

# 人間佛教下的叢林光影 ——清規制度的中國化與實踐意涵

聖因法師

泰國國際佛教大學宗教研究所博士生

## 摘要

禪宗叢林制度的創立，可以追溯到佛陀時代的僧團傳統，僧侶在共住共修中秉持清淨和合的戒律生活。中國唐代，馬祖道一開創叢林，百丈懷海制定清規，使寺院生活逐步擺脫單純依賴印度律儀的模式，轉化為具有中國本土特色的清規制度。此制度結合儒家禮樂精神與中國宗法倫理，強調僧團自治、職事分明與和合共住，不僅維護了僧團秩序與修行品質，也適應了歷代社會政治與經濟環境的變遷。

進入現代，「人間佛教」理念強調佛法入世、關懷社會，為叢林制度注入新生，使其由山林閉鎖走向都市弘化，由靜態規範轉化為動態實踐。本文透過歷史演變與制度分析，探討叢林清規如何在保持佛法核心精神的同時，融入中國文化並因應社會需求，進而體現佛教跨文化傳播與本土化調適的典範。透過叢林制度於現代教育、社會服務、文化轉譯中的光影流轉，本文旨在呈現其制度轉型與宗教實踐的時代價值。

**關鍵詞：**禪宗叢林制度 馬祖道一 百丈清規 佛教中國化  
人間佛教

## 一、禪宗制度的歷史背景\*

### (一) 中國佛教制度的演變與禪宗的回應

中國佛教自漢代傳入以來，其組織與制度深受印度僧團模式影響，尤其在早期以《四分律》為中心的戒律實踐中，僧團生活呈現出高度戒條化與重經律教典的特質。僧侶主要依循律藏規範生活，重視個人清淨與戒行，強調「依律住世」的修行方式。<sup>1</sup>然而，隨著佛教在中國的深入傳播，其制度面也逐漸受到中國固有文化的調整與重塑。尤其在社會環境與思惟方式轉變的影響下，原有的僧制難以完全契合漢地社會對宗教團體的期待，促使佛教界在制度上展開回應與創新。

傳統印度僧團重視托鉢與遊行乞食的生活模式，但在中國，農業定居社會使此模式難以維繫，且漢地重視祖先祭祀、倫理秩序與社群生活，也促使僧團逐漸轉向「安居共住」的形態。<sup>2</sup>如印順法師《初期大乘佛教之起源與開展》一書中認為，僧侶依律而住，並過著寺院的團體生活，更利於佛法的推廣與開展。<sup>3</sup>

魏晉南北朝以降，寺院開始獲得官方支持與土地資源，僧人不

---

\* 本文初稿曾以口頭發表於由江西省哲學學會、撫州市佛教協會、南昌大學江右哲學研究中心共同主辦，撫州市正覺古寺承辦的首屆「正覺之道·撫州佛教中國化學術研討會」（2024年9月21日），蒙會議評論人韓傳強教授垂賜卓見，並承正覺寺住持淨悟法師、浙江工商大學王仲堯教授商訂疑義，悉心謾正，謹申謝忱。

1. 印順法師：〈泛論中國佛教制度〉，《教制教典與教學》，台北：正聞出版社，1992年，頁5。
2. 參見黃宣珮：〈中國禪宗叢林組織之研究：以《百丈清規》的創建與發展為例〉，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，頁117-118。
3. 印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1992年，頁208。

再完全依靠乞食，而可藉由經懺儀式、齋堂供養與田產經營等方式維持僧團運作。<sup>4</sup> 隨著制度逐漸穩定，僧團的生活亦轉向規律與制度化，形成以寺院為中心、以住持為領導的修行與管理體系。

面對上述歷史轉變，禪宗作為強調「直觀心性」的修行宗派，並未摒棄制度建構，反而在唐代逐步建立出一套契合中國社會文化條件的叢林制度。這一制度既融入中國傳統倫理與集體精神，又保有禪宗對實踐與悟境的核心關懷。在此背景下，馬祖道一與百丈懷海的制度創建，正是中國佛教制度轉型期對傳統僧制的積極回應與創新，亦為後來叢林制度的發展奠定根本。

## （二）馬祖道一的叢林創建

馬祖道一（709–788），俗姓馬，後世稱其為「馬祖」，因其容貌奇特，傳說牛行虎視，舌可及鼻，足底有二輪紋。<sup>5</sup> 師從南嶽懷讓（677-744），並領受其法嗣。馬祖創立了「洪州禪」，弘揚「平常心是道」的禪風，將禪宗的修行方式帶入日常生活之中。貞元四年（788）三月，馬祖在江西駐錫時圓寂，其遺骨安奉於石門山，法號「大寂禪師」。

道一禪師自幼於家鄉（今四川什邡）羅漢寺出家，師從處寂禪師，約 20 歲時，前往渝州（今重慶）受具足戒。之後，曾隨新羅國無相禪師學習，奠定深厚禪學基礎。<sup>6</sup> 經多方參研後，他前往衡

4. 參林韻柔：《唐代寺院結構及其運作》，台中：東海大學歷史學系碩士論文，2002 年，頁 78。

5. 如權德輿〈道一禪師塔銘〉說到：「生有異表，幼無兒戲，巖如山立，湛如川渟。舌廣長以覆准足文理而成字。」《景德傳燈錄》說：「容貌奇異，牛行虎視，引舌過鼻，足下有二輪文。」《宋高僧傳》則說：「生而凝重，虎視牛行。舌過鼻准，足文大字。」

6. 《四家語錄》卷 1〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》第 119 冊，頁 810 上。

山與懷讓禪師參學，懷讓以「磨磚成鏡」的譬喻教導他「僅靠身體的打坐，與佛理相悖」<sup>7</sup>，受此開示，道一大徹大悟，繼承了懷讓禪師的衣鉢。後來他建立道場，弘揚日常生活即是修行的理念，創立「洪州禪」體系，對中國佛教發展產生深遠影響。

馬祖道一不拘泥僧團依附律寺之制，首創獨立的禪宗山林道場，即後來所稱的「叢林」制度。在此之前，禪宗各祖師通常沒有固定寺院，經常遊化四方；由馬祖始，他在荒山野嶺設立道場，為禪宗僧眾提供固定的修行場所，由此不僅改變了禪宗僧團的組織結構，也為後世漢傳佛教的僧團制度形式產生了深遠影響。

唐天寶年間（744），馬祖道一來在建陽佛跡嶺（今福建建陽），創立第一座山林道場，聚徒講法安居修行。此後，他陸續前往臨川西里山<sup>8</sup>（今江西撫州市）和南康龔公山（今江西贛州市寶華山），所到之處皆聚徒傳禪，創建叢林安居禪僧。766年至779年間，馬祖駐錫鐘陵開元寺（今江西進賢縣佑民寺），廣受弟子追隨。《馬祖語錄》記載，馬祖道一門下弟子眾



