

# 中国历代宗教治理的得失镜鉴

张 践

---

**【提要】** 治理与管理一字之差,体现的是系统把握、刚柔并济、综合施策、互利双赢。中国历代宗教治理不仅包括政府刚性的宗教管理,还包括整个社会柔性的礼乐教化;宗教治理不仅包括针对宗教的一套规则,而且包括社会的政治经济管理制度;宗教治理不仅指政府的管理,也包括宗教组织的自治;宗教治理的手段不仅是控制、引导、操纵,还包括对话、辩论、汇通;宗教治理的结果并非简单的支配与服从,更多的是理解与配合。具体内容包括:对宗教“敬而远之”的治理理念;多元宗教和谐并存又非一家独大;礼乐教化引导外来宗教中国化;保持政教关系的适度张力;经济上控制宗教发展的适度规模;政府管理与僧团自治结合运用;防范境外宗教引发的国家主权危机。

**【关键词】** 宗教治理 政教关系 敬而远之 和而不同 以教辅政

---

从党的十八届三中全会到十九届四中全会,关于国家治理体系和治理能力的研究成为学术界的热点。2014年2月17日,习近平总书记发表重要讲话,指出“一个国家选择什么样的治理体系,是由这个国家的历史传承、文化传统、经济社会发展水平决定的,是由这个国家的人民决定的。”<sup>①</sup>中国人民在当代社会选择的中国特色社会主义道路和治理体系,是中国五千年历史发展合乎逻辑的、内在的必然结果。研究总结中国历代治理体系和治理能力的得失镜鉴,可以为当代中国完善治理体系、提升治理能力提供必要的理论支撑。宗教治理是其中重要的组成部分。

习近平同志指出“治理和管理一字之差,体现的是系统治理、依法治理、源头治理、综合施策。”<sup>②</sup>这里所指的“治理”是谈当代的国家治理,但是其精神对于我们研究古代的宗教治理也同样具有重要的指导意义。也就是说,历代宗教治理不仅包括政府刚性的宗教管理,还包括整个社会柔性的礼乐教化;宗教治理不仅包括针对宗教的一套规则,而且包括社会的政治经济管理制度;宗教治理不仅指政府的管理,也包括宗教组织的自治;宗教治理的手段不仅是控制、引导、操纵,还包括对话、辩论、汇通;宗教治理的结果并非是简单的支配与服从,更多的是理解与配合。

中华文明经历了五千年的发展,积累了丰富的治理智慧,因此才能够成为四大古老文明中唯一延续发展至今的文明。治理之“治”字,本身就包括了中华文化的高度智慧。“治”是“水”字边,与制度之“制”的“刀”字边形成鲜明的对比。制度之“制”强调刚性的管理、约束、控制,而治理之“治”更多是柔性的浸润、引导、嬗变。《老子》中讲到“上善若水,水善利万物而不争”(《老子》8章),<sup>③</sup>“天

---

① 《习近平在省部级主要领导干部学习贯彻十八届三中全会精神全面深化改革专题研讨班开班式上发表重要讲话》,《人民日报》2014年2月18日。

② 习近平《推进中国上海自由贸易试验区建设 加强和创新特大城市社会治理》,《人民日报》2014年3月6日。

③ 陈鼓应《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第89页。

下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜”(《老子》66章)。<sup>①</sup>中国的“治”是一种智慧,旨在追求和谐与大同。中国历代的宗教治理成功经验得益于这种精深玄奥的辩证思维,而历代治理中的失败教训,也在于背离中华文明的粗暴简单、形而上学。多宗教、多民族和谐共生的实践就是中国历代宗教治理总体成功的证明。

中国历代宗教治理,主要指秦汉之后至1840年鸦片战争开始之前的那两千多年时间。因为我们这里所说的“宗教”,主要是指当代话语体系中具有宗教观念、体验、活动、组织、设施的完全意义上的“宗教”,这样的宗教在中国历史上一般是指从两汉之际佛教东传、东汉末年道教生成之后形成的诸种宗教。1840年之后,中国在西方“坚船利炮”的打击下迅速进入了近代社会,中国自身的发展进程被打断,社会发展逐渐与世界接轨,其治理体系和能力也不再是传统性的,故不在本文的研究范畴之内。中国传统社会宗教治理的成功经验包括下面几个方面。

## 一、对宗教“敬而远之”的治理理念

中国古代宗教治理的成功,首先得益于指导思想的正确,有一套完善的顶层设计。经过春秋战国几百年的百家争鸣,秦汉之际几十年的政策选择,汉武帝最终确定了“罢黜百家,表彰六经”的方针,儒家脱颖而出成为国家的政治意识形态。从此之后,中国历代王朝的政治、经济、文化策略可以说都是在儒家思想指导下进行的,包括宗教治理。儒家宗教治理思想集中体现在孔子一段论述中,他说“务民之义,敬鬼神而远之”(《论语·雍也》,以下凡引此书仅注篇名),<sup>②</sup>可以说这是人类历史上最早出现的尊重民众宗教信仰和政教分离的思想,欧洲近代提出的政教关系原则在中国古已有之。

