

元代江南地区僧侣与世俗文士 关系的演化与历史转型

——以杭州寺院记文与僧人塔铭的书写为视角

王菲菲

元朝是一个多元文化的社会，族群等级及社会阶级结构都发生了深刻的变化。深为人们所关注的现象是，宗教发展丰富多样，尤其是佛教得到统治集团的大力鼓励与扶植，并且与国家社会保持着千丝万缕的关系，在社会阶层分化和人群地位方面尤其明显。本文通过深入研究杭州寺院记文与僧人塔铭的书写活动，得以发现这正是北族王朝统治下江南地区在特殊历史阶段出现的文化现象，里面夹杂着颇为复杂的社会政治因素，所牵涉的僧侣与士人两个群体关系与宋朝时期明显不同。元时僧人拥有相对独立且有效的管理系统，士人已经不是直接关切到佛教利益的主要群体。元朝时僧人与士人关系经历千年之久的博弈，从依附发展到相对独立平等的特出时期，甚至可以说，这就是江南佛教在元朝时期的一大历史特征。

关键词：元代 杭州 士僧关系 记文塔铭 历史特征

作者 王菲菲，历史学博士，湖南大学岳麓书院助理教授。

蒙古入主中原以后，在多元文化的社会环境中，族群等级以及社会阶级结构都发生了深刻的变化。其中为人们所关注的是，宗教发展呈现多元化局面，诸多教派并立，同时得到当朝政府和统治集团大力鼓励与扶植，佛教当然是最为活跃的，并且与国家社会保持着千丝万缕的关系，在社会阶层分化和人群地位方面尤其明显。众所周知，宋代以来社会地位最高的儒士在此时有所下降，以致南宋遗民中间流行所谓“九儒十丐”的说法。对此萧启庆先生从户籍制度层面详加论证，认为元代儒士虽然失去了独尊的地位，但是在诸色户计中，除了统治阶层的贵族和官吏外，儒户仍是最受优待的一种，在军、民、匠、站以及贱民之上，与各教僧侣相并列。^① 据此可知，士僧在义务以及政治、经济等权利方面地位相当，但是这种平等相对于宋代士强僧弱的地位关系，还是发生了很大的变化。社会地位的变动在一定程度上势必会影响到各权利群体之间的关系，相对于宋代尤其是南宋时期，僧人对士人阶层的较强依附性状态、^② 元代特殊的政治环境、

① 萧启庆：《元代的儒士：儒士地位演进史上的一章》，《内北国而外中国：蒙元史研究》（上册），中华书局，2007年，第411页。

② Chi-Chiang Huang, “Elite and Clergy in Northern Sung Hang-chou: A Convergence of Interest,” in *Buddhism in the Sung*, ed. Peter N. Gregory and Daniel Getz. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000, pp. 295 – 339; Mark Halperin, *Out of the Cloister: Literati Perspectives on Buddhism in Sung China, 960 – 1279*. Cambridge, MA and London: Harvard University Asia Center, 2006.

复杂的社会结构及多民族交融杂居的状况，这给僧侣与世俗文士造成怎样的影响？与宋朝相比是否发生显著变化？到底呈现出什么时代特征？以上诸多问题都值得我们进一步探讨，江南社会则是讨论上述问题的一个典型案例。

第一方面，我们不妨看一下知识分子的地域分布情况。据萧启庆先生统计，元代的儒户在南北的数量分布上，呈现一定的差异，即汉地儒户远少于江南地区。^①也就是说，蒙元时期，士人主要聚集于南方地区。同时，近年来王锦萍博士通过对山西地区的考察，提出北方社会的主导事实上从士人阶层过渡到僧道阶层，与江南一直以来的士人主导形成鲜明的对比。^②由此可见，与北方僧道阶层把持社会的局面有显著不同，元代的江南社会仍旧为士人所主导；第二方面，纵览元朝江南社会的佛教发展，从整体国家社会层面来看，由于蒙古统治者嗜好佛教，故元朝政府历来奉行崇佛政策和采取保护寺院利益的措施，这种现象在江南地区尤为突出。元朝建立之初就设立了江淮诸路释教都总统所，委派藏僧进行管辖。该机构总统杨琏真迦因桑哥案牵连失势以后，元朝政府又设置了行宣政院，负责江南诸省的佛教事务，其治所最初设立于南京，后迁于杭州。^③行宣政院的设立表明元廷放弃了用藏僧管理的策略，却依然保持着对佛教施行独立管理的传统，其后虽然废置无常，但总体而言，大部分时间的行政管理体制都独立于世俗管理系统。^④毋庸置疑，杭州作为江浙行省的政治中心以及江南佛教发展的中心，应该是这些政策贯彻较为彻底的地区。元廷施行独创的世俗与佛教分离的双重管理体制，单独分理宗教事务，从而在整体上大大提升了佛教的社会地位。然而问题在于，像以杭州为核心的江南地区向来是一个士人力量从未中断和衰落的知识社会，民间世俗势力与宗教集团如何博弈与自我定位，并且妥善地处理好彼此之间的微妙关系，目前还是一个未曾引起学界太多注意的问题。

