

入闕佛教的都市發展模式

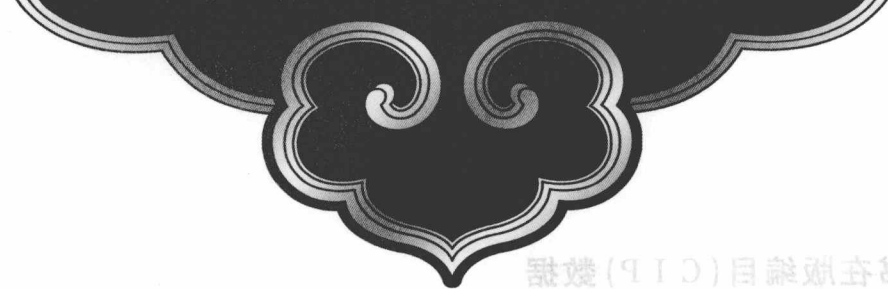
本條以... 形態、來... 制度變... 其組織形態、進... 研究玉佛寺及其組織形態的社會色、社會... 地位、理... 部... 建... 拓... 就是... 一文化... 前中國... 佛教... 發展... 的傳統... 經營型、

以上海玉佛寺為例



主編 潘德榮 張曉林

宗教文化出版社



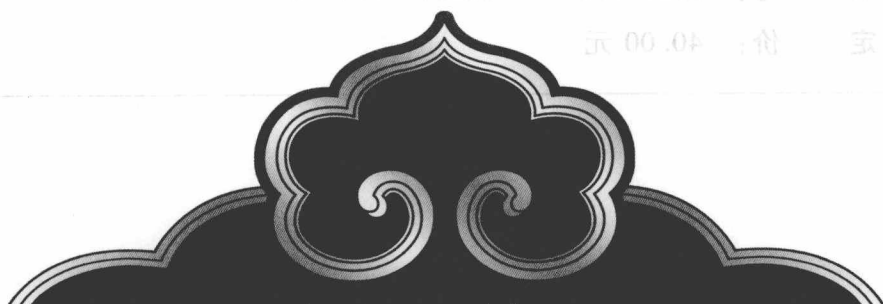
图并查目(CIP) 编
人同部时的市发局:友部部发市路前部部同入
-北北- 宗教文出版社,2009.9
ISBN 978-7-80524-194-8



上海世博会 佛教的 都市发展模式

上海世博会
佛教寺为
例

江苏工业学院图书馆
藏书章



宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

人间佛教的都市发展模式:以上海玉佛寺为例/潘德荣,张晓林主编.

-北京:宗教文化出版社,2009.9

ISBN 978-7-80254-194-8

I. 人… II. ①潘…②张… III. 佛教-寺庙-研究-上海市
IV. B947.251

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 162993 号

人间佛教的都市发展模式

——以上海玉佛寺为例

潘德荣 张晓林 主编

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64073175(编辑部)

责任编辑: 余 葶

版式设计: 高秋兰

印 刷: 北京人卫印刷厂

版本记录: 787 × 1092 毫米 16 开本 16.5 印张 300 千字

2009 年 9 月第 1 版 2009 年 9 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-194-8

定 价: 40.00 元

序

由我来主编《人间佛教的都市发展模式——以上海玉佛寺为例》，按照佛教的说法，就是一种佛缘。多年来，我一直浸润于西方诠释学，偶尔也读一些中国古代哲学的经典，也是为了了解中国文化的诠释传统，试图通过比较研究，展开中、西诠释思想的双向的批评与反思，以他山之石攻玉。而佛学理论，其经典虽也有如何进行现代诠释的问题，但终因其博大艰深，若非悉心精研，恐难窥其堂奥，是故一向视为畏途。

我接触佛教界人士，起初完全是因工作关系。正是通过他们，我逐渐了解了一个不同于尘世的世界。我对于宗教，此前基本上是在无神论的理论框架中的那种理解。比如费尔巴哈关于基督教的本质之论述，就曾对我产生过不小的影响。无神论者基于理性而对宗教进行的批判应当说是深刻的，然另一方面，我们也不得不说，这种批判无疑是片面的。

神灵是否存在？依我之见，可以从两个方面来回答这一问题。从唯物主义出发，坚持一种客观知识的立场，其回答当然是否定的。既然如此，为何在科技高度发达的今天仍有如此众多的信徒呢？人们难道会对一个子虚乌有的、从根本上不存在的事物绵延数千年地保持虔敬之心吗？

