臺大佛學研究．第四十期
民 109 年 12 月，臺北：臺灣大學文學院佛學研究中心
頁 49-84
DOI: 10.6727/TJBS.202012_(40).0002

近世禪宗清規中的金錢觀*

徐維里**

摘　要

本文從近世以降幾種禪林清規中對金錢表現的態度與敘述，考察漢傳佛教僧團的入世進程。由原始佛教戒律的「不抓金銀」，到金錢以「衣鉢」雅稱的方式進入佛教文獻，敦煌文獻毫不避諱貧富僧身家的差距，最終自明、清的清規中明言金額多寡窺見處罰時定義輕重的標準。宋元清規仍少言金錢，但對「唱衣」拍賣的規定已逐步詳細，顯示寺院對處置拍賣收入的重視；元中期的中峰明本為寺院量身訂做的清規，又對唱衣格式更加明確。晚明雲棲袾宏除了反思瑜伽僧制以外，更進而將金錢和功過格概念結合，發展出讓在家居士遵循的佛教功過格，也訂出有功過格特色的清規規約，對僧團以懺罪和罰金並行的罰則。立基於此，清代的清規幾乎全以罰金替代懺罪等處罰，成為裁罰的主流。從宋元以降禪宗清規中拍賣細則、罰則和裁罰方式的更迭，展示金錢觀的變化，亦說明編者們發現罰金較其他處罰方式，對禪林默許持有私產的僧團成員們更加有約束力。直到民國以後，因為貨幣價格浮動甚大，罰金時有失據之虞，體罰、出院才重新成為清規中懲處的主流。

關鍵詞：戒律、清規、金錢、功過格、雲棲袾宏

2020.03.16 收稿，2020.12.02 通過刊登。

* 本文的中文版初稿曾發表於第六屆聖嚴思想國際學術研討會，時間：2016 年 7 月 1-3 日。英文稿曾發表於英屬哥倫比亞大學 “Buddhism and Business, Market and Merit: Intersections between Buddhism and Economics Past and Present” 學術研討會，時間：2017 年 6 月 16-18 日。投稿後獲三位匿名審查人賜正，謹致謝忱。

** 作者係加州大學洛杉磯分校亞洲語言與文化系博士候選人。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、早期印度佛教戒律之漢譯與中國禪宗清規所見金錢觀

佛教自印度傳入中國以後，《十誦律》、《四分律》、《僧祇律》等律藏經典的陸續翻譯，使得人們得以一窺原始佛教僧團運作的部分面向。早期印度的佛教僧侶在受沙彌戒時，「不捉持生像金銀寶物」便是十戒之一。[1]《四分律》也提到「若比丘自手捉錢、若金銀，若教人捉、若置地受者，尼薩耆波逸提。」[2] 尼薩耆波逸提（*naiḥsargika-prāyaścittika*）的意譯是「捨墮」，是僧尼所受的具足戒之一。目的是對於僧尼累積財富等多餘長物的作法提出警告，因為犯此罪的業力會使人墮入三惡道。在《四分律》中，不但種種買賣以及以錢易物的活動都是尼薩耆波逸提，對於錢的定義也很細緻：「錢者，有八種：金錢、銀錢、鐵錢、銅錢、白鑞錢、鉛錫錢、木錢、胡膠錢」，意在不留給有心人士任何鑽漏洞的機會。[3]

但隨著出家眾的出身條件各個不同，若無一定積蓄，甚或無法安心修持。佛陀為了因應這種情況，漸漸允許出家僧眾擁有寺舍居所，擁有生活必需品，乃至開例准許僧眾接受財富，[4] 但也提醒金錢的過患：「錢財寶妻子，是縛長且固」。[5] 日後的《說

---

1 有關僧人不應「捉持金銀」的討論，見東晉．佛陀耶舍、竺佛念譯，《四分律》，CBETA, T22, no. 1428, p. 619, a27; p. 969, a22。亦可見東晉．罽賓三藏卑摩羅叉續譯，《十誦律》，CBETA, T23, no. 1435, p. 450, b6。有關雲棲袾宏對「不捉持生像金銀寶物」的解釋，見明．釋袾宏，《沙彌律儀要略》，CBETA, X60, no. 1118, p. 241, b1-c16。

2 東晉．佛陀耶舍、竺佛念譯，《四分律》，CBETA, T22, no. 1428, p. 619, b24。

3 東晉．佛陀耶舍、竺佛念譯，《四分律》，CBETA, T22, no. 1428, p. 620, a21。

4 釋聖嚴，《戒律學綱要》（臺北：法鼓文化，2013 年），頁 196-201。釋能融，《律制、清規及其現代意義之研究》（臺北：法鼓文化，2003 年），頁 410。

5 南朝宋．天竺三藏求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA, T2, no. 99, p.

臺灣大學學術期刊資料庫

一切有部律》（*Mūlasarvāstivāda-vinaya*）也有大量的記載「預期，甚至期望」僧人有私產。[6] 在 *Cīvaravastu*（衣事）中，甚至提到必須將即將圓寂的僧侶從寺方的公床移到該僧的私床；僧侶死去，也有特別處理「『名僧』大量私有財產」的戒律因應而生。除了分辨公私之外，也有對應僧侶私產的戒律。雖然各個律藏經典有其地域性和輕重性，但這也可說明印度僧侶間很快就出現貧富差距，且有訂定戒律妥善安排個別僧人私人遺產的必要性。

中國史上的僧人擁有私產的記載出現甚早。例如東漢安世高（約 113-212）的僧傳即說他「得財物，立白馬寺於荊城東南隅」，又說他「使人貨一箱物，以買一奴」，顯示有僧人除了擁有私產，亦有私奴。[7] 傳為法顯（337-422）攜回南京翻譯的《僧祇律》（*Mahāsāṃghika-vinaya*）亦提到僧侶可接受信徒捐獻，管理金錢。[8] 曹仕邦（1932-2016）指出《十誦律》、《四分律》、《僧祇律》在中土翻譯出來後的影響力也都有地域性，而非放乎四海皆準。僧人究竟有多少能按照戒律修行，除了律藏本身的影響力之外，也和個人修持有關。例如釋慧瓚（536-607）的傳記開頭處就說他曾聽一位法師在提到有關財寶的戒律「寶戒」時，說「此事即目卒難制斷如何！」因為對此說難以苟同，

338, b24-25。

6 Gregory Schopen, “The Good Monk and His Money in a Buddhist Monasticism of ‘the Mahāyāna Period’,” in *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2004), 1-18, especially 4-5.

7 梁・釋慧皎，《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059, p. 324, a20。

8 曹仕邦，〈僧祇律在華的譯出、弘揚與潛在影響——兼論五分律的譯出與流傳〉，《華崗佛學學報》第 7 期（1984 年 9 月），頁 217-233；特別是頁 218。亦可見曹仕邦，〈從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財產在華發展的原因〉，《華崗佛學學報》第 8 期（1985 年 5 月），頁 159-184；特別是頁 178-181。

臺灣大學學術期刊

釋慧瓚當場就把自己身邊的三百錢捨棄，此後一生「言不及利」。[9] 釋慧瓚的作法在當時也許算是比較偏激的，但也反映中土僧團在新的律典《十誦律》（409 譯出）、《四分律》（412 譯出）陸續引介翻譯之際，已經進行經濟活動有年，所以普遍將新譯律典中僧眾不能捉持金銀財寶的戒律視為難題。[10]

禪宗崛起後，唐代百丈懷海（749-814）的《百丈清規》是目前所知中國最早的禪宗清規，雖然於今不存，但若從後來有名的《禪苑清規》來看，清規大抵承繼了印度戒律的精神。[11] 隨著唐宋以降貨幣經濟日益發達的態勢之下，禪林勢必也得對原先的戒律有所鬆綁、微調。[12] 由於原先預期由十方收受的物品不見得能因應急用，以此，僧眾接受可以活用的貨幣也勢必難以絕對禁止。[13] 對此，佛陀制定的「說淨法」就成為一種權宜之計。但仍有僧眾過度收受銀錢的問題。總之，如何面對、處理具有濃厚世俗色彩意義的金錢，一直是具出世色彩的佛教的重要課題之一。這些因時制宜的安排，由日後清規的內容變化可略知一二。

百丈懷海《百丈清規》後歷代編訂的清規，便發展出佛教叢林自我約束管理的相關規定。清規雖肇始於《百丈清規》，但如

---

9 唐．釋道宣，《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 575, a21。

10 更多討論，請見：曹仕邦，〈僧祇律在華的譯出、弘揚與潛在影響——兼論五分律的譯出與流傳〉，頁 229。

11 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), 74, 83.

