

# 宋代佛教史之研究

## 序言

### 一、宋代的佛教內部變動——(一)印度西域的刺激斷絕

接續晚唐之後的五代可謂是中國史上的一大轉捩期。其之前的唐代代表著集六朝以來之大成的中世紀完結篇，其之後的宋代則代表著面向將來，朝著新方向前進的近世時代的序幕。宋代以後，隨著貴族的崩壞，擔當新文化的角色轉換成新興的講書人階級，即所謂的士大夫，社會成爲大眾運動的時代。徹底來說，推動社會者不是國家，推動國家者卻是社會，而推動其社會的力量移轉到大眾的手中，這是近世時代的特性。與唐代爲止的文化帶有貴族式的特殊性相對的，宋以後的文化則轉變爲對應於一般人的普遍性的東西。無論是在經學或文學，其對象、內容，還有研究方法及表現形式等，都不含以甚麼特殊的條件。繪畫方面，則脫離專家之手產生出文人畫、書道方面則由於刻版的發達、各種法帖間放給一般。在這樣的環境之間，獨有佛教依然故我是不能的。佛教和其他文化現象相較，雖可算是最帶有尊重傳統的保

守傾向，但隨著時代推移，在如上客觀形勢之下，可以想見也應作了某些程度的改變。

有關此點，我們就可以就中國佛教本身內部所發生的一些事情來考察。(一)來自印度西域的刺激斷絕之事，(二)法難之後，緊接着五代的兵亂，諸宗的章疏典籍散佚殆盡之事，(三)禪宗的發達。在以上諸條件下，乃促成佛教的一大轉換。首先就來自西方的刺激斷絕之事實來探究。佛教東傳中國以來，經魏晉南北朝到隋唐，不斷有來自西方的梵本經典傳來，它們培養並育成了中國佛教。然而在元和五年(八一〇)般若三藏譯成心地觀經之後，唐代朝廷就中止了對譯經事業的外護。其後的中唐、晚唐期間，雖有尸羅達摩、牟利室利、戒賢、菩提仙、滿月、智慧輪、法成、瞿多三藏、三昧蘇縛羅、金俱吒等人前來，並多少作了些翻譯，但也只能算隨時、隨地的個人事業，比之般若三藏之前的東西，論質論量到底是不可同日而語。因此是以補正、追加以往的弘教思想，或促進其發展的東西可說沒有。隋唐時代的佛教到中唐爲止，三

高雄義堅著  
陳季菁譯



論、天台、三階教、淨土教、禪、法相、四分律、華嚴、密教等紛紛宣告成立，諸宗爲了增加教義思想的深度，和期許哲理的更加透徹，當然是需要外來佛典的進一步的刺激。但反之若欠缺外來的影響的話，自然就失去活力，教學思想也會陷於沉滯不進，於是不難想像以哲理探求爲本位的向來的理論佛教中就產生了死胡同，而不能不尋求其他的轉換途徑。

只是在此必須考慮到的一問題是有關於唐不空以來，經過了約兩百年，在北宋的太宗、眞宗期間，於傳法院所完成的國營大翻譯事業。也就是也許有人會疑問到這些大量的新譯經典，雖然着手較晚，但不是也應有提供中國佛教以新的刺激，並有助於挽回頹勢的作用嗎？茲檢討這些新譯的內容，太宗、眞宗兩朝間譯出的經典有

- 大乘經 一四五部 三四八卷
- 大乘律 一四一部 一卷
- 大乘論 一二部 二九卷
- 小乘經 四九部 七六卷
- 小乘律 六部 六卷
- 西方聖賢集傳 二一部 二九卷

以上合起來共二三四部四八九卷，其中施護、法賢等的翻譯之中，有將唐代不空、金剛智等未能全譯、空闕在一旁，僅保存著目錄的金剛頂經十八會中的某些部分補譯出，可稱得上是對密教學徒的一大福音。但是宋以後的佛教徒對這些新證經典所作的研究或註釋可見到的僅有

- 聖無量壽經（法天，法進）疏。義學沙門知則撰（宋會要）
- 大方廣總持寶光明經（法天，法進）疏。省才撰（大中裏）
- 寶目童子問法經（法天，法進）疏。楚南撰（大中裏）

