

清初普陀山的易律为禅与谱系书写

李伟¹

(湖南大学 岳麓书院, 湖南 长沙 410082)

【摘要】普陀山是中国佛教四大名山之一, 历来认为其佛教宗派在清初经历了改律为禅的变化。实际上史料中存在着大量与此矛盾的表述, 今日这种习以为常的认知, 是清初禅宗法脉入山后宗派意识凸显下的一种建构, 此前该山并不属律宗。由于不属法统的原剃度派僧人仍在两寺之中, 编修《普陀山志》的儒家士人需要考虑如何处理两者之间的关系, 于是援引《宋史》中《道学》《儒林》两传分立的体例, 将其谱系记载分为《法统》《释系》两部分, 并确定了《法统》居于《释系》之上的基调。一般认为, 儒家道统之说源自禅宗传灯观念, 山志的处理办法反映的则是儒家对普陀山佛教的资源回馈。时过境迁, 纂修山志的儒家士人对此已不甚明了。对清初普陀山易律为禅与宗派书写过程加以考察, 有利于反思佛教史上已有的种种表述、话语。

【关键词】普陀山 易律为禅 法统 清代

【中图分类号】B946 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1008—1763(2019)06—0119—06

普陀山是我国的佛教四大名山之一。一般认为, 其佛教宗派在清初经历了由律为禅的变化。此事的大体过程如下: 康熙二十六年(1687), 别庵性统担任镇海寺住持后, 改万历来百年第习讲律之传为禅宗大乘之学, 是为镇海寺禅宗开法始祖; 康熙二十九年(1690), 定海总兵蓝理采纳绎堂心明的建议, 迎请潮音通旭住持普陀寺, 并在该寺再次易律为禅。^{[1]204}普陀寺的变化之所以被称为再次易律为禅, 是因为早在南宋绍兴元年(1131), 普陀山就曾发生过一次易律为禅的事件。

然而笔者在研读相关资料时发现: 易律为禅的证据固然不少, 但矛盾的史料也很多。如明万历三十三(1605), 朝廷赐前寺“护国永寿普陀禅寺”额; 万历三十四年(1606), 又“准御马监太监党礼之请”, 赐后寺额, “为护国镇海禅寺”。^{[2]121-213}前、后两寺(其中前寺指普陀寺、后寺指镇海寺, 清康熙后分别称普济寺、法雨寺)额一直延续至清初康熙年间。又普陀、镇海两寺始祖分别被称为普贤道诚禅师、大智真融禅师。^{[3]137, 61}这似乎说明万历至清康熙, 普陀山前后两寺皆属禅宗。

更令人诧异的是, 史料中还有此前普济寺既不属于禅宗, 亦非律宗的记载。如康熙《普陀山志》所载普济寺规约中就有“自潮公主山, 改讲为禅”的提法。^{[3]137}讲寺是明朝洪武十五年(1382)朱元璋改造后的三类佛教寺院之一, 指的是天台、华严等宗派的寺院; 另外两类是禅寺和教寺, 分别指禅宗寺院与瑜伽僧人寺院。