第一,孔子提出“敬鬼神”的原则,要求尊重民众的宗教信仰。在春秋时期社会上浓重的“疑天”“怨天”和无神论思想影响下,孔子说,“未能事人,焉能事鬼”“未知生,焉知死”(《先进》),<sup>③</sup>对彼岸世界既不承认也不否认。庄子概括孔子宗教观的特点是“六合之外,圣人存而不论”(《庄子·逍遥游》)。<sup>④</sup>尽管孔子不肯定鬼神的存在,但是他对于群众的宗教活动则是高度礼敬的,“乡人傺,朝服而立于阼阶”(《乡党》)。<sup>⑤</sup>因此“敬鬼神”就成为尊敬信仰鬼神的人们和各种宗教的代名词。在儒家思想的指导下,历代政府对于各种外来的和土生的宗教,在不反对政府和纲常伦理的前提下都保持了礼敬的态度,佛教、道教经过几百年的“三教之争”成为中国文化的组成部分,南北朝之后,祆教、基督教、伊斯兰教、犹太教、摩尼教等外国宗教相继传入我国,政府都曾给予了宽容的对待。

第二,孔子要求“务民”者与鬼神“远之”,即保持一定的距离,有助于防止宗教狂热的出现,有利于保持政治的世俗性。对鬼神“远之”的立场使多数官员和儒家学者可以用一种冷静、理智的态度思考宗教的社会价值,以便最大限度地发挥其教化民众的作用。在儒家思想的指导下,中原地区既无全民性的宗教狂热,也无长期的宗教迫害。即使有梁武帝等个别帝王因信仰、利益原因“佞佛逾制”,或北魏武帝、北周武帝、唐武宗、周世宗等发动“灭佛”,都会受到大多数臣民不同程度的抵制,并很快

① 陈鼓应《老子注译及评介》,第350页。

② 朱熹《四书章句集注》,中华书局1983年版,第89页。

③ 朱熹《四书章句集注》,第125页。

④ 陈鼓应注译《庄子今注今译》,中华书局1983年版,第75页。

⑤ 朱熹《四书章句集注》,第121页。

加以纠正。在中国历史上,没有一种宗教可以成为“国教”,相反,在对鬼神“敬而远之”观念指导下,历代政府逐渐形成了一套系统而完善的宗教治理体系,使各种宗教在“阴翊王度”的轨道上运行。

第三,儒家“神道设教”的原则,使大多数朝代的帝王能够搁置个人的信仰,理性地对待各种宗教,将宗教变成巩固政治统治和维持国家统一的工具。《观卦·彖传》说“观天之神道,而四时不忒。圣人以神道设教,而天下服矣。”<sup>①</sup>《周易》认为“阴阳不测之谓神”,神道即人不能理解的神秘莫测之道。神道尽管不可知,但作为教化的工具,可以使天下百姓服从。后世执政者无论是否信仰宗教,信仰何种宗教,都不反对以宗教作为治国的工具。对于内地而言,大多数下层民众没有条件和能力系统学习儒家的经典,在“尽心、知性、知天”的内在超越中获得精神的满足。佛教、道教及各种复杂的民间宗教,正好满足了民众超验性的心理需要,所以能够在中国长盛不衰。宗教中劝善戒恶的训导,成为他们止恶为善的精神动力。对于边疆的少数民族而言,“神道设教”的方法恰恰成为中央王朝与地方民族政权沟通的重要路径。《礼记·王制》说“修其教,不易其俗;齐其政,不易其宜。”<sup>②</sup>尊重少数民族的宗教信仰,厚待少数民族宗教领袖,用宗教上的多元性保证了政治上的统一性。

## 二、多元宗教和谐并存又不一家独大

汉武帝实行“罢黜百家,表彰六经”政策,把儒家学说变成国家政治的意识形态,但并不是全部意识形态。按照马克思主义学说,一个社会可能存在着多种意识形态,如政治的、法律的、哲学的、伦理的、文艺的、宗教的等,但是作为直接指导国家政治运作的政治意识形态只能是一种。只有维持了政治意识形态的垄断性,才能维持“上有所持”“下知所守”,保证政治权力的稳定。因此“罢黜百家”只是就政治领域而言,而对于社会文化领域,先秦诸子的学说依然流传。所以汉代的“罢黜”不同于秦朝的“焚坑”,即使是在汉代受到严厉批评的法家学说,在文化领域也没有被“禁毁”,各种宗教更是可以自由流行。

