

唐代僧籍管理制度

白文固

青海師範大學歷史系教授

唐代在僧籍管理中曾創行過一些具有本朝特色的管理辦法，諸如以尚書祠部管理僧尼事務，創行度牒和戒牒限制剃度，實行試經剃度辦法以優化僧尼隊伍，創行官賣度牒以助軍需等。這些做法對後來各朝的僧籍管理發生過重大影響。這裡允就上列問題給予討論。

一、僧尼管理機構的因革

李唐開國，在佛教的管理上採取了僧道合管的體制，即因襲隋制，在鴻臚寺下置崇玄署，設令丞管理天下釋道事。

至武后延載元年（六九四），又將僧尼的管理權改隸尚書祠部，於祠部中置「郎中，員外郎……，掌醫藥、道釋之事」[註 1]。以後屢有變更，多隸祠部、鴻臚寺或功德使，間或隸主客。據《唐會要》卷四十九及《佛祖歷代通載》卷十三記載，有唐一代，中央機構中僧尼隸屬關係的沿革情況，可列表如下：

時 間	隸 屬 機 關
唐初	鴻臚寺（崇玄署）
武則天延載元年（六九四）	祠部
玄宗開元二十四年（七三六）	鴻臚寺（崇玄署）
玄宗開元二十五年（七三七）	暫歸祠部檢校
玄宗天寶二年（七四三）	正式歸祠部
玄宗天寶末年	祠部掌僧籍和度僧權，修功德使分掌僧務
德宗大曆十四年（七七九） （其時德宗即位，未改元）	廢省修功德使，以祠部獨掌僧籍
德宗貞元四年（七八八）	祠部與兩街、東都三功德使共掌僧籍
憲宗元和二年（八〇七）	兩街功德使掌僧籍
武宗會昌五年（八四五）	主客
武宗會昌六年（八四六）	祠部與兩街功德使共掌僧籍

由上表可以看出，唐代僧尼主管權歸屬雖曾數經變動，但大致經歷了三個時期的發展演變：

第一個時期是唐初至武周延載元年（六九四），其間屬鴻臚主管時期。北齊分別由昭玄、鴻臚二寺管理佛教事務，隋文帝釐革前朝制度，將掌諸佛教的昭玄寺，同鴻臚寺主管夷僧的職能合併，新置崇玄署統掌佛道事。於是北齊時分散在昭玄、鴻臚二寺的佛教管理職能合二為一了。唐高祖登極之初，因隋制，置崇玄署令，又「置諸寺觀監，隸鴻臚寺，每寺、觀，各監一人」[註 2]。對這句話，需要做兩點詮釋：第一，唐初崇玄署隸於鴻臚寺，後來改隸宗正寺。第二，文中的「諸寺觀監」，是「諸（州縣）寺觀監」之意；「每寺、觀，各監一人」，即每州縣，置寺監、觀監各一人。這和北齊的郡縣沙門曹，隋大業時的郡縣道場監、丞十分相似，是專理地方僧務的國家官員。武德時的州縣寺監、觀監，任官在州縣，卻不是州縣佐職，而是直接隸屬鴻臚寺。不久，唐太宗罷寺觀監之制，可能與它不諧調的隸屬關係有關[註 3]。

第二個時期即延載元年至天寶末年，是祠部主管佛教事務時期。唐前期，隨著三省六部制趨於成熟，尚書省之禮部開始參與國家對僧寺的管理，《唐六典·尚書禮部》云：「祠部郎中、員外郎，掌祠祀、享祭、天文、漏刻、國忌、廟諱、卜筮、醫藥、道佛之事」。《唐六典》中的道佛之事，《通典》作「僧尼簿籍」[註 4]，文義更具體明白。隋朝禮部的祠部郎僅掌「醫藥、死傷、贈賜之事」，不參與僧寺管理。唐王朝擴大省司職掌，將原屬鴻臚寺的一部分職權，移歸尚書祠部。祠部與鴻臚寺共管佛教事務，是唐政府體制中三省與九寺職權重疊的一個史例。

武周時期，省、寺共管的狀況有所改變。《通典》記載：「延載元年五月制：天下僧尼隸祠部，不須屬司賓」[註 5]。司賓亦即鴻臚，武后光宅初，曾改鴻臚為司賓。武后的這條制令將僧尼管理權統歸祠部，司賓（鴻臚寺）不再參加，它標誌著由祠部獨掌僧尼管理權的開始。但當時實行僧、道分管辦法，祠部只管僧尼，宮觀道士事務仍歸於司賓（鴻臚）。開元二十四年（七三六），唐玄宗一度准中書門下奏請，敕僧尼隸鴻臚寺。但僅隔數月又重申延載制，「敕僧尼仍隸祠部」。同時把掌管道教的崇玄署，由鴻臚寺移隸宗正寺。唐之宗正，掌皇族、外戚簿籍，諸陵，太廟，以管道教的崇玄署隸於宗正，這一做法與唐代皇室與老子攀親有關。天寶二年（七四三），唐玄宗再次重申「僧尼隸祠部」不變。至此，僧寺管理權由鴻臚向尚書省的轉移，終於完成了，歷史上以祠部為主司統管佛教事務的體制確立了。

第三個時期是天寶末年至唐末，屬祠部與功德使共掌僧尼事務時期。唐中後期，使職差遣制度發展，諸多使職漸次剝奪了正司正衙的職權，這意味著以祠部獨掌佛教事務的格局又開始發生變革，加之宦官掌權局面的出現，先是個別外放的宦官，以築寺造塔建樹功德為名，搜刮地方財富，後來又以功德使的名義，控制佛教事務。功德使之職，出現在天寶末。起初只是為京城內外修造寺塔或造佛像而設，臨時差遣為使，不問僧尼事務，如唐代宗所遣「京

城寺觀修功德使」、「五台山修功德使」，皆屬此性質，事興遣使，事寢則罷，不具常設職官性質。

唐德宗貞元四年（七八八），朝廷新「置左右街大功德使，東都功德使，修功德使，總僧尼之籍及功役」[註 6]。此後，功德使在剝奪了祠部的僧尼簿籍管理權的同時，也剝奪司封的道教管理權，唐憲宗元和二年（八〇七）二月，「詔僧尼道士，全隸左右街功德使」，「祠部、司封不復關奏」[註 7]。至此功德使已完全取得僧道管理權，唐政府在僧道管理體制上又出現了僧道合管的局面。貞元、元和新置的功德使，不同於大曆功德使，它雖稱差遣名義，但實際具有常官性質；除掌功德事務（功役）外，還統管「僧尼之籍」。要說的是，從職官體制上說，祠部是統掌佛教的主司，雖然唐憲宗詔令「祠部不復關奏」僧尼事務，但兩街功德使只是控制祠部，並不能取代祠部職能。因為祠部衙司掌管全國僧尼籍帳及度牒的運作機制，非一使所能取代。這種主司之外又置功德使出令牽制主司的做法，使僧尼管理權界限劃不清，一直影響到五代、宋、元時期的僧尼管理體制。

會昌滅佛，唐武宗以佛教「非中國之教」，將僧尼名籍係主客，不隸祠部。而禮部主客郎中掌「諸蕃朝聘之事」。僧尼隸主客。意在排斥貶低佛教。唐宣宗反會昌之政，令「僧尼依前令兩街功德使收管，不要更隸主客，所度僧尼，令祠部給牒」[註 8]。又恢復了功德使與祠部共管的體制。唐昭宗天復三年（九〇三），朱溫盡殺宦官，悉罷諸司使。此後數年，「功德使宰執帶之」[註 9]，這樣以來，由宦官充任功德使的局面結束了，但以功德使凌駕祠部之上，管理僧尼事務的體制並未廢省。

