

弘法文库⑤

中国禅宗清规

A STUDY ON THE RULES OF PURITY
FOR CHINESE CHAN BUDDHISM

黄奎◎著

宗教文化出版社



本书是国内第一部以禅宗清规为主题的学术专著。

通过对中国古代禅宗清规文本的深入分析和考察，结合中国佛教史、禅宗史和僧制史上的相关史实，本书试图揭示禅宗清规的思想渊源和形态流变，在此基础上概括其主要内容，并从政治、经济、文化、科学等不同视角对其进行多维解读。

本书认为，禅宗清规是以佛教戒律为思想渊源、旨在协和外部环境、整合内部资源的有关僧职设置、法事仪轨、行为规范和惩戒措施等的禅宗僧团制度，为生存方式迥异于世俗社会的宗教性亚文化群体——禅宗僧团的生存和可持续发展提供了不可或缺的制度保障。

ISBN 978-7-80254-045-3



9 787802 540453 >

定价：20.00 元

弘法文库⑤

中国禅宗清规

A STUDY ON THE RULES OF PURITY
FOR CHINESE CHAN BUDDHISM

黄奎◎著

宗教文化出版社



图书在版编目(CIP)数据

中国禅宗清规/黄奎著. - 北京:宗教文化出版社,2008.8

ISBN 978 - 7 - 80254 - 045 - 3

I. 中... II. 黄... III. 禅宗 - 戒律 - 研究 - 中国 IV. B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 133357 号

中国禅宗清规

黄 奎 著

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095212(编辑部)

策 划: 黄夏年

责任编辑: 胡绍皆

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 880 × 1230 毫米 32 开本 9 印张 220 千字

2008 年 8 月第 1 版 2008 年 8 月第 1 次印刷

印 数: 1—2000

书 号: ISBN 978 - 7 - 80254 - 045 - 3

定 价: 20.00 元

内容提要

本书以中国古代禅宗清规为研究对象,在最大限度占有禅宗清规原始资料的基础上,吸收学术界已有的相关研究成果,借鉴宗教社会学、组织行为学、制度伦理学等学科的研究方法,通过对中国古代禅宗清规文本的深入分析和考察,并结合中国佛教史、禅宗史和僧制史上的相关史实,试图揭示禅宗清规的思想渊源和形态流变,在此基础上概括其主要内容,并从不同视角对其进行多维解读,以彰显其历史作用和现代价值。

本书认为,禅宗清规是以佛教戒律为思想渊源并对佛教戒律起重要补充作用的禅宗僧团制度,为禅宗的生存和可持续发展提供了不可或缺的制度保障。禅宗清规的创生和发展变化,既是佛教戒律中国化进程日益深化的必然产物,也是中国佛教以大一统话语权追求为特征的诸宗竞争在制度层面的集中反映。作为佛教戒律与中国古代国情相结合的产物,禅宗清规在总体上既适应中国国情、又基本符合戒律精神,是佛教中国化在制度层面的经验总结和理论结晶,是旨在满足禅宗僧团集体生活和对外交往需要的有关僧职设置、法事仪轨、行为规范和惩戒措施等的制度汇编。

本书将禅宗清规的产生和发展置于佛教戒律中国化和中国僧制史的大背景下进行考察,鉴于唐中叶百丈怀海创制《禅门规式》对于中国禅宗史以至中国佛教史的划时代意义,将一部中国僧制史划分为紧密相连的三个时代:从两汉之际佛教传入至唐代马祖道一弟子百丈怀海“别立禅居”以前,称为中国僧制史的“前怀海时代”,其标志是道安的“僧尼轨范”、智顗的“御众制法”、道宣的南山律学和“东山法门”的农禅并举;从唐代百丈怀海“别立禅居”至五代末,称为中国僧制史的“怀海时代”,其标志是百丈怀海创

制的《禅门规式》;从宋代至清末称为中国僧制史的“后怀海时代”,其标志是北宋的《禅苑清规》、元代的《敕修百丈清规》和清代的《百丈清规证义记》。其中,前怀海时代重点研究道安和智顗的僧制探索、道宣对戒律中国化所作的贡献和“东山法门”的农禅并举;怀海时代重点研究百丈怀海的生平与思想及《禅门规式》的意旨;后怀海时代重点研究宋元明清禅宗清规的流变,概述其主要内容,最后尝试从政治、经济、文化、科学等不同视角对其进行多维解读与透视。

本书认为,由于生存方式迥异于世俗社会的主流生存方式,禅宗僧团事实上可以被理解为一个宗教性的亚文化群体,而禅宗清规在很大程度上为这一亚文化群体协和外部环境、整合内部资源、进行可持续发展提供了可靠的制度保障。与怀海时代的古清规相比,后怀海时代的禅宗清规具有更为丰富的内容,择其荦荦大端者予以多维透视,我们可以得出以下结论:(1)在政治方面,作为亚文化群体的禅宗僧团主动适应以皇帝为首的大一统封建专制政权,以祝圣祈禳仪轨为统治者祈福消灾,接受官方的度牒制度制约并予以配合,选任十方丛林制寺院的新住持时自觉申报并由官方任命;(2)在经济方面,作为亚文化群体的禅宗僧团开源节流,积极发展寺院经济以支付包括度牒费用在内的各项开支,以估唱拍卖方式处置亡僧遗产,尽力实现资源利用最大化;(3)在文化方面,作为亚文化群体的禅宗僧团主动适应中国源远流长的礼乐文化传统,设立名目繁多的茶礼以求尊卑有别、和合有序,举行以孝子、孝服为特征的住持丧礼以凸显其与世俗血缘宗法家族异质同构的法缘宗法家族特质,并以杂糅性的祈禳法事深化华梵文化交融;(4)在科学方面,作为亚文化群体的禅宗僧团自觉或不自觉地创造出以僧职设置、财务制度和物品管理为主要内容的寺政管理学,以钟鱼鼓板为载体的听觉信息传递系统和以榜式、状式、图式为载体的视觉信息传递系统,以及被信仰清净的宗教外衣包裹着的具有一定科学道理的卫生保健制度。

Abstract

Evolving from and supplementing Buddhist Vinaya, Rules of Purity for Chan school is a sort of system which guarantees the existence and sustainable development of Chan school. Not only adapting to the ancient Chinese society but also compatible with the spirit of Buddhist Vinaya on the whole is Rules of Purity for Chan school as sinicization of Buddhist Vinaya expected to meet both interior and exterior need of Chan monastery, including administrative hierarchy, religious ritual, behavior norm and discipline measures.

Because of the epoch – making significance of Chanmenguishi initiated by Baizhang Huaihai in Tang Dynasty, the history of Chinese monastic codes could be divided into three connecting eras to be studied respectively.

I . Pre – Huaihai era, dated from the beginning of Buddhist spread in China to Baizhang Huaihai's independence from traditional Buddhist monastery, would be discussed mainly about the exploration of monastic code by Daoan and Zhiyi, the contribution by Daoxuan to the sinicization of Buddhist Vinaya and the the labor – Chan practice of Dongshan sect.

II . Huaihai era, dated from Baizhang Huaihai's independence from traditional Buddhist monastery to the end of Five Dynasties, would be discussed mainly about Baizhang Huaihai's life and thoughts and the epoch – making significance of Chanmenguishi.

III . Post – Huaihai era, dated from Song Dynasty to the end of Qing dynasty, would be discussed mainly about the change and con-

tent of Rules of Purity for Chan school with a multiple explanation from political, economic, cultural and scientific point of view.

To be detailed, Chan school monastery could be regarded as a subcultural religious group. My conclusion based on Rules of Purity for Chan school in post – Huaihai era is as below :

I . In political aspect, Chan school monastery congratulates on the Emperor's birthday regularly, cooperates with Tonsure Certificates system by government and receives the official appointment of Abbot to cater to feudal rulers' desires and requests.

II . In economic aspect, Chan school monastery manages to develop monastic economy to afford sorts of expenses including the fees of Tonsure Certificates and deals carefully with the heritages of dead monks through evaluation and auction to avoid unnecessary wastages.

III . In cultural aspect, Chan school monastery creates a number of tea ceremonies in good order and holds funeral ceremony for dead Abbot similar to the secular filiation to adapt to ancient Chinese cultural traditions centered on rites, especially Confucianist tradition.

IV . In scientific aspect, Chan school monastery creates monastery administrative system including administrative hierarchy, accounting management and materials keeping, auditory information – transmitting system via the voice of instruments and visual information – transmitting system via paper notice and health – protection system though under the cloak of religious purity.

《弘法文库》总序

——“弘法·弘道·弘心”

□ 印 顺

实现社会和谐,建设美好社会,始终是人类孜孜以求的一个社会理想。社会主义和谐社会,应该是民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处的社会。今天的弘法寺正在朝着这一弘愿迈进,乘着世界佛教论坛大会胜利召开的东风,《弘法文库》得以建立,这是在党中央制定的保护宗教信仰自由政策得到正确贯彻执行后,我们佛教界才有了今天的美好局面。

六祖慧能曾经说过:“一日思惟,时当弘法,不可终遁。”“法”是佛法,是佛祖释迦牟尼创立的一代弘展教法,也是经历代祖师发展而显扬的弘愿之法。佛法弘深难闻,佛愿弘广行大,善知识弘厚难求,明师弘肆深博难遇,所以我们才要珍惜自己的一生,每日思维佛法,终生弘扬流通佛法,不间断地把佛教的弘旨光大人间,把佛法弘文弘宣到世间,让有缘人能薰闻到佛法带来的弘利,让世界充满了和平。最近世界佛教论坛大会提出的“和谐世界,从心开始”,这颗“心”是我们的弘法心,是我们的弘化心,是我们的弘愿心,是我们的一颗热爱和平,构建和谐世界的弘壮之心。中国的佛教徒一直认为“弘法”是家务,“利生”为事业,把“利乐有情”看作佛教徒的人生观,与人为善,教人利人,广度众生,和谐世界焉有能不到来耶?《弘法文库》愿将此心来弘度众生,与众生弘方共勉,

弘通菩提彼岸。

古人云“人能弘道，非道弘人”。古汉语中，“弘”是“大”的意思，所以我们所要弘化的“道”是“大道”，这个“大道”就是现在我们正在进行的宗教与社会主义社会相适应的佛教现代化的“大道”，也是当前党和政府所强调的“社会更加和谐”的弘大之道。物质文明虽然能够给人们带来充裕的物质生活与感官享受，但是如果精神文明没有达到与之相应的高度，人们的生活仍不能达到最后的圆满。只有在物质文明与精神文明同步发展时，人们才有可能真正享受到因物质的满足而带来的精神愉悦，以此成就最后的解脱之道。实现弘大之道，依靠的是人类共同努力，我们每一个众生都负有不可推卸的责任，美好的愿景已经建立，剩下的就是众生有情的努力精进，古人早就精辟地解说了弘道的特点，《弘法文库》愿借着古人的激言，与众生在弘扬弘大之道的弘业中作出自己应有的努力。

《弘法文库》是由弘法寺倡导，为众生和广大读者提供有益资粮的一套丛书。本丛书不限体例，不拘题材，不固定作者，不限于某一出版社，凡是对国家有利，对佛教有帮助，能够弘宣佛法，利益众生的著作，皆可以列入《弘法文库》中出版。我们希望《弘法文库》能够在未来的年月，为社会、为佛教多出好书，引导众生得到菩提解脱，为佛教界走爱国爱教的道路作出自己应有的贡献。

深圳弘法寺是中国佛教史上最年轻的寺院，迄今才有 20 余年的时间，不能与那些历史弘厚、拥有弘广文化的各大名山寺院相比。但是法无高下，佛法平等，弘法寺虽然只有十多年的历史，但是他已在当代中国佛教中越来越显示出自己的重要地位，这是因为他代表了当代中国宗教信仰自由政策实施的最重要的弘果之一，见证了共和国最年轻的城市深圳弘展的过程，驻锡了当代佛教界的佛门泰斗本焕长老……。让我们用《弘法文库》来讴歌当代中国佛教的宏伟事业，续写中国传统文化的新篇章，促进和谐社会的早日到来，实现世界和平的大同理想。

序：努力探索和践行 现代寺院管理模式

□ 印 顺

清规是中国佛教界自己立的规矩。在禅宗建立以前，中国佛教界主要执行的是印度传来的四分律或五分律。禅宗建立以后，禅僧共居，从事一日不做、一日不吃的农禅并作的生活，为了保证禅寺纪律与寺院的管理，于是中国僧人在寺院里面立下了清规。这个清规，主要是针对僧团和寺院内部管理而制订的，它规定了住在寺院里面的僧人应该从事什么样的工作，要做到哪些规矩，做不到的话，要受到什么样的惩罚等等，内容繁琐，条目详细，惩罚分明。其目的就是：“曾不念先圣救末法之弊，禁放逸之情，塞嗜欲之端，绝邪僻之路，故所以建立也。”（《禅林宝训》卷第二）

出家人住在寺院里，过着“六和”的生活，除遵守佛教戒律外，更重要的就是要按照清规的规定让寺院保持有序发展。清规对寺院的生存与发展有着重要的决定性关系，是佛教的生命线，故古来大师非常重视清规的建立与执行，将清规一类规矩视为入道前提。佛眼谓高庵曾曰：“百丈清规大概标正检邪，轨物齐众，乃因时以制后人之情。夫人之情犹水也，规矩礼法为堤防。堤防不固必致奔突，人之情不制则肆乱，故去情息妄，禁恶止邪。不可一时亡规矩。然则规矩礼法，岂能尽防人之情，兹亦助入道之阶墀也。规矩之立，昭然如日月，望之者不迷，扩乎如大道，行之者不惑。”（《禅

林宝训》卷第二)佛眼将人情视为洪水,是看到了它对制度的腐蚀性,因之要对人情摒绝,不要让它影响了人们的修道与寺院的发展,堤防在洪水之外。同时,没有规矩不成方圆,寺院要有效管理,规矩不可少。雪堂谓晦庵光和尚则曰:“在家修身,出家学道,以至率身临众,如衡石之定重轻,规矩之成方圆。舍此,则事事失准矣。”(《禅林宝训》卷第三)一语中的,说明了规矩对佛门的重要性。

“马祖建道场,百丈立清规”,这是中国佛教史上的重大事情,也是禅宗发展的转折点。月堂昌和尚曾曰:“昔大智禅师虑末世比丘骄惰,特制规矩以防之。随其器能,各设攸司;主居丈室,众居通堂;列十局头首之,严肃如官府;居上者提其大纲,在下者理其众目;使上下相承,如身之使臂,臂之使指,莫不率从。是以前辈遵承翼戴,拳拳奉行,以先圣之遗风未泯故也。”道场清规的建立,促进禅宗有序发展,使寺院和僧伽千余年来极而盛,盛而衰,衰而兴,往来反复,曲折而行。祖师大德愿望虽好,然人情确也难以堤防,故昔日祖师慨然而叹:“先圣建立虽殊,归源无异。近代丛林,有力役规矩者,有死守规矩者,有蔑视规矩,斯皆背道失理,纵情逐恶而致然。”(《禅林宝训》卷第二)特别是到了近现代,法门凋零,僧伽唱晚,规矩已成旧物,仅有摆设,屡犯不绝,“乌乎,非彦圣之师乘愿力积百年之功,其弊固则莫能革矣”(《禅林宝训》卷第四)。祖师大德的苦心与寺院的权威,受到挑战,也给现代僧伽提出了深入思考,是故有后来太虚大师的《僧伽制度整理论》出焉。

时值盛世,佛教重生,寺院金碧,僧伽再敞。进入新时期的丛林,如何与时俱进,寺院管理应该怎样进行,古德清规依然奉为圭臬,现时新的精神当必融入。深圳弘法寺虽然历史不长,仅有20余年的时间,但在上本下焕长老的带领下,寺院一直在探索新的管理方式。特别是进入现代社会以来,寺院管理已经成为佛教发展的瓶颈,为我国佛教界的当务之急,只有解决这个问题,佛教才能顺利进入现代化的进程,所以探索现代寺院管理模式是佛教未来发展的重要一环。

弘法寺认为,当代中国佛教寺院管理制度改革,首先是理念方面应该得到重视。我们将弘法寺定位在城市寺院,提出的理念是:一、坚定拥护党和政府的领导,走爱国爱教的道路。二、严格按照国家有关政策,认真执行各项法规。三、坚持优良传统,改革不合于时代发展的一些弊端。四、坚持用与时俱进的思想来指导佛教管理制度。五、体现以人为本的理念。六、借鉴现代管理思想,引进现代管理机制。中国佛教要想在未来的发展中,有一个实质性的突破,就一定要在管理上下功夫,使寺院的管理更加符合社会发展的特点,佛教界也在社会运动中找到自己的支撑点,从而与社会更加相适应,真正地融入社会,发挥自己的应有作用。禅宗泰斗本焕长老长期生活在寺院,管理寺院长达数十年,对寺院的管理与发展有深深的体会与心得,决定了弘法寺要按照古规以弘传禅宗的法门为本寺的宗风,以禅宗宗风来显示弘法寺的佛教特点,同时根据弘法寺周边的环境,将寺院定位于“以道风建设为中心,以慈善和文化为两翼”,构筑珠江三角洲乃至两岸四地面向世界的弘法利生平台,明确提出“用现代理念管理寺庙,重在教育僧才;用科学人文打造道场,重在净化人心;用佛教文化弘法利生,重在正信正行;用慈善事业福利社会,重在慰藉心灵”之模式。

现在弘法寺的管理特点是,“以戒为师,以人为本,以法治寺,旧新结合,以修为主,有序推进”。亦就是说,现代的弘法寺管理,将按照古代祖师的教诫,围绕人来进行管理,用禅门的戒律清规治理寺院,在古规的基础上,引进现代管理思想,强调僧人的修行,树立正信,把寺院的管理纳入有序的工作之中,最终进入良性循环。在“以戒为师”的精神指导下,弘法寺制订符合现代社会与深圳佛教特点的新的《弘法规约》,实现寺院由粗放管理向精细管理的过渡,管理重心主要在第二级管理方面,以四大寮口为重点,形成爱寺如爱家、珍惜寺院的荣誉、以寺为荣的风气。

弘法寺提出以“人文佛教”为中心,全面践行“人间佛教”。人文佛教包含了“以人为本”和“文化兴寺”两方面重要的内容,就寺院整体而言,道风建设是续佛慧命的命脉所在,始终抓好这个中

心,加强寺院内部管理,就能让佛教永远传承下去。就分体所说,慈善与文化是弘法寺的外在形象,将这两个基本点的工作做好,就能让弘法寺立足于深圳这块沃土,做大做强。“以人为本”是现代理念,它包含了寺院管理、正信正行、养成僧才、创新弘法的续佛慧命的生死大事。“文化兴寺”是传统,它包含了慈济众生、福利社会、教育宣传、慰藉心灵的弘法利生伟业。弘法寺体现了以人为中心,就能与当代社会合拍,与社会主义社会相适应,最终与社会融为一体。弘法寺努力从事慈善文化教育,就是继承了传统,就能将中国传统文化发扬光大,最终为弘扬传统文化做出应有的贡献。

虽然弘法寺重视现代寺院管理,但是对古来祖师制订的清规从来就没有轻视,反而更加重视祖师们留下的宝贵精神财富。考古鉴今,方能契理契机,古代的清规依然是当代寺院的指南,值得我们重视并做更多的研究探讨。故弘法寺支持政、教、学三界做这方面的研究工作,为出版这方面的研究成果,尽一份菲薄的力量。

黄奎先生志在佛学,学业精审,撰成博士论文《中国禅宗清规》一书。此书对古代清规的成立与发展做了详尽的梳理,并结合当代管理学,提出了自己的独特看法,对我们了解清规的变化有一定的参考作用。清规研究在我国刚开始起步,黄奎先生撰成我国第一部这方面的研究成果,功莫大焉。希望今后更加深入致力于这方面的研究,为佛教的发展提供更多的资粮,使佛教界真正实现“周旋规矩,耸观龙象之筵;主宾唱酬,兼闻狮子之吼。礼文秩猗欤盛哉”(《敕修百丈清规》卷第七)之新气象,提醒后人“清规大要,遍示后学,令不忘本也”(《百丈清规原序》)。

是为序。

2008年8月于深圳弘法寺西丈室

序

□ 杨曾文

2008年5月我出席天台山“和合”文化国际学术研讨会期间,在接受某家电视台记者采访时曾经表示,当前中国经济、政治和文化的总体形势很好。因为党和政府全面贯彻宗教工作基本方针,积极引导宗教与社会主义社会相适应,引导发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用,各种宗教传播发展情况良好,也促成新中国成立以来佛教最好的发展时期。同时,在中国社会人文科学领域,佛教研究也进入迅速发展时期,所取得的成绩是与日俱增的。无论是过去还是现在,佛教与佛教研究都是互相影响、互相促进的。从中国进入改革开放新时期以后总的情况来看,佛学界无论是教内还是教外的学者都十分关心佛教界的形势和发展提出的问题;同样,佛教界也十分关心佛学界的研究进展和取得的成绩,无论是对佛教历史、理论、文献、现状趋势及其对策的研究,对于佛教文化、教育事业的建设都是有借鉴和利用的价值的。佛学界与佛教界在佛教研究领域进行了多种形式的合作,如共同举办学术研讨会、指导和培养研究生、编纂寺志、整理佛教文史资料、共同编写佛教著作、编印杂志等等,真是不胜枚举。

中国社会科学院是中国集中社会人文学科学者最多的最高研究机构,每年在马克思主义理论、哲学、历史、经济、法学、国际学

科、语言、中外文学等学科领域投入大量人力物力进行研究,取得丰硕的成果。在宗教研究方面,以世界宗教研究所为中心也取得众多成果,同时在担负培养宗教学科的研究生方面也取得可观的成绩,目前在各地宗教研究领域不少学科带头人和骨干就毕业于中国社会科学院研究生院。他们当中不少人的毕业论文因为在立题、考察论证等方面有所创新,发表后受到社会各界的重视,取得较好的社会效益。

摆在读者面前的这本《中国禅宗清规》,原是黄奎在中国社会科学院研究生院攻读博士学位期间撰写的毕业论文,毕业后又加以充实完成的。我作为他的导师,看到修改成今天这个样子,感到满意,特地向诸位推荐,并且也希望能对新时期中国佛教的自我建设、教制建设有所借鉴、有所裨益。

中国佛教在进入隋唐以后完成了一次重大的质的飞跃,作为外来宗教的佛教经过漫长的民族化的过程演变为中国民族的宗教之一,无论在教义理论或是组织形式、生存传法方式等方面都发生了适应时代和国情的极大的变化。中国佛教在形成带有鲜明民族特色的宗派天台宗、三论宗、法相宗、净土宗、华严宗、禅宗等的同时,由道宣(596—667)创立的南山律宗和提出的以《四分律》为中心的会通大小乘戒律的律学理论,则标志民族化佛教组织理论和戒规、礼仪的基本确立,而随着禅宗的迅速传播和发展,由传承慧能——南岳怀让——马祖道一法系的百丈怀海(750—814)制定的禅门清规则开创了中国佛教寺院僧团建设和运营的新格局、新时代。

在禅宗传播早期,禅僧与其他僧人共同居住所谓律寺,须按照戒律中的戒条、仪规及前代延续下来的“僧尼轨范”之类的条例修行和生活。百丈怀海(749—814)为适应禅僧传法和参禅的需要另外建立禅寺,不造佛殿,只建法堂,住持住于方丈;在修行外,贯彻“一日不作,一日不食”精神,规定禅僧不分上下都要按时参加劳动(“普请”),建立了一套修行作息制度,并为此制定出《禅门规式》(《古清规》、《百丈清规》)。此后屡有增删修订,宋代最有影

响的有宗赜《禅苑清规》、宗寿《日用小清规》、惟勉《丛林校定清规总要》。元顺帝元统三年(1335年)敕东阳德辉重新编定,以《敕修百丈清规》名目颁行天下,命全国各个寺院僧众遵照执行。清规中对为皇室、朝廷举行的祝赞仪式、各种佛教节日、祖师纪念日、参禅、僧职设置、修行和生活仪规程序等内容都有详细规定。从此,以禅宗清规制约和规范所有寺僧已成定制。

由此可以理解,对于禅宗清规的形成和发展进行深入系统的考察和研究是十分必要和具有重要学术价值的,也可以说对当代佛教加强自身建设、教制建设也是有一定的借鉴意义的。

黄奎在书中将禅宗清规的产生和发展置于佛教戒律中国化和中国僧制史的大背景下进行考察,将中国僧制史划分为三个时代:从两汉之际佛教传入至唐代百丈怀海“别立禅居”以前为“前怀海时代”,标志是前秦道安制定“僧尼轨范”、隋代智顗制定“御众制法”及唐僧道宣创立南山律学和早期禅宗“东山法门”的农禅并举;从百丈“别立禅居”至五代末为“怀海时代”,标志是百丈创制《禅门规式》;从宋代至清末为“后怀海时代”,标志是北宋《禅苑清规》、元代《敕修百丈清规》和清代《百丈清规证义记》等。他对这三个时代的代表人物及其创制的寺院僧团教制、清规作了详细的考察和论证,揭示他们在推进佛教适应中国社会发展演变过程中的时代贡献和意义,并尝试对宋元明清禅宗清规从政治、经济、文化、科学等不同视角进行解读与透视。

此书是中国第一部以禅宗清规为主题的学术专著,作者通过对中国古代禅宗清规文本的深入分析和考察,结合中国佛教史、禅宗史和僧制史上的相关史实,试图揭示禅宗清规的思想渊源和形态流变,认为禅宗清规是以佛教戒律为思想渊源、旨在协和外部环境、整合内部资源的有关僧职设置、法事仪轨、行为规范和惩戒措施等的禅宗僧团制度,为生存方式迥异于世俗社会的禅宗及佛教其他宗派僧团的生存和可持续发展提供了重要的制度保障。

佛教僧制、清规研究由于种种原因长期以来一直较为薄弱,此

书的出版当然不是清规研究的终结,相信今后国内外学术界会有更多更好的研究中国禅宗清规和寺院僧团制度的论文、专著问世。

2008 年 7 月 30 日于北京华威西里自宅

(作序者为中国社会科学院荣誉学部委员,世界宗教研究所研究员、博士生导师,中国佛教文化研究所所长)

序

□ 杜继文

该书作者本科读的是数学力学,硕士读的是哲学,考取博士则专攻宗教,曾做过中国社会科学院研究生院《研究生学刊》的主编,大概在学生时代就是活跃分子。作者给我的印象是好动脑筋,大至国际国内,小至专业学术,无不留心,思维敏捷,话头很多。以这样的学历背景和个性书写《中国禅宗清规》,自有一种视野开阔、论述纵横的气概,时有异见闪光,给人以启发。

我个人对于佛教戒律没有专门的研究,也没有读到过对禅宗清规作如此历史地、具体而微观考察的论著,尤其是像作者所说的那种“多维度”的审视和评论。该书不但给我增加了许多新知识,从中见到禅僧团的组织结构和生活情景及其历史发展线索,也触发我联想到其他一些问题。

任何一种宗教的戒律,首要目的是反映和保障它的信仰体系,同时维系在信仰统一条件下的组织统一。因此不同宗教往往有十分不同的戒律。严格说来,大乘佛教没有共许的独立的戒律,翻译过来的戒律实际上只有一种,即瑜伽行派的《菩萨戒本》。我们把它与小乘律做个简单比较,就可以知道二者的差别有多么巨大:小乘诸律普遍规定有四波罗夷,所谓淫、盗、杀、妄语;《菩萨戒本》也有四波罗夷,则完全没有这些内容;至于更普及的所谓“五戒”,前四戒似同小乘律,但前三项的次序排列有颠倒:杀、盗、淫。这三种

戒律为什么有这些差别？因为教义不同，维系的信仰有区别。小乘以人生为苦，人身不净，以无生为解脱，因此反对任何性行为，视家庭为牢笼，弃妻抛子为高尚，所以定“淫”为戒首，而“杀”反而被置于“盗”之后。“五戒”通行于在家信徒，“杀”破坏社会稳定，“盗”侵犯个人财产，所以此二者被制为戒条之先；“淫”不是泛指性关系，而是特指非法或非道德的性关系，是用以维系夫妻关系，保护家庭秩序的。至于菩萨戒，因为“菩萨”的范围异常广泛，帝王将相甚至都可以成为菩萨，所以主要维持的是信仰第一主义，不受其他戒律制约。该书认为中国佛教戒律是适应中国社会环境的产物，符合中国国情，原因就在于小乘律和大乘律都难以在中国扎下根。

禅宗是唯一的中国产、“中国制造”。禅僧团不但是有别于域外僧伽，而且也不同于国内一般寺院的僧尼群体，所以在戒律和僧团制度（即清规）上也别有特点。该书以百丈怀海为中心，把禅宗清规的发展划分为三个时期，实际上也在讨论这三者在生存方式和教义上的异同。当然，这是一个创造，因为这种划分更切合实际，通过对清规演变的分析，也会有更多的发现。

禅僧团是诸多社会团体之一，有其特性，也有其共性。对内需要规范群体的生活秩序，维护和促进成员间的和谐和团结，对外需要与社会各种力量协调，获得生存和发展足够的空间，这是它与其它社团相同的地方；不同的地方是，它以佛教的名义、禅宗的理念，在社会上独树一帜。因此，它的成员必须以这种特定的身份，活动于一般的社会关系中，并在一般的社会关系中表现出自己独立的特性来。僧团制度既规范禅僧团的内部生活，也制约禅僧的社会行为。

严格讲来，实现这种规范和制约的制度有两部分，一部分具有世俗宪章法律的性质：绝对不许违反，犯者必受惩处，直至开除僧团，取消成员资格，此等规定称为律或戒律。另一部分则类似世俗的礼仪，规定僧团成员的日常言行，从待人接物到饮食便溺，各有范式，方圆分寸，无微不至，此称“威仪”。戒律与威仪的统一，总

称“律仪”。律仪还是不律仪,是域外佛教僧团考察出家僧尼是否合格的根本依据。

我个人的看法是,宗教戒律诚然包括许多道德的内容,但是否具有普遍意义仍然是有疑问的。一般认为宗教是教人为善的,大家使用的都是同一个“善”字,字面上没有区别。但语言指称的那“义”,那实际含义,却往往势同水火。所谓宗教歧视、宗教迫害、宗教冲突、宗教战争,在这类场合,受害方和加害方或互害双方,没有一方不是打着“善”的旗号、用“善”作包装的——因为它在断定它的信仰就是“善”的背后,往往隐含着他人的信仰或非信仰就是“恶”的价值判断。这种例证举不胜举。

有一部名为《大比丘三千威仪》的书,大约是受到儒家“礼仪三百,威仪三千”的启发而命名的。在这些威仪中贯彻一个基本原则:自己的行为不论如何合理合法,一定要首先考虑到还有他人的存在。譬如劈柴,这是古人群体生活所不可或缺的劳作,应该做而且必须做,但必须选择合适的地点,不能妨碍他人的行走或其他活动,也要选择合适的时间,不能让劈柴的噪音干扰他人的休息,当然更要注意四周环境,不能危及他人的安全。再譬如,僧尼饮食禁食葱蒜——因为葱蒜的臭味,不但容易引人“讥嫌”,而且不食也是对他人的尊重。如此等等,很符合中国的传统美德:“与人方便,自己方便”。这类威仪尽管看起来十分琐碎,为不拘小节者所不屑,但正是这类小节,形成一种生活习惯,造就一种社会风气,从而保障和促进社会的文明、人际的和谐。

该书强调禅宗清规与佛教戒律在精神实质上是一致或统一的,而且这种统一贯穿于全部中国佛教史,并把这种统一与中国始自秦汉的封建专制的大一统观念联系在一起。我想这可能也是一个新观点。对此,我有点异议:第一,中国佛教的主流是维护国家统一的,这是历史事实;但这不是佛教的个性,因为中国整部历史的大趋势,就是统一,不是分裂。第二,用“封建专制”表达“大一统”则值得商榷。在当前的语境中,“专制”是一个贬义词,容易使人产生某种联想。秦始皇的名声在一批文人笔下一直不佳,我也

颇以为然。但他废封建制,建郡县制,为汉唐盛世的伟业创造了社会制度上的优势,这是任何理性都难以动摇的。清末民初涌现出一大批知识分子,感叹中央集权的无能、全国一盘散沙的悲哀、军阀割据给人民带来的痛苦、以及我们民族因此而遭受的蹂躏和屈辱。为什么会有北伐?为什么会有抗日统一战线?历史不可以忘却,也不可以非历史主义地看待历史。这仅仅是我私人赞同的一种学术观点,藉此机会提在这里,只算是题外话,与该书无关。

总之,该书对于禅宗僧团制度的研究,既有特定专业领域的创新之处,如关于禅宗制度建设的时期划分;又有超出专业之外的一些有价值的思考,如信仰共同体、社会团体如何自治、存续等。制度或规则问题的重要性近些年来日益突出,作者的学术探索无疑值得鼓励。至于开卷有益抑或无益,相信该书的读者自有公论。

2008年7月23日于北京

(作序者为中国社会科学院荣誉学部委员,世界宗教研究所前所长、研究员、博士生导师)

目 录

《弘法文库》总序	印 顺(1)
序	印 顺(3)
序	杨曾文(7)
序	杜继文(11)
一、导论	(1)
(一)禅宗清规与佛教戒律	(1)
(二)清规研究现状暨本书研究思路	(9)
二、前怀海时代：僧制创设暨佛教戒律中国化	(14)
(一)从道安到智顗的僧制探索	(15)
1、道安制“僧尼规范”、统一僧尼姓氏	(15)
2、智顗立“御众制法”和“敬礼法”	(21)
(二)道宣及其南山律学	(24)
(三)“东山法门”的农禅并举	(30)
三、怀海时代：百丈怀海“别立禅居”暨创制	
《禅门规式》	(37)
(一)百丈怀海的生平与思想	(37)

(二)《禅门规式》意旨解析	(46)
四、后怀海时代(I):禅宗清规的流变概览	(55)
(一)宋代禅宗清规	(55)
1、《禅苑清规》	(57)
2、《入众日用》和《入众须知》	(64)
3、《咸淳清规》	(67)
(二)元代禅宗清规	(69)
1、《至大清规》	(70)
2、《幻住庵清规》	(74)
3、《敕修百丈清规》	(77)
(三)明清禅宗清规	(81)
1、《丛林两序须知》	(83)
2、《丛林祝白清规科仪》	(86)
3、《百丈清规证义记》	(89)
五、后怀海时代(II):禅宗清规的主要内容	(92)
(一)以住持为首的僧职制度	(93)
1、住持的职责及其进退	(98)
2、执事僧的职责及其进退	(103)
3、杂务僧的职责及其进退	(118)
(二)包括祝圣在内的法事仪轨	(125)
1、祝圣、祈禳、祖忌	(125)
2、住持迁化、病僧念诵、亡僧估唱	(132)
3、三八念诵、四节念诵、沙弥受戒	(137)
(三)日常规范和交际礼仪	(141)
1、僧众日用规范	(141)
2、住持日用规范	(149)

3、以茶汤为载体的交际礼仪	(155)
六、后怀海时代(Ⅲ):禅宗清规的多维透视	(160)
(一)政治视角	(160)
1、祝圣问题	(162)
2、度牒问题	(172)
3、住持选任问题	(182)
(二)经济视角	(187)
1、度牒买卖问题	(188)
2、寺院经济问题	(191)
3、亡僧估唱、丧葬支出问题	(201)
(三)文化视角	(207)
1、茶礼问题	(207)
2、住持丧礼问题	(213)
3、华梵文化交融问题	(219)
(四)科学视角	(226)
1、寺政管理学问题	(227)
2、信息传递问题	(239)
3、清净问题	(244)
七、结语	(248)
参考文献	(252)
后记	(262)

一、导 论

(一) 禅宗清规与佛教戒律

清规戒律^①,是中文世界耳熟能详的成语,但对于戒律和清规分别来自印度佛教和中国禅宗,一般人可能不甚了了。

佛教起源于 2500 多年前的古印度,其创立者是释迦牟尼(约公元前 565 年 - 前 485 年)。释迦牟尼在长达数十年的传教过程中,针对僧团中一些弟子所犯的各种过失,“随机设教”,“随方毗尼”,先后制定四根本戒、五戒^②、八戒、十戒、具足戒等旨在防非止恶的戒条^③,其中根据僧俗不同、男女有别、年龄差异等又可分为

① 严格说来,清规戒律并非很规范的成语,因为从构词法的角度看,清规与戒律并不对称,戒律为联合结构,而清规为偏正结构(“清”修饰“规”)。

② 古印度各大宗教都有五戒,且大同小异:

佛教五戒——不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。

摩奴法典五戒——不杀生、不妄语、不偷盗、不非梵行(不淫)、不贪瞋。

包达夜那法典五戒——不杀生、不妄语、不偷盗、忍耐、不贪。

钱多佉耶奥义书五戒——苦行、慈善、正行、不杀生、实语。

耆那教五戒——不杀生、不偷盗、不妄语、不淫、离欲。

转引自弘学著《人间佛教与原始佛教》,巴蜀书社 1998 年版,第 57 页。

③ 关于释迦牟尼生前所制戒条的具体数目问题,学界存有争议,但总的趋势是由少到多。另外,有些戒条究竟是否为释迦牟尼生前所制也值得研究。

沙弥戒(含沙弥尼戒)、学法女戒、比丘戒、比丘尼戒等。释迦牟尼去世后,其弟子举行结集会议,形成最初的经、律二藏;因戒律是在三个月内分八十次诵出,故称为《八十诵律》。在释迦牟尼去世一二百年后,原始佛教分裂为上座部和大众部两大部派,此后又进一步分裂为十八部派(或二十部派)。其中上座部系统说一切有部的《十诵律》、化地部的《五分律》、法藏部的《四分律》和大众部系统大众部的《摩诃僧祇律》以及饮光部的戒本《解脱戒经》,先后传译到中国。公元前后大乘佛教兴起,开始仍奉持小乘戒律,后来逐渐形成大乘戒律^①,其中传入中国且影响较大的有《梵网经》和《菩萨地持经》^②。

一部完整的小乘戒律一般包括戒本和犍度两部分:戒本也称具足戒,围绕每一戒条叙述释迦牟尼制戒因缘和处罚类别,侧重强调个人的防非止恶;犍度是有关僧团举行集会、法事及修行、日常生活等的礼仪规范,侧重强调僧团的和合有序。^③ 传入中国汉地的几部小乘戒律大同小异,可能都是以《八十诵律》为蓝本形成的,而《八十诵律》又是根据释迦牟尼生前的言教忆诵而成的。根据律藏的有关记载可知,释迦牟尼生前“随方毗尼”、“随机设教”,为原始佛教僧团制定的旨在“防非止恶”的戒律,一小部分(如戒杀、戒盗等)来自古印度世俗社会的法律规定和道德禁忌^④,大部分则是基于佛教教义的要求和修行传教的需要、尤其是为避免世俗社会的讥嫌而制定的。例如,释迦牟尼带领僧团在舍卫国传法时,“六群比丘”^⑤“跳行入白衣舍”,被诸居士讥嫌为“跳行入舍似

① 需要说明的是,大乘戒律一般是附着于大乘经典中,本身并无独立的形态,这一点与小乘戒律明显不同。

② 另有同本异译而详略不同的《菩萨善戒经》、《瑜伽师地论·菩萨地·戒品》。

③ 详见杨曾文《佛教戒律和唐代的律宗》,中国艺术研究院《中国文化》1990年第3期。

④ 对于印度当时婆罗门教、耆那教共同奉行的道德“五戒”,释迦基本奉行,仅将其中的“离欲”改为“戒酒”。参见吕澂著《印度佛学源流略讲》,上海人民出版社2002年版。

⑤ “六群比丘”是指佛教律藏中所说的彼此结党、行为不端的比丘六人。

如鸟雀”。僧团中一些“少欲知足、行头陀、乐学戒、知惭愧者”听到后向释迦牟尼汇报，释迦牟尼当即呵责六群比丘跳行人舍是“非威仪、非沙门法、非净行、非随顺行，所不应为”，因此而制定跳行戒。与跳行戒情形类似的，还有手叉腰行戒、摇身行戒、掉臂行戒、不好覆身行戒、左右顾视行戒、高声大唤行戒、戏笑行戒等与行走有关的戒条。^① 再如，僧团应邀在居士家用斋，“六群比丘”因“颊饭食”^②而受到居士“食如似猕猴”的讥嫌，释迦牟尼即刻制定颊食戒。与颊食戒类似的情形，还有受饭过多不容受羹戒、嚼饭作声戒、大噉饭食戒、吐舌舐食戒、振手而食戒、手把散饭食戒、污手捉饮器戒、不次第取食戒、挑钵中而食戒、无病自为己索食戒、以饭覆羹更望得戒、视比坐钵中戒、大抔饭食戒、大张口待食戒、含饭语戒、抔饭遥掷口中戒、遗落饭食戒等与饮食有关的戒条。^③ 这些戒条看似琐碎而无足轻重，但正是这些围绕佛教僧侣衣食住行而形成的细致入微的戒条构成佛教具足戒的主要内容。

显然，佛教戒律尤其是小乘戒律与古代印度的气候地理条件、政治经济文化传统、民间习俗有着不可分割的联系，某一戒条的具体含义只有放在当时特定的时空背景和人文环境中才能得到正确的理解。如手把散饭食戒，在古代印度可能有其存在的理由，而在饮食必用筷子和调羹且极其讲究饮食礼仪的古代中国汉地，手把散饭食可以说是不可想象的，手把散饭食戒对于中国佛教僧侣自然也就没有多大的意义。由于古代中国汉地与古代印度在风土人情、政治经济条件、文化传统及气候地理条件等方面存在很大的差异，因此印度佛教传入中国汉地后，佛教便开始了一个漫长而曲折的中国化、本土化或汉化的进程。^④ 这种中国化的进程不仅表现在思想义理方面，而且表现在佛教僧侣的生存方式方面。但中国

① 参见《四分律》卷20，《大正藏》卷22。

② 满口食物，令两颊鼓起。

③ 参见《四分律》卷20、卷21，《大正藏》卷22。

④ 由于本书不涉及藏传佛教和云南上座部佛教，因此以后凡出现“佛教中国化”的地方，都是特指佛教的汉化即汉传佛教。

佛教僧侣的生存方式是从印度佛教引入的,对于生存方式的种种规定集中反映在印度佛教戒律中,因此中国佛教僧侣首先要面临的的就是能否遵守和如何遵守佛教戒律的问题。佛教戒律中国化的问题由此便产生了。

从宗教社会学的角度看,佛教戒律是关于僧侣衣食住行和僧团修行传法等活动的宗教禁戒和行为规范的总汇,如果僧侣们能够严格遵守、身体力行戒律,那么就有可能创设以“六和敬”(戒和同修、见和同解、身和同住、利和同均、口和无诤、意和同悦)为特征的僧团内部环境和避免世俗讥嫌、稳获施主供养的社会外部环境,从而最终有助于僧侣们的修行解脱。佛教戒律的具体条目、细枝末节无疑打有印度古代社会的深刻烙印,其具体含义很可能不适合包括中国在内的其它国家或地区,但佛教戒律的基本原则和根本精神却是可以超越时空、放之四海而皆准的,如对于杀、盗、淫、谎的禁戒与世界上其它宗教的禁戒完全相同,事实上是世界各大文明在相互隔绝、独立发展的情况下不约而同形成的伦理方面的黄金规则(Golden Rules)。这显然也是佛教能成为历久不衰的三大世界性宗教之一的重要原因。而对于戒律中的一些具体戒条,据说释迦牟尼临终前不仅说过“以戒为师”,还说过“小小戒可舍”。在佛教具足戒中有一条“掘地戒”,自手掘地、教人掘地均为犯戒,其理由无非是认为掘地会杀生,而杀生会有恶报。但掘地戒的实质是禁止僧人参加农田劳作,而掘地戒得以维持的前提是佛教僧侣不需要参加劳动,靠托钵乞食已足以谋生,因为沙门乞食为生的传统在古代印度被视作理所当然、天经地义。但这种乞食为生的生存方式在以农耕文明为主导的中国古代则很难行得通,不仅乞丐社会地位地下,为世人所鄙视,而且甚至因此造就出一些拒绝接受“嗟来之食”的有骨气的乞丐。更何况僧人首先得活着,然后才会发生是否违犯掘地戒的问题,因此人身难得的现实需要与破戒造恶报的信仰想象相比具有毋庸置疑的优先性。如果再考虑到六道轮回中与包括昆虫和微生物在内的畜生相比人的优先性,那么掘地以谋生又有什么不可以呢?

唐代“东山法门”的崛起标志着禅宗的形成,道信、弘忍坚持农禅并举,垦荒谋生,马祖道一将之进一步发扬光大,但都是“光干不说”。直到百丈怀海“别立禅居”,创建百丈山僧团,不仅自手掘地,而且教人掘地,更以“一日不作,一日不食”的豪言壮语自勉勉人。百丈怀海创制的《禅门规式》倡导“上下均力”、普请劳作,首次将农禅并举制度化,开创了禅宗发展的新时代。百丈怀海无疑是大智大勇之人,堪称中国佛教史上的改革家。禅宗僧侣的生存方式从此为之一变,禅宗因此而获得可持续发展的制度保障。百丈怀海去世三十年后发生的“会昌灭佛”,使中国佛教其它宗派遭受灭顶之灾,却灭不掉禅宗扎根山野、游化都邑、一枝独秀的发展前景。百丈怀海在制度设计方面的先见之明和空谷足音令人惊叹。

掘地垦荒当然难免破戒之嫌,但百丈怀海以“心如虚空”的态度对待戒律,不是株守死搬而是博约折中大小乘戒律,因地、因时、因人制宜,不仅成功地解决了百丈山僧团的生存问题,而且创造性地作出了一整套关于僧职设置、饮食起居、生产劳动、违规惩戒等的制度安排。《禅门规式》不仅造福当世,而且成为垂范后世的坐标原点。若考察戒律的成因,我们不难发现,释迦牟尼随方毗尼,随机设教,不是为戒律而戒律,而是为有利于僧众生存和修行而制定戒律、修改戒律,即“虽是我所制,而于余方不以为清净者,皆不应用;虽非我所制,而于余方必行者,皆不得不行”^①。因时损益,因地制宜,因人而异,是释迦牟尼制定戒律的原则和真精神。百丈怀海成功的奥秘就在于抓住了释迦牟尼制戒的原则和真精神,后世禅宗因此而纪念他,甚至将他创立清规与释迦牟尼制定戒律相

^① 《五分律》,《大正藏》卷23。

提并论、等量齐观。^①

如果从中国禅宗史来考察清规与戒律的关系,我们会发现清规的出现与禅宗逐渐形成的新戒律观有关。据《楞伽师资记》记载,早在“东山法门”大兴农禅并举之时,道信就曾著有《菩萨戒法》一本,在小乘戒看来无疑破戒的掘地垦荒行为是否能得到“菩萨戒法”的理论支持,因史料阙如难知其详,但“东山法门”此时已初步形成与传统戒律观不同的新戒律观——尽管尚未上升为理论形态——则是可以断言的。至慧能,其无相戒强调“戒本源自性清净”和自修自悟即可成佛,并不要求禅宗僧人机械恪遵传统的佛教戒条。无相戒标志着禅宗的新戒律观的正式形成,而百丈怀海创制《禅门规式》则可以理解为这种新戒律观的进一步发展。这种新戒律观并不违背传统戒律的基本原则和精神,但对传统戒律的具体戒条又有所突破,以适应中国国情和禅宗僧侣参禅悟道的需要。禅史记载中禅宗高僧们为适应传法需要而不拘常规、临机发挥,就是这种新戒律观的具体表现,如百丈怀海掘地且教人掘地,南泉普愿斩猫^②,归宗智常斩蛇^③,丹霞天然烧木佛^④,临济义玄呵佛骂祖^⑤、进出军营^⑥,云门文偃扬言对刚出生的释迦牟尼应“一棒打杀与狗子吃却”^⑦,船子德诚甚至投水自尽以启悟弟子^⑧,禅宗

① 如元代《至大清规·序》云:“吾圣人以波罗提木叉为寿命,而《百丈清规》由是而出。”(蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第60页)元代《敕修百丈清规·自序》云:“佛、祖制律创规,相须为用。”(蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第110页)禅宗清规是中国僧人的创造,是有中国特色的佛教制度设计,但清规是遵循戒律的基本原则和精神而制,二者相辅相成,相须为用。

② 《景德传灯录》卷8〈南泉普愿〉。

③ 《祖堂集》卷15〈归宗和尚〉。

④ 《祖堂集》卷4〈丹霞和尚〉。

⑤ 参见唐·慧然集、杨曾文编校《临济录》,中州古籍出版社2001年版,第22、29、30页。

⑥ 同上,第33页。

⑦ 《云门匡真禅师广录》卷上,《大正藏》卷47。

⑧ 《五灯会元》卷5〈船子德诚禅师〉。

语录中更充满了以“禾、麦、豆”为“三宝”^①、以“干屎橛”^②、“麻三斤”^③、“柏树子”^④为佛或“祖师西来意”之类的机锋问答。凡此种涉及杀生、自杀、谤佛、渎佛的言语和行为,以小乘戒律视之无疑是大逆不道的破戒之举,但禅宗僧侣不仅不以为意,还津津乐道,并成为后世禅宗灯录中的著名公案,在丛林中广为流传。禅宗高僧们的这些看似破戒的乖言戾行,一方面当然与禅宗随缘任运、立处皆真、寄参禅于日常生活中的修行主张有关,另一方面则显然是这种新戒律观的产物。这种新戒律观是佛教戒律中国化的重要表现,是联系禅宗清规和佛教戒律的中间环节,对于禅宗清规的出现起了重要的先导作用。

如前所述,禅宗清规并不从根本上违背戒律的基本原则和精神,而只是对一些具体戒条有所突破(如掘地戒、进军营戒等)。禅宗清规在总体上既适应中国国情、又符合戒律精神,是旨在满足禅宗僧团集体生活和对外交往需要的有关僧职设置、法事仪轨、行为规范和惩戒措施等的制度汇编。换言之,禅宗清规是对佛教戒律起重要补充作用的一种辅助性的禅宗僧团制度。

还应强调指出的是,与禅宗是佛教中国化进程发展到一定阶段的产物类似,禅宗清规是佛教戒律中国化进程发展到一定阶段的产物。众所周知,佛教在中国传播和发展的历史同时也是佛教接受挑战 and 汰选、不断适应中国国情需要而改变自己的历史。其中,印度佛教在义理、戒律、学派等方面的多元性、非统一性是与中国古代印度长期缺乏统一的中央集权的政治体制传统相对应的,而中国古代秦汉时期所塑造的大一统封建专制的政治传统则渗透到包括民族心理在内的社会生活的各个方面。这种以大一统为正常、为正统的心理定势对于中国佛教的影响,不仅表现在思想形态

① 《五灯会元》卷5〈三角总印禅师〉。

② 《云门匡真禅师广录》卷上,《大正藏》卷47。

③ 《碧岩录》第12则(洞山守初语),《大正藏》卷48。

④ 《古尊宿语录》卷13〈赵州录〉。

(或思维方式)方面,即中国佛教从南北朝时期崇尚义理研究的学派佛教发展为隋唐时期八宗林立的宗派佛教,最终演进为宋元明清时期以禅宗为主体的融合型佛教,对于思想形态或思维方式的大一统追求可谓贯穿于一部中国佛教史的始终;而且表现在制度形态(或生存方式)方面,即从道安、慧远、智顗的僧制探索到道宣以《四分律》为中心、集大成式的大小乘戒律会通与整合,再到百丈怀海博约折中大小乘戒律、创立禅宗清规,最后到东阳德辉奉敕编撰《敕修百丈清规》,使禅宗清规从民间文本升格为钦颁天下丛林的官方文献并为后世统治者所照搬,对于制度形态或生存方式的大一统追求也可谓贯穿于一部中国佛教史的始终。

具体而言,在慧能的“识心见性”、“无念为宗”和马祖道一的“平常心是道”的思想已为禅宗普遍接受,宗密的禅教一致思想^①也已风行全国的形势下,百丈怀海创立的禅宗僧团制度可以说基本掌握了中国佛教在生存方式和制度层面的话语权,其如风偃草、风靡天下的事实不能不令其它宗派感到恐惧,“议者恨其不遵佛制,犹礼乐征伐自诸侯出”^②。但禅宗在生活方式层面的僧团制度、丛林清规毕竟因符合中国国情、行之有效而难以拒斥。

总而言之,禅宗清规是以佛教戒律为思想渊源并对佛教戒律起重要补充作用的禅宗僧团制度,对于禅宗的生存和可持续发展提供了不可或缺的制度保障。禅宗清规的创生和发展变化,既是佛教戒律中国化进程日益深化的必然产物,同时也是中国佛教以大一统话语权追求为特征的诸宗竞争在生存方式和规章制度层面的集中反映。

^① 参见杨曾文著《唐五代禅宗史》,中国社会科学出版社1999年版,第412-424页。

^② 《释门正统》卷4,《卮续藏》第130册。

(二) 清规研究现状暨本书研究思路

与禅宗研究乃至佛教研究中的一些“伪问题”^①相比,清规问题无疑是一个“真问题”,并且是一个迄今为止研究得还很不够的“真问题”。

文化一般可分为观念、制度、器物三个层面,其中作为联结观念层面与器物层面之中间环节的制度层面是非常重要的。佛教作为一种历史文化现象自然也不例外。一般认为,佛教制度对于佛教的存在与发展至关重要。具体说来,禅宗清规作为一种别具中国特色的佛教制度,对于禅宗的成立和发展具有不可替代的和无法估量的意义。

“没有规矩,不成方圆。”从组织行为学和制度伦理学的角度来说,任何组织、团体、阶层或利益共同体要想持久地存在和发展下去,前提是其成员必须具有共同的价值观或伦理观念。但仅有这样一个前提还是很不够的,还必须把这种价值观或伦理观念制度化、规范化,转换成具有合理性和可操作性的行为规范,即按照某种特定的价值观或伦理观念进行制度设计或制度安排,设法使其成员的行为有法可依、有章可循,进而在协和外部环境、整合内部资源的基础上将整个阶层或组织的行为纳入法治化的轨道,最终生成一种“伦理制度”,即伦理的制度化。同时,这样一种制度设计和制度安排,因渗透和映现了特定的价值追求和伦理观念,而表现为一种“制度伦理”,即制度的伦理化。

任何组织、团体、阶层或利益共同体,只有形成了成熟的伦理制度和制度伦理,才有希望持续存在和兴旺发达。佛教僧团和禅宗寺院也不例外。佛教创始人释迦牟尼灭寂前要求佛门弟子“以

^① 例如禅宗传法世系的所谓西土二十二祖问题,禅宗公案中时常作为话头的菩提达摩见梁武帝问题、牛头见四祖问题,等等。

戒为师”，由此可见戒律对于佛教的重要性。佛教戒律在本质上是一种自律型伦理规范，通过节制七情六欲、规范言行，来避免与世俗社会的冲突，从而最终得以顿悟和解脱。中国和印度的国情不同，能否使、如何使源自印度的佛教戒律中国化，与中国的国情相调适，形成某种成熟的伦理制度和制度伦理，可以说在很大程度上决定着中国佛教的命运及兴旺程度。

佛教戒律包含的伦理观念要在中国古代社会通过佛教僧侣、尤其是禅僧身上体现出来，就必须本土化、制度化、规范化，具有现实性和可操作性。虽然佛教戒律的中国化至唐代道宣时已基本完成，但由于种种原因，中国佛教的其他宗派相继衰微，唯有自称“教外别传”、倡导“识心见性”的禅宗独盛，甚至成为中国佛教的代名词。造成这一现象的原因何在？应该说原因很多，一言难尽，但有一点人们已达成共识：禅宗的制度建设居功至伟，功不可没。具体说来，禅宗清规的创立、创新与不断完善，为禅宗的可持续发展提供了不可或缺的制度保障，从而避免了禅宗史上保唐禅派因“教行不拘而灭识”^①、最终昙花一现之类现象的重演。

佛教传入中国并不可避免地中国化，从落地、生根到开花、结果，迄今已走过两千多年漫长而曲折的道路。“清规戒律”作为一个妇孺皆知的成语，在中文世界流传至今，佛教戒律和禅宗清规对中国文化的影响由此也可见一斑。考虑到人类文明发展的日新月异，佛教要与当代社会相适应，弘扬“人间佛教”的精神，佛教内部事实上也存在一个“制度创新”的问题；但创新的前提是继承，不“继往”就无法“开来”。因此，对于禅宗清规的研究无疑将为佛教内部的“制度创新”提供宝贵的源头活水。总之，对于禅宗清规问题的研究不仅有着重要的理论意义，而且有着紧迫的实践意义。

虽然清规问题很重要，但国内外的清规研究却很薄弱，直接以“清规研究”为题的学位论文寥若晨星。据笔者有限的学术视野，

^① 参见杨曾文著《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第269页、第273-274页。

以禅宗清规为研究主题的博士论文仅一见:Yifa,“The rules of Purity for the Chan Monastery: An annotated Translation and study of the Chanyuan qinggui,” Ph. D. diss., Yale University, 1996。与禅宗清规有关的硕士论文,台湾地区有如下几篇^①:①《百丈怀海禅师之禅法与禅林清规研究》(丁仁淑撰,文化大学中国文学研究所,硕士论文,王三发指导,1991年);②《百丈怀海禅师研究》(蔡琪惠撰,政治大学中国文学研究所,硕士论文,熊琬指导 1991年);③《中国丛林制度之研究:以〈敕修百丈清规〉为依据》(潘昱绚撰,高雄师范大学国文研究所硕士论文,王文颜指导,1992年)。

以禅宗清规为研究主题的专著有:南怀瑾著《禅宗丛林制度与中国社会》(台湾老古文化事业公司 1984 年版);谢重光释译《敕修百丈清规》(佛光文化事业有限公司 1997 年版)。以禅宗清规为研究主题的论文有:黄运喜《禅宗丛林制度的建立与僧团内部结构的变化》(《中国禅学》第二卷,中华书局 2003 年版);沈柏村《〈百丈清规〉与潞山道场的兴隆》(中国佛学院学报《法源》·2001,总第 19 期);业露华《百丈怀海与中国禅宗之发展》(杨曾文、方广锬编《佛教与历史文化》,宗教文化出版社 2001 年版);苏军《宗赜及〈禅苑清规〉的内容与价值》(宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社 2001 年版);李瑞爽《禅院生活和中国社会——对百丈清规的一个现象学的研究》(张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第 90 册,大乘文化出版社 1981 年版)。

涉及禅宗清规的专著有:杜继文、魏道儒著《中国禅宗通史》(江苏古籍出版社 1993 年版);劳政武著《佛教戒律学》(宗教文化出版社 1999 年版),余英时著《中国近世宗教伦理与商人精神·新禅宗》(《士与中国文化》,上海人民出版社 1987 年版),佐藤达玄著《戒律在中国佛教的发展》(香光书乡出版社 1997 年版),释圣严著《戒律学纲要》(台湾东初出版社 1987 年版),王永会著《中国佛教僧团发展及其管理研究》(巴蜀书社 2003 年版)。

^① 仅知提要,未能获阅原文。

国内外对禅宗清规的研究总的来说较为薄弱,现有的研究成果在广度和深度上都很不够。杜继文、魏道儒著《中国禅宗通史》对百丈怀海《禅门规式》的意旨和社会功能进行了深入的剖析,其中关于《禅门规式》含有佛教社会主义纲领的观点尤其值得注意,但由于书的体例限制,不可能对禅宗清规作系统深入的考察。南怀瑾著《禅宗丛林制度与中国社会》对禅宗清规的具体内容、社会影响有较通俗的叙述,但缺点是几乎没有历史考证。苏军《宗赜及〈禅苑清规〉的内容与价值》考述了禅宗清规的源流,并特别关注宗赜的净土信仰及其对《禅苑清规》的影响,缺点是清规研究的广度、深度均不够。佐藤达玄著《戒律在中国佛教的发展》的第十五章《禅宗教团与清规》、第十六章《作务禅的展望》对禅宗清规的研究,由于有戒律中国化的大背景作依托,故历史感较强,尤其关注清规中的经济问题并注意到了元代清规的反省倾向,不足之处是对一些问题的分析受篇幅限制而未能充分展开,且对清规中的文化问题、科学问题几乎未涉及。相对而言,美国耶鲁大学依法的博士论文《禅苑清规的释译与研究》当属清规研究领域的上乘之作,它在考察中国佛教僧制沿革并对从百丈怀海《禅门规式》到东阳德辉《敕修百丈清规》的清规发展作简要扫描的基础上,着重就印度佛教戒律、统治者宗教政策和中国礼文化传统对《禅苑清规》的影响进行了深入的研究;不足之处在于未涉及清规中的经济问题和科学问题。

与佛教其它领域(如佛教思想、佛教历史)的研究相比,国内外的清规研究较为薄弱,个中原因虽一言难尽,但可举其荦荦大端如下:清规问题枯燥乏味,缺少思辨和情趣;“白衣不谈戒”之说由来已久,常令世俗学者望而却步;清规问题与僧人的生活方式、生存状态密切相关,而大多数学者对古代、现代僧人的生活方式、生存状态所知甚少,缺乏感性观察和理性认知;“清规戒律”似乎家喻户晓,人人皆知,缺乏研究价值;等等。凡此种种,导致清规研究之路行者寥寥,学术建树只能说是聊胜于无。

鉴于国内外清规研究的现状,本书将在最大限度占有和消化

禅宗清规原始资料的基础上,批判吸收学术界已有的相关研究成果,充分借鉴宗教社会学、组织行为学、制度伦理学等学科的研究方法,力争使本书的清规研究在广度和深度上都能有所突破。具体说来,本书将禅宗清规的产生和发展置于佛教戒律中国化和中国僧制史的大背景下进行考察,考虑到唐中叶百丈怀海创立《禅门规式》对于中国禅宗史以至中国佛教史的划时代意义,为研究方便,将一部中国僧制史从宏观的时间尺度上划分为彼此相连的三个时代:前怀海时代、怀海时代和后怀海时代。从两汉之际佛教传入至唐代马祖道一弟子百丈怀海“别立禅居”以前称为中国僧制史的前怀海时代,其标志是道安的“僧尼轨范”、智顗的“御众制法”、道宣的南山律学和“东山法门”的农禅并举;从唐代怀海“别立禅居”至五代末,称为中国僧制史的“怀海时代”,以百丈怀海创制《禅门规式》为标志;从宋代至清末称为中国僧制史的后怀海时代,其标志是北宋的《禅苑清规》、元代的《敕修百丈清规》和清代的《百丈清规证义记》。其中,前怀海时代重点研究道安和智顗的僧制探索、道宣对戒律中国化所作的贡献和“东山法门”的农禅并举;怀海时代重点研究百丈怀海的生平与思想及《禅门规式》的意旨;后怀海时代重点研究宋元明清禅宗清规的主要内容及其流变,尝试从政治、经济、文化、科学等不同视角对其进行多维透视。

二、前怀海时代：僧制创设 暨佛教戒律中国化

佛教于两汉之际传入中国后，不仅佛教的思想义理需要与中国文化传统相融合、相会通，即佛教的观念形态存在一个中国化的问题；而且佛教僧侣的生存方式、佛教僧团的组织制度和行为规范也需要适应中国国情，最大限度地与封建统治者及世俗社会和谐相处，即佛教戒律、佛教的制度形态也存在一个中国化的问题。能否和如何建立健全一套既满足佛教戒律底线要求、又适应中国国情的佛教僧团制度，无疑将决定佛教在中国的存亡绝续、兴衰荣辱。

在中国佛教史上，有许多高僧为建立独具特色的中国僧制进行了有益的、常常是卓有成效的探索。这种僧制创设可视为佛教戒律中国化的实践层面，其主要代表是东晋的道安和陈隋的智顗，二人可称为佛教戒律中国化的正统“实践派”。佛教戒律中国化在理论层面的主要代表是唐代的道宣，他创立了主导中国佛教的南山律学，称得上是佛教戒律中国化的“理论派”。唐代“东山法门”的领导者道信、弘忍以农禅并举对掘地戒有所突破，可视为佛教戒律中国化的革新“实践派”。

从道安、智顗的僧制探索，到道宣的南山律学，再到道信、弘忍的农禅并举，佛教戒律中国化的进程在理论和实践两个层面上同时展开，构成中国僧制史上前怀海时代的主要内容。

(一)从道安到智顗的僧制探索

1、道安制“僧尼规范”、统一僧尼姓氏

道安(312 - 385)^①,俗姓卫,西晋永嘉六年(312)生于常山(治今河北正定南)扶柳,前秦建元二十一年(385,东晋太元十年)二月八日卒于长安。道安“家世英儒,早失覆荫,为外兄孔氏所养。年七岁读书,再览能诵,乡邻嗟异。至年十二出家”^②。时为公元324年左右,正值西晋末战乱不久的东晋初年。身为沙弥的道安“驱役田舍,至于三年。执勤就劳,曾无怨色,笃性精进,斋戒无阙”^③。由于“神智聪敏”,默记佛经达到“不差一字”的程度,道安由初期的“形貌甚陋,不为师之所重”很快变为令“师大惊嗟而异之”^④,受具足戒后蒙师命四处游学。道安后“至邺入中寺,遇佛图澄(231 - 348),澄见而嗟叹,与语终日”^⑤。道安于是拜佛图澄为师,学习经律。

佛图澄死(348)后不久,后赵王石虎死,冉闵之乱(349—352)爆发,北方战乱纷起。道安为躲避战乱,先后流亡于潞泽(今山西阳城)、飞龙山(今山西浑源西南)和太行恒山(今河北阜平北),并在恒山立寺弘法。^⑥后道安“至年四十五(357),复还冀部,住受都

① 《高僧传》卷5。另参见任继愈主编《中国佛教史》第二卷,中国社会科学出版社1985年版,第150页。

② 梁·释慧皎撰《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第177页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上,第211页。

寺,徒众数百,常宣法化”^①。后因战乱道安又出走于邳西北的牵口山,渡河入陆浑(今河南嵩县东北)之山栖居修学,以草木充饥^②。后为避战乱,道安于兴宁三年(365)“南投襄阳,行至新野,谓徒众曰:‘今遭凶年,不依国主,则法事难立。又教化之体,宜令广布。’”^③

道安在襄阳(365-379)弘法传教近15年。先居白马寺,后道安“以白马寺狭,乃更立寺,名曰‘檀溪’,即清河张殷宅也。大富长者,并加赞助,建塔五层,起房四百”^④。道安在襄阳与官僚士大夫广泛交往,着意宣讲《般若经》,并全面整理佛典,撰写《综理众经目录》。

此时道安有弟子四百余人,已形成一个有相当规模的襄阳僧团。尽管道安“德为物宗,学兼三藏”^⑤,但由于僧众素质参差不齐,故道安

制僧尼轨范、佛法宪章,条为三例:一曰行香定座、上经上讲之法;二曰常日六时,行道、饮食、唱时法;三曰布萨、差使、悔过等法。^⑥

这样做的效果如何,襄阳本地的名士习凿齿致谢安信中的一段话可为旁证:道安僧团“师徒数百,斋讲不倦。无变化伎术,可以惑常人之耳目;无重威大势,可以整群小之参差。而师徒肃肃,自相尊敬,洋洋济济,乃是吾由来所未见”^⑦。正因为道安所制定

① 梁·释慧皎撰《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第178页。

② 任继愈主编《中国佛教史》第二卷,中国社会科学出版社1985年版,第159页。

③ 梁·释慧皎撰《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第178页。

④ 同上,第179页。

⑤ 同上,第183页。

⑥ 同上。

⑦ 同上,第180页。

的僧尼轨范、佛法宪章有这样好的效果，故“天下寺舍，遂则而从之”^①。

东晋太元四年(379)，道安为前秦苻坚所获，被送往长安，“住长安五重寺，僧众数千，大弘法化”^②。垂暮之年的高僧道安，此后以前秦最高佛教领袖和苻坚最高政治顾问的身份，在长安参与政事，组织翻译佛经，度过了他生命中的最后六年(379-385)。

道安生当乱世，常有“国运将危”^③、“生逢百罹”^④之感。一部中国佛教史表明，道安的一些思想和做法颇具开创性、前瞻性和穿透力。他的名言“不依国主，则法事难立”，虽然是在特定时空背景下说的，但却抓住了中国社会的本质和中国佛教的发展规律——佛教要想在中国古代社会生存和发展壮大，从根本上说“必须与以皇帝为首的封建中央集权的体制相适应”^⑤。

道安还有一件事值得大书特书：道安住持长安五重寺，其僧众有数千人。由于“魏晋沙门依师为姓，故姓各不同。安以为大师之本，莫尊释迦，乃以‘释’命氏。后获《增一阿含》，果称四河入海，无复河名，四姓为沙门，皆称释种。既悬与经符，遂为永式”^⑥。统一沙门姓氏，既强化了僧众的身份意识、无差别意识和对佛门的认同感，也凸显了佛教僧团作为一个宗教性的利益共同体、命运共同体的集体意识和准家族意识。这样做，既是中国佛教走向成熟的表现，佛教僧团从自在逐步走向自为、主体意识逐渐觉醒的表现，同时在客观上也是中国古代血缘宗法家族传统作用于佛教僧团的产物。换言之，佛教僧团统一姓氏，与中国古代血缘宗法家族

① 梁·释慧皎撰《高僧传》，汤用彤校注，汤一玄整理，中华书局1992年版，第183页。

② 同上，第181页。

③ 同上，第178页。

④ 梁·僧祐《出三藏记集》卷6。

⑤ 杨曾文著《佛教知识读本》，宗教文化出版社2000年版，第23页。

⑥ 梁·释慧皎撰《高僧传》，汤用彤校注，汤一玄整理，中华书局1992年版，第181页。

传统异质而同构,本质上是受中国世俗社会宗法家族传统同化作用的产物。后来虽然有原始佛教经典的追认和佐证,但道安的先见之明或孤明先发却说明,是中国的国情、是中国的文化传统使得统一沙门姓氏这一创举发生在道安身上,或者说,统一沙门姓氏这一创举的必然性是通过道安的偶然性表现出来的。即使没有道安,历史也会推出另外一位高僧来实现统一沙门姓氏的创举,只是在时间上或迟或早而已。

