



# 論僧官制度的產生

羅 顥

中國早期的佛教是由西域、天竺僧人在華進行弘揚傳播的。

漢代，政府設有專管外交、禮儀等事務的官署——鴻臚寺，僧侶事務歸屬鴻臚寺管轄。以後在中國，凡僧眾供佛禮拜和聚居修行活動的處所被稱作「寺」者，即取鴻臚寺的「寺」字命名，如按印度的稱法應叫「伽藍」或「僧伽藍摩」(Sangharama)。

漢魏之世，漢人信佛者已逐漸增多，①但朝廷有明制，凡漢人皆不得出家。②這一制度的規定顯然是因有漢人出家為僧而發。③然既有此限制，無疑大大影響了佛教的發展，不可能有大批僧侶的產生，故而也就沒有必要專設僧侶機關和僧官。僧官制度是在東晉以後，佛教走向興盛，進入全面發展的背景下產生的，是佛教與中國社會相交涉的產物。

一

佛教在中國取得長足的發展是在兩晉之際，論其發展的原因主要有三個方面：一是大量佛經的傳入。據唐智昇《開元釋教

錄》所載，自佛教傳入至西晉末，譯出的佛經總共有七百餘部，一千四百餘卷。從而大大促進了佛教理論的發展，其標誌即是中國早期般若學「六家七宗」的出現。二是漢人出家信佛的人數激增，產生出不少對中國佛教的發展具有極大影響和貢獻的高僧。

諸如像道安、支遁、慧遠、道生、僧肇等大師，都是能領袖群倫，引導時代文化思想的發展——開一代之風氣；或為後世佛教的發展開拓方向，奠定基業的人物。三是佛教得到社會各階層，尤其是當朝權貴和帝王的大力扶植。東晉時期的佛教領袖道安說：「不依國主，則法事難立。」④北魏僧官（道人統）法果也曾言：「能鴻道者人主也。」⑤這可以說已成爲僧人的共識，所以像佛圖澄藉神異法術來掀動二石，本意在於借重人君的力量達到弘教傳道的目的。⑥而統治者也出於各種目的和心態，禮敬沙門，提倡佛教。如石勒尊佛圖澄爲「大和尚」，意在軍事。⑦北魏太宗「崇佛法」，於「京邑四方，建立圖像」，目的要以佛教來幫助他「敷導民俗。」⑧

東晉南朝諸帝大都好佛而提倡佛教，不少官僚士大夫也喜結交僧人，名僧、名士往還頻繁。在這種風氣倡導下，佛教的興盛自不待言了。唐朝大詩人杜牧在《江南春》一詩中有「南朝四百八十寺，多少樓臺烟雨中」之名句，實乃當時佛教盛況的極好寫照。而在北方，自永嘉以後，統治中原者為北疆之民族，其對傳統漢文化的情愫自然遠非南朝那般深厚，且文化觀念也沒有固定的模式。相反地，往往還會對異族文化更有一種親近感，甚至於認為對其統治更為適宜和實用。如石虎報王度書言：

朕出自邊戎，忝君諸夏，至於饗祀，應從本俗。佛是戎神，所應兼奉。其夷趙百姓有樂事佛者特聽之。⑨

這種心態在當時北方的統治者中非常典型，故而佛教在北方發展得更快。像道安一人在長安就領導有三千人的大道場，⑩鳩摩羅什在長安主持的譯場也常聚有數千義學沙門，⑪此已足見北方佛教發達之一斑了。根據《釋氏通鑑》等書記載，將東晉南北朝各代的僧尼數統計如下：⑫

時代	人數
東晉	二四，〇〇〇
宋	三六，〇〇〇
齊	三二，五〇〇
梁	八二，七〇〇
陳	三二，〇〇〇
北魏	二，〇〇〇，〇〇〇
北齊	三，〇〇〇，〇〇〇
北周	二，〇〇〇，〇〇〇

這個數字從一個方面反映了佛教發展的速度，及佛教在南北

兩朝規模的大小。再看這一時期各朝的佛寺數：⑬

時代	寺數
東晉	一，七六八
宋	一，九一三
齊	二，〇一五
梁	二，八四六
陳	一，二二二
北魏	三〇，〇〇〇
北齊	四〇，〇〇〇
北周	無統計

僧尼、佛寺數的多少雖還祇是形式上的，但已基本上能反映出佛教在當時的情形和處境了。僧伽人數的增加，說明佛教的社會影響在不斷擴大和社會地位的日益提高。而佛寺數的增加，則主要顯示了佛教經濟力量的上昇。事實也是如此，自東晉以來，佛教無論是在政治上還是經濟上，其實力都不容輕視。

## 二

在中國歷史上，佛教人物與政治發生關係者不在少數，較早而又有影響的如天竺沙門佛圖澄之與石趙政權。但二石對佛圖澄的崇信，主要在於他的神通奇異之術和軍政才智。⑭這些世智道術本不為佛家所提倡，說明佛教在那時還不能完全以自己的面目行世。僧人弘道主要取決於對方的興趣所需而方便。至佛圖澄的弟子道安之時，佛教對社會的影響已能全憑僧人的人格力量、道德風範——佛教的自身力量所致。《高僧傳》錄習鑿齒致謝安書中有言：

來此見釋道安，故是遠勝非常道士。師徒數百，齋講不倦。無變化技術可以惑常人之耳目，無重威大勢可以整群小之參差。而師徒肅肅，自相尊敬，洋洋濟濟，乃是吾由來所未見。<sup>⑮</sup>

