

· 研究生论坛 ·

略论“仙佛合宗”的当代宗教形式

——以厦门岛为中心

卢笑迎

提 要：“仙佛合宗”作为一种修道理论，对佛道二教的思想交融产生了深远的影响，并逐渐成为一种宗教实践形式。在厦门岛，这种“仙佛合宗”的宗教形式在当代表现得尤为明显，颇具特色：宫观与寺庙合一的道场、亦僧亦道的“住宫和尚”和“住宫菜姑”、佛道双融的宗教仪式与神诞节庆活动。本文认为：当代“仙佛合宗”信仰有进一步俗世化的趋势；而佛道二教的核心思想与二大宗教界内、外人士的圆融和合的超越宗教的思维特征，是“仙佛合宗”现象从中国古代一直延续到现在的根本原因。

卢笑迎，厦门大学哲学系博士研究生。

关键词：仙佛合宗 宗教 当代形式

“仙佛合宗”是明末清初道教伍柳派提出的观点，该派的代表人物伍守阳在其著作《仙佛合宗语录》自序中指出：“仙宗果位，了证长生；佛宗果位，了证无生。然而了证无生，必以了证长生为实旨。了证长生，必以了证无生为终始。所谓性命双修者也……名曰合宗者，欲使天下后世同志圣真，知性命双修为要也”。其中，“仙宗”指的是道教，而“佛宗”则是指佛教，伍守阳认为，无论是道教追求长生久视成仙，还是佛教要达到超越生死成佛的境界，无不是通过“性命双修”的途径实现的。

古文的“合”，《说文解字》释云：“合，合口也。从亼从口。”有合二为一的涵义。至于古汉语的“宗”，属于会意字，《说文解字》曰：“宗，尊祖庙也。从宀从示。”所谓“宀”，即屋也；而“示”字，表示置祭品于祭桌上。所以，“合宗”的涵义为，相同祖宗者，可同屋而祭祀。这样的解释确实比较贴切地描述了佛教传入中国时的“仙佛合宗”现象。《后汉书》卷四十二《楚王英传》说楚王英：“晚节更喜黄老，学为浮屠斋戒祭祀”、“楚王英通黄老之微言，尚浮屠之仁祠”。浮屠，是当初对佛陀的译音，在东汉初期人们就认为神仙老子与佛陀可以共祀。

如果我们从现代宗教修行的视域来分析，所谓的“仙佛合宗”，是指佛、道二教具有相同的修道方法论或成道途径。世界上任何一个成熟的宗教无不是在个人修道方法论的基础上衍生、扩展形成的修道思想体系，换言之，宗教体系的核心之一是修道方法论。所以佛道二教修道方法论的融通，是二教在宗教其他方面融合的基础和依据。“仙佛合宗”的观点可说是对东汉至明末清初，佛、道二教在经典、哲学思想、禁忌、科仪等方面

出现融通现象的归纳总结和理论升华，也为佛、道二教从宗教实践层面的进一步融合提供了理论依据。

早期的“仙佛合宗”形式是以佛教依附于道家道教。“早自东汉初佛教传入中土时，便依附于黄老道教以行，而东汉安世高、支娄迦讖则采老子及道教说以译经。”通过“格义”的方式以老庄玄学来解说佛经，借用道家道教的概念术语、哲理思想、修行方术来翻译佛教典籍，逐渐形成了有别于印度佛教的具有浓厚中国文化色彩的中国佛教。随着中国佛教思想体系的完善以及宗教组织的壮大，形成了儒、释、道三家鼎立的局面，佛道之争也从此开始。期间有“化胡”、“夷夏”、“正邪”、“真伪”、“先后”、“本末”等的争辩，出现了“会昌法难”与“元代焚经”等历史上佛道纷争最突出、最激烈的事件，探究其原因，这些争论和事件均是围绕着宗教团体之间的政治权势之争，而非义理之争。然而也正是在纷争的过程中，佛道二教均看到了自身的不足，进一步向对方、儒家、道家、玄学融摄养分以完善各自的思想体系，逐渐出现了三教合一的趋势。“仙佛合宗”论点的提出是对三教合一现象的理论总结，且看邓徽绩为《仙佛合宗》作的“叙”：“夫儒者存心养性以合天，佛氏明心见性以大觉，仙家清心练性以了道。三教之所以为教，无非此身心性命而已。仙佛之道，即圣贤之道也。……仙可合于佛，不即合于儒耶？”“仙佛合宗”不单是佛道二教间的互摄，而是指儒、释、道三教的融合。明清以后随着佛、道二教进一步走向民间化和俗世化，“仙佛合宗”形式除了义理上的融通外，更多的是体现在宗教实践层面上的融合，如宗教组织、修道场所、科仪制度、神仙谱系等。

