

宋以降佛教士庶化——福建功德寺院个案研究^{*}

张小军

(凯里学院 民族研究院, 贵州 凯里 556099; 西南联合研究生院, 云南 昆明 650092;
清华大学 社会科学学院, 北京 100084)

[摘要] 文章主要通过以福建为主的东南功德寺院的历史演变个案,探讨东南佛教在宋代以后的士庶化过程这一过程与宋以降儒家文化走向民间社会的过程紧密相连,与国家制度和文化的下沉如华南民间信仰的国家化密切相关,也与华南大规模的宗族文化创造相伴随。佛教的士庶化一方面是国家佛教制度下沉到基层社会的过程;另一方面是士庶社会消费国家的佛教文化资本,将国家做到他们身边的结果。

[关键词] 佛教;功德寺院;士庶化;国家化;历史演变

[中图分类号] B947 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-5110(2024)04-0106-12

东南地域的佛教在唐以后始有较大发展,大致可以分为三个阶段:第一阶段是唐至五代,特别是五代的闽国与吴越佛教有显著发展,主要特点是“国家”的佛教。第二阶段是宋代,主要特点是佛教的士庶化。北宋的佛教士大夫化伴随着文治复兴,到南宋随着国家文化的下沉、佛教与儒家冲合相伴,一起走向民间社会,同时也伴随着国家佛教制度走向基层社会。第三阶段是元明时期,国家从三教并立到抑佛扬儒,佛教则以三教相融的方式更加下沉到民间社会扎根。有学者认为:宋元以来,佛教看起来在“走下坡路”,实际上仍在继续其本土化进程,走向“三教圆融”和方便宜行的修行方法。^① 无论国家对佛教的扬或抑,都在通过“佛教”定义、影响和建构着国家与民间的关系,进行历史文化时空中的佛教本土化。佛教的士庶化亦是本土化的一种重要方式,佛教的士庶化始终是在与国家的互动中完成的。

本文主要以福建为主的东南功德寺院的历史演变个案,探讨东南佛教在宋代以后的士庶化过程。这一过程与宋以降儒家文化走向民间社会的过程紧密相连,与国家文化的下沉如华南民间信仰的国家化密切相关,也与华南大规模的宗族文化创造相伴随。文章第一部分讨论功德寺院与国家佛教文化,其主要特点是皇室成员和官宦为求个人慎终与死后追荐而捐建寺院,这为后来的佛教士庶化与佛儒冲合下的佛教民间文化埋下了伏笔。第二部分是宋代开始的佛教士庶化,有一个功德寺院转向宗祠、檀越祠转向祖祠的过程,反映出国家寺院走向民间社会和佛儒冲合的加剧。第三部分通过国家的佛教管理制度,探讨了国家佛教管理如何伴随着佛教士庶化,通过国家财税和度牒等制度走向基层社会的过程。佛教的士庶化一方面是国家文化和制度下沉到基层社会的过程;另一方面是士庶社会消费国家的佛教文化资本,将国家做到他们身边的结果。

一、功德寺院与国家佛教文化^②

功德寺院的发端甚早。佛教自汉代在中国传播后,至南北朝已经为社会上层所接受,有了捐舍田财

^{*} [作者简介] 张小军,男,北京通州人,凯里学院特聘教授,西南联合研究生院合作导师,清华大学教授,研究方向为历史人类学、经济人类学、华南和西南地域研究等。

^① 史仲文,胡晓林.中国全史百卷本·第75卷·明代宗教史[M].北京:中国书籍出版社,2011;何孝荣.明朝佛教史论稿[M].北京:宗教文化出版社,2016:12.

^② 张小军.宗族化中的功德寺院[J].台湾宗教研究(第二卷),2002,(1).

建佛寺做功德的风气。历史上功德寺院的发展演变一直与国家关系密切，主要是皇室成员与宦官捐舍田财建立寺院，身后由僧人为其做追荐。本节结合福建地区为主的功德寺院的个案，理解中国佛教与国家、与乡土文化的密切关联，思考宋代以降中国佛教本土化的历史文化过程与地方化的特点，进一步理解礼俗互动中的儒佛之争以及国家文化的民间下沉。

宋代时佛教显盛，据《咸淳临安志》记载，南宋时期临安城内外寺院已增加到四百八十四所。南宋嘉定年间，国家制定“五山十刹”制度，将佛教寺院评为禅寺、教寺和律寺等，成为南宋时期朝廷品定佛教禅院的制度，同时也将教寺的世俗教化功能明确化。宋代是士大夫参政的黄金时代，他们推行儒家道统，因而成为国家与民间社会联系的重要群体。佛教的士大夫化反映在很多方面，如建立功德寺院，参与佛教经社的活动等，摩崖题刻中也多有士大夫的佛教作品。士大夫佛教还体现在一批外佛内儒或者外儒内佛的士大夫身上，他们参禅崇佛，将儒佛结合起来，共同走向民间。

宋代的东南地区承前启后，是功德寺院民间化的重要时期，主要特点是士大夫而非皇亲国戚在家乡建立功德寺院。士大夫信佛在当时也成为一种风气，许多人遁入空门，以追求精神上的安慰。佛教关于生死轮回之说，无论官、民，为许多人作为正统的文化接受。五代时，闽王王审知之子延钧曾襁病许愿，病好以后，要写经五藏，要度僧二万人，要饭僧三百万。他把闽中的上好良田施舍给寺院。^①在这样的崇佛风气之下，以佛寺作为个人慎终的场所，成为许多士大夫的追求。

范仲淹不仅是义庄和义族的开创者，也是功德寺院和祠堂制度的身体力行者。历史上，范仲淹曾在苏州自家坟山置功德寺，并于庆历年间奏请《置功德寺》额：

苏州天平山有白云泉，南有寺，……明古寺也。臣本家松楸，实在其侧，常令此寺照管。上件古寺屋宇，已应得条贯，伏望特赐一名额，取进止。牒。奉敕。宜赐白云寺为额。^②

范仲淹说得十分明白，当时他家的祖坟由白云寺照料管理，要请皇帝赐额。后来，义庄日渐废坏，宗族的田宅就寄寓于天平山坟寺。^③范仲淹的次子纯仁（哲宗时曾为相）也曾经“于天平山自置祭田一千三百付功德寺僧掌其入”^④。此外，范纯仁自己也建有功德寺褒贤禅院。^⑤范仲淹是义庄制度的倡导者，又为自家的功德寺奏请敕额，其子还置祭田让僧人掌管，可见在他们头脑中，尚没有一个儒家宗族规范和佛家功德寺院分离的意识。

王安石也曾经得到皇赐的功德寺。宋神宗熙宁中，赐江宁府蒋山太平兴国寺为王安石本家功德寺。徽宗时由于过房孙王棣自擅，“林木砍伐殆尽，寺宇荒废，莹域无人洒扫”。政和六年正月，徽宗下诏：“限此指挥到日，仰王棣不得干与应田产、米斛、钱物等，并令依王安石及其妻五氏在日事理施行。所有蒋山住持僧，下两街僧录选差前去，应林木不得辄有砍伐，庶以上称神考待遇安石之意”。^⑥皇帝亲理官宦士大夫的功德寺院，风气昭然。上文可见王安石的功德寺中，原有坟莹，说明此功德寺应为坟庵。

与王安石同时为官的司马光也曾为相，宋人俞文豹的《吹剑录》曾记载“温公不好佛，谓其微言不出儒书，而《家法》则云：十月，就寺斋僧、诵经，追荐祖先”^⑦。说明司马光家也有功德寺院，并在其中追荐祖先。可见其家的功德寺院可能来自其父，因为一般的功德寺院是为自己做追荐。司马光的父亲司马池曾为兵部郎中、天章阁待制，官居四品。这也可能是一个两代功德寺院的例子，与上述范仲淹的两代功德寺一样。重要的是，宋代记录的语言：在佛寺“追荐祖先”——不是在儒家倡导的祠堂，而是在佛寺。

① 朱维幹.福建史稿(上册)[M].福州:福建教育出版社,1985.

