

魏晋南北朝时期的

# 佛教信仰与神话

王青◎著



中国社会科学出版社

江苏省哲学社会科学“九五”规划项目

魏晋南北朝时期的  
**佛教信仰与神话**

---

王青◎著



中国社会科学出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

魏晋南北朝时期的佛教信仰与神话/王青著. —北京: 中国社会科学出版社, 2001.8

ISBN 7-5004-3079-5

I. 魏… II. 王… III. 佛教-研究-中国-魏晋南北朝时代 IV. B949.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 038205 号

责任编辑 罗 莉

责任校对 林福国

封面设计 宗予斌

版式设计 李 建

---

出版发行 中国社会科学出版社

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720

电 话 010-84029453 传 真 010-64030272

网 址 <http://www.cass.net.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂 装 订 丰华装订厂

版 次 2001 年 8 月第 1 版 印 次 2001 年 8 月第 1 次印刷

开 本 850×1168 1/32

印 张 9.125 插 页 2

字 数 225 千字 印 数 1-3000 册

定 价 20.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

# 目 录

<b>第一章 民俗佛教及其弘教手段与阶层特点</b> .....	( 1 )
第一节 民俗佛教与学理佛教 .....	( 1 )
第二节 佛教民众化运动的开展 .....	( 3 )
第三节 佛道两教职业教徒的阶级成份和入教动机 .....	( 9 )
<b>第二章 阿弥陀信仰的产生及其流播</b> .....	( 30 )
第一节 阿弥陀佛的起源 .....	( 30 )
第二节 净土思想在印度的形成 .....	( 34 )
第三节 净土经典在中国的传译 .....	( 39 )
第四节 阿弥陀信仰在南朝的流播 .....	( 44 )
第五节 阿弥陀信仰在北朝的流播 .....	( 56 )
第六节 隋朝的阿弥陀信仰 .....	( 62 )
第七节 弥陀崇拜与弥勒崇拜的分合 .....	( 66 )
第八节 净土念佛与禅定之关系 .....	( 69 )
<b>第三章 弥勒信仰的流播及其相关神话</b> .....	( 82 )
第一节 弥勒的源起 .....	( 82 )
第二节 弥勒信仰在印度西域的流传 .....	( 85 )
第三节 弥勒经典在中国的传译 .....	( 91 )
第四节 弥勒信仰在中国的流行 .....	( 96 )

第五节	统治者对弥勒信仰的利用 .....	(110)
第六节	北朝与弥勒信仰有关的几次起义 .....	(115)
<b>第四章</b>	<b>观世音信仰与相关神话的源起与发展 .....</b>	<b>(142)</b>
第一节	观世音神的由来 .....	(142)
第二节	观世音神话的记录以及传承 .....	(156)
第三节	《冥祥记》研究 .....	(175)
<b>第五章</b>	<b>内迁月氏族的宗教及其影响 .....</b>	<b>(208)</b>
第一节	卢水胡的居地与族源 .....	(210)
第二节	羯族的族源 .....	(223)
第三节	月氏宗教的影响 .....	(229)
附录一	论西域文化对道教的影响 .....	(241)
附录二	魏晋南北朝的盗墓之风与人鬼恋故事的产生 .....	(258)
主要引用及参考文献	.....	(273)
后记	.....	(287)

# 第一章

## 民俗佛教及其弘教手段与阶层特点

### 第一节 民俗佛教与学理佛教

很多学者都注意到中国佛教在接受与传播过程中，不同的信徒其宗教行为呈现出不同的特征，由此他们认为中国佛教具有两种或数种不同的存在形态。顾伟康将中国佛教区分为雅文化层次的经典佛教和俗文化层次的民俗佛教。所谓经典佛教，是指以经典为中心、对教义有全面切实理解和把握的、在知识程度较高的教徒中流行的佛教层次；所谓民俗佛教，则是指以偶像崇拜为中心和求福求运为主要特征、在知识程度较低的教徒中信奉流行的佛教层次。<sup>[1]</sup>而许理和（Erich Zürcher）则将魏晋南北朝时期的佛教区分为“民众佛教”（Popular Buddhism）、“王室佛教”（Court Buddhism）和“士大夫佛教”（Gentry Buddhism）。<sup>[2]</sup>无论是顾伟康还是许理和，他们都觉得信徒的身份是区分不同性质佛教的根本性的标志，只不过，顾伟康更强调信徒的文化层次，而许理和则注意信徒的社会政治身份。这种看法具有相当道理。在佛教中国化的过程当中，确实存在着侧重教义理论与侧重信仰实践这两种不同的发展趋向。我们基本同意顾伟康对民俗佛教内容特征的概括，即主要以经像崇拜为中心和求福求运为主要特征的一种宗教实践。但我们在此也需要作出一点小小的修正。首先，经典佛教这一概念似乎并不能与民俗佛教完全区分，对经典的翻译、宣传

