

§ 博士生论坛 §

中土僧制刍论

杨梅

(四川大学 中国俗文化研究所, 四川 成都 610064)

摘要: 僧制指规范僧尼行为的制度。中土僧制为僧俗共制,对中土佛教的发展起着举足轻重的作用。通过对中土僧制产生的原因及其特点的分析,探讨其对中土佛教发展的影响。

关键词: 中国佛教; 僧制; 佛教清规

中图分类号: B948 **文献标志码:** A **文章编号:** 1006-0766 (2011) 06-0134-07

僧制指规范僧尼行为的制度,既含僧人创制的部分,即“僧团于戒律之外,另制定若干约束僧尼言行之制度或清规”^{[1][2]},又包括“政府对僧人的其他规定”^[3],即所谓“俗施僧制”^[4]道俗立制²⁴¹中。学界此前对僧制关注不够,且前期研究有欠全面和深入,如多集中于僧人所制,其中又以《百丈清规》所代表的禅宗清规为重点,侧重探讨其对中土佛教发展的积极作用^①,而忽视政府所制部分和僧制的消极作用。本文拟在前期研究的基础上,对中土僧制产生的原因、特点及其对中土佛教的影响等问题作更全面的探讨。

一、中土僧制产生的理论依据及原因

自佛教传入不久,中土僧俗即着手创立僧制。从朱士行到百丈怀海,历经五百多年,僧制都续有所作。中土僧制的产生一方面是佛陀遗教在中土的具体实施,另一方面也是佛教与中土文化交融的必然产物。

(一) 中土僧制产生的理论依据

佛陀弘法之初,并没有戒律。随着门徒的增多,僧团的组建、扩大,由于门人良窳不齐,才有了制定规范的需要。佛陀最初制定戒律,即是“随犯随制”^[5]释迦牟尼佛本纪¹⁵⁵上,如“见衣有孔,然后方补”^[6],因此,佛陀允许僧侣根据实际情况制定适宜的戒律。南朝宋佛陀什、竺道生译《弥沙塞部和醯五分律》卷二二云“虽是我所制,而于余方不以为清净者,皆不应用。

虽非我所制,而于余方必应行者皆不得不行。”^[7]《宋僧史略》卷二《道俗立制》云“佛法流行,随时制断,合毘尼之绳,则案毗尼;堪别法之处量,须循别法。故佛比丘云:巧避我制,造种种过,故许同时立方毘尼。涅槃后立未来教,以为律范所不围,篇科所不载,则比附而求之也。以是篇聚之外,别有僧制焉。”^{[4]241上}

怀海制定《百丈清规》,其“立制出意用方便”之根据即为“《弥沙塞律》有语:虽非佛制,诸方为清净者,不得不行”,且“知变斯格,厥利多”^{[8]237}。其次,“小小戒可舍”也是僧制创立的依据,《长阿含经》卷四载“佛言:当自捡心。阿难,汝谓佛灭度后,无复覆护,失所持耶?勿造斯观。我成佛来所说经戒,即是汝护,是汝所持。阿难,自今日始,听诸比丘舍小小戒。”^{[9]26上-中}中土僧人以为为据,在创制僧制时改变甚至舍弃了不少无关宏旨的“小小戒”的戒条,以适应中土特殊的社会环境。

另外,中土僧俗还为世俗统治者参与僧制创制论依据,如《佛说仁王般若波罗蜜经》卷下载佛将《般若波罗蜜经》付嘱波斯匿王的原因“是故付嘱诸国王,不付嘱比丘、比丘尼、清信男、清信女,何以故?无王力故,故不付嘱。”^{[10]823中}此经虽题为鸠摩罗什译,然据望月信亨与鎌田茂雄二先生考证,是经为伪经^{[11][12]}。梁武帝曾“欲自御僧官,维任法侣”,充任“白衣僧正”,其根据亦即“此虽是师之事,然佛亦复付嘱国

^① 参见南怀瑾《禅宗丛林制度与中国社会》,台北:东西精华协会1976年;王永会《〈百丈清规〉与中国佛教僧团的管理创新》,《宗教学研究》,2001年第2期;《〈百丈清规〉及其历史与现实意义》,《中华文化论坛》,2001年第1期;《禅宗清规与中国佛教寺院僧团管理制度》,《四川大学学报》,2001年第1期;王公伟《丛林仪轨与祜宏的丛林改革》,《宗教学研究》,2002年第2期;刘小平《〈百丈清规〉与唐代佛教寺院经济变迁》,《江西社会科学》,2009年第2期。

收稿日期:2010-03-07

作者简介:杨梅(1979—),女,重庆人。四川大学中国俗文化研究所09级中国古典文献学专业博士生。

王”^[13]释智藏传 66中。

(二) 中土僧制产生的原因

中土僧制产生主要有以下两个方面的原因:

1. 中土僧俗对戒律重要性的认识与律藏传译滞后。

作为佛教“三藏”之一、“三学”之首、“六度”之一,戒律在佛教中的重要性非比寻常。对戒律的重要性,中土僧人很早就有深刻认识,东晋释道安《比丘大戒序》将戒律喻为“断三恶之干将”^[14]⁴¹²,是僧侣修行的基础。梁释慧皎视戒律为修行之根本“夫慧资于定,定资于戒,故戒、定、慧品义次第,故当知入道即以戒律为本。……经云‘戒为平地,众善由生;三世佛道,藉戒方住。’”^[15]⁴⁴³佛陀禅师以为戒律是修行的前提,僧侣应先于经论熟习之“若受大戒,宜先听律。律是慧基,非智不奉。若初依经论必轻戒网。邪见灭法,障道之元。”^[13]释慧光传 607下然而佛法东渐,经论先行,戒律的传译相对滞后,《高僧传》卷二《弗若多罗传》云“经法虽传,律藏未阐。”^[15]⁶⁰在曹魏之前,中土还未传授“比丘戒”。至嘉平二年(250),中天竺三藏昙柯迦罗至洛阳译《僧祇戒》^[15]¹³之前,中土“比丘出家,特剪发而已,未有律仪,凡斋忏法事,如祠祀状”^[5]法运通塞志 332上,“原其汉魏之僧也,虽剃染成形,而戒法未备,于时二众唯受三归。后汉永平至魏黄初以来,大僧、沙弥曾无区别”^[4]立坛得戒 238中。由于“译事未兴,多由口传。中国人士仅得其戒律禅法之大端,以及释迦行教人之概略”^[16],中土僧俗遂根据自己的理解,结合中土传统斋戒祭祀仪式来崇奉佛教,如《后汉书·楚王英传》载:“楚王诵黄老之微言,尚浮屠之仁祠,洁斋三月,与神为誓。”^[17]

戒律不仅具有约束僧侣的作用,对于维护社会秩序也是大有裨益的。中土统治阶级很早即认识到这一点,如何充云“五戒之禁,实助王化。”^[18]又秦沙门不应敬王者 80上何尚之以为“若使家家持戒,则一国息刑。”^[15]²⁶²道安所制僧制能得到习凿齿的称赞,也是因其僧团能“师徒肃肃,自相尊敬”^[15]¹⁸⁰。由于佛教于方内方外的重要作用,不仅中土僧人在佛法东传之初即尝试创制僧制,“和众立条,约束行止,俾不罹于愆失”^[4]道俗立制 241上,历代统治者也积极参与僧制的创制,监督中土僧人对戒律的守持。

2. 佛寺经济和僧团的日益壮大与封建统治的冲突加剧。早期中土僧俗创立僧制或因佛律传译滞后,中土没有完整的约束僧侣言行的规范。在历代求法僧的努力下,至唐律藏已基本传译完毕,然而中土僧制的创制并没有随之结束,相反,在唐以后,僧制大量产生,与佛律一起成为中土僧众必须遵守的规范。究其原因,在于中土佛寺经济和僧团规模的日益壮大,加剧了佛教与世俗政权的利益冲突,这就需要有适宜的僧制,以调和两者的矛盾。

由于佛教标榜出尘离俗,对世俗政权无觊觎之心,且其戒律对信众的约束,在客观上又有利于巩固封建统治,因此能为中土统治阶级所容忍,并得到大力支持。但是佛教与世俗政权仍然存在诸多冲突,就政治方面而言,六朝以来,屡有民众借佛教宣传、发动起义,僧侣亦有参与起义者,如北魏沙门“法庆聚众反于冀州,杀阜城令,自称大乘”^[19]²²²;萧梁沙门僧强起义,“众至三万,攻陷北徐州”^[20]。在经济方面,随着佛教在中土的发展,大量信徒出家,造成社会劳动人口、土地的流失,进而导致封建国家赋税减少,经济实力下降。至唐,中土“寺家巨富,谷麦烂仓,奴婢满坊,钱财委库”^[21],“十分天下之财,而佛有其七八”^[22]。同时,由于僧侣素质良莠不齐,又缺乏相应的戒律约束,僧侣破戒犯罪行为时有发生,以至于“出家离俗”之沙门竟被列为“五横”之一,为“执法者之所深疾,有国者之所大患”^[18]道恒《释驳论》35中。当佛寺经济的发展和僧团的日益壮大对封建政权的利益构成威胁时,统治者即予以严重打击,如三武一宗的废佛,虽各有其具体的导火线,然其根本原因却在于此。

佛教与世俗社会的矛盾日益加剧,而原始佛律并没有现成的解决方法。如何协调佛教与世俗统治的矛盾,以求佛教的长足发展,已成为中土佛教界亟待解决的问题。解决这一难题的关键,在于是否有因应时势而制定的与中土社会经济文化相适应的僧制,《百丈清规》即于此历史背景下应运而生。同时,统治者也通过各种措施强化对佛教的控制,制约其发展,以致中土僧人以“法委国王,诚难改作,王谓为是,楷定莫移”^[8]³⁶⁴,而不得不“勉顺国法”^[5]法运通塞志 374中。

二、中土僧制的特点

在中土特殊的社会环境与传统观念的作用下,中土僧制在创制者和内容上皆表现出异于原始佛律的特征。

(一) 僧俗立制。尽管佛陀已制定有完备的戒律,然而,佛教是外来宗教,要在中土发展则必须获得中土社会的认可。作为规范中土僧侣言行的法则,早期僧制即由僧人和世俗统治者共同创制而成,且这一传统为后世僧俗所承继。

