

# 从“门图”文书看徽州僧（道）俗关系 与传统社会之变迁

王振忠

**摘要** 迄今所见的“门图”文书相当有限，但却是我们观察区域社会变迁的珍贵史料。在传统时代的徽州，僧、道是颇为特殊的群体。自宋代以来，在地方上具有实力的族姓成为寺庙、道观发展的重要保障，在当时，建寺（观）守祠颇为普遍，寺庙道观对于特定族姓存在着相当程度的依附关系。然而，及至明代中叶以后，不少族姓与寺庙道观的关系发生了一些新的变化。在这一时期，围绕着寺庙、道观出现了诸多纷争，其焦点主要在于——当时与特定族姓若即若离的一些寺庙、道观，最初究竟是立寺（观）护祠，还是从一开始就是众姓香火。揆诸实际，由于明代前、中期不少族姓一度疏于对寺庙、道观的支持与控制，这些寺庙、道观遂殚思竭虑地挣脱特定族姓之控制。可能也就在此后不久，僧、道逐渐发展出各自的“门图”，借此将原本隶属于一姓的香火院变为四方众姓之公共香火。也正是在这种背景下，“门图”便作为僧、道的一种权益或资产可以继承、买卖及典当。僧、道通过发展“门图”，壮大了自身的经济实力，从而摆脱了先前特定族姓擅越之控制，这也不断诱发一些族姓与寺庙、道观的矛盾与冲突。当时，徽州的各个族姓也正是通过与僧、道以及佃仆（或小姓）之纠纷与冲突，加强了自身的宗族统合——这是明代中叶以来伴随着徽州社会的剧烈变迁，僧（道）、俗双方都在发生的一些重要变化。

**关键词** 徽州 门图 寺观 僧（道）俗关系 宗族统合

作者王振忠，复旦大学特聘教授（上海 200433），安徽大学讲席教授。

中图分类号 K23

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)07-0203-14

有关徽州的僧（道）俗关系，此前已有一些研究成果。例如，日本学者川胜守在概述宋元明清徽州地方佛教和道教的基础上指出：明清时代的徽州，“因儒教发展其宗族文化，因而抑制了佛教、道教的发展”<sup>①</sup>。白井佐知子也持类似的想法，她认为：明代政府采取了在庶民间渗透强化宗族关系，强调以宗法为基础之伦理观念的政策，这一点对于一般民众颇有影响，使得人们对于寺院僧侣的看法发生了变化<sup>②</sup>。阿凤以《杨干院归结始末》等为例，分析了明代徽州宗族与宗教发展的关系<sup>③</sup>。他认为，宗族墓地、祠庙纷争的背景，与宗族之祭祀观念与国家政策的变化密切相关。具体说来，是与民众观念的变化（始祖祭祀之扩大化和祠庙的去佛道化）和国家权力干预（土地登记与寺观归并）相关<sup>④</sup>。此外，郑小春聚焦于祁门《吴氏坊坑永禧寺真

① 川胜守：《明清时代徽州地方的宗族社会与宗教文化》，见周绍泉、赵华富主编：《'98 国际徽学学术讨论会论文集》，合肥：安徽大学出版社，2000 年，第 413—439 页。

② 白井佐知子：《明清时代之宗族与宗教》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》2004 年第 1 期。

③ 阿凤：《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》，见《徽学》2000 年卷，合肥：安徽大学出版社，2001 年。

④ 阿凤：《明清徽州诉讼文书研究》，上海：上海古籍出版社，2016 年。

迹录》一书，也重点考察了国家政策变化背景下僧俗社会关系的嬗变。<sup>①</sup>

大致说来，迄今为止的研究，主要是从宗族发展的角度考察僧（道）俗关系，而对于明代以来寺庙道观本身的变化及其与普通民众之关系，关注仍然远远不够。关于这一点，此前，笔者曾撰《华云进香：民间信仰、朝山习俗与明清以来徽州的日常生活》一文，指出：明清以来徽州民间普遍存在着朝山习俗，各地民众根据距离的远近、个人经济能力之高低，选择不同的地点朝山进香。其中，最为重要的进香旅程是前往九华山和齐云山，俗称“朝九华”和“上齐云”，以及随后出现的融为一体之“华云进香”活动。从民众的信仰生活、僧俗关系以及村落会组织之运作来看，“华云进香”习俗为我们探讨地方社会与民众日常生活提供了一个独特的观察视角。<sup>②</sup>而本文聚焦的“门图”文书之研究，或许可以提供一些进一步的参照。

关于寺庙道观的“门图”问题<sup>③</sup>，吴艳在《“门图”：1920年前上海民俗艺人班社的组织方式》一文中，曾引用《汉语大词典》中“门徒”词条解释曰：

江南旧俗，大户人家有约定的僧尼道士做礼忏，平时互相往还，这些僧道被称为某施主的“门徒”。唐裴铏《传奇·孙恪》：“袁氏曰：‘去此半程，江甯有峡山寺，我家旧有门徒僧惠幽居于此寺。’”宋王溥《唐会要杂录》：“如闻百官家，多以僧尼道士等为门徒往还。”

作者认为，“可见，‘门图’具有较悠久的历史，最初主要服务于大户人家”。不过，揆情度理，“门图”虽然也可称之为“门徒”，这可以作为后世“门图”的源头，但“门徒”主要反映的是僧道与施主之人身关系，后世作为具有地理意义的活动（营业）范围之“门图”，与唐代之“门图”仍然存在着一定的差别。

关于“门图”，以往的一些方志、文史资料以及人物访谈中皆颇有涉及。2010年，顾冠福、龙飞俊联名发表《一位上海城派道士的口述史——顾冠福道长访谈录》一文，其中提及顾冠福道长的回忆：“什么叫门徒制呢？比如说这个地方归我做的，那个地方归你做的，大家对生意的范围都有一个划分和共识。”<sup>④</sup>这是道士及民间人士对“门图”最为通俗的理解。<sup>⑤</sup>

2013年，法国学者高万桑（Vincent Goossaert）发表“*A Question of Control: Licensing Local Ritual Specialists in Jiangnan, 1850—1950*”一文<sup>⑥</sup>，其中指出：“在缺乏国家授权情况下并没有出现管制不利【力】和无序的竞争。在当地社会中，（虽然）没有国家正式授权，（但）这些仪式专家（也）无法随意工作。至少在江南，他们受到监管的一个主要形式表现为辖区的制度，城市和农村地区都被划分成很多辖区，其中每个辖区属于同一仪式专家家庭，这些家庭拥有世袭的垄断权利来主持辖区内的仪式，这种现象相当普遍。在江

① 郑小春：《徽州宗族与香火院——基于祁门盘溪吴氏和永禧寺的考察》，原为第四届“徽州文书与中国史研究”学术研讨会论文（2020年12月6日），后刊《安徽大学学报（哲社版）》2021年第5期。

② 参见王振忠：《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。

③ 在对传统时代民间艺人群体之研究中，亦多有涉及“门图”者。除了当代方志、文史资料等的概述性描述之外，较为集中的研究主要有：齐琨：《历史地阐释——上海南汇竹乐清音的传承与变迁研究》，上海：上海音乐学院出版社，2007年；吴艳：《“门图”：1920年前上海民俗艺人班社的组织方式》，《中国音乐学》2013年第2期；吴艳：《从“门图”到“搭班”：上海民俗音乐传统的变迁研究》，上海：上海音乐学院出版社，2019年；吴艳：《“门图”与“搭班”：上海民俗“音乐人事”的特定机制》，《剧影月报》2020年第6期。

④ 顾冠福、龙飞俊：《一位上海城派道士的口述史——顾冠福道长访谈录》，《史林》2010年增刊。这种情形，在江南各地颇为普遍。例如，在江苏武进，1949年以前当地有职业性的司长（也称道士）约二三十人。这些人按门图划分地段为人们驱鬼逐邪，运用传统乐器吹吹打打，其活动包括拜忏、打醮、放焰口等。凡其门图内农家死了人，总要请司长拜忏做道场，起棺、安宅、蜡祭等事亦需延请张罗。此类习俗在合作化运动后逐渐废止。（参见武进县虎龙塘乡编史修志办公室所编：《虎龙塘乡志》第50章《宗教帮会》“‘司长’门图”条，非正式出版物，1985年，第204页）而在无锡，旧俗有“门图斋主”，涉及的三种相关职业分别为道士（俗称道人）、乐户（俗称吹打）和脚班（即搬运工人）。他们各有特定划分的地区，称门图，该地区内的居户就是斋主。居民遇有婚丧喜庆等事，皆要延请道人、吹打和脚班。这三种职业各有活动范围，其他门图的道士、乐户和脚户不能随便介入，除非本门图的道士等转请他们帮助，故当地俗有“哪里的黄鳝吃哪里的泥”的民谚。“门图斋主”世代相沿，道十等垄断的门图可由其后辈继承，也可相互转让或购买。（章振华、王佩兴：《无锡传统风俗》，无锡市政协文史资料委员会，1991年，第74页）

