

老僧已死成新塔

——略论禅林僧塔之体制及其丧葬文化观念

周 裕 锴

提 要：本文旨在讨论佛教禅宗的建塔制度及其有关生死丧葬等文化观念。禅林之塔可分为祖塔和普同塔两种，前者为祖师个人入葬之塔，后者为众亡僧骨灰合葬之塔。普同塔之制体现了百丈清规蕴藏的众僧生死平等的精神，而祖塔之制在后世则受世俗皇权和儒家观念的影响日益等级化。禅林中两种丧葬观念的冲突，一边是精进修行的禅师对百丈怀海生死平等观念的守护与坚持，一边是热心宗教事务、扩充禅宗势力的禅师对世俗儒家等级丧葬制度的认同与仿效。

周裕锴，四川大学中国俗文化研究所教授，博士生导师。

主题词：禅宗 僧塔体制 丧葬文化 祖塔 普同塔 百丈清规

嘉祐六年（1061）十一月，年轻的苏轼离开京城，前往凤翔府赴签判任，与弟弟苏辙相别于郑州之西门。过浞池县，苏轼收到弟弟寄来的《怀浞池寄子瞻兄》诗，缅怀旧迹，写下名作《和子由浞池怀旧》诗：

人生到处知何似？应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西。老僧已死成新塔，坏壁无由见旧题。往日崎岖还记否？路长人困蹇驴嘶。^①

清王文诰《苏文忠公诗编注集成总案》卷1嘉祐元年：“骑驴至浞池，止于奉闲僧舍，因与子由留题壁上。”案语云：“嘉祐六年辛丑，公再经其地，则奉闲已死，题壁亦毁，因和子由诗云：‘老僧已死成新塔，坏壁无由见旧题。’”^②王文诰《总案》的依据应是来自苏辙《怀浞池寄子瞻兄》自注：“辙昔与子瞻应举，过宿县中寺舍，题其老僧奉闲之壁。”^③

苏轼《和子由浞池怀旧》已有多种注本和赏析文章，兹不赘述。笔者在此要讨论的是“老僧已死成新塔”一句所衍伸出来的关于佛塔建构尤其是禅宗丛林僧侣死后归葬制度的问题，即老僧奉闲死后所建之“新塔”，到底是一种什么规格

的塔？禅林的僧塔到底有哪些规格？是否众僧平等，塔塔相同？若有不同，又源自什么原因？佛教内部之原因，抑或佛教外部的原因？

塔，又名塔婆，乃梵语窣堵波（Stūpa）之讹略，指高积土石以藏僧人遗骨之处。僧人死后火化，其遗骨有的有舍利，有的无舍利，其塔称呼也就不同。隋吉藏《法华义疏》卷11：“依《僧祇律》，有舍利名塔婆，无舍利名支提。”^④塔的功能有显教、密教的区别。显教以为塔是揭示高德的标帜，即所谓墓标，所以限于佛以及有德的比丘。密教则认为塔是大日如来的三昧耶形，五轮塔是佛体，而非墓标，因此允许结缘追福，建于一般僧俗的墓地，俗曰石塔。塔之形制很多，难以一一举证，本文只就禅宗丛林规式来讨论其建塔制度。

禅林之塔大致分为两种：一种是个人之塔，号曰祖塔；另一种是僧众之塔，号曰普同塔。

所谓祖塔，是指祖师个人入葬之塔。按古例，可单独造塔之人，必须是禅宗开山祖师或中兴祖师，对禅门的建设有大功德，才享有个人建塔之资格。其塔有以荼毗（火化）后所得舍利入葬，也有以肉体全身入葬。如唐洪州宗祖师马祖

