



# 学修体系思想下的中国汉传佛寺空间格局研究(上)

—— 由三个古代佛寺平面所引起的思考

◎ 漆 山

## 一、道宣式佛寺——中国佛教输入和学习期

2007年夏天,友人博士论文中的一幅资料图(图1)吸引了我的目光——这是一座古代寺院的总体布局图。

这一佛寺用地方整,规模颇大;网格状的街巷交通系统把整个寺院划分成几十个空间单位。按照功能归属,大致分为五区:

1. 中部的法事和礼仪区——“佛区”;

2.南部的对外学修区:为外道、居士、比丘、比丘尼、缘觉、菩萨、诸仙等各类团体外求学者设置的分类学院,兼具居住功能;

3.东部的内部学修区:包括经院、律院、论院、戒坛及经行院等僧团内部学修空间,兼具居住功能;

4. 北部的外学、杂学研究区:包括儒学、医方、阴阳等学院、和童蒙、净人学院;

5. 西部的后勤服务区:包括流厕、浴坊、医疗、献食、衣服等后勤服务功能。

全寺又被丁字形主街划分为南北内外功能区。佛区因占地较大故布局靠后,以不断阻断主街及其它各区之间的方便联系。

佛区作为全寺的精神空间,彰显礼仪性和象征

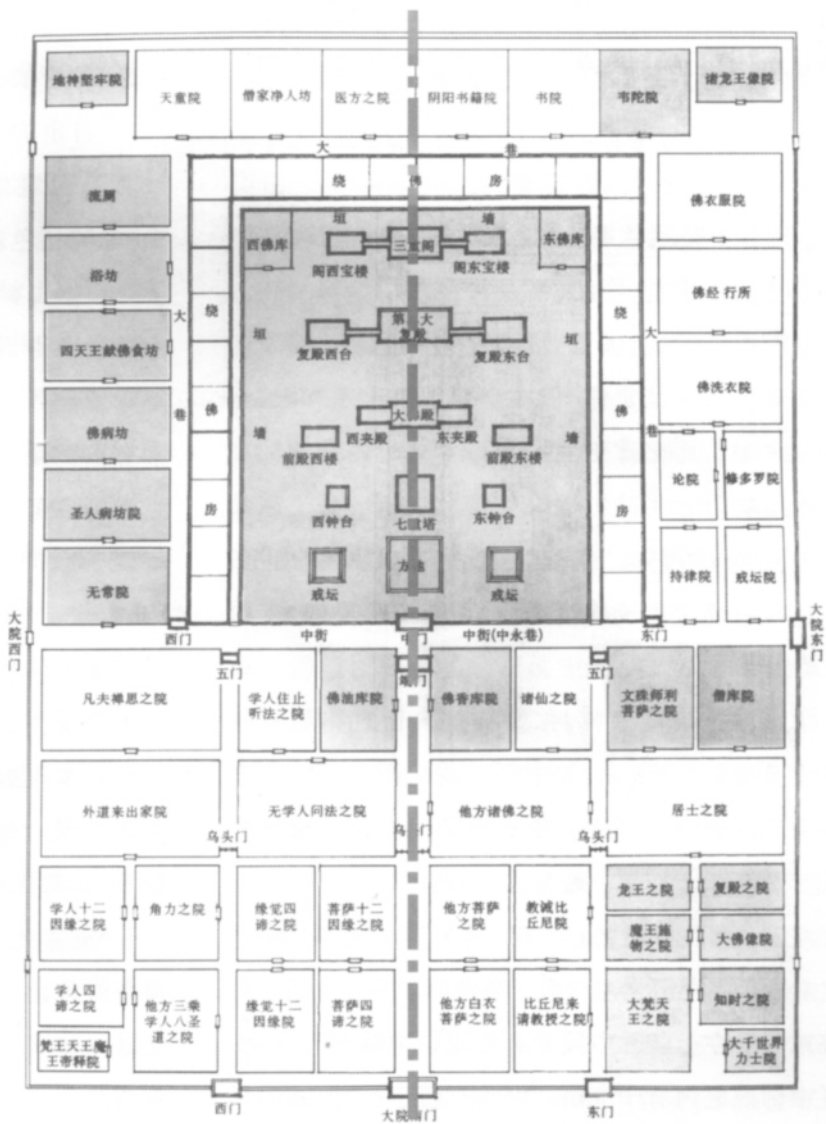


图1 道宣律师所提出的理想佛寺 来源:《中国古代建筑史》

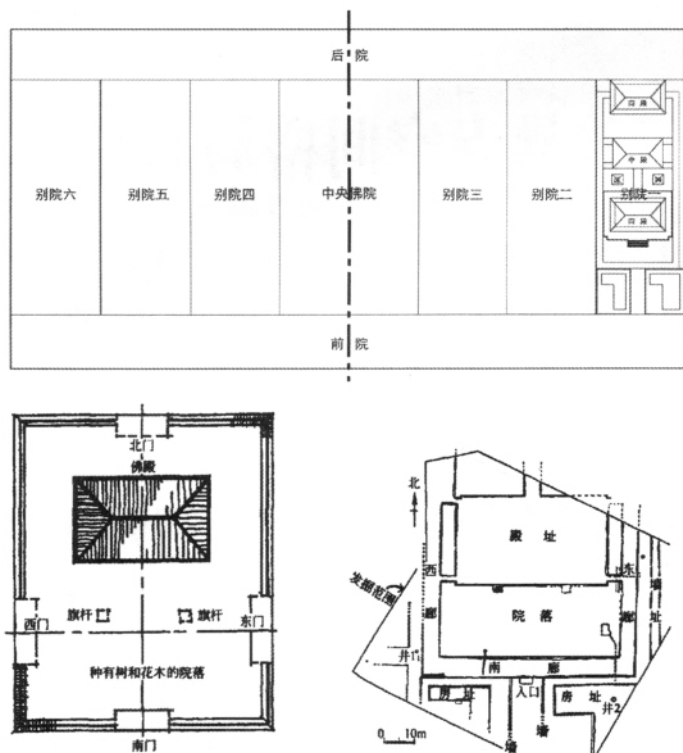


图2 “道宣式”佛寺的别院 来源:《隋唐长安城佛寺研究》

性。宏伟的公共性殿堂在该区沿中轴线有序排列,自南至北依次是:中门,塔及钟台、戒台,第一重大殿及配殿,第二重大殿及配殿,第三重多层阁及配楼等等。佛区虽宏伟,但在全寺所占比重有限,约三分之一;而比重更大的则是各种实用性空间和功能模块,即“别院”,围绕在佛区周围。据文献和考古资料<sup>[1][2]</sup>可知,“别院”一般能自成体系,由主、辅建筑组成院落及建筑群,犹如一个小小的“寺中之寺”(图2)。