二、僧尼籍簿的管理

(一)僧尼籍簿管理制度的創始

對僧尼貫之以籍帳，也就是說，將俗民的戶籍管理辦法使用於僧尼，定制將僧尼名籍簿冊編訂呈送官府的做法，是中國古代戶籍管理中的一個特殊內容，是「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」理念的反映，是中國僧尼管理制度中特有的做法。唐僧義淨曾在《南海寄歸內法傳》中說：印度的情況是「如來出家，和僧剃髮，名字不干王籍，眾僧自有部書」[註 10]。他又在自己的另一部著作中說：印度「眾僧名字不貫王籍，其有犯者，眾自治罰，為此僧徒咸相敬懼」[註 11]。而中國的情況，則與印度不同，封建政府為了控制這個特殊的僧團人群，自南北朝以來的歷朝政府對之一直是「設僧局（僧官機構）以綰之，立名籍以紀之」[註 12]。

至於中國僧尼名籍制度創立的時間，宋·釋贊寧的意見是：「周隋之世，無得而知；唐來主張，方聞附麗。」[註 13]其實，這是指唐開元時期令天下供僧尼籍帳一事而言的。實際上對僧尼貫之以籍帳的做法，並不始於唐代，歷史上自魏晉以降僧團組織出現以後，集權的封

建政府就難以容納一個獨立於「王籍」之外社會團體的存在，並多次試圖納僧籍於官府之手。早在東晉隆安三年（三九九），桓玄在境內沙汰沙門，令各地「州符求沙門名籍」，且「煎切甚急」[註 14]。所謂「州符求沙門名籍」者，就是由地方政府行文四方，索求僧籍名冊納於官府。由此看出，在桓玄令天下求沙門名籍之先，各寺院已有僧人名籍。依據釋門規矩，僧籍不付官府，這才出現了以政權力量求沙門名籍的舉動。南朝劉宋統治末期，丹陽尹沈文季也曾「建義符僧局，責僧屬籍」[註 15]。責僧屬籍，就是要以行政手段將僧尼名籍納於國家戶籍管理的機制內。至於這次「責僧屬籍」的結果如何，因文獻無載，不敢臆斷。另外，據《魏書·釋老志》記載，北魏孝文帝時期，曾整頓僧團組織，規定要淘汰那些「假稱入道，以避輸課」的「無籍僧尼罷遣還俗」。特別要求對那些行為粗俗的僧尼，無論「有籍無籍，悉罷歸齊民」。由此看出，當時已有了嚴格的僧籍管理制度。同時，由太和十年（四八六），有司奏稱的「前（僧尼）被敕以勒籍」一句看出，北魏政府將僧籍納於官籍的做法可能始於孝文帝統治前期。對僧尼「敕以勒籍」的政策構成了北魏孝文帝整頓國家戶籍管理辦法的一個重要環節。不過，東晉、蕭齊及北魏的僧尼籍冊是如何編訂的，其格式籍項如何，文獻缺載，不敢率爾作論。

延至隋開皇間，官府對僧尼實行了所謂的「公貫」政策。隋代文獻中多次出現的「公貫」，應該這樣詮釋：「公」指官方，「貫」即鄉貫，指名籍，「公貫」就是繫僧人名籍於官府[註 16]。

(二)唐代僧尼供帳辦法

唐政權繼承前朝做法，對僧尼實行籍帳管理，強化了對社會僧團的控制。這一做法伊始於唐玄宗時期。釋氏文獻說，開元十七年（七二九），「勅天下僧尼三歲一造籍，（供帳始此）」[註 17]。《新唐書》的記載更明確一些，其云：凡僧尼「每三歲州縣為籍，一以留縣，一以留州。僧尼，一以上祠部；道士、女冠，一以上宗正，一以上司封」。若「新羅、日本僧入朝學問，九年不還者，編諸籍」[註 18]。這裡的記載提供了三個方面的信息：

第一，僧道名籍冊，每三年編訂一次，以州縣為基層編制單位編訂。

第二，僧道名籍冊一式數份，一份留縣，一份留州，一份上報祠部（僧尼）或宗正（道士、女冠）。另外，道士、女冠名籍帳冊還要報司封司。要以道士女冠名籍呈報司封司，這還是出於唐代皇室與老子聯宗的關係，《通典》卷二十三云：司封郎中，「掌封爵、皇之枝族及諸親內外命婦告身，及道士女冠等，天寶八載十一月，敕道士女冠籍每十載一造，永為常式。至德二年十一月，敕道士女冠等宜依前屬司封曹」。以道士女冠名籍報司封，就是視其同於皇家枝族，藉以抬高道徒的地位。

第三，在中國留學的新羅、日本僧人，若僑居中國長達九年不歸者，要編入僧尼籍帳。從這個規定中，可以看出唐代僧籍管理制度的嚴格，即就連方外之士中的外僑，也要按國家的法令登錄於籍。

至於釋氏文獻中說到，僧尼籍帳供報中央始於開元十七年（七二九）的提法，是個疏淺的認識。應該說，確有文獻直接記載，要求定期編制僧尼籍帳供報中央的做法，見於開元十七年。對僧尼使用編戶管理辦法，貫之以籍帳，這是中國佛教發展史上的一件大事，它反映了封建政府對社會僧團的控制空前強化了。唐代出家僧尼的宗教活動不僅要隨處受到各級官府的限制，而且要繫籍於官，對之，宋·釋志磐曾憤懣地批評道：「出家學道，要在從師受戒爲之制，初未嘗掛名於官籍」，而從唐玄宗朝始令三歲一造籍帳，南宋政府又對僧尼征之以免丁錢。對這類有悖佛規僧制的做法，志磐發過牢騷後，也只好無可奈何地感嘆：「嘻！律言非我所制，餘方爲清淨者不得行，豈如來以佛眼觀末世。爲吾徒者，當勉順國法乎。」[註 19]

自開元十七年詔行僧道籍帳制度後，供帳的基本政策爲以後各朝所因襲，按祠部的奏文所稱，僧尼籍帳要寫清楚其法名、俗姓、鄉貫、戶頭、所習經業及配住寺人數等。[註 20]

若遇僧尼身死或還俗，須申報祠部辦理「注毀」手續。其具體做法是：京師寺院「僧尼身死及還俗者，其告牒勒本寺綱維當日封送祠部；其餘諸州府，勒本州申送，以憑注毀」[註 21]。即就是說，京師寺院三綱或州府功曹，將僧尼死亡，還俗的事牒（或符）要及時上報祠部，祠部以牒符爲憑，從僧尼籍帳中注銷其名。還俗僧尼在「注毀」僧籍的同時，還要辦理「附籍」手續。所謂「附籍」，就是還俗僧尼由寺院返歸鄉里，要重新附入戶部管理的戶籍。若僧尼還俗，未及時按規定辦理「注毀」僧籍和「附籍」民籍的手續，寺院三綱及經業師主要受到處罰。仿《唐令》制訂的日本〈養老令〉令文規定：「凡僧尼還俗者，三綱錄其貫屬（原注：出家以前的本貫，即載於戶籍的本籍），京經僧綱，自余經國司，並申省除附（原注：從僧尼名籍除名，附民部省所管之戶籍）。若三綱及師主隱而不申，三十日以上，（罰）五十日苦使；六十日以上，百日苦使。」[註 22]

