



倾心佛教与坚守礼教 ——以明清黄州士绅为例

赖玉芹

摘要:晚明出现了佛教的短暂复兴,而士绅的佛教信仰是其中的重要组成部分。士绅以佛教居士自称,醉心于信仰生活,热心于佛教事务,一定程度上越出了礼教的规范。但是,到清代康熙朝以后,随着佛教复兴思潮的退去,士绅对佛道二教的信仰热情减退,重申礼教的地位,本阶层意识增强。本文以黄州士绅为例来探讨士绅的信仰生活与本阶层意识之间的关系,并回应卜正民所言“士绅社会”的问题。

关键词:晚明;士绅;佛教信仰;黄州

自明代嘉靖中后期开始,阳明心学广泛传播,三教合一的浪潮兴起,不少儒士学者在思想上融合儒释道,而行为上也杂禅杂道。这种情况下,当时的佛教界,四大高僧倡导改革,佛教逐步世俗化,士绅亦参与其中,共同促成了佛教复兴思潮。但这种复兴是短暂的,到了清代,尤其是康熙朝以后,便出现了消歇。目前,对于晚明佛教的研究成果不少,如陈垣的《明季滇黔佛教考》^①、释圣严的《明末佛教研究》^②对明末佛教做了概括性的研究,指出了佛教各派的发展状况;江灿腾^③着力研究了晚明佛教的改革;荒木见悟^④、陈永革^⑤等从理学家和佛教思想的角度作了深入的论述;另外,还有一些关于佛教与文学、狂禅等的研究在逐渐增多。晚明众多思潮同时涌现,值得关注,那么佛教复兴思潮为什么如此绚烂而短暂?此后发生了怎样的变化?其原因何在?这一问题还有待揭示。

关于士绅佛教信仰的研究,卜正民的《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》^⑥一书,从国家与社会的视角来研究士绅,认为士绅通过捐建寺庙获取地方舞台上的权力,掌握地方社会的威权,形成了与国家政权抗衡的“士绅社会”,对晚明士绅佛教信仰的研究极具启示意义,但其结论目前仍受到质疑。那么,晚明士绅是否因为佛教信仰出现了“自治空间”?江南士绅之外,其它地区是否如此呢?

笔者从目前研究较少的黄州来看,发现晚明黄州士绅热心佛教事务,游移于佛教和道教信仰中,并乐在其中,对于儒家的正统礼教有所忽略。但是,清代康熙朝以后,士绅佛道信仰的热忱减退,似幡然醒悟,重申儒学的正统地位,坚守礼教。所以,本文想通过对晚明黄州士绅的佛教信仰来看他们是否形成了自治空间,并通过清初以后的变化来探讨是什么因素导致了士绅阶层正统意识的回归。

①陈垣:《明季滇黔佛教考》,中华书局1962年。

②释圣严:《明末佛教研究》,宗教文化出版社2006年。

③江灿腾:《晚明佛教改革史》,广西师范大学出版社2006年。

④荒木见悟:《明末清初的思想与佛教》,上海古籍出版社2010年。

⑤陈永革:《阳明学派与晚明佛教》,中国人民大学出版社2009年。

⑥卜正民:《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》,江苏人民出版社2005年。

一、晚明黄州士绅的佛道信仰

从明代嘉靖时期起,黄州的佛教信仰风气浓厚,禅林寺观不断兴建,大小佛寺僧人众多,外地僧侣也纷纷前来筑庙而居。同时,本地又崇信方术,出现了一些影响较大的方士,士绅不仅相信神灵的庇佑功能,以神权来威慑民众、劝化向善,还崇信佛道,借以养身体道,构筑自己的心灵空间和生活方式。这样,士绅静心修禅、修炼方术、结交僧道,以居士自称,在当时可谓蔚然成风,其中著名者主要有:蕪州的顾问、顾阙兄弟,麻城的梅国祯、梅之焕、曹胤昌,黄梅的石崑玉、汪可受,蕪水的官应震等。

(一) 参禅静修

晚明黄州士绅祝发为僧或耽于仙道者不乏其人,诸如黄冈诸生袁文炜(释心死)、麻城士子周之首(释道一)、广济诸生游明(僧彻崖)、增生饶定中(禅号海门)及黄陂的方一麟等。不过,最为普遍的不是出家,而是归隐静修;要么是宦游归来,参禅静修,体道养生;要么因仕途不顺、厌倦世俗而归隐。

