等助法活动在民间也广为盛行。这些活动大体上可以分为两类：一是与福田相关的布施、佛塔崇拜、斋会、忏法、修桥、凿井等；二是民众的祈愿活动。在第一类活动中，笔者重点论述佛塔崇拜及民众广造福田的意义；在第二类中，重点说明的是民众祈愿的内容。

印度佛教中关于福田和功德的论述，其基本精神是凡敬侍佛、僧、父母、悲苦者，即可获得福田和功德，福田和功德是紧密联系在一起的。总体上讲，关于福田有几种说

^① [宋]李昉等：《太平广记》卷第一百七，北京：中华书局，1961年，第681页。

^② [唐]戴孚撰，方诗铭辑校：《广异记》，北京，中华书局，1992年。

法：第一，收获福田的主体，既可以是出家人，也可以是在家人，根源在于因缘。《杂阿含经》就讲到：“尔时，世尊告诸比丘，有六常行。云何为六？若比丘眼见色，不苦、不乐。舍心住正念、正智。耳声、鼻香、舌味、身触、意识法，不苦、不乐。舍心住正念正智。若比丘成就此六常行者，世间难得，所应承事，恭敬、供养，则为世间无上福田。”^①僧侶的正信以及修行本身就会获得无量福田和功德，世俗人通过布施等活动，也能获得功德。第二，福田是普度众生的途径。“尔时如来游于无量甚深行处，欲拔众生三有剧苦，欲发五盖并解十缠，欲令一切众生俱得解脱安处无为，即为开示二种福田。”^②即福田是众生解脱的法门之一。第三，持戒也能收获功德，《长阿含经》中所讲的持戒收获五功德就是说明。第四，功德与智慧一起构成了佛教修行的两个重要方面。所谓的“福慧双修”指的就是智慧和功德。在民众佛教中，福德得到极大的发扬，这在入冥小说中表现得尤为明显。民众对福德的关注，正是它区别于精英佛教的特点之一。

关于印度佛教中佛塔崇拜是如何演变的，学术界已进行过很多探讨。根据湛如的说法，佛塔的建立首先与释迦牟尼舍利崇拜相关。他还认为，除法藏部外，部派律藏大都主张供养佛塔不能获得功德。佛塔信仰为大乘佛教的兴起提供了重要条件。初期供养舍利反映出人们怀念佛陀，而供养法身则是对佛陀法身常在的礼赞^③。实际上，佛塔崇拜在印度佛教史上标志着宗教意义上的佛教的形成，因为佛塔崇拜意味着原始佛教已经超出对人生的探讨，而逐渐转向神灵、神秘的范式。从部派佛教佛塔崇拜的争论到大乘佛教佛塔崇拜的流行，特别是7世纪佛塔崇拜的盛行，这说明，佛塔崇拜从一个侧面展示出大乘佛教的基本特色。在印度佛塔崇拜中，信仰主体不仅包括僧侶，也包括帝王、商人、民众等各个阶层。福田功德思想在佛塔信仰中占有主导地位，所以，正如湛如所言：“随着大乘佛教的兴起，造佛像塔之风日渐隆盛。从早期佛教的四大圣迹与菩提树、白象等崇拜，再到佛塔信仰的勃兴，基本上反映出信仰形态的变迁，而佛、菩萨像的出现，则是这一变迁流程中的重要一环。但这并不等于佛塔信仰已退出历史舞台，相反大乘佛教以其独特的思想，赋予佛塔信仰许多新的内涵。使佛塔在崇奉形式与信仰等诸多方面均发生了显著变化，其中，佛塔信仰的功德祈愿与果报则是其中的重要表征。”^④在印度佛教传入中国民间的过程中，佛塔信仰被赋予了很多的灵验与功德色彩。民众佛教的佛塔功德崇拜非常明显，从这时期的修塔建塔等行为中可见一斑，如光启三年（公元887

^① 《杂阿含经》（宋求那跋陀罗译），《大正藏》第2卷，第93页。

^② 《大方便佛报恩经》（后汉失译），《大正藏》第3卷，第149页。

^③ 湛如：《净法与佛塔——印度早期佛教史研究》，北京，中华书局，2006年，第262-300页。

^④ 湛如：《净法与佛塔——印度早期佛教史研究》，北京，中华书局，2006年，第307页。

年)五月十日,文坊巷社四十二家剗修私佛塔记抄内容,“维大唐光启三年,丁未岁次五月十日,文坊巷社四十二家剗修私佛塔者,奉为当今帝王圣寿清平,次及我尚书永作河湟之主,社众愿见平安,先亡息苦,一切有灵,总沾斯福;次愿城隍万姓永固,社稷清平。彩画毕功以后,子孙男生,不违先人,须与修营。今缘苍生转转作福,今抄四十二人名录,具录如后。”^①这种修佛塔并以功德记抄记载的形式在敦煌民间佛教中很普遍,从中可见民众佛教佛塔崇拜的世俗性。上文中,社众的祈愿受到儒教的深刻影响。从同时期僧侣和士大夫阶层的佛塔崇拜看,其特征基本与民众佛教的佛塔崇拜一致,这与印度大乘佛教的佛塔崇拜也基本一样。不过,相对于印度佛教而言,中国民间佛教的佛塔崇拜仪式逐渐淡化。佛塔崇拜相应形成一些关于佛塔的灵验,这与佛像的灵验一样,属于三宝崇拜的范畴。智慧和功德是印度佛教的两大修行内容之一,两者往往结合在一起。不过,从释迦牟尼时代,它们就存在差别,如《大般涅槃经》将智慧与功德分开的提法实际上表明了两者是有区别的,而释迦牟尼交待葬法由在家居士办理说明了功德主要面向世俗弟子。不过,从总体上讲,印度佛教在中国民间的传播过程中,士大夫阶层更加注重智慧,而民众更加注重功德。仅就佛塔崇拜而言,帝王、士大夫和民众甚至僧侣一样,祈望功德成为中心。民众的佛塔崇拜之所以盛行,其中一个重要的原因在于它有佛教理论的支撑。功德原本在印度佛教中就得到承认和大力发扬。这部分经典可以分为两类:一是宣扬福田的经典,如《福田经》、《梵网经》;二是宣扬佛教造像的经典,如《般舟三昧经》、《佛说作佛形像经》、《佛说造立形像福报经》、《佛说大乘造像功德经》等。

祈愿是民众佛教信仰的一个普遍主题,它既体现了民众对现实和未来美好的憧憬,也在很大程度上反映了民间佛教的世俗性特征。中古时期民众的祈愿多与他们从事的活动相关,如敬塔、拜佛、念经、造经、造像等。功德等活动就是祈愿的前奏和基础,以祈愿为内容的愿文集中反映了民众的愿望。从当时民众的祈愿看,主要呈现出以下几个特点:第一,僧尼为父母亲属的发愿在当时非常流行,如《敦煌愿文集》提到的:“夫至妙冲玄,则辞言莫表;惠深理固,则凝然常寂……是以比丘惠达,为七世僧父母虔造《药师琉璃光经》一部。”^②这在当时非常常见,从中反映出敦煌民间佛教的世俗化倾向以及僧侣与民间的紧密结合。第二,民众的祈愿与自身生活有切实的相关性,而与佛教修持相关的祈愿相对较少。像写经追福等都是非常流行的。第三,发愿对象呈现出多神杂糅的情形。这在《敦煌愿文集》中也有很多记载:“乙卯年四月十五日,弟子索清

^① 宁可,郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第661-662页。

^② 黄征,吴伟校注:《敦煌愿文集》,长沙:岳麓书社,1995年,第881页。

儿，为己身忽染热病，非常困重，遂发愿写此《四分戒》一卷。上为一切诸佛、诸大菩萨、摩诃萨及太山府君、平等大王、五道大神、天曹地府、司命司录、土府水官、行病鬼王疫使、知文籍官院长、押门官、专使可监官，并一切幽冥官典等，伏愿慈悲救护。”

^①佛教神灵和民俗的其它神灵粉墨登场。可见，民众信仰的神灵呈现泛化的趋势。从《敦煌愿文集》的“金光明经题记愿文”看，还有风伯雨师、善知识、胡使录公、新三使等。总之，在佛塔崇拜方面，功德是印度佛教及中国精英佛教与民众佛教的共同特征，不过，民众佛教的佛塔崇拜仪式稍微淡化，并更加强调灵验，福田色彩也很浓厚。民众在祈愿的对象、仪式、目的等体现出明显的中国化以及民间化特征。

民众佛教的组织大体上可以分为两种，一是临时结成的民众佛教组织，如以村、家庭为单位的具有封建宗法特征的组织，它们以佛事活动而结缘，但不具有严格的组织程序；二是以社邑为单位而结成的严格佛教组织，它们以佛事活动以及临时的互助活动而结缘，凝聚力相对较强，在协调家庭、社会等的秩序方面起着一定的作用。

以村、家庭为单位的具有封建宗法特征的民众佛教组织，是出于临时的方便而结成的组织，这种类型的组织有很多，如《八琼室金石补正》之“王师德题记”中记载的多人造像，很可能就是出于佛事需要而结成临时的组织。不过，这种组织着重于同门以及望族。另外，以家庭为单位的临时组织也很多，如“成行感等题名”言：“忠女比丘尼净心尚，忠女比丘尼净心口，宜安乡口口村口信士成行感，息口龙供养，感息口儿供养……息口龙，妻王，感妻彭供养，三儿息行言，三儿息口言，忠息行因，口口口口口口口逸，外生王庭口，芬息口宰，口士应口庄，庄息孩口。”^②这种组织在当时非常普遍，它是以家庭为单位，有僧侣参与世俗的民众佛教组织。同时，体现出行政村的特征。而由于行政的划分，出现坊等民众佛教组织也是很正常的。还有，出于职业以及共同的喜好等原因结成的组织，如显德六年（公元959年）的妇女结社：“显德六年己未岁正月三日，女人社因兹新岁初来，各发好意，再立条件。盖闻至诚立社，有条有格，夫邑仪者，父母生气身，朋友长期值，遇危则相扶，难则相救，与朋友交，言如信，结交朋友，世语相续，大者若姊，小者若妹，让语先登，立条件与后，山河为誓，中不相违。一、社内荣凶逐吉，亲痛之名，便于社格，人各油壹合、白面壹斤、粟壹斗、便须駢駢，济造饭及酒者。若本身死亡者，仰众社盖白耽拽便送，赠例同前一般，其主人看待，不谏厚薄轻重，亦无罚责。二、社内正月建福一日，人各税粟壹斗、灯油壹盏，脱塔印砂，

^① 黄征，吴伟校注：《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年，第915页。

^② [清]陆增祥撰：《八琼室金石补正》，北京：文物出版社，1985年，第288页。

一则报君王恩泰，二乃以父母作福，或有社内不谏大小，无格在席上宣拳，不听上人言教者，便仰众社，就门罚醴膾一筵，众社破用。若要出社之者，各人决杖叁棒，后罚醴局席一筵，的无免者。”^①以上的民众佛教组织具有很大的分散性，这与它们本身的性质有密切的关系。同时，还有一种凝聚力稍强的民众佛教组织，如金刚经邑、九品往生社、念金刚经社、华严社等以具体的佛事活动将信众联系起来。不过，它与具有封建宗法特征的民众佛教组织有所不同，这类组织凝聚力相对较强，因为它们以具体的佛事活动为中介，同时，在维护社会秩序方面也发挥着比较重要的作用。

第二种类型的民众佛教组织不但具有很强的佛事活动特征，而且在联系信众以及维护社会秩序方面具有更大的作用，这在学术界已有很多探讨，今拟从以下几个方面予以分析：首先，所谓的社邑等民众佛教组织是指百姓依靠集体力量为解决生活以及从事佛事活动而结成的组织。这类民众佛教组织与佛教有着密切的联系。和第一类民众佛教组织相比，它的佛教色彩更为浓厚。其次，在家居士结成较典型的社邑，从事各种佛事活动，这在当时是非常流行的，“鄱阳少年稍有慧性者，好相结诵持忏，作僧家事业，率十人为一社，遇人家凶吉福愿，则偕往建道场，斋戒梵呗，鸣铙声鼓。起初夜，尽四更乃散，一切如僧仪，各务精诚……虽非同社，而投书邀请者亦赴之。一邦之内，实繁有徒，多着皂衫，乃名为白衣会。”^②这里，信仰上的不同没有成为阻碍佛事活动的进行，相反，因为佛教而结缘的社邑加强了人们的联系。由于民众的佛教信仰活动有各种形式，所以，各种民众佛教组织名目众多，但它们都以佛教活动为重。同时，还有一些混合各种宗教活动的组织也具有典型性，如敦煌民间佛教就是这种类型。再次，从社邑与寺院的关系看，也可分为两种类型：一是与寺院保持松散关系的社邑，这类民众佛教组织也很多；二是与寺院保持密切联系的社邑，这在敦煌民间佛教中体现得非常明显。这种密切关系不仅体现在社邑组织信众从事与寺院相关的佛事活动，而且也体现在寺院对社邑的经济渗透，从而间接实现对信众的控制上。从社邑与家庭的关系看，家庭本身有可能是民众佛教的一种组织形式。并且，更重要的是，信众以及僧侣的各种佛事活动通常与家庭有密切的联系。最后，从社邑在维持社会秩序的作用看，主要表现在三个方面：一是起着维持家庭秩序的作用。个人的佛事活动往往影响到家庭全体成员，因为个人的祈愿活动往往涉及到整个家庭，这与中国宗法制传统密切相关。二是它在维持底层社会秩序中的作用，这是值得特别注意的。社邑在维持底层社会秩序中的作用是间接和隐现

^① 《敦煌遗书》S.5 27。

^② [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第1512页。

的，它是通过社邑成员的互助以及社邑与寺院和家庭的关系得到协调的。由于民众佛教组织通常以官方承认的形式出现，因此，它起的作用通常是正面的。三是它在维持社会救济中的作用，主要是通过慈善活动展开的，这些活动既有寺院组织进行的，也有社邑直接参与的。

四、民众佛教的基本特点

民众佛教属于正统佛教的范畴，它主要反映的是普通民众的佛教信仰，在经典崇拜、神灵信仰等方面具有不同于精英佛教的显著特征。

从经典崇拜上讲，民众佛教中流行的经典与整个正统佛教中流行的佛经没有大的区别，只是在功用上，民众佛教在看待经典和使用经典方面更加突出简易性、仪式性、世俗性等特点。从经典的流通上，民众与寺庙有着密切的联系，所以，不但有正统的经典来源渠道，而且保证了经典不被过度曲解，同时又使它与寺院的僧尼佛教保持了很大的距离，在经典信仰上突出功利性和香火性色彩。

从神灵信仰上讲，民众佛教信仰体现的主要时对大乘佛教诸佛、菩萨、天王的崇拜。这和泛神论有所不同，即它不是对多种宗教神灵的信仰，而是同一宗教内部众多神灵的集合。它反映的是佛教内部民众阶层的信仰方式。以敦煌文献为例，释迦、弥勒、阿弥陀佛、观世音、普贤、毗沙门天王等神灵信仰较为流行，其它如药师、文殊、宾头卢等也有广泛的信仰群体。从民众信仰神灵的流行程度看，神灵的职能与生活越密切，民众信仰的程度就越深。

从信仰与生活的关系来讲，民众佛教信仰处处显示着实用色彩。民众佛教信仰大多与日常生活息息相关，这不仅表现在佛教信仰被用来解决日常生活问题，而且也表现在佛教信仰在某种程度上充当着维护乡村社会秩序的作用。这是因为，一方面，僧侣参与世俗生活程度的提高；另一方面，信仰逐渐融入社会生活，成为其中的一部分，并发挥着为生活服务的作用。

从仪式来讲，民众佛教突出信仰特征，简化仪式。民众佛教的主要出发点在于满足民众日常生活的需要，或者说，民众佛教反映了民众的生活需求和心理需求，这与当时的社会、历史环境是不可分割的。总体上，佛教可以分为理论和修行两大块，针对民众自身的实际情况，佛教中的布施和造像极大的吸引民众。在禅宗和净土流行后，造像逐渐衰微，不过，一些简单的念佛法门、持经仪式等逐渐简化，能迅速适应民众的实际需求。

五、民众佛教与精英佛教的关系

虽然在信仰群体、修行方式上，民众佛教与精英佛教有明显的区别，但是两者同属正统佛教的范畴，在正统佛教内部，这两者之间又有着不可分割的联系。民众佛教与精英佛教的区别主要有：

第一，以士大夫和高僧为主要信仰群体的精英佛教注重义理，而以百姓为主要信仰群体的民众佛教则注重超人间信仰，这个区别是非常明显的，因为这是由信仰群体的文化水平和社会生活中的实际处境所决定的。当然，这并不意味着，精英佛教中没有超人间信仰以及民众佛教中没有注重义理的例子，《夷坚志》中有这样一则故事，“合州城内一媪曰郑行婆，自幼不饮酒茹素，默诵《金刚经》，未尝少辍。绍兴辛未之春，因往报恩光孝寺听悟长老说法，中路过屠者门，正见脔割牛肉，戏语同行曰：‘以此肉切生，用盐醋浇泼，想见甘美。’迨到寺，悟公曰：‘汝安得吃牛乎？’媪曰：‘出母腹以来，不知肉味。和尚如何有此说？’悟曰：‘汝真不食邪？’命取药刀圭，注汤调为一杯，使之服。少顷，吐出生牛肉碗余，媪始悔恨。妄想故示显化，益痛加修饬。今已九十余岁。”^①这是精英佛教对民众佛教的引导，主题则是关于妄想。妄想在佛教中指虚妄的认识，《观普贤菩萨行法经》讲，一切业障海，皆从妄想生。上例的郑行婆居士漫不经心的妄想执念反映了她具有分别心，说明她的认识还没有达到破除执著的境界。僧侣通过对读经的阐述从侧面对民众过分注重形式进行了批判，“假读百车经，心乱恒无定，分别说是非，吾我三毒盛，如蛇出窟游，恒与万物竟，虽然读药方，终归不差病。”^②这在《大正藏》中也能找到根据：“读经者为求其理，明以照暗室，理以照暗心。故造烛不能然，虽有烛不废暗。读经不见理，虽读经不废愚，室暗动则有碍，心愚动则过生。过生者为其无智，有碍者为其无照。故世人但知造烛求明以照室，不解读经求理以照心。何其愚哉。”^③这也是精英佛教和民众佛教的主要区别之一。

第二，民众佛教中的经典崇拜体现出强烈的灵验特色。在佛教的灵验内容中，经典灵验是很重要的表现形式，从当时在民间流行的经典看，《金刚经》等较为流行。同时，疑伪经也非常流行，如《父母恩重经》由于强调孝道很容易引起民众的共鸣。从民众礼拜经典看，《佛名经》在南北朝时就已超出印度佛教必须先敬三宝的规定^④，经典的灵验

^① [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第990页。

^② 郝春文编著：《英藏敦煌社会历史文献释录》，北京：社会科学文献出版社，2003年，第460页。

^③ 《真言要决》，《大正藏》第85卷，第1226页。

^④ 方广锠在《佛教志》第94-95页指出，印度的各种《佛名经》，大都礼拜佛名，也有礼拜菩萨的，而南北朝中国人自撰的《佛名经》分别礼拜佛名、经名、罗汉、菩萨、辟支佛名等。有关唐宋时期的《佛名经礼忏文》可参照《国家图书馆藏敦煌遗书》第32册第21页的佛名经礼忏文。

与三宝的灵验一起构成了民众佛教的重要内容。

第三，读经、写经、转读、抄经、刻经在印度佛教和精英佛教中有比较明确的仪式和程序规定，而在民众佛教中仪式逐渐淡化，读经、写经、转读逐渐成为积累功德的代称。从崇拜经典的功用看，治病、消灾、祈愿等与民众生活息息相关。僧尼请人写经仪式是比较严格的，如：“河东有练习尼常诵《法华经》，访工书者一人，数倍酬直，特为净室，令写此经。一起一浴，燃香熏衣，仍于写经之室凿壁通外，加一竹筒，令写经人每欲出息，辄遣含竹筒，吐气壁外。写经七卷，八年乃毕。供养严重，尽其恭敬。龙门僧法端，常集大众讲《法华经》，以此尼经本精完，遣人请之。尼固词不与，法端责让之。尼不得已，乃自送付。法端等开读，唯见黄纸，了无文字，更开余卷，皆悉如此。法端等惭惧，即送还尼。尼悲泣受，以香水洗函，沐浴顶戴，遶佛行道。于七日七夜不暂休息。既而开视，文字如故。”^④已有的史料对斋戒、敬香等比较简单的佛教活动有所说明，但没有关于民众读经、写经等详细程式的记载。

精英佛教和民众佛教同属于印度佛教中国化的过程中形成的佛教形态，两者在很多方面有着不可分割的联系。首先，在印度佛教中国化的过程中，僧侣和士大夫往往以化导民众的姿态出现，起着重要的向民众传播的中介作用，在整个佛教事业和佛教思想中发挥着极其重要的指导和传播作用。这是由精英佛教和民众佛教的性质和特点决定的。其次，在佛教传播和发展过程中，民众佛教也发挥着独特的作用，并对精英佛教的发展起着推动作用。民众是精英佛教所要争取的最大的信仰基础，因为民众不仅在数量上占有绝对优势，而且在佛教的世俗化，甚至在社会经济、政治、文化生活中同样发挥着不可忽视的作用。民众接受佛教信仰后，形成一定的信仰群体或者组织，如经济互助型的社邑，这种组织形成一定的凝聚力，不仅在信仰中，而且在经济生活中起着协调民众生活和维持社会秩序的作用。寺庙是佛教活动的中心，各种法会、庙会、讲经活动、慈善活动都与其有着密切的联系，这就使寺庙成为民众佛教和精英佛教交流的桥梁。最后，在民间结社中，僧侣、士大夫、营卒、商贾、平民等共同参与佛事活动，增强了群体的凝聚力，也为精英佛教和民众佛教的互动提供了良好的条件。

第二节 民俗佛教

民俗佛教是指不属于正统佛教的范畴，但为官方和正统佛教所容忍，主要为广大百

^④ [唐]唐临撰，方诗铭辑校：《冥报记》，北京，中华书局，1992年，第7页。

姓中非正规的佛教信徒所奉持，与民间风俗文化相结合而形成的民间佛教形态。大体上，它又表现为两种不同形式的佛教：一是与其它正祀或者淫祀结合而形成的佛教形态；二是与民间风俗相结合而形成的佛教形态。这两种形式的佛教同属于印度佛教中国民俗化后的表现形态，突出呈现出非正统性、民俗性、多神性、杂乱性等特征。