近年来，我们看到 Mark Helperin 从士人的层面对此问题做了一些初步探讨，他认为元代士人放下了儒佛之间的不同，视汉僧为一个能够为社会带来实际好处的群体，赞扬其对世俗社会的贡献，并作出了僧人在士僧关系中仍然处于从属地位的界定。^⑤但关键点是，元朝社会政治文化及民族问题都非常复杂，与汉族王朝相比，情况特殊、对两个群体关系的讨论，仅仅单方面从士人的角度进行分析，势必会有一定的局限性，难以掌握全面的真实情况，更抓不住关键问题。总而言之，单一视角下形成的对双方关系的界定，尤其是对僧人方面的认识，似乎还存在继续讨论的空间。有鉴于此，本文认为要讨论上述问题，彻底揭示蕴藏其中的谜底，须从杭州地区僧侣与士人互动活动加以探索，而“寺记”与“塔铭”的书写自然是最佳选择，这是因为：首先，这种文化交游可表明社会身份，从而能直观地透露双方社会网络关系；其次，书写本身就是二者互动的具体呈现，在此密切接触过程中能够充分反映彼此抱有的真实态度。

一、寺记与塔铭书写活动中僧侣角色的转换

自佛教传入中土以来，由于逐渐与世俗社会合流，以寺院和僧众为主要描述对象的文化作品随之出现，仅就这些文本的创作者而言，并不仅仅局限于释家子弟，大量的文人、官吏也逐渐参

① 《元代的儒户：儒士地位演进史中的一章》，第 388 页。

② Wang Jinping, "Between Family and State: Networks of Literati, Clergy, and Villages in Shanxi, North China, 1200 - 1400". PhD diss., Yale University, 2011, p. 245.

③ 赖天兵：《关于元代设于江淮/江浙的释教都总统所》，《世界宗教研究》2010 年第 1 期，第 57 页。

④ 邓瑞岭：《元代杭州行宣政院》，《中国史研究》1995 年第 2 期，第 86 页。

⑤ Mark Helperin, "Buddhists and Southern Chinese Literati in the Mongol Era," in *Modern Chinese Religion I*, ed. , Pierre Marsone and John Lagerwey. Leiden: Brill, 2014, pp. 1433 - 1492.

与进来，尤其是宋代以降，他们凭借社会声望和政治地位甚至成为寺记与塔铭的主要创作群体。例如，文人文集将为释道撰写的题跋、疏、记、塔铭等文字辟作专卷，尤其关于“塔铭”一类，长久以来，都是混杂在碑志类文体中，直到宋代才首次出现专门以此命名的栏目。^①由此可见，宋代士人在佛教记文书写中的地位不容小觑。种种迹象都表明，士人阶层积极参与的这种佛教题材作品写作，大多缘于其与僧人群体直接或间接的方外友关系，但到了后来佛教世俗化严重，愈加看中政治经济利益得失，撰写记文的初衷由文化传播逐步让位于复杂的社会现实，最终成为僧人用以提高自身与寺院声望的重要社交手段，而这恰恰是窥探两个群体关系的最佳视角。具体论及元代杭州寺院记文与僧人塔铭的书写状况，要数《武林梵志》《杭州府志》及部分寺志与元人文集最为集中，兹将其表列如下：

姓名	身份	记文/塔铭	材料出处
史弼 (1233 - 1388)	资善大夫、浙西宣慰使	《海宁州常乐寺记》	成化《杭州府志》卷58
仇远 (1247 - 1326)	溧阳州儒学教授	《富阳县妙智寺惠明圆照大禅师塔铭》	同上
程钜夫 (1249 - 1318)	行台侍御史	《虎林山大明庆寺重建佛殿记》	《雪楼集》卷13
胡长孺 (1249 - 1323)	两浙都转运盐使	《广福庙传》	成化《杭州府志》卷58
冯子振 (1253 - 1348)	集贤院待制、节度使	《净土偈赞并序》	《佛法金汤编》卷16
赵孟頫 (1254 - 1322)	江浙等处儒学提举	《狮子正宗禅寺记》	成化《杭州府志》卷58
		《天目山大觉正等禅寺记》	《松雪斋集》外集
邓文原 (1258 - 1328)	江浙儒学提举、廉访僉事	《石林禅师巩公塔铭》	《净慈寺志》卷12
		《云居菴三石泉铭》	成化《杭州府志》卷58
		《重建崇宁万寿接待禅寺记》	《巴西集》卷上
		《吴山云居圣水寺三佛泉铭并序》	万历《杭州府志》卷20
柳贯 (1270 - 1342)	翰林待制	《太平兴国传法寺记》	成化《杭州府志》卷58
虞集 (1272 - 1348)	大都路儒学教授、翰林待制	《智觉禅师塔铭》	《道园学古录》卷48
		《大辩禅师塔铭》	同上
		《晦机禅师宝华塔铭》	《道园学古录》卷49
		《重修净慈报恩光孝禅寺记》	《净慈寺志》卷1
揭傒斯 (1274 - 1344)	翰林直学士侍讲学士	《中峰广录序》	《佛法金汤编》卷16
欧阳玄 (1274 - 1358)	翰林学士	《昙芳忠公塔铭》	同上

① 如(宋)周必大《周益公文集》中卷40和卷80均列为“道释”，《宋集珍本丛刊》第49册，线装书局，2004年；(宋)陆游《渭南文集》卷40专门列“塔铭”一目，钱仲联、马亚中主编《陆游全集校注》，浙江教育出版社，2011年。

