从湘中禅、应之分看民众与精英的佛教

谭伟伦

提要：本文通过湖南中部地区流行的两种佛教——“禅教”与“应教”的视角，探讨民间佛教与精英佛教之间的互动关系。通过历史文献、田野调查与民族志资料的综合分析，研究揭示了这两种佛教传统如何在地方宗教实践、社会阶层与区域文化动态中相互塑造与影响。禅教常与精英、官方宗教表达相契合，应教则以仪式实践与民众参与为特征，更贴近民间宗教生活。本文通过对寺庙网络、宗教仪式与社区参与的分析，揭示了禅教与应教在多元宗教景观中协调关系、发挥影响的方式。本文的研究有助于深化对佛教中国化尤其是区域传统在地化过程的理解，推动对中国宗教史中民间与精英宗教边界的进一步讨论。

关键词：《礼记》湘中　禅教　应教

前　言

筱原亨一曾撰文讨论[①]汉学研究的奠基人之一芮沃寿（Arthur F. Wright，1913—1976）对慧皎（497—554）《高僧传》的观点。[②] 他以为芮沃寿有一错误的假设，即世上有两种佛教：民众的和精英的佛教。前者对感应灵验故事比起对佛教义理的讨论更有兴趣。筱原亨一以其对慧皎《高僧传》深入的分析，指出慧皎在写作过程中搜集并转录了大量感应故事，显示作为精英的他，对感应神迹故事的兴趣和着重，与普通民众无别，因而论证实无两种佛教。筱原亨一更进一步指出，慧皎的继承者道宣（596—667），也是一名佛教精英，他的《续高僧传》之作，同样显示出对感应神迹故事的浓厚兴趣和关心，与一般民众无异。

---

*　谭伟伦，香港中文大学文化及宗教研究系。

① 筱原亨一《〈高僧传〉的比较研究：中古中国佛教圣僧的功能》。Koichi Shinohara, “Biographies of Eminent Monks in a Comparative Perspective: The Function of the Holy in Medieval Chinese Buddhism,” *Chung -Hwa Buddhist Journal* 中华佛学学报 7（1994）：537 -556。

② Arthur Wright,“Biography and Hagiography: Hui-chiao' s Lives of Eminent Monks,” *Silver Jubilee Volume of the Zinbun Kagaku Kenkyusyo* 创立廿五周年纪念论文集,Kyoto: Kyoto University 京都大学人文科学研究所,1954, pp.383-432。

笔者多年前提出“民间佛教”的概念，再细分为三类：地方佛教、宗派佛教、仪式佛教。① 当时目的并非要论证有两种佛教：民众的和精英的。相反，提出“民间佛教”之潜在假设乃指佛教是多元的，并非单一，也绝非只有两种。背后的假设是一种多样性与兼容的普遍价值，倡导尊重和包容不同背景和观点，促进理解和尊重，激发新的想法，强调平等的机会和权利，促进合作与和谐。话得说回来，精英和民众在信仰中有重叠，但是否全无分别？本文欲借湘中禅、应佛教和湘中梅山地区新化寺庙之个案为这论题给予一点亮光。

一、湘中的禅、应佛教

我们的田野点所在湘中，古称梅山地区，所谓梅山②，并非山名，其地理范围包括：（1）东面含湖南省的潭州，即今湖南长沙、湘潭、株洲、岳阳南、益阳、娄底等地；（2）南面含湖南省的邵阳市；（3）西面含湖南省沅陵县以南的沅江流域；（4）北面含湖南省常德、汉寿、沅江、桃源等市县地和今湖南省澧水流域。我们把这片广大地区笼统称为湘中。据湘中新化县当地学人李新吾估计，这片湘中梅山地区涵盖今八个中等城市、二十五个县级行政区，总面积约 6 万平方公里③，人口约 1600 万。我们的田野点集中在湘中的新化县，属梅山地区的核心，全县总面积 3636 平方公里，主要辖有 18 个镇、 7 个乡④，常驻人口约 120 万人。

湘中佛教有“禅”“应”教之分。所谓“禅教”是指以寺庙为中心的传统佛教，而“应教”则是专为民众提供仪式服务的仪式佛教。据称 1949 年前，“应教”僧人也出家住庙。只是在 1949 年后，特别在 20 世纪六七十年代的政治运动期间，应教僧人陆续还俗。从应教僧人专为民众提供仪式服务这点，马上联想到洪武年间（1368—1398），明朝政府把当时佛教分成禅、讲、教，当中的“教”即专指提供仪式服务的瑜伽教僧，亦有称为经忏师。⑤ 事实上，明朝这种分类法是源自元朝政府对佛教的分类：禅、讲、律。⑥ 关于瑜伽“教”，据明末高僧袾宏（1535—1615）所说：

> 瑜伽大兴于唐之金刚智、大广智不空，二师能役使鬼神，移易山海，威神之功不可思议。数传之后，无能嗣之，所存但施食一法而已。⑦

可知当时对“瑜伽”的理解是一种密法。物换星移，时至明末，瑜伽只剩下施食一法，所指的

---

① 参见谭伟伦主编《民间佛教研究》，北京：中华书局，2007 年，第 7—12 页。

② 《明·安化县志点校》记载：“汉，梅山隶长沙益阳地……长沙王吴芮将梅铜之家林，是为下梅山……介于荆湖之间，有两梅山焉。今安化为下梅山；新化为上梅山。”香港：中国文艺出版社，第 17 页。另参《大明统一志》（1461 年、天顺五年编修）、《湖广通志》（又名《湖广图经志书》）、《长沙府志》（1533 年、嘉靖十二年编修）。

③ 李新吾《冷水江杨源张坛师公与道士的异同比较》，载于陈子艾、［法］华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，待出版，第 293 页。

④ 据 2023 年新化县统计，用区划代码和城乡划分代码，还有 3 个街道、1 个经济技术开发区、1 个高新技术产业开发区。

⑤ 参见陈玉女《明代瑜伽教僧的专职化及其经忏活动》，《新世纪宗教研究》第 3 卷第 1 期（2004 年 9 月），第 37—88 页。

⑥ 参见刘晓玉《明朝初年裁撤律寺之辨考》，《法音》2014 年第 5 期，第 49—52 页。

⑦ 见袾宏《竹窗随笔（三笔）》之《施食师》，台北：佛教出版社，1992 年，第 390 页。另憨山德清（1546—1623）于《憨山老人梦游集》卷第三十《雪浪法师（1535—1607）恩公中兴法道传》亦说道：“由是于一门，制立三教，谓禅、讲、瑜珈。以‘禅’悟自心，‘讲’明法性，‘瑜珈’以济幽冥。”X73（n1456）：677a（7-8）。足见于明一代“教”即“瑜伽”，而瑜伽以济幽为主。

应是袾宏所校正和补注、千华二愚山人载录之《修设瑜伽集要施食坛仪》。[①] 虽然如此，明初洪武十六年（1383），太祖在择址重建其幼时出家的凤阳大龙兴寺，并敕书行将挂锡该寺的安法师时，曾说：

> 惟瑜伽之教，振金铃而阐秘密之宗，判施斛食以凭尊胜。教扬梵网，宝启七门。虽见存者亦也获福，在冥府者罪宥愆消。[②]

可见瑜伽之教，明初之际，已是以施食度亡为主。洪武二十七年（1394），太祖曾颁《避趋条例》，严申除“教”僧外，禅、讲二僧“止守常住，笃遵本教，不许有二，亦不许散居，及入市村”。[③] 太祖明令禁止僧人以化缘为由“奔走市村”[④]，以及“交结官府、悦俗为朋”。[⑤] 释见晔认为，这显示了明太祖的佛教隔离政策，即要隔离僧、俗，使僧人走向山林。何孝荣认为这一看法值得商榷。尽管明太祖禁止禅、讲二类僧人僧俗混杂，但也曾鼓励禅僧游方。[⑥] 洪武十年，太祖就曾下令：

> 僧俗善人，许令斋持戒牒，随身执照。不论山林城郭乡落村中，恁他结坛上座，拘集僧俗人等，日则讲经说教，化度一方，夜则取静修心。[⑦]

专为人作佛事的“教”僧，不但能独立成类，还被特别允许应赴。要禁止的倒是“俗人行瑜珈法”。

> 曩者民间世俗多有仿僧瑜伽者，呼为善友。为佛法不清，显密不灵，为污浊之所污。有若是，今后止许僧为之。敢有似前如此者，罪以游食。[⑧]

据李明阳的研究，俗人染指佛门瑜伽科仪，在明人的世情小说、笔记文献及相关奏议中屡见不鲜。[⑨] 如《万历野获编》记载，当时“火居道士则遍天下矣”。[⑩] 太祖不希望有在家众作经忏师，瑜伽僧“赴应世俗”则是容许的，只是有所管制而已，如在僧服颜色、收费甚至仪轨内容等方面均有规定。[⑪]

---

① 袾宏《修设瑜伽集要施食坛仪》，《卍续藏》第 59 册（X59），271b−300a。

② 参见明代天启元年（1621）由凤阳县知县袁文新与柯仲炯共同纂修的八卷本方志文献《凤阳新书》卷七《太祖诰敕第三》，第 219—220 页。https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%EF%BC%88%E5%A4%A9%E5%95%9F%EF%BC%89%E9%B3%B3%E9%99%BD%E6%96%B0%E6%9B%B8_-_%E5%A4%A9%E5%95%9F%E5%85%83%E5%B9%B4_(1621).pdf，撷取于 2025 年 5 月 4 日。

③ 《金陵梵刹志》卷二《钦录集》，B29（n160）：66a（8）。[B 代表电子佛典协会（CBETA）《大藏经补编》]

④ 《金陵梵刹志》卷二《钦录集》，B29（n0160）：65b（3）。

⑤ 《金陵梵刹志》卷二《钦录集》，B29n0160_ p0065b12。另参幻轮汇编《释鉴稽古略续集》卷二：“（洪武二十四年）……清理天下僧寺。凡僧人不许与民间杂处。”T49（n2038）：936c（15−16）。

