

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

中國禪宗叢林組織之研究：

以《百丈清規》的創建與發展為例

The Study of the Organizational Structure of Chan
Monasteries in China: the Establishment and Development
of Baizhang's Monastic Rules

黃宣珮

Hsuan-Pei Huang

指導教授：釋如念 博士

Advisor: Ru-Nien Shih, Ph.D.

中華民國 108 年 7 月

July 2019

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

中國禪宗叢林組織之研究：以《百丈清規》的創建與
發展為例

The Study of the Organizational Structure of Chan Monasteries in China:
the Establishment and Development of Baizhang's Monastic Rules

研究生：黃宣珮

經考試合格特此證明

口試委員：鍾玲
釋如念
謝金汎

指導教授：釋如念

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國 108 年 7 月 8 日

論文摘要

發源於印度的佛教，若要在各地紮根發展，勢必要因地制宜地轉變其原有的型態，方能讓當地接納。其中，百丈禪師因應中國社會環境，所創制的《百丈清規》影響中土佛教甚為深遠，其僧團制度亦能承受朝代更迭的考驗。然而，現今學界有關僧團組織領域的研究，略顯薄弱。是故，本論文以《百丈清規》之發展軌跡為研究標的，並回溯至印度僧團內部的運作，從中析分《百丈清規》及其嗣後之禪宗叢林組織，含括教育、處事、經濟之軌度的發展與變遷。

戒律在中國的發展，是由戒律演變到僧制，又由僧制發展至清規。道安大師所制的《僧尼軌範》乃是漢地佛教僧制的肇始，而道安大師的僧團運作仍屬仿印度模式的中國僧團。然生搬硬套的僧伽制度，不足以適應中土的現實環境時，中國佛教的僧制遂朝禪宗叢林制度演化。《百丈清規》正是在戒律改變的步伐中應運而生。百丈懷海禪師，他參照禪宗四祖道信、五祖弘忍「坐作並重」的農禪生活，以及大小乘戒律，因地制宜創立清規。自《百丈清規》推出以來，備受中國佛教界的重視，宋元以後的禪宗清規，皆是以《百丈清規》為藍本，加以增修，尤以清規的組織制度，不受朝代更換的影響，渾涵一氣發展下來。

研究結果發現，《百丈清規》合乎隨方毘尼的制戒原則，同時亦不失佛陀制戒，令正法久住的目的。而清規組織制度中，依舊遵循印度僧團組織運作解行並重的教育理念、利和同均的經濟制度、僧事僧決的處事原則，可見清規是佛制精神的延展。勞動中的修行和專制之僧事處理則是中國叢林迥異於印度律制的部分，《百丈清規》中的普請法則在百丈懷海後，中國禪林制度中有不同的演繹發展。

關鍵字：《百丈清規》、禪宗叢林組織、隨方毘尼

Abstract

If Buddhism, which originated in India, was to take root in various places outside India, it had to change its original form according to local conditions, so that it could be accepted by the local people. For instance, Chan Master Baizhang responded to the Chinese social environment and created the “Baizhang’s Monastic Rules”, which had a profound influence on Chinese Buddhism. Because of these monastic rules, Chinese *Sangha* could withstand the test of social changes in China’s different dynasties.

However, only very few modern academic researches deal with the organization of the Sangha. Therefore, the research target of the present paper is to study the development of “Baizhang's Monastic Rules”, and trace it back to the internal operation of Sangha in India. Then, the research focuses on analyzing the “Baizhang's Monastic Rules” and its influence on the organizational structure of Chan monasteries, including the development and changes of monastic education, code, and economy.

The development of religious discipline in China evolved from religious precepts to what is known as *Sengzhi*, which refers to the system restricting the behavior of monks and nuns, and then again from *Sengzhi* to monastic rules. The “Standards for the Clergy” by Venerable Master Dao-An can be considered as the beginning of *Sengzhi* in the Han Dynasty. The Sangha organized by Master Dao-An was modeled after the Indian Sangha in almost every aspect. However, the Sangha system was too rigid to adapt to the actual Chinese environment. Hence, the Sangha system gradually evolved into the Sengzhi system and then to the organizational structure of Chan monasteries that can be found in China now. The Baizhang’s Monastic Rules came into being during the evolution of the religious precepts. Chan Master Baizhang Huaihai took as a reference the agricultural Chan life of the fourth patriarch master Tao-shin and the fifth patriarch Hongren, as well as Mahāyāna and Hīnayāna Sangha discipline, and created the Baizhang’s Monastic Rules to comply with the local conditions of the Chinese society. Since their launch, the Baizhang's Monastic Rules, have been highly valued by the Chinese Buddhist community. The Chan rules stipulated after the Song and Yuan Dynasties were mainly based on the Baizhang's Monastic Rules with only some minor changes, especially the organizational system

of the Qing dynasty. However, they were not affected by the replacement of the dynasties. In fact, they kept on developing and flourishing.

The present study found that the Baizhang's Monastic Rules were formulated in accordance with the Vinaya principles, and at the same time they conformed to the original Buddhist precepts, thus keeping the Buddha's teachings intact. As to the organizational part of the monastic rules, it adopted the educational philosophy of the Indian Sangha, which attached great importance to both the theories and the practice. It also copied the economic system of the Indian Sangha in equally sharing nearly everything among its members and followed the ways of settling disputes among the Sangha members. We can find that the Chinese monastic rules are an extension of the Indian Buddhist discipline and precepts. Minor modifications, such as the agricultural cultivation and the autocracy in the rule of the Sangha, showed the differences between Chinese monastic rules and the Indian Buddhist precepts. In general, the communal labor rules of the Baizhang's Monastic Rules underwent a different development in the organizational structure of Chan monasteries in China after Chan Master Baizhang Huaihai.

Keywords: “Baizhang’s Monastic Rules”, organizational structure of Chan monasteries, Vinaya rules

目 錄

論文摘要	I
Abstract	II
目錄	IV
第一章 緒 論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究目的	3
第三節 相關文獻回顧與探討	5
一、關於《百丈清規》的研究方面	5
二、有關僧團制度方面的研究	8
三、關於中國禪林清規與戒律在中國發展的研究	9
第四節 研究方法與範圍	13
第五節 研究架構	15
第二章 佛教僧團在印度的運作	19
第一節 佛教創立時的印度社會背景及其僧團之成立	19
一、佛教創立時的印度社會背景概說	19
二、佛教僧團的建立	24
第二節 佛教戒律制定的原則	25
一、因時制宜，隨犯隨制	26
二、依人間道德軌範為基礎	27
三、隨方毘尼的應用	28

第三節 僧團內部運作的基本原則 -----	29
一、教學制度 -----	30
二、民主的處事辦法：羯磨法的施行 -----	33
三、經濟制度 -----	35
第三章 《百丈清規》前中國佛教僧團形態的發展 -----	48
第一節 佛教初傳至東晉期間佛教戒律之發展 -----	48
一、早期漢地佛教戒律的體現形式 -----	49
二、早期漢地戒律持守的程度 -----	52
三、廣律傳譯的必要性 -----	54
第二節 仿印度模式的中國僧團：以東晉道安大師僧團為例 -----	58
一、道安大師對戒律完善的努力 -----	59
二、僧團的教育軌制 -----	61
三、僧團的處事方式 -----	65
四、僧團的經濟來源 -----	68
第三節 禪宗道信、弘忍僧團「坐作並重」的生活模式 -----	70
一、禪宗僧團的擴展 -----	70
二、道信、弘忍僧團律制生活的變遷 -----	73
第四章 《百丈清規》的創制及其叢林體制 -----	80
第一節 《百丈清規》創制的緣由 -----	80
一、唐代度牒制度 -----	83
二、禪律戒律見地的分歧 -----	87
第二節 百丈懷海僧團之叢林體制 -----	91
一、《百丈清規》相關文獻與當代學術界對其流傳情形分歧的見地 -----	91

二、《百丈清規》中的叢林組織制度-----	94
第三節 《百丈清規》的創建意義及其影響-----	110
一、解決「小小戒」適應性的問題，健全禪宗叢林軌範-----	111
二、改變禪僧漠視儀制的現象-----	113
三、《百丈清規》創制的歷史意義及其推動禪宗叢林之建立-----	114
四、影響後世禪宗與佛教其他宗派清規的訂立-----	116
第五章 唐代《百丈清規》後禪宗的叢林體制-----	119
第一節 禪宗叢林僧職人員的選任-----	119
第二節 禪宗叢林組織制度-----	125
一、禪門教育軌度的制定-----	126
二、經濟制度-----	131
三、清規中的處事制度：肅眾-----	149
第六章 結 論-----	155
徵引文獻-----	163
附錄：《敕修百丈清規》中各項僧職工作執掌表-----	173

第一章 緒論

第一節 研究動機

現今流傳於世界各地的佛教，皆起源於二千五百多年前的印度佛教。佛教能廣傳於各地，並能在不同地區深耕開展，成為當地願意接受的宗教，可歸功於佛教弘傳者在接觸到各地不同的風俗民情、地理、政治或教育等不同環境時，除了對因緣法則或因果定律等基本教義的堅持外，都能設法將發源於印度的佛教與當地本土思想互相交融，並經過長時間對佛法的吸收與研究，方能使佛教契合於當地，發展成為頗具當地色彩的宗教。例如佛教傳播至西藏，即成藏傳佛教；傳至泰國、緬甸或斯里蘭卡，就是南傳佛教；甚至北傳於中國、日本或韓國，佛教皆具有不同的風貌。因此，佛教的傳播與拓展，勢必融攝當地文化，因地制宜地將印度佛教，轉變成當地能接納的宗教。

如同傳播於各地的佛教，當佛教在東漢永平年間（西元 58 年~西元 75 年）傳至中國後¹，迄今已將近二千年的歷史。在悠久的發展史上，佛教傳播者，也不斷調整印度佛教原有的型態，使佛教逐漸讓中土人士接受。其中，透過佛經的翻譯，弘傳教義，並與中國固有的儒、道文化調和與融攝，在教義上給予嶄新的詮釋，例如魏晉時期的格義之學。到了六世紀末至九世紀中葉時，佛教的發展，隨著隋唐時期的統一，再加上文化融和以及帝王護持等諸多因素下，讓佛經翻譯更趨系統化，義理思想也有著新的發展，此時佛教先後形成八大宗派。當中，最具有中國色彩的學派，可列舉出天台、華嚴和禪宗。專研天台、華嚴兩宗的義學僧眾們，在經典方面，建構了屬於中國佛教獨特的思想體系；而禪宗則是在文字以外，以倡導直指心源的行持方法著稱，並重視生活中的實踐體驗。如此平易近人的方式，相較於研究深奧義理的學派，更能普及於民間。重要的是，禪宗行者們，關注到了佛教要在中國社會紮根發展，除了致力於佛教義理的弘揚與闡釋，

¹ 關於佛教東傳的時間，佛教傳入中國的年代，依史料有多種記載，但不論諸多說法的歧異，東漢永平年間，佛法確定已在中土出現。例如《魏書·釋老志》卷 114 云：「漢章帝時，楚王英喜為浮屠齋戒，遣郎中令奉黃縑白紈三十匹，詣國相以贖愆。詔報曰：『楚王尚浮屠之仁祠，潔齋三月，與神為誓，何嫌何疑，當有悔吝。其還贖，以助伊蒲塞、桑門之盛饌。』」出處：楊家駱主編，《新校本魏書附西魏書》，臺北市：鼎文書局，1975 年，頁 3028。

對於僧侶適應中土生活環境所作的制度修訂，也是不容忽視的重要因素。於此，百丈懷海禪師（西元 749 年~西元 814 年）以捨我其誰的氣度，不畏傳統律學者的非難，為了叢林的運作而制定清規（或稱《古清規》，世稱《百丈清規》²）。自從《百丈清規》問世後，普受佛教界的重視。當代學者們，大多指出《百丈清規》的成立與普及，對僧侶生活模式和僧團管理方面，提供了制度上的依循；而現今佛教尊宿們對《百丈清規》的評價，則認同清規對於中國僧團的延續，有其貢獻之處。例如印順法師提出在百丈禪師奉行「一日不作，一日不食」下，闢土開荒，講求經濟自足，並配合著禪僧於生產勞動中的行持，可以說，千餘年來的佛教，靠著叢林清規，能讓僧伽安住，致使僧團延續下來³。聖嚴法師亦認為，百丈禪師所制定的農禪生活制度，讓禪宗堪受起朝代興衰更迭的考驗，對於宗派的承遠發展，具有重要的意義⁴。

其次，儘管百丈禪師主要是針對禪僧修禪而規定的生活制度，但因其適應中國社會環境的型態，所以深受禪門以及禪宗以外的宗派接受⁵，並備受歷朝佛教界的重視與增修。因此，《百丈清規》的創制，有其現實的需要性與社會意義，亦可被視為促使佛教中國化的觸媒之一。誠如日人學者阿部肇一提出：「百丈懷海所構想的禪世界，對象不止是他本門僧團或其法系，另外亦設想過其他如石頭藥山系統等法脈，或許更進一步考慮到當時南宗禪社會的教化計畫，以及發展策略之間的諸般問題。」⁶然而，縱使《百丈清規》的建立對中國佛教僧團的發展有其獨特的社會意義，但相較於佛教其它義學、藝術文化、政治等研究議題，學界以僧制為主題的探究就稍顯薄弱，尤其是佛教僧團內部組織之領域的論說更為鮮少。是故，遂引發筆者欲對《百丈清規》的成立和嗣後禪宗清規發展，一探究竟的動機。

另一方面，對於進入二十一世紀工商社會的今日，迥然不同於古代農業生活，

² 本論文中所提及的《百丈清規》，即是指百丈禪師所立的清規軌範。

³ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992 年，頁 6~7。

⁴ 聖嚴法師，〈中國佛教特色：禪與禪宗〉，《華崗佛學學報》第 4 期，臺北市：中華學術院佛學研究所，1980，頁 12。杜繼文、魏道儒著，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1995 年，頁 252。

⁵ 例如律宗省悟作《律苑事規》十卷、天台宗自慶編纂《教苑清規》二卷等。

⁶ 阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，臺北市：東大圖書，1999 年，頁 39。

在此時代變革下，清規的內容對現今僧伽制度的管理，是否還具有參考的價值？現代學者又如何看待古代僧制的研究？當代佛教碩德因立場的不同，秉持不同的見解。例如印順法師，對於現代寺院管理模式應如何實踐與運作，認為古代祖師所定立的清規，依舊可作為當代寺院的指南，藉由考古鑑今，方能制定契合當代寺院的管理模式⁷。另外，聖嚴法師則是站在律學與時代變遷的立場，於〈百丈清規合法嗎？〉⁸一文中舉出明代蓮池、藕益與清末民初弘一等大師對歷代清規屢經刪修已非古清規原貌的看法，進一步提出，當今佛教的整頓與復甦，透過戒律精神的重振，佛教自然會復興。換句話說，可不需提及「清規」二字。針對聖嚴法師對《百丈清規》合法性之看法，近代學者曹仕邦發現文中所引述古德對清規的見解，是為了提倡戒律而持有「杜撰增飾」、「非佛所制，便名非法」的言論。因此作者認為古德們並沒有深究，為何清規會在中國流傳千載至今的因素，並以律宗省悟亦仿效禪宗清規所制定的規制，作《律苑事規》十卷為例，提出由禪宗依據中土民情所制定的清規，對於寺院的行政規劃還是具有參考的價值，不能以清規非佛制而加以漠視⁹。

除此之外，《百丈清規》的組織運作，在近代佛教界中仍占有重要的地位。例如美國學者 Holmes Welch，對中國寺院執事僧的訪談中所載：「但發生複雜的問題，沒有其它方法可以解決時，百丈是最後的權威。不論在任何情況下，著名的寺院絕不容許過份與百丈背道而馳。」¹⁰的確，從《百丈清規》問世後，遂成為中國佛教僧制之典範，並影響後世佛教僧規的訂立。故《百丈清規》的創制以及爾後之禪宗清規，對當代而言，仍有再研究的契機。

第二節 研究目的

本論文撰寫目的，主要有兩點。其一：藉由印度至中國僧團內部的運作，論

⁷ 整理自大陸深圳弘法寺住持印順法師，〈建構『人間佛教』平台努力探索和踐行現代寺院管理模式〉，《世界宗教研究》第4期，北京市：中國社會科學院，2008年，頁13~14。

⁸ 聖嚴法師，《律制生活》，臺北市：法鼓文化，2014年，頁118~119。

⁹ 曹仕邦等著，《聖嚴法師思想行誼》，臺北市：法鼓文化，2004年，頁194。

¹⁰ Holmes Welch 著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》上冊，收入藍吉富主編（世界佛學名著譯叢82），臺北縣：華宇出版社，1988年，頁142~143。

證《百丈清規》及其後續禪宗清規的發展，皆是佛制精神的延展。其二：瞭解禪宗寺院組織之發展與變遷。

首先，關於禪宗清規內容方面，印順法師於〈泛論中國佛教制度〉一文中曾提及「有佛教，有僧伽，就有制度。教制是必須顧到古代的佛制，演變中的祖制，適合現實情況的修正或建立。」¹¹換言之，教制擬定者，勢必考量佛制，即律制、祖制，以及當時因緣環境等因素。其次，清規是屬於教制的一種，故訂立者應是遵循律制、祖制、因地制宜之原則，而各有不同的演繹與發展。然而，傳統律宗尊宿或古德，對於禪宗叢林清規的評價，卻出現「非佛所制，便名非法」等歧議。對此，倘若僧制發展之探究，能溯及至印度佛教僧團的運作、《百丈清規》前以及嗣後禪宗教團內部的組織制度。屆時，或許對禪林清規能給予更詳備的評價。

再者，發源於印度的佛教，部份思想與制度，必定深受印度傳統文化的薰陶而生。例如律制僧團行事中，托鉢乞食等規定。是故，若生硬地將印度的律制生活方式，全盤要求中國僧團奉行，實在不合乎佛教「諸行無常」之法則¹²。由此，中國祖師們亦有其對應之道。誠如星雲法師於〈中國佛教階段性的發展芻議〉一文中，對戒律所提出的見地。茲如下所述：

到了唐朝的百丈禪師，乾脆捨棄戒律而另創叢林清規…。其實，佛教應該重視根本大戒的行持，但對於小小戒，如佛陀所說，要隨時代精神、社會風俗而「隨開隨遮」，實在不必固步自封，自我執著，自我阻礙了佛教的發展。¹³

如上引文所提及可推斷《百丈清規》之僧團制度，具有時代的需要性，是一套適合於中國民情而發展的僧規。若能從禪宗教團組織中，梳理出佛制精神的延續與變革部分，方能更進一步知曉佛教中國化的開展。

¹¹ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁5。

¹² 印順法師，《以佛法研究佛法》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁4-5。

¹³ 星雲法師，〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《普門學報》第1期，臺北市：佛光山文教基金會，2001年，頁18。

第三節 相關文獻回顧與探討

現今學界對佛教在中國影響方面的研究，成果相當多元豐碩，其中不乏歷史、教理、經濟、政治、文化、藝術、文學等，但有關僧伽制度的研究並不多，僅以《百丈清規》作為單篇專著的更為乏少。由於研究《百丈清規》所呈現的成果有限，因此本論文僅以下列的資料作為文獻探討之依據，並分成三面向來探究。包含有關《百丈清規》的研究、僧團制度研究方面，以及中國禪林清規與戒律在中國發展之研究。

一、關於《百丈清規》的研究方面

近代有涉及《百丈清規》學術研究的專著論文，有丁仁淑的《百丈懷海禪師之禪法與禪林清規研究》、黃運喜的《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》等。

期刊著述則有，近藤良一的〈百丈清規成立の要素〉、平川彰的〈百丈清規と戒律〉、木村靜雄的〈古清規考〉、大石守雄的〈古清規について〉、林德立的〈《百丈古清規》の再検討：「叢林規範」の特質をめぐって〉、李瑞爽的〈禪院生活和中國社會：對百丈清規的一個現象學研究〉等。

由於本論文之內容含括《百丈清規》的形成、特色，以及其影響等，故於上述文章中，筆者僅擇選近藤良一的〈百丈清規成立の要素〉、平川彰的〈百丈清規と戒律〉、黃運喜的《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》、丁仁淑的《百丈懷海禪師之禪法與禪林清規研究》等篇章，作為本文有關《百丈清規》研究方面之文獻探討。

（一）近藤良一的〈百丈清規成立の要素〉¹⁴

近藤先生於文中提及，由於鮮少日人學者關注到《百丈清規》成立之事由，以及《百丈清規》是禪宗寺院獨特的規範，卻廣受中國佛教界的肯定，甚至對日

¹⁴ 近藤良一，〈百丈清規成立の要素〉，《印度哲学仏教学》第2卷，札幌：北海道印度哲學佛教學會，1987年，頁231~246。

本禪宗寺院而言，也是具有不朽之價值。因此，作者以道信大師門下的集團生活和作務、坐禪觀的變遷和寺院創建三方面，從中探究清規成立之要因。首先，作者提出《百丈清規》的成立和禪宗重視普請之勞動實踐，有其密切的關係。其次，禪宗坐禪觀的變遷，文獻上已有關於道信、弘忍大師坐禪教示的記載，但其具體性的坐禪方法卻乏少記述。相較於《百丈清規》中所訂立的嚴謹禪坐方式和《圓覺經道場修證儀》中所載的「坐禪儀」形式之出現，作者則認為是因應禪宗內部重視坐禪的趨勢而產生的。再者，隨著禪宗僧團日益之擴大與禪刹的建立，禪宗內部必然會制定僧眾之日常軌範。

任何制度的產生，必定與當時社會環境等諸多複雜的因素干係甚大。近藤良一將研究範圍限定在禪宗內部的相關議題，歸結出三項清規成立之因素。就此，對於禪宗農禪僧團模式之瞭解，提供重要的信息。

（二）平川彰的〈百丈清規と戒律〉¹⁵

平川彰先生於此文中，首先簡述中國與日本的清規種類，作者並認為北宋宗頤所著的《禪苑清規》是參照《百丈清規》，並發揮百丈古意所編纂而成的。其次，以禪律兩宗間，教授師所認定教育方式之不同，來概述其律寺與禪寺間的差異性，和講述百丈禪師之改革。再者，文中亦提及《百丈清規》的組織，含括禪僧在僧堂中的生活起居、飲食等。最後，作者略述清規中的職掌分配。

平川彰以第一手資料為主，清楚地介紹《百丈清規》的內容。然而，行文內關於禪律兩宗間的歧異方面，倘若作者能回溯至印度僧團的運作或提及所涉之戒律等，能讓讀者更加瞭然禪林與律制僧團間的變遷，以及《百丈清規》在中國成立的意義。

（三）黃運喜的《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》¹⁶

黃運喜於此文中認為，若能釐清安史之亂至會昌法難間，僧伽制度（僧團）

¹⁵ 平川彰，〈百丈清規と戒律〉，《仏教学》第37號，東京：仏教思想学会，1995年，頁1~21。

¹⁶ 黃運喜，《唐代中期的僧伽制度—兼論與其當代社會文化之互動關係》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年。

之變化，對於日後會昌法難的發生，以及儒佛思想會通，乃至宋代理學淵源等研究助益甚大。因此，作者以唐代中期的僧團變化為研究的主题，從中探究安史之亂前的僧伽制度，和僧團的地域分布、內部結構、教育、社會功能，以及說明在唐代的佛教政策下，對僧團所產生的影響。其中，國法中對於僧團運作的干涉，例如特別法〈道僧格〉之規定，致使僧侶在律令與戒律行事間，仍有捍格不入之處。作者就此提出，幸至中唐時，百丈禪師制定禪宗叢林清規，方才解決。其次，在僧團內部結構之章節中，作者探討百丈清規為何會在中唐出現之緣由，並考察歷史與佛教本身，而歸納出三點：即「諸行無常」的佛學思想、重要人物所制定的僧制、經濟生產。再者，社會結構逐步的轉變和兩稅法實施等因素，亦為百丈清規產生之次要因素。

佛教的傳播，本身亦是種社會現象，並深受社會等外在因素之影響，例如國家政策、社會文化等因素。黃運喜歸結百丈禪師創立清規的緣由，有助讀者瞭解清規訂立的社會背景。

(四) 丁仁淑的《百丈懷海禪師之禪法與禪林清規研究》¹⁷

丁仁淑於此文中提出，由於國內專以百丈禪師之禪法的論述乏少，且百丈禪師禪法會通禪宗初祖達摩、六祖惠能大師和馬祖道一之洪州禪，而展現出獨特禪法，特別是百丈禪法之特色和淵源，還有再探究之必要。因此，作者從百丈禪師相關語錄、接引弟子的方法等文獻記載中，歸納分析百丈禪師的中心思想。其次，作者繼而探討百丈禪師所制定之叢林清規，從中述及清規之創立、內容和流變。最後，作者由百丈禪師在中國禪宗史上的貢獻、清規對中國書院制度以及道教之影響三個面向，從中論述百丈禪師對後世的貢獻和陶染。

在清規對中國書院制度影響部分，丁仁淑引證諸多學者所提出之觀點，即宋代書院制度的建立，多受士人寄居山寺讀書與禪林制度的影響，並比照清規內容和書院學規、管理制度、建築結構。從中得知，兩者內容多有雷同之處，亦可明瞭叢林清規發展至宋代時，就其體制、教學、日常生活等規章之完善，足為書院

¹⁷ 丁仁淑，《百丈懷海禪師之禪法與禪林清規研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1991年。

所借鑑，亦可悉知《百丈清規》對中國社會的影響力。然而，美中不足的是，由於《百丈清規》對中國佛教影響至為深遠，但此方面作者鮮少著墨，故仍有再探究之必要。

二、有關僧團制度方面的研究

歷代中國禪宗清規，皆因應外在環境更迭，不斷調整其規章。但不論外部政治、經濟等變動因素，歷代禪宗清規中有關僧伽組織與管理部分，例如行政、教育、執掌等規定，皆不離百丈禪師制定清規的宗旨：即提供禪僧良善之修學環境。但有關清規中僧團組織制度方面的探究，現今研究成果仍是寥若晨星。

當今有關僧團制度方面研究之專著有，王永會的《中國佛教僧團發展及其管理研究》、釋能融的《律制、清規及其現代意義之探究》等。

期刊論文方面則有，鄧克銘的〈百丈清規之僧團規範意義的探討〉、劉樂恆的〈叢林制度與儒家禮制〉、鍾海連的〈漢傳佛教十方叢林管理模式的圓融特質：以《敕修百丈清規》為中心〉、釋依仁的《僧團制度之研究：印度、中國及現行臺灣三階段之比較》、潘昱絢的《中國叢林制度之研究：以《敕修百丈清規》為依據》等。

有關印度或中國的僧團制度、發展之探究，在上述著述中，以王永會的《中國佛教僧團發展及其管理研究》和能融法師的《律制、清規及其現代意義之探究》兩篇文章，較有全面性的探討。是故，筆者將擇此二專著，析分其研究成果。

（一）王永會的《中國佛教僧團發展及其管理研究》¹⁸

王永會在此書中提出，若能深入明瞭佛教僧團的形成及其管理，並從中借鑑歷代管理經驗，進而探究如何端本清源，完善當今僧團制度，對現今佛教發展則具有不凡的意義。因此，作者將此書分成五章，分別考察由漢到明清歷朝中國僧團的發展情形和管理制度，以及近代中國佛教組織與僧制整理、當代中國佛教僧團管理。其中，在隋唐至元代的寺院管理方面，作者以唐代《百丈清規》為例，

¹⁸ 王永會，《中國佛教僧團發展及其管理研究》，成都：巴蜀書社，2003年。

從中考察清規成立緣由，藉此瞭解《百丈清規》出現的必然性。繼而概述清規的思想淵源、主要內容及分析其創制點，包含有組織制度、經濟制度、管理模式、歷史和現實意義等，以及敘述《禪苑清規》和《敕修百丈清規》叢林制度的主要內容和在中國佛教界之地位。

王永會有系統地論述中國古代僧團的發展和僧團管理方式，以及國家的宗教管理政策，又進一步結合當代佛教實際發展情形，並引古鑑今，為當今僧團制度的創建，提出精闢的見解。

（二）能融法師的《律制、清規及其現代意義之探究》¹⁹

能融法師在此文中提出，由於中國律宗祖師的註疏以及清規之產生各有其因緣背景，而隨著時間推移，律疏與清規所提及的內容與方式，不一定適用於現代的中國佛教僧團。因此，能融將全文以戒律的基本精神以及「六和敬」之原則，分別透過僧團組織與運作、僧事處理制度、教育制度、經濟制度、僧團與世俗的關係之五大主題，從中探究律藏和叢林清規對於當今中國僧團的意義。

律藏和清規運作下之僧團模式雖不同，但皆不離六和敬的原則，能融汲取兩者制度的內容，並賦予現代意義，亦對現今僧團之運作提出寶貴的見地。此論著對欲研究律制和中國教團組織者，實有參考的價值。

三、關於中國禪林清規與戒律在中國發展的研究

中國禪宗清規，繼唐代《百丈清規》推出後，對爾後叢林清規的制定，影響甚鉅。入宋之後禪宗清規陸續撰出，較為著名之禪宗清規則有北宋《禪苑清規》和元代《敕修百丈清規》。而隨著各朝代社會環境、政治、文化等的變遷，清規制定者亦跟隨時代背景予以調整內容，故提供現今欲研究中國叢林清規者，能從多方面角度來作探究。

現今對中國禪宗清規研究之專書著作有，依法法師的“*The Origins of Buddhist Monastic Codes in China : An Annotated Translation and Study of the Chanyuan*

¹⁹ 釋能融，《律制、清規及其現代意義之探究》，臺北市：法鼓文化，2003年。

qinggui”、黃奎的《中國禪宗清規》等。有關戒律在中國的發展與轉變之專著則有曹仕邦的“*The Transformation of Buddhist Vinaya in China*”、佐藤達玄的《戒律在中國的發展》上、下冊等。

期刊著述有，近藤良一的〈百丈清規と禪苑清規〉和〈百丈清規の成立とその原型〉、椎名宏雄的〈《禪苑清規》成立の背景〉和〈北宋叢林的經濟生活について：「禪苑清規」中心の考察〉、成河峰雄〈禪林の祖堂配置と廟制：「敕脩百丈清規」尊祖章を中心として〉、鏡島元隆的〈百丈古清規變化過程の一考察〉、林德立的〈「禪苑清規」は如何に変遷してきたのか：高麗版の卷頭及び卷尾を介して〉、孔令敬的〈禪清規に於ける礼の表現形式と喫茶〉、佐藤達玄的〈元代叢林的經濟生活：敕修百丈清規を中心として〉、劉淑芬的〈《禪苑清規》中所見的茶禮與湯禮〉等。此外，亦有蘇軍點校的《禪苑清規》、謝重光釋譯的《敕修百丈清規》等著述。

由於本文之論述，含涉中國僧制的發展和繼《百丈清規》後，禪林制度之變遷，而有關宋元清規內之文化等方面的研究，已非本文論述的重點。因此，筆者在有關中國禪宗清規與戒律在中國發展方面研究部份，僅選取鏡島元隆的〈百丈古清規變化過程の一考察〉、佐藤達玄的《戒律在中國佛教的發展》上、下冊、依法法師的“*The Origins of Buddhist Monastic Codes in China : An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui*”、黃奎的《中國禪宗清規》等篇章，來探討其研究成果。

（一）鏡島元隆的〈百丈古清規變化過程の一考察〉²⁰

鏡島先生於〈百丈古清規變化過程の一考察〉一文中，以禪宗的殿宇結構、禪林的職位，和禪院的修行生活三個面向，來考察唐代《百丈清規》後，北宋至元代間，叢林清規內容之變革。起初禪宗伽藍建築中，並無佛殿之設立。然而，隨著宋代社會經濟的變遷，禪宗內部自給自足的生活逐漸崩壞。因此，僧團的經濟來源，遂轉移至檀信依存體制，而又應檀信的請求，作為舉行法會儀軌的佛殿，

²⁰ 鏡島元隆，〈百丈古清規變化過程の一考察〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第 25 號，東京：駒澤大學，1967 年，頁 1~13。

入宋後自然出現於禪院中。其次，為了維持僧團日常生活的經濟運作，禪林增設許多職位，例如庫頭、莊主、監院等職之設立。再者，在《百丈清規》之後增修的清規中，亦清楚明定住持上堂說法日期，和小參與坐禪時節等規定。在禪僧修行方面，北宋《禪苑清規》中的普請法，已非僅指從事有關生產勞動之行持，並隨著時代的推移，農禪古風，已漸次蛻去。

鏡島元隆建立在一手資料的基礎上，考察百丈古清規的變化過程，並從禪林伽藍建築，職位、修行三方面的變遷，可發現宋代以後的禪宗僧團，已難以保有獨立的經濟體系，而農禪制度及其精神實踐，入宋以後的清規已有不同風貌之演繹，此變遷亦是因地制宜的必然結果。

（二）佐藤達玄的《戒律在中國佛教的發展》²¹

佐藤達玄先生在此書中，共分成十八章，依次述及戒律傳至中國後，中土僧侶們如何接受傳統印度戒律，並進一步地將戒律調整成能被中國社會容受的發展過程。第一章至第三章中，作者敘述律典傳譯至中國後，中原僧侶們接納戒律之情形，繼而述及戒律在中國各地普及的狀況，而由印度所傳譯的律藏內容，並非全然適合中國僧侶所遵循，遂引發中國僧眾開始制定僧制之契機，例如道安大師制定的生活規範。從第四章至第十章，作者大篇幅敘述道宣律師和律宗相關內容，包含有關戒律的研究、戒壇、懺悔觀、四分律宗的形成和發展、《行事鈔》研究之開展等。第十一章到第十四章，主要提及菩薩戒在中國的發展、菩薩戒相關經典和戒儀之實踐、隋唐高僧的戒律觀等。第十五章、第十六章，作者討論唐、宋與元朝，禪宗叢林中的生活規範、經濟體制、生活和僧眾修學等。第十七章、第十八章，作者更以日本道元和瑩山禪師為例，來陳述禪師的禪風和所制之清規等內容。

在叢林清規的探討部分，佐藤達玄以《百丈清規》現存的史料，和歷代以《百丈清規》為藍本而增修的清規，即《禪苑清規》與《敕修百丈清規》，作為第一手文本，從中討論唐、兩宋與元朝，叢林的特色。此書有系統地爬梳戒律在中國

²¹ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上、下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年。

變遷的過程和內容，對欲研究中國僧制之演變者，實有參閱之價值。

(三) 依法法師的 “*The Origins of Buddhist Monastic Codes in China : An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui*”²²

依法法師於此文中提出，由於《百丈清規》已經散佚，而宋代《禪苑清規》則被認為是中國現存最早的禪宗寺院規章。此書記載十方叢林生活各面向，亦提供現代學者，研究十二世紀宋代寺院生活之珍貴史料，亦影響中、日兩國禪宗寺院軌範的制定。基於其重要性，故作者將此書分成兩部分來作探究，即《禪苑清規》制定之歷史發展，以及將《禪苑清規》翻譯成英文並為其註釋。在第一部分，作者將《禪苑清規》的發展歷程略分為三個時期：印度律典傳譯至中國時期、中國僧眾制定僧制期、清規完成期，即全面性的寺院制度之形成，例如《禪苑清規》。復次，作者檢視中國第一部禪門清規，即《百丈清規》，並確認《百丈清規》之真實性。再者，作者考察《禪苑清規》內容來源，發現清規中有許多內容是承繼傳統的律典，例如清規章節中有關戒法、用食及過堂、個人物品等規定。另外，除了受傳統律典的影響外，清規中還有為了因應中國社會文化而訂立的規範，例如遊行的許可證、茶禪禮等。

依法由《禪苑清規》內容回溯至傳統律典，指出百丈禪師所創之《百丈清規》和後世所制定的叢林清規，不違傳統戒律內容與其制戒精神，而宋至元代的禪林規約，更能反映出國家宗教政策、文化風俗等。此書探尋《禪苑清規》的內容淵源，實有助益我們瞭解中國僧侶們對「隨方毘尼」的靈活運用。

(四) 黃奎的《中國禪宗清規》²³

黃奎將佛教僧制的發展劃分為前懷海時代、懷海時代和後懷海時代三個不同的演進階段，並分別論述制度的發展內容。首先，在前懷海時代，作者以道安大師所制定的僧制、道宣律師及其南山律宗、禪宗東山法門的農禪並舉三方面，來

²² Yifa, “*The Origins of Buddhist Monastic Codes in China : An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui*”, Honolulu : University of Hawai’i Press, 2002.

²³ 黃奎，《中國禪宗清規》，北京：宗教文化出版社，2008年。

敘述僧制的創制，和佛教戒律中國化之內容與實踐面。其次，於懷海時期，作者主要略述百丈禪師的生平和思想、解析《禪門規式》的內容和意旨。再者，在後懷海時代，作者概覽宋至清代的禪門清規及其要略。最後則以政治、經濟、文化、科學不同的面向來析分清規之內容。

黃奎以較大的篇幅析論唐至清代的禪林清規，並從多方面的角度來探討，提供了讀者，諸多叢林清規流變之因素。

綜合上述文獻，諸多學者已為我們探究《百丈清規》成立之要素，含括政治、文化、禪宗僧團型態變遷等，而在《百丈清規》嗣後的禪林清規，更能從佛教政策、儒家文化、經濟等諸多社會面向來分析內容，從而拓展僧制的研究視野。再者，有關寺院組織管理亦是重要的環結，若要深入明瞭中國清規內容，此部分更是不容忽略，並藉由現今相關僧制之著述，已證實禪宗叢林組織之重要性。有鑑於此，本文之論述，將建立在過去的研究基礎上，再次深入討論中國禪宗叢林制度之內涵。

第四節 研究方法與範圍

本文以《百丈清規》為研究標的，並依循印度至中國僧團組織發展的軌跡，從而爬梳制度的產生淵源、背景，以及內涵和意義等。其次，戒律在中國由僧制發展至清規，其演變歷程，極其漫長。故探討《百丈清規》創制前的僧規，主要選取漢地僧制肇始者，道安大師之僧團，以及頗具禪宗叢林雛形之道信、弘忍「坐作並重」的僧團模式，依次闡釋百丈立清規前，中國佛教僧團型態的發展樣貌。再繼而以百丈僧團和百丈以後之禪宗叢林清規，分別探究其組織體制。同時，本文中所列舉探討的佛教僧團，筆者皆以教育、經濟、處事三方面，來析分其僧團之組織制度。由於研究題材之因素，本論文研究方法將採文獻分析法。此方式適用於歷史性、系統性、比較性之主題²⁴，而文本的來源，則含括原始資料、第二手或其他相關材料。就此，筆者將藉由佛教典籍、佛教史、現在學者之研究等著

²⁴ 葉立誠、葉至誠，《研究方法與論文寫作》，臺北市：商鼎文化，1999年，頁138~156。

述，擷取本文所需的文獻，進而分析論述。當中，在歷史性之主題方面，後現在主義學者 Jenkins 認為，研究歷史並非研究過去，而是在研讀歷史學家對過去的解釋²⁵。同時，即意含著史家若是受主觀意識或社會價值等影響，其評論或許會失其客觀。話雖如此，但就另一方面來說，還是可以提供後世研究者，從不同面向角度來看待史事。因此，仍可適度地參考，不可完全棄之不顧。

其次，由於本論文所探討佛教僧團內部組織制度的議題，將循著佛教僧團由印度至中國之發展，來作通體與漸進的分析，故本文研究方法亦採歷史研究法²⁶。而歷史研究法亦能以科學方法來作系統性的分析。

所謂的科學方法，即是指透過歸納、演繹、比較、分析等方法將相關文獻，轉變為論證的依據。歸納法之運用即是文獻分析的首要次第。此法意味儘量將議題相關史料蒐集整理後，才推定結論，而演繹法則是指由已知揣度未知，並與歸納法相輔相成，在研究尚未定論前，兩者常相互使用。同時，相對於嚴謹的論證，僅有歸納和演繹仍屬薄弱，必須加上比較法和綜合分析，方能致使結論更趨完善。

復次，歷史的現象單獨來看，彷彿是靜止的，但藉由比較過後遂能顯出其動態²⁷。例如發源於印度的佛教，其僧團組織行事，和中國禪宗教團之運行，兩者經過比照後，就能看出其延續與開展所在，從中亦能掘發出特點。再者，科學方法中的綜合分析，即是指綜合前人的研究，並以其著作為基礎，再適切地以原始文獻為輔，析論結果。如同西方史學家 Galbraith 提及：

我們必須吸取以往作者對問題所已到達的觀點，衡量其確信的結果，並予以信賴。知識的整個進展，繫於討論問題能就其早期的研究討論起。這一步做過了，可能需要重新檢查問題，甚至於可能從新的觀點出發。但是首先我們所承受的是前人之賜。……開始研究任何問題，而完全不顧過去的

²⁵ Keith Jenkins 著，賈士蘅譯，《歷史的再思考》，臺北市：麥田出版，2003年，頁122。

²⁶ 錢穆先生，《中國歷史研究法》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年，頁8。

²⁷ 杜維運，《史學方法論》，臺北市：三民書局，2003年，頁112。

研究，在本質上是不忠的，且汙濁了不斷增長的知識的潮流。²⁸

根據上述，即是對研究成果加以闡釋，倘若要使歸納、比較等科學方法，發揮至臻。前人相關研究不容忽略，或是以此為基準，進一步推陳出新。

上述方法的使用，端視研究主題而靈活運用。換言之，即是根據章節內容所陳述之主軸，適度採用相關方式。有鑑於此，本論文在研究過程中，透過印度與中國佛教僧團組織相關文獻的研讀，並對中印僧團運作進行比較分析。加之綜合前人的研究，以《百丈清規》和後續之禪林清規為例，重新探討中國禪宗叢林制度的運作。

另一方面，由於本研究主要以僧團制度的發展為主軸，從中析分內容，並為深入探究僧團運作之旨趣，故在章節的鋪陳方面，含括印度和中國僧團內部組織。雖然各章皆可獨立自成一局，但就僧制的發展，仍要依循佛制、祖制的脈絡，尤其是中國宋元以後的叢林清規，其創立者皆以唐代《百丈清規》為藍本，加以增修而成。於此，禪林清規並不受朝代更迭的影響，一氣相承發展下來，極富有連續性。是故，繼百丈禪師以後的禪宗清規創制，筆者不再細論各朝的政治、文化、經濟等社會因素，而直接以清規中的僧團組織，來述及制度的相關議題。

最後，在百丈禪師以後禪林清規章節部分，因《敕修百丈清規》的制度最為詳盡與完備，影響明清之後中國禪宗叢林制度甚深，因此筆者擇選此著為主要的探討文本，其它禪宗清規和相關史料為輔，疏漏之處，還請博雅君子海涵。

第五節 研究架構

本研究為了回溯律制僧團，故筆者首先探討印度僧團內部之運作。其次，在中國僧團方面，以唐代《百丈清規》為基準點，將僧團箇中的運作再劃分成前、中、後三個時間點來進行內容之闡發，即第三章「《百丈清規》前中國佛教僧團形態的發展」、第四章「《百丈清規》的創制及其叢林體制」，以及第五章「唐代

²⁸ V. H. Galbraith, "An Introduction to the Study of History", Watts, 1964, p.87. 轉引自杜維運,《史學方法論》, 臺北市: 三民書局, 2003年, 頁119。

《百丈清規》後禪宗的叢林體制」。印度和中國僧團內部運作內容，茲如下所述：

首先，就第二章佛教僧團在印度的運作方面，宜先瞭解佛教僧團建立的時代背景，方能更合理地悉知佛陀組織僧團和戒律的制定，有其現實的需要和社會意義。而教團內部運作，戒律中皆有詳盡的記載，又基於學處的訂立乃有其依循之準則。是故，印度律制僧團部份，將以佛教創立時的印度社會背景及其僧團之成立、戒律制定的原則與僧團內部運作之基本軌範三小節，以概述印度佛教僧團的運作。其次，關於《百丈清規》前佛教僧團形態之發展內容。由於律典中詳盡記載僧團的組織行事等律文，但中國社會文化等條件，均炯異於印度。因此，在第三章中，本文先述及佛教初傳時至東晉期間戒律持守之現象，再進一步提及中國僧團面對戒律紛雜的境地，所採行的因應之道。其一：即為仿印度模式的僧團，此節並以東晉道安大師的僧團為研究課題，析分其內部之教育、處事、經濟等僧團運作方式。其二：中國禪宗亦在道德根本戒律不變的前提下，由於農禪思想的修持和禪宗對戒律詮釋等因素，故禪宗在四祖道信、五祖弘忍時遂發展出農禪「坐作並重」的生活模式。

復次，在《百丈清規》的創制意義及其叢林體制章節中，首先述及《百丈清規》創制的重要緣由，以茲彰顯百丈禪師制定清規的現實需要性。次則陳述有關《百丈清規》的相關文獻、學界對《百丈清規》存在性等分歧看法，以及清規中的叢林組織制度。而在第三節中論及《百丈清規》的創制意義及對中國佛教的影響，以此凸顯《百丈清規》的制定對中國佛教僧團的甚深影響與重要性。此外，百丈以後的禪宗清規創制的部分，由於有關叢林組織體制的內容，以元代《敕修百丈清規》最為完善，並且它受到元、明兩朝帝王的推崇，故本論文將以此清規為第五章的主要的探討文獻。再者，在第五章唐代《百丈清規》後禪宗的叢林體制部分，首先探討禪宗人事制度中的僧職人員的選任方式。而在僧團內部制度部分，將分析叢林的教育、經濟、處事制度三面向。最後，在第六章的結論，將回溯本文的研究內容，並歸納全文之研究結果，同時提出論說上的限制與展望。最後，為了方便讓讀者明瞭本文之章節，故將架構列置於下：

第一章 緒論

第一節 研究動機

第二節 研究目的

第三節 文獻檢討

- 一、關於《百丈清規》的研究方面
- 二、有關僧團制度方面的研究
- 三、關於中國禪林清規與戒律在中國發展的研究

第四節 研究方法與範圍

第五節 研究架構

第二章 佛教僧團在印度的運作

第一節 佛教創立時的印度社會背景及其僧團之成立

- 一、佛教創立時的印度社會背景概說
- 二、佛教僧團的建立

第二節 佛教戒律制定的原則

- 一、因時制宜，隨犯隨制
- 二、依人間道德軌範為基礎
- 三、隨方毘尼的應用

第三節 僧團內部運作的基本原則

- 一、教育制度
- 二、民主的處事辦法：羯磨法的施行
- 三、經濟制度

第三章 《百丈清規》前中國佛教僧團形態的發展

第一節 佛教初傳至東晉期間佛教戒律之發展

- 一、早期漢地佛教戒律的體現形式
- 二、早期漢地戒律持守的程度
- 三、廣律傳譯的必要性

第二節 仿印度模式的中國僧團：以東晉道安大師僧團為例

- 一、道安大師對戒律完善的努力

二、僧團的教育軌度

三、僧團的處事方式

四、僧團的經濟來源

第三節 禪宗道信、弘忍僧團「坐作並重」的生活模式

一、禪宗僧團的擴展

二、道信、弘忍僧團律制生活的變遷

第四章 《百丈清規》的創制意義及其叢林體制

第一節 《百丈清規》創制的緣由

一、唐代度牒制度

二、禪律戒律見地的分歧

第二節 百丈懷海僧團之叢林體制

一、《百丈清規》相關文獻與當代學術界對其流傳情形
分歧之見地

二、《百丈清規》中的叢林組織制度

第三節 《百丈清規》的創建意義及其影響

一、解決「小小戒」適應性的問題，健全禪宗叢林軌範

二、改變禪僧漠視儀制的現象

三、《百丈清規》創制的歷史意義及其推動禪宗叢林之建立

四、影響後世禪宗與佛教其他宗派清規的訂立

第五章 唐代《百丈清規》後禪宗的叢林體制

第一節 禪宗叢林僧職人員的選任

第二節 禪宗叢林組織制度

一、禪門教育軌度的制定

二、經濟制度

三、清規中的處事制度：肅眾

第六章 結論

第二章 佛教僧團在印度的運作

本章透過佛教僧團的建立、佛教戒律制定的準則，以及僧團內部運作之基本原則，概述僧團在印度的運作。冀透過對此內容的析分，更能瞭解佛教僧團的成立和戒律制度的形成，不僅具有宗教的涵義，亦有現實的社會意義。再者，通過對律制僧團內部運作的內容追溯，以茲作為印度僧團之律制規定，在中國延續與變遷的依據。

第一節 佛教創立時的印度社會背景及其僧團之成立

佛教創設於印度恆河中下游，並為當時新宗教的後起之秀。當然，世尊¹創立佛教，有其獨特的見地，但仍然必須以古印度的哲理文明為基礎，加以去蕪存菁，提出契合印度社會的教說，而僧團成立不久後，能迅速擴展，普為印度社會所接受，箇中的原委，亦與當時的社會文化有甚深的關係。是故，本節首先提及佛教成立時印度社會的文化背景，再進一步敘述僧團的建立。

一、佛教創立時的印度社會背景概說

佛教的成立，與印度宗教文明的開展有其深厚的關聯。追溯其淵源，印歐民族雅利安人（Aryans）即是古印度宗教文化的開拓者²。雅利安人於西元前二千年頃，進入印度西北方後，並在漸次的移居過程中，自然建立婆羅門教（Brahmanism）的信仰³。起初，進入印度五河地區的雅利安人，由於需要更多的生產資源和居住地等因素，他們卻反客為主，與土住居民進行長期的爭戰而取得最終勝利，且將戰敗的原住民，稱為首陀羅，含有奴隸之意⁴。與此同時，

¹ 佛教釋迦牟尼佛的尊稱。佛教對佛陀的其他稱謂即：如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。

² 印順法師，《印度佛教思想史》，新竹縣：正聞出版社，2009年，頁1。

³ 婆羅門教，是雅利安人在印度移居過程中，自然產生的宗教信仰。此教無創始人、教主。莊春江，《印度佛教思想史略》，高雄市：莊春江，2010年，頁20。

⁴ 印順法師，《印度之佛教》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁2。

雅利安人開創了吠陀（Veda）文明⁵。古印度宗教婆羅門的思想即是奠基於吠陀文化。

約西元前一千年起，因人口大幅增長，雅利安人又移徙至更為富庶的恆河流域，並以上游拘羅為中心，拓展婆羅門教。此時，雅利安人的勢力大為擴張，婆羅門教的發展也達至興盛。該教樹立「吠陀天啟、婆羅門至上、祭祀萬能」的三宗旨。同時，雅利安人結合婆羅門教之教義，在社會上施行壁壘分明的階級制度⁶，即婆羅門（Brāhmana，祭司）、刹帝利（Ksatriya，國王、武士）、吠舍（Vaiśya，工、商）、首陀羅（Śūdra，奴隸）四階級。其中，各階層的職業、法律、宗教等權利義務皆有分際，不容逾越，甚至連生活細節各階級也有所殊異⁷。例如低階的首陀羅，不能參與吠陀的宗教生活和佩戴象徵再生族的聖線⁸，注定終生聽命於高階層者，並普遍受其奴役，法律地位亦不平等⁹。

其後，在四階級外，又分歧出「賤民」，被婆羅門視為不可碰觸者。賤民終身僅能從事處理死屍、清理環境、屠宰業等職。同時，婆羅門認為他們的職業褻瀆天神，最為不潔，乃至其身影亦是不清淨，故禁止他們進入公共場合¹⁰。如此不平等的條規之制定，始作俑者必然是婆羅門階層的僧侶¹¹。他們為鞏固其自身的利益，借用神權制定森嚴的社會結構。因此，婆羅門教不僅壟斷了文化教育和宗教的行使權，更能以宗教的名義直接干涉執政者的決策，和法律、納稅、婚嫁

⁵ 《吠陀》是古印度文化最古老的文獻。它既是宗教典籍，亦是上古印度重要的史料，更富有文學的價值。《吠陀》可分為四部：即《本集》、《梵書》、《森林書》和《奧義書》。其中，《本集》部分，以《梨俱吠陀》年代最為久遠。林立樹，《世界文明史》上冊，臺北市：五南圖書，2006年，頁46-47。

⁶ 最早提及四種姓為《梨俱吠陀》中的〈原人歌〉，內容云：「最初由原人之口生婆羅門，由臂生刹帝利，由腿生吠舍，由足生首陀羅」。再者，四姓階級為種姓制度（caste system）的根源，目前印度種姓大約分歧出一萬類。林立樹，《世界文明史》上冊，臺北市：五南圖書，2006年，頁48-49。

⁷ 季羨林，〈原始佛教的歷史起源問題〉，收入張曼濤主編，《原始佛教研究》（現代佛教學術叢刊94），臺北市：大乘出版社，1978年，頁16。

⁸ 梁捍江、韓夢澤著，《一本書讀懂印度史》，臺北市：海鴿文化，2017年，頁48。

⁹ 如《摩奴法典》所載：「初生的人就是首陀羅，假若他們以罵詈的語言侮辱再生的人，那就要斷他們的舌頭……假若婆羅門的指示他不接受，那王者就可以命令，用熱油灌入他的耳中或口裡。」轉引：于凌波，《釋迦牟尼與原始佛教》，臺北市：東大圖書，2008年，頁31。

¹⁰ 季羨林等著，《西域記風塵：尋訪玄奘法師取經之路》下冊，臺北市：經典雜誌，2004年，頁409。

¹¹ 佐々木教悟、高崎直道、井ノ口泰淳、塚本啟祥著，達和法師譯，《印度佛教史概說》，高雄市：佛光文化，2012年，頁7。

等事務。換言之，以婆羅門的宗教主張，便可主導社會政治等各面向。

再者，婆羅門的祭司，擁有祭儀的行使專權，極為重視咒術，以及祈願、供犧、祀火等繁瑣的儀軌，並希望藉此方式，以達到梵我合一最高的宗教目標，致使恆河上游的婆羅門教，逐漸走向迷信、僵固、形式等末途。此宗教社會現象，當西元前七世紀至西元前五世紀間，吠陀思想進入《奧義書》的發展階段，遂引發有識之士的反思。《奧義書》雖承自婆羅門教的吠陀思想，但內容已開始擺脫宗教神諭、祭祀等儀式。它主要以探究人的自我本質、宇宙世界和輪迴業報間的關係，從而顯現自由平等的解脫思想。《奧義書》的宗教哲理，遂在婆羅門教傳統不深的恆河中、下游發揚起來，並深受東方王族的擁護，而王族甚至能引導學術界，其影響力足以與婆羅門階級抗衡。諸如毘提訶王庭，召開的哲理大會；迦尸國阿闍世王，亦能教授吠陀學者跋梨格¹²。是故，《奧義書》的思想，經恆河中下游流域，蘊育而出的文明所薰陶，開展出自由平等的哲理，導致傳統婆羅門教的基本教義，受到質疑¹³，而廣大的民眾則是更想打破階級制度的籬籬。順此自由哲理的機運，配合後來的政治、經濟變革等諸多因素，助長了新的宗教蓬勃興起¹⁴。佛教即是新興宗教之一。

另一方面，西元前七百至西元前五百年間，印度新宗教的崛起，亦有社會現實境地的反映。首先，就經濟而言。由於鐵犁等新的農耕器具被普遍地使用，以及數百年來，王庭均重視水利灌溉工程的興修，因此農業生產力大為提高並成為社會經濟的基礎。安居的農耕社會，促使手工業的發展。當時手工業就有細緻之分化，同一手工業往往集聚於專門的街坊¹⁵。手工業的發展進而帶動商業的活躍。例如國內貿易方面，商人常透過恆河流域的水道商路，銷售精緻的手工藝品。佛陀時代，商業貿易更為繁盛，佛經中也常提及大富長者或居士，即是指富有又好

¹² 印順法師，《印度佛教思想史》，新竹縣：正聞出版社，2009年，頁2。

¹³ 婆羅門教的三大教綱：吠陀天啟、婆羅門至上、祭祀萬能。然此思想在《奧義書》弘傳的恆河中、下游地區，婆羅門的三大宗旨，逐漸轉成尊重方言（吠陀是天的語法，即雅利安人的雅語）；政治與權力第一，刹帝利至上；「不殺生」為《奧義書》的德目之一，故反對祭祀所犧牲的血祭。詳細內容可參閱：印順法師，《以佛法研究佛法》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁16~20。莊春江，《印度佛教思想史略》，1999年，高雄市：莊春江，頁21~29。

¹⁴ 印順法師，《以佛法研究佛法》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁76。

¹⁵ 季羨林，〈原始佛教的歷史起源問題〉，收入張曼濤主編，《原始佛教研究》（現代佛教學術叢刊94），臺北市：大乘出版社，1978年，頁14。

善施的吠舍。然而，隨著經濟貿易的發達，貨幣也成為交易的主要媒介，但社會上不乏放債謀利之事，舉債致富或破產淪為奴隸者屢見不鮮，因此更加深貧富之間的差距。同時，擁有豐厚財力的吠舍，為了自身利益，也要求參與政治¹⁶，並抵觸婆羅門所嚴定的階級職責。

其次，西元前十世紀中葉起，由於部族間常發生爭戰，國際間遂逐漸統合成新的國家，政治局勢也朝大國發展，王族刹帝利的權力亦隨之擴大¹⁷。至西元前六百年，據《阿含經》所載，共有耆伽國、摩竭國、迦屍等十六大國並立¹⁸，蕞爾小國尚不計其數。其中，除了乾陀羅（Gandhara，犍陀羅）、劍泐沙國位於印度河區域，其餘諸國的地理位置多處於恆河中、下游¹⁹。即表示印度的文化、政治、經濟等中心，隨著大國的林立，已轉移至恆河中下游區。尤其是印度東南邊隅摩竭陀國，為當時的政治經濟強國。另一方面，隨著王權的高漲，婆羅門祭司以宗教支配一切的威勢，在婆羅門教中心拘羅以東之地，自然大為降落。再者，由於諸國間不斷征戰兼併，加上各國經濟的發展，社會上奴隸階層人數不斷增多。奴隸的來源，計有戰俘、債奴、買賣或賭博贏來等途徑。奴隸不僅被主人奴役，毫無人身自由可言，有時還被視為禮品贈予他人。

綜合言之，西元前七世紀至西元前五世紀間，婆羅門教中國²⁰以東，各國的社會發展情形，因政治局勢和經濟繁榮之因素，東方各國普遍對婆羅門教的吠陀文化和階級制度甚感不滿。例如國際間握有政治實權的刹帝利，當然不願婆羅門祭司以宗教的名義來領導一切。經濟方面，雖堪稱發達，但也加劇貧富的分化，帶來貧民的困苦。富有的吠舍亦不滿坐享其成的婆羅門。而廣大的奴隸階級，乃至賤民，由於自由的受限，備受奴役，更想擺脫種姓制度的桎梏，再加上原先孕育於恆河中游《奧義書》自由平等學風助長之因素，社會上對婆羅門教的不滿與日俱增，遂激發新興宗教的興起。

¹⁶ 通一，〈試論早期佛教僧團制度中的幾個問題〉，收入張曼濤主編《原始佛教研究》（現代佛教學術叢刊 94），臺北市：大乘出版社，1978 年，頁 343~344。

¹⁷ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北市：商周出版，2002 年，頁 35。

¹⁸ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 5，《大正藏》第 1 冊，頁 34b。

¹⁹ 谷響，〈佛教時代印度諸國的社會思想概況〉，收入張曼濤主編，《印度佛教史論》（現代佛教學術叢刊 93），臺北市：大乘出版社，1978 年，頁 2~4。

²⁰ 恆河上游，以拘羅（Kurukṣetra）為中心至恆曲一帶，為婆羅門文明的中心，故婆羅門稱此區為中國。聖嚴法師，《印度佛教史》，臺北：法鼓文化，2002 年，頁 13。