续表

姓名	身份	记文/塔铭	材料出处
黄潛(1277-1357)	江浙等处儒学提举	《龙翔集庆寺笑隐禅师塔铭》	《金华黄先生文集》卷42
		《仁和县大报恩寺记》	成化《杭州府志》卷58
		《上天竺湛堂法师塔铭》	《金华黄先生文集》卷41
郑元佑(1292-1364)	江浙等处儒学提举	《重建岳鄂王祠寺疏》	《侨吴集》卷7
		《重建岳鄂王忠烈庙碑》	《侨吴集》卷11
杨维桢(1296-1370)	杭州四务提举	《大中祥符禅寺重兴碑》	《东维子集》卷23
贡师泰(1298-1362)	不详	《重修清平山西天元兴寺碑》	《玩斋集》卷9
陈基(1314-1370)	江浙行省员外郎	《精忠庙碑》	《夷白斋稿》卷33
家之巽	进士	《重建径山寺记》	成化《杭州府志》卷58
		《钱塘县普福教寺记》	同上
赵珣	江西等处儒学提举	《仁和县福田寺重修记》	同上
段天祐	照磨	《海宁县寿昌院记》	同上
张弼	不详	《海宁县雪峰广福院记》	同上
许可	进士	《重修常乐寺记》	同上
康存诚	不详	《海宁州广福庙记》	同上
王璋	驸马太尉	《慧因院沈王请疏碑》	万历《杭州府志》卷54
沈景颜	不详	《海宁县太平广福寺记》	成化《杭州府志》卷58
张光祖	海宁州知州	《海宁县安国寺感应祥光记》	同上
赵嗣构	知州	《海宁州大通菴记》	同上
徐一夔	建宁教授	《龙山天龙寺记》	《始丰稿》卷7
		《重建宝石山崇寿院记》	同上
僧元熙(1238-1319)	僧人	《普庆福田寺记》	成化《杭州府志》卷58
僧明本(1263-1323)	僧人	《于潜县慧明寺碑》	同上
僧梵行	僧人	《海宁州圆觉菴记》	同上
僧元复	僧人	《安国寺西资会记》	同上
释本诚	僧人	《昭化寺潮王庙记》	同上
慧源	僧人	《太平万寿禅院庄田记》	同上
妙高	僧人	《余杭县南山普宁禅寺刊大藏经版记》	同上

透过上表可以看出,无论是元代杭州寺院的记文还是僧人塔铭的写作,大部分都是由士人完成的,但仍有少量部分由僧人群体自身所撰写。一般而论,这种比例差异现象并不足为奇,但是若与宋代尤其是南宋相比,就会发现僧人在记文书写方面的参与度有所增多。^①其中上文《昭化

① 可参见(宋)潜说友《咸淳临安志》,《宋元方志丛刊》,中华书局,1990年;(明)吴之鲸《武林梵志》,收入白化文主编《中国佛寺志丛刊》,广陵古籍刻印社,1996年。据不完全统计,关于杭州南宋时期的49篇记文中,仅有1篇为僧人所撰。

寺潮王庙记》的创作过程就特别能说明问题：

礼尝谓余曰：“闻耆宿言，昔迁寺建仓时，旧碣仆于基，五六年未及异置。而吏曹之后至者，见所述疑，故遗以菑，乃阴碎其石。迄于今未有记神之勋业，虽见于志书，又略虑久而泯焉，幸铭之以补其阙文。”……谨摭其事，书于石。^①

“礼”即昭化寺主僧宗礼，由上述史料可以看出，他对记述寺院功业一事较为重视，一直以来都为寺院建设未有专文记载而感到惋惜。在这种情况下，如果向享有社会声誉的士人索求一篇记文大为有利：一方面能够确保史有所载；另一方面也可以借士人名声来提高寺院声望。但是他事实上并没有这样做，而是寻求佛门同道的帮助，几经讨论之后，最终邀请僧诚道为其作记详述其事。^②宗礼缘何做出这样的选择，我们推测其中之原因，大概与元代杭州寺院书写群体的身份发生变化有关，即延请具有较高文化修养的僧人撰写寺院或僧众文字在当时已成为常见现象。

这里不妨再举一个僧徒创作佛教记文的例子。释大訢（号笑隐，1268-1344）曾驻锡净慈寺，先后住持过禅宗大报国寺、中天竺禅寺等，文化水平很高，著有《蒲室集》留存下来。根据其文集内容分析，其作品多数与佛教有关，并且所涉及地域并不局限于杭州地区。其中在寺记撰写方面，大訢曾为善恭法师撰写过《潮州南山寺记》，文中称：“至治间，予居杭之凤山，潮阳善恭为南屏典藏，往来雅相好。未几，潮之诸山以文上于行宣政院，请恭归住其里南山寺。……恭寓书叙契阔，且以寺记为请。”^③可见在杭州期间，大訢与善恭交为友人，私人情谊甚笃，即便在善恭归住南山寺后，仍与大訢书信保持往复，并邀请他撰写了这篇记文。与此同时，大訢也是参与书写塔铭较多的一位僧人，以《永嘉江心寺一山万禅师塔铭》为例：

予景定、咸淳间，与一山往来浙东西，率不相离。离或不岁月，终必合。及东叟禅师来南屏，予掌记，又推择一山使代己。而南筑绝岸湘公，先阴使人以客召一山，至则令众拥授前职。叟曰：“士而可以计取耶？迟一年当复我。”及期而归，卒掌其记。^④