一、佛教与正祀、淫祀

在学术界，淫祀通常被界定为不在祀典范围内或者不为官方所认可的祭祀。就唐宋时期的中国淫祀而言，淫祀的基本内涵没有多大的改变。在唐代，《因话录》记载：“岳海镇渎、名山大川、帝王先贤，不当所立之处，不在典籍，则淫祀也；昔之为人，生无功德可称，死无节行可奖，则淫祀也。”^①在宋代，《宋大诏令集》等对正祀和淫祀有比较明确的规定，九宫贵神、中岳、东岳、西岳、北岳、南岳、四渎、四海、四镇、名山、灵迹、骊山、霍山、真君祠、泾渭灞浐、贤臣烈士、帝王陵、天皇地祇、孝文帝、三皇五帝、忠臣义士、孝妇烈女、玄冥风伯、雨师、丈人山、焦山、军山庙、永福庙、昭应庙均属于正祀，而淫祀的范围则是相对的。《太平广记》记载的淫祀有妖怪和精怪两类。当然，同一朝代的不同时期，对正祀和淫祀的规定也是不同的。有些学者还提出，在正祀和淫祀之外，还存在着其他形态。比如雷闻在《唐代地方祠祀的分层与运作》中就提出，在正祀和淫祀之间还存在着为数不多的为地方政府承认的祠祀，它们既不属于正祀，也不属于淫祀。士大夫的祭拜有时也属于淫祀的范畴。僧侣等在中国特殊的背景下，对淫祀也持容忍态度。官方虽然明确反对淫祀，但又不得不对淫祀有所退让。从印度佛教中国民间化的总体趋势看，淫祀几乎是不可阻挡的。这不属于我们所要探讨的内容，不过，因为正祀和淫祀之间存在着变动，所以，这部分信仰与佛教的关系变得尤为复杂。在唐宋时期印度佛教中国民间化的过程中，印度佛教与正祀、淫祀的碰撞和融合形成了一种复杂的佛教形态。

印度佛教在中国民间化过程中与淫祀的关系表现在以下几个方面：首先，从官方的立场看，官方对佛教与淫祀既有明确的态度，又有防止两者混同的策略。本来正信佛教是明确反对淫祀的，但印度佛教在中国民间的演变过程中，印度佛教极易向淫祀靠拢，统治阶层也意识到这一问题，宋朝赵汝愚编写的《宋朝诸臣奏议》对此有所说明，“臣（蔡襄）伏见兴国寺有外来僧绍宗，自今月十四日，于本寺后三门上燃灯穿膝，出榜行疏，惊惑民庶，意在规求，易动之徒观施相属。臣伏见天圣编敕节文，僧道俗人有舍身、

^① [唐]赵璘：《因话录》卷五，北京：中华书局，1985年，第37页。

烧臂、炼指、截手足、戴铃、挂灯、毁坏身体之类，并科断讫，僧道勒还俗。”^①由于淫祀包含的内容十分宽泛，所以，统治者多次对左道托佛的问题予以排斥，这正说明佛教与淫祀在民间非常流行，如“左道为甚，所以先王设教，犯者必诛，去其害群，盖非获已。自今以后，辄有托称佛法，因肆妖言，妄谈休……诸如此类，法实难容。宜令所在长官，严加捉搦。”^②其次，印度佛教的中国民间化往往坚决反对淫祀，如《夷坚志》之“胡十承务”条，描述的就是佛教与私神的斗争，通过僧人诵经咒活动，鬼怪乃绝。《夷坚志》之“陈安居”条，以陈安居冥游的形式体现信佛的功德以及淫祀无福观念，这在民俗佛教中非常普遍。最后，在印度佛教的中国民间化进程中，佛教与正祀、淫祀相互吸收而形成民俗佛教。

二、佛教与民间风俗

李四龙认为，唐代民俗佛教活动频繁，规模庞大，当时社会上流行的俗讲、变文等都反映出民俗佛教已经取得相对独立的地位。“会昌法难”以后，民俗佛教更是获得空前发展。两宋时期，民俗佛教的发展与佛教内部的三个事实密切相关：净土信仰的高涨、佛事活动的繁盛、刻经活动的高畅。宋代民俗佛教一方面以寺庙为中心，僧俗共庆佛教节日；另一方面，佛事活动介入家庭生活^③。

我们认为，唐代民俗佛教的极大发扬大体上是与以下几个史实相关的：一是唐代相对宽容、开放的宗教政策。特别在唐代初期，外来宗教受到特别的重视，景教、祆教、摩尼教等与儒教、道教、民间信仰形成一个中外文化交流的高潮。在开放的宗教政策下，民俗佛教也获得新的发展空间。二是唐代佛教的极大繁荣。魏晋南北朝时期，印度佛教在中国的传播和发展已经比较深入，经过隋代，唐代的佛经翻译、宗派形成、寺院经济发展等都得到充分的高扬，这为印度佛教进一步实现中国的民间化提供了充足的土壤。三是僧侣利用俗讲等通俗乐见的形式积极向民间传播佛教，士大夫的小说塑造佛教的良好形象，通过劝善、讲经等方式营造良好的宗教氛围。四是佛教礼仪深入民间，佛教修行逐渐趋向简单，这很好的适应了民众的需求。在造像、布施有所淡化的倾向下，禅宗的修心、净土的念佛等法门对民众有着极大的吸引力。

宋代民俗佛教的发展更加繁荣，这取决于以下几个因素：唐末五代佛教宗派思想的

^① [宋]赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》，北京大学中国古史研究中心校点整理，上海：上海古籍出版社，1999年，第902页。

^② 李希泌：《唐大诏令集补编》，上海：上海古籍出版社，2003年，第1405页。

^③ 李四龙：《民俗佛教的形成与特征》，《北京大学学报》，1996年第4期，第57-58页。

发展和创造已经基本结束，佛教的重点逐渐从理论的消化与吸收转向实践运用与对民众生活的指导，这种背景为民俗佛教的发展提供了良好的契机。禅宗和净土宗非常流行，简单易行的修行方式迎合了民众的社会需求和心理需求。

唐宋时期印度佛教与民间风俗的结合首先表现在节庆方面。盂兰盆节是依据《佛说盂兰盆经》而进行的超荐祖先的佛事活动，在南北朝民间就已经兴起，其中糅合了佛教、道教和祖先崇拜等观念。这一活动最早起源于“目连救母”的故事广泛传播，该故事随着印度佛教在中国的传播而在民间广泛流传，敦煌变文中就有详细的“目连”故事。有学者认为，唐代盂兰盆节主要是为了满足孝亲的需要，宋代盂兰盆节则主要转向祭鬼，多了“放焰口”、“水陆法会”等仪轨。北宋梁克家在《淳熙三山志》中记载盂兰盆节有焚纸衣、游寺庙、严洁厅宇，排设祖考斋筵，逐位荐献，标题先世位号供设等活动。南宋吴自牧在《梦粱录》中记载有些僧寺亦于此日建盂兰盆会，率施主钱米，与之荐亡。家市卖冥衣，亦有卖转明菜花、油饼、酸馅、沙馅、乳糕、丰糕之类。卖麻谷窠儿者，以此祭祖宗。再从元宵节来看，这个节日起源于汉代，汉明帝又敕令元宵燃灯，故又称“灯节”。元宵节民间的主要习俗是吃元宵，观花灯，猜灯谜。北宋孟元老在《东京梦华录》中记载：“正月十五日元宵……奇术异能，歌舞百戏，鳞鱗相切，乐声嘈杂十余里，以彩结文殊、普贤、跨狮子白象，用辘轳绞水上灯山尖高处……纸糊百戏人物，悬于竿上，风动宛若飞仙，内设乐棚，差衙前乐人作乐杂戏，并左右军百戏……教坊钩容直，露台弟子，更互杂剧，近门亦有内等子班道排立，万姓皆在露台下观看，乐人时引万姓山呼。”^④其中的佛教、儒教以及商业和娱乐色彩非常浓重。此外，浴佛、舞狮子、喝腊八粥等深入民俗，庙会更是受到广大百姓的喜爱。

印度佛教对民间丧葬的影响也很明显。传统上，中国人实行的是土葬法。这种葬法是基于儒家观念的影响而形成的。人类关于葬法的观念实际上反映了人类的宗教观念。地上、天上、地下分别构成了人类关于空间思维的三个维度。在古代印度佛教传入中国以前，人们就已经有地下的观念，这在长沙马王堆汉墓中就有佐证。印度佛教传入中国以后，业报轮回、因果报应理论不断流传，佛教对于死亡的看法也逐渐深入人心，斋会、法会等成为时尚，学术界通常认为，在唐代，佛教仪式还没有成为当时丧葬习俗的主流；到宋代，民间丧葬习俗采用佛教礼仪就非常普遍了。宋代的洪迈在《容斋随笔》中就曾提及火葬。

^④ [北宋]孟元老等著：《东京梦华录都城纪胜西湖老人繁盛录梦粱录武林旧事》卷六，北京：中国商业出版社，1982年，第37-38页。

此外，在日常生活的其它层面，如饮茶、素食等方面，佛教的影响也是不可忽视的。从上文可以看出，印度佛教与民间风俗相结合而形成的民俗佛教是分散的、非系统的，但与生活是息息相关的。

三、民俗佛教的基本类型

根据民俗佛教形成过程中，印度佛教与其它文明交往的不同特点，大体上可以将民俗佛教划分为几下几种类型：

一是印度佛教与淫祀融合形成的民俗佛教。我们首先有必要了解印度佛教与印度民间信仰的关系。印度民间信仰的内容极为庞杂，巫术在印度民间被认为赋予左右人们健康、长寿和兴旺的魔力，从而在宗教和世俗生活中持续地保持着强大的影响^①。鬼神崇拜、动植物崇拜、精灵崇拜也属于印度民间信仰的内容。早期佛教对于鬼神崇拜的态度是比较明确的，它主要可以划分为：第一，对于杀生祭祀鬼神，佛教是坚决反对的，这与佛教反对婆罗门教是密切相关的，所谓“人于世间身作恶，口言恶，心念恶，常好烹煞，祠祀鬼神者，身死当入泥犁中。”^②“有八恶，何谓为八，祠祀鬼神，卜问虚杀，是为一。”^③讲的就是印度佛教反对鬼神崇拜的态度。第二，对于民众的鬼神崇拜，佛教是可以容忍的，如《佛说长阿含经》记载：“阿难，若能尔者，长幼和顺，转更增上，其国久安，无能侵损。阿难，汝闻跋祇国人恭于宗庙，致敬鬼神不？答曰：‘闻之。’阿难，若能尔者，长幼和顺，转更增上，其国久安，无能侵损。”^④不过，佛陀着重提出了多种增法的内容，如敬佛、敬法、敬僧、敬戒、敬定、敬顺父母、敬不放逸、念佛、念法、念僧等均属于佛教以及佛教伦理的内容，所以，正信仍是佛教强调的重点。第三，鬼神崇拜往往为佛教所收服，如：“毗沙门王常有五大鬼神侍卫左右：一名般闍楼，二名檀陀罗，三名酰摩跋陀，四名提偈罗，五名修逸路摩。此五鬼神常随侍卫，毗沙门王福报。功德。威神如是。”^⑤这是以鬼神护卫佛教神灵的典型，而佛教经典中也有鬼神听法的例子。动植物崇拜也是流行于印度民间的重要信仰之一，例如湿婆原是山神，它与生产神灵的结合构成了婆罗门教的重要信仰。印度佛教是如何对待这些信仰的呢？同时，湿婆又是精灵、生殖器、母神等崇拜的糅合，佛教又是如何对待这些崇拜的？动植物、精灵

^① Mar garet Stutley Holly Baker Reynolds, Ancient Indian Magic and Folklore: An Introduction. *The Journal of Asian Studies*. Vol. 41, No. 3. (May, 1982), p. 626.

^② 《佛说铁城泥犁经》(东晋西域沙门竺昙无兰译)，《大正藏》第1卷，第826页。

^③ 《佛般泥洹经》(西晋河内沙门白法祖译)，《大正藏》第1卷，第171页。

^④ 《佛说长阿含经》(后秦耶舍共竺佛念译)，《大正藏》第1卷，第11页。

^⑤ 《佛说长阿含经》(后秦耶舍共竺佛念译)，《大正藏》第1卷，第131页。

等与巫术在原始佛教等文献中基本不占有重要地位。巫术、咒语属于印度民间信仰中一个很特别的部分，它与印度佛教的关系非常密切，特别是在杂密中。杂密与印度佛教的关系逐渐成为印度佛教调整自身与巫术关系的一个法则^①。首先是巫术、咒语在杂密中的体现和地位。用以护身、消灾、祈福的巫术、咒语，佛教对其实是默认的，这又牵扯到原始佛教对巫术、咒语的态度。“在佛教以后大发展中，有些教徒对佛陀的修行方法以及学说进行反抗，这是一个极端的悲剧。这引起了佛教的堕落并削弱了佛教的基础。”^②目前，学术界对此比较一致的看法是：“严格言之，早期的佛教，是反印度传统的，对于婆罗门教的多神信仰，吠陀思想的真言、密语乃至宗教仪轨，一概是不予采取的；甚至是批判和反对的。”^③这说明了两个问题：第一，印度佛教对于婆罗门教以及民间信仰多是反对的，这说明印度佛教具有自身的特点。第二，与原始佛教相反的密教，对真言、咒语等的利用，在一定程度上容易与婆罗门教混同。对于原始佛教中巫术、咒语的表现，诸多学者已经进行过阐释，总体上比较一致，如以日本学者平川彰在《印度佛教史》中，将《阿含经》中的咒语分为明咒、护咒、真实语，并认为在原始佛教中，咒语没有被完全否定，而是在某些层面上使用，特别是保护自身的护咒和真实语有大力，并且认为咒语与觉悟有相通的地方。应该承认的是，咒语是一种简单的具有实用意义的方式，它与世俗生活密切相关，即它关注的是世俗问题，这与原始佛教的基调当然相反。不过，从原始佛教对咒语的看法可知，咒语本身在修行中几乎没有意义，也不可能改变原始佛教的特色。大乘佛教对待咒语的态度就完全不同了，受异族巫术性宗教和婆罗门教的影响，印度佛教中的巫术成分逐渐增多；另一方面，伴随着印度佛教自身的发展如佛像崇拜就对“身密”产生影响，以及出于教化佛教徒的需要，利用婆罗门教的某些因素是必要的。总之，大乘佛教之所以密教成分逐渐增多，其中很重要的一个背景就是婆罗门教的复兴，或者说佛教已经对于自己过分注重在社会上层传播的情形有所反省。因而，它也利用民间的因素与印度教争夺群众。原始佛教中的巫术、咒语不具有宗教解脱的意义，这点是至关重要的。不过，在大乘佛教经典中，密教因素逐渐具有修行的意义。这说明，印度大乘佛教对巫术、咒语的态度开始发生重大转变。纵观印度佛教与民间信仰的关系，我们可以比较清晰地看到两者之间呈现这样的关系：由排斥到相互吸收。认识到这一点对于我们理解印度佛教进入中国民间后所催生的民俗佛教是有所帮助的。

淫祀本身就不为官方所认可，所以，印度佛教与淫祀相互吸收而形成的民间佛教理

^① J. Gonda. *The Indian Mantra. Oriens*. Vol. 16. (Dec. 31, 1963). pp. 244-297.

^② Benoytosh Bhattacharya. *An introduction to Buddhist esoterism*. Humphrey milford Oxford University Press, 1932, p.25.

^③ 现代佛教学术丛刊编辑：《现代佛教学术丛刊》72，台北：大乘文化出版社，1978年，第1页。

所当然不为官方所认可，也不为正统佛教所承认。不过，淫祀在民间的影响极为深远，甚至为很多士大夫所认可，在民间更是盛行。有些民俗佛教是印度佛教与占术结合而形成的，比如：“常袞之在福建也，有僧某者善占色，言事若神。袞惜其僧老，命弟子就其术。僧云：‘此事天性，非可造次为传。某尝于君左右，见一人可教。’遍招，得小吏黄彻焉。袞命就学。老僧遂于暗室中，致五色采于架，令自取之。曰：‘世人皆用眼力不尽，但熟看之，旬日后，依稀认其白者。后半岁，看五色。即洞然而得矣。’命之曰：‘以若暗中之视五采，回之白昼占人。’因传其方诀，且言后代当无加也。李吉甫云：‘黄彻之占，袁许之亚也。’”^①利用占术宣传佛教的情形在史书中多有记载，这与印度佛教对淫祀的态度形成了鲜明的对比。因为这种类型的民俗佛教完全违背了印度佛教的初衷。不过，它是印度佛教同儒教占卜、民间占卜、道教占卜混同的产物，情形非常复杂，需要具体分析。印度佛教与方术结合而形成的民俗佛教有多种表现。方术是比较庞杂的知识体系，它当然也有占卜的内容。印度佛教对方术的利用情形更是复杂，这也决定了民俗佛教形态的多样性。有些民俗佛教是印度佛教与动物崇拜结合而形成的，如：“淳熙中，县境苦旱。民有吴彦柔者，与妻素奉佛教，亲诣潭所，焚香启告曰：‘天久不雨，田禾将槁。伏愿一赐灵感，济以甘泽。’于是旋绕四傍，虔诵经咒。少焉，一小青蛇出水面，俄化为巨鲤，久之，又化为鲇，而首则蛇也，悠扬自如。吴祝曰：‘若神龙能下雨救禾苗，当以家财建立祠庙于此，使民俗永远香火供事。’……未几，大雨倾注。”^②这是典型的以佛教仪式祈祷动物神灵的范例，突出表现了民俗佛教神灵杂糅的状况，这在民间中具有很强的代表性。同时，由于不同民众崇拜的神灵复杂多样，并且不属于正祀的范围，佛教与淫祀的交往很容易形成民俗佛教。印度佛教与其它民俗神结合使中国民俗佛教的内涵不断丰富，如：“南康建昌县云居山，大禅刹也。所祀五通甚灵异，名为安乐神，居于塔上。”^③五通神是民间的神灵，一旦它进入寺庙，其性质就发生了巨大的变化，说明它已经得到官方的承认。此外，还有一些民俗神也是与佛教共存，并逐渐演化为民俗佛教的，如：“韶州乐昌县黄莲山寺为一邑胜处。建炎二年冬，郡守延临江静师往主法席。寺伽蓝神素着灵异，邑人祈赛，必杀生路酿酒，既则饮酒乃归。师始至，与神约曰：‘神受佛嘱咐，守护伽蓝，不应当此供。自今日以往，更具净馔，神其听之。’”^④这是佛教收服地方神的事例。

^① [宋]李昉等编：《太平广记》卷二百二十四，北京：中华书局，1961年，第1722页。

^② [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第1108页。

^③ [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第1295页。

^④ [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第241页。

二是印度佛教与正祀相互吸收而形成的民俗佛教。不仅印度佛教与淫祀相互作用会形成民俗佛教，而且印度佛教与正祀相互作用也会形成民俗佛教。

仙井监兰池乡民鲜述，因病误服药，病且急，恍惚不知人。见三黄衣吏持檄来追，别有二白衣者啸于梁上。述命其家焚纸钱祝之，曰：“有子买药未还，愿延须臾。”三人喜，载钱以出。至暮，子归，三人从以入，述遂死。与二白衣同行，盖亦就逮者，一日蝓充，一日税中定。行久之，入大城，门阙三重，宫室甚壮。遇故人曹惟吉，先死数岁矣。问述来故，述曰：“被追至此，不知何事也？”曹贺曰：“有乡人在，可勿忧。”曰：“谁邪？”曰：“虞太博，今判更生道，明日为更生佛矣。宜速往。”少焉，吏引入殿下。王者旒冕坐其上，先呼中定及充，皆释去。想去颇远，不知所云如何也。既而问述，平生修何善？对曰：“家贫无力，但尝游瓦屋山，瞻辟支佛，瑞色甚胜，及以一木施天翁堂耳。”吏与纸笔，使录所言。持以上，王书其后曰：“放还。”述拜于庭，回数步间，有呼之者。王临阶与曰：“为我报家人，令设更生道场，且诵更生佛名。”语毕，白光腾上，室宇赫然。述又拜而出。至大楼阙下，望题榜绿牌金字曰“大慈大悲更生如来”……更生佛名见《大涅槃经》中。^①

这是儒教人鬼信仰吸收印度佛教成份而形成的民俗佛教。上述事例非常具有代表性，因为纸钱是民间祭拜祖先使用的器物，人鬼信仰是合乎儒家礼仪的宗法制传统宗教，更生佛糅合了地狱以及将佛教伦理作为判定善恶的标准，成为佛教、儒教、宗法制传统宗教的集合体。虽然更生佛一词的确是出现在《大涅槃经》中，而且在《杂阿含经》、《大般若波罗蜜多经》、《大宝积经》、《佛说大乘菩萨藏正法经》、《大乘显识经》以及《释迦方志》、《法苑珠林》也有更生佛。不过，更生与佛并不是一个词，而是两个词，即更生是一个词，佛是一个词。究其意义来讲，更生指轮回转世，显然，更生与佛成为所谓的更生佛是民众有意或无意创造的产物，这与疑伪经中“不择要义”的说法如出一辙。元朝圆觉撰的《华严原人论解》就记述了更生佛的问题，“说幽途事多关释典，恐彼儒者尚未信之。今引儒者一说证之。宋吏部侍郎葛立方，字常之，所撰韵语阳秋云欧阳永叔素不信释氏之说。既登二府一日被病。亟梦至一所，见十人冠冕环坐。一人云，参政安得至此宜速反舍。公出门数步，复往问曰，公等岂非释氏所谓十王者乎。曰，然因问世人饭僧造经为亡追福果有益乎。答曰，安得无益？既寤，病良已。又如，崔子玉之掌冥府事，韩擒虎之为阎罗王，虞太博之为更生佛，席相公之为皮场神，皆幽途事之证言。”

^① [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第186-187页。

^①从中可见，更生佛完全与印度佛教无关，但在中国得到某些僧侣以及民众的崇拜，并为儒家所承认。道教神灵被纳入佛教体系或者佛教神灵被纳入道教体系也是民俗佛教的表现之一，这既反映了佛教和道教争取信众的事实，又从另一个侧面反映出民俗佛教具有不同的表现形态。所以，“具有自我意识的佛教，当它失去根基就和民间道教成为民众信仰的内容，宗教中的因素因此也深入社会生活。”^②一些地方民间祠祀由于地位的提高而逐渐成为正祀，意味着民俗佛教在民间的宽广影响已经扩展到连官方都不能漠视的状况，所以，这种类型的民俗佛教与正统佛教的界限并不十分清晰。

三是印度密教进入中国民间后所形成的民俗佛教。在探讨这一问题之前，我们首先来看唐宋时期正统密教的情形。“瑞安士人曹穀，字觉老，少出家为行者。其家累世病传尸，主门户者一旦尽死，无人以奉祭祀。穀乃还儒冠，后数年亦病作，念无以为计，但昼夜诵炽盛光咒。一日读最多至万遍，觉三虫自身出，二在项背，一在腹上，周匝急行，如走避之状。穀恐惧不敢视，但益诵咒，忽顶上有光如电，虫失所之，疾遂愈。”^③

《炽盛光咒》全名《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》，由不空翻译，其序言曾谈到该经的功用，“日月星辰为照临，群生品物为吉凶消长，感而遂通，故凶可以避，吉可以趋。天地日月星辰万物，各可以使其至于当者，皆斯经之宗用也。其消禳灾难，导致祯祥，方轨坛仪，要制期限。粲然靡所不载，足以上福邦家，下佑民庶。”^④此陀罗尼的主旨在于消灾解难，这就适应了中国的特殊形式，并且，持此陀罗尼能消一切灾，解一切难。不空所传的密教对士人影响主要在于其中的咒。应该说，密教的咒语与中国古代的谶语、周易、占卜等具有一定的相似性，这反映出巫术、咒语等在中国具有深远的影响，所以，密教能在中国古代社会上层得以生存。同时，以灵验的形式表达也是适应中国佛教三宝崇拜的结果，这是从魏晋南北朝就已经开始的，所以，在唐宋时期密教能顺利成长和传承下去。密教也是弘法的重要途径，如：“台州僧处瑶，中年病眼，常持诵《大悲咒》。梦观音传授法偈，令每旦咒水七遍，或四十九遍，用以洗眼，凡积年障翳，近患赤肿，无不痊愈；处瑶跪受而寤，悉能记忆，如说诵持。”^⑤《大悲咒》与观音信仰密切相关，它在僧人、士大夫以及民间都有宽广的影响。它向我们传达了这样的信息：士大夫诵持的密教和民众的信仰有所区别，它们之间的关系类似于理智和信仰。而在中国社会上层密教只被当作是消灾攘难的手段而已，这与印度的纯密是有所差别

^① 《华严原人论解》（元圆觉撰），《大正藏》第 58 卷，第 747 页。

^② Arthur F. Wright Hsio-yen Shih, "Buddhism in Chinese History", *Artibus Asiae*, Vol. 24, No. 1. (1961), p. 57.

