

禪宗戒律思想初探

以「無相戒法」和《百丈清規》為中心

王月清

佛學研究中心學報第四期

1999年07月出版

頁 131-146

頁 131

提要

慧能南宗禪倡導的「無相戒法」及南宗傳人之一懷海創制的《百丈清規》代表了禪宗獨特的戒律觀。「無相戒法」是禪門獨創的弘戒法門，但有其印度佛教思想之源。無相戒法的倡導，使得南宗禪在會昌法難及唐末五代離亂後開出抖落陳規、自由自在地尋求人生安立與解脫的新路。其後《百丈清規》的創立，表明禪門抖落陳規時，又重新收拾自家戒規的立意，體現了禪門戒律一破一立、破立一體的格局。無相戒法助成了中土佛教戒律“重戒於內心，不重律於外在”的自在解脫的思想特徵，《百丈清規》昭示了禪門獨特的僧團倫理內容及行菩薩戒法、不捨世間、信仰與生活融合的特色，標誌著佛教戒律的中國化走向。

在中土佛教史上，律宗戒律思想的傳承與天臺、華嚴、禪宗等佛教宗派對大乘菩薩戒法的弘通是兩個不同的系統。兩者的區別聯繫依“戒乘關係”來判斷，即前者是以弘戒為主要的思想體系，後者是以開法(智慧的開發、教理的研習)為主要的思想體系。在處理戒乘關係上，有戒緩乘急、戒急乘緩、戒乘俱急、戒乘俱緩四種分別，[註1](#)總體而言，中土佛教在處理戒乘關係上主張戒乘俱急，即主張既嚴守戒法，又致力於開發智慧，在佛教倫理意義上，既注重止惡行善的規範的遵行，又注重“向善”的心智的培育、發明和悟解。但在具體分別時，天臺、禪宗等宗派又有抑戒揚乘的思想，這完全出於他們注重開發大乘中觀智慧的本旨。智者大師曾把戒分理事，以事戒名之為戒，理戒名之為乘，戒即有漏(有煩惱)，乘是無漏(無煩惱)，明顯具有抑戒揚乘之意。他是這樣說的：

事戒三品，名之為戒，戒即有漏，不動不出。理戒三品，名之為乘，乘是無漏，能動能出。[註2](#)

天臺、禪門雖有抑戒揚乘的傾向，但不影響在戒律觀上他們與律宗有共同關心的話題。本文擬以慧能南宗「無相戒法」和《百丈清規》為中心，探討了禪宗有關戒律問題的獨特思路，以便我們更全面地了解中土佛教戒律觀的特色。

一、

依禪宗教外別傳、以心傳心的宗風而言，「無相戒法」應是禪門獨創的弘戒法門，然而當探究「無相戒法」的內容和實質時，我們仍可以找到無相戒法的典據來源和思想根源：梵網菩薩戒本“佛性戒”思想和大乘中觀的般若智慧。

無相戒，即無相心地。“心地”乃《梵網經》中之語，指戒以心為本，恰如世間之以大地為基，所以稱戒為“心地”。[註3](#)《梵網經》為代表的大乘

菩薩戒法的精神在於利他行，並且是約於“心”的。正如《梵網經》的姊妹篇《瓔珞經》所說：

一切菩薩凡聖戒，盡心為體。是故心盡戒亦盡，心無盡故，戒亦無盡。……聲聞盡形，菩薩盡未來際。聲聞局於身口，菩薩於三業。 [註4](#)

梵網戒法正是本著以心為本的原則，創立了十重禁戒：殺戒、淫戒、妄語戒、酤酒戒、說四眾過戒、自讚毀他戒、慳惜加毀戒、瞋心不受悔戒、謗三寶戒。這十重就是眾生自性清淨心的十種流露，因為它含攝了道俗眾生最基本的淨心向善的宗教道德規範。所以梵網戒法聲稱：一切眾生戒，本源自性清淨。《梵網經》(《菩薩戒經》)中是這樣說的：

爾時釋迦牟尼佛……為是中一切大眾略開心地法門……為此地上一切眾生、凡夫、痴暗之人，說我本盧舍那佛心地中，初發心中常所誦一戒：光明金剛寶戒，是一切佛本源，一切菩薩本源，佛性種子。一切眾生，皆有佛性。一切意識色心，是情是心，皆入佛性戒中。……吾今當為此大眾重說十無盡藏戒品，是一切眾生戒，本源自性清淨。 [註5](#)

從上文中得知，梵網所開示的菩薩戒法(心地法門)，是以“自性清淨心”、“佛性”為戒體的“光明金剛寶戒”、“佛性戒”，這種“佛性戒”源於自性清淨的佛性，也就是說自性清淨心、佛性是梵網菩薩戒法的根據。中土禪宗的宗經寶典《壇經》中曾兩次引述《梵網經》的觀點：