中国佛教发展到道安时代,客观上要求必须在佛典翻译与整理、佛教义理传播、僧团制度建设等许多方面有所突破。历史的发展需要这样一位高僧,而道安恰好应运而生。顺应时代对于佛教的发展要求,道安在很多方面都能开风气之先,如撰写《综理众经目录》,开佛经目录学之先河;以“释”统一僧侣姓氏,“悬与经符,遂为永式”,发释门名副其实之嚆矢;接受千斛米的信施后的答语“损米,弥觉有待之为烦”^①,不仅首次以学理化的方式婉转地敲响了导致“三武一周”法难的深层经济动因的警钟,而且与两百多年后禅宗四祖道信(580-651)的所谓“得一口食塞饥疮”互相发明、堪称同调,而其中的“有待”及不出场的《庄子·逍遥游》背景更与四百年后百丈怀海(750-814)的“佛是无求人”、“自由人”的呐喊遥相呼应。

道安的开创精神尤其表现在本书所关注的佛教僧团制度建设上。在道安所处的时代,已有一些佛教戒律传入汉地,但却很不完备。道安曾师从佛图澄学习戒律,其所著《比丘大戒序》如是说:“大法东流,其日未远。我之诸师,始奉受戒,又乏译人,考校者甚少。先人所传,相乘谓是。至澄和上多所正焉。余昔在邺,少习其事,未及检戒,遂遇战乱,每以快快,不尽于此。”^②已有戒律错讹甚多,加以战乱频仍,道安因无法“检戒”而耿耿于怀。在《渐备经

① 梁·释慧皎撰《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第180页。

② 梁·僧祐《出三藏记集》卷11。

序》一文中，道安更表达出一位虔诚的宗教徒所特有的戒律情结和忧患意识：“云有五百戒，不知何以不至。此乃最急。四部不具，于大化有阙。”^①因此道安只能利用已有的戒律创制寺院规约。

关于道安的僧制创设内容的不同版本，南朝梁·僧祐《出三藏记集》卷九载：

（道安）制僧尼轨范、佛法宪章，条为三例：一曰行香定座、上经上讲之法；二曰常日六时，行道、饮食、唱时法；三曰布萨、差使、悔过等法。

唐·道世《法苑珠林·呗赞篇》载：

又昔晋时有道安法师，集制三科上经、上讲、布萨等。先贤立制，不坠于地，天下法则，人皆习行。

宋·赞宁《大宋僧史略》卷中载：

晋道安法师伤戒律之未全，痛威仪之多缺，故弥缝其阙，埭堰其流，立三例以命章，使一时而生信：一、行香定座上讲；二、六时礼忏；三、布萨等法。过逾此法者，则别立遮防。

凿空开荒，则道安为僧制之始也。

另外，《出三藏记集》卷十二所载《法苑杂缘原始集目录》中的《安法师法集旧制三科》，现已不存，应当就是如上所述的僧尼规范、佛法宪章。关于道安所制“僧尼规范”虽有不同版本的说法，但大同小异，其内容大体是：其一为关于讲经说法的仪式和方法；其二是关于日夜六时的修行、食住的规定；其三是对半月举行一次的说戒忏悔仪式（“布萨”）、夏安居结束时举行的检举忏悔集会的规定（“差使”、“悔过”）的规定。^②

道安僧制影响之深入人心，从下述轶事中可见一斑。道安有

^① 梁·僧祐《出三藏记集》卷9。

^② 任继愈主编《中国佛教史》第二卷，中国社会科学出版社1985年版，第177页。

一个弟子法遇,因

襄阳被寇,遇乃避地东下,止江陵长沙寺。讲说众经,受业者四百余人。时一僧饮酒,废夕烧香,遇止罚而不遣。安公遥闻之,以竹筒盛一荆子,手自緘封,以寄遇。遇开封见杖,即曰:“此由饮酒僧也,我训领不勤,远贻忧赐。”即命维那鸣槌集众,以杖筒置香橙上,行香毕,遇乃起,出众前向筒致敬。于是伏地,命维那行杖三下,内杖筒中,垂泪自责。时境内道俗莫不叹息,因之励业者甚众。既而与慧远书曰:“吾人微暗短,不能率众,和上虽隔在异域,犹远垂忧念,吾罪深矣。”^①

法遇当为江陵长沙寺寺主,僧人饮酒犯重戒,忘记夜晚烧香犯轻戒,但法遇虽予以处罚,却未将其逐出僧团。道安虽远在长安,但获悉此事后马上行不言之教,以封送荆杖的方式警示法遇。法遇也是一点就通,自责反省有加。道安僧制摄僧之深,道安本人人格感召力之博大,由此不难想见,而习凿齿关于道安僧团“师徒肃肃,自相尊敬,洋洋济济”的评价看来也确非虚语。

道安的高足慧远(334—416)创建的庐山僧团曾显赫一时,而完备的僧制无疑是僧团生存发展的必要条件。惜乎史籍无载,难知其详,唯慧远所作之《社寺节度》、《外寺僧节度》、《比丘尼节度》^②等篇名俱在,可令人蠡测远旨于万一。

另外,史载南朝刘宋的僧正僧璩曾撰《僧尼要事》^③;北齐沙门超度曾撰《律例》七卷^④;梁武帝时的大僧正光宅寺法云也曾“创立僧制,雅为后则”^⑤;北魏沙门统僧显曾受孝文帝之命制定“僧制四

① 梁·释慧皎撰《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第201页。

② 梁·僧祐《出三藏记集》卷12,《大正藏》卷55。

③ 梁·慧皎《高僧传》卷11,《大正藏》卷50;另见梁·释慧皎撰《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第431页。

④ 唐·道宣《大唐内典录》卷4,《大正藏》卷55。

⑤ 唐·道宣《续高僧传》卷5,《大正藏》卷50。

十七条”^①；慧光律师曾作“仁王七诫及僧制十八条”^②；而道安时代以妙解《庄子·逍遥游》而折服清谈名士、名噪一时的名僧支道林也曾撰著《众僧集议节度》^③。凡此种种，足见佛教僧团的制度建设确实已成为道安时代高僧们的共识，在客观上也反映了时代的呼唤和中国佛教发展的必然要求。

2、智顗立“御众制法”和“敬礼法”

智顗(538-598)是陈隋之际的佛教高僧，天台宗的实际创始人。在智顗所处的时代，中国佛教经过五百多年的发展，开始进入创宗立派的阶段。天台宗就是中国佛教史上出现的第一个佛教宗派。智顗作为天台宗的实际创始人，不仅在义理、禅法方面以一念三千、三谛圆融、圆顿止观等著称于世，而且在僧制建设方面也颇有建树。据《国清百录·立制法第一》，智顗在天台山曾制定下述“御众制法”十条。立法原委和具体内容兹全文征引如下：

夫新衣无孔，不可补之以缕；宿植淳善，不可加之以罚。吾初在浮屠，中处金陵。前入天台，诸来法徒，各集道业，尚不须软语劝进，况立制肃之。后入天台，观乎晚学，如新猿马，若不控锁，日甚月增。为成就故，失二治一。蒲鞭示耻，非吾苦之。今训诸学者，略示十条。后若妨起，应须增损，众共裁之。

第一，夫根性不同，或独行得道，或依众解脱。若依众者，当修三行：一依堂坐禅，二别场忏悔，三知僧事。此三行人，三衣六物道具具足。随有一行，则可容受。若衣物有缺，都无一行，则不同止。

第二，依堂之僧，本以四时坐禅、六时礼佛。此为急务。禅礼十时，一不可缺。其别行僧行法竟，三日外即应

① 《魏书·释老志》。

② 唐·道宣《续高僧传》卷21，《大正藏》卷50。

③ 《出三藏记集》卷12，《大正藏》卷55。

依众十时。若礼佛不及一时，罚三礼对众忏。若全失一时，罚十礼对众忏。若全失六时，罚一次维那。四时坐禅亦如是。除疾碍，先白知事，则不罚。

第三，六时礼佛。大僧应被入众衣。衣无鳞陇，若缦衣悉不得。三下钟，早集敷坐，执香炉互跪。未唱诵，不得诵。未随意，不散语话。叩头弹指，顿曳屣履，起伏参差，悉罚十礼对众忏。

第四，别行之意，以在众为缓故。精进勤修四种三昧。而假托道场不称，别行之意，检校得实，罚一次维那。

第五，其知事之僧。本为安立利益，反作损耗，割众润己，自任恩情。若非理侵一毫，虽是众用而不开白，检校得实，不同止。

第六，其二时食者，若身无病，病不顿卧。病已瘥，皆须出堂。不得请食入众。食器听用铁瓦、薰油二器、瓯碗匙筋，悉不得以骨角竹木瓢漆皮蚌。悉不得上堂，又不得趟触已钵，吸啜等声，含食语话，自为求索，私将酱菜，众中独啖，犯者罚三礼对众忏。

第七，其大僧小戒，近行远行，寺内寺外，悉不得盗啖鱼肉辛酒，非时而食。察得实，不同止。除病危笃，瞻病用医语，出寺外投治，则不罚。

第八，僧名和合，柔忍故和，义让故合。不得净计高声、丑言动色。两竞者，各罚三十拜对众忏，不应对者不罚。身手互相加者，不问轻重皆不同止，不动手者不罚。

第九，若犯重者，依律治。若横相诬，被诬者不罚，作诬者不同止。若学未入众时，过众主不受，学众未摄故。彼自言比丘，故入众来犯重诬他者，治罚如前。

第十，依经立方，见病处药。非于方，吐于药，有何益乎？若上来九制听忏者，屡忏无惭愧心不能自新，此是吐药之人，宜令出众。若能改革，后亦听还。若犯诸制，捍

不肯忏，此是非方之人，不从众网，则不同止。^①

这十条“御众制法”可简要概括如下：①僧众当依堂坐禅、别场忏悔、知僧事；②僧众当四时坐禅、六时礼佛；③六时礼佛的注意事项；④对别行僧的处罚；⑤对“割众润己”的知事僧的处罚；⑥二时食的注意事项；⑦严禁鱼肉辛酒及非时食，病危医用除外；⑧对吵闹、殴斗者的处罚；⑨犯重戒者依律治；⑩将违犯上述9条且屡忏屡犯、怙恶不悛者逐出僧团。

智顗在《法华玄义》中所提出的“一切世间治生产业，皆与实相不相违背”^②和“一色一香，无非中道”的思想，不仅足以为南北朝时期寺院经济的经营和发展作合理化论证，而且足以为陈宣帝太建九年（577）的敕“宜割始丰县调^③，以充众费，蠲两户民，用供薪水”罩上一层神圣的佛光。

智顗之所以能成为陈隋之际的一代高僧，不仅因其义理之高深、禅法之微妙，而且因其内饬僧制之谨严、外交王侯之委蛇。据《国清百录·敬礼法第二》，智顗制定的六时礼佛仪轨中包含如下内容：

敬礼常住诸佛，为武元皇帝、元明皇太后七庙圣灵，愿神游净国，位入法云。

敬礼常住诸佛，为至尊圣御，愿宝历遐长，天祚永久，慈临万国，拯济四生。

敬礼常住诸佛，为皇后尊体，愿百福庄严，千圣拥护。

敬礼常住诸佛，为皇太子殿下，愿保国安民，福延万世。

敬礼常住诸佛，为在朝群臣、百司五等，愿翼赞皇家，务尽成节。

敬礼常住诸佛，为经生父母、历世师僧、四辈檀越、财

① 《国清百录》卷1，《大正藏》卷46。

② 智顗的这一思想源于《法华经》。

③ 租调之调。

法二恩,愿早超苦海,永出爱河。

敬礼常住诸佛,为基业施主、命过檀越、往化诸僧等,
愿六度早圆,七财具足。

敬礼常住诸佛,为州牧使君、六曹参佐、此县镇将、五
乡士女,愿风祥雨顺,阖境丰宁。

敬礼常住诸佛,为创寺已来开治垦伐、田园厨庖、行
住运动凡所侵伤,愿命过归真,将来无对。^①

祝圣当然并非始自智顗,但为皇后、皇太子祈福,为皇家“七
庙圣灵”荐福,祈愿“在朝群臣、百司五等”忠君佑国,并为地方官、
施主、师僧祈福,敬礼仪轨考量之全面细密应当说是前所未有。这
样的六时礼佛敬礼法受到封建统治者和世俗社会的广泛欢迎,诚
为理所当然之事。虽然智顗因尾大不掉之嫌最终留下死于非命的
历史悬案^②,但质而言之,智顗一生的形迹确实为道安所谓“不依
国主,则法事难立”做了最好的注脚。而智顗留下的思想遗产,如
“御众制法”十条、“敬礼法”、“一切世间治生产业,皆与实相不相
违背”和“一色一香,无非中道”等,还将时时凸显于后来的中国僧
制史,并在其中持久地发光。

(二) 道宣及其南山律学

佛教戒律传入中国,一般认为肇始于三国时曹魏嘉平年间
(249-253)。“于时魏境虽有佛法,而道风讹替。亦有众僧未禀
归戒,正以剪落殊俗耳”。来到洛阳传法的中天竺僧昙摩迦罗应
“诸僧共请”,“乃译出《僧祇戒心》,止备朝夕。更请梵僧立羯磨法

① 《国清百录》卷1,《大正藏》卷46。

② 参见李四龙著《天台智者研究》,北京大学出版社2003年版,第37页及第253
页注。

受戒。中夏戒律,始自于此”。^①

其后各种律典在中国陆续得到传译。关于小乘律典的传译,举其荦荦大端者言之:①姚秦弘始年间(404-405)由弗若多罗、昙摩流支、鸠摩罗什合作翻译,后由卑摩罗叉整理而成的说一切有部广律《十诵律》六十一卷;②姚秦弘始年间(410-413)由佛陀耶舍、竺佛念、道含三人合作翻译的法藏部广律《四分律》六十卷;③晋义熙年间(416-418)由法显和佛陀跋陀罗合作翻译的大众部广律《摩诃僧祇律》四十卷;④由东晋法显取归,南朝刘宋景平元年(423)由佛陀什、智胜翻译、竺道生和慧严辅助而成的化地部广律《五分律》三十卷;⑤由义净取归,武周久视元年至唐景云二年(700-711)陆续译出的根本说一切有部广律《根有律》之大部。其中的《十诵律》、《四分律》、《五分律》、《摩诃僧祇律》四种律与《毗尼母经》、《萨婆多部毗尼摩得勒伽》、《律二十二明了论》、《善见律毗婆沙论》五种律论,统称为“四律五论”。在大乘菩萨戒律典方面,《菩萨瓔珞本业经》由竺佛念译出,《梵网经》由鸠摩罗什译出,包含《菩萨地·戒品》(瑜伽戒)的《瑜伽师地论》由玄奘译出。此外,昙无讖、求那跋摩也翻译过一些大乘律典。这些律典构成后世大乘菩萨戒的主要经典。

关于大小乘律典的弘传情况,小乘方面,《十诵律》在南北朝时曾得到广泛传播,江南尤盛;《摩诃僧祇律》盛行于关内长安一带;《四分律》流行于关东河洛地区。大乘方面,《梵网经》与《地持经戒品》并行,对大乘戒的解释与授受方法也有不同的说法。隋朝以后中国佛教界弘传的主要是《四分律》,至唐代道宣开创以《四分律》为中心、会通大小乘戒律的南山律学,佛教戒律的中国化基本完成。

道宣(596-667),俗姓钱,丹徒(今江苏镇江)人,或说是长城(今浙江长兴)人。十五岁师从长安日严寺智郡律师受业,十六岁

^① 梁·释慧皎撰《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版,第13页。

出家,隋大业(605-618)年间从智首律师受具足戒,唐武德(618-626)年间从智首学习以《四分律》为中心的律学。唐高宗显庆二年(657)敕建西明寺落成,诏道宣任此寺上座。道宣在此寺撰《大唐内典录》、《续高僧传》等。道宣曾奉诏参与玄奘(602-664)的译经事业(645-664),“笔受润文,推为上首”(《佛祖统纪》卷二十四)。^①

据《大唐内典录》卷五和《佛祖统纪》卷三十,道宣关于戒律方面的著述主要有律宗“三大部”:《四分律删繁补阙行事钞》(又名《行事删补律仪》)、《四分律含注戒本疏》、《四分律删补随机羯磨疏》,及《四分律含注比丘戒本》、《四分律比丘尼钞》、《四分律拾毗尼义钞》、《四分律删补随机羯磨》、《教诫新学比丘行护律仪》、《释门亡物轻重仪》、《释门归敬仪》、《释门章服仪》、《释门护法仪》、《释门正行忏悔仪》等。

道宣继承慧光、洪尊(530-608)、智首(567-635)等人的《四分律》研究成果,以“化教”、“行教”二分的判教理论区分不同宗派佛法高低,将唯识“圆教”置于最高地位,说受戒时“纳圣法于心胸,即法是所纳之戒体”,并以大乘唯识学说所论证的心识为戒体^②,苦心孤诣地将小乘《四分律》解释为大乘戒律^③或与大乘相通^④,旁参其它小乘律对《四分律》加以“删繁补阙”^⑤,最后在上述基础上融通大乘三聚净戒、以大乘化的《四分律》为中心建立起规模庞大、论证严密、影响久远并一直传承至今的律学体系。^⑥

道宣的著述卷帙浩繁,本书无意全面涉及。由于后文将讨论

① 参见杨曾文《佛教戒律和唐代的律宗》,中国艺术研究院《中国文化》1990年第3期。

② 《羯磨疏》卷3,见《济缘记》三之五。

③ “四分一律,宗是大乘”,出自《行事钞》卷中四。

④ “通明佛乘”,“分通大乘”,出自《羯磨疏》卷3。

⑤ 唐·道宣《僧网大纲篇第七》:“今欲删其繁恶、补其遗漏,使制与教而相应,义共时而并合。”

⑥ 参见杨曾文《佛教戒律和唐代的律宗》,中国艺术研究院《中国文化》1990年第3期。

掘地问题,因此我们不妨先来看一下佛教戒律中和道宣著述中对于掘地戒的具体论述。关于掘地戒的制戒因缘,《四分律》是这样介绍的:释迦牟尼带领僧团游化于旷野城,“六群比丘与佛修治讲堂,绕堂周匝自掘地”,后还“教人掘地”,均受到世俗社会“诸长者”的讥嫌。释迦牟尼因此而制定自手掘地戒和教人掘地戒,并根据破戒的具体情形及破戒者的不同身份规定不同的罪责,同时给出了若干例外情形,如“若语言知是看是,若曳材木曳竹,若蒿倒地扶正,若反砖石取牛屎取崩岸土,若取鼠坏土,若除经行处土,若除屋内土,若来往经行,若扫地,若杖筑地,若不故掘,一切不犯”,即上述情形不算破戒。^① 另外,为解决僧众小便设施问题,“佛言听掘地作坑,下安石持瓮着,上开瓮底漏下,瓮两边安木,若患气臭作盖覆”。^② 由上可知,释迦牟尼“随方毗尼”,要求僧众懂得戒律的持犯开遮,根本目的是为了僧团的生活方便和修行圆满及与世俗社会的和谐相处。

道宣根据中国佛教的实际情况,以《四分律》为主,博采《十诵律》、《五分律》、《摩诃僧祇律》和《善见律毗婆沙》、《萨婆多部毗尼摩得勒加》、《萨婆多毗尼毗婆沙》中的相关规定,对《四分律》的掘地戒规定进行“删繁补阙”。例如,在《四分律删繁补阙行事钞》一书中,道宣引用《四分律》的规定,“若野火烧寺,听逆除中间草。若作坑塹断,若以土灭,若逆烧除之”,均不为破戒;引用《十诵律》的规定,掘“颓墙土石底蚁封土聚”和“泥处乃至没膝”均为破戒,但“为僧塔寺画地作模”除外,且掘“赭土、塿土、生石、黑砂、盐地等”也不为破戒;引用《五分律》的规定,“兰若无净人,听比丘以水浇地,剉草布蹋使成泥取用”,不为破戒。^③ 虽然道宣重点强调的还是《萨婆多部毗尼摩得勒加》中的所谓“不掘地坏生三益:一不恼害众生故,二止诽谤故,三为大护佛法故”,但对于掘地戒持犯

① 详见《四分律》卷11(初分之十一),《大正藏》卷22。

② 详见《四分律》卷50(第四分之一),《大正藏》卷22。

③ 详见唐·道宣著《四分律删繁补阙行事钞》卷中(之三),《大正藏》卷40。

开遮的删繁补阙、分疏整合,的确可视为道宣为佛教戒律中国化所作努力的一个缩影。

另外,根据前述道安的弟子法遇自求杖罚及智顗所立“御众制法”中的“蒲鞭示耻”可知,体罚作为一种僧制出现于中国佛教僧团中,最迟可追溯至东晋。但对于这一由来已久的体罚传统,道宣却颇不以为然:“自三世佛教,每诸治罚,但有折伏、诃责,本无杖打人法。”^①他甚至疾言厉色地说:“若打骂破戒无戒、袈裟著身剃头者,罪同出万亿佛身血。”^②他认为唐代一些寺院制定的处罚方式不符合戒律精神:“寺别立制,多不依教。饮酒醉乱、轻欺上下者,罚钱及米,或余货赍。……或行杖罚,枷禁钳锁;或夺财帛,以用供众;或苦役治地,斩伐草木……或造顺俗之制,犯重囚禁,遭赦得免……或非法之制,有过罪者露立僧中,伏地吹灰,对僧杖罚。”^③体罚是中国古代由来已久的法律文化传统,体罚作为僧制引入佛教僧团说明佛教戒律中国化在实践层面的日益深入,但在理论层面尚不能为道宣这样的律学高僧所认同,因为理论一般都是滞后于实践的。

道宣创立的南山律学标志着佛教戒律中国化的基本完成。《教诫新学比丘行护律仪》一卷是道宣专门为新受戒的比丘制定的行为规范,共有 23 章 466 条。我们不妨选读若干片断,以对前怀海时代的僧制及僧人的律制生活有一个直观的印象:

“入寺法第一”(11 条)

第 5 条:不得踏殿塔影。

第 9 条:涕唾须知屏处。

“事师法第三”(51 条)

第 1 条:常瞻师颜色,勿令失意。

第 8 条:师语未了,不得语;

① 唐·道宣《四分律删繁补阙行事钞》卷上三,《大正藏》卷 40。

② 同上。

③ 同上。

第12条：若被呵骂，当须自责，软语忏悔；

“在寺住法第四”(31条)

第8条：行不得左右顾视。

第21条：不得恶口骂人。

第26条：廊下行，不得高声语笑。

“在院住法第五”(55条)

第3条：须用三重密绢，细心滤水。

第43条：凡欲把经先须皂荚洗手。

第50条：若有病者，当慈心始终看之。房院有人睡时，不得打物作声，及高声语笑。

“在房中住法第六”(32条)

第24条：卧不得赤体。

第29条：凡挂鞋履，不得过人头、致人面上。

第30条：缘身衣裳须净洁，勿令垢腻及污气。

“二时食法第八”(60条)

第21条：凡欲上床，不得露脚踝。

第35条：凡所吃食，不得太急，犹如饿人；又须把钵碗，就口；又不得食满颊边如猕猴藏。

“食了出堂法第九”(10条)

第1条：众中食了，不得漱口作声。

第2条：众中食了，不得吐水至钵碗中及余处。

“上厕法第十四”(20条)

第3条：至厕前，知有尊宿，当须避之。

第4条：至厕前，弹指三下，或磬咳声，知无人，方入。

“于六时不得笑语法第十五”(6条)

1：礼佛。2：听法。3：众集。4：大食。5：小食。6：大小便。

“入温室法第十六”(16条)

第2条：尊宿未浴，不得先浴。

第10条：不得浴室内大小便。

第15条：在浴室内，不得涕唾。

由上可知，比丘二百五十戒、大比丘三千威仪、八万四千细行的修行，从新受戒那天起就开始了。其中的许多内容，如“至厕前，知有尊宿，当须避之”；“至厕前，弹指三下，或警咳声，知无人，方入”；“在浴室内，不得涕唾”等，都被吸收入后世的禅宗清规中。

（三）“东山法门”的农禅并举

据《楞伽师资记·神秀传》载，唐大足元年（701）近乎人瑞之年的高僧神秀（606—706）^①，奉诏入东都洛阳，接受武则天的召见。当时武则天问：“所传之法，谁家宗旨？”神秀答云：“禀蕲州东山法门。”何谓“东山法门”？据《楞伽师资记·弘忍传》载，弘忍（602—675）传妙法，受人尊敬，时“号为东山净门”；“又缘京洛道俗称叹蕲州东山多有得果人，故曰东山法门也”。另据《宋高僧传》卷八《弘忍传》：“入其趣者，号东山法门欤。”《宋高僧传·神秀传》：“忍与信俱往东山，故谓其法为东山法门。”此中“信”指道信（580—651）。可知东山法门既指道信、弘忍的禅法，又指道信、弘忍所开创的禅宗僧团及其法系。

学术界一般认为，至道信、弘忍的东山法门，禅宗历史才算真正开始，而此前只能算禅宗的史前期。^② 在为后世禅宗所广泛接受的禅宗传法世系中，菩提达摩、惠可、僧璨分别为禅宗初祖、二祖和三祖。但关于这三人史载或语焉不详，或夹杂传说成分，给治禅宗史者带来困难。不过，经过学者们的艰苦努力，人们对禅宗史前期的轮廓和脉络可以有一个大致的了解。史载菩提达摩、惠可、僧璨三人均命途多舛，显然与他们的禅法尚未被佛教其它宗派认可，

① 据张说所作《唐玉泉寺大通禅师碑》载“武德八年（625）受具足戒于洛阳天宫寺”和《传法宝纪》载“二十受具戒”，可推知神秀当生于隋大业二年（606）。

② 杨曾文著《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第31页。

他们的存在在官方看来尚属非法有关，更何况惠可、僧璨二人还都曾遭遇北周武帝灭佛。仅从这三人的生平和禅法，我们似乎看不出禅宗有什么光明的前途。禅宗的转机来自于僧璨的弟子道信的问世。

道信(580-661)，河内(治今河南沁阳)人，俗姓司马，七岁出家。隋开皇十年(590)赴舒州皖公山(在今安徽省潜县之西)投僧璨，后游化四方。隋大业年间(605-617)正式得到官府允许出家，编籍于吉州(治今江西吉安)的某一寺院。^① 隋末战乱，道信曾到江州(治今江西九江)，应道俗所请住于庐山大林寺。唐初武德七年(624)应蕲州(治今湖北蕲州)道俗信徒之请前往江北，在黄梅县西的双峰山立寺传法，直至圆寂，历时近30年。

道信的双峰山僧团最兴盛时有五百多人，“诸州学道，无远不至”^②。其中较著名者有荆州法显、常州善伏、玄爽和弘忍等。据《传法宝纪》，道信临终指定弘忍为其法嗣。

据《楞伽师资记》记载，道信著有《菩萨戒法》和《人道安心要方便法门》。道信主要依据《楞伽经》“诸佛心第一”和《文殊说般若经》“一行三昧”，旁依其他大乘经典，提出“念佛即是念心，求心即是求佛”，“当知佛即是心，心外更无有别佛也”，强调坐禅时“守一”、“看心”，“直须任运”。另据《传法宝纪》，道信

每劝诸门人曰：努力勤坐，坐为根本。能作三五年，得一口食塞饥疮，即闭门坐，莫读经，莫共人语。能如此者，久久堪用，如猕猴取栗中肉吃，坐研取，此人难有。

这里的“作”引人注意。作者，作务也，劳作也。道信明确地要求门徒，将劳作三五年、解决“得一口食塞饥疮”问题作为“闭门坐”的前提条件或先决条件。“作”在“坐”先，既是时间在先，也是逻辑在先。道信以前的菩提达摩、惠可、僧璨等人游化四方，居无

① 杨曾文著《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第71页。

② 《续高僧传》〈道信传〉。

定所,主要以乞食为生,似有头陀行风貌,门徒寥寥,故纯生理意义上的生存问题并不突出。而道信收徒传法之时,适逢隋末战乱兵燹频仍,唐初百废待兴,难民、流民四散奔逃,苦觅安生之所,致使双峰山人气骤涨,庶几也在情理之中。双峰山僧团数百人的生存问题无疑是个迫在眉睫的大问题。佛教强调“人身难得”,“有生之本以食为命。假粮粒以资形,托津通以适道”^①。因此,道信创建双峰山僧团,倡导坐作并重、农禅并举,使禅宗僧众由游方漂泊、衣食无着转向垦荒定居、自食其力,不仅创立了一个新的宗教实体——禅宗,而且客观上也为唐初的社会稳定作出了自己不大不小的贡献,而道信的名言“得一口食塞饥疮”也确乎折射出禅宗初创期筚路蓝缕的真相,并在以后的禅宗丛林中时时引起共鸣和回响。

弘忍(602-675)^②,黄梅人,俗姓周,七岁出家,十二岁师事道信。据《传法宝纪》记载,弘忍“性木讷沉厚,同学颇轻戏之。终默无所对。常勤作役,以体下人”,“昼则混迹驱给,夜便坐摄至晓。未尝懈倦,精至累年”,“虽未视诸经论,闻皆心契”。《楞伽师资记》所引玄奘《楞伽人法志》也说弘忍“缄口于是非之场,融心于色空之境。役力以申供养,法侣资其足焉”,“调心唯务浑仪”,并“独明其观照”,强调“四仪皆是道场,三业咸为佛事。盖静乱之无二,乃语默之恒一”。

弘忍因其非凡的心契慧根和卓越的作役才干,被道信临终前指定为法嗣。据《传法宝纪》记载,道信灭后,弘忍移锡东山(黄梅县东北),“既受付嘱,令望所归,裾履凑门,日增其倍,十余年间,道俗投学者,天下十八九。自东夏禅匠传化,乃莫之过”。《楞伽师资记》也记载,“四方请益,九众师模,虚往实归,月逾千计”。

《楞伽师资记》载,曾有人问弘忍:“学道为何不向城邑聚落,要在山居?”弘忍答曰:

① 《续高僧传》〈昙迁传〉。

② 参见杨曾文著《唐五代禅宗史》,中国社会科学出版社1999年版,第83页注。

大厦之材本出幽谷，不向人间有也。以远离人故，不被刀斧损斫，一一长成大物，后乃堪为栋梁之用。故知栖神幽谷，远避嚣尘，养性山中，长辞俗事，目前无物，心自安宁。从此道树花开，禅林果出也。

弘忍这段关于山居修行的言论，典出《庄子》的“不材之木”说自不待言，但意旨却有很大的不同^①。《庄子》的“不材之木”说是倡导明哲保身，全生保真，而弘忍表达的似乎是禅宗在初创期的一种不得已而为之的生存策略。具体说来，“刀斧损斫”虽有菩提达摩、惠可、僧璨等人的命途多舛为例证，但仍难免有违大乘宗旨之嫌。东山法门此时只能采取山居修行的生存模式，实乃禅宗初创期的非法地位使然，而“后乃堪为栋梁之用”的目标预设也说明东山法门仍志在大乘菩萨行，山居修行只是权变善巧的方便法门而已。“论《楞伽经》，玄理通快”的神秀，作为弘忍的高足后来贵为“两京法主，三帝国师”，光耀或“回光返照”东山法门，虽然其“屈曲直”遗嘱深藏隐衷、耐人寻味，但其人其事正应验了弘忍的“栋梁之用”悬记，却是不争的事实。后世禅僧先崛起山野、后出入庙堂的“栋梁之用”更是所在多有，令人惊叹。禅宗的特色和生命力恐亦正在于此。

另外，我们也可以将弘忍这段话视为儒道互补的产物。“栖神幽谷，远避嚣尘”，“不被刀斧损斫”，固然不乏小乘自利的底蕴，但更多的显然是一种生存策略或道家退隐思想的表现；而“道树花开，禅林果出”，“长成大物”，“为栋梁之用”，虽然有大乘精进的目标期许，但也不无儒家进取用世的影子。因此，弘忍这段话的主旋律是大器晚成而非大器免成。

弘忍不仅继承、发展了道信的禅法，而且在农禅并举方面也将道信开创的事业发扬光大。弘忍所谓“四仪皆是道场，三业咸为佛事。盖静乱之无二，乃语默之恒一”以山野劳作、“役力以申供

^① 参见任继愈《弘忍与禅宗》，萧蓬父、黄钊主编《“东山法门”与禅宗》，武汉出版社 1996 年版。

养”为背景,不仅对道信的“作为坐先”说有所突破,使“融心于色空之境”的老生常谈获得了新内容^①,而且初具寄坐禅于日常生活之中的新式坐禅观的雏形,成为尔后慧能的“于一切时中行住坐卧,常行直心是”的坐禅观及后世马祖道一的“平常心是道”说的重要先驱。另外,在弘忍关于“栋梁之用”的著名言论中,所谓“道树花开,禅林果出”中的“花”和“果”固然有优钵罗花、罗汉果之类传统的佛教修辞渊源,但更多的恐怕还是来源于弘忍及其僧团在山野之中所亲历的花开花落、种树摘果之类农事经验。惟其如此,方使得弘忍的“栋梁之用”说有一种别具一格的说服力和感召力。农业文明时代的禅宗修行之路怎么走?弘忍无疑是一个领路人,并且是一个成功的领路人。

道信的双峰山僧团鼎盛时有五百余人,弘忍的东山僧团人数更多。如此众多的僧众,坚持在山野垦荒禅修长达数十年,除领导者即道信、弘忍的个人感召力外,应当还会有一些天长日久、经年累月形成的有利于修行和生活的惯例或制度,即应当会有一个相对完备的僧制来管理这么多的僧人,来支撑这么长的岁月。可惜现存的有关道信、弘忍的史料对此几乎未置一词。另外,垦荒掘地是违犯佛教戒律的,但有关东山法门的史料中并无关于垦荒掘地、役力作务是否破戒的争论,而道信据说著有一本《菩萨戒法》,弘忍更有“四仪皆是道场,三业咸为佛事”的名言。因此,垦荒掘地、役力作务是否破戒,在道信、弘忍看来很可能根本就不成其为问题,或只是假问题,而真正的问题却是禅宗僧人们每天都无法逃避的——怎么做才能“得一口食塞饥疮”?这样我们就完全有理由推断,弘忍之所以被道信以“弘忍差可耳”^②的遗嘱确定为法嗣,除了弘忍“未视诸经论,闻皆心契”的禅悟天资之外,更多的恐怕与其“役力以申供养,法侣资其足焉”的劳作才干有关。

与禅宗五祖弘忍(602-675)几乎同时的南山律宗创始人道

① 杜继文、魏道儒著《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社1993年版,第70页。

② 杨曾文校写《新版敦煌新本六祖坛经》,宗教文化出版社2001年版,第178页。

宣(596-667),对“东山法门”的崛起曾有过这样的批评:

排小舍大,独建一家。摄济住持,居然乖僻。复有相
迷同好,聚结山门。持犯蒙然,动挂刑网。运斤运刃,无
避种生。^①

在道宣看来,道信、弘忍所开创的禅宗无疑是佛教中的另类,禅宗僧人都是些破戒比丘。但道信、弘忍领导的“东山法门”已“独建一家”、成为独树一帜的佛教宗派,却是道宣不得不承认的事实。只是道宣当时大概没有想到,被其视为“乖僻”另类的“东山法门”会渐成星火燎原之势,使日后的中国佛教逐步演变为禅宗的一统天下。

综上所述,道信、弘忍开创的东山法门,在禅法义理层面将复杂的佛教修行缩约为简易直捷的“看心”、“守心”,开辟了作为禅宗特质的修心的方向。这一方向也符合中国古代主流文化传统重视心性修养且崇尚简约的特点。学界一般都认为禅宗的形成是般若中观与涅槃佛性论相结合的产物,但这种结合其实是在中国儒道互补的思想背景下进行的。具体说来,魏晋玄学中的本无、玄冥、独化思想为般若空观的流行提供了思维形式方面的准备,而“法难”阴影所促发的对末世(末法时代)能否成佛的思考与中国古代源远流长的人性论对接,宣扬一切人皆有佛性、皆能成佛的佛性论自然大行其道。般若中观与佛性论在中国文化环境中的奇特结合催生出天台宗、禅宗,其中又以禅宗的中国特色最浓。

东山法门在生存层面将对世俗社会的依赖性降低到尽可能低的限度,垦荒劳作,自食其力,建立了有利于禅法修行的稳固的根据地。这种农禅合一的生存模式适应中国古代农耕文明的特点,为部分流民解决了生计问题或暂时的安身立命之所,使荒置的土地资源也得到了某种程度的开发和利用,甚至在某种程度上起到了稳定社会、为封建统治者分忧的效果,因此在客观上适应了隋末

^① 道宣《续高僧传》〈习禅篇〉。

唐初的社会发展要求^①,对当时的社会发展至少也是有益无害的。以往学者着重从思想层面、思维形态角度研究禅宗的发生和发展,其实禅宗从酝酿、创生到流布、衍变,其生存层面即生存状态、生活方式有更多的中国文化的因素,而这种生存形态可以说从根本上制约和框限着禅宗的思想空间和精神向度。

^① 参见吕澂著《中国佛学源流略讲》,中华书局1979年版,第207页。

三、怀海时代：百丈怀海 “别立禅居”暨创制 《禅门规式》

弘忍去世后，其门下南北分途，北宗神秀及其弟子普寂秉承东山法门弘化北方，因直接得到朝廷支持而势力连天，耄耋之年的神秀更贵为“两京法主，三帝国师”，但北宗在几传之后逐渐衰微无闻。南宗慧能特立独行，倡顿教禅法于南方，后由其徒神会北上传法、力挫北宗，在“安史之乱”（755 - 763）中因以度僧敛钱助军饷有功，得到朝廷的优遇，德宗时南宗终于取得正统地位，成为禅宗的主流派。其后，慧能弟子南岳怀让传马祖道一，马祖道一于唐开元、天宝年间在赣闽一带开辟丛林，以明快峻烈的禅风和“平常心是道”的禅学思想，创造性地弘传南宗禅法，形成洪州宗。本节的主人公百丈怀海就是马祖道一的高足。

（一）百丈怀海的生平与思想

据唐代陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》、《祖堂集》卷十四、《宋高僧传》卷十、《景德传灯录》卷六、《五灯会元》卷三、《古

尊宿语录》卷一的记载,百丈怀海(750—814),俗姓王^①,祖籍太原,福州长乐(治今福州东南)人;“远祖以永嘉丧乱,徙于闽隅”^②。怀海“邛岁离尘”^③，“落发于西山慧照和尚,进具于衡山法朝律师”^④。后闻听马祖道一(709—788)“阐化江西,乃倾心依附”^⑤。怀海在马祖道一门下“阅浮槎经藏,不窥庭宇者积年”^⑥,尽得马祖心印,“与西堂智藏、南泉普愿同号入室”^⑦,成为禅宗史上著名的马祖门下三大士之一。

马祖道一灭寂后,怀海“初居石门,依大寂之塔,次补师位,重宣上法”,即以马祖道一法嗣身份,在石门山马祖道一灵塔旁栖息传法。其后“檀信请于洪州新吴(治今江西奉新县)界住大雄山,以居处岩峦峻极,故号百丈”^⑧。百丈山“去郡治三百里,其未置寺时,林壑深阻,岩径峭绝,樵苏之迹所不通”^⑨。怀海“既处之,未期月,参玄之宾,四方麋至”^⑩;“齐鲁燕代、荆吴蜀闽,望影星奔,聆声颺至”^⑪。怀海“言简理精,貌和神峻”、“居常自卑”、“善不近名”、

① 《祖堂集》卷十四作“姓黄”,闽赣方言中“黄”、“王”发音相同,故究竟何姓只能存疑。

② 唐代陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》,载《全唐文》卷446;另见《敕修百丈清规》卷8,《大正藏》卷48。

③ 《景德传灯录》卷6及《五灯会元》卷3。

④ 唐代陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》,载《全唐文》卷446;另见《敕修百丈清规》卷8,《大正藏》卷48。由怀海“元和九年(814)正月十七日,证灭于禅床,报龄六十六,僧腊四十七”,可知其受具足戒应在唐代宗大历二年(667),年仅17岁。

⑤ 《景德传灯录》卷6。

⑥ 唐代陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》,载《全唐文》卷446;另见《敕修百丈清规》卷8,《大正藏》卷48。

⑦ 《景德传灯录》卷6。

⑧ 《景德传灯录》卷6及《五灯会元》卷3。

⑨ 黄潜撰《百丈山大智寿圣禅寺天下师表阁记》,见《敕修百丈清规》卷8,《大正藏》卷48。

⑩ 《景德传灯录》卷6及《五灯会元》卷3。

⑪ 唐代陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》,载《全唐文》卷446;另见《敕修百丈清规》卷8,《大正藏》卷48。

“好尚幽隐，栖止云松”^①的处世风格，与百丈山“碣立一隅，人烟四绝”^②的险恶地理环境，暗契冥合，相得益彰。怀海以此被后世称为“百丈怀海”，诚可谓山以人显、人以山知。

嗣法于南岳怀让的马祖道一，全面继承了六祖慧能“识心见性”的顿教法门和“无念为宗”、寄坐禅于自然无为和日常生活之中^③的南宗传统，并在此基础上重点强调“佛不远人，即心而证；法无所着，触境皆如”^④，“自心是佛，此心即是佛心”^⑤，“即心是佛”、“非心非佛”^⑥、“不是心，不是佛，不是物”^⑦，“道不用修，但莫污染”和“平常心是道”^⑧，教导学人要做“不断不造，任运自在”的“解脱人”^⑨。百丈怀海在继承马祖禅法的基础上，根据其所处特定时代和具体生存环境，教导学人（1）要做“先歇诸缘，休息万事”、“心如木石”的“解脱人”^⑩。（2）强调“佛是无求人，求之即乖；理是无求理，求之即失。若著无求，复同于有求；若著无为，复同于有为”^⑪。（3）应去除执著心和贪求心，并且对于“无求”和“无为”本身也不能执著。（4）“佛是无着人，无求人，无依人”^⑫。因缘和合导致生死轮回、世间无常，只有顿悟成佛才能超脱因缘和合、生死轮回，成为纵横自在的“无着人，无求人，无依人”。（5）若

① 唐代陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭》，载《全唐文》卷446；另见《敕修百丈清规》卷8，《大正藏》卷48。

② 同上。

③ 参见杨曾文著《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第164-174页。

④ 权德舆《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭》，《全唐文》卷501。

⑤ 《祖堂集》卷14。

⑥ 《景德传灯录》卷6。

⑦ 《景德传灯录》卷7。

⑧ 《古尊宿语录》卷1。

⑨ 宗密撰《圆觉经大疏钞》卷3，《续藏经》卷1。

⑩ 《宋高僧传》卷10。

⑪ 《景德传灯录》卷6。

⑫ 《古尊宿语录》卷2。

能“透过三句外”^①，“于一切境法都莫爱染，亦莫依住知解，便是自由人”^②。只有超越有、无、非有非无的思维模式，才能获得绝对的精神自由。(6)“自古自今，佛只是人，人只是佛”^③。迷则佛是众生，悟则众生是佛。从理论上说人人均可成佛，是迷妄之人还是觉悟之佛只在迷悟的一念之间。(7)“佛只是去住自由，不同众生”；“能照破一切有无诸境，是金刚慧，即有自由独立分”。彻底超脱因缘限制和有无分别，才能获得自由和独立，才能成佛。

六祖慧能强调“识心见性”、“无念为宗”，马祖道一强调“即心是佛”、“非心非佛”和“平常心是道”，百丈怀海则强调“佛是无求人”、“自由人”。人们不禁要问：百丈怀海为什么要特别强调“无求”、“自由”、“独立”？

众所周知，“安史之乱”是一个转折点和分水岭，唐代的政治、经济、文化都因此发生重要的变化。“安史之乱”(755-763)结束时百丈怀海年仅13岁(马祖去世时百丈怀海38岁)，由此可知百丈怀海主要生活在一个由盛世走向衰微的年代。禅宗僧侣的成分构成由于史料缺乏而无法准确判断，但安史之乱使北方地区受到严重破坏，大量人口逃亡至南方，一些流民可能会加入百丈山的禅僧队伍，作这样的推测恐也不无道理。《古清规序》中所谓“或有假号盗形，混于清众，别致喧扰之事，即当维那检举，抽下本位挂搭，摈令出院者，贵安清众也”^④，似有助于加强这样的推测。

百丈山“碣立一隅，人烟四绝”，地理环境险恶，加以四方禅客“望影星奔”，“无远不至”，百丈怀海的声誉所吸引来的禅僧越多(“禅客无远不至，堂室隘矣”)，生存问题便成为首当其冲、无

① 佛教有所谓三句的思路，如常—非常—非常非非常、有一空—非有非空，其中第三句相当于中道或不二。百丈怀海要求勿执著于此三句格式，应超出三者之上，使心绝对“自由”。参见杨曾文著《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第324页。

② 《古尊宿语录》卷1。

③ 《古尊宿语录》卷1。

④ 《敕修百丈清规》卷8，《大正藏》卷48。

法回避的问题。早在东晋时，道安就曾因饮食问题的难以消除而慨叹“损米，弥觉有待之为烦”^①，隋末唐初的禅宗四祖道信（580 - 651）则教导门人劳作以“得一口食塞饥疮”^②，而隋唐之际战乱以难民身份或疑似难民身份涌入寺院的僧人对“出家离俗，只为衣食”^③更是直言不讳。百丈山禅僧人数骤增，生存压力迫在眉睫，如百丈怀海所说，“见今日所依之命，依一颗米、一茎菜餉时，不得食饥死，不得水渴死，不得火寒死”^④，终于逼使百丈怀海不得不毅然决然地下决心带领禅僧们从事普请劳作，自力更生，丰衣足食。

本来按印度原始佛教的传统，僧侣的饮食问题是通过化缘解决，即僧人以乞食、接受俗人布施和供养为生。但这种传统在人口众多、以农耕文明为主的中国古代则很难行得通，遇上饥荒、战乱等天灾人祸，连俗人都饿殍遍野，甚至人或相食，僧人希图以乞食为生显然行不通。于是，中国的佛教僧侣主要是以寺院僧团为单位，而寺院通过占有田地、发展寺院经济和接受施主供养等方式保证僧侣的生存。但禅宗的早期发展很艰难，开始不仅不为官府所承认，而且饱受先于禅宗而成立的佛教其它宗派的倾轧，菩提达摩、慧可、僧璨的头陀行属于禅宗的史前期，影响甚微，生存问题也不突出，至道信、弘忍所开创的“东山法门”，禅宗才算真正形成，坐禅与劳作并重可说是“东山法门”的显著特征。经过六祖慧能及马祖道一的创新，事关禅宗存续的精神层面（即禅学思想方面）可以说已达到登峰造极、后人很难超越的程度，而事关禅宗存续的物质层面（即禅僧的生活方式、僧团的组织建设和制度设计等方面）则无疑还有很多事情要做。历史没有选择别人，而恰恰选择了百丈怀海来做这些事情。

马祖道一门下有许多“龙象”、高足，“或名闻万乘，入依京

① 《高僧传》卷5。

② 语出《传法宝纪》，见杨曾文校写《新版敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社2001年版，第178页。

③ 同上。

④ 《古尊宿语录》卷2〈百丈怀海大智禅师语录之余〉。

辈”，如诏居为皇太后祈福之章敬寺的章敬怀晖（756—816），与白居易有禅语问答的兴善惟宽（754—817）都曾参与唐宪宗主持的麟德殿论议，而鹅湖大义更荣膺“内道场供奉大德”；“或化洽一方，各安邦国”，如虔州（治今江西赣县）的西堂智藏、越州（治今浙江绍兴）的大珠慧海、池州（治今安徽贵池）的南泉普愿。唯有百丈怀海，在“人烟四绝”的蛮荒之地百丈山建寺弘法，化导僧众。如果说“名闻万乘，入依京辈”和“化洽一方，各安邦国”的马祖龙象基本上不需要为生存问题发愁的话，那么“好尚幽隐，栖止云松”的百丈怀海却不得不面临如下的问题：百丈僧团能否在“人烟四绝”的百丈山生存下去？如果能，那么能否再进一步，设法使百丈僧团得以可持续发展，使“正法久住”？

在以农业文明为主的中国古代，在世俗供养不足或缺乏的情况下，僧团维持自我生存的手段首先就意味着农业劳动或农田劳作。农田劳作必然涉及到锄草耕地，而锄草耕地是违犯佛教戒律的行为。“持净戒者不得贩卖、贸易、安置田宅，畜养人民、奴婢、畜生，一切种植及诸财宝，皆当远离，如避火坑，不得斩伐草木、垦土掘地。”^①以百丈山僧团面临的情况言之，如何获得“终日吃饭未曾咬着一粒米”^②的禅悟体验暂且不论，但其前提是得有足够的米饭吃。掘地破戒与否可以从长计议，但一个僧人首先得活着，然后才发生破戒与否的问题。简言之，进，掘地垦荒难辞破戒之咎；退，因循守戒又有坐以待毙之虞。进退两难，怎么办？我们来看看百丈怀海的态度。

当弟子对锄草耕地是否破戒并有罪报提出疑问（“斩草伐木，掘地垦土，为有罪报相否”）时，百丈怀海有如下绝妙的回答：

不得定言有罪，亦不得定言无罪。有罪无罪，事在当人。若贪染一切有无等法，有取舍心在，透三句不过，此

① 姚秦三藏法师鸠摩罗什译、晋水沙门净源节要、云栖沙门株宏补注《佛遗教经论疏节要》，《大正藏》卷40，第846页。

② 黄檗希运语，《古尊宿语录》卷3。

人定言有罪。若透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，此人定言无罪。

罪若作了，道不见有罪，无有是处。若不作罪，道有罪，亦无有是处。如律中本迷煞（按：杀）人及转相煞，尚不得煞罪。何况禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相，将罪何处安着？

临命终时寻旧熟路行尚不彻。到与么时，新调始学，无有得期。临终之时，尽是胜景现前，随心所爱，重处先受。只如今不作恶事，当此之时，亦无恶境，纵有恶境，亦变成好境。若怕临终之时悻狂不得自由，即须如今便自由始得。只如今于一切境法都莫爱染，亦莫依住知解，便是自由人。^①

百丈怀海上述回答的核心意思无非是“心生种种法生，心灭种种法灭”，“心如虚空，不停留一物，亦无虚空相”，自然也就无所谓罪业与罪报。“有罪无罪，事在当人”。这显然是大乘戒律观的表现。推广开去，既然“心如虚空”、“自性清净”，那么将“斩草伐木，掘地垦土”改成“斩猫”、“烧木佛”，无疑也可以为“南泉斩猫”、“丹霞烧木佛”作无罪辩护。一般而言，能否或是否善于赋予自己或他人的某种行为以合法性或合理性，常常是检验与衡量一个禅师水平高低的试金石。按百丈怀海的逻辑，只要“心如虚空，亦莫作虚空想”，“于一切境法都莫爱染，亦莫依住知解”，就是“自由人”，因为大乘菩萨行其实是可以无所不为的。在百丈山上，百丈怀海上述回答能否真正打消慧根不够的弟子对因“斩草伐木，掘地垦土”杀生可能招致果报的顾虑，我们不得而知，但无论如何百丈怀海作为僧团领袖的权威是不容置疑的。而远比疑惑和回答重要的是，“人身难得”的生存压力使百丈山上的普请劳作如火如荼地展开，“得一口食塞饥疮”作为压倒一切的主题使得上至怀

① 宋·贽藏主《古尊宿语录》卷1〈百丈怀海大智禅师广录〉。

海、下至普通僧众的百丈僧团不仅“上下均力”，而且百丈怀海大力倡导并身体力行、率先垂范的“一日不作，一日不食”成为僧众的共识，以自食其力为荣、做“无求人”、“自由人”的禅风在百丈山蔚为大观。

另一方面，有关“斩草伐木，掘地垦土”是否会有“罪报”或恶报的问答，之所以被记录下来，也说明这一问题的重要性，并透露出这样一个信息：尽管慧能的“识心见性”、“无念为宗”、马祖道一的“平常心是道”早已成为禅宗僧人的口头禅，慧能的无相戒也被禅宗僧人所接受，但禅宗僧人的日常生活仍然受到律制传统的束缚。换言之，禅僧们的知与行是脱节的，远未达到知行合一、随缘任运、纵横自在的境界。于是乎，迟至百丈怀海所处的安史之乱后的中唐时代，在人烟四绝的百丈山，当百丈怀海为维持僧团生存不得不领导禅僧们普请劳作时，仍然有禅僧担心“斩草伐木，掘地垦土”会有“罪报”。由此可见佛教戒律的传统在相当一部分禅僧的头脑中是多么的根深蒂固。

百丈怀海所谓虽“斩草伐木，掘地垦土”、但只要能“透三句外，心如虚空，亦莫作虚空想”则“定言无罪”的说法，无疑也是他所特有的戒律观的一部分。追溯中国僧制史上戒律观的发展，道宣受唯识学影响，以心识为戒体，要求“纳圣法于心胸”。慧能以佛性为戒体，倡导“自性是佛”和“无相戒”，强调“戒本源自性清净”，“识心见性”即可顿悟成佛，因为“心量广大，犹如虚空”；并在此基础上强调“定慧等”，再考虑其所谓“无相戒”，因此戒定慧三学在慧能那里宏观上其实是三而一、一而三的，微观上则表现为所谓“无念为宗，无相为体，无住为本”。

如果说慧能的遮诠式表达法仍令钝根人难以把握的话，那么作为慧能下二世的马祖道一则推出简洁明快的“平常心是道”，倡言“只如今行住坐卧，应机接物尽是道”。慧能、马祖道一以心统摄戒定慧的思想传统，对百丈怀海无疑有深刻的影响。面对百丈山的生存困境及随之而来的掘地是否破戒的问题，百丈怀海以“心如虚空”说破解戒律难题，以禅宗特有的心宗本色重塑戒定慧

三学，以《禅门规式》的制度创设将禅宗的发展推进到一个新的阶段。因此我们有理由断言，在心佛不二的意义上，百丈怀海的“心如虚空”戒律观与慧能、马祖道一一脉相承，并与道宣的心识戒体说遥相呼应。考察禅宗史，慧能的无相戒强调“戒本源自性清净”和自修自悟即可成佛，并不要求机械恪守传统的佛教戒条，后世禅宗逐渐形成以无相戒为基础的新戒律观。在禅史记载中，禅宗高僧们的一些言行常给人以破戒的感觉，如百丈怀海掘地并教人掘地、南泉普愿斩猫、归宗智常斩蛇、丹霞天然烧木佛，临济义玄呵佛骂祖、进出军营，云门文偃扬言对刚出生的释迦牟尼应“一棒打杀与狗子吃却”，船子德诚甚至投水自尽以启悟弟子，丛林语录中更充满了以“禾、麦、豆”为“三宝”、以“干屎橛”、“麻三斤”、“柏树子”为佛或“祖师西来意”的机锋问答。凡此种种涉及杀生、自杀、谤佛、渎佛的言语和行为，以小乘戒律视之无疑是大逆不道的破戒之举，但禅宗僧侣不仅不以为意，还津津乐道，并成为后世禅宗灯录中的著名公案，在丛林中广为流传。禅宗高僧们的这些看似破戒的乖言戾行，一方面当然与禅宗随缘任运、立处皆真、寄参禅于日常生活中的修行主张有关，另一方面则显然是这种新戒律观的产物。

在创造性地对待戒律方面，百丈怀海无疑是一个大智大勇、具有大胆创新精神的人，但无论如何百丈怀海毕竟是一个僧侣而不是一个俗人，是一个僧团的领导者而不是一个世俗组织的首领，是一个宗教领袖而不是一个尘世智者。百丈怀海也有其正统的一面，有其特有的宗教底线。例如，据《塔铭》，百丈怀海圆寂于“元和九年（814）正月十七日，证灭于禅床，报龄六十六，僧腊四十七。以其年四月廿二日，奉全身窆于西峰。据《婆沙论》文，用净行婆罗门葬法，遵遗旨也”。这里的所谓“净行婆罗门葬法”显然是印度原始佛教的丧葬仪轨。《塔铭》称是遵照百丈怀海“遗旨”，由此我们也可窥见其正统性与宗教底线之一斑。再如，百丈怀海圆寂后，僧众在其墓碑侧面刻记五条规定应该也出于百丈怀海遗嘱，否则没有必要刻于其碑侧：“1、塔院常请一大僧及一沙弥洒扫；2、地

界内不得置尼台尼坟塔及容俗人居止;3、应有依止,及童行出家,悉令依院主一人,僧众并不得各受;4、台外及诸处不得置庄园田土;5、住山徒众,不得内外私置钱谷。”(《塔铭》)其中第一条自然是希望塔院清净整洁、一尘不染,第三条是为了避免寺院内部派系纷争产生矛盾而防患于未然,第四条、第五条说明百丈怀海对寺院经济的负面效应及僧人蓄积财物具有足够的警惕性,而第三条尤其能说明百丈怀海对于男女有别、僧俗有别的宗教底线的坚守程度,即使在死后也不能容忍这一宗教底线受到一丝一毫的侵犯和破坏。

以“心如虚空,亦莫作虚空想”的态度对待戒律,是为了解决修行生活中所面临的迫切问题,是为了把世间法和出世间法打成一片,以达到“无求人”、“自由人”的境界。百丈怀海“佛是无求人”、“自由人”的思想,是中国古代小农经济的反映。百丈怀海“日给执劳,必先于众”^①,倡导并身体力行“一日不作,一日不食”,似有墨子遗风;制规立式,杖罚摈逐,恩威并施,颇具法家铁腕;博约折中,因时、因人、因地制宜,无异儒家“时中”原则;居常自卑,善不近名,好尚幽隐,栖止云松,形似道家气象。在百丈怀海身上,积淀着中国文化传统的精华。他的成功决不是偶然的。

(二)《禅门规式》意旨解析

尽管百丈怀海有丰富的别具一格的禅学思想,但却一般被认为毫无特色或禅法平平。这可能是两个原因造成的:一方面可能是因为百丈怀海的前辈如慧能、马祖等已把禅学思想发展到登峰造极的程度,而其后辈如汾山灵祐、黄檗希运、临济义玄等在禅法和门庭施設方面也颇多建树,使承前启后的百丈怀海在某种程度上相形见绌;另一方面,百丈怀海在禅宗制度建设方面的作为对于

^① 《祖堂集》卷14〈百丈和尚〉。

后世的影响要远远大于其禅学思想对后世的影响，故后者常被人们有意无意地忽略，认为乏善可陈，致使湮没无闻，而前者则为世人耳熟能详，一提百丈怀海，人们马上就会想到“百丈清规”。其实一个人的生平与思想是不能割裂开来的，其所思、所言、所行是有联系的。后面我们将会看到，百丈怀海所制定的《禅门规式》（即《古清规》）不仅是其领导僧团生活实践的理论结晶，而且与其禅学思想及戒律观密不可分。

百丈怀海所领导的僧团规模日趋庞大，就必然会产生一个管理问题。如何在坚持戒律基本精神的基础上建立一套旨在确保僧众“六和敬”、使“正法久住”的僧团制度，无疑是百丈怀海所面临的当务之急。

《禅门规式》虽久佚，但宋代杨亿的追述仍然给我们提供了有关百丈怀海进行禅宗制度建设的宝贵思想资料。兹征引如下：

百丈大智禅师，以禅宗肇自少室，至曹溪以来，多居律寺，虽列别院，然于说法住持，未合规度。故常尔介怀，乃曰：“佛祖之道，欲诞布化元，冀来际不泯者，岂当与诸部阿笈摩教为随行耶？或曰：“《瑜伽论》、《璎珞经》是大乘戒律，胡不依随哉？”师曰：“吾所宗非局大小乘，非异大小乘，当博约折中，设于制范，务其宜也。”

于是创意，别立禅居。凡具道眼者，有可尊之德，号曰长老，如西域道高腊长呼须菩提等之谓也。既^①为化主，即处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。不立佛殿，唯树法堂者，表佛祖亲嘱授，当代为尊也。所裒学众，无多少，无高下，尽入僧堂，依夏次安排，设长连床，施槌架，挂搭道具，卧必斜枕床唇，右肋吉祥睡者，以其坐禅既久，略偃息而已，具四威仪也。除入室请益，任学者勤怠，或上或下，不拘常准。

① 《古清规序》作“即”，《景德传灯录》作“既”。依文意当为“既”。

其阇院大众,朝参夕聚,长老上堂升座,主事徒众,雁立侧聆,宾主问酬,激扬宗要者,示依法而住也。斋粥随宜,二时均遍者,务于节俭,表法食双运也。行普请法,上下均力也。置十务,谓之寮舍,每用首领一人,管多人营事,令各司其局也。

或有假号盗形,混于清众,别致喧扰之事,即当维那检举,抽下本位挂搭,摈令出院者,贵安清众也。或彼有所犯,即以拄杖杖之,集众烧衣钵道具,遣逐从偏门而出者,示耻辱也。详此一条制有四益:一、不污清众,生恭信故;二、不毁僧形,循佛制故;三、不扰公门,省狱讼故;四、不泄于外,护宗纲故。四来^①同居,圣凡孰辨?且如来应世,尚有六群之党;况今像末,岂得全无?但见一僧有过,便例讥诮,殊不知轻众坏法,其损甚大。

今禅门若稍无妨害者,宜依百丈丛林规式,量事区分。且立法防奸,不为贤士。然宁可有格而无犯,不可有犯而无教。惟大智禅师护法之益,其大矣哉。禅门独行,自此老始。清规大要,遍示后学,令不忘本也。其诸轨度,集详备焉。

亿幸叨睿旨,删定传灯,成书图进,因为序引。时景德(1004)改元岁次甲辰月吉日书。^②

杨亿(974-1021),字大年,建州浦城县(治今福建省)人,北宋前期翰林学士,官至兵部员外郎、工部侍郎。景德年间(1006-1007)应宋真宗诏参与编定禅僧道原所著《景德传灯录》^③。在《景德传灯录》卷六《洪州百丈山怀海禅师者》文末附有《禅门规式》,

① 据宋赞宁所撰《大宋僧史略》:“东夏称释氏,自安始也。后阿含经梵本至译出,果有四河归海无复本名、四姓出家咸称释氏之文。”“四来”系模仿“四姓”而来,“四姓”指古代印度社会从高往低划分的四种姓制度:婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。

② 出《敕修百丈清规》卷8,《大正藏》卷48。

③ 参见杨曾文《北宋文学家杨亿和佛教》,《觉群·学术论文集》第二辑。

实际上即杨亿所作的《古清规序》。与《景德传灯录》卷六所附《禅门规式》相比照，《敕修百丈清规》卷八所附《古清规序》除去开头的“翰林学士朝散大夫行左司谏知制诰同修国史判史馆事上柱国南阳郡开国侯食邑一千一百户赐紫金鱼袋杨亿述”，此后从“百丈大智禅师，以禅宗肇自少室”到“然宁可有格而无犯，不可有犯而无教”，二者完全相同，再往后则有所不同：《敕修百丈清规》中的《古清规序》所引为：“惟大智禅师护法之益，其大矣哉。禅门独行，自此老始。清规大要，遍示后学，令不忘本也。其诸轨度，集详备焉。亿幸叨睿旨，删定传灯，成书图进，因为序引。时景德改元岁次甲辰良月吉日书。”^①《景德传灯录》所引为：“惟百丈禅师护法之益，其大哉矣。禅门独行由百丈之始。今略叙大要，遍示后代学者，令不忘本也。其诸轨度，山门备焉。”（《景德传灯录》卷六）

同是关于《禅门规式》，出于《景德传灯录》卷六的末尾文字与出于《敕修百丈清规》卷八的末尾文字稍有差异，且后者多一句杨亿介绍原委的话。按照《景德传灯录》卷六的说法，由于《禅门规式》“诸轨度”“山门备焉”，故只需要“略叙大要”即可。而按照《敕修百丈清规》卷八的说法，杨亿自称“幸叨睿旨，删定传灯，成书，因为序引”，言之凿凿地声明上述文字是为“图进”（上奏朝廷）而作的“序引”，且有“时景德改元岁次甲辰月吉日书”这样的落款时间为佐证。两者对照，说明杨亿的《古清规序》较完整，《景德传灯录》卷六所附《禅门规式》则在《古清规序》的基础上有所删改。

禅宗作为佛教中国化日益深化进程中成立较晚的宗派，开始并不为统治者所承认，而且被佛教其它宗派目为异端，常常受到排挤和倾轧。这不仅因其禅学思想的独树一帜，尤其因其修行方式、戒律观和生活方式的特立独行，与其它佛教宗派大相径庭，迥异其趣。而传统的律寺^②由于不同宗派僧人混居，也不利于禅宗僧人

① 《敕修百丈清规》卷8，《大正藏》卷48。

② 律寺是指奉行传统戒律、遵行羯磨、布萨、忏悔等佛教传统仪轨的寺院，僧职以“三纲”（上座、维那、寺主）为主。

的修行,容易引起矛盾。因此,百丈怀海鉴于禅宗僧人以往“多居律寺,虽列别院,然于说法住持,未合规度,故常尔介怀”,加之百丈山上“禅客无远不至,堂室隘矣”,故百丈怀海认为行大法者既不宜“以诸部阿笈摩教为随行”(即诸部《阿含经》所述的小乘教法),也不应盲目“依随”《瑜伽师地论(戒品)》、《瓔珞经本业(戒品)》等大乘戒律,明智之举应当是“非局大小乘,非异大小乘”,“博约折中”,因人、因时、因地制宜地制定规章制度和行为规范。

基于上述指导思想,百丈怀海“乃创意,不循律制,别立禅居”^①,并确立如下三个方面的规章制度:

一、寺政管理方面

1、禅寺的首脑制度。“凡具道眼者,有可尊之德,号曰长老,如西域道高腊长呼须菩提等之谓也。既为化主,即处于方丈,同净名之室,非私寝之室也。不立佛殿,唯树法堂者,表佛祖亲嘱授,当代为尊也”。这里所说的“长老”,后世禅宗一般称为“首座”;“化主”^②,非后世所谓“化缘之主”,而是“教化之主”,后世一般称为“住持”、“方丈”或“堂头大和尚”。之所以称为“方丈”,是借用《维摩诘经》中说法高妙的维摩诘居士居于方丈之室的典故,来强调化主(或住持)的弘法能力。

至于“不立佛殿,唯树法堂”,一方面可能确有破除偶像崇拜、集中精力修行禅法以“明心见性”的考虑,但百丈山“人烟四绝”,僧团因经济困窘而无力修造佛像和佛殿的可能性也很大,只是无法明言罢了。总之,“不立佛殿,唯树法堂”是“禅宗将佛教的外在信仰彻底地转变成向内修持,使以佛崇拜为中心的多神结构形成单一心学的合乎逻辑的结果;同时也扫除了反佛、排佛者的重要借口,给佛教在多变的历史条件下以新的生机”^③。而后世禅寺则一般都设有佛殿,诚可谓“此一时也,彼一时也”。

① 《宋高僧传》卷10。

② 另据《塔铭》,百丈怀海圆寂前后“化主”称谓似已改称为“院主”。

③ 杜继文、魏道儒著《中国禅宗通史》,江苏古籍出版社1993年版,第261页。

2、僧职制度。“置十务，谓之寮舍，每用首领一人，管多人营事，令各司其局也”。“主饭者目为饭头，主菜者目为菜头，他皆仿此”^①。僧职设置是寺政管理的重要内容，也是百丈怀海进行僧团制度建设的重要举措之一，其具体内容因《古清规序》简略而难知其详，但总的原则应该是因事设岗（如饭头、菜头），各司其职。

3、惩戒制度。“或有假号盗形，混于清众，别致喧扰之事，即当维那检举，抽下本位挂搭，摈令出院者，贵安清众也。或彼有所犯，即以拄杖杖之，集众烧衣钵道具，遣逐从偏门而出者，示耻辱也。”这里的惩戒制度事实上可视为一种民间团体规约，一种比较特殊的宗教性的团体规约。其主要益处是：清除害群之马，惩前毖后，以儆效尤，不仅可纯洁禅宗僧团，维护僧团形象，护持禅宗纲维，而且可避免家丑外扬，避免官方“狱讼”，使僧众虔敬向佛、恭信向道，发扬光大“六和敬”的佛教传统。

二、饮食起居劳动方面

4、起居制度。“所哀学众，无多少，无高下，尽入僧堂，依夏次安排，设长连床，施檐架，挂搭道具，卧必斜枕床唇，右胁吉祥睡者，以其坐禅既久，略偃息而已，具四威仪也”。除“依夏次安排”这一条外，僧众起居模式整齐划一，甚至连睡眠姿势都统一规定为“右胁吉祥睡”，可见百丈山僧团管理之严格。

5、饮食制度。“斋粥随宜，二时均遍者，务于节俭，表法食双运也”。百丈山的僧众一天两餐均为斋粥，饮食优劣根据具体情况而定（“随宜”），总的生活原则是勤俭节约，“法食双运”^②。

6、劳动制度。“行普请法，上下均力也”。僧众不论僧职高低，均要参加普请劳作，不允许搞特殊化。

三、禅法教学方面

7、教学制度。“除入室请益，任学者勤怠，或上或下，不拘常

① 《景德传灯录》卷6《百丈（怀）海》。

② 佛教将“食”分为“世间食”和“出世间食”，后者相当于“法”。参见程群《一色一香，无非中道——智顗〈观心食法〉浅释》，《法音》2003年第2期。

准。其阖院大众,朝参夕聚,长老上堂升座,主事徒众,雁立侧聆,宾主问酬,激扬宗要者,示依法而住也”。禅宗僧团的禅法教学与佛教其它宗派不同,主要表现在教学形式“不拘常准”、活泼多样,将参禅悟道融于日常生活之中(“朝参夕聚”,“激扬宗要”),将世间法、出世间法打成一片(“依法而住”)。

