

## 佛教寺院中土地、功德及其交換的可能性

凡薩大學，宗教系

十六世紀中葉，學者楊明在其編撰的天童寺記中稱坐落於現在浙江省東部，距寧波市區約 20 公里的鄞縣天童寺是帝國的驕傲。他講述了天童寺在各個時代的興衰，最終招徠僧眾逾萬<sup>1</sup>。該寺擁有 13,000 畝田地，延伸到不同的郡縣。楊明解釋道，這些田地尚不包括天童寺的山地和沼澤，並自豪地宣稱：天童寺為中國東南的首富。各種資料證明，天童寺在十二、三世紀非常富有。那時天童寺擁有起碼 36 處不動產，比楊明撰寫文章時還多 26 處。導致這篇論文產生的一個問題是：在中國古代，佛教寺院擁有土地的重要性何在？<sup>2</sup> 尤其是在中國的背景下，確保作為宗教機構的佛教寺院長期生存的社會經濟規則是什麼？<sup>3</sup> 在這篇文章裏，筆者提出大型佛教寺院發展出的最重要的社會經濟交換程式是以功德換土地。<sup>4</sup> 通過交換，土地成爲一種商品，寺廟盡可能多地聚斂土地而變得富有。在中國，寺廟同其他社會團體一樣參與商業活動。因此鄙人認爲，所有中國古代大型佛教寺院均有這一能力和願望去實現在社會中生存這一長期目標，這一長期目標同轉化程式結合在一起。轉化程式即用經濟資本（物質財富）產生積聚文化資本（看不見的資產，如聲望，好名聲，文化精神權威等）。<sup>5</sup> 保護僧侶至關重要，沒有僧侶就沒有永存的戒條。促進佛教寺院的穩定和真正發展對於確保佛教的生存而言同等重要。

### 商業行爲

近幾十年來，較之研究佛教教義，“信仰體系”，哲學思潮教派，理念歷程等的學者，從數量上而言，強調中國佛教經濟程式制度化與其對中國皇室其餘部分的影響之間重要關係的學者很少，然而他們卻已經做了重要的工作。<sup>6</sup> 佛教寺院完全介入中國經濟體系這一事實無可反駁。<sup>7</sup> 重要的問題在於，寺廟如何並且爲何要介入這些行爲？這些行爲對於當地經濟和國家經濟的影響達到何種程度？土地所有權是寺廟真正經濟力量所在，所以佛教寺院積極地獲取田地。對田地的獲取，可以通過千萬種途徑，但卻從來不是直接地。獲取土地的實踐貫穿中

國佛教長長的歷史，構成了對於中國佛教具有根本性的社會經濟現實。儘管佛教斂財（即聚斂土地，佈施什物等）已於西元一世紀之前在印度開始了，然而正是在中國，佛教僧侶聚斂財富發展得更加系統化。通過積德報德，各種交換程式已經制度化。在部分大型佛教寺院，商品消費變得十分平常。

### 佛教的土地所有權<sup>8</sup>

佛教寺院的土地問題不能同財富問題分割開來：二者共同構成至少始於西元四世紀中國斂財程式的一部分。在中國歷史上，寺廟很早就成為地主。<sup>9</sup>丹尼斯·推切特（Denis Twitchett）認為，到了七世紀，佛教寺院在中國唐代的經濟生活中扮演了重要角色。土地持有是整個佛教寺院經濟權力的基礎。<sup>10</sup>黃敏枝（Huang Min-chih）認為，佛教從沒有土地到開始聚斂土地的這一轉變不遲於西元 405 年。<sup>11</sup>她提出，這是佛教融入中國習俗的一個部分；正如土地對中國其他的社會群體很重要，它對僧侶也變得舉足輕重。<sup>12</sup>

佛教寺院獲取土地的方法有幾種，包括：皇室封賜，佈施（大多發生在佛教聚斂土地的初級階段），購買，抵押，有時非法佔有（也有非法購買田地）。<sup>13</sup>唐朝期間，土地分賜給和尚、尼姑個人，賜給和尚的達 30 畝，賜給尼姑的達 20 畝。這種分配自唐朝後廢止。現在尚不清楚，分賜的田地是在均田體系下還是在常住田體系下。西元 845 年佛教會昌迫害期間，統治者沒收了成千上百的地產。後來很多地產又歸還了寺院。

佛教寺院獲取田地最普遍的方法是當地善人或佛教信徒向寺廟佈施<sup>14</sup>，稱作捨田（字面含義，給予的田地）。<sup>15</sup>簡修煒和夏毅輝解釋道，早期（南北朝）掠奪的田地通常作為禮物贈與寺廟。<sup>16</sup>統治者贈與的田地多達數百頃，少至幾十畝，這種稱作賜田（字面含義，皇家封賜的田地）。唐朝時用的另一個術語是賜莊（字面含義，皇家賜予的地產）。向佛教寺院捐贈田地的這一做法也擴大到其他社會群體。個人向寺廟捐贈田地有諸多原因：稅務豁免，產生文化資本，同有勢力的寺廟建立起關係，也為了積德。比如，一個人的妻子快死了，他將捐贈田地給寺院為患病的妻子積德<sup>17</sup>；某人因母親病危而舍田。<sup>18</sup>統治者和寺廟之間不時就後者地產的身份問題發生爭鬥，然而原則上寺廟對其土地擁有絕對的所有權。<sup>19</sup>