《菩薩戒經》云：戒本源自性清淨。 [註6](#)

《壇經》在引述“戒本源自性清淨”後，緊接著就說：“善知識，總

頁 134

須自體，與授無相戒。” [註7](#)可見源於自性清淨心的菩薩戒法(佛性戒)的本質是“無相”，這是“十重禁戒”的菩薩戒法與小乘聲聞戒法的區別之所在。這一點在《梵網經》卷上有關菩薩行修持階位的“無相心”和卷下要求菩薩戒弟子破除“繫縛事”等主張中已有申說。 [註8](#)

持大乘菩薩戒，要求持而不執、持而離相，破除小乘執縛戒相，這種思想源於破執掃相的中觀智慧對戒法的貫通。

以龍樹為代表的大乘中觀學派(空宗)，本著中道實相說和有無雙遣、不落兩邊的思惟方法看待戒律時，注重的是基於空觀的自律，基於從自心去除迷執、愚痴的“無相”、“不取於相”的自覺，所以視不取於相的戒法是最勝尸羅(最高戒法)。中觀學派的思想宗經之一《摩訶般若經》說：

菩薩摩訶薩知一切佛法無相，……能具足無相尸羅波羅蜜。具足戒不缺不破不染不著。 [註 9](#)

《開覺自性般若波羅蜜多經》言：

若菩薩摩訶薩於色法中修行持戒求解脫時，無所解脫持戒可得，無能解脫持戒可得。何以故，謂色自性無所得故。……如是修者，當知是菩薩摩訶薩於色法中修無相持戒。須菩提，受想行識亦復如是。 [註 10](#)

龍樹的《大智度論》說：“不著不猗不破不缺，聖所讚愛，如是名為上清淨持戒。若慈愍眾生故，為度眾生故，亦知戒實相故，心不猗著，如此持戒將來令人至佛道，如是名為得無上佛道戒”，[註 11](#)又主張“於持戒布施，心不染著”。[註 12](#)此類“不染不著”、“持無相戒”的持戒觀亦見於《寶積經》等大乘經典中。《寶積經》中記述佛與大迦葉論“善持戒”時云：

復次，迦葉！善持戒者，無我無我所；無作無非作；無有所作亦無作

頁 135

者；無行無非行；無色無名；無相無非相；無滅無非滅；無取無捨；無可取無可棄；無眾生無眾生名；無心無心名；無世間無非世間；無依止無非依止；不以戒自高，不下他戒，亦不憶想分別此戒；是名諸聖所持戒行。無漏，不繫，不受三界，遠離一切諸依止法。 [註 13](#)

經中主張的無我無我所、不以戒自高、不輕慢他戒、不考慮分別戒法的行持方法，正是大乘戒法所追求的最高境界，也正是禪宗“無相戒”所要弘傳的無上法門。

據《壇經》記載，慧能曾因聞誦《金剛經》而開悟。[註14](#)《金剛經》是般若思想、中道智慧的精華，所以其中的“離相無住”的思想與無相戒法也不無聯繫。《金剛經》言：

菩薩應離一切相發阿耨多羅三藐三菩提，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心，若心有住即為非住。[註15](#)

慧能將“離相無住”的思想發展為“無念為宗、無相為體、無住為本”的頓教法門，[註16](#)創制了融“四弘誓願”、“懺悔”、“三歸依”為一體的無相戒法。

二、

據《壇經》載，在授無相戒之始，慧能帶領信徒們三唱：“於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依千百億化身佛，於自色身歸依當身圓滿報身佛”。[註17](#)慧能認為，人生本來具有的“自在法性”（自性、佛性）就是“清淨法身”，因此佛的法身、報身、應身不在人之身外。依佛教倫理的眼光

頁 136

看，慧能旨在開導人們：人生本具先天的道德屬性，這是人們道德覺悟的根據(法身)，本著內在德性而起善惡動機的功能，即為化身，善惡的果報即為報身，而所謂歸依自性三身佛，就是樹立即心即佛的信念、喚起內在的道德自覺。

接著，《壇經》又載：“今既自歸依三身佛已，與善知識發四弘大願。善知識一時逐慧能道：眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成。”[註18](#)在這裡，慧能把大乘菩薩行中“上求佛道、下化眾生”的自利利他的宏願攝入無相戒法中，並要求人們以“自性自度”、“自悟佛道”的獨特原則去行誓願力，以宗教倫理的眼光看，便是要求人們靠自覺的道德意志去實現其自利利他的道德理想：