史載安公「形貌甚陋」，但卻能受「道俗欣慕」，為「時賢所重」，此全在於他的學問操守。<sup>⑯</sup>習鑿齒善辯而自負，盛名於當時。《高僧傳》還錄有他與安公的一段對話：

及（習鑿齒）聞安至止，即往修造，既坐，稱言：「四海習鑿齒。」安曰：「彌天釋道安。」<sup>⑰</sup>

安公這句被時人譽為「名答」的答語，非具有他這般豪邁的氣度，開闊的襟胸者不能出。然由此也反映出當時佛教地位的提高，僧人立足於世間很受尊重。

至於當時僧人的政治意識也已相當的成熟。道安那句「不依國主，則法事難立」的名言，說明佛教界十分清楚地認識到，佛教的生存和發展，必須取得合法的政治地位和得到當政者支持的重要。而事實上，佛教在當時統治者心目中的地位，也確非同一般。苻堅攻克襄陽，認為僅得一個半人。一人者，即道安也。並說：「安公道冥至境，德為時尊，朕舉天下之重，未足以易之。」<sup>⑱</sup>可謂推崇備至。安公既「無變化技術」，又不積極參與政事，而苻堅卻一心要得到他，「以輔朕躬」，<sup>⑲</sup>這裏既有安公本人道德感致的原因，但更主要的因素則是安公的影響及佛教在當時的社會地位，能為苻堅的統治所用。再有如慧遠在廬山，一時之權貴，朝中大臣乃至帝王，多有遠道前往親近、禮敬，或致書問候的。<sup>⑳</sup>桓玄征殷仲堪，入廬山向遠公「說征討之意」。<sup>㉑</sup>當然這些還祇是佛教與政治間接發生關係者。至於像被人稱為「黑衣宰相」的南朝釋慧林，權重一時，「朝廷大事，皆與議

焉」，<sup>㉒</sup>可說是僧人直接參與政事的典型。另外在這個時期，曾多次發生有沙門參加的起義，甚至由沙門領導起義之事例，<sup>㉓</sup>更說明僧伽集團的力量在政治生活中的作用。

說佛教與政治關係密切，不是指佛教的存在和發展全在於政治。佛教自有道統，非僅在政治範圍，更不必說為當權者所用，作一種附庸、點綴了。東晉慧遠大師與桓玄爭沙門敬王禮俗問題，即是標揭佛教之價值遠在世俗政治之上；佛教不能屈從於政治，更不能受權力所制。然而《詩》曰：「溥天之下，莫非王之；率土之濱，莫非王臣。」對於「至尊」的君王來說，自不容有在其權力範圍之外一種「方外」力量的存在，所以有些權力欲極盛的統治者更是要設法對佛教予以控制，使之納入國家機器運轉的軌道。當然，各個君王在對待佛教的具體態度和政策上是不相同的。不過，就佛教而言，其生存和發展也確不能超越於「世間法」之外的。

佛教的發展，它在社會政治生活中地位的提高，自然會與世俗政治勢力發生矛盾，矛盾的加劇，則難免要上升發展到對立衝突。其典型的事例，如北周武帝對佛教發動的那次「法難」。

關於北周武帝「滅佛」事件的起因，史籍所記不盡一致。有的說由於是儒、釋、道互尊先後，武帝「以儒治國」，定「儒教為先，道教為次，佛教為後。」並動用政治力量，採取專斷之措施：

初斷佛、道二教，經像悉毀。罷沙門、道士，並令還民。並禁諸淫祀，禮典所不載者，盡除之。<sup>⑳</sup>

這好像是一次儒教對佛、道二教所取得的勝利。也有的說是武帝受道士張賓：「譎詐罔上」，挑唆煽動所引起。<sup>㉑</sup>兩種說法，都把這次「法難」看作是純粹的文化矛盾而引起。實際上，更主要

的還是政治問題，《廣弘明集》對之記載較詳。

北魏末年，社會上流傳一種讖緯，言黑者當稱帝。僧人服黑，又有極大的勢力和廣泛的社會基礎，且佛教人士中不少有與政治發生關係的，故而引起統治者對佛教的懷疑。北齊文宣帝會因此而想滅佛，北周宇文黑獺卻改服色以應讖緯。但到周武帝時，此讖仍未消失，且直接指明應讖的對象：

時有讖記，忌於黑衣。謂沙門中，次當襲運。<sup>②6</sup>

而道士張賓更在從中推波助瀾，向武帝進言：「以黑釋為國忌，以黃老為國祥。」<sup>②7</sup>武帝最初對佛教尚有親近之感，但「以事逼身」，<sup>②8</sup>關係到龍庭寶座，自然會受「感動」，生疑情了。《廣弘明集》卷六中有一段文字，較生動地反映了周武帝「滅佛」行動的心理，照錄如下：

武帝雄略，初不齒之（讖緯）……有實禪師者，釋門重望。帝亦欽重，私問後運是誰應得，實曰：非僧所知。帝曰：如戲所傳云，黑者應得。僧多衣黑，竊有所疑。實曰：僧但一身，誰所扶翼。決非僧也！帝曰：僧非得者，黑者為誰？實曰：至尊大人，保信浪語，外相若聞，豈言至聖。黑者大有，老烏亦黑，大豆亦黑。如是非一，可亦得耶？帝聞有烏姓實姓者，假過誅之。元其情本，擬意在釋，遂即蕩除。