或许我们可以在对这一问题的另一种回答中找到答案：被信仰的对象本身就标志着一一种“存在”，它存在于心灵之中，乃是一种被意识到了的存在。这就是对“神灵”是否存在这一问题的肯定的回答。正是这种



被意识到了的存在,规定着信众的思维和行为方式。此种心灵之中的存在,作为被信仰的对象,人们称之为“佛陀”、“上帝”、“神”或“某某主义”,等等。

无论我们是否承认它的存在,或者并不知道其以何种方式存在,但有一点是确定无疑的:它直接或间接地干预着我们的生活世界,其作用之大,甚至改变了整个世界的发展进程。纵观人类的历史是如此,而在当今世界也不例外。世界动荡不安,宗教上的冲突是一个重要原因。有些争战,虽然隐含着更为深刻的政治、经济、民族、文化上的诉求,但是在他们的旗帜上,书写的却是“圣战”二字。对于信众而言,“神”使他们获得了一种相属感、被认同感,他们为之奋斗的目标也因之具有一种神圣性和合法性。

在宗教内部,其信仰凝聚着人心,然对于一个国家,如果不能妥善处理各宗教与政府、各宗教之间的关系,宗教本身的凝聚力就可能转化为一种离心力。因此,在我们努力构建和谐社会时,深入了解宗教、加强与沟通、最大限度地达成共识,乃是一个必不可少的环节,也是理论界应当重视与必须完成的一项任务。

采用合作方式显然更有利于完成此一任务。我们选择与上海玉佛寺合作,一是因为玉佛寺本身在佛教界的重要地位,它不仅是一个宗教活动场所,而且也有着自身独特的理论传统;二是基于对玉佛寺方丈觉醒法师的了解。觉醒法师是现任中国佛教协会副会长、上海佛教协会会长,精于佛理,眼光高远,本着“文化建寺,教育兴寺”之理念,勉力将佛教建设成文化的系统工程;怀着一颗慈悲之心,具有高度的使命感和社会责任感。为便于合作,我们双方经协商于2006年7月成立了“华东师范大学觉群佛教文化研究所”。该所采用双所长制,由觉醒法师和我担任所长,整个合作过程是愉快而又富有成效的。而且在处理一些比较复杂的事物中,觉醒法师举重若轻的领导风范给我们留下了深刻的印象。

我们展开的首个研究项目之主题,就是玉佛寺倡导的“人间佛教”及其在实践过程中的成就。这项研究的成果,便是呈献在读者面前的这本



《人间佛教的都市发展模式——以上海玉佛寺为例》。书中比较全面地梳理了玉佛寺在文化、教育、学术事业、寺庙制度建设、慈善事业、对外交往活动等诸方面所取得的成就，而贯穿于其中的一条主线就是“文化建寺，教育兴寺”之理念，表明了古老的佛教理论在当代社会仍具有不容忽视的生命力。

潘德荣

2009年7月24日于上海寓所

序



目 录

序	潘德荣 (1)
导 言 佛教变迁与都市佛教的缘起	(1)
第一章 文化型佛寺的都市发展模式	(7)
一、都市佛教的寺庙制度	(7)
二、寺庙运作与僧人修持	(25)
三、文化型的都市佛教模式	(42)
四、农禅传统的当代变革	(51)
第二章 都市佛教的佛学理论探索	(58)
一、续佛慧命,以法为师	(59)
二、菩萨心与菩萨行	(77)
三、觉群佛学——以佛法觉悟众生	(87)
第三章 都市佛教的文教活动与弘法模式	(90)
一、都市佛教的当代模式及其功能	(90)
二、佛教教育与文化传播并重	(103)
三、丰富多彩的佛教艺术活动	(116)
四、弘法理念与文化传播模式	(131)



第四章 都市佛教的慈善事业及其运作模式	(146)
一、佛教的慈善理念	(147)
二、传统佛教的慈善事业	(152)
三、当代都市佛教的慈善事业	(156)
第五章 都市佛教的对外交往活动	(195)
一、弘法使者	(198)
二、文化交流使者	(215)
三、和平友好使者	(232)
四、沟通使者	(248)
后 记	(254)