(三)歸義軍時期的僧尼籍帳

敦煌文書中有多件唐五代的僧尼籍帳原件，從中可以窺出唐代僧尼籍帳的編造情況，舉例言之，如 P2879 號文書：

〈河西歸義軍沙州十七寺僧尼籍〉

應管一十七寺僧尼籍

龍興寺

河西應管內外都僧錄普濟大師海藏

河西應管內外都僧統辯正大師鋼慧

(後缺)

這件僧尼籍殘卷造於九世紀下半葉，只剩一個卷頭，後文缺失。另件 S2669 號文書〈沙州諸寺尼籍〉，則卷頭缺失，後文尚存，可相互彌補，茲錄於下：

大乘寺尼應管總貳佰玖人

堅法，沙州敦煌縣洪池鄉，姓張，俗名太娘，年七十二。

□□，沙州敦煌縣神沙鄉，姓孔，俗名縱縱，年七十一。

(中略)

聖光寺尼應管總柒拾玖人

正忍，沙州敦煌縣慈惠鄉，姓王，俗名勝如，年五十一。

遍施花，沙州敦煌縣慈惠鄉，姓索，俗名開開，年五十一。

(下略)

此僧尼籍帳亦造於九世紀下半葉，前後均缺，共保留二百七十行，入籍尼二百六十八人。分別隸屬三個寺院。名籍含七項內容：配住寺及總管人數、法名、州縣、鄉貫、姓、俗名、年齡，與祠部所規定編制僧尼籍帳的要求大體吻合。可據唐代僧尼籍帳一式三份的規定，推斷這一件應該是當年留在州縣的那一份。並由上錄兩件文書看出，各州縣編制僧尼籍帳，須首先具明轄境所管寺院總數，然後分寺開列名籍，在各寺名籍之前又要具清本寺應管僧尼人數，分總有序，環環相扣，科學準確。

另外，所見歸義軍時期的戶口簿中有僧俗合籍的情況，如〈唐大中四年十月沙州令狐進達申報戶口牒〉文曰：

令狐進達

應管口妻男女兄弟姊妹新婦僧尼奴婢等共叁拾肆人：

妻阿張、男寧寧、男盈盈、男再盈、女鹽子、女嬌嬌、
弟嘉興、妻阿蘇、弟華奴、女福子、
弟僧恒璿、婢要娘、
弟僧福集、婢來娘、
弟福成、妹尼勝福、
兄興晟、妻阿張、母韓、男舍奴、男佛奴、妹尼勝□、
妹尼照惠、婢宜宜、
侄男清清、妻阿李、母阿高、弟勝奴、弟勝君、妹尼淵□、
妹銀銀、奴進子。

右具通如前，請處分。

牒件狀如前，謹牒。

大中四年十月 日令狐進達牒。[註 23]

再如 S4710 號文書〈沙州陰長長等戶丁簿〉是一件編造於歸義軍時期（九世紀後期）的戶籍簿，其也是僧口與民口合於一籍：

（前缺）

妻男女兄弟侄僧尼孫妹等壹拾貳人：

妻阿李、男清奴、男安屯、女尼丑婢、兄英奴、侄男晟晟、
侄僧專專、侄男滿奴、孫男和和、妹尼小娘。

戶陰屯屯

妻男女兄弟新婦僧尼孫侄等貳拾壹人：

妻阿常、男君達、新婦阿呂、孫男加晟、孫男昌晟、男像奴、
男僧福藏、女尼定嚴、女定娘、女堆堆、兄弟弟、侄女玲瓏、弟純陀、
新婦阿靳、侄男寧寧、侄男鶻子、侄女端端、弟僧勝頂、侄僧皈順、
侄女宜娘。

戶張豬子

母妻男妹等陸人：

母阿馬、妻阿康、男骨骨、男骨倫、妹尼縵縵。

戶王鷹子

母妻女兄嫂侄等捌人：

母阿宋、妻阿荊、女逍遙、兄宜子、嫂阿張、侄女消愁、兄僧龍安。

戶劉再榮

妻男女兄弟新婦僧尼孫侄等貳拾捌人：

妻阿令狐、男海盈、新婦阿王、孫男友友、孫女福惠、男胡兒、女尼鉢鉢、

女縱娘、女稱心、妹尼覺意花、妹勝嬌、女尼口娘、女吳娘、弟再安、

新婦阿樊、侄男文顯、侄男文集、侄男善子、侄尼金吾、侄尼鷹鷹、

侄女富娘、侄尼瘦瘦、女伴娘、侄男伯丑、侄僧明明、侄男昇昇、

侄男力力、侄男千千、新婦阿汜。[註 24]

(後缺)

類似的文書還有 P4989〈沙州安善進等戶口田地狀〉。

爲什麼在歸義軍的戶口簿中會出現僧俗合籍的情況呢？循常理推論只有兩點可能：第一，可能僧尼剃度後，原俗家戶籍中的名籍未作注銷。但這樣做，俗家要額外承擔做僧尼親屬的賦役負擔，出家者的俗家親屬不會傻到如此地步。第二，可能有還俗僧尼附籍後，人們習慣上仍稱其爲「僧」或「尼」。但從 S4710 號文書中看到，陰屯屯等五戶中，每家都有僧有尼，最多的如劉再榮戶，共有僧、尼七口，占戶內總人數的四分之一，說還俗僧尼，似人數太眾。故可以認爲戶口簿的「僧尼」不會是還俗附籍後的原僧尼，而是有真實身分的僧尼。如此看來，循常理推論的思路都是不通的，需另覓途徑。

又我們從敦煌文書中檢索得晚唐及宋初的僧尼戒牒多件[註 25]，所授戒類多爲菩薩戒或八關齋戒。按內律規定。受持八關齋戒者須一日一夜離開家庭，赴僧團居住，以學習出家人之生活，其餘時間可在家學佛者熏習長養出世善根。當時敦煌受持八關齋戒的風氣很盛，那些稱僧稱尼，又與俗口合籍的人，可能就是受持八關齋戒的二眾，他們大多時間住家，故地方官府在戶籍管理上仍將他們視爲民口，編入管內民戶戶籍簿。

三、僧尼剃度制度

(一)「公度」與私度的衝突

唐僧義淨曾比較中國與印度在剃度方式的差異時說：「神州出家，皆由公度。」[註 26] 據釋氏文獻考證，僧尼「公度」現象出現在南北朝時期。具體講，北魏孝文帝太和時期（四七七—四九九），北朝境內已普遍出現了由皇帝詔令剃度的現象，而至熙平二年（五一七），靈太后下令，嚴厲打擊社會上的私度行爲，規定凡有私度者，私度僧要發配當州充苦役，州刺史、太守、縣令、州僧統、郡維那、寺主都要連坐問罪。而南朝的官度現象出現得更早一些，大體在劉宋孝武帝大明時期（四五七—四六四），就見到有敕度僧尼並禁止私度的記載。南北朝以來，封建政府與社會僧團間爲編戶人口而發生的爭奪一直十分激烈，而其形式不外乎兩點：一是封建政府利用政治力量不時興起沙汰沙門的活動；二是實行公度，打擊私度。