对于上述矛盾之处, 尚无人注意, 遑论予以解释。今日这种习以为常的认知, 实乃清初禅宗法脉入山后宗派意识高涨下的一种

基金项目:“中央高校基本科研业务费”资助项目

作者简介:李伟(1992—), 男, 湖北大悟人, 湖南大学岳麓书院助理教授, 历史学博士。研究方向: 历史人文地理、明清佛教社会史。

建构。同时,山中原不属法统的剃度派僧人仍居住于此,势力不可小觑。在这一情形下,受普陀山延请编修山志的士人,不能不考虑如何在一部寺志的谱系书写中处理两者的关系。

一 史实:律宗法脉的缺失

解决这一问题,首先要明确的是宗派形态或称之为构成标准。张伟然先生曾在梳理汤用彤以来有关宗派形态的讨论后指出,佛教宗派的特征无疑有很多,汤用彤先生特别重视的是“传法定祖”问题^{[4]174},即“佛教宗派之为教派,其标志之一,即自以为是传法之道统”。^{[5]223}在此基础上,张师将宗派与宗族、宗法进行类比,认为:“佛教宗派之‘宗’,实际上并非‘宗旨’之宗,而是‘宗族’之宗、‘宗法’之宗。宗族的核心是祖宗、世系、血脉,翻译成佛家用语,便是祖师、法亲(法子法孙)、法脉。其要有二:一是谱系须完整;二是法脉须正统。”^{[4]174}这就是判断宗派形成的标准。笔者对此完全赞同,并认为,判断宗派的归属也应该以传法世系为主要标准。

那么,明末的普陀山有没有律宗法脉传承呢?答案是否定的。据载,南山道宣之后的律宗传承是:周秀→道恒→省躬→慧正→玄畅→元表→守言→元解→法荣→处恒(一作处云)→择悟→允堪→择其→元照^①。在此系统外,清乾隆间文海福聚在其所著的《南山宗统》中另有一谱系:文纲→满意→大亮→昙一→辩秀→道澄→澄楚→允堪→元照^{[6]10}。元照圆寂于宋徽宗政和六年(1116),其后直至明末清初,律宗法脉传承便已不明。这已成为学界共识,因之即便是题为《中国律宗通史》的工作也不得不承认:“南宋金元之时,汉地佛教的律宗传承暗淡无光”,“作为师传队伍,律师谱系相当不明。”^{[7]413}到明初洪武二十四年(1391),朱元璋改宋元以来流行的禅、教、律的寺院分类体系为禅、讲、教三类,律寺作为一类独立寺院的资格都被取消,其生存都受到影响,遑论其他。

要说明的是,明末的确有一支律宗法系兴盛起来,那是被称为律宗中兴之祖的古心如馨及其僧团。在乾隆年间,这一法脉的传人文海福聚编写了《南山宗统》一书,详载古心之后的律宗法脉;因该书详干华系而略其他各派,引起了恒实源谅的不满,进而修撰了《律宗灯谱》一书,与之相抗衡。对这两书的明末清初部分细加检索,其法脉也未流布至普陀山。如果说普陀山明末有律宗传法世系,那么,其源何在呢?

普陀山在明末确有一世系流传不断,但既非律宗,也非传法世系,而是临济宗剃度世系。先看普陀寺。据《宗教律诸家演派》,普陀前寺流传的世系是:“二十五世碧峰下第七世空智板禅师演派十六字:智慧清静,道德圆明,真如性海,寂照普通。五台、峨眉、普陀前寺续演派三十二字:心源广续,本觉昌隆,能仁圣果,常演宽宏,惟传法印,证悟会融,坚持戒定,永纪祖宗。”^{[8]879}检万历《普陀山志》中所列僧人姓名,可知此一派辈的确在普陀寺流传,且是从明嘉靖年间道字辈的普贤道诚开始的。这一传承在《宗教律诸家演派》中是被归入临济宗源流而非律宗源流,这是很能说明问题的。

此前已有学者对普陀山的派辈有过梳理^②,但所论全无出处,且将其视作法派派偈,并称“另有剃派派偈九十六字”。这一论断显然是错误的。“万历志”中记载上述僧人时,提及有真表“入山祝发,师明增”,^{[9]204}明显说明这一世系是基于剃度的。但下又记载真才“受法于无瑕老人”,^{[9]205}无瑕老人乃无暇明通,属“明”字辈,与之矛盾。

在佛教中,“法”是一个比较模糊的词汇。它既可以用来指传法这层关系,有时也用来指剃度等其他关系。维慈曾注意到法名是此较含糊的用语,除剃度名外,“它也可用以指其他宗教名字,例如给予皈依弟子或法弟子的名字”。^{[10]70}此处的“受法”当作此解。其他材料也能与之相合。