⑥ 何孝荣《试论明太祖的佛教政策》，《世界宗教研究》2007 年第 4 期，第 27 页。

⑦ 幻轮编《释鉴稽古略续集》卷二，T49（n2038）：929a（12−15）。

⑧ 幻轮编《释鉴稽古略续集》卷二，T49（n2038）：936c（9−13）。参《大明会典》卷之一百四《僧道》：“（洪武二十四年令）民有效瑜珈教、称为善友、假张真人名私造符箓者、皆治以重罪”；又“（永乐十年令）洪武中僧道不务祖风、及俗人行瑜珈法称火居道士者、俱有严禁。即揭榜申明。违者杀不赦”。

⑨ 李明阳《明代佛教“分寺清宗”政策变迁与瑜伽教僧地位嬗变探究》，《安徽史学》2018 年第 3 期，第 48 页。

⑩ 沈德符《万历野获编》卷二十七《释道・僧道异法》，北京：中华书局，1959 年，第 680 页，另参 https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=158714#%E9%87%8B%E9%81%93%E5%83%A7%E9%81%93%E7%95%B0%E6%B3%95，撷取于 2025 年 5 月 4 日。

⑪ 明代对僧人服色规定，参见《明史・志第四十三・舆服三》：“僧道服：洪武十四年定，禅僧，茶褐常服，青绛玉色袈裟。讲僧，玉色常服，绿绛浅红袈裟。教僧，皂常服，黑绛浅红袈裟。”https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=758293，撷取于 2025 年 5 月 4 日。又参《明太祖实录》卷一百五十。瑜伽僧收费规定，参见幻轮编《释鉴稽古略续集》卷二：“赴应世俗。所酬之资。验日验僧。每一日每一僧钱五百文。主磬写疏召请三执事。每僧各一千文……”T49（n2038）：936b（转下页）

从以上的讨论可知，专门替人作佛事的瑜伽僧，至少明初在地位上与其余两种僧人无别。他们住庙、穿僧服、经考试获发度牒。① 洪武时太祖“申明靴禁”，列明只容许有一定地位的权贵阶层方能穿靴，而瑜伽僧也在内，可见其在当时的社会地位。② 由此或可推断，“教”僧在明初并非单单只为民间乡里的民众提供仪式服务。何时“教”僧地位下滑，并变成只能为民间乡里服务的“民间佛教”？据李明阳考据，他以为是明中叶以降的嬗变。③ 他以祖渊禅师（1389—1449）于宣德元年（1426）被召入宫，整顿禅、讲、教，使三宗各有所依为据④，继而论证宣德年间已是三宗混淆不清。他又引用憨山德清语：“自北迁之后，而禅道不彰，独讲演一宗集于大都，而江南法道，日渐靡无闻焉。”自永乐十九年（1421）明成祖迁都北京以后，政治中心转移，禅学日益不彰，独讲席大盛于北京，瑜伽教情况，憨山未提只字，可能当时的瑜伽教已经不受精英阶层欢迎而普遍融入民间乡里。明泉州开元寺沙门释正映（正统四年 ［1439］ 卒）曾自述：

幼入安仁五峰寺为沙弥，演习瑜伽，随唱梵韵，庸庸合流，不敢立异。及阅《法华》“火宅”之喻，始知佛法广大，不可求之声音。于是矢志穷研，脩然物表。⑤

明荆南普仰寺沙门释正诲（1545—1628）则如是说：

十岁舍入石宝山。有塾师馆于寺，与众课读，多解文义，以未了梵咒为憾。年十六，西游憩圣水寺，见习瑜伽者，喟然叹曰：法固如是耶？去之。⑥

正映本为教僧，后来舍弃瑜伽，转到讲僧去，而正诲则曾一度以不懂梵唱佛事为憾，但在观察瑜伽教僧后，不满其素质，仍回到经典义学探究之老路去。

青原下三十四世无明慧经禅师（1548—1618），鉴于当时有引进修忏佛事于山中禅院，以增加寺院收入，而重诟之曰：

汝邀一时之利，开晚近流弊之端，使禅坊流为应院，岂非巨罪之魁也。以故公之名号

（接上页）（22-26）。仪式法事规范化方面，参见《金陵梵刹志》卷二：“洪武十六年……即今瑜伽显密法事仪式及诸真言密咒，尽行考较稳当，可为一定成规，行于天下诸山寺院，永远遵守。”B29（n0160）：7b（1-2）。另李明阳据袁文新修、柯仲炯纂《凤阳新书》卷八《碑记第七》第 26 页记载，天启元年（1621）刻本《御制龙兴寺碑》：“平昔应供之仪相传讹谬，特召仪真地藏寺阇黎文彬者，讲其所以，文彬深通显密之教，特敕翰林与是僧将平日繁紊之词尽行删去，定真析伪，以成科仪，越两月而成编。”https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/45/NLC403-312001068175-62587_% E9% B3% B3% E9% 99% BD% E6% 96% B0% E6% 9B% B8_% E5% 8D% B7% E5% 85% AD.pdf，撷取于 2025 年 5 月 4 日。他以为这里提及文彬阇黎奉旨于龙兴寺所制定的科仪，可能正是颁行全国、共同遵守的瑜伽法事科仪，见李明阳《明代佛教“分寺清宗”政策变迁与瑜伽教僧地位嬗变探究》，《安徽史学》2018 年第 3 期，第 43 页。

① 《金陵梵刹志》卷二《钦录集》，B29（n0160）：67a（1-7）：“若有出家者，务要本人年二十、三十者，令本人父母将户内丁口事产，及有何缘故情愿为僧，供报人官，奏闻朝廷允奏，方许披剃，过三年后赴京验其所能，禅者问以禅理，讲者问以讲诸经要义，瑜伽者试以瑜伽法事，果能精通方给度牒，如是不通断还为民，应当重难差役。”

② 《大明太祖高皇帝录》卷二百十九：“（洪武二十五年）壬午，申明靴禁。先是尝禁民间制靴……而富商大贾，奸民猾胥，末技贱工，及军中无赖少年，往往冒犯……至是事闻，诏礼部严禁之。唯文武百官并同籍父兄……及儒士、生员……太医院医士、瑜伽僧、正一道士、将军、散骑舍人，……教读大诰师生许穿靴……违者罪之。”载于北京大学-字节跳动数字人文开放实验室《识典古籍》中国古籍数字化平台 https://www.shidianguji.com/book/LS0026/chapter/1k6q56s9j5bfp? version=92，撷取于 2025 年 5 月 4 日。另参《金陵梵刹志》卷二《钦录集》：“其瑜伽各有故旧檀越所请，作善事，其僧如科仪教，为孝子顺孙，以报劬劳之思。在上而追下者，得舒慈爱之意，此民之所自愿，非僧窘于衣食而千求者也。一切官民敢有侮慢是僧者，治之以罪。”B29(n160):66a(9-13)。

③ 李明阳《明代佛教“分寺清宗”政策变迁与瑜伽教僧地位嬗变探究》，《安徽史学》2018 年第 3 期，第 47—48 页。

④ 明河撰《补续高僧传》卷十八《护法篇・天泉渊公传》，X77(n1524):496c(14-19)：“甲寅，被召入京……师念禅讲教三宗，名不可不正。奏以大功德、大慈恩，大隆善三寺为之。繇（由）是，三宗弟子，各有依归。”

⑤ 喻谦《新续高僧传四集》卷五十二《兴福篇第九之四・明泉州开元寺沙门释正映传》，B27（n0151）：386b（16-18）。

⑥ 喻谦《新续高僧传四集》卷二十一《习禅篇第三之十一・明荆南普仰寺沙门释正诲传》，B27（n0151）：183a（5-7）。

所及，而古风习习，其规绳不整而自肃。①

慧经禅师针对当时“禅坊”兼作“应院”的现象，认为是造成僧门流弊之根源。明曹洞宗僧人湛然圆澄（1581—1626）便有《湛然禅师慨古录》。所谓“慨古”，乃圆澄慨叹当时禅林渐趋衰落，故撰文列举六祖以降，唐、宋时代禅之盛况，集为一卷，不但发思古之幽情，并借此唤起道心，重振禅风。当中言及：

太祖将禅教、瑜伽开为二门。禅门受戒为度、应门纳牒为度。自嘉靖间，迄今五十年，不开戒坛；而禅家者流，无可凭据，散漫四方……②

以上圆澄慨叹明世宗嘉靖年间，五十年以来不开戒坛之弊，似有暗指禅门衰落，应门独盛之意。他又引述莲池袾宏（1535—1615）一段说话：

衣则禅者褐色，讲者蓝色，律者黑色。予初出家，犹见三色衣，今则均成黑色矣。诸禅、律寺，均作讲所矣。嗟乎！吾不知其所终矣。③

上文提到禅、讲、律是元朝对佛教的分类法，明代把“律”换成“教”，而生活于明朝的莲池，未知因由，仍沿用禅、讲、律的说法，可能是反映当时佛教寺院的实际情况。其谓“律者黑色”，应该相当于禅、讲、教中的“教”。袾宏于嘉靖四十五年（1566）出家，他表示当时僧侣“三色衣”现象还可得见，后来则均成黑色，说明很多原先的禅、讲僧侣，可能如无明慧经禅师所说，亦加入经忏佛教的教僧队伍中去。不过历史上反过来“改应为禅”的例子亦屡见不鲜。明释明方撰《龙泉寺改应为禅募疏》，收于明僧石雨明芳（1593—1648）撰、远门净柱（1601—1654）编《石雨禅师法檀》二十卷中的卷第十七。④ 疏中所言的龙泉寺，在浙江省宁波余姚市城区和杭州市萧山所前镇均有以“龙泉”为名之寺庙，而净柱相继在杭州龙唐、余杭宝寿山光孝寺（现宝寿禅寺）等巨刹主持法席，暂未确定疏中龙泉寺在何处。⑤ 至少可知，浙江也有“应教”的称呼，不止在湖南。疏中提到有人从应教改禅教，他为此筹措募集，鼓励“善信其乐助之”。另明释明河（1588—1640）《补续高僧传》《杂科篇》中有《了用传》。了用是遂宁（四川省辖地级市）人，初为应教，后来“弃所业。一衲从（天）渊学禅，久之有得”。⑥ 可见“应教”一词也用于四川。了用放弃其所业之应教，而改从天渊和尚⑦学禅，最终结庵而隐居。这是明一代“改应为禅”的另一例子。再者，湖南醴陵县明兰寺中有《明兰寺