李唐建國，公度與私度的衝突更加激烈，爲了打擊私度，唐政府不惜借用監察和刑法的力量打擊私度行爲。按其規定「兩京度僧尼，御史一人蒞之」[註 27]。《唐律疏議》中制訂有打擊私度的專條律文，規定：「諸私入道及度之者，杖一百，若由家長，家長當罪。已除貫者，徒一年，本貫主司（謂私入道人所屬州縣官）及觀寺三綱知情者，與同罪。若犯法合出觀寺，經斷不還俗者，從私度法。即監臨之官，私輒度人者，一人，杖一百；二人，加一等」[註 28]。據筆者所見，這是中國歷史上第一次將私度作爲犯法行爲而列入了國家法典，並爲後世宋明各朝所因襲。除此，文獻中還有皇帝不斷頒出詔令禁斷私度或朝臣奏請打擊私度的記載，如：唐睿宗朝詔令：「私度之色，即宜禁斷。」[註 29]唐玄宗天寶五年（七四六）二月，京兆尹蕭炅奏請，若有「私度僧尼等，自今已後有犯，請委臣府司，男夫并一房家口，移隸磧西」[註 30]。唐憲宗曾詔令：「男丁女工，耕織之本，其百姓有苟避徭役，冒爲僧道，而實無出家之事業者，所在有司科奏之。」[註 31]大和四年（八三〇），有人向唐文宗奏言：「緇黃之眾，蠶食生人，規避王徭，凋耗物力，應諸州府度僧尼道士及創造寺觀，累有禁令……。自今以後，非別勅處分，妄有奏請者，委憲司彈奏，量加貶責。於百姓中苟避徭役，冒爲僧道，所在長吏，重爲科禁者。」[註 32]

(二)度牒的創行及頒給辦法

度牒，是官府頒給合法剃度者出家剃度的證明書，因爲度牒皆由尙書祠部頒出，故又稱祠部牒。一般認爲，在佛教發展史上自唐代方始行度牒，但也有人認爲北魏時代即有此制。其根據是《魏書·釋老志》曾云，延興二年（四七二），元宏敕令清理雲遊僧，規定雲遊僧「在外齋州鎮維那文移，在台者齋都維那等印牒，然後聽行，違者加罪」。有的學者認爲〈釋老志〉中所稱的「印牒」便是度牒。但仔細閱讀上引的那段文字，覺得都維那的「印牒」與州鎮維那的「文移」對應，似乎都是由僧司發出的一種文書，說它是度牒實在有點勉強。

度牒的出現，有著深刻的歷史原因、社會原因及政治原因，它是封建政府與社會僧團勢力爭奪剃度權的歷史產物，是佛教階層自由剃度權利漸次喪失的必然結果，也是專制主義政府對宗教群體控制力度強化的反映。佛教傳入中國早期，僧尼剃度權基本掌握在社會僧團自己手中，國家對剃度事務的干涉似乎還沒有後朝那樣多和直接。但後來漸次由國家控制了剃度權，正度與私度的衝突不斷，正是出於防止私度的需要，唐政府才創行了度牒。

唐代頒給度牒的做法伊始於天寶五年（七四六），《佛祖歷代通載》卷十三云：「天寶五年丙戌五月，制天下度僧尼，並令祠部給牒。今謂之祠部（牒）者，自此而始也。」《編年通論》、《釋氏稽古略》、《釋氏通鑑》等佛教史傳著作的記載，均同於《佛祖歷代通載》。但亦有持天寶六年（七四七）始給度牒說者。如《佛祖統紀》卷四十云：天寶六載「勅天下僧尼屬兩街功德使，始令祠部給牒。」由丁福保主持編纂的《佛學大辭典》第七九〇頁亦云：「《唐會要》曰：『天寶六載，制僧尼道士令祠部給牒。』」《佛光大辭典》第三七七九頁因襲上說云：「天寶六年，令天下僧尼隸屬於兩街功德使，並由尚書省祠部司出具，稱祠部牒。」宋僧志磐撰寫的《佛祖統紀》及近人丁福保主編的《佛學大辭典》在對於這一問題的陳述中犯了同樣一個錯誤，即錯誤地使用了一條《唐會要》的資料而導致了舛誤。爲了讓大家辨析正誤，請允許我們將其摘錄如下：

《唐會要》卷四十九「僧尼所隸」條云：「會昌五年七月，中書門下奏：奉宣，僧尼不隸祠部，合繫屬主客，與復合令鴻臚寺收管。宜分析奏來者，天下僧尼，國朝已來並隸鴻臚寺，至天寶二年隸祠部……。六年五月，制僧尼依前令兩街功德使收管，不要更隸主客，所度僧尼，令祠部給牒。」（《大藏經補編》第十七冊，第六一八頁）

上引《唐會要》的文字中有三處系年，從上下文義看，省去年號的「六年五月」顯然是會昌六年五月，並非是天寶六年五月，僧志磐和丁福保均將其誤爲天寶六年，這就是他們將始給度牒的時間弄錯的原因所在。

除上述根據外，還有一條資料，亦可佐證始行度牒的時間是天寶五年。《佛祖歷代通載》卷十三云：天寶五年，始令祠部給牒，「是歲，不空三藏自西域還，詔入內結壇」。《釋氏通鑑》卷九云：天寶五年（丙戌）「不空三藏自西域還。五月，制天下度僧尼並令祠部給牒。今謂之祠部（牒）者，自是而始」。上舉《通載》和《通鑑》均說，始給度牒與不空「自西域還」發生在同一年間。查閱《宋高僧傳》卷一〈不空傳〉，其曰：不空遊歷五印度後，「至天寶五載還京」。《宋高僧傳》的記載亦可印證頒行度牒伊始於天寶五年。

隨著度牒的產生，漸次形成了一套嚴密的申請頒發度牒的辦事程式，照唐宣宗朝祠部司官員的說法是：凡官度僧尼，要「具鄉貫、姓號，申祠部請告牒」[註 33]。所稱「請告牒」是請給度牒，一般說，度牒的頒出在尚書祠部，但祠部僅是承命辦事而已，實際決定剃度權的是中書門下。爲了大家更好地瞭解唐代規範的剃度辦法，請允許我們照錄一篇不空表制集的原文，如廣德二年（七六四）十月十九日〈降誕日請度七僧祠部敕牒〉云：[註 34]

僧慧通，年五十五（絳州曲沃縣，俗姓王，無籍，請住千福寺）。

（僧）慧雲，年二十三（京兆府長安縣，俗姓段，無籍，請住大興善寺）。

僧慧琳，年三十（虢州閿鄉縣方祥鄉閿鄉里，俗姓何名光王，兄咄為戶，請住〔大〕興善寺）。

僧慧珍，年三十三（京兆府萬年縣洪洞鄉福潤里，俗姓王名庭現，伯高為戶，請住大興善寺）。

僧法雄，年二十八（京兆府富平縣赤陽鄉昆山里，無籍，請住靜法寺）。

僧法滿，年十八（京兆府萬年縣崇德鄉文圓里，俗姓胡，祖賓為戶）。

僧慧璣，年四十。

右興善寺三藏沙門不空奏：上件僧等自出家來，常尋法教，不闕師資，戒行精修，實堪為器，比雖離俗，跡昌私名。今因陛下開降誕之辰，朝賀歡欣之日，伏請官名以為正度，用資皇祚以福無疆。

