

“抒情考古学”：汪曾祺《受戒》的一种读法

闫作雷

内容提要 汪曾祺《受戒》中很少被注意到的佛徒生活与寺院经济在现代时期乃争议巨大的真实存在。通过以“新思想”改写“旧生活”，汪曾祺 20 世纪八九十年代的《受戒》等作品无意中触及了现代社会的理性化、去信仰等问题，在为“事功”而抒情的同时，也为“事功”而忧虑，表现出矛盾困惑的一面。借用汪曾祺归纳的“抒情考古学”方法，将“旧生活”与“新思想”同时历史化，有助于考察《受戒》等小说历史与美学、抒情与现实的辩证关系，进而揭示现代性悖论在汪曾祺作品中的显现方式。

关键词 《受戒》；“抒情考古学”；信仰；理性化；寺院经济

《受戒》发表以来，对它的研究总体较为固定，基本延续了汪曾祺本人的说法，即它讲述了一个人性解放的故事^[1]。当然，20 世纪 90 年代之后也有微弱的批评声音，指责小说对重实利而无真正信仰的国民性持欣赏态度^[2]。其实，对于抒情小说，汪曾祺提示了一种勾连小说与时代、人物与历史的“抒情考古学”方法。《受戒》被忽略的恰恰是，小说所描写的寺院日常在现代时期乃备受批判的真实存在。在“新思想”与“旧生活”的错位交织中，《受戒》等作品其实回应了 80 年代之后的理性化问题。

作为“八十年代的中国人的各种感情的一个总和”^[3]，《受戒》自觉以“新思想”（“人性解放”话语）改写“旧生活”，但汪曾祺在八九十年代对人性话语与去信仰问题，又显出矛盾困惑的一面。社会主义现代性的困境之一，是理性化与理想信念某些时候存在结构性冲突，内在于现代社会转型中的汪曾祺作品，留下了时代印痕。以“抒情考古学”方法，历史化分析《受戒》所呈现的现代时期的佛教状况、寺院经济，便于考察抒情与现实的辩证关系，进而揭示现代性悖论在汪曾祺作品中的显现方式，发掘文本的深层意义。

一 理性化与信仰问题

仅关注汪曾祺小说的诗意和美，甚至会招来作

者的抗议。诚然，他的小说是美的，然而这美是通过非虚构的现实呈现出来的，汪曾祺曾说，没有真实环境和人物原型，他写不出小说来^[4]。“回到现实主义”被一再强调，在他的文学观念中，现实性和抒情性最好达到某种平衡。汪曾祺从沈从文的文物研究中看到这一平衡追求：“沈先生治文物常于小处入手，而于大处着眼，既重微观，也重宏观。他总是把文物和当时的社会生活联系起来，把文物放在一定的历史背景上来考察。文物是物，但是沈先生能从‘物’中看出‘人’。他所关心的不只是花花朵朵、坛坛罐罐，而是人。我曾戏称沈先生所从事的是‘抒情考古学’。”^[5]沈从文面对文物，既是学者，也是诗人。其实，对于汪曾祺的《受戒》，同样可借鉴“抒情考古学”：小处入手，大处着眼，既重微观，也重宏观，将小说的“新思想”及其讲述的“旧生活”皆放置于当时的社会生活和历史背景中进行考察，当然，落脚点是“人”。

如果聚焦于《受戒》中的佛徒行状和寺院生活，不难发现，这篇小说呈现了出家动机的理性化、信仰的形式化及寺院生活的世俗化。在出家动机上，小说一上来就说高邮“出和尚”，“人家弟兄多，就派一个出去当和尚”，明海家里田少人多，又排行老四，只能去当和尚，恰巧明海的舅舅是一个小庙的“当家的”，明海就通过这层关系当了和尚。当了和尚好处多：有吃有住，还可以攒钱，买田娶亲。这样的诱惑使当和尚成为此地一项竞争激

烈的职业。不仅出家动机理性化了,择取标准也理性化了,主要考察的是长相、声音和记性(明海这三项特别突出)^[6],出家与否不关信仰,而是看能否胜任法事,为寺庙带来收入。

查中国佛教史,现代时期佛教徒最多的省份是江苏,而江苏的和尚又主要出自宝应、江都、如皋、盐城所组成的四边形区域内。这一区域面积九千平方公里,只占江苏面积的十二分之一,却出了全省四分之三和尚。高邮即位于这个四边形之内,《受戒》所写非虚,江苏中北部和尚比率奇高,确实与当地习俗有关。彼时一位当地和尚陈说自己为何出家:“在家人的生活充满艰辛困难,当了和尚以后,生活比较无忧无虑”,“一般人的房子没有寺庙好”,“(当和尚)父母不反对。如果一个家里有三四个(孩子),习惯上总让一个当和尚。我是家里最小的”。这几乎就是明海的现实版了。另一位和尚补充说,“乡人相信当和尚可以裨益祖先。有句话说:‘一人出家,九族升天。’这句话对当地人影响很大”。总之,当和尚“在苏北是一件好事——当地人尊敬和尚”^[7]。

当和尚是有利可图的职业。菩提庵的和尚并不斩断与尘世家庭的关联,所谓信仰徒有形式。明海剃度后,早晚念三声佛,敲三声磬,“这庵里的和尚不兴做什么早课、晚课,明子这三声磬就全都代替了”。仁山要求明海要像“唱戏”一样念经,一板一眼,嗓子要练,“吃得苦中苦,方为人上人”,“和尚里也有状元、榜眼、探花!要用心,不要贪玩”。在仁山那里,嗓子和气场是当和尚的关键,所唱内容全然不重要。他教导明海如此才能像石桥那样,做人上人,当和尚中的状元。重要的是,明海对舅舅的教导“五体投地”。理性化的和尚自然不会甘受戒规束缚,事实上,菩提庵并无半点“清规戒律”,他们抽烟、打牌,吃肉,“杀猪就在大殿上”,还可以娶妻,寺院生活完全世俗化了。