与崇拜也是民俗宗教的重要内容之一。我觉得，使用李四龙所提出的学理佛教似乎更能揭示这一类宗教行为的特征。<sup>[3]</sup>其次，也是更重要的一点，民俗佛教并不仅仅在知识程度较低的教徒中信奉流行。学理佛教和民俗佛教这两种不同类型的宗教行为尽管与教徒的社会身份、政治角色与文化层次有着某种相关性，但并不是绝对的。举例来说，谢灵运与孟顛可以说是学理佛教教徒与民俗佛教教徒的典型代表，前者以熟习经典、精研教理而著称，后者则是以布施求福和经像崇拜为常业，然而他们都出身于高门士族。这两种不同类型的宗教实践往往还出现于同一个人身上。如道安，博读经书，精研小乘禅法、阿毗昙经典，适应社会上盛行玄学的风气，大力研究和宣传大乘般若学说，通过格义，建立了本无宗的般若学理论。很显然，道安无疑是学理佛教的名僧大德。然而道安也是弥勒与阿弥陀的崇拜者、兜率天净土的狂热信奉者。其他如慧远、玄奘也都存在着这种情形。所以，仅仅通过教徒的社会、政治或文化身份来区别这两种不同的宗教是不恰当的。准确的说，在下层民众中，一般不存在学理佛教，但在士大夫贵族中，却存在着民俗佛教。我们可以区分说，民俗佛教属于俗文化，而教理佛教则属于雅文化，但这并不等于民俗佛教的信徒一定是知识层次较低的民众。

与教理佛教相比，民俗佛教的宗教教义、宗教形态与宗教样式都有明显的不同。概括来说，民俗佛教具有如下主要特点：

首先是人格化、偶像化的神祇崇拜。对人格化神祇的崇拜与信仰是民俗佛教的最重要的特征。正如顾伟康所指出的，人格神和神谱绝对是中国民俗佛教的中心，它成为教义的中心和依据，礼仪和戒律的根据和目的，宗教感情的源泉和归宿。<sup>[4]</sup>民俗佛教以经像崇拜的形式向人们宣传在现实世界之上存在着神通广大、威力无穷的佛、菩萨，由此形成了一系列对人格化、偶像化神祇的信仰，如对后世影响极大的阿弥陀佛信仰、弥勒信仰、观世音

信仰、地藏菩萨信仰等等。经过千年的发展，民俗佛教的神谱渐渐形成系统。对绝大多数的崇信佛教的老百姓来说，他们接受佛教的课堂是神殿而不是藏经楼，他们的宗教感情源于对佛祖的皈依而不是对教义的理解，他们的宗教知识限于神的故事而不是对经典的研读。

第二是简约化、中国化的教义教理。原始佛教艰深晦涩的教义教理被简化。比如佛教的轮回学说被理解为善有善报、恶有恶报的直接伦理报应，佛教的解脱境界变成了对“现实”彼岸世界的向往追求。为了适应中国固有的伦理观念，民俗佛教编译了许多佛教人物的亲孝故事，释迦牟尼上天说法报母恩，大目犍连、地藏菩萨地狱救母等；甚至还根据教理渐渐发展出一整套“慎终追远”的丧葬民俗，如所谓超度、十王斋等，在很大程度上迎合了民间的儒家伦理需要。

