

清代寺庙产业纠纷中的国家与社会

——以档案与判牍资料为例

吴欣

(聊城大学历史文化学院, 山东 聊城 252059)

摘要: 寺观作为神圣的信仰之地, 其产业的买卖租佃有关多方的利益, 其中, 僧道对寺观拥有经理的权利, 而施主或地方士绅因捐献或寺观本身的地域性特征也对寺观产业的转移拥有一定的干预权。地方官员则以是否有利于维护风教为宗旨, 或打击没收寺观产业, 或支持宽容寺观的存在。涉及寺庙产业的诉讼案件充分展示了官、民、僧道之间的判与罚、背离与合作的相互关系, 以及在这种关系中制衡社会秩序稳定的制度性因素。

关键词: 寺庙产业; 纠纷; 清代; 国家与社会

中图分类号: K **文献标识码:** A

在传统社会中, 僧人、道士多以“空澈为上乘, 以虚无为宗旨, 四大皆空, 六尘不垢”¹的形象出现, 对于民间“户婚田土钱债”之类应不屑一顾。即便是自身出现种种困惑与矛盾, 只要“坚持戒律、恪守宗风, 参禅悟道”、“朝朝面壁、夜夜蒲团”², 都会使其几“与俗家无涉”³。但事实上, 僧人、道士对佛、道的皈依并不必然导致他们对物质生活的漠视, 更不用说有些僧、道就是因为生存之原因而遁入空门⁴。为此, 僧道数量的问题曾一度引起政府的高度重视, 并出台了加强僧道管理并令其还俗的一系列政策⁵。僧道的世俗化以及僧俗矛盾的激化使得有关田土钱债的纠纷不可避免的以诉讼的形式出现在地方官的视野中, 并由此形成了官、民、僧道之间判与罚、背离与合作的相互关系。

那么这种建基于信仰但以诉讼形式表现出来的相互关系对于清代的民间社会秩序意味着什么? 在寺庙道观与俗众村落社区所形成的空间网络之中, 又承载了人们关于信仰与秩序怎样的理解? 民间宗教与国家法律在诉讼中的碰撞又在什么限度内得到缓解? 以往学界对于信仰与空间问题的研究多从仪式或信仰来源等角度入手, 以地方民众作为研究主体来阐发民众对家族组织、社区组织的认同以及国家意识的培育。⁶而笔者在此则立足于寺庙这个神圣的、也是世俗的空间, 围绕寺观产业所形成的纠纷来确定不同的社会——文化群体的生存状态、相互关系以及这种关系中制衡社会秩序稳定的制度性因素

在档案及判牍资料中, 最为常见的民事案件就是有关庙、观⁷产业买卖、租佃、典当等问题的纠

¹ 刘汝骥:《陶甓公牍》卷4“批判·礼科”,《官箴书集成》(第十册),黄山书社,1997年版,第496页。

² 戴兆佳:《天台治略》卷4“告示”,《官箴书集成》(第四册),黄山书社,1997年版,第132页。

³ 董沛:《汝东判语》卷3“艾应辰等呈词判”,清光绪年间刻本。

⁴ 清人钱泳就曾偏激的认为儒佛道三教同源,而此“源”皆在于“利”,“秀才以时文而骗科第,僧道以经懺而骗衣食,皆利也。”(《履园丛话》卷7“议论”。)乾隆皇帝也曾作如是说:“盖见今之学佛之人,岂特如佛祖者无有,即如近代高僧,实能外形骸、清静超悟者亦稀。”(《清高宗实录》卷6,雍正十三年十一月辛丑。)莱阳知府刘汝骥曾公允的谈到:“同是饮食男女之人,投入净土有自行皈依者,有家贫出卖者。”(《陶甓公牍》卷4,“批判·礼科”。)

⁵ 常建华教授曾对此作专文论述,详见常建华:《乾隆前期治理僧道问题初探》,《清史论丛》,2002年号,中国广播电视出版社,2002年。

⁶ 这方面的研究成果很多,如景军:《知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之田野研究》;王铭铭:《明清时期的区位、行政与地域崇拜》,以上两篇文章均见杨念群主编《空间·记忆与社会转型》,上海人民出版社,2001年。侯旭东:《造像记所见民众的国家认同与国家观念——北朝村里社会研究之一》;陈春声:《宋明时期潮州地区的双忠公崇拜》;黄挺:《民间宗教信仰中的国家意识与乡土观念》;梁洪生:《传统商镇主神崇拜的嬗变及其意义转换》;张宏明:《村庙祭典与家族竞争——漳浦赤岭雨霖顶三界公庙的个案研究》;以上文章均见郑振满、陈春声主编:《民间信仰与社会空间》,福建人民出版社,2003年。

⁷ 我们的研究对象主要针对分布在乡村社会中较小的庙宇寺观,因为那些坐落于名山大川或都市中的大型庙宇寺观多

纷，这类纠纷存在的基本意义不同于一般的产权纠纷案件，因为在庙观产业的归属问题上，我们无法确定谁拥有最终的所有权。一方面，作为寺观的焚献之人，僧人、道士等在庙观中居于“主持”“经理”的地位，这使其在庙观产业的处置过程中具有较多的自主权，以致盗卖庙观产业的情况时有出现。但与此同时，在“普天之下莫非王土”的皇权专制社会中，庙宇寺观这些公共信仰领域应归国家所有，如乾隆帝就曾发布禁令曰：“将从林古刹之斋田应行清查者秉公查清，编入册籍，禁止售卖。”¹再者，那些乐善好施，对寺庙“或增修加葺，或复整十方古刹，或缮部不功德之专祠，庶令琳宫永焕，庙貌常新”²的捐献者是否会因捐助之功而对僧、道的庙观产业处置权予以干预呢？并且后两者又在何种程度上影响着僧、道人等对寺观产业的处置？以下笔者将要围绕庙产处置过程中出现的纠纷来探讨地方官、僧道以及施主（或者是庙观所在地域中的民众）三者的相互关系，借助信仰空间中的经济冲突来观察空间地域中的秩序。