12 例如謝和耐（Jacques Gernet, 1928-2008）以敦煌文獻研究寺院經濟時便認為「質錢」作為一種新的借貸方式，是從印度經西域傳入的，首次出現在寺院。據《說一切有部律》說明「質」係「借貸價值的對等物」。謝和耐認為這可以說明在財稅技術方面，僧伽比世俗「發展得快一些」。見謝和耐著，耿昇譯，《中國 5-10 世紀的寺院經濟》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 172。

13 釋聖嚴，《戒律學綱要》，頁 199。

臺灣大學學術期刊資料庫

今《百丈清規》只見元代的修訂本《敕修百丈清規》。當時《敕修百丈清規》就「遍行天下叢林，僧徒循規遵守」，明正統時期（1436-1449）禮部尚書胡濙（1375-1463）又再度呼籲「僧人務要遵依舊制，名務祖風，謹守清規」，[14] 清代《百丈清規證義記．凡例》則說「百丈手訂原本，失傳久矣。然不可謂茲本中，遂無百丈乎」。[15] 可見歷代的修訂和解釋都在反覆提醒僧徒遵循清規，並常懷百丈懷海失傳的祖法於心。

百丈懷海原先的目的，是藉訂立清規建立叢林制度，嘗試對日漸成長的教團設立規範。對此，余英時認為禪宗在唐代出現之後，佛教有從出世轉向入世的傾向。但這種經濟倫理的影響過了相當時間才影響及於佛教以外的世界。由百丈懷海的僧傳中所見：「朝參夕聚，飲食隨宜。示節儉也。行普請法，示上下均力也」，[16] 可知他在清規中揭示了兩大精神：「節儉」與「勤勞」。余英時借用了韋伯（Max Weber, 1864-1920）的理論，不僅認為「節儉」與「勤勞」是禪宗新宗教倫理的兩大支柱，[17] 更指出「一日不作，一日不食」普請法的實際提出，是百丈懷海決意拋棄印度律制精神而「別立禪居」的一種革新。百丈懷海肯定農業耕作的必要，「作事而不滯於事，則無罪可言」。[18]

---

14 元．釋德煇，《敕修百丈清規》，CBETA, T48, no. 2025, p. 1109, c20-21; c25-26。

15 清．釋儀潤，《百丈清規證義記．凡例》，CBETA, X63, no. 1244, p. 378, c6-7。

16 宋．釋贊寧，《宋高僧傳》，CBETA，T50, no. 2061, p. 770, c25-26。

17 余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神（增訂版）》（臺北：聯經出版事業公司，2004 年），頁 21-24。

18 若見唐．陳詡，〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉，收錄於元．釋德煇，《敕修百丈清規》，CBETA, T48, no. 2025, p. 1156, b22-p. 1157, a28。遍檢現存的其他清規內容，的確不見「一日不作，一日不食」的敘述，惟此語承載了百丈編纂清規的基本理念，流傳甚廣，到了宋代就已經是大眾朗朗上口的「俗語」了。見余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神（增訂版）》，

臺灣大學圖書館

這種「入世」新宗教倫理在南宋時受到朱熹（1130-1200）的批判，認為佛家所說「置生產業，自無妨礙」、「種種營生，無非善法」、「種種營生，無非善法」等說都是將「入世」乃至「治生」合理化的「遁辭」。[19] 但是這種入世、治生的精神已經進入了清規。

從歷代清規的金錢觀著眼，考察諸清規的編纂者們如何在繼承百丈懷海的入世精神的同時兼顧戒律的精神，給予金錢適當的定位，是反映禪林如何在面對世俗的影響下管理叢林的重要指標。由宋代《禪苑清規》，元代《敕修百丈清規》、《幻住庵清規》，明代《雲棲共住規約》，清代《百丈清規證義記》，還有二十世紀的金山寺、高旻寺《規約》等清規，可以看到不同時期、不同編纂者苦心孤詣的顧慮與嘗試。部分清規如《禪苑清規》、《敕修百丈清規》雖為官方所廣布推行，但是否為所有的寺院所確實遵行，亦不得而知；因此只能說是概略展現當時較大禪林一般的情況。當然，元明以降也有越來越多以一時一地因時制宜，針對單一寺院制定的清規。對象為單一寺院清規的編者多是寺院的住持，爾後這些清規也成為住持傳下的祖宗之法，並因為名氣，時為其他規模較小的寺院所援用，亦可反映一時風氣。

貳、僧眾私蓄財產與寺院經濟

如前所述，佛教的金錢觀，從《十誦律》、《四分律》在五世紀初譯出後，後者在唐代的流行，其中提到對僧眾捉持金銀的限制，不免成為初期清規中避談金錢的時代背景。宋代《禪苑清規》仍少明言金錢，僅限於「襯錢」（詳後）、「錢穀」等

頁 26。

[19] 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986 年）卷 52，頁 1271、1272、1274。

臺灣大學學術期刊資料庫

詞。[20]《禪苑清規》在提醒僧眾的〈自警文〉中也有「不（互用）財物否？不蓄（金銀財寶）否？」之警語，[21] 意思是禪林不鼓勵個別僧徒擁有私產，但除了呼籲之外，似乎不能很有效的約束。直到元明以後，清規的編纂者才將金錢管理相關條目列入清規，乃至清楚明訂以僧俗對寺院收支進行管理，進而發展至明末的雲棲袾宏直陳金錢之名，並列入罰則的進程。這等於默認僧人蓄有私產，並開始積極管理。此反映了僧門中人因應外在社經條件的發展，採取了與時俱進的務實路線。

在《四分律》於唐代大為流行以後，即使有持戒的要求，犯戒蓄財的現象持續存在。由敦煌文獻即可發現晚唐、五代僧尼違戒蓄財的風氣。[22] 此間值得追問的，或許是蓄財的理由，以及敦煌的例子是否可以反映整體情況。[23] 因為敦煌一地不斷地有僧尼違反蓄財戒律，意味著當時有部分僧尼出家的考量可能並不單純；另一方面，有能力為僧尼購買度牒的家族，意味著本身就有一定的經濟條件。以敦煌來說，雖然佛教教團也意欲貫徹戒律的要求，但對在家的僧尼約束實在有限，由每年佛事活動以前三令五申的榜文內容，可見一斑。晚唐五代的歸義軍時期（約848-1035），敦煌一地的僧尼主要是在家修行，由於部分高級僧尼的出身家族本身已相當富有，因此守戒的榜文可說徒具形式，

---

[20] 宋・釋宗賾，《禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245, p. 542, b14。

[21] 宋・釋宗賾，《禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245, p. 545, c12。

[22] 謝和耐，《中國 5-10 世紀的寺院經濟》，頁 155-157。

[23] 何茲全，〈佛教經律關於僧尼私有財產的規定〉，《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》，北京：北京師範大學出版社，1986 年，頁 158-181；魏迎春，《晚唐五代敦煌佛教教團戒律清規研究》（上海：上海古籍出版社，2015 年），頁 42-49。有關僧人的私有物，如缽、袈裟、如意等物質史考察，可見：John Kieschnick, *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2003), 83-156。

臺灣大學出版社

實質影響力不高。[24] 高級僧尼又稱「沙門貴族」，一方面與公卿交往密切，又有下級僧眾服侍，生活優渥。寺院的階級不僅有分上下級，甚至還有為之從事勞動的僧人、淨人和奴婢。[25] 不同的階級，也有著多寡不均的私產，全無私財者，亦大有人在。陶希聖（1899-1988）在介紹唐代寺院經濟時，曾有一個很生動的形容：

> 死在俗家的僧人，遺產由俗家先占，死在債權人家的僧人，遺產由債權人取得。那末，如果僧尼以歸侍父母的口實，離開寺院，死在自己的俗家，他的財產也就與十方或僧眾沒有關係了。這樣的繼承制度，使我們想到唐代為了避稅避而出家的僧人的遺產，仍可以回到俗家。又可以想到富家的弟子，有為了利用寺院財產而出家的可能性。[26]

這似乎是根於唐代法令的規定。可見富戶子弟出家成為僧尼，不僅可以避稅，若死在俗家，也讓寺院無法繼承債權。可見追求清淨之行顯然不是一部分潛在僧尼的目標，而是基於世俗的利益考慮。敦煌文獻說明的也許只是一時一地的風氣，但度牒浮濫販售以及度牒價格上漲的問題，在後來的宋代也持續存在。[27] 有時度牒為富戶所佔，寺院本身反而缺乏金錢為已具資格受度但缺乏經濟支持的僧尼購入數量也已經有限的度牒。一個比較極端的反例，是《宋高僧傳》中所見杭州靈隱寺僧道標，在安史之亂

