

禪宗與宋代政權*

莫舒特 Morten Schlütter ([美] 愛荷華大學宗教研究系)

孔雁 (上海社會科學院) 譯

摘 要：目前眾所周知，禪佛教在宋代 (960-1279) 精英寺院佛教中居於主導地位。本文選自莫舒特《禪之為禪：宋代的開悟之爭與禪佛教的形成》(夏威夷大學出版社, 2008 年) 一書，探究了禪宗的主導地位如何形成。莫舒特的分析基於這樣一個前提，祇有當我們明白中國佛教是如何與帝國權力和其他世俗社會互動并在其中發揮作用時，纔能充分理解它。本文認為，宋廷對寺院佛教持有矛盾的態度：一方面，它尋求佛教被認為給國家帶來的福德；另一方面它又試圖控制和限制佛教僧侶的數量以及寺院的激增。本文檢視了宋初對一類特定寺院的推廣，這類寺院被稱為“十方”制寺，它恰好與禪宗特別相關。因為宋政府以各種方式鼓勵興建這類寺院的建立，大部分由“甲乙”寺轉換而來，於是它開始大力支持禪宗的發展。這祇是加強了精英禪僧和受過教育的世俗精英(文人)之間的聯繫，而且絕大多數精英僧侶似乎都來自文人家庭，並在很大程度上與他們享有共同的世界觀，這並非巧合。

關鍵詞：禪佛教、宋代、中國佛教寺院組織、佛教與社會

公元 955 年，隨著周世宗 (954-959 年在位) 下令拆毀境內所有無額寺院，後周 (955-960) 開始對佛教大力鎮壓¹。材料顯示，30336 座寺院被拆除，僅有 2694 座得以倖免²。數年後，一位後周將領造反，他在公元 960 年成功建立了自己的王朝——宋，並成為後人所熟知的宋太祖。宋太祖即位後，隨即下詔修改後周的詔令，免除地處靈境古跡之山寺 (被毀)。而其他寺院仍將按照最初的敕令拆除³。不久之後，太祖又下一道詔敕，叫停了對寺院的一切破壞活動，但禁止重建任何已被拆除的寺院⁴。這條不得創寺的詔令似乎在整個宋代都記錄在冊，儘管它被廣泛忽視，而且顯然很少被執行⁵。

太祖早期關於佛教的法令表明了宋朝佛教政策的矛盾性。一方面，宋廷認為佛教從各個方面對政權都是潛在的威脅，並尋求方法對它進行限制和管控。然而另一方面，統治者又積極地支持和鼓勵佛教組織和教職人員的增長，以便能獲得佛教被認為可以給王朝和他們個

* 本文譯自 Morten Schlütter, Chapter 2: “The Chan School and the Song State,” in *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawai‘i Press, 2008), 31-54. 著者對篇章原文沒有作大幅改動，新添了腳註 64，腳註 116 和腳註 130。感謝愛荷華大學莫舒特教授、上海社會科學院白照杰研究員、陝西師範大學葛洲子教授對此項翻譯工作的指導和幫助。

¹ 後周大致佔據了中國自北京至長江的區域。

² 王溥《五代會要》卷十六，臺北：臺灣商務印書館，1968 年，第 204 頁。轉引自竺沙雅章《中國佛教社會史研究》，京都：同朋舍，1982 年，第 84 頁。關於竺沙雅章作品的討論，見 Valerie Hansen (韓森), “Review of Chikusa Masaaki, *Chūgoku Bukkyō Shakaishi Kenkyū* (Studies in the Social History of Chinese Buddhism),” *Bulletin of Sung-Yüan Studies* 20 (1988): 99-108.

³ 關於敕令的原文，見竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第 104 頁注 2。譯者注：即建隆元年 (960) 二月十二日《鳳翔府停廢寺院牒》。

⁴ 同上，第 84 頁。

⁵ 公元 984 年和公元 1018 年重申了這條禁令。同上，第 84 頁，第 90 頁。南宋法典《慶元條法事類》說：“創造寺觀……徙二年”。謝深甫《慶元條法事類》卷五十一，臺北：新文豐出版社，1977 年，第 485 頁下欄右。

人帶來的巨大益處。雖然大多數宋朝皇帝力圖與佛教組織保持距離，但也很明顯其中不少人在個人層面上就像許多受過教育的精英一樣，發現了佛教所提供的令人心動乃至滿足的宗教與哲學的思想和實踐⁶。

佛教被認為可以為朝廷帶來許多好處。中國古代關於人世與超自然界之間關係的觀念，認為虔誠的宗教專家的活動，連同宗教的經文、建築和藝術品的存在，可以為天地和諧做出重要貢獻，為人間創造和平與繁榮。儘管佛教是外來宗教，但人們普遍認為它擁有通達宇宙超自然力量的強大功能，而且帝國政府特別支持的精英僧侶和寺院充滿了巨大的克里斯馬 (charisma)。法脈顯赫的名僧被認為是在世佛陀的一種，大寺的存在被認為能為當地乃至整個帝國帶來巨大福德。為國家的繁榮昌盛和皇帝的益壽延年祈福是所有寺院的重要功能⁷。皇帝的生辰和忌日在帝國各地地方佛寺得到祝禱⁸。當皇帝生病或者帝國或地方受到某種威脅時，比如乾旱，佛教僧侶會舉行專門的法會來緩解這種情況⁹。此外，正如當代中國大陸學者敏銳指出的那樣，宋廷無疑意識到了佛教的多重價值，包括對苦難民眾進行

⁶ 關於宋代皇帝對佛教之興趣的討論，見 Morten Schlütter, “China’s Three Teachings and the Thought of Emperor Xiaozong (r. 1162-1189),” *East Asian Institute Occasional Papers* 6 (1990): 151-61.

⁷ 見宋代禪宗叢林清規《禪苑清規》。鏡島元隆，佐藤達玄和小阪機融《譯註禪苑清規》，東京：曹洞宗宗務廳，1972年，第257頁。譯文見 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), 216.《禪苑清規》另見於《續藏經》第111冊，第438頁上欄右 - 第471頁上欄左，但上面引用的重要版本更可取，本書將以之為參考。

⁸ 儀式是在佛教僧侶的參與下由世俗官員舉行。Mark Halperin (何復平), “Buddhist Temples, the War Dead, and the Song Imperial Court,” *Asia Major, Third Series* 12.2 (1999): 71-99.

⁹ 參見 Barend ter Haar (田海), “Buddhist-Inspired Options: Aspects of Lay Religious Life in the Lower Yangzi from 1100 until 1340,” *T’oung Pao* LXXXVII (2001): 92-152.

“道德”教化、給予他們來世美好生活的希望、緩和可能會導致危險動亂的社會緊張局勢¹⁰。

因此，帝國政府以多種不同的方式資助和染指寺院佛教事務。給著名的寺院贈錢或贈物、贈地，請高僧入朝賜紫衣和師號。國家積極從事佛經的翻譯和大藏經的編印工作¹¹。專門建造佛教寺院負責守護皇陵，並在太祖的出生地建立了一座寺院，後來也在其他皇帝的出生地建造了寺院¹²。甚至在幾個與宋朝建立有關的地標上設立了佛寺。¹³許多寺院供奉著皇帝和皇后的畫像或塑像，鐫刻在這些佛教場所的碑銘經常將皇帝與名僧或菩薩相提並論¹⁴。

雖然宋朝政府明白佛教僧侶和寺院的存在對王朝的和平與繁榮做出了重要貢獻，但它也將佛教視為潛在的威脅，因此國家強烈需要規範僧伽並確保其中祇有“清白的”僧尼。和以前的朝代一樣，宋朝對不受管制的宗教團體極度敵視，任何被視為異端的團體都有遭受嚴

¹⁰ 評述參見顧吉辰《宋代佛教史稿》，鄭州：中州古籍出版社，1993年，第4頁。

¹¹ Tansen Sen (沈丹森), “The Revival and Failure of Buddhist Translations During the Song Dynasty,” *T'oung Pao* LXXXVIII, no. 1-3 (2002): 27-80.

¹² 關於太祖出生地的寺院，見徐松《宋會要輯稿·道釋二》，臺北：新文豐出版社，1962年，第10頁(7879c)。譯者注：所引原文為“西京應天禪院，即太祖誕生之地。”見劉琳等校點《宋會要輯稿·道釋二》，“應天院”條，上海：上海古籍出版社，2014年，第10003頁。

¹³ 由宋仁宗於公元1053年下令建造。見徐松《宋會要輯稿·禮十三》，第2頁(560b)。轉引自Mark Halperin, *Out of the Cloister: Literati Perspectives on Buddhism in Sung China, 960-1279* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 149。譯者注：所引原文為“滁州端命殿。仁宗宣諭曰：‘恭惟太祖擒皇甫暉於滁州，受命之端也。’乃詔因其舊寺建殿，名曰端命殿。以皇祐五年三月，命宰臣龐籍充奉安太祖御容禮儀使，(知)參知政事梁適副之。二十四日，迎赴滁州奉安。百官辭於都門外，使、副至宿頓幄殿而退。右奉太祖神御。”見劉琳等校點《宋會要輯稿·禮十三》，“神御殿”條，第718頁。

¹⁴ Halperin, “Buddhist Temples, the War Dead, and the Song Imperial Court” (前揭)。

重迫害的風險¹⁵。政府擔心這些宗教團體會擾亂公共秩序，威脅政府權威，腐蝕民眾道德，最重要的是成為叛亂的源頭¹⁶。任何離經叛道的佛教群體都會受到政府的迫害和教界的譴責。主流佛教僧團之所以被容忍和支持，正是由於它與政府的密切聯繫，僧團精英對文人文化的參與，以及它令人安心的與平民的疏離。即便如此，宋政府從未完全打消對佛教強大的經濟和社會力量的猜疑，時常擔心僧尼數量眾多，認為他們不事生產。因此，儘管給予了大量資助，但宋政府還是對寺院佛教施加了廣泛的規定和限制。

政府對佛教的控制在中國歷史悠久，就像在佛教世界的其他地方一樣。但是在宋代更加中央集權化，加上逐漸形成的官僚體制和把所有機構置於政府控制之下的政治意願，導致佛教受到的宋政府監管到達了幾乎前所未有的程度。政府試圖控制佛教的各個方面：其教義和儀軌、入藏的文本、僧尼的任命、寺院的建造和擴建、寺院如何經營、寺院的領導權如何更迭等等。對於那些忽略或違反規定的人，律法中寫有嚴厲的懲罰。這些對佛教組織的限制是相當大的，儘管與道教和宋代社會其他方面的規定相差無幾¹⁷。

不過，總體而言，宋政府的政策對寺院佛教是非常有益的。佛教得以大幅擴張：眾多新寺院得以建造，並且至少在王朝初期，僧尼人

¹⁵ Brian McKnight, *Law and Order in Sung China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 75-79.

¹⁶ 這並不是無意義的問題。見黃啟江關於一些佛教徒領導叛亂的論述。Chi-chiang Huang, "Elite and Clergy in Northern Sung Hangzhou: A Convergence of Interest," in *Buddhism in the Sung*, edited by Peter N. Gregory and Daniel Getz, 295-339 (Honolulu: Hawai'i University Press, 1999).