① 自融撰、性磊补辑《南宋元明禅林僧宝传》卷十四《寿昌经禅师》，X79：650b（1-3）。

② 《湛然禅师慨古录》，X65：369a（8-10）。李明阳《明代佛教“分寺清宗”政策变迁与瑜伽教僧地位嬗变探究》，《安徽史学》2018年第3期，第42—49页。

③ 莲池袾宏（1535—1615）《云栖法汇》之《竹窗二笔》，载《嘉兴藏》J33（nB277）：47a（27-30）。

④ 方说、净柱编《石雨禅师法檀》卷十七，载《嘉兴藏》J27：141a（4-12）。远门净柱是七十一世的曹洞宗一位祖师，福建漳州人。

⑤ 见《百度百科》“龙泉寺”条 https://baike.baidu.hk/item/%E9%BE%8D%E6%B3%89%E5%AF%BA/2270595，https://baike.baidu.hk/item/%E9%BE%8D%E6%B3%89%E5%AF%BA/7803，撷取于2025年5月4日。参“支提山华严寺” https://www.zhitishan.org/sense/Show.asp?ArtID=635，撷取于2025年5月4日。

⑥ 《补续高僧传》卷二十五《杂科篇·了用传》，X77（n1524）：534a（3-6）。

⑦ 福湛，号天渊，楚人也。居蓬溪智林，亦以勤苦入道，获印于月溪；后开堂弘化，大为楚蜀学禅者所归，有法语二卷，曰《天渊录》，七十七岁而化。见《补续高僧传》卷十六，X77n1524_p0483c06，参古杭白严嗣祖沙门净符编集《祖灯大统（下）》卷九十，第1771页；http://fotxt.jixiangyun.com/bencandy.php?fid-371-id-9146-page-1.htm。

碑记》，现载于民国时期刘谦纂《醴陵县志》。该县志云：“明兰寺碑记，碑刻于清康熙八年（1669），字迹多漶漫。”明兰寺志记其文云：

> 我明兰寺也。自唐有峰□师历宋元明至国朝，已千百余载。……于顺治戊（五年、1648）……苇祖乃开堂弘宣戒律，改应为禅，并法附四人。①

明末，因战乱寺庙衰败，至清初，苇祖重建寺庙，但改变传统，由应教转禅教，宏扬戒律，暗指应赴僧未守全戒。据笔者于湘中田野访谈所得： 1949 年前湘中应教中人，都是住寺庙，但“戒身不戒口”，意思是说他们与一般僧人不同之处，在于不持素而吃荤。守独身则和住庙方面相同。

关于改“应”为“禅”，笔者于湘中地区，曾走访三名于改革开放初期拜师学习应教的仪式专家，无独有偶，三位受访者不约而同于近年正式剃度出家，当中两位并已放弃“应教”旧业，从应门转禅门。② 足见改应为禅，并非罕见。

从以上的探讨可知，湖南的应教，应是源自明代对佛教分类禅、讲、教中的教，但“教”至少在明初地位与禅、讲二教平起平坐，而且三教之间，特别是禅、应二者，并非泾渭分明，而常有转换。应教的地位下滑是后来的复杂发展结果。我们必须先从湘中佛教发展史来探讨当地的应教。

二、过往湘中佛教相关研究检视

湘中佛教暂未见有独立研究，与其相关的是发源于湘中的梅山文化。梅山文化的组成部分“梅山教”更是中国宗教文化的一块活化石，意义重大。历来对梅山教的研究可谓硕果累累。单举近年出版的专书便至少有五种。最早的是北大陈子艾与法国华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》，通过一次研讨会收集了许多当地学者的精彩田野研究，并结集成书。③ 其后则有吕永升、李新吾合著《师道合一：湘中梅山杨源张坛的科仪与传承》上、下册，该书不但对杨源自然村师、道合一的一个道坛有深入研究，且对整体梅山教也有深入分析。④ 范华（Patrice Fava）在《湖南道士和法师的神化——新化县道教神像微观历史》上、下册，对其多年搜集来自湖南新化县的 120 多尊神像，通过多年的田野调查及对神像脏箱（背部的龛洞）内开光文书的研究，描述和分析了每尊神像的身份，为研究新化道士和法师提供了重要讯息。⑤ 英文著作方面，有莫达夫（David J. Mozina）之 *Knotting the Banner: Ritual and Relationship in Daoist Practice*（《结幡：道教实践中的仪式与关系》）。书中他专注于安化梅城道士奏职法事的分析，指出“结幡”在湘中用以检视法事成效的重要性，并论证六十太岁星

① 刘谦纂《醴陵县志》卷十《艺文·金石》，长沙：湖南人民出版社，2009 年，第 36 页。
② 参见拙作《从湘中“应教”一个历史人类学研究看民间佛教》，《玄奘佛学研究》第三十八期，9（2022）：1-38。
③ 陈子艾、[法] 华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上、下册，待出版。
④ 吕永升、李新吾《师道合一：湘中梅山杨源张坛的科仪与传承》上、下册，台北：新文丰出版股份有限公司，2015 年。对湘中传统宗教交代最齐全的是陈子艾与华澜联合主持之法中合作项目：“湘中宗教与乡土社会”之结题性学术交流研讨会文件，《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上、下册。
⑤ 范华（Patrice Fava）《湖南道士和法师的神化——新化县道教神像微观历史》上、下册，台北：新文丰出版股份有限公司，2021 年。

君的统领——殷郊元帅，在湘中道教法事中的独特地位。① 康豹（Paul R. Katz）的 *Religion, Ethnicity, and Gender in Western Hunan during the Modern Era: The Dao among the Miao?*（《近代湘西地区的宗教、族群与性别：苗族中的道教？》）一书，虽非湘中梅山教的研究，而是针对湘西苗族宗教，包括男性道士、受道教影响的法师（称为客老师）和受道教较少影响的法师（称为苗老师）和女性仙娘、仙师的研究；并有专章分析苗人的跳香舞（据泸溪等县市）。② 在过往研究中，相对来说，对湘中佛教的系统研究较为欠缺。

三、佛教在湘中的特殊地位

北宋第二任皇帝太宗（976—997 年在位）太平兴国二年（978）之时，梅山仍被称作“蛮区”。据称，梅山峒“蛮”常骚扰武冈、长沙等地，虽然能以宋朝的兵力镇压，但未完全受控，只能采取“种族隔离”政策，“禁（峒蛮）不得与汉民交通”。根据政和二年（1112）进士、安化县令吴致尧的记载：

> 我神考经武圣谟，制自庙幄，乃遣中书检正章惇经略其地，（章）惇以诏使止大沩山，使刘次庄因浮屠往谕其酋。酋长扶氏解辫稽首曰：“惟命是听。”于是启禁焉。③

据此，章惇（1035—1106）在佛教（大沩山浮屠）的协助下，把梅山“开通”，土著酋长对宋朝廷唯命是从。另据《宋史》的记载，此事发生于北宋第六任皇帝神宗（1067—1085 年在位）熙宁五年（1072）。

> 熙宁五年，乃诏知潭州潘夙、湖南转运副使蔡燁、判官乔执中同经制章惇招纳之……于是遂檄谕开梅山，蛮徭争辟道路，以待得其地……乃筑武阳、关硖二城，诏以山地置新化县，并二城隶邵州。④

梅山在（宋）神宗与太宗之年，好像有天渊之别。在太宗之年，只能闭关自守，采取隔离政策“禁（峒蛮）不得与汉民交通”。神宗之年则“蛮徭争辟道路”，交流频密。据吕永升的研究，土著的态度从对抗到配合，与梅山土著在资水流域与宋皇朝政府进行茶、盐贸易有关，特别是食盐⑤，身处山多地少的梅山地区土著，倚赖汉地供应盐，甚至粮食。以前或靠武力抢夺，现在进行贸易，以山地所产茶叶，换取朝廷专营的盐和大米，故土著欢迎宋神宗“开梅山”之举。

---

① David J. Mozina, *Knotting the Banner: Ritual and Relationship in Daoist Practice*. University of Hawaii Press & Chinese University of Hong Kong Press, 2021. 所谓“结幡”，乃指行法时竖立的竹幡，随风飘扬而打结，据所自然形成的绳结而判断法事的成效。笔者在多次湘中田野调查中亦目睹此事。

② Paul R. Katz, *Religion, Ethnicity, and Gender in Western Hunan during the Modern Era: The Dao among the Miao?* Routledge, 2022.

③ 吴致尧《开远桥记》，载于嘉靖《安化县志》卷三《津梁》，见《明·安化县志点校》第 36 页。引于吕永升《北宋僧侣与资江流域的开发——宋熙宁年间湘中“开梅山”的历史考察》，《历史人类学学刊》第十一卷第一期（2013 年 4 月），第 7 页。亦见于“湖南省交通运输厅”网站 http://218.76.40.86/art/2013/11/10/art_1451_47562.html，撷取于 2025 年 5 月 4 日。

④ 《宋史》卷四百九十三《列传·蛮夷二·梅山蛮》，第 14197 页。引于吕永升《寻求庇佑：宋至清末湘中梅山地区的社会演变》，香港中文大学博士论文，2012 年，第 46 页。

⑤ 湘中山区不产盐但盛产茶，清同治《安化县志》卷十一《古迹》第 6 页记载：“茶场，在县西北资水上。宋置安化县，遂立茶场。”参见吕永升《寻求庇佑：宋至清末湘中梅山地区的社会演变》，第 48—50 页。

此外，这次“开梅山”邀请佛教僧人帮忙。安化县令吴致尧在《安化县志》中只提及章惇到了大沩山。《禅林僧宝传》则记载，当年章惇邀请了潭州兴化禅寺铦禅师同往。土著们见到铦禅师，人人合掌，“听其约束，不敢违，梅山平”。① 这里所说的铦禅师，是湘中云门五世弟子绍铦（卒于 1080 年）②。据黄启江的考据，绍铦于北宋第四任皇帝仁宗（1022—1063 年在位）时，入兴化寺任十方住持，他颇受当朝宰相刘沆（995—1060）所重。③ 另据吕永升所引，明末清初陶汝鼐（1601—1683）、陶之典父子编纂的《大沩山古寺密印寺志》，当时与章惇一起“开梅山”的僧人，除铦禅师以外还有两位，分别为颖诠禅师和宝理禅师。《密印寺志》的说法是：