根据上述史料交代，南屏的记文本应由大訢掌记，但是他将这项任务委托给一山代理，而最后一山的塔铭又是由大訢“代佛智师作”。不难看出，相互写记的过程略显复杂，是因为经常出现推诿代写的现象，正好说明在元代江南僧人之间应该经常互请记文。在此有一个现象特别值得注意，即《永嘉江心寺一山万禅师塔铭》最终是大訢“代佛智师作”，一山塔铭本实际则由佛智师撰写，殊不知这个“佛智师”其实就是江淮等处释教总统沙罗巴，僧职显贵。^⑤而不仅限于这一篇，《蒲室集》中所收录的若干篇记文与塔铭，均有此标注，说明元代很多僧人最初都是向沙罗巴请求记文的。其中动机显而易见，在中国僧官制度发展史上，与唐宋时期不同的是，元代对佛教的相对独立管理，使得僧官权力大大加强，成为在佛教事务中真正掌握权力和分配资源的“官僚”群体。^⑥沙罗巴身为释教总统，统领江南佛教，自然而然成为各方僧人和寺院巴结追捧的对象。尽管我们并不完全清楚大訢为沙罗巴代写文章的具体缘由，想必与大訢身负记室的职责密切相关。且看黄溍所撰《龙翔集庆寺笑隐禅师塔铭》详细介绍大訢的生平事迹：“初至庐山，谒开前一山万公，留掌内记。既而遣诣百丈山，参晦机熙禅师，一见深加器重，由内记升居记

①（明）夏时正：成化《杭州府志》卷34“昭化寺潮王庙记”，《四库全书存目丛书》史部第175册，第475页。

②在成化《杭州府志》里，关于僧人姓名的记载略有不同，在卷34里僧人名为诚道，卷58记载为释本诚，第798页。

③（元）释大訢：《蒲室集》卷10“潮州南山寺记”，文渊阁《四库全书》第1204册，第592页。

④《蒲室集》卷12“永嘉江心寺一山万禅师塔铭”，第606页。

⑤陈得芝：《元代内地藏僧事辑》，载《蒙元史研究丛稿》，人民出版社，2005年，第247页。

⑥白文固、谢重光：《中国僧官制度史》，青海人民出版社，1990年，第210页。

室”，“师迁杭之净慈，仍举公居记室。”^① 根据这段塔铭文字可知，大訢自庐山迁居到杭州后一直居记室，掌管文墨多年，代替佛智师（沙罗巴）执笔写作显然是身为记室僧官的职责所在。另外一个原因是，河西高僧佛智师虽然与汉人文士交往甚密，然而其汉文作品水平未必很高，甚至很难符合记文的写作标准，所以不得不将此事委托给他人办理。当然由大訢所作的记文，也并不完全基于上述理由。由于元朝官僚体制奉行“僧俗并用”的原则，僧人有时也会参与政治，甚至担任世俗事务的管理者，并且还有一定的官阶，大訢曾被任命为太中大夫，领三品文阶，后又被封为“释教宗主”，兼领五山寺。^② 元代很多僧人与他一样，政治地位和社会声望获得显著提高，由此便能满足僧人求记的需求，最终也使得佛教系统内请记现象变得越来越普遍。

综上所述，元朝政府将以杭州为宗教中心的江南佛教置于相对独立的管理系统之下，一方面增强了僧署的有效性、实用性和办事能力，其管辖下的记室能够真正发挥作用；另一方面也使得僧官成为佛教事务管理中发挥主要作用的群体。此外不可忽视的一个因素是，“僧俗并用”的统治政策，使得部分高僧乃至整个群体的社会地位与声望有所提高，甚至有超过士人阶层之势。因此我们认为，元代特殊的管理政策大大增强了僧官与僧人在记文书写创作过程中的作用，他们完成了关键角色的转换，即由原来委求世俗的被动的劣势文化群体蜕变为主动的有创作能力者，进而影响到僧人向士人请记的态度。

二、佛教记文创作过程中士人的积极心态与僧人追求的提高

上表胪列 46 篇元代杭州佛教的记文，其中有七篇的作者为僧侣，比宋代显著增加，这也成为元朝僧人及寺院文化生活的一大特色。不过从文章总体篇数来看，士人阶层依然是佛教文化作品的创作主体，与僧人作品只体现本群体内部交游关系大有不同，占据主体地位的那些记文往往牵涉到僧侣与士人双方关系，可以说，任何一篇记文的完成都是两方交往的结果，其创作过程最能真实地反映二者内在关系。

在南宋时期，很多记文往往出自文人之手，但是对僧人而言，请记的过程着实艰难，经常遭到士人的拒绝，不得不多次求文，有的士人甚至直接在记文中明确表示写记原因在于“屡求文于予”，以抬高身价。^③ 然后到了元朝这种情况有所改变，部分士人甚至呈现截然相反的态度。据《邓林游崇寿寺倡和诗序》载：

斯轩之作，实前住山照菴炬公以外故学士黄文献公者也。文献调浙江提举时，与照庵方外交，后出入馆阁，以秘书少监致仕，归金华，复召为翰林学士，往来钱塘，未或不为照庵留者。文献以文章名天下，求之者或遭其怒骂斥逐，惟于照庵不少靳，其所以相与者可知矣。^④