第三是简易化、世俗化的戒律修行。为了迎合、吸引信徒，民俗佛教将原本非常人所能为的一系列宗教修行方式，如割肉贸鸽、刺血写经、焚身供养等不惜身命、依靠自力、日夜勤苦修行、经过很长时期才能达到“不退转”的觉悟境界的“难行道”简易为心念、口称佛号即能依靠他力求得解脱的“易行道”。简易化、世俗化的戒律修行使得信佛从一种高深神秘的境界变成了一种非常实际的生活方式。这从一方面来说是宗教实践的世俗化，从另一方面来说却是百姓的日常生活的宗教化。简易化的修行实践成为了百姓日常生活不可或缺的一部分。由此，中国的民俗佛教很快与道教相混而成为古代中国的生活宗教（living religion）。<sup>[5]</sup>

## 第二节 佛教民众化运动的开展

尽管民俗佛教在佛教史的研究中一再被忽略，然而，这并不



说明民俗佛教的不重要，中国佛教强大的生命力实际上来自于民俗佛教而非教理佛教。确实，民俗佛教对原始佛教的教理教义不可避免地进行了某种程度的改造与歪曲，但这恰恰是佛教能够在中国文化的土壤中适应、接受、传播、流行、兴盛的最重要的原因之一。实际上，佛教早期就是率先以民俗佛教的形态进入中国的。汉人之所以亲近接受佛教，是因为将其比附于当时的神仙方术，将佛当作偶像来加以崇拜。牟子《理惑论》形容佛是：“恍惚变化，分身散体，或存或亡，能小能大，能圆能方，能老能少，能隐能障，蹈火不烧，履刃不伤，在污不染，在祸无殃，欲行则飞，坐则扬光。”<sup>[6]</sup>《魏书》卷一一四《释老志》叙述汉明帝梦见金人（佛）：“项有日光，飞行殿庭。”袁宏《后汉纪》亦称“佛长丈六尺，黄金色，项中佩日月光，变化无方，无所不入而大济群生。”这些佛陀形象容易与传统的神仙形象联系起来，引发汉人无限的向往与崇信。当时的人们把敬佛、供佛当作是另一种“神仙祭祀致福之术”，仙佛一并祭祀供奉，楚王刘英、桓帝刘志同时祠黄老奉佛陀就是这方面的明证。<sup>[7]</sup>佛教自其传入中国之初，就伴随着经像崇拜。较早信奉佛教的下邳相笮融“大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采”。<sup>[8]</sup>如果说，根据现有材料，东汉奉佛者主要是上层人物的话，那么，自此以后，一直到隋唐佛教隆盛期，中国的佛教一直在进行着一场非常普遍的民众化运动。

佛教民众化运动的主角乃是职业僧侣中的经师、唱导师、说法师、俗讲僧、化俗法师、游行僧、邑师、社僧等等。他们通过多种形式的传教方法，如在视觉传导上，有以净土变相图为主的各种各样的经典变相图。而在听觉传导上，在对经典进行吟咏、唱诵、转读的同时，采用梵呗、佛曲、歌唱等一系列的方法。而最常见的是讲经与俗讲，作为这两者的底本而创作了变文、俗文等。并且，以佛教因缘为骨架，他们还创作了大量的文艺作品，

如小说、诗歌以及较为早期的戏曲，从各种角度宣传佛教思想，这使得佛教思想向社会各阶层全面渗透，迅速融入人们的日常生活中。

在这些传教者中，经师就是具备美妙的声音来读诵经典、喜好梵呗的那部分传教僧。所谓梵呗，就是运用一定的曲调来吟唱佛典中的偈颂以及其他赞偈。三国魏时，陈思王曹植即是一位善于梵呗的名人。<sup>[9]</sup>自此之后，在每家每户的斋会、忌日，由经师用一定的曲调诵读经典，成为中国人生活中的一个传统。