西元 755 年安祿山叛變之前，衆多僧侶依靠貴族的佈施生活。但叛亂之後，

到十世紀大部分佛教寺院不能僅僅依靠皇家施捨作為給養的來源，然而如果他們擁有田地就可以養活自己。捐贈的田地很多都是山地和丘陵，有時不宜耕種，但常常適宜種植果樹。高產肥沃的農田幾乎一直在耕種，所以很少捐贈。田地短缺意味著許多舍田是山地或沿海土地。<sup>21</sup>

宋朝發生了多起舍田事件。一些簡短的例子就足以證明<sup>22</sup>：海虞山上的寶嚴寺很窮。當地人劉康（Liu Kang）去世後，他的兒子將田地贈與寺廟，因為這是他父親生前的願望<sup>23</sup>；1176年，一個名叫陳泌的官員花了大筆銀子購買田地贈給一位方丈<sup>24</sup>；1300年，普濟寺受贈田地2000畝<sup>25</sup>；1313年，皇太后將3頃田地賜予玉泉寺<sup>26</sup>。在一篇報道中，徐府向淨慈寺捐贈了16畝田地，其中15畝用來提供僧侶的膳食，餘下的1畝分成八份為寺院提供燈油<sup>27</sup>。此類事件並非僅發生在宋代。比如，湯顯祖在明代記錄中描繪了賜予地方官林川的田地如何被其轉贈給永安寺<sup>28</sup>。

購買田地比起接受佈施聚斂土地來說更為複雜少見。從法律角度而言，寺廟從平民手中購買田地很困難。一旦發生，官方有權沒收田地，但官方很少採取措施防止此類事件發生。唐朝官方禁止出售田地，然而田地仍然易手<sup>29</sup>。例如，土地所有者遷至別處時允許買賣田地<sup>30</sup>。寺廟參與到所有程式中，既購民田又購官田<sup>31</sup>，尤其是較大型寺院，如1176年建康巡行，漂陽縣報恩寺購買田地，況且也是按照該寺購買田地的方例行事<sup>32</sup>。九世紀晚期，三峰寺無田，和尚們缺乏食物。惠因方丈賣掉一些私人物品，用換來的錢買進田地100畝常住田<sup>33</sup>。《宋高僧傳》中記錄天竺寺“購進產量10,000斛鉅額財富的田地……”<sup>34</sup>。不用說，正如並非所有的家庭都擁有房產，並非所有的寺廟都擁有田地。然而沒有田地，大型寺廟或家族就不可能長期生存。聚斂土地即積聚經濟資本，是獲得必要文化資本的前提，而大型寺院機構合法化必須具備文化資本。田地給寺廟和家族同樣提供了永生的方法——一種社會生存的程式。

### 功德問題

至此，我已經簡要勾勒出佛教在中國古代聚斂土地如何操作，佛教寺院怎樣聚斂土地並努力維護其土地，積極尋求擴張土地所有。較大型佛教寺院與中國社會其他部分一樣面臨著諸多同樣的困難——所維護的田地並非就在寺廟周邊，土地短缺，所有權之爭，稅務問題等等。我已經數次提及功德這個概念，或

者寧願說，向佛教寺院捐贈什物（尤其是田地）換取其他東西的這一概念。我想起碼從寺廟和捐贈者雙方的觀點來闡明這個關鍵概念。我尤其想試著回答下面這個問題：什麼是土地捐贈，俗人佈施後得到的拯救以及佛教寺院社會生存三者之間的關係？依我之見，倘若“功德”這個概念在交換過程中具有如此根本的重要性，那麼有關各方（捐贈者和寺廟組織）又從這種交換中得到了什麼呢？

“功德”由有形和無形兩個部分組成。在對上述問題進行思考時，我們可以從這裡開始：生活在中國古代的絕大多數人民目不識丁；因此，**設想俗家捐贈者或許對於其涉足的交換程式文本衍生物有某種暗示，也即從歷史文檔中作太多假設。**因而我想從這一假設開始：大部分俗家捐贈者將需要一個更為實用並有實質意義的解釋——為什麼應向佛教組織捐贈田地。換句話說，救世神學中德行怎樣傳遞給田地捐贈者的解釋似乎無法清楚地闡明“德行”這一概念在中國古代的運作。我極其傾向於認為說服俗家舍田時既需有形經濟利益又需無形拯救獲得。

功德的概念是舍田這一邏輯的機理所在。斯蒂文·特瑟（Stephen Teiser）對功德的釋義是：“功德”描繪了未來的快樂或因功獲得的解救，也指源於善行的具體的福——長壽和健康。<sup>35</sup>但這些是什麼呢？當然，除去諸多佛經，vinayas 闡明何為“善行”；或許功德最有效的定義仍然是特瑟的描繪：因功取得的具體的福——長壽和健康，。土地捐贈捲入“善行”構成的討論中。坦率地講，向寺廟捐贈田地確保了捐贈者善的因果報應。佛教功德這一概念最常見於“福田”，原則上暗示對佛教僧侶的任何佈施就如同在“功德地”裏種下了一粒種子——這粒種子將成長，給予捐贈者比原始捐贈更多的回報。<sup>36</sup>佛經常常提及“培育”，“種植”，“播種善的因果報應”以及“收穫善行”等概念。從這些來自於農業的具體暗喻我們可得出：佛教在努力吸引著更為廣泛的聽眾。因此，擁有田地用來生產食品就構成了交換程式的一部分。