“穷则变,变则通,通则久。”^①百丈怀海在“人烟四绝”的百丈山“创意别立禅居”,立《禅门规式》,开禅宗清规之先河,于是乎“天下禅宗,如风偃草”。以“别立禅居”、农禅并举为主要内容的《禅门规式》对禅宗的可持续发展居功至伟——后来的“会昌灭佛”(841—846)对中国佛教其它诸宗造成灾难性影响,惟禅宗受损失较小,更显出百丈怀海在制度层面不期然而然的先见之明,当然其粗略简朴之草创本色似也在所难免,无庸讳言。

道宣(596—667)对“东山法门”的批评“排小舍大,独建一家。摄济住持,居然乖僻。复有相迷同好,聚结山门。持犯蒙然,动挂刑网。运斤运刃,无避种生”^②与杨亿的《古清规》序可以相互印证:其中“别立禅居”即“独建一家”;“非局大小乘,非异大小乘”自然是“排小舍大”;长老“处于方丈”,“非私寝之室也”,即“摄济住持,居然乖僻”;“所裒学众,无多少,无高下,尽入僧堂”,即“复有相迷同好,聚结山门”;“斩草伐木,掘地垦土”和“行普请法,上下均力”自然即“运斤运刃,无避种生”。

上述比照结果的相似说明在“东山法门”时代,道信、弘忍领导的禅宗僧团已有一套行之有效但可能尚未成文的“制度安排”,这套“制度安排”使得禅宗特立独行,迥异于传统的以戒律为生活指南的佛教宗派,在中国佛教界有很大影响,因此成为律宗大师道宣的批判对象。由此我们也不难得出结论,“东山法门”的农禅实践是百丈怀海创制《禅门规式》的重要先驱,百丈怀海创制《禅门规式》并非凭空虚构,而实在是渊源有自。本书之所以以怀海为

① 《周易·系辞下》。

② 《续高僧传》〈习禅篇〉。

中心词将中国僧制史划分为前怀海时代、怀海时代和后怀海时代，是因为百丈怀海毕竟是将农禅实践制度化、成文化的第一人，百丈怀海及其《禅门规式》在中国禅宗史、中国佛教史和中国僧制史上具有毋庸置疑的划时代的意义。

“禅寺的独立和清规的制定，不仅有力地推进了禅宗的发展，而且对中国佛教寺院的民族化也产生了极大的影响。”^①与百丈怀海几乎同时的南泉普愿(748-834)亦为马祖道一高足，贞元十一年(795)上池州(治今安徽贵池)，“堙谷刊木以构禅宇，蓑笠饭牛，溷于牧童，斫山畚田，种食以饶。足不下南泉三十年”。大和年初(828)，宣慰使陆亘、当地太守与护军彭城刘某，“同迎下山，北面申礼”，不再经岁，“毳衣之子，奔走道涂，不下数百人”。^②百丈怀海的高足洵山灵祐于元和末于大洵山结构庐室，自给自足，“以至于千有余人，自以为饮食纲纪”。与洵山灵祐一起创建大洵山僧团的西院大安见僧团“十数年间，僧众犹少”，“乃头头耕耨，处处劳形，日夜忘疲，未尝辄暇……不久之间，僧众果至五百”。^③

中国僧制史上的怀海时代，也是中国禅宗史上奇思妙想并喷泉涌、机锋棒喝石破天惊的黄金时代。如潭州三角山总印禅师面对“如何是三宝”的提问，随口答曰“禾、麦、豆”。^④为什么会出现这样的景象？和禅宗僧人的农禅并举所造就的自给自足、不假外求的生存方式显然密不可分。洋溢于机锋问答中的自信不可能与经济上的自立完全无关，精神层面的喜怒哀乐不可能与物质层面的兴衰得失正相反对。

需要补充说明的是，百丈怀海倡导“一日不作，一日不食”，以“普请法”开展农禅劳动，做到自食其力 自给自足。这种做法自然有助于禅宗自信、自立本色的生成 但与此同时也隐含着一种常

① 杨曾文著《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社1999年版，第325-326页。

② 《宋高僧传》卷11〈普愿传〉。

③ 《祖堂集》卷17〈福州西院和尚传〉。

④ 《五灯会元》卷5〈三角总印禅师〉。

为人所忽视的风险:禅宗的自给自足可能同时意味着某种意义上的与世隔绝,意味着与世俗社会的几近“零接触”,意味着禅宗本应有的“大乘菩萨行”特质的衰微。

我们不妨以僧人的饮食为例。一般认为,佛教将“食”分为“受请食”、“众僧食”、“常乞食”三种,但最看重“常乞食”,以之为清净的“正命”,理由如下:1、福利群生,即通过乞食,使施食者生慈悲心,从而增长善根;2、折伏骄慢,即通过乞食这种被认为是下贱的行为使骄慢心得到克服;3、知身是苦,即通过乞食体验人生的痛苦,从而断除贪爱等欲望;除去执著,即乞食只为保持身命,知足而乐道,从而不为世情所累。^① 由此可知,佛教僧侣的乞食有特定的宗教性意蕴,本身就是一种宗教修行。但中国古代的国情与原始佛教所处的印度古代社会有很大的不同,“得一口食塞饥疮”在中国之所以会成为问题,道理也正在于此。

无论如何,值得强调指出的是,从宗教社会学的角度来审视,一种宗教或宗派的成熟与否,很大程度上取决于其组织制度的成熟与否。因此,百丈怀海“创意不循律制,别立禅居”、普请劳作、自给自足在中国禅宗史乃至中国佛教史上的确是一个划时代的创举,《禅门规式》标志着禅宗在组织制度层面的成熟,为禅宗的生存和可持续发展提供了可靠的制度保障,奠定了坚实的物质基础。百丈怀海的历史地位由此确立,其历史功绩也因此而值得大书特书。

^① 参见李富华等著《佛教学》,当代世界出版社2000年版,第285页。

四、后怀海时代(I):禅宗清规的流变概览

(一)宋代禅宗清规

宋代(960—1279)在我国封建社会的历史长河中,既可视作为中古时期,亦可视为近世化时期。前者是出于纯历史时段的考虑,后者则是考虑到宋代政治、经济、社会制度,如城市户籍制度的确立、城市经济的崛起、与近代城市同类型的市容面貌等。与晚唐藩镇割据、五代十国四分五裂的局面相比,宋代基本实现了政治版图的大一统,在中央集权和社会控制方面空前强化,各种规章制度的制定日趋细密、完备,对包括禅宗在内的佛教各宗派的控制与利用也不例外。抛开宋徽宗这一例外不谈,宋代皇帝对佛教的态度以宋高宗的一段话最为典型:“朕观昔人有恶释氏者,欲非毁其教,绝灭其徒;有喜释氏者,即崇尚其教,信奉其徒。二者皆不得其中。朕于释氏,但不使其大盛耳。”^①具体说来,译经作为一种国家行为

^① 《宋会要辑稿·道释一》。

在宋代得到延续,所译经典中有违儒家纲常礼教的内容则受到抑制^①;以鸿胪寺管理佛教事务,尚书祠部掌控制牒发放,中书或门下省(元丰后改为尚书省)掌控紫衣师号、寺观名额发放及国立大寺住持的选任;鬻卖度牒及紫衣师号“以资国用”,致使“驱农为僧”,僧尼队伍猥滥;建立健全僧官制度,设左右街僧录司为中央级僧署,设州郡僧正司为地方僧司,并设名山诸寺僧正辅之。^②

本节所关注的《禅苑清规》、《入众日用》、《入众须知》和《咸淳清规》,正是这样一种社会环境的产物。

需要补充说明的是,关于“清规”一词的来源,一般认为始自百丈怀海(750-814),因为“百丈清规”的习称与百丈怀海密不可分,但百丈怀海当时为百丈山僧团所制规章名为《禅门规式》,编制时间大约应为788年马祖道一(709-788)死后、怀海上百丈山之后不久。成书于五代南唐保大十年(952)的《祖堂集》中的《怀海传》未提及《禅门规式》,整部书也未提及“清规”字眼。由道原编撰于北宋景德元年(1004)、后经杨亿等刊削裁定于景德四年(1007)左右并于大中祥符四年(1011)敕入大藏经的《景德传灯录》卷六《怀海传》末附有所谓《禅门规式》,但由其文末称“今略叙大要,遍示后代学者,令不忘本也。其诸轨度,山门备焉”,可知仅为概要而并非原本。《景德传灯录》整部书也未提及“清规”字眼。由欧阳修、宋祁等始编于北宋庆历四年(1044)、成书于嘉祐五年(1060)的《新唐书》卷五十九《艺文三》(出于欧阳修之手)著录有“怀海《禅门规式》一卷”,但《禅门规式》原本久佚。

迄今为止所发现的年代最早的禅宗清规是《禅苑清规》,由云门宗禅僧长芦宗赜于北宋崇宁二年(1103)编集而成。如此一来,似乎“清规”一词始于1103年,由长芦宗赜首创。但是,在北宋云

① 详见杨曾文《宋代的佛经翻译》,杨曾文、方广锬编《佛教与历史文化》,宗教文化出版社2001年版。

② 详见谢重光、白文固著《中国僧官制度史》,青海人民出版社1990年版,第155-173页。

门宗名僧明教契嵩(1007—1072)的《镡津文集》卷十一《与诸檀越书》却有“奉外护之清规”语,《与圆通禅师书》也有“果聆清规益举,又喜之也”语;《镡津文集》卷第十八也有“初论浮世惭年老,久对清规苦夜寒”的诗句。由此可断定“清规”一词的出现并非始自长芦宗赜,在《禅门规式》和《禅苑清规》之间,至少还出现过一部我们对之几乎一无所知的清规。我们甚至还可以作一个更大胆的推断:在《新唐书》1060年问世之后、明教契嵩1072年去世之前这不太长的时段内,可能存在过一部契嵩曾耳闻目睹、但现已不存的清规。

1、《禅苑清规》

《禅苑清规》,也称《崇宁清规》,约4万8千字,共分十卷,是现存的年代最早的清规。

《禅苑清规》的作者长芦宗赜出生于宋仁宗嘉佑元年(1056),29岁时(1084)至真州度芦,从法秀(1027—1090)禅师出家。但不久因法秀受宋神宗诏请赴汴京住持法云寺^①,宗赜又投师长芦宗福禅院的应夫广照门下,并最终开悟。由于存在云门文偃——香林澄远——智门光祚——雪窦重显——天衣义怀——应夫广照——长芦宗赜这样一个云门禅传承世系,因此长芦宗赜事实上是禅宗云门系下第六世传人,青原系下第十二世传人。

长芦宗赜虽为禅门中人,但由于受到当时禅净合一思潮的影响,对净土念佛极为热衷。他在《观无量寿经序》中说:“念佛而即得见佛,求生而遂能往生。”^②在《莲华胜会录文》中说:“唯心净土,自性弥陀,盖解脱之要门,乃修行之捷径。”^③而长芦宗赜在倡导净土念佛的实践中所表现出的仪式化、程式化倾向,尤其值得我们注意。据优昙《庐山莲宗宝鉴》载,宋哲宗元祐四年(1089),长

① 《释氏稽古略》卷4。

② 宋·宗晓《乐邦文类》卷2,《大正藏》卷47第167页上。

③ 同上,《大正藏》卷47第178页上。

芦宗赜“撰《苇江集》、《坐禅箴》，仍遵庐山之规，建莲华胜会，普劝僧俗，同修念佛，导以观想。其次立法预会日念阿弥陀佛，自百声至千声，千声至万声，回向发愿，期生净土。各于日下，以十字计之，以办功课”。这种仪式化、程式化的净土修行倾向，无疑有助于我们对《禅苑清规》的了解和理解。

据《禅苑清规·序》，《禅苑清规》的作者其时署名为“真定府十方洪济禅院住持传法慈觉大师宗赜”，落款日期为“崇宁二年”。由此可知，《禅苑清规》至迟于北宋徽宗崇宁二年（1103）已编纂完成，而在此前后长芦宗赜住持于“真定（今河北正定）府十方洪济禅院”。当然，这并不妨碍我们在行文中继续使用“长芦宗赜”这一约定俗成的个性化称谓。另外，根据正文中“念诵”条所谓“初八、十八、二十八念白大众：如来大师入般涅槃，至今皇宋元符二年”云云，可知时至宋哲宗元符二年（1099）长芦宗赜仍在撰写《禅苑清规》。而在《禅苑清规序》末尾还附有这样一段文字：“昨刊此集，盛行于世。惜其字画磨灭，今再写作大字，刻梓以传。收者幸鉴。嘉泰壬戌（1202，南宋宁宗）虞八宣教谨咨。”成书于北宋徽宗崇宁二年（1103）的《禅苑清规》在一百年后的南宋宁宗嘉泰壬戌（1202）年间又经重雕补注和再版，这应该就是“（重雕补注）《禅苑清规》”称谓的由来。而由“盛行于世”四字也可见《禅苑清规》在问世后一百年中的流行程度。

与久佚的百丈怀海之《禅门规式》相比，长芦宗赜之《禅苑清规》得以幸运地保存至今，且形态较为完整。2001年，中国中州古籍出版社出版了苏军以《大日本续藏经》第63册所收的南宋嘉泰二年重刻《重雕补注禅苑清规》为底本，以日本《金泽文库资料全书》第一卷所收嘉泰二年再刻本写本为校本，并旁参元代东阳德辉之《敕修百丈清规》，迄今为止最为完整的《禅苑清规》校勘点校本。

《禅苑清规》对禅门僧人的衣食住行等日常礼仪、念经讲法等法事仪轨、僧职设置等寺院政务等，均作了极其详尽的严格的规定。其中，卷三、卷四涉及僧职设置，卷一、卷二、卷五、卷六、卷七、

卷九及卷八中的“诫沙弥”涉及禅门的日常礼仪和法事仪轨,卷八(除去“诫沙弥”)、卷十则主要为劝谏类的禅门箴言。

引人注目的是,“新添滤水法并颂”在《禅苑清规》末尾占有相当的篇幅,再考虑到“延寿堂主净头”条中病僧困重时“劝令专念阿弥陀佛,祈生净土”,“亡僧”条中无论是“病僧前念诵”、“龕前念诵”还是“塔前十念”、“唱衣前念诵”,都有称扬阿弥陀佛名号、伏愿往生净土的内容,可见长芦宗赜本人的净土信仰给《禅苑清规》打下很深的烙印,同时也从僧制的角度反映出禅净合一思潮在北宋的发展态势。由于长芦宗赜本人笃信西方净土,而禅宗进入北宋以后逐渐吸收西方净土信仰以扩大社会影响,因此长芦宗赜所作的《禅苑清规》充斥着往生净土的词句,便是再自然不过的事情了。虽然西方净土说早已被几百年前的禅宗六祖慧能以“东方人但净心即无罪;西方人心不净亦有愆,迷人愿生东方”的犀利言辞“证伪”,但此一时也,彼一时也,由于种种原因,宋代佛教出现一种融合型的发展态势,而这是不以人的意志为转移的。因此我们可以说,保存完好并传承至今的《禅苑清规》为后人了解和研究北宋禅宗乃至北宋佛教的发展情况提供了宝贵的资料。

《(重雕补注)禅苑清规》卷十末尾题有“越州比丘善祥同集,温州比丘法贵校勘,真定比丘法深管勾,文林郎宁国军节度推官吴时校勘,朝奉大夫权知邵武军管劝农公事周玘再校正,朝请大夫新知郴州军州主管学事兼管内劝农营田事借紫金鱼袋虞翔刊行”字样,一方面说明《(重雕补注)禅苑清规》从编辑到印行并非禅宗僧侣的个人行为,而是一种集体行为,是禅宗僧侣与地方官即僧俗集体合作的产物,其文本质量之精良自然不言而喻;另一方面,虽然《(重雕补注)禅苑清规》并未得到南宋皇帝的关注,但地方官的介入足以说明《(重雕补注)禅苑清规》的编辑和印行既是一种民间行为,同时也带有官方行为的因素。

《禅苑清规》有一处提及“圣节”^①,另有一处提及“开启圣节

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第118页。

道场”^①,还有一处称“官请梵修,盖为祝延圣寿也”^②,但均没有详细论述。看来在《禅苑清规》撰集前后,在禅宗寺院中已有祝圣的活动,但尚未制度化。

《禅苑清规》有一处出现“水陆堂主”^③一词,联系北宋佛教的实际情况,估计可能与水陆法会有关。因为水陆法会在北宋时就已很盛行,如苏轼^④(1037—1101)元祐八年(1093)十一月十一日曾为其亡妻王闰之设水陆道场追荐亡灵,并写有《释迦文佛颂》。^⑤

另外,从“一百二十问”所提问题的驳杂,已隐约可见宋代以禅宗为主体的融合型佛教的端倪。例如,“洞照十玄否?融六位圆因否?”属于华严宗的思想,“三观澄神否”难逃天台宗的法门,“普敬如佛否”、“普爱如父母否”则似有三阶教的影子;“痛地狱悲酸否”、“誓度无余否”自然与地藏信仰有关,而“千手千眼否”、“普门示现否”则无疑是在呼唤观音信仰;“达磨面壁否”、“迷逢达磨否”、“至道无难否”、“深穷六祖否”是禅宗机锋,而“古佛与露柱相交否”所弥漫的云门宗风也透露了长芦宗赜的宗派身份。至于“不欺暗室否”、“敬老慈幼否”明契暗合儒家思想,“知不蚕而衣否”、“知不耕而食否”也更像是对“会昌灭佛”的反思和警悟,充分显示出宋代佛教的儒化和汉化特征。

还有一个值得注意的情况是,在百丈怀海的《古清规》中占有

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第171页。

② 同上,第154页。

③ 同上,第136页。

④ 苏轼自号“东坡居士”,信敬佛教,但对佛教又始终抱以理智态度,例如,他曾将佛学比喻为“龙肉”,将世俗学问比喻为“猪肉”,认为“终日说龙肉”不如日常“食猪肉”之“实美而真饱”。(《答毕仲举书》,《苏东坡全集》,中国书店1986年版)对于宋代佛教中的一些不良现象,苏轼也时有讥刺:“僧谓酒为‘般若汤’,谓鱼为‘水梭花’,鸡为‘钻篱菜’,竟无所益,但自欺而已,世常笑之。”(宋·苏轼撰、王松龄点校《东坡志林》,中华书局1981年版,第39页)

⑤ 参见曾枣庄、舒大刚主编《三苏全书》第15册,语文出版社2001年版,第207页。

极其重要地位的“普请”,在《禅苑清规》中却很不起眼,仅在“警众”条、“训童行”条及“百丈规绳颂”中零星地出现过几次。但通观《禅苑清规》,寺院给予化主很高礼遇,“化主”条占有相当大的篇幅,甚至连“发书”、“受书”这些似乎并不重要的事务都设有专条,却惟独没有设立“普请”条目。这当然不会是异常细心的长芦宗赜个人对于普请的轻视或有意忽略,而只能理解为宋代禅宗寺院生活的真实反映:普请劳作在禅宗僧众日常生活中的地位,早已从百丈怀海时代的举足轻重转变为后怀海时代的无足轻重!

《禅苑清规》作为现存的年代最早的禅宗清规,对于其后的清规无疑具有导向和示范作用,可以说是后怀海时代禅宗清规的重要蓝本。那么,中国僧制史的怀海时代与后怀海时代的基本区别究竟何在?我们不妨从长芦宗赜和百丈怀海的思想差异谈起。

有关史料表明,长芦宗赜虽是禅宗僧人,但却怀有浓厚的净土信仰。他所编制的《禅苑清规》是以西方净土信仰为背景和依托的。禅苑清规之“清”字,清净也。长芦宗赜认为:“道不孤运,弘之由人。欲成清净丛林,不可遗于细行。”^①长芦宗赜的西方净土信仰与他力成佛思想相联系,显然是北宋时期禅净合流思潮的反映。百丈怀海创制《禅门规式》,规者,规矩、规制、规则、规范也;式者,法也^②,法度、法式、格式、规矩也。故禅门规式者,禅门规矩、规范、规绳^③、格式^④、法规也。即《禅门规式》本质上是百丈山僧团的法度规范和规章制度,可简称为“百丈法规”。此处为什么不像后世那样称为“百丈清规”?因为清规一词与提倡他力成佛

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第165页。

② 汉·许慎《说文解字》。

③ 长芦宗赜将杨亿《古清规序》所反映的《禅门规式》大要加以改变、扩充并附以偈颂,定名为“百丈规绳颂”,在后世丛林广泛传播。参见蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第168页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第123页。

④ 长芦宗赜将百丈怀海《禅门规式》称为“百丈丛林格式”。参见蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第170页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第125页。

的西方净土信仰相联系,而提倡“心解脱”的百丈怀海是不需要西方净土信仰的,故不必刻意称为“清规”。清规一词本质上是后怀海时代禅净合一思潮的产物,带有浓厚的时代特征和信仰主义气息,与百丈怀海的理性主义气质应该说有很大的不同。

百丈怀海倡导“心解脱”,“以无著心应一切物,以无碍慧解一切缚”,不拘大小乘,博约折中,“心如虚空”地带领僧众普请劳作,通过农禅并举引导僧众自证自悟,做“无求人”、“自由人”。在百丈怀海的思想中,应该说是没有西方净土的位置的。在这样的意义上,我们有理由认为,百丈怀海将其所制定的百丈山僧团的法规、规章径直命名为《禅门规式》是恰如其分的,根本不需要将其称为“某某清规”。中国僧制史上的怀海时代(即中唐至五代末),也是禅宗大发展的时代,高僧龙象辈出,机锋棒喝喜人,相关史料中弥漫着禅僧们对于明心见性、顿悟成佛的自信。四祖道信的“直须任运”在怀海时代变成了现实,前此已在思想层面取得独立的禅宗此时在生活方式和制度层面也取得了独立,《禅门规式》事实上也可以理解为禅宗的新戒律观的制度结晶和物化表现。简言之,一直自称“教外别传”、灵山法会独得佛之心印的禅宗此时自定戒规,以“不立佛殿,唯树法堂”这一“表佛祖亲嘱授”的象征性举动和创造性的制度设计开辟了禅宗发展的新阶段,也开辟了中国僧制史以至中国佛教史的新阶段。正因为百丈怀海特立独行有异于传统戒律,故《禅门规式》风行丛林伊始便被禅宗以外的宗派视为“破戒比丘”,“议者恨其不遵佛制,犹礼乐征伐自诸侯出”。^①

唐五代禅宗处于思想义理的井喷泉涌时期,慧能倡导“无念为宗”、“识心见性”、顿悟成佛和唯心净土,马祖道一倡导“平常心是道”、“道不用修,但莫污染”,百丈怀海倡导“佛是无求人”和“心解脱”,其后更有机锋棒喝、呵佛骂祖的禅风盛行。简言之,唐五代时期,鼓吹“直指人心,见性成佛”和唯心净土,对自力成佛充满高度自信的禅宗,与渐修渐悟、对他力成佛存有不同程度依赖的

^① 《释门正统》卷4,《正续藏》第130册。

佛教其它宗派,尤其是净土宗,形成鲜明的对照。禅宗对唯心净土、自力成佛的自信除义理的高妙外,当然还与唐五代时期中央政权虚弱而强藩割据的政治格局、禅宗僧侣农禅并举、自食其力的经济状况以及心性论日益成为时代主题的文化背景有关。其中百丈怀海通过《禅门规式》将农禅并举制度化的创举,使禅宗的可持续发展获得一种制度保障,尤其值得大书特书。百丈怀海的“佛是无求人”的呐喊有“一日不作,一日不食”的制度后盾,使禅宗僧团对世俗社会的依赖性降低到最低限度,外在的、遥不可及的西方净土变成了内在的、方寸之间的唯心净土,净土其实就在自己的心中,佛就在自己的方寸之间,成佛当然就在当下,就在一念之间。“佛性常清净,何处有尘埃”。唐五代禅宗高僧们坚信自性清净^①,身口意三业自然随心所欲,不须检点,故关于佛菩萨之类的偶像崇拜、西方净土之类心外之物对他们几乎不起任何作用。这也许就是为什么百丈怀海将其创设的僧团制度径直命名为《禅门规式》,而无须再特称或美称其为“清规”的缘故吧。

后怀海时代,大一统封建专制得到空前强化,禅宗的生存空间日益迫仄,禅宗在义理方面亦渐失活力,出现与佛教其它宗派相融合的趋势,于是在后怀海时代逐渐形成以禅宗为主体的融合型佛教,其中禅净合一的思潮尤其引人注目。长芦宗赜的《禅苑清规》作为现在所发现的年代最早的清规文本,打有净土信仰和念佛禅的深刻烙印,这既是宋代时代潮流的必然反映,同时更是长芦宗赜本人虔诚信奉西方净土和念佛禅使然。长芦宗赜以“清规”一词寄托其净土理想,“亡僧”条中充满“清净”、“往生”、“净土”等字眼,以相当可观的篇幅引证滤水法的意义及操作规程,都是其净土信仰的具体表现。总之,对长芦宗赜来说,《禅苑清规》之“清”,一方面试图借助严格而细密的行为规范以督导和保证僧众的身口意三业的清净,最大限度地实现禅宗僧团以清净和合为特征的“六

^① 参见楼宇烈《禅宗“自性清净”说之意趣》,《燕京学报》新四期,北京大学出版社1998年5月版。

和敬”；另一方面试图以西方净土理想引导和统摄僧众的身口意三业，使其生前清净、死后清净，得以“无余涅槃”，顺利地不带业地往生西方净土。总之，怀海时代的《禅门规式》与后怀海时代的《禅苑清规》及其它清规的区别主要表现为净土观的不同。

当然，上述分析与结论并不妨碍我们在后面的行文中依照历史惯例称《禅门规式》为《古清规》，或将百丈怀海称为禅宗清规的首创者，因为百丈怀海作为禅僧毕竟还有唯心净土的信仰，而无论是西方净土的净，还是唯心净土的净，二者的清净含义也确有相通之处。这样，怀海时代的清规与后怀海时代的清规至少在表面上可以统一定义为“旨在使禅宗僧团清净的规矩”，尽管二者的信仰背景迥异。

2、《入众日用》和《入众须知》

(1)《入众日用》

《入众日用》，又名《无量寿禅师日用小清规》，一卷，全文约有三千四百字，篇幅较小。

《入众日用》文首副标题为“无量寿禅师日用小清规”，文末落款为“己巳嘉定二年佛生日集，千龟峰首座寮比丘宗寿谨识。”^①由此可知《入众日用》又名《无量寿禅师日用小清规》，为千龟峰首座寮比丘宗寿于南宋宁宗嘉定二年（1209）四月八日撰成。宗寿撰著《入众日用》的目的，是为矫治“丛席荒凉”的时弊，帮助初入丛林者“洞明规矩”，避免出现“举措未谙法度，动止不合律仪”^②的现象。

《入众日用》的主要内容仅包括“入众之法”、“展钵之法”、“吃食之法”三部分，涉及一些最常见的生活细节。而对于“升堂、入室、小参、讽经、念诵、巡察、解结、人事、装包、顶笠、送亡、唱衣”等寺院生活常见事项的“微细规则”，宗寿则称由于“清规既已具

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第213页。

② 同上，第209页。

载,尊宿各有明文”,故“不再备陈”以免“徒为赘语”。这里的“清规”显然是指《禅苑清规》,因为根据《禅苑清规序》末尾的文字“昨刊此集,盛行于世。惜其字画磨灭,今再写作大字,刻梓以传,收者幸鉴。嘉泰壬戌虞八宣教谨咨”^①,可知北宋长芦宗赜的《禅苑清规》于南宋宁宗嘉泰壬戌(1202)刚刚重印过。

《入众日用》的许多内容基本照搬《禅苑清规》,如“吃食之法,将食就口,不得将口就食”云云,如厕时“鸣指三下警啖粪鬼”,等等。当然也有一些《入众日用》独有的内容,如洗浴时“或有疮或洗灸疮或使疥药,宜随后入浴。不得以两边公界手巾拭头面”^②;浴后“看设浴施主名字,随意课诵经咒,回向寒月”^③;烤火时“不得弄香匙火筋。不得拨火。不得聚头说话。不得煨点心等物。不得炙鞋臭焙脚絺衣裳等皆不许。不得揽起直裰露袴口。不得吐唾并弹垢膩于火炉中”^④。但这些内容有许多显然是直接引自佛教戒律。

另外,《入众日用》在一些日常行为的伴随性偈颂方面也颇具短小精悍的特点,如下床时以防踩杀昆虫,念诵“从朝寅旦直至暮,一切众生自回互。若于脚下丧身形,愿汝即时生净土”^⑤;晨钟未鸣披袈裟时,先合掌顶戴念诵“善哉解脱服,无相福田衣。我今顶戴受,世世常得披”^⑥;昏钟鸣,即合掌念诵“闻钟声,烦恼轻。智慧长,菩提生。离地狱,出火坑。愿成佛,度众生”^⑦。默念这些旨在弘法利生的偈颂,其心理暗示功能对于僧众进行“四仪皆是道场”的日常修行显然是大有裨益的。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第113页。

② 同上,第213页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上,第209页。

⑥ 同上,第209页。

⑦ 同上,第213页。

(2)《入众须知》

《入众须知》，一卷，撰者不详，全文约一万七千字，篇幅稍大，相当于《入众日用》的五倍。

根据《入众须知》“三八念诵”中所谓“初八、十八、二十八念白大众：如来大师入般涅槃，至今皇宋景定四年（1263，南宋理宗）”云云^①，可知其成书显然晚于南宋宁宗嘉定二年（1209）成书的《入众日用》。

与《禅苑清规》、《入众日用》相比，《入众须知》有一些新的内容。如“朔望上堂”中明确说及住持上堂拈香祝圣及圣节、佛生日成道涅槃等法事。“新住持入院”条规定，新住持上堂，须熏帖提法语，次拈疏法语，“拈香祝圣。祝圣罢，拈官员香。自怀法嗣香就座”。^② 上述规定说明祝圣已制度化，并首次出现“拈香祝圣”、“拈官员香”和拈“法嗣香”的祝赞程式。

“诸山相见”条规定：“如大尊宿到寺，即就安排，依宾主相见。……或法眷小师大展拜。如平常，诸山即问讯；若法属相见，卑见尊，当请主翁庙坐，炷香再拜；若尊见卑，主虽居主，就中央设庙坐，待客分手，请大耆旧一人相伴，或吃茶，或特为人事展拜。”^③ 这说明禅僧交际礼仪中的身份尊卑差等意识是很强烈的，更重要的是这种身份尊卑差等意识已经制度化了。

《入众须知》在清规中首次提及“祖忌”，说明南宋禅寺的家族化倾向已初露端倪。另外，一些小的地方也令人感慨：“拾得物可挂拾遗牌上，出小标示。”^④“勿以善小而不为”的伦理要求无疑是需要制度化的，因为只有良好的制度设计和制度环境才能塑造出良好的人。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第191页。

② 同上，第196页。

③ 同上，第194页。

④ 同上，第185页。

3、《咸淳清规》

《咸淳清规》，原名《丛林校定清规总要》，分上、下两卷，约有三万六千字，作者为南宋的后湖惟勉。

据《咸淳清规·序》所说，《丛林校定清规总要》为金华后湖比丘惟勉于南宋度宗咸淳十年(1274)所作，故后世一般简称为《咸淳清规》。惟勉所处时代盛行《丛林日用清规》(现已不存)，但有不同的抄本。惟勉于是“悉假诸本，参其异，存其同，而会焉。颇为详备，目曰《丛林校定清规总要》，厘为上下卷，庶便观览”。这便是《咸淳清规》的编集原委。序中所谓“吾氏之有清规，犹儒家之有《礼经》。礼者从宜，因时损益”^①，说明惟勉对于清规的本质有一种清醒的认识，对于清规流变的“因时损益”特征也有一种难能可贵的自觉。

另外，根据《咸淳清规·序》可知《咸淳清规》为惟勉于南宋末年度宗咸淳十年(1274)所作，所写后记的落款为“至元甲申解制后五日惟勉重书于北山堆云寮”^②，即已是元世祖忽必烈至元二十一年(1284)，但后记中却看不出改朝换代的任何痕迹。《咸淳清规》的一个不太引人注意的特别之处在于，此前和此后的清规有关“三八念诵”的内容都会点明所处朝代和年号，在惯用的“如来大师入般涅槃”之后，《禅苑清规》为“至今皇宋元符二年，已得二千四十七年”；《入众须知》为“至今皇宋景定四年，已得二千二百一十三载”；《至大清规》为“至今至治元年，已得二千二百七十载”；《敕修百丈清规》为“至今大元重纪至元元年，已得二千二百八十四载”。而惟有《咸淳清规》的文字为“如来大师入般涅槃，至今某年，已得几千几百几十几载”，与此前、此后的惯例明显不同。

为什么会出现这种情况？联系《咸淳清规》的序和后记不难理解。惟勉作序于南宋末年(1274)，写后记于元代初年(1284)，

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第3页。

② 同上，第56-57页。

但改朝换代的历史巨变在序和后记中却了无痕迹,可以理解为惟勉不思善恶的出世身份使然,也可以理解为惟勉为避祸有意不提人世沧桑。但“三八念诵”文所谓“至今某年”云云,却只能理解为由宋入元后惟勉又作了修改。江山易主、改朝换代似乎对惟勉毫无影响,既无亡国之痛,更无大慧宗杲那样的爱国情怀。宋代内忧外患,忠君爱国为时代风尚,惟勉不思善恶的政治态度却与之大相径庭。禅门中的这种倾向其实在北宋已初现端倪:长芦宗赜在“自警文”中明确反对“窃议朝廷政事,私评郡县官僚;讲国土之丰凶,论风俗之美恶,以至工商细务市井闲谈,边鄙兵戈,中原寇贼,文章技艺,衣食财货”;在《一百二十问》中也语重心长地劝诫禅僧们时时反省“庵内人不见庵外事否”。^①

《咸淳清规》首先引人注目之处是一开篇先给出一大堆位序图和礼仪状式,其中位序图有 11 种,礼仪状式有 12 种,这在后怀海时代禅宗清规中是比较奇特的,似可理解为南宋禅寺为强化僧众的和合有序而作出的一种制度设计。

与《禅苑清规》、《入众日用》和《入众须知》相比,《咸淳清规》开始揭露丛林中的一些弊端,并提出预防措施或改进意见。如“新住持入院”条说,新住持入院后,须“点对山门物件如御书敕黄、砧基、契书、宝器,令掌管僧行,逐一点检簿书令其分晓。恐有不惧因果之人,多于常住交换之际作弊”。^②再如关于“延寿堂”,《咸淳清规》认为“古者建立丛林为老病设,所以命堂主司以药饵,诚常住足其供需”;但是“今诸方延寿堂,有名无实,衲子遇病,如囚其间,良可悯也”。^③

关于新任住持开堂,《咸淳清规》规定:新住持入院,重要仪式之一便是宣读有关方面的疏帖,“先读敕黄、省札或府帖,山门疏、

① 参见蓝吉富主编《禅宗全书》第 81 册,文殊文化有限公司 1990 年版,第 159 页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社 2001 年版,第 103 页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第 82 册,文殊文化有限公司 1990 年版,第 14-15 页。

③ 同上,第 15 页。

诸山疏次第宣读”。^①住持开堂的三段式定制在《咸淳清规》中再次受到强调,对于开堂的地点和费用问题也有相应规定。对于如何与世俗社会处好关系,《咸淳清规》也有细致入微的规定:“如施主请升座,先令请意旨及叙谢名衔日子留在袖中,仍预请禅客吃茶或点心,叮嘱回护先世讳名及俗忌之语。”^②“上堂普说小参”条规定,“如官员檀越祈福荐亡,侍者预令行者请意旨及叙谢衔位日子,却报禅客问话、官员讳字,仔细借问,密覆住持,庶广施主信心也”^③。“如施主请升座,或择吉辰醮献,或忌日追崇不可移易,亦不在此限也”^④。此外,《咸淳清规》还增加了“法嗣师忌辰”、“祖师忌辰”,说明南宋禅寺的祖先崇拜倾向和家族化倾向进一步加重,并已仪轨化。

《月分须知》为《咸淳清规》首创,说明南宋禅门已把自己的生活与中国的季节、气候和地理特点紧密地结合到一起了。其中提及“如梅雨之时,于上堂际叮嘱直岁照顾僧堂殿宇等处损漏,令其疏浚沟渠”^⑤,无疑是江南的地域、季节特点决定的。《咸淳清规》将《无量寿禅师日用小清规》(即《入众日用》)置于书末。《咸淳清规》的不足之处是对于僧职及其职责没有涉及。

(二)元代禅宗清规

在中国禅宗史上,元代(1271 - 1368)是禅宗地位较为低落的时期。蒙古统治者入主中原以前已信奉藏传佛教,在取得西域后,元世祖忽必烈“以其地广而险远,民犷而好斗,思有以因其俗而柔

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第12页。

② 同上,第27页。

③ 同上,第31页。

④ 同上。

⑤ 同上,第50页。

其人”^①，于是更加尊奉藏传佛教，并建立宣政院和帝师制度，使藏传佛教凌驾于其它一切宗教之上，汉传佛教被进一步区分为禅、教、律。忽必烈虽曾一度推崇禅宗，但很快采取“崇教抑禅”^②的态度，后来的“教禅廷辩”更无可挽回地使“使教冠于禅之上”^③，而“崇教抑禅”的宗教政策与蒙古统治者所实行的歧视性的民族等级制度（全国人口从高往低分为蒙古、色目、汉人、南人四个等级）及北教南禅的地域分布是相一致的。另一方面，元代禅宗以义理退化、生活腐化为特征的日趋没落也是不争的事实。如《元典章·释道》皇庆二年（1313年）条载：“近年以来，清规废弛，香灯灭绝……各处住持、耆旧、僧人将常住金谷掩为己有。盖退居私立宅，开张解库，饮酒茹荤，畜养妻妾，与俗无异，败坏教门。”而元代禅僧自己编集的清规对丛林中的衰败现象也多有揭露，如争夺庄职肥缺、对住持一职“贵鬻豪夺，视为奇货”、僧职数量恶性膨胀致使官方不得不出面干预等。

本节所关注的《至大清规》、《幻住庵清规》和《敕修百丈清规》，正是元代南方禅宗在上述历史背景下艰难求生、隐忍修道而内忧外患层出不穷的制度缩影。

1、《至大清规》

《至大清规》，原名《禅林备用清规》，十卷，全文约6万6千字，作者为元代的泽山式咸。

据《至大清规·序》可知，《禅林备用清规》成书于元代至大年间，故后世一般简称为《至大清规》。其作者，目录前题为“庐山东林太平兴龙禅寺住持比丘式咸编”，位于其自序前、由清容居士袁桷所作的“叙”将作者尊称为“泽山咸大师”，书末的两则跋也均将

① 《元史·释老志》。

② 至迟在至元八年（1271）已经开始“崇教抑禅”，姚燧《董公神道碑》，《国朝文类》卷61。参见陈高华著《元史研究论稿》，中华书局1991年版，第382页注36。

③ 《佛祖历代通载》卷22。

作者尊称为“泽山和尚”，故《至大清规》的作者全称应为泽山式咸，其身份为庐山东林太平兴龙禅寺住持。

根据《至大清规·序》可知，庐山东林式咸从至元戊寅(1268)开始留心清规，到至大辛亥(1311)秋撰成《禅林备用清规》并写序，其间历时达43年，可谓用心良苦、备尝艰辛。其中提及元至元年间盛行一时的《日用轨则》(现已不存)，泽山式咸1268年获得该书的抄本，开始以此书为蓝本尝试编纂《禅林备用清规》。对于什么事项应置于卷首的问题，有人认为应是“僧受戒”，有人则认为应是“住持入院”，直到1272年，泽山式咸才依照觉庵先师的意见将“祝圣、如来降诞二仪”冠于卷首，并将其余内容“门分类聚，厘为十卷”。1282年，泽山式咸又碰到以往一般“废而不举”的所谓“首、众双径小座汤”的“位次高下”问题，最终将“位次高下”定为“西堂一出，首座再出，都寺三出，后堂四出，藏主、维那、知客、侍者随职为位”。泽山式咸为撰著《禅林备用清规》，数十年间多方踏访，请益众多尊宿先贤，并或就禅门中某一礼仪事项先做实验以观其效，或在住持某一寺院“行之无易”。即使是这样，泽山式咸仍谦虚地将这一多年呕心沥血之作定名为《禅林备用清规》。

《至大清规》的“跋”画龙点睛地概括了禅宗清规的礼乐文化特质：

禅苑清规始自百丈，制礼作乐，防人之失，礼以立中道，乐以导性情。香烛茶汤为之礼，钟鱼鼓板为之乐。礼乐不失犹网之有纲，衣之有领。提纲挈领使无颠乱，行之在乎师匠。无其人，则纲网衣领颠乱矣。东林泽山和尚采前后尊宿讲行丛规礼法，品分十卷，目曰禅林备用。威仪细行，详释尽美。拟镂板流通，惜乎归寂。临终嘱门人付藏主，竭力全其事将济颓绪，为千古矜式。延祐丁巳(1317，元仁宗)解制日天童比丘云岫谨题。^①

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第152页。

泽山式咸写《至大清规序》时为至大辛亥(1311)秋,延祐丁巳(1317)天童比丘云岫为《至大清规》写跋时泽山式咸已“惜乎归寂”,故可推定泽山式咸当卒于1311年至1317年间的某一年。按云岫所写的跋的说法,尽管泽山式咸生前对《至大清规》一直持“备而不用”的低调态度,但从其“临终嘱门人付藏主,竭力全其事(按:指“镂板流通”),将济颓绪,为千古矜式”,可知泽山式咸对于《至大清规》抱有相当高的期许。笔者认为,《至大清规》在继承以往清规的基础上综合创新,确实达到了相当高的水准。二十多年后问世的《敕修百丈清规》可以说基本上是以《至大清规》为底本或蓝本编制的。后面我们会看到,假使《敕修百丈清规》根本就未出现或不幸佚失,那么对于众多的禅宗寺院来说,拥有《至大清规》事实上也已足够用了(可能仅缺“帝师涅槃”条)。

《至大清规》以“千字文”为编目序号,体系庞大。其中卷一主要为祝圣和祖师纪念仪轨,卷二主要为禅宗教学与念诵,卷三主要为法事和茶礼,卷四主要为与住持和头首有关的法事,卷五主要为迎来送往礼仪,卷六主要为执事僧进退及相应茶礼,卷七主要为执事僧岗位责任及龟镜文、百丈规绳,卷八主要为挂搭礼仪,卷九主要为住持及普通僧人的丧葬仪轨,卷十主要为包括日用清规和警众法器在内的备忘性质的文本(如月分标题、百丈沙弥受戒文)。

与《禅苑清规》、《入众日用》、《入众须知》、《咸淳清规》相比,《至大清规》在体系设计、结构安排、条目完备等方面可以说近乎完美。如果一定要吹毛求疵、寻找《至大清规》的不足的话,那么也许能勉强找出两点:一是未专设一卷来突出住持在禅寺中的首要和中心作用;二是以千字文作为编目序号的作法值得商榷。世俗社会运用千字文排序可谓源远流长,不足为奇。但千字文中的某些内容如“盖此身发,四大无常,恭惟鞠养,岂敢毁伤”等明显与僧人的生存状态相矛盾,是否有利于僧人修行恐怕值得推敲。当然,我们也不排除以千字文排序可能寓有“即烦恼是菩提”、“世间法即是出世间法”的深意,这样就使“千字文排序法”成为一把双刃剑。禅门语录中的“杀人刀”、“活人剑”尚且需要修行多年的利

根人才敢接触,与僧众生活息息相关的清规却使得“千字文排序法”这把双刃剑要在龙蛇混迹的禅寺普遍使用,最终恐怕难以避免东施效颦、贻笑大方之虞。

“念诵”条原文为:“如来大师入般涅槃,至今至治元年(1321),已得二千二百七十载。”^①由于《至大清规》1311年已成书,泽山弑咸在1311年至1317年间的某一年也已去世,因此显然有人又于1321年对《至大清规》作过某些改动。

“众寮楞严”条的内容很值得征引如下:

某州某寺旃檀林守寮比丘某甲,今月十五日恭遇本师释迦如来大和尚结制之辰,预于今辰营备供仪以伸供养,集比丘众讽诵大佛顶万行首楞严神咒,称扬圣号,所集殊勋,先用祝延今上皇帝圣寿万安,次伸回向真如实际,庄严无上佛果菩提,祝贡护法诸天、太极真宰、三界万灵、十万聚众、住持本命星官、僧众建生乾象、岳渎山川、府城当境、近远庙貌、看望神明、当山土地。^②

其中提到的神灵涉及佛教、道教、民间信仰,杂乱不纯,元代禅宗的地位由此可想而知,而将“住持本命星官、僧众建生乾象”列入“祝贡”名单的明显“自利”行为,是否有违大乘精神也不能不令人心生疑窦。

《至大清规》首次设置“诸庄兼收”一职;对如何选任新住持、避免权力交接中的腐败现象有明确规定;对元代禅寺中的敛财问题、朋党问题也予以尖锐的抨击:“百丈建立丛林,为老病无归者设。今则不然,故违厥始,务在丰衣盂、广徒党,贫病者眇视之,当何如哉?”^③

《至大清规》继承了《咸淳清规》中的《月分须知》,但将其简缩为《月分标题》,并增加了一些《咸淳清规》所没有的内容,如七

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第77页。

② 同上,第82页。

③ 同上,第137页。

月十五日“解制,建盂兰盆会,预出诸寮经单,报父母恩”。^①《至大清规》模仿《咸淳清规》的作法,将《无量寿禅师日用小清规》(即《入众日用》)收入最后一卷,只是将名称改成了《日用清规》。《百丈和尚沙弥受戒文》基本抄自《禅苑清规》,有改动。《警众法器》条末尾的“所谓钟鸣鼎食,三代礼乐,备于斯矣”^②,可谓将禅寺比喻为封建宗法大家族的点睛之笔。

2、《幻住庵清规》

《幻住庵清规》,又名《幻住清规》,一卷,约二万九千字,作者为中峰明本。

中峰明本(1263-1323),俗姓孙,杭州钱塘人。早年师从高峰原妙,后继承原妙禅风,“习头陀行”,四处游方,随处结庵传禅。中峰明本虽屡次拒绝官方延请,但似乎并不妨碍他于仁宗延祐五年(1318)受赐“佛慈圆照广慧禅师”封号,英宗至治二年(1322)受赐金襴僧伽梨。中峰明本灭寂后文宗赐谥“智觉”,塔名“法云”。元统二年(1334)中峰明本又被元惠宗追谥为“普应国师”。

中峰明本将其在各处建立的茅庵都统一命名为“幻住”,因此他所制定的清规便很自然地名为《幻住庵清规》。但从其卷首所谓“普应国师幻住庵清规”的全称,可知应为中峰明本死后其弟子或后人加工过的产物。中峰明本一生四处游化结庵,受庄子思想影响较深,祝赞仪轨畸形发达的《幻住庵清规》中也呈现出浓厚的混世色彩。

《幻住庵清规·序》推崇“终日作而不知其佚,外忘礼法,内空能所”的所谓“真参究之士”^③,可见中峰明本深受道家和魏晋玄学的影响。这一点在其创设的所谓“日资”、“月进”条目中也有反

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第147页。

② 同上,第152页。

③ 同上,第156页。

映。所谓“日资”，“一庵之务，办道为先。道无始终起于日用”^①；所谓“月进”，“积日以成月，积月以成岁。世相迁流，物我同化”^②。

《幻住庵清规》以“日用须知”为宗旨，共分十条纲目：日资、月进、年规、世范、营办、家风、名分、践履、摄养、津送。其民间草野气息浓厚，语言独具特色，而在内容方面也颇多创新。

在祝赞、纪念仪轨方面，《幻住庵清规》增加了一些新名目或新意，如：

二月初三日启建天寿圣节，十九日观音菩萨生日。

三月初三日满散圣节道场，二十三日高峰和尚愍忌，
半斋设位，供养大众讽楞严咒。

七月十五日解制人事，此夜分启建盂兰盆会，以济幽爽，以报劬劳。

十二月初一日高峰和尚忌，其设供养讽经等丰俭随人建立。^③

其中的观音菩萨诞辰纪念显然是为了适应民间根深蒂固的观音信仰^④，而对高峰原妙的纪念则将中峰明本建立的诸多幻住庵的家庵本色显露无遗。

《幻住庵清规》给人印象最深的可能是“结夏启建楞严会疏”、“青苗经疏”、“祈晴疏”、“岁旦普回向”，佛教、道教、儒教和民间信仰中的诸多神祇充斥于这些法事仪轨中，似乎在暗示元代禅宗的衰败无力与幻住庵的曲线求生。

元代禅宗的世俗化倾向和宗教服务意识在《幻住庵清规》中也有诸多反映，如用于保佑平安的伏愿“以身以心六殊胜见闻不

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第156页。

② 同上，第157页。

③ 参见蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第157-159页。

④ 参见楼宇烈《〈法华经〉与观世音信仰》，《世界宗教研究》1998年第2期。

昧，曰福曰寿八吉祥左右逢源”，用于祝寿的伏愿“年长岁久吉祥与瑞庆骈臻，日居月住^①福德与寿龄绵远”。^②

“普请”在怀海时代是清规的关键词，也是禅宗与佛教其他宗派相区别的重要标志之一。而在后怀海时代，“普请”在《禅苑清规》、《入众须知》、《咸淳清规》、《至大清规》等几部重要清规中却不见踪影。在《幻住庵清规》中，“普请”条又难能可贵地出现了。中峰明本对百丈风范的仰慕，使得“岁计”条也颇具农禅气息。而有意与统治者保持距离，甘居乡野林泉，远追庄周逍遥游古韵，无疑是中峰明本名重当时的重要原因。中峰明本还重提百丈怀海“一日不作，一日不食”的古训。这些当然都与中峰明本游化草野的生存状态有关。

中峰明本还专设“分卫”条，推崇托钵乞食^③，其复古倾向实在是不同凡响。苦行固然能名噪一时，但“时势比人强”，中峰明本终究挽救不了元代禅宗每况愈下的颓势。

中峰明本独具匠心地将僧职称为“名分”。在《幻住庵清规》中，名分只有六种：庵主、首座、副庵、知库、饭头、互用。其中强调庵主必须出以公心：“庵主如屋之有梁，船之有舵，权之有横。事无大小，一主于公。”“所谓公者，处心在众而不在己也”。“须事事圆融尘尘方便。”^④中峰明本所处时代丛林可能已普遍设立所谓“东西两序”，但《幻住庵清规》很明智地强调“庵居宜从简略，不可多设名分，以乱道情”，并提出可通过“互用”即互相代替的办法来最大限度地减少僧职。^⑤

“内缘”条很有人情味，也很耐人寻味：“凡受业本师及父母致命，或不可辞，徐白公界给假，应之事毕，亟回，毋致流逸。”^⑥

① 原为“诸”，疑误。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第173页。

③ 同上，第177页。

④ 同上，第178页。

⑤ 同上，第179页。

⑥ 同上，第181页。

《幻住庵清规》末尾还详细罗列了有关七月十五日解制后盂兰盆会的事项细目^①,说明盂兰盆会在元代民间很有市场,禅宗日趋衰败,佛教的“死人宗教”倾向进一步加剧。

另外,幻住庵营办圣节道场时僧众所披阅的“诸品经目”中,列于法华经、华严经、圆觉经、金刚经之后的青莲华如意宝轮王神咒、消灾妙吉祥神咒引人注目,似乎在提示禅宗与密教的结合在元代禅寺中已蔚然成风。

3、《敕修百丈清规》

《敕修百丈清规》全文约7万6千字,共分八卷九章及一个附录,编撰者为东阳德辉,校正者为笑隐大訢。

《敕修百丈清规》以“敕修”冠名,署名为“大智寿圣禅寺住持臣僧德辉奉敕重编,大龙翔集庆寺住持臣僧大訢奉敕校正”,其中的“臣僧”、“奉敕”等字眼散发着浓郁的钦定气息。《敕修百丈清规》的问世也标志着禅宗清规历经五百多年的发展,终于从民间文本变成了官方文献。

后怀海时代佛教分为三大派:禅、教、律。禅指禅宗,律指律宗,教包括天台宗、华严宗、法相宗,但主要指法相宗。元代佛教的三大派对于制度建设似乎都有着高度的自觉,1325年律宗僧人省悟心宗撰成《律苑事规》^②,1336年禅宗僧人东阳德辉撰成《敕修百丈清规》,1347年天台宗僧人自庆撰成《增修教苑清规》^③。在短短二十多年时间里中国佛教的三大派陆续完成制度建设,应当说与元代统治者的宗教政策及其对佛教的制导有着深刻的关联:“天下寺院之领于内外宣政院,曰禅,曰教,曰律,则固各守其业。”^④

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第195-196页。

② 参见《律苑事规》,《卮续藏经》第106册。

③ 参见《增修教苑清规》,《卮续藏经》第57册。

④ 《元史·释老志》。

翰林直学士欧阳玄于后至元二年(1336)为《敕修百丈清规》所作的“序”称:

天历至顺间(1328-1333),文宗皇帝建大龙翔集庆寺于金陵,寺成,以十方僧居之,有旨行《百丈清规》。元统三年乙亥(1335)秋七月,今上皇帝申前朝之命,若曰:近处丛林清规往往增损不一,于是特敕百丈山大智寿圣禅寺住持德辉重辑其为书,仍敕大龙翔集庆寺住持大訢,选有学业沙门共为校正之,期于归一,使遵行为常法。^①

东阳德辉于后至元四年(1338)为《敕修百丈清规》所作的“自序”称:

《百丈清规》行于世尚矣,由唐迄今,历代沿革不同。礼因时而损益有不免焉,往往诸本杂出,罔知适从,学者惑之。异时一山万禅师致书先云翁,约先师共删修刊正,以立一代典章。无何,三翁先后皆化去。区区窃欲继其志而未能也。后偶承乏百丈,会行省为祖师请加谥。未报,遂诣阙以闻。御史中台撒迪公引见圣上,得面奏清规所以然。因被旨重编,令笑隐校正,仍赐玺书颁行。受命以来,旁求初本,不及见,惟宋崇宁真定蹟公、咸淳金华勉公、逮国朝至大中东林咸公所集者为可采。^②

由欧阳玄的序和东阳德辉的自序可知,在重修百丈清规的问题上统治者与禅宗僧侣可谓不谋而合。如果说以前的清规編集主要是一种个人行为的话,那么《敕修百丈清规》的編集从一开始就是一种国家行为。1336年,百丈山东阳德辉禅师在删修、整合《禅苑清规》、《咸淳清规》和《至大清规》等基础上编定、又经名僧笑隐大訢校正的《敕修百丈清规》,经元顺帝下诏颁行全国丛林,成为

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第108-109页。

② 同上,第109页。

中国历史上影响最大、流行最广的禅宗清规。如明太祖朱元璋曾于洪武十五年(1382)四月二十五日下诏:“诸山僧人不入清规者,以法绳之。”^①明成祖朱棣曾于永乐十年(1412)五月三日内下诏:“僧人务要遵依旧制,各务祖风,谨守清规,严洁身心。”^②《敕修百丈清规》的历史地位由此可想而知。

《敕修百丈清规》的主要内容包括祝厘章、报恩章、报本章、尊祖章、住持章、两序章、大众章、节腊章、法器章,附录包括《怀海塔铭》和诸清规序。《敕修百丈清规》的特点在于:以祝厘章、报恩章、报本章、尊祖章四章内容,将祝圣、祈福、祈禳(祈晴、祈雨、祈雪、遣蝗、日蚀、月蚀)、纪念佛祖、帝师(八思巴)、达摩、百丈等法事活动安排得井然有序,禅宗的“精神护国”作用被发挥得淋漓尽致。住持章突出强调了住持在寺院生活中的中心作用,住持正因此而时常被一些心术不正的僧人“视若奇货”而垂涎三尺;执事僧被分为东西两序,再加上“列职杂务”,寺院中的科层等级制丝毫不亚于世俗社会。《敕修百丈清规》是唯一一部由最高统治者下令颁行全国丛林的禅宗清规。

《敕修百丈清规》的编撰者东阳德辉生平不详,其校正者大龙翔集庆寺住持笑隐大訢(1284-1344)则是大名鼎鼎。南宋统治者为了便于控制禅宗,设立禅宗系统的五山十刹。后来天台宗也仿效设立教院的五山十刹。由于禅、教素来不和,因五山十刹地位高低又产生新的矛盾,于是元文宗至顺元年(1330)诏建大龙翔集庆寺于金陵,地位在五山之上。笑隐大訢能在这样一座寺院担任住持^③,其在元代禅宗界的地位不难想见。笑隐大訢于后至元二年(1336)受赐“释教宗主兼领五山寺”号。对于禅宗清规的目的,笑隐大訢曾明确指出:“百丈作清规而丛林大备,有书状、有藏主、有首座,将使禅者兼通经教外典,欲其他日柄大法,可以为全材而御

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第3页。

② 同上。

③ 参见明·幻轮汇编《释氏稽古略续集》〈笑隐传〉,《大正藏》卷49。

外侮也。”^①笑隐大斲的所谓“他日柄大法，可以为全材”，与禅宗初创期弘忍所说的“大厦之材本出幽谷”、“一一长成大物，后乃堪为栋梁之用”遥相呼应。只是弘忍时代的禅宗尚须时刻小心以“不被刀斧损斫”，而笑隐大斲所处时代的禅宗已经可以“御外侮”了，或者是不不得不“御外侮”，因为元代禅宗在藏传佛教君临一切、汉传佛教“崇教抑禅”大背景下的地位很是卑微。

《敕修百丈清规》作为以往清规的集大成者，因时损益处也所在多有。祝厘章前的小序称，“国朝优遇”“特蠲赋役使安厥居”，“圣恩广博，天地莫穷”，故“导民于无为之化，跻世于仁寿之域，以是报君，斯吾徒所当尽心也。其见诸日用则朝夕必祝，一饭不忘而存夫轨度焉”^②。小序将丛林蒙“蠲赋役”故要“报君”祝圣的道理讲得很透彻。在祝厘章中，圣节要供奉华严经、楞严经、法华经、金光明经、圆觉经、金刚经、大仁王护国经等佛经^③以充分发挥佛经护国的作用，还增加了为皇太子祝寿的千秋节和不杀生的善月祝赞。报恩章小序将中国传统文化传统中的祖先崇拜与元朝历代皇帝“佛应身以御天下”的说法结合起来，强调禅门报恩的理所当然与责无旁贷。^④

“祈祷”条中的大悲咒、消灾咒、大云咒讽诵值得注意，而祈晴、祈雨、祈雪、遣蝗、日蚀、月蚀等希图引发“天人感应”的祈禳法事更凸显了元代禅宗的宗教服务功能。报本章中为纪念大元帝师拔合斯八（即八思巴）而设立的“帝师涅槃”，当然是元代特有的。

住持章是《敕修百丈清规》的重头戏。如果抛去目录和目录前的元、明两代有关该清规的奏章、诏书不算，则住持章的篇幅恰好占全书的四分之一。由此可见东阳德辉对住持一职的重视程度及住持地位的极端重要性。

① 《笑隐斲禅师语录》卷4。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第10页。

③ 同上，第13页。

④ 同上，第14-15页。

东阳德辉具有较强的忧患意识和制度焦虑,对元代禅门弊端的批判不遗余力,在容易出问题的地方,他总能发现问题,并用心良苦地试图弥缝补漏,但只手又怎能扶大厦之将倾?

