

因地而生：历史时期的佛教与徽州社会

王开队¹

【摘要】 汉晋以降，佛教开始传入徽州，历经唐宋以至明清，佛教在徽州的历史经历了萌芽、发展、鼎盛以至衰落四个时期。在早期徽州生存压力较大的形势下，佛教以祈雨等为突破口，在徽州获得了一定的生存空间；唐宋以后，遵祖与守孝成为徽州社会的重要准则，佛教通过维护祠堂、祖墓以及葬礼等获得了诸多参与徽州日常社会事务的机会；及至明清，徽商达到鼎盛，佛教借助士绅阶层追求心性超脱以及大量留守妇女需要精神慰藉这一机会，又在徽州百姓日常精神世界中占据了相当位置。由此，从生产到生活、从物质到精神，佛教逐渐成为历史时期徽州社会不可或缺的组成部分。纵观历史时期佛教在徽州的发展，时刻关注普通民众的现实需求、注意处理与理学的关系以及借助于徽商和宗族的力量为其在徽州获得较为充裕发展空间的关键。

【关键词】 佛教 徽州 发展空间

【中图分类号】 K29 **【文献标识码】** A **【文章编号】** 1003—854X（2020）05—0078—08

一、引言

徽州自南宋后素有“东南邹鲁”之称，其独特的自然和人文条件造就了徽州独具特色的历史文化地理单元并延续至今，成为中国丰富多彩的地域文化的重要组成部分。¹从学术发展的内在脉络而言，历史时期我国地域文化的区域多样性在相当程度上决定了20世纪80年代以来国内史学研究的区域视角转向，“把目光从庙堂之上转移到山野之间，着意于追寻区域或地方历史发展的内在脉络（及其与王朝脉络之间的关联），探究其自身的历史发展模式，应当是我们重建中国历史叙述与阐释体系的努力方向。”²作为徽州文化的重要组成部分，佛教的存在、发展与徽州社会息息相关，对其作系统的梳理和探讨无疑将是考察传统徽州社会的一个重要途径。

然而，由于理学的影响，古徽州士人似乎对佛教在徽州社会的影响力持否定态度，譬如，近人许承尧在《歙事闲谭》中曾言，“徽州不尚佛老之教，僧人道士，惟用之以事斋醮耳，无信崇奉之者”。³不过，这种说法着实与徽州在明清时期寺院遍布之实际情况不相符合。从历代徽州方志所载寺院状况来看，南宋淳熙《新安志》仅载僧寺40余所，至明弘治《徽州府志》则增至260余所，而清道光《徽州府志》更增至430余所，足见佛教在徽州的发展和影响。清人陈廷熙亦言，“自后梁以来，其间人事之变迁，村落之灭没，何以胜纪？而独兹古刹千有馀年，犹能先后相继而存之，且加宏壮焉。岂释氏之教果高于儒耶？”⁴更说明了部分古徽州士人对佛教在徽州社会得以长期存在是有理性认知的。自20世纪50年代大量徽州文书的发现以来，徽学逐渐发展成为重要的地域性显学，但是目前学界对于历史时期徽州佛教的发展始终缺乏一个较为系统的梳理⁵，这也使得我们对于历史时期徽州文化的认知缺少了佛教文化这一重要领域。近年来随着徽学及佛教史等相关研究领域的不断拓展与深化，已经使历史时期徽州社会广泛存在着佛教信仰这一历史事实得以逐步呈现⁶，由此我们可以对历史时期徽州佛教的发展概貌略做讨论并以此窥探历史时期徽州文化的丰富性。

二、佛教在徽州的发展

作者简介：王开队，安徽大学徽学研究中心教授、博士生导师，安徽合肥，230039。

基金项目：安徽省教育厅人文社会科学研究重点项目“历史地理学视阈下的明清皖南佛教研究”（SK2019A0401）；安徽大学文科学术创新团队“数字人文与徽学研究”资助项目。

从相关史料来看，历史时期佛教在徽州大体经历了四个发展阶段。

（一）萌芽期——汉晋至南北朝

与汉明帝关系极为密切的楚王刘英无疑是中国佛教发展史上不得不提的人物，其与安徽特别是皖南佛教发展的关系特别密切。永平十三年（70年），刘英因谋逆被告发，被贬至丹阳郡泾县。时泾县多为山越人所居，生存环境恶劣，史籍中多有两汉被贬之人至此之记录。刘英被贬，《后汉书·光武十王列传》载：“帝以亲亲不忍，乃废英，徙丹阳泾县，赐汤沐邑五百户。遣大鸿胪持节护送，使伎人奴婢妓士鼓吹悉从，得乘輜并，持兵弩，行道射猎，极意自娱。男女为侯主者，食邑如故。楚太后勿上玺绶，留住楚宫。”⁽⁷⁾可见，其个人生活待遇大多得以保留，此时佛教作为神仙之术理应不会受到多大影响。当刘英被贬至泾县时，其所信奉的佛教自然也就可能传入到了泾县。而泾县与徽州毗邻，彼时徽州亦为中央王朝编户齐民之地，有歙、黟二县之设，佛教此时是否已借此传入徽州并有所表现，虽史不足征，但由于两地距离甚近，徽州此时或亦多少受到佛教些许影响。