^③ [宋]洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，1987 年，第 62 页。

^④ 《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》（唐不空译），《大正藏》第 19 卷，第 337 页。

^⑤ [宋]洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，1987 年，第 1681 页。

的，因为作为系统化、组织化的纯密的落脚点归于成佛问题。同样，在杂密中，巫术、咒语也是通向消灾的桥梁。印度密教进入中国民间化后体现出强烈的实用色彩，更直接地体现了印中文明交往的成果。

首先，印度密教进入中国民间以后与道教的相互依存反映了民众对两者都加以利用的态度，“蜀士有登科者，因赴调，投宿失道，至暮不遇店，一仆一马，栖迟怖恐。忽野望灯烛甚盛……僧云：‘君于释道二典中有所习否？’曰：‘粗记，《白伞盖真言》。’僧曰：‘是矣。但坚坐金刚背后，仆马莫相远。若见异境，但诵此文。’士如其戒。俄顷，刀剑铿然，飞集无数，士闭目默诵真言。又闻兵器戛击，甲骑纵横，而皆不能相近。”^①佛、道经典都具有消灾解难的功效，这是从僧人口中说出的。这说明密教在中国民间化过程中与道教达成妥协。

其次，密教也常被作为行孝心手段，从而显示出与儒教的密切关系。《夷坚志》载：“都昌荐坛段氏，素为富室。庆元二年，全家染疫，二子继亡，婢仆多死，夫妇危笃，不能起。邻里来视及供承汤粥者，亦皆传染以死，虽至亲莫敢窥其门。有子年甫二十，在鄱阳莲山院为行者，新买度牒为沙弥，问家祸之酷，往省问。方至厅下，黑雾如山，未敢即入，退憩近寺。念父母危殆如此，为人子岂可坐视？即邀僧众诵《楞严咒》而行。沙弥一步一拜，才及门，妖雾如扫，进至中堂，坐少定，一巨蛇自病房出，群僧登时惊惧，亟登高，敛足跏趺，朗诵经卷。未毕，蛇自举首击户限数十，流血而毙。病人登时悉愈。人以为孝心所感。沙弥复归莲山。”^②密教在传入中国民间社会以后，积极向儒教靠拢是其基本主旨。

再次，在儒释道三教关系中，它们往往糅为一体，如“江阴齐三哥妻欧氏，产乳多艰，几于死，乃得免。一子宜哥年六岁，警悟解事，不忍母困苦，咨于老人，问何术可脱此厄。老人云：‘唯道家《九天生神章》、释家《佛顶心陀罗尼》为上。’即求二经，从一史道者学持诵。三日，悉能暗忆。于是每以清旦各诵十过，焚香仰天，书写诚恳，凡越两岁。绍熙元年，欧有孕，更无疾恼。”^③以三教合一为主题，宣传儒教伦理以及密教、道教的功效，在民间密教里儒释道的统一得到了合理的解释。

最后，从密教与中国古代文化以及民间文化的关系来看，巫术、咒语等既是趋利避害的武器，又是提高信仰品格的手段。动植物崇拜在古代中国是非常盛行的，特别是像蛇等动物被认为富有某种魔力，人们往往对之持敬畏态度，如：“袁可久，尝教其弟昶，

^① [宋]洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，1987年，第1682-1683页。

^② [宋]洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，1987年，第1713页。

^③ [宋]洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，1987年，第12-13页。

以宝楼阁咒。昶不甚深信，然旦起必诵三五十遍。初未知其功效也。绍兴三年夏，肄业府学。方大军之后，城邑荒残，直斋卒汪成，每番宿室中，必梦魇，达旦方已，无一夕安寝。成殊以为苦，或询其所见，云：被人捽发欲加捶，故呼叫拒之。昶令徙于己房，犹不止，同舍生恶其妨睡，共议遣逐。昶试书咒语贴于柱，此夜晏然，由是一斋妖祟绝迹。其咒语即所谓唵摩尼达哩吽拔吒八字，但世俗所传讹谬，写皆从口，而亦不得其音。要当取大藏中善本元初译师言为证，自有大功。”^①鬼怪也是民众敬畏的对象，但当它们危害人们生活时，驱鬼就变得很有必要，这时密咒就是有力的驱鬼手段。还有在民间流行的巫祝不仅能利用中国的巫术，而且也利用密教巫术，“福州有巫，能持秽迹咒行法，为人治祟蛊甚验，俗呼为大悲。里民家处女，忽怀孕，父母诘其故，初不知所以然，召巫考治之。才至，即有小儿盘辟入门，舞跃良久，径投舍前池中。此儿乃比邻富家子也，迨暮，不复出。明日，别一儿又如是。两家之父相聚诟击巫，欲执以送官。巫曰：‘少缓我，容我尽术，汝子自出矣，无伤也。’观者踵至，四绕池边以待。移时，闻若千万人声起于池，众皆辟易。两儿自水中出，一以绳缚大鲤，一从后捶之。曳登岸，鲤已死。两儿扬扬如平常，略无所知觉。巫命累瓶甕于女腹上，举杖悉碎之。已而暴下，孕即失去，乃验鲤为祟云。”^②可见，因为本身融合了民间信仰的内容，密教更加适应了民众信仰的需求，所以，密教在中国民间化过程中，很容易与中国古代的各种文化相调和，进而成为中国民间文化的重要组成部分。不过，它在中国民间的演化不像印度密教的程式那样复杂多样，往往仅有结坛、念诵真言、修饰等，严耀中认为，作为一种以实践为主的佛教教派，密教仪轨在世俗化过程中被简化了^③。密教在民众社会生活中的实用性色彩很强，比如治病、解难。另外，密教在丧葬、庙会、祭祀等方面对民众产生了深刻的影响。对于民众来讲，祈愿成为日常生活不可缺少的一部分。实际上，从巫术的产生看，由于人们对大自然存在认识上的不足，人们希冀通过巫术保证人们健康、富有和长寿^④。

应该指出的是，唐朝和宋朝的密教毕竟是有区别的，这主要表现在唐朝的密教是系统和体系化的正统密教，在经过会昌法难后，纯密逐渐趋于衰微。宋朝密教从一开始就是纯密逐渐分化的结果，因而，印度密教的中国民间化进程在宋代更快，在民间的分布也更广泛，影响也更深刻。总之，民俗化密教比正统密教更加复杂、多样，它沿用印度密教的某些内容，在与儒教、道教、民间文化的融合中充分体现出中国化以及民间化的

^① [宋]洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，1987年，第2-3页。

^② [宋]洪迈：《夷坚志》，北京：中华书局，1987年，第417页。

^③ 严耀中：《试论唐五代的密教与社会生活》，《佛学研究》2004年。

^④ Margaret Stutley, "Ancient Indian Magic and Folklore", *Folklore*, Vol. 93, No. 2. (1982), p. 243.

特征。

四、民俗佛教的基本特征

相对于民众佛教来说，民俗佛教不但超出印度经典的约束，呈现出离经叛道的特征，而且与中国传统的儒、道以及民间其它的文化现象广泛结合，成为内容庞杂、形式多样的佛教形态。它是印度佛教中国民间化的历史结晶，不但对人们现实生活形成巨大的冲击，而且也引起人们信仰观念上的巨大变更。从文明交往的角度上讲，印度佛教进入中国民间后与中国传统文化的交往更加宽广、程度上更加深入，在形态上更为复杂，比较突出地体现在经典、神灵、仪式等诸多方面的非系统性以及多元、开放的特征。

在经典上，民俗佛教对疑伪经也加以崇拜。正统佛教为维护其正统性，对经典的甄别是十分严肃的，《出三藏记集》、《历代三宝记》、《大唐内典录》、《开元释教录》等有专门说明的疑伪经目录。民俗佛教中除了流行正统佛教所认可的佛经外，对于一些疑伪经，如《佛说父母恩重经》、《劝善经》、《佛说安宅神咒经》等，民俗佛教也是加以崇拜的。还有一些道教的经典也受到崇拜。更加宽泛的经典崇拜说明，民俗佛教属于印度佛教与中国文化交往的成果。从民俗佛教经典的功用上看，它与民众佛教几乎一致，其中体现的世俗化倾向有增无减。

佛教、道教、民间信仰的各种神灵在民俗佛教中都能找寻到。相对于民众佛教中的佛教神灵，民俗佛教有着更加宽泛的神灵信仰。在仪式上，民俗佛教也比民众佛教更加复杂。

民俗佛教与现实生活结合的更加紧密。民俗佛教中的修行大多与生活相关，这和民众佛教一样。民俗佛教是印度佛教深入中国并不断民俗化的结果，所以，在信仰对象、信仰仪式、信仰心理和信仰基础等方面更加适合中国民间环境，并且成为一种重要的社会力量。

民俗佛教不属于正统佛教的范畴，一方面，它有助于扩大佛教的群众基础；另一方面，有些民俗佛教对正统佛教是潜在的威胁。这种复杂的状况造就了两者之间的互动必然是错综复杂的。

第三节 佛教异端

唐宋时期，印度佛教进入中国民间以后，由于失去正统经典的约束和精英阶层的指

导，这种外来文化便陷入了人人改造和利用的境地，从而发生不同的命运变化，其中一个重要的变化就是为一些具有政治和经济企图的人所改造和利用，或虽然没有明显的政治经济企图但却具有潜在的政治经济对抗能力，从而形成一种既为正统佛教所排斥，又为统治者所限制和打击的异端佛教。因为这种民间佛教形态已完全超出佛教的范畴，成为一种以佛教为旗帜的具有直接的或潜在的社会危害性或政治反叛性的社会团体或者社会活动，所以我们称其为“佛教异端”。如果说民俗佛教是民众佛教脱离经典约束后的发展变化，那么，佛教异端就是民俗佛教失去主流伦理与法律控制之后的进一步发展，突出表现为违背封建礼仪、扰乱社会秩序，甚至聚众起义，对封建统治造成了巨大的威胁。

一、佛教异端产生的背景

儒释道三教的互补和融合是唐宋时期中国文化的主流，外来佛教大规模地进入中国并在与传统文化的交往中产生了一定的碰撞和融合。相对而言，儒教的地位出现了一定程度的下降，儒教的伦理纲常遭遇一定的危机。在这种信仰大激荡的情形下，佛教异端获得了良好的发展空间。唐末、五代、南北宋割据日益加深，战乱不断，对现实不满的群众开始寻求新的精神寄托以满足心理需求，简单易行、创新变革的佛教成为了这些群众的选择。

淫祀的猖獗也加剧了佛教异端的形成。淫祀是不属于祀典范围内的神灵，官方对于正祀的规定有一定的要求，以宋代祀典为例，《宋史》记载：“凡天下名在地志，功及生民，宫观陵庙，名山大川能兴云雨者，并加崇饰，曾为祀典。”^⑥还有很多地方祠祀要想升格为正祀，就需要向官方申请。这些不是特别苛刻的条件决定了淫祀必然大范围地存在。淫祀与民俗佛教之间存在千丝万缕的联系，超出一定的限度，民俗佛教就可能成为佛教异端。

禅宗、净土宗等的流行以及易行、简单的修行方式也为佛教异端的产生准备了条件。在学理型佛教日益衰微的形势下，民众佛教、民俗佛教获得更加充分的发展。佛教异端的创立者借用禅宗和净土的修行法门以及经典信仰、结社等内容，表达对现实的不满。

二、佛教异端的表现

朝廷对印度佛教的中国民间化向来有所顾忌，《唐大诏令集补编》讲到：“因缘讲说，

^⑥ [元]脱脱等：《宋史》卷一百五，北京：中华书局，1977年，第2561页。

眩惑州闾……唯财是敛。津梁自坏，其教安施？无益于人……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，左道不常，异端斯起。自今以后，僧尼除讲律以外，一切禁断。”^①因为民俗佛教往往聚众、敛财、败坏社会风俗，并且容易与左道融合，这都违反了封建秩序。以下两例就是以佛教来欺骗民众的典型：

唐景云中，有长发贺玄景，自称五戒贤者。同为妖者十余人，陆浑山中结草舍，幻惑愚人子女，倾家产事之。给云：“至心求者，必得成佛。”玄景为金薄袈裟，独坐暗室。令愚者窃视，云佛放光，众皆慑伏。缘于悬崖下烧火，遣数人于半崖间，披红碧纱为仙衣，随风习飄。令众观之，诳曰：“此仙也。”各令着仙衣，以飞就之，即得成道。克日设斋，饮中置莨菪子，与众餐之。女子好发者截取，为剃头。^②

遂州巡属村民，姓于，号世尊者，与一女，皆逆知人之吉凶，数州敬奉，舍财山积。鳌凿崖壁，列为佛像，所费莫知纪极……于其所居，得五色文麻絇，以牛载仅百驮，钱帛即可知也。每夜会，自作阿弥陀佛，宫殿池沼，一如西方。男女俱集，念佛而已。斯亦下愚之流，岂术神耶，将有物凭之耶？^③

唐宋时期，影响比较大的佛教异端是弥勒教、白莲宗和三阶教。两晋以后，弥勒下生、三佛应劫救世的思想得到许多民众的拥护。梁武帝时，傅大士宣传称自己就是弥勒佛，救度众生，跟随他的教徒是平民。隋代，以弥勒信仰为中心的教派在民间广泛流传。唐代，继续发展并日益壮大。以弥勒佛特别是弥勒下生为依托的佛教异端，如：“唐永徽中，太原有人自称弥勒佛。礼谒之者，见其形底于天，久之渐小，才五六尺，身如红莲花在叶中。谓人曰：‘汝等知佛有三身乎？其大者为正身。’礼敬倾邑。僧服礼者，博于内学，叹曰：‘正法之后，始入像法；像法之外，尚有末法；末法之法，至于无法。像法处乎其间者，尚数千年矣。释迦教尽，然后大劫始坏，劫坏之后，弥勒方去兜率，下阎浮提。今释迦之教未亏，不知弥勒何遽下降？’因是虔诚作礼，如对弥勒之状。忽见足下是老狐，幡花旄盖，悉是冢墓之间纸钱尔。礼抚掌曰：‘弥勒如此耶？’具言如状，遂下走，足之不及。”^④经常利用弥勒下生为掩护的佛教异端，能很好地反映民众的诉求。该事例以正统佛教的正法、像法、末法理论挑拨邪恶之徒的欺骗，以滑稽的笔调说明佛教异端的可笑。为此，唐玄宗年间，曾明文禁止，“彼有白衣长发，假托弥勒下

^① 李希泌：《唐大诏令集补编》，上海：上海古籍出版社，2003年，第1398页。

^② [宋]李昉等编：《太平广记》卷第二百八十八，北京：中华书局，1961年，第2293页。

^③ [宋]李昉等编：《太平广记》卷第二百八十九，北京：中华书局，1961年，第2301页。

^④ [宋]李昉等编：《太平广记》卷第四百四十七，北京：中华书局，1961年，第3658-3659页。

生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾祥，或别作小经，诈云佛说，或辄畜弟子，号为和尚。多不婚娶，眩惑闾阎。触类实繁，蠹政甚，刺史县令职在亲人，拙于抚驭，是生奸宄。自今已后，宜严加捉搦，仍令按察史采访。如州县不能觉察，所由长官并量壮贬降。”^①从此以后，弥勒教逐渐采用秘密传教的方式。宋仁宗庆历七年，王则起义就曾借弥勒起义，“庆历七年十一月戊戌，贝州宣毅卒王则据城反。则本涿州人，岁饥，流至贝州，为人牧羊，后……为小校。贝俗妖怪，尝言释迦佛衰谢，弥勒佛当持世。初，则去涿，母与之诀别，刺福字于其背以为记，妖人因妄传福字隐起，争信事之……旗帜号令，率以佛为称。”^②同样也是托弥勒，但又增加了流于民间和官方的儒教谶纬神学。在元代，弥勒教和白莲教出现合流的情况。

白莲宗。白莲宗源于白莲社，是慧远在庐山东林寺发起的倡导弥陀净土法门组成的结社。南宋时期，天台宗僧人茅子元创立，信仰弥陀净土思想，仿照净土宗制定戒杀生、戒荤、忏悔修行原则，但信徒可以结婚，男女可以一起集会。当时，出现“愚民无知，皆乐趋之，故其党不劝而自盛”^③的状况。受到正统佛教“愚夫愚妇”、“猥亵不良”的斥责。后，茅子元被判妖妄惑众罪，忏堂被取缔。白莲宗在当时没有大规模的暴动行为。

三阶教。印度佛教的《大萨遮尼乾子经》、《大集经·月藏分》、《法灭尽经》等所说的末法到来的思想在中国正统佛教中并未引起关注，而在中国民间，经过信行的宣传和重新解释，却掀起了一股背离主流佛法体系的信佛教运动。该教派认为，佛陀时的法是第一阶，佛陀灭度一千五百年前属于第二阶，佛陀灭度一千五百年以后是第三阶，认为在末法来临时代，读经、断恶修善、念佛就能修行成佛。隋代时候的三阶教曾经一度被禁，但由于得到朝廷重臣的保护而延续下来。唐代，三阶教在长安盛况空前，有化度、慧日、光明、慈门、弘善五大寺庙。由于受到正统佛教的激烈批判，695年被判为异端。699年，被限制只能乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅，其它所行皆是非法。后来，教徒居住的寺院被拆除，《集录》也被禁止用以劝化众生。

三、佛教异端的类型

佛教异端也往往以神通作为吸引民众的手段，它可以分为几种：一是以谶的形式为表现的佛教异端，这是一种常用的形式，哪怕在民俗佛教中也是如此，如：“宣和二年十月，睦州青溪县堨村居人方腊，托左道以惑众，县官不即锄治。腊自号圣公，改元永

^① 张泽咸编：《唐五代农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1979年，第54页。

^② 何竹淇编：《两宋农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1976年，第258页。

^③ 《佛祖统记》（宋志磐撰），《大正藏》第54卷，第475页。

乐，置偏裨将，以巾饰为别，自红巾而上凡六等，无甲胄，唯以鬼神诡秘事相扇誅……唐永徽四年，睦州女子陈硕真反，自称文佳皇帝，刺史崔义玄平之。故梓桐相传有天子基、万年楼，方腊因得凭借以起。又以《沙门宝志讖记》诱惑愚民，而贫乏游手之徒相承为乱。”^①二是托“神”名号的佛教异端，“初，有神降罗县民家，与人言祸福辄中。遇贤祷之，神曰：‘遇贤是罗汉，可留事我。’是时，南海刘䶮死，子玢初立，岭南盗贼起，群盗千余人，未有所统，问神当为主者，神言遇贤，遂共推为帅。遇贤自号中天八国王，改元永乐，置官属，群贼盗皆绛衣，攻剽岭外，问神所向，神曰：‘当过岭取虔州。’遂袭南康，节度贾浩不能御。遇贤据白云洞，造宫室，有众十余万，连陷诸县。景遣洪州营屯虞候严思、通事舍人边镐率兵攻之。遇贤问神，神不复语，群盗皆惧，遂执遇贤以降。”^②三是标榜知人凶吉的佛教异端，如：“遂州巡属村民姓于号世尊者，与一女，皆逆知人之凶吉，数州敬奉，舍财山积。鑿凿崖壁，列为佛像，所费莫知纪极……每夜会，自作阿弥陀佛，宫殿池沼，一如西方。男女俱集，念佛而已。斯亦下愚之流，岂术神耶，将有物凭之耶？”^③这些异端佛教基本上与印度佛教的神通没有关系，而是以印度佛教为表象，与中国传统的巫术、谶纬等密切结合的。

