

中国佛教仪轨制度（《中国佛教》第二辑）

中国佛教协会编

目录

中国佛教仪轨制度

一、 丛林	林子青	(380)
二、 殿堂	林子青	(385)
三、 传戒	林子青	(397)
四、 度牒	田光烈	(407)
五、 清规	林子青	(413)
六、 课诵	王 新	(419)
七、 国师	林子青	(428)
八、 俗讲	田光烈	(436)
九、 浴佛	林子青	(439)
一零、行像	林子青	(445)
一一、讚呗	林子青	(449)
一二、水陆法会	林子青	(455)
一三、忏法	林子青	(461)
一四、盂兰盆会	周叔迦	(468)
一五、焰口	周叔迦	(473)

一、丛 林

丛林通常指禅宗寺院而言，故亦称禅林，但后世教、律等各宗寺院也有仿照禅林制度而称丛林的。中国禅宗从曹溪慧能后，四传至于怀海，百余年间禅徒只以道相授受，多岩居穴处，或寄住律宗寺院。到了唐贞元、元和间（785—806），禅宗日盛，宗匠常聚徒多人于一处，修禅办道。江西奉新百丈山怀海以禅众聚处，尊卑不分，于说法住持，未合規制，于是折衷大小乘经律，创意别立禅居，此即丛林之始。丛林的意义，旧说是取喻草木之不乱生乱长，表示其中有规矩法度云（《禅林宝训音义》）。

丛林规模开始不大，到唐末五代之间，南方有发展。如洪諲住浙江径山，道膺住江西云居山，僧众多至千数；义存住福州雪峰，冬夏禅徒更不减一千五百人（《宋高僧传》卷十二）。入宋，丛林建置益臻完备，禅众亦以集中居住为常，凡名德住持的丛林，都有千人以上。如宋太祖建隆二年（961），延寿自杭州灵隐移住同地永明寺（今净慈寺），学侣多至二千（《景德传灯录》卷二十六）。

北方丛林，亦始盛于宋代。仁宗皇祐元年（1049），内侍李允宁施住宅创兴禅席，仁宗给与寺额为十方净因禅院。庐山圆通寺怀璉应命为住持，禅道大弘于汴京。神宗元丰五年（1082），又命京师（今开封）大相国寺，创立慧林、智海二大禅院，后都成为京师有名的禅林。至徽宗崇宁二年（1103），宗赜集《禅苑清规》时，丛林制度已灿然大备。宋室南渡以后，禅宗名僧辈出，所居丛林，皆极一时之盛。如克勤所住江西云居山、宗杲所住浙江径山、正觉所住泗州普照寺及明州天童寺，清了所住真州长芦崇福寺等，其住众常至千人以上。史弥远因而请定江南禅寺为五山十刹（余杭径山、杭州灵隐、净慈、宁波天童、育王等寺为禅院五山。杭州中天竺、湖州道场、温州江心、金华双林、宁波雪窦、台州国清、福州雪峰、建康灵谷、苏州万寿、虎丘等寺为禅院十刹。见《七修类稿》），俾拾级而登，于是丛林制度遂遍行于江南，迄后世不衰。

丛林制度，最初只有方丈、法堂、僧堂和寮舍。以住持为一众之主，非高其位则其道不严，故尊为长老，居于方丈。不立佛殿，唯建法堂（后世乃立佛殿）。所集禅众无论多少，尽入僧堂，依受戒先后腊次安排。行普请法（集体劳动），无论上下，均令参加生产劳动以自给。又置十务（十职），谓之寮舍；每舍任用首领一人，管理多人事务，令各司其局（《景德传灯录》卷六《禅门规式》）。

在这以前寺院的首脑为三纲：即上座、寺主、维那（或称都维那），都是领导大众维持纲纪的职僧。上座以年德俱高，都是朝廷任命。如姚秦、元魏，常有命令补上座。唐道宣亦曾被命为西明寺上座，其位居寺主、维那之上。寺主知一寺之事。如后周陟岵寺、隋大兴善寺等，皆有寺主。维那意为次第，谓知僧事之次第，或称为悦众；但后世常以悦众为维那之副，其职有数人，以大、二、三、四等别之（《百丈清规证义记》卷六）。

至于丛林古规的职事，则有首座、殿主、藏主、庄主、典座、维那、监院、侍者等名目。如黄檗希运在池州南泉寺为首座、遵布衲为湖南药山殿主、雪窦重显为南岳福严寺藏主、南泉普愿于庄上为庄主、汾山灵祐在江西百丈山为典座、克宾于河北魏府（今大名县）兴化寺为维那、玄则在法眼会下为监院（见元道泰《禅林类聚》第九）、兴化存奖为临济义玄侍者等。

后世丛林组织日渐庞大，各寺家风不同，为住持者多因时制宜、自立职事，名目层出不穷。宋宗赜《禅苑清规》的序文说：“庄严佛社，建立法幢，佛事门中，阙一不可。岂立法之贵繁，盖随机而设教”。在《禅苑清规》所载丛林职事名目即有二十三种。宗赜还撰了一篇《龟镜文》（式忒《禅林备用清规》卷七称之为《百丈龟镜文》），概括地说明设立各种职事的必要。文云：

“丛林之设要之本为众僧，是以开示众僧故有长老，表仪众僧故有首座，荷负众僧故有监院，调和众僧故有维那，供养众僧故有典座，为众僧作务故有直岁，为众僧出纳故有库头，为众僧主典翰墨故有书状，为众僧守护圣教故有藏主，为众僧迎待故有知客，为众僧召请故有侍者，为众僧看守衣钵故有寮主，为众僧供侍汤药故有堂主，为众僧洗濯故有浴主，为众僧御寒故有炭头，为众僧乞丐故有街坊化主，为众僧执劳故有园头、磨头、庄主，为众僧涤除故有净头，为众僧给侍故有净人”（《禅苑清规》卷八）。

以上制度，自宋以来通行甚久，少有更改。至于今日可行的，则根据元代《敕修百丈清规》更有增益，且分成东西两序。东序序职（资格）有都监、监院等二十一员，列职（实职）有化主、库头等二十六员；西序序职有首座、西堂等十二员，列职有殿主、寮元等二十一员。细分职别可达八十种，可谓繁杂（见清仪润《百丈清规证义记》）。

丛林职事人员之多寡，各依其规模建制大小而定。方丈为禅林正寝、住持所居之处，故称寺主为方丈，他为全寺诸堂之头，故又称堂头和尚。至西序的重要职员，则为首座（即古之上座）、西堂、后堂、堂主、书记、知藏、藏主、知客、寮元（云水堂首领）等。东序为监院（即古之寺主，俗称当家）、副寺（即知库）、维那、悦众、侍者、庄主等，是一般丛林所常设的。此外，列职各专一务者，还有饭头、菜头、火头、水头、碗头（通称行堂）、钟头、鼓头、门头、园头、浴头（亦称知浴）、围头（即净头）、塔头（亦称塔主）、树头（巡视山林、栽补树木）、柴头、磨头、茶头、炭头、炉头、锅头、桶头、灯头、巡山、夜巡、香灯、司水（禅堂专任）、照客、听用等。以上各种职事名称，以等级分，可统称为知事人员（一级）、主事人员（二级）和头事人员（三级）。规模较小的丛林，即以主事兼知事。规模较大的丛林，则有很完备的组织。方丈之下有库房、客堂、维那寮、衣钵寮四个机构（通称四堂口），是为丛林的基本组织，重要寺务由住持会同首座等班首与四堂口首领共议进行。此外有首座寮以处上座名宿，有侍者寮以处初学新参，有行者寮以处杂务行者和童行，有众寮（云水堂）以临时接待过往禅衲。又有蒙堂以处知事职僧以上退职人员，有单寮以处副寺以下退职人员，有延寿堂以处老病僧人，有庄田以供禅众从事生产。各堂又各立规约以资遵守（参看本书《清规》条目）。

现今丛林，以其住持传承的方式不同，又可分为子孙的与十方的两类。本来从宋代起，丛林即有甲乙徒弟院、十方住持院、敕差住持院三种之分。甲乙徒弟院，是由自己所度的弟子轮流住持甲乙而传者，略称为甲乙院。十方住持院系公请诸方名宿住持，略称为十方院。敕差住持院，是由朝廷给牒任命住持者，略称为给牒院。甲乙院住持是一种师资相承的世袭制，故又称为剃度丛林或子孙丛林。十方住持院由官吏监督的选举，故称为十方丛林。后世即大体沿用其制度，无大变动（现无其第三种）。

另外，十方丛林中依住持继承制度的不同，还有选贤丛林与传法丛林之分。有如镇江金山寺名刹的住持，即是依法系相传的，称为传法丛林；宁波天童寺自清末寄禅（敬安）重兴后，改为十方选贤制度，称为选贤丛林。1924年厦门南普陀寺改子孙丛林为十方选贤丛林，即依天童寺选贤方法，订立“十方常住规约”二十条。并规定选举法、住持任期及进院退院等手续（《厦门南普陀寺志》）。这种选贤制度是丛林住持史上的一个进步。

关于丛林制度详见于《百丈清规》和它的注书《百丈清规证义记》等。至于丛林中行事和古德风规，则有道融《丛林盛事》、慧彬《丛林公论》、慧洪《林间录》、净善《禅林宝训》、无愠《山庵杂录》等可资参考。

（林子青）

二、殿堂

殿堂是中国佛寺中重要屋宇的总称。因这些屋宇或称殿，或称堂，故统名之为殿堂。殿是奉安佛菩萨像以供礼拜祈祷的处所，堂是供僧众说法行道等用的地方。殿堂的名称即依所安本尊及其用途而定。安置佛、菩萨像者，有大雄宝殿（一般称为大殿）、毗卢殿、药师殿、三圣殿、弥勒殿、观音殿、韦驮殿、金刚殿、伽兰殿等。安置遗骨及法宝者，有舍利殿、藏经楼（阁）、转轮藏殿等。安置祖师像者，有开山堂、祖师堂、影堂、罗汉堂等。供讲经集会及修道等之用者，有法堂、禅堂、板堂、学戒堂、忏堂、念佛堂、云水堂等。其他供日常生活、接待用者，有斋堂（食堂）、客堂、寝堂（方丈）、茶堂（方丈应接室）、延寿堂（养老堂）等。

中国主要殿堂，如佛殿、法堂、毗卢殿、天王殿、方丈等，一般建于寺院的南北中心线上，其余斋堂、禅堂、伽兰殿、祖师堂、观音殿、药师殿等，则作为配屋而建于正殿前后的两侧。如宋慧洪《潭州白鹿山灵应禅寺大佛殿记》说：“世尊遗教，弟子因法相逢，则当依法而住。……营建室宇，必先造大殿，以奉安佛菩萨像。使诸来者知归向故，昼夜行道，令法久住，报佛恩故。”又《信州天宁寺记》说：“入门，层阁相望而起。登普光明殿（佛殿），顾其西则有云会堂（禅堂），以容四海之来者。为法宝藏（轮藏殿）以大轮载而旋转之，以广摄异根也。顾其东则有香积厨（厨房），以办伊蒲塞饌。为职事堂（库房）以料理出纳。特建善法堂（法堂）于中央以演法，开毗耶丈室（方丈）以授道。”（《石门文字禅》卷二十一）从宋代以来殿堂的配置，大抵准此。

古代佛殿中像设如何布置，记载缺乏，难以详考。只可从现存古刹遗物中见其一斑。如唐大中11年（857），五台山佛光寺佛殿存有佛像一堂。主像凡五尊，各有助侍五、六尊。中尊为释迦，跌坐在长方形须弥座上。左次主像是弥勒佛，垂双脚，各踏莲花一朵。右次主像是阿弥陀佛，跌坐在六角须弥座上。释迦的左右有迦叶、阿难两尊者和两菩萨侍立。更前则有两供养人跪在莲花上，手捧果品，作奉献状。弥勒和弥陀的肋侍，除以两菩萨代两尊者外，其余均同。极左的主像是普贤，乘象，两菩萨肋侍，普贤像前有一韦驮及童子像。极右的主像是观音，乘狮，两菩萨肋侍（后世配置，都以普贤与文殊对称。文殊乘狮居左，普贤乘象居右。佛光寺却以普贤居左，而以观音居右，此或因五台为文殊道场，故尔）。佛坛两极端前角，各有甲冑护法天王，两像遥立对峙，各持长剑，瞋目怒视（梁思成《记五台佛光寺的建筑》见《文物参考资料》1953年第五、六期）。此种配置，为唐代留存的格式。

入宋，佛教像设始有具体记载。如慧洪《潭州白鹿山灵应禅寺大佛殿记》说：“像设释迦如来百福千光之相，文殊师利、普贤大菩萨，大迦叶波、庆喜（阿难）尊者，散华天人、护法力士，又环一十八应真大士，序列以次，庄严毕备。”至南宋时，更有明确的记载。如宗鉴《释门正统》卷三《塔庙志》说：“今殿中设释迦、文殊、普贤、阿难、迦叶、梵王、金刚者，此土之像也。……盖若以声闻人辅，则迦叶居左，阿难居右；若以菩萨人辅，则文殊居左，普贤居右。今四大弟子俱列者，乃见大小乘各有二焉耳。梵王执炉，请转法轮；金刚挥杵，护卫教法也。”这种一佛四弟子的形式，一直为后世部分佛殿像设所采用。

但自宋代以来，较大佛殿常供三尊，所谓三佛同殿。此或以弥勒为中尊，以释迦、弥陀位于左右，又以无着、天亲二菩萨为弥勒肋侍，如宋杭州金刚宝乘寺及开封殷圣禅院等处皆是。或以释迦佛为中尊，以弥陀、弥勒位于左右，又以迦叶、阿难二尊者为释迦肋侍，如天台山国清寺、大慈寺（唐修禅寺）、泗州乾明禅院、开封太平兴国寺、五台山真容院等处皆是（成寻《参天台五台山记》卷一、三、四、五）。又有释迦、药师、弥勒为三尊者，则以药师代替弥陀坐于左位（东方），如宋契嵩《漳州崇福禅院千佛阁记》说：“阁成，巍然九间。释迦、弥勒、药师，则位乎其中，千如来则列于前后左右。”（《禪津文集》卷十二）