1. 僧人立制。据文献记载,曹魏僧人朱士行为中土僧制的首创者,隋费长房《历代三宝记》卷四载“魏朱士行创首《出家服法》”^[23]⁵³中,但其内容已不得而知。所制僧制有文献可征者,最早当为道安之《僧尼轨范》:“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。”^[4]道俗立制 241上-中《高僧传》卷五道安本传记载了《僧尼轨范》的内容“安既德为物宗,学兼三藏,所制《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。”^[15]¹⁸³道安的《僧尼轨范》不仅在他的僧团里施行,并且得到中土其他寺院的遵循,“天下寺舍,遂则而从之”^[15]¹⁸³。唐释道世高度评价了道安创制的《僧尼规范》:“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。”^[24]¹¹⁷¹《宋僧史略》由是以为“凿空开荒,则道安为僧制之始也”^[4]道俗立制²⁴¹中。道安僧制对中土佛教影响颇深,赞宁云“今出家者,以华情学梵事耳。所谓半华半梵,亦是亦非,寻其所起,皆道安之遗法。”^[4]礼仪沿革²³⁹上与道安同时的支道林有《般若台众僧集议节度序》^[14]⁴³⁷。据《出三藏记集》卷一二所录,慧远为庐山僧团亦著有《法社节度序》、《外寺僧节度序》、《节度序》、《比丘尼节度序》等规范^[14]⁴³⁷。慧远所制僧制惜已不传,然从后秦姚兴“大法东迁,于今为盛,僧尼已多,应须纲领,宣授远规,以济颓绪”^[15]²⁴⁰的诏书,可知其影响深广。其后,北魏释慧光著有“《仁王七诫》及《僧制》十八条”^[13]释慧光传⁶⁰⁸上;南朝宋释僧肇撰有“《僧尼要事》两卷”^[15]释僧肇传⁴³¹,又云《略要羯磨法》^[14]⁶¹;梁释法云于光宅寺亦“创立僧制,雅为后则”^[13]释法云传⁴⁶⁴中。惜慧光、法云所制,今亦不传。

唐以前僧侣创制僧制多属临渴掘井的性质,只能为佛律匮乏境况下的中土僧团提供一些具体的实践规则而已,故传世不多,影响亦有限。至中唐,怀海“于大小乘中,博约折中”,吸收中土儒家伦常,创制《百丈清规》,为中土佛教僧团管理、佛寺经营等提供了制度规范。“天下禅宗如风偃草”^[8]²³⁶,标志着中土僧制理论与实践相结合的完成。“及至后来,丛林制度,风行天下,不问宗门、或是律门、教门,凡规模较大的寺院,无不实行丛林制度”^[25]。怀海以后,历代僧人对清规续有增订、修改,如宋释宗赜《禅苑清规》十卷(《崇宁清规》)、惟勉《丛林校定清规总要》二卷(《咸淳清规》)、宗寿《日用小清规》一卷;元弋咸《禅林备用清规》十卷(《至大清规》)、明本《幻住庵清规》一卷、德辉重编《敕修百丈清规》八卷、道齐《禅苑清规总要》二卷、继洪《村寺清规》一卷;明道盛禅师《寿昌清规》一卷;清仪润《百丈清规证义记》十卷等。

2. 世俗统治者立制。如前所述,中土统治阶级很早即认识到戒律具有巩固世俗统治的功能。出于统治的需要,中土统治者不仅积极参与僧制的制定,还以朝廷的力量加以推行,并对严重违法的僧尼,施以国法的处罚。如在南朝僧制的制定上,南齐萧子良著有《净住子净行

法》^[26]³⁰⁶中-³²¹中、《僧制》一卷^[4]道俗立制²⁴¹中;梁武帝“以律部繁广,临事难究,听览余隙,遍寻戒检,附世结文,撰为一十四卷,号曰《出要律仪》。以少许之词,网罗众部,通下梁境,并依详用”^[13]释法超传⁶⁰⁷上,其《断酒肉文》对中土佛教界影响深远^[26]²⁹⁴中-³⁰³下;简文帝制有“八关斋制条”^[26]八关斋制序³²⁴下。北魏诸帝亦极重视僧制,沙门统僧显预制僧制,孝文帝命其“殿须立白,一同更厘厥衷”^[26]立僧尼制诏²⁷²下,并于太和十七年(493)“诏立《僧制》四十七条”^[13]³⁰³⁹;宣武帝于永平元年(508)下诏:“凡犯杀人已上罪之僧尼,依俗法惩治”^[13]³⁰⁴⁰。翌年又从沙门统惠深言,制僧尼治罪之法,禁止僧尼积聚八不净物,或藉三宝之名贷款供他人营利^[13]³⁰⁴⁰⁻³⁰⁴¹。其后,隋开皇十五年(595),文帝亦“以诸僧尼时有过失,内律佛制不许俗看。遂勅有司依大小乘众经正文诸有禁约沙门语处,悉令录出,并各事别”,成《众经法式》十卷^[23]¹⁰⁸中。