以梅国祯为首的缙绅之家——麻城梅氏,该家族中无论男女均崇信佛教,深受侨居此地、被后世称为异端学者的李贽的影响,当时李贽祝发于麻城芝佛寺,不拘礼节。梅国祯尚在驰骋疆场时就将李贽、公安三袁等引为知己,与无念禅师书信往还,并产生“归而与其徒醉酒逃禅”的念头^①;其姊梅国晋,即梅喜佛,法名“南无欢喜佛”,姊夫陈楚产宦归后数十年,即宅为庙;其女梅澹然落发为尼,建绣佛寺居住,拜李贽为师,书信往还;其子梅之煊,曾是复社成员,“晚且祝发披缁,粗衣砺食”^②;其侄梅之焕号信天居士,从无念禅师信佛,在麻城建造多处寺观。

黄梅的汪可受致仕后,建挪步园,静修其间,并以宰官身护法黄梅老祖寺。他捐建巢云庵,延请名僧万辉住庵,请石门、慈山二大师前来讲法。他还研究佛经,曾“依释”《楞严经》,与门人刊刻宋僧道肯的《集篆金刚经》,付梓流布。

士绅除了崇信佛教外,还研习道教方术,置身其中,兴趣浓厚。黄陂诸生方一麟,自号湛一,曾到太和山习摄心术,岩居数年。时人劝导他归于理学,他执迷不悟,振振有词:“吾侪方外学亦有秘诀,待人而传,谈圣学何容易耶?”后来还吸引儒士,“偕之入山习静”^③。曾经因传播王学颇有影响的蕪州二顾——顾问、顾阙,晚年却深居简出,养生节食。顾问“暮年不复聚讲,求隐居,好服食丹砂”;顾阙“辟谷五十日,神益旺”,当地的樊山王朱翊鉞曾向其请教“不死之道”^④,顾阙还著有《楞严解》、《楞伽解》、《方外记》等著述,可谓深入理学而出入佛道二教;麻城的曹胤昌亦是如此,为官不事吏治,对上司谩语讥诮,被遣归后,“益放浪于佛仙”^⑤,归家后构筑立浪园,读书其中,精研佛理^⑥。

(二) 为方外交

明代中后期黄州士大夫一般都曾涉足寺院,前往游览观赏、拜谒大师、聆听禅师讲经,甚或曾在寺里读书备考;僧人也乐于结交士绅,因此士绅与僧侣道士关系十分密切。他们彼此仰慕,谈心论道,作诗品茶,士绅为僧人提供衣食居处,建立庵寺,作传记碑铭,并帮助解决佛教事务。

黄州士绅所交僧友众多,其中不乏海内名僧。麻城梅之焕,“于禅宗彻心抉髓、单刀直入,早岁李龙湖深器之,与无念、道一、愚庵诸师游,各有相入,而究无一字”^⑦;黄梅汪可受与四大高僧之一憨山德清交往,为其修建庐山五乳峰法云寺捐资,德清曾前来黄梅拜访他;蕪水的官应震多结僧友,延请僧云峰至竹影楼,啖以酒肉,死后为之作寿僧传,又与班道人“为烟霞泉石之盟,居竹影园小楼十有五年,晨昏礼佛,坐卧一蒲团”,又与行脚入蕪的浙江僧人秀峰辩难,为方外交^⑧。

士绅在与僧人探讨佛理时,往往因禅机而大开眼界,别见洞天。蕪州的顾景星记述与言锋禅师的交

①梅国祯:《梅国祯集》,湖北人民出版社2006年,第280页。

②郑重、余晋芳:《麻城县志前编》卷九,民国二十四年铅印本。

③耿定向:《耿天台先生文集》卷十六《里中三异人传》,载《四库全书存目丛书》集部第131集。

④顾景星:《白茅堂集》卷四十五,载《四库全书存目丛书》集部第206集。

⑤曹胤昌:《蔬堂文集》卷四,民国三年重刊。

⑥郑重、余晋芳:《麻城县志前编》卷一,民国二十四年铅印本。

⑦梅之焕:《梅中丞遗稿》卷首《行状》,清顺治卫贞元刻本。

⑧多琪、王鸿举:《蕪水县志》卷之末,光绪六年刻本。

往说：“丁巳春，访予窥园，相见倾倒，随以语录见寄……余大叫拍案，酒盏振落，因书为言峰禅师语录序。”^①梅国桢对无念禅师的指教深表叹服，并再三请教，书信往来^②。明清之际，有些士绅因不愿仕清而削发，如黄梅四祖寺的戒显，本是太仓诸生，因“国变为诗哭文庙，祝发为僧”，“素工书，有求者，写经藏偈语以赠”^③。这样，士僧之间有着共同的兴亡感怀，友谊因此加深。

