

# 《增修教苑清規》之黃潛序及其流傳芻議

## 目 錄

前言 .....	2
一、《增修教苑清規》的歷史背景.....	3
二、編撰者及天竺大圓覺寺、白雲堂 .....	4
三、士大夫與佛教 .....	6
(一) 黃潛生平及與佛教往來 .....	7
(二) 黃潛序及人生實踐.....	9
四、《增修教苑清規》的流傳 .....	11
【參考文獻】 .....	14
【附錄】 .....	16

## 前 言

清規產生於禪院，被視為禪宗叢林的一大創舉。始於百丈禪師制定的《禪門規式》<sup>1</sup>即所謂的古清規，宋代宗頤編撰的《禪苑清規》作為百丈禪師之後第一部較為完善的清規，已被學界廣泛接受。之後宋元時代不同版本的清規被編撰，值得關注的是清規的編撰已經不只是限於禪宗內部，禪宗《勅修百丈清規》發布全國後，《律苑事規》與《教苑清規》相繼編撰，自慶法師編撰《增修教苑清規》而保留下來，因此成為重要的天台宗研究材料，也為宋元佛教發展提供有價值的信息。

目前學界對於清規的研究可為碩果累累，而主要關注在禪宗清規，就主題而言集中在清規與戒律及其現代意義，僧團制度發展與管理創新、清規與寺院經濟變遷、叢林生活與茶湯等、以及清規的祝聖護國研究等，而就研究的文本來說主要集中在唐代百丈禪師編撰的清規、宋代宗頤的《禪苑清規》，元代《勅修百丈清規》，在諸多研究中，唐宋時期清規的研究豐富而多面向，相形之下編撰清規之風盛行的元代清規的研究則顯得單薄。<sup>2</sup>目前對於《增修教苑清規》的研究我們可以看到有日本學者鈴木宜邦的《教苑清規について》對其形成的時代和佛教內部不同宗派之間的互動關係、在日本的影響力做了簡短的介紹，土橋秀高《中國における戒律の屈折——僧制・清規を中心に》考察了僧制與不同時代的清規與中國政治文化之間的張力；<sup>3</sup>中國大陸目前有熊江寧的《〈百丈清規〉與〈教苑清規〉異同探究》，主要對比兩大清規在內容上的異同，主張佛教隨時代發展儒佛道彼此吸收、不同宗派相互融合。2015年12月出版的心皓法師所著《〈增修教苑清規〉釋讀》則是最新的校注式專

<sup>1</sup> 《禪門規式》原文已經散逸，百丈《古清規》大致在唐代貞元元年到元和年間(785~814)成立的。其概略可由以下現存資料推知：1.《宋高僧傳》卷第十所收之〈百丈懷海傳〉，《大正藏》卷50，第770頁下~771頁上；2.《景德傳燈錄》卷第六之〈百丈傳〉附錄〈禪門規式〉，《大正藏》卷51，第250頁下；3.宋代宗頤著《禪苑清規》卷第十所收之〈百丈規繩頌〉，《卍續藏經》第111冊，第875頁；4.元代《勅修百丈清規》卷第八所收之楊億的〈古清規序〉，《大正藏》卷48，第1157頁下~1158頁中；5.唐代陳羽《唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘》，《大正藏》卷48，第1156頁中~1157頁上。

<sup>2</sup> 釋能融《律制、清規及其現代意義之研究》，法鼓文化事業股份有限公司，2003年。佐藤達玄《中國しこする戒律の研究》。黃運喜《禪宗叢林制度的建立與僧團內部結構的變化》，見《中國禪學》第二卷，中華書局，2003年，第171—181頁。王月清《論百丈清規的僧團管理思想及特色》，見《禪學研究》第四輯，江蘇古籍出版社，2000年。曾建新、萬建軍《試論禪宗叢林制度》。溫金玉《百丈清規再檢討》，見《禪宗與中國佛學文化》，中國社會科學出版社，2005年，第273—374頁。黃奎《中國禪宗清規》宗教文化出版社，2008年。謝重光《百丈懷海大使佛教改革論略》

<sup>3</sup> 土橋秀高《中國における戒律の屈折——僧制・清規を中心に》，《龍谷大學論集》393，1970，頁27-60。鈴木宜邦1975《教苑清規について》，《印度學佛教学研究》47，頁308-311。

著，對教苑清規的編撰的歷史背景，主要特色和內容做了詳細的註解，是第一部對教苑清規頗為完整的作品。但是筆者發現以上對《敕修教苑清規》的研究存在一下幾點問題：

首先，將關注的焦點放在教苑清規本身，所使用的文獻資料也多以內部文獻為主；筆者認為清規一方面很大程度上反映了佛教的基本狀況，一方面清規的規定與僧團實際運作存在一定出入，因此內部文獻之外的史料對於全面了解元代佛教、天台宗發展有重要作用。

