

# 江南市镇经济繁荣与南宋地方宗教信仰发展

## ——以南浔镇为核心的考察

刘 方

---

**提 要：**石刻碑志为研究南宋市镇的重要史料，而这些石刻碑志大多数与地方宗教信仰有关。南宋南浔镇几方碑志涉及：一、南宋时期江南市镇地方民众信仰与地方家族崛起之间微妙的关系。本地民众是当地佛教寺院与地方信仰的主要赞助者，因此本地民众的经济状况便和本地信仰与地方寺院的发展有着密切的关系。二、地方市镇寺庙的社会功能与地方家族的世俗供养关系。地方家族对于声望、话语权、影响力的追求，通过物质财富的捐助与功德，转化为文化资本这一精神财富。

刘方，文学博士，湖州师范学院教授。

关键词：江南市镇 南浔镇 南宋 地方宗教

---

由于水陆交通的便捷，促进了商贸的繁荣，南宋时期江南市镇得到快速发展。研究南宋市镇的史料中，一大宗即为石刻碑志资料，而介绍、研究、讨论南宋江南市镇经济状况的一些典型记录文字，常常被一些论著反复引用。这些石刻碑志大多数是与佛教或者地方宗教信仰有关的碑志。而目前已有的研究，一是仅仅摘录其中涉及到经济繁荣情况的文字，没有对于整篇碑志进行全面研究，更没有对于存世的几篇同类碑志进行整体性综合研究。二是研究者往往最关心和关注碑志中有关市镇情况、市镇经济方面的内容，而缺少关心市镇民众的宗教信仰及其相关社会、历史、文化现象与问题。事实上，这些碑志恰恰主要是反映市镇民众的宗教信仰及其相关问题的史料，有关市镇经济等方面的内容只是顺便涉及到。

南浔镇作为明清之后著名的江南市镇，其崛起则在南宋时期。不过由于其崛起初期相关文献十分缺乏，不仅在南宋史料包括南宋地方志中几乎无从考察，即是南宋文人保存下来的大量文集中，也难觅踪影。今日可见的相关资料，唯有几方碑志文献。阮元《两浙金石志》中收录有 4 种，汪日桢《南浔镇志》则增加到了 10 种，而

且对于阮元已经收录的碑志进行了补校。较之基本成书于同一时期，收入《潜园总集》的归安陆心源撰《吴兴金石记》还多收入一种。而对比同为湖州人氏的汪日桢《南浔镇志·碑志》与陆心源《吴兴金石记》所编著的乡帮文献，可以基本上判断，虽然两种地方碑志文献在编纂时间上相续，但是似乎各自独立成书，相互之间不存在影响关系。

陈寅恪、胡适、汤用彤等研究佛教史的经典著作，建构了中国佛教史研究的范式，其研究的都是高僧、名僧和重要思想与事件，而底层那些“沉默的大多数”——信仰大众的情况则无从知晓。近年来伴随着微观史学和宗教社会史研究的影响，研究者越来越多地开始关注和研究底层大众的信仰情况。可惜受制于文献资料，往往研究集中于明清之后，研究宋代的有限的几部著作，比如韩明士的《道与庶道》，韩森的《变迁之神》，皮庆生的《宋代民众祠神信仰研究》等，都是充分利用了比较丰富的地方志文献材料。对于在南宋时期开始崛起的江南市镇，则由于资料的匮乏，人们几乎很少了解这一时期新兴江南市镇的地方民众信仰情况。

十分幸运的是，这些保存至今的有关南宋南

浔镇情况的石刻碑志，在内容上与立碑缘由上，几乎都是与佛教或者地方宗教信仰有关的碑志。

目前已有的对于几方碑志的研究和利用，大多数研究者仅仅摘录其中涉及到经济繁荣情况的文字，特别是对于这些碑志资料其中的 2 种，即丁昌朝撰《浔溪祇园寺庄田记》和李心传撰《南林报国寺记》，由于其中有几句典型记录南浔镇及其早期经济状况的文字，常常被介绍和研究南宋南浔等江南市镇历史与经济状况的一些学术文章、著作反复引用。目前为止，就笔者所见，注意到其中佛教内容而加以引用的仅有台湾学者黄敏枝，其在《宋代家庭对于佛教寺院的供养——以石刻文字为主》一文中，引用了几种碑志中反映了南浔市镇地方家庭对于佛教寺院的供养的相关材料。<sup>①</sup>

研究宋代地方信仰的学者则基本上主要着眼于《嘉应庙礼部敕牒碑》一种碑志文献。美国学者韩森在其专著《变迁之神》中加以引用，在做了比较详细的内容介绍基础上进行了必要的分析。<sup>②</sup>日本学者须江隆在其论文《从祠庙记录看地域观》中则从地域观的角度对《嘉应庙礼部敕牒碑》进行了比较细致的讨论。<sup>③</sup>