西元前五世紀，新宗教的發展區域，大多在恆河中下游的東方諸國。新宗教主要以摩竭陀國和跋耆國為發揚中心。在此地區，由於是位於婆羅門教中國更遙遠的東方，因此舊有的婆羅門勢力相對較為薄弱。加之《奧義書》平等的自由思想濃厚，故易激發出新宗教哲理。新宗教的通稱即「沙門（Śramaṇa）思想」，亦表傳統婆羅門教以外的修行者。沙門即是「乞士」，本指再生族晚年，進入林棲期與遊行期的宗教生活方式²¹。而東方的新宗教，不受婆羅門人生修學次第的規定，並且任何階級、年齡都可過沙門的修行生活。再者，恆河流域物產甚豐饒，因此是有足夠的糧食，供養遊方的乞食行者²²。據《大毗婆沙論》提及的新教派或學說就有九十六種之多²³，耆那教的文獻則載有三百六十三派的思想家²⁴。當時社會上較著名的沙門集團，據《長阿含經》卷十七中所載有不蘭迦葉、末伽梨瞿舍利、阿耆多翅舍欽婆羅、婆浮陀伽旃那、散若夷毗羅梨沸、尼幹子²⁵。佛教稱之「六師外道」。沙門的思潮皆反對傳統婆羅門教和四姓制度，堅持自由平等，亦接受《奧義書》中的業報輪迴思想而各抒己見。但他們的見解有對道德產生質疑、偏執，修行方式又過於極端²⁶。因此，西元前五世紀的恆河中下游流域之思想界，雖有百家爭鳴的新氣象，但思想龐雜又趨於混亂。佛教正是在此思想自由，以及經濟、政治變革的社會背景下所創立的新宗派。世尊亦適應此情勢，以理性的道德基礎，提出中道解脫的教說，並受廣大民眾接受，龐大的僧團遂隨之產生。然而，佛教是後繼成立的新宗教。各新教派也都是以反婆羅門教為依歸，皆專致於修行解脫，何以佛教還是能從新宗教中脫穎而出，且僧團擴展快速？此現象可藉由佛陀的教說來解釋。

佛典中將當時外道的世界觀歸納為三種：即神化作說、宿命論和偶然論，並且各派暢說的思想，皆略帶幾分厭世的傾向²⁷。而佛陀宣揚緣起法的道理，一切

²¹ 婆羅門將人生的修學分為四階段即：青年跟隨師長學習的「梵行期」、結婚營生的「住家期」、出家從事宗教實踐的「林棲期」、雲遊過托鉢乞食生活的「遊行期」。水野弘元著，郭忠生譯，《原始佛教》，臺中市：菩提樹雜誌社，1982年，頁19。

²² 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北市：商周出版，2002年，頁36。

²³ 失譯人名，《薩婆多毘尼毘婆沙》卷5，《大正藏》第23冊，頁536a。

²⁴ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北市：商周出版，2002年，頁39。

²⁵ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷17，《大正藏》第1冊，頁108a~b。

²⁶ 印順法師，《以佛法研究佛法》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁81~82。

²⁷ 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年，頁395。

待緣而生，不同於當時外道的理論。是故，佛陀認為因果並非由他人所操縱，透過現生的努力修為即可轉化宿業，是樂觀進取之道。因此，緣起法啟發許多階層人士們的主觀努力，尤其契合社會上反種姓制度與婆羅門教的趨勢。其次，亦有當時原本信奉其它教派思想的著名學者，懾服於佛教理論，而加入僧團。例如舍利弗（Śāriputra），僅聽聞緣生道理，遂與目犍連（Maudgalyayana）率領弟子二百五十人皈依了佛教。另外，世尊成道後，與弟子常遊化諸國，亦常入宮說法，闡述仁王的治世道理，許多國王受到感化進而護持僧團，諸如頻婆娑羅王、阿闍世王、優填王等，佛陀涅槃後，印度仍有許多君主以佛教輪王治世²⁸為理想目標，如阿育王、迦膩色迦王、戒日王等，他們將佛法應用在治國上，健全社會。因國君成為佛教有力的外護，上行下效，僧團的擴大是必然之事。

二、佛教僧團的建立

成道後的佛陀（喬達摩·悉達多，推測約西元前 463 年~西元前 390 年），於鹿野苑初傳教理，度化憍陳如等五比丘，三寶具足的僧團於焉成立。其中，僧亦可稱「僧伽」，意譯為「和合眾」，即指信奉佛法，修行佛道的出家團體。「僧伽」本為古印度社會中工商等公會或政治體制²⁹，此印度社會團體的固有名稱，後被宗教吸收、引用，佛教僧團亦採用之。憍陳如等五比丘，乃是僧伽的濫觴。爾後，由於世尊的德行感召與義理弘傳，認同佛教者迅速增廣，願意投入僧團出家者接踵而來，經典中也常提及佛陀身旁隨侍的弟子，可達千人之多。如《摩訶僧祇律》中所述，僧團中的比丘人數就高居兩千多人³⁰。

另一方面，在僧團的組成份子，因世尊成道後，主張消弭四姓社會階級的不平等，因此不同階級的人皆能加入僧團³¹。以《阿婆達那》中比丘原本之社會

²⁸ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》卷 18，《大正藏》第 1 冊，頁 119 b~121 a。

²⁹ 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北市：商周出版，2002 年，頁 72。

³⁰ 《摩訶僧祇律》卷 23 云：「如來所度阿若憍陳如等五人，善來出家善受具足，共一戒、一竟、一住、一食、一學、一說，次度滿慈子等三十人，次度波羅奈城善勝子，次度優樓頻螺迦葉五百人，次度那提迦葉三百人，次度伽耶迦葉二百人，次度優波斯那等二百五十人，次度汝、大目連各二百五十人，次度摩訶迦葉、闍陀、迦留陀夷、優波離，次度釋種子五百人，次度跋度帝五百人，次度群賊五百人，次度長者子善來。」出處：《大正藏》第 22 冊，頁 412 b。

³¹ 《增一阿含經》卷 21 載：「四大河入海已，無復本名字，但名為海。此亦如是，有四姓，云何為四？刹利、婆羅門、長者、居士種，於如來所剃除鬚髮，著三法衣，出家學道，無復本

階級為例，婆羅門和刹帝利各為一百六十一和六十九人；吠舍與首陀羅階級則為七十九、十九人³²。而僧團成立初際，幾乎要加入僧團的出家者，都直接歸依佛陀，由世尊親自受戒，之後才逐漸發展出入團儀軌。廣義上僧伽組織的成員，可分為七眾，比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷。雖然弘傳佛法，是不分縑素，但因在家居士，畢竟有照顧家庭之責，故佛陀把弘揚正法的重責，主要托付給出家僧眾。其次，加入僧團的僧侶們，必須捨棄過去階級、財富等，所以僧團內僅有內修果證境界上的區別，並以長幼有序³³，尊重長老，互敬互助為僧團倫理的基礎。

再者，在僧團中，佛陀並不以領導人自居，常言自身是眾中之一，以教法來攝眾，但龐大的僧團，規章制度的訂立，亦有實際上的需要。由於僧眾皆來自不同的環境，生活習慣必定不盡相同，而僧伽的資質，難免參差不齊，僧侶發生不合行誼之事也是在所難免。是故，世尊為了僧伽的修學和維持僧團清淨合和的環境，陸續制定許多戒律規範。戒律成立，亦成為僧侶修持和僧團組織行事的重要準則之一³⁴。

第二節 佛教戒律制定的原則

佛教戒律中載有道德的戒條、共住時應遵守的律制以及僧團內部行事規約等事³⁵。因此，原始佛教僧團內部的組織運作，學處³⁶中皆有記載。印度佛教能成功的向外拓展，僧團內部完善的組織軌範是重要的因素之一。

姓，但言沙門釋迦子。」出處：《大正藏》第2冊，頁658c。其次，佛教雖主張四姓皆可平等出家，但平等下，仍對請求出家者有「十三重難」和「十六輕遮」之要求。再者，《摩訶僧祇律》亦有限制出家的年齡。太小或過於年長，皆不適宜出家。詳細內容請參見：聖嚴法師，《律制生活》，臺北市：法鼓文化，1996年，頁24~26。

³² 節錄《阿婆達那》(Apadana)所載佛弟子一千一百六十人的社會階級。轉引：谷響，〈佛陀時代印度諸國的社會思想概況〉收入張曼濤主編《印度佛教史論》(現代佛教學術叢刊93)，臺北市：大乘出版社，1978年，頁13~14。

³³ 沙彌以生年為次第，受過具足戒的比丘則以戒臘為序。

³⁴ 佛陀涅槃前告誡阿難，需以其教法和戒律為師。江鍊百據日譯本重譯，沙門芝峯校證，《南傳長部經典》卷2，《大藏經補編》第6冊，頁57a。

³⁵ 印順法師，《華雨集》第2冊，臺北市：正聞出版社，1993年，頁4。

³⁶ 佛教用語：戒律的別稱。

然而，「戒律」兩字，嚴格來說是各有所指，「戒」（梵文 *śīla*）專指道業上各人必須遵從的條規，屬於自身的持守；「律」（梵文 *vinaya*）則含攝一切律儀，以及團體生活中應當遵循的規定，有他律規範之義。不過，廣義上兩義常通用³⁷。因此，佛陀訂定戒律，會依據現實的境地予以制定，若僧伽於會議中請求修定其規約，佛陀亦會接受僧眾的意見，不惜再三修定其戒條³⁸，以期符合事實的需要。而長篇累牘的諸律，其制定的準則仍有脈絡可循，其原則如下三點所述：

一、因時制宜，隨犯隨制

據《五分律》中所載，舍利弗尊者得知過去六佛，由於有為其弟子制定戒律條文與廣說教法之有無，而有正法久存和暫住的殊異，因此特地請求佛陀為僧眾施設戒條。但世尊以「諸佛如來，不以未有漏法而為弟子結戒」的因素，並未同意預先制戒³⁹。佛陀有此考量，乃與弟子的行誼有關。起初，跟隨佛陀出家的沙門，皆能契於教法，安心修學，並無逾越道德之舉。再者，弟子若無過失，就先制定學處，表示不信任徒眾的人格修為。是故，世尊認為沒有事先制定軌範的必要。因此，布薩集會時僅以道德性的偈語，鼓勵僧眾們精進用功，例如「善護於口，自淨其意，身莫作諸惡」⁴⁰之教誡。

然而，大約在佛陀成道十二年後，僧團成員龐雜，門徒中漸出現惡行之事，而須提那比丘的不淨行事件則成為佛陀制戒的嚆矢。當釋尊得知此事後，便喝責其行為，並為維護僧團的清淨與保護僧侶的戒行，遂制定第一條學處，以資作為僧眾不可違犯的戒條。故佛陀的制戒準則，如同在《彌蘭陀王問經》卷七所載：「世尊是一切智者、一切見者，對弟子不於非時制定學處，時機至時，為諸弟子制定學處，使之終生必不再犯」⁴¹換言之，佛陀是基於「因時制宜，隨犯隨制」的原則，方才制戒。歷經長時間相繼創制的戒律，亦是不離此準繩。

³⁷ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁90。

³⁸ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁252。

³⁹ 劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《五分律》卷1，《大正藏》第22冊，頁1b~2a。

⁴⁰ 後秦·佛陀耶舍譯，《四分僧戒本》，《大正藏》第22冊，頁1030a。

⁴¹ 郭哲彰譯，《彌蘭王問經》卷7，《漢譯南傳大藏經》第63冊，頁125a。

二、依人間道德軌範為基礎

佛教僧侶的戒律，包括五戒、十戒，甚至比丘、比丘尼的具足戒等諸多的戒條，都是以五戒為基礎開展而出，即不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒⁴²。律典中皆視五戒為重戒，故又稱根本戒。例如沙彌的受戒，律藏中皆記載必須先受五戒，過後方能受十戒⁴³。同理，具足戒亦復漸次納受。因此，佛教的戒律，是依道德為基礎，出家戒則是以此為準的增上戒法⁴⁴。是故，五戒是佛教戒律的基礎，亦是人倫道德的基本德目，而道德的軌範，則是放諸四海皆準的觀念。諸如佛世時，印度其它宗教婆羅門以及耆那教等皆有五戒的規定。例如《摩奴法典》的五戒，不殺生、不偷盜、不邪淫、不非梵行、不貪瞋；耆那教的五戒則是，不殺生⁴⁵、不偷盜、不妄語、不淫、離欲；印度瑜伽派亦有五戒，則是不殺生、不妄語、不偷盜、不邪淫、不貪。乃至西方基督宗教制定的後五誡亦是如此⁴⁶。縱使各宗持守戒法的目的不盡相同，但皆不離人間道德軌範。

另一方面，相較於印度各宗的五戒，「不飲酒」則是佛教獨特的戒條。雖然酒本身並無罪過，但佛陀卻經常告誡弟子飲酒的諸多過失⁴⁷。由於佛教是重理性智慧的宗教，而飲酒後易失卻其自持的力量而喪失理智，轉而誘發種種惡行，也易產生譏嫌。例如能降伏惡龍的善來比丘，喝酒也喪失清明醉臥在地。因此，佛教特別制定不飲酒戒，此戒屬遮戒的範疇。

⁴² 聖嚴法師在《戒律學綱要》一書中，針對佛教戒律的開展而提出：「佛教的戒律很多，但皆不離五戒的基本原則，一切戒都由五戒中分支開來，一切戒的目的，也都為了保護五戒的清淨。五戒是做人的根本道德，也是倫理的基本德目，五戒的究竟處，卻又是了生脫死的正因。」聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁37。

⁴³ 《五分律》與《十誦律》都說：先與五戒，後受十戒。《薩婆多毘尼毘婆沙》亦提及「先受五戒，以自調伏，信樂漸增，次受十戒。」出處：《大正藏》第23冊，頁508a。

⁴⁴ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁31。

⁴⁵ 雖然耆那教有其五戒之規定，信眾皆嚴格奉行，但持守方式顯得過於極端，非常人能耐。例如此教應自身教義之緣由，特別重視不殺生戒，連微細的蟲蟻皆不許殺害。為了徹底奉行不殺生的戒條，該教徒走路時，害怕傷害到小蟲，所以拿柔軟的掃帚邊走邊掃，亦不可走在森林裡，深怕踩到林中的蟲蟻。至今，這些規定徒眾依舊奉行。詳見：中村元著，釋見愨、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》，嘉義市：香光書香出版社，1995年，頁29、31。

⁴⁶ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁91。

⁴⁷ 《分別善惡報應經》中載有飲酒之三十六過，云「一、資財散失，二、現多疾病，三、因興鬪爭，四、增長殺害，五、增長瞋恚，六、多不遂意，七、智慧漸寡，……，三十六、身謝命終墮大地獄受苦無窮。」出處：《大正藏》第1冊，頁899b。

三、隨方毘尼的應用

毘尼即是律制。「隨方毘尼」謂應視地方的風俗習尚所需，對戒律條規可斟酌取捨，但道德軌範的戒條不在此限。換言之，雖是佛陀親制的學處，若不適用當地的風土民情、氣候、法律等條件，亦允開遮調整，而隨時空的變遷，可因當時因緣，亦可有所因革損益。如《五分律》所云：「雖是我所制，而於餘方不以為清淨者，皆不應用；雖非我所制，而於餘方必應行者，皆不得不行。」⁴⁸是故，據隨方毘尼的原則，律制可隨地域的不同作其相應之調整改變。

佛陀成道十二年後，因弟子犯過者漸增，世尊逐一為其制定學處，所有戒律制定的詳細原委，戒條中的開遮持犯，在廣律⁴⁹當中皆有詳盡的記載。現存廣律，組織上雖有些不同，但內容上一般包含三部分。就巴利律銅鑠部(Tāṃra-sāṭiyāḥ)而言，分為經分別(suttavibhaṅga)、犍度(khandhaka)以及附隨(parivāra)。經分別即記載杜絕僧人行惡作的學處，並詳說各戒條施設因緣，即「波羅提木叉」(Prātimokṣa-sūtra)戒經的闡釋；犍度部分則解說僧團行事作法，舉凡安居、布薩、受戒、羯磨等儀軌，乃至食衣等生活上的規範；附隨即是部派補遺部分，此方面，各部派的律藏內容歧異頗大⁵⁰。

由於不同部派間，不僅在教義上有其獨道的見解，律典方面又以根本律為基礎，分派出《四分律》、《五分律》、《摩訶僧祇律》等諸律。雖各律藏間，附隨部份差異性甚大，但經分別以及犍度部分，仍屬根本律中最早的延展，所以仍不失瞭解原始佛教僧團及僧侶日常生活型態的典籍。再者，不論各派律典間的差異，大體上根本原則與精神是一致的⁵¹。由此可推定，道德性的軌範不隨時間的推移而有所變遷，其它如律儀或僧團日常生活上等規制，部派間會隨著所在的地理位置、氣候、民情等現實上的需要而增添律制。因此，律藏間內容上的差異，實為隨方毘尼運用所致。

⁴⁸ 劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《五分律》卷 22，《大正藏》第 22 冊，頁 153a。

⁴⁹ 指內容詳備的律藏。例如《四分律》、《五分律》、《十誦律》等。

⁵⁰ 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，新竹縣：正聞出版社，2002 年，頁 105、251、431~432。

⁵¹ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999 年，頁 40。復次，平川彰先生提出，雖然諸律典間，學處的條文有若干差異，但在波羅夷、僧殘、捨墮、波逸提等重要條文上，諸律互相一致。平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北市：商周出版，2002 年，頁 76。

最後，世尊為其弟子制定諸戒條，諸律典皆記載其益處⁵²，就此亦可悉知，戒律的創制，保障了僧團的清淨和合，以及正法的傳承。由於在戒律的軌範下，僧眾日常生活的言行舉止、威儀、食衣住行、甚至起心動念等，皆有清楚的規範與分際。而僧侶因有其軌度可守，遂能恪守其分，和合共住修持。其次，僧團內對於違犯戒律者，即可依律制的處事方法予以處理，使其懺悔出罪，內心得到清淨；對於些許不知慚愧的犯戒者，必須接受律制的懲處，在大眾的威德力下，因而不得不為律法所折伏。因此，戒律的制定，能使僧團合樂清淨，亦讓僧侶更能精進修行，實踐解脫之道。再者，藉由清淨和合的僧團威儀來攝眾，能使僧眾間不信者令得信故，已信者增益信故，對社會民眾的影響，亦是如此。是故，唯有和樂清淨的僧團，方能使佛法長久弘傳於世間，最終達到「正法久住」的目標⁵³。

第三節 僧團內部運作的基本原則

佛教正法的久住，必須依靠清淨和合的僧團，方能達致。而融洽及組織健全的僧團，在團體生活方面，則需建立在「六和敬」共同的原則上⁵⁴。分別是身和同住、口和無諍、意和同悅、見和同解、利和同均，以及戒和同修。其次，六和敬大致上可歸納為思想、戒律和經濟三個面向。印順法師據此提出，僧團內部需注重思想的共同性與經濟待遇之勻整，使其思想、經濟和戒律並立，遂能達到六和敬的僧團⁵⁵。進一步說明，僧團為了達到內部思想的共同性，必需透過教育傳達，律制的軌範也要靠公正的處事方式維繫，經濟方面亦需秉持利和同均的原則。是故，筆者在僧團內部運作方面，將以教學、處事、經濟三方面，以概述印度律制僧團之內部組織的運作。

⁵² 化地部的《彌沙塞部和醯五分律》、法藏部的《四分律》、大眾部《摩訶僧祇律》以及根本說一切有部《根本說一切有部毘奈耶》皆有記載佛陀為弟子制戒的利益。出處：《大正藏》第 22 冊，頁 3a、570b、228c。《大正藏》第 23 冊，頁 629a。

⁵³ 東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》卷 1，《大正藏》第 22 冊，頁 228c。

⁵⁴ 佛陀是以「六和敬」統攝僧團。因此僧團又稱「六和僧團」，而且不論時代的推移，各道場的共住公約，亦不悖離「六和敬」。星雲法師，《僧事百講 1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012 年，頁 265。

⁵⁵ 印順法師，《佛法概論》，臺北市：武陵出版社，1985 年，頁 27。

一、教學制度

佛教的傳播需要仰賴弘法人才，而人才的培育，除了師長教學等因素外，更重要的是建立一套完善的教育制度。僧團的教學制度，隨著佛法的播揚，各地的僧團，為了順應時代的需要和學僧的根基，遂有不同教學方式之呈現，以致教育制度亦隨之殊異。但任何時期的僧團教學，仍要參照佛陀教授的「三學」⁵⁶的修學內容，再視現實的境地予以修正或開拓。追本溯源，佛世時的僧團教學制度是不可忽略的。故本文以佛世僧團的教學主旨、特色，以概述其教學制度之內涵。

(一) 教學主旨：律學為基礎，定、慧增上的修學

佛陀的教學，重視戒、定、慧「三學」的化導，並且三學是相輔相成的。雖然三學是佛法教學的重要部份，但自古以來，學僧的培育，三學間卻各有分歧的偏重。例如印度那爛陀大學，行者自身以根本戒的持守為道德之基石，但學習的重點，寺院特別以經論教理的慧學，為其教學主旨。所以，戒律和禪修部分，僧眾採隨分隨力的方式來修學。而佛世時，清淨和合的僧團建立，是以律學為基石，定、慧則是增上的學習。佛陀欲以戒律為基礎，引導僧侶們契入道德紀律的生活⁵⁷。若要依戒而學，佛陀已指出其方式和程序，即在不同階段的僧團成員皆須先要依止師尊修學。

首先，就沙彌（尼）的學習而言。沙彌（尼）必須跟隨「和尚（尼）」⁵⁸而學。和尚有教導沙彌佛法、威儀，乃至行為的管教、關照生活等責任；沙彌則有聽從親教師的教誡和服侍之義務⁵⁹，倘若師長有過失，弟子亦有善言相勸之責。此外，沙彌除了依止和尚外，其他比丘若要責罰沙彌，或是差派其作務，仍需事

⁵⁶ 印順法師則於《教制教典與教學》一書中亦云：「佛陀教化弟子們，無非以三學、六度為修學法，學佛也即是修學這些。因此從古以來佛教優秀弘法人才輩出，無不以三學、六度為修學內容。唯有依於佛法：三學和六度去真實修學的出家僧，才足以化導信眾，使其由仰慕而生敬信，由敬信而發心修學，由修學而深入。」資料來源：印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁140。聖嚴法師則於《戒律學綱要》中也提出「佛教的修持方法，是以戒定慧的三學並重。」聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁192。

⁵⁷ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁140~141、146~147。

⁵⁸ 《一切經音義》卷65云：「和上（尚）……此云近誦，以弟子年小，不離於師，常逐常近，受經而誦也。又云，鄔波拈邪，此雲親教。舊譯云：知罪、知無罪，名為和上也。」出處：《大正藏》第54冊，頁738c。

⁵⁹ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷33，《大正藏》第22冊，頁799b~803a。

先徵得和尚的允諾⁶⁰。其次，正法的久住，必須依靠僧團的力量。如律如儀的僧團會讓未信者生信、增長已信者之信念，使佛法更易於在社會延續與發揚。然而，佛陀的教法與戒律可含括生活各層面，需長時間的薰陶，方可熟悉。因此，佛制新戒比丘（尼），五年之內均須隨師長而住。在此時間內，學僧依止老師，以佛法和戒律為主要的學習內容，亦須詳悉各種僧事的處理，有其餘力方才習禪觀，或參訪其他善知識、或和同參問相互討論等⁶¹。倘若滿五夏比丘（尼）仍未諳律，則須延長依住時間。

再者，在僧侶的依止師資方面，律制載有嚴格的認定標準，即為師者必須具足十法，戒臘亦需滿十年以上，而對欲蓄收弟子之僧，僧團亦會考量其能力，謹防隨意蓄眾⁶²。是故，佛陀重視沙彌或是新戒僧侶，律制生活的養成教育，乃至僧團每半月，比丘們亦要齊聚誦持戒本。目的除了增進各人修持外，無非是為了維持清淨和合的僧團，並冀望僧眾安住於律儀的僧團中，陶鑄其僧格，以戒律為基礎，再增上定、慧方面的學習。

（二）教學特色

佛陀成道後，主要在恆河兩岸弘化教法，收攝了各類資質性情的弟子。對於門徒的教授，世尊皆能因材施教，並給予不同的教導，也因此豐富了佛教的教學內容。就佛法內容而言，基本上可分科經、律、論三藏。而佛教能有浩瀚典籍的發展與編輯和佛陀在世時，僧團的學習風氣不無關係。再者，僧團的教育，亦是重視將佛法落實於生活的各面向，即所謂的解行並重。是故，佛世時僧團的教學特色，大致上可分為自由的學風和生活實踐兩方面談及。茲如下兩點所述：

1. 學風自由，隨其弟子所長發展

⁶⁰ 劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《彌沙塞部和醯五分律》卷 17，《大正藏》第 22 冊，頁 118c。

⁶¹ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992 年，頁 142。

⁶² 《五分律》卷 17 中云：「若比丘成就十法得授人具足戒：成就戒，成就威儀，畏慎小罪；多聞，能持佛所說法；善誦二部律，分別其義；能教弟子增戒學、增心學、增慧學；能除弟子疑，亦能使人除其疑；能治弟子病，亦能使人治其病；若弟子生惡邪見，能教令捨，亦能使人教其令捨；若弟子國土覺起，能迴其意，亦能使人迴之；若滿十歲，若過十歲。」出處：《大正藏》第 22 冊，頁 114c。

世尊弘法時，乃根據對象之根基或立場，採用不同方式，傳授相同的教理。因此，應機施教，是佛教特有的教化方法，而世尊對弟子的教育亦是如此。是故，除了規定律制生活的基礎學習外，佛陀對於門徒的修學方法，並無硬性的決斷。原則上只要合乎佛法，皆尊重並順其弟子的性向發展。如下引文所述：

一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。……時，尊者憍陳如與眾多比丘於近處經行，一切皆是上座多聞大德，出家已久，具修梵行。復有尊者大迦葉與眾多比丘於近處經行，一切皆是少欲知足，頭陀苦行，不畜遺餘。尊者舍利弗與眾多比丘於近處經行，一切皆是大智辯才。時，尊者大目犍連與眾多比丘於近處經行，一切皆是神通大力。時，阿那律陀與眾多比丘於近處經行，一切皆是天眼明徹。……時，尊者阿難與眾多比丘於近處經行，一切皆是多聞總持。時，尊者羅睺羅與眾多比丘於近處經行，一切皆是善持律行。⁶³

如上引文所提及，可推測出二點僧團在自由學風的發展下，僧侶間學習之情形，以及爾後佛法的教學朝分科弘化的傾向。其一，由於佛弟子的修行，只要不離教法的原則，佛陀就不加以干預，所以行者遂可依其自身的性格和興趣而修持，僧團中自然出現懷有各項專長領域的尊宿。例如大迦葉以頭陀行、阿難則以多聞第一之稱，並促使僧團中志同道合者更易齊聚一處共修。從中，比丘除了可接受佛陀的直接教導外，亦可向這些專精於其法門的尊者學習，聆聽教說，並思惟法義，相互增長道業等。其二，就自身的修學而言，是要三藏和三學並重，但在此自由學風的機運下，佛教在行持教學方面，出現各具特色的專弘者。諸如佛陀在世至滅度五百年間，已有精通教義的經師或論師、專攻戒律的律師、專精禪法之禪師等⁶⁴。此分科專弘的發展，亦是佛陀尊重弟子們不同修學方式下，自然而發的結果。

2. 重視生活的踐行

佛教經典裡，記載許多佛陀為契合大眾施設的教說，雖不乏深奧的義理，但

⁶³ 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 16，《大正藏》第 2 冊，頁 115a~b。

⁶⁴ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992 年，頁 158。

目的皆是著重於人生問題的解決，並透過修持而能脫離苦惱的現象。談玄說妙的哲理或與解脫無關的形而上學，佛陀皆避而不說，甚至有所呵斥。例如《箭喻經》中的「十四難不答」⁶⁵。因此，佛陀的教學不僅講述道德、理論、戒律等，更重視生活中的實踐。諸如《阿含經》中，所推測出僧侶一日生活的型態，不外乎托鉢乞食、出坡作務、諦聽法義和禪修等，而大多數的時間，比丘們都在禪的行門修持⁶⁶。但佛陀所教導的禪法並非僅限於蒲團，是可運用在生活的任何時刻，如執持衣鉢、行住坐臥、語默動靜等，皆須保持覺知，不放逸教⁶⁷。其中，以托鉢乞食為例。

托鉢乞食是行者每日重要的行門修持，透過乞食，比丘與大眾接觸，而沙門沉穩莊重的行止，遂能引發民眾對佛教的尊敬與信仰。據《巴利律》中曾描述馬勝比丘托鉢時因心念威儀，專注於道，舍利弗感其莊嚴肅穆，方才趨前詢問其師尊、教義等，最後則歸投佛陀的門下⁶⁸。因此，佛門的威儀是誠於中，形於外的展現，而僧侶的威儀行止則可含括行住坐臥等方面。換言之，佛陀教導比丘在日常中，隨時皆需覺察關照心念，並將教法踐行於生活的各種情境中。

二、民主的處事辦法：羯磨法的施行

所謂羯磨是梵文 Karma 的音譯，《一切經音義》中載：「羯磨，此云辦事，謂諸法事由茲成辦。」⁶⁹換言之，羯磨乃是僧團中受戒、懺罪、諍事等各種事務的處事辦法。羯磨法的施行，即是僧團中發生的事務，皆由僧眾們透過議會方式共同商議解決，也是所謂「僧事僧斷」，並能凝聚僧伽內部力量，達成共識，亦致使僧團處事辦法合乎民主的精神，而其目的乃是為了維護「六和敬」的僧團。例如：成就僧團中的善法之成善羯磨，舉凡有受戒、說戒、結界、自恣、臥具分配等；另一方面，若要革除僧團中紛爭等惡行，則有驅擯、別住、舉罪比丘等的

⁶⁵ 失譯人名，《佛說箭喻經》卷1，《大正藏》第1冊，頁917b~c。

⁶⁶ 水野弘元著，郭忠生譯，《原始佛教》，臺中市：菩提樹雜誌社，頁166。

⁶⁷ 例如《雜阿含經》卷37中云：「謂比丘若來若去，正知而住，瞻視觀察，屈申俯仰，執持衣鉢，行、住、坐、臥、眠、覺，乃至五十、六十，依語默正智行。比丘！是名正智。」出處：《大正藏》第2冊，頁268c。

⁶⁸ 通妙譯，《漢譯南傳大藏經 元亨寺版》第3冊，高雄市：元亨寺妙林出版社，1992年，頁54。

⁶⁹ 唐·慧苑，《一切經音義》卷22，《大正藏》第54冊，頁441b。

除惡羯磨。

羯磨法的種類，可分為單白、白二、白四三大類，計一百零一種。單白羯磨即處理慣行而應行的事務，不需徵得大眾同意，直接向眾人唱言一遍即可；重要事務，透過白二羯磨，先予以宣布，再重述一遍，徵求大眾的同意；白四羯磨則是處理更當緊之事，是宣告一遍後，再作三番宣讀，每次宣布均徵詢大眾意見，必須大眾默然無異議，議案方可成立，即是採用一致通過的民主議程。除了滅諍羯磨採多數表決，其餘羯磨皆要大眾一律同意。其次，如律的羯磨法，需具備「法、事、人、處」四個條件。即在行羯磨的處所範圍內，與會的僧侶因應羯磨的類型，必須達到一定的法定人數，嚴格來說四位以上方能成僧羯磨，而參與的僧眾們針對受戒、懺罪、訶諫等所行之事，採行應行的羯磨儀式。復次，僧眾皆需遵循羯磨所立之事宜，若有人恣意破壞如法如律的羯磨法，僧團可對此人作羯磨，倘若超過四人以上的成員，蓄意擾亂而別作羯磨，遂得破羯磨僧罪⁷⁰。

然而，僧團施行民主式的羯磨法，但在民主的制度下，僧團成員享有的權利和遵循之義務，均有分際，況且藉由羯磨會議所訂立之事，僧團大眾必須遵守。因此，為確保理性的決策，僧團限定參與羯磨法人員的資格。例如比丘的羯磨法，年齡太小，心智尚未成熟，非僧團之清淨比丘，無行使羯磨之權限，更遑論參與羯磨法。再者，針對比丘的出罪、悔過和舉罪，僧團皆行使羯磨法，但為了防範僧團中未受具足戒的僧眾或居士輕慢比丘，所以不許他們參加。換言之，違犯戒律並未懺除的僧侶、沙彌、沙彌尼乃至一切俗人皆不得參加比丘的羯磨法。總之，雖僧團中參與羯磨的成員，有其資格限定，但議案的決策，茲事體大，本來就必須謹慎，故應由專業人士來進行。是故，在僧團四姓平等的條件下，是採立足點的平等，限定具足戒比丘方能參加羯磨，亦是合情合理的規定。此外，比丘除了可為尼眾作授戒等特定的羯磨法外，亦不能參與比丘尼之羯磨。

另一方面，對於僧眾違犯戒律之事，除了重罪，羯磨當中亦有悔罪法，助其僧侶反省改過。值得注意的是，律制中並未施行杖打來懲治犯戒僧侶，乃至擯出、別住等最重的嚴懲亦是需要透過羯磨法，仍尊重被舉罪者的權利，賦予辯答的機

⁷⁰ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁297~302。

會，確證後方才施行。簡而言之，羯磨法是佛教中特有的處事方式，採民主議事制，在尊重僧團成員的人格與權利下，以發揮羯磨法去惡存善之功效，維護清淨合和的僧團。

其次，佛教的羯磨採民主議事方式，在當時印度可謂創舉。例如佛世時，恆河東北岸國家跋耆、摩羅國，部族內的事件亦是由各部族首長代表或由全族，開會決定，雖為民主方式，但已被少數貴族所壟斷⁷¹，是以貴族的利益為優先考量的共和制。再者，據說世尊的家鄉迦毘羅衛國內，設有議事廳，逢重大事情，國王便會召集城主共同商議。佛陀的父親淨飯王即是當時的議會主席⁷²。但議案是否有採一致通過，因史料闕乏，就不得而知了。相較之下，僧團內參與羯磨的僧眾，是沒有四姓的階級之分，而僧團議案的成立，大多必須全數通過⁷³，迄今民主國家中亦鮮有見聞。

三、經濟制度

印度佛教僧侶之生活，全仰賴信施的護持。那麼僧團中如何將檀越之供養，平等分配予僧團成員，使僧人不受物資困乏所擾而能安心辦道。因此，必須談及律制僧團的經濟制度。其中，僧團經濟制度的形成，是依印度的供養文化，順勢產生的。是故，於此本文首先敘述印度的布施文化，和僧團為達「利和同均」的經濟原則下，因應而生的管理職事，最後陳說學界有關「利和同均」分歧的看法，以茲概述僧團之經濟制度。

(一) 印度社會供養的風俗文化

宗教擴展繁茂之因素，除了仰賴行者弘傳該教之思想外，必定有其經濟基礎。僧團的經濟基石，若本身無資生之業，檀越的護持遂成為重要的經濟來源。事實上，印度出家者的食衣等日常所需，皆依靠信眾之布施，而且社會民眾亦存有布施僧眾的傳統風俗。此供養觀念應與婆羅門人生四期制度同時形成，並和社會甚

⁷¹ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁3。

⁷² 于凌波，《釋迦牟尼與原始佛教》，臺北市：東大圖書，2008年，頁18~19。

⁷³ 聖嚴法師在《戒律學綱要》一書中提出，印度佛教僧團的「白四羯磨法」中，僅有滅諍羯磨是採多數表決。聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁299。

為時興的業報思想相結合。因此，民眾認為布施供養修行者的善行積累，能轉生天國，若布施對象為修道中的超群者，所獲得的功德將愈大⁷⁴。如同佛教中的阿羅漢（arhat）意譯為應供，又以福田為別名，即指能堪受世間供養的聖者，亦為布施者滋生善果的田地。

另一方面，由於印度民眾將護持出家者視為善舉，而僧侶也認為自己收受施物，有助信施累積功德⁷⁵。而檀越布施供養的觀念，在佛陀入滅後，依舊留存於印度的風俗民情中。此習尚可由中國高僧西行見聞的記載中得到印證。如下所云：

東晉法顯大師（西元 337 年~西元 422 年）所著《佛國記》中提及：

過是諸處已，到一國，國名摩頭羅。有遙捕那河，河邊左右有二十僧伽藍，可有三千僧，佛法轉盛。凡沙河已西，天竺諸國，國王皆篤信佛法。供養眾僧時，則脫天冠，共諸宗親、羣臣手自行食。……佛在世時諸王供養法式，相傳至今。從是以南，名為中國。……自佛般泥洹後，諸國王、長者、居士為眾僧起精舍供養，供給田宅、園圃、民戶、牛犢，鐵券書錄，後王王相傳，無敢廢者，至今不絕。眾僧住止房舍、床褥、飲食、衣服，都無缺乏，處處皆爾。⁷⁶

《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中則載：

（那爛陀）如是六帝相承，各加營造，又以甄壘其外，合為一寺……。德眾所居，自然嚴肅。建立已來七百餘載，未有一人犯譏過者。國王欽重，捨百餘邑充其供養，邑二百戶，日進粳米、酥乳數百石。由是學人端拱無求而四事自足，藝業成就，斯其力焉。⁷⁷

據上引文所述，僧團接受國王、長者等外護所供給的物資，含括飲食、衣、臥具等四事供養，乃至莊園、精舍、民戶、牛犢等財物。雖然這是在佛教深受國家護持的前提才會發生的盛況，但可悉知僧團的發展確實也需要仰賴有力的信施護持，

⁷⁴ 水野弘元著，郭忠生譯，《原始佛教》，臺中市：菩提樹雜誌社，1982年，頁19。

⁷⁵ 中村元著，香光書鄉編輯組譯，《從比較觀點看佛教》，嘉義市：香光書鄉出版社，2003年，頁161。

⁷⁶ 東晉·法顯大師，《高僧法顯傳》，《大正藏》第51冊，頁858a。

⁷⁷ 唐·慧立本，釋彥棕箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷3，《大正藏》第50冊，頁237b。

讓僧侶們在物資不虞匱乏下能心無旁騖的修學。然而，佛教僧團在發展的初期，僧侶依舊過著傳統四依的生活，但隨著有力的信施在經濟上的供養，四依的生活方式勢必轉變。

（二）四依生活的變遷

「四依」即是指著糞掃衣、常乞食、住樹下、以及用陳棄藥。四依乃作為沙門最為簡樸的生活標準，亦是印度傳統出家行者的生活模式之一。此生活方式為何能被印度的沙門所奉行，和印度的氣候與風土民情不無關係。首先，就糞掃衣種類而言，舉凡有塚間衣、牛嚼衣、鼠嚙衣、燒衣或遺棄糞塵中等土衣⁷⁸。總之，皆是一些汙穢的布料。佛世時期，糞掃衣最主要的來源，則是塚間衣。由於印度，民眾往往將死者抬至屍林，並不加以埋葬，而亡者身上尚未腐化的衣服或葬禮時家屬所棄置死者生前等衣物，乃可直接拾得⁷⁹。的確，根據《大唐西域記》中所記載，印度殯葬儀禮有三種方式：「一曰：火葬，積薪焚燎；二曰：水葬，沈流漂散；三曰：野葬，棄林飼獸。」⁸⁰從中，可瞭解野葬的方式，確實是可撿拾到亡者的衣物。此外，亦可悉知，印度的喪葬儀式，與中國古代農業社會入土為安之觀念大相逕庭。

其次，常乞食，即是每日飲食，不准自炊自營，必須靠托鉢取得。由於印度恆河流域，大約處於北緯二十三度，相當於中國長江流域以南，又受地形和季風的影響，因此恆河流域稻米一年的生產可高達兩次，其它作物產量亦豐盛。對此，希臘人馬伽斯登尼斯⁸¹（Megasthenes）也感到非常納罕。復次，加上印度氣候燠熱，食物保存不易，民眾常將多餘的食物施予乞士，並藉此獲得功德。婆羅門的遊行期與其它沙門集團的行者亦是以托鉢乞食為主。再者，四依生活中的樹下坐

⁷⁸ 糞掃衣的種類，諸律記載分歧。如《四分律》卷 39 云：「糞掃衣有十種：牛嚼衣、鼠嚙衣、燒衣、月水衣、產婦衣、神廟中衣、若鳥銜風吹離處者、塚間衣、求願衣、受王職衣、往還衣，是謂十種糞掃衣。」；《十誦律》卷 27 則載：「一塚間衣、二出來衣、三無主衣、四土衣。」

⁷⁹ 聖嚴法師，《律制生活》，臺北市：法鼓文化，2014 年，頁 123-124。

⁸⁰ 唐·玄奘大師，《大唐西域記》卷 2，《大正藏》第 51 冊，頁 877c。

⁸¹ 馬伽斯登尼斯即是敘利亞王塞留克斯，所派遣至印度的媾和使臣，並駐錫於印度華氏城（Pataliputra）五年（西元前 302~289 年）。歸國後將在印度的見聞撰寫成《使印筆記》一書，此書乃是外國人曉知印度文明的最早文獻。參考資料：聖嚴法師，《基督教之研究》，臺北市：法鼓文化，2016 年，頁 212。中村元著，香光書鄉編輯組譯，《從比較觀點看佛教》，嘉義市：香光書鄉出版社，2003 年，頁 249。

和陳棄藥，印度仍是有其達至的環境。印度熱帶的闊葉林眾多，枝葉繁茂，如天然的傘蓋，能遮避焰陽，再加上印度物產豐富，自然的藥草必定不乏，只要不求藥品新鮮貴重，陳棄藥也是易取得⁸²。是故，印度的自然因素與其供養文化，堪有實踐四依生活的條件，出家的「四依」生活方能流傳悠久。佛陀出家修行時期與僧團成立初期，遂隨順風俗沿用此方法。

四依生活之精神乃是告誡出家沙門必須過淡泊寡欲之生活，避免生活上的塵勞，專致修行而實現解脫的目標。故律藏中規定新進比丘受戒後先說四依。佛世時有不少沙門，奉行四依方式的「頭陀行」，並備受佛陀稱許。然而，隨著教法的弘化，護持僧團的信施必然與日俱增，僧團亦日益擴張。佛陀為維護檀越的善施，隨緣納受，而四依的生活亦隨之略有調整。茲如下所述：

耶輸伽童子雙親的食供養

爾時世尊與耶輸伽父說法，時耶輸伽身漏盡意解，得無礙智解脫。爾時世間有七羅漢，弟子有六，佛為七。……今耶輸伽族姓子善獲大利，學智學道無漏心解脫，諸塵垢盡得法眼淨，作是觀已有漏心解脫。唯願世尊，今受我請，及耶輸伽并侍比丘」爾時世尊默然受請。然耶輸伽不肯受別請，「世尊未聽我受別請」佛言：「自今已去聽受別請。請有二種：有僧次請、有別請。」……爾時世尊，到時著衣持鉢，耶輸伽侍從通已二人往其父舍，到已就座而坐。時耶輸伽母及本二奉世尊種種所須飲食，食訖攝鉢，更取一小座於如來前坐。⁸³

耆婆童子的衣供養

時耆婆童子於異時持一領貴價衣往世尊所，頭面禮足却住一面，白世尊言：「我若治國王、若治大臣、或得一國土、或得一聚落，唯世尊當與我願」佛言：「我已過於願，不與人願」耆婆復言：「願與我清淨願」佛言：「求何等清淨願？」答言：「我此貴價衣，從王波羅殊提問得，價值半國，願

⁸² 印順法師於〈阿蘭若比丘與（近）聚落比丘〉一文中提及，由於「陳棄藥」，各部律的解說分歧。一言以蔽之，只要能治病，不求藥品的新鮮、高貴即可。印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁202。

⁸³ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷32，《大正藏》第22冊，頁789c。

世尊哀愍故為我受。自今已去，願聽諸比丘欲著檀越施衣、欲著糞掃衣者隨意著。」爾時世尊默然可之。……時世尊以此因緣集比丘僧，為諸比丘隨順說法，以無數方便讚歎頭陀、攝持威儀、少欲知足、有智慧樂於出離者，告諸比丘：「此衣貴價衣中第一……。此衣如是，眾多衣中最為第一。自今已去，聽諸比丘隨意著檀越施衣、糞掃衣。」⁸⁴

頻婆娑羅王（Bimbisara）布施的林園⁸⁵

爾時世尊在波羅奈。時五人（五比丘）從坐起，偏露右肩、右膝著地，合掌白言：「世尊！我等當住何等房舍臥具？」佛言：「聽在阿蘭若處樹下、若空房、若山谷窟中、若露地、……若林間、若塚間、若水邊、若敷草、若葉」……爾時世尊在王舍城，摩竭王瓶沙作如是念：「世尊若初來所入園，便當布施作僧伽藍。」時王舍城有迦蘭陀竹園，最為第一。時世尊知王心念，即往迦蘭陀竹園。……王即白佛言：「大德！以此迦蘭陀竹園布施佛及四方僧，慈愍故，為我納受。」⁸⁶

上述引文中，皆是四依生活變遷的濫觴。如上提及，當世尊度化耶輸伽童子後，其雙親迎請佛陀及其子回俗家接受飲食的供養。但此時，應供並非乞食；耆婆童子的衣供養乃是上品布而不是塚間處等拾得之染污布。另一方面，佛陀接受頻婆娑羅王為僧團所建的精舍，僧團便開始有了住處，而非僅樹下。因此，信施的供養下，讓僧團的經濟生活，已由原本的乞食、著糞掃衣、住樹下等，產生應供、受衣、住精舍。雖然生活經濟型態的改變，但整體僧團仍是以遊方乞食為主，亦是不離四依生活淡泊寡欲的精神。就檀越施衣而言，雖品質上必然比塚間所拾的染布佳，但其後僧眾所製的三衣仍保有糞掃衣的涵意。例如佛陀正值印度隆冬時，親自試驗僅需三件衣就足以禦寒，其實衣只是具有衣服作用的布，所以規定比丘僅能擁有三件衣（又可稱袈裟，Kaṣāya，雜染色之意），加上當時印度治安並不理想，屢屢發生盜賊洗劫僧侶披在身上的衣，因此為了降低布的價值性，佛陀規

⁸⁴ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 40，《大正藏》第 22 冊，頁 854c。

⁸⁵ 有關迦蘭陀竹園的布施者和園中精舍（可稱迦蘭陀或竹林精舍）的建造者，據《四分律》的記載為頻婆娑羅王以及城中的長者，而《大唐西域記》卷九的記載皆為迦蘭陀長者。

⁸⁶ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 50，《大正藏》第 22 冊，頁 936b~c。

定將三衣的製作，割截成長短不一的染色布，並綴合成田畔的樣式。其中，將居士所施的衣，再加以染色和縫製成田塊的形式，其實已保有糞掃衣的特徵⁸⁷。

其次，在信施尚未供養僧團住處前，僧團中的修行僧主要居住處有樹下、水邊、露地、巖洞等蘭若處。比丘每日托鉢乞食或遊化至棲息地，皆宴坐精勤修道。而檀越所供養的住所，亦是有考量地理位置。以摩揭陀國的竹林精舍為例，據傳說頻婆娑羅王認為首都王舍城郊區的竹林，恰與城市保有適當的距離又不失其幽靜，正是適合禪修與便捷僧侶入城托鉢的地點，遂於林中建了六十僧坊。再者，大型精舍的建立正反映僧團人數的擴展和社會經濟的繁盛⁸⁸，更重要的是成為佛教延展的據點。

經典中精舍常出現的地點，舉凡有摩揭陀國的王舍城：竹林精舍、鷲嶺精舍；拘薩羅國的舍衛城：祇園精舍、鹿母講堂；跋耆國的毘舍離城：菴羅樹園，彌猴池精舍，大林重閣講堂；波羅奈國的迦尸城：鹿苑精舍；跋蹉國的橋賞彌城：建有瞿師多園等。其中，佛世時恆河兩岸的經濟強盛的國家計有摩揭陀國、拘薩羅國、跋蹉等國⁸⁹，佛教皆受其國王或境內富豪長者護持，建有大型的住所。尤其是恆河北岸的拘薩羅國原是婆羅門和佛教以外教派的勢力範圍，因此祇園精舍的工程不乏外力阻擾，但工程督導者舍利弗正以辯論方式，折服外道，成功將佛教拓展至舍衛城。雖然原始佛教，比丘們平日仍四處遊方，但到了結夏安居時間和布薩日，多共聚於精舍或伽藍內修學，居士們得知僧眾的居所，常在安居結束日後或布薩日，前往聽法、受持八關齋戒、或供養僧眾等。

此外，佛陀許多教說的講述地點亦在精舍伽藍內，如漢地流傳的經典《金剛經》、《佛說阿彌陀經》、《佛說般舟三昧經》等。據此，僧團有了固定的據點，更擴展佛法的弘傳，雖然固定住所與四依規定不同，但沙門過四依生活的目的，最重要的還是要專致修道，達至解脫。是故，若行者能「繫念明相」，住精舍、伽藍也無妨。另一方面，在僧團的擴大和信施的供養下，為了防範僧侶對財物的貪著以及維持六和敬的僧團，僧團中相應的管理執事和處理施物的方法亦油然而

⁸⁷ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁202。

⁸⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁207。

⁸⁹ 于凌波，《釋迦牟尼佛與原始佛教》，臺北市：東大圖書，2008年，頁211~213。

生。

(三) 僧團管理職事以及財產管理方法

佛教六和敬中的「利和同均」是僧團經濟制度的主要思想。僧團內僧眾的生活物資或財物，是平等共享的。例如佛陀教導五比丘托鉢後的飲食分配方式，據《阿含經》中載：「世尊告五比丘：汝等二人住受教誨，三人乞食，三人所得食者，六人當共食之；三人住受教誨，二人往乞食，二人所得食者，六人當取食之。」⁹⁰爾後亦發展成乞食的四分法⁹¹。但此方式，在為數不多的僧團中較易實踐，而數千人的僧團如何秉持利和同均的經濟原則，來進行財物的分配。再者，布施物已不限於四事供給，且為了不辜負善施，僧團對信眾所供給之物，確實有維護與管理之責，故不得不設置財物管理的職事。其中，基於僧眾戒規之緣由，例如戒律中禁止沙門掘地或受持金銀等條例，律制中亦有其因應方法。因此，僧團對供養財物的管理，大致上可區分為二種類型：一即關於衣、食、住等布施財物管理之僧職；其二則為田園、貨幣等財產方面的管理方式。如下所述：

1. 四事供養物的管理僧職

早期佛教僧團食、衣、住方面的管理職事，據《巴利律典》不外乎五大類：即飲食分配、庫房管理、衣物照料、屋舍臥具分配以及精舍的管理僧⁹²，並且為了確保財物處置的公平性，僧團會透過羯磨會議，選派出具備「不隨受、不瞋、不癡、不怖、知差及不知差」⁹³五項美德的僧侶來擔當管理職事。首先，在飲食和庫房管理方面，由於居士有時會禮請僧侶前往應供，或是至精舍來供眾。但信眾因財力等緣由，有時無法款待全體僧眾而有別請食、僧次食等請食上的區別，又據律記載，六群比丘曾自行取用美食而將剩餘的食物遺留給他人。由此，為了利益上的均衡以及次第差派受請僧眾，而有分配請食僧之職，其它飲食分派相關

⁹⁰ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 14，《大正藏》第 2 冊，頁 619b。

⁹¹ 例如《佛說寶雨經》卷 8 中云：「若得食已至於住處，收鉢多羅及以衣服，於如來像前或制多前或窣堵波前，供養恭敬，尊重讚歎。以所得食分為四分：一分施與同梵行者，一分施與貧窮之人，一分施與惡趣有情，一分自食。」出處：《大正藏》第 16 冊，頁 316b。

⁹² 釋能融，《律制、清規及其現代意義之探究》，臺北市：法鼓文化，2003 年，頁 44。

⁹³ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 51，《大正藏》第 22 冊，頁 945a。

的專職則可依據僧團的現況，設置分粥、分果、守庫人等職事⁹⁴。其中，守庫人即管理庫房之職，負有保管分配庫房中所積聚之食物、藥品、布、剃刀等物。

其次，在衣物管理面向，律制規定比丘只能擁有三衣，而信眾布施多餘出的衣物，必須「淨施」⁹⁵或交回僧團統理。其後，又有檀越至僧團中供衣，尋無納受者而失望歸去。佛陀得知後，為了維護善施美意等因素，僧團則設置衣物管理方面的僧職，例如衣的受納、收藏、分配等皆有專人負責。據《四分律》中云：「若僧和合聽，應與沙彌等分；若不和合，應與半；若半不聽，應三分與一；若不與，不應分。若守僧伽藍人，四分與一；若不與，不應分。若分，應如法治。」⁹⁶即僧團分衣時若有沙彌或守僧伽藍人亦需如法給予。

再者，在屋舍管理方面，當佛陀接受外護所建之精舍後，隨之信施亦捐贈講堂、屋舍等住所，並包括僧房內的寢具、其他日常用具等。由此，僧團有了房舍等資產，自然需要有專人維修及照顧，而有營事僧的產生，但律制規定不能讓僧侶終身擔任此職，且如果有居士願意發心參與修補房舍，僧團亦可藉由羯磨認可後採納之⁹⁷。復次，精舍是僧侶結夏安居時常會選擇的居所，而且有的精舍可容納千人以上，例如竹林精舍。所以為了屋舍與臥具安排上的秩序與平等，僧團中選任專職僧侶進行公平之分派⁹⁸，而對於患有疾病的僧侶，職事者須安排適合居住之處與所需的臥具。簡而言之，早期僧團在有關食、衣、住方面的管理僧職，皆選派具有「五法」的僧侶任之，以其踐行「利和同均」的經濟理念。此外，印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》一書中提出，僧團開始有眾人共住後，僧團遂選派些「知事僧」管理大眾事務。起初，職事們尚能維持雲遊的生活，但有

⁹⁴ 屈大成，《原始佛教僧團生活導論》，臺北市：渤海堂文化，2011年，頁146~147。

⁹⁵ 古代經濟並不寬裕，比丘的衣不易獲得施予，所以為預防天災或遺失等因素，因此容許僧人蓄長衣，即三衣以外的衣物。但長衣需在十日內，布施於另一比丘，此僧侶接受後，便隨即交還與本人保管使用。「淨施」的用意，即是為了避免比丘私蓄衣物。印順法師對此認為：「運用這一制度，在『少欲知足』的僧團裏，不得已而保有『長衣』，也不好意思太多的蓄積了！」詳細內容請參閱：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁205。

⁹⁶ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷41，《大正藏》第22冊，頁860b。

⁹⁷ 釋能融，《律制、清規及其現代意義之探究》，臺北市：法鼓文化，2003年，頁52。

⁹⁸ 如《四分律》卷37中所云：「差分房舍臥具人竟，應數比丘、數房舍、數臥具。……若有餘房舍臥具座，應從上座更分。……若有客比丘來應與，若惡比丘來不應與，善比丘來應與。若有餘應留，若留房不應遮，若遮應如法治。」出處：《大正藏》第22冊，頁831a。

了暫居的處所和公有的僧物，必須有人留在居所管理，逐漸有常住和舊（住）比丘的產生⁹⁹。這正也是僧團以遊方生活朝向寺院為主的自然發展趨勢。

2. 土地、貨幣等財物管理

另一方面，因為律制規定比丘不得持受金銀、奴僕、田宅園林、耕種等能障於出家修學之八種不淨之事項¹⁰⁰。但信眾的布施物並非僅限於食衣等生活資具，更出現田園、土地、金錢等施物，所以僧團在這方面的經濟管理，佛世時已產生因應之道，並於佛陀滅度後，僧團依舊採用其方法。茲如下述僧團土地管理的方式：

佛世時，飲勝王（頻婆娑羅王）之布施：

爾時佛在王舍城竹林園中，時影勝大王，以千畝田施與僧伽。時諸苾芻雖常食啖舍而不問，遂使良田並生茅荻。時影勝王，因自出遊見而問曰：此是誰田並生茅荻？大臣答曰：此是大王以千畝田奉施聖眾，彼收田實不為修理，由此荒廢。王曰：豈可僧伽不與他分？答曰：不與。諸苾芻聞，以緣白佛。佛言：應與俗人作其分數。時諸苾芻所有田穀，並與耕人不自取分。佛言：與准王法取分。即便取分。然諸作人既得己分，棄穀而去。佛言：應運稻穀令入寺中。時諸作人先持自分，後持寺分。佛言：先持寺分，己分方持。¹⁰¹

唐義淨大師《南海寄歸內法傳》亦云：

依如律教，僧家作田須共淨人為其分數，或可共餘人戶，咸並六分抽一。僧但給牛與地，諸事皆悉不知。或可分數量時斟酌，西方諸寺多並如是。……初至耽摩立底國，寺院之外有一方地，忽見家人取菜，分為三分：與僧一分；自取兩歸。未解其故：問大乘燈法師曰：「斯何意焉？」答曰：「此寺僧徒並多戒行，自為種植大聖所遮。是以租地與他、分苗而食，方

⁹⁹ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁208。

¹⁰⁰ 轉引：《佛祖統紀》中載：「按律云：『八不淨者：一田園、二種植、三穀帛、四畜人僕、五養禽獸、六錢寶、七褥釜、八象金飾床及諸重物。』此之八物顯過不應。」宋·志磐，《佛祖統紀》卷4，《大正藏》第49冊，頁164a。

¹⁰¹ 唐·義淨大師，《根本說一切有部目得迦》卷9，《大正藏》第24冊，頁452a。

為正命省緣自活，無其耕墾溉灌殺生之罪矣。¹⁰²

藉由上述，悉知佛世時僧團因接受國王所供奉之田園，疏於管理而任其荒廢，遭到時人之譏嫌，或許是戒律規定比丘不能掘地的因素所造成。佛陀得知後，遂允居士們代為耕種，收成時還依照國法裁定的分收法分配其稻穀，僧團則有優先權取用。佛世後，印度的佛教寺院所有的土地管理仍沿襲此原則，僧團即租地予他人並提供耕牛，收穫比例之抽取，則視實際情況而調整。從中悉知田園土地等財產僧團有其所有權，但僧侶只負責審核與督導之責，實際的經營者乃交付可靠之民眾或淨人擔任，而所獲之部分利益則歸僧團所有。因此，在不辜負信施的善心與律制的規範下，僧團土地管理是有利僧團的發展。其中，僧團中淨人之意涵與職掌，據毘奈耶云：「由作淨業故，名淨人。若防護住處，名守園民。」¹⁰³，即是僧團中發心服役三寶的居士，是為了避免僧侶違犯掘地、收持金銀寶物等戒規，特允淨人協助管理財物，但財產實際所有權仍屬僧團。其次，佛陀為了避免僧眾心生貪著和民眾議論，所以不讓僧眾方便使用金銀等施物，所以納受時亦請身旁的淨人代為收持保管，同時公開財產，具有警策僧侶自制、莫貪染的用意。

3. 亡僧財物的處理

根據律制早期比丘所擁有的個人財產僅有三衣一鉢、坐具等日常所需用物。所以亡僧的遺物處理，應僅有衣鉢坐具等隨身之物。但據律藏所載，卻有比丘遺有大片地產或財物，茲述如下：

爾時舍衛國有多知識比丘死，有多僧伽藍、多有屬僧伽藍園田果樹，有多別房、多屬別房物，有多銅瓶銅甕斧鑿燈臺，多諸重物，多有繩床、木床、臥褥、坐褥枕，多畜伊犁延陀耄、羅耄耄、羅毘毘，多有守僧伽藍人，多有車輿，多有澡罐錫杖扇，多有鐵作器、木作器、陶作器、皮作器、剃髮刀、竹作器，多衣鉢、尼師壇、針筒。諸比丘不知云何？白佛，佛言：「多知識、無知識，一切屬僧」……自今已去，聽諸比丘毘毘廣三肘、長五肘，