其次，《敕修教苑清規》正文前的三篇序文，分別有身分不同的作序者作序，無疑也會影響他們對於佛教的認知。但是目前以序文作為切入而深入分析的文章還不存在。

最後，現有的研究將教苑清規的產生以及沒有引起關注的原因歸結於三教合一，文化融合的時代背景，而忽略其本身所具有的個性；尤其黃潛在《敕修教苑清規》序文中落款「至正七年夏三月甲子」，至正七年既公元 1347 年，距離元代滅亡的 1368 年不過二十年，目前的研究將其限定在元代，而忽略了其在蒙元統治過渡到漢人重新掌權的明代這一過程的考察，明代開國君主朱元璋對佛教的政策做了重大調整，面對這一歷史條件，教苑清規的命運如何，筆者將給予一定詮釋。

在序文中所呈現的不同側面透露的信息不僅闡明了《教苑清規》增編的緣起，教宗內外的社會危機，而且揭示元代士大夫階層與佛教的互動、以及此清規的流傳推廣等問題。因此，本文在前人研究的基礎上從《增修教苑清規》黃潛所寫的序文和日本貞享元年<sup>4</sup>九月名為光謙<sup>5</sup>的僧人寫の後記著手，分析作序者生平及相互關係網絡以探究其編撰的歷史背景及其後的流傳，並嘗試解釋何以唯一一部教苑清規不聞於世。

## 一、《增修教苑清規》的歷史背景

元代對於佛教經典義理的重視由來已久，1235 年，由於「沙門久廢講席。看讀殊少。」

<sup>6</sup>，朝廷下旨選試經僧道，凡識字者可為僧，不識字者則令還俗。由於海雲印簡在朝廷中的威

---

<sup>4</sup> 日本貞享元年及康熙二十三年，1684 年。

<sup>5</sup> 光謙，日本天台宗僧，生於 1652 年，卒於 1738 年，大力提倡南山威儀，在日本各地闡述天台教觀，弘揚戒律，被後人視為日本天台宗的中興之祖。

<sup>6</sup> 《佛祖歷代通載》卷 21，(CBETA, T49, no. 2036, p. 703c19)。

望，向派來試經的官員據理力爭，最後「雖考試亦無推落者」<sup>7</sup>。從這次事件可以看出朝廷對於佛教各派的態度，即重視經教，提倡講經說法，對不立文字的禪宗開始有所限制。

與朝廷關係密切的江南禪師笑隱大沂曾說：

「國朝以仁慈為政，薦尚佛教，又益信慈恩之學。先是其學盛於北方，而傳江南者無幾，至元廿五年，詔江淮諸路立御講三十六，求其宗之經明行修者分主之，使廣訓徒。」<sup>8</sup>

唯識宗的僧人雲岩至德、吉祥普喜等被選為講主，雲岩至德還被忽必烈親自召見，賜宴並紫方袍，命住持天禧、旌忠兩大寺院。

《續燈存稿》雲「至元間，有賢首宗講主奏請將江南兩浙名刹易為華嚴教寺，奉旨南來抵承天。」<sup>9</sup>南宋以來的禪宗著名寺院被迫改為了教寺。如天台山國清寺原為禪宗十刹之一，而進入元代之後，又被易禪為教，由天台宗僧人性澄將其恢復為天台宗的道場。在元代，天台宗和唯識宗在江南都有了很大的發展，如杭州的上天竺寺、下天竺寺、演福寺、興福寺等均為天台宗的道場，杭州的開化寺、仙林寺等則是唯識宗的道場。

「崇教抑禪」的政策至少影響到元代中後期。天歷二年(1329)，笑隱大沂與蔣山曇芳守忠一起奉詔進京，「京師之為禪宗者出迎河上，曰：國家尚教乘，塔廟之建為禪者寂然，禪刹興於今代自師始，吾徒賴焉。」然在勅修百丈清規序文中，「至元後戊寅春三月」即元仁宗1317年完成，省悟律師編撰的《律苑事規》於元泰定二年（1325）序刊，而《勅修教苑清規》在至正七年（1347）刊行。距離元代政權的滅亡（1368）只二十年時間，統治者由一直以來的「重教抑禪」政策而改為敕令禪宗編撰清規，因此，我們發現在元代中後期禪、教、律爭相編撰清規，除了直接反映出佛教發展到元明時代所面臨的危機和挑戰，亦即元政權在權力合法性上的問題，也深刻揭示了佛教宗派之間的互動與政治之間微妙的關係。

## 二、編撰者及天竺大圓覺寺、白雲堂

<sup>7</sup> 《佛祖歷代通載》卷 21，(CBETA, T49, no. 2036, p. 704a11)。

<sup>8</sup> 《南宋元明禪林僧寶傳》卷 1，(CBETA, X79, no. 1562, p. 586c20 // R137, p. 629a18 // Z 2B:10, p. 315a18)。

<sup>9</sup> 《續燈存稿》卷 4，(CBETA, X84, no. 1585, p. 698b19-20 // R145, p. 94b14-15 // Z 2B:18, p. 47d14-15)。