(三)明清禅宗清规

从中国佛教史的宏观视野来看,明代(1368-1644)、清代(1644-1911)佛教日趋衰落,禅宗在思想义理创新方面日暮途穷、乏善可陈,在寺院制度建设方面因循守旧、漏洞百出。这种状况与中国封建社会走向末期的大趋势是相一致的。一方面,大一统封建专制主义皇权日趋强化,文化专制和“文字狱”现象所在多有,包括禅门在内的民间社会饱受压制;另一方面,明清时期的经济发展又使得民间社会的自我意识潜滋暗长,经济领域的资本主义萌芽催生出文化领域的自主意识、民主观念及市民社会的端倪初露。宋代以后,明清时期的中国佛教呈现出以禅宗和净土宗为主体的融合型发展态势。禅宗在这一时期早已丧失隋唐时期的思想创发力和宋元时期的优裕守成资格,封建统治者的羁縻压制、民间社会的变迁和禅宗内部的腐败使得禅宗日渐沦为世俗社会的赘疣、鸡肋。清末明初的“庙产兴学”运动,甚至使得包括禅宗在内的中国佛教存在下去的正当性与合法性都成为问题。

从制度层面考察,明代统治者认为佛教既有可能在政治上和经济上对封建统治构成某种严重威胁,又可以“阴翊王度”^①、“暗助王纲”^②,因此明代佛教政策的主线是对佛教加以整顿和限制,同时在此基础上对佛教加以提倡和保护。^③ 明代由礼部掌天下礼

① 参见朱元璋《御制授了达、德瑄、溥恰僧录司》,《全明文》第1册,上海古籍出版社1992年版。

② 参见朱元璋《三教论》,《全明文》第1册,上海古籍出版社1992年版。

③ 参见何孝荣著《明代南京寺院研究》,中国社会科学出版社2000年版,第53页。

仪、祭祀、宴飨、贡举,其中礼部祠祭清吏司分掌诸祀典及天文、国恤、庙讳之事,凡天文、地理、医药、卜筮、师巫、音乐、僧、道人,并籍领之。^① 明太祖在礼部之下设置僧司衙门,任命僧人为僧官,专门管理僧人之事。洪武十五年(1382年),明太祖设立僧录司,在各级地方设立僧纲司、僧正司、僧会司,专门负责登记和供报僧人、“有额”寺院,举保住持,申送和考试求取度牒的行童,“专一简束”僧人,管理寺院,僧人除“犯奸盗非为”、“与军民相涉”等罪以外,“有司不许干预”。

明代统治者还承继历代以僧制僧、递层统属的办法,来管理寺院和僧人,即按寺院实际规模划分等级和大小,以上管下,以大管小,实现佛教丛林的行政自律或“行业自治”。例如,万历后期,南京礼部祠祭司郎中葛寅亮改革寺院统属体制,将各寺院分为大寺、次大寺、中寺、小寺几类,以大寺统次大寺、中寺,次大寺、中寺统小寺,实行三级统属,将原有的各寺院对僧录司负责的统属体制改为小寺对中寺、次大寺负责,中寺、次大寺对大寺负责,大寺由僧录司“分摄”。^② 各家寺院还制定“具结”共约及后来更为详细严格的“十家牌法”,其中“具结”公约的内容包括:禁止勾引妇女、安歇奸细、蓄养牲口、摆设荤宴、典佃公产、砍伐荫树、污秽殿宇、私创庵堂、干预讼事、废缺梵修、窝藏赌博、容留追牒等。如此联防联保、群防群治的制度设计,既反映了明代统治者的苦心孤诣,也从一个侧面反映了明代丛林的衰腐事象。

清代统治者对佛教上层采取拉拢与打击的两面政策,注意打压那些试图与清廷保持距离的佛教派别或异端,通过刊刻经藏引导控制佛教,设法对僧人和寺庙数量进行限制,并特别注重以封建礼教整治佛教。^③ 乾隆帝认为:“佛法以明心见性、兴善能仁、舍贪

① 参见《明史》卷72《职官志》一,中华书局1984年版。

② 参见何孝荣著《明代南京寺院研究》,中国社会科学出版社2000年版,第325页。

③ 参见于本源著《清王朝的宗教政策》,中国社会科学出版社1999年版,第125-133页。

除欲、忍辱和光为本,而后世缁流竟借佛祖儿孙之名,以为取利邀名之具,奸诈盗伪,无所不为,以致宗风颓败,象教衰微,此皆不肖僧徒贻之咎也。……近日缁流太众,品类混淆,真心出家修道者百无一二,而愚下无赖之人,游手聚食,且有获罪逃匿者窜迹其中,是以佛门之人日众而佛法日衰,不惟参求正觉、克绍宗风者寥寥,即严持戒律习学小乘之人亦不多见,蔑弃清规,徒增尘玷,流弊不可胜言……”^①乾隆帝开始企图强化度牒制度,其后由于“摊丁入亩”、度牒经济功能丧失、佛教事务管理体系基本定型及度牒制度与僧官制度存在矛盾等原因,最终于1774年废除了延续一千多年的度牒制度。^②佛教史上的试经获取度牒、最低限度保证僧人质量的传统自此从制度上彻底断绝,清代佛教及禅宗僧团由来已久的衰败状态于是乎继续每况愈下。

宗教是社会的产物,宗教变迁是社会变迁的产物。从制度层面追溯可知,百丈怀海创立的《禅门规式》适应了唐代中期禅宗求生存、求发展的需要,长芦宗赜编制的《禅苑清规》满足了宋代禅宗在当时的政治秩序和文化氛围中在制度建设方面的要求,东阳德辉纂订的《敕修百丈清规》则是在不利的政治处境中以“苦肉计”的方式,为元代禅门争取到的制度设计意义上的“身份证”或生存策略意义上的“护身符”。明清时期,禅宗的没落和衰败日甚一日,其中的某些极端事象在这一时期的清规中也有蛛丝马迹可寻,明代《丛林两序须知》简约而清代《百丈清规证义记》铺陈。制度层面的不厌其烦、烂熟至极、甚或文过饰非、苍白无力,对于禅门衰朽境况的生成与恶化究竟有何影响,无疑发人深省,值得深究。

1、《丛林两序须知》

《丛林两序须知》是明代的一部小型清规,“金粟寺住持通容

① 刘锦藻撰《清朝续文献通考》,浙江古籍出版社2000年版,第8487-8488页。

② 参见杨健《乾隆帝废除度牒的原因新论》,《世界宗教研究》2008年第2期。

授,弟子行元述”。由“崇祯己卯年春月日本山住持某立”^①,可推知《丛林两序须知》大致成书于1639年。

《丛林两序须知》主要是对于禅宗寺院东西两序执事僧职责的规定。其中西序包括首座、书记、藏主、知客、浴主、方丈侍者,东序包括监寺、维那、副寺、典座、直岁。

关于《丛林两序须知》的宗旨,编撰者有言在先:

百丈清规,统住持两序各众而言也。兹独举两序者何以,清规为两序提摄大纲,而立身行事之曲折细微,中间有未尽备也。盖两序之设,为众办事而交相肘臂,互作屏藩,以黼黻宗猷于可大可久。至若司帑庾,历书物,世出世间,靡不闲习。则后日者,据位称师,临众御物,亦必知由来所恪守不易之规,可以仍旧习之,而明其有本,所谓成己成人。职此之故,识是意者,虽东西易位,不以班次崇卑为嫌;进退随时,不以职分得失为计。各理其业,各安其居,上无厌心,下无异议。雍雍乎,古儒叹以为三代威仪,仅见于此者,良有取尔也。迨今隆替相承,人情懈变,或执意自矜,或茫然忽略,或强弱异势,党与攻争,或口舌是非,终年失睦。非惟有玷法席,抑且无补毗尼。用是摭其大纲,详其细事,汇成条款,目日须知。知我罪我,我亦何辞焉?^②

其中对于世事更替背景下禅林中不良现象的概括,如“强弱异势,党与攻争”,“口舌是非,终年失睦”等,尤其值得注意。

《丛林两序须知》规定,西序中的首座必须“尊主爱众,以荷持大法为己任”,“护惜常住什物,毋故轻支滥费,除定例该应者。不可私收徒众,滥授法名。倘有真心归向者,许议禀方丈。本寮所有常住物件,宜置簿登记以便查考。告假起单日,将本寮常住物件凭

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第198页。

^② 同上。

簿简点分明,交与知客照管,毋致混乱。”^①首座一职的重要性在于,“禅林之有首座,亦犹衣之有领,网之有纲”^②。书记负责“山门榜牒斋疏、往来帖式及祈祷水旱蝗灾祭文词语”^③事宜。藏主的职责是:“藏内经典,宜照字号次第安放,以便寻览。藏内经典函帙若干安放某处,宜置总簿记定,以便查阅。藏内经典湿润蠹坏,须照顾晒焙及时。藏内所有经典函帙目录,常加点对。有残断缺失者,须粘缀增补之。藏内经典,众有请出披阅者,宜然名登簿,及阅毕送还,仍照簿交收入藏,毋致散失。职掌藏内经典,宜用心博稽,广其闻见,毋徒目为故事。经藏锁钥须严谨。洁净藏堂及严拭几案等。”^④知客需要特别注意“尼师、女客到山,须安置女客堂,毋得混杂”^⑤。方丈侍者“须择年壮谨愿者充之”,因为“朝夕供奉方丈汤药,制拣方料,简慎品味,其中根性优劣,补泻不同,或汤或丸,火候缓急,因时调服,一一须知谨察。若和适饮食酸冷甘咸,寒暑节候,温扇剃浴等类,宜随时加审,毋致违和。迨至起居应接,毋得差迟”。^⑥

对于东序中的监寺、维那、副寺、典座和直岁的职责,也有详细规定。如监寺对于“本处檀越施主等所当周旋敬重者,凡遇年节及闲暇时,宜亲造其家,殷勤顾问。本处女客到山,宿食语言应加照顾,但不得亲厚。掌理家事,常到库司,会计钱谷出入簿书,预令岁计有余,毋致临时空乏。常住欠缺物件宜与副寺商议,发银置办”^⑦。维那则“凡事可以权变随宜者,毋死执”^⑧。副寺又称库头、柜头、财帛,须“掌常住钱银出入,切记随时上历。至每月十四

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第199页。

② 同上。

③ 同上,第200页。

④ 同上,第201页。

⑤ 同上,第199页。

⑥ 同上。

⑦ 同上,第207-208页。

⑧ 同上,第209页。

三十晚,令库子预备椅桌茶果,请方丈及头首到寮,结算每日用出若干、收入若干、除用外实存库若干。……至一年终,又总结算每月用出若干、收入若干、除用外实存库若干,算毕,登簿交单亦如之。……库内缺少蔬果油盐糖豆器具杂物等,当预先置办,毋致临时乏用。……库内所有器用什物,当置簿记定,以备查考”^①。典座须留意“尊客到山,调理菜蔬务要加勤。如寻常客情,则随分铺设不妨。……凡有残疏余供可以普众者宜发出,毋藏蓄过时以致腐坏。……施主作斋,所有发面钱银,当随多寡照位轻重分之。如收银一钱,已得其五,贴案得其三,火头得其二是也;或有过劳,略为增减者,自己随时酌量”^②。直岁的职责是:“凡殿堂寮舍之损漏、户牖墙垣之崩圯,须及时白方丈,打点工众整葺……常住有土木杂作之役,当统率众工,朝暮照管,计每日工程若干、该银若干、支出银若干,私自登簿,以便结算……凡僧病革,须先备办柴薪。迨瞑目时,預告杂务,收设龕位灵桌及斋供茶果香纸等。将亡僧所有随身行李同知客简点……估唱亡僧物件,须同两序执事主之。”^③

2、《丛林祝白清规科仪》

《丛林祝白清规科仪》是清代的一部小型清规,主要内容是寺院举行各种法事科仪时的一些标准化或程式化的辞令汇总。作者是“为霖老人”,成书于康熙三十年(1691年)。

祝圣时的祝辞套话如下:“恭逢当今皇上圣寿良辰,云集僧众登临宝殿,讽演秘章称扬圣号。所集洪因,端为祝延今上皇帝圣寿万安,伏愿龙楼永固,凤阁弥坚,恒为万代明君,永作千邦帝主。三宫皇后,福同海阔山高。太子储王,寿算天长地久。满朝文武暨国

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第211-212页。

② 同上,第214页。

③ 同上,第215-216页。

公卿,本郡官僚高增禄位。更祈十方界内五谷丰登,普天之下万民乐业……”^①

民间信仰中的关羽崇拜进入禅寺,表现为“关帝圣诞(五月十三日)”科仪:“南无关圣帝君伽蓝圣众菩萨,赞聪明正直,圣德难量,独行千里姓名扬,义勇武安王,盖世无双,随处护坛场。南无关帝圣君伽蓝圣众菩萨摩诃萨。”^②

住持在禅寺中享有地位之崇高,通过所谓“和尚寿诞”科仪显露无遗:“伏以光浮寿岳,(春、夏、秋、冬)和(薰、金、朔)风吹绿柳(翠竹、金菊、桂柏)之奇;瑞霭绛霄,玄鹤献云堂之彩。恪拈沉水仰祝优昙。于今皇某年某月某日,恭逢堂头大和尚降诞良辰,云集僧众登临宝殿,讽演秘章,称扬圣号,以此功勋,少酬慈荫。伏愿道腊丕臻,宗乘永振,棋齿难穷,日映蓬筹而并著;僧园华庆,香披觉树以同春……”^③禅宗寺院所具有的与世俗社会血缘家族相类似的法缘家族特质,还表现在对于历代祖师忌辰的纪念,其“祖师忌辰上供”科仪的纪念对象上至开山祖师,下至当代已故住持甚或首座,至少包括 17 人。^④

还有所谓“母难求早课”来表现出家僧人对于世俗生母的孝道:“母难即比丘生辰。上来早课功德,专伸祈祷:弟子兹临母难良辰,仰凭合山大众,敬求早课全堂,伏佛法力,永祝遐龄,伏愿色身坚固,同松际之鹤龄;慧性融通,震雷音之狮吼。凡在起居,吉祥如意。”^⑤

此外还有世俗气息更为浓厚的科仪,如“为官求课”:“上来早

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第 82 册,文殊文化有限公司 1990 年版,第 225 - 226 页。

② 同上,第 255 页。

③ 同上,第 257 - 258 页。

④ 参见蓝吉富主编《禅宗全书》第 82 册,文殊文化有限公司 1990 年版,第 312 - 315 页。

⑤ 蓝吉富主编《禅宗全书》第 82 册,文殊文化有限公司 1990 年版,第 259 - 260 页。

课功德,专伸祈祷,敬为信官:官星朗照,禄位高升,伏愿长作皇家之柱石,求为法苑之金汤,凡有所求,悉皆如意。”^①又如“科场求中”：“上来早课功德,专伸祈祷,敬为信士:登场求中,出类超群,伏愿今科遂意,独占魁元,有求皆应,无愿不从,凡在起居,吉祥如意。”^②再如为世俗信众祭奠父母提供的格式化悼词“俗家灵前祝白”：“伏以方便以为父,智度菩萨母,一切众导师,莫不从此出,心香一炷,尊灵鉴知,于今某皇某年岁次某月某日亡过故考某府君或妣某孺人几七之期,报恩孝男某甲暨哀眷等,虔备净资,恭诣某寺大雄宝殿,启建西方上品,荐扬往生道场几昼夜……”^③

这本《科仪》最后给出的《本山共住规约》简明扼要,似乎也是后世禅林借鉴或尊奉的蓝本,值得尽可能多地征引如下:

不敬师长、凌慢大众者不共住。于上下两院旷地上自造房舍安炉灶、聚徒众启房头之渐破坏丛林者出院。于常住旷地上种植蔬果、私用犯僧护经中肉地火烧之报者,罚跪香顶石。上下两院殿宇僧寮略见朽漏,当年监寺副寺宜即时修葺,勿俟大坏难修,怠事不顾者跪香。自置物产及放债取利者出院。受人布施田面及自买置田面,致钱粮貽累山门者出院。指常住名募化入己者出院。不信因果、侵损常住饮食财物者出院。挑唆彼此、斗构是非者出院。结不正之友以为朋党者出院。招纳来历不明及不当人出家者出院。大胆生事者出院。擅留童幼沙弥者出院。年未滿二十者不许安擅安者出院。私收徒属、树立党羽者出院。诱众他去者出院。无大故擅入公门者出院。以常住物作人情者出院。令之不行、禁之不止者出院。不白知事人、擅自安单者出院。有过、罚而不服者出院。收纳老堂者出院。梗法不容知事人行事者出院。知

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第261页。

② 同上。

③ 同上,第324页。

事人私自变更成规者出院。故与有过揆出人交往者出院。无故数游人间、数还俗舍者出院。出外应赴经忏者出院。动拳相殴者,毋论有理无理,先动手者出院,后动手者跪香顶石。破口相骂者罚跪香。匪类之辈混入丛林盗窃众物者查出,无论大小巨细,即时撵出,擅容留者同罚。普请无故不随众者罚跪香(除老病)。每月库司结帐讫,照云栖旧例,知事具疏誓神,以表心迹,以式后人,失事者罚跪香。凡遇祖师忌辰讽经上供,闻钟声不到者罚跪香(除重病)。出入不告假者罚跪香。各房寮三五成群、聚头吃茶说杂话者罚跪香。乱取常住物、不白知事者罚跪香。客至常住款待,不得私买茶果相请,致妨正业,违者罚跪香。己分当为不为者罚跪香。……每半月羯磨毕,维那朗诵一遍,以晓示大众,著为定式。^①

3、《百丈清规证义记》

《百丈清规证义记》是一部约 21 万字的大型清规,作者是仪润源洪。由“道光三年岁次癸未解夏自恣日,苾芻仪润源洪书于茗上回龙真寂寺之耆旧寮”^②,可推知该清规成书于清代后期的 1823 年。

《百丈清规证义记》的主要内容是对于元代《敕修百丈清规》的阐释、补充和发挥。为什么称为“《百丈清规证义记》”?仪润源洪解释道:“恐初学未详,复引古德成言,疏通而证明之,使文之要义愈显,名曰百丈丛林清规证义记。”“全部九章,初祝厘乃称庆摠诚之义;次报恩皆裕民福国之心。次报本,饮水知源;次尊祖,承恩追远。次住持,明出令行止之重。次两序,列各执分任之宜;次大众,详六和止作共持;次节腊,遵佛制结解应时。末殿法器人天号

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第 82 册,文殊文化有限公司 1990 年版,第 351 - 354 页。

② 同上,第 218 页。

令于是乎在。更缀水陆清规会入仪轨,以广流通。”

仪润源洪在“序”中说:

国家治民,律及例也;佛祖范僧,戒律清规也。释律类儒律,唯佛说而无余说也;清规同世例,从祖述而取合宜也。然清规始于梁僧法云住光宅寺奉诏所制。今逸梁而著唐者,梁时禅教未盛,至唐法备僧盛,百丈重集,故特彰其名也。

大哉,天下师表,唯百丈大智一人而已。本山阁记云:佛之道以达磨而明,佛之事以百丈而备。虽世殊时异,张弛不一,文质损益之间,或不能不变通以尽利,至于宏纲巨目未有不取法于兹规者。惜乎流传既久,真伪杂糅,又以佛法秋衰,戒律寝废。嗟此清规势将高搁,救时之弊莫急于斯矣!仪润于是参阅诸本,唯此最妙,见其纲目与藏本同,又与列祖提纲目录相合,文简而明,义微而著,事理圆融,既醇且备,询为利钝均益、时地不碍者矣。

百丈清规条例大备,能行者间有之,精此意者绝少。或谓但具事仪,无理学深谈,抑知护戒之类,非理趣之不可思议乎?或谓辞富事多而难记忆,抑知九门之中具一切法犹嫌简少,敢删烦乎?是书大概惟止作二持,止持如武库兵卒之宜备,作持如文庙礼乐之莫遗。特文浅义深未可为粗浮者道也。^①

为这部清规作序或写跋者包括“原任江苏巡抚钱唐陈桂生”、“诏征孝廉方正前陕西六品军功受菩萨优婆塞戒仁和弟子芝塘沈起潜”、“海潮寺后学清道普照”、“吴中后学愿定和南”等人。其中愿定和南的跋对于这部清规的编纂缘由、主要内容和价值的述评可谓言简意赅:

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第218-219页。

吾教清规一书,始成四卷,乃作于唐之中叶洪都百丈山大智怀海禅师。当时丛林即奉为左券,以迄于今。千有余祀,迨至国朝道光初年,杭州瓶窑回龙真寂寺源洪大师者,宗教两通,儒释一贯,因念古人尚质,今人尚文,殆非质无以存其朴,非文不能畅其辞。爰搜辑历代古德语录中凡有裨益于重兴、始创、耕种、市井、持律、参禅、讲教诸门庭者,因事因人因时因地,无不条分缕析,一一增入,以便有志斯道者随宜采用,庶免临时悼惶、首鼠两端之诮。^①

对清规演变的时空特点和内容损益,仪润源洪在“凡例”中也有所分析:“清规自唐迄今,时相去者千余年,僧例有古今之殊,乡风有南北之异,是以未能尽合时机。规之增减,行之通塞,有自来也。”有些内容属于“随时随地而为更易,盖礼应从宜,变而通之,以尽利也。故曰:言无古今,合理者胜”;“古有今无,如点茶抛香等;古无今有,如百丈忌等。”但无论如何,“丛林佛事虽多,不出四种,所谓止持(即诸规戒)、作持(即诸行仪)、念诵(即转法轮)、说法(示第一义)”。^②

《百丈清规证义记》卷帙浩繁,内容丰富,涉及禅宗寺院生活的方方面面。作为一部百科全书式的大型清规或“清规词典”,《百丈清规证义记》是禅宗清规的古典形态的集大成者,同时也是这种形态的终结者。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第220-221页。

② 同上,第227页。

五、后怀海时代(Ⅱ): 禅宗清规的主要内容

在怀海时代,《禅门规式》的主要内容包括僧职设置、禅法教学、饮食起居、普请劳作、犯规惩戒等,其简约实用的风格与当时禅宗欣欣向荣的大背景相呼应。在后怀海时代,禅宗经历了极盛、衰败两大阶段,禅宗寺院的制度建设也与此相应地经历了充实、扩充和集大成的阶段,出现了过分追求形式、以至异化为繁文缛节的倾向。在后怀海时代禅宗清规的实际运用中,一些条款也确实蜕变为形同虚设的一纸空文。

概而言之,从《禅苑清规》到《敕修百丈清规》,再到《百丈清规证义记》,总的趋势是篇幅越来越大,内容越来越多:上至祝圣、祈禳、祖忌,下到挂草单、出图帐、排钵位;繁难如住持迁化、亡僧估唱、沙弥受戒,简易似两序进退、三八念诵、四节念诵;位高至住持、监院、副寺固奇货可居,职卑如化主、庄主、诸庄兼收亦龙争虎斗;茶礼、法器、龟镜文、茶榜式、列职杂务名目繁多,戒腊牌、念诵图、告香图、板帐式、月分须知井然有序……清规的形态就像一个雪球,越滚越大,沉重而炫目。

限于篇幅,我们只能从宋元明清禅宗清规中选取若干具有典型意义的内容,予以简要的介绍和必要的沿革梳理。

(一)以住持为首的僧职制度

百丈怀海创立清规,其中一项重要内容就是僧职设置。据杨亿《〈古清规〉序》,百丈山僧团将“有可尊之德”、“具道眼者”尊称为“长老”,长老居住于方丈,担当“化主”(即化导之主)职责,不仅经常“上堂升座”,还随时接受僧众“请益”。另据陈诒撰《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭并序》中的文句“师迁化后,未请院主日”和“应有依止。及童行出家,悉令依院主一人,僧众并不得各受”,可知至少在百丈怀海圆寂前,百丈山僧团已将一寺之主改称为“院主”。可知院主集宗教领袖和行政首脑二任于一身,拥有最高权威。后来不知何故,至少从《禅苑清规》开始,丛林中又将一寺之主改称为“住持”或“住持人”,俗称“方丈”或“堂头和尚”。而隋唐佛教寺院的僧职一般设有寺主、上座、维那,称为“三纲”。寺主仅为三纲之一,地位并不突出。

根据《禅苑清规》、《至大清规》、《敕修百丈清规》和《百丈清规证义记》的记载,可知后怀海时代的禅宗寺院逐渐形成了以住持为首脑、以执事僧为中层辅翼、以杂务僧为基层网结、以全寺僧众为基础的金字塔式的寺政管理模式。在《禅苑清规》中,执事僧职设有监院、维那、典座、直岁“四知事”和首座、书状、藏主、知客、库头、浴主“六头首”,杂务僧职设有化主、粥街坊、米麦街坊、菜街坊、酱街坊、水头、灯头、炭头、华严头、般若头、经头、弥陀头、磨头、园头、庄主、廨院主、延寿堂主、净头、殿主、阁主、塔主、罗汉堂主、水陆堂主、真堂主、钟头、圣僧侍者、炉头、直堂、寮主、寮首座和堂头侍者。

在《至大清规》中,以住持为首,执事僧职设有前堂(首座)、后堂(首座)、都监寺、书记、藏主、维那、知客、知浴、知殿和侍者(分为烧香、书状、请客、衣钵、圣僧五种),“列项职员”即杂务僧职设有副寺、典座、直岁、庄主、寮元、寮主、副寮、望寮、延寿堂主、街坊、

水头、炭头、磨头、园头、树头和净头。

在《敕修百丈清规》中,住持在寺院的首脑和中心地位表现于占全书四分之一篇幅的“住持章”。“两序章”分为“西序头首”、“东序知事”、“列职杂务”三部分,执事僧职中的“西序头首”设有前堂首座、后堂首座、书记、知藏、知客、知浴、知殿、侍者(分为烧香、书状、请客三种)、衣钵侍者、汤药侍者和圣僧侍者,执事僧职中的“东序知事”设有都监寺、维那、副寺、典座和直岁。杂务僧职设有寮元、寮主、副寮、延寿堂主、净头、化主、园主、磨主、水头、炭头、庄主和诸庄兼收。

在执事僧职方面,《至大清规》继承《禅苑清规》的作法,保留首座、书记、藏主、维那、知客、浴主等名目,但未区分知事和头首。将首座扩展为前堂(首座)、后堂(首座),将浴主改为知浴,书记职能相当于书状。在此基础上,将《禅苑清规》中的监院拓展功能并改名为都监寺,将原为杂务僧的殿主升格为执事僧并改名为知殿,将原为杂务僧的圣僧侍者、堂头侍者升格为执事僧并扩充为烧香、书状、请客、衣钵、圣僧五种侍者。《至大清规》将《禅苑清规》中原为执事僧的典座、直岁、库头降格为杂务僧(库头改名为副寺);在《禅苑清规》原有寮主、寮首座的基础上扩充为寮元、寮主、副寮、望寮。此外,《至大清规》还增加了诸庄兼收、树头、茶头等杂务僧职。

《敕修百丈清规》的僧职设置以《至大清规》为蓝本,将执事僧明确区分为东西两序,即“西序头首”和“东序知事”,将杂务僧称为“列职杂务”。其中增加了汤药侍者,构成西序头首中的六大侍者(烧香、书状、请客、衣钵、圣僧、汤药);将《至大清规》中原为杂务僧的副寺、典座、直岁升格为执事僧中的东序知事;去除了《至大清规》中的望寮、街坊和树头;恢复了《禅苑清规》中的化主。

《百丈清规证义记》专设“两序章”,分东序及其列执和西序及其列执,具体名目如下:

东序——都监、监院、维那、副寺、知众、知客、知事、

悦众、值岁、知浴、典座、监收、衣钵、汤药、请客、侍者、知屋(带知器)、监修、知山、庄主、库司。

列执——化主、收供、化饭、库头、米头、炭头(兼炉头)、担运、茶头、行堂(碗头)、门头、贴案、饭头、二饭、菜头、火头、水头、磨头、杂务、厨房香灯、巡山、柴头、山寮香灯、净头、园头、照客、知随。

西序——首座、西堂、后堂、堂主、书记、知藏、藏主、参头、祖侍、烧香、记录、圣僧使者。

列执——殿主、寮元、钟头、鼓头、印房、夜巡、清众、香灯、司水、法堂香灯、藏楼香灯、佛塔塔主、塔院塔主、祖堂香灯、耆旧、闲住、看病、打扫、行者、佛子、净人。^①

值得指出的是,后怀海时代禅寺中的仓库主管一职很有意思,在《禅苑清规》中称为“库头”,是“六头首”之一;在《至大清规》中改名为“副寺”,降格为杂务僧“列项职员”中的一员;在《敕修百丈清规》中又摇身一变,以“副寺”之名升格为执事僧“东序知事”之一。

以下简要介绍住持、执事僧、杂务僧的职责及其进退情况。

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第355-356页。

宋元禅宗清规僧职比照表

清规 僧职		《禅苑清规》	《至大清规》	《敕修百丈清规》
执 事 僧	头 首	首座	前堂(首座) 后堂(首座)	前堂首座 后堂首座
		书状	书记	书记
		知客	知客	知客
		藏主	藏主	知藏
			知殿	知殿
		浴主	知浴	知浴
		库头		
	知 事		烧香侍者、书 状侍者、请客 侍者、衣钵侍 者、圣僧侍者	烧香侍者、书状侍者、请客 侍者、衣钵侍者、汤药侍者、 圣僧侍者
				副寺
		监院	都监寺	都监寺
		维那	维那	维那
		典座		典座
		直岁		直岁

杂 务 僧		副寺、典座、直岁、	
	圣僧侍者、堂头侍者		
	殿主		
	化主		化主
	庄主	庄主	庄主
		诸庄兼收	诸庄兼收
	寮主、寮首座	寮元、寮主、副寮、望寮	寮元、寮主、副寮
	延寿堂主、	延寿堂主	延寿堂主
	净头	净头	净头
	粥街坊、米麦街坊、菜街坊、酱街坊	街坊	
	水头	水头	水头
	炭头、炉头	炭头	炭头
	园头	园头	园主
	磨头	磨头 V 磨主	
		树头、(茶头)	(茶头)
	廊院主		
	钟头、灯头、直堂	(直堂)	
	华严头、般若头、经头、弥陀头		
	阁主、塔主、罗汉堂主、水陆堂主、真堂主		

1、住持的职责及其进退

住持是干什么的？《百丈清规证义记》对于住持的定义、沿革及利弊得失的说明最为完备：

住持者，住持佛法之名也。丛林立住持者，藉人持其法，使之永住而不灭也。……自佛教入中国肆佰年，而达磨至；又八传而至百丈。其时唯以道相授受，虽与众同居，而规则简略，仪文未备，未有禅宗住持之名。百丈以禅宗寢盛，上而王臣，下而士庶，皆向风问道，统宗会元，势不能不专于一人。而此一人者，苟不称其位，则道不明；不崇其礼，则法不立。于是始奉出类拔萃之一人，为禅宗住持，而称之曰长老，以齿德俱尊也。复作广堂以居其众，设两序以分其执，而制度粲然矣。然住持之礼虽尊，至于作务，犹与众均其劳，贤如百丈，而有一日不作一日不食之节，则住持之义可知。故当其时，由众所推或命之官，而犹有辞聘，举而不赴者，诚重其任而无所希慕于其间也。至于今，则庾廩之富与仆之安，皆住持私之。无怪乎贵鬻豪夺，视若奇货矣。呜呼！住持苟非其人，一寺废荡，且遗害于后世，至于数十百年，而不可复，岂细故哉？^①

在《禅苑清规》中，住持（或住持人）、尊宿、长老这几个名称混用，均指代寺院的首脑，即后世通称的住持。按照《禅苑清规》的规定，住持之所以“得善现尊者长老之名，居金粟如来方丈之地”^②，是因为其“代佛扬化，表异知事，故云传法；各处一方续佛慧

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第294页。

^② 同上，第154页。另见宋·宗曠著、苏军点校《禅苑清规》，中州古籍出版社2001年版，第94页。

命,斯曰住持。初转法轮,命为出世;师承有据,乃号传灯”^①。住持的职责旨在“运大心,演大法,蕴大德,与大行,廓大慈悲,作大佛事,成大利益”^②,主要表现为“令行禁止必在威严,行直影端莫如尊重;量才补职略为指踪,拱手仰成慎无掣肘;整肃丛林规矩,抚循龙象高僧;朝晡不倦指南,便是人天眼目”。^③在《禅苑清规》中,住持几乎无处不在,而其中尤以“上堂”、“小参”、接受“入室”、“巡察”、开示因缘、接受挂搭、进退执事僧为住持之要务。老住持圆寂,丧事办完后,执事僧、耆旧随即“商量请新住持人。知事下状申明,诸院长老及僧官保明申上。如所保未允众情,即本院知事赴官申诉,别行定夺。如官中专行,即令本院委保,亦须及早行遣,免本院久缺住持之人”^④。简言之,住持的选任离不开官府的和认可。

住持的退院也是清规的重要内容:

如是年老,或有疾病,或因事故,不得故恋住持,预先打叠方丈衣钵,及准备包杖。如常住钱物僧供之类,须与知事结绝文历分明。及堂头公用合行交割,亦具文历拘管,用院印印押,通知事知之。别请一人看守方丈,并主管物色,在侍者寮安下。如方丈衣钵稍多,未退已前,估唱斋僧,及支拨钱物入常住,防有侵损互用之过。退院行李,唯随身衣物道具而已。如行李太多,即动人讥笑或别生谤议。金银匹帛系税及禁榷之物,并不宜带行。^⑤

经济清廉与否看来是住持能否平稳退院的关键。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第154页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第94页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上,第155页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第96页。

⑤ 同上,第155-156页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第96-97页。

《入众须知》没有专门的僧职条目,未提及住持选任。住持的主要职责散见于“入室”、“请益因缘”、“告香”、“朔望巡堂”、“巡察”、“朔望上堂”、“小参及五日升堂”、“秉拂”、“进退请头首”、“进退请知事”等条目,比《禅苑清规》有所增加。

《咸淳清规》未涉及僧职设置,住持选任照搬《禅苑清规》^①。住持的主要职责散见于“上堂普说小参”、“告香入室请益”、“念诵巡堂”、“进退两班”等条目中。

与以往的清规僧职设置不列住持的作法不同,《至大清规》明确地将住持置于僧职序列之首^②。对住持的定义基本抄自《禅苑清规》:“佛祖传持,延洪慧命;轨范三界,开凿人天。明向上事,转大法轮。居金粟如来方丈之位,得善现尊者长老之名”^③。住持的主要职责见于圣节升座讽经、旦望祝圣升座、藏殿祝赞讽经、朝廷祈祷、坐参、五日上堂、小参、入室、告香、普说、请益、秉拂、开堂祝寿、巡察、檀越升座、施主请升座斋僧、两班进退、挂搭归堂、大相看等条目中。关于住持的选任,《至大清规》在“住持后事”条中对选任标准和注意事项做了明确规定:

补处住持,两班集大众会议,须择宗眼明白、德劭年高、行止洁白、堪服众望者,众状保申。须合诸山江湖公宣,方为舆论。知事、耆旧毋擅私情,丛林得人,令法久住。若倚财势,营生结好,冒名进锐,斯道丧矣。名位乌可轻任?^④

其中“众状保申”自然是“保申”官府,而“须合诸山江湖公宣”、“知事、耆旧毋擅私情”云云也反衬出住持选任的不易及住持地位的举足轻重。

《敕修百丈清规》借明教契嵩之口给出了关于住持的定义:

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第44页。

② 同上,第112页。

③ 同上。

④ 同上,第133页。

“住持也者,藉人持其法,使之永住而不泯也。”^①全书前所未有地专设“住持章”,住持的职责可谓囊括十之八九。其中模仿《入众日用》名称设置的“住持日用”条目更是独具匠心,以往清规所规定的住持职责几乎都在其中:上堂、晚参、小参、告香、普说、入室、念诵、巡察、肃众、训童行、为行者普说、受法衣、迎侍尊宿、施主请升座斋僧、受嗣法人煎点、嗣法师遗书至。住持的其他职责如两序进退、大挂搭归堂、请益、四节秉拂等散见于两序章、大众章、节腊章,而《敕修百丈清规》开头的祝厘章、报恩章、报本章、尊祖章更使元代丛林的住持肩负祝圣、祈禳和祭祖的重任,富于时代特色。

《百丈清规证义记》在谈及“住持出入”时针对当时的不良现象提出批评:

古之住持领众办道,非常住公事未尝敢出于寺。今则身为住持,不知领众办道,逐日夤缘奔走,以求名闻利养,其失可胜道哉?然又有养尊处优,惮于劳苦,虽遇公事当出,而亦置之不理者,厥失维均。^②

有关住持选任的“议举住持”条在《至大清规》相关内容的基础上有所补充:

两序、勤旧就库司会茶,议请补处住持,仍请江湖名胜大众公同选举,须择宗眼明白、德劭年高、行止廉洁、堪服众望者,又当合诸山舆论,然后列名签状、保申所司请之。若住持得人,法道尊重,寺门有光。为勤旧知事者,不可以乡人法眷阿党传会,不择才德,惟从贿赂,致有树党徇私,互相撓夺,寺院废荡。^③

另外,住持章的小序所揭露的“始由众所推、既而命之官而犹

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第48页。

② 同上,第337页。

③ 同上,第48页。

辞聘不赴者,后则贵鬻豪夺,视若奇货”^①的现象,也从一个侧面反映了元代禅宗的衰败不堪。

《敕修百丈清规》中有关住持退院的规定与《禅苑清规》相似——经济上要清白,只是表述更为言简意赅:

住持如年老有疾,或心力疲倦,或缘不顺,自宜知退。常住钱物须要簿书分明,方丈什物点对交割,具单目一样两本,住持、两序、勤旧签押,用寺记印。住持、库司各收一本为照。公请一人看守方丈,至退日上堂叙谢辞众,下座挝鼓三下而退。若留本寺,居东堂,相继住持者须当尽礼温存。宋理宗以灵隐寺菜园为阎妃建寺,住山痴绝冲公即日退院,躬荷包笠,往游庐山,遣使留之不回。高风千古,孰能继之?^②

东阳德辉对于宋代痴绝冲公负气退院的赞赏,在曲笔强调寺院田产神圣不可侵犯的同时,似乎也流露出对元代禅门依附性日益加深的惆怅。

《百丈清规证义记》强调延请新住持时,“凡十方寺院住持虚席,须细访有道德高僧,方可举请,宜集众共议”。^③住持在退院之际尤其要慎选“接班人”:

住持或受别寺请,或年老,或有疾病,或世缘不顺,自忖福薄,即宜知退。凡举后住,预察真实有道德者,或宗眼明白,或行止廉洁,允服众望,始可接住。若有数人堪受而一时难定者,即于韦驮前对众以阄卜之。若住持得人,法道尊重,寺门有光,决不可私商于里人老堂人及房头等,当知彼不以常住为重,恐有树党徇私、互相搀夺之弊,切宜慎之。证义曰:丛林兴衰,在进退交关。倘一颠

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第24页。

② 同上,第41页。

③ 同上,第332-333页。

预,常住亏损矣。^①

《百丈清规证义记》在涉及“普请”时,还重点谈及古今住持的不同表现,发出今不如昔的感慨:

普请之法,上下均力也。山中梵刹坡事犹多,遇期鸣榔齐行。虽住持亦不得好逸推劳,有病则不勉强,至老方可歇息。同居大众,开遮亦尔。……古之住持……每有苦役,必以身先……故丛林兴盛。今之住持,则养尊处优,劳人自逸,欲得丛林复整,难矣哉!^②

综上所述,在后怀海时代的禅宗寺院中,住持既是宗教领袖(即所谓“长老”、“方丈”),又是寺政首脑(即所谓“堂头和尚”)。作为宗教领袖,住持要主持寺院的祝圣、祈禳、祭祖和楞严会等仪轨,要主持结夏、解夏法事,要通过上堂、晚参、小参、告香、普说、入室、秉拂等形式进行禅法教学,等等;作为寺政首脑,住持要主持两序进退、侍者进退,要交割碇基什物、监督寮舍交割什物,要主持名目繁多的交际茶礼,要“报谢出入”、迎来送往官员檀越诸山,有时还要带头参加普请劳作,等等。住持一职之于寺院,可谓举足轻重,牵一发而动全身。也正因为如此,所以后怀海时代的禅宗寺院(甲乙徒弟院除外)的住持选任从来就不是纯粹的寺院内部事务,而是不可避免地要打上官府甚至皇帝的烙印。

2、执事僧的职责及其进退

据杨亿《古清规》序,百丈怀海“置十务”,“每用首领一人,管多人营事,令各司其局”。这里的所谓十务首领即是后世禅宗寺院的执事僧的前身。在中国僧制史上的后怀海时代,禅宗虽然在义理方面没有多少建树,但在文字禅、寺院制度建设及与统治者关

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第337-338页。

② 同上,第439页。

系方面却创获良多,可圈可点,其中禅寺执事僧功能的拓展、数量的膨胀尤其值得注意。以下根据宋元明清禅宗清规的有关记载,先概述执事僧的职责,然后对执事僧的进退作一历史的考察。

(1) 执事僧的职责

《禅苑清规》、《至大清规》、《敕修百丈清规》和《丛林两序须知》、《百丈清规证义记》均设有关于执事僧职责的条目,有发展变化,但大同小异。兹以《敕修百丈清规》为主,整合概述如下:

A. 西序头首

①首座——宋代禅寺首座的职责是“表仪众僧,举正非法”。^①元代禅寺又进一步分为前堂首座和后堂首座,其中前堂首座的职责是“表率丛林,人天眼目。分作说法,开凿后昆。吃粥饭、赴茶汤,顾后瞻前,训兄弟、行典刑,中规中矩”^②;“坐禅领众,谨守条章。斋粥精粗,勉谕执事。僧行失仪,依规示罚。老病亡歿,垂恤送终。凡众之事,皆得举行。如衣有领,如网有纲也”^③。后堂首座的职责是“位居后板辅赞宗风。轨则庄端为众模范。……如缺前堂,住持别日上堂白众,请转前板。……行事悉与前堂同”^④。首座相当于清规出现以前的上座,任职资格是“其事已办众所服从德业兼修,故一般都由尊宿耆旧担任。

明代禅寺规定,首座必须“尊主爱众,以荷持大法为己任”,“护惜常住什物,毋故轻支滥费,除定例该应者。不可私收徒众,滥授法名。倘有真心归向者,许议禀方丈。本寮所有常住物件,宜置簿登记以便查考。告假起单日,将本寮常住物件凭簿简点分明,交与知客照管,毋致混乱。”^⑤首座一职的重要性在于,“禅林之有首座,亦犹衣之有领,网之有纲”^⑥。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第131页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第112页。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第49页。

④ 同上。

⑤ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第199页。

⑥ 同上。

②书记——宋代称为书状,职责是“主执山门书疏”^①,对于与官员书信、化主书疏、院门大榜、斋会书文尤须小心从事。元代禅寺的书记“职掌文翰,凡山门榜疏、书问、祈祷词语,悉属之”^②。由于禅门名宿多奉朝廷征召住持名山大刹,对于圣旨敕黄住持必须具呈“谢表”;住持灭寂前须上“遗表”;皇帝给予赏赐,或有所垂询,均要呈表答谢。而住持须掌控寺院大局,无暇文墨,因此书记之职责任重大。黄龙慧南、佛眼清远、大慧宗杲都曾担任过书记。

③知藏——宋代称为藏主,职责是“掌握金文,严设几案,准备茶汤、油火、香烛,选请殿主、街坊表白,供贍本寮及看经大众”^③。元代禅寺因僧众增多而设立东、西知藏,对知藏的要求是“宗乘洞达,圣教该通。点对出入经卷,书填残缺字画。焙拂补粘,尽心成美”^④,旨在使自命“教外别传”的禅宗僧侣“遍采诸部与外之百氏,期以折冲外侮,应变无穷”,最终体证“不溺于文字而超乎言行之表”的“自性之妙”^⑤。

④知客——知客主管旦过寮,职责是负责宾客接待事宜。“凡官员、檀越、尊宿、诸方名德之士相过者,香茶迎待,随令行者通报方丈,然后引上相见,仍照管安下去处”。“旦过寮床帐什物灯油柴炭,常令齐整。新到须加温存。维那在假,则摄其行事。僧堂前检点行益客僧粥饭。遇亡僧同侍者把帐。暂到死,主其丧。”^⑥雪窦重显、禅月宝藏都曾做过知客。

⑤知浴——宋代禅寺称为浴主,主管浴室,负责僧众洗浴事宜。“寒月五日一浴,暑天每日淋汗”^⑦。“设浴前一日,刷浴烧汤。至日斋前,挂开浴或淋汗或净发牌,铺设诸圣浴位及净巾香花灯烛

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第132页。

② 同上,第49页。

③ 同上,第132页。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第113页。

⑤ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第50页。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

等,并诸僧风药茶器。斋后打板,同施主入堂内烧香礼拜,请圣入浴。良久打叠,鸣鼓请众”^①。“第一通僧众入浴;第二通末头首入浴;第三通行者入浴,此时住持方人以屏风遮隔而浴;第四通人力入浴,兼作行者、知事居末浴”^②。

⑥知殿——宋代禅寺称为殿主,地位仅为杂务僧。元代始列为执事僧,职责是“掌诸殿堂,香灯时时拂拭尘埃,严洁几案,或遇风起,须息炉内香火,及结起幡脚,防顾使勿近灯烛。施主香钱不得互用。佛诞日浴佛煎汤供大众,四斋日开殿门以便往来瞻礼”^③。

⑦侍者——宋代禅寺设有圣僧侍者、堂头侍者(分内、外两种),地位仅为杂务僧。至元代圣僧侍者保持不变,内侍者细分为衣钵侍者、书状侍者和汤药侍者,外侍者细分为烧香侍者和请客侍者,共六种侍者,均升格为执事僧。具体职责如下:

烧香侍者在“住持上堂、小参、普说、开室、念诵、放参、戒腊特为、通覆相看挂搭”时负责“烧香行礼、记录法语”^④;

书状侍者负责草拟“住持往复书问制作文字”^⑤,另外如缺书记,须顶替其位;

请客侍者负责“住持应接宾客、管待尊宿、戒腊特为”时的“具状行礼”事宜^⑥。

衣钵侍者负责“收掌堂头衣钵,支收文历,并方丈内公用物色”^⑦。“先辈多以丛林老成之士为之,盖能纳忠救过,罗致人才,内外庶事,通变圆融,庶几上下雍素”^⑧。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第134页。

② 同上,第50页。

③ 同上,第50-51页。

④ 同上,第51页。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第138页。

⑧ 同上,第51页。

汤药侍者负责“朝暮供奉方丈汤药,左右应接,佐助衣钵侍者,抚恤近事行仆”^①。

圣僧侍者负责“斋粥二时上供,鸣下堂椎,朝夕交点被位,中夜剔灯。同维那交收亡僧唱衣钱。住持迁化把帐”^②。

B. 东序知事

①都监寺——相当于唐代以前佛寺中的寺主,宋代禅寺称为监院。职责是“总领院门诸事”^③，“早暮勤事香火,应接官员施主。会计簿书,出纳钱谷,常令岁计有余。尊主爱众,凡事必会议、禀住持方行。训诲行仆不妄鞭捶,设当惩戒摈罚,亦须禀议量情,示警毋纵威暴,激变起讼。差设庄库职务,必须公平,毋用私党,致怨上下”^④。因都监寺地位重要,故一般由西堂、首座、书记或“腊高历事、廉能公谨、素为众服者”^⑤担任。

《丛林两序须知》对于监寺的职责有详细规定:

监寺——本处檀越施主等所当周旋敬重者,凡遇年节及闲暇时,宜亲造其家,殷勤顾问。本处女客到山,宿食语言应加照顾,但不得亲厚。掌理家事,常到库司,会计钱谷出入簿书,预令岁计有余,毋致临时空乏。常住欠缺物件宜与副寺商议,发银置办。(如柴草盐油、豆麻禾麦等,可以随缘募入者,当及时会议,拨众理之为得。又正四月间雨水淋漓及冬天霜雪严寒时,预先分付务众,备积柴薪以充后用。……凡常住财物,虽毫末锱铢,十方众僧有分。如非寺门外护官员、檀越宾客、迎送庆吊合行人事者,并不可假名支破侵渔。……差设庄库职务,必须公平,毋用私党,致怨上下。训诲行者,不妄鞭捶。设当惩

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第51页。

② 同上。

③ 同上,第128页。

④ 同上,第51页。

⑤ 同上,第52页。

戒摈罚，亦须禀议，量情示警，毋纵威暴，激其争端，扰乱丛席。……每夜开小静后，到库房同知客、直岁营办议行明日之事。常住所有田庄山界、苗租书契等，须收拾安放库房，随时照管。田园种植收种，宜及时催趲司田园者。^①

②维那——据义净《南海寄归内法传》，“维那”一词乃“华梵并举”的产物：“维”是华言，纲维也；“那”是梵文“羯磨陀那”之略语。维那之意为悦众，乃唐代以前佛寺“三纲”（寺主、维那、上座）之一。后怀海时代，禅寺维那的职责是“纲维众僧，曲尽调摄。堂僧挂搭，辨度牒真伪。众有争竞遗失，为辨析和会。戒腊、资次、床历、图帐，凡僧事无不掌之”^②。“病僧将息，令得其宜”；“亡僧衣物，务要公明。念诵举经，详缓合节”^③。另外，《禅苑清规》还曾规定：“院中诸小头首，如堂头侍者，圣僧侍者、延寿堂主、炉头、众寮寮主首座、阁主、殿主，并维那所请。”^④《丛林两序须知》强调维那“凡事可以权变随宜者，毋死执”^⑤。

《百丈清规证义记》为维持寺院正常秩序还制定了“旦过堂规”：

本堂安单，一东一西，凡课诵坐香止静等，并随禅堂规式，早午二时板香，晚间四支香开大静后放参，违者罚。日逐只图在外闲游者罚，睡眠时谈笑者罚。……众中有不守清规者，寮元善劝不听，即白众查明，跪香。不服者白客堂迁单。若不自乱嚷乱骂者罚，乱打者重罚。……闻普梆不随众出坡者罚。威仪不整肃者罚。吃烟者

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第207-208页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第52页。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第114页。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第129页。

⑤ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第209页。

罚,吃酒者出院。议论诸方知识长短好恶者罚,好逞机锋者罚。过堂上殿,不搭衣者罚。若去时察众中有单身老弱可虞者,白客堂方便护送。遇有来踪诡异、言辞闪烁人即须纵细查问,恐有匪徒托迹,致启祸端、颠预失察者罚。^①

③副寺——又名柜头或财帛,宋代清规称为库头。副寺者,“副貳都监寺,分劳也”。副寺“掌常住金谷钱帛米麦出入,随时上历,收管支用。令库子每日具收支若干,签定飞单呈方丈,谓之日单;或十日一次结算,谓之旬单。一月一结,一年通结。有无见管,谓之日黄总簿。外有米面五味各簿皆当考算”^②。“如非寺门外护官员檀越宾客迎送庆吊合行人事,并不可假名支破侵渔。其上下库子须择有心力、能书算、守己廉谨者为之。病僧合用供给之物,即时应付。如食库疏漏,雀鼠侵耗米麦,蒸润一切物色,顿放守护。有不如法者,并须及时照管处置”^③。

《丛林两序须知》规定:副寺(库头、柜头、财帛)

掌常住钱银出入,切记随时上历。至每月十四三十晚,令库子预备椅桌茶果,请方丈及头首到寮,结算每日用出若干、收入若干、除用外实存库若干。算毕,书记登簿签单。或方丈不出,乃同监寺、知客呈方丈。至一年终,又总结算每月用出若干、收入若干、除用外实存库若干,算毕,登簿交单亦如之。外有米麦布帛五味等,出入亦当记随时上历,以便考算……凡众为化主公干出山者,所有餽钱当预分留之……库内缺少蔬果油盐糖豆器具杂物等,当预先置办,毋致临时乏用。家常日用、糟酱米醋豆油等,当及时请熟谙者相帮制办。库内果品,如糕饼等

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第383-384页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第52-53页。

③ 同上,第130页。

所应自制者,随时置办。库内待客小菜合用香椒五味者,令库子精制……监院缺职及有事别出等,如田庄税契出入迎送庆吊差拨、各处要紧事务,当会议知客共职之。库内所有器用什物,当置簿记定,以备查考。^①

④典座——寺院厨房的负责人,“主大众斋粥,须运道心,随时改变,令大众受用安乐”。“一切供养,务在精洁,物料调和,检束局务,护惜常住,不得暴殄。训众行者循守规矩,行益普请不得怠慢。抚恤园夫栽种及时。均俵同利。二时就厨下粥饭,食不异众。粥饭上桶,先望僧堂,焚香设拜,然后发过堂”^②。

《丛林两序须知》规定,典座必须做到:“尊客到山,调理菜蔬务要加勤。如寻常客情,则随分铺设不妨。……凡有残疏余供可以普众者宜发出,毋藏蓄过时以致腐坏。……施主作斋,所有发面钱银,当随多寡照位轻重分之。如收银一钱,已得其五,贴案得其三,火头得其二是也;或有过劳,略为增减者,自己随时酌量。”^③

《百丈清规证义记》中的“厨房条规”,是一个非常全面的寺院厨房规章制度:

寸薪粒米,当知来处之艰难;滴水残蔬,须念作时之非易。既不肯暴殄于天物,更当思调和夫众口。酸咸适味,香软得宜,慎重烹饪,勿生轻忽,以供养为怀,不贪果腹,虽随众作务,常抱道心,粥饭三时,不得一朝失误;晨昏二课,何妨数刻清修。铭曰:雪峰饭头,汾山典座,古德芳风,于今未堕,摄尔狂心,慎尔口过,运水搬柴,毋忘者个。堂内坐禅,堂外禅坐,谁知传衣,不离碓磨。故此行门,佛天所喜。求福则得,造业则失。勤谨廉隅,求福之本。偏重懈怠,造业之基,谨遵规铭,为汝良师。厨房共

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第211-212页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第53页。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第214页。

住者,粥饭小食,俱在厨下,同众甘苦,一概不许别处。私食及私留鲜美自食者罚,早课不上殿者罚,窃取常住油米食物者倍罚出院。菜头洗切大众菜,听典座调理,办斋一齐相帮,不到者罚。饭头煮大众粥饭,洗锅二饭相帮,抬饭器。饭器亦饭头洗。有斋开大锅,饭头三人随宜分派,推诿失事者罚。贴案收拾客菜,小火头烧火,杂务洗锅,留私菜者重罚。照应开梆接板,及神前点香,失误者罚。杂务到库房取客菜,偷取私留者重罚出院。除当值,坡课不随众者罚。厨房高声大叫者罚。饮酒赌博者重罚出院。吃烟者罚。设斋日头堂所剩腐菜,晚粥再供大众,不得弃掷,违者罚。不得将滚汤泼地上伤虫蚁命,违者罚。香灯照看众人行李,失则罚赔。^①

民以食为天。后怀海时代的禅宗僧团由于寺院经济的发展,虽然早已摆脱禅宗早期“得一口食塞饥疮”的窘况,但吃饭问题仍然是农业文明时代的首要问题,无论僧俗概莫能外。勤俭节约,禁止暴殄天物,“设斋日头堂所剩腐菜,晚粥再供大众,不得弃掷”,既是强制规定,也是“求福之本”。“雪峰饭头,洩山典座”是丛林厨房中走出的前辈高僧,“古德芳风”垂范后世,足以激励禅寺后学立足厨房本职工作,“勤谨廉隅”,“谨遵规铭”,于平凡琐屑之处参禅悟道、超佛越祖。“厨房条规”的核心是戒贪戒惰、尚勤尚俭。

⑤直岁——寺院生产修造事宜的负责人,“职掌一切作务。凡殿堂寮舍之损漏者,常加整葺,动用什物,常阅其数。役作人力,稽其工程,黜其游惰,毋纵浮食,蠹财害公。田园庄舍,碾磨碓坊,头匹舟车,盗贼巡护,防警差拨,使令赏罚为当,并宜公勤劳役必均,如大修造,则添人同掌之”^②,“并禀住持人矩划,及与同事商议,不得专用己见”^③。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第373页。

② 同上,第53页。

③ 同上,第131页。

明代《丛林两序须知》中的“直岁须知”甚为详细：

凡殿堂寮舍之损漏、户牖墙垣之崩圯，须及时白方丈，打点工众整葺，毋挨延过日，貽累后人。常住有土木杂作之役，当统率众工，朝暮照管，计每日工程若干、该银若干、支出银若干，私自登簿，以便结算。如系大修造，事体甚烦，即当议禀方丈，添人共掌之。大小匠工有不勤动作者，当黜其游惰，毋纵浮食蠹财害公。田园庄社、碾磨碓坊头匹舟车，俱要应时修葺，火烛盗贼亦宜巡护防警。锄锯刀斧簍笠杠绳所用杂物等，须安放司什库内，令司什照管，有破损朽坏者，分付及时收理。船只出入须照管搬货，及嘱咐看守者收系放缆、水旱二时防护等。凡僧病革，须先备办柴薪。迨瞑目时，預告杂务，收设龕位灵桌及斋供茶果香纸等。将亡僧所有随身行李同知客简点，安放常住空处，仍差拨行众打点水火及抬龕等，复挂送亡牌。俟大众粥罢，念诵送出。到茶毗所，住持立定，乃问讯度火炬，候举佛事次日，引丧主持瓷器收骨，盛贮封定，安置诸隐处，以便入塔。估唱亡僧物件，须同两序执事主之。（送亡、估唱二事，百丈清规载之甚详，但恐过烦，难以悉举。姑就今时所通行者录其大概，以便权宜云尔。）清明祭扫祖塔、住持塔及普同塔等，预令杂务铲草，扫净坛所，并开圻收置亡僧灵骨或石崩灰拆，依时整葺，毋致荒坏。^①

直岁对于寺院的固定资产负有重要的责任，不仅要负责寺院“土木杂作之役”每天的工程量及相应的财务预算支出，“田园庄社、碾磨碓坊头匹舟车”的“应时修葺”，“火烛盗贼”的“巡护防警”，“锄锯刀斧簍笠杠绳”的“安放”、“照管”、“收理”和船只的

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第215-216页。

“收系放缆、水旱二时防护”等事宜,而且还要负责亡僧丧葬祭扫事宜中的“硬件”部分。直岁可谓劳苦功高,禅寺须臾不可离也。

清代《百丈清规证义记》对于值岁的职责规定如下:

值岁——正理坡务耕种收租等事。有事二板赴客堂议事兼管常住竹木,或修房屋,必须用大材料者果众议签同,上白方丈,奉命然后斫伐。若私伐一株罚赔出院,或私行售卖及私情与人者倍罚出院。于一切坡务耕种收租等,怠惰偷安、不实心办理者罚出院。证义曰:他本补云,夏备梅雨一月之柴,冬备阴雪数旬之灶,最为要紧。斫伐柴薪须要择地,并留树秧以俟长发。凡柴头上山斫柴大众出坡等,皆要亲到,不得偷安。刀斧绳索扁挑等物时时检点,惯住深山者可安此执。^①

“若私伐一株罚赔出院,或私行售卖及私情与人者倍罚出院。”寺院对于林木的保护和管理之严格,由此不难想见。“斫伐柴薪须要择地,并留树秧以俟长发。”这说明寺院对于林木的砍伐和再生已具有足够的经验教训和知识积累。“十年树木”之不易,禅宗僧团肯定有切身感受;“百年树人”之更难,由上述关于值岁职责的详细规定以及《百丈清规证义记》中大量细致入微、不厌其烦的规约规定可以逆推,禅宗僧团诲人不倦、意欲栽培后学、裨使丛林兴旺发达的良苦用心亦隐隐焉跃然纸上。

《百丈清规证义记》还根据需要在以往基础上增加了几个执事僧名目,如知山、知屋等。

知山(管田名知田,总管名知产)——须识常住产业界限分明,不得侵混他界,以致争讼。每年春季,会两序众执同清理界限一次,田亩应时开垦种植,怠慢者罚。若有私弊,倍罚出院。花息成交,亲到库房交收明白。凡新受斯执客堂库房及前执,领看界限认熟,吃二堂粥饭,以

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第374页。

防偷窃。若拿获偷者,送至客堂办理,不得私行拷打,致酿事端。巡山随知山行事,竹木茶笋皆所照管。凡有偷窃竹木之人,不得私自放走,查出重罚。粥饭亦吃二堂。柴头(即小工)每日斫柴,若干为定。多则加钱,少则除账。全日不斫,扣除饭钱。若开山斫柴,商之值岁,知山不得硬自作主。柴薪不得私卖,查出罚赔。刀绳家伙俱自办,遇亡僧轮流抬棺,收力金并办应用柴薪,此执多俗人为之。山寮香灯,打茶水粥饭火缸。越三日到库房取草鞋,朔望取香烛茶叶,上供入厨库取供,打扫本寮,看行李,如有失误者赔。^①

《百丈清规证义记》还另外制定有“山寮规约”:

夫山阜为一寺之龙脉,林树为一寺之庇荫。木竹花果,僧坊所资;土岭石峰,风水攸赖。一切无损,则合寺兴隆,僧众适悦,而安于居矣。所以一切竹木不可胡乱砍伐,一切土石不得任便采取。此山寮大纲也。其余规条开列于后:巡山不论风雨时在山中四围上下巡查,不得偷懒,致有盗取等事。如懒惰偷安者,查出重罚。山中竹木花果柴草不得私卖,如犯者重罚出寮。小工须听知山吩咐,砍伐柴木枝条,不得任意伐去树头,或伐尽不留遗种,违者罚。山寮赌钱,不论僧俗,犯者出寮。山寮相打相骂,不论僧俗,犯者出寮。知山管理山寮诸人,须赏罚均平,如偏私者罚。^②

所谓“山阜为一寺之龙脉”的说法不必当真,但在农业文明时代“靠山吃山”也确为环境时势使然。至于“一切竹木不可胡乱砍伐”、“不得任意伐去树头,或伐尽不留遗种”等规定,显然属于日

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第374-375页。

② 同上,第375页。

久天长的经验积累,暗合生态学原理,有利于禅宗僧团在物质层面的可持续发展,因此堪称禅宗清规中的科学闪光点。

知屋(带知器)——凡遇修造,一切门向皆须慎重,不宜轻改。若实不得已,须请高明堪舆看过方可。凡池井不得乱填,厅阁不得乱造,竹木不得乱斫,地土不得乱掘。若故意执拗填掘造斫,破风水者,知屋与主事执同罚出院。若住持硬作主者,两序统同内外法眷公议。若刚愎者,另换住持。^①

按照上述规定,禅寺“一切门向皆须慎重,不宜轻改”,只有“高明堪舆看过方可”更改。“若故意执拗填掘造斫”,破坏了寺院的风水者,则“知屋与主事执同罚出院”;更为严重的是,若住持刚愎自用、一意孤行,则必须“另换住持”。世俗社会中源远流长的堪舆、风水之类,到底是非理性的迷信,还是有价值的民间信仰,至今见仁见智、仍有争议,但《百丈清规证义记》为此作出硬性规定,可见世间习俗对禅宗丛林影响之深。

《百丈清规证义记》还有以往所没有的“园房寮规”:

舍身勤劳,如法栽种,园有四时不断之蔬,地无三尺未垦之土,日日勤力灌溉,朝朝黽勉耨锄。上供三尊,积来多少功德;下充众口,结就普遍因缘。当思尽执,勿自怠荒。所有寮规,允宜遵守。私卖蔬菜等物者责摈,私情送人及私食者罚赔。遗失器具家伙种子等物者赔。头单领众种作,如有躲懒偷安,或出外游荡,或不听调遣者,责摈出寮。除头单,每人轮值日打粥饭茶水,若推诿者罚。浇灌失时,有名无实者罚。各寮私取菜瓜等物,头单容情、不白常住私许者同罚。招留僧俗到寮内,私与粥饭者罚。吃葷酒赌钱等事者责摈。证义曰:按律中,自种田

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第377页。

园,殊违佛制。然末法之际,资生艰难,有不得不然者。^①

禅宗自道信、弘忍时期形成的农禅并举传统,由百丈怀海制度化,创制清规,其中的关键在于自食其力、自力更生,做名副其实的“无求人”、“自由人”。后世丛林继承这一传统,根据具体时空条件将清规逐渐细密化,不断发扬光大,实乃时势使然。《百丈清规证义记》时至清代还在思考“自种田园,殊违佛制”的问题,实在是冬烘迂腐至极,而“末法之际,资生艰难,有不得不然者”则透露出清代禅宗乃至佛教衰颓已久的无奈信息,值得注意。

(2) 执事僧的进退

关于执事僧的进退,《禅苑清规》中设有“请知事”、“下知事”、“请头首”、“下头首”条目。执事僧的任期一般为一年,期满后于当日夜间集体向住持辞职告退。次日清晨住持聘请新一届知事、头首,前一届已辞职的执事僧可继续聘任或部分聘任。新、旧执事僧要“交割钱帛、所记文簿等”,并在住持主持下举行交接茶礼。新执事僧上任后的注意事项是:“且依旧来规矩,未得妄有更张及自夸诤。如有己见,候款曲与住持人及同事商量,可行即行,可止即止,不得违公徇私,扰乱大众。”^②但《禅苑清规》没有给出执事僧进退的具体时间。

《入众须知》“进退请头首”、“进退请知事”条规定:“四更钟鸣,首座领同班到方丈一拜告退”;“知事预于第一晚钟鸣,具威仪诣方丈,触礼一拜退职”^③住持于次日粥罢举行仪式聘请新一届执事僧。具体时间不详。

《咸淳清规》“进退两班”条规定:新住持入院后,“当晚昏钟鸣,旧知事诣方丈咨禀告退”^④,“大小头首五更钟鸣诣方丈,炷香

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第381-382页。

② 同上,第128页。

③ 同上,第190页。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第15页。

触礼一拜告退”^①。次日早晨粥后,住持举行仪式延请新一届执事僧,原执事僧可留任或部分留任。

《至大清规》“两班进退”条规定:

或解制、或年夜为期,随处常式。头首人材当于夏中,审知所学,量才补职。知事户门事务,庄库岁计,并须审细。至职满日,预上方丈禀退。择人既定,欲来日进退。侍者密报两班。昏钟鸣,知事一班诣方丈插香,普同触礼一拜而退。就中或再留者,挑灯,住持送归库司,侍者烧香点汤。五更钟鸣,头首上方丈插香,触拜而退。或再留者,先一日晚,住持诣寮,侍者烧香点汤,勉留。请选头首,从众名胜老成采议,万不失一也;知事,则访问公心耆旧、上手知事,住持须著面和会。已次诸职则委心腹左右人和会,逐一预定,方行举请。^②

两班执事僧进退的时间或在解制日,或在年夜,较灵活。新一届执事僧的选任看来是很慎重的,需要经过反复商议、酝酿才能确定人选。而两班进退时的不良现象也所在多有:

切见古人于东序一职最涉重荷,为住持者近来多徇私情,不择可否,请归库司靡不为也;剋削常住,丰己蔑公;凡供众修造山门系重之事,略不关怀,诚可痛也。观此当集大众,协心公议名实相当者,众请龙神作证,大小之职一例公同阇拈,庶绝私意,丛林不致废弛。为住持者审诸。^③

看来两班进退公正与否、选贤与否关键还在住持,而为了选出区区几个为僧众服务的执事僧,本应清心寡欲的禅门净土竟然不得不“大小之职一例公同阇拈”,实在发人深省。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第16页。

② 同上,第102页。

③ 同上,第102页。

《敕修百丈清规》“两序进退”条所反映的好逸恶劳、“十羊九牧”现象更令人深思,在家人、出家人概莫能外,古今中外史不绝书,是否应归咎于人性的弱点或人类的劣根性:

头首务择才德相当者为之,而近之庸流则以饮食延接为事,使守贫抱道之士愈甘退藏丛林,何由歆艳?住持当革其弊可也。知事,古规只列监院、维那、典座、直岁、库头五员而已,职满鸣椎白众,告退归堂随众,初无单寮榻位,故丛林鼎盛。近来诸方大小勤旧动至百数,仆役倍之,而僧堂阒无一人。泰定间脱欢丞相领行宣政院,分上中下三等寺院,额定岁请知事员数,正为此也。^①

禅宗寺院的执事僧人数问题,竟然严重到需要元廷出面干预,并重新进行制度安排,这其中值得指出的至少有以下三点:声誉历来不佳的元朝各级统治者并非全然尸位素餐、一无是处,泰定年间丞相脱欢所领导的行宣政院至少在禅寺僧职问题上尽到了应尽的管理职责。此其一;元代丛林败象纷呈,执事僧已蜕变为寺院的官僚特权阶层,这一类似晚期癌扩散式的难题靠丛林自身的力量无法解决,只好自觉不自觉地诉诸外力即官方的力量予以破解。此其二;禅宗清规原有的制度设计存在漏洞和缺陷,书面上的东西已落后于形势发展的需要:怀海时代丛林中旨在“各司其局”的“十务”首领,扩展为后怀海时代禅寺辅助住持的知事头首、东西两序,进一步异化为“以饮食延接为事”、配备“单寮榻位”和“仆役”、“动至百数”的“诸方大小勤旧”。清规无疑还需要在对治弊端的基础上进一步完善。此其三。明乎此,则可知后怀海时代禅宗清规的繁文缛节、叠床架屋趋势,确为时势使然,不得不然。

3、杂务僧的职责及其进退

①寮元、寮主、副寮——寮元职掌众寮的经文什物、茶汤柴炭、

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第55-56页。

请给供需、洒扫浣濯、净发梳巾之类^①。

寮主、副寮由“寮元照戒次自下而上请充之,写定名字,预贴牌上,十日一替,佐寮元办事”。寮主、副寮的职责是“旦暮僧众归堂,巡视经案;或有遗忘什物者,眼同收拾付还;及交点本寮什物,提调香灯茶汤;毋容外人止宿,及寄卖物件”^②。

②延寿堂主——作为寺院病房负责人,“看视病僧,汤药、油烛、炭火、粥食、五味,常备供须。公界倘缺,若自己丰裕,结缘应付。或劝化施主措办床席,衣被狼籍秽污。为其洗浣”^③。延寿堂主无疑是寺院僧职中的苦差事,需要较高的素质才能胜任,故《禅苑清规》针对延寿堂主问题一方面“晓之以理”：“八福田中看病最为第一”；另一方面“动之以情”：“出家之人,云游萍寄,一有疾病,谁为哀怜?”并特别强调延寿堂主“须请宽心耐事、道念周旋、安养病僧、善知因果之人”^④。

③净头——作为寺院卫生间保洁员,负责“扫地装香、换筹洗厕、烧汤添水”,“稍有狼籍,随即净治。手巾净桶,点检添换”。“凡供此职,皆是自发道心。将交替时,堂司预出小榜云:下次净头缺人。如有结缘,请留芳名。愿结缘者收榜白堂司,然后覆住持请允之”^⑤。《禅苑清规》对净头一职的钦敬更是“深入人心”：“净头者,行人之所难,当人之所甚恶,可谓无罪不灭,无罪不愈,无福不生。同袍拱手上厕所,宁无惭愧之心?”^⑥

④化主——职责是为寺院化缘和采购物品,一般由檀越出任。在《禅苑清规》中,“化主”条占有很大篇幅,化主一职很受重视:“或侍者寮具州县名目,出榜召请发心,或知事、头首和会。礼请之仪,并同头首。”“院门钱送化主之法,伺候化主起发有日,前一

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第53页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上,第135-136页。

⑤ 同上,第54页。

⑥ 同上,第136页。

日常住特为茶汤置食,至日住持人升座饯送,兼以偈颂激发道心,送至门首,头首相伴,茶汤相别”。因为化主肩负重任,所以《禅苑清规》要求化主务必谨慎从事,对其助手人力行者“须选惯熟及小心之人。所有常住供利,须自收掌,不得全倚人力行者,防有异心”^①。《敕修百丈清规》的规定则简明扼要,可能与元代禅寺化主的作用降低有关:“凡安众处,常住租入有限,必借化主劝化檀越,随力施与,添助供众。其或恒产足用,不必多往干求取厌也。”^②

《百丈清规证义记》对于化主有如下论述:

化主种种不同。凡淡薄无产,或遇荒年粮不足,当请米麦化主。或系大修殿宇,当请修造化主。此外更有菜化主、盐化主、草鞋化主、香烛化主等。凡化主募化财物,各认地方,弗使重叠,惟须随喜乐助,不可勉强。如下顺人心,即上合佛心矣。语言应对切宜大方,若有丝毫苟且,倍罚出院。总之,必不得已,始行募化。若其可已,即不必立此执。如有私在外冒名募化者,立撵出院。证义曰:迩来丛林多安化主,广给募疏,住持赞美牢笼,执事奖劳崇敬,遂至矜功欺众,把持当家或蓄私财,大错因果,退息檀信。佛世有诸弟子自远游归,所过聚落,望而闭户。问其故,谓畏众僧之募化也。噫!可以鉴矣。不知所谓化者,以德化人之谓,非只募人财物之谓,故宜顾名思义。^③

化主的重要性不言而喻,但某些化主“矜功欺众”甚或“把持当家或蓄私财”,则对禅寺的外部声誉和内部秩序构成严重威胁,除了重申“以德化人”的佛教本怀外,从制度层面管束化主恐怕才是治本之策。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第138-139页。

② 同上,第54页。

③ 同上,第377-378页。

⑤园主——寺院菜园的负责人。《禅苑清规》称为园头,强调园头履行职责时“应当审问谙练惯熟之人,相度天时地利,常令蔬菜相续。存留好者供众,有余方可出卖。逐时修换家事,常与典座圆融”^①。《敕修百丈清规》要求园主“不惮勤苦,以身率先。栽种菜蔬,及时灌溉。供给堂厨,毋使缺乏”^②。

⑥磨主——又名磨头,负责磨面。“兼主碓坊米面供众”,“须择有道心、谙晓舂磨等事者充之”^③。

⑦水头——具体职责是“五更烧汤,供大众盥盥。手巾、面盆、灯烛、牙药,毋令缺少。冬月烘焙手巾,须早起铺排,勿致临时动众念”^④。

⑧炭头——具体职责是“预备柴炭,以御寒事。或化施主,或出公界,须令足用”^⑤。《百丈清规证义记》的规定更详细:“炭头兼炉头,预备柴炭以御寒事。或问化主或出寺产,须令足用亦勿浪费兼管围炉,小心火烛。证义曰:兼管围炉者,盖公界围炉。易于光阴虚度,各宜修道。不得检阅外书及书画等。不得谈笑争论,不得烘焙鞋袜及弹垢赋于火中。不得拨火飞灰。不得久停乱挤,须挨班进违者白客堂行罚。”^⑥

⑨庄主——宋代禅寺庄主“主管二税”及“耕种锄耨,收刈持梢,栽接窠木,泥筑垣墙,收搬粪土”事宜,“钱谷文历”须“支破分明”,负责“秋成场户,主客抽分,计结文历分明,更与多方饶借”^⑦。元代禅寺庄主职掌寺院农务,具体要求是“检查田段,牧养客佃。顽暴者惩戒之,贫病者优补之,单丁者以时差役之。寒涝灾氛,课

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第135页。

② 同上,第54页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上,第364页。

⑦ 同上,第135页。

诵禳保”^①；“修理庄舍，提督农务，抚安庄佃，些少事故，随时消弭，事关大体，申寺定夺”。^②

《百丈清规证义记》对于庄主的要求是：“凡庄田一切事务，俱其专主。田界庄舍农具，悉属检点修理，些小事体随时分遣，或关大体，须白常住定夺。收纳祖例一以公平，勿致主佃互亏。如更换佃户，先要查明佃人好歹，白常住商定，始令领田。勿得贪小利而以私心徇给，致貽后患。”^③

⑩诸庄兼收——元代禅寺始立此职，负责收取寺院所属庄田的岁租。围绕此职发生的腐败现象，令《至大清规》和《敕修百丈清规》的作者均大发感慨：

兼收之职，众人命脉，贵在择人，当请公心。大小耆旧，无任小师乡人。苟用非其人，不识因果，隐瞒常住，苛取佃甲，无所不至，非特岁计不足，抑且累及山门。

古规初无庄主监收，近代方立此名。此名一立，其弊百出。为住持私任非人者有之，因利曲徇者有之，为勤旧执事人连年占充者有之，托势求充者有之，树党分充者有之，角力争充者有之。蠹公害私，不可枚举。虽欲匡救末如之何？倘得廉正勤旧辅佐住持，公选区用，或对众阖拈充之。充此职者，当克己为念，奉众为心，毋苛取佃户，毋亏损常住，则自他俱利矣。^④

围绕诸庄兼收这一肥缺所发生的种种丑陋现象，堪称权力寻租行为的古典形态。元代禅门确非人间净土，于此明矣。

清代《百丈清规证义记》对于监收一职也保持着相当高的警惕性：“凡出入租息谷米等物，详细交纳，勿得舛错，以多报少，以少报多。凡收租等，皆其执，此庄主、监收二执，其弊最多，须廉正

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第116页。

② 同上，第108-109页。

③ 同上，第380页。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第54-55页。

耆旧、发心辅佐住持者充之。”^①

《百丈清规证义记》还有一个“下院执事约”，也值得一看：

运水搬柴，无非佛事；舂米作饭，正好参求。……施主到，一切物件下院当家，细心经理，一一照数暂停，即使工人通信。一面照应施主，如法礼待。共住规约与常住同，一例遵守，如违者罚。庄主、贴案、园头、火头、水头、杂务，共六执，每一执每月盐米若干，每季单银若干，随各家定式，有斋双饷。庄主凡下院大小事俱其专管，责任綦重，除公事不许出外，早晚领众课诵，不得放逸，不许私情留客食宿。一切执事人等有过，轻则教训，重则白常住议罚。贴案料理下院大众菜饭，开梆打板洒扫厨下，与水火头俱随众课诵。园头料理园地，应时种植，不得怠惰荒芜，兼带净头，并烧浴锅。火头息炭谨慎火烛，虽寒概不许取火，违者白庄主罚。水头兼破柴，杂务兼行堂，及诸洗扫，并管门户，听往常住取物。常住执事，唯监院、副寺、知客、监收等，有事许在下院食息，其余概不许搅扰，违者庄主白常住罚。^②

庄主、园头另住之处离禅寺稍远，故称下院。从庄主、贴案、园头、火头、水头、杂务等杂务僧的职责来看，下院显然属于寺院的后勤保障服务部门，虽然享受“每月盐米若干，每季单银若干，随各家定式，有斋双饷”的待遇，而且有早晚课诵，但地位似乎比常住稍低。

《百丈清规证义记》在以往清规的基础上又增加了几个以往没有的杂务僧新名目：印房、僧值、门头。

印房大概是指寺院内部印刷机构的负责人：“印房掌理刻印，必须眼目明利，识书邪正。缘近日多有爱可痴僧，强引佛祖遗言，

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第380-381页。

^② 同上，第382页。

固执邪见,自以为是,编为语录,辄化檀信刻行。倘若不识邪正,曲徇情面,一经刊传,误人不浅。”^①看来能否识别书稿正邪是印房的首要素质。

僧值大致相当于今天所说的风纪纠察或纪律检查人员:“原无实位,取僧众轮值之义,亦取僧中最直之意。充此职者,应不阿谀、不委曲、不回护、不偏党,代方丈监察其所不及。……此执无论住持及诸执事,有过则举,有事即罚,不顺私情,乃丛林公直之执,必须居心如水,执法如山。……倘方丈不遵,祖堂跪香;大众不遵,上白方丈,遵规处罚。”^②由僧人轮流担任的僧值,可以监督处罚触犯寺院清规戒律的僧众、执事僧乃至住持,这算得上是禅门内部制度建设的一个很有意义的创举,值得关注。