② 范国祥.置功德寺[A].范文正公全集(第8帙)[M].杭州:浙江文艺出版社,1998.

③ (宋)范仲淹.清宪公续定规矩·范氏复义宅记[A].范文正公文集(卷八)[M].北京:中华书局,1985.

④ (宋)范仲淹.刻义庄家规叙[A].范文正公文集(卷八)[M].北京:中华书局,1985.

⑤ 参见黄敏枝.宋代佛教经济史论集[M].台湾:学生书局,1989:287.

⑥ (清)黄以周.续资治通鉴长编拾补(10)卷三十五[M].北京:文物出版社,1987:91.

⑦ (清)陈梦雷.《说郛》第三函第二十九章[A].古今图书集成(98)·博物汇编·神异典(第58卷)[M].扬州:广陵书社,2011:166.

而且先说司马光不好佛,又说在佛寺追荐祖先。可见佛教的士大夫化之儒佛相融的特点。

在福建,功德寺院遍及全省。特别因为有五代时期闽国王审知对佛教的推动,使得功德寺在福建成为更加深厚的历史传统。福建阳村余氏有公曾为儒林郎,知温州平阳县“曾抽田壹石五斗舍入本处观音寺,每年七月十五日,本寺修斋追荐”^①。宥公所处,时在五代。福建的佛教在五代至宋时达到极盛,《八闽通志》说佛有寺始于后汉,而东南郡县犹未有也。“自吴孙权始建,建初寺于江东,建洞元观于方山,而后寺观始蔓延诸郡以及于闽。历晋、宋、齐、梁而始盛,又历隋唐以及伪闽而益盛,至于宋极矣!名山胜地多为所占,绀宇琳宫罗布郡邑。自二氏较之,佛氏之居,视老氏又十八九焉”。^②宋代福建几乎是佛教最盛之地,有所谓“寺院所在不同,湖南不如江西,江西不如两浙,两浙不如闽中”^③。

功德寺,是儒佛冲与合的重要载体。儒家通过学习佛教进行的儒家化和文化下沉,体现出佛教的士庶化——士大夫化与庶民化。明万历年间翰林院侍讲、进士羌逢元在《黄氏族谱·泉州府开元寺檀樾祠祀田记》中说了一段十分有趣的话:“嘻佛恶贪,啼孔施仁,其道一也。宗功、祖德、式谷似之一气。”就是说,佛、儒的恶贪和施仁在道理上是一样的。这样的语言出自一个京城的士大夫,强调儒、佛间的界限并不分明,说明什么呢?原来,是要说其唐代先祖黄守恭舍田建寺时,并不知道佛为何物:“何知所谓菩萨?何知所谓因果”?黄守恭是种瓜得豆,起初无意为佛,并不知菩萨因果。这样,舍田建寺便可与宗族联系起来,由此为当时的黄氏子孙提供了宗族进入开元寺的合法性。^④

笔者据明黄仲昭修纂《八闽通志·寺观》的记载,整理摘举一些明确记载寺中有祠堂的功德寺院。^⑤其中所言宋代的情形为多:

兴化府莆田县:万松庵——在醴泉里芝山。宋吴世泽建。中有吴氏先祠,明景泰元年裔孙国耀重修。妙峰堂——元延祐元年僧隆源建,明洪武、正统、景泰间屡尝修葺,成化元年吴氏请为祠堂。大隐堂——元延祐二年僧隆源建,明景泰间复为余氏祠堂。万安水陆院——旧为敬善院,唐开元中建,宋天圣五年赐额“万安”,政和中改神霄宫,建炎初仍旧,内有欧阳詹祠堂。囊山慈寿寺——唐乾符三年诛茅为庵,四年更为延福院,光启二年王审知奏改“慈寿院”,有陈洪进、蔡襄祠堂。双峰显祖院——唐大顺间建,号“双峰文殊院”,五代梁开平四年圯于水,改建于寺东里许,翁承赞请赐今额。有承赞祠堂。中峰庵——在灵岩上游,有潘承垌祠堂。

福宁州福安县:南峰寺——五代晋天福三年建,内有郑奩枢祠。

汀州府长汀县:景星庵——在方湖之侧。宋端平间建,内有郡守李华祠。

《八闽通志·丘墓》部分记载:曹辅墓——墓下有院,建炎二年赐额曰“移孝效忠”,度僧守其祠堂。杨时撰墓志铭。

此外,一些功德坟寺记载可见《福州府志》《三山志》等。^⑥《福建族谱》也有从一些族谱中看到的记载,如建阳徐氏家族建造龙凤庵,“创自宋代我族内檀樾也”^⑦。

南宋咸淳元年兴化府的《荐福院方氏祠堂记》有“长官偿欲营精舍以奉先合族而未果”,于是六子“协力以成父志,请隙地于官,买南寺某司业圃以益之,于是荐福始有院。……旧祠长史、中丞、长官三世及六房始祖于法堂,……”。^⑧其中说长官为“奉先合族”,买田置荐福院并于其中建祠祭祖,反映出非儒家

① 余祖祥,等.余氏总谱·尚书公房谱序[M].1993.

② (明)黄仲昭.八闽通志[M].福州:福建人民出版社,1991.

③ 顾吉辰.宋代佛教史稿[M].郑州:中州古籍出版社,1993.

④ 张小军.佛寺与宗祠——明代泉州开元寺的历史个案研究[A].陈志明,张小军,张展鸿.传统与变迁——华南的文化和认同[M].北京:文津出版社,2000.

⑤ 参见张小军.宗族化中的功德寺院[J].台湾宗教研究(第二卷),2002,(1).

⑥ 参见黄敏枝.宋代佛教经济史论集[M].台北:学生书局,1989.

⑦ 参见陈支平.福建族谱[M].福州:福建人民出版社,1996.

⑧ 郑振满,丁荷生.福建宗教碑铭汇编·兴化府分册[M].福州:福建人民出版社,1995.