從這段對話中可以看出，武帝指定釋家將來是取他代之者，任你實禪師怎樣辯解，他還是緊緊不放，不能打消疑情，非得將佛教「蕩除」才放心。這正說明了佛教在當時的實力，已足以使統治者感到恐怕、威協。當然，周武帝這種瞎猜忌是無稽的。

不過，佛教對統治者造成這種心理壓力，並非完全是統治者神經過敏所致，也非僅因他人從中離間作梗即能引起。佛教過於世俗化，佛教界內部自身行為的不當，違法犯戒，必然會遭致世

人的忌疑和抨擊。就以中國歷史上佛教所遭遇的那個第一次「法難」為例，其直接的責任起因，應該說還在於佛教自身。試看《魏書·釋老志》記載這次「滅佛」的緣起因：

會蓋吳反杏城，關中騷動，帝乃西代，至於長安。先是，長安沙門種麥寺內，御驕牧馬於麥中，帝入觀馬。沙門飲從官酒，從官入其便室，見大有弓矢矛盾，出以奏聞。帝怒曰：「此非沙門所用，當與蓋吳通謀，規害人耳！」命有司案誅一寺，閱其財產，大得釀酒具及州郡牧守富人所寄藏物，蓋以萬計。又為屈室，與貴室女私行淫亂。帝既忿沙門非法，浩時從行，因進其說。詔誅長安沙門，焚破佛像，敕留臺下四方，令一依長安行事。

雖然太武帝早就受到道士寇謙之、司徒崔浩的蠱惑，對佛已生反感，但他採取這次「滅佛」行動，卻是長安沙門的把柄落在其手。畜兵器，藏財物，飲酒行淫，都是有違佛教戒律的，遭到禍害，不必叫冤。可悲的卻是四方的無辜沙門連累遭殃。

要說明的是，這樣的分析並非意謂這種「滅佛」行動是應該肯定，是合理的。佛教與中國社會發生的種種交涉，總得來說是屬於文化問題，而非政治問題。即使是政治問題，也不能簡單地用武力手段，或靠強權專政來對待處理。政治不應建築在專制武力的基礎上，政治的價值不是當權者對無權者施威作孽。一切以強凌弱，依靠暴力來推行政策方針的措施都是反人性的。值得欣慰的是，中國歷史上這種非理性的「大動作」畢竟還是少數。對於佛教與現實社會和政治所出現的矛盾及佛教自身所存在的問題，當朝者一般都是取以理性的化導和具有建設意義的方法去善待處理的。在此就分析北魏永平元年（508）所下的一段詔文，詔曰：

緇素既殊，法律亦異。故道教彰於互顯，禁勸各有所宜。自今已後，衆僧犯殺人已上罪者，仍依俗斷，餘犯悉付昭玄，以內律僧制治之。<sup>②9</sup>

昭玄是負責僧伽事務的機關；內律即佛教的戒律條文。可見，對於佛教事務，政府既非橫加干涉，又非利用控制，更不用武力專政，而是與僧人一起合作管理，協調行事，各司其職，互相尊重。最初，僧官制度的建立，就是爲了有效合理的對佛教進行必要的管理。

### 三

東晉南北朝佛教發展的又一個特點是寺院經濟的發達。當時社會上信奉佛教者特多，各級人士都紛紛向寺院樂施各種「功德」錢及田莊園林，尤其是帝王貴族，出手更是可觀，如北魏文帝時，「釋道臻博通經義，魏文帝尊爲師傅。於京立大中興寺，尊爲魏國大統……又於昆池置中興寺莊，池之內外稻田百頃，並以給之。」<sup>③0</sup>號稱「菩薩皇帝」的梁武帝，曾多次布施寺院，如《廣弘明集》卷一九所載：「皇帝（梁武帝）捨財，遍施錢、絹、銀、錫杖等物二百一種，直一千九十六萬。」梁武帝還數次「捨身」，<sup>③1</sup>一次「捨身」，寺院即可得到一筆相當可觀的「贖金」。如大通元年，帝「捨身同泰寺」，「公卿以下，以錢一億萬奉贖。」<sup>③2</sup>另外，寺院還可出貸放息及享有其它一些經濟特權。總之，寺院財富來源的途徑很多，寺院的經濟力量爲世人所注目。

寺院之富，在當時確是非同一般。《南齊書·蕭赤斧傳》載：

長沙寺僧業富沃，鑄黃金爲龍數千兩埋土中，歷相傳付，稱

爲下方黃鐵，莫有見者。

又如梁時郭祖深上書說：

都下佛寺五百餘所，窮極宏麗，僧尼十餘萬，資產濃沃。所在郡縣，不可勝言。<sup>③3</sup>

再如北齊武平六年水旱大災，災情嚴重，「人饑不日立者」，政府不直接救濟災民，卻令「所在付大寺及富戶濟其性命。」<sup>③4</sup>由寺院和富室去進行賑災事業，也可看出當時寺院的經濟實力是非常雄厚的。但寺院過於富有，不免會引發事端，爲世人所覬覦，並可能進而從經濟問題上升爲社會問題。如《宋書·王僧達傳》載：

吳郡西臺寺多富沙門，僧達求須，不稱意，乃遣主簿顧曠率門義劫寺沙門法瑤，得數百萬。

這次「劫案」的發生，實質上反映了寺院經濟和世俗經濟之間的矛盾衝突。

當時政府對佛教施以很多優惠政策，而寺院經濟受惠尤多。寺院田莊不用交賦納稅，屬於寺院的領戶也免受課役。至於出家僧尼，不但不須服苦役，還是一種「特殊公民」，可以不受一些世俗法律的約束，所以有像宋文帝在沙汰僧尼詔中所謂的現象：