^①此系统较早见于蒋维乔所著《中国佛教史》,他说:“此系统,乃日本凝然大德据俊苻真照传而作,颇觉可信;但真照之师行居以后,事迹不明;其渐次衰颓之故耶?”元照之后,该书还列有日本所传之谱系。以上,参蒋维乔:《中国佛教史》,北京:商务印书馆,2015年,第229页。董浩晖对日本《天台名目类聚钞》中的律宗传承法脉有所考订,两相对比,蒋氏所据史料似当为《天台名目类聚钞》,该书最后标记成书时间为应永九年(1402),序言中亦标明释快伦于元和年间(1615-1624)刊刻。参董浩晖:《被遮蔽的律学僧——对唐宋江南律宗法脉“缺环”的考察》,《长春师范大学学报》(哲学社会科学版),2016年第5期,第70—73页。

^②新浪博客“舞月空城”:《普陀山法脉字派源流考》,网址:http://blog.sina.com.cn/s/blog_6880436b0101f1lib.html

其中比较能说明问题的是潮音通旭的履历。他出家于普陀山,属上述通字辈,曾撰写《百岁老祖宗谱》云:“予自承主此山,既表普贤道诚禅师为合山之祖。其孙四,而本空圆献禅师为西天门祖。其徒三,而无瑕明通禅师又为旭等数十家之祖也。”^{[3]137} 据此,他隶属上述剃度世系是毫无疑问的;但他曾外出参学,成为无碍行彻法嗣,是为临济宗天童系第四世法裔。直至他受法后回普陀寺担任住持,才使该寺重新有了法脉传承。王鸿绪在《潮音和尚中兴普济寺记》中写道:“独联公以后,自永乐至今,三百五六十年间,宗风閤寂无闻。时则中原济上知识亦多韬光弗耀,不独所称海滨孤绝处也。”^{[3]122}说的就是自明初祖芳道联后,禅宗法脉在该山便已无传承。即便是明末万历年间普陀寺得到复兴后,“未闻有大乘导师悟彻单提指者,以应帝释之求而副轮王之命”,^{[3]122}这一局面在潮音得法来山担任住持后才改变。所以清代康熙、乾隆年间两次所修的《普陀山志》都单独编纂了《法统》一卷,“以传衣秉拂而言也”,“未受记蒞者不得与焉,此亦宗门之格例”。^{[11]287}该卷将得法的诸高僧与其他未曾得法的僧人相区别,潮音前得法的共有四十二人,明初祖芳道联之后便是潮音通旭。

上述是普陀寺的情况,镇海寺在明末亦复如是。明万历年间,湖广麻城僧人大智真融来到普陀山结茅而居,后发展为海潮庵、海潮寺,最终演变成镇海寺。据载,其派辈属当时通行的临济宗[8]879,且是基于剃度出家而来的,如寿就是“长投大智禅师剃度”。^{[3]61}康熙二十三年(1684),别庵性统入主法雨寺,才使该寺有了禅宗法脉传承。在康熙、乾隆两部山志的《法统》卷中,法雨寺法统就始自别庵性统,而非该寺开山始祖大智真融。

综上,明末至清康熙间,普陀山两寺的世系乃临济宗剃度世系,而非律宗传法世系。既然该寺并无律宗法脉传承,也未见到僧人以律宗传法道统相夸耀,那么易律为禅之说又是如何产生的呢?

二 建构:易律为禅说的出台

容易想到的是律学研究和戒律秉持这两个原因。一般说来,律宗僧人对律学的研读较多,对戒律之遵守亦较其他宗派严格。可是翻检这一时期的僧人介绍,几乎看不到他们对律学的研究与阐释;但有关两寺僧人在戒律方面的坚守,却略有一些记载。如普济寺始祖普贤道诚就“以戒德闻”,他自云“苦行心坚,即心是佛”。^{[3]59}此外还有五台山僧真松曾在担任前寺住持期间,“崇奉香火,而演律仪”。^{[3]103}但接主普陀的真表,“虽领丛林,性骄鸷悍,破戒”,乃至在万历十年(1582)时被“其徒讼之郡”。^{[12]626}

