

现代民主视域下的禅宗制度

陈 洁

[摘要] 较之现代民主国家的构建理念和模式,禅宗在思想观念和制度建设的理念方面都明显缺乏权利意识。丛林制度的组织原则和价值取向是集体主义的,僧众却并不将集体设定为自我人生的目标,对公共事物的关注不够,参与意识不强。这两者使得僧众既丧失了消极权利,又放弃了积极权利。

[关键词] 现代民主;权利;丛林制度

[中图分类号] B946.5 [文献标识码] A [文章编号] 1671-881X(2009)01-0023-05

早在清末西方思潮冲击中国之初,学者们已经普遍注意到佛教思想与现代民主观念的契合。龚自珍、魏源等以“业感缘起”附会思想独立和精神自强;近代佛教复兴中,康有为、谭嗣同以众生平等解释世界大同和民主政治;梁启超援引佛教理论解释西方政治思想和启蒙运动的自由、平等、民主、人的价值等概念。这些虽有过度诠释(over-interpretation)之嫌,但仍说明佛教与近代民主思想之契合,丛林制度亦表现得与现代民主国家的组织原则和运行模式相似。

以平等为例,僧众不分尊卑,于僧堂内设“长连床”,普请法规定寺内不分职务高低,上下均力,集体劳作,住持“(作务)犹与众均其劳。常曰:一日不作,一日不食。乌有庾廩之富與仆之安哉?”^[1]《主持章第五》)

禅院的活动多通过挂牌公示,或以钟鼓公告:集众开示的晚参要“放参钟”三下,大众告香请普说“挂普说牌报众”,诸多“报众”的政务公开既是信息传播,也是公众告知和透明运作的表现。“凡事必会议,禀住持方行”^[1]《主持章第五》),体现了参政自由和民主原则。

人事制度“令众闻知”。“大请职”使每个人原则上都具有选举权和被选举权,住持由“议举”产生(“始由众所推,既而命之官”)。还特别设定了人事流动制度,“东西易位而交职之,不以班资崇卑为谦”。对于职务的升迁有具体资历要求:“监寺非三次,不归蒙堂。都寺非三次不得居单寮。再请出充者,公界封钥元房,以避嫌疑。”^[1]《两序章第六》)

财务公开则有“贴单”制。各寺年末举行经济审核和会计报告,经住持审查的财务簿册公之于众。日本僧人圆仁于开成三年(公元838年)在扬州开元寺见证了“众僧参集食堂,礼佛上床坐,有库司典座僧于众前,读申岁内种种用途帐,令众闻知”^[2](卷一)。

但丛林制度与民主政治思想下的现代国家毕竟有本质不同。事实上,丛林制度实行的是以住持为核心、以两序为辅助的专制制度。丛林内部只有上对下的管治,没有下对上的监督;住持基本上是终身制;专制、世袭等非民主的运作在丛林内大行其道。因此,住持的个人品德和才能变得极其重要,“苟非其人,一寺废荡。又遗党于后,至数十年蔓不可图”^[1]《主持章第五》)。而在一个运行成熟、有良好的分权制度的民主团体内,个人的影响不会如此巨大。禅宗的丛林制度与现代民主思想的区别,究竟何在?

一、价值取向:集体化

丛林和清规完成了禅宗从思想到僧众组织管理形式的独立,其出发点和目的都在于禅宗这个“集体”。“以禅宗肇自少室,至曹溪以来多居律寺,虽列别院,然于说法住持未合规度”^[1](杨亿“古清规序”,附录),百丈乃自立禅院,制订清规。德辉重修清规是因为“后学僧徒,多有未见清规体例。罔知轨度,不谙戒律,甚辱祖风,深为未便”,希望“住持首僧督众讲习,各慕祖风严持戒律。庶俾僧徒无伤风化”。可见,无论是丛林初建,还是设立清规,目的都在于构建独立的“禅僧社会”,加强管理。