> （密印）寺创于唐元和间，大沩佑祖法嗣志和禅师开建。历世相承，与沩山灯幢同时称盛。五代浸衰，梅山且我瑶僚所据，寺化戎莽。宋崇宁间，章惇平梅，置安化县，而瑶阻声教。沩山颖诠禅师，偕兴化绍铦、宝理二禅师，用佛法化导，皆稽颡奉约束。由是寺复开，惇为奏免密印，广化科徭，盛如故。④

这里《密印寺志》的说法与上引《宋史・列传・蛮夷二・梅山蛮》所记，章惇“开梅山”的时间有别。《宋史》是说熙宁五年（1072），即发生于北宋第六任皇帝神宗之时。《密印寺志》所记，在崇宁（1102—1106）间，即发生于北宋第八任皇帝徽宗之时，相差 34 年。先搁置时代差距问题，集中考据相关人物：宝理禅师和沩山颖诠。宝理禅师与上述绍铦禅师同来自潭州兴化寺。⑤ 颖诠则来自著名的沩仰宗祖庭——大沩山密印寺。密印寺虽为沩仰宗初祖灵佑禅师（771—853）早于唐宪宗（805—820 年在位）元和八年（813）创建，但于唐武宗（840—846 年在位）会昌（841—846）毁佛灭僧法难期间衰败。法难后在当朝宰相裴休（791—864）协助下重建，并礼请灵佑重返密印寺，使密印寺道风远播，时住僧达 1500 余名之规模。《密印寺志》说该寺“五代（907—960）浸衰”“寺化戎莽”。再据黄启江的研究，密印寺于北宋徽宗（1100—1126 年在位）崇宁三年（1104）遭火，虽经重修，但非常简陋，至云门六世空印轼禅师⑥入密印寺之后，以兴复为己任，累年增修，方成大道场，号称“云门中兴”⑦，从此，沩仰

---

① 宋惠洪《禅林僧宝传》卷十八《兴化铦禅师》，X79：528b（4）－529b（11）。亦录于明朱时恩编《佛祖纲目》卷三十六，X85：726a（12-24）。

② 绍铦传记，见惠洪《禅林僧宝传》卷十八，X79：529a（12）-b（5）；另参普济集《五灯会元》卷十六《青原下十世下・北禅贤禅师法嗣》，X80：033a（13-16）；及瞿汝稷集《指月录》卷二十四《六祖下第十一世》，X83：670b（20-24），惟记述均较简。智贤为北宋云门宗禅僧，生卒年不详，为福严良雅之法嗣，住锡衡州（湖南省）常宁县北禅院。

③ 参见黄启江《北宋佛教史论稿》之《云门宗与北宋丛林之发展》，台北：台湾商务印书馆，1997 年，第 239 页。

④ 吕永升《寻求庇佑：宋至清末湘中梅山地区的社会演变》，第 51 页。

⑤ 北宋乾德元年（963），复置潭州。宋朝末，潭州共辖长沙、善化、宁乡、浏阳、湘阴、益阳、湘潭、醴陵、湘乡、安化、攸、衡山等 12 县。《中国行政区划通史》https://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%BD%AD%E5%B7%9E_(%E9%9A%8B%E6%9C%9D)，撷取于 2025 年 5 月 4 日。

⑥ 得法于吴江法真禅师，天衣怀禅师四世孙也。初说法于庐山之下，学者归之如云。后住锡沩山密印禅寺并中兴之。见《补续高僧传》之《空印轼传》，X77n1524_ p0511c12。

⑦ 黄启江《北宋佛教史论稿》，第 240—241 页；另黄启江《云门宗与北宋丛林之发展》，《大陆杂志》第 89 卷第 6 期，（1994. 12）:6-27。https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/hs05.htm，撷取于 2025 年 5 月 4 日。黄启江的依据文献是惠洪《石门文字禅》卷二十一《潭州大沩山中兴记》，密印寺是北宋精蓝［“精”指精舍，“蓝”是梵语“阿兰若”或“伽蓝”的略称。该词语最早见于北宋道原撰《景德传灯录》中天台普岸禅师创建平田禅院事迹。T51（n2076）：267a］，在徽宗崇宁三年（1104）遭火，虽经重修，但经营非其人，三年之间，才成法堂、大殿、寝室而已，且又非常简陋，“斋庖垣庑皆未具，上雨旁风无所盖障”。收于《嘉兴藏》J23nB135：676c（27）。有道之士，皆叹“禅学者分处山间林下，蜂房蚁穴，百丈大雄之风，陵夷至此极矣”。大观四年（1110）潭帅曾孝序以“沩山南国精庐之冠，非道行信于缁衲，名誉重于搢绅者，莫能振兴之”。遂厚礼邀请说法于庐山下之空印轼来住持大沩。

祖庭成了云门道场。若开梅山《密印寺志》所记发生于宋崇宁（1102—1106）间，则是密印寺刚遭回禄之灾后不久，尚待空印轼禅师的中兴，在土著中影响力相信仍未建立。从《密印寺志》中所说，开梅山成功后，“由是寺复开，惇为奏免密印”，密印寺在朝廷协助下再次发展起来，所以即使《密印寺志》所记是史实①，是次僧人协助开梅山功劳最大的，应是潭州兴化寺，属云门宗的绍铣禅师，而非大沩山沩仰宗密印寺僧人。据上引宋释惠洪所撰《禅林僧宝传》中所记，绍铣在梅山地区，在章惇抵达前，早已建立了影响力，土著都认识他，碰到他人人都懂得行合掌礼，“蛮父老闻铣名，钦重爱恋，人人合爪，听其约束，不敢违”。

一个关键问题是：绍铣禅师在梅山宏扬的是怎样的一种佛法，能摄召“蛮”区中的土著？

四、湘中应门佛教探源

安化县令吴致尧有《开远桥记》，载于嘉靖《安化县志》，他对当时的梅山土著有如此描述：

> 介于湖湘南北之间有两梅山焉。广谷深渊，高崖峻壁。绳桥栈道，猿猱上下。自五季弃而夷之，食则燎肉，饮则引藤。衣制斑斓，言语侏离。出操戈戟，居枕钜铠弩。刀耕火种，摘山射猎，不能自通于中华。②

让我们回头来看绍铣禅师的禅法，《五灯会元》有简单的描述：

> 潭州兴化绍铣禅师，上堂拈拄杖曰：“一大藏教，是拭不净故纸。超佛越祖之谈，是诳谑闾阎汉。若论衲僧门下，一点也用不得。作么生是衲僧门下事？”良久曰：“多虚不如少实。”击香台，下座。③

绍铣禅师看来既反对单凭佛教之教说（一大藏教）来修行，又不同意呵佛骂祖、逢佛杀佛（超佛越祖）虚浮的狂禅，主张要踏实修行，一步一脚印，“多虚不如少实”。显然，由于资料不多，难以展开讨论其禅法。不论我们如何解读上述一段话，应不是绍铣用以摄召“刀耕火种、摘山射猎，不能自通于中华”之土著的法门。宋代释惠洪《禅林僧宝传》所载绍铣传记值得细读：

> 长沙俗朴质。初未知饭僧供佛之利。铣作大会以诱之。恣道俗赴。谓之结缘斋。其后效而作者。月月有之。殆今不绝。荆湖之民。向仰之笃。波及蛮俗。④

---

① 据邓显鹤（1777—1851）《南村草堂钞》中《开梅山考》：“又长沙府志熙宁间，章惇开梅山。兵抵宁乡，入沩山，由径路进兵失利，退军沩山密印禅寺，馈饷缺乏，寺僧为供应，惇遣入峒招谕不从，乃遣长老颖诠二人入峒说之……颖诠辈说法劝谕遂悔悟，率众出降，惇奏凯赐寺名报恩，持免本寺诸科差徭。案此则开梅山，沩山寺僧亦与有功。”见黄启江《云门宗与北宋丛林之发展》，第 12—13 页。

② 吴致尧《开远桥记》，载于嘉靖《安化县志》卷三《津梁》，见《明·安化县志点校》第 36 页。吴致尧，润州丹阳人，字恪文，又字圣任，徽宗政和二年（1112）进士，曾任安化令，去官后屏居衡麓，工诗，擅长集句，有《归愚集》，收于清同治《福建通志》卷一百八十九“宋人物《忘文苑传》”，卷五十一有他的传。

③ 普济集《五灯会元》卷十六，“青原［吉安青原山净居寺行思（671—740），六祖惠能座下五大弟子之一］下十世下，北禅贤禅师法嗣”。X80：033a（13-16）。

④ 惠洪《禅林僧宝传》卷十八《兴化铣禅师》，X79：529a（13-16）。

这里提到绍铣利用“大会”来吸引荆湖之民，包括“蛮”民。这种“月月有之”的“结缘斋”的大会有什么内容，传记中无提及，但应该不止是结缘斋食流水宴而已。新化当地学人李新吾提供了一个地方用语非常有用的讯息。“堂”和“会”在冷水江（梅山核心区之一）口语中是师、道两门的法事计量单位。做一个法事为“一堂”，每堂法事中每个仪式项目都称为“一会”。① 所以我们有理由相信，所谓“会”，乃指绍铣以一种庄严的仪式法会来摄召荆湖之民，包括“蛮”民。这在历史上并不罕见，我们读早期中国佛教史必然会涉猎到笮融（卒于 195 年）这个人物。

据《三国志》卷四十九《吴志・刘繇传》载，笮融：

> 坐断三郡委输以自入。乃大起浮图祠，以铜为人，黄金涂身，衣以锦采，垂铜盘九重，下为重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道，复其他役以招致之，由此远近前后至者五千余人户。每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，民人来观及就食且万人，费以巨亿计。②