---

24 魏迎春，《晚唐五代敦煌佛教教團戒律清規研究》，頁 42-49。

25 梁庚堯，《中國社會史》（臺北：臺大出版中心，2014 年），頁 170。

26 陶希聖，〈唐代寺院經濟概說〉，收入張曼濤主編，《佛教經濟研究論集》，《現代佛教學術叢刊》第 9 冊（臺北：大乘文化出版社，1980 年），頁 48-49。

27 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：學生書局，1989 年），頁 384-396。

臺灣大學學術期刊資料庫

之際竟自己私售度牒，為僧團累積了一筆銅錢資本，以此購買土地，再以收成的穀物成為「無盡藏」（宋代時稱為長生庫）的資本，借貸則收入常住，與僧眾共有。[28] 這可說是近世以前僧侶「治生」的著例。有鑑於此，聖嚴法師曾言及「比丘可以不用財產，佛教卻不能沒有財產」，[29] 這可解釋部分寺院為了募資以為僧尼購入度牒，進而發展出開設長生庫、度僧田、度僧局等營利機制作法的時代背景。[30] 這一切都是為了讓僧團可以正常運作，減少其他因素的制約。

唐代寺院的財產即已分為常住資財和僧尼私產，僧眾中亦有富僧與貧僧之別。[31] 常住私財屬於寺院，僧尼私財則在僧人死亡後歸入寺院，[32] 亡僧的遺產也有輕物和重物之別。拍賣亡僧財產的部分所得則可權充火葬的費用。唐代的釋道宣（596-667）曾嚴厲批判寺院拍賣私人物品的活動，提到「律無賣物分法！今時分賣非法非律，至時喧笑，一何顏厚。佛令分付，為息貪情令各自省。今反樂笑，不惟終始。此習俗生常乃無悛革，望諸有

---

28 宋・釋贊寧，《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 803, c24-25。又見謝和耐，《中國 5-10 世紀的寺院經濟》，頁 171-172 的討論。

29 釋聖嚴，〈僧尼應置產業嗎？〉，《律制生活》，收入《法鼓全集》三之三（臺北：東初出版社，1993 年），頁 98。

30 黃敏枝，〈宋代佛教寺院的長生庫與金融業〉，收錄於《轉變與定型：宋代社會文化史學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學歷史系，2000 年），頁 275-324。有關無盡財，可參見：謝和耐，《中國 5-10 世紀的寺院經濟》，頁 171。

31 梁庚堯，《中國社會史》，頁 170。有關「常住」的定義，見 Richard von Glahn, *The Economic History of China: From Antiquity to the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 201-202，以及謝和耐，《中國 5-10 世紀的寺院經濟》，頁 69，指出這類「不動莊園」包括建築、田園、僕人、牲畜等，「不可以分配之或為個人利益使用。這些財產僅僅可以獲得和利用，但既不能分配也不能出售」。

32 陶希聖，〈唐代寺院經濟概說〉，頁 48。

臺傳大學 圖書館 館藏

識深察斯過。」[33] 釋道宣認為拍賣並不合律，而且拍賣的活動也有失莊重，應予反思。但日後的清規不僅並未明言禁止，而是將之列入清規，予以規範化。宋代的《禪苑清規》（1103）對拍賣私人物品的規定已有初步規定。[34] 拍賣是四種寺院籌措資金的辦法之一，可見《禪苑清規》對僧侶私人蓄財採取不鼓勵但默許的態度。《禪苑清規》所提到寺院拍賣亡僧私人的物品，多屬於僧尼私財中的「輕物」，相關規定爾後亦為元代中峰明本（1263-1323）《幻住庵清規》沿用，對拍賣圓寂僧侶私人物品有更詳細程序及說明（詳後）。隨著佛教寺院經濟的發展，清規中陸續發展出不少與金錢相關的名詞。

有關這些金錢相關的名詞，日僧無著道忠（1653-1745）所編《禪林象器箋》中的「錢財門」分類頗值參考。[35] 作為活躍於十七、八世紀江戶時期的京都妙心寺住持，無著道忠得以寓目大量僧俗文獻，編成《禪林象器箋》一書。所收條目皆按收錄文獻之時序排列，可以發現名目們的意義如何變遷。在該書的序中，無著道忠就曾盛讚「百丈和尚創意而設禪居，震耀儀表規矩，以謀令法久住」；《禪林象器箋》的目的就是以歷代文獻考察百丈以下諸名相物品的「名義之所競趣」，釐出二十九門類。[36] 將「錢財門」條目列入編著的書末，顯示了無著道忠作為僧侶，已經認識到談論金錢係客觀角度而言無可避免之事，但仍刻意列為「末流」。單以清規而言，無著道忠就參考了 30 種中日歷代清

---

33 唐．釋道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，CBETA, T40, no. 1804, p. 117, a18-22。

34 楊聯陞著，陳國棟譯，〈佛教寺院與國史上四種籌措金錢的制度〉，收入楊聯陞，《國史探微》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 267-289。

35 日本．釋道忠，《禪林象器箋》（東京：誠信書房，1963 年），頁 837-857。

36 日本．釋道忠，《禪林象器箋》，頁 i-ii。

臺灣大學學術期刊資料庫

規，也很忠實地列了三十幾種與錢財有關的條目。「錢財門」所收名目之內涵或有部分重疊，但歷代清規文獻無疑是無著道忠引用的大宗，尤其是元代《敕修（百丈）清規》幾乎是出現在每則條目的首要參考資料。首先，由「錢財門」的諸般條目，可知禪林對於僧人私財，避談金錢，以「衣鉢」代之：「僧錢帛，總言衣鉢。蓋錢財元非僧可蓄者，故婉詞言之曰衣鉢耳」[37]；但寺院收支與官方有關的項目，則必須直白言錢：如「免丁錢」、「抽分錢」、「暖席錢」等。[38] 這恐怕是禪林認為此等方面的收入得要具體、清楚明說為「錢」，以避免外界混淆誤解。

中國史進入近世的宋元明時期後，時間的推移與社會的發展，商業的重要性與影響力與日俱增，難以忽視，人們看待商人與金錢的方式也隨之有所改變。明清的士人階層出現了如余英時所點出的「治生」態度，佛教等宗教人士不僅沒有自外於此，更表現了對時代趨勢的敏銳認識，頗有轉為「入世」的傾向。[39] 這個過程並非一蹴而及。佛教教團經歷了透過制訂規矩、建立共識以具體回應的歷程：此安排不論對內對外都是表現慎重的作法。清規就是這種思維、作法的具體展現。中國歷來的佛教教團多主張護國以衛教，教內代表性領導人物不僅得要適時回應官方的要求，更得要隨時滿足來自民間的期待。這種態勢除了反映在僧人們的撰述當中，由僧人們訂定的清規亦可略見一斑。

參、宋元明清規中所見的寺院常住收入與個人收入

長蘆宗賾所編《禪苑清規》完成於北宋崇寧二年（1103），

37 日本・釋道忠，《禪林象器箋》，頁 837。
38 日本・釋道忠，《禪林象器箋》，頁 838-843。
39 禪宗的入世轉向，見余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神（增訂版）》，頁 26。

臺灣大學學術期刊資料庫

由牧田諦亮（1912-2011）有關宋元寺院職務的整理，可知在住持方丈之下，還有多種職位，其中和寺院經濟有關的職務有管理莊園的「莊主」、經收財物的「監收」、保管財物的「庫師」、擔任主計的「庫頭」，以及負責招待與接受法事委託，並參與寺院經濟營運的「知客」等。[40] 黃奎初步考察了宋元幾種重要清規，提到可由寺院經濟的角度來觀察清規的內容，但未對金錢的角色多作詮釋。[41] 庫頭負責管理金銀之物，得清楚金錢數額，十日統計一次購買品項，一月一次通計，「主執常住錢穀出入歲計之事。所得錢物即時上曆收管。支破分明。」[42] 庫頭尤其被要求不得徇私，借貸公款與人。可見相關情事不少，否則不會對庫頭有「常住之財，一毫已上，竝是十方眾僧有分之物，豈可私心專輒自用」的警告。若萬不得已仍需出借金錢，也得是「主人及同事自辦衣鉢」，不得動用常住金。[43] 一般而言，選舉庫頭僧，清廉的品格自然是必要選項，以眾僧推舉，務必令擔任此職的僧侶秉持榮譽感，服務寺院。此外，諸如「眾僧所用及藥蜜茶紙之類」等瑣碎日常用品的採買，也都得由庫頭負責。雖然經辦寺院業務也是修行的一環，但若外務太多，也不免有易生煩躁的缺點；因此，清規也對庫頭一職有「常存道念，不可憚煩」的呼籲。有時對生病的僧人，其分配亦或出現不公，因此也有「病僧合用供給之物，不得闕少」的提醒。[44]