这段史料记述了崇寿寺住持照庵与儒学提举黄潜之间的友好关系，在黄潜离开杭州职位后，只要经过钱塘，都会逗留在此寺，照庵甚至直接在寺的西侧专门作轩为其住所。黄潜以文学著名，诗、词、文、赋无不精通，其文章十分难求，但即使身为翰林学士后每每与照庵相约，却不吝惜笔墨赠送记文。由此可见，二者之间文章的赠与是基于深厚友谊之上的，士人的态度都较为积

① (元)黄潜《金华黄先生文集》卷42“龙翔集庆寺笑隐禅师塔铭”，《四部丛刊》本。

② (元)黄潜《金华黄先生文集》卷42“龙翔集庆寺笑隐禅师塔铭”，《四部丛刊》本；同时参见《中国僧官制度史》，第210页。

③ 参见(宋)曹勋《松隐集》卷30“净慈创塑五百罗汉记”，文渊阁《四库全书》第1129册，第503页；(宋)张九成《重建童儿塔记》，载《咸淳临安志》卷85，第4152-4153页。

④ 成化《杭州府志》卷50“邓林游崇寿寺倡和诗序”，第710页。

极，类似于此的情况在元代杭州地区颇为常见，很少再出现像南宋那样僧人屡次求文而不得的尴尬局面。

我们发现，在佛教记文创作过程中，士人的心态开始变得积极起来，在某些情况下，甚至会主动撰写记文，并且以此为幸。但是与此同时，在统治者崇佛的状态下，僧人却呈现出更高的追求。这种现象与以往大为不同，是元朝僧侣与世俗文士关系的新特点，下文就以杭州寺院记文为案例详细讨论这一问题。

第一，士人的主动创作背后的私人隐情由此可见。著名散文家贡师泰曾为西天元兴寺的修建碑撰写碑记，其中提到：“兹寺之兴，岂独致严追远，以永其孝思而已哉！庶将祝厘锡福，为人臣効忠之劝尔。师泰不敏，甚幸以文墨论议，趋佐下僚，用敢备录其始末，而为之赞”。^① 这座寺院是由江浙行省左丞相达实帖木儿所修，碑记中尽管没有记载记文撰写是由谁提出的，但是根据“师泰不敏，甚幸以文墨论议”一语可以看出，有贡师泰主动撰写的可能，“甚幸”一词明显呈现出其写记文时的真实态度。如此积极地参与不免会与寺院修建者的身份有关，元代统治者崇佛的策略对记文书写的深刻影响，在此可略见一斑。再看一下《虎林山大明庆寺重建佛殿记》的书写经历。该记文称：“师曰：‘是役也，我执事之人，亦惟勤哉，不可以不记。因集贤侍读学士赵君孟頫求文于余。谨书以记。’”^② 知“师”即佛鉴慧照净戒大师，记文是由赵孟頫依靠网络关系，最终请求程钜夫所撰，他们的行为多少能呈现出士人在此过程中积极参与的状态。我们难以知晓赵氏替寺院求文的具体理由，也有寺院向赵求文在先的可能，但程钜夫所作文字中，并未对此加以强调。这是元代佛教与世俗文化交流过程中的一个巨大转变，在杭州大部分佛教记文的创作活动中，士人都是积极参与的，不再像南宋时期那样一再推诿。这在一定程度上体现了士人阶层在僧人群体面前的优越感有所降低。有关这一问题，可以从僧人方面的态度得到进一步的论证。

第二，奉诏撰寺院记文，可以窥探士人的主动与被动心态。如前代一样，在元代士人的佛教相关记文书写上，也存在着一些寺记虽然是由士人撰写，却是奉诏而为的现象。但是在元代情况似乎较为普遍，据统计，在程钜夫《雪楼集》中，有关佛教的19篇记文中7篇都是奉皇家旨意而为。^③ 那么具体到杭州，在此类寺院记文书写方面，还出现了很多僧人主动请皇帝下诏的现象，如赵孟頫撰写的《天目山大觉正等禅寺记》：

延祐三年（1317）四月十有九日，三藏法师般剌那室利言 “臣僧往年游江南，历禅刹多矣，独天目山大觉正等寺为高峰妙禅师道场，地势清高，人力壮伟，实杭州一大伽蓝。而高峰之道，远续诸祖，座下僧常数十百人，皆清斋禅定，有古丛林之风。高峰既寂，其教至于今不少衰，独寺未有纪载之文，臣僧请下文学之臣文之，以刻诸石，诚圣世一盛事也。” 于是诏臣孟頫 “汝为文以记之。”^④

元代有很多藏传佛教僧人游历江南，般剌那室利即为其中之一，在其游历的过程中，他发现大觉正寺缺少记文，便上奏皇帝“请下文学之臣文之”，最终诏赵孟頫作记。在此，般剌那室利没有直接向文人请记，而是上奏皇帝下诏赐文。这一行为可能基于多种原因促成，般剌那室利属西僧，且是游历江南而并非长期寓居于此，恐怕其与江南文人的关系可能较为生疏，故无法向士人直接请记。另外，也可能基于他认为大觉正寺为“杭州一大伽蓝”，应该享有更高等次的赐封，并不能请普通士人撰写。但不论出于哪种考虑，请皇帝下诏赐文都体现出僧人在元代崇佛的状态