佛法訛替，沙門混雜，未足鴻濟鴻教，而專成逋數。<sup>③5</sup>

佛門聖地，卻成了收容所。所以，任何特殊政策，不管是屬照顧性的，還是壓制性的，對佛教都不能帶來真正的益處。當然，佛教能吸引當時大多數人的，還是它在經濟所享有的特權。《廣弘明集》卷二七較概括地說明這種經濟上的好處是「寸絹不輸官庫，什米不進公倉」；「家休大小之調，門停強弱之丁。入出隨心，往還自在。」《高僧傳·佛圖澄傳》也說：「今沙門衆甚，或有奸冗避役，多非其人。」東晉南北朝是個政活動蕩、戰亂頻

繁的時代，社會的不安定，使老百姓難以安居樂業。人心思定，人心思安，這是百姓的最基本願望。相比之下，當時凡佛教所屬之處，卻能得到比較安全的環境。這是因為此時期大部份統治者對佛教都給以特別的保護和尊重，有的本人就是一位佛教徒，所以佛教常常能免遭兵燹之禍，如北魏太祖行軍爭戰，經略之地，凡遇有佛寺之處，皆「禁軍旅無所犯」。<sup>③⑥</sup>正因如此，世人紛紛投附寺院，以求佛教之庇蔭。如此等等，於是出現有桓玄所說的那種現象：

避役鍾於百里，逋逃盈於寺廟，乃至一縣數千，猥成屯落。

<sup>③⑦</sup>而在南方，也是「天下戶口幾亡其半」，<sup>③⑧</sup>依附在佛門之下。這一系列問題，嚴重影響了國家的經濟基礎，寺院經濟和世俗經濟的矛盾越來越突出了。朝廷最初所給佛教的經濟特權，發展致後卻反過來威協、侵害其利益，這當然是出於統治者當初意料的。從北朝的二次「法難」及當時各朝所發的有關沙汰沙門，整制佛教的詔書看，都或多或少與寺院經濟的問題有關。

歷史地看問題，任何制度都不可能完美無缺。從哲學上講，現象總是有局限的，一切形式都有其相對意義，制度能解決許多問題，但不能解決所有的問題。一項制度的創置之初也只從某一角度，某一種需要為出發。時間一久，則不免弊端百出，直至最後除滅。這也可說是佛家所言的生、住、異、滅的規律。如北魏時所創設的僧祇粟之制，本專為佛教濟荒賑災，布施貧窮，開展慈善事業之用。其制度的特點是：

僧祇之粟，本則濟施，儉年出貸，豐則收入。山林僧尼，隨

以給施，民有窘弊，亦即賑之。<sup>③⑨</sup>

但一些寺院卻滋生了貪欲之心，為了斂財，舞弊營私，違越制

度。《魏書·釋老志》對此記之甚詳：

主司冒利，規取贏息，及其徵責，不計水旱，或償利過本，或翻改券契，侵蠹貧下，莫知紀極。

這類問題，當然必須改進措施，建立制度，加強管理了。當然，僧祇粟之制的出現在時間上要晚於僧官制度。本文無非借以舉例子，來說明當時寺院經濟問題的嚴重，及政府對此問題的關切。總而言之，寺院經濟的存在，已經構成佛教與政府之間一個矛盾的交匯點，是一個不得不予以重視和解決的問題。僧官制度的出現，與此無不關係。僧官制創置之初，即設有「悅眾」、「僧錄」等職，悅眾之責是主管佛教財務，地位僅次於「僧正」；僧錄是職掌僧徒名籍的「主簿」官，是僧正的副職。從這個僧官設置的結構中，我們似可探得寺院經濟問題對僧官制度產生具有深切之關係的消息。

#### 四

從佛教自身角度而言，其事業的開展無疑需有經濟實力為後盾。也就是說，穩定而充足的經濟來源能促進佛教的發展。但任何事物都有兩面性，佛教事業的隆興，寺院的富有，又可能造成僧尼的腐化、俗化和佛教的衰敗。其原因不外有二。按照佛陀的祖訓，出家修行，理應清淨寡欲，不再為世俗名聞利養所累。佛教把凡夫的妄心歸納為貪瞋、癡「三毒」，三毒之中，貪為第一。但出家人卻並非人人能嚴於律己、甘守澹泊，超然於物外，凡夫之心未死，能在世俗的各種利益誘惑下竟不動心，確非易事；佛教越受世人尊重，沙門地位越高，供養者越多，就越容易生虛榮心、貪欲心造惡作孽，與肖小之輩為侶，出家也不能脫離現實，逃避現實。能在熱鬧場中，耐得寂寞，依然故我，不失本

性者，堪稱豪傑英雄，但這種大丈夫世間難得。此其一。其二，由於佛教的興盛而帶來了各種優越性，一部份對佛教並無真正信仰之徒也設法混跡於佛門，在佛教中鑽營，從中撈一把，以求個人某種私欲的滿足，這類人的任何言行舉止，都是圍繞個人的私利而運作，根本不可能顧及佛教的利益和影響，佛教對他們來說只是一種工具，可以用來遮擋門面，藉以抬高自己的身價，如此而已，成爲一種「吃教」者。這兩種現象，無須用歷史的資料來說明，求之於當今佛教界，即可得到明證。