但以弥勒与释迦、弥陀并列，后来渐有异议，遂以药师代之。如《释门正统》卷三说：“或设三佛同殿，右弥勒、天亲、无着（肋侍）者，当来补处之像也；左弥陀、观音、势至（肋侍）者，净土之像也。窃尝论之：若据娑婆化主，止立释迦之像，辅以文殊、普贤可也。当来下生既在补处，未有辅佐，岂得与释迦、弥陀并列而为三耶？兹岂一佛独化之道乎？”宋以后，弥勒遂另居于弥勒阁、或弥勒殿（见契嵩《镡津文集》卷十二《泐潭双阁铭并序》）。

宋、辽时代佛殿，也有供五佛乃至七佛的。如大同华严寺、善化寺及泉州开元寺等宋、辽遗构佛殿，都各供五佛，亦称五智如来或五方佛。义县奉国寺大殿则供过去七佛。山西玄中寺千佛阁倒坏后，近由人民政府拨款修葺，改奉七佛，名七佛阁。此外七佛之像，仅见北京故宫博物院保存的山西兴化寺壁画而已。元代巨刹，多有前后二佛殿，前佛殿塑三世佛，即燃灯佛（亦称定光佛）、释迦佛、弥勒佛；后佛殿则塑五智如来（见元姚燧《牧庵集》卷十《崇恩福元寺碑》）。

明代佛殿，犹多塑三世佛。如徐一夔《灵谷寺碑》说：“其为制：以佛之当独尊也，故于正殿，则奉去、现、未来之像，其他侍卫天神不与焉”（《金陵梵刹志》卷三）。明末嘉靖十九年（1540），日僧周良奉使访问中国，于淮阴兴国寺、沧州集善禅寺、北京大慈恩寺、苏州虎丘寺、吴江华严讲寺、余姚龙泉寺等佛殿，犹见三世如来之像（牧田谛亮《策彦入明记之研究》上《策彦和尚初渡集》）。

明代以后，伽蓝規制已有定式，故像设亦大抵一致。一般丛林佛像设三尊，中为释迦，左为药师，右为弥陀。释迦之左为迦叶擎拳含笑之像，其右为阿难合掌随侍之像，二像或对立或略斜向。药师、弥陀二佛，已少见肋侍。较小佛殿，仅奉释迦与二尊者，而置药师、弥陀于别殿。另外，现今中国著名佛寺大殿，亦有唯供一佛、或一佛二肋侍，或专供一菩萨者。如杭州灵隐寺解放后重修大殿时，唯雕塑释迦一尊。

佛殿两侧，后世多塑十八罗汉之像（左右各九尊）。罗汉的尊数，多依玄奘译《大阿罗汉难提蜜多罗所说法住记》，本为宾头卢跋啰憍闍等十六尊；其后画像塑像或加庆友（即说

《法住记》之难提蜜多罗）与宾头卢（将宾头卢跋啰憍闍第一分为二人），或加迦叶与君屠钵叹，或加庆友与贯休（即最初画十六罗汉者）……藏式造像则加达摩多罗与布袋和尚二尊者，遂成为十八罗汉。佛坛背后的像设，常见的是观音手持杨枝水瓶，立于普陀洛伽山海之间（通称此处为“海岛”），其四围则塑《华严经》善财五十三参中的人物，或《法华经普门品》救八难的景象。

寺院佛殿以外，各殿堂的像设大概如次：

一、天王殿，正面本尊，多安弥勒化身的布袋和尚坐像（北京广济寺则奉天冠弥勒菩萨坐像），左右分塑四大天王。弥勒背后设手执宝杵现天将军身的韦驮天像。布袋和尚为五代僧，名契此（-916）。身躯肥满，言语无恒，常以杖负布袋入市行乞，而现喜悦之相，人呼为布袋和尚。后梁贞明二年（916），寂于浙江奉化岳林寺东廊磐石上。临终遗偈，自称为弥勒化身；后人遂多塑之于山门（《宋高僧传》卷二十一）。

四天王为印度十六善神之属，其名常见于大小乘经论。最知名者为毗沙门天，义为多闻，乃印度北方守护神，与持国、增长、广目共称四天王（《金光明经》卷二《四天王品》，即以毗沙门居首）。毗沙门天王造像早已见于云岗、龙门等石窟。唐天宝元年（742）西域五国来侵安西，传说天王曾现身却敌，玄宗遂命于各州府城上西北隅均置此天王像。其后又命佛寺别院安置（《僧史略》下）。如唐长安大兴善寺之天王阁、江苏崑山慧聚寺等处之天王堂，即是供毗沙门之别院。

四天王的形像，古今略有不同。据唐译《陀罗尼集经》卷一说：

一、《四天王像法》：四天王均着种种天衣，严饰精妙。东方天王提头赖吒，左手把刀，右手执稍（即长矛）拄地。西方天王毗嚧博叉，左手执稍，右手把赤索。北方天王毗沙门，左手执稍拄地，右手擎塔。又依《长阿含经》第十二《大会经》及《法华文句》等说：四大天王各领二鬼神，持国天王领乾闥婆与富单那，增长天王领鸠槃荼与薛荔多，广目天王领龙与毗舍闍，多闻天王领夜叉与罗刹，故四天王像的脚下各踏二鬼神以示威武。到了元代塑像，东方天王持物换了琵琶；明代北方天王持物换了雨伞；清代西方天王持物换了蛇类，遂成今日一般常见的四大天王的形相。元沙罗巴译《药师琉璃光王七佛

本愿功德经念诵仪轨供养法》，以四偈说明四大天王的身色持物及守护国土：“东方持国大天王，其身白色持琵琶”，“南方增长大天王，其身青色执宝剑”，“西方广目大天王，其身红色执羂索”，“北方多闻大天王，其身绿色执宝叉”。现在四天王的塑像，大体据此记载为之。

韦驮天为南天王部下八将之一，在四天三十二将中以武勇著称。唐道宣在《感通录》里写了他常于东、西、南三洲巡游，守护佛法，故称“三洲感应”；又现天将军身，守护伽蓝等故事传出后，遂渐渐形成，凡建寺必奉之为守护神，世称韦驮菩萨。其像形式有二：一合十指掌，横宝杵于两腕，两足平立。一以左手握杵拄地，右手插腰，左足略向前立。面向佛殿，注视出入行人。

二、金刚殿。明代佛寺在山门之内有金刚殿，塑二密迹金刚力士像，称为二王（后来即塑于山门内，不另设殿）。此二力士执金刚杵分立左右，守护佛刹。其缘起见于《大宝积经》卷八《密迹金刚力士会》，经谓勇郡王二太子各言所志，法意太子要誓，诸人成得佛时，当作金刚力士，常亲近佛，善闻一切诸佛秘要密迹之事。法念太子誓言，诸仁成佛道，身常劝助，使转法轮。法意太子，即今金刚力士名密迹者是。法念太子者，即今为梵天者是。《金光明经文句》知礼记谓，据经金刚力士唯一人，今状于伽蓝之门而为二像者，乃应变无方，多亦无咎。古代云岗、龙门、麦积山石窟，都有金刚力士雕像，只是一尊。唯隋代河北安阳宝山大住圣窟入口两壁，刻有那罗衍神王（有大力神）与迦毗罗神王二像，左像执槊，右像持杵，与佛所说于门两颊画执杖药叉相符（《大日经疏》卷一，夜叉亦译为密迹，为毗沙门天属下）。此二像为中国现存最古的门像（常盘大定《宝山之石窟》，见《支那佛教史迹踏查记》）。现今寺门左右的金刚力士像，都是面貌雄伟，作忿怒相，头戴宝冠，上半身裸体，右手执金刚杵，左手扼腕，两脚张开，故身体四肢均呈紧张之状。其不同者，只左像怒颜张口，以金刚杵作打物之势；右像忿颜闭口，平托金刚杵，怒目睁视而已。

三、法堂，亦称讲堂，乃演说佛法皈戒集会之处，在佛寺中为仅次于佛殿的主要建筑，一般位于佛殿之后。法堂之建，始于晋道安、昙翼于上明东寺所造（《六学僧传·隋罗云传》）。唐百丈创制《清规》，不立佛殿，唯设法堂，则尤加重视。法堂之内应有佛像、法座、罽毘法被或板屏及钟鼓等。《释氏要览》下“佛堂置佛像”项下引《大法炬陀罗尼经》云：“法师说法时，有罗刹女常来惑乱。是故说法处常须置如来像，香花供养，勿令断绝。”法座亦称狮子座，于堂中设立高台，中置坐椅，名曲盘床（略称曲盘）。法座之后设罽毘法被（今多设板屏），或挂狮子图以象征佛之说法。曲盘之前置讲台，供小佛坐像，下设香案，供置香花。两侧列置听席等。左钟右鼓，上堂说法时鸣之。

四、禅堂，古称僧堂或云堂，与佛殿、法堂同为禅宗丛林的主要堂宇，禅僧昼夜于此行道。百丈立制，哀所学众，无论多少高下，尽入僧堂之中，依夏次（受戒前后）安排。设长连床（今称广单），施椀架以挂道具。堂中设一圆龕，正中安奉圣僧像。圣僧之像不定，或以僑陈如、宾头卢为圣僧，或以文殊师利及大迦叶为圣僧。《梵网经》法藏疏云：“闻西国诸小乘寺以宾头卢为上座，诸大乘寺以文殊师利为上座”，即其出处。古时僧堂本兼食堂（今禅林“放参”晚饭即就堂而食，犹其遗风），多安宾头卢尊者于其中，此事亦始于晋时道安。道安常注经论，疑不合理，梦梵僧宾头卢劝其设食，愿为相助弘通。于是立座饭之，处处成则。但先此只施空座，前置碗盂，不安圣像。至刘宋泰始末（471），正胜寺僧法愿、正喜寺僧法镜等，始图其形（《寂照堂谷响集》第三）。唐大历四年（769）不空三藏奏请令天下寺院食堂中，于宾头卢之上，特置文殊师利形像以为上座（不空《表制集》卷二）。故唐时食堂即僧堂是安文殊师利和宾头卢为圣僧的。后世于禅堂外另设斋堂（食堂），而圣僧仍留于禅堂，或禅堂改设毗卢佛像，将宾头卢设于斋堂，并设香灯以奉香火。明徐一夔《灵谷寺碑》：“以禅与食，不可混于一也，故食堂附于院”（《金陵梵刹志》卷三）。于是食堂在东，禅堂在西，遂为丛林定式。

五、毗卢阁，这是明代佛寺常建的殿堂。其上下层像设略有不同。明姚广孝《天界寺毗卢阁碑》：“阁成，上供法、报、化三佛及设万佛之像。左右度以大藏，诸经法匱。后建观音大士，示十普门。下奉毗卢遮那如来，中坐千叶摩尼宝莲花座，一一叶上有一如来，周匝围华。旁列十八应真罗汉，二十威德诸天。珠缨宝幢，幡盖帷帐，香灯瓜花之供，靡不毕备”（《金陵梵刹志》卷十六）。由于阁上设有万佛之像及度置大藏，亦被称为万佛楼及藏经阁。

六、转轮藏殿（略称轮藏殿），创始于梁代傅翕（善慧大士）。《释门正统》卷三《塔庙志》说：“诸方梵刹立藏殿者，初梁朝善慧大士傅翕愍诸世人，虽于佛道颇知信向，然于赎命法宝，或有男女生来不识字者，或识字而为他缘逼迫不暇披阅者。大士为是之故，特设方便，创成转轮之藏，令信心者推之一匝，则与看读同功。……诸处俱奉大士宝像于藏殿前，首顶道冠，肩披释服，足躡儒履，谓之和会

三家。又列八大神将，运转其轮，谓天龙八部。“唐时轮藏的构造，于轮藏上又安佛龕彩画悬镜，并环藏敷座，形制更为精美。白居易《苏州南禅院千佛堂转经藏石记》：“堂之中，上盖下藏。盖之间：轮九层，佛千龕，彩画金碧以为饰。环盖悬镜六十有二。藏八面，面二门，丹漆铜锸以为固。环藏敷座六十有四。藏之内转以轮，止以梃。经函二百五十有六，经卷五千五十有八”（《全唐文》卷六百七十六）。

七、伽蓝殿，八、祖师堂。常分建于佛殿或法堂两侧。伽蓝殿供守护伽蓝土地之神像，古时又称土地堂，位于佛殿之东。据《七佛经》卷四云：护伽蓝神有美音、梵音、天鼓等十八神。今一般多供最初施造祇园精舍的给孤独长者、祇陀太子及其父波斯匿王三像。祖师堂位于佛殿之西，多奉达摩或当寺开山祖师。宋白云守端说：“天下丛林之兴，大智禅师（百丈怀海）力也。祖堂当设达摩初祖之像于其中，大智禅师像西向，开山尊宿像东向，得其宜也。不当止设开山尊宿，而略其祖宗耳”（《林间录》卷二）。但今一般佛寺祖堂，以达摩、慧能为禅道之祖，马祖建丛林，百丈立清规，多塑达摩（中）、慧能或马祖（左）、百丈（右）三像并坐。

九、浴室，安置跋陀婆罗（善守）之像，盖本《楞严经》水因圆通之说。《首楞严经》卷五：“跋陀婆白佛言：我等先于威音王佛闻法出家。于浴僧时，随例入室，忽悟水因，既不洗尘，亦不洗体，中间安然，得无所有，宿习无忘；乃至今时从佛出家，令得无学。彼佛名我跋陀婆，妙触宣明，成佛子住。佛问圆通，如我所证，触因为上。”今佛寺浴室，又名“宣明”，即依此说。又据《罗汉图赞集》所引清乾隆考证，此跋陀婆即《法住记》十六罗汉中之第六跋陀罗云。

十、香积厨，安置菩萨像，传为洪山大圣，乃为佛寺监护僧食者。自元代以后，则多奉大乘紧那罗王菩萨之像。相传元末，红巾首领率众至少林寺，众僧惶惧欲散。忽一火头老僧自庖中出曰：汝等勿忧，老僧一棒驱之。众笑其妄。老僧运三尺棍，径入红巾队中，遭者辟易，遂散去。世传乃紧那罗王显化。后天下佛寺斋厨多塑画其像，祈其监护；今少林寺之紧那罗王殿即其遗迹（《少林寺志》）。