道一就是荼毗后建塔^⑤，而如唐临济宗祖师义玄禅师^⑥、宋东林寺第一代祖师常总禅师便是肉身之塔^⑦。

所谓普同塔，是指众亡僧骨灰合葬之塔，又称普通塔、海会塔。除了开山祖师和中兴祖师之外，历代一般的住持僧（一寺之主僧）与普通僧人死后均火化入葬普同塔。

据称普同塔源自唐百丈怀海禅师立下的禅门规式，即所谓“百丈清规”。普同塔建造的目的，宋释惠洪《普同塔记》有说明：“自佛法入中国，奉持之者，纍总其法度，参差不齐。独百丈大智禅师以禅律之学，约之人情，折中而为法，以寿后世。故其生，依法而住，谓之丛林；及其化也，依法而火之，聚骨石为塔，号普同塔。”^⑧清释道霈《重修普同塔记》说得更明白：“昔百丈大智禅师肇建丛林，十方聚会，以法共住，同堂而食，同床而坐。互相砥砺，期于智证。至于报缘既尽，则负薪荼毗，拾其烬余，同归于塔。盖表以法为亲、死生不忘之义。自有唐以来，天下丛林咸取则焉，谓之普同塔。”^⑨大致意思是，百丈怀海禅师创建丛林制度，主张众僧在活着的时候，大家以法为亲，同吃同住同参禅，死了之后，荼毗火化，同葬一座塔中，生生死死在一起。

考之《景德传灯录》等文献记载，普同塔的制度并不见于百丈怀海的“禅门规式”。这有两种可能：一种可能是《景德传灯录》所载“禅门规式”较为简略，未能述及普同塔的制度。不过，《禅门规式》中有精神相似的内容，既曰：“所褒学众无多少无高下，尽入僧堂中依夏次安排，设长连床。”又曰：“行普请法，上下均力也。”^⑩僧人的住处是平等的，劳动也是平等的。杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》称此《禅门规式》为“佛教社会主义纲领”，并指出：“这种严格的同吃同住同劳动制度，反映了禅众内部以共同劳动为基础，贯彻的是人际平等和消费均平的原则。”^⑪据《景德传灯录》称，其所载《禅门规式》乃是“略叙大要”，可能省去了塔葬制度的叙述。而按其佛教社会主义纲领的精神，禅僧死后的丧葬也应该是平等的，惠洪等人认为普同塔

制度肇自百丈怀海，应该是言之有据。

另一种可能是，普同塔为宋以后禅门根据百丈怀海规式的精神创制的新塔葬制度。尽管前举为霖道霈禅师《重修普同塔记》称“自有唐以来，天下丛林咸取则焉，谓之普同塔”，但实际上，从文献记载来看，我们只能找到最早出现于北宋的普同塔的例证。从考古实物来看，唐代普同塔极为罕见。惠洪《林间录》卷上记载：

云居祐禅师曰：“吾观诸方长老，示灭必塔其骸。山川有限，而人死无穷，百千年之下，塔将无所容。”于是于宏觉塔之东作卵塔，曰：“凡住持者，自非生身不坏、火浴雨舍利者，皆以骨石填于此。”其西又作卵塔，曰：“凡众僧化，皆藏骨石于此。”谓之三塔。^⑫

也就是说，在云居元祐禅师（黄龙慧南之法嗣）生活的北宋中后期，各地禅院的住持僧（即“诸方长老”）死后，都要单独建塔以藏其骸骨。元祐禅师深感这种建塔制度占地太多，弊病很大，因此特意创立三塔制度。所谓“三塔”，一是云居寺开山祖师宏觉道膺禅师之祖塔，二是该寺历代住持僧之卵塔，三是普通众僧之卵塔。所谓“卵塔”此处指普同塔，其塔为无缝塔，状如大鸟卵，故称。概而言之，三塔即一座祖塔，两座普同塔。惠洪在《禅林僧宝传》卷25《云居祐禅师传》中也记载了此事^⑬，后来宋释志磐《佛祖统纪》、元释念常《佛祖历代通载》、明朱时恩《佛祖纲目》等都有引述^⑭。云居元祐禅师此举影响甚大，从某种意义上说开创了宋代新的塔葬制度。