馬祖道一禪師曾多次到江西寶峰寺弘法，寶峰寺因此成為馬祖弘法的重要道場。

7. 《景德傳燈錄》卷6，《大正藏》第51冊，頁240下。

8. 據1993年《臨川縣誌》記載：犀牛山，又名西里山，有僧在馬祖西里山修行處肇建「妙覺寺」，至元明為「妙覺寺」，宋明時期，寺院香火很盛，寺內有籀龍閣等名勝。王安石、李貽等名人先後來寺遊覽，多有題詠。清時改為「正覺古寺」，期間名僧清泉和尚駐錫於此，寺內還有僧眾百餘人。解放後，「正覺寺」遷建他處，今新址在江西省撫州市臨川區文昌橋，有「江西馬祖第一道場」之稱。關於大師在江西弘法事蹟，可參閱明棟：〈馬祖道一大師在贛弘法聖跡述略〉一文。

多，江西觀察使路嗣恭云：「聆風景慕，親受宗旨，由是四方學者，雲集座下……師入室弟子一百三十九人，各為一方主，轉化無窮。」<sup>9</sup>門下弟子各自赴不同地域，廣傳禪法，有力推動了禪宗的繁榮發展。

馬祖在禪風上強調「即心即佛」、「任運自在」等思想，使禪法得以回歸日常生活，也在精神上呼應中國文化中道自然的理想；而在生活制度層面，其所創山林道場已初步展現出僧團自足、共住共修的模式。此種實踐不僅為後世叢林制度鋪路，更讓中國佛教由經律中心的個體修行，轉向具儒家集體倫理與道家天人合一精神之制度實踐，是佛教中國化過程中的重要里程碑。

### （三）百丈懷海的清規制定

雖然馬祖道一創建了叢林，但他並未親自訂立規章制度。賦予這些禪院秩序的「清規制度」，則是由其法嗣百丈懷海禪師（720-814）所制定。

百丈懷海出生於福州長樂，幼時入沙京西山寺（今名龍泉禪寺）出家，19歲時在衡山法朗律師處受具足戒，潛心研學大藏經。後來，他聽聞馬祖道一在江西弘法，於是前往參學，並在禪師座下侍立數年，成為馬祖的三大得意門生之一。馬祖圓寂後，百丈懷海應請駐錫大雄山（今百丈山），在此建立禪林並著手制訂叢林清規，為禪院生活立下規範。

百丈懷海通達佛教戒律，觀照中國佛教的歷史與當時現況，提出「於大小乘中，博約折中，設規務歸於善焉」<sup>10</sup>，要在大小乘教

9. 〈馬祖廣錄〉，頁 810 中。

10. 《宋高僧傳》卷 10，《大正藏》第 50 冊，頁 770 下。

義之間博取平衡，讓規範以「歸於善」為依歸。因此，他制定了一套叢林生活的規範，最初稱為《禪門規式》，後世稱作《百丈清規》。現存的《敕修百丈清規》是元代德輝禪師重編的版本。《百丈清規》可說是禪宗寺院僧團日常生活的行為準則，用以管理和維持寺院運作的秩序。

百丈禪師制定叢林清規的目的是彌補當時大乘佛教在日常修持中遇到的不足。大乘經典如《梵網經》、《瑜伽師地論》、《瓔珞經》等雖詳述了止惡門，但對作善門卻缺乏具體指導，導致受戒、布薩、安居等儀式不得不依賴小乘戒律。為彌補這一不足，百丈禪師因此創立清規，以確立大乘佛教的作善門。<sup>11</sup>

「百丈清規」內容思想體系不僅汲取儒家精華<sup>12</sup>，也深受道家「無為自然」思想影響。這種影響體現在清規制度與其弟子所繼承發揚的教義中。瀉仰宗靈祐禪師（771–853）曾依止百丈禪師20年，最早將「百丈清規」付諸實踐，他依此建立了完整的寺院管理制度，進一步推動禪宗發展。<sup>13</sup>「百丈清規」作為中國佛教僧團管理制度的一大創新，一經出現便迅速被各宗派寺院採納，成為代代相傳的規範。叢林清規規定了寺院中各類職務，如長老，負責教導僧眾；

11. 參【日】田中良昭：《敦煌禪宗文獻の研究》，東京：大東出版社，1983年，頁472。

12. 百丈禪師還融合了中國儒家和道家的思想，如《大宋僧史略》卷上「別立禪居」章所述：「禮樂征伐，自天子出，則王道興。為佛寺僧規，稟如來制，則正法住矣。」《大正藏》第54冊，頁240中。這表明「百丈清規」繼承了中國傳統儒教的禮儀風範。又在「古清規序」云：「（一）不污清眾，生恭敬故；（二）不毀僧形，循佛制故；（三）不授公門，省獄訟故；（四）不洩於外，護宗綱故。」《大正藏》第48冊，頁1158上。

13. 瀉仰宗在禪宗一花五葉中，是最早伸展的一葉，發源地「同慶寺」位居湖南寧鄉縣的瀉水畔，成為是最早實踐「百丈清規」的叢林道場，其嫡傳弟子仰山慧寂相與振興以「瀉山合仰山」而共稱「瀉仰宗」。

首座，作為僧眾的表率；監院，管理僧眾日常事務；知客，負責接待客人；典座，掌管廚房，等等。叢林制度通過擴展職務編制多達八十個，隨著這些職責編制的完善，叢林成為一個有秩序且人人參與的修行團體，彰顯出平等共修的精神。<sup>14</sup>

此外，「百丈清規」不僅限於戒律的延續與補充，更是一種根據禪宗精神所衍生出的生活準則。相較於律藏之對個人行為之規範，清規更強調群體運作的秩序，並將修行融入日常作務之中，展現出一種「作務即修行、勞動即道業」的思想取向。這種將禪法落實於生活細節中的方式，正是佛教中國化過程中，一種富有創造力的制度轉化。

由此，「馬祖創叢林，百丈立清規」，創新地形成了一套適應本土社會、強調集體自治與平等合作的組織規範，標誌著中國佛教僧團形態從印度律制向本土化管理模式的根本轉型。這套「叢林清規」不僅是佛教中國化的具體體現，也是禪宗能夠蓬勃發展的重要原因之一。隨著禪宗興盛，禪文化逐漸成為中國傳統文化的璀璨一支。在當代，這一傳統也為「人間佛教」僧團提供了注重平等、教育與修行並重的歷史借鑑。

## 二、叢林制度的中國化發展內涵

### （一）叢林制度中的經濟來源

叢林制度在經濟層面的中國化，體現於僧團由依賴外部供養轉向自耕自足的農禪經濟。這一變化從四祖、五祖時期的「坐作並重」的農禪方式，延續到百丈懷海的「普請法」，但在百丈懷海之後，

14. 參見【日】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20。

叢林經濟逐漸演變為莊園經濟。

唐代許多寺院開始仿效地主經營方式，持有大規模田地並出租給農戶，寺院從中收取一定的田租；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。<sup>15</sup> 而在百丈懷海時代，叢林仍堅持自耕自食，秉持「利和同均」的經濟原則，倡導僧人共同勞作、成果均分，同時不忘依賴布施供養的本懷（即印度佛教的「四依生活」精神），與當時流行的莊園經濟形成了鮮明對比。