门头应该是寺院山门的看门人:“黎明即早起,既晚便关门。小心防火烛,定例不燃灯,既已充此执,身不离山门。将晚须严查,休容生面存。凡有经忏事,照规给公餽。若再私索化,查出定迁摈。少年诸妇女,莫与共闲谈。三宝清净地,切须避疑嫌。乞丐匪僧辈,休教入门来。恐生丛林事,亦恐不雅观……”^③对处于远非荒僻之地的禅寺而言,少年、妇女、乞丐、匪僧等“滚滚红尘”会给修行不深、定力不够的僧人带来许多“瓜田李下”的嫌疑,有可能影响寺院的声誉,因此,注意看管山门、拒“疑嫌”于寺门之外,无疑是切实可行的“免疫”措施之一。

关于杂物僧的进退,《敕修百丈清规》没有谈及,《禅苑清规》则有相对明确的规定,可供参考:水头、街坊、炭头系堂头所请,堂头侍者、圣僧侍者、殿主、(延寿)堂主、净头、炉头、众寮寮主首座、阁主系维那所请,藏下殿主、街坊表白系藏主所请。^④

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第364页。

② 同上,第366-367页。

③ 同上,第368-369页。

④ 参见蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第136及第129页。

(二) 包括祝圣在内的法事仪轨

无论如何,禅宗僧团都是一个宗教性组织,这就决定了它必然要举行很多宗教性活动,上至祝圣、住持迁化,下至出家受戒、亡僧唱衣,一应俱全,在宋元明清禅宗清规中均有反映。限于篇幅,我们只能以《敕修百丈清规》为主,旁参其它清规,对后怀海时代禅寺中的一些典型的法事仪轨作概要的介绍。

1、祝圣、祈禳、祖忌

《禅苑清规》中仅有两处提及“圣节”字眼。尽管“三八念诵”有“皇风永扇,帝道遐昌”之类的祝赞词,宋代禅宗灯录中也不乏拈香祝圣的语句,但祝圣行为在《禅苑清规》(1103,北宋)中的确尚未制度化。在《入众须知》(1263,南宋)中,“圣节佛殿念诵”条的设立说明祝圣已制度化:

切以皇风永扇,帝道遐昌,当枢星绕电之时,适诞月届晨之际。敬哀清众,恭诣宝方。诵诸佛之洪名,祝一人之睿算。念清净上来念诵洪因。祝延今上皇帝圣寿无疆。金刚无量寿佛诸尊。^①

《咸淳清规》(1274,南宋)中祝圣法事增多并已仪轨化,如“朔望乃祝圣上堂”^②;“圣节启建满散”时“讽诵鸿因,恭为祝延今上皇帝圣寿无疆金刚无量寿佛云云”^③;新住持入院后,“北面望阙插香,俯首低声云:今上皇帝圣躬万岁万岁万万岁。臣僧某恭奉圣旨住持某寺,臣僧某上感圣恩,下情无任瞻天望圣,激切屏营之

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第198页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第30页。

③ 同上,第37页。

至”^①。“月分须知”规定,“十一月分至节将临,上堂祝圣”^②;“正月分下堂,藏殿讽经祝圣”^③;圣节月分,住持上堂敷座,“举唱宗乘所集鸿因,祝延圣寿无疆”^④。

《至大清规》在祝圣仪轨方面花样翻新,“圣节升座讽经”条在以往清规佛殿念诵“皇风永扇,帝道遐昌云云”的基础上,又增加了一些辞藻华丽的祝寿词^⑤“众寮楞严”条各路僧祇云集,但首先不忘“祝延今上皇帝圣寿万安”^⑥。“开堂祝圣”、“拈香祝圣”在《至大清规》已成为定制:住持“升座拈香祝圣,次拈府县官僚香。若建寺舍田大檀越,当拈香”。^⑦

《敕修百丈清规》集上述清规祝圣仪轨之大成,推出“祝厘章”专事祝圣,其中还包括为皇太子祝寿的千秋节和不杀生的善月祝赞。祝圣可以说是原始佛教所谓“报国王恩”的中国版,是中国佛教僧侣的创造。祝厘、祝圣的根本原因何在?在于“国朝优遇尤至,特蠲赋役,使安厥居而期以悉力于道”。具体言之,“圣恩广博,天地莫穷。必也悟明佛性以归乎至善,发挥妙用以超乎至神,导民于无为之化,跻世于仁寿之域。以是报君,斯吾徒所当尽心也。其见诸日用则朝夕必祝,一饭不忘而存夫轨度焉”^⑧。这显然是慧远关于佛教“助王化于治道”、“协契皇极”思想的元代版。

关于圣节,《敕修百丈清规》规定:“钦遇圣节必先启建金刚无量寿道场一月日僧行不给假,示敬也。启建之先一日,堂司备榜张于三门之右及上殿经单,俱用黄纸书之,轮差僧簿依戒次各书双字名。”圣节的各种准备基本就绪后,僧众齐集大殿,住持拈香祝寿:

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第15页。

② 同上,第51页。

③ 同上。

④ 同上,第52页。

⑤ 同上,第66页。

⑥ 同上,第82页。

⑦ 同上,第95页。

⑧ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第10页。

“某月某日钦遇天寿圣节,某寺预于某月某日启建金刚无量寿道场一月日,逐日轮僧上殿披阅金文,今辰开启。住持臣僧某升于此座,举扬圣谛第一义所集洪因,端为祝延圣寿万安者。”^①此日座下虽有官员,亦不得叙谢,盖尊君也。此后维那举楞严咒回向云:“讽诵秘章,所萃洪因,端为祝延今上皇帝圣寿万安,金刚无量寿佛云云。”如官员入山拈香,鸣钟集众,讽无量寿咒,举药师号毕,回向云:“某处某官入山拜、手拈香,僧众讽诵秘章,所萃洪因,端为祝延今上皇帝圣寿万安,金刚无量寿佛云云。”^②

圣节启建疏语和圣节满散疏语都值得一读:

启建疏语——右伏以:覆焘无私,乾坤孰测其高厚;照临有赫,日月莫喻其光华。知赞仰之徒劳,欲补报而无极。惟托钧陶之内义重四恩,故竭忠爱之心虔恭三祝。斗枢电绕,龙象筵开;帝纲百亿,山河咸归。圣量华藏,三千世界益衍;丕图少尽,涓埃匪懈朝夕。钦愿夔龙登用,景星耀而泰阶平;麟凤呈祥,圣人作而万物睹。谨疏。^③

满散疏语——优钵罗花瑞世,同佛降生;阎浮提树连荫,与天齐寿。故毓夙成之睿质,克承丕显之圣谟。大哉乾,至哉乾,体乾居正;会其极,归其极,见极立中。爰以吾道之大同,有裨圣时之至治;山林钟鼓,乐化日之舒长;草木昆虫,被膏泽之渗漉。祥开震夙,颂祝华对。钦愿垂拱无为,天地位而万物育;钧陶有象,阴阳理而四时平。寿考万年,本支百世。^④

如此华丽的祝圣词,目的当然是为了让龙颜大悦。

除圣节祝赞外,还有常规性的“每日祝赞”:斋粥二时下堂,僧

① 此段祝圣文与《威淳清规》中的圣节祝圣文大同小异。参见蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第52页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第12页。

③ 同上,第13页。

④ 同上。

众必须登殿,维那举无量寿咒三遍回向云:“讽诵秘章,所萃洪因,端为祝延今上皇帝圣寿万安,金刚无量寿佛云云。”^①

祝厘章还特设千秋节,为皇太子祝寿:

某道某路某寺某月某日敬遇皇太子千秋令节,谨集合山僧众,恭趋宝殿,讽诵大佛顶万行首楞严神咒,称扬圣号,所萃良因,敬祝皇太子睿算千秋殿下,伏愿日重轮,月重辉,照临海宇;山如砺,河如带,巩固邦基。金刚无量寿佛云云。^②

报恩章“祈祷”条中的大悲咒、消灾咒、大云咒讽诵值得注意,而祈晴、祈雨、祈雪、遣蝗、日蚀、月蚀等祈禳法事更凸显了元代禅宗的宗教服务功能。

报本章中的“佛降诞”、“佛成道涅槃”条是对以往清规的继承,“帝师涅槃”条专为纪念元代帝师拔合斯八(即八思巴)而设立,是元代佛教特有的法事仪轨。

尊祖章中的达磨忌、百丈忌、开山历代祖忌、嗣法师忌基本继承《至大清规》的作法,继续表现出世俗社会源远流长的祖先崇拜传统对于后怀海时代禅宗清规的深刻影响。

《百丈清规证义记》有关祝圣的仪轨基本上是对以往清规的继承:

正节早祝——大圆满觉,应迹西乾,心包太虚,量周沙界,一四天下,南瞻部洲,大清国某省某府某县某寺,宏法沙门某甲,监院比丘某甲等,兹当某年某月某日,恭逢天寿圣节(余节随改),良辰,云集现前僧众,登临大雄宝殿,讽演秘章,称扬嘉号,所集洪因,端为祝延今上皇帝圣躬(下三句,左右一齐合掌,同祝云)万岁万岁万万岁,皇后齐年,太子千秋;文武官僚,高增禄位。伏愿尧风永扇,

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第14页。

② 同上。

舜日常清,八方歌有道之君,四海齐无为之化。^①

祝圣的目的和意义何在?《百丈清规证义记》条分缕析:

清规首冠祝圣者,钦遵佛教而报国恩,彰有十德。今吾僧众恭逢清平盛世,幸值英明圣君,恩如日月照临,德同天地覆载。要而言之,更有十大恩护:一、隆重三宝,不忘佛嘱故。二、修建佛刹,为大檀护故。三、印行藏典,流通佛法故。四、给僧戒牒,参学无阻故。五、蠲免度牒,出家得便故。六、钦赐墨宝,庄严佛刹故。七、追封古德,褒崇真修故。八、年赐香灯,永作福田故。九、另设僧官,俗不辱僧故。十、不使僧役,专心办道故。有此十恩,理宜知报。佛言:我今五眼,明见三世一切国王,皆由过去侍五百佛,得为帝王。是为一切圣人罗汉,来生其国,作大利益。我使五大力菩萨、五大士、五千大神王,往护其国。是故我今三宝,付嘱一切国王云云,如大涅槃经等,俱有佛教外护之文,故首举也。^②

知恩图报、互利共赢无疑是祝圣的要义所在。

《百丈清规证义记》对“报恩”也看得很重:

礼重祭祀,所以报恩酬德。而一切恩中,国恩为最。钦惟盛朝崇佛,爰及僧伦,所以体恤之者,极至圣圣相承。罔或有间,释子追慕,其容已乎?国忌之规,所以立也。至若诸天,有护法之恩,于是斋天之规。日月有照临之恩,于是有护日护月之规。檀越有信施之恩,于是有祈晴祈雨遣蝗之规。凡此皆报恩也。又有兼求恩者,则祈祷韦陀是也。以天尊现天身而护法,愿力宏深,有感斯应。故南山赞云:韦陀将军,最多洪护,若见魔属惑乱比丘,则

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第232-233页。

② 同上,第233页。

凄惶奔赴,应时剪除。可谓善于形容天尊护法之心矣。
今丛林中凡遇灾难等事,祈祷韦陀,无不灵应。知求恩,
自知报恩。故以附于报恩一章。灶神以大众饮食所赖,
本为五祀之一,故殿于卷末也。^①

《百丈清规证义记》所规定的“国忌佛事”,包括五岳居东泰山府君天齐仁元尊神,天干地支,六十太岁十二宫神诸大星君,值年太岁,本命宫曹、业道冥官、一切星君,某省省主、某府府主、某县县主、城隍尊神、当山土地正神、某坊土地正神(即斋主所住土地)^②。(238)

民间的日月崇拜在禅宗寺院中表现为“中秋祀月”之类的“护日护月”的仪轨。禅门这样做是否有违佛教本怀?《百丈清规证义记》自问自答:“或又曰:佛制比丘不拜天人等,今月宫亦类诸天,何以拜耶?答曰:律制约迹而论,彼是俗神,未登道果,故不许拜,拜则恐损彼福,故制。清规约本而论,凡诸天神,多圣贤应化,今乃礼其德,敬其护法,故可拜。若无德无护,不涉于佛教者,应遵佛制,不拜为正。若为名利而阿谀曲媚于世礼者,则自他俱损,不祥甚矣。”^③可见祭祀与否取决于天神是否有德行、是否有护法功能。另外,由于佛教有“过午不食”的传统,因此《百丈清规证义记》认为“中秋祀月”仪轨应当选择在上午进行,以与世俗社会晚间过中秋节有别。“迩来丛林祀月同俗,讹谬已久”,应当改正。^④

与以往清规相比,《百丈清规证义记》特别注重通过“父母忌”等仪轨与世俗社会相调适,通过“佛诞”、“圣诞”仪轨强调自己的佛教本色,通过“祖师忌”仪轨求得禅宗与佛教其他宗派的调和。明清时期以禅宗为主体的融合型佛教的典型特征,在《百丈清规证义记》中表现得淋漓尽致。如“报本章”中录有释迦佛诞、佛涅槃

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第237页。

② 同上,第238页。

③ 同上,第243页。

④ 同上,第242页。

槃、药师佛诞、弥陀佛诞、弥勒佛诞、准提圣诞、文殊圣诞、普贤圣诞、观音圣诞、势至圣诞、地藏圣诞等仪轨细目;“尊祖章”强调不可忘“祖功宗德”,不可废“忌日追享之礼”,“丛林祖堂宜祀达磨于中,百丈陪于左,而本寺之开山祖配焉”。^①同时兼容并蓄佛教著名高僧忌仪,如初祖达磨忌、百丈祖师忌、智者大师忌、贤首法师忌、道宣律祖忌、慧远祖师忌,最后不忘开山祖忌、嗣法师忌、剃度授经二师忌和父母忌,可谓考虑周全、面面俱到。其中“嗣法师忌”暗示禅宗僧团的法缘宗法家族特质:

敬惟本师,性生慈善,相绝我人。继规范于丛林,行同百丈;著谋猷于禅席,德越万峰。传临济几十几代之心灯,标直指而披云睹月;享降迹几十年之世寿,谢尘劳而返朴归真。今值忌辰,门人某甲殊愧青蓝之喻,徒承衣钵之恩云云。证义曰:此报传法之恩也。父母生我色身,先师生我慧命。色身虚假不实,慧命利益无穷。是父母之恩固难报,先师之恩更难报也。……今末法之中,不唯忌祭漫不关心,竟有图于名位、负心忘本而另嗣他人者,尤可慨矣。^②

对于“有图于名位、负心忘本而另嗣他人者”现象的揭露,说明利益争夺在丛林中并非罕见之事,同时也从反面强调了忠贞不渝、忠诚不贰的难能可贵。“父母忌”则彰显中国传统文化、尤其是儒家孝道对于禅宗僧团的深刻影响:

切念严君(为母改云慈亲;双荐改云父母)德重,若泰山之弥高;养育恩深,似沧海之难量。不幸早经见背,未报涓埃,日月交驰,光阴易迈。……证义曰:此报父母养育之恩及听许出家之恩也。按大乘本生心地观经,佛说四恩,而父母恩为第一。梁皇禅法云:次复应须思念父

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第275页。

② 同上,第287-288页。

母养育之恩,怀抱乳哺,爱重情深,宁自危身,安立其子云云。佛言天下之恩莫过父母,夫舍家人,未能得道,唯勤学业,为善莫废积德不止,必能感报劬劳之恩。……若具真信,受正法教,即得超悟七世父母,历劫亲缘,忧畏悉除,同得解脱,是为智者,至慈至孝,最上报恩云云。^①

忠、孝是中国世俗文化中的两个大传统,源远流长,根深蒂固。“祝圣”祈福属于忠,早已写进禅宗清规,可以理解为禅宗僧团或自觉或无奈的生存策略;而明确地将“父母忌”作为法事仪轨载入清规要晚于祝圣,这从一个侧面说明中国古代封建社会的基本事实是忠高于孝,同时也说明佛教的中国化或儒化进程是在不断加深,“父母忌”进入禅宗清规就是这种进程不断深化的制度表现。

2、住持迁化、病僧念诵、亡僧估唱

住持是一寺之首,由于后怀海时代禅寺的法缘宗法家族化倾向的不断加深,住持事实上相当于一寺的“家长”。《敕修百丈清规》甚至以全书四分之一的篇幅专设“住持章”,住持在寺院中地位之至关重要与至高无上由此不难想见。正因为如此,住持一旦圆寂,寺院一般都要举行隆重的丧礼,故住持迁化后的丧葬事宜一直受到清规编纂者的高度重视,使得“住持迁化”条目在清规中占有相当的篇幅。

按照《禅苑清规》“尊宿迁化”条的规定,住持迁化后,“置方丈中,香花供养。以遗诫偈颂贴牌上,挂灵筵左右。于众尊宿中请法属一人为丧主”。“然后修写遗书,报官员、檀越、僧官、邻近尊宿、嗣法小师、亲密法属,请僧分头下书”。举行哀悼法事时,“小师在龕帟之后幕下,具孝服守龕。法堂上安排了,丧主已下礼真讫,然后知事、头首、孝子、大众与丧主相见,丧主已下次第相慰”。内知客、外知客根据不同分工接待外人吊唁。“送葬之仪,合备大龕,

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第290页。

结饰临时,并真亭、香亭、法事花幡。起龕之日,本院随力作一大斋,衬施重于寻常”。届时“请尊宿一人举龕,孝子并行者围绕龕后,次丧主已下送孝人及本院大众等相继,中道而行。官员、施主在大众左右并行,尼师、宅眷随在末后送葬”。送葬完毕后归院,“请尊宿一人挂真(即遗像),且就寝堂内安排丧主已下礼真,相慰而散。知事、头首、孝子等,早暮赴真前烧香,及斋粥二时随众供养。候新住持人入院有日,则移入真堂。其入龕、举龕、下火、下龕、撒土、挂真,并有乳药,丧主重有酬谢”^①。

在《禅苑清规》的基础上,《咸淳清规》又增加了住持衣钵估唱与分割、孝衣分俵、法事次第、祭奠次第、缴纳度牒状式等内容,另外还增加了对灵小参、大夜、举龕、涅槃台、全身入塔等法事的念诵词。^②虽然住持“厚藏”在宋代已成风气,但《咸淳清规》也强调指出,上述兴师动众、隆重豪华的“住持迁化规式乃是衣钵丰厚,讲行盛礼如此。近代尊宿间有衣钵无者,并不讲此,但依常僧津送;或遗言不要做法事,只请首座于涅槃台举无常偈焚化。盖亦随人意也”^③。

《至大清规》按照丧葬法事次第的顺序,将住持迁化事宜一一道来,其规定已相当系统。其中的一些规定,如住持可遗嘱“预请两班耆旧封定行李”以俟估唱,“遗戒小师不许披麻恸哭”等,充分反映了高僧大德善始善终的人格风范。总的说来,《至大清规》的住持迁化内容比《咸淳清规》更完备。以丧葬法事的念诵词为例,《至大清规》中就列有法嗣、小师各自的念诵词。法嗣的念诵词所谓“恩逾鞠育”、“孝当悼于庄严”,小师的念诵词中所谓“趋庭之训”,似乎都在流露这样的信息:住持与法嗣、小师的关系犹如父子关系。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第154-155页。另见宋·宗頤著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第96页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第42-43页。

③ 同上,第44页。

《四分律》云：“和尚看弟子，当如儿意看。弟子看和尚，当如父意看。展转相敬，重相瞻视。”^①由此可知，原始佛教僧团中师徒关系可能已形同父子关系。但印度文化传统中并无“孝”的观念，故中国禅宗僧团中“孝子”、“孝服”之类称谓的出现确实是佛教中国化在伦理观念层面的具体表现。

“孝子”、“孝衣”等用语所表达的无疑也是这样的信息。世俗性的血缘宗法关系在这里异质同构为宗教性的法缘宗法关系。如果考虑到禅法的继承和寺院财产的继承，那么出世间的师徒关系可以说就是世间父子关系在寺院的投影。这一点对于子孙丛林不言而喻，即使对于十方丛林应该说在很大程度上也是成立的。由此我们或许还可以得出一个结论：在住持迁化法事这一宗教性现象的背后，事实上隐含着禅宗僧团的世俗化倾向。换言之，志在出世的禅宗僧团终究逃脱不了世间法的浸渗和制约：可逃于山寺丛林，却无所逃于天地之间；“小隐隐于野”或许并不难，“大隐隐于市”却是难乎其难。

《敕修百丈清规》“住持章”中的“迁化”条共有 16 个细目，均言简意赅。“迁化”条开头的一段文字对与迁化有关的问题考虑得较全面，耐人寻味：

示疾觉沉重，预请两序勤旧点对、封收衣钵行李，就留方丈，差公谨行仆看守，以俟估唱。或有标拨俵散物件，须要平允，勿令恩怨不均，致后争竞。若衣钵微薄，务从俭简，遗戒小师不得披麻恸哭，请首座主丧，一切佛事并免，但举无常偈，同亡僧津送。毋费常住，毋劳大众。若住持有功山门，寺众念其遗爱，或衣钵稍丰，当如仪讲行丧礼。有官员、檀越、诸山、法眷遗书，即当遣送。^②

我们不妨再来看一下住持的遗嘱：

^① 《四分律》卷 33，《大正藏》卷 22。

^② 蓝吉富主编《禅宗全书》第 81 册，文殊文化有限公司 1990 年版，第 41 页。

某寺住持某,世缘报谢,风烛不停。所有随身衣钵,檀信施利,非常住物,烦两序抄札。端请某人主行丧事。余俵众僧看经行丧,毋致繁多,侵用常住。幸察此意,伏希悉及。^①

住持丧葬佛事次第为:

入龕、移龕、锁龕、法堂挂真、举哀、奠茶汤、对灵小参、奠茶汤、起龕、山门首真亭挂真奠茶汤、秉炬、安骨、提衣、起骨入塔、入祖堂、全身入塔、撒土。^②

吊丧人按不同身份穿着不同规格的孝服^③,按先后次第参加吊祭法事^④。亡故住持荼毗(即遗体火化)、全身入塔后,寺院要举行“唱衣”(相当于遗产拍卖)活动。寺院对于住持遗产处置本来就有一套相当完备的唱衣拍卖规则,后来又根据僧众素质下降的实际情况,采用阉拈法使唱衣拍卖规则更加严密。^⑤

清代《百丈清规证义记》对于“住持迁化”中的一些环节又有新的规定和解释:

入棺——按古制,僧寂入棺,着浣净旧服,外搭常用七衣,上露顶,下赤足,数珠挂手,坐具叠足前。入已,即用灰漆封固,虽亲族至,不得更开。不张罗孝堂,不广列联挽,不披麻带白,不四出报讣,不纠集施主眷属,不作俗格道场,但照常念诵。衣钵之类,尽以供众。证义曰:今日坐龕一事相习成风,而不知有违佛制。^⑥

“不张罗孝堂”、“不披麻带白”、“不作俗格道场”等规定似乎

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第41页。

② 同上,第43页。

③ 同上。

④ 同上,第44页。

⑤ 同上,第46页。

⑥ 同上,第340-341页。

有意淡化禅宗僧团的家族化气息,但不可能从根本上改变禅宗僧团的法缘宗法家族特质。

停棺——凡嗣法、戒子、剃度,俱心丧而已……六祖坛经云:吾灭度后莫作世情悲泣雨泪,受人吊问,身着孝服,非吾弟子,亦非正法……(临丧当哀,)但不可同于世俗号叫喧乱耳。又见近来住持圆寂,其弟子为具帖,求名家铭其塔,必书生时父母得异梦云云;死后火化,某处不坏,舍利无数云云。岂无此数端,不成尊宿乎?吾宗所重者唯戒定慧之真修,有禅教律之实德,余皆末事也。^①

诞生时异象纷呈,圆寂时舍利璀璨,几乎成为历代高僧传记、尊宿生平的编撰定例或范式。《百丈清规证义记》对上述成规深表怀疑,强调唯有“戒定慧之真修”、“禅教律之实德”值得看重——这一见解独具只眼,犹如空谷足音,发人深省。

荼毗——佛制亡僧烧化者,令其离分段之假,而证常住之法身也。……死而不烧及未死而烧,皆非正制,末法僧徒切宜秉正而行。^②

入塔——尼塔仍归尼庵,不许附僧寺。^③(意在强调男女有别)

估唱——(遗物照时价七折算,估唱所得)分作三份:一份准备丧事另用;一份归常住陪贴供养;一份请众僧念诵并佛事等用。道心轻重与资财厚薄。证义记引《愚庵摸古录》:昔有尊宿,宗教之辈仰之,晚年被旨住院,雅为朝廷赏遇。临终上震悼,诏赐祭葬。侍臣奏以“此僧衣钵太富,现讼有司”。上不悦,遂寢前命。^④

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第342页。

② 同上,第343页。

③ 同上,第344页。

④ 同上,第345页。

“病僧念诵”条规定,“乡人、道旧对病者榻前排列香烛佛像”,要“念南无阿弥陀佛一百声,观世音菩萨、大势至菩萨、清净大海众菩萨各十声”。^①《禅苑清规》中的“病僧前念诵”已有称念阿弥陀佛的基本内容,只是尚未提及观世音菩萨、大势至菩萨等。至《咸淳清规》的“病僧念诵”,已初步形成以称念阿弥陀佛百遍为主、以念观世音和大势至各十声为辅的念诵模式。《至大清规》与《咸淳清规》类似。至《敕修百丈清规》又增加念清净大海众菩萨,形成较完备的病僧念诵模式。

普通僧人亡故后的估衣与唱衣与住持迁化后的估唱类似,只是唱衣过程中增加了一道剪破度牒的程序:维那拈度牒于亡僧名字上横剪破云:“亡僧本名度牒一道,对众剪破。”^②清代乾隆年间度牒被废除,剪破度牒问题也就从此销声匿迹了。

3、三八念诵、四节念诵、沙弥受戒

①三八念诵

念诵是僧人的重要功课,其中三八念诵则是僧人每月必定要进行的。所谓“三八”,是指每月的初三、十三、二十三和初八、十八、二十八。按照《禅苑清规》的规定,每逢三八日,堂司行者斋后禀告、请示住持,然后挂念诵牌。念诵法事将到之时,堂中、大殿、土地堂已洒扫整洁完毕,香火也已安排好,于是鸣钟集众。僧众、知事列队集合,住持就土地堂、大殿、僧堂逐一烧香,并在佛像前礼拜三次。念诵法事正式开始时,住持和知事类执事僧立于上间,头首类执事僧立于下间。一切就绪后,维那敛钟念诵。其念诵词的话语模式为:

初三、十三、二十三念诵:皇风永扇,帝道遐昌;佛日增辉,法轮常转。伽蓝土地,护法安人;十方施主,增福增慧。为如上缘,念清净法身等云云。

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第84页。

^② 同上,第87-88页。

初八、十八、二十八念诵：如来大师入般涅槃，至今某朝某年，已得若干年^①。是日已过，命亦随减，如少水鱼，似有何乐。众等当勤精进，如救头燃。但念无常，慎勿放逸。伽蓝土地，护法安人；十方施主，增福增慧。为如上缘，念清净法身等云云。^②

《入众须知》“念诵”条与《禅苑清规》相同。《咸淳清规》出现时由于禅寺中已设有祖师堂，故正式念诵前住持还要就祖师堂烧香。其他内容与《禅苑清规》大同小异。《至大清规》则未说明原因地只列出初八、十八、二十八的念诵词，并且上八（即初八）、中八（即十八）的念诵词与《禅苑清规》中“三”日念诵词相同，而下八（即二十八）的念诵词依旧。《敕修百丈清规》“念诵”条称，古规中的“三八念诵”如今只举行“八”日念诵，但也未说明原因，其他内容与《至大清规》相同。

以上对“三八念诵”所作的粗略考察提示我们，原为禅僧本分事的“三八念诵”至元代竟然被砍去一半，可见元代禅寺的内外交际应酬对禅僧们修行办道的影响已严重到什么程度。

②四节念诵

在僧人的寺院生活中，与僧人的资历（即戒腊）紧密相关的夏安居是一项持续三个月（农历四月十五日至七月十五日）的重要的法事活动，其开始（即结夏）与结尾（即解夏）作为重要的法事仪轨更是倍受重视。

在《禅苑清规》中，农历四月十五日正式夏安居前一天四月十四日晚，寺院举行结夏仪式，土地堂前集众念诵：“切以薰风扇野，炎帝司方，当法王禁足之辰，是释子护生之日。恭哀大众，肃诣灵祠，诵持万德洪名，回向合堂真宰。所祈加护，得遂安居。”又云：

① 原文为“至今皇宋元符二年，已得二千四十七年”，并附有“以后随年增之”的补注。参见蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第124页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第123-124页。

“念诵功德,并用回向护持正法土地龙神。伏愿神光协赞,发挥有利之勋;梵乐兴隆,永锡无私之庆。”^①七月十四日晚,举行解夏仪式时念诵:“切以金风扇野,白帝司方,当觉皇解制之时,是法岁周圆之日。九旬无难,一众咸安。诵持诸佛洪名,仰报合堂真宰。”^②

《咸淳清规》将结夏、解夏念诵扩展为“四节土地堂念诵”,即结夏念诵、解夏念诵、冬至念诵、除夜念诵。《至大清规》与《咸淳清规》基本相同,只是将后面两节分别称为“至节”和“除夕”。《幻住庵清规》虽在“四节”条提及“近代多以冬至、岁朝(按:即除夜)为俗节,惟讲结制解制之礼”,但在后面的“四节土地堂念诵”仍依旧列入。《敕修百丈清规》虽未标四节名称,但“四节土地堂念诵”内容与《咸淳清规》、《至大清规》完全相同。

③沙弥受戒

沙弥受戒也是后怀海时代禅宗清规必列的内容。《禅苑清规》的“沙弥受戒文”,对沙弥受戒的前期准备、受戒的具体过程和內容、注意事项都做了详尽的规定。本身篇幅并不大的《入众须知》将“沙弥受戒文”全文列入。《至大清规》基本照搬《禅苑清规》的“沙弥受戒文”,改动不大,只是将名称增改为“百丈和尚沙弥受戒文”。《敕修百丈清规》则改称为“沙弥得度”,全文列入。

沙弥受戒的基本过程和内容是这样的:行者取得(或购得)官府颁发的度牒后,维那负责为其延请授戒师、引请师、作梵师各一人。受戒前一天晚上剃头,仅留头顶少许发髻(称为“周罗”)。正式举行受戒仪式时,僧众齐集,经过若干仪轨之后,授戒师称:

为剃头受戒者说,即将今晨开启剃头受戒功德,回向皇帝万岁,臣统千秋,天下太平,法轮常转;龙天土地,增益威光,护法护人,无诸难事;十方施主,福寿庄严;合道场人,身心安乐;师长父母,道业超隆;剃头沙弥,修行无

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第125页。

② 同上,第126页。

障；三途八难，咸脱苦轮；九有四生，俱登觉岸。^①

然后引请师告诫即将受戒者：

出家之后，礼越常情，不拜君王，不拜父母。汝今可离此座，想念国王水土之恩，父母生成之德，专精拜辞，后不拜也。^②

行者于是由引请师带领在堂下行“拜辞国王父母”礼，舍俗服，著裙衫，分别于戒师座下、本师座下礼拜，并近前胡跪合掌。僧众诵落发偈，本师为受戒者断去头顶残余的“周罗”。本师诵袈裟偈，沙弥披上袈裟，引请师告诫沙弥“当先受三归五戒，方得近事大僧。次受沙弥十戒，乃可同僧利养”。之后，沙弥先“三归依”“归依佛竟，归依法竟，归依僧竟”；然后受“五戒”——“尽形寿，不杀生，不偷盗，不淫欲，不妄语，不饮酒”；最后受“沙弥十戒”——“尽形寿，不杀生，不偷盗，不淫欲，不妄语，不饮酒，不花髻璎珞香油涂身，不歌舞作倡故往观听，不坐卧高广大床，不非时食，不捉金钱宝”。沙弥受戒完毕，戒师告诫沙弥要将剃头受戒功德回向“堂头和尚，常为苦海津梁；执事高人，永作法门梁栋；合堂清众，同乘般若之舟”。^③

人有生老病死，对任何一个团体来说，新陈代谢、吐故纳新都是不可抗拒的自然法则，禅宗僧团自然也不例外。僧团要续佛慧命、令法久住，做到可持续发展，当然需要不断地补充新鲜血液，沙弥可以说正扮演着这样的角色。考诸佛教史，沙弥的出现可远溯至释迦牟尼的原始佛教僧团。当时的沙弥在僧团里可做一些辅助性的事情，如“驱鸟沙弥”；还可做一些不适合比丘做、但又为僧团生活所必需的事情，如基于“说净法”（为俗人净主代收金银）而捉

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第161页。

② 同上，第162页。

③ 沙弥受戒仪轨详见蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第161-164页。

持金银。但沙弥更重要的职能无疑是作为佛教僧团的接班人,最终成为受具足戒的比丘。

佛教在中国传播和发展不能不带有中国特色,“沙弥受戒文”中“回向皇帝万岁,臣统千秋,天下太平”之类祝圣问题,印度本无而中国始有的度牒问题,均可为例证。当然,仅从上述“沙弥受戒文”,我们似乎还看不出禅宗在沙弥受戒方面与佛教其他宗派有什么大的区别。

(三)日常规范和交际礼仪

1、僧众日用规范

从《禅苑清规》到《敕修百丈清规》,再到《百丈清规证义记》,禅寺中的礼仪规范从无到有,从少到多,日趋发达,日趋系统化。其中的日常生活规范,在《禅苑清规》中尚较散乱,很不系统,如“赴粥饭”在卷一,“大小便利”在卷七,隔着十万八千里,毫无联系;僧众沐浴的注意事项仅在“浴主”条中间接涉及,显然也很不适应寺院“寒月五日一浴,暑天每日淋汗”对于入浴规范的客观需求。《入众日用》(又名《无量寿禅师日用小清规》)的出现在很大程度上弥补了《禅苑清规》这方面的缺憾。由于《入众日用》短小精悍,简明实用,因此多为后出的清规所收录。如《入众须知》将《入众日用》浓缩改编后列于卷首,《咸淳清规》以《无量寿禅师日用小清规》之名将其全文收录于书末,《至大清规》以《日用清规》之名全文收录于最后一卷;《敕修百丈清规》以《日用轨范》之名全文收录于“大众章”。

《入众日用》能经得起时间的考验,被后世那么多清规所收录,当然不是偶然的。合乎逻辑的解释只能是,《入众日用》确实在某种程度上解决了禅寺僧众的日常行为规范问题。在僧众从早到晚、日复一日的寺院生活中,从早上起床、洗漱、穿衣、叠被等的

“入众之法”，到“操作程序”精确量化的“展钵之法”；从基本遵循《四分律》有关就餐、洗钵规定的“吃食之法”，到细致入微的“如厕之法”；从有关行走坐卧的大比丘威仪，到关于入浴、烤火的详尽规定；《入众日用》都无一例外地显示出极具可操作性且止持并重的特征。它之所以经得起世间的考验，原因恐怕正在于此。

与《入众日用》情形类似的还有“龟镜文”。“龟镜文”始于北宋长芦宗赜的《禅苑清规》，行文清丽，情理并重，正、反两面的论述手法尤见功力。其主旨是论证禅寺僧职的功能及其存在的必要性与合理性，并最终上升到“僧门和合，上下同心”、“壮祖域之光辉，补皇朝之圣化”的高度，以“龟镜文”的自我期许收尾。元代《至大清规》在关于僧职设置的卷七之首收录“龟镜文”，并特意称为“百丈龟镜文”。元代《敕修百丈清规》则将“龟镜文”收录于“大众章”，紧随“日用规范”之后。

其实，东阳德辉若模仿《至大清规》的作法，将“龟镜文”置于“两序章”之首，可以说也是名正言顺、无可厚非的。东阳德辉为什么要将“龟镜文”收录于“大众章”，耐人寻味。查阅《敕修百丈清规》，包括“龟镜文”在内的前后条目为：普请、日用轨范、龟镜文、病僧念诵、亡僧。考虑到“普请”中“上下均力”所凸显的平等诉求、“日用轨范”对普通僧众的细密要求和“病僧念诵”、“亡僧”所隐含的人生无常及与“住持迁化”的鲜明对比，并联系元代丛林恶化的史实进行深入的思考，我们也许可以得出这样的结论：东阳德辉对于“龟镜文”位置的安排可谓煞费苦心。他希图通过对“龟镜文”中住持、执事僧、杂物僧为僧众服务功能的强调，来尽可能消弭寺院中等级森严、追名逐利所引起的矛盾和冲突，以一种特殊的方式来抚慰明显处于弱势或劣势的普通僧众。这可以称得上是一种“自下而上”的考虑。如果上述推测不算牵强附会、尚属说得通的话，那么东阳德辉无疑堪称用心良苦、曲线护教的智者型高僧。

当然，由于“龟镜文”对称地包含对于僧众的要求，因此还存在另外一种可能性：东阳德辉将“龟镜文”置于“大众章”，是想让

普通僧众了解住持、执事僧和杂务僧等僧职人员的职责,理解和体谅僧职人员的劳苦,从而更好地、更自觉地修行办道,最终达到促进禅寺和合有序的目的。这种思维路向显然是“自上而下”地强调普通僧众应安分守己,精进向上,而且这种“自上而下”的思维路向与《敕修百丈清规》旨在通过制度自律、强化全国禅寺管理的敕修钦颁大背景,似乎也是相呼应的,至少也是不谋而合的。

一个比较折中的解释是:“自下而上”和“自上而下”两种考虑并存,而偏重于后者,因为“龟镜文”毕竟是放在“大众章”中。

清代《百丈清规证义记》对于“日用轨范”的规定非常详尽:

不得破根本大戒。不得于诵戒时无故不随众。不得
不孝父母。不得欺凌师长。不得故违朝廷、公府禁令。
不得习近女人。不得于受戒之后不知戒相。不得亲近邪
师。不得饮酒赌戏。——敦尚戒德。

不得营办美食。不得着艳丽衣服。不得泛揽经事。
不得争餽钱。不得田蚕牧养。不得聚集男女做世法斋
会。——安贫乐道。

不得无故在外闲游、数归俗舍。不得习学应赴词章
吹唱杂艺。不得习学天文地理符水炉火等外事。不得习
学闭气坐功及无为白莲等邪道。不得好兴无益工作
等。——省缘务本。

不得非理募化。不得侵剋信施。不得擅用招提之
物。不得废坏器用不赔偿。不得背众食。不得不白众动
无主僧物。——奉公守正。

不得破口相骂、交拳相打。不得受辱不忍、见于辞
色。不得威力欺压人。不得侮慢耆宿。——柔和忍辱。

不得戏笑无度。不得高声谈论。不得装模作样。不
得坐立斜倚。——威仪整肃。

不得无故不礼诵。不得执事怠慢。不得恶人警策。
不得作无益、害有益。——勤修行业。

不得挑唆斗争。不得树立朋党。不得机诈不实。不

得谤讪名德。不得诬毁清众。不得徇私偏袒。——遵规处众。

不得大胆生事。不得谬说经论。不得妄拈古德机缘。不得无知著述误人。不得招纳非人。不得自立徒众。不得擅留童幼及沙弥。不得已事未明、好为人师。不得哄诱他人弟子背其本师。不得无大故擅入公门。不得妄议时政得失是非。不得轻心谤斥先圣先贤。不得以常住产业等与人。不得侵占人产业。不得另为烟爨。——安分小心。

不得令之不行、禁之不止，有过罚而不服，在寺名不入僧次，梗事不容执事人行事，为执事更变成规，不白师友恣意妄为，故与有过揆出人文。——随顺规制。^①

上述“日用轨范”大多源自佛教戒律（如“不得破根本大戒”、“不得习近女人”、“不得着艳丽衣服”等）和中国古代社会强调个人修养的文化习俗（如“不得不孝父母”、“不得欺凌师长”、“不得树立朋党”、“不得轻心谤斥先圣先贤”等）。其中关涉政治、经济和文化的内容尤其值得注意，如（1）政治禁忌：“不得故违朝廷、公府禁令”、“不得习学闭气坐功及无为白莲等邪道”、“不得无大故擅入公门”、“不得妄议时政得失是非”。无为教（即罗教）、白莲教被清代统治者视为邪教，禅寺自然避之唯恐不及。（2）经济禁忌：“不得以常住产业等与人”、“不得侵占人产业”、“不得另为烟爨”、“不得争餽钱”、“不得田蚕牧养”、“不得非理募化”、“不得侵剋信施”、“不得擅用招提之物”、“不得废坏器用不赔偿”、“不得白众动无主僧物”。这么多与财物有关的不得如何如何，可见问题的严重性。（3）文化禁忌：“不得习学应赴词章吹唱杂艺”、“不得习学天文地理符水炉火等外事”。当时可能存在较为严重的僧人不务正业、旁骛外道的现象，故有如此禁令，但博学多闻是

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第439-443页。

否必然影响参禅悟道,却是可以商榷的;否则,学问僧的所谓学问就很值得怀疑了。

《百丈清规证义记》中的“共住规约”非常细致而严厉,类似古代世俗社会的“家法”或现代社会的“刑法”:

犯根本大戒者出院。禅贵真参实悟,弄口头禅者出院。三五成群山门外游戏杂话,并闲坐者罚,不服者出院。吃葷酒看戏者罚已出院。若重病非酒莫疗者,白众方服。吃烟者罚。故与有过人往复、思害丛林、搅乱好人者出院。斗争是非,破口相骂,交拳相打,不论曲直,出院。一理正而忍,一过犯而瞋,理正者不罚,过犯者责出院。米麦等物不白住持私卖用者,罚赔偿已出院。侵损常住财物及砍竹木花果送人者,赔已出院。施护入寺执事私化缘者,量事轻重处罚不服者出院。无公事私走檀护及本俗者定非潜修人,即令出院,知而不举者同罚。己眼不明、妄评他人见地、出语不自知非者,即令出院。课诵坐香出坡不随众者罚。除公事有病不服者出院。禅堂讲话者罚,本堂不举、待堂外举者,堂内执事同罚。除公事,不在本寮、至各寮纵意放逸者罚,或博弈赌钱者重罚出院,执事不举者同罚。无事不得吃二堂,食时不得谈笑,不得争座位,不得不照位坐,不得未结斋先起。不得自携碗入厨取食违者罚。遇普茶听规约,除公事不随众者罚。不得托人取茶果归寮,与者取者同罚。常住经书庄严器皿,概不借出,违者罚。若不得已,白众方借。轻视耆德、恶闻直言、妄生诽谤者出院。不听执事人约束调遣及不满期告假者罚。非重病、背众饮食者罚。私留亲友歇宿者罚。各寮闻报钟不起者罚。恃己有功、不顺调伏者重罚。凡受信施物、不白执事人知照即受者倍罚,除亲戚邻友。长养须发,概不留单。暑天赤膊、不缚裤脚、冬天烘火并戴小帽者罚。常住钱物出入即登记,朔望两序公算,失记及含糊者罚。堂中出外生事者严摈借事起

单,永不复入。保留有大过人及年轻者或私招徒众者出院。丛林无僧值,则内外不正,弊何能除,法何能立?为僧值宜尽心纠察,不得徇情。如有犯者,照款罚。失罚者僧值受罚。^①

明代传入中国的烟草在清代已开始俘虏一些僧人,清规因此而不得不“与时俱进”:“吃烟者罚”。

按照《百丈清规证义记》的记载,为了使僧众遵守清规,寺院甚至会采取经济手段来惩罚违规者:“念诵规约——若杂谈戏笑于经忏中,罚银一钱八分。经忏歇后戏谈者、诵过一页方至者、因争失威仪者等均要罚款。”^②按照组织行为学原理,能否使惩戒不仅公正而且适度是衡量一个组织或团体内在权威的重要依据。僧团不能完全同于一般社会组织,僧人自律在维持内部正常秩序方面所占的比重可能会高于世俗社会的平均水平,但以规矩塑方圆的规章制度(即清规)仍然是不可或缺的,而经济型的惩戒手段的出现也说明旨在出世间的禅宗丛林,无法自外于世间,无法摆脱世间的影响。

此外,还有“讲堂规约”和“禅堂规约”值得摘录如下:

讲堂规约——夫禅之与教,非有二也。教为禅詮,禅为教髓。执文义而守詮,禅亦为教;离文义而契心,教亦名禅。即行仪以彰真如,依模范而成妙道。善财遍法界参求,释尊示有学成觉,为参学标榜,作后昆楷模。故知由信解以行证,因开示而悟入。典至重矣,非有条章,莫由持守。……讲经期内倘有破根本戒者,饮酒放逸者,争人我是非者,谤毁讲法及法师同学等者,以上若犯一法,即撵出院。托故在外闲游及应经忏者出院。不随众者罚。出入衣冠不正者罚。每日早粥后听经者到大殿,搭

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第444-445页。

② 同上,第302页。

衣诵本经一卷或礼忏一时,以求消障者增慧。每日小食后请师讲经,须齐到听讲。讲大座经三回不到者出堂。别经杂典概不许看,违者出堂。预日先细阅大座所讲经文,庶听讲时易于领会。有不解处下座后请问。如懈怠不看,听讲时昏沉放逸者出堂。听经须解义,可期开悟。只图消文而不解义,决无悟期。若并文亦不消,随行逐对、虚应故事者出堂。讲小座先鸣钟三下,内外俱到。倘小座讲错含糊处,不得戏笑轻慢,有贡高不听者罚。讲小座人上方丈告座,乃至大众前总告座。大众亦同站班,当值一人亦上香。小座人须回礼,至讲完后仍如前告座。每日轮次小座外抽签,讲小座以验日进,除真愚钝者。^①

禅宗寺院讲经时的“课堂纪律”看来是非常严格的,如“争人我是非者”“搢出院”,“出入衣冠不正者罚”,“小座讲错含糊处,不得戏笑轻慢”,等等。所谓“即行仪以彰真如,依模范而成妙道”,与“勿以善小而不为,勿以恶小而为之”的古训异曲同工,诚可谓“于细微处见真精神”,僧俗所见略同。“预日先细阅大座所讲经文,庶听讲时易于领会”,强调课前要先预习,其中的科学道理更是僧俗无别、古今同然,值得记取。至于“别经杂典概不许看”,可能有特定的含义或语境前提,是否影响禅宗的平常心或开放性,或许可以再讨论。如果考虑到初入禅门者存在着因“别经杂典”而误入旁门左道的危险,那么做出某种“不许看”的强制规定似乎也是可以理解的。

禅堂规约——古规失检,怠惰成风,时弊多端,提持则密。虽则现成公案,要须大众共知。行解相应则无愧于先宗,道德兼资乃有利于末学,是在同心共相遵守。钟板参差者,巡察跪香行礼,不服者出堂。挑唆是非者、交

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第472-473页。

拳破口者出堂。除老病共事,私自逃单者挂牌,不许复住。禅堂内外闲谈杂话者罚。静中响动惊众者罚,不服者出堂。鸣鱼小板等参差不清者罚。不顾本分交头接耳者重罚。上堂小参等各搭衣持具齐集法堂,次第而立,有问则出,不得参差,违者罚。不满期不许出堂,除充公执,私自告假者罚,不遵者重罚。偷看典章者罚,非时私睡者罚。出入不白执事者罚,止静不到者罚。行香坐香不到者罚,失误散香巡香者罚。值日交代不清者罚,破坏什物者罚赔。不顾本参乱逞机锋者罚,妄作拈颂评论公案者罚。堂中出入次第而行,违者罚。若窜单乱位,穿堂直过,并无事闯寮者重罚。私借堂内什物出外者罚。滋事失仪、不听执事规谏者罚。不服者出堂。行坐课诵受食出坡等不随众者罚。检点他人是非、搅群乱众者重罚。警策昏散三香板不下单者罚。故纵昏沉者罚,争香板者罚,不服者出堂。警策后昏沉如故者立参,再三警策昏沉如故者跪参,不服者出堂。经行纵横,谈笑涕吐,或鞋物作声者罚,不服者出堂。出外不穿直裰(俗呼海青,亦名偏衫,又号袍子)者罚。有事他出,归期失限者罚。尊客参堂各依位次,不得失仪,违者罚。擅入客堂与人杂话者重罚。开大静后语笑者、在监值寮者、在外寮闲闯者罚。私造饮食者罚,或吃烟者重罚。闯静者罚。巡香徇情或以公报私故打者罚,违者重罚。小恙给假三日,重病者出堂调养,不得故留妨众,违者罚。^①

“没有规矩,不成方圆。”禅堂是僧众参禅悟道的公共场所,欲使一群乌合之众成为有序整体,必须有铁的纪律和强有力的制度保证。规约主要是用于维持正常秩序、对付害群之马或边缘情况的,适当的惩罚将使受罚者形成条件反射,以儆效尤,对其他人产

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第486页。

生威慑作用。久而久之,“怠惰成风,时弊多端”的现象将大为改观,外在的制度约束将内化为个体良好的行为习惯,生成组织者所需要的行为预期,“行解相应”、“道德兼资”的愿景也有望在某种程度上成为现实。

“讲堂规约”、“禅堂规约”堪称现代组织行为学在惩戒层面的古代版,“提持则密”的意义和价值事实上亦正在于此。

2、住持日用规范

普通僧众有《入众日用》这样的日用清规、日常行为规范,执事僧、杂物僧有“龟镜文”及各自的职责规定,那么住持作为一寺之主,有无相应的日用规范呢?对于这一问题,清规的编纂者们一开始并没有自觉地意识到。在《禅苑清规》中,以住持为主的一些活动,如请因缘、入室、上堂、念诵、小参、巡察、迎接、尊宿受疏、训童行等,都是七零八落地分布在不同的卷中。《入众须知》的情况与《禅苑清规》类似。至《咸淳清规》,其编纂者惟勉可能已明确意识到这一问题,故将以住持为主的一些活动较集中地放在一起:上堂普说小参、告香入室请益、坐禅坐堂放参、念诵巡堂、诸山尊宿相见。到《至大清规》,尽管还没有用“住持日用”或类似的名称,但泽山式咸已自觉地专设一卷(即卷二)来介绍以住持为主的日用规范:坐禅、坐参(晚参)、五日上堂、小参、入室、告香、普说、念诵、四节念诵、请益和秉拂。

时至集以往清规之大成的《敕修百丈清规》,东阳德辉终于专设“住持章”,且专设“住持日用”节,其具体条目为:上堂、晚参、小参、告香、普说、入室、念诵、巡察、肃众、训童行、为行者普说、受法衣、迎待尊宿、施主请升座斋僧、受嗣法人煎点、嗣法师遗书至。其中上堂、晚参、小参、告香、普说、入室、念诵基本属于禅宗教学类的宗教事务,巡察、肃众、训童行、为行者普说、受法衣、迎待尊宿、施主请升座斋僧、受嗣法人煎点、嗣法师遗书至则基本属于管理、应酬类的寺政事务。下面以《敕修百丈清规》为主,旁参其他清规,对住持日用中重要条目的具体内容及实际情况作一简要的介绍。

上堂——是指住持于朔望五参或其他节日应邀升座说法，“若尊宿相访特为上堂或引座举扬，施主请升座，不拘时也”^①。在怀海时代，“阖院大众，朝参夕聚，长老上堂升座，主事徒众，雁立侧聆，宾主问酬，激扬宗要者，示依法而住也”^②。东阳德辉通过古今对比，对后怀海时代禅寺上堂中的一些不良现象多有抨击：

古之学者盖为决疑，故有问答，初不滞于语言。近日好名禅客多昧因果，增长恶习，以为戏剧，哗然喧笑，甚失观瞻，况举扬宗乘，端祝圣寿。若有官客及名德相过，少致叙陈，而今时衲子例责，过褒叙谢，殊乖法式。如说山门事务，则方丈会茶，议论毋谈杂事，使众厌听。^③

住持上堂一般首先要祝圣、拈香祝寿，这是禅宗寺院在后怀海时代所特有的现象。

晚参——原来指“每晚必参”，即每天晡时（午后三时至五时）僧众在住持指导下坐参，后缩减为旦望五参。如住持因故不能举行晚参，则禅寺将鸣僧堂钟三下，称为“放参钟”。另外，若碰到新住持入院，“或官员檀越入山，或受人特请，或为亡者开示，或四节腊，则移于昏钟鸣，而谓之小参”^④，可以叙世礼，称为“家教”，因其有参故不必鸣放参钟。

小参——“凡集众开示，皆谓之参。”^⑤与上堂这样的“大参”相比，小参“初无定所，看众多少，或就寝堂，或就法堂”，客头行者预先挂小参牌，昏钟鸣后举行小参，当晚不鸣放参钟。^⑥丛林中还一直流传着汾阳善昭禅师“以并汾地苦寒，故罢夜参”的轶事。

告香——以住持为首的寺院僧众为新挂搭僧众举行的一种法

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第24页。

② 《景德传灯录》卷六〈百丈（怀）海〉；另见蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第106页。

③ 同上。

④ 同上，第25页。

⑤ 同上，第24页。

⑥ 同上。

事仪轨。结夏前的四月五日,新挂搭僧众推举一名参头,参头带领新挂搭僧众,恭请住持插香普说,开示因缘。举行告香仪式前,堂司要预出“量众多少,列作几行,分东西两边,面向法座而立,依戒排列”^①的“告香图”,并要依据告香图先行彩排。告香仪式所需用的薰香、“告香图”所需用的纸张,由新挂搭僧众集资购买。关于告香的重要性,《咸淳清规》、《至大清规》和《敕修百丈清规》均强调“未預告香,不许入室”^②。

普说——住持以多种方式、针对不同对象宣说佛法禅要,包括大众告香普说、檀越特请普说、为众开示普说、为行者普说等。普说礼仪与小参时相同。

入室——禅僧入方丈室,单独向住持请益禅要,参学问道。在怀海时代,入室请益的时间、方式比较自由。进入后怀海时代,住持忙于各种迎来送往的应酬,遂使原来自由无拘的入室逐渐限定为“三八入室”,即只有三八日方才接受僧众入室请益。入室的礼仪是:入室当天的粥前,侍者令客头行者挂入室牌,寝堂设达摩像。粥罢,客头缓缓击鼓三下,住持在达摩像前炷香礼拜后在法座上坐定。头首带领欲入室请益的僧众至达摩像前炷香展拜,然后按先后顺序依次进入方丈室,以一个接一个轮换的方式向住持请益。

入室本是禅宗师徒间进行禅法教学的重要方式,由来已久,而面对元代禅寺上下争名逐利,致使丛林日趋恶化的现实,东阳德辉忍不住要遥想怀海时代的纯禅本色,挥洒今非昔比的怀古笔触:

入室者,乃师家勘辨学子,策其未至,搗其虚亢,攻其偏重。如烹金炉,铅汞不存;玉人治玉,砭砭尽废。不拘昏晓,不择处所,无时而(不)^③行之。故昔时衲子,小香盒常随身,但闻三下鼓鸣,即趋入室。今时以三八入室

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第25页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第33页、第75页及第81册第26页。

③ 原无“不”字,按文意加。

者,备故事也。^①

念诵——古规为“三八念诵”,元代仅剩“八”日念诵。堂司依僧众戒次出“念诵图”,挂念诵牌。届时“先鸣方丈板、照堂板,次巡廊鸣板,住持出,缓鸣大板三下”,僧众依“念诵图”立定。住持先后到祖堂、土地堂、大殿烧香礼拜词。再经过一系列法事仪轨,维那“向住持立,合掌念诵”,“大众默念每一号,堂前轻应钟一声。念毕,叠一声”。初八、十八的念诵词为“皇风永扇,帝道遐昌”云云,二十八的念诵词为“如来大师入般涅槃,至今某朝某年”云云。

巡察——住持定期巡视僧寮,旨在慰问老弱、患病僧侣,垂询僧寮的用具配备情况。巡察源自印度佛教,在释迦牟尼时代每五天巡察一次,在中国则仅为朔望、四节巡察,其中四节巡察挂巡察牌,旦望巡察不挂牌。

肃众——肃众始自百丈清规的《禅门规式》,是禅宗寺院内部的惩戒制度,从一开始便呈现为一种旨在“不扰公门,省狱讼”的民间法甚或家族法形态。时至元代,东阳德辉在以往清规的基础上对“肃众”的作用和意义又有新的发挥:

百丈创规,折衷佛律五篇七聚、弘范三界、梵檀摈治、自恣举过,以肃其众。国朝累圣戒饬僧徒严遵佛制,除刑名重罪例属有司外,若僧人自相干犯,当以清规律之。若斗诤犯分,若污行纵逸,若侵渔常住,若私窃钱物,宜从家训,毋扬外丑。悉称释氏,准俗同亲,恪守祖规,随事惩戒。重则集众捶撻,轻则罚钱、罚香、罚油,而榜示之。如关系钱物,则责状追陪,惟平惟允,使自悔艾。大惠禅师住育王时,榜示堂司:僧争无明,决非好僧,有理无理并皆出院。或议有理而亦摈,疑若未当。盖僧当忍辱,若执有理而争者,即是无明,故同摈之,息诤于未萌也。^②

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第27页。

^② 同上,第30页。

其中的“有理无理并皆出院”无疑有矫枉过正之嫌,“宜从家训,毋扬外丑”、“罚钱、罚香、罚油”、“集众捶撻”等则显然具有民间法、家族法的特征,而“国朝累圣戒饬僧徒严遵佛制,除刑名重罪例属有司外,若僧人自相干犯,当以清规律之”的说法,一方面为禅宗僧团的和合有序提供了双重的制度保障,即“刑名重罪例属有司”的国家强制力和“自相干犯,当以清规律之”的僧团强制力,其中前者是一种他律型底线,而后者则表现为一种自律型底线;另一方面似乎也为东晋慧远的名言“助王化于治道”、“协契皇极”提供了法律层面的绝好注释,在大方向上与元代统治者不谋而合,从而使得《敕修百丈清规》这样一个客观上具有为统治者分忧功能的民间文本最终成为敕修御颁的官方文献,并一再受到后世统治者的青睐。东阳德辉的制度焦虑及相应的制度设计从宏观上说或者从终极意义上说,其实就是在为封建统治者“肃众”:努力使禅门成员出则为民,驯良儒雅;入则为僧,清净和合,将世间法和出世间法打成一片,始终毕恭毕敬地仰统治者之鼻息,顺其所喜,逆其所恶,在保留佛教宗教性底线的同时向统治者及世俗社会做出最大限度的妥协和让步,在日益逼仄的封建秩序中为自己谋得一片净土和尽可能安稳的生存空间。这应该就是东阳德辉及其《敕修百丈清规》受到最高统治者青睐的奥秘所在。

《百丈清规证义记》关于“肃众”的规定基本沿袭《敕修百丈清规》:

僧徒自当恪遵佛制,岂可有犯清规。若有犯者,除刑名重罪例属有司外,若僧人自相干犯当以清规律之。若斗争犯分,若污行纵逸,若侵渔常住,若私窃钱物,宜从家训,无扬外丑。盖悉称释氏,准俗同亲,应守祖规,随事惩戒,重则集众捶撻,轻则罚腐罚斋,而榜示之。如关系钱物,则责状追赔,惟平惟允,使自悔艾。^①

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第309页。

训童行——住持训导在禅寺中为僧众服务的未出家受戒的行者。《至大清规》、《敕修百丈清规》均仅给出训童行的礼仪程序，对训导内容未置一词；《禅苑清规》则给出了训童行的长篇大论，其要点是告诫童行“立身第一”、“陪众第二”、“作务第三”。仅关于作务，就有对于“堂头、库下、诸寮舍供过行者”、“厨中局次行者”、“诸殿堂行者”、“打钟行者”、“门子行者”、“堂头库下茶头行者”、“园头行者”、“诸庄行者”、“车头行者”、“入众行者”等名目繁多的行者的具体要求。其中对“诸庄行者”的训导尤其言之谆谆，不厌其烦：

第一清廉，不侵常住；第二了事，不惹官方；第三善巧，调和行者、庄客与庄舍和谐，不令斗争；第四知时，耕田下种，各务合宜；第五慈心，照管头口，勿令羸瘦，及不得令使牛人乱有鞭打；第六护戒，铃束行者不作非违之事，防闲庄客不偷常住钱谷；第七精勤，常诣地头照管地界，及诸色田亩；第八明本，不为供勤三宝，则是劳而无功。^①

迎待尊宿——住持代表寺院迎接、招待非本寺尊宿的礼仪。尊宿来访，寺院一般要预先挂“接尊宿牌”，届时鸣钟集众，在山门隆重迎接。如果尊宿不愿兴师动众，则入寺后住持要在寝堂“具香烛相接”。无论如何，尊宿入寺后，寺院两序、大众及行者等都要来参拜尊宿，寺院还要以上好的茶汤、药石和点心款待尊宿。如果是声誉卓著的大尊宿，那么首座、众头首还应禀告住持，由住持出面劝请大尊宿为僧众开示法要。大尊宿说法结束，“住持、两序、大众随诣客位插香拜谢，请客侍者具状请特为管待，山门备食置饌，方丈备贴饌”^②。如果是与住持辈份相同的诸山尊宿，那么只要斟酌着符合交往礼节即可；如果是与住持同一法系的尊长，那

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第165页。

② 同上，第31页。

么住持应先讲“诸山相见”礼,然后插香礼拜讲“法眷礼”。

施主请升座斋僧——施主欲请住持升座讲法,由知客负责迎接。如果是官贵大施主,还应鸣钟集众,在山门外迎接。施主入寺后,与有关执事僧商议好,然后一同去方丈室,炷香礼拜,恭请住持升座讲法。住持讲法前,施主要先向住持礼拜,然后知客作揖将施主引入预定的听法位置。施主接受知客的揖请礼后在指定位置站着听法,不能坐,因为“坐则慢法也”。施主如果还要斋僧,须事先与有关执事僧“议定斋料用费”,根据维那提供的僧众人数,计算出拟布施财物的平均数。僧堂内设置施主位,用斋完毕,包括住持在内的全寺僧众要向施主表示感谢。如果施主不是亲临,而是“寄钱斋僧”,那么住持应责成有关执事僧办理斋僧事宜,且“须尽数营办供饌,慎勿互用”^①。因为依照佛教传统,对于佛、法、僧的布施供养应严格区分,严格遵照施主的意愿办理,否则将会招致恶报。

3、以茶汤为载体的交际礼仪

在后怀海时代禅宗清规中,有两个词的出现频率最高,一个是“香”,一个是“茶”,而且“香”和“茶”常常是同时出现。尽管“香”的出现频率略高,但“茶”给人留下的印象可能更深,原因在于清规中有大量的以“煎点”、“点茶”、“茶汤”、“茶状式”等词语结尾的条目,以茶汤为载体的寺院交际礼仪占有相当大的篇幅。

在《禅苑清规》中,与茶汤有关的条目有:赴茶汤、堂头煎点、僧堂内煎点、知事头首点茶、入寮腊次煎点、众中特为煎点、众中特为尊长煎点、法眷及入室弟子特为堂头煎点、通众煎点烧香法、谢茶等。

在《入众须知》中,与茶汤有关的条目有:茶榜式、夏前特为新到茶单状式、首座夏前请新到茶状式、夏前特为新到茶行礼、大特为茶、茶汤榜式、首座请茶状式、库司药石榜式。

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第32页。

在《咸淳清规》中,与茶汤有关的条目有:四节住持特为首座大众僧堂茶图、四节知事特为首座大众僧堂茶汤之图、四节前堂特为后堂大众僧堂茶图、诸山法眷特为住持煎点寝堂庙坐之图、诸山特为住持煎点寝堂分手坐位之图、特为新旧两班茶汤管待之图、夏前住持特为新挂搭茶六出坐位之图、夏前知事头首特为新挂搭茶八出之图、解结冬年特为煎点茶汤、特为小座汤、夏前特为新挂搭茶、头首众寮点江湖茶、住持头首行堂点茶、特为住持煎点。

在《至大清规》中,与茶汤有关的条目有:新挂搭入寮茶、入夏戒腊茶、方丈小座汤、方丈特为首座大众茶、库司特为首座大众茶、首座特为茶、旦望巡堂茶、讲两巡茶、方丈点行堂茶、头首点行堂茶、库司点行堂茶、煎点住持当代、煎点西堂头首新命、辞众上堂茶汤、特为茶汤、煎点住持、两班寝堂煎点、法眷小师煎点、方丈特为新旧两班汤、堂司特为新旧侍者汤茶、库司特为新旧两班汤药石、住持垂访点茶、方丈特为新首座茶、新首座特为后堂大众茶、交代茶、入寮出寮茶、头首江湖茶、谢挂搭茶、挂真举哀致祭奠茶汤、对灵小参念诵奠茶汤、出丧挂真奠茶汤。

在《敕修百丈清规》中,与茶汤有关的条目有:受嗣法人煎点、专使特为新命煎点、新命辞众上堂煎汤、专使特为受请人煎点、受请人辞众升座茶汤、山门特为新命茶汤、受两序勤旧煎点、挂真举哀奠茶汤、对灵小参奠茶汤念诵致祭、出丧挂真奠茶汤、方丈特为新旧两序汤、堂司特为新旧侍者汤茶、库司特为新旧两序汤药石、方丈特为新首座茶、新首座特为后堂大众茶、住持垂访头首点茶、两序交代茶、入寮出寮茶、头首就僧堂点茶、方丈特为新挂搭茶、赴茶汤、新挂搭人点入寮茶、众寮结解特为众汤、方丈小座汤、库司四节特为首座大众汤、方丈四节特为首座大众茶、库司四节特为首座大众茶、前堂四节特为后堂大众茶、旦望巡堂茶、方丈点行堂茶、库司头首点行堂茶。

上述几部清规中以茶汤为载体的交际礼仪(以下简称茶礼),涉及不同场合、不同目的和不同身份,名目繁多,令人眼花缭乱。在宋代的《禅苑清规》、《入众须知》和《咸淳清规》中,茶礼的应用

范围、规模都不大,种类也不多,最多也不超过十五种。到了元代的《至大清规》和《敕修百丈清规》,茶礼的应用范围、规模扩大,花样翻新,种类达到三十余种,在宋代禅寺茶礼种类的基础上翻了一番。

在僧堂、寝堂、库司、寮舍等不同地点,在住持、两序、大众及法眷、新挂搭僧众相互之间,在新上任住持与新旧两序及专使彼此之间,在结夏、解夏、朔望、四节之时,甚至在住持迁化后的丧葬法事进程中,都广泛存在以茶汤、煎点、煎汤、点茶、药石等为载体的各种礼仪。其中挂真举哀致祭奠茶汤、对灵小参念诵奠茶汤、出丧挂真奠茶汤,均为住持丧葬过程中重要的佛事环节,可能具有与死者对话的性质,故已不是一般意义上的交际性茶礼。《入众须知》中的以茶榜式、茶状式命名的茶礼通知言简意赅,如“夏前特为新到茶单状式”(安众寮前):

今晨斋退,堂头和尚就寝堂点茶一中,特为新到首座。伏望众慈,同垂光降。幸甚。今月 日侍司某谨白。^①

虽只言片语,但时间、地点、人物、事由一应俱全,字里行间所蕴含的礼仪气息与今天的某些通知何其相似,观之常令人有置身其间、古今咫尺之感。《咸淳清规》中以图形为特征的茶礼位序图更是别出心裁,如果说禅寺所追求的僧众和合有序的理想状态仅靠阅读文字难得其要领的话,那么看看茶礼位序图,立刻就能使人对所谓“和合有序”产生一种直观的空间感受。

仅看茶榜式或茶状式,茶礼的安排似乎轻而易举,其实不然。茶礼里面大有学问,稍有不慎就有可能弄巧成拙、事与愿违。因此,后怀海时代禅宗清规不仅要列出各种茶礼名称,而且要对其操作程序详加解说。以《至大清规》、《敕修百丈清规》均有的“堂司特为新旧侍者汤茶”为例,首先,维那将新、旧侍者同时作为茶礼宾客,已属考虑周到之举;还要“请寮元光伴”,使周到程度更上一

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第192页。

层楼,因为侍者的职责之一便是负责住持与各寮舍之间的信息联络,故寮元与侍者打交道较多。其次,特为新旧侍者的汤礼应当安排在方丈特为新旧两序汤之前,以免妨碍新、旧侍者向住持行礼。最后,还应注意将特为新旧侍者的茶礼安排在方丈特为新首座茶之后,以示对住持的谦恭与尊崇。由上不难看出,对人事关系的考量是否周密,对时机的把握是否恰当,关乎小小一次茶礼的成败,同时也是对维那的水平和能力的一次检验。

我们不妨再来看一下《咸淳清规》(名称为“特为小座汤”)、《至大清规》和《敕修百丈清规》都有的“方丈小座汤”。方丈小座汤是指住持在四节念诵前为招待特定宾客而举行的一种汤礼。方丈小座汤分为三座,“第一座分二出,特为东堂、西堂,请首座光伴;第二座分四出,头首一出,知事二出,西序勤旧三出,东序勤旧四出,西堂光伴;第三座位多,分六出,本山办事,诸方办事,随职高下分坐,职同者次之,首座光伴”^①。侍司要预先准备方丈小座汤座位草图,呈住持审定后张贴公示,以保证“临时不致错乱”^②。东堂、西堂、前堂首座、都寺、请客侍者等负责赴各寮舍通知拜请僧众。然后第一座宾客到齐,侍者迎揖住持,并负责对宾客揖座、揖香、揖汤。第一座汤礼完毕、宾客离去后,再依次举行第二座汤礼、第三座汤礼。

方丈小座汤隆重而复杂,有些类似当今某些重大节日前的招待会,宾客参加方丈小座汤的三座次序和具体位置与其身份、在寺院中的地位紧密相连,因此常常成为僧众是否清心寡欲、禅寺是否和合有序的试金石:“前辈四节讲行(方丈小座汤),近惟结夏一次,兄弟恃强,位争高下,因而止之。丛林蔑闻,良可叹也。住持当在夏前上堂,委曲勉谕,俾递相恭敬,六和共聚。”^③方丈小座汤座位草图若“略有差池,各须容忍”,因为汤礼的举行“须要伦序,庶

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第84页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第22页。

