

# 元代禪宗清規祈禳儀式的標準化

李忠達

東海大學中文學系助理教授

## 中文摘要

禪宗清規和其中的儀式在元代時經歷一段「標準化」的歷程，標誌著禪宗寺院組織與祈禳儀式的統一化和規範化，以及國家權力對禪宗儀式實踐的直接介入。禪宗的案例顯示出，儀式的標準化固然受到國家的推動，儀式的規制仍然建立在數百年的傳統累積上，無法由國家憑空創造。不過，對皇帝誕日的慶祝，以及地方水旱災疫的祈禳活動，仍然溢出了禪宗的舊規祖制，成為宗教與政治協作的結果。本文比對元代編纂的數種清規，考察其與宋代清規的差異，以說明禪宗儀式標準化的歷史和具體的儀式流程。其次，再藉由分析元代禪僧寫作的榜文和疏文，說明標準化儀式結構中細部文本的差異，以及現實中的實踐情形。藉此，本文希望能重新反省元代在禪宗歷史上的重要意義，以及儀式標準化對禪宗日後數百年發展的深遠影響。

**關鍵詞：** 禪宗、清規、標準化、祈禳、儀式

# The Standardization of Rituals in Pure Regulations Texts of the Chan School during the Yuan Dynasty

LEE, Chung-ta

Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University

## Abstract

The standardization of the Chan school Pure Regulations texts and of the rituals described within them is emblematic of the standardization of both the institutional structure of Chan monasteries and their rituals. It is also emblematic of the direct intervention by the state in the ritual practice of Chan Buddhism. From this example with the Chan tradition, we can see that although the standardization of rituals was encouraged by the state, the state could not easily create new rituals. Instead, rituals had to follow traditions that had been established centuries previously. Nonetheless, celebration of the emperor's birthday, as well as rites for rain, rites against floods, droughts, epidemics and other natural disasters have been appended to Chan's ancient traditions, as products of cooperation between religion and politics. By comparing several Pure Regulations texts compiled in the Yuan dynasty with those of the Song dynasty, the present article provides an account of the history of the standardization of Chan rituals and describes some of the specific ritual procedures. In addition, it uses ritual announcements and ritual prefaces written by Yuan dynasty Chan monks to

describe minor differences found in the structures of the standardized rituals and to ascertain how the rituals were actually practiced. From this, this article hopes to reconsider the importance of the Yuan dynasty in Chan history and reevaluate the influence of the standardization of Chan rituals upon developments occurring over the centuries that followed.

**Keywords:** Chan Buddhism, Pure Regulations, standardization, ritual, observance



## 一、前言：標準化理論與禪宗儀式研究

在中國宗教的研究領域中，美國人類學家華琛（James L. Watson）提出的「標準化」（standardization）理論，近二十餘年來受到學界的極度重視。華琛在 1985 年藉著華南沿海地區媽祖信仰的研究，提出「標準化」的概念，用來說明國家權力透過封賜等各種手段推出官方認可的神明信仰，以收編、規範或消滅地方上雜亂分歧的各路神明和巫術儀式。國家的權力和官僚菁英推崇的意識型態一旦成功「標準化」，便能滲透到地方並灌輸到民眾心中。<sup>1</sup>標準化理論之所以吸引廣泛的注意，是由於華琛將此概念延伸到整個中國文化的統一性上，宣稱經歷幾百年標準化歷程的中國社會，擁有一套正確的、結構統一的儀式規範。這一套由國家提供的「儀式性的正確行動」（ritual orthopraxy），容納了許多相互衝突、矛盾的細部文本，形成一個文化大一統的結構。<sup>2</sup>

「標準化」理論受到學者重視的同時，反省和修正的聲音也不斷產生。羅友枝（Evelyn S. Rawski）站在歷史學者的角度，同意中國的國家機器不斷推動儀式文本的傳播，是促成儀式日趨一致重要因素。但是她

■

※ 收稿日期 108.8.25，通過審稿日期 109.1.6。

<sup>1</sup> 華琛（James L. Watson）撰，陳仲丹、劉永華譯，〈神明的標準化——華南沿海天后的推廣，960-1960〉，劉永華主編，《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，2011 年，頁 122-149。原載 James L. Watson, *Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960*, in *Popular Culture in Late Imperial China* (《帝制中國晚期的民間文化》), eds. David Johnson(姜士彬)、Andrew J. Nathan(黎安友)、Evelyn S. Rawski(羅友枝), Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292-324。中譯本原收於韋思諦（Stephen C. Averill）主編、陳仲丹譯：《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社，2006 年，頁 57-92。

<sup>2</sup> 華琛，〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作的首要性〉，《歷史人類學學刊》1：2，2003 年，頁 98-114。

不同意華琛的結論：國家沒有將正確行動（orthopraxy）與正確信仰（orthodoxy）聯繫起來。羅友枝認為儀式是用來表現信仰的，儒家官僚熱衷於監察民間風俗，並規範佛教、道教儀式，就是用來灌輸民眾儒家意識型態，甚至將外族轉變為中國人的內涵化（acculturation）手段。<sup>3</sup>不過，倘若我們不從由上而下的角度來看國家權力向宗教內部的滲透，而是由下而上的看地方信眾的反應，就會發現「標準化」的儀式經常只停留在表面的服從，意識型態的改變更是官僚菁英文本的理想化說詞，信眾實際上會利用合法的標籤來掩護自己非法的信仰。這種現象，被宋怡明（Michael Szonyi）稱之為「偽標準化」（pseudo-standardization）。<sup>4</sup>

科大衛（David Faure）和劉志偉在另一篇〈「標準化」還是「正統化」〉的文章中提到：學界基本上都同意，中國的國家權力對地方有很大的影響，而這些影響主要體現在禮儀上，而不是法律規範、制度施行和行政命令的貫徹上。<sup>5</sup>問題是，地方上確實存在許多非官方認可的儀式行為，不同時代認可的「正統」也不相同。康豹（Paul R. Katz）在溫元帥信仰上觀察到，地方上的禮儀是由官僚、地方菁英和儀式專家共同形塑而成；各方人士都有自己認可的「正統」，因此所謂的「正統」是在多方不斷競合的過程中確立的。<sup>6</sup>

儘管華琛的理論陸續受到多方的挑戰和反省，「標準化」的概念確

■

<sup>3</sup> 羅友枝（Evelyn S. Rawski），〈一個歷史學者對中國人喪葬儀式的研究方法〉，《歷史人類學學刊》2：1，2004年，頁151-173。

<sup>4</sup> 宋怡明（Michael Szonyi）撰，劉永華、陳貴明譯，〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭：從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，《中國社會文化史讀本》，頁153-159。

<sup>5</sup> 科大衛（David Faure）、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》6：1-2，2008年，頁1-21。

<sup>6</sup> Paul R. Katz, Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardization Rituals in Chinese Society, *Modern China* 33, 1 (2007): 72-90.

實促進學界更深刻地思考國家權力、宗教儀式、地方社會和信仰內涵之間錯綜複雜的交互關係。<sup>7</sup>「標準化」理論最重要的兩個應用面：宗教儀式和民間神明信仰，也是我們反省國家與宗教之間互動關係的有利切入點。

佛教和道教這兩大中國的制度性宗教（institutional religion），不僅從非常早的時代開始在制度面受到國家權力的管束和規範，其儀式也持續地受到滲透和影響。<sup>8</sup>禪宗在日漸壯大的歷史進程中所形成的制度和儀式，同樣免不了被國家納入管轄範圍。借助上述「標準化」理論的討論，我們可以從以下幾個角度反思：首先，禪宗儀式的發展何時受到國家權

<sup>7</sup> 例如蘇堂棣（Donald S. Sutton）、杜贊奇（Prasenjit Duara）、張珣與謝貴文等人。相關研究可參考 Donald S. Sutton, *Ritual, Standardization, and Orthopraxy in China, Reconsidering James L. Watson's Ideas*, *Modern China* 33, 1 (2007): 3-21；杜贊奇（Prasenjit Duara），〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉，《中國大眾宗教》，頁 93-114；台灣方面則有張珣，〈媽祖造像、挪用現象與「標準化」問題討論〉，《考古人類學刊》82，2015 年，頁 5-26；謝貴文，〈神明的標準化——從老二媽、玉二媽、六房媽的傳說談起〉，《台灣文學研究學報》22，2016 年，頁 7-47。

<sup>8</sup> 此處使用的是楊慶堃的理論：制度性宗教有系統性的教義、經典、儀式和團體組織，而分散性宗教（diffused religion）則散布在民眾日常生活中，像是像龍王祈求降雨、拜瘟神祈求解除瘟疫、拜行會神以求保護職業。誠然，標準化理論原本研究的對象以分散式宗教為主，或許有學者會質疑，佛教是制度性宗教，又是超越地方文化而具有普世性的宗教，應用標準化理論來討論禪宗是否恰當？不過，中國官方意識型態對宗教的介入始終不限於分散式的宗教，舉凡白蓮教、龍華教、三一教等民間新興的制度性宗教，也無不遭政府定義為異端，進而展開打擊。換言之，民間新興的教派，或佛教、道教的不同宗派在創立之初，都需要爭取成為官方認可的「正統」宗教，以避免發展受到壓抑，這也是科大衛和劉志偉提出「正統化」來討論標準化理論的理由。因此，本文主張透過標準化理論的映照，去發現禪宗發展中較少為人關注的儀式標準化現象，不但有其合理性，對研究的推進也有一定程度的貢獻。參見楊慶堃（C. K. Yang）著，范麗珠譯，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，上海：上海人民出版社，2006 年，頁 35。

力的介入，開啟標準化的歷程？其次，在禪宗儀式標準化的過程當中，是否有地方性的傳統被官方認可的儀式標準所吞噬、消滅？再次，禪宗作為一個獨立的宗教流派，在面對國家權力的涉入時，採取什麼樣的立場去回應？是欣然接受、是在政治的壓力下被迫合作、是無意識的接受影響，還是不甘願的採取「偽標準化」的態度，與官方意識型態不斷周旋？最後，禪宗儀式標準化之後，是否有留下自由發揮的彈性空間？服從官方的意識型態之餘，禪宗儀式是否能保留自身的特色，而不損傷自身信仰、思想、修行所追求的終極目標？如果我們想要了解上述議題，勢必要從禪宗歷史中找到一個關鍵性的時刻，去考察政府或禪宗積極啟動「標準化」的前因後果。本文認為：這個時刻就發生在元代，此時由官方主導、禪宗僧人配合編纂的一系列清規書籍，在流通之後成為禪林普遍遵循的儀式規範。

從作為清規始祖的百丈懷海《禪門規式》之後，禪宗清規包含的內容，首先有住持入院、退院、遷化、推舉的制度，其次是兩序頭首和各種職務的僧團組織，再其次是受戒、坐禪、茶湯、掛單、結制等生活儀軌，最後則是法堂、法器的規制。<sup>9</sup>清規的內容相當豐富，可供我們考察禪宗日常生活的各種方面。不過，其中有一部分內容性質比較特殊，是從宋代中晚期逐漸加入的祈禳儀式，到元代成為清規中普遍記載、並且置於卷首的重要內容——包含為國家祈福、為水旱災疫禳災，以及紀念佛陀和禪門祖師誕日和忌日的祈禳儀式。<sup>10</sup>

禪宗祈禳儀式的特殊之處在於：它們並非早期禪宗便遵循的祖制，而是日後慢慢受到國家權力影響，而逐漸增添的內容。換言之，當我們

■

<sup>9</sup> 如參元·釋德輝，《敕修百丈清規》，《禪宗全書·清規部》冊 81，臺北：彌勒出版社，1990 年。

<sup>10</sup> 如參元·釋德輝，《敕修百丈清規》，《禪宗全書·清規部》冊 81。

考察清規書籍中的祈禳儀式如何普及，並且形成禪林共同遵循的規範時，就是在考察其「標準化」的歷程。通過清規的編纂，國家權力要求禪宗僧人年年月月為天子求福求壽，為地方天然災害提供宗教力量的協助，用以支持政府的治理，增加政權在宗教上的合法性。清規原本是禪宗追隨者的內規，現在便轉變為受國家管轄的制度性規範。

在標準化的過程中，必然會出現部分信仰和政治原則衝突的現象。不過，元代國家飭令編纂清規的過程中，罕見禪宗的反對聲音，反而有許多僧人願意與政府合作。其中一個可能性是：中國佛教與西方制度性宗教不同，諸多佛教宗派都缺乏一個強而有力的中央教會，因此要推動一個普遍接受的制度，較難由宗教力量推動。當政府提供政治力量的擔保和經濟上的支援，加上如同華琛在媽祖信仰和喪葬儀式中所觀察到的，政府主要提供一個意識型態的架構，並且容許細部文本的複雜差異，以至於大幅度地降低禪宗的反彈。其次，則是禪宗內部原本就有統一清規的意願，恰好在元代特定的時空環境中，取得政治力量的支持，於是加快了儀式標準化的速度。如果我們想要檢驗這些因素何者為真？何者有誤？就必須謹慎的考察此時的清規編纂的歷史，透過比較多部清規中祈禳儀式的差異，以找到恰當的解釋。