寺院殿堂布置除佛像之外，还有比较固定的各种庄严和供具。主要的庄严为宝盖、幢、幡、欢门等。《洛阳伽蓝记》记建中寺的佛殿讲堂，有“金华宝盖，遍满其中”的记载，可知中国佛殿之庄严，由来已久。

宝盖，又称天盖。本尊佛像有宝盖，经称华盖。佛行即行，佛住即住。今有以木材、金属或丝织之类，制成华盖之形，垂于佛像之上；也有不用此盖的。

幢，又称宝幢，为佛、菩萨的庄严标帜。一般以绢、布等制成。幢身周围，置八个或十个间隔，下附四个垂帛，或绣佛像，或加彩画。《观无量寿经》有：于其台上，自然有四柱宝幢，故今每一佛前多置四幢，或绕宝盖而悬。

幡，又称胜幡，也是象征佛的庄严。凡结坛场，必以幡严饰，布列四周，所谓“幡坛不相离”。幡有多种颜色和制法，以平绢制者曰平幡，束丝制者为丝幡，以金属玉石联结制者曰玉幡。凡造幡之法，不得安佛、菩萨像，但得书写经文。今多书佛号或经偈，悬于佛前。

欢门，是悬于佛前的大幔帐，其上以彩丝绣成飞天、莲花、瑞兽、珍禽之属。两侧垂幡，称为幡门。门前悬供佛琉璃灯一盏。

殿堂供具多少，视堂构的大小及法事所需而定。《陀罗尼集经》云：当设二十一种供奉之具，若不能供二十一种，五种亦得。一者香水，二者杂花，三者烧香，四者饮食，五者燃灯。今佛前所设香炉、花瓶、烛台，所谓“三具足”，即由此简化而来。小烛台之外，又有长檠，高五尺至八尺，上安木盖，以燃蜡烛。檠身多施雕刻彩画，今禅林佛殿、法堂佛前多用之。

又佛像前设有香几供台（大桌），其形或长或方不一。长的香几，以安置三具足之属，而供台则以奉五供（即涂香、花鬘、烧香、饮食、灯明）之用，以丝绣桌围围其四面。供台之前，置香几，几上放小香盘。香盘以紫檀木为之，上置一香炉二香鬘盒，分盛檀香、末香。盘前挂一红幢，绣莲花瑞禽之属。凡住持尊宿入殿诵经及上堂说法，多由侍者端香盘先导，至佛前置于香几，尊宿即就其前礼佛拈香。

（林子青）

三、传 戒

传戒是设立法坛，为出家的僧尼或在家的教徒传授戒法的一种宗教仪式，亦称开戒或放戒。就求戒的人说是受戒、纳戒或进戒。佛教大、小乘的戒法有：五戒、八戒、十戒、具足戒和菩萨戒五种。比丘、比丘尼戒，必须具足一切条件——即一定僧数（中国十人、边地五人）、一定范围（结界立标）、一定程序（白四羯磨，即会议式），才能授受，故称为受具足戒，略称受具。

佛教初入中国时，并无传戒仪式。据佛教史籍记载，当时度人出家，只为剃发披服缦条，即无条相袈裟（见《释氏要览》上），以不满五人，不能受具。大概只用三皈、五戒、十戒迭相传授而已。到了曹魏嘉平二年（250）时，昙摩（柯）迦罗（《高僧传》卷一译云法时）来到洛阳，见众僧未秉戒法，乃就白马寺译出《僧祇戒心》（戒本）以备。并请梵僧立羯磨法受戒。这是中国依律传戒之始。魏正元中（254—255）安息国沙门昙帝在洛阳译出《昙无德羯磨》，才具备羯磨仪式。中国僧徒之受具足戒，一般传说以朱士行为首（《僧史略》上），或即在此时。

东晋时（317—420），出家僧尼渐多，道安始提倡严肃戒律。他以为佛法东流未久，译人对于受戒之法考校者少，先人所传相承自以为是，至佛图澄乃多所改正（见道安《比丘大戒序》）。道安时值丧乱，转徙四方，常率弟子数百人，往来襄阳长安等地。他所制定的僧尼轨范，有布萨（说戒）、悔过等法，可见其重视戒律弘传之一斑。

中国尼众之受具足戒实始晋代。晋穆帝升平元年（357），僧建请昙摩竭多于洛阳，依《僧祇尼羯磨》及《戒本》建立戒坛传戒。当时沙门道场以《戒因缘经》为难，认为他传戒结界不合法。昙摩竭多遂浮舟于泗河结坛，洛阳竹林寺净检尼等四人同于此坛从大僧受具足戒，这是中国尼众受戒之始，称为船上受戒（宝唱《比丘尼传》卷一）。

其后刘宋元嘉六年（429），有狮子国（今斯里兰卡）比丘尼八人至宋京（今南京）。当时景福寺尼慧果、净音等以先所受戒不如法，戒品不全；适罽宾沙门求那跋摩经南海至宋，于南林寺建立戒坛，因请求重受。求那跋摩引证佛姨母波闍波提最初为尼因缘，谓戒本本从大僧而发，虽无僧尼二众，不妨比丘尼的得戒。又以当时狮子国八尼年腊未登，不满十人，且令学宋语；求那跋摩另托西域船主难提于元嘉十年（433）复载狮子国比丘尼铁萨罗等十一人至，而先来诸尼已通达宋语；但这时求那跋摩已经去世，恰巧同年僧伽跋摩到达宋京，慧果尼等始在二众俱备的形式下，于元嘉十一年（434）在南林寺戒坛，重受具足戒。这时次第受尼戒者达三百余人（《比丘尼传》卷二、三）。世传汉代妇女阿潘出家但受三皈，晋时净检尼只在一众边得戒，都未为全戒；故中国尼众于二众边受具足戒的，以慧果、净音等为始（《僧史略》上）。五世纪初，《十诵律》（404译）、《四分律》（410译）、《僧祇律》（416译）、《五分律》（423译）诸律部次第译出，中国戒律典籍遂大体完备。最初盛行者为萨婆多部（即说一切有部）之《十诵律》，其次《僧祇律》、《五分律》次第流行，隋、唐时代，《四分律》始广行于世。

南朝宋、齐时代（420—501），律学巨匠志道、法颖等，皆盛弘《十诵》。志道（412—484）住钟山（南京）灵曜寺，特长律品。北方先时（446）魏太武灭法，后虽复兴，而戒授多阙。志道乃携同契十有余人至河南虎牢（今汜水县北），于引水寺集合洛、秦、雍、淮、豫五州僧众，讲律明戒，更申受法。北魏僧戒获全，实得其力（《高僧传》卷十一）。法颖（416—482）敦煌人，精研律部，元嘉末（453）至宋都居新亭寺，受命为都邑僧正；齐时复为僧主。他于宋、齐二代在金陵盛弘《十诵》，被推为七众宗师。著有《十诵羯磨》并《尼戒本》等（《高僧传》卷十一）。其门下出智称和僧祐，都是后来知名律师。

梁、陈二代，受菩萨戒风气盛行。梁武帝、陈文帝等均称菩萨戒弟子。菩萨戒之弘传始于罗什。敦煌写本中有题罗什撰《受菩萨戒仪轨》一卷。至于受戒的作法则以昙无讖（385—433）在姑臧（今甘肃武威）为道进等十余人受菩萨戒为嚆矢。梁武帝以戒典东流，人各应受，但所见偏执，妙法犹漏。乃掇采群经，更造圆式戒坛，并诏慧超授菩萨戒。天监十八年（519）四月八日，自发弘誓，暂屏袈服，受福田衣（袈裟）于等觉殿从慧约受菩萨戒，太子公卿道俗男女从受者四万八千人（《续高僧传》卷六《慧超及慧约传》）；一说武帝将受菩萨戒，命僧正推选戒师。僧正略举法深、慧约、智藏三人，武帝意在智藏，遂从他受菩萨戒（《续高僧传》卷五《智藏传》）。后至隋代，文帝杨坚从昙延受菩萨戒，炀帝杨广从智顓受菩萨戒，均称菩萨戒弟子（《广弘明集》卷二十二）。

北方在元魏时，多行《十诵》及《僧祇》。魏法聪本学《僧祇》，后依昙无德羯磨得戒，始弘《四分律》；然是口传，未载简牍。门人道覆继之，始制《疏》六卷（《僧史略》上）。北齐时代，慧光始弘《四分律》。他在北齐任天下僧统，世称光统律师，著有《四分律疏》并删定《羯磨戒本》，盛行传戒（《续高僧传》卷二十一）。慧光弟子有法上、道凭、僧达、昙隐、道云、道晖等十人。为魏、齐二代僧统四十年，常为众僧授戒（《续高僧传》卷八）。北周沙门慧远，依法上僧统受具，光统律师十大弟子并为证戒，时以为荣（《续高僧传》卷八）。

晋、宋以来，南方所立戒坛很多。东晋法汰先于杨都（今南京）瓦官寺立坛，支道林于石城、沃州（今浙江新昌县境）各立一坛。支法存于若耶（今浙江绍兴）谢傅隐处立坛。竺道一于洞庭山（今江苏吴县太湖）立坛。竺道生于吴中虎丘立坛。宋智严于上定林寺（在今南京）立坛。慧观于石梁寺（在天台山）立坛。求那跋摩于南林寺立坛。齐僧傅于芜湖立坛。又有三吴戒坛（似与法献有关）。梁法超于南涧（在今南京）立坛。僧祐于上云居、栖霞、归善、爱敬四寺（俱在今南京）立坛。到唐初为止，自渝州（今重庆）以下至江淮（江苏、安徽）之间，通计戒坛有三百余所（道宣《关中戒坛图经》）。这些戒坛形制如何已不可考。至唐乾封二年（667）道宣于长安净业寺建立戒坛，始有定式。其制凡三层，下层纵广二丈九尺八寸，中层纵广二丈三尺，上层巽方七尺。其高度下层三尺，中层四尺五寸，上层二寸，总高七尺七寸；四围上下有狮子神王等雕饰（《戒坛图经》）。

戒坛本无建筑屋舍之必要，只要随处有结界标示即成。道宣《四分律行事钞》卷上之二云：“外国戒坛多在露地，如世祭坛郊祀之所。”但为妨风雨起见，古来大抵是堂内受戒与露地结界受戒并行的。道宣以后，戒坛的建立遍于全国。如广州光孝寺、嵩山少林寺（义净重建）、长安实际寺、嵩山会善寺（一行建）、洛阳广福寺（金刚智建）、罗浮山延祥寺、庐山东林寺、长安大兴善寺、洪州龙兴寺、抚州宝应寺、交城石壁寺、魏州开元寺、五台山竹林寺、泉州开元寺、吴郡开元寺等都有戒坛。戒坛名称亦有种种不同：嵩山会善的名五佛正思惟戒坛（《金石萃编》卷四十九）、洛阳广福寺的名一切有部石戒坛（《不空三藏表制集》卷三）、交城石壁禅寺的名甘露义戒坛（《金石续篇》卷九）、建安乾元寺的名兜率戒坛（《宋高僧传》卷十二《大安传》）。

唐代宗永泰元年（765），命长安大兴善寺建方等戒坛，所需一切官供。又命京城僧尼各置临坛大德僧人，永为常式。临坛大德之设始此（《僧史略》下，此十临坛大德，即后世受戒时之三师七证）。其后会昌、大中年间（841—859）临坛大德见于僧传者有长安圣寿寺慧灵及福寿寺玄畅等。当时还有内临坛（宫中戒坛）外临坛（一般寺内戒坛）大德及内外临坛大德之称。玄畅即当时有名的内外临坛大德（《宋高僧传》卷十六、十七）。

宣宗大中二年（848）、懿宗咸通三年（862）又各命建方等戒坛。此与声闻小乘教法有异。求戒者不拘根缺缘差，并皆得受；但令发大心领纳而已。此以禀顺方等之文而立戒坛，故名方等戒坛。宣宗又以会昌法难时，僧尼被迫还俗者达二十六万零五百人，在俗期间不免犯过，现欲再受出家，必先忏众罪，后增戒品，若非方等，岂容重入？取其能周遍包容，故称方等戒坛（《僧史略》下）。大中二年命上都、东都、荆、杨、汴、益等州建寺立方等戒坛，即为僧尼再度者重受戒法（《佛祖统纪》卷四十二）。到了大中十年（856），又命僧尼受戒给牒。这是中国僧尼受戒给牒之始（《释氏稽古略》卷三）。

宋太平兴国三年（978）永智于杭州昭庆寺立万寿戒坛，后允堪重建，为江南著名戒坛（俞樾《杭州昭庆寺重建戒坛记》）。允堪自庆历、皇祐（1041—53）以来，还于苏州开元寺，秀州（今嘉兴）精严寺建造戒坛传戒（《稽古略》卷四）。真宗大中祥符二年（1009），命异州（今南京）崇胜寺建坛，名承天甘露戒坛。翌年又在京师（开封）太平兴国寺立奉先甘露戒坛。天下诸路皆立戒坛，凡七十二所。京师慈孝寺，别立大乘戒坛。使先于诸方受声闻具足戒（比丘戒），后至此地增受菩萨戒（《佛祖统纪》卷四十四）。此为后世三坛次第传戒的开端。

明代中叶，封闭戒坛，受戒轨则遂遭废弛（《百丈清规证义记》卷七）。至万历年间，如馨于南京灵谷寺，重兴南山，开坛传戒，三昧寂光继之，重立规制，开律宗道场于南京宝华山。弟子见月读体参照古规，撰辑《传戒正范》、《毗尼止持会集》，遂为近代传戒的典则。同时三峰法藏撰有《弘戒法仪》一卷，盛传戒法于江南；清初终南山超远加以补充，成《传授三坛弘戒法仪》一书。见月弟子书玉弘律于杭州昭庆寺，撰《二部僧授戒仪式》及《羯磨仪式》，有了这些著作，传戒的体制乃渐备。又清初广东弘赞，著有《比丘受戒录》和《比丘尼受戒录》；乐山老人著有《增删毗尼戒科》、智旭著有《重治毗尼事义集要》等书，俱行于世，为各地传戒时所依用。到了清末，湘僧长松以各地传戒遵守戒科不一，

