

中古寺院经济的共享特征与现实镜鉴： 基于共同信仰的视角^{*}

周建波 毕悦

在中国长达数百年的中古史上，寺院扮演了加速财货流转的中介角色。但因社会背景和自身发展等因素，寺院经济所连接的供求两侧表现出不同的时代特征。寺院经济与当下备受瞩目的共享经济新业态存在着一定的相似性，在利用闲置资源、发挥平台效应、创造文化氛围、降低社会不平衡等方面均体现出共享经济的现代性特征。以古鉴今，作为新业态的共享经济要健康发展，不单单的依靠技术、制度层面的监督和巩固，更需要道德、信仰层面的教化和约束。

关键词：中古时期 寺院经济 共享经济 现实镜鉴

作者 周建波，北京大学经济学院教授、博士生导师；毕悦，北京大学经济学院博士研究生。

一、引言

现今受到广泛关注的“共享经济”，最早由美国社会学教授马科斯·费尔逊（Marcus Felson）和琼·斯潘思（Joel Spaeth）于1978年提出。^①这是一种以第三方平台为媒介，以信息技术为基础，以获得一定报酬为主要目的，在陌生人之间实现信息或实物等资源的再分配和转移的新型经济模式，其本质是通过平台媒介整合个人所有的闲散物品和资源，实现最优匹配和零边际成本。共享经济牵涉到三大主体，即商品或服务的需求方、供给方和共享经济平台；受制于两大要素：空间和信任。一方面，信息或实物的共享要受制于空间的限制，这依赖技术的进步加以克服；另一方面，共享需要有双方的信任关系才能达成，这依赖于全社会共同价值观的建设加以推动。

尽管“共享经济”是一个较为晚近的经济概念，但其萌芽在中古时期的寺院经济中就早已经存在。中古时期盛行的大乘佛教高举自利利他、自度度人的宗教大旗，一方面能够以捐施的形式从富豪贵族中得到大量财富，另一方面又义无反顾地将之反馈给贫苦大众，逐渐呈现出鲜明的社会化共享特征，并对自身及供给双方都产生了积极的回馈。对于捐施者而言，布施财物既象征着来世的福报，与中国传统“积善之家必有余庆”的观念不谋而合。同时，亦是洗除自身罪孽、消弭现世负罪感的机会，如时人所言“盖其说以谓早年为孽，晚年向佛，足以消早年之孽。一

* 本文为第二届“商的长城”重点项目“佛教传播、商业伦理与中国金融业的创新”、国家社科基金重点项目“日本东亚同文书院对华经济调查研究”（批准号：16AJL003）、国家社科基金重大项目“中国特区发展史（1978-2018）”（批准号：16ZDA003）的阶段性成果之一。

① Felson, M., & Spaeth, J. L. 1978, Community structure and collaborative consumption: a routine activity approach. *American Behavioral Scientist*, 21 (4), p. 23.

世积祸，一日向佛，足以涤一世之祸。”对于受施者而言，寺院经济更是堪称乱世中一盏扶危济困的明烛，不仅为其提供了物质的支撑和精神的慰藉，更激发了其自身的积德从善之心和知恩图报之意。诚如《四十二章经》所言“譬如一炬之火，数千百人，各以炬来分取，熟食除冥，此炬如故。福亦如之。”^①对于追求社会效益最大化的佛教寺院来说，则获得了广泛的社会赞誉，使其从初期的单纯消费者角色转变为流通过程的参与者，甚至扮演了政府缺位时期的社会服务提供者的角色，以至成为对民众保护作用最强的社会集团，不仅是精神领域的重镇，也是社会政治经济的重镇，对促进中国由混乱走向和平、由分裂走向统一做出了重要贡献。

在共享经济新业态高速发展、众多新型技术日益完善的当下，重提中古寺院经济的信仰构建是恰逢其时的。尽管当下的互联网、大数据等技术进步为共享经济的发展提供了坚实的物质基础，但要在闲置物品的供应方、需求方和经营平台三者之间达成持续的信任，却并不容易。近些年共享经济发展过程中出现了不少问题，诸如“郑州空姐滴滴顺风车遇害案”和“乐清女孩滴滴顺风车遇害案”等，都说明了共享经济不仅仅是产品、服务的共享，同时还是社会价值观的共享。当全社会缺乏共享的价值观时，技术的进步反而为道德风险、逆向选择提供了不法温床。在这方面，起源于中国中古时期的寺院经济，提供了在技术落后的时代，依靠信仰进行共享的非常经典的案例，对今天共享经济的发展具有重要的启示意义。