如天恩允許，請宣付所司。

中書門下牒祠部：

牒奉敕宜依，牒至准敕，故牒。

廣德二年十月十九日

中書侍郎平章事杜鴻漸

中書侍郎平章事元載

黃門侍郎平章事王（使）

檢校侍中李（使）

檢校右僕射平章事（使）

太尉兼中書令（使）

尚書祠部牒三藏不空：

牒奉中書門下敕牒如右，牒至准敕，故牒。

廣德二年十月十九日，令史牒。

主事。

這件〈敕牒〉文字可分為三個部分：前為大興善寺不空所奏「請度七僧名籍簿」，內含法名、年齡、貫屬、俗姓名、戶籍狀況、請住寺院等項；中為中書門下給祠部的「宣敕牒」，

剃度僧尼，以中書門下頒出的敕牒文式批准，反映了唐代政府在控制度人為僧問題上的嚴格態度。唐宋時期，凡撥放度牒、敕賜寺額名額，遴選大寺寺主、住持者，多以敕牒宣命。後為祠部給不空的「准度牒」。保存在不空表制集中的這段珍貴文字，向我們透露了兩條重要的信息，其一是度牒頒出的規範程式：凡剃度僧尼，得由貴戚、臣僚或名僧上表奏[註 35]，並提出剃度名額及剃度者的名籍，經皇帝制可後由中書門下向祠部發出敕牒，再由祠部向表奏者（或僧司）轉發准度牒並填寫頒出實名度牒。實名度牒是依據表奏者提供的情況填寫的，通常情況下，尚書祠部發出的都是已填寫好的實名度牒，唯有賣度牒之舉才頒出空名度牒。所稱空名度牒，也就是空白度牒，它可由買主按意願填寫。

其二，從不空表制集透露出，唐代度牒是頒給受比丘戒或比丘尼戒的僧尼的。入寺的沙彌、沙彌尼，似不頒給度牒。如上錄的不空請度的慧通等七人，身分為「僧」，不空稱他們「自出家來，尋常法教，不闕師資」，顯然這七人早入寺為僧了。試想他們該屬那一級的僧人呢？答案只能是沙彌。並因為沙彌沒有獲取度牒的資格，不空才「伏請官名以為正度」為比丘，以便獲得度牒。這樣講，並不是憑空立論，此可有《舊唐書·李德裕傳》的記載作佐證。當年王智興在泗州設壇賣度，渡淮求度牒的人群中竟有十四名沙彌，這可印證上面的論點。

度牒制度產生後，不僅漸次形成了一套較為嚴格的度牒頒出辦法，而且形成了對亡僧、逃僧所遺留度牒的收繳銷毀辦法，如建中三年（七八二），德宗敕令「僧尼有事故者，仰三綱申州納符告注毀，在京者於祠部納告」[註 36]。據宋僧志磐解釋，唐之符告與品官告身同，令文的「符告」即指度牒。由此看出，在德宗君臨天下時，已形成了一套對亡僧、逃僧所遺留度牒的收繳辦法，這種做法直接影響到宋代度牒的管理制度。

唐宋時期，與僧尼度牒並行的還有另一種身分性證件，名為戒牒。戒牒始行於唐宣宗朝。它的作用在於強化僧尼出家受戒的嚴肅性，並加強對僧尼持戒意識的醒示，彌補度牒在控制剃度方面遺留的漏洞。總之，戒牒作為度牒的補充證件，其與度牒相輔相成，相得益彰，加強了對度僧各個環節的控制。

(三) 試經制度的實行

歷史上測試僧尼的最早記載，可追溯到東晉成帝時期，當時常山太守杜霸曾「符下諸寺」，要克日簡汰僧尼，為簡汰僧尼而進行的測試項目有「格」和「儀觀」[註 37]，推測其類似於今天的面試，測試內容是僧戒儀規，但不見有測試經業的要求。東晉後期桓玄秉東晉政權，欲沙汰僧眾，規定「沙門有能申述經誥、暢說義理，或禁行修整，足以宣寄大化」者，可留寺修行，「其有違於此者，悉皆罷遣」[註 38]。但從其他文獻記載看出，桓玄這次試經沙汰沙門的政策實際上沒有付諸實踐。到南朝後期，又有人提出對僧尼策試經業以甄別良莠的主張，《佛祖統紀》卷三十七云：陳後主至德（五八三—五八六）時期，「朝議以僧尼類多無業，欲令策經，不通者皆休道」。僧智顛抗爭說：「調達日誦萬言，未免淪墜；槃特唯憶一偈，

乃證四果。篤論爲道，豈關多誦。」「帝大悅，即停搜簡」。調達、槃特皆是傳說中的西土僧人，他們的故事反映了佛教內部重禪靜傾向的抬頭，敏於思辨的智顛巧妙地引用他們的故事說服了陳後主，使其策試經業的政策又夭折了。

上舉幾例皆是測試經業，甄別淘汰僧尼的政策，而類如科學的試經剃度制度創行於唐代。有文獻說：「漢唐以來，設官置局，試經得度……，其間獲中僧科者，官給黃牒，剃度爲僧。」[註 39]試經度僧制到底創行於唐代的何朝何年呢？文獻對之的記載較爲混亂。主要有以下三種分歧意見：

第一，高宗顯慶三年（六五八）說。如《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷十云：顯慶三年，玄奘移居西明寺，又「敕先委所司簡大德五十人，侍者各一人，後更令詮試業行童子一百五十人擬度。至其月十三日，於寺建齋度僧，命（玄奘）法師看度」。

第二，唐中宗神龍元年（七〇五）說。如《佛祖統紀》卷四十云：「神龍元年，……詔天下試經度人。山陰靈隱僧童大義，年十二，誦《法華經》，試中第一。」《宋高僧傳》卷十五〈唐越州稱心寺大義傳〉云：「釋大義，年十二，請詣山陰靈隱寺求師，因習內法，開卷必通，人咸歎之。屬中宗正位（七〇五），恩制度人，都督胡元禮考試經義，格中第一，削染，配昭玄寺。」看得出，《佛祖統紀》和《宋高僧傳》可能使用了同一個資料，故得出了一樣的結論。

第三，神龍二年說。如《釋氏稽古略》卷三云：「神龍二年……八月，詔天下試童行經義，挑通無滯者度之爲僧。試經度僧從此而始。」

就目前所見資料看，試經作爲一項制度性政策，最早實行於唐高宗時期，而到唐中宗朝已臻於完備，以後各朝皆沿習了這一做法。但試經的程度要求、試經的目的、試經的對象不盡相同。概言之，主要有：1.以誦經爲工具，甄別良莠不齊的僧尼隊伍，達到淘汰僧尼的目的。如開元十二年（七二四），玄宗「勅有司試天下僧尼，年六十已下者，限誦二百紙經，每一年限誦七十三紙，三年一試，落者還俗」[註 40]。太和九年（八三五），李訓表奏：天下「僧尼猥多，耗蠹公私」。旋即，文宗「詔所在試僧尼誦經，不中格者皆勒還俗」[註 41]。這兩次測試的對象均是已出家的僧尼，試經的同一目的是精良僧尼隊伍。2.以誦經爲題，測試還未剃度的童行，目的是嚴格剃度，防止目不識丁的經旨得度爲僧。如至德元年（七五六）十二月，肅宗敕於五嶽各建佛寺，並令白衣誦經百紙賜明經出身爲僧[註 42]。至德二年（七五七），又詔令「白衣能誦經五百紙者度爲僧」[註 43]。大曆八年（七七三），代宗曾「勅天下童行策試經律論三科，給牒放度」[註 44]。這三次測試的對象都是未出家的白衣或童行，試經的目的是把嚴剃度關。

從以上有關唐代測試經業的零碎資料中，我們還可以得出以下認識：1.試經活動有時由中央有關官府主持，如高宗時試經度人，由相關「所司」詮試；有時又由地方官主持，如中

宗朝度人，由「都督胡元禮考試經義」。2.經業測試之試課分爲經、律、論三科。3.大多情況下，測試經業僅仿照科舉考試而進行。但個別事例，完全將試經納入科舉範疇，比如肅宗令白衣能誦經百紙者，賜明經出身，便爲一例。

總之，唐代創行試經剃度制度，對甄別精良僧尼，防止、清理僧尼隊伍的窳敗產生了一定效力，故宋僧才以讚頌的口氣說：「唐中宗始詔天下試經度僧，是猶漢家以科舉取士，最可尚也。」[註 45]