这就是唐高宗乾封二年(667)道宣律祖依据戒律及僧侣学修,在《关中创立戒坛图经》和《中天竺舍卫国祇洹寺图经》中提出的一个理想佛寺模式:“总有六十四院。通衢大巷南有二十六院,三门之左右。大院西门之右六院。东门之左七院。中门之右七院。中门之左六院。绕佛院外有十九院。中院东门之左七院。中院北有六院。中院西有六院。正中佛院之内有十九所。”<sup>[3]</sup>为了便于行文,我们且称之为“道宣式”佛寺。

与我们今天所常见的佛寺相比,“道宣式”佛寺相当特别:

首先,佛区比例适中,没有畸大,且位置合理。

第二,佛区和众多别院形成一个个具有相对独立和完整性的功能和空间模块(因为抽象地来看,具有礼仪及象征性的中部佛区实际上也属一个模块)。然后按照大致功能属性进行分布,以理性、平等、民主的网格化交通系统将之组织,最终形成了一种方阵式的功能模块化佛寺布局(图3)。

第三,采用这种模式,除了功能方便和交通组织上较为合理之外,在实际操作中也易于依据地形条件,采取集中或分散、规整或自由的灵活布局。

总之,这是一种复合型的多空间模式佛寺,学院化色彩突出。

根据史料和考古,“道宣式”模式在众多隋唐佛寺建设中得到了相当程度的实现。“……隋唐之制,率寺皆分数院,围绕回廊。……”(梁思成)普通寺院常有数院至十数院,如卫国寺“有小院十一”;而大寺则可多至数十至上百院,如大慈恩寺“凡有十院,屋四千余间”(《大慈恩寺三藏法师传》),西明寺“凡有十院,屋四千余间”(图2),章敬寺“总四千一百三十余间,四十八院”(《长安志》),大圣慈寺“凡九十六院,八千五百区”等。这一模式在隋唐之风所及的日本,也是实例众多。日僧宗觉在《祇垣图经》序言中说:“道宣模式作为建设日本佛寺和佛塔的范本,具有无可估量的价值。”<sup>[4]</sup>

“道宣式”佛寺的出现和流行,凸显了隋唐佛寺强大的教育文化功能,成为中国佛教自汉至唐六百年输入和学习期的思想、制度和建筑文化的高峰和总结。

但是,令我们好奇的是,“道宣式”佛寺为什么

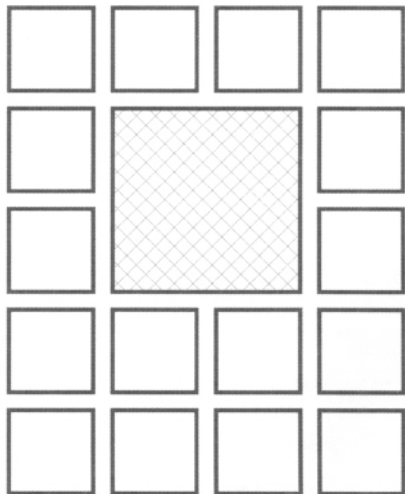


图3 功能模块化方阵式格局

会呈现如此独特的空间格局形态?为什么同一佛寺中可以容纳如此众多的不同学派及学修方式,并形成各色的分类型学院?为什么它看起来如此像一座综合性的佛教大学?

首先,这固然说明隋唐时代佛教人才众多、教育发达和学术气氛浓厚;诸多佛学流派均已建构了分类、分科、分级的学修体系;比起前代这是迈进了一大步。

但不仅如此,一个关键性概念也应在此说明——即所谓“宗派”和“学派”之别。学者汤用彤先生指出:“……‘教派’,即指有创始人、有传授者、有信徒、有教义、有教规之宗教团体,如隋唐时之天台宗、禅宗、三阶教等;此皆宗教之派别,盖所谓‘宗’者指此。隋唐以前中国佛教主要表现为‘学派’之分歧;隋唐之后,各派争‘道统’之风渐盛,乃有各种宗派之竞起。”<sup>[5]</sup>可知,“学派”与“宗派”的区别,即前者是围绕“所宗所尊所主”某种学说,呈相对松散结构的学术派别;而后者则是从形式到内容都相当确定、具有师承传法系统、因循不同道统所建立的宗教派别。除天台宗外,绝大多数宗派以隋唐为形成期,此前主要以学派形态存在。

而“道宣式”佛寺中能容纳如此丰富的分类、分科、分级的各类学院,呈现出不同学说、学派和平共处、百花齐放的局面,恰是与道宣时代大多数佛教宗派尚未确立相关的。“道宣式”佛寺各学院常由弘扬不同思想的学派名僧主持;名僧们亦各因其所精、所长而驰名当世。这是一个庞大的师资教学

团队,与后世佛寺个别名僧包揽整个教团教育工作根本不同;这种制度颇类似今日高等教育中的众多导师、教授主持的工作室、研究室方式。僧侣们可以根据兴趣或需要,追随不同老师学习。如唐代名僧慧基以《法华经》独步一时,颇负盛名;而“释慧集随师慧基法师受业,学勤昏晓,未尝懈怠,遍历众师融冶异说……于《毗昙》一部擅步当时。”师精《法华》而弟子擅《毗昙》,可见慧集并不受师说束缚,而是有继承有发挥、各弘各的;法统关系相对松散。又如玄奘大师虽广泛地向各宗名僧依止学习,最终以弘扬法相为主。道宣也曾就学于玄奘,但却弘扬律宗为南山律宗初祖。所以,义学僧们常常遍学经论,遍历诸师,最终融冶异说、开宗立派。这种“学无常师”是隋唐学风的一种通例。即便是同宗某一学派的僧侣们,也常各专一说,并无统一;如成实论三大师庄严僧旻、开善智藏、光宅法云即各以《涅槃》、《十地》、《胜鬘》、《法华》独步于世。这实际上是一种学术民主和思想自由,这是“学派”而非“宗派”的特点,也是区别“宗派”是否最终成型的重要标志之一。