魏晋南北朝时期，受北方战乱的影响，历史上第一次移民浪潮出现，大量北方移民开始移居南方江淮等地，受此影响许多僧人随之来到南方弘扬佛法，徽州佛教的发端亦受此浪潮之影响。当然，海上之路可能也是佛教传入中国的重要渠道。梁启超先生即认为，“佛教之来，非由陆而由海，其最初根据地，不在京洛而在江淮。……天竺大秦贡献，皆遵海道。凡此皆足证明两汉时中印交通皆在海上，其与南方佛教之关系，盖可思也。”⁽⁸⁾此说虽有臆断之处，但海上交通之发展对于增进中外经济文化交流之益处自然是毫无疑问的。东吴在两汉的基础上进一步加强了海外交通，其曾专门设立安典船校尉以管理造船业，与此同时为了适应海外交通的需要也加大了沿海地区的开发力度。周振鹤先生曾指出，“在吴国存在的短短半个多世纪中，就在滨海地带接连设置了罗阳、罗江、东安三县，并为其他四县：始阳、温麻、原丰、同安的建立打下了基础。还以章安县为根据地，向内推进，建立了临海与南始平二县。这一势头与秦汉时期花了四百五十年才建立三县的速度相比，雄辩地表明了三国时期的航海事业有了很大的进步。”⁽⁹⁾徽州作为广义江南的重要组成部分，海上之路对于徽州的外在影响亦应予以考虑。徽州最早见于记载的寺庙是休宁县万安镇的南山庵，是由东晋僧人天然于泰（太）兴二年（公元319年）所建，此可视为佛法在徽州的初兴。⁽¹⁰⁾需要注意的是，由于此为后世方志所载，考虑到明清史志多有“建构”之风以及当时徽州社会经济的发展相对滞后以及人口较少等因素，再加之当时佛教在江南地区传播道场的建设尚未大规模开展，徽州此时是否已进入到佛教道场建设时代，可能还需要进一步考察。根据史料记载，在梁天监年间，受封为大德禅师的宝志公驻锡休宁仰山开山传法，是为仰山佛法弘扬之始。或许是临近东晋南朝统治中心的缘故，朝廷向佛的风气影响了徽州⁽¹¹⁾，才使佛教在此有了一定的发展，这一时期徽州地区新建的寺院达到五所，分别是祁门县的普福庵，歙县的任公寺、向杲院，黟县的闲居尼寺和广安寺。⁽¹²⁾这五所寺院的建立已经表明，此时徽州地区佛法的传播区域已经由休宁扩展到祁门、歙县、黟县，佛教的影响范围有所扩大。由于缺乏文献记载，佛教在这一时期是通过什么途径传入徽州，我们尚不清楚。不过，通过文献考察我们可以大致认定的是，此时徽州与外界连接的主要通道是以歙县为中心向东至今杭州以及向东北至今宣城、南京等地⁽¹³⁾，这一时期的移民也大多通过这两条路线进入徽州腹地，由此可以想见此时佛教或许也是顺着这两条路线进入到徽州腹地的，而囿于史料，目前尚难以佐证。显然，此时的徽州佛教尚为发端阶段，与后世不可相提并论。

（二）发展期——隋唐至两宋

自公元前后进入中国的佛教历经魏晋南北朝的涵化熔铸，在流布地域上才大为拓展。⁽¹⁴⁾这一时期的徽州由于大量北方移民的进入，一方面区域经济的开发使得社会亟需精神世界的重构，这为包括佛教在内的诸多信仰找到了生存土壤；另一方面社会经济得以持续发展，也为佛教在内的各种宗教活动提供了必需的物质条件。

就前者而言，移民初入徽州面临的首要问题就是生存压力。唐宋时代的徽州，相较于开发较为成熟的北方黄河、淮河流域，由于徽州地处南方万山之中，山林茂密、山多田少，加之开发较晚，这一时期徽州的生存环境还较为恶劣，“新安为郡，在万山间，其地险阨，夹而不夷，其土犷刚而不化。水湍悍，少潴蓄。自其郡邑，固已践山为城，至于四郊都鄙，则又可知也。大山之所落，深谷之所穷，民之田其间者，层累而上，指十数级不能为一亩，快牛剡耜不得旋其间，刀耕而火种之。十日不雨，

则昂天而呼。一遇雨泽，山水暴出，则粪壤与禾荡然一空。盖地之勤民力者如此。”⁽¹⁵⁾由是可见，唐宋时代的徽州，经济发展还比较落后。而在这个时期，佛教由于各种灵异却获得了难得的发展机遇。譬如，黄山基于黄帝之传说，隋唐之时，修仙炼骨者于此极为兴盛，释门于此也多有发展。有禅师志满者，年少之时见到沙门作佛事，沉浸其中而不舍离去，后到颍川龙兴寺出家，听闻洛下神会禅师法行高深、弟子众多，于是他南游到黄山灵汤泉所，结茅庵在此修行。在他采黄连的时候被百姓看到，然而，此时黄山尚多虎豹之患，是故百姓请求他镇此。志满禅师以虎亦有佛性，所以焚香祝压之，因此虎患渐息，遂成大禅院。虽然志满禅师于唐顺宗永贞元年（公元 805 年）圆寂，但其弘法之举却影响深远。⁽¹⁶⁾此后不久，天竺国的麻衣禅师于中和初年（公元 881 年），驻锡黄山翠微峰下，其编麻为衣，冬夏不易，据传得其麻缕可療疾，光大佛法，是为翠微寺开山之祖。⁽¹⁷⁾