这种集体主义倾向,很大程度上是受中土文化的影响。印度僧团较为松散,僧侣各自化缘乞食,居无定所,来去自由,个体之间独立性很强,仅以法相亲,人际关系简单。早期佛教对僧侣只有数量的要求,没有秩序的规定。四人(一说三人)以上比丘和而为众,“多比丘一处和合”而构成“僧伽”或“僧众”,并无“僧团”之说。

佛教东渐后,佛教徒越来越成为一个“集体”,僧人间的依附关系加强,僧人个体的独立性被消解,取而代之的是僧团的整体。

中土佛教“集体化”的表现之一,是寺院定居。定居形成的“集体”使人际关系相对稳定和常规,人和人构成较固定和长久的秩序。“集体化”的另一个表现,是僧侣的姓氏转化。印度僧侣仍用在家时的姓氏。初传中土时,汉地僧人承袭旧制,第一个有记载的严佛调、第一个西行求法的朱士行都是如此。但魏晋时期规定,只有西来的外族僧人才允许“立寺都邑,以奉其神”^[3](第69页),汉族僧人为了修行合法,遂改随师姓。“沙门依师为姓”^①一定程度上体现了徒弟对师傅的依附性。汉人支遁的“支”姓就是从月氏国师父而来。后来从师姓慢慢变成习俗,月氏人支法护以竺高座为师后改名“竺法护”,东莞人法汰拜天竺佛图澄为师,称“竺法汰”,他后来又收徒弟道生,道生俗姓魏,也从师姓“竺”,其实师徒二人都是汉人。同姓起到了体现师承关系和“法脉”的作用。后来,道安^②提倡以释为僧姓,“遂为永式”。今天中、日、韩等国的北传佛教僧人仍从此例,天下同姓皆为一家,形式上形成了僧人“集体”大统一的局面。

较之保留俗姓,从师改姓和统一姓氏都是弱化僧人独立性、强化僧众整体性的一种表现。佛教传入中国后,“整体形象”越来越成为一个突出和被关注的问题。这与中国本土文化、尤其是儒家文化中重整体轻个体的传统是一致的。随着本土化程度的深化,佛教受宗法制度和家族伦理的影响愈甚,表现出拟宗法家族、拟血亲的倾向。至迟在唐代,随着宗派的出现,各家都有自己拟家谱式的“源流”。宗派传承与家族相似,僧人的法号取名渐有定式:姓释,第二字表辈分,第三字区别个体。宗派内部以一个祖师为中心,彼此间“师兄弟”、“师叔侄”、“师祖孙”等辈分伦常得以确定,世系明确,从法号能看出宗派和辈分。

丛林中继承和体现了这一倾向:方丈为“当家师”,是大家长。师如父、如君,弟子如兄弟、如臣。父子之间有继承关系,所以禅宗史上以子孙丛林为主体。普通僧人圆寂后,以寺院为单位,进行遗产登记和重新分配,并有板帐之设,“丛林亡僧有板帐焉”,“盖古者凡立成式必书诸板。示不可移易也”。总之,在丛林中,相对于任何一个僧人个体来说,更被重视的是清规规范下的丛林秩序和整体形象。

集体价值取向在清规中被反复强调和强化。丛林和清规注重僧人个体是在“法门兴废系在僧徒”、“共办出家之事”^[1](《大众章第七》)的意义上说的。禅门的惩戒,根本目的不是惩罚犯戒者本人,而在于“肃众”。所以鞭笞或罚钱罚油都要聚众执行,并榜示之,“贵安清众也”。“古规绳颂云:盗财并鬪诤,酒色污僧伦。速遣离清众,容留即败群”,重点总落在一个“众”或“群”字上。“肃众”的四大好处之一是“不泄于外,护宗纲故”,“宜从家训,毋扬外丑。盖悉称释氏,准俗同亲,恪守祖规,随事惩戒”,要求“僧门和合上下同心,互有短长递相盖覆,家中丑恶莫使外闻。虽然于事无伤,毕竟减人瞻仰”,颇有“父为子隐,子为父隐”的意思,为的是整体形象和团体利益。