# 內明

## 第二期目錄

### 特稿

宋代佛教史之研究（上）…… 高雄義堅著 3

關於敦煌本《壇經》的幾個問題

——與郭朋先生的商榷…… 李雪濤 11

祖師禪與如來禪…… 陳重暉 16

### 法海拾貝

「雜阿含經」研習

佛十智力與阿羅漢五學力的不同…… 蔡惠明 19

### 特稿

《開元釋教錄》今解…… 陳士強 24

等量齊觀 諸法平等…… 劉繼漢 30

### 筆譯

談鶻掘摩論空義…… 智銘 32

### 專稿

《佛教史大寶藏論》入門…… 陳士強 35

佛經翻譯及其影响…… 毛始平 39

唯識學是認識論…… 單培根 42

### 佛教文藝

虛雲和尚（續）…… 馮馮 44

### 畫頁

封面：山西大同下華嚴寺莊嚴塑像

面裏：演奏中喇嘛——著名畫家哈定作品

底裏：河北承德普寧寺五百羅漢像

封底：河北承德須彌福壽琉璃塔

第三部，可以說宋代的新譯幾乎無法和唐代為止的翻譯經典並足而論。尤其是施護所譯佛說一切如來真實攝大乘現證三昧大教王經一部卅卷等書，雖是金剛頂經十八會中的初會的全譯，有補足不空譯本之闕的重大貢獻，但其研究卻未在宋土受到重視，反而在日本，由入宋僧成尋帶回的印經院摺本居為日本東寺的重寶，而有三十卷教王經文次第一卷的新研究完成。由此就可想而知其情形了。

要言之，這是因為新譯經典之中的大部分是屬於密教部，其中摻雜了印度的墮落部分。加上密教特別重視傳燈相承，其相傳，師資口訣較之經軌更受到尊重。宋譯的密部即使經典被翻譯了，修法觀法限於是口訣無法傳流，從而雖是生命潑瀾的秘密行法，也落入毫無價值的結局。因此，縱觀當時的中國佛教，必須說宋代佛教已通過了外來佛教的受容期，進入了要求中國獨立的佛教（一異於喜歡冥想耽於觀念的印度民族，徹底適應於立足在實用主義之上的中國民族的佛教）組織化的時代。

## 二、宋代的佛教內部變動——(二)章疏典籍散佚，(三)禪宗的發達

其次，就諸宗的章疏典籍散佚之一事實來考察，中國自古號稱文字之國，文字在漢族的文化中具有相當大的力量。因此為政者謀求文字的肅正、制定發行停止或發賣禁止等政策的事例，從秦焚書以來是毫不足為奇的。唐武宗會昌年間的佛教彈壓，不難推測各宗學僧們的心血力作也和佛像、佛具一樣，遭受到被拋棄、破壞的命運。日本慈覺大師丹仁的入唐巡禮行記卷四，會昌三年六月十一日之條下中，就可以見到武宗將太子詹事韋宗卿所撰涅槃經疏廿卷焚燒，又令中書門下搜索焚燒其邸宅內所有的草本等記事。又會昌四年三月的條下記載，帝長生殿內道場的經教被焚燒、佛像被毀碎，眾僧被遣回各各本寺，道場內改為安置天

尊老君像，設道士，使唸道經和修練道術。還有五台山華嚴寺志遠的門下元堪在武宗破佛之際，將章疏文句藏匿在屋壁等事，也可窺知佛典，特別是中國佛教學者的章疏類著作受到相當破壞的情形（宋高僧傳卷七志遠傳參照）。在此之先，玄宗天寶年間的安祿山之亂和肅宗時代的史思明之亂以來，節度使強暴、宦官專橫，中央缺乏威令，再加上晚唐到五代期間兵戰頻仍，社會民心無一刻可稍作喘息，好學心也就相對而減，隨着這種情勢，經學文學類的書雖然散佚不少，佛教典籍的損失也應該相當的多。