¹⁷ 關於宋政府進行社會控制的深度討論，見 Brian McKnight, *Law and Order in Sung China* (前揭)。

數大大增加¹⁸。許多寺院通過政府和富戶的捐地變得非常富足，而且寺院在許多地區是大地主¹⁹。較大的寺院還能夠通過商業經營（例如碾磑和借貸）獲利²⁰。

精英佛教教職人員面對政府對佛教的介入保持著矛盾的態度。儘管精英僧侶們非常清楚政府支持的益處，但許多人似乎對政府的嚴密控制感到有壓迫感，並且憎惡其背後暗含的信息，即寺院佛教存在的主要理由是能為皇帝和國家獲取功德。一些中國教職人員甚至公開表達了他們的不滿，包括著名的學問僧契嵩。他無畏地寫了一篇文章，抱怨僧侶受到俗法而非僧法的管治²¹。公元1072年在中國遊歷時，日本僧人成尋（1011-1081）既描述了中國宮廷盛大的佛教儀式，也述說了對寺院佛教的嚴格規定。而且在日記中，成尋轉錄了一個僧人的筆記，請他向皇帝祈求解除對於僧侶行遊的煩瑣限制，以及修改必須年滿二十歲纔能出家的規定（因為在這個年齡纔開始學習非常

¹⁸ 一張列有宋代不同時期寺院人數的表格（志磐《佛祖統紀》，《大正藏》編號2035，第49冊，第465頁下欄第13-23行），記錄了在宋真宗統治時期（997-1022年在位）有397615名在籍僧眾和61240名尼眾。然而，此處引用的在籍僧侶人數在宋代有所下降，到了宋高宗（1127-1162年在位）時期，《佛祖統紀》記述的僧侶人數僅為200000人（未給出尼眾人數）。這種下降應該至少部分是由於無籍僧侶的比例隨著王朝的發展增加了。

¹⁹ 例如，台州最好的土地近5%為佛寺所有。Xinru Li, “Buddhist Institutions in the Lower Yangtze Region during the Sung Dynasty,” *Bulletin of Sung-Yuan Studies* 21 (1989): 31-51. 又見 Jacques Gernet (謝和耐) (translated by Franciscus Verellen), *Buddhism in Chinese Society: An Economic History from the Fifth to the Tenth Centuries* (New York: Columbia University Press, 1995), 94-141.

²⁰ Gernet, *Buddhism in Chinese Society* (前揭), 142-186.

²¹ 契嵩《鐔津文集》，《大正藏》編號2115，第52冊，第658頁中欄第10-14行。轉引自 Chün-fang Yü (于君方), *The Renewal of Buddhism in China: Chu-hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981), 163. 譯者注：原文為“吾聖人之世，國有僧以僧法治，國有俗以俗法治。各以其法而治之也。未始聞以世法而檢僧也。豈非聖人既隱，其道大衰，其徒污雜太甚，輔法不勝其人而然乎！”

困難)²²。但總的來說，大多數精英佛教教職人員似乎都接受甚至欣然接納了宋政府的控制措施。精英教職人員渴望表現其對於統治權力的支持；無論如何，絕大多數精英僧侶似乎都來自士大夫家族，並在很大程度上與受過教育的世俗精英享有共同的世界觀。

禪宗在宋代蓬勃發展，並在王朝初期成為精英寺院佛教的主導力量。禪宗的崛起是宋代佛教中最為人熟知和矚目的發展；但其發生過程尚未得到充分瞭解。要深入理解禪宗何以在宋代佔據強有力地位的過程，我們必須把禪宗的發展置於宋政府的佛教政策中加以考察²³。

敕額與系帳

至少早在隋(581-618)唐時期，政府就對獲批的寺院進行登記備案了。嚴格來說，祇有帳籍上的寺院纔是合法的。儘管沒有系帳的寺院似乎在很大程度上被容忍，但官方認可或批准的寺院與未經許可的寺院之間有顯著的差別。未經批准的寺院總會面臨被廢除的風險，儘管它們有著基本處於政府控制之外的優勢²⁴。

²² 《參天台五台山記》，熙寧五年(1072)年八月二十八日條。見平林文雄《〈參天台五台山記〉——校本並に研究》，東京：風間書房，1978年。轉引自 Robert Borgen, “San Tendai Godai San Ki as a Source for the Study of Sung History,” *Bulletin of Sung and Yuan Studies* 19 (1987): 1-16. 年齡限制的規定似乎並未廣泛執行。

²³ 以下討論的部分內容參見此前所發表的論文。Morten Schlütter, “Vinaya Monasteries, Public Abbacies, and State Control of Buddhism under the Song Dynasty (960-1279),” in *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya: Essays Presented in Honor of Professor Stanley Weinstein*, edited by William M. Bodiford, 136-160 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005).

²⁴ Gernet, *Buddhism in Chinese Society* (前揭), 44. 謝和耐指出無額寺院是最先受到滅佛政策衝擊的，但他的論述也顯示出這樣的寺院有很多，表明它們在大部分時間不受干涉。

為某些著名寺院敕賜寺額比寺院系籍出現的更早。有證據顯示早在北魏 (386-534) 就有這種做法²⁵。敕額是為規模宏大的重要寺院設置的殊榮，是賦予它們特殊地位及與政府建立特別關聯的認可。通過給特定的寺院賜額，朝廷可以直接控制並利用這些寺院的法力和福祉，這些寺院被認為能為皇帝和帝國集資培福。在唐代，若干最重要的在籍寺院被授予敕額²⁶。有敕額的寺院在滅佛運動中享受庇護，而僅有系帳的寺院則沒能享有同等程度的保護²⁷。例如，在臭名昭著的會昌 (841-847) 滅佛初期，當政府下令拆除各種類型的佛教建築時，明確豁免了有敕額的寺院²⁸。同樣，在公元 955 年後周滅佛時期，擁有敕額對寺院的存留變得至關重要，那些無額寺院被下令摧毀。因此，除了顯而易見的聲望，敕額還為寺院提供了很大程度的保護。

宋政府意識到敕額對教職人員有著重要的積極意義，很早就開始為大量寺院頒賜敕額。這項政策似乎反映了廣泛優寵有一定聲望的寺院並為王朝積累功德的願望，但敕額也開始充當登記備案的方法，並最終成為一種控制方式²⁹。因此，敕額成為北宋容忍甚至鼓勵寺院佛

²⁵ 同上, 43-44.

²⁶ 高雄義堅《宋代仏教史の研究》，京都：百華苑，1975年，第57頁。

²⁷ 因此，在公元 778 年，一位官員提議廢除所有無額寺院。見劉昫《舊唐書》卷一二七，北京：中華書局，1975年，第3579頁。轉引自 Gernet, *Buddhism in Chinese Society* (前揭), 45. 譯者注：原文為“時劍南東川觀察使李叔明上言，以‘佛、道二教，無益於時，請粗加澄汰。其東川寺觀請定位二等……蘭若、道場無名者皆廢’。”

²⁸ 見《入唐求法巡禮行記》卷四，會昌四年 (844) 七月十五日條，第 446 頁。譯文見 Edwin O. Reischauer, *Ennin's Travels in T'ang China* (New York: Ronald Press, 1955), 344-348. 轉引自 Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987), 126. 另見 Gernet, *Buddhism in Chinese Society* (前揭), 45, 304.

²⁹ 宋代敕額的討論參見高雄義堅《宋代仏教史の研究》(前揭), 第 57-60 頁。竺

教發展政策的核心，同時試圖讓寺院佛教保持在控制之下。宋朝第二位皇帝太宗(976-997年在位)大量敕賜寺額。賜額在整個北宋持續進行，尤其是在真宗(公元997-1022年在位)和英宗(1063-1067年在位)兩朝，政府賜額的規模非常龐大。賜額規模在南宋則急劇縮小³⁰。要有獲得敕額的資格，寺院的屋宇必須達到三十間以上(一間是兩根柱子之間的空間，三十是一個不算高的要求)；地方官員負責審核符合條件的寺院³¹。許多僅在當地具有重要意義的小寺因此得到敕額，而在宋代之前，祇有特別顯赫或受到皇室青睞的寺院纔會獲此殊榮。

宋真宗頒佈的兩項法令有助於闡明敕額的性質，並說明宋朝統治者對寺院佛教的矛盾態度。公元1018年，真宗針對盜賊經常聚集於無額寺院並在鄉間引起動亂的指控作出回應，下令拆毀所有無額寺院，並強調任何私置寺院，即使祇有一間，也不允許存在。不久，真宗又下令允許具備三十間以上(屋宇)、一尊佛像、一位住持的無額寺院存留。不足三十間(屋宇)、保存完好、位於名山或勝境的寺院亦免於毀壞。該法令最後重申仍不許創建新寺³²。雖然沒有提到任何給受豁免寺院賜額的事，但似乎很清楚，可以得到賜額的正是這種寺院：

沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第83-110頁。黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：學生書局，1989年，第302-305頁。竺沙雅章明確把宋代敕額當作寺院登記備案的方式，這得到了黃敏枝的讚同。

³⁰ 表格見竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第109頁。黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》(前揭)，第304-305頁。在公元1005年與遼簽訂屈辱的和平條約後，真宗開始了一系列大規模的儀式和宗教性建構以維護皇權。Halperin, *Out of the Cloister* (前揭)，149。

³¹ 竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第98-99頁。

³² 法令原文見李燾《續資治通鑑長編》卷九十一，北京：中華書局，1979年，第2109-2110頁。引自竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第106頁注10。譯者注：原文是“先是，上封者言諸處不係名額寺院多聚奸盜，騷擾鄉間。詔悉毀之，有私造及一間已上，募告者論如法。於是詔寺院雖不係名額，而屋宇已及三十間、見有佛像僧人住持，或名山勝境高尚菴巖不及三十間者，並許存留，自今無得創建。”

除了具足三十間以上正常運轉的寺院外，還有規模較小的重要寺院。該法令既表明政府支持那些被認為是福祉來源的寺院存留，同時也表明政府擔心無係帖的寺院或成奸盜之淵藪。

然而，儘管有這樣的法令，無額寺院好像仍然非常興盛，而且政府的廢除令似乎通常被地方當局所忽視，他們熟悉其所在地區的小廟³³。中央政府可能大體上容忍了這種情況³⁴。禁止添造新寺的法令也遭到普遍無視；整個北宋，因有三十多間而有資格獲得賜額的寺院層見疊出，許多資料都提到了北宋和南宋新寺的建造³⁵。

北宋政府向所有重要寺院賜額的政策非常成功，這樣既尊崇寺院，又將它們納入中央政府管轄，而且那些寺院的當家熱衷於乞賜額。北宋時期大量寺院通過賜額登記備案，似乎國家政策允許寺院的數量急劇增長。學者江休復(1005-1060)在一份可追溯至公元1059年左右的筆記中說道，全國有39000所系籍的佛寺，而五十年前則為25000所³⁶。大約十年後的一份資料顯示，寺觀總數為41200所³⁷。由於這些數字不包括尚未登記的寺院，因此實際數字必定要高出許多。

³³ 關於不受管制的寺院到了宋朝末年何以越來越多的論述，見竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第103頁。

³⁴ 黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》(前揭)，第304頁。韓森注意到在南宋民間神明的廟宇即使沒有登記備案，也未必被視為非法。登記備案似乎是對一種崇拜認證的最後一項舉措。在實際操作中，小型佛寺被等同視之。Valerie Hansen, *Changing the Gods in Medieval China, 1127-1276* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990), 85.

