

## 房頭與輪年—— 明清時期九華山化城寺之叢林規制

王思思\*

明清時期，尤其是明中葉以降，不少著名叢林大寺房頭林立。學界對叢林「房頭」現象了解有限。一般認為其造成了叢林內部的無序競爭、損公利私，進而導致禪宗衰落。本文結合碑文、山志等文獻，說明明清時期九華山化城寺兩大房如何巧用制度共管、共利。「祖廟」化城寺在明初成為官方叢林，明前期由金陵大寺高僧，尤其是福慶與道泰先後擔任住持，鼎力恢復叢林兩序與寮舍規制，進而以兩序之名，衍生出兩大房。最晚自萬曆年間，該寺已實行輪年住持制，即每年自兩房中輪立東、西住持各一名。兩位輪值住持的方式使不同派系每年均有主事於叢林，統攝諸寮舍乃至全山公事之人。其共管、共利的核心，在於房頭移用叢林東西兩序與寮舍之建置，形成叢林、房頭、寮舍三層嵌套模式。此模式以宗法架構組織僧眾，應名山進香之浪潮拓展寮舍功能，並輔以住持輪年的巧妙設計共管、共利，是僧俗交涉下的制度性產物，也是明清佛教世俗化的重要面向。

關鍵詞：東西序、房頭制、九華山、輪年住持制、世俗化

---

\*新加坡國立大學歷史學系博士後

## 一、前言

四大名山的形塑是佛教中國化非常生動的表現。自明萬曆(1573-1620)至清康乾(1662-1796)年間，位於安徽省青陽的九華山繼五臺、峨眉、普陀之後，成為「第四座」漢傳佛教名山。<sup>1</sup>四方信眾紛至沓來朝山進香，九華山之崛起有賴於其跨區域的香客網絡。中國的朝山進香在 20 世紀 80 年代得到學界的重新關注。韓書瑞與于君方等學者將之理解為全體社會成員所共享的日常宗教實踐。這種宗教實踐，尤其是大規模的庶民朝聖在 8 世紀已然展現。而宋、元、明、清文人的大量遊記、詩詞、山志中的相關記載，表明參訪名山之盛行。至 16 世紀，諸多因

---

<sup>1</sup> 學者們認為「四大名山」這一名稱在萬曆年間形成。僧人群體和宗教性文本率先將九華山列為「四大名山」之一。不過「三大名山」的提法在晚明時期仍然很普遍。而至清康乾間，「四大名山」已經成為一種社會共識。參閱 Chün-Fang Yü (于君方), *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara* (New York: Columbia University Press, 2001), 353-355; James M. Hargett, *Stairway to Heaven: A Journey to the Summit of Mount Emei* (Albany: State University of New York Press, 2006), 157-160; 潘桂明, 《中國佛教思想史稿》, 卷 3, 《宋元明清近代卷》(南京: 江蘇人民出版社, 2009), 頁 790; 聖凱, 〈中國佛教「四大名山」的信仰內涵〉, 收入陳金華、孫英剛編, 《神聖空間: 中古宗教中的空間因素》(上海: 復旦大學出版社, 2014), 頁 368-371; 盧忠帥, 〈明清九華山佛教研究〉(天津: 南開大學博士論文, 2013), 頁 41-45; Nan Ouyang (歐陽楠), “The Making of a Sacred Place: The Rise of Mt. Jiuhua in the Late Imperial and Republican Eras (1368-1949),” (Ph.D. dissertation, The University of Arizona, 2019), 227-232. 智如(Zhiru)也同意在明神宗時期, 九華山變成地藏道場並進入到四大名山的體系, 成為全國性的朝聖中心。其中最關鍵的證據是 1599 年朝廷頒藏經於九華山。請參閱 Zhiru, *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007), 218. 雖然學者們對四大名山體系形成的表現有不同的看法, 但在其形成時間段上意見相近。

素促成了朝聖活動蓬勃發展。正如學者所言，進香，尤其是定期香會和香會組織的出現，意味著龐大人群有規律的流動，其帶來的經濟效應很可能是決定一個朝聖地點壽命的因素之一。<sup>2</sup>在交通便利、人口流動和商業發展的大勢之下，尤其是徽商、晉商之崛起，和長距離的香客流動將大量的資源帶到了九華山，也使僧眾逐步擺脫地方家族的控制。房頭制的生成與僧寮的建立，是僧人與香客建立穩定主顧關係的保障。明清的九華進香充分展現了僧俗互動及這種互動於寺院組織建制的深刻影響。

本文旨在聚焦僧俗交涉的制度性產物，在歷史語境中討論寺院組織制度的生成、運作機制，及其意義。世俗化是明清佛教最受學界所關注的特質。相較於隋唐，明清佛教一度因此際宗教義學衰微、世俗化濃厚而缺乏深入研究。<sup>3</sup>近幾十年來，學界逐漸達成共識，僅從譯經、教義思想探討佛教，乃至據此論斷當時佛教衰頹之勢，實有失偏頗。深深融入於民眾生活正是這一時期佛教之特性。學者們廣泛討論了明清佛教政策的制定與實施、儒釋道三教合一、寺院經濟、禪林詩學、僧俗交涉的媒介與場域、大眾的佛道信仰、名僧的社會網絡建構等諸多議題。<sup>4</sup>這些豐富的研究成果已然更新學界對明清佛教乃至明清史

<sup>2</sup> Susan Naquin and Chün-Fang Yü eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley: University of California Press, 1992). 例如，杭州上天竺香市(西湖香市)的經濟活動參見 Chün-Fang Yü, "P'u-t'o Shan: Pilgrimage and the Creation of the Chinese Potalaka," in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, 200-201.

<sup>3</sup> 相關論述請參見牧田諦亮，〈明代の庶民仏教〉，《歷史教育》，17: 3 (東京，1969)，頁 43-49；長谷部幽蹊，〈明・清時代佛教界の展望—寺刹の復興をめぐる〉，《禪研究所紀要》，1976: 6/7 (名古屋，1976)，頁 189-225；蔣維喬，《中國佛教史》(臺北：彌勒出版社，1983)，頁 339。

<sup>4</sup> 相關研究頗多，茲列舉一二。清水泰次，〈明代の寺田〉，收入清水泰次，《明代土地制度史研究》(東京：大安株式会社，1968)，頁 205-220；閻野潛龍，〈明代中期の仏教対策—英宗朝を中心として〉，《大谷史學》，

的認識，對探求與充實中國歷史語境中的宗教「世俗化」之內涵，大有裨益。

研究叢林制度及其運作將有助於深入認識明清佛教，尤其是僧人團體的組織模式及其與社會之交涉。叢林，為僧侶修道之所，通常指禪宗寺院，亦稱禪林。叢林制度初立於中晚唐，完善於宋元時期。它指的是叢林內部管理僧眾的一系列規範要求，包括住持制度、僧職制度等。實行十方制的叢林，住持與執事採取十方選賢，寺產公有，僧眾過著同居共爨的修行生活。與之對應的是實行甲乙制的子孫廟，其住持由師徒代代傳承，寺產為寺僧私有。此外，明代以來叢林寺院傳法，法卷盛行，得到傳法的僧人被授予法卷，按宗派輩分獲得法號，便進入叢林管理之核心，有可能成為未來的住持。<sup>5</sup>

1955：4(京都，1955)，頁 14-23；郭朋，〈明太祖與佛教〉，《世界宗教研究》，1982：1(北京：1982)，頁 43-49；道端良秀，《中國佛教通史》(東京：書苑，1985)；鎌田茂雄，《中國佛教史》(東京：岩波書店，1978)；江燦騰，《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究：以慈山德清的改革生涯為中心》(臺北：新文豐出版公司，1990)；Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993)；何孝榮，《明代南京寺院研究》(北京：中國社會科學出版社，2000)；廖肇亨，《中邊·詩禪·夢戲——明清禪林文化論述的呈現與開展》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008)；陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》(臺北：稻鄉出版社，2010)；Barend ter Haar, *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014)；Jennifer Lynn Eichman, *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections* (Leiden; Boston: Brill, 2016) 等。另外，明代儒釋思想交涉研究請參閱荒木見悟相關著作。

<sup>5</sup> Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950* (Cambridge: Harvard University Press, 1967)；黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》(臺北：學生書局，1986)；劉長東，〈論宋代的甲乙與十方寺制〉，《四川大

值得注意的是，明清時期，尤其是明中葉以降，一些著名的叢林大寺常房頭林立。學界對此早有關注，但礙於相關史料較為分散，少有研究，對其功能和實際運作尚有許多未能明晰之處。以目前研究和史料來看，房頭分立雖不始於明清，卻是其時叢林制度運作的顯著態勢。杭州徑山寺、淨慈寺、靈隱寺、上天竺、昭慶寺，寧波天童寺，普陀山的普濟寺與法雨寺，嘉興楞嚴寺，河南少林寺等名剎均有房頭分立。<sup>6</sup>維慈(Holmes Welch)提到大寺被分為幾個房，並認為「房」是一種譜系劃分，於寺廟的日常生活中沒有功能。<sup>7</sup>在近期的研究中，學者們已能梳理出房頭制度的一些樣態，並對其弊害有了一定的認識。房頭主要由十方叢林分化而成，也可以合股組成大廟。<sup>8</sup>各房類似於子孫廟，依靠師徒世代相承，每年輪值以分享公產收益。住持從各房成員中挑選，這便極可能帶來損公利私的隱患與弊病，最終導致大寺衰廢。<sup>9</sup>自

學學報(哲學社會科學版)》，2005：1(成都，2005)，頁79-89。

<sup>6</sup> Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, 257, 259; Jiang Wu (吳疆), *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China* (New York: Oxford University Press, 2008), 33-34; 張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，《輔仁宗教研究》，19(新北，2009)，頁127-150; 李偉，〈杭州佛教寺院控產制度的演變〉，《世界宗教研究》，2019：2(北京，2019)，頁58-73; 李偉，〈宗派組織與寺產控制——以清代普陀山為例〉，《世界宗教文化》，2023：4(北京，2023)，頁7-14; 道開，《密藏開禪師遺稿》(收入《嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987)，卷2，CBETA 2025.R1, J23, no. B118, p. 35b4-10.

<sup>7</sup> Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, 166-167.

<sup>8</sup> 張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁131-132。

<sup>9</sup> Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, 257, 259; 王月清，〈禪宗戒律思想初探——以「無相戒法」和「百丈清規」為中心〉，《南京大學學報(哲學社會科學版)》，2000：5(南京，2000)，頁100-108; 黃奎，《中國禪宗清規》(北

晚明至民國名僧振興叢林，有清一代，尤其是雍正時期(1722-1735)銳意改革者，往往都從整頓房頭開始。<sup>10</sup>其中弊害，可見一斑。

由此可見，「房頭」在明清佛教史上頗為重要，但這一概念需要進一步說明，才能清楚展開後續的討論。有學者認為「房頭」指的是管理「房」的僧人。<sup>11</sup>另一些學者則傾向於用其指代制度，或者與「房」混用。<sup>12</sup>後一種用法在史料中並不少見。如清代如乾的《憨休禪師敲空遺響》中有「屢見今之營建者，莫不初假叢林之名，易求緣幹；成則定為恒產，貽諸子孫；日久則分為房頭，習為應院。」<sup>13</sup>蔣維喬在其九華山遊記中亦稱當時化城寺東、西各有六個房頭。<sup>14</sup>因此，為避免歧

---

京：宗教文化出版社，2008），頁 218；張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁 127-150；張雪松，《佛教「法緣宗族」研究：中國宗教組織模式探析》（北京：中國人民大學出版社，2015）；王榮煌，〈明清禪宗叢林制度研究〉（天津：南開大學博士論文，2017），頁 85。

<sup>10</sup> Chün-Fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981)；王公偉，〈叢林儀軌與祿宏的叢林改革〉，《宗教學研究》，2002：2（成都，2002），頁 36-42；張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁 127-150；劉立夫、汪克，〈慧山超海與清代瀟山佛教的中興〉，《世界宗教研究》，2014：5（北京，2014），頁 43-51。

<sup>11</sup> 如 Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*, 448；Jiang Wu, *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China*, 33.

<sup>12</sup> 如張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁 131-132；李偉，〈杭州佛教寺院控產制度的演變〉，頁 58-73。

<sup>13</sup> 如乾說，張恂編閱，繼堯校訂，《憨休禪師敲空遺響》，卷 1（收入《嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987），CBETA 2025.R1, J37, no. B384, p. 244c28-30.

<sup>14</sup> 蔣維喬，〈九華山紀遊〉，釋印光等重修，《（民國）九華山志》（收入杜潔祥主編，《中國佛寺史志彙刊》，第 2 輯第 22 冊，臺北：明文書局，1980-1985），卷 3，〈梵剎門〉，頁 137。

義，本文仍用「房頭」指代制度，有時也表示「房」這種叢林大寺的譜系劃分和運行模式，而用「當家師」指代管理房的僧人。

房頭制普遍存在，禁而不止，說明其於寺院發展不無裨益，其中僧眾為維持其運作而採取的策略亦有待考察。九華山化城寺的房頭通過巧妙的制度移用與嵌套，稀釋了房頭分立潛在之弊害。職是之故，筆者綜合各類史料，尤其是田野調查中獲得的明清碑銘——風化嚴重者則藉助碑拓——對長期失考的化城兩序房頭之創制源流進行考證，進而重新梳理寮舍的東、西序所屬，分析房頭制與輪年住持制實際協作之圖景。

本文的取向是聚焦「行動者」本身，即關注一系列結構化過程中行事的個體及由他們構成的群體。在本文的個案中，僧眾是最主要的「行動者」。藉助這樣的做法，不僅能夠更容易地看到結構性和群體性的利益，還能凸顯特定的組織制度在其所置身的歷史脈絡中生成、展開、維繫及調整的方式。康乾時期乃是九華山香火鼎盛之時，兩序規模亦至頂峰，共擁有 70 餘座寮舍。以寺庵數量計，整個化城寺體系已占全山廟宇總數的三分之一。該寺於洪武年間(1368-1398)成為官方叢林之後，僧眾所面對的問題是如何整合乃至消化外來的宗教、政治資源。在這座佛教聖地崛起至鼎盛的過程中，僧眾所面對的問題包括卻不限於：如何均衡被世俗力量牽動的兩房諸寮舍的發展？如何充分發揮「祖廟」對信眾的巨大宗教吸引力，以應對佛教聖地的多中心發展？如何應對來自世俗各界的壓力？九華山化城寺的個案證明，寺院組織制度是僧眾應對社會環境變動所堅持的選擇。

本文強調叢林兩序房頭的存續和輪年住持制的施行，形成了叢林、房頭、寮舍三層嵌套模式，使叢林制與房頭制得以共存。這一共存狀態下，與政治環境變動、官方叢林興「廢」密切相關。挪用叢林東西兩序之規制，借宗法之架構組織僧眾，應名山佛教崛起而拓展寮

舍功能，佐以住持輪年的巧妙設計，形成三層嵌套模式以共管、共利，此即本文所討論的僧俗交涉下的制度性產物。

## 二、福慶、道泰的兩京網絡：明清兩序創立與九華臨濟肇端

元末明初的政治環境變動，塑造了特殊的僧俗網絡關係，進而促成化城寺兩序房頭分立的格局。元明鼎革之際，九華山諸寺於兵燹後年久失修。洪武二十四年(1391)寺院歸併，化城寺被立為官方叢林。自永樂遷都，迨至明中葉，金陵名僧相繼住持該寺，整合兩京與地方資源，鼎力復建。叢林復興，房頭建置初備，僧徒日眾。此為明清九華最主要的佛教流派——禪宗臨濟一脈發展的開端。

### (一)「開山祖廟」化城寺與明清九華山發展之關係

在聚焦兩位叢林住持、房頭祖師之前，有必要先了解化城寺與明清九華山發展之關係。九華山位於今安徽省池州市境內，舊屬池州府青陽縣。九華九十九峰，化城寺所處之山中盆地「有溪有田」，「四山環繞如城」，海拔約 640 公尺。<sup>15</sup>日本學者鎌田茂雄很早就注意到了化城寺。<sup>16</sup>此後學者對之亦有所關注，並指出自唐中晚期至明清，九華山地區(包括青陽縣城附近)的廟宇自十幾座發展至兩百餘座，形成一個以化城寺為中心的佛教寺院分佈格局。<sup>17</sup>