谓“遵三峰者不少，亦因乐山颇多，集吴越间专遵华山更广矣”（《戒科删补集要叙》）。因依毗尼删补合辑《弘戒法仪》、《增补毗尼戒科》、《传戒正范》诸本，成《戒科删补集要》，盛行于湘鄂之间（苇舫《中国戒律宏传概论》，见《海潮音》第十五卷第七号）。

古代传戒唯属律宗寺院之事，近世禅寺教寺亦相率开坛传戒。有些不定期传戒的寺院，常于数月前分寄“报单”，实贴各寺山门，使远近周知。

一般传戒之法都是连受三坛。凡新戒入寺求戒须交一定戒金，以充戒堂灯烛香花、戒牒、同戒录等费用。登记后男女新戒分别编入戒堂。以三人为一组（叫做“一坛”），次第编号，登坛受比丘戒时，即依此序而行；初坛沙弥戒和三坛菩萨戒，皆另集体授受。每传一坛戒法，事先都要经过隆重演习，称为演仪，然后正式传戒。据《传戒正范》所载：初坛授沙弥戒前请戒忏悔仪，有净堂集众法、通后二师法、请戒开导法、验衣钵法、露罪忏悔法、呈罪称量法等。二坛授比丘戒前请戒忏悔仪，有明习仪法、请戒开导法、通白二师法、教衣钵法、审戒忏悔法等。三坛授菩萨戒前请戒忏悔法，

有通白二师法、请戒开导法、开示苦行法等。

初坛传戒仪式，于法堂或其他适当场所举行。至时鸣钟集众，待新戒齐集法堂，引礼作白教新戒请师开示。传戒和尚即为开导受十戒意义，并行三归羯磨。次为说沙弥十戒戒相（沙弥尼同），一一问以尽形寿能持否？众答“依教奉行”，初坛告毕。

二坛传戒仪式，在戒坛举行。即为比丘、比丘尼授具足戒。受戒之时，鸣钟集新戒于法堂，迎请戒师入戒坛。十师入坛拈香礼佛毕，绕登坛上就座。传戒和尚依律命羯磨师作单白羯磨，差教授师下坛与诸沙弥询问遮难。教授师对新戒先说衣钵名相，随问“今此衣钵是汝自己有否”？新戒答“有”，即向师白受衣法，再口诵偈咒，身著袈裟。然后教授师次第询问十三重难，及十六轻遮；新戒必须一一肯定回答。这是在受戒前实施审查受具者是否犯有众罪以决定允许加入僧团的遗制。这时间的遮难，在戒律程序上为预审，坛上正式受戒时，据此一一重问。

问毕，传戒和尚即开导明授戒体法。次依白四羯磨（三读表决法）仪式，为诸沙弥授比丘戒。受具足戒已，传戒和尚又举四重禁即淫、杀、盗、妄四重戒或四不应作事，说明任犯一禁即失去比丘资格。比丘本（依用四分律）有二百五十条戒相，比丘尼有三百四十八条戒相，俱以四重戒为根本，故戒坛上只宣四重戒，其余枝叶戒相，命受具者下坛后学习。三坛传戒仪式，一般多就佛殿举行（若新戒多，丹墀中亦可）。正中敷一高座，供奉师释迦牟尼佛位，左上高座供奉证师十方诸佛，羯磨师文殊菩萨，教授师弥勒菩萨及同学等侣十方菩萨位。右上高座候所请菩萨戒法师。受戒之日，鸣钟集新戒于佛殿，请师入坛仪式与二坛略同。以前一般在受菩萨戒之前，和尚为已受比丘、比丘尼戒者开示苦行之后，即令每人燃香于顶，或九炷（菩萨优婆塞、优婆夷）、或三炷（菩萨沙弥）、或十二炷（菩萨比丘），谓之烧香疤。燃香于顶之起源，相传始于元世祖至元廿五年（1288），释志德主天禧寺，每与七众授戒，燃香于顶，指为终身誓。此为汉族佛徒烧香疤之始（见谈玄《中国和尚受戒烧香疤考证》）。但燃顶之法为羯磨所无。

大众齐集，菩萨戒师即开导三聚净戒，即菩萨戒法：摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。次起座拈香作梵，二阿闍黎同音，教受戒者奉请释迦如来为得戒和尚，文殊师利菩萨为羯磨阿闍黎，弥勒菩萨为教授阿闍黎，十方一切如来为尊证。继之教以忏悔三世罪业及发十四大愿。最后依《梵网经》宣说菩萨十重四十八轻（若授在家菩萨，六重二十八轻）戒相，授受问答方式与受比丘戒时略同。仪式完毕，戒师作礼下座，新戒归堂，三坛完毕。

戒期完毕，由传戒寺院发给“戒牒”及“同戒录”。从前宋代僧尼出家时领取度牒（出家僧籍证明书），受戒时领取戒牒（受戒证明书具有法律效力），都由政府颁发。传戒寺院只发一种“六念”。受戒时须呈验度牒，才能受戒（《庆元条法事类》卷五十道释令）。

到了明洪武永乐间（1368—1424）三次下令，许僧俗受戒之人，抄白牒文随身执照，凡遇关津把隘之处，验实放行（见明如馨《经律戒相菩萨轨仪》）。戒牒的作用遂成为僧尼旅行的护照。清初废止度牒，僧尼出家漫无限制，各地亦传戒频繁，而戒牒改由传戒寺院发给，其内容和形式遂极不一致了。

（林子青）

四、度 牒

度牒是国家对于依法得到公度为僧尼的所发给的证明文件（度是说度之入道）。度牒在唐代也称为祠部牒，都是绫素锦素轴轴（北宋用纸，南宋改用绢，见《宋会要辑稿》第六十七册《职官十三》），就是品官所用的纶诰（其实物在日本还保存有最澄入唐所得的一轴，那上面详载僧尼的本籍、俗名、年龄、所属寺院、师名以及官署关系者的连署）。僧尼持此度牒，不但有了明确的身份，可以得到政府的保障，同时还可以免除地税徭役。

宋赞宁据《唐续会要》载（会昌）六年（846）五月制：“僧尼依前令两街功德收管，不要更隶主客，所度僧尼仍令祠部给牒。”赞宁因《续会要》上文有天宝二年事，遂认六年为天宝六年，而谓度僧给牒即从那时开始（《僧史略》卷中《管属僧尼》条）这是错误的。武后延载元年（694）僧尼即隶祠部，故祠部给牒也不见得如《僧史略》所载是从天宝六年开始。度牒的发给与登记僧尼名籍有关，南北朝既已有僧籍，度牒也可能开始于唐代以前。不过它的发给究始于何年，现在还没有定论。

自从北魏北周两次摧毁佛教之后，直至唐初，全国僧尼还只有十万左右（《广弘明集》卷十二）显庆六年（661）高宗于天官寺度僧二十人（《旧唐书》卷四《高宗本记》）。其后年有增加，中宗时尤甚：那时造寺费财数百亿，度人，免租庸者数十万（《旧唐书》卷一百零一《辛替否传》），并且公主外戚都请度人为僧尼，也有私出财造寺者，富户强丁都设法避役，几乎到处皆是（《旧唐书》卷九十六《姚崇传》）。当时僧尼之冒滥，可想而知。玄宗即位，姚崇秉政，因僧惠范附太平公主乱政，即谋沙汰僧尼（《旧唐书》卷三十七《五行志》），虽未能彻底施行，而唐王朝对于度僧事宜，已开始重视。天宝重申祠部给牒之令，也还有限制出家人数和遴选出家人才之意。唯僧尼受牒必须纳钱，因此度人为僧，统治者也有好处。早在唐代中宗景龙二年（708），就有卖度牒的弊政。即如身份很低的屠沽，用钱三万也可得度（《资治通鉴》卷二百零九）。后来政局不稳定，这种收益更觉有必要。如天宝十四年（755），安禄山叛乱，军费增多，政府财政支绌，就派人到太原去纳钱度僧尼道士，十天左右得钱百万缗，因此第二年又度僧道收钱（《癸巳存稿》卷十二）。肃宗至德元年（756）“彭原郡以军兴用度不足”又“权卖官爵及度僧尼”（《旧唐书》卷十《肃宗本记》），当时度牒费贵至百缗（《佛祖统纪》卷四十）。安史之乱以后，国家财政逐渐稳定，大历十四年（779）代宗始令“自今更不得奏置寺观及度人”（《旧唐书》卷十二《德宗本记》上）。其后纲纪隳弛，甚至地方官吏也往往以度人谋财利，如徐州节度使王智兴聚敛无厌，当敬宗生辰那一月里，即于泗州置僧坛度人以图厚利，江淮百姓皆结队渡淮（《旧唐书》卷一百七十四《李德裕传》）。当时剃了头发的人到达之后，各纳二缗，给牒即回，别无法事（见《全唐文》卷七百零六《王智兴度僧尼状》）。此外各地类此情形的不一。

宋代度牒，不仅有法定的价格，而且它的价格还随使用范围的扩大而与日俱增。元丰七年（1084）著令度牒每道为钱百三十千，夔州路至三百千，以次减为百九十千，元祐间定价为三百千。南宋绍熙三年（1192）定价为八百千。元丰至绍熙，百年间度牒价格增至六倍以上，而它的用途也异常宽泛。如北宋神宗时“河北转运司干当公事王广廉奏乞度僧牒数千道为本钱于陕西转运司私行青苗法，春散秋敛”（《宋史》卷一百七十六《食货志》）。这样以度牒充青苗资本，限制高利贷者的盘剥，减轻人民负担，增加朝廷收入，算是第一类。神宗熙宁六年（1073）赐夔州路转运司度僧牒五百置市易于黔州，这样以度牒充市易本钱，防止大商人垄断物价，稳定市场，并增加朝廷收入，算是第二类。英宗治平四年（1067）“给陕西转运司度僧牒，令余谷，赈霜旱州县”（《宋史》卷十四《神宗本纪》）。熙宁三年（1070）四月“丁卯给两浙转运司度僧牒，募民入粟”（《宋史》卷十五《神宗本纪》）。熙宁七年（1074）“八月丁丑赐环庆安抚司度僧牒，以募粟，赈汉番饥民”（同书同卷）。南宋孝宗乾道三年（1167）八月“四川旱，赐制置司度僧牒四百，备赈济”（《宋史》卷三十四《孝宗本纪》）。次年（1168）绵汉等州饥“五月癸亥出度僧牒千道，续减四州科调”（同书同卷）。八年（1172）十二月“甲寅雨雹，以度僧牒募闽广民入米”（同书卷三十五《孝宗本纪》）。淳熙十四年（1187）七月“辛酉，江西湖南饥，给度僧牒鬻以余米备赈粟”，“八月辛未赐度僧牒一百道，米四万五千石备赈绍兴府饥”（同书同卷）。这样以度牒作赈饥之用，算是第三类。北宋徽宗大观元年（1107）闰十月二十六日诏：明州育王山寺掌管仁宗御容僧行可，赐师号，度牒各二道，用为酬奖（《宋会要辑稿》第二百册道释一）。南宋高宗建炎元年（1127）五月一日赦，暴露遗骸许所在寺院埋瘞，每及一百人，令所属勘验，申礼部给度僧牒一道。绍兴二年（1132）改为每及二百人给度僧牒一道（出处同上）。次年（1133）九月七日，陕西诸路都统制兼宣抚处置司都统制吴玠，母刘氏坟寺乞赐名额。诏以报功显亲院为额，仍岁给度僧牒一道（同上）。乾道六年（1170）湖州马墩镇行者祝道诚收葬运河遗骸千二百六十有余，蒙赐度僧牒并给紫衣剃度（同上）。八年（1172）二月建康府僧普立童行彭普海“以管乾皇兄元懿太子道龕所香火已及三年赐度僧牒一道”。五月饶州饥，僧绍禧

行者智修煮粥供贍計五萬一千三百六十五人，僧法傳行者法聚煮粥供贍計三萬八千五百六十一人，詔行者智修法聚各賜度牒披剃（同上）。九年（1173）三月叙州男子郭惠全自少出家，母死，負土成墳，孝節感著，賜度牒一道披剃為僧（同上）。這樣以度牒旌表有功或孝節，算是第四類。南宋時期，軍事倥傯，財政支絀，朝廷還往往以度牒充軍費，如紹興九年（1139）八月乙丑“給新法度牒紫衣師號錢二百萬緡，付陝西市軍儲”（《宋史》卷二十九《高宗本紀》）。紹興十一年（1141）宋金激戰於廬州，“三月庚子朔張俊進鬻田及賣度牒錢六十三萬緡助軍用”（同書同卷）。寧宗嘉定十一年（1218）正月，乙未“以度僧牒千給四川平費”（同書卷四十《寧宗本紀》）。理宗淳祐七年（1247）四月庚戌“出緡錢千萬，銀十五萬兩，祠牒千緡萬并戶部銀五千萬兩付督視行府趙葵調用”（同書卷四十三《理宗本紀》）等都是，算是第五類。此外朝廷還以度牒經營商業，如北宋神宗熙寧七年（1074）“遣三司干當公事李杞入蜀，經划買茶於秦鳳熙河博馬，而韶言西人頗以善馬至邊，所嗜唯茶，乏茶與市，即詔趨杞據見茶計水陸運致。又以銀十萬兩帛二萬五千，度僧牒五百付之，假常平及坊場余錢，以著作佐郎蒲宗閔同領其事”（同書卷一百八十四《食貨志》），算是第六類。後來朝廷還以度牒幫助改革幣制，如南宋光宗紹熙三年（1192）“出度僧牒二百收淮東鐵錢”（同書卷三十六《光宗本紀》），算是第七類。總之：宋朝一代，度牒可以作為貨幣來應用。