³⁵ 然而，人們經常聲稱新寺建於王朝早期。竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第100頁。

³⁶ 江休復《雜志》，載陶宗儀《說郛》卷二，臺北：台灣商務印書館，1972年，第13頁上欄。引自竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第89頁。

³⁷ 蘇頌《蘇魏公文集》卷十七，《景印文淵閣四庫全書》，第1092冊，臺北：商務印書館，1983年，第16頁中欄。引自竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第94頁。

或因日益增長的寺院數量開始讓政府擔心，宋神宗 (1067-1085 年在位) 即位後敕額發放開始大幅放緩。似乎也是在神宗統治時期，宋政府纔開始鬻賣度牒，有可能是因寺院的龐大數量而留意到這一收益來源³⁸。無論如何，不願敕賜新額的情況一直持續到宋代末年。南宋時期，政府通常會移廢額，而非賜新額³⁹。十二、十三世紀建造的寺院似乎也更少了，或許認為大規模的敕額已無必要。無論如何，十一世紀之後敕額如此之少這一事實表明精英寺院佛教命運的相對衰落。我將在本文結尾回過來講這一點。

甲乙制寺與十方制寺

宋政府的賜額政策促成了一種全新的佛教寺院管理方式，對禪宗乃至整個中國佛教的進一步發展產生了深遠影響。即將寺院分為兩類：“甲乙制寺”（“甲乙承續”，也稱為“徒弟”寺或“度弟”寺）和“十方制寺”⁴⁰。

甲乙制寺作為在寺僧尼的合法資產而受到政府承認。甲乙制寺的常住在“剃度家庭” (tonsure family)⁴¹ 中被綁定在一起，剃度家庭是基於長老幫助沙彌剃度進入佛門時形成的關係。新披剃的沙彌將成為與剃度師所居寺院相關聯的剃度家庭的一份子，並進入一個與其

³⁸ 竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第100頁。

³⁹ 同上，第96頁。

⁴⁰ 在使用英文術語“hereditary” (甲乙) 和“public” (十方) 時，我效仿了尉遲耐的《中國的佛教制度》。見 Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge: Harvard University Press, 1967. 值得注意的是，尉遲耐的研究針對民國時期，當時的寺院制度以及“甲乙”和“十方”的內涵在很多方面與宋代的迥然不同。

⁴¹ 同樣，我這裡採用的術語來自尉遲耐。同上，尤其是第129-134頁。

他剃度家庭成員複雜且終生的權利和義務網絡⁴²。甲乙制寺是“私有的”，因為住持和寺院管理層僅在整個剃度家庭內部傳承。通過對住持和其他管理人員的控制，剃度家庭保留了對寺院及其資產的所有權，因為祇有住持和其他管理人員可以對之作出決定。甲乙制寺的剃度家庭成員享有終身居住的權利，而那些與其他寺院關聯的外人則無此項權利。在宋代，有剃度家庭居住的甲乙制寺多為中小型，但也有大型寺院，許多必定擁有土地和其他財產。儘管它們可能也經常相互競爭，就其服務於當地特定區域的群體而言，大多是本地寺廟。似乎在宋代之前，大多數寺院在某種意義上都是甲乙制寺。然而，祇有宋代，甲乙制寺纔獲得特定的法律地位，承認剃度家庭對他們寺院的權利。這種法律地位無疑為甲乙制寺中的剃度家庭提供了一些保護，以防備那些可能試圖奪取他們財產的人。但它也極大地促成了政府的控制，使得政府可能制定和執行方方面面有關甲乙制寺生活的規定。

研究宋代寺院佛教法令的一個重要資料是宋代法令彙編《慶元條法事類》（慶元 [1195-1201] 年間分門別類重新組編的法令；以下簡稱《條法事類》⁴³）的道釋門。《條法事類》是唯一現存的（儘管不完整）宋代法令彙編。雖然它是南宋晚期的，但其中的許多規定顯

⁴² 更多關於剃度家庭的討論，見 Morten Schlütter, Chapter 3: “Procreation and Patronage in the Song Chan School”, *How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 55-77.

⁴³ 關於這部作品，參見 W. Eichhorn 在《宋代書錄》中撰寫的詞條。Yves Hervouet (吳德明), ed., *A Sung Bibliography* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1978), 180-181. 已知《條法事類》有兩個版本，一是藏於東方文化研究所的手抄本，被翻印於我使用過的新文豐版中；一是從前藏於燕京大學的印刷本，如今想必是在北京大學。後一版本《條法事類》的道釋門被翻印於 W. Eichhorn, *Beitrag zur Rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat*, Monographies du Toung Pao vol. VII (Leiden: E. J. Brill, 1968). 其中還附有德文譯本。

然存在已久，釋道部分的一些規定在慶元時期就已經過時了。即便如此，《條法事類》中發現的一些有關寺院佛教的條例，其有效性被其他資料間接證實，儘管這些規定無疑總是無法執行，但《條法事類》清楚地反映了政策對寺院組織巨大而持久的影響。

《條法事類》對甲乙承續的規則作了詳細的說明。此類寺院的住持去世或退居時，住持之位由他的師兄弟（師父的其他剃度弟子）依名次（僧臘）先後為序。若無師兄弟，則依僧臘傳給已退居住持所度弟子或其師兄弟所度弟子⁴⁴。這樣每代每人至少在理論上都有機會繼任住持，祇有當一代人排完了，住持纔會傳給下一代。甲乙制寺的住持似乎往常是終身制的，所以很多大剃度家庭的成員都沒能活到繼任這個職位。然而，一位不太可能在其剃度家庭寺院中獲得住持的高僧，或許有機會成為宋代諸多新造寺院的住持。《條法事類》好像提到過這種情況，在沒有建立宗法制的寺院（“非祖師營制者”），住持要傳給已退居住持的弟子；祇有在沒有弟子的情況下，纔會傳給他的師兄弟⁴⁵。

剃度家庭內部顯然無法總能產生能力強幹的繼任者。《條法事類》中的一則規定說，在這種情況下，如果有一位深孚眾望的繼任者，大眾可以將他引薦給官府，由官方安排他接任⁴⁶。這很可能指的是剃度家庭後繼無人的情形，比如克紹箕裘者都尚未成年就會這樣。但它也可能指甲乙制寺的剃度家庭決定將寺院易為十方的情形。正如我接下

⁴⁴ 《慶元條法事類》卷五十，臺北：新文豐出版社，1977年，第476頁下欄左。

⁴⁵ 高雄義堅在《宋代仏教史の研究》（前掲）第74頁注4中基於這段話主張應該區分甲乙（承繼）寺和徒弟寺。前者每一代必須排完纔能將住持之位傳給下一代，而後者的住持之位必須從師父傳給弟子。我還沒有找到任何此類術語區分的依據。

⁴⁶ 《慶元條法事類》卷五十，第476頁下欄左。

來要討論的那樣，這種改制時常發生，儘管鮮有剃度家庭真正主動請願改易。

《條法事類》進一步指出，祇有那些積極參與甲乙制寺事務的人纔能被任命為住持。離開寺院半年以上或未實際履行職務者，即使有資格也不得接任⁴⁷。其中還規定，在大多數情況下，犯私罪而受罰者不能承續為主首⁴⁸。最後，非常重要的是，一旦甲乙制寺院的住持被選出，在他可以擔任該職位之前必須得到當局的批准⁴⁹。

因此，宋政府雖然承認剃度家庭有掌控所在寺院住持職位的權利，但對怎樣繼任制定了非常嚴格的規定，實際上控制了誰能夠位居主首。祇有那些積極參與寺院生活的人纔能成為寺院住持，這一要求有助於確保寺院的管理仍然是地方事務，因此更容易監督。它還有助於將僧侶與他們的寺院更緊密地捆綁起來。由於所有任命都必須得到官員的批准，地方當局可以找到很多機會以各種方式進行干預，並確保沒有不受歡迎的人佔據其管轄範圍內的寺院住持之位。甲乙制寺或許應該向政府申請正式認可其法律地位⁵⁰。然而似乎罕有寺院這樣做；至少，此類申請記錄十分稀少。無疑可以這麼理解，如果一座

⁴⁷ 同上，第 476 頁上欄左。

⁴⁸ 同上，第 477 頁上欄右。

⁴⁹ 同上，第 476 頁上欄左。

⁵⁰ 這在公元 1332 年一篇道觀記中有所體現。見《兩浙金石志》卷十七，《石刻史料新編》第 1 輯第 14 冊，臺北：新文豐出版社，1977 年，第 9-10 頁。轉引自高雄義堅《宋代仏教史の研究》（前掲），第 63 頁。譯者注：所引道觀記為張天雨於至元三年（1343）所撰《吳山承天應靈觀記》，此文並非撰於至順三年（1332）。《吳山承天應靈觀記》開篇回顧宮觀歷史時講述了“至順三年，通元顯應嘉成真人唐君永年出領杭州宗陽宮兼領本宗諸宮觀承制命也”，這並非該文的撰寫時間。末尾有“此至正三年九月既望清容元一文度法師教門講師張天雨撰”。可知撰文時間是至正三年（1343）九月十六日。作者可能誤把開篇提到的時間當作了撰文的時間。

寺院不被歸為十方制，它就自動被認為是甲乙制⁵¹。

《條法事類》關於甲乙承續的條文列於“諸非十方”寺，表明十方住持制在寺院分類體系中更為重要，是這個體系的主要創新。十方制寺與甲乙制寺截然不同。十方制寺與任何剃度家庭都沒有關係，原則上任何有聲望的僧人都可以在其中居住和擔任職務。十方制寺的住持是從最好的候選人中選拔出來的，通常從寺外選任。十方制寺住持本人的剃度弟子不得繼任他的住持之位，這一規定阻止了十方制寺以默認的方式恢復為甲乙制⁵²。

祇是到了宋代，十方制寺纔成為一個合法的、明確界定的類別，儘管類似的寺院肯定早已存在。據僧人法琳(572-640)記載，北魏時期有三種寺院：國家大寺有四十七所；貴室富戶資助的私立寺院有八百三十九所；百姓(捐建)的寺院有三萬餘所⁵³。我們大抵可以假設在唐朝大部分時期，這個體系與之相似(即使數量不同)。如同宋

⁵¹ 南宋時期一類始見於唐代的私人墳寺日益普遍。這些寺院為富裕的家族所有，負責照看家族墓地。這類寺院的住持想必通常是由擁有它們的家族所任命。見竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第111-143頁。黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》(前揭)，第241-300頁。

⁵² 《慶元條法事類》卷五十，第476頁上欄右。另見公元1020年的佛教辭典《釋氏要覽》，《大正藏》編號2127，第54冊，第302頁中欄第2-3行。然而，並沒有規定阻止法子從他的師父那裡接任十方制寺住持之位。馬克瑞指出十方禪寺的新任住持“必須屬於與其前任不同的宗支”。John R. McRae, *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley, Calif.; London: University of California Press, 2003), 116. 但是有很多證據可以反駁這一說法。譯者注：作者所引《釋氏要覽》的原文為“長老知事人並不用本處弟子。”

⁵³ 法琳《辯正論》，《大正藏》編號2110，第52冊，第507頁中欄第25行至下欄第2行。轉引自Gernet, *Buddhism in Chinese Society* (前揭)，4. 譯者注：作者所引《辯正論》原文為“右元魏君臨一十七帝，一百七十年。國家大寺四十七所。又於北代恒安治西旁各上下三十餘里鑄石置龕遍羅佛像，計非可盡，莊嚴弘觀，今見存焉。雖屢遭法滅，斯龕不壞。其王公貴室五等諸侯寺八百三十九所，百姓造寺三萬餘所。”

代的十方制寺院一樣，官寺領袖由朝廷任命，並被授予敕額；奈何它們的數量很少，使其歸屬於完全不同的類別⁵⁴。

大多數，也可能是所有的宋代十方制寺院，都與特定寺院佛教宗派的法脈傳承相關。十方制寺院被官方指定為禪或天台（或者後來的華嚴或律），祇有特定宗派的法脈傳承者且持有嗣書纔能擔任它們的住持。十方制寺院通常非常大，擁有大量土地，受皇室賞賜，且從受過教育的精英成員那裡獲得經濟和政治支持。它們被認為對政府非常有利，並與政府密切相關；事實上，十方制寺院被視為一種政府機構，其住持所受待遇與政府官員十分相似。最終，幾乎所有知名寺院都被劃為十方制。

十方制寺院更為開放的特性使它們很容易與外界接觸。很多十方寺院接待旅客和巡視官員，例如陸遊（1125-1210）在公元 1170 年與家人長途跋涉，從浙江到四川的新駐地，歷時 157 天。他在日記中經常提到在寺院住宿或用餐，或者用寺院的設施來泊船⁵⁵。有些寺院甚至