善知識，眾生無邊誓願度，不是慧能度。善知識，心中眾生，各於自身自性自度。……煩惱無邊誓願斷，自心除虛妄。法門無邊誓願學，學無上正法。無上佛道誓願成，常

下心行，恭敬一切，遠離迷執，覺智生般若，除卻迷妄，
即自悟佛道成，行誓願力。 [註 19](#)

發“四弘誓願”完畢後，慧能並與徒眾行“無相懺悔”。慧能無相戒法中的無相懺悔，摒棄了佛門通行的普請禮讚十方諸佛名號、誦經咒、在佛像前“發露懺悔”或念懺悔文等外在形式，只是要求人們“前念後念及今念，念念不被愚迷染，除卻從前矯誑，雜心永斷，名為自性懺。” [註 20](#)

行完強調心性反思功夫的無相懺悔(自性懺)後，慧能便與善知識授無相三歸依戒。這種三歸依戒一改以往歸依佛、法、僧三寶的說法，代之以自心歸依覺、正、淨，以自性(佛性)的信仰取代了外在的信仰。《壇經》中慧能是這樣說的：

佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊(指佛，引者注)。自心歸依正，念念無邪故，即無愛著，以無愛著，名離欲尊(指法)。自心歸依淨，一切塵勞妄念雖在自性，自性不染著，名眾中尊(指僧)。 [註 21](#)

頁 137

慧能最後總結說：“自性不歸，無所依處”， [註 22](#)把“無相三歸依戒”落實到自心自性上，這樣，三歸依戒便是真正意思上的佛性戒、持心戒。至此，我們可以看出，無相戒是慧能禪宗對大乘菩薩戒法的創造性繼承和發展，從這一創造性的無相戒(佛性戒、持心戒)法中，我們可以透視出南宗頓教法門融攝般若空觀和佛性妙有(般若真空與涅槃妙有)的整體理路，也可以理會到禪門獨特的宗教道德理念。難怪宋代明教大師契嵩對無相戒這般推讚：“無相戒者，戒其必正覺也”、“生善滅惡，莫至乎無相戒”、“無相戒，戒之最也”。 [註 23](#)

需要說明的是，慧能無相戒(佛性戒，持心戒)在整個禪門思想脈絡中也不是憑空而出的。

據臺灣印順法師考證，中國禪宗史上，四祖道信是倡“戒禪合一”的關鍵人物。 [註 24](#)《楞伽師資記》載道信行誼云：

信禪師再啟禪門，宇內流布，有菩薩戒法一本，及制《入道安心要方便門》，為有緣根熟者說，我此法要，依《楞伽經》“諸佛心第一”，又依《文殊說般若經》“一行三昧”，即念佛心是佛，妄念是凡夫。[註 25](#)

道信使禪與菩薩戒行相結合，以自利利他、兼攝道俗的菩薩戒行，擴大了禪法的弘通。這種戒禪合一，改變了道信之前達磨禪與頭陀行結合，不利於禪法弘通的情形。

承繼道信“戒禪合一”的思路，五祖弘忍門下的開法傳禪，都與戒有關。[註 26](#)北宗神秀“五方便”的“離相門”，在傳授禪法以前，也施菩薩戒法的律儀，先發願、請師、受三歸、問五能、懺悔，受菩薩戒。神秀所述的《大乘無生方便門》說：

菩薩戒，是持心戒，以佛性為戒性。心瞥起，即違佛性，是破菩薩戒。護持心不起，即順佛性，是持菩薩戒。[註 27](#)

與慧能無相戒法形成區別的是，神秀弘傳、行持的菩薩戒(持心戒)以“守心看淨”、“住心觀淨”為特徵，並執行菩薩戒法的一系列外在儀規，慧能南宗則主張對之超越、摒棄。對此印順法師評說道：“慧能不重宗教儀式，不重看心、看淨等禪法，卻重視德性的清淨。……將深徹的悟入，安立在平常的德行上，宛然是釋迦時代的佛教面目。”[註 28](#)印順法師所說的慧能南宗重視德性的清淨，主要是指慧能主張的以無念無住、掃相破執的般若之智，超離十惡業八邪道的“正心”功夫。這種“正心”之心很大程度上是社會倫理關係中的現實之心。在這一意義上，持戒修道便是要“自淨其心”，而自淨其心最終落實在“自正其心”，宗教覺悟與道德自覺融為一體。《壇經》說：

心地無非自性戒。

戒本源自性清淨。善知識，見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作成佛道。

若欲見真道，行正即是道；自若無正心，暗行不見道。若真修道人，不見世間過，若見世間非，自非卻是左。他非我不非，我非自有罪，但自去非心，打破煩惱碎。[註 29](#)