在这少数几篇研究论著中，除了韩森和须江隆对《嘉应庙礼部敕牒碑》进行了比较详细讨论之外，基本上没有对于整篇碑志进行全面综合研究的文章，更没有对于存世的几篇同类碑志进行整体性综合研究的论述。不仅有数种碑志文献从未被研究者所引用和研究，而且就被少数研究者引用过的数种碑志文献，也因为研究者的论题所限，而留下不少重要内容没有在研究中涉及，仍然留下有很大的研究空间。

考察这些反映南浔镇的南宋碑志史料，其内容十分丰富，广泛涉及到来自中央政府、地方官府及其国家精英、地方精英、地方家族等不同层面的机构、集团、群体等，同地方信仰、地方寺庙之间多方面、多层次复杂关系。限于题旨，本文仅讨论其中两个此前较少被研究者探讨的问题。

#### 一、南宋时期南浔地方寺庙与地方家族 崛起之间微妙的关系

正如严耀中在《江南佛教史》一书中所指

出：“在江南这个地域中，近二千年来最有势力的宗教便是佛教。佛教在江南传播的过程，正与后者的区域特征越来越明显，在全国所占的地位越来越重要的过程相吻合。”<sup>④</sup>南宋时期，伴随着江南市镇经济的发展与繁荣，佛教和地方民众信仰也开始扩展到这些发展起来的市镇区域，或者原有的宗教信仰开始得到进一步的重视与强化。而这一历史发展的脉络与进程，与伴随市镇经济发展而崛起的地方家族之间具有微妙的关联。

无论是佛教的传播与发展，还是地方信仰的兴盛与传播，均与地方社会的经济发展有着直接的密切的关系。由于地方信仰和非国家寺院的地方佛教寺院基本上是靠本地的民众，本地民众是当地佛教寺院与地方信仰的主要赞助者，因此本地民众的经济状况便和本地信仰与地方寺院的发展有着直接的密切的关系。正如宿白在《寺院财富与世俗供养》一书的序中所指出：

众所周知，唐代是中国佛教发展的鼎盛时期，宋代是佛教中国化或中国化佛教的形成时期。剖析西元 7 世纪至 10 世纪时中国的社会经济因素与佛教之间的关系，对佛教以及中国历史等研究领域具有重大意义。唐宋时期的中国佛教，曾以何等光辉的面貌，傲立于世界民族之林，成为中国佛教史上的华彩乐章。唐代佛教创宗立说，远播海外；宋代的融会贯通，刊印大藏，自不待言，唐宋佛教对中国政治、文化、宗教、意识形态等一切领域的深远影响，更是不遑多论。

在唐宋佛教与社会这一广泛的背景下，会议切入寺院财富与世俗供养这一中心展开论证，深得个中三昧。因为，寺院经济是佛教生存、发展的基石，而世俗供养与功德则是佛教昌盛的源泉。世俗对佛教的支援成为传播佛教思想和形式的主要因素。学者们把西元 7 至 10 世纪看作中华文明受到印度佛教影响而产生了彪炳千秋的一种文化模式的时期，盖因于此。<sup>⑤</sup>

关于宋代地方经济发展与地方信仰与传播关系，韩森在《变迁之神》中，基于分析宋代五通等神灵信仰的分布，分析指出它们在东南经济发达区域的传播，同南宋东南地区经济发展有密切关联。虽然皮庆生在《宋代民众祠神信仰研究》

一书中对于韩森观点的材料使用主要是宋元方志，认为五通、张王、梓潼等几位重要神灵的行祠在安徽、江西、湖南等地数量之少恐怕不一定是当时的实际情况，很可能是没有流传下来。<sup>⑥</sup>但大量文献支撑了宋代地方经济发展与地方信仰之间的密切关系则是没有什么异议的事实。

樊树志在《江南市镇：传统的变革》一书中综合南宋几种地方志和碑志文献指出：

由于宋代以来江南经济迅猛的发展，市镇如雨后春笋般大量涌现，并且早已摆脱了几日一集的定期集市模式。

江南市镇的基础奠定于宋代。宋代的农业革命与商业革命，以及“苏湖熟，天下足”局面的出现，为江南市镇的兴起提供了有力的经济支撑，不少江南市镇都可以追溯到这个时代。<sup>⑦</sup>

梁庚尧更是细致地分析从北宋到南宋时期的江南市镇税收，常常增长十几倍甚至几十倍比较普遍的情况，量化分析和揭示了南宋时期市镇商业繁荣的基本情况。<sup>⑧</sup>正是在市镇商业繁荣背景下，南浔市镇在南宋开始崛起。<sup>⑨</sup>