可以说，二千多年来“仙佛合宗”的进程从来没有

停止过，直到现在“仙佛合宗”也在继续进行着。那么，当代的“仙佛合宗”形式体现在哪些方面呢？本文拟以厦门岛为中心，通过田野调查的方式，以发掘当代的佛道融通的新形式和特征。

厦门是中国东南沿海的门户，是中国最早设立的五大大经济特区之一，经济文化比较发达，具有全国乃至全世界各种宗教形态。麻雀虽小，五脏俱全，独特的地理位置决定了厦门的宗教形式，既有当地的地方特色，又能够体现中国当代的宗教信仰特点。所以，研究厦门岛上的“仙佛合宗”的形式可窥见当代中国佛道交融的一斑。本文将从佛道二教的宗教活动场所、僧侣的行为、宗教仪式活动这几方面揭示当代的“仙佛合宗”的特点。

一、“仙佛合宗”的道场：宫观与寺院合一

“寺（岩）、院、庵、堂”是我国汉传佛教僧、尼住修、传法活动场所的通称，与传统道教的“观、庙、宫、殿”的道士修真场所名称有着根本的不同。普通人往往将佛教寺院称之为“寺庙”，这一方面反映了普通民众对佛、道二教道场融合的一种“仙佛合宗”认识，另一方面也反映了道教道场已经转化为佛教道场，这点在厦门岛尤为明显。目前在宗教局登记注册的岛内佛教寺院 24 个，道教宫观 3 个，从统计数字上看佛教寺庙数远多于道教宫观庙宇数。在这 24 个佛教寺院中，有 5 个由道教的宫观改建而成，有 4 个是僧人直接入住宫庙而成佛教场所。此外，厦门岛上还有一些民间宫庙，从宗教管理的角度来看，是个非佛非道的场所，但却同时奉祀着道教的神仙和佛教的菩萨，是亦佛亦道的“仙佛合宗”宫庙。因此，能够体现厦门岛内佛、道宗教活动场的“仙佛合宗”道场主要有三种形式：昔日道教宫观改建成为佛教寺院、佛教僧人入住道教宫庙成为住僧宫庙、神仙与菩萨合祀的民间宫庙。由于篇幅的限制，下面将各举一例以说明之。

（一）昔日的道教宫观改建为佛教寺院

天界寺，原称醉仙岩，又名醴泉洞，俗称仙洞。醉仙岩原为道教宫庙，始建于明神宗万历十一年（1583）。据明代倪冻在《醉仙岩》中记载：“忽小僮见积沙有小窠，匍入，特一磁炉奉祀。池大夫集耆老募工开凿，中有石瓦，汗滴滴下，聚于石窍。窍深近二尺，水常满，挹尽复满。水浆色，味甘，恍似锡山第二泉，可为酒。其名‘醉仙’，以此故。乃筑小井，前后各室一区，塑九仙祀之。”有牧童在岩沙窟间发现有洞，爬进去后，拿出一个瓷香炉，就放在洞口点香奉祀，当地的池大夫会同诸乡绅集资开凿岩洞。开凿后，发现洞内有泉流淌，味甘冽如醴酒，因名之为“醉仙”，同时在岩洞前后各建小庙一间，塑九仙神像奉祀。改醉仙岩为佛教的天界寺始于乾隆四十二年（1777），当时有厦门名士黄日纪在醉仙岩读书，山岩住僧月松与黄友善，乃与黄谋划在醉仙岩侧幕建天界寺。