東晉南北朝時期，佛教內部的腐敗現象確相當嚴重。如北齊劉晝上書論及寺院之生活說：

（沙門）詆訶淫蕩，有尼有優婆夷，實是僧之妻妾。損胎殺子，其狀難言。<sup>④0</sup>  
沙門之劣跡，多有違法犯戒乃至於冒犯朝廷「天嚴」者。《北齊書·皇后傳》所揭露的一段宮廷丑聞，即與沙門有關：

（后）自武成崩後，數出詣佛寺。又與沙門曇獻通。布金錢於獻席下，又挂寶裝胡床於獻屋壁，武成生平之所御也。乃置百僧於內殿，託以聽講，日夜與曇獻寢處，以獻爲昭玄統。僧徒遙指太后以弄曇獻，乃至謂之爲太上者。帝聞太后不謹，而未之信。後朝太后見二少尼，悅而召之，乃男子也。於是曇獻事亦發，皆伏法。

這類污穢之事，雖祇是佛門中那些不肖之輩所爲，但卻十分嚴重，翻開這段時期的史書，不時可以發現各種與僧尼有關的違越戒律、觸法刑法的案例。所以東晉高僧慧遠大師也不由得發出這樣的感嘆：「佛教陵遲，穢雜日久，每一尋思，憤慨盈懷」<sup>④1</sup>

又如北魏太武帝，最初他對佛教也頗尊重的，《魏書·釋老志》載：

世祖初即位，亦遵太祖、太宗之業，每引高德沙門，與其談論。於四月八日興諸佛像，行於廣衢，帝親御門樓，臨觀散花，以致禮敬。

後發生了「滅佛」事件，不能簡單地歸罪於道士寇謙之的挑唆煽動。從當初的尊佛到後來的排佛，必定有一個轉變過程。究其故，也並非全是政治和經濟上的原因，一部份沙門生活的腐化、不檢點，也是引起他反感的一個重要因素。如果純粹是政治經濟上的衝突，佛教勢力的存在構成對現實政權的嚴重威脅，那末就很難解釋在「法難」期間，太子晁暗中給予佛教的保護，及武帝的繼承者文成帝即位之後，即又大力復興佛教之事。

古人說：「禍福無門，惟人所招。」<sup>④2</sup>此話極有道理。「法難」從某種程度上講，可以說是「共業」所感。佛教人士如真能高行其事，道德學問堪爲楷模者，自然會受到世人的欽敬，社會的推崇。如東晉權臣桓玄本是位高傲自大，不可一世的人物，然當他入廬山遇見一代高僧慧遠大師時，卻「不覺致敬」，爲遠公之風範所折服。桓玄所處的時代，佛教自身的問題確也不少，他曾發過一道「沙汰衆僧」令，內言：

所在諸沙門，有能申述經誥，暢說義理者；或禁行修整，奉戒無虧，恆爲阿煉若者；或山居養志，不營流俗者。皆足以宣寄大化，亦所以示物以道，弘訓作範，幸兼內外。其有違於此者，皆悉罷遣。所在領其戶籍，嚴爲之制。速申之下，並列上也。唯廬山道德所居，不在搜簡之例。<sup>④3</sup>

桓玄權力欲極盛，但他在此所提出的理由是理性的，這裏雖不能排斥桓玄爲擴張權力範圍，削弱佛教的力量，而用一些冠冕堂皇的理由作說明。然在當時，沙門不安本分，劣行虧跡之現象確非常普遍。如真是「道德所居」者，稍有理性的統治者都予以保

護，並給以相當的尊敬。尊善除惡，善善惡惡，乃是人之常情，世之常理。順便一提，筆者確實知有某些統治者特意扶植邪惡勢力，起用一些品行不佳之僧人充任佛門領袖，其目的在於掌握這部分僧人那些差於公開之事，把柄在手，使你老老實實聽當局者的話，充作工具，為我所用。其用心之陰毒，手法之惡劣，非我華夏同族所有，非我中華文明所育，這祇能算特例，故在此不加細論。

佛教的作用本是「宣寄大化」，淨化人心，淨化世風，淨化社會。出家者理應「示物以道，弘訓作範」，為文明之嚮導，道德之楷模。現在反過來，沙門品行之不詰，還不及「凡夫俗子」，世人當然要對佛教提出各種不滿和指責，真正的佛弟子對此也不會容忍，同樣應予以無情的揭露、批評。如晉孝武帝時沙門道恆在《釋駁論》一文中，對於當時佛門中所出現的頹敗情狀即給以具體的揭露：

（沙門）或懇殖田圃，與農夫齊流。或商旅博易，與眾人競利。或矜持醫道，輕作寒暑。或機巧異端，以濟主業。或占相孤虛，妄論吉凶。或詭道假權，要射時意，或聚畜委積，頤養有餘。或指掌空談，坐食百姓。斯皆德不稱服，行多違法。雖暫有一善，亦何足以標高勝之美哉！<sup>④4</sup>

道恆所舉的事例中，有的從表裏上看似乎有益於佛教，但也祇能說是「暫有一善」而已。到頭來，它反過來照樣促使、甚至於加快佛教的衰敗。何況從根本上講它與佛義不合，是有違佛制的。從歷史的事實中可以得出這條經驗，佛教的一時興旺，對佛教的發展來講並非都有積極的正面意義。如在東晉南北朝時期，佛教在北方的規模氣勢遠勝於南方，當時北方社會各級人士「皆營造寺廟，相競出家」，<sup>④5</sup>其慕道捨俗者，十室其半」，<sup>④6</sup>甚至