笮融挪用三郡粮食公款，建筑佛寺，可容三千余人，又浴佛设酒饭，汉代民间建佛祠、行佛事者，始见于此。笮融以在家居士身份组织了“远近前后至者五千余人户”的群体，每浴佛吸引过万人“来观及就食”。绍铣禅师则摄召“荆湖之民……波及蛮俗”“牧千众”。绍铣的“结缘斋”和“大会”与笮融的“浴佛酒饭”是否相类，难下结论。笔者有一个假设：二者均用佛教法会、仪式佛教和会后的结缘斋宴来摄众。笮融用的是浴佛法会，绍铣禅师用的是什么形式的法会，未有足够数据来说明，只知是一种“大会”。若汉末笮融与北宋绍铣（1080 年卒）时代相隔太远，我们还可用宋代天台知礼（960—1028）和遵式（964—1032）两个例子来提供一点亮光。

慈云遵式（964—1032）③ 曾于明州（今浙江省宁波）建立了一个“高尚之宾百余人”④ 的佛教群体，经营了前后六年；这是一个以高丽僧人义通（927—988）创建的宝云寺⑤为基地的天台净土团体。这个信徒群体虽以城市中知识分子为主，而遵式是天台山家派核心人物，但据高泽民（Daniel Getz）的研究，忏仪方是该佛教团体的一个重要活动形式，这从遵式的《每日念佛忏悔发愿文》⑥ 可见一斑。高泽民以为从这个例子可见，忏悔、发菩萨愿以求往生是天台仪轨中重要的内容。⑦ 我们还可从丹尼尔・史蒂文森（Daniel Stevenson）的研究中，得知

---

① 李新吾《冷水江杨源张坛师公与道士的异同比较》，第 284 页，载于陈子艾、［法］华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，待出版。

② 《刘繇传》，引自“中国哲学书电子化计划”，https://ctext.org/text.pl? node=604018&if=gb，撷取于 2025 年 5 月 4 日。

③ 慈云遵式传记，见志磐撰《佛祖统纪》卷八，T49：191b（10）-c（15）。

④ 遵式《念佛三昧诗并序》，收于宗晓编《乐邦文类》卷五，T47：221b（23-24）。

⑤ 据志磐《佛祖统纪》卷八中宝云义通传记：“开宝元年（968），漕使顾承徽舍舍为传教院，请师（义通）居之。太平兴国四年（979），弟子延德诣京师乞寺额，太平兴国七年（982），赐额为宝云。”T49：191b（26）-c（2）。

⑥ 《每日念佛忏悔发愿文》，收于慈云大师述、慈明大师（慧观）重编《金园集》第 1 卷，X57：5c22-6a（10）。忏悔等文，出自《普贤菩萨十大愿王经》。

⑦ Daniel A. Getz, Jr.,“T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate,” in Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. ed. *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp.492-493.

遵式还教导信众“书写供养《金光明经》”，“每日精勤称此经题名目及三宝名”，这样“自然家中眷属安隐，财帛增多，一切天龙皆来护宅，一切灾横邪鬼悉不敢害”。① 遵式又教导信众“每日一心称念观世音菩萨，一切灾难一切病痛……皆不能害”②，并推广放生③、推广施食，“普施一切饿鬼……胜劣鬼神，清净法食”，“如此施食，得福无量”。④ 以上足以提供遵式于 982—988 年间在宁波宝云寺创建的天台净土团体修持实况之一瞥。

四明知礼（960—1028）同于明州，但在延庆寺所建立的信徒群体，不只人数多于上述慈云遵式“高尚之宾百余人”，还在社会阶层和性别都有所超越，为一“僧俗男女一万人”之念佛净社。这个群体中设会首 210 人，每人管理 488 名会员。“每岁仲春，同集一处，同修供养。”不过佛会之前，每人每天要“称念佛名一千声”，并“画数于（念佛忏愿）历上”，于建会之日，交与会首，以便一起上疏回向，“令生净土”，详见知礼《结念佛会疏》。⑤ 据高泽民（Daniel Getz）的研究，每年二月，知礼还于延庆寺替信众授菩萨戒⑥，参与人数多达五千⑦，又带领信众于寺附近办放生活动。⑧

上述两个在浙江省宁波建立的宋天台信仰群体的“在地”情况，为我们提供了一个有别于教科书式进路的理解。说到天台，我们自然想到五时判教、三谛圆融、一念三千。⑨ 说到宋代天台，我们便会想到山家山外之争，性具性恶等教义之争的问题。⑩ 知礼和遵式确实是天台山家派核心人物，惟天台宗作为一个佛教宗派群体，除义理外还有一个仪式面向，较易遭人忽略。同理，说到禅宗，一花开五叶，公案禅理研究者众，其仪式面向，关注者少。⑪ 回到我们的主题绍铣禅师，他师承“北禅贤公”而“贤于云门为四世孙”⑫，所以绍铣是云门宗的传承。据上引《密印寺志》所记，和绍铣一同协助开梅山的还有来自著名的沩仰宗祖庭——大沩山密印寺颖诠禅师。依此，禅宗在开梅山一事贡献不少。虽然大沩山颖诠的角色存疑，但绍铣的角色较有明确记述。以上的探讨令笔者相信，云门宗的绍铣协助“开梅山”，用的是佛教法会、仪式佛教和会后的结缘斋宴来摄众，从而使他有群众基础来协助北宋朝廷开梅山。

---

① Daniel B. Stevenson, “Protocols of Power: Tz’u-yün Tsun-shih (964-1032) and T’ien-t’ai Lay Buddhist Ritual in the Sung,” in Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. ed. *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, pp.355-357, 370-380.

② 慈云大师述、慈明大师（慧观）重编《金园集》卷下《改祭修斋决疑颂》，X57：18c（2-7），18b（10-20）。

③ 慈云大师述、慈明大师（慧观）重编《金园集》卷中《放生慈济法门》，X57：8a（12）- 10b（11）。Cf. Daniel B. Stevenson, “Protocols of Power: Tz’u-yün Tsun-shih (964-1032) and T’ien-t’ai Lay Buddhist Ritual in the Sung”, pp.367-369.

④ 慈云大师述、慈明大师（慧观）重编《金园集》卷上《修盂兰盆方法九门》，X57：18c（22）-19a（7）。Cf. Daniel B. Stevenson, “Protocols of Power: Tz’u-yün Tsun-shih (964-1032) and T’ien-t’ai Lay Buddhist Ritual in the Sung”, pp.363-367.

⑤ 收于宗晓编《四明尊者教行录》卷一，T46：862a（28）-c（1）。

⑥ 知礼《菩萨戒仪》，收于宗晓编《四明尊者教行录》卷一，T46：858c（14）-862a（25）。

⑦ Daniel A. Getz, Jr., “T’ien-t’ai Pure Land Societies and the Creation of the Pure Land Patriarchate,” in Peter N. Gregory and Daniel A. Getz, Jr. ed. *Buddhism in the Sung*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1999, p. 498.

⑧ 知礼《放生文》，收于宗晓编《四明尊者教行录》卷一，T46：863a（24）- 864a（27）。另参 Gertz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty,” PhD dissertation, Yale University, 1994, pp. 165-175。

⑨ NG Yu Kwan 吴汝钧, *T'ien-T'ai Buddhism and Early Mādhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993。

⑩ 尤惠贞《天台宗性具圆教之研究》，台北：文津出版社，1993 年；陈英善《天台性具思想》，香港：海啸出版，1997 年；Brook A. Ziporyn, “What’s So Good About Evil: Value and Anti-value in Tiantai Thought and Its Antecedents,” PhD dissertation, University of Michigan, 1996。

⑪ 一明显的例外是佛雷之编著：Bernard Faure ed. *Chan Buddhism in Ritual Context*. London: Routledge Curzon, 2003。

⑫ 《禅林僧宝传》卷十八《兴化铣禅师》，X79：529b（7-8）。

据释惠洪的《禅林僧宝传》，绍铣除了办法会和结缘斋外，还擅长剃度。不过他的做法受禅林排斥：

> 铣有力焉。湘南八州之境，岁度僧数百，开坛俱集。以未为大僧，禅林皆推挤。铣牓其门曰：应沙弥皆得赴饭。自其始至，以及其终。三十余年不易。人以为难。①

绍铣度僧之多，岁度过百，来自湘南八州，不过“未为大僧”。沙弥仅受持十戒，称为小僧，所以上文说“应沙弥皆得赴饭”，绍铣看来摄召了很多沙弥。相对者，在佛教中，受持具足戒之比丘，则称为“大僧”。② 上文曾引《湛然禅师慨古录》中言及“太祖将禅教、瑜伽开为二门。禅门受戒为度、应门纳牒为度”③，表示禅门之僧均受具足戒，而应门之僧，只有度牒，未受具足戒，故应为“小僧”，而非“大僧”。再回头重看一段惠洪的《禅林僧宝传》有关绍铣的记载：

> 时南禅师道价。方增荆湖。衲子奔趋。入江南者。出长沙百里。无托宿所。多为盗劫掠。路因不通。铣半五十为馆。请僧主之以接纳。使得宿食而去。诸方高其为人。④

这里提及的南禅师道价，不知何许人也。明代朱时恩编《佛祖纲目》时改写成“当慧南盛化时，荆湖衲子，奔趋江南，恒百里无托宿，且多为盗劫”⑤，则“南禅师”应指黄龙慧南禅师（1002—1069）。慧南为临济宗黄龙派初祖。慧南大师初学禅宗云门宗，后承法于临济宗传人石霜楚圆，受请至黄龙山（今江西南昌市）崇恩院，被称为黄龙慧南，他在此开衍出临济宗黄龙派。⑥ 若朱时恩所指“南禅师道价”即“黄龙慧南”无误，则章惇于熙宁五年（1072）邀请绍铣开梅山时，慧南已往生。不过引文中提及湖南衲子（出家人），出长沙往江西者众，按传统在唐一代，倒是早有先例。自从石头宗之开创者希迁（700—790）居于湖南，与师承南岳怀让、居于江西南康的马祖道一禅师齐名，两人皆有众多弟子参学，僧众合称“江湖僧”。⑦ 学人为了亲近他们两位高僧，必须于江西、湖南两地奔波往来，被后人称为“跑江湖”。据上引惠洪《禅林僧宝传》有关绍铣的记载，绍铣为跑江湖之衲子建了很多托宿所，使得宿食，并免受盗劫掠之苦；数目之多，到“半五十为馆”。湘中好像很流行建立庞大的庙宇体系。清代诗人李馥（毓才）写有关新化著名寺院承熙寺的诗《偶步承熙寺》中，便提及新化有四十八庵：“四十八庵何处问，荒烟如许一扶筇。”笔者听闻过的还有：新化县大熊山上号称江南道教最早、最老、最高的娘娘殿，就发展出境内四十九座古殿、寺、庵、堂。⑧ 从新邵县的文

