

清初“僧而遗民”的基本类型

“遗民僧”堪称中国文化史上最为特异的群体之一。他们兼有“遗民”与“僧人”双重身份。“遗民”意味着不仕贰朝,坚守儒家伦理规范;“僧人”则必须有信佛出世的行为,这是自相矛盾的。然而,在明清易代之际,数以百计的有识之士却选择了寄身于此种矛盾共存体,这在中国文化史上是独一无二的。

中国的遗民史绵延千余年,宋元之际,遗民群体已蔚为壮观。^①清初遗民,除了人数和社会影响力激增之外,与前代相比,最特异的现象就是“遗民僧”群体的出现。编撰了《宋遗民所知传》和《明遗民所知传》二书的邵廷采,比较宋遗民与明遗民差别云:“僧之中多遗民,自明季始也。”^②在他看来,清初遗民与前代遗民最突出的差异,就是“遗民僧”的大量出现。此前中国历史上是否有过“遗民僧”的存在?据现存的宋遗民史料,^③元初遗民僧只有寥寥一二之数,大多数人宁肯隐居于渔唱樵歌,也不愿踏入佛门。而到了清初,却突然出现了“僧之中多遗民”的特异现象。谢正光、范金民编《明遗民传记索引》,“僧”类收录159人^④,笔者又调查了一些谢著未收的文献,发现有传记存世的遗民僧至少在300人左右。根据现存文献推测,清初遗民僧大概占了遗民群体总人数的十分之一。这样大的数量和比例,可以说在中国漫长的遗民演进史上,是前无古人后无来者的。^⑤然而,迄今为止还没有一部专门辑录清初

遗民僧传记资料的著作问世。有关清初遗民僧的史料散乱杂错于各类典籍当中,有些相互转抄,若非留心考索辨别,要了解这一群体的整体面貌殊非易事。

一个对于遗民僧研究非常基本,却并没有得到足够强调的事实是,这一群体实际上由差别甚大的两类人构成。一类人原本是儒者遗民,入清后由于种种原因遁入佛门——可称之为“遗民而僧”。学界讨论较多的“遗民逃禅”当属此类。另一类人明亡以前就已经出家为僧,入清后由于表现出鲜明的政治倾向和追思故明王朝的情怀,被当时与后人当作遗民看待——可称之为“僧而遗民”。

较早论及这个区别的,是《胜朝粤东遗民录》的编者陈伯陶。该书“凡例”云:

诸遗民于国变后为僧者,事非获已,兹仍著其初名。其甲申以前为僧而仍系怀宗社者,则冠以僧名,入之附录。^⑥

这一分辨,虽是为了著录遗民僧姓名的方便,但陈氏已显然意识到两类人的不同。这种不同以“出家是在明亡前还是后”为标志,但绝非仅仅关系入释时间早晚的差异。简而言之,“儒家伦理”和“佛教信仰”既是遗民僧身份构成的基本要素,又是其思想结构的两端。“遗民而僧”和“僧而遗民”各自从一端出发走到二者之间,而他们对儒教和佛教信仰程度的深浅,也造就了他们不同的行为方式。

必须指出的是,遗民僧现象虽然在宋末元初已经出现,遗民僧的概念却是后起的。较早使用“遗民僧”称谓的,是近代研究者陈垣,但他并未对遗民僧这一范畴进行过界定,也没有就判定遗民僧身份的标准进行过说明。此后的研究者多袭用这一称谓,迄今为止无人申说过概念界定的必要性。本文认为,大概而言,遗民僧必须具有“遗民”与“僧”的双重身份,这是判定最基本的标准,但根据上述清初遗民僧的实际状态和具体情况,判定遗民僧的身份应该把两部分人区别对待。首先,对遗民身份逃僧者,是否正式受戒,是其能否得到佛教界认同的一道门槛。一些没有正式举行过仪式,仅仅私下剃度僧装者,可以作为明清易代这一特殊历史时期佛教界的外围人物进行特殊对待。有些反复出世入世者,则可按其生平不同时段动态处理,不必将“遗民僧”身份作为标签式的盖棺定论。其次,对亡国前出家的遗民僧,则视其言行是否表现出归属故明王朝的政治取向来进行判断。是否被当时或后人当作遗民看待,是否被“遗民录”或“遗民集”收录,也可作为判定的参考。