云居元祐禅师关于“诸方长老示灭必塔其骸”的说法，在北宋文人的文集中也可得到证明。如余靖《武溪集》卷7《庐山归宗禅院妙圆大师塔铭》、苏辙《栾城集》卷25《全禅师塔铭》、陈师道《后山集》卷16《比丘理公塔铭》、秦观《淮海集》卷33《庆禅师塔铭》、惠洪《石门文字禅》卷29《鹿门灯禅师塔铭》、沈辽《云集编》卷10《邵州立禅师塔铭》等等，这些塔铭都是为单独建塔的长老而作，而这些长老不过是住持僧而已，并非开山祖师或中兴祖师。比如

《石门文字禅》卷 29《夹山第十五代本禅师塔铭》，所铭智本禅师不过是夹山历代住持僧之一，仍建祖塔入葬。由此可见，自唐以来普同塔制度尚未达到“天下丛林咸取则焉”的地步。而到了北宋，才出现住持僧入葬卵塔的新规。洪州靖安县宝峰禅院洪英禅师临终前遗言曰：“吾灭后火化，以骨归普同塔，明生死不离清众也。”^⑩这个例子也反证，当时的住持僧死后往往别建塔，所以洪英禅师要特别叮嘱弟子“以骨归普同塔”。灯录的作者记载此事，也旨在称赞洪英禅师不愿享受住持僧建塔特权的平等精神。无独有偶，洪英禅师也是黄龙慧南的法嗣，与元祐禅师同门。

事实上，禅林之塔的建制虽大致可分为祖塔和普同塔两种，但各处山门的实际状况并不一致，而随着时代的推移，更出现了诸多变化。在后世，虽然仍有保持元祐禅师所创三塔制度的禅院，但也有不少寺院按照禅师修行的等级，进一步细化了塔葬的等级制。清释仪润在《百丈清规证义记》中对此有详细说明：

按古例，唯开山祖师及中兴祖师，于常住大有功者，方另造塔。其平常住持，即入普同塔。中间历代住持塔而已。凡塔院位，或三、或五、或七、或九之不同。若唯造三塔者，中间住持塔位，左本寺及十方比丘之普同塔，右本寺及十方沙弥之普同塔。其尼塔仍归尼庵，不许附僧寺也。或用五塔者，中间住持塔，左中本寺比丘，右中十方比丘；左边本寺沙弥，附优婆塞，右边十方沙弥，亦附优婆塞。或有七塔者，五塔同上，唯分出优婆塞两种，另为两塔。近来左末加比丘尼塔，右末加沙弥尼与优婆夷合塔，共成九塔。又迩来尼塔，大都附于男寺，不时祭扫往来，流弊百出。不可不鉴。^⑪

仪润考证了僧塔的形制及演变，除去祖师之塔外，普同塔有三、五、七、九的不同。早期普同塔为三塔，分三个等级：住持塔、比丘塔、沙弥塔。住持是一寺之主僧，号长老，比丘是受了具足戒的男僧，沙弥是指初出家的男僧。五塔其实也是分三个等级，只不过把本寺比丘、沙弥与十方比丘、沙弥分开而已。七塔分为四个等级：

住持塔、比丘塔、沙弥塔、优婆塞塔。在五塔基础上加上本寺优婆塞和十方优婆塞两塔。九塔则分为六个等级：住持塔、比丘塔、沙弥塔、优婆塞塔、比丘尼塔、沙弥尼与优婆夷合塔。比丘尼、沙弥尼对应比丘、沙弥，是女出家人。优婆塞是在家中奉佛的男子，即居士，优婆夷是在家中奉佛的女子。《魏书·释老志》：“俗人之信凭法道者，男曰优婆塞，女曰优婆夷。”^⑫按照仪润的说法，九塔之制流行于清初，已不同于“古例”。