百丈僧團的學眾堅決不持有莊園，以避免因積累財富而腐化墮落。<sup>16</sup> 但 300 年後，北宋時禪寺的主要經濟來源卻是「莊園」。南宋時期，朝廷對禪律兩宗寺院實行「五山十剎」官階制度，<sup>17</sup> 將重要寺院列入官方名錄，並常賜給大片田地。此後，即使朝代更迭，這些寺院仍繼承並經營田產，殊少有變動，僧團的經濟重心從自耕自足轉為仰賴田租收益。<sup>18</sup> 北宋宗蹟在《禪苑清規》中也提出設置「莊主」，專責管理寺產田地。<sup>19</sup> 這些改變，既是對社會實際情況的適應，也反映了禪宗在中國社會中進一步的本土化進程。

## （二）叢林制度中的行持規範

叢林制度中的行持規範，將禪修與日常勞作有機結合，展示了其作為佛教中國化產物的典型特徵。百丈懷海制定的清規，要求僧

15. 陶希聖：〈唐代經濟概說〉，收入張曼濤主編：《原始佛教研究》，台北：大乘出版社，1980年，頁44。

16. 《敕修百丈清規》卷8，《大正藏》第48冊，頁1156中。

17. 《禪林象器箋》卷1，《大藏經補編》第19冊，頁3上。

18. 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，台北：臺灣藝術學院傳統藝術研究中心，1987年，頁120。

19. 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」。《敕修百丈清規》卷4，頁1133中。

眾在修行之餘參與農務，強調集體合作與勞動修行，融合儒家身體力行的精神與中國宗法倫理。<sup>20</sup>叢林制度藉由嚴謹的作息安排與儀禮規範，塑造了中國佛教獨特的修行生活方式。



百丈懷海禪師一日不作，一日不食。圖為禪畫禪話《千古楷模》。（高爾泰、蒲小雨/繪）

百丈親身躬踐「凡作務執勞，必先於眾」<sup>21</sup>的農禪生活，並由此制定「普請法」，明確要求叢林僧眾進行集體勞動，視其為修行的一環。這套制度既保障了寺院的經濟自給，也彰顯了禪宗的實踐精神，同時也是對印度佛教依托鉢乞食的供養傳統的改造。在中國農耕社會中，強調自力更生和集體合作的勞動修行方式非常符合傳統價值，因此得到僧俗兩界的認同和推崇。

隨著叢林規模擴大，僧團的組織結構也日益完善。《百丈清規》中延續「普請法」，並對僧眾日常作息與職責做出明確規定，如誰主管早晚課誦、誰接待賓客、誰負責膳食等。此種制度化管理，不

20. 溫金玉：《馬祖道一與叢林建設（下）》，《禪》第1期，2006年，第53頁。

21. 「普請法」體現了平等和民主的精神，規定叢林中人人平等，無論長幼皆須參與勞動生產。懷海禪師身體力行，據《五燈會元》中記載，有一次，弟子不忍其辛勞，私自收起農具，勸其休息。然而懷海禪師找不到農具，便絕食抗議道：「吾無德，爭合勞於人，既徧求作具不獲，而亦忘。」見《五燈會元》卷1，《卍續藏經》第80冊，頁73頁上。聖嚴法師對此評價：「（百丈）創立了叢林制度，使得禪僧脫離了律宗的寺院，仍能度其清淨的修道生活，建立了獨立的禪寺，並且以『一日不作、一日不食』的名言作為禪僧的生活標榜，此與律僧之不得耕種的生活方式，大異其趣。」見聖嚴法師：《禪的體驗·禪的開示》，新北：法鼓文化，2016年，頁78。

僅使禪宗僧團更能因應實際運作需求，也展現其因應時代變遷、靈活調整與創新制度的能力。

因此，叢林的行持規範既是佛教落地中國的成果，也是佛教中國化的一個重要體現。這種結合禪宗精神與中國傳統價值的生活方式，保障了寺院經濟與組織的穩定運行，更為禪宗在社會中的傳播奠定基礎。

### （三）叢林制度中的法會儀禮

叢林寺院舉辦的各種法會與儀式，進一步展示了佛教中國化的進程。自元朝以來，叢林中的大型佛事活動空前繁榮，成為僧團生活的核心之一。這一現象既顯示禪宗與當時中國統治者和民間百姓的密切互動，也反映了叢林制度在宗教儀禮上的深入本土化。

元代是佛教中國化發展的重要時期，朝廷禮佛護教，視佛法為助益國運昌隆的重要力量。元帝室奉藏傳佛教為國教，藏僧奉命舉辦法會，不勝枚舉。<sup>22</sup> 在這種背景下，禪宗叢林的法會活動也得到了重視。德輝禪師重修《百丈清規》時，特別要求寺院內設立帝王祈福的佛壇，以此象徵朝廷的佛教信仰和對國家的護佑。<sup>23</sup> 為答謝朝廷對佛教的護持，德輝僧團還特地舉行諸項佛事，如四齋日祝讚、千秋節、聖節等。《敕修百丈清規·報恩章》載：「聖朝崇佛，世祖而下，咸各建寺。調由佛應身以御天下，化儀既終復歸佛位。在京官寺，於是設聖容具佛壇場。」<sup>24</sup> 這些行動既表達僧團對朝廷

22. 例如至元 27 年（1290），命西藏僧侶舉行佛事，達 72 次；泰定元年（1324），國家的法會甚至高達 500 多次。參【日】野上俊靜等著，釋聖嚴譯：《中國佛教史概說》，台北：臺灣商務印書館，1993 年，頁 167。

23. 參見李忠達：〈元代禪宗清規祈禳儀式的標準化〉，《佛光學報》第 2 期，2020 年，頁 55。

24. 《敕修百丈清規》卷 1，頁 1114 下。

的感恩與忠誠，也巧妙將佛教儀軌融入國家典禮中，使禪宗叢林在變動政治環境中保有生存與發展之機。<sup>25</sup>

另一方面，禪宗叢林還吸收了大量中國傳統文化的內容。例如，茶湯禮、端午節、重陽節等中國傳統節慶，也被納入叢林的行事軌度中。這些節慶不僅豐富了僧團的集體生活，還讓寺院與普通百姓的文化習慣相契合，增強了禪宗與中國社會的連結與影響。今天許多寺院也延續這一傳統，在節日時辦理相關活動，吸引信眾參與，體現了人間佛教「佛法世間化」的精神。

此外，叢林法會的規模和隆重程度顯著增長，成為各地佛教最盛大的慶典之一。清代趙翼《陔餘叢考》指出：「古來佛事之盛，未有如元朝者。」<sup>26</sup> 這一評說反映了元代佛教法會的廣泛流行，以及其背後複雜的社會、政治因素。叢林法會已不僅僅是僧眾的宗教活動，更承擔了社會儀式的功能，甚至與國家政治互動結合。例如重大慶典時，需要準備大量供品、齋粥、點心和茶湯接待民眾，這種盛況顯示佛教活動在中國已經完全融入了本土社會的風俗習慣。

荷蘭漢學家田海教授（Barend J. ter Haar）認為，中國佛教在制度化的歷程中，往往不是與地方宗教相互對立，而是透過吸收、重構巫術、靈媒與儀式等民間信仰元素，進行深層的文化互動與轉化。尤其是在叢林中，將傳統節慶與皇室祈福儀式納入寺院日常運作，正體現這種「制度化中的融合」特質。<sup>27</sup>

25. 參見黃宣珮：〈中國禪宗叢林組織之研究：以《百丈清規》的創建與發展為例〉，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士論文，頁 139-140。

26. 清·趙翼：《陔餘叢考》卷 18，台北：世界書局，1990 年，頁 193。

27. Barend J. ter Haar, "Shamans, Mediums, and Chinese Buddhism: A Brief Reconnaissance," *Hualin International Journal of Buddhist Studies*, 1.2 (2018), pp. 218-220.