最後需要補充的是：禪宗雖然在理論上有拒斥儀式、制度和知識的傾向，因此形成一種普遍的印象是，禪宗以呵佛罵祖、不守常規的峻烈機鋒為特徵。但是，就像 Mario Poceski 所指出的：禪宗依靠著固定的禮節和儀軌來維繫叢林生活的秩序。祖師們上堂說法時的機鋒，往往帶有強烈的表演性；他們對儀式的批判，也建立在禪宗叢林普遍遵循一套既有的儀式規範的基礎之上。Poceski 稱這套規範為「既存的模板」（pre-existing template），這意味著祖師會選擇沿襲傳統的清規，而非拋棄它們。各地的禪林也會形成一套共同遵循的儀式規範，作為禪門生活



的基礎。<sup>11</sup>如果學界對禪宗的研究受到過去的印象干擾，而不仔細地認識禪宗儀式的發展，勢必會讓我們對禪宗的了解出現缺憾。這也是本文選擇以禪宗祈禳儀式為研究主題的理由之一。

## 二、元代禪宗清規體例的標準化

在敘述元代清規的編纂歷史前，需要強調的是：國家權力對佛教儀式的干預，早在數百年前的唐朝就開始了。倘若追溯到禪宗剛萌芽時期的盛唐時期，佛教就因為與國家權力的交往密切，經常被皇室委任在宮廷內道場舉辦法會、齋會，由政府敕命舉行的各種節日和祈禳儀式也十分頻繁。除佛誕節、佛涅槃日及其他佛菩薩誕節有固定日期，每年的七月十五還會舉行超度亡魂的盂蘭盆會。自北魏以來，皇帝誕辰的慶祝活動逐漸被重視，甚至自玄宗以後被納入為國家節日，唐代的皇帝聖誕、國忌日會在宮廷或寺院舉行法會，為皇帝祝壽，並祈求國家的安定壯大。<sup>12</sup>儘管天子誕辰召開法會，令僧人為其祝壽，在印度、西域是不被認可的，但在中國，這項習慣一直延續至後代，歷宋、元、明、清而不衰，因此被認為國家色彩強烈。<sup>13</sup>此時的禪宗剛開始建立自身的宗派特色，叢林的清規儀軌還在發展階段，這些與國家相關的祈禳儀式只能視

<sup>11</sup> Mario Poceski, *Chan Rituals of the Abbot's Ascend the Dharma Hall to Preach*, in *Zen Ritual: Studies of Zen Theory in Practice*, ed. Steven Heine and Dale S. Wright, New York: Oxford University Press, 2008, pp. 84-112.

<sup>12</sup> 以皇帝生日為節日名稱，始於唐玄宗。宋·贊寧《大宋僧史略》：「生日為節名，自唐玄宗始也。魏太武帝始光二年（425）立道場，至神龜四年（431）勅州鎮悉立道場，慶帝生日。始光中，是帝自崇福之始也；神龜中，是臣下奉祝帝壽之始也。自爾以來，臣下吉祝，必營齋轉經，謂之生辰節道場，于今盛行焉。」見宋·贊寧著，富世平校注，〈內道場·生日道場附〉，《大宋僧史略校注》卷中，北京：中華書局，2015年，頁150。

<sup>13</sup> 鎌田茂雄著，小林靜乃譯，《中國佛教通史》冊6，高雄：佛光出版社，2012年，頁9、13。

為周遭環境既存的一種傳統，作為禪宗儀式標準化的背景而存在。

禪宗在中國日漸興盛之後，逐漸傳播開來，於是需要建立一套獨立的叢林制度。在這段期間內，禪僧多居住在律寺，儘管以別院區隔，但仍有諸多不便。直到百丈懷海（720-814）訂立著名的《禪門規式》之後，禪宗叢林才脫離律寺獨立出來，史稱「禪門獨行，由百丈之始」。<sup>14</sup> 禪宗不斷的興盛壯大，給予禪宗寺院發展的機會，也無可避免的使禪寺需要與國家應對。國家希望將禪寺納入政府管轄之中，而禪寺則需要與之合作，以謀求國家權力的認可和扶持。黃敏枝對宋代禪寺的考察便指出：舉凡禪宗寺院的興建、住持的選拔制度、田產的經營，以至於官方寺院的委派任命，均受到政府的管轄。<sup>15</sup> 國家權力從宋代開始慢慢深入禪宗的制度之內，也影響到儀式活動的內容。禪寺所從事的政治性祈禳活動，就是此時支持國家統治的一種象徵。

在國家權力伸展的外部影響之餘，宋代禪宗內部也開始出現統一儀軌的需求。許多種清規類的書籍都是由宋代開始編纂，用以作為僧人們共同遵循的規範。舉例來說，真定府十方洪濟禪院的住持慈覺宗頤（北

## ■

<sup>14</sup> 宋代釋道原云：「百丈大智禪師以禪宗肇自少室，至曹谿以來，多居律寺。雖別院，然於說法、住持，未合規度，故常爾介懷。……於是創意，別立禪居……禪門獨行，由百丈之始。」見宋·釋道原，〈禪門規式〉，《景德傳燈錄》卷6，臺北：真善美出版社，普慧大藏經刊行會版本，1970年，頁117。

<sup>15</sup> 宋代禪寺以獲得政府賜額與否，作為是否合法的依據。因此，就算是民間鳩資興建的寺院，最終仍要獲得政府承認。寺院住持的產生有十方制和甲乙制的差別，兩制各有優缺點，然而國家積極介入住持的遴選，因此從甲乙轉十方較易受政府同意，從十方轉甲乙則受到諸多嚴格的限制。再者，南宋以降開始出現禪宗五山十剎的官寺制度，將寺院區分等地，住持需由小而大，與仕宦者拾級升官類似。以上均為宋代政府管理禪寺之重點，參黃敏枝，〈宋代政府對於寺院的管理政策〉，《東方宗教研究》1，1987年，頁109-141。

宋人，生卒不詳），曾於崇寧二年（1103）編纂《重雕補註禪苑清規》；<sup>16</sup>無量崇壽（南宋人，生卒不詳）於嘉定二年（1209）集有《入眾日用》；<sup>17</sup>此外，還有作者佚名於宋理宗景定四年（1263）編纂的《入眾須知》等書。<sup>18</sup>這些書籍不但體現出當時禪僧對儀軌、戒律的重視，也反映出禪林清規莫衷一是，因此有統一規範的需求；同時，清規書籍清楚規定一年中每個月固定舉行的佛事活動，以及舉行該活動時僧人需遵行的儀式流程，可謂為禪宗儀式統一的開始。由於這些清規的編纂來自於宗派內部的需求，受國家權力的影響較小，因此與典型的明清時期儀式的「標準化」現象不盡相同。對於本文的考察來說，宋代清規反映的儀式狀況，恰好可以做為元代國家權力積極介入禪宗之後的一組對照。兩相比對之下，清規的結構和儀式流程的轉變，能夠更清楚的呈現出來。

在宋代清規中進行考察，可以發現有幾個部分的儀式內容，已經表現出國家權力涉入的痕跡。具體來說，這發生在禪宗叢林定期的念誦儀式，以及前文提過的皇帝誕日上。

首先是念誦儀式，宋代禪宗叢林於每年的浴佛節（四月八日）、佛成道日（十二月八日）、佛涅槃日（二月十五日）有念誦之儀，每年四節即結夏、解夏、冬至、除夜亦有念誦之儀。結夏念誦時須稱十佛之名，是溯源於晉代釋道安（312-385）所制定的儀軌。<sup>19</sup>每個月的三八念誦，

<sup>16</sup> 宋·慈覺宗蹟，《重雕補註禪苑清規》，《禪宗全書·清規部》冊 81，頁 111-180。

<sup>17</sup> 宋·無量崇壽，《入眾日用》，《禪宗全書·清規部》冊 81，頁 207-214。

<sup>18</sup> 佚名，《入眾須知》，《禪宗全書·清規部》冊 81，頁 181-206。

<sup>19</sup> 十佛為清淨法身毘盧遮那佛、圓滿報身盧舍那佛、千百億化身釋迦牟尼佛、當來下生彌勒尊佛、西方無量壽佛、十方三世一切諸佛、大聖文殊師利菩薩、大乘普賢菩薩、大悲觀世音菩薩、大智勢至菩薩。稱十佛名後，別稱「諸尊菩薩摩訶薩」以及「摩訶般若波羅蜜」，代表對佛、法、僧之皈依。見無著道忠，〈十佛名〉，《禪林象器箋》卷 13，《佛光大藏經·禪藏》冊 48，高雄：佛光出版社，1994 年，頁 988-991。

亦即三、十三、廿三、八、十八、廿八日，亦有念誦之儀。

雖然這些佛事與佛教信仰直接相關，為禪宗叢林及其他教院、律院之僧人、信眾所共同遵守，不過在各種念誦之儀中，還是能看到國家權力的影子。如《重雕補註禪苑清規》所記載：初三、十三、廿三念誦時，須念「皇風永扇，帝道遐昌，佛日增輝，法輪常轉」，初八、十八、二十八須念自如來入涅槃後「至今皇宋」某某年「已得」多少年，以後隨年增之，表示對國家統治的支持。<sup>20</sup>

在佛教節日及禪宗祖師之忌日外，禪宗叢林延續著為皇帝祝壽祈福的規範，於誕節須舉行念誦之儀。如《入眾須知》之「聖節佛殿念誦」云：

切以皇風永扇，帝道遐昌，當樞星繞電之時，適誕月屆晨之際。敬哀清眾，恭詣寶方，誦諸佛之洪名，祝一人之睿算。念清淨上來念誦洪因，祝延今上皇帝聖壽無疆，金剛無量壽佛諸尊。<sup>21</sup>

值得注意的是，這一類祝延皇帝壽命的聖節（皇帝誕節）活動，並非佛教所原有，亦不合乎律制。聖節為皇帝祝壽原本是完全世俗的、政治性的國家禮儀，起源於唐，至五代形成定制，在宋代把設齋、行香、上壽、大宴、獻禮等流程固定下來，成為國家禮儀的重要成分。朝廷中央舉行聖節禮儀的同時，會撥款給地方政府舉辦典禮，一同祝聖。聖節儀式的功能是「強調臣民忠君事主，凸顯皇權至高無上；對於外域政權，又是宣揚國威的重要場合」。<sup>22</sup>政府舉行聖節儀式時，因為有建道場、設齋會的需要，因此會敦請佛教叢林協助舉辦。在唐、宋兩代聖節典禮逐漸完

<sup>20</sup> 宋·慈覺宗蹟，〈念誦〉，《重雕補註禪苑清規》卷2，頁123-124。

<sup>21</sup> 佚名，《入眾須知》，頁198。

<sup>22</sup> 紀昌蘭，〈賀壽與大宴——宋代皇帝生辰賀禮論略〉，《中華文化論壇》2，2018年，頁78。

善的過程當中，禪宗也開始固定舉行聖節儀式，為世俗政權提供宗教性的支持。相較於朝廷而言，禪宗原本只扮演輔助性的腳色，不過隨著祝聖儀式的定型化，儀式設計中所蘊藏著王權至聖、尊卑有序的觀念，也日漸為禪林所接受。

禪林的祈禳以誦經咒為主，是一種規模小卻頻繁重複的定期儀式。和密宗儀式的差異在於：禪宗不嚴格要求建立曼荼羅、受灌頂法、依止上師、設護摩，對壇場佈置、密咒和儀式細節的要求也較少。這些祈禳活動被鑲嵌在一整年的時序上，將原本屬於世俗的時間，轉化為佛教信仰的神聖年曆。國家的權力和皇帝的生命，由於與神聖的年曆並存，一部分地分享其神聖性。即使從事祈禳的僧人並不真心相信國家權力的神聖性，只是想要虛應故事，但在長時間的演變之後，禪林與國家的界線逐漸變得模糊，雙方的結合也日益無法分割。禪僧不斷地稱誦佛名和皇帝之名，兩者並列，正能彰顯出禪宗與國家權力的關聯性。

需要在此提醒讀者的是：儘管本文在解釋禪林儀式標準化時，特別將儀式趨同的一面突顯出來，但各地禪宗寺院分頭發展的儀式也有分歧，因此不宜採用單線演進的歷史觀點，而認為元代以前的禪宗儀式只是標準化程度不斷加深的過程。在統一的禪宗儀式尚未透過王權普及到所有寺院之前，不同寺院編纂的清規對於其他寺院都沒有強制力，更沒有對另行其是的寺院發展出懲罰的機制。在元代之前，儀式的具體流程從未被統一，只能說從一個比較寬泛的標準來看，有一些儀式被各地寺院施行的數量逐漸增加，而祝聖這類支持王權的儀式重要性也在提升當中。不過，只要國家尚未強制所有禪寺遵行一套固定的儀式，並定義為官方認可的正統，就永遠有新的儀式能夠自由誕生，那便不能說是徹底的標準化。

入元之後，由於蒙古人對廣大疆界內的多種宗教採取包容政策，漢

傳佛教受到相當大程度的尊重，藏傳佛教更受到空前的尊崇。<sup>23</sup>佛教在這段時期與國家權力的關係，並沒有疏遠的跡象，反而在各方面都受到更多的政策影響。

