

中国社会思想（十三）

吴涛 主编

目 录

隋唐佛学思想	1
隋唐佛学宗派源流	1
二谛论和止观论	26
唯识宗玄奘窥基的唯心主义世界观	64
中唐华严宗和禅宗思想	98
华严宗“理事”说及法藏“理事说”	98
法藏对事物普遍联系的歪曲	106
华严宗“理事”说与程朱“理学”	126
禅宗的兴起	133

隋唐佛学思想

隋唐佛学宗派源流

（一）隋唐之际的佛学

隋、唐之际的佛学，其历史源流，可以上溯至魏、晋、南北朝时代。

佛学传入中国之初，主要有两个系统：一是安世高一派的禅法；一是支谶、支谦一派的般若学。般若学在晋宋之际衍变为六家七宗，在南朝更与三论（中论、百论、十二门论）之学相结合而有新的发展；早期禅法在晋宋间虽不绝如缕，但也终于在北朝找到了生根的土壤。

南朝盛行的佛学是般若、三论、成论（成实论），北朝盛行的是禅法、净土和戒律。前者倾向于思辨，后者倾向于苦行；前者是魏、晋玄学传统的延展，后者是北方宗教传统的持续。南方名门大族的士大夫和僧侣，一向凭借他们的优越的名理教养，对佛教的形式教条，粉饰上逻辑色彩，即使在那些最带有宗教意味的问题上，也善于笺注出其中的义理；这里，逻辑是宗教的奴婢。北方的苦行头陀则保持着古典的虔诚，使佛学离开烦琐的经院而转向更神秘的寺院，即使在那些最带有哲理意味的概念上，也企图把它变成戒律式的苦行口头禅；这里，道德便成了“宗教的分泌物”。

南北佛学是各有其风尚和特色的。总的说来，江东佛法的情况是“宏重义门”（佛学中的“义学”，相当

于经学中的“章句之学”），“至于禅法，盖蔑如也”（续高僧传卷一七慧思传）。晋宋之际，僧睿已在叹息“禅法未传”，“寄心无地”，梁武时，“佛化虽隆，多游辩慧，词锋所至，波涌相凌，至于徵引，盖无所筹，可谓徒有扬举之名，终亏直心之实”（同上卷二。习禅篇总论）。北方禅师对此是颇有微辞的，例如，法冲说：“义者，道理也，言说已粗，况舒在纸，粗中之粗矣！”（明本续高僧传卷三五法冲传）慧思对成论师慧成的章疏之学更是直言诃斥，说：“卿一生学问，与吾炙手，犹不得暖，虚丧功夫，惜哉！”（续高僧传卷一六惠成传）

然而，南北佛学尽管有风尚和特色各异的一面，二者之间也还有相互影响、相互交流的一面，在这一情况下，禅法与义学的界限也并不是绝对的。在北方，习禅的僧侣虽不重讲论，而著名禅师却多以某一经论为依据，如达磨依楞伽、佛陀依地论、僧稠依涅槃、慧思依法华。在南方，一般义学僧徒虽不重修证，但以研习三论著称的摄山一派却很重视禅观。至隋、唐之际，各派大师都主张定、慧双修。所谓“定慧双开”、“禅义兼弘”的提法，正反映了当时南方义学和北方禅法互相混合的一种趋向。

在佛学的这一发展中，形成了隋、唐之际的两大宗派，即三论宗和天台宗。三论宗的教义和魏、晋、南朝的般若、三论之学是一脉相承的，此派的代表人物吉藏即自称三论之学远禀关、河，以僧肇为“玄宗之始”（百论疏卷一），又以关、河之学“传于摄岭，摄岭得大乘正意者”（涅槃经游意）。天台宗则是南北佛学相互交流中倾向于综合的一个宗派，此派的代表人物智顗便曾游历南北，接触到南方的义学和北方的禅法，在教义上企图