出現「事佛者十室而九」<sup>④7</sup>的盛況。但北方佛教的腐敗現象及與現實社會的各種矛盾也比南方來得更為突出，而佛教所遭到的幾次「法難」也都是在北方發生的。正因如此，一套完整的僧官制度，也是在北方創置、成熟起來。這個問題，對於今天的佛教界也同樣具有鑒戒意義。如今不少佛教人士，祇知眼前鼻下的區區小利，委屈求生，苟且貪安。對於佛教事業，從不作長遠想、根本計。日積月累，佛教自身的問題越來越多，越來越嚴重。積重難返，亂得一團糟，無下手處。他們不知道，最終的受害者其實還是他們自己。

## 五

就東晉而後佛教自身所存在的問題，及佛教對世俗政權而言所有的弊害，梁武帝時荀濟曾列出十條。此十條中雖不乏偏面誇大之詞，但所反映的問題大都比较典型，具有一定的代表性，故抄錄如下：

一曰營繕廣廈，僭擬皇居也。二曰興建大室，莊飾胡像，僭比明堂宗祀也。三曰廣譯妖言，勸行流市，讎帝王之詔敕也。四曰交納泉布，賣天堂五福之虛果，奪大君之德賞也。五曰豫徵收贖，免地獄六極之謬殃，奪人主之刑罰也。六曰自稱三寶，假託四依，坐傲君王，此取威之術也。七曰多建寺像，廣度僧尼，此定霸之基也。八曰三長六紀，四大法集，此別行正朔，密行徵發也。九曰設樂以誘愚小，俳優以招遠會，邪謀變通，稱意贈金，毀破遭謗，此呂尚之六韜秘策也。<sup>④8</sup>

荀濟是站在傳統政治文化立場上，從政治、經濟、文化等各方面指出佛教與中國社會不能共處的矛盾。荀濟把問題看得過於絕對



化了。佛教與中國文化之間的矛盾並非不能調整和解決，有些問題也非像荀濟說得那麼嚴重。然而對佛教而言，如果要在中國生存發展下去，對這類問題確也必須重視，並設法予以解決的。

然而，矛盾的解決，靠單方面是不夠的。有些問題，看似佛教的，其實質卻是社會的，祇有在政府與佛教界攜手配合下，纔有可能得到妥善的解決。後秦國主姚興在確定設置僧官制時說：「僧尼已多，應須綱領；宜授遠規，以濟頹緒。」<sup>④</sup>此話可以說是對政府與佛教雙方面而言的。當時佛教內部問題重重，姚興作爲一個具有國主兼佛教大護法雙重身份之人物，對於國家與佛教雙方的利益，是同時予以考慮、保護的。且僧官制度的設立，是符合當時歷史的實際和僧伽之願望的。

國家有刑法，佛教有戒律，但並非人人能自覺遵法守律，即使出家沙門也毫不例外。佛教雖說屬於「方外」，然僧侶的生活卻實實在在是在「世間」過。一二沙門，可以縱跡山林，潛心修行。如今佛教已在社會上流布、推行開來，再也沒那種幾個人聚集一起，相互切磋交流、甚至獨自一人在深山老林探索修證，過着清靜無爲，與世隔絕的生活。佛教普及了，佛教的一切問題都可視作文化問題、社會問題；佛教的信徒也已構成了一個龐大的社會階層。所以，對僧伽集團設立一個專門的管理機構，從中央到地方，建立一套既與國家利益相協調，又適合僧伽生活特點，與佛教的基本精神不相違背的，統一完整而又合理有效，便於管理的僧官制度，看來不管是政府還是佛教界，都曾認爲是很有必要的。

佛教與現實社會有矛盾，不能用簡單的方法來解決。就當局者言，一味的壓制、扼殺異己力量非強大的表現，也根本無用。佛教乃存之於人心的信仰之事，屬意識精神領域，即使與佛教有

關的一切物質性的「硬件」，最終還是以精神爲本質的。憑強權武力對佛教實行專政，祇能奏一時之效，而無長久之功。事實上，像北魏「滅佛」運動結束後，佛教的復興更快。同時，藉靠國家暴力機器而行專制和鎮壓，還有損爲政者的形象，會招徠各種不滿，更容易激化矛盾。如政府親自出面，用行政的手段來插手、干預僧伽事務，其本質還是以管理之名而行控制之實；且與佛教的傳統相抵觸，真正有道心的僧人不會予以接受，所以效果也是不佳的。

僧人腐敗，有傷風化，佛教對此也不能苟且，佛教戒律嚴且細，自有處制之法。如朝廷直接對劣僧進行懲處，似有越俎代庖之嫌。朝廷專設僧伽管理機構，由僧人自領其事，政府祇是間接地來管理佛教，政府有關佛教的政策也能通過這個機構得到貫徹，佛教與政治之間的矛盾也可以得到調整和緩衝，這的確比較理性，符合歷史的實情。至於佛教方面，有了這個有職有權的僧伽機構，其自身的許多問題也容易處理，佛教事務得以健康開展，對佛教的發展起到積極作用。所以，僧官制度的創置，在當時的雙均屬有利，能爲雙方授受。

佛教與政治是兩種系統、兩種價值的存在，兩者間存在矛盾是必然的，這種矛盾不可能有根本清除之日。但矛盾非對立，是可以共存，且能共處得非常融洽的並成爲一種互動。佛教與中國傳統政治文化非格格不入，與世俗政權也不是始終處於對峙的局面。歷史地看，佛教與中國社會之間是協調多於衝突。兩晉時期，雖然佛教與中國社會的各個方面都存在不少矛盾，但從根本上講，佛教對現實政權並不構成威脅，對中國文化也無破壞性，所以佛教基本上是有了一個和平穩定的生存和發展環境。僧官制度的產生，主要不是出於朝廷對佛教抱有亂意、警惕和防範，而是