③ 同上,第84页。

雅礼法”。^① 元代丛林因僧众龙蛇混迹、良莠不齐,由来已久的方丈小座汤传统竟尴尬至衰微不传,忧患意识较强的东阳德辉忍不住要大声疾呼方丈小座汤的“振兴”问题:“丛林以茶汤为盛礼,近来多因争位次高下,遂寝不讲。住持当力行之,江湖老成当力从臾之,庶将来知所矜式云。”^②

考虑到茶乃寺院须臾不可离之物、无事不饮茶的传统,考虑到清规中不胜枚举的茶礼,更考虑到清规中还有大量内容涉及茶汤、但并未以“茶”或“汤”命名条目的实际情况,我们完全有理由说,上述两个例证(堂司特为新旧侍者汤茶、方丈小座汤)其实只是禅寺茶礼冰山之一角。根据这两个例证,再结合其他情况综合考虑,我们至少可以得出如下结论:首先,茶礼的出现、持续存在且渐趋繁复,说明茶礼在禅寺有其存在的理由。其次,茶礼的程式化倾向和复杂化程度对僧职人员以至僧众的素质提出更高的要求,茶礼制度的建立健全无疑是寺政管理学的重要内容之一。最后,茶礼是一把双刃剑,既可提神醒脑,交流沟通,怡情养性,有助于僧众参禅悟道,亲密友善,和合有序;也有可能因尊卑差等,位次有别,众口难调,而成为僧众间潜隐罅隙、萌生齟齬和诱发颀颀的导火索。碰上争强好胜、不知谦让为何物的劣僧,本应典雅和睦的茶礼就常常恶变为不欢而散的茶衅。综上所述,茶礼可以折射出禅寺的善恶美丑、喜怒哀乐和是非曲直,禅寺中的茶礼现象很值得研究。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第85页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第94页。

六、后怀海时代(Ⅲ): 禅宗清规的多维透视

(一) 政治视角

所谓禅宗清规的政治视角,是指我们在前述禅宗清规的宗教功能(主要表现为一系列法事仪轨)以外,特从禅宗与政治的关系角度审视禅宗清规,考察禅宗在其所属时代的政治地位,从政治上来把握禅宗的生存方式、生存空间和生存策略。简而言之,借助清规文本并结合禅宗史来探讨禅宗的政治定位、禅宗与封建统治者的双向互动关系。

禅宗是中国佛教的一个宗派,是佛教中国化日益加深的产物。谈禅宗与政治的关系,自然首先要追溯佛教与政治的关系。佛教虽然以出世为标榜,但事实上从释迦牟尼创立佛教那一天起,佛教便与政治、与国家政权结下不解之缘。在原始佛教时代,佛教僧团得到王公显贵的支持之后,才逐渐扩大佛教的影响,后来的阿育王赞护佛法更是后世佛教徒津津乐道、引以为荣的佳话。部派佛教上座部《毗尼母经》云:“有二种法不可违,一佛法不可违,二转轮圣王法不可违。”原始佛教有这样的传统,可以说是由佛教的本质特点决定的,而中国佛教与政治的关系不仅继承了原始佛教的老

传统,而且还别具中国的特色。

众所周知,佛教于两汉之际传入中国,开始势单力孤,攀援黄老道术,并未引起统治者注意。魏晋南北朝时期,战乱频仍,民不聊生,佛图澄劝谕后赵政权少杀,并成为“中国佛教史上第一个争取封建最高统治者把佛教纳入国家保护之下,利用国家力量帮助佛教发展的僧人”^①。其后,佛图澄的弟子道安在饱尝兵荒马乱、颠沛流离的切肤之痛后,提出了中国佛教发展的不二法门——“不依国主,则法事难立”,并借助前秦苻坚最高政治顾问的身份大兴译经事业。道安的高足慧远创建庐山僧团,周旋于桓玄、殷仲堪、何无忌、卢循、刘裕等政治权贵之间,在多方“博弈”中体面自保,并以“助王化于治道”、“协契皇极”的实体性承诺换取“沙门不敬王者”的形式性礼遇。尽管有人高度评价“慧远建设庐山教团的理论与实践”^②,但其实并无普遍意义。为什么这样说?因为慧远得以存续的关键或要害并非因其佛法有多么高妙,而是在于东晋乱世需要“肥遁之士”^③。参透政治三昧、善于韬光养晦的慧远最终成为“肥遁之士”的最佳人选,只能视为乱世因缘际会、多方“博弈”的结果^④,而乱世显然并非中国封建社会的常态,因此在乱世中艰难自保的慧远及其庐山僧团昭示后世的其实只是一种生存策略,而远非生存模式。随着后世隋唐大一统封建格局的再次确立,“沙门不敬王者”之类试图与统治者讨价还价的争论几乎绝迹,而陈隋之际与帝王虚与委蛇、借以自重的“政治和尚”天台智顗不得善终的命运,更将中国佛教的绝对弱者地位彰显得近乎残酷。至于中国佛教史上所发生的四次“法难”或毁佛事件,尽管寺

① 参见任继愈主编《中国佛教史》卷2,中国社会科学出版社1985年版,第147页。

② 参见王雷泉《慧远建设庐山教团的理论与实践》,《佛学研究》创刊号,1995年。

③ 语出《晋书·桓玄传》。

④ 参见任继愈主编《中国佛教史》卷2,中国社会科学出版社1985年版,第613页注②

院经济恶性膨胀是其主因,但佛教势力的发展威胁到统治者的政治秩序也是不争的事实。总而言之,佛教与统治者之间在力量对比上的高度不对称性,决定了佛教面对大一统封建皇权只能匍匐在地、俯首称臣^①,而没有任何商量的余地。

在后怀海时代,大一统封建皇权空前强化,僧官制度、度牒制度更趋严密,官方对寺院的干预和控制日益深化。与此相联系,禅宗寺院的拈香祝圣活动逐渐制度化,祝圣问题成重中之重;度牒伴随僧侣戒腊始终,度牒问题表现于沙弥受戒、游方挂搭、僧侣丧葬等许多活动中;住持选任问题日渐突出,官府介入程度加深。上述问题在后怀海时代禅宗清规中占有很大的比重,是禅宗僧团主动适应封建秩序的自律表现;后怀海时代禅宗清规的政治化倾向也是封建皇权对禅宗他律程度加深的反映。下面我们来看一下这些问题在禅宗清规中的具体表现。

1、祝圣问题

祝圣问题在中国佛教史上由来已久。早在北魏时期,沙门统法果就曾这样称颂北魏道武帝拓跋珪:“太祖明睿好道,即是当今如来,沙门宜应尽礼。”“能弘道者人主也,我非拜天子,乃是礼佛尔。”^②陈隋之际天台宗创始人智顗所制定的六时礼佛仪轨包含如下内容:“敬礼常住诸佛,为武元皇帝、元明皇太后七庙圣灵,愿神游净国,位入法云。敬礼常住诸佛,为至尊圣御,愿宝历遐长,天祚永久,慈临万国拯济四生。敬礼常住诸佛,为皇后尊体,愿百福庄严,千圣拥护。敬礼常住诸佛,为皇太子殿下,愿保国安民,福延万

① “唐以前,僧见君皆不称臣;至唐,则称臣矣。然安、秀诸师宫中供养,皆待以师礼;诸师称天子则曰檀越,自称则曰贫道。至宋,绝无此。”参见《永觉元贤禅师语录》卷一三。

② 《魏书·释老志》。后世与法果惊人相似的是北宋的赞宁。据宋欧阳修撰《归田录》卷一的记载和陈垣撰《中国佛教史籍概论》卷2〈宋高僧传〉的考辨,赞宁曾以“现在佛不拜过去佛”为由劝止宋太宗拜佛,将宋太宗谥颂为“现在佛”。

世。”^①除此之外,智顗甚至还以其所著的《观无量寿经疏》中有关阿闍世王弑父篡位却无罪且能成佛的内容,向尚未即位的杨广(后为隋炀帝)说法,曲折地为其未来的篡逆行为作合理性论证。

五代时被吴越王钱弘俶尊崇为国师的法眼宗名僧德韶(890-971),在般若寺开堂说法十二次,说法语录中多次祈愿“国土安乐”、“国王万岁,人民安乐”和“天下太平,大王长寿,国土丰乐”,对弟子强调“国王恩、诸佛恩、父母师长恩、十方施主恩难报”,与传统的佛教“报四恩”顺序(报父母恩、报众生恩、报国王恩、报三宝恩)《本生心地观经·报恩品》有所差异。将报国王恩置于“报四恩”的首位,无疑是德韶所处地位决定的。^②德韶“在上堂说法中为国王祝寿的作法,应当说是开宋代禅宗上堂拈香祝圣的先河”。^③

将新任住持拈香为皇帝祝寿、为地方官祝福、向师父报恩的完整礼仪纳入寺院开堂仪式程式的,是宋代的禅宗。在现存宋代禅僧语录中,汝州叶县归省、潭州神鼎洪諲的语录对此有最早的较详记述,他们二人都是首山省念的弟子。此后,这种做法日渐普及。在石霜楚圆及其弟子慧南、方会、克文等人的语录中也有这种记载。这种做法后来逐渐成为禅宗丛林的一种定制。^④

宋代临济宗黄龙派创始人黄龙慧南(1002-1069)在建昌县同安崇胜禅院开堂升座仪式上祝圣的情况:“开堂日,宣疏罢”,黄龙慧南“拈香云:此一炷香,为今上皇帝圣寿无穷。又拈香云:此为知军郎中、文武寮僚,资延福寿;此为国界安宁,法轮常转。又拈香云:……此一炷香……为湖南慈明禅师(按:即石霜楚圆,黄龙慧南之法嗣师)”^⑤。

黄龙慧南的弟子真净克文(1025-1082)住持金陵报宁寺时,

① 《国清百录·敬礼法第二》。

② 宋·道原编著《景德传灯录》卷25〈德韶传〉。

③ 参见杨曾文著《唐五代禅宗史》,中国社会科学出版社1999年版,第574页。

④ 杨曾文《慧南与临济宗黄龙派》,《普门学报》第十三期。

⑤ 《大正藏》卷47,第629页下。

于开堂日拈香云

此一瓣香，恭为今上皇帝，祝延圣寿万岁万万岁，伏愿尧风永扇，同日月之盛明；汤德弥新，共乾坤而久固。此一瓣香，恭为报宁大檀越主特进相公判府左丞，伏愿举族享于百祥，小大增乎善庆。更冀特进相公判府左丞，兄弟弟，长为佛法之塹墙；子子孙孙，永作皇家之梁栋。此一瓣香，奉为提刑大夫运判朝奉洎文武官僚常居禄位……①

真净克文住持宝峰禅院时，遇圣节上堂云：

率土之土皆属王土，率土之民莫非王民。今朝腊月八日，当释迦如来成道之辰，是今上皇帝降诞之日。所谓前圣后圣，圣德共明；人王法王，王道同久。应千年之庆运，统万国之欢心。伏惟皇帝陛下万岁万万岁。②

并召集僧众于“大殿上念佛祝延圣寿”。

宋代临济宗杨岐派创始人杨岐方会（992 - 1049）与黄龙慧南类似，不但拈香祝圣，而且拈官员香和法嗣师香：“升座，拈香云：此一瓣香，祝延今上皇帝圣寿无穷。又拈香云：此一瓣香，奉为知府龙图驾部诸官，伏愿常居禄位。复拈香云：……奉酬石霜慈明禅师法乳之恩。”③

宋代杨岐派禅僧佛眼清远（1067—1120）圣节上堂说法语录中有如下的言行：

皇帝以天下为家，兆民为子。父子一体，天下一家。王爱于民，民敬于王。爱敬既同，王道无外。所以佛言，如民得王。

① 《五灯会元》卷43《宝峰云庵真净禅师住金陵报宁语录》。

② 《五灯会元》卷43《宝峰云庵真净禅师住宝峰禅院语录》。

③ 宋·贇藏主《古尊宿语录》卷19《后住潭州云盖山海会寺语录》。

又云:

如民之王,且王外无民,民外无王。王在民外,民不受赐;民在王外,王道不广。如何曰民?无知曰民。如何曰王?圣神曰王。今上皇帝至神至圣,为民父母。天宁降诞之节,日月星辰连珠合璧,江河淮济激浊扬清。乾坤造化,草木虫鱼,呈祥瑞,显奇特,皆皇帝至德之所感致也。伏愿南山比寿,北岳齐龄;永永万年,无穷无极。

并下禅床作舞曰:

会么?山僧舞蹈扬尘,万岁万岁万万岁!①

上述语录中,关于皇帝与臣民关系的论证足以说明佛眼清远对世间法的洞悉程度,他的祝圣词也被后世清规充分吸收。

北宋的《禅苑清规》(1103)与祝圣有关的内容不多,“三八念诵”中的初三、十三、二十三念诵词开首即祝愿“皇风永扇,帝道遐昌”;“尊宿住持”条称“官请梵修,盖为祝延圣寿”;“沙弥受戒文”中沙弥受戒时要“回向皇帝万岁,臣统千秋,天下太平”。由此可知,祝圣在《禅苑清规》中尚未制度化。

南宋的《入众须知》(1263)规定,住持“朔望上堂”要拈香祝圣②。新住持入院后,上堂时先“拈香祝圣。祝圣罢,拈官员香。自怀法嗣香就座”③。“圣节佛殿念诵词”为:“切以皇风永扇,帝道遐昌,当枢星绕电之时,适诞月届晨之际。敬哀清众,恭诣宝方。诵诸佛之洪名,祝一人之睿算。念清净上来念诵洪因。祝延今上皇帝圣寿无疆。金刚无量寿佛诸尊。”④

南宋的《咸淳清规》(1274)中一个值得注意的动向,便是祝圣法事明显增多并已仪轨化。如“朔望乃祝圣上堂”,“圣节启建满

① 《古尊宿语录》卷28《舒州龙门(清远)佛眼和尚语录》。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第187页。

③ 同上,第191页。

④ 同上,第198页。

散”时“讽诵鸿因，恭为祝延今上皇帝圣寿无疆金刚无量寿佛云云”。“新住持入院”条规定：

若是敕差，候专使，赍捧敕黄，才至便合谢恩。以香桌瓶炉烛台于佛殿前，朝北排设。令以一桌安敕黄，鸣钟集众，住持人北面望阙插香，俯首低声云：今上皇帝圣躬万岁万岁万万岁。臣僧某恭奉圣旨住持某寺，臣僧某上感圣恩，下情无任瞻天望圣，激切屏营之至。^①

“月分须知”中规定，“十一月分至节将临，上堂祝圣”^②。“正月分下堂，藏殿讽经祝圣”^③。圣节月分，“住持上堂敷座云：某州某寺某月某日恭遇某节，本寺预于今月某日，就大佛宝殿启建金刚无量寿道场一月日。逐日轮僧上殿披阅金文，宣持密号。今晨启建，住持臣僧某，升于此座，举唱宗乘，所集鸿因，祝延圣寿无疆者”。^④

元代的《至大清规》（1311）在《咸淳清规》祝圣仪轨的基础上又上了一个台阶，仅卷一的祝圣仪轨就包括圣节升座讽经、旦望祝圣升座、藏殿祝赞讽经、朝廷祈祷四种。其中，“圣节升座讽经”条在以往清规佛殿念诵“皇风永扇，帝道遐昌云云”的基础上，又增加了一些新的祝寿词：

伏以红日升时，四海赖照临之庆；白云深处，常年伸祝颂之诚。以不可思议之功勋，被无有算数之寿量。皇帝陛下：恭愿渊献珠，山献玉，令夷夏之归仁；车同轨，书同文，尽山川之一统。但臣僧某，下情无任瞻天望圣、激切屏营之至。

天开闾阖，庆流虹绕电于斯辰；人效华对，悉望日瞻

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册，文殊文化有限公司1990年版，第15页。

② 同上，第51页。

③ 同上。

④ 同上，第52页。

云于此际。爰毕三旬之华藏,聿严万岁之山呼。恭愿历数在躬,文明至治。九五福曰富曰寿,无疆为休;八千岁为春为秋,自今而始。^①

可与之对照参看的是同一时期刘壘(1240-1319)所作的《圣节启建祝香》:

香薰一瓣,云蔼四天。宝藏繙经,先中元之一月;玉阶称庆,祝上圣之万年。恭愿永御皇图,常熙洪号。太平有象,车同轨而书同文;大历无疆,星重辉而海重润。八荒清静,万宝丰登。

香薰一瓣,云蔼九天。虹诸腾光,先中元之一月;象筵启教,祝上圣之万年。恭愿如日东升,御天南面。五百里侯,五百里甸,咸归有道之朝;八千岁春,八千岁秋,丕享无穷之福。三宫同寿,四海永清。^②

“众寮楞严”条称,因四月十五日“恭遇本师释迦如来大和尚结制之辰,预于今辰(即四月十二日)营备供仪以伸供养,集比丘众讽诵大佛顶万行首楞严神咒,称扬圣号,所集殊勋先用祝延今上皇帝圣寿万安”^③。“开堂祝圣”在《至大清规》中已成为定制,住持开堂,“升座拈香祝圣,次拈府县官僚香。若建寺舍田大檀越,当拈香”^④。

元代的《幻住庵清规》(1317)在后怀海时代禅宗清规中虽比较另类,但在祝圣方面也不甘落后,“二月初三日启建天寿圣节,三月初三日满散圣节道场”。关于“祝圣”,中峰明本先说明原由:“正月初一、十五讽大悲咒祝圣,切惟皇恩如天之覆,林泉懦弱之古仰承帝泽而获终身之安,其赞祝之诚岂可择日而为之?盖二六

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第66页。

② 李修生主编《全元文》第10册,江苏古籍出版社1998年版,第186页。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第82页。

④ 同上,第95页。

时中俯仰折旋,皆是谢恩祈祷之时也。今特取本命朔望而为者,乃表而出之之意也。”^①“结夏启建楞严会疏”称“讽诵大佛顶万行首楞严神咒,称扬圣号,所集洪因,端为祝延今上皇帝圣寿无疆云云”。我们再来看“圣节启建疏”和“圣节满散疏”。

圣节启建疏:湖州城西卞山幻住禅庵臣僧某月某日恭遇天寿圣节……祝延今上皇帝圣寿万安。右伏以丹书诏世,动山河社稷之欢;红日丽天,慰草木昆虫之望。恭临圣诞,虔奉佛乘,宣秘密之要詮,祝绵长之睿算。恭愿日而上,月而下,发晖极大之圣明;山之高,海之深,巩固至尊之福寿。

圣节满散疏:讽诵大佛顶首楞严神咒称扬圣号,所集洪因,端为祝延今上皇帝圣寿万安,右伏以虹垂北极,会日月以三三;龙现中天,应乾坤之九九。功超列圣,泽被多方,仰帝瑞之初分;光腾宇宙,效华封之,载祝声满寰区。虔披五千余轴之真詮,端祝亿万斯年之睿算。恭愿曰福曰寿,等天覆而地擎;以圣以神,倍海涵而春育。^②

词藻华丽、虔诚程度似乎无以复加的“圣节启建疏”、“圣节满散疏”,或许有韬光养晦以避祸的苦衷。幻住草庵并非官寺,却不忘大举祝圣,显示出以苦行禅名世的中峰明本深不可测的另一面。

元代的《敕修百丈清规》(1335)在祝圣方面集以往清规之大成,特设祝厘章并置于全书之首。祝厘章包括圣节、景命四斋日祝赞、旦望藏殿祝赞、每日祝赞、千秋节、善月。为什么要祝圣?祝厘章前的小序称,“国朝优遇”“特蠲赋役使安厥居”,“圣恩广博,天地莫穷”,故“导民于无为之化,跻世于仁寿之域,以是报君,斯吾徒所当尽心也。其见诸日用则朝夕必祝,一饭不忘而存夫轨度焉”^③。小序将丛林蒙“蠲赋役”故要“报君”祝圣的道理讲得很透

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第157页。

② 同上,第162页。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第10页。

彻。在祝厘章中,圣节有新内容(佛经护国),此外又增加了为皇太子祝寿的千秋节:

某道某路某寺,某月某日敬遇皇太子千秋节令,谨集合山僧众恭趋宝殿,讽诵大佛顶万行首楞严神咒,称扬圣号,所萃良因,敬祝皇太子睿算千秋殿下,伏愿日重轮,月重辉,照临海宇;山如砺,河如带,巩固邦基。金刚无量寿佛云云。^①

清代《丛林祝白清规科仪》中“祝万寿科”的祝词如下:

恭逢当今皇上圣寿良辰,云集僧众登临宝殿,讽演秘章称扬圣号。所集洪因端为祝延今上皇帝圣寿万安,伏愿龙楼永固,凤阁弥坚,恒为万代明君,永作千邦帝主。三宫皇后,福同海阔山高。太子储王,寿算天长地久。满朝文武暨国公卿,本郡官僚高增禄位。更祈十方界内五谷丰登,普天之下万民乐业……^②

清代《百丈清规证义记》中“正节早祝”的祝词如下:

大圆满觉,应迹西乾,心包太虚,量周沙界,一四天下,南瞻部洲,大清国某省某府某县某寺,宏法沙门某甲,监院比丘某甲等,兹当某年某月某日,恭逢天寿圣节(余节随改),良辰,云集现前僧众,登临大雄宝殿,讽演秘章,称扬嘉号,所集洪因,端为祝延今上皇帝圣躬(下三句,左右一齐合掌,同祝云)万岁万岁万万岁,皇后齐年,太子千秋;文武官僚,高增禄位。伏愿尧风永扇,舜日常清,八方歌有道之君,四海齐无为之化。^③

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第14页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第225-226页。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第232-233页。

关于祝厘的目的和意义,《百丈清规证义记》也详加阐释:

祝厘者,是为皇享佛之辞,以此悦佛神而报皇恩也。按仁王、梵网等经,佛遥鉴未来,虑僧家之微弱,恐佛法衰残,是以金口嘱累,教海仗皇以流通;玉手抚摩;僧轮凭帝而炽盛。若帝王臣宰少金汤之志,则真教陵夷,惠风掩扇,人怀侮慢,法雨难施矣。是知城堑当时,津梁后进者,莫尚王臣拥护。盖皇以覆护恩德被僧,僧以明道熏修报答。此乃法门第一要事。故须日日祝延圣寿,事事祝延圣寿,方尽衲子报恩之诚。今正殿佛前常供万岁牌,即是此意,故首举之。昔后宋僧昙宗在灵味寺,常为武帝行菩萨五悔法。帝曰:朕有何罪,而为忏悔?宗对曰:昔虞舜至圣,犹云予违汝弼;汤武亦云,万方有罪,罪在朕躬。圣主引咎,盖在轨世。陛下齐圣往古,履道思冲,宁得独异?武帝善之。噫!昙宗之语可谓报恩师表也。然僧又当知,各为本分事重,努力熏修,庶几佛恩国恩两无所忝,不可徒崇虚文而有荒实践也。^①

其中“日日祝延圣寿,事事祝延圣寿,方尽衲子报恩之诚”及“正殿佛前常供万岁牌”的做法,诚可谓忠心可鉴、用心良苦。

那么世俗社会的祝圣一般都说些什么呢?我们不妨选读北宋苏轼为宋神宗祝寿所作的两篇“兴龙节功德疏文”:

右伏以瑞駟来翔,共纪生商之兆;群龙下集,适同浴佛之辰。爰崇胜因,以荐多祉。伏愿皇帝陛下,立民之极,先天不违。福如南山之不蹇,寿等西方之无量。集宁海宇,永庇神天。^②

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第234-235页。

^② 参见曾枣庄、舒大刚主编《三苏全书》第15册,语文出版社2001年版,第464页。

伏以明星出而佛前降,黄河清而圣人生。仰企至仁,同符大觉;虔修法会,上祝鸿休。伏愿皇帝陛下,先天不违,顺帝之则。清台考象,候南极之老人;浩劫纪年,配西方之寿佛。更均余祉,普及函生。^①

在这两篇“兴龙节功德疏文”中,前一篇中的“适同浴佛之辰”、“寿等西方之无量”,后一篇中的“明星出而佛前降”、“同符大觉”、“浩劫纪年,配西方之寿佛”,显然都是在借用佛祖释迦牟尼和无量寿佛为皇帝祝寿,再与“天命玄鸟,降而生商”、“象帝之先,顺帝之则”、“福如东海,寿比南山”等神话传说、民间信仰结合起来,无疑能起到华梵合璧、相得益彰、龙颜大悦的预期效果。不援佛引释似乎就算不上一篇合格的祝圣疏文,不想失宠的文人士大夫自然要研习佛典、参访高僧,而佛教祝赞功能对封建统治者的诱惑事实上也是佛教得以存续的重要原因之一。

对于禅宗寺院来说,祝圣时除念诵楞严咒、祝愿“皇风永扇,帝道遐昌”之外,再缀以“恭愿渊献珠,山献玉,令夷夏之归仁;车同轨,书同文,尽山川之一统”之类中国传统文化传统意蕴浓郁的语句,则不仅化文化上的华夷之别于无形,而且在龙颜大悦的瞬间将禅宗的祝赞功能乃至存在价值凸显于极至,虽然这种极至的凸显可能常常隐含着生存策略方面的苦衷。

在中国古代封建社会,“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”^②,生杀予夺之权操于皇帝一人之手,中国佛教史的“三武一宗灭佛”及道安的“不依国主,则法事难立”的名言,都毋庸置疑地证明了这一点。在后怀海时代,以皇帝为首的大一统封建专制更趋强化,禅宗要生存和发展,首先就必须设法求得皇帝即最高统治者的认可,至少是默许,能获得最高统治者的欢心和宠幸当然再好不过。后怀海时代的最高统治者对佛教采取的主要是怀柔与羁縻

① 参见曾枣庄、舒大刚主编《三苏全书》第15册,语文出版社2001年版,第465页。

② 《诗经·小雅·北山》。

并重的政策,且常常以怀柔为主。抛开宋徽宗这一例外不谈,宋代皇帝对佛教的态度以宋高宗的一段话最为典型:“朕观昔人有恶释氏者,欲非毁其教,绝灭其徒;有喜释氏者,即崇尚其教,信奉其徒。二者皆不得其中。朕于释氏,但不使其大盛耳。”^①元代统治者多有佞佛之举,其特点在于将藏传佛教凌驾于各种宗教、教派之上,对汉地佛教采取“崇教抑禅”的宗教政策。思想活跃、有可能对统治秩序构成威胁的禅宗受到压抑,社会地位不高,因此禅宗僧侣更要想方设法打消皇帝疑虑,取得皇帝欢心,《敕修百丈清规》中祝圣专章“祝厘章”的设立无疑是博取龙颜大悦的重要尝试,而《敕修百丈清规》能很快获得元顺帝认可和钦颁恐亦与此有关。

总而言之,与世俗臣民相比,后怀海时代禅宗僧团的祝圣具有特殊的意义:臣僧祝圣不仅是在尽世俗臣子应尽的义务,而且通过将祝圣念诵的功德转移功能“回向”给皇帝,可显示禅宗独特的存在价值。禅宗的地位将因清规中的祝圣仪轨而提高,至少不会因此而降低。这应该就是禅宗愈益重视祝圣、后怀海时代禅宗清规中的祝圣渐趋制度化、仪轨化的主要原因。

2、度牒问题

在中国古代,俗人经剃度后转化为佛教僧人,这种剃度僧人的权力一般称为“度僧权”。度僧问题涉及国家对臣民的控制,因此度僧权的归属首先是一个政治问题。据考证,“北魏灵太后以前,度僧权操之寺院,是私度时期。灵太后时始诏禁私度,国家收有度僧权。但直到唐初,官度制度才算完全确立”^②。据《佛祖历代通载》,度牒制度始于唐玄宗天宝五年(746):“制天下度僧尼,并令祠部给牒。今谓之祠部者,自此而始也。”度牒相当于僧人的身份证,僧尼出家是否合法取决于其是否拥有祠部统一颁发的度牒。

^① 《宋会要辑稿·道释一》。

^② 何兹全《中古时代之中国佛教寺院》,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,第49页。

当然,由于种种原因,私度出家的僧人也为数不少。

官方剃度开始主要是限制度僧的数量,如北魏灵太后令:“年常度僧依县大州应百人者,州郡于前十日解送三百人,其中州二百人,小州一百人。”^①唐太宗贞观九年诏:“其天下诸州有寺之处,宜度僧尼,数以三千为限。”^②后来开始设法控制度僧的质量,主要措施是考试度僧。此法始自唐中宗神龙二年,当时要求“挑能通经无滞者度之”^③。

宋代沿袭唐代,官方常规剃度(即“常度”)的最主要环节就是经业测试。北宋太宗雍熙二年(985)规定:“天下应系二年所供帐有名者,并设剃度,僧尼自今须读经三百纸,差官考试,所业精熟,方许系帐。”^④“释氏写经,一行以十七字为准,故国朝试童行诵经,计其纸数以十七字为行,二十五行为一纸。”^⑤所试佛经一般是长短适度的《法华经》。经业测试合格后,按择优放度的原则,并按规定名额(一般依境内实有僧道人数的比例定名额)剃度,并由主考官吏向祠部司呈报《保奏试经拨度童行状》,列举考试经过、放度比例、人数和每个剃度者的简单情况,试经剃度方告完备。

除了须试经合格方能合法出家的常规剃度之外,宋代还广泛存在经业要求较宽、甚至无经业要求的特许剃度(即“敕度”),主要有①圣节剃度。如宋太宗淳化二年(991)十月“诏五台山诸寺院,今后每至乾明节原误为“承天节”(宋真宗圣节),依例更不试经,特许剃度行者五十人”^⑥。②褒奖给牒剃度。针对寺观僧道的慈善事业而制定,如神宗朝开封大旱,诏令境内民穷不能安葬者,听寺观僧徒代葬,凡葬及三千人,听任度僧一人。③特恩剃度。如大中祥符二年(1009),为祝贺吴国长公主受戒出家,特诏“普度天

① 《魏书·释老志》。

② 《释氏通鉴》卷7。

③ 《释氏通鉴》卷8。

④ 《宋会要辑稿·道释》一之一四。

⑤ 宋·赵彦卫《云麓漫抄》卷3(丛书集成本)。

⑥ 《宋会要辑稿·道释》一之一四。

下僧尼、道士”。^① ④奏请剃度。遇圣节或重大节日,后妃、公主、诸王、大臣皆可奏请披剃童行出家。⑤功德坟寺的特许剃度。如元丰七年(1084),嘉州刺史任泽卒,宋神宗诏赐坟寺名额为旌孝禅院,令岁度僧二人。

常规剃度、特许剃度二者虽然经业要求有异,但均需度牒方能实施。宋代由尚书省祠部负责诸州僧、尼、道士、女冠、童行的籍帐掌管和度牒颁发事宜,开封府尹兼领功德使,监察督责度牒发行。在祠部下,又辖有“道释案”、“详定祠祭太医帐案”和“制造案”,其中“释道案”具体掌管度牒拨放及紫衣师号牒的颁赐事宜,“详定祠祭太医帐案”具体掌管医官事务及诸路僧道籍帐,“制造案”具体掌管度牒、紫衣师号牒的选料印制和书写审验。制造案中设有度牒库,专事印刷、储存度牒,规定每年需要储备度牒 11000 道至 14000 道。此外,宋代还曾一度设置负责纠察度牒伪造活动的提领度牒所,并根据需要临时差遣特使提点度牒管理事务。^②

唐代对童行的管理相对宽松,童行不系籍帐,如《祠部请申禁僧尼奏》云:“诸州府僧尼已得度者,勒本州府具法名、俗姓、乡贯、户头……开项分析籍帐送本司。”^③宋代对童行进行强化管理,具体表现为对要求为童行者的身份进行审查,对童行进行籍帐管理,对童行剃度进行资格审查。相关规定有:“出家童行须度为僧,方听免身役”^④,即其原应负担的赋役仍由其家庭承担;全帐、敕帐详细列举有关童行的信息,若“诸童行冒帐买帐,并给合引领卖人各徒二年;甲头同保人并本师主首及经历干系人知情,与同罪;不知情者各杖六十”^⑤;宋太宗曾诏令童行须二系敕帐(即入寺做童行满二年者方听剃度),宋高宗后期又令童行三系全帐(即入寺做童

① 《续资治通鉴长编》卷 27,大中祥符二年九月 15 条。

② 以上有关宋代常度、敕度及度牒管理的内容,参见白文固《宋代僧籍管理制度管见》,《世界宗教研究》2002 年第 2 期。

③ 《全唐文》卷 966。

④ 《续资治通鉴长编》卷 118,景祐三年五月 8 条。

⑤ 《庆元条法事类》卷 51《道释门·供帐》。

行满九年者方听剃度),且童行剃度还要满足试经合格、寺院主首保荐等条件。^①

统治者在统治手法方面的日趋细密与完善,自然会逼使被统治者在行为规范方面日趋细密与完善。宋代统治者对度僧的严格控制、对度牒的严密管理,目的无外乎将佛教的发展控制在一个可以容忍、便于驾驭的范围内,避免其恶性膨胀对统治秩序构成威胁。成熟的禅宗僧团当然无意与统治者对抗,而是按照统治者的要求谨小慎微地对待度僧事宜和度牒问题,坚持合法度僧原则,强化度牒管理,尤其注意鉴别外来挂搭者的度牒真伪、及时剪销和缴纳亡僧度牒或紫衣师号牒。这一点在宋代的几部清规(如《禅苑清规》、《入众须知》和《咸淳清规》)中均有较为详尽的反映。

《禅苑清规》“挂搭”条规定,“结夏未终,堂仪未满,实有急于,须白堂头请假,不得擅便前去,山门当有重罚。若请假游山,若过半月,须呈祠部,再守堂仪”。紧接着给出了“呈祠部”的判凭式申请:“某院褐紫衣僧某,右某所有某年文帐在某寺院公申,令执本名度牒、六念、戒牒共三本全,赴使衙呈验,欲判公凭,往某处巡礼为地头,伏乞某官特赐笔命施行,伏候台旨或指挥。谨状 年 月 日。具前位某状。”

在《禅苑清规》对维那职责的下列规定中,我们也不难看出度牒问题的重要性:

如系大僧帐,须候官中指挥告报,然后出榜晓示,取脚色,验祠部,依自来体例收供帐钱物。如缴判公凭,虽系库司一面行遣,若经由维那司事,更详审允当。挂搭僧人祠部公凭,并须相验真伪,不得卤莽。如僧病申官及津送亡僧,估唱衣物,缴纳亡僧度牒或紫衣师号文牒等,并维那专切管勾,报库司申官。缴纳公凭及亡僧度牒,不得

^① 参见白文固《宋代僧籍管理制度管见》,《世界宗教研究》2002年第2期。

过官中条限。^①

透过“大僧帐”、“祠部公凭”、“相验真伪”等词汇,我们隐约可见矗立于貌似逍遥的云游僧背后的封建国家的巨大阴影。“缴纳亡僧度牒或紫衣师号文牒等”“不得过官中条限”的规定及“亡僧”条中“三日内缴纳祠部或紫衣师号牒”的规定,说明宋代统治者对僧籍的管理是多么的严格。

“减沙弥”条中的书填状式,真实地反映了宋代一个欲出家的童行与度牒的关系:

某院童行姓某,右某年若干,本贯某州某县某乡人氏,或郭下人氏,昨于某年某月某日到院出家(有父母即云父母送到出家),礼住持僧某为师,今买到(如客处买到,即称买到客人某甲名下)某处某字号空名度牒一道,欲乞书填为僧,并无诸般违碍,请申状云云。年月日具前位姓某状。^②

与上述“书填状式”可对照参看的是“训童行”中的“投院状式”:

投院童行姓某名某,年若干,本贯某州某县某乡某里人氏(或是郭下人氏在身并无雕青刑宪及诸般无碍)。今为生死事大,久慕空门。蒙父母情允,许舍入本院出家为童行(如无父母,即云今欲投院出家为童行),伏乞堂头和尚慈悲容纳。谨状年月日,具前位某押状送。如有父母,即联状书名。^③

宋代禅宗寺院对欲投本寺出家的童行审查很严:“童行初来投院,师主审问根源。若具正因,方可容纳。如其意图衣食,规避

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第129-130页。

② 同上,第160页。

③ 同上,第165页。

徭役,因事遁窜,及父母不允者,并不可留。”^①清规中的上述规定,是对禅寺的一些惯常性作法的忠实记录。宋代禅寺之所以这样做,当然首先是为了回应宋代统治者强化僧籍管理的一系列政策:“诸男年拾玖、女年拾肆以下,或曾经还俗,或身有文刺,或犯笞刑,或避罪逃亡,或无祖父母、父母听许文书,或男有祖父母、父母而无子孙成丁,若主户不满三丁,并不得为童行。”“诸僧道不得受缌麻以上尊长拜及收为童行。”^②

宋元明清统治者对佛教的严密控制还表现在与民籍管理类似的僧籍管理方面,即编制籍帐,对僧尼进行档案管理。据考证,唐玄宗开元十七年(729)“敕天下僧尼三岁一造籍,供帐始此”^③。宋代在唐五代僧籍管理的基础上,规定凡僧道童行籍帐三年一供,五月三十日前须呈送祠部。这种三年一供的僧籍册称为“全帐”。宋太宗后又“岁令诸州上僧尼之籍于祠部”^④。这种皇帝特诏须一年一供的僧籍册称为“敕帐”。宋代因此形成了一种全帐与敕帐并存互补、交叉制约的僧籍管理模式,这种模式以三年为一周期,一供全帐,三供敕帐。其中全帐须具陈寺院总数、分项情况及新置寺院的创置原因,僧尼总数、分项情况及新入寺者的详细情况(如俗姓、法名、籍贯、年龄、披剃时间、授戒师法号、系籍寺院等)和童行总数、分项情况及新入寺者的详细情况;敕帐则主要反映当年寺院、僧尼及童行在数量上的变化情况。^⑤为保证全帐、敕帐的真实可靠,宋代统治者规定,凡僧尼不供名入帐者将勒令还俗,地方官吏若“造僧道童行帐不圆及不如式”,或“供帐有伪冒失于检认,并供帐不实,经历官吏杖一百,所委官减一等”。^⑥

禅宗清规中与宋代统治者的僧籍管理政策相呼应之处比比皆

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第165页。

② 《庆元条法事类》〈违法剃度·释道令〉。

③ 《佛祖统纪》卷40《法运通塞志》。

④ 《续资治通鉴长编》卷18,太平兴国二年三月2条。

⑤ 《庆元条法事类》卷51《道释门·供帐》。

⑥ 同上。

是,如《入众须知》的“大帐年供帐式”规定:

预令行者买纸,写状式,贴堂前下间,须写三本,一本州、一本县、一本堂司。随方立例:某寺散僧某,今蒙官司括责某年分大僧文帐,事须至供申者。右某,本贯某州某县人事,俗姓某为户,现年几岁,昨于某年买某字号度牒一道,礼某寺某为师,于某年某月某日恭遇某圣节开坛受戒,请到六念戒牒全。某年文帐,在某处供申,所供在前并皆诣实。谨状。某年月日散僧某号状。^①

仅从形式上看,宋代政教双方在僧籍管理方面配合得还是很默契的。^②

由于僧尼籍帐管理与度牒管理紧密相连,因此僧尼入籍销籍均可通过度牒进行控制,即入籍须依据新颁发度牒,销籍则收缴、注销亡僧、还俗僧的度牒。熙宁二年(1069),神宗诏令各地:“今后应僧、尼、道士、女冠身亡事故,其元受披剃文牒戒牒等,并仰逐处依旧例抹讫,更于行空处批凿身亡事故年月因依,本州军官押字用印讫,具状缴连入递申纳”^③祠部,由祠部统计当年当月收缴总数。释氏清规中也规定:凡有僧死亡,“度牒或紫衣、师号文牒等,并维那专切管勾”,《神苑清规》卷三,维那条,要及时收缴库司存放并申报官府。《庆元条法事类·道释》的规定更具体:天下寺观“诸僧道身死、若还俗及避罪逃亡者,主首限当时先于度牒、戒牒、六念,若紫衣师号牒,大字批凿事因,印押,三日内具事状缴纳所属州县毁抹,州委知通拘收,限一月于帐内开落,逐旋缴申尚书省”。过期不报,要受到刑罚处分。

为了编造好僧籍帐册,宋代针对云游僧问题提出若干规范要

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第199页。

② 印度佛教不存在僧籍管理的问题,唐代的义净在《南海寄归内法传》一书中对中国佛教受制于统治者就颇有微辞。参见唐·义净著、王邦维校注《南海寄归内法传校注》,中华书局1995年版,第148页、149页。

③ 《宋会要辑稿·职官》一三之二一。

求:其一,规定游僧的供帐统计办法是,“僧道已系帐而行游出外,未再经供帐开落者,亦为在州之数”。^①即就是外出云游的僧尼仍要计入原居住寺院籍帐内。其二,原则上限制僧尼外出游方。规定凡僧尼云游,要由业师或寺院住持担保证明,申请地方官府发给准许外行的公文,写明僧尼原住寺院、法名,前往州府、出游时限等。若“本师或主首保明不实,致请公凭,因缘游罪者杖八十”。僧道行游而“无公凭者,杖一百,还俗”。^②遇云游僧至寺,“有六验方留”。六验是“一度牒、二公据、三戒牒、四免丁、五帐尾、六假状”。

三度牒、戒牒和六念并用。宋代在僧尼身份性证件管理上最大的特点是,将唐代做法制度化,既行度牒,又行戒牒,还行六念,实行了三者并用的制约管理办法。所称度牒,宋代人亦称“度僧牒”、“祠部牒”、“披剃文牒”等,即祠部颁给合法剃度者的证明书。除此,还一种僧尼身份性证件称为戒牒。戒牒与度牒不同,戒牒是僧尼出家受戒后由官方颁给的受戒证明书。据《释氏稽古略》卷三称,唐宣宗大中十年(856),“初令僧尼受戒给牒”,这里的受戒给牒就是颁给戒牒。依此可知,僧尼剃度受戒后颁给戒牒的做法始于唐代。《庆元条法事类》所列南宋戒牒的格式为:

某州某寺院某戒坛遇圣节开坛,度到若干人数,内一名某处某寺院某人(法名)。牒上件僧(或尼)某人已受戒讫,准令给戒牒者,故牒。年月日吏人姓名。^③

宋代实行度牒,它是僧尼最主要的身份性证件,通常情况下一个僧尼只能得到一道度牒。若僧道丢失度牒,就要受到“还俗”的处罚。因水、火、盗窃等亡失度牒者可申请地方官府发给证明公文,报祠部备案,但不再补给度牒。宋代又实行戒牒,戒牒是开坛受戒之时由地方州府颁给的证件,作用在于证明僧尼受戒的真实

① 《庆元条法事类》卷50《道释门·试经拔度》。

② 《庆元条法事类》卷50《道释门·行游》。

③ 《庆元条法事类》卷50《道释门·受戒》。

性。不过受戒数次,即可得到数道戒牒。如乾德二年(964),敦煌三界寺授李憨儿五戒并给五戒牒一道,次年又为李憨儿授八戒,又授给八关戒牒一道。^①除度牒、戒牒外,另给一种叫做六念的证件。地方官府在僧尼受戒时,要将度牒、戒牒、六年“连粘用印,仍于度牒内注给戒牒年月日,印押给讫,申尚书礼部”^②。僧尼身死,寺院中首限三日内要将度牒、戒牒、六念等送缴地方州县销毁。若有僧道冒名持用度牒、戒牒、六念者,要受到还俗并发配本城服徒刑二年的处罚。^③如南宋禅僧觉范慧洪就曾因被人诬告持伪度牒而入狱一年,后蒙丞相张商英特奏,才再次得度,改名德洪。

《入众须知》的“求挂搭见侍司”条规定,求挂搭僧众参拜住持,要备好本人度牒,由众人推举的参头收齐后交付维那审查,故有所谓“付度牒一拜”和“还度牒一拜”。“新住持入院”条规定,新任住持入院后不久,都寺要呈献象征住持权力的图印一枚,堂司三日内还要向新任住持呈览全寺僧众度牒。

《咸淳清规》“当代住持涅槃”条中的“缴纳度牒状式”则反映了南宋时住持亡故后其度牒的上缴情况:

某寺知事僧某,右某本寺住持僧某于今年某月某日因疾顺世,遂于某日茶毗安厝。所有本名度牒一道,谨用缴纳,欲乞台判,送案照应,伏候台旨。谨状。年月日某寺知事僧某状。^④

元代《至大清规》“缴纳度牒状式”与《咸淳清规》类似:

某寺知事僧某甲。右某甲。本寺住持长老于今年某月某日因病顺寂,遂于几日依法茶毗(或安厝)。平日所得施利置到衣钵,对众估唱,津送后事。所有本名度牒一

① 参见《敦煌宝藏》3455,3415。

② 《庆元条法事类》卷50《道释门·受戒》。

③ 参见白文固《宋代僧籍管理制度管见》,《世界宗教研究》2002年第2期。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第43-44页。

道,谨具状缴申某处官司,伏乞照验。谨状。年 月 日某寺知事僧某状。^①

这一点可与普通僧人亡故后其度牒的处理情况对照参看:亡僧唱衣时,维那拈度牒云:“亡僧度牒一道,对众剪破,缴纳归官。”于书名处横剪三刀,以指穿破处,呈众一遭,鸣磬一下云:“剪破讫。”《至大清规》规定,大挂搭归堂时,“参头取度牒付与维那……各还度牒,只留参头度牒。……堂司行者用样袱托度牒,维那付还(参头)”^②,与《入众须知》中“求挂搭见侍司”条的规定类似。

元代《敕修百丈清规》有关度牒的规定与以往的清规^③类似,没有特别之处。

明代对度牒问题一直非常重视。永乐年间礼部制定度僧给牒的通制:

今后愿为僧者,府不过四十人;州不过三十人;县不过二十人。限年十四以上、二十以下,父母皆允,方许告陈有司,邻里保勘无碍。然后得投寺观。从师受业者五年后,诸经习熟,然后赴僧录、道录司考试,果谙经典,始立法名,给与度牒。不通者,罢还为民。若童子与父母不愿、及有祖父母、父母无他子孙侍奉者,皆有年三十四十以上,先曾,先曾出家而败诉。有年三十四十以上,先曾出家而还俗,即亡命刺者,亦不许出家。若寺观住持不检查而容留者,罪之。^④

如此,则明代禅宗寺院对于度牒的重视程度应当不会比元代《敕修百丈清规》描述得差。

清代于乾隆年间的 1774 年废除度牒制度,故成书于 1823 年

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第 82 册,文殊文化有限公司 1990 年版,第 131 页。

② 同上,第 60 页。

③ 《幻住庵清规》较为独特,无一字提及度牒问题。是否幻住草庵不需要度牒?史料不足,只能存疑。

④ 《太宗实录》,《明实录》卷 250,中华书局 1981 年版。

的《百丈清规证义记》没有必要再提及“度牒”一词,当然回顾历史除外。

3、住持选任问题

按住持选任方式的不同,后怀海时代的禅宗寺院一般可细分为十方寺、甲乙寺、敕差寺和功德坟寺。其中十方寺住持遴选自禅宗界名德尊宿并由地方官府任命,甲乙寺住持为寺院内部师徒自相传承,敕差寺(主要是南宋以后的一些名刹巨寺)住持由皇帝直接任命,功德坟寺一般由舍造寺院者自行延请。

《禅苑清规》“请尊宿”条对延请新任住持的程序和注意事项有详细的规定:

监院、维那内推排一人,外头首内推排一人,并前资勤旧推排有心力、晓丛林、惯熟了事者数人,具合用钱物行李人轿等,或舟船要用之物。官疏、院疏、僧官疏、诸院长老疏、施主疏、闲居官员疏、住持帖、本州县开报彼处州县文牒、官员书信、院门茶榜,并须仔细备办如法安置。如钱物之类,须选一僧主管收支,不得多用,亦不得太俭,防避官中检点。并不得张皇声势,出于不意为上。

专使一人,先经彼州县下关牒,然后入院安下。如彼州县不肯发遣,即请回牒,先令专使一人执回牒报本处州县,不得便会。如有文字再请,即以前告彼州县发遣。如无再请文字,方可归院。如彼州县允从,即就院如法礼请。

专使先看知事,计会讫上堂头,人事茶罢,便赍书疏,咨闻礼请。殷勤三请,乃可受之法。^①

《至大清规》“住持后事”规定了如何选任新住持,如何避免权力交接中的腐败现象:

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第152页。

补处住持,两班集大众会议,须择宗眼明白、德劭年高、行止洁白、堪服众望者,众状保申。须合诸山江湖公选,方为舆论。知事、耆旧毋擅私情,丛林得人,令法久住。若倚财势,营生结好,冒名进锐,斯道丧矣。名位乌可轻任?①

《敕修百丈清规》“住持章”小序对围绕住持一职所发生的“始由众所推、既而命之官而犹辞聘不赴者,后则贵鬻豪夺,视若奇货”的现象,给予尖锐的抨击。元代禅门对请新住持非常重视。“发专使”条规定:“凡十方寺院,住持虚席必闻于所司。伺公命下,库司会两序勤旧茶议,发专使修书。”②

禅宗寺院的住持选任问题并非纯然为寺院的内部事务,而是与世俗社会的方方面面息息相关。《敕修百丈清规》“开堂祝寿”条规定:“古之开堂,朝命下,或差官敦请,或部使者,或郡县遣币礼请就某寺,或本寺官给钱料设斋开堂,各官自有请疏③及茶汤等榜,见诸名公文集。近来开堂,多是各寺自备。”④而早在北宋,大文豪苏轼就曾为地方官延请新住持开堂说法写过多篇“请疏”,兹摘录一篇如下:

安化军据霍郎中、陈郎中、褚郎中、宋驾部、傅虞部、乔太傅及莒县百姓侯方等状,乞请忻州马鞍山福寿禅院长老惠皋住持本县石城院开堂说法者。右伏以山东耆宿,言不足而道有余;胶西士民,信虽深而悟者少。当有达识,为开群迷。长老皋上人,德宇深醇,慧身清净。一瓶一钵,本来自在随缘;万水千山,所至皆非住处。愿体

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第133页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第34页。

③ 如元·赵孟頫(1254-1322)所撰的《请雨公长老住圣安禅寺疏》,李修生主编《全元文》(19),江苏古籍出版社1998年版,第320页;元·段绍隆写于至元三年(1266)《河中府请月公长老住持普救寺疏》,李修生主编《全元文》(17),江苏古籍出版社1998年版,第66页。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第38页。

众心之切，毋辞数舍之遥。翻然肯来，慰此勤想。谨疏。^①

按禅宗清规的规定，旧住持丧葬法事完毕后，“议举住持”事宜随即便搬上议事日程：

两序、勤旧就库司会茶，议请补处住持，仍请江湖名胜大众公同选举，须择宗眼明白、德劭年高、行止廉洁、堪服众望者，又当合诸山舆论，然后列名签状、保申所司请之。若住持得人，法道尊重，寺门有光，为勤旧知事者，不可以乡人法眷阿党传会，不择才德，惟从贿赂，致有树党徇私，互相揜夺，寺院废荡。^②

与上述清规条目相呼应的宋代官方规定是这样的：

诸十方寺观住持僧阙，州委僧道正司，集十方寺观主首，选举有年行学业、众所推服僧道，次第保明申州，州审察定差。无，即官选他处为众所推服人，非显有罪犯，不得替易。^③

由此可知，住持选任的最后决定权显然在官府。

十方制寺院住持的选任范围较大，一般须德才兼备、深孚众望者才有候选资格，且有官府把关并掌握最后决定权，故十方寺住持一般能选到较合适者。但官府的作用又是一把双刃剑：官府廉洁，则十方寺住持选任名至实归，功德圆满；官府腐败，则十方寺住持选任名存实亡，铜臭熏天。南宋时福建地区十方禅寺住持选任中的腐败现象，严重得甚至被写进了墓志铭：

闽多佳刹，而僧尤盛。一刹虚席，群衲动色。或挟书

① 宋·苏轼《密州请举长老疏》，曾枣庄、舒大刚主编《三苏全书》第15册，语文出版社2001年版，第512页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第48页。

③ 《庆元条法事类》〈住持门〉。

尺、竭衣盂以求之,有司视势低昂、资厚薄而畀焉。先输资,后给帖,福曰实封,莆曰助军。^①

何谓“实封”、“助军”?南宋绍兴九年(1139)侍御史朱倬的上言曾有述及:

臣闻昔伪闽时,以八州之产分三等之制,膏腴者给僧寺道观,中下者给土著流寓。至其末流,贸易取金,自刘夔始。由是利分私室,士竞干求。其后张守遂与士居大夫谋,为实封之说:存留上等四十余刹以待真僧传法,余悉为实封,金多者得之。岁入不下七八万缗,以是助军兵春冬二衣,余宽百姓非泛杂科,时实便之。^②

地方官将寺院住持选任行为“货币化”,可谓“生财有道”,是否真能“助军兵春冬二衣,余宽百姓非泛杂科”不得而知,但寺院住持肥缺为“金多者得之”却是事实。地方官吏发“权力寻租”之财,觊觎住持名位之僧行“跑官”、“买官”之实,权钱交易、官僧“双赢”之风盛行,丛林恶化自然是迟早的事。

无论新住持上任还是旧住持连任,助军钱必不可少:“郡计取办僧利久,新住持纳助军钱十分,满十年换帖者亦如之。问助军多寡,未尝问僧污洁,刹乌得不坏?”^③更有甚者,受“实封”、“助军”的利益驱动,地方官吏还想方设法缩短住持任期,频繁更换住持,借机敛财。南宋末年,“闽中僧刹十五百区,旧例住持入纳以十年为限,谓之实封,官府科需皆僧任之,不以病民。近以州用不足,减

① 宋·刘克庄《后村大全集》卷158,《明禅师墓志铭》。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第310页。

② 《宋会要辑稿》〈食货〉二六之四二。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第343页注49。

③ 宋·刘克庄《后村大全集》卷93,《普福院方氏祠堂记》。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第310页。

为七年或五年,甚者不及一岁,托以词讼数易置,由是困弊”^①。在官方操控下,僧人为当住持相互告讦,十方制寺院住持非正常更迭频繁,带来住持无心治寺、寺院日趋衰败等诸多弊端,于是将十方制寺院改为甲乙制寺院的呼声日渐高涨:

近年以来,僧不以戒行任住持,惟以奔竞住持耳。官因常住之多寡,立为租息之定额,利租息之入,开告讦之门。大率常住有千缗之数,则租千缗之半。今日僧请增输,则乙可攘甲之处,明日讦其小过,则可毁丙之处,是官与僧同盗常住也。某仕于韶,如端溪、英石诸州多所经历,每到寺院,东倒西倾,未尝有一榻可卧,一灶可炊者。积弊所由,盖常住归于郡守之囊橐,寺院坏于客僧之住持。……乞委本路监司察觉,有常住住持处,只许衣钵相传,不许客僧夤缘请住。有戾于此,上下同以赃论,庶主僧不致视寺院如传舍。^②

官方在十方制寺院住持选任中的权力寻租行为及其消极后果,竟使相关人士宁愿改行与十方制相比等而下之的甲乙制,实在是匪夷所思。其根本原因可能是这样:甲乙制寺院住持为师徒传承,虽有近亲繁殖之弊端,但可避免官方介入和干预,故在“苛政猛于虎”的情形下,甲乙制或许还真是一种“两害相权取其轻”的现实选择。地方官府对寺院住持选任的强大制导作用,由此也可见一斑。

① 宋·刘克庄《后村大全集》卷146,《忠肃陈观文神道碑》。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第311页。

② 元·陈栌《定宇集》,《四库全书》卷9,《通守陈公(庆勉)传》。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第311页。

(二) 经济视角

所谓禅宗清规的经济视角,主要是指通过考察清规中所反映的经济问题或与经济有关的问题,结合史籍中的相关记载,对后怀海时代禅宗僧团赖以生存的经济根基作尽可能广泛深入的探究。

原始佛教僧侣不事生产,以乞食为生。佛教戒律也禁止僧人从事生产劳动,但佛教僧侣为求生存,必须权变以设法获得生活必需品或能够带来生活必需品的其它物质形式,前提当然是不破戒或不直接破戒,如可由净人代替僧人来从事生产劳动。再如《根本说一切有部毗奈耶》载,佛说:“若为僧伽有所营造,受无尽物。”“若为僧伽,应求利润。”这样佛教僧侣不仅可不受限制地接受供养,而且可以理直气壮地放高利贷、从事商业活动。

中印两国国情不同,佛教传入中国后,佛教徒的生存方式广受诟病,甚至有“入国破国,人家破家,人身破身”的三破说。三武一周灭佛的主因之一也是寺院经济恶性膨胀,对统治者的根本利益构成威胁。唐武宗灭佛诏书中所谓“一夫不田,有受其饥者;一妇不蚕,有受其寒者。今天下僧尼,不可胜数,皆待农而食,待蚕而衣”^①的著名说法,可谓一针见血地击中了佛教僧侣不劳而获的生存方式的要害。否则,北宋长芦宗赜的《禅苑清规》“一百二十问”也不会毫无掩饰地规劝僧人们扪心自问:“知不蚕而衣否?知不耕而食否?”佛教僧侣能这样去想、能这样去问,自然难能可贵,是一种历史的进步;不仅这样去想和问,而且还能进一步去做点什么,使“不蚕而衣”、“不耕而食”的指责归于消失,那就更为难能可贵,更是一种历史的进步。如果说感叹“损米,弥觉有待之为烦”的道安、提倡“一切世间治生产业,皆与实相不相违背”的智顗和

^① 唐武宗《毁佛寺勒僧尼还俗制》,唐·褚遂良编、季羨林、张岱年名誉主编《全唐文精华》卷5,大连出版社1999年版,第4012页。

追问“知不蚕而衣否,知不耕而食否”的长芦宗赜属于难能可贵的前者的话,那么为“得一口食塞饥疮”而领导“东山法门”作务的道信、弘忍和倡导“上下均力”、“一日不作,一日不食”的百丈怀海^①就属于更为难能可贵的后者。一所稍具规模的禅宗寺院在政治上可以比喻为一个“独立王国”,在经济上则是一个不折不扣的独立的“经济实体”。这个经济实体的支出涉及僧众衣食消费、寺院和庄园的维护费用、法事仪轨支出和向官府缴纳的各种税赋,其收入主要来源于寺院经济、统治者的馈赠和世俗信众的供养。其中寺院经济是否稳定对于寺院的生存和发展至关重要。因此,收支能否平衡,甚或有赢余,将直接决定一所寺院的存亡绝续和兴衰荣辱。维持一所寺院正常运转的基本原则与维持其它任何一个经济实体的基本原则并无二致,即都必须开源节流,量入为出。

禅宗寺院的经济生活在后怀海时代禅宗清规中有诸多反映,其中尤以度牒买卖问题、寺院经济及庄主、诸庄兼收问题和亡僧遗产估唱、丧葬法事支出问题较为突出,具有典型的经济学意义,因此以下将以点带面地重点探讨这三类问题。

1、度牒买卖问题

《禅苑清规》“诫沙弥”条中的书填状式所称“买到某处某字号空名度牒一道”,是宋代度牒买卖问题的真实反映,值得深入探究。度牒问题首先当然是一个政治问题,象征国家对于佛教的政治控制,是统治者宗教政策的具体体现。但度牒问题同时也是一个经济问题,尤其是当统治者财政紧张的时候,便常常诉诸鬻售度牒来缓解财政危机。唐代安史之乱时政府军需粮草供应困难,纳

^① 值得指出的是,百丈怀海墓碑侧面所刻“五事”(当为怀海遗教)中的两条“台外及诸处不得置庄园田土”和“住山徒众不得内外私置钱谷”(蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第104页)说明百丈怀海对寺院经济的负面效应及僧人蓄积财物具有足够的警惕性。这一点也是怀海时代与后怀海时代的重要区别。

钱度僧尼就是当时朝廷为应对危机所采取的重要措施之一^①。神会等人参与主持戒坛度僧尼^②,当时向受度者颁发的祠部牒可能兼具戒牒、度牒性质,尚未像宋代那样区分得很清楚,但祠部牒之有偿授受却是“货真价实”的。时至宋代,佛教僧侣出家的身份证件被明确区分为度牒和戒牒,且度牒分空名度牒和记名度牒两种,空名度牒可出售。于是空名度牒便成为与货币类似的一般等价物,地方官员纷纷利用度牒买卖筹措资金,以解决水利兴修、救灾救荒等带来的财政紧张问题。

例如,苏轼知杭州时,“岁适大旱,饥疫并作,公请于朝,免本路上供米三之一,故米不翔贵,复得赐度僧牒百,易米以救饥者。”“是秋复大雨,太湖泛溢害稼”。苏轼“度来岁必饥,复请于朝,乞免上供米半,又多乞度牒以糴常平米,并义仓所有,皆以备来岁出糴,朝廷多从之。由是吴越之民复免流散”。为浚河修堤,“取救荒之余,得钱粮以贯石数者万。复请于朝,得百僧度牒以募役者。堤成,植芙蓉杨柳其上,望之如图画,杭人名之苏公堤”。^③其中“得赐度僧牒百,易米以救饥者”、“多乞度牒以糴常平米”和“得百僧度牒以募役者”等三处提及度牒,度牒俨然就是和货币一样的硬通货。

不难想见,度牒一旦进入商品流通领域,其价格便随供需状态和时事风云而时涨时落。当度牒价格奇高时,一般的想出家者只能望洋兴叹。于是一些寺院会想办法邀结善男信女出资成立“度僧局”,以“度僧局”所生之利息为本寺童行购买度牒披剃之用。^④如南宋绍熙年间(1190-1194),绍兴报恩光孝寺所设的“度僧局”

① 参见《旧唐书》卷48《食货上》,卷10《肃宗纪》。

② 《宋高僧传》卷8《神会传》。另见杨曾文著《唐五代禅宗史》,中国社会科学出版社1999年版,第202、203页。

③ 苏辙《亡兄子瞻端明墓志铭》,曾枣庄、舒大刚主编《三苏全书》第18册,语文出版社2001年版。219页。

④ 参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第387页。

筹钱达到一百四十万,积其赢买度牒。^①“度僧局”有时也称为“长生库”。如洪迈《夷坚志》癸集卷八所载:“永宁寺罗汉院萃众童行本钱,启质库,储其息,以卖度牒,谓之长生库。鄱阳并诸邑,无问禅、律,悉为之。院僧行政择其徒智禧主掌出入。庆元三年(1197)四月二十九日,将结月簿,点检架物,失去一金钗,遍索厨柜不得。”长生库似相当于寺院的内部银行,除度僧之用外,还有其它用途。陆游《老学庵笔记》卷六云:“今僧寺辄作库,质钱取利,谓之‘长生库’。”《台州金石录》卷七《宋宝藏岩长明灯碑》云:“本院诸殿堂虽殿主执干,尚阙长明灯。遂募众缘,得钱叁拾叁贯,入长生库。置灯油司,逐年存本,所转利息卖油。除殿主殿堂灯外,别置琉璃明灯。仰库子逐月将簿书诣方丈知事签押。”

若筹措不到足以购买度牒的资金,则童行出家的愿望就难以实现,于是便会出现一些三四十岁的老童行仍未披剃出家的奇特现象。由上可以推知,童行出家本为个人行为,但在统治者度牒鬻卖政策的制导下,常常演变为寺院帮其出家的集体行为。如南宋绍兴《报恩光孝禅寺置田山碑》云:“……皆荷施主借贷舍施,成此二庄,于每年拨田一百亩租课,给与名次行者剃度为僧。……淳熙甲辰(1184)八月朔丁巳日干置庄田前监寺僧慧智谨志。”^②以此种方式出家的僧人,对于寺院的感激心理及依附性自然不难想见。

蒙古统治者取代金朝统治中原后,丁酉年(1237)下令:“汰三教,僧、道试经通者给牒受戒,许居寺观。”^③“识字者可为僧,不识字者悉令还俗。”^④己酉年(1249)下令:五十岁以上任便修行,五十岁以下“依例试经受戒,许为僧”^⑤忽必烈即位、元代正式建立

① 《挈斋集》卷10,《绍兴报恩光孝寺田庄记》。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第387页。

② 《吴兴金石记》卷13,《报恩光孝禅寺置田山碑》。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第96页。

③ 元·宋子贞《中书令耶律神道碑》,《国朝文类》卷57。

④ 《佛祖历代通载》卷21。

⑤ 《通制条格》卷29《僧道商税地税》。

后,规定三年一次“于各路置院考试僧人”^①。南方原来“输钱县官,始给度牒”的制度因南宋灭亡废止,而改为普遍实行“本寺住持、耆老人等保明申院(按:即宣政院),以凭给据披剃”^②之法。鉴于此法弊端丛生,元廷后又规定:“丁力数多,差役不阙,及有昆仲侍养父母者,经勘当是实,方许剃度。”^③元统二年(1335)又下诏:“入钱五十贯,给度牒,方听出家。”^④总之,元代统治者鬻卖度牒的时间很短,五十贯的度牒费也比宋代低得多,因此元代童行出家剃度似比宋代要容易许多^⑤。

2、寺院经济问题

后怀海时代禅宗语录中满是禅语诗偈、机锋棒喝,高僧们似乎不食人间烟火,但下面这段史料却足以让人们看到禅语机锋背后的另一面:

演祖(按:即五祖法演)自海会迁东山,太平佛鉴、龙门佛眼二人诣山头省觐。祖集耆旧主事,备汤果夜话。祖问佛鉴:“舒州熟否?”对曰:“熟。”祖曰:“太平熟否?”对曰:“熟。”祖曰:“诸庄共收稻多少?”佛鉴筹虑间,祖正色厉声曰:“汝滥为一寺之主。事无巨细,悉要究心。常住岁计,一众所系,汝犹罔知,其他细务,不言可见。山门执事,知因识果。若师翁辅慈明师祖乎,汝不思常住物重如山乎?”^⑥

在农业文明时代,佛教寺院经济的基础是足够面积的可耕地。原始佛教的寺院经济情况因史料不足难以确考,但其大致轮

① 《通制条格》卷29《僧道选试僧人》。

② 《元典章》卷33《礼部六释教》。

③ 《通制条格》卷29《僧道给据管剃》。

④ 《元史》卷36《顺帝纪一》。

⑤ 参见陈高华《元代佛教与元代社会》,《元史研究论稿》,中华书局1991年版,第362页。

⑥ 《禅林宝训笔说》卷上。

廓依稀可见：

尔时，佛在王舍城竹园中。时影胜大王，以千亩田施与僧伽……时诸苾刍所有田谷，并与耕人，不自取分。佛言：“与准王法取分。”然诸作人既然得己分，弃谷而去。佛言：“应运稻谷，令运寺中。”时诸作人先持己分，后持寺分。佛言：“先持寺分，己分方持。”^①

原始佛教僧团获得的田地由净人耕种，收获物依“王法”在僧俗间分割。七世纪时印度佛教的寺院经济情况，在义净的《南海寄归内法传》中有如下详细的描述：

依如律教，僧家作田，须共净人为其分数。或可供余人户，咸并六分抽一。僧但给牛与地，诸事皆悉不知。或可分数，量时斟酌。西方诸寺多并如是。^②

初至耽摩立底国，寺院之外有一方地，忽见家人取菜分为三份，与僧一份，自取两归。未解其故，问大乘灯师曰：“斯何意焉？”答曰：“此寺僧徒，并多戒行，自为种植，大圣所遮，是以租地与他，分苗而食，方为正命。省缘自活，无其耕垦灌溉杀生之罪矣。”^③

上面所谓“六分抽一”的通例和“三份取一”的特例，公平与否姑且不论，无疑都是寺院向受雇佣耕种寺田的净人收取的地租。而能收取地租，说明寺院拥有土地的所有权。在印度，寺院的土地主要来自国王、长者、居士的赠予，如法显所说：“自佛般泥洹后，诸国王、长者、居士为众僧起精舍，供给田宅、园圃、民户、牛犍、铁卷书录。后王王相传，无敢废者，至今不绝。”^④

① 《根本说一切有部口得迦》卷9。

② 唐·义净著、王邦维校注《南海寄归内法传校注》卷2“衣食所须”章，中华书局1995年版，第82页。

③ 同上，第83页。

④ 东晋·法显著、季羨林校注《大唐西域记校注》，中华书局1985年版，第757页。

在中国汉地,寺院拥有的可耕田一般也是通过统治者赐予、官僚士大夫赠予、普通信众布施及自己购买^①等途经获得的,而能否使寺院经济兴旺发达,则常常取决于寺院主事僧的经营管理才能。南宋绍兴报恩光孝寺的“创业史”是值得一读的经典例证:

寺无柴山,主僧德邻,……能以供众余米,又捐衣资为助,或成买,或劝舍,得……山一千五百余亩。田之下□□一百余亩,以贍守山者。画界为五岁樵其一,周而复始。又得……田五百余亩,三载用功,遂成其田。每亩租米一石,岁储三百以为夏供,命耆宿掌之,以四月朔日为始。拨二十石充一寺僧众终年净发,又拨五石归选僧寮,五石归报德寮,俱为梳发用。冬收就庄支給,以酹刀镊者之劳。围内有官田二百五十亩,佃种输梁。盖自陵谷变更,田赋皆增量倍税,有产之家急于脱去,寺遂得而有之,柴米相资,岁岁无乏。^②

报恩光孝寺惨淡经营若干年,终于获致寺田、寺山等赖以生存的不动产,得以自给自足、丰衣足食,称得上是后怀海时代禅宗僧团丛林生活的一个缩影^③。

如果说上述有关报恩光孝寺的记载难免有“农”无“禅”之缺憾的话,那么下述关于化城寺和顺心禅庵“农禅并举”的记载就颇

① 例如,据元·赵孟頫(1254-1322)奉敕撰于延祐三年(1316)的《天目山大觉正等禅寺记》载,高峰原妙“乃割巨庄,先后凡二百顷有畸,及卖山田若干,指其岁入,首创禅宇”。参见李修生主编《全元文》(19),江苏古籍出版社1998年版,第198页。