茲以天台教的書籍為例，《宋高僧傳》卷七義寂傳裏記載，義寂因感慨智者大師的著作，遠受安史之亂、近遭會昌法難所焚毀，因而首先搜尋金華的古藏，僅得淨名一書；其次與吳越的忠懿王商量，派人到日本尋求教典。佛祖統經卷八法智本紀的論贊曰：「唐之末造，天下喪亂，台宗典籍流散東海。當是時為其學者，至有兼講華嚴，以資說飾。暨我宋龍興，此道尚晦。螺溪，寶雲之際，遣丈復還雖講演稍聞，而曲見之士氣習未移。」由此可想見一斑。於是乎，宋朝興起後，圖謀一般文化的再興，例如令民間的藏書家獻納書籍，授予獻納者地位給予獎勵。在這樣的時運之中，佛教典籍的蒐集運動也以吳越王家為中心盛行起來，雖然是斷斷續續的，也曾發起到海外尋求聖典的活動。只是似乎談不上有甚麼大的效果。

第三、來看禪宗的發展。禪並非純印度的，它和老莊以下的思想和實踐，以及儒家的禮儀德道等廣範圍的結合，在所謂實用主義的中國民族的洪爐中逐漸育成，終於成為獨立的一宗。談到唐的諸宗中最富實踐性者就數禪、淨土和密教三宗了。然而，密教的儀軌典禮太過於繁瑣，頻頻舉行的造營和佛事甚至威脅到國家經濟。並且其教說如空海的十住心論裏所見，不具有足以綜合統一全佛教的教義組織，雖然能和任何思想結合，但相對的卻不

具備作爲一宗獨立應有的特異性，一旦遭遇會昌厄難，晚唐以後就陷入完全不振的地步。

與其相反的，禪宗自中唐以後卻有異常的發展，歷經晚唐、五代至宋，蘊育出一種無法動搖的模式，達到發展的極致。在此之前，從南北朝到初唐，經論的研究是入徹穿細，三論、天台、法相、華嚴等之哲理的研究則競蘭菊之美而集大成。但此等諸宗一旦成立爲一宗，很容易就陷入揚棄他的偏執，或難免產生拘泥於文字的穿鑿、執着於名相的修飾等弊端。對這些煩瑣的思弁哲學的反動也是進一步加快禪宗勃興的因素。禪宗的思想，要言之可以「即身是佛，是心作佛」一句話道盡。其修道的態度是定慧不二，從視定慧二者爲一者之點出發。

再強調一遍，不具有歷史的印度民族只埋頭於思索三昧，沉醉於禪定的永遠之中，但中國民族並不一樣，是更動性的，處時劫之中隨之變動的人種。因此，至少六祖慧能以後的禪的特徵是它於般若即禪定之前題上，施予身心一定的訓練，其促進智慧醒悟的方法，是擺脫認識的定型，不訴諸智的作用或體系性的學理，超越理論及言語的解釋，進入以身體驗之一途。從這樣自然式的要求出發，採用的見性的方法是打坐和看話。此外，由百丈懷海創制了所謂清規的禪林獨特的生活方式。

按北宋景德年間的楊億古清規序所載，到慧能的年代爲止，禪徒多居住在律寺內的別院，說法住持之上沒有特別規定之設。然而自馬祖道一之下開始，到百丈懷海出現，他爲了製造禪徒一快適的生活，乃設立禪寺，制定長老的尊稱，不置佛殿，只設法堂，學衆在僧堂中的坐位是按照夏誦的次序等，訂定出井然的清規，於是「禪門獨行，自此老始。」像這樣的清規的制定，一變叢林內的日常生活。禪僧除精進於作務普請，也要從事世間的勞動，在某些意義來說，也緩和了佛教東漸以來；一部分人士常加

諸佛教「僧徒不勞而坐享衣食」之非難。因此，清規的制定可以說是印度傳來的戒律生活爲了適合中國人實際生活的需要所作的改變，是中國佛教獨自所創的新戒律。後世清規的生活樣式不止施行在全佛教之間，連道教徒之間也採用爲修道生活的規準。

### 三、中國佛教史的分期與宋代佛教在歷史上的意義

以上的敘述要言之，分析晚唐五代到宋之間的佛教內外諸情勢，不能不舉爲中國佛教的一大轉換期。以下將就有關宋以後的佛教在中國佛教全體的基礎上，有著甚麼樣的立場之一事情，稍試論究。首先得考慮到的是中國史中時代區分的問題。日本的內藤湖南博士推翻依王朝來區劃時代的舊說，指出中國的近世不指是在年數上接近現在的時代，此外也必須含有相應的內容。又，內田銀藏博士也在他的著作——近世の日本裏論到，「隋唐從政治而言，雖然是與南北分裂的時代大異其趣。但就文明的性質而言，只是承繼了以前所有。然而到了宋代，就加上了頗爲新穎的色彩，學問藝術整個的風氣無意中脫離傳統的拘束，漸漸地帶有輕明的新氣味。換句話說變成了近世式的。」（以上中譯）筆者對以上兩位先生的說法全面的贊同。以下將站在這樣的觀點上來考慮中國的佛教史的時代區分。