“交換”和“功德”的概念皆起源於印度佛經，但在中國佛教中得到了更多的發展。<sup>37</sup>可以考證，最早的因果迴向及賜予的佛教學說出現在西元前三世紀，清楚地包括進了功德的傳遞。<sup>38</sup>在 Pali 經中記載有清楚的“功德傳遞”：修行者為何要將積聚的功德傳遞給第三者為其增福或幫其尋求解救。<sup>39</sup>高布裏奇（Gombrich）寫道，功德傳遞這一主張和方式即“一個人的善行形成一種精神銀

行帳戶，可為他人支付”<sup>40</sup>。積德的另一例子來自《佛說諸德福田經》，該經書中列舉了修行者積福的七種方法<sup>41</sup>：1) 修廟築塔，2) 植樹，3) 給患病者施捨藥物，4) 修建堅船，5) 修補橋梁，6) 興修水渠以及(7) 搭建公廁。第一種修行的方法“修廟築塔”與其他各種方式均要求修建供養寺廟，捐贈土地是這一程式的一部分。當然也可通過其他的方式積德。一切行為諸如僅靠幫助他人，為僧侶提供食宿等，均可為捐贈者帶來功德。喇莫德(Lamotte)提供的譯自《中阿含》的一份清單指出給僧侶捐贈田地或建廟是在為捐贈者積福。<sup>42</sup>不僅俗家在獲取功德，就是和尚尼姑也在尋求獲取功德。我們在講臺佛經中讀到這個例子：第五任長老訓斥一個弟子“終日供奉唯求福田”。<sup>43</sup>佈施是積福的一種方式，既可為親戚(死去的和活著的)，也可為某人的今生或來世。功德是暫時的追求，是未來拯救的可能性，是獲取知識消除愚昧的期限。如果不是為自己就是為別人。這樣的話，對於和尚而言，接受田地本身就是一種宗教行為。

因此人們普遍認為，捐贈土地獲取功德是確保捐贈者家人後半生生活得更好的一種非常具體的方式。佛教寺廟形式化了接受作為捐贈物的田地交換，在這一過程中很多人變得富有。大多數情況下，佛教寺院的財富為其提供了一定的文化威望。正如我們及時看到的那樣，寺廟的財富同一種“轉化”程式相連。這一程式允許社會繁殖的可能性，確保了社會生存。到了十三世紀，土地成為寺廟修行關鍵組成部分。然而，諸如“功德為何物”此類問題仍然困擾著我們。從社會經濟角度講，什麼是功德？“功德”在物質上的體現是什麼？政治上又是什麼？

功德觀念，部分證明瞭佛教寺院執有土地這種行為的合法性。向寺廟組織施捨(土地)，從而引發一系列的交換，使其成為一種習俗。功德物質化後便有了更加有形的經濟成分。舉例來說，建立稅務庇護所是有錢人家“捐掉”田地，獲取物質利潤的一種方式。此類方法之一，將田地捐贈給稅務豁免的佛教寺院，而後寺院支付田地產出的一定百分比。<sup>44</sup>“功德院”或許是同類行為中最佳的例子。功德院比鄰有錢人家墓地而建，一兩個和尚居住在功德院內，為家中病人的康樂做必要的法事。為功德院留出的田地無須上稅。可是較窮的人家呢？當農戶向寺廟施捨後，作為回報可得到何種有形的物質收益？眼下這個問題或許無法回答。我們可以講述對功德的心理象徵貢獻嗎？<sup>45</sup>當然接受功德的確不“正常”，儘管似乎大半社會組織在自己的社會領域內確實趨於將其絕大部分行為看作正

常。然而我們不能太過草率地處理這種想法。我不認為可以肯定地說，捐贈者向寺廟佈施後感到有何種“幸福”或解救；除此之外，捐贈者對解救的信仰程度，即使我們想知道也是無從得到的。而依我想，在多數情況下捐贈者認為他們將在適當的時候獲得好運的說法是正確的。當然，先前我提到的那些論文似乎僅僅指出那點。