从上文我们可以看出，佛教异端是借用佛教的某些特征，主张简单、易行的修行方式，对封建统治造成一定威胁的佛教形态。就其依托的手段而言，可以分为几类：

一是以佛教的具体表征为依托，如佛像、佛堂、念佛等。“(永淳二年)夏四月，……绥州步落籍白铁余，埋铜佛于地中，久之，草生其上，给其乡人曰：‘吾于此数见佛光。’择日集众掘地，果得之，因曰：‘得见圣佛者，百疾皆愈。’远近赴之。铁余以杂色囊盛之数十种，得厚施，乃去一囊。数年间，归信者众，遂谋作乱。据城平县，自称光明圣皇帝，置百官，进攻绥德、大斌二县，杀官吏，焚民居。遣右武卫将军程务挺与夏州都督王方翼讨之，甲申，攻拔其城，擒铁余，余党悉平。”^④白铁余以自己故意掩埋的佛像吸引民众，并宣扬佛像能治愈百病，着实摸清了民众信仰佛教的心理，其聚众闹事属于佛教异端的特征。从佛教灵验看，佛像显灵是灵验的重要特色之一，这也是民众佛教和民俗佛教的典型特色。“尚书李迥秀，素与清禅寺僧灵贞厚善，迥秀卒数年，灵贞忽见两吏斋符追之，遂逼促就路，奄然而卒。前至一处，……见一人紫衣据厅事，年貌与李公相类，……乃曰：‘弟子血祀将绝，无复奈何。可报季友等四时享奠，勤致丰洁，兼

^① [北宋]方勺撰：《泊宅编》，朱易安、傅璇琮主编：《全宋笔记》，郑州：大象出版社，2006年，第189-190页。

^② 张泽咸编：《唐五代农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1979年，第750-751页。

^③ 上海古籍出版社编：《唐五代笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，2000年，第1983页。

^④ 张泽咸编：《唐五代农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1979年，第35页。

为写法华经一部，是所望也。’即挥涕诀。灵贞遂苏，具以所见告，诸子及季友素有至性焉，为设斋及写经，唯斋损独怒曰：‘妖僧妄诞，欲诬玷先灵耳。’其后竟与权梁山等谋反伏诛，兄弟流窜，竟无种嗣矣。”^①这则事例突出的是写经活动。另外的事例如“先是，蓝田县百姓贺兰进兴聚集乡村百姓为念佛会，因之妄有妖语，军镇捕捉，横及无辜以要财贿，贫者多至自诬。”^②突出的是念佛活动。实际上，念佛是民间佛教中常见的活动，也是正统佛教中的活动之一，所以，它得到正统佛教的承认。该事例之所以属于佛教异端，主要的原因在于群众集会，而所谓的妖语有可能是虚妄煽动之词。“贞明六年……冬十月，陈州妖贼毋乙、董乙伏诛。陈州里俗之人，喜习左道，依浮图氏之教，自立一宗，号曰上乘，不食荤茹，诱化庸民，揉杂淫秽，宵聚昼散，州县因循，遂致滋蔓。时刺史惠王（朱）友能恃妻藩之宠，动多不法，故奸匿之徒，望风影附。毋乙数辈，渐及千人，攻掠乡社，长吏不能诘。是岁秋，其众益盛，南通淮夷，朝廷屡发州兵讨捕，反为贼所败。”^③此例依托佛教的“不食荤”戒律，空有佛教的表象，采取淫秽以及宵聚昼散等行为深为统治者忧患，这才是佛教异端的主要表现。

二是突出法术、谶纬、预言等民俗色彩元素的佛教异端。“唐巢寇将乱中原。汴中有妖僧功德山，远近桑门皆归之。至于士庶，无不降附者。能于纸上画神寇，放入人家，令作祸祟，幻惑居人。通宵继画，不能安寝，或致人疾苦。及命功德山赠金作法，则患立除之。又画纸作甲兵，夜夜与街坊嘶鸣，腾践城郭，天明即无所见。又多画其犬，焚祝之，夜则鸣吠，相咬啮于街衢，居人不得安眠。命而赠之，即悄无影响。人即异其术，趋术者愈众。”^④以法术为依托本属于民间佛教的正常表现，该例之所以成为异端主要在于僧人参与了农民起义，并担当了起义的领导。“唐永徽四年，睦州女子陈硕真反，自称文佳皇帝，婺州刺史崔义元平之。故梓桐相传有天子基、万年楼，方腊因得凭藉以起。又以沙门宝志谶记诱惑愚民，而贫穷游手之徒相乘为乱。青溪为睦大邑，梓桐、帮源等号山谷幽僻处……有漆楮林木之饶，富商巨贾多往来。江浙地势迁险，城一旦焚荡，无一存者。群党据险以守，因谓之洞。而浙人安习太平，不识兵革，一闻金鼓声，则敛手听命。”^⑤这是借谶纬来组织起义的佛教异端。

综上所述，唐宋时期印度佛教进入中国民间并发生民间化转向之后所形成的佛教形

^① 张泽咸编：《唐五代农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1979年，第65-66页。

^② 张泽咸编：《唐五代农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1979年，第212页。

^③ 张泽咸编：《唐五代农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1979年，第717-718页。

^④ [宋]李昉等编：《太平广记》卷二百八十七，北京：中华书局，1961年，第2285-2286页。

^⑤ 苏金源，李春圃编：《宋代三次农民起义史料汇编》，北京：中华书局，1963年，第140页。

态，是以唐宋民间社会为背景的，以印中文明交往为线索的，以中国民间文化为导向的，以印度佛教的适应性转化为结局的。这是一个印度佛教文化与中国民间文化相互融合的过程，所形成的三种不同类型的佛教表明印中文明交往在民间所发生的不同趋向。三种民间佛教形态之间以及它们与精英佛教、正统佛教之间有着密切的联系，体现了印度佛教中国民间化的复杂性和多样性，体现了印中文明交往的多样形态和丰富内容。

第五章 唐宋时期印度佛教中国民间化的基本特征

从文明交往的角度看，印度佛教向唐宋民间的传播是印度文明和中华文明交往的过程，这其中涉及到政治、经济、文化、社会生活等各个层面。在不同时间、不同地域，这种文明交往呈现出不同的状况。作为文明交往的结果，民间佛教是一种既具备信仰和修行功能，又具有社会影响力的文化现象，在内容和功效上呈现出简易性、实用性、世俗性、多神性、入世性、灵活性等特点，既在维护社会秩序的稳定和弘扬社会慈善方面起着一定的作用，也在一定的时期内具有阻滞文化提升和扰乱社会秩序的作用。本章从信仰、文明交往、世俗化、基本体系等四个层面集中分析唐宋时期印度佛教中国民间化的基本特征。

第一节 信仰特征

与印度佛教在中国精英领域的传播相比，印度佛教在民间领域的传播呈现出一个突出特征就是特别强调信仰。唐宋时期，印度佛教中国民间化在信仰群体、信仰组织、信仰对象、信仰理论和信仰实践等方面都呈现出非常明显的特征。

一、信仰群体的底层数特征

唐宋时期，印度佛教在中国民间化过程中，其信仰群体与唐宋时期社会阶层的结构是直接相关的。唐代前期是以身份来划分等级的。唐代法律则主要以“凡人”为标准，来区分贵贱。“凡人”又称“庶人”、“良人”、“百姓”，比其地位更低的是“贱民”。李伯重在《唐代社会等级的划分与命名》中将唐代社会划分为四个等级：皇帝、应议请减赎当免、凡人、部曲女婢。唐代根据阶层身份的不同，而在法律、通婚等方面都有相应的规定。唐代中叶以后，随着商品经济的发展，农民的依附地位有所削弱，部曲、女婢大量减少，富民作为一个新兴阶层出现，它包含了地主、手工业者、商贾、高利贷者等，此时财富成为划分阶层的关键。总体上，“唐宋时期中国的社会阶层细分起来虽然比较复杂，但就其大的方面来说，无非是统治阶层与被统治阶层，其中统治阶层又可分为皇室与官员，被统治阶层包括农民、奴婢、商贾、手工业者等，其中最主要的是农民。”^① 宋代社会阶层的分布与唐代非常类似，以乡村地主为主的富民阶层引人瞩目。龙登高在

^① 杜文玉：《唐宋时期社会阶层内部结构的变化》，《江汉论坛》，2006年第3期，第100-101页。

《略论宋代社会各阶层的演变趋势》中将宋代社会各阶层分为几类：皇帝；特权阶层；品官、贵族、宦官、僧道；良人（又称凡人、庶民、百姓、齐民）；客户、商人；贱民：奴婢^①。唐宋时期民间佛教的信仰群体主要是中下层广大百姓，如下层僧尼，营卒、商贾、手工业者等，其中以农民为信仰主体，因为广大农民依附于土地，还要缴纳徭役赋税，那些破产的农民沦为佃农，境况就更为悲惨，因此，佛教信仰成为广大农民身处悲惨境地时可以得到精神抚慰的良药。另外一类比较特别的信仰群体是商贾，他们虽然具有一定的经济实力，但是长期以来政治地位较低，其自身的特点决定了他们容易接受佛教信仰。总体而言，唐宋时期印度佛教的中国民间化在信仰群体上呈现出比较明显的特征，在阶层分布上具有一定的规律性，在社会地位上都比较低，这决定了民间佛教必然会呈现出某种特征。

二、信仰组织的松散性特征

印度佛教民间化过程中相继出现一些松散的佛教团体，突出表现在以家庭和村落为单位组成相应的民间佛教信仰团体。

唐宋时期的佛教信仰存在着一种家庭化倾向，这从造像记中就能清晰的看到这一点。1.“潘世俊题字四段：像主潘世俊兄弟，等为亡父母敬造。”^②2.“陀罗尼经一卷：开元二十六年二月九日。……弟休易。妻张。□□□妻张。合家供养。磨诘发心。”^③以上造像记，供养人都是以家庭为单位进行佛事活动。造像记中，供养人通常“合家供养”，或者将家人的名字、身份一一罗列于后。造像记1中家庭是直系亲属，这在追福荐亡中很常见。造像记2的追福行为由多个家庭组成，这通常是多人合作造经幢、塔碑等所采取的一种组织形式。佛教信仰的家庭化趋向说明，佛教的影响绝不仅仅是分散的，而是已经从个人转向宗法制群体。哪怕是出家人，他们与家庭也不是没有联系的，这一点在敦煌佛教中表现得比较明显。在敦煌佛教中，僧尼与家庭的密切关系集中反映了信仰与家庭之间具有密切的联系。僧侣与家庭之间除了血缘关系以外，还可以在家居住，这就为家庭成员之间佛事信息的传递以及佛事活动的互动提供了良好的条件。此外，僧侣的造像、念经、发愿有很多直接针对父母家人的。总之，僧尼出家后仍然和家庭保持着密切的联系。一些佛教组织与寺庙之间进行一定的互助、助法活动，在其中，僧尼发挥着纽带的作用。

^① 龙登高：《略论宋代社会各阶层的演变趋势》，《中州学刊》，1998年第3期，第115-119页。

^② [清]陆增祥：《八琼室金石补正》，北京：文物出版社，1985年，第192页。

^③ [清]陆增祥：《八琼室金石补正》，北京：文物出版社，1985年，第318页。

除去以家庭以外，村落也是民间佛教的组织形式之一。如《八琼室金石补正》所载：“成行感等题名：忠女比丘尼净心尚。忠女比丘尼净口。宜安乡口口村口信士成行感。息口龙供养。感恩口儿供养。口口进王口息难口妻张。口口息口口口三儿妻口。息口龙。妻王。感恩彭供养。三儿息行言。三儿息口言。忠息行因。口口口口口口逸。外生王庭口。芬息口宰。口士应口庄。庄息孩口。”^④在这个题记中，供养人既有出家人也有在家入。供养人是某村的一部分人。以乡村为单位的组织主要适合于大型造像的供养。多个村落或者某个村落众人的造像，因为造像和地缘因缘密切了人们的联系，稳定了乡村的秩序。从以上民间佛教的组织形态看，它所采取的家庭或者村落的形式与宗法制社会有着密切的联系。此外，还有常见的结社是以助法活动而结成的，在促进佛教的发展方面具有更大的作用，并且保证了民众佛教与精英佛教之间有更多的交流。总体而言，民间佛教在组织方面还是比较松散的，以临时性性的居多，以行政式的居多。

三、信仰对象的兼容性特征

精英佛教以佛经为权威文本依据，在经典崇拜、神灵信仰等方面受到佛经诸多限制。民间佛教在信仰对象上则是更加自由、随意，体现出兼容性的特点。以敦煌佛教为例，民间佛教神灵信仰上的多元性体现地很明显。毫无疑问，佛教神灵在其中占有主导地位。信众通常将佛教的各个神灵都加以崇敬，如释迦牟尼、观音、文殊、普贤、地藏、毗沙门天王、宾头卢、弥勒、弥陀等。这些在信众的日常生活以及信仰生活中都能体现出来，佛教信仰已经成为生活的一部分。写经、造像、祈愿等活动着重表现出神灵信仰的复杂。经典信仰也是如此，我们以《敦煌愿文集》880-941页的唐宋愿文为例，对信众信仰的经典进行统计。在37则事例中，涉及《法华经》的有3例，《金刚经》1例，《观音经》1例，《金刚般若经》1例，《金光明经》5例，《多心经》2例，《大宝积经》1例，《涅槃经》1例，《药师琉璃光经》1例，《报恩经》1例，《大集经》1例，《佛说天皇梵摩经》1例，《四分戒》1例，《度脱经》1例，《八阳神咒经》3例，《续命经》1例，《延寿命经》1例，《摩利支天经》1例，《无常经》2例，《水月观音经》1例，《咒魅经》1例，《天请问经》1例，《阎罗经》1例，《护诸童子经》1例，《盂兰盆经》1例，《佛母经》1例，《善恶因果经》1例。这些经典既有正统的佛经，也有疑伪经。同时，这也反映出民众与精英阶层关注的问题是不一样的。从内容上看，很多不仅仅具有佛教的因素，而且儒教、道教、民俗的因素也融入其中。刘永明在《论敦煌佛教信仰中的佛道融合》一

^④ [清]陆增祥：《八琼室金石补正》，北京：文物出版社，1985年，第288页。

文中，就从高僧与佛道义理、民众与佛道活动方面分析佛教中的道教因素。神灵和经典的信仰都展现出兼容性特点。民众信仰的不同动机也是表现信仰兼容的方面之一。从敦煌愿文的类型看，礼仪类、修行类愿文并不是很多，最多的是祈福攘灾类，这说明信仰已经成为民众日常生活不可或缺的内容。民众佛教信仰的动机和功用等方面同样也表现出兼容性特点。信仰对象的兼容性特征展现出民众在对待不同宗教、不同神灵、不同经典等方面的圆融性特征。

四、信仰理论的功利性特征

印度大乘佛教的主流是一种强调智慧解脱的宗教学说，而智慧解脱主要是通过掌握一种全新的具有超脱性的认识方法，重新认识世界，认识社会，认识自我，从而获得一种精神上的超越，并在树立慈悲观念的同时，使人既具有超然的精神境界，又具有积极入世的现世情怀而获得的。印度佛教传入中国以后，在精英层面比较多地继承了印度佛教的这种精神旨趣，但在其中中国民间化过程中，因为受到民间特有社会背景和文化习俗等方面的深刻影响，印度佛教在信仰方面的理论旨趣逐渐转向功利化的轨道。

民众佛教特别强调因果报应和业报轮回，并以功德、他力拯救和“易行”为理论支撑。方广锠在《佛教志》中对功德和功德转让的思想进行了这样的解释：“所谓功德，指从事各种修福积德的行为，诸如造像、修寺、开窟、建塔、写经，乃至修桥、铺路、怜老惜贫等行为后所产生的一种可以引得福报的神秘物质，属于无表业。所谓功德转让，广义地说，是指某人修积的功德，不仅可以使本人消除罪孽，使他人得到美好的未来；而且可以转让到他人身上，消除他人的罪孽，使他人得到美好的未来。狭义地说，则指佛或大菩萨可以用自己修积的宏大功德佑庇所有的信仰者，消除他们的罪孽，使他们得到解脱。”^①原始佛教比较注重智慧，这从缘起论可以看出。缘起是原始佛教的核心，是关于认识论的内容，强调智慧和解脱。初期和中期的大乘佛教也比较注重智慧，《金刚经》的“性空幻有”就是典型的关于智慧的学说。佛经还对单纯修功德和单纯修智慧作了对比：“须菩提！若菩萨以满恒河沙等世界七宝布施；若复有人知一切法无我，得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德。须菩提！以诸菩萨不受福德故。”^②在部派佛教时期，曾经出现过制多崇拜，这种情形在晚期大乘佛教表现得更明显。“晚期大乘佛教尽管还标榜般若，但更强调方便，肯定烦恼作为方便的妙用，肆无忌惮。这种学说终于成为印

^① 方广锠：《佛教志》，上海：上海人民出版社，1998年，第91页。

^② 《金刚般若波罗蜜经》（姚秦鸠摩罗什译），《大正藏》第8卷，第752页。

度佛教最后期的主流。”^①民众佛教具有简易、便捷的特征，固然与中国的民间风俗有关联，还与“易行”理论有很大关系。晚期大乘佛教时期，“金刚乘”泛滥于民间。在中国，有些僧众为“易行”作辩护。“昙鸾认为所有佛教法门可以类别为难行道、易行道两种。靠证悟诸法实相、苦修禅定，凭借自力得到解脱，好比陆路步行，是难行道。靠信佛的愿力与信佛的因缘，靠阿弥陀佛的功德救援，亦即凭借他力得以往生净土，好比水路乘舟，是易行道。他的这种判教观点从理论上论证了民众佛教的合理性。”^②

总之，在信仰理论方面，印度佛教进入中国民间后，原有的主流理论失去了广阔的市场，而注重外在形式、信仰他力、强调现世功德等，功利化倾向获得了积极的回应，并得到进一步的引申，从而在中国民俗生活的深刻影响下，形成了独特的民间佛教理论形态，实现了印度佛教理论的民间化。这既显现了中华文明的包容性和开放性，又显现中华文明所具有的强劲的同化能力以及中华文明在民间所具有的功利性和实用性等特点。

五、信仰实践的简易性特征

在通常情况下，仪式是信仰的外在表现。印度佛教进入中国民间后，仪式既受到随意的调整和大胆的改变，又受到高度的重视，成为具有神圣意义的手段以及作为获得功德的重要途径。和精英佛教相比，民间佛教虽然重视仪式，但是又比较随意地简化仪式的具体程序，前文中提及的民众读经偏重仪式而非内容就是很好的说明。所以，在印度佛教中国民间化之后所形成的民间佛教中，义理往往被淡化，而仪式性极强的实践则得到极大的发扬，读经、念佛、造像、斋戒、布施等活动非常发达，使得民间佛教的实践趋于不断丰富。不过，相对于上层僧侣和士大夫的实践，民间佛教的实践不但是功利的，而且是变异的和杂乱的，更是简易化的。

在关于民间佛教的史料中，我们经常看到民众的读经、念佛、造像等活动，但是对于这些活动的具体程序没有详细的记载，而鸠摩罗什翻译的《妙法莲华经》云：“佛告诸罗刹女：善哉，善哉！汝等但能拥护受持法华名者，福不可量，何况拥护具足受持，供养经卷——华、香、瓊珞、末香、涂香、烧香，幡盖、伎乐；燃种种灯：酥灯、油灯、诸香油灯、苏摩那华油灯、瞻卜华油灯、婆师迦华油灯、优钵罗华油灯，如是等百千种供养者。”^③表明印度佛教和精英佛教仪式上的丰富性，从侧面说明民众修行具有简易性

^① 吕激：《印度佛学源流略讲》，上海：上海人民出版社，2005年，第205页。

^② 方广锠：《佛教志》，上海：上海人民出版社，1998年，第89-90页。

^③ 《妙法莲华经》（鸠摩罗什译），《大正藏》第9卷，第30页。

的特征，当然也有一些信众遵从僧侶的修行仪式，《夷坚志》中的“蒋二白衣社”就是如此：“鄱阳少年稍有慧性者，好相结诵经持懺，作僧家事业，率十人为一社，遇人家吉凶福愿，则偕往建道场，斋戒梵呗，鸣铙击鼓。起初夜，尽四更乃散，一切如僧仪。”

^①在民众造福田的活动中，神灵信仰的修行呈现出一定的程式，但其简易化是非常明显的，比如信仰弥勒佛的，通常造弥勒佛像，绘制弥勒绢画，绘制《弥勒上生下生经变》壁画，举行“上生会”法事等。又如在深入民俗的丧葬仪式中，在家居士念佛为主，设牌位，供香烛，供品，念《弥陀经》、《往生咒》、三真言，而寺院的丧礼则有“封龛”、“起龛”、“荼毗”等仪式^②。

应当说，民众修行仪式的简化与这时期佛教的转折是密切相关的。净土宗提倡的“易行道”和一心念佛法门很容易适应民众的佛教信仰状况。三阶教也提倡布施的作用，成佛变得容易很多。总之，信仰佛教的民众积极参加佛教活动，其中体现的简易性是显而易见的。

第二节 文明交往特征

印度佛教中国民间化是印度佛教中国化的特殊表现形态，它的历史结晶呈现在民众佛教、民俗佛教和佛教异端这三大不同的系统中，展现了印中文明交往的不同特征，为民间领域的文明交往^③提供了一种成功的范例。

一、民众佛教、民俗佛教、佛教异端之间的交往关系

“文明的生命在交往，交往的价值在文明。”^④外来文明和本土文明的交往必然要经历一个碰撞、冲突、融合的过程。外来文明要想融入本土文明，实现本土化，传播途径和传播方式是至关重要的。印度佛教在两汉之际进入中国，东汉时，印度佛教与迷信、谶纬混同。魏晋时，人们用玄学理解印度佛教。外国佛教徒在印度佛教在中国立足未稳的情形下，采取了容忍态度。到隋唐时，印度佛教越来越为人们所认清。随着中国化佛教派别的陆续建立，印度佛教中国化基本完成。与此同时，其它外来宗教如景教、祆教和摩尼教与佛、道、儒产生了广泛的交往。在民间，印度佛教与道、儒以及宗法制传统

^① [宋]洪迈撰，何卓校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第1512页。

^② 圣凯：《中国汉传佛教礼仪》，北京：宗教文化出版社，2001年，第129-130页。

^③ 彭树智认为，宗教是文明交往的核心。因为文明具有十分丰富的内涵，在外延上也是多样的，我们不可能从唐宋时期印度佛教的中国民间化探讨出印中文明交往的所有内容，而仅仅是以宗教意义上的文明交往看文明交往的内容和模式，本文所说的以文明交往理论为指导也是局限于这层含义。