佛教常识,汉传佛教寺院分子孙庙和十方丛林两种类型。所谓子孙庙,也称小庙,人数不多,一般不少于五人(这也是仁山招明海进庙的原因),最大特征是住持“世袭”,徒子徒孙,代代相传,受儒家宗法观念影响,一庙如同一家。简单地说,子孙庙为“当家的”所私有。十方丛林则规模宏

大,为十方僧众共有,住持一般为公选,且只能产生于在其他寺院受戒的和尚。这就涉及到二者的一重要区别,十方丛林可传戒但不能剃度,子孙庙只能剃度不能传戒。也就是说,如果要出家,只能先去子孙庙剃度(削发),几年后再到有资格传戒的十方丛林受戒,如此方可成为正式僧尼。显然,明海剃度的菩提庵乃子孙庙。晚清民国子孙庙不同于十方丛林的第三个特征是,严重去信仰化,和尚基本不持戒,与在家人无异。鲁迅散文《我的第一个师父》可作参照。鲁迅小时候曾拜和尚为师,这位师父就是一小庙住持,平时忙于放焰口,并不念经,“不过是一个剃光了头发的俗人”,他的三个儿子,皆有家室,也都在这小庙当和尚^[8],可谓让子孙庙名副其实。十方丛林这方面要好于子孙庙,有真心皈依的高僧大德,但在整个社会的理性化进程中,也面临重重危机。

汪曾祺《一辈古人》:“清代的读书人,除了读圣贤书之外,大都还要学两样东西,一是学佛,一是习武,这是一时风气。”^[9]汪曾祺的祖父即学佛。清代读书人确有学佛风气,这可从近现代思想史得到印证。佛教教义一度是晚清民初挽救民族危亡的重要思想资源。梁启超说“吾友多治佛教”,因其讲求平等、兼善,可挽救“器世间之堕落”^[10]。佛教可资为用,蔡元培将之概括为“佛教护国论”:“学者而有志护国焉者,舍佛教而何藉乎?”^[11]章太炎的“建立宗教论”,同样看重的是佛教之用:“非说无生,则不能去畏死心;非破我所,则不能去拜金心;非谈平等,则不能去奴隶心;非示众生皆佛,则不能去退屈心;非举三轮清净,则不能去德色心。”^[12]佛教“依自不依他”,信而行之者,“排除生死,旁若无人,布衣麻屨,径行独往,上无政党猥贱之操,下无懦夫奋矜之气,以此揭橥,庶于中国前途有益”^[13]。总之,欲以佛教“兴民德”,“使好之者轻去就而齐生死”^[14]。然而现实中的佛教根本无力担此大任,晚清以来,佛教面临理性化的深重危机,自顾不暇,遑论救世。与《受戒》将破戒、世俗生活审美化相反,晚清民国期间,包括居士、改革派僧人在内的各界人士,对佛教现状进行了严厉批判。

最遭诟病的即是佛徒无信仰、不持戒,从事经

忏、法事。对此，章太炎痛加斥责：

法门败坏，不在外缘而在内因。……或有裸居茶肆，拈赌骨牌，聚观优戏，钩牵母邑。碎杂小寺，时闻其风。丛林轨范虽存，已多弛缓。不事奢摩静虑，而惟终日安居；不闻说法讲经，而务为人礼忏。（中略）自既未度，焉能度人？^[15]

佛制小乘食三净肉，大乘则一切禁断。至夫室家亲昵，大小俱遮。若犯此者，即与俗人不异。……必也情念炽然，亦可自署居士，何乃妄号比丘，破坏佛法？日餐血肉而说慈悲，不断淫根而言清净。螺音狗行，无过此矣。^[16]

在章太炎看来，若想人性自由，做俗人或居士可也，“深著世法，堕废律仪”，会让佛教有名无实。其实，此种状况既与现代社会的理性化趋势有关，也与清中期度牒制度废除后出家门槛降低关系甚大，“僧徒随意出家，比比皆是；或穷乏不能自存，则遁入空门；甚至犯罪者，亦借寺庙为藏匿之地；古之所谓出家乃大丈夫之事者，至是寔失其本意矣”^[17]。面对如此局面，以太虚为代表的改革派僧人，呼吁强化信念，变革教制、教理以使佛教适应时代^[18]。

五四之后科学启蒙话语勃兴，佛教成为破除迷信的对象，不再具有“尘垢秕糠，陶铸尧舜”之作用，青年人开始了各种改造社会的实践。但20世纪20年代初的“科玄之争”催生了一场“佛化新青年运动”。一批更为激进的青年僧人以“工禅农禅”“自食其力”“和尚下山”为口号，俾使佛教积极入世，“佛化”社会，“使悬想中的他方净土，变成在人间可能实现的新社会”^[19]。佛化新青年主张打破鬼神，不拜偶像，不做法事，众生皆可成佛^[20]；他们对旧僧深恶痛绝：“现在住居庵寺观院的光头，我看他们都不是佛教徒，都不是皈依释迦牟尼的。你看释迦所主张的理论他们有实行的吗？你看现在和尚，终日不是念佛号和念咒语；便是吸烟饮酒，他们所讨论不休的题目，有许多是释迦牟尼极不愿讨论的。他们所恬然去做的事，有许多是释迦牟尼所禁止人做的。”^[21]这场运动规模浩大，会员达几万人，但迫于旧僧阻挠，无法

施行。其余绪是国民革命后的新僧运动，“革命僧”鼓动僧人打倒“老腐败”，起来革命^[22]。

《受戒》写的是1937年的事。事实上，20世纪30年代的佛教每况愈下，“千疮百孔，变态丛生，以言其小庵也而弊于无忌，以言丛林也而弊于自私”^[23]，“赶经忏的一般佛门败类，更是不足谈！他们也和世俗人一样的花天酒地的胡行！不但佛教徒的资格不够，就连良好公民也不能称！而这一类的佛教团体，实占着大部分的僧侣！不但社会人士不屑与之同列，就连住丛林的一般人也不放他们在眼里！因为他们有些‘形同沙门’”^[24]。僧侣“为俗轻贱”。那么，彼时汪曾祺是何态度？这可从他40年代的《庙与僧》看出来。此小说开篇即展现了“我”进庙后的惊讶和不解：庙不像庙，和尚不像和尚，梁上挂肉，院里养猪。随之是鄙夷和揶揄：方丈长着“两个猪眼睛”，请“我”抽水烟时，“我”想送一张美人图戏弄他；而那个十一二岁的小和尚，经常挨打，在这个死气沉沉的庙里百无聊赖地活着^[25]。小说是对庙与僧的真实摹写，猎奇、讽刺一目了然。