“遗民而僧”者,是清初遗民僧的主体,占了其总人数的绝大部分。现有关于清初遗民僧的研究,大多集中于这一部分。“僧而遗民”者,即在明亡以前就已经出家,明亡后却选择了和遗民相同的政治和道德立场的僧人。他们在人数上大大少于逃僧遗民,然而由于其先入佛门,浸染佛教的程度更深,与佛教界的关系更为紧密,所以在遗民僧群体中具有特殊的地位,发挥了不可取代的作用。对他们的研究,陈垣《清初僧诤记》开其先河,姜伯勤《石濂大汕与澳门禅史》^⑦从区域史角度有所考察,日本荒木见悟的《忧国烈火禅》^⑧则是一部杰出的个案研究专著。但总的来说,学界对他们的关注尚限于觉浪道盛、函可祖心等寥寥数人。一些在当时有很大社会影响力的僧人如弘储继起,竟少有人问津,这部分人的整体面貌更是无人尝试过描述。故此,本文考察了有传记存世的近50位“僧而遗民”者,^⑨按照他们对儒家伦理观的容纳程度,将其大致划分为如下三种类型。

一、佛教高僧而为遗民者

第一类,是明亡前就已经为僧,在佛教界地位甚高,入清后却表现出鲜明的政治立场,认同于“遗民道德”的高僧。他们的出家大多在早年,且出于宗教信仰,与明王朝是否覆亡没

有关系。他们被各类佛教史记录为传法祖师,在佛教宗派系统中有重要地位。一些人专门的佛教著作,即使没有留下著作的那些人,也有语录和偈颂留在灯录或僧传中,作为他们对佛教理论或修行方法的贡献而流传后世。这类人中著名者如空隐道独(1660-1661)、天然函是(1608-1685)、觉浪道盛(1592—1659)、弘储继起(1605-1672)、破山海明(1597-1666)。

他们虽然在明亡前出家,却是由士绅而成为僧徒的。从识字开始就接受的儒家教育,使忠孝伦理成为其终身不能抛弃的重要人生准则。实际上,对社会事务的关心,以及对儒家伦理观的认同,自晚明以来就是佛教发展的重要潮流之一。晚明著名高僧憨山德清、紫柏真可和云棲株宏都表现出这方面的特征。在明清易代这一社会激烈动荡,政治伦理冲突较其他时代更加尖锐的时期,大师们继承并发扬了这一倾向。他们不仅在佛教界地位尊崇,在清初遗民群体中也有极高之声望,并因其佛门宗师的身份而同时承担着遗民领袖的角色。

以天然函是为例。他二十五岁中举,崇祯十二年出家,有《心经直说跋》、《楞伽经心印》、《楞严经直指》、《金刚正法眼》等佛教著作并留下多部语录,被《五灯全书》和《正源略集》记录为禅宗曹洞宗三十四世祖师,同时被黄容《明遗民录》、孙静庵《明遗民录》、陈伯陶《胜朝粤东遗民录》、卓尔堪《明遗民诗》、张其淦《明代千遗民诗咏》收录。他在所主持的寺院接收了很多逃僧的遗民,并不追究他们是否有真正的佛教信仰。他的遗民僧弟子多达数十人,如果加上在家修行的居士,则总计超过百人。^⑩孙静庵称赞他说:“桑海之际,一老比丘力砥此辈入道,未尝不大补于风教也。”^⑪他还帮助在满洲征服中遭受灾难的前明宗室:“清兵入粤,明诸王孙,多见疑被戮,尸横于野。师遍拾骸骨,别建冢以瘞之。”^⑫在易代之际军事、政治的激烈对抗环境下,这一行动是需要胆量且具危险性的,故汤来贺谓其:“虽处方外,仍以忠孝廉节垂示及门。”^⑬

再如临济宗祖师弘储继起。他七岁跟随祖母持斋事佛,二十六岁从汉月法藏剃染受具。^⑭后历住台州兴化、天宁瑞岩、苏州灵岩等寺,被时人称为“印宗之所称肉身菩萨,宝志之所称传佛心印者也”,^⑮“嗣法弟子满天下”。^⑯在《五灯全书》、《正源略集》等禅史中,他被列为“南岳下三十五世”祖师。他著有《南岳单传记》、