^④ 彭树智：《文明交往论》，西安：陕西人民出版社，2002年，第1页。

宗教进行交融，并且与正祀、淫祀在异彩纷呈的中国民间背景中进行着对话。印度佛教中国民间化成为文明交往在这一特殊领域的必然趋势。

第一，民众佛教和精英佛教的交往。民众佛教与精英佛教相对，虽然都属于正统佛教，但民众佛教强调信仰，注重灵验，仪式简单，修行实践以行功德为主要内容，以抄经、刊经、听经、念佛、造像、拜佛、建寺、行善事为主要表现形态。精英佛教以继承印度大乘佛教为己任，特别突出智慧在成佛中的作用，而印度佛教在中国的民间化则在很大程度上与印度佛教的密教化较为相似，因为它们都是适应底层需求而不断民众化的结果。民众佛教主要在民间传播，从而更典型地体现了民间的基本精神。佛教包涵着精致的理论，其中般若学与魏晋玄学颇多一致，因此为文人所信奉。精英阶层以其知识背景体悟“般若”，而下层民众只能以功德方式去实践。从交往双方的地位看，精英佛教是主流文化的一部分，而民众佛教则属于非主流文化。民众佛教体现的简易和通俗特征表现了中华文明的特质，精英佛教更多继承初中期大乘佛教的基本精神，它们都在历史长河中成为中国传统文化的一部分。从交往的形式看，两者互为所用。听高僧或文士讲经的民众，力图体悟智慧；高僧等也以通俗形式表达佛的智慧。精英佛教从内容上影响民众佛教，而民间的结社等形式为精英佛教所吸收。从交往的结果看，两者实现融合。以禅宗为例，“直证本心，不立文字”，力求从内心体悟智慧，是对印度文明的继承。同时禅宗借助棒喝等形式则体现了民众佛教的简易性。从印度佛教中国民间化的历史进程看，唐代以前精英佛教无疑占有主导地位，但随着唐宋佛教宗派的衰落，民众佛教代表了中国佛教发展的方向。当然，这并不意味着两者没有交流，两者的对话一直是潜移默化的。在塑造中国传统文化的过程中，民众佛教和精英佛教共同发挥着重要作用。

第二，正统佛教与民俗佛教的交往。相对于正统佛教，民俗佛教是非正统的。以官方态度为区分标准，民俗佛教理所当然处于不平等地位。正统佛教得到政权的支持，在长期的历史发展中占有主导地位，而民俗佛教基本上游离于官方的保护之外。从交往的形式上看，民俗佛教的内容多来源于正统佛教，民众积极吸纳正统佛教的思想与方法使之成为民间佛教的一部分。民俗佛教形成后，又积极向社会上层传播，尽管这种传播很容易受到社会上层的阻碍，但又潜移默化地影响着社会上层，并形成深厚的社会文化积淀。以俗讲为例，它一开始遭到州学博士的反对，并且为士人所不耻。到后来，俗讲受到皇帝的喜爱。可见，民间文化虽为官方所漠视，但它无形中影响了社会上层，因为正统佛教是以印度文化为主体，而民俗佛教更多包含着中华文化的因素，所以正统佛教与民俗佛教的交往反映了印度佛教和中华文明交融的特色。从交往的成果上看，交往双方

相互吸收、包容。顺应佛教中国化的要求，民俗佛教与正统佛教的交往体现出背离性，即民俗佛教坚持自己的方向和独立性，如对人鬼的信仰，这与宗法制传统宗教有莫大关联。

第三，佛教异端与正统佛教的交往。佛教异端是具有潜在危害性或者现实危害性的佛教组织或佛教说教，其极端形式则是打着佛教旗帜的农民起义。所以，这种佛教形态遭到封建统治者的极力限制乃至镇压。这种特殊形态的佛教与正统佛教有密切的联系。就它与正统佛教的关系而言，它们的区别非常明显，佛教异端在有些方面继承了正统佛教的部分内容，如在经典、修持、组织等方面。在经典方面，佛教异端往往以一部或几部佛教经典为依托，甚至经过演绎、修改，有些异端则根本没有经典作为依据。在修持方面，佛教异端也打着信佛、学佛、修行、救度的旗帜，往往采取夜聚昼散的形式。在活动方面，跪拜、念佛等是比较常见的，似乎没有比较复杂的仪式。在组织方面，佛教异端往往借用社邑等佛教组织，或者建立自己的组织，和民众佛教、民俗佛教相比，具有更加强烈的组织性和煽动性。所以，佛教异端的佛学理论部分虽然来自正统佛教的内容，但都经过重新解释，并大肆添加了一些新的内容，具有很强的蛊惑性，尤其是聚集财富或者渲染谶纬的形式往往为统治者所顾忌。正统佛教对这种佛教的态度非常简单，就是批判和排斥。

二、印度佛教与其它文明的交涉

一是印度佛教与儒教的交涉。从宏观的角度来看，印度佛教在传入中国的进程中，呈现出一个总体的趋势就是适应儒教的要求而不断调整自己。在民间领域，这种趋势也是存在的。相对于佛教和道教的激烈冲突，印度佛教进入中国民间之后与儒教的区别渐趋淡化。在长期的封建社会文化传统中，儒教占有主导地位，它对人们的社会生活产生着深远的影响，这决定了印度佛教在中国民间的传播必然是适应儒教。从儒教的定义看，如牟钟鉴认为儒教是“宗法制传统宗教”，由此将儒教界定为以天神崇拜和祖先崇拜为核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼，以其它多种鬼神崇拜为补充，形成相对稳定的郊社制度、宗庙制度以及其它祭祀制度的一种社会现象。李申在《中国儒教史》中也有相似的论述。从祭天法祖到鬼神崇拜、自然崇拜，多元的神灵崇拜以及祭祀原则构成了儒教的主要信仰体系。祭祀天地在官方和民间影响广泛，但它在印度佛教中国民间化中没有多大影响。祭祖无论在官方还是民间都有很大影响，成为佛教着重发挥的内容。鬼神崇拜、自然崇拜、谶纬等在民间更是影响深远，从印度佛教中国民间化进程

几乎都能看到它们的影子。以下从祭祖、鬼神崇拜、自然崇拜、谶纬等四个方面加以论述。

以儒教为国家宗教的原则的确立，使印度佛教等外来宗教主要以与其适应的姿态而行，并由此奠定了儒教在传统文化中的主导地位。例如，对祭祖的说明和接受就是印度佛教中国民间化过程中的重要现象，与祭天一起构成了儒教崇拜的核心。历代的祭祖礼仪对参与人员、时间、地点、程序等有明确的规定。与祭祖相联系的一个重要问题还在于，祭祖本身就是儒教伦理的一种体现。儒教的纲常伦理很大程度上反映了宗法制的要求，这为印度佛教的中国化特别是民间化提供了新的难题。印度佛教伦理与儒教伦理的主要区别在于实现人生的方式上有所不同，因为印度佛教毕竟是以出世的方式修行，而儒教则是以入世立足的。这些不同在《牟子理惑论》已有所反映，这些矛盾主要是佛法与封建政权关系的一种反映，当然，它间接表现为佛家伦理与儒教伦理的矛盾。在唐宋时期，这种矛盾逐渐得到解决，而在民间印度佛教伦理采取了一种特别的方式，其基本原则是以儒教伦理为外衣，以精细的伪经等体现出佛教特殊的伦理。以下对其进行详细的说明。《开元释教录》将《父母恩重经》列为伪经，理由在于“经引丁兰董黯郭巨等故知人造三纸”。^④根据敦煌本《佛说父母恩重经》内容，日本学者冈部和雄研究认为“不要把《父母恩重经》当作对中国的儒教社会全面屈服、被中国儒教社会压倒的作品……出家者虽然能被看作不孝，但由于把出家作为最终教化其父母而进入佛教之道，所以出家就可以被视为伟大的报恩行。”^⑤同时，至于佛教《父母恩重经》是否抄袭《太上老君说报父母恩重经》，也从一个侧面说明了印度佛教中国民间化中，佛教伦理的呈现本身就是文明交往的成果。冈部和雄的研究为我们提供了这样的启示，印度佛教在出家问题上对于儒教的屈服是以佛教义理为起点的，这在《牟子理惑论》中也有所体现。从《父母恩重经》的内容看，当然有佛教对孝亲的过分宣扬，至于孝亲在印度佛教中的地位，学术界已多有探讨。实际上，问题的关键在于《父母恩重经》等从一个新的视角对印度佛教伦理作了延续。值得特别注意的是，民众似乎对这一问题没有过多的注意，相反，民众对父母的孝亲就以造经、礼拜三宝等形式体现出来，佛经有云：“若有一切众生，能为父母作福造经，烧香，请佛，礼拜，供养三宝。或饮食众僧。当知是人能报父母其恩。帝释梵王诸天人民一切众生闻经欢喜，发菩萨心，哭动地，泪下如雨五体投地。信

^④ 《开元释教录》(唐智升撰)，《大正藏》第55卷，第673页。

^⑤ [日]冈部和雄：《父母恩重经中的儒教·佛教·道教》，《世界宗教研究》，1996年第2期，第25页。

受顶礼佛足，欢喜奉行。”^①还有很多类似的史料，如“唐陈文达，梓州郪县人。常持金刚经，愿与亡父母念八万四千卷，多有祥瑞。为人转经，患难皆免。”^②这是以念经的形式体现孝亲的，进一步促进了功德活动在印度佛教中国民间化中的盛行，与《父母恩重经》中所体现的佛教伦理基本一致，我们可以得出两方面的结论，一是以佛教功德而进行的孝亲是民间佛教处理与儒教关系的主要手段；二是孝亲以佛教功德的形式表现出来恰好说明佛教的影响。佛教极力宣扬孝亲功德，如：“福州西禅寺行者名妙心，无父兄弟侄，独母存，患疯疾，累年不能步履。妙心日馈以粥饭……焚香告天曰：‘妙心母老而苦疯疾，闻世人取肝割股以行孝者，今愿破脑出髓，救母余年，望三界神明赐佑。’……每一啜而尽，便觉手足轻快。”^③“取肝割股”违背了儒教伦理，而妙心母疾之所以痊愈的原因在于祈愿，这说明佛教在孝亲中具有重要的作用。

鬼神崇拜、自然崇拜与儒教关系非常密切，因为儒教对鬼神的态度大致可以分为两类：一是人鬼信仰，它不仅是一种道德缅怀，而且也是一种祭祀原则，从中体现了鬼魂不灭的思想；二是以自然崇拜为代表的，在它背后也显现了一种鬼魂不灭的信仰。基于这两个不同的问题，在印度佛教中国民间化中，印度佛教作出了不同的回应，对于人鬼信仰中的祖先崇拜印度佛教通常将其引入佛教内容中，这是印度佛教在中国官方和民间传播所必需的；对于精灵、血祭等自然崇拜，印度佛教对此持不赞成态度。同时，佛教力图驱除不同于它的杂信。对于广大民众来讲，鬼神崇拜和自然崇拜都具有极大的吸引力，因此，在印度佛教中国民间化中，鬼神崇拜和自然崇拜与印度佛教达成妥协是主要基调。

谶纬是一门非常庞杂的体系，它与方术、道教、儒教等都有密切的联系。谶纬与儒教的融合为印度佛教的中国民间化提供了更为广阔的发展空间。虽然，图谶之书在隋唐近于消亡，但它在民间仍有流行，并有广泛而深刻的影响。印度佛教对谶纬的利用比较简单，其突出特点是以预言性的谶语为主导，而不伴随着纬书的流行，并且，谶偏于简短，与占卜等结合在一起。由于谶纬本身就是多种知识的汇杂，所以，它与印度佛教的交融使民间佛教更加复杂。利用谶纬的佛教往往为统治者所顾忌，这决定了糅合了谶纬的民间佛教具有反叛性，时机成熟的就可能形成异端，如方腊起义就以宝志谶记鼓惑民众。

二是印度佛教与道教的交涉。印度佛教传入中国后与道教发生了激烈的矛盾，这在

^① 《父母恩重经》，《大正藏》第 85 卷，第 1404 页。

^② [宋]李昉等编：《太平广记》卷第一百三，北京：中华书局，1961 年，第 694 页。

^③ [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981 年，第 1550-1551 页。

官方表现得比较明显，而在民间则更多地体现出不同宗教信仰的融合。印度佛教与道教的斗争通常借助于法力，如治病救人、驱鬼等，法术的高明与否成为争取信众最重要的工具，这与印度佛教的方便原则是相适应的，同时也展现了印度佛教在中国民间的某些变形。

印度佛教进入中国民间后，民间的信众将道教道符甚至神灵等纳入到佛教的体系之中，由此成为印度佛教中国民间化的一种重要表现。多神崇拜以及佛教与儒教、道教、民间信仰之间的互动塑造了印度佛教中国民间化多样和动态的品格。如：“江阴齐三妻欧氏，产乳多艰，几饿死，乃得免。一子宜哥年六岁，警悟解事，不忍母困苦，咨于老人，文何术可脱此厄。老人云：‘唯道家《九天生神章》，释教《佛顶心陀罗尼》为上。’即求二经，从一史道者学持诵。”^①这则事例就是包容儒教、道教以及佛教的，救母疾苦自然是孝亲的体现，而孝亲是通过对道教以及佛教经典的持奉进行的，在这里，印度佛教与儒教、道教在民间得到了比较完美的统一。至于在民间盛行的鬼神、淫祀等元素，它们与印度佛教的关系基本上也呈现出相同的原则。

三是印度佛教与巫术的交涉。印度佛教与巫术的关系对于印度佛教中国民间化具有重要影响，而由于巫术自身形成和演化的复杂性，我们很难将巫术的组成以及佛教与巫术的关系进行清晰的说明，所以，民间巫术、方术、道教巫术以及其它术数文化的区别不是研究的重点，笔者基本沿用学术界对它们的划分。关于印度佛教与巫术的关系，学术界多有探讨，在某些问题上达成了较为一致的看法，如原始佛教就有很多反对和限制巫术的言语。在中国传播的过程中，密教与在民间广为盛行的占卜、巫术等具有很高的融合性，所以，印度佛教中国民间化极大发扬了密教的特征，官方利用术士和僧人进行祈雨的活动对于民间佛教利用巫术也起了推动作用，“常袞之在福建也，有僧某者善占色，言事若神。袞惜其僧老，命弟子就其术。僧云：‘此事天性，非可造次为传。某尝于君左右，见一人可教。’遍招，得小吏黄彻焉。袞命就学。老僧遂于暗室中，致五色采于架，令自取之。曰：‘世人皆用眼力不尽，但熟看之，旬日后，依稀认其白者。后半岁，看五色。即洞然而得矣。’命之曰：‘以若暗中之视五采，回之白昼占人。’因传其方诀，且言后代当无加也。”^②这说明，僧人对于占术是出于有益的利用，而这也在于官方得到了赞同。不过，也正是出于相同的应用，有些却成为民间佛教异端，这类事例非常多，其缘由主要还是朝廷怕民众借佛教聚众闹事。

^① [宋]洪迈撰，何卓点校：《夷坚志》，北京：中华书局，1981年，第13页。

^② [宋]李昉等编：《太平广记》卷第一百三，北京：中华书局，1961年，第1722页。

密教咒语在印度佛教中国民间化中体现得比较明显，密教咒语被认为是驱除鬼怪精灵的有力武器，《夷坚志》载：“毗陵胡氏家欲广堂屋，以中庭朴树为碍，伐去之。剖其中，得陶瓮，可受三斗米，而皮节宛然。即日山魈见怪。有行者善诵《龙树咒》，召使治之，命童子观焉。见人物皆长数寸，为龙树所逐，入妇人榻上，遂凭以语。乃结坛考

典就被认为是摩尼教经典，应该说，这与摩尼教在中国民间传播的情形是一致的，如开元二十年，唐玄宗颁布敕令，禁止摩尼教在民间传播，其中就宣称摩尼教妄称佛教。根据有些学者的说法，唐武宗会昌三年以后，摩尼教分为两途，一种转向地下，与中国历史上传统的秘密结社和佛教异端合流，在下层普通民众中广为流布，与其它民间秘密结社和异端一起，被统治者总称为“吃菜事魔”；另一种则继承保持了摩尼教的寺院制度，采取了“道化”或“佛化”的形式，远离尘世，在寺院中修行摩尼之法。前文已有关于摩尼教与农民起义混同的论述，还有一种情况值得特别注意，这就是印度佛教与摩尼教在民间的交涉，如唐元和十五年（公元 820 年）“吴可久，越人，唐元和十五年居长安，奉摩尼教。妻王氏，亦从之。岁余，妻暴亡，经三载，见梦其夫曰：‘某坐邪见为蛇，在皇子陂浮图下，明旦当死，愿为请僧，就彼转金刚经，冀免他苦。’梦中不信，叱之。妻怒，唾其面。惊觉，面肿痛不可忍。妻复梦于夫之兄曰：‘园中取龙舌草，捣傅立愈。’兄寤走取，授其弟，寻愈。诘旦，兄弟同往，请僧转金刚经。俄有大蛇从塔中出，举首遍视，经终而毙。可久归佛，常持此经。”^④这表明的是摩尼教和佛教为争取信众而进行的交往。

以上所论述的印度佛教与儒教、道教、巫术、摩尼教进行的交往以及民间佛教的各个形态与正统佛教、精英佛教的交往，反映出宗教意义上的印中文明交往呈现出一定的模式，对于丰富印中文明交往具有十分重要的意义。

第三节 印度佛教中国民间化与世俗化的关系

一、世俗化的含义

1、学术界对于世俗化的含义有不同的看法。综观学术界对于世俗化的界定，我们可将之分为几种类型：一是神圣的对立面。法国的宗教社会学家杜尔凯姆和美国的宗教社会学家彼得·贝格尔就持这种观点。杜尔凯姆认为，“神圣”是宗教观念的根本标志，与之相对的则是世俗化。二是理性化。以德国学者马克斯·韦伯的观点为代表。他认为“理性化”是摆脱巫魅的活动，这种活动与宗教活动有很大的差别，这就在很大程度上将宗教和理性对立起来。三是宗教与社会其它领域的分离以及由此而引起的对其它领域影响的减弱或控制程度的弱化。诸多学者对世俗化的界定多以此为视角，如彼得·贝格尔、伯杰就是其中的代表人物。四是美国学者席纳尔将世俗化的含义归为六个方面：宗

^④ [宋]李昉等编：《太平广记》卷第一百七，北京：中华书局，1961 年，第 727 页。

教的衰退，即指宗教思想、宗教行为、宗教组织失去其在社会中的重要地位；宗教团体的价值取向从彼岸向此岸的转化，即宗教从内容到形式都变得适合现代社会的市场经济；宗教与社会的分离，宗教变成纯私人的事务；宗教的职能被各种“主义”取代；社会逐渐摆脱神圣特征，超自然成分减少；“神圣”社会向“世俗”社会的转化^①。以上四种对世俗化的概括多采用描述的方式。世俗化涉及的问题主要是宗教在社会中的地位。可以说，世俗化含义的基本立足点在于，宗教对社会其它领域的影响程度以及所引起的宗教在社会中地位的变化。因此，学术界对世俗化的界定主要是从宗教与社会的作用着眼的。世俗化意味着宗教与世俗生活的分离程度变大，表现在宗教在社会中占有的领域越来越小，宗教的作用和影响一步步减小。如何处理宗教与社会的关系成为如何对待世俗化的关键。

2、世俗化是一种全球化趋势。虽然“世俗化”于 1648 年才被作为一个概念正式使用，但是世俗化的倾向即宗教与非宗教领域的相互作用在宗教发展史中却是长期存在的，如佛教刚刚产生时，它主要代表刹帝利和吠舍种姓的利益，并且认为四种姓都可入教，这就促进了佛教的生存活力。因为社会意识是根植于社会存在中的，虽然不同的社会意识形态和社会存在的密切程度有着直接和间接的差别，但宗教产生和发展的生长点仍在于现实生活。世俗化倾向在本质上意味着，宗教在和社会的交互作用中神圣性的减少。世俗化作为一种全球化的趋势是不可避免的，它既为宗教自身的调整提出了要求，又为宗教怎样调整和外部的关系提出了挑战。

二、佛教与世俗化的关系

佛教的出世和入世具有一定的理论基础。原始佛教对整个佛教的发展趋势起了指导和规范作用，它对世间的态度通过以下四个方面表现出来：一是释迦牟尼出家的原因；二是原始佛教修行的基本态度和具体的修行方式；三是戒律的规定；四是原始佛教与社会生活的联系。不同的学者对释迦牟尼出家的原因有不同的看法，但多数学者认为生、老、病、死等现象感染了释迦牟尼，这说明原始佛教具有明显的“出世”倾向。苦乐中道是修行的基本指导原则，“三十七道品”主要是从认识观念即内在的主观方式进行觉悟。在戒律上，根据《五分律》的记载，第一次结集只涉及到淫、盗、杀、妄语等行为。原始佛教与世俗生活的联系是不紧密的。总之，原始佛教主要体现出了“出世”的倾向，但“出世”的倾向不是太浓重，苦乐中道对大乘佛教影响巨大。部派佛教首先在戒律方

^① 任继愈：《宗教大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998 年，第 740 页。

面对原始佛教作了某些修正，继而在涉及“补特伽罗”等的问题上展开了争论，这些都显现了世俗生活对佛教的影响。大乘佛教上承部派佛教，对佛教与世俗生活的关系作了重新归纳。大乘佛教的基本精神是大慈大悲、普度众生、自利利他，它对涅槃、二谛、无分别以及中道的论述集中体现了出世与入世的统一，这在《维摩诘经》中表现得很明显，在《中论》中更有“涅槃与世间，无有少分别。世间与涅槃，亦无少分别。”^①

从“根本分裂”开始，原始佛教的戒律就引起了争论，前四次结集更是从在戒律上的争论扩展到教义和教理的争执，大乘佛教延承了部派佛教特别是大众部的某些说法，对出世和入世的关系作了调整，强调“普度众生、自利利他”，为大乘佛教的入世提供了理论依据。《维摩诘经》提出的“不二法门”，很好地说明了出世与入世的统一。大乘佛教的入世倾向首先顺应了大部分信徒的利益和需求，同时大大扩展了佛教的传播，并且给信徒足够的信心和希望。从中国文化传统来看，儒家的伦理纲常对佛教的中国化产生了深刻的影响，其中的克己观、慈悲利他观更是得到统治者和百姓的欢迎。寺院经济为佛教的世俗化提供了一定的经济条件。寺院经济与封建经济有密切的联系，也是佛教中国化的特色之一。寺院不仅被免除了徭役和杂税，而且寺院的经营方式和封建地主经济的经营方式颇为一致。寺院经济为佛教的发展提供了强大的物质基础，同时又加速了佛教世俗化的进程，这种情形在宋代后表现得更为明显。僧尼素质下降，戒律松弛等佛教流弊与此有莫大的关联。