作為中國化佛教的重要實踐形態，禪宗叢林既延續佛陀所倡導的共住與修行精神，又融攝儒、道以及民俗文化，呈現出高度的本土適應性與制度創新特質。以下將從教育功能、管理倫理與文化融合三個層面，探討叢林制度的實踐意涵與價值。

### 三、禪宗叢林制度的實踐意涵與價值

#### （一）叢林是佛教教育的場所

佛教中國化並未違背佛陀本懷，而是透過融合中國傳統文化，發展出契合本土社會的佛教形式。禪宗叢林制度正是此歷程的重要成果，體現禪宗強調實踐與教育的精神。叢林不僅為僧眾提供系統學習禪法與佛理的場所，也維繫了宗派的傳承脈絡。自唐至元，《敕修百丈清規》的逐步完善顯示其融合特性：既保有佛教本質，亦隨時代調整制度。叢林因此不只是修行道場，更承擔培育僧才與弘揚佛法教育的重要角色。

隋唐時期，中國佛教宗派逐漸成形，各宗派依據特定經典和師承，發展出獨特的教義和修行體系。宗派化的趨勢導致諸宗競爭分化，出現「門戶見深，入主出奴」，並各「自誇承繼道統」<sup>28</sup>的現象。禪宗一脈的馬祖道一創立叢林制度，旨在強化宗門傳承，並提供禪僧學修兼備的理想場所。與其說叢林是禪宗的宗派象徵，不如視之為一種早期的「佛教教育中心」，為後世佛學教育體制奠定雛形。叢林制度的建立，標誌著佛教教育方式的一大革新。在此之前，僧眾教育多仰賴譯場經典講授，而禪宗強調「頓悟法門」與身心體驗，與傳統經教模式截然不同。因此，馬祖創建叢林，特意为禪學者提

28. 湯用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：中華書局，1982年，頁105。

供以坐禪為核心的修學場所；百丈所立清規，則進一步明確叢林的運作規範，使其成為教育僧眾、傳承禪法的理想環境。

叢林作為佛教教育場所，兼顧了理論講授與實踐修持。北宋學士楊億在〈百丈清規序〉中提到，叢林教育分為兩部分：一是開示法要的教育場所，二是有利於禪修的僧堂（禪堂）。<sup>29</sup> 這表明叢林教育強調以實踐檢驗佛理的教學方式。

在禪宗寺院中，長老所居的「方丈」，並非私人寢室，而是弟子入室請益、接受教導的場所，如楊億所言「同淨名之室，非私寢之室也」<sup>30</sup>，此語以《維摩詰經》中淨名居士的象徵，強調「方丈」作為師徒互動、法脈承續的場所，突顯「方丈」空間所承載的宗門意義。這一安排不僅強調師徒之間的教化關係，更體現出禪門「以法相承」、智慧流通的宗風，使僧團得以藉由面對面的問答傳授，綿延道脈，不墮空談。

在禪院建築中，「法堂」通常被置於方正重要的位置，優先於佛殿或其他建築。簡言之，寺院會先修法堂，再建佛殿，這「先樹法堂」<sup>31</sup> 的做法，表明寺院以講經說法為重。在禪宗中，法堂是集會聽法的中心，住持或高僧在此為眾僧開示，這不僅承襲了佛陀重視親自說法的傳統，也反映禪宗重視佛法教化的精神。

法堂作為開示法要的場所之一，被視為叢林教育的核心，住持會在此面對大眾講授佛法、指導修行。傳統上，每個晚課結束後，僧人都可向住持請教禪宗公案，這被稱為「坐參」，古時規定「每夜必參」，即每天晚上都要集體請示師長。到了百丈清規時代，又

29. 《勅修百丈清規》卷8，頁1157下-1158中。

30. 《百丈清規證義記》卷1，《卍正藏》第63冊，頁373上。

31. 「不立餘殿，先樹法堂者，表佛祖親囑受，當代為尊也。」見註30。

增設了「大坐參」<sup>32</sup>，這是一種「特講」的教育方式，即所謂之特別開示，故坐參的地點就不在僧堂上，而是由「首座領眾，隨至法堂或寢堂」。<sup>33</sup>這些教育活動體現了叢林的規範化和制度化，使得禪修者能夠在嚴格的教育體系中得到提升。<sup>34</sup>

在叢林中，僧堂是最重要的修行和教育場所。清規對僧眾的日課安排非常詳細，特別是坐禪的時間必須嚴格遵守。「齋罷，堂司行者覆首座，僧堂、眾寮前各掛坐參牌」<sup>35</sup>，每日用齋後，由堂司掛上坐禪牌，宣告全天正式開始集體坐禪。凡屬大眾，皆須坐禪，且在僧堂內坐禪，必須嚴守坐禪規矩，否則即可能被檢舉懲罰。這種嚴明的紀律確保了修行品質，也體現了對每位僧人的公平要求：無論出家資淺或資深，都在僧堂裡接受同等的禪修教育。可謂「所哀學眾、無多少、無高下、盡入僧堂」。<sup>36</sup>此外，無論是僧堂內的行香、課誦，或僧堂外的出坡，都必須嚴守不隨意缺席的原則。如此嚴格的叢林教育，正是大眾開悟的一個根基。

叢林教育不僅體現在嚴格的修持紀律，更體顯對禪定和智慧修行的重視。清規中認為「無礙清淨慧，皆依禪定生」<sup>37</sup>，強調禪定

---

32. 「今時叢林有多眾處，猶特講晚參，以存古意，謂之大坐參。」見《勅修百丈清規》卷6，頁1143中。

33. 《勅修百丈清規》卷6，頁1143下。

34. 正如 John Kieschnick 所指出，中國佛教徒透過歷史書寫來建構制度正當性與宗派合法性，史書不僅記錄事實，更塑造了佛教制度的想像與實踐路徑。叢林中以法堂與方丈為核心的教育體系，亦是這種制度敘事建構的重要成果，其不僅延續了禪宗的宗風，也回應了當代佛教對正統傳承與教育功能的需求。John Kieschnick, *Buddhist Historiography in China* (New York: Columbia University Press, 2022), pp.53-54.