然而1980年的《受戒》以“新思想”改写了“旧生活”，认可了佛教的去信仰化。当时的批评文章指出，“小说根本回避了有戒律存在的客观现实，因而实际上起着粉饰美化佛门生活的作用”^[26]，这显然对现代时期佛教状况不甚了解，对小庙来说，戒规并无压抑性，《受戒》也未回避“客观现实”。汪曾祺只是自觉用“八十年代人的情感总和”重新观照了那段寄居生活：和尚也是人，他们的世俗生活充满欢乐。不仅和尚，赵大伯一家也是无拘无束，勤恳劳作，富足兴旺。农业劳动充满诗意，并无艰辛劳顿，小英子和明海在晒场上，“听青蛙打鼓，听寒蛇唱歌”，“看萤火虫飞来飞去，看天上的流星”。在这里，不难读出80年代初期人情人性书写等话语，以及“清规戒律”之上的人性人情复苏意识。《受戒》当然不是史料，然而，一旦我们通过历史化分析了解到，其所写之“人”（小庙里的和尚）的生活不仅一向如此，并无“清规戒律”压迫，且饱受“败坏法门”的指责，就会发现，《受戒》生发不出破戒的崇高感及冲破宗教束缚的“人性解放”意义。相

反,佛教的世俗化才是民国佛教改革人士所希冀改变的,对他们来说,振兴佛教的第一要务乃强化信仰并调适教理、教制以适应时代,该赞扬的恰恰是那些持戒僧人,而不是以佛教为营利工具的“应付僧”。从这个角度说,《受戒》确实无意中参与到后革命时代关于手段与目的、现实与理想关系的争论中去了,它所塑造的“人”——“当一天和尚撞一天钟”的去信仰化和尚——也只有在20世纪80年代初的语境中才能得以审美化,并在现代社会理性化进程中被广为接受。

二 佛徒生活与寺院经济

菩提庵有地有猪,是农业社会的一个典型经济单位。方丈屋里摆的不是经卷,而是账簿和算盘,“账簿共有三本。一本是经账,一本是租账,一本是债账。和尚要做法事,做法事要收钱,——要不,当和尚干什么”,“某月某日、谁家焰口半台,谁正座,谁敲鼓……省得到年底结账时赌咒骂娘……这庵里有几十亩庙产,租给人种,到时候要收租。庵里还放债。租、债一向倒很少亏欠,因为租佃借钱的人怕菩萨不高兴。这三本账就够仁山忙的了”。菩提庵的收入主要靠经忏、地租与放债。这五位和尚并不参加农业劳动,土地全租给附近农民耕种,小英子家就租了庵里的十亩地。除了做法事,他们平时很闲,靠打牌消磨时间。经忏,“机灵鬼巧”的仁渡是顶梁柱,小说细致描写了他经忏方面的能耐,所以仁渡分红最多,收入颇高,“手上一个金戒指,袈裟多是绸的”(《庙与僧》)。菩提庵其他四位和尚,退居的老和尚不问世事,“当家的”管账,明海是个杂役,二师父仁海挣外快,平时不在庙里。“二师父另外‘有’个庙,弄得很‘得法’,春上才募了一个殿子,又给菩萨开了光。有一次仿佛听说要给能师父也‘弄’一个,结果不详。”(《庙与僧》)“弄个庙”就是自建、承包或购买一座庙,基本是挣钱工具。

苏北子孙庙和尚的生活水准远高于农民,且又不必持戒,对当地人极具诱惑力。唯慈记述过民国江苏一座小庙。此庙四位和尚,拥有140亩土地,“每年收入田租稻谷六十七公吨,足以养

活两百人”^[27],田租再被用来购买更多的土地。江浙徽地区的小庙,田地往往很多。据一位青年僧人的统计,安徽小庙一般都拥有几百亩不等的田地^[28]。子孙庙中,土地最多的是江苏宿迁的极乐庵,具体数目说法不一:释东初给出的数字是5万亩^[29],吴寿彭1930年的调查结果是惊人的20万亩,“这在苏南县分小的,当是半个县境了”^[30]。

《受戒》还写了另一个寺院——明海受戒的善因寺。善因寺当然非菩提庵可比。“善因寺是全县第一大庙,在东门外,面临一条水很深的护城河,三面都是大树,寺在树林子里,远处只能隐隐约约看到一点金碧辉煌的屋顶,不知道有多大。树上到处挂着‘谨防恶犬’的牌子。”小说以小英子的视角,描绘了该寺的奢华气派:“哼哈二将、四大天王,有三丈多高,都是簇新的,才装修了不久。天井有二亩地大,铺着青石,种着苍松翠柏。‘大雄宝殿’,这才真是个‘大殿’!一进去,凉嗖嗖的。到处都是金光耀眼。释迦牟尼佛坐在一个莲花座上。单是莲座,就比小英子还高。抬起头来也看不全他的脸,只看到一个微微闭着的嘴唇和胖敦敦的下巴。两边的两根大红蜡烛,一搂多粗。佛像前的大供桌上供着鲜花、绒花、绢花,还有珊瑚树、玉如意、整根的大象牙。香炉里烧着檀香。”气象庄严,财大气粗。该寺的方丈石桥“相貌和声音”出众,精通书法绘画,有一个十九岁的小老婆,“他的方丈比小姐的绣房还讲究”,烧的是名贵的伽南香。