这方面材料比较丰富的是镇海寺始祖大智真融。根据其弟子松江人麝提居士毕熙志撰写的《大智禅师传》可知,在到达普陀之前,真融就苦行不止,先是“入五台山禁步五年”,此后“往伏牛山石丛林中炼磨三年,持行益苦”,之后更是“住峨眉山顶,禁步一十二年”。^{[3]111-112}尤其是在抵达普陀山创建海潮庵后,传记撰写者着重指出真融“灵心朗哲,戒德孤高”,在“禅教中衰”的环境下“持戒精严”;和晚明三大高僧云栖、憨山、紫柏相比,“同时杰出,而实行伟功较诸老尤称盛焉”。作者甚至将其在普陀的修道经历与“道宣之栖终南、慧远之居庐岳”相提并论。我们知道,道宣被后世称为南山律宗的创建者,上述描写可以反映出真融在戒律上确有较高的操守。在其逝世后,据说宗风仍得到发扬,所谓“有威有仪,无怠无戮,戒坛清规,永可为式”;“僧规匪懈,松色经函,潮声梵呗,和南礼佛,羯磨讲戒”。

以上所述,足以说明大智真融禅师的对戒律的秉持。在此要注意的是,这种对戒律的秉持是时人的一种观察,两寺并未以律宗相标榜,反倒是在其后的寺志中不掩饰其禅寺、禅师的身份;尤其是,这种对戒律的秉持传统恐怕并未传承到清初,其他诸多僧人的记载甚略,并未强调他们对戒律的遵守。然而,这些因素并不妨碍它们成为后人追溯此前两寺宗派属性的依据。

随着康熙年间别庵、潮音分别担任法雨、普济两寺住持,易律为禅之说随之形成。开始时,还只是有人将法雨寺此前的宗派属性断定为非禅宗。云间(今上海松江)人王日藻在为别庵性统《续灯正统》一书所作之序中指出,大智真融“以苦行证道,非禅宗也”;与之相反,“法雨禅宗开山第一代,则自我别公始矣”^{[3]116}。他认为此前非禅宗的依据主要是大智真融的修行特色,判断此后属禅宗则以别庵性统为始。上文已提及法雨寺禅宗法统始于别庵,因此,将别庵视作禅宗开山第一代背后的依据,无疑就是传法世系。

更进一步,为了凸显禅宗传入的意义,与此前该寺的宗派形成对比,两寺的宗派属性就被判定为律宗了。两寺改律为禅的过程,慈溪姜宸英《普济法雨两寺蓝公生祠记》载:

明万历以前,止普济一寺,至后乃有镇海,然是时皆长老住持而已。展复来,别公以双径远孙,提督陈公敦请主席后寺,先入山者三年。公至普陀喟曰:“改律为禅,后寺已然,洛迦名山,兹地又大士亲选道场,安可不延高行大德阐宗风而登上乘者居之乎?”由是博咨广询,始得天童四世孙潮音和尚于旃檀,迎之上堂。^{[3]125}

据其描述,法雨寺改律为禅的说法出自当时的定海总兵蓝理之口。应该说,整个改律为禅过程的重点就是提督陈公敦请别庵性统主席法雨,总兵蓝理延请潮音主席普济,突出的“为禅”的意义。

姜宸英的说法也得到了其他人的认可。鄞县人胡德迈在《法雨寺合建陈黄两公祠记》中表达了类似的看法,他说:

先是寺之未建也,麋鹿满山,荆榛蔽野。惟我别公和尚,远从东蜀,访旧天童。陈公闻其名,俾主法雨,弘度沙门。于是自万历来百余年第习讲律之传,一变而为禅宗大乘之学。……不宁惟是,今元戎义山蓝公、聿继黄公来镇,信道爱人,亦惟是普门干城为任,谓改律为禅,义可师法。由是延今潮音和尚,一如陈公之延别公。而普济、法雨,不减天童、雪窦、五磊,精严闳净矣。^{[3]126}