《南岳勒古》、《灵岩记略》等多部禅史著作,并留下了《南岳继起和尚语录》、《上堂语录》、《广录》等多部语录。

虽然弘储的祖母佞佛,他的父母却仍然秉持着正统的儒家人伦观。青年时期,其出家意愿曾被父母压制多年,而“孝道”也是他本人终生最基本的道德信念。他在父母身故后,“身之所至,必载其两尊人木主以行,香晨灯夕,无异定省”^①。又在年近六十之时,以一代高僧的身份亲自撰写《孝经笺说》并敦促其刻印流通^②。

弘储尝云:“锡类之仁,孝为忠本。”^③他的“孝”直接衍生了他的“忠”,其父李嘉兆给了他深刻的影响。在李自成的军队颠覆了明王朝之后,李嘉兆写信给弘储说:

吾始祖皋陶为理官子孙,因氏理,亦称李。后遂单称李氏。今逆贼犯阙,先皇帝死社稷,而贼亦李氏,吾忍与弑君大恶同姓乎?吾子孙当复古姓为理氏。^④

这相当于代表整个家族宣誓了对明朝的忠诚。作为出家人的弘储不仅对此毫无疑虑,而且表现出比一般遗民更执着深沉的忠君之情。每年的崇祯皇帝忌日,他“必素服焚香北面挥涕,二十八年直如一日。……郁然至心,有非贤士大夫之所能者”^⑤。其所作诗文,则“多殷麦周禾之悲焉”^⑥。

他平日所往还交接者,多属遗民故老。顺治八年(1651),他曾因故婴难,很可能是参加了秘密的反清活动。李元度《国朝先正事略》云:“南都覆,吴、越兴义旅,退公实左右之。”^⑦陈垣则确指为他参与了顺治八年的舟山之役。^⑧其入清后之遭际,徐枋形容为:“法门之多难,世网之高张,人事之日穷,天心之未悔,于吾师一身之所遭逢,而一切可耻、可愕、可叹、可涕,已不啻吹波而煽焰矣。”^⑨然而,就在激烈动荡的生涯中,他仍“花生全天下之忠臣孝子,不容悉数。”^⑩这是一般的儒者遗民难以实现的。易代之际,佛门充当着各式避难所,佛教高僧具有他人不可替代的地位。他们对遗民的特别关照,为许多处境艰危者提供了生死攸关的庇护。

因上述行为,弘储被称为“以忠孝作佛事”^⑪者,而从理论上来看,他也有意将儒家伦理观引入佛教。其所作《孝经序》云:“世出世间,舍孝无从矣。”“世尊道成,先度父母。”“我沙门半月半月诵《梵网心地品》,一则曰慈悲心、孝顺心,二则曰孝顺心、慈悲心。非慈悲孝顺,则非

正语正见。”^⑫对于他的这种努力,徐枋评价为“为佛洗千百年之谤,而佛之道始大全”,并曰:“惟吾师一以忠孝作佛事,使天下后世洞然明白,不特知佛道之无碍于忠孝,且以知忠孝寔自佛性中出。”^⑬连一向严辨儒释的归庄,也把这佛门释子推崇为:“儒释异教如商参,惟有此老称同心。”^⑭徐枋以立身谨严在遗民群体中负有极高声望,归庄则以严辨儒释著名,他们的言论,可以代表遗民群体对这类兼宗儒释的特殊人群之高度认可。可以说,弘储被《皇明遗民录》、孙静庵《明遗民录》、卓尔堪《明遗民诗》和张其淦《明代千遗民诗咏》收录,是以清初以来遗民和非遗民群体对“僧而遗民”这一现象的共同接受为基础的。