⑤ 关于江南的“门图”，吴艳所著《从“门图”到“搭班”：上海民俗音乐传统的变迁研究》一书中，利用较为晚近的乡土调查资料有更多的勾勒。

⑥ 刘淑芬、康豹编：《信仰、实践与文化调适——第四届国际汉学会议论文集》，台北：“中央研究院”，2013年。

南，这样的领土被称为门图/徒或门眷。”上述文字引自翌年在上海出版的一册论文集<sup>①</sup>，其中有些部分的汉语译文颇可进一步斟酌，故本人在引用时稍作处理（如括号中的起承转合之文字为引者所加）。另外，在我看来，文中提及的“制度”，若理解为约定俗成的“习惯”似乎更为妥帖。

从目前所见的资料来看，在清代，南方不少地方都存在着“门图”的习惯。2020年，薛梦缘在《清末民初苏浙皖民间道士门图刍议》<sup>②</sup>一文中指出：“晚清，江苏、浙江、安徽三省的民间道士内部出现了富有地理意义的门图，即道士们划定地段为主家提供道教仪式服务。”<sup>③</sup>薛氏在论文中征引了上海交通大学收藏的一份1944年歙县淪潭之门图合同，并就此做了简单的分析，这是管见所及目前唯一稍微涉及徽州“门图”研究的论文。不过，她将苏、浙、皖三省“门图”之出现定在晚清，在时代上显然过晚。有鉴于此，本文拟发掘新见的徽州文书史料，对徽州“门图”及相关问题作进一步勾勒，并从明清时代社会变迁的整体趋势上，分析“门图”之产生及其与民间社会的关系。

## 一、有关徽州“门图”的几个例子

### （一）休宁县易山寺与福通庵的“门图”买卖

此前出版的《中国社会科学院经济研究所藏徽州文书类编·置产簿》第6册中，收录有《清康熙十二年二月至乾隆三十九年十一月（休宁县）金氏眷契簿》，个中披露了两份颇为珍贵的“门图”契约，其一为《福通原买门图契抄白》：

十七都易山寺东房立卖契僧治凡，今因本寺乏僧撑持，自愿央中，将承祖遗下东房所管各村门图阴阳祈保大小吉凶斋醮一切法事，凭中开明，另列于后，尽行立契，出卖与僧方定名下为业。当日三面言定，得受时值价白纹银七十两正。其银当成契日，是僧一并收足讫，并无欠少分文，亦无准折之类。其各宅门图，随即交与买主僧管业，无得生情异说。倘有内外人拦阻，及重复一切不明等情，尽是出卖僧承当，不涉买主僧之事。其有上首来脚契与别村相连，缴付不便，日后刷出，不作行用。今恐无凭，立此卖契永远存照。

今将各宅门图地方开明于后：

南关店、潜阜岭，达里锡入殓；水泾口余宅、潘宅，田塍金、范，黄茅山，查塘里外金、唐宅，里叶，以上大小吉凶法事，一并俱是泉水塘；林塘范，曹柯乐，圆塘，潜阜叶、胡、程、朱、郑、金、张众姓，大路街朱、唐、汪、方、吕众姓八图等处，上渡金众姓，叶打锡，以上忤法事，新屋下入殓等忤法事，朱村朱宅。众姓总开明，再批，押。

其有原当契一纸未缴，仍系卖主僧收执，又批，押。

雍正十三年十二月 日立卖契僧人治凡押

凭中黄蕴文押、吴天仪押

叶启华押、金民表押

黄宽受押、何天仪押

金历三押、金又李押

张景周押、吴鲁珍押

依口代书吴兆祥押、金钟文押

僧愿峰押<sup>④</sup>

从上述契约所列各地点之相关内容来看，此一门图具有明显的地理意义。这是清朝雍正十三年（1735

① 《江南本土仪式专家授权及管控（1850—1950年）初探》，见王岗、李天纲编：《中国近世地方社会中的宗教与国家》，上海：复旦大学出版社，2014年，第35页。

② 薛梦缘：《清末民初苏浙皖民间道士门图刍议》，《安徽史学》2020年第5期。

③ 另外，2021年初，张侃在一篇访谈中也谈及“门图”的研究。（见《在“田野”理解地方宗教文献的几点体会》，“澎湃”私家历史，2021年1月1日）。他所利用的资料，也是上海交通大学收集的浙江衢县之相关文书。其间，他谈到了道教门图契约与佛教门图契约以及绍兴贱民契约（门眷）之不同，但因系漫谈较为简略，难知其详。关于衢县之门图资料，十数年前，笔者曾在皖南某书商提供的书目中了解到，浙江衢县吴氏的一批文书中，有晚清光绪十七年（1891年）刊印的“门图单”。

④ 《清康熙十二年二月至乾隆三十九年十一月（休宁县）金氏眷契簿》，见封越健主编：《中国社会科学院经济研究所藏徽州文书类编·置产簿》第6册，北京：社会科学文献出版社，2020年，第651—653页。

年)徽州休宁县十七都易山寺东房,因该寺“乏僧撑持”,遂将东房所管各村门图阴阳祈保大小吉凶斋醮一切法事开明,尽行立契,出卖与福通庵僧方定名下为业。契约内所列的“门图地方”,为特定村落中的一些人户。这些人户,原本是易山寺东房服务的对象,当时就通过一纸契约,转而成为福通庵僧方定专属的营业范围。今查抄本《休宁县都图甲户地名备览》,十四都八图之下的十甲分别为:(一)金万钟,潜阜;(二)金应震,西门桥;(三)朱堡,潜阜;(四)查守徽,西门桥;(五)金呈福,潜阜;(六)郑泽,潜阜;(七)金高尚,新珠楼;(八)朱璋璜,潜阜;(九)朱廷,潜阜;(十)唐元亨,潜阜。以上十甲之中,有四甲都位于潜阜附近,这与上揭的“潜阜叶、胡、程、朱、郑、金、张众信”,有三个姓氏相吻合。“凭中”之中的黄、吴、叶、金、何、张、吴,应有部分系属“门图”诸姓,这种改变“门图”所属之交易,可能也得到“门图”中有力者的首肯。

此外,《清康熙十二年二月至乾隆三十九年十一月(休宁县)金氏眷契簿》中另有一契:

立当契福通庵僧玉峰同师侄月朗,今因常贮堕塌,债负符纸田本无办,自情愿央中,将师祖遗下门图契约,出当与易山寺名下。当日三面议定,得受价银六十两整。其银当成契之日,是身一并收足讫,其银当日三面言定,每月二分行息,其银约至秋收,本利一并清完,不致短少。其当期不拘年月,听从原价取赎无辞。如有银利不清,听从所管门图,无得异说。今恐无凭,立此出当契存照。

其银色九七平潜阜米砵,并上首原契一纸,又据。再批。

乾隆三十五年三月 日立出当契僧玉峰押

同侄月朗押

凭中金功受押

任同和押

李坤如押

依口代书僧心诚押

这是有关“门图”交易的另一份相关契约。原契中的“师祖遗下门图契约”,反映出此类“门图”是以契约形式呈现,且传承已久,历世师徒授受。乾隆三十五年(1770年)三月,福通庵僧玉峰同师侄月朗,将“门图”契约出当于易山寺名下。该契之后注曰:“此当契并原买契,于乾隆三十六年正月庵主知觉,共同商议取回,仍布施上庵,招僧主持。取价六十两,新、老二厅十两,中廿五两,和廿五两。”<sup>①</sup>从该条注文可知,前述的行为,应是僧玉峰及其师侄月朗二人私下的行为,后为福通庵庵主发觉,并被赎回。