根据南宋的多种碑志记载，南浔（按：根据碑志文献，南浔在正式立镇之前称为浔溪、南林，为避繁琐与混乱，本文中统一称为南浔。）在南宋时期的宗教建筑主要有佛教的祇园寺、报国寺与地方信仰的嘉应庙。

劳格文、科大卫在其所编《中国乡村与墟镇神圣空间的建构》的序论中指出，文集中的一些田野考察和明清历史追溯，已经发现地方有势力的宗族与它们控制当地神龛和庙宇之间的密切关系问题。<sup>⑩</sup>事实上，透过南浔南宋时期数篇碑志的分析，可以发现这一特征，可以一直上溯到南宋时期市镇寺院、神庙与伴随着新兴市镇发展而崛起的地方市镇上新兴地方家族之间的密切关系。

#### （一）祇园寺与朱氏家族

明董斯张撰《吴兴金石征》中记载：

《浔溪祇园寺庄田碑记》左朝奉郎签书江阴军判官厅公事赐绯鱼袋丁昌朝撰，右通直郎前福州怀安县主管学事兼劝农公事练汝舟题额，绍兴二十一年立碑存寺中。<sup>⑪</sup>

据《浙江通志》卷124选举宋进士二记载：“宣

和六年甲辰沈晦榜”中有“丁昌朝，归安人”。知丁昌朝为湖州本地人氏，登宣和六年甲辰沈晦榜进士第。丁昌朝于高宗绍兴二十一年（1151）撰《浔溪祇园寺田庄记》，其中记载：

释氏之教，本于清净寂灭，平居恬养，得遂其性者以香积沾足故也。苟无常产，则香积不足以充晨昏，而欲使之安于清净寂灭，难矣。是宜奉释者褒然为首以兴庄田之利也。霁城之东有塘曰菰，不及三舍有溪曰浔，在浔之北，有寺曰祇园，杨公保义之所椎轮。是时百废未举，及法照禅师悟老勉从其请，来自车溪，经之营之，不及五载而落成。独常住匮乏，若县罄然，未足以容众，丛林之士杯渡而至有及门而不能留者，有留而不能久者，往往飞锡而之他。住持悟老长虑之，顾思买田以资岁计，志未得也。有信士朱公道宁者，留心内典，乐施利益，一日悟老以其诚告，公曰“无难，吾当办之。”居无何，乃命二子仁祐、仁宠舍田二十亩为之倡。其仁宠将仕，又能从父之命，广募士庶，量力而施，以所得之资增益其数，不逾岁月，遂成一夫之田。田皆膏腴，无旱潦之患，自兹以还，岁储赢余，晨夕所不给者，今无有也。四方清众云集而憩息焉。朝于斯，夕于斯，精修禅定，恬养天性，一境之内，熏炙而善良者不可胜计，盖公之惠有资于释氏故也。乃若佛殿之建，适会岁歉，公又出粟以助其役；浴堂湫隘，卜其爽垲，公又乐施，更以石为轮贮藏凋敝，阅时寝久，公又命工以继以续。凡此皆利益之广者，则公之所惠岂止一时，将施后世无穷也。而蒙福岂止一身，将贻子孙不泯也。其与童子聚沙为佛以成胜因，贫女奉钱入缘以为善果相属矣。悟老与其徒感公之德无以报，相与立祠，绘公夫妇像，朝夕瞻仰。又属昌朝为之记。昌朝应之曰：“公之仁贤乐施，人所讲闻，其来尚矣，何事于此。”悟老曰：“口耳之传岂能久乎？绵历岁时，将遂湮没，孰若形容盛美以刊诸石，庶几有永？”昌朝应之曰：“悟老之言是也，安敢爱斐陋之文。”绍兴二十有一年五月望日谨记，祇园教寺法照禅师立石。<sup>⑫</sup>

这篇碑记体现了几层涵义，现稍作分析。记文从佛教思想特征出发而马上转入对于寺院与民众供养关系的论述，“苟无常产，则香积不足以充晨昏，而欲使之安于清净寂灭，难矣”。清楚地说明，再伟大、深邃的思想，也要有物质性基础的支撑才能够存在。然后介绍了浔溪与祇园寺的地理位置及其祇园寺的历史沿革。碑记的最后部分，介绍了撰写记文的缘起和立碑情况，将在本文后面部分加以具体讨论。记文的中间部分，则是记述了大施主朱氏父子捐助田产和财物的功德情况。记述说地方上有信士朱道宁，不仅是“留心内典”，而且还“乐施利益”，了解到祇园寺的窘困，答应加以捐助。先是“乃命二子仁祐、仁宠舍田二十亩为之倡”，然后其子朱仁宠“又能从父之命，广募士庶，量力而施，以所得之资增益其数”，等到修建佛殿之时，“适今岁歉，公又出粟以助其役；浴室湫隘，卜其爽垲，公又乐施，更以石为轮贮藏凋敝，阅时寝久，公又命工以继以续”。可见从捐助良田、保障祇园寺僧众的日常生活开销到寺院修建和修缮工程中的出粮与雇工等等，朱氏父子都是当地民众中最为有力的捐助者和功德主。

