

## 从百丈清规看农禅 ——兼论唐宋佛教的自我供养意识

林悟殊

### 一、 导语

佛教进入中国以后，为了适应中国社会，逐步华化，这也表现在其经济模式，除了世俗供养之外，唐宋时期也出现了修持与劳作相结合的“农禅”。从经济学的角度考察，农禅所带来的效益，未必能使僧人做到自给自足，故苟把其定义为不完全的自我供养模式。当我们考察唐宋佛教经济时，除了一般世俗供养模式外，如同时也注意到这种不完全的自我供养模式，对问题的认识或许能更全面。当然，农禅的意义绝不局限于经济，更在于对印度佛教戒律的根本变革，成为印度佛教在中国蝉蜕的一大表现。启发笔者思考这一问题者，是业师蔡鸿生先生关于中国尼姑“以华情学梵事”的一段论述：

男耕女织是中国农业社会的传统分工，汉化佛教的寺院生活，也被打上相应的烙印。唐代中期的怀海禅师，在江西百丈山首倡“一日不作，一日不食”的新风尚。到了宋代，寺院出现更多修持与劳作相结合的“农禅”。至于尼寺，也有织造和绣作，并不是单纯靠布施度日的。汉化的尼寺，没有照搬那些不合国情的印度戒律，如不准尼姑“自手纺织”，不准尼姑“学世俗技术以自活命”等等。因此，在印度为戒律所不容的“佛门织女”，却能在中国社会大显身手。这是中国尼姑“以华情学梵事”的一大创造，值得大书特书。<sup>1</sup>

上述这段识语，实际是对陈寅恪先生佛教华化理论之阐发。陈先生的佛教华化理论，尽见氏著《莲花色尼出家因缘跋》。在这篇为敦煌写本《莲花色尼出家因缘》所作的跋中，陈先生就其间所谓七种咒书恶报仅载六种这一疑点，对勘巴利文原本，发现系汉文译者故意删削，缘第七种为“聚麀之恶报”，乃为中国传统伦理思想所不容。陈先生由是而揭示吾人：

佛法之入中国，其教义中实有与此土社会组织及传统观念相冲突者。如东晋至初唐二百数十年间，“沙门不应拜俗”及“沙门不敬王者”等说见于彦惊六卷之书者（唐《彦惊集·沙门不应拜俗议》），皆以委婉之词否认此土君臣父子二伦之议论。然降及后世，国家颁布之法典，即有僧尼应拜父母之条文。（见薛允升《唐明律合编》玖及《清律例》壹柒《礼律仪制》“僧道拜父母”条。）僧徒改订之规律，如禅宗重修之百丈清规。其首次二篇，乃颂祷崇奉君主之祝厘章及报恩章，供养佛祖之报本章转居在后。（忒咸《至大清规序》云：“始此书之作，或以为僧受戒首之。或以住持人入院首之。壬午，依觉庵先师于承天，朝夕扣闻，因得以祝圣如来降诞二仪冠其前。其余门分类聚，厘为十卷。”据此，可知百丈原书犹略存毘奈耶本意。自元以后，则全部支那化矣。）夫僧徒戒本本从释迦部族共和国之法规蜕蝉而来，今竟数典忘祖，轻重倒置，至于斯极。橘迁地而变为枳，吾民族同化之力可谓大矣。<sup>2</sup>

陈先生这一佛教华化理论，对于我们探讨唐宋佛教经济问题，无疑也是一把金钥匙。因为农禅显非印度佛教所固有，纯属佛教华化的产物。研究这一问题，涉及的知识领域深广，盖非笔者学力所逮。本文但就怀海所创清规的现存文献，摭取有关农禅的信息，加以历史的考察，进而对唐宋佛教自我供养意识产生的原因及其意义，略作探讨，以就教方家。

## 二， 百丈怀海禅师略说

禅门清规，为百丈怀海禅师所首创。当然，所谓首创，并非凭空而立，而是把印度佛教的“清规”与中国实际相结合，在前人已改良或改革的基础上，加以进一步发挥完善，系统化，理论化。<sup>3</sup>现存各种版本的清规，均非怀海的原作，但咸推百丈为源头。是故，讨论清规，首先必须就其首创者，唐新吴百丈山（位于今江西西北奉新县内）的怀海禅师，略加说明。

现存记录怀海禅师的行状及言论的佛教文献，主要有：唐陈诩《唐洪州百丈山故怀海禅师塔铭并序》（以下简称《塔铭》）<sup>4</sup>撰于元和十三年（818）；北宋赞

宁《大宋高僧传》（以下简称《僧传》），成书于端拱元年（988年），见卷第十《唐新吴百丈山怀海传》；宋道原《景德传灯录》（以下简称《灯录》），约成书于宋真宗景德年间（1004—1007），见卷第六“洪州百丈山怀海禅师”章；宋普济《五灯会元》，成书于公元1252年，见卷第三《马祖一禅师法嗣·百丈怀海禅师》，元念常《佛祖历代通载》（以下简称《通载》），约成书于至正元年（1341）卷第十五第十七节。

有关怀海平生言论的辑录，据《塔铭》所云，其寂后“门人神行梵云，结集微言，纂成语本”。该语本当系传说的一卷集《百丈怀海禅师语录》，据云该本曾一度散佚，至明代才重新编印。<sup>5</sup>今人鲜见有人直接征引该明代重编本，不过，其间内容多散见于《卍续藏经》第一一九册的《四家语录》（卷二、卷三）、第一一八册的《古尊宿语录》卷一卷二。其他一些佛书也收入怀海的一些语录。虽然怀海语录尚存不少，但多经后人加工整理，辗转刻印，忠实程度如何，吾人免不了打个疑问。不过20世纪20年代朝鲜发见的《祖堂集》卷第十四所收入的怀海语录，应当说是最为权威者，该书系五代南唐泉州招庆寺静、筠二位禅师所撰，成书于保大十年（952），除了《塔铭》之外，是为怀海最早的资料。<sup>6</sup>

《僧传》称怀海圆寂后，“穆宗长庆元年（821）敕谥大智禅师”，<sup>7</sup>故佛教文献中，也多以大智禅师名之。有关其籍贯，陈诩《塔铭》最为详细：“大师太原王氏福州长乐县人，远祖以永嘉丧乱徙于闽隅。”<sup>8</sup>《祖堂集》则称“福州长乐县人也，姓黄”。<sup>9</sup>按闽南话，“王”与“黄”的发音相若，后者当为前者之误，因为陈诩不可能在《塔铭》这样严肃的作品上，把铭主的姓都写错了。《五灯会元》卷第三从《塔铭》说，称怀海“姓王氏”，<sup>10</sup>明代瞿汝稷编辑的《指月录》卷八也称其“王氏子”，<sup>11</sup>确。

有关怀海的生卒年代，《塔铭》称于“元和九年正月十七日，证灭于禅床，报龄六十六，僧腊四十七。”《僧传》称“以元和九年（814）甲午岁正月十七日归寂，享年九十五矣。”<sup>12</sup>《灯录》亦云其“元和九年正月十七日归寂，寿九十五”。<sup>13</sup>《五灯会元》同载“唐元和九年正月十七日归寂”。<sup>14</sup>《通载》记为“是岁正月百丈怀海禅师示寂”，<sup>15</sup>其寂月份与前四者相同，只是把年份列入壬辰（元和七年，即公元812年）目下，显然是属于编写的技术性错误。因此，怀海之卒

于公元 814 年，殆无疑问。惟其生年，国人多采信《僧传》和《灯录》俗寿“九十五”之说，遂推定怀海生于公元 720 年。窃以为，《塔铭》把铭主的俗寿从 95 岁减少为 66 岁，这是不可想象的。其所云“报龄六十六”，即生于公元 749 年，应是权威之说，另文讨论，此处不赘。