二、因遗民特征而著称的僧人

第二类,他们在佛教系统的地位低于第一类,这是由于他们在佛教事务中的贡献以及理论修养和影响力都不及前者。他们大多因为家庭有信仰佛教的传统,或者自己对生死问题的反省和信仰需求而出家。他们中的一部分人也被佛教类史著收录,但一般仅有传记。他们少有佛教专著,有语录传世的也不多。这类人在“僧而遗民”中占的人数最多。他们中的代表人物如普荷担当(1593-1673)、苍雪读彻(1588-1656)、石林道源(1586-1657)、函可祖心(1612-1660)、竺菴大成(1610-1666)、无住洪如(1592-1664)。其中一些人有某种特别的才艺,如诗歌、绘画,并因此而享誉后世。这类僧人受到儒家士人的关注,比来自佛教界的更多,他们的事迹也多收录于遗民专门史当中。

以函可为例。他出身于明末的一个高级士绅家庭。他的父亲韩日缵(1578-1636),万历进士,官至礼部尚书。但是,这个家庭有尊礼佛教的传统,^⑮他在29岁时受戒为僧。他有一些儒家和道家的著作,没有佛教著作,但留下了一部语录集。显贵出身应该支持了其在佛教界的地位,他被《五灯全书》和《正源略集》列入法系。

时人谓函可:“虽已闻法,而慈猛忠孝恒加于贵人一等。”^⑯1644年明朝倾覆,他“悲恸形辞色”,并离开家乡广东前往留都南京,从旁观者变成了时政的推动和参与者。清军南下,他利用其社会关系进行秘密反清活动,^⑰又私撰史书纪念明亡死难的大臣,因而被清廷逮捕,流放沈阳。他的家属亲族死于易代的很多,有记录的至少有三个弟弟和两个弟妇、两个姊

妹、一个叔叔、两个侄子以及数名仆婢。他们或死于抵抗、或死于满人的屠杀、或自杀。^④他在诗歌里留下了大量反满和怀念明朝的内容,从而被时人普遍地看作遗民,并被《皇明遗民传》、黄容《明遗民录》、孙静菴《明遗民录》、陈伯陶《胜朝粤东遗民录》收录。

另一方面,函可又的确是一位佛教的信仰和传播者,在其《千山剩人禅师语录》中,他多次谈到“学佛”与“成佛”之道。迄止清初,禅宗在东北地区几乎没有传承,函可流放后弘法关外,影响极大。他曾在普济、广慈等七座大刹开堂说法,“会下凡五七百众”,不仅为当地本土佛教喇嘛、道俗所敬服,而且为辽海王臣所信仰礼拜。^⑤不过,在大多数历史记载中,函可主要以“忠孝大节”而著名。他最为人所关注的几件事,是以和尚身份参加反清活动,私撰明清之际史书《再变纪》,被俘后备极拷掠而铁骨不屈,流放后继续以忠义之诗歌咏遗民之志,又组织“冰天诗社”,经营关外“遗老流民”文化圈。故其离世116年之后,仍受到乾隆皇帝的深刻忌恨。乾隆亲下圣谕,遣散其法裔,拆毁其住过的寺庙和遗留的碑刻字迹,其《千山诗集》和《千山语录》也遭禁毁。这些事件的焦点,都在其以“出世”之身,行“扶纲常、正名教”之事。可以说,他的“僧人”身份为其“遗民”事迹更增添了传奇和崇高的色彩。

函可本人也多有儒释合一的说法。其面对世人的评议而自辩曰:“或诋之,以为业既出世矣,不应复与世间事;或誉之,以为是从儒而入佛者,故虽出世而犹能克尽世间之分:是均之不知罪秃之心者也。罪秃之心,不过求所以为人,庶几无愧于吾亲,庶几无愧于吾君,即无愧于孔孟,即无愧于佛祖。”^⑥其“所以为是人心”,就儒教而言,是推己及人之仁;就佛教而言,是济俗利他之愿;二者名义不同而功能相同,更实质性的,是作为“人之所以为人”,亦即“天赋人性”的同一性。

函可的言行,意欲推动人们在儒家伦理的秩序范围中接纳佛教。如顾梦游言:“世界法界,忠孝所植,诸佛祖与帝王实共持之。”^⑦韩履泰言:“夫佛释二教,皆所以扶纲常名教之重。”^⑧在易代之际这一特殊时期,人们本无心去细辨儒释之间的学理差异。而函可等遗民僧的社会影响力,更使不少人乐于模糊儒释边界,但取其能在离乱之世为人心世道提供支撑的精神资源。不过,尽管这些遗民僧尽力平衡儒释