更为灵异的是祁门西峰寺清素禅师。祁门为县始于唐大历年间，“唐大历元年析黟县六乡及饶州浮梁地置祁门县”⁽¹⁸⁾，其西南地区原属浮梁县（今景德镇），而浮梁早在唐代即为重要的茶叶集散地。据唐歙州司马张途《祁门县新修阊门溪记》载：“山且植茗，高下无遗土。千里之内，业于茶者七八矣。由是给衣食，供赋役，悉恃此祁之茗。色黄而香，贾客咸议，愈于诸方。每岁二三月，赍银缙绶素求市，将货他郡者，摩肩接迹而至。”⁽¹⁹⁾山林经济对当时祁门百姓的生存来说至关重要。不过，囿于当时水利设施建设的滞后，山林经济的发展在相当程度上还依赖于降雨等自然条件。“唐末有僧清素自言从五台来，眉目端秀，发覆额，倏傥多异。时县人郑传保据，号司徒。师造其垒，求安禅之地。……传尝以久旱，结采为楼，从师求雨。师表竹于楼之四隅，曰‘雨于竹外。’已而果然。扬州旱，令属郡遍祷群祀。雅（扬州刺史陶雅一引者注）梦伟人自称汪王，为雅言，师乃水晶宫菩萨也，有五龙，可往求之。乃请师，师曰‘吾已遣施雨扬州三昼夜矣。’杨氏封禅大德，住山十七年，聚僧数百人，一旦尽散其众而逝，其骨身在今塔下。始师尝作歌偈，有‘文殊遣我来’之语。元丰三年赐号慧应大师，饶州亦奏请赐神慧禅师。绍兴十三年八月加神慧永济禅师。”⁽²⁰⁾这一记载颇为清晰的叙述了清素禅师因祈雨灵验而在五代至南宋屡获地方及中央的册封，是佛教信仰与唐宋徽州地方开发互动的详实写照。

这一时期由于北方移民大量涌入促进了徽州地方社会经济的发展，而地方社会经济的发展也为佛教在徽州的进一步发展提供了必要的物质基础，这一点可从佛教道场的修建窥其一斑。唐宋时期徽州佛教道场的修建与两种力量密切相关：其一，地方政府。如唐僧本（元）立游歙时，见齐云山盛景，于是造访刺史韦绶，请求建寺弘法，焚香修祭，元和四年（公元 809 年）韦绶建石门寺于石桥岩下，设石室、石讲堂、佛像等，是为齐云山佛法之兴。⁽²¹⁾再如黄山著名的祥符寺，前身为汤院，“唐开元天宝间志满禅师创始，大中五年，刺史李敬方感白龙现，建龙堂于汤池之西。天佑二年，刺史陶雅建寺号汤院，南唐保大二年初为灵泉院，宋大中祥符元年敕改今名”⁽²²⁾。其二，具有一定势力的地方人士。这类人在史籍中多以“邑人”之名称出现，如唐宋时期邑人张八九与僧简共建山房寺、汪同太与僧日赞共建大杞寺、邑人汪愿与僧人应机共建大田寺等等。再如今歙县之长庆寺塔为北宋重和二年（1119 年）歙县黄备“邑人”张应周捐善款修建，后多有重修，至今长庆寺塔上尚保留有后世歙县地方张氏对于重修长庆寺塔的碑铭记载。

需要指出的是，这一时期尽管理学已在徽学发端，但并未在社会意识中占据绝对主导地位，加之地方社会经济发展的需要以及唐宋时代儒、释、道关系的相对融洽，使得佛教在徽州获得了较好的发展机遇，在官方和民间“邑人”的双重支持下，各地佛教道场得以不断兴建，志满、清素等有名望的高僧不断来到徽州弘法，可谓徽州佛教史上的较快发展期。

（三）鼎盛期——明中期至清前期

就徽州历史发展而言，因徽商之盛，明清无疑是其发展史上的高峰时期。与之相关的是，这一时期佛教在徽州的发展也迎来了其鼎盛期，其中又以明嘉靖、万历至清康熙年间仰山、黄山等佛教名山在徽州的发展最为突出。

仰山，又名莲花山，位于休宁县境东南。旧传萧梁时宝志公至此开山，《弘治徽州府志》载仰山“有宝公祠在焉，水旱祷之皆应”⁽²³⁾。至元末兵燹，仰山“复为荒莽，樵者蹂为乌薪之窟”，而后又有“堪輿家睥睨其地，故豪右谋为窀穸”⁽²⁴⁾，仰山之地多被地方豪右建为墓地。明朝建立后，仰山佛教开始走向复兴。太祖时仰山建有灵谷寺，“然人迹不通，不能居人，徒有空祠耳。”⁽²⁵⁾此后为了重建仰山寺庙，地方士绅于隆庆三年（1569 年）延请僧人守静暄公主持仰山佛寺事务。暄公及其性玉、性

觉二徒合地方之力，经过不懈努力逐渐完成仰山寺的重建，“不十余年，撤旧鼎新，遂成一大道场，如天降地涌，四境之内，人人知有三宝矣。”⁽²⁶⁾万历三十七年（1609年），仰山寺受朝廷赐额为真觉禅寺，守静暄公所居龙山庵也受赐额为龙山禅寺，至此，仰山佛教声望日隆，不但先后有雪浪、蘄庵等高僧驻锡，而且有专门山志《仰山乘》之编纂。颇有意思的是《仰山乘》的编纂，该书以“嫁接”之法将一个佛教名山的发展历程在文本之中得以完整展现。⁽²⁷⁾