⁵⁴ 高雄義堅指出唐代的確存在十方制寺，但未做詳細說明。見高雄義堅《宋代仏教史の研究》（前掲），第 61 頁。T. Griffith Foulk 指出十方制寺始於晚唐，并在五代時期的地方區域繼續存在，但未提供證據。見 T. Griffith Foulk, "Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch'an Buddhism," in *Religion and Society in T'ang and Sung China*, eds. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, 147-208 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1993). 我知道有兩座寺院據載在唐代變為十方制。據十八世紀的《天童寺志》記載，天童山的住持於公元 847 年向政府申請將寺院改為十方住持制。見《天童寺志》卷二，公元 1851 年木活字本，第 2 頁上欄。此外，弘光時期（1644-1645）的《雪竇寺志略》提到雪竇寺於公元 892 年成為十方禪寺。見履平《雪竇寺志略》，載《雪竇寺志兩種》，上海：上海古籍出版社，1987 年，第 5 頁上欄。轉引自 Daniel A. Getz, "Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty" (PhD. diss., Yale University, 1994), 153n71。這兩個事例在任何早期資料中都沒有提到，大概是因為晚出而被認為不足為信，正如高雄義堅在《宋代仏教史の研究》第 74 頁注 2 提及天童案例時所暗指的那樣。

⁵⁵ 見陸遊《入蜀記》，《景印文淵閣四庫全書》，第 875 冊。譯文見 Chun-shu Chang

專門為接待旅客而設立⁵⁶。集市往往出現在或者被指定在人口密集處的大型十方制寺院，如開封相國寺，而且寺院本身就是精英同平民出遊的熱門勝地⁵⁷。一些文人在十方制寺院為他們的家人租房，或者準備科舉考試時住在裡面⁵⁸。有時考試本身就在十方制寺院舉行⁵⁹。

與甲乙制寺院一樣，十方制寺院由一位住持領導。但在十方制寺院，住持還是一位具有巨大克里斯馬(charisma)和影響力的精神領袖。十方制住持對他的寺院行使實質性的權力，他是所有事務的最終權威，無論是精神上、實修上還是財務上。雖然僧官制度提供了一些制衡，但從某些住持利用他們的職位以犧牲寺院為代價來牟取私利的

and Joan Smythe, *South China in the Twelfth Century: A Translation of Lu Yu's Travel Diaries, July 3-December 6, 1170* (Monograph Series, Institute of Chinese Studies, The Chinese University of Hong Kong, 4), Hong Kong: The Chinese University Press, 1981.

⁵⁶ 其實原先有官員不得宿於寺院的規定，卻被普遍忽視了。黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》，第309頁。譯者注：查該書第309頁，所言為十方或甲乙各有優劣，並未提到官員不得宿於寺院的規定。其中和住宿相關的部分祇有在偏僻山區修造庵舍，皆為十方刹以解決行旅之住宿與安全。

⁵⁷ 孟元老《東京夢華錄》卷三，《景印文淵閣四庫全書》，第589冊，第3頁上欄至第4頁上欄。轉引自 Alexander Soper, "Hsiang-kuo-ssu, An Imperial Temple of Northern Song," *Journal of the American Oriental Society* 68 (1948): 19-45. 另見 Yoshinobu Shiba and Mark Elvin, *Commerce and Society in Sung China* (Michigan Abstracts of Chinese and Japanese Works on Chinese History 2), 161 (Ann Arbor: University of Michigan Center for Chinese Studies, 1970). Stephen H. West (奚如谷), "The Interpretation of a Dream: The Sources, Evaluation, and Influence of the *Dongjing meng Hua lu*," *T'oung Pao* 71 (1985): 63-108.

⁵⁸ 關於文人家庭居於佛寺的描述，參見董解元（活躍於公元1189-1208年）的宋代諸宮調《西廂記》。雖然以唐代為背景，但清晰地反映了宋代習俗（莫將這部作品與元代更為知名的雜劇相混淆）。公元1115年，著名學者楊時（1053-1135）在寫給一位福建僧人的像記中感歎地描述了他如何在其寺院準備科舉考試。楊時《龜山集》，《景印文淵閣四庫全書》，第24冊，第18頁上欄至第19頁上欄。轉引自 Halperin, *Out of the Cloister*（前揭），218-220。相關討論另見 ter Haar, "Buddhist-Inspired Options"（前揭）。

⁵⁹ 石川重雄《宋代勅差住持制小考——文書用式を中心として》，《立正大學大學院年報》第4號（1987年），第27-41頁。

事實，可以看出住持權力覆蓋之廣⁶⁰。十方制寺院的住持通常祇任職幾年就被調到另一所寺院擔任新職務，而且與甲乙制寺院的住持不同，他們通常與其任職的寺院沒有特殊的人身或情感聯結。住持的財務濫用現象在宋末成為如此嚴重的問題，以至於許多十方制寺院恢復為甲乙制，儘管法律規定這種做法將受到嚴懲⁶¹。

《條法事類》中有一段有趣的描述，講述了十方制寺院的住持是如何被選出來的。據記載，地方政府責成當地僧道正司安排一場該地區（或許是整個州）所有十方制寺院主首的會議。要選出一個有年行學業、眾所推服者來填補住持的空缺。地方當局隨後將調查住持人選，如果滿意，則批准任命。如果集中起來的主首們無法推舉出一位人選，當局會從其他地區選擇一名受人尊崇且沒有犯罪記錄或其他瑕疵的僧人⁶²。崇寧二年（1103）的《禪苑清規》和元代的《敕修百丈清規》（由皇帝下令修訂）都描述了類似的過程⁶³。雖然我們有

⁶⁰ 據《禪林寶訓》記載，真淨克文（1025-1102）禪師曾經抱怨說在他那個時代人們會稱讚住持不挪用寺院財產，似乎那是一件了不起的事。淨善《禪林寶訓》，《大正藏》編號 2022，第 48 冊，第 1021 頁下欄。譯者注：原文為“真淨舉廣道者住五峯，與議廣疎拙無應世才。逮廣住持，精以治己，寬以臨眾。未幾百廢具舉，衲子往來，競爭喧傳。真淨聞之曰：‘學者何易毀譽邪？予每見叢林竊議曰：那箇長老行道安眾，那箇長老不侵用常住、與眾同甘苦。夫稱善知識為一寺之主，行道安眾、不侵常住、與眾甘苦固當為之，又何足道？如士大夫做官為國安民，乃曰：我不受贓不擾民。且不受贓不擾民豈分外事耶！’”

⁶¹ 高雄義堅《宋代仏教史の研究》（前揭），第 65 頁。

⁶² 《慶元條法事類》卷五十，第 476 頁下欄右。這裡還要注意的是，一旦官員選定住持就不能替換，即使有住持空缺的寺院以前是甲乙制，也必須遵守這些規定。更多相關討論，請參 Schlütter, “Vinaya Monasteries, Public Abbacies, and State Control of Buddhism under the Song Dynasty (960-1279)”（前揭）。

⁶³ 原文見《禪苑清規》，第 263 頁。譯文見 Yifa, *Origins of Buddhist Monastic Codes*（前揭），219。我很欣喜在這裡有機會糾正此前在 “Vinaya Monasteries, Public Abbacies, and State Control of Buddhism under the Song Dynasty (960-1279)”（前揭）一文中的一個錯誤陳述。之前我莫名其妙聲稱《禪苑清規》中沒有描寫住持選任

證據表明這一制度至少部分被遵循，但在許多情況下它也經常被忽視——宋代以來愈發如此。大量資料表明，許多十方制寺住持皆由地方當局直接任命，教職人員未發揮任何正式作用。就最著名的十方制寺而言，此類任命可以直接來自朝廷，或者可以通過有權勢的官員或有影響力的受過教育的精英奏請而在地方層面做出。我認為這種任命方式對宋代精英佛教的發展產生了深遠的影響⁶⁴。

這一制度還以其他方式遭到規避。有時世俗當局會索要賄賂以安置某人任十方制寺院住持，或者直接出售該職位⁶⁵。因為無所顧忌的住持可以盤剝寺院的財富以牟取私利，所以買通住持之位可能是一項誘人的投資⁶⁶。當張守(1084-1145)⁶⁷於公元1132年成為福建的一名知州(福州知州)時，這種做法在福建變得制度化。他與當地文人商討，建立起將十方制寺院住持職位競賣給出價最高者的制度，以此作為創

流程。關於選任流程的描述，見德輝《敕修百丈清規》，《大正藏》編號2025，第48冊，第1130頁中欄第8-16行。譯者注：原文為“議舉住持。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。若住持得人，法道尊重，寺門有光。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。職此之由，切宜慎之！切宜慎之！”

⁶⁴ 見 Schlütter, Chapter 3: “Procreation and Patronage in the Song Chan School”, in *How Zen Became Zen* (前揭), 55-77.

⁶⁵ 契嵩(1007-1072)早就抱怨過人們有時會使用不光彩的手段來獲取住持之位。契嵩《鐔津文集》，第658頁中欄。譯者：查其原文，此處對應的文字約在第658頁中欄第29行至下欄第15行：“吾人傲倖乃以住持名之勢之利之，天下相習，沓焉紛然……僧也者，委榮利以勝德高世者也，豈預寵祿乎！”

⁶⁶ 見脫脫等《宋史》卷三百一十九，北京：中華書局，1977年，第10391頁。其中講述了一位官員在公元1077年成為福建知州時看到僧人們正競相成為十方制寺住持，而且賄賂很常見。轉引自竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第162頁。譯者注：這位官員便是曾鞏(1019-1083)。所引原文為“福多佛寺，僧利其富饒，爭欲為主守，賂請公行。”

⁶⁷ 張守是禪佛教的護法，且與他那個時代的眾多名僧有交往。關於他的生平資料，見昌彼得等編《宋人傳記資料索引》，第3冊，臺北：鼎文書局，1975年，第2228頁。

收手段。福建路僅有四十餘座最重要的寺院得以倖免⁶⁸。這樣的制度在其他地方可能也已存在。

宋代對十方制的推廣

作為開放的機構，十方制寺被認為比甲乙制寺對政府更有用，而且對政府權威的威脅更小。由於甲乙制寺住持和其他管理者的選擇主要由剃度家庭內部的承替規則決定，世俗當局對其領導層的控制相對有限。而十方制寺住持對於政府及其官員的控制則開放得多——不管其住持是由朝廷或地方當局直接選任，還是住持之位被售賣給競價最高者，抑或是住持在選任的流程中受到官員們強力干涉。此外，十方制寺院的住持通常祇任職數年，而且每次選舉新任住持，政府官員都能施展出他們的影響力。由於以上這些原因，政府明顯偏向十方制寺而非甲乙制寺。

毫不出奇，十方制寺的數量在北宋急劇增長。部分原因是這一時期建立了許多新十方制寺，並且通常得到有權勢的官員和地方精英的支持。然而，也許更重要的是將既有的甲乙制寺轉變為十方制寺。由於宋政府熱衷於推廣十方制寺，因此法律規定嚴懲那些企圖將十方制寺改為甲乙的人，而將甲乙制寺改為十方似乎甚至不需要得到許

⁶⁸ 見徐松《宋會要輯稿·食貨二六》，第42頁中欄(5240d)。轉引自竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭)，第163頁。譯者注：所引原文為“閏六月十二日，侍御史朱倬言：‘其後張守遂與土居士大夫謀為寔封之說，存留上等四十餘刹以待真僧傳法，餘悉為寔封，金多者得之。歲入不下七八萬緡，以是助軍兵春冬二衣，餘寬百姓非泛雜科，時寔便之。’”見劉琳等校點《宋會要輯稿·食貨二六》，“鹽法雜錄四”條，上海：上海古籍出版社，2014年，第6579頁。