度牒領得之後，可以免丁錢避遙役，保護贖產，這是唐到北宋的一般現象。因此豪強兼并之家，公然冒法，買賣度牒，從中取利，甚至有偽造度牒的（《宋會要輯稿》第六十七冊《職官》十三）。南宋時代，因疆域縮小，朝廷收入減少，所以在紹興十五年（1145）正月辛未，又命“僧道納免丁錢”（《宋史》卷三十《高宗本紀》）。乾道七年（1171）“詔寺觀毋免稅役”（同書卷三十四《孝宗本紀》）。淳熙五年（1178）正月“癸卯罷特旨免臣僚及寺觀科遙”（同書卷三十五《孝宗本紀》）。這樣，就連持有度牒的僧尼，也不能免除稅役了。不過他們還可以享受其他種種權利，度牒仍有它一定的價值，所以到紹興二十七年（1157）州縣還有出賣亡僧度牒而不繳申祠部的情形（《宋會要輯稿》第二百零冊道釋一）。

明代僧尼依然給牒，明太祖洪武十四年（1381），詔天下編賦役黃冊規定“僧道給度牒，有田者編冊如民科，無田者亦為畸零”（《明史》卷七十七《食貨志》）。清世祖順治八年（1651）免納銀給牒。其後又將田賦（土地稅）和丁稅（人頭稅）歸并為“地丁”一種賦稅。以地歸丁，不須報牒免役。但為了限制僧尼的數量，依然嚴行發給度牒的制度，一直沿用到乾、嘉時代，後來何時廢止（見《大清會典·事例》），還不清楚。

（田光烈）

五、清 規

清規是中國禪宗寺院（叢林）組織的規程和寺眾（清眾）日常行事的章則，也可說是中世以來禪林創行的僧制。本來中國佛教從東晉道安首創僧尼規範三例以後，即隨時有在戒律之外別立禁約之舉，如支遁立眾僧集儀度，慧遠立法社節度，乃至梁武帝造光宅寺於金陵，命法雲為寺主，創立僧制，用為後范，皆是其例（見《大宋僧史略》卷中《道俗立制》條）。到了中唐，禪宗盛行，百丈懷海禪師痛感禪僧住在律寺內，另處別院，但於說法住持，都不能合法。于是他於元和九年（814），別立禪居之制：尊“長老”為化主，處之“方丈”；不建佛殿，只樹“法堂”，學眾盡居“僧堂”，依受戒年次安排；設“長連床”，供坐禪偃息；閤院大眾“朝參”“夕聚”，長老上堂，徒眾側立，賓主問答，激揚宗要；“齋粥”隨宜，二時均遍；又行“普請”法，上下均力；事務分置十“寮”，置首領主管等等（見《景德傳燈錄》卷六末附《禪門規式》）。這些就成了叢林新例，與律法不同（見《僧史略》卷上《傳僧規法》條）。世人即稱為《百丈清規》。

《百丈清規》流行到北宋，歷時既久，沿革自多，未免混亂，故崇寧以後，歷有增訂。現可考見的，在崇寧二年（1103）有真定宗曠搜集諸方行法，重編為《禪苑清規》十卷，亦稱《崇寧清規》，百丈之作乃被稱為“古規”。後至南宋咸淳十年（1274），又有金華惟勉悉假諸本，參異存同，編成《叢林校定清規總要》二卷，又稱《咸淳清規》。再後到元代至大四年（1311），東林戈咸又參考諸方規則，改定門類編次，并詳敘職事位次高下等，成《禪林備用清規》十卷，又稱《至大清規》。這些雖是比較通行之本，但不能使諸方統一而毫無增損。因此，元順帝元統三年（1335），更由朝廷命江西百丈山住持德輝重輯定本，并由金陵大龍翔集慶寺住持大泐等校正。德輝乃取《崇寧》、《咸淳》、《至大》三本萃萃參同，重新詮次，又刪繁補缺，折衷得失，分成九章，厘為二卷。此本即名《

敕修百丈清规》，颁行全国，共同遵守。虽其名仍为《百丈清规》，而内容精神已去古益远，面目全非。从明迄今，数百年间，都通行此本，只分卷略有出入而已（明藏本改刻为八卷）。

通行本《百丈清规》的九章中，前四章主要规定关于祝圣、国忌（帝王、王后忌日）、祈祷、佛诞节、涅槃节、达摩忌、百丈忌以及各寺历代诸祖忌等仪式。这些都是律所未定，古规没有的（古规是以僧徒受戒或住持入院开始的）。从此以下，才算是丛林本身的规章制度。第五章“住持”，是关于住持上堂、晚参、普请、入院、退院、迁化、茶毗、议举住持等一系列的规定。第六章“两序”，是关于丛林东西两序的头首、知事。西序：首座、知藏、知客、书记、衣钵、侍者、汤药等。东序：都监、维那、副寺、典座等。列职：寮元、化主、园主、水头等各职事的规定。第七章“大众”，是关于沙弥得度、登坛受戒、道具形式、游方参请、坐禅、普请及料理亡僧后事等的规定。第八章“节腊”，是关于大众入寮、建楞严会、四节念诵茶汤、结制礼仪、朔望巡堂、月分须知等的规定。第九章“法器”，是关于钟、板、鱼、磬、椎、鼓等号令法器的说明及其打法的规定。这九章的规定极详，但关于僧众的一般行事，现代丛林仍另订有《共住规约》，为全寺所共同遵守；又丈室、库房、客堂、禅堂等各处，也另有规约，明定办事的细则。

现在丛林中实行清规的主要情况，约略如次：

一、结夏与结冬 丛林每年以结夏（即结夏安居，亦称结制）、解夏（亦称解制）、冬至、年朝为四大节，极其重视。结夏、解夏，系遵印度原制；冬至、年朝，则依中土风俗。结夏七日原为四月（前安居）或五月（后安居）的十五日，解夏则在七月或八月的十五日，但从元代以来，各提前一日讲习礼仪，以便期内得专心修道。另外，在每年从十月十五日到次年正月十五日的九旬期间，丛林中也结制安居，称为结冬。这是仿照结夏制度集合江湖衲僧来专修禅法的，故名为“江湖会”。清代以来，丛林曾有只结冬而不结夏的反常现象，后经纠正，仍以结冬坐禅、结夏讲经学律等为惯例（见《清规证义记》卷八）。近代著名丛林如宁波天童寺等，都实行这样“冬参夏讲”的制度。

二、安单 丛林的成员通称清众。凡曾受具足戒的比丘，衣钵戒牒俱全的游方到寺，都可挂搭（亦称挂单），暂住于旦过寮（又称云水堂）。如挂搭已久，知其行履可以共住的，即送入禅堂，名为安单，从此成为清众，随同结夏。一般丛林都从四月一日起，照规入夏，禁止游方，锁旦过寮。至八月一日，始开寮重新接众。又丛林安单亦分春夏秋冬两期，春期自正月十六日起至七月十五日止，冬期自七月十六日起，至次年正月十五日止。在正月、七月期头进禅堂者，名为大进堂。

三、大请职 此即一寺的人事安排，为丛林冬期的重要行事，一般于每年八月十六日举行。事先半月，由客堂开具新进堂禅众和旧住的名单，送住持查阅。至八月十四日，住持召集客堂、禅堂、库房诸头首共议请职。十六日大众齐集大殿月台，知客点名，依次进殿，宣布职事名单并讲清规，新请职事即到法堂谒住持，又到禅堂行十方礼，再依职送位。

四、贴单 此为一寺职事及常住人员名单的公布，例于每年十月十五日举行。事先客堂与维那将阁寺人员戒腊久近开具清单，送与住持、写成单票（每条四字，职序在上，法名在下）。十四日，客堂挂“贴单”牌，到十五日，住持入堂说法，为首座贴单，其余由维那贴，以职事大小，戒腊先后为序，再各按名位顺次送单。凡单上有名的，都是一寺常住的成员。

五、打七 此是结冬中的重要行事。丛林坐禅通例从九月十五日起加香，即延长坐禅时间。又从十月十五日至次年正月七日举行禅七，每七天为一期，谓之打七。此为禅众剋期取悟的禅会，或打七七，或打十七，不定。每一禅七的起解，称为起七和解七，各有规定仪式。

六、普请 即普遍邀约大众劳作的制度，亦称出坡。此制在唐代即已行于各地，如开成四年（839）九月二十八日，日僧圆仁入唐巡礼至山东赤山院，记载目睹的情形说：当院始收蔓菁萝卜，院中上座等尽出拣叶；如库头无柴时，院中僧等不论多少，尽出担柴去（见《入唐求法巡礼行记》卷二）。不过此种制度原来由于倡导农禅，凡耕作摘茶等作务都以普请为之。后世普请只限于轻微劳动，如四月佛诞摘花、六月晒藏、晒荐、平时园中摘菜、溪边搬柴以及节前寺舍扫除等，皆偶一为之而已。直到今天，始见恢复原来的精神，已有丛林以劳动为佛事之一的新制。

七、岁计 是丛林岁末的会计报告。在现存的唐代文献中还有此种记载。如开成三年（838）十二月二十九日，日僧圆仁至扬州开元寺，记云：众僧参集食堂，礼佛上床坐，有库司典座僧于众前，读

申岁内种种用途账，令众闻知（见《入唐求法巡礼行记》卷一）。岁计原行于岁末，由住持审查各种簿册，但现在丛林的会计报告，多每月举行一次，由住持召集禅堂班首、维那、客堂知客、僧值、库房都监、监寺等，于丈室行之，称为算账（见《高旻寺丈室规约》）。

八、肃众 即僧众违犯清规的处分。古规，清众中生事违规者由维那检举，抽下挂搭衣物，摈令出院，以安清众。或有所犯，即以拄杖杖之，集众烧衣钵道具，遣逐从偏门出，以示耻辱（见《景德传灯录》卷六末附《禅门规式》）。后世遵此，对于三业不善不可共住的禅僧也以香板相责，并迁单摈出。在《清规》中还明定肃众办法，除刑名重罪例属官厅处置外，若僧中自相干犯，都以清规律之，随事惩戒，重则集众捶摈，轻则罚钱、罚香、罚油，而榜示之。又摈出犯规者，还要将摈条实贴山门，鸣大鼓三通，以杖攻出（见《清规证义记》卷五）。

九、榜状牌示 丛林行事通知的方法，通常有知单、贴榜、书状和牌示等。如住持宴请首座或远来尊宿等茶汤，皆开列名单，由侍者报知，谓之知单。方丈、库司招待大众茶汤的请柬则用榜，首座请柬用状。方丈请首座，榜贴于僧堂前东边牌上，库司请首座，榜贴于西边牌上。首座请下头首茶，状贴于僧堂前下间板上。丛林从来最重茶礼，有谢茶不谢食之说。又丛林行政性的通知，用挂牌方式传达，名为牌示。用挂牌地点随各种行事而不同。如结夏、诵戒、请职、贴单、普佛等牌示，皆挂斋堂前；上堂、秉拂、祈请、祷雨，挂大殿前；起七、解七，挂禅堂前；升座、免礼等，挂内韦驮殿前（见《高旻寺规约》）。

十、钟鼓法器 此为丛林号令所寄，鸣扣各有常度。凡禅堂坐参、佛殿诵念、食堂斋粥、升堂集众、普请巡察、入浴送亡等一切行事，都依钟鼓等号令进行。如集众上殿则僧堂鸣钟，长老升堂则法堂击鼓，报众同赴。普请则开梆、催板，新住持入院则钟鼓齐鸣。凡止静、开静、念诵、斋粥等行事，从朝到暮，钟鼓交参，遂形成丛林一定的礼法。

（林子青）

六、课 诵

课诵是佛教寺院定时念持经咒、礼拜三宝和梵呗歌赞等法事，因其冀获功德于念诵准则之中，所以也叫功课。

按瑜伽有四种念诵：即音声念诵（出声念）、金刚念诵（合口默念）、三摩提念（心念）和真实意念（如字修行）。本文主要谈第一种，即所谓“清净在音闻”。追溯古代，先是经咒和梵呗等简单的念诵，晋代以后发展出忏法，再后又有《水陆》、《焰口》等，唱念趋于复杂。唐代马祖建丛林，百丈制《清规》。赵宋以后，特别是明代丛林中普遍形成了朝暮课诵（也叫“二时功课”，“二课”或“早晚课”）制，与经、忏等法事相并列而成另具一格的寺院风尚。

关于课诵的最早记载，见于《吴书·刘繇传》附记后汉笮融的事迹里，该记说：“笮融者，丹阳人，初聚众数百，往依徐州牧陶谦，谦使督广陵、彭城运漕。”遂“坐断三群委输以自入，乃大起浮图祠……重楼阁道，可容三千余人，悉课读佛经，令界内及旁郡人有好佛者听受道”。这种课读，当是随着西域等地的佛教翻译家们传来的。在《法华经·法师品》里有：受持法师、读经法师和诵经法师就是明证。唐玄奘译的《大唐西域记》里也说到卑钵罗石室〔草—早+必〕荔设坛念诵的故事。在东晋《高僧法显传》中，记述古代斯里兰卡佛牙出行礼拜念诵（法事）的盛况云：“狮子国（斯里兰卡）……佛齿，当出至无畏山精舍，国内道俗欲植福者，各各平治道路严饰巷陌，……然后佛齿乃出中道而行，随路供养到无畏精舍佛堂上，道俗云集，烧香燃灯，种种法事，昼夜不息，满九十日，乃还城内精舍。”以礼拜念诵为主的种种法事，昼夜不停，同我国宋代以来丛林下的九旬胜会和一些地区的佛诞等节日有类似之处。唐玄宗曾经诏不空诵《仁王经》，代宗“敕百沙门于禁中念诵谓之内道场”，又敕“灌顶道场，选沙门二十七员，为国长诵《佛顶咒》（《佛祖统纪·祈祷灾异》）。朝廷如此提倡，寺僧如何当可想见。《佛祖统纪》卷五十三在《持诵功深》条下，列举了从东晋安帝（397—419）到赵宋光宗（1190—1195）历七百余年道俗念诵佛经的突出事例十九起，可见，提倡课诵，历史悠久。

古代印度和印尼等国佛教流行的地区，普遍讽诵马鸣所作的赞佛诗歌（《佛所行赞》）。他们认为该诗字少义多，能使“读者心悦忘倦”（唐义净《南海寄归内法传·赞咏之礼》）。这相当于我国的赞