在《报国寺布施记》碑阴有《檀越施财置田名衔》（理宗嘉熙元年二月，1237），其中记载有：

浔溪檀越朱三五承事生前置田一十四亩入常住，递年收租。三月十八日，值承事讳辰，启建西资，念佛胜会。<sup>⑬</sup>

此条记载中的朱三五承事，“置田一十四亩入常住”，是《檀越施财置田名衔》中所罗列的施财置田的檀越中置田数目最多的一位檀越。朱三五檀越同样是浔溪当地朱氏。

朱氏，乃南浔大族之一。<sup>⑭</sup>到了明代更是出了朱国祜这样的著名人物，南浔镇志中记载：

朱国祜，字文宁，……万历己丑进士，……魏忠贤窃柄，国祜佐向高，多所调护。……及向高密奏忤忠贤，决计去，谓国祜曰：“我去，蒲州更非其敌，公亦当早归。”蒲州谓爨也。向高罢，爨为首辅，爨罢，国祜为首辅。广微与忠贤表里为奸，视国祜蔑如。其冬为逆党李蕃所劾，三疏引疾。忠贤谓其党曰：“此老亦邪人，但不作恶，可令

善去。”……卒年七十六，赠太傅，谥文肃。<sup>⑮</sup>

据汪曰桢《南浔镇志》记载，祇园寺在镇西，唐贞观元年建，宋绍兴二十一年里人朱道宁重修。明万历四十一年裔孙朱国祜重修，并铸铁佛。

## （二）报国寺、嘉应庙与华氏家族

南宋理宗嘉熙元年（1237）二月所撰《报国寺布施记碑》正面碑文有《檀越华七府干布施之记》，记载了大檀越主华李七府干名文胜者，自该庵创业以来，凡遇山门大小缘事，无不施财赞助，在碑记中一一详细罗列所捐助的财物。黄敏枝对此进行了统计：所施的现钱共计 3620 贯文，分别充作花瓶、铁香炉、造法堂、三门、库堂、橱柜、法鼓、大镬、印置大般若经 600 卷、钟楼、普贤殿、佛殿涌壁塑罗汉（即塑在墙壁上的立体罗汉像）、千佛宝阁大柱等等，并将 850 贯文买到吴江县界田 20 亩，递年收租，舍入该寺，逢十月十七日亡妻太君潘氏一娘祭辰时，启建西资莲社念佛胜会一日，以供养其魂往生净土，以及生者福乐百年，这些细节都一一镌刻在《报国寺布施记碑》碑文中。<sup>⑯</sup>

被称为大檀越主的施主华李七，名文胜。是报国寺自创建以来的重要的施主。因此有专门的《檀越华七府干布施之记》来记载其数目众多的各项捐助。

而宋《嘉应庙礼部敕牒》记载：

礼部状准咸淳六年正月二十七日敕节文中书门下省尚送礼部申两浙运使奉本司据安吉州申据承节郎、监安吉州南浔镇事陈荣状申据御前提举所使臣张良嗣并七巷父老华元实等列状。<sup>⑰</sup>

如前指出，美国学者韩森在其专著《变迁之神》中对于《嘉应庙礼部敕牒》加以引用并且对于碑文内容进行了比较详细介绍。但是，真正对于《嘉应庙礼部敕牒》内容加以比较深入讨论的，还是日本学者须江隆在其论文《从祠庙记录看地域观》中则从地域观的角度，进行了比较细致的讨论，文章首先考察了华元实在当地的社会地位与家族的经济状况：