这段文字对两寺清初住持变化的过程描述与姜宸英的记载基本相同。蓝公祠建于康熙三十二年(1693),陈黄两公祠堂建于康熙三十七年(1698),胡德迈的《陈黄两公祠记》应受到姜宸英《蓝公祠记》的影响。以上易律为禅的表述,皆出自儒家士人的记录。

需要说明的是,刘长东早已注意到宋代十方和甲乙寺多分属禅律二宗,故宋人或以禅寺和律寺称十方与甲乙之寺,而未必指其宗派所属。因此,部分“革律为禅”的表述非言宗派所属有变化,而仅指住持制度有更张。^{[13]185-188}其立论依据仅随州大洪山一例。Morten Schlütter在论及“革律为禅”时指出在宗派属性变化外,兼有改甲乙为十方的含义。^{[14]47-49}对宋人“革律为禅”之意,笔者暂取后说,即宗派属性的变化与住持体制的更改兼而有之。反观普陀,明末至清康熙初,两寺都是剃度僧人子孙相承的,从官府干预迎请潮音、别庵入寺来看,的确是有一些改子孙为十方的意味。但上述儒家士人在提及普陀易律为禅时,基本上都是取宗派属性变化之义,基本上不涉及住持体制更改。而且,潮音、别庵后,前、后两寺并未延续十方之制。今人提及此事,皆将其简单地视为宗派归属变化。

易律为禅说形成后,对“为禅”前普陀山宗派属性的判断并未完全定于一尊。禅寺、禅师等符号仍旧被载入寺志,尤其是普济寺规约中还有“自潮公主山,改讲为禅”的表述。无独有偶,山志中还有类似的表达,如志例中就说道:“自得祖芳一灯递照,无何季业,改禅为讲,法鼓无闻。”^{[3]14}这表明永乐以后,该山寺院成为讲寺。如果说,将普陀山明末至清初的宗派属性界定为律宗尚有所依据的话,那么将该山寺院称为讲寺,归属天台、华严等宗就毫无根据了。

这只能说明,康熙时僧众对于禅宗法脉再次传入两寺前的宗派属性,其实并不太清晰。甚至这个问题可能就是一个伪命题,倘若严格从传法世系这一判断宗派形成、归属的标准来看,此前普陀山的两座寺院很难称得上属于何种宗派,因为此间并无任何一宗的法脉在此流传。为了描述“为禅”、强调“为禅”——禅宗法脉传入的意义,在两寺住持曾有戒律修行可言的情况下,采用易律为禅这么一种有鲜明过程变化的话语也就并不奇怪了,这其实是当时禅宗宗派意识的产物。这种宗派意识的影响还不止于此,其后各部寺志对于两寺世系的书写大多受此影响。

三 严统:易律为禅后的世系书写

就普济寺而言,以潮音为代表的法派入山后,为了与此前的剃度派相区别,分别编纂了《普陀列祖录》和《百岁老祖宗谱》。这是两种不同性质的宗谱,《普陀列祖录》记载的是该寺的禅宗法脉传承,潮音在序言中说道:

自宋至明,禅宗世出。真歌唱导于前,祖芳振兴于后。无何沧桑变易,甲乙风成,法鼓不鸣,百余年矣。嗟乎四十代烜赫祖师,泯焉无闻,谁之责欤?予忝为末裔,承乏兹山,切恐祖德靡扬,山灵见鄙,是以求诸群集,考诸旧志,实于此山阐法住持者,或得一句一偈,或仅得其名,一皆归诸山志。间有缺典,惟俟渊博之士,采而补入焉,复刻是编,以表彰之。^{[2]539}

这段文字简略说明了禅宗法派在普陀山的传播概况,该书的入选标准是在普陀山“阐法住持者”。《普陀列祖录》中这一法脉传承的大致过程是始于宋之真歇,振兴于明初之祖芳道联,其后无闻,直至清初之潮音才得以恢复。作为禅宗法派再次传入普陀的代表人物,他编纂此书,凸显本宗是可以理解的。