大圓覺覺寺自慶法師，生卒年不詳，史料中對他的記載也零星可數。根據《續佛祖統紀》「我庵無法師法嗣」記載天台名僧「法師弘道」的條目「圓覺雲外慶公延師表章其眾，時增修《教苑清規》，師秉筆多所更正。」<sup>10</sup>自序中「天竺大圓覺教寺住持比丘自慶」，時任住持的大圓覺覺寺在杭州九里松西南，胭脂嶺西，始創於唐代，正式創於南宋「紹興十三年（1143），敕西湖北山建天中萬壽園覺寺。」根據南《夢梁錄》記載「首璋，俗姓王，天姿介特…號文慧禪師，有《柿子集》行於世。高宗於紹興二年幸園覺寺，因賭其集，宸翰親洒《晚春》一絕賜之，見園覺寺刻石於亭曰『山深煙景重，林茂夕陽微。不雨花猶落，無風絮自飛。』」<sup>11</sup>《佛祖統紀》記載「寶慶二年幸（1226）五月十三日，敕天中萬壽園覺寺，以師贊法師開山，弘傳天台教觀。」

黃潛序文中提到「天台教苑清規，舊嘗刻寘上天竺山之白雲堂，後燬弗存」，關於白雲堂，成書于宋度宗咸淳四年（1268年）的《淳祐臨安志》<sup>12</sup>中記載「上天竺山後最高處，謂之白雲峰，於是寺僧建堂其下，謂之白雲堂。山中出茶，因謂之白雲茶。」<sup>13</sup>，據諸多文獻中關於上天竺的記載可以了解上天竺寺現稱法喜寺，位於中天竺寺之南，白雲峰之北。…時吳越王錢弘俶感得觀音靈告，乃興一寺，稱天竺看經院，是為上天竺寺之草創。嘉祐七年（1062），仁宗賜大藏五三三〇卷，遂建經藏藏之。當時屢有觀音之靈應，福佑天下，澤被生民，英宗治平二年（1065）獲頒「天竺靈感觀音院」之額。歷經神宗、哲宗、高宗之世，

<sup>10</sup> 《續佛祖統紀》卷 20，《續藏經》第 75 冊，第 750 頁。

<sup>11</sup> 《知不足齋叢書》本《夢梁錄》，中國哲學書電子化計劃。

<sup>12</sup> 作者以《乾道臨安志》、《淳祐臨安志》為基礎，旁搜博採，增補成書，共一百卷。前十五卷為行在所錄，記載皇城（臨安，現今的杭州）及中央官署等。十六卷以下，分列疆域、山川、詔令、御制、秩官、宮寺、文事、武備、風土、貢賦、人物、祠祀、寺觀、園亭、古蹟、冢墓、恤民、祥異、紀遺等門。體例完備，徵材宏富，考辨精審，條理秩然。所繪皇城、京城、府署、浙江（現今為東部省份，省會杭州）錢塘江、西湖（該城最為優美的景色之一）及府治、各縣境、九縣山川等地圖頗為詳明。所引宋人晏殊《輿地志》、範子長《皇朝郡縣誌》及《大宋登科記》等多種史籍，原書早已散佚。明清所作西湖諸志也大多取材於此。該志是南宋地方誌中的佳作，為研究杭州地方史和宋史的重要史料，向為史家稱道。此處展示的是諸篇序（其中一篇作者為編撰者潛說友，1216-1288年）及目錄。潛說友，縉雲人，1241年考取進士，曾任臨安知府、平江（今蘇州）知府及代理戶部尚書。

<sup>13</sup> 宋·施諤《淳祐臨安志》，中國哲學書電子化計劃。

寺運大興，常設水陸大齋，帝屢臨幸，曾賜「白雲堂」之印，以統領天下禪、教、律諸宗。<sup>14</sup>

另外，《臨安上天竺沙門釋若訥傳三》記載：

「釋若訥奉旨住上天竺。常領徒千人。大弘三觀十乘五重六即之道。其詞辯若瀉懸河。實為當世四依也。南宋淳熙三年高宗幸上竺寺欲禮大士。訥迎。…賜齋罷訥登座說法。上問曰。佛法固妙。安得如許經卷。訥曰。有本者如是。高宗大悅進訥左街僧錄。<sup>15</sup>

可見，白雲堂在宋元時期與政治權力的密切互動關係使得其在寺院中佔據重要的地位，以至於上天竺寺成為教苑「五山十刹」之首。

根據敕修教苑清規的序文作者之一黃潛的《都功德使司都華君墓誌銘》，黃潛本不願為華君作銘，因為「衰老多感，不欲明其父，又銘其子」，但後來其友人陳謙為中介人，更重要的是「陳君直言，可徵不誣」<sup>16</sup>，因此雖然並不認識華君，但是依據陳謙之忠厚，黃潛應之作墓誌銘。以此推測，白雲堂之舊刻雖已被毀但序言其存在有其真實性，儘管沒有更為充分的史料予以證明，並且白雲堂確有其址。