<sup>15</sup> 釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷 3，〈梵剎門〉，頁 137。

<sup>16</sup> 鎌田茂雄，〈九華山化城寺攷〉，收入前田惠學編，《原始仏教と大乘仏教：渡辺文磨博士追悼記念論集》，下冊(京都：永田文昌堂，1993)，頁 79-98。

<sup>17</sup> 王開隊，〈歷史宗教地理學視闕下九華山佛教文化體系的建構——以寺院為中心〉，《世界宗教研究》，2016：5(北京，2016)，頁 60-70。

化城寺的這種「中心」地位，首先得益於歷史淵源、神僧故事、官方地位等因素多重疊加。唐開元年間(713-741)，僧金喬覺(696-794)自新羅國(今朝鮮半島)渡海而來，卓錫九華苦修。至德(756-758)間，青陽人諸葛節等建化城寺為金喬覺修行之所。金喬覺圓寂後肉身不腐，被認為是地藏菩薩之應身，尊稱為金地藏。<sup>18</sup>山中諸多相關靈跡，為此山成為佛教聖地奠定基礎。據學者考證，至晚在明中期以前，「金地藏」與「地藏菩薩」已並為一談；明清兩代，「金地藏即是地藏」一說廣為流傳。<sup>19</sup>而九華山地藏道場的盛名，經由多種途徑(如寶卷、目連戲等)廣為人知。<sup>20</sup>化城寺與保存金地藏肉身之塔院(即肉身寶殿，又稱肉身寶殿，原為地藏塔)具有極為重要的宗教意義。它們是此山作為地藏菩薩道場躋身四大名山，以神僧效應獲得宗教神聖性的例證。

而從官方地位來看，化城寺自唐宋至元明鼎革，既獲朝廷賜額，又得禪僧傳法，幾番興廢。唐建中二年(781)，該寺獲賜額曰「化城」。<sup>21</sup>建炎年間(1127-1130)，臨濟宗高僧釋宗杲(1089-1163)曾於九華傳法。隆興元年(1163)，宗杲於浙江徑山寺圓寂，被九華山僧徒尊為「定光佛」應身，鑄鐵質坐像，高約五尺餘，供於化城寺藏經樓。<sup>22</sup>元明鼎革之際，

<sup>18</sup> 費冠卿，〈九華山化城寺記〉(收入董浩等編，《全唐文》，北京：中華書局，1983)，卷 694，頁 7129-7130。這一故事有多種說法，此處不詳述。

<sup>19</sup> 盧忠帥，〈明清九華山佛教研究〉，頁 66-67。

<sup>20</sup> Nan Ouyang, "The Making of a Sacred Place: The Rise of Mt. Jiuhua in the Late Imperial and Republican Eras (1368-1949)"; Nan Ouyang, "Localizing a Bodhisattva in Late Imperial China: Ksitigarbha, Mt. Jiuhua, and Their Connections in Precious Scrolls," *Journal of Chinese Religions* 47:2 (November 2019): 195-219.

<sup>21</sup> 蘇萬民重修，孫樾編纂，《(萬曆)九華山志》(北京：中國國家圖書館縮微文獻複製中心，1993，據萬曆七年[1579]刊本影印)，卷 2，〈建置〉，頁 4b。《九華山志》在萬曆年間曾有兩次重修，一在萬曆七年，一在萬曆二十三年。

<sup>22</sup> 釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷 3，〈梵剎門〉，頁 140；九華山風

池州全境為主戰場之一。元至正二十年(1360)，陳友諒(1320-1363)率軍攻打池州，徐達(1332-1385)、常遇春(1330-1369)設伏九華山下，大敗陳軍。<sup>23</sup>山中廟宇毀於兵燹，長期失修，化城寺也僅存基石。

隨後明朝建立，在洪武寺院歸併政策下，化城寺成為官方叢林，於其在有明一代的發展至關重要。明初在控制寺院數量等方面有多項詔令。洪武六年(1373)，明太祖(1368-1398在位)以「釋老二教，近代崇尚太過，徒眾日盛，安坐而食，蠹財耗民莫甚於此」，遂有令「府州縣止存大寺觀一所，併其徒而處之，擇有戒行者領其事」。<sup>24</sup>洪武二十四年(1391)六月，明太祖命禮部清理釋道二教，令各府州縣「存其寬大可容眾者一所，併而居之，毋雜處於外，與民相混」。<sup>25</sup>七月，「詔天下僧道有創立庵堂、寺觀，非舊額者悉皆毀之」。<sup>26</sup>又據《金陵梵剎志》載，此次歸併准許各地保留寺僧三十人以上且前朝有敕賜寺額的寺院，二十人以下私自創立的庵、堂、寺院等，則聽令歸併。<sup>27</sup>化城寺便在洪武二十四年歸併中成為池州府青陽縣境內三大官方叢林之一。該年住持宗琳(號玉澗)獲朝廷賜銀，重建殿宇、廊廡、禪堂等。<sup>28</sup>化城寺並非九

---

景區地方志編纂委員會編，《九華山志》(合肥：黃山書社，2013)，頁386。

<sup>23</sup> 張廷玉等撰，《明史》(北京：中華書局，1974)，卷125，〈徐達傳〉，頁3724。

<sup>24</sup> 中央研究院歷史語言研究所校印，《明太祖實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962—1966)，卷86，洪武六年十二月戊戌條，頁1537。

<sup>25</sup> 中央研究院歷史語言研究所校印，《明太祖實錄》，卷209，洪武二十四年六月丁巳條，頁3109。

<sup>26</sup> 中央研究院歷史語言研究所校印，《明太祖實錄》，卷210，洪武二十四年七月丙戌朔條，頁3125。

<sup>27</sup> 葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵剎志》(南京：南京出版社，2011)，卷2，〈欽錄集〉，頁69。

<sup>28</sup> 陳蔚輯，《九華紀勝》(收入《四庫未收書輯刊》，第1輯第28冊，北京：北京出版社，2000，據梅緣書屋道光元年[1821]木刻本影印)，卷7，〈諸勝〉，頁57。

華山境內唯一一座在前朝獲得賜額的寺院，<sup>29</sup>然其在明初所獲得的官方叢林地位，使之得以率先復興。

自萬曆至乾隆年間，朝廷多次扶持九華山，包括頒經、供銀、賜匾等，其中藏經、御書真本均藏於化城寺藏經樓。萬曆十四年(1586)，朝廷頒賜化城寺《續入藏經》41函，舊刻藏經637函。<sup>30</sup>萬曆三十一年(1603)，寺毀於火災，住持量遠赴京奏聞，獲李太后(1545-1614)賜金重建，並修地藏塔院。<sup>31</sup>康熙四十二年(1703)，康熙帝(1661-1722在位)南巡駐蹕江寧府，時兩江總督阿山(1644-1714)、安徽巡撫喻成龍、兵部侍郎胡曾恩等同奏九華山為「地藏王道場」。康熙即遣包衣昂邦赫奕、內侍李環、太僕寺少卿格爾芬至九華山進香，賜銀三百兩。四十四年，康熙帝南巡回鑾駐江寧時，安徽巡撫劉光美奏請賜額，獲御書「九華聖境」，鈎摹制額，懸掛於化城寺。四十八年，康熙又遣使進香，賜銀百兩。乾隆三十一年(1766)，九華山又獲賜額「芬陀普教」，額懸化城寺。<sup>32</sup>明清兩朝對在京大寺及天下名山寺院的扶持頗豐，九華所受恩賜不可與五臺、普陀等處相較。然而這些藏經、銀兩、匾額等卻能襄助此山，尤其使祖廟化城寺遠播聲名，獲得長久香火。

當然，筆者必須強調明清時期，尤其是清代九華山廟宇體系的多

<sup>29</sup> 唐宋時期，九華山中及周邊地區已建成的寺庵近五十座，其中十幾座獲賜額。

<sup>30</sup> 釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷5，〈檀施門〉，頁217。

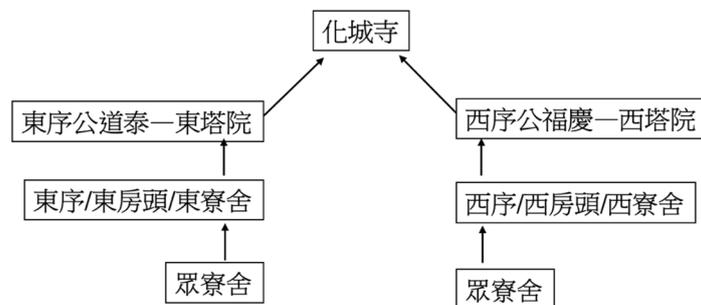
<sup>31</sup> 劉光復，〈續修九華山地藏聖像碑記〉，萬曆四十二年(1614)立，現存九華山；喻成龍、李燦輯，李暉增訂，《(乾隆)九華山志》(東京：國立公文書館內閣文庫藏，康熙二十八年[1689]刻本，乾隆四年[1739]重刊本)，卷6，〈梵行〉頁17a。

<sup>32</sup> 上述康熙、乾隆朝扶持之舉，見陳蔚輯，《九華紀勝》，卷首，〈盛典〉，頁6-7；周贊纂，《(光緒)九華山志》(收入《中國地方志集成·山志專輯》，第21輯，南京：江蘇古籍出版社，2017，據光緒二十六年[1900]刻本影印)，卷首，〈宸翰〉，頁310-311。

層次、多中心的發展模式。化城寺及其東西寮舍所在的九華街是廟宇聚集的核心地帶。寮舍共享化城寺、肉身寶殿的宗教資源，是廟宇層級性的表現。然則晚明以降，山中又出現了多位肉身不腐的僧人，形成獨特的肉身菩薩傳統，引得信徒爭相禮拜。<sup>33</sup>在清代，九華山於化城寺寮舍體系之外，又有新叢林之發展。這些新叢林，除可能保有新的肉身菩薩之外，亦或傳說為金地藏卓錫、留跡之處，或為高僧名宿住持、闡法之處，或有朝廷官助，或請得藏經，或有文人支持，或有廣泛的信眾檀施網絡。凡此種種，衝擊「祖廟」化城寺的地位，使其擁有的聖俗資源不再獨一無二。

然而，化城寺在明清兩代九華山佛教譜系中仍佔據最重要的位置，且在後期新興「叢林」中保持活力，箇中關鍵在於其叢林、房頭、寮舍三層嵌套的制度運作模式(見圖1)。

圖1 九華山化城寺房頭制架構圖



資料來源：筆者整理

<sup>33</sup> 關於九華山肉身菩薩的論述可參見 Zhiru, *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China*, 219.

## (二) 兩京資源與叢林兩序初立

在叢林制度設計中，東、西序是維持叢林運行的組織機構，類似於輔佐住持處理寺務的主管部門。寮舍是西序頭首與東序知事的辦公場所，也是僧眾居所。明清叢林常有首座寮、西堂寮、書記寮、知客寮、監院寮等序執寮舍。<sup>34</sup>

不過，在實際運作中寺院會因地制宜。如化城寺東、西兩序實際分屬於兩個子孫房。其中，西序寮舍僧眾為住持福慶之徒眾，東序寮舍僧眾則為道泰之徒眾。

永樂遷都改變了全國的政治格局，也促成了南京大寺的僧人向北京及其他名山大寺流動。<sup>35</sup>明前期，有案可稽的化城寺住持屈指可數，幾乎都來自南京大寺。宣德二年(1427)來任化城住持的法鑑禪師(字無礙)來自金陵靈谷寺；<sup>36</sup>宣德(1426-1435)至正統(1436-1449)年間的住持福慶(號雲岩)，係法鑑嗣法門人，曾於永樂年間居靈谷寺；<sup>37</sup>正統六年(1441)繼任住持道泰(字岳宗)「初祝發時，師事南京天界寺天童禪師」，並於宣德二年任靈谷寺藏主(即知藏)，負責管理藏經樓。<sup>38</sup>

<sup>34</sup> 參見中村元著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，上冊(北京：天華出版事業股份有限公司，1984)，頁 498-500；黃奎，《中國禪宗清規》，頁 103-124；陳玉女，〈叢林生活的理想規範與現實的衝撞調和〉，收入陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 267-306；王榮煌，〈明清禪宗叢林制度研究〉，頁 87-113。

<sup>35</sup> 遷都造成了大量的人口流動。如衛所軍戶之遷移，可參閱于志嘉，〈明代兩京建都與衛所軍戶遷徙之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，64：1(臺北，1993)，頁 135-174。

<sup>36</sup> 陳蔚輯，《九華紀勝》，卷 7，〈諸勝〉，頁 57。

<sup>37</sup> 喻成龍、李燦輯，李暉增訂，《(乾隆)九華山志》，卷 6，〈梵行〉，頁 16b。

<sup>38</sup> 蔡立身重修，《(萬曆)九華山志》(收入中國國家圖書館「中華古籍資源庫」，

僧人的流動促成跨越南北的關係網絡，以及各方資源的整合。化城寺東西序格局的初步形成，正有賴於福慶、道泰豐厚的兩京資源和地方檀越網絡。成為官方叢林後，化城寺的兩序建置也逐步復興。宣德初，住持法鑑有意重建殿宇，最終未能完成。其徒福慶承其之志，又得地方檀越鼎力相助，遂成此舉。<sup>39</sup>其中，檀越主劉氏「稔知金陵靈谷寺福慶師」，請其來任化城寺住持，「捐穀千餘石，銀百餘兩」。<sup>40</sup>宣德十年(1435)至正統五年(1440)，福慶重建殿宇，增建僧寮，「設法堂為談玄之所，立方丈燕休之地，棲僧有舍，炊爨有廚，設以重門，繚以周垣」；與此同時，福慶還於化城寺西側建塔院一所，為退居修養之地。<sup>41</sup>正統年間(1436-1449)，道泰帶領其徒眾積極創建東序寮舍。據府志載，道泰及其門徒德書、德同、德侃、成敬、成珊、成安、佛智、仁懋，以及都綱法演、法廣，造千佛閣、方丈廊廡、地藏塔殿、石階梁道，並繪聖容，規制大備。<sup>42</sup>由此，化城叢林規制得以恢復，明清化城東西序格局於此時創立。

兩位住持的法脈淵源，隨其收徒得以傳承，為九華山化城寺的兩房譜系劃分奠定基礎。至於兩者呈相對均衡之勢則經歷更為複雜的變化和整合。明清九華山以臨濟宗與曹洞宗為盛，且臨濟佔得優勢。<sup>43</sup>化城寺住持福慶、道泰都屬於臨濟宗。住持福慶之師法鑑，為臨濟派下第十三世，即法派演字「慧正普覺智，圓通湛寂清，廣演法界性，永

萬曆二十三年[1595]刻本)，卷4，〈人物類〉，頁6a。

39 周忱，〈重建化城寺碑〉(擬)，成化四年(1468)立，現存九華山。以下標註「(擬)」的碑刻原皆無題名，乃筆者根據碑文內容擬定。

40 劉光復，〈續修九華山地藏聖像碑記〉，萬曆四十二年立。

41 周忱，〈重建化城寺碑〉(擬)，成化四年立。

42 王崇纂修，《(嘉靖)池州府志》(上海：上海古籍書店，1962，據寧波天一閣藏明嘉靖二十四年[1545]刻本影印)，卷3，〈建置篇〉，頁13a。

43 九華山志編委會，《九華山志》(合肥：黃山書社，1990)，頁95-96。

遠德弘宗」之「法」字輩；而福慶旁出一枝，派曰「福德弘慈廣，普賢覺道成，利益無邊量，宗本永興隆，妙悟恆常滿，自性證圓融」。<sup>44</sup>

道泰之徒與北京戒臺寺道孚(1401-1456)徒眾合為一枝，其派曰「清淨道德文成，佛法能仁智慧，本來自性圓明，行理大通無學」。<sup>45</sup>道泰曾任北京戒壇寺(又名戒臺寺)宗師，其在京人脈和政治資源，有賴其同門道孚之攜助。道孚，字信庵，七歲時拜南京靈谷寺前堂慶叟為師，後拜天童觀翁門下。當時觀翁名震天下，宣宗(1425-1435 在位)在潛邸時對其恩禮特隆。宣德元年(1426)，道孚被召至京師，侍於內廷。其入五臺「睹聖相攝身光中」而自號知幻子。英宗(1435-1449、1457-1464 在位)聞其名並召見他，天顏大悅，呼其為「鳳頭和尚」，升僧錄司講經。宣德年間，司禮太監阮簡以皇帝賜金修葺京西戒壇寺，禮請道孚主持重修，自宣德九年(1434)至正統五年竣工。司禮太監王振(?-1449)奏請更名，英宗賜額「萬壽禪寺」。<sup>46</sup>

44 福慶僧徒字輩參見明喜，《緇門世譜》(收入河村孝照編集，《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式会社國書刊行會，1975-1989)，CBETA 2025.R1, X86, no. 1603, p. 484c23-24.

