

# 宗派与社群：清初逃禅的 宗教文化解读

## ——以复社逃禅群体为切入点

□ 刘敬陈洪

西南大学文学院 重庆 400715

明清易祚的历史冲击和明季宗教文化余波的双重作用下，一批士林才彦剃发为僧、托迹空门，从而带动清初逃禅风气的兴起并产生广泛而深远的影响。其历史特殊性较早为学界关注，而宗教文化因素的作用尚乏兼顾，致其成为学界“极明显、也极不易为后人理解的现象”。基于大量逃禅个案的文献耙梳发现，清初逃禅风气引领者大多出身复社，且与明末丛林渊源甚深。同时，清代前期帝力介入丛林事务的某些细节，亦折射出官方对主导风气的逃禅士人及其丛林支持者的警觉。从清世祖“博访禅门耆宿”激化天童、三峰之争，到清世宗将三峰派逐出临济祖庭，矛头无不指向三峰派及其座下复社逃禅士人。这些历史断面表明，清初逃禅现象是历史变局下多重文化因素相互激荡的结果，而作为士林、丛林、时局三个研究剖面的重要交集，复社逃禅群体为解读这一文化现象的宗教特征、文化内涵和多元价值提供了典型样本，也为寻绎其宗教文化发展脉络提供了重要线索。

“逃禅”典出自杜甫《饮中八仙歌》“苏晋长斋绣佛前，醉中往往爱逃禅”一句。在语词层面，它长期作为学佛参禅的代名词使用。迨及清初，有学者借助杜诗解诂树立不同见解。仇兆鳌《杜诗详注》曰：“持斋而仍好饮，晋非真禅，直逃禅耳。逃禅，犹云逃墨、逃杨，是逃而出，非逃而入。《杜臆》云：‘醉酒而悖其教，故曰逃禅。后人以学佛者为逃禅，误矣。’”依托进呈御览的特殊地位和清初文坛崇杜风气的传播优势，《杜诗详注》的解释产生了深远影响。至近代丁福保纂修《佛教大辞典》，其中“逃禅”的释义仅取仇氏一家之言。这种观点也影响至今。“逃禅”释义的变化，无疑反映出时人对逃禅现象的理解和判断。那么，清初学者为何强调“后人以学佛者为逃禅，误矣”？“逃入”与“逃出”的歧见又为何在清初凸显？这固然与诗歌语言的模糊性以及学者们树立新解的学术意图不无关系，但更重要的，应是清初逃禅现象的特殊性形成的阐释空间。这也成

为解读这一文化现象的有利突破口。

据目前统计，士大夫入清为僧且较为知名者多达400人，而师承法脉有灯史文献可据者近百人。他们的逃禅行为逾越了儒、释阵营的根本界线，很大程度上有别于传统的逃禅，也因此为“逃禅”概念的阐释提供了新的空间。进而言之，前述逃禅士人可归为两类：一是托迹佛门，寄居僧寺或僧装隐居而未受戒；二是信解兼深，能够修禅秉律乃至分作人师。前者既未受戒，亦未必持戒。加之时代创伤的刺激，其中不无举止放诞、行为反常之辈，饮酒、食荤乃至不舍家室者往往有之，强调僧服儒行、儒者本色者亦不为少数。至于后者，大多与明末丛林颇具渊源，出家后亦能持守戒律。然而，基于士、僧双重身份下的特殊文化心理，思想言动或有超越一般修行法门之处。因此，前述两类逃禅行为，客观上皆不乏清初学者所谓“逃出”的色彩。这也表明，清初学者虽然借助杜诗树立新解，而其立论的真实依据来自清初逃禅现象的独特风貌。

但是，结合士林逃禅现象的历史脉络和清初士人的逃禅实践来看，清人否定“以学佛者为逃禅”，又存在以偏概全、混淆名实的缺陷。首先，在文化史上，士大夫阶层对佛教的接受主要在义理层面而非戒律受持。而且，缙素双方对此早有共识。如南宋志磐禅师所云，“儒释之交游，不过于倡和以诗、谈论以道，否则为庐山结社之举耳”。故“以学佛者为逃禅”不等同于宗教意义上的彻底皈依，而主要指向儒释文化的沟通与交流。这在两宋以降的诗文作品中并不鲜见。略举如，北宋宏智禅师诗云：“耕道谁从夫子后，逃禅今与老僧俦。柴桑试问陶彭泽，风味真醇相肖不。”李正民诗：“世路功名懒著鞭，闲中乘兴便逃禅。”元末丁鹤年诗：“高蹈惭真隐，狂歌愧昔贤。惟余空念在，山寺日逃禅。”明代于慎行诗：“逃禅吾不厌，病骨本维摩。”以上“逃禅”皆指学佛（逃入）。而且，作者们往往将逃禅与隐逸对举，形成意义的互见，以文学的形式呈现出佛教出世理想