天界寺几经毁坏和募资重建，最后的一次修建是

1985 年，对寺院的殿宇进行了全面的翻修，正中是大雄宝殿，左侧是仙公殿（又称“醉仙岩”），右侧是地藏殿。“醉仙岩”与“醴泉洞”一样奉祀何氏九仙，玻璃神龛里何氏九仙像的后面是千手千眼观音菩萨的塑像，所以在最靠近玻璃神龛的柱子上的楹联是“广布慈云求大士，回生妙术托仙翁”，观世音菩萨又称“白衣大士”，联中的“大士”指的就是观世音菩萨，该联描绘了仙佛共同救渡众生的景象；醉仙岩的门柱上刻着“醉里参禅因缘香火，仙中谈奕世事评棋”，而大雄宝殿的楹联则写着：“仙佛有灵，十年早遂南金愿；洞天圆梦，雨夜如闻水竹声”，在人们的心目中仙佛从来就是合一的。

至于“醴泉洞”，现仍属于天界寺的管辖范围，洞内依然供奉“何氏九仙”，但已被称为“仙公菩萨”（见图一），据看守仙洞香火的老菜姑说，无论是天界寺内的僧人，还是来天界寺参访的僧、尼都会来到洞里礼拜仙公；仙公非常灵验，有求必应，所以香火非常兴旺。



图一：醴泉洞的仙公菩萨条幅

（二）佛教僧人入住道教宫庙成为住僧宫庙

宫庙，原为道教及民间信仰奉神灵的庙宇，在厦门这类庙宇遍布街巷、码头、村社。除了规模较大的祀神宫庙由所属社区公推老人负责看管香火外，一般宫庙没有专人管理。清中叶以来，厦门有些寺僧为追求香资收入，选择香火旺的宫庙住进，自任主持，并经营成为该派系所属的子孙宫庙，代代相传。其中有文字记载最早的是虎溪岩派寺僧意藏于乾隆末住进朝天宫，此后不断有僧人住进宫庙，高峰时期达到 30 多所。现仍有僧人住持是养真宫，也称为能仁寺。

养真宫现位于厦门市思明区养真宫街 32 号，始建于明万历十七年（1589），原祀道教地方俗神保生大帝吴真人和妈祖，香火非常兴旺。光绪二十二年（1896），漳州南山寺僧佛乘和尚入宫主持，将大殿原祀吴真人及妈祖神像移进后殿，并应庙宇董事会的要求在殿前塑奉吕祖（吕纯阳）神像，以供扶乩活动之用。1992 年，由僧能元法师主持，对庙宇进行全面翻修改建，前殿供奉的是吕祖神像，后殿供奉的是佛教的释迦牟尼佛、地藏菩萨、观世音菩萨，是个典型的“仙佛合宗”道场。

现在的养真宫香火仍然非常兴旺，除了举办佛教的法事、法会活动外，每年的农历 8 月 15 会举办盛大的扶乩、占卜和祈愿活动。从石柱楹联的内容还能看出原来

供奉吴真人和妈祖的迹象，一入门的石柱楹联刻着：“母道昭垂梯山航海，慈心严育阜物安民。”显然是歌颂妈祖圣德的；另一对石柱楹联是：“养性修身名登仙籍，真方妙诀泽被群生”，是赞颂吴真人修炼成仙、济世渡人的恩德。在吕祖神龛前的柱子上，是现在厦门南普陀寺的圆智法师撰写的对联：“释道融通，为无为万物化修身养性；佛仙归宗，事无事苍生济世德真功”（见图二）。“为无为，事无事，味无味，大小多少抱怨以德”是《道德经》六十三章的内容。法师认为：佛道是融通的，佛仙是合宗的；修道的途径相同，济世度人的功德也无异。仙佛合宗的内涵在这里得到充分的诠释，无论是“佛仙归宗”还是“仙佛合宗”，均体现了当代人对佛、道二教关系的一种认识。



图二：养真宫的吕祖像

（三）神仙与菩萨合祀的民间宫庙

除了住僧宫庙以外，据厦门宗教局的不完全统计，超过 10 平方米的、称之为民间信仰点的宫庙有 100 多所，远远超过登记注册的佛、道二教道场。这些宫庙一般奉祀建造该宫庙的社区或村民信仰的神灵，这些神灵有佛教的佛、菩萨，有当地信仰的道教俗神妈祖和保生大帝吴真人等，这些神灵或是单独奉祀，或是合祀，其中以神仙与佛菩萨合祀的宫庙居多，东岳庙就是其中的典型。