二、中古寺院经济的共享特征

两晋南北朝时期，是中国古代最为混乱的一个时期，五胡乱华，南北对峙，游牧民族强力迁徙入侵，群雄混战，社会充满着掠夺、杀戮和极端的民族情绪。在这样的乱世，佛教秉承三世轮回、因果报应、济世救人、普度众生的博爱理念，依托寺院和高僧的平台作用，将规模化经济的组织者——庄园地主的财富源源不断地转移到贫苦大众之中，实现了社会财富的横向流通。具体而言，乱世时，无偿赈济民众；太平年代，向民众有偿放债。在佛教徒看来，无论是有偿放债的金融活动，还是无偿赈济的慈善活动，都属于普度众生、宏济贫民的共享范畴，从而呈现出浓厚的普惠化特征。

（一）从对象上看，强调闲置物品再流通

共享经济的前提条件是剩余产品的出现。试观寺院经济蓬勃发展的历史，往往也以大量闲置物品的出现为前提。

东晋至南北朝时期是寺院经济的第一个高潮，主要基于社会总需求的暂时性萎缩。这一时期政权更替、战乱频仍，门阀世族在“褒衣博带，大冠高履，出则车舆，入则扶持”^②的盛景之下，潜藏着一夜落魄赤贫的风险，对未来的预期充满着不确定性。在这种情况下，通过极端的自我约束、服务众生、依靠规模化的社会力量降低不确定性的佛教组织的作用日益凸显。最终它们征服了民众，以至达官贵人纷纷“竭财以赴僧，破产以趋佛”^③，而老百姓基于积累功德的目的也将有限的几个铜板或微薄的所有捐献给寺院，由此为佛教寺院开展更加有效的普度众生事业奠定了坚实的物质基础。

唐“贞观之治”后的数十年则是“佛教热”的第二个高峰，也是中国传统农业社会的鼎盛阶段之一。这一时期剩余产品的增多，主要原因是社会生产力得到了极大程度的解放和利用。有杜甫诗《忆昔》为证“稻米流脂粟米白，公私仓廩俱丰实。”在此基础上，寺院捐施主体由皇室、世族逐渐转向平民，从而极大地充实了供给端的力量，资源周转能力大大增强，这为寺院经

①（东汉）迦叶摩腾等《四十二章经》，尚荣译注，中华书局，2010年，第24页。

②（北齐）颜之推《颜氏家训集解》卷二，王利器集解，中华书局，1993年，第322页。

③（南朝梁）释僧祐《弘明集》卷九，刘立夫、胡勇译著，中华书局，2011年，第223页。

济资源集聚和流转的常态化和制度化提供了重要的先决条件。

(二) 从角色上看,发挥联系供需双方的共享平台的群聚效应

在寺院经济发展早期(亦即东晋十六国时期),僧侣个体充当了联系供需双方的共享平台的角色,但难以形成高效率的平台群聚效应;及至南北朝隋唐,以寺院为第三方平台的各类经济活动逐渐展开。柯林斯指出,中古时期的寺院与中世纪西欧的修道院类似,扮演了“土地交易、金融贸易和商业中心”的角色,摆脱了家庭经济组织的束缚,使规模化经济成为可能。^①

在中古寺院的共享经济模式中,作为第三方平台的寺院极大地提高了资产的配置效率和质量。例如,谢和耐就谈到过寺院群体聚会在动员民众捐施方面的重要作用。他认为,佛教是通过一系列的节日庆祝活动来宣传教义、凝聚信徒和扩大影响力的。当然,也有通过群体热烈氛围的营造以动员信徒捐施的意味。通常这种时候,“有关供养奉献活动和布施财物的活动也最多。”^②佛教节日庆祝活动还具有后期效应,有助于个别信徒节后的捐施。

(三) 从文化氛围上看,营造了群体归属感

归属感是人的重要社会需求之一。桑德尔指出“正义依赖于团结,依赖于同他人相处时萌生的休戚与共情感,依赖于我们成为比自身更宏大的某个总体之一部分的某种感觉。”^③

一方面,佛教信仰将捐施行为神圣化,巩固了质钱放贷的物质基础。捐施一为助人,《隋书》载“教贫穷人,以少财务,同他菩萨无尽藏施,令其渐发菩提之心。”^④二为助己,在佛教话语体系中,布施表面上是信徒对寺院的给予和付出,实质上是信徒对自身罪孽或灾难的赎回。寺院表面上是物质财富的无偿接纳者,实质上是帮助民众摆脱苦海、迎来新生的代理人。