在祖塔与普同塔的等级区分中，我们可明显发现来自世俗皇权的影响，也可发现佛门对世俗政权与制度的投靠认同。从十六国后秦时开始的僧正制度^⑬，最早体现了皇权对僧人的控制。而武则天时开创的赐紫制度^⑭，更体现了皇权对上层僧侣的笼络。至于唐宣宗大中五年，“有诏旨增修天下祖塔应未经赐谥者，所在以闻，太常考行颁赐”^⑮，则通过赐谥与建塔，褒奖各宗派死去的祖师，以达到皇权对佛教丧葬制度的干预。而佛门方面也有一些上层僧侣主动向皇权靠拢，如欧阳修《归田录》卷上记载：

太祖皇帝初幸相国寺，至佛像前烧香，问当拜与不拜，僧录赞宁奏曰：“不拜。”问其何故，对曰：“见在佛不拜过去佛。”赞宁者，颇知书，有口辩，其语虽类俳优，然适会上意，故微笑而颌之，遂以为定制。至今行幸焚香，皆不拜也。议者以为得礼。^⑯

这个故事典型地反映了在宋代方外佛门对皇权顺从。作为僧官，赞宁颇能揣摩皇帝的心理，其答话像俳优一样能讨好皇帝。至于皇帝不拜佛像，议者以为得礼，那当然也是以世俗儒家礼仪为评判标准。

唐宋以来能单独建塔的僧人比比皆是，因为任僧官或被赐紫，为皇权所认可，在死后也往往享有单独建塔的权利。胡宿《文恭集》卷 39《故右街副僧录普印大师赐紫昕公塔铭》、曾巩《元丰类稿》卷 44《宝月大师塔铭》、韩维《南阳集》卷 29《善觉寺住持赐紫宝师塔铭》、张方平《乐全集》卷 40《上都故左街僧录知教门公事宣教大师塔铭》等等，所铭塔主莫不如此。

在这样的社会背景下,禅林要独立超越于佛门之外也极为困难。百丈怀海以来体现佛教社会主义纲领的普同塔制度,也遭到不同程度的扭曲。

笔者近日曾考察禅宗祖庭少林寺塔林,在250多座塔中,只发现三个普同塔,其余全都是祖塔。三个普同塔中,据称一个是唐代的,一个是宋代的,另一个年代不详。其中貌似唐塔的一座甚为低矮,只有一层,塔顶长满荒草,塔碑上镌刻楷书“童行普通之塔”,与旁边的祖塔相比甚是寒酸。所谓“童行”,是指禅寺入寺后的未得度的少年童子。

令人感到纳闷的是,按照禅院的“古例”,应该是祖塔少而普同塔多,然而在少林寺则是祖塔大大多于普同塔。这个现象值得注意,它不光证明了云居元祐所说“诸方长老示灭必塔其骸”的可信性,而且说明少林寺历代住持多少抛弃了百丈怀海提倡的佛法友生死平等的原则,接受了世俗名利之风的熏染。在少林寺祖师塔中,元代“裕公塔”尤其具有代表性。这座七级六角形砖塔处于塔林中心位置,雄伟高耸,迥出众塔之上,显得特别尊贵。裕公法名福裕,为曹洞宗万松行秀的弟子,是元代少林寺的住持僧,元宪宗授其“都僧省”之符,元世祖赐其“光宗正法大禅师”之号。福裕禅师固然在中兴少林寺方面立有大功,堪与开山祖师相比,但更重要的是他在佛教界具有皇权赐予的崇高地位,这从其塔额所题“宣授都僧省少林长老特赐光宗正法大禅师裕公塔”就可看出。其实,福裕的所作所为不过是积极投效朝廷,招纳弟子,扩充财富,争取名誉,在佛教传道和修行的宗教贡献方面并无突出之处。

禅林塔葬制度受世俗观念之熏染,还有另一个重要例证,即有些住持僧在生前就预作佛塔,称为寿塔。这犹如皇帝生前营造寿陵^②,俗人生前建造寿冢^③。这些寿塔,有的是弟子们出资修建,如惠洪《三角劫禅师寿塔铭》称道劫禅师“门弟子为建寿塔于白云冲之阳”^④。有的则是住持僧自己选择墓地,自行建造。如余靖《韶州净源山定慧禅院思长老自造寿塔铭》记载净源长老