奠基在兩宋清規的基礎之上，禪宗叢林於元代繼續著手編撰新的清規書籍。相較之下，元代清規所規定的祝禱、祈禳活動不但種類更多，疏文和榜文的寫作更加常見，儀軌的細節也增繁增複，甚至影響到教寺和律寺的清規。本文考察重要度較高的幾種元代清規，依照編撰的時間順序，分別是：（一）時任廬山東林大平興龍禪寺住持的澤山弑咸（元人，生卒不詳），於武宗至大四年（1300）編撰之《禪林備用清規》；<sup>24</sup>（二）天目山中峰明本（1263-1323）禪師於延祐四年（1317）冬，為自己所居住的幻住庵編撰之《幻住庵清規》；<sup>25</sup>（三）省悟（元人，生卒不詳）於泰定二年（1325）序刊之《律苑事規》，<sup>26</sup>該書雖為律寺所用，然而部分儀節借用禪宗的《禪林備用清規》再修改而成，可說是禪林清規的衍生著作；（四）元惠宗元統三年（1335），時任大智壽聖禪寺住持的釋德輝（元人，生卒不詳）奉敕重修的《敕修百丈清規》；<sup>27</sup>（五）元惠宗至

■

<sup>23</sup> 佛教在蒙古統治時期受到的禮遇，以及佛教制度的沿革，參任宜敏，《中國佛教史：元代》，北京：人民出版社，2005年，第一章第一至二節，頁1-10。

<sup>24</sup> 元·澤山弑咸，《禪林備用清規》，《禪宗全書·清規部》冊82，臺北：彌勒出版社，1990年，頁59-154。

<sup>25</sup> 宋·中峰明本，《幻住庵清規》，《禪宗全書·清規部》冊82，頁155-196。

<sup>26</sup> 元·心源省悟，《律苑事規》，《歷代禪林清規集成》冊2，北京：中國書店，2009年，頁37，其中取材自《禪林備用清規》的部分，可見於卷5「聖節啟建」。

<sup>27</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》，《禪宗全書·清規部》冊81，頁1-110。書中收有敕修之聖旨云：「聖旨：節該江西龍興路百丈大智覺照禪師在先立來的清規體例。近年以來，各寺裏將那清規體例增減不一了。有如今教百丈山大智壽聖禪寺住持德輝長老重新編了，教大龍翔集慶寺笑隱長老為頭，揀選有本事的和尚，好生校正歸一者，將那各寺裏增減來的不一的清規休教行，依著這校正歸一的清規體例定體行。者麼道執把的聖旨與了也。欽此。」本段引文參見頁6。

正七年（1347），時任天竺大圓覺教寺住持的釋自慶（元人，生卒不詳）所編之《增修教苑清規》。<sup>28</sup>

由於《幻住庵清規》出於中峰明本之手，其編排方式帶有濃厚個人色彩，清規的結構也與其他書籍截然不同，我們暫時不將它與其他清規拿來對比。<sup>29</sup>其他的四部清規中，無論是禪林自發修纂或官方敕修者，都可見到皇帝誕日和水旱祈禳的儀式被排在前幾卷的位置，且相互有沿襲的痕跡。將這四部清規目次中出現的祈禳活動對照整理，參表一。

表一由左到右，是依照編纂時間的先後來排序。首先應該注意到的是，這幾部清規明確規範著數種皇帝誕日的祝禱，並且在《律苑事規》中首度出現對日月蝕、祈晴禱雨的規範，這些都是律所未定、古規所無之事，更與宋代清規有所不同。以宋代編撰的《禪苑清規》為例，聖節祝禱和水旱祈禳都不是明文規範的內容，只有在第二卷的「念誦」之儀中附帶提及聖節要為皇帝念誦祈福的語句。相對的，佛誕日、佛成道和涅槃日的儀式，在元代四部清規中均有記載，歷代祖師忌日亦然。不同之處在於：禪宗清規的祝禱對象為達摩和百丈懷海，而律宗則替換為靈芝律師（1048-1116）。這一點固然有宗派之間的差異，但是在紀念祖師

■

<sup>28</sup> 元·釋自慶，《增修教苑清規》，收入淨慧法師主編，《歷代禪林清規集成》冊1，北京：中國書店，2009年，頁270-375。

<sup>29</sup> 《幻住庵清規》以日資、月進、年規、事範、營辦、家風、名分、踐履、攝養、津送為次第，在清規類書籍中顯示出相當強的獨立性。儘管中峰明本頗受到蒙古禮遇，死後亦被追封「普應國師」，但其退居之幻住庵並非官方大寺，《幻住庵清規》亦僅於「年規」中規定聖節祝禱儀軌，官方色彩並不強烈。目前《幻住庵清規》之研究仍較少見，可參考Natasha Heller, *Illusory Abiding: The Life and Work of Zhongfeng Mingben (1263-1323)*, Ph.D. dissertation, Harvard University, 2005. 以及釋有晃，《明末中峰明本禪師之研究》，臺北：法鼓文化，2007年；徐雪欣，《中峰明本幻住庵清規之研究：以日資、禪坐和法事為中心》，宜蘭：佛光大學佛教學系碩士論文，2014。

的用意上並無不同。

表一：《禪林備用清規》等四部清規祈禳活動對照表

《禪林備用清規》	《律苑事規》	《敕修百丈清規》	《增修教苑清規》
卷一： 天 聖節陸座諷經 地 旦望祝聖陸座 玄 藏殿祝讚諷經 黃 朝廷祈禱 宇 如來降誕 宙 成道涅槃 洪 達磨忌 荒 百丈忌 日 開山忌 月 諸祖忌 盈 嗣法忌 昴 送法衣	卷五： 月 聖節啟建滿散 盈 聖節宜請開講 昴 千秋節開講 辰 聖節祝香 宿 聖節放生 列 日月蝕祝香伏願 張 請雨祈晴祝香伏願 寒 大殿藏殿旦望祝聖 來 朝廷祈禱 暑 如來降誕 往 如來涅槃成道 秋 孟蘭盆供 收 南山靈芝祖忌 冬 開山祖忌 藏 諸祖忌 閏 嗣法師忌 餘 九祖頌	祝釐章第一： 聖節 景命四齋日祝讚 旦望藏殿祝讚 每日祝讚 千秋節 善月 報恩章第二： 國忌 祈禱：祈晴、祈 雨、祈雪、道蝗、 日蝕、月蝕 報本章第三： 佛降誕 佛成道涅槃 帝師涅槃	祝讚門第一： 聖節 每日祝讚 景命四齋日祝讚 藏殿祝讚 千秋節 善月 祈禳門第二 祈禱、接官、祈 晴、祈雨、祈雪、 救日、救月、遣 蝗、謝晴、謝雨 報本門第三 如來降生 如來成道 如來涅槃 國忌 智者大師忌 諸祖忌 開山歷代祖忌 嗣法師忌 檀越忌

這幾部清規的內容雷同之處甚多，讀者可以很輕易地看出彼此之間的關聯性。不過，就本文關懷的核心而言，最重要的問題是：哪幾部書和國家之間的關係更加親近，書中內容的哪些部份是受到國家的推動而成立的？從編修時間較早的《禪林備用清規》和《律苑事規》來看，兩部清規都是在教內人士主導下編纂的。《禪林備用清規》的編纂者澤山



式咸曾於〈序〉中提及，這部清規是他尋訪大川（1179-1253）、笑翁（1177-1248）、石林（1220-1280）、雲明（生卒不詳）等多位師友，並參考雲明所藏之抄本，才得以「究心訪問，編集成帙」。其後，又於承天受其師覺菴夢真指導，才將「祝聖、如來降誕二儀貫其前」。<sup>30</sup>由此可知，祝聖之儀固然在宋代傳習已久，但確實是在元代首度被明文規範、置於清規書籍的卷首。《律苑事規》雖然也有記載聖節之儀，卻沒有將其置於卷首，也凸顯出此時清規書籍出自各宗派獨立編纂，還沒有形成統一的體例。從延續傳統的一面來說，這是宋代聖節念誦儀式的體制化、明文化，與官方態度較無關聯；此外，《律苑事規》前四卷的內容為多種律儀，包括結界儀、落髮儀、受具戒策發儀、受五戒儀、受十戒儀、上壇儀、布薩儀、安居儀、自恣儀，均為禪林所無。這一方面突顯出律宗特色，另一方面似乎象徵著《律苑事規》將符合佛教信仰的宗教儀軌置於最優先的地位，而代表國家權力的祈禳活動仍居於次要。

如果《禪林備用清規》和《律苑事規》代表元代初期統一清規的民間嘗試，到了釋德輝編纂的《敕修百丈清規》時，官方性質就變得極其顯著。事實上，正是因為有《敕修百丈清規》的出現，直接表現出國家權力統一清規儀式，我們才能夠說禪宗清規在元代完成標準化，徹底脫離過去由各地禪宗寺院儀式傳統自然發展的情形。釋德輝是百丈懷海祖庭壽聖禪寺的住持，他奉旨與大龍翔集慶寺住持笑隱大訢（1284-1344）合作，挑選有能力的僧人，將禪林各寺所傳不同版本的《百丈清規》蒐集統整後，再將標準化的版本頒布給所有禪寺，使禪宗僧人一併遵行。元統三年的聖旨原文如下：

札牙篤皇帝教起蓋大龍翔集慶寺的時分，依著清規體例行，者麼道。曾行聖旨，有來江西龍興路百丈大智覺照禪師在先立來的清

■

<sup>30</sup> 元·澤山式咸，《禪林備用清規》卷1，頁60。

規體例，近年以來，各寺裏將那清規體例增減不一了。有如今教百丈山大智壽聖禪寺住持德輝長老重新編了，教大龍翔集慶寺笑隱長老為頭，揀選有本事的和尚，好生校正歸一者。將那各寺裏增減來的不一的清規，休教行，依著這校正歸一的清規體例定體行，者麼道。執把的聖旨與了也。<sup>31</sup>

聖旨中的「札牙篤皇帝」是蒙古語對元文宗圖帖睦爾（1304-1332）的稱呼，大龍翔集慶寺則是元文宗居於金陵時的潛邸。元文宗登基後捨宅建寺，使得該寺兼具官寺和家寺的雙重特性。此外，大龍翔集慶寺由於是皇帝敕命所建，不論在建築規格或品第上，都有凌駕江南禪宗「五山十剎」各大寺院，而成為「五山之上」的特殊地位。丞相脫歡當時兼任行宣政院，統領江南佛教事，笑隱大訢以其江南佛教的高尚地位，而得到脫歡的推薦出任大龍翔集慶寺第一任住持。官方對住持的任命，也突顯出該寺直接受官方掌控、住持服務於政府的性質。進入明代之後，大龍翔集慶寺改名天界寺，明太祖朱元璋一度在寺內設置善世院，作為統領全國僧尼的政府機構，可以說是元代官寺地位的短暫延續。不過，善世院旋即廢除，大龍翔集慶寺也失去當年獨冠五山之上的地位。<sup>32</sup>從大龍翔集慶寺的官寺特性，以及聖旨敕命修纂清規兩件事來看，《敕修百丈清規》的內容有濃厚的官方性質。聖旨中指出當時「各寺裏增減來的不一的清規」，既反映出禪宗清規各行其是、尚未統一的實際情形，也

■

<sup>31</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》卷1，頁4。並參見同卷：「札牙篤皇帝蓋大龍翔集慶寺的時分。教依著百丈清規體例行了。聖旨有來這清規。是百丈大智覺照禪師五百年前立來的。如今上位加與弘宗妙行師號。更為各寺裏近年將那清規增減不一。教百丈山德輝長老重新編了。教龍翔寺笑隱長老校正歸一。定體行的。執把聖旨與了也。」

<sup>32</sup> 大龍翔集慶寺的創建及其在元代及明初的特殊地位，見藍日昌，〈「獨冠五山」禪剎與「五山之上」禪剎的差異——中世紀中日佛教官寺之比較〉，《弘光人文社會學報》18，2015年，頁31-33。

顯露出國家權力希望透過清規的標準化來強化宗教管制的企圖。

《敕修百丈清規》是清規標準化的重要標誌，它昭示著國家權力對宗教儀式的積極介入。或許有學者會質疑，《敕修百丈清規》的內容延續著宋代和元代初期的清規傳統，新創的部分不多。元文宗聖旨也僅止於敕命釋德輝整理各寺既有的清規，而不是創造出更符合官方需要的儀式內容來。不過，從《敕修百丈清規》對後世的影響來看，這一次國家的介入非常成功。過去清規的內容不但被整理成一套定型的系統，在此以後清規的流通和傳播也都以《敕修百丈清規》為準則。如果沒有元文宗的敕令，禪宗清規莫衷一是的混亂狀況或許會持續更久。然而，標準化的另外一面，便是削弱了清規革新、創造的動力，使得同一套清規系統在接下來的數百年間沒有太多的改變。

在具體的內容上，《敕修百丈清規》和稍後編纂的《增修教苑清規》，頭幾卷的內容基本延用《禪林備用清規》，只是被整理得更為系統。兩書都將聖節、佛誕和水旱祈禳分成三部分，分屬三卷：一為祝釐或祝讚，二為報恩或祈禳，三為報本。兩書除歷代祖師忌日略有不同外，在為國祝讚和水旱祈禳的部分幾乎沒有差異。《教苑清規》成書在後，該書受到《敕修百丈清規》的影響是確定的。黃潛（1277-1357）的〈序〉明白表示：「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>33</sup>張雨（1277-1348）〈序〉亦云：「往歲龍翔笑隱師校正《百丈清規》，定為九章，綱領粲然，將以救夫禪林之弊；今圓覺雲外師復脩《教苑清規》，折中古今，釐為十類」，<sup>34</sup>顯然在教寺編纂清規時，有考慮到《敕修百丈清規》的體例。這表示《敕修百丈清規》確實將清規的標準化貫徹到禪林以外。