按拙見的話，可拿唐會昌法難作爲界線，將中國佛教全史區分爲前後兩大時期。前期可稱爲理論佛教的時代，後期可稱爲實踐佛教的時代。與前期時外來佛教的中國化極端緩慢相對照，後期的中國佛教就遠爲醇化了，可謂是發揮中國獨自本領的時代。再將這前後兩期細分的話，可各區分爲如下的三個小時期



## 前期

- 第一期 佛典翻譯時代——羅什入關爲止
- 第二期 道佛對峙時代——南北朝末爲止
- 第三期 宗派成立時代——會昌法難爲止

## 後期

- 第一期 禪宗勃興時代——五代末爲止
- 第二期 儒佛對峙時代——宋末爲止
- 第三期 融合大同時代——元以後

前期中的第一期是以翻譯爲主要事業，翻譯以外沒有特別值得一提的事的時代。第二期是道教以宗教身份成立。雖然在組織化的過程中，承受佛教處頗多，但其造像、經典、教儀乃至教團的組織大致上也算是整備了，於是開始對佛教反覆的進行對抗的時代。筆者以所以將翻譯期的其次定爲道佛對峙期，是由於中國佛教在第二期時，和民族宗教的道教爭霸，將之壓倒的同時，又與之保持良好的調合。作爲印度佛教的延長的中國佛教乃逐漸改變，努力朝著中國民族的佛教進行。由這些努力所換得的成果是隋唐期的宗派成立，及不久發展成宋代佛教。經過以上的第一期第二期的過程，一進入第三期後，就達到宗派成立，教學爲本位的佛教出現的極盛時代。

其次，到後期中的第一期時，以會昌法難爲契機，諸宗的教學研究多陷入萎靡不振，獨有標榜教外別傳不立文字的禪宗卻達到了急速的發展。進入第二期後，自儒家中的國粹論者之間出現了所謂宋儒的新儒教。宋儒的發生承負佛教中的華嚴哲學和禪的地方頗多。他們著手宇宙，人生問題等之形而上的研究，一反從來的儒家傾力於五經的解釋的態度，新的道學之徒開始以四書爲中心來組織其思想體系。還有南北朝以來佛教流行之後，有關

葬祭的儀式儒家也多依照佛式。但儒教爲了保持獨自的立獨，也到了有必要有獨自的冠婚葬祭的儀式的時候了。於是有朱子制定普遍式的家禮，成爲普遍流行於南宋之間爲士大夫所採用的家禮。如此，新儒教大體上成立以後，兩教之間開始交相攻擊論難，爲了避免重視儒家的官僚的壓迫，佛教方面也想出了應如何對處的方法。像這樣的外緣和佛教的內部事情接踵而來，使得宋代佛教帶有特殊的色彩，也加速了佛教的中國化，即融合佛教的傾向激化的到來。第三期也就是元以後，諸宗大同徹焚的趨勢愈來愈濃厚，同時儒道佛三教也更極端的加強其融合的傾向，直到現代。

以上，由那一方面來考慮，中國近世劈頭的佛教，也就是趙宋的佛教，決非低調的。不如說是哲理本位的學問佛教，由於內外種種情勢，引起往實踐佛教的一大轉換，乃自西方佛教完全的脫皮，形成溶合中國民族性的中國獨自的民衆佛教化的新出發點。晚唐五代可看作是它的準備期。只是元以後，由於種種的事情，很少有巨匠的輩出。不過雖然有教勢低下的傾向，但作爲宋朝初發性的實踐的民衆化的本質仍持續了下來。筆者對於從來的佛教史家僅從教學史的片面視野來將唐代定爲中國佛教最盛期，將宋以後的佛教貶爲不值一論的東西，把近世期的佛教一竿子打入衰頹期的範圍內之一態度微感不滿。因此本論考將試着去解明宋元時代個個佛教之史實，考察代表近世佛教的禪宗的諸清規之問題，確定其實踐面，以使中國近世期中的弘教的特殊性更明確。