有关其出家、师承及开宗立派的过程，《僧传》但云：“少离朽门，长遊顿门，禀自天然，不由激劝。闻大寂始化南康，操心依附，虚往实归，果成宗匠。后檀信请居新吴界，有山峻极，可千尺许，号百丈欤？海既居之，禅客无远不至，堂室隘矣。”<sup>16</sup>记述极简约。倒是《塔铭》在言其“既师大寂，尽得心印”之前，尚云“落髮於西山慧照和尚，进具於衡山法朝律师”，<sup>17</sup> 将其早期的师傅都已写明。

对百丈怀海禅师在禅宗思想史上的建树，学界见仁见智。窃以为，就理论建设而言，怀海与其他禅师相比，未必有多杰出的贡献，正如日本学者忽滑谷快天早就说过：“海之思想别无特色。唯开创禅刹，整顿规矩，成就祖门独立之功，将永不可没。”<sup>18</sup> 近年葛兆光教授的研究，也认为“看不出他在禅宗思想史上有任何独特之处”。<sup>19</sup> 义理非笔者所长，本文所要讨论并强调的是怀海倡导农禅，并身体力行，主张僧徒自食其力，唤起中国佛教徒的自我供养意识，使印度佛教更彻底地中国化。在这一方面，窃以为，怀海的贡献是前无古人的。<sup>20</sup> 有关他这方面的主张和实践，文献记载凿凿。

《塔铭》云其“行同於众，故门人力役必等其艰劳”。<sup>21</sup>

《祖堂集》卷第十四记载：“师平生苦节高行，难以喻言。凡日给执劳，必先于众。主事不忍，密收作具而请息焉。师云：‘吾无德，争合劳于人？’师既遍求作具，既不获而亦忘食，故有‘一日不作，一日不食’之言流播寰宇矣。”<sup>22</sup>

《僧传》也称其“行普请法，示上下均力也”。<sup>23</sup>

《五灯会元》卷第三记载类同《祖堂集》：“师凡作务执劳，必先于众。主者不忍，密收作具，而请息之。师曰：‘吾无德，争合劳于人。’既徧求作具不获，而亦忘食。故有‘一日不作，一日不食’之语流播寰宇矣。”<sup>24</sup>

《通载》云其“虽腊高，凡作息必与众同均；尝谓一日不作，则一日不食”。

《僧传》、《五灯会元》和《通载》所记究竟是源于《祖堂集》抑或其他更早的文献，尚难肯定。但无论如何，从他寂后的《塔铭》直到元代的《通载》，所有文献记述的精神都一致。迨至明代万历三十年（1602）印行《指月录》卷八，则只是把《五灯会元》的文字稍为改动耳：“师凡作务执劳，必先于众。主者不忍，密收作具，而请息之。师曰：‘吾无德，争合劳于人。’既徧求作具不获，则亦忘食。故有‘一日不作，一日不食’之语流播诸方。”是以，我们可以毫不怀疑地相信，历史上的怀海，是一位十分勤于劳作的和尚，自其身后，历代盖没有任何人怀疑这一点，并且均把这目为他的一大美德加以称颂。其所制定的禅门清规自必体现这个精神。

### 三、清规诸版本农禅信息的历史考察

怀海所创清规之原名，日本学界有认为叫《百丈清规》或《百丈古规》者，<sup>26</sup>然《新唐书》卷五十九《志》第四十九艺文三有“怀海《禅门规式》一卷”之载，<sup>27</sup>即其书原名作《禅门规式》，当无庸置疑矣。何况，怀海为禅门制定清规，照古贤的谦虚传统，必追溯到前贤之功，焉会自我贪功，竟以自己的名号冠之？《禅门规式》原作已失传，但要旨尚存。《灯录》卷第六继“洪州百丈山怀海禅师”章后，有“禅门规式”章，<sup>28</sup>观其内容，系概述《禅门规式》之要旨。不过，通篇文字经查对，却是袭自杨亿《古清规序》，<sup>29</sup>只是将《序》的题首和末段以及最后落款删去耳。《序》作于公元1004年，距怀海圆寂190年；这个杨序冠以“古清规”三字，若是原来所有，即意味着在怀海卒后190年，《禅门规式》已被时僧尊称为《古清规》。既然把其《禅门规式》目为“古清规”，也即别于时下禅门流行的其他清规，这就意味着被杨亿作序的版本，乃为未经修改或只略作修订的原著。若“古清规”三字是后人所加，则意味着其时《禅门规式》仍以原名传世。无论有无改名，时至杨亿作序的1004年，怀海《禅门规式》本体无缺。故有云“百丈古清规之原本于唐宋之间即散佚不存”，<sup>30</sup>似欠准确。

杨亿，传见《宋史》卷三百五《列传》第六十四，<sup>31</sup>据传称，“字大年，建州蒲城人”。天禧四年（1020）十二月卒，年四十七；即生于974年，活跃于宋太

宗和真宗两朝。其以才华过人，自十一岁起，便已深受皇帝赏异。以后连连升迁，其最终的官衔是工部侍郎、翰林学士等。传在总结其一生时称赞有加：

亿天性颖悟，自幼及终，不离翰墨。文格雄健，才思敏捷，略不凝滞，对客谈笑，挥翰不辍。精密有规裁，善细字起草，一幅数千言，不加点窜，当时学者，翕然宗之。而博览强记，尤长典章制度，时多取正。<sup>32</sup>

由这样一位高手来为《禅门规式》作序，自能把握被序者之精髓，而不会是官样文章；通过杨序来了解失传的《禅门规式》的要旨，当不致有大的差池。就现有的资料看，最能反映怀海首创清规要领或精神实质者，盖杨序莫属；因而，杨序也就成为鉴定现存诸版本与原著与之间差别的主要参照物。衡量各山门种种清规是否符合怀海首创初衷，盖以杨序为坐标。为便于讨论问题，兹据《大正藏》版本，参考其他版本，斟酌诸家的句点，移录杨序于下：

#### 古清规序

翰林学士、朝散大夫、行左司谏、知制诰同修国史判史馆事，上柱国南阳郡开国侯、食邑一千一百户、赐紫金鱼袋 杨亿述

百丈大智禅师，以禅宗肇自少室，至曹溪以来，多居律寺；虽列别院，然于说法住持，未合规度，故常尔介怀。乃曰：“佛祖之道，欲诞布化元，冀来际不泯者，岂当与诸部阿芟摩教为随行耶？”或曰：“《瑜珈论》、《瓔珞经》是大乘戒律，胡不依随哉？”师曰：“吾所宗非局大小乘，非异大小乘，当博约折中，设于制范，务其宜也。”于是创意，别立禅居。凡具道眼者，有可尊之德，号曰长老，如西域道高腊长，呼须菩提等之谓也。即（既）为化主，即处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。不立佛殿，唯树法堂者，表佛祖亲嘱受（授），当代为尊也。所哀学众无多少，无高下，尽入僧堂，依夏次安排。设长连床、施椽架，挂塔（搭）道具。卧必斜枕床唇，右胁吉祥睡者，以其坐禅既久，略偃息而已，具四威仪也。除入室请益，任学者勤怠，或上或下，不拘常准。其闔院大众，朝参夕聚。长老上堂升座，主事、徒众，雁立侧聆；宾主问酬、激扬宗要者，示依法而住也。斋粥随宜，一（二）时均遍者，务于节俭，