东岳庙，现位于中山公园北内，前殿供奉的是道教的东岳大帝，乾隆年间修订的《鹭江志》载：“崇祀东帝并十殿阎罗”。后殿供奉的是佛教的地藏王菩萨。民间既称其为“东岳庙”，也称“地藏王宫”。

东岳大帝是道教所奉的泰山神。东岳泰山被认为是五岳之首。泰山神为五岳神之首。唐玄宗封其为“天齐王”，宋大中祥符元年（1008）封为“广生帝君天齐王”，加号“仁圣”，大中祥符四年封为“天齐仁圣帝”。元至元二十八年（1291）封为“天齐大生仁圣帝”。《元始天尊说东岳化身济生度死拔罪解冤保命妙经》曰：“泰山元帅累朝节封东岳大生天齐仁元圣帝，气应青阳，位尊震位，独居中界，统摄万灵。掌人间善恶之权，司阴府是非之目，案判七十二曹，刑分三十六岳，惩奸罚恶，录死注生，化形四岳四天圣帝，抚育六合万物群生。”所以，东岳大帝是“掌人间善恶之权”“注死录生”的大神。

地藏王菩萨是中国佛教中称之为“大愿第一”的菩萨，《地藏菩萨本愿经》中记载他在佛陀面前立下的大誓愿：“我今尽未来际不可计劫，为是罪苦六道众生，广设方便，尽令解脱，而我自身，方成佛道。”“却后百千万亿劫中，应有世界，所有地狱及三恶道诸罪苦众生，誓愿救拔，令离地狱恶趣，畜生饿鬼等，如是罪报等人，尽成佛竟，我然后方成正等正觉。”这就是人们熟知的“地狱不空，誓不成佛，众生度尽，方证菩提”之大宏誓愿。

东岳大帝和地藏王菩萨，一个是惩奸罚恶、录死注生的道教神仙，一个是救拔众生解脱生死苦海的佛教菩萨，合祀在同一宫庙中，如同一家中的严父和慈母，一个唱红脸，一个唱白脸，共同教化“刚强难调”的芸芸众生。谁能说此地仙佛不是“合宗”的呢？

二、“仙佛合宗”的僧侣： “住宫和尚”和“住宫菜姑”

僧人与道士是佛、道二教宗教团体组织的核心人物，他们是佛道二教宗教观念和思想的信仰者和传播者，也是宗教情感的体验者，宗教行为的实践者。从僧人和道士表现出的佛、道融合的思想行为，直接体现了“仙佛合宗”形式。

这种在僧人或道士身上体现的“仙佛合宗”行为在历史上屡见不鲜。例如，南北朝时代北魏的高僧昙鸾大师（476—542），曾因病求“长生不老”的神仙方术，到茅山向著名的道教学者陶弘景学习养身之术；南北朝时期的天台三祖慧思，他的佛教思想便融摄了道教的内容，他在《南岳思大禅师立誓愿文》：“诸法性相虽空寂，善恶行业必有报。誓愿入山学神仙，得长命力求佛道”，“为大乘故入深山，愿速成就大仙人，寿命长远具神通”^⑩，他的修行方法已经与道教融合为一。此外，还有由道入佛的道徒甄鸾、道士杜×，也有由佛入道僧人薛道光、柳华阳等。

如果说历史上的僧人或道士身上体现的“仙佛合宗”行为，是佛道二教中僧侣的个体行为；而厦门当代僧侣的“仙佛合宗”行为，体现的是僧团的集体行为，“住宫和尚”和“住宫菜姑”的出现是这种行为的最好例证。

（一）亦僧亦道的“住宫和尚”

“住宫和尚”的盛行是厦门岛宗教界的一大特色，据《厦门佛教志》记载：“自清中叶嘉庆初年（1797 - 1809）虎溪岩五代寺僧真密主持朝天宫开始，此后有许多僧人进驻神道宫庙，以追求香火收入并形成风气，据清末民国初期统计，岛上住僧宫庙达 30 多座，远超过住寺的僧人。”^⑪僧人入住宫庙后，除有些宫庙如养真宫改为主祀佛、菩萨的佛教道场外，大部分宫庙并未因住进僧人而改变其原奉祀的道教或民间信仰的神灵，“住宫和尚”作为宫庙的神职人员，为信众祈神赐福、禳鬼消灾，参与例如占卜、扶乩等属于道教或民间信仰的各种宗教仪式活动，出现了神佛不分，亦僧亦道的“仙佛合宗”的