通过禅观的修习来证悟般若学的本体。

与这两大宗派形成的同时，新的佛学仍在不断输入。北方的菩提流支、勒那摩提传译了十地经论等典籍，开启了以研究地论为主的一个流派；南方的真谛传译了摄大乘论等典籍，开启了以研究摄论为主的一个流派。这两个流派互相交流，成为唐初唯识宗的前驱，而地论一派在与三论宗的汇合中，又酝酿了唐代的华严宗。

唐初势力最盛的宗派是唯识宗，它的代表人物是玄奘。他曾在国内和印度接触了不少大大小小的流派，与摄论一派更有特殊的渊源关系，但它的教义在颇大的综合性上仍保持着本身的严格的理论系统。就名理教养和概念体系来说，这一宗派的理论可说是达到了魏、晋、南北朝以来的佛学的顶峰。

这就是在隋、唐之际许多佛学流派中涌现出来的三大佛学宗派。在宗派源流上，我们已经看到，隋、唐之际的三个主要佛学宗派和前一时代的佛学是紧密相承的；在它们的阶级基础上，我们也看到，从魏、晋、南北朝以至唐初，义学“高僧”，大都出于旧的名门大族，这种相应的关系决不是偶然的。

这里且从续高僧传义解篇中摘引一些有关材料，稍加检证，并以南朝、隋、唐初的“高僧”作一对比。

我们先来看南朝的“高僧”：

僧旻：“姓孙氏，家于吴郡之富春，有吴开国大皇帝其先也。”（大正藏卷五〇，页四六一，以下仅注页数。）

法云：“姓周氏，宜兴阳羨人，晋平西将军处之十世也。”（页四六三）

智藏：“姓顾氏，本名净藏，吴郡吴人，吴少傅曜

之八世也；高祖彭年，司农卿；曾祖淳，钱唐令；祖瑶之，员外郎；父映，奉朝请。……少而聪敏，常怀退让，……由此击（？）誉乡闾，敬而尚重。”（页四六五）

慧约：“姓娄，东阳乌场人也。祖世蝉联，东南冠族。”（页四六八）

按：僧旻、法云、智藏号称梁代三大法师，智藏即出于东南大姓。

我们再来看隋时的“高僧”：

慧暄：“姓周氏，其先家本汝南，汉末分崩，避地江左，……今为义兴阳羨人也。祖韶，齐殿中将军；父覆，梁长水校尉，并偃仰衡门，不求闻达，优游卒岁，易农而仕。暄颖悟冥来，挺操童幼，铄鑽求六经，略通大义，盖家教之常习，非其好也。”（页四九四）

昙延：“俗缘王氏，蒲州桑泉人也。世家豪族，官历齐、周，而性协书籍，乡邦称叙。”（页四八八）

洪偃：“俗姓谢氏，会稽山阴人。祖茂，恭和凝慎，不交世俗；父藏，博综经史，善属文藻，梁衡阳王闻而器之，引为僚友。偃风神颖秀，弱龄悟道，昼读经论，夜讽诗书，良辰华景，未尝废学，自尔幼而聪敏，州里称焉。”（页四七六）

彦琮：“俗缘李氏，赵郡栢人人也。世号衣冠，门称甲族。……与宇文恺等周代朝贤，以大易、老、庄陪侍讲论，……与朝士王邵、辛德源、陆开明、唐怡等情同琴瑟，号为文外玄友。”（页四三六）

隋时“高僧”的家世、教养与社会地位，在这里可以看得很清楚。在慧暄的例子中，我们更可看出，他的家世品级地位虽高，但到他父亲这一辈时，实陈上已显出没落的倾向；所谓“偃仰衡门，不求闻达，优游卒岁”

云云，只是门面话而已。这种情形，在当时天台宗开创者“高僧”智顗那里，表现得最为显著。智顗，俗姓陈氏，颖川人，梁散骑孟阳公起祖的次子，他的家世品级地位很高，陈徐孝克天台山修禅寺智顗禅师放生碑文中称其“列爵世载”（国清百录卷二，大正藏卷四六，页八〇一），唐灌顶隋天台智者大师别传更谓“高宗茂绩，盛传于谱史”（大正藏卷五〇，页一九一）。他的转向佛教，暗示出当时品级性地主在俗世中处于命运乖舛的情况之下，转入宗教世界来寻求精神的解救。别传中说：“年十五，值孝元之败，家国殄丧，亲属流徙，叹荣会之难久，痛凋离之易及，于长沙象前，发弘大愿，誓作沙门，荷负正法，为己重任。”（同上）这就可以知道作为豪门大族的最后归结的一条出路。