导 言 佛教变迁与都市佛教的缘起

宗教社会学的基本观点就是认为宗教生活和宗教组织在其结构和制度表现上基本是社会性的。所以,各个宗教体系的社会性质和社会功能的呈现,首先要以组织制度作为载体。宗教作为一种社会现象,它“至少是一种群体的现象,因此,在一定程度上,宗教自己组织成各种群体——教会,教派,教区,基层教会,团契,等等。于是,社会学的一个重要任务就是研究这些群体之所以成为群体的结构和功能。”^①因此,宗教组织、宗教群体就成了宗教社会学研究的主要对象之一。

对于宗教组织的社会学研究尚不多见,只在部分学者的著述或文章中有所涉及,其中多数仍属宗教学领域里面介绍性的描述。如1989年吕大吉主编的《宗教学通论》,曾辟有一章专门阐述宗教的组织与制度。对宗教组织作分类时,提出了三种角度的划分标准:

第一,从宗教组织的社会性质和宗教性质各自所占的比重,可分为“入世型组织”和“出世型组织”;

第二,按宗教组织脱离其他社会组织而独立的程度,可分为“合一型组织”和“独立型组织”;

第三,按宗教组织在社会政治上和宗教上所处的地位来看,可划分为“在朝型组织”和“在野型组织”。

另外,陈麟书、袁亚愚主编的《宗教社会学通论》,对宗教体系及其类别也有所涉及。书中对西方学者以基督宗教为基础而提出的“教会—教派”连续体,做了较

^① [美]罗纳德·L·约翰斯通著,尹今黎、张蕾译:《社会中的宗教》,第7页,四川人民出版社,1991年。



为详细的介绍与评述,并对其他学者提出的几种较为常见的宗教分类法也作了一定的介绍。其中包括:

第一,以各宗教所信仰的神的数量及专一程度为分类标志,从而提出了一神—多神教的分类体系(如一神教、主神教、多神教及二元神教等)或一神教、多神教、无神的伦理宗教、敬祖宗教、相信万物有灵的原始宗教等;

第二,从发生学的角度对宗教进行分类,提出了自然宗教与人为宗教的两分法;

第三,以宗教在国家和社会中所处的地位为分类标志,区分为合法的宗教与非法的宗教两大类,或者区分为制度化的宗教与非制度化的宗教两大类;

第四,以宗教传播与流行的范围为分类标志,首先区分为世界性宗教与非世界性宗教,然后将后者再区分为全国性宗教、民族性宗教。

这些基于宗教学的分类方法,着重从各个宗教体系的信仰特征来考虑分类,宗教的类型及其组织、制度的社会特征尚未考虑在内。特别是这些分类法基本上是以西方基督宗教作为宗教组织、宗教制度的典范而进行分类的,故而这些分类法都难以把握其他宗教的社会存在形态。佛教的存在形态,除了可纳入出世型和入世型的分类外,似乎就没有进入这些分类法的视野之中。特别是立足于佛教、寺庙与社会之内在关系而作出的寺庙制度、佛教组织及其进入社会、服务社会的相关研究,迄今尚未多见。

著名的法国汉学家谢和耐先生在《中国5—10世纪的寺院经济》一书中,曾经根据佛教僧人及其与社会分层的不同对应关系,把中国传统的佛教寺僧分为三类:

第一,官僧,由国家拨款供养,以负责完成皇家仪轨;

第二,私僧,由一些大户、官宦提供食住;

第三,民僧,由一般信仰社群的微薄捐赠维持,作为一个小团体而孤立地生活在乡间。^①

与此相应,中国传统的佛教寺庙也被分为官寺、私寺与民寺三种。

在早期的佛教史籍中,这三种寺庙是严格区分的。如法琳记载北魏佛寺共有国家大寺院47所,王公贵室五等诸侯寺院839所,百姓造寺3000余所,而国家兴寺有17所,百官造者68所,百姓造者1147所。在这三种寺院机构之中,以国家的资助作为后盾,官寺的寺院经济一直最为雄厚。中唐以前,由于士族信佛世代传承不

^① [法] 谢和耐著,耿昇译:《中国5—10世纪的寺院经济》,第7页,上海古籍出版社,2004年。



替,所立寺院或由创寺一族提供资费,或由不同家族代置寺产,往往保持长盛不衰,其寺院经济虽然不敌官寺雄厚,却也颇有影响。中唐以后,随着门阀士族的衰落,私寺的寺院经济大幅度跌落,但与一般民寺相比仍然雄踞于前。在中国古代,民寺的寺院经济自始至终一直最弱,其寺院的兴废也最频繁。^①