# 第一章 宋代的度及度牒制

## 一 序 說

律的撻度部中有規定對新入團者的受戒之法。也就是自四羯磨入團法兩種——沙彌的入團和比丘的入團。一稱做出家，二稱做受受具。然而佛教東傳到中國，進入中國的傳統之中後，遂成爲特殊的社會機構的要素，除了佛教本來的規定之外，也必須受國家的統制所支配。於是有了僧官的任命；透過這國家僧官來統治寺院僧尼，並且又對自由出家設制種種的制裁法。像這樣的國家對佛教的約束，和佛教自體爲適應中國人的社會生活之實際而改變各種形式規定等條件相輔相成，遂漸漸由印度本來的佛教轉變成中國獨自的佛教。

但是中國的佛教徒之中也有對這種事情不悅者。據稱是羅什譯的仁王經和梵綱經的如下諸文中，就濃厚的表現了這種感情。仁王經卷下的囑累品第八曰：「若我弟子比丘、比丘尼，立籍爲官所使，都非我弟子。」又曰：「它統官攝僧，典主僧籍。當爾之時佛法不久。」然而儘管有這樣一部分的反感，佛教仍一步一步走向國家性的，有關出家的方法有種種法規被設定，未必合於戒律之條文者也有。

本稿打算一面回顧前代，一面考察宋代的出家度牒制。不過此種研究中，中國的國家法制和佛教自體的教團法之間有多少的懸隔，又中國佛教是如何地使兩者漸漸調和等事情都有必要列入考慮。

佛教教團本來具有廣狹二重的構造。其狹義的方面是以身爲出家者、修道者、傳道者的比丘、比丘尼爲中心主體，作爲到達彼之階梯的式叉摩那、沙彌、沙彌尼都包含在內。另外在其外圍有在家信者的優婆塞、優婆夷集團，他們一面靠和社會生活，一

面信奉佛教，擁護比丘、比丘尼的教團，支助其活動。佛典裏所謂七衆就指上述的出家在家的全體。然而在中國佛教中並不設式叉摩那，並且入寺以後不得立刻成爲沙彌或沙彌尼，另有作爲得度的準備期間的童行，或行者等階級的設置。因此出家衆中有童行、沙彌、比丘三種，若以男女兩性來計算共有六衆，此外再加上在家兩衆，結果中國佛教教團的構成可以說共由八衆來組合成的。

童行或行者的起源還不明確，但唐代寺院中像這樣的童行制被設立的實例頗多。但在國家的法制上將之認可，設立有關童行的種種規定是從宋代才開始。到底從佛教本來的精神來說的話，沙彌是作爲大僧比丘的前階段的暫定階級，可是到了中國其意義就產生了自然的變化，受具足戒成爲大僧者是屬於特殊志向者，一般的僧侶是以沙彌的地位爲終止，拿它當作究竟。尤其是在禪門，同採取打坐修練爲專要的自然傾向，遂輕視佛戒，有僅受沙彌戒也看作是大僧的風氣。像這樣沙彌地位的提昇，和在中國受度然後到達沙彌地位者是國家對僧尼施行所謂課稅免除之特典的界等因素下，沙彌受戒之前題準備的童行之階級是被認爲有需要的。

## 二、出家童行

打算進入佛門者，首先要必須入寺①作一個童行。童行是出家者的關門，因此又稱爲出家。志願童行者向自己所欲入寺之寺的住持出大略如下的願書。

### 投院狀式

投院童行姓某年若干本貫某州某縣某里人事（陳昆輔）在身並無離青刑憲及諸般違礙今爲生死事大久慕門蒙父母情允許捨人本院出家爲童行（迦旃波羅說經）伏乞堂頭和尚慈悲容納謹狀年月日具前依某押狀送