35. 《勅修百丈清規》卷6，頁1143中。

36. 《勅修百丈清規》卷8，頁1158上。

37. 《大方廣圓覺修多羅了義經》卷1，《大正藏》第17冊，頁919上。

作為通達智慧的基礎，延續了以「定」為先導的修行傳統。

然而，在宗風實踐上，馬祖道一所建立的叢林教育體系，則更重「悟」勝於「修」，即以開智慧為目的，禪定僅為過程或基礎。馬祖繼承並發展六祖惠能南宗頓悟思想，主張「即心即佛」，認為佛性本具、不假修證，突破傳統「以定攝心」的次第修法，他指出「道不屬脩，若言脩得，脩成還壞，即同聲聞；若言不脩，即同凡夫」、「道不用修，但莫汙染」、「如今行住坐臥，應機接物，盡是道」、「不假修道坐禪，不修不坐，即是如來清淨禪」等，<sup>38</sup>突顯其教法以直指人心、當下覺悟為核心。

儘管如此，馬祖所創叢林制度仍將集體坐禪置於重要位置，視為助發智慧觀照的實踐門徑，並透過清規制度引導僧眾落實修學生活。叢林為僧眾提供了系統化、規範化的修行環境，不僅教授佛教經義，更強調行門實踐與日用中見道。這種結合佛理體證與生活經驗的教育方式，使得叢林不僅成為了禪宗的教育場所，也成為了佛教中國化的標誌性成果。

## （二）叢林為社會管理的風範

禪宗叢林的僧團結構與當時的封建社會顯著不同，特別體現在決策方式上。寺院大小事務不是由少數領導個人決定，而是依賴僧眾會議集體商討。例如，當住持圓寂後，因缺乏主導者，必須由「首座同兩序勤舊商議，發訃狀，報諸山發書」。<sup>39</sup>在籌辦喪禮時，所有主要職責僧人（如兩序僧、庫司等）也通過共同商議、推選負責人。甚至選舉新住持也須經集體討論，由主要僧人集會推薦人選再

38. 〈馬祖廣錄〉，《卍續藏》第119冊，頁811上-813下。

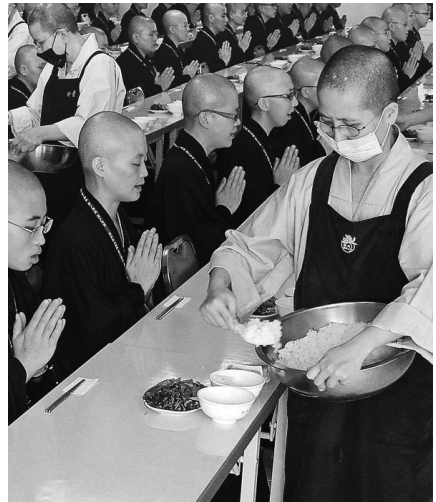
39. 《勅修百丈清規》卷3，頁1127中。

上報批准。<sup>40</sup>

這種集體決策模式源於佛陀創立僧團時制定的共住原則。根據佛教傳統，所有出家僧人都享有平等的權利：共同討論（共語）、同處一所（共住）、同吃一桌（共食）、共同修學佛法（共佛法僧）、一起參加戒會（共布薩）、結夏安居（共安居）以及一起檢討違規和接受紀律（自恣和羯磨）。叢林生活完整繼承並實踐了這些平等原則，使得僧團內部和睦相處、團結共進。

舉例來說，叢林共食制度中對平等的要求十分明顯：分配粥飯時，無論僧人的等級高低，每人都必須拿到相同份量。即使是地位最高的僧人，也必須重複確認份量是否公平，才能開始進食。<sup>41</sup> 這種不計身分、人人平等的共食方式，體現了禪宗叢林日常生活中堅持公平的核心理念。

通過均等的利養分配，僧眾能夠擺脫個人的私欲，培養出公正、平等的心態，從而促成清淨、和諧的僧團。在德輝《敕修百丈清規》中，這種平等精神表現得尤為明顯。叢林制度強調兩序僧眾、各職事者的平等地位，甚至連身為



佛門過堂用餐，每個人飯菜都一樣。

40. 「兩序、勤舊就庫司會茶，議請補處住持。」《敕修百丈清規》卷3，頁1130中。

41. 上座在接受食物時，須問道：「平等與？」若有人將較多的食物分給上座，上座還須再次確認：「一切盡爾耶？」《摩訶僧祇律》卷14，《大正藏》第22冊，頁341中。

住持者，也要遵守與大眾相同的生活原則，正如「一日不作，一日不食」所傳達的，住持必須參與日常勞作，與大眾同甘共苦。

當住持圓寂時，寺院同樣強調平等節儉的處理方式。《百丈清規》規定，「若衣鉢微薄，務從儉簡，遺戒小師不得披麻慟哭」<sup>42</sup>，表示不追逐富貴、淡泊名利。負責喪禮的僧人只須吟誦簡短經偈，為住持送行，盡量避免浪費香火和糧食，不給僧團增加負擔。即使在僧眾對住持德業追思舉行禮節，也務必節儉而行。這種不因人因位而分別對待的喪禮安排，正是住持與大眾身分平等的一個表徵。

此外，德輝還強調負責喪禮的僧人要以公正無私的態度辦理，不可偏袒任何人。對於執事僧而言，更應時刻保持平等心，務必杜絕「以公謀私」的行為。正如宗蹟在〈龜鏡文〉中所言，叢林的執事僧應認同「僧為佛子，應供無殊，天上人間，咸所恭敬，二時粥飯，理合精豐，四事供需，毋令缺少」<sup>43</sup>，即僧眾無論地位高低，都應平等對待。

叢林還弘揚佛陀所倡導的「六和敬」精神，即生活、見解、飲食等六個方面的和諧共融。<sup>44</sup> 透過共同修行，僧眾在叢林中磨鍊身心，制伏諸非，並依法行事，共用平等的經濟利益，以如此的長期薰修，不僅維繫了叢林內部的平等與和諧，也說明僧眾深入體悟佛法的正知正見。

42. 「……請首座主喪，一切佛事並免。但舉無常偈，云亡僧津送，毋費常住，毋勞大眾。若住持有功山門，寺眾念其遺愛，或衣鉢稍豐，當如儀講行喪禮。」《勅修百丈清規》卷3，頁1127中。

43. 《勅修百丈清規》卷6，頁1147中。

44. 「六和敬」：「一戒和同修，二見和同解，三身和同住，四利和同均，五口和無諍，六意和同悅。」《釋氏要覽》卷1，《大正藏》第54冊，頁259。

### （三）叢林是禮樂與宗法的融合

佛教傳入中國後，叢林制度雖然保留了印度僧團的基本特徵，但為了融入以儒家禮樂文化為主的中國社會，寺院必須與中國的禮樂精神相結合。儒家重視禮節與音樂，強調秩序和和諧；在中國化的過程中，叢林也引入了這些思想，使佛教儀軌更符合中華傳統禮儀的規範。這種融合體現了佛教自身的靈活性，也反映了中國文化對外來宗教的吸納與改造能力。

從宏觀歷史看，中國長期由封建王朝統治：官僚體制嚴密，地主經濟占主導，儒家思想占據文化正統地位；在民間，宗法家族制度居於核心。作為外來宗教，佛教要在這樣的環境中生存和弘揚，必須吸收適應中國社會的特點，讓寺院與社會秩序相契合，從而建立起適合中國情況的叢林形式。<sup>45</sup>