我们再来看唐初的“高僧”：

昙藏：“家世望门，清心自远。”（页五二五）

志宽：“祖宗仕族，不交群小。”（页五四三）

灵润：“家世衣冠，乡闾望族。”（页五四五）

道岳：“家世儒学，专门守业。”（页五二七）

神素：“氏族英望，无烦述作。”（页五三〇）

智琰：“訖质华宗，应生观德。”（页五三一）

这批“高僧”在转入佛学之前，往往已具有儒学与玄学的修养，如：

道庄：“游践经史，听习玄论，皆会其标诣。”（页四九九）

道判：“般涉史籍，略综儒道。”（页五一六）

童真：“综掇玄儒，英猷秀举。”（页五一七）

僧凤：“姓萧氏，梁高其族祖也。曾祖懿，梁侍中宣武王；

大父轨，梁明威将军番禺侯；显考长，陈招远将军新昌守。凤以族胄菁华，风望高远，置情恢廓，立履标峻。昔在志学，聪慧夙成，文翰曾映，声辩超挺，所制杂文，百有余首，冠出儒林，识者咸诵，固得早登延誉，令逸京臯。”（页五二六）

慧净：“俗姓房氏，常山真定人也。家世儒宗，乡邦称美。净即隋朝国子博士徽远之犹子也。生知天挺，雅怀篇什，风格标峻，器宇冲邈。年在弱岁，早习丘坟，便晓文颂，荣冠闾里。”（页四四一）

最后，我们不妨举出唐初最著名的“高僧”玄奘，他的家世是：“祖康，北齐国子博士；父慧，早通经术，……拜江陵令，解纓而返，即大业末年，识者以为克终隐沦之候故也。”（页四四六）据此，玄奘也是出于“家世儒宗”。

从以上材料看来，隋、唐之际义学“高僧”的共同特点是：他们多出自魏、晋、南北朝以来的旧的名门大族，品级地位很高；这样的家世是有家学渊源的，这就使他们容易接受玄学传统，具有名理教养，浮游于佛学的概念世界；他们的家世、教养以及世家子弟的风度，取得了名门大族的“乡党”、“闾里”之间的推重，这种推重乃是一种巨大的传统力量的表现，也是这些佛学宗派得以盛行的一个重要的因素。

然而，与此同时，我们也应该指出，隋、唐之际佛学的社会基础并不是稳定和巩固的。

一，在这一时期，中国封建制社会正由前期向后期转变，封建等级制度也处于再编制的过程之中。魏、晋、南北朝以来的旧的名门大族，尽管在社会上还具有不可轻视的品级地位，但他们有的已渐趋没落，不复冠冕。

非品级性色彩的庶族地主是一些谋士劳臣，其中包括“寒族番人”，他们一旦作为优秀分子而被选拔上来，便以功臣贵戚的身份成为“冠冕人物”。当时封建专制主义的法权正力图调和品级结构，稍抑一些过去的名门大族，并抬高一些新兴的庶族地主，来重新订定官品与族望相联合的等级体制。因此，封建专制主义的法权对于旧的名门豪族所崇信的佛教也采取既尊视又裁抑的态度。唐太宗曾明确表示：“至于佛教，非意所遵，虽有国之常经，固弊俗之虚术。”（旧唐书卷六三萧瑀传）他的宗教政策是：一方面，由于佛教的社会基础及其传统势力而不得不尊重佛教，但同时又抬高道教来与佛教相抗衡。在贞观十一年（627）的诏书中，唐太宗指斥佛教居道教之先是“流遽忘反”，是必须加以纠正的现象，并说：“今鼎祚克昌，既凭上德之庆，天下大定，亦赖无为之功，宜有解张，阐兹玄化。”（集古今佛道论衡丙，大正藏卷五二，页三八二）这是对南北朝宗教政策的修正。