士僧还共结文社、善社，一同参与社会活动。蕪州士人“雨湖七子”与东山寺僧鸣庵共结雨湖吟社，徜徉山水、吟诗作画，成为诗友；蕪水浴莲庵住持道惺著《秋影楼诗》，顾景星为之作序，四明的周斯盛选其中 260 多篇刻印^④。士僧还结善社，共同参与社会公益活动。万历间蕪州乡官袁世振迎归宗禅师住持宗远庵，结十斋社^⑤；蕪州王珙、卢紘延请石平禅师至真慧寺，缔结广岩社，同社的还有洪天擢、张登衡等，顺治时他们共同收瘞骸骨，扩大此前石平禅师独自收骸的行为^⑥。

（三）捐修寺庙

晚明士大夫捐建寺庙的现象十分普遍。这些寺庙，或是为僧友主持而建，或为自己修禅而建，或即宅为庵。如麻城大雄洞，由周思敬建，后来其婿曹胤昌曾读书其中；芝佛寺，由周思久构楼，作为李贽振锡著述之所；蕪州的宗远庵，由袁世振为僧归宗建；水如是庵，官应震为高僧无空建。到明末之际，不少士人又建寺隐居或祝发修行，如麻城进士陈儒朴建泊石庵隐居；诸生沈必超清初不肯从辮发之令，建石磬庵隐居；戴益吾归宦而卜隐于伏龙庵，并置祀田五斗；蕪水诸生周君敬在甲申变后遁入空门，养静于乐香庵^⑦。

对于一些历史悠久的寺庙，士绅积极参与修缮、维护，使之能继续传承、光大。在僧人提出请求和建议后，士绅倡导捐资，募集香火田，并监督管理，发挥着十分重要的作用。如：六祖受衣钵的黄梅东禅寺，万历时，六祖殿由汪可受建，五祖殿由石崑玉建；黄莲镇的黄莲庵，由汪可受建，贡生汪方长重修；黄梅西关外的武当宫，万历十年（1582）推官曾维伦建，倾圯后由汪可受重建^⑧；蕪水圆通庵，万历间由僧秀峰建，阎民球捐资倡首，李应运襄助，官应震立碑记事^⑨。

在晚明特殊的氛围下，士绅往往乐于与高僧探讨心性问题，慷慨捐资修建寺庙，士僧既有共同的兴趣爱好，又共同参与僧俗事务。这样，在对佛教道教的浓厚兴趣中，在与僧人密切的交往中，士绅的生活重心不免向信仰的世界倾斜，原本心中应有的儒家圣人形象难免被冲淡，也不免时而无视礼教规范，所从事的社会事务则相对减少。

二、清初士绅信仰的变化

（一）佛道信仰热情减退

蕪州士绅对佛道信仰的浓厚情结，主要集中于晚明，延续到清康熙初年，此后，士绅之于佛道二教热情大减，风气悄然移易。

清初时许多寺庙高僧仍然人气旺盛，如慈翁森（圆照国师）于黄梅老寺开堂说戒，其“门风高峻，当其说法，万善殿中金紫缙白俱集，出游五台，旂旗扈从，王公贵戚而下皈诚礼足……”^⑩当时的盛况可见一斑，从游者如云，其中当不乏士绅。

黄梅蔡山寺的情形则清晰地显示了变化，黄利通记述到：“康熙初年，僧交朗主席兹山，以禅门耆宿名重诸方，堂殿修洁，竹树阴森，一时贤士大夫往往从之游，余亦尝一至其室，二十年来，星移物换，梵唄