45 道泰僧徒字輩參見〈重修萬壽寺捐資題名碑〉(即高拱，〈重修萬壽禪寺戒壇碑〉碑陰)，嘉靖四十四年(1565)刻，收入張雲濤，《戒臺寺歷代石刻選編》(北京：北京燕山出版社，2007)，頁 171；明喜，《緇門世譜》，CBETA 2025.R1, X86, no. 1603, p. 485a11-12.

46 〈道孚諭祭碑〉，景泰七年(1456)立；胡濙，〈道孚大師行實碑〉，成化九年(1473)立；高拱，〈萬壽寺戒壇碑〉，嘉靖三十五年(1556)立。以上三通碑現均立於北京市門頭溝區上安鄉戒臺寺，可通過中國國家圖書館「碑帖菁華」數據庫得見碑拓。道孚傳記參見釋明河，《補續高僧傳》(臺北：國家圖書館藏，天啟元年[1621]虞山毛晉刊本)，卷 5，頁 6b-8b；又《南山宗統》對道孚有簡短介紹，參見釋大壑，《南山宗統》(北京：宗教文化出版社，2011)，頁 16-17。關於道孚的相關討論，可參見何孝榮，《明代北京佛教寺院修建研究(下)》(天津：南開大學出版社，2007)，頁 367、511；Wu Jiang, *Enlightenment in Dispute*, 28-29；包世軒，《抱甕灌園集》

正是道孚及其所在的戒壇寺與明廷、英宗的密切關係，道泰得以北上京師，獲得相應的厚待。正統十一年(1446)，道孚以戒壇宗師道本「年老不便登壇」，奏以道泰補戒壇宗師，得到英宗應允。<sup>47</sup>景泰七年(1456)，道孚「升堂別眾」，「端然而逝」。<sup>48</sup>同年，道泰以年老乞歸九華。天順元年(1457)，道泰獲朝廷遣官賜祭(見附圖 1 道泰諭祭碑)。<sup>49</sup>道泰在戒臺寺的經歷，使其在卒後獲朝廷賜祭，成為化城寺最早，甚至唯一一位獲此殊榮的住持。住持的佛學素養、經歷與政治資源，可為寺院贏得榮譽，是吸引門徒、弘揚佛法的重要因素。

福慶、道泰兩位住持的僧徒在叢林寺院及其附屬廟宇擔任要職。這既可鞏固叢林大寺的地位，也可擴大本支實力。其中，福慶門徒數人執掌化城叢林下的延壽寺。古剎延壽寺，在九華山西麓餘脈曹山之上，初名「龍門寺」，本為道者甘贄宅院。唐貞元間(785-805)，甘贄改宅為寺。該寺存留成化碑一通，風化嚴重，字跡難辨，為歷代修志者所忽略。筆者幸得其碑拓，辨得一些重要歷史細節。青陽八都劉氏，即此前延請福慶住持化城寺，鼎力襄助該寺重建者，至晚於永樂年間即是延壽寺最重要的檀越家族。正統九年(1444)，劉氏請福慶與其徒洪通、洪鏡等，重興延壽寺佛殿、法堂、東西廊房等。事畢，福慶退居塔院，並命其徒洪鏡擔任延壽寺住持。<sup>50</sup>道泰一脈，則有繼任化城寺

(北京：北京燕山出版社，2011)，頁 483-485。

47 喻成龍、李燦輯，李暉增訂，《(乾隆)九華山志》，卷 8，〈諭〉，頁 20a。

48 〈道孚諭祭碑〉，景泰七年立；胡澂，〈道孚大師行實碑〉，成化九年立。

49 〈道泰諭祭碑〉，天順元年(1457)立，現存九華山；蔡立身重修，《(萬曆)九華山志》，卷 4，〈人物志〉，頁 6a。

50 孫繼宗，〈重修延壽寺記〉，成化六年(1470)立，現存九華山；蔡立身纂修，《(萬曆)青陽縣志》(收入中國國家圖書館「中華古籍資源庫」，萬曆二十二年[1594]刻本)，卷 2，〈原字篇〉，頁 16b。

住持者，如僧德書於成化年間(1465-1487)任化城住持。<sup>51</sup>由此，化城寺雖仍為官方叢林，其住持選任卻已由十方選賢向子孫傳承轉變。

與此同時，東西兩序也保持著密切的合作關係。例如，延壽寺在成化六年(1470)重修時，雖以福慶及其門徒為主事，卻也得到了道泰一脈的支持。重修得到化城寺住持德書的認可，會昌侯孫繼宗(1395-1479)還為此撰寫碑文。孫氏於奪門之變後，因功封侯，為英宗寵臣。其為延壽寺撰文，很可能緣於道泰及其徒眾在北京的人脈。

本節從兩序寮舍構築、僧徒法脈傳承、僧徒繼任住持三方面，論述化城兩序房頭的初步發展。明代前期，化城寺住持福慶與道泰已開拓相當的領地，並開創明清化城叢林的兩序格局。兩人在南京大寺的經歷，為他們成為九華山祖廟——化城寺住持創造了條件。福慶得到地方檀越，尤其是劉氏的大力支持，使其在九華山的活動更順利地展開。在道泰北上與圓寂之後，福慶雖已退居塔院棲息修養，卻仍處於核心領導地位。而道泰在北京的人脈，不僅為他個人贏得了聲名，還使此山獲得朝廷的庇護。兩位住持在禪宗大寺的師承，及其在此山留下的門人僧眾，於明清九華山佛教發展舉足輕重。

### 三、叢林、房頭、寮舍三層嵌套模式

明代嘉靖年間(1522-1566)之後，官寺系統形同虛設。各地叢林大寺在明末宗教復興中補充或自立叢林清規，以期重振叢林祖風。如海鹽縣金粟寺住持通容(1593-1661)在《叢林兩序須知》中，補前朝《(敕修)百丈清規》有關兩序職責之未足。<sup>52</sup>九華山化城寺為明初官方叢林，發展至晚明時，已呈現出兩序、寮舍為兩房之大勢。在此過程中，雖尚

<sup>51</sup> 孫繼宗，〈重修延壽寺記〉，成化六年立。

<sup>52</sup> 陳玉女，〈叢林生活的理想規範與現實的衝撞調和〉，頁 272-273。

未發現其於叢林規約方面修訂或增補之文獻，但卻在實際運作中可見一些制度性產物。而由於其兩序與各房之關係長期未被釐清，兩序寮舍的東、西所屬及其沿革相應地未能明晰。<sup>53</sup>

叢林大寺存在數量不一的房，是一種常見現象。杭州淨慈寺自元代中後期便形成兩房，明初又產生三房。各房內部衍生出新房，故至明末時該寺已有二十八房。雍正年間，李衛曾受命整頓，然其至清末仍存十房。杭州靈隱寺之房亦始於元代，至明代則有更多房形成。而徑山亦有十八房，焦山有十三房的故事，少林寺則曾有二十五房。講寺如上天竺，律寺如昭慶寺等均在明代形成房。<sup>54</sup>與其他叢林道場相比，九華山化城寺房頭的形成時間不算早。但明代確是各大叢林房頭顯著分立的時期。在數量上，化城寺長期保持兩房並立；房頭之下之寮舍，類似次級「房頭」，但「統歸於」西房或東房。這應該可以歸功於化城寺作為地藏道場核心廟宇的統攝力。

學者歸納寺院房頭有如下特點：「其一，各房頭內部基本上都是各自獨立的庵堂；其二，各房頭地理位置接近，都在叢林寺院附近；其三，各房頭的創立者都被認為是叢林以往歷代祖師之一，即做過某叢林寺院方丈的祖師退居後建立的私庵，發展成為叢林寺院的房頭。」<sup>55</sup>房頭的產生影響叢林公產的控制。房頭分占寺產，輪值常住，往往有損公肥私之弊。學者指出，明末清初，部分寺院被外來僧人住持，使分房控產呈現終結之態。<sup>56</sup>在下文中，我們將看到房內部的庵堂(即寮舍)、

<sup>53</sup> 歐陽楠提到化城寺東西序可能肇始於福慶，並一直運作至 1619 年，但未能進一步分析。請參見 Nan Ouyang, "The Making of a Sacred Place: The Rise of Mt. Jiuhua in the Late Imperial and Republican Eras (1368-1949)," 58.

<sup>54</sup> 張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁 132-135；李偉，〈杭州佛教寺院控產制度的演變〉，頁 60-63。

<sup>55</sup> 張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁 133。

<sup>56</sup> 張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁 133-137；李偉，〈杭

各房的地理位置，以及房形成之關鍵要素——祖師。

又有賴於化城寺之史料，我們將進一步看到房頭的認祖細節及其沿革過程，尤其是其在清代盛大的規模。這是房頭分占公產、輪值叢林常住的組織基礎。外僧強勢侵入，使寮舍「另立門戶」，確如學者所言，有破壞房頭之力。然而，外僧入侵，似乎亦可依附於寮舍；而寮舍僧人通過強調房頭祖師與祭祖等行為，來確認自身之歸屬。因此，筆者認為康乾時期兩房的祭田碑對於這一組織架構的強調與確認尤為重要。

### （一）兩序公：房頭「子孫」與寮舍

化城兩序僧眾分屬福慶、道泰門下：福慶被尊為西序公，葬於西塔院（見附圖 2）；道泰被尊稱為東序公，圓寂後葬於化城寺後東塔院（見附圖 1）。這一現象集中體現在四通碑上。這四通碑，又可分為兩組。其一，萬曆四十七年（1619）〈察院明文禁諭〉與〈察院明文禁約〉碑所載僧眾法名。筆者將之與前述福慶、道泰兩派演字進行比對。其二，康熙五十一年（1712）東序各寮僧眾所立〈祭祀田碑〉（以下簡稱康熙東序碑）指明祖師為道泰，而乾隆五十年（1785）西序各寮僧眾所立〈祭田碑記〉（以下簡稱乾隆西序碑）則指明祖師為福慶。

萬曆四十七年〈察院明文禁諭〉碑載化城寺東西寮僧眾控告差役魚肉山僧等，察院官員出示嚴禁。碑中記載東西兩寮 70 餘名僧眾名字。<sup>57</sup> 同年所立〈察院明文禁約〉碑，與禁諭碑為一套，落款處寫有「當年住持性涵、量滿，悅眾理茂、隆泰」。<sup>58</sup> 〈察院明文禁諭〉碑

州佛教寺院控產制度的演變》，頁 64-71。

<sup>57</sup> 劉光文、姜振魁，〈察院明文禁諭〉，萬曆四十七年（1619）立，現存九華山。

<sup>58</sup> 釋性涵等，〈察院明文禁約〉，萬曆四十七年立，現存九華山。

中僅籠統稱這些僧人為「東西寮僧眾」，而未指明眾人的東、西所屬，且未提及相關寮舍名稱。這一現象在九華山兩序寮舍僧眾相關碑刻中頗為常見，也是給後世學人帶來困惑的緣由。據萬曆年間青陽縣知縣蔡立身所言，萬曆前期，化城寺「東西兩寮僧眾，凡千餘人，告度僅四五十名」。<sup>59</sup>這表明在山僧眾的情況頗為複雜，碑中尚有僧人未能匹配福慶、道泰派下字輩，說明有其他派系侵入。而這一時期的傳法記錄往往缺失，乃是後期僧眾認祖行為的一大背景。

不過，住持等重要職位應該仍依房而分。因禁諭碑中有「東西兩寮每歲冬初，二住持赴縣給帖」等內容，加之後文將詳述之輪年住持制度，可知萬曆四十七年當年住持性涵應出自以道泰為始祖的一房，量滿出自以福慶為始祖的一房；而悅眾理茂、隆泰亦遵循此理，分屬兩房。

康乾時期的兩通祭田碑則充分展現了兩序的組織邏輯和明確的認祖細節。康熙東序碑主要記載了東序諸寮合資贖回道泰祭田之事，乾隆西序碑則為該序諸寮置買山田以奉祀福慶之事而立。這兩通碑記均包含記文和各庵捐輸明細兩部分。其中，康熙東序碑中的記文較為詳細，摘錄如下(劃線為筆者所加)：

吾始祖岳宗泰老禪師葬于華北虎形，因名東塔院。前朝遣官諭祭，置祭田一十一畝三分，貽後收租，春秋薦祭，幾數百年矣。迨康熙四十四年建造萬壽碑亭，公費莫濟。董事者權以田售與樂山庵超臺。從此祭祀少供，抵墓觸田，誰不恫然於心乎？奈節年旱澇頻仍，即有仁人孝子而贖田之議遂寢。上今歲登大有，眾者宿暨諸長輩云，祖先不可一日忽忘，則祭田不可一日虛懸。以融

<sup>59</sup> 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》(收入《中國地方志集成·安徽府縣志輯》，第60冊，南京：江蘇古籍出版社，1998，據光緒十七年[1891]木活字本影印)，卷12，〈藝文志〉，頁19a。

鉉當年住持，命鉉糾首價值。鉉自愧才短，烏能獨任，守義、超彥、寬容即應聲而出口：「此誠報本追遠之盛舉，余等雖家寒力薄，願亦不辭。」于是適合照庵均派，貧富不齊，勢必中止，莫若開簿樂輸，凡屬支裔，多寡隨力。無不欣然捐助，田贖歸公。每年設立柱首收租納糧，照舊備祭，其餘銀二十一兩公取，十王殿每年柱首經管香費以為佛殿修蓋之費。倘二項有存，每年大會盡給慶祝地藏聖誕之資爾。乃幸有同心，及後必無二志。但恐遞傳年久，後之人不知前人一片婆心，或遇萬難措置之際，擅復更售，有負遺意，如有此等，即是不孝。嗚！公逐祭，爰是勒石，永期世守，庶殿會祖靈並垂千古云。<sup>60</sup>

乾隆西序碑的記文則相對簡短(碑底部分字跡不清)：

蓋聞祭祀心誠，奠設何慚薦藻，蒸嘗歲獻，需用必出田疇。然我西序鼻祖福公慶老和尚，雲岩其字也，自明季駐錫化城□□□風垂老退，居書堂精舍。其梵行之隆，已見述于廷璋先生碑記，茲不具載。<sup>61</sup>第每年設祭，舊例輪次值年之家殊覺措辦□□□眾議各捐資費置買山田永為奉祀之需。然則本寮僧眾欣然樂從，不以世道而分豐歉，而且承先啟後，慨慕情深□□□自忘其本也。自此歲時伏臘慶□，貽謀幾十幾代祖宗，實式臨之。<sup>62</sup>

寮舍分屬東西兩房在上述碑文中充分體現。敬祖、「孝」觀念相關的表述也隨處可見。康熙東序碑開篇即書「吾始祖岳宗泰老禪師葬於華北虎形，因名東塔院」，而後又有「仁人孝子」、「祖先不可一日忽忘」、「報本追遠」、「余等雖家貧力薄」，及「凡屬支裔，多寡隨