---

40 中村元主編，余萬居譯，《中國佛教發展史》（臺北：天華出版社，1984年），頁 497-500。亦可參見：牧田諦亮著作集委員會編，《牧田諦亮著作集第七卷：宋代仏教から現代仏教》（京都：臨川書店，2014 年），頁 126-130。

41 黃奎，《中國禪宗清規》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 146。

42 宋．釋宗賾，《禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245, p. 532, c9。

43 宋．釋宗賾，《禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245, p. 532, c9。

44 宋．釋宗賾，《禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245, p. 532, c10-22。

臺灣大學數位典藏資料庫

若按《禪林象器箋》的整理考察寺院的收支，有「收鈔」，即「收納之錢財也」[45]；又有「支鈔」，「所費用錢財也」[46]。《禪林象器箋》有關寺院經濟條目的解釋，多參考依據《敕修百丈清規》而定。「尊宿唱衣」是無著道忠在論及寺院收支時皆予引用的條目。《敕修百丈清規》是官方公認、積極推廣的叢林制度手冊，也代表拍賣圓寂僧侶的衣鉢所得，是寺院的重要收入來源。

在《禪苑清規》〈亡僧〉條對「唱衣」有生動的介紹。首先，唱衣的時機，和擔任唱衣的人，都有嚴格的規定：「住持人并內知事並不得唱亡僧衣物」，而由維那先主持為亡僧念誦後，進而擔當唱衣的大任。《禪苑清規》並說「唱衣之日，免令大眾久坐生惱，又不得全無衣缽」，略為論及僧侶的衣鉢私產。亡僧的財產亦有多寡，需要清楚記錄，特別唱衣又是寺院的公開活動，[47] 不僅「凡唱亡僧衣物，此謂對破慳心，及與亡僧結緣」，須以慎重的態度面對，維那「不可賤唱貴賣，如所唱衣物價例太高，不得動念」。其實唱衣考驗的也是維那的能耐，特別是因為要清楚了解亡僧衣鉢的品相，「新即言新，舊即言舊」，且萬萬不可任意「寄唱眾人及常住衣物」，引起紛爭。[48]

元廷下令由東陽德煇（生卒年不詳）和笑隱大訢（1284-1344）在至元年間（1335-1340）修訂的《敕修百丈清規》，著重的面向與之前的《禪苑清規》略有不同，偏重於寺眾在唱衣活動時的分工。負責唱衣的維那得要「貴在公心主行」，也得負責給

45 日本・釋道忠，《禪林象器箋》，頁 844-845。
46 日本・釋道忠，《禪林象器箋》，頁 845。
47 不過雲棲袾宏提到不論是齋佛或是估唱，都不得在本堂，而應移至齋堂舉行。這恐怕是想要分別公開活動和寺院內部活動的作法。見明・釋袾宏，《雲棲共住規約》，CBETA, J33, no. B277, p. 157, c10-11。
48 宋・釋宗賾，《禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245, p. 541, b9-23。

臺灣大學 版權所有 翻印必究

亡僧衣鉢定價、打磬，行者唱定（買主）名字，知客寫名上單，侍者則依名發標，在確實交件時，亦「不得徇私減價」。[49]《敕修百丈清規》的編者已經充分認識到唱衣作為拍賣交易，雖是在寺院進行，由於事涉金錢，難免還是會有糾紛產生，於是「今多作鬮拈，甚息喧爭」。「鬮拈」就是作籤條，以字號來對應品項以及投標人。寺院以分工、作籤條等多重的方式，再三確認亡僧衣鉢與買主的關係，也是因時制宜，逐步發展出來的機制。

在《敕修百丈清規》編定前不久，由中峰明本編定的《幻住庵清規》的序中也寫道「人心之不軌道久矣！半千載前已甞瓦解。百丈起為叢林以救之，迨今不能無弊。今菴居處眾，固不敢效叢林禮法，而日用又不可破規裂矩」。[50] 可見中峰明本也是以遙向百丈懷海致敬的心意，制定自己所住持寺院的日用清規。在〈賞罰〉部分，中峰明本說「然菴居乃道人之事，賞無玉帛之榮，罰無刑憲之辱。但親之踈之，為賞罰之實也」，[51] 可知中峰明本管理寺院，立功並不獎賞，犯錯也不會體罰，沒有明言任何金錢，而是對賞罰分別以「敬重」或「規勸」的作法。《幻住庵清規》中論及金錢最多的部分仍是有關「唱衣」的活動。但中峰明本並不因襲《禪苑清規》前制，而是進一步明列亡僧衣鉢名目，作為唱衣的格式：

> 天字一號黃紗袈裟一頂　幾貫文。
> 天字二號細直裰一頂　幾貫文。
> 天字三號舊缽盂副全　幾貫文。
> 天字四號舊布直裰一頂　幾貫文。

[49] 元．釋德煇，《敕修百丈清規》，CBETA, T48, no. 2025, p. 1129, b7-8。
[50] 元．釋明本，《幻住庵清規》，CBETA, X63, no. 1248, p. 571, b5。
[51] 元．釋明本，《幻住庵清規》，CBETA, X63, no. 1248, p. 581, b21。

臺灣大學佛學研究中心

天字五號舊布七條一頂　幾貫文。
天字六號半舊白絹綿襖一領　幾貫文。
天字七號舊鞋子一雙　幾貫文。
天字八號新細綿褲一腰　壹拾幾貫文。
天字九號新苧布衫一領　幾貫文。
天字十號北絹納襖一領　幾拾貫幾伯文。
地字一號新木綿夾褲一腰　幾貫幾伯文。
地字二號舊夾布褲一腰　幾貫幾伯文。
地字三號新鞋子一雙　幾拾幾貫文。
地字四號新襪兩雙　幾貫文。
已上衣缽共幾號估唱到幾貫幾伯文。

把帳　押。
主喪　押。
菴主　押。[52]

類似的格式也可見於稍晚編訂完成的《敕修百丈清規・大眾章》。[53] 如中峰明本所列唱衣的品項逐項詳細羅列，似乎是前所未見的。在這份格式之後，也有寺院收訖後宣讀的另一份格式，提到這些唱衣的收入將如何分配。[54] 由於唱衣也是佛事，對此寺院有「抽分錢」：「三七抽分，歸常住。百貫抽參拾貫，不滿百貫則不抽分。」[55] 剩餘的則分給僧眾，稱為「俵資」。按《禪林象器箋》引《大明會典》說明「國初寶鈔與銅錢兼使，每鈔一貫折錢一千文，銀一兩。……每一百文以下，只用錢」[56] 可知銀一兩

[52] 元・釋明本，《幻住庵清規》，CBETA, X63, no. 1248, p. 587, a3-21。
[53] 元・釋德煇，《敕修百丈清規》，CBETA, T48, no. 2025, p. 1149, b10-p. 1150, a11。
[54] 元・釋明本，《幻住庵清規》，CBETA, X63, no. 1248, p. 587, a22-c1。
[55] 日本・釋道忠，《禪林象器箋》，頁 842。
[56] 日本・釋道忠，《禪林象器箋》，頁 844。

臺灣大學博碩士論文知識加值系統

可折一貫，也就是一千文，但一貫的價值能折算多少文錢，在不同時期也是浮動的。在這份唱衣的格式中，中峰明本明確地提到一般亡僧遺物的衣鉢可能包括哪幾種，有新有舊，但大抵不出此列，已較《禪苑清規》詳細不少。由此唱衣格式亦可一窺一般僧人物品的列表，以及寺院預期亡僧私人遺物的預期價格為何。唱衣活動很可能是寺院除了一般佛事之外，與世俗人們交接最多的「入世」機會，因此清規中的相關規定和流程、定價計價，應以縝密為宜。