表法食双运也。行普请法，上下均力也。置十务谓之寮舍，每用首领一人，管多人营事，令各司其局也。或有假号窃形、混于清众，（并）别致喧挠之事，即堂维那检举，抽下本位挂搭，摈令出院者，贵安清众也。或彼有所犯，即以柱杖杖之，集众烧衣钵道具，遣逐从偏门而出者，示耻辱也。详此一条，制有四益：一不污清众，生恭信故；二不毁僧形，循佛制故；三不扰公门，省狱讼故；四不泄于外，护宗纲故。四来同居，圣凡孰办（辨、辩）；且如来应世，尚有六群之党，况今像末，岂得全无？但见一僧有过，便雷例讥诮，殊不知轻众坏法，其损甚大。今禅门若稍无妨害者，宜依百丈丛林规式，量事区分。且立法防奸，不为贤士；然宁可有格而无犯，不可有犯而无教。惟大智禅师护法之益，其大矣哉！禅门独行，自此老始。清规大要，遍示后学，令不忘本也。其诸轨度，集详备焉！

亿幸叨睿旨，删定传灯，成书图进。因为序引。岂景德改元岁次甲辰良月吉日书。

根据上录杨序，《禅门规式》的要旨，从吾辈教外学人看来，盖有如下诸端：

- 1, 别立禅居，实行长老制度，不立佛殿，唯树法堂。
- 2, 众僧平等，入居僧堂，过共同生活。
- 3, 阖院大众，朝参夕聚，研讨佛法。
- 4, 定时斋粥，务于节俭。
- 5, 行普请法，上下均力，人人要劳动。
- 6, 完善组织管理机构，各司其局。
- 7, 严肃纪律，对犯规僧人内部处置，直至驱逐。

就这7点，直接表达农禅的是第5点；与农禅关系最密切的是第6点，因为要从事劳作，必涉及诸多管理人员；而既要修禅，又要劳作以自我供养，自食其力，当应节俭，故第4点与农禅关系也很密切。下面，我们就杨序之后诸清规版本略作考察。

杨序之后近百年，即降至北宋崇宁二年（1103），有真定府十方洪济禅院主持、传法慈觉大师宗赜集的《禅苑清规》。是书被认为是现存最早的清规版本，

凡十卷，见《卍续藏经》第一一一册，又见台北白马精社印经会印行的《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，编号 1245。现刊印的是南宋嘉泰壬戌年（1202）的重刻补注本。从宗赜为该版本所作的《崇宁清规序》看，其本人显然未读过古清规原著，不过是收集了当时丛林间一般流行的组织机构、规章礼仪、诸多偈颂进行编纂，“遍摭诸方，凡有补于见闻，悉备陈于纲目”<sup>33</sup>不过，有趣的是，该书把杨序以《百丈规绳颂》为题录入第十卷，并把其间的内容逐段改写成五言诗供诵读。上揭有关农禅的三点，被其归纳为五言诗四句：“法食宜双运，精羸且过时；诸头分局务，普请贵匀齐。”<sup>34</sup>据此推测，当时《禅门规式》原著虽已佚散，但其要旨却以诗歌的形式，完整地流行于禅门。由此，可推断其时各山门所行的清规，仍然坚持百丈《禅门规式》的原则；纵有修正，也不离谱。观宗赜《禅苑清规》内容，有关禅院的管理机构，职务分工所述颇为详细与本文主题有关者，如见于卷四《磨头园头庄主廨院主》章下的农务操作，各项规定可谓具体入微，试举“园头”条为例：

园头之职，粪地筑畦，布种生芽，浇水耘草，并须及时；应当审问谄练观熟之人，相度天时地利，常令蔬菜相续，存留好者。供众有馀，方可出卖。逐时修换家事，常与典座圆融。大略言之，初春种莴苣、蔓菁、茗苳，寒食前，（种）茄子、瓠子、黄瓜、决明、葵菜、兰香，五月半种萝卜，六月半种秋黄瓜，七月半种苔子、菠菜。<sup>35</sup>

连何时种何菜都入规，未知怀海原著是否有这般细微。但这段文字充分显示了当时禅寺，确是力图自我供给，这与杨序的精神是完全一致的，体现了怀海的农禅思想。

崇宁版清规之后约 160 年，又有金华后湖比丘惟勉者，编了一部《丛林校定清规总要》凡二卷，其序落款时间为南宋咸淳十年甲戌（1274），10 年后，即至元甲申（1284）年，又写了个题记。该书现收于《卍续藏经》第一一二册，又见《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，编号 1249。现存版本尚收入天童比丘云岫和育王德明的两个题记，<sup>36</sup>前者落款延祐丁巳（1317）解制日，后者落款辛酉至治（1321）改元四月旦，这意味着元代中期，还有该刻本印行，足见其在当时的影响。就该书的编纂缘起，惟勉在序中称：



丛林规范，百丈大智禅师已详；但时代瑾寢远，后人有从简便，遂至循习。虽诸方或有不同，然亦未尝违其大节也。余处众时，往往见朋辈抄录丛林日用清规，互有亏阙；后因暇日，悉假诸本，参其异，存其同而会焉。亲手缮写，颇为详备。目曰《丛林校定清规总要》，厘为上下卷，庶便观览。<sup>37</sup>观该书现存的版本，显不如《禅苑清规》的全面，殆局限于宗教礼仪、文牒形式、日常活动的诸多规定等；教内人或认为其是“去芜存精”，<sup>38</sup>不过吾辈观之，则未必尽然，盖为禅门礼仪手册之类。其实，我们从杨序可看到怀海《禅门规式》的一个重要内容，乃在于寺院的组织机构及其管理制度，正因为如此，胡适先生曾干脆把百丈清规称为“禅院组织法”。<sup>39</sup>斯言即便有点片面，但有关禅院组织在百丈清规中占有重要地位，盖属不争之事。《丛林校定清规总要》删去了这个内容，岂非芜精不分？此外，是书关于劳作方面，殆无涉及，这更有悖怀海原创之精神。当然，吾人不能因此而遽定其时禅门已不行劳作，但至少表明逮宋末、元初之际，禅门对此已有所松懈，不是那么重视了。

惟勉咸淳版清规，禅门似亦不以其为然，故尽管该书还在一再印行，但庐山东林大平兴龙禅寺主持比丘式咸又编了一部《禅林备用清规》，凡十卷，现收入《卍续藏经》第一一二册，又见《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，编号1250。该书编者式咸所写的序，落款至大辛亥年（1311），另现存版本又保存有清容居士袁楠的一个叙，落款泰定二年（1325）六月。这意味着该书成于公元1311年，而至迟在1325年刊行或重印。式咸在该书序言中称：

礼于世为大经，而人情之节文也。沿革损益以趋时，故古今人情，得纲常制度以拨（揆）道，故天地之大经在。且吾圣人以波罗提木叉为寿命，而百丈清规由是而出，此固丛林礼法之大经也。然唐抵今殆五百载，风俗屡变，人情不同，则沿革损益之说可得已哉。<sup>40</sup>

是序直打出百丈清规的旗号，书中卷第七也把《禅苑清规》的《百丈规绳颂》收入。不过，仔细对比一下，便可发现其间有所删节修改，尤其是删去了“行普请法，上下均力”这一农禅思想。式咸至大版清规，也效法《禅苑清规》，对禅寺的组织机构及其职能，多所阐明；但对组织僧人从事劳作这一点却大为淡化，倒是强调要善于管理寺院佃户，其卷七对庄主所立清规如下：

庄主之职，提督农务，不可失时；检察田段，牧养客佃，顽暴者，惩戒之；贫病者，优补之；单丁者，以时差役之。旱涝灾氛课诵禳保，勿纵淫祀，姿害物命。诸佃重过，具申山门；暂到经过，温存食宿，毋尚刻剥。竭力运谋，使火佃有追思之心，常住有羨馀之益，方为善美矣。<sup>41</sup>