<sup>60</sup> 釋融鉉等，〈祭祀田碑〉，康熙五十一年(1712)立，現存九華山。

<sup>61</sup> 此處「廷璋先生」，即李廷璋，成化二年(1466)進士。成化四年，周忱與李廷璋一起撰寫〈重建化城寺碑〉(擬)，碑文內容引述於前文。

<sup>62</sup> 化城寺西序諸寮僧眾，〈祭田碑記〉，乾隆五十年(1785)立，現存九華山。

力」等用語。乾隆西序碑也言明「我西序鼻祖福公慶老和尚」，並包含「貽謀幾十幾代祖宗」之類的語句。

康熙年間東序贖回祭田和乾隆年間西序置買祭田，將祖師、寮舍、僧眾三者聯結在一起。茲將兩碑中各寮捐輸明細整理為附表 1、2，並結合前所引碑文可知，康熙年間東序重置田產較乾隆年間西序置買山田更具組織性。康熙年間東序重置祭田時，有糾首和三位幫忙協助的僧人。糾首融鉉為鳳林庵當家師，因其為「當年住持」而成為主事領頭。鳳林庵在此次捐輸中亦列於首位。協助融鉉的僧人守義為雲瑞庵當家師，超彥為芙蓉閣當家師，實容為定慧庵當家師。參與樂捐的寮舍數、人數，東序都比西序多。

與此同時，兩序諸寮明顯「貧富不齊」，體現在各寮捐輸的人數上。東序諸寮中，菩提閣在總捐輸人數上最多。普濟庵的在庵樂捐人數最多，菩提閣次之。總樂捐人數超過十人者有 9 座寮舍；總樂捐人數三人及以下者，則有 10 座寮舍。西序諸寮樂捐人數也呈現同樣的分化。另一方面，房內各寮所捐銀錢數更體現了「貧富不齊」。東寮所捐多者幾兩乃至數十兩，少者幾錢。西序各寮捐四八錢或九八錢，所捐數額亦不等。<sup>63</sup>這種寮舍之間的發展不均，是提倡「多寡隨力」的直接原因，更是下一節將詳細論述的輪年住持制施行的背景之一。

這種類似世俗家族的「敬祖」、「收宗」做法，或者說策略，值得進一步的討論。它與明代叢林清規所倡導的「報本」、「尊祖」思想一脈相承。<sup>64</sup>以合資置辦祭田，重申祭拜祖師為途徑，各寮僧眾的

<sup>63</sup> 此處四八錢和九八錢屬於貨幣流通中的短陌現象。四八錢即每千合制錢 480 文。九八錢即每千合制錢 980 文。有關短陌的研究，請參見彭凱翔，《從交易到市場：傳統中國民間經濟脈絡試探》（杭州：浙江大學出版社，2015），頁 178-206。

<sup>64</sup> 相關討論可見陳玉女，〈叢林生活的理想規範與現實的衝撞調和〉，《明

從屬性質得到確認。此從屬性質，包括是否屬於兩大房及屬於哪房「子孫」兩方面。不過，清代前期度牒制度無法控制俗人出家，並出現私度問題。至乾隆年間，度牒制度被廢除，僧人內部需要自我規範。這便要求佛教各派別增強法統譜系上的管理，而其中關鍵在於以派輩詩標識法派淵源。<sup>65</sup>萬曆年間的僧眾法名尚可根據前揭派輩演字作一定分析。而康乾年間，兩序僧眾很可能使用新的派輩詩。<sup>66</sup>康熙東序碑計有 217 位僧人法名。乾隆西序碑中則記有 90 位僧人法名。與萬曆年間相似的是，同時代的僧眾法名首字多樣。但寮舍與寮舍之間，又時常有相同字，如東序諸寮各有 8 人以上分別以常、超、慈、達、際、戒、妙、融、如、善、實、是、守、修、願、周諸字為法名首字，合計 164 人，佔總人數四分之三。<sup>67</sup>不過，西序諸寮僧眾法名的規律性則不太明顯。

然而，「代際關係」在東西兩序中均有體現。如表 1、2 所示，不少寮舍有在庵僧人代替本寮先祖捐資的現象。此處的「先祖」，指的是各寮中已經圓寂的僧人。代捐通常由本寮管事的僧人執行，所捐金額、被代捐的「先祖」數量，則視具體情況而異。在康熙東序碑中，此類訊息尤為詳細：東序 31 寮中，有 10 寮代其先祖捐款。一些寮舍

代佛門內外僧俗交涉的場域》，頁 282。

<sup>65</sup> 相關研究可見張雪松，《佛教「法緣宗族」研究：中國宗教組織模式探析》。

<sup>66</sup> 筆者在《宗教律諸宗演派》中未能找到與之相關的派輩詩。又因自臨濟宗十九代碧峰性金禪師傳六世至突空智板禪師，演派「智慧清淨」等十六字後，五臺、峨眉與普陀前寺續演「心源廣續」等三十二字，普陀後寺則續演「湛然法界」等四十八字。（見守一重編，《宗教律諸宗演派》，收入河村孝照編集，《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989，CBETA 2025.R1, X88, no. 1667, p. 560a4-16.）因此，有可能九華山有自立派輩詩，但未被收錄。這需要進一步的研究。

<sup>67</sup> 釋融鉉等，〈祭祀田碑〉，康熙五十一年立。

寫明代捐者，如鳳林庵僧融鉉為先祖普洽、守宗、超明代捐。菩提閣代捐先祖人數最多，達到 10 名。乾隆西序碑則沒有標明代捐者。捐款是寮舍實力的展現，其中代捐表達了各寮對置辦祭田的全力支持；各寮舍內部師徒相承，則是房之下、寮舍內部的一層結構。

有趣的是，東序紫竹林唯一的一筆捐助，為「親房」代捐，代捐者為旃檀林當家師際聖。這說明，在同一房的寮舍與寮舍之間甚至有親疏遠近之分。這與寮舍之間發展不均一樣，都是輪年住持制需要施行的背景之一。

## (二) 東西寮舍規模與沿革

由於歷代史料對寮舍的記載頗少，指明其東西所屬者更少。乾隆年間重印的《九華山志》中有〈化城寺東西寮房圖〉(見附圖 3)，圖中所注寮舍名頗為完整，具有極高的史料價值。<sup>68</sup>學者根據此圖梳理寮舍名單，得東西各 36 寮。劃分的主要依據，是圖中所示寮舍與化城寺的相對位置：位於寺東(右)為東序，寺西(左)為西序。<sup>69</sup>

然而，圖中東西位置的分別是一種表象，也是一種繪圖手法，不能代替寮舍東西分屬的內在邏輯。化城寺東西序各寮的實際位置，並非圖中所示中軸對稱樣態，山志也並未表明方位與寮舍東西劃分之間存有必然關係。以該圖推出的東西寮，與《(光緒)九華山志》「化城寺」條目中所載東西寮舍訊息實有出入。

兩序寮舍於萬曆前期已頗具規模，清康熙年間臻於鼎盛，實與當

68 喻成龍、李燦輯，李暉增訂，《(乾隆)九華山志》，卷 1，〈化城寺東西寮房圖〉，頁 1b-2a。

69 參見盧忠帥，〈明清九華山佛教研究〉，頁 142；王開隊，〈歷史宗教地理學視闕下九華山佛教文化體系的建構〉，頁 67。

時九華山成為香客雲集之地密不可分。萬曆年間青陽知縣蔡立身除提及其時寺僧之眾而告度者少之外，還有如下描述：「東西兩寮僧眾，凡千餘人，告度僅四五十名。僧房凡百餘間，高棟層樓，邃戶曲房，明窗淨牖，雕欄畫檻，爭極宏麗，以招邀四方香客。」<sup>70</sup>化城寺因作為朝山進香中心的核心廟宇，招待香客是其兩序寮舍的重要功能。在臨濟宗法脈傳承之外，香客雲集也是山中寮舍眾多的重要因素。蔡氏所稱「四方香客」，具體而言「南自浙江、徽郡，北自山陝」。<sup>71</sup>香客來源之地廣泛，可知九華山在萬曆年間已經成為跨地域的朝山進香中心之一。至康乾年間，兩序寮舍發展到了最大規模。

一般認為，化城寺的兩序寮舍數量至最大規模時為 72 座。對其時盛況的描述，不勝枚舉。<sup>72</sup>如山志載，化城寺當承平之時，寺僧達三四千人，寮舍達六七十之多，「歲無閒晷，香火之盛，甲於天下」。<sup>73</sup>但是，能夠提供化城寺寮舍至盛時期全景式圖景的史料卻不多見。其中，前述乾隆重刊《九華山志》中〈化城寺東西寮房圖〉尤為重要。此志為池州知府李暉在康熙二十八年刻版基礎上重印。後世常以乾隆本為康熙本，因此志中所存史料基本上以康熙為限。

〈化城寺東西寮房圖〉標示了 69 座寮舍的名稱(見附圖 3)。正中一列「三門」、「二門」、「大雄殿」、「藏經樓」表示化城寺諸殿。寺東(右側)包含 36 座寮舍：芙蓉閣、菩提閣、綠雲庵、三昧庵、東華

70 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 19a。

71 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 18b-19a。

72 多份史料表明康熙年間化城寺東西寮舍達 72 座。如釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年(1664)立，現存九華山；陳蔚輯，《九華紀勝》，卷 7，〈諸勝〉，頁 59。

73 周贊纂，《(光緒)九華山志》，卷 1，〈化城寺僧寮圖記〉，頁 352。

庵、六度三房、樂山庵、吉祥庵、天竺庵、木蓮庵、九子閣、大觀樓、萬壽庵、六度庵、天池庵、雲瑞庵、寶林庵、普濟庵、祇樹庵、定慧庵、天然庵、一心庵、從心庵、石芝庵、新羅庵、福聚庵、歸雲庵、大定庵、九蓮庵、千佛樓、古樹庵、萬福庵、通慧庵、鳳林庵、環翠庵、聚龍庵。

寺西(左側)則列有寮舍 33 座：法雲庵、極樂庵、華嚴庵、秀水庵、鹿野庵、海度庵、雲居庵、寶積庵、佛陀里、報國庵、旃檀林、舊華居、萬松庵、長生庵、鐵佛殿、華嚴堂、萬竹庵、大夏庵、正受庵、74 永慶庵、準提閣、九龍庵、選佛堂、水陸庵、暹羅庵、雨花樓、拱金閣、慶雲庵、東勝庵、白雲庵、慈雲庵、景命閣、紫竹林。

康乾之前兩序寮舍的具體名目已不可考，期間廟名亦可能多有變更。筆者以兩通祭田碑為基礎，結合道光、光緒、民國各時期的碑刻與志書等史料，以立碑或出版年份為順序，將東西序沿革情況列為附表 3。由該表可見確證為東序寮舍者 32 座，西序 16 座。若按前述康乾年間九華山全盛時期，東西兩序寮舍總數為 72 座，則已得泰半。將之與〈化城寺東西寮房圖〉所提供的方位訊息對比，可知圖中位於化城寺東側的天池庵、祇樹庵(祇園庵)、從心庵、萬福庵、環翠庵均屬於西序；而位於化城寺西側的九龍庵、暹羅庵、雨花樓、慶雲庵、東勝庵、白雲庵、紫竹林均屬於東序。雖然〈化城寺東西寮房圖〉與東西兩序的祭田碑記均為康乾年間之文獻，但前者以方位辨寮舍所屬東、西序的說服力，顯然不如由後者祭田樂輸的明確紀錄辨識。

至此，我們獲知 72 個寮舍名，以及其中 48 座寮舍的東西所屬。〈化城寺東西寮房圖〉共列出 69 座寮房，其中有一座名為舊華居，尚未在以上其他材料中得到印證，暫且保留，不加論定；華藏庵根據

74 現代志書上寫的是「正變庵」。參見九華山志編委會，《九華山志》，頁 130。

乾隆五十年西序祭田碑文加入；接引庵、心齋房均根據後期的材料補入，並據民國《九華山志》，將接引庵歸為東序，心齋房歸為西序。有研究將心齋房、觀音樓、古佛庵歸入西序，而沒有將接引庵列入寮舍。<sup>75</sup>由於歷代文獻對於寮舍的具體記載極少，故此處仍依方志。

如附表 3 所示，東西寮舍的變動趨勢和具體細節已然清晰。總體而言，東西兩序在寮舍數量上，於道光以降的各個時期大約保持均勢。<sup>76</sup>至於東西寮舍總數，道光年間較康乾時期只存小半，晚清民國剩十幾座。咸同兵燹是造成寮舍數量銳減的重要原因，東西寮舍在此後陸續重建。因此，部分寮舍在光緒十二年(1886)的碑中並未署名，卻出現在後面的文獻中。

繼康乾兩序置買祭田之後，在祭田管理方面，兩房都施行輪年制。兩房祀田在輪年制的管理與經營亦有規定。東序「每年設立柱首收租納糧，照舊備祭」。<sup>77</sup>而西序致祭，原是各寮輪次承辦，置買田產後「租糧俱隨值年輪次，每逢清明節屆值年之家營辦齋饌三筵，以作奉祀之供」。<sup>78</sup>祀田收租所得，除祭祖之外，還以「兩序公」的名義，捐助重繕月身寶殿、舉辦地藏盛會和修撰九華山志書等。康熙碑中提到，東序祭田收入可用於修蓋十王殿之用，若有剩餘則用於每年地藏聖誕。<sup>79</sup>同治年間，合山僧眾及部分信眾合資重建轉輪殿。每年七月

<sup>75</sup> 盧忠帥，〈明清九華山佛教研究〉，頁 142。

<sup>76</sup> 部分寮舍的東西所屬或因住持變動而變。表中祇園庵為西序寮舍，《(民國)九華山志》稱其屬東寮，晚近新編志書稱其在康熙年間為化城寺東寮。參見釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷 3，〈梵剎門〉，頁 145；九華山志編委會，《九華山志》，頁 105。或許康熙年間祇園庵住持為道泰之徒，之後由福慶之徒接替。

<sup>77</sup> 釋融鎡等，〈祭祀田碑〉，康熙五十一年(1712)立。

<sup>78</sup> 化城寺西序諸寮僧眾，〈祭田碑記〉，乾隆五十年(1785)立。

<sup>79</sup> 釋融鎡等，〈祭祀田碑〉，康熙五十一年(1712)立。

晦日為地藏聖誕，通常會有盛大法會，亦是香客最多的時候。從捐款數額上來看，以東西序公的名義捐助較高：東西大殿捐「足錢七百九十三千七百十文」為最高；兩序公捐「足錢四百零二千文」，合山各庵(即除碑中所列通慧庵等 16 庵外)共捐「足錢五百九十四千文」，兩者在數額上相差不多；東西序各庵中捐款最多者為東序通慧庵，捐「洋錢四十元大錢二十八千文」。<sup>80</sup>此外，光緒《九華山志》編纂刊印，「化城寺東西公捐洋二百元」，為捐款最多者。東西序各庵中，西序永慶庵捐「洋一百元」，其餘則為幾十元或者更少。<sup>81</sup>

東西序不僅擁有祭祀「始祖」的田產，也形成了各自較為穩定的檀越網絡。如附表 3 中，西序「1842」條諸庵有一筆田產捐輸來自檀越程氏，原已立碑於龍庵，因該廟毀於火災，故又刻石重立。新碑載明「[程]圖南公子孫 7 人同具，西序諸庵同立」，開頭即書「九華山化城寺西邊乃福慶之後也」。後文寫到程公一向樂善，「凡在山各庵輸金輸穀，指不勝屈」，又買田三畝三分，坐落寶積庵門前，「為福慶公支下萬年香火」；另有三畝七分，為龍庵萬年香火。<sup>82</sup>由此可見，僧眾著意維護和經營本房的田產，亦可推知僧寮聯合可為本房爭取更多的財施。

寮舍數量變動有多重原因，包括一些寮舍從東西序中析出，自立門戶，甚至自成叢林。清嘉慶年間，祇園庵(後稱祇園寺)無僧照管，地方檀越及各庵迎僧隆山為住持。道光二十一年，隆山端坐而逝，三載肉身不腐，遂被裝金供奉。祇園寺原屬臨濟宗，但同光年間的住持大根，為九華山另一叢林大寺甘露寺法源和尚之徒，乃曹洞宗名僧。