唱衣以外，尚有數種佛事可作為寺院收入的來源。叢林佛事，按《百丈清規證義記》，不出四種：「所謂止持。（即諸規戒）作持。（即諸行儀）念誦。（即轉法輪）說法。」[57] 這些佛事，有部分是要收費的，尤其以念誦為大宗。寺院以及個別僧尼的收入，主要來自執行喪葬儀式。其中，「襯」是最重要的名目，有時也寫作「嚫」，但意義相同。不僅指布施物，更可指稱為一種互惠的活動，僧團在受「襯」的同時，施主得到「功德」。[58]「嚫」的由來已久，可以上追《增壹阿含經》。[59] 隨著佛事性質、寺院僧眾分工的不同，襯資的名目也隨之不同。品項繁多，「襯資」雖然泛指布施，分類細緻，但與「衣鉢」一樣，都是雅稱金錢的代稱。

---

57 清．釋儀潤，《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244, p. 379, a4-5。此與寺院籌措金錢的四種方式不同。

58 王大偉，〈宋元禪宗清規中的嚫〉，《宋元禪宗清規研究》（北京：宗教文化出版社，2013 年），頁 225-247。

59 東晉．罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，CBETA, T2, no. 125, p. 765, a7。又見：日本．釋道忠，《禪林象器箋》，頁 846。如《禪林象器箋》所整理引述，從清規中所見的名目，至少就有「達嚫」、「嚫資」、「俵嚫」、「堂嚫」、「貼嚫」、「陪嚫」、「喪嚫」等數種。見《禪林象器箋》，頁 845-849。

臺灣大學學術期刊資料庫

明清以降的個別僧人更有機會透過佛事服務，累積為數不少的金錢。這與明太祖的佛教政策中法定化「瑜伽僧」（或應赴僧）很有關係。瑜伽僧專事經懺科儀，宋元以降，發展漸盛。[60] 洪武十五年（1382），明太祖下令整理僧門，將佛寺按性質分為禪、講、教三種。禪僧專事禪修，講僧專事經論研究，新創的「教」僧即是「瑜伽僧」，專事經懺活動。由此可知經過國家分類的佛門，若非禪僧，則禪宗清規對個別僧人以佛事服務收費的作法幾乎沒有約束力。如今的諸種清規中未見收錄瑜伽僧提供各項服務的詳細價碼，顯示禪、教本是設計為互不相涉、井水不犯河水的安排。有關瑜伽僧的經懺服務價碼雖不見於清規文獻，可見於葛寅亮（1570-1646）《金陵梵剎志》所收明太祖〈欽錄集〉卷二：

> 一、瑜伽僧既入佛剎，已集成眾，赴應世俗，所酬之資，驗日驗僧，每一日每一僧錢五百文。假若好事三日，一僧合得錢一千五百文，主磬、寫疏、召請三執事，凡三日道場，每僧各五千文。
>
> 一、道場諸品經咒布施則例：
>
> 華嚴經一部錢一萬文、般若經一部錢一萬文、內外部真言每部錢二千文、涅槃經一部錢二千文、梁武懺一部錢一千文、蓮經一部錢一千文、孔雀經一部錢一千文、大寶積經每部錢一萬文、水懺一部錢五百文、楞嚴咒一會錢五百文。已上諸經施錢，誦者三分得一，二分與眾均分。雲遊暫遇者同例，若有好事者額外布施，或施主親戚鄰里朋友，乘齋下襯者，不在此限。

[60] 陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《明代的佛教與社會》（北京：中華書局，2008年），頁248-282。

臺灣人文及社會科學期刊資料庫

一、陳設諸佛像香燈供給闍黎等項勞役錢一千文。[61]

上文顯示瑜伽僧可以在各類法事中以誦經服務而獲得一定金額的「布施」。明文「誦者三分得一，二分與眾均分」的作法，對於參與服務的個人與僧眾都有獎勵的作用。值得注意的是「額外布施」並未明文禁止，若有施主希望額外「下襯」，也是允許的。明太祖的祖法便奠定了經懺服務的瑜伽僧可以主持、參與儀式得到固定乃至額外的收入。瑜伽僧的出現及其佛事服務，大大地增加了僧俗交涉的頻率，且因為獲利，也讓為數不少但原先不同分工的禪、講僧輾轉進入分利的發展。這說明佛門雖經明初的分類，部分僧人仍須為營生而逾越原先劃定的服務範圍，進而彼此競爭。

在討論瑜伽僧的專職化與眾多經懺服務時，陳玉女特別提到明代「水陸法會」的重要性。[62] 水陸法會的出現不晚於南朝梁，南宋僧志磐撰有《法界聖凡水陸勝會修齋儀軌》，晚明雲棲袾宏（1535-1615）特別推崇，予以重訂。而後也為清道光三年（1823）由儀潤源洪編訂的《百丈清規證義記》所提及：「至唐，法備僧盛，百丈重集，故特彰其名也。全部九章。……更綴水陸清規，會入儀軌，以廣流通。」[63] 儀潤源洪提到「水陸法會」作為重要的佛事，分工太複雜，儀軌篇幅甚大，所以為之另立分本執行。[64] 儀潤源洪也引述雲棲袾宏所寫的故事，提到「水陸，頭尾相連。經懺，接繁不斷。求經次，汲汲如選官。請經

[61] 明．葛寅亮，〈欽錄集〉，《金陵梵剎志》，《大藏經補編》冊 29（臺北縣：華宇出版社，1986 年，據民國廿五年〔1936〕金山江天寺景印）卷二，頁 235-236。

[62] 陳玉女，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，頁 258-266。

[63] 清．釋儀潤，《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244, p. 373, c5。

[64] 清．釋儀潤，《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244, p. 378, c12-13。

臺傳大學佛學數位圖書館

師，忙忙如報喜。經懺日興，道德日衰。叢林至此，不振甚矣。可為浩歎。」[65] 說明晚明的僧徒忙於水陸法會和經懺活動，為世俗的名利、金錢奔走，醉心於「治生」，將修行等正事拋諸腦後，頗為叢林憾事。雲棲袾宏此前也提到烏鎮的利濟寺有兩位師徒僧人由經懺致富，但因吝嗇，不自用，也不布施，因為果報而染疾死去，積蓄散盡。[66] 可見是雲棲袾宏和儀潤源洪以此警告經懺僧在念誦時務須誠心服務，以免遭禍。由上所述，可知瑜伽僧和經懺的活動及其發展對叢林風氣的衝擊。雲棲袾宏對晚明佛教發展的情況批判甚多，對瑜伽僧及其經懺活動也有改良的想法，故有《修設瑜伽集要施食壇儀》之作。就「不捉持生像金銀寶物」的戒律，雲棲袾宏也有感慨，說是：

> 鋤金不顧，世儒尚然。釋子稱貧，畜財奚用。今人不能俱行乞食，或入叢林，或住庵院，或出遠方，亦未免有金銀之費。必也知違佛制，生大慚愧。念他窮乏，常行布施，不營求，不畜積，不販賣，不以七寶粧飾衣器等物。庶幾可耳。[67]

雲棲袾宏以「鋤金不顧」的故事來說明管寧（158-241）不在乎金錢的誘惑。雖然對僧徒也有一樣的期許，但雲棲袾宏也坦言當時僧人的行住坐臥無法完全擺脫金錢的使用。只能期勉僧徒多布施，莫刻意追求、累積或者炫富即可。因為同時也無力否認金錢作為是維繫僧團運作的重要資源，為了正視這個問題，雲棲袾宏選擇在他的《雲棲共住規約》中屢屢直陳金錢之名，並以罰錢的

---

[65] 清・釋儀潤，《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244, p. 416, c15。
[66] 清・釋儀潤，《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244, p. 416, c7-15。
[67] 明・釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 590, a18-22。

臺灣大學學術期刊資料庫

作法為犯戒僧侶的重要罰則。

肆、明清功過格的發展與佛教金錢的關係

自從明中期的士人袁黃（袁了凡，1533-1606）受到雲谷禪師（1500-1575）的影響而推廣「功過格」之後，相關的出版品如雨後春筍般地出版。如酒井忠夫（1912-2010）、澤田瑞穗（1912-2002）等學者的研究所指出的，功過格的出現和晚明的商業社會買賣計算行為相關。[68] 包筠雅（Cynthia Brokaw）曾考察過功過格在十七、八世紀明清社會中扮演的重要性。[69] 若覽其附錄，可知雲棲袾宏的《自知錄》（1606）是包書所列唯一由佛教僧侶所編定的功過格。[70] 包書主要討論的是士大夫推動功過格的風氣，但佛教與功過格的關係則尚待發覆。值得留意的是，雲棲袾宏在介紹《自知錄》之後，也同時不斷更新《雲棲共住規約》。比較兩種文獻，可以發現《自知錄》是對佛教居士量身訂做的功過格，《雲棲共住規約》則是考慮到世俗的影響之後給僧團訂定的新式清規。