就印度佛教中国民间化而言，它主要涉及印度佛教的经典、仪式、活动的功用以及它在适应民众不同信仰需求过程中与其它文明的交往；世俗化主要指神圣的对立面以及它在参与世俗生活中的作用的扩大。这样看来，两者既有联系又有差别。实际上，这牵扯到诸如印度佛教自身的发展走向、佛教与社会的关系、佛教与民众的关系、佛教在解决人们生活中所采取的途径以及佛教如何面对现代化、全球化等问题。从历史视角考察印度佛教中国民间化与佛教世俗化的关系如下：原始佛教对人生根本问题的解决采取的是从解脱苦而起的，只要解决了苦就可以完成超脱，而要解决苦就需要进行修行，并以人生问题为根本。原始佛教当然需要商人等财富充足者的支持，但它与社会的关系相对比较淡薄，佛教民间化与佛教世俗化问题并不突出。部派佛教与大乘佛教面对比原始佛教更为复杂的形势，它们对本体论问题的更多关注原因主要在于对人生问题分析和认识的更加精当以及更合理地处理它与社会的关系，不过，由于派别纷争以及对本体论问题的过分重视使部派佛教疏远了民众，这成为晚期大乘佛教向密教转化的一个很重要的原

^① 《中论》（龙树造鸠摩罗什译），《大正藏》第4卷，第36页。

因。印度佛教中国化的线索比较清晰。在官方，它逐渐与儒教、道教等形成三教合一的体系。在民间，它为民众所广泛应用，并与在民间流行的多种文化因素相融合。从佛教发展的必然以及现实看，似乎世俗化是一个不可扭转的趋势。而从印度佛教的民间化看，它有助于促进佛教的世俗化过程。不过，这并不是根本，因为部派佛教与早、中期大乘佛教的世俗化还是很明显的，并且部派佛教与早、中期大乘佛教的世俗化有所不同，前者主要是佛教与世俗的交涉而产生的影响佛教如何与社会交往发展的问题，佛教在社会上层中影响更深刻，由此引起它的精英色彩比较明显。后者主要是印度佛教逐渐适应民众文化的需求而产生的功利性问题和非正信问题，印度佛教在社会下层中影响更深刻，这是由不同文化的特点决定的。印度佛教在唐宋中国的民间化基本上是上述两个问题的统一，不过，随着印度佛教中国民间化的高涨，后一个问题占了主导，由此也改变了中国佛教发展的方向。佛教处理它与世俗化关系表明的是一个佛教如何更好面向新的时代背景、适应新的社会环境，即“自我保存要求它必须调整自身以适应新的社会环境，在那里它能摄取营养。”^④ 这要求佛教在处理它与世俗化的关系时，必须适应新的环境。但是，如何评价佛教为适应社会而作的改变是很难的，毕竟与其它制度化宗教相比，佛教在对待现代化问题上是非常严肃的。通过以上的分析，我们可以得出，印度佛教的中国民间化并不直接地意味着世俗化，而印度佛教的中国民间化向世俗化的转向是适应民众文化的必然结果，属于佛教的一种正态，直接面向的是民间文化及其功用，与世俗化的本原意义有所不同。而印度佛教在中国社会上层中的影响则直接面向佛教与社会世俗生活的关系，相应地在文化上表现出不同的特征。

第四节 印度佛教中国民间化的基本体系

唐宋时期印度佛教进入中国民间后所发生的民间化进程最终凝聚成的一种特殊的文化形态——民间佛教。民间佛教印度佛教中国化进程中形成的一种特殊佛教形态，由于中国佛教以大乘佛教为主，所以，唐宋时期中国民间佛教主要是伴随着印度大乘佛教在中国民间的传播而形成的。大乘佛教以普度众生而和小乘佛教有所区别，支撑它的基本概念是“菩萨”，而菩萨的标志是上求般若智慧，下化无边众生。中国佛教中的僧侶佛教、居士佛教和民间佛教比较典型地体现了菩萨的上求和下化，前者体现了大乘佛教追求智慧的内在特质，后者体现了大乘佛教积累功德和转让功德的外在品格。可见，了

^④ Y. Y. Tsu, “Buddhism and Modern Social-Economic Problems”, *The Journal of Religion*, Vol. 14, No. 1. (Jan., 1934), p. 35.

解印度佛教中国民间化对于理解大乘佛教及其普度众生的方便具有重要意义。

印度佛教的中国民间化是一个长期而复杂的过程，从印度佛教传入中国的两汉之际开始，印度佛教在不断中国化的进程中，与中国固有的传统文化、政治、风土人情产生互动，内容不断丰富，并对社会的各个层面产生了独特而深远的影响。

近年来，学术界从整体上论述印度佛教中国民间化的文章还没有，笔者以古代文献为基本资料，对其基本架构进行解析。

1、印度佛教中国民间化的历史归宿是民间佛教。在不同的历史时期和不同的地域空间，民间佛教呈现出不同的表现形态。中国境内的佛教有北传佛教和南传佛教两种，南传上座部佛教的民间化属于小乘佛教的民间化，由此所形成的民间佛教属于小乘佛教的范畴。与此不同的是，北传佛教中的汉传佛教和藏传佛教的民间化属于大乘佛教系统的民间化，分别形成汉地和藏地的民间佛教。这三种不同的民间化佛教是印度佛教流传中国不同地域与不同的政治、文化碰撞、融合的结果。

笔者所说的印度佛教中国民间化之后所形成的民间佛教是印度佛教流传于中国民间过程中与中国古代固有的政治、经济、文化等互动而形成的独具特色的佛教理论和实践，属于民俗文化的一种特殊表现形态。这种民间化的佛教信仰有的是单纯的佛教信仰，而有的以佛教信仰为主而兼容其他文化；有的只是佛教掺杂其中并不占主导地位，有的是以其它宗教为形式而以佛教为核心形成的庞杂的信仰系统。汉族地区的民间佛教信仰有民众佛教、民俗佛教和佛教异端三类，其中，民众佛教属于正统佛教的范畴，而民俗佛教和佛教异端不属于正统佛教的范畴。民间佛教来源于印度佛教，以印度佛教的经典为依托，经过广大民众对经典、仪式的演绎和发挥，甚至以其它宗教来比附而发生重大改变的佛教，因而，民间佛教在表现形态上纷繁芜杂，体现出明显的“杂糅性”。

2、从纵向看，印度佛教中国民间化大致经历了以下几个阶段：

第一，从东汉到三国末年，印度佛教的中国民间化就已经开始。汉明帝时印度佛教的民间化体现出两个特征：一是民众的佛像、佛塔的崇拜；二是佛教渗入民间生活，特别是丧葬和民俗。从汉桓帝到汉献帝，印度佛教在民间获得了巨大发展，表现为造像的盛行和佛教渗入社会节庆。东汉末年到三国时期，印度佛教的民间化进入了一个新阶段。印度佛教不仅在民间的传播更为广泛，而且以神通、灵验等民间故事宣传生、老、病、死，但它通常又伴有道教色彩。

第二，与东汉三国相比，两晋南北朝时期印度佛教的中国民间化进程更加深入，其进入民间路径的宽泛性、信仰和实践的体系化乃至对于儒、道的基本态度都成为印度佛

教民间化的基本趋向。随着印度佛教民间化进程的不断深入，其中包含的印中文明交往内容日益丰富，并成为异质文化本土化的一个典型范例。有些民间佛教，如刘萨诃也得到朝廷的承认，关于印度佛教中国民间化的记载如《俗说》、《小说》、《列异传》、《甄异传》、《述异记》、《荀氏灵鬼志》、《孔氏志怪》、《齐谐记》、《幽明录》、《杂鬼神志怪》、《祥异记》、《宣验记》、《冥祥记》、《旌异记》等作品开始大量出现，这正是印度佛教中国民间化发展的繁荣阶段。

第三，隋唐两宋时期是印度佛教中国民间化发展的高潮和终结阶段。唐代传奇和宋代笔记保存了很多关于印度佛教中国民间化的资料。同时，伴随着正统佛教发展高峰的到来以及佛教中国化的全面展开，印度佛教中国民间化的进程也呈现高涨的趋向。在节庆、民俗等方面，民间佛教的影响已经根深蒂固，与此相关的便是居士佛教的高扬以及敦煌民间佛教的存在。此后，由于印度佛教向中国传播的终止，印度佛教的中国民间化历史也就宣告结束。

第四，从元朝到清末，由于印度佛教向中国的输入已经终止，先期传入并在精英领域传播的印度佛教已经完全实现了中国化，所以宋代以后不存在印度佛教的中国民间化问题，而是中国佛教的民间化问题。这个时期民间佛教已经融入社会生活，逐渐成为民众生活的内在因素。相对于精英佛教，民众佛教的力量日益雄厚；相对于正统佛教，民俗佛教的发展一直保持比较平和的态势；而佛教异端则继续大量存在，并对民众佛教和民俗佛教产生很大的影响。

3、民间佛教具有宗教和世俗的两重特性，可以说是由两种性质的文化因素构成的统一体。其中，宗教性民间佛教文化是流行于民间的关于佛教理论和修持的有机统一体，除了神灵信仰和彼岸追求之外，民间佛教中的宗教性文化现象突出体现在两个方面：一是关于经典的信奉。从经典看，《金刚经》、《圆觉经》、《法华经》是最为流行的经典，而《华严经》、《心经》也得到民众的广泛关注，此外还有《高王观世音经》等伪经在民众中也占有很高的地位。从崇经活动看，读经、念经、诵经、写经、造经、补经、供养经等都是非常流行的。民众往往简化仪式的程序，如转读，很多人只是读一遍佛经的名称而已。二是民间为进行修持而结成有序、合理的宗教组织。在民间存在多种佛教组织，有的以经济互助为主，有的以佛事为主。社邑就是比较典型的民间佛教结社，从其中人员的分布看，虽然呈现出明显的阶层差别，但有时又是多阶层的混杂。有的结社与寺院关系密切，而有的结社则与寺院基本没有联系。有些结社有官员的参加，而有的纯粹出于结社的方便而以家庭或者村为单位结集。以敦煌佛教为例，它本身就是民间佛教的一

种，这种民间佛教有官员的参加，甚至受到政府的支持，因此受到政治的影响是不可避免的。而且，它与寺院的关系非常密切，这就对世俗生活产生了不可估量的影响。结社具有明确的宗教意义，如念《金刚经》社以念经为主，金刚经邑以从事与《金刚经》的活动为主，华严社以从事与华严宗相关的活动为主，造经社以造经为主，普贤社以从事与普贤菩萨相关的活动为主，这些都带有明显的宗教色彩，与结社的世俗活动是不同的。

民间佛教中的世俗文化是以解决民众生活难题、满足民众需要而表现出来的生活、文学、民俗、社会救助等方面的佛教文化，它主要表现在以下几个层面：一是出于个人现实生活需要而借助佛教形式所从事的交际、经营、省亲等活动；二是对社会实行的教化，如劝善等；三是宣传印度佛教向民间的流传而形成的俗讲、变文、笔记小说、传奇小说、史传等文学作品以及与民间佛教相关的节庆习俗等。其中，第一、二个方面与正统佛教关系密切，在印度佛教中也能找到理论支撑；而第三方面与中国古代的政治、经济、文化密切相关并带有浓郁的中国民间特色，在实践上呈现出更为丰富、复杂的表现形态，更加鲜明地体现了印中文明交往的成果。这三个方面都不是直接表达神圣化追求，而是以世俗形态体现信仰，特别是民间特有的佛教信仰，突出反映了印度佛教中国民间化的开放性、丰富性、复杂性和多样性。

综上所述，印度佛教在中国民间化过程中体现出明显的生活化趋势，可以说是一部由外来佛教编织起来的民众社会生活史，并在这种生活史的轨迹之中，体现出印度佛教与中国儒教、道教以及巫术、谶纬、原始崇拜、民俗神等多种文化的交往。正是通过这种交往，才在中国历史上积淀成为一种特殊的民间文化形态，并成为中国民间文化的一个重要组成部分。

结 论

通过对印度佛教在唐宋民间传播和演变的考察和研究，可以看出印度佛教在向中国传播过程中呈现出多种多样的形式，展现出文明交往的丰富样态，也说明民间在外来文化本土化过程中所发挥的重要影响。在这一研究的基础上，我们再对以下几个问题进行一些思考。

一、唐宋时期印度佛教的中国民间化与印度佛教的中国化

广而言之，印度佛教的中国化指的是印度佛教在向中国传播的过程中，为适应中国特殊的政治、经济、文化、社会生活等各个层面而作出的改变，同时为中国的僧侣和世俗信众所理解、所发挥以及所接受并融入到中国文化之中的过程。它涉及的是印中文明之间以及两大文明内部不同文化体系之间的交往。印度佛教的中国化主要由精英层面的中国化和民间层面的中国化两种不同的历史进程构成。精英层面的中国化以高深的佛学理论为关注的对象，而民间层面的中国化则以信仰以及建立在浅显说教基础上的生活实践为主体。印度佛教的中国民间化从另一个方面反映出印度佛教中国化更加丰富的形式和内容。

从历史进程来看，印度佛教在精英领域的中国化大致经历了印度佛教对儒教和道教以及民俗文化的依附、批判和融合的过程，它涉及印度佛教进入中国的传播方式、理解方式以及义理转化等方面的内容。总之，在印度佛教进入精英层面所发生的中国化过程中，印度佛教与中华文明的交往呈现出一条比较清晰的线索，而印度佛教进入中国民间底层社会所发生的历史进程则要复杂得多。东汉三国时期，印度佛教首先渗入民俗领域。魏晋南北朝时期，印度佛教在民间经历了与儒教、道教、民俗信仰碰撞、冲突和融合过程。唐代中叶以后，印度佛教的中国民间化开始大规模的展开，在冲突中进行融合成为这一时期的主旋律。宋代，印度佛教的中国民间化进入高潮，并且在佛教中国化领域中占有主导地位，佛教由此才真正实现了中国化并真正成为社会生活不可分割的一部分。

从内涵来看，译经、解经、说经、判教以及创立中国化的佛教宗派是印度佛教中国化在精英领域实现中国化的基本表现形式，继承和创造性地发展各种印度佛教学说是其

中心内容。而印度佛教的中国民间化则以俗讲、变文等弘法方式为先导，以布施、念经、造像等为基本实践形式，以庙会、法会等简捷的民俗化修行生活为基本途径，以祈福攘灾、劝善荐亡等功利化追求为目标。可见。两者在内涵方面存在很明显的差别。

印度佛教的中国民间化从一个特殊层面扩展和深化了印度佛教中国化的形式和内容，从更加宽广的领域折射出印中文明交往的模式和内容，反映出印度佛教和中国佛教的联系和区别，从某种程度上展现出中国传统文化尤其是民间文化塑造和形成的过程，对于进一步认识佛教的传播和演化以及文明交往具有重要意义。

印度佛教的中国民间化不但是印度佛教进入异域一个特殊社会领域而被改变的过程，也是印度佛教进一步充实、丰富、改变中国文化的过程。这也就是所谓印度佛教中国化和化中国的两重历史进程问题。在化中国的历史进程中，精英领域对印度佛教的接受和弘扬起到重要的作用，但在民间领域，化中国的作用依然不可忽视，甚至可以说，这种作用更加明显，因为这个领域是最贴近中国更广大民众的真实生活的领域，也是中国文化在中国社会中更加真实的一种存在状态。

印度佛教传入中国以后，它和本土的儒教、道教文化的关系大致经历了一个从依附到冲突再到融合的过程，佛教中国化和中国佛教化都容纳在这一历史过程之中。在佛教融入中国传统文化的历史进程中，汉代时信奉儒教的士大夫认为佛教去发修行、不娶妻生子等不符合儒教礼法，以《理惑论》为代表的一些著作曾积极将佛教的说法融入儒教，其基本主旨是会通佛教和儒教。南北朝时，“夷夏之争”、“沙门不敬王者”、“神灭与神不灭”之争集中展现了印度佛教和儒教的冲突。唐代以来，“三教合一”成为主流，儒教和佛教的争论主要还是表现在佛教礼仪是否合乎儒教礼法方面。在佛教和儒教的关系中，佛教向儒教的靠拢表现在翻译的佛经中加入了一些儒教的内容，以适应儒教的孝亲观，佛教尽力为封建统治服务，佛教寺庙也受到封建经济极大的影响，甚至有些人认为“孔老即是佛之化身”。相对于儒佛关系，道教和佛教的关系则要复杂得多。魏晋时，高僧翻译佛经借用道教的概念。南北朝时期，佛道之争表现得更加明显。唐宋时，三教合一成为主流。“从总体上看，儒佛道三教之间始终有这样一种基本格局：儒家在吸取佛教思想的同时常以佛教不合传统礼教等为由，激烈地排斥佛教，而佛教对儒家却总是以妥协调和为主；佛道之间虽然互相吸收利用，特别是道教模仿佛教的地方甚多，从宗教理论到修持方式，乃至宗教仪礼规范等，都从佛教那里吸收了不少东西，但佛道之间

的斗争却一直很激烈。”^①

在印度佛教中国民间化过程中，印度佛教与儒教、道教的关系在基调上虽然也和印度佛教中国化在精英领域的表现大体一致，但在内容、样式上则更为丰富、多样，这是由文化的多样性决定的。以印度佛教和儒教的关系讲，在民间领域，天地崇拜、祖先崇拜、谶纬神学就可以被印度佛教所吸收，并形成独特的民间佛教形态。民间佛教反过来又对精英佛教产生一定的影响，这在前文中已经有所论述。总之，在印度佛教中国民间化进程中，印度佛教对传统的伦理道德产生一定的影响。传统伦理道德以儒教孝亲观为核心，为宗法制社会服务。印度佛教伦理道德主张利益众生，也有很多关于世俗伦理的规范。印度佛教中的佛教伦理往往成为儒教士大夫指责的对象。同印度佛教积极向儒教靠拢一样，一些高僧也将印度佛教伦理儒教化。印度佛教伦理对儒教为主导的伦理道德规范的冲击和影响也是很大的。“在古代中国，最初维护社会伦理道德的精神力量主要是上天崇拜和鬼神崇拜……在佛教传入中国以后，维护社会道德的精神力量发生了新的变化。”^②“绝地天通”意味着国家代行了地天之间沟通的任务，群众可以参加国家承认的祭祀，儒教的礼法就是来源于天。儒教礼法强制人们执行，剥夺了群众的自觉性。个人的幸福决定于“承负”，这说明幸福不是自己所能把握的。当印度佛教传入中国，特别是进入民间以后，印度佛教的业报轮回、福田等思想强调主观能动性，成为新的维系社会秩序的道德力量。

此外，在文学、艺术、风俗、教育等方方面面，印度佛教中国民间化深化和丰富着中国的传统文化以及社会生活，不但对中国传统文化的塑造起着极为重要的作用，而且中国底层社会的精神生活趋势发挥了导向性作用。

二、唐宋时期印度佛教的中国民间化与印中文明交往

“文明交往是人类跨入文明门槛以后，直到现在、而且还将持续发展的基本实践活动。”^③文明交往包含有几个基本属性：实践性、互动性、开放性、多样性、迁徙性^④。其中，“宗教是文化基因的价值核心和内在精神”。^⑤根据季羡林的说法，从唐太宗到武则天时期，中印文化交流形成高潮。印度对中国的文学、史学、音韵学、雕塑、绘画、

^① 洪修平：《儒佛道三教关系与中国佛教的发展》，《南京大学学报》，2002年第3期，第86页。

^② 魏承思：《中国佛教文化论稿》，上海：上海人民出版社，第104-106页。

^③ 彭树智：《文明交往论》，西安：陕西人民出版社，2002年，第3页。

^④ 彭树智：《文明交往论》，西安：陕西人民出版社，2002年，第29-33页。

^⑤ 彭树智：《文明交往论》，西安：陕西人民出版社，2002年，第24页。

音乐、戏剧、天文、制糖、医药、杂技等产生深刻的影响，中国的印刷术、造纸术、罗盘、火药传入印度。宋代中印文化交流明显减少，中印文化交流进入融合阶段。

在印中文明交往中，佛教是一个主要的载体。唐宋时期，西行求法僧以及入华的印度僧侣在人数上都是历史上最多的。在印中文明交往中，佛教之所以成为最重要的载体，既在于印度佛教的普遍性，也在于中国传统文化的开放性和包容性，借助于佛教的传播和中国化，印中文明实现互补和契合，特别是印度佛教最终融入中国的传统文化，并成为其中的一个有机组成部分。

印度佛教与中国文化碰撞、冲突、交融而形成的佛教大致可以分为两类：一是精英佛教；二是民间佛教。前者在佛教思想领域占有主导地位，对佛教文化的走向起着重要的指引作用；后者有着最广大的群众基础，形成了庞大的社会力量和信仰群体，对于佛教的信仰起着决定作用。

精英佛教和民间佛教共同反映出印中文明交往的以下特点：实践性、互动性、开放性、多样性等特点。第一，实践性是文明交往的本质属性。印度佛教同中华文明交往的过程属于实践的范畴。在交往过程中，有的翻译佛经，并且根据对儒道等文化的理解加以创造和发挥，有的运用道教文化去理解、解释佛经，着重发扬印度佛教的某些思想、学说，创立有中国特色的佛教宗派，这些都是精英佛教实践性的表现。民间佛教的实践性表现得更加明显。在印度佛教向民间的传播过程中，僧侣以转读、变文、神通随机化导众生，引领民众进行读经、布施、持戒等活动，使印度佛教适应民众需要，这本身就是实践活动。精英佛教和民间佛教都体现出印中文明交往的实践性特征，这种实践性同时伴随着创造性。第二，互动性。印度佛教之所以能够传入中国并且被接受，既反映出印度佛教适应和影响着中华文明，又反映出中国文化的缺失以及中华文明的宽广胸怀。这体现出文明交往的互动性。互动性是印中文明交往的必然特征。印中文明交往表现了两者既是一个相互冲突的过程，又是一个相互融合的过程。印度佛教与民间文化不同组成部分有不同的交往模式，它们的糅合也反映出不同文明互动的特征。由依附到冲突再到融合构成了互动性的表现形态。第三，开放性。开放性是印中文明交往的先决条件，这在民间佛教中表现得尤为明显。中国民间文化积极吸纳印度佛教有益的成分，并结合民间社会的需求，进行扬弃、转化和创造。这不仅是一个“印度佛教化”的过程，而且也是一个“化印度佛教”的过程。这不仅是印中外部文明交往的过程，而且也是内部文明交往的过程。这不仅是印度文明与中国文明的交往，而且也是作为两者交往成果的民间佛教与中国民间文化的继续交往。印度佛教深深扎根并且深远影响着中国民间，富有