① 顾景星：《白茅堂集》卷三十六《言锋禅师语录序》，《四库全书存目丛书》集部第 206 集。

② 梅国桢：《梅国桢集》，湖北人民出版社 2006 年，第 121 页。

③ 覃翰元、袁 瓚：《黄梅县志》卷三十九，光绪二年刻本。

④ 多 琪、王鸿举：《蕪水县志》卷之末，光绪六年刻本。

⑤ 封蔚初、陈廷扬：《蕪州志》卷三十，光绪十年重校本。

⑥ 顾景星：《白茅堂集》卷四十四，载《四库全书存目丛书》集部第 206 集。

⑦ 多 琪、王鸿举：《蕪水县志》卷之末，光绪六年刻本。

⑧ 覃翰元、袁 瓚：《黄梅县志》卷十四，光绪二年刻本。

⑨ 多 琪、王鸿举：《蕪水县志》卷之末，光绪六年刻本。

⑩ 覃翰元、袁 瓚：《黄梅县志》卷三十九，光绪二年刻。

寥寥,缙素罕到,非独嗣法无人,亦以岁比不登,民力竭而僧缘慳,竿灯暗淡,佛亦末如之何矣!”^①可见,从康熙二十年(1681)后,寺庙变得冷清,士大夫从游亦减少了。

这种变化还体现在士僧关系上。明代那些与士大夫交谊深厚的僧人,往往都有让人倾心折服的智慧和品德,又精通佛理,士绅与之参透玄机、谈心论性或吟诗作画,乐在其中,所以往往特地为其建造寺观,作为驻锡之所,或为共同交往场所。其时,士绅有一定信仰上的诉求,士僧之间有一种心灵的契合。而清代的僧人道士则由讲道、悟禅而转变为立坛乞雨、驱治邪魅和做佛事道场,日益世俗化,僧人素质降低,不再受士绅的敬仰,原有的亲密关系随之消失,同时,在明清之际各种因素的影响下,士绅也不再有建筑心灵苑囿的雅致,不得不埋头于实际的生活,重建自身的地位。从此时的士绅书信、交谈中很少看到探讨佛理心性等内容;佛教的著述较明代大为减少,明代除顾闳的三部之外,尚有黄梅瞿九思的《佛钥》,汪可受的《道心亭说》,清代的则只有麻城汪锡朋所撰《心经解》、《一贯录》^②。

而修建寺庙的情况更能说明士绅热情的转移。晚明黄州缙绅往往将财力用于投建寺观,而清代的士绅大多投向一些公共的、实用性的工程和事务,诸如学宫、考场、水利、边防等社会工程,以及族学、义学、育婴堂、讲会、文社等公共活动场所。如麻城义合区的宋家庙,鲍鹏尝于此授徒,从游者众,程德楷、袁铨皆受业于此;天齐区大士庵,光绪时陈富林建,庙与田已全部立案捐入陈氏开办族学^③。而麻城的寺庙作区公所是相当多,清代多达数十个,如八里畈区的沙堤寺,光绪间本区西村人筹款修葺,为办公会议之地。蕲州广缘寺,同治九年(1870)太学生龚琴兄弟7人于寺中设育婴堂,并置田作收养费用^④;蕲水长庚庵,康熙年间张屏公等在其旁建辅仁义学,为会文讲肆所;罗田的紫云台,道光初年,庠生江启泰等募建庙宇并置田,议倡文会^⑤。

清代士绅修缮和维护寺庙,其心态也发生了变化。雍正时黄梅岁贡喻化鹄表白自己为东山寺捐香火田:“先君生平嗜善,度力稍可济物者靡弗为,康熙丁亥以一天门庄田一所入东山禅堂斋僧一事也,余以先泽所在未敢忘东山……余曰:“然功德几何,余苟有幸心顾先君既已为僧食计,而食今无所是,亦先君未完事也,余小子何敢辞?”^⑥可以看出,清代士绅是为了承续祖辈先人的遗志,或者是出于士大夫的责任感将寺庙作为一种名胜古迹、文化传统来保护和传承,而不再是出于对自身信仰因素的考虑。

(二) 寺庙变为香火庙

明代以士大夫个人出资兴建的小型寺观,到清代大大减少,绝少专为某位高僧而建,而阖族建庙或全区公建的明显增多,麻城的这种变化尤其显著,《麻城县志前编》“寺观”编有清楚的显示。黄梅新寺,即道镜庵,明代建造,到清朝石仙朗、桂寅初、徐国鼎、吴天相、程国治、柳焕眉、王瑞卿等七姓重建;黄梅高塔寺,为唐朝古寺,明永乐五年僧永恭置佛堂、廊房,乾隆年间僧德珍募化重建,邑人石灿曾为之作记,咸丰四年(1854)寺被兵毁,由唐姓复建后重佛堂^⑦。