唐以前,僧尼犯过,多“依佛律行罚”^[5]僧制治罪⁴⁷²中,统治者制僧制之主要目的亦为约束僧尼不法行为,僧侣多能保持方外之生活形态,“观其北魏南朝,俗施僧制,而皆婉约且不淫伤。……为僧者苟未修行,但能避刑究,亦逍遥之上士也”^[4]道俗立制²⁴¹中。虽然六朝僧侣享有各种特权,但是中土佛教从未超越世俗政权。在经历数百年的王权与教权之争后,到唐代,尤其是唐中叶以后,中土佛教特权被次第剥夺^①。世俗统治者不仅通过诏令干预僧尼守持戒律,还将对不法僧侣的惩处写入世俗法典。唐太宗《度僧天下诏》:“令依附内律,参以金科,具为条制。务使法门清整,所在官司,宜加检察。”^[27]⁶⁷唐玄宗亦屡下诏令严禁僧侣不法行为^②。唐文宗甚至勒令不守戒律之僧尼还俗^[28]。《唐律疏议》卷六“称‘道士’、‘女官’”条认为“僧、尼犯奸盗,于法最重”,对其惩处“加凡人二等”^[29]。其后,宋元统治者对不法僧尼的惩处,亦基本遵循唐代旧制^[30]^[31]¹⁶⁸⁵。

(二) 世俗内容的融入

世俗内容的融入是中土僧制的又一特色,其内容主要表现在佛寺经营对世俗经营方式的借鉴与对儒家伦理的吸收上。

1. 对世俗经营方式的借鉴。佛律出自印度,其中一些戒条与中土文化多有冲突,若完全照搬原始佛律,佛教则恐难在中土发展。诚如陈寅恪先生所言“释迦之教义,无父无君,与吾国传统之学说,存在之制度,无一不相冲突。输入之后,若久不变易,则决难保持。是以

① 关于中土佛教与政治的关系以及佛教特权的盛衰,参见许里和著,李四龙、裴勇译《佛教征服中国》,南京:江苏人民出版社2005年,第130-133页、277-283页、326-337页;谢重光《魏晋隋唐佛教特权的盛衰》,《历史研究》,1987年第6期;刘长东《宋代佛教政策论稿》,成都:巴蜀书社,2005年,第119-130页。

② 参见《全唐文》卷26《禁百官与僧道往还制》、《禁创造寺观诏》;卷28《禁僧道掩匿诏》、《分散化度寺无尽藏财物诏》;卷29《卷禁僧道不守戒律诏》;卷30《括检僧尼诏》、《禁僧徒敛财诏》、《澄清佛寺诏》、《禁僧俗往还诏》等。

佛教学说,能于吾国思想史上,发生重大久远之影响者,皆经国人吸收改造之过程。”^[32]佛教要在中土立足并得到发展,必须“随俗变律”^[18]范泰《答义公》^{78中}。据佛陀遗教,沙门当“不耕垦田,不贮财谷,乞食纳衣,头陀为务”^[26]辩惑篇^{130上}。但是,中土封建社会的经济基础是以小农经济为主导的自然经济,自给自足是其基本特征,这就决定了普通老百姓没有过多的物品供养僧人。在中土,能得到官府和士族供养的仅为少数名刹、高僧,小寺、普通僧人仅靠乞食难以维持基本的生计。基于这样的经济基础,中土传统观念崇尚勤劳,重视农耕纺织,对不劳而食尤其不齿。不但贤者当“与民并耕而食”^[33]孟子·滕文公上³²⁰,国君也当“身自耕,妻亲织,以为天下先”^[34]。佛教乞食为生,不事生产的教义,自传入之初即一直受到排佛人士的攻击。

虽然中土寺僧早期即从事各种营生,“或垦殖田圃,与农夫齐流;或商旅博易,与众人竞利”^[18]道恒《释教论》^{35上},但是从事耕作者多为低级僧人或童行^[35]。直接参与劳作和营利被僧俗视为不合佛律,也为上层僧人所不齿,如东晋竺僧朗令弟子采榆荚即“诣瑕丘市易,而不亲与其事”^[36]。中土僧人乞食不为世俗所容,从事劳作又有悖于佛律,为世人所讥。这就要求制定适宜的僧制调和佛律与现实的矛盾,既能保证僧尼基本的生计,又能为僧俗所认可。怀海借鉴中土之小农经济模式,行普请法,完善“农禅合一”的丛林制度,形成“百丈清规”^[37]²²⁰⁻²²¹,从佛教规范的高度赋予僧人从事劳作的合法性。

2. 对儒家伦理的吸收。僧制对儒家伦理的吸收是佛教完成中国化的关键之一。忠孝是儒家伦理的核心内容。虽然佛教亦崇尚孝道,如《四十二章经》云“凡人事天地鬼神,不如孝其亲矣,二亲最神也。”^[38]佛经记载了许多古印度的传说故事以宣扬孝道,如《杂宝藏经》、《六度集经》、《大方便佛报恩经》、《睺子经》等。在佛教里,孝养父母是信徒成佛的重要手段。但是,作为一种宗教,佛教又必须维护其神圣性,因此佛律要求僧侣“舍离俗家升涅槃路”^[39],这就导致了僧侣的修行方式与孝道观念的冲突。