在清規的發展過程中，確實呈現了適時吸收中國儒家文化的現象。南宋惟勉指出：「吾氏之有清規，猶儒家之有禮經。禮者從宜，因時損益。」<sup>46</sup> 這表明清規可以因應時代而調整，正是「因時損益」的思想。同樣，元僧澤山忒威在〈至大清規序〉中，進一步確認了這種「沿革損益之說」。<sup>47</sup> 正是基於清規的這種可變通性，為了適應不同時代的需求，並以建立「和而有序」的叢林社會為目標，制定符合當世需求的清規成為必然。這正解釋了為何《勅修百丈清規》會重新編輯問世——它不僅建立了以佛教禮樂為本的叢林社會，同時也體現了對儒家禮樂精神的吸收，將「沿革損益」的特

45. 參見潘昱鈞：〈中國叢林制度之研究——以《勅修百丈清規》為依據〉，高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，1992年，頁143。

46. 《叢林校定清規總要》卷1，《卍續藏》第63冊，頁592上。

47. 《勅修百丈清規》卷8，頁1158下。

性視為整頓叢林、构建和谐有序社會的重要依據。

在經濟層面，叢林為適應中國社會，發展出與中國農業社會相適應的農禪經濟模式。叢林置田的做法，類似於家族擁有族田，逐漸成為一種必然現象。考察叢林在中國的經濟發展軌跡，可以清晰地看到這一趨勢。

此外，中國的僧官制度也反映了這種融合。印度的社會以婆羅門階層為首，統管宗教祭祀與教育，因此印度政府對出家者多寬待，沒有特別的宗教官制。<sup>48</sup> 然而，中國不同於印度，早在魏晉南北朝時期就開始設立僧官，國家任命僧主來管理佛教事務。<sup>49</sup> 南北朝至隋唐，朝廷先後設置不同的僧官制度，反映了中國封建體制和官僚體系對佛教的深刻影響。<sup>50</sup>

南朝宋武帝劉裕北伐時，發現關中佛教盛行，顧及民心向背，於是任命名僧慧嚴、僧導模仿北朝的「僧官制」，試圖整頓佛教禮儀與僧眾秩序。<sup>51</sup> 李志夫因此指出，中國佛教之禮儀、制度，都是在此一中國文化、政治之反省下而形成的。<sup>52</sup> 總體來看，僧官制度本質上與中國的宗法政治相通；最終佛教必須與官僚制度結合，才能在中國社會中立足。因此，叢林制度在保持原有佛教特質的同

48. 李志夫：〈論唐代禪宗的「見性」思想佛教中國化過程之研究〉，《中華佛學學報》第8期，1995年，頁79。

49. 「姚秦之世，出家者十室而半……秦主勅選道碧法師為僧正……此土立僧官。秦碧為始也。」《大宋僧史略》卷2，頁242下。或說：「昔晉始置僧司。」《續高僧傳》卷6，《大正藏》第50冊，頁476上。

50. 釋明復：《中國僧官制度研究》，台北：明文書局，1981年，頁78-80。

51. 劉裕發布詔書說：「佛法訛替，沙門混雜……加以奸心頻發，兇狀屢聞，敗道亂俗，人神交忿。可付所在與寺耆長精加沙汰……主者詳為條格，速施行。」《廣弘明集》卷24，《大正藏》第52冊，頁272中。

52. 李志夫：〈論唐代禪宗的「見性」思想佛教中國化過程之研究〉，《中華佛學學報》第8期，頁79。

時，為適應中國社會環境，透過吸收中國禮樂精神，實現了中國化佛教僧團社會的風範。

綜上所述，禪宗叢林制度不僅是一種宗教組織形式，更涵蓋教育、倫理與文化的多重意涵與價值。作為佛教中國化的重要成果，叢林不僅提供穩定的修行與教學體系，也展現平等共住、共治有序的社會管理精神，形塑出一種適應中國社會文化的宗教生活方式，成為佛教中國化極具代表性的制度典範。

這一歷史演變成果在現代社會中依然具有重要指導意義，特別是在當代佛教環境中，禪宗叢林制度不斷演進與創新。「人間佛教」作為佛教中國化的重要組成部分，不僅承繼傳統禪宗清規的精髓，還將佛教教義與社會需求緊密結合，為叢林制度的現代轉化提供了理論基礎與實踐方向。接下來，本文將探討「人間佛教」視域下的現代轉化，並分析其如何與當代需求接軌，發展為適應現代社會的宗教與文化體系。

## 四、「人間佛教」視域中的叢林制度現代轉化

### （一）叢林制度的當代表述與人間佛教的接軌

#### 1、在僧團規約方面

歷代禪師為維護佛法傳承，制定了僧團規約，其中「馬祖創叢林，百丈立清規」的傳統至今影響深遠。<sup>53</sup>然而，現代叢林在繼承這一傳統的同時，也根據時代變遷進行適應。比如佛光山，自創立以來，儘管依循傳統佛制，但星雲大師在僧團章程上進行重構，形

53. 溫金玉：〈人間佛教制度研究——以《僧事百講·叢林制度》為中心〉，收於《2018 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，高雄：佛光文化、財團法人佛光山人間佛教研究院，2019年，頁84。

成融合傳統與現代的「佛光山清規」。大師強調「以『恪遵佛制，奉行清規』為精神內涵，以『集體創作，制度領導』為宗風性格」，<sup>54</sup>僧侶共住必須共守戒律，這一理念源自佛陀時代的戒律。在現代叢林中，推行如「六和敬」等規範，強調身語意三業清淨與互助包容。這種將傳統修行倫理與當代管理結合的做法，既與人間佛教強調佛法融入生活的理念相符，也使現代僧團管理具有了更多的包容性與靈活性。<sup>55</sup>

## 2、在寺院建築空間方面

傳統叢林寺院的空間布局，從唐宋的「七堂伽藍」到現代化的規範設計，發生了重大轉型。佛光山打造三寶齊全的建築群：僧寶山、佛寶山和法寶山，三座山以「佛光大道」相連接，這種空間布局不僅延續了佛教的傳統，也融入了人間佛教「佛法普照」的理念。<sup>56</sup>從建築形式上看，現代叢林寺院已不再局限於深山古剎的傳統，而是向現代化、規範化發展，充分體現了佛教空間對當代社會需求的適應與反映。<sup>57</sup>

## 3、在僧眾教育制度方面

隨著現代社會的變化，傳統叢林制度逐漸轉型為佛教學院制度，更加符合時代需求。過去的「選佛場」和「參禪七」已轉化為

54. 星雲大師：〈第十三課 佛光教團的組織系統〉，《佛光教科書（十一）佛光學》，高雄：佛光文化，1999年，頁134。

55. 陳永華：〈佛教弘化的現代轉型與人間佛教思潮——以太虛「人生佛教」思想為中心〉，《普門學報》第20期，2004年，頁6。

56. 溫金玉：〈人間佛教制度研究——以《僧事百講·叢林制度》為中心〉，頁98。

57. 滿耕法師：〈星雲大師與當代「人間佛教」（五之二）〉，《普門學報》第32期，2006年，頁23-24。

現代的禪修營與課程設計；律儀教育也從單一修行形式，擴展到生活課程與志願者訓練，成為道德實踐和人格涵養的重要途徑。透過這些轉型，叢林制度由歷史遺產轉變為當代宗教實踐的動態框架，融入現代教育體系。