慧能把德行平正、心性明淨視為持戒的根本要求，把世俗倫理的道德規範攝入戒法中，宣稱“一燈能除千年暗，一智能滅萬年愚”、“一念惡報卻千年善亡；一念善報卻千年惡滅”、“若解向心除罪緣，各自

性中真懺悔；若悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪”，[註 30](#)顯示了在肯定人性圓滿自足、善性本自具有的前提下，見性成佛與修善明心的統一、解脫覺悟與德性自覺的統一，也開示了中土佛教走向“完成在人格，人成即佛成”的人間佛教路徑，在這一意義上，所謂“佛法”、“佛性”真的成為禪門向善的方便說教。

由於慧能南宗主張持戒淨心、持戒正心以求德行的圓滿、德性的清淨，因此道德意識、道德行為的自正自為成為持戒的本質內容：“諸惡莫作名

頁 139

為戒，諸善奉行名為慧，自淨其意名為定”，[註 31](#)後來的宗寶本《壇經》更是大肆闡說：

心平何勞持戒，行直何用修禪，
恩則孝養父母，義則上下相憐，
讓則尊卑和睦，忍則眾惡無喧，……
苦口的是良藥，逆耳必是忠言，
改過必生智慧，護短心內非賢，
日用常行饒益，成道非由施錢，
菩提只向心覓，何勞向外求玄。

在“心平持戒、行直修禪”的旗幟下，持戒的形式主義、道德工具主義成為慧能南宗的反對目標。由於慧能主張“心地無非自性戒”[註 32](#)所以外在的坐禪持戒、拘守律儀被視為白費功夫，這種反對條文式束縛的持戒觀，與《維摩詰經》中維摩詰對優婆離尊者開示的戒律觀一脈相承。《維摩詰經》中載：有兩位比丘，犯了戒律，自知羞恥，但不知罪惡輕重，不敢問佛，於是就來問優婆離，請優婆離解除他們心中的疑懼和愧悔，回答如何免除犯律的罪咎。優婆離就依據戒律，解說他們罪過的輕重，並教示悔過之方。這時，維摩詰來到優婆離面前說：“優婆離，無重增此二比丘罪，當直除滅，勿擾其心。”[註 33](#)維摩詰告訴優

婆離，不要增加兩位比丘的罪咎，應當直接解除他們憂疑恐懼的思想，不要擾亂他們的心境。

顯然，慧能禪宗吸收了《維摩經》中的這一思想，視戒慎恐懼、誠惶誠恐地奉戒守律的形式主義為異路，而主張名檢內德、涵養德性。這種持戒觀結合慧能禪宗山林佛教的特色，使得南宗禪在會昌法難及唐末五代離亂後，在都市佛教奄奄一息的情形下，開出盪滌戒律、抖落陳規，自由自在地尋求人生安立與解脫的新路。這正如陳垣先生所言：“教家大受挫折，惟禪明心見性，毀其外不能毀其內，故依舊流行。” [註 34](#)

頁 140

三、

慧能禪宗越往後發展，以往戒律對於南宗門人就越喪失拘束作用。傳說石頭希遷給丹霞天然剃髮講戒律，天然掩耳跑走。禪門盪滌戒律的另一面，則是重新收拾自家戒規，這種重新收拾，隱涵了摒棄往古戒律、重建禪門規戒的立意，體現了禪門戒律觀一破一立、破立一體的格局，也標誌著佛教戒律中國化的走向。這種重新收拾工作，是由百丈懷海完成的。

百丈懷海(720_814)別創禪律，號稱《百丈清規》。[註 35](#)百丈清規的創制，是一項具有劃時代意義的工作。從東晉道安編定僧尼軌範到南山道宣以《四分律》會通大乘，從中土對菩薩戒法的青睞到天臺、禪宗以心持戒、無相戒法的持戒理念，都體現了如何使佛教戒律與中國佛教僧團生活的實際相結合的問題，百丈清規的創制則標誌著中國特色的僧團倫理規範與持戒理念的形成。

百丈清規亦稱古清規，其原本在南宋之後全部失去，宋史官楊億的〈古清規序〉是概括百丈創制清規的初衷及清規的基本內容、結構的可靠資料。〈古清規序〉現存於元代百丈山德輝禪師依古清規為藍本而彙編的《□修百丈清規》中，收於《大正藏》第四八卷。楊億說：

百丈大智禪師，以禪宗肇自少室(菩提達磨，引者注)，至曹溪以來，多居律寺，雖列別院，然於說法住持，未合規度，故常爾介懷。乃曰：佛祖之道，欲誕布化元，冀來際不泯者，豈當與諸阿笈摩教為隨行耶!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。 [註 36](#)