的规范。

在上述记载中,还不包括笔者曾经研究的阳村凤林寺、禅林寺和当地的一些功德寺院,以及泉州的承天寺和赐恩岩等功德寺院。^① 因为记载中常常无“功德院”字样或明确说有祠堂,所以无法准确估计功德寺院之数量。但若注意以下两点:一是当时的佛教寺院中,大部分为宦宦、士大夫所捐修,目的多为死后请僧人做功德;二是《八闽通志·丘墓》记载许多墓葬紧傍寺院,极有坟庵的可能,可以说功德寺还有很多,数量是相当惊人的。宋代是佛教寺院走向民间的重要时期。做功德寺,慎终是一重要理由。然而在实践中,会派生出其他内容。例如后来在这一风气下,有一些地方绅士借机立寺占田,有所谓“建一寺富一家”之说。

就功德寺院或者坟庵而言,有一种观点认为,宋代的坟庵习俗之形成,关键是封建家族利用此种形式,作为重构家族组织的重要手段。坟庵田产归家族所有,是族产的一个部分。^② 如果笼统谈论宋代,上述观点难以成立,因为坟庵是佛教功德寺院的传统,最初是施舍者的个人行为,与宗族和家族无关。功德寺庵被家族利用,是后来的事情,至多在南宋华南基层社会才开始了宗族化的过程,功德寺或者坟庵才被宗族所占。从阳村的个案看,早期的功德寺之创建并非家族或宗族行为。早期寺田所有权不是归属宗族或家族。

北宋重臣余靖据族谱记载祖籍出自阳村,《玉田县志》中说余氏“子孙因避乱迁于莆(莆田),又迁韶州(今广东韶关,又称曲江),宋襄国公靖盖其后云”^③。北宋当过丞相的余深,也为阳村余氏后裔,登元丰五年进士,大观元年(1107)任御史中丞。南宋绍熙元年(1190)的状元余复,也是阳村余氏后裔。余氏蝉林祠源于禅林寺,据《余氏总谱》:

第五代祖讳褐,……官至银青光禄大夫吏部尚书。初公之高祖,以前自建阳移于玉田,遂择地之胜,置家三阳。公豪杰慷慨,能有为者植力资生,所置产钱六十七贯五百文。其田分为四份。建隆年间,抽一份一百二十石种,舍入仙岩寺,今之旧院是也。后移寺于万山巅,故名禅林。兴殿宇轮奐壮丽,遂为功德寺。仍舍水牛十一头,灯本钱一百二十贯文,银香炉匣一百二十两重,罗汉五百躯,轮藏并法器家私,一完全备,有契书具载。佛殿后架影堂五间,塑公婆真像,及绘直下之子孙。后于宝庆年间,众以住僧香灯不职,影室颓弊,遂于众房集议于法堂,后新砌祠堂五间,面架科名楼对揖,乃移公婆真像于此,崇奉焉。^④

族谱记载:禅林寺是有赐额的功德寺,宋徽宗曾御题“檀越主尚书堂”六个大字,至今有仿制匾悬于三进正厅。^⑤ 《古田县志》也记载蝉林寺石刻有宋徽宗御题“檀越主尚书堂”六字。^⑥ 余廷章撰《余氏族谱·余氏重修功德禅林寺尚书公祠堂记》,“深,元丰进士,宣和太宰,总百揆,封卫国公,尝请诸朝宸翰,特赐大字六:檀越主尚书堂”。^⑦ 不过真实与否已经无从考证。檀越,是佛寺僧人对施主的尊称。檀越匾悬挂于有儒家意味的宗祠,多少显得有些不伦不类,却是其前身功德寺的写照。

二、从功德寺到宗祠:佛教文化的士庶化

宋代开始,围绕功德寺院开始出现了一种紧张甚至冲突的关系,即檀越(寺院施主)的族人与寺院僧

① 关于本节以下部分的研究可参见:张小军.再造宗族:福建阳村宗族“复兴”的研究[D].香港中文大学博士学位论文,1997.

② 宋三平.宋代的坟庵与封建家族[J].中国社会经济史研究,1995,(1).

③ (清)辛竟可.玉田县志[M].乾隆十六年.

④ 余祖祥,等.余氏总谱·尚书公房谱序[M].1993:31~32.

⑤ 余祖祥,等.余氏总谱·尚书公房谱序[M].1993:30.

⑥ 黄澄渊,修.古田县志·金石志(卷25)[M].余钟英,纂.1940.

⑦ (清)余廷章.余氏族谱·余氏重修功德禅林寺尚书公祠堂记[M].1813:32.

人围绕寺院权属的争执。笔者曾撰文论述过宋代范仲淹的功德寺院,原本寄于功德寺的廩库如何被子孙追回重建义庄,并建立最初的救助公堂——“岁寒堂”的情形:

其廩庾因寄于天平坟寺,乃或颛利废约,渔入蠹出,岁计大乏,邦族愤叹。前数岁,五世孙良器、伯璉独奋然请于官,至闻于朝,为尽逐僦者,以宅还范氏,则出私钱筑垣百有八十寻,大起岁寒堂峙廩其旁,且为列屋,芘其族之尤贫者焉,于是义庄岿然复兴。^①

后来的《清宪公续定规矩》(1210)记载范仲淹的“天平功德寺,乃文正公奏请追福祖先之地。为子孙者,所当相与扶持,不废香火”,反映出族人子孙如何与僧人争夺功德寺院的情形。^②

福建兴化府的方廷范祠曾有一通南宋咸淳元年(1265)的《荐福院方氏祠堂记》碑,记载了方廷范曾官长溪、古田、长乐三邑,后定居莆田,死后“葬灵隐山,以子贵而赐金紫”,犹号“长官”。该荐福院佛寺建立伊始,就是为了“欲营精舍以奉先合族”。碑中实际上提到有两处佛寺:一是荐福院;二是方廷范所葬灵隐山的金紫墓,应有墓庵。在后来明代建文年间的《方氏祠堂记》中,已经明显有“去佛教”,不再提及佛教和佛寺,而是说“其奉先之所,则旧有荐福、灵隐二祠”^③。这里所称的“二祠”,并非说过去有宗祠,而是当时的荐福寺与灵隐坟庵。南宋景定元年(1260),因荐福院“院贫屋老,赋急债重,主僧宝熏计无所出,将委之而逃”。于是,一位官位寺丞的族人方演孙出私钱输官平债,经营两年,更新门庀殿堂,并代表宗族上书兴化郡府:

郡计取办僧刹久矣,新住持纳助军钱十分,满十年换帖者亦如之。问助军多寡,未尝问僧污洁,利乌得不坏?愿令本院岁纳助军一分,岁首输官,主僧许本宗官高者选举。

院以葺理而兴,以科敷而废。今后除圣洁大礼、二税、免丁、醋息、坑冶、米面、船甲、翎毛、知通仪从悉从古例输送,惟诸色泛敷,如修造司需求、赔补僧正偕脚试案等,官司所济无几,小院被累无穷,并乞蠲免。^④