另一方面,佛教信仰也将借贷行为神圣化,约束了借款人的还款行为。诚如笔者指出的,宗教信仰是一类特殊的社会资本,也是寺院金融得以支持运转的核心所在。^⑤东晋名僧慧远有言:“心以善恶为形声,报以福罪为影响。”^⑥在佛教朴素的善恶报应观中,人间所作所为,转世皆有对应,欠债不还是背信弃义的大罪,须转世为畜生,要么以力气还债,要么被宰杀还债。这种对欠债行为深恶痛绝的态度,对广大民众产生了深刻的警示作用,打下了“负他一钱,余报一生”的顽固心理烙印。身处这样的文化氛围,不待正式礼法的规约,按期悉数归还甚至超额归还就已成为信徒的自觉行动了。故《两京新记》载,三阶教无尽藏“或有举便,亦不作文约,但往至期还送而已”。^⑦显然,佛教信仰超越了共同血缘、地缘的时空约束,部分克服了逆向选择、道德风险等市场失灵问题。

(四) 从效果上看,降低了社会阶层之间的不平衡性

共享经济的最高价值追求的是社会资源和公共服务的最优化配置。从中古时期寺院经济的实际影响来看,客观上缩小了社会阶层间的贫富差距,降低了基尼系数,践行了共享共治的价值理念。

第一,佛教寺院采取无偿赈济的慈善活动和有偿借贷的金融活动相结合的方式,服务天下苍生,相当程度上满足了社会需要。在五胡十六国极端的乱世,佛教寺院主要通过慈善活动施行无偿赈济;及至局部安定的南北朝时期,则在开展无偿赈济的慈善活动的同时,加上了有偿借贷的金融活动的内容。前者适用于天灾人祸频发,社会生产活动遭到严重破坏的非常态时期;后者适用于社会生产活动基本能够正常开展的常态或准常态时期。隋唐大帝国建立后,国泰民安,无论

① Randall Collins, 1986, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press. pp. 69 - 71.

② [法] 谢和耐 《中国5-10世纪的寺院经济》, 耿昇译, 上海古籍出版社, 2004年, 第237页。

③ [美] 迈克尔·桑德尔 《自由主义与正义的局限》, 万俊人等译, 译林出版社, 2001年, 第120页。

④ [日] 矢吹庆辉 《三阶教之研究》, 岩波书店, 1927年, 第165页。

⑤ 周建波、张博、周建涛 《中古时期寺院经济兴衰的经济学分析》, 《经济学(季刊)》2017年第3期。

⑥ (南朝梁) 释僧祐 《弘明集校笺》卷五, 李小荣校笺, 上海古籍出版社, 2013年, 第281页。

⑦ (唐) 韦述 《两京新记校》卷三, 辛德勇辑校, 三秦出版社, 2006年, 第23页。

民众的自立能力还是国家的救助能力均大为增强——在这种情况下，佛教寺院更多地采取有偿借贷的金融活动的方式，满足社会生产、生活的需要。

第二，寺院在开展有偿借贷的金融业务时，针对不同借贷者区别对待。对资产状况良好的上层官吏或富户出借现金，或采取信用放款方式，或采取质押借款方式。对资产状况堪忧的下层百姓采取信用放款方式，直接出借实物，使之尽快获得下一轮周期所需的生产资料，投入社会再生产。一旦遇到严重的天灾人祸，往往实行无息借贷，甚至晚收、免收利息和本金。实在迫不得已，则打开粮仓，由有偿借贷转变为无偿赈济，体现了寺院经济慈悲为怀的宗教功能。敦煌契约文书中就包含寺院无息放贷的大量证据（表1）。

表1 唐代敦煌无息放贷契约文书节录^①

债务人	身份	借贷缘由	借贷物品	借贷时间
刘沙沙	报恩寺户	阙乏种子年粮	麦	821年
李庭秀等	龙兴寺户	春无下子之功	麦	821年
曹茂晟	下部落百姓	为无种子	豆	829年
严君	沙州寺户	为要斛斗馱使	麦	不详
曹青奴	中原部落百姓	为无种子	麦豆	不详
李和和	普光寺户	为少种子及粮用	麦	837年
李兴晟	纥谷萨部落百姓	不详	黄麻	837年

诚如谢和耐所言“质言之，文献中从未谈到过那些最富裕的宗教机构，在中国起过大型农业银行的那种极为重要的作用……但是，在敦煌发现的写本中，包括丰富的借贷契约和便粮帖，它们说明了大寺院在某些地区可能产生的强大经济和社会影响。”^②

三、中古寺院经济的共享历程

美国宗教社会学家罗纳德·约翰斯通认为“虽然宗教经常被看作是一个半自动的与其他制度机构相平行的社会系统，但从许多方面来看，它却是包罗万象的经济体系一部分——它是雇主；它买进也卖出；它拥有财富；它对国民生产总值做出贡献。”^③在长达数百年的中古史上，佛教寺院在社会经济中始终扮演了典型的加速财货流转的中介角色，但由于社会背景和自身发展阶段的不同，寺院经济所连接的供求两侧也表现出不同的时代特征，由此表现出不同的共享特色。