不过,应当指出的是,官寺、私寺与民寺以及官僧、民僧和私僧之间的分类方法,已伴随1949年新中国的建立而基本取消,佛教及其寺庙的发展形势,仅有地域上、空间层面如城乡寺院的某些区别而已。

从宗教与社会的关系来讲,当代中国的佛教寺庙与其他社会组织一样,是一种以宗教信仰为基础的、规范型的人群集合模式,或者是一种社会团体般的社群组织。人间佛教的都市发展形态,或者说都市佛教及其寺庙体系,则是以职业和居住的关系为依据,由此决定了都市之中佛教寺庙、信徒组织的社会特征。而都市生活之中所包含的职业、居住等因素,导致信徒的流动较为普遍,精神信仰方式的多元化,强化了寺院活动的社会适应性,促使都市寺庙中的信徒群体活动、组织方式与乡村寺院相比发生了一定程度的变异。

20世纪初,中国佛教史上曾经出现一股佛教革命思潮。在这股革命思潮中,应当以太虚法师提倡的教理、教制、教产三大革命为核心。这股革命思潮的产生实际上开启了佛教寺庙发生变迁的过程,导致传统佛教结构发生了最初的演变。

太虚法师的三大革命主张,实际上以“改革佛教制度”为基础,而同时进行教产、教理的改革。为此,太虚法师认为,他的事业以“关于僧众寺院制度在理论上和事实上的改进为最重要”,而其所从事的僧制(僧团的管理和组织制度)改革的实践,应当能够为当时佛教制度的建设和改革提供重要的依据。在某种程度上,今天中国佛教所走的人间佛教的发展道路,基本上就是源自于太虚法师的佛教革命思想。

虽然太虚法师的改革思想、佛教革命的使命因时代和环境的制约,未能完全得以实践,但是,太虚法师佛教革命思想的提出,却给中国佛教一个极大的历史启迪,那就是基于教理、教制、教产三大革命,建设一个佛教信仰、佛教认同、佛教利益三者统一的、自我组织起来的社会团体。一个显而易见的道理是,教产需有社会制度做依托,教理必须进行社会实践,而教制合法性的取得和建构,则应当有一个良性的社会空间。太虚法师有关僧制改革的理论,无疑能够成为当前人间佛教进一步

^① 段玉明:《中国寺庙文化》,第320-321页,上海人民出版社,1991年。



发展的理论资源。尤其是太虚法师关于“建僧构想”、“僧伽制度的革新”、“法派、剃派的革除”、“僧格的养成”、“返俗”以及“妇女出家”等问题的探讨,“为中国佛教制度向现代社会转型做出了特殊的理论贡献。”^①

由此观之,都市佛教的建立及其相关问题的讨论,其中更深层的考虑,主要就是佛教及其社会关系模式的新建构。所以,今日中国“人间佛教”的建设,在其使命承当上,同时也是对近代中国佛教传统、对太虚大师三大佛教革命使命的一个传承。

值得指出的是,20世纪初叶开始的那场佛教复兴,它的一个主要标志就是从寺庙向教团组织模式的演变,同时全国性佛教组织的出现改变了传统佛教那种在朝廷专制政权控制下,以一个个寺庙为据点的,如一盘散沙一般的松散状态。为此,近代佛教组织的建构,基本上就是以“佛教教会社团的组建”为中心过程的。所以,民国以来先后成立的“中华佛教总会”、“中国佛教会”以及1949年之后建立的“中国佛教协会”等社团型佛教组织,都是传统佛教转型为现代佛教组织的先例。

这就是说,人间佛教的真正发展,无法限制在佛教寺庙的架构之中。当年太虚法师孜孜以求的佛教革命之一,就是希望佛教能够走出寺庙,建设教团,在佛教与社会之间建构一种制度化的社会中介,从而使佛教与社会之间的互动和交往关系大致形成专业化、组织化和制度化。因为,传统佛教寺庙和隶属于佛寺的佛教信徒,难以形成制度化的、固定的社会组织。因此,近代中国设立的佛教协会、佛教学院、佛教文化机构、佛教事业组织以及各类居士佛教组织等,无不是太虚法师施以佛教革命的手段、建立佛教与社会之正常关系的一种时代产物。而太虚法师提倡的佛教三大革命,也可被理解为以“教理革命”为基础,并致力于“教制革命”和“教产革命”的社会性的建构。