以集体主义为价值取向,容易以集体的权利取代和抹杀僧众个人尊严、隐私等“消极权利”^③。重要的是个人应该对集体所履行的义务,而不是个人的权利。

虽然清规声称集体的存在是为了个人“自尔从林之设,要之本为众僧,是以开示众僧故有長老、

表仪众僧故有首座”，但更强调个人对集体的义务。细察清规的语言表达，相当大的部分是对不同身份和角色僧人之义务和责任的规定，要求督监寺“差设庄库职务必须公平”，典座“职掌大众斋粥，一切供养务在精洁”，直岁“职掌一切作务”等，强调“晨参莫请不舍寸阴，所以报长老也；尊卑有序举止安详，所以报首座也”^[1]（《大众章第七》）。丛林制度预设了集体存在的目的性，这个目的要求个人对集体的义务，而与个人权利无涉。如贴单制度公开田庄收入和经济账目，但这不是僧众的知情权，而是庄主和都监寺的告知义务。这种思维方式乃是假定责任和义务可以作为人之行为的指导原则，无需相关权利的认定。

本着这样的思维模式，作为义务主体，一个人没有尽到自己的义务，不是侵犯了别人的权利，而是违反了以整个僧团整体利益的名义颁布并通行的“清规”，违背了丛林内普遍的社会规范。对他的惩罚，不是基于他损害了他人的权利，而是他破坏了整个僧团社会奉行的伦理原则和规范，这就是惩罚必须“示众”的理论依据。最大的惩罚，则是将破坏游戏规则者逐出游戏。不把权利划分到个人，更不支持个人维护自身权利，而提倡所有人维护僧团群体权利和秩序，目的不在于保护个人权利，而在于维护整个社群（社会、僧团）的良性运转。

这种“集体权利至上”的判断原则到了不问青红皂白的程度。清规“肃众”规定，“僧争无明，决非好僧，有理无理并皆出院。或议有理而亦摈，疑若未当。盖僧当忍辱，若执有理而争者，即是无明故。同摈之息争于未萌也”。丛林有特殊的宗教道德准则和行为判断标准，但求和气一团，否定争议本身，而不论是非曲直。这样的规定不太可能成为一个常规社会的组织原则。

梁漱溟早有言及：“在中国弥漫的是义务观念者，在西洋世界上却活跃着权利观念。”^[4]（第 91 页）这种以义务代替权利的思路，当今仍然延续。以马哈蒂尔和李光耀为代表，“亚洲价值观”强调不同文化传统对人权有不同的理解，在亚洲文化圈表现为共同体优先于个人，义务重于权利，社会经济权优先于公民政治权。法国《人权宣言》第一条“人生来具有自由和平等的权利”属于西方话语方式，亚洲的话语系统表达为“每个人有尊重他人自由和平等的义务”。

集体至上，自然赋予集体更大的权力，表现对强势政府的维护。1994 年 7 月 13 日的《亚洲周刊》在总结“新加坡模式”的因素时，将“强有力的政府”作为第一要素，马哈蒂尔则直言发展中国家的政府没有很强的权威将不能运转，弱势政府只会导致混乱，不利于国家发展^[5]（第 7 页）。有学者强调，“尊重权威是亚洲国家的一个特点”^[6]（第 28 页），甚至提出与西方自由主义思想直接对立的“最好的政府就是那些管得最多的政府”^[7]（第 17 页）。表现在丛林中，就是以持守为核心的权力集中。

这思路与禅宗对人的理解有关：“佛反对绝对的个人主义，认为其存在是要求社会个人主义的基础。”^[8]（第 150 页）狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）和余英时也提到，中国式“人格主义”（personal-ism）将个人放在集体中去认识，显然不同于西方“原子”式的个人主义（individualism）。