善因寺是民国高邮城区八大寺院之一,规模较大且可传戒,应是十方丛林。但从小说看,该寺戒律不严,严重世俗化。查《高邮县志》,善因寺建于明神宗年间,原名地藏庵,乾隆南巡过路高邮时(1726年)赐名善因寺,香火极盛;占地15亩,房屋百余间。《受戒》中的石桥即善因寺方丈铁桥。铁桥(1874—1946),高邮张轩人,俗姓秦,10岁在草巷口三圣庵依指南和尚出家,法名能达。指南请名师课徒,铁桥遂通诗书,擅长书画篆刻。铁桥在宝华山受戒,回来后主持善因寺。1931年发起成立高邮佛教协会,任理事长^[31]。值得注意的是,高邮佛教协会1937年在善因寺开办过为期50天的僧伽训练班,学员为高邮各寺18—35岁的青年

僧人；同年3月放戒，受戒僧尼200多人^[32]。《受戒》详细描述的是明海受戒情形，当是此次传戒的反映。

汪曾祺多次在作品中提及铁桥与其父汪菊生的交往，对其印象颇佳。“他所来往的都是高门名士。善因寺有素菜名厨，铁桥时常办斋宴客，所用的都是猴头、竹荪之类的名贵材料。很多人都知道，他有一个相好的女人。这个女人我见过，是个美人，岁数不大。铁桥和我父亲是朋友。父亲年轻时刻过一套《陋室铭》印谱，就是铁桥题的签。父亲续娶，新房里挂的是一条铁桥的画，泥金地，画的是桃花双燕，设色鲜艳，题的字‘淡如兄嘉礼，弟铁桥敬贺’。父亲在新房里挂一幅和尚画的画，铁桥和俗家人称兄道弟，他们真是不拘礼法。”^[33]和尚与士绅交往，在民国非常普遍，但对佛教来说也是双刃剑：虽便于募化，但“不拘礼法”会有损出家人形象。这也是彼时青年僧人抨击的怪现象之一：“（士绅）不知佛法，与劣僧结酒肉交，狼狈相依”^[34]。

善因寺这样的大寺，收入来自地租、香火钱、法事等方面。十方丛林僧人较多，但庙产也多，善因寺的土地肯定远多于菩提庵；与子孙庙不同，正规十方丛林不做经忏，但会定期举办规格更高的水陆法会；大寺通常有大德高僧或艺术僧，且管理相对完善，对汪父这样的士绅颇具吸引力，他们的香火钱、捐赠也是大寺重要收入来源。民国模范丛林大都集中于江浙地区，禅宗四大丛林（镇江金山寺、扬州高旻寺，常州天宁寺，宁波天童寺）都非常富有。从以下江苏三大丛林1937年前丰年的收入情况，可管窥民国时期的“寺院经济”。金山寺：土地（4800亩）收入12900元，水陆法会收入5000元，香火钱收入300元，年收入总计18200元；栖霞山：土地（1400亩）、初加工产品等8800元，水陆法会3000元，素餐馆、捐赠等8200元，总计20000元；天宁寺：土地（8000亩）20000元，水陆法会10000元，放债7000元，稻米生意5000元，总计60000元^[35]。

佛教原本只靠布施，并无财产，传到中国后，“以布施为重点的佛教却以一种反常的行动而变成了重商主义在其中占据重要位置的宗教”^[36]，这

主要是因为中国佛教在魏晋南北朝即获得大量土地庄园。商业活动和宗教活动在中国佛教中一直并列存在，杨联陞甚至考证出中国的典当、拍卖、彩券、合会等四种募钱制度皆起源于佛教寺院^[37]。8世纪之后，佛教戒律松弛，商业化与信仰的矛盾更加突出，即使以弘法来为商业化辩护，也难解决手段和目的之悖论，这一状况一直延续到晚清民国。佛教庙产丰厚，而国家贫弱，教育不兴，于是有“庙产兴学”的倡议。

贯穿晚清民国的“庙产兴学”运动，是动员国家力量让寺院拿出部分寺产兴办教育。教育是戊戌变法的重要议题，但建立西式教育系统，耗费巨大，国家财政无力承担。康有为上书“改乡邑淫祠为小学堂”^[38]，张之洞建议取寺观十分之七的庙产办学^[39]，戊戌时期的章太炎则倡言“鬻庙”^[40]。变法伊始，各县佛寺曾一度被占用以兴办学堂，但不久清廷废止了此项政策，改为用寺产办“僧教育”。1913年北洋政府出台《寺庙管理暂行规则》，明确保护寺产，但也为地方提拔寺产留下空间。1929年国民政府颁发《监督寺庙条例》，规定寺产为寺庙所有，但寺庙应按财产情形兴办公益或慈善事业。这是各方面平衡的结果。民国之后，佛教上层联合居士官员，阻止庙产兴学，而部分国民党人则坚持推行这一运动。北伐时期，一些国民党基层干部及国小校长和教员，在破除迷信、推倒神像的潮流下，没收寺产办教育。1929年，江苏宿迁县政府与该县最大寺院极乐庵发生剧烈冲突，是为“宿迁事件”。极乐庵声称，方丈入狱，寺院被围，县政府要没收三万亩土地充当教育经费；县政府则说，极乐庵勾结小刀会，预谋不轨^[41]。“民十三年，江苏高邮县界首，亦发生侵占永兴寺事件”^[42]。

1929年江苏大学教授邵爽秋发表《庙产兴学促进会宣言》，估算全国庙产“二十万万”。^[43]“南京特别市教育局”的提案，意图更明显：“查拥有庙产之僧尼，有屋千间，有田千顷者，在在皆是，是非土豪或类似土豪而何？”^[44]现代僧伽社一名僧人认为，江苏若推行庙产兴学可普及乡村教育：仅泰县一县就可增加二三百所小学，江苏全省可增加三千所^[45]。以上提案或建议虽未获采纳，但