邵思寿塔建造过程:“寺之西数百步有岗,蜿蜒盘屈左右,峰峦拥抱其前,平敞可爱。乃即岗之南麓为龛穴陶甃,以田系其傍上,而侧设隧道以入;又于其上屋之,为塔之形。曰:‘吾将归骨于此。’前构草堂数楹,署曰‘宝福之庵’。”^⑤邵思长老为自己建寿塔,先勘测了风水,又以陶砖砌墓穴,旁边置田产,塔前设草庵,而祈“宝福”,这完全是出于世俗之人求福寿的考虑,看不到禅宗超越生死的淡然态度。

在苏轼《东坡志林》里,有一条关于南华寺住持僧重辨长老寿塔迁葬之事的记载,从中可看出北宋禅林寿塔的体制及风气,同时也可看出苏轼站在宗教立场上对建寿塔之事的评价:

世人视身如金玉,不旋踵为粪土,至人反是。予以是知一切法以爱故坏,以舍故常在,岂不然哉!予迁岭南,始识南华重辨长老,语终日,知其有道也。予自岭南还,则辨已寂久矣。过南华吊其众,问塔墓所在,曰:“我师昔有寿塔南华之东数里,有不悦师者葬之别墓,既七百余日矣,今长老公独奋不顾,发而归之寿塔。改棺易衣,举体如生,衣皆鲜芳,众乃大愧服。”东坡居士曰:“辨视身为何物,弃之尸阤林,以饲乌鸢何有,安以寿塔为?明公知辨者,特欲以化服同异而已。”^⑥

关于重辨墓葬的记叙有几点值得注意:一是生前即建寿塔;二是死后未火化,“举体”安葬;三是其葬有棺槨;四是其体衣着“鲜芳”,不仅穿新衣,而且有防腐的香料。这种预作寿塔而衣棺安葬的形式,与“世人视身如金玉”并无二致,应当是当时丛林的普遍风气。苏轼认为,真正超越生死、摒弃爱欲之至人,应该视身如粪土,死后不妨弃之尸阤林,以饲乌鸢。重辨长老不同于世人之处,在于他并未“不旋踵为粪土”,而是七百余日后仍然“举体如生”,明长老为之改葬归寿塔,正是为了证明重辨“以舍故常在”,即舍弃爱欲故能肉体长存。无论如何,苏轼这段记叙和评论,委婉地表达了对禅林建寿塔风气的批评。

回到文章开头,所谓“老僧已死成新塔”,

这新塔应是个人之塔，类似祖塔。按照苏辙自注的描述，奉闲应该是泅池县中寺院的住持僧，即长老，一寺之主僧。这也证明住持僧个人建塔，而未入普同塔，乃是北宋禅林的普遍现象。

从洪英禅师“以骨归普同塔”的遗训，到思长老之流“吾将归骨于此（寿塔）”的愿望，我们可看到禅林中两种丧葬观念的冲突，一边是精进修行的“见道”禅师对百丈怀海生死平等的观念的守护与坚持，一边是热心宗教事务、扩充禅宗势力的禅师对世俗儒家等级丧葬制度的认同与仿效。从更深层的意义上说，禅宗在佛教中国化的进程中对宗教精神的坚守与对世俗文化的妥协，也从这两种丧葬观念的冲突中体现了出来。