充足的活力。第四，多样性。多样性是印中文明交往结果的呈现样式。印中文明交往的开放性意味着印中不同文明以及相同文明内部的相互交往，因此，在交往的轨迹上必然呈现出多样的态势，这是由文明的多样性决定的。印度文明和中国文明、中国文明的不同组成部分的交往在轨迹上表现得多姿多彩，不同的中国佛教宗派和民间佛教的不同类型就集中体现了文明交往的不同轨迹。

与精英层面的佛教中国化相比，民间领域的佛教中国化还体现出印中文明交往的以下特征：第一，民众化。民众化是印中文明交往的显著特征。民间佛教是民间领域印中文明交往的历史结晶，它的信仰群体上是民众，类型归属是民间文化，生存领域是民间，因此，民间佛教直接体现了印中文明交往的民众化。印中文明交往的民众化反映出民间佛教具有不同于精英佛教的特点，同时民间佛教与精英佛教存在密切的关系。第二，世俗化。世俗化是印中文明交往的必然结果。随着印度佛教中国民间化的不断进行，世俗化表现得越来越明显。其中的商业色彩越来越浓厚，佛教色彩越来越淡化，信仰群体上越来越倾向于个人化，这表明，印中文明交往的世俗化越来越成为不可抗拒的趋势。第三，背离性。背离性是印中文明交往的特殊性。在印度佛教中国民间化所形成的不同佛教类型中，有些佛教形态形成后偏离了印中文明的主流甚至成为与其对立的形态。这种背离主要体现为超出正统而成为异端。第四，迁徙性。杜继文、魏道儒在《中国禅宗通史》认为：“没有流民，就没有唐、五代的禅宗；没有士大夫，就没有两宋的禅宗。”^①印度佛教的中国民间化与佛教信徒的流动有很大的关系。一方面，外来僧人的迁徙形成佛教在中国不同地域的传播，而且人数更多的中国弘法者的迁徙进一步改变着印度佛教向民间传播的地域分布和文化走向。迁徙性决定了印中文明在不同地域的交往中形成了不同的民间佛教风格与不同的发展走向。

三、唐宋时期印度佛教的中国民间化与中国佛教的历史转折

唐宋是中国佛教发展的黄金时期，唐代佛教宗派兴盛，理论发达，创新性极强；五代时，北方佛教稍有衰微，南方佛教则平稳发展，宗派分立的兴盛局面大为减弱，禅宗和净土宗开始凸显；两宋时，在禅宗和净土宗大为流行的同时，在精英领域，佛教各派的融和趋势业已形成；在民间领域，佛教根深而蒂固，对底层社会的深刻影响已成定局。总体上看，两宋之后，最终完成中国化的佛教开始以融和的姿态渗透到中国社会的方方面面。

^① 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史·导言》，南京：江苏古籍出版社，1995年，第6页。

面面，成为中国传统文化不可分割的组成部分。所以，我们既可以说，宋代之后，印度佛教最终完成了向中国的输入，也可以说，宋代之后，佛教才真正成为中国的宗教。

具体来讲，唐宋时期，佛教发展的整体趋势表现在以下几个方面：

佛教的义理研究从兴盛渐趋衰微。佛教既是一种修行的实践活动，又是一种理论体系或者思想学说。这两种形式都以信仰作为支撑。小乘佛教更多的是重视思想改造和个人解脱的修行体系。大乘佛教发扬普度众生的精神，并在义理研究和信仰内容上使信众有了更多的选择空间。佛教的义理研究集中表现在佛教的经、论上，其中，“业报轮回”、“佛性”、“法”等佛教的理论基础和因明的逻辑是探讨的重点。这从印度佛教在中国的传播可见一斑。魏晋时，清谈之士将佛教类同于玄学，特别注重研究般若学、因果报应、佛性等思想学说，所谓的“六家七宗”就是中国化佛教思想的代表。南北朝时，佛教持续高涨，特别是南朝继承和发扬东晋对义理的研究，形成了三论学、涅槃学、毗昙学、成实学、地论学、摄论学、律学、禅学等学派。唐代，法相、密宗、华严、天台、禅宗等都得到极大的发展，特别是后三者的佛家理论是中国化佛教的典型。五代和宋代，除禅宗、净土以外，几乎所有的佛教宗派思想上的创新都已经殆尽，禅宗在解脱方法上有所创见外，没有特别的理论贡献。净土更是得到极端的发扬，各个宗派也都带有净土的元素。这时期，在三教合一已经基本确立的情形下，印度佛教更加积极主动靠近儒教，儒家知识分子也将佛教融入儒教，理学就是典型的例证。同时，来华的域外僧侣有所减少，印度没有高新的佛教理念传入中国。在以上种种背景下，佛教的义理研究趋向衰微是不可避免的。

禅净二宗开始成为中国佛教的主流。禅宗被誉为“明心见性”、“顿悟成佛”的理论继承和创造发展了印度佛教的佛性、心性学说，但在修行方法的简易性、成佛可能性上大开众生成佛方便法门，在很大程度上弱化了佛教理论的修养，而逐渐转向实践层次。禅宗的另一个趋向是逐渐向净土靠近，走向禅净合一。念佛法门在中国确立以后，易行道逐渐得到发扬，同庞杂的佛教理论相比，净土更能吸引信众的注意。在北宋以后净土的发扬更是达到了繁荣的地步，甚至连延寿大师都将禅宗和净土合一。净土宗繁荣的事实说明，念佛开始取代晦涩复杂的佛教理论在信众中的地位，证明了净土修行的强大生命力。

居士佛教的发展在宋代达到全盛。随着禅宗在宋代的蓬勃展开，士大夫阶层的参禅成为当时的时尚，这与禅宗思想与传统文化的契合以及三教合一的潮流是不可分割的。士大夫与禅僧交游，探讨佛理，修心养性。有的还禅净双修，观想念佛。有的积极参加

结社活动，进行念经、布施、造像等功德性较强的活动。士大夫的参禅学佛是当时居士佛教的主要形式，它主要表现的是士大夫将禅宗应用于生活，探索生活真谛，寻求人生意义的工具，在信仰的虔诚性上并不突出，对佛理的探讨也是很薄弱的。居士佛教的繁荣促使佛教得到更加广泛和深刻的传播，佛教的世俗化进程进一步加大。

唐宋时期佛教的民间化倾向最为显著。首先我们从宋代的佛教政策看，政教关系处于良性状态。宋太祖下令停止毁佛，把佛教当作扩大对外联系的重要纽带，971年，敕令高品、张从信印刷《大藏经》，译经活动蓬勃展开。975年，明令禁止灌顶道场、水陆斋会、夜集士女等多种活动，防止聚众闹事。南宋采取了稳定佛教发展，又防止佛教闹事的政策。这一点还可以从佛教的僧官制度以及对寺庙的管理上看出。与唐代相比，宋代的政教关系更加稳固，更处于良性循环中。这种政教关系使佛教归属于儒教伦理之下，促进了佛教积极主动地接近儒教。其次，从当时佛教民俗化的进程看，烧香拜佛、祈愿、诵经、造像、建寺、放生、法会、庙会、火葬广为盛行，佛教对宗法制传统宗教产生深远影响，佛教节日融入社会生活，佛教救济完善着社会公益。最后，从民间佛教的派别看，683年4月白铁余起义、942年张遇贤起义，宋末白莲教与白云宗都折射出民间佛教的兴盛。

宋代以后，印度佛教对中国的影响逐渐减少，在民间也是如此。元代以后，佛教的发展也是禅宗和净土最为流行，佛教的民间化依然深入。从唐宋佛教发展的整体趋势以及元代佛教发展的走向看，佛教的民间化涉及到民俗化、异端化、民众化的问题，综合唐宋时期印度佛教的中国民间化来看，三者之间存在这样的关系：佛教的世俗化是佛教在与世俗社会的交往中，逐渐弱化神圣性，影响社会的领域也逐渐减少，这意味着佛教的传播和发展过程中必然存在着世俗化倾向。同小乘佛教相比，大乘佛教的世俗化必然更加明显。因为世俗化本来的含义指向的是宗教同世俗社会交往产生的关系，或者宗教自身神圣性的减弱。佛教的民俗化可以是生活层面的，也可以是精神层面的，在外延上是非常宽泛的，并不具有阶层的差别。佛教的节日、庙会、法会、念经、造像等都可以是世俗化的舞台。佛教的民众化是指佛教为满足百姓需要而在信仰的灵活性、修行的多样性、施教的针对性等方面不断扩展的过程和现象，它主要针对的是百姓阶层，同精英佛教之间有明显的差别。佛教的世俗化、民俗化、民众化和异端化同属于民间化的范畴，只是在侧重点上有所不同。

唐宋时期，佛教的历史转折有些表现为印度佛教在精英领域的中国化，有些则表现为印度佛教在民间领域的中国化，两者之间的互动进一步加深了这一时期的佛教转折，

同时也大大促进了印度佛教走向中国社会深处的进程。就佛教义理兴趣的日趋衰微来说，印度佛教的显教和密教、小乘和大乘已经完全传入中国，通过格义和判教，佛教理论基本实现了中国化。民众通过读经、念佛、造像等活动以获得功德，其中体现的他力拯救与精英领域的自力拯救是完全不同的。三教合一日益成为当时的文化主流，永明延寿就积极主张三教合一以及禅净合一，这与大乘佛教的特点以及中国社会的政治、经济、文化背景是紧密相连的。于是，上层僧侣和士大夫以及民众都参与到结社等活动中。正是在这种互动中，精英领域的佛教和民间领域的佛教都出现了某些变化。潘桂明认为，净土信仰和念佛实践是佛教各宗的共同归向，结社不再是传统意义上的福田和修证，而是往生西方净土^①。虽然上层僧侣和士大夫在结社中占有重要地位，但是简单易行的修行法门以及浓厚的信仰氛围逐渐使印度佛教转向中国民间，从而进一步加深了印度佛教中国民间化的整体进程。

唐宋时期印度佛教的中国民间化与中国佛教历史转折的关系最突出的体现在印度佛教成为中国传统文化的有机组成部分，并完全融入中华民族的精神之中，从思维方式、文化内涵、心理结构等各个层面深远地影响着中国人，直到今天，这种影响依然挥之不去。

印度佛教的中国民间化更加增强了民族认同感和归属感，增强了民族凝聚力。不同民族的群体以佛教信仰为纽带加强民族交往和民族团结，这在印度和中国的不同民族之间表现得很明显，即使在中国的“胡汉”之间也是如此。李四龙在谈到后赵石虎事佛的情形时讲：“石虎，这位历史上罕见的暴君，在听信了神僧佛图澄的劝告后，大力推广佛教，这使‘胡汉杂居’的北方，很快实现了民族的和解。以前的汉人政权，并不允许汉人出家，佛教往往是在西域来的侨民中间流传。但到这个时期，禁令已经不复存在，汉人可以自由地出家为僧。”^②其中，佛教在民众之间的传播起着很大的作用。

印度佛教的中国民间化强化了中国人特有的行为方式和心理结构。法律和儒家道德规范是约束中国古代民众最主要的方式。在印度佛教传入以后，儒家道德规范的主宰性地位有所淡化，佛教成为民众遵循日常行为规范的标尺之一。佛教的为善、布施、持戒等规范因为背后有神圣性目标和超人间力量的支撑而更加具有主动性，并影响到人们日常生活的方方面面。参加庙会成为人们祭祀神灵的活动之一。佛教对信众从外在形式和内部修行方面做了相应的规定。佛教的平等、慈悲、忍让很好地适应了世俗社会的要求，

^① 潘桂明：《中国居士佛教史》，北京：中国社会科学出版社，2000年，第590页。

^② 李四龙：《论中国佛教的民族融合功能》，巨赞大师诞辰百年学术研讨会论文。

和中国的谦让、温和、宽容等精神颇为一致。在长期的历史过程中，民众能够普遍接纳佛教的元素，在实际生活中佛教伦理、戒律、礼仪都能得到显现。

四、唐宋时期印度佛教的中国民间化与中国民间佛教

印度佛教在向中国传播的过程中，首先在精英领域开始中国化的步伐，这也就是我们通常所说的佛教中国化。它主要表现为高僧通过格义和判教等方式，将印度佛教的思想学说以及实践体系传入中国，其中有些高僧有意识地将中国传统的某些思想融入翻译的佛经中，比如孝道的思想就被广泛引入，以此作为印度佛教与中国传统文化契合的论据。总体上来看，印度佛教在向中国精英领域的传播过程中所展现出的中国化主要体现为：在保持自身特质的同时又不断适应中国本土的过程。例如，在两汉时期，中国人将印度佛教看成一种方术。魏晋时期出现佛教玄学化，并形成“六家七宗”的中国化佛教思想。隋唐时期，佛教宗派的相继成立则是佛教思想中国化的高潮，集中代表了印度佛教在中国精英领域被理解接受和消化转变的成果。

印度佛教在向中国传播的过程中，不但进入精英阶层，也不断向中国民间传播并在这个领域内发生中国化转向。这种中国化与印度佛教在精英领域的中国化有着非常显著的区别。印度佛教在中国民间领域的传播是宋代（包括宋代）以前，印度佛教没有经过精英层面的中国化而直接进入中国民间，并在民间复杂的社会背景和文化环境下，在民间广阔的社会领域内全面而迅速地中国化。在这个过程中，印度佛教逐步适应民间特有的状况而被全方位地改变，并形成我们称之为民间佛教的特殊文化现象。宋代以后也有多种民间佛教以及民间佛教教派，但它们是中国民间佛教的进一步发展，并融入了中国佛教不断民间化的诸多历史因素，和我们所讲的宋代以前以印度佛教为主要思想来源而形成的民间佛教是不同的。总体上讲，唐宋时期印度佛教的中国民间化和中国民间佛教的关系主要体现在以下几个方面：

首先，从历史渊源来讲，宋代及其以前的民间佛教更多是印度佛教中国民间化的结果。而宋代以后，由于印度佛教向中国的传播已经终结，印度佛教的中国化也已经彻底完成，所以此后的中国民间佛教则体现了中国佛教的民间化，与印度佛教没有直接的联系。

其次，从思想渊源上讲，宋代及其以前的民间佛教主要继承了印度佛教中有关因果、业报轮回、功德、福田的思想，同时也吸收了儒教、道教以及其他民间信仰的元素。在

思想渊源上，印度佛教是宋代及其以前民间佛教的一个最重要的理论来源。宋代以后民间佛教则在继承实现了中国化的佛教思想的前提下，又受到中国固有的儒教、道教以及其它民间信仰等观念极大的影响和冲击。

再次，从基本特点上讲，在印度佛教中国民间化进程中，由于失去了权威的感召、学者的引导、经典的框范，正统教义的约束，印度佛教被随意、自由地发挥和改变，以适应不同地域、不同时间中国民间的社会背景与文化环境，而迅速和全方位地实现民间化，由此形成了中国民间佛教这一历史结晶。正是源于印度佛教中国民间化的这些基本特点，民间佛教在活动、组织等方面也随着呈现出富有中国民间特色的很多特性。

最后，从历史地位方面来讲，印度佛教之所以能够深入民间，并且以民间佛教的形态成为中国传统文化的有机组成部分，与印度佛教在走向民间过程中不断满足广大民众的现实关怀和终极关怀有着密切的联系。而正是在向民间传播的过程中，印度佛教才最大限度地实现了中国化，并由此得以在社会生活中扎根。由于佛教在现实生活中的作用有赖于信仰的支撑和广大民众的呼应，单纯的理论不具备这种功能，少数上层也缺乏深厚的社会基础，所以，唐宋时期印度佛教的中国民间化及由此而形成的民间佛教，对于佛教在中国社会和中国文化体系中最终地位的确立起着十分重要的作用。

本文主要以唐宋这一印度佛教传入中国民间的高潮时期作为切入点，集中从路径、类型、特征等几个方面，从宏观上对印度佛教的中国民间化进行勾勒、归纳和总结，试图概括出印度佛教中国民间化高潮阶段的共性，以此进一步完善和深化佛教中国化的研究。对于诸如唐代和宋代印度佛教中国民间化的区别、北宋和南宋印度佛教中国民间化的区别以及唐宋印度佛教中国民间化的纵向演变等问题还有待于进一步探讨。

参考文献

汉译古代印度文献

1. 《大智度论》,《大正藏》第 25 卷。
2. 《大吉义神咒经》,《大正藏》第 21 卷。
3. 《大比丘三千威仪》,《大正藏》第 24 卷。
4. 《大方等大云经》,《大正藏》第 19 卷。
5. 《大方便佛报恩经》,《大正藏》第 3 卷。
6. 《大爱道比丘尼经》,《大正藏》第 24 卷。
7. 《大般若波罗蜜多经》,《大正藏》第 7 卷。
8. 《大日如来剑印》,《大正藏》第 18 卷。
9. 《大般泥洹经》,《大正藏》第 12 卷。
10. 《大方广总持宝光明经》,《大正藏》10 卷。
11. 《道行般若经》,《大正藏》第 8 卷。
12. 《法句譬喻经》,《大正藏》第 4 卷。
13. 《佛般泥洹经》,《大正藏》第 1 卷。
14. 《佛说铁城泥犁经》,《大正藏》第 1 卷。
15. 《佛说长阿含经》,《大正藏》第 1 卷。
16. 《佛说处处经》,《大正藏》第 49 卷。
17. 《佛说诸德福田经》,《大正藏》第 16 卷。
18. 《佛说大乘造像功德经》,《大正藏》第 16 卷。
19. 《佛说大孔雀明王画像坛场仪轨》,《大正藏》第 19 卷。
20. 《佛说陀罗尼集经》,《大正藏》第 18 卷。
21. 《佛说炽盛光大威德消灾吉祥陀罗尼经》,《大正藏》第 19 卷。
22. 《佛说遍照般若波罗蜜经》,《大正藏》第 8 卷。
23. 《佛说阿难问事佛吉凶经》,《大正藏》第 14 卷。
24. 《佛说灌洗佛形像经》,《大正藏》第 16 卷。

25. 《广大宝楼阁善住秘密陀罗尼经》，《大正藏》第 19 卷。
26. 《金刚般若波罗蜜经》，《大正藏》第 8 卷。
27. 《海八德经》，《大正藏》第 1 卷。
28. 《旧杂譬喻经》，《大正藏》第 4 卷。
29. 《龙树菩萨传》，《大正藏》第 50 卷。
30. 《妙法莲华经》，《大正藏》第 9 卷。
31. 《菩萨地持经》，《大正藏》第 8 卷。
32. 《沙弥十戒法并威仪》，《大正藏》第 24 卷。
33. 《生经》，《大正藏》第 3 卷。
34. 《小品般若波罗蜜经》，《大正藏》第 8 卷。
35. 《优婆塞戒经》，《大正藏》第 24 卷。
36. 《杂阿含经》，《大正藏》第 2 卷。
37. 《增壹阿含经》，《大正藏》第 2 卷。

古代中国文献

1. [汉] 刘歆撰：《西京杂记》，上海：上海古籍出版社，1991 年。
2. [汉] 张衡：《西京赋》，萧统撰，李善注：《文选》，北京：商务印书馆，1959 年。
3. [晋] 陈寿撰，裴松之注：《三国志》，北京：中华书局，1999 年。
4. [晋] 陈寿：《三国志》，北京：中华书局，1959 年。
5. [晋] 荀氏：《灵鬼志》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973 年。
6. [北魏] 杨衒之著，周振甫译注：《洛阳伽蓝记译注》，南京：江苏教育出版社，2006 年。
7. [北齐] 魏收：《魏书》，北京：中华书局，1999 年。
8. [南朝] 刘义庆：《幽明录》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973 年。
9. [南朝] 刘义庆：《宣验记》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人民文学出版社，1973 年。
10. [南朝] 祖冲之：《述异记》，鲁迅先生纪念委员会：《鲁迅全集》第八卷，北京：人

- 民文学出版社，1973年。
11. [南朝] 王琰:《冥祥记》，鲁迅先生纪念委员会:《鲁迅全集》第八卷，北京:人民文学出版社，1973年。
 12. [梁] 慧皎:《高僧传》，《大正藏》第50卷。
 13. [梁] 僧祐:《出三藏记集》，《大正藏》第55卷。
 14. [梁] 僧祐:《弘明集》，《大正藏》第52卷。
 15. [梁] 萧统撰，李善注:《文选》，北京:商务印书馆，1959年。
 16. [隋] 侯白:《旌异记》，鲁迅先生纪念委员会:《鲁迅全集》第八卷，北京:人民文学出版社，1973年。
 17. [隋] 吉藏:《大乘玄论》，《大正藏》第45卷。
 18. [唐] 义净:《南海寄归内法传》，《大正藏》第54卷。
 19. [唐] 智升:《开元释教录》，《大正藏》第55卷。
 20. [唐] 法藏:《华严经传记》，《大正藏》第51卷。
 21. [唐] 道宣撰:《续高僧传》，《大正藏》第50卷。
 22. [唐] 惠英撰，胡幽贞纂:《大方广华严经感应传》，《大正藏》第51卷。
 23. [唐] 道世撰:《法苑珠林》，《大正藏》第53卷。
 24. [唐] 道宣撰:《广弘明集》，《大正藏》第52卷。
 25. [唐] 辩机撰:《大唐西域记》，《大正藏》第51卷。
 26. [唐] 圆测撰:《仁王经疏》，《大正藏》第33卷。
 27. [唐] 孟献忠撰:《金刚般若经集验记》，《大正藏》第87卷。
 28. [唐] 李通玄撰:《新华严经论》，《大正藏》第36卷。
 29. [唐] 道宣述:《教诫新学比丘行护律仪》，《大正藏》第45卷。
 30. [唐] 戴孚撰，方诗铭辑校:《广异记》，北京:中华书局，1992年。
 31. [唐] 唐临撰，方诗铭辑校:《冥报记》，北京:中华书局，1992年。
 32. [唐] 赵璘:《因话录》，北京:中华书局，1985年。
 33. [唐] 杜佑撰，王文锦等点校:《通典》，北京:中华书局，1988年。
 34. [后晋] 刘昫等撰:《旧唐书》，北京:中华书局，1999年。
 35. [宋] 赞宁:《僧史略》，《大正藏》第54卷。
 36. [宋] 志磐撰:《佛祖统纪》，《大正藏》第49卷。