地方上的行动实难遏止，高邮一些寺庙即被挪用办学。汪曾祺的小学（县立第五小学）“在一座佛寺的旁边，原来是佛寺的一部分”^[46]，此寺乃承天寺，在汪的作品中数次出现（如《幽冥钟》）；其初中则在一座叫赞化宫的道观里^[47]。可以说，汪曾祺本人是庙产兴学的受益者。

20世纪30年代“寺院经济”成为“学术热点”，陶希圣主办的《食货》杂志以社会经济史方法考察中国古代寺院经济，就是学术界对现实问题的回应^[48]。民国僧人约百万^[49]，其中江苏就有八万^[50]。如何恰当解决寺院经济问题而又不妨碍信仰自由，是一个迫切的现实课题。就江苏来说，问题更为严重，吴寿彭1930年就指出“封建化”的危险：苏北徐海各县土地兼并严重，形成了一种叫“寨”或圩的“封建政治部落”，其军事、经济组织完备，寨主对佃农拥有绝对权力。更重要的是，寺院也在土寨化：“宿迁的村庄都成为极乐庵的属佃。一个庄子常有和尚住着，就是庄主了。这农庄的农田，牲口及其他农具也都是寺院里的。收租和尚就经理这些事情。有绝大的权威与享乐，各有正式或非正式的妻妾。五华顶一属院尤其是威权所在，院内有数十快枪，匣子炮及许多枪，刀。佃农不但替他们耕田，还得听他们号召而服役。”^[51]寺院悬置信仰而地主化，此问题的最终解决是在新中国成立之后。方法当然是进行社会主义改造：土地改革，庙产征用，恢复禅宗“一日不作，一日不食”之清规，僧侣必须成为自食其力的劳动者；大寺要组织生产，在劳动中修行，“生产与修行两不误”^[52]。

回顾这段历史，是为了说明佛教的理性化、商业化与信仰的矛盾在晚清民国极为突出，和尚忙于“寺院经济”，无暇顾及修行，自然会导致目的和手段的悖反。而《受戒》无意揭示这一结构性问题，更无意呈现批判去信仰化的声音，原因就在于它诞生于20世纪80年代初，一个人性人情需要复苏的年代。汪曾祺1986年回高邮，怅然于善因寺的不复存在，想到了铁桥和尚：“我外出多年，在外面听说铁桥在家乡土改时被枪毙了。善因寺庙产很多，他是大地主。还有没有其他罪恶，我就知道了。”后来汪曾祺翻阅现代所修县志，

在水利卷中发现家乡一条水渠是铁桥主持修建的。“哦？铁桥还做过这样的事？”^[53]笔者在1990年版的《高邮县志》中查到了铁桥死因：日伪时期，铁桥因与伪县长王宜仲及日本驻军司令林田等过从甚密，于1946年被短暂攻占高邮的新四军以汉奸、特务罪名枪毙^[54]。

三 “各式各样的和尚”

历史分析并不影响《受戒》的文学价值，《受戒》的落脚点是“人”：“我写《受戒》，主要是说明人是不能受压抑的，应当发掘人身上美的诗意的东西，肯定人的价值，我写了人性的解放。”对汪曾祺来说，《受戒》中的去信仰化和寺院经济问题，尽管写实，但只是背景而已，不仅不是现实的当务之急，相反，恰是要通过诉诸自然人性和职业化予以合理化的。汪曾祺以“新思想”过滤掉“旧生活”的各种乱象，成功将民国批判者眼中上演肆意犯戒、放纵人性的子孙庙，改写成洋溢着欲望和生命力的自足世界。也因此，汪曾祺的“抒情”并非纯粹田园牧歌式的抒情，这个“有情世界”是入世的基础。“有很多人说我是冲破宗教，我没这个意思。和尚本来就不存在什么戒律，本来就很解放。很简单，做和尚是寻找一个职业。”^[55]理性化进程中，“志业”成了职业，而一旦搁置信念，顺势而为，似乎即可自由自在。这是否意味着汪曾祺在提倡彻底的理性化？事实并非如此，他强调的是：在信仰与生存的矛盾中，生存为先。

这个结论可从小说《仁慧》^[56]得出。在这篇小说中，汪曾祺为“事功”而抒情^[57]，讲述了一个关于改革的故事。解放前的小庙观音庵，前住持二师父，为人忠厚，“一天只潜心念佛，对庵里的事不大过问。在她当家的这几年，弄得庵里佛事稀少，香火冷落，房屋漏雨，院子里长满了荒草，一片败落景象。庵里的尼姑背后管她叫‘二无用’”。“二无用”只重视静修念佛。她退居后，仁慧当家。“仁慧是个能干人”，上台后大刀阔斧革新。其一，经常到施主家走动。募得重款，修缮庙宇，贴金佛像，改变了庵貌。其二，开素斋。二师父对此很

有意见：“这叫做什么？观音庵是清净佛地，现在成了一个素菜馆！”但合庵尼姑支持仁慧，“赴斋的人多，收入的香钱就多，大家都能沾惠”，而且开素斋改善了生活，“不是每天白水煮豆腐”。功德箱中的香钱，仁慧也是按比例分配。其三，放焰口。此举让二师父忍无可忍，但却使观音庵气象兴旺。“仁慧想：一天老敲木鱼念那几本经有什么意思？为什么尼姑就不能放焰口？哪本戒律里有过这样的规定？她要学。善因寺常做水陆道场，她去看了几次，大体能够记住。她去请教了善因寺的方丈铁桥。这铁桥是个风流和尚，听说一个尼姑想学放焰口，很惊奇，就一字一句地教了她。”仁慧回去后，“就找了本庵几个聪明尼姑和别的庵里的也不太守本分的年轻尼姑，学起放焰口来”。“聪明”“不太守本分”，或者说比较大胆，“解放”，才能冲破教条，别开生面。综上，二师父与仁慧的冲突显示了佛法教义与寺庙经管方式的矛盾。在二师父看来，仁慧的做法有损信仰，但形势比人强，汪曾祺赋予“仁慧革新”以大势所趋的意义。