80 合山僧眾，〈募化重建轉輪殿〉，同治十二年(1873)立，現存九華山。

81 周贊纂，〈(光緒)九華山志〉，卷末，〈捐輸〉，頁 533。

82 程圖南與化城寺西序諸寮，〈程公樂輸田產碑〉，道光二十二年(1842)立，現存九華山。

其後住持寬慈、寬揚等相繼整肅，保持大根以來祇園寺「臨濟宗、曹洞法」的狀況。<sup>83</sup>清末民初，該寺逐漸擁有遍布蘇、皖、贛各縣的捐贈網絡，成為一大叢林。<sup>84</sup>住持大根為祇園寺溯源時寫道：「茲惟我祇園禪林者共化城而並建，先寶塔以馳名。」<sup>85</sup>「化城」即化城寺，「寶塔」即月身寶殿。這一對自身歷史的重新建構，可見在晚清已成大勢。民國時期，該寺「一切規制」，「為全山寺院冠」。<sup>86</sup>由上可知，住持法脈變更是寮舍脫離原體系的緣起，而肉身菩薩及檀越網絡是寮舍自成叢林的重要支撐。

祇園寺之例是九華山廟宇多中心發展的縮影，從中亦可見叢林概念之衍變。自晚明以降，位於九華山東峰頂的東崖禪寺和摩空嶺的百歲宮迅速發展，與清初新建於山麓之甘露寺，加之與化城寺同位於九華街、另立門戶之祇園寺，構成了新四大叢林。東崖禪寺相傳亦為地藏卓錫之所，又因文人隱士宴座而著名。因其坐落於海拔 800 餘公尺的巨岩之上，故在清末民初，該寺僧人於化城寺東，菩提閣附近建下院（後為九華山管理處駐地，今改為東崖賓館），安單接眾。<sup>87</sup>百歲宮（原名摘星庵）則存有明末無暇和尚之肉身，崇禎年間（1628-1644）敕封為「應身菩薩」。<sup>88</sup>百歲宮亦坐落於 800 餘公尺的高峰之巔，故其在化城寺東，祇園寺附近建下院，接待香客。甘露寺（原名甘露庵）則在北半山腰。康熙六年（1667），

83 釋大根，〈青陽縣正堂示〉，光緒七年（1881）立，現存九華山。九華山志編委會，《九華山志》，頁 97。

84 熊祖詒，〈重建東岩精舍碑記〉，收入釋印光等重修，《（民國）九華山志》，卷 5，〈檀施門〉，頁 247；蔣維喬，〈九華山紀遊〉，收入釋印光等重修，《（民國）九華山志》，卷 2，〈形勝門〉，頁 130。

85 釋大根，〈功行碑記〉，光緒十三年（1887）立，現存九華山。

86 釋印光等重修，《（民國）九華山志》，卷 3，〈梵剎門〉，頁 145。

87 釋印光等重修，《（民國）九華山志》，卷 3，〈梵剎門〉，頁 147。

88 釋印光等重修，《（民國）九華山志》，卷 3，〈梵剎門〉，頁 145。

臨濟名宿玉琳通琇(1614-1675)國師朝禮九華，傳教說法，其徒宗衍建上禪堂，洞安建甘露庵(後稱甘露寺)，先後均成叢林。<sup>89</sup>與明初的官方叢林不同，民國《九華山志》將「凡掛單接眾之所，皆名『叢林』」。<sup>90</sup>

總而言之，晚明以降，化城寺僧眾分別以福慶、道泰為始祖，分屬東西序寮舍。兩序有各自的祭田與檀越網絡，並樂於將所得用於公共事務。東西寮舍於萬曆前期已具相當規模，至康乾年間臻於鼎盛，之後數量逐漸減少。然而，寮舍數量的減少，並非源於房頭制帶來弊害，而是源自於外部原因，包括兵燹，以及清中後期九華山廟宇的多中心發展。這些因素壓縮了化城叢林的發展空間。

然而，化城寺房頭制與輪年住持制搭配，使發展不均衡的寮舍統合於相對均勢的房頭，又統合於化城一寺，形成叢林、房頭、寮舍三層嵌套模式。叢林與兩序並存，使化城寺能夠在眾多新興「叢林」中仍然保持活力。

#### 四、輪年住持制：名山祖廟的公事共管

##### (一) 輪年住持制的存在

各房輪值在房頭制下的叢林大寺並不少見，然而其弊端亦不少。如前所述，輪值之年，當值的房頭或損公肥私，甚至出現侵吞、盜賣公產的行為。杭州真寂寺苾芻儀潤所著《百丈叢林清規證義記》指出叢林興衰，在新舊住持進退交關之際，住持人選「決不可私商於里人、老堂人及房頭等。當知彼不以常住為重，恐有樹黨徇私，互相攙奪之

<sup>89</sup> 釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷3，〈梵剎門〉，頁146。

<sup>90</sup> 釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷3，〈梵剎門〉，頁137-148。

弊，切宜慎之」。<sup>91</sup>清雍正時期，朝廷曾下令整頓河南少林寺、杭州淨慈寺等。<sup>92</sup>雍正十三年(1735)十一月，一道敕令甄別僧道的諭旨寫道：「今僧之中，有號為應付者，各分房頭，世守田宅，飲酒食肉，無所顧忌，甚者且蓄妻子……著直隸督撫，飭各州縣，除名山古剎，收接十方叢林，及雖在城市，而願受度牒，遵守戒律，閉門清修者不問外，其餘房頭應付僧、火居道士皆集眾面問，願還俗者聽之，願守寺院者亦聽之，但身留度牒不得招收生徒。」<sup>93</sup>乾隆在位期間延續雍正整頓房頭等僧之政策，可知其中弊害之深。

雖然同為輪值法，但化城寺是兩序每年輪立東、西住持僧各一名，總理公事。成為當年住持的兩位僧人，理論上也是其所在寮舍的當家師，以及東序或西序當年的主事人。<sup>94</sup>通過官方發帖的方式，這一制度得到官府認可。現有研究並未注意到九華山化城寺長期實行此制，筆者稱之為「輪年住持制」(見圖2)。

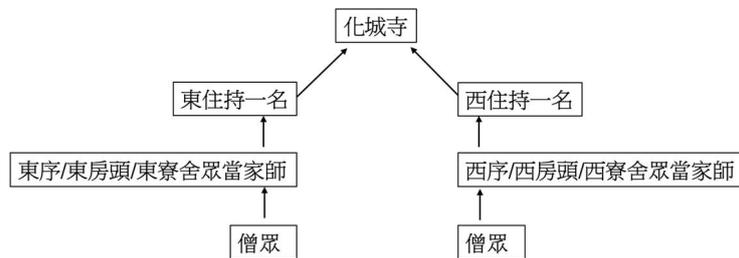
91 苾芻儀潤，《百丈叢林清規證義記》(收入河村孝照編集，《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式会社国書刊行會，1975-1989)，卷5，CBETA 2025.R1，X63，no. 1244，p. 434b11-13。

92 可參見張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁134-137。

93 慶桂等撰，《高宗純皇帝實錄》(北京：中華書局，1986)，卷6，雍正十三年十一月六日辛丑條，頁9b，10b，11a。

94 如康熙年間東序各寮為祭田捐輸時，鳳林庵的融鑑因是當年住持而為糾首，雲瑞庵常住守義、芙蓉閣常住超彥、定慧庵常住實容等襄助。參見釋融鑑等，〈祭祀田碑〉，康熙五十一年立。

圖2 九華山化城寺輪年住持制架構圖



資料來源：作者整理

筆者認為，這一制度一定程度上平衡了房頭輪值的弊病，從而確保了東西序在協作期間共享九華山的鼎盛香火，共擔勞役，維護自身利益。化城寺僅有兩大房，不似其他叢林十幾，乃至幾十房林立。若兩房按照一般輪值法，即一年住持出自西序某寮，次年住持出自東序某寮，輪流更替，雖仍可能無法避免前述房頭輪值之弊，但輪值週期短當有優勢。然而，如前所述，化城寺兩大房諸寮舍發展並不均衡，又有親疏遠近之分。寮舍，實際上類似分屬兩序房頭之下的次級「房頭」。若不能以有效的制度將這些次級「房頭」統歸於兩序之下，則仍會造成數十個「房頭」並存的局面，埋下損公肥私的隱患。而兩序每年同時有「代理人」住持叢林，即強調制度上只有「兩個」房頭。

萬曆前期，知縣蔡立身在任時，東西兩寮就已有住持輪流管理。<sup>95</sup> 每年輪換住持，使得在化城寺任住持者應不計其數，然今所存史料竟

<sup>95</sup> 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》，卷12，〈藝文志〉，頁20a。

是寥寥。筆者將已知輪年住持列表於下：

表 1 化城寺輪年住持表

年份	住持	史料來源
萬曆四十七年 (1619)	西序性涵 東序量滿	釋性涵等，〈察院明文禁約〉，萬曆四十七年立。
康熙三年 (1664)	廣成、融理	釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年立。
康熙二十年 (1681)	心懺、弘體	喻成龍，〈府主條禁碑記〉，康熙二十年立，現存九華山。
康熙五十一年 (1712)	西序融鉉	釋融鉉等，〈祭祀田碑〉，康熙五十一年立。
乾隆五十六年 (1791)之前	西序嵩永亨、一恕祥老 (和尚)	釋定然等，〈乾隆年間重立化城寺第260、273代住持合葬墓碑〉，乾隆五十六年立。
道光十八年 (1838)之前	東序步雲	〈化城寺第309代住持僧步雲禪師墓碑〉，道光十八年立。
光緒十二年 (1886)	西序純心、守安 東序法輪、福星	〈藩憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年立，現存九華山。
民國四年 (1915)	鎮安、聞經	〈重修九華山月身殿碑記〉，民國四年立，現存九華山。

資料來源：作者整理

在現存文獻中，每年輪立東西住持僧二名被多次重申。如上述萬曆四十七年碑中提到「本山每年保舉住持乃祝延聖壽，供奉香火之類」。<sup>96</sup>康熙三年的碑中明確提到「該山七十二庵每年輪立東西住持僧二名，總理公事」。<sup>97</sup>上一節中，鳳林庵的融鉉即是康熙五十一年

的住持。因此碑為西序所立，故未能得知同年的另一位住持是何人。

<sup>96</sup> 釋性涵等，〈察院明文禁約〉，萬曆四十七年立。

<sup>97</sup> 釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年立。

不過，若遇特殊情況，該制也會靈活調整。如表 1 所示，光緒十二年，西序純心、守安和東序法輪、福星 4 人同為住持。<sup>98</sup>

九華山現存之住持墓，是輪年住持制的又一有力佐證。這些住持墓位於今九華鎮祇民社區鳳形自然村。其一是化城寺第 260 代、273 代住持合葬墓(見附圖 4)，立於乾隆辛亥年(1791)。碑上寫明「化城堂上第二百六十代住持太祖嵩永亨公(以下被土掩蓋)，第二百七十三代住持先祖一恕公祥老(以下被土掩蓋，筆者推測還有和尚二字)」，為「永慶庵孝孫」定然、定安、定坤重立。由此墓碑可知這兩位墓主人均出自永慶庵，在乾隆辛亥年之前先後擔任過化城寺住持。

由上節可知，此庵屬於化城寺西序。在乾隆五十年西序的祭田碑中，永慶庵有一筆該庵祖師亨德名義的捐款，有可能即是這位「嵩永亨公」；同時，又有一筆為祖師心祥的捐資，則可能指的是「一恕公祥老和尚」。<sup>99</sup>若是如此，在世當家師以寮舍祖師名義所捐之項，可能有一規律，即這位祖師曾擔任過化城寺的輪年住持。不過，這仍是作者的大膽推測。無論如何，除兩房之外，諸如此墓碑中的「太祖」、「先祖」、「孝孫」等稱呼表明在寮舍內部亦存在前揭子孫、「敬祖」等思想，顯見寮舍當為東、西兩序之下未言明之次層房頭。

其二是化城寺第 309 代住持步雲禪師墓，立於道光十八年，墓碑規制較大(170cm\*72cm)。碑文為「地藏堂上化城寺第三百零九代住持又大定堂上中興第四代上步下雲迦公□□□禪師之墓；皇清道光十八年夏六月穀旦；乙山辛向加卯西孝遠孫曹□富世慧等同」。<sup>100</sup>此碑表明

<sup>98</sup> 雖然當年有四位輪年住持，但此碑中仍寫有化城寺「每年輪立東西住持僧二人總理山事，迎接官長，拜祝佛誕」。〈藩憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年(1886)立，現存九華山。

<sup>99</sup> 化城寺西序諸寮僧眾，〈祭田碑記〉，乾隆五十年立。

<sup>100</sup> 九華山風景區地方志編纂委員會編，《九華山志》，頁 371-372。

化城寺第 309 代住持來自大定庵；因其屬於東序，故而步雲禪師為當年的東住持。

## (二) 輪年住持制的運作情境

以上證明輪年住持制運行的諸材料中，多半是歷年的各類禁碑。具體而言，包括萬曆四十七年的〈察院明文禁諭〉、〈察院明文禁約〉；康熙三年的〈池太守道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉；康熙二十年的〈府主條禁碑記〉；光緒十二年的〈藩憲嚴禁弊害碑記〉、〈府縣嚴禁弊害碑記〉、〈縣主嚴禁弊害碑記〉。這些禁碑中，或包括東西寮僧眾控訴之稟文，或有僧眾聯合具名，或由各寮同立，或兼而有之。

這些史料表明，東西序以「輪年住持」為首，聯合維護僧眾利益，約束山僧，共同處理包括接待僧俗、承擔勞役、管理財施等公事。這些公事大多與九華山逐漸成為朝山中心有密切關係，從中可見晚明以降多方勢力之間的博弈，以及寮舍內部的競爭。因此，頗有必要詳細探討輪年住持帶頭與調解的角色，以及寮舍之間的聯合。以下擇其要者，分四點詳述。

(一)寮舍為香客在山居所，輪年住持在其中扮演領導、調和的角色，以減少寮舍之間的無序競爭。知縣蔡立身於萬曆年間對僧寮招攬、爭奪香客，以及由此給僧寮帶來的厚利，有如下描述：

山上以地藏王香火靈異得名，遠近燒香者日牽連如蟻而上，每隊不下數十人，無冬無春，肩摩不絕於道。至於八月初一佛誕大會，其僧各攜茶酒下山，中途要迎，其至舍也張筵唱戲以待，甚至有爭主願相毆殺者。香客或南自浙江、徽郡，北自山陝遠來，其施捨動數十金，少不下二三兩。……其客之來者，子子孫孫主願不

斷，僧人以此得利。<sup>101</sup>

進香全年無休之勢態，可知九華山寮舍、食宿之緊俏，且以佛誕大會之時尤甚。按蔡氏所言，僧眾攜茶酒下山迎接、設宴唱戲，甚至為爭香客而相毆等，大抵均為「利」所驅動。

香客與僧眾之間形成持續的主顧關係，是寮舍收入之關鍵。這種主顧關係，或基於寮舍所擁有的文化資源，或有賴於僧俗之間的僱傭關係。如東序之芙蓉閣，因有王陽明(1472-1529)書匾而成為常被文人提及的寮舍之一。據萬曆《九華山志》，芙蓉閣「在化城寺山門左，僧佛稜建。陽明先生書匾。後毀，僧能濱重建，憲副陸時雍補書」。<sup>102</sup>王陽明於弘治壬戌(1502)春登遊九華時，寫有〈芙蓉閣〉詩二首；正德庚辰(1520)，王陽明再至九華，作〈芙蓉閣〉七言詩一首。<sup>103</sup>而後文人登臨寫詩，常提及芙蓉閣。又如東序立庵(後名定慧庵)是為登山文士提供住宿的寮舍之一。天啓二年(1622)，劉城遊九華山，夜宿立庵，次日「禮地藏塔，遍歷東西寮」。<sup>104</sup>乾隆年間，高誠、趙國麟先後遊九華，均

<sup>101</sup> 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》，卷 20，〈藝文志〉，頁 18b-19a。

<sup>102</sup> 蔡立身重修，《(萬曆)九華山志》，卷 2，〈樓閣〉，頁 8a。歷代山志作者對陽明書額一事反覆增刪，其因未能得知。然而，由於民國之前的各版志書編撰者或為官員，或為地方文人，或兼而有之，與王陽明相近的身分至少讓他們對之更為重視。這也導致芙蓉閣一直被置於「樓閣」之下，進而使民國山志有如下不甚確定的推論：「此藏經樓與芙蓉閣，疑為俱屬化城寺中之一部分……今人地遠隔，無由勘實，故特附載於此。則無論其與化城為一為二，皆不失其與寺接近之關係耳。」參見釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷 3，〈梵剎門〉，頁 144-145。