一、僧尼、道士对庙产的处置权

僧尼、道士对于所在寺观的财产具有怎样的处置权？《大清律例·户律》中明文规定：“僧道将寺观各地亩，私捏文书典卖者……照例问发”。事实上，不仅寺观地亩不得私自买卖，其他产业的买卖同样也不被允许。例如，山西赵县广胜寺掌院僧人悟有将神前器物私盗当卖，并因借人钱财而私押庙产。事发后，僧人悟有除被给予应有的惩罚外，赵城知县还令“刊石勒碑，俾后之继事者皆得有所凭藉。”³在另一则因诉讼而订立的凭约中，这些内容同样得到了彰显：白云寺师徒病故后，约邻、舍主请僧人昌碧承接经理焚献，并约束其“自接之后，务要正守清规，护蓄山林，辉煌三宝，不得私行砍伐。”但昌碧却违反了最初的约定，私自砍伐了树木，遭到地方人等的反对，并诉诸县衙。在昌碧认错后，即订立凭约并刻石为戒。⁴

以上律条或文约中的规定，无疑显示了僧道对寺观产业不具有所有权，他们不能随意买卖寺观产业。但这并不意味着他们对庙产没有任何处置利，事实上，他们可以利用住持的身份出租或押佃寺产，以获得香火之资。例如：道光六年，道士谭来悦控称：他的师傅在乾隆二十五年修建了马王庙，因其两边有空地，亦属马王庙所有，遂出租与民人耕种，并造有房屋，后因历经转佃，有民人故意隐为己有，为夺回产权，他不得已而上诉。知县在批判中认定：谭来悦既已住持马王庙，便可收取租佃者的佃钱⁵。在另一则讼案中，僧人道宽因修庙缺费，将古佛寺田佃给民人租种，但在取赎时，民人却拒不退佃，道宽因此控县。⁶陕西渭南县同样有道士刘智同控民人租种其庙产抗不交租。⁷这类案件中，僧道以寺观经理人的身份将其与租种者的经济纠纷上升至诉讼阶段，充分显示了他们对庙产具有一定的处置权。而地方官对僧众的支持又进一步强调了僧道管业租田权利的合法性。例如在宝坻县档案中，有僧人控民人不交租粮，知县判曰：“香火之地庄民分种交租以为住持养赡、修理庙宇之用，不能令一人霸种”⁸当然，这种处置权利的复杂性也使得僧道的身份变得十分复杂，一方面，在押佃的过程中，他们往往以类似于产权人的形象出现，与租佃人订立出佃契约，如“官魁先佃约”所示：

为国家所有或建立，因之与民间社会的联系不甚紧密。据不完全统计，康熙六年时礼部根据各省巡抚报告所做统计，全国大约分布有寺庙道观八万处。并且实际数量又原非如此，民国年间李景汉对河北定县的调查认为，其地共有寺庙七百多座。一地如此，其他可知。（参见赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年，第54—55页。）如此众多的寺观庙宇散落在民间各地，与民众的日常生活建立了密切的联系。如笔者在山东省张秋镇进行田野调查时，就曾发现明清时期在方圆不足十里的张秋镇中，就有关帝庙、显惠庙、任风子庙、城隍庙、金龙四大王庙、龙王庙、文庙、武庙、三官庙等九座庙宇。

¹ 《清高宗实录》卷3，雍正十三年九月己丑。

² 《清高宗实录》卷3，雍正十三年九月己未。

³ 笔者抄录山西省洪洞县境内广圣寺下寺碑文，碑为“大清同治三年岁次甲子瓜月谷日”立。

⁴ 四川省档案馆、四川大学历史系主编：《清代乾嘉道巴县档案选编》，四川大学出版社，1989年，第65页。

⁵ 《清代乾嘉道巴县档案选编》，第63页。

⁶ 《清代乾嘉道巴县档案选编》，第53页。

⁷ 樊增祥：《樊山批判》卷五“批刘智同呈词”，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第61辑。

⁸ 第一历史档案馆，宝坻县档案第95卷148号文档。

“立佃字人官魁先。今来佃到马王庙余基一处，当日凭道众议定，每年上纳地租钱八千文正。其约钱至四季交与道主收清。自佃之后，任从佃客起造堆货。日后道主修造庙宇，拆屋还基，两无阻碍。今恐无凭，立佃约存据。”¹

该约中，道主坐享其成不劳而获的优越境况十分显见，难怪会稽知县孙鼎烈不无羡慕的说：“薄田百十亩，古佛两三龛，黄齏脱粟可以果腹，晨钟宵梵可以养性，所谓与人无患，与世无争者，其在斯乎！”²

另一方面，因为没有固定的产权，生活的变故又可能使他们失去这种临时“产权人”的地位。例如，会稽县僧人洪修等人被地方民人告称寺中藏有妇女，知县虽未确信，但仍将洪修等人驱逐出境，并谕令地方绅耆再举戒僧接管寺产。该案首先阐述了这样的意义：僧人只有在主持寺观庙宇期间才具有庙观产业的部分处置权，而其一旦还俗或离开，其处置权也就随即告失。

在诉讼案中我们看到，一个实际掌握寺观焚献的住持，其对庙观产业的处置权也存在着差异，这种差异有赖庙观产业最初的来源——寺观庙宇及其房屋地产等等是由捐献得来还是僧道自带出家。对这种来源的探讨，将进一步揭示僧俗之间的互依互存而又相互砥砺的现实，以及僧、道人等在财产占有问题上所享有的权利。