①（元）贡师泰：《玩斋集》卷9“重修清平山西天元兴寺碑”，嘉靖刻本。

②（元）程钜夫：《雪楼集》卷13“虎林山大明庆寺重建佛殿记”，陶氏涉园影洪武刊本。

③《雪楼集》，陶氏涉园影洪武刊本。

④（元）赵孟頫：《松雪斋集》外集“天目山大觉正等禅寺记奉勅撰”，《四部丛刊》初编本。

下对于佛教尊贵性的自我认识，这一点在塔铭的撰写中体现得更为明显。

第三，僧人塔铭由私人请托和官方介入则透露出僧俗关系颇为纠葛，尤其对御赐塔铭的追求，呈现出僧人群体提高的自我定位。我们发现，僧人塔铭的书写，如果为士人所撰，大多是由师之弟子或同道友人通过自己的方外关系直接向文人求得。如净慈寺平山禅师塔铭的撰写就是这样：“而师之大弟子简公、祥公又俱以硕德雅望，相继主净慈之席……简公、祥公辱与余有方外之好，状师之行业，属余铭其塔上之石。”^①就是由师之弟子简公、祥公向徐一夔直接求文而得。在元代，也出现了很多塔铭是经由皇帝下诏而完成的，使得官方因素介入其中，关于智觉禅师塔铭的撰写，“天子使翰林学士承旨领国子监事阿隣帖木儿，召臣集至便殿。命之若曰：‘其赐师号与塔名，而汝为之铭。俾其门人单檀密即礼，刻之山中’。”^②据此可知，中峰禅师的塔铭是由皇帝钦点虞集，并且召至殿中当面下诏而撰写的。皇帝御赐塔铭，这一方面说明了元代统治者对杭州佛教事务的重视与关切，当然，另一方面也与中峰禅师享誉朝廷的资历有很大关系。

关于大辨禅师的塔铭，虽然也是由皇帝钦点，但是创作过程就显得有些曲折了：

泰定四年（1327），径山首座子良徒步乞食来京师求塔铭于某，久未克为也。良坚忍寒苦者，数年不解。天历二年（1329）四月二十一日，翰林学士承旨光禄大夫阿隣帖木儿，奎章阁大学士、光禄大夫忽都鲁儿迷失，奎章阁学士、参书、文林郎柯九思侍便殿，具言师之道行、良之志与文之所以未克者，有旨赐号曰大辨禅师，塔曰宝华之塔，而命臣集为文。臣集顿首稽首，而著铭曰。^③

从泰定四年起，径山首座子良就来到京城为师求铭，直到天历二年在各个中央官员如阿隣帖木儿、忽都鲁儿迷失、柯九思等人的谏言下，最终才得以在皇帝的诏书下获虞集所撰之塔铭。在这一事例中，较为引人注意的不是结果，而是整个申请的过程，自泰定四年至天历二年，历时近三年之久。按照元代径山寺的繁荣程度，就算不能称为禅门之首，但定属名刹之列，子良又为“径山首座”，要为前径山大辨禅师求得江南文人之塔铭，应该并不难，但是他一定要进京求铭，最终获得皇帝近侍们的支持，才得以达成心愿。在这一过程中，子良的选择与行为，明显体现出杭州僧人希望获得朝廷认可的强烈意愿。僧人如此高的要求，应该是与统治者的崇佛、独立的佛教管理体系，以及中央政府在杭州较多的参与有关，且这些因素之间互为因果，使得僧人群体对佛教的自我认识与定位有所提升。这种更高的定位与追求，也就导致了他们对士人阶层的态度有所转变，对于直接向士人求记不再像南宋那样积极，在一定程度上，这也进一步解释了为什么在元代杭州出现了大量僧人群体内部互请记文的现象。当然，在二者关系中，僧人态度的转变可能也并非是非单方面造成的结果。

三、士人对佛教态度的转变

元代杭州佛教记文的书写，士人态度积极，广泛参与，表现出他们对佛教的态度是认可和肯定的，从而回归到佛教立场，这点与南宋形成鲜明对比。

论及南宋时期文士与佛教关系，Mark Halperin 在其论著 *Out of Cloister* 中曾指出，在南宋时期，文人仍然为佛教写序言、碑文等，但由于禅宗的逐渐衰落以及理学的大力发展，士人呈现出一种逐渐疏离佛教，站在方外之外的视角来审视佛教的态度，他们的支持或反对都成了进行儒学

①（明）徐一夔：《始丰稿》卷14“平山禅师塔铭”，文渊阁《四库全书》第1229册，第370页。

②（元）虞集：《道园学古录》卷48“智觉禅师塔铭”，《四部丛刊》本。

③《道园学古录》卷48“大辨禅师宝华塔铭”。

说教的资源。^① 这点在南宋士人的记文中体现得确实较为明显。检讨《咸淳临安志》中的相关记载便可发现，士人写记时总是将僧人们的建寺行为和善举，最终归结到“国家仁政之助”、“王政渐复”的典范上。^② 而元代士人对僧人行为的评价，以及在自身最根本的写记原因问题上，却似乎很少将其放置在儒家本位的立场上进行评判。如在《重建宝石山崇寿院记》中记载：

然余闻之，佛既灭度，凡求佛者，类以庄严为佛事，然不能无成坏，而成则为住，坏则为空。夫谓成为住，谓坏为空，此世间相也。而其相无常，既成而坏，既坏而成，如宝石山之塔寺，盖亦存乎其人……虽然，此固有为法也，而无成无坏，必有所谓无为者。^③