中国佛教在20世纪变迁的历史告诉我们,佛教事业必须具有一个深厚的社会基础。缺乏了社会基础,人间佛教与社会之殊胜的关系,就无法被真正地建构起来。单一的寺庙并非一个具有现代意义的社会组织;简单的个人佛教信仰,特别是太虚大师和印顺法师曾经批评过的“寺院家族化”的组织^②,实在难以完成人间佛教的历史使命。

^① 释如觉:“太虚大师僧制改革之反思”,戒幢佛学研究所编《戒幢佛学》,2002年4月第1期,第158页。

^② 太虚:“建设中国现代佛教谈”,《太虚大师全书》第9编,“制议”第33册,第277页;又可见印顺:“泛论中国佛教制度”,《教制教典与教学》,第13页,(台北)正闻出版社,1982年。



为此,从寺庙到教团的变迁过程,不仅仅是寺庙制度的变革,更重要的是教团的建立和发展。它们能够契理契机地适应现实社会,甚至能够以佛教伦理深入社会,影响寺庙之外的现实生活。为此,伴随着近代佛教从寺庙走向教团的变迁趋势,居士佛教及时配合了这一改革趋势,成为“佛教教会社团的组建”这一过程中不可分割的一大组成部分,成为近代人间佛教发展的内在力量。而近代居士佛教也因此得以兴起,成为佛教在近代中国复兴的重要标志之一。

正如陈兵教授所指出的,“如果在教团建设方面,不能实现从寺僧中心向真正圣贤僧住持、僧俗和合、居士主体的教团结构之转型,中国佛教在21世纪起码难得有大的振兴。”^①

今日我们讨论都市佛教,实际上就是讨论人间佛教在这一重要变迁时期,如何使寺庙僧团与在家居士的活动、资源整合起来,使之构成一种具有较完整的组织形态的现代宗教形式,或一种以寺院为基础的人间佛教寺庙模式。

因此,发轫于当代都市社会之中的都市佛教及其寺院,实际上就是人间佛教的一种发展形态,展现了中国佛教一种新的发展可能。从都市佛教及其寺庙的存在形式的社会意义来说,它既非传统的官寺,亦非商办的民寺,而是多层关系整合的一种“社会团体”类的宗教活动场所或宗教组织。因此,当代都市宗教的组织、制度及其活动空间,并非国家与社会的简单分化,也不是公共领域与私人领域的明显分离,反而是国家与社会的中介和过渡,甚至是双重性的再次聚合。在此过程当中,国家行政部门的控制能力依然强化,但是,佛教与社会的互动空间,也在不断地得以内外拓展。

由此而言,所谓都市佛教的组织 and 制度,作为一个都市型佛教体系的嵌入,确实促使国家与社会之间的关系发生重组。这种组合的方式,既不是合一,亦不是分化。

一方面,都市佛教作为都市社会公共生活、文化事业的一部分,以一个类似于法人社团的身份存在于当代都市社会中,与其他社会团体同存共处,初步具有当代社会公共组织的特性;另一方面,都市佛教作为宗教组织,它的信仰方式也逐步形成了个人化、私人化的趋向(比如弘法布教的活动资金,并不出自政府的财政拨款,主要是信徒的私人捐助、社会捐助以及佛教组织本身宗教服务的经营所得,具备明显的宗教社会化乃至私人化的痕迹)。

^① 陈兵、邓子美:《二十世纪中国佛教》,第473页,民族出版社,2000年。



这一社会特征,如果与传统中国的佛教发展模式相比,则能够体会出都市佛教发展的社会意义。这类都市型佛教寺院作为当代社会的社团组织,在国家与社会之间良性互动,其活动及组织已经在佛教与社会之间建构了比较顺畅的互动关系。它已使寺庙、佛教与个人、社会、组织之间相互认同,相互联结,同时也在一定程度上打造了人间佛教和现代社会之间的真实联系。