（一）东晋十六国时期（317-420）

东晋十六国时期是寺院经济的兴起阶段。这一时期的特点是供给逐步趋于稳定，需求日趋强烈，满足需求的方式是无偿救济，品行高尚的高僧充当了共享平台的角色。

从供应看，皇室是最重要的捐施主体，并以向高僧及其团队捐助衣食、佛像等必需品的方式进行。例如，后赵石虎尊佛图澄为“国之大宝”，对其“衣以绫锦，乘以雕辇”^④，极尽毕恭毕敬、惟命是从之能事；南燕开国皇帝慕容德为得到高僧朗公的助益，不惜“使者送绢百匹”，并

① 转引自陈大为《唐后期五代宋初敦煌僧寺研究》，上海师范大学博士学位论文，2008年。

② [法] 谢和耐《中国5-10世纪的寺院经济》，第177-178页。

③ [美] 罗纳德·约翰斯通《社会中的宗教——一种宗教社会学》，尹今黎等译，四川人民出版社，1991年，第194页。

④（南朝梁）释慧皎《高僧传》卷九，汤用彤校注，中华书局，1992年，第349页。

扩建朗公寺，甚至“假东齐王，奉高、山茌二县封给”。^①

除皇族外，世家大族也是捐施的重要来源，如《晋书》载，东晋何充“性好释典，崇修佛寺，供给沙门以百数，靡费巨亿而不吝”^②。《世说新语》载，道安的弟子竺法汰初来南方讲经时，由中领军王洽供养，王洽对其寝食出行照顾有加，“每与周旋，行来往名胜许，辄与俱”。^③道安的另一弟子昙翼经游蜀郡，为益州刺史毛璩所敬重，亲自侍奉，并饷米千斛；长沙太守滕含则于江陵舍宅为寺，请昙翼为荆楚士庶之师宗。^④

这一时期社会环境的极端恶劣，使得寺院随建随毁，迁徙不定的高僧及其团队在流动中充当起共享平台的角色，承担起社会财富横向流通与再分配的职能。同时，也导致他们所提供的经济、社会服务具有鲜明的“输血”功能——主要是满足民众最低程度的生活需要，表现为实物救济、无偿救济，对此《高僧传》多有记载。如东晋僧人释法相依启示得到钱财时，尽数分与贫民；^⑤比丘尼令宗也经常随乞随施，赈济贫困，“不避阻远，随宜贍恤，蒙赖甚多，忍饥勤苦，形容枯悴”；^⑥史宗“常在广陵白土埭，赁埭讴唱，引笮以自欣畅，得直随以施人”。^⑦

（二）南北朝时期（420—589）

南北朝时期是寺院经济的繁荣阶段，这一时期的特点是供给非常踊跃，需求也很强烈。但满足需求的方式逐步从无偿救济走向有偿借贷，寺院取代高僧充当起共享平台的角色。

这一时期佛教影响力日盛，寺院林立，普遍拥有了相当规模的寺产，由此为佛教的普度众生活动从高僧为主转向寺院为主提供了必要条件。皇室捐施仍是寺院经济发展的重要基础。^⑧北齐高洋大兴佛寺，召集名僧，“冬夏供施，行道不绝”，甚至下敕“以国储分为三份，谓供国、自用及以三宝”。^⑨皇室除了继续布施财货供养僧人外，更多向寺院捐施土地和寺产，加速了寺院经济的重心由僧人个体向寺院集体的转化。《续高僧传》载，魏文帝于京师设大中兴寺，又“于昆池之南，置中兴寺庄，池之内，稻田百顷，并以给之，梨枣杂果，望若云合”。^⑩

世族的捐施规模也日渐扩大，捐施主体俨然有从皇室向世族转化的趋势。如南朝宋之萧惠开为亡父修寺院四座，并动用户调奉养僧众。^⑪梁之张孝秀“去职归山，居于东林寺，有田数十顷，部曲数百人，率以力田尽供山众，远近归慕，赴者如市”。^⑫在汹涌而来的佛教大潮的推动下，世族捐施狂热，颇有前仆后继、唯恐落于人后之势。《洛阳伽蓝记》记载“王侯贵臣，弃象马如脱履，庶土豪家，舍资财若遗迹。”^⑬

这一时期虽未出现统一格局，但形成了诸政权鼎立而相互制衡的局面，连年动荡略有平息，故寺院经济面对的社会需求也由“输血”向“造血”转化，强调通过寺院布施恢复社会经济体的生产能力。同时，寺院经济的雄厚实力也使寺院集体所能提供的助益显然大于高僧零星、分散