这里的师即为照庵，徐一夔在写记的过程中，对于照庵建寺以及善行的赞美，是放置在“成住坏空”的佛法理论之下进行讨论的。^④ 再如在《龙山天龙寺记》中：

今也乃能涉劫以长存，其故何哉？亦惟师之宏愿，有以维持之，至于永久尔。如佛所说，以世间相为非常住，必尽空诸有，至于无而后已。则夫庄严富贵为空花，为幻泡，固不必妄加计较。而世俗之见，喜成而悲坏，有如天龙之殊胜，夫宁不为之生欢喜而加赞叹哉！故吾亦乐为述寺所由始，并著师之功行。^⑤

徐一夔虽然在最末表明自己是从世俗之见出发而做寺记，但是他同时也论述到，如果按照佛法理论，“世间相为非常住”，一时的盛况并不需要太在意的。因此从与佛法对比的视角，进一步显示出他对天龙寺盛况的赞叹以及大道平师善行之赞赏。以上两个事例，显示了元代的士人阶层在佛教事务的参与上，更多地会从佛教立场本身出发，而非如南宋一样以儒家的立场为本位。当然，可能并不是所有的记文都会立足于佛教的立场展开论述，有些记文会集中于对寺院历史或者僧人善行的纪实描述上，但是至少儒家的立场会有所减弱，这基本上是元代江南佛教记文书写中的一个显著特点。^⑥ 事实上，这是一个较为关键的问题，在一定程度上，表明了元代士人对佛教的尊重。

而这种尊重，尤其能够在他们为僧人撰写的塔铭中感受到。基于对佛法或者僧人的敬仰，他们会在撰写塔铭时，强调士人的“浅薄”，如虞集在撰写《晦机禅师塔铭》就写道：

集尝观师于文字，盖积思博学，非俗儒小生所能至。其大辨明慧，洞彻心要，诚一代之宗匠。四住名山，皆迫而后应，进退裕如。庵居从之者过于大刹，及其门者，多特达卓异。此非所谓豪杰者乎？彼持不足之资，区区自矜，求试致败，取訾而不耻者，视师为何如哉？^⑦

虞集在此称部分士人为“俗儒小生”，且论“持不足之资”，难以与晦机禅师相比。这当然在某种程度上属于谦恭之辞，但是也能表明他对晦机禅师的敬仰之深。而徐一夔在撰写《平山禅师塔铭》时，同样写道：

惟师道行大方，当代鲜比。顾余泥于世间法，未尝获扣心要，以破拘挛。自揆黷昧，曷从而赞叹之哉！谚云：不识其父视其子。亦姑以闻于其徒者，叙其应世之迹而已，若其阃奥，岂余之所能言哉？^⑧

所谓“泥于世间法”、“未尝获扣心要”、“自揆黷昧”，无一不表现出他对佛法的敬畏，以及禅

① *Out of the Cloister*, pp. 159 - 202.

② 例如李心传所撰《龙山崇福禅寺记》、黄震所撰《寿圣接待寺记》等，参见《咸淳临安志》卷77。

③ 《始丰稿》卷7“重建宝石山崇寿院记”，第251页。

④ (唐)玄奘译《阿毗达磨俱舍论》卷12，《大正藏》第29册，新文丰出版公司，1983年，第62-67页。

⑤ 《始丰稿》卷7“龙山天龙寺记”，第255页。

⑥ “Buddhists and Southern Chinese Literati in the Mongol Era,” p. 1490.

⑦ 《道园学古录》卷49“晦机禅师塔铭”。

⑧ 《始丰稿》卷14“平山禅师塔铭”，第370页。

师的赞扬，至此也可以看出，元代士人学佛之盛况。

针对元代士人学佛的情况，杨维禛在《竺隐集序》中曾讲到：“季代儒者谈浮屠氏学十八九，而未见浮屠谈吾儒者。”^①这一论断，不仅描绘了士人学佛的盛况，同时也点出了僧人的状态。宋代以来，士人学佛的现象也不少见，但是似乎都未如元代士人一样，做到真正的学佛且敬佛，从较为客观的角度看待佛教，不将其凌驾于儒家的立场之下而审视。^②结合以上的论述可以看出，士人不仅在为佛教撰写记文的态度上较为积极，而且据记文内容，也能深刻地感受到他们对佛教以及僧人的敬重，同时作为士人阶层的优越感也并未表现出来。相反，正如前所论，元代杭州的僧人群体不但在写记文的问题上不像宋代那样积极，对于儒学的讨论也参与较少。因此，元代在处理士僧关系的问题上，整体较宋代尤其是南宋而言，无论在态度还是行动上都发生了一定的转变。

四、结语：以书写为表征的僧士关系在元朝江南地区进入特出时期

通过以上对元代杭州佛教相关记文书写情况的考察，我们可以得出以下全新的认识：

第一，在士僧关系问题上，从僧人立场来看，士人阶层已经不再是僧人求记的最优选择。在独立且有效的佛教管理系统之下，僧官所发挥的作用逐渐增强，同时某些高僧社会影响力的提高，都促进了在佛教系统内部互请记文的现象。更为关键的一点，统治者坚定的崇佛态度和支持寺院，促使僧人群体希望获得更高级别的认可，即便向士人求记，也很少再出现南宋时期屡次求文的现象。这也就说明在僧人群体的意识里，通过士人记文提升寺院或者僧人声望的强烈愿望已经有所减弱。因此就僧人阶层与士人阶层关系而言，Mark Helperin 认为元代江南僧人仍然处于从属地位，本文的论述则揭示出僧人群体的另一面相，发现随着佛教地位的提升，僧人有了较强的主体意识与自我认定，其对于士人的依附不再那么强烈。大訢《题大慧禅师示廖等观偈》中的一段语录很能说明问题：