这种局面的出现,得益于儒家提倡一种“和而不同”的思想模式。春秋时代的史伯说“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和,故能丰长而物归之;若以同裨同,尽乃弃矣”(《国语·郑语》)。<sup>③</sup>孔子则将其提升到道德的高度“君子和而不同,小人同而不和”(《子路》)。<sup>④</sup>君主应当能够听得下不同的意见,包容不同的文化,才会使自己的事业具有强大的生命力。儒家“和而不同”的思想包括两方面的内容:一是国家、帝王应当允许不同的思想观念、宗教信仰的合法存在、差异表达;二是持有不同的思想观念、宗教信仰的人们也应当求同存异,相向而行。因此儒家与其他文化体系交往的时候,就表现出极大的宽容性、含摄性、亲和性,能够在与各种异质文化交往时和谐相处。各种进入中国大地的外来文化如果想在中國生根,也需要接受“和而不同”的价值观念,在保持自身基本信仰的前提下,以不破坏社会整体和谐为底线进行文化的表达。唐宋时代中国成为世界上经济最发达的地区,大量西域、大食、大秦等地的商人到中国贸易,他们也把自己的宗教信仰带到了中国。在中国史籍中,几乎各种世界性宗教都曾经传入。外国的使节、客商不仅得以保存自己的信仰,一些外国的宗

① 陈鼓应、赵建伟《周易今注今译》,商务印书馆2005年版,第195页。

② 潜苗金译注《礼记译注》,浙江古籍出版社2007年版,第156页。

③ 徐元诰《国语集解》,中华书局2002年版,第470页。

④ 朱熹《四书章句集注》,第147页。

教家还能够在中国建寺、传教。

亚当·斯密强调,当政治与宗教划清界限,每一个教派必然尽其所能地迎合信众需求以争取生存,如果社会衍生出数百、数千个小教派,那么教派间的竞争将会极大地缩小小宗教势力的危害。<sup>①</sup> 亚当·斯密所说是欧洲宗教改革以后的场景,在某种意义上说,这一点在古代中国就做到了。原因就在于中国由儒学这样一种世俗主义、理性主义的哲学作为政治意识形态,因此不会出现因超验信仰的差异而利用行政力量对其他宗教造成明确的、长期的歧视和打压,很大程度上保障了民众的宗教信仰自由,不会出现欧洲黑暗中世纪“国教统治”下的排斥异端等桎梏。如果国家将某一种宗教宣布为“国教”,用行政力量强迫人民接受,不仅会伤害宗教信仰自由的原则,更容易造成某种宗教一家独大,有可能形成对国家政权的冲击。欧洲中世纪激烈的政教冲突、宗教战争,都与政治、经济实力强大的罗马教廷的存在有关。因此,多元宗教并存也成为中国古代国家统一、政治安定的独特优势。

### 三、礼乐教化引导外来宗教中国化

宗教治理与宗教管理的重要差异在于,前者不仅包括硬性的政府管理制度,更包括柔性的文化教化,儒家“礼治”的思想在其中发挥了重要作用。孔子主张“务民之义,敬鬼神而远之”,否定了神权政治;同时也不赞同法家的“法治”政治,而提出了自己的“德治”主张。孔子认为“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《为政》)。<sup>②</sup> 单纯提倡治乱世用重典,只能达到表面的效果,人民如果没有觉悟,再严密的法律也无济于事。因此要用道德教化人民,用礼乐约束人民。在儒家的话语体系中,“德治”可以与“礼治”通用。在社会治理体系中,道德教育属于社会舆论,是非硬性约束的;法律是刚性的,强制的;但是在中国传统社会中还有一套“柔中带刚”的治理体系,就是“礼治”。礼治的核心,就是对宗法文化的保证和推行。

当代学者研究证明,儒家的“礼乐”起源于氏族社会的“习惯法”,在宗法制度和国家权力的支持下,对于氏族成员既有情感的教化作用,又有一定强制性的约束作用。那些从其他文化土壤上生成的宗教,无论佛教或是基督教,进入中国后都曾面临“不忠不孝”的指责,就是中国宗法文化对外来文化基因的排斥性反应。各种外来宗教都必须对来自儒家礼乐文化的指责做出回应,用经典诠释的方法实现两者的融合。一方面努力从自身寻找可以符合中国宗法文化的内容,如佛教强调经典中孝敬父母的条文,佛陀曾云“凡人事天地鬼神,不如孝其亲矣,二亲最神也。”<sup>③</sup>如基督教“十诫”中第五条,“要孝敬你的父母”等。另一方面则是努力删除、修改、重译有违孝道的文献,甚至直接编造宣扬孝道的经文,以便使自己与中国的宗法文化相适应。如佛教的《佛说父母恩重难报经》,据当代学者考证就是中国僧徒自编的,但是特别受到中国人民的欢迎。利玛窦在初传基督教的时候,为了防止上帝信仰与中国孝文化的冲突,故意不翻译基督教的根本经典《圣经》,而是出版一本中国人可以接受的《天主实义》。反之,如果硬与中国礼乐文化对抗,则会被中国拒之门外,如清代天主教的“中国礼仪之争”,规定中国的天主教徒不能祭祀祖宗,有违“孝道”,康熙皇帝宣布禁教。