現在我們盡可能集中討論功德-土地交換的具體物質觀點——資本獲得的價值。例如，富有的善人向寺廟捐贈土地後，有時樹立起一座石碑，標明的確佈施了。石碑上詳細載明捐贈的數量。此類行為在明清兩代尤為盛行，但在明清之前也已採用。石碑通常樹立在廟前，告之眾人捐贈者，有時詳盡記載了捐贈的土地應如何使用。樹立石碑是一道昂貴費時的工序，涉及到許多人。除去上述參與者，必須還要有人決定（舍田後）首先是否亟須樹立一座石碑。這涉及到寺廟的方丈，捐贈者，包括在內的其他善人或家庭成員。緣何為一篇大部分人甚至都不認識的“碑文”如此大費周折？鄙人認為，答案部分必須與樹立石碑一同而產生的功效有關；換句話說，倘若不豎碑，就會失去聲望。正如先前所說的那樣，確實大部分人不識字。<sup>46</sup>石碑樹立起後，即使不識字的人也知其為何物。多數和尚或許識字（或許），皇家官員，一些有錢的地主及皇室成員應該能看懂碑文。那麼建立此類多數人都看不懂的建築要點何在？石碑是權力的象徵，同其他一切權力象徵一樣，標誌著比純粹物理外型更為偉大的東西。周邊社會圈內的人士知道發生了什麼重要的事情；看得懂碑文的人能夠瞭解某某家族，其慷慨記載在石頭上，留與子孫。向寺廟捐贈土地，結果給人留下深刻的印象。雇人撰寫碑銘需要石匠、風水先生、書法家，方丈的決定，捐贈者滿意。最重要的是，在適當時候，與捐贈者同一的社會圈內人士應瞭解此類捐贈。石碑是文化資本的一種權力形式。的確需要大量的經濟資本來確保文化資本的收益。其結果相同——使人得知並且被人得知。贏得了何種“資本”呢？捐贈者獲得功德，而接受捐贈者獲得資本。<sup>47</sup>

至此總結如下：從捐贈者的觀點來看，捐贈（田地，食物等）是積德，是獲得解救的可能性，是稅務豁免，或許最重要的是贏得文化資本（尤其在樹碑時）。從寺廟的觀點來看，土地捐贈是一個需要大量財力來養活自己的組織的經濟資本。此外，功德-土地交換中獲得的經濟資本允許寺廟增加文化資本的可能性。因此，對捐贈者而言，功德包含諸多因素——無形的抽象的價值，拯救的價值，

有形的稅務豁免，物質收益的使用價值，財富及可能性。功德是資本的一種形式，是潛在的，是（對捐贈行為）認可和（因果報應聲譽）拯救的可能性。

### 模範家族

從制度上而言，中國大型佛教寺院如同中國大家族一樣，在眾多同等階層上運作，採用了諸多同樣的社會策略——這絕非巧合。佛教已經很好地記錄下了在中國社會結構繁殖中，血統和氏族形成這一話題及地位、聲望在社會關係中的重要性。<sup>48</sup> 帕垂西婭·艾佈雷 (Patricia Ebrey)，提莫塞·布魯克 (Timothy Brook)<sup>49</sup>，貝唯裏·波士輪 (Beverly Bossler)<sup>50</sup>，羅伯特·赫姆 (Robert Hymes)，理查德·戴維斯 (Richard Davis)，林達·瓦爾彤 (Linda Walton)，丹尼斯·維切特 (Denis Twitchett) 等學者都已經就社會的基本單位家庭，血統實驗以及其如何與權力關係相連等問題進行了出色的研究。<sup>51</sup> 在我看來，這些研究起碼有一點相同：所有探討的社會實驗斷然指向社會生存戰略。聚斂土地對於確保社會基本單位家庭的穩定至關重要，對於佛教僧侶而言同樣如此。兩個簡單的例子足以證明：南宋時期，鮑府每年向賢首寺住持清雅捐贈收成。<sup>52</sup> 住持認為必須謹慎使用鮑府捐贈帶來的利益，以便增加寺院持有的土地。每隔十年，源於這些田地的利潤將再次投資到更多的田地，從而產生更大的利益。<sup>53</sup> 這個故事來自一篇論文，論文的作者徐碩解釋道：很多和尚揮霍錢財，但“視所居院，如世之欲持其家者。”那時社會結構先例在恰當的位置。第二個例子出自十三世紀學者馬廷鸞，他主張孰能更千百年不壞不滅，如浮屠氏之為乎。<sup>54</sup> 從而對佛教寺院作為家族的基本物質進行討論。在保護財產積累名望方面，佛教寺院用來而採取的方法並非與大家族所採取的方法截然不同。<sup>55</sup>

每一個中國傳統家族首要的長期目標是在社會中永垂不朽。社會繁殖，即皮耶爾·布林狄稱為家族“口味、區別、服飾”的繁殖至關重要。<sup>56</sup> 對於任何大家族和較大型佛教寺院組織而言，用來促使該組織持續存在的綜合策略尤其顯得至關重要。因此，家族需要兩種特殊資本：首先是經濟資本，其次是文化資本。固有的超越純粹物質價值的是文化資本，其重要性表現在賦予所有者一定的聲望（和特權），即允許所有者合法授予同級社會圈中其他物件或參與者。最終，土地作為商品標明土地所有者的社會等級——對於寺廟和中國傳統家族而言同樣都千真萬確。焦點所在是獲取並傳遞經濟資本以便產生積累文化資本這種可能性

的策略。作為社會的基本單位家族也以同樣的方式運作，其繁殖是社會生存必須的。佛教僧侶的繁殖是其社會生存必須的，聚斂土地是維持這種存活可能性的關鍵組成部分。

### 結論

總之，從上面的論證中可看出幾點關鍵因素。較大型佛教寺院在中國古代擁有土地，並且盡可能多地聚斂土地。功德的佛教教義是寺廟聚斂土地這種行為的關鍵機理。多半寺廟的地產來自佈施——為什麼是這種情況呢？為什麼有人向佛教寺院捐贈土地呢？——贏得功德。無論何種佈施都為捐贈者贏得功德，然而我認為土地是最重要的捐贈。