清代,那些晚明士绅捐建的佛寺往往转变成了由宗族供奉的香火庙(又称家庙)^⑧和村庙,庙中供奉祖先,或兼供神佛,或只供佛像,甚至具有历史渊源的寺庙到清代转变为香火庙也较普遍,或因士绅附会说是自己先祖所建,或因由某个家族维护重建而转变。如天池庵,前明宋氏建,乾隆年间张文清祖承买重建,永为香火。那些祖先所建庙宇或读书处往往由后代直接变为家庙,如黄梅巢云寺,“旧名挪步园,汪可受建。可受解组归静于此,后改建为寺,内有可受祠,塑像祀之,有山场课米三斗,汪户完纳,乾隆二年(1737)监生汪抡等重建”;龙坪镇的梅源寺,系廪生石纯若山场,内建墨庄书院,康熙六年(1667)重建^⑨,石府为了纪念其先祖石崑玉,还在墨庄书院旁边又修建了一座宗祠“梅源寺”。明代陈楚产以住宅

①覃翰元、袁 璚:《黄梅县志》卷三十五《蔡山寺募田记》,光绪二年刻本。

②英 敞、邓 琛:《黄州府志》卷四十三,光绪十年刻本。

③郑 重、余晋芳:《麻城县志前编》卷二,民国二十四年铅印本。

④封蔚初、陈廷扬:《蕲州志》卷三十,光绪十年重校本。

⑤管貽葵、陈 锦:《罗田县志》卷二,光绪二年刻本。

⑥喻化鹄:《素业堂杂著》卷三《东山五祖寺斋僧田堂合记》,同治癸酉夏五重刊。

⑦覃翰元、袁 璚:《黄梅县志》卷十四,光绪二年刻。

⑧徐 斌:《香火庙:诉讼与械斗》,载《武汉大学学报》(人文科学版)2005年第2期。

⑨覃翰元、袁 璚:《黄梅县志》卷十四,光绪二年刻本。

改建的陈家庙,到1935年时,其后裔仍为香火奉祀之^①。

（三）对礼教的坚守

从明代开始,黄州的佛教世俗化,各种民间宗教大行其道,香火兴旺,士绅亦间杂释道信仰,这让儒家伦理思想的正统的地位受到冲击,孔庙及一些正祀贤祠不受重视。不过,在清政府的控制和引导下,在重建儒家社会秩序的需求中,士绅崇圣道、固根本的观念复苏,重申礼教维护纲常的重要作用。嘉庆年间黄梅的喻元鸿分析夫子庙不如其它诸庙香火兴旺的原因是:鬼神能福善祸淫、消灾免害,所以人们乐于佞佛求仙。但他坚信:“然而五经四子之书至今具在也。五经四子之书一日不废,则虽贪生求富贵之徒日充满于天下,必有一二志士间出其间,必有一二大贤倡明其后,其为被圣人之泽者自不待言,即不然,农工商贾百家技艺之术,其先莫不从事诗书文字也,功名之士莫不藉是为进身之阶也,因诗书文字进而稍识礼义廉耻,其为被吾夫子之泽者,又不待言。”最后他得出“此吾夫子所以生则冠百王,没犹冠百神也,此吾夫子之所以大也”的结论^②。

士绅认为礼教的作用至重:“正一身以正家国天下者,其惟礼乎”,“苟试绳之以人亲人长、天秩天叙之大原,彼必无能与吾道抗,而吾儒之说乃可常伸于霄壤”^③,相信人伦亲情的优势,以之与其它神佛争长角胜。