唱导师的工作乃是宣传法理，开导众心。他们很早开始即和经师同时被请入家庭，在经师诵唱、转读的中间或者终了之后，即由唱导师登上高座说法。他们说法的内容显然因为集会性质的不同而有变化，较为普通的是明三世因果，然后叙述斋会、法会的大意。庐山慧远说法的法式在后世渐渐成为规则。这类唱导师在魏晋南北朝时期极为活跃。据《高僧传》卷十三《唱导·昙宗传》载：灵味寺释昙宗“尝为孝武唱导，行菩萨五法礼竟，帝乃笑谓宗曰：‘朕有何罪？而为忏悔。’宗曰：‘昔虞舜至圣，犹云予违尔弼。汤武亦云万姓有罪，在予一人。圣王引咎，盖以轨世。陛下德迈往代，齐圣虞殷，履道思冲，宁得独异？’帝大悦。后殷淑仪薨，三七设会，悉请宗。宗始叹世道浮伪，恩爱必离。嗟殷氏淑德，荣幸未畅，而减实当年，收芳今日，发言凄至。帝泫枪良久，赏异弥深。”如果说昙宗主要是在上流社会进行教化的话，那么刘宋的昙颖传教活动遍及于社会各阶层。僧传说他是“凡要请者，皆贵贱均赴，贫富一揆”。<sup>[10]</sup>萧齐的法境也是“誓心弘道，不拘贵贱，有请必行，无避寒暑”。<sup>[11]</sup>慧芬也是“每赴斋会，常为大众说法。梁楚之间，悉奉其化”。<sup>[12]</sup>由此我们看出，佛教传教僧的传教对象是不分社会阶层的，不论贫富、不问贵贱，在任何时候、任何地点，都要做到招请必至，为大众说法。

由此我们也就能了解，在早期中国，几乎大部分的家庭都能为了死者的追善供养、祖先的忌日斋会而请来僧尼转经、说法。而这些活动既和儒教的祖先崇拜思想即孝的实践伦理相契合，也和道教及其他民间信仰中表现于咒术和巫覡的功德思想、冥界思想等等一致。

说法师的职能与唱导师是一样的，而俗讲僧则与此稍有不同。俗讲相对于一般的讲经有所不同，它主要是指面向在家俗众的讲经活动，而非面向出家僧侣的讲经。六朝时期尚没有专门的俗讲僧，然而至唐朝，俗讲僧开始空前活跃。在唐朝的帝都长安，曾有敕令规定必须有一个月的俗讲时间，而地方寺院也须有短至几天的俗讲时间。在这段时间内的讲道者，即被称为俗讲僧。在中唐时期的长安，俗讲僧运用通俗的讲经吸引民众，广受欢迎。唐人赵璘在《因话录》卷四中记载了一个著名的俗讲僧文淑，我们由此可窥见当时俗讲活动之一斑。其云：

有文淑僧者，公为聚众谭说，假托经论所言，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。其毗庶易诱，释徒苟知真理，及文义稍精，亦甚嗤鄙之。近日庸僧，以为系功德使，不惧台省府县，以士流好窥其所为，视衣冠过于仇讎。而淑僧最甚，前后杖背，流在边地数矣。<sup>[13]</sup>

文淑的事例很能说明俗讲活动对下层民众的吸引力。地方寺院为了招引信徒，每当斋月，即正月、五月、九月，便要进行三次俗讲僧会。在农村田庄，村寺中俗讲僧的说法，几乎是唯一的精神食粮，也是难得一遇的可看可听的娱乐活动，在没有娱乐的农村，极其受欢迎。与俗讲相应的是产生了大量的变文、俗文与

变相图。根据这些变文和变相图进行说法的会座，更加促进了佛教在民间的传播。

游行僧和化俗法师是游行于都市村落进行传教的僧尼。佛教之传入中土，实获益于西域僧人的游化。安世高“游方弘化，遍历诸国，以汉桓之初，始到中夏”。<sup>[14]</sup>支娄迦讖“讽诵群经，志存宣法，汉灵帝时游于洛阳”。<sup>[15]</sup>佛驮跋陀罗“志在游化，居无求安”。<sup>[16]</sup>求那跋摩“以圣化宜广，不惮游方”。<sup>[17]</sup>僧人的游方化俗活动在北魏时已经成为一个社会问题。《魏书》卷一一四《释老志》载，孝文帝曾于延兴二年（472）四月下诏云：“比丘不在寺舍，游涉村落，交通奸滑，经历年岁。令民间五五相保，不得容止。无籍之僧，精加隐括，有者送付州镇，其在畿郡，送付本曹。若为三宝巡民教化者，在外賚州镇维那文移，在台者賚都维那等印牒，然后听行。违者加罪。”直至唐朝，对僧尼的游化还有严格的规定。由此可见，僧人的游方活动在当时是相当普遍的现象。僧人的游方宣化包括了不同的层次，首先是针对不信佛者，初扬佛法，促其归奉；其二是针对信徒阐扬经典要义。两者尽管宣讲对象不同，讲述内容与层次有别，但均为拓展佛法影响之重要途径，<sup>[18]</sup>这也在很大程度上推动了佛教的民众化运动。