①（唐）释道宣《广弘明集》卷二八，上海古籍出版社，1991年，第502页。

②（唐）房玄龄《晋书》卷七七，中华书局，1975年，第2030页。

③（南朝宋）刘义庆《世说新语校笺》卷八，徐震堉著，中华书局，2001年，第263页。

④（南朝梁）释慧皎《高僧传》卷五，第198页。

⑤《高僧传》卷十二，第459页。

⑥（南朝梁）释宝唱《比丘尼传校注》卷一，王孺童校注，中华书局，2006年，第33页。

⑦《高僧传》卷十，第376页。

⑧（北魏）魏收《魏书》卷一一四，中华书局，1974年，第3030页。

⑨（唐）释道宣《续高僧传》卷十六，爱如生中国基本古籍数据库。

⑩同上，卷二三。

⑪（南朝宋）沈约《宋书》卷八七，中华书局，1974年，第2200页。

⑫（唐）姚思廉《梁书》卷五一，中华书局，1973年，第752页。

⑬（北魏）杨衒之《洛阳伽蓝记校释·序》，周祖谟校释，中华书局，2010年，第1页。

的善行。而政府也有意识地发挥佛教寺院的普度众生功能，其中最为典型的当属北魏文成帝时设立的僧祇户制，意在“立课积粟，拟济饥年，不限道俗，皆以拯施”^①，即政府通过向佛教寺院让渡部分赋税的形式，使其承担起社会救济的重任。在这种情况下，具有共享特征的寺院经济与官方救济事业俨然呈现并行合流之势。北齐末年，“水潦人饥不自立者，所在付大寺及诸富户济其性命”。^②而“僧祇户、粟及寺户，遍及州镇矣”^③，则生动反映了佛教寺院社会救济能力的强大。

寺院社会救济的模式具有扁平化、社会化、精准化的特点，成为中国古代官方主导的垂直化社会救济体系的重要补充。不过，随着社会的日趋安定，外部世界的美好也构成了对寺僧——平台内部工作人员的强有力诱惑，以致寺院内部管理的弊端日益显现。这主要表现在对承担社会救济功能的僧祇粟的管理上。

《魏书·释老志》载，北魏宣武帝于永平四年（511年）下诏说“僧祇之粟，本期济施，俭年出货，丰则收入。山林僧尼，随以给施，民有窘敝，亦即赈之。但主司冒利，规取赢息，及其征责，不计水旱，或偿利过本，或翻改券契，侵蠹贫下，莫知纪极。细民嗟毒，岁月滋深，非所以矜此穷乏，宗尚慈拯之本意也。”^④由此引起社会舆论的强烈批评，以致政府下令“自今已后，不得专委维那、都尉，可令刺史共加简括。”无疑，这给寺院经济及其普度众生活活动蒙上了一层阴影，说明随着社会逐渐走向太平，佛教信仰之于僧众约束力的日渐下降。尽管有佛教信念的引导、寺院清规戒律的约束，但信众仍抵不住物质的诱惑和吸引——寺院作为共享平台在登上顶峰后隐含着管理成本高、盛极而衰的风险。

（三）隋唐时期（581—907）

隋唐时期是寺院经济的成熟阶段，也是由极盛转衰的过渡时期。这一时期的供给极其充足，但需求呈大幅减少之势，且满足需求的形式以有偿借贷为主，寺院作为共享平台的作用急剧下降。

经历了长达几个世纪的本土化历程，隋唐佛教已经具备了相当系统化的思想体系，并深刻烙印在广大信众的价值观念和行为规范中。映射在经济领域，即是寺院经济的日益社会化、平民化、制度化，由此使得捐施主体由皇室、世族向普通百姓转变，日益显现出聚沙成塔、集腋成裘之势。唐人陆长源曾在《辨疑志》中细致还原了大斋日当天长安城内的狂热景象“流俗之辈，争往礼谒，去者皆背负米曲油酱之属。台下并侧近兰若四十余所，僧及行童衣服饮食有余，每至大斋日送供士女仅至千人，少不减数百，同宿于台上，至于礼念，求见光。”^⑤同时，佛教界还力图通过制度化的手段扩大捐施范围、盈利增收，这反映了寺院作为社会经济组织的转型与成熟，其中最典型的代表当属兴起于隋、繁盛于唐的三阶教“无尽藏”。为保证财货流转的常态化和制度化，无尽藏院在捐施收取和管理方面设置了相当完备的规则。

例如，在捐施时间方面，既有一年中特定日期的集中布施，亦有日常布施作为补充，“每日所出，亦不胜数”。^⑥最隆重的是每年正月初四信行禅师忌日时，长安街巷“士女礼忏闾咽，施舍争次不得。更有连车载钱绢，舍而弃去，不知姓名”。^⑦这两种布施形式构成了三阶教主要的财施来源，保证了无尽藏院日日充盈，为其开展大规模金融业务提供了条件。