(四)鬻賣剃度的最早實行

論者多謂唐代鬻賣剃度事，始於玄宗朝，其實不然。早在中宗時期，已有鬻賣剃度之事，不過以往賣度，錢入私家，玄宗朝賣度，錢始歸公府而已。《新唐書》卷一二二〈魏元忠傳〉記載，魏元忠曾向唐中宗進諫說，「今度人既多，緇衣半道，不本行業，專以重寶附權門，皆有定直。昔之賣官，錢入公府，今之賣度，錢入私家。以茲入道，徒爲遊食」。從魏元忠的話中可以看出，不僅中宗朝已有賣度之事，且賣度名額「皆有定直」。以此推知鬻賣剃度活動已非個別現象。又景雲二年（七一）七月，左拾遺辛替否向唐睿宗進諫曰：「當今出財依勢者，盡度爲沙彌。」[註 46]「出財」與度僧構成因果聯繫，說明其剃度亦屬賣度。不過，當時的賣度活動是地方官或權僧圖謀詐財、以飽私囊的行爲。而屬於國家的公賣剃度活動，確實發生於唐玄宗統治末期，這是資料所見佛教發展史上最早的官府賣度事，實行的目的是爲了籌集軍資。應該說，它是作爲軍事非常時期的一項非常性政策而出現的。有關唐政府官賣剃度的資料，散見於新舊唐書。另外，《通典》、《文獻通考》、《宋高僧傳》、《佛祖統紀》、《佛祖歷代通載》、《大宋僧史略》等文獻皆有零星記載。唯《新唐書·食貨志》的記載較完整，其云：「及安祿山反，司空楊國忠以爲正庫物不可以給士，遣侍御史崔眾至太原，納錢度僧尼道士，旬日得百萬緡而已。」「明年，鄭叔清與宰相裴冕建議，以天下用度不充，諸道得召人納錢，給空名告身，授官勳邑號；度道士僧尼不可勝計。」「及兩京平，又於關輔諸州，納錢度道士僧尼萬人。」

若以《新唐書》的記載爲主，輔之以其他文獻資料，我們可以得出以下幾點認識：

第一，唐政府在安史之亂期間共進行了三次公賣剃度活動，而首次「鬻度牒始於楊國忠」[註 47]。其事大致發生在安祿山起兵至馬嵬驛之變前，即天寶十四年十一月至天寶十五年六月間，估計發生在天寶十四年（七五五）底的可能性更大些。實行地區是在以太原府爲中心的河東道轄境，大體包括當時的澤、絳、晉、潞、汾、儀、嵐、代等十八州府地區。賣度的經濟效果十分突出，旬日間得錢百萬緡。

第二，唐政府實行的又一次官賣剃度的具體時間，《新唐書》的記載不夠具體，僅云：「明年，鄭叔清與宰相裴冕建議」如何，但《舊唐書·肅宗紀》的記載補充了這一點，其曰：至德元年（七五六）十月「癸未，彭原郡（治所在今甘肅慶陽南）以軍興用度不足，權賣官

爵及度僧尼」。《佛祖統紀》亦云：「至德元載，……帝在靈武，以軍須不足，宰相裴冕請鬻僧道度牒，謂之香水錢。」由此可知，唐政府第二次鬻賣度牒活動發生在肅宗改元後的至德元年，賣度政策與賣官鬻爵同時實行。按《舊唐書·肅宗紀》的提法，實行地區主要在彭原郡，而按《新唐書》的說法，是「諸道召人納錢」，由「度道士僧尼不可勝計」推測，度僧那麼多，不可能限於一郡一府。《宋高僧傳》亦云：安祿山舉兵西向，西京板蕩，財用不濟，遂「用右僕射裴冕權計，大府各置戒壇度僧，僧稅緡謂之香水錢，聚是以助軍須」[註 48]。由此，我們知道，唐政府在肅宗至德元年，由裴冕等建議，實行了第二次官賣度牒活動，可能這次賣度是從彭原郡率先實行，然後推行到唐政府政令尚通達的其他州府，僧尼所納之錢謂之「香水錢」，實行賣度的目的還是斂財以助軍需。至於度牒的價格，各文獻均無直接記載。今見宋僧志磐在《佛祖統紀》卷四十中說：至德元年十二月，肅宗敕「納錢百緡者許請牒剃度」。依此推論，每道度牒納錢百緡，可能是當時鬻賣度牒的通行價格。

第三，唐政府在第二次官賣度牒不久，又實行了第三次官賣度牒活動。從上引《新唐書·食貨志》載「及兩京平」一句看出，第三次官賣度牒活動則發生在唐軍第一次收復兩京後。我們知道，唐軍第一次收復長安是在至德二年（七五七）九月間，收復洛陽是在至德二年十月間。由此推知，唐政府的第三次賣度活動大致發生在至德二年十月以後。這次賣度地區主要限於「關輔諸州」，納錢得度的僧尼有萬人之多。

在安史之亂發生後短短的三年時間內，唐政府連續施行了三次官賣度牒活動，這一方面說明政府的財政全面崩潰了，他們不得不採取賣度牒和賣官的辦法，以應付浩大的軍費開支。另一方面也說明了在全社會虔誠地信奉佛教的宗教心理支配下，人們求度為僧的心情是多麼迫切。唐代，除以上由楊國忠、裴冕等人推行的三次官賣度牒外，又在長慶四年（時唐敬宗已即位，未改元）到寶曆元年間（八二四—八二五），發生過徐州節度使王智興為聚斂財貨而借名推行賣度的活動。

四、寺院管理制度

（一）歷史上賜額制度的初興

歷史上封建政府對社會僧團的控制，往往表現在兩個方面：其一是實行僧尼公度，借此控制剃度權，限制僧團人口的膨脹；其二是實行敕賜寺院名額，借此控制建寺權，限制社會上過多立寺。

由釋氏文獻考知，賜額制度初興於東晉初年，當時隨晉元帝南渡的高陽許詢任會稽內史，曾「捨永興、山陰二宅為寺」，「既成，啓奏孝宗。詔曰：『山陰舊宅為祇洹寺，永興新居為崇化寺。』」[註 49]。晉穆帝為許詢所立的寺院賜名，是文獻所見敕賜寺院名額的較早記載。不過，當時賜額，意在奉佛崇教，沒有後來的頒寺額以限制私創寺院的用意。

南北朝後期，勳臣貴戚構築寺院，啓請君王賜額的風氣轉盛。如梁光祿大夫江蒨夢飲慧眼水而眼疾癒，遂捨同夏縣牛屯里住宅爲寺，並乞賜嘉名，梁武帝答曰：「知卿第二息感夢，云飲慧眼水。慧眼則是五眼之一號，若欲造寺，可以慧眼爲名。」[註 50]天監元年（五〇二），韶州刺史侯敬中奏請建寺，梁武帝賜額「寶林」[註 51]。陳太建十年（五七八），陳宣帝爲智顓的天台佛隴精舍，敕賜名「修禪寺」，並由「吏部尙書毛喜題篆榜，送安寺門」[註 52]。這是並賜榜額的早期事例。北魏黃門侍郎李裔，捨元氏縣山第爲寺，延昌（五一二—五一五）末，北魏宣武帝元恪「賜其『偃角』之名」。孝昌（五二五—五二七）時又改爲「隱覺」[註 53]。