■

<sup>33</sup> 張雨，〈教苑清規序〉，釋自慶，《增修教苑清規》，頁 270。

<sup>34</sup> 黃潛，〈教苑清規序〉，釋自慶，《增修教苑清規》，頁 270。

上述四部元代清規中，《律苑事規》和《增修教苑清規》都不是出自禪宗的清規，兩者卻深受禪宗的影響。值得思考的是，「標準化」的過程中經常有官方意識型態將帶有歧異性的信仰同化甚至消滅的現象，元代的律宗和教寺是否反映出這種被標準化的情形？其實，兩書的書名、序文已標明屬於律、教，與禪宗有所不同，祖師忌日時，律、教寺院紀念的對象也不是禪宗的達摩、百丈，《律苑事規》的律儀更突顯出專屬於律宗的儀軌，可以說在各個方面都能和禪宗做出區別。這些事實足以表明，禪宗清規的標準化並沒有迫使其他流派改頭換面，偽裝成禪宗的表相以求取官方的認可。律寺和教寺可以放心的吸收禪宗清規，又根據自身的需求做出改變。重要的是，他們能放心的公開表示自己與禪宗的差別，而不會與官方意識型態有所牴觸。換言之，這並非宋怡明反省的那種言行不一致的「偽標準化」現象。考慮到元代的清規標準化，原本就是統整禪宗的清規傳統而成，即使經過國家力量的涉入推動，也沒有塑造出「正統／異端」的尖銳矛盾，反而可說是成為禪宗和其他佛教宗派的公共資源。

這套標準化清規的生命力非常強韌，不斷被沿用長達五百年以上的時間。朱元璋（1328-1398）建立明朝之後，中國的佛教政策有劇烈的轉變，官方積極地加強對佛教的管制。洪武十五年（1382），朱元璋下令將佛教分為禪、講、教三宗，各需專修。民眾所需的經懺儀式，從此屬於瑜伽教僧的專利。政府鼓勵有行持的禪僧與通教理的講僧遠離大眾，入山清修。<sup>35</sup>不過，各地禪林的清規基本上沿襲元制，沒有明顯的

■

<sup>35</sup> 朱元璋的佛教政策已累積不少研究成果。可參考者有郭朋，〈明太祖與佛教〉，《世界宗教研究》1，1982年，頁43-49；陳高華，〈朱元璋的佛教政策〉，《明史研究》輯1，1991年，頁110-118；釋見瞿，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，《東方宗教研究》新4，1994年，頁67-102；任宜敏，《中國佛教史：明代》，北京：人民出版社，2009年，第一章，等等。

改動。《百丈清規》下一次重新修纂的時間，已經晚至清朝道光三年（1823），由儀潤（清人，生卒不詳）所編定之《百丈清規證義記》。而且，《證義記》延續著元朝標準化後的清規體例，前幾卷仍然是「祝釐章」、「報恩章」、「報本章」、「尊祖章」。<sup>36</sup>換言之，為國祈福、為皇帝祝壽、為水旱蝗蟲等災疫祈禳的活動，即使進入明清時期，也在禪林當中持續進行著。

在禪宗清規的案例上，過去的標準化理論就頗有反省的空間。首先，國家權力早在唐、宋兩代便以隱性的方式滲透進禪宗，而非遲至元代才開始。最能代表元代官方立場的《敕修百丈清規》，標誌著國家主動推進標準化的行動，並且限制了日後儀式自由發展的空間。《敕修百丈清規》的成功，一方面是因為元朝對清規中宗教性的內容並未進行太多的限制或改造，反而延續許多禪宗既有的傳統，使僧人易於適應；另一方面，禪宗內部原本就有統一清規的企圖心，從而利用這次機會，借助王權來完成標準化的願望。因此，禪宗的案例不僅不能說是言行不一「偽標準化」，反而應該認為是相當有意識的主動推進標準化的工作。這和理學家透過國家力量革除所謂的淫祀、異端，將廟宇改造為學校、書院的行徑，有很大的區別。同時，禪宗以外的佛教宗派，在接受標準化清規時，仍能保有自身的宗派特性，甚至突顯出與禪宗之間的差異，被削弱、吞噬的危險不大。雖然在找到更多地方性文獻之前，我們不應驟下判斷，認為地方上、其他佛教宗派沒有反對清規標準化的情形；不過，可以確定的是，清規的標準化比較是佛教與國家合作之下推動的成果，而不是官方意識型態施壓得到的結果。不過，禪宗在儀式的標準化上也需要付出一定的代價，那就是：與國家意識型態結合得更為緊密，容許純然世俗性的觀念來規範出家人的生活。首先，這反映在原屬國家

<sup>36</sup> 清·儀潤，《百丈清規證義記》卷首，《禪宗全書·清規部》冊81，臺北：彌勒出版社，1990年，頁221。

典禮的聖節變成清規中最为隆重的禮儀，甚至比如來降誕更為優先。禪宗容許天子獲得神聖的地位，讓貴賤尊卑的等級秩序融入叢林的儀式當中。如果從國家的角度來看，這次的標準化可謂非常成功，因為禪宗不僅是外在的儀式被成功統一，有利於政府的規範和管理，在意識型態上也成功滲透到禪宗僧人的精神世界，讓他們成為政權的堅定支持者。對於嚮往出家修行的禪宗僧人來說，究竟應不應該樂見標準化的成功，或許還有繼續反思的餘地。

### 三、聖節與祈禳儀式的標準化

從多部清規的比較可以發現：禪宗儀式在標準化的過程中，最明顯的特徵就是皇帝誕日和災害祈禳的儀式是否被置於卷首，展示其與國家之間的合作關係。絕大多數在元代編纂的清規，不但將「聖節」的儀式置於全書卷首，儀式程序的規範也記載的非常詳盡，地位顯然與其他儀式不同。相較之下，其他祝讚和祈禳的儀節記載減省許多，而且是以聖節為範本，再依當下進行增減。這意味著在禪宗儀式標準化的過程中，聖節的儀式被當作官方提供的規範性架構，它容納著所有細部文本差異的存在，成為以官方意識型態為支持的最大公約數。從聖節的儀式下手，對於我們理解元代祈禳儀式的標準化，有較為重要的價值。

值得一提的是，聖節和祈禳的儀式並不同於清規中另外記載的「開堂祝聖」、「開堂祝壽」等活動。「開堂」指的是朝廷下命舉行的齋供儀式，有偏重講經說法者、有強調祝聖與祝壽者、有重視法嗣傳承者，也有特別為祈晴禱雨而設者。開堂前，朝廷或差官馳命敦請，或遣使者持璧禮請，或由官方供給錢料設齋，儀式中所用之疏文、牒文由官方備妥，寺方則佈置卓袱爐燭，並負責儀式的執行。由於《清規》和《事規》都稱由官府供給錢料，可知開堂是由官方主導舉辦的齋僧儀式，性質與

本文討論的祈禳活動略有不同。<sup>37</sup>此外，開堂儀式在清規中被安排在叢林內住持規範的章節內，也與前幾卷的聖節祝讚、水旱祈禳和列祖忌日有所區隔。如《禪林備用清規》將「開堂祝壽」置於卷四「果」字號，《律苑事規》則將其置於卷六「霜」字號；《敕修百丈清規》將「開堂祝聖」的儀式記載於「住持章」，《增修教苑清規》將其置於「住持門」。這些差異顯示出兩者的性質有異，不應混為一談。

根據元代官方立場編成的《敕修百丈清規》所載，「聖節啟建」的標準化流程如下（標點及分段均為本文所加，文中小字註以粗體表是，下同）：

欽遇聖節，必先啟建金剛無量壽道場。一月日僧行不給假，示敬也。啟建之先一日，堂司備榜，張于三門之右，及上殿經單，俱用黃紙書之。輪差僧簿依戒次，各書雙字名。維那先五日袖紙，帶堂司行者詣書記，一拜稟云：「**啟建聖節，煩製疏語。**」如書記缺，則書狀侍者代之，俱缺，則用現成疏語。書記製畢，具草先呈住持，親送堂司，觸禮一拜，答先禮也。維那用黃紙書疏，帶行僕，捧盤袱爐燭香合，上方丈，請住持僉疏。炷香觸禮一拜，稟云：「**啟建聖節，請和尚僉疏。**」僉訖，行者就覆住持，來早殿上啟建諷經，仍報諸寮掛諷經牌。燒香侍者覆住持，來早上堂。

至五更，住持行香回，再覆粥罷，上堂，令客頭掛上堂牌。維那於僧堂早粥遍食椎後，再鳴椎一下云：「**白大眾，粥罷聞鐘聲，**

■

<sup>37</sup> 根據侯沖的研究，開堂儀式可以分為十三個節次，分別為住持接疏，維那宣疏，住持詣法座說法語，住持昇座，住持三拈香，住持斂衣就座，維那白錮云「法筵龍象眾，當觀第一義」，住持垂語，住持與參與者問答，住持說提綱，住持說開堂功德迴向，結座，下座送官員。關於「開堂」儀式程序及其意義之詳細分析，見侯沖，〈禪門的開堂——以其儀式程序為中心〉，《漢傳佛教、宗教儀式、經典文獻之研究：侯沖自選集》，臺北：博揚文化，2016年，頁129-151。

各具威儀，詣大佛寶殿，啟建天壽聖節，謹白。」復鳴椎一下，往往持前問訊。從首座板起，巡堂一匝。出外堂下間，至上間，歸內堂中間，問訊而出。

粥後少停，待大殿排香燭、茶湯、饒鉢、手爐俱辦。堂司行者報方丈，客頭先覆住持，次覆侍者，鳴方丈板三下，鳴鼓。堂司行者預鳴眾寮前板三下，集眾坐堂。如尋常坐禪向內坐，鼓鳴則轉身向外坐。頭首先集堂外，候鼓鳴即入堂。首座後入就坐。西堂勤舊蒙堂諸寮，並外堂坐。

住持於鼓初鳴，出寢堂坐，侍者問訊東立，行者問訊西立，轉鼓侍者往法座左側立。候眾集，頭首下床，聖僧前問訊，領眾出堂，至法座前，列一行問訊，歸西序立，大眾雁列于後。若不候頭首至，先自立定，非法也。其行堂亦於鼓鳴時鳴板三下，參頭領眾行者，列庫堂前，相對排立，候轉鼓；知事出，則問訊，隨其後。待西序歸位畢，亦列一行，座前問訊。上首居後，都寺引歸東序立定。眾行者列知事後，稍離遠立。待侍者入請住持出，行者問訊，住持至法座前，行者趨近知事後立。冬月，則眾去帽問訊，住持和南登座。

侍者隨上法座，以香合蓋，盛香捧上。住持拈香，祝壽畢，侍者接香，以左手插爐中，右手拈從香一炷，略問訊，下座歸班。待住持斂衣趺坐，侍者先末班，引過座下，列一行問訊、燒香，侍者引班歸位。次首座領班出，列座前問訊，大眾同問訊。知事轉班列座前問訊，行者隨問訊，西堂、東堂出座下問訊。侍者登座，左手上香，轉身提坐具問訊，退立座側。

問答罷，陳白事意云：「某月某日，欽遇天壽聖節，某寺預於某月某日啟建金剛無量壽道場。一月日，逐日輪僧上殿，披閱金文。



今辰開啟，住持臣僧某，陞于此座，舉揚聖諦第一義。所集洪因，端為祝延聖壽萬安者。」說法竟，白云：「下座，各具威儀，詣大佛殿，啟建天壽聖節，謹白」。此日座下雖有官員，亦不得敘謝，蓋尊君也。

鳴大鍾及僧堂前鐘，集眾列殿上，向佛排立。住持上茶湯，上首知事遞上燒香，侍者就佛座前。下茶湯畢，住持歸位立定，行者鳴鈸，維那轉身爐前，揖住持，上香、燒香，侍者捧香合。次東堂、西堂出班上香如有大方諸山住持偶至者，令侍者請，於兩序前上香，次兩序對出，向佛問訊。上香畢，兩兩相朝，轉身歸位。大眾同展三拜，兩序分班對立。住持就跪，知客跪進手爐，侍者跪進香合。維那白佛宣疏畢，知客跪接爐。住持收坐具。維那舉〈楞嚴咒〉，回向云：「諷誦祕章，所萃洪因，端為祝延今上皇帝聖壽萬安，金剛無量壽佛云云。」眾散。<sup>38</sup>

此段文字雖多，但完整呈現「聖節啟建」的流程，因此有必要長篇引述，以見其梗概。首先要強調的是，《禪林備用清規》與《律苑事規》編纂在《敕修百丈清規》之前，但「聖節啟建」的儀節大體相同，後者僅在幾處講解更加詳密。《增修教苑清規》直接承繼《敕修百丈清規》的內容，儀節也大體一致。