从这段文字可以看出，当时从事寺院农耕的不是僧人，而是俗家佃户。然而上揭崇宁版清规卷四同此条目，行文则颇不同，现著录如下，以资比较：

庄主之职，主官二税；耕种锄耨、收刈持梢、栽接窠木、泥筑垣墙、收般粪土须及时；躬亲部领，守护地边，明立界至；饮饲头口，省减鞭打；安停客户，选择良家针线妇女常居显处；钱谷文历，收破分明；酒肉葱韭，无使入门；展散投托，不须应付行者；人工方便驱策；南邻北里，善巧调和；闲杂之人，慎无延纳；师僧旦过，恭谨承迎；无以常住钱物，抄注诸方僧供；忽若牛驴没故，并须掘地深埋；早持皮角输官，无使公司怪问；如有践踏田苗、侵犯禾稼，但可叮咛指约，不得捶骂申官；秋成场户主客抽分，计结文历分明，更与多方饶借；如有创造翻修，预白院门知事。<sup>42</sup>

这段条文的个别字尚需考订，但整体意思是清楚的。显然，当时禅寺田庄并非与世隔绝，也与俗人发生关系，有俗人参与其事，但主体成员还是僧人，僧人是主要劳力；身为庄主者，须带领、指挥僧人从事农业劳动；田庄的收入不仅用于禅寺的自给，而且对国家也有所贡献。至大版的清规与此相比，其农禅的精神明显大为不如。当然，见于书面的清规是一回事，实际执行的情况又是另一回事。其时各山门农禅的实施情况，尚有待进一步根据史料考证。

尽管元代一再刊行清规，也有新版本，但朝廷对各山门执行清规的情况、以及流行的清规版本看来并不满意，于是下敕重修百丈清规。元代奉敕重修的丛林清规全名为《敕修百丈清规》，一般简称为《百丈清规》，收入《大正藏》第四十八卷诸宗部五，No. 2025；《卍续藏经》第一一一册；又见《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，编号 1243；《禅宗全书》第八十一册，此外尚有《明北藏》本、《频伽藏》本等。<sup>43</sup>从该书目录看，全书分上下两卷，凡九章，另附著有关的若干文献，包括《塔铭》及前此诸版本的序等。见于《大正藏》等版本者，又分成八卷，这可能是原版本刻印装订时分成八册，后人结集时遂因应为八卷。单是分上下卷

这一条，已可见重修本的篇幅比百丈原著一卷成倍增加。

把上录杨序与重修本的内容比较，吾人可以肯定地说：序中所提到的诸要旨，重修本无不包含，有的表述措辞还很类同；尤其是与本文讨论主题有关的农禅部分，在细节上虽不无差别，但基本精神则完全一致。杨序写道：“行普请法，上下均力也。置十务谓之寮舍，每用首领一人，管多人营事，令各司其局也。”<sup>44</sup>此间的“十务”的“十”究竟是实数，还是泛指多数，尚难肯定。但重修本卷上两序章第六，就写明了各司其局的诸多职务名称及其责任范围，其中明显与田园种植和日常劳作有关的，诸如“典座”、“直岁”、“寮元”、“园主”、“磨主”、“水头”、“炭头”、“庄主”等。就“两序”所列诸多职衔看，有的明确说明为古规所无，因实际情况增设者，如“都监寺”条下注明：

古规惟设监院，后因寺广众多，添都寺以总庶务。早暮劝事香火，应接官员施主，会计簿书出纳钱谷，当令岁计有馀。<sup>45</sup>

有的则说明古规本有，只是叫法改变，如“副寺”条下称：

古规曰库头，今诸寺称柜头，北方称财百帛，其实皆此一职。盖副贰都监分劳也。掌常住金谷钱帛米麦出入。<sup>46</sup>

由此看来，就寺院管理层诸职之设，重修本比怀海原著大有扩增，每一职衔之下，有关职责范围的规定也显得很明确。

重修本的题首落款是：“大智寿圣禅寺主持僧德辉奉勅重修，大龙翔集庆寺主持僧大诉奉勅校正。”是书所附的欧阳玄撰《敕修百丈清规叙》交代了重修的背景：

“天历至顺间，文宗皇帝建大龙翔集庆寺于金龙，寺成，以十方僧居之。有旨行百丈清规。元统三年乙亥（1335）秋七月，今朝皇帝申前朝之命，若曰：‘近年丛林清规，往往增损不一，于是特勅百丈山大智寿圣禅寺主持德辉重辑，其为书仍勅大龙翔集庆寺主持大诉：选有学业沙门，共校正之。期于归一，使遵行为常法。’德辉等奉命唯谨。书将成，属玄为叙。”<sup>47</sup>

查“天历至顺间”，即公元1329到1330年间。从该书的题首落款和上引背景资料看，《百丈清规》的重修乃是元代文宗和惠宗两朝皇帝的旨意，<sup>48</sup>用现在流行说法，应属于“政府行为”，是以，该版本与前面介绍的诸版本修纂背景迥异。

前此版本的刊行，并无朝廷当局介入，是佛门的自发行动，其只是根据历代禅寺对清规执行的实际情况整理，如惟勉所云：“是皆前辈宿德先后共相讲究纪录，愚不敢以所闻所见而增减之。”<sup>49</sup>其所列的种种规定，各山门也未必要一一遵行。但敕修本就不同了，具有皇帝所付与的约束力，“诸山人不入清规者，以法绳之”。<sup>50</sup>德辉之重修清规，据欧阳玄《叙》落款时间是“至元二年丙子（1336）春三月”，修书人德辉最后落款的时间是“至元后戊寅（1338）春三月”，<sup>51</sup>故书正式修成刊印的时间不会早于1338年。质言之，该书是在怀海寂后五百余年通过政府行为来修成的。既是政府行为，掺入了政治因素，重修者对朝廷就不得不有所表示，是以，如上引陈寅恪先生所考，“禅宗重修之百丈清规。其首次二篇，乃颂祷崇奉君主之祝厘章及报恩章，供养佛祖之报本章转居在后”。这一修改显为重修者对朝廷之刻意阿谀，应属主动行为。至于其他一些重要修订，尤其是恢复并强调百丈所倡导的农禅，必有朝廷圣意，否则何必自找苦吃。其卷上《住持章》第五写道：

百丈以禅宗寔盛，上而君相王公，下而儒老百姓，皆向风问道，有徒实蕃。非崇其位，则师法不严。始奉其师为住持，而尊之曰长老。如天竺之称舍利弗须菩提，以齿德俱尊也。作广堂以居其众，设两序以分其职，而制度灿然矣。至于作务，犹与众均其劳。常曰：“一日不作，一日不食。”乌有庾廩之富、輿仆之安哉！<sup>52</sup>

其卷下《大众章》第七专辟“普请”之节：

普请之法，盖上下均力也。凡安众处，有必合资众力而办者，库司先禀主持，次令行者传语首座维那，分付堂司行者，报众挂普请牌。仍用小片纸，书贴牌上云：某时某处或闻木鱼或闻鼓声，各持臂膊搭左臂上，趋普请处宣力。除守寮、直堂、老病外，并宜齐赴。当思古人“一日不作，一日不食”之诚。<sup>53</sup>

上引两段话重申怀海“一日不作，一日不食”的名言，把这奉为禅门圭臬，是以前诸清规版本所未见者。

对诸多负责劳作的职务，也特别强调主动积极性，如《两序章》第六“列职杂务”条下所云：

净头：扫地装香，换筹洗厕，烧汤添水，须是及时；稍有狼籍，随即净治；手巾净桶，点检添换。凡供此职，皆是自发道心。将交替时，堂司予出小榜云：“下次净头缺人，如有结缘，请留芳名。”愿结缘者收榜白堂司，然后复主持请充之。