根据同治《南浔镇志》卷 12 中的《华文胜传》，华元实家族自先祖华天保自无锡

迁入以来，世代居住于乌程县的南林（南浔的别名），祖父华初成、父亲华文胜等是经荐举做官的。据同治《南浔镇志》卷17的《选举》，宋代进士及第的南浔镇人只有张准（庆元二年进士）和朱柟（淳祐七年进士）两人。即使从选举当仕官来看，华氏家族曾出过多名官僚，可见华氏家族在当地的社会地位极高。从经济方面来看，华氏家族在当地也是资产丰厚的，元实的父亲文胜曾用自己的钱建造了当地报国寺内的钟楼和佛阁，还架设了通利桥，因为这些善行，文胜受到人们的感恩，他架设的通利桥被称为华家桥，他家所居住的片区被称为华家兜。关于其儿元实，社会上也流传着下面的逸话。景定四年（1263年），当时的宰相贾似道实施了公田法（政府购买田地以充实军费之法），政府以廉价的钱币、银、绢或度牒、告身为代价在浙西购买田地，农民、富豪的田地卖价几乎与被没收相同。因此，浙西路六府州出现了大量的破产、失业人员。这时，华元实将一半田地奉献给了政府。贾似道想把元实提拔为著作郎作为回报，但元实辞而不受，此后，他闭门不出，每当在他原来的私有地上建房时，监镇官都来拜谒，但元实从不接见。显然，华元实是拥有以土地为主的大量资产的富户，连监镇官也要对他刮目相看，在当地是有崇高威望的人物。

文章还特别考证了华元实所具有的“七巷父老”这一头衔的社会身份：

华元实有“七巷父老”的身份，在前面引用的《嘉应庙礼部敕牒碑》第二行写着“七巷社首”。这里“七巷”的含义未详，不知是表示地名的专用名词，还是第七条巷，或是七个居民区，难以下定论。

在《嘉应庙礼部敕牒碑》第9行上写着“七社人烟”。宋代民间流行结“社”祭祀，“社”起到了一个所谓的“祭祀共同体”的作用。因此，华元实可能是镇内七个居民区乃至七个祭祀共同体的长老、组织者。当然，今天我们已无法知道这七个居民区乃至七个祭祀共同体的规模，也不知道当时的南浔镇所占的空间位置有多大。南浔镇是在淳

祐年间末期（1250年左右）创建的，华元实生活于南浔镇的草创期，根据后世南浔镇图，华氏家族定居的报国寺及嘉应庙一带是镇内最早繁荣起来的中心地区，由此推测，他极可能是代表全镇人民的父老。近年，柳田节子从多种角度阐明了宋代父老的实际身份，指出父老是在当地社会中有立脚点的指导层，从基层支持地方官对农民的统治，在维护民间秩序中起到一定作用，王朝对乡村社会的统治和介入是以父老为媒介来实行的。正如前面的考察，华元实在当地也有很高的社会地位，对维持几个居民区的秩序起到积极作用，这与柳田节子指出的父老是完全符合的。<sup>⑩</sup>

华氏家族，同样是南浔大族之一。<sup>⑪</sup>汪曰桢《南浔镇志》人物卷仅列有两个家族的姓氏。（另外录有隐士史博，为个人而非家族传记，而且是因为入元之后，史博拒绝征召入仕而入人物传，时间上已经入元，而非南宋。）第一张氏，乃宋代大儒张载之后，宋室南渡之后，迁徙到南浔。家族中在南宋还有人进士第，入仕为高官。第二即华氏，考亭弟子，（按：考亭在今福建建阳。南宋朱熹晚年居此，建沧洲精舍。宋理宗淳祐四年（1244）赐名考亭书院。此后因以“考亭”称朱熹。）文胜与元实父子均入传。两个家族，或者为大儒之后，家族中有人进士第，入仕。或者为大儒弟子，家族中有人入仕。张、华两家均为与宋代道学、理学有密切关系家族，既反映了撰写者的观念，也反映了地方社会，地方家族，要获取社会身份、取得文化认同的主要路径。而对于地方寺庙的资助，则体现了地方家族获取社会身份、取得文化认同的另外一条重要路径。

二、地方市镇寺庙的社会功能与地方市镇家族的世俗供养：经济资本与文化资本的相互转化与建构

过去包括佛教在内的宗教研究，研究议题主要集中于精神与思想、人物与实践，几乎很少关注信仰的物质层面的基础问题。近年来，有关民众信仰的物质层面的研究，开始成为一种新的研究趋势。学者借助于石刻与考古文物，也开始初步尝试研究佛教信仰的物质层面问题，出现了一些研究成果，如前面已经提到的胡素馨主编的

《寺院财富与世俗供养》，和美国汉学家柯嘉豪的《佛教对中国物质文化的影响》(The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture) 就是比较突出的成果。

胡素馨 (Sarah E. Fraser) 在其主编的《寺院财富与世俗供养》一书中开篇即指出：“本书中的文章论述佛教对中国物质文化的影响。其中心议题是世俗和寺院的功德活动与随之而来的物质和精神财富交换之间的关系。”<sup>②</sup> 此书所收录的论文，主要是以研究和讨论敦煌出土文献、文物和敦煌石窟艺术为主，虽然与本文所讨论的华氏、朱氏对于寺院的土地与财物捐助，虽然在具体方式和具体捐助物品上有所不同，但是都是属于世俗供养的功德活动。更为重要的是，胡素馨所特别提示的“中心议题是世俗和寺院的功德活动与随之而来的物质和精神财富交换之间的关系”。也就是说，胡素馨特别指出的是这些论文在研究视角与研究方法上的特别之处，在于不是仅仅停留于世俗和寺院的功德活动本身的研究，而是要进一步研究“随之而来的物质和精神财富交换之间的关系”。黄敏枝的《宋代家庭对于佛教寺院的供养——以石刻文字为主》研究的着重点，仍然在世俗和寺院的功德活动本身，本文则希望借鉴胡素馨所提示的研究视角与研究方法上的思路，更为关注于功德活动基础上形成的物质和精神财富交换之间的关系。