形式。

虽然《厦门佛教志》从宗教情感立场出发，对从清朝到解放前的“住宫和尚”的盛行持批评的态度，斥之为“厦门佛教的一大流弊”、“招致佛教衰败的不良后果”^⑩。但是从另一侧面反映了佛、道二教已进一步合流而且有民间化、世俗化的趋势。厦门民众似乎有超越宗教派别的思想意识，对是僧人还是道士“起着沟通信仰者（人）与信仰对象（神）的桥梁作用”并不介意，才使“住宫和尚”这种“仙佛合宗”的现象得以盛行。

现在唯一的“住宫寺庙”养真宫，作为宗教局注册登记的佛教活动场所，仍有住宫的僧人 10 名左右，虽然不再象住宫的早期一样参与主持扶乩活动，但仍为宫里举办的扶乩、祈愿活动提供后勤管理服务，毕竟宫庙香火之兴旺是依赖当地民众对“仙公”灵验的信仰。

（二）“三教合一”的“住宫菜姑”

20 世纪 30 年代前后，佛教住僧宫庙大部分改由菜姑主持，如丹霞宫、西庵宫、灵应殿等。现在，在思明区禾山塘边社 57 号的塘边宫、思明区福河街 57 号的福河宫作为民间信仰的宫庙，仍有住宫的菜姑；天界寺“醴泉洞”也是由菜姑管理。

菜姑是近代闽南佛教史上出现的全国仅见的出家女众。她们不剃度落发，不受比丘尼戒，却同样出家主持寺院，过独身、持斋、修禅的僧尼生活，地方上常将这类出家女众通称为“菜姑”^⑪。菜姑的出家形式，不符合传统佛教的出家规范，介乎于女众出家的“比丘尼”和在家女众“优婆夷”之间，在中国汉传佛教中独具一格。存在这一现象的原因，与闽南一带的崇尚儒家理学有关。闽南的漳、泉二地，向来有“朱子过化、礼仪之邦”的称誉。朱熹在出任同安主簿时就极力反对女子出家为尼，提出“民欲为僧者，禁之”。其后在漳州知府任内，更是一再严申禁止女子落发出家。至此以后，闽南地区把女子落发出家，视为败坏伦理道德的悖逆行为。因此，数百年来在闽南一代，罕见女子削发为尼的现象。

如果说禁止女子削发为尼是儒、佛冲突斗争的结果，那么带发出家“菜姑”的出现，体现的则是儒、佛之间的妥协和融合。菜姑出家后一般是住在佛教的寺院、庵、堂中，“住僧宫庙”出现后，“在 20 世纪 30 年代前后，以上宫庙大部分改由菜姑主持，如丹霞宫、西庵宫、灵应殿等”^⑫。菜姑入住宫庙后，奉守佛教的戒律，吃素念经，侍奉宫庙的道教神仙，管理香火。菜姑作为沟通人与神之间的桥梁，当有信众来捐资添油时，由她告知并祈求“仙公”赐福于他（她）；当有信众占卜时，她在旁边翻译占卜结果中所体现的神的旨意；当占卜的结果不如信众所愿时，由她向“仙公”祈求神力加持以满足信众所求。住宫菜姑的行为，明显已是“三教合一”，当然也是“仙佛合宗”了。