### 三、士大夫與佛教

在中國古典文獻中，一般在正文前都有序文，除了作者自序之外，還有社會上其他人士的序文，一定程度上從不同角度呈現出當時的狀況。序文對於了解作品產生的時代背景、作品寫作（編著）動機以及相關人士之間關係等有重要的史料價值。就《敕修教苑清規》而言，正文前由來自不同身分的作序者的序文，其中第一篇是由元代著名文學家黃潛所作，那麼本文就這一篇為主要文本，分析當時佛教與士大夫階層的互動關係，探究士大夫眼中的佛教。

#### （一）黃潛生平及與佛教往來

關於黃潛，中國史書給了一定的重視，《元史》有單列《黃潛傳》。黃潛字晉卿，婺州義烏人。生於南宋景炎二年(1277)，少時隨名師讀書甚勤，中年方參加科舉考試，曾為地方官和京官三十餘年，至翰林侍講學士。元至正十年七十四歲時正式退休鄉居，十七年(1357)

<sup>14</sup> 《續高僧傳》卷三十、《宋高僧傳》卷五、卷十五、卷二十九、《續佛祖統紀》、《大明高僧傳》卷一、卷三、《泉涌寺不可棄法師傳》、《浙江通志》、《古今圖書集成·神異典》第一一〇。

<sup>15</sup> 《大名高僧傳》卷1，〈臨安上天竺沙門釋若訥傳三〉，(CBETA, T50, no. 2062, p. 902a14)。

<sup>16</sup> 黃潛《都功德使司都華君墓誌銘》中國哲學書電子化計劃。

卒，年八十有一，謚文獻。黃潛的學問、思想境界都很高，極為當代和後世士林服膺傾仰，他的獨特的士大夫精神也耐人尋味。《元史》中記載：

「嘗受性理之學於蘭溪金履祥，必見諸躬行，自幼至老，好學不倦。凡《六經》、百氏、兵刑、律曆、數術、方技、異教外書，靡所不通。作文沉鬱春容，涵肆演迤，人多傳誦之。始用察舉為江山縣儒學教諭，仕至翰林待制。與潘及臨川虞集、豫章揭傒斯齊名，人號為儒林四傑。」<sup>17</sup>

在包偉民先生主編的《浙江區域史研究》中，有《元末明初浙東士大夫群體研究》一文談到元末明初浙東人文極其鼎盛，理學和文學都在全國處於領先地位，理學上可與江西並舉，文學上堪與吳中爭長，是當時最重要的文化中心區域之一。而黃潛就處於這樣的核心位置。<sup>18</sup>

然而這樣的文化中心，其主要人物都與佛教有著很深的因緣。在宋元交替的頻繁戰爭中，佛教因為元代統治者的支持而得以保護，並極大的興盛起來。黃潛曾在《義烏縣淨居寺記》中紀錄了「兒時避兵山旁民家，屢往休憩」的黃蘗山。早年遊歷名山古剎，遍訪佛典僧衲，隨著佛教體驗的深入，黃潛對於對佛教的義理有了更深的理解，在《送養直師序》體現了黃潛關於儒釋的觀念。開篇即提出「始吾聞浮屠氏稱其道爽然不與孔子異，而世儒恆譏其去尊卑、略貴賤、無君臣禮，其果然哉」？<sup>19</sup>同時黃潛對元代因特殊的教階與僧官制度而導致的僧衲熱衷於利祿的現象頗有怨詞，以為「古之生人必有君也，而一人不能以獨理也，必將斂其賢者、能者，而授以事。則夫賢者、能者，宜為世之所不捨矣。浮屠氏寧於是而復與人異情耶」？<sup>20</sup>，可見其努力他反駁世人視佛教為異類，為僧衲入世做辯護。

另一方面關於佛教內部宗派，如在《增修教苑清規》中所寫的「律儀如聖人之有經，禮雖非後世所便習，而未嘗不傳於今，清規如先儒之有家禮，雖皆一時所訂定，而未嘗不本於

<sup>17</sup> 《元史》卷一百八十一，列傳第六十八，中國哲學書電子化計劃。

<sup>18</sup> 董剛《元末明初浙東士大夫群體研究》，浙江大學博士論文，2004年，第39-41頁。

<sup>19</sup> 黃潛撰《文獻集》卷五〈送養直詩序〉，《欽定四庫全書》《文獻集》，頁六。

<sup>20</sup> 同上

古。」<sup>21</sup>，他認為在律儀之下，清規有如先儒是家禮，而在儒者的思想系統中，家之外有國和天下，禪宗的清規、教苑之清規以及律苑事規是佛教內的宗派，家規不同而共天下。另一方面，儒家重視禮義秩序，視清規為家禮，充分認識到清規之於佛教的重要意義。然而也存在著「格義」清規的危險，提高清規的社會地位外，一定程度上反映了元代清規自身所面臨的問題，本不同於以特定場合的儀式來為人正名，清規的精神正急速的喪失。

可見元代文人士大夫對於佛教的認知、特殊的政治生態下個人命運與文化之間的碰撞。這一點正印證了《增修教苑清規》的序文中「儒以禮立仁義，離禮於仁義不可言。儒佛以律持定慧，離律於定慧不可言。」