---

① 《禅林僧宝传》卷十八《兴化铣禅师》，X79：529a（18-21）。

② 见慈怡法师主编《佛光大辞典》（高雄：佛光山，1988）“大僧”条。http://buddhaspace.org/dict/fk/data/%25E5%25A4%25A7%25E5%2583%25A7.html，撷取于 2025 年 5 月 4 日。

③ 《湛然禅师慨古录》，X65：369a（8-9）。

④ 惠洪《禅林僧宝传》卷十八《兴化铣禅师》，X79：529a（21-24）；另瞿汝稷集《指月录》卷二十四“六祖下第十一世”《潭州兴化绍铣禅师》，亦录取《禅林宝传》这段绍铣资料。

⑤ 朱时恩编《佛祖纲目》卷三十六，X85：726a（18-19）。

⑥ 见慈怡法师主编《佛光大辞典》“慧南”条，第 6034 页。http://buddhaspace.org/dict/fk/data/%25E6%2585%25A7%25E5%258D%2597.html，撷取于 2025 年 5 月 4 日。

⑦ 见慈怡法师主编《佛光大辞典》“江湖”条，第 2473 页。

⑧ 李武汉《大熊山境内四十九座古殿、寺、庵、堂的调查报告》，载于陈子艾、［法］华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，第 67、71 页。

仙观发派出来的道教宫观，达 108 观之多。[①] 新化西河镇天马山天马寨的天马山寺，原来由十八庵所组成，“辖寺庵祠阁殿，聚建一处……宛如一大村落，兹亦梅西之巨矣”。[②] 现在无足够资料去判断绍铣发展的托宿所，是否为纯粹的旅店，不过数目应不少。同时他“岁度僧数百”“三十余年不易”。三十年来所剃度三千余僧，邵铣所在的潭州兴化禅寺应容纳不下，会否被派往经营“托宿所”？这批未受具足戒的弟子会否成为“纳牒为度”的应门僧？现时虽未有足够数据去证实，不过笔者相信可能性很高。

上文的探讨和分析显示，湘中应教或可以上溯到北宋熙宁五年（1072），即北宋第六任皇帝神宗“开梅山”之时。当时僧人协助皇朝政府开梅山，功劳最大应是潭州兴化寺云门宗的绍铣禅师。据宋释惠洪所撰《禅林僧宝传》中所记，绍铣在梅山地区早已建立了影响力，土著都认识他，碰到他，人人都懂得行合掌礼。我们有理由相信，绍铣以某种庄严的仪式法会和结缘斋宴来摄召荆湖之民，包括梅山“蛮”。他又“岁度僧数百”“三十余年不易”，三十年来所剃度三千余僧，都是“纳牒为度”、未受具足戒的“小僧”。很大可能，他们会被安排派往经营绍铣在往江西沿路上“半五十为馆”的“托宿所”。这批未受具足戒的弟子，能赖以维生的技能就是他们在寺院里所学到的仪式。他们很大可能就是日后应门僧的前身。随后的发展是家族制度在宋以后于梅山地区建立起来，用当地学人流行的说法是明朝改土归流，汉民大量迁入，尤以江西吉安为多。[③] 汉民迁入梅山，分别于祠堂旁建起自己家庙，聘用僧人，照顾香火。这也是应门在湘中赖以生存的一个社会条件。

梅山地区法事之流行，可从李新吾所举的一个例子中看到。他引述冷水江一个 130 户全姓张的自然村村主任的估计： 2004 年香火收入多达 100 万元，以当地香火平均工资每天 120 元计算，每天便至少有 10 人在行香火。[④] 这个例子并不属于应教，而是师教。[⑤] 另一例子是杨盛科所引。据他的记录，湖南省邵阳市城步苗族自治县从 1991 年从事道教活动者，每年收入在 25000 元左右。他举一道士例子，能为儿子购买汽车来“跑运输”，为儿媳妇出资开设店铺，修建 310 平方米的新楼房，购买高档电器设备、固定电话外，又添置移动电话和摩托车，成为当地的“首富”。[⑥]应教僧

---

① 林伟顺《新邵县文仙观调查报告》，载于陈子艾、［法］华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，第 77 页。曾迪亦提到第 30 代天师张继先（张虚靖）嫡孙张景华修文仙观。张景华复迁宝庆，再立紫气、北宸二宫，衍门徒，并扩展到湘乡、湘潭，共发展 108 观。其中新化境内达 30 余观。见曾迪《新化县道教源流暨聚岚宫雷醮阐事》，载于陈子艾、［法］华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，第 206 页。

② 《天马山寺》，载于吴启明《震旦佛教大观》，第 218 页。

③ 杨盛科《城步王家坛道教传度仪式全过程》，载于陈子艾、［法］华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，第 202 页。谢五八于《梅山人进香民俗探源》说是“宋熙宁五年（1072）梅山纳入宋朝版图，从江西强制移民至梅山”，载于《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，第 262 页。当地的传说是明朝洪武年间，明太祖朱元璋和陈友谅大军在湖南地区交战造成湖南人大量死亡事件，从湘潭至茶陵五百里纵深地带两军交战，百姓所剩无几。此事不见录于正史，但此事记载于湖南一些地区的晚清地方志与一些家族的族谱，说由于“朱洪武血洗湖南”，于是明朝政府实行“扯江西填湖南”（百姓由江西被强征，移民到湖南、湖北云云）。

④ 李新吾《冷水江杨源张坛师公与道士的异同比较》，载于陈子艾、［法］华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，第 271 页。

⑤ “师教”即法师仪式传统，泛指我国南方各地以“驱赶邪教”为核心的各类法师仪式及其背后相关的一整套宗教文化。参见黄建兴《师教：中国南方法师仪式传统比较研究》，北京：中华书局，2018 年。

⑥ 杨盛科《城步王家坛道教传度仪式全过程》，载于陈子艾、［法］华澜（Alain Arrault）编《湘中宗教与乡土社会调查报告集》上册，第 203 页。

人的收入相关资料，至今不幸仍未能搜集到，因为收入多少是个敏感问题。不过，从上述二例可知仪式在梅山地区的流行，而且收入不菲，这也是应教能够一直流传至今的一个重要原因。

明显地，我们资料有限，本文对应教的历史渊源的判断，暂时只能作为一种假设（hypothesis），有待他日田野中发掘更多的证据去支持或推翻。不过，湘中应教的个案，对把民间仪式佛教追溯到宋一代有很大的启发。劳格文与科戴维曾在香港中文大学举办一场“宋以后庙宇为中心的中国地方社会之形成”国际会议。① 无独有偶，笔者参与观察受访僧某的一场登台晋座仪式，所见榜文中就有：

> 湖南省娄底地区、新化县太阳四都、古塘罗家菌庙王领带、四周各处庙王祠下土地分烟居住，奉佛、法、僧三宝座前，天、地、水万灵坛下，建善修因沐恩建醮谢前保后，请福辞灾殃殄丙匡人阜物，却祸迎祥……

这种把不同村落归属于不同寺庙（当地称地方神明为庙王）的身份认同，广见于笔者过往二十多年于中国东南部的田野点。若劳格文“宋以后中国地方社会以庙宇为中心”的假设是对的，则这种社会变迁自然造成大量仪式专家需求。这应是民间仪式佛教产生的社会背景 。②

五、新化佛寺庙的一个宏观分析

本文得益于新化县佛教协会居士学修委员会主任吴启明之调查③，他花了十年时间跑遍全县佛教相关寺庙，共记录了 163 所大小佛教庙宇，追寻它的始建年份，抄录碑文，阐述它的修葺历史，和 20 世纪六七十年代政治运动时期遭破坏、后于改革开放期间重建的情况。吴启明并未交代他对佛教寺庙的定义，这有待进一步访谈。观其所收录，似是以佛教活动场所登记和供奉佛祖和观音的庙宇都被包括在内。众所周知，明清时期所修地方志多有祠庙、寺观的介绍④，但总难以知晓何者仍存，何者已毁。吴启明所列，则是改革开放以来已复修的佛教相关寺庙。细读其所收，可得出以下结论：

163 例中有 54 例为庵（33.1%），当中 12 例（22.2%）由以前的庵改名寺。

163 例中有 36 例（22.1%）为民间或道教庙宇，现转为佛寺。

163 例中有 10 例（6.1%）原为家庙。

163 例中有 13 例（8%）以观音为名，如称作观音寺，或观音殿。

163 例中有 9 例（5.5%）为 90 年代以后新建而非重建。

163 例中有 15 例（9.2%）有菩萨飞身，又或从水上飘来庙地之传说。

---

① 会议于 2017 年 9 月 28—30 日在香港中文大学举行，会议以双语进行，英文主题为“The Emergence of a Temple-Centric Society：Area of Excellence Historical Anthropology of China Conference”。

② 以上一节，参见拙作《从湘中神媒的出师看湘中仪式传统研究》，载于谭伟伦、吕烨主编《湘中梅山地文文化与信俗的比较研究论文集》，香港：香港中文大学宗教伦理与中国文化研究中心，2024 年，第 295—308 页。

③ 吴启明（1938— ），新化县佛教协会居士学修委员会主任（2007 年 10 月 6 日），《震旦佛教大观》（一名《新化佛教大观》）之作者，其成果未正式出版，仍在修改中。作者自传见该书第 16 页。