按照上文的記載，「聖節啟建」的儀式可以分為以下幾個階段：

#### （一）啟建前籌備工作

1. 堂司書寫榜文、上殿誦經經單、上殿輪值差單，張貼以告示僧眾。
2. 維那請方丈制疏、僉疏。

■

<sup>38</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》，頁 11-12。

3. 往諸寮告知大眾，掛誦經牌。

（二）啟建當日對眾宣告

4. 早粥。

5. 維那白椎，宣告啟建。

6. 維那再鳴椎，至住持前問訊，巡堂一匝。

（三）住持升座祝聖

7. 佈置大殿。

8. 堂司行者鳴上堂鼓三通，集眾坐堂。

9. 頭首、西堂、勤舊、蒙堂依序入堂。

10. 頭首領眾向聖僧、住持法座問訊。

11. 侍者請住持入堂。

12. 住持拈香祝聖。

13. 住持趺坐，侍者、頭首、大眾依序向住持問訊。

14. 燒香侍者提座問訊，代眾請法。

15. 住持與眾問答。

16. 住持陳啟建聖節之意。

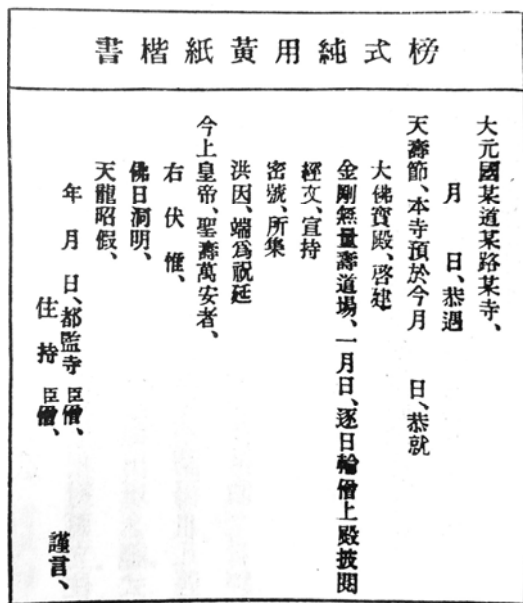
17. 住持說法。

18. 結座、下座。

#### （四）佛殿啟建道場

19. 鳴鐘，集眾入佛殿。
20. 點茶湯。
21. 住持、東堂、西堂依序拈香。
22. 大眾同展三拜，告天祝壽。
23. 住持跪爐。
24. 維那宣疏。
25. 知客跪接爐，住持收座具。
26. 維那舉〈楞嚴咒〉迴向。
27. 眾散。

以上將啟建儀式分成四個段落，共 27 項儀節。啟建後，有一個月的念誦法事，到聖節前一天會再舉行「滿散」儀式，以標示祝聖法會圓滿結束。由於滿散和啟建儀式的流程基本相同，因此不再重複敘述。啟建儀式中所需使用的榜文、疏文，以及祝壽念誦的套語，都可以在清規當中找到。首先，由於榜文須以黃紙書寫，因此名為「黃榜」。如《禪林備用清規》載有黃榜式的圖形：



圖一 《禪林備用清規》的黃榜式<sup>39</sup>

到了《敕修百丈清規》中，榜式中的文字僅有些微的改動，如下所示（相異之處以粗體加底線表示）：

某州某府某寺，某月某日欽遇天壽聖節，本寺預於今月某日，恭就大佛寶殿，啟建金剛無量壽道場，一月日，逐日輪僧上殿，披閱真詮，宣持密號。所萃洪因，端為祝延今上皇帝，聖壽萬歲萬歲萬歲萬歲。右恭惟佛日洞明，龍天昭格。某年某月日，都監寺臣僧某、住持臣僧某謹言。<sup>40</sup>

被更動的文字，其意義幾乎與舊榜相同，無關宏旨。整體格式和宣告啟

<sup>39</sup> 元·澤山弋咸，《禪林備用清規》，頁 66。

<sup>40</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》，頁 12-13。

建聖節的內涵，並沒有特殊的差別。在聖節之前張貼榜文後，全寺僧人便收到公告，要準備好在聖節聚集，舉行法會。至於「經單」，則是節日預備念誦的經文。《敕修百丈清規》提供的經單式如下：

今具經文品目于後：《大方廣佛華嚴經》、《大佛頂萬行首楞嚴經》、《大乘妙法蓮華經》、《大乘金光明經》、《大方廣圓覺脩多羅了義經》、《大乘金剛般若波羅密經》、《大仁王護國經》。右具如前。今月日綱維臣僧某具。<sup>41</sup>

經單包含了祈求國泰民安、消災免難的經典：《法華經》、《金光明經》、《大仁王護國經》。<sup>42</sup>此外則是禪林較為熟習的《華嚴經》、《楞嚴經》、《圓覺經》和《金剛經》。無論經單或榜文，草稿均須送交住持審閱，榜文則須住持親自簽署，如此一來，才算完成儀式前的準備工作。

節日當天，早粥過後，維那白椎宣告聖節啟建。俟大眾聚集坐堂後，將由頭首帶領在聖僧龕前問訊。依照百丈禪師的設計，禪林唯立法堂，也就是以參禪的禪堂為空間核心。而自宋代以來，禪堂的儀式空間便以中央的聖僧龕為核心，不論問訊、燒香、巡堂或者點茶，聖僧龕都處在神聖空間的中心點，也是儀式流程中的起點與終點，這也是聖僧信仰在

■

<sup>41</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》，頁13。

<sup>42</sup> 《金光明經》、《仁王護國經》有護國的功能，源於唐代密宗建立的傳統。不空（705-774）翻譯有《仁王護國般若波羅蜜多經》、《佛為優填王說王法政論經》、《佛說大孔雀王咒經》、《仁王般若念誦法》等一系列經典，皆將密咒應用於護佑國土，守護國王以使國家長治久安，而國王亦須信護佛教，以換得佛法的庇佑。《金光明經·四天王品》經文原本便推崇國王供養四眾，以獲得天王、藥叉諸神的庇佑，使國土免於受災。同時，在不空的推動之下，四天王中的北方多聞天王演變成守衛國土的護法戰神，後來形成毘沙門天王的信仰，為帝王的權威增添宗教的神聖性，參見《金光明經》，CBETA, T16, pp. 340c16-344c19。

寺院和世俗都佔有重要地位的反應。<sup>43</sup>從元代清規的記載來看，這項傳統備延續了下來，並未中斷。

問訊完後，住持拈香祝禱，而後說明本次法會的宗旨。啟建聖節時，便以祝延皇帝聖壽為題，若為其他原因舉行法會，可彈性更改主題。隨後，住持開始說法。在禪林語錄的記載中，不會說明詳細的儀式流程，而是每段開始簡短的說明上堂目的，如「聖節上堂」、「祈雨上堂」、「某祖師忌日上堂」等，隨即記載住持說法的內容。因此，把清規的儀式搭配語錄中的說法內容，便可完整還原當日法會的具體情形。由於說法內容往往與該日上堂的動機有關，若要理解禪師應機說法的意義，我們也不能忽略當時的時空背景和上堂儀式的脈絡，才能更精準的理解該段機鋒問答的內涵。

住持說法完畢後，宣布大眾下座，往大殿聚集，開始點茶湯。茶湯結束後，住持與大眾依序拈香，向佛問訊。上香畢後，維那對佛宣讀疏文，並於宣讀疏文後舉〈楞嚴咒〉，將今日法會之功德迴向皇帝或其他所需之眾生。此處所使用的〈楞嚴咒〉，自宋元以來成為禪林夏安居結制中，為祈福除魔而常用的密咒。學者多半認為，宋代華嚴學者長水子璿（965-1038）注《楞嚴經》後，〈楞嚴咒〉逐漸進入禪林朝暮課誦的日常功課；南宋真歇清了（1088-1151）于普陀山為病僧建楞嚴會、誦〈楞嚴咒〉，促使夏安居期間建楞嚴會成為禪林定規。<sup>44</sup>〈楞嚴咒〉以其遍覆法界的內涵而逐漸流行，不過根據元代編纂的《禪林備用清規》、《敕修百丈清規》和《增修教苑清規》之內容，不只有「楞嚴會」需誦〈楞

<sup>43</sup> 參劉淑芬，〈禪苑清規中所見的茶禮與湯禮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78：4，2007年，頁629-670。

<sup>44</sup> 參陳憲良，〈楞嚴咒在古代中國的傳播〉，《宗教學研究》1，2018年，頁82-89；釋聖凱，〈叢林早晚課誦的修訂與流行〉，《世界宗教文化》4，2009年，頁14-17；釋聖嚴，〈密教之考察〉，《普門雜誌》38，1982年，頁14-24。

嚴咒》，祝聖和朝廷祈禱也開始正式使用〈楞嚴咒〉，可謂是〈楞嚴咒〉應用的持續擴展。

此外，維那所宣讀的疏文雖有定式可循，但也經常需要視情況改寫。這些與疏文相關的狀況，留待下節討論，此處需要說明的是，清規中對「聖節啟建」以外的祈禳活動記載簡略，有不少處只記錄疏文的寫法而已。這是因為疏文須嵌入「聖節啟建」規定的儀節中使用，其他祈禳活動若不大規模改動儀式流程，只需記載內容不同的疏文，便可付之實踐。

前文已經提過，清規在皇帝誕日有例行祝禱以外，國忌、水旱災疫、蝗害等時候亦有祈禳活動。以《敕修百丈清規》為例，國忌日有祈禳，霖雨、亢旱、冬季無雪、蝗蟲危害、日蝕、月蝕等，禪林均有誦經祝禱之清規。書中對這些活動都只有扼要的說明，比如「國忌」一條云：

上賓日屆期，隔宿，庫司報堂司，令行者覆住持、兩序，報眾掛諷經牌。就法座上安御座，用黃紙寫聖號牌位，嚴設香花、燈燭、几筵供養。至期，鳴僧堂鐘，集眾候住持至，上香、上茶湯。維那舉〈楞嚴咒〉，諷誦畢，回向云：「某州某寺住持傳法臣僧某，某月某日，恭遇某聖聖忌之辰，謹集合山僧眾，謹誦〈大佛頂萬行首楞嚴神呪〉，稱揚聖號。所萃殊利，資嚴聖駕。伏願神遊八極，想雲車風馬來臨，位證中天，受玉殿瓊樓快樂，十方三世云云。」<sup>45</sup>

前半段描述的儀式流程，和聖節啟建是一致的。首先是堂司行者報住持，掛「諷經牌」，布置壇場；當日由鳴鐘集眾，住持說法、上香，點茶湯，最後由維那舉〈楞嚴咒〉迴向告結。這套流程，相當於本文整理

■

<sup>45</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》，頁15。

「聖節啟建」的儀式編號 1、8、12、20、26，順序一致，其餘步驟則有所省略。迴向時維那誦念之語，則根據國忌所需而有更動。

「國忌」的儀式如此，其他祈禳活動亦然。《敕修百丈清規》在「祈禱」條下云：

凡有祈禱，須如法嚴治壇場，鋪陳供養。住持專心加謹，僧眾各務整肅，知事內外提督應辦，大小寮舍巡警齋潔。或有官員拈香，恭勤迎送。預期庫司稟覆住持，先付意旨，維那知會堂司行者報眾、掛祈禱牌。齋粥二時，鳴鐘，集眾誦經。或看藏經，或四大部經，或三日、五日、七日，隨時而行。如祈晴、祈雨，則輪僧十員、廿員，或三、五十員，分作幾引，接續誦誦。每引誦〈大悲咒〉、〈消災咒〉、〈大雲咒〉各三七遍，謂之「不斷輪」。終日誦誦，必期感應，方可滿散懺謝。其疏意各列于后。<sup>46</sup>

前半段文字旨在提醒住持及寺中各類執事，務必謹慎安排法會。後半儀節大體與「聖節啟建」相當，唯因誦經祈禳未必在一日兩日奏效，因此特別安排輪替制度，以「引」為一個單位，依照寺院大小和人力多寡，每一「引」安排十至五十人輪流誦經不輟。直到祈求之事成就，「祈禱」之儀才算完成。在祈禱儀式需要使用的密咒中，我們可以留意到〈大悲咒〉自元代起首度被應用在祝聖和祈報的儀式當中。在宋代的清規中，〈大悲咒〉主要用於寺院的喪葬儀式，包括入龕、對靈小參和茶毘，以及教寺中的大夜上祭、繫念之上。<sup>47</sup>不過，元代編纂的《禪林備用清規》、《敕修百丈清規》、《律苑事規》都規定祝聖儀節中需使用〈大悲咒〉，因此可以說在元代〈大悲咒〉才與祝聖護國聯繫起來，成為禪林儀式的

<sup>46</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》，頁 15。

<sup>47</sup> 參王大偉、于飛，〈大悲咒與宋元僧眾生活——以宋元佛教清規文獻為中心〉，《宗教學研究》3，2014 年，頁 138-143。



一項標準。

「祈禱」條以下，則分列祈晴、祈雨、祈雪、道蝗、日蝕、月蝕共六個細項，便不再敘述儀式流程，而只列疏文定式。禪林舉行祈禳時，取用疏文之定式即可。同理，《敕修百丈清規》在「報本章」下，列舉「佛降誕」、「佛成道涅槃」、「帝師涅槃」；在「尊祖章」下，列舉「達磨忌」、「百丈忌」、「開山歷代祖忌」、「嗣法師忌」，在儀式的流程上，均以「聖節啟建」為基準，再做出細部的更動，最後附上定型化的疏文。由於內容重複，本文便不再引述文字討論。