¹⁰² 唐·義淨大師，《南海寄歸內法傳》卷2，《大正藏》第54冊，頁213a。

¹⁰³ 轉引：宋·道誠，《釋氏要覽》卷下，《大正藏》第54冊，頁303b。其後，道誠又引用《十誦律》所載：「瓶沙王見大迦葉自蹋泥修屋。王於後捕得五百賊人。王問：汝能供給比丘，當救汝命皆願。王遂遣往祇園，充淨人調為僧作淨，免僧有過故名淨人。」

毛長三指，現前僧應分」……彼分俱夜羅器，「現前僧應分」。¹⁰⁴

比丘蓄積大量財物，或許可推測出二點原因。其一：或許此時佛陀僅告誡比丘們出家需過淡泊寡欲的中道生活，並尚未制定相關的戒條。可推測多知識比丘本身乃是貴族出家，有其存蓄財產的習性，印度種姓制度影響下，造成社會上貧富不均的現象甚大，貴族階級較易產生擁有大量財富的積習；其二：隨著僧團成員身心條件之殊異或事實的需要，佛陀亦逐漸准許出家者積蓄房舍等財物，但是在些特殊情形下方才開緣。例如《涅槃經》云：「若諸弟子，無人供須，時世饑饉，飲食難得，為欲護持，建立正法，我聽弟子，受畜金銀、車乘、田宅、穀米、貿易所須。雖聽受畜如是等物，要須淨施篤信檀越。」¹⁰⁵而據《摩訶僧祇律》中載：「若為佛為僧供養故，求物集在一處，雖久未用，不犯」¹⁰⁶；《根本薩婆多部律攝》亦云：「若為三寶畜衣，非犯」¹⁰⁷。簡而言之，為了三寶事和在特別的境地下，佛陀是允許僧侶蓄受信施所供奉的房舍、田地、園圃等財產。話雖如此，由上引文知曉，沙門生前的所有財產，過世後仍屬僧團所有。僧團會因僧侶所遺留財物的屬性，公開進行處理與分配。例如，土地、果園、房舍等財物，皆歸四方僧團所有，而坐具等隨身的物品則可與現前的僧侶平分。

最後，佛教僧團收受信眾的供養財物，僧團皆以利和同均為其管理準則，而其原則下所產生之僧職及其管理方式，可歸納出三點原則：一者管理的職事僧會視現實條件下進行資具等物的分配，甚至亡僧之個人財產處理亦是如此；二者淨人代收財物之方式，是佛陀為了避免僧團受到世俗人士的譏嫌，以及防範僧眾對錢財的貪染而制定的學處，甚至處理亡僧物，歿後僧團仍公開處理其遺物，應有提醒僧侶莫忘少欲知足的修道生活；三者則是僧團可以為了佛教的發展，納受布施的財產，並基於出家者是以修學為主，不便為塵勞所累而荒廢道業。因此，土地等財產的乃交付其他人代其經營，而收取部分利潤以維持寺院之運作。總之，僧團之經濟制度的產生乃與印度供養的風俗習慣關係甚大，致使僧侶四依生活演變，而僧侶在不離淡泊寡欲的生活原則下，僧團就實際環境下所產生的因應之

¹⁰⁴ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷 41，《大正藏》第 22 冊，頁 859b。

¹⁰⁵ 明·釋弘贊輯，釋弘麗羅峰校，《四分律名義標釋》卷 9，《卍續藏》第 44 冊，頁 473b。

¹⁰⁶ 轉引：明·智旭彙釋，《重治毗尼事義集要》第 4 卷，《大正藏》第 40 冊，頁 380a。

¹⁰⁷ 尊者勝友造，唐義淨譯，《根本薩婆多部律攝》卷 5，《大正藏》第 24 冊，頁 554c。

道。

(四)「利和同均」經濟制度與馬克思主義之異同

佛教六和敬中的「利和同均」是僧團經濟制度的主要思想。然而，僧團的經濟分配制度，有學者認為與馬克斯的社會主義有其相似之處。例如德比普羅薩德·查陀柏杜耶於〈早期佛教的幾個問題〉一文中提出，佛陀乃以原始的共產思想為基礎，並以此模式來組織僧團¹⁰⁸。隨之，學者通一就此議題在〈試論早期佛教僧團制度的幾個問題〉文章中，析分佛教與共產主義兩組織的目的和經濟生活上的區別，認為佛教的經濟制度截然不同於原始的共產主義¹⁰⁹。據此，筆者依循學者通一的論點，亦認同「利和同均」雖與馬克斯的社會主義有某些雷同之處，但就本質上而有不同的意涵。

首先，佛教是以修行為目的而組織僧團；原始公社則僅為生活而一起共存。其次，僧團的經濟來源，皆為信施的捐贈，土地方面的管理亦是請他人代為經營，再從中收取成果；而原始公社經濟來源非仰賴布施，土地則是公社成員自行耕作，自己收成作物。再者，隨著僧團的擴大，生活所需方面的分配，除了飲食方面較能平等供應，而衣物、臥具等物，職事僧們乃是依據僧團成員戒臘或實際上的需要，方才等分分配。如同佛陀建立民主式的羯磨制度，僧團內的僧眾有權處置自身僧團之事務，但須以清淨比丘方能擔當羯磨法的成員。換言之，僧團是採立足點的平等，而非齊頭式的平等，利和同均的經濟制度亦是如此。如同《大唐大慈恩寺三藏法師傳》中記載，玄奘大師因其深厚的學問涵養及其殊特身分，在印度那爛陀留學期間，寺方乃供給特別的飲食和其他殊榮的待遇¹¹⁰。是故，佛教利和同均的經濟原則，性質上是不同於馬可斯的社會主義。

¹⁰⁸ 轉引：通一，〈試論早期佛教僧團制度中的幾個問題〉，收入張曼濤主編《原始佛教研究》（現代佛教學術叢刊 94），臺北市：大乘出版社，1978年，頁 341。

¹⁰⁹ 通一，〈試論早期佛教僧團制度中的幾個問題〉，收入張曼濤主編《原始佛教研究》（現代佛教學術叢刊 94），臺北市：大乘出版社，1978年，頁 361~362。

¹¹⁰ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》云：「日得瞻步羅菓一百二十枚，檳榔子二十顆，豆蔻二十顆，龍腦香一兩，供大人米一升。其米大於烏豆，作飯香鮮，餘米不及，唯摩揭陀國有此粳米，餘處更無，獨供國王及多聞大德，故號為供大人米。月給油三升，酥乳等隨日取足。淨人一人、婆羅門一人，免諸僧事，行乘象輿。那爛陀寺主客萬，僧預此供給添法師合有十人。其遊踐殊方，見禮如此。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 237a。

綜合上述，僧團內部教育、處事、經濟制度的內容，在律制僧團組織制度的運作之下，各有其依循的理路。例如教學方面，是以律制的學習為基礎，而弟子各人的修學，則可依自身的性向自由發展，並落實解行並重的教育；處事辦法，是採取立足點的平等方式，允許具足戒比丘齊聚一處，共同商議如何處理僧事，致使所有僧事之判決，皆能達至公正合理的處置；經濟制度則是延續傳統沙門四依生活「淡泊寡欲」的精神，因應檀越的供養而採取之適宜方法，而其方式亦遵循「利和同均」的原則。更重要的是，反映許多當時印度的社會風俗和群眾之思想，可說是一種隨方毘尼的運用，亦含有特定的社會意義。總之，律制僧團內的組織運作，全是為了維護僧眾清淨的學習環境，並讓僧團能立足於社會，進而弘化佛法，冀達到正法久住的終極目標。

此外，印度律制僧團之軌範，是佛陀根據僧團內部的需要或是考量實際情況而創建的，皆不離因時制宜、隨方毘尼等制戒的原則。換言之，某些規定是具有地方性的色彩，即考量當時僧團的實際情況而訂立，例如經濟制度是因應印度信眾的布施文化而生。然而，世尊入滅後第一次的經典結集時，在戒律方面，由於無法釐清小小戒可捨的問題，最後由大迦葉尊者決定為：「若佛所不制，不應妄制，若已制者，不得有違，如佛所教，應謹之學之」¹¹¹。此規定，卻乎略了律制的時代適用性，遂造成日後佛教部派分裂的原因之一¹¹²。其次，由於部派時期，僧團分散印度各地，而各僧團所在的地理風俗等條件不盡相同，因此部派間，在根本大戒不變的前提下，又獨自制定適合當地食、衣、住、行、文化等律儀。再者，戒律分歧的情形，在印度已有前例可尋，加之各部派的廣律在律儀部分，沒有完全相同，以及大迦葉尊者的定奪等戒律方面等諸多問題，以致戒律在中國踐行方面，又有一番新面貌的產生。

¹¹¹ 劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《五分律》卷 30，《大正藏》第 22 冊，頁 191c。

¹¹² 佛陀滅度後百年，印度西部比丘，對於廣受東部沙門所遵行十條新定立的律法，斥為違反戒律。故此紛爭，由毘舍離會議中，經佛教諸長老的判定，東方僧團「十事」是「非法」。雖暫時調和彼此的歧異，卻忽略印度東方社會發展情形，東方僧團實難已固守原有的戒條，日後遂導致僧團分化為西方「上座部」，以及東方「大眾部」，即佛教第一次的部派分裂。其後，僧團部派陸續分派，各部別所奉持的律典亦不盡相同。詳細內容請參閱：莊春江，《印度佛教思想史要略》，高雄市：莊春江，2010 年，頁 76~81。

第三章 《百丈清規》前中國佛教僧團形態的發展

佛教自兩漢之際傳入中國後，佛教耆宿們透過經典翻譯、教義融通等方式的耕耘，具有中國特色的宗派，方於隋唐時期形成。而戒律從傳入到發展成為唐代《百丈清規》的禪宗叢林軌範，亦是經歷祖師們的詮釋、調和、或重新制定僧制等的漫長時間。再者，戒律在漢地不同的發展形式，是佛教在中土播揚時，必然歷經的過程，故不能略而不談。因此，本章分別以佛教初傳至東晉期間佛教戒律之發展、仿印度模式的中國僧團：以東晉道安大師僧團為例，以及禪宗道信與弘忍僧團「坐作並重」的生活模式，依次申述《百丈清規》前中國佛教僧團的發展形態。

第一節 佛教初傳至東晉期間佛教戒律之發展

佛教戒律中載有道德的學處、生活方面的律制、組織制度以及僧團內部的行事規章等¹。所謂「戒住則僧住，僧住則法住」²，當初佛陀制戒的目的，是為了維護清淨和合的僧團，令正法久住。因此，倘若要明瞭中國佛教僧團形態的發展，不得不提及，戒律在中國的變遷。其次，佐藤達玄先生對戒律在中國發展的研究，他提出：

戒律思想從小乘戒演變到大乘菩薩戒，在中國出現了中國式的戒律：禪門清規。清規的精神淵源於戒律，可以說戒律是透過清規的具體方式，流傳而至今。在中國佛教界傳承的有戒律及僧制兩大體系，從戒律演變到僧制，然後才變成清規。³

如同上述，「清規」是戒律在中國演變中所產生的。現代佛教耆宿亦有相同的見解。例如印順法師於《教制教典與教學》一書中闡論。他說：「有佛教，有僧伽，

¹ 印順法師，《華雨集》第2冊，臺北市：正聞出版社，1993年，頁4。

² 星雲法師，《僧事百講2 出家戒法》，高雄市：佛光文化，2012年，頁28。

³ 佐藤達玄，關世謙譯，〈不立佛殿，唯樹法堂：唐代叢林的生活規範〉，《香光莊嚴》第45期，嘉義縣：香光莊嚴出版社，1996年，頁4。此外，作者相關專著亦有：佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上、下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年。

就有制度。教制是必須顧全到古代的佛制，演變中的祖制，適合現實情況的修正或建立。」⁴根據上述近人的論述，皆與懷海禪師在訂立清規時，他自稱不局限大、小乘戒律，也沒有不同於大、小乘的學處，當「博約折中，設於制範，務其宜也」的史料記載相印合⁵。誠如《釋氏稽古略》卷三云：「清規，百丈山大智海禪師創立也，猶佛之律條。」⁶因此，可以確定《百丈清規》是戒律的延續，亦是戒律在漢地演變的結果。故在探究《百丈清規》前中國佛教僧團形態的發展，筆者先闡述佛教戒律東傳的發展情形。

再者，佛教初傳時期，來華的傳教者大多致力於佛經的傳譯。而佛教浩瀚的典籍可分為「經、律、論」三藏，然廣律的譯介，則需迨至東晉末年方才陸續譯出。誠如《出三藏記集》云：「中夏聞法，亦先經而後律，律藏稍廣，始自晉末。」⁷僅管如此，這並不足以代表東晉末年前，戒律在中國毫無發展的跡象。再者，東漢以後，佛教持續蓬勃發展，中國耆宿們亦不斷思考如何完善僧團制度，並影響爾後僧制的產生。因此，本節將以早期漢地佛教戒律的體現形式、早期漢地戒律持守的境地，以及廣律傳譯的必要性，來分析佛教初傳至東晉期間戒律發展的面貌。

一、早期漢地佛教戒律的體現形式

中國戒律的初傳，通說肇始於三國曹魏嘉平二年（西元 250 年）曇柯迦羅在洛陽白馬寺譯出的《僧祇戒心》，他更禮請梵僧，為僧侶立羯磨授戒，遂開中國戒法的傳承⁸。然而，據佛教東傳最早的史實記載，已在西漢哀帝元壽初年（西元前 2 世紀），即有大月氏王之使節伊存，來華口授《浮屠經》予博世弟子景盧的記事⁹。由此可知，在佛教東傳至《僧祇戒心》漢譯前，大約兩百五十多年的

⁴ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992 年，頁 5。

⁵ （百丈懷海）師曰：「吾所宗非局大小乘，非異大小乘，當博約折中設於制範務其宜也，於是創意別立禪居。」宋·道原編纂，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》第 6 卷，《大正藏》第 51 冊，頁 250c。

⁶ 元·覺岸編，《釋氏稽古略》卷 3，《大正藏》卷 49，頁 832 c。

⁷ 南梁·釋僧佑，《出三藏記集》卷 3，《大正藏》第 55 冊，頁 20a。

⁸ 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷 1，《大正藏》第 50 冊，頁 324c。

⁹ 《三國志·魏志》卷 30 中，所引述曹魏·魚豢《魏略·西戎傳》中載：「昔漢哀帝元壽元年，

時間內，尚無戒本的譯出。縱使如此，這些東來的僧侶身上，必定也會帶著戒律的印記，並影響當時的人們。換言之，早期漢地戒律的傳播，是透過律典以外的其它形式讓漢地習佛者瞭解。故佛教初傳時，戒律展現的面貌，大致上從來華僧侶的行儀和東漢流傳之佛教典籍兩點來論述。

1. 佛教初傳時來華沙門的行儀及其影響

許理和先生曾於《佛教征服中國》一書中指出，佛教在漢地弘化的首要方式，即是以一種生活模式和嚴謹的紀律來直接傳遞，而不是用深奧的思想或哲學體系¹⁰。的確，據史書所載，東漢明帝來華的天竺僧侶，有攝摩騰、竺法蘭等。他們到中原後，仍遵循印度的律儀，而民眾在未明瞭佛門行儀的蘊意前，也是先從這些僧人顯現於外的舉止來識別佛教。如《魏書·釋老志》云：「中國有沙門及跪拜之法，自此始也。」¹¹甚至三國期間，吳國著名的譯經僧康僧會，當他乍到建業城（今南京）時，吳地百姓首次見到沙門，因其外貌、服裝異於常人而甚感驚奇¹²。

再者，在漢代文學作品以及史傳中，清楚記載來華弘揚佛法僧侶的戒德。例如東漢著名世大夫張衡，他因感慨王侯貴族生活奢華無度，故作《西京賦》¹³，藉此諷諫當朝。賦中提到持戒的沙門，可見漢朝士大夫階層對僧侶戒律的持守已有基本的瞭解。後漢桓帝、靈帝、獻帝約七十年的期間，西域來的僧侶，更有明顯之弘化事跡，並富有影響力。他們同時也進行佛典的翻譯。其中，東漢最具代表性的翻譯僧，首推安世高和支婁迦讖。

據《高僧傳》中記載，來自西域的安世高（生卒不詳），在家時已奉戒精峻¹⁴。他所譯出的典籍¹⁵，為中國早期佛教的傳播奠定了基礎。其中，安世高所

博世弟子景盧，受大月氏王使伊存口授《浮屠經》，曰復立者，其人也。浮屠所載臨蒲塞、桑門、伯聞、疏問、白疏聞，比丘、晨門，皆弟子號也。」出處：楊家駱主編，《三國志注附索引》，臺北市：鼎文書局，1984年，頁859。

¹⁰ 許理和著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》，江蘇：江蘇人民出版社，1998年，頁431。

¹¹ 楊家駱主編，《新校本魏書附西魏書》，臺北市：鼎文書局，1983年，頁3025~3026。

¹² 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷1，《大正藏》第50冊，頁325a。

¹³ 《西京賦》：「祕舞更奏，妙材聘伎。……振朱屣於盤樽，奮長袖之颯纒。要紹修態，麗服颯菁。昭藐流眄，一顧傾城。展季桑門，誰能不營？」

¹⁴ 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷1，《大正藏》第50冊，頁323a。

¹⁵ 安世高在華共譯出《安般守意經》、《四諦經》、《阿毘曇五法》、《禪行法想經》等三十餘部經。

譯的《佛說犯戒罪報經》已強調遵循戒條的重要性，而《大比丘三千威儀經》則是在講述比丘的律儀。其次，月氏僧侶支婁迦讖（西元 147 年~卒年不詳）本身亦是以嚴守戒律著稱¹⁶。爾後，竺佛朔、安玄、康孟祥等高僧碩德相繼東來，他們也是以持戒嚴謹為世所稱道。由此，佛教初傳來華時的異域傳教者，他們的舉止行儀和其教授必然會影響當時的人。

例如安世高在洛陽開講禪法的實境，據目睹者所記，乃是「俊人雲集，遂致滋盛」¹⁷的盛況。再者，僧人嚴佛調的著述風格，據說是受到安世高的啓迪，於譯文中引經加以詳說，如所撰之《沙彌十慧章句》¹⁸。而嚴佛調本人，乃是中土最早出家的沙門。當代歷史學家湯用彤認為，雖然漢代出家戒法並未具備¹⁹，但嚴佛調具備了佛典翻譯的才能，又能注疏佛教典籍，加之夏土中屬他最早發心剃染出家，因此評價嚴佛調，誠為中國佛教徒第一人²⁰。於此，更可印證漢地來華沙門的道行，足夠攝受漢地百姓。

2. 中國早期的佛教典籍

傳遞佛教的經典，可分為經、律、論三藏。事實上，戒律非只存在於律藏當中。進一步而言，佛教是重實踐、重修證的宗教，並非僅是一種哲學教說。按《南傳長部經典》所載，世尊於涅槃前告誡阿難，諸比丘應以法與戒為師²¹，而「法」本來就包括一切的佛法，故就道德的踐行或防非止惡等軌範，是貫穿於佛教經論中的。例如聖嚴法師於《戒律學綱要》一書中指出，因佛典中處處皆有道德實踐

¹⁶ 《高僧傳》卷 1 云：「支樓迦讖，亦直云支讖，本月支人。操行純深性度開敏，稟持法戒以精懃著稱。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 324b。

¹⁷ 陳氏注，〈陰持入經序〉，收入後漢·安息國三藏安世高譯，《陰持入經》卷 1，《大正藏》第 33 冊，頁 9b。

¹⁸ 此著作是在申明安世高所譯的《阿毘曇五法行經》之教理。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 64~65。

¹⁹ 漢地最早受戒的沙門，為三國時期魏國的朱世行（西元 203 年~西元 282 年）。

²⁰ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 66。

²¹ 《南傳長部經典》卷 2 云：「阿難！依我所說所教法律，我滅度後，是汝等師。」再者，印順法師於〈佛陀的最後教誡〉一文中提及，由於流行印度西北有部的律師，強調戒律的重要，故僅提「以戒為師」。然傳譯於中國的《遺教經》正是屬於這一系的典籍。因此，漢地佛教「以法為師」或「法律是汝大師」就顯得生疏。詳細內容請參閱：印順法師，《華雨選集》第 3 冊，新竹縣：正聞出版社，1993 年，頁 133~134。

的強調，所以漢地佛教雖未能確切地如律而行，但不至於違反戒律的重要原則²²。就此推斷，佛教初傳時中土流傳的佛法典籍，其中必然同時具備經與戒的性質。

例如漢代社會最為盛行的佛教典籍之一的《四十二章經》²³。此經宗旨在鼓勵梵行的實踐，故開宗明義即云：「辭親出家為道，名曰沙門，常行二百五十戒，為四真道。行進志清淨，成阿羅漢。」繼而又提到沙門日中一食的生活方式，以及不可違犯的殺、盜、淫等惡行之戒律²⁴。從中，已約略得知佛教戒律的內容。另一方面，在早期中土有關佛教修持法門方面的經典，從中亦可瞭解，佛法的教學是以戒為基石，定慧為增上學。例如安世高所譯的《安般守意經》云：「不殺、盜、淫、兩舌、惡口、妄言、綺語，是為助身」²⁵；支婁迦讖翻譯的《般舟三昧經·行品第二》中則有大篇幅修身守道的戒行要求²⁶，東晉慧遠大師的廬山僧團即是以奉行此經之教義而聞名。爾後譯出的經典，舉凡《阿含經》²⁷、《大智度論》、《大般涅槃經》、《法華經》等漢譯佛典，其經義內容亦有倫理的基本德目。諸如此類的典籍甚多，茲不具述。是故，在廣律尚未譯出之前，漢地習佛者可透過經典，約略瞭解律藏中，有關道德軌範的部分。

二、早期漢地戒律持守的程度

中國佛教初傳時期，雖戒律典籍尚未翻譯完備，但由來華的僧侶和早期漢譯經典中，仍是可見戒律根本的道德軌則，例如五戒、十善等。與此同時，除了異域僧侶學處的持守外，早期中原人士和僧侶又是如何持守佛教的戒律，就史書的

²² 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，2016年，頁51。

²³ 湯用彤先生考證，認為《四十二章經》並非漢人自己編撰，而是漢代末年譯出的「外國抄經」，其內容出自於小乘佛典，但與漢代當時流傳的道術頗有相通之處，故為社會中最流行的經典。詳細內容請參見：湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012年，頁46。

²⁴ 《四十二章經》云：「除鬚髮，為沙門，受道法，去世資財，乞求取足，日中一食，樹下一宿，……眾生以十事為善，亦以十事為惡。……身三者：殺、盜、淫……。優婆塞行五事，不懈退，至十事，必得道也。」出處：《大正藏》第17冊，頁722b。

²⁵ 後漢·安息三藏安世高譯，《佛說大安般守意經》卷1，《大正藏》第15冊，頁167a。

²⁶ 例如《佛說般舟三昧經》云：「勿念憎，勿念愛；……。斷諸念，一期念，意勿亂，常精進。……。避鄉里，遠親族。棄愛欲，履清淨。行無為，斷諸欲。捨亂意，習定行。學文慧，必如禪。除三穢，去六入。絕婬色，離眾受。」出處：《大正藏》第13冊，頁898b。

²⁷ 道安大師於《增壹阿含經序》說「其中（阿含經中）往往有律語」，又曰「幸共護之，使與律同」。出處：《大正藏》第2冊，頁549a。

記述又是另一番面貌。

首先，以漢代皇室貴族奉佛的型態而言。西漢末年佛教初傳中土，惟流傳不廣，尚未在中國造成太大的影響²⁸，佛教界中奉持戒律的情形，可謂闇昧難詳。而東漢史書上，記載最早信奉佛教的上層人物，則是楚王劉英（生年不詳~西元 71 年）。據《後漢書》云，他「尚浮屠之仁祠」，祭祀時亦能做到「潔齋三月，與神為誓」²⁹。其中，此齋戒方式，已非東土禮制，即為佛教居士奉行的一種戒行³⁰。同時，奉佛者往往也將佛教與神仙思想合流。例如，東漢桓帝劉志（西元 132 年~西元 168 年），沿用楚王英的方式，將佛與黃老共同奉祀，藉以祈求常生不老³¹。因此，漢代佛教多被視為一種外來的神仙道術而為社會所容納³²。其次，楚王英和桓帝身為貴族，其奉佛型態，必然上行下效，因而有「楚王英始信其術，中國因此頗有奉其道者」³³之說。故佛教原本面目尚未彰顯。

再者，東漢末代皇帝獻帝時，由笮融事佛的史實記述，可資佐證佛教在漢土已逐漸勃興，但民眾對戒律的奉持尚未謹嚴。史上記載，後漢獻帝初平四年（西元 193 年），笮融於彭城興建可容納三千人的寺院、鑄造度金銅佛像、寺內「課誦佛經」、「每浴佛，多設酒飯」供眾等行³⁴，可謂當時佛教界的盛況與創舉。然而，笮融公然「廣設酒飯」供眾之行，此舉顯然違犯五戒。因此湯用彤就此事推斷，漢代戒規的持守仍屬紛雜³⁵。

²⁸ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 57。

²⁹ 南朝劉宋·范曄，《後漢書》卷 42，收入楊家駱主編，《新校本後漢書并附編十三種》，臺北市：鼎文書局，1981 年，頁 1428。

³⁰ 鎌田茂雄認為，佛教徒每月所持守六齋日的戒律行事，或許是肇起楚王英。中村元則推測，劉英的「三月潔齋」或許是仿效印度僧團中的結夏安居，而兼行的懺悔之禮，或為晉代佛教信奉者，每年三月、五月、九月所奉行長齋的濫觴。詳細內容請參閱：鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第 1 冊，高雄縣：佛光文化，1998 年，頁 125。中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》上冊，臺北市：天華出版，1984 年，頁 25。

³¹ 《後漢書》卷 7 云：「桓帝好音樂，喜琴笙，飾芳林，考濯龍之宮，設華蓋以祀浮屠、老子。斯將所謂聽於神乎。」出處：楊家駱主編，《新校本後漢書并附編十三種》，臺北市：鼎文書局，1981 年，頁 320。

³² 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 120。

³³ 南朝劉宋·范曄，《後漢書》卷 88，收入楊家駱主編，《新校本後漢書并附編十三種》，臺北市：鼎文書局，1981 年，頁 2922。

³⁴ 西晉·陳壽，《三國志》卷 49，收入楊家駱主編，《三國志注附索引》，臺北市：鼎文書局，1984 年，頁 1185。

³⁵ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 104。

另一方面，漢地僧侶戒律持守的程度，按中天竺僧人曇柯迦羅（生卒不詳）至洛陽時所見的佛教景像中，可見一斑。如下所云：

曇柯迦羅，此云法時。本中天竺人，……以魏嘉平中來至洛陽。于時魏境雖有佛法，而道風訛替。亦有眾僧未稟歸戒，正以剪落殊俗耳。設復齋懺事法祠祀，迦羅既至，大行佛法。時有諸僧共請迦羅，譯出戒律。迦羅以律部曲制，文言繁廣，佛教未昌，必不承用。³⁶

據曇柯迦羅的真實見聞可明瞭，曹魏境內，雖有僧侶，然當時的沙門僅「剃除鬚髮」，以此顯示與世俗的差別而已。其次，魏境雖有佛法的傳播，但「道風訛替」。因此，迦羅認為佛教的戒律學處，極為繁複瑣細，縱使譯出律典，也未必契用漢地的佛教僧眾。或許當時的「齋懺事法」還沿用東漢楚王英的祭祀禮法，亦不足為奇。

簡而言之，佛教開始傳入之初，貴族的信仰方式，類似以黃老之道的理論，來增添一項新的祭祀儀式。但可以確信的是，來華的西域高僧持戒精嚴，影響當時的漢人，並且從《四十二章經》、《安般守意經》等初期漢譯佛教典籍中，仍可見戒律基本的道德軌範與沙門的生活方式，例如五戒、十善，五戒則是緇素所共同奉持，而僧侶則必須剃除鬚髮、日中一食、樹下一宿，過清淨守道的生活，並應持守兩百五十條戒。但漢代沙門是否皆遵循此生活模式，因史料乏闕，已不可考³⁷。即便佛教至漢末漸轉為興盛，但並不代表如法的戒行也隨著展開。

三、廣律傳譯的必要性

由於佛教戒律的制定有「因地制宜，因時制宜，隨犯隨制」³⁸之原則，故皆不離僧團現實的需要性。由此推斷，晉末以後³⁹，中國佛教迫切需要譯出廣律之重要原因，應與出家眾的劇增和僧人素質良莠不齊之因素，干系甚大。東漢時期，

³⁶ 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷1，《大正藏》第50冊，頁324c~325a。

³⁷ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012年，頁103。

³⁸ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁180~181。聖嚴法師，〈戒律與人間淨土的建立〉，《中華佛學學報》第10期，臺北：中華佛研所，1997年，頁5。

³⁹ 《出三藏記集》卷3云：「律藏稍廣，始自晉末」。出處：《大正藏》第55冊，頁20a。

由楚王英助伊塞桑門之盛饌、笮融事佛、桓帝時漢人嚴佛調出家等記事，和《牟子理惑論》末云「願受五戒為優婆塞」⁴⁰。以臆度之，此時雖有漢人出家，但僧人仍屬鮮少，佛教以受五戒的居士為多⁴¹。迄至三國時期，此現象應沒有多大的改變，漢地亦無大型僧團的出現。五胡十六國期間，隨著佛圖澄大師的教化與王廷之護持，民間多奉佛法，百姓相競出家，門徒高達萬人，佛寺亦大為興建。故《梁高僧傳》中云「弘法之盛，莫與先矣」⁴²。其次，五胡十六國以後，佛教僧團仍繼續地蓬勃擴展。據史料記載，北魏太和元年（西元 477 年）「四方諸寺，六千四百七十八，僧尼七萬七千二百五十八人」⁴³；北周時期全境僧眾竟高達三百萬人之多，相當於全國總人口的十分之一；晉室偏安以後，江南的寺院和僧侶人數，按《辯正論》所載亦是動輒萬人以上⁴⁴。是故，佛教發展至魏晉南北朝時，與初傳「漢人出家者稀」⁴⁵的境況相比，是不可同日而語。

復次，魏晉南北朝時期，由於戰亂頻繁和國家免除僧人的賦稅，故黎民百姓以巧避徭役的動機，湧入寺院為僧的情形，大有人在，以致僧倫敗壞。就此，北齊史官魏收言「猥濫之極，自中國之有佛法，未之有也」⁴⁶，實屬客觀的評論。因此，僧團的擴張並不表示僧人皆嚴守戒律。此外，出家眾的劇增與僧人素質不成正比的發展實境，遂引發朝廷的高度關注。政府為維持僧團的紀律，特置僧官機構，以便整飭性地管理僧團的紀律⁴⁷。值得一提的是，在中國的政治文化下，佛教在漢地的流傳並沒有辦法持續以印度「方外之賓」的觀念自居。縱使慧遠大師

⁴⁰ 蒼梧太守牟子博傳，《牟子理惑論》，收入南梁·釋僧祐，《弘明集》卷 1，《大正藏》第 52 冊，頁 7a。

⁴¹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 101~102。

⁴² 《梁高僧傳》卷 9 云：（佛圖澄）「受業追遊，常有數百，前後門徒，幾且一萬。所歷州郡，興立佛寺八百九十三所。弘法之盛，莫與先矣！」出處：《大正藏》第 50 冊，383b。

⁴³ 北齊·魏收，《魏書·釋老志》卷 144，收入楊家洛主編，《新校本魏書附西魏書》，臺北市：鼎文書局，1983 年，頁 3039。

⁴⁴ 《辯正論》卷 3 記載：東晉一百四載，合寺一千七百六十八所，僧尼二萬四千人；宋世合寺一千九百一十三所，僧尼三萬六千人；齊世合寺二千一十五所，僧尼三萬二千五百人；梁世合寺二千八百四十六所，僧尼八萬二千七百餘人；陳世五主，合三十四年，寺有一千二百三十二所，僧尼三萬二千人。出處：《大正藏》第 52 冊，頁 503a~c。

⁴⁵ 王度奏疏云「漢人皆不出家，實不確也，又或許後漢桓、靈帝時，佛教大為拓展，已弛此禁令。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 65。

⁴⁶ 北齊·魏收，《魏書·釋老志》卷 144，收入楊家洛主編，《新校本魏書附西魏書》，臺北市：鼎文書局，1983 年，頁 3048。

⁴⁷ 僧官制度產生時間，約略在西元四、五世紀之交，東晉、拓跋魏、姚秦先後設置僧官。往後歷朝的僧官制更趨嚴密，尤以明代為最。謝重光、白文固著，《中國僧官制度史》，西寧：青海人民出版社，1990 年，頁 10、231~232。

（西元 334 年~西元 416 年）所著的《沙門不敬王者論》，曾引發佛教界的共鳴。但在佛教往後的發展中，只是讓他們更清楚的體會到，僧團的興衰，在一定的程度上取決於王權。

再者，佛教僧侶們亦洞察到軌範僧團的重要與需要性，他們希冀透過完善的佛教戒律，致使僧團能如律的發展。佛教的律典內容涵括，道德的學處，僧團的生活規約，以及內部組織行事等律規。然早期漢地戒律的流傳形式，主要是透過來華梵僧的行儀，和佛典中道德的強調與重大惡行之禁止，但就詳細的學處和各種行事軌範等，是闕如的。此外，東漢至三國時期，漢人出家者稀，自然也不是廣律譯出的時機。據《開元釋教錄》所載，東土的傳戒肇始於嘉平二年（西元 250 年）曇柯迦羅譯出《僧祇戒心》，同年並禮請梵僧立羯磨受戒⁴⁸。迦羅蓋視當時曹魏佛教的現狀，因此僅譯出簡扼的規範《僧祇戒心》，來作為僧伽朝暮行持之用。言簡意賅的戒本，相對於學處完備的廣律，內容甚是乏少。是故，基於五胡十六國之後，佛教僧團的擴展，以及僧團軌章制度的需要。故廣律的翻譯，有現實的必要性。於此，漢地的僧眾，例如道安、慧遠、法顯大師等。他們為克服中土律藏未譯的情形，皆竭力蒐羅各地的戒律典籍並望譯介之。其中，尤以法顯（西元 337 年~西元 422 年）乃是中國首位因律藏的乏闕，西行至印度尋求律典的僧侶⁴⁹。爾後，藉由漢地或西域沙門的努力，東晉末年，廣律相繼於中土翻譯出。歷代漢譯律藏如下⁵⁰：

期間	譯者	廣律	部派	部派別稱
西元 404 年~ 西元 406 年	弗若多羅共 鳩摩羅什等譯	《十誦律》	說一切有部	薩婆多部

⁴⁸ 《開元釋教錄》卷 1 云：「嘉平二年庚午，於洛陽白馬寺出僧祇戒心且備朝夕，於是更集梵僧立羯磨受戒，東夏戒律始自乎此。」其後，復有善於律學安息國的沙門曇帝，在洛陽譯出《曇無德羯磨》。自此，漢土僧侶即以大眾部的《僧祈戒心》為持戒的準則，而納受戒體又由曇無德部的羯磨為依據。如此異常的形態，便是漢地僧侶持行戒律的開始。

⁴⁹ 法顯大師平陽武陽（今山西）人，因慨「律藏殘缺」，於後秦弘始元年（西元 399 年），與慧景、道整等眾，由長安西行印度，尋求戒律典籍。東晉義熙九年（西元 413 年）回到中國，前後歷時十餘年載，足跡遍及中印度、錫蘭、蘇門達臘等地。師並攜回眾多戒律典籍，例如《摩訶僧祇眾律》、《薩婆多眾律抄》、《彌沙塞律》等。法顯大師還攜回《長阿含經》、《雜阿含經》、《雜藏經》等，歸回中國時，在建康譯場除了與佛陀跋陀羅共同譯出《摩訶僧祈律》外，亦有《雜阿毘曇心論》、《雜藏經》、《大般泥洹經》。詳細內容請參見：東晉·釋法顯，《高僧法顯傳》，《大正藏》第 51 冊，頁 857a。

⁵⁰ 資料來源請參閱：聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999 年，頁 42~44。

上座部	西元 410 年~ 西元 413 年	佛陀耶舍等譯	《四分律》	法藏部	曇無德部
	西元 423 年	佛陀什等譯	《五分律》	化地部	彌沙塞部
	西元 700 年~ 西元 711 年	義淨譯	《根本說一切 有部律》	根本說 一切有部	新薩婆多部
大眾部	西元 418 年	佛陀跋陀羅共 法顯譯	《摩訶僧祇律》		

按上述表格內容所載，自《十誦律》於後秦弘始六年（西元 404 年）開譯後，在五世紀初，漢土廣律的譯介已大致完備。其中含括印度各地部派的主要律藏，如薩婆多部、曇無德部、彌沙塞部等。對於五世紀前短短二十年間，《十誦律》、《四分律》、《摩訶僧祇律》和《五分律》四部廣律迅速的譯出，從中不難瞭解中國僧侶，多麼殷切期盼完善佛教的戒律規範。正因中土對廣律迫切的需要性，現今全球佛教體系中，漢傳的藏經乃保有最為豐碩的律藏典籍⁵¹。然而，雖然東晉末年，流傳於印度各部派的律典在中國相繼譯出，隨之也助益了僧侶對律藏的探究與弘揚，可從《唐高僧傳》到《宋高僧傳》「明律僧」人數明顯增加的情形中，得到印證⁵²。然弘律僧的活躍，並不意謂著中國佛教能全盤接受印度的戒律。

事實上，中國佛教並不嚴於印度律制的奉行。如同聖嚴法師於《戒律學綱要》一書中表明，印度部派間的廣律，除了道德的根本大戒外，各部派所流傳的律儀，已因應地方的風俗習慣等，就有所分歧的規定，並且戒相繁複，殊難一一明記。再者，傳統持律的行者，往往將大迦葉尊者所認定的「小小戒不可捨」之規定，奉為圭臬。但在「律文刻板，時代變更」必然因素的使然下，在中國的環境及其文化背景而弘揚印度的律制，確實有太多窒礙難行之處⁵³。因此，東晉末廣律雖相繼譯出，但漢地對律制中的「小小戒」，已有一番不同的見地。舉凡有沙門的過

⁵¹ 另外，南北朝時期，譯師們更是相繼翻譯印度各種部派繁瑣的戒律、禪度文本，以及闡釋戒律的各種典籍。例如分別解釋律典的「五論」即《毗尼母經》、《薩婆多部毘尼摩得勒伽》、《善見律毘婆沙》、《薩婆多毘尼毘婆沙》以及《律二十二明了論》。構成律宗的主要律典「四律五論」，皆於魏晉南北朝期間，全部翻譯完成。

⁵² 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香，1997 年，頁 8。

⁵³ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999 年，頁 52~55。

午不食⁵⁴、「踞坐」⁵⁵等有關「小小戒」的問題。有鑑於此，中原的僧侶在根本道德戒條不變下，皆以「隨方毘尼」的原則而採取兩種分歧的作法。其一，是以譯出的印度戒律典籍為基礎，進一步地詮釋、調和成為適合中國當地僧侶奉持之戒律。例如道宣律師提出以「四分通大乘」的方式，來融通印度的律典，實屬律宗門庭的見地。其二，即以中土的現實環境，因地制宜創設「僧制」⁵⁶。就佛教歷史發展而言，中國的耆宿們，則更偏向創立新的僧團規範，而非生硬地施行印度律制。是故，佛教初傳至東晉期間，由於僧團不斷擴展，一般佛典所載的戒條與扼要的戒本，如《僧祇戒心》已不敷使用，引發廣律翻譯的契機。而僧侶們於完善律典的同時，對印度戒律的融通亦不輟。由此，漢地的僧團，遂發展出仿印度模式的僧團型態。

第二節 仿印度模式的中國僧團：以東晉道安大師僧團為例

五胡十六國之際，佛教僧侶人數日益增長，漢地高僧碩德們也不斷思索著，如何制定適合中土沙門奉行的方圓軌度，故諸多的「僧制」因應而生。其中，道安大師（西元 312 年~西元 385 年）所制的《僧尼軌範》乃僧制的濫觴⁵⁷，它對漢地佛教的影響，至為深遠。是故，在仿印度模式的中國僧團，筆者將以道安大師的僧團為例，從中分析有關道安大師對戒律完善的努力、僧團內部教育、處事等律儀。

⁵⁴ 《梁高僧傳》卷 7 載：「(宋)太祖設會，帝親同眾御於地筵。下食良久，眾咸疑日晚。帝曰：始可中耳。(竺道生)生曰：白日麗天，天言始中，何得非中！遂取鉢便食，一眾從之，莫不歎其樞機得衷。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 366b。

⁵⁵ 踞坐為印度僧伽坐儀之一。然中國傳統禮儀是跪坐。故踞坐在傳統世大夫眼中，顯然是不符合威儀的坐姿。於此，劉宋文帝時遂引發當時的國子監范泰和鄭道子對僧人踞坐的不滿。此爭論〈范伯倫書與王司徒論據食〉與〈鄭道子與禪師書論踞食〉二文，均收入《弘明集》卷 12b。

⁵⁶ 所謂的「僧制」即是指除了佛教戒律以外，為了匡正僧眾紀律，另外所制定的軌範。詳細內容請參閱：佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香出版社，1997 年，頁 104~105。

⁵⁷ 《大宋僧史略》卷 2 云：「鑿空開荒，則道安為僧制之始也。」出處：《大正藏》第 54 冊，頁 241a。

一、道安大師對戒律完善的努力

清淨和合的僧團，能使信眾起信心，亦能讓對佛法已生信心的弟子，更堅固其信念。因此，僧團本身不僅具有宗教意義，更不能忽略它的社會性。於是，佛教進入一個新地區後，必然會受到該地文化背景、風俗習慣等的影響，而有所變異增減。這便也是印度各部派間的律藏，皆具有時代與地域性的原因之一。據此，「隨方毘尼」的應用，對於僧團在各方的立足擴展，更顯切要。佛教在中國發展的歷程，隨方毘尼就備受教界尊夙重視⁵⁸。然而，要掌握其精髓並運用之，勢必熟諳戒律之後，方可臻至。是故，在闡述道安大師的僧團模式前，必需先提及他在律典翻譯上的貢獻，方能更加明瞭其所領導之僧團運作方式，是不離佛陀制戒的本懷。

然而，四大廣律的漢譯，皆在道安大師後，方才相繼譯出，故在道安之前，中土僅有些零星或未完備的戒本流傳，但大師仍具有深厚的戒律底蘊，推究其原由約有二點。其一，由於佛教經論中，隨處可見有關道德學處與戒律根本原則的強調，故仍可從中習得戒學。例如道安常講述的《放光般若經》⁵⁹中，佛陀經常告誡修學般若波羅蜜者，勢必持守五戒、十善等戒行⁶⁰。其二，就其師承而言。道安之剃度與受戒師為何人，因史料尚未記載，故不知其詳。但可確定的是，道安在未受具足戒前已是位「篤性精進，齋戒無闕」的沙彌，並在受大戒後，剃度師父便允其遊方參學。約西元三三五年，道安遂至鄴中寺，師事佛圖澄。

⁵⁸ 例如唐代道宣律師所提出的「四分分通大乘」之戒律觀。再者，佐藤達玄提出，中國佛教僧團，因多運用「隨方毘尼」，故逐漸發展出中國的戒律觀，並朝菩薩戒發展。詳細內容請參閱：日·佐藤達玄著，釋見愨等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁76~80。

⁵⁹ 《梁高僧傳》卷5云：「(道)安在樊(襄陽)十五載，每歲常再講放光般若，未嘗廢闕。」出處：《大正藏》第50冊，頁351c。再者，此部《放光般若經》，最初是由朱世行從于闐所抄得的梵本，太康三年(西元283年)，他遣其弟子弗如檀送回洛陽，但迨至晉惠帝元康元年(西元291年)，方由竺叔蘭等人譯出。

⁶⁰ 例如《放光般若經》卷2載：「佛言：菩薩心念不持身口意諸惡因緣用作罪事。菩薩行般若波羅蜜，亦不見身口意。雖有身口意，終不嫉恚、邪見，不兩舌、惡口、妄言、綺語，無殺盜姪、無懈怠意，初不起惡智之事。……菩薩不猗身口意，是故能除。菩薩從初發意以來常奉十善，是故過諸聲聞、辟支佛上。菩薩行般若波羅蜜者，淨於佛道、淨於六波羅蜜。」出處：《大正藏》第8冊，頁8b~8c。

佛圖澄（西元 232 年~西元 348 年），龜茲國人，於西元三百一十年抵洛陽。他是位持戒謹嚴、善於闡析法義的高僧⁶¹。道安在其教授之下，對戒學的領受應是最為深遠的⁶²。例如道安在《比丘大戒序》中云：「大法東流，其日未遠，我之諸師，始秦受戒。又之譯人考校者眇，先人所傳相承謂是，至澄和上多所正焉。余昔在鄴，少習其事，未及檢戒，遂遇世亂，每以怏怏，不盡於此。」⁶³據此可知，道安爾後致力於律典的完備，以及對戒學嚴謹的治學方式，必然深受其師的影響⁶⁴。

其次，對於漢地律藏未臻完整的情形，道安急迫的心境，在襄陽撰寫《漸備經十住胡名並書敘》時，便表露無遺。例如敘中載：「云有五百戒，不知何以不至。此乃最急，四部不具，於大化有所闕。」繼之，亦述說戒律是三學的基石，但感慨中原律藏的乏闕，因此殷切尋求律本的完善⁶⁵。此情勢，於道安晚年至長安時，大有改觀。

西元三七九年，大師在長安組織譯場，他與弟子法和等眾，皆參與翻譯工作，振筆譯經。道安並親自撰寫序文和校定典籍，所譯出的經典就包括了經律論三藏⁶⁶。其中，在戒律典籍方面。由於往昔譯者，甚少留意勘定的部份，以致於在流傳時，產生許多訛誤的現象。道安深知當時戒本傳播的諸多問題，以及體認戒律的重要性，故命門徒廣羅律典，繼而禮請譯者翻譯之。同時，安公對戒律典籍之校對下了嚴密的功夫。舉例而言，自曇摩侍《十誦比丘大戒》譯出後，道安皆用它與昔日流傳的戒本詳加比對，方察覺常行的戒本，多有錯謬之處⁶⁷，爾後亦用此戒對

⁶¹ 《梁高僧傳》卷 9 中載：「澄（佛圖澄）身長八尺風姿詳雅，妙解深經傍通世論，講說之日止標宗致，使始末文言昭然可了。……酒不踰齒，過中不食，非戒不履，無欲無求。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 383b。

⁶² 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第 1 冊，高雄縣：佛光文化，1998 年，頁 354。

⁶³ 梁·釋僧祐，《出三藏記集》卷 11，《大正藏》第 55 冊，頁 80a~80b。

⁶⁴ 據《四阿含暮抄序》中云「王午之歲八月，東省先師寺廟於鄴寺」。因此，湯用彤先生認為，佛學造詣甚深的道安，對其師佛圖澄深致眷念之行，可悉知澄和尚的道德學問足以感人。詳細內容請參閱：湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 193。

⁶⁵ 梁·釋僧祐，《出三藏記集》卷 9，《大正藏》第 55 冊，頁 62a。

⁶⁶ 道安大師所在的長安譯場，翻譯出的漢譯經典，舉凡有《中阿含經》、《三法度論》、《毗曇心論》、《摩訶般羅蜜經抄》和《鼻奈耶律》等。再者，律典方面，除了譯出《鼻奈耶律》外，尚有《十誦比丘戒本》、《比丘尼大戒》等。

⁶⁷ 東晉·道安大師，《比丘大戒序》，《出三藏記集》卷 11，《大正藏》第 55 冊，頁 80a。

照竺佛念譯出的《鼻奈耶律》⁶⁸，發現「與往年曇摩侍出戒曲相似，如合符焉」⁶⁹。從中足以瞭解，道安的考證功夫，極其謹嚴。

再者，此《鼻奈耶律》，經平川彰先生的考證，乃屬薩婆多部《十誦律》的律典⁷⁰。換言之，道安亦曾專研過《十誦律》系統的廣律，甚至佐藤達玄提出，道安所訂立的《僧尼軌範》與《十誦律》有密切的關係⁷¹。由此，可以推斷，安公所制的《僧尼軌範》是仿印度的僧團模式，然在依循印度戒律的同時，道安亦掌握了「隨方毘尼」的精神，因地制宜的創制「僧制」，並為中國佛教，開拓戒律的新生面。

二、僧團的教育軌制

東晉道安大師身在動亂紛擾的年代，但他在顛沛流離的生活中，仍致力於佛學研究、著述，所到之處亦聚徒講學，以及組織僧團。道安僧團法席之盛況，如《梁高僧傳》云「四方學世，競往師之」⁷²。故因應僧團的成立，自然會建立繩墨法度。然而，大師痛念當時的戒律尚未完備、威儀多缺，遂自行為僧團創建僧制⁷³。如下所云：

（道）安既德，為物宗學兼三藏。所制《僧尼軌範》、《佛法憲章》，條為三例：一曰：行香定座上講經上講之法；二曰：常日六時行道，飲食唱時

⁶⁸ 在道安長安譯場，所漢譯的《鼻奈耶律》，屬於《十誦廣律》。此乃第一部傳來中國的廣律。湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012年，頁216。

⁶⁹ 東晉·道安大師，〈鼻奈耶序〉，《鼻奈耶》卷1，《大正藏》第24冊，頁851a。

⁷⁰ 平川彰，《律藏の研究》，東京：春秋社，1960年，頁161。

⁷¹ 佐藤達玄認為六朝時代正值《十誦律》盛行之時期，故道安大師在此環境下，推知他亦曾採用《十誦律》的律儀。再者，佐藤先生亦考據《出三藏記集》卷十二中，各儀禮之名稱，發現以《十誦律》占居多。因此，他認為道安創的僧制與《十誦律》關係甚深，但亦提及，如果要斷言道安是全部根據《十誦律》的話，則需要更多佐證的文獻。詳細內容請參閱：佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁88~94。再者，印順法師於〈中國佛教與印度佛教之關係〉一文中曾提及，印度西北罽賓地區的佛教，由於地理位置上的接近，與中土佛教的關係最密切，尤其是漢、魏、兩晉時期。而道安的長安譯場，譯出的律典，例如《鼻奈耶律》，正是屬於罽賓區域所流傳的薩婆多部《十誦律》體系。是故，就初期佛教傳入區域的原由，可證實道安大師專研的律典是屬於《十誦律》系統。

⁷² 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊，頁351c。

⁷³ 北宋·釋贊寧，《大宋僧史略》卷2，《大正藏》第54冊，頁241a。

法；三曰：布薩、差使、悔過等法。⁷⁴

《僧尼軌範》中的三項準則，即包括了講說經義、生活行儀與羯磨法。然而，在律典犍度部份，載有許多僧眾的生活禮儀等律規，而道安大師所制的《僧尼軌範》僅取其中的三條。因此，大師訂立的僧規，對中土僧團而言，必有其現實的需要性，亦能反映當時僧團的生活。其中，前兩項的規定，具備佛教「解行並重」的教育特色，道安將其定成律儀，令僧眾奉行之。故以下，將以講經儀軌和生活行儀兩點，以概述其僧團的教育軌範。

1. 講經儀軌

據《僧尼軌範》云「一曰：行香、定座上講經上講之法」。從中可曉知，道安注重義學的弘傳，視講經說法為僧團生活的首要內容。首先，就「行香」而言，即指法會開始時，為表徵信心，通常由上首僧將香施與眾僧，僧侶接領後並以此香奉佛⁷⁵。因此，道安大師將法會所舉行的宗教儀禮，納入講經的儀軌中。

其次，關於「定座上講經上講」，內容雖不盡明瞭，但藉由現今學者的研究，使此軌範的涵意不再隱晦。例如宇井伯壽在《釋道安研究》中，將此斷句為「座上講、經上講」，並認為「座上講」是指坐在高壇上講經；「經上講」則是詳盡地解說經義⁷⁶。而橫超慧日於《中國佛教の研究》中提出，「定座」可能是齋堂中的聖僧座；「上經上講」即為僧眾在應供時的誦經說法之儀軌⁷⁷。福井文雅在〈唐代俗講儀式的成立をめぐる諸問題〉一文中更提及，道安大師所制的講經儀軌與唐代俗講的程序，有雷同之處⁷⁸。總而言之，透過宇井先生等人的論說，更可確定「定座上講經上講」是種有關講經的軌度。然而，此講經的儀式，並非指尋常的講座，它與魏晉南北朝時期的一般講演方式殊異，在當時可謂創舉。如下所述：

⁷⁴ 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊，頁351c。

⁷⁵ 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》上冊，臺北市：天華出版事業，1984年，頁66。

⁷⁶ 宇井伯壽，《釋道安研究》，東京：岩波書店，1956年，頁24~25。轉引自佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁82~83。

⁷⁷ 橫超慧日，《中國佛教の研究》，京都：法藏館，1958年，頁184。轉引自佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁83。

⁷⁸ 福井文雅，〈唐代俗講儀式的成立をめぐる諸問題〉，《大正大學研究紀要》第54輯，東京：大正大學，1968年，頁307~330。轉引自佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁84~85。

《梁高僧傳·支道林》云：

晚出山陰講《維摩經》。(支)遁為法師，許詢為都講。遁通一義，眾人咸謂詢無以厝難。詢設一難，亦謂遁不復能通。如此至竟，兩家不竭。⁷⁹

《惠遠外傳》中則記述道安大師講經之儀軌：

然後將善慶來入寺內，其時聽眾如雲，施利。若鍾聲既動，即上講，都講舉維那，作梵。……於是道安手把如意，身座寶臺，廣焚無價寶香，即宣妙義。發聲乃唱，便舉經題云，大涅槃經如來壽量品第一。⁸⁰

據上述引文所載，即為支道林與道安大師講經的實境。支道林（支遁，西元 314 年~西元 336 年），他與安公皆為東晉的名僧，而支遁是清談者中的翹楚，備受名世權貴所歡迎。《梁高僧傳·支道林》一文中，記載的則是魏晉南北朝時期，一般寺院或士大夫家舉行的說法方式⁸¹。此再三問難，往復辯論之路徑，讓寺院的講席成為活躍的論壇，亦使清談的內容，增添了不少佛學思想。同時也說明，當時的說法模式，非常自由。

另一方面，道安大師講經的方法，則猶如正式的登壇說法。即登壇前要先集眾、鳴鐘、維那唱讚等儀式，若再採用宇井伯壽對「定座上講經上講」的論點，以及僧傳中有關道安大師的記述，遂能將安公制的講經儀軌詮釋為：於開講前，有各種禮儀的進行，例如鳴鐘、焚香供佛、唱讚等。繼而法師登壇上座，他並依照序分、正宗分、流通分的次第來講演經文。同時，講席的現場亦羅列佛像，懸立幢幡等旌旗⁸²。此說法儀軌的主要目的，是要讓聽聞佛法的大眾，生起虔敬之心⁸³。例如《廣義法門經》中，舍利弗尊者對諸比丘開示中曾提及，聽聞正法

⁷⁹ 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷 4，《大正藏》第 50 冊，頁 348b。

⁸⁰ 《惠遠外傳》卷 1，《大正藏》第 85 冊，頁 1316b。

⁸¹ 謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》，北京：商務印書館，2009 年，頁 447~448。再者，漢代儒家講經已有都講方式，晉時佛家講經，亦聞有都講，但佛教未必是因襲儒家的法度。按佛家的結集三藏時，本係一人發問，一人唱演佛語，如此反復，以至終了。佛經文體，亦多取斯式。詳細內容請參閱湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年，頁 117。

⁸² 《梁·高僧傳》卷 5 云：「符堅遣使送外國金倚像，高七尺，又金坐像、結珠彌勒像、金縷繡像，織成像各一張。每講會法聚，輒羅列尊像，布置幢幡……。使夫昇階履闔者，莫不肅焉盡敬矣。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 351c。

⁸³ 悟因法師，〈道安典範：道安法師的啟示〉，《香光莊嚴》第 121 期，嘉義縣：香光莊嚴雜誌社，

需具足十六種態度，方能納受法義⁸⁴。其中，「恭敬」乃不可或缺的條件之一。而其隆重莊嚴的講經儀禮，著實與往昔自由論辯的講席，截然不同。

2. 生活軌範

佛陀的教育十分重視將法義落實於日常生活，因此在行住坐臥或語默動靜間，世尊常告誡比丘保持覺知。例如《阿含經》中，記載許多實證義理的確切方法，即有關「行門」的部份。道安大師延續佛門的傳統教育模式，在注重義理思想教導的同時，亦著重僧侶一日的修持，並為僧眾的修行法門，訂立繩墨軌度，而成為僧團大眾例行的功課之一。於此，根據《僧尼軌範》「二日常日六時行道飲食唱時法」的條規內容，可將僧侶的生活軌範分成「六時行道」與「飲食唱時法」兩部份。

首先，就「六時行道」來說。所謂的「六時行道」即是指佛教僧侶一天精進修行的內容。古印度將一日的時間分成「六時」，即晝三時、夜三時。佛制晝夜六時行道，誠如《雜阿含經》中所提到的「精進覺悟」的修行方法，意指藉由禪坐與經行不輟的路徑，來淨除諸蓋⁸⁵。而隨著佛法的傳播與發展，「行道」的修持方式，不再僅限於經行，繞佛、四威儀、禮懺，而泛指所有修行佛道的方法，皆可稱為「行道」。《僧尼軌範》中「六時行道」的具體方式，史料中並未具體說明，但從道安大師對禪法的鑽研與重視，並對安世高所譯之禪籍作了甚多的注釋⁸⁶以及雕造佛像等事蹟⁸⁷，和後世引用「六時行道」直接改稱「六時禮懺」⁸⁸

2015年，頁79。

⁸⁴ 《廣義法門經》卷1（出中阿含經一品）云：「若人欲聽正法，具十六相，乃可聽受。何等十六？一隨時聽、二恭敬、……七於法起尊重心、八於說者起尊重心、……十六憶持前後，而聽正法。佛聖弟子，若能如此，恭敬諦聽，信根生長，於正法中，心得澄淨。出處：《大正藏》第1冊，頁919c。

⁸⁵ 《雜阿含經》卷11云：「彼善男子難陀初夜、後夜精勤修業者，彼難陀晝則經行、坐禪，……於初夜時，經行、坐禪，除去陰障，以淨其身。於中夜時，……作起覺想。於後夜時，徐覺徐起，經行、坐禪，是名善男子難陀初夜、後夜精勤修集。」出處：《大正藏》第2冊，頁73b。

⁸⁶ 諸如《安般守意經解》、《陰持入經註》、《大道地經註》等禪觀方面的著作。

⁸⁷ 《梁·高僧傳》卷5云：「涼州刺史楊弘忠送銅萬斤，擬為承露盤。（道）安曰：『露盤已訖汰公營造，欲迴此銅鑄像事可然乎。』忠欣而敬諾。於是眾共抽捨助成佛像。」出處：《大正藏》第50冊，頁351c。

⁸⁸ 《大宋僧史略》卷2云：「晉道安法師傷戒律之未全，痛威儀之多缺，故彌縫其闕，埭堰其流，立三例以命章，…一行香定座上講；二六時禮懺；三布薩等法。」出處：《大正藏》第54冊，頁241a。