二、目标设定：非集体化

丛林和清规虽然以集体的名义取消僧侣的消极权利，但对义务的规定在事实上保证了当权者有其积极义务，而每个普通僧人则有积极权利。如议举住持，清规明确规定“由众所推”，如果选举中“不择才德，惟从贿赂，致有树党徇私”，在理论上，任何一个僧人都可以投反对票令贿事不举。但事实上丛林中不胜任的住持常有，而反对票鲜见。最重要的“政事”尚且如此，僧人不热衷于行使积极权利可见一斑。

这是因为僧人出家的目的，不是为了建设丛林，而是为了“明道悟性，以超于妙觉，在于心性的明彻体悟”。这样的目的只在个人之一心，与集体可以说毫无关涉。诚如钱穆所言：“中国传统之自由，则每从人群中退隐一旁，向自己内在求。各自之自由，即各自内在之心性。”^[9]（第 94 页）所以僧人投入公共事务只为义务和尽职，甚至认为琐事杂务妨碍修行，虽然也讲求在劳作中谋求圆融境界，但目的仍然在生死解脱和心性了悟，社群生活是手段而非目的，对于丛林没有强烈的参与意识，不够成为现代民主社会和国家要求的“政治的主体”。

普通僧众放弃的最重要的积极权利不是参与权，而是监督权。丛林的良好运行建立在这样的假设

基础上:在其位的人都胜任自己的工作,而且不折不扣地履行义务。但这一假设并无制度的保障。僧团中的强势群体是否履行义务,事实上没有限制。无论是住持还是两序(其中尤以典座、直岁、庄头等掌握实权者为烈),权力的运行少有约束,这阻碍了丛林走向现代民主管理,而使集权和极权成为可能。

佛教对于权力可能带来腐败和极权并非没有预见。清规提到,僧人有的“鬪诤犯分,污行纵逸,侵渔常住,私窃钱物”,督监寺可能“用私党致怨上下”,直岁可能“纵浮食蠹财害公”,尤其是诸庄监收,“此名一立其弊百出:为住持私任匪人者有之,因利曲徇者有之……蠹公害私不可枚举”,“苛取佃户,亏损常住”。可见对管理和运作过程中可能的弊端早有洞悉。问题在于,制度对于这些权力腐败的防范手段过于简单和软弱,以至于无效。

丛林清规对恶的防范、对权力的制约主要集中为三点:

1. 慎择。按照清规,住持的议举有严格的程序和要求,两序职事作为“中层领导干部”情况亦然。“必慎择所任,使各当其职无间言可也。”^[1]《《两序章第六》》选择合适的人到合适的职位,对于一个社群的良性运转非常重要。但考虑到前文已述的普通僧众缺乏参与意识,这一项措施的实际功用大可怀疑。两序人选事实上由住持一人提名任命。住持的产生,在子孙丛林中是前任住持的指定,在十方丛林内也主要是少数实权僧人的决定。

2. 报应。方丈拥有丛林的最高权力,也最可能成为独裁者和腐败者,但出于对其能力和德行的信任和依赖,清规“主持章”近两万言,言及对其的警示和约束,只有一句话:“往往传其冥报之惨,有不忍闻者,可不戒且惧乎?”^[1]《《主持章第五》》报应是典型“佛教特色”的权力约束,僧人应该都信因果、怕报应。但这种来自内心的束缚力有多大,乃是因人而异的,外人无法验证。所以,即使不说无效或微效,至少不能作为现代世俗社会中的社群或国家的威慑惩罚措施。

3. 惩戒。当然,禅寺并非没有世俗惩戒手段,如体罚、经济处罚,“抽下本位挂搭,摈令出院者”、“以拄杖杖之,集众烧衣钵道具。遣逐偏门而出者,示耻辱也”、“重则集众捶摈,轻则罚钱罚香罚油,而榜示之。如关系钱物则责状追陪,财物追究。惟平惟允,使自悔艾”。最严厉的惩罚是“摈令出院”,这一措施对犯戒行为本身并没有意义,作用在于犯戒者被排除出集团,保证了集团的纯洁性。这一点不适用于现代社会。不能想象一个国家把所有罪犯赶出国门,以此来谋求国内治安。此外,此项在实施当中只有上对下的执行,禅宗史上没有普通僧人将住持摈令出院的记录。