①（北齐）魏收《魏书·释老志》卷一一四，第3042页。

②（唐）李百药《北齐书》卷八，中华书局，1972年，第109页。

③《魏书·释老志》卷一一四，第3037页。

④同上，第3041页。

⑤（唐）陆长源《辨疑志》，文渊阁四库全书本。

⑥（唐）韦述《两京新记辑校》卷三，第23页。

⑦（北宋）李昉《太平广记》卷四九三，文渊阁四库全书本。

在捐施内容方面,三阶教早期文献《大乘无尽藏法》已做出了详细规定和说明,即收受16种无尽藏施,其中前6种诸如礼佛、转经等属于法施,带有浓厚的讲经传道色彩;后10种则属于财施,涵盖僧人衣食住行方方面面,仅“饮食”一项又拓展出粳米、糯米、面、油脂、粟米等15小类,举凡礼敬拜佛所用,不一而足。

隋唐时期寺院经济成熟的最深刻表征在于,即使最平凡的劳苦大众,也可以共同参与神圣的布施实践,并被认为是可以获得与菩提完全对等的功德,从而推动寺院经济绵延不断地运作下去,产生极为深远的社会影响。例如,在敦煌发现的三阶教的一篇经文,就区分了两类施主:每天施舍16分供物者和每天施舍30分供物者。还有一篇敦煌文书,也有每天施舍10分或1合粮食的檀越的记载。这类供物明显是为了满足信徒中的穷人的要求。贾梅·哈伯德甚至将三阶教的普及提升到“三阶教运动”(Three Levels Movement)的高度,并认为三阶教“将一个富有魅力的领导人(信行)和一个为民众谋福利的神圣中心(化度寺)融为一体,构成了理想社会的典范”。^①

然而,随着大一统社会秩序的安定和生产力的发展,国家的救济能力和民众的自立能力逐步增强,社会对佛教寺院以无偿赈济的方式服务众生的需求大幅度下降,由此不仅推动着寺院经济活动越来越走向有偿借贷的金融之路,而且还使得寺院的收入主要不是用在促进生产力、推动民生进步方面,而是更多地用在自身的花销上,诸如兴建富丽堂皇的寺院、寺僧的奢侈性消费等,因而受到了社会舆论的猛烈抨击。谢和耐指出“三阶教无尽藏中的最大部分,都分给了宗教机构,只有很少一部分,才分给世俗人。”^②

武后时的狄仁杰在《谏造大像疏》中就批评佛寺修建、装饰中的豪奢“今之伽蓝,制过宫阙,穷奢极壮,画绩尽工,宝珠殫于缀饰,瑰材竭于轮奂。”^③中宗崇饰寺观,韦嗣立上疏劝谏:“臣窃见比者营造寺观,其数极多,皆务取宏博,竟崇瑰丽,大则费耗百十万,小则尚用三五万余,略计都用资财,动至千万以上。”^④至于僧人追求感官的享受,《续高僧传》记载,隋朝相州僧人释玄景“房内黄紫缁衣,上下之服各百余副,一时一换”。基于此,政府加强了对寺院经济的管制,对规模最广、社会影响最大的三阶教无尽藏,更是明令加以取缔,罪名是“名为护法,称济贫弱,多肆奸欺,事非真正,即宜禁断”。^⑤显然,这是批评三阶教无尽藏从民间得来的庞大财富,并未用于服务民众生活、增进大众福祉。

这一时期的借款人中,开始出现赖账不还现象。《太平广记》中的竹永通、《续高僧传》中的宋尚礼^⑥、《法苑珠林》中的王怀智、《宋高僧传》中的张思义^⑦等,即属此类,反映出宗教信仰对借款人约束能力的下降。^⑧

① Jamie Hubbard, 2001, *Absolute Delusion, Perfect Buddhahood: the Rise and Fall of a Chinese Heresy*. University of Hawai'i Press. p. 188.