④ 例如李芳点校《明·安化县志点校》（香港：中国文艺出版社，2020 年），第 37—40 页列举祠庙 8 所、寺观 18 所。

163 例中有 114 例（69.9%）建在山上（含岭、岩、峒）。

新化的佛寺多建于山上，163 例中有 114 例，占了七成。这可能与新化地形有关。湖南北部为洞庭湖平原，中部多为丘陵、盆地。湖南可划分为六个地貌区，其中新化所在的湘中属丘陵区①，即由众多小丘连绵而成的地形。不过，佛寺多建于山上，更可能与中国乡村与墟镇神圣空间的建构有关。② 劳格文曾总结他四十年来在中国农村田野作业所见的乡村空间典型布局，名之为“一个中国乡村的想象”（imaginary village），即并非指单一村落，而是村落的典型。据此，中国乡村的佛教寺庙，以观音堂为代表，就建于村外的山上。无独有偶，新化就有不少以观音为名的佛教寺庙，被称作观音庵、殿、堂或寺，其有 13 所。观音更是新化寺庙中所必供奉的菩萨。

新化 163 例的佛教寺庙中有 10 例原为家庙的历史背景，应是祠堂和宗族组织未普遍形成以前的坟庵制度。常建华指出，在唐宋期间，皇帝会特别敕赐寺院予达官贵人，让他们以佛教的仪式荐福祖父亡灵，设置者须自办田产并建寺，然后向朝廷申请赐寺额。至于平民百姓，就很难做到建寺祭祖，他们会委托僧人或道士在墓旁建一小屋，以作守墓之所，也便于墓祭。这种小屋称为“坟庵”。③ 这种汉人的制度随着移民引进湘中乡土社会。这是指“洪武大移民”又称明初大移民，为明太祖初年官方组织的一系列大规模人口移民。事缘元末明初，由于陈友谅（1320—1363）与朱元璋（1328—1398）的争霸战争主要在现在两湖地区（湖南、湖北），而且绵延数年，战乱导致大量的人口消失，而附近的江西，较少受战乱的影响，人口相对较多，明政府便将大量的江西人迁入两湖地区，称为“江西填湖广”。共有两次，一次发生在明初，从洪武初年至永乐十五年，五十余年间组织了八次大规模的移民活动。另一次是明末清初。进入湖南以陆路为主。湘东与赣西之间的幕阜山、九岭山、武功山、万洋山等山脉，是湘江与赣江的分水岭。这些山地之间的谷地就构成了江西移民进入湖南的天然交通孔道。江西南部之人大都移向湖南南部，江西北部之辈，大都移至湖南北部。据新化县 58 个姓氏的宗族家谱查证，从江西迁来的，共计 39 户。安化建县后，直至清代，共有 49 个姓氏迁入，其中来自江西的 32 姓，其余来自河北、河南、湖北、南京及湖南省内各县市。④

新化佛教庙宇，不少为民间或道教庙宇所转， 163 例中便有 36 例。试举一例，新化温塘乡杨家山观音佛殿申请复修，当地政府回复说：“同意你乡修复支华村杨家山观音佛殿为佛教

① 湖南 6 个地貌区为：湘西北山地区、湘西山地区、湘南山丘区、湘东山丘区、湘中丘陵区、湘北平原区。见“湖南省人民政府网页”https://www.hunan.gov.cn/topic/2020hnjksc/jkscdlrk/202012/t20201218_14042061.html，撷取于 2024 年 5 月 12 日。

② 参见劳格文（John Lagerwey）编《中国乡村与墟镇神圣空间的建构》，北京：社会科学文献出版社，2014 年。

③ 常建华《明代宗族研究》，上海：上海人民出版社，2005 年，第 50—51 页。在福建莆田，亦有以寺观守坟的情况，僧道只不过是替家族看守坟墓和田地。发展到后来，会发生僧道和族人往往为了争夺田产而打官司。参见郑振满《莆田平原的宗族与宗教福建兴化府历代碑铭解析》，《历史人类学学刊》第 4 卷第 1 期（2006 年 4 月），第 8—9 页；郭锦州《明清时期徽州宗族的发展和义田——以棠樾鲍氏为中心》，《历史人类学学刊》第 7 卷第 1 期（2009 年 4 月），第 43—91 页。

④ 倪彩霞《族群变迁与文化聚合——关于梅山教的调查与研究》，《世界宗教研究》2011 年第 1 期，第 99—100 页。另参陈子艾、李新吾《古梅山峒区域是蚩尤部族世居地之一——湘中山地蚩尤信仰民俗调查》，《邵阳学院学报（社会科学版）》2004 年第 4 期，第 5 页。他们指出全新化县 100 人以上的 111 姓中，有 97 姓是 1072 年（北宋神宗熙宁三年建县）以后才陆续迁入，其中 88 姓来自江西的吉安、抚州两地。

活动场所……复修后定为佛教活动场所，必须由国家承认的受过戒的佛教人士，住持进行正常佛教活动……严禁利用该场所进行非法封建迷信活动。”① 不过这种转变，并不是如古罗马时期的宗教建筑万神殿被改建为天主教教堂，又或印度圣城瓦拉纳西（Varanasi）中“格扬瓦比清真寺”（Gyanvapi mosque）被改建成印度庙宇般彻底和激进。相反，新化这些民间庙宇在改成佛寺前，早已同时供奉观音。在改成佛寺后也继续供奉当地地方神明，充分表现传统华人在宗教上的包容性。随举二例以说明之。

（1）位于新化县圳上镇桅子村院落中的圆通庵，据吴启明的调查，始建于明永乐年间，惟修葺扩建之史失考。 1949 年后僧尼返俗，庵无僧居。 20 世纪六七十年代的政治运动中，更是庵拆殿毁，神像被焚。千禧之年，灵光大帝（华光）托梦要求修复圆通庵， 2003 年建成前栋卫门僧房三间，后栋三厢佛殿，中为观音殿，左厢南岳殿，右厢雷祖殿。庵内供奉如来佛祖、南岳圣帝、金吴二将、雷祖大帝、灵光大帝、卢公真人、白依佛祖、周公普惠、十八罗汉、廿四诸天等五十二尊。② 这种安排，据吴启明的调查所得，于新化相当普遍。

（2）位于（圳上镇）株梓乡大埧上公路边五龙庵，据吴启明的调查，始建光绪十五年（1889）……修葺扩建，大修小补均已失考。……递至解放……赶走和尚，毁神灭像，做了小学校……1997 年于原地恢复三厢……中厢祀观音，南岳圣帝、金吴二将、雷祖大帝、灵光大帝、白依佛祖、周公普惠大德禅师、真武祖师、十八罗汉、廿四诸天；右祀如来佛祖、玉皇大帝、地母娘娘、送子观音、汪李潘真人、罗道真、陈法龙先君等五十一尊神像。③

六、佛寺中兼祀的地方神明

南岳圣帝是湘中最流行的神明，新化所有的庙宇，包括佛寺均有供奉。南岳圣帝祖庙是南岳大庙，位于湖南省衡阳市南岳衡山的山脚下南岳古镇北端，最早的文字记载是在唐朝开元十三年（725）修建，后经历朝修葺。正殿中的南岳圣帝，左右站立神像是金、吴（吾）将军，亦普遍被供奉在新化各庙宇中。大庙东侧有八个道宫，宫由前至后依次为玉虚宫、万寿宫、清和宫、仁寿宫、三元宫、寿宁宫、纯阳宫、铨德观。大庙西侧有八个寺庙，由前至后依次为化城寺、崇宁寺、云峰寺、观音阁、老南台寺、忠靖王殿、天堂寺、金龙寺。南岳圣帝由驻守在大庙的道、佛两教轮流值殿，充分表现了湘中佛、道交融的宗教文化。

伯依佛为新化土产肉身佛。据吴启明所录传记，分别有两个不同立场的版本。清关培钧修、刘洪泽纂同治十一年（1872）版《新化县志》所记：

> 乾隆五十年，有伯依佛出北溪，土人创庙，安其肉身，至今香火不绝。此本北乡妖民，初为苏溪巡检司弓手，与村妇通，为巡检所责，杖八十，后乃逃之北溪，得一废寺，

① 当地政府的回复，收于吴启明《震旦佛教大观》，未刊手稿，第 500 页。
② 吴启明《震旦佛教大观》，第 410 页。
③ 吴启明《震旦佛教大观》，第 425 页。

自剃为僧，少获香货以资粥。晚岁，自诡得道，每日仅食苦蕨数方寸匕，土人无知，争布施钱粟，遂迎往时所通妇于寺中，诡称圣母助之，收敛布施钱粟，及将死之时，暗令漆工休其遍体，以檀香熏目，气绝，已如干腊。厝之寺龛。因此，寺中香火日甚。……林辛山联桂修邑志①，妄听无稽之言，编之于（邵州丞熙应悦禅师，俗姓戴，宜黄县人）应悦，与峰诸师之后，殊欠细察，故不得不辨。②

依此，伯依佛是专门负责缉捕的士兵，后因与村妇私通被革职受罚，才跑到废寺自剃为僧，临终前暗中吩咐把自己的尸体做防腐处理，如是便成肉身不坏。当地人不知情，竟创庙将他供奉起来。如是以讹传讹，寺中香火居然日盛！吴启明所搜集到有关伯依佛的版本，是依据荣华乡兴国庵中的一通《禁碑》和至今仍沿用的《伯依佛祖诰》，综述如下：

伯依佛俗名张如桂，号秀贤，故居新化县白溪桃李冲。……雍正九年……如桂诞生于兹，……遵父母之命，跟随伯父生活。行年九岁，伯父家业中落贫困……乃含泪离家去上乐村（今荣华方溪），为苏溪巡检司家牧牛谋生。……尤喜观看别人烧香拜祖……将泥巴做成杯子、碗、碟，削竹片做成筷子，折芦苇当香烛，以水代酒，摘果为供品，烧干树叶当纸钱，一方水井……浮三个浅红色新鲜桃子……吃完，顿感全身清爽，神志飘逸。次日乾隆廿四年……照常登山樵牧……端坐于石台……发觉身体被石头粘住，入夜，即骑鹤登仙，遗下肉身端于石台上……西云山中修庵建塔竣工……尊称如桂为寿佛爷爷。③