以上可见宗族在与佛教之间既争夺又依存的关系中,相互促进与共存。一方面,族人说寺僧不洁,不称职,主张寺院的主僧要由宗族的位高者来选定;另一方面,说到荐福寺院的各种科税繁重,导致寺院最终因科敷而废。国家对寺院的出税之重,表明了国家对佛寺并非简单的宗教或仪式之管理,显示出国家权力特别是税收透过佛教而于民间社会之所在。后来,郡府向漕台、礼部申报,礼部亦回复郡府,但是,并没有回复说如何减免科税,而是赋予族人以寺院拜祠祭祖、拜墓蒸尝的权力。说南山是祝圣道场,过去有班佛殿而不拜祠堂者,自今祝香之后,应拜祠饮福,寺院要办面饭。祖墓过去多不预祭,自今以后,寺院要办酒食,请众拜扫。族人后来商议到:“宜着为规约,愿世守之”。^⑤反映出宋代已经有宗族入主寺院祭祖的情形。

元代,功德寺院的宗祠化仍在继续。如福建漳州常泰的景祥寺,有元至正六年的《重修景祥徐氏祠堂记》,记载了从宋到元景祥寺及其檀越祠的几起几伏:

近世巨室舍田创寺,主檀越祠,……粤先辈秘书寅公尚志时,物色于僧,既得志,遂捐资创寺,名立“景祥”,舍田七余顷。……宋季科征取给于寺,景祥遂而不支,惟佛殿、公祠独存。咸淳时,司干端衡公请于郡,允抽园租,充时思用。未几,被僧元规罔恤香火,以坟山为己业。高大父朝奉吉甫公执券证,乃白。^⑥

上文可见景祥寺中有檀越祠,初时并不是宗祠。宋代的科税导致景祥寺不支,只有佛殿和公祠独

① [宋]范仲淹.范仲淹全集[M].北京:中华书局,2020:1031~1032.

② 张小军.文治复兴与礼法变革——祠堂之制和祖先之礼的个案研究[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2012,(2).

③ 郑振满,丁荷生.福建宗教碑铭汇编·兴化府分册[M].福州:福建人民出版社,1995:81.

④ 郑振满,丁荷生.福建宗教碑铭汇编·兴化府分册[M].福州:福建人民出版社,1995:48~49.

⑤ 郑振满,丁荷生.福建宗教碑铭汇编·兴化府分册[M].福州:福建人民出版社,1995:48~49.

⑥ 郑振满,丁荷生.福建宗教碑铭汇编·兴化府分册[M].福州:福建人民出版社,1995:71~72.

存。南宋咸淳时，族人请求郡府允许寺院抽园租充用。没有多久寺僧罔顾族人香火，占坟山为己业。后族人拿出券证，才真相大白。后来重修寺院公祠，“使祖宗数百年之盛事复见于今日”。这段记载反映出族人如何批评僧人占坟山，不事祠堂香火，最后寺院为族人所控的情形。

另一通元至正十三年年的《南湖山郑氏祠堂记》记载了广化寺为后唐郑氏祖露公、庄公、淑公三兄弟之故居，寺有祠。宋代置兴化军，有侍御史伯玉公、祖母余氏创崇圣庵，每遇岁时，享祀祖忌。中元之时，僧人备礼，子孙拜谒。后来“僧或懈怠，礼有作辍”。于是状上，告诫僧院，并重立田亩契约，勒石立碑。^①也反映出寺院僧人如何懒惰不尽职守，不守礼拜，导致族人告官并对僧人告诫的情形。其中祖母余氏创崇圣庵，反映出女性在宗族中的地位。

在笔者做田野的蓝田，余氏禅林寺和李氏凤林寺在明代都演变为宗祠。^②从清代嘉庆年间族人余廷章撰写的族谱推断，禅林寺分出独立的宗族祠堂，应该是在从南宋宝庆年间(1225~1227)到元至正元年(1314)的约90年期间，宗祠完全吞并佛寺则应该是在明代前期。从上面族谱记载“宝庆年间，众以住僧香灯不职，影室颓弊，遂于众房集议于法堂，后新砌祠堂五间，面架科名楼对揖，乃移公婆真像于此，崇奉焉”。^③可见虽然当时可能寺院尚未成为从属祠堂的香火院，但已经不是过去禅林寺中的檀越祠或者伽蓝祠，而是明显以公婆为祭祀的家祠，即从寺院到宗祠，这是一个根本性的转折。

元至正元年的《余氏族谱·仙游给事崇龟序》，则将上述祭祖情形描述得更加清晰：“瑞峰香林长史有祠，仙岩禅林尚书公有祠，匾额六字宋徽宗御题。每岁冬至节，长史公子孙毕集祠下，正月六日尚书公子孙毕集仙岩祠下，率不下四五百人，以昭穆叙拜。”这里的祠堂虽然可能还没有吞并佛寺，但是分立的情形十分显然。《余氏族谱》说“此祠建自始祖五世孙福公，至公歿祠坏。其中继创不少，延至康熙年间，天寿二房原天七房大三家启淳字灏卿号太渊公之长子长孙将宁德富坝买来厝骨，移至禅林寺右，建为祖祠至今。”^④说明建立祠堂时间在康熙年间，位置也很清楚——在寺院(现为余氏香火院)之右，说明是独立的祠堂即现在的蝉林祠，康熙时有一个重新修建。

明代功德寺转变为宗祠开始形成规模，部分原因来自国家对佛教的抑制和对儒家的宽松。《八闽通志》曾说寺院并归，限僧数，禁私度私创，反映了当时福建社会的情况。王荣国自《八闽通志》整理出数例：福安县明洪武年间尚有寺32所，其中26所归并入资福寺等六寺；福清县明洪武年间尚有一百多所寺院，其中48所并入黄檗寺，77所并入报慈寺，26所并入灵石寺；漳州府明代寺院合为五禅寺。^⑤国家整顿和归并寺院，带来了佛教的式微，但是民间功德祠堂却逆袭发展。“万历以后，营建织造，溢经制数倍，加以征调、开采，民不得少休。迨阍人乱政，建第营坟，僭越亡等，功德私祠遍天下。盖二百余年，民力殫衰久矣。”^⑥这里的“功德私祠”，指的应不是寺院，而是祠堂。当时不称宗祠，而称“功德祠”，说明是借自对功德寺院中的檀越或伽蓝祠的称呼。由此来看，功德私祠遍天下的情形，从侧面反映出寺院衰而宗祠兴的情景。

除了禅林寺，余氏还有几座功德寺院，包括上面提到的香林寺，后来变为宗祠香林祠。它们的类似演变，印证了地方社会在南宋以后宗族化的过程。香林寺位于阳村镇香林村，族谱记载：“第五代祖讳诩十六公，是爲长史公也。……次讳猷，官御史大夫，……长史公婆合葬于香林，架造坟庵一所，匾曰瑞峰。……厥后御史公感钟鼓之梦，将公婆改葬于磨坑后洋。以旧域架造寺宇爲功德寺，名曰瑞峰香林寺。墓

① 郑振满，丁荷生.福建宗教碑铭汇编·兴化府分册[M].福州：福建人民出版社，1995：73~74.