综上所述,从雍正末年至乾隆中叶,上述两份契约,反映的是福通庵与易山寺相互之间买卖与出当“门图”之事实。易山寺位于休宁县十七都,明代著名官僚、休宁人范涑在《叶时新传》中指出:“公生平伉直敏练,坦衷无城府,好施予……曾同余读书易山寺。”<sup>②</sup>可见该寺早在16世纪就已存在。至于福通庵,则与休宁金氏家族关系密切。《清康熙十二年二月至乾隆三十九年十一月(休宁县)金氏眷契簿》中收录了一份卖契,内容是雍正八年(1730)十月十四都六图陈汝廷全弟廷臣、嫂陈阿叶,因钱粮无办,将祖遗下园一业,尽行出卖与十四都八图金氏名下为业。该契之后注明:“其园布施与福通庵僧种,办纳潜阜桥头亭地税,并本园钱粮,本家不收租利。”此外,眷契簿中另眷抄有“僧领约”附后:

立领约福通庵住持僧德静,今领到庵东耕礼堂名下十七都坐落土名光谷山园一业,计税亩半,本庵耕种,每年办纳汪起户钱粮外,纳潜阜桥头亭地税,纳金元户钱粮二钱,所有余租,听僧供佛,不得私行典卖。如有此情,察出,鸣官究治,无得异说。今恐无凭,立此永远存照。

雍正八年十月 日立领约僧德静押,

凭中金民表,又

金近可<sup>③</sup>。

综合上述的两份契约,雍正八年休宁十四都八图金氏,将购得之园布施与福通庵僧耕种。此一例子,反映了捐施者与寺僧的相互关系。“耕礼堂”应是金氏的一个公堂,而“庵东”一词,则反映了金氏耕礼堂与福通庵的密切关系,表明福通庵之日常开支应主要依靠金氏家族的捐舍。换言之,福通庵应是休宁金氏的香火院。

①③ 封越健主编:《中国社会科学院经济研究所藏徽州文书类编·置产簿》第6册,第654—655、443—444页。

② 上海图书馆编,陈建华、王鹤鸣主编,王铁整理:《中国家谱资料选编》4《传记卷》,上海:上海古籍出版社,2013年,第188页。

## （二）歙县南乡玉岐寺的“门图”

晚清歙县大阜江氏《六德祠记产》抄本<sup>①</sup>为一眷契簿，其中收有一份议约：

立议约玉岐【岐】寺僧德赞，原有本房承祖门图大阜潘宅、江宅，于上年迁居水南西坡坎到中坎灵山坦地方，先年自往应副。因住居穹远，向彼中峰寺请去，连年并无津贴常住。切思门徒俱要当官僧差使用，经今清理，挽中转托洁湖寺僧鉴月师代管应副。其有申发道场，俱系本寺亲到行持全请。倘申发道场相全日子，着一人到，每各道场俱系对做均分，以作僧差之用。嗣后外寺不得强行掺占，自行经公理论，今恐无凭，立此存照。

康熙二十年十一月十九日立议约玉岐寺僧德赞（号）

中见檀越潘楚会（号）

依口代书僧承性（号）

承德（号）

又中吕以先（号）

江德友（号）

此处提及“承祖门图”，说明与之相关的“门图”由来已久，其中的“门图”亦写作“门徒”，这当然可以追溯到久远年代以前。契约中的“号”，也就是“（画）押”的意思。付押的中见檀越潘楚会，显然也就是玉岐寺属下的“门图”之一。另外，契约中涉及的寺庙计有玉岐寺、中峰寺和洁湖寺，这三个寺在道光《徽州府志》中皆有记载：

玉岐寺，在长乐上乡大尖山，宋咸淳中建。

揭湖寺，在孝女乡，宋淳佑辛丑建。

中峰寺，在长庆乡，宋建。<sup>②</sup>

由此可见，这三个寺皆始建于宋代。其中的“揭湖寺”，亦即民间文书中的“洁湖寺”。另外，长庆乡除了有中峰寺外，还有中峰左寺。关于中峰寺，现存有《敕建中峰祠寺源流并诰告文卷》刊本1册<sup>③</sup>，其中有一方提出：“歙南中峰寺正左二所，自宋敕建，载志可考，系三十都众姓香火，僧住焚修”，这里提到的“三十都众姓香火”，另一处则写作“向系武阳、径口、白石等处乡村香火”。另外，揭湖寺也在南乡三十都，与中峰寺接近。<sup>④</sup>

综合上述的记载，清代康熙年间南乡的这些寺庙，皆有各自的“门图”。晚清无名氏《募化修造玉岐寺》指出：“歙南玉岐者，乃此方众檀越之功德院也。”另一份胡寿彭所撰《黄荆岭、李黄塘、漳坑、溪岔四村迎接太子尊神新立合墨》<sup>⑤</sup>记载，从明代以来，黄荆岭、李黄塘、漳坑和溪岔四村，“供奉玉岐古刹四太子主坛尊神，斯时立有天、地、人、和合墨四纸”。后来因故发生纠纷，四村遂酌议新订合墨四纸，规定：“此后迎神以及一切须照旧例，凡送神者，至期各当，雨雪无阻，免后生非。设有逾期不送，误接空返，公议罚银若干，其银存归玉岐寺以充公用，不得怀私利己，恃强凌弱。”从太子主坛尊神安放于玉岐寺，以及罚银亦归玉岐寺公用来看，黄荆岭、李黄塘、漳坑和溪岔四村，显然就是玉岐寺之“门图”。

## 二、“门图”与民间社会

### （一）明清宗族、寺庙关系变迁与“门图”之发展

宋元时期，将庙宇交给佛僧或道士管理，或在佛寺、道观中设立祖先祠堂（此为佛、道信仰与祖宗崇拜

① 《六德祠记产》抄本计有2册，私人收藏。该书封面除书名外，另有“光绪廿六年春王月订”的字样，但其中扉页作“祖遗置产簿/同治戊辰年春正月重立”，不过，内里第一页则为光绪廿六年春王月江忠铨抄录的《六德堂远近契券序》。

② 道光《徽州府志》卷4之4《营建志·寺观八》。

③ 佚名编：《敕建中峰祠寺源流并诰告文卷》，私人收藏。

④ 徽州都图文书抄本《乘积科则》中，三十都五图下有塘里寺、洁湖寺和忠峰寺，忠峰寺应即中峰寺。抄本《请十庙科文》按地理方位历数歙县境内诸神，其中就有“中峰寺、洁湖寺二寺诸位众神”。这也说明二寺应颇为接近。

⑤ 见抄本《预备碎锦》，私人收藏。

相结合的样式)，这在当时较为常见<sup>①</sup>。近年来披露的徽州文书中，有一份合同记载：

立合同文书人六都善和程天伦同僧人清溪等，今口报慈庵后口原葬余氏夫人在上，其子伯源公兄弟孝思庐墓，墓前有祠，祠前因当道题请敕建报慈庵，延僧供奉香灯，饭僧田租数百，逐亩刻石，盖自宋绍兴以来然矣。当时本家条约甚严，住持得人，闲杂人等不得入庵骚扰引诱，不惟清规无犯，香灯不缺，而田产顿增数百。续遭狂僧与本家无籍交通，以致租产荡废，庵宇颓败，神像、器皿一空，本家族里斯文已经呈县严治矣。乃于万历三十五年间，睹祠思庵，集议敦请珠溪寺僧悟林，悟林推举其徒清溪应募住庵。其僧素称戒荤断酒，恬静寡欲，众为庵中得人庆。且僧房重建，庵重修，礼神器物渐行置办，大约将完且美矣。近缘族中间有假名为僧支持，实利僧物，以致清溪不安，意欲辞去。是族为香火阻留，写立合同文书，严禁本家，不许闲人驻庵搅扰。如再仍前搅扰、假名诱引等项，鸣众公治。并禁本僧不许招惹闲人，往来私室，致生物议，仍要照旧恪守释家清规，法界毋得假故用性私回。如违，亦听本家公治。今恐无凭，立此合同一样三纸，各收一纸为照。

万历三十八年六月初八日立合同人程天伦（押）、程德成（押）、程铨（押）、程季安（押）、程礼（押）、程寄社（押）、程本生（押）、程天照

斯文：程大藩（押）、程登瀛、程敬之（押）、程万里、程文郁（押）、程良极（押）、程良彝（押）、程人龙、程以谿、程良猷、程良谋、程云鹏、程大壮（押）、程道章、程璜、程大有