② “报恩光孝禅寺,旧为宋徽庙追严道场也。”陈存《湖州路报恩光孝禅寺置田山记》(写于至元二十一年(1284)十一月),李修生主编《全元文》(19),江苏古籍出版社1998年版,第595页。另见《吴兴金石记》卷13,《报恩光孝禅寺置田山碑》,黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第311页。

③ 再如元·龙严野衲《菩提禅院开山住持真悟禅师钦公塔铭并序》(写于至元十九(1282)年十月十一日)所载:“……咸衣食之所须,克力作之费用。堂殿稍新,农桑仅备。晨香夕烛,仰答皇基……瓦砾堆中,荆棘丛里,开垦荒田,经营废寺……”李修生主编《全元文》(19),江苏古籍出版社1998年版,第593页。

有几分“东山法门”的古风余韵：

(化城寺)联络二洲,汇水其中以溉田,为圃以蔬,为场以树,种植犁、栗、枣、柿、蓼、竹之属数千本。春土膏资,则率其徒及优婆塞负耒出耕,而躬为耨。众亦勤田力作,力齐而粪多,凡食百余人,而稻、麦、麻、菽、果、茹不取于人而常裕,务闲即合其众,讲其师之说。^①

(顺心禅庵)屋瓦鳞比,出町畦中。居者昼而农,夜而禅。畎浍沟塍,近在檐槛。粥鱼磬钟,答响风水。其三时之勤,为终岁之须,要皆食其力而非苟取于人。见者以其投力而休心,知其为勤行。道者之居,食其力,不足则买田以给之。^②

后怀海时代,禅宗寺院的情况千差万别,有官寺、非官寺之分,有规模大小、贫富悬殊之别,还有“农禅并举”与只“禅”不“农”之异。例如,硖石山(泽州,治今凤台县)福严院有山田二千亩“以给斋粥之费,僧不出户庭,坐以办道”,“弗蠹弗耕,而服而食”便被僧众视为理所当然。^③同县的法轮禅院,先后有信士刘严舍安庄社山庄一所、张权舍梨川社田五顷,于是出现“今有山田足以给饼粥,有山木泉石,经论洗心,不闻喧闹,经行燕坐,与夫八达衢头,架屋养数百闲汉者固有闲矣”的现象便不足为奇。^④南宋漳州一带的禅宗寺院甚至走得更远,招致官僚士大夫的猛烈抨击：

此间僧寺极多,极为富饶,十漳州之产而居其七。凡

① 元·余闾《青阳集》卷2,《化城寺碑》。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第93页。

② 元·郑元祐《侨吴集》卷9《简村顺心禅庵记》(庵在江苏吴江)。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第105页。

③ 《山右石刻丛编》卷23,《硖石山福严院碑》,金泰和五年(1205)十一月撰书。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第99页。

④ 《山右石刻丛编》卷23,《法轮禅院碑》,金泰和六年(1206)五月撰书。参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第99页。

为僧者,住无碍屋,吃无碍饭,着无碍衣,使无碍钱,因是不复知稼穡艰难。而至于骄纵。……于幽闲无事之境,专一巧运机筹,鼓唱邪说,以攫良民财帛,为奸养之资。且低眉拱手先意趋和,以勾致时官权贵之欲,而借其声势,凌压愚騃。……如五禅大刹,为郡头目,皆出头好闹,至猾黠者图之,握钱谷大权在手,聚奸凶大众在院,遂作无边罪苦,侵虐平民,陵抗士夫。^①

后怀海时代禅宗寺院拥有的农田常常跨州连县,散布在距寺院较远的不同地域,随之而来的便是对寺田管理的难度加大。且不说僧众的劳动能力和劳动积极性因养尊处优已大大退化,故“普请”仅限于一些极轻微的劳动,如摘茶、择菜、洒扫、搬柴等。其实普请的古义就是集体扫地。《释氏要览》卷下“普请”载:“律云:因佛说扫地胜利,时诸老宿比丘皆弃禅诵,扫地。佛止曰:我为知事人说其知事。又不遍扫,佛令鸣犍椎,总集共为之。此普请之始也。”退一步说,即使僧众想从事农田耕作劳动,常常也会因地理阻隔而无法如愿。因此,寺田耕作问题只能靠雇佣寺田所在地的农户来解决,即寺田的经营权转移给佣耕农户及其代理人,而寺院对寺田的所有权则是通过加强对寺田及佣耕农户的管理、按比例获取寺田收成的形式来实现的。后怀海时代禅宗清规中庄主、诸庄兼收这两种杂务僧职的先后设立,正是宋元明清禅宗寺院经济膨胀、寺田所有权与经营权相分离的制度缩影和真实写照。

北宋《禅苑清规》中对庄主一职有如下不厌其烦的要求:

主管二税,耕种锄耨,收刈持梢,栽接窠木,泥筑垣墙,收搬粪土。须及时躬亲部领,守护地边,明立界至。饮饲头口,省减鞭打。安停客户,选择良家。针线妇人,长居显处。钱谷文历,支破分明。酒肉葱薤,无使入门。

^① 宋·陈淳《上傳寺丞论民间利病六条》参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第152页。

展散投托,不须应付。行者人工,方便驱策。南邻北里,善巧调和。闲杂之人,慎勿延纳。师僧旦过,恭谨承迎。无以常住钱物,抄注诸方僧供。忽若牛驴歿故,并须掘地深埋;早持皮角输官,无使公司怖问。如有践踏田苗,侵犯禾稼,但可叮咛指约,不得捶骂申官。秋成场户,主客抽分。计结文历分明,更与多方饶借。如有创造翻修,预白院门知事。^①

元代《至大清规》对庄主的要求言简意赅:

庄主之职,提督农务,不可失时。检查田段,牧养客佃。顽暴者惩戒之,贫病者优补之,单丁者以时差役之。寒涝灾氛,课诵禳保。勿纵淫祀,恣害命物。诸佃重过,具申山门。暂到经过,温存食宿。毋尚刻剥,竭力运谋,使火佃有追思之心,常住有羨余之益,方为善美矣。^②

元代禅宗的寺院经济超过以往,庄主肩负重任,而弊端也如影随形。东阳德辉在《敕修百丈清规》中围绕庄主问题不吝篇幅地剖析矛盾、针砭时弊、提出对策:

(庄主)视田界至,修理庄舍,提督农务,抚安庄佃。些少事故,随时消弭,事关大体,申寺定夺。近时丛林凋敝百出,而庄中尤甚。略举其三:诸方通害,初争庄职,安能遍及,构怨住持,上下不睦,一也;一充其职,离寺相远,靡所不为,致争起讼,供众钱粮,尽皆耗费,复积逋负以累于后,因而纪纲不振,庄佃生侮,租课不还,其弊二也。纵使老成能事充之,而州县应酬、吏胥管干、乡都职役、邻里富豪皆合追陪。既启其端,稍有不及,便生衅隙。虽不明支而巧立除破,公私无益,故庄中之费或半于寺。其弊三

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第135页。另见宋·宗頔著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第48页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第116页。

也。

只如大家业产巨富不闻分遣,子弟遍居庄所。盖耕种有佃,提督则有甲干,收租之时自有监收僧行。此外纵有输纳修圩俵粮等项,只临时分委勤旧知事限期使办。事毕旋归,非唯省费,有补常住而消祸未萌,公私攸济。今诸方之废如逃亡家,住持勤旧能恤念寺门,欲搏费救弊,汰除滥冗,请自此始。其初例,有当重难而应充庄职者,别议酬补之。^①

寺院内部为“争庄职”而出现“构怨住持,上下不睦”的现象,说明庄主一职确为肥缺;远离寺院的庄主“靡所不为,致争起讼”,耗费“供众钱粮”,致使“纪纲不振”,说明寺院对庄主监控不力;地方权贵、胥吏“巧立除破”,“皆合追陪”,导致“庄中之费或半于寺”,“交易费用”之高说明寺院经济在封建社会的总体经济格局中占有相当的比重。而东阳德辉为兴利除弊而提出的取消庄主一职的对策,恐怕也是治标不治本,因为僧侣的本职是修行弘法、坐禅悟道,寺院经济又确需专人打理(是否“虚化”庄主一职或对庄主分权均无关紧要),二者分工不同,鱼和熊掌不可兼得。若要根治庄主带来的弊端,那只有消灭寺院经济;而消灭了寺院经济,禅宗乃至整个佛教将面临灭顶之灾。因此,对禅宗寺院来说,一方面,寺院经济的发展要适度,切忌贪得无厌、“引火烧身”;另一方面,由于庄主的设立是寺院经济发展的必然产物,因此只能设法对庄主实行有效监控,使“沉痾痼疾”最小化,而不能指望取消庄主一职便积弊全无、万事大吉。

《至大清规》首次设置诸庄兼收一职。“诸庄兼收”条位于《至大清规》卷六末尾,恰好在专论僧职职责的卷七之前,且占据相当篇幅:

监收之职,众人命脉,贵在择人,当请公心。大小耆

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第54页。

旧,无任小师乡人。苟用非其人,不识因果,隐瞒常住,苛取佃甲,无所不至,非特岁计不足,抑且累及山门。

晦堂见黄龙有不豫之色,因逆问之。龙曰:“监收未得人。晦堂荐感副寺,龙曰:“感暴”。晦堂又曰:“化侍者廉谨,如何?”龙曰:“化虽廉谨,不若秀庄主有量而忠。”灵源问晦堂曰:“黄龙请一监收,何过虑如此?”晦堂曰:“有国有家者未尝不本此,岂特黄龙为然?先圣多诚之。”

至哉斯言!诸庄成熟时至,审细和会廉谨久历大小耆旧或十方兄弟定已。至日请两班大耆旧差,劝率寝堂一一请已。转位献汤了,送归客位。两班领众作贺,次第巡察。草饭特为汤,库司特为汤药石。进退两班礼同。唯天童诸庄古式不坠,监收无入已望望畏之。每年至再和会,加礼敦请。特为了,至下庄日,山门首钉挂讲茶汤礼,鸣楼钟集众门送上轿,至今遗风在焉。^①

为选任一个德才兼备、性情平和的称职的诸庄兼收,黄龙慧南煞费苦心至面有“不豫之色”;天童寺“加礼敦请”诸庄兼收,“至下庄日”依惯例“鸣楼钟集众门送上轿”,礼仪规格之高对一个杂务僧职来说无以复加。

为什么会出现这样的现象?因为在农业文明时代,寺院所拥有的寺田及其收成是寺院经济的主要形式,而寺田收成的亏赢丰歉又常常取决于诸庄兼收的才干与品德,诸庄兼收在很大程度上掌握着寺院的经济命脉,几乎可视为寺院的“摇钱树”、“财神爷”。因此,寺院才会对诸庄兼收一职的选任慎之又慎,不仅要求性情戒暴、人品廉谨,而且要求胸怀宽广、忠于职守(“有量而忠”)。至于对诸庄兼收给以高规格的迎送礼仪,则可能是想让位卑而任重的诸庄兼收产生荣誉感,也算是一种“精神鼓励”吧。

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第108-109页。

《敕修百丈清规》“诸庄兼收”条洋溢着东阳德辉一贯的批判精神,对元代禅门中因诸庄兼收一职而引发的腐败现象的揭露可谓淋漓尽致、发人深省:

古规初无庄主监收,近代方立此名。此名一立,其弊百出。为住持私任非人者有之,因利曲徇者有之,为勤旧执事人连年占充者有之,托势求充者有之,树党分充者有之,角力争充者有之。蠹公害私,不可枚举。虽欲匡救末如之何?倘得廉正勤旧辅佐住持,公选区用,或对众阇拈充之。充此职者,当克己为念,奉众为心,毋苛取佃户,毋亏损常住,则自他俱利矣。^①

上述六个“有之”,不禁令人想起“天下熙熙,皆为利来;天下攘攘,皆为利往”^②的古训。元代禅宗寺院围绕诸庄兼收这一肥缺发生的种种丑陋现象,堪称权力寻租行为的古典形态。至于东阳德辉建议用“阇拈”法来确定诸庄兼收人选,以杜绝私心杂念的介入和徇私舞弊的可能,则无疑更是禅门的悲哀。元代禅门确非人间净土,于此明矣。

清代《百丈清规证义记》中的“施斋田”条目,也显示出田地对于禅宗僧团的极端重要性:

施斋田(施山施地施荡施屋,仪皆同此,但改施物)——住持命侍者请两序班首及知会客堂、库房、书记、知产(或知山、知田等),齐到方丈酬谢施主。即写舍书以为凭照。施主、住持及在会者俱签押,并给原契券、亲供、粮串、税票,俱收齐已。住持上堂说法,以报施恩。事竟,在会众人与施主同往看产,随带竹签十余枝,以插标记,使界限分明,不得侵混他界,以致争讼。每年春季会两序、众执同看界限一次,当年监院将舍契报税,即过

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第54-55页。

② 语出《史记·货殖列传》。

寺户，勒石，入万年簿。^①

《百丈清规证义记》所揭露的“装造佛像”过程中出现的弊端，令人深思：

今时僧家装造佛像更有二弊：一借装造为由，广募信施而入私囊，正犯《楞严》第三明诲“偷心之咎”。一檀信所施装佛之资，即以充常住别事之用，亦犯《涅槃》所言盗佛物罪。有此二罪，故宜戒此弊也。^②

《百丈清规证义记》还对与“修造僧坊”有关的种种不良现象予以针砭：

（与僧伽、伽蓝相比，）僧坊乃华梵兼举。……为修道而出家，非为修寺而出家。……以造寺为功德者……须不昧因果，深知罪福，不可剋减常住，藏匿信施。或不图利而贪名，以兴建丛林为有光，遂至运谋结势，巧夺强取，令人吞声输纳，丛林未必遂兴，而已结若干怨愤。……即守分僧，苦行善募，而未谙律学，但知戒不私用则已，遂乃移东就西，将甲补乙，或挪还急债，或馈送僧俗，不知砖钱买瓦、僧粮作堂，枉受辛勤，反招恶报。所谓天堂未就、地狱先成也，岂不悖哉？证义曰：今之住持……未尝立志参学，终日为利夤缘，只求自己之安饱，不顾佛殿之倾颓，有之；稍图体面者，又或仗势假威、恶募强求者，亦有之。殊可慨矣！^③（355）

其中述及的种种行径，如“剋减常住，藏匿信施”、“运谋结势，巧夺强取，令人吞声输纳”、“终日为利夤缘”、“仗势假威、恶募强求”等，着实令人触目惊心。时至清代，旨在出世间的禅宗僧团已深陷世间的滚滚红尘而难以自拔，于此可见一斑。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第320页。

② 同上，第345页。

③ 同上，第355页。

最后,有关化主的一则材料似乎也值得一提。《百丈清规证义记》中有专为化主祈福的内容:“化主回山求课——上来早课功德专为化主,身心康健,往返平安,所募斋米早运回山。凡在起居,吉祥如意。”^①化主的重要性由此不难想见,同时可知募化斋米钱粮远非轻而易举之事,而是存在种种不确定因素和风险。有风险,自然需要祈福。

3、亡僧估唱、丧葬支出问题

如果从公有、私有的角度来区分佛教僧团的财物,那么寺院房产、田园、仆畜等属于僧团公有财产,衣钵等则属于僧尼个人私有财产。僧尼死亡之后,按照佛教传统,其生前拥有的衣钵等个人财产要进行估唱,估唱所得主要用于抵偿亡僧丧葬法事支出。唐代曾一度实行将亡僧资财没收入官库的作法,后来唐德宗兴元元年敕令改正:“亡僧尼财产,旧系寺中检收,送终之余,分给一众。比来因事官收并缘扰害。今并停纳,仰三纲通知,一依律文分财。”^②

后怀海时代,禅宗僧侣亡故后的遗产处理基本属于寺院内部事务,未见有官府干预的史料记载。由于僧侣遗产处理兹事体大,因此后怀海时代禅宗清规中有关住持迁化估唱、亡僧估唱的条目占有相当的篇幅。

在北宋的《禅苑清规》中,“亡僧”条规定:

僧人病势稍困,堂主计会维那、监院、首座、藏主、书记、知客,同共抄札口辞(按:即遗嘱),收祠部并衣物,入堂司收掌。首座封压,并收掌钥匙。知事申官。如加病势,即再申困重。如已迁化,又申官乞行殓送。三日内缴纳祠部或紫衣师号牒。……闻钟声,普请送亡僧。

唱衣之法,挂牌告众,鸣钟入堂。先为亡僧念诵,次将衣钵请首座验封头,对众开之,次第估唱訖,维那复为

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第261页。

② 《佛祖统纪》卷41。

亡僧念诵。住持人并内知事并不得唱亡僧衣物。维那支破,须合众情,不得妄有费用。除用外,俵大众看经。或暂到见送亡僧,及见唱衣,三分得一。

出家之人,修行之外,常令衣钵齐整足用而已,不宜蓄积,增长贪心,唱衣之日免令大众久坐生恼。又不得全无衣钵,免令身后侵损常住。^①

由上可知,北宋禅宗僧人病重时要订立遗嘱,堂司负责收掌其度牒和衣物。病僧亡故后,寺方要在三日内向地方官府缴纳亡僧度牒或紫衣师号牒;然后鸣丧钟,全体僧众为亡僧送葬。之后估唱亡僧衣物,所得款项用于丧葬费用和俵众僧看经。而对于衣钵既“不宜蓄积”、又“不得全无”的中道态度,也颇耐人寻味。

南宋《咸淳清规》“当代住持涅槃”条对于住持遗产分割有如下规定:

主丧须当计会亡者衣钵多寡,默作三分均之。一分准丧司孝衣讽经灯烛之费;一分归常住陪贴供养殓设,一份俵大众看经并结局用。主丧当与掌财商量,毋令欠乏以致纷纭。逐日令丧司具帐目清洁,仍预措置管徒一局人酬劳餽资。诸处下祭赠掌财,当分明具帐目,候使用外,余物归常住。^②

元代《至大清规》“请佛事”条对住持遗产分割的规定与《咸淳清规》类似:“主丧须与首座私计(住持)衣钵多少,作三分:一分俵众人经钱斋钱;一分佛事孝服丧司日逐支遣;一分做斋出丧讽经。”而住持的“遗嘱式”事实上已经考虑得很周到了:“某寺住持某年几岁,世缘报谢,风烛不停,所有随身衣钵、檀信施利、非常住物,烦两班抄札。端请某人主行丧事,余俵众僧看经。行丧毋致烦

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第151页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第86页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第41-42页。

多,侵常住用。幸察此意。幸希悉及。年月日住山某人押(大意若此,不拘)。”^①

《至大清规》对亡僧遗产处理有细密的制度规定:唱衣后,“若耆旧田土金谷,悉归常住,远年债负量情勾销。新债徵本,常住抽分:百贯抽十贯,百贯不满无抽”。并根据亡僧衣钵丰俭不同,确立三种不同的丧葬费用模式及其明细帐规格,称为“三等板帐”。其中大板帐为一千贯两千贯,中板帐为四百贯五百贯,小板帐为一百贯二百贯乃至十贯二十贯。需要支付报酬的丧葬法事名目可细分如下:

回龕,纳度牒,秉炬,西堂首座奠茶汤,锁龕起龕安骨入骨起骨,侍者知客维那把帐,抄札点心,主丧,押丧,山头佛事,举经,灯油,回祭,设粥,方丈贴佛事,八人贴佛事,贴奠茶汤佛事,打钹,行堂讽经,作寮讽经分,库司磕头报造食,堂司库子唱衣,库司贴茶上茶汤,递唱衣榜头,贴堂司提衣,贴供头呈衣,圣僧侍者收衣分,浴亡,烧汤浴亡,设浴,净发,首座维那知客侍者四寮茶头,堂司库报堂讽经,堂司人力报廊板,舁龕,直岁度火把,化亡,参头差拔,出给造祭,香亭驰幡挑灯,方丈轿番直斤,听叫捧香合,四寮人力扛凳唱衣,买雪柳纸,催亡僧分,人力俵柴枝雪柳,钉挂祭筵,直灵上粥饭,管计出椀牒,买造单帐剝头纸并笔墨,主磬唱衣,监作叫夫,抬亡下洗浴,俵众讽经行丧人若干,俵众僧经钱。^②

僧众参与住持或普通僧人的丧葬法事,不同的项目对应不同的报酬,《至大清规》对这种“有偿服务”有详细的法事价目规定。这或许说明经济因素已渗透于禅宗寺院的方方面面,宗教性与世俗性之密不可分即使是在庄重肃穆的丧葬法事中也不例外。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第131页。

② 同上,第139-140页。

元代《幻住庵清规》虽为草庵之清规,但仍然详细罗列了亡僧衣钵估唱的明细表:

天字一号黄纱袈裟一顶、天字二号细直裰一顶、天字三号旧钵盂副全、天字四号旧布直裰一顶、天字五号旧布七条一顶、天字六号半旧白绢棉袄、天字七号旧鞋子一双、天字八号新细棉裤一腰、天字九号新苧布衫一领、天字十号北绢纳袄一领、地字一号新木棉夹袄一腰、地字二号旧夹布裤一腰、地字三号新鞋子一双、地字四号新袜两双。^①

与《咸淳清规》、《至大清规》相比,《幻住庵清规》所列的亡僧丧葬法事支出项目自然是“小巫见大巫”:

照丛林抽分三支一行,常住回买龕子一具,常住回纸剪幡花并油烛供养,庵主下火佛事,山头念诵佛事,首座起龕佛事,庵主副庵知库签单把帐,宿夜荐灵汤果点心,堂司打磬,行者伴灵,庵主首座主丧,抬龕化龕心力,厨下饭头心力,公界回祭一筵,浴亡心力,唱衣提衣心力,常住回物设供,本庵僧道共三十人^②每人讽经钱。共支中统钞若干。^③

文末强调“不可以风闻取讨”亡僧生前“寄留他处”的衣钵,倒是体现出中峰明本的博大胸怀和高风亮节,另外可能还暗示禅僧云游的广泛及不同寺院间经济往来的复杂性。

元代《敕修百丈清规》是后怀海时代禅宗清规的集大成者,对病僧遗嘱、遗产估唱和丧葬支出等问题均有详尽的规定。“抄札衣钵”条规定:“有僧病革,值病者即白延寿堂主,禀维那请封行

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第187页。

② 文中所谓“本庵僧道共三十人”,幻住庵中除了禅宗僧人以外是否还有道士,史料不足暂且存疑。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第160页。

李。堂司行者覆首座头首知事侍者,同到病人前抄写口词。直病者同执事人收拾经柜函柜衣物,抄札具单见数,一一封锁外,须留装亡衣服。”^①抄写病僧遗嘱,封存病僧行李(避免遗失或偷窃),并留足亡故后所穿衣服,考虑问题很细致,而避免一切不应有的损失无疑首先是一种经济学上的考虑。

“估衣”条规定:

维那分付堂司行者,请住持两序侍者就堂司,或就照堂,对众呈过包笼,开封出衣物,排地上席内,逐件提起,呈过维那估值。首座折中,知客侍者上单排字号,就记价值在下,依号写标,贴衣物上。入笼仍随号,依价逐件别写长标,以备唱衣时用。方丈两序诸寮并不许以公用为名,分去物件。常住果有必得用者,依价于抽分钱内准。或亡僧衣钵稍丰,当放低估价利众,以荐冥福。^②

“唱衣”条规定:

茶毗后……排列包笼住持两序前,巡呈封记于首座处,请钥匙,呈过开取衣物,照字号次第排席上,空笼向内侧安。……堂司行者依次第拈衣物,呈过递与维那,提起云:某号某物一唱若干。如估一贯,则从一百唱起。堂司行者接磬唱,众中应声。次第唱到一贯,维那即鸣磬一下云:打与一贯。余号并同。或同声应同价者,行者喝住云:双破。再唱起,鸣磬为度。堂司行者问定某人名字,知客写名上单,侍者照名发标付贴,供行者递与唱得人。供头行者仍收衣物入笼,一一唱毕。……近来为息喧乱,多作阉拈法,衣物过三日不取者,照价出卖造板帐。^③

唱衣之法源自原始佛教,《摩诃僧祇律》卷10载:佛言:“从今

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第85页。

② 同上,第86页。

③ 同上,第87-88页。

日听众僧中卖衣,未三唱应益价。”益价时比丘心悔:“我将无夺彼衣耶?”佛言:“三唱未竟,益价不犯。”估衣、唱衣均耗费大量人力、物力,程序复杂严密(甚至用上了具有古典概率论意义的“阄拈法”),令人惊叹。亡僧遗产估唱的制度成本虽高,但经济学意义重大:一是通过估唱,可将亡僧遗产货币化,用于充抵或支付丧葬法事的各项费用支出,甚或还有赢余增益常住,可谓“取之于僧,用之于僧”。二是亡僧衣钵被同寺僧众唱得(即购得),衣钵可继续发挥其使用价值,寺院避免了不应有的资源闲置或浪费,完全符合资源利用应尽可能最大化的经济学原理;三是估唱程序越严密、越是有条不紊,估唱的制度成本反而越低,而估唱的实际所得可能会超过预期;即使“放低估价”,但由于能起到对治贪求、提高僧众素质的作用,而功德物化不可限量,故最终仍能给寺院带来潜在的经济利益。如此一来,估唱收益的走高与制度成本的走低这一进一出将形成良性循环,寺院对于有百利而无一害的亡僧遗产估唱又何乐而不为呢?

《敕修百丈清规》“板帐式”条所列的亡僧丧葬佛事支出的明细帐项目与《至大清规》类似。《敕修百丈清规》强调:“凡僧亡以其所有衣物对众估唱,惩贪积也。估唱得钱,必照板帐支用外,其钱作三七抽分归常住(百贯抽三十贯,不满百贯则不抽分),余则均俵僧众。……或勤旧有田地、米谷、房舍、床榻、桌凳,当尽归常住。”^①元代禅寺亡僧估唱所得在支付不菲的丧葬费用外,还常有百贯以上的赢余可供“三七抽分归常住”,说明当时僧人的私有财产已相当丰厚。“勤旧有田地、米谷、房舍、床榻、桌凳,当尽归常住”的规定,更从一个侧面反映了后怀海时代寺院经济的庞大及寺院内部等级差别在私有财产上的反映,再提什么原始佛教有禁畜“八不净物”的老传统无疑是“夏虫不可语冰”式的自讨没趣。据载:“僧法一、宗杲,自东都避乱渡江,各携一笠。杲笠中有黄金钗,每自检视。一伺知之。杲起奏厕,一亟探钗掷江中。杲还,亡

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第89-90页。

钗,不敢言而色变。一叱之曰:‘与汝共学了生死大事,乃眷眷此物!我适已为汝投之江流矣。’杲展坐具作礼而行。”^①连口碑甚好的大慧宗杲都未能免俗,后怀海时代的僧侣蓄财之风由此不难想见。

综上所述,亡僧估唱、丧葬支出问题在后怀海时代禅宗清规中占有相当大的篇幅,“生死事大”固然是原因之一,但主要原因还是亡僧遗产处理事关寺院的经济利益。出家人不以创造物质财富为务,但“得一口食塞饥疮”的问题永远都不会消失,因此出家人比在家人更需要勤俭节约、精打细算。这样我们就不难理解,病僧遗嘱、亡僧遗产估唱为什么会备受重视,而亡僧丧葬费用支出事项及对应报酬又为什么会那么的详细。

(三)文化视角

作为佛教中国化进程日益加深的产物,禅宗除了在政治上自觉适应以皇帝为首的大一统封建专制政权及地方政权,经济上自觉适应以农耕文明为主导特征的封建经济形态,还要在文化上自觉适应以儒家思想为主干、倡导忠孝的封建礼乐文化传统。后怀海时代禅宗清规的文化视角,将展示禅宗在佛教中国化和华梵文化交融方面的典型表现。

1、茶礼问题

如前所述,茶礼在后怀海时代禅宗清规中占有很大比重。茶叶是中国的特产,茶树、茶叶和饮茶起源于中国^②,茶礼也是中国传统文化中独具特色的礼仪形式。茶文化在中国源远流长。早在

^① 宋·陆游撰、杨立英校注《老学庵笔记》,三秦出版社2003年版,第85页。

^② 参见朱自振著《茶史初探》,中国农业出版社1996年版,第5-12页。

西汉时,王褒《僮约》中就有所谓“武阳买茶”^①的记载。魏晋之际张华撰著的《博物志》卷四云:“饮真茶,令人少眠。”^②唐代以前茶叶消费尚不普及,饮茶之风盛行于神州大地始于唐代中叶:“开元中,泰山灵岩寺有降魔师大兴禅教,学禅务于不寐,又不餐食,皆许其饮茶。人自怀挟,到处煮饮。从此转相仿效,遂成风俗。”^③如此说来,禅宗僧侣在饮茶方面还是先行者。而寺院所消费的茶叶一般都是自己生产的,如果自己消费还有余,那么自然会以某种形式(如馈赠或贸易)流通到世俗社会中去。这显然会对封建社会的茶业经济秩序带来一定影响,宋代统治者为此不得不对寺院的茶业经济作出相应的规定:“诸寺观每岁摘造到草腊茶,如五百斤以下,听从便吃用,即不得贩卖;如违,依私茶法。若五百斤以上,并依园户法。”^④茶叶消费的普及程度,正如北宋王安石所说:“夫茶之为用,等于米盐,不可一日以无。”^⑤

唐宋以降,饮茶风俗形成以茶为载体的茶礼以至茶文化,成为中国礼乐文化的重要组成部分:“客至则设茶,欲去则设汤,不知起于何时。然上自官府,下至闾里,莫之或废。”^⑥另外,“宋代客至设茶,辞则点汤,乃天下通俗”。^⑦“茶之为物,祛积也灵寐昏也清,宾客相见,以行爱慕之情者也。天下之人不能废茶,犹其不能废酒,非特适人之情也,礼之所在焉。”^⑧

饮茶可醒脑提神,有利于坐禅,故禅宗僧人几乎是整日茶不离口,茶园劳作也是普请的重要内容之一。禅宗从慧能开始强调寄

① 佚名《古文苑》卷8,《四库全书》本。

② 参见陈祖槩、朱自振编《中国茶叶历史资料选辑》,农业出版社1981年版,第204页。

③ 唐·封演《封氏见闻记》卷6《饮茶》,《四库全书》本。

④ 《宋会要辑稿》食货三二之四。

⑤ 宋·王安石《临川集》卷70《议茶法》,《四库全书》本。

⑥ 宋·佚名《南窗纪谈》,《四库全书》本。

⑦ 参见徐吉军等著《中国风俗通史·宋代卷》,上海文艺出版社2001年版,第803页。

⑧ 宋·黄裳《演山集》卷46《茶法》,台北影印文渊阁《四库全书》本。

参禅于日常生活之中,而茶是丛林生活的关键词之一,故借茶参禅、茶禅一味逐渐成为习惯和潮流。这一切使得禅宗灯录中与茶有关的记载俯拾即是,不胜枚举,如汾山灵祐曾借“普请摘茶”之机,试探仰山慧寂的悟性:“终日摘茶,只闻子声,不见子形,请现本形相见。”仰山慧寂于是“撼茶树”作为应答。^①又如,“一日普请锄茶园”,黄檗希运“后至”。临济义玄“问讯,按镬而立”。黄檗希运问:“莫是困耶?”临济义玄答曰:“才镬地,何言困。”黄檗希运“举拄杖便打”,临济义玄“接杖,推倒和尚”。^②再如赵州从谏“吃茶去”的著名公案:

师(即赵州从谏)问新到:“曾到此间么?”曰:“曾到。”师曰:“吃茶去。”又问僧,僧曰:“不曾到。”师曰:“吃茶去。”后院主问曰:“为甚么曾到也云吃茶去,不曾到也云吃茶去?”师召院主,主应喏。师曰:“吃茶去。”^③

上述公案的略称“赵州茶”在后世成为著名的禅宗典故,“吃茶去”则成为赵州从谏当仁不让的标志和“专利”。在宋元明清禅宗灯录中,“吃茶去”、“且坐吃茶”、“归堂吃茶去”、“遇茶吃茶,遇饭吃饭”等“口头禅”式的答语的出现频率极高,其要旨无外乎令提问者放下执著心、分别心,通过体验吃茶(即饮茶)这再平常不过的事,去感悟马祖道一所谓“平常心是道”的禅宗真谛。又如,“如何是和尚家风”的答语“饭后三碗茶”^④,“如何是西来意”的答语“斋后一碗茶”^⑤,既是生活用语,又是禅语机锋,二者水乳交融、凡圣一如,真正做到了寄参禅于日常生活之中。当某个禅僧以“摘茶来”回答云门文偃的问题“什么处来”后,云门文偃的再次发问“人摘茶,茶摘人”或“摘得几个达磨”,无疑深藏禅机。种茶、摘

① 《景德传灯录》卷9《潭州汾山灵祐禅师》。

② 《景德传灯录》卷12《镇州临济义玄禅师》。

③ 《五灯会元》卷4《赵州从谏》。

④ 《景德传灯录》卷12《资福如宝》。

⑤ 《古尊宿语录》卷23《汝州叶县广教(归)省禅师语录》。

茶、饮茶浸渗弥漫于丛林的日常生活中,禅僧们早已司空见惯、习以为常,但高明的禅师却能于平淡无奇中暗寓奇崛诡谲,超凡入圣,点石成金,所谓“茶禅一味”诚非虚言。在后怀海时代禅宗清规中,深受中国礼乐文化影响而形成的名目繁多、令人眼花缭乱的茶礼固然属于世间法,但茶礼背后借茶入禅、茶禅一味的深意即茶礼所隐含的出世间法意义,也是值得我们深切体认的。

唐宋元明清禅宗寺院一般都设有茶堂、茶鼓和茶头、茶头行者,为僧众及外来官员、檀越饮茶提供方便。如北宋《禅苑清规》“堂头煎点”条载:堂头侍者恭请受请人:“斋后特为某人点茶,闻鼓声请赴。”茶鼓声与饮茶事宜一一对应,“打茶鼓”起到闻其声、知其事的作用,久而久之即以条件反射的形式刻印在僧众的脑海里。而“本州太守、本路临司、本县知县来访,征得其同意,方可点茶”的有关规定,说明寺院尊重地方官吏的意愿,而非一厢情愿、墨守成规地施以茶礼。

《禅苑清规》“百丈规绳颂”云:“自古茶礼最重,有谢茶不谢食之说。”禅宗茶礼之所以称为“礼”,当然不仅仅是因为茶是一种上好的饮料,而主要是因为针对不同的时间、地点和人物,清规制定了各各不同、伦序有致的交际礼仪。如《禅宗清规》“众中特为煎点”条规定:“如请近上尊敬之人(如立僧首座、诸方宿德、法眷、师伯、师叔、师兄之类),即大展三拜,如不容则触礼三拜。如请以次尊敬之人(戒腊道行尊高可仰),只触礼三拜。如平交或戒腊相等(或是法眷弟侄之类),但问讯请之。”茶汤请客,客人按尊卑程度可分三类:立僧首座、诸方宿德、法眷、师伯、师叔、师兄之类,戒腊道行尊高可仰之类,平交或戒腊相等或法眷弟侄之类;对这三类不同身份分别施以不同的礼节:“大展三拜”,“触礼三拜”,“问讯请之”。

南宋后湖惟勉在《咸淳清规·序》中说:“吾氏之有清规,犹儒家之有《礼经》。”元代泽山式咸在《至大清规·序》中将禅宗清规称为“丛林礼法之大经”。元代天童比丘云岫为《至大清规》所作的跋明确指出,禅宗清规“始自百丈,制礼作乐,防人之失,礼以立

中道,乐以导性情。香烛茶汤为之礼,钟鱼鼓板为之乐。礼乐不失犹网之有纲,衣之有领。”元代中峰明本在《幻住庵清规·序》中探究清规起源时认为,若出家人“心存乎道,不待礼而自中,不俟法而自正矣”,自然不需要“丛林规矩”;但“人心之不规道久矣,半千载前,已尝瓦解”,故“百丈起为丛林以救之”,制定“丛林礼法”。元代翰林直学士欧阳玄为《敕修百丈清规》所作的序引述禅宗高僧的话,认为“天地间无一事无礼乐,安其所居之位为礼,乐其日用之常为乐”;然后以北宋大儒、程朱理学开创者之一的程颢的一则轶事来反衬和赞美清规的礼乐教化作用:程明道先生一日过定林寺,偶见斋堂仪,喟然叹曰:“三代礼乐,尽在是矣!”^①欧阳玄对这则被后世广为引用的轶事给予这样的评论:“循其当然之则,而自然之妙,行乎其中,斯则不知者以为事理之障,而知之者则以为安乐法门,固在是也。”俨然将儒家的礼乐“当然之则”、道家的道法“自然之妙”和佛教的出世“安乐法门”融为一炉。其实,让坚决排佛的宋代理学家赞美僧人的用餐礼仪,并录载以传世,这一点本身就很耐人寻味。而东阳德辉则更善于从政治角度来看待清规的礼法性质问题,按其自序中的说法,編集《敕修百丈清规》就是要“立一代典章”,“使比丘等外格非,内弘道,虽千百群居,同堂合席,齐一寝食,翕然成伦,不混世仪,不扰国宪,阴翊王度通制之行”,以“上副宸衷”。

礼仪的出现与饮食密切相关,正如孔子所云:“夫礼之初,始诸饮食。其燔黍捭豚,污尊而杯饮,蕢桴而土鼓,犹若可以致其敬于鬼神。”^②《至大清规·序》中所谓“块桴土鼓,不可作于笙镛间

① 另一大同小异的版本为:“明道先生尝至天宁寺,方饭,见趋进揖让之盛,叹曰:‘三代礼乐,尽在是矣!’”(吴会《能改斋漫录》)还有一个说法,南宋史绳祖《学斋占毕》卷二《饮食衣服今皆变古》条云:“余尝观张横渠语云:‘曾看相国寺(开封)饭僧,因嗟叹以为三代之礼尽在是矣!’诚哉斯言也。余尝观成都华严阁下饭万僧,如尽得横渠之所以三叹。盖其席地而坐,不设椅桌,即古之设筵敷席,未食先各出。”参见黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》,台湾学生书局1989年版,第342页注33。

② 《礼记·礼运第九》。

和之秋；污樽杯饮，不可施于牺象骈罗之日”，即源出《礼记》。

《咸淳清规》首先引人注目之处是卷上有许多位序图和礼仪状式，其中位序图有11种，礼仪状式有12种。这些图式、状式的出现充分说明，南宋禅寺对于各种活动的时间先后次序、空间方位顺序、地位高低、尊卑长幼、戒腊长短、僧俗界限、友邻关系等极其讲究，其量化程度几乎已达到了一种类似现代运筹学的境界。禅寺到一定规模之后必然会出现的繁文缛节，是儒家礼文化传统对禅寺渗透到一定程度的产物，有其合理性的一面；但物极必反，繁文缛节是以高昂的制度成本和参禅修道的荒疏为代价的。形式化倾向使法事礼仪发生异化之日，无疑也是禅宗丛林日趋衰败之时。

节腊章的“夏前出草单”规定戒腊簿写僧数，三月一日出草单，挂在僧堂前公示三日，请僧众“自看本名戒次高下”，“或有差错，请自改正”。“近来好争作闹者，往往恃强挟私，争较名字是非，互相涂抹，喧哗扰众，犯者合摈。果有冒名越戒者，惟当详禀维那、首座，覆住持处置”。^①“出草单”制度类似于现在的所谓“公示”制度。僧众对草单无异议或稍作修改后，寺院紧接着“出图帐”：“草单已定，堂司依戒腊写楞严图、念诵巡堂图、被位图、钵位图。”^②“出草单”、“出图帐”制度对于僧众的和合有序、寺院的稳定团结，无疑是有好处的。

《敕修百丈清规》的“方丈小座汤”条把丛林的礼仪规制渲染得淋漓尽致：

四节讲行，按古有三座汤：第一座分二出，特为东堂、西堂，请首座光伴。第二座分四出，头首一出，知事二出，西序勤旧三出，东序勤旧四出。第三座位多，分六出，本山办事，诸方办事，随职高下分坐。职同者次之首座光伴。……丛林以茶汤为盛礼，近来多因争位次高下，遂寝

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第90页。

② 同上，第91页。

不讲。^①

“争位次高下”的现象事实上早在《至大清规》的“方丈小座汤”条就有所揭露:

前辈四节讲行,近惟结夏一次,兄弟恃强,位争高下,因而止之。丛林蔑闻,良可叹也。住持当在夏前上堂,委曲勉谕,俾递相恭敬,六和共聚。^②

为对治与此类似的种种“丛林蔑闻”的“位争高下”现象,所以会有论资排辈、尊卑有序的“出图帐”之举:“钵位图分十六板头,论名位高下。轮排定已,预具草本与首座谋议,呈方丈看过,签押图内,庶免临时喧争。”^③

随着后怀海时代禅宗寺院内部组织体系、等级制度的日益完备,茶礼也日渐呈现出亲疏有别、尊卑差等、伦序井然的色彩和严重的形式主义倾向。以茶礼为代表的表面上的礼乐和合景象与诸方争夺庄职等骨子里的丛林衰败内幕恰成鲜明反差,正所谓“金玉其外,败絮其中”。

2、住持丧礼问题

住持迁化后的丧葬事宜,在后怀海时代禅宗清规中占有不小的篇幅,其中关于“孝子”接受吊唁者慰问、吊唁者穿着不同“孝服”并按“祭次”吊丧的规定尤其引人注目。北宋《禅苑清规》规定,住持亡故后,“孝子”(即嗣法小师)要“具孝服守龕”,出殡起龕(即灵柩)时“孝子并行者围绕龕后”。^④南宋《咸淳清规》规定,现任住持亡故后,“法嗣小师在龕帷之后,具孝服守龕”。后“主丧人举哀,有法语。然后孝子与大众发哭数声。孝子烧香,奠茶汤上

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第94页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第84页。

③ 同上,第83页。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第154-155页。另见宋·宗頤著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第95页。

祭。维那宣祭文,孝子真前礼拜,归孝帷”。……主丧就孝帷吊慰孝子,孝子答拜。知事、头首、大众及其他吊丧人吊慰孝子。^①《至大清规》、《敕修百丈清规》基本沿袭《咸淳清规》的上述吊唁规程。

关于不同身份穿着不同规格“孝服”问题,《咸淳清规》“分依孝衣”条规定:

孝子布襖巾坐具、主丧绢襖巾、知事襖巾、头首襖巾、耆旧内外执事襖巾、方丈近事行者襖巾、行堂众行者腰帛、邻封尊宿襖巾、远近檀越抹帛、作头执事人布衫巾、诸庄甲头布衫巾、火客布巾。^②

《至大清规》“孝服”条规定

侍者小师(麻布直襖)、两班头首(苧布直襖)、主丧(生绢直襖)、法眷亲密尊长(生绢直襖)、次法眷师孙(生绢腰帛)、办事乡人(生绢腰帛)、诸山(生绢腰帛)、檀越(生绢头巾腰帛)、方丈行者(麻布道服)、方丈仆从(麻布服巾)、众行者(苧布头巾)、甲干火佃(麻布头巾)、作头(麻布服巾)。^③

《敕修百丈清规》“孝服”条与《咸淳清规》、《至大清规》类似:

侍者小师(麻布襖),两序(苧布襖),主丧及法眷尊长(生布襖),勤旧办事乡人法眷诸山(生绢腰帛),檀越(生绢巾腰帛),方丈行者(麻布巾襖),众行者(苧布巾),方丈人仆作头(麻布巾衫),甲干庄客诸仆(麻布巾)。^④

关于吊唁次第即“祭次”问题,《咸淳清规》规定的“奠祭次

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第41页。

② 同上,第42页。

③ 同上,第129页。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第43页。

第”依次为:

知事、头首、丧主、大众、耆旧、诸庄、乡人、法眷、诸山、施主、侍者、小师、行者、庄客。^①

《至大清规》规定的“上祭资次”依次为:

知事、头首、主丧、西堂、耆旧、蒙堂、前资、老宿、众寮、办事、旧侍者、乡人、法眷、庄头、庵塔、小师、师孙、方丈行者、六局、行堂、待诏、方丈直厅、方丈轿番、老郎、庄甲、火佃、修造(诸色作头有祭)。^②

《敕修百丈清规》规定的“祭次”依次为:

知事、头首、主丧、西堂、勤旧、蒙堂、江湖、前资、老宿、众寮、办事、旧侍者、乡人、法眷、诸庵塔、小师、师孙、方丈行者、六局行者、行堂、方丈人仆、轿番、老郎、庄甲、火客、修造局、诸色作头。^③

后怀海时代禅宗清规中有关“孝子”、“孝服”和“祭次”的条目,明确“孝子”的义务,规定吊唁者必须按身份和与死者亲疏程度穿着不同规格的“孝服”并依“祭次”吊丧,这些内容显然深受中国古代孝文化和丧礼文化的深刻影响。因为禅宗寺院中师徒关系形同父子关系,如《禅林宝训笔说》卷上描述宋代临济宗禅师五祖法演“自海会迁东山,太平佛鉴、龙门佛眼二人诣山头省觐”,徒弟参见师父用的就是中国古代专用于指称“探望双亲”的词语“省觐”。《咸淳清规》谈及侍者问题时明确说:“侍者谓之立班小头首,在方丈,所以多不与位者,犹父子一家也。”^④后怀海时代禅宗清规将小参称为“家训”,并反复强调“家丑不可外扬”,至于孝子、

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第42页。

② 同上,第129-130页。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第44页。

④ 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第27页。

师孙、法眷之类的称谓更暗示禅宗僧团的准家族特性或宗教家族特性。凡此种种,都有助于我们理解中国古代的孝文化对于禅宗僧团的深刻影响。另一方面,禅宗寺院重视孝道,与封建统治者的要求也是遥相呼应的,以宋代为例,据说“赫赫炎宋,专以孝治”。^①宋哲宗云:“奉先者如亡如存,追往者送终为大。”^②宋光宗称:“孝莫重于执丧。”^③

考诸中国佛教史,“孝子”、“孝衣”等用语其实早在唐代就已出现。唐代去印度取经的高僧义净(635-713)对当时中国佛教的丧葬礼俗有颇多指责:

又复死丧之际,僧尼漫设礼仪。或复与俗同哀将为孝子,或房设灵机用作供尊,或披黻布而乖恒,或留长发而异则,或拄哭杖,或寝苦庐。斯等咸非教仪,不行无过。^④

岂容弃释夫之圣教,逐周公之俗礼,号咷数月,布服三年者载!曾闻有灵裕法师,不为举发不著孝衣,追念先亡为修福业。京洛诸师亦有遵斯辙者。或人以为非孝,宁知更符律旨。^⑤

义净对中国佛教的贡献^⑥已载入青史,无需赘言,但他对中国源远流长的礼乐文化、尤其是孝文化传统表现出不应有的漠视,对佛教为适应中国国情而作出的权变善巧更是嗤之以鼻,责难有加。他泥古不化地企图用其所译的根本说一切有部律(大部分)来“匡正”唐代佛教僧侣的生存状态,重塑中国佛教的面貌。这种复古

① 宋庠《宋元宪集》卷16《孝治颂》。

② 《宋大诏令集》卷7。

③ 《宋史》卷39《宁宗本纪》。

④ 唐·义净著、王邦维校注《南海寄归内法传校注》,中华书局1995年版,第107页。

⑤ 同上,第108页。

⑥ 参见杨曾文《义净及其译经》,郑学檬、冷敏述主编《唐文化研究》,上海人民出版社1994年版。

企图最终归于徒劳甚或失败,无疑当归因于其刻舟求剑、食古不化的思维方式。

佛教传统上虽有“报四恩”(父母恩、国王恩、众生恩、三宝恩)之说,但由于强调众生于无始以来的百千劫中互为父母,因此佛教所说的报父母恩重横向的因缘和合关系,而中国古代提倡的孝道和孝文化重纵向的血缘传承关系,二者应该说有本质的不同。但佛教徒为适应中国古代的孝文化传统,做了许多权变善巧的工作。对于饱受世俗社会指责的离俗出家、弃绝双亲行为,佛教徒将其解释为可为父母超度荐福、往生净土、摆脱生死轮回之苦,因而是比世俗之孝更大的孝。而在佛教寺院或禅宗僧团某一具体的利益共同体、命运共同体中,佛教徒或禅宗僧侣仍然摆脱不了世俗社会的封建宗法传统和人身依附模式的影响。因此,始于唐代、盛行于后怀海时代的以“孝子”、“孝服”为特征的禅寺住持丧礼是佛教中国化历史进程日益加深的必然产物,而义净对孝道浸渗佛教丧礼的现象以“漫设礼仪”相指责只能是削足适履,徒劳无功。

中国古代封建社会具有深厚的强调忠和孝的传统,忠孝两全、忠臣孝子更是受到大力提倡的道德楷模。佛教传入中国后,为适应中国古代强调忠孝的国情而作出很多努力。如果说慧远的佛教“协契皇极”说、南宋以大慧宗杲^①为代表的忠君爱国僧人的涌现及后怀海时代禅宗大兴祝圣祈禳法事已基本解决佛教关于“忠”的理论和实践问题的话,那么佛教徒编造《父母恩重难报经》等伪经,利用目连救母传说大兴盂兰盆会,北宋明教契嵩倡言“夫孝也者,大戒之所先也”^②,以及后怀海时代禅宗寺院盛行以“孝子”、“孝服”为特征的住持丧礼等,可以说基本上解决了佛教关于“孝”的理论和实践问题。

① 大慧宗杲自云:“予虽学佛者,然爱君忧国之心,与忠义士大夫等。”他甚至有“菩提心则忠义心也,名异而实同”的说法。参见《大慧普觉禅师语录》卷24,《大正藏》卷47,第912页。本注参考方立天著《中国佛教哲学要义》(上卷),中国人民大学出版社2002年版,第516页。

② 宋·契嵩《孝论·明孝章第一》,《辅教编》,《俚津文集》卷11。

以血缘宗法制度为基础的中国古代社会流行厚葬,意在“慎终追远,民德归厚”。在汉民族的丧葬礼俗中,丧服制度尤其受到重视。据考证,丧服制度早在周代便基本确立,后经春秋战国时期的儒家学者系统化的加工整理,形成流传至今的《仪礼·丧服》篇。丧服制度的主要内容,是根据血缘关系的亲疏远近,对丧礼中生者为死者所穿着的服饰规格式样及服丧期限作出相应规定,进而形成一套严整、系统的以斩衰、齐衰、大功、小功、缌麻五大类丧服为基础的“五服”制度。^①

我们认为,血缘宗法家族是中国封建社会超稳定结构的基础,丧服制度有助于血缘宗法家族的内聚和延续。世俗社会的这种血缘宗法传承模式对中国佛教的发展也有深刻的影响。禅宗僧团事实上可以理解为法缘宗法家族,与世俗社会中的血缘宗法家族异质而同构。

追溯历史,如果说南北朝学派佛教时期僧团的组织化程度尚不高、寺院财产继承问题尚不突出的话,那么隋唐宗派佛教时期僧团的组织化程度已显著提高,法缘(即法嗣传承)观念强烈,寺院财产继承问题更成为决定某一佛教宗派兴衰荣辱的重要因素之一。在宋元以后的禅宗独盛时期,抛开统治者支持与否等外部因素不谈,禅宗内部五家七宗的兴废与其各自的组织化程度、法缘观念强弱及寺院财产继承制度等内部因素密切相关。考察宋元明清禅宗清规,从南宋《咸淳清规》开始,禅宗清规中均设有“法嗣师忌辰”、“祖师忌辰”,说明禅寺的祖先崇拜倾向和家族化倾向进一步加重,并已仪轨化。再考虑到住持在禅寺中所处的类似于家长或族长的绝对权威地位、包括法嗣弟子在内的全寺僧众对住持的依附性关系及寺院等级森严的僧职制度,尤其是清规中对于住持迁化时全寺僧众根据法缘的亲疏远近穿着不同规格孝服、按次第吊丧的有关规定,以及“家训”、“家丑”、“孝子”、“孝服”等字眼的频繁出现,我们将禅宗僧团理解为法缘宗法家族的论断在很大程度上

^① 参见丁鼎著《〈仪礼·丧服〉考论》,社会科学文献出版社2003年版,第2页。

上是可以成立的。

3、华梵文化交融问题

“维那”一词早在隋唐有关寺院“三纲”的史料中即已出现,在宋元明清禅宗清规中的出现频率就更高。义净认为“维那”一词为“华梵兼举”,“维”指纲维,“那”则是梵文“羯磨那陀”之缩略,维那的重要职责之一便是检查外来僧众度牒、处罚犯规僧众以整饬僧团纲维与秩序。因此从构词法的角度看,维那一词事实上是华梵文化交融的产物。如果放宽视野,那么我们也可以将“维那”一词(或一职)的出现视为佛教中国化的缩影,华梵文化交融的结晶之一。

与“维那”类似的还有“不审”,这是在《敕修百丈清规》“训童行”、“为行者普说”、“寮元”等条目中均出现过的问候语^①。据北宋名僧赞宁《大宋僧史略》卷上《礼仪沿革》的考证,比丘相见时有一些标准问候语,如卑者问候尊者:“不审少病少恼、起居轻利不?”尊者询问卑者:“不审无病恼、乞食易得、住处无恶伴、水陆无细虫不?”后来这些来自印度的问候语稍显复杂,且“乞食易得”的问候对禅宗尤其不适用,因此后来不知何时被生活于崇尚简约的文化环境中的中国僧人缩略为“不审”,言简意赅。

在后怀海时代禅宗清规中,结夏、解夏的念诵词分别提到了“炎帝司方”和“白帝司方”,而“炎帝司方”、“白帝司方”的观念来自于中国古代的《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令篇》,因此源自印度佛教的结夏、解夏仪轨也染上了中国文化的色彩。

从《咸淳清规》开始,设置“月分须知”条目成为后怀海时代禅宗清规的惯例之一。“月分须知”一般根据中国汉地的地理气候特点,按照中国的农历节气顺序,规定每月惯常事宜和注意事项,目的在于提醒、备忘和使寺院生活规律化。如《咸淳清规》规定:

^① 参见蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第30页。

四月分,入夏禁足锁旦过。

五月分,芒种后插种毕,当捡例做青苗会,请大众看经等事。如梅雨之时,于上堂际叮嘱直岁照顾僧堂殿宇等处损漏,令其疏浚沟渠。

六月分,暑气正隆暂歇打板。

七月分,十二十三日散楞严会,十四日参前土地堂念诵,方丈出免人事榜。

八月分,开旦过,修冬装衣之时。

九月分,糊僧堂窗,挂前后门暖帘。

十月分,开炉上堂,初五日达摩忌。

十一月分,至节将临,上堂祝圣。

十二月分,初八日如来成道,方丈出免人事榜。

正月分,下堂藏殿讽经祝圣。

二月分,十五日如来涅槃。

三月分,此月农务方兴,库司当提点耕种及诸庄陂堰之类。或山林茶笋抽长,合出榜禁约。住持当提点,有新茶出,点献殿堂,亦点僧堂,供养大众。^①

《至大清规》继承了《咸淳清规》中的《月分须知》,但将其简缩为《月分标题》,并增加了一些《咸淳清规》所没有的内容。如七月十五日“解制,建盂兰盆会,预出诸寮经单,报父母恩”;又如,十二月“住持计算钱谷簿书,搬量米麦五味之属”,并明确说“世法、佛法,其揆一也”。其中提及的芒种、青苗会、梅雨、土地堂、至节、祝圣、农务、新茶和盂兰盆会等诸多印度佛教所没有的字眼,折射出佛教在中国特定的天文、人文环境中所发生的种种适应性变化,“世法、佛法,其揆一也”之说更是一语点破佛教中国化的天机。

元代《幻住庵清规》给人印象最深的可能是“结夏启建楞严会疏”、“青苗经疏”、“祈晴疏”、“岁旦普回向”。佛教、道教、儒教和

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第49-52页。

民间信仰中的诸多神祇充斥于上述法事仪轨中,令人眼花缭乱,华梵文化交融的格局中中国文化传统的因素已明显占据主导地位。而元代禅宗的衰败无力与幻住庵的委曲求生,由此不难想见。其中的“祈晴疏”全文如下:

某州某庵住持沙门某意旨,切见阴云日积,雨水霖霖,既恐民心,甚妨农务。由是谨发诚心,启建祈晴道场,营备香花灯烛茶果之仪,以伸供养。谨集合庵僧众,讽诵大佛顶首楞严神咒,称扬圣号,所集功德专伸祈祷大慈大悲灵感观世音菩萨,次伸祝贡光明会上护法诸天,大权仙众,上界昊天玉皇大帝,北极紫薇帝君,日月两宫天子,南北二斗星君,今年岁分,主执阴阳,权衡造化,赏善罚恶,幽显灵祇,五方行雨,龙王六合,雷公电姥,主风主雨,主百谷苗稼,发生万物,无量圣贤,府县城隍大王,当境土地某神,近远庙貌,遐迩灵祇,统三界若幽若显,遍十方乃圣乃凡,功德平等,资倍普皆祈祷。所求晴霁速赐感彰,惟愿阴云散野,红日丽天,遂万物之生成,慰九秋之悬望。^①

《幻住庵清规》还列有“送生日功德疏”:

某州某庵沙门某今月某日伏遇某人生申令旦庆育之辰,谨备香烛恭诣寿筵,批阅金刚般若波罗蜜经某经某咒,称扬无量寿佛嘉号,所集功德,祝贡某生:本命星君大小二运,傍临正照吉威星斗,纳兹善利寿命延长者。右伏以伟人间世而生,适逢此日吉宿自天而降,乃遇斯辰:香云腾金鼎之祥,烛花显玉台之瑞。虔披贝叶,茂长椿龄。惟愿满屋欢声,颂青山之年不老;盈门道气,庆绿水之福常流。恭惟佛日洞明,星天朗鉴。^②

除此之外,《幻住庵清规》还载有一些具有祈祷平安、贺寿等

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第167页。

② 同上,第169页。

用途的民间对联式的祝赞词,如伏愿“以身以心,六殊胜见闻不昧;曰福曰寿,八吉祥左右逢源(保安用);年长岁久,吉祥与瑞庆骈臻;日居月住,福德与寿龄绵远(生日用);陶朱公巨富,荣资金玉之多;广成子遐龄,茂衍春秋之盛(生日用)”。由上可知,以幻住庵为代表的元代山野禅宗具有相当强烈的世俗化倾向和宗教服务意识,华梵文化交融在民间的表现是想方设法迎合世俗民众的需求,淡化宗教色彩,强化祝赞祈福的宗教服务功能。

《敕修百丈清规》“祈祷”条中的大悲咒、消灾咒、大云咒讽诵很值得注意,而祈晴、祈雨、祈雪、遣蝗、日蚀、月蚀等祈禳法事更凸显了元代禅宗的宗教服务功能,既透露其“契理”之衰弱无力,也说明其“契机”之别有洞天:

祈晴:讽诵经咒,仰扣诸圣所冀,祈求晴霁,速赐感彰。伏愿扫顽云于四野,阴沴潜消;丽杲日于中天,容光必照。俾五行各顺其序,而万彙悉遂其生。

祈雨:惟诸佛开慈悲之门,而神咒有祈禳之应。……祈求雨泽,速赐感通。伏愿拯生灵于涂炭。厥维坚哉;起云龙于山川,俾滂沱矣。庶兹多稼,亦乃有秋。

祈雪:祈求雨雪,速赐感通。伏愿彤雪千里,润泽八荒,六府三事,用修草木。咸若二气五行,顺序神人以和。

遣蝗:(祈求)驱遣虫蝗,速赐消殄,伏愿涤之风雨,扫种类以无遗;投之江河,随业感而自化。民安其业,物遂其生。

日蚀:徇民情而救护,依佛力以禱禳。(祈求)日精速赐还光,伏愿五色开而黄道明,照临下土;群阴消而阳德盛,昭回于天。

月蚀:月耀阴精而主夜,所赖照临;天示咎征于下民,于焉薄食。既戒既惧,以禱以禳。由是谨发诚心,命僧讽诵经咒,用伸救护,所冀月华速赐还明。伏愿妖虫灭迹,

清光现大地山河;顾兔长生,万象纳广寒宫殿。^①

其中“黄道”、“二气五行”、“日精”、“阳德”、“月耀阴精”、“广寒宫殿”等属于中国文化传统的语汇在上述祈禳法事中的广泛使用,是地位每况愈下的元代禅宗权变求生、曲线弘法的表现,也可以看作是元代儒释道三教合一潮流的产物之一。这种充斥着迷信和荒诞的宗教形态的历史局限性,当然还和当时的科学技术水平及人们的理性思维水平密切相关,因此也没有必要苛求古人。

清代《百丈清规证义记》特设“报恩章”,想方设法、竭尽所能与世俗社会方方面面相和谐,旨在使寺院获得护佑与安宁:

礼重祭祀,所以报恩酬德。而一切恩中,国恩为最。钦惟盛朝崇佛,爰及僧伦,所以体恤之者,极至圣圣相承。罔或有间,释子追慕,其容已乎?国忌之规,所以立也。至若诸天,有护法之恩,于是斋天之规。日月有照临之恩,于是有护日护月之规。檀越有信施之恩,于是有祈晴祈雨遣蝗之规。凡此皆报恩也。又有兼求恩者,则祈祷韦陀是也。以天尊现天身而护法,愿力宏深,有感斯应。故南山赞云:韦陀将军,最多洪护,若见魔属,惑乱比丘,则凄惶奔赴,应时剪除。可谓善于形容天尊护法之心矣。今丛林中凡遇灾难等事,祈祷韦陀,无不灵应。知求恩,自知报恩。故以附于报恩一章。灶神以大众饮食所赖,本为五祀之一,故殿于卷末也。^②

《百丈清规证义记》认为:“凡遇荒歉,常住将绝粮或为建造或修理等事。……资生幻质,须凭饮食以充肠;借假修真,宁免饕餐而饱腹。故法轮未转,先展食轮,而六度将修先资檀度……(募化钱粮,敬谢韦驮和施主。”^③因此,“祈祷韦驮”理所当然。(251)同

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第15-16页。

② 同上,第237页。

③ 同上,第251页。

时，“愚痴匪僧”为募化钱粮而从事的一些疑似怪力乱神、旁门左道之类的畸戾行径也受到严厉抨击：

古人以道德修行为家务，丛林绝无经忏等事。大众衣食，全赖韦天默护，感化十方，但有修行，决不饿死。脱有急难，但合诚恳祷韦天默相辅佑，从无勉强募缘之事。今者多有愚痴匪僧，为化缘事以砖砌墙围，仅容其身，植立于中，如刀在鞘、如米在壳者；或四面钉钉，号钉关站七日者；或斩断一手，灰布胶漆，示诸人者；或掘地作坑，倒埋其头，双脚向天者；有巨砖自捶其背至青肿者；有用锁自穿，锁其嘴唇者；有吃水为斋，不食五谷者；有双足立桥，栏上拜经，人见之无不惊者；有拖铁索或拖小船等重百十斤者。如是过为苦行、显异惑众者，种种不一，非贪即愚，真可怜悯。我丛林中，决定不许行此等魔事。^①

对于灶神或灶王爷的祭祀，在以农耕文明为主导的中国古代由来已久。禅门的“祭灶”仪轨显然主要是为了与世俗社会相协调、相适应，而在“求大同”的同时尽量“存小异”以凸显自身宗教特质，无疑也是禅宗的生存策略之一：

即食轮而助显法轮。证义曰：祭灶虽同，僧俗神异。佛门是监斋大圣，迹同诸天，应早晨祭，所谓诸天早食也。今规约午祭，亦可矣。迩来僧坊同俗晚祭，此于鬼食甚为不可，非时而祭，神不受享，徒费无益。^②

《百丈清规证义记》的“法器章”对于钟的作用和意义的阐述也是华梵文化交融的例证之一：

钟——大钟晓击破长夜、警睡眠，暮鸣觉昏衢、疏冥昧。一椎：上祝当今皇帝大统乾坤，文武官僚高增禄位。

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第252页。

② 同上，第254页。

二椎:三界四生之内各免轮回,九有十类之中悉离苦海。
 三椎:无风十雨免遭饥馑之年,南亩东郊俱沾尧舜之日。
 四椎:战马休征,地利人和,阵败伤亡,俱生净土。五椎:
 飞禽走兽,罗网不逢;浪子孤孙,早还乡籍。六椎:无边世
 界,地久天长;远近檀那,增延福寿。七椎:沙门兴盛,佛
 法长升;土地龙神,安僧护法。八椎:父母师长,存亡并
 利;历代祖祢,同登彼岸。……毗卢遮那佛、卢舍那佛、释
 迦牟尼佛、弥勒佛、文殊菩萨、普贤菩萨、地藏菩萨、观音
 菩萨。所愿皇图永固,帝道遐昌,佛日增辉,法轮常转。^①

其中的“当今皇帝大统乾坤,文武官僚高增禄位”、“俱沾尧舜之日”、“战马休征,地利人和”等,显然打有中国文化传统的深刻烙印。

民间信仰中的关羽崇拜进入禅宗寺院,表现为清代《丛林祝白清规科仪》中的“关帝圣诞(五月十三日)”科仪:

南无关圣帝君伽蓝圣众菩萨,赞聪明正直,圣德难
 量,独行千里姓名扬,义勇武安王,盖世无双,随处护坛
 场。南无关帝圣君伽蓝圣众菩萨摩訶萨。^②

《百丈清规证义记》中对于米房仓神、库房财神、关帝殿、三关殿、天王殿、山门门神等的尊崇,也反映了中国文化的实用理性特征对于禅宗寺院的影响:

米房仓神、库房财神——资缘进道五正食先檀那无
 吝破其悭,信敬植福田。布施涓涓,感应仰龙天。护法
 藏。

关帝殿——忠心报国,勇猛丈夫,呵护佛法外魔除,
 僧众永安居;进道无虞万古作金堤。护法藏。

三关殿——三官大帝,功德难量,云台山上放毫光,

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第500页。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第255页。

赐福降祯祥。赦罪除殃,解厄保安康。护法藏。

山门门神——报居器界,司户尊神,愿护僧垣保安宁,承佛大威灵,驱邪逐溷,灾障永无侵。护法藏。^①

华梵文化交融的实质是印度佛教的逐步中国化,禅宗是这种中国化历程的重要产物。在入乡随俗的同时尽可能求同存异,即是佛教的方便法门的内在要求,同时也是禅宗的实践品格和旺盛生命力的外在体现。

(四)科学视角

禅宗清规既有宗教性的一面,又有世俗性的一面。在世俗性的一面中,有许多很有价值的东西。从唐代中叶百丈怀海立足百丈山僧团实际而创立的《禅门规式》,到宋代的《禅苑清规》,再到元代后期东阳德辉奉敕编成诏行天下丛林、集历代清规之大成的《敕修百丈清规》,直至清代百科全书式的《百丈清规证义记》,禅宗清规从草创到烂熟走过了五百多年的沧桑历程。其间王朝更替不断,战乱兵燹难免,水火天灾多有,禅宗内部的五家七宗也兴衰不定,但几部重要的清规却都难能可贵地保存下来了(尽管《禅门规式》久佚),这说明禅宗确实需要清规,清规也确实能经得起时间的考验。尽管因时损益、因地制宜、因人而异处甚多,但禅宗清规中确实有很多共通的东西和很有价值的东西。有些内容如祝圣等在封建社会非常重要,现在已毫无价值,而有些内容即使用今天的眼光审视,也还闪烁着不朽的价值。本书选取其中具有典型意义的寺院管理问题、信息传递问题和清净问题,尝试从科学角度加以探讨,希图达到举一反三、抛砖引玉的目的。

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第495页。

1、寺政管理学问题

唐宋元明清禅宗寺院少则数十人,多则数百人,甚至上千人。要使禅寺内部僧众和合有序,僧制运转良好,对外获得官方好评,与世俗民众和睦相处,无疑存在一个寺政管理学的问题。管理水平高低、管理效果好坏,将直接决定一座寺院的兴衰成败。寺政管理学的具体内容,狭义上涉及对于寺院内部人、财、物的管理问题,属于寺院“内政”;广义上还涉及对外关系,即与皇帝、地方官吏、施主及一般民众的关系,属于寺院“外交”。因篇幅限制及寺院“外交”中的某些内容前文已有所讨论,故下面仅对寺院“内政”问题进行一些探讨。

禅宗寺院对于人即僧众的管理,主要表现在寺院内部各级僧职的设置与选任,尤其是住持的选任及住持的管理才能,还包括各种礼仪规范、法事仪轨和规章制度的建立健全。关于住持的选任,前文已有讨论,此处不再涉及。关于住持的管理才能甚或管理艺术,后怀海时代禅宗清规和禅宗史料中均有不同程度的涉及,可见这一问题的重要性。

北宋《禅苑清规》“尊宿住持”条规定:

(住持)宜运大心,演大法,蕴大德,与大行,廓大慈悲,作大佛事,成大利益。权衡在手,纵夺临时,规矩准绳,故难拟议。然其大体,令行禁止必在威严,行直影端莫如尊重;量才补职略为指踪,拱手仰成慎无掣肘;整肃丛林规矩,抚循龙象高僧;朝晡不倦指南,便是人天眼目。^①

南宋《咸淳清规》强调:“夫为主者,所贵待人以厚,临事以庄,察语言之邪正,识狂妄之乱惑。劳苦不可不恤,过失且宜自知。倘

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第154页。另见宋·宗颐著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第94页。

能如此,则器大声宏,本隆末盛矣。”^①元代《至大清规》“住持”条强调,住持应做到“列职任贤,庶无旷役”。^②元代《幻住庵清规》“庵主”条强调,庵主犹如“屋之有梁,船之有舵,权之有横。事无大小,一主于公”;“所谓公者,处心在众而不在己也”;“须事事圆融,尘尘方便”。^③

禅寺虽有清规作为“法治”基础,但实际情况却仍是“人治”,即住持掌控全局,一人身系寺院兴衰。有鉴于此,丛林语录对于住持问题的探讨也所在多有,不一而足。例如,

高庵曰:住持大体以丛林为家,区别得宜,付授当器。举措系安危之理,得失关教化之源,为人范模安可容易。未见住持弛纵而能使衲子服从,法度凌迟而欲禁丛林暴慢。昔育王谌遣首座,仰山伟贬侍僧,载于典文,足为令范。今则各徇私欲,大堕百丈规绳。懈于夙兴,多缺参会礼法,或纵贪饕而无忌惮,或缘利养而致喧争。至于便僻丑恶,靡所不有。乌乎!望法门之兴,宗教之盛,讵可得耶?^④

又如:

草堂曰:住持无他,要在审察人情、周知上下。夫人情审则中外和,上下通则百事理,此住持所以安也。人情不能审察,下情不能上通,上下乖戾,百事矛盾,此住持所以废也。其或主者,自恃聪明之资,好执偏见,不通物情,舍公议而重己权,废公论而行私惠,致使进善之途渐隘,任众之道益微,毁其未见未闻,安其所习所蔽。欲其住持经大传远,是犹却行而求前,终不可及。^⑤

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第15页。

② 同上,第112页。

③ 同上,第178页。

④ 《龙昌集》,《禅林宝训》卷2。

⑤ 《与山堂书》,《禅林宝训》卷3。

总结禅宗清规和丛林语录关于住持问题的种种说法,不难得出这样的结论:作为寺院的最高管理者,住持不仅要德才兼备,而且要具备高超的管理艺术,才能维持寺院的生存和发展,推动寺院的兴旺发达。明乎此,则我们对禅宗清规中规定选任新住持“须择宗眼明白、德劭年高、行止洁白、堪服众望者”的苦衷当可释然矣。

住持人选既定之后,接下来选任的执事僧、杂务僧清廉与否、称职与否对寺院能否良性运转也有重要影响。清规中有关执事僧、杂务僧的选任问题已在“后怀海时代禅宗清规的主要内容”一章中详加论述,故这里仅列出中峰明本在《幻住庵清规》中的有关论述作为补充:

庵居欲展本分家风,一切事务缺人不可。然用之,须审其所能,察其所安,可也。今时用人往往只求一时办事,不究其处心之真伪。若存心于真实,虽拙亦可用。苟留心于虚伪,虽巧亦不可亲。倘尚通才于须臾,决媒诈乱于长久也。用人之际,可不审乎?①

在用人标准方面重德甚于重才,喜真拙,恶伪巧,显然是中峰明本有感而发的经验之谈,同时也可理解为中峰明本在僧团管理实践方面的经验总结和理论结晶,值得珍视和写入禅宗寺政管理学。

可与中峰明本的经验之谈对照参看的,是如下三段随意选取的丛林语录:

草堂谓如和尚曰:先师晦堂言,稠人广众中贤不肖接踵,以化门广大,不容亲疏于其间也,惟在少加精选。苟才德合人望者,不可以己之所怒而疏之;苟见识庸常、众人所恶者,亦不可以己之所爱而亲之。如此则贤者自进,不肖者自退,丛林安矣。若夫主者好逞私心,专己喜怒而

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第176页。

进退于人,则贤者缄默,不肖者竞进,纪纲紊乱,丛林废矣。此二者实住持之大体。诚能审而践之,则近者悦而远者传,则何虑道之不行、衲子不来慕乎?①

凡住持者,孰不欲建立丛林?而鲜能克振者,以其忘道德、废仁义、舍法度、任私情而致然也。诚念法门凋丧,当正己以下人,选贤以佐佑,推奖宿德,疏远小人。节俭修於身,德惠及於人。然后所用执侍之人,稍近老成者存之,便佞者疏之,贵无丑恶之谤、偏党之乱也。如此则马祖、百丈可侔,临济、德山可逮。②

自得辉和尚曰:大凡衲子诚而向正,虽愚亦可用;佞而怀邪,虽智终为害。大率林下人操心不正,虽有才能而终不可立矣。③

寺院兴衰很大程度上取决于住持的贤能与否自不待言,在执事僧、杂务僧的选任方面各种丛林语录都不约而同地强调道德标准,当然不是无的放矢、无病呻吟,而只能是对于丛林恶化原因进行深入反思后的教训总结。选择什么样的人担任执事僧、杂务僧,在相对稳定的僧众范围内进行人力资源优化配置,并建立健全一套行之有效的监督制约机制,避免僧职人员损公肥私、贪污腐败之类“权力寻租”现象的发生,看来后怀海时代禅宗丛林已基本达成共识。这无疑是寺政管理学的重要内容之一。

另外,寺政管理学中还有一个非常重要的问题,就是对于“违法乱纪”的僧人如何处罚,以期惩前毖后、以儆效尤?这一问题早在佛教传入中国后不久就出现了,当时的解决方案是重犯诉诸官府、轻犯僧团解决的“轻重二分法”——北魏宣武帝永平元年(508年)下诏:“缁素既殊,法律亦异,故道教彰于互显,禁劝各有所宜,自今已后,众僧犯杀人已上罪者,仍依俗断,余犯悉付昭玄,以内律

① 《疏山石刻》,《智林集》,《禅林宝训》卷3。

② 《智林集》,《禅林宝训》卷3。

③ 《见简堂书》,《禅林宝训》卷3。

僧制治之。”^①

这种“轻重二分法”被后世所继承,并明确表现于怀海时代的《古清规》中:

或有假号盗形,混于清众,别致喧扰之事,即当维那检举,抽下本位挂搭,摈令出院者,贵安清众也。或彼有所犯,即以拄杖杖之,集众烧衣钵道具,遣逐从偏门而出者,示耻辱也。详此一条制有四益:一、不污清众,生恭信故;二、不毁僧形,循佛制故;三、不扰公门,省狱讼故;四、不泄于外,护宗纲故。

惩罚措施及益处一目了然,俨然为一亚文化团体的民间法。后怀海时代的《敕修百丈清规》继承《古清规》的这一规定,又补充若干内容,总称为“肃众”:

国朝累圣戒饬僧徒严遵佛制,除刑名重罪例属有司外,若僧人自相干犯,当以清规律之。若斗诤犯分,若污行纵逸,若侵渔常住,若私窃钱物,宜从家训,毋扬外丑。悉称释氏,准俗同亲,恪守祖规,随事惩戒。重则集众捶撻,轻则罚钱、罚香、罚油,而榜示之。如关系钱物,则责状追陪,惟平惟允,使自悔艾。大惠禅师住育王时,榜示堂司:僧争无明,决非好僧,有理无理并皆出院。或议有理而亦摈,疑若未当。盖僧当忍辱,若执有理而争者,即是无明,故同摈之,息诤于未萌也。^②

“除刑名重罪例属有司外,若僧人自相干犯,当以清规律之”将清规的民间法性质彰显无遗,“重则集众捶撻,轻则罚钱、罚香、罚油,而榜示之”的规定更是民间法的题中应有之义,只是“有理无理并皆出院”的作法似有矫枉过正之嫌。

禅宗僧团为什么可以根据清规来惩戒僧人的“犯规”行为?