② 张小军.再造宗族：福建阳村宗族“复兴”的研究[D].香港中文大学博士学位论文，1997.

③ (清)余廷章.余氏族谱·长史公谱序[M].1813：21~22.

④ (清)余廷章.余氏族谱·附上院禅林祠盖厝志[M].1813：166~167.其中落款“嘉庆十六年癸酉岁霞月，云路小舍天寿二房卅二世孙廷章敬志”。

⑤ 王荣国.福建佛教史[M].厦门：厦门大学出版社，1997.

⑥ (清)张廷玉，等.明史·卷五一——卷一〇一·明史卷七八·志第五四·食货二[M].长春：吉林人民出版社，1995：1225.

即今佛殿址也。立影堂于寝室之后,仰寺门晨夕供奉香灯,春秋洒扫墓坟,每岁冬至日,爲公婆追修。”^①县志记载香林寺“宋景德四年建,明洪武四年僧逃寺废。后御史余谏舍香林祠一座”。^②其中“后御史余谏舍香林祠”有误,因爲谏公是宋代舍田建寺者,不可能到明初建祠。但是此一记载有两点颇为重要:一是明初洪武间有建香林祠;二是为什么洪武四年(1371)僧逃寺废?说明当时可能有一个对佛教和僧人的排挤,之后便建立了宗祠香林祠。在这个过程中,香林寺变成了宗祠,带有香火院。格局与禅林祠十分相似。

蓝田余李两姓的宗祠因为来自功德寺院禅林寺与凤林寺,在后来演变为宗祠与佛寺(香火院)一体的情况。宗祠为主,香火院成为宗族的佛教场所。僧人帮助看守祠堂,耕种祠田(原来为寺田)。香火院是开放的寺院,外人可以来祭拜。寺僧也是开放和流动的。《古田县志》记载清代有“僧乃炽,闽县名家子,生有异相,且具凤根,皈依蓝田蝉林寺以僧”“大乘禅师住持蓝田蝉林寺,饱学好吟”。^③实际上,这个时候的禅林寺早已变为“蝉林祠”,用“蝉”代“禅”,明显反映出从佛寺到宗祠的转变。

为了解功德寺院从寺到祠的话语实践,笔者详细查阅了《余氏总谱》,其中对“寺”和“祠”的使用,有一个明晰的历史演变脉络(参见表 1)。

第一,从寺到祠的称呼变化。这可以划分为两个阶段:(1)宋元时期以“功德寺”“功德祠”为主称,祠堂仍然具有“功德”含义;这一阶段表现为“祖宗化”,即在儒家伦理之下,批评佛教做功德轮回,强调祭祖的儒家规范;(2)明代开始以“宗祠”称呼。这一阶段是宗祠化的阶段。宗族逐渐控制了祠堂和田产,形成了一套比较完善的宗祠规范。这两个阶段都是以“宗”化祠,不断把亲子、世系和权力关系化入祠堂。^④

表 1 禅林寺从寺到祠的名称^⑤

年代	用语	出处
南宋开禧三年(1207)	禅林寺/功德寺	《司理公再集谱序》(12~14 页)
元至正元年(1314)	“禅林尚书有祠”	《浚公重修余氏谱序》(28~31 页)
元至正十九年(1359)	禅林功德寺/尚书公祠	《运公重修余氏族谱序》(33~35 页)
明嘉靖年间(1522~)	蝉林祠/宗祠	《芝山族谱旧序》(43~45 页)
清嘉庆甲戌年(1814)	蝉联祠;“禅林祠至嘉庆十七年壬申岁修谱,次年改额曰蝉联”	《重修蝉联祠族谱序》(45 页) 《上院蝉联祠配享祖志》(182~183 页)

第二,从禅林——蝉林——蝉联的称呼变化。也分两个阶段:宋元时期称“禅”林,保留了佛教“禅”的意思;明以后改“禅”为“蝉”,消抹了佛教痕迹。“蝉林”一词沿用至今,80 年代重修蝉林祠,在宗祠三进大厅的墙上,书有“蝉林创祠祖”文:“……后移其寺于万山之巔曰蝉林祠,兴建殿宇,轮奂壮丽,遂为公德寺,……”。参考上引族谱,将“禅林”改“蝉林”、将“功德”改“公德”,以消除佛教的痕迹,正是宗祠化过程中典型的话语实践。

笔者曾撰文论述了明代泉州开元寺的族人如何争夺寺院的历史过程。^⑥泉州开元寺坐落于泉州市区,初建于唐,现存寺院为明末崇祯间重修,占地面积约七万平方米(近 130 亩),已经有 1300 余年的历史。

① 余廷章.余氏族谱·長史公譜序[M].1813:21~22.

② (清)辛竟可.玉田县志[M].乾隆十六年:426.

③ 黄澄渊,余钟英纂.古田县志·方外传(卷 6)[M].1940.

④ 李亦园.中国家族与其仪式[J].“中央研究院”民族研究所集刊,1985,(59).

⑤ 余祖祥,等.余氏总谱·尚书公房谱序[M].1993.

⑥ 张小军.佛寺与宗祠——明代泉州开元寺的历史个案研究[A].陈志明,张小军,张展鸿.传统与变迁——华南的文化和认同[M].北京:天津出版社,2000.

史。按照明代释元贤所撰《开元寺志·建置志》记载：

大开元万寿禅寺。唐垂拱二年(686)乙酉二月州民黄守恭昼梦一僧乞其地为寺。……请僧匡护主之。长寿壬辰,升为兴教寺。神龙乙巳,改额龙兴。玄宗二十六年(738),诏天下诸州,各建一寺,以纪年为名。有司复以应命,改额开元。历五代十国而至宋,旁创支院,一百廿区,支离不相属。至元乙酉(1285),僧录刘鉴义,白于福建行省平章伯颜,奏请合支院为一寺。赐额大开元万寿禅寺。^①

黄守恭因为舍了桑园建寺,僧人为黄设立了伽蓝(寺院保护神)祠,后来为檀樾(寺院施主)祠。据《开元寺志·建置志》记载:“檀樾祠。旧为伽蓝祠。在法堂之左。至元间,僧妙恩建。至正丁酉灾。洪武间,僧正映重建,岁久倾圮,浸人民间。万历二十四年,郡守程公朝京,究归寺,檀樾宪副黄公文炳,率族建祠,祀黄守恭长者。”^②开元寺虽然没有演变为宗祠,但其中的伽蓝祠却成了黄氏族人每年祭祖的场所,具有了宗祠的功能。