延佑二年(1315年)，廢止數十年的科舉得到恢復，且將理學定為官學，這無疑給天下痛苦不堪的漢族知識分子帶來希望的曙光，黃潛亦不例外，作為科舉恢復後的首科進士，他審時度勢從此邁入仕途。這一點在其《送葉審言詩後序》中予以證實：「予固有志於士君子而重失其業者，能弗欣羨而贊乎？」，並對「士失其業，肆力於負販技巧」的現狀表現出怨忍不平的情緒。古來儒者志於「修身齊家治國平天下」，廟堂之上憂其民的渴望在元代這樣特殊的時代裡表達的淋漓盡致。這一點我們同時在他的題為《覽元次山春陵行有感近事追和其韻以寓鄙懷》的詩中可以看到。「哀哀鬻兒女，貿貿行安之。」「猶令比樂土，疾苦喘謂誰。」「吾賤不及議，為君陳苦辭。」<sup>22</sup>表達了強烈的憂國憂民情懷以及為民請命的強烈願望。然而在黃潛看來天下並非「無道」，「方今治化休明，群臣遵法，澤及黎庶，海宇義安」<sup>23</sup>是因為「懷兢業虛心納采片言」<sup>24</sup>科舉制度是一個儒學知識分子發聲建言的機會，也成為黃潛的人生轉折點，之後自上而下大舉儒學教化來挽救危機中的政權，眾多知識分子作出了不同的選擇，與其師長、同儕多選擇隱逸相比，黃潛則表現出積極地入世。在青年張子英請他記「閒止齋」所以命名之義時，他借題發揮，從陶淵明引到孔子對於「止」的解讀

<sup>21</sup> 《增修教苑清規》卷2 (CBETA, X57, no. 968, p. 351a12 // R101, p. 792b15 // Z 2:6, p. 396d15)

<sup>22</sup> 《黃潛文集》夢選慶本〈覽元次山春陵行有感近事追和其韻以寓鄙懷〉，中國哲學書電子化計劃。

<sup>23</sup> 黃潛撰《文獻集》卷六，〈送送索御使詩序〉，中國哲學書電子化計劃。

<sup>24</sup> 同上



「當止則止、當仕則仕」，「所謂《五柳先生傳》、《桃花源記》、《歸去來兮辭》等篇，固不可以說讀為也。」<sup>25</sup>，現在「當仕則仕」。

因此，我們看到黃潛因為人生閱歷而呈現出其思想上的特色。他超越了漢族和異族之間的差別，融合了儒佛之間的爭論，然而，這些一超越和融合是在漢人處於下位，儒學成為弱勢之際，交織在個人理想和民族尊嚴的複雜情境中。換句話說，具有儒學自救運動的特色。

## （二）黃潛序及人生實踐

黃潛的序文中介紹了增修教苑清規的來源「天台教苑清規，舊嘗刻真上天竺山之白雲堂，後燬弗存，今圓覺雲外法師自慶，懼久將廢墜，乃取故所藏本，重加詮次，正其舛誤，補其闕軼，而參考乎禪律之異同，為後學復刻焉。」

身為翰林學士的黃潛博古通今，精於內外典，在其傳記作品中，通覽黃活文集，即可發現集中所錄關於佛教的序記塔銘等文章數量甚豐。通過對這 76 篇疏、跋、序、碑、塔銘等文字所作年代的大致考察，即可發現一個明顯的現象：除去待考的 8 篇之外，有 47 篇作於至正年間。<sup>26</sup> 與「元文四傑」的其他人相比，其程式化的傳記性文章是比較獨特的，據王頌點校的《黃潛全集》中，傳記作品有 202 篇，而絕大多數傳主是功勳世臣，而且以蒙古貴族為主；<sup>27</sup> 中國歷史傳統是「歷代史臣，不為釋老立傳，或老氏有可書者，則以置之方技傳中。皇明修元史，始別有釋老傳之目。老氏首丘處機，釋氏首八思馬，且各有數人焉」<sup>28</sup>，足見黃潛與佛道人士的接觸、交遊之頻繁。

可以說至正年間是黃潛與佛教產生密切交涉的重要時期，絕大部分與佛學相關的文字均作於此時，所謂的「晚年喜為浮屠」，應該就是這一人生階段。結合黃潛本人的經歷來看，至元六年（1340）十月黃潛赴任江浙儒學提舉，這一自請補外的行為與早些年渴望建功立業

<sup>25</sup> 《黃文公文集·送東川書院山長序》，中國哲學書電子化計劃。

<sup>26</sup> 慈波《佛學與學佛：元儒黃潛佛教思想論述》，《佛學研究·總教學研究》2014 年第 4 期，地 118 頁。

<sup>27</sup> 同上。

<sup>28</sup> 《欽定四庫全書》《趙氏鐵網珊瑚》卷六〈貞居詩翰清原陳氏得於袁子英甫盧〈熊記〉歷〉，中國哲學書電子化計劃。

的心態有著截然不同的不同。反映出他在多年京畿蹉跎之後的內心警醒。考慮到元代南人在仕進一途的坎壤現實，再加上年歲漸高、壯心消磨，黃潛在此後的至正年間尋訪叢林、遍謁祖庭、廣交大德，這與他宦情漸消、心期丘壑的意緒密不可分。《增修教苑清規》的序文正完成於至正七年（1347）。