之作法，遂能臆測出《僧尼軌範》中的「行道」至少含括了經行、繞佛、禮懺等修持法門。

其次，關於「飲食唱時法」內容部份，唱食法亦源自於印度。佛制規定僧侶每日飲食由托鉢取得，但世尊亦許可僧伽接受檀越的請食，並迨至受供完畢，沙門往往會為施主說法⁸⁹。《法苑珠林·受請部》則是引用《大遺教經》和《增壹阿含經》，進一步指出唱食法即是僧伽在飯時之際的唱誦規定⁹⁰。中國寺院飲食唱食法的施行，肇始於道安大師。而安公制定的飲食唱食儀軌，據宇井伯壽先生於《釋道安研究》一書中提出，禪林過堂儀軌中所唱誦的十佛名⁹¹，應是道安大師所規定用齋前必須要誦念的⁹²。就此，可推斷由於僧侶在中國社會上，已難以踐行托鉢乞食的境地，故道安大師因應當時用齋的需要⁹³，制定飲食唱食軌則。值得注意的是，佛門的用齋儀軌，例如「供養偈」、「食存五觀」、「結齋偈」等的內容，皆蘊含深奧的法義，並藉由外在的唱誦儀禮形式，來供養諸佛⁹⁴。同時提醒行者，正念受食。故寺院齋堂內，看似平常的用餐，其實是僧侶每日的修行功課之一⁹⁵。

三、僧團的處事方式

道安大師在《僧尼軌範》所提及的「布薩、差使、悔過法」，乃指律藏中犍

⁸⁹ 例如《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷 36 云：「時菴沒羅女即於其夜，備辦種種上妙飲食，……遣使白佛：「飲食已辦，願佛知時。」爾時世尊著衣持鉢，與苾芻眾詣彼食處，佛及大眾次第坐已。……飯食訖，……遂取卑席於佛前坐攝心聽法。爾時世尊即為其女說施伽。」出處：《大正藏》第 24 冊，頁 386c。

⁹⁰ 唐·釋道世，《法苑珠林》卷 42，《大正藏》第 53 冊，頁 612a。

⁹¹ 佛門過堂儀軌，含括「供養偈」、「食存五觀」等。例如《禪苑清規》卷 1 云：「十聲佛罷，良久打槌一下，首座施食（粥云：『粥有十利，饒益行人，果報生天，究竟常樂。』……齋云：『三德六味，施佛及僧，法界人天，普同供養。』……大眾方食。……行食之法，……次作（食存）五觀。」出處：《卍續藏》第 63 冊，頁 525a。

⁹² 宇井伯壽，《釋道安研究》，東京：岩波書店，1956 年，頁 25~26。轉引自佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香出版社，1997 年，頁 85。

⁹³ 據《金樓子·捷對篇》云：「習鑿齒詣釋道安，值持鉢趨（齋）堂，鑿齒乃翔往，眾僧之齋也，眾皆舍鉢斂衽，唯道安食不輟，不之禮也。」書中指出，習鑿齒詣道安大師的情景，亦可得知道安襄陽僧團是於齋堂用齋，故道安大師因應現實的需要而制定飲食唱食法。

⁹⁴ 佛門過堂唱誦的「供養偈」，與基督徒的感恩詞有分歧之意義。佛教是指供養諸佛，而基督徒的感恩詞則是感謝上帝賜食。詳細內容請參閱：聖嚴法師，《律制生活》，臺北市：法鼓文化，頁 181。

⁹⁵ 叢林的「五堂功課」之中，就包含了早、午兩餐的過堂。星雲法師，《僧事百講 1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，頁 163~164。

度的範疇，亦是屬於羯磨法的類別。印度律制僧團各種事務的處理或行事活動，皆有其施行的軌度，而羯磨法的實踐，即是為了維持清淨和合的僧團，達到正法久住的理想。首先，就布薩⁹⁶（Upavasatha 或 Poṣadha，漢譯長養、齋、善宿、說戒等）而言，即是印度佛教僧團中重要的行事之一。布薩的軌度規定，所有受具足戒的僧人皆需參與，齊聚共同恭誦波羅提木叉，沒有特殊情形，每半月一定按期舉行。而在布薩集會前，必須先處理「僧事」，待違犯戒律者出罪懺悔後，僧團方說戒布薩。從中，僧侶們審度個人的言行舉止，是否如律儀，不合宜者，便在僧眾前悔其過，致使罪行清淨，而波羅提木叉的誦持則有助於僧伽的和合。道安大師亦曾撰寫過布薩法，此文乃收錄在《出三藏記集》卷十一的《比丘大戒序》中⁹⁷。其次，差使羯磨的實行，則是指僧團差遣某位比丘，對外代表僧團處理事務⁹⁸。是故，「布薩、差使、悔過法」在印度律制僧團中，施行已久，而道安大師則是較早在中原僧團內，採用羯磨法的中國僧侶。此制度的運用，促進僧團健全的發展，對後世中土僧團影響甚大。

然而，律制僧團的僧事處理，亦要透過羯磨法。雖道安《僧尼軌範》中並未制定此法，但由安公弟子所率領的僧團中，仍可窺見僧事處理方式，並非全然無史可徵。據《梁高僧傳》卷五〈法遇傳〉所載的內容，如下所述：

後襄陽被寇，遇乃避地東下，止江陵長沙寺。講說眾經，受業者四百餘人。時一僧飲酒，廢夕燒香，遇止罰而不遣，安公遙聞之，以竹筒盛一荊子，手自緘封，以寄遇。遇開封見杖，即曰：「此由飲酒僧也，我訓領不勤，遠貽憂賜。」即命維那鳴槌集眾，以杖筒置香橙上，行香畢，遇乃起，出

⁹⁶ 布薩一詞，淵源於古印度婆羅門的一種祭法，祭主為表其對神的虔敬與慎重，於新月與滿月前夕斷食，持清淨戒法，稱之「布薩」。世尊納此社會風俗，規定僧團每半月舉行布薩。界內比丘皆有參與的義務，不能無故缺席。再者，佛教雖沿用古印度宗教習慣，定期舉行布薩，但與其他宗教祈福升天的內容截然不同。姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律·說戒犍度》卷 35，《大正藏》第 22 冊，頁 816c。

⁹⁷ 《比丘大戒序》云：「比丘大戒本欲說戒，維那出堂前唱：『不淨者出』。次曰：『庾跋門怒鉢羅鞞處(可大沙門入唱)』然後入唱行籌。……僧盡共思惟：一切生死過，求於度世道…人命疾於彼，去者不復還。」出處：《出三藏記集》卷 11，《大正藏》第 55 冊，頁 80a。

⁹⁸ 《四分律》卷四十四記載，差使比丘應具備的八種德行，即「一、聞。二、能善說。三、已自解。四、能解人意。五、受人語。六、能憶持。七、無闕失。八、解善惡言義。」出處：《大正藏》第 22 冊，頁 893a。

眾前向筒致敬。於是伏地，命維那行杖三下，內杖筒中，垂淚自責。⁹⁹

如上引文所述，法遇因逢戰亂而止於江陵長沙寺，並領導四百餘人修學。而法遇乃是道安大師的高徒之一。西元三七九年，道安至長安時，估計部份襄陽僧團的僧侶，會投至法遇江陵僧團的門下。法遇在擔任該寺住持時，因一徒眾飲酒，而法遇事後並非依律處置，將其擯出僧團。然遠在長安的道安輾轉得知，便來函過問此事。由法遇誠惶誠恐的態度和自咎儀式中，足以瞭解安公沉積下來的威望甚高。因此，藉由〈法遇傳〉的記述，應可看出道安僧團中的處事方式，與印度僧團羯磨法歧異之處。

傳統印度僧團中，主要的執事僧，舉凡有上座、寺主、維那等職¹⁰⁰，但僧事皆是透過民主的羯磨法，由全寺具足戒的比丘，共同商議表決處置。因此，縱使握有領眾執掌的僧侶，都必須遵循羯磨會議的決策，並非以個人的職權來裁斷僧事。而法遇處理犯戒比丘以及其自責儀式中可明瞭，中國僧團領導者之權是具有絕對的權力。於此，徐清祥於〈東晉襄陽、廬山僧團與世族〉一文中曾提出，中土僧團領袖全然的僧權模式，即是中國後漢以降，儒家師門制度在佛教僧團中的反映，並由於這種師徒門生的文化習尚，對僧團的凝聚力有所裨益¹⁰¹。但此論點，畢竟是在特有的主從依附情境下所提出的，況且不僅是中國儒家的門生遵奉師長的教導，印度佛教在沙彌學習的養成期，也有遵從和尚教誡的義務¹⁰²，而社會上的技職學徒亦是如此。或許，道安僧團的處事方法，用當時中原的歷史來詮釋，會更為周詳。

首先，在魏晉南北朝兵荒馬亂的時局，無以數計的人民，為躲避戰火，四處逃竄，以至於形成人口流徙的狂潮¹⁰³。所以，道安僧團的成員，其中必定不乏遷徙的世族、流民等。如此因避難而結合的組織，其主從依附的性質會更為顯著。

⁹⁹ 梁·慧皎，《高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊，頁356a。

¹⁰⁰ 《大唐西域求法高僧傳》卷1云：「寺內（那爛陀寺）但以最老上座而為尊主，不論其德。諸有門鑰每宵封印，將付上座，更無別置寺主維那。但造寺之人名為寺主，……若鳴健稚及監食者，名為羯磨陀那，譯為授事，言維那者略也。」出處：《大正藏》第51冊，頁5a。

¹⁰¹ 徐清祥，〈東晉襄陽、廬山僧團與世族〉，《普門學報》第34期，臺北市：佛光山文教基金會，2006年，頁80~81。

¹⁰² 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》卷33，《大正藏》第22冊，頁799b~803a。

¹⁰³ 傅樂成主編，鄒紀萬著，《魏晉南北朝史》，臺北市：長橋出版社，1979年，頁119~120

其次，由於戰亂的頻繁，永無止息的干戈，使人民飽受痛苦。北方因有多民族間的矛盾衝突，戰禍尤甚，人民痛苦程度更加深重。當民眾面對現實的壓力，痛苦到難以忍受時，又逢王廷對佛教施行免賦役的政策，故百姓在不堪忍受沉重的徭役情況下，也不得不托付於寺院，藉以逃避。因此，僧團中來自四方的僧侶，或許有惡習難改的猥濫僧混入其中。故道安為保一寺的平安與清淨，所以在僧事的處理上，並未採取律制民主的羯磨方式，而是以專權方法來處理僧事，也是在情理之中。

四、僧團的經濟來源

印度佛教沙門日常所需或資生之具等，全賴信施的供養。由於印度傳統上存有布施的習尚，方使僧眾不為生活操持，能專心志力於修道。佛教初傳到中國時，信眾供養佛教行者的觀念，亦隨著典籍的翻譯，流布至中原大地¹⁰⁴。而道安大師的僧團之經濟來源，大多數也仰賴檀越的供養¹⁰⁵。例如大師襄陽僧團所居的檀溪寺，乃深受當地的世族和大富長者的贊助與護持，擴建而成的¹⁰⁶；東晉大臣郗超也曾遣使送米千斛供養僧團大眾¹⁰⁷；東晉孝武帝更是頒詔，賜予道安大師等同王公的俸祿，而僧團所需物則由所在地供應之¹⁰⁸。如此布施的善行，無非是安公仁德超勝，自然普受社會大眾的敬重所致。然而，檀越的樂善好施，亦含有深刻的社會意涵。

自魏晉始，中原戰亂頻繁長達將近四百年之久，人民的生命危如朝露，朝夕不保，面臨死亡的恐懼和對現實不滿，心理自然產生遠離與擺脫現狀的逼迫性。中國傳統文化對「彼岸」世界，並沒有一個清晰完整的理絡。此時，佛教三世因

¹⁰⁴ 東漢傳譯的《佛說四十二章經》云：「飯惡人百，不如飯一善人。飯善人千，不如飯一持五戒者。……飯十億阿羅漢，不如飯一辟支佛。……飯千億三世諸佛，不如飯一無念、無住、無修、無證之者。」其中，已提到因布施對象的不同而有殊異之功德果報。出處：《大正藏》第17冊，頁722c。

¹⁰⁵ 道安大師僧團未至襄陽前，曾因天災與戰亂，僧團依山木食而修學。

¹⁰⁶ 《梁高僧傳》卷5云：「（道）安以白馬寺狹，乃更立寺名曰檀溪，即清河張殷宅也。大富長者並加贊助，建塔五層起房四百。」出處：《大正藏》第50冊，頁351c。

¹⁰⁷ 《梁高僧傳》卷5云：「高平郗超，遣使遺米千斛，修書累紙，深致慰勸。」出處：《大正藏》第50冊，頁351c。

¹⁰⁸ 《梁高僧傳》卷5云：「晉孝武皇帝，承風欽德，遣使通問，并有詔曰：『安法師器識倫通，風韻標朗。……俸給一同王公，物出所在。』」出處：《大正藏》第50冊，頁351c。

果、六道輪迴等說法，恰好適時地給予人民可從現生的行善造福，就有美好未來的理論依據。這也是魏晉南北朝時期，佛教普傳的重要因素之一。是故，上自帝王下至黎民百姓，皆常在佛門布施祈福，以積累福報。其中，兩晉至隋唐時期的世族，他們世代常以建寺、起塔等方式來護持佛教。關於此方面的記載，史籍與金石文獻中俯拾皆是¹⁰⁹。如同蕭梁劉孝綽〈栖隱寺碑〉所云：「公卿貴世，賢哲偉人，莫不嚴事招提，歸仰慧覺，欲使法燈永傳，勝因長久。」¹¹⁰而護持道安大師僧團的檀越，其中也不乏世族。

總而言之，綜合道安大師對健全戒律的努力、僧團的教育軌度、處事辦法，以及經濟來源之內容。首先，道安運用隨方毘尼的原則，因地制宜地為僧團創制律儀，使僧團的教育、生活、處事皆有軌範，僧侶並藉此來增進佛道的修學。其次，在《僧尼軌範》的施行下，僧團內部齋講不曾稍廢，大眾的行儀舉止具有威儀，就此，足以讓外界肯定其僧團的綱紀謹嚴¹¹¹。

最後，道安大師所創的《僧尼軌範》，是因應僧團現實的境地而創建的，故其中必定有契合於中土文化的部分，所以能廣為寺舍所援用，但其僧團運作模式，大致上仍是仿印度僧團的律制生活。然而，在佛教往後的發展中，道安大師的《僧尼軌範》，仍屬簡略，故後世亦不斷制定適用於漢地僧團的僧制，甚至國家也為僧團制定軌範¹¹²。值得注意的是，道安大師的《僧尼軌範》及其後續僧制的創制，皆是屬於戒律中國化的過程，也是先賢耆宿們，力圖訂立出適合中土佛教僧團之軌度的成果，因此不能否定其努力與經驗。另一方面，禪宗行者亦順著印度律制轉變的步伐，就僧團實際的生活境地，中國式的叢林制度遂逐漸形成。

¹⁰⁹ 謝重光於〈晉—唐時期世族與寺院的關係〉一文中，整理有關許多世族世代護持佛門的史料文獻。詳細內容請參閱：何茲全主編，謝重光著，《中古佛教僧官制度和社會生活》，北京：商務印書館，2009年，頁400-418。

¹¹⁰ 唐·歐陽詢，《藝文類聚》卷77，收入于大成主編，《藝文類聚》第3冊，臺北市：文光出版社，1974年，頁1314。

¹¹¹ 東晉名世習鑿齒（生年不詳~西元383年）對道安僧團的評價，他說：「師徒數百，齋講不倦。無變化伎術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。」出處：梁·慧皎，《高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊，頁351c。

¹¹² 《大宋僧史略》卷2云：「支遁立眾僧集儀度，慧遠立法社節度，至于（道）宣律師，立鳴鐘軌度，分五眾物儀，章服儀，歸敬儀。……又南齊文宣王著僧制一卷，又梁祖造光宅寺，詔法雲為寺主，創立僧制用為後範。」出處：《大正藏》第54冊，頁241a。

第三節 禪宗道信、弘忍僧團「坐作並重」的生活模式

自東晉道安大師訂立《僧尼軌範》後，中國教界紛紛取法前賢，訂立僧制。然而，據印順法師於《教制教典與教學》一書中認為，當生搬硬套的僧伽制度，不足以適應中土的現實環境時，中國佛教的教制遂朝國家管轄與禪僧的叢林制度兩方向演化¹¹³。其中，禪宗能在中土深耕拓展，成為具有中國文化特色的宗派之一，其僧團軌範是值得關注的。再者，印順法師在《中國禪宗史》中已指出，東山門下僧團的生活方式，正是中國禪宗叢林制度的雛形¹¹⁴；近藤良一則於〈百丈清規成立の要素〉¹¹⁵一文中提出，道信、弘忍門下作務生活的重視，是《百丈清規》創制的重要因素之一。故在論述《百丈清規》的創立前，道信、弘忍僧團的生活模式，值得一提。除此之外，由於禪宗僧團的生活方式，是就其僧團所在的環境，自然發展而成。因此，筆者將論述的焦點集中於禪門內部，並從禪宗僧團的勃興，以及道信、弘忍僧團律制生活的變遷，再次闡發道信、弘忍僧團「坐作並重」的生活模式。

一、禪宗僧團的擴展

禪宗僧團在四祖道信（西元 580 年~西元 651 年）和五祖弘忍（西元 601 年~西元 675 年）時，方大為擴展並開始嶄露頭角，成為影響中國深遠的佛教宗派之一。禪林「坐作並重」的生活模式正是因應僧團急速擴張與現實環境下所形成的。是故，在探討禪宗僧團生活模式前，先概述禪宗在四祖和五祖時期，僧團擴大的關鍵要素。

首先，就禪宗四祖、五祖所在的時代而言。他們恰逢隋、唐二朝南北統一的時局，此時正是弘揚達摩禪法的適宜時機。由於北朝佛教向來重視行門、事相方面的踐行，因此連禪法亦流傳「托境禪觀」、清範可崇的「四念處」等方式，例如北魏和平元年（西元 460 年）曇曜所開鑿的雲岡石窟，其內的佛像遂被當成禪

¹¹³ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992 年，頁 5~6。

¹¹⁴ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016 年，頁 35~36。

¹¹⁵ 近藤良一，〈百丈清規成立の要素〉，《印度哲学仏教学》第 2 卷，札幌：北海道印度哲學佛教學會，1987 年，頁 231~246。

觀的對象¹¹⁶，而禪宗初祖菩提達摩，至北魏弘教之際¹¹⁷，正也是僧稠「四念處」一系禪法的盛行¹¹⁸。然而，達摩的禪學是以《楞伽經》的如來藏佛性思想為理論，指出凝心壁觀，屏除雜念，由定發慧，自然能證悟自性的清淨心¹¹⁹，其內證的境界是「息其言語，離其經論」，不可言說。是故，達摩所傳授的禪學屬於大乘如來藏系的禪法，與北朝素來流傳的禪修方式，大相庭徑，故不易得到開展¹²⁰。

其次，南朝佛教，則重視義學，因此僧侶與賢達們對佛學的慧悟性強。然南朝的佛教，清談的流風餘韻漸染已久，相較於北朝佛教，篤行的精神尚不足。這也是達摩初至南朝，法緣不具足之因。慶幸的是，憑藉著隋、唐統一的局勢，促使南北佛教的特質融貫。不過，江東卻因戰亂，造成義學衰弱，所以南方義學佛教的型態，遂轉為重踐行的山林佛教。另一方面，達摩的禪法亦順此統一的機運，隨之南下，並藉由四祖、五祖在地的弘化，很快地禪宗就在長江中游發育滋長，修習達摩禪的風氣便迅速地蔓延開來¹²¹。此事實，可由《傳法寶記》中的記載，得到證實。如下文所述：

至夫道信，雖擇地開居，營宇玄象，存沒有跡，旌榜有聞。而猶平生授受者，堪聞大法，抑而不傳。……及忍、如、大通之世，則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心。密來自呈，當理與法。猶遞秘重，曾不昌言。¹²²

藉由上文，可歸納出達摩禪開始受到重視的兩項原因。其一，即道信的安居

¹¹⁶ 雲岡的開鑿可分為三期。例如第一期石窟中的三世佛、釋迦、彌勒和千佛，都是一般習禪僧人觀禪的對象。因此，這些巨大的窟室，很有可能為了廣聚同修禪法之處。而雲岡第二期造像題材，雕鑿出佛傳故事、七佛、供養天人等禪觀的輔助形象。到了第三期的開鑿，進一步為了禪觀需求，雕鑿出《禪經》為觀想對象。徵引資料來源：宿白主編，《中國美術全集 雕塑篇 10：雲岡石窟雕刻》，臺北市：錦繡出版社，1989年，頁4、11~12、14。

¹¹⁷ 《續高僧傳》卷16云：（達摩）「初達（劉）宋境南越，末又北度至魏，隨其所止，誨以禪教。」出處：《大正藏》第50冊，頁551b。

¹¹⁸ 僧稠本人受北齊文宣帝所崇奉，帝為其造雲門寺，以此作為弘化禪業的中心。再者，僧稠的師祖跋陀亦深受國君所敬信，帝並為其敕建嵩山少林寺。如《魏書·釋老志》卷114云：「又有沙門，名跋陀，有道業，深為高祖（北魏孝文帝）所敬信。詔於少寺山陰，立少林寺而居之，公給衣供。」出處：楊家駱主編，《新校本魏書附西魏書》，臺北市：鼎文書局，1975年，頁3040。

¹¹⁹ 道宣律師稱達摩的禪法為「凝住壁觀，無自無他，凡聖等一；堅住不移，不隨他教；與道冥符，寂然無為。」出處：唐·道宣律師，《續高僧傳》卷16，《大正藏》第50冊，頁551b。

¹²⁰ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁39。

¹²¹ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁42~43。

¹²² 唐·杜朮，《傳法寶記》。轉引自印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁43~44。

立寺。達摩以來，二祖慧可及其後裔，仍秉持印度「一衣、一鉢、一坐、一食」和「乞食」等最為精苦的「頭陀行」生活¹²³。然禪宗自四祖後，遂一改以往先賢的頭陀行，並於湖北黃梅的破頭山（雙峰山）「擇地開居，營宇玄象」。換言之，門徒開始共住一處，過著集體的禪修生活。道信並以道場作為弘法的主要據點，此地遂成為遠近馳名的禪修中心。據《續高僧傳》載，當時在雙峰山跟隨道信習禪的徒眾，諸州道俗，已有五百餘人¹²⁴。於此，道信僧團以寺院為弘法的要所，長期安居化眾，相較雲遊不易廣攝學眾的生活，是更契合佛教正法久住的原則。誠如印順法師於《初期大乘佛教之起源與開展》一書中提出，僧侶依律而住，並過寺院的團體生活，更利於佛法的推廣與開展¹²⁵。

第二項禪宗勃興的原由則是禪法之普傳。禪法教學，重視應機的傳授。例如道宣律師認為達摩的禪法「幽頤則理性難通」¹²⁶。藉此明瞭，達摩禪在北朝的弘化，因「理入」的艱深難以理解，故契機者鮮少，達摩難已授徒，以至於禪宗二祖慧可「末緒卒無榮嗣」¹²⁷，習此禪法者幾乎銷聲匿跡。然禪宗初期發展雖遭遇頓挫，但其傳佈則未曾戡止¹²⁸。五祖弘忍，則在弘傳禪法方面，大開方便，讓原本幽頤難懂的禪法，廣為普傳。

弘忍在相距雙峰山不遠的憑茂山，承繼與發揚道信的禪學，時人便稱道信和弘忍的禪學為「東山法門」¹²⁹。道信融通《楞伽經》的如來藏性與《文殊說般若

¹²³ 《續高僧傳》卷 16 云：「慧可……遭賊斫臂，以法御心不覺痛苦，火燒斫處血斷帛裹乞食如故，曾不告人；後（法）林又被賊斫其臂，叫號通夕…可為治裹乞食供林……；有那禪師者，……惟服一衣、一鉢、一坐、一食。以可常行，兼奉頭陀…；慧滿者，……一衣一食但畜二針，冬則乞補，夏便通捨覆赤而已……住無再宿，到寺則破柴造履，常行乞食。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 551c。

¹²⁴ 《續高僧傳》卷 20 云：「釋道信……自入山來（破頭山）三十餘載，諸州學道無遠不至。……于時山中五百餘人，並諸州道俗。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 606b。

¹²⁵ 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1992 年，頁 208。

¹²⁶ 唐·道宣律師，《續高僧傳》卷 20，《大正藏》第 50 冊，頁 595c。

¹²⁷ 《續高僧傳》卷 16 云：（慧可）「遂流離鄴衛亟展寒溫，道竟幽而且玄，故末緒卒無榮嗣。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 551c。

¹²⁸ 聖嚴法師於《心的詩偈：信心銘講錄》一書中指出：「《楞伽師資記》收錄了禪宗早期的史料，也只提到僧璨『隱於司空山，蕭然靜坐，不出文記，祕不傳法』，而此說可疑。因為根據隋史記載，僧璨於隋文帝開皇十二年（西元 592 年）度四祖道信，並非『祕不傳法』」出處：聖嚴法師，《心的詩偈：信心銘講錄》，臺北市：法鼓文化，1997 年，頁 5。

¹²⁹ 因弘忍住錫的憑茂山位於雙峰山之東，故弘忍的禪學被時人稱為「東山法門」。再者，弘忍師承於道信，所以「東山法門」實包括了禪宗四祖與五祖的禪學。

經》一行三昧而提出「入道安心方便」¹³⁰。在此禪學的貫通下，促使原本盛行般若學的南方，更易接受達摩禪。弘忍則是在領眾禪修前，依據入道安心方便中的「念佛心是佛，妄念是凡夫」，以及道信的「心心念佛」，採用「念佛名，令淨心」的方式，廣攝學眾。倘若門徒對禪法有所體會，則可秘密向教授師提出見地，禪師認為法器成熟了，才會進一步給予禪法的教導。換言之，弘忍隨其弟子的資質，給予方便與深法的教授，可謂因材施教的禪法教學。再者，南朝時期，菩薩戒的持受已廣為縑素所奉行¹³¹，而道信、弘忍在開法傳禪的同時又傳授菩薩戒。此「戒禪合一」的方式，既便於前來習禪的道俗共修，亦利於佛法的傳播。是故，禪宗僧團的擴展，就在道信擇地安居，以及傳禪方式的轉變，致使禪宗門庭日益昌盛。誠如杜朏於《傳法寶記》的記述。他說受學於忍禪師的門徒，日增其倍，十餘年間受教者占全國習禪者的八九成。繼之，杜朏亦認為弘忍法席的盛況「自東夏禪匠傳化，乃莫之過」¹³²。

二、道信、弘忍僧團律制生活的變遷

道信、弘忍所率領的僧團，除了致力於禪法的修持外，數百餘人經濟生活的維持，亦是首要面對的現實問題。於此，幽居山林的僧團，遂發展出「坐作並重」的生活模式。現今學者中村元於〈禪的實踐問題〉¹³³，和椎名宏雄在〈東山法門形成の背景〉¹³⁴等文中皆指出，四祖道信僧團的生活模式，是佛教史上重大的轉變。進一步而言，即是道信僧團改變了傳統印度的托鉢制度，改採中國式的農耕生活。如此甚大的變革，必然是禪者為了兼顧禪修與現實所作的考量。故筆者將從僧團所面對的實際環境和東山法門「一行三昧」之踐行，來析分道信、弘忍僧團律制生活變遷的必要性。

¹³⁰ 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第85冊，頁1286c。

¹³¹ 例如梁武帝和隋煬帝（晉王）為等均授持菩薩戒。

¹³² 唐·杜朏，《傳法寶記》。轉引自印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁39。

¹³³ 中村元著，王進瑞等譯，〈禪的實踐問題〉，收入藍吉富主編《禪宗論集華嚴學論集》（世界佛學名著譯叢61），1988年，臺北縣：華宇出版社，頁90。

¹³⁴ 椎名宏雄，〈東山法門形成の背景〉，《宗學研究》第12號，1970年，頁184~185。轉引自佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》下冊，頁683頁。

1. 道信、弘忍僧團所處的現實環境

印度沙門的生活以乞食為主，並且僧侶所有的資生問題，全仰賴善施的護持，故比丘能心無旁騖，專致於修道與弘法利生。但流傳至中國的佛教，華人受其固有文化的薰陶¹³⁵，僧人乞食易被視為好逸惡勞，不事生產之輩。縱使有僧侶奉行托鉢制度，也是僅於個人的修為，例如禪宗初祖達摩奉行的頭陀行。是故，漢地僧團的經濟來源，端賴托鉢，有實質上的困難。倘若僧團未受國主以及有力的檀越施助，勢必自行發展出契合東土民情又不悖離修道的經濟活動。於此，道信、弘忍僧團的農禪方式即是在此境地下產生的。事實上，東晉安帝義熙元年（西元405年）道恆於《釋駁論》中已指出當時沙門「墾殖田圃，與農夫齊流」乃「誠非所宜，事不得已」之舉¹³⁶。《梁高僧傳》中，亦有道安、法顯為沙彌時，參與寺院耕作的記載¹³⁷，況且由道安大師於《僧尼軌範》中所訂立的飲食唱食軌則，更可推斷漢地僧侶大多於寺內集體用齋，並非以托鉢乞食方式。

然而，律制規定比丘不能從事斬伐草木、墾土掘地等事¹³⁸。但此制度是佛陀尊重民間的信仰文化，隨順風俗而訂立的。由於印度傳統文化中認為樹木為鬼神的依附處¹³⁹，以及佛世時，盛行的耆那教亦認為植物、塵土和水都有生命¹⁴⁰，故印度沙門自行伐樹、掘地，皆被民眾視為不愛惜生靈、不合宜之行為。反之，以農立國的中國並無此風俗的顧忌。是故，道信、弘忍僧團農禪生活的實踐，乃符合中國民情。另一方面，若以道場所在之地而言，道信、弘忍僧團仍有不能實踐

¹³⁵ 例如《孟子·離婁》：「齊人有一妻一妾，其良人出必饜酒肉而後反，其妻問所與飲食者，則盡富貴也。……蚤起，施從良人之所之，……乞其餘，不足，…此為其饜足之道也。……遊君子觀之，則人之所以求富貴利達者，其妻妾不羞也而不相泣者，幾希矣！」。《史記·淮陰侯列傳》：「淮陰侯韓信者，淮陰人也。始為布衣時，貧無行，不得推擇為吏，又不能治生商賈，常從人寄食飲，人多厭之者。」出處：謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，臺北市：三民書局，2009年，頁494-495。西漢·司馬遷，《史記》卷92，收入楊家駱主編，《新校本史記三家注并附編二種》，臺北市：鼎文書局，1984年，頁2609。

¹³⁶ 姚秦·道恆，《釋駁論》，收入《弘明集》卷6，《大正藏》第52冊，頁35a。

¹³⁷ 梁·慧皎，《梁高僧傳》，《大正藏》第50冊，頁337b、351c。

¹³⁸ 後秦·鳩摩羅什奉詔譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正藏》第12冊，頁1110c。

¹³⁹ 例如《摩訶僧祇律》卷14云：「爾時營事比丘，自手斫樹折枝棄、自摘花果，為世人所嫌，……佛告諸比丘『依止曠野住者盡集，以十利故與諸比丘制戒，乃至已聞者當重聞。若比丘壞種子破鬼村者，波夜提。』……鬼村者，樹木、草。壞者，斫伐毀傷。斫伐毀傷者，波夜提。」出處：《大正藏》第22冊，頁339a。

¹⁴⁰ Charles. E. Eliot 著，李榮熙譯，《印度教與佛教史綱》第1卷，高雄縣：佛光出版社，1990年，頁109~110。

托鉢的現實處境。

道信於雙峰山上闡揚禪法，三十餘年足不下山，而弘忍在憑茂山的弘化亦復如是¹⁴¹。弘忍甚至提出「大廈之材本出幽谷，不向人間有也」，以示居山傳道的堅心，並肯定禪者藉此處涵養底蘊，學成後必能成為棟樑之用¹⁴²。故道信、弘忍的僧團皆是遠離城市的山林佛教。其次，據椎名宏雄於〈東山法門形成の背景〉一文中的考據，湖北黃梅雖是於長江中游交通樞紐之一，但道信和弘忍所住錫的雙峰山與憑茂山皆是陡峻的山腹¹⁴³。由此，座下的禪者難至城邑托鉢乞食，而僧團的僧侶，唯有開山闢土，採自給自足的農耕方式，才能保障糧食的來源。

其次，在不能奉行托鉢制度的境地下，道信與弘忍僧團內的禪者亦有承擔僧團裡所有勞動作務的必要。例如謝重光在《中古佛教僧官制度和社會生活》一書中提出，西晉至唐期間，世族多為佛教的護持者，他們常透過捐貲建寺、造像、賞賜田地或淨人¹⁴⁴等方式來護持僧團¹⁴⁵。其中，由於佛制比丘不得從事鋤草、掘地等事，因此寺院中各項作務主要由淨人擔負。換言之，淨人有「為僧作淨，免僧有過」¹⁴⁶之用意。再者，謝重光又認為，西晉至唐期間，寺院中不乏有淨人的記載，而此淨人頻繁出現的時期，亦是表示中國僧團生硬地套用印度律制的時期¹⁴⁷。而由皇室貴族護持的伽藍，院方往往擁有眾多的寺戶。例如隋末唐初的長安

¹⁴¹ 《曆代法寶記》云：「顯慶五年，大帝（唐高宗）勅使黃梅憑茂山，請忍大師。大師不赴所請，又勅使再請不來，勅賜衣藥，就憑茂山供養。後四十餘年接引道俗，四方龍像歸依奔湊。」出處：《大正藏》第 51 冊，頁 182a。

¹⁴² 《楞伽師資記》卷 1 云：「學道何故不向城邑聚落，要在山居？」（弘忍）答曰：『大廈之材本出幽谷，不向人間有也。以遠離人故，不被刀斧損斫，一一長成大物後，乃堪為棟樑之用。故知栖神幽谷，遠避囂塵，養性山中，長辭俗事，目前無物，心自安寧。從此道樹花開，禪林果出也。』再者，弘忍座下，例如慧能、神秀、法如、玄蹟、智詵等禪師，皆在南北各地，分頭弘化。其中，以慧能在嶺南教化的貢獻和神秀為兩京法主，三帝門師之事，皆可證實弘忍「一一長成大物後，乃堪為棟樑之用」之說。出處：《大正藏》第 85 冊，頁 1289b。

¹⁴³ 椎名宏雄，〈東山法門形成の背景〉，《宗學研究》第 12 號，1970 年，頁 184~185。轉引自佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》下冊，頁 683 頁。

¹⁴⁴ 晉至唐中葉，寺院的勞動者，因朝代的更迭而有諸多不同的情形，舉凡南朝的白徒、北魏的佛圖戶等，隋唐時期除了沿襲前朝的諸多名稱，更多以淨人一詞來概括依附寺院勞動者。徵引資料來源：謝重光，《漢唐佛教社會史論》，臺北市：國際文化，1990 年，頁 6。再者，淨人的涵義可參考本文第 45 頁最後一行。

¹⁴⁵ 謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》，北京：商務印書館，2009 年，頁 404~405。

¹⁴⁶ 《釋氏要覽》卷 3 云：「毘奈耶云：『由作淨業故，名淨人；若防護住處，名守園民，或云使人』……瓶沙王見大迦葉自蹋泥修屋，王於後捕得五百賊人……王遂遣往祇園，充淨人謂為僧作淨，免僧有過故名淨人。」出處：《大正藏》第 54 冊，頁 303b。

¹⁴⁷ 謝重光，《漢唐佛教社會史論》，臺北市：國際文化，1990 年，頁 271。

清禪寺，已有「寺足淨人」¹⁴⁸之稱、京城西明寺亦有唐高宗賜與「淨人百房」¹⁴⁹等記述。然道信與弘忍的僧團，並非皇家寺院。他們深居山林數十載，與政權的關係淡薄¹⁵⁰，史料中也無世族施賜淨人的記述。是故，蟄居山中的僧團，大量的勞動雜役得靠全體禪者自行荷當，親力親為，方能完成。或許，禪宗是因現實的環境，所以相較於其它的佛教宗派，特別強調勞動作務。

2. 東山門下「一行三昧」之踐行

與此同時，雖然道信、弘忍僧團行者的日常生活，離不開作務。但禪者與一般勞動之士，在作務時的心境是有所歧異的。其實，佛世時期，世尊就常告誡弟子，除了坐禪以外，日常生活的任何舉止或活動，仍需如履薄冰地保持覺知禪修，例如《雜阿含經》中云：「謂比丘若來若去，正知而住，瞻視觀察，屈申俯仰，執持衣鉢，行、住、坐、臥、眠、覺，乃至五十、六十，依語默正智行。比丘！是名正智。」¹⁵¹此生活中的宗教實踐，如同周利槃陀伽在灑掃當中的證道¹⁵²。因此，印度佛教並非忽略生活中的禪修。而中國禪宗，寓禪於勞動的思想，則可在道信的禪學理論中尋求淵源。

道信禪法的特點之一，據《楞伽師資記》中載，即以《楞伽經》的諸佛心第一，和《文殊說般若經》一行三昧的合流¹⁵³。然《楞伽經》所言的如來藏佛性思想與般若性空本屬兩種分歧的佛學體系，但道信仍可將其融通。推究其原因，除了道信遊學江南近二十年的經歷，深受當時南方流行的般若學薰陶外，更有一項行者實修體悟的因素。按印順法師於《中國禪宗史》一書中的說法：

《般若經》所說的空，有一類根性，是於空而悟解為不空的；這就是在

¹⁴⁸ 《續高僧傳》卷 29 云：「釋慧胄……，後住京邑清禪寺。……堂殿院宇眾事圓成，…水陸莊田倉廩碾磑，庫藏盈滿莫匪由焉，京師殷有無過此寺，……寺足淨人，無可役者。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 697c。

¹⁴⁹ 《唐長安西明寺塔碑》載：「赫矣帝唐，發於天光，……至高宗天皇，紹元命而導要道也。……於是召以正，工以考，安瑞表，湛真容，……鎮菩提之座，狀微笑而莞爾，意屢言於善哉者，不可勝計。遂賜田園百頃，淨人百房，車五十兩，絹布二千匹。」出處：《全唐文》卷 257，上海：上海古籍出版社，1995 年，頁 1147。

¹⁵⁰ 據說道信多次力辭唐太宗的人京詔請，弘忍亦是多次拒絕高宗之迎請。

¹⁵¹ 例如出處：《雜阿含經》卷 37《大正藏》第 2 冊，頁 268c。

¹⁵² 東晉·罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 11，《大正藏》第 2 冊，頁 601a~601c。

¹⁵³ 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 冊，頁 1286c。

切不可得的寂滅中，直覺為不可思議的真性（或心性）。大乘佛教從性空而移入真常妙有，就是在這一意趣下演進的。¹⁵⁴

誠如上述，道信正是在這禪修的境地下，認為般若為即空妙有，與如來藏自性清淨心並無不同，並就此融攝而制立「入道安心的方便」。其中，他所倡導的「一行三昧」為東山法門的根本。

道信引用《文殊說般若經》中的「一行三昧」。所謂一行三昧（梵文：ekavyūha-samādhi）即是「一法界相，繫緣法界」。換言之，是專於一行而習持的正定。經中云入此三昧者，盡知諸佛法身與眾生身平等無二，且無論處在任何時刻、行住坐臥之間，都能保任清淨的自心，故一切的語默動靜、資生事業等皆是成佛的道場¹⁵⁵。亦是弘忍所認為的「四儀皆是道場，三業咸為佛事」¹⁵⁶。進一步而言，在此禪理的教導下，禪修並非僅限於蒲團上的用功，禪者可藉由日常活動、資生事業、勞動雜役等事中，來借境煉心，究明佛性，生活作務便是道糧。同時，既認同勞動是種「佛事」，故行者所有作務的臻至，都有宗教的實踐意涵。因此，禪者在日常活動中的領悟是不同於一般的勞動者。

然而，儘管「四儀皆是道場，三業咸為佛事」，參禪辦道不能侷限於坐臥之相，但因「坐禪」容易攝心，故對初學者而言，仍是重要的入門方法。因此，道信、弘忍僧團的修道生活乃是採「坐作並重」的模式。此方式，可由弘忍一日的修行生活，得到證實。據《歷代法寶記》云：

唐朝第五祖弘忍禪師，俗姓周，黃梅人也。七歲事（道）信大師，年十三入道披衣，……常勤作務，以禮下人，晝則混迹驅給，夜便坐攝至曉，未常懈倦，三十年不離信大師左右。……得付法袈裟，居憑茂山。¹⁵⁷

由上可窺見弘忍在雙峰山的修道生活。依據律藏，和尚有教誡弟子的責任，舉凡經論、律儀、言行舉止、護理等，教授師無不殷勤教導與照顧；弟子則需聽從師

¹⁵⁴ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁55。

¹⁵⁵ 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第85冊，頁1286c。

¹⁵⁶ 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第85冊，頁1289b。

¹⁵⁷ 作者失佚，《歷代法寶記》卷1，《大正藏》第51冊，頁182a。

長的教導，而師父的事，門徒亦有代勞的義務¹⁵⁸。弘忍依止道信後，身為弟子的弘忍，亦遵循弟子之禮，辛勤勞作。其中，由「晝則混迹驅給，夜便坐攝至曉」的記載，可瞭解道信僧團「坐禪、作務」一日的修道型態。而弘忍僧團的生活模式亦是如此。例如弘忍自身「役力以申供養，法侶資其足焉」¹⁵⁹，其門下弟子神秀（西元 606 年~西元 706 年）「以坐禪為務」、「樵汲自役而求其道」¹⁶⁰；慧能（西元 638 年~西元 713 年）的「隨眾作務」¹⁶¹等記述。

其次，由於道信的禪法教學，是隨其弟子的根機，因材施教，例如「入道安心要方便」載有道信回應門徒有關如何「悟解法相，心得明淨」的問題。他提出為師者需視其學人根緣之不同，而採用看心、看淨、任運、道理啟發、默然等諸多的善巧方式。弘忍並承襲道信的教法，故徒眾在實踐「一行三昧」方面有不同的見地，以致日後「東山法門」南北教授方式的分歧。這正是入道安心方便中，不同根機方法的分流教授。例如以神秀為主的北宗，主張諦實看心，內觀的方式。於此，難免會有學眾終日以坐禪為務，產生禪唯有坐的形儀之偏執。而南宗的慧能則是以實相、自心的立場，強調禪修非僅限於宴然默坐的方式，而是要在生活當下的實踐中，隨緣任運，契悟自性。如《壇經》中云：「一行三昧者，於一切時中，行住坐臥，常行直心是。」¹⁶²再者，以神秀為首的弘忍弟子，紛紛入主京洛傳法，而神秀乃貴為「兩京法主，三帝門師」，故其僧團必定受國主所護持，具有皇家的氣息；相形之下，慧能在嶺南的教化，遠離都邑，則富有山林佛教、平民、勞動的特質。因此，勞動中的修行，在曹溪禪中尤為明顯，並形成南宗的禪風之一。

總而言之，藉由上述，可由教育和經濟兩方面，來歸納禪宗四祖和五祖的僧團模式。首先，就僧團教育而言，是具備佛教「解行並重」的特性。在解門方面，道信和弘忍，已有方便和深法，因材施教的教學，並在開法傳禪時，傳授菩薩戒。

¹⁵⁸ 姚秦·佛陀耶舍共竺道生等譯，《四分律》卷 33，《大正藏》第 22 冊，頁 799b~803a。

¹⁵⁹ 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第 85 冊，頁 1289b。

¹⁶⁰ 《宋高僧傳》卷 8 云：「釋神秀，……少覽經史博綜多聞，既而奮志出塵剃染受法。後遇蘄州雙峯東山寺五祖忍師，以坐禪為務。乃歎伏曰：『此真吾師也，決心苦節以樵汲自役而求其道。』」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 755c。

¹⁶¹ 《六祖大師法寶壇經曹溪原本·悟法傳衣》載：「（弘忍和尚問慧能）汝何方人？來此山禮拜吾，汝今向吾邊復求何物？……能曰：『人雖有南北，佛性本無南北；獨獠身與和尚不同，佛性有何差別！』祖更欲與語，且見徒眾總在左右，乃令隨眾作務。……有一行者，差慧能於碓坊。」出處：《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，臺北市：佛陀教育基金會，2010 年，頁 228~229。

¹⁶² 《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，臺北市：佛陀教育基金會，2010 年，頁 251。

此戒禪合一的方式，更利於達摩禪的傳布；行門部分，禪宗認為任何的勞動作務皆是佛事，故參禪問道，已不侷限於坐禪、拜佛、禮懺等行道，故此寓禪於作務的思想，給予僧團經濟生活提供了理論基礎。因此，禪宗行門的修持是貫徹至經濟生活中。再者，由於道信、弘忍的僧團幽居山林，遠離城邑，並且在現實環境的使然下，確實有強調勞作、自食其力的必要性，故「坐作並重」的修道模式，亦是禪宗因地制宜的發展。其中，農禪作務，更是契合中國農業文化，同時亦促使僧團經濟的獨立。是故，在道信和弘忍的擇地安居、坐作並重、農禪合一等門庭的施設下，致使禪宗僧團日益擴大。

然而，禪宗視任何勞動作務皆為佛事的方式，卻引來傳統持律者的批駁。例如與道信、弘忍同時期的道宣律師，他對達摩門下禪者的生活方式，甚為感慨，並在《續高僧傳》提出，禪者「排小捨大，獨建一家」自立軌範，尤其是「聚結山門，持犯蒙然動掛形網，運斤運刃無避種生，炊爨飲噉」¹⁶³更是不合律制。但道宣批評的，正是日後盛行於中國佛教，百丈清規的雛形。雖史料上未見道信、弘忍有關此貶責的回應，或許他們因地制宜，務實地採取中國式的農禪生活，便不覺得有中印文化磨盪的疑問。然迨至百丈禪師立禪宗叢林軌範時，由於禪宗門庭更蔚為繁興，影響甚廣，為了息事譏嫌，就不得不回覆有關傳統持律者，關於戒律方面的責難。

¹⁶³ 唐·道宣律師，《續高僧傳》卷 20，《大正藏》第 50 冊，頁 595c。

第四章 《百丈清規》的創制及其叢林體制

唐代中期，百丈懷海參照禪宗祖師的僧團模式和大小乘戒律，為禪宗叢林創制清規。自此，中國禪宗僧團的日常軌範，以異於印度律制的新面貌呈現出來，而禪林清規亦是戒律在中國發展的結果。不僅如此，爾後禪宗叢林的典章制度，皆以《百丈清規》為基礎，延續發展而來。《百丈清規》對中國禪宗僧團的重要性，可見一斑。因此本論文將以百丈懷海創立叢林清規的緣由、《百丈清規》之內容以及《百丈清規》的成立意義及其影響，依次闡論《百丈清規》的創建及其叢林體制。

第一節 《百丈清規》創制的緣由

佛教傳入中國近四百年後，至南北朝時，禪宗初祖菩提達摩方到東土闡揚其禪法¹。此時南北朝佛教的發展，已寺院林立，僧侶如織。然在南北朝，達摩的禪法，只是諸多禪法中的一流，並沒有受到北方習禪者太大的重視。但自初唐起，達摩禪的弘揚已逐漸嶄露頭角，並開始在漢地生根發芽，進入一個嶄新的時代。據《傳法寶記》中載，禪宗四祖、五祖於黃梅安居傳法的情形，其法席已有「東夏禪匠傳化，乃莫之過」²的盛況。自此，禪宗僧團日益擴展，尤以唐中葉後，禪宗六祖慧能，南宗一脈的發展，更為繁興。而慧能之徒孫馬祖道一³（西元 709 年~西元 788 年）和百丈懷海師徒，更開闢叢林⁴道場，以供十方僧侶求道參學。百丈禪師則因應禪宗叢林的建立，為禪林創設清規（世稱《百丈清規》），使僧眾日常修學有了軌範，以及作為僧團組織、行事等的依循。《百丈清規》並成為千

¹ 《續高僧傳》卷 16 云：「（菩提達摩）初達（劉）宋境南越，末又北度至魏，隨其所止，誨以禪教。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 551b。

² 唐·杜朏，《傳法寶記》。轉引自印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016 年，頁 39。

³ 馬祖師承於慧能弟子南岳懷讓。

⁴ 指能接引十方僧眾，參學辦道、陶冶僧格的修學所，尤指禪宗寺院。倘若規模太小的寺院，就不能稱為叢林。經典對「叢林」有諸多的解釋，例如《禪林寶訓音義》載：「叢林，乃眾僧所止之處，行人棲心修道之所。草不亂生曰叢，木不亂長曰林，言其內有規矩法度也。」、《大智度論》卷三記載，叢林則是指僧眾和合居住一處，猶如樹木聚集之地，故以喻之。而佛教叢林的類別頗多，舉凡有禪宗的禪林、律宗的叢林、三論宗的叢林，乃至後世還有「工禪」的叢林、「菩薩叢林」、「農禪」等。本論文指的「叢林」則專指「禪宗叢林」。

年以來，禪宗奉為圭臬的典章制度，故佛教史有馬祖創叢林，百丈立清規的美談⁵。

雖然，佛教有各宗派之分，但不論門派間的思想或修行方式有所歧異，戒律都是必須奉行的，況且僧侶在納受具足戒後，方能堪稱比丘（尼）。對此，百丈禪師何以還要在戒律之外，制定清規？再者，禪宗僧團在初唐道信、弘忍大師時，已頗具規模，然《百丈清規》，何以在中唐時，方才出現？如此種種，懷海創叢林制度之箇中關鍵要素，實有深入探究之必要。有關百丈創清規的史料記載如下：

《宋高僧傳》卷十的〈懷海傳〉，述其別立禪居、創清規的始末：

釋懷海……，後檀信請居新吳界，有山峻極，可千尺許，號百丈歟。海既居之，禪客無遠不至，堂室隘矣。且曰：「吾行大乘法，豈宜以諸部阿笈摩教為隨行邪？」或曰：「《瑜伽論》、《瓔珞經》是大乘戒律，胡不依隨乎？」海曰：「吾於大小乘中，博約折中，設規務歸於善焉。」乃創意不循律制，別立禪居。⁶

《景德傳燈錄》卷六之〈禪門規式〉的記載內容大致相同，唯於前段有分歧的記述：

百丈大智禪師，以禪宗肇自少室，至曹谿以來，多居律寺。雖別院，然於說法住持，未合規度，常爾介懷。乃曰：「祖之道欲誕布化元，冀來際不泯者，豈當與諸部阿笈摩教為隨行耶？」或曰：「《瑜伽論》、《瓔珞經》，是大乘戒律，胡不依隨哉？」師曰：「吾所宗非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也。」於是創意別立禪居。⁷

《大宋僧史略》卷中〈別立禪居〉一文亦謂：

達磨之道既行，機鋒相邁者唱和，然其所化之眾，唯隨寺別院而居，且無異制。道信禪師住東林寺、能禪師住廣果寺、談禪師住白馬寺，皆一例律

⁵ 野上俊靜、小川貫弑、牧田諦亮、野村耀昌、佐藤達玄著，聖嚴法師譯，《中國佛教史概說》，臺北市：臺灣商務印書館，2000年，頁103。

⁶ 宋·贊寧，《宋高僧傳》卷15，《大正藏》第50冊，頁770c。

⁷ 宋·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁250c。

儀。⁸

如上資料所述，百丈禪師欲創清規的史實有兩點。其一，懷海禪師在江西新吳界安居傳法時，因原有的堂室狹隘，故為安置四方傾心歸附的學子，所以另建禪院，並創繩墨軌則。其二，〈禪門規式〉與〈別立禪居〉則皆記載，由於禪僧「多居律寺」，所以禪者在住持說法方面有諸多不便之處⁹，故百丈遂不得不「別立禪居」，並制定禪林的軌範。綜合兩項史料，即百丈懷海「別立禪居」後，繼而立叢林軌度。

就「別立禪居」的史實可推斷，雖然在唐朝初年，禪宗就有道信與弘忍在湖北黃梅，擇地安居，集體禪修的史實¹⁰，但此共同修學的型態，在當時畢竟是少數。據印順法師在《中國禪宗史》一書中提到，由於中國佛教一般的名山大寺，都有主體的寺院，此外還有諸多茅蓬、別院羅列其中，並受其大寺管轄¹¹。是故，習禪僧侶，寄居於大寺的別院，持續禪法修學的型態，也是有可能的。如同禪宗六祖慧能，他在曹溪開法時所居住的華果院，即是隸屬寶林寺¹²。

縱使如此，到了中唐時，何以禪僧「多居律寺」的情形更為普遍？懷海禪師甚至對此境地，感慨不已，遂「別立禪居」，將僧團從律寺分離，成為自主的部分，再訂立軌度。所謂「毘尼中結戒法，是世界中實」¹³，故現代學者對《百丈清規》成立的因素研究，其中不乏有「諸行無常」的佛學思想、社會結構的轉變、

⁸ 宋·贊寧，《大宋僧史略》卷1，《大正藏》第54冊，頁240a。

⁹ 佐藤達玄於〈不立佛殿，唯樹法堂：唐代叢林的生活規範〉一文中，提出禪僧於律寺中說法住持，「未合軌度」的原因。他言：「因為律宗要求僧眾在生活威儀上要有如法的表現，可是禪宗就沒有這類的要求，所以從律宗的立場看來，修禪者的生活威儀並未達到律宗的標準。但就禪宗而言，在日常作息則有一定的規範，修禪者與持律者在生活上就有很大的差異，所以在〈禪門規式〉中才有「未合規度」這句話。在這點上，就中國宗派的意義來說，可以看出律宗就是律宗，禪宗就是禪宗，二者在修行的方式及生活規範上都不相同，自然產生不同的見解。」出處：佐藤達玄，關世謙譯，〈不立佛殿，唯樹法堂：唐代叢林的生活規範〉，《香光莊嚴》第45期，嘉義縣：香光莊嚴出版社，1996年，頁5。

¹⁰ 《傳法寶記》載：「至夫道信，雖擇地開居，營宇玄象，存沒有跡，旌榜有聞。而猶平生授受者，堪聞大法，抑而不傳。……及（弘）忍、如、大通之世，則法門大啟。」唐·杜朏，《傳法寶記》。轉引自印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁43-44。

¹¹ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁216。

¹² 慧能大師在曹溪住的大寺別院不一，所以《壇經》等只泛說曹溪山。印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁216-218。

¹³ 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷1，《大正藏》第25冊，頁66a。

經濟變遷、道信大師坐作並重的僧團模式、禪刹的建立等原因¹⁴。於此，倘若再以國家的宗教政策，即唐玄宗天寶五年(西元 746 年)所施行的度牒制度來分析，興許會讓我們更清楚明瞭，《百丈清規》在中唐出現的緣由。再者，禪僧寄居於律寺，除了住持說法多不合律制軌範外，禪、律兩宗對戒律分歧的見地，必定會造成禪僧在律寺內與傳統持律者的衝突，這亦是禪僧欲另闢禪刹，立繩墨不可不談的關鍵要素。因此，以下將以唐代的度牒制度，以及禪律間戒律見地之分歧，進一步闡論百丈禪師另闢蹊徑的原因。

一、唐代度牒制度

佛教在印度，僧團是超然於政權之上宗僧團體。但傳入中國的佛教，面對君王「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」之大一統的政治理念¹⁵，則必須轉變印度沙門「方外之賓」的舊觀念，並且在專制的統治體制中，宗教是附屬於政權之下。根據《元史·釋老篇》記載：「釋老之教，行乎中國也，千數百年，而其盛衰，每繫乎時君之好惡。」¹⁶是故，佛教在漢地的興衰與否，除了佛教行者修學等自身因素外，國家當權者對宗教的施政方針或態度，也造成一定程度的影響，從佛教「三武一宗」¹⁷的法難，即可印證。再者，歷代君王，為了鞏固政權，對佛教設置諸多的律令限制，以便整飭性地管理僧伽，例如僧官制度的設置。而唐代僧政管理，基本上承襲前朝，但也創設新的宗教管理辦法¹⁸。其中，尤以唐玄宗天寶五年(西元746年)所施行的度牒制度，為後來各朝所沿用，對佛教影響深遠。而唐代的度牒制度，大致上可從僧籍的造冊與唐代度牒制度之實施，來闡述之。

¹⁴ 近藤良一，〈百丈清規成立の要素〉，《印度哲学仏教学》第2卷，札幌：北海道印度哲學佛教學會，1987年，頁231~246。黃運喜，《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年，頁59~63。王永會，《中國佛教僧團發展及其管理研究》，成都：巴蜀書社，2003年，頁101~108。

¹⁵ 黃運喜，《會昌法難研究：以佛教為中心》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年，頁8。

¹⁶ 明·宋廉，《元史·釋老篇》卷202，收入楊家駱主編，《新校本元史并附編二種》，臺北市：鼎文書局，1992年，頁4517。

¹⁷ 佛教史上四次毀佛事件，分別指北魏太武帝太平真君六年(西元445年)、北周武帝建德二年(西元573年)、唐武宗會昌五年(西元845年)、後周世宗顯德二年(西元955年)實行的廢佛政策。

¹⁸ 謝重光，白文固著，《中國僧官制度史》，青海：青海人民出版社，1990年，頁84。

1. 僧籍名籍的編定

所謂僧道簿籍的管理，即是指將俗民戶籍的管理辦法，用之於僧尼，並編定僧侶名籍戶冊，上呈官府的做法¹⁹。依據義淨大師（西元635年~西元713年）在印度的見聞。他云：「如來出家，和僧剃髮，名字不干王籍，眾僧自有部書」，並且義淨繼而言之，若有僧侶違背戒律，僧團則依律典自行處置²⁰。當中，充分顯示印度僧團是超脫世俗管治的社會團體。因此僧侶名簿的編定辦法，乃是中國王廷特有的宗教管理方式之一。換言之，由於中印國情之分歧，漢地佛教發展的興衰，在一定的程度上是取決於王權的。其次，佛教自南北朝以來，政府即對佛門施行免役等禮遇政策²¹，所以當百姓不堪承受徭役等的萬般無奈情況下，將會相繼入攜佛門，藉此逃避國家賦役，致使佛教猥濫僧侶驟增，亦導致僧倫的敗壞。佛教混亂雜穢的境地，反倒形成朝廷棘手的社會問題。有鑑於此，國家方以公權力來淘汰雜濫道人。故自南北朝以降，歷代君王為了方便管理宗僧團體，皆「設僧局以緝之，立名籍以紀之」²²。

史上最早有僧侶名籍的記載，出現於東晉隆安三年（西元399年）。據《弘明集》卷十二中云，桓玄因目睹佛門的弊竇叢生，故欲清澄佛教中雜濫道人，遂令各地「州符求沙門名籍」²³。按印度的律制，僧籍不隸屬官方，但政府為淘汰沙門，所以命各州官府，向寺院索求僧侶之名簿。《魏書·釋老志》中亦有僧道名冊的相關記述。太和十年（西元486年），北魏孝文帝有鑑於在敕編民眾戶籍時，已發現多有僥倖的愚民，假稱入道，藉以逃避課稅。因此，他將道行不精行者或

¹⁹ 白文固，〈唐代僧籍管理制度〉，《普門學報》第15期，臺北市：佛光山文教基金會，2003年，頁237。

²⁰ 唐·三藏沙門義淨撰，《南海寄規內法傳》卷2，《大正藏》第54冊，頁213a。

²¹ 歷朝對佛教施行的特權，實際上皆有所分歧。例如唐朝前期，政府已收回僧尼免除賦役特權中的免雜稅、雜役部分；宋代紹興十五年（西元1145年），政府為另闢財源收入，故僧道每年亦須繳納「免丁錢」之稅賦。然僧尼所繳納的稅額，仍是沒有一般百姓的多。傅樂成主編，鄒紀萬著，《魏晉南北朝史》，臺北市：長橋出版社，1979年，頁171。謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》，臺北市：國際文化，1990年，頁391。