随着佛教的发展,各学派逐渐具有了自己独特的判教思想、教育体系及传法制度,更重要的是具有了自己稳定强盛的社会基础、经济基础及势力范围,由是宗派力量逐渐壮大。中唐之后,僧侣们采取了排他性较强的宗派佛教形式来维护本团体的利益,渐有专宗寺院的要求;并以寺院为据点,以名僧为中心,形成具有不同特色的教团。《古清规序》中记载了禅宗是如何从“道宣式”教团中独立出来,创立自己专宗的教团、教制及寺院的。学者丁钢也指出,宗派佛教“吸收汉代经学教育中师法、家法的经验,通过寺院教学制度,形成各派严格的传法系统。每座寺院实际上成为某一宗派或支派研究和传播的基地。从形式到内容都相当确定,不同于以往尊某种学说的松散的学术派别。”<sup>[6]</sup>当然,宗派佛教

及专宗寺院的兴起,是佛教中国化的标志,是中国佛教教育成熟的标志。但此风所及之处,“道宣式”教团开始土崩瓦解。

再之,能够将众多不同学派和学院熔于一炉,以模块化功能空间单元、采用网格化交通体系组织的这种布局模式,也揭示出“道宣式”教团以佛法为中心(法治)、“三纲制”的民主和法治体系、社会组织和管理结构上平面化、平等化和匀质化的特征。这与“人治”体系所形成的金字塔结构是根本不同的。

《旧唐书》卷43之《职官二》中说:“凡天下寺有定数,每寺立三纲,以行业高者充。”所谓“立三纲”即“三纲制”,为南北朝至隋唐佛寺主要的组织方式和管理制度。“三纲”即寺主、上座、维那,组成寺院最高管理委员会。寺主是寺院行政、财政等各项事务性工作的管理者。初期此职由僧众与檀越共同民主推举;后来封建政府为强化控制,变成由政府指派,蜕变为封建统治者僧官机构的基层组织。上座是寺院教育性工作的管理者,是教化主,一般由学行俱优、为众表率者担任。维那是寺院纲纪和纠察工作的管理者。

寺主、上座、维那以佛制戒律为主、现行僧制为辅,来进行僧人戒律持犯情况及僧团各项行政、教育事务的组织和管理;通过掌控僧籍(人事权)、“僧祇粟”“口分”等国家供养分配(财权)的手段来强化约束和管理的力度。寺主、上座、维那形成了三角形权力结构;每一极都有另两极进行监督和制衡。

当然,我们对“道宣式”佛寺格局形态的观察,也是不能离开隋唐时代宏观的社会及经济背景的,如隋唐佛寺雄厚的经济基础、健康理性积极的社会文化等,也是佛教思想、教育和建筑载体产生的丰厚土壤。并且,儒释道三教的斗争和融合,也是使得“道宣式”寺院模式表现出很多儒教礼仪制度和

伦理思想及古代城市规划和建筑设计思想影响的原因。但其中,对于隋唐佛寺学修体系及组织管理的研究,却是我们把握“道宣式”佛寺空间格局形态特点的一把关键的钥匙。

## 二、百丈式佛寺——佛教中国化时期

“马祖创丛林,百丈立清规”,中国禅宗制度“清规”及专宗寺院“丛林”的创立,成为佛教中国化进程中的创举和标志性事件。《敕修百丈清规》卷8《古清规序》中载:“百丈大智禅师以禅宗自曹溪以来多居律寺,虽列别院,然于说法住持,未合规度,故常尔介怀。乃曰:‘佛祖之道,欲诞布化元,冀来际不泯者,岂当与诸部阿笈摩教为随行耶!’或曰:‘《瑜伽论》、《璎珞经》是大乘戒律,胡不依随哉?’师曰:‘吾所宗,非局大小乘,非异大小乘,当博约折中,设于制范,务其宜也。’于是创意,别立禅居。”可见,禅宗在作为独立宗派出现之前,是居于律寺(“道宣式”佛寺)并作为某一学院而存在的;其后渐觉环境局限,最终独立并始创“禅居”。

起初,这一全新佛寺模式也仅是作为禅宗宗派的教育和弘法基地而存在的。但在唐末“会昌法难”令其他各宗破坏严重、元气大伤时,这一寺院模式及相关教育管理制度,以其优良的适应性得以迅速流行。到宋真宗时,翰林学士杨亿向朝廷呈进《百丈清规》,为这一模式取得了合法的地位,并借

