



明清鄂东家族性庙宇的经营与管理

徐 斌

摘 要: 明清时期,鄂东地区存在着一种被称为“家庙”的庙宇寺观,庙主是宗族,他们与住持的僧道人等之间形成了类似于当代的股东与职业经理人的关系。理想状态下,宗族拥有庙宇及其庙产的所有权,庙宇住持的主要职责是看管庙宇、管理庙产,并为山主提供神祇信仰、祖先祭祀等礼仪方面的服务。由于现实利益的关系,二者间时常发生纠纷。在此情况下,宗族通过订立契约以及打官司等手段,逐步加强了对庙宇的控制。

关键词: 家庙;寺观;宗族

众所周知,家庙制度是祭礼的重要内容之一,作为供奉祖先神位、祭祀祖先的场所,家庙是宋以后,尤其是明清时期祠堂的直接源头。不过,在明清时期的鄂东地区还存在着一种被称为“家庙”的庙宇寺观,黄梅《程氏籍梅志》即云:“这里所说的家庙,不属祠堂,而是庙宇。它既寓有为祭祀程姓享有爵位的祖先,但主要是为方便周边族属中的信徒。正名是寺观,供奉是偶像,操持是僧人、道人,施主是周边所有信徒。只是为程姓所聚置。故曰‘家庙’”^①。

这种家族性的庙宇,引起了学者们一定程度上的关注。对于这一类型庙宇的起源,常建华先生指出,“唐宋之际,宗族制度的转型融进了佛教,突出地表现在佛寺成为宗族祭祖的场所。此种情形一直延续到清代。同时,宗族与道教也有类似情况的发生。”常先生还详细地梳理了家族性庙宇在各个历史时期的表现形式,这其中似乎隐含着—个从南北朝时期的坟旁设置寺院向明清时期寺观立祠的演变趋势^②。明清时期的鄂东地区,众多宗族的祠堂与家族性庙宇的建筑相毗连,以及部分的家庙兼供祖先牌位等现象,在一定程度上印证了常先生有关明清时期寺观立祠的论断。

明清时期,众多的南方地区同样存在着类似的家族性庙宇。日本学者白井佐知子通过对徽州文书的研读,指出在明清政府出于顺利进行统治的需要,以及当时地理性、社会性流动频繁等多种因素的驱使下,徽州地区人们的宗族意识不断强化,“人们对于(家族性)寺院的修缮,与其说是人们对佛教自身的信仰,不如说是出于对祖先所做的善行,子孙后代应该继承这一认识”^③。

以上学者们的研究,为我们勾勒出家族性庙宇的发展状况,厘清了明清时期各地区家族性庙宇的众多面相,提供了进一步讨论该问题的基础。然而,对于作为庙主的宗族与家族性庙宇的住持群体之间的关系等问题,学界尚措意无多,而这一问题涉及到这些家族性

①程氏籍梅志编纂领导小组:《程氏籍梅志》,内部资料1998年,第70~86页。

②常建华:《中华文化通志·宗族志》,上海人民出版社1998年,第130~152页。

③白井佐知子:《明清时代之宗族与宗教》,载唐力行:《国家、地方、民众的互动与社会变迁》,商务印书馆2004年,第70~86页。

庙宇的经营与管理等方面的具体运行实态,以及这些庙宇在人们生活中的意义等方面的内容,可谓寓意匪浅。因此,本文拟通过明清鄂东地区家族性庙宇的区域性研究,来就上述问题加以讨论,以期深化我们对于这种家族性庙宇的认识。

一、家族性庙宇的创建与招僧住持

明清时期鄂东地区的家族性庙宇有属一个宗族所有的,有属几个宗族所共有,亦有属于宗族内某一个房头单独所有,而且有些宗族还会拥有几座,甚至于几十座的庙宇。这些庙宇有创自前代,其后属宗族所有者,如蕲州白崖寺:“在治北百四十五里,唐时僧白崖飞升处,今为梅氏香火”^①,亦有创自明初者,如黄冈夏氏家庙五显庙的创立:“洪武初年,岁在戊申(1398),我始祖和甫公自江右会稽郡迁移至此,而夏家畷始著焉。公素好善,敬天地,礼神明,乃建立五显庙于其间,后之人乐得作文以记之。”^②不过,大多数的家族性庙宇的创建时代,是在明代中后期至清初。民国乡贯罗田的方志学家王葆心对本族所拥有的庙宇进行了考证:

吾族明代诸先人施产以崇奉释氏者,其风甚盛,大都起于中叶以降,盖士大夫由心学炽而渐以归心大雄,初非流俗邀福利者可同日语。且匪第吾罗田一隅有之也,大湖以北皆有随风而靡之势,观王弇州氏为蕲州顾氏祠堂记可见矣。其言曰:“楚俗号称朴嗇,其民淫于外鬼而略于祀先。蕲之大夫藉先人遗,饶什一之恩,迄无所偿,施之丛林之社,而奈何靳其一椽于先人也。”此可覩尔时风尚之端,实起于大夫以及中人之家。今试一检方志,则寺观之崇创于明季者,比比也,清初犹沿此俗。故吾族之舍田立庙者,盛于明而下逮康熙之世,以后则少概见焉。^③

在这段考证中,王葆心阐明了明中叶以降至清初,是整个鄂东乃至湖北地区建立庙宇较为集中的时期,并且他还对这一现象从思想史的角度给出了自己的解释。

这些庙宇的创建者多为个人,王葆心即云:“吾族在明代多喜立庙,入清代多喜结集神会。惟立庙多出一人,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,即可覩全县风俗。”^④类似的例子在鄂东各县甚多,毋庸赘举。那么,这种一人所创之庙宇何以会演变为家族性的庙宇呢?是否如白井佐知子所言,仅仅是因为祖先的善行,子孙应该继承这一种原因呢?

一般而言,庙宇的基址多由创建者提供并出资兴建,使得庙宇在修建之初便与创建者建立了紧密的联系。更为重要的是,大多数情况下所捐的庙产亦由捐建者本人及后裔承纳赋役,黄冈《靖氏宗谱》在记述本族翔云庵时,便说:“古翔云庵,在淋头畷吴帝山,今名吴帝堡,系九世祖握符公所置……(庙产)钱粮向系公后裔分带完纳。每年租稞所入,给僧以作供佛办祭”^⑤。

这种庙产的钱粮由创建者及其子孙负责完纳的情况,实际上是受到了明代的宗教及户籍赋役制度的影响,因为除了极少数曾任较高官职者所建的庙宇能够得到朝廷颁赐的寺额外,大多数的庶民或士子建立的庙宇并无此殊荣,其庙产亦只能在建庙者所在的粮户名下完纳赋税。如黄梅圆通寺“在金林镇,庙宇齐地,邑人洪直庵建,粮载洪姓户名”^⑥,又如坐落于黄梅县孔垅镇东街的关帝庙“邑明进士邢襄建……粮在邢户完纳”^⑦,可见这些庙宇并未脱离捐建者所在的以“户”为单位的赋役系统。当“户”逐渐发展成为一个同姓的血缘群体,形成为“户族”之后,庙宇通过创建者的子孙继承,以及持续地保护、续置庙产等方式,逐渐演变为家族性的庙宇,从而成为宗族的公产之一,而这才是隐藏在子孙继承背后更为真实的原因。

在鄂东地区,某些庙宇中的不同神殿亦各自由不同的宗族所捐建,如黄冈《黄氏宗谱》载:“吾黄邾城

① 陈廷扬:《蕲州志》卷三十《外志·寺观》,光绪十年(1884)重校本。

② 黄冈《夏氏宗谱》卷一《五显庙记》,民国三十一年(1942)刻本。

③ 罗田《东安王氏庚申宗谱》卷四之一《建置考三·庙产》,民国十九年(1930)金钩祠铅印本。

④ 罗田《东安王氏庚申宗谱》卷四之一《建置考三·会产》,民国十九年(1930)金钩祠铅印本。

⑤ 黄冈《靖氏宗谱》卷十七《吴帝山古翔云庵图》,1990年活字本。

⑥ 沈元寅:《黄梅县志》卷八《寺观志》,乾隆五十四年(1789)胡绍中刻本。

⑦ 宛名昌、余邦士:《黄梅县志》卷十四《寺观志》,光绪二年(1876)刻本。

古化乐寺中佛殿，实吾茂祖后裔香烟庙也。前殿庙主为江家，后殿为僧人之子孙堂，左为财神庙与清河书院，实华容堂之遗址也，右为帝主宫，实净业堂之旧基也。除前殿江家外，一切基地俱属我族地主”^①。另外，还有些庙宇本就是由不同姓氏之人共同创建，如麻城县朱衣岩五峰寺便为卢、蔡二姓之先人所建^②，这样便形成了某些庙宇归众姓所共有的情况。这些宗族通常被称为“山主”，他们就构成了这些家族性庙宇的俗世部分。众所周知，庙宇在地域社会中具有某种类似于“公共场域”的中心节点功能，那些由数个宗族共同供奉的庙宇便体现了地域社会中宗族间的合作关系，或是依附关系。