我們已經知道佛教寺院聚斂土地起碼有四種方法，既：皇室封賜，佈施，購買，抵押，有時非法佔有。正如已經討論的那樣，最普遍的方式仍然是通過土地捐贈使得土地——功德交換制度化。甲物（土地）怎樣才能同乙物（功德）交換呢？唯一的可能是部分通過商品化程式，土地作為交換物件。隨著交換（功德——土地）時發生了等價交換（交換價值和使用價值）。土地不等同於功德，但可以轉換成功德。

因為商品必須有一種意識形態結構才能在社會圈中有效運做，作為交換程式一部分的商品僅能和支援它的有效意識形態一同運行。中國佛教背景下的物質層面上，一方面“土地”被看作和尚的食物和給養；在更加意識形態的層面上，“土地”則作為佛教修行講道的一部分：捐贈土地就是修行佛教，就是贏得功德，就是成為虔誠的佛教弟子。基本物質證明瞭這一點。通過交換土地變成商品的程式限制這兩個層面。在這方面，傳統社會結構對於維護支援交換程式中的意識形態結構至關重要。換句話說，在中國古代，傳統家族結構組成了“土地——功德”交換意識形態基礎的社會——物質對等物。

最後，佛教寺院聚斂土地是經濟資本的一種形式。嚴格的經濟本身是沒有意義的，最多意味著寺廟富有——但問題在於僧侶們用這些錢作什麼？經濟資本可用來獲取積聚文化資本。寺廟的規模標明瞭富有程度，權力和聲望。寺廟的地產清楚地標誌出寺廟的有效能力。舉例來說，（本文開始提及的）天童寺擁有一個有聲望的組織所有“應有的標誌”：接待重要客人的茗茶廳，美麗的風景，皇家金屬裝飾品，寫些有關該寺散文和詩歌的學者定期到此拜佛。天童寺所在地鄞



縣的善人幾乎總是在周邊地區佈施，從而反映出捐贈行爲的地方特徵，表明鄞縣各寺廟積極尋求能提高其社會地位的各種社會關係。或是有錢的善人捐贈土地，或是學者寫下一篇碑銘或完成一首詩，或是官員拜訪寺廟並同住持飲茶，所有這些都是同社會交往具有象徵意義的活動。學者寫下的有關該寺的散文或皇帝到該寺出遊提高了寺廟的聲望。例如，衆所周知的政治家、學者王安石寫了數篇散文描繪天童寺及周遍環境。我將上述社會經濟程式稱做經濟資本向文化資本的“轉換”；或者是，運轉中的資本。經濟資本允許佛教寺院通過獲取更多土地增加土地持有，修繕寺廟，擴大廟宇複式住宅的物理尺寸，高利放貸，修建水磨並將產品賣給他人，購買在田中耕作的奴隸，興修觀景台以便展示寺院周邊的全貌（天童寺採取的方法）。所有這些方式都希望在其他寺廟組織的眼中，在統治者的眼中，在當地民衆眼中：聲望提高，在社會圈內的顯著性增加，吸引著名人士拜佛的能力，皇室認可，更多的朝聖者拜佛佈施，合法性增強。沒有土地（主要通過舍田積累的交換產品），寺廟很可能就沒有經濟資本，從而不能產生文化資本。換句話說，寺廟長期生存的機會甚至縮小了。

## 註釋

1. 《天童寺記》於 1559 年編輯完成。楊明，《天童寺記》，*四庫全書存目叢書*，vol. 244, 1:757-759(台南，臺灣：莊嚴文化事業有限公司，1996 年版)。現僅存第一、第二卷。天童寺建於西元 301 年，其名“天童”（神的孩子）指的是天神的兒子。“天童”保護達摩，而且通常以一個孩童的樣子出現在俗世去幫助別人。
2. 爲了實現本文的目的，我將對中國古代（西元 8 世紀到 13 世紀）大型佛教寺廟進行大致的觀察。所謂“大型”，指的是居住在寺院和尚逾百，而並非那種散佈於中國中世紀土地上較小的佛教寺廟（很少或者完全沒有和尚居住）。
3. 所謂“組織”，既指社會機構也指物理機構。它界定施加並且維持了社會價值體系，以競爭的方式尋求獲得分配資本——經濟資本，文化資本以及其他資本。
4. 從佛教教義的角度來看，捐贈人向佛教徒進行捐贈就是積德。在佛教術語中，一般用來指“捐贈”的術語是“佈施”。價值可以用來獲得來世的拯救，或者更爲普遍的是，幫助已故的家人獲得一個更好的生存狀態。東亞佛教中，有時佈施是最普遍的宗教修行之一。據記載，在早期印度佛教中也是如此。然而從社會經濟的角度來看，功德也與圍繞稅務豁免的一些問題緊密相連。
5. 在這點上，我主要依據 Pierre Bourdieu 的著作。在 Pierre 的研究中，文化資本由文化習得組成（知識，技能，教育等等）。“文化資本”的概念基本上等同於 Pierre 提出的“象徵資本”的概念。儘管我傾向於互換使用“文化”和“象徵”資本，然而象徵資本同積聚