<sup>103</sup> 王陽明在弘治、正德年間寫有與九華山相關詩文 50 餘首，其中專以廟宇為題卻僅有幾首。除此之外，晚明高僧智旭(1599-1655)還作有〈九華芙蓉閣建華嚴期疏〉，亦被收錄在各版志書之中。參見釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷 5，〈檀施門〉，頁 227。

<sup>104</sup> 劉城，〈遊九華山記〉，收入喻成龍、李燦輯，李暉增訂，《(乾隆)九華

宿於立庵。<sup>105</sup>文人撰寫詩文對寮舍而言是一種很好的宣傳。再如光緒年間，東序通慧庵住持法輪常年有償為香客代管香盤。安徽懷寧縣職員嚴守箴與監生呂偉順等 17 人曾捐資公買市屋一所，招租款用於每歲朝山進香，並在月身寶殿正中籌備香盤一座，以昭誠敬。他們每年付給法輪「大錢九串六百文」，作為照應之費。即使期間香盤「不翼而飛」，他們重備香盤後，仍交由法輪經管。<sup>106</sup>可見這批香客與通慧庵的關係密切，與法輪個人亦有私誼。

然而，香客所帶來的豐厚收入成為寮舍僧眾相爭的原因。由清代碑文可知，寮舍僧眾爭奪香客等情事禁而不止。康熙二十年，曾有禁止各庵在路迎接以致喧鬧等約。此碑為時任知府喻成龍、縣令吳國桂等同立，委管九華僧永德、園應，當年住持心懺、弘體，耆宿、悅眾及 60 餘位東西寮僧眾聯合具名。<sup>107</sup>當然，寮舍還能從香客收取飯食費用，但這同時也埋下哄抬價格的隱患。光緒年間，官府出面規定寮舍收費標準，以僧寮聯署的方式公約僧寮每日只准收取飯食錢二百文。<sup>108</sup>

此外，東西寮以「輪流承值，每房五日」的方式共管化城寺財施。化城寺有諸多金地藏相關物件，供香客瞻禮，並帶來不菲的收入。如地藏故衣、毘盧帽，善信男女看此類「寶貝」，「非納香金數十百文，

山志》，卷 7，〈記〉，頁 49b。

<sup>105</sup> 高誠，〈遊九華山記〉，收入喻成龍、李燦輯，李暉增訂，《(乾隆)九華山志》，卷 7，〈記〉，頁 64b-65a。趙國麟，〈十一月十一日，雪霽後遊九華，晚宿定慧庵晚月。次日登東岩，陰霧無所見，步陽明先生韻二首〉、〈宿定慧庵，用少陵韻〉，收入釋印光等重修，《(民國)九華山志》，卷 7，〈藝文門〉，頁 353。

<sup>106</sup> 〈青陽縣為禁竊移月身寶殿香盤告示碑〉(擬)，光緒十二年(1886)立，現存九華山。

<sup>107</sup> 喻成龍，〈府主條禁碑記〉，康熙二十年(1681)立。

<sup>108</sup> 〈藩憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年立；〈府憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年立，現存九華山；〈縣主嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年立，現存九華山。

不與觀也」。化城寺有一翡翠玉印，「旁鐫至元二年」；一金印，據稱為乾隆所賜。香客請用「玉印每次需錢四十八文，金印需錢六十文，此項收入，歲計甚巨，故由各房輪值」。<sup>109</sup>化城寺原有佛印，金、玉各一，咸同間兵燹被劫。之後玉印先找回，金印則由寺僧仿鑄。光緒年間遺失多年的金印也被找回。此事記載於〈龍印碑志〉，撰文者稱「彼都之香客善士能得印花一顆者，必能默邀神佑，如願以償」。<sup>110</sup>其實化城寺存印不止這兩顆，而且山中其他廟宇(如天臺寺)也因蓋印收入頗巨。<sup>111</sup>可見，請印等活動收益豐厚，歷時已久的財施管理五日輪值制是東西寮舍基於輪年合作的又一種監督、互利方式。

(二)應付接迎官長之差役，與聲討、抵制胥吏之剝削是輪年住持率僧眾一致對外的重要事項。山僧接迎官長之役，可從萬曆年間知縣蔡立身所寫的〈九華山供應議〉談起。據蔡氏所言，因「直隸池州府青陽縣為衝途」，公費有限，人役無多，為官司到縣迎送，安排下馬飯、下程酒席諸事，「疲困已極」。官司又常有九華之遊，近山居民輪流挨撥充當山夫抬轎，有諸多不便。「登山非止有一員，在山類非一日，又況各院經臨，必有各府、各廳或隨行而至，或參辭而至，或補考察而至。」且九華山距縣城 50 里，供應較之官員登臨或早或晚，或遇陰雨暑炎，都造成「供給難周」。<sup>112</sup>

蔡氏提議，九華山按每位香客抽銀三分的比例出備香錢，令僧收支管辦，用於接待到山官長及供應蔬、米、住宿，以分官民之困。蔡

109 蘅洲筆述，彬園潤文，〈九華遊記〉，《遊戲雜誌》，1914：4(上海，1914)，頁 20。

110 胡彬，〈龍印碑志〉，光緒二十三年(1684)立，現存九華山。

111 高鶴年，〈名山遊訪記〉(上海：上海佛學書局，1934)，卷 5，〈九華山遊訪記〉，頁 43。

112 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 16b-21a。

氏著意強調「化城僧之富」、香客施捨之慷慨。同時，蔡氏又援引泰山、武當、茅山等例，稱此等天下名山，「各有進京香錢，動以數萬」；又提徽州齊雲山「每客抽銀三分供應之例」。而九華山之僧眾，有泰山、武當山之收入，每歲所獲不下萬金，卻「不預公家絲毫之用」。故而，雖然不能在九華山如泰山、武當那樣設官收稅，也當照齊雲山之例。<sup>113</sup> 整飭徽寧等處兵備副使批准此議，並「嚴禁衙役毋得乘機索騙僧人」。<sup>114</sup>

然而，萬曆四十七年東西寮舍僧眾稟告，在接迎官長事宜上，衙役已借機「魚肉山僧」多年，去蔡氏「供應議」不過 20 餘年。據僧稟，青陽縣禮書熊兆申通積書，倚仗張知縣，設立諸多新額：(1)「官尊登臨本山，向無下程之設」，但因禮房等偏稟，新設「下程定要美肴異品」，且眾役還勒索過山常例銀兩，否則火票拿究；(2)官尊登山，本自有夫馬，然官夫到山卻坐享其成，「擅起鄉夫，致累眾僧雇募」；(3)官廚到山，向本山廚役索要「開刀銀二兩」，否則「即將廚房內物遍散與衙門人役，僧眾只得另買」。(4)官吏每年向兩位住持索要「住持費用」，勒令其給帖納糧，並以為常例。(5)本縣書吏和各房眾役春日索茶百斤，冬日索取筍數百斤，住持只得「重價邊買應答」。<sup>115</sup>

聯名上稟是僧眾抵制未成文雜稅雜役的手段。地方性制度的形成過程存在各方的博弈。官司登臨九華山之供應，無論是山夫、餐食、住宿，均非定額，且一向由縣裡公費置辦。蔡立身之議，無論是從官民，還是從僧人的角度論證，都證明九華山已然成為朝山中心，而這

113 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 19a-20a。

114 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 20b。

115 劉光文、姜振魁，〈察院明文禁諭〉，萬曆四十七年立。

一轉型給各方留下了利益協商的空間。抽銀供應，且諸事均有僧眾負責，這與設官收稅不同。此背景造成的衙役脅迫諸情，由萬曆四十七年當年住持同東西寮舍 50 餘位僧眾聯名上稟，請求革除。察院批諭，將禮書熊兆等人革職，並勒碑申禁僧眾所陳數款。若有故意違犯者，允許僧人赴院陳告。至清代，由接迎官長衍生的胥役「肥囊」之事仍屢次發生，且名目有所增加，但也數次遭到僧眾聯合控訴與抵制。<sup>116</sup>

除此之外，僧眾還需承買官鹽。康熙三年所立禁碑中，有一款曰「青陽縣額僅食鹽數千，九華一山勒令領鹽三千」，且僧眾還要貼銀 24 兩給鹽店經紀(即官鹽中介商)。<sup>117</sup>查康熙三十二年(1693)《兩淮鹽法志》，青陽縣額為 2319 引。<sup>118</sup>淮南綱鹽每引重 200 斤。<sup>119</sup>僧眾所稱「領鹽三千」，即為 60 萬斤鹽。筆者認為這一數額或有誇大，或為數年所領官鹽總數。但無論如何，三千引官鹽都為數不小。由此，經僧眾上稟，官廳下令後官鹽按價發賣，僧眾幫貼銀兩亦隨之永禁。<sup>120</sup>

及至清末，各項「陋規條款」仍有待禁止，其中不乏新款，茲列出於下：(1)府委上山一年兩次，每索洋蚨四十八元；(2)府署頒貼告示，群吏索費洋蚨二十四元；(3)本縣典史上山拈香、盤住，索過山常例洋蚨三十二元；(4)各署官親、幕友差轎上山，雖腳費不受，差夫必索重價於寒僧；(5)本地汛官每年上山兩次，夫馬供應不敢煩言，索洋蚨六十元；(6)本地外委每於春冬二季共索洋蚨十二元；(7)每年輪立東西住持僧二人，總理山事，迎接官長，拜祝佛誕，今復習於未給諭帖，先

116 釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年立；喻成龍，〈府主條禁碑記〉，康熙二十年立；〈藩憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年立。

117 釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年立。

118 謝開寵總纂，《兩淮鹽法志》(臺北：臺灣學生書局，1966，據康熙本影印)，卷 4，〈省考〉，頁 320。

119 謝開寵總纂，《兩淮鹽法志》，卷 7，〈額例〉，頁 602。

120 釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年立。

給僧官票當，索洋蚨十二元，給帖索洋九十六元；(8)本縣差房每年索例洋蚨五十九元；(9)門牌循環簿費勒取洋蚨一百五十元；(10)佛殿差役上山，索常例洋蚨四十元；(11)每年差役上山藉查火燭，索洋蚨十元；(12)本地四齋文武各二人，每年共索洋蚨四十元。<sup>121</sup>以上諸條有詳細數目者，以一年一次計算，已超洋蚨 600 餘元，而實際情況當不止於此。

特別值得注意的是，此時已值清末，化城兩序寮舍析出另立或中途衰頹者不少。此次立禁約之時，雖有 4 位輪年住持，但同立之僧寮僅 13 座。而如上「陋規」皆壓於化城寺及諸寮僧眾之上，這也是此時兩序房頭仍需聯合「哀哀上稟」的現實情況之一。官府雖承認「陋規條款」的存在，但也知僧眾「所稟各情未必盡實」；但又知「其中必非無因」，遂力行禁革。<sup>122</sup>可見僧眾聯名上稟，既為現實所迫，也為製造聲勢。其次，由所列款項之明晰，可見自萬曆至光緒，官廳、胥吏索要錢銀非但未能禁止，反而形成了一整套涉及各級官長、胥吏，甚至官親、幕友，以及各種公事情境的規費。凡此種種，其實都基於九華山僧因據名山大寺，得四方香客檀施之巨，且此山雖為佛教名山，實則往來人員頗為複雜。

(三)有違「斷酒戒葷」之清規，「穢污山場」者，輪年住持及僧眾皆會呈稟官長，以期處置。首先，山民見九華山進香者眾，有利可圖，紛紛開鋪經營。萬曆年間，據僧稟，山民在山間雜砌酒店賣酒，或搭蓬宰殺豬牛。官府批諭將之以犯清規論罪。又常有「背包賣貨面生人等，不論早晚，突入僧房臥室，強搬臺棹，擁攤貨物，逼勒四方施主買貨，乘機混失香客衣服、僧室物件，以致僧眾賠償香客」。官府認為此類人等可盡行驅逐。<sup>123</sup>康熙三年有碑稱「遠來遊玩士夫，望縣投

121 〈藩憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年立。

122 〈藩憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年立。

123 劉光文、姜振魁，〈察院明文禁諭〉，萬曆四十七年立。

刺，併官帶來親識，托散貨物，及無籍棍徒賄囑衙門，強行賣貨，貨則以粗為細，利則以子過母」；又有「無籍棍徒」結交胥役，倚仗衙門庇護，於山中要道開張酒肆鋪面。官府對此批曰：「有犯必懲，永為禁絕。」<sup>124</sup>康熙二十年禁碑又有「禁在山開店，只許賣香燭雜貨，如帶賣酒肉等葷，查出枷示處死」、「禁佛堂聖殿並各庵不得開鋪，鋪攤擁雜，如違拿究」諸條。<sup>125</sup>這再一次說明九華一山非寺僧獨有，僧眾聯合抵抗官府命令之情形亦可見一斑。

是故「穢污山場」的山僧亦不在少數。開鋪貿易等事，山僧也參與其中，此所謂「以比丘成商賈」。此外，茹葷、飲酒、閒遊、生事、窩留匪類，甚或有師徒結仇者，不乏其人。<sup>126</sup>因應上述情事，均由輪年住持帶頭、僧眾聯名上稟，官廳介入立下禁約。因此，除對外事宜外，約束在山僧眾遵守清規戒律，也在化城兩序房頭的職責之內。

(四)更有意思的一點是，僧眾還需要處理非佛教的祭祀活動帶來的麻煩。他們參與陽明祠相關事宜，有時也需要聯合為自己「發聲」。陽明祠，在化城寺西，是官員、文士及其他遊客登山常到之處。弘治、正德年間，王陽明登臨九華山時，從遊者眾多。嘉靖七年(1528)，知縣祝增建陽明書院、仰止亭，並置祭田。次年，王陽明逝世，仰止亭改建為陽明祠。之後鬻田盡沒。萬曆年間，蔡立身為陽明祠置祭田、祭器，定祭禮，祭田所收專作春秋二祭及修補祠宇椽瓦之用，並「置簿，付禮房收執，每年稽查」。<sup>127</sup>實際上，知府何思登在回應〈九華山供應議〉的批文中已經提到，化城僧眾所收捐施抽銀三分，積累一年何

124 釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年立。

125 喻成龍，〈府主條禁碑記〉，康熙二十年立。

126 喻成龍，〈府主條禁碑記〉，康熙二十年立；〈縣主嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年立。

127 蔡立身重修，《(萬曆)九華山志》，卷2，〈建置〉，頁3a-又3b。

止數百金，除用於接待官長之外，應當將之充為恢構陽明書院規制之用。<sup>128</sup>在官府看來，山僧理應資助陽明祠祭祀、修葺等事。

然而，陽明祠相關事務造成僧眾額外的負擔，更面臨胥吏聚斂騷擾，迫使他們狀告官府。萬曆年間，據僧稟，陽明祠春秋二祭，「縣官臨山，本寺出辦祭品」，騷擾繁苦。於是，僧眾「公派價銀五十兩買田，一則聽縣收租致祭」，然而「每一祭，吏書眾役等定要常例，僧眾只得費銀拾餘兩灑散」。僧眾為祭品之事，再置田十畝，而陽明祠原有祭田諸事均由禮房負責收執稽查，故僧人控訴禮書等人。<sup>129</sup>至康熙初年，僧眾又控訴胥役侵吞九華山李白祠、王陽明祠祭田之租。每逢祭時，胥役還「押令住持買辦」。更令僧眾無奈的是，胥吏辦祭，不祭於祠，而將木主搬移至佛堂受祭。此舉一則「祭非其所，神弗來享」，再則「豬羊腥羶，穢污佛殿」。<sup>130</sup>

要而言之，化城兩序房頭實行輪年住持制，總理公事，有非常現實的考量。此中「公事」一詞尤其值得注意，它並非寺務所能涵蓋。在此制度下，僧眾共同分享香火收入，各得其利，共管財施，也共同接待官員，並在應對胥吏剝削、山民擾亂時聯合維護自身利益。化城寺雖為九華山中一寺，卻面對相當複雜的情況。此山之中，除山僧之外，還有香客遊人、軍民兵役、乞丐遊民，流動性強，幾成鬧市。各色人等皆因名山而聚，或為朝山進香，或為登謁遊覽，或為差役，或為營生，或為謀財。儘管僧眾控訴之事，有些已令行禁止，有些則屢禁不止，但輪立住持制保障了東西僧眾既能夠一致對外，每年又有專