百丈懷海根據菩提達磨至慧能以來禪門叢林 [註 37](#)生活的實際，出於博約折

頁 141

中，隨宜制律的內在動機，別立禪居，禪寺開始離律寺而獨立，不立佛殿，祇樹法堂，法超言象；整頓威儀，依法而住，合院大眾，朝參夕聚，賓主問酬，激揚宗要；齋粥隨宜，務於節儉，法食雙運；行普請法，上下均力；置十務寮舍，每用首領一人，管多人營事，各司其局，並設維那檢舉，規範僧行…… [註 38](#)於是，“天竺傳來的煩瑣無比的大小乘律，被懷海推倒，這在反天竺宗派上是一個成就。” [註 39](#)

根據《古清規序》中所述的創制本意及內容結構，我們結合禪宗戒律思想發展的脈絡和當時叢林生活的實際，將百丈清規創制背景和獨創性內容分析如下：

第一、百丈清規的創制是承禪宗“若欲修行，不由在寺”的主張，由棲息山林岩阿而別立禪居，既而獨創禪律的結果。

自道信、弘忍以來，普通禪僧大多無度牒、無寺籍，即使是禪僧領袖，也只是掛名於合法寺院，而本人卻離寺別居於岩洞、茅廬。史載，自唐玄宗時期始，官方將禪師聚居於寺，改為律寺，將禪眾置於戒律控制之下， [註 40](#)而懷海別立禪居，正合禪眾擺脫律寺的意願。

第二、百丈清規的創制也意在檢束德行，改變叢林龍蛇混跡、凡聖同居的局面。《廣清涼傳》卷中有這樣的一段記載：

僧無著，大歷二年夏五月初至清涼嶺下，時日暮，倏見化寺，因扣扉請入。主僧賓接，問彼方佛門何如？答：時逢像季，隨分戒律。復問眾有幾何？曰：或三百或五百。無著問曰：此處佛法如何？答云：龍蛇混跡，凡聖同居。

從無著禪師的見聞可窺當時叢林狀況之一斑。唐貞元、元和間(785_806年)，禪宗日盛，宗匠常聚徒眾於一處，修禪辦道，在此情形下的禪林生活，自然也會存在“隨分戒律”、“龍蛇混跡”的狀況，因而修正禪林未合規制、言行失檢的情形成為百丈規式的題中應有之意。

第三、百丈清規的創制是中國僧眾自食其力、自給自足的生產生活方

頁 142

式形成演化的結果。

余英時先生認為，在南北朝至安史之亂之前，中國佛教在經濟方面主要靠信徒的施賜(包括莊田)、工商業經濟經營以及托鉢行乞等方式來維持。安史之亂以後，佛教大多失去了富族貴人的施捨，佛教徒走向了自食其力的道路。[註41](#)我們認為，這一情形對於以山林佛教為特徵的禪宗，尤其是慧能南宗而言尤為突出，禪宗生產、生活方式的演變決定了僧團倫理觀念的演變，而百丈清規正是這一演變的結晶。

四、

儘管百丈清規的創制源於禪門僧團倫理發展的內在需要，但對於印度佛教戒律而言，它的叛逆性和獨創性還是顯而易見的。難怪創制新規的百丈懷海一開始就被視為“破戒僧”。從佛教倫理的角度看，百丈清規的獨創性佛教倫理特色體現在以下幾點：

其一、在對待印度佛教“律制”的持犯態度方面，隨方隨時，實事求是，因時因地而制宜。

《古尊宿語錄》中懷海與弟子的答問足可顯現百丈創制的革故鼎新、實事求是的態度：

問：斬草伐木，掘地墾土，為有罪報相否？

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。

又云：罪若作了，道不見有罪，無有是處。若不作罪，道有罪，亦無有是處。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？[註42](#)

我們認為，百丈的這一持戒態度，對於恪守戒律的要求而言，是革故鼎新，而對中土佛教青睞大乘菩薩戒、重戒在內心、倡無相戒法、以乘攝戒、攝戒歸禪的持戒風尚而言，又是承先啟後。

其二、將“行普請法”、“一日不作、一日不食”的勞作倫理觀念貫

頁 143

穿於清規中，把持戒修行融合在農禪並作中。

百丈創制清規的特色，既在“別立禪居”、“整頓威儀”等佛門律儀上的革故鼎新，又在其“行普請法”、“上下均力”的獨到孤明。如果律儀的改制是涉及佛門倫理的外在形式，那麼普請法的實行則是佛門現實倫理生活的開創以及佛門倫理觀念的內容更新。任繼愈先生認為：“禪宗思想中國化，首先在於從生活方式和生產方式上中國化。”[註 43](#)《僧史略》卷上言：“共作者謂之普請”，普請法所展示的集體勞作倫理觀念，與當時禪宗以勞動工作而自給自足的僧團生活方式相連，種種掘地墾土、耕作收穫、伐木採薪等勞作與觸類見道的信仰生活緊緊相配。農禪並作、信仰與生活的融合、倫理觀念與勞作實踐的結合，體現著禪宗的實踐精神，入世風格。