然而「百丈創為清規，以輔律而行，天台大師兼善毗尼，其後人亦因叢林之日用而折中之，以匡持其教，今教苑清規是也。」<sup>29</sup>在黃潛看來清規雖一時所制定，但是未嘗不本於古。自慶《敕修教苑清規》一方面追溯到百丈禪師，而其實一方面假禪門叢林之日用折中、吸收而形成，旨在匡扶其教，身為天台宗僧人的自慶「不可不修其書，以張教本」以續慧命，因此此清規之編撰實在是一歷史使命。這一點在張雨為教苑清規做的序裡也可以得到進一步證明：

「往歲龍翔咲隱師校正百丈清規，……將以救夫禪林之弊，今圓覺雲外師，復脩教苑清規折中古今，……嗚呼，禪林之規既如彼，教苑之規又如此，規乎矩乎，在夫據大床大席者，發號施令，……道之弗隆也，是則名為報佛恩，而國恩之報亦不外是。」<sup>30</sup>

張雨聲稱黃公序所不及者，指出並予以補充。元順帝於元統三年（1335）敕令百丈山德輝禪師重集舊本，大沂禪師參與校正而成《敕修百丈清規》並頒行全國，在天下人接受禪宗清規同時接受了政府統治。因此其可以被視為元政府的應對統治危機的自救之舉，也是禪宗在「國朝先教而後禪律」的現實面前積極採取的行動。顯然不同的是，黃潛並沒有把目光放在佛教內部的禪教爭論，而強調「諸方所守百丈遺法已互有不同，山家宜有不能與之盡合者，若夫通其變而以時措之，其致一也。」<sup>31</sup>，隨應時代推進而更新，與時俱進的積極有為態度。這與其「當仕則仕」的政治態度極為相似。

<sup>29</sup> 《增修教苑清規》卷2 (CBETA, X57, no. 968, p. 351a12 // R101, p. 792b15 // Z 2:6, p. 396d15)

<sup>30</sup> 同上

<sup>31</sup> 《增修教苑清規》卷2 (CBETA, X57, no. 968, p. 351a12 // R101, p. 792b15 // Z 2:6, p. 396d15)

由前所述，綜觀黃潛一生，作為儒家知識分子，其入仕前親近佛教，對於儒佛二者的融合重在強調佛教在入世經世致用上有著合法性；而科舉恢復後，儒化教育興起，他表現出的迎合和積極作為是沿著「學而優則仕」的路徑實現其人生理想。《敕修教苑清規》的序文就在後半時期，並賦予其振興教宗的使命，這一點可以理解為在元代特殊的歷史脈絡裡，作為士大夫對佛教表現出的好感和主動性，除了傳統上解釋的「儒佛融合，三教合一」之外，一定程度上可以看作是志於經世的儒者所採取的策略。

#### 四、《增修教苑清規》的流傳

《增修教苑清規》作為天台宗唯一一部清規，我們如何為其定位呢？在本文第二部分展開的宋元上天竺寺以及白雲堂所佔據的重要位置甚至是核心位置，被天台首寺所編撰的清規應該會在江南教寺扮演過重要角色。但是就這部清規在後續的命運，現存相關史料情況並不多，因此無法清晰了解。然而筆者將以教苑清規落款的重刊助刊信息以及「書教苑清規後」進行分析。

此清規末注有「洪武兩子秋七月 僧錄司右善世前任慈感講寺釋紹宗募緣重刊」<sup>32</sup>其中的「兩」應該是書寫、印刷上的錯誤，可以理解為「丙」。之後是重刻、助緣者的署名如下：

「僧錄司**右善世**前任慈感講寺釋紹宗募緣重刊

**左善世**前任北禪講寺釋大佑勸緣助刊

**左闡教**天禧講寺住持釋溥洽勸緣助刊

上天竺講寺住持如蘭助緣」<sup>33</sup>

右善世是明代僧官名，即洪武十五年（1382）設置僧錄司，置左右善事各一位，左右闡教各一名，左右講經各一名，左右覺義各一名，掌釋教之事，皆選精通經典、戒行端潔者任之。<sup>34</sup>僧官負責重刻、助刊至少表明政府意識到《增修教苑清規》的價值，更確切地說《敕

<sup>32</sup> 《增修教苑清規》卷2，(CBETA, X57, no. 968, p. 350c21-24 // R101, p. 792b5-8 // Z 2:6, p. 396d5-8)。