这亦与时代风气相符。明末清初是中国佛教的复兴时代,各主要宗派都有了新的发展,并竞相编修灯录,因此引发一系列争端。^{[15]309-332} 圣严法师曾说:“明末仅仅六十年间,竟比任何一个时期所出的灯录更多,而且此一趋势,延续到清之乾隆时代的一七九四年时,又继续出现了《续指月录》《锦江禅灯》《五灯全书》《正源略集》《揅黑豆集》等诸书。在明末及清的二百年间,如果不是禅者中的人才辈出,岂会产生如此多的灯录?如果不是禅者们重视法系的传承,岂会有人屡屡编集灯录?”^{[16]3} 潮音编《普陀列祖录》实受此种风气影响,可谓预流。

潮音还有另一身份,即属该山原有之剃度派,这使他在《普陀列祖录》之外重修有《百岁老祖宗谱》。其序中说道:

予自承主此山,既表普贤道诚禅师为合山之祖;其孙四,而本空圆献禅师为西天门祖;其徒三,而无暇明通禅师,又为旭等数十家之祖也。无瑕通祖,事修厥德,励行纯全,寿登百龄,为世福田。受徒十人,皆英贤巨略,增重名山。若吾宗奇峰才祖,尤其杰然者也。探本穷源,非德厚流光而能若是乎!古人视履考详,本诸身,征诸子孙,有不彰彰较著者哉。^{[3]137}

其中简单交代了这一世系的传承情况:合山始祖普贤道诚→西天门祖本空圆献→“旭等数十家之祖”无瑕明通。通旭编修此书时,这一世系的子孙大多仍存于普陀山,宗谱的编修无非也是为了强调这一世系的认同,如序中所言,“惟在后之子孙,永言绳武,弗替引之”,与世俗宗族并没有什么区别。这一世系宗谱的编修并非始于潮音,其祖通元照机在康熙初就有《重修宗谱》问世,潮音序中有提到修谱的历史:“《旧谱》,序于明周侍御公,惜其年久漫漶,仅有大略,乃偕玄孙心明修辑而新之。夫自嘉靖迄今,不及二百年,而废兴者再。”据此可知,这一世系修谱始于明嘉靖间,这一僧团在普陀山渊源较早。普济之外,法雨寺有无类似的宗谱编修行为不详。

当然,他们编修这些宗谱自说自话都不成问题。关键是如何在一部山志处理这两派僧人,并予以解释。

前已指出,明初以来该山传法世系早已断绝,明末只有一剃度派在山。故其时的山志对传法一事并未有太多提及。万历年间编修的《普陀山志》卷2载有释子,内容就很粗糙。始祖普贤道诚前的世系记载甚为简略:梁惠镠→宋清了一→德韶→元如智→如律→明行丕→淡斋。与后来收集、整理后的法统相比,两者之间的差别一目了然。万历志重点记载的是始于普贤道诚的剃度谱系,对此前该山的传法世系基本忽略。^{[9]204-205}

可以看到,稍后在清康熙间由儒家士人编修的山志中,两寺都将这两种谱系并列,分明命名为《法统》和《释系》,以示区分。

法统即禅宗之法脉传承。《法统》卷首说明该卷由詹事府詹事钱塘高士奇、翰林院编修慈溪姜辰英鉴定,翰林院纂修鄞县万言、国子生书局纂修慈溪裘琏编辑而成的。在《法统》卷的序言中,就有“吾儒之事,至大而不可混淆,至严而不可假借者,莫如道统,而释门亦遂有法统焉”。^{[3]46}以吾儒自居,当然是出自士大夫之手了。他们将其比拟为儒家之道统,并引朱子之言“宁可架漏千年,不许汉文、唐太接统三代”来对照普陀山的禅宗法脉传承历史。^{[3]14}无论是儒家的道统,还是禅宗的法统,都是“得其人,则一室而分授,一时而数传;不得其人,则父不私其子,千百年来架漏其传”。^{[13]46}理论上,法脉传承本应当有很严肃的宗教标准,在达不到这一标准时,甚至可断绝。