這種上下合力的“普請之法”，在印度佛教僧團中是戒律所禁止的。印度佛教戒律中規定：

持淨戒者不得販賣、貿易、安置田宅、畜養人民、奴婢、畜生，一切種植及諸財寶，皆當遠離，如避火坑，不得斬伐草木、墾土掘地。[註 44](#)

而禪宗卻捨棄了印度僧伽的生活方式，過著集體勞作的僧團生活，維繫著唐末五代之後諸宗衰微之時禪門的隆盛，從而也以從生活方式到倫理觀念的徹底變革，推進佛教中國化的歷程。

百丈以其身體力行樹立了農禪並作的倫理風範。《五燈會元》載：

師凡作務執勞，必先於眾。主者不忍，密收作具而請息之。師曰：“吾無德，爭合勞於人？”既遍求作具不獲，而亦忘。故有“一日不作、一日不食”之語，流播寰宇矣。[註 45](#)

[45](#)

百丈以後，禪師們紛紛承繼施行農禪並作的風範，黃檗開田、擇菜，瀉山摘茶、合醬、泥壁，石霜篩米，雲巖作鞋，臨濟栽松、鋤地，仰山牧牛、開荒，洞山鋤茶園，雪峰斫槽、蒸飯，雲門擔米，玄沙斫柴，使得中土禪宗呈現一派生產勞動與持戒修行融成一體的農禪並作的獨特風光，也

頁 144

使得百丈規儀在禪門寺院中廣為通行：“天下禪宗，如風偃草”，[註 46](#)甚至影響到現代僧團生活。1950年，巨贊法師(1908_1984年)成立大雄麻袋廠，組織僧尼參加到生產建設中去便是一例。

其三、百丈清規的特色，還在於重視僧團紀綱和人格品行，並且糅進儒家忠孝倫常的思想內容及中土家族倫理的組織形式，從而使清規具有強烈的中土倫理色彩。

不管百丈創制清規的用意如何，有一點必須承認，作為中土佛門清規，特別是在作為在以後的幾經改編中越來越滲進儒家倫常思想的清規，它在叢林中的地位等同於世俗社會的《禮經》等有關人倫綱紀、德行規儀的宗經。正如咸淳本《百丈清規·序》所言：“吾代之有清規，猶儒家之有禮經。”[註 47](#)

清規所制定的寺院組織結構中，對班首、執事等人事安排非常重視其人的德行完善、人際和諧能力，修己達人的道德風貌成為選舉人事的重要條件。《百丈清規》談及有關各部執事資格時規定：

今禪門所謂首座者，必擇其己事己辦，眾所服從，德業兼修者充之。

……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，不以班資崇卑為嫌。欲其無爭，必慎擇所任，使各當其職。[註 48](#)

此外，清規組織機構的紀綱司法方面，還設置一位維那(即堂司、紀綱寮，與監院、首席並列為上首，是全寺三綱之一)，專司對犯戒者的檢察、處置，以整肅紀律。

在體現中土綱常思想方面，清規整體結構的前四章標題便是祝厘、報恩、報本、尊祖，前二者說忠，後二者說孝，完全以忠孝為先。以後

的開堂參拜禮儀，也是升座拈香，忠孝不忘。例如，《古尊宿語錄》卷十九〈後住潭州雲蓋山會和尚語錄〉載楊岐行事云：“……遂升座，拈香云：此一瓣香，祝延今上皇帝聖壽無窮。又拈香云：此一瓣香，奉為知府龍圖，駕部諸官，伏願常居祿位。復拈香云：……奉酬石霜慈明禪師法乳之恩。”這種例子，在禪宗傳錄中比比皆是，足見禪門規式對忠孝倫常的尊奉。

在禪院的組織人事方面，清規制定了以方丈為中心的家族組織形式，

頁 145

僧徒按身份處於子孫地位。禪院的上下關係，類似封建家族成員的關係。因為這一特色，使得禪門清規被稱作是“叢林禮法之大經”，[註 49](#)從此百丈清規成為天下叢林律儀的藍本，成為佛門僧團倫理與封建世俗倫理結合的宗綱，以至於宋代理學大師程顥偶遊定林寺，嘆“三代禮樂盡在此中”。我們認為，之所以“三代禮樂盡在此中”，與其說是因程顥看到了威儀濟濟，一起一坐，并合清規的形式，不如說因清規糅進了中土倫常的實質性內容。