① 参见亚当·斯密《国富论》,贾拥民译,中国人民大学出版社2016年版,第874页。

② 朱熹《四书章句集注》,第54页。

③ 释道世《法苑珠林校注》,周叔迦、苏晋仁校注,中华书局2003年版,第1474页。

## 四、保持政教关系的适度张力

东晋佛教大师慧远在与权臣桓玄争论“沙门敬王”问题时,提出了一个深刻的观点叫作政教“乖合论”,即承认政治与宗教有矛盾的一面。慧远说“理或有先合而后乖,有先乖而后合。先合而后乖者,诸佛如来则其人也;先乖而后合者,历代君王未体极之至,斯其流也”(《沙门不敬王者论》)。<sup>①</sup>在慧远看来,政教关系可以分成“先合后乖”和“先乖后合”两种情况。但不论“乖合”的先后,两者最终都会走上“殊途同归”的道路。慧远劝告桓玄,应当允许宗教与政治保持一定的张力(乖),不必强求僧俗两界在礼仪上的绝对同一(因为当时桓玄认为,礼仪就是政治的表现,礼仪差异就是政治不同)。僧尼礼仪表面与世俗臣民不同,但是在“协契皇极,在宥生民”<sup>②</sup>方面,则可以发挥普通臣民不能发挥的作用。如果强求形式礼仪的统一,反而会使佛教丧失了“阴翊王度”的特殊功效。

自魏晋南北朝开始,大多数统治者从儒家“和而不同”的价值观出发,接受了这种政教“乖合论”,允许宗教与政治保持一定的张力,从而发挥了政教双方的最佳效益。其中有一个突出的问题,就是必须处理好儒家思想中的无神论与各种宗教的关系。在有神无神问题上,儒家学说是一个复杂的体系,虽然大多数儒者并不是坚定地无神论者,但无神论也是儒学包含的一种传统。荀况、王充、范缜等少数无神论思想家,都曾在迷信泛滥、宗教过度发达的时候坚定地站出来宣扬无神论,揭示宗教对社会的负面作用。如果没有这些无神论思想家的存在,中国也有可能像其他国家一样设立某一种“国教”。但是中国政治治理的高明之处就在于不偏不倚的中庸之道,“神道设教”的真谛是为了达到“天下服矣”的社会效果,而不是争论“神”之有无。故历代执政者既不允许宗教成为国教,也不允许无神论达到妨碍“神道设教”的水平,范缜的无神论被认为“神灭之为论,妨政寔多”<sup>③</sup>,梁武帝下令搁置了“神灭论”之争。

不过在中国古代君主专制社会里,教权服从王权是政教关系的根本原则,政教“乖合”不能突破此前提。早在两晋时期,高僧道安就曾经说过“不依国主,则法事难立。”<sup>④</sup>他已经认识到:只有得到统治者的支持,宗教事业才能发展。当东晋的慧远在论证沙门不敬王者更有利于为王朝服务时,在北魏更为强大的王权面前,“道人统”法果干脆直言,“太祖明睿好道,即是当今如来,沙门宜应敬礼,遂常致拜。谓人曰‘能鸿道者人主也,我非拜天子,乃是礼佛耳。’”<sup>⑤</sup>

## 五、经济上控制宗教发展的适度规模

古代统治者中的大多数能够认识到,宗教在教化百姓、维护社会稳定方面的作用不可替代,为此必要的经济支出是有价值的。例如梁武帝大同四年(538年)改造阿育王佛舍利塔时下诏说“去岁失稔,斗粟贵腾,民有困穷,遂臻斯滥。……若皆以法绳,则自新无路。……今出阿育王寺,设无碍会,耆年童

① 慧远《晋庐山释慧远沙门不敬王者论一首》,载《中华大藏经(汉文部分)》第60册《集沙门不应拜俗等事》卷2,中华书局1984—1996年版,第877页。

② 慧远《晋庐山释慧远沙门不敬王者论一首》,第877页。

③ 《马元和答梁武帝诰》,载《四部备要》第55册《弘明集》卷10,中华书局1936年版,第86页。

④ 释僧祐《出三藏记集》,苏晋仁、萧鍊子点校,中华书局1995年版,第562页。

⑤ 魏收《魏书》,中华书局1974年版,第3031页。

齿莫不欣悦,如积饥得食,如久别见亲,幽显归心,远近驰仰,士女霞布,冠盖云集,因时布德,允叶人灵。凡天下罪无轻重,皆赦除之。”<sup>①</sup>梁武帝认识到,天灾人祸会把一些民众逼上犯罪的道路,如果简单地绳之以法,会使他们进一步与政府对抗。在佛教寺院举行无遮大法会,共同的宗教信仰可以使各阶层的人们放弃对抗,通过宗教忏悔使罪恶得以赦免。这种缓和社会矛盾的作用,是宗教消费的最大价值。