与士大夫隐逸传统的调和。其次,“逃禅”与“隐逸”的合流,为士人学佛、僧人弘法以及缙素交游活动的开展提供了文化心理依据,“达人高士涉世既倦,往往有托而逃”的逃禅思维逐渐生成。这种思维对清初士大夫群体的生存方式亦有普遍性影响。最后,大批士人遁入空门,亦直观呈现出“逃入”的特征。即就戒律言之,当时师承明确、持戒修行者至今仍能考得近百人。以戒律精严著称者亦不乏其人。

由上观之,仇兆鳌为代表的清初学者对“逃禅”的界定,捕捉到了清初逃禅的特殊性,但也将逃禅士人轻视戒律的一面绝对化和标签化。他们所否定“以学佛者为逃禅”,恰恰是“逃禅”最基本的文化内涵。因此,清初逃禅现象的文化内涵涵摄着“逃入”与“逃出”两层意义,其间相反相成的关系呈现出独特的宗教属性和思想张力。进而言之,“逃禅”作为一种文化现象,植根于三教互补的文化土壤,与士林、丛林、文坛、时局有着天然联系。易代之际社会变动激烈、文化关系复杂,值此变局之下的清初逃禅现象有其先天的复杂性,而特殊的历史语境亦使清人对逃禅的评价或记载有其潜在的立场。若考虑到仇兆鳌入选翰苑、身居清要的官方学者身份和《杜诗详注》进呈御览的特殊地位,不难推断官方意志所在。尽管这不是影响清人理解和评判逃禅现象的唯一因素,但却是影响力最大的因素。进一步辨析清代官方对士林逃禅现象的立场及其背后的错综关系,有利于寻绎逃禅风气在清初的发展走向。

有学者指出,清初佛教的繁荣主要是清廷统治手段的表象。在关涉逃禅的宗教政策中存在同样的问题。透过帝力介入丛林事务的某些细节,可以见出官方对逃禅士人及其丛林支持者的警觉。同时,当官方意志影响下的丛林力量成为抑制逃禅群体的利器,官方的判断力也不免受到丛林新贵的影响。这些关系为寻绎逃禅现象在清初的发展轨迹、解读其特殊性和复杂性提供了切口。

清军南下过程中为减少抗清力量的阻力,一度默许甚至鼓励士人出家为僧。瞿式耜、杨廷枢在殉难之前均有仕清官员劝其出家,方以智在誓死不降之后被允许为僧,至于熊开元等人能够在抗清失败后出家为僧,亦与清廷的默许不无关系。但随着政权的巩固,如何处理这个依托佛门庇护的特殊士人群体,成为文化重构进程中的一大挑战。逃禅群体也成为士林、丛林与官方博弈关系的焦点。

从顺治末年木陈否定熊开元的禅学修为而渲染其遗民色彩,到康熙中期仇兆鳌以“逃出禅戒”来界定“逃禅”,再到雍正末年清世宗以“毁戒破律”作为向三峰派发难的借口,他们的具体目的虽然有所不同,但在针对逃禅士人的思路上却有着“神似”之处。他们均试图通过否定逃禅士人的宗教属性来否

定逃禅行为的价值,甚至罔顾事实地贴上“破戒”的标签,再以非儒非释、怪诞放逸、破坏丛林风气等理由进行否定或排击。经由官方、丛林、士林三个层面的持续施压,这种有失偏颇的评价带有了“定论”色彩。及至道光年间,袁翼在论及复社群体的逃禅行为时仍持否定态度:“韩仇既报,留侯可作汉臣。梁祚告终,开府遂餐周粟。何必缙衣髡首,泣题东寺之诗;黑水归云,击碎西台之竹也。”可见在官方舆论压制下,清初逃禅现象真实风貌难免烟云模糊。