可⁶⁹。現存資料中有許多地方都提及甲乙制寺被改為十方住持制。

原則上，在甲乙制寺轉為十方之前必須得到寺院剃度家庭的同意。因此，在一段關於十方制寺選任住持的段落中，《條法事類》指出，即使本為甲乙承續，其“徒弟愿改充十方者”⁷⁰，也必須嚴格遵守規定。浙江福嚴禪院於公元 1050 年成為十方制寺，該寺的記文中多次提到徒弟們同意將甲乙制寺改為十方，且在之後向當局請願⁷¹。但對這一過程最詳細的描述是在天台史料中關於延慶寺的記載。公元 1010 年，著名天台僧四明知禮 (960-1028) 與異聞 (生卒年不詳) 共同向朝廷請願立十方住持，傳天台教觀⁷²。與知禮和異聞的請願書相隨的是另外一份來自六位手度弟子的請願書，他們均表示支持該計畫⁷³。於是，最有可能在甲乙制下接手延慶寺住持之位的僧侶同意放棄他們成為此寺住持的權利。很明顯，徒弟們同意不僅強化了請願，而且是正式的法規。這一政策似乎非常合理：由於剃度弟子被排除在接管其剃度師十方制寺住持職位以外，甚至無法在那裡擔任重要的寺院職務，經由同意改制，依次候選住持職位的徒弟們失去了他們成為住持的權利以及可能持有它的任何機會⁷⁴。在甲乙

⁶⁹ 據《慶元條法事類》(卷五十，第 476 頁上欄)，將十方寺觀乞改為甲乙承續者杖一百，私自改制者各加二等。

⁷⁰ 同上，第 476 頁下欄。

⁷¹ 見《福嚴禪院記》，載單慶《至元嘉禾志》卷二十六，中華書局編輯部主編《宋元方志叢刊》，第五冊，北京：中華書局，1990 年，第 7 頁中欄至第 9 頁上欄。

⁷² 這一趣事的細節描述見 Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 129-163.

⁷³ 至於知禮和異聞的請願書，見宗曉編《四明尊者教行錄》卷六《使帖延慶寺》，《大正藏》編號 1937，第 46 冊，第 909 頁上欄至第 910 頁上欄。他們弟子的請願書見第 909 頁中欄第 20-27 行。轉引自 Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 138-141.

⁷⁴ 僧人祇有成為傳承家庭的一員，纔可能在理論上成為其剃度家庭從前所在寺院的住持——這是一種不太可能發生的情況。

制寺中，僧侶一般都有自己的住處，生活還算自由舒適。雖然貌似對寺院轉為十方制的剃度家庭成員作了特殊的安排，但沒人擁有不可剝奪的居於十方制寺的權利。在十方制寺的生活通常受到更嚴格的約束。

人們可能想知道是什麼能夠說服一個剃度家庭成員，尤其是年輕一輩的成員，為了如此不確定的未來而放棄他們的寺院。在延慶寺的案例中，似乎像知禮這樣具有超凡克里斯瑪 (charisma) 的人打動了剃度弟子來支持改制。但就連知禮和異聞也會擔憂其剃度弟子放棄自己權利的意願。生怕他們二人離開後，其剃度弟子會企圖奪回住持之位，導致延慶寺恢復為甲乙制。因此，他們要求剃度弟子們宣誓，稱自己不會在師父離世後接管住持之位，即便他們之中能找出最有資質的人⁷⁵。

實際上，甲乙制寺向十方制寺的轉變可能極少出於自願，而是政府和其他勢力施壓的結果。因此，《條法事類》中的各種法令為政府強制甲乙制寺轉為十方制提供了依據。一則條例規定，如果住持知道其寺院僧人犯罪而不舉報，他的寺院可被改為十方制⁷⁶。另一則條例規定，寺院眼下無繼任者或者寺院已經荒廢且沒有重振的希望，安立住持的規則將依照十方制寺的規定來辦，這意味著此類寺院將被改成十方制寺⁷⁷。《條法事類》中有一則道釋令還規定，諸天慶觀（真

⁷⁵ 宗曉編《四明尊者教行錄》，第907頁下欄。轉引自Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 143-147. 譯者注：原文為“二師同心祈佛，永命用休，昭烈山家教門。既遂攸敘，懼壽不我永，乃囑院於後賢：惟善繼者居焉，永永相授，非錫於子孫。遂作戒誓，使無反誑言。乃顧於手度弟子（立誠、又玄、本慈、本常、尚閑、德才、曇慧、曇覺、本淳）作戒誓。於是我等小子咸載拜受命。二月刻石，存乎不朽。”

⁷⁶ 《慶元條法事類》卷五十，第477頁上欄右。

⁷⁷ 同上，第476頁下欄右。

宗於公元 1008 年設立) 并名山洞府宮觀主首闕, 推選有道行材幹之人住持⁷⁸。此令似乎暗示, 無論它們之前的地位如何, 這些寺院都要變為十方制。這表明一項確保重要寺院和名勝古跡全都採用十方住持制的政策得以實施。

這些規定至少讓官員有機會合法將其管轄範圍內的甲乙制寺轉變為十方制。也有可能一些剃度家庭被迫申請將他們的寺院轉為十方制。然而, 多數情況是, 甲乙制寺似乎是在沒有任何法律依據或未與其剃度家庭協商的情況下被政府官員強行變成十方制寺。有大量宋代資料中都提到甲乙制寺的十方化, 而且大多祇是聲稱是某位官員將寺院從甲乙改為十方⁷⁹。

高雄義堅認為, 由於寺額在宋代被濫授, 它們失去了從前象徵寺院聲望的重要性。他斷言十方住持制替代寺額承擔了其在唐代所具有的地位賦予的作用, 這導致甲乙制寺急切地尋求十方化以獲得更高的地位⁸⁰。然而, 正如前面所討論的, 賜額和易甲乙為十方都可以理解為宋政府為了盡可能掌控佛寺而作出的切實努力。雖然帝國所有大寺都是十方制, 但這肯定是由於(至少在很大程度上)政府強制這些寺院改制。毫無疑問, 十方制寺總體上比甲乙制寺更有聲望, 或者在十方制機構擔任住持甚至普通僧侶都具有一定的地位, 但這些依然不太可能成為剃度家庭放棄本屬於自己的財產控制權的動機。大量記錄在冊的甲乙制寺十方化的案例本身似乎就表明大多數改制並非出於自願。

⁷⁸ 同上, 第 476 頁上欄右。

⁷⁹ 例如, 南宋晚期的一則碑銘記載, 元祐五年(1090), 杭州知州將徑山寺革為十方。見《兩浙金石志》卷十, 第 50 頁中欄。其中未提及任何人為此祈請。

⁸⁰ 高雄義堅《宋代仏教史の研究》(前掲), 第 60-61 頁。

除了政府，地方精英很可能在這種轉變中發揮了重要作用。文人余靖(1000-1064)在公元1038年描述洞山普利禪院住持承替的一篇文章中，展現了精英如何發揮其影響力⁸¹。據他所言，該寺最早由曹洞宗祖師洞山良价任開山住持。良价之後幾代住持師資相傳，儘管沒有明說，但這顯然是剃度家庭關係。在唐朝覆滅後的五代時期，這一制度似乎已被打亂。該地區在南唐政權控制下時，國王命某僧擔任住持。後來，也許在宋初，另一位住持(他如何上任並不清楚)希望他的弟子繼他之後接任住持。文獻隨後記述道，寺院的“在家支持者”反對，還選出了另一位僧人。記文暗示了在唐五代後期亂世中寺院存在的動蕩局面。普利禪院似乎在已經是甲乙制寺之後變成了十方叢林，從某種意義上說南唐統治者決定了繼任住持的人選，接下來在南唐政權傾覆後又重新甲乙相傳，當關鍵的在家支持者介入並發揮他們的經濟實力時，最終再次成為十方叢林。

這種模式很可能已在其他地方重複出現。五代時期，爭奪領土的統治者急於維護自己的權威，並希望通過參與佛教而獲得功德，他們為其控制下的重要寺院任命住持很常見⁸²。這會瓦解常住剃度家庭對其寺院的控制，實際上創造了十方住持制(儘管這個詞在宋代之前似乎沒有使用過)。此外，大量寺院在唐朝滅亡後的戰亂中遭到毀壞劫掠，許多還失去了它們的土地。這一定會導致它們完全或部

⁸¹ 見《筠州洞山普利禪院傳法記》，載余靖《武溪集》卷九，《景印文淵閣四庫全書》第1089冊，第14頁上欄至第18頁上欄。校點本見石井修道《宋代禪宗史の研究——中國曹洞宗と道元禪》附錄·資料篇，東京：大東出版社，1987年，第410-419頁。文中暗示說在撰文時期普利禪院是一座十方叢林，儘管未交代這種改制於何時發生。

⁸² 這方面的案例見 Albert Welter, *Monks, Rulers, and Literati: The Political Ascendancy of Chan Buddhism* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2006), 59-113.

分仰賴國家政權或地方精英的在家護法，這將使精英在與當地寺院的交往中發揮更大的影響力。在家人當然沒有理由偏愛甲乙制寺院，因為這些寺院的全部控制權都掌握在其剃度家庭手中。不過，如果該地區擁有一座久負盛名的十方制寺院，地方官員和在家護法都將從中獲益。當寺院變得更加依賴世俗支持時，在家護法便能如上述情況那樣影響住持的選擇並瓦解甲乙制。

寺院分類的變動情況一直持續到宋初。余靖的另一篇文章說，十世紀初，某位僧人被寺眾請到花界寺擔任住持，結果該寺易為十方⁸³。知禮、異聞掌控延慶寺的事例也說明了宋初該制度的流動性。知禮聲稱延慶寺原本是前任住持交給他的，條件是這座寺院要成為一座專弘天台教法的十方教院⁸⁴。目前尚不清楚前任住持何以有權將寺院傳給非本剃度家庭成員並決定將其設為十方教院，但據推測，他得到了有權有勢的官員或當地文人的支持。

綜上，在宋代甲乙制寺轉為十方制的過程中，既得利益者的社會政治力量發生了重大轉變，十方制寺院的數量在宋代呈爆發式增長。到十二世紀末，所有登記在冊的寺院有一半以上是十方制的，許多州縣肯定有遠超一百座的十方制寺⁸⁵。雖然加上此時已經激增的未系帳

⁸³ 見余靖《韶州月華山花界寺傳法住持記》，載《武溪集》卷九，第7頁中欄至第10頁上欄。宋初其他寺院似乎已經採用一種非正式的十方住持制。因此，天台大師慈雲遵式(964-1032)於淳化(990-994)初年由明州民眾迎請為寶雲寺的住持。見志磐《佛祖統紀》，第207頁中欄第7-8行。轉引自Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 157.

⁸⁴ 宗曉編《四明尊者教行錄》，第909頁上欄。轉引自Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 130. Getz關於寺院分類流動情況的補充說明，參見Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 150-151.

⁸⁵ 參見高雄義堅《宋代仏教史の研究》(前揭)第67頁的表格。根據兩部明州和台州的地方志——嘉定十六年(1223)編纂的《嘉定赤城縣志》，以及寶慶三年(1227)編

寺院，甲乙制寺的總數無疑會高出很多，但十方制寺院的比例仍然非常之高⁸⁶。

十方制與禪宗

在十方制寺院，住持職位應向所有能力強幹的候選人開放——但有個重要的限定。即便不是所有，大部分宋代十方制寺院都與某個特定的佛教派別存在正式的關聯，而且其住持被限定為該宗派的法脈傳承人。宋代甲乙制和十方制寺院最有趣的面向之一是十方制寺院與禪宗的特殊關聯。最早的十方制寺院似乎都稱為“禪(寺)”，而且即使在與其他佛教傳統相關聯的十方制寺出現之後，十方住持制依舊與禪宗尤其相關。

宋初與天台宗關聯的十方制寺也出現了，一些十方制寺後來又與華嚴宗相關。天台和華嚴的十方制寺在南宋被劃歸為“教”(或“講”)院⁸⁷，後來又增設了十方“律”寺。後者則與興起的律宗相關。因此，當該制度在南宋充分發展時，寺院被劃分為甲乙或十方，然後十方制寺又被進一步劃分為禪、教或律⁸⁸。

纂的《寶慶四明志》的資料，兩地共有十方制寺院 386 座，甲乙制寺院 288 座。這還沒有考慮到我尚不清楚的 19 座尼寺。轉引自 Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 135n19.