南北朝時期，佛教弘法正當盛勢，各政權帝王大多取崇佛政策，沒有對佛寺數量實行限額控制。諸帝賜額，只是給寺院命名，並借此以示奉佛重教；佛寺得到御賜名額，也等於領到了聖頒護符，提高自己的社會地位。以上南北朝賜額各例，雖帶有隨意性，但都是檀主先行奏請，皇帝再賜名額，後世給賜寺院名額程式，已椎輪粗具。

隋朝皇室重視新寺取名，給賜名額程式更爲完備。或由皇帝親自擇定名稱，或由寺僧擬名，皇帝審定，啓請給賜。據《長安志》「建法尼寺」條記載，開皇初，隋文帝御擬「寺額一百二十枚於朝堂，下制云：『有能修造，便任取之。』」[註 54]於是天下僧俗建寺，皆依之取名。但據文獻所載隋之寺院名額可知，隋代寺院賜名，滲透了濃厚的佛教文化特色，其與唐宋寺院賜名有本質差異。

(二)賜額制度的成熟

一般認爲，至唐代寺院賜額制度趨於成熟。

隋朝末年，天下戰亂不休，寺院隳廢，僧眾失散。李唐建國之初，境內僧尼不足十萬，估計佛寺不滿三千所。貞觀時期（六二七—六四九），國家多築寺院，如貞觀三年（六二九），敕令「於建義以來交兵之處，爲義士凶徒隕身戎陣者，各建寺刹」[註 55]，招僧居住，爲之薦福，並令朝中文臣撰碑。又爲太穆皇后追福立宏福寺。后妃、公主、地方官員、朝中大員也有修築佛寺者。到貞觀後期，海內有額寺院計三千七百一十六所[註 56]。武后崇佛，多築寺院，其在東都建聖善寺，破百姓宅數十家以廣基址。中宗君臨天下，朝臣、中官奏請築寺度僧不休。到玄宗開元（七一三—七四一）後期，天下共有敕額寺院達五千三百五十八所[註 57]，這個數位是唐代國力所能承受的佛寺總數。從唐玄宗朝伊始，各代君王一直注意抑制寺院的過分增加，海內有額佛寺大體保持在五千餘所的限額內。

唐代政府依照前朝的經驗，對遍佈海內的幾千所寺院，採取賜額辦法加強管理，中國佛教發展史上的賜額制在唐代成熟了。講其成熟，有如下表現：

其一，唐代寺院賜額多與君王的政治生活緊密聯繫。武后覬覦帝位，僧徒爲之製造輿論，認爲武則天當作天子是佛的意志。載初元年（六九〇），沙門表上《大雲經》，並造《經疏》，謂經中所說「即女身當王國土」者，即應在當今的武則天。據此，武則天敕兩京，諸州各置佛刹一區，賜額大雲寺，藏《大雲經》於其間，並於當年正式稱帝。神龍元年（七〇五）正月，武則天還政於中宗，中宗曾有被廢幽均州、房陵的坎坷經歷，現在復登極位，以爲「中興」，便令兩京及天下諸州各置中興寺一所。爲此，右補闕張景源認爲不妥，便上疏曰：「夫言中興者，中有阻間，不承統歷」，而中宗當皇帝是「既奉成周之業，實揚先聖之資，君親臨之，厚莫之重。『中興』立號，未益前規」。爲表示「前後君親，俱承正統」的繼統關係，他建議應該賜額「龍興」[註 58]。中宗採納張氏建言，將天下中興寺俱改額爲龍興寺。玄宗即位，勵精求治，欲做一個繼往開來的明主，故於開元二十六年（七三八）六月，「敕每州各以郭下定形勝觀寺，改以『開元』爲額」[註 59]，結果舊日的大雲寺全改額爲開元寺。至天寶元年（七四二），開元觀主李昭宗又奏請說：「往年改額，題『開元』文字，今日崇便，合兼『天寶』之名。」[註 60]他建議將天下開元寺全改額爲開元天寶寺。依上說可知，唐代寺院賜額，多與帝王的政治生活相聯繫，所謂寺名，成了一代君王政治動向的標誌牌。

其二，唐代寺院賜額，多函皇室精忠盡孝、祈壽祈福、興國安邦的儒家文化底蘊。前述隋文帝禦擬寺額，寺名皆散發著濃厚的佛家文化氣息，而唐代寺院賜額，多有儒家文化特色。首先，取精忠盡孝或祈福祈壽字義的寺額，如貞觀八年（六三四），太宗爲太穆皇后追福，立弘福寺。貞觀二十二年（六四八），太子李治在隋無漏廢寺舊址建慈恩寺，爲文德皇后薦福。神龍二年（七〇六），中宗爲武太后追福，立聖善寺，寺內建報慈閣。同時別立崇恩寺。文明元年（六八四），睿宗敕以蕭銳舊宅建獻福寺（後改爲薦福寺），爲高宗薦冥福。以上都是皇室子孫爲父母立寺取額，以示盡孝祈福的事例。另外有臣下奏改寺名，表示向君王獻忠祈禱者，如會昌六年（八四六），依功德使奏請，上都右街允留寺依次改額爲萬壽、崇聖、聖壽、福壽，企盼君王龍體安泰，萬壽無疆。

其次取興國安邦字義的寺額，如景雲元年（七一〇），睿宗敕捨龍潛舊宅爲安國寺。開元二十年（七三二），敕改無極寺額爲興唐寺。會昌六年（八四六），依功德使奏請，上都左街允留寺依次改額爲護國、保唐、安國、唐安、唐昌、延唐等名額。由以上敘述看出，唐代寺院賜額中多有獻忠盡孝、興國安邦的儒家文化特色，這標誌著儒、佛、道趨於融和的時代特徵在寺院賜名中反映了出來，亦標誌著延至唐代，佛家文化已日趨變成了王者的附庸，自身的東西越來越少了。

其三，有額寺與無額寺的對立不僅出現，而且日趨激烈。唐之前各朝頒賜名額，皆出於崇佛重教的一層用意，唐朝御賜名額，包含有賜「名」和給「額」二層用意。所謂賜名，就是御賜嘉名以示殊榮；所謂給額，就是頒給一個合法立寺的指標。在唐代人們的宗教生活中，有君主賜額的寺院稱敕額寺或有額寺，亦即合法建立寺，敕額寺的名額爲豎額。與之對立的是無額寺，也就是私自建立的非法寺，無額寺的名額爲橫額。照習慣，私建寺不得名「寺」

或「院」，只能稱招提、蘭若。如元和二年（八〇七），薛平奏請為中條山蘭若賜額大和寺，司馬光解釋說：「蓋官賜額者為寺，私造者為招提，蘭若。」[註 61]私創寺院不得稱「寺」，可見有額寺與無額寺的對立十分明顯。

唐時佛寺賜額，寓有控制私創寺院的用意。一般情況下，國家是禁止創立寺院的，先天二年（七一三）五月，玄宗「敕王公以下，不得輒奏請將莊宅置寺觀」[註 62]。開元二年（七一四）二月，又敕令：「天下寺觀，屋宇先成，自今已後，更不得創造。」[註 63]但對官員們的輒請置寺及民間的私創寺院行為，並沒有做出法律方面相應的處罰規定，這一點不同於宋代。故唐代民間私創寺院的風氣較盛，會昌滅佛，拆毀招提、蘭若四萬餘，幾乎等於有額寺院的十倍。