庙宇在建成之后，需要对外征召职业的僧道士入庙主持香火，其中亦间有某些笃信佛道的居士斋公。庙内住持的僧人有的是一名，有的则有数名，他们大多师徒相传，自成一体系，有时候同一法派的僧人散布相距不远的数个庙宇之中，如“黄冈四顾墩一山五庙，各有山主，而僧人主持亦各有法派，相沿已久，不容紊越者也”^③。这样，在庙宇的住持之间便形成了区别于俗世的僧道世界。

对于住持僧道在宗教世界中的师徒传承关系，山主一般都会予以尊重，并不干涉，但这并不意味着徒弟在师父去世之后，能够理所当然地继承庙宇住持的衣钵，他们仍须征得山主的同意并确认。道光二十一年(1841)，蕲水县王氏朝阳庵住持僧开禅身故之后，“有莲台寺僧念空，系开禅之徒，情愿接管其事”，便是宴请王氏族人到场书立承付二约，取得山主的同意，以接管朝阳庵事^④。

麻城《卢氏宗谱》记载了一份庙僧与山主在乾隆五十一年(1786)所订立的合同，曰：

立承约僧兰馨、松霞，今承居卢、蔡山主先祖建立五峰寺新旧庙宇二所，田地山场，永远耕种居住，供奉香烟，修理庙宇，倘有不守清规，任凭山主择僧另写，其有田产，日后转佃，必须山主在场，倘若私佃，听凭山主逐出，恐后无凭，立承居约存证，每年置酒二席，不拘厚薄，有合同为正。^⑤

这份合同显示出山主与僧人之间存在着类似于当代的股东与职业经理人的关系，山主拥有庙宇及其庙产的所有权，而庙宇住持的主要职责是看管庙宇、管理庙产，并为山主提供神祇信仰、祖先祭祀等礼仪方面的服务。

有关信仰及祭祀等礼仪方面的事务，山主一般都较信任住持的僧道，由其全权负责。不过，山主对庙宇的住持仍会有一些职业素养方面的要求，上份麻城卢氏的招僧合同中便规定有“倘有不守清规，任凭山主择僧另写”这类的条款。这里的“清规”是指作为僧道应当遵守的各种相关规定，如果庙宇的住持者连这些规定都难以遵守的话，山主当然会怀疑其所提供的礼仪服务，“择僧另写”亦在所难免。

在庙宇的日常管理中，山主较为集中过问的方面，是双方对于庙产权益的分配问题。正常情况下，田产的所有权归山主，管理权则属住持僧人，如黄冈邓氏就在捐出祖田以作武圣庙基时规定：“其田长短宽窄数，(住持者)照捐约绍业，内有民米原归邓姓完纳，庙之上下二重、主梁俱书邓姓地主名目，并勒石碑以垂不朽，倘后迁移庙宇，邓姓所捐之田，仍归邓姓绍业”^⑥。

对于庙产的管理，上述麻城卢氏的例子说明它大多由僧人负责招纳佃人或是自行耕种，但山主仍有监督的权利。一般而言，山主所关心的是田租是否能正常地征收，赋税是否能按时完纳，因此他们的监督多体现在收租之时，罗田王氏的紫云庵即规定“每年秋，庙僧、山主约同赴佃，如议分收，毋相侵蚀”^⑦，如果这些条件能够得到保障，山主通常亦不会对住持者的管理过多地干涉，如黄冈刘、罗、曾等姓之白衣庵的田产经僧人交由刘常度承种之，即为“自领之后，均归刘常度兴种，诸山主无得异说。倘越规戒，任凭山主另行招人居住，刘常度收白衣庵诸佛产退出”^⑧。