二、舍主及绅民等对僧道寺观产业处置权的干预

关于寺观的创建，康熙皇帝曾针对“僧道与民争产”的问题，于康熙五十年申明了创建寺庙之禁：“近见直隶各省创建庙宇者甚多，建造寺庙则占据百姓田庐。既成之后，愚民又为僧道日用纠集银钱，购买贫人田地给予，以致民田减少。……著各省督抚及地方官除原有寺庙外，其创建增造，永行禁止。”³乾隆五年颁布的《钦定大清律例》中对庙观创建的程序也予以了规定：“民间有愿创造寺观神祠者，呈明该督抚具题，奉旨方许营建。若不俟题请，擅行兴造者，依违制律论。”⁴可见，民间庙宇的创建在官方宏观控制中受到了种种限制，但这并没有阻止民间信佛向道的信心，正如戴兆佳在《天台治略》中所言：“此辈蠢蠢无知，语以律例或迭而不悟，告以因果报应未有不瞿然而起者。”⁵这种令地方官感到十分不解的情形正反映了国家法律与民间信仰在民众心目中的差别，民间信仰以一种互惠的形式让人们在“诸神救劫”的说教中获得了精神上的支撑以及实际生活的需要，其人格化与“泛灵性”的特征具有足够的亲和力；而法律则以强制性的面孔体现着主权者的意志，作为人们行为的底限，它所带有的惩罚性的恐怖使人们容易对法律形成某种程度上的心理对抗，并由此形成无知而无畏的行为，而舍主施舍建庙的行为就是典型之例。

舍主施舍田亩修建庙宇一般都要订立文约，文约的格式及内容大致如下：

立出舍人杨春复、杨春荣、伍良栋、杨登弟。

情因先年故亡，杨春复见得西山白云寺荒山一段无人管理，刹自兵灾后基址岿然独存，兄以目击心伤，故尔协同亲邻开辟招佃，毫无紊乱。不料兄故未能创建安僧，延搁至今，所以两邑人等目观虎峰山有观音灵感显应。十方各州县无不来朝，祈祷皆应。是以春荣、登第等情愿请凭其八两甲人等，交与住持僧校林以作脚魔，彼时立白，并未需索僧人之资。其有边界：东抵……，西抵……，南抵……，北抵……。其有边界不清，系舍人承值，是非口角，不得遗累僧人。倘后僧人滋事，立即另佃。自舍之后，任僧管业耕种，兴创修理，舍主不得别生异言。此系情愿舍出，并非他人所动。今恐人心不古，立此舍约一纸交僧存据。⁶

¹《清代乾嘉道巴县档案选编》，第62页。

²孙鼎烈：《四西斋决事》卷2“张少逸判”，光绪三十年刻本。

³《清圣祖实录》卷248，康熙五十年十二月丁卯。

⁴田涛、郑秦点校：《大清律例》卷8“户律·户役”，法律出版社，1998年。

⁵戴兆佳：《天台治略》卷4，“一件为申严保甲防范奸宄以靖地方事”。

⁶《清代乾嘉道巴县档案选编》，第64页。

这一舍约首先明确了舍主施舍的原因在于神灵的灵验，其中隐含了舍主请求神灵倍加庇护的期望。其次它也含混的指出了舍主与僧人之间彼此约束的关系。对舍主而言，明确了土地转让的事实；对僧人而言，凭此约可以“管业耕种，兴创修理”，但前提是不许“滋事”。滋事一词在此没有明确含义，从道光朝河南省洛阳县一则施主的控状中我们或许能概见其内涵：申家岭、高家岭、郝家湾、李家寨、下磨村五村共有圣母堂一座，香火地一百七十亩。下磨村地方有法云寺一座，香火地二百一十七亩。道光二年，圣母堂的住持傅文因窝窃被地方士绅曹士秀等告县并被逐出¹。住持傅文的窝窃行为显然就是“滋事”的具体内容。在另一讼案中，四川巴县举人向澄和严清也因先年曾祖舍地创建白衣庵而对白衣庵尼姑通宗与人通奸的“滋事”行为予以干涉，并请另立僧人。²

在这里我们所要关心的或许并不是僧人“滋事”的内容与原因，而是施主或舍人为什么会对寺观的僧人的“滋事”行为具有“说话”的权利，以及这种权利又是如何行使的。很明显，舍主权利来自于他对寺观地亩钱财等物质的施舍，例如前举乾隆年间施舍地亩的杨春服、杨春荣等人的子孙在道光七年因老僧病故而再请焚献，他们在写立的“白云寺僧人约”中自称“寺主”。寺主的称谓虽然并不表明施主对寺庙产业拥有绝对的所有权，但至少显示了他们对庙产有一种天然的控制力，而僧人只是他们雇佣来的焚献经理之人。虽然僧人可以将施主的地亩钱财拿来作为自身生活以及香火之用，但最终他们对寺庙产权的处置也仅仅局限于经理，并且，即使是这种权利的行使，还在于施主们是否允许他们成为寺观的住持。

由此可见，施主与僧道之间的物质关系很大程度上限制了僧道对庙观财产的掌控，而僧道试图摆脱这种限制的策略就是证明寺产的来源与俗人无涉。例如嘉庆年间宝坻县厚俗里三岔口火神庙的僧人广发就曾做过这样的努力：他投县控告说：他的师傅元光是王家庄火神庙的住持，师傅死时，他正在外募化，回来后，他想主持该庙，但王家庄民人却霸耕了庙地并不许他入庙为僧。广发认为，因此庙的地亩是其师祖自带出家，所以王家庄的民人不能霸种土地，更不应拒绝他为主持的要求。³同样在道光年间四川巴县的僧俗争产案中，尼僧们强调的依然是庙产最初的来源问题：

情尼师祖海映与师寂真先年接得本城崇兴庵、三教堂及城外观音寺、莲花洞、白云庵，均出自立，现有顶买红契。白衣庵向系尼师焚献。后师回渝，派寂庆至彼招徒……多年无异。通宗（白衣庵尼僧）与人通奸不守清规，咎所应得。但尼等五处庵堂尼僧百余，一失无憾，非男僧可比。况白衣庵乃师祖昔年顶买，原无施主碑记，亦应尼等选择妥僧承接焚献。不卜何人匿不出头，甯隔属举人向澄与船户严春出名，首认施主，忽于前月二十把架以协禀究逐，以旁插禀另招男僧，计欲钻嚼。声恳作主，准尼质讯。⁴