若反向观之,清代官方对逃禅士人群体及其文化影响的解构过程,也反映出逃禅风气在清初的基本走向。复社逃禅士人与三峰派的关系之所以一直牵扯着官方的政治神经,亦折射出他们在逃禅群体乃至清初文化格局中的重要地位和影响。值得进一步思考的是,复社士人逃禅后为何大多皈依三峰派,这种共性背后有着怎样的文化关系?追索这些问题,有助于揭示清初逃禅现象产生的深层根源。

在明清易代的历史转折点上,士林与丛林均面临着因应时代变局的抉择。抉择的动因,主要源于错综复杂的文化关系。作为号召士林、丛林的代表力量,复社群体与三峰派的关系,既是复社逃禅群体形成的基础,亦包含着清初逃禅现象生成发展的线索。厘清这条线索,有助于还原清初逃禅现象的宗教文化脉络,进而对此现象形成更为客观、圆融的解读。

中晚明以降,心学运动兴起,禅宗复兴,缙素交游风气日趋盛行,信解兼深的士林才彦与博通外典的法门龙象皆不乏其人。复社群体与三峰派结缘,既依托这一宗教文化大背景,亦有具体机缘的契合。三峰法藏(1573—1635)生于无锡,早年即受知于东林领袖。薛敷教为其鬻僧牒,薛敷政视其为“天骥驥”,钱一本亦有“见公如见麟凤”之语。借此因缘,三峰派与东林党人以及继之而起的复社群体,数十年间保持着密切关系。东林、复社也成为三峰派重要的檀护群体。如蔡懋德《敕赐圣恩禅寺中兴记》记载,三峰法藏复兴邓尉山万峰祖庭,熊开元、文震孟、姚希孟、周顺昌、张国维、祁彪佳等人皆为有力护法。至其晚年,复社骨干“张秀初、冯俨公、翁季祥、江道闇兄弟朝夕座下”。士林领袖的追随,对三峰派的发展有着积极影响。吴伟业谓“西铭复社、汉月禅灯,皆师令吴江时身所兴起”,即道出了熊开元对复社创立和三峰派弘传的推动作用。与此同时,三峰派的僧团发展,也为复社群体入清后的逃禅活动进行了铺垫。三峰法藏座下英衲云集,嗣法弟子14人皆雄踞江南名刹。其中,具德弘礼、继起弘储、剖石弘壁等人入清生活多年,三峰派的影响随之延伸至清初。顺治四年(1647),具德弘礼住扬州天宁寺,“江淮之间法道大振,众至七千”。继起弘储则

历住常州夫椒祥符寺、苏州灵岩崇报寺诸刹,座下龙象数百,得法者七十余人。黄宗羲所谓“应怜此日军持下,同是前朝党锢人”的局面能够出现,与三峰派的僧团实力以及缙素双方的深厚渊源有直接关系。

一方面,三峰派为复社士人提供了逃禅的生存空间。仍以邓尉山圣恩寺为例。三峰示寂后,剖石弘壁继席,邓尉山亦成为复社群体入清逃禅的重要场所。三峰座下“抠衣问法,谛信无疑”的吴有涯,“削发为僧,归隐邓尉山”。薛敷教之孙薛案,“剪发为头陀,居玄墓真如坞僧舍”。玄墓即邓尉山南峰。徐枋亦云:“甲申孟陞,从先文靖公入万峰谒师,先文靖命余叩首关前,执弟子礼。”与此呼应,继起弘储、具德弘礼等人也为其士林故交及一般逃禅士人提供庇护。另一方面,三峰派的行为也潜含着对士林故交的精神支持。三峰派复社弟子中,熊开元、江浩、吴有涯等人皆为抗清失败后出家为僧。祁班孙因魏耕通海案发配宁古塔,逃归后因“里社中渐物色之”而“从储和尚脱白”。沈麟生之父因通海案殉难,“抱王哀之痛,遂祝发事退公”。其他如文果、侯瀚等人,皆在父兄抗清殉国后出家。三峰派对他们的卵翼,与其僧团实力和佛门慈悲信仰有直接关系,然亦不无对士林故交们的敬意和对清廷的恶感。