⁸⁶ 見竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭), 第 103 頁。他認為南宋末系帳寺院的激增是一個重要的發展，因為它們後來可能成為宗派運動的中心。相比之下，尉遲酬估計，在 1949 年以前的時期祇有 5% 的教職人員居住在十方制寺院，意味著 95% 的僧尼居住在甲乙制寺院。Welch, *The Practice of Chinese Buddhism* (前揭), 129.

⁸⁷ 這一術語翻譯為“Doctrinal monastery”或許更加準確，但是“Teaching monastery”的翻譯在英語中已經相當固定了。

⁸⁸ 隨之而來的問題是，不應該存在甲乙禪寺或甲乙教寺的類別。高雄義堅在《宋代仏教史の研究》第 67 頁稱所有禪寺和教寺均為十方制，但隨後沒有解釋原因，他表

然而，有跡象表明十方制始於禪宗的制度化。此外，正如我稍後將討論的那樣，“律院”（或律寺）一詞最初是指甲乙制寺，與後來和律宗相關的十方制寺沒有任何關係。這兩點密切相關：由於十方住持制始於禪宗，又因為甲乙制寺稱為律寺，所以在宋代的文獻中，甲乙制寺轉變為十方禪院常描述為易“律”為“禪”。這被普遍解釋為該寺院從隸屬於律宗改為隸屬於禪宗，但這是個嚴重的誤解，掩蓋了禪宗與十方制之間關聯的本質，還歪曲了律宗的歷史。

看到著名政治家張商英(1043-1121)在公元1102年為大洪山靈峰寺撰寫的題記，讓我第一次意識到“律寺”的雙重含義⁸⁹。他在該文中說道，公元1087年秋，靈峰寺受詔革律為禪。公元1094年，外臺請曹洞宗大洪報恩(1058-1111)禪師移居該寺擔任住持。公元1102年，張商英受請為靈峰寺撰寫《十方禪院記》。他接著說，著名唐代禪師馬祖的弟子善信(生卒年不詳)，即慈忍靈濟大師⁹⁰，在唐元和中(806-820)於靈峰寺任開山住持。張商英隨後說道，他比較、分析了禪宗和律宗，得出以下結論：“律以甲乙，禪以十方。而所謂

示不確定這是否屬實。竺沙雅章在《中國佛教社會史研究》第100頁注16質疑禪寺和教寺全都是十方制的觀點，但他的證據指向宋代後期，那時這些類別可能已經被打破，並且當時十方制寺因十方制的弊病開始恢復為甲乙制。這一制度的崩潰似乎在公元1320年編纂的《延祐四明志》中亦有所體現，其寺院列表中有“甲乙教院”的類別。見馬澤《延祐四明志》卷十六，《宋元方志叢刊》，第6冊，第19頁上欄。轉引自Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 136n21.

⁸⁹ 張商英《大宋隨州大洪山靈峰禪寺記》，載《湖北金石志》卷十，第7頁中欄至第10頁中欄。另見《緇門警訓》，《大正藏》編號2023，第48冊，第1096頁上欄至第1097頁上欄。包含諸版本的校釋本見石井修道《宋代禪宗史の研究》(前揭)，第430-437頁。石井修道沒有提出任何關於律寺和禪寺的問題。關於張商英的傳記，見昌彼得等編《宋人傳記資料索引》第3冊，第2404頁。

⁹⁰ 對於此人知之甚少。石井修道將他與隨州洪山(生卒年不詳)聯繫起來，其在《傳燈錄》中被列為馬祖的弟子，但沒有語錄。又知楊傑(生卒年不詳)為他撰碑文，今已不存。見石井修道《宋代禪宗史の研究》(前揭)，第437頁注3。

甲乙者，甲從何來？乙從何立？而必曰：‘我慈忍之子孫也。’今取人於十方，則慈忍之後絕矣。”⁹¹ 在這段話中，他將靈峰寺作為十方禪院的新稱描述為革律為禪，明確指出律寺甲乙相傳，而禪寺十方選賢。在解釋律寺制度的運作方式時，張商英說以前那些靈峰的住持都是寺院開山住持慈忍的剃度家庭子孫。寺院易為十方後，慈忍的子孫便喪失了成為住持的權利。

這一陳述有力地表明，北宋所謂的“律寺”並非指由律宗宗派成員所住持的寺院。相反，此處的“律”似乎僅指“受律規制的”，即由普通的非宗派寺院佛教所管制，而與任何特定的宗派無關。T. Griffith Foulk 已經提出了這種解釋，儘管他沒有提供證據⁹²。但很明顯，北宋文獻中提到的“律寺”僅指甲乙制寺，而非十方制寺。因此，律寺是與有權選任住持的剃度家庭相關聯的普通甲乙制寺。

張商英的說法還表明，即使寺院通過其剃度家庭與禪宗有某種聯繫，就像靈峰寺（與前述普利禪院）的情況一樣，它仍是律寺，因為該寺的住持是甲乙相傳，而且僅限於剃度家庭。這進一步表明，在這種情況下“律寺”與律宗沒有任何關聯。

第二點值得注意的是，張商英似乎僅將十方住持制與禪宗聯繫

⁹¹ 《湖北金石志》卷十，第9頁中欄。另見石井修道《宋代禪宗史の研究》（前掲），第433頁。

⁹² T. Griffith Foulk 在“*Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch’an Buddhism*”（前掲）一文第166頁說道：“在北宋，‘律寺’之名不適用於十方制寺，因此似乎與律宗本身的成員身份沒有任何關係。這一術語僅指受律規制的，即沒有特別重視禪僧或天台僧的普通佛寺”。Foulk 還精準地指出，這顯然是著名的“規式”中的段落大意，署為百丈禪師（749-814）所作，其中指出禪僧最初都居住於律寺。關於百丈清規，見道原《景德傳燈錄》，《大正藏》編號2076，第51冊，第251頁下欄。譯者注：“規式”即《禪門規式》，所引原文為“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故，常爾介懷。”

在一起。正如我們已知，而且張商英一定也知道，在公元 1102 年他寫下靈峰禪寺記時，許多非禪宗的十方制寺已經存在。然而，他一定是覺得禪與十方制有著某種特殊關聯纔選擇這樣寫。張商英是禪宗的大力擁護者、提倡者。但還有許多其他證據表明，十方住持制始於禪宗，而且在整個宋代的大部分時期裡始終被認為與禪宗尤其相關。

具有諷刺意味的是，關於禪宗與十方住持制之間特殊關聯的最早證據或發現於公元 1010 年知禮和異聞的著狀，上文已提及，他們請求將其寺院認定為專弘天台教法的十方制寺。在這份著狀中，知禮和異聞指出，本州已有兩座十方住持制寺院，即天童山景德寺和大梅山仙居院。他們說，這些是基於江南和湖南地區的“山門體式”，該地區有許多十方禪院⁹³。景德寺和仙居院後來成為聞名遐邇的禪寺。毫無疑問，在知禮和異聞撰寫著狀時它們是十方禪院⁹⁴。更重要的是，著狀未提及專弘天台教法的存世十方制寺，這表明當時並沒有。給我們留下的深刻印象是，在知禮和異聞祈請之前，凡已存十方制寺皆為

⁹³ 宗曉編《四明尊者教行錄》，第 909 頁下欄第 2-5 行，第 26-28 行。更多論述見 Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 139-159.

⁹⁴ 《寶慶四明志》指出景德寺於公元 1007 年領受賜額，仙居寺於公元 1008 年得到賜額，意味著寺院在那兩年變成了十方制或已經是十方制。見羅濬、方萬里《寶慶四明志》卷十三，《宋元方志叢刊》，第 5 冊，北京：中華書局，1990 年，第 18 頁上欄左，第 20 頁上欄左。公元 1036 年的《天聖廣燈錄》提到說八聖清簡 (957-1014) 晚年成為天童寺住持。看來清簡一定是在天童寺十方化後不久便進應住持。天童寺更早的住持或為天童新 (生卒年不詳)。他是清簡在歸宗義柔 (?-993) 門下的師兄弟。從燈錄中的稱謂來看，天童新是天童住持，但無相關生平資料。大梅山最早的禪門住持之一——也許是第一位——似乎是大梅居煦 (生卒年不詳)。他於大中祥符年間 (1008-1017) 成為那裡的住持。這一切都表明，公元 1010 年左右知禮和異聞祈請時，天童和大梅的住持實際上是十方禪院制。見李遵勗編《天聖廣燈錄》，《續藏經》第 135 冊，臺北：新文豐出版公司，1995 年，第 433 頁上欄，第 435 頁下欄，第 445 頁上欄。

禪院。

儘管知禮成功令其寺院正式被認定為專弘天台教法的十方教院，儘管隨後出現了與天台宗和華嚴宗相關的其他十方制寺院，但認為十方住持制與禪宗特別關聯的觀念依舊存在，正如張商英公元 1102 年的題記和其他幾處宋代資料所證明的那樣。公元 1036 年，學者李觀 (1009-1059) 為慶賀江西太平興國禪院轉為十方制而作記文，其中一些有趣的言論也證明了這一點。他首先通過讚頌達摩如何整合中國佛教來大力支持禪宗，然後指出近年來一些僧人如何腐敗。皇帝對此很關注，下令所有由徒弟或“前旅”⁹⁵ 管理的“禪居”，當現任住持過世，應 (由世俗官員) 選出他們的住持。此舉旨在消除寺院腐敗，將 (禪) 傳統發揚光大。李觀繼續說，太平興國禪院基於這一條令而改為十方制⁹⁶。這再次表明禪宗與十方寺制之間的密切關聯。但記文也強調了政府希望將寺院易為十方以便對其進行管控。這種管控被描述為仁慈的統治者對佛教的關心。很明顯，政府通過介入寺院事務和其他佛教事務來謀求合法性與權威。

禪、律和十方制寺之間的關係，在上述公元 1038 年余靖的記文中得到進一步解釋，該文描述了洞山普利禪院的住持承替：“近世分禪律為二學，其所居之長，禪以德、律以親而授之。”⁹⁷ 此處再次將律寺等同於甲乙制，而將禪視為十方住持制的同義詞。另一個將禪與

⁹⁵ 我在這裡的翻譯是基於“旅”有“眾”意思，儘管我不知道其他任何地方用這個詞來指寺眾。何復平譯為“早前訪客”，但那似乎在上下文中沒有任何意義。Halperin, *Out of the Cloister* (前揭), 62.

⁹⁶ 李觀《李觀集》卷二十四，北京：中華書局，1981 年，第 258-259 頁。轉引自 Halperin, *Out of the Cloister* (前揭), 62.