王瑞来的著作《士人走向民间:宋元变革与社会转型》讨论了南宋开启的宋元变革,主要特点就是士人走向民间。^③许理和(Erik Zürcher)曾在四世纪前后中国佛教的研究中,提出“士大夫佛教”的说法:“公元三世末和四世纪初经历了整个中国新型知识精英(intellectual elite)的形成,其中包括有教养的僧人,他们能够通过结合佛教教义与中国传统学术,成功地发展出特定形态的佛教,并在上层阶级中传布,我们称之为‘士大夫佛教’。”^④这一区别于当时“王室佛教”(如南北朝时期的功德寺院)的士大夫佛教传统,一直延续到唐代,甚至影响到著名的“古文运动”^⑤。但显然不同于本文所论宋以降的“佛教的士大夫化”。笔者曾讨论“文治复兴”与礼制变革,寻找从宋到明清华南社会的历史文化转型,不仅是士人走向民间,更是国家走向民间。佛教的士庶化正是伴随着这一过程而几乎同步发生的,包括东南和华南地区民间信仰的国家化和宗族的文化创造。^⑥

三、国家佛教制度的下沉

宋代早期,佛教为帝王所重视。宋太祖赵炅曾言“浮屠氏之教,有裨政治”。^⑦宋元到明清,佛教治理的国家制度及其影响逐渐走向民间社会;同时,民间佛教也在反向影响国家佛教制度的改变。杨庆堃曾经提出“制度性宗教”(institutional religion)和“弥散性宗教”(diffused religion)的概念。^⑧圣凯就此讨论了佛教在两者之间的关系:一方面民间社区中的佛教信仰仪式和生活会通过“社邑”“净行社”等形式融入乡村生活;另一方面也会在僧众领导下深深地“嵌入”权力结构和地方秩序中。并主张要依“制度性宗教”的视角进行观察,而非看成个别的、分散的佛教活动。^⑨历史上,佛教一直具有国家制度性和民

① 引自《泉州开元寺志》存本,参见张小军.佛寺与宗祠——明代泉州开元寺的历史个案研究[A].陈志明,张小军,张展鸿.传统与变迁——华南的文化和认同[M].北京:天津出版社,2000.

② 引自《泉州开元寺志》存本,参见张小军.佛寺与宗祠——明代泉州开元寺的历史个案研究[A].陈志明,张小军,张展鸿.传统与变迁——华南的文化和认同[M].北京:天津出版社,2000.

③ 王瑞来.士人走向民间:宋元变革与社会转型[M].桂林:广西师范大学出版社,2023.

④ [荷]许理和.佛教征服中国[M].李四龙,裴勇,等,译.南京:江苏人民出版社,1998:8.

⑤ 孙昌武.“古文运动”的社会与文学背景.唐代古文运动通论[M].北京:中华书局,2019:28~34.

⑥ 张小军.文治复兴与礼法变革——祠堂之制和祖先之礼的个案研究[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2012,(2).

⑦ 参见(宋)李焘.续资治通鉴长编·卷二三[EB/OL].<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=102878&remap=gb>,2024-05-03.

⑧ 杨庆堃.中国社会中的宗教[M].范丽珠,译,成都:四川人民出版社,2016.

⑨ 圣凯.生活、主体、内在——中国佛教社会史研究的三种转向[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2020,(2).

间弥散性双重存在,并非可以截然二分。本节所讨论的度牒制度和佛教管理制度,反映出国家制度性佛教的下沉以及与民间弥散性佛教的结合。

(一)功德寺院管理体制的民间化

在国家对功德寺院的管理方面,唐代已经设立“功德使”职。有一个从僧职到官职的演变过程。^①“贞元四年(788),崇玄馆罢大学士,后复置左右街功德使、东都功德使、修功德使,总僧、尼之籍及功役。”^②左右街功德使为长安东西两部分寺院和道观的监护者。《旧唐书》记载元和二年(807)“二月辛酉,诏僧尼道士全隶左右街功德使……”^③除了功德使作为国家官职,还设有寺院自我管理的僧官,属于僧录司管辖。宋代由鸿胪寺管理左、右街僧录司。明洪武十五年(1382)置僧录司,属礼部。负责任命寺庙住持,掌管度牒发放,管理全国寺院名册和僧尼名籍等。当时府设僧纲、州设僧正、县设僧会。^④体现出国家佛教管理制度中官治与僧治的双轨制。

宋代元丰改制,废止功德使制,佛教归于鸿胪寺,鸿胪寺主管祠祭、四夷朝贡、掌僧尼、道士、颁发度牒。一方面表明佛教属于国家礼仪的范畴,或者说是从国家礼仪角度安排佛教地位,另一方面也表明佛教是外来之事。南宋佛教管理归属于祠部,掌祀典、道释、祠庙、医药之政令等事。但重要处在于:与功德使司和鸿胪寺的国家中心地域管理不同,南宋的祠部(属于礼部)管理是面向全国僧尼的管理,可见民间佛教的管理已然是国家之举。刘长东曾辩论日本学者高雄义坚关于宋代功德使地位低下的观点,引证认为“宋初的功德使是由开封府尹兼任的,而宋初的开封府尹又以亲王为之,则功德使的权位也就不可谓之低下了”。^⑤不过,无论功德使的地位如何,重要的是看他与佛教治理的关系如何,以及佛教兴衰成败的国家制度安排。这里需要有一个“双向一体”的文化实践视角:

首先,自上向下。刘长东认为:佛教“伴随僧尼所属机构自功德使、鸿胪寺到祠部的变迁,其管辖范围也表现出一种从区域性和分散性向全国化和统一化发展的趋势,但这种发展趋势和僧尼所属机构的变迁一样,我们在其背后看不出有什么政府的施政意图在起作用,而是由前代功德使制的沿革及其在宋代的废兴造成的”^⑥。全国统一化的佛教管理自上向下是事实。这里的问题在于:佛教治理自下而上、自分散而统一的全国统一化难道不是政府的施政意图?作者其实也说:所谓的“南宋祠部不仅保留着原来对天下诸州僧尼帐籍度牒的知情权,而且又有了对天下教门事务的直接管理权。这种知情权和管理权的全国性的统一,无疑会给中央政府对全国僧、寺的宏观管理增添一些行政制度上的保障。而就政教关系而言,至少在制度上这会使宋代佛教的发展自主性更易受到政府的削弱或侵夺。宋代僧尼所属机构的变迁对宋代佛教发展的客观意义,大概就体现于这里”^⑦。可见,国家加强佛寺管理,恰恰是因为当时寺院泛滥,带来寺院地主土地经济等问题,国家度牒制度成为百姓逃避徭役的方式,因此施政意图就是要抑制或削弱佛教。国家的佛教制度于是需要下沉到民间,将分散的寺院进行统一管理和整并。

其次,自下向上。民间寺院既有国家管理的需要,同时也希望国家的介入,以正寺院之名,许多功德寺院希望得到国家赐额就是一个例子,体现出寺僧管理自民间向上的要求。前述莆田《荐福院方氏祠堂记》碑,记载了方廷范因其“欲营精舍以奉先合族而未果”,他的所谓“子贵”为官的6个儿子(分别任水部员外郎、秘书少监、著作郎、大理司直、礼部郎中等)“协力以成父志,请隙地于官,买南寺某司业圃以益

① 汤一介.功德使考[A].中国传统文化中的儒释道[M].北京:中国和平出版社,1988.