以上宝坻县的案件中，知县在批词中强调了庙产的来源问题，该县责令乡保等务必查明“香火地系属自带私产还是村民施舍”，虽判断最终以“两庙香火并非一人所能经理”的折中理由否定了广发对三岔口、王庄两份庙产同时占有的请求，并让乡保们继续确定广发的身份，但从“另募三岔口庙宇焚献住持”的言辞中，我们仍然可以看出，知县有意将王家庄庙宇主持的位置留给广发，从而也确定了庙产来源对于僧道庙产处置权的重要性。

上举巴县案件中，我们并未见到知县的判断，但有一点是值得肯定的，那就是僧俗人等谁曾拥有庙产的所有权，谁就会掌握庙宇的主动权。对俗众而言，即便是他们已经以各种书面或口头的形式将施舍的田土等不动产施舍给了庙观，实现了土地所有权的转移，但这并不表明他们因此失去了对土地的管理权。寺庙土地的存在实际就是舍主存在的一个标签，而正是这一标签一直将过去连接到现在。在一定程度上而言，他们对寺观产业的干涉并非是为了经济的目的，“物质财富虽是一个社会范畴，但它更意味着持有财富的人在社会关系中具有一种稳定性”。⁵舍主在地方社会中稳定的社会地位不仅体现在捐献之时，更延续到了捐献之后，甚至变成了可以左右寺庙存废、僧道去留的永

¹ 李钧：《判语录存》卷1“控争庙地事”，道光十三年刻本。

² 《清代乾嘉道巴县档案选编》，第66页。

³ 宝坻县档案第95卷125号文档。

⁴ 《清代乾嘉道巴县档案选编》，第66页。

⁵ 栗本慎一郎：《经济人类学》，商务印书馆，1997年，第120—121页。

久性资本。比如，在《判语录存》中就有这样的案例：在原主持僧人因窝窃被驱逐后，一施主曹士秀等欲再请僧人焚献，而另一施主却想将寺庙及其田产于义学。虽二者均非欲将庙产归为己有，但其上升至诉讼阶段的分歧，足以显示他们对地方宗教信仰的控制力。

类似的情况在巴县亦有出现，庙廊寺是由地方绅耆粮户捐修的，不料所招僧人不守清规，竟至行窃，并借有外债数百余金。于是施主们认为，如若“再招僧焚献，不惟无资，而地处偏僻，难以稽查。现该寺忠兴场居民，均以务农为生，耕者居多，读者稀少，绅等共同议定，欲将此为义馆，所有田租，绅耆等情愿捐资赎回，以作延师束修，庶乡民化为俊士，曲木变成美材，广行文教，于地方大有裨益矣。”¹显然，在这一案件中，施主们并非普通民众，而是在地方社会中颇具势力的绅耆，他们以“化乡民为俊士”的忧患意识与责任感，试图利用施主与地方精英的身份决定寺庙的存废。

应该说，随着象征性资源在民间地位的加重，掌握地方性资源的人们也因此越能显示其垄断经济和知识的权利，不但神祇存在的状态有赖于捐献者的慷慨程度，而且，神祇是否有魔力，也有赖于民间士绅人等有意或无意为之的关于神祇的神话。舍主和士绅的权威也在这一过程中得到显现。当然，他们所具有的权威，还要依赖于象征资源作用于民众心理、日常生活的效果。

关于士绅等民间知识分子的权威问题，社会学者景军在其《知识、组织与象征资本——中国北方两座孔庙之田野研究》一文中，利用布迪厄“象征资本理论”说明知识分子的“象征资本是一种被建构起来的权利，是一种通过社会动员造成新群体的力量；换言之，象征资本是社会群体权威代言人的权力。”因该文研究对象在于儒家正统——孔庙的重建问题，因而文章更加强调了受儒学影响的知识分子在重建过程中的权威。但事实上，佛道宗教本身以及融合了佛道传统的诸多民间宗教在民间的传播既需要士绅的参与，同时也与僧道本人的活动、努力有关，而舍主通过施舍土地所形成的对僧道的约束又使得作为普通人的舍主也具有了利用象征资本建立权威的机会。由此看来，寺观庙宇在地方社会中不仅是一个神圣的信仰之地，而且也是一个世俗的空间。这个空间中，既承担了人们对神灵圣杰的景仰，也负载了他们掌控庙宇以迎合现实的实践。

事实上，比之舍主或地方精英对僧道的影响而言，作为国家在地方社会中的代言人，地方官对待宗教信仰的态度也将直接决定着庙、观的存废，而此举不但直接剥夺了僧、道人等的产业处置权，而且甚至会影响到他们个人的命运。

三、地方官对僧道庙观产业管理权的剥夺

对于寺庙这样的信仰场所而言，按照“中心地”²的理论，它应该是地方社会的精神信仰中心与交往中心，寺庙的建与废对于地方社会来说，是一件极其重大的事件。在这种意义上，对寺产的处置并不只是一个经济问题，也应该是意识形态领域的问题。既然寺庙的存废有关地方社会的安定，那么上述案例中的绅耆将寺庙改为义学的实践也必须获得地方官员的批准。巴县知县在地方绅耆提出该请求之后，马上认为“似属可行”，并写就申文，就寺庙改义学的问题“具文详请宪台俯赐查核批示立案。”