中土传统社会是以家为基本单位的宗法社会,忠孝观是维护封建王权的基本保障。《孝经·开宗明义章》云“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。”^[40]《孟子·离娄上》曰“人有恒言,皆曰‘天下国家’。天下之本在国,国之本在家,家之本在身”;“不孝有三,无后为大”^[33]^{348,359}。僧侣剃发染衣、弃世出离之行径实属大逆不道,难为中土社会接受。中土僧人一方面发掘

佛经中孝道本生故事的内容,强调对父母身后事的关注;同时,又积极与儒家伦理相调和,如牟子《理惑论》、孙绰《喻道论》等以佛教教义迎合儒家伦理,强调僧侣通过传教修道不仅能荣亲耀祖,还能为祖先祈福,是更高的孝道。中土僧人更造《父母恩重经》以适应社会需求,云“若欲得来生生相团圆,有财多福,有衣有食,须于今生,行其孝养”^[41],成功地调和了出世与入世的矛盾。宋释契嵩亦著《孝论》十二章以“发明吾圣人大孝之奥理密意”^[42]孝论叙^{660中}。元释德辉在奉敕重修《百丈清规》时加入了孝养的内容,使其成为中土僧人必须遵守的规范。中土僧人对孝养与出世的调和,虽然与原始佛律要求僧人出尘离俗不合,但却有利于佛教在中土的长足发展。诚如契嵩所言“然其教之作于中国也,必有以世数相宜而来,应人心相感而至。不然,何人以其法修之?”^[42]原教叙^{650中-下}

三、中土僧制的影响

《百丈清规》的创立与俗施僧制被纳入世俗法律标志着中土僧制的成熟。中土僧制为保障佛教的继续发展作出了卓越贡献,也导致了佛教的衰落。

(一) 世俗经营方式的引入为佛教发展提供了稳定的经济基础,同时也从物质生活层面加深了僧团的世俗化。

在怀海之前,中土僧侣所制僧制主要集中于规范僧尼行止,“俾不罹于愆失”,尚未涉及佛寺经营。虽然早期寺僧即从事各种营生,但未能得到规范的认可。自初唐道信、弘忍等提倡作、坐并重的农禅,禅僧开始过上具有宗派特色的丛林寺居生活^①。禅僧这样的生活方式亦未为释门所接受,道宣即批评禅门“持犯蒙然,动挂形网。运斤运刃,无避种生。炊爨饮嗽,宁惭宿触”^[13]习禅论^{597中}。至中唐,怀海别立禅居,改变印度佛教枯寂坐禅、奉戒苦行的修行方式,“行普请法”,以集体协作的力量为禅宗的发展提供了稳定的经济基础。所谓普请,是禅林中一种集体劳作、自给自足的生产生活方式。《宋僧史略》卷一云“共作者谓之普请。”^[4]别立禅居^{240中}怀海本人以身作则,“凡作务执劳,必先于众”^[43],其树立之风范为后世禅师纷纷效法^②。与普请法相适应,怀海赋予“掘地戒”全新的涵义,《古尊宿语录》卷一《广录》载“问:斩草伐木,掘地垦土,为有罪报相否?师(怀海)云: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,此人定言有罪。若透

① 参见田中良昭《敦煌禅宗文献の研究》,东京:大东出版社1983年,第467-468页;杜继文、魏道儒先生《中国禅宗通史》,南京:江苏古籍出版社1993年,第65-70页;刘长东《宋代佛教政策论稿》,第220-221页。

② 如普愿禅师躬耕南泉三十年(《宋高僧传》卷11普愿本传,256页);白云禅院大禅师转徙开山垦田(澄玉《疎山白云禅院记》,《大唐文》卷920,第9592页)。

三句外,心如虚空,亦莫作虚空想,此人定言无罪。”^[44]怀海认为不能简单地判断僧人掘地即有罪,关键要看是否有取舍心,若无贪念即无罪。虽然禅宗宣扬从事耕作不过是“用一种超越而严肃的精神来尽人在世间的本分”^[45],如元明本《幻住庵清规》“外缘”云“公界普请,事无轻重,均力为之,不可执坐守静,拗众不赴。……但心存道念,身顺众缘,事毕归堂,静默如故。动静二相,当体超然,虽终日为而未尝为也。”^[46]但是,此举对佛教出尘绝世基本精神的违悖是毋庸置疑的。在怀海时代,即有人指摘《百丈清规》违背佛律,如宋释宗鉴《释门正统》卷四云“百丈怀海禅师始立天下禅林规式,谓之清规。议者恨其不遵佛制,犹礼乐征伐自诸侯出。”^[47]

农禅合一的丛林制度的确使佛寺经济在某种程度上不易受到世俗经济政策的影响,但并未“使佛教摆脱世俗政治影响而独立发展”^[48]。据佛制“掘地戒”之意,除了“出家修慈宜愍物命,制不听掘,离恼害故”,“止诽谤故”之外,还有使“国王息意,不复策役。得令比丘息缘修道,终成出益”^[49]的缘故。自宋以后,中土僧人“建大屋,聚徒党,耕良田,积厚货,憧憧扰扰与世人无异”^[50],最终导致世俗统治者不再视佛教僧团为“不耕不织不事生产的集团”,而将其视为“同一般庶民阶级一样”^[51],寺僧遂“得与官民户事体均一”^[52]。