如有父母即連狀書名（陳昆輔）

按禪苑清規的訓童行，受理右之願書時，住持先試以口頭審問來確認其出家的動機。若是爲了衣食生計或逃避徭役而入寺，或缺乏父母之承諾的情況下，則不予以允許。對於出家的志願之所以絕對地需要父母的承諾，其根源應求之於宋的法令。也就是由於慶元條法事類之道釋門中的違法制度門道釋令內一節中有「或無祖父母、父母之聽許之文書者，不得爲童行。」之規定，慶元條法事類中不允許作童行的一切情況規定如下。(1)、男子②十九歲女子十四歲以下之時、(2)曾還俗者、(3)犯苔刑者、(4)避罪逃亡者、(5)無祖父母、父母之聽許文書者、(6)男子有祖父母父母、子孫未成丁的情況、(7)或是主戶未滿三丁時、(8)一旦童行的資格被允許經了係帳後，卻犯了文刺或苔刑，以及私罪徒者，其罪即使被恩赦原免，也不允許作童行。

被許可出家入寺的童行要穿甚麼樣的服裝，要作甚麼行事呢？有關此事，日本無着道忠的禪林象器箋裏引古解曰：「中華之行者與日本之所謂行者相異。日本的行者剃髮，其行事與俗人同。然而在中國的話，剃髮者只限於僧及沙彌，行者不剃髮披帽。頭結髮，分兩條長地垂於背後。又中國的行者受五戒。五戒雖是在家受的戒，但行者非不邪淫而是不淫，這是和一般在俗相異的地方。」以上的說法是值得採信的。其次談到行者的服裝，禪苑清規卷九沙彌受戒文之條中，記述行者受戒時要對聖像供養香花，設桌子兩張，箱兩面，在一方要置袈裟，他了安置衣裙。然後「行者於堂下拜辭國王父母，捨俗服者訖裙衫，引請闍梨在聖像前導引禮三拜，就戒師之坐下禮一拜。」以上顯示行者是捨俗服着用裙衫的裝扮。但是勒修百文清規卷五，沙彌得度之條下云：「聖像案前置袈裟、直裰、度牒、受戒終了之後更衣。」以上所謂的更衣不用說是指穿着有裰的意思。但問題是沙彌受戒時的更衣可以指裙衫或直裰的任何一者。所謂裙衫是裙和褊衫的總稱，南山的舊律家創出將僧祇支和覆肩合起來的褊衫，將之搭

在上半身，腰部以下穿裙，成爲與當地風俗相應的僧衣。所謂直裰是更進一步將前述者上下合一的服裝之稱呼，結果裙衫和直裰可以說是同一型的服裝。

童行住在寺內的童行堂(又名行堂)，接受做爲一沙彌必須具備有的經典的讀誦或諸法式等訓練，同時也從事寺內雜役。所以在勒修百文清規裏可以見到方丈行者、客頭行者、或是堂司行者、監作行者等名稱。另外「爲行者普說」是指住持對行者垂說之事。對童行無賦課免稅的特典是按照慶元條法事類卷五十一道釋之供帳的條下中「諸童行並留髮、仍於本戶收其身丁」之一規定。如此就可以理解童行輩爭先期望得度的理由了。還有，根據慶元條法事類的供帳下，宋代的話，是規定童行和僧尼一樣也登錄在籍帖上。此事到後面將再詳述。

在唐代，開元廿二年的戶婚律及其疏義中，尙未設置出家 and 得度的法制的區別，只是將度當作問題，教戒私度的出家者，儘量防止偽濫者。但是宋的國家將出家(童行)和得度(沙彌)之間判然的區別，成爲童行和得度是兩重的規定，明確了各自的法制。又在唐代的話，對奴婢是不允許出家的，但宋朝則未設立這些禁條。這是意味宋代撤除一切身份上的制限，不論階級，誰都可以自由地出家，也是如實地反映社會情勢乃至世相的變遷的一資料。不用說像這樣的情況仍助長了僧徒的素質低下。

### 三、試經度僧

按照『慶元條法事類』卷四十九的試經撥度門道釋令之規定，童行在登錄籍帖後次年，有應徵試經得度的資格。大抵上宋代有關度僧的方法有三種。即『佛祖統紀』卷五十三中所謂的試經度僧、特恩度僧、進納度僧。試度是官吏試驗童行的經行，若合格者發予祠部牒，自此被允許成爲僧尼。『燕翼貽謀錄』卷三「歲限度僧數」之條云：「昔來歲度僧惟試經，且因寺之大小立額，如應進士科。」佛祖統紀也論到：「如以漢家科舉取士，」可知恐怕是