呗念诵。

我国曹魏陈思王诵读佛经，“制转赞七声旻降曲折之响”，又作《鱼山梵》（亦称《鱼山呗》）六章，“纂文制音，传为后式”（《法苑珠林》卷三十六《呗赞篇》）。

古印度讽诵佛经是奉行的“三后”仪制，首先颂扬马鸣所集的赞佛诗文，其次正诵佛经，然后陈述回向发愿。全过程是“节段三开”，所以叫做三后。“经了之时，大众皆云苏婆师多”，“或云娑婆度”（同前《赞咏之礼》）。这种“三后”式的念诵法，就是我国汉地古今法事念诵的基本仪制。举行任何一堂法事，总是安排先赞（或《香赞》，或《赞偈》等），次文（经咒本文、有关仪文等），末了回向发愿（或偈或文，或偈文兼举）这种基本形式。只是后缀的大众同声念苏婆师多或索婆度，在汉地念诵仪里少见，但也有某些法事的文末称“善”或“善哉”的。娑婆度就是善哉之意。苏译为妙，婆师多译为语，意思是赞叹经文为微妙语。

我国的念诵仪制始创于东晋道安，他制僧尼轨范三则：一曰行香定座上讲之法（即讲经仪）；二曰常日六时行道饮食唱时法（即课诵斋粥仪）；三曰布萨差使悔过等法（即道场忏法仪）。这三条对佛教的影响极为深广，为后来各种法事议制的开端。宋明以来寺院逐渐普遍奉行的朝暮课诵，当亦导源于此。

南朝梁代就有到舍宅为寺“别营小室，朝夕从僧徒礼诵”的记载（《古今图书集成·神异典·释教部》）。唐百丈怀海“别立禅居”，“閤院大众朝参夕聚”（见《景德传灯录》卷六附《禅门规式》）。《大宋僧史略》卷上《别立禅居》条下更引伸说：百丈怀海“有朝参暮请之礼，随石磬鱼为节度”。元朝廷令百丈山德辉编订《敕修百丈清规》的《殿钟》条下载明：“住持朝暮行香时”鸣钟七下。同书《磬》条下又载：“大殿早暮住持知事行香时”值殿者鸣磬，“大众看诵经咒时”鸣磬。可见禅僧修行，此时已具备朝暮课诵的雏形。在北宋《崇宁清规》和南宋《咸淳清规》中还属阙如。不过，后来《朝暮课诵》所定的内容，包括晚课《蒙山施食》在内的大部分，全是宋人分别集、撰而成，这可说明当时已有某些寺院，甚至某些地区实行早晚课，只是还不普遍，所以直到宋末的《咸淳清规》里还没有明确的反映。明清之际，朝暮课诵渐趋定型，奉行的范围遍及各宗各派大小寺院和居家信徒，成为所有丛林必修的定课。例如，明通容编《丛林两序须知》规定：首座“早晚课诵勿失”、书记“早晚随众课诵”和监寺“早暮勤事香火课诵勿失”等等。莲池的《云栖共住规约》上集末规定：“晨昏课诵，不得失时偷懒，违者依例罚钱十文。”同书附集《学经号次》条下又有“晨昏”定课的规定。清仪润的《百丈清规证义记》卷八等更明确了早晚课诵的具体内容，并在《禅堂规约》条下规定“行坐课诵受食出坡等不随众者罚”。

古代印度著名的那烂陀寺，也有课诵的规定，但与我国不尽相同。唐义净在记述那烂陀寺的礼诵时说：“那烂陀寺人众殷繁，僧徒数出三千，造次难为详集。寺有八院，房有三百，但可随时当处自为礼诵。然此寺法差一能唱导师，每至哺西（下午三到五时），巡行礼赞。净人童子持杂香花，引前而去，院院悉过，殿殿皆礼。每礼拜时，高声赞叹，三颂五颂，响皆遍彻，迄乎日暮，方始言周”（义净《南海寄归内法传》卷四）。斯里兰卡的“坎第”胜区，当地常常有人于鸡鸣时攀跻高峰瞻礼佛迹。

我国古德定日课于朝暮二时，自有其依据。《二课合解》的作者观月兴慈在叙述古哲为什么要建立课诵于早晚时指出：“朝暮不轨，犹良马无疆”（《重订二课合解自序》），这是说佛徒朝暮需以课诵来作为自身的轨范。朝指五更，为日之始、昼三时之初，佛徒从钟声破夜警醒而起，盥洗毕，即上殿课诵，则期思惟以还净。暮为日晡，隶属昼三时之末，功课礼诵，乃冀觉昏而除昧。所以二时功课之设，成为佛教寺院通行的重要规制。

二时课文，全属大乘藏摄。如《楞严》、《大悲》等咒，《阿弥陀经》、《忏悔文》、《蒙山施食》以及称念佛号。因此，礼诵课文的人要做到：身体端肃，口出清音，意随文观。二课全文，分为三个部分：一、早自《楞严咒》始，晚从《弥陀经》起，各至称念佛号、三菩萨止为课诵正文。二、在三菩萨后，早晚各有回向文和三皈依为普结回向。三、每逢朔望等还有二时祝赞等为祝祷护神。兹依次简介如下：

一、课诵正文 早课首先是《大佛顶首楞严神咒》，简称《楞严咒》。梵语首楞严，译为一切事究竟坚固。咒字前人主张不译不解，但后来有人指出为“明”，持咒义为持明。此咒五会，总名为《佛顶光明“摩诃萨怛多”（译大白）“般怛啰”（译伞盖）无上神咒》，是与《楞严经》（显义）相依持的密义。宋、元以来一直盛行，特别是南宋和元两代，丛林每年于安居结制中定有三月（农历四月十三至

七月十三为期的楞严会制，节日、祝厘、祈祷、荐亡等无不讽诵。所以被定为日课之首。

在念《楞严咒》之前，还要先诵与此密切关连的阿难赞佛发愿偈十八句。依《朝暮课诵》顺序：《楞严咒》后为《大悲咒》、《十小咒》和《心经》，但多数丛林不诵《大悲》、《十小》咒，径由《楞严咒》接诵《心经》。

《心经》，全称为《般若波罗蜜多心经》一卷，唐玄奘译，流通讽诵，皆用此本。不同的译本现存的有法月译题名《普遍智藏般若波罗蜜多心经》等六种，此外还有已佚译本，藏、蒙、满文等译本，大体与法月译本相近。本经文旨，原出于大部《般若经》内有关舍利子的各品，即唐译《大般若经》第二分初，《缘起》、《欢喜》、《观照》、《无等等》四品——《大般若经》卷四百零一至四百零五，各品佛说和舍利子问答般若行的意义和功德，本经是其中的撮要单行，以故译本略去首（序）尾（流通）二分。实为大部《般若》之中心，该六百卷经义，所以题名叫《心经》。

《心经》末了，唱颂整个般若部的总题，《摩诃般若波罗蜜多》三称，接唱“上来现前清净众，讽诵楞严秘密咒”等十二句回向偈，结上起下，功德回向十界，祝愿国泰民安。连唱念佛赞偈八句，颂扬弥陀因地发愿，果圆度生。此二偈前者是宋真歇清了所作，后者为择英所撰。赞偈接念佛号绕行，归位后称三菩萨，早课正文完毕。

晚课首先是《佛说阿弥陀经》，又名《一切诸佛所护念经》，姚秦鸠摩罗什译，是净土宗的主要经典之一。不同译本有唐玄奘《称赞净土佛摄受经》等。其主要思想是广陈极乐依、正庄严令人起信，特劝发愿求生和持名立行。经后附诵《拔一切业障根本得生净土陀罗尼》（即《往生咒》）三遍。接诵《礼佛大忏悔文》。梵语忏摩，华言悔过。忏悔一词是华梵结合。忏表消除已往的宿业，悔意不造未来的新愆。忏悔全文为四个部分所组成：第一“大慈大悲慈众生”四句偈为赞礼诸佛；第二从“南无皈依”至“阿弥陀佛”为皈依三宝；第三自“如是等”至“我今皈命礼”为忏罪陈善；第四由“所有十方世界中”至末了为发愿回向。此文是宋不动依《三十五佛名礼忏文》整理，前增五十三佛，后缀法界藏身阿弥陀佛和普贤十大愿偈，共成一百零八顶礼，以表愿断一百零八烦恼之意。百零八礼的礼法是：初四句、金刚上师、皈依法僧三句、“我今发心”至“三菩提”、尽虚空一切诸佛、一切尊法、一切贤圣僧各一礼，如来十号一礼，八十九佛八十九礼，“如是等”至“今皆忏悔”、“今诸佛世尊”至“我今皈命礼”、所有十方世界中八句、于一尘中尘数佛八句、以诸最胜妙华鬘十二句、我昔所造诸恶业四句、十方一切诸众生四句、十方所有世间灯四句、诸佛若欲示涅槃四句、所有礼赞供养福四句、愿将以此胜功德十六句各一礼，合满其数。在唐不空译的《三十五佛名礼忏文》卷末附有说明：“右此三十五佛名并忏悔法，……五天竺国修行大乘人，常于六时礼忏不阙。……”可知礼忏一法很早就是天竺大乘人的常课。我国古人虽把忏悔课文定为百零八礼，实际除了个人如法礼诵而外，在丛林里多是跪诵而不礼拜。《忏悔文》后为《蒙山施食》。蒙山是宋不动修行居处，位属四川雅州。他认为讽诵和忏悔而后，就应利及幽冥。所以依据密部教典，集成施食仪文，共十二段，始从“若人欲了知”（《华严经》偈），终至回向，加赞偈念佛，称三菩萨，晚课正文告竣。

二、普结回向 大乘佛教的任何礼诵等法事，后面总是随着回向仪文，意思是把所修功德回转过来（从自己转向他人、各方，从事相转向理体等），向给各个方面，类属发愿；往往又与发愿文合在一起称作回向发愿文。朝暮课诵在三菩萨后就是此文。一般丛林之下，早课用引磬跪唱《普贤菩萨十大愿王》，即“一者礼敬诸佛”至“十者普皆回向”十句，又名《十者》。有的丛林不唱《十者》，而唱《怡山文》或《华严文》；后接“四生九有”等四句，普为众生发愿；再接三皈依早课毕。晚课在三菩萨后，也同样用引磬跪白“十方三世佛”等《大慈菩萨发愿偈》或宋遵式所作“一心皈命”等《小净土文》。接着是《警策大众偈》和《普贤警众偈》。前者是《出曜经》中叙述佛陀因见三条大鱼被惊涛浸灌，流入浅水，各自争脱厄难的情景而说的“是日已过，命亦随减，如少水鱼，斯有何乐”偈。后者“大众当勤精进，如救头然，但念无常，慎勿放逸”。是警策行人应当奋勇前进，不可稍有松懈。此二偈合在一起，很早就为丛林念诵仪中采用，北宋《禅苑清规》卷二《念诵》条下采录此文，以后各种《清规》和《念诵集》也多收录。晚课最后也与早课一样，以三皈依告竣。

三、祝祷护神 朝暮课诵，按说到了三皈依，就算结束。但每逢朔望，还有早祝韦驮、晚祝伽蓝等举。自从唐道宣《感通录》载了南天王部下的韦将军周行东、南、西三洲，保护佛教的故事传出后，佛寺对此颇感兴趣，因而后来渐渐形成韦驮的塑像，为寺院的主要护法神之一，号称韦驮菩萨。伽蓝是梵语，义为众僧园，即僧人同修共学和生活的园地。据记载：佛世有美音等十八位护法神保护伽蓝；我国陈、

隋以来佛教界流传着关羽归佛等故事，所以在伽蓝神里，后来有了他的塑像。祝韦驮：是在早三饭后举念“南无护法韦驮尊天菩萨”三称，《天女咒》三遍，唱《韦驮赞》。祝伽蓝：是在晚三饭后，仪与祝韦驮同，只是念诵与唱赞的内容更换。一年四节（结夏、解制、冬至、农历元旦）进行祝圣报国土恩：早课唱《宝鼎》、《圣无量寿光明王咒》，白《大祈禱文》，称念护国仁王菩萨摩訶萨，接《楞严咒》做早课。此时悦众同监院等一班人出殿门，依次至四圣前做小祈禱。先至韦驮前站班毕，唱“香云盖”三称，念《天女咒》三遍，“南无护法韦驮尊天菩萨”三称，悦众白《祈禱文》，唱《韦驮赞》毕。然后依次伽蓝、祖师、监斋前，仪同，念诵、白文和唱赞各各更换。

此外，每逢佛、菩萨、祖师等诞、忌和成道等祝仪；午前殿、堂上供等仪，具如《禅门日课》所载，兹不赘述。

（王 新）

七 国 师

“国师”是我国历代封建帝王对于佛教徒中一些学德兼备的高僧所给予的称号。我国高僧获得国师称号的，一般以北齐时代（550—577）法常为嚆矢。据《佛祖统纪》卷三十八说，北齐文宣帝天保元年（550），诏高僧法常入宫讲《涅槃经》，尊为国师；国师的名称以此为始。同时又以沙门法上为大统（僧官），统治天下僧尼，亦尊为国师。但从唐法琳的《辩正论》卷三“（僧）实国师”的记载看来，则在北周时似已有国师的称号了。

宋志磐《佛祖统纪》卷四十三述国师称号的由来说：“自古人君重沙门之德者，必尊其位，异其称，曰僧录、僧统、法师、国师。人对不称臣，登殿赐高座，如是为其得宜。”因此，后来有些学德兼备的高僧，常被当时帝王尊为国师。

不过这种国师的称号，在印度和西域早已流行。《大宋僧史略》卷中《国师》条说：“西域之法，推重其人，内外攸同，正邪俱有。昔尼犍子信婆罗门法，国王封为国师。内则学通三藏，兼达五明，举国皈依，乃彰斯号。”《中阿含经》卷十五《转轮王经》记刹利顶生王时：国师梵志巡行国界，……这是婆罗门为国师的例子。又《出三藏记集》卷十一《诃梨跋摩传序》记载：佛灭九百年时，有个印度外道论师，想阻止巴连弗王崇敬三宝，就到摩竭陀国来活动。王即募境内学折服了这个外道。王及臣民非常高兴，即与全国人民奉为国师。《慈恩传》卷四也说：印度胜军论师，学德兼备，摩揭陀王很敬重他，便派特使邀请，立为国师。