- 威望更加緊密相連。參見 Pierre 的全部著作，尤其是 *Practical Reason: On the Theory of Action* (Stanford: Stanford University Press, 1998) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology* trans. Matthew Adamson (Stanford: Stanford University Press, 1990); *Language and Symbolic Power* trans. Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991), “The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed,” *Poetics* 12 (1983): 311-356; and, Bourdieu, Pierre and Terry Eagleton “Doxa and Common Life: An Interview,” Slavoj Zizek ed. *Mapping Ideology* (London and New York: Verso, 1994).
6. 更有名的研究包括：張曼濤編輯《佛教經濟研究論集》（臺北：大乘文化出版社引航，1977）；全漢升，《宋代寺院所經營之工商業》北京大學四十周年紀念論文集編（北京：北京大學，1939）；道端良秀，例子參見《唐代佛教寺院與經濟問題》，李孝本譯；何茲全編輯《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》（北京：北京師範大學出版社，1986）；黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》；Liu Xinru, “Buddhist Institutions in the Lower Yangtze Region During the Sung Dynasty,” *Bulletin of Sung-Yuan Studies* 21 (1982): 31-51; Denis Twitchett, “The Monasteries and China’s Economy in Medieval Times,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 19.1.3 (1957): 526-49; “Monastic Estates in T’ang China,” *Asia Major*, 5 (1956): 123-16; Yang Lien-Sheng, *Studies in Chinese Institutional History* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1961); Jacques Gernet, *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Century*, trans. Francis Verellen (New York: Columbia University Press, 1995 ed.), and Kenneth K. S. Ch’ en, *The Chinese Transformation of Buddhism* (Princeton: Princeton University Press, 1973).
  7. 佛教寺院通過諸多手段聚斂財富。捐贈是收入的主要來源。佛教寺院同高貴並且有錢有勢的家族聯繫，並最遲於六世紀被稱作無盡藏，禮物、貨物及有價值什物的倉庫。這些寶藏通常以高利放貸給商人，為佛教寺院帶來鉅額利潤。宗教節日和集市通常在同一地點同時進行，和尚們對交易十分積極。中國佛教寺院介入的商業行為包括：產茶，賣鹽，冶銀，典當，博彩，制綱，經營旅館和工廠，出售食物……
  8. 中國古代，獲取土地是一件複雜的事情，中日雙方學者已經對此進行了詳細的研究。參考書目詳細清單和中國古代獲取土地的概述參見 Michael J. Walsh, Chapter Two, “Profiting the Treasure House: Monasteries and Land in Thirteenth Century China,” Ph.D. Dissertation. University of California, Santa Barbara, 2000.
  9. Wolfram Eberhard, “Temple-Building Activities in Medieval and Modern China: an Experimental Study,” *Monumenta Serica* 23 (1964), 310.
  10. Denis Twitchett, “Monastic Estates in T’ang China,” *Asia Major*. n. s. 5 (1956): 123. 該文也包括了唐朝期間來自日本的有用資源，尤其是Sudo Yoshiyuki和Kato Shigeru所作的研究。要想獲得更多有關唐朝地產，土地購買、抵押的資訊參見陶希聖，鞠清遠，《唐代經濟史》，臺北：臺灣商務出版公司，1968
  11. 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》19頁
  12. 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》20頁
  13. 黃敏枝簡要論述了非法購買土地，參見《宋代佛教社會經濟史論集》，23頁
  14. 當然這是我在最初選集中看到的所有例子的情況。黃敏枝和道端良秀都確證了這點。
  15. Denis Twitchett也指出在唐朝期間土地常常贈與大型市內寺院。通常簽發稱作敕或徵（一種命令）的布告進行認可同意。“Monastic Estates in T’ang China,” 126.
  16. 例如，梁武帝將 80 多頃這樣的土地賜給寺廟。c.f. 《南史》，簡修煒，夏毅輝曾在《南北