在北魏时期，由僧尼和在家佛教徒混合组成或仅由在家佛教徒组成所谓义邑，或称邑义、法义、邑会、义会、会等等，此类团体多数以造像活动为中心，在华北地区非常广泛。这类团体虽不是地域性组织，但他们往往以地域为基础，大多由某一自然村、某一坊巷的人自然组成。其中大部分人为世俗大众，但也有称为邑师的出家僧人，巡回义邑进行传教。应该说，邑师在义邑中的作用各各不一，在有一些义邑中，邑师是发起者和组织者，但在另一些佛社中，邑师只是名誉首领。但无论如何，他们在义邑中所起的作用是十分巨大的。他们是义邑内的法师，是义邑成

员的精神领袖，是义邑成员与佛的中间媒介。这些高僧或名僧利用自己的影响，把僧俗二众团结在自己的周围，并通过类似于结义的“香火盟誓”把他们组织起来，指导他们从事造像或其他佛教活动。这些义邑成员也就成了这些高僧或寺院的基本信徒。<sup>[19]</sup>

与义邑具有同样目的而结成的信仰团体还有法社。一般认为法社是庐山慧远所开创的。南北朝法社特别发达，慧远的法社有道俗一百二十余人，其中世俗人物以贵族、官僚、知识阶层为主，以慧远为中心结成佛教团体。南方法社以贵族为中心，北方法社则以平民为中心。北齐邺下的沙门道纪一面巡回邺下的乡村，一面采用奉行八戒、举行法社斋会、不许屠杀生灵等方法进行布教，由于他努力建社，使许多人受其感化。很显然，义邑和法社组织中的职业教徒对佛教的民众化起着相当大的作用。<sup>[20]</sup>

以上这些佛教传道者，依托寺院所开展的传教活动影响十分巨大。当时的寺院已成为地区性文化甚至经济中心。每年在寺中举行的斋会和其他法会，如涅槃会、浴佛会、盂兰盆会、成道会、正月燃灯会等，还有开山忌、达摩忌等。每当集会来临，常常有各种各样的娱乐性表演，如魔术、杂技、戏曲、舞蹈等等，而民众也利用这些集会进行日常交易，使之成为一个集市，因此这些集会往往成为当地民众文化生活和经济生活中的大事。寺院既是村社的公共会堂，又是教育机关，更是娱乐场所和游览场所，甚至还是进行借贷的金融机关。寺院的这种中心地位，使得佛教更加深入民众的日常生活，使其成为民众生活不可或缺的一个组成部分。<sup>[21]</sup>

尽管士大夫阶层渐渐接受、信奉佛教，而且其中一部分高僧名士热衷于教义、佛理的研讨，但对大部分信奉教的民众来说，他们对于佛教的受容态度基本上局限于现实的幸福与安宁，所追求的乃是无数人的现世欲望如延年益寿、有福有运、消灾避难、死后生天等等，他们接受的最普遍的佛教观念是因果报应，而他

们采取的崇信方式基本上是供奉经像、抄写经卷、布施兴福、斋戒祝祠等实践性的宗教行为。全面分析佛教的宗教实践不是本书所能承担的任务。在下面章节中，我们分别就佛教僧侣的阶级成份和入教动机与道教作一比较，希望这种比较能够揭示佛教在本质上所具有的世俗性特点。

### 第三节 佛道两教职业教徒的阶级成份 和入教动机

#### 一 佛教职业教徒的阶级成份和入教动机

马克斯·韦伯（Max Weber）通过对世界宗教的研究后得出结论：在社会地位与对不同宗教世界观的接受倾向之间，有着一种显而易见的明确的联系。这种联系主要取决于接受者对宗教教义的选择。<sup>[22]</sup>