三、“仙佛合宗”的宗教仪式活动： 佛道融合的神诞活动和民间信仰活动

佛教传入中土后，在形成中国佛教的本土化过程中，

为满足信众的需要逐渐将民间传统节日的活动纳入佛教的法事、法会活动。而与民间信仰有密切关系的道教同样也吸收了民间的节庆活动，因此出现了“亦佛亦道”的节庆活动。最具代表性的要数中国民间称为“鬼节”或“7 月半”的传统节日，佛、道二教均在农历 7 月 15 日举办法会，佛教称为“盂兰盆节”，道教称之为“中元节”。在这一天，佛教的寺院、道教的宫观均会举办法会为信众超度祖先或亲人的亡灵，虽然二教在仪式、程序和诵读的经典有所不同，但在一般民众看来他们也没有太大的差别，通过这样的超度仪式同样能够达到表达他们对已逝亲人的关切和哀思。厦门岛上能够体现“仙佛合宗”的宗教仪式活动，除了“中元节”与国内其它地方没有差别外，还有一些具地方特色的宗教活动，如佛教寺院庆祝道教神诞活动、佛道双融的民间宗教信仰活动。

（一）佛寺院庆祝道教神诞活动

“天公生”是厦门的所有佛寺院均要庆祝的道教神诞活动。“天公”是闽南一带对“玉皇大帝”的称谓。玉皇大帝是道教神仙谱系中地位最高的神灵，《上清灵宝大法》卷十《三界所治门》云：“昊天上帝，诸天上帝，仙真之王，圣真之主。掌万天升降之权，司群品生成之机。三洞四辅禁经之标格，大梵至妙无为之神威，乃三界万神、三洞仙真之上帝君也。故以形象言之谓之天，以主宰言之谓之帝。故曰玉真天帝玄穹至圣玉皇大帝。”^⑬然而正是玉皇大帝，这样一位统驭三界诸神，主宰一切至尊无比，至高无上的道教天神，不知从何时开始，已被厦门的佛教纳入其神灵谱系，因此在他的诞辰日——每年的农历正月初九，厦门所有的佛教寺院与道观一样均要举办隆重的法会，庆祝他的诞辰。

在前面所述的“仙佛合宗”道场中，如由道观改建的寺院、住僧宫庙，因仍保留原来祀奉的神仙，所以对道教神灵的诞辰日或入住宫庙的纪念日均会举办法事活动，如养真宫中的吕祖的入宫纪念日是每年的农历 8 月 15 日，在这一天养真宫会举办盛大的扶乩、占验和祈愿活动；天界寺在每年的农历 10 月 25 日 - 27 日均会举办盛大的法会以纪念何氏九仙的诞辰。

（二）佛道双融的民间信仰活动

以“家家有神龛，天天拜神灵”来形容厦门本地人的信仰并不为过，在厦门本地人的家里、商场、宾馆、酒楼或街边寻常店铺，我们常常会发现其间有安放神灵的神龛，大部分的神龛往往是以“仙佛合宗”形式供奉着神灵，如佛教的观世音菩萨、道教的财神、土地公、关帝。他们的信仰往往是“仙佛合宗”形式，并没有所谓的宗教教派的区分，只是在他们供奉的功利心态中认为这些神灵有神力和功用的差别，在他们看来佛、菩萨能够保佑他们平安吉祥，而财神是能够为他们带来财富，土地公和关帝则是镇宅、辟邪。除了每天点香烛礼拜神龛中的神灵外，他们在每月的初一、十五都要礼佛和拜观音，初二、十六烧纸钱拜“门口公”和天神。

三、简短结语

从宗教的组织、信徒的数量、道场的规模和数量上看,厦门的道教远不如佛教兴盛,如果说早期的“仙佛合宗”是以佛教依附道教的形式出现,而当代的“仙佛合宗”则以道教依附于佛教的方式得到体现。只是当代的中国佛教经过两千多年的发展,已不是从印度传入中土初期与本土道教有根本区别的佛教,而道教也不是当初的从民间方仙道术的基础上发展而成的道教,经过漫长时期的儒、释、道三教的融合,当代的佛教与道教,如同太极图中的阴阳鱼,两鱼互纠在一起,在福建厦门地区民众心目里,已经很难分辨出彼此的差别了。所以,当代道教所依附的佛教,已是佛道融通或者说是“仙佛合宗”的佛教。