另外，有些山主则并不通过僧人，而是直接与佃人打交道，罗田王氏之红庙即“见属本支二十二世皆

①黄冈《黄氏宗谱》卷首二《郟城化乐寺中佛殿记》，1990年活字本。

②麻城《卢氏宗谱》卷首《合同》，宣统元年(1909)刻本。

③黄冈《萧氏宗谱》卷首中《粮捕厅李太师谥语》，民国七年(1918)刻本。

④浠水《王氏族谱》卷五十七《塾分祀产·钰祖支下大成公祀产朝阳庵香火记》，民国十九年(1930)刻本。

⑤麻城《卢氏宗谱》卷首《合同》，宣统元年(1909)刻本。

⑥黄冈《南阳邓氏宗谱》卷一下《王家墩领光裕公捐庙基字样》，民国二十七年(1938)刻本。

⑦罗田《东安王氏庚申宗谱》卷四之一《建置考·庙产》，民国十九年(1930)金钩祠铅印本。

⑧黄冈《刘氏宗谱》卷首二《畝分捐庙基存据》，民国三十五年(1946)刻本。

雁经首,管理香火”^①。又如黄冈梅氏诵经堂:“积有水田一石二斗,并和尚园花地一段,俱归祠内收租。”^②其中,梅氏的例子说明,在宗族形成之后,祠堂便担负起了庙产管理的职责。

如前所示,庙产的收益一般作供佛、供僧以及祭祀祖先之用,山主如有另外的要求,则需在招募住持时做出明确的规定。罗田王氏之希元、希寿于康熙六年(1668)施建紫云庵时,就与僧人订立合同,曰:“该田山地租入除完正供外,一半归庵供佛,随时修理庙宇,一半归山主先祖讳政敷、政叙二公子姓承收,为元、寿二人没后祀产,在庙立主,岁祭一次。余钱即分作两房伯叔后裔大小考费,照人数发给……至庙之前后山场树木栽种,僧人看守,成材后除收添修庙宇及日用薪水外,仍听山主伯叔房分拼价归祖,以襄宗祀,该僧无生覬觐,若金容庙毁,大有兴作,仍权宜妥议。如此则佛有香火,祖有明禊,而伯叔后嗣亦与有作,商即元与寿死或不析等因,泽愿恪遵淳戒,永勿负捐施美意,日后倘有违犯,或玷清规,听山主处治,不得执拗,恐口无凭,立此据存照。”^③

通常情况下,田产自捐入家族性庙宇之后,其收益便为庙内的活动提供开支,人们很少再将田产移作他处之用,不过山主仍然对之保有处置权。据麻城《胡氏宗谱》记载:“我族李家河田地,原系从简公付与接寝庵,因僧覬觐构讼,乾隆四十九年(1784)提出积祖”^④,在这里,因为僧人超出了管理权的范围而试图占有庙产,胡氏于是将其“提出积祖”。有时候,出于其它的需要,山主还可能将庙产提出他用,如罗田王氏王家庵的情况即属此类,该族谱称:“庙凡二进,系天相公志吉之基产,于清康熙五年(1667)捐基创建,随庙山场一大面,并捐香火田七十石。咸丰中,房五世孙奉昭君枝富规划口田二十石,作为列祖祀产”^⑤。

二、俗世与僧道两个世界间的纠纷

理想状态下,山主拥有庙宇及其庙产的所有权,而庙宇住持的主要职责是看管庙宇、管理庙产,并为山主提供神祇信仰、祖先祭祀等礼仪方面的服务,只是这种理想的状态通常由于现实利益而产生纠纷,难以长久维持,两者之间需要通过订立契约,以明确双方的权利与职责所在。鄂东族谱中载有大量的此类契约,成为我们探讨该问题的重要资料依据。不过,我们仍须对这类契约产生的背景有足够的了解。众所周知,文字契约的出现,实际上是乡土社会中原本通过口头约定俗成的习惯法则遭到破坏后,人们不得已而采取的行为。上文在讨论二者间的关系时所使用的这些契约,多是山主在招僧住持时,为防患于未然而订立的。事实上,契约仍然无法完全阻止山主与住持间纠纷的出现,致使宗族失去对庙宇的控制权。

有关宗族失去庙宇控制权的情况,王葆心亦有说明:

其弊也,或鼎革之后,历年既久,为诸秃乾没其主权;或子孙消乏,侵蚀于他族者亦有之;或
其入甚薄,不足给僧,不孝子孙因而私售于人者亦有之;大率皆由谱牒中防检未周。^⑥

在这里,王葆心指出了本族丧失庙宇控制权的三种情况,而首当其冲的就是庙僧“乾没主权”。另外,子孙私售于他人的现象亦证实了宗族确曾对于这些庙宇拥有产权。其中,有关庙僧“乾没主权”,是指住持与山主完全脱离了宾主关系,成为一个独立的单位。事实上,王氏所言的这种情况尚属于极端现象,大多数情况下,住持是在山主疏于监督的时候,采取盗卖庙产的方式,逐步侵蚀家族性庙宇的主权。