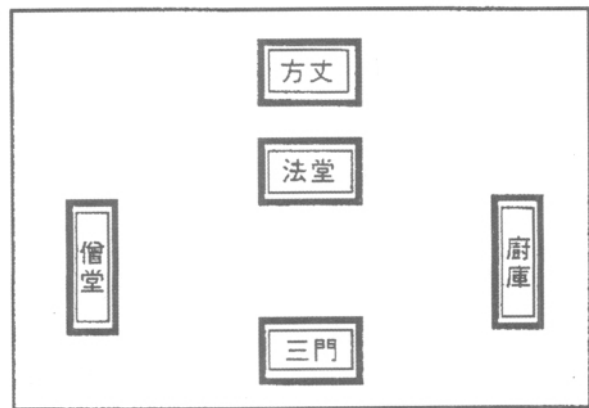


图4 “百丈式”佛寺 来源:《禅与禅宗寺院建筑布局初探》



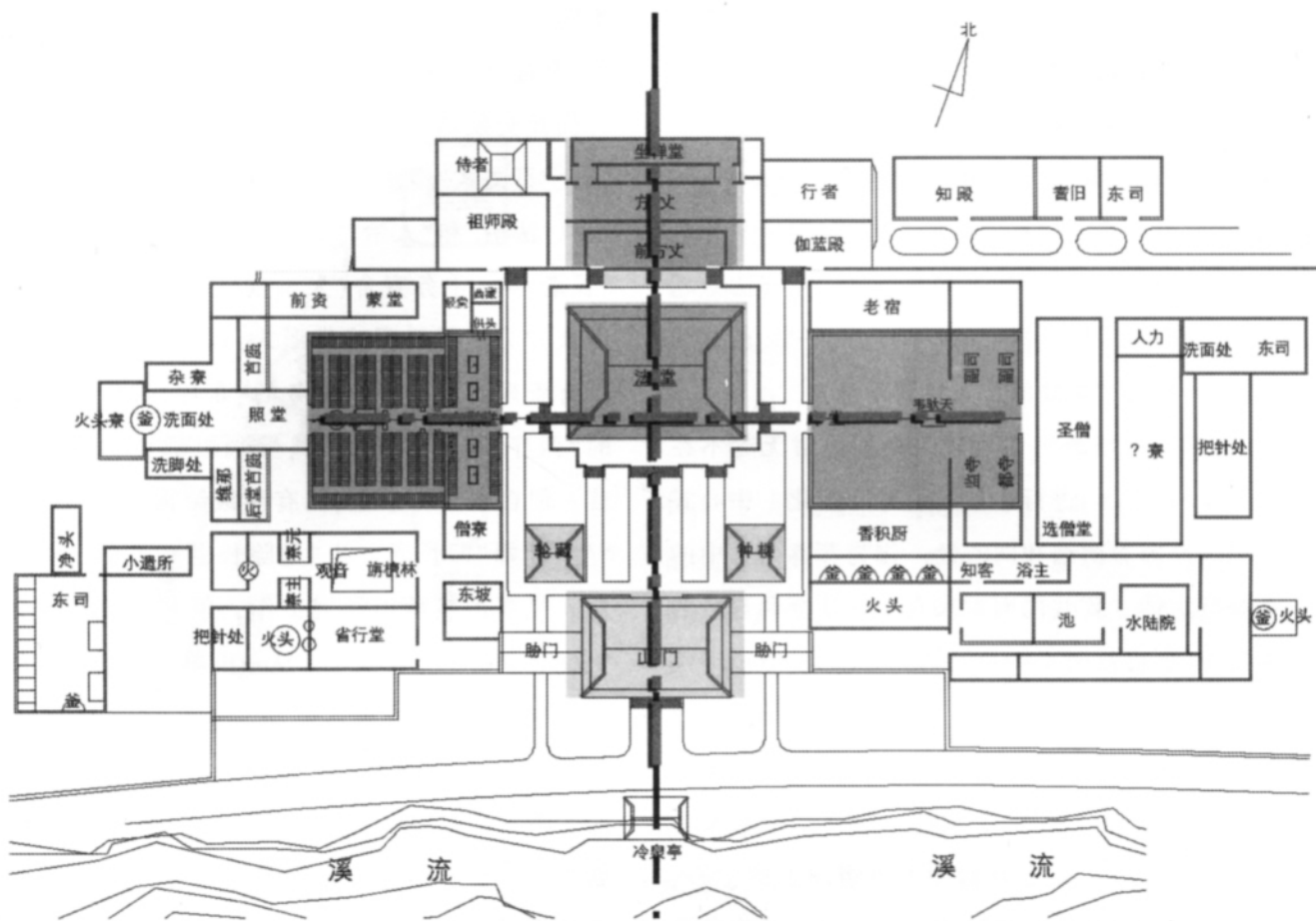


图5“百丈”时代之杭州灵隐山

政府力量在全国推行。这一佛寺模式深刻地影响了自中唐至宋元间中国佛寺的发展方向。在佛教教育及管理体系和寺院布局的互动方面,该模式也极具典型性。当然,此模式及制度并非百丈禅师一人之功,但为了便于行文方便和纪念他,我们且称这一模式为“百丈式”佛寺(图4)。

根据《怀海传》、《禅门规式》、《禅苑清规》、《敕修百丈清规》等文献资料,参考日本京都东福寺所藏的《大宋诸山图》中灵隐、天童、万年、径山等南宋禅宗“五山十刹”的布局图样及日僧道忠无著所著的《禅林象器笺》<sup>[7]</sup>,我们获悉“百丈式”佛寺模式的布局特点如下(以灵隐山为例,见图5):由南至北沿中轴线依次布置山门(多为层阁)、法堂(演法传法之堂)、方丈(长老住持之居所);法堂西侧为大僧堂(僧众集体禅修、起居、饮食、议事之所)、经

藏;法堂东侧设厨库(厨房、库房及职事堂等)、钟楼。在这些主要建筑的外围,附建相应配套功能。

从形式到内涵,“百丈式”佛寺与“道宣式”佛寺都是迥异的。尽管有些禅寺规模不小,但从空间拓朴形态来看,“百丈式”佛寺是单空间式的,“道宣式”佛寺则属于多空间式的。前者看起来像是后者某一个学院放大和功能完备的结果;这与“百丈式”佛寺从“道宣式”佛寺中独立出来的渊源相吻合。如果说“道宣式”佛寺具有佛教大学的气质,那么“百丈式”佛寺则是一种山林中的修道院。

这一布局模式具有朴实、直率的气质。殿堂配置相当精简,主要建筑围绕一个中心庭院设置,实用方便。由于“山门朝佛殿,厨库对僧堂”,且大僧堂、厨库在布局中地位重要、规模较大,故客观上形成了一条较强的东西向轴线,与南北向中轴线

交会于法堂前的中心庭院内。中心庭院宽阔且使用率高,所有僧众的大部分活动均围绕此中心庭院发生。所以,“百丈式”佛寺事实上是一种具有纵横十字轴线的中心式布局模式,与晚近寺院所习见的“中轴纵深式”布局模式是根本不同的,并非仅仅少了几座佛殿而已。有的“百丈式”寺院甚至将方丈与法堂相连成为一座建筑,建筑群空间序列进数更少、南北轴线更短,“中心式”格局的特点更为凸显。

佛教重视“境教”,认为建筑环境无时无刻不在对居于其中的人们进行心理的引导和教化。中心式布局模式诠释着团结和向心性。作为莽莽山林中的一个修行团体,要共同面对来自外在社会和自然的种种压力,更要强调团体的团结和凝聚力,所以寺院以“中心式”格局,令全体成员共同修行、生活在一个中心空间周围。而中心中的中心,是法堂——以法为中心、“正皈依为法”。而法堂这一空间的中心又是“长老”(即方丈)——也是僧团人事组织上的中心;代表十方三世诸佛在此传法演教。所以一些寺院将法堂和方丈相连,既是为了方便,更借以表达二者的一致性。

大乘佛教最高之理念称为“不二”法门;“百丈式”佛寺的布局思想的精髓正体现了“不二”之理念:

其一,教团与所处文化环境不二。由于中印经济、文化和生活方式等诸多差异,原始佛教团体的戒律和学修方式与中国主流文化传统甚多扞格,如推崇出家、入山修行或四处游学等对中国人来说相当难适应;不事耕种、乞食为生这种依赖性经济方式更受国人诟病。封建中国素以农业立国,高度重视农业生产,佛教的这些思想和生活方式引起了统治者的不满与反感。“百丈式”教团积极面对这些与主流文化的冲突,从思想观念、学修方式与组织制度上作出了回应,使佛教真正融入中国社会和文化传统。

原始教团依戒律进行管理,偏于“法治”,组织上属无政府状态,僧团成员平等、自由、民主;但这对僧

团成员素质要求较高。如何发扬原始佛教优良传统,又能适应中国悠久的“人治”传统,制定引领时代社会发展潮流的中国化佛教组织管理方式呢?“百丈式”僧团给出了自己的答案:管理原则上以“法治”和“人治”结合;在组织制度上确立了“长老——十务寮舍(大小执事)——清众(普通僧众)”分工层级明确的形式;以长老为首,其下所有管理者分为管司总务的“东序”和管司教务的“西序”两个执事序列,分别以都监和首座为首。但在教育体系上,只有两级结构——“师”与“生”;“师”即长老,“生”是除长老之外的所有僧众。执事虽然承担管理工作,但与其他僧众在“生”的身份上是平等的。这是由单一名僧形成的“单中心式”的教育组织方式。

其二,教团与所处物质环境不二。寺院主动向周围乡村的生产生活方式靠拢。“百丈式”教团创制了一套农禅结合的学修生活方式,对于原始佛教作了重大突破,争取了僧人从事体力劳动的合法性。寺院经济基础也由此转变为一种农禅自养型经济形态。由于这一模式与封建社会自给自足的小农经济形态更相适应,更贴近广大山林乡村,生存状态变得单纯化,因而展现出旺盛的生命力。尤其当政变战乱频繁,这种模式更展现出巨大的优越性。农禅自养型经济给寺院发展也带来了更大自由度,使之摆脱了城市捐赠者的局限,更多地进入到乡村山林的广阔天地中去,产生了一大批由僧人率先开发的名山名寺。

其三,寺院组织与空间不二,形式和内容不二。“百丈式”佛寺建立了以长老为中心、下接负责教务的“西序”和负责总务的“东序”两条并行的行政序列。这种组织方式被直接物化在了寺院建筑载体上:“方丈”居于中轴线上“首”的位置,与传法讲法的“法堂”毗邻或相连;“大僧堂”等教育类建筑布于西侧,表征“西序”;“厨房”等后勤

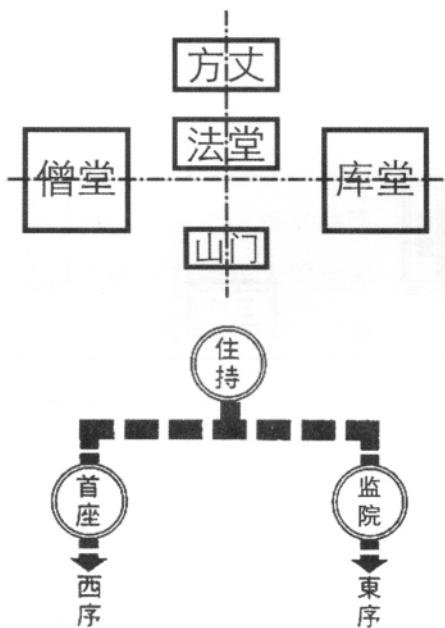


图6 百丈式佛寺形式与内容高度统一  
来源:《禅与禅宗寺院建筑布局初探》

行政类建筑布于东侧,表征“东序”。组织管理与空间布局高度统一(图6)。尤其是“方丈”的位置凸显人本精神;而这一位置原本只属于佛神。

其四,教育和信仰不二,为人和尊佛不二。“百丈式”佛寺最著名的革新,恐怕是“不立佛殿,唯树法堂”这一理念了。《传灯录·禅门规式》中说:“不立佛殿,唯树法堂者,表佛祖亲嘱受当代之尊也。”试解读之:

1、“佛祖亲嘱受当代之尊”:表明在法堂传法演教之人即是佛祖在当时当地的化现或代表;所以如果再建佛殿,即有“头上安头”之嫌了。这是一种以人为本、以师为尊、人佛不二的理性精神。

2、“不立佛殿”:纯粹的崇拜功能已从寺院退出,而代之以理性的信仰。以学修为中心,寺院几乎每个殿堂都为学修服务、为人服务。为人与尊佛统一,教育与信仰统一,这确实是彻底的革新!

3、“唯树法堂”:说明禅寺初期还是强调闻思经教与真参实证并重的。但如果与“道宣式”

佛寺庞大丰富的分类型学院相比,研习经教的份量就显得轻多了。禅寺演变到后期,僧团过分偏重实修,法堂渐同虚设。

根据空间心理学,中轴线越长,建筑群的“进”数越多,越给人宏伟壮丽、等级尊崇的感受。“百丈式”僧团不追求建筑群的宏伟壮丽、空间效果的跌宕起伏,不以取悦信众、权贵为目标,对内服务的学修教育属性突出。

其五,生活和修行不二。禅宗六祖慧能认为:“一切万法,尽在自心中,何不从于自心顿现真如本性?”由此发展出了一种“离文字”、“直指人心,见性成佛”的教育路线,在生活的每一个当下观照、体验“真如本性”的修心方法,开创了与传统禅学不同的农禅结合的生活化学修模式。“百丈式”僧团的教育制度是一种规划完善、具有完整性和连续性的学修体系;在僧侣一天的行住坐卧、念听礼忏、执事作务中贯穿佛法内涵。

大僧堂即是一座集参禅、起居、用斋、议事等多功能于一体、修行与生活统一创新型建筑,是除法堂外整个团体集体学修的另一中心,规模常常超过千人,故有“千僧堂”、“海会堂”之称。寺院规定“合院大众,朝参夕聚,长老上堂升座,主事徒众,雁立侧聆。宾主问酬,激扬宗要”。于僧堂中“设长连床,施椀架,挂搭道具”,僧众在其中行、住、坐、卧须“具四威仪”,“卧必斜枕床唇,谓之带刀睡;为其坐禅既久,唯偃息而已。”后期僧堂的功能逐渐分化为禅堂、斋堂及寮舍等专用建筑。大僧堂这一空间还表达了所有僧众的民主和平等关系。长老虽然为团体的核心,年高德韶,仍要参加大众的朝参夕聚、学修议事等活动。