二，中世纪的封建统治者总是要使宗教和神学同封建秩序紧密结合起来，而为俗世的政治、伦理、道德等提供理论依据，然而佛学在某些方面是不能使统治者满意的。唐高祖时傅奕就说“佛教于百姓无补，于国家有害”，高祖表示首肯。武德年间，高祖还直接向僧侣提出“利”“益”问题：“弃父母之须发，去君臣之章服，利在何门之中，益在何情之外？”（同上页三八〇）僧侣的形服诚然是一个琐屑的问题，但一旦涉及君臣父子之义时，问题就变得有现实意义了。唐太宗更深切地感到，只有“周、孔之教”才与封建秩序血肉相连，他说：“朕今所好者，惟在尧、舜之道，周、孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。”（贞观

政要卷六）高祖也曾说：“父子君臣之际，长幼仁义之序，与夫周、孔之教，异辙同归，弃礼悖德，朕所不取。”（唐会要卷四七，这里所谓“弃礼悖德”指僧道不拜君亲。）因此，唐太宗的宗教政策是在尊重佛教、抬高道教的同时，又以儒家的君父之义来约束二教，使他们纳入“周、孔之教”的范围，使宗教不得离开专制主义政治而独立，防止形成如教皇一类的制度。显庆二年，下诏命令沙门拜俗，文中语气严峻，最后作了法律性的规定：“自今已后，僧尼不得受父母及尊者礼拜。所司明为法制，即宜禁断。”（唐会要卷四七议释教上）龙朔时再度下诏展开僧道是否应拜致君亲的讨论，并明确示意：“朕禀天经以扬孝，资地义而宣礼，奖以名教，被兹真俗。”（集沙门不应拜俗等事卷三，大正藏卷五二，页四五五）开元二年，又有令僧尼道士女冠拜父母敕文（唐大诏令集卷一一三），所有这些诏令都反映出佛教与封建的伦理道德的一定程度的脱节，以致引起俗世政权的干预。

三，佛教的颠倒意识本来是为封建统治阶级服务的，特别是为统治者对“贫困世界”的中世纪所虚构、所美化的天国而服务的，但在阶级斗争尖锐时，被压迫阶级又反过来用佛教作为斗争旗帜，这样的事例自北朝以至唐初曾屡次发生。在北魏时，有沙门法庆的以“大乘”立名的起义（详见魏书卷一九上元遥传）；隋时有自称弥勒的建国门暴动（隋书卷二五行志）；到了唐初，又出现“大乘皇帝”（旧唐书卷五五高开道传）。唐初统治者就极端仇视这种活动。到了开元三年，诏书中明白说：“比有白衣长发，假訖弥勒下生，因为妖讹，广集徒侣，称解禅观，妄说灾祥。……自今已后，宜严加捉搦。”

（唐大诏令集卷一一三禁断妖讹等敕）开元十九年又两次下诏禁止民间佛教的宣传活动和聚众集会，以防备佛教的“异端”，认为这种活动“无益于人，有蠹于俗，或出入州县，假訖威权，或巡历村乡，恣行教化。因其聚会，便有宿宵，左道不常，异端斯起。”（同上诫励僧尼敕）