园主：不惮勤苦，以身率先；栽种蔬菜，及时灌溉；供给堂厨，毋使缺乏。

磨主：兼主碓坊米麪，供众极有关系，须择有道心人，谙晓舂磨等事者充之。<sup>54</sup>

从上面三条，可见重修者乃把清洁、种菜、舂磨之类的日常劳务视为修禅的一个内容；由僧人自己做；而且日用蔬菜，还做到自种自给。不过，整个寺院的经济，从条文看来，并未做到僧人自食其力，这见诸“庄主”条下：

庄主：视田界至，修理庄舍。提督农务，安抚庄佃；些小事故，随时消弭；事关大体，申寺定夺。近时丛林凋弊百出，而庄中有甚。略举其三：诸方通害，初争庄职，安能遍及，构怨主持，上下不睦，一也。一充其职，离寺相远，靡所不为，致争起讼，供众钱粮，尽皆耗费；复积逋负以累于后，因而纪纲不振，庄佃生侮，租课不还。其弊二也。纵使老成能事充之，而州县应酬、吏胥管干、乡都职役、邻里富豪，皆合追陪；既起其端，稍有不及，便生衅隙；虽不明支，而巧立除破，公私无益，故庄中之费或半于寺。其弊三也。……<sup>55</sup>

上摘文字，表明寺院的田庄，虽不绝对排除僧人参与的可能性，但无疑主要是靠佃户；而田庄的收入，是寺院的主要经济来源。管理寺院田庄，有利可图，已成为僧众争夺之物，不像“净头”之类，发自道心。而且，即便有田庄，寺院也有入不敷出之时，故还有赖檀越布施，是以，尚有“化主”一职之设：

化主：凡安众处，常住收入有限，必籍化主劝化檀越，随力施与，添助供众；其或恒产足用，不必多往干求取厌也。<sup>56</sup>

从上面诸多引文，可见尽管历代佛门文献，都对怀海的农禅精神加以肯定和赞扬，但是各山门则未必在实际行动中加以弘扬广大，是以，作为元代“政府行为”产物的《敕修百丈清规》，才会一再重申怀海的名言。其虽力图重振百丈农

禅之风，但毕竟时不再来，元代丛林已习惯靠佃户来供养了；除了蔬菜之类有限的食物或某些用物外，其他的自我供养已办不到了。当然，在元代不可能的事情，在百丈的时代直到宋代，未必也做不到。可以断言，至少在某些丛林中，农禅已经使寺院在相当程度上自给自足；否则，崇宁版清规的有关内容，便完全是凭空想象，或无的放矢，元代的敕修本也就无必重申本属于虚乌有的事情。

#### 四， 自我供养意识的产生与印度佛教的中国化

劳作乃为原始印度佛教所不容。在佛门中，位列“佛祖三经”之一的《佛遗教经》，即后秦鸠摩罗什所译的《佛垂般涅槃略说教诫经》，其间比丘戒的首条就包括了不得劳作的内容：

汝等比丘，于我灭度后，当尊重珍重波罗提木叉。如闇遇明贫人得宝，当知此则是汝大师，若我住世无异此也。持净戒者，不得贩卖贸易、安置田宅，蓄养人民、奴婢、畜生。一切种植（植）及诸财宝，皆当远离如避火坑。不得斩伐草木、垦土掘地。合和汤药、占相吉凶、仰观星宿、推步盈虚、历数算计，皆所不应。节身时食，清净自活，不得参与世事，通致使命。呪术仙药、结好贵人、亲厚媿媿，皆不应作。当自端心，正念求度。不得苞藏瑕疵，显异惑众。于四供养，知量知足。趣得供事，不应畜积。此则略说持戒之相。戒是正顺解脱之本，故名波罗提木叉。依因此戒，得生诸禅定及灭苦智慧。是故比丘，当持净戒勿令毁。<sup>57</sup>

在唐宋中国的佛界，不守上述诸戒的比丘，并不鲜见。最明显的，莫过于不应“结好贵人”这一条，试问有哪些名僧能做到呢？但对这些“犯僧”，社会难免有所微言，甚或不齿，也就是说，不为舆论所认同。正如《塔铭》所云：“大寂之徒，多诸龙象：或名闻万乘，入依京辇；或化洽一方，各安郡国。唯大师好尚（耽）幽隐，棲止云松。遗名而德称益高，独往而学徒弥盛。”<sup>58</sup>然而，怀海倡导劳作，明明是违反了比丘戒，但却备受教俗赞扬，“流播寰宇”。这就表明了唐宋佛教，已从观念上彻底地摈弃了原始印度佛教这方面的规定。这在唐宋佛教史上，无疑是值得大书特书的一件事；而怀海也就成为了这方面的代表人物，成为了佛门以

衣禪為榮的象徵。竊以為，正是在這一點上，構成了懷海在唐宋佛教史上的特殊地位。

佛僧自食其力，這也從根本上否定了印度佛教對出家僧侶，即比丘的定義。

隋吉藏撰《法華義疏》卷第一有云：

比丘者，名為乞士。上從如來乞法以練神，下就俗人乞食以資身，故名乞士。世之乞人，但乞衣食不乞於法，不為比丘；又雖復乞食，亦異世人之乞。退無積蓄之累，進有福物之功，故自利利他，異於時間乞求之人也。<sup>59</sup>

按這個定義，比丘只能靠行乞度生，不行乞者不可謂比丘。而這在中國是行不通的。吾人固知，在漢文中，乞者，求也，乃不得已之行為。照中國傳統觀念，乞法類乎求學，尚屬高雅，但乞食則為人所不齒。《孟子·告子章句上》有云：“一箪食，一豆羹，得之則生，弗得則死。噉爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。”<sup>60</sup>此處，孟子為闡明個人尊嚴重於生死的道理，以連乞人都拒絕無禮之施舍來比喻，足見在世俗的眼光中，乞人乃屬最賤者。而照上引比丘名為乞士這一定義，其求生存的手段，只能“下就俗人乞食”，這在國人世俗的眼光看來，必然殊為不雅。也正因为如此，《法華義疏》才竭力甄別比丘乞食與世人乞食之異。對其甄別，教中人可以理解，世俗人則未必。由是，我們難以想象，中國社會有可能長期养活成千成萬靠乞食為生的佛僧。以乞求生，與中國社會傳統格格不入；改變印度佛教如是觀念，不過是迟早的事情。

事實上，中國佛界的比丘，早就不是印度佛教那種嚴格意義的乞士了。以公元365年道安在襄陽所創立的寺院為例，其院有僧徒數百，西方學者根據有施主送給道安大米一千斛的記載，判斷“供養這個教團的經濟問題是通過大量的慈善性捐助得以解決的”，至於道安本人，因為《高僧傳》有“一同王公，物出所在”之語，遂認為其得到孝武帝的一份俸祿。<sup>61</sup>也就是說，其時僧人實際已不是靠自己求乞以資身了。然而，大筆捐助，畢竟可遇而不可求；能得到官方俸祿的僧人，則不可能很多。是以，佛教欲“征服中國”，就得有自己的經濟，有較固定的收入。南北朝初興、隋唐旺盛起來的寺院經濟，正是佛教在中國發展的必然產物。