无论是《浔溪祇园寺庄田记》所记朱氏家族的功德、《报国寺布施记碑》碑文正面《檀越华七府干布施之记》所记华氏家族功德，还是《报国寺布施记》碑阴《檀越施财置田名衔》、《檀越施财修崇名衔》中所记载的更多的施主的功德、布施，都是与佛教寺院相关。正如柯嘉豪在《佛教对中国物质文化的影响》一书中所指出：“佛寺乃功德之源这一信条可以一直追溯至早期佛经。……从古代印度至中国早期及以后时代里关于寺院建筑的描述中，功德一直是人们进行这些工程的坚实理由。”<sup>③</sup> 南浔地方民众对于寺院的捐助，也再一次印证了这一看法。

那么，地方民众和地方家族为什么要做功德？为什么要对寺院进行捐赠？黄敏枝在《宋代家庭对于佛教寺院的供养——以石刻文字为主》一文开头就概述了宋代家庭对于佛教寺院供养的

一般缘由：

一般家庭对于寺院的供养是相当虔诚的，竭尽心力将各种财物供养给寺院，他们所祈求的回报基本上不出为死去亲人洗涤他们生前的各种罪孽，和死后灵魂能够得到救赎，不致于堕入地狱的无尽痛苦深渊之中；同样的他们也祈求对生者能够得到各种庇护，福寿绵延，子孙福昌。所以家庭各种成员都为他们的亲人祈求诸佛菩萨降福消灾。

在文章的结尾部分，作者总结指出：

本文利用石刻文字，可以清楚的看到宋代的一般庶民家庭，如何透过对于寺院的各种供养来达到他们心中的愿望，而这些愿望其实不出于二项主轴，其一：是对死去亲人的追荐，希望他们能够涤除生前的罪业，免除地狱受苦，并超升西方净土；另一项：则是施者也希望他们对于寺院的供养能够取得诸佛和菩萨们的认同，让生者能够福寿绵延，安享荣华富贵，这种对于现世利益的追求，其实也是施者拳拳于心，不敢或忘的衷心宿愿。相对的，他们似乎很少想到要成佛或涅槃等不切实际的妄想。<sup>④</sup>

黄敏枝在该文中引用了《报国寺布施记》碑阴《檀越施财置田名衔》、《檀越施财修崇名衔》中所记载的更多的施主的功德、布施情况，可以印证其文章的结论。而黄敏枝在引用《檀越华七府干布施之记》中，虽然概括了华七的布施情况，但是华七所施功德的缘由，并没有注意、引用和讨论，而在《檀越华七府干布施之记》的结尾部分事实上是比较明确地提到：

右俱如前，谨刻坚珉，请轮年。知事僧循守成规，严与修崇，勿致更易，庶几圆满，愿心因果，不昧祈求。现生之内，福乐百年。他报之中，二严克备者。<sup>⑤</sup>

所谓二严，一、智慧庄严，二、福德庄严。《涅槃经》二十七曰：“二种庄严：一者智慧，二者福德。若有菩萨具足如是二庄严者，则如佛性。”

而黄文中没有引用的《浔溪祇园寺庄田记》中记载有：

凡此皆利益之广者，则公之所惠岂止一时，将施后世无穷也。而蒙福岂止一身，将

始子孙不泯也。其与童子聚沙为佛以成胜因，贫女奉钱入缘以为善果相属矣。

这里引用了两个佛教典故，童子聚沙典出《妙法莲华经·方便品》：“若于旷野中，积土成佛庙，乃至童子戏，聚沙为佛塔。如是诸人等，皆已成佛道。若人为佛故，建立诸形像，刻雕成众相，皆已成佛道。”而贫女奉钱则典出《贤愚因缘经》中的《贫女难陀缘品》。经文较长，不俱引，概述如次：在舍卫国祇树给孤独园，有一女人名曰难陀。贫穷孤独。乞丐自活。以乞讨所得一钱布施供养，于时世尊。即授其记。汝于来世二阿僧祇百劫之中。当得作佛。名曰灯光。十号具足。于是难陀。得记欢喜。国王臣民。闻此贫女奉上一灯受记作佛。皆发钦仰。可见贫女奉钱的典故，一在说明只要真诚供养，便有可能获得授记。二在说明榜样的力量是无穷的，可以带动全国民众全体供养佛教。