²² 宋·贊寧〈僧籍弛張〉一文中載：「夫得果之人且無限劑，出家之士豈有司存，既來文物之朝，須設糾繩之任。其有見優閑而競入懼徭役以奔來，輒爾冒名實非高士，僧之內律豈能御其風牛佚馬邪，故設僧局以緝之，立名籍以紀之。」出處：《大宋僧史略》卷2，《大正藏》第54，頁247c。

²³ 梁·釋僧祐，〈支道林法師與桓玄論州符求沙門名籍〉，《弘明集》卷12，《大正藏》第52冊，頁85c。

無籍僧人，皆從佛門中擯除，並勒令還俗²⁴。是故，中國僧道名籍管理辦法的產生，即是在古代專制體制之下，政府不容許一個獨立於「王籍」之外的宗教團體存在，因此國君遂立僧道名籍，以助佛門肅清猥濫僧侶。其中，亦反映出中土僧團，要全然擺脫政治的束縛，徹底踐行印度的律制，是無法實現的。

唐朝承襲前朝的僧道（含道士、女冠）名冊管理政策，但其施行方式，則更縝密。唐玄宗開元十七年（西元729年），據《新唐書》中載：「新羅、日本僧入朝學問，九年不還者，編諸籍」；凡僧尼「每三歲州縣為籍，一以留縣，一以留州。僧尼，一以上祠部；道士、女冠，一以上宗正，一以上司封」²⁵，而僧尼籍帳中，皆須載明僧侶之德號、鄉貫、所習經業、配住寺院人數等資料²⁶。其中，敕令中已明確規定，政府機構每三年必須編纂僧籍名冊，並供報中央，甚至域外的求法僧，九年以上不歸其國者，尚須貫之以籍帳。此外，唐代自玄宗起，僧尼見天子均要禮拜，僧侶不僅要持守戒律亦受世俗法律之約制，政府也逐漸削弱寺院、僧尼免賦役的優惠措施²⁷。故按《大宋僧史略》中載，贊寧針對北魏南朝，政府或佛門耆宿所制定的僧制而評價曰：「婉約且不淫傷」²⁸，因此唐代以國家的公權力對宗教之管制，相較於過去的朝代，則更趨嚴格²⁹。

2. 唐代度牒制度的施行

玄宗天寶五載（西元746年）所頒行的「度牒」制度，更鞏固僧籍管理政策。此制度自施行以來，歷朝沿而不革，並在中國延續了千年之久³⁰。所謂的僧道（含道士、女冠）的度牒制度，即是在僧侶得度後，經州縣向祠部申請頒發，證明

²⁴ 清·嚴可均，《全後魏全書》卷 56，《續修四庫全書》第 1608 冊，上海：上海古籍出版社，1995 年，頁 249。

²⁵ 宋·歐陽修等撰，《新唐書》卷 48，收入楊家駱主編，《新校本新唐書》，臺北市：鼎文書局，1992 年，頁 1252。

²⁶ 闕名，〈祠部·請申禁僧尼奏〉，《全唐文》卷 966，太原：山西教育出版社，2002 年，頁 5929。

²⁷ 詳細內容請參見：謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》，臺北市：國際文化，1990 年，頁 376~393。

²⁸ 宋·釋贊寧奉勅撰，〈道俗立制〉，《大宋僧史略》卷 2，《大正藏》第 54 冊，頁 241a。

²⁹ 唐代以後，僧官制度的發展，尤以明朝為最縝嚴與嚴格。謝重光、白文固著，《中國僧官制度史》，青海：青海人民出版社，1990 年，頁 231~232。

³⁰ 《清高宗實錄》卷 455，《清實錄》第 14 冊，北京：中華書局，1986 年，頁 925。

僧侶身分的憑證³¹。度牒上須載有其德號與所屬寺院，領得度牒的僧侶，方具有「合法的」出家身分。度牒制度的實施，規定僧人居於固定的寺院，非經申請許可，不得隨意更換住所³²。倘若僧侶經官府的核准，應允外出或雲遊，亦必須隨身攜帶度牒，以備勘驗身分。如同黃運喜在《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》一書中提到，在《續高僧傳》中，禪師幽棲山谷、林間習禪的記載屢見不鮮，而《宋高僧傳》中，則較不易看到類似的習禪情形。論者因而提出，此變遷，應與世俗律令對僧團運作的干涉，並加以束縛僧侶的自由行動，不無干係³³。

其次，唐朝律寺的大興，亦始於唐玄宗，他並將諸寺更改為律寺，欲以戒律和國法約制僧侶的日常生活³⁴，再加上度牒制度的施行，故在禪宗叢林開闢之前，禪者必定「多居律寺」。並且唐代寺院的住持和尚，多由政府指派，而僧侶在寺院中的一舉一動，均向住持報告，住持（或三綱：上座、寺主、維那）再向僧官呈報，僧侶不得擅自行動或越級稟告，否則將受到懲罰³⁵。例如會昌元年（西元841年）六月，南天竺三藏寶月欲歸國，他以赴內道場之便向君王直言，但未先諮開府而逾越上報，其弟子和通事僧，遂遭杖罰以示懲處³⁶。是故，自玄宗一朝，官方僧籍名冊的編定和度牒制度之實施後，僧侶的活動必須受限於所屬寺院，而寺院亦成為政府、僧官所監督管轄的範疇。

再者，唐代寺院的型態，大致上可分為官寺與私寺兩種³⁷。鎌田茂雄先生

³¹ 宋·王溥，〈議釋教下〉，《唐會要》卷48，《大藏經補編》第17冊，頁602a。

³² 唐代律令規定，僧尼午後不准離開所居寺院。據《舊唐書·五行志》云：「姚崇（西元650年~西元721年，玄宗一朝之士人）秉政，以僧惠範附太平亂政，謀汰沙門，令拜父母，午後不出院，其法頗峻」；唐末日本請益僧圓仁在《入唐求法巡禮行記》中，更有明確的記述，他曰：「功德使帖諸寺，准敕不許僧尼街里行犯鐘聲，若有出者，事須諸寺鐘聲未動以前，各歸本迄。」後晉·劉昫等撰，《舊唐書》，收入楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，臺北市：鼎文書局，1992年，頁1374。圓仁，《入唐求法巡禮行記》卷4，《大正藏補編》第18冊，頁99b。

³³ 黃運喜，《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年，頁89。

³⁴ 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1995年，頁260。

³⁵ 黃運喜，《會昌法難研究：以佛教為中心》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年，頁13~14。

³⁶ 圓仁，《入唐求法巡禮行記》卷3，《大正藏補編》第18冊，頁90b。

³⁷ 宋·贊寧等奉勅撰，《宋高僧傳》卷12、17，《大正藏》第50冊。此外，唐文宗太和四年（西元830年），祠部上書要求朝廷裁減僧尼，以及禁止創建私寺，但史料中僅記載禁止創建私寺，未闡釋具體的懲處方式。例如〈請申禁僧尼奏〉一文中言：「又諸州府及兩京，除舊寺破壞要

認為唐朝佛教的官寺，普遍帶有濃厚的國家色彩，其法會禮儀，多以消災祈福為主，失卻本來面目³⁸。於此，確實與禪者樸實的道風大相逕庭。故爾後的禪者，若無法接受政府的監控，及遵守法會禮儀、瑣碎的律儀等，遂採取另闢禪刹，自訂軌度，以求慧命的延續，亦是自然的作法。由此可知，國家律令的影響，是《百丈清規》在中唐出現的外部緣由之一。

二、禪律戒律見地的分歧

佐藤達玄先生在《戒律在中國的發展》一書中認為，戒律在漢地的演變，藉由大乘菩薩戒、僧制的發展，到了唐中葉，終於出現了中國式的戒律，即禪宗清規³⁹。印順法師則於《教制教典與教學》一書中提出，中國佛教僧制，最初是仿印度律制，但當發覺仿印度形式的僧制，不能發揮毘尼的精神⁴⁰，中國的僧制即會朝國家管轄與禪宗叢林制度兩方面演化⁴¹。是故，禪宗對戒律必要有一番的見地，方能在戒律之外，訂立清規。再者，據《景德傳燈錄》中載，百丈禪師認為禪者寄居於律寺，而禪者的說法住持，與傳統律儀有扞格不入之處⁴²，故引發創制清規之意。禪宗甚至還有丹霞天然禪師（西元739年～西元824年）聞戒律掩耳逃跑的公案⁴³。因此，禪律間對戒律見地的分歧，實有探究的必要。故以下將分為律宗對「小小戒」的堅持和禪宗之戒律觀兩點來論述。

1. 律宗對「小小戒」的堅持

首先，可由道宣律師對禪僧貶責之語，遂能瞭解律宗對印度僧伽律儀的堅守。按《續高僧傳》中，道宣律師對禪者的評論。如下文所云：

又有成樹塔寺，繕造田園，舉鍤牽材，未思物命，燎原溉濕，豈避生靈，

修理外，並不創建造寺，仍請具每州縣管寺幾所，每寺管僧尼幾人並請具寺額僧尼名申省。如有創造寺舍，委本管長吏切加禁斷。」

³⁸ 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，臺北市：新文豐出版，1991年，頁176~177。

³⁹ 佐藤達玄著，釋見愨等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁674。

⁴⁰ 毘尼的精神，意指避世譏嫌、止惡、行善、淨心。

⁴¹ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁5~7。

⁴² 宋·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁250c。

⁴³ 宋·道原，《景德傳燈錄》卷14，《大正藏》第51冊，頁310b。

惟恐福業不成實，未懷諸慈惻，是則不聞大聖之明誡也。⁴⁴

排小捨大，獨建一家。攝濟住持，居然乖僻……，復有相迷同好，聚結山門。持犯蒙然，動掛刑網。運斤運刃，無避種生，炊爨飲噉，寧慚宿觸。⁴⁵

按上述所載，道宣律師是針對禪者的「繕造田園」、「舉錫牽材」、「無避種生」、「炊爨飲噉」等壞生掘地，違犯宿食戒等，都不感到慚愧的情形，甚感不滿。更明確的說，道宣律師是指責禪者不奉持「小小戒」⁴⁶（或可稱「微細戒」或「雜碎戒」）。所謂小小戒，根據印順法師於〈阿難過在何處〉一文中提出，主要是指有關食、衣、住、醫藥等的生活細節，並且這些律規，是因應當時印度的社會文化、經濟生活而制定的⁴⁷。換言之，縱使禪僧的生活契合中國農業社會，道宣律師仍呼籲禪者應重視僧伽律儀中的微細戒，過印度式的律制生活。律宗有此方面的堅持，推究其原因，即是嚴守佛教第一次結集時，迦葉尊者「小小戒不可捨」的定奪。

佛陀親定的戒律，是因時、因地、因人而制，故他深知有關衣、食、住等的學處，是需要隨時代背景的不同而作調整，方能使戒法適應時代的需要性，故有「隨方毘尼」的遺教，並將「捨棄小小戒」的重任，賦予僧伽，以便僧眾在必要的時機下可集會籌量，捨棄不適用的雜碎戒⁴⁸。然而，世尊入滅後的第一次經典結集，在戒律方面，因僧團無法釐清微細戒的問題，所以迦葉尊者方有「若佛所不制，不應妄制，若已制者，不得有違」⁴⁹的決議，規定所有戒律學處均不放捨。雖然迦葉尊者的定奪，是為了維繫佛門的法統，但隨時空的變遷，也使戒法失去時代的適應性，無形中造成佛教的紛擾，卻也是個事實。例如印度佛教因「十事

⁴⁴ 唐·道宣律師，《續高僧傳》卷 22，《大正藏》第 50 冊，頁 620a。

⁴⁵ 唐·道宣律師，《續高僧傳》卷 20，《大正藏》第 50 冊，頁 595c。

⁴⁶ 佛教第一次集結時，對於小小戒的範疇，眾人各抒己見，尚未得到定論，所以各律典亦有分歧的界定。不過就道宣律師所深究的《四分律》，裡面所載的小小戒是「除四事十三事」，因此他對禪宗違反戒律的責難，確實是小小戒的問題。此外，各律典小小戒的範圍，詳細內容可參閱印順法師，《華雨集》第 3 冊，臺北市：正聞出版社，1993 年，頁 91~92。

⁴⁷ 印順法師，〈阿難過在何處〉，《初期大乘佛教之起源與開展》，《華雨集》第 3 冊，臺北市：正聞出版社，1993 年，頁 94。

⁴⁸ 《長部經典》第 16 卷載：「爾時，世尊告阿難……，依我為汝等所說之法與律，於我滅後，當為汝等之大師。……阿難！於我滅度後，僧團若欲者，小小學處可以捨。」出處：《漢譯南傳大藏經》第 7 冊，頁 109a。

⁴⁹ 劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《五分律》卷 30，《大正藏》第 22 冊，頁 191c。

非法」的激烈爭辯，導致佛教分裂成上座部與大眾部⁵⁰；中國東晉劉宋時期，佛教界亦為食衣住行醫藥等小小戒適應性的問題，產生過激烈的爭論，這些前塵，在《弘明集》卷十二中有相關的記載⁵¹。再者，傳入中國的部派的律典，例如《十誦律》、《摩訶僧祇律》、《四分律》等，各律典在微細戒等部分，繁複廣雜，梁武帝甚至認為「以律部繁廣，臨事難究」，故網羅律藏，命法超重新編纂出簡明扼要的《出要律儀》十四卷，並通令梁境僧徒遵循⁵²。因此，有關「小小戒」的問題，在中國佛教是一個爭論不休的議題，不僅自古如此，於今亦然⁵³。

反觀中國的律宗，本身也因見解的歧異而分為三系。分別是道宣律師的南山律宗、法礪律師的相部律宗，以及懷素東塔律宗。各流派間，律師們都有律典的注疏，且皆有堅毅的擁護者。他們彼此亦因詮釋的不同，互相排斥、毀謗。此律宗內部見地的紛爭，遂引起朝廷的關注。據《宋高僧傳》卷十五所載，唐代宗大曆十三年（西元778年），由於律學新疏、舊疏之爭日趨尖銳，皇帝為止息戒律的爭論，遂令京師臨壇大德等人，齊至安國寺「定奪新舊兩疏是非」⁵⁴。然而，這些戒律的紛擾對佛教的利弊得失，實在難以定論。

不過，可以確定的是，傳統持律者對於僧伽所有的律儀不曾放捨，倘若有新的制立，如禪宗清規，是受到律師們的厭惡。如此結果，追溯其要因，還是律師們對「小小戒不可捨」的堅持⁵⁵。由此推斷，丹霞天然禪師，是對穿衣、吃飯等微細戒的問題，感到厭煩，故有聞戒律而掩耳逃跑的舉動。換句話說，禪宗行者不是不重視戒律，他們重視的是根本大戒的行持，但對於小小戒奉持的觀點與傳統持律者大相庭徑，故索性「避開」微細戒的爭論，另定清規，以求禪風的舉揚。

2. 禪宗的戒律觀

⁵⁰ 劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《五分律》卷 30，《大正藏》第 22 冊，頁 192a。

⁵¹ 例如《弘明集》卷 12 中所收入的〈鄭道子與禪師書論踞食〉、〈范伯倫書與王司徒論據食〉、〈晉尚書令何充等執沙門不應敬王者奏三首〉等記事。梁·僧祐，《弘明集》卷 12，《大正藏》第 52 冊。

⁵² 唐·道宣律師，《續高僧傳》卷 21，《大正藏》第 50 冊，頁 607a。此外，《出要律儀》已佚失。

⁵³ 聖嚴法師，〈什麼叫作小小戒？〉，《律制生活》，臺北市：法鼓文化，2004 年，頁 72~74。

⁵⁴ 宋·贊寧，《宋高僧傳》卷 15，《大正藏》第 50 冊，頁 804b。然而，唐代宗為解決戒律紛爭之善舉，隨著他的駕崩亦告停止。

⁵⁵ 印順法師，《華雨集》第 3 冊，臺北市：正聞出版社，1993 年，頁 95。

中國禪林，始具有規模的叢林道場，起於馬祖道一與百丈懷海師徒。而懷海禪師不畏「破戒僧」的詆毀，毅然定立禪門清規。印順法師於《中國禪宗史》一書中提出，禪宗自成一體的叢林制度，表示他們不受舊制所拘束，傾向務求適宜的精神⁵⁶。換言之，禪者認為只要能適應地理、風俗文化等，並能讓佛教在各地正常的開展與弘化，皆可調整有關食、衣、住等生活方面的律儀。進一步而言，禪者的戒律觀點與「隨方毘尼」的精神一致。

值得一提的是，雖禪者不受舊制的拘束，但他們是注重心性的持守而不逾矩。例如六祖慧能，秉持東山門下「戒禪合一」的特色，並融合自性般若，闡釋無相戒法。例如他由「自性清淨」的角度，提出戒者是「自心中，無非、無惡、無嫉妒、無貪嗔、無劫害」⁵⁷，又云自皈依者「除卻自性中不善心、嫉妒心、諂曲心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心及一切時中不善之行，常自見己過，不說他人好惡，是自皈依」⁵⁸。由此，六祖所述的無相戒是超脫傳統的戒相而重視道德之教化。簡而言之，禪宗自道信、弘忍時僧團施行的農禪生活，已表明禪者不受傳統律制的拘束，務求適宜的精神，尤其是六祖慧能提出無相戒的思想，更能清楚表示禪門超脫戒相，重視心性的持守。

然而，值得注意的是，僧團是眾人和合的團體，所以不能沒有制度。所謂無規矩不成方圓。如同佛陀的僧團，其中不乏初果以上的弟子，世尊仍要求僧團內所有的僧眾遵守戒律，冀僧侶們依律而住，陶鑄其僧格，以求正法的久住。因此，禪宗僧團雖有不受舊制拘束的事實，但並不代表捨棄制度軌範。是故，百丈禪師，為了禪宗叢林，制定《百丈清規》。據《景德傳燈錄》中有關懷海禪師立清規的記述，百丈云：「吾所宗非局大小乘，非異大小乘，當博約折中，設於制範，務其宜也，於是創意，別立禪居」⁵⁹。換言之，《百丈清規》既不是傳統戒律的形式，但亦不違背佛陀制戒「隨方毘尼」的精神，展現出禪者不被舊制局限，務求適宜的戒律觀。總之，禪律間戒律的分歧，是在「小小戒」見解方面的不同，所以百丈立清規的用意，並不是為了取代所有的戒律，而是為了

⁵⁶ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁90。

⁵⁷ 《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，臺北市：佛陀教育基金會，2010年，頁255。

⁵⁸ 《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，臺北市：佛陀教育基金會，2010年，頁259~260。

⁵⁹ 宋·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁250c。

制訂適合禪者修學的軌度，並讓禪宗叢林的發展，能適應時代的變遷，發揮僧團教化世間的功能。

第二節 百丈懷海僧團之叢林體制

有關戒律在中國的流變，佐藤達玄先生在《戒律在中國的發展》一書中清楚指出，漢地佛教界僧伽制度的傳承，大致上可分為戒律和僧制兩大系統，從戒律演變到僧制，最後方由僧制發展成為禪宗清規⁶⁰。的確，自東晉末年，印度部派律典，相繼在中國譯出後，中國僧侶未必能全盤接受印度式的儀制。由於廣律中除了道德性的學處，其它如生活方面的軌範、行事等律儀，未必契合中國的文化、國情、現實環境等。故自魏晉南北朝起，佛教界的耆宿們，為解決有關戒律適應性的問題，同時亦為匡正僧眾的紀律，所以又在律典之外，依據「隨方毘尼」的制戒原則，定立出諸多補助性的戒律，冀使軌度適合中土沙門奉行。按《出三藏記集》卷十二中記載，南北朝時期至少出現過四十餘種的僧制⁶¹。

然而，當這些仿印形式的僧制，不足以適應中國僧團現實的生活境地時，遂又有禪宗叢林清規的產生，故清規的出現是為了健全僧團的圭臬。史家贊寧則在《宋高僧傳》中記載，自《百丈清規》訂立後，天下禪宗如風偃草⁶²。由此可知，若欲探究爾後禪宗叢林組織制度的發展，百丈僧團的叢林軌範不得不談。因此，本節將就《百丈清規》的相關文獻與當代學術界對其流傳方式的疑問、《百丈清規》中的叢林組織制度，依次闡論百丈僧團的典章制度。

一、《百丈清規》相關文獻與當代學術界對其流傳情形分歧的見地

據《出三藏記集》卷十二的記載，南北朝時期，中國僧制迭出⁶³。由此可知，在《百丈清規》之前，已有諸多佛教大德立下許多的僧制，何以後人仍將叢林制

⁶⁰ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》下冊，嘉義市：香光書香，1997年，頁674。

⁶¹ 梁·僧祐，《出三藏記集》卷12，《大正藏》第55冊，頁85b~86a。然文中僅記載僧制的名稱，其內容皆已散佚。

⁶² 《宋高僧傳》卷十載：「其諸制度，與毘尼師一倍相翻。天下禪宗如風偃草，禪門獨行由海之始也。」出處：《大正藏》第50冊，頁770c。

⁶³ 梁·僧祐，《出三藏記集》卷12，《大正藏》第55冊，頁85b~86a。

度的建立歸功於百丈懷海。推究其原由，正如南懷瑾先生提出的，由於百丈之前的僧制，無人膽敢如百丈禪師一樣，直接將印度的生活律儀，轉變成契合中國式的農禪生活，並且爾後的清規皆以其為藍本，加以增修調整⁶⁴。於此，可見百丈立清規之舉，對禪宗僧團的貢獻甚大。然而，令人惋惜的是，佛教經會昌毀佛、唐末以來的戰火動亂與朝代更迭，致使部分佛法典籍散佚，而懷海禪師立的《百丈清規》亦未能倖免。現行通用的版本是元朝江西百丈山住持德輝，奉召重新編定的《敕修百丈清規》。所幸的是，由於歷朝以來的禪宗大德們，皆以百丈古規為基礎，再視當時僧團所處的社會環境、文化等因素，加以修改增添，又有些零星記述《百丈清規》內容的史料，故至今還是可以窺見《百丈清規》局部性的軌範。相關文獻，現按年代序列如下：

1. 唐憲宗元和十三年（西元 818 年）陳詡所撰寫的〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉。⁶⁵
2. 宋代贊寧著，〈百丈懷海傳〉，收入《宋高僧傳》卷十。⁶⁶
3. 宋代楊億著，〈禪門規式〉，收入《景德傳燈錄》卷六。⁶⁷
4. 宋代宗頤集，〈百丈規繩頌〉收入《禪苑清規》卷十。⁶⁸
5. 元代德輝集，〈古清規序〉，收入《敕修百丈清規》卷八。⁶⁹

上述文獻中，陳詡的〈塔銘〉是百丈禪師圓寂後四年，唐憲宗元和十三年（西元 818 年）十月三日所撰著之碑文。由於〈塔銘〉乃是記述百丈禪師生平最早的文獻，然行文中卻未提及「清規」。於此，遂引發當代學者對《百丈清規》流傳的情形，有了分歧的見解。例如近藤良一於〈百丈清規の成立とその原型〉一文中認為，百丈時期（西元 749 年~西元 814 年），清規並非成文的律令，而其內容，一部分可能是筆錄，一部分則透過弟子們的口耳相傳方式流播，並經後人不斷的增修補定，迨至十二世紀後葉，禪宗燈錄編纂者，為使禪宗的繩墨軌度權威化，

⁶⁴ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984 年，頁 6。

⁶⁵ 元·德輝重編，大訶校正，《敕修百丈清規》卷 8，《大正藏》第 48 冊，頁 1156b~1157a。

⁶⁶ 宋·贊寧等撰，《宋高僧傳》卷 10，《大正藏》第 50 冊，頁 770c~771a。

⁶⁷ 宋·道原，《景德傳燈錄》卷 6，《大正藏》第 51 冊，頁 250c。

⁶⁸ 宋·宗頤，《禪苑清規》卷 2，《卍續藏》第 63 冊，頁 550a~550c。

⁶⁹ 元·德輝重編，《敕修百丈清規》卷 8，《大正藏》第 48 冊，頁 1157c~1158b。

方有《百丈清規》之名的出現⁷⁰。對於近藤良一的獨到見解，佐藤達玄則在《戒律在中國的發展》一書中，則提出另一番見地。他說：

中國出家僧團很早就存在某種形式的「僧制」以作為生活規範。眾多的修行者要共同生活時，或者要讓新出家的人知悉僧團的規矩，必須提示成文的規矩，始能維護叢林的權威。若僅以口傳方式，對於規則的解釋，便容易發生異議，就會失卻清規的存在價值，為了叢林家風的權威，絕對需要成文的規則。在後世燈史的歷史眼光中，百丈親自制定的清規，當初就應該成文。⁷¹

據上所言，佐藤達玄提出，為了確實讓僧眾明瞭僧團的制度，漢地的僧團必定以文字方式來樹立軌範，而不可能用口述的方法轉達。的確，禪宗叢林動輒百人，且《百丈清規》中已有「十務」的記載，已可悉知百丈的僧團組織頗具規模，故僧團倘若沒有成文的軌度，則易產生異議。為樹立叢林家風的權威，百丈僧團的清規，必定是成文的規定，更何況中國是個重視歷史的民族，重要紀事，必定揮筆記載。再者，徵諸其他史料，更能證實佐藤達玄的看法。舉例證之。

據道誠《釋氏要覽》卷三云：「伏覩，聖朝頒賜大宋傳燈錄云：『禪門住持規式，自洪州百丈山大智禪師懷海創置也』」，道誠繼而敘述《景德傳燈錄》中，百丈叢林清規的內容⁷²。〈一山禪師書〉一文中則載述，一山了萬（西元 1241 年~西元 1312 年）和晦機元熙（西元 1238 年~西元 1319 年），二者欲立一代典章，故相約刪修百丈山所藏的舊清規，並且一山禪師曾云：「古規中，唐文多對偶，當盡翻譯」。然壯志未酬，俱已作古，此重擔便由晦機元熙的弟子德輝嗣之⁷³。但德輝編定《敕修百丈清規》時（西元 1335 年），教內流傳各種《古清規》的版本，故德輝已不能求得最初的古本。由此推斷，《百丈清規》在唐朝百丈禪師時，就是成文的軌度，而《百丈清規》的原文，至少在西元 1319 年前，是存在的。

⁷⁰ 近藤良一，〈百丈清規の成立とその原型〉，《北海道駒澤大學研究紀要》第 3 號，岩見沢：駒澤大學北海道教養部，1968 年，頁 19~30。

⁷¹ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香，1997 年，頁 676~677。

⁷² 宋·道誠，《釋氏要覽》卷 3，《大正藏》第 54 冊，頁 301b。

⁷³ 元·德輝重編，大訶校正，《敕修百丈清規》卷 8，《大正藏》第 48 冊，頁 1160a。

另一方面，宇井伯壽於《禪宗史研究》中提出，《宋高僧傳》之〈百丈懷海傳〉與《景德傳燈錄》所收錄的〈禪門規式〉內容毫無二致，實屬百丈禪師所訂立之清規⁷⁴，而〈百丈規繩頌〉則是以〈禪門規式〉為基礎增添而成的。故《百丈清規》雖已佚失，但由楊億所著之〈禪門規式〉等文獻，仍可掌握其原貌與宗旨。

二、《百丈清規》中的叢林組織制度

叢林道場寺務的全部運作，即是由職事僧來管理。懷海禪師制定以長老（即一寺住持）為首的人事管理制度，而長老以下又設置十種僧職，分門管理僧事，讓僧團組織制度能健全運作。爾後的叢林清規人事制度，遂以《百丈清規》為基礎，並視事實的需要而再增減設置。故百丈僧團的學僧，除了自身要篤守佛教戒律之外，亦要遵循叢林清規，並在長老和執事僧的管理之下，過著井井有條的修道生活。誠如《禪林寶訓音義》載：「叢林，乃眾僧所止之處，行人棲心修道之所。草不亂生曰叢，木不亂長曰林，言其內有規矩法度也」⁷⁵。

再者，佛陀制定戒律的目的，是要維護六合的僧團，使正法久住。縱使百丈立清規之事，在佛教史上留下不可磨滅的功績，但仍需檢驗，是否合乎佛制的原則，非僅琢磨「因時制宜」和「隨方毘尼」即可，而忽略佛世時，僧團內部運作的基本原則。因此，筆者將以教育、經濟、處事方面，來分析《百丈清規》中的組織制度。

另外，基於漢地君王「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」的統治理念⁷⁶。因此，歷代國君是難以容忍超然於政權之上的社會團體，故百丈僧團中的組織制度，是佛教內部的典章制度，並非如同西方教會般的全國性組織，使其密切團結。故佛教僧團本身的組織制度，當面對外來的侵犯毀損，是不能產生有力的保護，而佛教的盛衰又多繫於君主之好惡⁷⁷。此無可奈何的境地，乃是來自

⁷⁴ 宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，東京：岩波書局，1935年，頁378。

⁷⁵ 明·大建，《禪林寶訓音義》卷1，《卍續藏》第64冊，頁483c。

⁷⁶ 黃運喜，《會昌法難研究：以佛教為中心》，新北市：花木蘭文化出版社，2011年，頁8。

⁷⁷ 明·宋廉，《元史·釋老篇》卷202，收入楊家駱主編，《新校本元史并附編二種》，臺北市：鼎文書局，1992年，頁4517。

於中土的國情，在此不加贅述。

（一）禪門教育軌度的制定

佛法的教學，無非以戒、定、慧「三學」⁷⁸為綱領。然自古以來，各地的僧伽教育，雖不離三學，但各方對學僧的培養，卻各有分歧的偏重。例如佛世時僧團的教育，是以戒為基石，定、慧為增上學；印度那爛陀大學則特重經論的慧學，僧侶在嚴守根本戒之下，其餘的戒律與禪修，採隨分隨力的修學；中國的佛教，卻是以大乘為主，大乘格外重視禪慧，尤以禪宗的禪定教學為翹楚。誠如印順法師在《教制教典與教學》一書中說：

中國佛教能夠陶練佛門的高僧大德，培植佛教弘法人才的，在中國佛教史上，第一要推禪宗。唐代以來，使寺院幾乎一律稱為「禪寺」，可見禪宗的力量，在當時如何的壯大！禪宗以禪（定學）為中心，對於戒律或聞思經教，都是其次。禪者善能激發各人的道念，發心為生死大事而勵力參究。在禪者看來，若吾人自心清淨，自然性戒不犯，所以唐代百丈、馬祖們，離開律院，別立禪寺，使住眾們一心一意在禪思上下功夫。當時由於教法興盛，僧徒們有反求實踐的傾向，個個都傾向於參究力行。⁷⁹

禪宗自弘忍東山門下，已確立教外別傳、不立文字、頓入傳心的宗門特色。六祖慧能則是以自性清淨心的立場，不以看心、守淨為方便，直接提出佛性本有，莫向身外求，其徒孫馬祖道一，更將禪學理論發展至「平常心是道」、「即心即佛」。百丈懷海承繼此宗門思想，故懷海所樹立禪宗叢林的教學宗旨：即以啟發禪者覺悟自心本有佛性，徹底將行者引入內心之修證⁸⁰，並透過大眾薰修、警勉的集體力量，冀達到陶鑄聖賢的目的。

⁷⁸ 印順法師於《教制教典與教學》一書中云：「佛陀教化弟子們，無非以三學、六度為修學法，學佛也即是修學這些。因此從古以來佛教優秀宏法人才輩出，無不以三學、六度為修學內容。唯有依於佛法—三學和六度去真實修學的出家僧，才足以化導信眾，使其由仰慕而生敬信，由敬信而發心修學，由修學而深入。」聖嚴法師則於《戒律學綱要》中亦提出「佛教的修持方法，是以戒定慧的三學並重。」資料來源：印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁140。聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁192。

⁷⁹ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992年，頁144。

⁸⁰ 有關百丈禪師上堂時的開示，據《古尊宿語錄》卷1云：「靈光獨耀，迴脫根塵；體露真常，不拘文字。心性無染，本自圓成；但離妄緣，即如如佛。」他的修行法門即是依據此思想。

其次，內心不隨意放馳，自然不易違反戒律，這也是禪宗偏重定慧教學的因素之一。再者，佛陀的教學以「解行並重」為特色之一，強調佛法在生活中的實踐。是故，百丈僧團的教育軌度，筆者將分為解門、行門兩方面來論述。

1. 解門方面的軌度

禪者為究明生死，注重參究本有面目的行門修持，但宗教的實踐必須藉由正見的引導，同時亦須明瞭，禪門中諸多開悟的公案，實是僧侶歷經幾番身心的自我磨鍊，積漸而致。如同慧能門下，雖承認宿慧深厚者，可一聞頓入⁸¹，但這並不代表禪門忽略對佛法要義的建構。據〈禪門規式〉謂：

凡具道眼有可尊之德者，號曰長老，如西域道高臘長，呼須菩提等之謂也，既為化主。……不立佛殿，唯樹法堂者，表佛祖親囑授，當代為尊也。……除入室請益，任學者勤怠，或上或下，不拘常准。其闔院大眾，朝參夕聚。長老上堂陞坐，主事徒眾，雁立側聆，賓主問禱，激揚宗要者。⁸²

依上述史料，可藉由教導者及其教法，來闡釋百丈僧團在解門方面的教學。首先，在教導者方面，是以長老為主要的教授師。叢林的長老（亦可稱化主、住持、和尚），負有繼往開來，住持正法眼藏，續佛慧命之重責⁸³。換言之，禪林的住持負有指導學僧修證之責任。因此百丈禪師，規定叢林的長老，必須年高（臘齡）德劭，具道眼的僧侶，方堪擔任。其次，僧團規定，全體僧眾早晚必須集聚於「法堂」內，恭聽住持「上堂」說法。「法堂」是一山住持說法之處，並且百丈僧團的殿堂建築，以「不立佛殿，唯樹法堂」為其特色。從中彰顯出，禪林尊敬現前說法者，肯定長老具有代佛說法的身分。故長老說法時，兩序學眾須雁行立聽，以示尊重。

特別的是，禪宗叢林住持的上堂說法形式與其他教派，以某部典籍為主，再

⁸¹ 如同仰山慧寂云：「祖宗門下上根上智，一聞千悟，得大總持，此根人難得。」出處：宋·道原，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁282a。

⁸² 宋·楊億著，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁250c。

⁸³ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984年，頁42~43。

從中闡揚其奧義的登座講演⁸⁴，大相逕庭。誠如《百丈懷海禪師語錄》中的記述：

師（百丈）問黃檗：「甚處來？」檗云：「山下採菌子來」師云：「山下有一虎子，汝還見麼？」（黃）檗便作虎聲。……師至晚上堂云：「大眾！山下有一虎子，汝等諸人，出入好看，老僧今朝親遭一口。」後為山問仰山：「黃檗虎話作麼生」仰山云：「和尚如何？」為山云：「百丈當時便合一斧斫殺，因什麼到如此。」……為山云：「寂子，甚有險崖之句。」⁸⁵

由此可知，百丈僧團住持的教導方式，是以向大眾說法的形式而傾向個別攝受，方便巧說。禪宗教學以啟迪禪者智慧，開展其佛性為主，而且「禪」難以用語言文字表達，故禪師說法的內容，避免對特定的經論消文解義而落入糟粕的知解。他們因事設教，以機緣問答為多，旋破旋立、反詰詢問、暗示、或用險峻等的機鋒，旁敲側擊點撥弟子，藉此激發禪者的自悟，並且師徒或同參間的問答，多數是悟入的機緣。此開法的內容，被弟子們如實地記載下來，成為禪宗的語錄或公案。是故，清規中方有「賓主問答，激揚宗要，示依法而住也」實境的記載。不僅如此，闔院大眾，朝參夕聚的激揚法義，更加強禪宗叢林在宗教上的凝聚力。

再者，由於學眾們根基利頓不一，有不同的進修情況。倘若學僧有任何修道上的疑難或領會，可隨時「入室請益」，請求指導或印可。值得注意的是，作為叢林的住持，是會隨時留意學僧的修持進度與過程，並無論在任何場域下，禪師亦能把握僧侶開悟的機緣，對其弟子施予教育，啟發智慧。此個別攝受的教學公案，不勝枚舉，收錄在《五燈會元》、《景德傳燈錄》等禪宗典籍當中，在此不贅述。

因此，在叢林教育制度下，有長老隨時耳提面命的教導，學僧經數年的薰陶，縱使不識字者，亦有可能通達佛法要義，一言悟入。因此，禪門教育並非忽略學僧的聞思慧學。這在《教外別傳》、《五燈嚴統》等禪宗籍錄中，可得到證實⁸⁶。

⁸⁴ 例如華嚴宗四祖清涼大師（西元 738 年~西元 839 年）。唐德宗貞元四年，大師應寺主賢林之請，開講《華嚴疏鈔》，貞元七年再於崇福寺再講華嚴宗旨。宋·贊寧，《宋高僧傳》卷 5，《大正藏》第 50 冊，頁 737a。

⁸⁵ 《百丈懷海禪師語錄》卷 1，《卍續藏》第 69 冊，頁 6c。此外，關於百丈懷海著名的公案，有野鴨子、獨坐大雄峰、野狐禪、再參馬祖等數則。

⁸⁶ 例如《教外別傳》、《五燈嚴統》分別記載，石頭自回、慧圓上座皆不識字，但藉由叢林長老

如同佛世時，僧團的比丘並非有佛教典籍可供研讀，而法義的瞭解，則是透過佛陀的諄諄教誨，或得道尊者的開導。於此幡然證悟的，大有人在。諸如此類的事實，在《阿含經》和《律藏》典籍中，有充分的記載⁸⁷。

2. 生活中的行持

佛教是個重實踐的宗教，正如多聞第一的阿難尊者云：「雖有多聞，若不修行，與不聞等，如人說食，終不能飽。」⁸⁸從中，尊者強調佛教的修學，不僅對義理要有一定的勝解，更重要的是，在生活中躬親履踐佛法。是故，叢林教授師引導行者向內心修證的解門教學，禪者參究力行，務必貫穿在平日的生活、行事、勞務等方面，否則便無法掌握宗門的要旨。有關百丈僧團日常修行軌範，依〈禪門規式〉記載如下：

所褒學眾，無多少無高下，盡入僧堂，……臥必斜枕床脅，右脅吉祥睡者，以其坐禪既久，略偃息而已，具四威儀也。……行普請法，上下均力也。置十務謂之寮舍，每用首領一人，管多人營事，令各司其局也。⁸⁹

由「坐禪既久」、「行普請法」、「每用首領一人，管多人營事」、「四威儀」⁹⁰等的記述，足以明瞭百丈僧團的學僧，在生活中的行持內容，含括坐禪、生活威儀、勞動作務、職事等的擔當。換言之，僧侶在生活中的習持，即是在靜中的養成，動中的磨練。

首先，禪僧在靜中行持方面，是以坐禪為基石。禪宗自道信起，便有勞作與修持相結合的傳統。例如六祖慧能初到弘忍門下，便直接被差派至碓房踏碓，歷經八個餘月。對此，王維在〈能禪師碑〉中云：「願竭其力，（慧能）即安於井臼；素剝其心，獲悟於稊稗」⁹¹可見慧能大師在作務中，心的狀態是處於一定程度的穩定、安靜，方能在勞務當中體悟真理。其次，據《壇經》的記載，慧能站在自

的開示，再透過自身的參究而悟道之事蹟。

⁸⁷ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁192。

⁸⁸ 唐·般刺蜜帝譯，房融筆授，彌伽釋迦譯語，《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1，《大正藏》第19冊，頁109a。

⁸⁹ 宋·楊億著，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁250c。

⁹⁰ 佛教的四威儀是指：行如風、坐如鐘、立如松、臥如弓。

⁹¹ 唐·王維，〈六祖能禪師碑銘〉，《全唐文》卷327，太原：山西教育出版社，2002年，頁1969。

性清淨心的立場，認為一行三昧者，是在「一切法上，無有執著」⁹²，故行住坐臥皆是禪，所以特別批評終日以坐為禪，認為非坐不可的偏執者。此思想，乃是曹溪門下一貫的原則⁹³，誠如《景德傳燈錄》中記載，南嶽懷讓點播弟子馬祖道一「磨磚不能成鏡，坐禪豈能成佛」的公案⁹⁴，即是此意。

然而，值得注意的是，慧能門下是對「一切法上，無有執著」，並非反對以坐為習禪的方式。例如印順法師在《中國禪宗史》一書中，由洪州與石頭門下，禪師們的開示錄中，證實不少禪僧是坐禪契入的。舉例而言，他們以「心如木石」、「兀兀」、「騰騰」、「如癡」、「如聾」、「枯木」、「死灰」、「心心」、「常無間斷」、「打成一片」等詞語表示領悟的狀態，而用佛法固有的意義來說，這是屬於「定」的範疇⁹⁵。復次，自古以來，屬於六祖慧能「根性大利」⁹⁶者，畢竟鮮少。如同仰山慧寂禪師曰：「若是祖宗門下上根上智，一聞千悟，得大總持，此根人難得。其有根微智劣，所以古德道：『若不安禪靜慮，到遮裏總須茫然』」⁹⁷；趙州從稔則提出：「汝但究理坐看三二十年，若不會道，截取老僧頭去」⁹⁸。由此可知，禪師們承認根微智劣者，基礎禪定不成，無漏慧亦無從開發，從稔更是提出「久坐必有禪」。

再由清規中「坐禪既久」的記載，更可證實，禪門並非忽略學僧基礎禪定的養成。懷海禪師甚至規定僧侶在禪堂的起居坐臥，必須遵守「四威儀」，並教導學僧，縱使在睡臥中，心依舊保持覺知、不放逸。如同《菩薩戒經》中載，修道者非時不臥，為調攝身心而略偃息，暫臥時右脅宴安，不忘正念⁹⁹。如此的生活律儀，不外乎是為養成學僧，隨時觀照自身的習慣，以此培養禪定的基礎。

另一方面，在百丈僧團動中禪修的部分，可追溯至道信、弘忍東山門下，禪者對一行三昧的踐履，故方有「坐作並重」的修道形態。他們認為勞務是種佛事，

⁹² 《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，臺北市：佛陀教育基金會，2010年，頁29。

⁹³ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁346。

⁹⁴ 宋·道原，《景德傳燈錄》卷5，《大正藏》第51冊，頁240c。

⁹⁵ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁350。

⁹⁶ 《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，臺北市：佛陀教育基金會，2010年，頁8。

⁹⁷ 宋·道原，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁282a。

⁹⁸ 宋·道原，《景德傳燈錄》卷28，《大正藏》第51冊，頁446b。

⁹⁹ 明·蓮池大師輯集，戒顯訂閱，濟岳彙箋，《沙彌律儀毗尼日用合參》卷2，《卍續藏》第60冊，頁369a。

並可藉事練心，炊爨作食等事務亦不妨入室參道。自此，勞動中的修行成了中國僧侶的生活內涵，乃至從中陶鑄僧格。猶如《百丈清規》中的「普請法」、「十務」中行單¹⁰⁰性質的僧職出現，明顯表示出坡作務，是禪宗叢林生活中不可或缺的一部分。特別的是，百丈僧團「十務」的僧職中，有關飯頭、菜頭、典座、火頭、園頭等勞役之職¹⁰¹，往往是由僧侶，自動發心承擔¹⁰²。由於禪僧認為勞作既是佛事，為大眾服務更是責無旁貸，同時亦是在考驗或培養自身在勞務中，心地行持的功夫。因此，百丈僧團僧侶在生活中的佛法實踐，是由坐禪、生活威儀等靜中禪定的養成，並在勞動作務、職事等的事務中來磨練心性，這亦延續東山門下「坐作並重」，山林佛教的特色。

（二）農禪的經濟制度

印度佛教經濟制度的訂立，是因應印度的供養文化，順勢產生的。但不論朝代的興衰更迭，皆不能悖離「六和敬」¹⁰³中「利和同均」的經濟原則。故盛行於中國的《百丈清規》是否遵循「利和同均」的準則，是值得探究的。因此，筆者首先略說百丈僧團所處的現實環境，再進一步分析僧團經濟制度及其內涵。

1. 百丈僧團所面臨的政治、社會變遷

佛教初傳中國時，僧人的修持方法大多沿襲印度的傳統，例如東漢盛行安世高所弘傳的小乘禪數阿毘曇學、東晉末年佛陀跋陀羅於廬山宣揚的禪修理論¹⁰⁴、北魏流傳僧稠禪師所教授的四念處禪法等，頗受漢地習禪僧侶的歡迎。甚至在《梁高僧傳》中，禪徒以道相授受，多岩居穴處的記載屢見不鮮。縱使早期佛教僧人法門的行持方式，深受來華高僧的啟迪，但在僧團經濟生活方面，由於中土的國情、風俗文化與天竺殊異，因此難以奉行佛制的托鉢乞食。故漢地部分僧團則採農耕的生活方法，尤其是禪宗四祖、五祖僧團所發展出來的農禪。直到中唐時期，

¹⁰⁰ 叢林中的行單，指的是有關勞動作務的工作。例如典座、飯頭、知浴等。

¹⁰¹ 近藤良一，〈百丈清規の成立とその原型〉，《北海道駒澤大學研究紀要》第3號，岩見沢：駒澤大學北海道教養部，1968年，頁36。

¹⁰² 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984年，頁24。

¹⁰³ 六和敬：見和同解、戒和同行、利和同均、意和同悅、身和同住、語和無諍。

¹⁰⁴ 佛陀跋陀羅（西元359年~西元429年），他受廬山慧遠大師之請，翻譯有關禪學的經典並指導禪修。鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，臺北市：新文豐出版，1991年，頁55。

百丈懷海方確立僧團農禪的經濟制度。然考慮到唐朝的宗教政策、唐中葉社會經濟變遷等外在環境，懷海禪師確實有訂立農禪為僧團軌範的必要性。

首先，以唐政府所實施的宗教政策而言。黃運喜在《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》一書中提出，由於玄宗天寶五年（西元 746 年）施行度牒政策，「以官轄寺，以寺轄僧」的制度於焉形成。自此，僧侶必須固定居住於一寺，生活舉止均受國法和戒律的約束，僧人外出時亦須隨身攜帶度牒，以備查驗¹⁰⁵。換言之，僧侶不能恣意雲遊，行腳參學務必經官方的核可。其次，唐律令規定僧尼午後不准離開所屬寺院¹⁰⁶，這規定似乎延續至唐末。據唐文宗時，請益僧圓仁在《入唐求法巡禮行記》中，闡述有關政府限制僧侶行動的事實。他云：「若有僧尼街裡行犯鐘聲，及向別寺宿經一夜者，科違敕罪。從前不許午後出寺，今不許犯鐘聲。」¹⁰⁷因此懷海時期，由於王廷度牒政策等措施，僧侶平日的行動，受到政府的監管，相較於道信的年代，蟄居山林的百丈僧團¹⁰⁸，僧侶日常所需，更難至村邑求化，僧人亦不能隨意外出，所以確實有踐行農禪軌範的需要，以補募化的不足¹⁰⁹。

其次，關於唐中葉社會經濟變遷的部分。安史之亂後，人民為規避徭役，戶口逃匿稅者甚多，故唐朝舊有的租庸調稅收制度，已無法徹底實行。因此到唐德宗建中元年（西元 780 年），有兩稅法的創立¹¹⁰。所謂兩稅法是指，不論主戶（本貫戶）、客戶（外來戶），一律編入所居住的州縣戶籍，並按土地和財產就地納稅，即是「以資產為宗，不以丁身為本」¹¹¹，並取消各種身分的免稅特權¹¹²，故僧侶

¹⁰⁵ 黃運喜，《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》，新北市：花木蘭文化出版社，2011 年，頁 5、88。

¹⁰⁶ 後晉·劉昫等撰，收入楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，臺北：鼎文書局，1992 年，頁 1374。

¹⁰⁷ 圓仁，《入唐求法巡禮行記》卷 4，《大正藏補編》第 18 冊，頁 99b。

¹⁰⁸ 據《宋高僧傳》卷 10 云：「（懷海禪師）後檀信請居新吳界，有山峻極可千尺許，號百丈歟。」出處：《大正藏》第 50 冊，頁 770c。

¹⁰⁹ 陳詡在《唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘》中記載：「百丈山碣立一隅，人煙四絕，將欲卜築必俟檀那，伊蒲塞游暢甘貞請施家山...，供施苻積眾又踰於石門。」出處：《勅修百丈清規》卷 8，《大正藏》第 48 冊，頁 1156b。

¹¹⁰ 傅樂成，《隋唐五代史》，臺北市：眾文圖書，1990 年，頁 143。

¹¹¹ 宋·歐陽修等撰，《新唐書》卷 52，收入楊家駱主編，《新校本新唐書》，臺北市：鼎文書局，1992 年，頁 1354。

¹¹² 例如唐朝舊有的租庸調稅制，對於官吏九品以上及皇親、貴族、部曲、客女、奴婢等免課。

亦是課徵的對象。兩稅法施行後，僧人亦須繳納地畝等稅，此事實可在晚唐五代敦煌遺墨中得到印證¹¹³。再者，根據謝重光對唐代寺院經濟的研究，他提出唐中葉前的佛教，寺院的生產勞動，主要由淨人擔當，但唐中期後，由於國家權利對私人依附關係的限制與干預，再加上兩稅法的實施，寺院田莊主要的生產勞動者，遂由淨人轉變成契約招佃制的莊客、佃人¹¹⁴。是故，對於遠離帝關，開墾農田的百丈僧團，耕種收穫，亦要依照政府法令規定，必須完糧納稅¹¹⁵，而僧團所有的勞動作務，由全體僧眾共同承擔，不僅可以減少僧團租佃的支出。最重要的是，僧侶還可以藉由作務，來磨練心性，以實踐「搬柴運水，總是禪機」¹¹⁶的禪門宗要。

2. 禪宗經濟制度的確立與戒律方面之疑難

百丈僧團中經濟軌範的制定，與禪宗重視勞動的傳統，關係密切。據〈禪門規式〉謂：

行普請法上下均力也，置十務謂之寮舍，每用首領一人管多人營事，令各司其局也。¹¹⁷

禪宗叢林制度與印度律制僧團最大的歧異處，即是在開墾山林、田園方面，勞動者的不同。例如道宣律師的《行事鈔》中云：「作寺食堂園田，比丘不得受犯吉羅，應付淨人口得處分。」¹¹⁸，義淨大師則在《南海寄歸內法傳》亦曰：「依如律教，僧眾作田，須共淨人，為其分數。」¹¹⁹從唐代僧侶的著作中可知，「淨人」方是寺院田園耕種的基本勞作者。相較之下，禪宗僧團在四祖道信時，已發展出

兩稅法實施後，皆以現有的田地和財產為標準，劃分等級，規定稅額。再者，自兩稅法施行後，爾後中國的田制，一直延續兩稅法的原則而作局部之修改。傅樂成，《隋唐五代史》，臺北市：眾文圖書，1990年，頁142~143、462~463。

¹¹³ 相關研究可參閱：謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》，北京：商務印書館，2009年，頁390~393。蘇金花，〈試論晚唐五代敦煌僧侶免賦特權的進一步喪失：兼論歸義軍政權的賦稅制度〉，《敦煌研究》第65期，蘭州：敦煌研究編輯部，2000年，頁153~159。

¹¹⁴ 謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》，北京：商務印書館，2009年，頁267~273。

¹¹⁵ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：古老文化，1984年，頁31~32。

¹¹⁶ 唐·百丈懷海集編，清·儀潤證義，妙永校閱，《百丈清規證義記》卷6，《卍續藏》第63冊，頁443c。

¹¹⁷ 宋·楊億著，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁250c。

¹¹⁸ 唐·道宣律師，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷2，《大正藏》第40冊，頁60c。

¹¹⁹ 唐·義淨大師，《南海寄歸內法傳》卷2，《大正藏》第54冊，頁213a。

「坐作並重」的生活模式，懷海遂將禪者重視勞動的傳統，訂為「普請法」，並在「十務」中設置飲食等相關的職事，以完善僧團的經濟軌範。

首先，懷海僧團中，僧侶平日除了專致個人的禪修、作務外，倘若逢常住需要全體大眾齊力完成的勞務，例如農耕或開山闢土等事，清規則直接規定行「普請法」¹²⁰，令全山大眾，無論僧職位次，皆不能無故推託，務必協力勞務。換言之，普請就是全山大眾的共同作務。因此，律制中禁止比丘挖土掘地，破壞鬼神村之事，普請法中則全無此禁忌，百丈禪師並以身作則，貫徹普請法的實踐。據《五燈會元》中記載，百丈禪師直到年老，仍率眾下田耕種，持作不輟，弟子不忍其師辛勞，密收作具而請息之。對此，百丈曰：「吾無德，爭合勞於人，既偏求作具不獲，而亦忘飡。」¹²¹因而留下家喻戶曉的「一日不作，一日不食」之美談¹²²，以示願與大眾同甘共苦的堅心。陳詡所撰的〈懷海禪師塔銘〉中「行同於眾，故門人力役，必等其艱勞」¹²³一語，應是指懷海禪師奉行普請法辛勤力作之事。晚唐時期，禪門的普請法已廣泛流播至各地。此事實，可在日僧圓仁所著的《入唐求法巡禮行記》中得到證實¹²⁴。

復次，百丈的普請法，亦樹立僧侶為常住服務的精神，此為眾分勞的宗教情操，因而有「十務」僧職的出現。進一步而言，普請法是叢林人事制度背後的精神意涵。然而，儘管《百丈清規》中僅記載維那、飯頭、菜頭等職務，但據當代學者近藤良一的考察，百丈僧團在住持之下，尚有火頭、園頭、典座、米頭、浴主、莊主等¹²⁵。的確，在農禪作務、自給自足的叢林，為有效運用農作等收益，以便維持和管理百人以上僧侶的生活，僧團必定會出現園頭、典座、米頭、莊主

¹²⁰ 「普請法」亦稱為「出坡」、「普坡」。星雲法師，《僧事百講 1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁169。

¹²¹ 宋·普濟集，《五燈會元》卷3，《卍續藏》第80冊，頁71a。

¹²² 翟灝在編錄《通俗編》一書時，便輯錄百丈禪師「一日不作，一日不食」之語。清·翟灝，《通俗編》卷12，《續修四庫全書》第194冊，上海：上海古籍出版社，1995年，頁389。

¹²³ 唐·陳詡，〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉，《敕修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，頁1156b~1157a。

¹²⁴ 圓仁記載唐開成四年（西元839年）九月二十八日，山東赤山寺僧眾普請的情形。他說：「廿八日，始當院收蔓青、蘿蔔，院中上座等盡出揀葉。如庫頭無柴時，院中僧等不論老少，盡出擔柴去。」圓仁，《入唐求法巡禮行記》卷2，《大藏經補編》第18冊，頁43a。

¹²⁵ 近藤良一，〈百丈清規の成立とその原型〉，《北海道駒澤大學研究紀要》第3號，岩見沢：駒澤大學北海道教養部，1968年，頁19~30。

等相應的執事，他們在普請法之下，也分擔其他的工作，並管理眾人之事。再者，印度原始佛教僧團，關於僧侶生活之資的管理僧，據《巴利律典》記載，大抵有飲食分配、衣物照料、庫房管理、精舍配置等職事¹²⁶。他們皆是透過羯磨法所選派出來的管理僧¹²⁷，故能秉持「利和同均」的經濟理念，公平合理地分配資生之具。然在《百丈清規》中有關經濟制度施行的平等方式，據〈禪門規式〉云：

長老，如西域道高臘長，呼須菩提等之謂也，既為化主即處于方丈，同淨名之室，非私寢之室也。……所裒學眾，無多少、無高下，盡入僧堂中，依夏次安排。設長連床施椀架，掛搭道具。……齋粥隨宜，二時均遍者，務于節儉，表法食雙運也。¹²⁸

按上述可知，叢林中有公允的寮舍安排，以及飲食分配之規定。首先，百丈僧團住眾寮房的分配，除了長老居於「方丈室」外，所有僧眾皆在「僧堂」。僧堂，不僅是學僧坐禪之處，亦是僧侶們的起居處所，據清規載「所裒學眾，無多少、無高下，盡入僧堂中，依夏次安排，設長連床，施椀架，掛搭道具」。由此可知，僧侶住所的序列，是遵循佛門倫理，依夏次法臘為秩序的安置。如同《梵網經菩薩戒本》中云：「若弟子，應如法次第，先受戒者在前座，後受戒者在後座。」¹²⁹學僧們則在「長連床」用功辦道，生活必需品方放置於「椀架」。據星雲法師在《僧事百講》一書中提到，禪林僧侶的資生之具和生活皆很簡單，有所謂「衣單兩斤半，洗臉兩把半」之說¹³⁰。故僧侶是在樸素中，展開井然有序的修道生活。再者，百丈僧團在飲食分配方面，據清規載有「齋粥隨宜，二時均遍者」之規定，懷海禪師甚至還有「務於節儉」的囑咐。由此可知，百丈僧團的經濟制度，依舊是恪守「利和同均」的經濟準則，不僅如此，清規中還有勞役平等的「普請法」。

另一方面，中土佛教雖然自東晉起，即有僧侶耕種農地的史實記載，例如道安和法顯大師沙彌時亦曾為寺院耕作、禪宗東山門下的農禪生活模式等，但百丈

¹²⁶ 釋能融，《律制、清規及其現代意義之探究》，臺北市：法鼓文化，2003年，頁44。

¹²⁷ 管理僧必須具備「不隨受、不瞋、不癡、不怖、知差及不知差」五項德行。屈大成，《原始佛教僧團生活導論》，臺北市：渤海堂文化，2011年，頁146-147。

¹²⁸ 宋·楊億著，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁250c。

¹²⁹ 姚秦·鳩摩羅什大師譯，《梵網經菩薩戒本》，臺北市：法鼓文化，2013年，頁52。

¹³⁰ 星雲法師，《僧事百講1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁103。

之前的佛教耆宿，並未將律制所禁止比丘從事的掘地、伐林、自炊自煮之事，直接納入寺院的方圓軌度。再者，禪宗五祖東山門下，弟子分頭弘化，尤其以六祖慧能門徒，南岳懷讓、青原行思於江南¹³¹的發揚，至百丈禪師時期，江南地區的禪宗叢林，儼然是禪者的「選佛場」¹³²，成為南北俊秀，仰止雲集之地。因此，《百丈清規》在當時是有一定程度的影響，故必然又會引起戒律方面的疑問。按《古尊宿語錄》卷二云：

問：斬草伐木，掘地墾土，為有罪報相否？（百丈禪師）師云：「不得定言有罪，亦不得定言無罪。有罪無罪，事在當人。若貪染一切有無等法，有取捨心在，透三句不過，此人定言有罪。若透三句外，心如虛空，亦莫作虛空想，此人定言無罪。……如律中本迷煞人及轉相煞，尚不得煞罪。何況禪宗下相承心如虛空，不停留一物亦無虛空相，將罪何處安著？」¹³³

推究百丈禪師之語，只要作務不滯於事，就無罪可言。對此，當代學者余英時先生認為元朝中峰明本在《幻住庵清規》中有明確的闡釋，明本曰：「公界普請，事無輕重均力為之，不可執坐守靜拗眾不赴，但於作務中，不可譏呵戲笑，誇俊逞能。但心存道念，身順眾緣。事畢歸堂，靜默如故」¹³⁴從中，余英時認為這是禪者用超越而肅穆的精神在世間生產活動之展現，並肯定其價值，賦予它宗教的涵義¹³⁵。對於懷海禪師的持戒態度，王清月則提出，百丈與大乘菩薩戒中重視自性清淨、六祖無相戒法等，有承先啟後之舉¹³⁶。是故，開山闢土，講求經濟自足的叢林制度，是懷海禪師對禪門長期群體禪修生活的經驗總結，因此他回避禪律之間對小小戒爭執不休的問題，直接以禪宗的修持觀點來答覆。

¹³¹ 江南：泛指五嶺以北，長江以南。江南為曹溪禪最主要的發展區域。印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁231。