② [法] 谢和耐 《中国5-10世纪的寺院经济》,第220页。

③ (后晋) 刘昫 《旧唐书·狄仁杰列传》卷八十九,中华书局,1975,第2893页。

④ 《旧唐书·韦嗣立列传》卷八十八,第2870页。

⑤ (清) 董诰 《全唐文》卷廿八,中华书局,1983年,第320页。

⑥ 《太平广记》卷一三四“竹永通”:“隋并州孟县竹永通,曾贷寺家粟六十石。年久不还。索之,云:还讫。”《续高僧传》卷三十五“释明解传”:“贞观中,洛州宋尚礼者。……好乞贷至邺戒德寺贷粟,数与不还。又从重贷不与之。”

⑦ 《法苑珠林》卷四十五“唐坊州人上柱国王怀智,至显庆初(显庆年间指656年-661年)亡歿。……家中曾贷寺家木作门,此既功德物,请早酬偿之。”《宋高僧传》记载,“景龙二年(708)有御史大夫冯思,忽尔暴终入一处,有二童子持簿领冯,庭对判官厅。……判官身旁旧识者张思义,招手呼冯曰,吾是汝舅,……兼假贷太平寺中钱及油面,于今未脱。”

⑧ 周建波、孙圣民、张博、周建涛 《佛教信仰、商业信用与制度变迁——中古时期寺院金融业兴衰分析》,《经济研究》,2018年第6期。

凡此种种，都说明具有共享特征的佛教寺院经济活动遇到了严重的发展瓶颈。唐中叶后，随着适合小农耕作的曲辕犁广泛普及，规模化的庄园趋于瓦解，小农经济复兴，由此带来了强调孝道的儒家思想的再度升温，以及主张超越家庭血缘关系的佛教思想的降温。随着佛教普救观念影响的下降，民众捐施规模大幅萎缩，赖帐不还现象愈演愈烈，最终导致了寺院经济规模的急剧下降。此后残存的寺院经济虽仍存在，但由以捐施为主转向寺僧自我劳作为主，并无多少剩余用于普度众生的活动。中古时期盛行四五百年之久的寺院共享经济最终落下了帷幕。

四、中古寺院经济的现实启示

佛门布施及由此衍生的具有共享特征的寺院经济形态，固然与佛教的东传，尤其佛教热所导致的寺院和高僧平台作用的充分发挥分不开，但得以在全社会范围内大规模实践，并产生如此深刻的历史影响，还源于中古时期中国本土巨大的社会需要。正是强烈的社会需求和共同的佛教信仰，推动着寺院共享活动的迅猛发展。然而，随着隋唐大一统格局的确立和社会生产力的发展，民众的自立能力和国家的救济能力大大增强，对寺院经济活动的需求大幅下降；而唐中叶后适合小农耕作的曲辕犁的广泛普及，造成了庄园经济的瓦解，最终引发了佛教热的降温，加速了寺院经济的衰败。

在系统回顾寺院经济的发展历程、综合分析寺院经济的兴衰规律后，笔者还希望结合当下经济新业态的发展背景，提出中古寺院经济发展的现实启迪。

作为一种有着悠久传统的社会行为，“共享”在前现代社会可被看作是社会主导的资源分配方式。诸如邻里之间互借东西、互通信息，就是共享的原始形式。但共享由偶然、零散、个体的行为转化为共享经济的新业态，得益于如下三大助推因素：第一，经济危机带来的萧条背景。2008年，经济危机席卷全球，大部分人的收入增长都陷入停滞。为了节约成本，开启新的财源，2008-2010年间出现了第一批共享经济业态，具有代表性的是 Airbnb 和 Uber。第二，互联网为主导的技术保障。本世纪以来，互联网和移动手机的普及加强了商品和服务信息的流动性，缓解了由于信息不对称带来的资源配置低效率问题，提升了共享经济的客户体验。第三，制度体系的不断完善。伴随着共享经济的发展，国内外相关规章制度也相继成熟，为共享经济提供了健康成长的沃土，推动着共享经济由“无法可依”正式步入“有法可依”的时代。

作为当下最受瞩目的经济新业态代表，在出行、住宿、餐饮、医疗等领域，基于共享平台发展起来的新兴服务从无到有，在相关服务行业中的比重稳步提高。2019年3月，国家信息中心发布的《中国共享经济年度报告（2019）》显示，2018年我国共享经济交易规模达到29420亿元，比2017年增长了41.6%。从市场结构来看，生活服务与生产能力类在共享经济中所占比重最大，超过八成。可见共享经济已经渗透到人们的生产生活中，并为生产能力和生活水平的提升做出贡献。图1展示了2015年至今共享经济迅速发展的情况。

然而我们不可忽视的是，共享经济在近年来屡屡出现问题，甚至作为共享经济技术支撑的“平台”也难逃其外。例如，部分内容共享平台过度追求流量获取，并存在取悦用户低级趣味的倾向，致使大量恶劣低俗甚至是谣言和价值导向严重错乱的内容被大规模定向推送，严重影响社会正能量和核心价值观的传播。而部分平台的价格歧视、数据不透明等，也为共享经济发展造成巨大的隐患，并引发了严重的人身安全和社会问题。以垄断国内共享汽车近九成市场份额的“滴滴”平台为例。在平台成立早期，运营方曾打出“择善而行”、“让出行更美好”等宣传口号；然而随着市场规模的日益铺开，平台难以实现对签约司机的有效管理，以致酿成郑州、乐清等多起顺风车司机恶意伤人事件，不仅完全颠覆了其所宣扬的价值观，引起社会舆论高度关注和不满，更引发了人们对自身安全的严重担忧以及对陌生人社会道德和信仰构建的深度反思。