從現存資料看，這種寺院經濟的主要模式是：由寺院經營田莊，依靠佃戶從事農業勞動，把剝削佃戶勞動的收入，作為寺院開支的重要來源。當然，早期寺

院田庄的劳动者，未必就是严格意义上的佃户，而是一些“为僧作净”的“贱人”，即奴婢、隶户、部曲之类。<sup>62</sup> 农禅的萌芽和发展，与这种寺院经济自然有密切的关系；因为寺院如果没有田庄，何来僧人参加劳动？但中国僧人什么时候就敢于摆脱印度佛教原则性戒律的羁绊，亲力亲为，也到田庄劳动？这是个有待探讨的问题。照一般事理，其间必定有个渐进的过程。按古代中国社会既是以传统农业为基础，那么遁入空门的人士，至少其下层的绝大多数，本来就是来自男耕女织之家，如果每天除了念经礼佛之外，还在寺院内或其田庄从事某些劳作，这在中国人看来，绝非离经叛道的行径，而是天经地义的事情。因此，中国佛僧之无忌讳劳作，不会是很晚近的时候。无忌讳劳作，与产生自我供养意识，把劳作与修持相结合，虽有联系，但有不同；似乎可把其当为认识过程的两个阶段。前者不那么自觉，感性的成分比较多，而且往往是被动的，为环境所迫，而不得不为；其产生的时间可能较早。后者则进入了主动、自觉的理性阶段，其产生的时间，就现有的资料，大概可以追溯到唐代禅宗四祖道信（580—651）时期。<sup>63</sup> 《楞伽师资记》的第六节专述五祖弘忍行状：“七岁奉事道信禅师，自出家处幽居寺，住度弘愍，怀抱贞纯。缄口于是非之场，融心于色空之境；役力以申供养，法侣资其足焉。”<sup>64</sup> 由此足见四祖道信的教团，已有农禅之行了。而《僧传》记载六祖慧能投靠五祖弘忍时，便称“愿竭力抱石而舂，供众而已”为功德，“如是劳乎井臼，率净人而在先”；<sup>65</sup> 《坛经》对此事的记载更详细：“大师欲更共语，见左右在旁边，大师便不言。遂发遣惠能，令随众作务。时有一行者，遂差惠能于碓坊踏碓八个馀月。”<sup>66</sup> 神秀之投弘忍时，情景亦类似，《僧传》言其“决心苦节，以樵汲自役而求其道”。<sup>67</sup> 从这些掌门人的传记，可见劳作之成为修禅的一种功德，并非始于怀海，禅宗教团早已有之。而弘忍的“役力以申供养”，也已明显展露出自食其力的自我供养意识。但这些在禅门虽历代相袭，但并未制度化，更没有成文的规定。而怀海，不仅继承禅宗这一传统，而且与印度佛教戒律针锋相对，把其作为禅门必修的德目，亦以戒律的形式，写入清规，从而最终把农禅制度确立起来，成为中国佛教区别印度佛教的一大特色。

怀海对农禅制度的确立，并身体力行地倡导，从本质来说，不过是顺应中国社会传统的必然产物。古代中国的汉族社会，以男耕女织构成社会的主体经济，



因而农耕在中国传统社会中，一直是受到尊重的。社会主要职业的排列一直为“士农工商”，正体现了这一点。尽管真正从事农业劳动的草民地位很低，受尽压迫剥削；但在理论上，从皇帝到官僚士绅以至一般书生，都不敢贱视农业劳动，甚至以自己能从事农耕（哪怕是做个样子）为高雅之举。知识分子若不为官，则咸以耕读为尚。由是，诸葛亮以出山前“躬耕于南阳”而自得；陶渊明以归隐务农而垂青史，其《归去来辞》成千古绝唱；历代田园诗画，更构成中国文坛艺苑的奇葩。在这种传统氛围下，无论是道教，抑或是其他种种土生土长的民间宗教，即便其宗教领袖自身不参加劳动，不倡导务农，但在说教中也不致诋毁农耕，也不会反对信徒从事农业劳动。农禅正是顺应中国社会这种传统，因而怀海“一日不作，一日不食”之语方会为人所津津乐道。其实，就这句名言产生的背景看，应非出自怀海亲口，而是后人对他模范行为和精神的总结，而且这应是在他卒后一段时间才被大力渲染的；若不，像这样最能体现怀海品格的词句，《塔铭》中何以竟不征引？怀海的原著《禅门规式》当也不会有“一日不作，一日不食”的条文，要不，杨序焉不引录？但无论如何，自怀海始，农禅在中国佛门中的重要性，至少从理论上已被确认了。

如果说，中国佛僧之从事劳作，最初免不了有被迫的因素，即为了在中国环境里求生存而不得不为的话；怀海之将其列为僧人必修的德目，则完全不为环境所迫。如果把农禅的产生，纯粹归结为僧人求生存的不得已行为，这不能令人信服。日本学者有马赖底称：

原来，印度佛教是严禁僧侣从事生产劳动的。但是脱离了国家权力保护或贵族上层阶级经济援助的初期禅宗教团的僧侣，却不得不自耕、自食，依靠自给自足维持生活。由此教团主张，从事生产事业不违背佛法，正是佛法佛行。有些特殊的寺院甚至拥有广大的庄园和役者，建立了垄断的生产机构。

68

这里似把剥削佃户的寺院经济与僧人躬自耕种的农禅混淆在一起。从历史背景说，怀海之继承和倡导农禅，绝非因僧侣失去了世俗的经济支持而不得不自食其力。缘唐代在中宗时代（705—709），佛教已拥有大量财富，以至社会有“十分天下之财而佛有七八”之谓，<sup>69</sup>这种情况直到武宗会昌（841—846）之前并没有

质的改变，由是才导致朝廷灭佛之举。怀海生活的年代，不论是公元 749—814 抑或 720—814 年都好，均处佛教寺院经济十分兴旺的时期，僧人何需自己动手？尤其是像怀海这样的高僧，更没有因一日不作而不得其食之理。当然，怀海之后，由于兵荒马乱、天灾人祸之类，农禅或成为某些僧伽避世求生存的手段，但这是其延伸的后果，而不是其产生的原因。

禅宗之农禅，把劳动作为必修德目，其间固有通过劳动来参悟禅机的目的，正如学者所指出，“与怀海禅系有关的语录中，充满了山野直朴的农作风味”<sup>70</sup>；但更重要的是，把劳作当为苦行的修持手段。

上揭禅宗五祖、六祖以及神秀之主动请求劳作，显然是一种苦行精神，而怀海的“一日不作，一日不食”，无疑也是苦行主义的表现。<sup>71</sup>不过，禅宗以劳动作为苦行方式，既与印度佛教原教旨冲突，也为唐代其他外来宗教所未见。例如摩尼教，其僧侣是不允许从事农业劳动，即便其被回鹘奉为国教并因此拥有寺院庄园后，从事庄园劳动的也不是僧侣。<sup>72</sup>流入中国的波斯琐罗亚斯德教变种，即祆教，以及阿拉伯伊斯兰教，其在中国的僧侣除宗教活动外，没有资料证明有苦节于农务者。至于唐代中国流行的基督教异端聂斯脱利派，即景教，就现存的资料看，我们只能肯定其有诸多寺院，但这些寺院主要用于译经和宗教仪式活动，与农业劳动无关；从当时该教在中国地位看，似也未有可能拥有大量的寺院土地。然而，在世界宗教史中，以体力劳动作为苦行方式，却并非中国禅宗所特有，中世纪欧洲和北非的基督教修道院，便已实行了。

一般认为，基督教的寺院制度起源于埃及，“有人估计第五世纪末期，埃及的隐士和修道僧，在数目上几乎等于城市的人口”。<sup>73</sup>即便这个数目不一定可靠，但我们至少可以认为，早在公元五世纪，埃及已出现了一批与世隔绝的苦行僧侣，为了维持自己的生存，其苦修也不得不包括某些劳作。如果说这些隐士和修道僧参加体力劳动是不得已的话，那生活于五六世纪的圣本尼狄克所制定的寺院规程，已把劳作当为僧侣应自觉、主动进行的功课：