¹³² 禪宗「選佛場」的典故，出自丹霞天然禪師「選官不如選佛」之記事。《五燈會元》卷5云：「（丹霞天然）本習儒業，將入長安應舉，方宿於逆旅。……偶禪者問曰：『仁者何往？』曰：『選官去』，禪者曰：『選官何如選佛！』曰：『選佛當往何所？』禪者曰：『今江西馬大師出世，是選佛之場，仁者可往。』（丹霞天然）遂直造江西。」由此，叢林稱為選佛場，後世因禪堂是見性成佛的修行之處，因此禪堂亦名選佛場。

¹³³ 宋·頤藏主集，明·淨戒重校，《古尊宿語錄》卷2，《中華藏》第77冊，頁621b。

¹³⁴ 元·中峰明本，《幻住庵清規》，《卍續藏》第63冊，頁584a。

¹³⁵ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北市：聯經出版，2010年，頁24-25。

¹³⁶ 王清月，〈禪宗戒律思想初探：以「無相戒法」和《百丈清規》為中心〉，《佛學研究中心學報》第4期，臺北市：臺灣大學文學院佛學研究中心，1999年，頁142。

（三）僧團嚴峻的處事

印度佛教僧團的處事方式，皆以羯磨法成辦（又可稱為「議事法」）。僧團中所有的事務，舉凡懺重、治罰、訶諫、滅諍、行事等，都是由僧團內具足戒的比丘（尼），共同商議解決。聖嚴法師甚至在《戒律學綱要》中提出，羯磨法對佛教僧團的重要性，相似於中山先生的民權初步在三民主義建設中的重要¹³⁷。換言之，佛教僧團的民主精神，是透過羯磨法的實踐發展而出。根據《長阿含經》記載，佛陀認為國家富強久安的條件之一，就是「數相集會，講議正事」。世尊進一步而言，國家若能施行會議制度，君臣齊心合力，集思廣義俱作眾事，國勢遂能轉更增盛¹³⁸。從中可知，佛陀對會議制度的重視。然而，漢地僧事的處理辦法，非民主式，並在東晉道安大師時就可見其端倪。

據《梁高僧傳》卷五〈法遇傳〉中，法遇受杖自罰，以領師訓之事可知，道安僧團僧事的處置，不是藉由大眾僧的印可，僧事的主導權是掌握在少數的職事僧之手。再者，安公僧團的運作方式，在魏晉南北朝時期，堪稱典範，其僧團模式備受當時漢地僧團仿效¹³⁹。現存史料中尚未發現魏晉南北朝時期，中國僧團奉行印度民主式的羯磨法之記載。不過，道安時期，第一部廣律《十誦律》尚未譯出，所以安公僧團的處事方式，沒有辦法全遵循律制，也是無可厚非之事。然在唐代律藏齊備與律宗成立的時代¹⁴⁰，百丈禪師僧團的處事辦法，依舊沒有沿襲印度的民主議會軌度，並相較於東晉道安大師的僧團，則更趨嚴峻。據《景德傳燈錄》卷六〈禪門規式〉謂：

或有假號竊形混于清眾，并別致喧撓之事，即堂維那檢舉，抽下本位掛搭，擯令出院者，貴安清眾也，或彼有所犯，即以拄杖杖之，集眾燒衣鉢道具

¹³⁷ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999年，頁297。

¹³⁸ 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《佛說長阿含經》卷2，《大正藏》第1冊，頁11a。

¹³⁹ 《隆興編年通論》卷3云：「（道安）著《僧尼軌範》及《法門清式二十四條》，世遵行之。」出處：《卍續藏》第75冊，頁121a。

¹⁴⁰ 唐武后時期（西元700年~西元711年），義淨大師譯出《根本說一切有部律》。自此，漢地廣律已有薩婆多部的《十誦律》、曇無德部的《四分律》、彌沙塞部的《五分律》、大眾部的《摩訶僧祇律》。而佛教傳播體系中，漢傳佛教乃保有最為豐碩的律藏典籍。

遣逐，從偏門而出者，示恥辱也。¹⁴¹

清規中明定，如有假冒僧人者，混入僧團，擾亂清淨和合的僧團，這時維護僧團綱常紀律的維那，則必需糾舉出來，予以擯除；若違犯清規者，則施以杖罰，並在大眾前燒卻其衣鉢道具後，再從偏門遣逐，以示恥辱。其中，杖罰、當眾燒毀衣單僧物之處事方法，在律藏中並沒有這般嚴厲的規定。但事實上，早在初唐時期，漢地大多寺院的處事與懲罰方式，已不遵循律典的規定而實行杖打等治罰¹⁴²。有鑒於此，道宣律師在《行事鈔》中提出，用俗法非理折伏不遵守紀律者，相雖調伏，但犯者心未必悛革，如此不符合律藏的作法，將使「聖綱日就衰弱」¹⁴³。從中可知，道宣律師對杖罰的懲處方式，感慨良多，更遑論清規中的燒毀衣鉢道具。

再者，律制對於擯除的羯磨軌度，據《羯磨疏》卷一云：「若情事殷重，和舉轉難，如受懺大儀，治擯重罰，故須一白牒陳，三羯磨量可，方能成遂，故曰白四。」¹⁴⁴其中，擯除的僧事處理，乃屬重罰，故印度僧團為表謹慎，採取白四羯磨的議事法，議案必須經一讀陳述後，再經三番的宣讀，全體僧眾皆無異議後，方予以處置。然而，中國佛教僧團僧事的處理，自道安大師時，就是採專權的方式，唐代百丈僧團更是如此。懷海禪師何以要訂立既專制又嚴厲的處事方法。所謂「毘尼中結戒法，是世界中實」¹⁴⁵，故推究其緣由，應與唐代的鬻牒政策和戰亂時的流民潮不無關係。

首先，關於唐朝的鬻牒措施。玄宗一朝，唐帝國爆發安史之亂（西元 755 年~西元 763 年），為籌措軍費宰相楊國忠建議，在河東販賣僧尼道士度牒，十日間得錢百萬¹⁴⁶。而自肅宗起，度牒的販賣成為正式的政策¹⁴⁷。肅宗至德二年（西

¹⁴¹ 唐·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》第 6 卷，《大正藏》第 51 冊，頁 250c。

¹⁴² 唐·道宣律師，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1，《大正藏》第 40 冊，頁 18a。

¹⁴³ 唐·道宣律師，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷 1，《大正藏》第 40 冊，頁 18a。

¹⁴⁴ 唐·道宣疏，宋·元照述，日僧禪能合會，《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》卷 1，《卍續藏》第 41 冊，頁 91a。

¹⁴⁵ 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 1，《大正藏》第 25 冊，頁 66a。

¹⁴⁶ 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》卷 48，收入楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，臺北市：鼎文書局，1992 年，頁 2087。

¹⁴⁷ 有關肅宗時期，政府鬻牒的史料記載頗多，如在《舊唐書·肅宗本紀》、《新唐書·食貨志》、《新唐書·裴冕傳》等皆有記載。

元 757 年)，慧能弟子神會被政府徵召開壇度僧，即是販賣度牒¹⁴⁸。戰後接踵而來的則是藩鎮割據的局面。唐政府的財政力量也被連年來的征戰腐蝕殆盡，整個社會經濟亦趨於破產¹⁴⁹。此時，政府為了籌措軍費，一再公開販賣僧侶的度牒以解燃眉之急。然而，鬻牒雖是兵馬倥傯時，朝廷為籌募財富的一種權宜之計，但它導致僧尼劇增，濫充僧尼藉以逃避賦稅者更甚，地方官吏甚至透過度牒的買賣，趁機將其財帛飽入私囊。例如穆宗長慶四年（西元 824 年）李德裕奏書中謂，徐州與蘇州節度使王智興，聚貨無厭，利用賣牒方式，獲得厚利，以致蘇州「戶有三丁，必令一丁落髮，意在規避王徭，影庇資產」，李德裕更向帝王提出，政府若不加以取締，江、淮以南地區，將會失去六十萬的納稅人口¹⁵⁰。關於此社會亂象，德宗時宰相楊炎也曾向國君提及，富人為逃避徭役，多買牒為僧¹⁵¹。由此可知，鬻牒雖暫時解決朝廷的軍資之需，但另一方面，國家卻損失部分的納稅人口，且易造成社會不公，亦讓非發心向道者，買牒託跡緇門，藉以逃避國家的義務。歷朝有關鬻牒造成的社會弊端，史不絕書¹⁵²，誠如宋僧贊寧在《大宋僧史略》卷三謂：「念此為弊事，復毀法門」¹⁵³。因此，清規中方有「假號竊形混于清眾」的記載。

其次，有關戰時流民潮方面。由於安史戰亂的主要戰區在北方，因此關中和關東地區易遭到藩鎮軍閥的蹂躪，唐朝滅亡後，整個五代十國，事實上也只是一些大型的藩鎮¹⁵⁴。相形之下，南方各省，所受戰禍較輕，因而加速中國人口的南遷。是故，位於洪州大雄山（今江西）的百丈僧團，其僧團成員應有來自北方的流民託跡於中。有鑑於此，百人以上的叢林道場，僧侶來自十方各處，僧團倘若出現「假號竊形混于清眾，并別致喧撓之事」的猥濫僧，而沒有嚴厲的軌範制度，

¹⁴⁸ 宋·贊寧，《宋高僧傳》卷 8，《大正藏》第 50，頁 756c。

¹⁴⁹ 傅樂成，《隋唐五代史》，臺北市：眾文圖書，1990 年，頁 460~461。

¹⁵⁰ 《舊唐書》卷 174 載：「徐州節度使王智興聚貨無厭，以敬宗誕月，請於泗州置僧壇，度人資福，以邀厚利。江、淮之民，……若不特行禁止，此到誕節，計江、淮已南，失卻六十萬丁壯。」楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，臺北市：鼎文書局，1992 年，頁 4514。

¹⁵¹ 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》卷 118，收入楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，臺北市：鼎文書局，1992 年，頁 3421。

¹⁵² 歷朝政府販賣度牒的記載，詳細內容可參閱：田光烈，〈度牒〉，《中國佛教儀軌制度》，中國佛教協會編，電子書網址 <https://book.bfn.org/books2/1105.htm#a04>，下載日期：2019.5.11。

¹⁵³ 宋·贊寧撰，《大宋僧史略》卷 3，《大正藏》第 54 冊，頁 252b。

¹⁵⁴ 傅樂成，《隋唐五代史》，臺北市：眾文圖書，1990 年，頁 460~461。

何以維持紀律。再者，東晉道安僧團所在的歷史背景即是戰亂頻繁、人口流徙、僧侶人口浮濫的時期¹⁵⁵，因此安公為維護僧團的綱紀與一寺的平安，僧團處事不以印度民主式的羯磨法，而是採專權的方式。百丈僧團的僧事處理，亦是如此。況且懷海禪師的時代，不僅處在安史之亂後，軍閥割據的時期，又逢國家公開販賣度牒之時，致使大量逃避賦稅者、北方遷徙的流民、或姦匪盜賊之徒趁機進入僧團，相較於道安時期，僧人的來歷更為複雜，因此不得已方採取專制、嚴峻的僧事處理方法，來維護清淨合和的僧團。如此作為，可推測百丈禪師也是基於現實環境所做的改變，並非有意不沿襲印度民主式的議事法。

再者，根據〈禪門規式〉記載推測，百丈禪師明知清規中的處事辦法，是律制中不曾有過的軌度，但他卻又自信所創的僧事處理方式，有四種益處：其一，不污清眾，生恭信故；其二、不毀僧形，循佛制故；其三、不擾公門，省獄訟故；其四、不洩于外，護綱宗故¹⁵⁶。其中，不毀僧形，遵循佛制之意，是指隨宜懲罰，得留法服，令其懺悔，給予改善轉圜之餘地。而僧團一切行事亦合乎印度律制「僧事僧決」的原則，護其綱宗與僧團的尊嚴。故詳此四益可證實，懷海禪師為維持僧團的清淨和合，因時因地，而創立如此的處事辦法。

綜合上述，百丈僧團的叢林體制，是在長老之下，設置「十務」的人事管理制度。由於叢林的住持，為全寺之主，負有教育學僧的重責，故百丈規定長老必須具有道眼者，方能堪任。因此，百丈確立叢林以住持為首的人事管理。而在叢林組織制度方面，教育、處事、經濟，各有依循的理路。首先，在禪宗叢林教育方面，由於特重禪慧。故以禪定為中心的教學，其目的是以啟發學子自悟本性，徹底將學僧引入內心的修證。雖然如此，並不代表禪門捨棄聞思慧學。因此，百丈僧團的教育軌度，遵循佛陀「解行並重」的教學原則，故在制度中規定，全山僧眾早晚必須在法堂內，恭聽長老說法，而教授師的教學，多因事設教，以激發學僧的自悟為主。最重要的是，闔院大眾，朝參夕聚，激揚法義，更加强僧團學僧在宗教上的凝聚力。而學子在禪法理論建構的同時，藉由日常的坐禪、威儀、

¹⁵⁵ 印順法師在《教制教典與教學》一書中提出，佛教在會昌法難以前（西元 842 年），佛教在持續不斷發展的階段，僧團內賢愚混雜的現象，往往與佛教的擴展成正比例。印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992 年，頁 5。

¹⁵⁶ 唐·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》第 6 卷，《大正藏》第 51 冊，頁 250c。

勞動作務、僧事等職務，藉事練心，從中實踐禪法，陶鑄僧格。

其次，叢林的經濟軌度，是符合律制「利合同均」的經濟原則。特別的是，《百丈清規》中的普請法，不僅代表僧團的勞動作務，由全山大眾集體承擔，協力完成。其中，農禪制度的施行，契合了中國農耕文化，並讓寺院的生活更深刻地中國化。而清規中亦有飲食與寮舍合宜的分配。因此僧侶是在簡樸的經濟生活中，展開禪法的實踐。再者，在僧事處理方面，僧團並非遵循印度民主式的羯摩法，並且還施行杖罰、當眾燒毀衣鉢的處置方式，這在印度律制中並無這般嚴厲的規定。百丈如此規定，應該是因安史之亂後，社會動盪不安，並且政府還公開販賣度牒，致使佛門猥濫道人遽增，故百丈禪師為防範無心向道者，趁機進入僧團，而擾亂僧團的清淨和合，方有此嚴格又專權的規定。然僧團的處事，仍是不離「僧事僧決」的原則。

第三節 《百丈清規》的創建意義及其影響

懷海禪師為接引十方禪者修學，於新吳大雄山，建禪剎、制訂禪林軌範。他「一日不作，一日不食」的修道精神，成為叢林的千古楷模。余英時則在《中國近世宗教倫理與商人精神》一書中提出，百丈「一日不作，一日不食」之言，從晚唐至宋代，是一種普遍的時代精神，它不獨影響禪宗，同樣亦表現在理學家的身上¹⁵⁷。其次，現代學者已證實《百丈清規》對宋代書院組織、全真教道觀制度、日本禪宗僧團軌度等方面，產生一定程度的影響¹⁵⁸。從中，可見叢林軌範之完善，足以讓其他社會宗教團體借鑑，因此它對中國佛教所產生的影響力，必定深遠。由此，本節將探討《百丈清規》對漢地佛教的創建意義及其影響。

¹⁵⁷ 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北市：聯經出版，2010年，頁26~29。

¹⁵⁸ 詳細內容請參見：宇井伯壽，《佛教思想研究》，東京：岩波書局，1943年，頁628~645。金之愛真，《中世紀禪宗史の研究》，東京：東京大學出版書，1970年，頁56~72。佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香，1997年，頁766~826。溘德忠，《道教史》，東京：山川出版社，1977年，頁258~287。丁仁淑，《百丈懷海禪師之禪法與禪林清規研究》，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1991年，頁183~213。

一、解決「小小戒」適應性的問題，健全禪宗叢林軌範

百丈禪師據「隨方毘尼」的制戒原則，務求適宜的作法，對戒律在中國的發展，有其獨特之意義，並可由道宣律師與百丈禪師，他們在佛教大乘思想盛行的背景下，分別在戒律中國化所作的努力，來闡述之。

首先，按橫超慧日先生所說，中國大乘思想之萌芽，肇始於鳩摩羅什大師（西元 344 年~西元 413 年）所譯出的典籍，諸如《中論》、《百論》、《大智度論》、《法華經》、《維摩經》等佛典。自此，促使漢地習佛者對大乘思想的關切度遽增¹⁵⁹。中國佛教，雖然在東漢佛教初傳時，大小乘兼弘，但爾後佛教的發展則偏重於大乘菩薩道教義之弘傳。由是，倘若要闡揚印度部派的律藏，中國佛教耆宿勢必要作一番的闡釋，方能讓中國僧侶更易於瞭解與納受。道宣律師則根據佛陀「以戒為師」¹⁶⁰的遺教，並以《四分律》為基礎，致力將小乘的戒律融攝至大乘，成功地將小乘戒律的持守，擴展到大乘菩薩利他的精神，由此大弘戒律。從中可明瞭，道宣用大乘的精神，來解釋本屬小乘律藏的《四分律》，冀構成最適合漢地佛教僧團的大乘廣律。迄至於今，中國的出家戒律仍奉《四分律》為圭臬。故道宣律師在戒律上的建樹，功不可沒。佐藤達玄則認為道宣律師「四分分通大乘」的思想淵源是來自於「隨方毘尼」的制戒原則¹⁶¹。雖然如此，道宣在此律學理論體系的創建下，仍是堅守迦葉尊者「若佛不制，不應妄制，若已制者，不得有違」¹⁶²的定奪。換言之，他不曾放捨律藏中，不契合漢地文化的「小小戒」。

另一方面，《百丈清規》的創立，亦是懷海禪師遵循「隨方毘尼」的制戒精神，對大小乘戒律作另一番的融攝。據《百丈清規》整體內容而言，含括僧團的組織制度、教育、經濟、僧事的處理辦法、僧侶日常儀制等。倘若依照其軌範性質來說，實是相當於律藏中的「犍度」¹⁶³（khandhaka）。例如《四分律》中的犍

¹⁵⁹ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香，1997 年，頁 428~431。

¹⁶⁰ 《佛垂般涅槃略說教誡經》中云：「汝等比丘，於我滅後，當尊重珍敬波羅提木叉（戒）。如闇遇明、貧人得寶，當知此則是汝大師，若我住世無異此也。」出處：《大正藏》第 12 冊，頁 1110c。

¹⁶¹ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》上冊，嘉義市：香光書香，1997 年，頁 77~78。

¹⁶² 劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《五分律》卷 30，《大正藏》第 22 冊，頁 191c。

¹⁶³ 勞政武，《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999 年，頁 146。再者，印順法師於《原始佛教聖典之集成》一書中提出，現存的律藏，內容一般包含三部分。就巴利律銅鑠部

度軌則，包括僧團如何結夏安居、布薩、僧事處置、甚至團體的生活軌度、組織運作，無不有鉅細靡遺的規定¹⁶⁴。進一步而言，倘若深究廣律中的「犍度」，便能瞭解印度佛教，部派僧團的運作方式。其次，根據勞政武在《佛教戒律學》一書中的研究，他指出現存漢譯廣律中的「犍度」，許多是古印度婆羅門及外道沙門的修行方式，爾後佛教興起，為順應古印度的宗教文化，佛陀方將它納入佛教的戒律中。例如托鉢乞食、不准比丘從事生產勞務之學處等。這些律條實屬僧侶生活中小小戒之範疇¹⁶⁵。換言之，百丈不受固定化的戒相約束，直接在僧團的組織制度中訂立「普請法」，讓僧團的生活律儀契合中國農業社會，促使禪宗在漢地深耕拓展。

其次，自北梁曇無讖於玄始十年（西元 421 年）譯出《大般涅槃經》，遂在江南引發有關佛性義學的風潮，促使《瓔珞經》、《梵網經》等大乘菩薩戒經的成立¹⁶⁶。在眾生皆有佛性的思想背景下，大乘菩薩戒經正是闡述菩薩應如何實踐利他之道，因而有「三聚淨戒」¹⁶⁷思想的出現。其中，「饒益有情戒」是菩薩行的具體表現。換言之，就其「饒益有情戒」的精神而言，只要對有情（例如大眾）有益的事，菩薩應當竭力去做。再者，幽居山林的禪宗僧團，倘若堅守印度的托鉢乞食、不准比丘從事勞務之律制，勢必造成僧伽的生活問題，進而影響禪宗僧團的正常開展，而清規中的普請法，能保障叢林的飲食來源，讓常住的僧侶能不為生活所擾，安心辦道。如此軌度，亦不違饒益有情戒的精神。這樣看來，道宣律師與百丈禪師同樣都是以「隨方毘尼」制戒的原則，對大小乘戒律加以融攝，但百丈不拘泥戒相的作法，對南山律宗的戒學體系而言，是革故鼎新的。由此，遂引發傳統持律者的不滿。追根究底而言，不能不說是迦葉尊者拒絕「小小戒可捨」的佛陀遺教所引起的。

再者，相較於以往的僧制，例如《僧尼軌範》，對於僧團組織和儀規等尚未

（Tāṃra-sāṭiyāh）而言，分為經分別（suttavibhaṅga）、犍度（khandhaka）以及附隨（parivāra）。

¹⁶⁴ 勞政武，《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999年，頁142~143。

¹⁶⁵ 勞政武，《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999年，頁388。

¹⁶⁶ 橫超慧日，〈中國佛教における大乘思想の興起〉，《中國佛教の研究》。轉引自佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香，1997年，頁428。

¹⁶⁷ 三聚淨戒為：攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒。聖嚴法師提出：「所謂三聚淨戒，就是聚集了持律儀、修善法、度眾生的三大門類的一切佛法，作為禁戒來持守。」聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，2016年，頁337。

臻至完善，而《百丈清規》中含有人事組織、教育、經濟、僧事處理辦法、僧侶儀禮等制度，尤其以長老為教授師，領眾薰修，綜理寺務，而長老之下亦有十務之僧職，叢林組織於焉建立。因此，懷海禪師立清規，解決了自魏晉南北朝以來¹⁶⁸，小小戒適應性的問題，並確立了中國典型的禪宗叢林寺院軌範，而他所創制的清規，亦同於佛陀制戒，是為了規範僧倫，令僧團清淨和合，正法久住。故聖嚴法師方在〈中國佛教的特色：禪與禪宗〉一文中提出，佛教戒律中國化至懷海禪師建立叢林清規後，才算圓滿成熟¹⁶⁹。

二、改變禪僧漠視儀制的現象

據《壇經》載，禪宗六祖慧能提到「受無相戒」，經懺悔、發願、歸戒，而都銷歸自性，將「戒」歸結於「本源自性清淨」和「還得本心」之不二¹⁷⁰。慧能門下，皆承繼無相戒的思想，並以此為目標來修學。同時，慧能大師闡述的無相戒，是指覺悟後的境界，因此只有悟到自心清淨、本有佛性，方是無相戒。再者，無相戒並非否定事相上的歸依、受戒、或佛教儀制等方面。例如洪州、石頭門下，對於出家、受戒、念經等，大致上是隨順一般的習例¹⁷¹。儘管如此，禪門還是出現否定佛教事相修習的僧侶。如下史料記載。

《歷代法寶記》記述保唐無住禪師（西元 765 年~西元 774 年）對律制的見地：

今時律師，說觸說淨，說持說犯。作相受戒，作相威儀，及以飯食皆作相。假使作相，即與外道五通等。¹⁷²

《圓覺經大疏釋義鈔》亦記載無著禪師否定佛教一切事相之修持，說他：

釋門事相，一切不行。……禮懺、轉讀、畫佛、寫經，一切毀之，皆是妄想。所住之院，不置佛事。¹⁷³

《景德傳燈錄》卷十四中則提到石頭門下對律制的看法：

¹⁶⁸ 唐·道宣律師，《廣弘明集》卷 12，《大正藏》第 52 冊。

¹⁶⁹ 聖嚴法師，〈中國佛教的特色：禪與禪宗〉，《華崗佛學學報》第 4 期，臺北：中華學術院佛學研究所，1980 年，頁 6。

¹⁷⁰ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016 年，頁 329。

¹⁷¹ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016 年，頁 330。

¹⁷² 作者失佚，《歷代法寶記》卷 1，《大正藏》第 51 冊，頁 186a。

¹⁷³ 唐·圭峰宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3，《卍續藏》第 9 冊，頁 534a。

（藥山惟儼禪師）納戒於衡嶽希操律師。……乃曰：大丈夫當離法自淨，豈能屑屑事細行於布巾耶。¹⁷⁴

藥（山）云：…，何不受戒去？（高沙彌）師曰：知是遮般事，喚什麼作戒。¹⁷⁵

《廣清涼傳》記載中唐時（西元 766 年～西元 836 年），佛教界持律的情形：

僧無著者…，大曆二年正月（西元 767 年）……，至清涼嶺下，時日暮，倏見化寺。……，延無著入，主僧賓接，…問曰：師自何來？無著具對，又曰：彼方（南方）佛法何如？答：時逢像季，隨分戒律。復問眾有幾何？曰：或三百或五百。無著曰：此處佛法如何？答云：龍蛇混跡，凡聖同居。¹⁷⁶

據上述事例來看，可窺見僧侶奉持戒律情形之一斑。唐中葉時期，曹溪流派禪風鼎盛，尤其是江南的洪州宗與石頭宗。然禪門不免出現教行不拘、出家後不去受戒、隨分戒律，寺院龍蛇混跡、凡聖同居的現象。廣律中的律儀，在禪者眼中，似乎是名存實亡。但共聚的團體，不能沒有依循的軌度，修道者的行止亦需如法如儀，方能維持僧團的紀律。因此百丈禪師創制禪宗叢林清規，應有修正部分僧侶未合儀制，漠視律儀持守之寓意。誠如〈禪門規式〉中謂：「大眾同居，聖凡孰辨」，況且佛陀住世時，僧團內尚有六群比丘，屢屢違犯戒律，更遑論末法時期。據此，百丈禪師為維護僧團綱紀，樹立叢林軌度以紀之¹⁷⁷。

三、《百丈清規》創制的歷史意義及其推動禪宗叢林之建立

大乘八宗，在歷經安史戰亂、武宗滅佛等教難和戰火後，各宗日趨衰微¹⁷⁸。幸運的是，禪宗¹⁷⁹秉持自食其力、簡樸的宗風，相較於重視義學的教派，受禍較

¹⁷⁴ 宋·道原編纂，《景德傳燈錄》卷 14，《大正藏》第 51 冊，頁 311b。

¹⁷⁵ 宋·道原編纂，《景德傳燈錄》卷 14，《大正藏》第 51 冊，頁 315c。

¹⁷⁶ 宋·延一編，《廣清涼傳》卷 2，《大正藏》第 51 冊，頁 1111b。

¹⁷⁷ 宋·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷 6，《大正藏》第 51 冊，頁 250c。

¹⁷⁸ 中唐以後戰亂迭起，不僅造成佛教的衰微，更是引起中原文化全面的衰弱。印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016 年，頁 294。

¹⁷⁹ 本文的禪宗主要指的是六祖慧能大師，南宗一脈。而主要在京洛弘法的北宗神秀一系，傳至普寂時，已有人才凋敝之現象。據《宋高僧傳》載「普寂之門，盈而後虛」。於此，再加上武宗滅法和五代軍政混亂的時局，北宗漸趨泯滅。

輕；淨土宗則是教義簡易，得以普傳於民間。五代十國後，天台宗因知禮、遵式二師的提倡而尚留餘暉外，佛門教派還是以禪宗與淨土宗為昌盛。其中，禪宗主導佛教寺院的發展。然禪宗何以在朝代更迭間而能綿延不絕，推究其原由，除了禪師輩出等因素之外¹⁸⁰，禪宗叢林的開闢，確立團體運作的軌範，亦是禪宗日益隆昌的要因之一。

禪宗在四祖、五祖於黃梅傳法時，就有「擇地安居，營宇立象」的史實。此為禪者獨立發展和開闢叢林的發軔。但曹溪以來，據《禪門規式》記載，禪者多居大寺的別院，加上唐玄宗時期，朝廷大興律寺，遂將禪僧寄居的諸寺，更改為律寺¹⁸¹，並規定僧人必須安住一寺，確立其僧籍，以便整飭性的管理僧侶。但禪宗活潑的禪法教學，與傳統律寺的道風不甚相同。故懷海禪師創了獨立的禪院，亦制定了適宜禪法教學的生活自治軌度，使得禪院再次獨立成了可能。這也是贊寧在《宋高僧傳》中，稱譽百丈創清規的歷史意義¹⁸²。

再者，自懷海禪師另闢禪刹，定立《百丈清規》後，從此禪者的宗教修學和日常生活遂在禪林清規的軌度下生氣蓬勃地進行，而「普請法」更推進禪宗僧團在江南一帶的拓展。例如謝重光在《漢唐佛教社會史論》所言：

僧侶墾地的情形在中晚唐時期也很常見，特別是禪宗僧徒，以「一日不作，一日不食」相號召，許多大師帶頭躬行「普請法」，帶領徒眾在南方各省的淺山區開墾出許多新的耕地。當時遍佈於江淮、閩贛、湖廣、四川各地山區的叢林，也都是按上述方式建立起來。¹⁸³

百丈懷海「一日不作，一日不食」的精神，成為叢林的楷模，「普請法」亦推動禪林迅速的建立起來。此外，後世禪者以百丈禪師叢林要則二十條中「精進以持戒為第一」¹⁸⁴，故有「叢林之立，必有清規，所以警懈怠，防放逸

¹⁸⁰ 例如馬祖道一門下，人才濟濟，門庭有「八十八位善知識」之稱，其入室弟子以南泉普願、西堂智藏、百丈懷海最為著名。而懷海禪師門下亦出了瀋山靈佑與黃檗希運，二弟子分別開展出沩仰宗和靈濟宗。

¹⁸¹ 杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1995年，頁260。

¹⁸² 《宋高僧傳》卷十載：「其諸制度，與毘尼師一倍相翻。天下禪宗如風偃草，禪門獨行由海之始也。」出處：《大正藏》第50冊，頁770c。

¹⁸³ 謝重光，《漢唐佛教社會史論》，臺北市：國際文化，1990年，頁30~31。

¹⁸⁴ 華鳳蘭，《百丈懷海創清規：懷海大師傳》，高雄縣：佛光出版社，1996年，頁166~167。

也」¹⁸⁵之傳統。由此，百丈立清規對禪宗僧團的影響，可見一斑。值得注意的是，禪宗叢林制度的成功，甚至維持禪宗千年來的發展，是要配合大眾集體參究，互相警勉的力量，落實於典章制度上¹⁸⁶，不能僅用自食其力、自給自足的經濟角度來看待禪宗清規，否則將難以領會懷海禪師為叢林立軌範，更深一層的宗教蘊涵。

四、影響後世禪宗與佛教其他宗派清規的訂立

百丈禪師以後，禪宗本身開展出「五宗七派」，即為仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗、法眼宗，及宋代的黃龍、楊岐二派，儘管各家在禪法教授與生活儀禮上有若干差別，但據《宋高僧傳》所載，自懷海立清規後，天下禪宗如風偃草，競相仿效。其次，在叢林制度盛行時，佛教規模較大的寺院，都採行叢林制度以安天下。例如元代佛教諸派之中，最為繁盛的依舊是禪宗¹⁸⁷，而教門和律門亦模仿禪宗叢林清規，各自訂立出《教苑清規》和《律苑事規》。是故，《百丈清規》對佛教的影響可謂深鉅。宋朝以後，禪宗耆宿們，仍以懷海禪師所立的叢林軌度為基礎，陸續增廣，撰出多種清規¹⁸⁸。現列其要如下：

編纂時間	撰者	名稱	收錄
宋徽宗崇寧二年 (西元 1103 年)	宗頤	《崇寧清規》十卷 或稱《禪苑清規》	《卍續藏》第 111 冊
南宋度宗咸淳十年 (西元 1274 年)	惟勉	《咸淳清規》二卷 或稱《叢林校定清規總要》	《卍續藏》第 112 冊
元武宗至大四年 (西元 1311 年)	式咸	《至大清規》十卷 或稱《禪林備用清規》	《卍續藏》第 112 冊

¹⁸⁵ 唐·百丈懷海禪師集編，清·儀潤證義，妙永校閱，《百丈叢林清規證義記》卷 7，《卍續藏》第 63 冊，頁 486c。

¹⁸⁶ 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992 年，頁 145。

¹⁸⁷ 鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，臺北市：新文豐出版，1991 年，頁 237。

¹⁸⁸ 有些規模較小的禪院，道場亦自定清規，流傳的範圍較小。例如南宋宗壽編纂的《入眾日用》、元代中峰明本禪師所撰的《幻住庵清規》。謝重光釋譯，《敕修百丈清規》，臺北市：佛光文化，1997 年，頁 4~5。Yifa, "The Origins of Buddhist Monastic Codes in China: An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui", Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002, p. 46.

元順帝至元二年 (西元 1336 年)	德輝	《敕修百丈清規》八卷	《大正藏》第 48 冊
清道光三年 (西元 1823 年)	儀潤	《百丈清規證義》十卷	《卍續藏》第 111 冊

據依法法師在“*The Origins of Buddhist Monastic Codes in China : An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui*”一書中提出，十二世紀宗頤所撰的《禪苑清規》，禪宗叢林組織制度已燦然具備。它是繼《百丈清規》後，最為完備的僧團制度之一。其中，宗頤將律藏中的規定，直接納入清規的軌範。例如僧人的辦道具、居住場所、飲食等軌度，皆可回溯至律藏典籍¹⁸⁹。不僅如此，佐藤達玄歸納《禪苑清規》十卷的內容證實，宗頤是以《百丈清規》為底本，並視現實的境地、文化、政治環境等再予以增補，而《禪苑清規》的部分軌範，亦是瞭解北宋時期文化的寶貴文獻¹⁹⁰。由此可知，宗頤在制定僧團制度，是謹守佛制、祖制、務求適宜的原則，亦合乎佛教諸行無常之教義。

再者，元代以來，流傳佛教的禪宗叢林清規則是元代德輝的《敕修百丈清規》。德輝奉帝王敕命修撰禪林規範，他依據北宋的《禪苑清規》、南宋的《咸淳清規》、元至大年間的《至大清規》為基礎，還結合百丈山祖庭僧團的實際情況，集中各本的精華，再加以刪繁補缺，冀修訂的清規能延續懷海禪師舊規的精神，亦能適應後世禪林複雜的現實環境。此清規修成後，備受帝王推崇，如元順帝、明太祖朱元璋、明成祖、明英宗等君王都曾經下詔，頒布於天下叢林，令僧侶遵循。不過，由於德輝是奉詔編定，其內容必定會反映元朝政教的特點。例如在元代《至大清規》與《敕修百丈清規》的首章，即把〈聖節陞座奉經〉與〈聖節〉等經懺法會列入禪宗僧團的行事，不免有迎合之意。於此，這應是《敕修百丈清規》受古德詆毀之要因。

據弘一大師曰：(清規)「至元朝改變尤多，本來面目，殆不可見，故蓮池藕

¹⁸⁹ Yifa, “*The Origins of Buddhist Monastic Codes in China : An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui*”, Honolulu : University of Hawai'i Press, 2002, p. 53-61.

¹⁹⁰ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁 691-692。

益大師力詆斥之」¹⁹¹。然不論碩德對《敕修百丈清規》提出的任何見地，所謂「毘尼中結戒法，是世界中實」¹⁹²，因此隨著時代的不同，禪林軌範的改變亦是常理。誠如現今學者佐藤達玄提出，漢傳佛教在政府管治下，不得不接受國家的宗教要求，並讓佛教僧團在世俗之中存續，故縱使有偏離禪宗不好繁瑣的宗教儀式之傳統，也只能將其規定視為叢林發展史的一頁¹⁹³。況且，宋元禪林清規中，有關禪林組織制度部分，當代學者亦認為創建者，依舊是以唐代《百丈清規》為藍本，並且較不受朝代更迭的影響，一貫發展下來，富有連續性¹⁹⁴。由此可知，《敕修百丈清規》相較於《禪苑清規》是更為縝密與詳備。Holmes Welch 甚至提出，《敕修百丈清規》對當代禪林生活有綱領性的指導意義¹⁹⁵。是故，唐中葉的《百丈清規》依舊影響爾後中國佛教僧制的發展，並且對禪宗叢林制度而言，是具有指導性的地位。



¹⁹¹ 弘一大師，《弘一大師文集：律學》。轉引自聖嚴法師，《律制生活》，臺北市：法鼓文化，2014年，頁118。

¹⁹² 龍樹菩薩造，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷1，《大正藏》第25冊，頁66a。

¹⁹³ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁743。

¹⁹⁴ 謝重光釋譯，《敕修百丈清規》，臺北市：佛光文化，1997年，頁11。依仁法師，《僧團制度之研究：印度、中國及現行臺灣三階段之比較》，中國文化大學印度文化研究所碩士論文，1985年，頁12。

¹⁹⁵ Holmes Welch 著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》上冊，收入藍吉富主編（世界佛學名著譯叢82），臺北縣：華宇出版社，1988年，頁142~143。

第五章 唐代《百丈清規》後禪宗的叢林體制

百丈立清規後，確立叢林運作的組織軌度，遂引發爾後禪宗清規的仿效。而百丈以後的清規，是否遵循百丈古規的遺風，乃是值得探究的議題。故本章透過禪宗叢林僧職人員的選任，以及禪宗叢林組織制度，依次闡論繼唐代《百丈清規》後，禪宗的叢林體制。

第一節 禪宗叢林僧職人員的選任

星雲法師於《叢林制度》一書中提出，佛教傳入中國後，發展出獨特的叢林體制¹，而禪宗比較完備的組織制度，則肇始於百丈懷海所立的清規。由於禪宗在懷海以前，禪僧多寄居律寺，或在巖穴中棲身並著重禪法間的相授，故未確立獨立的僧團軌範。百丈時期，禪宗的發展已蔚為繁興，徒眾與日俱增。於此，為了讓禪徒在禪法的習持上有所依歸，懷海遂制清規，並樹立住持一席，用以嚴傳師法，故奉其師馬祖道一為住持，尊稱長老²。另一方面，禪林以外的寺院，通常設置上座、寺主與都維那「三綱」³之職，來統領大眾與處理寺務。他們的職責猶如網罟之巨繩，具有綱舉目張的作用⁴。而叢林自百丈實施規制改革後，住持基本上兼備三綱主要的權威與職掌。例如禪林的住持除了負有教育學僧的重責外，還須與大眾均勞，行普請法。除此之外，長老為了讓自身領眾修行的專務，無有疏虞，故設十務之職，以分其勞⁵。於此，叢林的組織運作，就在住持與其他執事僧的分工合作下，井然有序地進行。

在叢林所有執事僧中，住持一席的地位崇高而實無特權，他的執掌主要在統

¹ 星雲法師，《僧事百講 1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁60。

² 元·德輝重編，大詆校正，〈住持章〉，《敕修百丈清規》卷2，《大正藏》第48冊，頁1119a。

³ 「三綱」之職肇始於印度僧團，其中上座、寺主、都維那的職責分別為：統領大眾、伽藍堂宇之營造或管理、綱紀或主司僧眾的雜務等事。據《佛祖統紀》卷39云：「唐顯慶二年（西元657年），勅建西明寺...。詔道宣律師為上座，神泰法師為寺主，懷素為維那。」出處：《大正藏》第49冊，頁367a。

⁴ 《大宋僧史略》卷2云：「寺之設也，三綱立焉，若網罟之巨，綱提之則正，故云也。」出處：《大正藏》第54冊，頁244c。

⁵ 唐·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》第6卷，《大正藏》第51冊，頁250c。

理全寺的教育、紀律、經濟等諸寺務⁶。進一步而言，住持是維繫道場興衰的關鍵人物⁷，叢林的行事亦在其領導下各按軌道運作。由此可知，百丈立清規，使僧團的人事安排有了組織化、系統化的依循，而禪林的家風亦是淵源於叢林制度的演變⁸。是故，百丈禪師以後，禪宗叢林的組織制度仍不失其探究之價值。

其次，自百丈立清規後，遂引領爾後禪林的仿效與自立清規之風。而元代德輝所編纂的《敕修百丈清規》，備受元、明兩朝皇帝的推崇，明太祖朱元璋甚至下詔天下叢林遵循此清規，迄至清代，這部清規依舊是叢林道場生活綱領性的規約，並可由清代儀潤《百丈清規證義》的內容得到證實⁹。有鑑於《敕修百丈清規》對明清禪宗叢林之深遠影響，故本章將以德輝編制的清規為主要的文本和其他禪宗清規，以及相關史料為輔，從中探討百丈以後，中國禪林內部組織體制之發展以及流變。

再者，叢林組織體制的探究，必定要先談及人事制度，誠如星雲法師在《僧事百講》一書中謂：

一個寺廟裡，最大最多的是「大眾」，最難最重要的是人事管理、人事調派。佛教自「馬祖創叢林，百丈立清規」以來，就非常重視人事管理；因為，有健全的人事，才有健全的寺院，寺務也才能正常運轉。¹⁰

進一步而言，叢林的人事制度中，住持的善任與否，以及各執事的選任對禪剎興衰的影響甚鉅。因此，雖然《敕修百丈清規》中，有關叢林人事制度內容，有《住持章》和《兩序章》兩章，清規並對其執掌、義務、行事儀軌等皆有詳盡之闡述，但基於人事選任的重要性，故筆者在叢林人事制度中，僅從清規中節選出住持與兩序任用兩點，分別探討箇中的軌度。如下所述：

1. 十方叢林住持的選任方式及其裨益

⁶ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984年，頁8。

⁷ 例如明萬曆年間，湛然圓澄（西元1581年~西元1626年）因感慨宗教政策所造成佛教之亂象，與檢討叢林內積弊等問題，遂興慨古之嘆而撰《慨古論》一書。其中，圓澄禪師提到：「欲使法道之興，必先乎住持。」出處：《卍續藏》第65冊，頁368c。

⁸ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984年，頁7。

⁹ 《百丈清規證義》一書，即儀潤為《敕修百丈清規》所作的註解及演繹之著。

¹⁰ 星雲法師，《僧事百講 5 組織管理》，高雄市：佛光文化，2012年，頁261。

首先，有關十方叢林住持選任的規定，主要是透過議事的選舉方式。據《敕修百丈清規》卷三〈議舉住持〉中謂：

兩序、勤舊就庫司會茶，議請補處住持，仍請江湖、名勝、大眾公同選舉。須擇宗眼明白、德劭年高、行止廉潔、堪服眾望者，又當合諸山輿論，然後列名僉狀，保申所司請之。¹¹

住持為一寺之主，負有教化學徒與領眾的重任，而他的所作所為必然影響禪林的興衰，故百丈禪師規定，禪林的長老必須是道高臘長的僧侶，方能堪當。百丈以後，叢林住持的選任，亦是如此，並且清規中還明定採用十方選賢制。如上引文所述，新任住持的議定，由寺院現任與退位的兩序執事僧，他們在庫司舉行茶議，共同商討迎任新任住持的大事，同時還禮請道場內隱居的高僧碩德、鄰近的耆宿、甚至寺中的僧眾亦可一道舉薦。其次，推選的新任方丈，必須具備宗門思想、齒德俱尊、行止廉潔的僧侶最為資格。如此，經過反覆協商推舉，擇出符合上述諸條件者，然後書寫成文書，與會大眾並在此簽名，以示負責，再上呈疏文向政府相關單位申請，最後經朝廷核准後，新任住持方在正式推舉擁護下產生。故德輝立的清規，規定住持和尚要採十方選賢的方式，協商推舉而出，頗具公信力。誠如明翰林學士宋濂在〈孚中信禪師誌略〉一文中記載，龍翔集慶寺的歷代住持，因以十方選賢制擇選之，故「皆名德之士」，並讚譽其都能「舉行《百丈清規》，為東南之楷則」也¹²。

其次，《敕修百丈清規》中十方選賢制，其實是淵源於印度佛教僧團的民主制度，同時又融入中國社會重視宗族耆老的傳統，主要表現在寺院迎請新舊兩序執事僧與寺中隱居的高僧共同商議，他們的定見在擇選新任住持的過程中，通常具有關鍵性的影響，並且寺中的學僧仍有一份發言權。同時，如此的新任住持遴選方式，亦可視作百丈禪師立清規時，強調全寺僧眾平等精神之延續。

值得注意的是，所謂一法立則一法弊，《敕修百丈清規》住持的推舉方式，政府才是最終的斷定者。進一步來說，此新任方丈議選法，仍有外部的風險。舉

¹¹ 元·德輝重編，大訃校正，〈議舉住持〉，《敕修百丈清規》卷3，《大正藏》第48冊，頁1130b。

¹² 明·宋濂，〈孚中信禪師誌略〉，《金陵梵刹制》卷16，《大藏經補編》第29冊，頁195b。

例而言，明朝初期，住持的選任，經道場推舉後，依舊要上報地方僧官機構審核，最後確定的名單還要具呈陳禮部，由朝廷聘任新住持¹³。在此程序中，禮部官員方是僧職任用的最終決策者，同時僧官人事的任用亦受制於禮部。其次，明代中期政府為了籌措軍資，故施行鬻牒制度，以解財政窘困的燃眉之急¹⁴，甚至僧職一席也一併進行買賣。換言之，明中葉後，僧官一職、住持任用與度牒，遂淪落為納銀便可獲得之位。於此，導致不肖之士，為取得僧職而百計鑽謀，賄絡官僚人員。湛然圓澄禪師（西元 1581 年~西元 1626 年）對此行徑感慨道言：「不肖之徒、或上銀請納、或囑托人情，曾何知節義廉耻，乞尾哀憐，教輦模範，又何嘗諳宗律教乘。」¹⁵圓澄從中指責猥濫道人，他們為了圖謀官職而攀緣請託官僚人員，以及與貪官汙吏間金錢上的舞弊行為，使猥濫僧趁機進入僧團，導致僧團紀律的腐化。而德輝在《敕修百丈清規》中亦告誡僧侶，勿樹黨徇私、勿行賄選之舉¹⁶。由此道來，德輝在立住持十方選賢制時，就已曉知有貪求住持之位者，會行不當之舉獲致。然德輝又何以要規定十方選賢制？推究箇中的主要因素，應是與維護叢林的十方特性有關。以此推論，可用清末民初倬虛法師在《影塵回憶錄》一書中所提及，「傳法不傳座」的理念，來闡釋之¹⁷。

倬虛法師（西元1875年~西元1963年），終其一生興建的十方叢林有九所¹⁸，佛學院亦高達十三處¹⁹。他在晚年向門徒道說，佛教道場住持的選任，都應該公開實行十方選賢制，並繼而提及當時南北叢林所以衰敗不能維持長久的最重要因素，乃是私自傳法與傳座。從中，倬虛告誡弟子需釐清傳法與傳座兩者，分歧的意涵。首先，傳法是屬於歷代宗法傳承的系統，是以個人見識而付法，

¹³ 《金陵梵剎志》卷 2 云：「（洪武十四年，西元 1381 年）各處寺觀住持，從本處僧道衙門舉保，有戒行、老成、諳通經典者，申送本管衙門，轉申僧錄司、道錄司考試，中式具申禮部奏聞。」出處：《大藏經補編》第 29 冊，頁 55b。

¹⁴ 例如景泰二年（西元 1451 年），政府因土木堡之變為其善後，需鉅額國費整頓軍備，再加上饑饉賑濟等緣由，故施行鬻牒制度，以解財政窘困之境。

¹⁵ 明·湛然圓澄，《慨古錄》卷1，《卍續藏》第65冊，頁368c。

¹⁶ 《敕修百丈清規》卷 3 云：「為勤舊知事者，不可以鄉人法眷，阿黨傳會，不擇才德，惟從賄賂致有樹黨徇私，互相攙奪寺院廢蕩。」出處：《大正藏》第 48 冊，頁 1130b。

¹⁷ 詳細內容可參閱：倬虛法師述，大光記，《影塵回憶錄》，臺北市：華藏淨宗學會，2018 年，頁 589~601。

¹⁸ 叢林道場，本指禪宗較具規模的寺院伽藍。然明清以後，有些規模較大的寺院亦稱叢林。倬虛法師創建的十方叢林，屬天台宗之道場。

¹⁹ 倬虛法師述，大光記，《影塵回憶錄》，臺北市：華藏淨宗學會，2018 年，頁 584~588。

屬於「自利」²⁰部分，如同禪宗六祖慧能大師於黃梅受五祖的法印。其次，傳座則是後任繼前任，領眾住持寺務，維持道場，是屬於利他方面，故傳法與傳座兩者不同，不能混為一談。進一步而言，受法者的佛法行持必定卓異出眾，但不一定同時具備領眾修行的特質。再者，倓虛指出，清末民初的十方叢林，在私自傳法時亦兼傳座，故住持非以大眾的見地，選出能道孚眾望、領眾修行的僧侶，以至於十方叢林淪為子孫廟²¹。因此，倓虛法師的「傳法不傳座」理念與元代德輝定立的住持選任制度，可謂古今相印。甚至，十方叢林蛻化為子孫廟，叢林民主制度遭到迫害，這應是德輝在編定《敕修百丈清規》時的隱憂，所以他毅然立十方選賢制，以此延續百丈創清規，全體僧眾平等的精神，以及定下叢林選賢與能的典範制度。

2. 兩序執事的選任

百丈懷海最初建立的叢林人事制度，僅在長老以下，置十務僧職，令各司其職，共同管理眾人之事。百丈以後，禪林組織日益龐大，加上各家禪風的不同，住持多因時制宜，隨宜設置僧職，執事名目日增月益，到北宋《禪苑清規》時，已發展出東、西兩序的僧職。至此，也代表叢林僧職制度已燦然大備，此清規並普遍流傳於南北叢林，並且兩序執事，入宋以後少有更改²²。是故，元代《敕修百丈清規》就在其基礎上增設僧職，致使住持與執事僧的管理制度更趨完善。清代的叢林制度，例如《百丈清規證義》便是依據《敕修百丈清規》的訂制而加以增添。然百丈以後，禪林清規創建者，何以要立兩序僧職？其蘊意在《敕修百丈清規》卷四〈兩序章〉中，有明確的闡釋。茲如下云：

兩序之設，為眾辦事，而因以提綱唱道、黼黻宗猷。至若司帑庾、歷庶務，世出世法，無不閑習，然後據位稱師，臨眾馭物，則全體備用，所謂成己而成人者也。古猶東西易位而交職之，不以班資崇卑為謙。今岐而二之，

²⁰ 此處自利的意思是指，傳法者認可受法者已能獨立修行，利益自己。

²¹ 倓虛法師於《影塵回憶錄》一書中指出，叢林道場不行十方選賢制所產生的流弊，他云：「湛山寺是教演天台，行宗淨土，十方選賢制度，不收剃度徒弟，不專傳法子。和湛山寺一宗派的，如哈爾濱極樂寺、長春般若寺、營口楞嚴寺、瀋陽般若寺、天津大悲院等，都是這樣。過去嘗見一般叢林，為了專傳法子，爭住持，弄出很多笑話來，這是最出醜的事！」。出處：倓虛法師述，大光記，《影塵回憶錄》，臺北市：華藏淨宗學會，2018年，頁583。

²² 張運華，《中國傳統佛教儀軌》，臺北縣：立緒文化，1998年，頁2~3。

非也。……惟主者申祖訓以戒之，欲其無爭，必慎擇所任，使各當其職人無間言可也。²³

誠如上述，叢林設置東西兩序執事之根本意趣，是為了使僧眾能在叢林專心辦道而設的，換言之，清規創立者，是顧慮到讓大眾專致修行的立場，故各執事所奉行的僧事，將以大眾為依歸。叢林的住持雖負責統理寺院的一切，然具體的事務還須與東、西二序的僧職人員，同心戮力，共同完成寺院行政等事，以此輔佐大眾的修持，維持道場的寺務運作，故叢林兩序於焉而生²⁴。總之，兩序之設，皆是「為眾辦事」，所以執事們在恪盡職守的同時，亦成就他人的道業，其背後是具有宗教的意涵。有此推斷，德輝希冀各僧職人員，在通力合作又各司其職時，莫忘失《百丈清規》中普請法之「上下均力」的精神。其次，由於兩序都是代表常住來服務大眾，所以彼此間並沒有職位高低的歧異，但德輝特別指出當時叢林兩序執事相互結黨爭鬥，視同水火之亂象，並望住持嚴加誡飭，慎重選拔各執事。從中可知，兩序執事僧的任用亦是屬於住持重要行事之一。

《敕修百丈清規》中兩序執事的任用，主要是透過住持的選任，故德輝提醒方丈在選任兩序僧職時，是否允當的問題。而住持僧職的選請，大致上可分為和會和默定兩種方式。首先，和會雖不經過選舉，但住持必須選拔德才兼備，行解素為大眾所推載的僧侶。例如首座一席的選任，事關重大，故清規明定「不可輕率推舉」，住持為慎重選才，所以在決定執事人選時，往往會徵詢寺中長老、退位舊執事等的見地後，再徵求選定者的意願，倘若對方願意承擔此職，寺院還須特地舉行上堂儀式，以此禮請任之²⁵。其次，住持有時不事先和他人商議，遂直接默擇執事人選，並在僧堂大眾用完早齋時，命維那宣布新知事名單²⁶。值得注意的是，住持雖暗中自定新知事，但是還經過一番考量評斷後，方予分派。例如

²³ 元·德輝重編，大訛校正，〈兩序章〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1130c。

²⁴ 基本上，設置西序是輔弼住持的教學，綱僧輔眾等事；立東序僧職則為了完善寺務的運作。可參閱【附錄】：《敕修百丈清規》各項僧職的工作執掌表。此外，《敕修百丈清規》亦增設執掌寺院雜務的僧職。

²⁵ 元·德輝重編，大訛校正，〈請立僧首座〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1133c。其次，前堂首座，住持亦須以禮請之，清規明定，必擇其己事已辦，眾所服從，德業兼修者，方能堪任。元·德輝重編，大訛校正，〈前堂首座〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1131a。

²⁶ 元·德輝重編，大訛校正，〈掛鉢時請知事〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1134c。

《百丈清規證義記》中載：「凡請序執，預日客堂與維那，開眾僧名冊，及各所宜，呈住持閱。」²⁷其中，禪堂是叢林培育僧才的主要之所，一般乍到的參學者，都必須進禪堂參究與熟悉道場軌範，此時還不能擔任各種執事，而維那則是禪堂綱紀和評鑑考核學僧學習境地的主要執事僧之一²⁸，故逢人事調動時，維那還須向住持推薦適宜的人選，以此提拔。由此可知，住持有時雖默定人事，但事先也是藉由其他執事的推舉，方取其所宜。簡而言之，兩序僧職的任用，是否都能適才適任，主要還是在於住持的決斷。

另外，叢林的兩序執事，雖由住持請出，但禪林的人事配置並非像上下官吏的組織，他們之間僅有弟子對師長的尊敬，而無下級對上級的班行觀念²⁹。而清規中亦提醒禪刹中的學僧，若不努力成就道業，與遵循戒律法度，將無以回報各執事護持之恩德³⁰。

第二節 禪宗叢林組織制度

百丈懷海創清規，確立叢林寺院的人事管理制度，故爾後禪刹的組織運作，遂承襲百丈時期，以住持為領導，其他僧職分門管理的體系。然隨著時代的變遷，百丈以後的禪林組織制度，是否皆依循佛世時僧團運作的基本原則，仍是值得再次探討。因此，筆者在禪宗叢林組織部分，遵循前章節的分類，即以教育、經濟、處事三方面，來分析繼百丈禪師後，叢林的組織制度。

²⁷ 唐·百丈懷海集編，清·儀潤證義，妙永校閱，〈請兩序執〉，《百丈清規證義記》卷6，《卍續藏》第63冊，頁459b。

²⁸ 星雲法師於《僧事百講》一書提到，禪堂主要的功能為提拔人才，並繼而道言：「禪堂的重要職事有堂主、西堂、後堂、維那等，他們隨時都在觀察參學的人眾裡有什麼樣的人才，如：唱誦、威儀、規矩、智慧、發心、心量、勤勞、合眾等，都是評鑑考核的內容。」星雲法師，《僧事百講1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁178。

²⁹ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984年，頁13。

³⁰ 宋代宗頤認為叢林兩序之設，是為了大眾，而僧眾對於執事應抱有感恩之心。如宗頤在〈龜鏡文〉所言：「所以行道之緣十方備足，資身之具百色現成，萬事無憂一心為道，世間尊貴物外優閑，清淨無為眾僧為最，迴念多人之力，寧不知恩報恩。晨參莫請不舍寸陰，所以報長老也；尊卑有序，舉止安詳，所以報首座也；外遵法令，內守規繩，所以報監院也……，忖己德行，全缺應供，所以報街坊化主也；寬而易從，簡而易事，所以報淨人也。」出處：《敕修百丈清規》卷6，《大正藏》第48冊，頁1146b。

一、禪門教育軌度的制定

據《宋高僧傳》所言，百丈立清規後，天下禪宗如風偃草，競相仿效³¹。宋元以後，禪宗門庭施行清規已成慣習。故禪林依實際的需要，普遍設有書記（或稱書狀）一席。書記負責寺院所有榜、文疏、書信往來等文墨之事。不僅如此，禪師的言行舉止，例如平生的說法開示，書記亦會如實記述，後世遂將其編纂成冊，成為禪門的公案語錄，藉此播揚宗風。自宋朝起，禪宗語錄大為盛行，收錄古德尊宿的機鋒和說法之禪宗古籍，舉凡有《正法眼藏》、《景德傳燈錄》、《五燈會元》等禪典³²。由此可知，禪宗雖標榜不立文字、教外別傳，但由語錄公案的迭出可證實，禪門並未忽略文字般若，同時亦彰顯叢林內的住持、首座、堂主等教授師，他們依循叢林的方圓軌範，每日有定時的開示或個別之教導，以此引領學僧的修證。再者，由於德輝在《敕修百丈清規》中，對住持的教學儀制較有詳盡的規定，故筆者將以此清規為主要的文本，並按佛教「解行並重」的教學傳統，分為解門、行持兩方面，來探究百丈懷海後，禪宗叢林的教育軌度。

1. 解門方面的軌度

自古禪宗叢林就未忽略聞慧方面教學之重要性，例如唐代百丈僧團，可由其主體建築之作用，得到證實。〈禪門規式〉撰文者楊億筆下所記載的百丈僧團的伽藍建築，僅提到法堂、僧堂（後世稱為禪堂）、方丈室和十務僧職的寮舍³³。值得注意的是，楊億所闡論的百丈僧團之主體建築，大多可作為教學與禪理行持的場域。例如法堂是住持（古規稱長老）上堂說法之處，僧堂則是學僧起居與坐禪辦道之所，方丈室不僅是住持的寢室，亦是僧侶小參或入室請益的地點。由此，百丈禪師對教育的重視，可見一斑。德輝則是直接在《敕修百丈清規》卷

³¹ 宋·贊寧，《宋高僧傳》卷 15，《大正藏》第 50 冊，頁 770c。

³² 南懷瑾，《禪海蠡測》，臺北市：老古文化，1986 年，頁 23。

³³ 〈禪門規式〉云：「百丈大智禪師……，化主（長老、住持）即處于方丈，同淨名之室，非私寢之室也。不立佛殿，唯樹法堂……，所褒學眾，無多少、無高下，盡入僧堂中依夏次安排。……置十務謂之寮舍，每用首領一人管多人營事。出處：《大正藏》第 51 冊，頁 250c。此外，鏡島元隆認為團體生活中不可或缺的浴室、庫堂等，雖未見於〈禪門規式〉，但基於現實的需要，應該也會存在叢林道場內。鏡島元隆、佐藤達玄、小坂機融，《譯註禪苑清規》，東京：曹洞宗宗務廳，1992 年，頁 11。