但是宗教的这种政治功能不能无限夸大,宗教消费更不是越多越好。宗教消费必须与社会生产能力相匹配,寺院经济收入不能超过分配环节中各阶级、阶层应得的比例,否则会引起社会利益集团的矛盾冲突,妨碍政治的稳定,阻碍社会再生产的进行。所以中国历史上无论哪一种宗教消费或寺院经济发展规模过大时,就会有一批大臣站在社会其他利益集团的立场出来加以反对,这一点在中国最大的宗教——佛教身上表现最突出。如南宋明帝修建湘宫寺,事极尽宏伟华丽,他自称“我起此寺是大功德。”中书虞愿尖锐指出“陛下起此寺,皆是百姓卖儿贴妇钱,佛若有知,当悲哭哀愍。罪高佛图,有何功德!”<sup>②</sup>这是站在“民本”的立场上,批判过度的宗教消费。对于寺院经济过度发达造成的国家税源流失,兵源短缺,范缜指出“夫竭财以趣僧,破产以趋佛。……至使兵挫于行间,吏空于官府,粟罄于惰游,货殫于土木,所以奸宄佛(案:当为“弗”)胜,颂声尚权,惟此之故也。”<sup>③</sup>这是站在世俗地主集团的立场上,反对僧侣地主集团势力过度扩张。

寺院经济造成严重的社会问题还有一个更为重要的原因,就是社会上许多人并非真正出于宗教信仰而出家,而是为了逃避国家沉重的赋税、劳役,钻政策的空子。印度佛教徒在理论上不事生产,所以国家也就免除了僧人的全部赋役,中国早期照搬印度的管理方式。唐高祖李渊对太子李建成说“僧尼入道,本断俗缘,调课不输,丁役俱免。”<sup>④</sup>除了免除僧人的赋役,在北魏还有一项特殊的制度“僧祇户”和“佛图户”。《魏书·释老志》载,沙门统昙曜上奏皇帝建议“平齐户及诸民,有能岁输谷六十斛入僧曹者,即为‘僧祇户’,粟为‘僧祇粟’,至于俭岁,赈给饥民。又请民犯重罪及官奴以为‘佛图户’,以供诸寺扫洒,岁兼营田输粟。高宗并许之。于是僧祇户、粟及寺户,编于州镇矣。”<sup>⑤</sup>“僧祇户”的本义是建立一种慈善事业,让一些富裕的农民将60斛粮食交给寺院救济灾民,就可以免除他们本应向国家缴纳的税赋。60斛的“僧祇粟”当然是一个很大的数量,但是比起国家的赋税肯定还是要轻一些,故百姓趋之若鹜。如《魏书·释老志》所说“正光已后,天下多虞,王役尤甚,于是所在编民,相与入道,假慕沙门,实避调役,猥滥之极,自中国之有佛法,未之有也。”<sup>⑥</sup>

对于这样复杂的社会经济问题仅仅从宗教管理方面着手就难以奏效了,所以从东晋开始的各种“沙汰”诏令往往无果而终。到了唐文宗朝,社会上的僧人已经达到70万之多,占有大量田地。为了彻底解决国家的财政问题,唐德宗决定支持宰相杨炎的计划,在全国范围内实行“两税法”改革。“两税法”的制定,主要是为了解决当时社会上存在的因土地兼并引起的贫富不均问题,其原则是“据地出税”“随户杂徭”。这样就从根本上改变了租庸调制的税收制度以“丁”为基础的方法,变成了以地为基础。地多则多交税,地少则少交,没地则不交,相对公平税赋,有利于国家财政,也有利于社会的公平。杨炎在阐述“两税法”的初衷时说“民富者丁多,率为官、为僧以免课役。而贫者丁

① 梁武帝《出古育王塔下佛舍利诏》,载《四部备要》第55册《弘明集》卷7,第143页。

② 李延寿《南史》,中华书局1975年版,第1710页。

③ 萧琛《难神灭论》,载《四部备要》第55册《弘明集》卷9,第76页。

④ 彦琼《唐护法沙门法琳别传三卷》,载《中华大藏经(汉文部分)》第61册,第200页。

⑤ 魏收《魏书》,第3037页。

⑥ 魏收《魏书》,第3048页。

多,无所伏匿,故上户优而下户劳。”<sup>①</sup>显然寺观经济的免税特权,也是税制改革考虑的重点内容。“两税法”施行后,寺院田产如无政府特许不再免税,为避税而将土地捐献给寺观的情况得到了遏制。清朝康熙年间开始实行“摊丁入地”制度,政府放弃了千百年来一直实行的“人头税”制度,只收地亩税,出家免除劳役的优惠也没有了,从而像南北朝那样以避税免役为目的的出家行为不再,政府连严格控制出家人数量的“度牒”制度都放弃了。可是出家人数量没有出现暴涨的局面,可见宗教治理不单纯是宗教领域的问题,必须与整个社会政治、经济问题通盘考虑,综合施策才能达到预期的目的。