这里我们不禁要问这样的问题，在寺庙产业的处理问题上，地方官员的态度又是怎样的呢？作

¹《清代乾嘉道巴县档案选编》，第58页。

²“中心地”的理论是德国地理学家克里斯塔勒在对商业城镇的地理分布进行研究时所得出的理论，其后，美国学者施坚雅曾运用这一理论来研究中国封建社会晚期的城市，并得出了主要商业中心呈六边形分布的结论。（详见《中国封建社会晚期城市研究——施坚雅模式》，吉林教育出版社，1991年。）北京师范大学教授赵世瑜先生在对庙会进行研究时，借鉴性的运用了该理论，并提出了“因为寺庙往往就建在一村一镇或一城的中心位置，还是宗教、文娱和商业特征成为众趋之地。那么它们的分布是否与克氏的中心地规律相符呢”的疑问。在对不同区域进行分析比较后，赵先生认为“六边形网络”并不适应所有的地区，但他仍然认可了这种理论分析框架的合理性。（见赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年，第205—212页）在此，笔者所要说明的是，在一个区域内，不管庙宇的位置如何，它往往会成为地方民众心目中的“中心”，至少是人们精神世界的中心。

为国家在地方上的代言人，地方官对寺庙产业又具有怎样的处置权？在以下两个知县对民事诉讼案件的判决中，我们或许能够找到一些线索。康熙年间，浙江天台知县戴兆佳曾处理过这样的案件。广严寺和尚文峰与民人陈国强互讼，知县认为“广严寺非特异端直丛祠淫藪耳”，并对广严寺的庙产予以全部没收：“请毁广严淫寺，移其大殿改建明伦堂，以缙流混迹之场转而为说理敦诗之所。其余房屋庀其材以建驻防公廨，取其料以造义学讲堂。再请将寺田一半归入义学以资膏火，一半归入义仓以备凶荒。其现储稻谷盘量确数先储义仓，此变无益为有益，化无用为有用。其于风教人心不无小补也。”¹在此案中，借僧俗争产之际，知县对广严寺的庙产全权予以了处置，不但将寺庙建为明伦堂，而且将其地亩与稻谷分别归入义学和义仓。同样，在徽州府黟县发生的一则僧道争庵的纠纷案件中，知县也因“该庵无关祀典，即拨充地方公用。”²

在这样的案例中，知县并没有顾及到僧众与地方社会中舍主或其他人的意愿，而是强制性地剥夺了寺庙的产业，当然，也就相应剥夺了僧道人等对庙观产业拥有的处置权。事实上，在查阅多种文献之后，我们没有找到官方对庙产产业可以任意处置的明确规定，相反，乾隆皇帝曾要求地方官“将丛林古刹之斋田应行清查者秉公清查，编入册籍，禁止售卖，并严禁胥吏地保恐吓索诈，庵观、茶亭、社庙、净室等处，只令该住持将现在产业开明数目，自赴州官呈明立案，官吏不必概行清查，以致生事之徒借称功令，互相告诘，扰累地方。”³由该谕令可知，地方官虽有权了解本地寺观产业的情况，但不能随意对其进行禁止。即使是对僧道极其厌恶的乾隆皇帝尚且认为：“僧道二教皆起自中国，递传而降，历有岁年，此并非我朝所始。朕但听其成僧自为僧，道自为道，守其成规而已，何必禁革耶？”⁴那么，又是什么使地方知县将地方信仰之庙宇改为公用设施具有了某种合法性呢？

我们注意到，这类案件都有一个共同的特点，即在地方官的判断中，它们或是“淫祀”，或是“无关祀典”的“杂祀”，而不是国家所倡导的礼制意义上的正祀。⁵关于“淫祀”，《礼记·曲礼》中指超越自己的身份去祭祀。宋以后“淫祀”还包括了对政府所禁止的祭祀活动，正如宋儒陈淳所言：“大凡不当祭而祭，皆曰淫祀。淫祀无福，由脉络不相关之故。”⁶尽管一直以来，国家以及社会精英对民间宗教的态度取决于经济与社会治安间矛盾：一方面“查天下僧尼，尽令匹配，给田为民，可增丁数十万”⁷，另一方面“若禁之骤急，恐不能别寻生理，反其为非”⁸。但无论如何，这种赋税与治安之间的矛盾并不能掩盖宗教本身的教化功能，如具有官箴性质的《居官寡过录》中就曾提到：“讲约每于庙观者，非但空闲之所便于集众，实欲鬼神法度相维设教。”⁹广东新东莞的石龙新庙“后座祀医灵大帝，中座祀华光大帝、康公元帅，因合称帝帅宫。初为闾镇三坊读法讲理之所。”¹⁰地方官们在利用信仰的力量强化地方社会秩序的同时，也意识到信仰本身对民众的影响可能对地方社会产生的危害，尤其是那些充满着荒诞不经和伤风败俗行为的淫祀所产生的负面影响。如凌燾在《西江视臬纪事》中所言及：“照得邪教不除则人心不正，最为风俗之害”，“江省风俗尚邪，愚民惑于祸福崇信不疑”。¹¹早在清初顺治年间，江苏巡抚汤斌下令将上方山五圣庙封闭，并上疏皇上请毁淫祠¹²。不仅如此，即使是对待佛道之教，亦有地方官员认为其有“干犯名义，乱俗败常”之咎：“窃维天地鬼神赏善伐恶，可知人之祸福基于善与不善，非关佛事道场念经持咒遂可以转祸而为福也……推其心因为好事，是即可以转祸为福，而不知干犯名义乱俗百常破产倾家寡廉鲜耻皆是乎肇之，而妖僧恶道更从而煽惑。其间是以藏垢纳淤欺愚饰智邪淫争逞醉饱无厌。邑之人日受其祸而不知，而尤自