其次,当代“仙佛合宗”信仰有进一步俗世化的趋势。宗教与风俗是两种不同的“社会形式”^⑩。佛道二教的宗教仪式、行为已融入普通民众的日常生活世界中,即由宗教形式转变为风俗形式。人们经常引用“每个中国人都头戴儒冠(在国事典礼上),身着道袍(在民间有人得病请道士光临时),足蹬僧履(民间举行丧礼时)。”来说明中国人信仰的多元性,其实还不如用来形容中国人信仰的俗世化和功利性贴切。例如,厦门本地人通常在乔迁新居、店铺或酒店开张时安放仙佛共祀的神龛;在初一、十五礼佛,初二、十六拜“门口公”;他们这些亦佛亦道的“仙佛合宗”行为,并不能说明他们有虔诚的宗教信仰,而是出于实际生活需要的功利目的,其宗教性日益消失而风俗意味更为浓厚。

“仙佛合宗”信仰俗世化的同时,也表现出宗教界内、外人士圆融和合的超越宗教的思维特点。在这次田野调查过程中,笔者走访了佛道二教的教内外人士对当代“仙佛合宗”看法和认识,其中有道士、僧人(包括宫观和寺院的主持)、佛教居士,还有政府公务员以及一些无宗教信仰的普通民众。他们大多没有读过佛道二教的核心经典,不知道有“仙佛合宗”的理论,更不知道有超凡入圣的“性命双修”途径。在他们看来,无论是道教的神仙还是佛教的佛菩萨均是神通广大、威力无边的超人,他们超越了人类的善恶是非对错,能够平等慈悲地救渡众生,所以当人们对命运不能掌控而产生迷茫和恐惧时,往往祈求于这些较高势力的仙佛而让他们的心灵得到慰藉。至于佛道二教的关系,虽然从宗教的角度有教界之分,但在一般人的看来他们都是导人向善的宗教。他们的这些朴素的圆融和合的超越宗教的认识却与佛道二教的核心思想不谋而合。佛教的般若类的核心

经典《金刚般若波罗密多经》记载着佛陀对须菩提的教诫:“复次,须菩提!是法平等,无有高下,是名阿耨多罗三藐三菩提;以无我、无人、无众生、无寿者,修一切善法,即得阿耨多罗三藐三菩提。”^⑪这里的“阿耨多罗三藐三菩提”,是梵语的译音,意译为“无上正等正觉”,是佛无上觉智,得到这种无上的、正确的、普遍的觉智,即名为“佛”。佛陀指出,修炼成道的方法没有宗教派别的高下之分,只要超越了人我是非的二元对立的认识,修行一切善法,均可以成佛。道教伍柳派的另一位代表人物,柳华阳禅师在他的著作《慧命经》曰:“盖千百世以上,千百世以下,此人此心,欲成乎其道者,无非性命,而性命合一者,无非风火,所谓天下无二道,圣人无二心。”^⑫柳华阳同样认为,无论成仙还是成佛均是通过身心性命的修炼而成,而与宗教派别无关。也正是因为佛道二教的核心思想与二宗教界内、外人士的这种圆融和合的超越宗教的思维特征,使“仙佛合宗”现象从二千多年以前一直延续到现在。

(本文写作过程中,承蒙盖建民教授悉心指导,特此感谢!)

(责任编辑:葛朴子)

伍守阳、柳华阳:《古本伍柳仙宗合集》上册,上海古籍出版社,1990年,第253页。

萧登福:《道家道教与中土佛教初期经义发展》,上海古籍出版社,2003年,第1页。

李养正:《佛道交涉史论要》,青松观香港道教学院,1999年,第332页。

伍守阳、柳华阳:《古本伍柳仙宗合集》上册,上海古籍出版社,1990年,第254页。

[清]薛起凤:《鹭江志》,鹭江出版社,1998年,第58页。

厦门市佛教协会:《厦门佛教志》,厦门大学出版社,2006年,第53页、第6页。

《道藏》第34册,第671页。

《大正藏》第13册,第777页。

《大正藏》第13册,第792页。

⑪《大正藏》第46册,第512页。

⑫⑬⑭⑮厦门市佛教协会:《厦门佛教志》,厦门大学出版社,2006年,第6页、第6页、第121页、第99页。

⑯《道藏》第30册,第730页。

⑰[德]盖奥尔格·西美尔著,林荣远译:《社会学——关于社会化形式的研究》,华夏出版社2004年第二版,第433页。

⑱《大正藏》第8册,第238页。

⑲《藏外道书》第5册,第891页。