(二) 儒家伦理的摄入使佛教更容易为中土社会所接受,但也从精神层面加快了佛教的世俗化。

早期中土僧制主要是关于僧尼言行的规定,如东晋道安之《僧尼轨范》,基本维持着佛教的独立性。但是,随着社会经济文化的发展,在僧俗共同作用下,儒家伦理逐渐渗入僧制。就影响最深远的禅宗清规而言,主要表现为对礼制的借鉴与忠孝观的摄入。

怀海吸收儒家伦常,创制了独特的禅门律仪,建立了一个以方丈为中心的丛林社会,方丈俨然封建家长,其他僧人各司其职,如家庭成员。《百丈清规》的制定成功地调和了原始佛律与中土伦理观念的矛盾,因而成为“丛林礼法之大经”^[53]或《至大清规序》^[54]。惟勉《咸淳清规序》将清规与礼经相比“吾氏之有清规,犹儒家之有礼经。”^[53]以至于宋儒程颐喟然叹曰“三代礼乐,尽在是矣!”^[53]欧阳玄《教修百丈清规叙》^[55]上虽然从理论上,丛林僧众“戒和同修、见和同解、身和同住、利和同均、口和无诤、意和同悦”^[54],没有尊卑高低之分,然据《校订清规》云“侍者谓之立班小头首,在方丈。……在住持前,虽为位卑,然亦压寺中诸小头首”^[55],丛林之等级观念实与世俗无异。虽然禅宗在寺院财产制上能遵行律学原教旨^[56]^[206-229],但由于丛林的建设是以世俗宗法社会为蓝本,尤重师承门派,后世丛林逐渐演变成“一个僧众的小家族,除了没有男女夫妇的关系,绝对宗奉佛教以外,其余一切习惯,与俗人差别并不太多”^[56]。

怀海制清规尚以“利不百,不变格”^[81]^[237]为标准,于禅门行普请法,使僧人行同俗人,虽有悖于佛律精神,但唐代禅宗僧众尚在精神层面保持着相对的独立性。元释德辉将忠孝观等世俗伦理融入《敕修百丈清规》,其后僧人又不断强调忠孝于僧人之必需,如明释祚宏《缙门崇行录》专设《尊师》、《孝亲》、《忠君》之章。其叙云“亲生而后师教,遗其亲是忘本也。戒虽万行,以孝为宗,故受之以孝亲。忠孝无二理,知有亲不知有君,私也。一人有庆而我得优游于林泉,君恩莫大焉,故受之以忠君。”^[57]^[799]上宣扬“人伦莫重于君父,吾故前列僧之孝,后列僧之忠,以杜释氏无父无君之谤”^[57]^[815]下。六朝僧人的方外人格在后世僧人身上日益失落^[37]^[379]。

(三) 俗施僧制使中土佛教在得到统治阶级支持的同时日益丧失其独立性。

统治者对僧侣持戒、僧团管理的干预,在客观上维护了佛教神圣性、权威性。如强制推行蔬食,梁武帝因信奉大乘佛教,根据《大般涅槃经》等大乘经典禁食一切肉的主张,提倡僧尼禁断食肉,并“勒诸庙祀及以百姓,凡诸群祀,若有祈报者,皆不得荐生类,各尽诚心,止修蔬供”,对“饮酒啖鱼肉”且“不悔过”之僧尼,“当如法治问,驱令还俗,与居家衣,随时役使”^[26]新晋肉文^{297中-298上}。由于梁武帝此令,禁断酒肉最终成为中土僧尼普遍遵行的规范。又如严禁僧侣蓄养妻子,元代对蓄养妻室之僧人予以“占籍为民”^[58]^[131],“同民纳税”^[58]^[247]的处罚;明代对“私有眷属”的僧尼惩处十分严厉,或“枭首以示众”^[59]^[936中],或“许诸人捶辱之,更索取钞钱,如无钞者,打死勿论”^[59]^[938下]。另外,朝廷以诵经度僧对整顿僧团也有一定积极作用,赞宁即以为“唐中宗始诏天下试经度僧,是犹汉家以科举取士,最可尚也”^[5]法运通塞志^{#14上}。针对宋代统治者鬻牒度僧,“俾不能诵经而裕于财者亦得求度”,致使“天下僧冗”,若讷于淳熙十一年(1184)恩请宋孝宗“试经以行古道,贵牒以限常人”,“以复祖宗之成法,救末流之冗弊”^[5]法运通塞志^{#30中}。

统治者的干预虽然在客观上有助于肃清不法僧尼,但是也消减了佛教作为化外之教的独立性,且有的干预与佛教基本精神相去甚远,如对头陀行的禁止。北魏高宗于延兴二年(472)下诏禁止僧尼不住寺舍,游涉村落,并“令民间五五相保,不得容止”;“无籍之僧,精加隐括,有者送付州镇,其在畿郡,送付本曹”^[19]^[3038]。唐玄宗《禁僧道不守戒律诏》对“公讼私竞,或饮酒食肉,非处行宿,出入市廛,罔避嫌疑”之僧尼,由州县官吏“严加捉搦禁止”^[27]^[327]。其后世俗统治者亦循唐代旧制,禁止头陀行。如元统治者以为“僧尼既已出家,理合在寺焚修”。元仁宗皇庆二年(1313)下令不许僧侣“褻袒出外于茶坊、酒肆等行坐”^[31]^[1221]。明代“以化缘为繇”,“奔走市村”之僧人,一旦被擒获,即由官府