¹ 戴兆佳：《天台治略》卷2“一件恩息查究等事”。

² 刘汝骥：《陶甓公牍》卷4“批判·礼科”。

³ 《清高宗实录》卷3，雍正十三年九月己丑。

⁴ 《康熙起居注》，第3册，中华书局，1984年，第2440页。

⁵ 赵世瑜：《狂欢与日常——明清以来的庙会与民间社会》，三联书店，2002年，第58页。

⁶ 陈淳：《北溪字义》，中华书局，1982年，第62页。

⁷ 《康熙起居注》，第3册，中华书局，1984年，第2440页。

⁸ 《朱批谕旨·鄂尔泰奏折》，雍正二年六月初八日。

⁹ 磐峤野人：《居官寡过录》卷三“讲约示”，《官箴书集成》（第十册），黄山书社，1997年。

¹⁰ 民国《昌化县志》卷8《职官志·宦绩》，中国地方志集成·浙江辑，第6卷，上海书店，1983。

¹¹ 凌燾：《西江视臬纪事》卷3，“再禁斋教惑众”，《续修四库全书》，882册，上海古籍出版社，2002年，第780页。

¹² 汤斌：《汤潜安集》卷7“请毁淫祠疏”，中州古籍出版社，1995年，第253页。

名功德，至于死而不知。”¹地方官对所谓“淫祀”的如此态度，就必然使其以“僧道违例涉案”之事为借口，取缔他们认为是淫祠或无关正祀的民间信仰，没收其寺产，并将其转为有利于地方社会的义学或其他可为公用的设施。

可以说，从广义的角度来看，地方官对寺观及其产业有着绝对的处置权，这种权威不但来自于“朕观各处地方寺观庙宇甚多，而新旧倾祀者亦复不少。……皆因寺庙太多太杂，”²以及“建造寺庙则占据百姓田庐”³的旨在维护社会经济利益的皇权暗示，而且，以儒学为正统的精英文化“要维护自己所秉承的正统，就要佛道划清界限。……反对僧道的浮夸，也反对巫覡对神灵的阿谀奉承，主张运用古代的礼仪人们和先人的关系。”⁴所以，为了维护正统意识形态的权威性，地方官们发布了这样的谕民告示：“盛世良民为子思孝，为弟思悌，循分守法，与人不争，即属现在修行，自必削灾福不必惑于邪妄”⁵；“好佛好道之有损而无益，而惮其心于父兄、宗族、朋友，嫫嫫之间，将不求福而福可自至。”⁶在这种儒学的价值观占主导的官方意识之中来理解寺庙改为义学的事实或许并不困难。所以，从这种意义上说，有赖于国家权利而实现的地方官对庙产进行处置的驱动力，不仅有经济上的原因，也有秩序上的意义。

四、僧道、民众、地方官在寺观空间中的矛盾与整合

由以上分析可知，具体到乡村寺观庙宇的空间中来认识寺产所有权的问题，不能仅将注意力限于个人的所有权问题，因为寺产本身集中了地方官、舍主、僧道等多重的隶属关系。所以，我们可以说，散落于乡村的寺观庙宇的产业存在着一个共同所有权的问题，而不是个别的所有权的问题。有学者指出：“在乡村社会生活中，‘功利’层面上的地方官府与基层社会的关系，与乡民们在文化价值层面上关于国家的理念是分离的。对于日夜为生计操劳的百姓来说，‘国家’既是一种无处不有、无处不在，又充满了遥远的、不可触摸的神秘感的神圣力量。常常是政治、社会与文化‘正统’的主要来源。”⁷那么，作为国家的代言人，地方官对寺庙的处置是否能与地方民众以及僧道人等达成共识？

上曾例举僧、道两家为争夺一座庵院发生了争执，并因此上控。县断归公。此判不但引起僧、道两家的不满，而且地方民众如叶思明、叶延喜以及附生叶登瀛等都再次请求“另招住持以杜纷扰”，而不愿将庵院改为义学。虽该案结果最终仍以改寺充公为果，但三者的矛盾已表现无余。

看的出，在这个庙宇的存废问题上，僧道、地方民众有着共同的利益追求，并形成了对地方官的对抗。从理性上分析，二者的一致性来源于佛道等民间宗教所表现出的社会功能，如有的学者所指出：“中国民间宗教的社会功能基本表现在两个方面，即精神层次上的慰藉功能和行为层次上的使用功能。对执着于务实求存这一标准的乡里民众而言，他们固然希望从‘诸神救劫’的说教中获得精神支撑，借以消解由于社会压力而引起的心灵焦灼，但他们更希望这种精神慰藉能够落实到社会行为领域，以解决人生的实际需要为归宿。”⁸所以“不惟愚贱无知之侣焚顶烧纸敬事妖僧，即俨然儒者之家亦会读书自命乃亦随声附和，争建道场，恬然不以为怪。吾不知所读之书如四书十三经中会有是事否也？读书人为之，则愚贱人不待言矣。男子为之则妇女不可问矣。”⁹并且，佛道等民间信仰既具有共性，又与其特定的区域相连，也就是人类学者所说的“祭祀圈”的问题。“祭祀圈”是指“崇拜或信仰某一神祇的空间范围，它的形成提供了地域联合体形成的新途径。这种地域联合体

¹ 周石藩：《家荫堂存稿·海陵从政录》，“谕禁僧尼”，清道光 19 年刻本。

² 《清高宗实录》卷 3，雍正十三年九月乙丑。

³ 《清圣祖实录》卷 248，康熙五十年十二月丁卯。

⁴ 科大卫、刘志伟：《宗族与地方社会的国家认同——明清华南地区宗族发展的意识形态基础》，《历史研究》，2000 年第 3 期。

⁵ 《西江视臬纪事》卷 3，“再禁斋教惑众”。

⁶ 《海陵从政录》，“谕禁僧尼”。

⁷ 郑振满、陈春声主编：《民间信仰与社会空间》，福建人民出版社，2003 年，第 9 页。

⁸ 程颢：《晚清乡土意识》，中国人民大学出版社，1990 年，第 254 页。

⁹ 周石藩：《海陵从政录》，“谕禁僧尼”。

可以是与村落同一的，也可以是超村落的，但都是以神庙及其活动为中心而形成的。”¹在这样的共同地域联合体中，又有谁可以脱离其外而生存呢？

当然，如文章第二部分所示，由于利益分成的差异，僧道人等与地方民众之间的矛盾也会时常出现，在前述巴县的案例中，地方绅耆们就曾强烈要求将寺庙改为义学，并获得了地方官的支持。并且，在寺观管理问题上，地方官对地方士绅的倚重也十分显见。例如在寺观僧道住持的任命问题上，虽然“查各司方丈向由僧纲司或丛林方丈共举给谕饬充，从无绅士公举”，²但实际各地地方官大多让地方绅耆来行使任命权，比如浙江会稽知县令“地方绅耆公举戒僧住持”³；陕西渭南知县令“该绅等既称空义勘胜兴善寺方丈之任，仰即商同各丛林方丈共同联名举报”⁴；四川巴县知县令“绅等令招妥僧焚献”⁵等等。似此，充分反映了地方官对地方士绅的倚重，正所谓“士绅耳目也，无耳目何以纳益。”⁶