模倣科舉之制而成立的。所謂恩度是際臨天子的誕生節日或帝后皇族的忌辰等，不必經過考試而發給度牒。進納度僧則是指賣度的事情。

試經的制度由唐開始，其試驗科目因時代並不一致。根據『唐會要』或『佛祖統紀』等記述，唐中宗的神龍元年中是法華誦經，肅宗的至德二年中是誦經五百紙，代宗之朝是經律論三科的考驗，敬宗的寶曆元年中是課以童子誦經百五十紙，女童子百紙，憲宗的大中十年則課以戒定慧。從五代後唐的清泰元年開始則設講經、禪定、持念、文章、議論五科，或是講論、講經、表百、文章、應制、持念、禪、聲讚等八科。後周世宗顯德二年的勒的話，是規定男子十五以上是誦經百紙以及讀五百紙，女子十三以上是誦經七十紙以及讀三百紙，完全是測驗經典讀誦力的制度。

那麼宋代的制度又是如何呢？根據『宋會要』或『佛祖統紀』，太宗雍熙二年認許講經三百紙者，至道元年中詔至兩浙福建路，測驗以誦經百經和讀經五百紙。歐陽修的『歸國錄』內提及，仁宗時代曾測試過法華經的讀誦力。『弘祖統紀』卷四八淳熙十一年的上天竺左街僧錄若納的劄子中記述著：

自建隆開國至於南渡，名德高行皆先策試法華，然後待度。以由此經是如來出世。一化之妙唱，羣生之宗趣，快惟七卷。繁簡適中故。學者誦習。無過與不及之患。

據此，可知北宋的話主要是採用法華經。南宋的試驗規定，綜合『慶元條法事類』的試經撥度門的道釋令和道僧格之記載，可知其大概。其試驗場是設在州的長吏廳，通判以下的五員臨場以後施行考試，考試項目行者是大概若經的念經一百紙以及讀經五百紙，尼童是念經七十紙以及讀經三百紙。但是若不會唸經者，預先付以理由出願的話，可以接受口頭的試驗。其時是試問十道以上，每問四字以內，依多數能正確回答者之順序來採用。以上是

南宋的法令，但法令空存事實上並未試行測試。上天竺寺若納雖上奏申請考試制度的復活，但卻被中書所擋下，未能達成目的。不管如何，宋代的試驗着眼於測試經典的讀誦能力，完全是踏襲後周的制度。

考試合格者③，接受由官方交付的度牒，然後跟隨師主接受剃髮得度的儀式。所謂度牒是僧尼得度時，官方發予一定的文憑來證明其能成爲僧尼的允許書，是判別僧尼之真偽的重要證件。其給牒是發始於唐玄宗天寶六年的說法，唐會要和佛祖統紀等都是是一致的。有關度牒的樣式，相當於唐代者，現存有日本最澄的度牒。在伊藤長胤的制度通裏可見到倣宋與元的日本的兩樣式，又禪林象器箋中出現有明代的東西，成尋的參天台五台山記卷八中，有舉出通事陳詠的息度度牒。

像這些度牒的形式依照時代多少有差別，但要言之是列記有得度者的本籍、俗姓名、年齡、到境的年月日、所屬寺院、師主名等，並捺印有禮部長官等關係官的連名之官文書。慶元條法事類卷四九的師號度牒道釋令中謂

諸童行。諸度牒（類經詔）並納披剃錢壹貫。以納鈔赴官驗訖。聽給。（度牒仍納錢壹貫）

以上告訴我們，在接受度牒的交付時，要繳作爲手數費的披剃錢壹貫，然後出示其受領證來領取度牒。又靡費錢是後面所提及的，指出願空名度牒的書填時的紙墨料。收取披剃錢的規定是自北宋初似乎就已存在了。『資治通鑑長編』卷十八，太宗的太平興國二年（九七七）之條中，可看到工部郎中侯陟陳述應廢除祠部牒給付之際，每一道要向有司繳納百錢之一④規定的記事。參『天台五台山記』卷八也敘述，熙寧六年（一〇七三），通事陳詠得到得度的許可，被取以法名悟本。但到尙書省領取祠部度牒時，被書生的官人索求一貫錢。當時因爲悟本未帶有這麼多錢，遂先暫繳五百元，餘金則回去後取。這一貫錢可能就是指披剃錢。