本管：程有蕴（押）

书同立合同住持僧：清溪（押）<sup>②</sup>

此处的报慈庵，显然是由祁门六都善和程氏捐施建造的寺院。从上述的合同可见，自南宋绍兴以来，程家就受敕建造报慈庵，“延僧供奉香灯，饭僧田租数百”，这应当就是南宋以来常见的“香火院”。捐施者善和程氏为报慈庵之“护法”（保护佛法的檀越），而寺僧则为捐施者奉祀香火，捐施者亦遂成为寺僧的“香火饭主”。<sup>③</sup>在这种背景下，香火院与捐施家族之间互相依存，彼此依靠。由于受到宗族捐建，这些寺院诚如此前学者所言“实质上成了变相的宗族家庙”<sup>④</sup>，亦即宗族之香火院。上文接着提到的“续遭狂僧与本家无籍交通，以致租产荡废，庵宇颓败，神像、器皿一空”，虽然没有明确的年代，但显然是在万历三十八年（1610）之前，极有可能是指明代中叶以后。为此，新立的合同禁止“本僧不许招惹闲人，往来私室，致生物议”，也就是禁止寺僧与香火饭主之外的他人来往。在这种背景下，寺僧自然也就不能发展其他的“门图”。

但在事实上，不少寺僧绝不会满足于—姓—族之庇荫，只要有机会，他们就会突破香火饭主之掣肘，大力拓展自身的生存空间，这在明代中叶以后屡见不鲜，其结果也主要表现为徽州族姓与相关寺庙之间的诸多纷争。

1. 明代以来族姓与寺庙纠纷的几个案例。

明代以来，围绕着香火院而发生的僧俗纠纷颇为频繁，成为徽州社会极为突出的一种现象，以下列举几个比较著名的例子：

第一例是围绕着歙县真应庙的纠纷，这在“徽学”研究领域最为著名，相关资料相当丰富，研究也颇为深入。根据韩国学者朴元焄的研究，徽州府歙县南乡之真应庙，因柳山方氏的居住地与该庙距离较远，其族人遂将真应庙交由佛僧管理，这为佛僧侵盗祠产、祀田打开了方便之门。早在元至元年间，真应庙就遭到守视僧之侵盗。及至明代，弘治、万历年间先后都曾出现僧俗的相关纠纷。而在此后，借着真应庙祠产之纠纷契机，方氏宗族中的乡绅带头发起修筑真应庙，由此揭开了歙县方氏宗族组织扩大的序幕。<sup>⑤</sup>

第二个例子是歙县杨干院的纠纷。关于此一纠纷，中国社会科学院历史研究所图书馆收藏有嘉靖十七年（1538）序刊的《杨干院归结始末》，收录了该诉讼案件当事双方的状文、状招以及各级官员之判语、批语

① 冯尔康等：《中国宗族社会》，杭州：浙江人民出版社，1994年，第176—181页；常建华：《明代宗族研究》第二章第二小节《功德寺、坟庵与寺观立祠》，北京：人民出版社，2005年，第50—54页。

② 《明万历三十八年六月（祁门县）程天伦等立报慈庵严禁本家闲人驻庵搅扰并禁本僧不许招惹闲人往来私室合同文书》，见封越健主编：《中国社会科学院经济研究所藏徽州文书类编·散件文书》第4册，北京：社会科学文献出版社，2017年，第39页。

③ 有关香火院的论述，参见陈宝良：《明代社会生活史》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第469—470页。

④ 陈柯云：《明清徽州宗族对乡村统治的加强》，《中国史研究》1995年第3期。

⑤ 朴元焄：《明清徽州方氏宗族个案研究》，合肥：黄山书社，2013年，第21—65页。

等。根据阿凤的专文探讨，杨干寺原本是徽州府歙县呈坎罗氏秋隐派之始迁祖唐人罗秋隐的墓祠，南宋宝祐六年（1258），十三世罗籍在其岳父程元凤（歙县槐塘人，时任右丞相兼枢密使）的支持下，提议将膳莹田地、享堂别立僧籍，招请歙县宁泰乡杨干禅院僧人觉晓看守墓产。及至明代中叶，杨干寺逐渐发展成为远近闻名的大寺院，其寺僧佛海、法椿等都曾担任徽州府僧纲司都纲，成为当地僧界之翘楚。嘉靖七年（1528），杨干寺僧人佛熙在主持修建佛殿时，曾将瓦砾堆压在罗姓祖坟之上，僧俗双方遂产生矛盾。当时，佛熙图谋将罗秋隐坟墓迁出寺外，于是捏造了“谋寺假坟虚情”，声称罗氏族人罗显“强谋风水”，而将后者告到歙县。<sup>①</sup> 面对祖坟被平，罗显越诉，上告至巡按御史处，经过审理，官府确认罗氏祖坟位于杨干寺内，必须重建祠堂一间，竖立碑记，供奉罗秋隐神主。不过，杨干寺僧人声称该寺系由孝女、宁泰二乡迁来，与罗氏始祖坟墓无关。透过《杨干院归结始末》可见，从嘉靖七年至嘉靖十四年（1528—1535年），僧俗双方的诉讼前后历时八年。在此过程中，官方一度也不承认杨干寺为罗氏宗族墓祠，故将杨干寺中堂改成祭祀宋丞相程元凤之祠堂，而观音堂则继续作为僧寺而存在。此事一波三折，直到嘉靖十四年（1535），才得以最终结案，确认了杨干寺内所有的罗姓始祖墓地。

第三个例子是隆庆至万历年间，新安大阜吕氏围绕着吕侍郎祠和太平寺与其他宗族发生了多起诉讼。吕侍郎祠等诉讼案之核心文献是万历四十年至四十一年（1612—1613年）编纂的《吕氏负冤稟帖历朝实录》。根据郭锦洲和田艺、章毅的研究，因吕侍郎祠本身既有宗祠的宗族特性，又具有名人专祠之公共性，这种两属特性，使得它的发展、变化历程颇为曲折。吕氏宗族殚精竭虑地经营吕侍郎祠，前后历时百年。在其前期，吕氏族人一度成功实现了“宗族化”，但最终却不得不面临“撤回私主”、恢复“官祠”的命运。关于此一现象，郭锦洲认为：在明代后期，祠堂已经代替神庙成为徽州社会普遍存在的控产组织，而吕氏败诉的原因之一，是没有在祠堂祭祀仪式上进行神明与祖先的区分<sup>②</sup>。而田艺和章毅则认为：明代中叶以降，随着徽商的兴起，商人积极参与公共事务，与士绅形成了既合作又竞争的关系，成功的吕氏商人将吕侍郎祠逐渐转化为事实上的吕氏宗祠。吕侍郎祠神主之“名宦”与“乡贤”身份，为发展中的吕氏宗族提供了祭祀的正当性，也抬高了吕氏的社会声望；而吕侍郎祠实际上的“宗祠”功能，则为吕氏各派商人提供了便利的宗族网络。而当吕氏商人因“迁族鸾远”而在当地势力减弱之际，府城士绅则展开强有力的竞争，又成功地将吕侍郎祠重新“化私为公”，恢复了该祠的“官祠”地位，并由此清除了吕氏宗族对于吕侍郎祠以及相关土地的各种权利。<sup>③</sup>

第四个例子是歙县西乡槐塘竺溪寺的纠纷，关于此一纠纷，抄本《讼难》中有康熙十四年（1675）四月《槐塘为竺溪寺先贤祠告争原呈在府》：

具呈吏部候选知县程鹏翀、歙儒学生员程摺、程柱、程奇显、程鹏翥、程观等，呈为纠释灭儒，冒碑占地，恳电册志，赐勘追禔事。朝廷公典建祠，亦必价鬻民产，宦祖世传基宇，岂容势拆罢否？生祖宋学士程念祖等一代名臣，置地讲习竺溪寺内，没因立祀建祠，历年数百无异。嗣明嘉靖年寺僧不法，蒙前大守冯公驱僧，改寺为崇正书院，祀周、程、张、朱五贤于中堂，而两庑仍列生祖四主奉祀。是冯公未建贤祠之先，生家祖祠原在寺内，即鲍姓既灭贤祠之后，生家祖祠仍在寺中，税载官册，典详府志，及僧租约，供奉程先献祠香灯，历历炳据。

此一原呈是歙县槐唐大姓程氏的声明，指出：其先祖宋代学士程念祖曾“置地讲习竺溪寺”，逝世后“立祀建祠”。明代嘉靖年间，徽州太守改寺为崇正书院，两庑仍列程姓祖先四人神主奉祀。在此，程氏控告鲍知“欺生家鸾远，势拆寺内祖祠，攘为僧舍，复占寺外祖地，霸造私祠”。对此，康熙十四年四月三十日鲍知的《为竺溪寺先贤祠诉府词》则提出不同的辩解：