对僧道而言，遁入空门并不意味着他们与俗世的隔离，自身六根清净也难免不与官府为依，前面例举的发生在各地因寺产问题而进行的纠纷就是明显的例证。这类案件“既已经官，应由官断，问明曲直，自有主裁”⁷，正所谓“神赖人助，人赖官治，得人助举不敢废而绵延者长，得官治则莠化为良而振兴者众。”⁸或许从这种意义上而言，地方官对僧道人而言，真的可以称为“护法”，正如戴兆佳所言：“县令一官，俗家称之曰父母，出家人称之曰护法，其分甚尊，其情甚亲。顾名思义，务当息事宁人，使之各得其所。”⁹

知县与僧道之间的关系同样是互惠的，一方面，作为地方官，他们维护着僧道的利益，使其不受损害，如康熙浙江天台县的一个案例：永保乡飞泉庙有香火田五亩六分七厘九毫，向系官田。后遇兵焚失管二分五厘，但粮未减少。僧人闻修不堪重负，后查知为民人荆言所占。但荆并不承认，说是其祖于顺治年间购买民人袁叔凯的民田。闻修为此起控。在遍查田土之名丘角四至后，县断荆言所占田亩即闻修所失之香火地。¹⁰

另一方面，地方官在维护地方风教和地方行政方面又必须借助于僧道的身份和力量，否则将可能会对其日常的行政造成障碍。临海县知县就曾经历过这样的尴尬。全真道士张圆成因有“索诈册费，贻误要差”的罪名而被县斥去道纪的职位，诸多道士纷纷求保，但县未允。接下来，“本年七月祈雨大差，张圆成抗避不出，各庙道士又皆置身事外，”无奈之下，知县只得让一个火居道士金万业代理道纪之职，应该说，火居道士例不充补¹¹的规定知县应是十分清楚的，但情急之下也只得如此。¹²该案十分生动地显示了道士与知县之间的名争暗斗，道士的消极怠工足以使知县无法应对大差之任。虽然最终张圆成及其师兄（后被地方人等极力保荐，但知县认为他与张圆成出自同门，以“一派相传，恐不脱师门”为由予以拒绝。）没有成为道纪，但他们的行为无疑扰乱了知县的心境。

或许这种激烈的表面化的矛盾在知县的行政生涯中并不多见，并且有如此之势力与知县对抗的道士也不常有。在知县看来，僧道们的“不轨行为”也大多集中在以下几个方面：即“或贪得香资劝愚妇烧香于庙宇，或雀角细故捏虚词涉讼于公庭，甚至男女不分，同席茹荤饮酒，杂遘喧哗，不特褻渎神明亦且有关风化。”¹³

¹ 《中央研究院民族研究所集刊》，1987年第62期，《中国海洋史发展论文集》，1988年第3辑。

² 樊增祥：《樊山批判》卷2“批王保恒禀词”。

³ 孙鼎烈：《四西斋决事》卷2，“张少逸判”，光绪三十年刻本。

⁴ 樊增祥：《樊山批判》卷2，“批王保恒禀词”。

⁵ 《清代乾嘉道巴县档案选编》，第58页。

⁶ 梁章矩：《退庵斋随笔》卷5“官常”，扬州：广陵古籍印刻社，1993年。

⁷ 樊增祥：《樊山批判》卷1“批道士马义秀禀词”。

⁸ 笔者抄录山西省洪洞县境内广圣寺下寺碑文，碑为“大清同治三年岁次甲子瓜月谷日”立。

⁹ 戴兆佳：《天台治略》卷4“告示”。

¹⁰ 戴兆佳：《天台治略》卷3“一件业占粮赔事”。

¹¹ 火居道士与应付僧人具有同样的性质，即：“各分房头守田宅，饮酒食肉，并无顾忌，甚者旦蓄妻子，道士之火居亦然。”见《清高宗实录》卷6，雍正十三年十一月辛丑。

¹² 孙鼎烈：《四西斋决事》卷7“教职某等批”。

¹³ 周石藩：《海陵从政录》，“谕禁僧尼”。

在“神道设教”的名义下，好象始终是地方官员占有主动之势，对某种宗教或地方性信仰的禁止与褒扬都由官方的具体措施来加以表现¹。但这并不表明为官方所禁的信仰便会失去其生命力，而宗教的这种顽强的生命力除其本身自我完善的努力之外，更多应来自于信仰群的力量。在地方社会的研究过程中，学界的“宗教和象征理论”主要是根据意识形态和象征的模式来研究中国社会的空间秩序，不断的阐述着这样的社会事实：地方信仰群体寻求以宗教的方式来管理地方事物，并利用宗教的权威来将遥远但真实的（国家）权威转化为切近的象征性权威。地方民众通过对地方性神祇的尊崇形成某种程度上的地方认同。在这个意义上，神职人员及其所代表的宗教与地方官员和其所代表的国家之间的矛盾更应表现为地方民众与国家之间的矛盾与统一。在这样的理论中，学者们强调了地方精英通过仪式、组织庙会等形式来建构僧俗关系并形成对地方事物管理权的问题，而忽略了由经济占有、土地转让等经济手段来实现的对宗教事物的管理。在地方社会中，僧俗之间这种关系虽以诉讼的形式表现出来，但其背后实则隐藏着僧俗对这种管理与被管理事实的默认。