为此,如果以人间佛教的都市形态作为研究对象的话,那么,我们首先遭遇到的问题或研究设计就是,人间佛教研究的基本单位如何设定,人间佛教最基本的社会形式、组织结构是什么?是否可以把它作为一个宗教共同体来加以研究?或者把它们作为一个组织或社团来加以研究?如果是一个组织、制度完整的宗教共同体,则这些组织、社团又应当具备什么样的边界和标志?它与其他社会组织、社会团体相互区别的标志又是什么?宗教资源的分配、宗教经济的组织、宗教信仰及其皈依、信徒们的交往规则、宗教与社会结构的关系、宗教行为、信徒与组织的关系如何?他们彼此之间又是如何相互影响的、如何整合起来?以至于他们又是如何影响佛教信徒的精神生活与社会生活的?

基于这一考虑,我们拟以上海玉佛寺的都市佛教发展形态,来讨论佛教寺庙的制度变迁及其组织形态,进而研究玉佛寺及其组织形态的社会角色、社会地位和伦理功能,对都市宗教作为现代都市社会组织,可能呈现的若干社会特征加以论述。上海玉佛寺以“文化建寺,教育兴寺”为宗旨,实际上就是在人间佛教的体系建构上,开辟出一种“文化型”都市寺院的发展路径。它与目前中国当代佛教寺庙所逐步发展出来的传统丛林型、经营型、旅游型、园林型、经济型等模式一道,构成了当代中国社会人间佛教变迁与发展的多元化和多样性。所以,依据该研究的需要,本书将玉佛寺的文化型佛寺建构历程,分解为:现代寺庙的制度设置、都市佛教的组织形态、都市寺庙的宗教礼仪服务、文化建寺的制度支持、寺院经济的现代功能及其公益慈善事业等层面,并且分别进行讨论。



第一章 文化型佛寺的都市发展模式

一、都市佛教的寺庙制度

与乡村佛教或山林佛教相比较,当代都市佛教主要以都市市民作为基本信徒,以都市的社会生活或文化活动作为主要社会背景,在发展形态及其社会特征上有别于组织功能单一、偏重修持的乡村佛教。都市佛教所具有的资源、地域、经济、人文、社会参与、国际交流等方面的优势,以及在它发挥宗教信仰、宗教服务等功能的同时所表现出来的更有社会影响力的文化学术功能、宗教旅游功能、社会慈善功能、社会组织功能以及经营管理功能等,能够形成多元性、融合性、重弘法、重交流、重文化、重社会参与等社会特征。^①所以,当代的都市寺庙不仅仅是一个宗教生存的空间形态,而且是生活在都市中的人们所信奉乃至所创造的宗教形式。但在其社会形式的表达方面,这都可以理解为一个佛教组织的构成问题。

佛教发展的社会形态是都市型还是乡村型,基本取决于其寺庙治理的制度方面,即传统的佛教丛林制度如何转型为当代的社会组织,或兼有丛林制度与现代生活管理制度。

^① 参见觉醒主编:《都市中的佛教》,宗教文化出版社,2004年。



（一）丛林制度的都市变迁

中国佛教寺院制度的形成，是一个逐渐完善和逐步演变的过程。

早期中国佛教有东晋道安法师制定的《僧尼轨范》，其中确立了行香、定座、上经、上讲之法，常日六时行道饮食唱时之法，以及布萨使悔过法等，这些应该被看作中国佛教最早的寺院制度。其后，历代高僧大德都非常重视寺院的制度建设。庐山慧远法师曾制定《法社节度序》、《外寺僧节度序》及《比丘尼节度序》等，完善了庐山僧团的教制，致使东晋桓玄在沙汰僧团的时候提出，“唯庐山道德所居，不在搜简之列。”

现存最早的佛教寺院仪轨制度，是隋朝的智者大师为天台教团制定的各种规约。关于智者大师在僧制建设方面留存的资料不多，大概只有收录于《国清百录》卷一的这十条规约，因此我们的了解也只能局限于规约本身。“在智者大师看来，严肃戒律法治是修行得道的前提，这是任何人都不可逾越的，无论僧知事还是寺院清众，都应本着修行解脱的理念与大众僧和合共住。”^①

中国汉地佛教的形成，应当以禅宗的兴起为主要标志，而丛林清规的形成无疑就是禅宗走向独立的关键所在。尤其是在唐武宗“会昌灭佛”之后，原本集中处于都市地区的教下诸宗的经济基础土崩瓦解，随之诸宗竞秀的局面也一去不复返了。在此背景下，只有禅宗为已经坍塌的旧式寺院经济体制向顺应时代的新式寺院经济体制的过渡提供了适应的形式。而这一经济体制制度上的保障，则无疑就是《百丈清规》的设立。