竺溪古刹，创自宋淳熙年间，为生等十三乡众姓香火。万历九年清丈，遵照原额，签税二亩五分四厘五

① 阿凤：《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》，见《徽学》2000年卷。

② 郭锦洲：《祖先的距离：宋明间徽州祖先祭礼的变化》第五章，香港中文大学博士学位论文，2014年。另可见郭锦洲：《宋明间徽州社会和祭祀礼仪》，合肥：安徽大学出版社，2020年。

③ 田艺、章毅：《万历吕侍郎祠诉讼案与晚明徽州的社会竞争》，见常建华、夏炎主编：《日常生活视野下的中国宗族》，北京：科学出版社，2019年。

毫，土名竺溪寺基，十三乡廿一户分庄纳课无异。万历廿五年寺毁，比经公募重建。至卅六年，程旧膳等听术士簧鼓，倚恃宦焰，借贤祠名目，诬控县主张涛公案下，亲勘明参，不得援儒入墨，责令寺僧于西偏另募一祠，以礼四贤及程丞相，印照炳据。因寺僧病故，事遂中止。延今康熙六年，寺宇久为蚁蚀，一时倾倒如屑，众姓念系香火，复募重新，随邀万恶举人程鹏翀等同族四十余人，公同商确，仍尊张公旧断，特造一祠，以奉周、程、张、朱五夫子及程丞相附祀，计费三百余金……

文中的“程丞相”，也是指歙县槐塘人程元凤。程元凤为南宋绍定二年（1228）进士，咸淳三年（1267），拜少傅、右丞相兼枢密使，进封吉国公，后遭弹劾罢职，翌年以少保、观文殿大学士致仕，归隐黄山。从上引“诉府词”可见，早在万历三十六年（1608），僧寺与程家就发生了纠纷，其纠纷的焦点是——竺溪古刹究竟是程姓“贤祠”还是“众姓香火”？此一案例比较复杂，程姓后来所谓的“置地讲习竺溪寺”比较含糊，究竟是其先祖舍田建寺、招僧住持并讲习其间？还是先有竺溪寺，程氏讲习其间并发生瓜葛？程氏方面未曾提及相关的土地契约证据，彼此之间的产权关系也并不十分清楚。不过，“没因立祀建祠”应当是可信的，这也造成了寺、祠错综复杂之关系变得更加扑朔迷离。

第五个例子是围绕着歙县中峰祠寺的纠纷。关于此一案例，现存有刊本《敕建中峰祠寺源流并评告文卷》。根据书中的“中峰寺源流”：

祖隐之系宋羽林上将军昭昭公仲子，武肃王五世孙也。初授右侍禁，加授大常寺大祝，升大理寺丞，转歙州太守，政敷惠洽，瓜期民遮于道，卧辙攀留。因卜歙之汝溪住焉，卒葬小沟口上，西山卯向，坟山地三亩二角，东官道，西降，南方思、忠思全山，北中峰寺基地。端平间，本郡以二侯钱璽、钱鬻功业请于朝，敕祠祖墓之右，又请额名中峰道院。大元至正十四年丁丑仲春，僧智聪改迁中峰寺于朱家坞，右墓左祠，买到本都伯旺等寺前中田十亩零，四至明白，付僧企业，自收自种，永奉香灯。除节年粮税及本家春秋祭仪外，粮听僧收用。如僧缺奉香灯、祭品变易等弊，本家不得隐忍。

上揭文字之后，所列田产计有二十七号。“万历十年清丈，止有四百七号祠寺地并一千四百八十一号、八十二号、八十三号、九十七号、九十八号、一千一百四十六号坟墓，地共七号，系本家钱景积户企业。其余田地山塘，尽付僧人企业，本家止取祭仪。后因寺僧佛金忘本昧心，将田盗卖凌五郎，本家查觉，即于万历二十六年控告徽州府、县，将田断还身家，法究妖僧佛金、土豪凌五郎，俱各责惩，仍将妖僧驱逐，不容在寺。随于万历三十年十一月，寺僧承州、法圆、法达，始将田地山塘尽行推复身家，新立户名三十四都四图十甲下钱寺丞户，入籍当差”。上述这段引文，提及万历十年（1582）以后发生的纠纷。书中还抄誉有万历十三年（1585）三月僧人德清、佛金的“承约”，其中提及：

立约僧人德清等，原有恩主宦官大理寺丞、荫补歙州太守钱隐之公建祠立寺，土名小川口上白马墓，恩免不均税，系钱俶王之裔孙钱璽、钱鬻助宋有功，敕封惠显、惠济二侯王神位，勋烈祠宇。后有裔孙主官至翰林学士钱融堂，奏准敕赐中峰祠寺院额。又价买故民朱伯旺土名朱村隅等田地山塘一十三亩零，于祥符六年复重建祠寺，系与隐之公夫人孙氏坟左毗连，俱恩免不均税。左祠右墓，招僧住持，侍奉香灯。逐年每遇清明，僧等备仪，俟主扫祭，自宋传令无异。近千万历九年明旨清丈，照例均摊，官民一则，无论原额不均，祠寺墓地俱出示，令民注业增税。有土名中峰寺基地，祠基地俱系恩主钱景积企业输税，祠寺、屋宇、厨房、食锅、器皿、耕牛、犁耙等物，照旧与僧人德清等住持，侍奉香灯神主，逐年备仪祭奠，不致欺灭，坟墓不致侵损。所有小川口上白马墓祠地，并故官寺丞公坟山墓地，亦系钱景积企业收租，于内除租八斗与僧添整祭仪，余租俱系恩主征收输税。原有学士钱融堂公价买田地山塘一十三亩，土名朱村隅鱼塘，并后鱼塘、来龙山及左右四围圈地内田八亩零，恩主议与僧人立领注业，耕种食用，自守清规，侍奉香灯神主，照额整备祭仪，酒食俱各在內。今遇例新丈，土名字号与旧额不同，尤恐捏忤侵占魃卖，恩主钱景积欲行告理，给帖防后。僧等自愿流中，立有看守文约，日后不致魃卖欺灭。如违，听从恩主经公告理，僧等自行取赎无辞。逐年摆挂，以清明日不分晴雨为期，永为成规，不致揜前越后，永远为照。

万历十三年三月 日，立约僧人德清全立僧人佛金、智法。

中见：开化寺僧能桂。

全见人：世惠、王子信、凌汝锡。

万历十三年三月立约看守后十多年，僧佛金就将田盗卖与凌五郎。故此，刊本《敕建中峰祠寺源流并评告文卷》中，抄录有万历二十六年（1598）十月的“告府批县案卷”，其中提及钱氏已迁居浙省，官府虽认

定“中峰向为钱祠香火”，“据法应尽断归钱氏”，但在万历二十七年（1599）三月十一日又认为：“第念华政隔省之人，不宜尽情以丛怨地方，且令五郎尽吐十年之业，似难为情。岁时香火有限之废，亦不须十亩之入，量断佛金备原价一半，赎田五亩还之钱祠，其五亩许听凌五郎管业，华政不得复争。”此一纠纷显然并未就此解决。不过，从前述“承约”中僧人德清、佛金和智法称呼钱氏一口一个“恩主”来看，中峰祠寺应当属于钱氏宗族的“香火院”。

及至康熙四年（1665）奉旨新丈，浙江严州府淳安县生员钱青选、钱璧、钱士选、钱仲嘉等又再次上控：“僧光会逞富忘本，重赂公正凌昆，不发寺基前后左右税票，煽惑地方，擅将太祖封牌挥之草野，竟忘立寺之由，大悖豢养之恩。”钱氏强调：“始祖隐之公系武肃王孙，荫补歙州太守，世祖曰钱巽，曰钱鬻，有功宋室，叩封二侯，敕建中峰道院，招僧住持，侍奉香灯神主，敕诰、碑铭、税册、前朝诰告文卷历据。”此处提及的钱巽，为淳安蜀阜人，南宋建炎年间，金兵入侵江南，他与其弟钱鬻率乡兵抗击，封承信郎。对于钱氏的指控，僧光会则反驳道：“敕建中峰古寺，先有观音阁居寺左首，续有钱姓祠宇与寺右首毗连，旧丈鳞册税据相传，世守祠、寺各别，本寺向系武阳、径口、白石等处乡村香火。”后者在此强调“祠、寺各别”，这是僧（道）在此类纠纷中反复强调的一点。