128 蔡立身，〈九華山供應議〉，收入周贊纂修，《（光緒）青陽縣志》，卷 12，〈藝文志〉，頁 20b-21a。

129 劉光文、姜振魁，〈察院明文禁諭〉，萬曆四十七年立；釋性涵等，〈察院明文禁約〉，萬曆四十七年立。

130 釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年立。

人帶頭處理，不致偏累。與此同時，輪年住持制也是兩序僧眾約束、監督僧人群體的一種途徑。

## 五、結論

本文聚焦九華山叢林兩序房頭的生成機制與日常運作模式，化城寺的個案能讓我們較為集中、全面地了解明清叢林大寺包括房頭制在內的制度運作與經營。化城寺東西兩房嵌套於叢林制度中的東西兩序，其生成仰賴宣德至正統年間，福慶、道泰相沿成為住持，復興這一官方叢林。這很大程度上得益於兩位住持的兩京網絡。他們培養弟子執掌叢林附屬廟宇，甚至繼任叢林大寺住持，由此形成分別以二人為宗的化城寺東西兩序格局。與其他禪宗道場一樣，房頭有輪值常住之制。而化城寺輪年住持制之關鍵，在於兩序每年均有各自的代理人主事。這在制度上確保了源自臨濟宗不同派系的徒眾，以及同一房頭不同寮舍的僧眾，能共享名山的香火收入，一齊維護自身利益。在此數百年間，或有其他派系侵入，但東西房及輪年住持制的存在，使分屬寮舍之僧眾，若認福慶或道泰為祖，便仍統歸化城寺。

另一方面，源源不斷的香客和資源湧入，成為推動房頭內部寮舍林立的動力。與禪宗清規的制度設定不同，為朝山香客提供食宿是化城寺諸寮舍的重要功能。寮舍數量達到 70 餘座時，正值此山香火鼎盛的康乾時期。同樣在這一時期，兩房諸寮舍又先後以祭田碑來確認所屬，採認祖、祭祖的方式明示各房及諸寮之權責，尤其確立對於公產支配權與管理權的合法性。作為進香中心之祖廟，化城叢林內兩序分立與輪年住持制之運作實際牽動長江中下游兩岸各縣、閩粵，乃至北方諸省份的僧眾與香客的進香經驗，以及由他們帶來的資源分配。巨大而龐雜的資源是這一整套制度運作的動力，亦是變遷的推力。它

吸引且促使九華山僧眾踐行、強調他們與祖廟、祖師的關係；而憑藉外來高僧、新的肉身菩薩等新的資源，該山形成了多層次、多中心的發展態勢，其中亦有脫離房頭，另成叢林之例。這看似是在解構祖廟之勢力架構，稀釋資源，實際卻並不盡然。九華山多層次、多中心的廟宇體系，與其作為地藏道場與進香中心的角色相輔相成。

筆者認為首先應當看到房頭制中的三層嵌套模式，即叢林、房頭、寮舍之間層層關聯，通過住持輪年的制度，達到權力制衡。叢林的組織性證明了寺院在房頭制下的生命力，為佛教的發展提供了堅實的組織基礎。一方面，房頭的存在，並不必然導致叢林內部的無序競爭、損公利私。房頭內部類似宗族的組織機制，祀田、檀施等公產的管理與收益，使僧眾得以聯合協作。另一方面，輪年住持制的實施，也未必帶來化公為私的弊病。在普遍制度下，寺院若以寮舍為住持輪值單位，一寮之主事要成為住持，可能需要等待十幾年，甚至數十年。但在輪年制下，由於每年均有本房代理人主事，遂加強了各寮舍及僧眾之間的聯繫。學者指出，房頭制自明代中後期至民國，一直是相當常見的宗教組織模式。浙江杭州之徑山寺與淨慈寺、江蘇鎮江之焦山，以及河南少林寺等均施行房頭制，朝廷整頓而不能止。實際上，房頭不僅存在於佛教寺院中，道教宮觀也不乏其例。<sup>131</sup>然而這些寺院、道宮往往擁有十幾、二十幾個房，且勢力不均，每年又只由一房輪值。這種十幾年難得一次的主事機會，確實更容易導致腐敗。然而，在九華山的個案中，每年輪立東、西各一名住持的輪年住持制，理論上使各房每年均有一位在化城寺的主事人，在制度設計上有了平衡兩方的可能；在房頭制下，因能凝聚向心力，並有共同利益，叢林寺院的僧眾、寺產均可以獲得較好的發展。房頭子孫承繼不斷，僧眾之間相互

<sup>131</sup> 張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，頁 137。

協作，對佛教發展而言至關重要。

其次，制度的生成與運作是對現實情境的應對。叢林、房頭、寮舍層層嵌套，及其展現的制度移用與運作，是明清佛教世俗交涉的制度性產物。世俗化(secularization)的討論源自於西方語境。世俗化理論，或者說經典世俗主義，原本是指歐洲的啓蒙思想和經驗經由社會學家論述和發展的一系列觀點，其核心在於表明宗教在現代化進程中趨於衰落。但是這種帶有強烈的意識形態色彩、先行預設了進步歷史觀念和基督教中心主義的觀點，在 20 世紀六、七〇年代時就已暴露出了問題。<sup>132</sup>何塞·卡薩諾瓦(Jose Casanova)曾將世俗化分為三個子命題：宗教衰落、功能分化和宗教私人化。但是，不管是從經驗上，還是從理論上，這三個子命題都存在問題。近年來，學者在亞洲語境中討論世俗化命題，強而有力地證明「宗教」不但沒有站在「世俗」的對立面，兩者反而呈現出互動和共存的狀態。<sup>133</sup>九華山的個案即展現明清時期，佛教與高度世俗化的社會共生發展。本文聚焦此過程中的制度性產物，分析僧人如何利用佛教規範達到不同目的的話語策略，發揮實

---

<sup>132</sup> 在此之後產生了三種較有影響的「後世俗化」論述：宗教經濟模式或宗教市場理論(religious economies model)、多維的(multidimensional)和去制度化(deinstitutionalization)的新世俗化理論，以及多元宗教現代性(multiple religious modernities)。參見汲喆，〈如何超越經典世俗化理論？——評宗教社會學的三種後世俗化論述〉，《社會學研究》，2008：4(北京，2008)，頁 55-75。

<sup>133</sup> 參見 Jose Casanova, "Asian Catholicism, Interreligious Colonial Encounters and Dynamics of Secularism in Asia," in *The Secular in South, East, and Southeast Asia*, eds. Kenneth Dean and Peter van der Veer (London: Palgrave Macmillan, 2019), 13-35; Peter van der Veer, "The Secular in India and China," in *The Secular in South, East, and Southeast Asia*, 37-50; Kenneth Dean, "Spirit Mediums and Secular-Religious Divides in Singapore," in *The Secular in South, East, and Southeast Asia*, 51-81.

際功用。又兩房協作的背後，有深刻的社會經濟因素，是僧眾與外界廣泛接觸的真實寫照。遠近香客、官長、遊客的思維與行動，都是影響兩序寮舍發展的動力。東西寮僧眾聯合一致，便形成了與外界博弈的力量。他們通過訴諸官府，以官方名義立禁碑等方式，表達他們在宗教、社會、經濟等方面的關切與訴求。這同時也反映了明清社會的諸多面相。探求根生於本土的世俗化現象及其內涵，應是中國宗教史研究中值得繼續深入探究的一項課題。

(本文於 2022 年 10 月 10 日收稿；2025 年 3 月 13 日通過刊登)

\*本文在構思與撰寫期間，受益於與許齊雄、丁荷生、謝明達、余康、王錦萍、羅士傑等諸多師友的交流與討論，並得到杜正群、費業朝、汪傳忠等諸位先生的鼎力襄助，研究期間幸獲新加坡國立大學 FASS Scholarship in Buddhist Studies 和新加坡教育部 Social Science and Humanities Research Fellowship (MOE2020-SSHR-003)的資助，復蒙《新史學》匿名審查人與編委會諸位老師提出寶貴修改意見，在此謹致謝忱。

### 附圖 1 道泰靈塔與諭祭碑



資料來源：筆者拍攝於 2023 年 1 月 13 日，九華山。

說明：諭祭碑上寫有「維天順元年歲次丁丑，五月癸亥，朔十六日戊寅，皇帝遣禮部員外郎八通賜祭戒壇宗師、前化城寺住持道泰，曰：『爾以堅持梵行，擢為宗師。克振法音，化人為善。奄忽長逝，良用嗟悼。爾其有知，服茲諭祭。』」

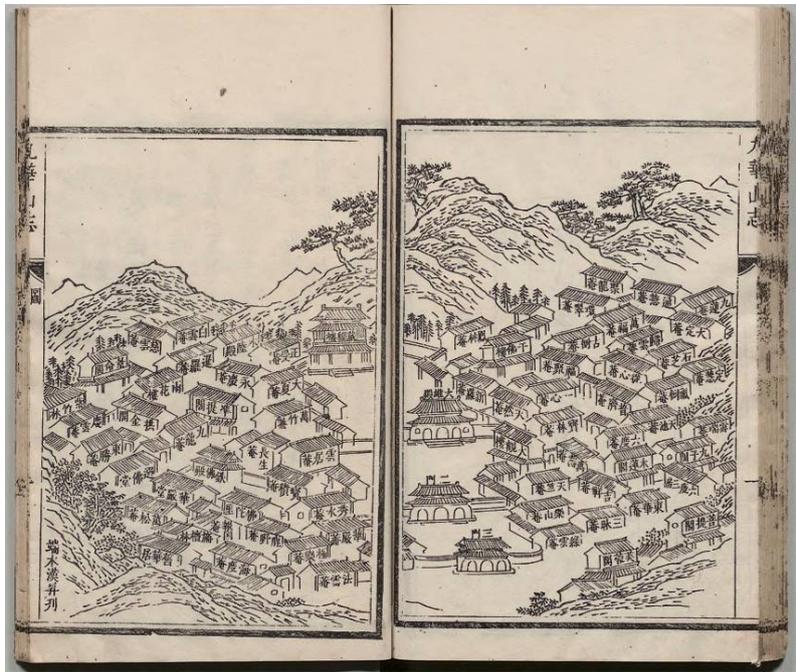
附圖 2 福慶靈塔



資料來源：筆者拍攝於 2023 年 1 月 13 日，九華山。

說 明：靈塔塔肚寫有「高祖福公慶老和尚」八字。

附圖 3 化城寺東西寮房圖，收錄於《(乾隆)九華山志》



資料來源：喻成龍、李燦輯，李璋增訂，《(乾隆)九華山志》，東京：國立公文書館內閣文庫藏，卷 1，〈化城寺東西寮房圖〉，頁 1b-2a。

附圖 4 乾隆年間重立化城寺第 260、273 代住持合葬墓碑



資料來源：筆者拍攝於 2024 年 7 月 11 日，九華山。

附表 1 康熙五十一年化城寺東序各寮捐輸明細表

庵名	在庵樂捐僧人		先祖(代捐)		各庵樂捐 總人數	各庵總捐 銀數
	人數	捐銀數	人數	捐銀數		
鳳林庵	11	八兩五錢	3	一兩五錢	14	十兩
菩提閣	14	七兩六錢	10	一兩七錢	24	九兩三錢
通慧庵	12	七兩三錢	1	五錢	13	七兩八錢
雲瑞庵	11	六兩六錢	1	六錢	12	七兩二錢
九蓮庵	11	六兩九錢	1	一錢	12	七兩
天然庵	13	五兩	1	五錢	14	五兩五錢
三昧庵	12	三兩三錢 零分半	1	八錢	13	四兩一錢 零分半
千佛樓	10	二兩七錢	1	五錢	11	三兩二錢
暹羅庵	6	三兩五錢	1	五錢	7	四兩
樂山庵	7	三兩			7	三兩
旃檀林	6	五兩			6	五兩
普濟庵	16	三兩			16	三兩
芙蓉閣	6	三兩			6	三兩
東勝庵	6	三兩			6	三兩
定慧庵	8	二兩八錢			8	二兩八錢
慶雲庵	4	二兩			4	二兩
大定庵	4	二兩			4	二兩

庵名	在庵樂捐僧人		先祖(代捐)		各庵樂捐 總人數	各庵總捐 銀數
	人數	捐銀數	人數	捐銀數		
寶林庵	4	二兩			4	二兩
綠雲庵	4	一兩			4	一兩
古樹庵	6	一兩二錢			6	一兩二錢
吉祥庵	3	一兩四錢			3	一兩四錢
九龍庵	2	二兩			2	二兩
雨花樓	4	一兩八錢	1	三錢	5	二兩一錢
白雲庵	1	一兩二錢			1	一兩二錢
東華庵	3	一兩三錢			3	一兩三錢
石芝庵	3	一兩三錢			3	一兩三錢
木蓮庵	2	一兩			2	一兩
萬壽庵	2	一兩			2	一兩
新羅庵	2	七錢			2	七錢
一心庵	2	六錢			2	六錢
紫竹林	1	三錢			1	三錢
總計	196	九十二兩零 錢零分半	21	七兩	217	九十九兩零 錢零分半

資料來源：釋融鉉等，〈祭祀田碑〉，康熙五十一年立。

說明：碑中寫明各寮樂捐僧人之法名，此處略去，僅在文中就一些重點進行說明。

附表 2 乾隆五十年化城寺西序各寮捐輸明細表

庵名	各庵樂捐僧人		各庵總人數	各庵總捐錢數
	在庵僧人	先祖		
海度庵	7	5	12	四八錢五十四千文
長生庵	12		12	四八錢三十二千文
拱金閣	7		7	四八錢十八千五百文
龍庵	7		7	四八錢一十八千文
環翠庵	8		8	四八錢一十七千文
大夏庵	8	1	9	四八錢一十五千文
天池庵	6	1	7	四八錢一十二千文
永慶庵	4	4	8	四八錢一十二千文
佛陀里	5	1	6	四八錢七千文
寶積庵	4		4	四八錢六千文
從心庵	1		1	四八錢五千文
報國庵	3		3	四八錢五千文
華藏庵	1	1	2	四八錢二千五百文
祇園庵	1	1	2	四八錢一千五百文
萬福庵	2		2	九八錢七千文
小計	76	14	90	四八錢二十萬五千五百文， 九八錢七千文

資料來源：化城寺西序諸寮僧眾，〈祭田碑記〉，乾隆五十年立。

說明：碑中寫明各寮樂捐僧人之法名，此處略去，僅在文中就一些重點進行說明。

附表 3 化城寺東西序沿革表

東序	年份					西序	年份					
	1712	1821	1886	1900	1938		1785	1821	1842	1886	1900	1938
菩提閣	存	存	存	存	存	長生庵	存	存	存	存	存	存
通慧庵	存	存	存	存	存	龍庵	存	存	存	存	存	存
天然庵	存	存	存	存	存	天池庵	存	存	存	存	存	存
旃檀林	存	存	存	存	存	永慶庵	存	存	存	存	存	存
定慧庵	存	存	存	存	存	佛陀里	存	存	存		存	存
九蓮庵	存	存		存	存	寶積庵	存	存	存	存	存	存
綠雲庵	存	存	存	存	廢	拱金閣	存		存		存	存
大定庵	存	存	存	存	廢	環翠庵	存	存	存			廢
鳳林庵	存	存			廢	大廈庵	存	存	存			廢
三味庵	存	存			廢	海度庵	存	存			存	廢
樂山庵	存	存			廢	報國庵	存	存				廢



東序	年份					西序	年份					
	1712	1821	1886	1900	1938		1785	1821	1842	1886	1900	1938
慶雲庵	存											
萬壽庵	存											
新羅庵	存											
寶林庵	存											
一心庵	存											
紫竹林	存											
古樹庵	存											
接引庵		存			廢							