《仁慧》发表于市场化改革伊始的1993年，这是很有历史意味的时间节点。“仁慧革新”的核心是与时俱进，生存与发展优先，这当然会引起目的与手段的争议及关于信仰、精神问题的争论。即使小说不是90年代初市场化改革与人文精神讨论的隐喻，也是表征那个时代的意识。汪曾祺了解现代时期的佛教现实，但他依然为“事功”而抒情，这是他的姿态和选择，在二师父“只拉车不看路”的指责声中，他站在“拉车”的仁慧一边。仁慧在80年代再开素菜馆，生意稳定后，交由别人经管，自己去云游四方。小说如此结尾，似乎暗示：精神超越需要有物质基础。但是，从二师父等人立场看，“仁慧革新”释放的物质欲望的边界在哪里？1982年上映的电影《少林寺》，1985年首播的电视剧《济公》，主人公有一句共同的台词——“酒肉穿肠过，佛祖心中留”，这句话可理解为世俗化并未动摇本心，但亦可当作破戒的辩护词或借口。这已类似于日本的本土化佛教“净土真宗”。而《受戒》《仁慧》诉诸职业化，是要彻底放逐信仰吗？“有情世界”的现世生活是否已足够？其实这些问题也困扰着汪曾祺。如同1986版《西游记》

中既有严守戒律的三藏，也有六根未净的八戒等各种类型的和尚，汪曾祺在八九十年代塑造了“各式各样的和尚”，显示了他的矛盾和困惑。

其中一类是“戒行苦严”的和尚。有意思的是，汪曾祺并未对他们祭出人性解放话语。《受戒》中的普照，天天“一声不响地坐着”，平时吃斋，过年除外，是庵中最守戒规的和尚。另一位指南和尚，汪曾祺经常提起，他是铁桥的师父，也是汪的祖父学佛的师父。指南退居后住进了荒凉的三圣庵，“和尘世完全隔绝了”。这位“戒行苦严的高僧”，曾在香炉里烧掉两个食指，自号“八指头陀”。“我不知道和尚为什么要烧掉手指，我想无非是考验自己的坚忍吧。不管怎么说，这是常人办不到的。”^[58]查近代佛教人物，另一位“八指头陀”更著名，即清末诗僧寄禅（1852—1912），他曾在佛塔前烧二指、剜臂肉燃灯供佛，以示虔诚。指南应是以寄禅为榜样。汪曾祺还写过承天寺中那位“几十年不出山门”的老和尚，夜半撞钟，生活清苦。承天寺很清静，“偶尔有一两个和尚走动，衣履敝旧，神色凄凉。——不像善因寺的和尚，一个一个，都是红光满面的”^[59]。这当是观音庵二师父那样的住持“当家”吧。这些面有菜色、内心虔诚的和尚，没有“人性解放”。该如何评价他们，汪曾祺进退维谷。

另一类是1949年之后的和尚。1951年汪曾祺去江西进贤参加土改，团中有位静溶和尚（小说《迷路》、散文《和尚》以此为背景）。静溶是革命僧，出家前教过小学，抗战时拉过一支游击队，后在北京出家。“北京解放，和尚都要从事生产。他组织了一个棉服厂，主办一切。”静溶“笃信佛法，严守戒律，绝对吃素，但是斗起地主来却毫不手软”^[60]，而且善于算剥削账。这让汪曾祺不太理解，但对静溶来说，二者或许并不矛盾，让无地农民分得土地，恰与慈悲为怀相一致。静溶组织生产，既是佛教社会主义改造的体现，也是试图生产自给的“人间佛教”主张的落实。《和尚》还写了一位解放后还俗的阎和尚，他已是剧院杂工，但还兼职“到人家去念佛”，“事毕得钱”。“阎和尚当过和尚，也是为了吃饭。”^[61]还有4位80年代的和尚。汪曾祺游峨眉山时，遇到两位来自五台山

的游方和尚，一位不持戒的当地和尚。在武汉到北京的火车上又结识一位“有地位的和尚”。此和尚是汉阳某寺的方丈，带了“素鸡”去北京参加佛协理事会，讨论“寺庙该归谁管”这一议题。“这位方丈人情练达，长于应酬，而眼角时时流露出一丝狡黠。这些素鸡他是带到北京送人的，就是说，去‘搞关系’的。”总体来说，汪曾祺对这四位和尚印象不佳：“这四个和尚：五台山的两个，自求多福，是和尚里的庸人；洪椿坪的和尚身在空门不出家，是和尚里的浪子；那位方丈，是穿了僧衣的国家干部。”^[62]

汪曾祺八九十年代的作品在触及理性化这一问题时，其实流露出隐隐困惑。他似乎对现代时期和尚颇多好感，即使“身在空门不出家”也是“人性解放”的表现，他用情人性、生存为先等话语重绘了民国僧尼的生活，同时也为虔诚信念留下空间。但这好感是被“新思想”改造过的，“旧生活”被他赋予了体现新时期精神的合理性，而人性人情话语，一旦与现实接触，就会显得空洞无力，它无法为现代性的负面后果说项。这时候的汪曾祺又成为一个严厉的批判者。“庸人”“浪子”、官僚化等尖刻评价，显示汪曾祺对理性化、去信仰化的不适。他为“事功”而抒情，当伴随“事功”的庸凡现实到来时，他又呼唤超脱精神^[63]。《受戒》浪漫抒情的结尾其实已暗伏危机：明海的理想是“当和尚里的状元”，当他被选为沙弥尾，有望成为下一个石桥时，他真的会为小英子放弃前程不当方丈吗？

但这并不意味着汪曾祺以双重标准对待历史与现实，他只是在不同时期对理性化与信仰有不同侧重而已，20世纪80年代初和90年代市场化改革起始时期，他强调了理性化的一面，这是他的基本态度，但另一些时候也会不经意间不满于此种现状。这表征了现代性的悖论。社会主义现代性的难题之一，是发展方式与理想目标在某些时候存在结构性冲突。从这个角度说，汪曾祺的小说不曾须臾远离现实，那些看似与现实无关的小说，恰恰隐藏着广阔的政治视野，以似远实近的文学方式，回应了转型时期的中国社会。