上述明显是信徒的版本，故记载正面。伯依佛在新化被许多庙宇供奉。

新化另一著名本地神明，是汪、李、潘三女真人。琅塘后寨村大西山之巅有青云寺，大宋（一说明，另一说清④）时有汪、李、潘仙女修炼于兹，得道成真人，永坐洞府不朽身。山上立大雄宝殿、南岳圣帝殿，后右建雷祖殿，左立清虚宫。三真人以外，还有一个罗道真，是为大位女仙带路的，名叫童君一郎，祖辈都是行教名（唱菩萨、号香火、作道场、搞超度）的，据吴启明从大西山搜集所得，综述故事如下：

（汪、李、潘三位结拜）姐妹在河边洗衣裳……李姑突然发现浮出……桃子……咬了二口……就递给了潘姑，呷了两口……又递给了汪姑呷了一口……三人就成了预知天象的半仙。当时当地人认为三个是妖精……被赶出了村落……来到小西山修炼……能呼风唤

① 指清粤东七子之一林联桂（1774—1835）等修，湘潭张家榘（1777—1834）等纂道光十二年（1831）版《新化县志》。

② 吴启明《震旦佛教大观》，第333页。

③ 吴启明《震旦佛教大观》，第333—335、337页。

④ 吴启明《震旦佛教大观》，第274页，《四仙真生平之说》：有关四仙年代共三说：（1）据琅塘镇大兴林村孟庆荣师公提供手抄本《太上洞玄灵宝真人妙经》，汪真人是大宋庚申岁即建隆元年人士。另《玉敕清虚仙岛四真显道救劫宝忏》亦载：三姑历世愿方大，朝朝显化救万民，大宋年间同下降，降生西蜀又分真。戴祖利《青云寺复修碑》阴文所载：大西山盖自大宋时有仙女修炼于兹而得道焉。（2）据科仪本中《真人诰》，汪、李、潘均是万历年间人士。（3）陈子艾、李新吾《古梅山峒区域是蚩尤部族世居地之一——湘中山地蚩尤信仰民俗调查》：清康熙年间，四川峨眉山下来三位仙贞上大熊山来修行。该文发表于《邵阳学院学报（社会科学版）》2004年第4期，第5页。众说纷纭，莫衷一是。若考虑到《真人宝忏》中提及："天上人间驾白云，蓬莱仙岛有仙门，骊山老母为师祖，麻姑紫姑碧姑名"，汪、李、潘三女真人传统似受赣（江西）南部流行闾山三奶夫人影响，而吕永升和李新吾以为约在14世纪末，闾山随移民进湘中乡土社会，则三女真人年代应在明以后较可信。见吕永升、李新吾合著《师道合一：湘中梅山杨源张坛的科仪与传承》上、下册，台北：新文丰出版股份有限公司，2015年，第39、133—134页。

雨……正值农民收割……汪李潘在小西山上试起法来……刚把淋湿的谷子收完，又是雨过天晴……晒不到一个时辰，又是落雨，……搞了好几天……村民赶跑了修炼之人……何仙姑再次指点……三姐妹向大西山仙岩洞……遇放牛娃（童公）开荒引路……童公持弯刀在前面披荆斩刺，开山引路，三姐妹听他吹法器牛角号而前进……有分岔路童公以结草插标……沿路共插大标 12 个，小标 24 个。24 个小标化成 24 座土地庙。12 个大标化成 12 座凉亭。①

另常见供奉于新化佛教寺庙的一位地方神明卢公，据吴启明的调查，俗名卢慧，圣号万灵，遁迹梅山，登望云而养息，煮白石炼丹砂，采紫芝，餐黄菊，潜石室以修真，开基景定之间，得道汉唐之际，神明显赫。据传，卢公金身从望云山飞身壶峰寨，有志之士遂发起为卢公建殿，殿处顶峰，明崇祯十三年，迁今址龙口处，更名壶峰寺。②

最后一位常见供奉于新化佛教寺庙的地方神明来自外地。周普惠，誉称周公，人称大德禅师，四川成都府安乐县人氏，姓钱名江，进士出身，曾任太平天国首领之一，官居君忠王，参赞军机等职，后云游四海，入梅山至新安二邑之边陲，周公居石牛山牛口硐石室修炼，感动佛祖命观音点化，修炼圆满。普惠禅师通灵显应，人们在石牛山主峰立寺，始建失传，现存道光七年（1827）及同治元年（1862）碑，只录捐款人与纠首头人名单。③

结　语

本文开头便尝试讨论藤原亨一提出的观点：没有两种泾渭分明的佛教，特别是没有以着重灵验与神迹作分野的文化精英佛教与一般老百姓的民间佛教。的确，两种佛教有重叠的地方，特别是面对宗教超自然的单面向，精英与民众均无差别地共同参与，但我们总不能“把孩子和洗澡水一起倒掉”。④ 笔者想再次强调，提出民间佛教的背后假设是一种多样性与兼容的普遍价值，倡导尊重和包容不同背景和观点，强调平等的机会和权利，二分是包容的分而非优劣之分。新化佛教历来就有禅教、应教之二分，大抵沿自明太祖的“禅、讲、教”三种僧人的分法。众所周知，教僧即专作佛事的僧人，也作“应赴僧”，称之为“教”是取教化之意，有借佛事以图善导人心的目的。所以教僧之设立，并非“把世俗等级制推行为二教”⑤，即禅、讲僧比教僧高，从上文讨论可知，教僧于明初地位颇高。把教僧作为一个独立类别，正如释见晔所说，明太祖是“为了便于管理，是基于政治因素而有此作为”。⑥ 劳格文说，若有两种宗

① 吴启明《震旦佛教大观》，第 276 页《童公降世苦成长、道法有缘遇仙真》，及第 277—278 页《服冬桃修真心进灵山成正觉》。

② 吴启明《震旦佛教大观》，第 193 页《壶峰寺》。

③ 吴启明《震旦佛教大观》，第 420 页《普惠庵》，位于圳上镇鼎新村贝溪冲王粟江之凤形山。

④ 译自西方谚语 throw the baby out with the bathwater，沿自德国讽刺作家 Thomas Murner（1475—1537）于 1512 年出版之书籍 *Narrenbeschwörung*（*Appeal to Fools*），原为德语 das Kind mit dem Bade ausschütten。后由维多利亚时代苏格兰的托马斯·卡莱尔（Thomas Carlyle，1795—1881）于 19 世纪翻译成英语。

⑤ 这是陈连营的观点，见氏著《试论明初洪武年间对佛道二教的整顿和管理》，《史学月刊》1991 年第 3 期。引于释见晔《明太祖的佛教政策及其因由之探讨》，刊于《东方宗教研究》新 4 期，第 67—102 页；引文见第 84 页。

⑥ 释见晔《明太祖的佛教政策及其因由之探讨》，刊于《东方宗教研究》新 4 期，第 84 页。https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag262573.htm，撷取于 2024 年 12 月 7 日。

教，一种是国家的，一种是地方社会的。① 所以，精英佛教与民间佛教的分野，重点可能并不是文化知识之分，而是政治之分，即官方与非官方（即民间）之分。湘中的应教，据上文的讨论，沿自宋朝官方开梅山的佛教。仪式或经忏佛事原来就是佛教的一个组成部分。正如道格拉斯·鸠尔道（Douglas M. Gildow）对当代汉传佛教寺院仪式的研究结论（意译）：

（1）中国汉传佛教的受（具足）戒僧人所行佛事仪式基本上一致；

（2）尽管过去一个世纪改革派对佛事仪式的强力批判，佛事依旧是僧团内核心行事之一；

（3）佛事仍是僧团重要收入来源且占据僧团重要的活动时间；

（4）一如民国时期，佛事仍是与佛门中其他行事如改革派较喜爱的禅修与经典修习，有着一种紧张关系。②

所以，正如鸠尔道所论证的，所有佛教都做仪式，仪式是宗教重要的一个面向，反而是近代佛教普遍重视禅修是有所偏颇的。罗伯特·沙夫（Robert Sharf）甚至怀疑，近代受缅甸南传佛教改革派及日本禅宗影响下发展的正念（mindfulness）运动是否属于佛教。③ 新化佛教的应教与禅教均行佛事，但各有不同特色，因篇幅关系，本文未能展开讨论④，但笔者以为二者的分野重点不在仪式，而在与官方的关系和被承认程度。禅教是官方认可，因而成为主流，并据之而成为正统。反之是民间，非官方，因而未能登大雅之堂，甚至被打成非“正信”。官方的认可，从明太祖开始，都是基于管理方便和政治等复杂因素。从新化的案例可见，为了争取成为合法的、被认可的“宗教活动场所”，加速了不少庙宇的“佛教化”。说“加速”，是因为佛教在新化自宋以来有特殊地位。由于帮助宋皇朝政府“开梅山”，因“依国主”而“法事能立”，佛教有相对较强势的发展。所以，自明、清以来，佛教就慢慢地吸纳地方信仰，政府的管理加速了这个发展。无心插柳，却令佛教更显开放，地方神明与诸佛菩萨共处一堂。

事实上，这是湘中宗教文化的一贯精神，就如南岳大庙一样，庙东侧有八个道宫，庙西侧有八个佛寺，佛、道又轮流去管理和操作中间的南岳大庙，佛、道一直和谐共处，相互依存。

---

① 笔者意译其“there were two religions in China, that of the state-church and that of local society”，见 John Lagerwey, *China: A Religious State*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010, p.54。

② Douglas Gildow, “The Chinese Buddhist Ritual Field: Common Public Rituals in PRC Monasteries Today”, *Chung-Hwa Buddhist Journal* 中华佛学学报 27（2014/07）：59-127，引文见于第 84—87 页。

③ Robert H. Sharf, “Is Mindfulness Buddhist?”（and why it matters）, *Transcultural Psychiatry* 2015, 52(4):470-484. 相反，一众学者认为，禅宗的仪式向度往往被学者忽视。参见 Bernard Faure ed. *Chan Buddhism in Ritual Context*. London: Routledge Curzon 2003。

④ 参见拙作《从湘中神媒的出师看湘中仪式传统研究》，刊于谭伟伦、吕烨主编《湘中梅山地文文化与信俗的比较研究论文集》，香港：香港中文大学宗教伦理与中国文化研究中心，2024 年，第 295—308 页。