然而在中国宗教史上，宗教徒对不同宗教的选择并非完全是取决于教义。分析东汉魏晋南北朝时期职业教徒的阶级成份和入教动机，我们就可以发现，宗教制度对信徒的选择起着很大的作用。可以说，它是决定职业教徒社会阶层的关键因素。

我们知道，同为信徒，但对宗教的介入程度并不一样，至少可以区分出三个层次。第一类为专业的神职人员，他们制定、解释并宣传教义，主持各种宗教仪式，宗教乃是他们的全部生活，他们乃是宗教最坚定的捍卫者和支柱。第二类为虔诚的信仰者，其思想观念的核心是建筑在宗教观念的基础之上的，他们定期参加各种宗教活动，并积极参与布施。第三类是一般信仰者，他们仅仅只是在思想的某一层面上受宗教熏染，接受宗教的某些观点，偶尔参加宗教仪式；甚至只是把宗教当作一种时尚，作为生活的点缀。考察一下东汉魏晋南北朝时期佛教和道教的专业神职人员的身份，其阶层的差异是很明显的。这种阶层差异不仅表现

在两种宗教之间，也表现在同一种宗教的不同阶段，因此，差异并非是由于佛教和道教在教义上有明显不同而引起的，而是由于两者在宗教制度上存在不同的缘故。到南北朝后期，道教模仿佛教的寺院制度建立起自己的宫观制度时，佛道两教职业教徒之间的社会差异就渐渐缩小了。

东汉魏晋南北朝时期佛教神职人员的构成并不是一成不变的，它随着佛教组织体系和统治者佛教政策的发展而有所变化。在汉魏时期，职业僧人基本上是由主要来自西域的外来和尚所构成。从《高僧传》所记载的汉魏时期的17位僧侣来看，几乎全为外国人。<sup>[23]</sup>这一方面是由于当时政府的政策性限制。据《晋书》卷九十五《艺术·佛图澄传》所载王度上石虎的奏章称：“佛，外国之神，非诸华所应祠奉。汉代初传其道，唯听西域人得立寺都邑，以奉其神，汉人皆不出家。魏承汉制，亦循前规。”<sup>[24]</sup>另一方面，是由于当时的佛教经济组织制度尚未完善，佛教僧侣尚未获得各种特权的缘故。

时至两晋，随着政府禁令的解除与佛教信仰的广泛流播，佛教组织制度的进一步完善，中国人出家的情况渐渐增多。两晋时期的佛教僧侣的阶级构成，呈现出较为复杂的情况。据《释迦方志》卷下《教相篇》记载，西晋时期，两京僧尼数为3700多人，至东晋，全国的僧尼数24000人。这其中，似有出身于晋朝一流士族的僧侣，<sup>[25]</sup>如竺潜，“字法深，姓王，琅琊人，晋丞相武昌郡公敦之弟也”。<sup>[26]</sup>释道宝，“本姓王，琅琊人，晋丞相道之弟”。<sup>[27]</sup>释僧碧，“姓傅氏，北地泥阳人，晋河间郎中令遐之元子也”。<sup>[28]</sup>然细加考察，这其中有不尽可信之处。据《晋书》卷六十五《王导传》，王导有弟二人，“颖、敞，少与导俱知名，时人以颖方温太真，以敞比邓伯道，并早卒”。并没有提到还有一个出家为僧的弟弟。至于竺潜，《世说新语·德行篇》提到过他，注