概而言之,丛林制度和清规之所以没有开出现代民主,是因为现代权利意识的严重缺失。在僧团群体中,集体主义的价值取向导致“消极权利”的缺席,本来大量的平等、民主和“积极权利”资源,僧众却出于非集体的目标设定,在实践中主动放弃“积极权利”。结果,禅宗思想中缺少了类似近代“权利”或“人权”的思想资源。

禅宗有明确的“重人”思想,肯定人的内在尊严和价值,强调人的理性、良知和自我成就的能力,但没有在此基础上提出人的权利。这使得禅宗的自由、平等和民主理念落实到具体的丛林实践中时,不具备可操作性的制度建设,而只能从俗世的政治制度中寻求资源,那就是儒家式的君主专制制度。

虽然如此,禅宗和现代民主的比较仍然是值得研究的论题。其意义在于,一方面,它是“佛教如何现代化”母题下的一个子题,对于指导今天的佛教丛林向何处去有参考借鉴意义;另一方面,丛林清规为现代民主理论提供了东方宗教角度的思想资源,可以作为完善现代人类社会民主制度和人权思想的助缘。

注 释:

① 西来的外族僧人,有的保留原来的姓,如鸠摩罗什,有的则以各自所来的国度为姓,如来自印度的姓“竺”(天竺),来自安息的姓“安”,来自大月氏的姓“支”,康居的姓“康”,龟兹的姓“帛”或“白”,还有县、于等姓。

② 饶有趣味的是道安本人的姓氏问题。道安俗姓卫,他被载于史书上,有三个称谓:卫道安(见《魏书·释老志》)、竺道安(见《高僧传·道安传》)和释道安,正好体现了汉地僧姓的不同形式。

③ 本文所谓的“消极权利”和“积极权利”概念,乃借用赛亚·伯林(Isaiah Berlin)的消极自由(negative liberty)和积极自

由(positive liberty)。消极权利指应该被保障的“不被……”的权利,该权项的执行人是别人,对象是自己,回答的问题是:“别人无权对我做什么?”积极权利则是应该执行的做某事的权利,该权项的执行人是自己,要回答这样的问题:“我有权做什么?”

[参 考 文 献]

- [1] 《敕修百丈清规》,怀海撰,德辉编,北京:线装书局 2000 年版。
- [2] [日]圆仁:《入唐求法巡礼行记》,上海:上海古籍出版社 1986 年版。
- [3] 汤用彤:《汉魏两晋南北朝佛教史》,北京:北京大学出版社 1997 年版。
- [4] 梁漱溟:《中国文化要义》,上海:学林出版社 1987 年版。
- [5] Mahathir. 1994. “Human Rights Not The Sole Privilege of The West,” *The Star* December 7.
- [6] Razak, Bagindal. 1994. “The Asia Way,” *Asia Week* March 2.
- [7] Zakaria, Haji. 1993. “Asia’s Different Drum,” *Time* June 14.
- [8] Rouner, Leroy S. 1988. *Human Rights and the World’s Religions*. Indiana: University of Nortre Dame Press.
- [9] 钱 穆:《中国思想通俗讲话》,北京:三联书店 2002 年版。

(责任编辑 涂文迁)

About Ch’an System in the View of Modern Democracy

Chen Jie

(School of Humanities, Beijing Institute of Technology, Beijing 100081, China)

Abstract: Compared with modern democracy country, Conglin of Ch’an is the absence of right consciousness. Since collectivism as value judgement and non-collectivism as target value, Buddhist monks are bankrupt in their negative right, and also their positive right.

Key words: modern democracy; right; Conglin of Ch’an (Zen)