具体说来,禅宗法统在普陀山的表现是:“自梁慧锷开山,代有闻人。至宋真歇,首倡宗风。自后自得祖芳,一灯递照。无何季叶,改禅为讲,法鼓无声。直至潮公、别公,续灯接宝。”^{[3]14}这只是一个大概的描述,将“康熙志”《法统》中的具体谱系与《普陀列祖录》对比,两者之间存在着明显的文本相似性。《法统》卷仅在弁至澜禅师与雪屋立禅师之间多出了大继业禅师、恩求以禅师,所以在《普陀列祖录》一书中所称的“嗟乎四十代烜赫祖师”,也就相应的被改成了山志中的“远绍四十二祖之芳猷”。^{[3]52}在具体的僧人介绍上,雷同的文字甚多;当然,因为与山志相比,《普陀列祖录》的宗教性要更明显一些,因之对于法语等相关文献的记载要更多一些。山志中的《法统》卷可以看作是《普陀列祖录》的节略本。

至于《释系》,记载的则是该山原有之剃度派僧人。在山志法统外加入《释系》一卷,是因为其中也有不少僧人对普陀山的发展做出了重要贡献。该卷序言中指出:“其中多有创兴恢复,规模远大,功力彪炳者,亦未可轻量。犹夫孔子之门,政事、文学,英英济济,超轶古今而传道者弗在,如愚鲁钝之贤。岂四科、十哲、七十、三千之徒遂可少乎哉?”^{[3]58}此外,恐怕还有忌于两寺原有子孙的缘故。就普济寺而言,潮音本属于这一世系;对法雨寺来说,别庵则完全是外来僧人。尽管两者在官府的支持下,分别掌控了普济、法雨,但两寺原有子孙并未断绝,仍旧在普陀山扎根,甚至在两寺中任职。此情此景,只强调法统似乎说不过去。

分别编纂《法统》《释系》的另一含义是两者有高下之别。如有释系而无法统的明末,是普陀山发展兴盛的关键时期,但《法统》卷对之不无遗憾:“亦足见兹山香火虽昌,声光虽著,而道声慈味,寂然于奇岩秀壑之间,亦只可为智者言耳。”^{[3]46}说得更直接的则在《释系》序言中指称:“法统之与释系,其人虽出于一门,其乘实分乎上下”;这就好比一般儒林与圣贤之间的差距,“天朝秩序、流品,限甚严矣。”^{[3]58}当然,书中也不无调和之处,将两者的上下之分请读者自行判断:“然洛迦长老,衣紫弥盖者且百年,今忽举芒鞋破衲之伦冠于其上,孰重孰轻,会心者请自领焉。”^{[3]58}这种处理手段应该来自元人于《宋史·儒林传》外另设《道学传》,后人就直接点明:“此犹儒家区别道学、儒林为二传也。”^{[2]26}

应该说,至康熙《普陀山志》,《法统》与《释系》这两种书写模式就基本成熟了。其后的乾隆《普陀山志》中尽管“又改《释系》为《禅德》”,但基本逻辑与文本记载,并没有太大的差别。

时过境迁,道光《普陀山志》尽管也沿袭了《法统》《禅德》的书写模式,但编者对此不甚明了,又特地指出:

“旧志”两寺住持归入《法统》,各庵释子经营创建,戒律恒深,亦号住持,不独两寺方丈为然。“许志”《禅德》小引内并未揭明,而卷内淡斋诸师名下又注明曾为住持,与法统未免想混。今法统住持,以方丈而言;而禅德住持,名同而实异焉。^{[17]393}