士绅们响应官员的倡导,积极修建夫子庙和学宫。雍正十一年,蕪州文庙修建时,“时州牧会同学官集乡城绅士议论修建并举分任专责,蕪士人服其议,合志劝捐”,由庠生陈于座、王銮、张斌、李时可、国学生王镇、黄载安等捐修文庙的儒学头门^④。乾隆年间黄梅的太学生喻于智“任邑事如其家事”:建文昌阁时,“亦属督修,费不足,独捐银一千七百两有奇”,县令薛乘时捐俸倡修文庙学舍,喻于智偕同陈士元等12人督修,工程浩大,喻于智任劳独至^⑤。蕪州的张石潭在孔庙重修时,以为己任,专任其事,“垂三年而后成,共费白金一万有奇”,自称并非为了获取名声,而是为自尽其心^⑥。黄梅喻氏世代尽力修建夫子庙:“吾梅夫子庙初修于乾隆某年,曾王父韦斋公董其事。兹嘉庆元年,吾父与叔偕邑人续修之,事成,吾父既为文以记,故不敢复有赘说。”^⑦

由倾心于佛道信仰到为礼教争正统,由捐建佛教寺庙到以修建文庙为己任,士绅发生了由任凭自身兴趣到肩负社会责任的变化,本阶层的意识逐步回归。

三、士绅信仰变化的原因分析

（一）政治环境的影响

明初,太祖设计了一套以儒家礼教为正统的思想秩序,对各种宗教信仰进行严格规范的管理,将各种信仰控制在国家规定的范围之内。明代中后期,由于商品经济的发展、白银的货币化打乱了明初统治者所设计的理想的统治秩序,对于财货的追求,冲破了礼治规范,风俗的奢靡,人们思想陷入多元和混乱,理学思想失去控制力和影响力,导致统治危机日益显露。世宗沉迷道教,神宗数十年不问朝政,政治腐败,及至晚明,阉宦弄权,东林人士蒙冤,边患侵扰,明王朝统治岌岌可危。思想上的迷惑、对朝政的失望无助,以及人生的失意,使一些正直的士绅在努力抗争的情况下陷于苦闷和沉寂,隐迹山林。正所谓“海内荐绅多廉退之士,晦迹林壑,怡养性命”,当时的蕪州就不乏返归乡里、隐居山林、逃禅避世的官宦。

明世宗迷信方术,尊崇道士。方士争献秘法仙药。神仙之说,风动朝野。上有所好,下必甚焉。麻城的陶仲文深受皇帝宠爱,极一时之盛,势必诱惑一些蕪州人追求方术奇技、崇尚轻侠,以邀恩宠、以为世用,以至于在名儒门下方士间出。正所谓:“方是时,四方承平禁网疏阔,海内蓄食客招方士法所不问,

①郑 重、余晋芳:《麻城县志前编》卷二,民国二十四年铅印本。

②覃翰元、袁 瓚:《黄梅县志》卷三十五《重修夫子庙记》,光绪二年刻本。

③覃翰元、袁 瓚:《黄梅县志》卷三十五《易礼节略序》,光绪二年刻本。

④封蔚初、陈廷扬:《蕪州志》卷二十六《重修蕪州儒学碑记》,光绪十年重校本。

⑤覃翰元、袁 瓚:《黄梅县志》卷三十六《喻于智传》,光绪二年刻本。

⑥封蔚初、陈廷扬:《蕪州志》卷二十六《蕪州先师庙重修记》,光绪十年重校本。

⑦覃翰元、袁 瓚:《黄梅县志》卷三十五《重修夫子庙记》,光绪二年刻本。

儒家者流自王守仁而下门墙充牣,稍杂异端,布衣之雄则颜铎梁汝元,聚讲动数百人,何其盛也,然而末年不免于祸。”^①同时,晚明黄州本地佛教兴盛,活跃在蕪州、黄梅的著名僧人,如四祖戒显、千仞冈等,延请高僧,开堂讲道,又不断联络士绅,深深吸引士绅参与宗教活动。

及至明末农民起义爆发,张献忠来犯,黄州官绅士民组织抵抗,士绅筑堡御敌,亦有全家潜入寺院避祸而步入佛门的,易代之时,又有一部分士绅因守节不仕,不得不遁入空门,剃发为僧。

清初,顺治帝颇爱佛法,乐参释理,不断召见高僧,因此佛教继续兴盛,信士众多。但康熙帝开始崇儒重道,将程朱理学定于一尊,整个统治进入儒家伦常的正常轨道,对佛道等宗教信仰管理趋于规范。这样,随着清朝统治渐稳,思想教化的政策加强,控制逐步严格,士绅为获得社会地位亦开始注重承担其社会责任,教化乡里,或受朴学风气影响,宣喻圣贤,研经证史,佛道信仰因此逐渐淡出。