⁹⁷ 見《筠州洞山普利禪院傳法記》，載余靖《武溪集》卷九，第 14 頁中欄。另見石井修道《宋代禪宗史の研究》(前揭)，第 410 頁。

十方住持制聯繫起來的評述可以在前述公元 1055 年福嚴禪院的記載中找到。其中說佛無二道，但因僧人異居而區分禪律。僧侶共居且不問親疏的寺院被稱為“十方”。僧侶分居、互稱“子”“弟”的寺院，稱為“甲乙”⁹⁸。大量易律為禪的寺院文獻也有力地證明了十方寺制與禪宗之間的特殊關係，這些文獻後面幾乎總是提到繼任為住持的禪師⁹⁹。

即使在十二世紀後期，當命名為禪院的十方制寺僅略多於命名為教院和律院的十方制寺時，將禪與十方住持制聯繫起來的傾向仍在繼續。例如，一篇宋後期的碑文講述了一座寺院如何在公元 1177 年十方化，並將其描述為易律為禪¹⁰⁰。讓人有些困惑的是，即使在十方律院出現後，“律院”一詞仍被用於甲乙制寺，因此有必要區分十方律院和甲乙律院¹⁰¹。

可以得出這樣的結論，當宋代文獻提到一座寺院易律為禪時，往往意味著它從甲乙住持制轉變為十方住持制——住持很可能是禪宗門徒¹⁰²。然而，賜額且命名為“禪寺”（或“禪院”）未必意味著該寺已

⁹⁸ 《至元嘉禾志》卷二十六，第 7 頁中欄至第 9 頁上欄。部分轉引自黃敏枝《宋代佛教社會經濟史論集》（前揭），第 305 頁。記文的作者補充說甲乙並非適當之道，強調了精英們對於十方制寺的偏好。譯者注：《福嚴禪院記》相關原文為：“塗人如歸，環食劍處，不問親疏者，謂之十方。人闔一室，室居而家食，更相為子弟，謂之甲乙。甲乙非道之當也。”

⁹⁹ 比如，《佛祖統紀》第 415 頁中欄，在元豐三年（1080）有一條記載，詔華江州東林律院為禪席，命著名的東林常總（1025-1091，又名東林照覺）禪師擔任住持。另見覺範慧洪《禪林僧寶傳》卷二十四，《續藏經》第 137 冊，第 268 頁下欄。其中提到了同一件事。我在宋代文獻中發現了一百多個易律為禪的案例。

¹⁰⁰ 王希呂《精嚴禪寺記》，載《至元嘉禾志》卷十八，第 1 頁上欄左。

¹⁰¹ 參見例如《寶慶四明志》卷十一第 6 頁上欄右至第 11 頁下欄左，其中在寺院列表中作出了這種區分。《寶慶四明志》和其他方志還將尼寺單獨列為一類，引發出許多有趣的問題，無法在此處逐一探討。

¹⁰² 有時“易律為禪”似乎可能僅意味著甲乙制寺十方化，即使它沒有成為禪寺，儘管我沒有找到明確支持這種解釋的證據。

轉變為十方叢林¹⁰³。例如，明州傳教院於公元 982 年得賜寺額“寶雲禪院”，但該寺顯然與禪宗無關¹⁰⁴。同樣，被認定為十方禪院的寺院，其正式名稱中未必有“禪院”二字。因此，單從寺院名稱無法判斷寺院類別。

由於宋初十方制寺院專屬禪宗，當時看來無須進一步分類。然而，或許是從公元 1010 年知禮的祈請開始，正式為天台宗成員保留的十方制寺也應運而生。這最終造成十方禪院和十方教院的正式區分，後者與十一世紀出現的天台宗或華嚴宗相關聯。公元 1145 年頒佈的僧道士免丁錢的法令，針對居於甲乙律寺、十方教院和十方禪院的僧人設置了不同的稅率，表明區分到這時已經正式公開化¹⁰⁵。然而，公

¹⁰³ T. Griffith Foulk 指出寺院名稱中的“禪”在唐代不意味著與禪宗有任何關聯。在宋代也是如此。Foulk, “Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch’an Buddhism” (前揭), 94n6.

¹⁰⁴ Daniel A. Getz 指出了這一點。Getz, “Siming Zhili and Tiantai Pure Land in the Song Dynasty” (前揭), 44n42. 請敕額奏文等見宗曉編《四明尊者教行錄》，第 928 頁下欄至第 929 頁上欄。

¹⁰⁵ 關於這條法令，見徐松《宋會要輯稿·食貨一二》，第 9 頁上欄至第 10 頁上欄 (4998)。轉引自 Eichhorn, *Beitrag zur Rechtlichen Stellung des Buddhismus und Taoismus im Sung-Staat* (前揭), 35. 另見塚本善隆《宋の財政難と佛教》，1931 年，重印於《中国近代佛教史の諸問題》，載《塚本善隆著作集》，第 5 卷，東京：大東出版社，1975 年，第 27-33 頁。高雄義堅《宋代仏教史の研究》(前揭)，第 66-67 頁。Gernet, *Buddhism in Chinese Society* (前揭), 34-35. 有趣的是，禪僧要繳納的稅比其他僧人的更少。陳觀勝 (Kenneth Ch’en) 提出這是因為他們被認為從事生產勞動，因此不像其他僧人那樣被認為是寄生蟲。Kenneth Ch’en, “The Sale of Monk Certificates during the Sung Dynasty: A Factor in the Decline of Buddhism in China,” *Harvard Theological Review* 49 (1956): 307-327. 然而，正如 T. Griffith Foulk 在 “Myth, Ritual, and Monastic Practice in Sung Ch’an Buddhism” (前揭) 一文中所指出的那樣，勞作在禪宗裡的重要性被過度誇大了。譯者注：所引原文為“(紹興十五年)甲乙住持律院並十方教院、講院僧：散眾，每名納錢五貫文省……十方禪院僧：散眾，每名納錢二貫文省。”見劉琳等校點《宋會要輯稿·食貨一二》，“身丁”條，上海：上海古籍出版社，2014 年，第 6234 頁。

元 1145 年的法令或任何更早的資料都沒有提到十方律院。這一類別似乎在十三世紀纔出現，十方律院從未變得非常多¹⁰⁶。根據日本曹洞宗創始人道元的說法，十方律院與宣稱傳承自中國著名律師南山道宣 (596-667) 一脈有關¹⁰⁷。宋代律宗尚未得到充分研究，也不清楚它究竟何時以及如何形成，但似乎僧人湛然元照 (1048-1116) 在宋代律宗形成初期發揮了作用¹⁰⁸。

宋政府後期對待佛教的政策

北宋政府的政策總體上證明對寺院佛教非常有利。佛教得以弘傳，許多新寺得以修建，僧尼的人數得以增長。但是北宋時期最具特色的是十方住持制寺院的激增和禪宗的巨大成功，禪宗從此成為精英寺院佛教的主流宗派。這種成功很大程度上可以理解為是宋政府政策的結果，或者至少是一個在缺乏這些政策的情況下不可能得到的發展。政府對十方住持制的鼓勵和禪宗的興盛是緊密相關的事件。宋代的政策不太可能旨在促進禪宗發展，但十方禪院的興盛則源自禪宗與十方住持制之間的特殊關聯，以及宋政府看到了讓寺院十方

¹⁰⁶ 見高雄義堅《宋代仏教史の研究》(前掲)第 67 頁的表格。其中十方律院祇佔了總數的很小一部分。

¹⁰⁷ 見道元在中國的日誌《寶慶記》，載 Takashi James Kodera, *Dōgen's Formative Years in China: A Historical Study and Annotated Translation of the "Hōkyō-ki"* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 244. 譯文見第 130 頁。道元描述了除了甲乙度弟寺以外，十方制寺院又分為禪院、教院和律院。他把教院單獨和天台宗關聯起來。

¹⁰⁸ 關於湛然元照的討論，見 Daniel A. Getz, "Popular Religion and Pure Land in Song-Dynasty Tiantai Bodhisattva Precept Ordination Ceremonies," in *Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya; Essays Presented in Honor of Professor Stanley Weinstein*, edited by William M. Bodiford, 180 (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005).

化的好處。這使得禪宗發展出制度基礎和獨立身份，再次進一步證實了禪宗“傳佛心印”的說法。這種說法大概先是促成了禪宗在精英階層廣受歡迎，而後進一步促使宋政府相信禪宗寺院的擴張對國家有利。禪宗與政府之間發展出一種密切關係，值得注意的是，宋代禪宗燈史皆經朝廷批准出版，且往往附有皇帝御撰之序。如果沒有十方禪院制，禪宗以其獨特的文學和精心構建的歷史能否發展成為一個獨立的實體，似乎值得懷疑。

到十一世紀末，禪宗在某種程度上開始失去優勢地位。在十一世紀，由天台宗或華嚴宗門徒擔任住持的十方制寺院越來越多，有時甚至以犧牲禪林為代價。到十三世紀初，似乎祇有大約一半的十方制寺被指定為禪寺¹⁰⁹。與此同時，政府對佛教寺院的支持總體上似乎有所減弱。正如我們所看到的，在宋神宗和宋英宗兩朝之後，新賜寺額開始減少。宋政府從神宗年間開始鬻賣度牒，儘管出家仍需試經¹¹⁰，而且從名僧傳來看，這種考試在整個宋代一直在繼續。這正是發生在王安石領導下的激進且飽受爭議的新政時期，王安石新政最初是從公元 1070 年持續到公元 1085 年。這一時期也見證了為各種地方神祇賜號的驟增，顯然是因為政府試圖獲得佛道掌控範圍以外的神力相助。¹¹¹ 雖然新賜寺額的放緩和度牒的鬻賣都不太可能對十方禪院的寺院精英產生重大影響，但這些政策的變動註定造成了一種總體上相較於王朝早期更不利於佛教寺院組織的環境。

事情變得更糟了。公元 1103 年，宋徽宗下旨在天下州軍設立崇

¹⁰⁹ 根據在高雄義堅《宋代佛教史の研究》(前揭)第 67 頁發現的明州和台州寺院的表格，在兩州共有 187 座禪院，以及 199 座十方教院和律院。

¹¹⁰ 《慶元條法事類》卷五十一“試經拔度門”，第 467 頁下欄左至第 472 頁上欄右。

¹¹¹ Hansen, *Changing the Gods in Medieval China* (前揭), 80-81.

寧(後稱天寧萬壽)寺觀來為他祈求長生¹¹²。有趣的是,正如公元1155年的《羅湖野錄》¹¹³所言,這些寺院可能被指定為十方禪院,而且已知有數位禪師曾在這些寺院任職。雖然這些寺院的建立算不上是對佛教的衝擊,但也沒有受到精英寺院團體的歡迎。《羅湖野錄》記載思慧妙湛(1071-1145)禪師哀歎這些寺院的建立意味著佛教的衰落¹¹⁴。朝廷違背曹洞宗芙蓉道楷禪師的意願,委派他前往開封崇寧寺。他後來因拒絕御賜紫衣以示抗議,被處以流放。崇寧寺的觀念似乎被認為是不受歡迎的嘗試,旨在加強對佛教寺院組織的控制,並將其限制於為皇帝的個人福祉和國家繁榮積累功德。一州軍一崇寧寺觀的制度與會昌滅佛的最後階段令人不安地相似,當時四十一州各祇允許保留一座政府批准的寺院¹¹⁵。也許佛教僧團感覺到更大的危險即將來臨。

在執政之初,宋徽宗似乎對佛教頗有好感,畢竟崇寧寺的建立就表明了這一點。而且正如我們所見,他還通過為公元1101年的禪宗燈史《續燈錄》¹¹⁶撰寫序言來支持禪宗。但徽宗不久便轉而敵視佛教,成為不太光彩的唯一反佛的宋朝皇帝。徽宗的敵意最終導致其企圖消除佛教作為區別於道教的宗教。徽宗長期以來對道教非常

¹¹² 佛教崇寧寺最初是公元1103年由宰相蔡京(1047-1126)提出。不久之後,另一位官員提議將道教崇寧觀加入該計劃。公元1111年,在徽宗皇帝的生辰當天,這些寺觀的名稱被改為天寧萬壽(萬壽意為長壽)。見竺沙雅章《中國佛教社會史研究》(前揭),第95-97頁。另見石井修道《宋代禪宗史の研究》(前揭),第240頁。

¹¹³ 仲溫《羅湖野錄》,《續藏經》,第142冊,第497頁上欄右。譯者注:查其原文,應為第497頁下欄右。原文為“先是崇寧二年,詔州郡建禪苑以萬壽配紀元為額……政和元年,改崇寧為天寧,朋之住天寧……”

¹¹⁴ 同上,第497頁下欄右。該禪師在此處被簡稱為“妙湛”。

¹¹⁵ Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (前揭), 133.