37. [宋] 非浊:《三宝感应要略录》,《大正藏》第51卷。
38. [宋] 元照撰:《四分律行事钞资持记》,《大正藏》第40卷。
39. [宋] 妙源编:《虚堂和尚语录》,《大正藏》第47卷。
40. [宋] 洪迈撰,何卓点校:《夷坚志》,北京:中华书局,1981年。
41. [宋] 李昉等编:《太平广记》,北京:中华书局,1961年。
42. [北宋] 宋敏求:《唐大诏令集》,上海:学林出版社,1992年。
43. [北宋] 方勺撰,朱易安、傅璇琮主编:《全宋笔记》,郑州:大象出版社,2006年。
44. [北宋] 魏泰撰,朱易安、傅璇琮主编:《全宋笔记》,郑州:大象出版社,2006年。
45. [北宋] 孟元老等著:《东京梦华录都城纪胜西湖老人繁盛录梦粱录武林旧事》,北京:中国商业出版社,1982年。
46. [宋] 王溥:《唐会要》,北京:中华书局,1955年。
47. [宋] 赵汝愚编:《宋朝诸臣奏议》,上海:上海古籍出版社,1999年。
48. [北宋] 苏轼撰,赵学智校注:《东坡志林》,西安:三秦出版社,2003年。
49. [元] 念常:《佛祖历代通载》,《大正藏》第49卷。
50. [元] 圆觉:《华严原人论解》,《大正藏》第58卷。
51. [元] 昙噩:《新修科分六学僧传》,《大正藏》第77卷。
52. [元] 熙仲集:《历朝释氏资鉴》,《大正藏》第76卷。
53. [元] 脱脱等:《宋史》,北京:中华书局,1999年。
54. [明] 幻轮集:《释鉴稽古略续集》,《大正藏》第49卷。
55. [清] 陆增祥撰:《八琼室金石补正》,北京:文物出版社,1985年。
56. [清] 董诰等:《全唐文》,上海:上海古籍出版社,1990年。
57. [清] 彭定求等:《全唐诗》,北京:中华书局,1960年。
58. [日] 圆仁撰,顾承甫、何泉达点校:《入唐求法巡礼行记》,上海:上海古籍出版社,1986年。
59. 上海古籍出版社:《唐五代笔记小说大观》,上海:上海古籍出版社,2000年。
60. 宁可,郝春文:《敦煌社邑文书辑校》,南京:江苏古籍出版社,1997年。
61. 龙显昭:《巴蜀佛教碑文集成》,成都:巴蜀书社,2004年。

62. 桂林市文物管理委员会：《桂林石刻》桂林：桂林市文物管理委员会，1977年。
63. 国家图书馆金石组编：《历代石刻史料汇编》，北京：北京图书馆出版社，2001年。
64. 黄征，吴伟校注：《敦煌愿文集》，长沙：岳麓书社，1995年。
65. 司义祖校点：《宋大诏令集》，北京：中华书局，1962年。
66. 李希泌：《唐大诏令集补编》，上海：上海古籍出版社，2003年。
67. 张泽咸编：《唐五代农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1979年。
68. 苏金源、李春圃编：《宋代三次农民起义史料汇编》，北京：中华书局，1963年。
69. 何竹淇编：《两宋农民战争史料汇编》，北京：中华书局，1976年。
70. 朱易安、傅璇琮主编：《全宋笔记》，郑州：大象出版社，2006年。
71. 上海古籍出版社：《唐五代笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社，2000年。
72. 周绍良：《敦煌变文汇录》，上海：上海出版公司，1954年。

当代汉语著作（包括汉译国外著作）

1. 汤用彤：《印度哲学史略》，上海：上海古籍出版社，2006年。
2. [日] 平川彰著，庄嵒木译：《印度佛教史》，台北：商周出版社，2002年。
3. [日] 佐佐木教悟等著，杨曾文、姚长寿译：《印度佛教史概说》，上海：复旦大学出版社，1989年。
4. [日] 圆仁撰，顾承甫、何泉达点校：《入唐求法巡礼行记》，上海：上海古籍出版社，1986年。
5. [德] 卡尔·雅斯贝斯著，魏楚雄、俞新天译：《历史的起源与目标》，北京：华夏出版社，1989年。
6. [英] 马林诺夫斯基著，费孝通译：《文化论》，北京：中国民间文艺出版社，1987年。
7. [日] 中村元等. 中国佛教发展史台北：天华出版社，1984
8. 李四龙：《中国佛教与民间社会》，郑州：大象出版社，1997年。
9. 张晓华：《佛教文化传播论》，北京：人民出版社，2006年。
10. 王铭铭：《社会人类学与中国研究》，桂林：广西师范大学出版社，2005年。
11. 方广锠：《佛教志》，上海：上海人民出版社，1998年。
12. 胡素馨：《佛教物质文化：寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》，上海：上

- 海书画出版社，2003年。
13. 马西沙：《中国民间宗教简史》，上海：上海人民出版社，2005年。
14. 贾二强：《唐宋民间信仰》，福州：福建人民出版社，2002年。
15. 黄心川：《东方佛教论：黄心川文集》，北京：中国社会科学出版社，2002年。
16. 郝春文编著：《英藏敦煌社会历史文献释录》，北京：社会科学文献出版社，2003年。
17. 张曼涛：《现代佛教学术丛刊》（第72、73），台北：大乘文化出版社，中华1978年。
18. 李利安：《观音信仰的渊源与传播》，北京：宗教文化出版社，2008年。
19. [韩]李正晓：《中国早期佛教造像研究》，北京：文物出版社，2005年。
20. 吕澂：《印度佛学源流略讲》，上海：上海人民出版社，2005年。
21. 张弓：《敦煌典籍与唐五代历史文化》，北京：中国社会科学出版社，2006年。
22. 吕澂：《吕澂佛学论著选集》，济南：齐鲁书社，1991年。
23. 严耀中：《中国宗教与生存哲学》，上海：学林出版社，1991年。
24. 杜继文，黄明信：《佛教小词典》，上海：上海辞书出版社，2001年。
25. 潘桂明：《中国居士佛教史》，北京：中国社会科学出版社，2000年。
26. 湛如：《净法与佛塔——印度早期佛教史研究》，北京：中华书局，2006年。
27. 彭树智：《文明交往论》，西安：陕西人民出版社，2002年。
28. 任继愈：《儒教问题争论集》，北京：宗教文化出版社，2000年。
29. 任继愈：《宗教大辞典》，上海：上海辞书出版社，1998年。
30. 姚卫群：《佛学概论》，北京：宗教文化出版社，2002年。
31. 吕大吉：《宗教学通论新编》，北京：中国社会科学出版社，1998年。
32. 张弓主编：《敦煌典籍与唐五代历史文化》，北京：中国社会科学出版社，2006年。
33. 季羨林：《佛教十五题》，北京：中华书局，2007年。
34. 张国刚：《佛学与隋唐社会》，石家庄：河北人民出版社，2002年。
35. 李林：《梵国俗世原一家》，北京：学苑出版社，2003年。
36. 李四龙：《中国佛教与民间社会》，郑州：大象出版社，1997年。
37. [日]藤堂恭俊：《中国佛教史》，蓝吉富：《世界佛学名著译丛》第44册，台北：华宇出版社，1985年。

38. 郭朋：《汉魏两晋南北朝佛教》，济南：齐鲁书社，1986年。
39. 湛如：《净法与佛塔——印度早期佛教史研究》，北京：中华书局，2006年。
40. 李利安：《印度古代观音信仰研究》，西安：陕西人民出版社，2006年。
41. 吕澂：《楞严百伪》，《吕澄佛学论著选集》（第一册），济南：齐鲁书社，1991年。
42. 严耀中：《中国宗教与生存哲学》，上海：学林出版社，1991年。
43. 潘文起：《中国民间秘密宗教》，杭州：浙江人民出版社，1991年。
44. 梁晓虹：《华化佛教》，北京：北京语言学院出版社，1996年。
45. 温金玉：《观音菩萨》，太原：山西高校出版社，1994年。
46. 侯旭东：《五、六世纪北方民众佛教信仰：以造像记为中心的考察》，北京：中国社会科学出版社，1998年。
47. 刘长东：《晋唐弥陀净土信仰研究》，成都：巴蜀书社，2000年。
48. 刘亚丁：《佛教灵验记研究——以晋唐为中心》，成都：巴蜀书社，2006年。

当代汉语论文（包括汉译论文）

1. 路遥：《义和团运动发展阶段中的民间秘密教门》，《历史研究》，2002年第5期
2. 温金玉：《昙鸾一道绰一善导系宗教学意义辨析》，《中国哲学史》，2006年第3期
3. 温金玉：《佛教：一种文明的表达方式》，《五台山》，2007年第2期
4. 张子开：《试论弥勒信仰与弥陀信仰的交融性》，《四川大学学报》，2006年第1期
5. 张子开：《念佛、净土观念与早期禅宗弥勒信仰》，《宗教学研究》，2006年第4期
6. 吕建福：《密教哲学的基本论题及其重要概念》，《世界宗教研究》，2002年第1期
7. 王亚荣：《论唐代初期的佛经翻译》，《南亚研究》，1994年第4期
8. 杜斗城：《关于武则天与佛教的几个问题》，《宗教学研究》，1994年
9. 杜斗城：《“七七斋”之源流及敦煌文献中有关资料的分析》，《敦煌研究》，2004年第4期
10. 杨富学、王书庆：《从生老病死看唐宋时期敦煌佛教的世俗化》，《敦煌学辑刊》，2007年第4期
11. 魏道儒：《从伦理观到心性论——契嵩的儒释融合学说》，《世界宗教研究》，1996年第2期
12. 魏道儒：《东晋南北朝华严学的发展趋向》，《世界宗教研究》，1999年第1期

13. 李利安:《从中国民间观音信仰看中国道教文化与印度佛教文化的对话》,《人文杂志》2004年第1期
14. 李利安:《从中国民间观音信仰看古代印度佛教文化与中国儒教文化的对话》,《吴越佛教学术研讨会论文集》2004年
15. 尚丽新:《刘萨诃信仰解读——关于中古民间佛教信仰的一点探索》,《东方丛刊》2006年第3期
16. 吕凤棠:《宋代民间的佛教信仰活动》,《浙江学刊》2002年第2期
17. 李晓敏:《造像记:隋唐民众佛教信仰初探》,《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2007年第1期
18. 李正宇:《唐宋敦煌世俗佛教的经典及其功用》,《兰州教育学院学报》1999年第1期
19. 李四龙:《民俗佛教的形成与特征》,《北京大学学报》(哲学社会科学版)1996年第4期
20. 向世山:《从“圆觉经变”造像论宋代四川民间佛教的信仰特征》,《中华文化论坛》1995年第1期
21. 吴敏霞:《从唐墓志看唐代世俗佛教信仰》,《佛学研究》1996年
22. 吕建福:《俗讲:中国佛教的俗文学》,《世界宗教文化》2005年第2期
23. 袁书会:《从俗讲到说话:俗讲发展史略述》,《西藏民族学院学报》(哲学社会科学版)2005年第5期
24. 杨君:《从敦煌写经看佛经在唐朝民间的来源及其流传》,《甘肃教育学院学报》(社会科学版)2003年第4期
25. [日]冈部和雄:《父母恩重经中的儒教·佛教·道教》,《世界宗教研究》1996年第2期
26. 郑炳林:《晚唐五代敦煌佛教转向民间佛教的世俗化特点》,2001年1月5日到14日由佛光山文教基金会、美国西来大学主办的台湾“人间佛教学术研讨会”提交的论文
27. 梁子:《唐人国忌行香述略》,《佛学研究》2005年
28. 郭良鋆:《佛教神通观》,《南亚研究》1994年第2期
29. 严耀中:《试论唐五代的密教与社会生活》,《佛学研究》2004年

30. 龙登高：《略论宋代社会各阶层的演变趋势》，《中州学刊》1998年第3期
31. 李四龙：《论中国佛教的民族融合功能》，巨赞大师诞辰百年学术研讨会论文
32. 方立天：《佛教文化对当今社会的积极意义》，《菩提道》，2007年第2期
33. 周伯戡：《佛教初传流布中国考》，《文史哲学报》，1998年第4期
34. 丁敏：《佛教经典中神通故事的作用及其语言特色》，《台北市立师范学院学报》，1992年总第23期

当代外文著作、论文

- 1.Alvin P. Cohen, "A Bibliography of Writings Contributory to the Study of Chinese Folk Religion", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 43, No. 2. (Jun., 1975).
- 2.Ananda Coomaraswamy, "The Gods of Mahayana Buddhism", *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, Vol. 27, No. 148. (Jul., 1915), pp. 138-141.
- 3.Arthur F. Wright Hsio-yen Shih, "Buddhism in Chinese History", *Artibus Asiae*, Vol. 24, No. 1. (1961).
- 4.Arthur F. Wright, "Buddhism and Chinese Culture: Phases of Interaction", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 17, No. 1. (Nov., 1957), pp. 17-42.
- 5.Bardwell L. Smith, "Toward a Buddhist Anthropology: The Problem of the Secular", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 36, No. 3. (Sep., 1968), pp. 203-216.
- 6.Benoytosh Bhattacharyya, *An introduction to Buddhist esoterism*, London:Humphrey milford Oxford University Press,1932.
- 7.Benoytosh Bhattacharyya Mark Tatz, "An Introduction to Buddhist Esoterism", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 41, No. 3. (May, 1982).
- 8.Benoytosh Bhattacharyya, *An introduction to Buddhist esoterism*,Humphrey milford Oxford University Press,1932.
- 9.Chintaharan Chakravarti, "Tantras: Studies on Their Religion and Literature", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 84, No. 3. (Jul. - Sep., 1964), pp. 285-289.
- 10.Chou Yi-liang, "Tantrism in China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 8, No. 3/4. (Mar., 1945), pp. 241-332.
- 11.Daniel L.Overmyer, *Folk Buddhist Religion:Dissenting Sects in Late Traditional*

- China*, Cambridge, Harvard University Press, 1976.
12. David Scott Buddhist, "Responses to Manichaeism: Mahayana Reaffirmation of the 'Middle Path'?" *History of Religions*, Vol. 35, No. 2. (Nov., 1995), p. 148.
13. Derk Bodde, "Dominant Ideas in the Formation of Chinese Culture", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 62, No. 4. (Dec., 1942), p.299.
14. Edward Conze Joseph M. Kitagawa, "Buddhism: Its Essence and Development", *The Journal of Religion*, Vol. 32, No. 2. (Apr., 1952), p. 144.
15. Fu-chuan Hsing, *A survey of public and popular Buddhism and Buddhist temples in Taiwan*, Ann Arbor, Mich:1982.
16. Jan Yün-hua, "Buddhist Relations between India and Sung China. Part II", *History of Religions*, Vol. 6, No. 2. (Nov., 1966), pp. 135-168.
17. Jean C. Darian, "Social and Economic Factors in the Rise of Buddhism", *Sociological Analysis*, Vol. 38, No. 3. (Autumn, 1977), pp. 226-238.
18. Jerry H. Bentley, "Cross-Cultural Interaction and Periodization in World History", *The American Historical Review*, Vol. 101, No. 3. (Jun., 1996), pp. 749-770.
19. J. Gonda, "The Indian Mantra", *Oriens*, Vol. 16. (Dec. 31, 1963), pp. 244-297.
20. John B. Cobb, Jr., "Christianity and Myth", *The Journal of Bible and Religion*, XXXIII (October, 1965), 320.
21. Hans-Dieter Evers, "Magic and Religion in Sinhalese Society", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 67, No. 1. (Feb., 1965), pp. 97-99.
22. Hideo Kishimoto, "The Task of Buddhism", *The Journal of Religion*, Vol. 14, No. 1. (Jan., 1934), pp. 77-84.
23. Hirakawa Akira, "A History of Indian Buddhism: From Sakyamuni to Early Mahayana", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 52, No. 2. (May, 1993), pp. 479-480.
24. Karl Ludvig Reichelt, "Truth and Tradition in Chinese Buddhism: A Study of Chinese Mahayana Buddhism", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, No. 4. (Oct. - Dec., 1969), p. 832.
25. Kazumitsu Kato, "A Reflection on the Question of a Philosophy of Assimilation in Buddhism", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 93, No. 3. (Jul. - Sep., 1973),

- pp. 328-334.
- 26.Konrad Bekker, "Historical Patterns of Culture Contact in Southern Asia", *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 11, No. 1. (Nov., 1951), pp. 3-15.
- 27.Margaret Stutley Holly Baker Reynolds, "Ancient Indian Magic and Folklore: An Introduction", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 41, No. 3. (May, 1982), p. 626.
- 28.Michael M. Ames, "Buddha and the Dancing Goblins: A Theory of Magic and Religion", *American Anthropologist*, New Series, Vol. 66, No. 1. (Feb., 1964), pp. 75-82.
- 29.Nolan Pliny Jacobson, "Buddhism, Modernization, and Science", *Philosophy East and West*, Vol. 20, No. 2. (Apr., 1970), pp. 155-167.
- 30.Peter Harvey Charles S. Prebish, "An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 50, No. 3. (Aug., 1991), pp. 640-641.
- 31.P. Steven Sangren, "Orthodoxy, Heterodoxy, and the Structure of Value in Chinese Rituals", *Modern China*, Vol. 13, No. 1, Symposium on Hegemony and Chinese Folk Ideologies, Part I. (Jan., 1987), pp. 63-89.
- 32.Roger Corless Jan Nattier, "The Vision of Buddhism", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 60, No. 3. (Autumn, 1992), pp. 525-536.
- 33.S.B.Dasgupta Kenneth Ch'en, "An Introduction to Tantric Buddhism", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 15, No. 1/2. (Jun., 1952).
- 34.S. B. Verma, "Scientific Study of Religion in India", *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 17, No. 2. (Jun., 1978).
- 35.Simon Zadek, "The Practice of Buddhist Economics? Another View", *American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 52, No. 4. (Oct., 1993), pp. 433-445.
- 36.S. J. Tambiah, "Buddhism and This-Worldly Activity", *Modern Asian Studies*, Vol. 7, No. 1. (1973), pp. 1-20.
- 37.Stephen F. Teiser, "Ghosts and Ancestors in Medieval Chinese Religion: The Yü-lan-p'en Festival as Mortuary Ritual", *History of Religions*, Vol. 26, No. 1. (Aug., 1986), pp. 47-67.
- 38.T. H. Barrett, "Buddhism, Taoism and the Eighth-Century Chinese Term for Christianity: A Response to Recent Work by A. Forte and Others", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 65, No. 3. (2002), pp. 555-560.

- 39.Thomas Edward Graham, *The Reconstruction of Popular Buddhism in Medieval China*, Using Selected 'Pien-wen' from "Tun-Huang" Ph.D.Dissertation, The University of Iowa, 1975.
- 40.Vijay Nath , "From 'Brahmanism' to 'Hinduism': Negotiating the Myth of the Great Tradition", *Social Scientist*, Vol. 29, No. 3/4. (Mar. - Apr., 2001), pp. 19-50.
- 41.Wing-Tsit Chan, "Transformation of Buddhism in China", *Philosophy East and West*, Vol. 7, No. 3/4. (Oct., 1957 - Jan., 1958), p.107.
- 42.Y. Y. Tsu, "Buddhism and Modern Social-Economic Problems", *The Journal of Religion*, Vol. 14, No. 1. (Jan., 1934)..
- 43.Daniel L. Overmyer 著, 林原文子監訳: 《中国民間仏教教派の研究》, 東京: 研文出版, 2005 年。
- 44.ひろさちや著: 《民衆仏教の軌跡: 大乗から密教へ》, 東京: 春秋社, 2003 年。
- 45.千々和実著: 《板碑源流考 : 民衆仏教成立史の研究》, 東京: 吉川弘文館, 1987 年。
- 46.竹田聰洲著: 《民俗仏教と祖先信仰》(《竹田聰洲著作集》第 3 卷), 東京: 国書刊行会, 1995 年。

学位论文

1. 李海波: 《死亡学视野中的中国佛教死亡观研究》, 西北大学 2005 年博士论文。
2. 简梅青: 《晋唐间民众佛教信仰的若干问题探讨——侧重于〈法苑珠林〉及诸种佛教灵验记之文献学分析与唐代民众佛教信仰的思考》, 武汉大学 2004 年博士论文。
3. 潘春辉: 《从戒律守持看唐宋时期敦煌佛教世俗化》, 西北师范大学 2004 年硕士论文。
4. 张小讲: 《〈法苑珠林〉与佛教的民间化——简论两晋南北朝佛教的发展》, 陕西师范大学 2001 年硕士论文。
5. 周雪芹: 《从敦煌愿文看唐宋时期民众的佛教信仰》, 中央民族大学 2005 年硕士论文。

作者攻读博士学位期间科研成果

1. 《略论中国佛教的世俗化与“人间佛教”》，《华东理工大学学报》，2006年第2期。
2. 《原始佛教本体和非本体因素的互动》，《沙洋师范高等专科学校学报》，2006年第2期。
3. 《从唐代民间佛教看文明交往和文明对话》，《南京航空航天大学学报》，2006年第4期。
4. 《胡适宗教研究方法关键词的解读》，《江南大学学报》，2006年第5期。
5. 《顾颉刚的民俗佛教研究》，《广东佛教》，2007年第1期。
6. 《近二十年来的民间佛教研究综述》，《康定民族师范高专学报》，2007年第3期。
7. 《文明交往视野中的民间佛教若干问题探析》，《社会科学战线》，2007年第3期。
8. 《<古小说钩沉>中的民间佛教及其史料研究》(第二作者)，《南京航空航天大学学报》，2007年第3期。
9. 《浅析东汉至南北朝的佛像崇拜》，《文博》，2007年第4期。
10. 《论道安佛教思想的基本特色》，《广东佛教》，2007年第5期。
11. 《大陆学术界的民间佛教研究综述》，《忻州师范学院学报》，2008年第1期。
12. 《佛教寺庙的民俗化》，《广东佛教》，2008年第2期。
13. 《东汉时期印度佛教民间化的历史嬗变》，《五台山研究》，2008年第3期。
14. 《当代大学生心目中的中国佛教形象》，《2007年佛教公众形象论坛论文集》，2008年。
15. 《新世纪以来中国学术界在几个重要领域的佛教研究综述》，《寒山寺佛学》，2008年。
16. 《佛教死亡理论的建构——<佛说死亡：死亡学视野中的中国佛教死亡观研究>评介》，《五台山研究》，2009年第1期。