<sup>33</sup> 同上

<sup>34</sup> 《明史》卷七十四/志第五十/職官三/僧道錄司

《增修教苑清規》符合帝王鞏固政權的利益需求。然而自此之後這部清規被淹沒在歷史長河中，名不見經傳，也不曾看到它在天台宗哪一所寺院裡被應用的方志記載。究其原因如下：

第一，浙東地區是朱元璋較早佔領的根據地之一，在元明易代草創新朝的歷史性轉折關頭，大批富有名望的浙東士大夫進入朱元璋政權，組成高層顧問和官僚群，在此後近半個世紀的政治風雲中扮演了重要角色。<sup>35</sup>宋濂、王禕、劉基和方孝孺等作為元末明初浙東士大夫群體的第一代成員，其中宋濂、王禕都是黃潛的學生(另外還有朱廉、傅藻等)，而方孝孺又是宋濂的學生。因此我們可以通過本文第二部分黃潛對於佛教的認知即「三教合一」下的儒學對佛教採取的實用主義，也會對作為明代政治基礎的士大夫階層產生直接、間接作用。概括來說，與元代積極有為的士大夫借助佛教實現人生理想價值不同的是，明代隨著蒙元統治的結束，儒學重新取得正統地位。相應的整個佛教的地位發生轉變，一定程度上影響到《增修教苑清規》的推廣和實行。

第二，教苑清規被編撰發行之後的二十年之後，元朝被明朝取代，漢政權得到恢復後即對全國宗教進行整頓，元太祖朱元璋一方面支持佛教，一方面加強對其控制。嚴禁僧人雜處民間、與俗混淆，提倡深入崇山，刀耕火種，又使一些僧人被迫走向山林僻處，避世修行。他專門劃分出禪、教，教僧作為瑜伽法事儀式的執行者，在教理上不作深究，也不以明心見性為本宗，只以超薦亡魂為務。<sup>36</sup>時過境遷，這樣的教苑已遠非編撰清規時代的情形。

第三，這一清規後被傳入日本即流傳情況。即「明僧一如，銜使本邦，寄此書於廬山寺中庵，從此相傳，而人未遍知。」<sup>37</sup>此清規被明代僧人一如傳入日本後藏於廬山寺中庵。史料中記載一如乃明上天竺寺之僧「出世歷住松江崇慶、蘇州北禪、杭州天竺靈山寺、上天竺寺、大報恩寺。」<sup>38</sup>建文四年（1402）惠帝「今遣使者，道彝、一如頒示大統帥，俾奉正

<sup>35</sup> 董剛《元末明初浙東士大夫群體研究》，浙江大學博士論文，2004年，第39-41頁。

<sup>36</sup> 【日】龍池清：《明代の瑜伽教僧》，日本《東方學報》（東京）1940年第11冊第1期。

<sup>37</sup> 《增修教苑清規》卷2（CBETA, X57, no. 968, p. 351a12 // R101, p. 792b15 // Z 2:6, p. 396d15）

<sup>38</sup> 《疑年錄》347，X77n1524\_p0393b10。

朔，賜錦綺二十匹，至可領也」<sup>39</sup> 時任天台宗上天竺寺住持的僧一如攜帶《增修教苑清規》並藏於日本廬山寺，即日本的天台宗本山。由此可見明代初期此清規被身為使節的教僧傳到日本，足見其備受統治者和天台宗的重視。然而在日本的流傳情況無從知曉。「書教苑清規後」中顯示，貞享元年<sup>40</sup>南溪沙門光謙<sup>41</sup> 出於振興天台宗的需求，「偶得一覽」並指出此清規「謂虛張浪設，效於禪林之規。夜啖昏餐，違於覺王之制。其足以匡吾徒也哉？」<sup>42</sup>但是願意「取其可取，捨其可捨……。頃有欲鏤於梓者」。儘管時隔二百多年之久，期間此清規的流傳情況不得而知，需要進一步尋找保存在天台宗諸寺的史料，但可以明確的一點是至少在1684年前後，日本的天台宗僧人依據以此清規以振興、發展天台宗。

綜上所述，本文主要處理兩個問題，第一「士大夫與佛教」，以黃潛所作的序為文本，透過諸多外部文獻以及黃潛的文學作品來了解這一儒家知識分子的生平、思想以及對佛教的認知，分析在元代三教合一的大趨勢中，儒佛融合具有的個性，而深入的把握到文化的融合交織在權力關係網中，儘管儒學自漢代以來被確立為統治思想並成為合法性的代表，然而元代特殊的歷史背景使得佛教在儒佛融合中居於優勢地位，其中貫穿著知識分子個人「治國平天下」的人生理想；第二個問題「教苑清規的流傳」，根據「書教苑清規後」的信息了解此清規編撰後的流傳情況。

然而以上研究只是管中窺豹，對教苑清規這一部清規，依然有諸多問題有待處理，比如教苑清規的溯源問題、清規中呈現的宗教之間的互動關係、教苑清規的內容上試經制度、習講制度等，與《敕修百丈清規》《律苑事規》等的比較問題，以及教苑清規在現代的價值等。對此吾輩將躬行不怠。

<sup>39</sup> 《釋氏稽古略續集》卷二，中國哲學書電子化計劃。

<sup>40</sup> 日本貞享元年及康熙二十三年，1684年。

<sup>41</sup> 日本天台宗僧人，提倡南山威儀，在日本各地闡說天台教觀，弘揚戒律，被後人視為日本天台教觀的中興之祖。

<sup>42</sup> 《增修教苑清規》卷2 (CBETA, X57, no. 968, p. 351a12 // R101, p. 792b15 // Z 2:6, p. 396d15)