黄山本为道家胜地，据《黄山图经》载：“黄山旧名黟山……即轩辕黄帝、浮丘公、容成子栖真之地。”⁽²⁸⁾唐宋时代黄山东道教盛极一时，先后建有升真观、城山观、松谷庵等。佛教虽在唐代即已传入黄山，但直至明代依然难与道教相提并论。至明朝早期，由于交通不便，这一时期黄山新建的寺院只有御泉庵与水晶庵，规模皆小。明宣德年间李德庄重建松谷庵，改为寺庙，名松谷寺，松谷寺由道观变为寺院可谓黄山佛教发展史上的标志性事件，说明佛教可能开始在黄山的宗教发展史上逐渐占据上风。至万历三十四年（1606年），普门和尚驻锡黄山，黄山佛教因此迎来了发展的高峰。万历三十八年（1610年），普门和尚进京请求敕封，朱砂庵得到万历皇帝御书“护国慈光寺”匾额，一时间成为江南名刹。明清鼎革之际，黄山成为遗民的重要避难所，浙江、汪沐日、凌世韶等人纷纷剃发为僧，驻锡黄山，这无疑促进了黄山佛教的发展，使得清朝初年黄山高僧驻锡、信徒云集、香火鼎盛。释超纲主持翠微寺期间，“当今康熙丁巳十六年间，……本邑诸绅士公启特请嘉禾雨峰和尚，主持法席于康熙戊辰……庚午腊月施衣钵传戒焉。”⁽²⁹⁾修撰了《翠微寺志》，这也是黄山历史上第一部寺庙志。此外，康熙五年黄僎等捐款重修慈光寺大殿，“四年后落成，耗银四万余两，慈光寺殿宇雄丽，有藏经阁一百余间，为新安梵宇之冠”⁽³⁰⁾。康熙四十年，在中洲和尚的住持下，慈光寺又维修寺宇，大殿高悬康熙手书“黄海仙都”匾额。至此，黄山佛教迎来了其发展史上的鼎盛时期。

这一时期除名山佛教以外，徽州各地佛教寺院之建设也有长足的进步，特别是在明嘉靖、万历之际以及清初顺治、康熙时期。这一时期，不仅地方政府和有一定影响的士人参与其中，而且引起了万历、康熙等帝王的重视，更为重要的是，由于徽商的成功，大量具有一定经济基础的地方宗族也参与其中，共同塑造了徽州佛教发展史上的鼎盛时期。

（四）衰落期——清乾隆以后

明清之际尽管徽州佛教保持了相对高速的发展态势，但是受制于区域整体环境限制，加之天灾人祸频仍，实际上已经出现了一些衰退的迹象。以仰山佛教为例，尽管在万历时期仰山佛教迎来了其发展史上的鼎盛时期，但是毕竟地处偏僻，发展空间较为有限，特别是清初三藩之乱给仰山佛教带来了毁灭性的打击，三藩之乱中，“三载刀兵，即深山穷谷，金身亦难藏匿”⁽³¹⁾，其在之后的地方文献中已鲜有记录。较之于仰山毁之于兵火，黄山则受天灾影响更大。乾隆二年，慈光寺遭遇火灾，藏经阁焚毁，大殿倒塌，次年，僧悟千略作小修，但慈光寺百年兴盛不复存在。乾隆二年，“黄山蛟水发，石裂山颓，祥符古寺顷化乌有，山氓之漂没者数百人，翌日水平，尸横满野”。⁽³²⁾《歙事闲谭》载：“送谭影序中，言黄山佛寺，旧有七十余，而祥符最著且古。自康熙间水绝，余亦大半淹废，今存者惟慈光与云谷”。⁽³³⁾迨至咸丰年间，受太平天国兵乱影响，翠微寺、福固寺、松古寺、大悲院、师子林、继竺庵、横坑庵等寺院皆毁于兵火。受制于咸、道以后徽商财力的衰退，大半有名望的佛教道场难以再得到地方财力的有力支持，亦不复存在，至此，徽州之佛教逐渐走向衰落。

纵观佛教在历史时期徽州的发展脉络，我们不难看出，汉晋以后，佛教开始传入徽州。此期尚属佛法初兴，只有少量寺院见于记载，名僧大德更是极为少见。隋唐时期为徽州佛教的极大发展时代，见于记载的寺院不断增多，高僧名宿迭出。承五代佛法之过渡，两宋时期徽州佛教迎来了快速发展时代，寺院的赐额、敕改、新建以及名僧的数量都获得了迅速提升。元末丧乱，徽州大量佛寺在至正壬辰兵乱中毁坏严重。迨至洪武初，徽州地方对元末被毁的寺庙进行重建和归并，并实现了寺院创建的规范化，寺院和僧人数量也比元代有所提升。与此同时，万历以后名山佛教的快速发展成为这一时期徽州佛教的重要特点，不仅仰山佛教实现了再度复兴，黄山佛教也在各方支持下趋于鼎盛，延至清前期形成徽州佛教发展史上的高峰。乾隆以降特别是在“咸同兵燹”之后因各种天灾人祸的影响徽州佛教则不断趋于衰落。

三、佛教与徽州社会的融合

包括徽州在内的广义江南自唐宋以后在中国历史发展中的地位不断提升，这无疑是与其日渐发达的经济、文化分不开的。寺院为佛教三宝所依，其对于衡量一个地区的佛教发展程度具有重要意义。相较于周边江浙地区而言，历史时期徽州的佛教实在算不得发达，即便是与同在皖南的池、宣等地相比，地藏道场、黄檗祖庭亦毫无疑问比徽州任何一座佛教道场更为出名。然而，历史时期徽州佛教道场的数量与周边地区相比却显得较为出众，特别是在明清时期，如以嘉靖时为例，徽州府县均寺院数量即为皖南各府县之首⁽³⁴⁾。这说明尽管徽州著名的佛教道场虽然不多，但是总体数量及县均数量却很高，其中显然可见佛教在徽州的发展具有自身的特色，那就是唐宋以后徽州佛教的宗教影响力虽较之周边为弱，但是其与徽州社会的融合却较为充分，其表现如下：