陳觀勝（Kenneth Ch'en, 1907-1993）是比較早留意到並強調《自知錄》的歷史地位的學者，將功過格列入討論中國佛教通史討論，尤其顯示此種文獻的代表性。陳氏指出了該書與其他功過格相同，推廣行善去惡。比方說犯過超過行善太多，當事人理

---

68 酒井忠夫著，劉岳兵等譯，《中國善書研究》（南京：江蘇人民出版社，2010 年）；澤田瑞穗，《寶卷の研究》（東京：国書刊行会，1975 年）。

69 Cynthia Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China* (Princeton: Princeton University Press, 1991). 中譯本見：包筠雅著，杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》（杭州：浙江人民出版社，1999 年）。

70 Cynthia Brokaw, *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*, 241-242. Brokaw 所列包含「功過格」以及「包括『功過格』的善書」。《自知錄》屬於前者。

臺灣大學佛學研究資料庫

應會輕則遭禍，重則身死，後代也會受苦；反之，若計善累積一萬點，不但受到庇佑，願望也會成真。在結語，陳觀勝認為雲棲袾宏的功過格除了與因果報應密切相關，也是釋道融合的例證。[71] 雲棲袾宏早在《自知錄》自序中就提到自己讀《太微仙君功過格》而「大悅」，並說行善「在儒為四端百行。在釋為六度萬行。在道為三千功八百行。皆積善之說也。」[72] 這也反映了雲棲袾宏一貫的主張：積善記功的觀念，三教皆有之；因為三教皆然，自然更該具體明文並實踐。《自知錄》中所載與有關金錢者不少，例如：

> 倚勢白佔人田地房屋等，所值百錢為十過。賤價強買，百錢為一過。[73]
>
> 取不義之財，所值百錢為一過。處大富地而取者，百錢為二過。[74]
>
> 拾遺不還主，所值百錢為一過。[75]

又與佛教有關記過者，諸如：

> 廢壞三寶尊像。所值百錢為二過；[76]
>
> 毀壞三寶殿堂床座諸供器等，所值百錢為一過。誘他人使之毀壞者同論。見毀壞不諫勸為五過。反助成為十過。諸天正神、聖賢等廟宇，所值二百錢為一過。[77]

---

71 Kenneth Ch'en, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 436-439.

72 明・釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 681, a25-26.

73 明・釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 685, a3。

74 明・釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 685, b26。

75 明・釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 685, b11。

76 明・釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 685, a11。

77 明・釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 685, a18。

臺灣大學圖書館提供

> 毀壞出世正法經典，所值百錢為二過。[78]
> 募緣營修諸福事，而盜用所施入己者，百錢為一過。三寶物，十錢為一過。[79]

以上僅是略舉數例。雲棲袾宏對《自知錄》用力甚深，不僅有諸多細目可供參讀者參考遵循，亦有詳細錢數以及相應之過。[80]在對佛教三寶相關情事犯等值的過錯時，記過尤多，通常都是兩倍。這種安排足見雲棲袾宏護佛的立場。也成為本書的另一特點。

至於雲棲袾宏的清規《雲棲共住規約》（1608、1615）直到他圓寂的那一年仍持續增補，足以說明清規是雲棲袾宏晚年最關心的問題。[81]《雲棲共住規約》與《禪苑清規》和《敕修百丈清規》不同，和釋明本《幻住庵清規》的性質比較近，對象是單一寺院的僧眾。但因為雲棲袾宏在明末佛教界的重要地位，本清規實有指標性意義。毫不意外，《雲棲共住規約》對每日僧眾生活的細節多有指引。作為清規，《雲棲共住規約》也有與功過格《自知錄》一樣有清楚的功過以及罰則。在這種脈絡下，《自知錄》顯然是寫給居士、俗人，而《雲棲共住規約》則是寫給僧眾

---

78 明．釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 685, a27。
79 明．釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277, p. 685, c20。
80 有關《自知錄》的英譯與考察，參見 Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung and the Late Ming Synthesis* (New York: Columbia University Press, 1981), 101-137。羅柏松（James Robson）也提到《自知錄》作為功過格，也有涉及佛教中對「罪」及如何懺罪的討論，參見：James Robson, "Sin, Sinification, Sinology: On the Notion of Sin in Buddhism and Chinese Religions," in *Sins and Sinners: Perspectives from Asian Religions*, ed. Phyllis Granoff and Koichi Shinohara (Leiden, Boston: Brill, 2012), 73-92。特別是頁 85。
81 Chün-fang Yü, *The Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung and the Late Ming Synthesis*, 192-193.

臺灣大學學術期刊資料庫

的。日常生活列入正文上下集，主要〈僧約〉規範則列入別集。由具體的記功數量與罰金多寡，也可以考察雲棲袾宏對於各種違紀輕重的觀點，具體地體現了雲棲袾宏所建構的複雜記錄功過、罰金與懲罰體系。雖然其他寺院也不乏其例，但雲棲寺普遍以錢代罰的情形，在晚明叢林中，顯得頗為特殊。[82]

金錢及其數量，和記善的關係尤其相關。若由《雲棲共住規約》對罰金的具體規定，顯示當時僧侶應有私自貯藏金錢。雲棲袾宏也明示此點，否則無法就個人違規予以罰錢。這些由僧人繳納的罰金理應進入寺院的「常住」公款。若僧眾無法支付罰金，就罰以「禮佛」，數以百計。罰金以銀一分換五十拜。罰錢多半是小事，金額以數十文計，數額不算大。若被罰的僧眾本身無法支付罰金，就處以跪香。跪香以十寸為基數，顯然是計時而非計數。情節重者出擯或出院。此外，若犯了錯，既不願跪香，又無善可扣，就罰以出院。在〈善罰例〉中，雲棲袾宏將行為分為「善門」和「罰門」。[83]

善門又分為「福善類」和「慧善類」，而「罰門」則分成上中下三等，則「過」錯列入〈過犯懺悔式〉，[84] 分為「輕過」，指犯十戒、具戒或菩薩戒，通常要求納銀納錢，若無銀，就得禮佛。「重過」則指「犯根本戒，造大惡業」者，則予「擯出」，意思是「驅出」、放逐的意思，是懲罰的一種，由來已久。[85] 若要回到寺院的話，需要有僧眾二十人保舉，重行記善升等，漸次

[82] 陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》（臺北：稻鄉出版社，2010年），頁 297。
[83] 明・釋袾宏，《雲棲共住規約》，CBETA, J33, no. B277, p. 164, c27-p.165, a23。
[84] 明・釋袾宏，《雲棲共住規約》，CBETA, J33, no. B277, p. 172, a22-b23。
[85] 日本・釋道忠，《禪林象器箋》，頁 494-495。

臺灣人文及社會科學期刊資料庫

由累積百善進戒、百善十戒、百善具戒，才能再以百善終入菩薩戒，門檻甚高。「無銀」意味著若犯錯的僧眾沒有私產，就只好付出可觀的宗教性勞動，以示懺悔。

雲棲袾宏《雲棲共住規約》對違規者罰錢的作法，顯示僧眾擁有金錢等私產在明末已是相當普遍之事。雲棲袾宏直接對犯錯的僧眾以罰錢裁罰，也是坦然面對現實的作法。由《雲棲共住規約》所列罰錢的條目數量如此繁多，多數錯誤、罪過也可以罰錢了事，可以推測僧眾不但擁有金錢等私產，也重視金錢。若真正要受罰了，諸如跪香、禮佛的懺罪活動，反而暗示了受罰僧眾不僅行持未如預期，且大有可能是私產較少的貧僧。這對當事人而言，可說是雙重的羞辱。罰錢的規定，在呼應時勢的同時，是否也隨之更加推動了僧眾趨利的風氣，則尚待考察。

晚明禪淨融合的發展結果，念經的功德更加受到重視。每間寺院都有常住經典，以華嚴二十四部為主，又有《法華經》、《梁皇寶懺》四十八部。雲棲袾宏在清規提到，若僧眾誦經不受襯，誦一卷得一善。襯應指襯金。這就意味著若從事佛事又不受布施，雲棲袾宏認為此項功德值得記功。但念經若是跳段被發現，也得要罰錢，且大經小經，所罰不等：大經一百文，小經五十文。[86] 此外，對於寺院中僧眾八十、九十歲者犯過者，罰則不同，罰金亦較少。此也可代表當時寺院中高齡者應頗有其人，否則無立此罰則的必要。罰錢的安排也出現在清代《百丈清規證義記》中，例如：