#### 4、在社會教育文化方面

佛光山作為現代化的佛教寺院，在應對文化多樣性與現代教育需求時，提出了「人間佛教」教育體系。通過各類道場和社區活動，佛光山成功地將佛教教義融入當地文化與生活，體現了佛法的當代價值延伸。現代寺院不再僅是禮佛的場所，更具備了社會教育與文化功能。星雲大師提出的「佛法生活化、寺院本土化、僧信平等化、生活書香化」等理念，為當代寺院賦予了全新的功能。<sup>58</sup> 例如，



由人間佛教讀書會及佛光淨土文教基金會共同主辦的2025年人間佛教閱讀研討會，首場於佛光山台北道場舉行。（陳承文/攝）

58. 覺培法師：〈人間佛教的實踐與「生活書香化」之展望〉，《普門學報》第16期，2003年，第6頁。

佛光山自 2002 年起發起的「人間佛教讀書會」，結合全球道場資源，推動信眾以書香化的方式學習佛法，進一步打破了傳統寺院的局限，提供了一個全新的文化與教育中心，學習「遵循星雲大師對眾生無盡的救度與關懷，將人間佛教的菩薩精神散播到世界各個角落」。<sup>59</sup>

然而，在推動制度現代化的過程中，須警惕過度世俗化可能導致的空洞化風險。若僧團過度依賴行政效率與外在形式，而忽視「修行為本」的核心精神，可能使宗教生活淪為表面，失去佛教的內在價值。因此，重申叢林制度中的自律、共修、服務精神，對當代佛教的永續發展至關重要。<sup>60</sup>

總之，叢林制度起源於唐代山林，雖然現代化進程中已跨越時代與地域的界限，但透過「人間佛教」的再詮釋與實踐，煥發出新的生命力。未來，若能持續與教育、社會、環境議題對話，叢林制度將不僅深化佛教的現代參與，更能將佛法真正走入人間，利樂有情。

## （二）叢林制度的發展趨勢與中國化佛教的再造

面對全球化、都市化和宗教多元化的衝擊，傳統叢林制度正處於轉型與文化再造的關鍵時刻。這既是一場制度調適的挑戰，也是一個佛教現代性與中國化精神交融的深層實驗。若叢林制度要在當代延續其修行功能與社會影響力，必須在保留清規本義的基礎上，實踐創新的「應世」詮釋。

59. 覺全法師：〈人間佛教讀書會〉，《普門學報》第 11 期，2002 年，頁 3。

60. 陳永革：〈論佛教弘化的現代轉型與人間佛教思潮——以太虛「人生佛教」思想為中心〉，頁 8。

## 1、在功能轉型方面

叢林寺院由深山古剎進入都市核心，功能多元化。比如佛光山、法鼓山和慈濟等漢傳佛教團體，已不再局限於山林，而是積極設立社區道場、教育中心、醫療設施等，打破了寺院「出世孤絕」的形象，強化其作為「人間叢林」的社會連結。<sup>61</sup> 這種轉型依然保持共修共住、自給自足、依法而治的叢林精神，但形式更加靈活，適應現代社區與都市節奏。<sup>62</sup>

## 2、在管理模式方面

叢林制度的管理模式，朝向現代化和民主化發展。過往叢林強調「長幼有序」、「依位而住」，但現代僧團更注重組織透明、責任分工與集體決策。佛光山設立多個院會，實行定期會議和集體決策，提升了行政效率，回應了當代對制度公平與參與感的需求。而數位化管理逐步成為叢林革新的一大工具，法務排程、弘法活動、募款等皆可透過網絡進行，顯示叢林制度能與時代並進，保持其本義。<sup>63</sup>

## 3. 在全球化與文化適應方面

叢林制度再造，須正視「文化多元化」與「弘法全球化」的挑戰。華人佛教團體在東南亞、美洲和歐洲設立道場時，都面臨語言、法律、宗教環境與文化差異的適應問題。此時，叢林制度如何設計「核心通則＋在地應變」的機制，將決定其生命力的延展。例如，

61. 劉峰：〈禪宗現代轉型的發展路向及其啓示〉，《江西社會科學》第8期，2019年，頁34。

62. 滿耕法師：〈星雲大師與當代「人間佛教」（五之二）〉，頁26。

63. 覺培法師：《人間佛教的實踐與「生活書香化」之展望》，頁9。

在東南亞某些佛寺，為應對當地佛教傳統與政治限制，必須調整僧團管理與儀式規範，才能確保運作穩定和信眾認同。這要求制度既能保持清規精神，又需靈活應對當地需求，展開多元化的弘法策略。<sup>64</sup>

#### 4、在當代社會問題對話方面

叢林制度內涵的更新應與當代社會問題對話，特別是生態、倫理與教育議題。叢林制度向來強調「作務為修」與「勞動即道」，現代可從此傳統出發，推動生態僧院建設，提倡節能減碳與素食實踐，使修行場所成為環保基地。而面對青年僧才減少和信仰斷層的挑戰，叢林可設立培訓體系與心理支持機制，將傳統戒行與現代心理療癒、靈性教育相結合，建立更具人文關懷和時代感召力的支持網。

總體而言，叢林制度的未來再造不僅是「修舊如舊」，更是「開新立新」。其發展應朝三個方向邁進：一是制度精神的當代詮釋，使「以法為師」回應現代倫理與社會需求；二是組織結構的彈性化與模組化設計，實現跨地域、跨文化的落地；三是制度功能的多層轉化，從僧團內部規約擴展為現代社會治理的宗教參照。如此，叢林制度將以現代語言續寫千年清規，成為人間佛教制度革新的典範，展現中國化佛教精神的活力。

#### （三）叢林制度與「人間佛教」的未來使命實踐

隨著當代社會環境日益複雜，作為中國佛教核心體系之一的叢林制度，必須與時俱進，延續其傳統精神，回應現代社會的倫理需

64. 溫金玉：〈人間佛教制度研究——以《僧事百講·叢林制度》為中心〉，頁100。

求與公共價值。「人間佛教」強調「佛法在人間」，而叢林制度正是實現這一理念的最佳形式。未來的叢林，不僅是僧人修行的場所，更應成為促進社會對話、文化再生與倫理重建的信仰實踐中心。

### 1、在倫理重建方面

叢林制度可作為推動倫理重建的實驗場域。面對現代社會家庭結構鬆動、青年失根、社會信任下降等問題，叢林強調的「六和敬」生活模式與集體倫理觀，提供超越功利主義的價值體系。<sup>65</sup> 這些原則在僧團日常生活中得以內化，並為當代人提供具體的生活準則與道德實踐。若能透過教育推廣這些理念，如「禪修進校園」或「倫理進家庭」，將有助於深化人間佛教的社會滲透力。

### 2、在佛教文化創意產業方面

叢林制度可為佛教文化創意產業提供堅實基礎。隨著現代社會對宗教需求的多樣化，叢林的儀式美學、空間哲學與語言文化若能進行創新轉化，如文創商品、數位博物館、VR 禪修體驗及佛教戲劇等，將能吸引新世代接觸佛教，也可使叢林制度從靜態規範轉為動態文化載體。佛光山「佛陀紀念館」與法鼓山「水陸法會」的文化整合，即顯示了這一轉變的潛力。<sup>66</sup> 這些創新有助於將叢林制度延伸至當代藝術、設計和文化領域，展現人間佛教的文化弘法前景。