至此，我們認為，百丈清規以博約折中之旨，超出佛門繁瑣戒律之籬藩，實行了對印度佛教戒律的徹底變革，依據現實的僧團生活方式、生產方式，樹立了獨特的禪門倫理生活觀念，即“一日不作，一日不食”的工作倫理觀；又依據儒家倫常，改制了佛門律儀，建立了僧團倫理規範，使得佛門從形式到內容都引進了儒家思想，也從形式到內容實行了中土化，直至“持戒而背五常，何取為戒”的觀念深入人心。[註 50](#)

這樣，百丈訂立的清規，建立了中國的叢林制度，確立了中國佛教戒律的獨特性走向：不主枯寂地坐禪、奉戒苦行，而是要在活潑潑的生活中去“觸類見道”，以入世方式在現實生活中實現其道德理想、解脫目標，即把佛門的倫理思想、修持規儀、解脫宗旨付諸於“一日不作，一日不食”的現實生機中。

需要說明的是，百丈清規確立了中國叢林的獨特性走向更多地表現為一種宗教理念和理想，在百丈往後的中土叢林社會中，清規的理念落實於現實生活的程度如何已不便一概而論。而違背百丈創制自家規戒、整肅修德進業、悉心窮究佛道的本旨，使清規理念繁瑣異化、叢林生活

惡化的現象卻無法讓人視而不見。正如明末蓮池大師在《竹窗三筆》中所言：

蓋叢林使一眾有所約束，則自百丈始耳；至於制度之冗繁，節文之細鎖，使人僕僕爾、碌碌爾，目不暇給，更何從得省緣省事，而悉心窮究此道？故曰：後人好事者為之，非百丈意也。[註 51](#)

百丈清規的異化是中土戒律生活的一種現象，也是自釋迦制戒以來佛門戒律生活的一種現象。卡西勒(Ernst Cassirer)《人文科學邏輯》中的一句話也許可以幫助我們理解這一現象：“每一位偉大的宗教創始人的行誼與

頁 146

影響都使我們得到教訓，讓我們看到他們是如何一律地牽入這一個漩渦裡去。那對他們來說本來代表著生命的，都會變成一些條文，並且僵化於其中。”

透過這類現象，我們也許會找到中土戒律思想變革的內在動因，諸如“六祖革命”中無相戒法，諸如明末叢林惡化情境中的律學中興等等。也許，六祖革命中的無相戒法意在追尋釋迦制戒的本懷，而明末律學中興也意在追尋六祖、百丈的戒法本旨。

總之，「無相戒法」的倡導、《百丈清規》的創制，都與慧能南宗獨特的解脫理想相聯，也從一個側面體現了中國化佛教戒律思想的特色。“明心見性”、“心平為戒”、“自見心佛，自度自戒”形成了中土佛教重戒於內心，不重律於外在的自在解脫的思想特徵，“別立禪居”、“行普請法”、“法食雙運”的修持生活，昭示了禪門獨特的僧團倫理內容及中土佛教行菩薩戒法、不捨世間、信仰與生活融合的特色。

[註 1](#)此即戒乘四句。戒緩乘急，指不遵守戒律，卻專致於智慧的開發，又稱乘急戒緩；戒急乘緩，指熱衷於守戒，而又不大致力於智力與智慧

的開發；戒乘俱急，守戒與開法兼顧；戒乘俱緩，不守戒律，又不熱衷於智慧的開發。

[註 2](#) 《摩訶止觀》卷四，見《大正藏》卷四六，第 39 頁。

[註 3](#) 參見《梵網經》上卷，《大正藏》卷二四，第 997 頁。

[註 4](#) 《菩薩瓔珞本業經》卷下，《大正藏》卷二四，第 1021 頁。

[註 5](#) 《梵網經》下卷，《大正藏》卷二四，第 1003 頁。

[註 6](#) 楊曾文先生認為：戒本源自清淨，於惠昕本作“我本元自清淨”，鈴木校敦煌本作“我本元自清淨”，而依《梵網經》（《菩薩戒經》）原文和《壇經》中上下文意思及佛教義理，“我”應是“戒”的誤寫和誤傳。詳見楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，1993 年 10 月版，頁二十之校記之八。

[註 7](#) 楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，1993 年 10 月版，第 21 頁。

[註 8](#) 參見《梵網經》上下卷，《大正藏》卷二四，第 1000、1009 頁。

[註 9](#) 《摩訶般若波羅蜜經》卷二十三，《大正藏》卷八，第 390 頁。

[註 10](#) 《開覺自性般若波羅蜜多經》卷四，《大正藏》卷八，第 862 頁。

[註 11](#) 《大智度論》卷十三，《大正藏》卷二五，第 153 頁。

[註 12](#) 同上，第 179 頁。

[註 13](#) 《寶積經》普明菩薩會，《大正藏》卷一一，636～637 頁。

[註 14](#) 參見楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》第 5 頁、第 12 頁、第 29 頁。宗寶本《壇經行由品》亦載：“時有一客買柴，便令送至客店，客收去，慧能得錢，卻出門外，見一客誦經，慧能一聞經語，心即開悟遂問客誦何經，客曰：金剛經。”《壇經行由品》中又記載，弘忍為慧能說《金剛經》，“至應無所住而生其心，慧能言下大悟。”