從上述不難看出，唐代的僧籍管理制度無不表現出當朝政治和經濟的時代特徵，諸如對僧尼貫之籍帳及創行度牒、戒牒制度，這既是專制主義中央集權發展的結果，又是佛教僧團勢力對皇權屈從性格的曲折反映；而試經剃度制度乃是作為科學制度的蘖生物而出現的；官賣度牒的原因較為複雜，其既有商品經濟發展的社會背景，又有人們慕僧敬佛的宗教原因，還有寺院僧尼尚擁有部分免賦役特權的經濟原因。寺院賜額制與皇室的政治生活緊密聯繫，含有精忠盡孝、祈福祈壽、興國安邦的儒家文化特色。唐代這些制度具有啓下意義，對以後的宋元明後朝的僧籍管理產生過深遠的影響。

【註釋】

[註 1] 《唐六典》卷四，祠部郎中，「員外郎」條，《四庫全書》本。

[註 2] 同 [註 1]，卷十六，「宗正寺·崇玄署」條。

[註 3] 參見張弓，《漢唐佛寺文化史》（中國社會科學出版社，一九九七年）第三七六頁。

[註 4] 《通典》卷二十三，「禮部·祠部郎中」條（中華書局，一九八四年影印本）第一三七頁。

[註 5] 同 [註 4]。

[註 6] 《資治通鑑》卷二三七，「唐憲宗元和四年六月」條（胡注，中華書局，一九五六年）第七六六一頁。

[註 7] 《舊唐書》卷十四，〈憲宗紀上〉（中華書局標點本）第四二〇頁。

[註 8] 宋·王溥，《唐會要》卷四十九，〈僧尼所隸〉（中華書局，一九五五年）第八六〇頁。以下引《唐會要》版本同。

[註 9] 宋·釋贊寧，《大宋僧史略》卷中，「管屬僧尼」條，《大正藏》第五十四冊，第二四六頁。

- [註 10] 唐·義淨著，王邦維校註，《南海寄歸內法傳校注》卷二〈衣食所須〉（中華書局，一九九五年）第八十七頁。
- [註 11] 唐·義淨著，王邦維校註，《大唐西域求法高僧傳校注》卷上（中華書局，一九八八年）第一一四頁。
- [註 12] 同 [註 9]，「僧籍弛張」條，第二四七頁下。
- [註 13] 同 [註 12]。
- [註 14] 梁·釋僧佑，《弘明集》卷十二，釋支遁，〈與桓太尉論州符求沙門名籍〉（《四部叢刊》本）。
- [註 15] 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷八，〈齊京師天保寺釋道盛傳〉（中華書局，一九九二年）三〇七頁。
- [註 16] 同 [註 3]，第三七九頁。
- [註 17] 宋·釋志磐《佛祖統紀》卷四十，〈法運通塞志〉，「唐玄宗開元十七年」條，第一六七五頁。
- [註 18] 《新唐書》卷四十八，〈百官志·崇玄署〉（中華書局標點本）第一二五二頁。
- [註 19] 同 [註 17]，第一六七六頁。
- [註 20] 《全唐文》卷九六六，〈祠部·請申禁僧尼奏〉（中華書局，一九八三年影印本）第一〇〇三二頁。
- [註 21] 同 [註 20]。
- [註 22] 井上光貞編，《律令·僧尼令第七》。並參見張弓，《漢唐佛寺文化史》，第三八四—三八五頁。
- [註 23] 京都有鄰館敦煌文書五十一號。
- [註 24] 《敦煌寶藏》第三十七冊，第三八九頁。
- [註 25] 見 S1183、S1780、S2448、S3798、S4115、S4482、S4844、S4915、S6264、P3143、P2994、P3203、P3206、P3207、P3320、P3392、P3414、P3455、P3483。
- [註 26] 同 [註 10]，卷三，〈受戒規則〉，第一二六頁。
- [註 27] 同 [註 8]，〈僧籍〉，第八六三頁。
- [註 28] 唐·長孫無忌等撰，《唐律疏議》卷十二，〈戶婚·私入道〉（《四庫全書》本）。
- [註 29] 《全唐文》卷十九，唐睿宗〈申勸禮俗勅〉，第二二三頁。
- [註 30] 同 [註 8]，〈雜錄〉，第八六一頁。
- [註 31] 同 [註 17]，卷四十一，〈法運通塞志〉，「唐憲宗元和二年」條，第一七一四頁。
- [註 32] 同 [註 20]。
- [註 33] 宋·王溥，《唐會要》卷四十八，〈議釋教下〉，第八四四頁。
- [註 34] 唐·釋圓照，《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》卷一，〈降誕日請度七僧祠部敕牒〉，《大正藏》第五十二冊，第八三一頁上。
- [註 35] 每逢聖誕，朝臣、高僧多奏請度人為僧，給皇帝祈福，這是唐代度僧中的一個特徵，這一做法直接影響到宋代的剃度制度。

[註 36] 同 [註 31]，「唐德宗建中三年」條，第一七〇五頁。

[註 37] 梁·釋寶唱，《比丘尼傳》卷一，〈司州西寺智賢尼傳〉，《大正藏》第五十冊，第九三五頁上。

[註 38] 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷六，〈晉廬山釋慧遠傳〉，《大正藏》第五十冊，第三六〇頁中。

[註 39] 元·妙源，《虛堂和尚語錄》卷四，「示行者智潮」條，《大正藏》第四十七冊，第一〇一三頁上。

[註 40] 同 [註 30]。

[註 41] 《資治通鑑》卷二四五，「大和九年七月丁巳」條，第七九〇六頁。

[註 42] 同 [註 17]，「唐肅宗至德元年」條，第一六八七頁。

[註 43] 宋·祖琇，《隆興編年通論》卷十七，《卍續藏》第一三〇冊，第五九〇頁下。

[註 44] 同 [註 31]，「唐代宗大曆八年」條，第一七〇二頁。

[註 45] 宋·釋志磐《佛祖統紀》卷四十五《法運通塞志》，「宋神宗熙寧元年」條，志磐《述》，第一九四〇頁。

[註 46] 同 [註 33] 「寺」條，第八五一頁。

[註 47] 清·俞樾，《茶香室四抄》卷九，「納錢度僧道」條，筆記小說大觀外集。

[註 48] 宋·釋贊寧，《宋高僧傳》卷八，〈唐洛京荷澤寺神會傳〉（中華書局，一九八七年）第一八〇頁。

[註 49] 唐·許嵩，《建康實錄》卷八，〈孝宗穆皇帝〉（《四庫全書》本）。

[註 50] 《梁書》卷四十七，〈孝行·江縵傳〉（中華書局標點本）第六五六頁。

[註 51] 清·額哲克等修，《同治韶州府志》卷二十六，〈古迹略·寺觀〉。

[註 52] 隋·灌頂，《國清百錄·序》，《大正藏》第四十六冊，第七九三頁上。

[註 53] 清·沈濤，《常山貞石志》卷四，〈大唐開業寺李公之碑〉（《聚學軒叢書》本）。

[註 54] 宋·宋敏求，《長安志》卷十〈頌政坊〉（《四庫全書》本）。

[註 55] 同 [註 46]，第八四九頁。

[註 56] 唐·慧立本、彥悰箋，《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷七，《大正藏》第五十冊，第二五九頁上。

[註 57] 《舊唐書》卷四十三〈職官志·祠部郎中〉，第一八三一頁。

[註 58] 同 [註 46]，第八四七頁。

[註 59] 宋·王溥，《唐會要》卷五十〈尊崇道教·雜記〉，第八七九頁。

[註 60] 同 [註 59]。

[註 61] 《資治通鑑》卷二四八，「唐武宗會昌五年八月壬午」條，〈考異〉，第八〇一七頁。

[註 62] 同 [註 59]，〈雜記〉，第八七六頁。

[註 63] 同 [註 30]，第八六〇頁。