从表面看来，僧俗之间在对待庙产问题上的纠纷只是经济所有权划分不明确所造成的，只是神道与民众之间因追求共同的信仰而暂时形成的一种矛盾，但事实上这种矛盾的公开化（进行诉讼）已表明他们愿意也必须将自身纳入到国家法律的体系中，依靠国家制度和地方官的价值体系来解决矛盾。英国学者王斯福就曾认为：汉人的民间宗教，隐含着历史上帝王统治的影子，但在地方上民间仪式的实践具有地域性，民间仪式往往与中华帝国时代的政治空间模式有关，但是中心是为众多小地方提供象征资源的“根”，处在边缘的小地方具有其自身的空间秩序，与中心领域又是一体，它既表达了“帝国的隐喻”这一逻辑，也表现了民间宗教的宇宙观念²。其实，不但从仪式的角度我们可以获知宗教意义上国家意识的无时不在以及地方认同的自我强化，或许从诉讼的激烈形式中我们亦能脱离以王朝为中心的研究模式，看到具体区域中各种人群的共谋关系。

事实上，僧俗之间的关系并非只是一种简单的信仰与被信仰的关系，也不仅仅只是神与人之间精神世界的交流与碰撞，它同时也是俗世本身自我认识、自我管理甚至相互竞争的一种手段。因为无论是地方官还是地方社会中的精英人物都意识到了如何利用神的力量来强化地方的社会秩序。但作为不同的阶层，由于受立场和制度的制约，二者在如何利用的问题上又会产生分歧。在这种分歧中，地方官所凭依的是国家利益至上的强权手段，把特定的神灵祭祀与统治秩序的维护、官方权威地位的巩固联系起来，以实现民众思想与行为上的约束为目的，最终达至秩序上的稳定；而地方社会中的人物依赖的就是宗教的地方性和他们所给予神的物质酬答，以及通过施舍与神所建立起来的密切关系，并就此来实现对其的管理。

五、小结

以上我们以档案和判牒为例，立足于冲突，对官、僧、民三者之间的紧张关系予以了更多的关注。应该说，三者间这种矛盾性的关系虽必然存在，但以诉讼的形式表现出来还属于非常态的事情，因为在一个特定的时空坐落中，在矛盾尚未激化到不可挽回的地步时，“社会秩序的基础的主导表象仍是相互制约前提下的协作表象。”³这种协作表象实际是由一系列的制度来加以支撑的，而这套制度中最基本的两个内容就是宗教与法律，宗教与法律之间存在着这样一种关系：“法律以其稳定性制约着未来；宗教则以其神圣观念向所以既存上结构挑战。然尔，它们同时又互相渗透。一个社会对于终极之超验目的的信仰，当然会在它的社会秩序化过程中显现出来，而这种社会秩序化的过程也同样会在它的终极目的的意识中看到……法律赋予宗教以社会性，宗教则给予法律以其精神、方向和法律获得尊敬所需要的神圣性。在法律和宗教分离的地方，法律很容易退化僵死的法条，宗教则易于变为狂信。”⁴但我们也不应忽略这样一个事实，即无论法律还是宗教必须依赖于人的存在而存在，

¹ 清初顺治年间，江苏巡抚汤斌下令“毁淫祠”（参见汤斌：《汤潜安集》卷七“请毁淫祠疏”）；再如雍正年间署潮阳知县蓝鼎元就曾在潮阳雷厉风行的推行过“禁淫祠”的活动（参见蓝鼎元：《鹿洲初集》卷10）。

² 转引自刘晓春：《仪式与象征的秩序》，商务印书馆，2003年，第160页。

³ 罗杰·科特威尔，潘大松等译：《法律社会学导论》，华夏出版社，1989年，第36页。

⁴ 伯尔曼著，梁治平译：《法律与宗教》，中国政法大学出版社，2003年，第36页。

而人的能动性与功利性的特征又使得具体的神祇的象征意义在不同的区域和不同的阶层中有着复杂的理解和实际的意义。

虽然“宗教产生于社会生活，同时又表现了社会生活。世间的秩序似乎使神圣秩序复制的主体，宗教是用象征的语言书写下来的社会生活，是观念和行为的隐喻体系。”¹但同时，宗教也可为我所用，成为地方群体之间相互对抗相互制约或趋同于统治阶层的一种手段。当然，法律也不仅仅是一套规则，在“维护信仰”的名义下，僧道的个人行为受到了普通民众的监督甚至官府의 惩罚，虽然在传统社会中它更多的表现为统治者的意愿，对权利与义务의 关心也仅在于解决纷争以实现秩序的稳定，但它通过地方官具有自由裁量性质의 判罚在保证解决纠纷创造合作关系的同时，也实践着宗教必须“神道设教”的功能。

Functions of State and Society in Disputes over Temple Property in the Qing Dynasty: A Case Study based on Files and Judgments

WU Xin

(History and Culture Department, Liaocheng University, Liancheng 252059, China)

Abstract: Many interests had stakes in buy and sell or rent-out of temple property, though it was sacred, over which clergy had the right of management, patrons and local gentlemen had certain right to interfere its transfer because of their donations or locality of the temple, and local officials had power to decided whether to expropriate or to support a temple property according to morality. Contradictious and cooperative relations between state, society and temple can be fully understood in the judgments of lawsuits concerned temple property. So is the institutional factors balanced social stability.

Keywords: Temple Property; Dispute; The Qing Dynasty; State and Society

收稿日期: 2005-12-30

作者简介: 吴欣, (1972—), 女, 山东陵县人, 聊城大学历史文化学院讲师, 历史学博士, 主要从事社会史研究。

³罗伯特·F·墨非, 王卓君译:《文化与社会人类学引论》, 商务印书馆, 1991年, 第210—211页。