《百丈清规》制定的历史意义在于，中国佛教创制了自己的戒律体系，清规即为中国佛教的戒律。在内容上，《百丈清规》不同程度地吸收了前代的佛教制度，但更多的则是百丈禅师的创新。十分完整的清规在百丈时代或许并没有存在，但有关清规的概要性规范条制的存在则是肯定的。其社会意义在于实施了“普请法”，以此缓解佛教历来存在的经济方面的敏感性问题；另一方面，《百丈清规》也对唐中叶以后各种清规的制定发生了深远影响。

“《百丈清规》的创制标志着中国化佛教僧团管理制度的初步确立，《敕修百丈清规》的颁行则标志着中国佛教寺院僧团管理的最终确立”。^② 因此，中国汉地的佛

① 心皓：“略述天台智者大师所建立的教团制度”，《法音》，2004年第1期，第24页。

② 王永会：“禅宗清规与中国佛教寺院僧团管理制度”，《四川大学学报》，2001年第1期，第138页。



教寺院制度,在佛教历史中常被称为“丛林清规”或“禅林清规”。它们本来是禅宗寺院的专称,后因禅宗影响增强,其他佛教寺院也仿其制度而称丛林。

在中国佛教史上,丛林制度是一种对汉地佛寺制度的通称。中国汉传佛教寺院的管理机构极细。唐代以前,僧职有“三纲”,即上座、寺主、维那。寺庙管理以“三纲”为主,称上座(全寺之长)、寺主(主管一切事务)和维那(管僧众庶务)。在唐以后,名称逐渐繁多。然而,自从中唐以后禅宗兴起,寺院的“三纲制”就已经被“丛林制度”所取代。唐朝以后,江西百丈禅师怀海初创禅林清规,促使寺院制度渐次发展为完善的丛林制度。

主管一寺的称住持,亦称方丈、堂头和尚,是整个丛林制度的核心。住持之下又分设四大班首和八大执事,作为辅佐;再次是西序、东序两大执事僧,称列职和序职。至于方丈的产生,则有十方丛林寺僧共同推举和财产私有的子孙丛林师徒单承两种形式。

按照《敕修百丈清规》的记载:一寺之首叫做“住持”,因其所住之地称为方丈,故亦称“方丈”,在名义上负责全寺的僧俗事务。在住持之下有种种执事,大致分为序执、列执两类。序执又分东序、西序。细分职别可达80种以上。序执负责掌管烧香、上殿、藏经阁、来往文件、对外联系、招待客人、医药等事务。列职负责掌管财政收支、库房、伙食茶水、清理上下水道、钟鼓巡逻等事务。

东序、西序的区别是以东为主位,西为宾位。以住持为首的是寺院的主人,列在东序;辅助住持修行的待以宾礼,列在西序。其列执次序是:东序——都监、监院、副寺、库师、监牧、庄主、(石)磨头、寮元、殿主、钟头、鼓头、夜巡;西序——典座、贴案、饭头、菜头、水头、茶头、行堂、门头、园头、圃头、照客。

序执位次:东序——维那、悦众、祖侍、烧香、记录、衣钵、汤药、侍者、清众、请客、行者、香灯。西序——座元、首座、西堂、后堂、堂主、书记、藏主、僧值、知藏、知客、参头、司水。

其中,监院、知客、维那、僧值、典座、寮元、衣钵、书记八大执事最为主要。监院俗称“当家的”,综合管理全寺事务,主管全寺经济收支,亲自掌握库房;知客为客堂负责人,掌管接待僧俗事宜,主要接待俗客;维那意为统摄授事僧众,旧称“悦众”、“寺护”,原是掌管僧众庶务的主要人物,其地位仅次于住持,在现代寺院中则主要负责禅堂,上殿时掌管行道仪式,类似大会主持人或司仪;僧值又名“纠察”,管理检查僧众威仪(一行、二立、三坐、四卧);典座是厨房和斋堂的负责人,相当于食堂的管理主任;寮元是“云水堂”负责人,负责接待挂单僧人、居士或等待受戒的俗人;衣