其六,集体和个体不二。“百丈式”僧团以“随众”为重要修行原则,发展出一套准军事化的学修管理模式,强调在日复一日的集体生活起居中消融“我执”、渐悟自心。朝参夕聚、念听礼忏等学修活动,均要求所有成员共进共止,严格遵行;鸣钟击板,延误即罚。

集体的农作或劳役实行“普请法”，长老执事须躬先领头，为众表率，并成为丛林每日的必修功课。

综上可见，“百丈式”佛寺在中国佛教史上实为划时代的创新。在百丈时代之后，禅寺迫于社会传统习俗等压力开始进行妥协——入宋之后，佛殿又重返寺院且排在法堂之前(图7)。这一虽小但却根本性的变化，预示另一佛寺模式的产生。

### 三、后百丈式佛寺——中国佛教的世俗化时期

纵观历史，中国佛教的发展是始终与中国社会的发展相适应的：当中国封建文化达于鼎盛时，它八宗竞秀并完成了中国化；随着封建社会后期文化全面衰落，佛教也由盛入衰了。

宋以后佛教的发展趋势大致是三教合一与世俗化。新儒学重兴，三教关系日益密切，佛教信仰借三教之力更加深入普及，但儒家的成分及民间信仰的氛围也日益浓厚，佛教与民间信仰及民众现实需要的结合更为紧密。

佛教教育日渐衰落，僧团素质日趋下降。经过封建宗法制度的浸染，长期实行的丛林清规制度也逐渐变质，染上了浓厚的封建性色彩。“丛林之内层级鲜明，上下关系微妙紧张，各为私利，互相争斗，致使丛林制度早期的民主和合精神丧失殆尽，也失去了百丈清规之大公无私的品格。又有丛林僧众良莠不齐，住持执事品德下降，失于严正公平，难孚众望，丛林也失去了领导核心。”<sup>[8]</sup>但即使是染污变味的清规制度，在封建社会后期佛寺中仍然不能得到有效地实行，废毁非常严重。

同时，佛寺的经济基础及生活方式在历经社会剧变、战乱频仍之后，与封建社会农业经济(包括自身劳动和租佃地主经济两方面)和乡村文化(祖先崇拜、鬼神崇拜等)更加融合。寺院经济的主要来源为香火、经忏、募化、租息等，所以寺院的礼仪、崇拜、宗教服务和经济功能日益强化，相应的建筑内容则日

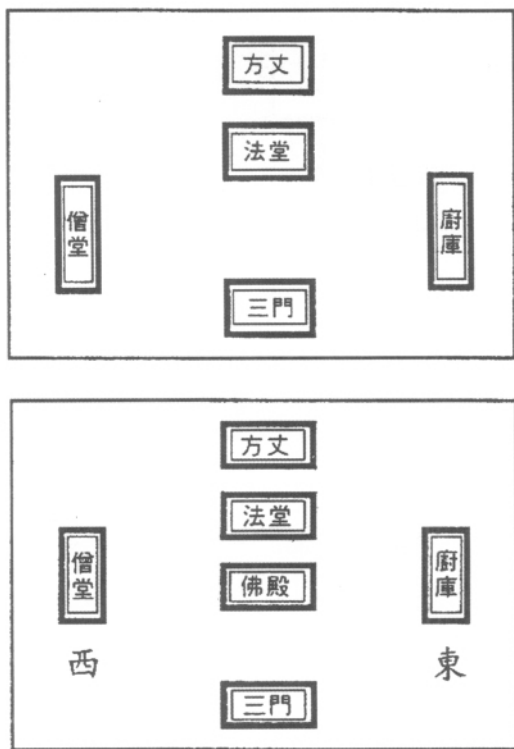


图7 “百丈式”佛寺从唐至宋的变化  
来源：《禅与禅宗寺院建筑布局初探》

益畸大、发达、复杂。佛寺的构成和性质向礼制化、实用化、世俗化、鬼神化的方向迅猛发展。

在经历数百年演变后，佛寺布局逐渐形成一套稳定和通行的“中轴纵深式”布局模式：设置一条深长的中轴线作为整个佛寺建筑群的主轴线；沿佛寺(通常面宽小、纵深大)的纵深方向依次排布山门、钟鼓楼、天王殿、大雄宝殿、自宗所尊的佛殿、其它佛或菩萨殿、法堂、藏经阁等主要建筑，形成中路佛殿区；在中路东西两侧附设寺院内部生活区及后勤服务区(图8)。这是一套为人熟知的佛寺布局模式，其影响之深之远，即令许多当今的新建佛寺，仍在现代的社会和生活方式、现代技术和材料情况下顽强地延续着这一做法。

习惯上，我们仍称此种佛寺为“丛林”，其组织和管理制度也仍常称“清规”。但我们有理由怀疑：这种佛寺模式是否有着“百丈式”丛林纯正的血统？是否真正承继着百丈等祖师的教育思想及





建筑规划理念的内核?为便于比较研究,我们且称之为“后百丈式”佛寺吧。

仍以灵隐寺为例(图8),便于比较说明。作为一座全国著名的汉传佛教重点寺院,它既作为宋代禅宗著名的“五山十刹”之“灵隐山”而蜚声海内,又在之后数百年成为一座较典型的具有“中轴纵深式”形制特征的明清佛寺。

与百丈时代的“灵隐山”相比,明清之后的灵隐寺具有如下特点:

1、中路区域增加了许多礼仪和崇拜性佛殿,教育和信仰趋于二元化。自天王殿(兼作山门)始,之后依次是大雄宝殿、药师佛殿、藏经阁(兼法堂)、华严殿;此外该区域还有济公殿、五百罗汉堂等佛殿,堪称“不重法堂,唯树佛殿”了。在这些殿堂中,恐怕只有大雄宝殿略具学修意义(僧团早晚课诵);但大殿中佛像占空间较大且居中,为人服务的意义被削弱。法堂虽设而常关,讲法传法活动稀少。藏经阁本为图书藏阅的教育建筑,但明清之后逐渐失去其实用性而更具象征意义了。