破旧立新之间，有必要吸收历史留下的丰富精神养料，加快新旧动能转换的速度，推动共享

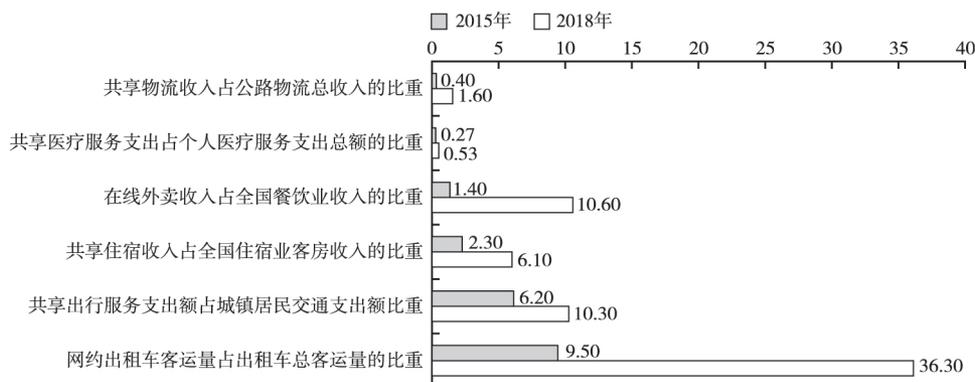


图1 2015年和2018年各领域基于共享平台发展起来的新兴服务占比^①

经济尽快踏上良性健康的发展轨道。

众所周知，信任是共享经济中的“货币”，^② 共享经济的蓬勃发展不仅需要商业模式和技术手段的创新，更仰赖于平台、供给方和需求方三者之间信任的达成。^③ 中古寺院经济的背后因有全民信仰的佛教作坚强后盾，做到了物质硬件、精神软件的“两手硬”，故而降低了交易成本，得到了顺利的发展。当代的共享经济虽建立在更为先进的物联网、云计算等技术基础上，但因缺乏凝聚全社会的共同精神信仰的纽带，形成了物质硬件硬、精神软件软的局面，最终造成其发展过程中巨大的交易成本，最典型的表征就是近年来屡屡发生的共享经济与社会公德冲突的热点事件。

事实上，共享经济平台建设过程中非常重视利用现代技术手段加强监控管理。如“滴滴”平台在签订合同时会同时对司机资格进行严格审查，在行驶全程也会通过定位和录音系统加以监控。可以看到，相较中古时期而言，当代共享经济所依托的技术和制度手段显然远胜于前者，为何反而难以发展？须知，技术监督终有盲区，硬性制度终有阴影，当心中缺乏“神明”的管束时，必定导致上有政策下有对策，这正是“滴滴”打车屡屡闯祸的原因。故而新制度经济学认为，在正式制度安排的成本大于收益的情况下，一个社会就需要通过伦理道德这一非正式的制度安排的力量来克服“搭便车”问题。毕竟，普遍信仰和价值能够“黏合”个体所扮演的诸多社会角色，填补正式约束力的空白；同时，这些非正式制度往往能够降低交易成本、润滑社会关系，与正式制度互为补充、相得益彰。

当代中国共享经济的发展并不缺少日新月异的技术创新和商业理念创新，而是缺少全民族共同信仰的道德文化。改革开放40多年来，经济建设高速发展的同时，道德文化建设并未同步进行，由此引发出许多的社会问题，也影响了经济的进一步发展。共享作为一项社会化程度很高的经济活动，必须有能够凝聚全社会的道德文化作为精神支持，这就是儒家反复强调“义利”关系的原因，也是马克斯·韦伯强调欧美资本主义发展的最终动力是新教伦理的原因，更是涩泽荣一强调只有“论语加算盘”才能推动日本资本主义持续发展的原因。鉴于资源有限性和人类欲望无限性的永恒矛盾，人类的经济活动必须得到精神文明的有力指导，才能保证可持续发展，这是中古寺院经济的发展给我们的最大启示。

(责任编辑: 李文彬)

① 数据来源: 国家信息中心《中国共享经济发展年度报告(2019)》。

② Belk R., 2014, You Are What You Can Access: Sharing and Collaborative Consumption Online. *Journal of Business Research*, 67 (8), 1595 - 1600.

③ Botsman R., R. Rogers, 2010, *What's Mine is Yours: How Collaborative Consumption is Changing the Way We Live*, New York: Harper Collins.