② 许嘉璐,黄永年.二十四史全译·新唐书(第2册)·卷四十八·志第三十八·百官(三)[M].上海:汉语大词典出版社,2004:1002~1003.

③ (后晋)刘昫,等.二十六史·旧唐书·卷15[M].北京:大众文艺出版社,1999:298.

④ 参见史仲文,胡晓林.中国全史百卷本·第75卷·明代宗教史[M].北京:中国书籍出版社,2011;何孝荣.明朝佛教史论稿[M].北京:宗教文化出版社,2016:12.

⑤ 刘长东.宋代僧尼隶属机构的变迁及其意义[J].宗教学研究,2002,(2).

⑥ 刘长东.宋代僧尼隶属机构的变迁及其意义[J].宗教学研究,2002,(2).

⑦ 刘长东.宋代僧尼隶属机构的变迁及其意义[J].宗教学研究,2002,(2).

之,于是荐福始有院”。这里的“请隙地于官”,意思是找了一些闲隙之地请官方批准建寺,这些地中,“共施宝石全庄田三十石种,又施南箕田七石种、南门田三石种,密监也;施濂上田三石种,正字也;施濠浦田十石种,礼部也……”。^① 上面的“密监”是管理国家藏书与编校工作的官名,“正字”是讎校典籍,刊正文章的官名;礼部是负责寺院管理的机构。这三者作为寺田的来源,表面看起来是三个官员或机构向下的捐田,实则应该是方廷范的次子秘书少监仁岳、三子著作郎仁瑞、五子礼部郎中仁载三人借国家官位助自家寺院的“假公济私”。而其中的礼部,在南宋时期正是管理寺院的祠部之上级机构。可见国家的管理如何潜移默化地通过民间家庭关系进入民间功德寺院的情形,亦反映出在人们的观念中,希望这些“国家符号”进入寺院,借此提高寺院的地位。苏轼曾在杭州任上,因“钱塘佛者之盛,盖甲天下。……故于僧职正副之外,别补都僧正一员”^②。通过设立寺院僧官来管理地方佛教事务,也反映出来自民间的需要。

元代,功德使废而又立,《元史》有“罢功德使司,以所掌事归宣政院”^③。“己丑,复立功德使司。癸巳,皇子古纳答剌更名燕贴古思。置兴瑞司,掌中宫岁作佛事,秩正三品”。^④ 随着佛教走向民间社会,元代的佛教走向世俗,乱建寺院,僧行不轨,寺规无章,于是引起了朝廷对寺院的限禁和对佛教清规的强化以及明清时期佛教清规从官寺到民寺的民间化过程。王仲尧认为寺院清规在明清的加强反映出两点:(1)民间佛教成为拯救世俗社会不堪的力量,因而先要自我振兴;(2)佛教对抗世俗与世事的方式。^⑤

明代,国家的僧禁更加严格,同时也进行了统一和标准化的管理。朱元璋洪武二十四年(1391)曾颁布《申明佛教榜册》:“今天下之僧,多与俗混淆,尤不如俗者甚多,是等其教而败其行,理当清其事而成其宗。令一出禅者禅,讲者讲,瑜伽者瑜伽,各承宗派,集众成寺”。反映出国家的佛教治理已达及民间社会。例如洪武二十四年,规定“凡僧道,府不得过四十人,州三十人,县二十人。民年非四十以上,女年非五十以上者,不得出家”。^⑥ 明代福建的所谓倭寇之乱以及因此向寺院征收军饷,令僧人不堪重负,寺院田产变卖流失。在此背景下,许多寺院也反过来寻求国家的庇护,例如成化年间,福建监察御史徐镛曾经向皇帝报告说:“福建僧人,多以田投势豪之家,谋为主持。亦有已经问罪还俗,仍复夫赴京请求僧录司给割住持者”^⑦。反映出自下向上对“国家”之需求。

(二)度牒制度与寺院土地

宋代的僧尼数量庞大,与国家佛教制度关系密切。僧尼立有僧籍,国家发给度牒,归祠部管理。度牒是出家僧侣的许可证,持此证是官度僧人。不过,由此带来的问题是僧籍不入户籍,因此可以避税逃役,因而底层社会之人居多。福建有所谓“湖田种稻重收谷,山路逢人半是僧”^⑧之说。说明了国家的佛教管理制度已经向下到基层社会,对普通百姓产生了影响。度牒在宋代成为有价商品,标价出卖,“熙宁元年七月,始出卖于民间,初岁不过三四千,至元丰六年,限以万数”,许多人也借此购买度牒以避赋役。“近世二浙、福建诸州至千区,福州千八百区,粳稻桑麻,连亘阡陌,而游惰之民窜籍其间者十九,费为落发修行也,避差役为私计耳”。^⑨ 民间僧众或因土地流失或避税,或因生活无着落等原因,在一些时期和不同地区有大量增加。对基层社会影响巨大的售卖度牒,其实是一种国家制度。原因之一是政府财政

① 郑振满,丁荷生.福建宗教碑铭汇编·兴化府分册[M].福州:福建人民出版社,1995:48~49.

② 苏轼.海月辩公真赞并引[A].苏轼文集·卷二十二[M].北京:中华书局,1986:638.苏轼曾两次知杭州,其中元祐四年至六年(1089)为杭州知州。

③ (明)宋濂.元史1·本纪第三三卷·文宗二[M].长春:吉林人民出版社,1998:451.

④ (明)宋濂.元史1·本纪第三三卷·文宗二[M].长春:吉林人民出版社,1998:487.

⑤ 王仲尧.明清清规述论[A].第20届吴越佛教学术研讨会:佛教管理专题论文集[C].杭州佛学院,2023.

⑥ 许嘉璐,章培恒,喻遂生.二十四史全译·明史(第3册)·卷七十四·志五十·职官(三)[M].上海:汉语大词典出版社,2004:1428~1429.

⑦ 佚名.明实录·宪宗实录·卷210[M].上海:上海书店,1990.

⑧ 朱维幹.福建史稿(上册)[M].福州:福建教育出版社,1985:167~171.

⑨ 参见顾吉辰.宋代佛教史稿[M].郑州:中州古籍出版社,1993:20.