“写旧生活，也得有新思想。”^[64]《受戒》涉及

“新思想”与“旧生活”两个层面，它是抒情的，也是现实的，仅关注一个层面，甚至会产生截然相反的评价。20世纪80年代的评论普遍看重小说中的“破戒”，“人性”于“破戒”中迸发光辉，而90年代之后的一些研究者则指出无信仰的“破戒”导致价值虚无。前一种看法借由小说对“清规戒律”的反思，对世俗生活的赞赏，契合了80年代初的精神氛围；后一种观点者则出现于90年代之后，精神、信仰成为切入这篇小说的无意识视角，自然会凸显其“实利”“做戏”的一面。不难发现，核心分歧是如何看待所谓没有“清规戒律”的自在生活及本该是虔诚信仰者的破戒。这也是汪曾祺八九十年代的困惑。他80年代诉诸的职业化到了90年代成了新的困扰：“职业是对人的框定，是对人的生活的无限可能的限制，是对自由的取消。一个人从事某种职业，就会死在这个职业里，他的衣食住行，他的思想，全都是职业化了。”^[65]“当和尚只是一种职业”，理性的职业化，曾是人性解放的契机，但现在却成了对人性和自由的禁锢。现代性的铁轨碾过两个时代。对于如何平衡理想与现实、信念与理性，汪曾祺并没有给出答案，他只是用他的作品为时代留下印痕。

对于《受戒》，汪曾祺多次提到“人的诗意，人的美”、健康人性等“虚”的一面，但更多时候，他强调的是小说的“实”。“我那个小庙中，和尚媳妇接到庙里住，的确是真的。”^[66]“这都是真的，我就在这小庙里住了半年，小英子还当过我弟弟的保姆。”^[67]“高邮城区旧有八大寺，均毁。今只保留少数庵堂。此次回乡，曾往城南一庵，承住持长老接待。长老颇爱读小说，对我说：‘你所写的小和尚的事是真的。我们年轻时都有过这样的事，只是不敢说。’小说《受戒》能得到老和尚印可，殊感欣慰。”^[68]汪曾祺如此强调《受戒》的非虚构性，并非仅仅重申“回到现实主义”的文学立场，更是为了消除抒情小说与现实无关的误解。“谈到文学与现实、政治的关系，有人说我远离政治，我还不承认。我为什么不承认呢？任何作家写任何作品，无不和当时的政治有关。有的好像没有直接写政治，好像没反映现实，但所表现的情绪和心态却是有关的。比如我写《受戒》，和政治有什么关

系？我说可有关系了，和十一届三中全会有关系。没有十一届三中全会，就没有《受戒》那样的作品。”^[69]文本的现实性，汪曾祺比评论家看得更清楚。这也提示，对汪曾祺小说的研究，不能封闭在审美和人性话语里打转。

汪曾祺为“事功”而抒情，又为“事功”而忧虑，表征了现代性的悖论。他的作品，如他所说，总是来自于历史与现实中的真实生活，与写作时代密切相关。也因此，重读汪曾祺的小说，需要文学社会学的总体性视野，在那些看似“无意义”的作品中进行抒情考掘。这也是汪曾祺所期待的：“许多无意义的诗都是有意义的。我们不当于诗的表面上寻求意义，而应该结合时代背景，于无意义中感受其意义。”^[70]结合时代背景，在文本的细微处发掘时代信息，让作品中的“人”成为历史与美学的双重存在。这就是他所定义的“抒情考古学”的意图所在吧。在这个意义上，对《受戒》的“抒情考古学”解读也是在尝试以社会史的研究方法揭示汪曾祺作品的深层意蕴。

[1] 对《受戒》的最初肯定即从人情人性角度进行。参见唐挚：《赞〈受戒〉》，《文艺报》1980年第12期。类似观点还有张同吾：《写吧，为了心灵》，《北京文艺》1980年第12期。

[2] 参见王彬彬：《我喜欢汪曾祺，但不太喜欢〈受戒〉》，《小说评论》2003年第2期。另外可参见王本朝：《读神的诗性——〈受戒〉作为1980年代的文化寓言》，《当代文坛》2012年第2期。

[3] 汪曾祺：《关于〈受戒〉》，《小说选刊》1981年第2期。

[4] 汪曾祺：“让我（凭空）编出个人物、编出个故事出来，我没这本事。”参见汪曾祺：《汪曾祺访谈录》，《汪曾祺全集》（11），第426页，人民文学出版社2019年版。

[5] 汪曾祺：《抒情考古学》，《北京晚报》1994年7月14日。

[6] 汪曾祺：《受戒》，《北京文学》1980年第10期。以下引文不再一一标注。

[7] 唯慈：《近代中国的佛教制度》（下），第14—15页，华宇出版社1988年版。

[8] 鲁迅：《我的第一个师父》，《鲁迅全集》（6），人民文学出版社2017年版。

[9] 汪曾祺：《一辈古人》，《北方文学》1991年第12期。

[10] 梁启超：《论佛教与群治之关系》，《梁启超全集》（4），第907—909页，北京出版社1997年版。

[11] 蔡元培：《佛教救国论》，《蔡元培全集》（1），第107页，中华书局1984年版。

[12] 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎佛学论集》，第175页，商务印书馆2018年版。