> 若雜談戲笑於經懺中，罰銀壹錢八分。在經懺歇後戲談者，罰銀八分。念誦時，不得回頭轉腦，看人看物。一

[86] 明．釋袾宏，《雲棲共住規約》，CBETA, J33, no. B277, p. 158, c15-16。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 心稱念，字字分明。不出聲者，完時罰重念過。嚴淨不至者，罰銀三分。誦過一頁方至者，罰銀六分。經懺須補誦。[87]

這段生動的說明，不僅提到僧眾在行經懺時應抱持的態度，也提到了罰金與金額。若態度不夠莊重，或略有馬虎，就可能受罰。未完成的事項，在受罰後也還是得要完成。這類罰金以另外一種帳本計算：「所罰之銀，另簿記數，待修補經懺佛像用。庫房要用心打點整理，合用諸物。」[88] 經對比，清中期《百丈清規證義記》採用了《雲棲共住規約》罰錢的罰則概念，但跪香等懺罪作法卻少了。這或許顯示了清規的編纂者發覺罰錢較懺罪活動來得有效，又只需另列帳冊管理即可。因此，除了重罪，其餘戲語、喧嘩等輕罪多半改以罰金取代。這也意味著僧團只要有效執行規約，令罰金可以進入常住的公款，維持叢林寺院的「治生」經營即可，對僧眾擁有私產的現實，多採寬容以待。總之，由宋元明佛教清規逐漸發展出以罰金處罰、管理犯錯的僧眾，以及此所反映僧團對僧人擁有私產默許以對，但積極管理，顯示了明清佛教漸次地走出叢林，並進一步世俗化的發展。

尉遲酣（亦稱唯慈，Holmes Welch, 1924-1981）的田野調查曾以揚州高旻寺以及鎮江金山寺的規約為例，說明民國時期寺院的罰則如何運作，又如何涉及罰金。雖然個別寺院有量身訂做規約的可能，但他的觀察指出：只有《高旻寺規約》曾經個別出版，其他規約則多以手抄本形式流傳。其他寺院多依照這兩種規約並視情況調整個別條目內容。[89]《高旻寺規約》由住持來果

---

87 清・釋儀潤，《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244, p. 416, b11-15。
88 清・釋儀潤，《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244, p. 416, c1-3。
89 Holmes Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950* (Cambridge:

臺灣大學圖書館期刊資料庫

（1881-1953）手訂，有「天下叢林不止單，守禪制者，獨有高旻寺耳」美稱。[90] 尉遲酣個人認為《高旻寺規約》的內容非常嚴格，動輒重罰或出院（遷單），以輕重「香板」計次處罰者遍見於規約，不見得每所寺院都有條件徹底執行這種標準。有關金錢，高旻寺對個別僧人採取發放「單銀」的作法，規定鉅細彌遺，按照工作的繁重程度，給予不同的月俸單銀。如「當值領眾者，月領一元」、「閑寮房班首首領，每人每月五角」、「飯頭菜頭，大火茶頭，腐作剃頭，架船水頭，每人每月一元」等，並且禁止預領。[91] 跪香和香板是《高旻寺規約》中主要的處罰方式，不見具體數額的罰金，頂多提及罰或者「賠」的比例。不明言具體罰金的原因，可能是訂定規約的時候惡性通貨膨脹嚴重，物價波動頻繁，若依明文定額繳納罰金，恐有失準，於是改訂以「一賠二」甚至「一賠十」。按照物件當時的價格而計算罰金，係折衷的作法。也有「先罰後賠」的情況。不能賠的時候則「責過遷單」。[92] 另外，若某僧隱匿亡僧私產，「私留存款，或錢不交出，留買錫箔與亡人者」，若查出亦會遷單。[93] 高旻寺作為與金山寺齊名的禪院，在 1950 年代仍收到大量來自上海信眾的捐款，使得該寺的部分僧團成員得以從日常的勞動解放，專意

Harvard University Press, 1967), 107. 由《歷代禪林清規集成》所收各類民國時期的清規、規約，可知並非所有皆由手抄流傳，更依個別寺院的情況，條目細節仍有不同。

90 有關釋來果，可參看：釋東初，《中國佛教近代史》（臺北：中華佛教文化館，1974 年），頁 795-797。

91 民國．釋來果，〈滿期七月期頭發單銀規則〉，《高旻寺規約》，CBETA, B18, no. 98, p. 325, b12。

92 民國．釋來果，〈客堂規約〉，《高旻寺規約》，CBETA, B18, no. 98, p. 354, a10。

93 民國．釋來果，〈客堂規約〉，《高旻寺規約》，CBETA, B18, no. 98, p. 354, a10-11。

臺灣大學學術期刊資料庫

修行，數十年不用外出者大有人在。[94]《金山江天禪寺規約》則說「凡罰繳銀錢，俱歸公用」，[95] 但罰金細則，不如明末的《雲棲共住規約》明確。

由民初的發展可知，除了金錢貨幣的價值浮動加劇，使得清規有關罰金的規定細節不能準確。另外值得注意的是諸如高旻寺作為名剎而獲得穩定的捐獻，使得寺僧可以不必汲汲營營於累積營生的私財，專注於修行，所以體罰、出院等不牽涉罰金的處罰才得以取代罰金，再度成為清規中罰則的主流。

伍、結論

唐代出現的禪宗清規受到律典的影響，因為「不捉持金銀」的戒律，也連帶使得早期清規避免直言金錢。百丈懷海循律制而編纂《百丈清規》，影響深遠，但日後僧團編訂的清規，反映的是各代禪林的縮影及其對社會發展的適應、調整與回應：戒律的翻譯闡明金錢的過患，從唐宋清規中鮮少直言金錢，到明清清規接受金錢的作用，甚而發展出「罰金」的機制管理，和其他體罰並行的作法，清規文獻著實反映了禪宗金錢觀在概念上的逐步開放與清規編纂者積極對症下藥的務實考慮。禪宗清規雖然也和在中土翻譯後流傳的印度律典性質相近，時或有地域特色，而限制了概括解釋全盤實況的可能，[96] 但清規中對金錢名相的態度乃至

---

[94] Holmes Welch, *Buddhism under Mao* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), 63-64.

[95] 民國．蓮舟抄，《金山江天禪寺規約》，《歷代禪林清規集成》冊 7（北京：中國書店，2009 年），頁 23。

[96] 強調清規因時制宜與地域特色的討論，可見 Natasha Heller, *Illusory Abiding: The Cultural Construction of the Chan Monk Zhongfeng Mingben* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2014), 184-185。亦可見邱子倫對臺灣與中國等地尼僧團與比丘尼律的分析：Tzu-Lung Chiu, "An Overview of Buddhist Precepts in Taiwan and Mainland China," *Journal of the Oxford Centre for*

臺灣大學圖書館

融入罰則，成為管理叢林的標準之一，仍多少反映了時代特色。當談到清規與禪林的未來時，聖嚴法師便曾從弘法的角度，建議「不用再提清規二字，但能恢復戒律的精神，佛教自然就會復興了」，[97] 認為應重新向戒律看齊，而將清規予以擱置。但有關金錢觀的分析與變遷，僅是考察眾多研究清規文獻的其中一種視角。釐清戒律到清規一貫的精神，歷代金錢觀的遞嬗，實則反映了歷代禪林如何制定、更新因時制宜的清規，也顯示了禪林如何兼顧「一日不作，一日不食」的祖法，在爾後「治生」的考量下，如何自我調整，並在此間尋求兼顧律制精神與世俗浸染的軌跡。

本文透過爬梳近世或者宋元以降及至明清的幾種禪林清規中有關金錢與其相關條目內容，探討金錢的觀念如何在不同時期的清規中，產生質性敘述上的變化。傳世至今的歷代清規種類並不少，雖然並不能由一時一地的代表性清規以偏概全地通盤解釋當時的概況，但以金錢如何被敘述、討論與實際應用的文字，仍足以說明當時可能的作法。清規內容的不同，自然也足以反映社會變遷如何影響佛教叢林規定的訂定與修訂，比之常用的佛教經論、僧傳文獻以及對佛教發展的相關外典記載而言，由禪門中人編訂的清規，更可凸顯佛門內部的觀點。由清規中對於罰則以及金錢的記述之變化與之應對方式，也可展現佛教教團如何在不斷地在「出世」與「入世」之間尋求最佳平衡點的過程中與時俱進，展現充分的彈性。