## 六、政府管理与僧团自治结合运用

古代政府的宗教治理还有一项成功经验,即政府管理和僧团自治交叉使用。这样两种治理力量可以相互补充,相互配合,让政府的力量和教团的能动性都能充分发挥。魏晋以前,中国社会没有具有独立教团的宗教组织,因此宗教治理问题不可能提到政府日程上来。魏晋南北朝时期随着佛教、道教的大发展,社会上出现了一大批宗法家族和郡县制之外的“化外之民”。

根据当代学者对古代僧官制度的研究,在公元四五世纪之交,东晋、北魏和后秦大约在差不多的时间里相继设立了僧官制度,即由政府任命僧官管理僧团组织。如东晋僧人竺道壹,号称“九州都维那”,北魏僧人法果,被任命为“道人统”,后秦僧碧,被任命为“僧正”。在这些僧官统领下,还有僧录、悦众、沙门统等职务。对于道教,也参照佛教设置了类似的机构,任命道官进行管理。<sup>②</sup> 为了表示重视,中国历代僧官、道官都有政府确定的品级,有的朝代还参照同级官员发给俸禄。不过当时的治理方式几乎完全依赖僧团自治,即宗教的管理权力全部交给了政府任命的僧官。当宗教团体利益与社会利益发生矛盾时,由于僧官与宗教组织基本利益的共同性,结果就造成了政府治理的失效。具体而言就是寺院经济发展规模过大、速度过快,与社会的承受力不相符合。

在北周时期,政府开始对宗教治理体制进行改革,在政府中设立宗教管理机构。北周政权按照《周礼》的描述,将政府机构设置成天、地、春、夏、秋、冬六官,其中春官(相当于礼部)管理宗教事务。《通典》卷23“礼部尚书”条记载,北周时期春官下属有典命一职,“掌……沙门道士之法”。<sup>③</sup> 卷25“宗正卿”条下记载,北周时期“置司寂上士、中士,掌法门之政;又置司玄中士、下士,掌道门之政”。<sup>④</sup> 隋朝、唐朝的政府继承并发展了这种双轨制的管理模式,由鸿胪寺、礼部的尚书祠部、左右街功德史等部门管理佛教和道教,同时另设昭玄寺、崇玄署等机构作为僧官、道官的衙署,成为宗教自治机构。从形式上看,僧、俗两套治理机制地位基本相当,有时候甚至品级也相当,但是治理权限却有天壤之别。鸿胪寺、尚书祠部或左右街功德史控制着对宗教发展具有决定性意义的寺额审批、度牒发放、大寺观住持人员的铨选等职能;而僧正、道正等僧官、道官只能承担僧、道日常修习、教团戒律、经文考课等日常事务。两相比较,显然事关宗教发展的关键岗位都被俗官体系牢牢地控制住了;而政府又不必去操心僧团内部的琐碎事务,充分发挥了僧官、道官的自治功能。隋唐以后,历朝政府基本承袭了这种双轨制的管理体制,但具体主管机构的名称略有变化。

① 司马光《资治通鉴》卷226,中华书局1956年版,第7275页。

② 参见谢重光、白文固《中国僧官制度史》,青海人民出版社1990年版,第17—21页。

③ 杜预《通典》,中华书局1988年版,第639页。

④ 杜预《通典》,第704页。

对宗教实行政府管理与僧团自治交叉运用的方法,体现了中国历代宗教治理的特点,即不仅仅是依靠政府一方发挥作用,也最大限度地发挥宗教领袖和宗教团体的自治作用,把他们也当成一个治理主体,政教双方相互配合,发挥了宗教治理的最佳效益。

## 七、“以教辅政”成为宗教治理的双赢结果

由于儒家“敬而远之”“和而不同”观念的引导,政府政治、经济上的适度控制,政府管理和僧团自治的共同合作,最终达到引导历代各种宗教积极配合、辅助政府教化民众、保证国家统一、促进社会和谐发展的目的。

东汉、三国时期佛教初传,为了说明自身的存在价值,高僧们借用儒家的“神道设教”思想,主动使用“教化”的概念自我定性。如三国时期西域僧人康僧会所译《六度集经》说佛祖“以五戒、六度、八斋、十善,教化兆民,灾孽都息,国丰众安,大化流行,皆奉三尊”(《六度集经》卷七)。<sup>①</sup>到了宋代,儒释道三教已经是实现了高度融合,宋代高僧契嵩直接将自己的著作定名为《辅教篇》,明确了佛教辅助政治的社会作用。他还将佛教的“五戒”等同于儒家“五常”:“夫不杀,仁也;不盗,义也;不邪淫,礼也;不饮酒,智也;不妄言,信也”。<sup>②</sup>而且契嵩强调“以儒人之,以佛神之”,<sup>③</sup>充分说明佛教具有儒教所没有的“神化”纲常伦理的政治功能,可以作为儒教的补充。