康熙十九年（1680），照旧址重建祠宇于寺左五圣庙前，当时，寺僧见空、履朴立有看管议约一纸：

中峰寺僧见空、履朴等，今因本寺原系宋故恩主宦官钱有功宋室，敕赐中峰道院，供奉香灯。随有裔孙融堂公者，官至翰林，价买朱家坞田地山塘一业，寺祠前后左右，俱系钱氏独业，付僧金管，遇清明，僧供祭仪，候祠主祭散。其祠寺、屋宇、食锅、厨灶、器皿、耕牛、犁耙等物，照旧与僧人德清住持，侍奉香灯神主，每年各仪祭奠，不敢欺灭坟墓，不敢侵损。万历十三年，德清忘其初心，有侵占魅卖之意，事露，浼中立约看守，日后不敢欺灭，等情。嗣后，不期万历二十六年僧佛金复行盗卖，以致恩主钱姓告官呈究。清朝康熙清丈，僧光会忘本背叛，又煽众毁主，不发寺基业票，钱姓恩主又行告理，光会已经驱逐，二次审语可查。今康熙十九年钱姓恩主照旧左祠右墓，复建祠宇，于五圣堂前后告竣完工，僧等自当随时看守。其寺基与前后左右俱系钱姓独业，寺僧耕种，理合供租。今蒙恩主不取租，每遇清明祭祀、秋成收租，系僧迎送接待，不敢缺礼。自议之后，凡我僧众务相照管，不敢堆积污秽、损坏等项，自当确守清规，朝暮焚香，不敢忘本背叛。如有此情，听凭恩主经公理论。恐后无凭，立此存照。

康熙十九年十月 日，立议僧见空（花）

全议：僧履朴（花）、师警六（花）

见人：凌汝大（花）、凌履安（花）

凌敦五（花）、凌锡五（花）

凌作舟（花）、程鳩笑（花）

江丹倩（花）、凌祥符（花）

代书凌式玉（花）

以上的“花”，与前引的“号”一样，都是花押之意。从中可见，自明迄清，寺僧不断反抗，企图摆脱钱氏的控制。不过，就上揭康熙十七年的看管议约来看，中峰祠寺明显是钱氏的香火院。

综上所述，明代中叶以来此类纷争的焦点主要在于——究竟最初是“立寺护祠”的香火院，还是一方的“众姓香火”。而万历、康熙年间之清丈则引发了更多的纠纷，这主要是因为通过清丈，一些宗族突然惊觉寺庙产权与自身关系的一些迫切问题。从总体上看，地方官府的解决之道，基本上都是将寺、祠分立以平息纠纷。

## 2. 祠、寺关系变迁背景下“门图”的发展。

在明清以来的中国史研究中，以往学者都注意到寺庙与宗族关系的上述变化，注意到宗族对此一重大变化的应对举措。但在另一方面，对于寺庙本身发生的变化却鲜少注意。事实上，在此过程中，寺庙也因应时代的变迁，发生了相应的一些变化。

《新安歙西沙溪汪氏族谱》<sup>①</sup>中有“墓寺评讼”，其中，康熙九年（1670）三月二十九日《本族公禀》

<sup>①</sup> 道光五年（1825）刻本，南京图书馆藏。此件承安徽大学徽学研究中心陈瑞研究员提供，特此致谢！

提及：

生祖宋宦时中公，高、曾、祖、父四代名臣，兄弟五人并登进士，于光宗绍熙甲寅置地塔干，葬母金氏夫人。至宁宗庆元乙卯始建塔干庵，嗣改崇福寺，续置香灯田，招僧广渊看守坟茔，侍奉神主，世供祭祀。以先人有大功于社稷，又以夫人为金尚书安节公女，徽恩敕赐免征，历今四朝，郡、邑两志悉纪。生祖汪时中所建，并本寺墓碑所载，源源本本，昭然炳据。后置墓祠、书屋、僧房，皆在青龙左侧，而右手曾无置造，诚恐白虎填塞，关碍坟茔，历代以来相传无异。僧系图谱，自宋迄今一十九世，历年正月初五，僧人赴本族叩节。三月初四日，两族赴祖墓标记，寺僧供费服役，遵守条规，从无限越。盖寺为宦祖护坟之寺，则僧为世守宦坟之僧。

此处提出，宗族“招僧广渊看守坟茔，侍奉神主，世供祭祀”，而寺僧必须“供费服役，遵守条规”。自宋代至清初，每年正月初五，僧人要到西沙溪向汪氏叩节。从这一点上看，寺僧的地位几乎与佃仆相当。

此后，因寺僧盗卖祀田、荫木，改庵建寺，逐渐脱离了主家约束。对此，汪氏认为：“众姓乃后来续买之门图，寺祠乃生家世传之香火。”康熙十二年（1673）七月，汪氏中的一批生员向县衙递呈，指出：“寺历五百年，僧传十九代，生受本檀之养，死葬本檀之地，一旦背本忘源，只识附近之门图，竟忘穹远之恩主。兴言及此，见者伤心，闻知发指！稽厥由来，生家为此祖墓历尽兴复，叠案确凭，若被奸僧忽起风波，攘为彼业，堂堂两族支裔，其何以堪？总之，葬坟免征在前，招僧守墓在后，彼众姓门图俱后来续买，而生家祠寺乃世传香火，创兴悉系宋朝，安得妄称唐代？”此处提及，寺僧“生受本檀之养，死葬本檀之地”，这与佃仆“生受主田，死葬主山”颇相类似，只是寺僧不可婚娶，所以若与判定佃仆之核心三要素相较，仅少了“婚配主婢”一条。

此外，汪氏还指出：“生家免征止有二处，王墓寺乃阖郡汪氏免征，崇福寺乃生家两族免征，俱交僧挂金主持。崇福寺今日倘被鳄僧冒占，则王墓寺僧即可效尤。至若王墓门图广于崇福，今日弹丸一角，违禁公呈，受贿夥占，则将来巨家大族王墓寺地，亦可唾手而得矣。”这里指出，与汪氏相关的王墓寺和崇福寺皆有门图，而前者之门图则要广于崇福寺。

## （二）“门图”与民众日常生活

“门图”与民众日常生活应有着密切的关系，但迄今所见的相关史料较少。徽州抄本《目莲曲书》中有小戏“降神”一节：

领了安人命，来请降神婆婆。妈妈，可在家么？

请！

见礼！

仝坐！

这个人家，还没有烧火，到他家来，没有茶把我吃，到我家去，也没茶把他吃。

请你去降神。

我家是你家门图。

好！

……

其后另有一出“做降神卜婆”：

来了！

我是卜婆，终日主顾多，这家也是我，那家也是我，只为钱财没奈何。

（又白）原来桂香姐！

请坐！

请见一礼！

请坐，待我家女儿拿茶与你吃。女儿，有客来了，拿茶来！死丫头，还没有烧火，本待拿茶来与你吃，我那死丫头，以如今还没有烧火。

到此何事？我要到前村去降神要紧！

不错，你那里是我家门图，待我嘱咐家务事。女儿！我往前村去降神，好些看守门户。老人家不妨的去，有劳你。

这几日，也不到我家来嬉。

好！老安人见礼。

谢坐，这个死丫头，到我家没有茶把他吃，到他家来，没有茶把我吃，走五方，弄了他一下就有了。福礼可曾齐备？

丫环姐，拿福礼来，安五方。

丫环姐，我对你说，安五方讲不得话的。

伏以神通浩浩，有求感应，无祷不灵，有△姓名△，女儿却被妖怪迷恋，整备有福礼，拜请东方祈祈到坛，普仝供养，东南西北中。……来有香烟奉请，去有钱财奉送。……拜请东方卜郎神，……青旗青马青将军，今日今时来赴会，茶三盏，酒三斟，啫也啫哩哩，啫也啫哩哩，啫啫哩哩啫，哩啫之哩。唱一方，走一方，伏以拜请西方卜郎神，白旗白马白将军。（合前）伏以拜请南方卜郎神，红旗红马红将军。（合前）伏以拜请南方卜郎神，红旗红马红将军。（合前）伏以拜请北方卜郎神，黑旗黑马黑将军。（合前）伏以拜请中央卜郎神，黄旗黄马黄将军……

以上的《目莲曲书》之“目莲”即“目连”，上揭两段引文都提及“门图”，“降神卜婆”声称的：“这家也是我，那家也是我，只为钱财没办法”，描述的就是属于自己营业范围的“门图”。另外，《目莲曲书》中还有“降神卜婆”为所属“门图”做法事之详细描述，这可与迄今尚存的诸多宗教科仪文本比照而观。这出小戏之后还有对“吊丧鬼”的描述，这也与徽州民间的相关风俗极相类似。<sup>①</sup>揆诸实际，“降神卜婆”虽然与寺庙僧、道仍有差别，但有关“门图”的基本规矩与做法应当并无二致。<sup>②</sup>