- 朝時期的寺院地主經濟初探》；何茲全在《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》中引用。其他例子參見 pp. 279-80。簡和夏傾向於強調早期寺院斂財過程中包含的所謂“宗教”和“封建”成分。在這點上，“宗教”有“大眾鴉片”的貶稱，這對於此類研究無益。
17. 例如，《石龍淨勝院舍田記》，7:2b-3a，樹立於慈雲峰石龍寺邊的石刻碑文，記述了為贈與亡妻的一塊土地，《武林金石記》，《石刻史料新編》v. 15（臺北：新聞風出版公司，1978-86）。這是十二世紀晚期的一個例子。
  18. 《殿山普光王寺舍田碑》，金石萃編，王昶編輯。在《續括倉金石志》有許多舍田（向寺廟捐贈土地）的例子。例如 1253 年到 1258 年，保有統治時期，舍田給浙江省中部鄞水西山悟空寺。《西山悟空寺舍田記斷碑》續括倉金石志，2: 14b-15a
  19. 陶希聖和鞠清遠在《唐代經濟史》68-60 頁）中指出這種爭鬥。甘奈特認為“土地可用來捐贈、出售及購買這一思想同接受這個名詞一樣日益顯現”。他指出，佛教歸功於“移入的”交換程式。甘奈特，《中國社會佛教》93 頁）。道端良秀給出許多唐朝寺院地產大小及數量的上好例子，多半地產占地很廣，土地多數來自佈施。道端良秀，《唐代佛教寺院與經濟問題》75 頁）。大部分例子來自《金石續編》，《金石萃編》，《大唐六典》，《舊唐書》等作品集。
  20. 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》20 頁
  21. 列于宋代地名詞典和石碑上的土地大部分指的是山地。例如，天童寺土地大部分為山地。有時較大型佛教寺院也參與開墾田地——通常只是寺廟和有錢人家才能夠從事的昂貴事業。寺院開墾土地的情況通常指沿海淺地或山地。
  22. 當然土地也捐贈給道教寺廟，儘管我們很少看到這些土地的數量有捐贈給佛教組織的那樣高，例如在十三世紀中期，十頃土地被贈給道教報忠寺。徐碩，《報忠觀置田記》，至元嘉禾志，17: 1a-2b，《四庫全書》v. 491，（臺北：臺灣商務印書館，1982）。在最初選集中有很多這樣的例子，然而它已經超出了我們現在研究的範圍。
  23. 崔敦禮，《海虞山寶嚴寺田記》，宮教集，6: 9b-10a，《四庫全書》v. 1151（臺北：臺灣商務印書館，1982）
  24. 袁說友，《陳氏舍田道場山記》，東塘集，18: 9b-10b，《四庫全書》v. 1154（臺北：臺灣商務印書館，1982）
  25. 《南海甫陀山志》，引自道端良秀，《唐代佛教寺院與經濟問題》83(頁)。
  26. 道端良秀，《唐代佛教寺院與經濟問題》88 頁）。
  27. 際祥，《敕建淨慈寺志》6: 9a，《中國佛寺史志會刊》（臺北：銘文書局，1980）
  28. 湯顯祖，《臨川永安寺複寺田記》，文章辨體互選，《四庫全書》v. 1409（臺北：臺灣商務印書館，1982）
  29. 陳，《中國佛教改革》129 頁
  30. 唐代土地也可租賃或用作貸款的抵押。
  31. 例如，宋代湖州普明寺買入 2100 畝土地；1173 年，天寧寺購買的田地超過 5000 畝；1174 年和 1189 年之間，明華寺買進 700 多頃——一個天文數字；江天寺購進 60 頃；宋朝時期寺廟購買土地的更多例子參見黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》38-42 頁）
  32. 崔敦禮，《建康府漂陽縣報恩寺度僧田記》，宮教集，6: 7b-9a，《四庫全書》v. 1151（臺北：臺灣商務印書館，1982）
  33. 曹熙，《三峰寺莊田記》，吳都文萃續集，33: 46a-47a，《四庫全書》v. 1386（臺北：臺灣商務印書館，1982）
  34. 《宋高僧傳》15, T. 2061, 第 50 卷, 803 頁
  35. Stephen Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton: Princeton University Press, 1988), 210.

36. Stanley Tambiah, among several others, points out in the case of Thailand how “the monk has an obligation to be a ‘field of merit’ ….” Stanley Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer, A Study of Buddhism and Polity in Thailand Against a Historical Background* (London: Cambridge University Press, 1976), 518.
37. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China*, 210. 最早有記載的聯繫捐贈行為與獲取功德的碑銘見於印度 Bharhut 和 Sanci 的欄杆上。參見 Gregory Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks - Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), 30. 這些碑銘描繪了佛教捐贈者，介於西元前 120 年至西元前 80 年之間。此類碑銘積極地涉入 Schopen 稱作的“獲取功德”，更準確的叫禮拜行為。樂朋給出了禮拜行為的幾種譯文，禮拜行為的目的是通過捐贈產生獲取功德。例子參見 Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks*, 35.
38. Schopen, *Bones, Stones, and Buddhist Monks* 7.
39. G.P. Malalasekera, “Transference of Merit in Ceylonese Buddhism,” *Philosophy East and West*, 17.1-4 (Jan-Oct 1967), 85.
40. Richard F. Gombrich, “Merit Transference in Sinhalese Buddhism: A Case Study of the Interaction Between Doctrine and Practice,” *History of Religions*, 11.2 (November 1971), 204.
41. 《佛說諸德佛田經》，T. 683, v. 16., 777a-778c
42. 如《中阿含》T. 26, V. 1., 427C-428A, 引用 Lamotte, *History of Indian Buddhism*, 72. 儘管指的是當代個案研究，Stanley Tambiah 在 *Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand* 一書中提供了泰國佛教系統下產生功德行為的上好例子。依一個人所得功德的多寡給宗教行為劃分等級。特別參見第九章 “The Ideology of Merit,” Stanley J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in North -East Thailand* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
43. Philip B. Yampolsky (trans.) *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch* (New York: Columbia University Press, 1967), 128.
44. 參見黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》第七章“宋代的功德墳寺”以及 Chikusa Masaaki 《宋代墳寺研究》，61.1-2, (1979): 35-66. 土地稅務問題是一個複雜的話題。這些家族獲得的有形功德是“舍田”的稅務豁免。
45. 中國存在“拯救信仰”，並大部分地區一直存在。與歐洲基督教和猶太教共有的傳統不同，這些教派中沒有與罪惡的概念聯繫起來。例子參見 Wolfram Eberhard, *Guilt and Sin in Traditional China* (Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1967).
46. 問題產生了：該時期多數人甚至如何聽到“功德”這個概念的？大部分情況下是在和尚舉行的講座中討論這個觀念。
47. 在某些方面，捐贈者也獲得資本——獲得佈施後的文化資本。有錢人家向寺院舍田是一件很有聲望的事情。
48. 較為出名的著作包括：Beverly J. Bossler, *Powerful Relations: Kinship Status and the State in Sung China (960-1279)* (Cambridge, Massachusetts: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1998), Timothy Bok, “Family Continuity and Cultural Hegemony: The Gentry of Ningbo, 1368-1911,” in Joseph W. Esherick and Mary Backus Rankin, eds. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance* (Los Angeles and Berkeley: University of California Press, 1990). 該書的緒言非常有用。Richard L. Davis, “Political Success and the Growth of the Descent Groups: The Shih of