庙产被住持僧人盗卖的现象的确屡见不鲜。山主在与僧人订立合同时大多有“决不准私行变卖”、“不得废卖田产”等规定,但由于庙产的丰厚,往往遭到僧人的覬觐,为此,山主常通过诉讼的形式来解决,而且通常情况下官司亦是以他们的胜利而告终。如黄冈罗氏族内锦山、华坦、遂民、良臣、光富等在民国十一年(1922)与僧果臣诉讼一案,本县知事的判决即为:“将纳头寺田产共计一石零六升,判归祖绍

① 罗田《东安王氏庚申宗谱》卷四之一《建置考·庙产》,民国十九年(1930)金钩祠铅印本。

② 黄冈《梅氏宗谱》卷首《经堂》,光绪五年(1879)刻本。

③ 罗田《东安王氏庚申宗谱》卷四之一《建置考·庙产》,民国十九年(1930)金钩祠铅印本。

④ 麻城《胡氏宗谱》卷首四《词讼记》,民国六年(1917)刻本。

⑤ 罗田《东安王氏庚申宗谱》卷四之一《建置考·庙产》,民国十九年(1930)金钩祠铅印本。

⑥ 罗田《东安王氏庚申宗谱》卷四之一《建置考·庙产》,民国十九年(1930)金钩祠铅印本。

业收租，毫无异议。至民国十二年(1923)，叠经武昌地方审判厅长推事陶嘉春判决，亦然，永无翻驳”。^①

蕲水县王氏朝阳庵的个案，为我们提供了一个宗族如何保护其所属的家族性庙宇的曲折经历，该宗谱记载了一份立于道光二十七年(1847)的合同^②，首云庙宇之来历：

立合同永保香火祀产约户人小岑、康门、春帆等，今因县治三十里南乡石国家地方王家湾山，有朝阳庵庙一座，王氏向有数十家坟墓及墓田、山场各业，其来久矣。此系顺治十年(1653)王大成公建立，又捐田一十一担，招僧住庙。一则奉佛祖香火，一则照料祖人坟墓，此处庵田各业，遂为王氏祖基，永远无异。

至康熙年间，由于“人居星散”，“其时庵僧屡易”，朝阳庵庙渐就废弛，庙产也先后遭受了乾隆八年(1743)、嘉庆十年(1805)两次被盗卖：一次是本姓的族人，“将庙宇田产各业，私卖与庙僧净美之俗侄徐继胜名下为业，刮去梁匾，易姓更名，竟遂其覬覦之顾矣”，乾隆十六年(1751)，经族人“呈控县主，案据重重，旋蒙刘宪审断，将所有之业，俱归还原主”；另一次则是庵堂住僧所为，庵庙“被僧清悟勾引匪类，将本庵石碑坏碎，大成梁名刮毁，内廊神像毁没，施主牌位焚化”，“墓裔捷三等具禀在案，请凭户分小岑之祖根石公眼同在面，招得妥僧开禅照料”。

在王氏维权的过程中，不只是大成公的直系后裔等人在进行努力，王氏的大宗祠亦参与到维护庙宇产权的行列之中。如道光二十一年(1841)，虽然僧念空通过正常的程序入庙主持香火，但王氏大宗祠仍以所定的合约易导致日后产生纠纷为由，否定了这份合约，并且在新订立的合约中，完全剥夺了庙僧对于庙产的管理权，庙产的收益由佃户按山主的规定进行处置，甚至于庙内的香火亦改由佃户料理，从而使“庙僧徒有虚名而无实济”。此个案正显示出宗族为保护对这种家族性庙宇的控制权时不遗余力，亦证明了宗族对于这些庙宇的强烈产权意识。