二〈住持日用〉中，清楚載明住持平日的行事，共包含「上堂、晚參、小參、告香、普說、入室、念誦、巡察、肅眾、訓童行、為行者普說、受法衣、迎侍尊宿、施主請陞座齋僧、受嗣法人煎點、嗣法師遺書」³⁴。當中，屬於住持日常說法部分，則有上堂、晚參、小參、告香、普說和入室。從中可知，百丈以後的叢林住持依舊遵循上堂說法的傳統，與指導僧侶參究本性等的教學。

不過，百丈僧團的長老住持可隨時上堂，並規定學僧每日皆朝參夕聚，藉此切磋琢磨，激勵道心，而《敕修百丈清規》住持的上堂指導卻改成固定與臨時之期。例如《敕修百丈清規》卷二〈上堂〉一文言：

凡旦望，侍者隔宿稟住持云：「來晨祝聖，上堂」次早再稟，分付客頭行者掛上堂牌報眾。粥罷，不鳴下堂鐘三下，俟鋪法座畢，堂司行者覆首座，鳴眾察前板，大眾坐堂。方丈行者覆住持，次覆侍者，鳴鼓。兩序領僧行，至座前問訊，分班對立。侍者請住持出，登座，拈香祝壽；跌坐，開發學者，激揚此道……，五參上堂，兩序至座下，徑歸班立；住持登座，不拈香。若尊宿相訪，特為上堂；或引座舉揚，施主請陞座不拘時也。³⁵

茲如上述，住持上堂開示，有固定和臨時之分。首先，清規明定凡初一、十五旦望日，住持必須至法堂，對大眾闡揚宗義。除此之外，清規中亦說明上堂的儀軌。即上堂當日早晨，客頭行者掛出上堂牌，週知全體僧眾。說法前，學僧需搭衣，並齊坐僧堂等候。迨法鼓播響，僧眾方在兩序執事僧的引領下，依次至住持座前行禮，遂後則分班兩列站立。另一方面，侍者迎請住持，昇上法座，住持再拈香遙向君王祝壽，然後便跌坐其法椅，舉揚宗義。此說法儀式應與東晉道安大師規定登壇講經前，先要集眾、鳴鐘、焚香供佛等儀禮舉行之鵠的相同，便是要讓聽聞佛法的大眾，透過莊嚴肅穆的宗教禮儀，生起對佛法的虔敬之心。甚至禪林的僧眾尚須雁立諦聽住持的說法，以示對說法者的尊敬。其次，逢禪林的「五參上堂」³⁶日，住持陞堂後不捻香，直接登座，闡揚禪理，其餘行事則照旦望日的

³⁴ 元·德輝重編，大訶校正，〈住持日用目錄〉，《敕修百丈清規》卷1，《大正藏》第48冊，頁1111a。

³⁵ 元·德輝重編，大訶校正，〈上堂〉，《敕修百丈清規》卷2，《大正藏》第48冊，頁1119b。

³⁶ 據《禪林象器箋》卷4之〈五參日〉一文言，禪宗叢林每月五日、十日、二十日、二十五日，僧眾必須至法堂恭聽住持闡揚法義。此外，再加上初一、十五旦望上堂日，恰是每五日一參，

上堂儀軌。再者，倘若德高望眾的名僧來訪而特別上堂，以及住持為引導他人昇座或應檀越之請等緣由而上堂，皆可隨宜行事，不受法定時間的限制。

於此，百丈禪師以後的禪林，住持依舊恪守《古規》上堂說法的傳統，並在教育僧眾的同時，清規還規定上堂的儀制，可見叢林對此說法的重視。然美中不足的是，無法每日舉行。推究其原因，應與住持除了承擔教育僧眾的重責外，尚需統理與管轄寺院的經濟、行政、或面見來訪的官員或尊宿等，故《敕修百丈清規》卷二〈晚參〉一文謂，若遇住持有事，可取消當晚的小參，謂放參³⁷。換言之，繼唐代百丈禪師後，禪林規模日益龐大，常住與朝廷的交涉亦日趨頻繁，致使住持寺務繁忙，應接不暇。由是，清規方有固定與隨宜上堂的規定。此外，在某些境地下，學僧仍有聽聞住持說法的機緣，例如結夏安居前，禪林要舉行燒香儀式，此時住持會為新討搭的學僧特別開示，或應檀越的禮請而舉行普說，以及住持啟發誘導後學而隨宜的禪修指導³⁸。

其次，叢林寺院是大冶洪爐，陶鑄僧才之選佛場，故特重僧侶的教育。有鑑於教學之重要性與長老的辛勞，所以叢林主要的教授師，除了住持和尚以外，仍增設些僧職來分座說法。例如禪林特設首座一席，其職掌乃輔弼長老教化徒眾，開鑿後昆。進一步而言，首座可代住持和尚秉拂說法³⁹，故禪林的首座通常是諸方公認的善知識，或者由長老得法弟子中，慎選出威德者來擔承之⁴⁰。比方如敏禪師（生年不詳~西元 920 年）住持靈樹院時，使其空缺首座一職數十載之久⁴¹。迨至睦州道明禪師行腳至此，如敏禪師方請他擔任首座。從中亦可瞭解，禪林的長老為謹慎選任首座，寧願虛其位而不濫竽充數。再者，元代的叢林規模更為龐大，僧眾益多，故基於現實的考量，《敕修百丈清規》不僅列有前堂首座，還增添後堂首座來輔贊宗風。德輝認為首座在寺中的地位，猶如「衣有領，網有綱

稱「五參」。故每逢五參日之上堂，則稱為「五參上堂」。出處：《大藏經補編》第 19 冊，頁 95a。

³⁷ 元·德輝重編，大詬校正，〈晚參〉，《敕修百丈清規》卷 2，《大正藏》第 48 冊，頁 1119b。

³⁸ 元·德輝重編，大詬校正，〈普說〉，《敕修百丈清規》卷 2，《大正藏》第 48 冊，頁 1120d。

³⁹ 古代禪師說法慣於手執「拂塵」，故禪林中能代住持和尚說法之執事僧，稱為「秉拂」。據《禪林象箋》卷 7 載，叢林中具有秉拂資格的有「秉拂五頭首」，即指前堂首座、後堂首座、東藏主、西藏主、書記。出處：《大藏經補編》第 19 冊，頁 221b。

⁴⁰ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984 年，頁 18。

⁴¹ 星雲法師，《即心即佛》，北京：中華書局，2015 年，頁 69~70。

也」，崇高而重要。因此之故，他特別建議，即便是大寺院德高望眾而退位之耆舊，住持亦可親自敦請他出任首座一職⁴²。

不單如此，禪堂內的堂主（或可稱堂頭和尚），是由具有多年的禪觀功夫與證道者擔任。他也可代住持說法，同時也是禪堂內，主持僧眾參究禪理，實修的指導者之一。故後世遂把堂主的說法，也稱小參⁴³。由此可知，叢林對師資的重視，並可瞭解禪林的教學方式，在注重禪者心性參究的同時，並非忽略學僧的聞思慧學。

2. 生活中的行持

唐代百丈懷海繼其師馬祖道一創叢林後，為禪刹立下繩墨軌度。其中，懷海禪師秉持禪宗「坐作並重」的傳統，親身躬踐「一日不作，一日不食」的農禪生活，並因應農禪而立「普請法」。由此可知，古來禪者，就非常重視勞動作務，並視作務為一種佛事在踐行之。然百丈禪師以後的叢林，學僧在生活當中行持的方式，除了每日例行的坐禪辦道外，必定有些是因應時代的更迭而有調整或變遷，尤其是出現諸多行單方面的僧職。是故，百丈禪師後，叢林僧眾在行門方面的實踐，本文就以《敕修百丈清規》中的普請法與清規中勞役性質之職務，藉此闡論百丈以後叢林的行門軌度。

首先，在普請法方面而言，唐代百丈禪師規定，倘若僧團逢需要邀約僧眾協力共同完成的作務，則會施行普請法，並將此勞動視同坐禪辦道。宋元以後的禪宗清規，亦保有普請法的傳統，並有明確的施行儀規。例如《敕修百丈清規》中云，凡寺中逢眾人力量方能達成之事，皆施行普請法。普請當天，堂司行者將掛出普請牌告知大眾，牌上並會書貼紙片載明普請的地點、時間。屆時，亦以木魚或鼓聲週知大眾。清規並明定除了看守寮舍、值堂或老病者外，全體僧眾皆須齊赴參與勞動。從中可知，德輝沿襲唐代百丈僧團的普請法，其用意不外乎是要僧侶奉行百丈禪師「一日不作，一日不食」的古訓⁴⁴。

⁴² 元·德輝重編，大訃校正，〈前堂首座〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1130c。

⁴³ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984年，頁19。

⁴⁴ 元·德輝重編，大訃校正，〈普請〉，《敕修百丈清規》卷6，《大正藏》第48冊，頁1144a。

然而，邱環於《鋤下菩提：佛教農禪觀》一書中提出，宋朝以後禪宗農禪制度日漸式微，普請法遂蛻變成象徵式的輕微勞動，舉凡有四月初八佛誕日的摘花、六月曬諸藏經、灑掃庭院、搬柴運水等事，所以作者認為普請法中的農禪精神日趨衰疲⁴⁵。值得注意的是，曹溪門下一貫的禪修觀念，是在「一切法上，無有執著」⁴⁶，故僅以務農的立場，來詮釋禪法或禪宗動中的修行，絕非農禪的箇中奧義，更何況佛教施行普請之緣由，乃肇始於寺院環境的維護。據《釋氏要覽》卷三云：「因佛說掃地勝利，時諸老宿比丘皆棄禪誦、掃地。佛止曰：我為知事人說其知事，又不遍掃，佛令鳴犍椎，總集共為之，此普請之始也。」⁴⁷進一步而言，禪法的行持是不侷限於固定的行儀上，舉手投足，莫不是辦道之端的，故農禪的形式，是可依勞役的不同而有分歧之演繹。例如禪林的經濟生活，除了農務外，爾後甚至還衍變成自己製作瓷器、木材家具等「工禪」⁴⁸型態的叢林。

其次，宋元以後叢林組織日益擴大，寺院出坡內容亦有多元的變遷，舉凡大型佛事法會的佈置、行堂、茶湯禮之司水、莊園農作種植或收成等，皆非一人之力能達至，故寺院會分派不同的僧侶，讓他們各司其職地完成寺務，僧侶亦能在不同的活動行事中，藉此磨練心地功夫。如此，亦不離百丈上下均力，普請的精神，這或許可做為百丈禪師以後，禪宗農禪制度發展之風貌。

再者，百丈以後的禪林，因應規模與事實的需要，故分門別類地增設僧職。例如《百丈清規》中僅記載維那、典座等「十務」的僧職，而宋元的禪林，據《禪苑清規》與《敕修百丈清規》之記述，已發展出東、西兩序，以及雜務勞役等執事。其中，有關淨頭、炭頭、園主、典座、水頭、知浴、米頭等勞苦性質的工作，往往皆由僧侶出於對佛教的虔誠而自願承擔⁴⁹。例如《五燈會元》中記載，雪峰在洞山座下作飯頭、灌溪在末山為園頭、仰山開荒牧牛、佛心在海印門下為淨頭等諸多禪宗祖師，他們在勞動服務中，自礪心志並領悟箇中滋味的行持事蹟⁵⁰。

⁴⁵ 邱環，《鋤下菩提：佛教農禪觀》，北京：宗教文化，2007年，頁177。

⁴⁶ 《六祖大師法寶壇經曹溪原本》，臺北市：佛陀教育基金會，2010年，頁29。

⁴⁷ 宋·道誠，《釋氏要覽》卷3，《大正藏》第54冊，頁302b。

⁴⁸ 星雲大師，《僧事百講1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁13。

⁴⁹ 例如《敕修百丈清規》卷4〈淨頭〉一文云：「下次淨頭缺人，如有結緣請留芳名。」出處：《大正藏》第48冊，頁1133a。

⁵⁰ 星雲大師，《僧事百講1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁91。

古德亦留有「靈鷲風高舊跡登，禪參北秀與南能；當時行腳江湖日，遍訪名山苦行僧」⁵¹的詩句，藉此感懷行者刻苦自勵的德操。由此可知，百丈禪師之後，禪宗叢林不因時代的更迭，而忽略勞動中的修行，它依舊是僧侶宗教生活中不可或缺的一部分。

二、經濟制度

印度佛教的經濟制度，是應信施的供養順勢發展而成的，而流傳至中國的佛教，僧團的經濟生活，亦是長老耆宿們，因時制宜，訂立出適合中國文化的經濟方式，例如禪宗的農禪制度。然禪宗繼百丈以後，僧團所處的社會環境，與百丈時期不盡相同。於此，僧團何以將經濟制度調整成既能適應時代，又不失其「利和同均」的經濟準則，以及不讓僧侶忘失印度四依生活的精神。如此種種，皆可從禪林清規中掘發出變遷之處。其次，百丈以後，禪林組織日益龐大，開支亦甚大，故在僧團「利和同均」的經濟原則下，僧團日常支出流向亦值得探究。因此，筆者在經濟制度部分，首先略述百丈禪師以後，叢林道場主要的經濟來源，再進一步分析僧團的經濟開支、叢林財務簿帳制度的確立，以及亡僧財務的處置。

（一）百丈禪師後叢林道場主要的經濟來源

在漢地僧侶難以奉行托鉢乞食的律制境地下，禪宗僧團自四祖、五祖起，已施行「坐作並重」的農禪方式，以確保僧團食糧無憂匱乏。爾後，百丈懷海遂依循禪門農禪的傳統，在僧團軌範中定立「普請法」，令全體僧眾，協力開墾農地，過自耕自食的經濟生活，並且這種生活方式，迥然不同當時其他寺院所施行的莊園經濟。據陶希聖在〈唐代寺院經濟概說〉中提出，唐代佛寺的莊園經濟，其管理辦法，猶如社會地主經營莊田的方式，即是將莊園租予莊佃墾植，再由道場收取一定比例或數量的田租。莊田中搬運收穫物等的勞務工作，多由淨人、沙彌、奴婢、長工等完成。同時，在莊園的經濟體制中，是難見到僧尼自行開墾莊園的實例⁵²。相形之下，百丈僧團的「普請法」確實與莊園經營方式有所歧異。

⁵¹ 南懷瑾，《禪宗叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化事業公司，1984年，頁24。

⁵² 陶希聖，〈唐代經濟概說〉，收入張曼濤主編，《原始佛教研究》（現代佛教學術叢刊9），臺

再者，據〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉中記載，懷海禪師圓寂後，其門徒堅決不持有莊園⁵³。推究其緣由，或許是寺院的莊園經濟，導致有些僧侶，殫精竭力為囤積田產與財帛而勞碌奔走，再加上當時有的僧人，是為躲避徭役或滿足經濟需求方才出家。故百丈僧團的學眾，有鑑於莊園的模式易使猥濫道人的僧團生活，奢靡腐化，致使僧倫更為敗壞，所以堅持不擁有莊園。

然而，事與願違，三百年後北宋禪宗叢林主要的經濟來源則是「莊園」，爾後的朝代亦是如此。推究其轉變的關鍵要素，應與朝廷宗教管制有關。按謝和耐在《中國五~十世紀的寺院經濟》中謂：

中國佛教在開始階段的特點就是小道場的迅速發展和僧侶們的過分分散。從北魏到唐代，統治階級都曾作出努力以對這種混亂局面稍加整頓，以利於大寺院的发展。那些沙汰僧的措施幾乎始終都伴隨著把尚未還俗的僧侶重新分配到規模較大的教團中的作法。經濟的發展應該根據皇家政治和剔除小教團（以利於發展大型的、更加富裕的和力量强大到足以維持發展的教團）的利益而發展，這樣長此以往就可以改變事物的固有面貌。在宋、元兩代，其規律就是發展大型寺院和地產。⁵⁴

正如謝和耐所言，朝廷的宗教政策對佛教寺院的規模以及經濟之發展，干係甚大。此論證，可由宋代佛寺的體制，得到證實。北宋政府將寺院分成甲乙院和十方院。甲乙院住持和尚的產生，是由已故住持之徒，按其順序相嗣而來；十方院則是邀請諸山名德尊宿任之，然住持候選者，最終的審核權卻是官方⁵⁵，但當時的十方院，其間又有特旨，可免支付二稅及諸般差科。例如北宋《禪苑清規》撰者宗頤，他所住持的真定府十方洪濟禪院，朝廷向該寺頒召的免稅特敕⁵⁶；反之，

北市：大乘出版社，1980年，頁44。

⁵³ 陳詡在〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉中記載：「大師遷化後（百丈禪師）未請院主，日眾議釐革山門，久遠事宜都五件。……一臺外及諸處不得置莊園田地……，欲清其流在澄，其本後來紹續永願遵崇，立碑日大眾同記。」出處：《勅修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，頁1156b。

⁵⁴ 謝和耐著，耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》，臺北市：商鼎文化出版，1993年，頁159。

⁵⁵ 出處：宋·謝深甫，《慶元條法事類》卷50，臺北市：新文豐，1976年，頁476。

⁵⁶ 黃敏枝於〈宋代政府對於寺院的管理政策〉一文中言：「寺院為了經濟理由，或多或少會有田產，寺院田產依照規定要納稅役，除非得到敕旨豁免。能夠豁免兩稅的較少，但是免納役錢、科敷、和買的例子就較多。」依作者的闡論，1983年方才發現的宋徽宗大觀二年（西元1108

甲乙院的住持承襲者，政府無法干涉，但寺院卻必須納稅。於此，或許是朝廷為有利監管佛教的發展，所以鼓勵寺院由甲乙轉為十方院⁵⁷，以便從中干涉十方伽藍住持的選拔。進一步而言，美其名是對僧團施行禮遇政策，背後意蘊其實是要管轄道場。

南宋末葉，政府就禪、律兩宗道場制定「五山十剎」⁵⁸的等級，使其住持者拾級而上，最終則以冊名五山十剎為殊榮。僧團在國家五山十剎制的施行下，規模逐漸龐大⁵⁹。況且宋代的叢林巨寺，常獲得朝廷貴族饋贈之田地，尤以五山十剎為最，宋之後寺院亦能繼續擁有田產，殊少有變動⁶⁰。由此，王廷的宗教政策，佛寺逐步發展成大型道場，經濟來源則是以寺田為主。再者，百丈禪師後的叢林所擁有的耕地常跨州連郡，分散在距離道場較遠的地域，例如《敕修百丈清規》之〈莊主〉一職，所管理的田畝通常是「離寺相遠」⁶¹。故要全寺僧眾共同至莊園開墾耕地，也會因地理的阻隔而難達至。是故，懷海禪師嗣後的禪宗叢林，基於環境的變遷，其經濟的主要來源則是莊園，猶如北宋宗頤在《禪苑清規》中，已視叢林的現實需要，設置「莊主」一職，負責管理莊地。

不僅如此，佐藤達玄指出，禪宗禪林自北宋起，僧團的經濟主要來源，除了莊園外，還有依存檀信的傾向，元代叢林亦復如是⁶²。故以下將以《禪苑清規》與《敕修百丈清規》為文本，從中略而闡述百丈以後叢林莊園自給自足的體制，

年)《敕文札子》。即是真定府十方洪濟禪院，將寺院體制由甲乙院轉成十方院而得到政府「敕旨豁免」的實例。碑文中載：「真定府十方洪濟禪院住持僧法瓊，狀近陳狀敘述本院，元系本府申奏朝廷，將本院改作十方禪院，應系常住，供眾田產，除二稅役錢外，並免諸般差科，後來被州縣逐，旋增添與甲乙寺院一例均，攤伏念本院物產荒薄難為安……右札付真定府十方洪濟禪院。尚書省印。」然而，宋高宗紹興十五年（西元 1145 年），政府每年又向僧、道課徵「免丁錢」。黃敏枝，〈宋代政府對於寺院的管理政策〉，《東方宗教研究》第 1 期，臺北市：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1987 年，頁 124。劉友恆、郭玲娣、樊瑞平，〈正定洪濟寺、舍利寺相關文物綜述〉，《文物春秋》卷 2008 第 3 期，石家莊：文物春秋雜誌社，2008 年，頁 68~69。

⁵⁷ 道釋令就規定：「即本為甲乙承續，其徒弟願改充十方者聽。無人繼承或毀壞寺觀不能興葺者准此。」出處：宋·謝深甫，《慶元條法事類》卷 50，臺北市：新文豐，1976 年，頁 476。

⁵⁸ 無著道忠，《禪林象器箋》卷 1，《大藏經補編》第 19 冊，頁 3a。

⁵⁹ 野口善敬著，辛如意譯，〈元、明佛教〉，《中國文化中的佛教：中國 III 宋元明清》，臺北市：法鼓文化，2015 年，頁 76。

⁶⁰ 黃敏枝，〈宋代政府對於寺院的管理政策〉，《東方宗教研究》第 1 期，臺北市：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1987 年，頁 120。

⁶¹ 元·德輝重編，大訛校正，〈莊主〉，《敕修百丈清規》卷 4，《大正藏》第 48 冊，頁 1133b。

⁶² 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997 年，頁 715~726。

以及依存檀信的趨向。如下兩點所述。

1. 莊園自給自足的體制

北宋叢林莊園的發展，已頗具規模。據《禪苑清規》規定，擔任直歲一職的僧侶，他必須經常巡查保護「碾磨、田園、莊舍、油坊、後槽、鞍馬、船車、掃洒、栽種、巡護山林」⁶³。其中，「碾磨」與「油坊」的出現，就足以證明莊園的規模龐大，並且寺院的食糧是來自莊園。例如碾坊需用到篩穀的扇車，碾磨麵粉時，則要借用人力、牛力或馬力來推動⁶⁴，於此並非普通民家的農務規模。故寺院遂選請有道心亦熟悉碾磨技術的僧侶，來擔任磨頭一職。至於油坊，榨油的設施亦是昂貴，也非一般民戶的財力能備置的⁶⁵，並且寺院的用油量頗大，如佛前的油燈、山門的燈火、食油、菜油等，因此設置油坊以此自給。其次，負責栽種菜蔬的園頭，他帶領園夫適時耕種，令蔬菜相續，供給道場，不致感到匱乏。不僅如此，倘若寺院方面蔬果充盈，則應允出售販賣鮮蔬⁶⁶。此外，廨院主的權責之一，也可售賣莊園所剩的生產物⁶⁷。

再者，叢林莊園的總負責人莊主，其職責中還有管理佃客，秋收時並依比例抽分計結，而元代叢林的莊園，所跨地域應更為廣闊，故《敕修百丈清規》還增設諸莊監收一職，輔弼莊主來管理佃戶⁶⁸。如此，皆是說明叢林的經濟來源，主要來自於莊園。值得注意的是，自北宋起，叢林的莊園，不僅提供常住日常所需的糧食，還包含徵收佃租或販售作物等營利之事。故宋元以後叢林的莊園經濟與唐代百丈僧團自給自足的方式，大相逕庭。

2. 依存檀信的趨向

⁶³ 宋·宗頤，〈直歲〉，《禪苑清規》卷3，《卍續藏》第63冊，頁531a。

⁶⁴ 宋·宗頤，〈磨頭〉，《禪苑清規》卷4載：「漏篩須用扇車……，第一第二若不細磨麵亦難得。第一、第二是蒸作麵、第三是濕麵、第四第五是洗麵……，磨邊不宜積糞，常令纏道乾平，兩次餵飼頭口水艸無令失時……，套項常令平正，拽細宜在整齊，照管縮絆隄防磨。……羸困者即容歇息，行者人工之類，勲勲策發道心。」出處：《卍續藏》第63冊，頁533a。

⁶⁵ 黃敏枝，〈宋代寺院的工商業經營〉，《成功大學歷史系歷史學報》第3期，1976年，頁212。

⁶⁶ 宋·宗頤，〈園頭〉，《禪苑清規》卷4云：「常令蔬菜相續，存留好者供眾，有餘方可出賣。」出處：《卍續藏》第63冊，頁533a。

⁶⁷ 宋·宗頤，〈廨院主〉，《禪苑清規》，《卍續藏》第63冊，頁533b。

⁶⁸ 元·德輝重編，大訃校正，〈諸莊監收〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，1133b。

另一方面，據陳詡在〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉中言：「百丈山碣立一隅，人煙四絕，將欲卜築必俟檀那，伊蒲塞游暢甘貞請施家山。」⁶⁹從中可知，百丈僧團在「普請法」自食其力的經濟制度下，有時還會向檀越化緣，以補道場開支的不足，但僧侶主要的經濟生活仍是以普請制度為主。然宋代《禪苑清規》中，已增設「化主」的僧職，其責任主要是勸化信徒布施三寶。化主至外化緣的前一天，住持還會特別備辦茶湯以此餞別，化主任務圓滿回程時，清規亦規定致謝化主的儀禮⁷⁰，可見常住對其重視的程度。《敕修百丈清規》中則明確記載：「凡安眾處，常住租入有限，必藉化主勸化檀越」⁷¹，並以此善款作為供給僧眾的輔助來源。同時，德輝在清規中還特別囑咐化主，倘若叢林的莊園收入足以供眾，就不能頻頻向信徒勸化布施，以免讓人對寺院產生厭惡之心。由此可瞭解，宋元叢林增設化主一職，顯示禪林的經濟來源，除了莊園收入外，仍有依存檀越的傾向，開支可謂龐大。

（二）叢林的經濟開支

唐以後的叢林道場何以開支甚大，內容值得探究，並可藉由清規中，道場日常的開支項目中加以瞭解。古代叢林寺院的基本組織單位，大致上可分為禪堂、客堂、庫房、衣鉢寮，俗稱「四大堂口」⁷²。當中，庫房總理一寺生活所需，該部門的職責含括錢糧財帛收支的監督、管理、供給日用品、儲備道糧等⁷³。復次，叢林亦有「點滴歸公」之說，所謂的「點滴歸公」是指一絲一縷的財物，將統一送至庫房後⁷⁴，監院、督監寺與副寺（或稱庫頭）、典座等的職事，將會秉持利合同均的經濟原則，公平允當的使用在十方眾僧上，故寺院各處所需，皆由庫房提撥供應。再者，清規對「副寺」的工作執掌，較有詳盡的闡述。因此，本文所釋的叢林開支款項，將依《敕修百丈清規》卷四〈副寺〉一職的執掌範疇，大致

⁶⁹ 唐·陳詡，〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉，《敕修百丈清規》卷 8，《大正藏》第 48 冊，頁 1156b。

⁷⁰ 宋·宗頤，〈化主〉，《禪苑清規》卷 5，《卍續藏》第 63 冊，頁 535a。

⁷¹ 元·德輝重編，大訶校正，〈化主〉，《敕修百丈清規》卷 5，《大正藏》第 48 冊，頁 1133a。

⁷² 星雲法師，《僧事百講 1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012 年，頁 176。

⁷³ 元·德輝重編，大訶校正，〈督監寺〉、〈副寺〉，《敕修百丈清規》卷 4，《大正藏》第 48 冊，頁 1132a ~b。

⁷⁴ 星雲法師，《僧事百講 1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012 年，頁 187。

分為大眾飲食、生活必需品、醫療、伽藍修葺等，並以此歸類為基礎，梳理出清規中相關內容。如下表格所載：

項 目	內 容	
大眾飲食	〈典座〉：職掌大眾齋粥，一切供養務在精潔。……均俵同利，二時就厨下，粥飯食不異眾。粥飯上桶，先望僧堂焚香，設拜然後發過堂。	
	〈園主〉：栽種菜蔬及時灌溉，供給堂厨，毋使缺乏。	
	〈磨主〉：兼主碓坊米麵，供眾極有關係，須擇有道心人，諳曉舂磨等事者充之。	
日常生活必需品	〈寮元〉：掌眾寮之經文、什物、茶湯、柴炭，請給供需，洒掃浣濯，淨髮梳巾之類。	
	〈知浴〉：凡遇開浴，齋前掛開浴牌。寒月五日一浴，暑天每日淋汗。鋪設浴室，掛手巾，出面盆、拖鞋、脚布。	
	〈水頭〉：五更燒湯，供大眾盥。手巾、面盆、燈燭、牙藥，毋令缺少。冬月烘焙手巾，須早起鋪排。	
	〈炭頭〉：預備柴炭，以禦寒事。	
醫療關護	〈延壽堂主〉：看視病僧，湯藥、油燭、炭火、粥食五味，常備供須，……床席、衣被狼藉穢污，為其洗浣，勿生憎嫌。	
殯葬	〈請主喪〉主喪人至鳴大鍾，……方丈執局及參頭領眾行者，相次插香禮拜，後方丈僕從參拜罷獻湯，送兩序出，庫司備點心。	
	〈大夜念誦〉：來早出喪，隔日午後堂司行者覆住持兩序報眾，掛念誦牌，預報庫司造祭食差人，鋪排祭筵。	
	〈送亡〉：凡出喪庫司預分付監作行者，辦柴化亡，差撥行僕，鐃鈸、鼓樂幡、花香、燭臺、龕，喪儀一切齊備。	
伽藍或設備的興造與修葺	〈直歲〉：凡殿堂、寮舍之損漏者，常加整葺；動用什物，常閱其數。役作人力稽其工程黜其游墮，毋縱浮食蠹財害公。田園莊舍、碾磨碓坊、頭匹舟車、火燭盜賊，巡護防警。……如大修造則添人同掌之。……諸寮看經誦經單，直歲點檢諸處整漏，疏浚溝渠。	
佛事與儀禮的法務支出	祝釐章	〈聖節〉：聖節，必先啟建金剛無量壽道場，……庫司嚴設香燭，備點心。此外，祭神祈福法會還包含景命四齋日祝讚、旦望藏殿祝讚、每日祝讚、千秋節、善月。

	報恩章	〈國忌〉：上賓日屆期，隔宿庫司報堂司，……嚴設香花燈燭几筵供養。報恩章會還包含祈晴、祈雨、祈雪、道蝗、日蝕等祈禱法會。
	報本章	〈佛降誕〉：先期堂司率眾財送庫司，營供養。請製疏僉疏（聖節禮同）至日庫司嚴設花亭。……，嚴備香花燈燭茶果珍饈，以伸供養，……下嚬點茶。此外，報本法會還有佛成道涅槃、元代帝師涅槃。
	尊祖章	〈開山歷代祖忌〉：禮儀（百文）或無疏，庫司備供養。 〈嗣法師忌〉：然尊師重道，禮不可廢，先期住持出己財送庫司，辦祭設供。還含括達磨忌、百丈忌。
	各項儀禮	舉凡方丈特為新舊兩序湯、方丈管待新舊兩序、方丈特為新首座茶、新首座特為後堂大眾茶、住持垂訪頭首點茶、赴茶湯等，以及各月行事如過年、端午、重陽、臘八、盂蘭盆會等，須備齋粥或茶點。
饋贈支出		〈副寺〉：如非寺門外護官員、檀越賓客迎送、慶吊合行人事，並不可假名支破侵漁。
		〈報謝出入〉：凡官員、檀越、諸山，相送入院者，禮應報謝。
		〈知客〉：職典賓客，凡官員、檀越尊宿、諸方名德之士相過者，香茶迎待，隨令行者通報方丈，然後引上。…如以次人客，只就客司相款。或欲詣方丈、庫司、諸寮相訪，令行者引之。

依上表格所載，以下將分為四點，作進一步的闡論：

1. 大眾飲食與日常生活所需

叢林道場為了讓大眾衣食不虞匱乏，安住辦道，故僧侶每日的飲食皆由常住提供⁷⁵，並規定住眾皆須過堂用齋。同時，不准僧人私自製造飲食、燒小鍋，以致擾亂寺院的生活軌度。叢林內並有「大眾未食三鐵棒，私造飲食九銅鎚」⁷⁶之警語，以此告誡住眾，食物未供佛之前自行取用⁷⁷，以及私造飲食的嚴重性，縱

⁷⁵ 印度律制規定，僧侶須過午不食。此律規或許是唐代百丈僧團每日僅提供大眾早、午兩餐的緣由之一。而自宋《禪苑清規》，已提到晚間僧侶食用「藥石」的內容，元代《敕修百丈清規》亦是如此。

⁷⁶ 星雲法師，《僧事百講 1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁269。

⁷⁷ 叢林過堂用齋有一定的軌範，例如在用餐前會先唱誦〈供養咒〉供佛。再者，據宇井伯壽先

使是掌管大眾粥食的典座，飯菜亦須與大眾一致，更不能藉執事之便，要求其他的特權。再者，叢林不僅在飲食方面平等供給，常住亦安排僧侶的寮舍與盥洗時間，以及提供學僧在生活上的必需品，例如燈燭、柴炭、淨髮梳巾等。然據《敕修百丈清規》中〈大眾章〉云：「今夫大方居眾千百」⁷⁸，北宋《禪苑清規》的叢林亦有相同的規模⁷⁹。是故，禪林在大眾飲食與僧侶日常生活所需方面的支出，勢必非常龐大。與此同時，執掌全院米麥茶鹽等食糧和錢帛收支的副寺，他必須要及時採買或備辦穀糧米麥等，並且寺院因應事實的需要，遂設置園主與磨主之職，負責供給堂廚食材，毋使乏闕。

2. 醫療關護與喪葬

人生在世，疾病是不可避免面臨的問題，故僧侶共住一處，對於患病者須具備同道的關懷與照料之共同意識。例如《阿含經》中記載，僧團中有一比丘生病，無人照顧，佛陀則親自去探望他，為其洗浴、洗滌衣物和整理環境，更進一步為比丘說法，安定其身心。事後，世尊叮囑其他僧侶「汝等所以出家者，共一師、同一水乳，然各不相瞻視。自今已往，當展轉相瞻視。」⁸⁰世尊除了教誡僧眾務必發揮同道之誼，對病者一律平等探視，悉心照顧外，亦制定看護患病者的律制，即生病沙門若乏徒眾照料，僧團將會分派僧侶輪流看護之。而中國叢林道場，亦沿續佛制的精神，在寺院內部設有「延壽堂」，以供重病僧侶安養，常住並會派遣延壽堂主照拂病患者。他的職責除了看顧罹病行者外，還要保持堂內足夠的糧食、醫藥、被褥等，並適時給予安慰、打理環境。因此，禪林關注醫療關護的一環，堂內所需的費用，寺院應允延壽堂主向信徒募化⁸¹，常住亦會增益匡助⁸²。另一方面，死亡亦是人生必然的歷程，故清規中清楚記載辦理亡僧身後的儀軌，例如請主喪、大夜念誦等。而遷化僧侶的喪葬費用，如佛事、入龕、火化等，由

生在《釋道安研究》一書提到，禪林過堂儀軌中所唱誦的十佛名，應起源於道安大師所制的飲食唱食儀軌。宇井伯壽，《釋道安研究》，東京：岩波書店，1956年，頁25~26。

⁷⁸ 元·德輝重編，大訃校正，〈大眾章〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1136b。

⁷⁹ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁727。

⁸⁰ 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷40，《大正藏》第2冊，頁767b。此外，世尊親自照顧病比丘的事跡，仍有為阿那律縫衣、關照患病的提婆達多等事。

⁸¹ 元·德輝重編，大訃校正，〈延壽堂主〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，1133a。

⁸² 元·德輝重編，大訃校正，〈副寺〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1132b。

常住處理卒僧之衣鉢等物而得的金錢抵用，若其錢帛不足殯葬的開支，遂由道場補貼。

3. 寺院、莊園興造與修葺

叢林直歲一職，掌管寺中一切興造與修葺的工作，故殿堂、寮舍等建築有損壞破漏，要及時修繕。《敕修百丈清規》裡的伽藍和堂閣，舉凡有大殿、法堂、僧堂、各殿佛堂、藏殿、祖堂、方丈室、諸寮、諸堂口、延壽堂、盥洗室、鐘鼓樓等。除此之外，直歲負責的範圍還有莊舍田園、碾磨碓坊、頭匹舟車、溝渠等。如此種種的建築物或設備，直歲皆須巡視、維護、修整。倘若寺中有規模浩大的土木工程，亦須增設執事僧來支援建設。因此，道場整年的修繕、興造費，也是不容小覷。

4. 法會與各項儀禮

元代叢林道場，佛事尤盛前朝，故常住全年的法會支出，勢必龐大。正如清代趙翼在《陔餘叢考》一書中闡述：「古來佛事之盛，未有如元朝者。」⁸³但元代佛教法會何以昌盛？推究其緣由，應與元朝王廷篤信佛事法會的功德，能裨益國勢的昌隆，以及增福延壽、消災解厄不無關係⁸⁴。而元帝室尊奉西藏佛教為國教，故西藏僧奉帝王之命所舉辦法會，不勝枚舉。例如至元二十七年（西元1290年），命西藏僧侶舉行佛事，達七十二會、泰定元年（西元1324年），國家的法會，甚至高達五百有餘⁸⁵。然漢地佛教僧團，在面對異族統治的政權與帝室尊崇西藏佛教的背景，如何在王權與教界間取得一席之地，以保中土僧團的平安與發展，可由德輝奉詔修訂的清規中看出些具體方法。據《敕修百丈清規·報恩章》載：「聖朝崇佛，世祖而下，咸各建寺。謂由佛應身以御天下，化儀既終復歸佛位。在京官寺，於是設聖容具佛壇場。」⁸⁶其中，德輝「由佛應身以御

⁸³ 清·趙翼，《陔餘叢考》卷18，臺北市：世界書局，1990年，頁193。

⁸⁴ 蒙古族的固有信仰是薩滿教，故對於樸實的蒙古人而言，西藏佛教中神祕的祈禱，以及繁雜富麗的佛教儀式，頗具吸引力。野上俊靜等著，聖嚴法師譯，《中國佛教史概說》，臺北市：臺灣商務印書館，1993年，頁167~168。

⁸⁵ 野上俊靜等著，聖嚴法師譯，《中國佛教史概說》，臺北市：臺灣商務印書館，1993年，頁167。

⁸⁶ 元·德輝重編，大訃校正，〈報恩章〉，《敕修百丈清規》卷1，《大正藏》第48冊，頁1114c。

天下」的觀念與北魏僧官法果「帝王即如來」的思想，應有異曲同工之妙。

法果（西元 396 年~397 年）為加速佛法在中原的弘傳，公開表態尊重北朝王權，更打破印度沙門不拜君王的傳統，主動帶頭跪拜君主，讚賞太祖明叡好道，即是當今如來，沙門宜應敬禮之作法⁸⁷。此舉，調和了佛教與政權間的文化差異，並拉攏彼此間的距離，爾後沙門統曇曜，遵循「帝王即如來」的觀念，亦獲得王廷的認同，他遂將此理念具體表現在所開鑿的雲崗石窟中。據現代學者研究，石窟中的主尊佛像，是依北魏太祖道武帝等的君王龍顏所刻鑿而成的⁸⁸。與此對照，元代德輝則是在清規中明定叢林內設聖容具佛壇場，此舉可謂彰顯皇威，承認帝王即當今的如來，頗有古今相映的作風。甚至，德輝為報答國家護持的深恩，僧團還特地舉行諸項佛事，如四齋日祝讚、千秋節、聖節等。然而，德輝的作法已偏離禪宗不好繁瑣佛事儀軌的傳統，並且迎合帝室的意圖濃厚，但為保全道場的安泰，讓漢地僧團在世俗中存續，故基於現實政治環境的一番考量後，依舊在禪林清規中增添諸多護國祈福法會⁸⁹。

另一方面，叢林舉辦的茶湯禮，以及各月重要的行事儀禮，如過年、端午節、重陽節等的中國傳統年節，也須備齋粥或茶點慶祝。由此可知，叢林不僅重視朝局，同時亦垂青中國傳統文化的某些內容，並吸收融匯到自身的行事軌度中，藉此深化佛教在中國的在地發展。因此，叢林全年舉行的各項法會與儀禮，其中莊嚴壇場所要備辦的香案、花果、供品，以及儀禮中的齋粥、茶湯等的支出，常住的所費應不少。

⁸⁷ 北齊·魏收《魏書·釋老志》卷 114 云：「道人統法果言：太祖明叡好道，即是當今如來，沙門宜應敬禮，遂常致拜。謂人曰：『能鴻道者人主也，我非拜天子，乃是禮佛耳。』」出處：楊家駱主編，《新校本魏書附西魏書》，臺北市：鼎文書局，1983 年，頁 3031。

⁸⁸ 沙門曇曜所開鑿的雲崗石窟，被稱為曇曜五窟。現今編號為雲崗第十六至二十號石窟。然學者對各窟本尊佛像，象徵北魏何帝的看法，諸說紛紜，但一致認為五窟中規模最大的第十九號窟，其內的主尊佛像，是北魏開國君王太祖道武帝。肥田路美著，辛如意譯，〈佛教美術〉，《中國文化中的佛教：中國Ⅲ 宋元明清》，臺北市：法鼓文化，2015 年，頁 284。

⁸⁹ 禪宗清規，自北宋《禪苑清規》起，已出現祝聖有關的內容，例如「皇風永扇，帝道遐昌」，但尚未儀軌化。南宋《咸淳清規》，祝聖法會明顯增多且儀式化，元代《至大清規》更是在《咸淳清規》的祝聖儀軌的基礎上，增添諸多祝願當今皇帝，福壽無疆等的吉祥話。由此可知，在德輝編定《敕修百丈清規》之前，禪宗的先賢已就現實的朝局，舉辦護國祈福法會，以報答國家之恩。甚至，規模較小且非官寺的道場，例如元朝中峰明本禪師的僧團，仍不忘舉辦祝聖法會。此事，可在該寺《幻住庵清規》中的祝聖佛事儀軌、疏文方面的軌範中，得到證實。

5. 饋贈支出

按佐藤達玄於《戒律在中國佛教的發展》一書中指出，由北宋《禪苑清規》內容推斷，叢林道場的經濟來源，除了莊園經濟外，還有來自於官方和檀越的護持。因此寺院對於外護的來訪，是以隆重的茶湯之禮接待，庫頭則以「常住之財」酬謝他們，並且「化主」至各地勸化時，還須帶上寺院給善施的禮品，故禪林全年的饋贈費用，也是很可觀的⁹⁰，而元代叢林亦是如此。按《敕修百丈清規》卷四〈副寺〉一文所述，常住的支出含括對外護官員、檀越賓客迎送等正常人情往來的饋贈費用⁹¹。其次，凡官員、施主、尊宿及諸方名德來訪，知客亦備香茶迎接款待，並立即遣派行者通報住持，然後引上相見。於此，可見寺院對外護的重視，再加上《敕修百丈清規》首卷《祝釐章》中，開宗明義即言：「人之所貴在明道，故自古聖君崇吾西方聖人之教」，遂又道：「欽惟國朝優遇尤至，特蠲賦役使安厥居，而期以悉力于道，聖恩廣博天地莫窮。」⁹²由此推測，副寺所備辦的饋贈之禮，所資不斐，而寺院整年的公關費應有一定程度的支出。

簡而言之，叢林道場內「居眾千百」⁹³，為了讓僧侶能安心辦道，不受物資困乏所擾，故道場承擔起僧侶日常生活所需、醫療關護、建築修葺、喪葬等的重責，因此，叢林的財務開支勢必龐大。再加上百丈以後，國家對佛教道場的管制日趨嚴密，因此道場的興衰，在一定程度上，受朝廷的影響。於此，禪林開始舉辦各項祈福法會，以此報答國家護持之恩，尤以元朝為最，隨之，常住亦需增添佛事法會的支出。此外，還有其他法務與饋贈等的費用。如此種種可證明，宋元以後，禪林道場所肩負的財務責任，相較於百丈懷海時期，更為沉重。

（三）叢林的財務簿帳制度

百丈以後，禪林主要的經濟來源，是來自於莊園自給自足方式，與檀越的善施，而禪林所支出的項目繁多，負責掌管常住錢糧財帛，茶米油鹽等的執事，何

⁹⁰ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國的發展》下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997年，頁731。

⁹¹ 元·德輝重編，大訃校正，〈副寺〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1132b。

⁹² 元·德輝重編，大訃校正，〈祝釐章〉，《敕修百丈清規》卷1，《大正藏》第48冊，頁1112c。

⁹³ 元·德輝重編，大訃校正，〈大眾章〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1136b。

以秉持利合同均的原則，公平允當的供應大眾生活資用？因此禪林發展出一套謹嚴的財務簿帳制度，清楚載明常住收入開支名目，亦讓禪林執掌經濟的執事僧，隨時掌握道場的財務情況，以便公平合理運用道糧資金。

正確的財務簿帳記錄是完善經濟體制之基礎。寺院的錢帛、米麥出入、法務支出等經濟活動，均記載於會計簿帳，並且財會簿冊所載的收支出入，方能提供住持和寺院其他財務相關僧職人員，財務管理的依據。唐代《百丈清規》並無經濟簿帳之規定，但自百丈禪師以後的朝代，社會經濟日益活絡⁹⁴，而叢林寺院的經濟來源與支出亦趨繁複，故北宋的叢林寺院已不得不備「錢帛文簿」⁹⁵。元代《敕修百丈清規》兩序章〈都監寺〉一文中亦云：「會計簿書出納錢穀，常令歲計有餘」⁹⁶。從中，足以顯示叢林對經濟收入與支出流向的重視，並且常住的財物是「毫末錙銖，十方眾僧有分」⁹⁷，故叢林財務簿帳制度建立之重要性，自是不可言喻。然而，寺院要有健全的財務簿冊制度，需要有稱職的僧職人員、記帳辦法、財務監督等的因緣條件，相互配合，方能達至。

據星雲法師在《僧事百講》一書中提出，由於寺院道場的淨財收益，多來自十方，既是來自檀越的善施，故常住的錢財支出，務必謹慎運用，亦不能妄自花費，因此寺院財務的管理者之首要條件，必須具備「因果觀念」⁹⁸。例如此理念，不僅現今如此，古代寺院的財政管理亦是如此。例如《敕修百丈清規》中對掌管寺院的總務、出納、會計等相關財務僧職人員，特別指出其操守條件。例如都監寺與副寺之職的記載。如下所述：

〈都監寺〉

⁹⁴ 唐代社會經濟中的手工業已甚發達，而宋、元以後更有進步。元朝自太祖起，獎勵工藝。由於手工業的興盛，商業也隨之活絡。例如義大利人馬可波羅，於元世祖時來至中國，並居漢地長達十七年。他歸國後著《馬可波羅遊記》一書，盛道元朝的富庶，且當時的社會經濟發達，遠超於歐洲。傅樂成，《中國通史》下冊，臺北縣：弘揚圖書，2011年，頁613。

⁹⁵ 宋·宗頤，〈請知事〉，《禪苑清規》卷2，《卍續藏》第63冊，頁529b。

⁹⁶ 元·德輝重編，大訛校正，〈都監寺〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，1132a。

⁹⁷ 明·費隱通容，《叢林兩序須知》卷1，《卍續藏》第63冊，頁671c。

⁹⁸ 星雲法師，《僧事百講3 道場行事》，高雄市：佛光文化，2012年，頁244。再者，清規中亦記述，僧侶不明因果，濫用常住財物，日後會遭致「披毛帶角還」果報之告誡。清·儀潤證義，妙永校閱，《百丈清規證義記》，《卍續藏》第63冊，447a。

《古規》惟設監院，後因寺廣眾多，添都寺以總庶務。……會計簿書，出納錢穀，常令歲計有餘。尊主愛眾，凡事必會議，稟住持方行。……昔叢林盛時，多請西堂首座書記，以充此職。…否則必臘高歷事廉能公謹，素為眾服者充之，既無取於公，而道福殊勝上下美留。⁹⁹

〈副寺〉

古規曰庫頭，……蓋副貳都監寺分勞也。……其上下庫子，須擇有心力能書算，守己廉謹者為之。¹⁰⁰

依上所述，都監寺的職責，含有監督和管理叢林經濟收支、預算、會計文簿等重責。進一步而言，都監寺需視叢林的財務狀況，妥善規劃寺院的收支、預算，亦須斟酌使用淨財收入，常保道場一年的經費有餘，並在所有財務開支施行前，必定要召開會議，與眾人商量，其議案結果，經住持應允後，方可實行辦理。都監寺擔負如此的經濟重任，因此清規載明需「臘高歷事廉能公謹」者，方才適任都監寺一職。再者，副寺分管下的會計簿帳記載者「庫子」，主管亦要慎選「有心力能書算，守己廉謹」的僧人，最為理想。從中可知，有關寺院的財務僧職人員，必定要具備廉潔謹慎的特質，同時其人必定也深知因果，如此方以戒慎恐懼的態度，來管理叢林的財務，錢財亦會依法點滴歸公，並將常住的錢財妥善用於大眾。

其次，除了執事僧的自我廉潔要求外，詳細記錄財務收支細項也是維護寺產的要務之一。北宋《禪苑清規》編輯者宗頤，已提出新舊知事進行職位交替時，必須含括所有錢帛文簿的交割，同時住持、頭首也必須在場¹⁰¹。從中，可見宗頤對叢林財務簿帳的重視，而南宋《叢林校定清規總要》中〈新住持入院〉等文亦有相關的記述。然宋代的叢林清規並未詳細說明編制財務簿冊的辦法與過程。幸運的是，德輝在《敕修百丈清規》兩序章之〈副寺〉一文中，詳盡闡述寺院財會簿籍之作帳方式和流程，並可供讀者瞭解古代叢林簿籍帳冊的建立方法。《敕修百丈清規》卷四之〈副寺〉謂：

⁹⁹ 元·德輝重編，大訃校正，〈都監寺〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1132a。

¹⁰⁰ 元·德輝重編，大訃校正，〈副寺〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1132b。

¹⁰¹ 宋·宗頤，〈請知事〉，《禪苑清規》卷2，《卍續藏》第63冊，頁529b。

《古規》曰庫頭，今諸寺稱櫃頭，北方稱財帛，其實皆此一職，蓋副貳都監寺分勞也。掌常住金穀錢帛，米麥出入，隨時上曆收管支用，令庫子每日具收支若干，僉定飛單呈方丈，謂之日單；或十日一次結算，謂之旬單；一月一結、一年通結有無見管，謂之日黃總簿。外有米麵五味各簿，皆當考算。¹⁰²

清規中副寺一職之設，主要作為都監寺的副手，為其分勞，亦可稱櫃頭、庫頭，其職責主要掌管叢林日常錢、穀、帛、米麥等之出入，並且其領導下的庫子，必須清楚記載財政的收支與出納。有關收管支用的情形，清規明定「日、旬、月、年」皆須記載和結算。例如庫子每日造的收支清單，經副寺簽核後，即可呈報住持，由於每日所記的條目不多，數紙往來如飛，故「日單」又稱「飛單」，而十日結算一次的名「旬單」；還有每月亦要核算財務單據，甚至年末，寺院簿記人員必須總結全年的財務收支等帳目，而年度的錢帛文簿，名為「日黃總簿」¹⁰³。不僅如此，米、麵、五味還須各自列立帳簿。星雲法師於《僧事百講》一書中提及，過去的寺院道場，庫頭都要預算半年或一年的存糧¹⁰⁴，而糧食分立帳的確立，裨益常住能隨時掌握寺內糧食存量的現況，以便備辦僧眾日常飲食所需。其次，叢林的財務簿冊，依清規所明訂的按日、旬、月、年四次的記錄與結算，以及分立米、麵、五味帳簿的作法，類似於現代會計處理環節，即分錄、過帳、結帳分錄、會計循環之程序。由此，叢林財務簿帳制度之縝密可見一斑。除此之外，無著道忠禪師，為呼籲寺院道場的職事，務必清楚載明常住的財務帳目，故在《禪林象箋》卷二十三，徵引《人天寶鑑·通明集》中南嶽懷讓僧團內，有關簿帳不備的案例，冀後世學人引以為鑑。《禪林象箋》云：

南嶽讓和尚，有院主二十年管執常住，不置文曆。一日有司磨勘，囚禁在獄，乃自惟曰：「我此和尚不知是凡是聖，二十年佐助伊，今日得此苦毒之報。」馬祖於寺中覺知，令侍者裝香端然入定。院主於獄中忽爾心開，

¹⁰² 元·德輝重編，大訶校正，〈副寺〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1132b。

¹⁰³ 《禪林象器箋》卷23云：（日黃總簿）「舊說曰常住總簿。黃蘖染成紙，避蠹災，故言黃簿也。」出處：《大藏經補編》第19冊，頁640b。

¹⁰⁴ 星雲法師，《僧事百講1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁184。

二十年用過錢物一時記得，令書司口授筆寫計算無遺。¹⁰⁵

據上所述，唐代懷讓禪師（西元677年~西元744年）寺內某位執掌常住財務的院主，他長達二十年皆不記帳，後因政府官員的磨勘，認為其僧罪愆甚大，便將其拘捕囚禁。然朝廷對宗教的財務，實施嚴格的磨勘制度，是宋代行政的管理特徵¹⁰⁶，故唐朝懷讓時期，政府未必對寺院施行縝密的財政監管措施。於此，文中的記事，應屬子虛烏有之事。但《人天寶鑑》作者曇秀卻輯入此謬說，無著忠道禪師亦輾轉將它收入《禪林象器箋》一書中。推究其緣由，不外乎是欲藉杜撰的史事，隱喻叢林寺院的開支細帳，務必清楚記載於帳簿上，並從中強調執掌財務的僧職人員應廉潔奉公，倘若常住或政府發現簿帳記載有所疏漏或巧立名目等事實，其疏失視同竊盜常住財產。故此重罪，非僅以寺院內律自行處理，而是要移送官府，依國法處置。

再者，清規在「月分須知」中明列叢林每月的重要行事中，還規定「歲終結呈諸色簿書」¹⁰⁷。當中，「歲計」即是指年末時，叢林的財務主管或其他僧職人員向全體僧眾，報告寺院全年的財務情形，以供住持和全體僧眾瞭解、審核，共同監督寺院的財務往來、收支平衡等事，而透過年末的歲計向全體住眾，清楚交代常住的經濟收支情形，亦可避免相關財政人員徇私舞弊，貪贓枉法。寺院在進行歲計謹慎的情境，在日僧圓仁《入唐求法巡禮記》一書中可得到證實。圓仁記述唐文宗開成三年（西元 838 年），開元寺全體僧眾於年末時，通宵徹夜舉行歲計的實景。他云：「寺家後夜打鐘，眾僧參集食堂禮佛。禮佛之時，眾皆下床，地上敷座具。禮佛了，還上床座。時有庫司、典座僧，在於眾前，讀申歲內種種用途帳，令眾聞知。未及曉明，燈前喫粥飯食了，便散其房。」¹⁰⁸從中可明瞭，凡常住財務，皆需依法歸公，用之於大眾，故寺院掌管簿帳的僧人務必向常住眾，清楚交代所有財務科目的來龍去脈、過程流向，而寺院要安眾辦道，亦要善於經營會計，並認真核查每一項經濟收支出入帳目，以對十方信施負責。因此，財務簿籍的建立與審核，是叢林經濟制度中不可或缺的環節。

¹⁰⁵ 無著道忠，《禪林象器箋》卷 23，《大藏經補編》第 19 冊，頁 643b。

¹⁰⁶ 王仲堯，《南宋佛教制度文化研究》下冊，北京：商務印書館，2012 年，頁 741。

¹⁰⁷ 元·德輝重編，大訛校正，〈月份須知〉，《敕修百丈清規》卷 7，《大正藏》第 48 冊，頁 1155a。

¹⁰⁸ 圓仁，《入唐求法巡禮行記》卷 1，《大正藏補編》第 18 冊，頁 19 a。

不僅如此，為了防止寺院主管侵奪寺產，清規還在關於住持儀規中明定，新任住持入院上任後，必須登對田畝基址的簿冊（砧基簿）、各種的契書、什物財產，皆要逐一盤點核對，還要分派僧人重新計算寺院的財物糧食，務必做到簿帳分明；住持退院前，簿冊亦要分明清楚，故亦有「方丈什物，點對交割，具單目一樣兩本。住持、兩序、勤舊僉押，用寺記印。」並且住持與庫司，各收一本帳冊，已備勘照之嚴格規定¹⁰⁹。另一方面，被敦請再次擔任都監寺者，清規還規定要在大眾前封存所管轄的庫房鑰匙，以避免鯨吞寺產的嫌疑¹¹⁰。於此，可瞭解叢林對掌有財務權力主管，亦是嚴厲監管，以便維護常住經濟收支的清明，同時也反映，宋元以後叢林龍蛇混雜的情形，相較百丈禪師時，更趨嚴重，所以叢林不得不規定縝密的經濟制度，以及道場亦對侵吞寺產者，將移送官府，以國法嚴懲。

（四）亡僧財務的處理

佛教僧團成立初期，僧侶遵循印度傳統出家「四依」的生活方式。所謂的四依，即是指著糞掃衣、常乞食、住樹下、以及用陳棄藥。四依的涵義，是要出家行者，不以物累，專致修道，過淡泊寡欲的生活。然隨著僧團的擴大與信施的供養，佛陀為了維護檀越的善施，准許僧眾隨緣納受布施物，故四依生活逐漸調整成，受衣供養、應供、住精舍等。縱使如此，四依生活少欲知足的精神，依舊備受佛教沙門奉行。例如律藏規定新進比丘受戒後，先說四依，甚至世尊亦告誡僧眾莫積蓄錢財、莫對財富心生貪染，因此出家受沙彌戒時，需持受「不捉持生像金銀財寶」¹¹¹之戒條。而佛教傳入中國，由於漢地風俗文化、氣候等因素，漢地僧侶難以實踐托鉢乞食的律制，故中土僧侶遂徑直接受檀越布施的錢帛，來維持日常生活所需。此舉，在《高僧傳》中已可找到相關的事例¹¹²。百丈懷海時，可由〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉中載有「住山徒眾不得內外私置錢穀」¹¹³之規定，從中可推斷，唐代僧人本身多少是持有金錢的。而百丈禪師以後的叢林

¹⁰⁹ 元·德輝重編，大訃校正，〈退院〉，《敕修百丈清規》卷3，《大正藏》第48冊，頁1127a。

¹¹⁰ 元·德輝重編，大訃校正，〈都監寺〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1132a。

¹¹¹ 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，2016年，頁196。

¹¹² 《梁高僧傳》、《續高僧傳》、《宋高僧傳》中所記載的高僧如支曇蘭、釋道照、釋法願、道寵、曇崇、智凝、道氤等，皆有接受檀越褫錢的事實。

¹¹³ 元·德輝重編，大訃校正，《敕修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，頁1157a。

道場，僧侶擁有錢帛的情形，已得到常住的默許，宋代之後更是司空見慣的現象。

據宋、元朝《禪苑清規》與《敕修百丈清規》記載，僧人出外尋師訪道時，須自備衣單，倘若衣單不齊，寺院不會接受其參學者。衣單之外，僧侶亦須自行準備辦道具¹¹⁴。依《中阿含》云：「所蓄物可資身者，即是增長善法之具」¹¹⁵，故僧侶的衣單和辦道具是寺院允許出家眾擁有的私人財產。這些衣鉢和辦道具，在僧人遷化時，常住是准許其他住眾，用金錢買取再次使用¹¹⁶。此外，明代〈雲棲共住規約〉中有關僧眾在生活方面應遵守的生活，更有巨細靡遺的規定，例如過分用油醬、茶房取麵湯無度、常住物不問自取、早晚課誦失時等，是以罰錢以示懲治¹¹⁷。由此可知，漢地僧侶的私有財產，除了衣鉢和辦道具外，身上還是有些金錢的積蓄，並在唐以後，是習以為常之事。

其次，清規中明定不能私自化緣¹¹⁸，然安居在寺的僧侶何以取得錢帛，推究錢財來源主要有二：其一，亡僧衣鉢等私有財產經常住變賣後，分為三分。一分為喪葬費、二歸常住，其餘的三分之一，將平分給常住眾¹¹⁹，並且沙彌受沙彌戒後，亦可同僧利養¹²⁰。其二，檀越禮請僧眾應供的筵齋或是所作的佛事等，當中施予的襯錢，遂由堂司收掌後，再發予住眾¹²¹。於此，僧眾金錢的來源，寺院仍是基於「利和同均」的經濟原則，即便是已歿僧侶的財物，以及信施的布施供養，方要點滴歸公，透過常住分發，與大眾結緣。復次，據《宋史·高宗紀》載，紹興十五年（西元1145年），政府為另闢新財源，以增加國庫收入，遂對僧、道課