佛殿区西侧的“五百罗汉堂”值得关注。这座殿堂平面作右旋卍字形,规模很大,室内塑像千姿百态,表达了五百罗汉解脱自在的状态;但内部空间狭窄、人来人往,除了观赏、供祭、礼拜,无法进行真正的学修活动。该殿堂正好处于宋代灵隐山“千僧堂”(大僧堂)的位置;从活泼泼的学修空间变成泥塑木雕的世界,实在是很有意味的转换。

从目前寺院建筑的使用情况来看,具有较浓厚学修内涵的恐怕只有念佛堂和禅堂了。在同一寺

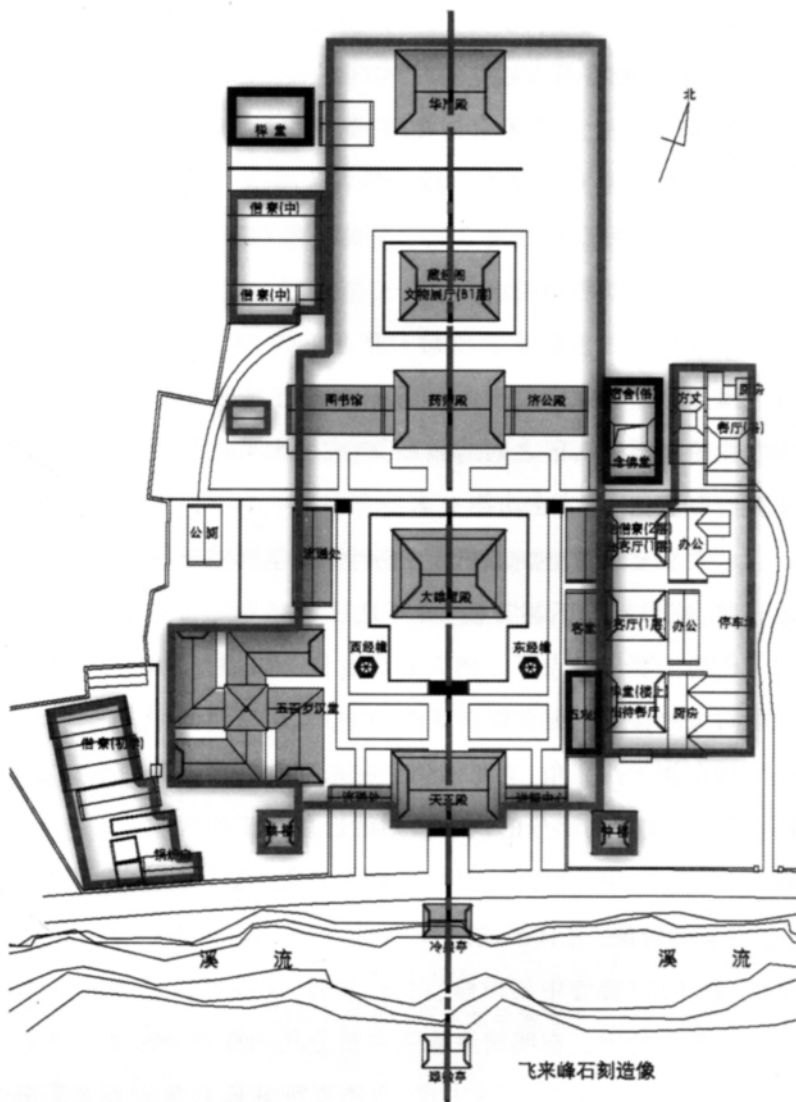


图8 灵隐寺现状总图 来源:调研自绘

院中禅净兼有,明清佛教禅净合流的特点突出。并且,这些学修建筑的规模比起百丈时代来要小得多了,至多能容纳百人许。一方面是因为僧团规模小了,另一方面是由于学修功能的萎缩。

2、中部崇德报功的“佛区”和两侧为学修生活服务的“人区”界定得明显。“方丈”也离开了寺院的中轴线,离开了全寺的“首”的位置,僻处寺院的东北一隅。这也是非常不同的一点。人从中央区域撤离,是百丈时代以人为本、以师为尊的精神的失去,也是佛教衰落期思想上人佛二元化的结果。另外,方丈不靠近法堂,也是讲法传法活动冷清的佐证。

3、从“十字轴线中心式”的横宽格局演变为“中轴纵深式”的狭深格局。建筑群中轴线越长,院落“进”数越多,越容易让人产生宏伟壮丽、等级尊崇的感受。灵隐寺的众多主要建筑沿中轴线纵深发展,依山就势、跌宕起伏,可以更好地表达寺院的威权和富贵,更能迎合礼仪和崇拜的需求。这种礼制化的、写仿帝王宫殿的做法是三教融合、佛教世俗化和民俗化的结果。因为中部佛殿区过于庞大深长,阻隔了东西两侧功能性的内部生活区之间的联系,造成了大量流线交叉和僧俗互相干扰,在功能上不甚合理。

4、大雄宝殿、禅堂、念佛堂、五观堂等学修建筑分布分散,使用起来不甚方便,可见这已不是寺院布局所考虑的主要出发点了。僧人寮房也分了四部分:出家时间短的僧众主要住在寺院的西南角、出家时间中等的僧众住于西北角、老年僧侣住在东部会客厅的二楼;接待行政后勤部分的执事僧则就近住在工作区域附近。一寺之中,念佛的念佛、坐香的坐香、经忏的经忏、应酬的应酬、过日子的过日子,各忙各的,相安无事。“百丈式”佛寺中集禅修、用餐、起居、议事等功能于一体的大僧堂,在明清灵隐寺中被分化为禅堂、斋堂、寮舍等不同建筑。“百丈式”僧团那种共修共学、共进共止的集体主义生活和严格的准军事化管理难以为继。

5、寺院的接待、礼仪、宗教服务、经济功能比百丈时代是大大强化了。整个中路“佛区”,设有许多为游客、香客、信众服务的空间,游人如织,香烟缭绕。

通过对于百丈时代和后百丈时代寺院空间格局的研究,我们体会到,无论从思想内核抑或建筑载体上,“后百丈式”佛寺事实上都和真正的“百丈式”佛寺模式渐行渐远。百丈时代那纯正的“不二”精神和百丈式僧团以教育为中心、革命性、单纯性、团结性、民主性和平等性的共产主义式僧团风范,日渐一日地消弭于甚嚣尘上的礼仪、崇拜和经济活动的袅袅烟云之中。佛教最终蜕变为一种世俗性、民俗性且精神内涵