其一，由于外来人口大量涌入，唐宋以后，徽州人地矛盾突出，生存压力较大，而生产设施特别是水利设施建设相对滞后，以祈雨为重点的与自然沟通的媒介作用成为徽州社会接纳佛教的重要诱因。如前所述，“新安为郡，在万山间，其地险阨而不夷，其土僻刚而不化。……十日不雨，则昂天而呼。一遇雨泽，山水暴出，则粪壤与禾荡然一空。盖地之勤民力者如此。”⁽³⁵⁾对于徽州的普通百姓来说，长期以来的忧虑是，“新安所产米谷，不足民食之半，向籍外来，每遇新陈未接，艰于糴买，米贵人惶，而挟借抢攘，为害叵测”⁽³⁶⁾。如何处理与徽州自然环境的关系无疑是唐宋以后徽州百姓解决生存的重要问题，而佛教似乎在徽州地方的祈雨活动中发挥了较为显著的作用。麻衣禅师是见于史籍较早的一位参与祈雨者，“俗传祈雨甚灵验”⁽³⁷⁾，于是徽州地方社会将其作为神祇予以崇祀。前述西峰寺无疑是其中极为突出的案例，其不仅因祈雨灵异受到唐宋两代中央的不断封赐，而且直至明清时期也因其在地地方祈雨中的特殊作用而享有殊荣。此外，历史时期徽州地区与佛教祈雨相关的记载还有不少，譬如，龙吟寺旁的龙吟石，“从新兴寺可至，按龙吟之声若物戛铜器，为雨征，间击之而声似之，辄得雨”⁽³⁸⁾；莲花山状若莲花，中有佛堂及龙湫，祷雨辄应；龙泉在龙泉寺后，旱祷即应。⁽³⁹⁾这些类型多样的佛教自然灵异与佛教僧人、寺庙共同构成佛教祈雨的重要载体，成为徽州社会祈雨的重要灵应工具，是徽州社会与自然地理环境沟通的重要媒介，佛教亦因此在徽州社会获得了一定的生存空间。

其二，唐宋以后徽州发展成为宗族社会，理学亦逐渐成为徽州社会的主导意识形态，尊祖与守孝这两大重要社会准则使得佛教参与徽州社会事务的机会大为增加。汉晋以至唐宋，随着北方大族的不断迁入，徽州逐渐发展成为典型的宗族社会，所谓“千年之冢，不动一抔；千丁之族，未尝散处；千载谱系，丝毫不紊。”⁽⁴⁰⁾祠、墓、谱是为维系宗族的三大支柱，其中祠和墓作为一定的实体空间日常维护自是难免。僧人以行善度世为要，祠和墓作为宗族供奉祖先的依托所在，在此二者间僧人与宗族自然就有了结合的机会。这类事迹在徽州历史上并不鲜见，如婺源僧神秀者，虽出家为僧，见祖上祠堂倾圯，仍行医取资，孜孜不倦，后倡出缙钱，协助族人新修祠堂。⁽⁴¹⁾再有如报慈庵僧者，报慈寺本祁门程氏祖祠，祠中奉程氏诸祖，入田饭僧，每岁清明，则合族燕享，盖三百年矣。由于年久倾圯，成化庚寅新修其庵，而驻山僧真瑞及其徒世食于程氏祖祠，此次重修亦因效力颇多而受到称赞。⁽⁴²⁾不仅如此，历史上祠、庙一体现象在徽州也较为常见，如著名的杨干院即是如此。⁽⁴³⁾至于守孝，更是作为“东南邹鲁”的徽州最为重要的社会准则之一。那么，如何才能更为突出的体现孝道呢？虽有如“凤仪，字廷瑞，行济二六，号竹涯，事亲孝，处兄弟友，克自树立，尝施木助造佛宇以祈母寿”者⁽⁴⁴⁾，但毕竟是少数，葬礼无疑才是最重要的体现方式。尽管历史上徽州对丧礼中使用僧道不乏反对之声，因为“治丧而用浮屠，无论丧礼不足观，就使桑麻哭泣，备物祭奠，一一禀礼，而其陷亲不义不孝之罪”⁽⁴⁵⁾。此外，“棺敛之费仅数十金，而僧道之追荐，冥器冥材之焚耗，求神散福之食用，往往数倍于此”⁽⁴⁶⁾。然又“恐致乡人非议”⁽⁴⁷⁾，于是，依据财力差异，历史上徽州之丧礼“惟尚七七从事浮屠，而设吊之期，或五日，或三日，或一日，视家道丰约，宾朋多寡，届日鼓吹迎宾”⁽⁴⁸⁾，成为一种常见的变通之法。

其三，明代嘉靖、万历以后随着徽商群体的日渐壮大，作为群体性的徽商开始大量活跃于各地，与此同时大量士绅阶层与留守妇女亦因此并存于徽州社会，这为佛教在徽州社会的拓展提供了较大空间。唐宋以后，出于解决生存压力需要，以徽州土产之茶木行商于他处便成为徽人解决生存之计的重要手段，“徽之俗，一贾不利再贾，再贾不利三贾，三贾不利犹未厌焉”⁽⁴⁹⁾。明代以后，随着商品经济的日渐活跃，特别是嘉靖以后，以至有“无徽不成镇”之说，举凡盐、典、米、木、茶等徽商皆有相当影响，自然积累了大量财富。“予邑编氓贾居十九，其巨者高轩驷马，俨然缙绅；次亦沃土自豪，雄资足瞻，自谓无求于人；最次亦逐什一，征贵贱，饱暖其妻孥，而悠游以卒岁。”⁽⁵⁰⁾随着徽商的成功，一方面积累了大量财富，加之徽俗本就重视儒业，读书之人自然随之增多，而明中后期社会的相对固化，举业日渐艰难，这就为徽州士绅阶层的壮大提供了土壤。另一方面，“歙