## 【參考文獻】

- 【1】元·自慶編撰《增修教苑清規》上、下卷，CBETA X57n0968
- 【2】明·宋濂《元史》，《武英殿二十四史》本，中國哲學書電子化計劃。
- 【3】宋·吳自牧《知不足齋叢書》本《夢梁錄》，中國哲學書電子化計劃。
- 【4】宋·施諤《淳祐臨安志》中國哲學書電子化計劃。
- 【5】宋高僧傳卷五、卷十五、卷二十九，CBETA T50n2061。
- 【6】《黃潛文集》夢選慶本〈覽元次山春陵行有感近事追和其韻以寓鄙懷〉，中國哲學書電子化計劃。
- 【7】黃潛撰《文獻集》卷五〈送養直詩序〉，《欽定四庫全書》《文獻集》，頁六。
- 【8】黃潛撰《文獻集》卷六，〈送送索御使詩序〉，中國哲學書電子化計劃。
- 【9】《黃文公文集·送東川書院山長序》，中國哲學書電子化計劃。
- 【10】《欽定四庫全書》《趙氏鐵網珊瑚》卷六〈貞居詩翰清原陳氏得於袁子英甫盧〈熊記〉歷〉，中國哲學書電子化計劃。
- 【11】《疑年錄》347，X77n1524\_p0393b10。
- 【12】《黃潛文集》夢選慶本〈覽元次山春陵行有感近事追和其韻以寓鄙懷〉，中國哲學書電子化計劃。
- 【13】《大名高僧傳》卷1，〈臨安上天竺沙門釋若訥傳三〉，(CBETA, T50, no. 2062, p. 902a14)
- 【14】王大偉《宋元禪宗清規研究》，宗教文化出版社，2013年9月第一版。
- 【15】釋能融《律制、清規及其現代意義之研究》，法鼓文化事業股份有限公司，2003年。佐藤達玄《中國しこすれる戒律の研究》。
- 【16】黃運喜《禪宗叢林制度的建立與僧團內部結構的變化》，見《中國禪學》第二卷，中華書局，2003年，第171—181頁。
- 【17】王月清《論百丈清規的僧團管理思想及特色》，見《禪學研究》第四輯，江蘇古籍出版社，2000年。
- 【18】溫金玉《百丈清規再檢討》，見《禪宗與中國佛學文化》，中國社會科學出版社，2005年，第273—374頁。
- 【19】黃奎《中國禪宗清規》宗教文化出版社，2008年。

【20】土橋秀高〈中國における戒律の屈折——僧制・清規を中心に〉，《龍谷大学論集》393，1970，頁 27-60。鈴木宜邦 1975〈教苑清規について〉，《印度学仏教学研究》47，頁 308-311。

【21】董剛《元末明初浙東士大夫群體研究》，浙江大學博士論文，2004 年，第 39-41 頁。

【22】慈波《佛學與學佛：元儒黃潛佛教思想論述》，《佛學研究·總教學研究》2014 年第 4 期，第 116—124 頁。

## 附錄

### 「黃潛序」

天台教苑清規，舊嘗刻真上天竺山之白雲堂，後燬弗存，今圓覺雲外法師自慶，懼久將廢墜，乃取故所藏本，重加詮次，正其舛誤，補其闕軼，而參考乎禪律之異同，為後學復刻焉。昔者竊聞之，儒以禮立仁義，離禮於仁義不可言。儒佛以律持定慧，離律於定慧不可言。佛故雖佛，以一切種智攝三界，必先用戒，菩薩以六波羅蜜化四生，不能捨律。蓋自中土有佛法以來，僧多居於律寺，至百丈始，別立禪居。此清規之所由作也。且古今殊時，人情亦異，帝王制禮，不能無所損益，佛氏之為法，其何獨不然？律儀如聖人之有經，禮雖非後世所便習，而未嘗不傳於今，清規如先儒之有家禮，雖皆一時所訂定，而未嘗不本於古。百丈創為清規，以輔律而行，天台大師兼善毗尼，其後人亦因叢林之日用而折中之，以匡持其教，今教苑清規是也。歷歲滋久，雲外師方究心路業，而能垂意於威儀，節文之細如此，內外交相養之功可謂兩盡之矣。非來者所宜取法歟，是用不揆其凡陋承命為序系諸篇首云爾。

至正七年夏三月甲子金華黃潛序

### 「書教苑清規後」

明僧一如，銜使本邦，寄此書於廬山寺中庵，從此相傳，而人維編知。余向在武城，偶得一覽，而謂虛張浪設，效於禪林之規。夜啖昏餐，違於覺王之制。其足以匡吾徒也哉？雖然，取其可取，捨其可捨，則此書之行不無小補。頃有欲鏤於梓者，來求一辭，因書鄙懷，以附其後雲。

貞享元年<sup>43</sup>九月日 南溪沙門光謙謹書

<sup>43</sup> 日本貞享元年及康熙二十三年，1684年。