《敕修百丈清規》以「祝釐章」的聖節儀式作為「報恩章」、「報本章」的範例，具體表現出皇帝的地位被提高到與佛陀、祖師同等，並成為禪宗儀式最為神聖而尊貴的祝禱對象。以編號 17、18 的儀式為例，住持說法完下座，《敕修百丈清規》特別補充說明：「此日座下雖有官員，亦不得敘謝，蓋尊君也」，<sup>48</sup>可知為了維護對天子的禮敬，其他儀式中原可容許敘謝官員的活動轉變為明文規範的禁忌；又，編號 22 至 25 的大眾展拜、住持跪接爐、維那宣疏、知客跪接爐，以至為隆重的下跪接爐等儀式，體現僧人內心的虔敬，在禪林是極其隆重的禮節，不輕易在聖節和佛誕以外的場合行使。跪爐儀式出現在宋代，為朝廷辦理國忌之祭祀時行使之儀節。同時，宋代戒環的《法華經要解》也引述《春秋》鄭伯肉袒降楚，證明跪爐為臣僕屈節欽敬之禮。可知跪爐在宋代以成為世俗和方外共用之禮儀。<sup>49</sup>《敕修百丈清規》在夏安居舉行楞嚴會時曾說：「原夫大眾拜與住持跪爐，宣疏者以祝聖壽、報佛恩，當嚴其禮以示特重。楞嚴會乃祈保安居，於禮可殺。」<sup>50</sup>可見楞嚴會的禮儀被刪減，是

<sup>48</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》，頁 11-12。

<sup>49</sup> 轉引自無著道忠，《禪林象器箋》，卷 13，「跪爐」條，收入《佛光大藏經·禪藏》冊 48，高雄：佛光出版社，1994 年，頁 978。

<sup>50</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》卷 7，頁 92。

夏安居的重要性低於祝聖、報佛所致。

此外，祝聖儀式所建的「金剛無量壽道場」，根據無著道忠（1653-1744）的解釋，是以阿彌陀佛之名以充佛寶；以「仁王菩薩摩訶薩」來「對配今上」，表示以天子充僧寶之意；最後，再以「摩訶般若波羅蜜」充法寶。<sup>51</sup>佛門中最貴重的佛、法、僧三寶，在祝聖儀式中具體表現為阿彌陀佛、天子和佛法，已將天子的神聖性推尊到最高的地步。換言之，清規裡的祝聖和報佛儀式被設計得最為隆重，不可輕易改替，是因為受祝禱的天子已成為禪林最尊崇的對象。其他儀式根據重要性的高低，以聖節啟建為基準刪繁就簡，將政治貴賤、尊卑等級的思維融入了禪林的儀式之中。<sup>52</sup>

從以上分析可知：元代清規體例標準化以後，透過清規的傳播建立

■

<sup>51</sup> 無著道忠，《禪林象器箋》，卷 13，「仁王菩薩」條，收入《佛光大藏經·禪藏》冊 48，頁 1008；卷 17，「略三寶」條：「摩訶般若波羅蜜，乃法寶也。」收入《佛光大藏經·禪藏》冊 48，頁 1008。

<sup>52</sup> 學界已不只一次提出類似觀點。如黃奎說：「在後懷海時代，以皇帝為首的大一統封建專制更趨強化，禪宗要生存和發展，首先就必須要求得皇帝即最高統治者的認可……《敕修百丈清規》中祝聖專章『祝釐章』的設立，無疑是博取龍顏大悅的重要嘗試。」參見黃奎，《中國禪宗清規》，北京：宗教文化出版社，2008 年，頁 171-172；此外，王榮滢曾引述佐藤達玄《戒律在中國佛教的發展》之言說：「《敕修百丈清規》沿襲了《禪林備用清規》『以祝壽為首』的體例安排……意味著『禪宗教團把對帝室作佛事規定為最優先的課題』，佛教為政治服務功能被強化，代表著佛教進一步屈從於世俗皇權」，又說：「到了元代，叢林制度設計完全吸收了以忠孝為核心的儒家倫理觀」，「《敕修百丈清規》也屢屢說重視叢林規矩、綱紀，強調上下有分、尊卑有序，為上者以體恤厚愛為本，為下者以尊崇禮敬為反饋。長幼、貴賤、尊卑有別的制度設計旨在在僧團中建立等級分明的金字塔形秩序，與早期叢林清規依法而住的平等主義規範訴求完全背道而馳。」參見王榮滢，《明清禪宗叢林制度研究》，天津：南開大學博士論文，2017 年，頁 44-45。

一套以「聖節」為基本架構的儀式，使得天子的神聖地位在禪林得到鞏固，而禪宗的祈禳儀式也根據此一尊卑等級展開了標準化。僧人奉行標準化的儀式架構，以完成定期舉行的節慶；至於不定期需要的祈禳活動，則端視官方政策的要求和地方社會的需求，來加以配合。值得注意的是，禪宗的祈禳儀式雖然原則上服膺清規所規範的架構，但是在實踐上還是會加以增損，而且儀式的細部增損是被容許的，不會被視為對標準化儀式的挑戰。根據每一次儀式實際需求而撰寫的榜文和疏文，可以說最能反映禪宗如何在標準化架構下進行調整，以適應政府、社會變遷帶來的影響。

#### 四、榜文及疏文：標準化結構下的細部文本

榜文和疏文是禪林祈禳時不可缺少的兩種文書。榜文原本是官府的文告，張貼在公開場所，用以對大眾宣布政府所制定的政策，曉諭民眾遵循法令。<sup>53</sup>祈禳前將榜文張貼出來，用意是對寺內僧眾公告儀式的性質和舉辦時間，讓參與者有所準備。「聖節啟建」所引用的黃榜（圖一），可以看出榜文的功能性強，將活動時間、內容公告之後，由住持簽署張貼便算完成。許多禪師語錄中都有「聖節上堂」、「千秋節上堂」、「祈雨上堂」、「祈晴上堂」的記載；禪師們配合這些祈禳活動所撰寫的疏文、榜文，也收錄在他們的文集當中。比如笑隱大訢的《蒲室集》卷一收錄有他在元惠宗至元四年（1338）時奉敕編撰《敕修百丈清規》所寫的疏語和多篇水陸齋文；<sup>54</sup>三山燈來（1614-1685）撰有《高峰三山來禪師疏

■

<sup>53</sup> 如朱熹曾說：「典、謨之書，恐是曾經史官潤色來，如《周誥》等篇，恐只似如今榜文曉諭俗人者，方言俚語，隨地隨時各自不同。」參見黎靖德編，《朱子語類》卷 78，北京：中華書局，1986 年，頁 1981。

<sup>54</sup> 元·笑隱大訢，《蒲室集·疏》，《大藏經補編》冊 24，頁 215-221。此外，笑隱大訢所撰寫的疏文，不見於清代《四庫全書》所收之 15 卷本《蒲室集》，收入

語》；<sup>55</sup>永覺元賢（1578-1657）亦撰有《禪林疏語考證》。<sup>56</sup>瀏覽歷代禪師的語錄和文集，亦可找到更多的例證，此處不再贅引。

疏文的性質與榜文有異。榜文的功能主要是對大眾宣告事項，疏文的內容是凡人與神明溝通、祈求佛菩薩庇佑時，以書信形式寫下的文書。不論是佛教或道教，凡是舉辦法會時需要與神明聯繫，都需要事前準備好疏文，並且在儀式進行中由主持者宣讀。<sup>57</sup>疏文的寫作通常採用較為典雅的駢文寫作，以示莊嚴隆重之意。在不同祈禳活動中，疏文可視需要改動，因此雖然有過去的範例可以參考，每逢祈禳性質較為特殊的場合，仍然需要重新寫作。因此，這項職務必須交由寺中知識水平較高、文采較佳的僧侶負責。以《敕修百丈清規》所載「聖節啟建」的疏文為例：

■

《四庫全書珍本二集》冊 331，臺北：商務印書館，1972 年，僅有少部分載於《敕修百丈清規》之篇章被收錄於四庫本卷 8 頁 1-7 的〈奉敕重修百丈山大智覺照弘宗妙行禪師禪林清規九章序〉。

<sup>55</sup> 清·三山燈來撰、性統編，《高峰三山來禪師疏語》，《明版嘉興大藏經》冊 39，臺北：新文豐出版社，1987 年，頁 255-268。

<sup>56</sup> 明·永覺元賢著、超然道果注，《禪林疏語考證》，《佛光大藏經·禪藏》冊 44，高雄：佛光出版社，1994 年。

<sup>57</sup> 道教開始使用疏文的時間比佛教更早。東漢張陵所創的五斗米道為病人治病時，會將病人的姓名及懺悔罪過的文書謄寫三份，分別投放在山上、地下、水中，以示請求天、地、水三官赦罪解厄，是為「三官手書」。此後，道教的齋醮儀式往往模擬官府公文的形式，將疏文盛於琅函，焚化後由四方功曹傳遞上天，將人們的願望表達給神明以祈求庇佑，稱為「上章」或「上表」。儀式中使用的文書，有許多類別，章、奏、表、疏、啟、牒、關文等等，每種文書的功能不一，所呈送的神明品級亦不相同。疏文往往使用黃紙為底，朱筆（吉事）或墨筆（凶事）書寫。佛教的疏文亦採用相近的形式，將人們祈求的願望表達給神明。參見晉·陳壽撰、南朝宋·裴松之注，《三國志·張魯傳》，臺北：鼎文書局，1980 年，頁 263。

右伏以覆燾無私，乾坤孰測其高厚？照臨有赫，日月莫喻其光華。知贊仰之徒勞，欲補報而無極。惟託鈞陶之內，義重四恩；故竭忠愛之心，虔恭三祝。斗樞電繞，龍象筵開。帝網百億山河，咸歸聖量；華藏三千世界，益衍丕圖。少盡涓埃，匪懈朝夕。欽願夔龍登用，景星耀而泰階平；麟鳳呈祥，聖人作而萬物覩。謹疏：優鉢羅花瑞世，同佛降生；閻浮提樹連陰，與天齊壽。故毓夙成之睿質，克承丕顯之聖謨。大哉乾、至哉乾，體乾居正；會其極、歸其極，建極立中。爰以吾道之大同，有裨聖時之至治。山林鐘鼓，樂化日之舒長；草木昆蟲，被膏澤之滲漉。祥開震夙，願祝華封。欽願垂拱無為，天地位而萬物育；鈞陶有象，陰陽理而四時平。壽考萬年，本支百世。<sup>58</sup>

這道疏文以四字、六字對仗工整的駢文寫作。文中使用大量經典中的語彙，用以增加莊嚴之感，又以乾坤、日月、山河、世界、夔龍、麟鳳等詞彙，象徵皇帝的德行如聖人一般深厚，普施於全國百姓，對天下有無比的重要性。接著又用《尚書》三代聖王的典故，祈求皇帝克紹箕裘，施行建極立中的王政，締造大同至治的世界。疏文中與佛教相關的語彙反而較為少見，僅以「優鉢羅花」象徵皇帝之德行如同蓮花一般清淨，「閻浮提樹」則象徵皇帝之健壯與長壽，用以表示祝禱之意。這些語彙雖然取自佛教典故，其寓意則不外乎祈求顯達和長壽，與世俗人常見的願望並無不同。

「聖節啟建」由於是每年可以固定舉行的節慶，其所使用的榜文和疏文在短時間內無需重新擬定。不過，地方上每逢水旱或災疫，官府和地方仕紳經常布施金錢，舉行齋供，請禪林的僧人為國家、社會舉辦祈禳法會，試圖利用宗教的力量來弭平天災。在這種情況下，祈禳所用的

■

<sup>58</sup> 元·釋德輝，《敕修百丈清規》，頁13。

文書無法套用過去寫定的格式，只能由文字水平精湛的僧人重新寫作，以應一時之需。文采較高的寫作者，其榜文和疏文有時也能反映出個人文學藝術的風格，因此在他們的文集當中，我們經常能夠發現許多文章被收錄下來。由於五山十剎等江南官寺與政府接觸的頻率較高，擔任這些大剎住持的僧人，受到政府和地方仕紳委託而寫作榜文、疏文的機率最高，也具有較高的政治、社會意義。受委託的寺院和僧人，為與政府合作，自然也將盡可能派遣能力高的僧人負責，把文書準備到盡善盡美。

因此，僧人文集中收錄的文書，既能反映出具時效性的祈禳需求，又能看出作者個人的文字水平。以楚石梵琦（1296-1370）為例，他因為善於書法，曾應元英宗徵召赴蒙古抄寫泥金佛經，返鄉後又奉宣政院之命住持天寧永祚禪寺，隨後歷任鳳山大報國寺、嘉興路本覺寺、嘉興路光孝寺等寺院，五十年間六坐道場，至正七年（1347）更受賜號「佛日普照慧辯禪師」，備受朝廷信任，可以說是相當能代表與官方合作的禪宗僧人。楚石梵琦的《西齋楚石和尚外集》載有不少榜文和疏文，讓我們得以一窺這些寺院舉行祈禳時應用榜文、疏文的實際情形。