資料來源：釋融鑑等，〈祭祀田碑〉；化城寺西序諸寮僧眾，〈祭田碑記〉；陳蔚輯《九華紀勝》，卷7，〈諸勝〉，頁59；程圖南與化城寺西序諸寮，〈程公樂輸田產碑〉；〈藩憲嚴禁弊害碑記〉；周贊纂，《光緒九華山志》，卷5，〈營建〉，頁377-378；釋印光等重修，《民國九華山志》，卷3，〈梵剎門〉，頁145、149-151、162-163、170。

說明：①表中年份各指代一份文獻，其中「1712」為〈祭祀田碑〉，「1785」為〈祭田碑記〉，「1821」為《九華紀勝》，「1842」為〈程公樂輸田產碑〉，「1886」為〈藩憲嚴禁弊害碑記〉，「1900」為光緒《九華山志》，「1938」為民國《九華山志》。②部分史料未寫明寮舍東西所屬，均以康熙東序碑、乾隆西序碑為準。這類材料包括《九華紀勝》(羅列當時所存寮舍)，〈藩憲嚴禁弊害碑記〉(由諸寮舍同立)、民國《九華山志》(部分廢庵未注明東西所屬)。

## 徵引書目

### 一、史料文獻

- 〈府憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年(1886)立，現存九華山。
- 〈青陽縣為禁竊移月身寶殿香盤告示碑〉(擬)，光緒十二年(1886)立，現存九華山。
- 〈重修萬壽寺捐資題名碑〉(即高拱)·〈重修萬壽禪寺戒壇碑〉(碑陰)，嘉靖四十四年(1565)刻，收入張雲濤，《戒臺寺歷代石刻選編》，北京：北京燕山出版社，2007。
- 〈道孚諭祭碑〉，景泰七年(1456)立，現存北京市門頭溝區上安鄉戒臺寺。
- 〈道泰諭祭碑〉，天順元年(1457)立，現存九華山。
- 〈縣主嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年(1886)立，現存九華山。
- 〈藩憲嚴禁弊害碑記〉，光緒十二年(1886)立，現存九華山。
- 中央研究院歷史語言研究所校印，《明太祖實錄》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1966。
- 化城寺西序諸寮僧眾，〈祭田碑記〉，乾隆五十年(1785)立，現存九華山。
- 王崇纂修，《(嘉靖)池州府志》，上海：上海古籍書店，1962，據寧波天一閣藏明嘉靖二十四年(1545)刻本影印。
- 合山僧眾，〈募化重建轉輪殿〉，同治十二年(1873)立，現存九華山。
- 如乾說，張恂編閱，繼堯校訂，《憨休禪師敲空遺響》，收入《嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987，CBETA 2025.R1, J37, no. B384。
- 守一重編，《宗教律諸宗演派》，收入河村孝照編集，《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989，CBETA 2025.R1, X88, no. 1667。
- 周忱，〈重建化城寺碑〉(擬)，成化四年(1468)立，現存九華山。
- 周贊纂，《(光緒)九華山志》，收入《中國地方志集成·山志專輯》，第2輯，南京：江蘇古籍出版社，2017，據光緒二十六年(1900)刻本影印。
- 周贊纂修，《(光緒)青陽縣志》，收入《中國地方志集成·安徽府縣志輯》，第60冊，南京：江蘇古籍出版社，1998，據光緒十七年(1891)木活字本影印。
- 明喜，《緇門世譜》，收入河村孝照編集，《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989，CBETA 2025.R1, X86, no. 1603。

- 胡彬，〈龍印碑志〉，光緒二十三年(1897)立，現存九華山。
- 胡澂，〈道孚大師行實碑〉，成化九年(1473)立，現存北京市門頭溝區上安鄉戒臺寺。
- 苾芻儀潤，〈百丈叢林清規證義記〉，收入河村孝照編集，《卍新纂大日本續藏經》，東京：株式會社國書刊行會，1975-1989，CBETA 2025.R1, X63, no. 1244。
- 孫繼宗，〈重修延壽寺記〉，成化六年(1470)立，現存九華山。
- 高拱，〈萬壽寺戒壇碑〉，嘉靖三十五年(1556)立，現存北京市門頭溝區上安鄉戒臺寺。
- 高鶴年，〈名山遊訪記〉，上海：上海佛學書局，1934。
- 張廷玉等撰，〈明史〉，北京：中華書局，1974。
- 陳蔚輯，〈九華紀勝〉，收入《四庫未收書輯刊》，第1輯第28冊，北京：北京出版社，2000，梅緣書屋道光元年(1821)木刻本。
- 喻成龍，〈府主條禁碑記〉，康熙二十年(1681)立，現存九華山。
- 喻成龍、李燦輯，李疇增訂，〈(乾隆)九華山志〉，東京：國立公文書館內閣文庫藏，康熙二十八年(1689)刻本，乾隆四年(1739)重刊本。
- 程圖南與化城寺西序諸寮，〈程公樂輸田產碑〉，道光二十二年(1842)立，現存九華山。
- 葛寅亮撰，何孝榮點校，〈金陵梵刹志〉，南京：南京出版社，2011。
- 董浩等，〈全唐文〉，北京：中華書局，1983。
- 道開，〈密藏開禪師遺稿〉，收入《嘉興大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1987年，CBETA 2025.R1, J23, no. B118。
- 劉光文、姜振魁，〈察院明文禁諭〉，萬曆四十七年(1619)立，現存九華山。
- 劉光復，〈續修九華山地藏聖像碑記〉，萬曆四十二年(1614)立，現存九華山。
- 慶桂等撰，〈高宗純皇帝實錄〉，北京：中華書局，1986。
- 蔡立身重修，〈(萬曆)九華山志〉，收入中國國家圖書館「中華古籍資源庫」，萬曆二十三年(1595)刻本。
- 蔡立身纂修，〈(萬曆)青陽縣志〉，收入中國國家圖書館「中華古籍資源庫」，萬曆二十二年(1594)刻本。
- 謝開寵總纂，〈兩淮鹽法志〉，臺北：臺灣學生書局，1966，據康熙本影印。
- 蘅洲筆述，彬園潤文，〈九華遊記〉，《遊戲雜誌》，1914：4(上海，1914)，頁16-25。
- 蘇萬民重修，孫槎編纂，〈(萬曆)九華山志〉，北京：中國國家圖書館縮微文獻複製中心，1993，據萬曆七年(1579)刊本影印。
- 釋大根，〈功行碑記〉，光緒十三年(1887)立，現存九華山。
- 釋大根，〈青陽縣正堂示〉，光緒七年(1881)立，現存九華山。

- 釋大壑，〈《南山宗統》〉，北京：宗教文化出版社，2011。
- 釋印光等重修，〈《(民國)九華山志》〉，收入杜潔祥主編，〈《中國佛寺史志彙刊》〉，第2輯第22冊，臺北：明文書局，1980-1985。
- 釋定然等，〈乾隆年間重立化城寺第260、273代住持合葬墓碑〉(擬)，乾隆五十六年(1791)立，現存九華山。
- 釋性涵等，〈察院明文禁約〉，萬曆四十七年(1619)立，現存九華山。
- 釋明河，〈《補續高僧傳》〉，臺北：國家圖書館藏，天啟元年(1621)虞山毛晉刊本。
- 釋廣成等，〈池太安道劉老爺嚴禁九華山害弊碑〉，康熙三年(1664)立，現存九華山。
- 釋融鉉等，〈祭祀田碑〉，康熙五十一年(1712)立，現存九華山。

## 二、近人論著

- 九華山志編委會，〈《九華山志》〉，合肥：黃山書社，1990。
- 九華山風景區地方志編纂委員會編，〈《九華山志》〉，合肥：黃山書社，2013。
- 于志嘉，〈明代兩京建都與衛所軍戶遷徙之關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，64：1(臺北，1993)，頁135-174。
- 中村元著，余萬居譯，〈《中國佛教發展史》〉，上冊，臺北：天華出版事業股份有限公司，1984。
- 王公偉，〈叢林儀軌與祿宏的叢林改革〉，《宗教學研究》，2002：2(成都，2002)，頁36-42。
- 王月清，〈禪宗戒律思想初探——以「無相戒法」和「百丈清規」為中心〉，《南京大學學報(哲學社會科學版)》，2000：5(南京，2000)，頁100-108。
- 王開隊，〈歷史宗教地理學視閩下九華山佛教文化體系的建構——以寺院為中心〉，《世界宗教研究》，2016：5(北京，2016)，頁60-70。
- 王榮煌，〈明清禪宗叢林制度研究〉，天津：南開大學博士論文，2017。
- 包世軒，〈《抱甕灌園集》〉，北京：北京燕山出版社，2011。
- 江燦騰，〈《晚明佛教叢林改革與佛學諍辯之研究：以憨山德清的改革生涯為中心》〉，臺北：新文豐出版公司，1990。
- 何孝榮，〈《明代北京佛教寺院修建研究(下)》〉，天津：南開大學出版社，2007。
- 何孝榮，〈《明代南京寺院研究》〉，北京：中國社會科學出版社，2000。
- 李偉，〈宗派組織與寺產控制——以清代普陀山為例〉，《世界宗教文化》，2023：4(北京，2023)，頁7-14。

- 李偉，〈杭州佛教寺院控產制度的演變〉，《世界宗教研究》，2019：2(北京，2019)，頁 58-73。
- 汲喆，〈如何超越經典世俗化理論？——評宗教社會學的三種後世俗化論述〉，《社會學研究》，2008：4(北京，2008)，頁 55-75。
- 牧田諦亮，〈明代の庶民仏教〉，《歷史教育》，17：3(東京，1969)，頁 43-49。
- 長谷部幽蹊，〈明・清時代佛教界の展望—寺刹の復興をめぐって〉，《禪研究所紀要》，1976：6/7(名古屋，1976)，頁 189-225。
- 張雪松，〈明清以來中國佛教法緣宗族探析〉，《輔仁宗教研究》，19(新北，2009)，頁 127-150。
- 張雪松，《佛教「法緣宗族」研究：中國宗教組織模式探析》，北京：中國人民大學出版社，2015。
- 清水泰次，〈明代の寺田〉，收入清水泰次，《明代土地制度史研究》，東京：大安株式会社，1968，頁 205-220。
- 郭朋，〈明太祖與佛教〉，《世界宗教研究》，1982：1(北京，1982)，頁 43-49。
- 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，臺北：稻鄉出版社，2010。
- 彭凱翔，《從交易到市場：傳統中國民間經濟脈絡試探》，杭州：浙江大學出版社，2015。
- 間野潛龍，〈明代中期の仏教対策—英宗朝を中心として〉，《大谷史學》，1955：4(京都，1955)，頁 14-23。
- 黃奎，《中國禪宗清規》，北京：宗教文化出版社，2008。
- 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：學生書局，1986。
- 聖凱，〈中國佛教「四大名山」的信仰內涵〉，收入陳金華、孫英剛編，《神聖空間：中古宗教中的空間因素》，上海：復旦大學出版社，2004。
- 道端良秀，《中國佛教通史》，東京：書苑，1985。
- 廖肇亨，《中邊・詩禪・夢戲——明清禪林文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2008。
- 劉立夫、汪克，〈慧山超海與清代瀋陽山佛教的中興〉，《世界宗教研究》，2014：5(北京，2014)，頁 43-51。
- 劉長東，〈論宋代的甲乙與十方寺制〉，《四川大學學報(哲學社會科學版)》，2005：1(成都，2005)，頁 79-89。
- 潘桂明，《中國佛教思想史稿》，卷 3，《宋元明清近代卷》，南京：江蘇人民出版社，2009。
- 蔣維喬，《中國佛教史》，臺北：彌勒出版社，1983。

- 盧忠帥，〈明清九華山佛教研究〉，天津：南開大學博士論文，2013。
- 鎌田茂雄，〈九華山化城寺攷〉，收入前田惠學編，《原始仏教と大乘仏教：渡辺文麿博士追悼記念論集》，下冊，京都：永田文昌堂，1993，頁79-98。
- 鎌田茂雄，《中国仏教史》，東京：岩波書店，1978。
- Brook, Timothy. *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*. Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993.
- Casanova, Jose. "Asian Catholicism, Interreligious Colonial Encounters and Dynamics of Secularism in Asia." In *The Secular in South, East, and Southeast Asia*, edited by Kenneth Dean and Peter van der Veer, 13-35. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Dean, Kenneth. "Spirit Mediums and Secular-Religious Divides in Singapore." In *The Secular in South, East, and Southeast Asia*, edited by Kenneth Dean and Peter van der Veer, 51-81. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Eichman, Jennifer Lynn. *A Late Sixteenth-Century Chinese Buddhist Fellowship: Spiritual Ambitions, Intellectual Debates, and Epistolary Connections*. Leiden; Boston: Brill, 2016.
- Hargett, James M. *Stairway to Heaven: A Journey to the Summit of Mount Emei*. Albany: State University of New York Press, 2006.
- Naquin, Susan, and Yü, Chün-Fang, eds. *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Ouyang, Nan (歐陽楠). "The Making of a Sacred Place: The Rise of Mt. Jiuhua in the Late Imperial and Republican Eras (1368-1949)." Ph.D. dissertation, The University of Arizona, 2019.
- Ouyang, Nan. "Localizing a Bodhisattva in Late Imperial China: Ksitigarbha, Mt. Jiuhua, and Their Connections in Precious Scrolls." *Journal of Chinese Religions* 47:2 (November 2019): 195-219.
- Ter Haar, Barend. *Practicing Scripture: A Lay Buddhist Movement in Late Imperial China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2014.
- Van der Veer, Peter. "The Secular in India and China." In *The Secular in South, East, and Southeast Asia*, edited by Kenneth Dean and Peter van der Veer, 37-50. London: Palgrave Macmillan, 2019.
- Welch, Holmes. *The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950*. Cambridge: Harvard

University Press, 1967.

Wu Jiang (吳疆). *Enlightenment in Dispute: The Reinvention of Chan Buddhism in Seventeenth-century China*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Yü, Chün-Fang (于君方). *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.

Yü, Chün-Fang. *Kuan-yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara*. New York: Columbia University Press, 2001.

Zhiru (智如). *The Making of a Savior Bodhisattva: Dizang in Medieval China*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007.

### 三、網路資源

中國國家圖書館、中國國家數字圖書館，「中華古籍資源庫——碑帖菁華」，  
<http://read.nlc.cn/allSearch/searchList?searchType=34&showType=1&pageNo=1>.  
中華電子佛典協會，「CBETA 電子佛典集成」，<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>.

## House-head and Rotational Abbot Systems: A Case Study of Huacheng Monastery on Mount Jiuhua during the Ming and Qing Dynasties

Sisi Wang

Postdoctoral Fellow, Department of History, National University of Singapore

The “house-head” (房頭 *fangtou*) system was a prevalent mode of organization in prominent Buddhist monasteries during the Ming and Qing dynasties, especially from the mid-Ming onwards. Scholarly assessments of this system have generally portrayed it as a source of internal competition within monasteries that undermined public interests and consequently contributed to the decline of Zen Buddhism. Drawing on inscriptions, temple gazetteers, and other documents, this article reexamines the *fangtou* system through a case study of Huacheng Monastery on Mount Jiuhua. It argues that the monastic community effectively utilized the *fangtou* system during the Ming and Qing periods and the monks cooperatively managed and benefited from it.

Designated an official *Conglin* (叢林) in the early Ming, the Huacheng Monastery was inhabited by eminent monks from the great Jinling monasteries. Among them, the abbot Fuqing and Daotai consolidated the resources of the two capitals. They made great efforts to restore the *Conglin* Monastery system, which led to the creation of a dual institutional structure, dividing the monastery into East and West sections. By the Wanli era, the monastery had adopted a rotational abbot system. This involved the annual selection of abbots from each of the two houses (房 *fang*) of the

monastery, one from the East and one from the West. This system allowed both factions to take charge of public affairs together every year. At the heart of this collaborative governance model was a three-tiered structure—monastery, house-head, and dormitory—that organized the monks within a clan structure. This nested arrangement not only expanded the function of dormitories as the site evolved into a pilgrimage center, but also ensured institutional continuity through the rotational abbacy system. The system illustrates the dynamic interplay between the monastic and lay communities, and sheds light on the secularization of Chinese Buddhism during the Ming and Qing periods.

**Keywords: two-section institution, house-head system, Mount Jiuhua, rotational abbot system, secularization**