根据上述的历史情况，我们对唐初佛学之所以盛行的社会基础可以从两方面理解。对于渐趋衰微而仍具有很大大社会势力的旧的名门大族来说，传统的佛学和他们的家世同样古老，他们不仅从中获得精神的解救，而且他们中间也有少数人当在俗世中失去贵族的“冠冕”的时候，还可以在宗教界取得“高僧”的冠冕。对封建专制主义的皇权来说，它抬高新的“冠冕人物”和引进庶族地主，而使之和旧的名门大族平衡，抬高道教，而使之和佛教相埒，但它也同时崇敬“高僧”，表彰佛学。首先，这是由于：在重新编制旧的名门大族的地位同时，把他们中间一些有代表性的人物引到宗教的道路上去，并使之安于空虚烦琐的理论，这对统治阶级是有利的。其次，这是由于：既不能不承认佛教是“有国之常经”，就只能限制其“弊俗之虚术”，特别是戒备“异端斯起”，这样，表彰佛学以为正宗，正可以此抵制“异端”，在宫廷和经院上大开讲筵，正可以此抵制“巡历村乡”、“煽惑闾阎”的“讲说”与“教化”，这对统治阶级也是有利的。

（二）武周时期与中唐以还佛学的发展

到了武周时期，情况就有所不同了。如果说，在唐初，佛教曾被视为“弊俗之虚术”，有违于名教，那么，它在武周时期，又与政治利益密切结合起来。

首先，大云经被利用为女主受命的符讖。如史籍所载：

“ 载初元年（公元六八九年），有沙门十人伪撰大云经，表上之，盛言神皇受命之事，制颁于天下，令诸州各置大云寺。”（旧唐书卷六则天皇后本纪）

“ 怀义与法明等造大云经，陈符命，言则是弥勒下生，作阎浮提主，唐氏合微 ”（旧唐书卷一八三薛怀义传）

“ 武太后初，光明寺沙门进大云经，经中有女主之符，因改为大云寺。”（宋敏求长安志）

随之而来的是对唐初宗教政策的修改。原来以抬高道教来裁抑佛教，这时又重新调整佛道二教的等级高下。天授二年（公元六九一年）释教在道法之上制中说：

“ 朕先蒙金口之记，又承宝謁之文，历教表于当今，本愿标于曩劫。大云阐奥，明王国之祯符；方等发扬，显自在之丕业。驭一境而敦化，宏五戒以训人。爰开‘革命’之阶，方启‘惟新’之运，宜协随时之义，以申自我之规。……自今已后，释教宜在道法之上，缙服处黄冠之前。”（唐大诏令集卷一一三、全唐文卷九五）

可以清楚地看到，武周之表彰佛教，首先是为了配合她所谓的“革命”与“惟新”（按“革命”二字的古义指天命的重建，“惟新”二字的古义指天命的更新）。

然而，值得注意的是：佛教的宗教地位提高了，而原来的那些佛学宗派反而趋于衰微。当时，唯识宗的继承者有窥基的弟子慧沼和慧沼的弟子智周，天台宗的继承者有玄朗，他们都没有受到朝廷的重视，他们的宗派也远没有以前那样得势，而新选拔上来的宗派却是禅宗和华严宗。

关于当时的禅宗，我们须作两点考辨：

一，按禅宗传记，均以刘宋时来华的印度僧侣菩提达磨为始祖。达磨系经南越（今广东省南部）进入中国，后在长江下游传教。公元五一六至五二六年间，达磨北上入魏，至洛阳，曾瞻仰修梵、永宁等寺。此后他的行迹不出今河南北部，其卒年当不早于公元五二五年。

达磨在中国所创宗派号为“南天竺一乘宗”，此宗崇奉宋译楞伽经，达磨曾诠释楞伽，作达磨论一卷（已佚）。其弟子慧可的徒裔所撰楞伽疏抄，可考的有十部五十六卷。

这个小宗派到唐初已很衰微，道宣曾慨叹慧可“道竟幽而且玄，故末绪卒无荣嗣”（续高僧传卷一六僧可传）。一乘宗文献极少流传，现存昙林记达磨言行的略辨大乘入道四行一卷，实与金刚三昧经入实际品相雷同，此宗思想已不可深考。

据续高僧传僧可传，慧可的弟子那禅师在相州和学士十人同出家受道，那禅师的弟子慧满是荥阳人，原居相州，贞观时到洛州，死在洛阳，这些人传教的活动都不出今河南省境。唐高宗时，那禅师一系已身亡法绝，慧可的后裔中，只有明禅师弟子仍在扬化。道宣律师慨叹慧可的话已见上述，房玄龄的好友法冲在唐太宗时也惋惜楞伽教义“沈沦日久”，要“所在追访，无惮夷险”（明本续高僧传卷三五法冲传）。