[註 15](#) 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》卷八，第 750 頁。

[註 16](#) 楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，1993 年 10 月版，16 頁。

[註 17](#) 同上，21 頁。

[註 18](#) 楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，1993 年 10 月版，23 頁。

[註 19](#) 同上，24 頁。

[註 20](#) 同上。

[註 21](#) 楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，1993 年 10 月版，25_26 頁。

[註 22](#) 同上，26 頁。

[註 23](#) 契嵩《鐔津文集·輔教篇·下》，《大正藏》卷五二，第 663 頁。

[註 24](#) 參見印順《中國禪宗史》，上海書店 1992 年 3 月版，53 頁。

[註 25](#) 淨覺《楞伽師資記》，《大正藏》卷八五，1286 頁。

[註 26](#) 同註 24，53 頁、157 頁。

[註 27](#) 《大乘無生方便門》，《大正藏》卷八五，1273 頁。

[註 28](#) 印順，《中國禪宗史》上海書店 1992 年 3 月版，134 頁

[註 29](#) 楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，1993 年 10 月版，49 頁、第 20 頁、第 44 頁。

[註 30](#) 同上，第 22 頁、第 35-36 頁。

[註 31](#) 楊曾文校寫《敦煌新本六祖壇經》，上海古籍出版社，1993 年 10 月版，第 48 頁。

[註 32](#) 同上，第 49 頁。

[註 33](#) 《維摩詰所說經》弟子品第三，《大正藏》卷一四，第 541 頁。

[註 34](#) 陳垣《中國佛教史籍概論》卷二，中華書局 1962 年 11 月版，40 頁。

[註 35](#) 《百丈清規》後世失佚，以後以之為藍本存以下清規行世：1103 年宋代宗頤編的《崇寧清規》，1266 年惟勉編的《咸淳清規》，1311 年元代的東林咸公編的《至大清規》。至 1330 年，百丈山德輝禪師匯三歸一而成《修百丈清規》，頒行天下僧寺遵行。

[註 36](#) 見《 修百丈清規古清規序》，《大正藏》卷四八，1158 頁。

[註 37](#) 叢林，本是禪宗僧眾集團的特稱，亦稱禪林，後泛指佛教僧團。

據《禪林寶訓音義》， 叢林之意是取喻草木之不亂生亂長，表示其中有規矩法度。禪宗叢林制度，是擺脫於佛 門戒律的演變。

[註 38](#) 參見《□修百丈清規·古清規序》，《大正藏》卷四八，1158 頁。

[註 39](#) 見範文瀾著《唐代佛教》，人民出版社，1979 年 4 月版，83 頁。

[註 40](#) 參見杜繼文、魏道儒著《中國禪宗通史》，江蘇古籍出版社，1993 年 8 月版，260 頁。作者認為，《□修百丈清規古清規序》、《景德傳燈錄》等所言“百丈大智禪師以禪宗肇自少室，至曹溪以來多居律寺”，與史實不盡相符。

[註 41](#) 參見余英時著《士與中國文化》，上海人民出版社，1987 年 12 月版，458 頁。

[註 42](#) 《古尊宿語錄》卷一〈大鑒下三世(百丈懷海禪師)〉，中華書局 1994 年 5 月版。

[註 43](#) 見《中日佛教研究》中的〈禪宗與中國文化〉，中國社會科學出版社，1989 年 4 月版，74 頁。

[註 44](#) 《佛遺教經論疏節要》引《十誦律》，《大正藏》卷四，第 846 頁。

[註 45](#) 見《五燈會元》卷三〈百丈懷海禪師〉，中華書局點校本，1984年10月版，136頁。

[註 46](#) 見《宋高僧傳》卷十〈唐新吳百丈山懷海傳〉，中華書局1987年8月版，236頁。

[註 47](#) 《大正藏》卷四八，1158頁。

[註 48](#) 《□修百丈清規》，《大正藏》卷四八，1130_1134頁。

[註 49](#) 《至大清規序》《大正藏》卷四八，1158頁。

[註 50](#) (明)德清《憨山老人夢遊集》卷五《示袁大途》，江北刻經處本。

[註 51](#) 見(明)蓮池大師《雲棲法彙》《手著》第五冊，明崇禎刻本。