这真是欲以其昏昏,使人昭昭。“旧志”《法统》主要是记载两寺的法脉传承,一般情况下这些得法僧人的才能足以担任住持并开堂说法,但并不是说担任两寺方丈就可以入选了。“许志”《禅德》记载的是两寺未得法的僧人,包括住持和一些高级执事,他们当然在普陀山会有私人庵院,但从体例上来讲并不是记载各庵住持,这跟《法统》本无纠葛。“道光志”的编者对《法统》《禅德》的编纂体例全都理解错了,于是便有了这种可笑的说明。

民国初年修新志,局势又为之一变。清中后期以来,佛教衰败、宗派不振已成为这一时期佛教发展的基调,宗派意识已不似明末清初那般凸显。据称,清末民初以后,禅教律净密各宗僧人寓居本山,虽有圆照宽仁(1893—1990)等禅修大德住山,在修持上渐趋融摄。^{[1]205}总之,到了民国初年,宗派融合的趋势愈发明显。因此,这次修志改变了以往《法统》《释系》两分的模式而强调:

然《宋史》别道学于儒林之外,先哲多微言。《法统》《禅德》,同有功于佛门,犹道学、儒林同有功于圣教。事本同揆,理无二致。兹总以《禅德》概之。援正史例,凡有功象教,无论一事足称,或行事多者,各着一传。以禅德乃修一切诸法诸行之通称,实为佛教之一大统绪也。^{[2]26}

“民国志”编者王亨彦还对“乾隆志”的处理方式表示不满:“《法统》《禅德》,可合而不合。”^{[2]621}至此,本文要讨论的问题已经基本结束。无论是易律为禅说的建构,还是易律为禅后世书写变化,都与具体时空背景下佛教宗派发展的背景息息相关。

这对佛教史研究的启示是:应将佛教史上已有的种种表述、话语还原到具体的历史过程中,看到其建构的过程,不为其所误导,以求得历史事实。

参考文献:

- [1] 王连胜主编,普陀山佛教协会编,妙善鉴定.普陀洛迦山志[M].上海:上海古籍出版社,1999.
- [2] 民国普陀洛迦新志[M]//中国佛寺志丛刊:第82册.扬州:广陵书社,2006.
- [3] 康熙南海普陀山志[M]//四库全书存目丛书:史部第239册.济南:齐鲁书社,1996.
- [4] 张伟然.中国佛教宗派形态的地域差异与地理环境:禅和之声[C]//“2009广东禅宗六祖文化节”学术研讨会论文集.北京:宗教文化出版社,2010.
- [5] 汤用彤.隋唐佛教史稿[M]//汤用彤全集:第1卷.石家庄:河北人民出版社,2000.
- [6] (清)释福聚.南山宗统[M].北京:宗教文化出版社,2011.
- [7] 王建光.中国律宗通史[M].南京:凤凰出版社,2008.
- [8] (清)释守一.宗教律诸家演派[M]//中国灯录全书:第20册.北京:中国藏学出版社,1993.
- [9] 万历重修普陀山志[M]//四库全书存目丛书:史部第231册.济南:齐鲁书社,1996.
- [10] Holmes Welch.近代中国的佛教制度(下)[M]//新编世界佛学名著译丛:第81册.包可华,阿含译.北京:中国书店出版社,2010.
- [11] 乾隆重修南海普陀山志[M]//续修四库全书:第723册.上海:上海古籍出版社,2002.
- [12] (明)朱国桢.涌幢小品[M].北京:中华书局,1959.
- [13] 刘长东.宋代佛教政策论稿[M].成都:巴蜀书社,2005.
- [14] Morten Schlütter. How Zen Became Zen: The Dispute over Enlightenment and the Formation of Chan Buddhism in Song-Dynasty China[M]. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- [15] 陈垣. 清初僧诤记[M]//陈垣全集:第18册.合肥:安徽大学出版社,2009.
- [16] 释圣严. 明末佛教研究[M]. 台北:东初出版社,1987.
- [17] 道光重修南海普陀山志[M]//中华山水志丛刊·山志卷:第38册.北京:线装书局,2004.