武周时兴起的禅宗，是从道信（公元五八〇——六五一年）、弘忍（公元六〇一——六七四年）相传的所谓“东山法门”，即后世的所谓“北宗”。弘忍的弟子多半集中在今湖北省这一地区，有蕲州法现、荆州神秀、安州玄颐、隋州玄约、业州法、襄州通；此外，分散在

各地的有资州智诜、洛州惠安、潞州法如、华州惠藏、扬州智德、越州义方、韶州慧能。慧可一系和道信弘忍一系在僧史中常被啣接起来，但其实是二个并无直接联系的流派。

二，道信弘忍一系是一个地域性的流派，一般说来，这一派的僧侣，其门第或家世是不明的。续高僧传关于道信的家世只说：“姓司马，未详何人。”玄奘楞伽人法志关于弘忍的家世也只说：“大师俗姓周，其先寻阳人，贯黄梅县也，父早弃背，养母孝彰。”（楞伽师资记转引）弘忍的弟子慧能更是身份低贱，王维六祖能禅师碑中说：“禅师俗姓卢氏，某郡某县人。名是虚假，不生族姓之家，法无中边，不居华夏之地。……众生为净土，杂居止于编户，世事是度门，混农商于劳侣”（王右丞集卷二五），则其传法的社会基础显然是社会的中下层了。从残存的这一派的著作来看，它的教义虽还保留着一些名相与玄学命题，但与那些出自名门大族的义学“高僧”的教义相比，已是简易得多，而且已开始摆脱烦琐的义疏而用语录体了。

这一流派在武周时被选拔为佛学的正宗。传说长寿元年（公元六九二年），召慧能入都，慧能“托病不去”（历代法宝记）；天册万岁元年（公元六九五年），惠安应召入都；万岁通天二年（公元六九七年），智诜应召入都；大足元年（公元七〇一年），神秀应召入都。其中以神秀最为荣显，被称为“两京法主，三帝国师”，而“东山法门”亦于此时被定为佛学正宗，楞伽师资记中说：“大足元年，召入东都，随驾往来，两京教授，躬为帝师。则天大圣皇后问神秀禅师曰：所传之法，谁家宗旨？答曰：禀蕲州东山法门。……则天曰：若论修道，更不

过东山法门。”

关于华严宗，我们须指出如下三点：

一，武周是把华严经当作大云经一类的符命祥瑞来表彰的。万岁通天元年（公元六九六年），八十华严译成，武则天作大周新译大方广佛华严经序，其中说：“朕曩劫植因，叨承佛记，金山降旨，大云之偈先彰，玉宸披祥，宝雨之文后及。加以积善馀庆，俯集微躬，遂得地平天成，河清海晏。殊祥绝瑞，既日至而月书；贝牒灵文，亦时臻而岁洽。”（全唐文卷九七）华严宗的开创者法藏是一个康居国的侨民，一开始就充当宗教奇迹的神媒，来为武周的政治涂上神秘之光。这个宗派尽管有一套烦琐的义学，但特别以“神道”著称。刘禹锡在唐故衡岳律大师湘潭唐兴寺儼公碑中说：“北方之人锐以武，摄武莫若示现，故言神道者宗清凉山（华严宗的宗教圣地）”（刘梦得文集卷三〇），这里颇暗示出华严宗重灵异的政治作用。

二，从宗派源流来看，研究华严义理的先行者主要是地论和三论两派。然而，如上面所指出的，华严宗是重神异灵验的，法藏的华严经传记不仅记述他以前的研究华严的义学“高僧”，而且也表彰了一些并不通解义理、只以诵读或信奉而得到灵异的普通僧侣，他们往往是一些“不知氏族”的人物，如普圆、辨才、明曜、弘宝、德圆、修德。由此可见，华严宗的社会基础是比唐初佛学更为宽广的。