以上所引是在徽州流行的戏剧资料，相当生动地反映了“门图”的一些侧面。至于历史文献方面的记录，较早的资料见于道光年间黟县渔亭的“登善集”。当时，每逢中元大节，渔亭镇的“门图、僧众”会在义地上施放焰口一坛以妥孤魂，议定诵经钱1400文，置备锡箔、纸衣并供献香烛等项，议定开支银一两换成铜钱零买，如有捐助纸衣者听其功德。<sup>③</sup>上述“登善集”的例子，是较大规模的群体延请“门图”僧众的情况。而稍后的例子，则涉及个体的案例。例如，“陈汝兴众（吉诰）”订同治九年（1870）、光绪六年（1880）、光绪十六年（1890）、光绪廿六年（1900）、宣统二年（1910）、1920年（民国九年）、1930年（民国十九年）和1940年（民国二十九年）《本甲经办公会议十排》一书中，就记载了“本村福山庵门图”。其中提及：

正礼二百十，折手巾十文，灯米三升，五方布、剑布，乌【绉】纱包头一个，白纸扇一把。

到夜饭，亥、青菜、水付、笋片；半夜，切面、酒。

法事完，糲、付、酒，送神用活鸡剪生；早，切面。

三甲黄土岭到，饌、盒茶、切面、点心、酒，便饭菜，肉炒青菜、付、笋片。

抄本中另外还有一处记载“福山庵裘金宝门图”：

正礼钱二百十，折手巾钱十，摸灯米三升，五方剑，布，折绉纱钱八十，白纸扇一柄。

到夜饭，素膳，申文禳星，如二夜殮索面，敬和合喜神。

法事毕，吃煮糲，送神后吃饭，回坛，亥六两，鱼一尾，寿桃八个，香烛纸。

三甲黄土岭到，四位，饌盒、茶、索面为点心，荤、素六碗。

该书还记载民国九年（1920年）轮值的裘德门图：

十五到，夜膳，素菜六碗，申文禳星，夜餐索面，敬和合喜神。法事毕，夜殮，送神回坛，照例。

此后十年，民国十九年（1930年）轮值本境门图：

是夜到坛，夜膳，素菜六碗，申文禳星，夜餐索面，敬和合喜神。法事毕，夜餐，送神回坛，照例。

由上述这些零星史料可见，在民众的日常生活中，道士做公共法事的场合，相关“门图”需要轮值，而轮值到的“门图”，则要负责备办各类祭品、菜肴。

① 劳格文、王振忠主编：《徽州传统社会丛书》，上海：复旦大学出版社，2016—2022年。

② 吴艳曾较为细致地描述过江南的“六色人”与“门图”，（参见吴艳：《从“门图”到“搭班”：上海民俗音乐传统的变迁研究》，第35—37页）此处徽州的“降神卜婆”，大概也就相当于江南的“六色人”之一类。

③ 道光《登善集·规条》，安徽省图书馆古籍部藏。此件承安徽大学徽学研究中心刘猛博士提供，特此致谢。

上述这些，都是从施主的角度记录的。有些文书，虽然未曾提及“门图”一词，但实际上显然亦与此有关。例如，光绪二十五年（1899）乐善堂迎龙道场所留下的一册文书就记载：

旁山寺法司

面议本寺和尚一位，外雇客司二位，言定口径钱十千零三百文，并文书、板纸、灶司函、百家奠土一应在内。

未雇客师，只有本寺一位，是以面算折价，付去钱七千文。

本里上浓司

面议道场纸扎、衣帽逐身列明，言定工资钱二千八百文，外加钱三百五十文，付讫。

蒙山三身，诵经一身，迎龙十身，供天一身，和土祭衣四身，请猖七身，余屋奠土纸马，主坛三身，灶司衣帽，每灶一身。

这是反映旁山寺和尚所做道场的相关文书。与前引《六德祠记产》所引玉岐寺议约引述者相类似，此处亦“外雇客司二位”，也就是延请旁山寺之外其他寺庙的两位和尚前来帮忙。他们一起为乐善堂开办“迎龙道场”，文书详细记录了所做道场需要的物件以及相关费用。由此看来，徽州文书中现存的不少宗教文书，也应由僧道所制作。例如，有一册《孝门显达》的文书，就应当是由僧道制作而成：

恭惟混沌初开，乾坤交泰，道法宣传于东土，张宗大阐于南唐，流传科典，济死度生，具有孝词，敢亡敷奏。臣今奏为大民国京都道策司、江南徽州府道纪司、歙县道会司、城东大宋祥符二年敕建天庆官祝筵圣寿……大民国江南徽州府歙县孝女乡延宾里洽河上头坦新宁社管居住、奉道追修报本度亡功果孝士凌工桂，室吴氏，弟灶炎，弟室吴氏，弟灶根，妹有福，祖母汪氏，母余氏泪通孝眷人等，是日沐手拈香，端拜投忱。伏以灵宝天尊，说三元慈悲之法忏；元皇上帝，演十方道德之真经。传与世间，度人无量。道全万化，昭垂利物之人；孝念一心，深切迢修之感……具词告荐：

先三十八世祖讳惟显府君，凌公安人吴氏、赵氏，

先三十九世祖讳福熿府君凌公安人姚氏，

……淑魂

……

又念，附荐

……

伏愿玉辂天开，金桥云现。攀龙附凤上南宮，跨鹤乘鸾游东西，逍遥路无碍无遮，仁寿乡宜先宜后，……早登仙界，慈悲接引，荐悼悉沐，甄陶谨意，谨疏以闻。中华民国癸酉年十月良日上进，叩……<sup>①</sup>

类似于这样的文书，就目前所见而言在徽州遗存者尚有不少。上述这份文书，末有“贫道方樑清稽首谨叩”的字样，显然说明此一文书应出自一位道士之手。文中有“几旬之寿”“几七之期”，这显示该道士是套用固定的文本格式书写。

关于道士与门图的关系，《中国徽州文书》中收录了一份 1940 年《歙县道士张乾元等立订门图事约》：

立订约道人张乾元与苏川施主等，缘因门图一事，今订章程：道士方面，一事逐年照老章程，己事临时面议工资，不得高抬，亦不得误期。每年端节灵符，按灶送发，不得短少；施主方面，每年夏麦各户牙口一升，冬粮按灶一升，不得缺少。雇用道士，亦不得滥用。倘遇善事，价目不合，亦可另用。此系两愿，各无翻悔，今立订约一样两纸，各执一纸存照。

民国念九年夏历九月 日立订约张乾元（押）

方震芝（印），曹郁章（印），潘贵茂，方恶化（押）

方振成（押），方元善（押），方秀芝（印），方春闲（按）

方步青（按），方明德（印）

代书人方殿卿（印）<sup>②</sup>

契约中的“苏川”，可能是指歙县的苏村（“川”为徽州常见的雅化地名）。文书中所述的类似情形，在

① 徽州文书抄本，1册，私人收藏。

② 黄山学院编：《中国徽州文书》民国编第2辑第10册，北京：清华大学出版社，2010年，第335页。

歙县南乡一带应当比较普遍。关于这一点，相关的例证之一是吴正芳在其所著《白杨源》一书中曾指出：“和尚打醮时不收费，只在香客敬供的祭品中，每碗取一份放在随带的斋袋中，但每户必须每年施舍给打醮的和尚一升米、一升麦。为了节省加工费，多数本村香客每年施舍两升谷和一升麦，而且规定：端午送符时施麦一升，割稻施米一升或谷两升。”<sup>①</sup> 吴氏的这段描述，与上述契约中所提到的一些细节颇相吻合。另外，上揭契约所提及的每年端午道士应送灵符，而施主则供给夏麦冬粮，这也与民间的口述资料颇相契合。契约中谈到倘遇善事，则应另付工资，而且门图具有排他性。这些，既有檀越与僧道早期关系的印迹，又反映了新的市场化运作之趋势。