Buddhist Studies 13 (November 2017), 150-196。特別是頁 162-166。

97 釋聖嚴，〈百丈清規合法嗎？〉，《律制生活》，頁 102。

臺灣大學佛學期刊資料庫

引用書目

一、原典

南朝宋．天竺三藏求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，CBETA, T2, no. 99。

東晉．罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，CBETA, T2, no. 125。

東晉．佛陀耶舍、竺佛念譯，《四分律》，CBETA, T22, no. 1428。

東晉．罽賓三藏卑摩羅叉續譯，《十誦律》，CBETA, T23, no. 1435。

唐．釋道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，CBETA, T40, no. 1804。

元．釋德煇，《敕修百丈清規》，CBETA, T48, no. 2025。

唐．陳詡，〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉，收錄於元．釋德煇，《敕修百丈清規》，CBETA, T48, no. 2025。

梁．釋慧皎，《高僧傳》，CBETA, T50, no. 2059。

唐．釋道宣，《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060。

宋．釋贊寧，《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。

明．釋袾宏，《沙彌律儀要略》，CBETA, X60, no. 1118。

清．釋儀潤，《百丈清規證義記》，CBETA, X63, no. 1244。

宋．釋宗賾，《禪苑清規》，CBETA, X63, no. 1245。

元．釋明本，《幻住庵清規》，CBETA, X63, no. 1248。

明．釋袾宏，《雲棲法彙（選錄）》，CBETA, J32, no. B277。

明．釋袾宏，《雲棲共住規約》，CBETA, J33, no. B277。

民國．釋來果，《高旻寺規約》，CBETA, B18, no. 98。

臺灣大學學術規範資料庫

明．葛寅亮，〈欽錄集〉，《金陵梵剎志》，《大藏經補編》冊 29，臺北縣：華宇出版社，1986 年，據民國廿五年〔1936〕金山江天寺景印。
日本．釋道忠，《禪林象器箋》，東京：誠信書房，1963 年。
民國．蓮舟抄，《金山江天禪寺規約》，《歷代禪林清規集成》冊 7，北京：中國書店，2009 年。

二、專書與論文

（一）中、日文資料

王大偉，〈宋元禪宗清規中的嚫〉，《宋元禪宗清規研究》，北京：宗教文化出版社，2013 年，頁 225-247。
中村元主編，余萬居譯，《中國佛教發展史》，臺北：天華出版社，1984 年。
包筠雅著，杜正貞、張林譯，《功過格：明清社會的道德秩序》，杭州：浙江人民出版社，1999 年。
何茲全，〈佛教經律關於僧尼私有財產的規定〉，《五十年來漢唐佛教寺院經濟研究》，北京：北京師範大學出版社，1986 年，頁 158-181。
余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神（增訂版）》，臺北：聯經出版事業公司，2004 年。
牧田諦亮著作集委員會編，《牧田諦亮著作集第七卷：宋代仏教から現代仏教》，京都：臨川書店，2014 年。
梁庚堯，《中國社會史》，臺北：臺大出版中心，2014 年。
酒井忠夫著，劉岳兵等譯，《中國善書研究》，南京：江蘇人民出版社，2010 年。
曹仕邦，〈僧祇律在華的譯出、弘揚與潛在影響——兼論五分

臺灣大學學術期刊資料庫

律的譯出與流傳〉，《華崗佛學學報》第 7 期，1984 年 9 月，頁 217-233。

——，〈從宗教與文化背景論寺院經濟與僧尼私有財產在華發展的原因〉，《華崗佛學學報》第 8 期，1985 年 5 月，頁 159-184。

陶希聖，〈唐代寺院經濟概說〉，收入張曼濤主編，《佛教經濟研究論集》，《現代佛教學術叢刊》第 9 冊，臺北：大乘文化出版社，1980 年，頁 41-52。

陳玉女，《明代佛門內外僧俗交涉的場域》，臺北：稻鄉出版社，2010 年。

——，〈明代瑜伽教僧的專職化及其經懺活動〉，《明代的佛教與社會》，北京：中華書局，2008 年，頁 248-282。

黃奎，《中國禪宗清規》，北京：宗教文化出版社，2008 年。

黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：學生書局，1989 年。

——，〈宋代佛教寺院的長生庫與金融業〉，收錄於《轉變與定型：宋代社會文化史學術研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學歷史系，2000 年，頁 275-324。

楊聯陞著，陳國棟譯，〈佛教寺院與國史上四種籌措金錢的制度〉，收入楊聯陞，《國史探微》，臺北：聯經出版事業公司，1983 年，頁 267-289。

澤田瑞穗，《寶卷の研究》，東京：国書刊行会，1975 年。

魏迎春，《晚唐五代敦煌佛教教團戒律清規研究》，上海：上海古籍出版社，2015 年。

黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。

謝和耐著，耿昇譯，《中國 5-10 世紀的寺院經濟》，上海：上海古籍出版社，2004 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

釋東初，《中國佛教近代史》，臺北：中華佛學文化館，1974年。

釋能融，《律制、清規及其現代意義之研究》，臺北：法鼓文化，2003 年。

釋聖嚴，《戒律學綱要》，臺北：法鼓文化，2013 年。

——，《律制生活》，收入《法鼓全集》三之三，臺北：東初出版社，1993 年。

（二）西文資料

Brokaw, Cynthia. *The Ledgers of Merit and Demerit: Social Change and Moral Order in Late Imperial China*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Ch'en, Kenneth. *Buddhism in China: A Historical Survey*. Princeton: Princeton University Press, 1964.

Chiu, Tzu-Lung. "An Overview of Buddhist Precepts in Taiwan and Mainland China," *Journal of the Oxford Centre for Buddhist Studies* 13 (November 2017): 150-196.

Heller, Natasha. *Illusory Abiding: The Cultural Construction of the Chan Monk Zhongfeng Mingben*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2014.

Kieschnick, John. *The Impact of Buddhism on Chinese Material Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

Robson, James. "Sin, Sinification, Sinology: On the Notion of Sin in Buddhism and Chinese Religions." In *Sins and Sinners: Perspectives from Asian Religions*, edited by Phyllis Granoff and Koichi Shinohara, 73-92. Leiden, Boston: Brill, 2012.

Schopen, Gregory. "The Good Monk and His Money in a Buddhist

臺灣人學學術期刊資料庫

Monasticism of 'the Mahāyāna Period'." In *Buddhist Monks and Business Matters: Still More Papers on Monastic Buddhism in India*, 1-18. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.

Von Glahn, Richard. *The Economic History of China: From Antiquity to the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Welch, Holmes. *Buddhism under Mao*. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

——. *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

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.

Yü, Chün-fang. *The Renewal of Buddhism in China: Chu-Hung and the Late Ming Synthesis*. New York: Columbia University Press, 1981.

臺灣大學學術期刊資料庫

Money in Early Modern Chinese Chan Buddhist Pure Rules

Hsu, Philip Wei-li *

Abstract

This article examines the process in which Chinese Buddhists gradually came to embrace the concept of money, from prohibiting the handling of gold and silver in the Indian vinaya tradition, indirectly mentioning money using euphemisms in Buddhist texts, highlighting examples of poor and wealthy monks in Dunhuang materials, to eventually referring to money directly and using money to define and calculate sins in pure rules (*qinggui*) texts. The regulations on auctions in monastic pure rules also showcase how the compilers of these materials followed up with the external world, and how Chan Buddhists dealt with "this worldly" secular affairs. The Chan discourse on money is presented in how pure rules used monetary fines as a way to punish one's misconduct. Late Ming monk Zhuhong (1535-1615) combined the concepts of money and the popular "merit and demerit ledgers," producing a Buddhist style ledger for lay people and another set of pure rules for the samgha in which the degree of sins are distinctly defined with money or repentance rituals. Based upon this, Qing period pure rules moved forward and focused more on imposing penalty with money rather than enforcing repentance rituals.

* Ph.D. Candidate, Department of Asian Languages and Cultures, University of California, Los Angeles.

臺灣大學學術期刊資料庫

This development underscores the fact that to the samgha who were tacitly permitted to keep private property by the Song period, charging a penalty was ironically more effective than other punishment methods. Republican period monastic pure rules returned to punishing disobedient monks using corporal punishment as penalty than imposing a fine due to currency instability caused by hyperinflation.

Keywords: vinaya precepts, monastic pure rules, money, ledgers of merit and demerit (*gongguo ge*), Zhuhong

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