道教是在中国牢固的君权至上文化氛围中生长起来的宗教,自觉把自己摆放到协助君王治理国家的“君师”的地位。道教经典《老子想尔注》说“上圣之君,师道至行,以教化天下。如治太平,符瑞皆感人功所积致之者,道君也。”<sup>④</sup>作者认为,最好的君主称为“道君”,他们以“道”教化天下,使天下大治,符瑞呈现,乃民心感动天意所致。而道教传播老子的道家学说,也可以发挥辅助儒教的作用。

明末基督教再次传入中原,也是打着“援儒”“补儒”的旗号,以辅助政治的面貌出现。为了更有利于基督教在中国的传播,利玛窦竭力迎合中国传统文化和中国人的崇拜心理。基督教的核心价值是“爱”,天主对世人的爱、信徒对主的爱以及世人之间的爱。利玛窦将其与儒家的核心观念“仁”相对应。另外,在翻译西文 God 一词时,他使用了中国上古的最高天神“昊天上帝”的概念。他认为中国人在上古时代也是信仰上帝的,不过后来遗忘了而已,传教士到中国是帮助中国人接续失去的文化。更为重要的一点是,利玛窦对教徒参加中国传统宗教中的祭祖、祭孔等仪式活动采取了宽容和默许的态度。利玛窦还附会儒家的孝道说:教徒行孝道要尽三方面的义务,即向至高无上的天父“上帝”尽孝,向一国之父“君主”尽孝,向生身之父尽孝。这也是一种对儒家纲常伦理的全面认同。

为了论证伊斯兰教在中国存在的合理性,明代回儒王岱舆提出“二元忠诚”论。他说“人生在世三大正事,乃顺主也,顺君也,顺亲也。”<sup>⑤</sup>即在中国仅仅顺主是不够的,还需要“顺君”“顺亲”,即表示对“三纲”的认同。中国古代的宗教治理不干涉民众的信仰自由,但是教徒在社会义务方面必须恪守纲常伦理,这是政治认同。他还用儒家的“五常”来诠释伊斯兰教的“五功”,认为念经不忘主是仁心,施真主之赐于穷人为义,拜真主与拜君亲为礼,戒自性为智,朝觐而能守约为信。这是对中华文

① 康僧会《六度集经》载《中华大藏经(汉文部分)》第18册,第929页。

② 契嵩《辅教篇》载《中华大藏经(汉文部分)》第78册,第310页。

③ 契嵩《辅教篇》第310页。

④ 饶宗颐《老子想尔注校证》,上海古籍出版社1991年版,第44页。

⑤ 王岱舆《正教真诠》,宁夏人民出版社1987年版,第89页。



化的认同,就使伊斯兰教与中国的宗法社会制度相互适应了。

经过各种宗教领袖对教义教规的解释和阐发,终于找到了自身在宗法社会中的合适地位,积极发挥了辅助政治的社会作用。

## 八、防范境外宗教引发的国家主权危机

中国古代社会导致政治与宗教关系紧张的一个重要原因,是由于外部势力对国内宗教活动的干涉引起了国家主权的担忧。下面以明清以来在华的天主教传教士为例加以说明。

鉴于欧洲中世纪各个封建国家的君权与罗马教皇的教权经常处于对峙状态,中国的君主与士大夫难免感到不安。故明末士大夫徐昌治说“据彼云,国中君主有二,一称治世皇帝,一称教化皇帝。治世者摄一国之政,教化者统万国之权。治世者相继传位于子孙,而所治之国,属教化君统,有输纳贡献之款。”<sup>①</sup>中国古代的政治伦理主张“天无二日,土无二主”,中国的皇帝绝不能允许在自己身边出现另一个权力中心。至于“输纳贡献之款”历史上曾经出现过,但被认为是一种耻辱,任何一个主权王朝都不能接受。

西方认为民族国家是近代以后才形成的,这是就西方的情形而言。中国至少从汉代开始就形成了一个实质性的民族国家,维持文化的主权也是国家主权的内容之一。这样看清朝发生了“中国礼仪之争”就已经超越了宗教礼俗的争议,具有了维护国家主权的性质。康熙皇帝宣布“禁教”,不许天主教在中国传播。但是因为特殊的需要,在皇室周围还保留了一些传教士作为政府顾问为王朝服务。有一次雍正皇帝对他身边的传教士忧心忡忡地说“教徒惟认识尔等,一旦边境有事,百姓惟尔等之命是从,虽现在不必顾虑及此,然苟千万战舰来我海岸,则患大矣。”<sup>②</sup>雍正皇帝1735年就去世了,但是一百多年后他所担心的事情真的发生了。1840年鸦片战争,帝国主义用武力打开了中国的国门,强迫中国接受不平等的传教条约,充分说明宗教问题也会成为国家安全问题,必须放在维护国家主权高度考虑。政府要求切断中国宗教组织与境外宗教中心的联系,绝非多此一举。