佛教东传以后，西域也有国师的称号。如前秦建元十八年（382）时，西域车师前部王弥第来访长安，其国师鸠摩罗跋提同来，献胡语《小品般若经》一部（《出三藏记集》卷八《摩诃钵罗若波罗蜜经抄序》）。又高僧鸠摩炎（即鸠摩罗什之父，他从印度到龟兹，娶其王妹而生罗什），聪明有志节，舍相位出家，东度葱岭。龟兹王闻名敬慕，自出郊迎，请为国师（《出三藏记集》卷十四《鸠摩罗什传》）。此外，汉地高僧也有为当时西域国师的。如陇西高僧法爱，深解经论，兼通术数，为西域芮芮（亦称蠕蠕或柔然国）国师，俸以三千户（《高僧传》卷八《法瑗传》）。

当中国南北朝时代，由于统治者的需要和支持，许多高僧赖以开展活动，佛教获得很大的发展。当时许多高僧虽没有国师的称号，但受贵族王侯崇信，被称为家师、门师等。特别是在北朝，如魏文成帝奉沙门统昙曜以师礼，孝文帝称呼《成实论》讲师道登为“朕之师”，北凉沮渠蒙逊对于昙无讖，后赵石勒、石虎对于佛图澄，前秦苻坚对于道安，后秦姚兴对于鸠摩罗什等的尊敬，都是相当于国师的礼遇。至北齐文宣帝时，更正式尊称法常为国师。元代法洪所撰的《帝师殿碑》（1321）说：“古之君天下者皆有师，惟其道之所存，不以类也。故赵以佛图澄为师，秦以罗什为师。夫二君之师其人也，以其知足以图国，言足以兴邦，德足以范世，道足以参天赞化育，故尊而事之，非以方技而然也”（《佛祖历代通载》卷二十二）。

南朝陈宣帝，曾以天台智顓为菩萨戒师，隋炀帝也同样以智顓为菩萨戒师，故有时也号为国师（《僧史略》卷下）。隋炀帝时之智顓（早亲南岳大师，修法华三昧，隐居锺山），炀帝屡诏，请问法要，礼为国师（《佛祖统纪》卷九）。唐高祖时之智满，亦有国师的称号。唐代三百年间，佛教各宗高僧被尊为国师的很多。禅宗的神秀，历武后、中宗、睿宗、玄宗四朝，皆号为国师。嵩山老僧慧安被称

为老安国师，慧忠被称为南阳国师，知玄被称为悟达国师，无业被称为大达国师。密宗方面，金刚智寂后，谥为灌顶国师。不空为帝灌顶，赐号智藏国师。净土宗有南岳法照为代宗时代的国师。华严宗的澄观，于贞元十五年（799）入宫阐说华严宗旨，德宗赐以大统清凉国师之号；法藏则被封为康藏国师。祖琇在《隆兴编年》卷十五说：“吾释之盛，莫盛于唐，凡三百年间，以道德为天下宗师者不可悉数。”从以上人物看来，此说是符合事实的。

五代时期，虽然战乱不停，但那些割据一方的小国对于高僧的赐号仍见流行，西蜀后主赐无业为祐圣国师，吴越王以天台德韶为国师，南唐以文遂为国大导师，闽王王审知以鼓山神晏为兴圣国师。

宋代佛教是禅宗的全盛时代，禅僧获得赐号者极多，未见有国师的称号。但日本天台宗高僧成寻于宋时来访我国，至开封谒见神宗，神宗赐以善慧大师之号；寂后敕葬于天台山国清寺建塔，赐题“日本善慧国师之塔”（常盘大定《日本佛教之研究》二百六十四页）。

辽代崇信佛教，不少僧徒兼任朝廷高官。《契丹国志》卷八说：“（兴宗）尤重浮图法，僧有正拜三公、三师兼政事令者，凡二十人。”著名高僧非浊于重熙十八年（1049）为上京管内都僧录，清宁二年（1056）晋至检校太傅太尉，赐纯慧大师之号。他的老师就是著名的燕京奉福寺圆融国师。圆融名澄渊，著有《四分律删繁补阙行事钞详集记》十四卷，《科》三卷，称为燕台奉福寺特进守太师兼侍中国师圆融大师赐紫沙门（《奉福寺尊胜陀罗尼石幢记》，《辽史拾遗》卷十六）。

到了金代，国师的名义更见明确。《大金国志》卷三十六《浮图》条说：“浮图之教……在京曰国师，帅府曰僧录、僧正，列郡曰都纲，具曰维那。……国师，在京之老宿也，威仪如王者师，国王有时而拜。服正红袈裟，升堂问话讲经，与南朝等。”

元代的国师，兼有政教的权力；由于朝廷过分宠信喇嘛，造成了许多流弊。元史《释老传》记当时帝师的权力说：“乃郡县土番之地，设官分职，而领之于帝师。……帅臣以下，亦必僧俗并用而军民通摄。于是帝师之命，与诏敕并行于西土。……虽帝后妃主，皆因受戒而为之膜拜。……其徒怙势恣睢，日新月盛，气焰熏灼，延于四方。”世祖忽必烈于中统元年（1260）以帕思巴（1239，一说1235—1280）为帝师，授以玉印，统释教。至元六年（1269）奉敕新制蒙古字（亦称帕思巴文字）成，升号为帝师大宝法王，更受赐玉印。至元十七年（1280）以四十二岁（或云四十六岁）入寂，帝极哀悼，赐以“皇天之下一人之上开教宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”的尊号（《佛祖历代通载》卷三十二）。至元初，设立释教总制院，命国师管领释教僧徒及西藏事，同二十五年改为宣政院。其后对于西藏喇嘛特赐或追谥为帝师、国师、三藏国师、灌顶国师者，不胜枚举。

汉族僧人受元朝尊为国师的也有九人，世祖时代的海云国师（1202—1257）最为著名。海云名印简，山西岚谷宁远人，道行孤高，为朝野所重，卓锡燕京庆寿寺。太子生时，诏海云国师摩顶立名。寂后筑塔燕京；元初新筑京城，监筑者谋毁海云国师塔，两雉相合，奏帝欲去其塔。帝云：海云高僧，筑城围之；贵僧之德，千古不磨（其行状详载于近年北京市发见的王万庆撰《大蒙古国燕京大庆寿寺西堂海云大禅师碑》及《佛祖历代通载》卷三十二、三十五）。大德五年（1301）成宗建大万圣祐国寺于五台山，诏南开山第一代住持，帝师迦罗斯巴推荐洛阳白马寺住持华严学僧文才（号仲华，1241—1302），成宗即铸金印，署他为真觉国师（《佛祖通载》卷二十二）。万松行秀为金、元两朝禅宗第一流人物，深受名相耶律楚材等王侯皈依。佛教史籍虽未见他有国师之号，但元代日僧邵元所撰《山东灵岩寺息庵禅师道行碑记》所云：“大万松雨（秀？）国师下，有雪庭总统，三世而继其灯，息庵也。”万松之为元代的国师也是无疑的（塚本善隆《日支佛教交涉史研究》九十八页）。天目山中峰明本禅师于至治三年（1323）入寂，敕谥为普应国师。明本于延祐四年（1317）住湖州幻住庵时，著有《幻住庵清规》，在《续藏》本即称它为《普应国师幻住庵清规》。此外，云南大理地方的左黎，亦被元朝封为国师。左黎滇西人，至京治成宗手疽，封为国师归大理（《滇释记》卷一）。

明代之初，朝廷为加强和西藏等民族的联系，虽仍沿用元制，封喇嘛为“帝师”、“国师”等尊号，但其声势已不如元代之盛。明太祖洪武六年（1373），诏西番、土番各族酋长，举故有官职者至京受职赐印，使因俗为治；以故元摄帝师喃加巴藏卜为炽盛佛宝国师，赐玉印及彩币。自是番僧有封为灌顶国师及赞善王、阐化王、正觉大乘法王、如来大宝王者，俱赐以金章诰命，领其人民，间岁朝贡。永乐五年（1407），封西僧哈立麻为如来大宝法王、西天大善自在佛，领天下释教。其徒罗罗等，皆封为大国师（《古今图书集成·释教部·汇考》卷六）。六年，土鲁番僧清来入贡，封为灌顶慈慧圆

智普通国师。八年，以番僧绵思吉为净慈妙济国师，以班丹藏卜为净觉弘济国师。十三年，又封乌斯藏的释迦也失为妙觉圆通慈慧普应辅国显教灌顶弘善西天佛子大国师等。自永乐一朝受封的西藏喇嘛，有阐化、阐教、辅教、护教、赞善五法王，及二西天佛子，九灌顶大国师，十八灌顶国师（魏源《圣武记》卷五《国朝抚绥西藏记》上）。

英宗天顺元年（1457），递减番僧封号：降法王为大国师，大国师为国师。成化四年（1468），魏元、康永韶等上书谏言：“今宠遇番僧，有佛子、国师、法王名号，仪卫过于王侯。……又多中国之人习为番教图宠贵者，伏望资遣番僧使之还国。”成化十二年（1476），大学士商辂等又条陈时政说：“闲住番僧，往往自都纲、禅师、升至国师、佛子、法王等，给与金银印信图书。其有死亡，徒弟承袭，更求造塔。二者皆侵耗朝廷财物，宜行禁治。”于是革除法王、佛子、国师等称号。到武宗时，又大优遇喇嘛。正德二年（1507），升慈恩、能仁、护国三寺禅师为国师，以大慈恩寺领占竹为灌顶大国师。正德五年（1510），武宗自称为大庆法王，并学番语诵番经，所封国师更多。至世宗信仰道教以后，国师的尊号才不多见（《释教部·汇考》卷六）。但穆宗隆庆三年（1569），仍有阐化、阐教、辅教三王入贡，诏依洪武之制，令三年一贡（《明史》卷三百三十一）。

明代汉族僧人之得封国师尊号见于记载者，只有洪熙元年（1425）赐释智光号广善大国师。《明外史·方技传》说：“释子智光，武定人，洪武时奉命两使乌斯藏、榜葛刺、泥八刺、地涌塔诸国。永乐时又使乌斯藏，迎尚师哈立麻。历事六朝，宠锡冠群僧。”英宗嗣位，又加号西天佛子。此外，成化间僧继晓初以邪术获封法王和国师，后被革去国师为民（《释教部·汇考》卷六）。又万历年间相传漳州闲云石室高僧樵云因超度神宗皇太后，获赐龙袴，俗称为龙袴国师（念西《龙袴国师传》）。但从徧益（《灵峰宗论》卷八之二）所撰《樵云律师塔铭》看来，樵云不过是一个精持戒律兼修净业的高僧而已，并没有国师的称号。

清初世祖敬重禅僧。顺治年间（1644—1661），憨璞性聪、木陈道忞、玉琳通秀等，先后入宫说法，各赐紫衣及尊号。憨璞称为明觉禅师。木陈称为弘觉禅师（清《尤西堂集序》及《八指头陀诗集》八均称为弘觉国师）。玉琳初称大觉禅师，继遣使加封大觉普济禅师，后又加封为大觉普济能仁国师，通称为玉琳国师，是清代汉族佛教中享有国师尊号的唯一僧人。清代虽为喇嘛教的复兴时期，但喇嘛被封为国师的并不多见。青海阿噶旺罗布桑却拉丹，于清初入藏受戒并就学于第五世拉萨大喇嘛等，被认为第十四世章嘉呼图克图后，于康熙二十六年（1687）到北京谒见清圣祖，圣祖为建汇宗寺（东庙、黄寺）于内蒙多伦诺尔，令传教于内外蒙古；康熙四十五年（1706），赐“灌顶普觉广慈大国师金印”。雍正年间，清世宗又为第十五世章嘉于汇宗寺西方建立了善因寺（西庙、青寺）（天纯《内蒙黄教调查记》）。清初诸帝对于喇嘛的封号甚为谨慎。乾隆特别制一篇《喇嘛说》刻在雍和宫的四面碑上，那上面说：喇嘛又称黄教，始盛于元，沿及于明，封帝师、国师者皆有之。我朝惟康熙年间只封一章嘉国师，相袭至今。注云：我朝虽兴黄教，而并无加崇帝师封号者。惟康熙四十五年封章嘉呼图克图为灌顶国师；雍正十二年加授章嘉为灌顶普善广慈大国师，令住持嵩祝寺。

乾隆时代对于章嘉国师虽极礼遇，但章嘉似已不大过问政治。据清礼亲王的《啸亭杂录》（嘉庆年间出版）关于清字经馆的记事说，乾隆三十七年，设清字经馆（即满文藏经馆）于西华门内，命章嘉国师综其事，以达天、运筏等助之，考取满人誊录纂修若干员，令翻译经卷，先后凡十余年，大藏告竣。章嘉国师，喇嘛黄教高僧，为乾隆帝所优遇，帝尝以法司案卷命师判决，师合掌答曰：此国之大政，宜由皇上与大臣讨论，非方外之人所预也。直到清末，章嘉虽世袭国师称号，实际上只是在蒙藏地区从事宗教活动而已。（林子青）

八、俗 讲

俗讲的名称，始见于唐初，实即六朝以来的斋讲，乃是应用转读、梵呗和唱导来作佛经的通俗讲演的。本来随着佛经的传入，就有转读（即咏经）和梵呗（即歌赞）的发生，另外又有唱导的继起。唱导原为说唱教导之意。从讲解经论义理，变为杂说因缘譬喻，使一般大众更易理解佛教教义，这就是慧皎所谓“宣唱法理开导众心”（《高僧传》卷十三唱导）之法。唱导与俗讲的性质虽然有所不同，但是二者均以因时制宜随类化俗为主要的方法与目的，并且所用材料亦大致相同。《广弘明集》卷十五有梁简文帝《唱导文》一篇，王僧孺《礼佛唱导发愿文》一篇，巴黎图书馆所藏《长兴四年中兴殿应圣节讲经文》及伦敦博物馆所藏《回向文》，其体例与《广弘明集》所收，俱约略相似。因此俗讲制度的一部分也可溯源于唱导。