① 参见《魏书》卷114《释老志》,第八册第3039-3040页,中华书局1974年版。

② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第30页。

这样做的合法性或正当性何在？这实际上是有官方的法律依据的。元代有关法律规定：“除刑名词讼、违法事理，有司自有定例外，据僧道不守戒律、违别教法、干犯院门，凡行褻渎，听从住持师长照依教门清规，自相戒谕，所在官司不得非理妄生事端，勾扰不安。违者听赴上司陈告。”^①作为与世俗社会主流生存方式有异的亚文化群体，禅宗僧团通过清规将对违规现象的处罚控制于“内政”范围，维持了僧团的统一和可持续发展。这既是清规的应有功能，也是寺政管理学不可或缺的重要内容。

在后怀海时代的丛林中，极少数恶比丘的存在毋庸置疑，而这常常也是对住持才德的考验，对禅宗清规能否行之有效的考验：

近时风俗薄恶，僧辈求充庄库执事不得或盗窃常住，住持依公摈罚，恶徒不责己过，惟怀愤恨，一闻迁化，若快其志，恶言骂詈，甚至椎击棺龕，抢夺衣物，逞其凶横。主丧、耆宿、诸山、檀越、官贵、士庶、参学、交游，当为外护。人谁无死？况是座下参徒。犯者必摈逐惩治。主丧执事若能预申戒飭，早令悛格，化恶于未萌，尤全外观之美。^②

对于复杂性与凶险度似乎并不逊色于世俗社会的丛林来说，寺政管理无疑既是一门学问（“预申戒飭”，“依公摈罚”），又是一门艺术（“全外观之美”）。

佛教僧团的财务管理活动，其实早在唐代就有相关的史料记载。日本赴唐求法僧圆仁对于唐代佛教寺院的财务公开制度有如下的记述：

（开成三年（838），长安开元寺。）（十二月）廿九日。
暮际，道俗共烧纸钱……寺家后夜打钟。众僧参集食堂礼佛。礼佛之时，众皆下床于地下敷座具。礼佛了，还上

^① 参见《续修四库全书》第787册第335页下，《元典章》卷33《礼部》6《释道》“僧道教门清规”条，上海古籍出版社1995年版。

^② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第42页。

床座。时有库司典座僧,在于众前读申岁内种(种)用途帐,令众闻知。^①

(开成五年(840),长安资圣寺。)(十二月)廿五日,更则入新年,众僧上堂,吃粥、馄饨、杂果子。众僧吃粥间,纲维、典座、直岁一年内寺中诸庄及交易并客料诸色破用钱物帐众前读申。^②

宋元禅宗寺院经济的发展,使得财务管理问题更为突出。北宋《禅苑清规》“库头”条明确规定:

库头之职,主执常住钱谷、出入岁计之事。所得钱物,即时上历收管支破分明。斋料米麦常知多少有无,及时举觉收卖十日一次计历,先同知事签押;一月一次通计,住持人已下同签。金银之物,不宜谩藏。见钱常知数目,不得衷私借贷与人。如主人并同事非理支用,即须坚执,不得顺情。^③

元代《敕修百丈清规》规定,副寺“掌常住金谷钱帛米麦出入,随时上历收管支用,令库子每日具收支若干,签定飞单呈方丈,谓之日单;或十日一次结算,谓之旬单;一月一结。一年通结有无现管,谓之日黄总簿。外有米麦五味各簿,皆当考算”^④。日单、旬单、月单和日黄总簿等财务报表是否向僧众公开,不得而知,但至少说明元代禅宗寺院已建立了科学合理且异常严密的财务管理制度。这对于禅宗寺院这样的经济实体的生存和发展,显然是至关重要的。

按照佛教传统,包括房屋、山田、器具、钱谷等在内的寺院财产为“十方僧众常住之物”,属于僧众公有财产,僧侣个人仅拥有包

① (日本)释圆仁原著,小野胜年校注,(中国)白化文、李鼎霞、许德楠修订校注,周一良审阅,《入唐求法巡礼行记校注》,花山文艺出版社1992年版,第89页。

② 同上,第364页。

③ 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第134页。

④ 同上,第52-53页。

括衣钵在内的少量私有财产。损公肥私、侵吞常住之物的行为是违反佛教戒律的,因为“佛立禁戒,凡僧蓝钱谷蔬果器具屋庐田山是为十方僧众常住之物,非己可得私用。苟掩以为私,虽四钱以上,则便成为盗罪,终不免沦坠之罪”^①。

后怀海时代禅宗寺院对于寺属器物也逐渐形成一套严密而行之有效的管理制度。《禅苑清规》“库头”条规定:

常住之财,一毫已上并是十方众僧有分之物,岂可私心专辄自用?如非院门供给檀越及有力护法官员,并不宜将常住之物自行人事。如有借贷米麦钱物,除主人及同事自办衣钵外,常住之物不可妄动。

如食廩疏漏、雀鼠侵耗、米麦蒸润、常住物色,顿放守护,若不如法,并须库头照管,白同事人处置。^②

对常住之物进行精心维护与管理,杜绝非法私用,是寺院长盛不衰的物质保证。

《禅苑清规》“尊宿受疏”条规定,现任住持若“荣迁上刹”,则“切不可将院中受用之物衷私随行。如有钱谷交加,须是交割分明。亦不得将院中得力行者移帐前去,亦不得多受本院送路”。可见禅宗寺院对住持离任时的人、财、物交接有严密的控制与管理,而“切不可”云云则似乎在暗示:以往可能发生过住持离任时“将院中受用之物衷私随行”或“将院中得力行者移帐前去”之类不良现象。

元代《至大清规》“交割什物”条、“头首寮舍交割什物”条的规定更为详细:

方丈请两班大耆旧茶,详说家务。次至库司。恭眼同检视御书宝器、砧基物件,先呈方丈,次呈头首耆旧,逐一点对交割,计算财谷,簿书分明。现管若干,具呈方丈。

^① 《佛祖统纪》卷40。

^② 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第134页。

参照须知,诸庄佃户换契,住持备榜诸庄晓示。诸方多于住持交换之际,执事作弊,苛取钱物,后患非轻,可不审诸?①

库司统置总簿一面,具写诸寮交割什物,库记印缝,知事签过,呈方丈签。诸寮各置小簿两相对同。凡头首交替,库司令上下库或客头对号交什物。动使损者须交原物,失者决要本寮供过填陪缺典之物。遇亡僧时,打入当库司,措办公界眼对,即抵号上簿或增添号,庶免漏失。每见多处进退之际,动是什物缺典,具单需索,库司付之不采,住持又不提点,非任贤意。为头首者,又当相体,既居寮舍,亦须整葺。将更替时,件件点对,或者自留物件添号,并留五味之属便益后人。此住院之根本,后人之模范。如其扫荡一空,贻诮有识,得不愧心者哉。方丈、库司、僧堂皆各有簿,交割僧堂物件,维那时当提督,须以众人究心。因录及此。②

上述规定显示出严格财物管理的倾向在元代禅门得到进一步加强,反映了禅宗僧人行事细密的风格,也透露出禅寺中“六群比丘”所在多有、而“少欲知足、行头陀、乐学戒、知惭愧者”鲜矣的实情,对禅寺中由来已久的阴暗面的揭露发人深省。

元代《敕修百丈清规》有关住持“退院”(即辞职卸任)的规定与《禅苑清规》类似:

住持如年老有疾,或心力疲倦,或缘不顺,自宜知退。常住钱物须要簿书分明,方丈什物点对交割,具单目一样两本,住持、两序、勤旧签押,用寺记印。住持、库司各收一本为照。公请一人看守方丈,至退日上堂叙谢辞众,下座挝鼓三下而退。若留本寺,居东堂,相继住持者须当尽

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第97页。

② 同上,第109页。

礼温存。宋理宗以灵隐寺菜园为阎妃建寺,住山痴绝冲公即日退院,躬荷包笠,往游庐山,遣使留之不回。高风千古,孰能继之?^①

东阳德辉对于宋代痴绝冲公负气退院的仰慕,在曲笔强调寺院田产神圣不可侵犯的同时,也流露出对元代禅门依附性日益加深的惆怅。

“寮舍交割什物”条规定:

寮舍什物,常住置办不易,往往职事人视为传舍。临进退时乡人各自搬移,荡然一空,使新入寮舍者茫然所措,未免具数到库司,需索不至,因此上下唇吻不安。设若应副重费,常住库司当置总簿,具写诸寮什物,住持知事签定,仍分置小簿付诸寮,两相对同,新旧相交割,损者公界修补,缺者本寮赔偿。将进退数日前,副寺带行者赍簿到各寮预先点对,分晓责在。本寮人仆毋得走失,违者赔偿,或有增添数目,随即附簿,庶可稽考也。^②

寺院库司设置经“住持知事签定”的诸寮什物“总簿”,诸寮则备有各自的什物“小簿”,新旧僧众进行寮舍什物交接时自然有案可查,如有毁损也可分清责任,并作相应处理。建立健全严格的物品管理制度无疑是寺院公有财产得以永续使用、不致无故灭失的制度保证,这当然也是寺政管理学的重要内容之一。

清代《百丈清规证义记》中的“常住财物出入规铭”规定:

(监院)不可糊涂过日,只图虚名。如所为悖理,众劝不从者,罚已出院……若众执有事,俱白监院;不白者罚,误事者出院。若监院自专,不与两序共议,轻则罚,误事罚已出院。

副寺出纳常住财物等,登记明白,失记者罚牵混不明

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第41页。

② 同上,第58页。

者罚。凡田山等花利银钱至,通两序同看,验过封记,用时对众开封;私开者罚。

库司管各色器物属何物者,交付彼本务明白。彼退务时同监院等照前——点明交代,违者罚。若失坏者记彼账名令赔;若忘记即代赔,其赔银仍买原物无混,违者罚。

库头管诸物件内外出入,当与而不与者罚。不应与而私与者倍罚。给发香烛油米果菜等,不照规例徇私加减者罚。买卖收租暗中索利者罚赔出院。米麦等至查收明白即记账听用。此系大众慧命所关,不许出还铺店货账及巢。如有违者,大众公擒。

一切财物若以公济私及私情挪借易换,不白明者赔罚。饮食背众及恣意多费油烛等物者罚。饮食等不时拣点,若以馊烂招病之物供众者罚,朽坏者赔偿。亡僧物不得误用。病人买物必与,多寡从公,违者罚。各处应用之物,如香烛之类,预时置办,应时不齐者罚。凡罚缴银钱,俱归公用,其免坡务,仍归坡务用,混用者罚赔。

监修,料理匠作器用,凡物件出入,随手记明,不记者罚,失者罚赔。如偷安不监查工匠,及错误工账不清者罚。每月十四、三十集两序算帐,书记报账,若失算者罚。每年粮税串票呈方丈收藏,私藏者罚。库房执事,凡交执,须一一对众点明,交付新执,违者罚。^①

寺院公共财务管理职责分明,执事僧可谓“守土有责”。具体的管理办法,如“验过封记,用时对众开封”,“每月十四、三十集两序算帐,书记报账”,“每年粮税串票呈方丈收藏”等,也在很大程度上体现了以制度管人管物的精神,称得上是农业文明时代一个亚文化组织在管理学方面宝贵的经验积累和制度结晶。

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第365页。

最后,寺院图书的管理问题也值得提出来,作为寺院管理水平的一个重要衡量指标:

修整经典——装订整齐,次第不乱。乃或长闭经厨,致虫蠹朽烂,或篇幅脱落部帙失次,急宜修补,或募施主修整亦可,但不得作别用。《梵网经》不供养经典戒,犯轻垢罪。丛林立知藏、藏主二执专司其事。凡函帙安置,修补残缺以及经本出入等事,俱知藏总其纲,而藏主分其执也。凡经书以不出山门为限。夏季风日暄明,晾晒诸经,查理字号,候冷收橱。本寺僧众有请看者,须登牌:某月某日某人请某字函经。还则销帐。若其人告假并余事欲去者,先查取;遗失者罚抄赔已出院。若失于查取,则知藏、藏主二俱受罚,照数赔补;若私借于外人,即无失亦罚。凡交替执事,须会客堂库房及知藏到,一一检点清楚,对众清交新执。若有流通经版安装处,须明暗适中,近风日则易裂,太阴闭则易朽。凡装印纸墨以及书而订线等,俱以洁净坚固为佳。断不可惜费省功,咎同轻法也。证义曰:愚意与其画柱雕梁之多多益善,不如黄卷赤轴之源源不竭。……以种种法施众生。又每见丛林之有经藏者住持漠不关心,任其雨湿虫蠹鼠残而不一料理。住持如此,则执事可知,若是者罪过亦无量。愚意凡有藏经之处,宜供一阅藏之僧,使其日日翻阅看诵,即是法轮常转,诚为丛林吉祥善事,又有益于学人。倘其日新有功,即可延佛慧命,岂不美哉?第恐阅者有名无实或私行借卖者有之。此则住持当不时稽查为妙。^①

佛教讲佛、法、僧三宝,经藏典籍属于法宝。禅宗讲“不立文字”和“不离文字”,参禅悟道,机锋棒喝,运用之妙,存乎一心。但无论如何,佛教经典、禅宗典籍的足够规模的可持续存在,是佛教

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第353页。

禅宗新陈代谢、薪尽火传的重要条件之一。农业文明时代,受技术水平制约,图书保管甚为不易。要使典籍代代相传、不致毁损,不仅需要“夏季风日暄明,晾晒诸经,查理字号,候冷收橱”、“近风日则易裂,太阴闭则易朽”之类的经验积累,而且需要“凡经书以不出山门为限”、“遗失者罚抄赔已出院”之类的制度设计,持守“以种种法施众生”的宗教信念自然更好。换言之,寺院图书管理同样需要“天时、地利、人和”通盘考虑的制度安排。

2、信息传递问题

后怀海时代禅宗寺院少则数百人,多则上千人,甚至更多,于是如何调控、安排每天常规的饮食起居、坐禅上堂等活动,在缺乏现代通讯手段的古代便成为一个大问题。但即使是这样,禅宗寺院仍然被调控得有条不紊、秩序井然,并无混乱现象发生,其原因何在?原因在于寺院除了运用人对人的口语传递手段之外,还充分运用了当时所能拥有的两套信息传递系统:一套是以钟鱼鼓板为载体的听觉信息传递系统,一套是以榜式、状式、图式为载体的视觉信息传递系统。

先来看钟鱼鼓板。按照宋元明清禅宗清规的有关规定,寺院一般借助钟鱼鼓板等法器在不同时间发出不同的预定声音,让不同种类的听觉信息传递不同的行动指令,使僧众闻声后知道此时该干什么。北宋《禅苑清规》“警众”条规定:

凡闻钟鼓鱼板,须知所为。

五更鸣大钟者,警睡眠也。

次厨前打小钟子者,开小静也(诸寮供过行者及灯头等,并皆先起)。

次击厨前云板者,开大静也(众僧齐起,方得折叠单被及上蚊厨)。

次打长板者,众僧下钵也(众僧一时入堂)。

次打木鱼,众僧集定也(后到者更不得入堂)。

三通鼓鸣者,住持人赴堂也。

堂前小钟子鸣者，众僧下床，祇候问讯住持人也。

维那最初打槌一下者，众僧开钵也（随槌声白念《心经》三卷）。次打槌一下者，白设粥意也（或表叹读疏）。次打槌十下者，念十佛名也。次打槌一下者，首座施粥也。又打槌一下者，粥遍也。

粥罢打槌一下者，众僧下堂也（住持人出堂，众僧方可上钵）。

堂前鸣小钟子三下者，乃放早参也。如不放参，堂上鸣鼓者，升堂也。

参罢茶毕，堂前鸣小钟三下者，众僧下床也。

斋前闻三下板鸣者，众僧下钵也。次鸣大钟者，报斋时也（城隍先斋钟，后三下；山林先三下，后斋钟）。

自余长板、鱼鼓、堂前小钟，维那打槌，食毕下堂，并同晨粥之法（唯施主设斋，于遍槌后添施财槌一下）。

次闻堂头或库下击鼓，或诸寮打板者，众僧赴茶也。

闻厨前鼓鸣者，众僧普请也。

闻堂前钟鸣者，或接送尊官，或请知事，或送亡僧也。

闻浴下鸣鼓者，开浴或淋汗也。

至晚堂前鸣钟三下者，放晚参也。

三八闻大钟或堂前小钟者，念诵也（城隍集众念佛，皆击小钟；山林先击大钟集众，然后击小钟念佛）。

黄昏鸣大钟者，行者上殿念佛也。或闻堂上鼓鸣者，小参也。^①

钟鱼鼓板的敲击也有不同的要求。如上堂、小参打鼓之法为：“先轻拟鼓面三下，然后重手徐徐击之，使其紧慢相参，轻重相应，音声和畅，起复连环，隐隐轰轰，若春雷之震蛰。第一会延声，即长

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册，文殊文化有限公司1990年版，第147-148页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》，中州古籍出版社2001年版，第76-78页。

击,会终略歇少时。第二会连声稍促,更不歇声,即便转通。第三会一向缠声击之,候住持人升座,方始杀鼓,双槌连打三下。”斋鼓、粥鼓之法为:“并击三会,如升堂之法,但节会稍促而已。”浴鼓、茶鼓、普请鼓之法:“并长打一会,更不转通也。”放参钟之法:“先打板三下,然后缓击三声。”送亡僧钟之法:“唯打一会。”^①

新入寺的僧人可能一时难以完全搞清不同法器所发声音的行为提示,但随僧众生活一段时间之后,就能分清不同的听觉信息与不同的行为之间的对应关系,并条件反射般地习惯成自然。寺院各种法器由专人职守,虽然法器的使用有其宗教含义,但将其理解为农业文明时代禅宗寺院这一亚文化团体内部一种特殊的听觉信息传递系统,应该是能够言之成理的。这套听觉信息传递系统的好坏及能否起到应有作用,甚至会影响到一个寺院及其住持的声誉:“为主法者,欲众整肃,先使朝昏钟鼓分晓,自然事事有伦。彼之来者虽未见主人,斯可以知其贤矣。”^②怀海时代所发生的僧人闻食鼓即归寺的轶事

有一日普请次,有一僧忽闻鼓声,失声大笑,便归寺。师(即怀海)曰:“俊哉!此是观音入理之门。”师问其僧:“适来见什么道理,即便大笑?”曰:“某甲适来闻鼓声动,得归吃饭,所以大笑。”^③

充分说明法器之声已成为僧众生活的指南;久而久之,闻声开悟,自然是值得“大笑”之事。另外,禅宗寺院的法器使用对世俗

① 参见蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第147-148页。另见宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版,第76-78页。

② 语出《咸淳清规》“钟鱼鼓板”条。见蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第39页。

③ 《祖堂集》卷14〈百丈和尚〉条。该轶事的另一版本参见《景德传灯录》卷6〈百丈(怀)海〉及《五灯会元》卷3〈百丈怀海〉:普请讫地次,忽有一僧闻鼓鸣,举起镢头,大笑便归。师曰:“俊哉!此是观音入理之门。”师归院,乃唤其僧问:“适来见甚么道理,便恁么?”曰:“适来肚饥,闻鼓声,归吃饭。”师乃笑。

社会也有一定影响,如寺院有鸣响堂前钟为亡故僧人送葬的传统,世俗社会中“敲丧钟”的习语即源于此。与此类似的,还有人们常说的俗语“打退堂鼓”和成语“暮鼓晨钟”。寺院的暮鼓晨钟每天都会规律性地响起,久而久之暮鼓晨钟几乎被世俗社会视为寺院的象征。

禅宗寺院除了使用钟鱼鼓板等听觉信息传递指令外,还广泛使用榜式、状式、图式等视觉信息来传递指令。在宋元明清禅宗清规中,茶榜式、茶状式、钵位图、念诵图等与今天的通知、公告、座位图类似的视觉信息大量存在,甚至还有“拾遗牌”这种与今天的失物招领启事类似的视觉信息。例如,《咸淳清规》卷上就列有许多位序图和礼仪状式。其中位序图有 11 种:

告香依戒出班烧香之图、告香普说立班之图、四节住持特为首座大众僧堂茶图、四节知事特为首座大众僧堂茶汤之图、四节前堂特为后堂大众僧堂茶图、僧堂钵位十六板首之图、诸山法眷特为住持煎点寝堂庙坐之图、诸山特为住持煎点寝堂分手坐位之图、特为新旧两班茶汤管待之图、夏前住持特为新挂搭茶六出坐位之图、夏前知事头首特为新挂搭茶八出之图。^①

礼仪状式有 12 种:

新住持入院知事交寺记状式、知事请新住持特为茶汤状式、住持请新首座特为茶榜式、四节住持免人事榜式、四节茶汤榜状式、夏前请新挂搭特为茶单式、报兄弟谢挂搭榜式、住持知事头首回礼新挂搭榜式、众寮解结特为汤状式、头首点众寮江湖茶请目式、诸山尊宿相见请升座状式、圣节给暂到榜式。^②

以榜式、状式、图式为载体的视觉信息传递系统无疑有助于僧

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第 82 册,文殊文化有限公司 1990 年版,第 5-7 页。

② 同上,第 8-9 页。

众的和合有序,避免不必要的纷争。同时由于视觉信息清晰直观,一目了然,且能保留较长时间,有利于僧众或有关人员提前做好相应准备,因此榜式、状式、图式具有钟鱼鼓板无法代替的作用。举例来说,寺院提前几天贴出四节茶汤榜状式或四节住持特为首座大众僧堂茶图,使僧众对茶礼的时间、地点及座位图有所了解并做好相应准备,届时寺院敲响茶鼓,僧众自然可从容不迫地与会。总之,以钟鱼鼓板为载体的听觉信息传递系统和以榜式、状式、图式为载体的视觉信息传递系统功能不同、各有千秋,并且可以相辅相成、相得益彰。

另外,南宋《入众须知》对于寺院中的失物招领有一条值得注意的规定:“拾得物可挂拾遗牌上,出小标示。”^①与这条规定可对照参看的是《禅林宝训》中的一段记载:

万庵曰:草堂弟子惟山堂有古人之风,住黄龙日,知事公干必具威仪。诣方丈受曲折,然后备茶汤礼,始终不易。有智恩上座,为母修冥福透下金二钱,两日不寻。圣僧才侍者,因扫地而得之。挂拾遗牌,一众方知。盖主法者清净,所以上行下效也。^②

清代《百丈清规证义记》有关拾遗问题的规定和论述是这样的:

凡僧众拾得遗物,即白监院付库收贮,挂“拾遗”二字牌,以便失物人知之。若拾遗不送入库房者,重罚出院。凡失物者贴票,票上写“我某甲于某日遗失某物”。如见拾遗牌,赴库,申明付还。若冒认者重罚出院。证义曰:拾遗者,偶有拾遗弃之物归库挂牌,乃一时暂挂,非长悬耳。迩来丛林于斋堂两边后柱长贴“拾遗”二字大非,应改贴“余序”二字为正。盖佛制盗戒,一草一物不与不

① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第185页。

② 《清泉集》,《禅林宝训》卷3。

取。若拾遗私藏,非与而取,亦犯盗戒,以长贪毒违佛制也。儒道君子尚不取无义之财物,况僧藏拾遗而长贪乎?是故归库挂牌令彼知也。^①

一个人捡到他人的遗失物后,有拾金不昧的道德自觉固然重要,但更重要的是有相应的制度设计使拾金不昧的行为能进行到底,如此则善举功不浪施,善心也可发扬光大。由此可见一个团体内部的制度环境和制度氛围对人的塑造的重要意义。这一点对于寄参禅悟道于日常生活之中,志在将世间法、出世间法打成一片的禅宗僧人来说,似乎具有更为重要的意义。回到前面的主题,拾遗牌上的失物招领启事在某个寺院的视觉信息传递系统中可能微不足道,但仅此一端,即足以让人“窥一斑而见全豹”地了解该寺院的管理水平和制度建设情况。

最后需要指出的是,以钟鱼鼓板为载体的听觉信息传递系统和以榜式、状式、图式为载体的视觉信息传递系统基本上局限于寺院对僧众的单向性的信息传递,这是这些载体的内在缺陷及当时的科技水平造成的,无法苛求。当然,拾遗牌的设置也许会使这种单向信息传递的大格局略有改观。

3、清净问题

人们对禅宗清规这一成语耳熟能详,但对“清”字的意义和来由却很少有人注意。一般而言,清规的本意是指清净僧团的规矩或旨在使丛林清净的规章制度。传统的佛教僧侣以清众自居,以出世为目标,因为他们认为自己所处时代为五浊盛行的末法时代,世俗社会在他们眼中是沾染的、污秽的,只有出世、往生西方净土才能从六道轮回、生死之苦中解脱出来。于是佛教僧侣在日常修行中对自身、用具及周围环境的洁净与否、清净与否便非常讲究,不仅经常烧香以除去周围臭气、保持嗅觉的清净,而且不断地进行

^① 蓝吉富主编《禅宗全书》第81册,文殊文化有限公司1990年版,第453-454页。

清洁和洗浴,除去附着于自身、器具和周围环境的污秽,以获得视觉、味觉、触觉上的清净,同时还坚持说“正语”以保持听觉上的清净,然后在上述物理清净或五官感觉清净(即生理清净)的基础上达到意念上的清净(即心理清净),最终在生理清净、心理清净的修行基础上获得往生西方净土的宗教体验,达到佛教信仰上的清净(即信仰清净)。

据佛教史籍记载,早在原始佛教时期,释迦牟尼对于清净就有种种说法,如“洗净有三种:一洗身,二洗语,三洗心”,目的是“令除去臭气、安乐住”,且“有染比丘不得礼人,不得受人礼”。“染有二种:一饮食染。二不净染。不净染者,但是粪土涎唾污秽,及大小行来未洗者”。《大比丘三千威仪经》云:比丘大小便若不洗净,“不得坐僧床座及礼三宝,亦不得受人礼拜”。佛教对于清净的讲究可谓由来已久,源远流长。

在宋元明清禅宗清规中,对于如何达到和保持生理清净、心理清净、信仰清净也有种种规定。北宋《禅苑清规》“大小便利”条规定:僧人如厕时“临厕弹指三下,以警啖粪之鬼。不得涕唾狼籍,努气作声,厕筹划地,隔门壁共人语笑”。如厕后必须洗净、盥漱,“准律须嚼杨枝”。“准律若不洗净,不得坐僧床及礼三宝,亦不得受人礼拜”。其中洗净、盥漱、“不得涕唾狼籍”云云,属于物理清净或生理清净,而弹指警鬼、不洗净则不得坐僧床、礼三宝和受人礼拜显然属于心理清净。《禅苑清规》“发书”条、“受书”条规定发信、收信均要香薰,可说物理清净、心理清净尽在其中。“新添滤水法”条引述义净的话:“滤食水之人,来世当生净土。”其中的物理清净、心理清净自不待言,而“来世当生净土”的预期无疑是信仰清净在起作用。南宋《入众日用》(又称《无量寿禅师日用小清规》)规定,僧人下床时要念偈:“从朝寅旦直至暮,一切众生自回互。若于脚下丧身形,愿汝即时生净土。”这显然是为了寻求一种心理清净和信仰清净。南宋《入众须知》规定,入厕、洗净、洗手、净身、去秽时均要念真言。如厕后“如不洗净,不得披袈裟看经”。这里当然主要是物理清净和心理清净。至于宋元明清禅宗

清规中总会列入的“伏愿某人一心清净,四大轻安”的病僧念诵词和“资助觉灵,往生净土”的亡僧念诵词,显然旨在求得心理清净和信仰清净。

关于物理清净、心理清净、信仰清净的意义和价值,我们不妨以滤水囊的使用举例说明之。滤水囊是佛教僧人随身所带的十八种必备物之一,据佛教律典记载,早在释迦牟尼时代即已有之。由于佛教禁止杀生,而滤水囊可将水中的小虫和微生物滤出,使人避免因饮用虫水而杀生,因此滤水囊便被视为佛教僧侣修行的重要工具。有了滤水囊,那种“宁可忍渴死,终死不饮虫水”的悲壮场景一般是不会再发生了。剩下的问题便是,虽然“滤水是大慈悲,乃成佛之因”,但滤水囊所滤之水的纯净度仍是有限的,即饮用这样的水以避免杀生在信仰清净层面仅具有相对意义,而饮用经反复过滤所得的水事实上是有利于身体健康的,即在物理清净层面和心理清净层面具有重要意义。总而言之,由于滤水囊具有卫生保健功能,通过使用滤水囊过滤虫水,在科技水平不高的农业文明时代既满足了避免杀生的戒律要求,又得以饮用尽可能纯净的水,可谓一举两得、两全其美。饮水的物理清净、心理清净和信仰清净问题也因滤水囊而得到相对完美的解决。

再以沐浴为例。后怀海时代禅宗寺院“寒月五日一浴,暑天每日淋汗”,浴室的负责人“知浴”为执事僧之一,地位很高。因为沐浴并非只是世俗意义上的洗澡,它首先是一种佛事。寺院僧众沐浴前要先举行浴佛仪式(类似云南少数民族的“泼水节”),然后僧众再开始洗澡。换言之,在世俗社会看来很平常的洗澡、沐浴,在寺院中却有着多重的较为复杂的含义。沐浴自然首先是为了身体的“清净”(清爽洁净),但这还只是物理意义(或生理意义)上的清净。位于物理(或生理)清净之上(或之外)的是心理意义上的清净,这种心理清净主要是指对物理(或生理)清净有一种自觉的感性体验和理性认知,具体表现为以心理暗示为特征的浴前清净预期、浴中清净体验和浴后清净认知。但僧人沐浴的终极意义还将超越物理清净和心理清净的层面,而到达信仰清净的层面。

这种信仰清净主要指向死后往生西方净土的净土信仰。虽然唐代慧能曾明确地倡导唯心净土,但后怀海时代禅宗在禅法义理方面日益丧失活力,包括禅净合一现象在内的与佛教其它宗派融合的趋势日益增强。如果说慧能的信仰清净所对应的唯心净土是非实体性的话,那么后怀海时代禅宗清规中的信仰清净所指向的西方净土则是实体性的。

在信仰清净的统摄下,世俗性的物理清净、心理清净都将带上宗教性的色彩。物理清净、心理清净都是为信仰清净服务的。对一个僧人来说,他修行的最终目的是为了了解脱、成佛,他一生的身口意三业是否清净将决定他能否成佛。身、口主要指行为和语言,身、口清净可视、可听,大致相当于物理清净;意主要指意念和思想,意清净大致相当于心理清净。佛教的奥秘就在于对其教徒的身口意提出宗教性要求,在世俗社会也能做到的物理清净和心理清净的基础上进一步提出信仰清净的要求,设定信仰清净的目标。如何在信仰清净的观照下,在现实生活中将世间法、出世间法打成一片,使二者圆融无碍,对禅宗僧人来说无疑具有更为特殊的意义。例如,元代的中峰明本就有所谓“后架乃粪秽之聚,其称为东净西净者,其净在人,不在境也”^①的高论。

一般而言,物理清净、心理清净有益于僧人的身心健康,与信仰清净相伴随的宗教体验对于僧人的身心健康也是大有裨益的。对一个僧人来说,清净问题可能主要是一个与信仰清净与否相联系的宗教问题,但清净问题所涉及的物理清净、心理清净对于身心健康的裨益以及为求得物理清净、心理清净所需要进行的技术手段创新(如从古代的滤水囊所滤之水到现代的自来水、纯净水),又都毫无疑问地属于科学问题。

①·蓝吉富主编《禅宗全书》第82册,文殊文化有限公司1990年版,第174页。

七、结 语

佛教在中国的传播和发展的过程,既是佛教的思想义理适应中国传统文化传统、不断发展变化的过程,也是佛教戒律、佛教僧团制度和佛教僧侣生存方式中适应中国国情、不断发展变化的过程。如果说禅宗是佛教中国化在思想层面的最终和最高产物的话,那么禅宗清规就是佛教中国化在制度层面的最终和最高产物。

禅宗清规是以佛教戒律为思想渊源并对佛教戒律起重要补充作用的禅宗僧团制度,在总体上既适应中国国情、又符合戒律精神,为禅宗的生存和可持续发展提供了不可或缺的制度保障。禅宗清规的创生和发展变化,既是佛教戒律中国化进程日益深化的必然产物,同时也是中国佛教以大一统话语权追求为特征的诸宗竞争在生存方式和规章制度层面的集中反映。

包括禁止掘地杀生在内的原始佛教戒律是古代印度文化的产物。由于在古代印度沙门乞食为生被视为天经地义,因此印度佛教僧侣不屑于、也没必要掘地杀生,自力更生。但乞食为生的佛教传统在中国行不通,佛教僧侣的传统生存方式不断遭到诟病、抨击和批判,“三武一宗”灭佛可以理解为这种批判的极端形式。正是在这种文化冲突的大背景下,我们认为唐中叶百丈怀海创制《禅门规式》、以“一日不作,一日不食”的精神身体力行地倡导普请劳作,对于中国佛教的发展具有划时代的意义和革命性的作用。

百丈怀海创制的《禅门规式》是肇始于道信、弘忍的“东山法门”的农禅并举实践的制度结晶。如果说慧能及其《坛经》是佛教

中国化在思想层面的划时代人物和划时代论著的话,那么百丈怀海及其《禅门规式》无疑是佛教中国化在制度层面的划时代人物和划时代僧制。由于百丈怀海的出现,一部中国僧制史可以因此而划分为前怀海时代、怀海时代和后怀海时代。在前怀海时代,东晋道安草创“僧尼轨范、佛法宪章”作为僧团法事仪轨和行为规范,陈隋智顗制定“御众制法”和“敬礼法”以满足僧团肃众和祝圣的需要,道宣创立以《四分律》为中心、融通大小乘戒律的南山律学体系,为中国佛教僧侣提供关于修行生活的权威指南,基本完成佛教戒律的中国化,道信、弘忍领导的“东山法门”开创农禅并举的生存方式,成为百丈怀海的重要先驱。在怀海时代,百丈怀海“不循律制,别立禅居”,博约折中大小乘戒律,创制适合中国国情的《禅门规式》,“如风偃草”,风靡天下丛林,使得唐五代禅僧语录中充溢着“禾、麦、豆”、“麻三斤”的农禅气息,将禅宗的发展推进到一个新的生存基础更为坚实的发展阶段,而五代末的禅宗僧团已初露祝圣端倪。在后怀海时代,大一统封建专制日益强化,以禅宗为主体的融合型佛教逐渐形成,禅宗的法缘宗法家族倾向日趋强化,寺院经济规模扩大,这一切导致后怀海时代禅宗清规畸形繁荣,不仅祝圣、祈禳之“忠”与祖忌、住持丧礼之“孝”逐渐制度化,而且茶礼之繁、僧职之多和庄职之肥使禅宗寺院日趋世俗化,与此同时普请劳作则日趋弱化。后怀海时代丛林的渐趋恶化与清规的畸形繁荣,恰如一枚硬币的两面,形成鲜明反差。

禅宗清规作为禅宗僧团关于僧职设置、法事仪轨、行为规范和惩戒措施等的制度汇编,是佛教戒律与中国古代国情相结合的产物,是佛教中国化在制度层面的经验总结和理论结晶。百丈怀海的《禅门规式》虽久佚,但其基本原则和精神(如僧职设置、普请劳作、违规惩戒等)仍受到后世禅宗不同程度的继承,并以《古清规》之尊对后世禅宗僧团的生存方式持久地发挥作用。在后怀海时代,禅宗为适应新的形势作了许多制度创新,如北宋《禅苑清规》制定茶点礼仪(包括榜式、状式),引入西方净土信仰;南宋《入众日用》借鉴戒律有关内容,制定细节化的日常行为规范;南宋《入

众须知》首创祖忌和“拾遗牌”；南宋《咸淳清规》开创图式先例、楞严会、圣节祝赞和“月分须知”；元代《至大清规》以千字文编序，以祝圣、祖忌仪轨开篇显示忠孝，并首次设立诸庄兼收一职；元代《幻住庵清规》将道教、民间信仰中的诸多僧祇引入祈禳法事，设有取悦世俗民众的“送生日功德疏”等；元代《敕修百丈清规》集以往清规之大成，特设祝厘章、报恩章、报本章、尊祖章列于卷首以突出忠孝两全，首创祈雨、遣蝗、日蚀等祈禳仪轨以强化禅宗的宗教服务功能，设住持章以凸显住持的中心作用，并首次使禅宗清规从民间文本升格为御颁天下丛林的官方文献；明代《丛林两序须知》试图以简约的方式使清规的作用最大化，在根本理念上与“以吏为师”的古代世俗传统和“干部决定一切”的现代科层制度若合符节；清代《百丈清规证义记》以庞大的篇幅、词典式的细密严谨和百科全书式的宏大风格，成为中国古代禅宗清规的集大成者和农业文明时代禅宗清规古典形态的终结者，使禅宗在制度层面的繁文缛节与思想层面的衰颓不振形成耐人寻味的鲜明对照。

由于生存方式迥异于世俗社会的主流生存方式，禅宗僧团事实上可以被理解为一个宗教性的亚文化群体，而禅宗清规在很大程度上为这一亚文化群体协和外部环境、整合内部资源、进行可持续发展提供了可靠的制度保障。与怀海时代的《古清规》相比，后怀海时代的禅宗清规具有更为丰富的内容，择其荦荦大端者予以多维透视，我们可以得出以下结论：

在政治方面，作为亚文化群体的禅宗僧团主动适应以皇帝为首的大一统封建专制政权，以祝圣祈禳仪轨为统治者祈福消灾，接受官方的度牒制度制约并予以配合，选任十方丛林制寺院的新住持时自觉申报并由官方任命；

在经济方面，作为亚文化群体的禅宗僧团开源节流，积极发展寺院经济以支付包括度牒费用在内的各项开支，以估唱拍卖方式处置亡僧遗产，尽力实现资源利用最大化；

在文化方面，作为亚文化群体的禅宗僧团主动适应中国源远流长的礼乐文化传统，设立名目繁多的茶礼以求尊卑有别、和合有

序,举行以孝子、孝服为特征的住持丧礼以凸显其与世俗血缘宗法家族异质同构的法缘宗法家族特质,并以杂糅性的祈禳法事深化华梵文化交融;

在科学方面,作为亚文化群体的禅宗僧团自觉或不自觉地创造出以僧职设置、财务制度和物品管理为主要内容的寺政管理学,以钟鱼鼓板为载体的听觉信息传递系统和以榜式、状式、图式为载体的视觉信息传递系统,以及被信仰清净的宗教外衣包裹着的具有一定科学道理的卫生保健制度。

凡此种种,已足以提示我们,禅宗清规内容极为丰富,极具研究价值。另外,禅宗清规对于道教清规^①、宋代理学书院学规^②和日本曹洞宗清规^③均有直接影响。总之,对于禅宗清规广泛而深入的研究,不仅有助于深化中国禅宗史、中国佛教史和中国僧制史的研究,而且有助于中国文化史和中外文化交流史的研究。

限于篇幅和才力,本书姑浅尝辄止于此,并以抛砖引玉之诚,期待着未来有更好的关于禅宗清规研究的论著问世。

① 参见胡孚琛等著《道教志》,上海人民出版社1998年版,第160-161页。

② 参见丁钢著《中国佛教教育——儒佛道教育比较研究》,四川教育出版社1988年版,第157-166页。

③ 参见杨曾文著《日本佛教史》,浙江人民出版社1995年版,第378-385页。

参考文献

一、书 籍

蓝吉富主编《禅宗全书》第81册、第82册,文殊文化有限公司1990年版。

宋·宗赜著、苏军点校《禅苑清规》,中州古籍出版社2001年版。

《四分律》,《大正藏》卷22。

唐·道宣著《四分律删繁补阙行事钞》,《大正藏》卷40。

隋·灌顶編集《国清百录》,《大正藏》卷46。

梁·释慧皎撰《高僧传》,汤用彤校注,汤一玄整理,中华书局1992年版。

唐·道宣著《续高僧传》,《大正藏》卷50。

宋·赞宁、范祥雍点校《宋高僧传》,中华书局1987年版。

宋·赞宁《大宋僧史略》,《大正藏》卷54。

南唐·静、筠禅僧编、张华点校《祖堂集》,中州古籍出版社2001年版。

唐·慧然集、杨曾文编校《临济录》,中州古籍出版社2001年版。

唐·文远记录、张子升点校《赵州录》,中州古籍出版社2001

年版。

梁·僧祐著《出三藏记集》，《大正藏》卷 55；苏晋仁等点校本，中华书局 1995 年版。

梁·僧祐编《弘明集》，《大正藏》卷 52。

唐·道宣编《广弘明集》，《大正藏》卷 52。

宋·道原编著《景德传灯录》，《大正藏》卷 51。

宋·普济著、苏渊雷点校《五灯会元》（全三册），中华书局 1984 年版。

宋·赜藏主编集、萧蓬父等点校《古尊宿语录》（全二册），中华书局 1994 年版。

宋·宗鉴著《释门正统》，《新纂续藏经》卷 75。

宋·本觉著《释氏通鉴》，《新纂续藏经》卷 76。

宋·志磐著《佛祖统纪》，《大正藏》卷 49。

元·念常著《佛祖历代通载》，《大正藏》卷 49。

宋·道诚集《释氏要览》，《大正藏》卷 54。

元·觉岸著《释氏稽古略》，《大正藏》卷 49。

明·幻轮著《释氏稽古略续集》，《大正藏》卷 49。

杨曾文校写《新版敦煌新本六祖坛经》，宗教文化出版社 2001 年版。

东晋·法显著、季羨林校注《大唐西域记校注》，中华书局 1985 年版，

唐·义净著、王邦维校注《南海寄归内法传校注》，中华书局 1995 年版，

（日本）圆仁原著，小野胜年校注，（中国）白化文、李鼎霞、许德楠修订校注，周一良审阅，《入唐求法巡礼行记校注》，花山文艺出版社 1992 年版。

清·董诰、阮元等编《全唐文》，中华书局 1982 年影印本。

唐·褚遂良编、季羨林、张岱年名誉主编《全唐文精华》，大连出版社 1999 年版。

曾枣庄、刘琳主编《全宋文》，巴蜀书社 1991 年版。

- 李修生主编《全元文》，江苏古籍出版社 1998 年版。
- 曾枣庄、舒大刚主编《三苏全书》，语文出版社 2001 年版。
- 后晋·刘昫等撰《旧唐书》（标点本），中华书局 1975 年版。
- 宋·欧阳修、宋祁等撰《新唐书》，中华书局 1975 年版。
- 宋·薛居正等撰《旧五代史》，中华书局 1976 年版。
- 宋·欧阳修撰《新五代史》，中华书局 1974 年版。
- 宋·司马光编著、元·胡三省音注《资治通鉴》，中华书局 1956 年版。
- 宋·李焘著《续资治通鉴长编》。
- 元·脱脱等撰《宋史》，中华书局 1977 年版。
- 明·宋濂等撰《元史》，中华书局 1976 年版。
- 清·徐松编《宋会要辑稿》，中华书局 1957 年版。
- 《宋大诏令集》，中华书局 1962 年版。
- 《元典章》，中国书店 1990 年版。
- 黄时鉴点校《通制条格》，浙江古籍出版社 1986 年版。
- 翦伯赞主编《中国史纲要》（修订本），人民出版社 1995 年版。
- 白寿彝总主编《中国通史》，上海人民出版社 1997 年版。
- 吕思勉著《隋唐五代史》，上海古籍出版社 1984 年新版。
- 周宝珠、陈振主编《简明宋史》，人民出版社 1985 年版。
- 周良霄、顾菊英著《元代史》，上海人民出版社 1993 年版。
- 陈高华著《元史研究论稿》，中华书局 1991 年版。
- 汤用彤著《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社 1997 年版。
- 汤用彤著《隋唐佛教史稿》，中华书局 1982 年版。
- 吕澂著《中国佛学源流略讲》，中华书局 1979 年版。
- 吕澂著《印度佛学源流略讲》，上海人民出版社 2002 年版。
- 任继愈主编《中国佛教史》第一、二、三卷，中国社会科学出版社 1982、1985、1988 年版。
- 任继愈著《汉唐佛教思想论集》，人民出版社 1998 年版。
- 任继愈主编《佛教大辞典》，江苏古籍出版社 2002 年版。

杜继文主编《佛教史》，中国社会科学出版社 1991 年版。

杜继文、魏道儒著《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社 1993 年版。

杨曾文著《唐五代禅宗史》，中国社会科学出版社 1999 年版。

杨曾文著《宋元禅宗史》，中国社会科学出版社 2006 年版。

杨曾文著《佛教知识读本》，宗教文化出版社 2000 年版。

杨曾文著《中国佛教史论》，中国社会科学出版社 2002 年版。

杨曾文著《日本佛教史》，浙江人民出版社 1995 年版。

魏道儒著《宋代禅宗文化》，中州古籍出版社 1993 年版。

印顺著《中国禅宗史》，江西人民出版社 1999 年版。

陈垣撰《中国佛教史籍概论》，上海书店出版社 2001 年版。

李富华等著《佛教学》，当代世界出版社 2000 年版。

潘桂明著《中国居士佛教史》（上、下册），中国社会科学出版社 2000 年版。

张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》，第 64 册《净土宗概论》；第 65 册《净土宗史论》；第 66 册《净土思想论集》（一）；第 67 册《净土思想论集》（二）；第 88 册《律宗概述及其成立与发展》；第 89 册《律宗思想论集》；第 90 册《佛教与中国思想及社会》，大乘文化出版社 1978、1979 年版。

劳政武著《佛教戒律学》，宗教文化出版社 1999 年版。

季芳桐释译《佛说梵网经》，（台湾）佛光文化事业有限公司 1997 年版。

佐藤达玄著《戒律在中国佛教的发展》，（香港）香光书乡出版社 1997 年版。

释圣严著《戒律学纲要》，（台湾）东初出版社 1987 年版。

南怀瑾著《禅宗丛林制度与中国社会》，（台湾）老古文化事业有限公司 1984 年版。

谢重光释译《敕修百丈清规》，（台湾）佛光文化事业有限公司 1997 年版。

南怀瑾著《禅宗丛林制度与中国社会》，（台湾）老古文化事业

公司 1984 年版。

谢重光释译《敕修百丈清规》，(台湾)佛光文化事业有限公司 1997 年版。

白化文著《汉化佛教与佛寺》，北京出版社 2003 年版。

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。

(法)谢和耐著、耿昇译《中国五—十世纪的寺院经济》，甘肃人民出版社 1987 年版。

谢重光、白文固著《中国僧官制度史》，青海人民出版社 1990 年版。

谢重光著《汉唐佛教社会史论》，(台湾)国际文化事业有限公司 1990 年版。

郝春文著《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社会生活》，中国社会科学出版社 1998 年版。

张国刚著《佛学与隋唐社会》，河北人民出版社 2002 年版。

萧萐父、黄钊主编《“东山法门”与禅宗》，武汉出版社 1996 年版。

黄敏枝著《宋代佛教社会经济史论集》，台湾学生书局 1989 年版。

(日)忽滑骨快天著、朱谦之译《中国禅学思想史》，上海古籍出版社 1994 年版。

王永会著《中国佛教僧团发展及其管理研究》，巴蜀书社 2003 年版。

李文治、江太新著《中国宗法宗族制和族田义庄》，社会科学文献出版社 2000 年版。

周齐著《明代佛教政治文化》，人民出版社 2005 年版。

江灿腾著《晚明佛教改革史》，广西师范大学出版社 2006 年版。

圣严著《明末佛教研究》，宗教文化出版社 2006 年版。

于本源著《清王朝的宗教政策》，中国社会科学出版社 1999

年版。

(日)砺波护著、韩昇编、韩昇、刘建英译《隋唐佛教文化》，上海古籍出版社 2004 年版。

《归元禅寺志》编纂委员会编纂《归元禅寺志》，湖北人民出版社 2003 年版。

严耀中著《佛教戒律与中国社会》，上海古籍出版社 2007 年版。

心皓著《天台教制史》，厦门大学出版社 2007 年版。

刘长东著《宋代佛教政策论稿》，巴蜀书社 2005 年版。

何孝荣著《明代南京寺院研究》，中国社会科学出版社 2000 年版。

李向平著《佛教信仰与社会变迁》，宗教文化出版社 2007 年版。

王月清著《中国佛教伦理学》，南京大学出版社 1999 年版。

张弓著《汉唐佛寺文化史》(上、下册)，中国社会科学出版社 1997 年版。

魏承思著《中国佛教文化论稿》，上海人民出版社 1991 年版。

杨维中等著《中国佛教百科全书·仪轨卷》(赖永海主编)，上海古籍出版社 2001 年版。

圣凯著《中国汉传佛教礼仪》，宗教文化出版社 2001 年版。

葛兆光著《中国禅思想史》，北京大学出版社 1995 年版。

丁钢著《中国佛教教育——儒佛道教育比较研究》，四川教育出版社 1988 年版。

陈扬炯著《中国净土宗通史》，江苏古籍出版社 2000 年版。

李四龙著《天台智者研究》，北京大学出版社 2003 年版。

方立天著《中国佛教哲学要义》(上、下卷)，中国人民大学出版社 2002 年版。

方立天著《中国佛教散论》，宗教文化出版社 2003 年版。

楼宇烈著《中国佛教与人文精神》，宗教文化出版社 2003 年版。

方广锬撰《佛教志》，上海人民出版社 1998 年版。

弘学著《人间佛教与原始佛教》，巴蜀书社 1998 年版。

湛如著《净法与佛塔——印度早期佛教史研究》，中华书局 2006 年版。

孙昌武撰《隋唐五代文化志》，上海人民出版社 1998 年版。

叶坦、蒋松岩撰《宋辽夏金元文化志》，上海人民出版社 1998 年版。

姚瀛艇主编《宋代文化史》，河南大学出版社 1992 年版。

朱瑞熙等著《辽宋西夏金社会生活史》，中国社会科学出版社 1998 年版。

史卫民著《元代社会生活史》，中国社会科学出版社 1996 年版。

徐吉军等著《中国风俗通史·宋代卷》，上海文艺出版社 2001 年版。

陈高华、史卫民著《中国风俗通史·元代卷》，上海文艺出版社 2001 年版。

刘锦藻撰《清朝续文献通考》，浙江古籍出版社 2000 年版。

李泽厚著《中国古代思想史论》，人民出版社 1986 年版。

丁鼎著《〈仪礼·丧服〉考论》，社会科学文献出版社 2003 年版。

邹昌林著《中国礼文化》，社会科学文献出版社 2000 年版。

金尚理著《礼宜乐和的文化理想》，巴蜀书社 2002 年版。

朱自振著《茶史初探》，中国农业出版社 1996 年版。

陈祖槩、朱自振编《中国茶叶历史资料选辑》，农业出版社 1981 年版。

关剑平著《茶与中国文化》，人民出版社 2001 年版。

任继愈主编《中国道教史》（增订本），中国社会科学出版社 2001 年版。

胡孚琛等《道教志》，上海人民出版社 1998 年版。

马西沙、韩秉方著《中国民间宗教史》，上海人民出版社 1992

年版。

马西沙撰《民间宗教志》，上海人民出版社 1998 年版。

高丙中撰《民间风俗志》，上海人民出版社 1998 年版。

江晓原撰《天学志》，上海人民出版社 1998 年版。

林乃燊撰《饮食志》，上海人民出版社 1998 年版。

胡戟撰《礼仪志》，上海人民出版社 1998 年版。

蔡东洲、文廷海著《关羽崇拜研究》，巴蜀书社 2001 年版。

李富华著《中国古代僧人生活》，台湾商务印书馆股份有限公司 1998 年版。

王景琳著《中国古代寺院生活》，陕西人民出版社 1991 年版。

戴康生、彭耀主编《宗教社会学》，社科文献出版社 2000 年版。

余英时著《士与中国文化》，上海人民出版社 2003 年版。

（法）谢和耐著、刘东译《蒙元入侵前夜的中国日常生活》，江苏人民出版社 1995 年版。

清·潘永因编《宋稗类钞》，刘卓英点校，书目文献出版社 1985 年版。

清·赵翼著，栾保群、吕宗力校点《陔余丛考》，河北人民出版社 1990 年版。

宋·欧阳修撰、林青校注《归田录》，三秦出版社 2003 年版。

宋·苏轼撰《苏东坡全集》，中国书店 1986 年版。

宋·苏轼撰、王松龄点校《东坡志林》，中华书局 1981 年版。

宋·陆游著、杨立英校注《老学庵笔记》，三秦出版社 2003 年版。

施惠玲著《制度伦理研究论纲》，北京师范大学出版社 2003 年版。

倪隽襄著《制度伦理研究》，人民出版社 2008 年版。

李中斌、杨成国、卢冰等编著《组织行为学》，中国社会科学出版社 2007 年版。

（英）肯·宾默尔著、王小卫等译《博弈论与社会契约》，上海

财经大学出版社 2003 年版。

二、论文

杨曾文《佛教戒律和唐代的律宗》，中国艺术研究院《中国文化》1990 年第 3 期。

杨曾文《慧南与临济宗黄龙派》，《普门学报》第十三期。

杨曾文《义净及其译经》，郑学檬、冷敏述主编《唐文化研究》，上海人民出版社 1994 版。

杨曾文《宋代的佛经翻译》，杨曾文、方广锬编《佛教与历史文化》，宗教文化出版社 2001 年版。

楼宇烈《禅宗“自性清净”说之意趣》，《燕京学报》新四期，北京大学出版社 1998 年版。

楼宇烈《〈法华经〉与观世音信仰》，《世界宗教研究》1998 年第 2 期。

白文固《宋代僧籍管理制度管见》，《世界宗教研究》2002 年第 2 期。

赵靖《汉传佛教经济思想发展的重要阶段》，《国学研究》（三），北京大学出版社 1995 年版。

王雷泉《慧远建设庐山教团的理论与实践》，《佛学研究》创刊号，1995 年。

黄运喜《禅宗丛林制度的建立与僧团内部结构的变化》，《中国禅学》第二卷，中华书局 2003 年版。

沈柏村《〈百丈清规〉与汾山道场的兴隆》，中国佛学院学报《法源》·2001，总第 19 期。

业露华《百丈怀海与中国禅宗之发展》，杨曾文、方广锬编《佛教与历史文化》，宗教文化出版社 2001 年版。

李瑞爽《禅院生活和中国社会——对百丈清规的一个现象学的研究》，张曼涛主编《现代佛教学术丛刊》第 90 册，大乘文化出

版社 1978 年版。

王月清《禅宗戒律思想初探》，《宗教》2001 年第 1 期。

黄奎《宋代禅门自律型制度伦理管窥》，《中国社会科学院研究生院学报》2002 年增刊。

梁治平《中国法律史上的民间法——兼论中国古代法律的多元格局》，来源于“法律思想网”（www.law-thinker.com）→“法理探幽”→“梁治平文集”。

如觉《道宣律师僧制思想初探——兼论其处罚理论》，《法音》2003 年第 2 期。

程群《一色一香，无非中道——智顗〈观心食法〉浅释》，《法音》2003 年第 2 期。

杨健《乾隆帝废除度牒的原因新论》，《世界宗教研究》2008 年第 2 期。

印顺《关于“构建‘人文佛教’平台”的理论与实践——现代寺院管理模式探索》，《弘法》2008 年 7 月。

王宏凯《茶叶与中国佛教》，《文史知识》1986 年第 9 期。

今枝爱贞《茶礼与清规》，中村昌生等編集《茶道聚锦》（2），东京小学馆 1984 年版。

福岛俊翁《敕修百丈清规解题》，千宗室等编《茶道古典全集》，京都淡交社 1956 年版。

三、学位论文

Yifa, “The rules of Purity for the Chan Monastery: An annotated Translation and study of the Chanyuan qinggui,” Ph. D. diss., Yale University, 1996.（依法《〈禅苑清规〉的释译与研究》，博士学位论文，耶鲁大学 1996 年。）

后 记

(一)

快二十年了,“人活着到底为了什么”的问题一直困扰着笔者,迄今似仍无答案。

人生的特质与时间的不可逆性有关,如童年清脆的呐喊一去不复返。人生中许多美好的东西,就这样永远地留在记忆深处,无法重现。

沉默是生命的盐,于是我们沉默。一个个跃动的瞬间,被盐封存起来,成为珊瑚,成为琥珀;在相对无语的时候,帮我们找回往昔,找回那些陌生已久的面孔,找回自己凝固的笑容。

作为地球上的万物之灵,我们注定只能生存于今生今世——Nathan Hale(1755 - 1776)的临刑遗言“I only regret that I have but one life to give my country”感人至深——但我们却可以思考“生前”(before birth)和“死后”(after death)。对于“生前”问题的逻辑追问,必然会回溯至家族、民族、生命、地球直至宇宙的起源(the origin)问题,涉及历史学、民族学、人类学、生物学、考古学、天文学等,大多可以证实或证伪;对于“死后”问题的逻辑探究,必然会延展至国家、民族、文明、地球乃至宇宙的终结(the end)问题,涉及

宗教、宗教学、宇宙学、未来学等,想象空间之巨不言而喻。

从“盘古开天”到“宇宙大爆炸(Big Bang)”,从“白马非马”到“皇帝的新装(the Emperor's New Clothes)”,从“庄周梦蝶”到“蝴蝶效应(Butterfly Effect)”,从“杞人忧天”到“第三类接触(Close Encounters of the Third Kind)”,从“勾股定理”到“哥德巴赫猜想(Goldbach Conjecture)”,从个体“自私的基因”(the Selfish Gene)到社会“看不见的手”(Invisible Hand)……人类对人生、对社会、对世界、对宇宙的认识,永无止境。

无论是“两点之间直线段最短”的事实判断型经验公理,还是“己所不欲勿施于人”的价值判断型伦理金律;无论是“认识你自己”、“明心见性”,还是“破山中贼易,破心中贼难”;无论是“刻舟求剑”,还是“指鹿为马”;无论是“小康”“桃花源”,还是“大同”“乌托邦”……古今中外往圣时贤的经验积淀和理性结晶事实上都是特定时空中有效性与有限性的统一。

某些看似简单的问题(如人性善恶),我们即使穷尽一生可能都很难探究清楚,因为生命是有限的,而问题意识是无限的,正所谓“生有涯而知无涯”也。以资源稀缺性为终极动因的利益冲突及其话语博弈、制度较量贯穿古今中外,试图成圣成佛成仙或希求救赎归真永生的信念与实践旨在救世、不容忽视,只是成效寂寥。

人类文明有蒙昧期、启蒙期、成熟期,每个人也有童蒙期、青春期、成熟期。一个能够熟谙历史、洞察当下、前瞻未来的人,一个能够在思想深处自由穿行于过去、现在、未来的人,或许才能称得上是一个心智相对健全的人;果能臻此境界者自然微乎其微——庶几些微近似于 $1+2=3$ 妇孺皆知, $3^2+4^2=5^2$ 知者趋寡, $3^3+4^3+5^3=6^3$ 鲜为人知?

个体生命的意义和价值,与其所从属的利益共同体或信仰共同体的盛衰荣辱左右相连、密切相关,与“生前”“死后”的问题意

识前后贯通、逻辑共生。任何特定时空中的生命个体,遵守所属命运共同体的游戏规则、底线伦理、清规戒律,才有可能存续并有所作为,消极言之乃“戴着镣铐跳舞”,积极言之则近乎“极高明而道中庸”。而个体生命的终极意义和价值,则不仅取决于其今生今世的所思所言所行,而且需要接受遥远过去的历史相关性、遥远未来的逻辑前瞻性的反复检验和评判。

“(地球)人活着到底为了什么”,在“生前”“死后”问题费解、宇宙的过去现在未来难以洞晓的情况下,可能是一个貌似有解、实则永远无解的问题。

(二)

拙稿是笔者博士论文的增益版,有自己的一些思考和见解,但留下的问题更多。

任继愈、杜继文、杨曾文先生合撰的名著《中国佛教史》(三卷本),多年以前引领笔者进入佛学研究领域。后学受益之深,可谓“曾经沧海难为水”。有幸亲炙或私淑三位大师,后学一直引以为荣。

导师杨曾文先生对人宽猛相济,从学期间机锋棒喝、醍醐灌顶至今言犹在耳,不才如笔者常有“小学生写作文”之感。杨先生的教诲“人生最大的敌人是自己的惰性,战胜自己比战胜环境更难”,值得永远铭记,因为一个人终极意义上的对手正是他自己。

杜继文先生视野宽广,看问题一针见血,极富思想穿透力,常令后学惊叹不已。能洞观过去、现在、未来者少之又少,杜先生可能是其中之一。“近朱者赤,近墨者黑。”古训昭昭,后学欲逍遥乎其上而不能也。

两位师长百忙之中慷慨赐序,令后学感动。敬谢词藻似了无

新意,青蓝之喻又愿景浩渺,后学只能另辟蹊径、信笔涂鸦于上,希图以“非幡动,非风动,仁者心动”式的思维跃动敬谢师长于万一。

“学术乃天下之公器。”宗教文化出版社社长陈红星博士、责任编辑胡绍皆博士的支持,中国社会科学院世界宗教研究所黄夏年先生的提携和深圳弘法寺的资助,使拙稿在固有的私人性之外获得了某种公共性,笔者特此敬致谢忱。

“一人向深深海底行,簸土扬尘;一人于高高山顶立,白浪滔天。”不揣浅陋加不善藏拙,拙稿贻笑大方处在所难免。对所有善意的批评,笔者谨预谢于此。

黄 奎

2008 年 8 月于纽约及北京

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "before_pdg2pic_conversion": {
    "filename": "MTIxMzQ2Njguemlw",
    "filename_decoded": "12134668.zip",
    "filesize": 15331566,
    "md5": "b393d2d01a528c9f6860f8bcca5abee3",
    "header_md5": "0278bb45ba933586d35db2722a7ca549",
    "sha1": "b8ce19fdab11833a3efbf40c0dfffb04f549865fc",
    "sha256": "26572e3c971c31a2c3e8c52fcaef925ca0f84c57b2f834eb0e8d1c103d98f99c",
    "crc32": 948643521,
    "zip_password": "",
    "uncompressed_size": 15252736,
    "pdg_dir_name": "\u2553\u2568\u2563\u00b7\u221e\u00b0\u256b\u250c\u255f\u03c3\u2563\u00b5_12134668",
    "pdg_main_pages_found": 265,
    "pdg_main_pages_max": 265,
    "total_pages": 290,
    "total_pixels": 8477544
  },
  "after_pdg2pic_conversion": {
    "filename": "MTIxMzQ2Njguemlw",
    "filename_decoded": "12134668.zip",
    "filesize": 22518143,
    "md5": "d42d7d51c618601f31b4cc83ad3d90f7",
    "header_md5": "9a1c77a7d53cfbc1442ff8abee533093",
    "sha1": "9805d20149247ef0612d6f7ea8d8107538556c98",
    "sha256": "ebd03d92d6ca17d3693b1d211f0a918f7c201b3002ac77097e98e1a8cc08dc60",
    "crc32": 4107293523,
    "zip_password": "",
    "uncompressed_size": 23118005,
    "pdg_dir_name": "",
    "pdg_main_pages_found": 265,
    "pdg_main_pages_max": 265,
    "total_pages": 290,
    "total_pixels": 1173439706
  },
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```