元惠宗至元二年（1336），楚石梵琦當時任天寧永祚寺住持，因嘉興久苦於旱災，至四月降雨仍不充沛，因此籌建祈雨道場，祈求七日霖雨，以助百姓耕種。此次祈雨法會十分隆重，榜文也特別典麗：

頻年遭旱，飢荒無甚於高原；上界列仙，辛苦不忘於下土。豈眾生之業重，才四月而雨慳。觀音大士非不慈悲，良有以也；帝釋尊天固多惻隱，何忍如斯？銀河閑浸月之波，滄海騰滔天之水，望淨瓶之一滴，潤嘉穀於九州，方鎖印於群麤，復禁屠於街市。讀圓通感應之傳，庶幾作霖；效仲舒請禱之方，必欲求雨。拈香旬有五，行道城市四門。觶觶水龍，瞻外野而嘆息；娟娟玉兔，步中庭而徬徨。擬披肝瀝膽而廣莫無聞，雖沒爪流血而昏迷不

覺。佛之道大，能令罪滅而福生；僧以德尊，實仗功圓而果滿。龍出硯池，沾濡皆黑；天開水府，挿種重青。眾心更望於感通，多助誠賢於科斂。阿育王八萬四千塔，披雜花於一塔之前；丙子歲三百六十朝，致甘注於七朝之內。翠浪舞翻紅穠稂，白衣坐鎮碧琉璃。飫茲海邑之生靈，富我國家之倉廩。皇天可箋而不可階，封詞寄小心風颭。菩薩救苦而復救難，現身在大洋海濱，痛茲旱勢如焚，嗟我生民何罪？芄芃碧稻，南薰卷盡碧琉璃；敦敦紅塵，西日迸開紅瑪瑙。雲幾撮，散無痕影；井千尋，枯斷涓流。歲如持挺以殺人，路有探瓢而乞者。黃堂太守，已披腹呈琅玕；白衣老仙，必持瓶洒揚柳。聞苦音而泣，覽德輝而來，闡水陸之壇場，佑雲龍之號令。香騰玉闕，燈貫彩虹。舌輪翻而咒語飛泉，經軸轉而目光爍電。雷鼓震地，空梵遏雲。丹鳳映月而下翔，群魚出沒而仰聽。無幽不感，千靈萬聖，珂珮珊珊；有召皆臨，六道四生，威儀濟濟。攪長河為酥酪，斛食無邊；以圓覺為伽藍，身心俱靜。不搖舌而知氣味，未起念而證菩提。佛實力非誑眾生，僧福力是真功德，一彈指徧周沙界，多降雨充溢田疇。苗死復甦，百姓歌嘯喫飽飯；倉虛轉滿，九州鼓舞樂豐年。我佛慈悲，神龍感應。<sup>59</sup>

由於災情重大，政府為求慎重，特地下令官府鎖印，暫時停止辦公，市場也禁止屠宰，以齋戒清淨來表達祈雨的虔誠。榜文中多處可以見到觀音大士、白衣老仙、淨瓶、楊柳、甘露、耳根圓通、救苦救難等字眼，顯然道場主要祈禱的對象是觀世音菩薩。降雨需有龍神協助，因此榜文也提到龍、水龍、雲龍，向祂們祈求行雲致雨。缺乏雨水，受影響最重的是耕種土地的農民，和仰賴糧食生產的百姓，因此榜文也特別祈求降

<sup>59</sup> 元·楚石梵琦，〈祈雨榜〉，《西齋楚石和尚外集·文榜》，收入佛光大學佛教研究中心輯，《明清佛教稀見文獻》冊 75，影印京都大學圖書館藏本，頁 1-3。

雨能讓已經枯死的幼苗復甦，保障秋冬之時不至於缺糧而引發更大的飢荒。

這次祈雨道場可能不只用到一篇榜文。在《西齋楚石和尚外集》裡，緊接著〈祈雨榜〉後還有五篇祈雨的榜文，分別是〈壇榜〉、〈塔壇榜〉、〈諸山看華經祈雨榜〉、〈祈雨豎榜〉、〈橫榜〉，以及一篇祝詞〈祝版謝龍祠雨代王知州〉。這些榜文不像〈祈雨榜〉一樣，文字中可以辨識出具體的年份、地點，無法斷定是否同一場法事中所使用的榜文。不過，這些文章不但被收錄在一起，每篇榜文的用途都在祈雨，而且時間、地點、功能均不相同，若理解為同一祈雨道場在不同時、地所需要的榜文，應當最為恰當。

幾篇榜文中，〈壇榜〉主要是祝禱祈雨法壇的「科儀嚴淨」、「咒法密圓」，以期法式圓滿，最終「雲頭潑墨」、「雨點翻飛」，完成祈雨的使命。<sup>60</sup>〈塔燈榜〉讚嘆寶塔受人敬重，推測寺內建立法壇不只一處，在塔下的法壇也有安排僧人誦經祈禱，以期能帶來「霰霰之雲」、「霧沱之雨」。<sup>61</sup>〈諸山看華經祈雨榜〉讚嘆《華嚴經》不可思議的神力，並描述眾僧「讀此書而請雨」、「率吾黨以焚香」，以期能「三日為霖」。<sup>62</sup>

另外，〈祈雨豎榜〉和〈橫榜〉是相互配合的一組榜文，應是祈雨道場連續誦經祈求超過二十天，仍未出現降雨，因此延長祈雨時間，特地增寫的榜文。〈祈雨豎榜〉首先描述「四旬不雨，深懷飢饉之憂；連日多風，倍切雲霓之望」的狀況，因此「謹按雲輪法事，大開水陸道場」，希望能以法會齋戒的功德，換得「雷雨之作」和「稻粱之餘」。<sup>63</sup>〈橫榜〉

■

<sup>60</sup> 元·楚石梵琦，《西齋楚石和尚外集·文榜》，頁3。

<sup>61</sup> 元·楚石梵琦，《西齋楚石和尚外集·文榜》，頁3。

<sup>62</sup> 元·楚石梵琦，《西齋楚石和尚外集·文榜》，頁4。

<sup>63</sup> 元·楚石梵琦，《西齋楚石和尚外集·文榜》，頁4。



中則提到「艱難萬狀，祈禱兼旬，陰雲合而復開，神龍睡而未醒」，表示經過多日的祈禱，只換來雲層暫時性聚集，卻沒有達成降雨的目的，因此建立法筵，齋戒誦經，誠心地祈求「風伯清塵、雨師洒道，駕瀾浪於江湖；辟歷吐火、列缺施鞭，注滂沱於吾越」。<sup>64</sup>

最後，〈祝版謝龍祠雨代王知州〉則是經過多日祈禳後，終於得到降雨，使得法會圓滿成功。楚石梵琦代替政府官員王知州撰寫祝詞，預備飲食奉獻以供神明享用。其詞曰：

神妙無方，凡懇求而必應；至誠不息，與造化以同符。仰惟菩薩之龍，實掌閭浮之雨，昨因久旱，虔請真形，其初卜五日之間，厥効在一旬之內，不雷不電，如沐如膏，苗之槁者復甦，民之憂者胥悅，翳神之力，非我獨蒙。既竊綰於郡章，敢自忘於心諾？布蘋蘩蕝藻之信，陳鐘鼓玉帛之誠，禮或不豐，神其無棄，尚享！<sup>65</sup>

由此篇祝詞可知，此次祈雨道場原本預定於五日之內結束，結果在十天內降雨。倘若加上之前超過二十天的祈雨法會，則楚石梵琦在天寧永祚寺為這次旱災所開辦的祈雨道場，共約一個月之久。另外，從祝詞是代替知州所寫，證明建立祈雨法會是受政府的委託，俟法會成功後也將由寺方代表政府向龍神致上謝意。

在這幾篇祈雨榜文外，楚石梵琦《外集》中另外收有〈禳蝗〉、〈禳海〉兩篇疏文，說明他曾參與其它多次的祈禳活動。〈禳海〉云：「地入滄溟，其勢將為國患」，應指地方靠海，受到海水倒灌或海嘯等災害影響，原本在海平面上的土地被海水淹沒，造成百姓的損失。因此，疏文的主旨是祈求深谷為陵，積水的窪地排水後重新變回陵地，最終使：「東

<sup>64</sup> 元·楚石梵琦，《西齋楚石和尚外集·文勝》，頁5。

<sup>65</sup> 元·楚石梵琦，《西齋楚石和尚外集·文勝》，頁5-6。

南地靜，人不擾於餘方；西北天高，帝常臨於萬國」。<sup>66</sup>至於〈禳蝗〉則是先陳述「冬無大雪，蝗將出土為災」的危機，祈願：「翅股凋零，盡掃百虫之孽」，使農民的糧食生產不受影響，收穫豐饒而富足。<sup>67</sup>這兩篇疏文都相當短，〈禳海〉共 76 字，〈禳蝗〉共 54 字，文中能挖掘到的儀式訊息並不多。若依照《敕建百丈清規》的記載，元代禪林禳蝗與禳海都歸類在報恩章的「祈禱」中，其流程為：建立道場當日，由庫司稟告住持，維那知會，堂司行者掛祈禱牌，齋粥二時集眾誦經。禳蝗與禳海時所誦誦的經典沒有詳細說明，但是佛教沒有專門驅蝗和禳海的經典，往往以誦讀有保衛國土、祈求平安的佛經和密咒，來達到禳除災厄的功效。一些密宗經典中的密咒與陀羅尼有包含驅蝗的效果，如《隨求即得大自在陀羅尼神咒經》、《不空羂索咒心經》、《根本滅諸災害真言》、《辟除諸惡陀羅尼》等，但是僅有密宗使用，未曾在禪林儀式中發現。<sup>68</sup>若參照清代儀潤《百丈清規證義記》的主張，禪林的禳蝗儀式以建金光明壇，誦誦《金光明經》，以求守護國土、洗滌蝗災為主。

從上述榜文和疏文所呈現的情況來看，清規所附的標準化文書是不夠用的。每一次政府或地方上有新的需要，俟方便需重新撰寫文書，精確的陳說建立法會的原因和眾人祈願的主旨。法會尚未成功，需要延長時間，或者成功以後，都需要再寫新的榜文或疏文。此外，禳海的疏文也不見載於清規，這是靠海地區的地方性災害，自然也需要當地僧人的因地制宜。在楚石梵琦之外，笑隱大訢《蒲室集》中還有許多水陸齋疏，用以祭奠孤魂，如〈奏上文宗皇帝表〉，是由於元文宗捨宅建立大龍翔集慶寺，擔任首任住持的笑隱大訢為答謝皇帝布施之恩德，而為皇帝建立祈福法會時所用；〈薦徒弟行宥、知津等疏〉，用以祭奠壯年早逝的弟

■

<sup>66</sup> 元·楚石梵琦，《西齋楚石和尚外集·文勝》，頁 41。

<sup>67</sup> 元·楚石梵琦，《西齋楚石和尚外集·文勝》，頁 41。

<sup>68</sup> 參呂德廷，〈佛教與禳蝗〉，《文化遺產》5，2014 年，頁 120-126。

子：〈薦先考陳公疏〉是為自己的父親薦拔之文；〈孤魂榜〉是施食普渡時所用。將目光放到明代，雲棲株宏曾寫有〈禳虎〉、〈禳災〉等疏文；<sup>69</sup>三山燈來的《疏語》內，更收有 65 種不同場合所需的表文、疏文、榜文。<sup>70</sup>這些材料可以說明：元明禪林接受委託舉辦祈禳活動的場合有許多種，清規載錄的範本不足以應付實際需要，寺方必須將清規中的定式修改，或者重新請僧人撰寫，才能因應政治、社會的變化而提供佛教的祈禳服務。

不過，寫作榜文和疏文對知識水平的要求較高。在禪宗發展相對疲弱的時期，僧侶的教育水平下降，能號召人心的高僧罕見其人。同時，入明之後由於政策的規範，瑜伽教僧獨攬經懺法事，與社會有較多接觸，戒律和文化素質卻轉趨低落。在缺乏有能力者的情形下，榜文和疏文這類文書工作的撰寫，也逐漸遇到難以為繼的困難。永覺元賢在其《禪林疏語考證》的〈序〉中說：

禪林之有疏語，非佛制也，亦非祖制也。但此土有僧以來，引群生以歸佛海，其間表事陳情，則必有藉于疏，故疏之為用，其來已久。在唐宋時，叢林中特重是職，非才學兼優者，莫與其選。入明以來，僧中堪此職者實鮮，但因襲陳文腐語，苟且應酬而已。予昔在眾日，每任是職，苦于無舊可因，故率多杜撰應酬，積之既久，不覺成帙。<sup>71</sup>