懒惰是灵魂的大敌。所以，僧侣应经常做事，或者做手工劳动或阅读圣经。这些工作时间按照季节排列如下：从耶稣复活节到 10 月 1 日，僧侣应从第一小时起，去做工作，劳动到第四小时为止，从第四小时到第六小时的

时间应用于读经……（第九小时以后）僧侣应再工作，劳动到黄昏为止。但是，如果由于地方的情况或寺院的需要—这些事情会在收获时期发生——要做较长期的工作，他们不应认为受到不良待遇。因为真正僧侣，应以他们的手的劳动来生活，象使徒和神圣教父所做的那样。<sup>74</sup>

从这个规程看，与怀海“一日不作，一日不食”的精神，何其相似。

美国历史学家汤普逊（J.W. Thompson）在其名著《中世纪经济社会史》中有这么一句话：“寺院主义是以它的出世观念、它的忘我精神、它的严肃性来抗议那教会中已腐败透顶的世俗性、财富和虚浮性的。”<sup>75</sup>是说虽然是针对欧洲中世纪的基督教而言，但对于唐宋佛教农禅的出现，未尝不可借鉴。禅宗诸掌门人的苦节，尤其是怀海之避世到百丈山去创立清规、倡导农禅，与当时佛门庞大的寺院经济所造成的腐败，应该说，多少是有关系的。其把所定的种种条文总称为《禅门规式》，顾名思义就是要整顿规范禅门的宗教生活。倘若当时禅门都井井有条，没有种种出格的行为发生，其又何必来定什么规式呢？佛门之腐败，以往学者研究甚多，<sup>76</sup>此处就不赘证了。

其实，苦行主义并非宗教所专有，正如著名社会学家涂尔干（Émile Durkheim）所说：

社会必然会要求人们作出永久的牺牲，并不断对我们的自然欲望施加暴虐，而所有这些，都是为了使我们超越自己。如果我们要去完成我们的社会职责，我们就要经常残暴地对待我们的本能，并在必要的时候克服我们本性的堕落。所以，苦行主义是一切社会生活所内在固有的，即使在所有神话和教义都破灭以后它仍会留存，它是人类文化必不可少的部分。<sup>77</sup>

涂尔干这一观点，与孔夫子所主张的“克己复礼”，与《孟子·告子章句下》所说的“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能”，殆为相通。从历史看，许多有志于改造社会、或成就大事业的人，都或多或少有苦行主义的表现；像怀海这样有志于整顿禅门的高僧，就更不在话下了。

## 五， 余论

1: 怀海农禅之倡，自是其“以华情学梵事”的一大表现，即从中国传统社会实际出发，以体力劳动来作为宗教修炼的一种方式或手段，同时达到寺院某种程度的自给自足，摆脱完全依靠世俗供养的寄生状态。从戒律看，这完全违背了印度佛教；但从原始佛教使人超脱诸苦诸烦恼的根本教旨看，其看来又似是殊途同归，不过是手段方式不同而已。质言之，两者是形异而义同，貌离而神合。其间的关系，尚有待进一步的探讨阐发。

2: 从历代修订的百丈清规看，农禅在各山门执行情况有差，也未必长期坚持；无论如何，在整个佛教经济中，其所占的比重并不大，即使在其最盛行的时候。但作为一种佛门经济模式，其实施的真实情况，尚有待披寻钩沉各种史料，进行具体分析或量化后，才能得到较准确的结论。

3: 按中古拜占廷东正教的修道院，修士、修女都从事一定的生产劳动。其集体生产活动所带来的技术进步、合理使用自然资源等，对社会生产发展带来了积极意义，这已引起了西方学者的重视和研究。<sup>78</sup>唐宋丛林的农禅经济，是否也曾对社会生产力带来某些影响？如果能同时亦注意探讨这个问题，也许有助于认识的深化。

2001/10/15 修订

## 註釋

- <sup>1</sup> 蔡鸿生《尼姑譚》，广州中山大学出版社，1996年，页170—171。
- <sup>2</sup> 陈寅恪《寒柳堂集》（陈寅恪文集之一），上海古籍出版社，1980年，页155。蔡著《尼姑譚》附录全文。
- <sup>3</sup> 就怀海在创立禅门清规所起的作用，窃以为，南怀瑾先生的一段评说是客观公允的：“佛教正式传入中国，当在汉、魏两晋时期，其中已经过四五百年蜕变，它被中国文化的融和，受到中国民情社会风俗的影响，制度的渐渐改变，也是势所必致，理有固然的。在百丈以前，梁僧法云，住光孝寺，虽已奉诏创制清规，但没有像百丈一样，敢明目张胆，大刀阔斧的毅然改制，定作规范。在百丈以后，更无完美的僧众制度，能够超越丛林制度的范围，所以说者便裁定是百丈禅师，创建丛林制度了。”见氏著《禅宗丛林制度与中国社会》，台北老古文化事业公司1992年第九版，页8—9。
- <sup>4</sup> 收入《大正藏》第四十八卷 No2025；又见《全唐文》卷四百四十五。
- <sup>5</sup> 参阅《佛光大辞典》页2481《百丈怀海禅师语录》条。
- <sup>6</sup> 关于《祖堂集》的发现及其研究状况，杨曾文《唐五代禅宗史》有专节讨论，中国社会科学出版社，1999年，页593—609。该书有葛兆光释译的最新版本，高雄佛光出版社，1996年。
- <sup>7</sup> 《宋高僧传》，北京中华书局点校本，1987年，页237。
- <sup>8</sup> 《大正藏》第四十八卷，页1156下。
- <sup>9</sup> 南唐静筠二禅师编《祖堂集》卷第十四，上海古籍出版社，1994年2月景印本，页271。
- <sup>10</sup> 《五灯会元》卷第三《南乐下二世·马祖一禅师法嗣·百丈怀海禅师》，北京中华书局点校本1984年，页131。
- <sup>11</sup> 《指月录》收入《卍续藏经》第一四三册，此处据台北新文丰出版公司印信单行本，1995年3月1版4刷，页129上。
- <sup>12</sup> 《宋高僧传》，北京中华书局点校本，1987年，页236。
- <sup>13</sup> 《大正藏》第五十一卷，页250下。
- <sup>14</sup> 苏渊雷点校《五灯会元》，北京中华书局，1984年，页136。
- <sup>15</sup> 《大正藏》第四十九卷，页618中。
- <sup>16</sup> 《宋高僧传》，北京中华书局点校本，1987年，页236。
- <sup>17</sup> 《大正藏》第四十八卷，页1156下。
- <sup>18</sup> 忽滑谷快天著，朱谦之译《中国禅学思想史》，上海古籍出版社，1994年5月第1版，页167。
- <sup>19</sup> 葛兆光《中国禅宗思想史——从6世纪到9世纪》，北京大学出版社，1995年，页303。
- <sup>20</sup> 任继愈先生对“禅宗僧徒靠劳作过日”有很高的评价：“它把中国古代小农经济的生产方式和生活方式，紧密地结合到僧众的生产方式和生活方式上来。这一变革与中国的封建社会的结构得到进一步的协调，从而获得生命力。”见氏文《禅宗与中国文化》，《世界宗教研究》1988年第1期，页3。
- <sup>21</sup> 《大正藏》第四十八卷，页1156下。
- <sup>22</sup> 南唐静筠二禅师编《祖堂集》卷第十四，上海古籍出版社，1994年2月景印本，页271。
- <sup>23</sup> 《宋高僧传》，北京中华书局点校本，1987年，页236。
- <sup>24</sup> 《五灯会元》卷第三《南乐下二世·马祖一禅师法嗣·百丈怀海禅师》，北京中华书局点校本1984年，页136。
- <sup>25</sup> 《大正藏》第四十九卷，页618下。
- <sup>26</sup> 参阅近藤良一《〈百丈清规〉の成立要因》，《印度哲学佛教学》1987年10月，页231—246。
- <sup>27</sup> 《新唐书》，中华版，页1529。
- <sup>28</sup> 《大正藏》第五十一卷，页250下—251中。
- <sup>29</sup> 《大正藏》第四十八卷，页1157下—1158中。
- <sup>30</sup> 见《佛光大辞典》“佛教教制”条，书目文献出版社，1989年6月版翻印本，页2686上。
- <sup>31</sup> 《宋史》，中华版，页10079—10083。
- <sup>32</sup> 《宋史》，中华版，页10083。
- <sup>33</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，台北白马精社印经会印行，页522上。
- <sup>34</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，台北白马精社印经会印行，页550下。