谓：“不知其俗姓，盖衣冠之胤也。”显见不是王敦之弟，是否为衣冠之胤也很值得怀疑。因为在晋朝这样重视郡望门第的社会中，衣冠之胤不会连俗姓都不知道。竺潜经常出入于高门贵胄之间，交游极广，为了与衣冠子弟来往，极有可能假托士族，自抬身份。实际上，两晋的僧侣大部分还是出身于寒门，如卫士度，“本司州汲郡人，陆沉寒门，安贫乐道，常以佛法为心”。<sup>[29]</sup>竺僧度，“姓王名暘，字玄宗，东莞人也。虽少出孔微，而天姿秀发”。<sup>[30]</sup>竺僧敷“未详氏族”。<sup>[31]</sup>家庭经济也普遍较为困窘。如释僧肇，“京兆人，家贫常以佣书为业”。<sup>[32]</sup>昙戒：“姓卓，南阳人，晋外兵部棘阳令潜之弟也。居贫务学，游心坟典”。<sup>[33]</sup>而且其中有很多乃是早失父母的孤儿，最有名的例子是名僧道安，“姓卫氏，家世英儒，早失覆荫，为外兄孔氏所养。……至年十二出家”。<sup>[34]</sup>另外如于道邃，“敦煌人，少而失荫，叔亲养之，遂孝敬竭诚，若奉其母。至年十二出家，事兰公为弟子”。<sup>[35]</sup>竺法旷，“姓罽，下邳人，寓居吴兴，早失二亲，事后母以孝闻。家贫无蓄，常躬耕垄畔，以供色养”。<sup>[36]</sup>释道恒，“蓝田人，……恒少失二亲，事后母以孝闻。家贫无蓄，常手自画绩，以供瞻奉。……至年二十，后母又亡，行丧尽礼，服毕出家”。<sup>[37]</sup>还有一些虽不能断定为孤儿，但却自小得不到父母的照顾，最终也皈依了佛门。如释慧远，“年十三随舅令狐氏游学许洛，……便与弟慧持投簪落彩，委命受业”。<sup>[38]</sup>

僧侣出家的原因一般来说有以下几类。第一类为生活中出现了非常事件，常见的为疾病与死亡，也可能是某种神秘事件，导致信仰的产生或改变。竺叔兰，“本天竺人，……兰少好游猎，后经暂死，备见业果，因改励专精，深崇正法”。<sup>[39]</sup>竺僧度，“时独与母居，孝事尽礼。求同郡杨德慎女，……未及成礼，苻华母亡，顷之，苻华父又亡，度母亦卒。度遂睹世代无常，忽然感悟，乃舍俗出家，改名僧度”。<sup>[40]</sup>第二类为受高僧的感召。昙戒，



“因闻于法道讲《放光经》，……遂深悟佛理，废俗从道，伏事安公为师”。<sup>[41]</sup>竺道生，“值沙门竺法汰，遂改俗归依，伏膺受业”。<sup>[42]</sup>第三类为家庭影响。如释玄高，“母寇氏，本信外道。始适魏家，首孕一女，即高之长姊。生便信佛，乃为母祈愿，愿门无异见，得奉大法。母以伪秦弘始三年（401）梦见梵僧散华满室，觉便怀胎。至四年（402）二月八日生男……年十二辞亲入山。久之未许……经涉两旬，方卒先志”。<sup>[43]</sup>显然，释玄高的母亲和长姊对他皈依佛教有着重大影响。第四类为时尚风气的影响。如赵正，“字文业，洛阳清水人，或曰济阴人。年十八为伪秦著作郎，后迁至黄门郎，武威太守。……后因关中佛法之盛，乃愿欲出家，（苻）坚惜而未许。及坚死后，方遂其志，更名道整”。<sup>[44]</sup>然而，更多人出家是由于经济原因。上文我们说过，僧侣中有很大一部分乃是孤儿，自小出家，也就是说，很多僧侣在其人生观、世界观尚未正式形成之前就已经选择了佛教作为自己的终身职业，这显然不是由于信仰而导致的皈依。从出家者中孤儿极多这一现象分析，他们选择出家可能是出于经济原因，成为职业僧侣之后，起码能保障最低的生活条件而生活下去。当然，孤儿的尘世牵挂较少，也是孤儿出家较多的原因之一。从上引材料我们也可以看出，早期成为佛教职业教徒的并非是农民，往往是寒门地主，如法祖、法雅等；或孤苦无依的孤儿，如道安等。前一类人有可能是自觉和主动的，是出于信仰或其他原因而决然入道，后一类人则是被迫的和不自觉的，是为了解决生存的困境而选择了佛教作为终身职业。

然而，孤儿的出家是要有条件的，由于收养者在一段时期内需要承担起抚养孤寡的义务，因而必须具有一定的经济实力，而佛教早期的财产集体所有制使其具备了这一条件。和道教不同，佛教僧侣为了遵守“安贫乐道”的誓约，将所有的财产归于集体，而且，自佛教传入中国起，西域僧人就开始参与估贩等商业