对于为什么要对进行布施和做功德问题，清代康熙年间，上海附近青浦县一所寺院的住持行如在《重修万安桥亭子记碑》中借赞助人之口，把布施者分成了三种群体。一类是“上则不住相布施，谓（擲）江湘而（不）顾，割（身）体以（乐施）。（誉之不喜），毁之不退。此则上根出俗者之所为也”。一类是“次则着我布施，谓金钱之报不爽，（笠）帽之果昭然。或祈福于将来，或释（愆）于既往。此固中人执着者之所为”。一类是“下则着人布施，谓一饼犹（拣）细，一饭犹（观沙）。初非有意于津梁，特营心于世（故）。此固人情往复者之所为也”。<sup>④</sup>

行如对于布施者的分析与分层次，虽然说的是清代的情况，而同样适用于宋代。当然，对于为什么要对进行布施和做功德问题，实际上有更为复杂的多重因素。柯嘉豪在《佛教对中国物质文化的影响》中就提到：

每当重建佛寺或主要的修缮工作竣工，当地官员或文人就会委托人重新撰写寺志，详细记述该工程的情况并附上施主之名。其后寺志会被勒于石碑之上，立于寺中供人瞻仰。在地方志、名家文集和碑帖录中，我们能发现成千上万条此类记录，它们既提供大量与佛寺历史有关的资料，也呈现出当时施主的捐献心态。

为兴建和修缮寺院大量捐资的施主们的心理，……除了对佛教的虔诚之外，这也是一种获得声名的方式，使自己的名字得以被镌刻在石碑上，并在当地寺院向公众展示。<sup>⑤</sup>

很显然，“使自己的名字得以被镌刻在石碑上”从而获得个人与家族在当地的声望，是一种促使地方民众与地方家族进行捐助的强大动力。前引《浔溪祇园寺庄田记》在提到立碑缘由之时记述到：悟老与其徒感公之德无以报，相与立祠，绘公夫妇像，朝夕瞻仰。又属昌朝为之记。昌朝应之曰：“公之仁贤乐施，人所讲闻，其来尚矣，何事于此。”悟老曰：“口耳之传岂能久乎？绵历岁时，将遂湮没，孰若形容盛美以刊诸石，庶几有永？”昌朝应之曰：“悟老之言是也，安敢爱斐陋之文。”

为了对当地民众中为祇园寺最为有力的捐助者和功德主朱氏父子表述感谢和进行表彰，不仅“相与立祠，绘公夫妇像，朝夕瞻仰”。而且专门立碑，请丁昌朝撰《浔溪祇园寺庄田记》，从而把公之仁贤乐施的功德业绩，形容盛美以刊诸石避免将遂湮没，希望庶几有永。同样被称为大檀越主的华文胜，作为报国寺自创建以来的最为重要的施主，有专门的《檀越华七府干布施之记》来记载其大量的各项捐助，刻碑立石。而那些同样捐助了报国寺修建的一大批捐助者，其姓名和捐助内容也同样被记录在《报国寺布施记》碑阴的《檀越施财置田名衔》和《檀越施财修崇名衔》中，立碑纪念。正如卜正民在《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》一书中所分析指出的：

石碑仍然充当着标准的宣传形式，纪念捐赠者的功德及其所赞助的项目。石碑并非简单的捐款记录。它所保存的不单是财富，还有社会地位和权力。一块石碑通过记录谁捐赠，就等于宣布了谁能捐赠，谁希望以捐赠来扬名，谁寻求以捐赠而使他在相关的社会群落中增加声望。因而，它证实了捐赠者和非捐赠者所属的社会结构。捐赠形式从一个世纪到另一个世纪依然保持不变。<sup>⑥</sup>

卜正民所研究和揭示的是明代的情况，然而我们可以清楚地看到，它同样完全适用于宋代南

浔地方民众与地方家族的情况。捐助与功德，不仅是为了获得今生与来世的福报，同样也是为了获得家族在地方上对于声望、话语权、影响力的追求。地方家族通过物质财富的捐助与功德，转化为文化资本这一精神财富。朱氏家族对于祇园寺的捐助及其所获得的声望，华氏家族对于报国寺的捐助及其所获得的声望，通过刻碑立石的方式，传之后世。而我们通过地方志文献的记载，可以清楚看到一直到明代，华氏与朱氏等南浔镇的地方著名家族，是如何通过对于南宋时期碑志所记载的相关事迹，而建构起各自家族的谱系、声望与荣誉的。

(责任编辑：又小易)