二教,二者的关系仍然不是对等的,佛教仍处于向儒教靠拢的位置。

三、避世入佛者

第三类,在做儒生时就对佛教有比较浓厚的兴趣,到了明末社会动荡的时候,敏感地意识到即将来临的灾难,而避入佛教。如古通,他原名梁国桢,顺德诸生,“遭世乱隐居于乡,闭门却扫,与妻子修净土之行。闻函可避世高峻,秋为薙度。乙巳受具,名古通。”^⑨再如不错,原名朱蕴鉴,明宗室。“以江湖鼎沸,遂祝发为僧,名不错,字衷白,号心明和尚。”^⑩在各类佛教史上,古通和不错都没有留下记录,他们被遗民史收录,也仅见于广搜地方文献的《胜朝粤东遗民录》和《明季滇南遗民录》。他们留下来的事迹并没有表现出明确的遗民取向(不错被当作遗民,和他的宗室身份应当有关),因而,这类人能否被当作遗民僧看待,还需要对其事迹的进一步考察。

以上对“僧而遗民”者的大致类型进行了叙述,陈垣解释清初僧人大量成为遗民的原因,云:“世变之来,宗门不能独免,虽已毁衣出世,仍刻刻与众生同休戚也。”^⑪的确,当易代的剧烈社会震荡发生时,佛门也不可能保持宁静,完全超然于政治之外。一部分僧人选择了遗民的立场,与他们共同致力于维护儒家的基本伦理价值观。而实际上,清初的僧人们仍是有多种选择的。荒木见悟在其著作《憂國烈火禪——禪僧覺浪道盛のたたかい》里以永觉元贤和觉浪道盛为例,指出清初佛门有超然世外与关心世事的不同类型。在陈垣的《清初僧诤记》里,我们还可以看到另一类僧人,他们积极地与清廷合作,并与遗民僧产生了尖锐的矛盾。因而,清初的佛教界至少可以分为“独立于俗世之外的僧人”、“遗民僧”、“亲近清廷的僧人”三种类型。但就当时的社会影响以及佛教史上的地位而言,说遗民僧是清初佛教的主流,应当是符合事实的。

以往研究者对遗民僧群体的审视,多从地域或佛教宗派角度,这些角度无疑是非常必要的。但由于遗民僧被佛教与儒教之间左右牵扯的特殊情况,仅有这些角度尚且不足以准确把握这一群体的精神走向,故而笔者尝试以其对儒家伦理观和佛教教义接受的程度作为类型划分的主要标准。从这一角度来看,整个遗民僧群体呈由中心向边缘发散的状态。处于中心位置的,是在士林和佛门均有较大影响力的高

僧。他们人数较少,却是融通儒释而建立应对明清易代之历史情境的新型伦理价值观的中坚力量。处于主体位置的,是感应国变的激烈刺激,转移原本较为纯粹的儒家或佛教立场,深入对方场域并力图兼容儒释的遗民僧。处于边缘位置的,则是在时代氛围的感染下,或随机应变的暂时权宜中,改变行迹以应世,却并未从根本上接纳对方伦理观的遗民或僧人。他们活动在遗民僧群体和整个清初社会的交接