“治以败坏祖风之罪”^{[59]938中}。头陀行是僧侣去除尘垢烦恼的苦行,有十二种行法^[60],其中尤以行乞食为要。佛教认为“行乞食者,破一切憍慢”^{[5]法门光显志,320上},对修行有诸多益处^①。中土僧人行头陀行,本是遵循佛教遗训,却被视为“败坏祖风”加以禁止。统治者禁止头陀行,迫使僧人不得不从事各种营生以维持生计,使中土佛教与世俗社会日渐融合,及至水乳交融。

无论统治者对佛教采取何种态度,其最终目的皆是维护社会秩序,巩固其封建统治。世俗统治者出于统治的需要,不断调整佛教政策,如自安史之乱中宰相裴冕以军需不足“请鬻僧道度牒”,开鬻度牒先河,其后朝廷每遇时艰,即鬻度牒“以佐一时之急”^{[5]法运通塞志,375下,414上}。宋代统治者在内忧外患的夹击下,征收身丁钱以缓解财政压力^{[5]法运通塞志,425下}。此类举措,危害佛教甚深,如明释圆澄就说明代“丛林之规扫地尽”,“佛日将沉,僧宝殆灭”并“非佛之教不善,而国

家设教未尽善耳”^[61]。

四、结 语

中土僧制是僧俗对原始佛律的革新与变通,在保障僧团的和合清静、承传久远上,曾发挥了积极作用。宗教吸引信众的根本原因在于其神圣性与权威性。僧制与佛律作为约束中土僧众行为的法则,是区别僧俗的重要标识。僧侣持守戒律的松严直接关系到佛教神圣与凡俗二性的消长^[62]。中土僧制对佛律的扬弃,对世俗内容的吸收,不仅从物质生活形态,更从精神层面上,使僧众日益世俗化,甚至庸俗化,从而淡化了僧人的出世特征,消解了佛教的神圣性。虽然中土佛教衰败的原因复杂,并不能单纯归因于僧制的创制,但僧制在一定程度上加速了佛教衰落步伐。

参考文献:

- [1] 望月信亨. 望月佛教大辞典 [K]. 东京: 世界圣典刊行协会, 1978: 3075.
- [2] 慈怡. 佛光大辞典 [K]. 北京: 书目文献出版社, 1989: 5730.
- [3] 任道斌. 佛教文化辞典 [K]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1991: 253.
- [4] 赞宁. 宋僧史略 [M]//大正藏: 第五十四册. 东京: 大正一切经刊行会, 1924-1932.
- [5] 志磐. 佛祖统纪 [M]//大正藏: 第四十九册.
- [6] 昙无讖. 大般涅槃经 [M]//大正藏: 第十二册. 387 上.
- [7] 佛陀什, 竺道生. 弥沙塞部和醯五分律 [M]//大正藏: 第二十二册. 152 上.
- [8] 赞宁. 宋高僧传 [M]. 范祥雍, 点校. 北京: 中华书局, 1987.
- [9] 佛陀耶舍, 竺佛念. 长阿含经 [M]//大正藏: 第一册.
- [10] 鸠摩罗什. 佛说仁王般若波罗蜜经 [M]//大正藏: 第八册.
- [11] 望月信亨. 佛教经典成立史论 [M]. 京都: 法藏馆, 1978: 425-441.
- [12] 鎌田茂雄. 中国佛教通史: 第二卷 [M]. 关世谦, 译. 台北: 佛光文化事业有限公司, 1986: 274.
- [13] 道宣. 续高僧传 [M]//大正藏: 第五十册.
- [14] 僧祐. 出三藏记集 [M]. 苏晋仁, 萧鍊子, 点校. 北京: 中华书局, 1995.
- [15] 慧皎. 高僧传 [M]. 汤用彤, 校注. 北京: 中华书局, 1992.
- [16] 汤用彤. 汉魏两晋南北朝佛教史 [M]. 北京: 中华书局, 1983: 78.
- [17] 范晔. 后汉书 [M]. 李贤, 等注. 北京: 中华书局, 1965: 1428.
- [18] 僧祐. 弘明集 [M]//大正藏: 第五十二册.
- [19] 魏收. 魏书 [M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [20] 姚思廉. 梁书 [M]. 北京: 中华书局, 1973: 463.
- [21] 义净. 南海寄归内法传 [M]. 王邦维, 校注. 北京: 中华书局, 1995: 221.
- [22] 刘昫, 等. 旧唐书 [M]. 北京: 中华书局, 1975: 3158.
- [23] 费长房. 历代三宝记 [M]//大正藏: 第四十九册. 53 中.
- [24] 道世. 法苑珠林校注 [M]. 周叔迦, 苏晋仁, 校注. 北京: 中华书局, 2003.
- [25] 东初. 中国佛教近代史 [M]. 台北: 东初出版社, 1974: 198.
- [26] 道宣. 广弘明集 [M]//大正藏: 第五十二册.
- [27] 董诰. 全唐文 [M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [28] 宋敏求. 唐大诏令集 [M]. 北京: 商务印书馆, 1959: 591.
- [29] 长孙无忌, 等. 唐律疏议 [M]. 刘俊文, 点校. 北京: 中华书局, 1983: 143-145.
- [30] 佚名. 庆元条法事类 [M]. 燕京大学图书馆藏版, 1948.
- [31] 大元圣政国朝典章 [M]. 北京: 中国广播电视出版社, 1998.
- [32] 陈寅恪. 金明馆丛稿二编 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1980: 251.
- [33] 朱熹. 四书集注 [M]. 长沙: 岳麓书社, 1985.