由於統治者對佛教的尊重、關心和扶植。歷史的事實就是如此。

僧官制度始於南北朝，據《魏書·釋老志》所載，北魏皇始年間(396~397)，太祖聞趙郡沙門法果「誠行精至」，「詔以禮徵赴京師」。不久，太祖任命法果為道人統，「縮攝僧徒」。關於北魏僧官的設置，在留存的史料中缺乏更具體的記載。所以後人一般把僧官制的創始年代定在後秦姚興統治時期(384~417)。

⑤北宋佛教史學家釋贊寧在所撰《大宋僧史略》中稱：「秦制關中，立僧正為宗首。」又言：「所言僧正者……此偽秦為始也。」贊寧還對姚秦的僧官制作了比較具體的介紹，並肯定地說：「此土之僧官：秦碧為始也。」另《高僧傳》一書中，對此也有較詳細的記載。那麼，北魏和姚秦兩位國主當時設立僧官的意圖是甚麼呢？

北魏太祖任法果為道人統的直接原因，記載闕如，然《魏書·釋老志》言：

太祖平中山，經略燕趙，所逕郡國佛寺，見諸沙門、道士，皆致精敬，禁軍旅無有所犯。

太祖對佛教沒有任何排斥的心態。既然如此，其立僧官定也非為了對佛教的防範、控制。太祖本是聞法果「誠行精至」，出於對沙門的尊敬，而禮致法果赴京，並立以為道人統。史載法果「每與帝言，多所愜允，供施甚厚。」⑤說明太祖對僧伽是很有誠意的，想必也不會玩弄甚麼陽尊陰抑、外鬆內緊等政治手腕來對待佛教。

至於姚興，一生「崇信三寶，盛弘大化。」⑥更是歷史上有名的佛教「護法王」。姚興時代的長安，寺院眾多，高僧雲集，「慕道捨俗者，十室其半。」佛教之盛，非同尋常。然也未免會出現良莠不齊、魚龍混雜的現象。「僧尼已多，應須綱領。」總

之，如沒有一個齊全而有實力的管理機構，正常的佛教事業就無法開展，而各種弊情卻將不斷滋生、蔓延。姚興為了整飭，遂建立起一套系統完整的僧官制，此在《高僧傳·僧碧傳》中有詳細的記錄：

自童壽入關，遠僧復集，僧尼既多，或有愆漏。興曰：……宜立僧主，以清大望。因下書曰：大法東遷，於今為盛，僧尼已多，應須綱領，宜授遠規，以濟頽緒。僧碧法師學優早年，德芳暮齒，可為國內僧主；僧遷法師禪慧雙修；即為悅衆；法欽、慧斌共掌僧錄。給車與吏力，碧資侍中秩……。

從姚興的指導思想和他所給僧官優厚的俸祿及充足的人力車馬中可以看出，姚興確是位名符其實的護法王。至於姚興對僧官的詮選，也是認真權衡，入選的僧官都是有德有學的高僧，非那些濫芋充數的庸碌之輩；甚至是混跡於佛門，祇知討好權貴，為當局者賣力，從中撈取好處，隨時可以出賣佛教利益的假「佛教徒」。總之，姚興完全是出於對佛教的保護而創設僧官制度的。

那麼，當時僧人對僧官制又持何看法呢？這首先可從僧人對如何處置佛教與政治之間的關係所具的態度上談。在此問題上，僧人的態度大致可歸納為三種：一是注重於協調者，如東晉的道安大師；二是提倡佛教獨立於政治之外的，如廬山慧遠大師；三是主依從於政治，力圖藉重政治的力量弘法傳道，如《魏書·釋老志》所記北魏道人統法果法師以「太祖明叡好道」，而視其為「當今如來」，「遂常致拜」，並謂：「能鴻道者人主也！我非拜天子，乃是禮佛耳。」一般而言，中國佛教界以持第一種態度者居多。僧官制度誕生後，僧官與朝廷之間基本上是互相尊重，協調配合行事。史書上常有僧官向朝廷的奏請和朝廷向各級僧官的敕令等記載，即可證明僧官非形同虛設。故僧官也極珍惜此職

權，負責其事。

當初設置僧官，不是為欺騙外界，愚弄公眾和輿論，也非視僧官為純粹的利用工具。僧官完全是有職有權的。如本文第二部份所引北魏永平元年的詔書，即表明僧官的職責是明確的，僧官的基本權力是得到尊重和保證的。正因如此，大多數僧官能認真負責地履行其職責，不做那種「擺設官」。如《魏書·釋老志》所載北魏永平二年(509)沙門統惠深上言：

僧尼浩曠，清濁混流，不遵禁典，精粗莫別。輒與經律法師群議立制：諸州、鎮、郡維那、上座、寺主，各令戒律自修，咸依內禁，若不解律者，退其本次。

奏文還根據當時佛教界所存在的問題，訂出僧尼具體的應守之法。如有不遵者，則視其情形之不同，或「處以違敕之罪」，或依「僧制治罪」。這項由僧官機關所制的條文，乃是僧官與「經律法師群議」而成。換言之，僧官負有綱領眾僧的職權，其對各級僧官的考核措施和對所有僧尼的統領方針，是以佛教經律為基本准繩，再結合政府的具體法規而進行的。而當時朝廷也承認「緇素既殊，法律亦異。」明確眾僧犯一般之罪者，「悉付昭玄，以內律僧制治之。」昭玄是僧務官署，說明朝廷對「內」、「外」的權限也十分明確，僧官司職具有獨立性。設置僧官制有益於佛教的發展，所以當時大部分僧官都能鄭重其事地履行其職責。