(二) 学术思想的转变

明代中后期,王阳明的心学兴起,其在黄州的传播声势猛烈,在理学家顾问、顾闳和耿定向、瞿九思等的带动下,士绅在地方官员的支持下开办书院,授徒讲学,吸引四海学者名家如李贽、何心隐、焦竑等前来。黄州的心学家包括耿定向在内,在黄宗羲的《明儒学案》被归于泰州学派,基本上都属于王门左派,他们的思想中明显地掺杂着释道二氏的思想,理学禅学的边界模糊。圣严的《明末佛教研究》“居士佛教”一章,探讨居士与理学家的关系^②,其中的居士——李卓吾、管志道、焦竑、袁中郎,均是与黄州的士绅有很深交往的,且都曾来到黄州。其中,李贽因与耿定向和定理兄弟讲学投缘而来黄安居住,后移居麻城周思久、思敬兄弟处;管、焦系耿氏门人,袁中郎与李贽及梅国祯关系甚洽。

李贽在信佛的路途上走得更远,在黄州掀起了波澜,极大地影响了黄州士绅。“卓吾遣妻女反温陵,独携一仆,祝发于敝县石潭芝佛寺,收徒百余人,以僧深有谓为首座。”^③耿定向因担心从学者对李氏靡然从风,苦口匡救,而他自己则“于佛学半信半不信”,而麻城梅氏家族信仰佛教无疑都是深受李氏的影响。另外,李贽与公安三袁关系甚笃,都信仰佛教,而黄梅的石崑玉、汪可受为师徒,他们与三袁、麻城梅氏都有交往,袁宏道与石崑玉曾先后在苏州任太守、知县,汪可受曾参与袁氏兄弟在京城所结的蒲桃社。所以,黄州的众多佛教居士相互交往,形成一种讲学修禅的风气。

在学理上,心学与禅学有相通之处,居黄梅老寺的香林和尚,尝对众人说:“汝等但信自心即佛,更莫外求”^④。士绅认为“心即理”,也接受“自心即佛”,所以他们乐于与禅师交往,讨论佛理,甘心乐意地参禅静修。

清初蕪州的顾景星对晚明黄州的理学家杂禅的情况很了解:“万历中,海内晏然,风俗醇粹学者喜谈性命,颜山农、何心隐之徒间窃佛氏参吾儒,李宏甫逃儒而释,智辨皆足移人,于是佛儒其辨如线。先大夫中岁谒部得郡判,病足不仕,侍曾大夫(按:顾闳)处林下,所从游多颜何弟子,故间取佛氏以广情而远俗焉。”^⑤顾闳的从游者多为颜山农、何心隐之类,讲学的方式类似于禅门的棒喝、顿悟,因器重颇有道术的王化醇,被人评价为“排异端而爱灵石”,与朱熹“辨二氏而注伯阳”相提并论。

在当时的黄州,还出现了三教合一的思想。麻城的士子周之首,号道一,他认为天下万世同归于混元之道,只因儒释道三教教门一开而渐起藩篱,他倡导三教合一,“拟标三教像,合事一堂之上”。梅之焕作《募铸三教像》^⑥,为之阐扬。这都表明黄州的理学具有很浓厚的释道色彩。三教相通的观念,儒释道之间没有鸿沟和明显的边界,因此士子认为探讨理学即探讨心性、佛理、道术,均属探讨学术。

但是,王学自身尤其是左派王学的杂禅引发了理学界各派的攻击,开始“由王返朱”,随着康熙帝将程朱理学定于一尊,王学走向了沉寂,致使深受其思想影响的黄州士绅之佛道信仰也渐渐冷却。另外,学术风气发生转变,学术界出现了辟佛的倾向,乾嘉时期,文人学士开始转向研经考古,由尊德性而重道

① 顾景星:《白茅堂集》卷四十五《附桂岩公诸客传》,载《四库全书存目丛书》集部第206集。

② 释圣严:《明末佛教研究》,宗教文化出版社2006年,第214页。

③ 甘鹏云、王葆心:《湖北文征》第四卷,湖北人民出版社2000年,第303页。

④ 覃翰元、袁璘:《黄梅县志》卷三十九,光绪二年刻本。

⑤ 顾景星:《白茅堂集》卷三十七《宗远禅院碑记》,载《四库全书存目丛书》集部第206集。

⑥ 梅之焕:《梅中丞遗稿》卷六,清顺治贞贞元刻本。

问学，不再心驰于心性的辨析，而埋头于经典的考证，从事实际的学问，儒释相通之处无人问津。

（三）士绅群体的变化

据林济对黄州宗族的研究^①，明中后期，黄安耿氏、麻城的周氏、刘氏、蕲州顾氏等为中心的士大夫集团，他们活跃于地方社会，具有巨大社会特权，甚至以地方保护者自居，把持地方事务。而到清代，士大夫集团因为受到打击而消失，取而代之的是下层士绅居多的状况。