- ① 黄敏枝：《宋代家庭对于佛教寺院的供养——以石刻文字为主》，《中国社会历史评论》(Chinese Social History Review) 2004 年第 2 辑，第 1—24 页。
- ② [美] 韩森著，包伟民译：《变迁之神：南宋时期的民间信仰》，杭州：浙江人民出版社，1999 年，第 112—121 页。不过引用文献中，[同治]《南浔镇志》的作者汪曰桢均误为王日桢。汪曰桢均误为王日桢例，见第 121、122 页等处。
- ③ [日] 须江隆：《从祠庙记录看“地域”观》，[日] 平田茂树、远藤隆俊、冈元司编：《宋代社会的空间与交流》，开封：河南大学出版社，2008 年，第 352—373 页。
- ④ 严耀中著：《江南佛教史》，上海：上海人民出版社，2000 年，第 12 页。
- ⑤ 宿白：《寺院财富与世俗供养》序，[美] 胡素馨主编：《佛教物质文化：寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》，上海：上海书画出版社，2003 年，第 7—8 页。
- ⑥ 皮庆生著：《宋代民众祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008 年，第 24—25、206—207 页。
- ⑦ 樊树志著：《江南市镇：传统的变革》，上海：复旦大学出版社，2005 年，第 97—98 页。
- ⑧ 梁庚尧著：《宋代社会经济史论集》下，台北：允晨文化实业股份有限公司，1997 年，第 21—37 页。
- ⑨ 南浔市镇崛起的历程，参考樊树志基于南宋几种碑志和方志记载的综述，樊树志著：《江南市镇：传统的变革》，上海：复旦大学出版社，2005 年，第 97—99、672—675 页。
- ⑩ [法] 劳格文、[英] 科大卫编：《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，第 1—23 页。
- ⑪ [明] 董斯张撰：《吴兴金石征》，《石刻史料新编》，台北：新文丰出版公司，1986 年，第 3 辑第 7 册第 496 页。
- ⑫ [清] 汪曰桢著：《南浔镇志》卷 25，碑刻 1，清光绪戊申年 (1908) 刻本，第 2 页。
- ⑬ [清] 汪曰桢著：《南浔镇志》卷 26，碑刻 2，清光绪戊申年 (1908) 刻本，第 4 页。
- ⑭ [清] 范锴著：《浔溪记事诗》，杭州：浙江古籍出版社，2014 年，第 23—37、57、85—96 页。
- ⑮ [清] 汪曰桢著：《南浔镇志》卷 12，人物 2，清光绪戊申年 (1908) 刻本，第 15 页。
- ⑯ [清] 汪曰桢著：《南浔镇志》卷 26，碑刻 2，清光绪戊申年 (1908) 刻本，第 1—3 页。黄敏枝：《宋代家庭对于佛教寺院的供养——以石刻文字为主》，《中国社会历史评论》(Chinese Social History Review) 2004 年第 2 辑，第 5 页。
- ⑰ [清] 汪曰桢著：《南浔镇志》卷 26，碑刻 2，清光绪戊申年 (1908) 刻本，第 9—13 页。
- ⑱ [日] 须江隆：《从祠庙记录看“地域”观》，[日] 平田茂树、远藤隆俊、冈元司编：《宋代社会的空间与交流》，开封：河南大学出版社，2008 年，第 361—363 页。
- ⑲ [清] 范锴著：《浔溪记事诗》，杭州：浙江古籍出版社，2014 年，第 24—36、42、86 页。
- ⑳ [美] 胡素馨 (Sarah E. Fraser)：《寺院财富与世俗供养》导言，[美] 胡素馨主编：《佛教物质文化：寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》，上海：上海书画出版社，2003 年，第 15 页。
- ㉑ [美] 柯嘉豪著，赵悠、陈瑞峰、董浩晖、宋京、杨增译：《佛教对中国物质文化的影响》，上海：中西书局，2015 年，第 180 页。
- ㉒ 黄敏枝：《宋代家庭对于佛教寺院的供养——以石刻文字为主》，《中国社会历史评论》(Chinese Social History Review) 2004 年第 2 辑，第 2、16 页。
- ㉓ [清] 汪曰桢著：《南浔镇志》卷 26，碑刻 2，清光绪戊申年 (1908) 刻本，第 2 页。
- ㉔ [清] 行如：《重修万安桥亭子记碑》，上海博物馆图书馆资料室编：《上海碑刻资料选辑》，上海：上海人民出版社，1980 年，第 61 页。
- ㉕ [美] 柯嘉豪著，赵悠、陈瑞峰、董浩晖、宋京、杨增译：《佛教对中国物质文化的影响》，上海：中西书局，2015 年，第 185、189 页。
- ㉖ [加] 卜正民著，张华译：《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》，南京：江苏人民出版社，2008 年，第 2 页。