¹¹⁴ 古代僧侶入叢林參學訪道，必須自備辦道具。例如《禪苑清規》所列的辦道具，舉凡有山笠、拄杖、戒刀、禡部筒、枕袋、布臥單、棉被等。宋·宗頤，《禪苑清規》卷1，《卍續藏》第63冊，523b。

¹¹⁵ 轉引自元·德輝重編，大訶校正，〈辦道具〉，《敕修百丈清規》卷5，《大正藏》第48冊，頁1139a。

¹¹⁶ 宋·宗頤，〈亡僧〉，《禪苑清規》卷7，《卍續藏》第63冊，541a。元·德輝重編，大訶校正，〈唱衣〉，《敕修百丈清規》卷6，《大正藏》第48冊，頁1148c。

¹¹⁷ 明·蓮池大師，〈雲棲共住規約〉，《雲棲法彙》卷22，《嘉興藏》第33冊。

¹¹⁸ 叢林中能代表寺院對外化緣者，是「化主」一職。元·德輝重編，大訶校正，〈化主〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，1133a。星雲法師，《僧事百講1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁296。

¹¹⁹ 元·德輝重編，大訶校正，〈請喪司職事〉，《敕修百丈清規》卷3，《大正藏》第48冊，1128a。

¹²⁰ 元·德輝重編，大訶校正，〈沙彌得度〉，《敕修百丈清規》卷5，《大正藏》第48冊，1137a。

¹²¹ 宋·宗頤，〈看藏經〉、〈中筵齋〉，《禪苑清規》卷6，《卍續藏》第63冊，頁538c。

徵「免丁錢」¹²²，故僧侶每年必須繳納稅款，而某些生活用品，例如僧衣、辦道具、文具等，倘若僧人需使用，亦須自行購買。因此，漢地僧侶自身保有些錢帛，也不為過，僧團亦不過問。此外，自宋代起，社會貨幣經濟盛行，要完全禁止僧侶不碰觸銀錢，是難以踐行的。換言之，僧團通融僧人親自捉持金錢，這也是中國僧人經濟生活的特點，亦是異於印度律制之處。

再者，唐以後的佛教僧團，僧侶捉持金銀與私蓄錢帛，已是公然的事實，但叢林清規基本上仍是遵循律制，不蓄積財物，避免行者滋生貪染心的精神。進一步而言，仍是不離印度四依生活，少欲知足的觀念。故自宋以來的叢林道場，皆保有「唱亡僧衣」的傳統，藉此提醒僧眾莫對物質心生貪求，並隨時保任行者淡泊知足、喜捨之心。現舉《禪苑清規》卷七〈亡僧〉一文言：

出家之人，修行之外，常令衣鉢齊整，足用而已，不宜蓄積增長貪心。唱衣之日，免令大眾久坐生惱，又不得全無衣鉢，免令身後侵損常住。凡唱亡僧衣物，此謂對破慳心，及與亡僧結緣，不可賤唱貴賣。如所唱衣物價例太高，不得動念，免令眾人輕笑。¹²³

如上所述，清規強調方外之士，專致修道，常令衣鉢齊備，資生之物足用即可，不宜多蓄積財物而滋生貪慾。於此，藕益智旭在《重治毗尼事義集要》中亦有同樣的見地。書中提到僧尼接受金銀財寶，便觸犯遮罪。但藕益大師繼而闡釋說，大乘菩薩，在沒有貪婪的動機下，為眾生故，允許自捉金銀無妨，然「貪心自畜，即是多欲不知足，名染汙犯」¹²⁴。因此，無貪染心方是受持銀錢戒的重點。基於律制銀錢戒的精神，叢林道場對遷化僧侶私有財產的處理，遂採取在大眾前，公然唱價，直接拍賣的方式，主要目的是要破除僧眾慳貪之心，不宜多蓄財產，並且常住亦代替遷化的僧侶，將其財物與大眾結緣。是故，由僧人私有財產和叢林道場對卒僧財務的處理，多少可以證實，中國佛教僧團是隨著時代或環境的變遷，從中調整自身的繩墨軌度，以期符合時代需要，同時亦不失其戒律學處的精神意義。

¹²² 元·托克托等撰，《宋史》卷 30，收入楊家駱主編，《宋史》，臺北市：鼎文書局，1980 年，頁 562。

¹²³ 宋·宗頤，〈亡僧〉，《禪苑清規》卷 7，《卍續藏》第 63 冊，541a。

¹²⁴ 明·藕益智旭輯譯，《重治毗尼事義集要》卷 5，《卍續藏》第 40 冊，頁 386a。

三、清規中的處事制度：肅眾

印度佛教僧事的處理，皆以羯磨的方式成辦。換言之，即是僧團中所有事務的裁決，不離戒律中「僧事僧決」的準則，都由僧團內具足戒的比丘（尼）共同開會，達成共識後，方予以處置。而中國禪宗叢林僧事的辦理，亦是秉持「僧事僧決」的原則，並以清規為行事的繩墨，此方式則稱為「肅眾」。由是，倘若僧眾違反清規、犯了過失，便按清規中的軌章辦理，接受處分。進一步而言，叢林中所有的僧侶，在篤守佛教戒律的同時，亦要恪守清規。誠如《敕修百丈清規》中謂：「參禪問道，戒律為先，若不離過防非，何以成佛作祖」¹²⁵，爾後禪宗僧團亦有「叢林之立，必有清規，所以警懈怠，防放逸也」¹²⁶之傳統。故以下將以《敕修百丈清規》為主，再參照《百丈清規證義記》中有關肅眾的章節，依序探討禪宗叢林「肅眾」的主宰權、方式、僧人觸犯國法等僧事之處理。

首先，中國叢林寺院僧事的處理權，非採用印度民主式的羯磨法，而是主要集中在少數執事僧的手中。漢地自東晉道安僧團時，僧事的處理即是專制的作風，而禪宗僧團從百丈懷海起，亦是如此。例如《敕修百丈清規》記載，除了住持當以仲裁者的身分，行肅眾之舉外，有些僧職亦有僧事的處置權，如下所述：

〈前堂首座〉

齋粥精粗，勉諭執事；僧行失儀，依規示罰。¹²⁷

〈都監寺〉

訓誨行僕，不妄鞭撻，設當懲戒擯罰，亦須稟議，量情示警，毋縱威暴，激變起訟。¹²⁸

〈維那〉

綱維眾僧，曲盡調攝。……；眾有爭競、遺失，為辨析和會。……。凡僧

¹²⁵ 元·德輝重編，《敕修百丈清規》卷5，《大正藏》第48冊，頁1138c。

¹²⁶ 唐·百丈懷海禪師集編，清·儀潤證義，妙永校閱，《百丈叢林清規證義記》卷7，《卍續藏》第63冊，頁486c。

¹²⁷ 元·德輝重編，〈前堂首座〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，頁1130c。

¹²⁸ 元·德輝重編，〈都監寺〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，1132a。

事內外，無不掌之。¹²⁹

據上引文所載，叢林寺院僧事的處理權，雖掌握在少數執事僧之手，但與唐代《百丈清規》中規定，倘若有人假冒僧侶，混雜於清眾當中喧擾滋事，經維那檢舉後，便可直接抽下其掛搭衣鉢，驅逐出院的作法¹³⁰，稍微民主些。例如都監寺和維那的部分，提到婉言的勸誡，以及調解與處理住眾間發生的紛爭，尤其規定都監寺平日在訓導行者時，不能隨意嚇責杖打，假如非加懲戒擯罰不可，亦要經過請示討論，斟酌其過失，再予以處置，不能濫加懲治。是故，儘管僧團的處事作風專制，但也不是完全不盡情理，沒有商量的餘地，並且僧事的定奪，亦不是由某位執事獨斷專行。此事實，在《百丈清規證義記》卷五〈肅眾〉一文有清楚的說明。如下所述：

凡叢林有公事，客堂鳴序板三陣，兩序齊至客堂，遵規議定，呈問住持。
住持準行則行，不準，再議。¹³¹

由於僧事的處理，關乎僧團的綱紀，以及犯戒僧侶的去留，故軌度之涵義，是要寺院的執事僧務必謹慎處理僧伽的所有事務。因此當叢林肅眾時，通常由客堂鳴序板三陣，聽到板聲後，兩班的主事僧必須齊聚至客堂，共同商議討論，有關違反清規的僧侶，應施行何種懲處，並將議定的結果呈報住持，詢問住持是否可以按議定意見辦理，倘若住持允應，即執行，若住持認為不妥，兩序班首必須重新議定審理，直到住持覺得適宜，方才對違犯清規的僧侶施行具體之處分。由此可知，唐代百丈懷海後，禪宗叢林的處事，相較於往昔以長老或維那獨行其是的作法，顯然緩和許多。

其次，清規中根據僧侶所犯過失大小輕重的殊異，亦有諸多肅眾的方式。如下清規記載：

《敕修百丈清規》卷二〈肅眾〉云：

百丈創規，折衷佛律，五篇七聚，弘範三界，梵檀擯治，自恣舉過，以肅

¹²⁹ 元·德輝重編，〈維那〉，《敕修百丈清規》卷4，《大正藏》第48冊，1132b。

¹³⁰ 宋·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁250c。

¹³¹ 唐·百丈懷海集編，清·儀潤證義，妙永校閱，〈肅眾〉，《百丈清規證義記》卷5，《卍續藏》第63冊，頁419c。

其眾。國朝累聖，戒飭僧徒，嚴遵佛制，除刑名重罪，例屬有司外，若僧人自相干犯，當以清規律之。若鬪諍犯分，若污行縱逸，若侵漁常住，若私竊錢物，宜從家訓，毋揚外醜。蓋悉稱釋氏，准俗同親，恪守祖規，隨事懲戒，重則集眾箠擯，輕則罰錢、罰香、罰油，而榜示之；如關係錢物則責狀追陪，惟平惟允使自悔艾。《古規·繩頌》云：「盜財并鬪諍，酒色污僧倫，速遣離清眾，容留即敗群。」又云：「犯重焚衣鉢，應當集眾人。山藤聊示恥，驅擯出偏門。」大惠禪師住育王時，榜示堂司：「僧爭無明，決非好僧。有理無理，並皆出院。」或議有理而亦擯，疑若未當。蓋僧當忍辱，若執有理而爭者，即是無明，故同擯之，息諍於未萌也。¹³²

《百丈清規證義記》卷五〈肅眾〉亦謂：

若犯根本大戒者，或生事惹禍重大者，白方丈公議，或稟有司，或自公擯，將擯條實貼頭山門，貼擯條時，鳴大鼓三下，以杖攻出，被擯之人，只許從偏小門而出，如魔黨私護者，一同出院……或求懺悔，於大眾臨供時，長跪齋堂，僧值看眾食竟，白眾云：「今者某甲犯某過，現在僧前，求眾懺悔。」大眾齊答：「阿彌陀佛。」住持開示犯規人云：「某甲，汝既住叢林，應當謹守清規，廣修善法，云何反作此無恥之事？汝今既求眾懺悔，宜真實悔過自新。……汝能真實悔過否？」彼答曰：「蒙和尚慈論，我某甲實心懺悔。」說畢，再禮住持三拜。尚云：「眾僧在內」。拜畢，結齋回堂。又輕者，罰跪香幾枝，或罰腐供眾……、或錯打鐘板、搭衣持具，跪齋堂。¹³³

按上引文所述，《敕修百丈清規》與《百丈清規證義記》的肅眾方式，即是「隨事懲戒」。例如輕微的懲處方式多採罰錢、罰油、跪香，並在寺內布告週知，以示告誡。其中，倘若僧侶的過失關係到錢物，則責狀追陪，力求做到公平合理，使其悔艾。不過，假使僧侶犯的疏失，以致擾亂大眾生活的節度，例如錯打鐘板、掛錯衣鉢等。此時，除了罰錢、跪香等懲處，或許亦須當眾進行懺悔。如《百丈

¹³² 元·德輝重編，〈肅眾〉，《敕修百丈清規》卷2，《大正藏》第48冊，頁1121e。

¹³³ 唐·百丈懷海集編，清·儀潤證義，妙永校閱，〈肅眾〉，《百丈清規證義記》卷5，《卍續藏》第63冊，頁419c-420a。

清規證義記》所述，因犯過而長跪在齋堂的僧人，經規定的時間後，就由住持當眾開示訓誡。其用意不外乎促使犯規者悔過，同時亦告誡其他僧人應謹慎從事，勿擾道人心。再者，僧侶在寺院竊盜財物、互相鬭諍、貪酒好色，甚至染污僧倫等惡行，其嚴重程度，就如違反律藏中所載的殺生、偷盜、邪淫、妄語等波羅夷重罪的戒規，故就律藏的所載，僧侶若違反根本大戒，必失其比丘（尼）資格，而僧團則必須驅逐犯大戒者。此罪對於僧侶而言等同斷首之刑，故稱斷頭罪¹³⁴。而依禪宗清規重罪的處事方式則更為嚴厲，並自唐代百丈禪師起，寺院則採用拄杖杖之，同時集眾燒毀其衣鉢道具，再從偏門逐出，以示恥辱。

不僅如此，《百丈清規證義記》甚至規定，僧侶犯重罪，當眾被杖罰再擯出僧團時，寺院還在山門口張貼擯條，上面公布受逐僧人所犯之罪狀及其姓名，並鳴大鼓三下，使遠近寺院皆知有人被驅逐出寺。例如星雲法師在《僧事百講》一書中提到，在叢林中，僧人若是犯了如殺、盜、淫、妄的大戒，或者打人、諍鬭等嚴重的過失，再加上住眾亦不滿他的罪愆，經住持或其他僧職人員查明屬實後，常住方依清規行事，採取嚴重的處分，即是對犯重過者施打香板後，再予以遷單，並且在叢林中，即使打香板，也有分堂主、維那、警策等的香板，倘若僧人是挨過寫著「清規」二字的香板，表示其罪尤，非同小可¹³⁵。是故，叢林僧事的處理，依舊採用唐代《百丈清規》中「杖罰」、「擯逐」的方式，並且後世的禪宗清規，針對僧人所犯的過失輕重，更有細緻的規定¹³⁶，因此叢林不會出現責罰無章，懲處無度之現象，而寺院肅眾時，透過對已犯僧人的懲處，對其他僧人來說，可謂深可鑑戒。於此，清規中嚴厲的僧事處理，是為了嚴正攝僧，並非要譽逞兇暴，示其威也。

除此之外，俗語說國有國法，家有家規，叢林寺院亦有清規戒律。故叢林中對於僧侶違反的過失，常住皆秉持「僧事僧決」的原則，採取關門整風的辦法來處置。然而，漢地的寺院，僧侶不僅要恪守戒律和寺院的軌範外，同時亦受朝廷

¹³⁴ 姚秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，〈四波羅夷法〉，《四分律》卷1，《大正藏》第22冊，頁568c~575c。

¹³⁵ 星雲法師，《僧事百講1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年，頁290。

¹³⁶ 《百丈清規證義記》中亦有庫房規銘、客堂規約、山寮規約、收寮規約、廚房條規等諸多生活軌度，當中皆詳細說明僧侶不應違背的條規和懲罰方式。

的管轄，不存在像中古西方天主教會，握有法外教權之類的權力¹³⁷，亦不似印度僧團，是超然於世俗的宗教團體。所以中土佛教僧侶，是不能逾越國法以及朝廷的宗教政策，享受法外特權。猶如《敕修百丈清規》與《百丈清規證義記》所載，僧人若觸犯政府律法，僧團則必須將其交送官府處置。此規定，與唐朝《百丈清規》中「不擾公門，省獄訟故」¹³⁸之觀念已有不同。於此，更可證實在漢地專制的政治體制中，宗教是附屬於政權之下，僧團要徹底施行印度的律制軌度，是不可能實現的。

簡而言之，百丈懷海後的叢林人事制度，皆是沿襲百丈時期，僧團組織運作的模式，即是以住持為主要管理者，並在長老之下，設置十務的執事僧，他們各司其職地共同完成寺務，以讓僧團的住眾能安心辦道。宋元以後，由於叢林的規模日益龐大，叢林人事制度遂發展成東、西兩序執事來分掌寺院的行政工作，並且清規特重住持與兩序人事的選任。其中，因道場的興衰，與住持適任與否干係甚大，故禪林新住持的選任是採十方選賢制度，冀從十方選取，具有高山仰止的景行與能領眾的僧侶堪當。從中，清規亦有維護叢林的十方特性與平等之精神，由此特立此住持選任制度。而兩序執事的任用則主要取決於方丈的意見，但在某些僧職的選用，因事關重大，例如首座一席，住持和尚往往也會尊重寺內的耆宿或退位舊執事等之見地，方禮請之。

另一方面，在禪宗叢林的組織制度部分，百丈以後的禪林，依舊沿襲百丈古規的精神與印度僧團運作之基本原則，但仍有些變遷之處。首先，在教育軌度方面，雖禪宗標榜不立文字，教外別傳，但並不表示忽略學僧的聞思慧學。住持依舊遵循百丈時期，上堂、普說、入室、小參等的禪法教學，但因方丈寺務繁忙，已無法每日上堂說法，有時亦會出現放參的境地。但基於禪法教學的重要性，以及長老的辛勞，故禪林的教授師除了住持以外，仍有些執事僧，可代住持秉拂說法，例如首座、禪堂堂主、書記等。由此可知，禪林是注重僧侶的聞慧之學。而學僧在薰習禪理的同時，仍將禪法融入於生活中。例如宋元以後的叢林，還保留普請法，並有明確的施行儀軌。不僅如此，禪林的勞動作務，隨著組織的擴大，

¹³⁷ 李恭蔚，《世界史》上冊，高雄市：菁文書局，未注出版年月，頁 211。

¹³⁸ 唐·楊億，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》第 6 卷，《大正藏》第 51 冊，頁 250c。

已不限於農耕，並有多元化的發展，例如行堂、佛事布置、茶湯司水、擔任勞苦性質的僧職、莊園作物收成等事。如此，皆須大眾共同，分門別類地完成，並在勞動的同時，僧侶亦不失其動中磨練的機緣。故入宋以後，僧侶各司其職，通力合作完成寺務的方式，是不離百丈普請法「上下均力」的精神，故應可視作農禪制度的演繹發展。

其次，就經濟軌度而言，百丈以後，由於朝廷的宗教政策等因素，加上貴族常饋贈田地予道場，故禪林自耕自食的經濟生活，遂轉變成以莊園自給自足的經濟體制，以及仰賴檀越的善施，而叢林組織日益擴大，日常的開支亦龐大，支出亦趨繁複，故入宋以後，清規中明定常住必須備有「錢帛文簿」，元代《敕修百丈清規》更清楚記載財會簿籍之作帳方式與會計流程。此外，清規亦表明需擇選守己廉謹者，方可擔任財會相關的僧職。從中，足以瞭解叢林對經濟開支流向的重視，其用意不外乎是要公平允當運用淨財，確實做到利合同均的經濟原則。復次，中國佛教，因國情等因素，是默許僧侶私蓄錢財，然為了提醒僧侶莫忘印度四依生活的精神，故對亡僧財產的處置，採唱衣制度，以此警戒僧侶勿對財帛心生染著，並隨時保任喜捨、知足之心。再者，在僧事處理部分，叢林採「肅眾」的方式辦理。宋元以後的清規，沿襲百丈古規中杖罰與擯除的重罪處置方式，並且對於僧侶所犯的過失輕重，懲處殊異，所以並不會出現責罰無章，處分無度之事。但宋元以後的禪林，清規中已出現觸犯國法重罪者，非僅以戒律清規處置，而是要移送官府，依國法辦理。最後，依上所述可證實，宋元以後禪宗叢林組織制度，是沿襲百丈古規一貫發展而來的，但其中流變的部分，乃是基於現實境地的考量而作調整的，這亦是不離因時制宜的制戒原則所作的改變。

第六章 結 論

本論文以《百丈清規》的發展軌跡為研究標的，並以此回溯至印度佛教僧團組織，從而爬梳僧團組織制度的產生緣由、內涵、意義及流變等。由於佛教廣律中含有道德的學處、生活律儀以及僧團內部行事等，故僧團組織制度的運作，在律藏中皆有詳盡的記載，並且戒律是佛陀視當時僧團現實的需要等緣由，以人間道德軌範為基礎，因地制宜、因時制宜、隨犯隨制等的原則制定而成的。世尊制戒的鵠的乃是為了維護清淨和合之僧團，令正法久住。其次，印度僧團內部的教育、處事、經濟制度，在律制僧團組織軌度的運作下，各有其依循的理路，例如教學方面，是以律學為基石，定、慧為增上的修學，同時佛陀亦尊重弟子的性向，只要修持方式合乎佛法，門徒皆可依其所長發展學習，並落實解行並重的教育；處事辦法，則是秉持「僧事僧決」的原則，採取民主式的羯磨法；僧侶的經濟生活，卻依舊遵循印度傳統沙門四依生活「淡泊寡欲」之精神，以及僧團為因應檀越的布施之物，採取適宜的經濟管理制度，而其方式皆不離「利和同均」的經濟原則。

再者，印度僧團的組織行事等律儀，有些是為了立足於印度社會或順應印度風俗習慣等而產生，具有濃厚的地方色彩，如僧侶每日應奉行的托鉢乞食制度。然佛教在第一次經典結集時，在戒律方面，因與會的僧眾無法釐清小小戒的範疇，於是，迦葉尊者方才決議「小小戒不可捨」，此定奪並備受傳統持律者的堅守。如此的裁度，隨著時空的遷移，亦使戒律失去靈活的應用性，導致戒律在中國的發展，不得不有一番新的面貌產生。

所謂「戒住則僧住，僧住則法住」，故僧團形態的發展，將取決於戒律學處。佐藤達玄於《戒律在中國的發展》一書中提出，中國佛教僧團的繩墨軌度，可分為戒律與僧制兩大體系，其演變過程，是從戒律轉變至僧制，然後方是清規，而清規的精神卻是淵源於戒律。換言之，唐代《百丈清規》，乃是戒律中國化發展結果之一。的確，本文以唐代《百丈清規》前，中國佛教僧團在中國的發展形態、和禪宗清規中僧團組織體制的演變，確實能證明清規是戒律在漢地的延展。

首先，論及《百丈清規》前佛教僧團的發展形態之論述，又必須先提及戒律在中國的變遷。

佛教雖自兩漢之際已流傳至中國，但廣律的漢譯，則遲至東晉末年，方陸續譯出。從佛教傳入到律典譯出之漫長時間，中國僧侶對戒律的瞭解，乃是透過東來西域高僧身上所帶來的戒律印記，以及由佛教典籍中，約略知悉律藏內，部分道德的學處。然佛教發展至魏晉南北朝時期，由於佛教僧侶人數急遽增長，以至於僧團的制度確立有其急迫的需要性。雖然曹魏期間，曇柯迦羅已譯出《僧祇戒心》，但言簡意賅的戒本，相較於律儀詳備的律藏，是不足以作為僧團組織運作的指南。於此，遂引發廣律翻譯的契機。漢譯律藏，自西元 404 年《十誦律》開譯以來，在五世紀初前的短短二十年，部派四部廣律已迅速譯出。從中不難瞭解，中土的高僧碩德們多麼殷切期盼，僧團軌範的健全，並且隨著廣律的漢譯，亦帶動僧侶對戒律的探究與闡揚。即便如此，這並不意味漢地佛教能全盤納受印度式的律儀。

印度各部派的律典，除了道德性的根本大戒外，其餘的律儀戒相繁複瑣碎，殊難明記，再加上有的律制是因應印度風俗文化所訂立的，例如托鉢乞食、不持金銀戒等學處。此律制在中國文化背景下，對於漢地僧侶而言，持守起來確實是窒礙難行。況且，在中國弘傳印度的律儀，並要求中土僧侶過印度式的律制生活，的確不合乎毘尼的精神。有鑑於此，東土的佛教耆宿，方在道德大戒不變的前提下，遵循隨方毘尼的制戒原則，採取兩種融攝或調整戒律的方式，制定出適合中國僧侶奉行的儀制。其一，即以道宣律師提出的「四分分通戒律」之理念，來作律文的詮釋與融通，實屬四分律宗獨特的戒學體系。其二，便是在律典之外，僧團視自身所處的條件境地，因地制宜，自行定立「僧制」。而僧制的創始者，即為東晉道安大師。安公依僧團的現實情況，制定《僧尼軌範》。其軌範的內容，必定有契合中土文化的部分，以至於廣受當時的佛教寺院援用。

然道安僧團的運作形態，大致上仍是仿印度式的律制生活。故自道安定《僧尼軌範》後，佛教耆宿仍不斷訂立僧制，甚至國家也為僧團制定方圓軌度，希冀制定的軌範適合漢地僧團奉行。據《弘明集》所載，南北朝時期，雖廣律已譯出，

但此時中土的僧制不斷迭出，竟高達四十餘種。於此，可證明中國佛教界，傾向制定僧制。同時，當生搬硬套的仿印僧伽制度，不足以適應中土的現實境地時，禪宗僧團坐作並重的農禪生活，遂隱隱而興，此乃禪宗叢林制度的雛型。由此可知，禪宗清規實屬戒律中國化的發展。

其次，就禪宗清規中僧團組織體制演變方面來說。依其軌度的內涵又可分為禪宗的修持與戒律觀，以及僧團組織運作的原則二點，便可印證清規是佛制精神的延續。其一，禪宗的禪修理念，道信與弘忍時期，已將《楞伽經》中的如來藏與《文殊說般若經》一行三昧思想合流，而有「四儀皆道場，三業咸為佛事」的理論。慧能承襲此禪理，並在普遍化的基礎下，不拘泥於看心、守淨的方便，以簡易、直截的方式，弘闡大乘頓教。六祖之徒孫更直接明白指出揚眉瞬目、舉手投足間，自是禪機的流露¹。如此直截的教理，使一般人容易體悟，亦讓曹溪禪達到隆盛的局面。故禪者認為坐禪與勞動是可相輔相成，作務時莫讓心放馳，制心一處領悟箇中的滋味，亦是在參悟禪理。況且，禪者寓禪於勞動作務的禪法修持與佛陀於《雜阿含經》中教導比丘，在行住坐臥中皆保持覺知的禪修理念，應有印合之處²。而根據禪宗東山門下「一行三昧」的禪學理論，僧團奉行「坐作並重」的生活模式，禪僧並視任何的出坡作務，皆是一種佛事而踐行之。此寓禪於作務的禪學思想，即是禪宗僧團農禪生活背後的宗教蘊意。

與此同時，禪宗在戒律行持方面，道信、弘忍時，東山門下已有戒禪合一的特色；六祖慧能，則在《壇經》中兩度引用《菩薩戒經》的「戒本源自性清淨」，以證明「識心見性，自成佛道」。於此，印順法師認為慧能南宗的戒禪合一，相較於北宗更為明徹³。由是可知，禪門的戒律觀本有重視道德，不墨守戒相之傳統，故他們對於斬草伐木，掘地墾土等「小小戒」奉行的觀點，與傳統持律者「小小戒不可捨」的堅持態度，大相逕庭。然團體生活不能沒有繩墨軌度，否則將會陷於個人主義的修持，因此百丈懷海不得不立禪宗清規。他並以「一日不作，一日不食」精神，施行普請制度，貫徹自給自足的農禪經濟生活。農禪方式，

¹ 主要指百丈之師馬祖道一，所發展出的洪州宗之禪法理論。詳細內容請參閱：印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁385~388。

² 劉宋·求那跋陀羅，《雜阿含經》卷37，《大正藏》第2冊，頁268c。

³ 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年，頁156。

相較於托鉢乞食，更契合漢地的文化，並讓僧團更能立足於中國社會。由此可知，懷海禪師務求適宜地立清規，是合乎隨方毘尼的制戒原則，同時亦不失佛陀制戒，令正法久住的目的。

其二，以禪宗僧團組織體制而言，其運作方式雖與律制僧團的形態，不盡相同，但清規中教育、經濟、處事軌度，依舊與印度僧團組織運作的原則印合，可見清規是延續佛制精神。分述如下：

1. 解行並重的教育理念

佛法的教學以「三學」為綱領，但流傳至各地的佛教，其教學不論偏重三學的任一端，皆具備解行並重的教育理念。中國禪宗格外重視禪定教學。禪宗雖標榜教外別傳、不立文字，但亦不漠視學僧佛法要義的建構。此由禪林注重教授師的選任，可見一斑。自百丈懷海起，清規就明定，叢林的長老須由德高年劬、得道眼的僧侶，方能堪當。歷代叢林住持的十方選賢制，即是以此為擇取的準則。再者，百丈以後禪林的住持方丈，寺務日趨繁忙，不僅對內需負起僧團的教育、經濟、行政等事務，對外還需與政府官員交涉，保持良善關係，致使長老無法每日上堂說法。即便如此，道場內仍有諸多教授師，例如首座、書記、禪堂堂主等僧職人員，他們有職責代和尚分座說法或指導禪修等。因此，叢林的學僧在諸多善知識的教導之下，透過長時間的聽聞，亦能掌握佛法要義的精隨，並在薰染禪法的同時，僧侶皆可透過日常的坐禪、勞動作務、法會活動、職事工作等，以磨練心性，反芻所學的禪理，並以此深化對佛法奧義的瞭解。

2. 利和同均的經濟制度

叢林十方特性，不僅顯示在住持的擇選方面，僧團的經濟制度亦是如此。禪宗叢林，乃是南北禪者，仰止雲集之處，具有十方的特質，而來自四方的習禪僧，常住將會一視同仁，不分厚薄，照顧日常資生所需。例如《百丈清規》中明定，行普請法，全寺大眾共同開墾農地，自給自足，以保糧食的來源。而所有學僧的生活所需，全由道場供應。縱使宋元以後，禪林的經濟來源，是以莊園為主體，檀越善施為輔，但所有的糧食或錢帛收入等，仍全部歸常住所有，而管理道場財

政收支的相關職事僧，會秉持利合同均的經濟原則，將物資道糧，公平允當的分配至寺院各地。不僅如此，為了讓禪林執掌財務的僧侶，隨時瞭解常住的開支名目，以便確實達至利和同均的理念，遂發展出一套財務簿帳制度。如此，皆可證實，不論朝代的更迭或僧團經濟來源方式之變遷，叢林道場依舊遵循利和同均的經濟原則，以讓僧侶不受物資困乏所擾，能安住辦道。

3. 僧事僧決的處事制度

叢林道場在僧事處理部分，不依印度民主的羯磨法，僧事的處置權是掌握在特定的執事僧身上，並在東晉道安大師的僧團處事，便可見到端倪。甚至，禪林對於犯重罪者，還有杖罰的懲治。這是律制僧團中不曾有過的現象，亦是道宣律師所不以為然之事。但自百丈立下嚴厲的僧事處理辦法後，宋元以後的叢林清規皆沿襲之。不僅如此，宋元以後叢林僧事的處理，發展出一套謹嚴的肅眾軌章，並且罪行輕重、懲處方式，皆有明文規定，故不會出現責罰無度的現象。然不論印度民主式的羯磨法或是中國禪宗清規的肅眾，皆是秉持僧事僧決的原則，以此維護僧團的尊嚴與無諍。

印順法師於《佛法概論》一書中言：「正法的久住，要有解脫的實證者，廣大的信仰者，這都要依和樂清淨的僧團而實現。僧團的融洽健全，又以和合為基礎。」⁴再者，佛陀指出，依律而住的和合僧，需建立在「六和敬」的生活綱領上。於此，清規中教育、經濟、處事軌度，在實踐內涵方面雖有禪宗獨特的宗教思想和務求適宜之戒律觀，但其運作方式亦不離印度律制僧團組織制度的原則，同時也能使僧團達至六和敬，並且中國式的僧團軌度，使得僧侶更易在漢地弘揚佛法。是故，藉由禪宗僧團組織制度的論述，可證實《百丈清規》及其爾後禪宗清規的發展，皆是佛制精神的延續，亦是戒律中國化的演變。

另一方面，宋元以後叢林的組織制度，雖都承襲《百丈清規》中以長老為首的管理方式，但仍有其變遷之處，並可由清規中的「普請法」談及。百丈的普請法，樹立僧侶為常住分勞的宗教情操，因而有「十務」僧職的出現，進一步來說，

⁴ 印順法師，《佛法概論》，臺北市：武陵出版社，1985年，頁22。

普請法是叢林人事制度背後的精神底蘊。然宋元以後叢林的規模日益龐大，禪林因應現實的需要，僧職已由百丈僧團的十務發展至兩序，而百丈時期自給自足的農禪制度亦演變至莊園經濟，寺院的出坡作務也有多元之變遷，舉凡有行堂、農作收成、司水、佛事布置等。因此百丈時期，僧團上下均力，協力開墾田園之事，較難實現。即便如此，僧侶各司其職，共同完成寺務，亦不失普請為眾服務的精神，同時僧人在不同的活動行事中，還是能藉此實踐搬柴運水，總是禪機的禪門宗義。由此，這應算是百丈禪師以後，普請制度的演繹。

再者，藉由中印佛教僧團的組織制度內容之闡釋，亦可發現中國禪宗清規迥異於印度律制之處。如下兩點所述：

1. 中印僧團中勞動作務者的歧異

禪宗叢林制度與印度律制僧團日常行事分歧處之一，即是在斬伐草木、墾地等方面，勞動者的不同。印度雅利安人的原始信仰是崇拜自然萬物的有靈論，其宗教思想並成為印度的風俗習尚，致使印度人民普遍認為草木是鬼神寄居之所。甚至佛世時，盛行印度的耆那教亦提出植物、水、塵土都有生命，並告誡信眾勿傷害生靈。由此，倘若沙門從事挖土掘地、開墾田園等事，將被民眾視為殺生、破壞生靈棲止地之舉。同時，印度佛教僧團，為避此傷害生靈的譏嫌，遂由淨人代僧侶從事開墾等勞務。相較之下，以農立國的漢地並無鬼神村之宗教禁忌，再加上中土僧侶難以施行托鉢乞食的律制，禪宗遂發展出既契合漢地文化又不悖離修行的農禪生活模式。

事實上，早在東晉時，據《釋駁論》和《梁高僧傳》的記載，當時已有沙門墾殖田圃，與農夫齊流。而深居山林的道信、弘忍，他們視僧團所處的現實環境，便踐行「坐作並重」的生活模式，以確保僧團的糧食來源，百丈懷海則承繼此方法，並在戒律以外，為僧團立清規，行普請法，以「一日不作，一日不食」的態度貫徹之。由此可知，《百丈清規》中的普請法是異於印度律制。其次，唐中期後，國家權利對私人依附關係的限制與干預，淨人已非寺中主要的勞動者⁵，而

⁵ 謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》，北京：商務印書館，2009年，頁267~273。

蟄居山林的禪宗僧團，大量的作務則是由寺院全體住眾共同分勞、承擔，並可由普請法的施行得到印證。再者，禪宗勞動中的修持，是從東山門下「一行三昧」的禪理與「坐作並重」的生活模式，一氣相承發展而來。由此，出坡作務、勞動中的禪修，是叢林僧侶的生活內涵，乃至從中陶冶僧格。這也是禪宗叢林道場與印度律制僧團日常行事間，分歧處之一。

2. 中印僧團處事制度的分歧

印度律制僧團的處事是以民主式的羯磨法，而百丈僧團卻是採取專制的處事辦法，宋元以後的禪宗叢林亦是如此。造成中印僧團間僧事處置方式的歧異，應可歸咎僧侶對律制瞭解程度不同所致。首先，印度佛教的教學主旨是以律學為基礎，定、慧為增上的修學，並且佛陀規定新戒比丘（尼），五年之內均須依止師尊學習佛法和律儀，倘若滿五夏，比丘（尼）未諳律制，則須延長依止時間。由此，印度僧團的羯磨法，參予的具足戒比丘（尼），是詳悉各種僧事的處理方法，故採用民主式的議事制度，方能有客觀理性之定奪。

相較之下，中國的廣律，自東晉末年方相繼譯出，但並不代表漢地僧侶能完全接受印度的律制，並可由僧制、禪宗清規的迭出，得到證實。再加上華人好簡，長篇累牘的律藏，實令人難以全盤瞭解其「開遮持犯」，除了鑽研律藏的僧侶外，僧人的修學方式，應以偏重定或慧學者居多。幸運的是，雖然中國佛教不嚴守印度的律制，但佛教典籍中處處都有戒律的強調，故僧侶不至於違反道德性的大戒。同時，在中土教界不尚印度律制的情況下，禪林的僧侶來自十方，資質又不盡相同，尤其逢戰亂或鬻牒政策施行時，更有猥濫道人趁此托跡於僧團。由此，可推斷出百丈對印度律制，做出適當變更的重要緣由：即是來自四方的僧侶，程度不一，致使僧團龍蛇混雜，所以僧團的僧事處理，不以民主式的羯磨法，而以長老或某些執事僧來做最後的裁定，應較為允當。

最後，由於本論文所探討的僧團組織，以唐代《百丈清規》為研究標的，就此回溯至印度律制僧團，以及《百丈清規》前後佛教僧團或清規的發展。是故，歷時千餘年的佛教僧團組織，難以一一細述，造成每章繁簡不均，此乃筆者研究方面的限制。然以律制僧團組織運作原則，來作清規組織軌度之梳理、研究，部

分內容較易把握，但細緻度稍顯薄弱，尤其是清規背後所蘊藏的歷史文化、政治、經濟等方面，仍有待再掘發、研究。



徵引文獻

一、古籍

西漢·司馬遷，《史記》，收入楊家駱主編，《新校本史記三家注并附編二種》，
臺北市：鼎文書局，1984年。

東漢·安息三藏安世高譯，《佛說大安般守意經》，《大正新修大藏經》第15冊，
臺北市：新文豐出版股份公司，1983年。（簡稱《大正藏》）

西晉·陳壽，《三國志》，收入楊家駱主編，《三國志注附索引》，臺北市：鼎文
書局，1984年。

前秦·僧伽跋澄等譯，《僧伽羅刹所集經》，《大正藏》第4冊。

後秦·弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，《大正藏》第23冊。

後秦·佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，《大正藏》第22冊。

後秦·佛陀耶舍譯，《四分僧戒本》，《大正藏》第22冊。

後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》第1冊。

後秦·鳩摩羅什譯，《梵網經》，《大正藏》第24冊。

後秦·鳩摩羅什譯，《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正藏》第12冊。

後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第25冊。

後秦·竺佛念譯，《鼻奈耶》，《大正藏》第24冊。

後秦·鳩摩羅什譯，《梵網經菩薩戒本》，臺北市：法鼓文化，2013年。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含》，《大正經》第1冊。

東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》第2冊。

東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，《大正藏》第22冊。

東晉·法顯，《高僧法顯傳》，《大正藏》第51冊。

劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》第2冊。

劉宋·佛陀什共竺道生等譯，《五分律》，《大正藏》第22冊。

劉宋·范曄，《後漢書》，收入楊家駱主編，《新校本後漢書并附編十三種》，
臺北市：鼎文書局，1981年。

北齊·魏收，《釋老志》，收入楊家駱主編，《新校本書附西魏書》，臺北市：鼎文

- 書局，1975年。
- 梁·慧皎，《高僧傳》卷5，《大正藏》第50冊。
- 梁·僧佑，《出三藏記集》，《大正藏》第55冊。
- 梁·僧佑，《弘明集》，《大正藏》第52冊。
- 失譯人名，《薩婆多毘尼毘婆沙》，《大正藏》第23冊。
- 失譯人名，《佛說箭喻經》，《大正藏》第1冊。
- 唐·義淨譯，《根本薩婆多部律攝》，《大正藏》第24冊。
- 唐·義淨譯，《根本說一切有部目得迦》，《大正藏》第24冊。
- 唐·義淨，《南海寄歸內法傳》，《大正藏》第54冊。
- 唐·義淨，《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》第23冊。
- 唐·玄奘，《大唐西域記》，《大正藏》第51冊。
- 唐·玄奘口述，辯機筆授，《大唐西域記》，《大正藏》第51冊。
- 唐·慧苑，《一切經音義》，《大正藏》第54冊。
- 唐·慧立本，彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》第50冊。
- 唐·慧琳，《一切經音義》，《大正藏》第54冊。
- 唐·圭峰宗密，《圓覺經大疏釋義鈔》，《卍續藏經》第9冊，臺北市：新文豐出版股份有限公司，1983年。（簡稱《卍續藏》）
- 唐·杜拙，《傳法寶記》。轉引自印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016年。
- 唐·淨覺集，《楞伽師資記》，《大正藏》第85冊。
- 唐·道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》第40冊。
- 唐·道宣，《續高僧傳》，《大正藏》第50冊。
- 唐·道宣，《廣弘明集》，《大正藏》第52冊。
- 唐·道宣，《續高僧傳》，《大正藏》第50冊，頁551b。
- 唐·歐陽詢，《藝文類聚》，收入于大成主編，《藝文類聚》第3冊，臺北市：文光出版社，1974年。
- 唐·道世，《法苑珠林》，《大正藏》第53冊。
- 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》，收入楊家駱主編，《新校本舊唐書附索引》，臺北市：鼎文書局，1992年。

- 宋·淨善重集，《禪林寶訓》，《大正藏》第 48 冊。
- 宋·志磐撰，《佛祖統紀》，《大正藏》第 49 冊。
- 宋·贊寧，《大宋僧史略》，《大正藏》第 54 冊。
- 宋·贊寧，《宋高僧傳》，《大正藏》第 50 冊。
- 宋·道誠集，《釋氏要覽》，《大正藏》第 54 冊。
- 宋·延一編，《廣清涼傳》，《大正藏》第 51 冊。
- 宋·道原編纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 冊。
- 宋·惟勉編，《叢林校定清規總要》，《卍續藏》第 63 冊。
- 宋·宗頤著，蘇軍點校，《禪苑清規》，鄭州：中州古籍出版社，2001 年。
- 宋·普濟集，《五燈會元》，《卍續藏》第 80 冊。
- 宋·王溥，《唐會要》，《大藏經補編》第 17 冊，臺北縣：華宇出版社，1984 年。
- 宋·歐陽修等撰，《新唐書》，收入楊家駱主編，《新校本新唐書》，臺北市：鼎文書局，1992 年。
- 宋·謝深甫，《慶元條法事類》，臺北市：新文豐，1976 年。
- 元·覺岸編，《釋氏稽古略》，《大正藏》第 49 冊
- 元·德輝編，《敕修百丈清規》，《大正藏》第 48 冊。
- 元·覺岸編，《釋氏稽古略》，《大正藏》第 49 冊。
- 元·省悟編述，嗣良修訂，《律苑清規》，《卍續藏》第 60 冊。
- 元·忒咸編，《禪林備用清規》，《卍續藏》第 63 冊。
- 元·中峰明本，《幻住庵清規》，《卍續藏》第 63 冊。
- 撰者不詳，《入眾需知》，《卍續藏》第 63 冊。
- 元·托克托等撰，《宋史》卷 3，收入楊家駱主編，《宋史》，臺北市：鼎文書局，1980 年。
- 明·智旭彙釋，《重治毗尼事義集要》，《大正藏》第 40 冊。
- 明·釋弘贊在摯輯，釋弘麗羅峰校，《四分律名義標釋》，《卍續藏》第 44 冊，
- 明·大建，《禪林寶訓音義》，《卍續藏》第 64 冊。
- 明·湛然圓澄，《慨古錄》，《卍續藏》第 65 冊。
- 明·費隱通容，《叢林兩序須知》，《卍續藏》第 63 冊。

- 明·蓮池大師輯集，戒顯訂閱，濟岳彙箋，《沙彌律儀毗尼日用合參》，《卍續藏》第 60 冊。
- 明·葛寅亮撰，何孝榮點校，《金陵梵刹志》，天津：天津人民出版社，2007 年。
- 明·宋廉，《元史·釋老篇》，收入楊家駱主編，《新校本元史并附編二種》，臺北市：鼎文書局，1992 年。
- 明·蓮池祿宏，《雲棲法彙》卷 22，《嘉興大藏經》第 33 冊，臺北市：新文豐出版股份有限公司，1987 年。
- 宋·頤藏主集，明·淨戒重校，《古尊宿語錄》，《中華藏》第 77 冊，北京：中華書局，1997 年。
- 清·儀潤證義，妙永校閱，《百丈清規證義記》，《卍續藏》第 63 冊。
- 清·董誥等纂，《全唐文》，太原：山西教育出版社，2002 年。
- 清·趙翼，《陔餘叢考》，臺北市：世界書局，1990 年。
- 清·嚴可均，《全後魏全書》，《續修四庫全書》第 1608 冊，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 清·翟灝，《通俗編》，《續修四庫全書》第 194 冊，上海：上海古籍出版社，1995 年。
- 《惠遠外傳》，《大正藏》第 85 冊。
- 唐·道宣疏，宋·元照述，日僧禪能合會，《四分律刪補隨機羯磨疏濟緣記》，《卍續藏》第 41 冊。
- 江鍊百據日譯本重譯，沙門芝峯校證，《南傳長部經典》，《大藏經補編》第 6 冊。
- 無著道忠，《禪林象器箋》，《大藏經補編》第 19 冊。
- 圓仁，《入唐求法巡禮行記》，《大藏經補編》第 18 冊。
- 《清高宗實錄》，《清實錄》第 14 冊，北京：中華書局，1986 年。

二、近人著作

- 于凌波，《釋迦牟尼與原始佛教》，臺北市：東大圖書，2008 年。
- 中村元等著，余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北市：天華出版，1984 年。
- 中村元著，王進瑞等譯，〈禪的實踐問題〉，收入藍吉富主編《禪宗論集華嚴

- 學論集》（世界佛學名著譯叢 61），臺北縣：華宇出版社，1988 年。
- 中村元著，香光書鄉編輯組譯，《從比較觀點看佛教》，嘉義市：香光書鄉出版社，2003 年。
- 中村元著，釋見愍、陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》，嘉義市：香光書香出版社，1995 年。
- 心皓釋讀，《《增修教苑清規》釋讀》，上海：上海古籍出版社，2015 年。
- 毛漢光著，《兩晉南北朝士族政治之研究》，臺北市：中國學術著作獎助委員會，1966 年。
- 水野弘元著，郭忠生譯，《原始佛教》，臺中市：菩提樹雜誌社，1982 年。
- 王大偉，《宋元禪宗清規研究》，北京：宗教文化出版社，2013 年。
- 王永會，《中國佛教僧團發展及其管理研究》，成都：巴蜀書社，2003 年。
- 王仲堯，《南宋佛教制度文化研究》下冊，北京：商務印書館，2012 年。
- 平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，臺北市：商周出版，2002 年。
- 印順法師，《佛法概論》，臺北市：武陵出版社，1985 年。
- 印順法師，《以佛法研究佛法》，臺北市：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《印度之佛教》，臺北市：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北市：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《教制教典與教學》，臺北市：正聞出版社，1992 年。
- 印順法師，《華雨集》第 2 冊，臺北市：正聞出版社，1993 年。
- 印順法師，《華雨選集》第 3 冊，新竹縣：正聞出版社，1993 年。
- 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，新竹縣：正聞出版社，2002 年。
- 印順法師，《印度佛教思想史》，新竹縣：正聞出版社，2009 年。
- 印順法師，《中國禪宗史》，新竹縣：正聞出版社，2016 年。
- 佐藤達玄著，釋見愍、鍾修三、歐足先、林正昭譯，《戒律在中國的發展》上、下冊，嘉義市：香光書香出版社，1997 年。
- 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，臺北市：聯經出版，2010 年。
- 李恭蔚，《世界史》上冊，高雄市：菁文書局，未注出版年月。
- 李富華，《中國古代僧人生活》，臺北市：臺灣商務印書館，1998 年。
- 杜維運，《史學方法論》，臺北市：三民書局，2003 年。

- 杜繼文、魏道儒著，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1995年。
- 谷響，〈佛教時代印度諸國的社會思想概況〉，收入張曼濤主編，《印度佛教史論》（現代佛教學術叢刊93），臺北市：大乘出版社，1978年。
- 季羨林，〈原始佛教的歷史起源問題〉，收入張曼濤主編，《原始佛教研究》（現代佛教學術叢刊94），臺北市：大乘出版社，1978年。
- 季羨林等校注，《大唐西域記校注》，北京：中華書局，1985年。
- 屈大成，《原始佛教僧團生活導論》，臺北市：渤海堂文化，2011年。
- 林立樹，《世界文明史》上冊，臺北市：五南圖書，2006年。
- 菅野博史、沖本克己、釋果鏡編輯，辛如意譯，《中國文化中的佛教：中國Ⅲ宋元明清》，臺北市：法鼓文化，2015年。
- 邱環，《鋤下菩提：佛教農禪觀》，北京：宗教文化，2007年。
- 阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，臺北市：東大圖書，1999年。
- 南懷瑾，《禪海蠡測》，臺北市：老古文化，1986年。
- 南懷瑾，《叢林制度與中國社會》，臺北市：老古文化，1982年。
- 星雲法師，《僧事百講1 叢林制度》，高雄市：佛光文化，2012年。
- 星雲法師，《僧事百講3 道場行事》，高雄市：佛光文化，2012年。
- 星雲法師，《僧事百講5 組織管理》，高雄市：佛光文化，2012年。
- 星雲法師，《即心即佛》，北京：中華書局，2015年。
- 倓虛法師述，大光記，《影塵回憶錄》，臺北市：華藏淨宗學會，2018年。
- 高楠順次郎、木村泰賢著，高觀廬譯，《印度哲學宗教史》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年。
- 宿白主編，《中國美術全集 雕塑篇10：雲岡石窟雕刻》，臺北市：錦繡出版社，1989年。
- 張運華，《中國傳統佛教儀軌》，臺北縣：立緒文化，1998年。
- 曹仕邦等著，《聖嚴法師思想行誼》，臺北市：法鼓文化，2004年。
- 梁捍江、韓夢澤，《一本書讀懂印度史》，臺北市：海鴿文化，2017年。
- 莊春江，《印度佛教思想史略》，高雄市：莊春江，2010年。
- 許理和著，李四龍、裴勇等譯，《佛教征服中國》，江蘇：江蘇人民出版社，1998年。
- 通一，〈試論早期佛教僧團制度中的幾個問題〉，收入張曼濤主編《原始佛教

- 研究》(現代佛教學術叢刊 94)，臺北市：大乘出版社，1978 年。
- 野上俊靜、小川貫弑、牧田諦亮、野村耀昌、佐藤達玄著，聖嚴法師譯，《中國佛教史概說》，臺北市：臺灣商務印書館，2000 年。
- 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，臺北縣：稻鄉出版社，2010 年。
- 陶希聖，〈唐代經濟概說〉，收入張曼濤主編，《原始佛教研究》(現代佛教學術叢刊 9)，臺北市：大乘出版社，1980 年。
- 雪煩法師，《叢林基本知識》，桃園縣：圓光出版社，2005 年。
- 傅樂成，《隋唐五代史》，臺北市：眾文圖書，1990 年。
- 勞政武，《佛教戒律學》，北京：宗教文化出版社，1999 年。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上、下冊，臺北市：臺灣商務印書館，2012 年。
- 華鳳蘭，《百丈懷海創清規：懷海大師傳》，高雄縣：佛光出版社，1996 年。
- 黃奎，《中國禪宗清規》，北京：宗教文化出版社，2008 年。
- 黃敏枝，《唐代寺院經濟的研究》，臺北市：國立台灣大學文學院，1971 年。
- 黃運喜，《唐代中期的僧伽制度：兼論與其當代社會文化之互動關係》，新北市：花木蘭文化出版社，2011 年。
- 黃運喜，《會昌法難研究：以佛教為中心》，新北市：花木蘭文化出版社，2011 年。
- 野上俊靜、小川貫弑、牧田諦亮、野村耀昌、佐藤達玄著，聖嚴法師譯，《中國佛教史概說》，臺北市：臺灣商務印書館，1993 年。
- 經典雜誌編著，《西域記風塵：尋訪玄奘法師取經之路》下冊，臺北市：經典雜誌，2004 年。
- 聖嚴法師，《心的詩偈：信心銘講錄》，臺北市：法鼓文化，1997 年。
- 聖嚴法師，《戒律學綱要》，臺北市：法鼓文化，1999 年。
- 聖嚴法師，《律制生活》，臺北市：法鼓文化，2014 年。
- 聖嚴法師，《基督教之研究》，臺北市：法鼓文化，2016 年。
- 葉立誠、葉至誠，《研究方法與論文寫作》，臺北市：商鼎文化，1999 年。
- 鄒紀萬，《魏晉南北朝史》，臺北市：長橋出版社，1979 年。
- 錢穆，《中國歷史研究法》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001 年。
- 謝冰瑩等編譯，《新譯四書讀本》，臺北市：三民書局，2009 年。
- 謝和耐著，耿昇譯，《中國五~十世紀的寺院經濟》，臺北市：商鼎文化出版，

1993 年。

謝重光，《漢唐佛教社會史論》，臺北市：國際文化，1990 年。

謝重光，《中古佛教僧官制度和社會生活》，北京：商務印書館，2009 年。

謝重光釋譯，《敕修百丈清規》，臺北市：佛光文化，1997 年。

謝重光、白文固著，《中國僧官制度史》，西寧：青海人民出版社，1990 年。

鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教史》，臺北市：新文豐出版，1991 年。

嚴耀中，《佛教戒律與中國社會》，上海：上海古籍出版社，2007 年。

釋能融，《律制、清規及其現代意義之探究》，臺北市：法鼓文化，2003 年。

鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》第 1~3 冊，高雄縣：佛光山寺，1998 年。

Holmes Welch 著，包可華、阿含譯，《近代中國的佛教制度》上、下冊，收入
藍吉富主編（世界佛學名著譯叢 82），臺北縣：華宇出版社，1988 年。

Keith Jenkins 著，賈士衡譯，《歷史的再思考》，臺北市：麥田出版，2003 年。

Stanley Weinstein 著，釋依法譯，《唐代佛教：王法與佛法》，臺北縣：佛光文化，
1999 年。

三、論文期刊

丁仁淑，《百丈懷海禪師之禪法與禪林清規研究》，中國文化大學中國文學研究所
碩士論文，1991 年。

王清月，〈禪宗戒律思想初探：以「無相戒法」和《百丈清規》為中心〉，《佛學
研究中心學報》第 4 期，臺北市：臺灣大學文學院佛學研究中心，1999 年。

白文固，〈唐代僧籍管理制度〉，《普門學報》第 15 期，臺北市：佛光山文教
基金會，2003 年。

印順法師，〈建構『人間佛教』平台努力探索和踐行現代寺院管理模式〉，《世界
宗教研究》第 4 期，北京市：中國社會科學院，2008 年。

佐藤達玄，關世謙譯，〈不立佛殿，唯樹法堂：唐代叢林的生活規範〉，《香光莊嚴》
第 45 期，嘉義縣：香光莊嚴出版社，1996 年。

星雲法師，〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《普門學報》第 1 期，臺北：佛光山
文教基金會，2001 年。

- 徐清祥，〈東晉襄陽、廬山僧團與世族〉，《普門學報》第 34 期，臺北市：佛光山文教基金會，2006 年。
- 悟因法師，〈道安典範：道安法師的啟示〉，《香光莊嚴》第 121 期，嘉義縣：香光莊嚴雜誌社，2015 年。
- 黃敏枝，〈宋代寺院的工商業經營〉，《成功大學歷史系歷史學報》第 3 期，1976 年。
- 黃敏枝，〈宋代政府對於寺院的管理政策〉，《東方宗教研究》第 1 期，臺北市：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1987 年。
- 劉友恆、郭玲娣、樊瑞平，〈正定洪濟寺、舍利寺相關文物綜述〉，《文物春秋》卷 2008 第 3 期，石家莊：文物春秋雜誌社，2008 年。
- 聖嚴法師，〈中國佛教特色：禪與禪宗〉，《華崗佛學學報》第 4 期，臺北市：中華學術院佛學研究所，1980 年。
- 鄧克銘，〈百丈清規之僧團規範意義的探討〉，《獅子吼》第 24 期，臺北市：獅子吼雜誌社，1985 年。

四、外文文獻

- 平川彰，〈百丈清規と戒律〉，《仏教学》第 37 號，東京：仏教思想学会，1995 年。
- 宇井伯壽，《第二禪宗史研究》，東京：岩波書局，1935 年。
- 宇井伯壽，《佛教思想研究》，東京：岩波書局，1943 年。
- 宇井伯壽，《釋道安研究》，東京：岩波書店，1956 年。
- 近藤良一，〈百丈清規の成立とその原型〉，《北海道駒澤大學研究紀要》第 3 號，岩見沢：駒澤大学北海道教養部，1968 年。
- 近藤良一，〈百丈清規成立の要素〉，《印度哲学仏教学》第 2 卷，札幌：北海道印度哲學佛教學會，1987 年。
- 金之愛真，《中世紀禪宗史の研究》，東京：東京大學出版書，1970 年。
- 椎名宏雄，〈東山法門形成の背景〉，《宗學研究》第 12 號，1970 年。
- 窪德忠，《道教史》，東京：山川出版社，1977 年。
- 福井文雅，〈唐代俗講儀式的成立をめぐる諸問題〉，《大正大學研究紀要》第 54 輯，東京：大正大學，1968 年。

横超慧日，《中國佛教の研究》，京都：法藏館，1958年。

鏡島元隆，〈百丈古清規變化過程の一考察〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》
第25號，東京：駒澤大學，1967年。

Yifa, “*The Origins of Buddhist Monastic Codes in China : An Annotated Translation and Study of the Chanyuan qinggui*”, Honolulu : University of Hawai’i Press, 2002.

附錄：《敕修百丈清規》中各項僧職工作執掌表

住	西	前堂首座	表率叢林、佛法講授及參禪的指導教授、監督執事等。	
		後堂首座	輔佐前堂首座。	
		書記（書狀）	職掌文翰。	
		知藏	職掌經藏，兼通義學。	
		知客	職典賓客。	
		知浴	管理浴室	
	序	知殿	掌諸殿香燈、負責殿內清掃、佛誕日煎湯、四齋開殿。	
		燒香侍者	記錄法語、住持日常行事的通報與代住持應接賓客的侍者。	
		書狀侍者	代為起草住持書信往來或文章的侍者。	
		請客侍者	為住持安排招待賓客的侍者。	
		衣鉢侍者	管理衣鉢的侍者。	
		湯藥侍者	供奉住持湯藥，佐助衣鉢的侍者。	
	東	序	聖僧侍者	齋粥上供，負責鳴椎，管理亡僧唱衣錢等。
都監寺			會計出納、訓誨行僕、差使莊庫等。	
序		維那	綱維眾僧，調解紛爭、管理眾僧內外事務，如掛搭、辨度牒真偽、床曆圖帳等。	
		副寺（庫頭）	為都監寺分勞、管理常住財務收支。	
		典座	職掌大眾齋粥、撫恤園夫，栽種及時等。	
持	列	直歲	執掌一切興造與修繕工作、巡護防警等。	
		職	寮元	掌眾寮之用具與日常用品。
			寮主	輔佐寮元，十日一替。
	副寮		同寮主。	
	雜	延壽堂主	照拂病僧。	
		淨頭	廁所清潔、更換籌具等。	
		化主	對外勸化檀越，隨力布施。	
		園主	管理華園、栽種蔬菜，供給堂廚。	
		磨主	管理磨房與碓坊。	
		水頭	汲水和燒水供大眾盥洗。	
	務	炭頭	預備柴炭，以禦寒事。	
		莊主	莊園管理僧。	
諸莊監收		監收租息、食糧與其他財務		

資料來源：整理自《敕修百丈清規》卷4〈兩序章〉