永覺元賢的序言說明了明代僧侶文化水平日益降低的困境。他對疏語的

## ■

<sup>69</sup> 明·雲棲株宏，〈山房雜錄〉，《雲棲法彙》卷 17，《明版嘉興大藏經》冊 33，臺北：新文豐出版社，1987 年，頁 101-102

<sup>70</sup> 見清·三山燈來撰、性統編，《高峰三山來禪師疏語·目次》，頁 255。

<sup>71</sup> 明·永覺元賢，〈禪林疏語小引〉，收入永覺元賢著、超然道果注，《禪林疏語考證》，頁 301。

本質有很深刻的理解，因此明確指出疏語原本不是佛教本有的制度，而是應付政治、社會需求的工具。更準確的說，疏語的存在無涉於追求解脫的佛教修行，甚至在支持國家權力的腳色上，與佛教出世的理想有所乖離。不過，引導群眾皈依佛門是大乘佛教的精神，若擔任此職的僧人學識豐富，當能起到化導大眾的功能，因此逐漸變得不可或缺。明代僧侶或者礙於知識水平不足，僅能抄錄舊聞格套，不能如前文所舉之楚石梵琦、笑隱大訢或永覺元賢本人一般，因時制宜來創作新文，與社會的需求便日益脫節。從微觀層面來看，這是禪林水平下降的直接結果；從宏觀角度來看，朱元璋將禪、講、教區隔開來，鼓勵僧侶在山林清修，使得禪、講諸僧日益遠離大眾，制度設計導致僧侶擁有較少的機會與社會接觸，早已種下遠因。此外，禪林清規在明代並沒有大幅度的重修，禪宗在因循故制時，卻深感不敷使用，再次驗證清規的定式僅能當作範例參考，實際上仍有必要隨時增益。僧侶若與官府、大眾的接觸減少，需要應用文書的頻率降低，自然使僧人們缺乏練習寫作的機會，水平也就無法提振。

綜上所述，榜文與疏文的寫作是禪林祈禳活動中，相當需要靈活應用的文書工作。清規提供的僅僅是一個標準化的儀式架構，從榜文和疏文的內容來看，可以發現在實踐層面上儀式的變化相當多。如果說清規是只規定單一次數、大群體的標準化儀式文書，但實際上卻有多次數、多地點、人數編制不一、念誦經文不一的複雜情況產生；倘若在進行水旱祈禳時，災害沒有如期解除，需要加長時間，榜文和疏文的內容也反映出因應時勢所做的應對。這種情形表現出清規的標準化在架構上原則不變，但細部文本卻有相當大的彈性，而且其變化對整體架構不構成挑戰。即使少數如永覺元賢這樣的僧人，會對榜文、疏文在佛教信仰中的意義作出反省，也不會輕易去質疑榜文、疏文有滿足政治、社會需求的功能。相反的，永覺元賢還批評禪宗僧人的知識、文化水平不夠，無法

滿足大眾對僧人的期待。由此可見，禪宗僧人極力配合清規的標準化儀式，在元代以後數百年的發展中，已經逐漸成為僧人們習以為常的慣例。而標準化架構容許文本的細部差異存在，也成為吸收對儀式產生異議的緩衝空間，作為祈禳儀式持續傳播、應用的重要基礎。

## 五、結語

如果以佛教的戒律和宗教獨立於王權之外的原則來看，服務於世俗政權和社會大眾的聖節和祈禳活動，在本質上並不符合祖制。不過，漢傳佛教從很早開始，就被納入國家權力的管轄範圍中，寺院的存在、僧人的剃度、雲遊的活動、經濟來源的寺田和莊園，無不在政治制度的規範之下。對於國家來說，佛教的價值體現在支持既有政權存續和維護社會穩定的功能上。因此，國家權力透過清規體例和節日禮儀的標準化，為禪林例行的祈禳活動賦予了支持國家政權、祈求皇帝長壽的意義。為地方災害進行祈禳，則是佛教因應社會需要，展現宗教虔誠和靈驗的機會。無論是國家政權的變遷，或者水旱災疫造成的人心浮動，佛教的祈禳都能起到安定人心、維繫社會體系的作用。在元代，被標準化的清規已頒布到禪、律、教寺的佛教叢林，為住寺僧人所恪守。儀式化的定期祝禱成為出家生活的一部分，皇帝藉此分享了佛陀的神聖性，而禪林則在不斷重複的念誦祈福中，成為支持皇帝統治的力量。

清規中儀式化的各種誕日和水旱祈禳，體現出國家權力和社會的信仰需求如何滲透進禪宗，而原本應遠離世俗的僧人們，又如何應對這些要求而做出回應。這似乎意味著：禪宗儀式的標準化，不但在動作的層面將原本分歧的儀式流程統一起來，在信仰的層面上，也逐漸進入僧人心中，讓他們把對國家權力提供宗教服務，視為理所當然。雖然華琛的標準化理論把重點放在動作的齊一性上，並且主張中國的標準化儀式是文化大一統的根源，而人們可以在遵循共同的儀式之餘，懷抱著截然不

同的信仰。但是，羅友枝對標準化的反省已經指出：沒有儀式動作能夠完全與信仰的內容脫鉤，儀式反映出人們的信仰。即使人們是在無意識的狀態下遵循著標準化的禮儀，儀式背後所象徵的信仰內涵，仍然會一點一滴的滲透到實踐者的心中。禪宗的清規從元代開始展開重要的標準化歷程，清規中的聖節和祈禳儀式也在國家力量的協助下，走上標準化的道路。儘管根據本文的考察，禪宗儀式的標準化奠基在唐代、宋代建立的深厚傳統上，很大一部分是出自禪宗內部的信仰和管理需求，而非國家透過權力強加在宗教上的規範。不過值得深思的是：這是否意味著中國佛教和國家權力的合作，在標準化的過程中逐漸成為僧、俗彼此默認的常態，形成一種根深蒂固、不容質疑的意識型態？另外，當出家人進入山林修行，與政治、社會的現實需求無法接軌時，影響到的不僅是大眾對佛法的信仰和理解，僧人本身的學識和儀式能力，也將在長期的潛移默化中受到挑戰。沒有接觸社會的需要，僧人化導大眾的能力就無法進步；相對來說，一旦要接觸大眾，涉入政治、社會的程度也會隨之加深，禪林應當如何取得兩邊的平衡，同時顧及宗教修行者的獨立性？審慎的回顧過去禪林祈禳的宗教實踐，應該能提供我們更多的光照。

## 引用書目

### 佛教典籍與古籍

- 《金光明經》，CBETA, T16, no. 663。
- 《雲棲法彙》，《明版嘉興大藏經》冊 33，臺北：新文豐出版社，1987。
- 《高峰三山來禪師疏語》，《明版嘉興大藏經》冊 39，臺北：新文豐出版社，1987。
- 《禪林疏語考證》，《佛光大藏經·禪藏》冊 44，高雄：佛光出版社，1994。
- 《禪林象器箋》，無著道忠，《佛光大藏經·禪藏》冊 48，高雄：佛光出版社，1994。
- 《入眾日用》，《禪宗全書·清規部》冊 81，臺北：彌勒出版社，1990。
- 《入眾須知》，《禪宗全書·清規部》冊第 81，臺北：彌勒出版社，1990。
- 《百丈清規證義記》，《禪宗全書·清規部》冊 81，臺北：彌勒出版社，1990。
- 《重雕補註禪苑清規》，《禪宗全書·清規部》冊 81，臺北：彌勒出版社，1990。
- 《敕修百丈清規》，《禪宗全書·清規部》冊 81，臺北：彌勒出版社，1990。
- 《幻住庵清規》，《禪宗全書·清規部》冊 82，臺北：彌勒出版社，1990。
- 《禪林備用清規》，《禪宗全書·清規部》冊 82，臺北：彌勒出版社，1990。
- 《增修教苑清規》，《歷代禪林清規集成》冊 1，北京：中國書店，2009。
- 《律苑事規》，《歷代禪林清規集成》冊 2，北京：中國書店，2009。
- 《景德傳燈錄》，釋道原，臺北：真善美出版社，普慧大藏經刊行會版本，1970。
- 《蒲室集》，《大藏經補編》冊 24，臺北：華宇出版社，1984。
- 《蒲室集》，《四庫全書珍本二集》冊 331，臺北：商務印書館，1972。
- 《西齋楚石和尚外集》，《明清佛教稀見文獻》冊 75，佛光大學佛教研究中心影印京都大學圖書館藏本。
- 《大宋僧史略校注》，宋·贊寧著、富世平校注，北京：中華書局，2015。
- 《三國志》，晉·陳壽撰、南朝宋·裴松之注，臺北：鼎文書局，1980。
- 《朱子語類》，宋·黎靖德編，北京：中華書局，1986。

## 現代專書、論文

- 王大偉、于飛，2014，〈大悲咒與宋元僧眾生活——以宋元佛教清規文獻為中心〉，《宗教學研究》3，頁 138-143。
- 王榮煌，2017，《明清禪宗叢林制度研究》，天津：南開大學博士論文。
- 任宜敏，2005，《中國佛教史：元代》，北京：人民出版社。
- 任宜敏，2009，《中國佛教史：明代》，北京：人民出版社。
- 宋怡明（Michael Szonyi）撰，劉永華、陳貴明譯，2011，〈帝制中國晚期的標準化和正確行動之說辭：從華琛理論看福州地區的儀式與崇拜〉，《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，頁 153-159。
- 呂德廷，2014，〈佛教與禳蝗〉，《文化遺產》5，頁 120-126。
- 杜贊奇（Prasenjit Duara）〈刻劃標誌：中國戰神關帝的神話〉，韋司諦主編、陳仲丹譯，《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社，2006 年，頁 93-114。
- 科大衛、劉志偉，2008，〈「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》6：1-2，頁 1-21。
- 紀昌蘭，2018，〈賀壽與大宴——宋代皇帝生辰賀禮論略〉，《中華文化論壇》2，頁 73-79。
- 侯沖，2016，《漢傳佛教、宗教儀式、經典文獻之研究：侯沖自選集》，臺北：博揚文化，頁 129-151。
- 韋思諦（Stephen C. Averill）主編、陳仲丹譯，2006，《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社。
- 郭朋，1982，〈明太祖與佛教〉，《世界宗教研究》1，頁 43-49。
- 張珣，2015，〈媽祖造像、挪用現象與「標準化」問題討論〉，《考古人類學刊》82，頁 5-26。
- 徐雪欣，2014，《中峰明本幻住庵清規之研究：以日資、禪坐和法事為中心》，宜蘭：佛光大學佛教學系碩士論文。
- 陳高華，1991，〈朱元璋的佛教政策〉，《明史研究》輯 1，頁 110-118。
- 陳憲良，2018，〈楞嚴咒在古代中國的傳播〉，《宗教學研究》1，頁 82-89。
- 華琛（James L. Watson），2003，〈中國喪葬儀式的結構——基本形態、儀式次序、動作的首要性〉，《歷史人類學學刊》1：2，頁 98-114。
- 華琛（James L. Watson）撰；陳仲丹、劉永華譯，2011，〈神明的標準化——



- 華南沿海天后的推廣，960-1960》，《中國社會文化史讀本》，北京：北京大學出版社，頁 122-149。
- 黃敏枝，1987，〈宋代政府對於寺院的管理政策〉，《東方宗教研究》1，頁 109-141。
- 黃奎，2008，《中國禪宗清規》，北京：宗教文化出版社。
- 楊慶堃（C. K. Yang）著、范麗珠譯，2006，《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能與其歷史因素之研究》，上海：上海人民出版社。
- 劉淑芬，2007，〈禪苑清規中所見的茶禮與湯禮〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》78：4，頁 629-670。
- 謝貴文，2016，〈神明的標準化——從老二媽、玉二媽、六房媽的傳說談起〉，《台灣文學研究學報》22，頁 7-47。
- 鎌田茂雄著、小林靜乃譯，2012，《中國佛教通史》，高雄：佛光出版社。
- 羅友枝（Evelyn S. Rawski），2004，〈一個歷史學者對中國人喪葬儀式的研究方法〉，《歷史人類學學刊》2：1，頁 151-173。
- 藍日昌，2015，〈「獨冠五山」禪剎與「五山之上」禪剎的差異——中世紀中日佛教官寺之比較〉，《弘光人文社會學報》18，頁 29-44。
- 釋有晃，2007，《明末中峰明本禪師之研究》，臺北：法鼓文化。
- 釋見嘯，1994，〈明太祖的佛教政策及其因由之探討〉，《東方宗教研究》4，頁 67-102。
- 釋聖凱，2009，〈叢林早晚課誦的修訂與流行〉，《世界宗教文化》4，頁 14-17。
- 釋聖嚴，1982，〈密教之考察〉，《普門雜誌》38，頁 14-24。
- Heller, Natasha. 2005. Illusory Abiding: The Life and Work of Zhongfeng Mingben (1263-1323). Ph.D. dissertation, Harvard University.
- Katz, Paul R. 2007. Orthopraxy and Heteropraxy beyond the State: Standardization Rituals in Chinese Society. *Modern China* 33, 1: 72-90.
- Poceski, Mario. 2008. Chan Rituals of the Abbots"Ascend the Dharma Hall to Preach. in *Zen Ritual: Studies of Zen Theory in Practice*. Ed. Steven Heine and Dale S. Wright. New York: Oxford University Press.
- Sutton, Donald S.. 2007. Ritual, Standardization, and Orthopraxy in China, Reconsidering James L. Watson's Ideas. *Modern China* 33, 1: 3-21.

- Watson, James L. 1985. Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou (Empress of Heaven) along the South China Coast, 960-1960. *Popular Culture in Late Imperial China*. Eds. David Johnson, Andrew J. Nathan, Evelyn S. Rawski. Berkeley : University of California Press.