### 三、小结

关于徽州寺庙“门图”的资料，目前所见者还相当有限。不过，据此我们仍然可以做一些初步的分析。

宋元时期，将寺庙交给佛僧或道士管理，或在佛寺、道观中设立祖先祠堂（这是佛、道信仰与祖宗崇拜相结合的样式），这在当时较为常见。这主要表现为几个方面：一是香火院。佛寺原先是与个别宗族关系密切，宗族为之布施场所及田地，而寺僧则为宗族看守墓地，并在施主上坟时为之服务。在这种背景下，寺庙对于宗族有着强烈的依附关系。明代中叶以后，宗族与寺庙之关系出现了新的变化，这一时期出现了诸多纷争。不少纷争的焦点主要在于——早年究竟是“立寺护祠”，还是“众姓香火”。从中可以看出，随着岁月的流逝，受明清时期国家政策变动的影 响，徽州官府对待寺院的态度发生了明显转变，对于僧俗纠纷往往是将寺、祠分立，不许宗族檀越插手寺庙事务<sup>②</sup>。一般宗族也往往招仆住庄耕田守墓、设立祠堂祭祀先祖，捐建香火院供奉先祖之习俗逐渐走向没落。宗族对于寺庙的支持与控制有所减弱，而寺庙亦借机挣脱特定族姓之限制。他们往往迫不及待地将寺庙中的族姓印迹毁灭，这自然引起了“香火饭主”的愤怒。为此，双方展开了持续不断的冲突与纠纷。其结果往往是寺庙由原本的“一姓香火”，转变而为“众姓香火”。可能就在此时，寺庙也就发展出各自的“门图”。在此过程中，由被动的服役义务转化而为主动的服役权利，并进而将这种权利转化为寺庙的财产，可以世代承袭及买卖。

从明代以来，徽州的群际关系发生着重要的变化。原先具有严格依附关系的佃仆，随着商品经济的发展和 社会变迁，主仆关系也逐渐出现了一些松弛的动向。在当时，一些佃仆（或小姓）通过各种途径壮大自身经济实力之后，逐渐摆脱了主家（或大姓）的控制，此即主家（或大姓）眼中的“跳梁”或“脱壳”，也引发了诸多的主仆（或大小姓）冲突。<sup>③</sup> 与此颇相类似，寺庙与宗族的关系，在某种程度上，实际上有类于佃仆与主家的关系，随着时代的变迁，寺庙逐渐摆脱了宗族的控制，成为独立的主体，他们的专业技能亦逐渐市场化，为一姓之外的大众服务。这一点，也与南方的一些贱民阶层有着类似的变化——这就是寺庙“门

① 吴正芳：《徽州传统村落社会——白杨源》，上海：复旦大学出版社，2011年，第128页。另，吴正芳曾提供1922年抄录之余明镛《褒忠古寺记》复印件：“洪武十四年二月，请资福寺僧惠副来寺庙住持。（本家送粮米、油盐、酒食、应用火器、麦面、纸烛与寺内安慰佛像。次日，一十二人方任甫等同和尚报参拜本家酒食一厨。后至七月初三日，一十二人在寺僧来请去，劝舍香灯、田亩。源甫愿将贵字号、土名寺前弯坞等处共下田九亩八分，出舍入寺户内，与僧解纳日食，供奉香灯。）”

② 《祁门县西峰寺恃强霸占寺产告示碑刻》：“特授祁门县正堂加三级徐为敬抒管见事……查土民捐助资产于寺庙，本属乐施，何得竟起檀越名色侵谋霸占，滋生事端？地方官如遇此等讼案，即应随时断结，以息纷争。应如该学政所请，通行直省出晓谕，将檀越名色一概革除，不许借有私据争夺讦告。其土民施舍田产修建寺庙，但许僧尼、道士经管，亦不许檀越自行售卖，如有犯案到官者，该地方官酌办，按例惩处，仍行勒石示禁，等因。并奉查造县境各寺庙庵现在仍有田造册申送各上司存案，一面勒石本寺庵庙允【禁】，不许衿棍借称檀越名色占踞，各在案。乃有各该寺册报现管有田产等处，合亟出晓谕，允禁捐主借称檀越名色，嗣后不得借有私据侵谋霸占。至该寺所有田产，各捐主不得过问，悉听僧管，自行照册勒石寺门，咸各遵守，仍敢恃强霸踞，该僧即行指名禀究。该寺僧众亦不得藉盗卖，各宜凛遵毋违，特示。乾隆三十二年九月十七日告示，抄勒西峰寺晓谕。”此碑刻为安徽中国徽州文化博物馆前馆长陈琪提供，特此致谢！参见陈琪：《祁门县西峰寺明清时期碑刻文献的发现与解读》一文，见卜宪群主编：《中国区域文化研究》第2集，北京：社会科学文献出版社，2020年。

③ 王振忠：《历史地名变迁的社会地理背景——以明清以来的皖南低山丘陵为中心》，见郑培凯、陈国成主编：《史迹·文献·历史：中外文化与历史记忆》，桂林：广西师范大学出版社，2008年；王振忠：《大、小姓纷争与清代前期的徽州社会——以〈钦定三府世仆案卷〉抄本为中心》，见唐力行主编：《江南社会历史评论》第3期，北京：商务印书馆，2011年。

图”与贱民（如绍兴堕民）“门眷”<sup>①</sup>，有着颇为相似的内涵之原因所在。而从“门图”“门眷”之演变，可以考察明代以来中国社会的变迁以及地方社会中群际身份关系之嬗变。从明代开始，徽州的各个族姓也正是通过与僧、道以及佃仆（或小姓）之纠纷与冲突，加强了自身的宗族统合<sup>②</sup>——这是明代中叶以来伴随着徽州社会的剧烈变迁，僧（道）、俗双方都在发生的一些重要变化。

[本文在收集资料过程中，曾得到上海交通大学章毅教授的帮助。此文曾于 2023 年 5 月 10—12 日在香港中文大学主办的“比较与全球视野下的宗教研究”国际学术研讨会上发表，其间得到论文评议人劳格文（John Lagerwey）教授的指教，特此致谢！]

（责任编辑：周奇）

## Monastic-Lay Relations in Huizhou and the Transformation of Traditional Society from the “Mentu” Documents

WANG Zhenzhong

**Abstract:** Although the extant “mentu” (门图) documents are rather limited, they serve as invaluable historical sources for observing regional social transformations. In Huizhou during the traditional era, Buddhist monks and Taoist priests constituted a particularly distinctive group. Since the Song Dynasty, influential local clans became crucial supporters of temple and monastery development. At the time, it was common for powerful lineages to establish and maintain temples (or Daoist shrines), resulting in a significant degree of dependency between these religious institutions and specific kinship groups. However, by the mid-Ming Dynasty onward, significant shifts emerged in the relationships between many kinship groups and Buddhist/Taoist temples. During this period, numerous disputes arose surrounding these religious institutions, centering on a key question: Were certain temples and monasteries—which by then had developed ambiguous ties with their original patron lineages—established primarily to serve ancestral worship for specific clans, or had they always been communal religious sites open to multiple lineages from the outset? Examining historical realities, we find that during the early and mid-Ming periods, many lineages had gradually neglected their traditional support and control over Buddhist and Daoist temples. Consequently, these religious institutions made concerted efforts to emancipate themselves from the dominance of particular kinship groups. It was likely in this context that monastic communities progressively developed their distinctive “mentu” system, thereby transforming formerly lineage-specific temples into communal religious centers serving multiple surname groups. Precisely within this context, the “mentu” system evolved into a form of monastic property rights that could be inherited, bought, sold, or mortgaged. By developing these “mentu” networks, Buddhist and Daoist clergy significantly enhanced their economic autonomy, thereby breaking free from their traditional dependence on specific patron lineages. This growing independence inevitably sparked renewed conflicts between monastic institutions and their former benefactors. In Huizhou during this period, the very disputes between lineages and monastic communities (as well as with tenant servants or minor surname groups) paradoxically strengthened lineage consolidation. These developments represented fundamental transformations in both religious and secular spheres amid Huizhou’s dramatic social restructuring from the mid-Ming onward.

**Key words:** Huizhou, mentu, Buddhist/Taoist temples, monastic-lay relations, lineage consolidation

① 俞婉君：《绍兴堕民服役权“门眷”的田野调查》，《民间文化论坛》2004年第6期；王振忠：《平民莫笑堕民低》，《读书》2005年第9期，后收入《日出而作》（北京：生活·读书·新知三联书店，2010年）。类似于此的现象，在南方各地还有不少。例如，笔者最近在主持（与苏州档案馆沈慧琰合作）苏州契约文书的编纂，其间看到一份光绪二十四年（1898年）绝卖“道业主顾”的契约，与转让“门图”“门眷”的相关契约颇相类似。大体说来，将被动的服役义务转化而为主动的服役权益，也与随着人口压力之增大、生存竞争的愈激烈密切相关，这是明代以来南方各地较为普遍的现象。

② 中岛乐章：《围绕明代徽州一宗族的纠纷与同族统合》，李建云译，王振忠校，《江淮论坛》2000年第2、3期。