模糊的庶民信仰。

## 四、结 语

佛陀传承正法有二:一曰教正法,一曰证正法。总体来看,“道宣式”佛寺和“百丈式”佛寺皆属比较强调教育功能的寺院,两种佛寺模式都出现于我国隋唐时代,与当时整个社会文化健康向上、佛教信仰理性的大背景是不可分的。“后百丈式”佛寺的礼仪、崇拜功能相对超越了教育功能,教与证两方面的内涵都大大萎缩;它产生于中国封建社会文化渐趋衰颓的后期,是佛教信仰日趋世俗化、鬼神化的产物。从“道宣式”、“百丈式”到“后百丈式”佛寺,我们可以看到佛寺建筑空间格局的巨大变化,这确实是三类从形态到旨趣都相差甚远的佛寺模式。当然,这三类佛寺是不可能代表中国佛教的几大历史分期中曾出现的全部佛寺类型的。本研究用意也并非叙述历史,而是尝试从中提取一些规律性的东西。

英国“人类学之父”泰勒(1832-1917)定义“文化”为一包括“知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗,以及人类在社会里所获得的一切能力与习惯”在内的复杂总体<sup>[9]</sup>;其中可分为物质文化、制度文化和精神文化等三大子系统。这三个子系统也形成了文化的三个层面:表层是物质文化,为技术系统;中层是制度文化,为社会学系统;深层是精神文化,为意识形态系统。建筑文化也具有三大子系统及三个层面的构成特征<sup>[10]</sup>。本文对于佛寺建筑文化的研究就是循此线索进行观察的。

当我们理解到佛教寺院是实现“佛陀的教育”的一种教育场所、一个教育机构之后,我们对于佛寺建筑文化思想、制度、物质三个层面的观察,也将被赋予一种教育视角,我们会提问:

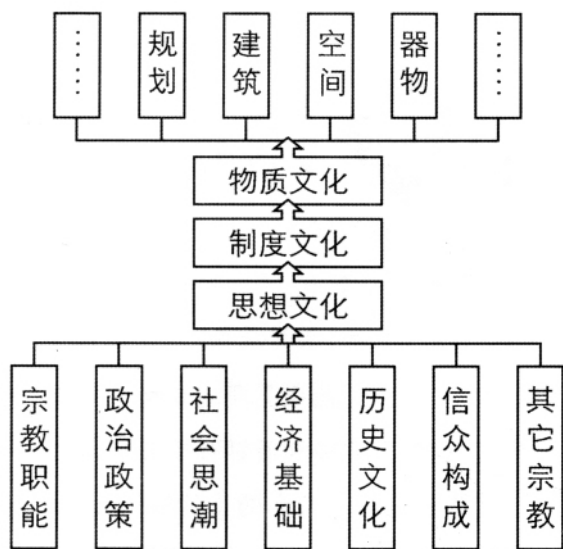


图9 佛教建筑文化研究的各层面 来源：自绘

★ 以何为指导性的教育思想理念？教育的目标为何？

★ 教育体系为何？学修模式为何？组织制度为何？

★ 建筑载体内容为何？关系为何？

上述中第一个层面的问题即是佛教建筑研究中“思想”文化层面的内容。

佛寺也是一个小社会，要运转顺畅就要有相应的社会组织方式和管理制度，并为教育体系服务。无论组织管理制度还是教育体系，它们都是佛教建筑研究中“制度”文化层面的内容。有完善的教育体系，才能培养出荷担佛教事业的合格人才；有健全规范的组织管理制度，才能使教团成为和合共住的清净道场，为大众修行提供保障，为弘法事业建构平台。

作为人类营造活动的物质产品，佛教建筑属于“物质”文化层面的内容，是最表层和外显的，被以上两个文化层面所决定；但是作为物质载体也可以反过来影响前二者。一座佛寺，其建筑群应有怎样的配置？各建筑的定位如何？关系如何？这些问题为什么重要，就是因为：它们为佛教教育目标的达成服务，承载的正是其“学”与“修”的教育体系，诠释的正是僧团的组织方式及管理制度。

以往教界学界对于佛寺建筑的研究，或只关注

“思想”文化、社会经济背景等宏观层面内容，或倾注注意力于“物质”文化层面内容，这样的研究常予人一种“气脉不通”之感。二者之间缺失的恰是作为中间关键节点的学修体系及组织管理等制度层面内容的研究(图9)。

从“道宣式”、“百丈式”到“后百丈式”佛寺，我们看到了佛寺建筑作为佛教教育与组织管理理念和功能的物化，是如何时刻与其所承载内涵保持紧密互动的。所以，本研究在提出的这一“建筑载体——学修体系——组织管理”视角，尝试使我们更精准地理解中国佛寺空间格局嬗变的“所以然”，并成为把握其规律的一把钥匙。

(待 续)

(作者为清华大学建筑专业博士，苏州戒幢佛学研究所研究员)

#### 参考文献：

- [1]西安唐城工作队编：《唐长安西明寺遗址发掘工作简报》，见《考古》，1999，47。
- [2]龚国强著：《隋唐长安城佛寺研究》，北京，文物出版社，2006。
- [3]傅熹年等编著：《中国古代建筑史》，北京，中国建筑工业出版社，2001。
- [4][日]高楠顺次郎：《大正新修大藏经》，渡边海旭，东京，大正一切经刊行会，T45/882b。
- [5]汤用彤著：《隋唐佛教史稿》，北京，中华书局，1982。
- [6]丁钢著：《中国佛教教育——儒佛道教育比较研究》，成都，四川教育出版社，2010，90。
- [7]张十庆著：《五山十刹图与江南禅寺建筑》，南京，东南大学出版社，2005。
- [8]王永会著：《中国佛教僧团发展及其管理研究》，成都，巴蜀书社，2003。
- [9][英]泰勒著，蔡江浓编译：《原始文化》，浙江人民出版社，1988，1。
- [10]吴庆洲著：《建筑文化的传承、融合与演变》见《东方建筑遗产》2008年卷，北京，文物出版社，2008，40。