三，从华严宗本身的教义来看，它虽显得光怪陆离，但其教旨不过是沟通一切对立面的“圆融”“无碍”的总原则而已。这种教义之所以中了统治者的选择，即在于它通过抽象的佛学范畴的探讨，暗示出俗世的一切矛

盾和对立是应该解消的，特别是在理论上应该使之互相容纳、互相包摄。

了解了上述的一些宗派兴替的情况，我们就可以进而从社会史的角度来探求其历史意义。

我们知道，在武周时期，正如唐初曾起用“寒族番人”来选拔优秀分子一样，在更大的范围内起用庶族，并且更造律令（唐书刑法志：“令者，尊卑贵贱之等数、国家之制度也”），再一次调整品级结构来巩固专制主义的皇权统治。另一方面，这也表明：新兴的庶族地主阶级在其形成过程中已具有一定的社会政治力量，以致有可能成批地被援引到政治舞台；这批新选拔上来的优秀分子，不属于旧的名门大族，而是象张说那样被认为“近世新族”而不得预于百家类例的寒微人物（见新唐书卷一九九孔若思传）。

这种封建的品级结构再编制的过程，同样不是一帆风顺的，由此引起的统治阶级的内部的斗争比唐初更尖锐得多。很显明，要抬高寒微的“近世新族”，比打击不复冠冕的旧的大族而抬高“冠冕人物”，是会遇到更大的阻力的。斗争最后导致暴力与流血的形式，唐初的功臣、宿将、贵戚以至李唐宗室，大批遭受诛戮和放逐，通鉴中说到：“太后自垂拱以来，任用酷吏，先诛唐宗室贵戚数百人，次及大臣数百家，其刺史、郎将以下，不可胜数”（通鉴卷二〇五），神功元年族诛的三十六家便是作为“海内名士”的大族（同上卷二〇六）。长寿元年，斗争开始缓和下来，当时朱敬则和周矩上疏请“省刑尚宽”、“缓刑用仁”，自后“制狱稍衰”（同上卷二〇五）。在武周与李唐的皇位转移之中，新选拔上来的庶族代表人物的政治地位是更进一步巩固下来，而以词

赋取士的制度也为庶族进身于仕途敞开了大门。

这时，佛学的发展也达到了它的转折点，禅宗和华严宗正是在武周的“革命”已接近于完成、品级结构的再编制已接近于稳定的情况下兴起的。这些宗教中的寒微人物进入了京城和宫廷，得到荣誉和礼遇。我们可以说，武周在仕途上以文学选拔寒士，在宗教上表彰简易的禅宗，同样是“一个镇压世俗社会的手段”，而华严宗调和矛盾的教义正合乎当时政治的需要。

这两个新兴的宗派，在一定程度上，都带有过渡的调和的色彩；庶族地主的势力的上升并不是一蹴而就，它的本集团的特色也不是一下子就鲜明地呈现出来，同样，从烦琐的有“教养”的义学到不立文字的禅宗的宗教，也不是可由突变而成。

中唐以还，不论是魏、晋、南北朝以来的旧的名门大族也好，或是隋、唐以来的冠冕人物的后裔也好，或是武周以来发迹的“近世新族”也好，都错综地编制于封建的品级结构或品级联合之中，再编制的过程到这时已接近于完成。在这样的品级联合中，有着各种具有不同传统和历史的身份地位的人物，品级性地主与带有非品级性色彩的庶族地主已各自集结成独立的政治力量，并在最高主权者之下展开了一系列的“党争”，双方的阶级特点也有了更显明的表现。

在这一时期，佛学的各宗派也重新错综地编列于佛学之中。华严宗循着调和折衷的途径行进，并且逐渐向禅宗靠拢，到了宗密的时期，他不仅试图会合各宗，而且还试图折衷儒佛道三家之说。禅宗的“南宗”代“北宗”而兴起，铲除了烦琐的义学的最后的藩篱，并且与义学形了解明的两极。天台宗由湛然而中兴了，湛然