① [北齐] 那连提耶舍译《月灯三昧经》卷6有“乞食十利”(《大正藏》, 15册第586页下); [唐] 达摩流支《佛说宝雨经》卷8有“乞食十为”(《大正藏》, 16册第316页中)。

- [34] 何宁. 淮南子集释 [M]. 北京: 中华书局, 1998: 821.
- [35] 谢和耐. 中国 5-10 世纪的寺院经济 [M]. 耿升, 译. 上海: 上海古籍出版社, 2004: 97.
- [36] 段成式. 酉阳杂俎 [M]. 方南生, 点校. 北京: 中华书局, 1981: 38.
- [37] 刘长东. 宋代佛教政策论稿 [M]. 成都: 巴蜀书社, 2005.
- [38] 迦叶摩腾, 法兰. 四十二章经 [M] // 大正藏: 第十七册. 722 下.
- [39] 义净. 根本说一切有部毘奈耶破僧事 [M] // 大正藏: 第十七册. 113 下.
- [40] 十三经注疏 [M]. 北京: 中华书局, 1980: 2545.
- [41] 潘重规. 父母恩重经讲经文 [M] // 敦煌变文集新书. 台北: 文津出版社, 1994: 412.
- [42] 契嵩. 镡津文集 [M] // 大正藏: 第五十二册.
- [43] 普济. 五灯会元 [M]. 苏渊雷, 点校. 北京: 中华书局, 1984: 136.
- [44] 贲藏. 古尊宿语录 [M]. 萧蓬父, 吕有祥, 点校. 北京: 中华书局, 1994: 15-16.
- [45] 余英时. 士与中国文化 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1987: 460.
- [46] 明本. 幻住庵清规 [M] // 新纂大藏卍续藏经: 第一百一十一册. 台北: 新文丰出版公司, 1994: 997 下.
- [47] 宗鉴. 释门正统 [M] // 新纂大藏卍续藏经: 第七十五册. 台北: 新文丰出版公司, 1994: 312 中.
- [48] 王永会. 《百丈清规》及其历史与现实意义 [J]. 中华文化论坛. 2001, (1).
- [49] 法砺. 四分律疏 [M] // 新纂大藏卍续藏经: 第六十五册. 台北: 新文丰出版公司, 1994: 599 下-600 上.
- [50] 胡寅. 斐然集 [M]. 宋肇祖, 点校. 北京: 中华书局, 1993: 415.
- [51] 黄敏枝. 宋代佛教社会经济史论集 [M]. 台北: 台湾学生书局, 1989: 104.
- [52] 徐松. 宋会要辑稿 [M]. 北京: 中华书局, 1957: 5012.
- [53] 德辉. 敕修百丈清规 [M] // 大正藏: 第四十八册.
- [54] 元贤. 律学发轫 [M] // 新纂大藏卍续藏经: 第一百零六册. 台北: 新文丰出版公司, 1994: 964 下.
- [55] 无著道忠. 禅林象器笈 [M]. 北京: 中华全国图书馆文献缩微复制中心, 1996: 216.
- [56] 南怀瑾. 禅宗丛林制度与中国社会 [M]. 台北: 东西精华协会, 1976: 51.
- [57] 袞宏. 缙门崇行录 [M] // 新纂大藏卍续藏经: 第一百四十八册. 台北: 新文丰出版公司, 1994: 799 上.
- [58] 宋濂. 元史 [M]. 北京: 中华书局, 1976.
- [59] 幻轮. 释鉴稽古略续集 [M] // 大正藏: 第四十九册.
- [60] 求那跋陀罗. 佛说十二头陀经 [M] // 大正藏: 第十七册. 720 下.
- [61] 圆澄. 慨古录 [M] // 新纂大藏卍续藏经: 第一百一十四册. 台北: 新文丰出版公司, 1994: 726 上.
- [62] 罗德尼·斯达克, 罗杰尔·芬克. 信仰的法则 [M]. 杨凤岗, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2004: 241-242.

Sengzhi in China: A Primary Approach

YANG Mei

(Institute for Non-orthodox Chinese Culture, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064)

Abstract: Sengzhi refers to the system restricting the behavior of monks and nuns. Chinese Sengzhi was developed by the monks and secular rulers, and has played an important role in the development of Chinese Buddhism. By analyzing the background and characteristics of Chinese Sengzhi, this paper investigates its impact on the development of Buddhism in China.

Keywords: Chinese Buddhism; Sengzhi; strict rules for Buddhists

(责任编辑: 龙石)