人多外服贾，其贫者趋事尤蚤”⁽⁵¹⁾，大量男子在尚未成年之时便外出学习经商，即便是成年婚后也多以在外经商为主，势必使得徽州存在大量的留守妇女。无论是为数可观的士绅，还是大量的留守妇女，作为徽商崛起后徽州社会的重要组成部分，二者对于精神世界的追求似乎更为重视。以士绅而言，深受程朱理学影响的徽州士子对于心性的执着自然使得其对佛教世界的心性超脱有潜在的认可，因此大量的政治失意者投身佛门实属顺理成章。明清徽州佛教山林拥有“佛光四面现芳华，钟鱼隐隐传天梵”之境界⁽⁵²⁾，尽可体现出佛门清修之地的宁静放达，这种宁静放达无疑可满足明末遗民在徽州山水中寻求内心哀思的释放，于是，游寺、访僧、捐助寺院以至出家为僧者在明清之徽州屡见不鲜。以妇女而言，则更易理解，大量成年男子的外出，使得妇女既需承担家庭日常劳作之重任，又要恪守“三纲五常”之伦纪，精神压力可想而知。虽无法如士大夫般追求心性之超越，但是精神之慰藉却不可缺少，吃斋念佛以求庇佑、烧香还愿这些佛门中事便成为徽州妇女日常生活的重要组成部分，更有随女尼远奔他乡烧香还愿者，所谓“观音大师著慈悲，诞日烧香远不辞，逐对岑山潜口去，相随女伴比丘尼”。⁽⁵³⁾

由上可见，历史时期之徽州由于先天自然地理条件的制约，在早期生产设施特别是水利设施建设尚不发达的情况下，对于农业民族来说生存环境是相对恶劣的，借助山区小环境气候多变的有利因素，佛教在徽州先民祈雨活动中扮演了重要角色，佛教这种与自然沟通的媒介作用在这一时期徽州社会亟需精神世界重构的形势下由此获得了一定的生存空间。随后由于徽州宗族以及理学的发达，尊祖与守孝成为徽州社会的重要准则，佛教亦通过维护祠堂、祖墓以及葬礼等获得了诸多参与徽州日常社会事务的机会；在明清徽商达到鼎盛的时期，借助士绅阶层追求心性超脱以及大量留守妇女需要精神慰藉这一机会，又在徽州百姓日常精神世界中占据了相当位置。由是，从生产到生活、从物质到精神，佛教亦因此成为历史时期徽州社会不可或缺的组成部分。

四、佛教融入徽州社会的主要原因

宗教本身的传播及其存在无疑是多种因素的综合结果。宗教有地区性、民族性，“一定环境的群众的自然条件、文化传统、社会风习对宗教的滋长、传播起着决定性的作用。……中国疆域辽阔，南北文化的差异较大，长期形成的地区文化不能不影响群众民俗的生活习惯，汉传佛教在中原地区呈现为不同的面貌。”⁽⁵⁴⁾历史时期在不同地区影响宗教传播及存在的因素自然也是千差万别的。那么，历史时期特别是唐宋以后佛教何以在以理学著称的徽州获得相对充裕的发展空间呢？综合来看以下三点原因可能较为关键：

其一，较好地适应了普通民众的现实需求。由于徽州地处万山中，山多田少，在早期的移民开发中其生存环境相对恶劣，而古徽州又属巫蛊盛行之地，无论是佛教的祈雨灵异还是志满、麻衣等禅师可伏虎患、療疾之传说对于解决普通百姓的生计来说都具有非比寻常的意义。尽管自南宋以后徽州便素有“东南邹鲁”之称，至明清时更是以“程朱故里”名显于世，但是以学理化和政治化为主要特征的程朱理学其受众终究有限，难以满足普通民众特别是下层民众的全部现实需求。加之两宋以来儒、释、道的合流，在徽州儒、道发展的同时，佛教借助儒、道二者随之传播亦不足为奇。事实也证明，即便是明清时期之徽州理学占据主流社会意识的形势下，普通民众并未对佛教有绝对的抵触，在生老病死等问题上大多要求助于佛教的精神安慰，这一点可以从明清时期徽州佛教寺院遍布乡里以及“华云进香”等各类宗教活动成为日常生活的重要组成部分得以证实。⁽⁵⁵⁾

其二，较好地处理了与理学的关系。佛教初入徽州时理学尚未形成，至理学形成以后直至明清理学在徽学鼎盛之际，佛教在徽州的发展都较为注意处理与理学的关系。从相关史籍我们不难看出，历史时期徽州佛教发展的重点是乡村以及山区，而较少在人口相对较多的都邑发展，这在某种程度上可以看做是佛教注意与理学在徽州的发展进行空间错位的表现。不仅如此，历史时期徽州佛教亦往往借助当地士绅的力量进行发展，如嘉靖年间，文坛领袖王世贞曾带领三吴两浙一百多名文士组成社团，由徽州本地文人汪道昆负责接待，入黄山游览，盛况空前⁽⁵⁶⁾，一时间佛、儒交融，这也直接助推了黄山的佛教发展，这一时期祥符寺、翠微寺等得到了修缮。可以说，借助受理学熏陶的徽州士绅力量是佛教在徽州发展的重要途径之一。

其三，较好地借助了徽商及徽州地方宗族的雄厚财力。佛教不事生产，就徽州佛教而言，若无徽商及徽州地方宗族的支持则其发展亦无从谈起。事实上，也正是在徽商及地方宗族力量的支持下徽州佛教之发展才较为顺利。譬如，宣德年间，馆田李