### 3、在環境倫理與永續發展方面

叢林制度可參與當代環境倫理與永續發展。傳統叢林多依山傍水、順應自然，僧人以節儉、簡樸、循環利用為生活方式，實為早

65. 星雲大師：〈第十七課 六和敬〉，《佛光教科書 1·佛法僧三寶》，高雄：佛光出版社，1999 年，45-46。

66. 滿耕法師：〈星雲大師與當代「人間佛教」（五之二）〉，頁 31。

期的生態實踐者之一。現代可進一步發展「生態叢林」概念，推動綠能建設、生態修行、蔬食教育與碳足跡管理，將叢林轉變為佛教回應生態危機的行動基地。佛教環保實踐與慈悲倫理及地球關懷結合，其制度不僅成為宗教秩序，更是推動生態文明的重要力量。<sup>67</sup>

#### 4、在跨宗教與跨文化對話方面

叢林制度可促進跨宗教與跨文化對話。在全球宗教共處與文化多樣性日益加強的當今，叢林制度所體現的共住倫理、尊重差異與和平共處精神，恰好契合多元社會的需求。透過舉辦國際禪修營、宗教論壇及跨信仰社會倡議，叢林制度可成為佛教與世界對話的平台，不僅展現大乘佛教「利他濟世」的精神，也實踐人間佛教跨越宗派、包容異質的理念。

總言之，未來的叢林制度不再僅限於寺院內的僧團生活規範，而應成為一種面向全社會的倫理體系、文化資源與生態實踐模式，其宗教功能與社會使命將更加交融。唯有在延續「修行為本」的核心價值基礎上，積極拓展文化、教育、倫理與環境功能，叢林制度才能與「人間佛教」的發展同行，為現代社會提供道德指引與精神支柱，並成為具有現代轉化力與跨文化溝通力的佛教制度典範。

## 五、結論

在佛教中國化的過程中，叢林制度也發生了顯著變化。理想中的叢林應為「十方共住」，以其開放性與修行純正為制高點，然如美國學者唯慈（Holmes Welch）在《近代中國的佛教制度》所指出，即便在近現代的政治與社會變遷中，真正能維持十方規模的叢林僅

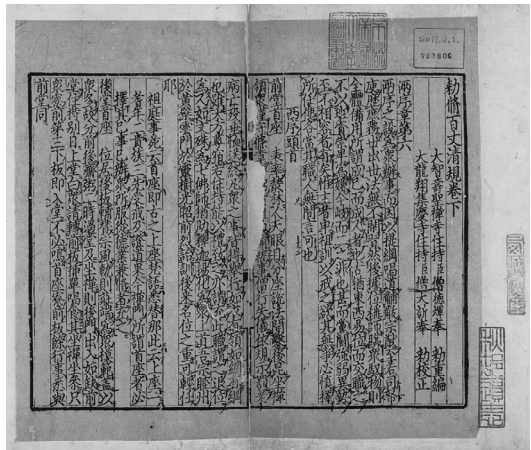
67. 覺培法師：〈人間佛教的實踐與「生活書香化」之展望〉，頁10。

占僧團極小比例，絕大多數為子孫廟，其在戒律實踐與財產管理上多存寬鬆與私有現象。<sup>68</sup> 這一事實，恰反映出佛教在中國歷史情境中，如何靈活調整制度以求生存與延續。

太虛大師於〈整頓僧伽制度論〉中提及：「十方法門之寺院，雖有公私之別，至其私有財物，亦唯遺傳徒子法孫。」<sup>69</sup> 此語直指中國佛教在經濟制度上的變遷軌跡：由百丈懷海倡導的「一日不作，一日不食」農禪共住原則，逐步發展為依靠土地租佃與資產積累的叢林經濟，並在宗法思惟影響下，衍生出特有的財產承繼與法脈傳授模式，中國化特徵日益明顯。<sup>70</sup>

透過對叢林制度歷史演化的考察，本文嘗試歸納以下結論：

首先，叢林制度是佛教中國化的制度實踐核心之一。由印度戒律所構成的僧伽體系，在中國歷代政治、社會、文化條件影響下，逐步轉化為以「清規」為核心的本土制度。自東晉道安首倡僧團自律之風，至唐代懷海「博約



勅修百丈清規

68. 唯慈 (Holmes Welch) 著，包可華、阿含譯：《近代中國的佛教制度》上冊，台北：華宇出版社，1984年，頁103-110。
69. 太虛法師：〈整理僧伽制度論〉，《海潮音》第8卷第7期，1927年，頁12。
70. 參見潘昱綸：〈中國叢林制度之研究——以《敕修百丈清規》為依據〉，頁151。

折中」<sup>71</sup>的創新，並加入叢林所需而「與律不同」<sup>72</sup>，再至明代《勅修百丈清規》的定型，清規不斷適應中國社會的需求，同時保留了佛教的核心精神。

第二，叢林具有多元而深遠的社會功能。除了承擔修行、講經與弘法職能，叢林亦是教育推廣、公益濟世與文化傳承的重要場所。其制度設計融合了中國社會對倫理秩序、禮樂制度的重視，同時借助祝禱、祈福等儀式，參與國家祈安、社會和諧等功能，展現「愛國愛教」的時代風貌。

第三，叢林制度的成功運作很大程度上依賴於平等、公平的僧團管理。住持、首座、維那、典座等僧官職位依據「六和敬」精神選任，講究德行與能力並重，強調僧團內部的共修自治與平等合作。這一制度化安排不僅維持了日常的和諧運作，也為實現「正法久住」的目標提供了組織保障。

第四，叢林制度展現高度的秩序性與儀禮精神。日常作息、齋堂儀軌、法會布置與作務安排，皆體現佛教與儒家「禮樂文化」的結合，使修行生活融入日用秩序之中，並轉化為僧眾自我培育與社群文化的重要依據。

最後，叢林制度在當代「人間佛教」實踐中迸發出新的生命力。自太虛大師以降，印順法師、星雲大師、聖嚴法師與淨慧法師等倡導「佛法在世間，不離世間覺」<sup>73</sup>的理念，通過學校、講堂與公益組織，拓展教育、文化與慈善等多元實踐，將傳統閉鎖型修行空間，轉變為社會可參與的宗教體驗場域。

---

71. 《宋高僧傳》卷 10，頁 770 下。

72. 《大宋僧史略》卷 1，頁 240 中

73. 《六祖大師法寶壇經》卷 1，《大正藏》第 48 冊，頁 351 下。

總的來說，「馬祖創叢林，百丈立清規」的歷史實踐，不僅是佛教制度演進的關鍵節點，更是佛教與中國社會文化深度互動的縮影。它展現出中國化佛教在歷代變局中的制度韌性與文化生命力，體現出高度的融合與調適能力。

展望未來，面對科技發展、社會轉型與宗教生態變化，叢林制度須持續回應時代需求，尤其在青年僧才培育、多元弘法與跨文化交流方面尋求創新突破。在「人間佛教」理念引導下，叢林當以修行為本、文化為橋、教育為用，發揮佛教於現代社會中的積極作用。唯有如此，方能延續歷史使命，並在未來持續承擔弘法利生與「正法久住」之重任！