- <sup>35</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，台北白马精社印经会印行，页 533 中。
- <sup>36</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，台北白马精社印经会印行，页 666 下。
- <sup>37</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，台北白马精社印经会印行，页 592 上。
- <sup>38</sup> 《佛光大辞典》“丛林校定清规总要”条称“本书系将百丈古清规以降之禅门诸种清规，参校其异同，去芜存精而重编者”。（见 6555 中一下。）
- <sup>39</sup> 胡适《中国禅学的发展与演变》，见张曼涛主编《中国佛教文史论集》，台北大乘文化出版社，1980 年，页 49。
- <sup>40</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，台北白马精社印经会印行，页 620 上一中。
- <sup>41</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，台北白马精社印经会印行，页 648 中。
- <sup>42</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，台北白马精社印经会印行，页 533 中。
- <sup>43</sup> 该书的最新大陆版本见黄夏年、净因主编《大藏经》卷六《大乘佛教》，北京九州图书出版社 1999 年，页 853—1707。吕澂编《新编汉文大藏经目录》将该书归入“论著部·禅宗”，编 873，见氏编，山东齐鲁出版社，1980 年，页 142。前人的研究专著有清仪润《百丈清规证义记》九卷，其自序落款时间为道光三年（1823），收入《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，编号 1244。
- <sup>44</sup> 《大正藏》第四十八卷，页 1158 上。
- <sup>45</sup> 《大正藏》卷四十八，页 1132 上。
- <sup>46</sup> 《大正藏》卷四十八，页 1132 中一下。
- <sup>47</sup> 《大正藏》第四十八卷，页 1159 上。
- <sup>48</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册收入该书时，连同元朝官方有关重修百丈清规的一些文件也收入，见页 318—320。
- <sup>49</sup> 《大正藏》第四十八卷，页 1158 中-下。
- <sup>50</sup> 《大藏新纂卍续藏经》第六十三册，页 318 上。
- <sup>51</sup> 《大正藏》第四十八卷，页 1159 中。
- <sup>52</sup> 《大正藏》卷四十八，页 1119 中。
- <sup>53</sup> 《大正藏》卷四十八，页 1144 上一中。
- <sup>54</sup> 《大正藏》卷四十八，页 1133 上。
- <sup>55</sup> 《大正藏》卷四十八，页 1133 中。
- <sup>56</sup> 《大正藏》卷四十八，页 1133 上。
- <sup>57</sup> 后秦鸠摩罗什译《佛垂般涅槃略说教诫经》，《大正藏》第十二卷，No.389，页 1110—1111；有关该经义理的阐发见天亲菩萨造、真谛三藏译《遗教经论》，收入《大正藏》第二十卷，No.529。
- <sup>58</sup> 《大正藏》第四十八卷，页 1156 下。
- <sup>59</sup> 《大正藏》第三十四卷，页 457 下。
- <sup>60</sup> 《十三经注疏》，北京中华书局，1980 年 9 月，页 2752 上。
- <sup>61</sup> 许里和著、李四龙等译《佛教征服中国》江苏人民出版社，1998 年，页 315—316。
- <sup>62</sup> 参阅姜伯勤《唐五代敦煌寺户制度》，北京中华书局，1987 年，页 3—4。
- <sup>63</sup> 参阅近藤良一《〈百丈清规〉の成立要因》（《印度哲学佛教学》1987 年 10 月，页 231—246），是文有专节讨论禅宗教团生活与作务的问题。
- <sup>64</sup> 《大正藏》第八十五卷，页 1289 中。
- <sup>65</sup> 《宋高僧传》卷第八《唐韶州今南华寺慧能传》，北京中华书局点校本，1987 年，页 173。
- <sup>66</sup> 邓文宽校注《大梵寺佛音——敦煌莫高窟〈坛经〉读本》，台北如闻出版社，1997 年，页 8。
- <sup>67</sup> 《宋高僧传》卷第八《唐荆州当阳山度门寺神秀传》，北京中华书局点校本，1987 年，页 177。
- <sup>68</sup> 有马赖底著，刘建译《禅僧的生涯》，中国社会科学出版社，2000 年 5 月第 1 版，页 29。
- <sup>69</sup> 《旧唐书·辛替否传》卷一百一，列传第五十一，中华版，页 3158。
- <sup>70</sup> 杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社，1993 年 8 月第 1 版，页 257。
- <sup>71</sup> 学者在把怀海的《禅门规式》目为佛教社会主义纲领论述时，曾提到：“怀海要求他的模范成员是：‘粗食续命，补衣御寒暑，兀兀如愚，如聋相似。’生活是极度清苦的，维持生命而已；知识绝不可开通，宁愿如聋似愚。”（杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》，江苏古籍出版社 1993 年 8 月第 1 版，页 261。）笔者认为这条史料也可说明怀海倡导苦行主义。其间称怀海主张僧人不要开通知识，则似欠妥，因与禅门顿悟之主张相抵牾。从整句的文意看，当谓僧人要生活清苦，大智若愚。
- <sup>72</sup> 详参拙译刘南强《摩尼教寺院的戒律和制度》，原刊《世界宗教研究》1983 年第 1 期，页 24

---

—37；收入拙著《摩尼教及其东渐》增订本，台北淑馨出版社，1997年页107—130。国内研究回鹘摩尼教寺院庄园的最新一篇文章是：王菲《〈回鹘摩尼教寺院文书〉再考释》，刊余太山主编《欧亚学刊》第2辑，北京中华书局，2000年11月，页225—242。

<sup>73</sup> [美] 汤普逊《中世纪经济社会史》，北京商务印书馆1961年9月第1版，1984年11月3刷，页174—175。

<sup>74</sup> 转引自[美] 汤普逊《中世纪经济社会史》，北京商务印书馆，1961年初版，1984年3刷，页182。

<sup>75</sup> [美] 汤普逊《中世纪经济社会史》，北京商务印书馆1961年9月第1版，1984年11月3刷，页174。

<sup>76</sup> 有关佛门腐败、丑闻，历代史籍、小说、笔记、诗文的多有记载，法国谢和耐的名著《中国五——十世纪的寺院经济》也有讨论，尤见末节《中国佛教运动的内部矛盾》，耿昇中译本，甘肃人民出版社，1987年。

<sup>77</sup> 爱弥尔·涂尔干著，渠东、汲喆译《宗教生活的基本形式》，上海人民出版社，1999年11月第1版，页412。

<sup>78</sup> 参阅陈志强《拜占廷学研究》“东正教修道院”一节，北京人民出版社，2001年2月，页180—190。