氏李德庄重建松谷草堂，改为寺庙，名松谷庵；岩镇潘之恒在普门开山时，给予大量资助，之后普门进京请封，潘之恒又为他提供了财力资助；康熙五年（1666年），为了迎接七层万佛像，歙人黄撰等捐建慈光寺大殿，并修藏经阁一百余间，四年建成，共费银四万余两。^{〔57〕}徽商及地方宗族支持徽州佛教发展之事例不在少数，这说明佛教借助徽商及地方宗族力量以实现其自身发展是较为成功的。

当然，历代诸如万历、康熙、乾隆等朝对仰山、黄山佛教的特别关注及高僧大德的不懈努力也是历史时期佛教之所以能在徽州取得如此成就的重要原因。不过，宗教信仰首先来源于现实需求，而历史时期在相对特殊的自然、人文环境下徽州发展成为较为独特的历史地理单元，徽商、理学与宗族构筑起徽州社会的三驾马车，佛教若无法契合徽州社会的现实需求，无法借助徽商、理学与宗族这三种徽州社会主导力量，自然无法获得相对充裕的发展空间。

综上所述，佛教作为一种外来文化，尽管10世纪以前在中国的传播本身已具有空间扩展的含义，但是无可否认的是，10世纪以后佛教在中国的传播则更注重与中国社会特别是各个不同地域的社会实际相结合。从历史时期佛教在徽州的发展来看，我们不难得出以下认知：其一，佛教是徽州历史文化的重要组成部分而非无关紧要的部分。这一点无论是历史文献对徽州佛教道场的记录，还是相关佛教史迹，抑或留存至今的佛教与徽州建筑及其他文化载体的融合都可以充分证明。其二，佛教与徽州社会的结合极为紧密，较之周边表现出一定的地域性特征。与周边地区存在重要佛教道场或著名高僧大德因而拥有较强宗教影响力不同的是，徽州的佛教道场普遍规模较小但数量众多，其广泛存在于徽州的各个角落，与徽州社会的生产、生活实际需求密切相关。其三，佛教在徽州的发展历程表明了历史时期的徽州文化具有极强的包容性。无论是在两宋以前徽州社会的不断重构，还是在两宋以后徽州社会的日趋稳定，佛教与徽州社会的融合特别是对于徽商、理学以及宗族这些徽州社会主导力量的借助都是较为成功的，这表明在号称“东南邹鲁”的徽州其文化具有极强的包容性，同时也反映了历史时期以儒家文化为代表的中国传统文化具有极强的包容性。

当然，就历史时期佛教在徽州的发展及其延伸而言，其如何适应徽州历史环境并完成自身的“徽州化”进而如何有效参与到历史时期徽州的“地域化”历史进程，还有很多研究空间值得我们探索。无论如何，区域历史的复杂性和多元性是我们从事区域历史研究时需要时刻注意的重要问题，在考察历史时期不同地域佛教的发展演进时，因时因地也是我们必须要遵循的基本准则。

注释：

1 有关徽文化内涵及其外延长期以来学界论述颇多，可参见刘伯山《徽州文化的基本概念及历史地位》（《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2002年第6期）、叶显恩《徽州文化的定位及其发展大势——〈徽州文化全书〉总序》（《黄山学院学报》2005年第2期）、栾成显《徽州文化的形成与演变历程》（《安徽史学》2015年第2期）、周晓光《徽文化的历史贡献与当代价值》（《安徽日报》2018年11月12日）等。

2 鲁西奇：《中国历史与文化的“区域多样性”》，《厦门大学学报》（哲学社会科学版）2010年第6期。

3 (33) (48) (53) (56) 李明回、彭超、张爱琴校点：《歙事闲谭》，黄山书社2001年版，第607、955、608、207、413页。

4 陈廷熙：《清道光十四年重建觉乘寺碑》，原碑现存绩溪县蜀马村蜀马小学。

5 以20世纪初徽文化集大成的20卷本《徽州文化全书》（安徽人民出版社2005年版）为例，其中独缺“徽州宗教”的内容，佛教于其中亦难觅踪迹；而近年来集多方力量合纂的《徽州文化史》（安徽人民出版社2014年版）仅在第一卷中个别地方提到两宋及以前徽州的佛教。遍检各类徽学研究论著，对于历史时期徽州宗教之研究也多集中于民间信仰方面，以佛教为主题的研究专著或系统论述未见。究其原因可能有二：一是徽学作为20世纪50年代以来迅速成长起来的地域性显学，传世文献与民间

文献极为丰富，而民间文献又多为社会经济史内容，在研究者相对有限的情况下其可选择的研究空间较为宽裕；二是在传统徽州的文本叙述中，深受理学影响的话语主导叙述者们对于佛教多带有异样的眼光，这对于后世相关研究也有一定影响。

6 相关研究参见阿风《从〈杨干院归结始末〉看明代徽州佛教与宗族之关系——明清徽州地方社会僧俗关系考察之一》[《徽州学》(2000 年卷)，安徽大学出版社 2000 年版]、王振忠《华云进香：民间信仰、朝山习俗与明清以来徽州的日常生活》(《地方文化研究》2013 年第 2 期)、陶明选《明清徽州佛教风俗考》(《法音》2014 年第 6 期)、曹刚华《佛教与晚明士绅社会形成之再观察——以休宁仰山为例》(《史林》2019 年第 2 期)及王开队、宗晓垠《谁的空间：明代徽州仰山佛教圣神空间的营造》(《徽州学》第 11 辑，社科文献出版社 2018 年版)等相关内容。