（责任编辑：心愚）

- ① 苏轼：《苏轼诗集》卷3，北京：中华书局，1982年，第96—97页。
- ② 王文诰：《苏文忠公诗编注集成总案》卷1，成都：巴蜀书社，影印嘉庆二十四年武林韵山堂本，1985年，第12页B。
- ③ 苏辙：《栟城集》卷1，上海：上海古籍出版社，1987年，第15页。
- ④ 吉藏：《法华义疏》卷11，《大正新修大藏经》第34册，第621页上栏。
- ⑤ 释道原：《景德传灯录》卷6《江西道一禅师》注：“按权德舆作塔铭言：马祖终于开元寺，荼毘于石门而建塔也。”《大正新修大藏经》第51册，第246页上栏。
- ⑥ 释慧然：《镇州临济慧照禅师语录》：“门人以师全身建塔于大名府西北隅，敕谥慧照禅师，塔号澄灵。”《大正新修大藏经》第47册，第506页下栏。
- ⑦ 释惠洪：《禅林僧宝传》卷24《东林照觉总禅师传》：“十月八日全身葬于雁门塔之东。”影印《文渊阁四库全书》第358册，第748页下栏。
- ⑧ 释惠洪：《石门文字禅》卷22《普同塔记》，《四部丛刊》影明径山寺本，第10页B。
- ⑨ 释兴灯、心亮：《为霖道需禅师还山录》卷4《重修古普同塔记》，《卍续藏经》第125册，第972页下栏。
- ⑩ 释道原：《景德传灯录》卷6《洪州百丈山怀海禅师》附《禅门规式》，《大正新修大藏经》第51

- 册，第251页上栏。
- ⑪ 杜继文、魏道儒：《中国禅宗通史》，南京：江苏古籍出版社，1993年，第258、260页。
- ⑫ 释惠洪：《林间录》卷上，影印《文渊阁四库全书》，子部，第358册，第805页上栏。
- ⑬ 释惠洪：《禅林僧宝传》卷25《云居佑禅师传》，影印《文渊阁四库全书》，子部，第358册，第751页上栏。
- ⑭ 参见释志盘：《佛祖统纪》卷46，《大正新修大藏经》第49册，第422页上栏；释念常：《佛祖历代通载》卷19，《大正新修大藏经》第49册，第676页下栏；朱时恩：《佛祖纲目》卷37，《卍续藏经》第131册，第434页。
- ⑮ 释正受：《嘉泰普灯录》卷10《隆兴府泐潭洪英禅师》，《卍续藏经》第137册，第158页上栏。
- ⑯ 释仪润：《百丈清规证义记》卷5《入塔》，《卍续藏经》第111册，第706页上栏。
- ⑰ 《魏书·释老志》，北京：中华书局，1974年，第8册，第3026页。
- ⑱ 释慧皎：《高僧传》卷8《齐山阴法华山释慧基传》：“基既被德三吴，声驰海内，乃勅为僧主，掌任十城，盖东土僧正之始也。”北京：中华书局，1992年，第324页。
- ⑲ 释道诚：《释氏要览》卷上《法衣》：“则天朝有僧法朗等九人，重译《大云经》毕，并赐紫袈裟、银龟袋。此赐衣之始也。自后诸代皆行此赐。”《大正新修大藏经》第54册，第268页下栏。
- ⑳ 释觉岸：《释氏稽古录》卷3，《大正新修大藏经》第49册，第839页下栏。
- ㉑ 欧阳修：《归田录》卷上，北京：中华书局，1981年，第1页。
- ㉒ 范曄：《后汉书·光武纪下》：“初作寿陵。将作大匠窦融上言园陵广袤，虑无所用。”李贤注：“初作陵未有名，故号寿陵，盖取久长之义也。汉自文帝以后皆预作陵，今循旧制也。”北京：中华书局，1965年，第77—78页。
- ㉓ 范曄：《后汉书·宦者传·侯览传》：“又豫作寿冢，石椁双阙，高虎百尺。”李贤注：“生而自为冢，为寿冢。”第2523页。
- ㉔ 释惠洪：《石门文字禅》卷29《三角劫禅师寿塔铭》，第19页B。
- ㉕ 余靖：《武溪集》卷7《韶州净源山定慧禅院思长老自造寿塔铭》，影印《文渊阁四库全书》，集部，第28册，第66页上栏。
- ㉖ 苏轼：《东坡志林》卷3《故南华长老重辨师逸事》，北京：中华书局，1981年，第51—52页。