僧官有職有權，能合理處置佛教事務，整治沙門違律腐敗之事，所以一般之僧眾對僧官也無不寄以極大的信賴和尊敬。這可從《高僧傳·竺道壹傳》所記一則事例得到說明：

(道壹)博通內外，又律行清嚴，故四遠僧尼咸依附諮稟，時人號曰九州都維那。

都維那是負責僧眾律行事務的高級僧官，九州都維那即全國性的最高僧官之一。道壹實未任此職，時人因其學識品行之高超而相尊稱，由此即可見出僧官在當時僧人心目中的地位。具體言之，歷史上的僧官不是專為朝廷效勞的統治者的御用工具，也非反映統治者利益的，由朝廷安插在宗教界的政府官員，僧官的實質是管理僧務，綱維眾僧，是真正代表佛教根本利益的僧官，是名副其實的僧伽領袖。

## 結語

東晉南北朝是中國佛教發展史上一個十分關鍵的時代，佛教進入這個時期後，開始了轉折。此之前，佛教在中國始終處於一種被動的地位，重在探索和適應，發展比較緩慢。東晉而後，佛教在中國的處境大為改觀，其發展之快，如江湖決堤，一奔向東。就佛教自身來說，這個時期高僧輩出，學說紛起。就國內外言，一些與佛教有關的思想文化和制度等問題得到了第一次整合。具體地說，隋唐時期產生的幾個重要宗派的雛形已基本形成；各種佛教制度也都在此階段草創、發展、乃至成熟。可以說，中國佛教之基業大致在此時奠定。另一方面，佛教在向社會的發展過程中，信眾日趨廣泛，涉及到社會各階層；隨着佛教社會基礎的擴大和社會地位的提高，其對中國的政治、經濟、文化等各個方面的影響也越來越大。然而這同時也帶來了佛教自身問題的日益嚴重和突出，促使了佛教與中國社會矛盾的深刻化和複雜化。僧官制度正是應着這樣一個時代特點而出現的。僧官制度的產生，是佛教發展的標誌之一，也是中國佛教的一個基本特點。總之，僧官制度乃是適合佛教發展需要的產物，是佛教在中國發展的必然結果。

## 注釋

①《後漢書·西域傳》述恆帝奉佛事後說：「百姓稍有奉佛者，後遂轉盛。」又《後漢書·陶謙傳》和《三國志·吳書·劉縣傳》也記丹陽人笮融「大起浮屠寺」，富麗堂皇，「可容三千許人，悉課讀佛經」，每浴佛，遠近前往觀禮者成千上萬人。

②《高僧傳·佛圖澄傳》載：「往漢明感夢，初傳其道，唯聽西域人得立寺都邑以奉其神，其漢人皆不得出家。」

③如東漢靈帝時沙門嚴佛調。

④⑮⑯⑰⑱《高僧傳·釋道安傳》

⑤⑲⑳①《魏書·釋老志》

⑥《高僧傳·佛圖澄傳》

⑦⑭見《晉書·佛圖澄傳》、《高僧傳·佛圖澄傳》等。

⑧見《魏書·釋老志》

⑨《晉書·佛圖澄傳》

⑩見《高僧傳·釋道安傳》

⑪見《祐錄》、《高僧傳》和《晉書》等本傳，及《晉書》卷一一七《姚興下》和《祐錄》所載僧叡、僧肇等所撰經序。

⑫⑬參釋何茲全先生《中古時代之中國佛教寺院》，載《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》，1986年北京師大版。

⑭《晉書》卷一一四《苻堅下》

⑮見《高僧傳·慧遠傳》

⑯《高僧傳·慧遠傳》

⑰見《宋書》卷九七、《南史》卷七八等載。

⑳參見湯用彤先生《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十四章《北朝對於僧伽之限制》、《周叔迦佛學論著集》第四章第八節《北魏的佛教·佛教與民族矛盾》（中華書局1991年版）、《呂思勉讀書札記·僧徒為亂》（上海古籍出版社1982年版）、《中國佛教》（任繼愈主編）第三卷頁52～55等。

㉑《周書·武帝紀上》

㉒見《續高僧傳·靜藹傳》、《廣弘明集》卷六、八等。

㉓⑳④④《廣弘明集》卷六

㉔《廣弘明集》卷八《辯惑篇》

㉕《釋氏通鑑》卷五

㉖①《梁書·武帝紀》記說梁武帝「二度捨身」，《南史》卷七

《梁紀中·武帝紀》則記載梁武帝有四次捨身。

㉗②《梁書·武帝紀下》

㉘③《南史·郭祖深傳》

㉙③⑧《北齊書·后主紀》

㉚⑤《廣弘明集》卷二四

㉛見《魏書·釋老志》

㉜④①④③《弘明集》卷十二

㉝④②《左傳·襄公二十三年》

㉞④⑤《十六國春秋輯補》卷二二

㉟④⑥④⑤③《高僧傳·僧契傳》

㊱④⑦《晉書·姚興傳》

㊲④⑧《廣弘明集》卷七

㊳⑤⑩也有學者認為「最遲在東晉隆安五年（501年）以前」僧官制度「已經創立」。謝重光《晉——唐僧官制度考略》，載《世界宗教研究》1986年第3期