随着明清全国各地宗族的兴盛，黄州的宗族从明代中后期开始起步，到清代渐渐兴盛。这些下层绅士努力营造宗族，通过宗族集体来扩大影响，提高声望。而且，“低级士绅作为一个由儒家政治所造就的社会阶层，他们饱受儒家思想的熏陶，其本身就富有政治色彩，低级士绅中不少人往往具有通过自己政治实践来达到‘安邦济世’的政治理想，他们‘穷则‘寓治于教’”，热衷于在村垌社会推行文教礼治。”^②他们没有强大的经济实力作后盾，不能凭一己之力兴建，而只能靠团结族人，举全族之力以筹集寺庙的修建费和香火费。而且为了凝聚族人，加强对族人或地方的控制，他们兴建香火庙或土神庙，或者将原来的传统寺庙和其祖先所建的寺观转化成本族的家庙。罗田王葆心对其家庙的描述正说明了这一问题：“吾族在明代多喜立庙，入清代多喜结集神会。惟立庙多一人独割产为之，神会则合本地附近同族及他姓人为之。此可见一时风气，即可瞻全县风俗。”^③

四、余 论

晚明士绅热心于佛教道教信仰，热衷于佛教事务，在对理学的探讨中，将心灵游移于神佛的世界，此时他们的价值取向和人生态度有微妙的变化，生活情趣致使其越出了礼教的规范。但到了清代康熙朝以后，佛道信仰热忱消失，关闭了别有洞天的心灵空间，重新回到现实世界，本阶层意识增强，主张以礼教教化民众，走上既有的建功立业之路。

晚明士绅游移于佛道信仰和礼教之间，是借心学和佛教兴盛的东风，在其强大的经济实力和文化氛围基础上，对官场时局的不满和自身境遇的感怀中而出现的。笔者认为：士绅热心于佛道事务，醉心于心性探讨，是基于该阶层的特殊需求：一是精神的追求，即借神佛来安慰自己的心灵，寻求公正，丰富自身的精神世界，增加自己的生活情趣；二是事业的追求，士绅在俗世的功利追求之外又开拓了一个事业空间，即经营佛道等宗教信仰的事务，帮助佛教复兴，利用神道设教的传统，和僧友一道共同致力于挽救现世危机，救助苦难的民众。这是其建功立业的又一个途径，同样可以实现其人生的价值。

晚明这类具有佛教信仰的士绅为数不少，连同众多文学居士和僧人形成了一个社会网络，具有较大的声势和影响，但并非就如同卜正民所说的形成了具有一定“自治空间”的“士绅社会”。士绅热心佛教事务，也掌握了一定的地方社会威权，但是他们并不是仅仅因为靠捐建佛寺而获得地方社会的威权的，而是其士绅身份本身固有的，以及他们在地方社会中的众多活动中形成的。士绅倾心佛教，只是心灵空间里添入了神佛的内涵，丰富了生活情趣，但其本阶层的责任感和对文化趣味的注重是深入骨髓的，他们找到儒释的契合点——济世利民，来实现自身的抱负；他们与地方政府是相互配合的，甚至官员还要仰仗士绅的威望和协助，所以，士绅没有必要通过捐建佛寺来形成威权。

●作者简介：赖玉芹，中南民族大学民族学与社会学学院副教授，历史学博士后；湖北 武汉 430074。

●基金项目：教育部人文社会科学研究基金青年项目（09YJC770073）

●责任编辑：桂 莉

①林 济：《长江流域的宗族与宗族生活》，湖北教育出版社 2003 年。

②林 济：《长江流域的宗族与宗族生活》，湖北教育出版社 2003 年，第 378 页。

③罗田《东安王氏庚申宗谱》卷四之一建置考三，民国十九年金钩祠铅印本。