佛日祖，负刚直之气，纵无碍之辩。……虽王公卿相，面折不阿，至患难濒九死不少挠。此偈示廖等观，谓其改官不得，依旧妄想不已，以直言激之，廖受之无难色，亦信道之笃者。视今人与士大夫交，而以软语相媚悦者可愧矣。^③

在此文中，大訢十分赞扬北宋大慧宗杲刚直不阿的气节，就算在王公卿相面前，也不曾谄媚折腰，论及元代时，他指出“视今人与士大夫交，而以软语相媚悦者可愧矣”。此史料显示，元代出现媚悦士人的现象，大訢以此为耻，其态度正显示出元代僧人群体已经有了较强的佛教主体意识，历经南宋之后，更赞扬北宋僧人的刚直气节，不再甘愿屈于士人阶层之下。

第二，士人佛教态度的转变与自我身份的认定更为客观。在士人层面，则表现出与僧人佛教主体意识截然相反的态度，他们不仅在记文的书写态度上显得较为积极，而且在对整个佛教以及僧人的讨论中，也较少地站在儒家本位的立场上进行评判。与此同时，元代士人参佛之风较盛，在部分塔铭的书写中，经常强调自己的浅薄，这也许是谦虚之辞，但从中表现出对佛教与僧人极大的尊重，不像宋朝士大夫自恃甚高，Mark Helperin 将这种友善的态度归因于他们以家国为己任的使命感，在外族的统治下，放下了儒佛之间的不同，赞扬僧人对世俗社会的贡献，为文人维护了一个理想的传统。^④如此看来，在某种程度上，这种状态正反映了士人地位的下降，他们虽

① (元)杨维禛：《东维子集》卷10“竺隐集序”，《四部丛刊》初编本。

② “Buddhists and Southern Chinese Literati in the Mongol Era,” p. 1436.

③ (元)释大訢：《笑隐大訢禅师语录》卷3，《续藏经》第121册，新文丰出版公司，1977年，第244页。

④ “Buddhists and Southern Chinese Literati in the Mongol Era,” pp. 1433 - 1492.

然怀有治国的信念，但是自身力量有限，因此不得不接受并支持佛教群体对社会所做出的贡献。

第三，元朝杭州寺院记文与僧人塔铭的书写，是北族王朝统治下江南地区在特殊阶段所出现的特定文化现象，里面夹杂着复杂的社会政治因素，所牵涉的僧侣与士人两个群体关系与宋朝时期明显不同，此时，僧人拥有相对独立且有效的管理系统，士人已经不是直接关切到佛教利益的主要群体。二者在相互接触的过程中，对于如何处理与对方的关系，在态度与策略上，尤其相对南宋而言，确实发生了一定的变迁。虽然如论者指出的那样：从制度层面讲，无论在义务上，还是政治、经济等权利方面，二者确实地位相当。但是不能忽略的是，在整体上二者之间所达到的平衡，对僧人群体而言事实上是一种地位的提升，而对士人而言却是地位的下降。所谓的平衡，并不是静止的状态，正是在这样两个逐渐变化的过程中所形成的相对对等的状态。因此，对于元代士僧的关系问题，不能停留于制度层面上的认识，更要注重在实际接触中呈现出来最真实的历史过程。^①同时，鉴于僧人势力在元代的成长，仅仅从士人的角度来探讨二者之间的关系，势必难以窥见全局，尤其难以形成对僧人的全面认识。与北方不同，入元以来，在江南地区士人阶层所发挥的作用并未中断，僧人群体也就没有如在北方那样成为社会的主导，但是佛教地位的提升，使得江南僧人对士人阶层的依附有所减弱，甚至在寺院建设等方面，僧人自理的情况也有所增多。佛教在传入中国之初，作为一种外来的文化，就是依附在士人阶层之下而进行传布的。在历代以儒治国的统治下，僧人在士僧关系中大多处于依附状态。尤其到了宋代，在佛教世俗化的过程中，国家对佛教的控制与管理逐步增强，这种依附也就更为显著。^②蒙古的进入，首次将僧道与儒户列为同等，在此政策下形成的特殊的士僧关系值得引起注意。元代僧人阶层所萌发的较强的佛教主体意识，在整个中国佛教发展史上都占有重要的地位。

以上三点就是本文通过对元代杭州地区寺院记文与僧人塔铭书写的深入分析，最后得出的一点结论，这让我们看到佛教与世俗社会互动过程所呈现的独特面貌，元朝是僧人与士人关系经历千年之久，从依附发展到相对独立平等的特出时期。甚至可以说，这就是江南佛教在元朝时期的一大历史特征。

(责任编辑: 李建欣)

① 邓小南:《走向“活”的制度史——以宋代官僚政治制度史研究为例的点滴思考》，《浙江学刊》2003年第3期，第99-103页。

② Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: the Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: Brill, [1959] 2007, pp. 4-9; 方立天:《佛教中国化的历程》，载《中国佛教散论》，宗教文化出版社，2003年，原载《世界宗教研究》1989年第3期，第335-336页。