- Ming-chou during the Sung,” in Patricia B. Ebrey and James L. Watson, ed. *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000-1940* (Berkeley: University of California Press, 1986), Robert P. Hymes, “Marriage Descent Groups and the Localist Strategy in Sung and Yuan Fu-chou,” in Ebrey and Watson, *Kinship Organization in Late Imperial China*, Richard L. Davis, *Court and Family in Sung China*, Linda Walton, “Kinship, Marriage, and Status in Sung China: A Study of the Lou Lineage of Ningbo, c. 1050-1250,” in *Journal of Asian Studies* v. 18, no. 1., (1984), 3577. Patricia Buckley Ebrey, *Family and Property in Sung China: Yüan Ts’ ai’ s “Precepts for Social Life,”* (Princeton: Princeton University Press, 1984), Robert M. Hartwell, “Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750 -1550,” in *Harvard Journal of Asian Studies* v. 42, no. 2., (December 1982), 365-442., essays on the family by Maurice Freedman in G. William Skinner, ed. *The Study of Chinese Society: Essays by Maurice Freedman*. Stanford: Stanford University Press, 1979. Freedman 將中國家族的概念稱作“擁有財產的地產”(304), Hilary J. Beattie, *Land and Lineage in China: a Study of T’ ungh’ eng County, Anhwei, in the Ming and Ch’ ing Dynasties* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), Fukuda Ritsuko, “Sôdai gishô kôkô - Minshû Roshî o chûshin to shite,” [A study of the Sung period charitable estates - with reference to the Lou clan of Ming prefecture] in (Nihon Joshi Daigaku Shigaku Kenkyûkai) *Shisô* (Chûgoku kankei ronsetsu shiryô) [Articles concerning China] 14.3 (1972): 188-206. Ihara Hiroshi 已經對中國歷史上的氏族組織赫家族/血統問題做了大量研究。例如：“Sôdai Meishû ni okeru kanko no kon’ in kankei” [Marriage relations of official households in Ming-chou in the Sung dynasty] in *Chûô daigaku daigakuin kenkyû nenpô* (1972): 157-68; Denis Twitchett, “The Fan Clan Charitable Estate.” 這是研究的一大主體。最佳回顧作品之一見 Ebrey, Watson 合編的集子。宋代寫過家族、血統等重要性的作家包括：范仲淹(989-1052)，歐陽修(1007-1072)，司馬光(1019-1086)，蘇軾(1036-1101)，朱熹(1130-1200)。
49. Timothy Brook 在對明清時期寧波貴族的研究中清楚地闡明，“爲了持續其霸權，貴族發展了頗具特色的經濟、社會、文化策略”。布魯克集中於兩個具體的策略：家族延續以及他命名的文化霸權。地位成爲家族生存的關鍵因素。 Brook, “Family Continuity and Cultural Hegemony: The Gentry of Ningbo,” 28.
50. Beverly Bossler 的作品將我們的注意力吸引到中國古代史已經討論過的兩個話題，即 “Tang-Song transition” (Robert Hymes) 和 “Northern-Southern Song shift” (Robert Hartwell). Bossler 著眼于宋代血緣關係、社會地位和官僚職位三者之間的關係以及社會價值轉變，認爲過去將重點放在古代聯繫上已經下降，更多地轉化爲現代家族聯繫。她提出這種轉變是時代社會價值重組的一部分，而時代與個人、家庭及更廣的社會密切相連。
51. 例如，Brook 對聯姻模式、血統關係、文化霸權行徑、通過地主所有制的當地統治進行了研究；理 Richard Davis 對金石程度的分配及某些家族的當地社會關係進行了研究；Linda Walton 對包辦婚姻、高利貸及家族關係進行了研究；Robert Hymes 對學校寺廟的捐贈進行了研究；Denis Twitchett 著重於特殊的血統氏族。這些都證明瞭中國社會修行中家族的重要性。
52. 徐碩，《東塔置田度僧記》，至元嘉禾志，22: 11b-14a, 《四庫全書》v. 491 (臺北：臺灣商務印書館，1982)
53. 宋代佛教寺院有時出租土地盈利。出租的土地有兩種：官田和私田，但這一話題幾乎沒有第一手的資料。黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》48 頁，51 頁

54. 馬廷鸞 (1223-1289), 《淨土院舍田記》7: 9b-11b, L. 29-35, *碧梧玩芳集*, 《四庫全書》, v. 1187 (臺北: 臺灣商務印書館, 1982)
55. 在中國十二、十三世紀這點尤為正確。我很懷疑在這前後也應是如此。
56. Bourdieu, *Practical Reason*, 19.