3. 既稱「有譯有本錄」；顧名思義，應當只收有譯者可考、可譯本傳世的經典。但此錄卻包括「失譯」，與「入藏錄」沒有兩樣。

4. 「補闕拾遺錄」中的「小乘戒羯磨」六部，收的是唐懷素的《四分比丘戒本》、《四分比丘尼戒本》、《四分僧羯磨》、《四分尼羯磨》、唐道宣的《四分律刪補隨機羯磨》、唐受同的《五分羯磨》，它們都是唐代僧人的撰作，照理應編入「此方所撰集傳」中，與《釋迦譜》等合在一起，而智升另立一項，有失統屬；而且既屬於補闕編入，卻又將他們排除在「入藏錄」之外，兩者於理不通。

5. 代錄的前序太簡單，只談幾帝幾年，傳譯緇素幾人，所出經並失譯多少，不說該朝的大致情形和佛教大事（如《房錄》、《內典錄》那樣），這就不易使人了解各代佛教的概貌。

《開元釋教錄》撰成以後十餘年，有唐京兆華嚴寺沙門玄逸撰《大唐開元釋教廣品歷章》三十卷，用來叙列《開元錄》入藏錄收載的各部經典的子目卷次。它的叙錄方式是：每卷之首先列收典目錄，用大字書寫經名和卷數，用小字附註異名、不同的分卷、紙數。其中紙數一項，一般兼記蒲州和供城兩種寫本的不同用紙數，有時只記蒲州寫本的紙數，或直書紙數，不說其他；然後叙說此經的名稱、卷數，附註異名、異卷、紙數、第幾譯等；最後列出此經的子目（即細目），並對譯人、譯時、見錄於哪一部經錄以及編帙情況作簡短的說明。這為了解《開元錄》入藏錄收藏的佛典的梗概綱目，提供了很大的方便。

原書共收大小乘經律論及東土、西方賢聖集傳一千八十部，比《開元錄》多收四部。由於此書在元代以後散佚，今存的是卷三至卷十、卷十二至卷十五、卷十七、卷十九、卷三十，共十五卷，餘者亡佚，故究竟新增了哪四部，不得而知。玄逸的這部殘本收載於《宋藏遺珍》第六冊之中。

（完）

（上接第10頁「宋代佛教史之研究」）

日本制度的話，是剃髮受戒之後發給度牒；中國的話是首先向官方請求授予度牒，然後再舉行剃髮儀式。這樣規定可以在禪苑清規卷九沙彌受戒文內見到：

行者初請得度牒。以箱複托呈本師。並知事頭首各禮謝三拜。選日剃度。

由此知道是受度之前向本師提出度牒。試經與給牒是官方所管的，但剃髮得度的儀式則是由所屬本寺施行的。有關宋代得度的儀式，按元照的剃髮儀式（芝苑遺編卷中所收）「禪苑清規」卷九的沙彌受戒文，及勒修百丈清規卷五沙彌得度之條等文的記述，可得知其一斑。大體上是由寺之維納設定戒師，作梵闍梨，引諸闍梨，在大殿法堂或僧堂內舉行儀式。首先行者將俗衣丟棄，更換僧服，接受戒師的剃髮，由本師手中受取袈裟，改以僧衫，然後順次受三歸依五戒、十戒等成為沙彌，「勒修百丈清規」裏提到，新沙彌在沙彌堂居住，以等待日後的登壇受具。這並非如前所述的是曰禪門將沙彌和大僧視為同一，沙彌受到全部具戒的緣故，而是在其他諸宗也有如此傾向，未必能確定是在沙彌堂內居住過。

## 註釋

（未完）

(1) 慶元條法事類中，稱童行之男子為行者、女子為尼童。宋會要則將尼童記為長髮。

(2) 後周顯德二年九月之勒中雖規定允許男子十五以上、女子十三以上可以當童行（舊五代史卷一一五）但值得注意的是現在卻規定男子十九、女子十四以上。

(3) 雖然未在宋的法令中出現，但考試合格者似乎都要從祠部受取得度許可的剃頭文的交付。參天台五台山記卷八中就登載著通事陳詠的剃頭文。

(4) 宋會要裏也可看到同文。只是將百錢記為百緡，這恐怕是筆誤。