对于众姓共有的庙宇来说，当庙产遭到盗卖后，山主之间还存在着一个如何承担诉讼等费用的协商问题，如据麻城《卢氏宗谱》记载：

立合同人卢、蔡二姓，因先祖建立朱衣岩、五峰寺二所，老畷田五石六斗，给俸祀奉万载香灯，今不法僧将田私自当卖，蔡姓查出，蔡殷俊、楚山等以谋买盗卖，具控在案。蒙黄宪审讯，将僧朱霞等逐出，蔡姓备价当卖之田回取入庙。蔡姓在轩，卢姓不理，以至蔡姓有说，从中戚友一千力劝卢姓出钱五十串文正，帮蔡姓之讼费。再将庙田批金一次帮取赎田之费，裸谷僧收满期之日，不得再批。其有田地山场竹木各项，照老界俱付僧管业，自后批佃，二姓山主和尚，不得私批。今恐无凭，二家立此合同存正。(余略)乾隆三十九年(1774)冬月十四日立。^③

由此可见，在庙僧盗卖田产之后，各姓山主一般会联合起来进行追查，只是在此案中，由于有蔡氏族人参参与私卖一事，卢氏便认为“此皆蔡姓所为，卢人应当不理”，因而没有参与诉讼。不过卢氏最终仍出于庙为公共之产的道义上考虑，而承担了部分的费用，该契约下卢氏所加的说明即云：“吾祖念在公共庙田，听戚友劝谕帮费”。

对于僧人之间的法派师承关系，山主当然予以充分尊重，但当这种关系威胁到本庙的利益时，山主仍会出面干涉。康熙五十九年(1720)，黄冈四顾墩关帝殿庙主萧氏在住持元仪身故后，备棺殓埋，体现出宾主之间融洽的关系，然而当他们“检查施庙田产文约”，发现尽归乌有，此时，却另有土主殿住持僧能修以自己是已故僧元仪之师侄为由，控县以争夺庙产。对此，萧氏山主进行了强有力的回击。在判案过程中，地方官员以“此案关键止在证明主之是否，与住持法派之真贋”为断案的准则，看起来他兼顾了山主对于家族性庙宇的所有权，以及僧人的法派师承两种关系，不过，即使是在能修提出了拥有庙产的契约时，地方官仍依照证人的说词，判定萧氏胜诉。很显然，地方官将保护山主的利益放在了首要位置^④。

①黄冈《罗氏宗谱》卷一，民国三十五年(1946)刻本。

②浠水《王氏族谱》卷五十七《塾分祀产·钰祖支下大成公祀产朝阳庵香火记》，民国十九年(1930)刻本。

③麻城《卢氏宗谱》卷首《合同》，宣统元年(1909)刻本。

④黄冈《萧氏宗谱》卷首中《粮捕厅李太师谏语》，民国七年(1918)刻本。

三、结 语

一般以为,宗族以宗法制度为意识形态,然而在鄂东地区,家族性庙宇的存在显示出宗族形态的复杂性。由于民间信仰的多样性,丧葬多用佛道之仪轨等原因,作为职业仪式专家的僧人、道士便被聘为这些庙宇的住持,为家族提供丧葬祭祀等各种礼仪服务,以及管理信仰的空间,在这里,庙宇实际上成为族产的一部分。正由于宗族有着强烈的产权意识,使得他们在庙产遭受住持僧道侵吞时会通过各种手段予以反击。

大量有关家族性庙宇的纠纷多集中于庙产的权益分配上,然而,矛盾不止体现在住持僧道与庙主之间,亦不止是不同姓氏的庙主之间存有不和,在家族性庙宇的住持僧道之间仍会存在着冲突。俗世有俗世的烦恼,僧道的世界亦会面临自身的问题。当出现问题时,僧人们通常自行解决,但有时仍需要由山主出面来进行调解,前揭麻城《卢氏宗谱》记载的一份乾隆十一年(1746)的合同曰:“具愿合干结字僧清澈,因众僧为事生口角,以至分家,今请凭山主人等,情愿合为一寺,所有田地山场,付与当家掌持料理,自愿合之后,众僧永不得藉端再分,如有一僧吵事再分者,赶出山门,不许入庙,外有香灯田三斗,佛灯一盏,永远不得有失,所结是实。”^①

当然,俗世及僧道的世界均有着各自的运行法则,一般情况下,他们不相互干涉,但在涉及到利益不均时便会产生纠葛,并且,正是在利益的驱使下,俗世、僧道的世界及两个世界之间才会演绎出一场场恩怨交错的悲喜剧。

● 作者简介:徐 斌,武汉大学历史学院副教授,美国哈佛大学东亚系访问学者,历史学博士;湖北 武汉 430072。

● 基金项目:教育部人文社会科学研究一般项目(11YJA770057)

● 责任编辑:桂 莉

^①麻城《卢氏宗谱》卷首《合同》,宣统元年(1909)刻本。