地带,其身份带有模糊性而人数众多,是这一群体社会影响大面积辐射的重要通道。

【基金项目:本文为2011年度教育部人文社会科学一般项目《晚明清初禅宗与诗歌研究》(编号:11YJCZH089)课题成果之一】

【作者单位:四川大学中国俗文化研究所(610064)】

- ①关于早期遗民史的概述,详见拙著《明遗民群体心态与文学思想研究》第一章,巴蜀书社2009年版。
- ②《明遗民所知传》序《思复堂文集》卷3,浙江古籍出版社1987年版,第212页。
- ③包括《宋季忠义录》,两部《宋遗民录》(一为崇祯间虞山毛氏汲古阁刻本,一为嘉靖二年至四年程威等刻本,分别见于《四库全书存目丛书》第87、88册影印),邵廷采《宋遗民所知传》(《思复堂文集》本)、《宋东莞遗民录》(《丛书集成续编》本,新文丰出版公司1989年版)
- ④谢正光、范金民《明遗民传记索引》,上海古籍出版社1992年版。
- ⑤此处僧人的身份认定,是以当事人的自我定位和同时代人的认可,而非以官方度牒的取得为基础的。因为虽然度牒制度一直持续到清代乾隆时期,但明中叶以后,度牒制度基本失去现实效力,无度牒者远多于有度牒者。到万历时期,度牒之有无,已基本无碍于僧道的生存和活动。(参见何孝荣《论明代的度僧》,《世界宗教研究》2004年第1期;赵铁峰《明代僧道度牒制度的变迁》,《古代文明》2008年第2期。)易代之际的社会震荡更加剧了这一趋势。到康熙六年(1667),按照官方颁给的僧道度牒数与寺庙数来推算,每个寺庙的僧道数不足1.5人。(参见白文固、赵春娥《中国古代僧尼名籍制度》,第32页)这种比例合乎实际的可能性微乎其微,它从侧面反映了大量无牒僧道的存在。
- ⑥陈伯陶《胜朝粤东遗民录》凡例,《清代传记丛刊》第49册,明文书局1985年版,第21页。
- ⑦姜伯勤《石濂大汕与澳门禅史》,学林出版社1999年版。
- ⑧荒木见悟《忧国烈火禅》,研文出版2000年版。
- ⑨传记资料的收集和人数统计的工作由四川大学文学与新闻学院硕士研究生王利娟同学具体进行,特此致谢。
- ⑩⑪⑫⑬陈伯陶《胜朝粤东遗民录》,《清代传记丛刊》第70册,第431、427、418、182页。
- ⑭孙静菴《明遗民录》卷47,《清代传记丛刊》第68册,第712页。
- ⑮今辩《本師天然是和尚行状》,《中国历代禅师传记资料汇编》中册,全国图书馆文献缩微复制中心,1994年,第667页。

- ⑯《天然是和尚塔志铭》,《嘉兴藏》第38册,新文丰出版公司1988年版,第199页。
- ⑰《五灯全书》卷69,《叅新纂续藏经》第82册,河北省佛教协会虚云印经功德藏,2006年版,第330页。
- ⑱徐枋《灵岩树泉集序》,《居易堂集》卷5,华东师范大学出版社2009年版,第112页。
- ⑲⑳李元度《清先正事略》卷45,《清代传记丛刊》第193册,第566、565页。
- ㉑徐枋《南岳储和尚报慈室铭》,《居易堂集》卷15,第367页。
- ㉒《灵岩储刻孝经序》,《宗统编年》卷1,《叅新纂续藏经》第86册,第80页。
- ㉓⑳㉔㉕㉖㉗徐枋《退翁老人南岳和尚哀辞》,《居易堂集》卷19,第463、463、463、463、463、463页。
- ㉘徐枋《书先文靖公墨刻后赠灵岩老和尚》,《居易堂集》卷10,第235页。
- ㉙陈垣《清代传记丛刊》,第523页。
- ㉚《灵岩老和尚六十寿序》,《居易堂集》卷7,第154页。
- ㉛《灵岩储刻孝经序》,《宗统编年》卷1,《叅新纂续藏经》第86册,第80页。
- ㉜归庄《登尧封山访继起禅师名弘储》,《归庄集》卷1,第114页。
- ㉝郝浴《奉天辽阳千山剩人可禅师塔碑铭》,《千山剩人禅师语录》附录,《嘉兴藏》第38册,第252页。
- ㉞对于函可参加反清活动之具体考察,详见陈寅恪《柳如是别传》第五章及杨权《岭南遗民僧函可“私携逆书”案述析》,《学术研究》2006年第2期。
- ㉟天然函是《千山剩人可和尚塔铭》,《嘉兴藏》第38册,第251页。
- ㊱《答李居士书》,《千山剩人禅师语录》卷6,《嘉兴藏》第38册,第249页。
- ㊲⑳《千山诗集序》,《千山诗集》,黑龙江大学出版社2011年版,第4、5页。
- ㊳秦光玉《明季滇南遗民录》下,呈贡秦氏罗山楼藏板,民国二十二年(1933)年刊本。
- ㊴陈垣《清初僧谿记》,《明季滇黔佛教考》,河北教育出版社2000年版,第524页。