¹¹⁶ 《續燈錄》,《續藏經》,第136冊,第1頁上欄右-第207頁下欄左。

感興趣，並於公元 1107 年詔令道士女冠位在僧尼之上¹¹⁷。同年，他還下令佛寺不得供奉老君、釋迦、孔聖三教像，因為這樣會讓佛陀居於上位，並將老君、孔聖之像從寺院中移出。據記載，一名僧人哭訴這是毀法之禍兆¹¹⁸。公元 1110 年，徽宗停給僧尼度牒三年¹¹⁹。隨後，徽宗在公元 1117 年建立了神霄宮網絡。之前新降示的道書認定徽宗是主南方神霄玉清王，他很快就開始積極推廣神霄道派¹²⁰。許多神霄宮就是當時的道觀改名而成，然而在沒有合適道觀的地方，地方當局奉命接管佛寺並將其改為神霄宮¹²¹。神霄宮創建後不久，徽宗下詔勸誡僧人們棄佛從教¹²²。

徽宗的排佛政策在公元 1119 年達到頂峰，頒布了一系列詔令命佛教同化為道教。命令佛教僧侶著道士服冠，放棄法名；授予佛菩薩道教尊號，其塑像要像道教神像一樣披掛；最後，把寺院名稱中表

¹¹⁷ 李燾《續資治通鑑長編》卷九十，第 470 頁中。轉引自 Michel Strickmann, “The Longest Taoist Scripture,” *History of Religions* 17.3-4 (1978): 331-351.

¹¹⁸ 志磐《佛祖統紀》，第 419 頁上欄至中欄。轉引自塚本善隆《宋の財政難と佛教》，第 81 頁。

¹¹⁹ 念常《佛祖歷代通載》，《大正藏》編號 2036，第 49 冊，第 680 頁上。轉引自顧吉辰《宋代佛教史稿》，第 323 頁。

¹²⁰ Shin-yi Chao, “Huizong and the Divine Empyrean Palace Temple Network,” in *Emperor Huizong and Late Northern Song China: The Politics of Culture and the Culture of Politics*, eds. Maggie Bickford and Patricia Buckley Ebrey, 324-358 (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2006). 譯者注：莫舒特原文稱：“徽宗是主南方神霄玉清王的弟弟”，此處有誤。據降示的道書，宋徽宗乃“神霄玉清王，上帝之長子，主南方，號長生大帝君。既下降於世，乃以其弟主東方，青華帝君領神霄之事。”參見唐代劍《宋代道教管理制度研究》第三章《宋徽宗的“神霄夢”》，北京：線裝書局，2003 年，第 26-57 頁。

¹²¹ Strickmann, “The Longest Taoist Scripture” (前揭)。一個例子是普照寺有一半被改為神霄宮。見 Schlütter, Chapter 4: “New Chan Tradition: The Reinvention of the Caodong Lineage in the Song”, in *How Zen Became Zen*, 78-103.

¹²² Strickmann, “The Longest Taoist Scripture” (前揭)。

示佛教信仰的“寺”和“院”改為表示道觀的“宮”和“觀”¹²³。企圖消除佛教作為獨立於道教的宗教這一嘗試非常短暫：到公元 1120 年底，所有舉措均被撤銷。然而，同年頒布了一條停給度牒五年的法令，後來又延長了三年¹²⁴。毀佛以失敗告終，佛教組織也得到了生存權的保障，但局勢仍然不利於寺院佛教。

在徽宗排佛後不久的公元 1126 年，金朝女真人的軍隊圍攻了首都開封，徽宗讓位給他的兒子欽宗（1126-1127 年在位）。公元 1127 年，金軍控制了開封和宋朝北方的大部分地區。徽宗、欽宗和朝廷大部被金軍擄去。徽宗的兒子之一，也就是後來的高宗（1127-1162 年在位）設法逃脫，之後重建了王朝，杭州成為南宋的“臨時”都城，即臨安。徽宗和欽宗都在囚禁中死去（新朝廷鬆了一口氣，因為他們的還朝會給高宗帶來嚴重的合法性問題），北方再也沒有被收復。

精英寺院佛教相對衰落的命運持續到了南宋。這一時期新的賜額幾乎完全中止了，取而代之的是移額，即舊額從一座寺院轉移到另一座寺院。宋高宗統治初期下令沒收了相當龐大的寺院土地¹²⁵。自公元 1142 年至 1160 年，他還停給一切度牒。從當時僧人的傳記來看，禁令得以維持，必定對佛教寺院組織產生了重大影響¹²⁶。南宋甲乙制寺院改為禪寺雖有繼續，但步伐似乎有所放緩。或許大多數顯而易見的改制對象已經變為十方制，而且由於已有大量十方禪寺，其餘的改

¹²³ 塚本善隆《宋の財政難と佛教》（前掲），第 81-92 頁。

¹²⁴ 同上，第 91 頁。

¹²⁵ 李心傳《建炎以來朝野雜記》甲集卷十六，《景印文淵閣四庫全書》，第 608 冊，第 7 頁中欄。轉引自 Gernet, *Buddhism in Chinese Society*, 141. 譯者注：《景印文淵閣四庫全書》第 608 冊第 7 頁乃《關外營田》，並非作者表述的內容。引文應是在第 11 頁《僧寺常住田》。

¹²⁶ 竺沙雅章《中國佛教社會史研究》（前掲），第 42 頁。

制似乎並不那麼緊迫。此外，從十一世紀後期開始，熱衷於參加寺院儀式節慶的人數似乎也明顯減少¹²⁷，這可能是因為人們將注意力轉移到了更小的地方廟宇，而這些小廟通常與佛教無關。

許多宋代歷史學家指出了一些跡象，表明政府於十二世紀在地方層面上變得不那麼積極了，並且不再制定明確的中央政策¹²⁸。如果事實上政府變得不那麼關注地方政府的具體事務，它可能也會變得不那麼關注對寺院的監管。這或許部分解釋了為什麼十二世紀以後的賜額如此之少：政府不再將賜額視為控制寺院的手段。相反，似乎除了最著名的寺院外，所有寺院的控制權都交給了地方官員，他們或多或少可以按照自認為合適的標準去做事。不管怎麼說，政治變遷對南宋禪宗的影響還是很大的。沒收寺院土地、限制出家、改制寺院數量的減少，再加上北宋末期佛教遭受的迫害，南宋的精英寺院團體一定非常清楚：不能指望政府始終如一地為其利益行事。無疑，禪宗自身感受到了壓力，既因為寺院佛教狀況的普遍衰落，也因為自身的特權地位受到威脅。這意味著禪宗越來越覺得有必要轉向文人來尋求支持。

¹²⁷ ter Haar, “Buddhist-Inspired Options” (前揭)。

¹²⁸ 參見 Robert M. Hartwell (郝若貝), “Demographic, Political, and Social Transformations of China, 750-1550,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 42.2 (1982): 365-442. Robert P. Hymes (韓明士), *Statesmen and Gentlemen: The Elite of Fuchou, Chiang-hsi, in Northern and Southern Sung* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1986), 200-212. 另見 Robert P. Hymes (韓明士), *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China*, Berkeley: University of California Press, 2002. 然而，其他歷史學家認為，政府依舊對地方社會施加控制，而政府的撤出祇是與存世南宋資料的性質有關。這些資料傾向於強調地方事務，部分原因是精英們更強烈的地方主義視角。見 Beverly J. Bossler (柏文莉), *Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China (960-1279)*, Harvard-Yenching Institute Monograph Series 43 (Cambridge, MA: Council on East Asian Studies Harvard University: Distributed by Harvard University Press, 1998), 34.

結論

本文中論述的證據迫使我們認識到政府在宋代中國寺院佛教發展中的關鍵作用。如果沒有上述專門的政府政策，宋代出現的禪宗、天台和其他精英佛教宗派或許永遠不會形成。如果政府推行其它政策，中國佛教可能會沿著完全不同的路線發展。最重要的是，如果政府不偏向十方制，禪宗絕不會在寺院佛教中佔據主導地位。

從政府的角度來看，該制度是其力圖將佛教寺院建制置於控制之下的重要組成部分。由於世俗當局可以控制誰在十方制寺院擔任住持，因此他們對這些寺院的管理方式，甚至對那裡傳播的教義種類，都有相當大的影響。通過要求十方制寺的未來住持是受到認可的宗派成員，政府確保寺院由屬於主流佛教宗派的僧人管理，他們不太會闡述危險的、非正統的思想以威脅政府權威。從當局的角度來看，十方制寺的意義是產生神力以造福國家及寺院所處的地區。對於地方精英來說，十方制寺也是擁有聲望的場所，以及地方權力的象徵和表達。最後，對於居住在十方制寺院的精英僧侶而言，該制度創造了一個對於特定思想和文學的發展以及他們宗脈的延續都至關重要的架構。

就甲乙制寺而言，繼承制度將剃度家庭成員與他們的寺院綁定在一起，從而使此類寺院不太可能成為盜賊或叛亂者的中心。政府更希望甲乙制寺易為十方並為此做了很多努力，即使沒能實現，也至少可以制定嚴格的規則來管理現有甲乙制寺的繼承，並堅持對他們領導層的審核。此外，對於甲乙制寺和他們的剃度譜系，政府的政策提供了相當大的保障措施，以防範那些可能試圖篡奪領導權、控制寺院及其資產的人。

因此，政府的利益在許多方面與甲乙制和十方制寺院中僧侶的利

益相一致。我們可以看到既定的、合法的教職人員極力避免與政府發生任何衝突，那些常常是私度的、不受監管的僧人纔是他們真正意義上的競爭對手，二者有著天壤之別。該制度有助於將邊緣的、非正統的僧人拒之門外（儘管顯然沒有完全實現¹²⁹）並鼓勵主流的、正統的教職人員。此外，對於精英家族和非精英家族而言，他們中某些成員的出家生涯可能是成就家族戰略的重要組成部分。

儘管如此，甲乙制寺的剃度家庭和十方制寺的傳法家族 (transmission families) 有著明顯的利益衝突。顯然，剃度家庭沒有興趣讓他們的寺院十方化，十方化基本上剝奪了他們的財產和寺院所有權。但是宗派的壯大依賴於十方制寺，越多的寺院易為十方，他們的法脈就發展得越好。最後一點尤其令人心酸，考慮到任何法脈傳承者同時也會是剃度家庭的成員，人們可以想像，法脈傳承者並不希望看到自己的剃度家庭被剝奪財產，表面之下一定湧動著相當大的衝突和張力。

無論如何，不僅政府的支持對於精英寺院佛教的生存和禪宗的繁榮非常關鍵；宋代地方精英和官員的支持對於特定的佛門大師及其宗派的成功也至關重要¹³⁰。

¹²⁹ 參見近期發現的全本《名公書判清明集》（北京：中華書局，1987年）中幾個涉及佛門僧人犯罪的案例，部分翻譯於 Brian E. McKnight (馬伯良) and James T. C. Liu (劉子健), *The Enlightened Judgments, Ch'ing-ming chi: The Sung Dynasty Collection* (SUNY Series in Chinese Philosophy and Culture), Albany: State University of New York Press, 1999.

¹³⁰ 討論見 Schlütter, Chapter 3: "Procreation and Patronage in the Song Chan School", in *How Zen Became Zen* (前揭), 55-77.