以上简单列举了中国历代宗教治理的成功经验,但我们研究历史要运用马克思主义唯物史观作为指导,充分认识到中国古代社会是阶级剥削社会,统治阶级必然会用暴力工具和意识形态来维持他们的特殊利益。因此,古代社会的各种治理政策,都必然会包含阶级压迫的性质,必然表现出其政治统治的狭隘性。就宗教治理而言,其治理政策低效性、无效性,对宗教的过度管理,迷信权力滥用行政手段,个人信仰超越国家宗教政策等,都需要引起我们的反思与批判。<sup>③</sup>而其间的根本原因就在于中国古代是君主专制制度,国家权力特别是最高权力缺乏制约,这一点尤其应当引起我们的注意。

(作者张践,中国人民大学继续教育学院教授;邮编:100872)

(责任编辑:杨艳秋)

(责任校对:李桂芝)

① 夏瑰琦编《圣朝破邪集》卷5《辟邪摘要略议》,香港建道神学院1996年版,第315页。

② 《耶稣会士通讯集》转引自顾长声《传教士与近代中国》,上海人民出版社1991年版,第16页。

③ 参见张践《中国古代政教关系史》下卷,中国社会科学出版社2012年版,第1222—1227页。

enforcing a monopoly to dissolving it; second, the concepts of nature and resource protection proposed by pre-Qin philosophers had clearly further developed in the Neo-Confucian tradition during the Song and Ming Dynasties.

### **Lessons from Religious Governance in Ancient China // Zhang Jian**

Religious governance in ancient China includes not only the rigid management of religions by the government, but also the soft education of rituals and music on the entire society; Religious governance includes not only a set of rules for religious practices, but also the political and economic management system of society; Religious governance not only refers to the management of the government, but also includes the autonomy of religious organizations; The means of religious governance are not only control, guidance, and manipulation, but also dialogue, debate, and communication; The result of religious governance is not simple domination and obedience, but more understanding and cooperation. Its practice includes to keep religion at a respectful distance as an administrative management concept, to cultivate the plurality of religious coexistence in harmony without one becoming dominant, to sinicize foreign religions through rituals and music, to maintain the moderate tension between politics and religion, to economically control the moderate scale of religious development, to supervise Sangha autonomy through state management, and to guard against the crisis of national sovereignty caused by foreign religious influence.

### **Reflections on Epidemic Control in Chinese History since Ming-Qing Times // Yu Xinzhong**

In Ming-Qing China, the state exercised a limited role in epidemic relief, primarily through channeling the power of the emerging civic society, for such efforts were not yet institutionalized. In modern China, the state has assumed a more interventionist role and gradually established a modern system of public health and disease control in order to strengthen the nation. This leads us to believe: 1. The lack of epidemic relief system indicates not only the lack of interest of the traditional government in China in protecting its people, but also the limited capacity of state power; 2. Utilizing the rising civil power will not only contribute to the actual process of epidemic relief but also generate a benign mechanism in which state and civil society complement each other; 3. The introduction of the modern system of public health and disease control comes with an expansion of the state's power, It was a significant development; yet one has to be vigilant of excessive expansion; 4. We should pay attention to the diverse views on epidemic and its control in history from a humanistic perspective; 5. It is vital for the epidemic control to ensure a smooth and effective information flow.

### **Indigenous Historiography and Chinese Discourse: The Spread of Landlord and Labor in Late Imperial China: Case Studies from Shandong and Its Impact // Cui Huajie**

Following the guidance of Marxist Historical Materialism, Jing Su and Luo Lun, two young researchers from Shandong University published the book under the title *Qingdai Shandong jingying dizhu de shehui xingzhi* (The social nature of managerial landlords in Qing dynasty) in 1959. In it, they explored the question about the "sprout of agricultural capitalism" in China. From the perspective of production relations, they studied rural areas in Shandong and focused on the peasant class. Based on an internal perspective, they extrapolated the historical trend of regional social development, identified the features of its trajectory, and highlighted the unique contribution of the rural history. In doing so, they formed an academic discourse with Chinese characteristics. The book also included field surveys and expanded the scope of sources for historical data. In addition, it paid attention to the use of econometric analysis in history. All of this simply shows the trend of interdisciplinary research combining history and social science. After the monograph was translated into English, it was well received by western scholars and had an academic impact on the latter. This monograph exemplifies the style of academic research based on indigenous history contributing to the formation of Chinese academic discourse. Thus, it is of great significance to reexamine this case in the current state of growing academic exchanges between China and foreign countries.

### **Republican-Era Historians of Western History Who Studied in the United States and the American Tradition of Western Historical Studies: Doctoral Dissertations as a Focus // Yang Zhao**

Historians of Western history were a very special group of Chinese students who studied in the United