[13] 章太炎：《答铁铮》，《章太炎佛学论集》，第309页，商务印书馆，2018年版。

[14] 章太炎：《答梦庵》，《章太炎佛学论集》，第312页，商务印书馆2018年版。

[15][16] 章太炎：《敬告十方佛弟子启》，《章太炎佛学论集》，第293—294页，第298页，商务印书馆2018年版。

[17] 蒋维乔：《中国佛教史》，第266—267页，上海古籍出版社2004年版。

[18] 释太虚：《整理僧伽制度论》，《海潮音》1920年第1卷第1期。

[19] 《佛化新青年的觐面》（无署名），《佛化新青年》1923年第1卷第1期。

[20] 张宗载：《大乘佛法之精神》，《佛化新青年》1923年第1卷第2期。

[21] 蔡心觉：《佛化运动是什么》，《佛化新青年》1923年第1卷第2期。

[22] 纯纯：《警告“剃头匠”式的僧奴》，《楞严特刊》1927年第12期。

[23] 惟品：《中国佛教的过去和现在及其将来》，《海潮音》1936年第17卷第8期。

[24] 佩洛：《怎样才配称做现代学僧》，《海潮音》1936年第17卷第12期。

[25] 汪曾祺：《庙与僧》，《大公报》1946年10月14日。

[26] 国东：《莫名其妙的捧场——读〈受戒〉的某些评论有感》，《作品与争鸣》1981年第7期。

[27] 唯慈：《近代中国的佛教制度》（上），第183页，华宇出版社1988年版。

[28] “九华山三四十个小庙，每个小庙总有一二百亩田；芜湖有二三百个；庐江有一百多个；合肥县有二百多个；巢县二三十个；无为县有二百多个。其最大的为无为城东寺，有七八百亩田；西寺，有六七百亩。还有五华山，四五百亩田；无为县的小庙，至少有二三百亩田；六安有三四百个，每个小庙总有三四百亩田；霍山有一百多

个,每个也有一二百亩田;霍邱有三百多个,每个有田一二三百亩不等。”上述数字可能有夸大,但多少反映了小庙土地占有情况。参见邵爽秋编:《庙产兴学问题》,第92—93页,中华书报流通社1929年版。

[29][42] 释东初:《中国佛教近代史》,第147页,第141页,中国台湾中华佛教文化馆印行1974年版。

[30][51] 吴寿彭:《逗留于农村经济时代的徐海各属》,《东方杂志》1930年第27卷第6期。

[31][32][54] 高邮县编史修志领导小组:《高邮县志》,第802页,第707页,第802页,江苏人民出版社1990年版。

[33] 汪曾祺:《三圣庵》,《收获》1998年第1期。

[34][43][44][45][50] 邵爽秋编:《庙产兴学问题》,第12页,第17—18页,第52—53页,第62页,第63页,中华书报流通社1929年版。

[35] 土地收入指出售粮食的现金收入,不包括寺院自身消费的部分。金山寺常年贮存四千至五千石谷物,可供该寺吃三年。民国“寺院经济”情况,可参看唯慈:《近代中国的佛教制度》(上),华宇出版社1988年版。

[36] 谢和耐:《中国5—10世纪的寺院经济》,第8页,甘肃人民出版社1987年版。

[37] 杨联陞:《佛教寺院与国史上四种筹措金钱的制度》,《国史探微》,新星出版社2005年版。

[38] 康有为:《请改直省书院为中学堂乡邑淫祠为小学堂令小民六岁皆入学折》,《康有为全集》(4),第317页,中国人民大学出版社2007年版。

[39] 张之洞:《劝学篇》,第121页,中州古籍出版社1998年版。

[40] 参见章太炎:《鬻庙》,《章太炎全集》(3),第99页,上海人民出版社1984年版。

[41] “宿迁事件”详情,参见孙江:《一九二九年宿迁小刀会暴动与极乐庵庙产纠纷案》,《历史研究》2012年第3期。

[46] 汪曾祺:《自报家门》,《作家》1992年第2期;《我的小学》,《作家》1993年第6期。

[47] 汪曾祺:《我的初中》,《作家》1993年第8期。

[48] 关于20世纪30年代寺院经济的研究成果,可参看何兹全主编:《五十年来汉唐佛教寺院经济研究》,北京师范大学出版社1986年版;张曼涛主编:《佛教经济研究论集》,中国台湾大乘文化出版社1977年版。

[49] 太虚1924年给出的数字是80万,参见太虚:《中国

僧数论》,《佛化新青年》1924年第2卷第1期。中国佛教会1936年的不完全统计是74万(不包括河南、安徽、江西、湖南、四川五省),参见释东初:《中国佛教近代史》,第74页。若加上那五省,汉传佛教人数应在百万左右。

[52] 关于佛教在新中国成立之后的情况,可参看学愚:《中国佛教的社会主义改造》,香港中文大学出版社2015年版;Holmes Welch: *Buddhism under Mao*, Harvard University Press, 1972.

[53][61] 汪曾祺:《和尚》,《古今传奇》1989年第5期。

[55][67] 汪曾祺:《作为抒情诗的散文化小说》,《上海文学》1988年第4期。

[56] 汪曾祺:《仁慧》,《小说家》1993年第6期。

[57] 参见沈从文:《致张兆和、沈龙朱、沈虎雏》(1952年1月25日左右),《沈从文全集》(19),北岳文艺出版社2002年版。但在汪曾祺这里,事功似是有情的基础。

[58] 汪曾祺:《早茶笔记·八指头陀》,《古今传奇》1989年第2期;又见《三圣庵》,《收获》1998年第1期。

[59] 汪曾祺:《幽冥钟》,《收获》1985年第2期。

[60] 汪曾祺:《迷路》,《钟山》1983年第4期。

[62] 汪曾祺:《四僧》,《大公报》(香港)1987年12月19日。

[63] 参见汪曾祺:《美学感情的需要和社会效果》,《文谭》1983年第1期。

[64] 汪曾祺:《要有益于世道人心》,《人民文学》1982年第5期。

[65] 汪曾祺:《〈职业〉自赏》,《文友》1994年第8期。

[66] 汪曾祺:《生活·思想·技巧——在张家口市小说创作座谈会上的发言》,《浪花》1983年第3期。

[68] 汪曾祺:《佛寺》(1992),《汪曾祺全集》(11),第196页,人民文学出版社2019年版。

[69] 汪曾祺:《文章千古事,得失寸心知》,《清明》1990年第1期。

[70] 汪曾祺:《无意义诗》,《汪曾祺全集》(10),第439页,人民文学出版社2019年版。

[作者单位:中央民族大学文学院]

责任编辑:刘艳