进而言之,三峰派“不依国主”的态度和对逃禅士人的支持,背后的原因并不单一。这其中不排除清军南下过程中的残忍杀戮和剃发令等高压政策导致的普遍性恶感,也包含着两宋以来部分禅宗大德疏离皇权、抵制异族统治的思想传统,但三峰派与复社群体长期互动形成的思想认同起到了更为重要的作用。明季多元互动的思想风气下,复社经世复古、崇尚实学的宗旨与三峰派复兴禅宗、担荷祖道的精神有着相通之处。如陈垣先生所言:“明季心学盛而考证兴,宗门昌而义学起,人皆知空言面壁,不立语文,不足以相慑也,故儒释之学,同时不变,问学与德性并重,相反而实相成焉。”兼之交游关系的促动,双方在思想气质上均受到对方的影响。一方面,三峰派的禅法带有儒释互摄的色彩。这不仅使其弘法方式更易为士林接受,亦使其僧团对儒家思想有更多认同。三峰法藏对门下僧人的锤炼,在重视禅、戒修行的同时亦佐以儒家经典教育。这种禅法在其早年即有实践。他23岁时,“遍发笥中书读之。于古经训各有参同,而犹研虑于《易》。……后,《论孟参同》、《学庸究》授门人梵伊致,已行世。《五经参同》授门人恽日初”。在他影响下,继起弘储亦撰《孝经笺说》,且“敦请大德居士讲说孝经于丛席”。在家国一体的文化背景下,三峰派承续了大慧宗杲“虽学佛者,然爱君忧国之心与忠义士大夫等”的思想,进而发扬光大。因此,受东林、复社道德理想的

感召,三峰派在复社群体陷入困境时主动施以援手。而且,这种倾向在明末已初见端倪。黄宗羲《苏州三峰汉月藏禅师塔铭》载:“天启末,文文肃、姚文毅、周忠介皆得罪奄人,绝交避祸。师在北禅,相与钳锤评唱,危言深论,不隐国是,直欲篆面鞭背,身出其间。”崇祯四年(1631),孙慎行拜访三峰时亦表示:“早从钱、薛二公知慕和尚,愿和尚提唱之余不忘圣学。”无论三峰本人的言行,还是士林对他的期待,均体现出缙素双方在道德立场上的一致性。另一方面,双方的思想沟通也培植了复社群体的信仰根基和禅学修养,为清初逃禅做了必要的思想准备。入清后,不仅早年随三峰问法的熊开元、张岐然、江浩等人皆成为三峰派弟子,与三峰派有良好交游的东林领袖、复社骨干,其子侄辈亦多皈依三峰派。例如,孙慎行从子昱应泉,文震孟从子文果、曾孙木光,祁彪佳之子祁班孙,张岐然之子张元坊,沈寿民从子沈麟生等人。他们出家有寻求庇护的因素,但同时亦与家庭影响不无关系。而且,由于早年接受佛法熏染,复经桑海骤变、家国破灭的思想冲击,他们大多能够有所证悟,进而嗣法分灯、震耀祖庭。例如,张元坊受父亲影响,“当初龄即已领悟,和尚(按,张岐然)歿后,于显宁塔前祝发为僧”。赵庾亦深受伯父影响,“公(按,赵士谔)雅慕空宗,尝礼圣恩藏和尚,阅古灯录有会,辄指授师(按,赵庾)。故师于般若缘最厚”。这种“般若缘”既反映出缙素交游层面的关联,更包涵着思想层面的习染。这些关系进一步表明,士林逃禅风气虽于清初结穴,但同时又与明末宗教文化关系根脉相通。

通过上文的梳理和辨析可知,尽管桑海骤变是刺激清初士人逃禅的宏观背景和重要原因,然在更深细的层面,清初逃禅现象又有其生成发展的宗教文化脉络。这条脉络与历史变局相表里,体现出明清宗教文化关系的关联性和复杂性,也通过逃禅士人的思想言动在宗教、文化、文学等多个层面产生深远影响。遗憾的是,由于研究对象自身的复杂性及研究史层面的因素,这条脉络的展开仍相对有限,其所包含的研究空间亦有待开拓。要言之,清初逃禅现象主要依托近代史家的遗民史学研究进入学界视野。当时学者受时代影响,着力发覆逃禅士人的遗民特征和儒家道德色彩,故清初逃禅的历史特殊性得到凸显,而文化复杂性以及文学与文化影响被有意或无意地回避了。因此,揭示这一现象的宗教文化脉络,既对此前遗民视角下的研究路径有所反思与修正,也更全面地呈现出这一现象的发展轨迹、宗教特征和思想文化内涵。这对于认识彼时的宗教文化环境、文学与文化思潮以及清初逃禅现象在历史、宗教、文学等领域的拓展研究皆不无助益。

■ 《南开学报》2017年第3期,约11000字