不足而向民间社会的一种变相敛财方式。结果不仅穷人避税为僧,一些富人地主也会借此避税,导致地方政府发放的度牒远不能满足需求,造成借发放度牒的贪污腐败。^①

宋代,寺院土地数量巨大。有“寺院田惟闽最多”之说。如南宋时的福建路,寺院的田产收入除去交纳两税和维持寺院日常开销,每年尚有盈余三十六万五千多贯。^②立寺占田和当时的土地国家佛教制度有关。例如宋“理宗景定间,国库空虚,军费无着。贾似道以低价买民间畲限田地,作为公田,租与民耕种,年收赋税,以贍不足。……田值千缗,以四十缗买之,且多予空无代价之度牒告身。名虽为买卖,实无异于强夺”^③。更重要的,是围绕功德寺,形成了另一种依附于世俗地主的僧侣地主的庄园经济。

国家佛教制度的下沉,不仅增加了大量的僧尼,也带来了佛教寺院的增长和发展。根据福建古田县乾隆间的《古田县志》记载,笔者整理出建于唐代的佛寺有 22 座,建于五代 16 座,建于宋代 87 座,建于元、明各两座,清一座。^④可见宋代的造寺高峰,也反映出佛教和功德寺院伴随着国家制度走向基层社会的情况。对此,《佛祖统纪》曾记载了南宋淳祐十年臣僚的一段上言:

国家优礼元勋大臣近贵戚里,听陈乞守坟寺额,盖谓自造屋宇,自置田产,欲以资荐祖父,因与之额。顾大观降旨,不许近臣指射有额寺院,充守坟功德。……凡勋臣戚里有功德院,止是赐额蠲免科敷之类,听从本家请僧住持,初非以国家有额寺院与之。迩年士夫一登政府,便萌规利指射名刹,改充功德,侵夺田产,如置一庄,子弟无状,多受庸僧财贿,用为住持。米盐薪炭,随时供纳,以一寺而养一家,其为侮辱祖宗多矣。况宰执之家所在为多,若占数寺,则国家名刹所余无几,官中一有科需,则必均诸人户,岂不重为民害?^⑤

上面的话,讲到皇亲国戚建功德寺院荐祖,因之赐额。宋徽宗大观年间,降旨不许近臣染指有额的功德寺院,只是有额的寺院可以蠲免科税,可以自己请僧人住持,非国家赐额的寺院不可这样。这里明确使用了“国家”的概念。接着说道近年一些士大夫进入政府,就开始谋利于寺院,改寺院为功德寺院,侵夺田产,使用行贿的僧人做住持。以寺养家,有辱祖先。宰相之家甚至侵占多个寺院,一旦政府有临时税收的科需,便向人户均摊,带来严重的民害。最后,上言书希望遵守旧制,明确哪些是占额寺院,并且由政府请住持僧人管理,避免私自使用行贿的僧人。可见宋代有一个国家功德寺院士大夫化的过程,也是赐额功德寺院为代表的国家佛教走向民间的过程。一些为官的士大夫和地方精英通过功德寺来钧誉国家、获取私利,随后把国家和佛教做到了民间社会。此乃国家佛教及其文化士庶化的重要一面,实际上也是佛教在民间化的过程中“再国家化”的过程。

功德寺以田租佃养寺,以寺追修施主,这种方式后来甚至影响到朱熹的家礼家庙设计,成为近代宗祠模式的基础,功德寺的传统反映出佛教的影响深深渗透在儒家士大夫和百姓中间。到了明代,这种情况仍然在继续。特别是前文提到的国家对寺院的重税,使得寺院被迫投靠宦宦士大夫,也是一种佛教士庶化的情形。如明代福建的所谓倭寇之乱以及因此向寺院征收军饷,令僧人不堪重负,寺院田产变卖流失。在此背景下,许多寺院也反过来寻求庇护,例如成化年间,福建监察御史徐鏞曾经向皇帝报告说:“福建僧人,多以田投势豪之家,谋为主持。亦有已经问罪还俗,仍复夫赴京请求僧录司给割住持者”^⑥。国家佛教制度在其中有着重要的影响。

上述度牒制度显示出国家的佛教管理或主动或被动走向基层社会。除此之外,也体现在其他一些方面。全国性僧尼管理是宋代逐渐形成的特色,其原因与文复兴治的士大夫政治文化有密切关联,因为

① 参见顾吉辰.宋代佛教史稿[M].郑州:中州古籍出版社,1993:22~32.

② (清)徐松.宋会要辑稿·食货卷六一·官田杂录[M].北京:中华书局,1957.

③ 黄现璠.宋代太学生救国运动[M].上海:商务印书馆,1936:99.

④ (清)辛竟可.玉田县志[M].乾隆十六年.

⑤ 参见(宋)志磐.佛祖统纪·卷四十八[EB/OL].http://www.shixiu.net/dujing/fojing/shichuanbu/3343_49.html. 2024-05-03.

⑥ 参见佚名.明实录·宪宗实录·卷 210[M].上海:上海书店,1990.

文治复兴是打通国家与民间联系的主要方式，“士大夫佛教”是推动佛教从国家走向民间的重要因素。

结 论

通过以上对东南佛教功德寺院历史文化的个案，本文初步分析了宋代以降东南佛教的士庶化过程。这一过程与宋以降儒家文化走向民间社会的过程紧密相连，与国家文化的下沉如华南民间信仰的国家化密切相关，也与华南大规模的宗族文化创造相伴随。佛教的士庶化一方面是国家佛教文化和佛教管理制度下沉到民间社会的过程；另一方面也是士庶社会消费国家的佛教文化资本，将国家做到他们身边的结果。历史上，佛教一直具有国家制度性和民间弥散性双重存在，并非可以截然二分。

科大卫、刘志伟曾讨论了国家与民间社会互动的“正统化”的文化实践过程。^① 张士闪从礼俗互动的概念来思考国家与民间政治的契合。^② 萧凤霞讨论过国家、士大夫与民间社会的共谋。^③ 在“文治复兴与礼制变革”一文中，笔者曾指出了“国家礼仪的庶民化”与“庶民礼仪的国家化”。这是国家与民间社会共主体的过程。^④ 本文希望对理解佛教本土化的历史文化进程提供一个可能的视角，同时也促进我们把佛教研究的视野扩展到民间和乡土社会。正是在乡土，佛教获得了其巨大的发展空间和持久的生命力。

The Civilianization Process of Buddhism after the Song Dynasty: A Case Study of the Gongde Temple in Fujian

ZHANG Xiaojun

(*Institute of Ethnic Studies, Kaili University, Kaili 556099, China; Southwest United Graduate School, Kunming 650092, China; School of Social Sciences, Tsinghua University, Beijing 100084, China*)

Abstract: Based on a case study of the historical evolution of the Gongde Temple in Fujian in south-east China, this paper discusses the close connection between Buddhism in southeast China in its civilianization process after the Song dynasty and the process of Buddhist culture entering the folk society after the Song dynasty, which was closely related to the downwards influence of the national system and culture like the nationalization of the folk beliefs in south China as well as the large-scale creation of religious cultures in south China. On the one hand, the civilianization process of Buddhism was a downwards process of the national system of Buddhism entering the community-level society; on the other hand, the Buddhist cultural capital in such society in a consumer country made the state for its benefits.

Key words: Buddhism; Gongde Temple; civilianization; nationalization; historical evolution

[责任编辑：黄龙光]

① 科大卫，刘志伟。“标准化”还是“正统化”？——从民间信仰与礼仪看中国文化的大一统[J].历史人类学学刊，2008,(6).

② 张士闪.礼俗互动与中国社会研究[J].民俗研究，2016,(6).

③ Siu, Helen. Agents and Victims in South China: Accomplices in Rural Revolution[M]. New Haven: Yale University Press, 1989.

④ 张小军.文治复兴与礼法变革——祠堂之制和祖先之礼的个案研究[J].清华大学学报(哲学社会科学版),2012,(2).