7 《后汉书》卷 42《光武十王列传》。

8 梁启超：《佛教之初输入》，见《佛学研究十八篇》，中华书局 1989 年版。

9 周振鹤：《从历史地理角度看古代航海活动》，《历史地理研究》第 2 辑，复旦大学出版社 1990 年版，第 309 页。

10 程敏政纂修：《休宁县志》卷 5《寺观》，明弘治四年刻本，收入《北京图书馆古籍珍本丛刊》(29)，书目文献出版社 1991 年版。

11 翟屯建：《徽州文化史·先秦至元代卷》，安徽人民出版社 2015 年版，第 67 页。

12 彭泽修、汪舜民纂：《徽州府志》卷 10《寺观》，明弘治十五年刻本，收入《北京图书馆古籍珍本丛刊》(29)，书目文献出版社 1991 年版。

13 参见陈琪：《徽州古道研究》第 1 章《徽州古道的前世今生》相关内容，安徽师范大学出版社 2016 年版。

14 张伟然：《中国佛教地理研究史藉述评》，《地理学报》1996 年第 4 期。

15 (20) (35) 萧建新、杨国宜校著：《〈新安志〉整理与研究》，黄山书社 2008 年版，第 62、126-127、62 页。

16 (22) (30) (57) 闵麟嗣：《黄山志定本》卷 2，民国二十四年安徽丛书编印本。

17 (29) 释超纲辑：《黄山翠微寺志》卷上，《中国佛寺志丛刊》第 13 卷，广陵书社 2006 年版，第 23-24 页。

18 王让修、桂超万纂：《祁门县志》卷 1，清道光七年刻本。

19 张途：《祁门县新修阊门溪记》，周绍良主编：《全唐文新编》，吉林文史出版社 2000 年版，第 9760 页。

20 鲁点：《齐云山志》卷 2，四库存目丛书本。

21 (39) 彭泽修、汪舜民纂：《弘治徽州府志》卷 1《地理一·山川》，《天一阁藏明代方志选刊》(21-22)，上海古籍书店 1964 年版。

22 (25) 程文举：《仰山乘》卷 1《缘起》，《中国佛寺史志汇刊》第 2 辑第 21 册，台北明文书局 1980 年版。

-
- 23 孔宏校：《憨山老人梦游集》卷 13《新安仰山宝誌公画像感应记》，《明清四大高僧文集》，北京图书馆出版社 2005 年版。
- 24 参见王开队、宗晓垠：《谁的空间：明代徽州仰山佛教圣神空间的营造》，《徽学》第 11 辑，社科文献出版社 2018 年版；曹刚华：《佛教与晚明士绅社会形成之再观察——以休宁仰山为例》，《史林》2019 年第 2 期。
- 25 佚名：《黄山图经》，国家图书馆出版社 2013 年版，第 280-281 页。
- 26 吴兆泰纂修：《尚相公像记》，乾隆《札溪吴氏宗谱》卷 15《记》，札溪吴氏宗族藏。
- 27 《黄山志》编纂委员会：《黄山志》，黄山书社 1988 年版，第 218 页。
- 28 明代嘉靖时期今皖南辖徽州、太平、宁国、池州四府及广德直隶州，据《嘉靖太平府志》、《嘉靖池州府志》、《嘉靖宁国府志》、《嘉靖徽州府志》及《嘉靖广德州志》统计可知，嘉靖朝时太平府境有寺院 109 所，县均约 36 所，池州府境有寺院 64 所，县均约 11 所，宁国府境有寺院 128 所，县均约 21 所，徽州府境有寺院 241 所，县均约 40 所，广德州境有寺院 57 所，县均约 29 所。单纯从数字来看，无论是总数还是县均数，徽州都是第一。
- 29 傅岩：《歙纪》，黄山书社 2007 年版，第 57 页
- 30(46) 刘汝骥：《陶甓公牒》卷 12，官箴书集成本，黄山书社 1997 年版。
- 31 闵麟嗣：《黄山松石谱》，《丛书集成续编本》第 94 册，台北新文丰出版公司 1988 年版。
- 32(52) 周晓光、刘道胜点校：《寄园寄所寄》，黄山书社 2008 年版，第 872、172 页。
- 33 程敏政：《新安文献志》卷 45《婺源三梧镇汪端公祠堂碑》，四库全书影印本。
- 34 程敏政：《篁墩文集》卷 14《祁门善和程氏重修报慈庵祠宇记》，四库全书影印本。
- 35 参见阿风：《从〈杨干院归结始末〉看明代徽州佛教与宗族之关系——明清徽州地方社会僧俗关系考察之一》，《徽学》（2000 年卷），安徽大学出版社 2000 年版，第 116-126 页。
- 36 程典辑：《休宁荪渚二溪程氏宗谱》，《美国哈佛大学哈佛燕京图书馆藏中文善本汇刊》第 13 册，商务印书馆 2003 年版，第 359 页。
- 37(47) 吴翟：《茗洲吴氏家典》，黄山书社 2006 年版，第 119、119 页。
- 38 倪望重等修：《祁门倪氏族谱》卷下《诰封淑人胡太淑人行状》，国家图书馆藏清光绪二年刻本。
- 39 黄开簇纂修：《虬川黄氏宗谱》卷 4《云景黄翁六十寿序》，国家图书馆藏清道光十年刻本。
- 40 鲍琮纂修：《棠樾鲍氏宣忠堂支谱》卷 21《中宪大夫肯园鲍公行状》，国家图书馆藏清嘉庆十年刻本。
- 41 任继愈：《〈中国居士佛教史〉序言》，参见潘桂明：《中国居士佛教史》，中国社会科学出版社 2000 年版，第 1-2 页。

42 王振忠：《华云进香：民间信仰、朝山习俗与明清以来徽州的日常生活》，《地方文化研究》2013 年第 2 期。