俗讲开始时，只有讲经文一类的话本，后来渐采民间流行的说唱体如变文之类，以增强其化俗的作用。但变文与讲经文的体制不同，也别有其渊源。

中唐时代，约在文宗太和九年以前，长安诸寺往往有奉敕开演俗讲的法会（一般俗讲，是不依敕令的）。宝历二年（826）敬宗还亲临兴福寺观沙门文淑俗讲（《资治通鉴》卷二百四十三《唐纪·敬宗纪》），由此推知其开讲时当有庄严的仪式。近人发现巴黎图书馆藏P·3849号敦煌卷子一卷，纸背文字二段，一为《佛说诸经杂缘喻因由记》，一为俗讲仪式，后附虔斋及讲《维摩经》仪式。所记俗讲仪式有作梵、礼佛、唱释经题、说经本文、回向、发愿等，与讲经仪式无大出入，唯多说押座一式，这大概是俗讲所特有的。此外参加俗讲的也有法师和都讲，法师主讲，都讲唱释经题，与正式讲经无异。

俗讲的话本，据敦煌所出作品分类，大别有三：

一、讲经文。此为俗讲话本正宗。这类作品，大抵分散文与韵语二部分，散文亦用科判方式分析全经结构的；韵语以七言为主，偶尔夹杂一些三言、五言、六言在内，末尾总以“某某某唱将来”的格式收束。内容以敷衍全经者为多，摘述一段故事者甚少。敦煌所出这类作品，如《长兴四年中兴殿应圣节讲经文》、《金刚般若波罗蜜经讲经文》、《佛说阿弥陀经讲经文》、《妙法莲华经讲经文》、《佛说观弥勒菩萨上生兜率天经讲经文》、《无常讲经文》、《父母恩重经讲经文》（《敦煌变文集》下集）等，都是。

二、押座文。据慧琳《一切经音义》卷二十六，押通作压，座即四座之座，盖开讲之前以梵呗引摄，使听众专心一意。日本《大正藏》收有史坦因的2240号四种压座文：即《维摩经押座文》、《温室经讲唱押座文》、《八相押座文》、《三身押座文》，均以七言或八言的韵文为中心，是短品。这四种的末尾均有“某某某唱将来”一句，可见押座文还有隐括全经引起下文的一种作用。另有缘起文一种，与押座文作用略同，唯较押座文篇幅更长而已，两者当即后世入话、引子、楔子之类。

三、俗文。亦称变文、唱文、讲唱文、缘起等。变文为僧侣所作，与俗讲有密切关系。它本来是讲唱用的，以佛教经典为主题，使教义通俗化而成为人所共知的讲唱形式，最宜于俗讲使用，因此也用为俗讲的话本。

俗讲虽有三种话本，却以讲经文为宗，押座文为引子，变文不过是补充材料而已。

俗讲盛行于文宗时代（827—840），其发生时似在唐初。如据《续高僧传》卷二十《善伏传》所载伏日听俗讲事，即贞观三年（629）顷俗讲即已存在。五代以后，俗讲虽不大流行，然据《佛祖统纪》卷三十九引《释门正统》良渚之言，俗讲至南宋理宗时（1225—1264）还未尽绝。这样从七世纪到十三世纪，前后存在大约五百多年。以区域而论，长安为俗讲的中心，定时奉敕举行；各地方寺院也大都在春秋及夏（或冬，即正、五、九等三长斋月）各有举行。地方俗讲与唱导差不多，而俗讲僧、说法师、邑师、化俗法师等为数亦不少。

俗讲流行区域这样广，存在时间这样长，但在北宋时，由于政治的原因，与异教一齐遭受禁止，至南宋已名存实亡。但它的影响却极其广大，宋以后说话人（分小说、说经及说参请、讲史书、合生商谜四科）、话本、宝卷、诸宫调、弹词等，均可溯源于此。

（田光烈）

九、浴 佛

浴佛的起源，是因悉达多太子在兰毗尼园无忧树下（亦称婆罗树或波罗叉树）降生时，九龙（亦说二龙）吐水洗浴圣身的传说而来。在古代，它已成为佛教故事中一个重要的题材。印度鹿野苑和阿摩罗伐底近代出土的佛传雕刻，都有这种情景的构图。据《过去现在因果经》卷一的记载，摩耶夫人怀胎临近产期，一日出游兰毗尼园，行至无忧树下，诞生了悉达多太子。难陀和伏波难陀龙王吐清净水，灌太子身。因此，后世佛教徒纪念佛陀诞生的仪式，都在佛堂中或露天下净地设灌佛盘，在盘中的莲台上安置着一手指天、一手指地的释迦太子金像，然后灌以香水，以表示庆祝和供养，就叫做“浴佛”或“灌

佛”。这一天是佛教四众信徒的欢喜节日。

浴佛的仪式开始于印度，是从求福灭罪的一种宗教要求传衍而来的。佛教以外，婆罗门教早有一种浴像的风俗，起源于印度人使精神清洁的思想。《大宝积经》卷一百记述这样一个故事：舍卫城波斯匿王的女儿无垢施，于二月八日和五百婆罗门一道，持满瓶水，出至城外，欲洗浴天像。这时许多婆罗门见诸比丘在门外立，认为不吉祥，其中一个长者要求无垢施回到城内，但遭到她的拒绝。于是展开辩论，无垢施终于感化了五百婆罗门皈依了佛陀。可知浴佛来源于古印度的社会风俗。

唐义净《南海寄归内法传》卷四《灌沐尊仪章》说：“大师虽灭，形像尚存，翹心如在，理应尊敬。或可香花每设，能生清静之心；或可灌沐恒为，足荡昏沉之业。……但西国诸寺，灌沐尊仪，每于男中之时，授事便鸣榘椎（木制“打木”），寺庭张施宝盖，殿侧罗列香瓶。取金、银、铜、石之像，置以铜、金、木、石盘内。令诸妓女奏其音乐，涂以磨香，灌以香水，以净白氈而揩拭之，然后安置殿中，布诸花彩。此乃寺众之仪。……至于铜像无论大小，须细灰砖末揩拭光明，清水灌之，澄华若镜。大者月半、月尽合众共为；小者随己所能每须洗沐。斯则所费虽少，而福利尤多。其浴像之水，即举以两指沥自顶上，斯谓吉祥之水。”

义净所译的《浴佛功德经》也只说日日澡沐尊仪，可以获大利益，并未说专在佛生日举行。所以赞宁于《僧史略》上《浴佛》条说：“然彼日日灌洗，则非生日之意。疑五竺多热，僧既频浴，佛亦勤灌耳。东夏尚腊八，或二月、四月八日，乃是为佛生日也。”

随着佛教的输入，浴佛的仪式很早就在中国流传了。《吴书》卷四《刘繇传》附记笮融事迹说：“笮融初聚众数百，往依徐州牧陶谦。谦使督广陵、彭城漕运。……乃大起浮屠祠。……每浴佛，多设酒饭，布席于路，经数十里，人民来观及就食且万人，费以巨亿计。”这样大规模的佛教仪式，大概就是中国“浴佛会”的滥觞。

后来这种浴佛的仪式逐渐流行于朝廷和仕宦之间，到了两晋南北朝时代，各地普遍流行。后赵的国主石勒（319—332），为他儿子祈福，曾举行过浴佛。《高僧传》卷十《佛图澄传》说：“石勒诸稚子，多在佛寺中养之。每至四月八日，勒躬自诣寺灌佛，为儿发愿”。《佛祖统纪》卷三十六宋孝武帝大明六年（462）条说：“四月八日，帝于内殿灌佛斋僧”。又《宋书》卷四十七《刘敬宣传》说：“四月八日，敬宣见众人灌佛，乃下头上金镜以为母灌，因悲泣不自胜。”可见在公元五世纪以前，浴佛仪式已在我国各民族之间相当流行了。

我国浴佛的日期，古来有几种不同的记载。一是二月八日，一是四月八日，还有一种是十二月八日。佛陀的诞生、出家、成道和涅槃，在印度南、北传的《佛传》里虽都明记七月日，但各记载不一。《大唐西域记》（卷六、卷八），曾述上座部和诸部所传的不同。据上座部传，佛降胎在啞咀罗额沙茶月之三十日，相当我国五月十五日；诞生、出家、成道都在吠舍佉月后半十五日，相当我国三月十五日。诸部所传降胎同于额沙茶月的后半八日，相当我国五月八日；其他诞生等同于吠舍佉月的后半八日，相当我国三月八日。南传佛诞则在逝瑟吒月后半八日（南传《本生经》觉音序言），相当我国四月八日。印度历法以黑月（从月既望到月晦）为前半月，白月（从月朔到望）为后半月。所谓“月盈至满，谓之白分；月亏至晦，谓之黑分。黑分或十四日、十五日，月有大小故也。黑前白后，合为一月”（《西域记》卷二）。七月之下弦（当下半月之八日）在我国阴历次月之上弦。我国汉译佛经记载二月或四月，大抵辰以印度的某月当我国之月，又随译经时代历法之差而传为二月或四月的。吠舍佉月后半八日，本相当于我国阴历三月初八；而译者则理解为二月上弦，因传为二月八日。后来多从南传的三月后半八日换算为四月八日，于是佛诞四月八日之说就一般通用了。

从历史的记载看来，后汉时笮融的浴佛日期未见明记；北朝多于四月八日浴佛。自梁经唐至于辽初，大抵遵用二月八日；宋代北方改用腊八，南方则用四月八日。后赵的石勒及刘宋孝武帝、刘敬宣等于四月八日浴佛，已如上述。梁时《荆楚岁时记》以二月八日为佛诞。《续高僧传》卷二十二唐《释玄琬传》说：“琬以二月八日大圣诞沐之辰，追惟旧绪，敬崇浴具。每年此日，开讲设斋，大会道俗。”

《辽史》卷五十三《礼志》记载，辽时以二月八日，为悉达太子生辰。至宋代，浴佛仪式多在十二月八日举行。宋赞宁《僧史略》卷上《佛诞生年代》条说：“今东京（宋都开封）以腊月八日浴佛，言佛生日。”赞宁以为腊八恐怕是印度的节日，或者是用《多论》（《萨婆多毗尼毗婆沙》）的二月八日，腊月即是周的二月。《翻译名义集》卷三引《北山录》云：“周之二月，今之十二月也。而大圣在乎周年，故得以十二月言正。”但也有明指腊八为释迦成道之日而浴佛的。如宋丹霞子淳禅师腊八上堂说：“屈

指欣逢腊月八，释迦成道是斯辰，二千年后追先事，重把香汤浴佛身。”（《丹霞子淳禅师语录》）又宋祝穆《事文类聚》说：“皇朝东京十二月初八日，都城诸大寺作浴佛会，并造七宝五味粥，谓之‘腊八粥’。”这是浴佛会和腊八粥相结合的记载，但江南一般多在四月八日浴佛。《岁时杂记》说：“诸经说佛生日不同，其指言四月八日生者为多，……故用四月八日灌佛也。今但南方皆用此日，北人专用腊月八日，近岁因圆照禅师（1020—1099）来慧林（禅院），始用此日行《摩诃刹头经》法；自是稍稍遵（之）。……其后宋都开封诸寺，多采用四月八日浴佛。”《东京梦华录》卷八说：“四月八日佛生日，十大禅院各有浴佛斋会，煎香药糖水相遗，名曰‘浴佛水’。”元代的《幻住庵清规》及《敕修百丈清规》均制定四月八日为释迦如来诞辰，其后南北浴佛的日期就完全一致了。

关于浴像的方法，宝思惟译的《浴像功德经》所说最为清楚：“若欲浴像，应以牛头旃檀、紫檀、多摩罗香、甘松、芎藭、白檀、郁金、龙脑、沉香、麝香、丁香，以如是种种妙香，随所得者以为汤水，置净其中。先作方坛，敷妙床座，于上置佛。以诸香水次第浴之。用诸香水周遍讫已；复以净水于上淋洗。其浴像者，各取少许洗像之水置自头上，烧种种香以为供养。初于像上下水之时，应诵以偈：‘我今灌沐诸如来，净智功德庄严聚；五浊众生令离垢，愿证如来净法身’。”

我国丛林的浴佛，多依元代《敕修百丈清规》（1336年修）所定的仪式。但比《敕修百丈清规》更早十九年的《幻住庵清规》（中峰明本1317年作）已经有所规定了。《敕修百丈清规》卷二《报本章》的《佛降诞》条，具体地规定浴佛的仪式说：“至四月八日，库司严设花亭，中置佛降生像，于香汤盆内，安二小杓。佛前敷陈供养毕，住持上堂祝香云：‘佛诞令辰，某寺住持……虔蒸宝香，供养本师释迦如来大和尚，上酬慈荫。所冀法界众生，念念诸佛出现于世。’住持说法竟，领众同到殿上。住持上香三拜然后跪炉。维那白佛云：一月在天，影涵众水；一佛出世，各坐一华。白毫舒而三界明，甘露洒而四生润。……宣疏毕，唱浴佛偈”（偈见如上《浴像功德经》），一面反复地唱偈言，一面让僧众进行浴佛。最后并以浴佛的功德回向于无上的佛果菩提。

明代的风俗大抵是继承宋代的。据田汝成《熙朝乐事》记明代的风俗说：“四月八日，俗传为释迦佛生辰。僧尼各建龙华会，以盆坐铜佛，浸以糖水，覆以花亭。”这种风俗到清代并无多大改变。按照《敕修百丈清规》，禅林在佛诞浴佛这一天，还有煎“香汤”和造“黑饭”供众的习惯。《清规》卷四《两序章》的《知殿》条：“佛诞日浴佛，煎汤供大众；”卷七《节腊章》的《月分须知》条：“四月初八日，佛诞浴佛，库司预造黑饭，方丈请大众夏前点心。”但是这种遗规后来虽已不通行了，而以四月八日为佛诞，举行浴佛仪式，则至今不替。

（林子青）

一零、行 像

“行像”是用宝车载着佛像巡行城市街衢的一种宗教仪式。赞宁的《大宋僧史略》上说：“行像者，自佛泥洹，王臣多恨不亲睹佛，由是立佛降生相，或作太子巡城相。”这是佛教“行像”的起源。

五世纪初，法显旅行印度时，在西域和印度都曾亲见行像的仪式。他到于阗时，住在瞿摩帝寺，据《法显传》说：“法显等欲观行像，停三月日，其国（于阗）中十四大僧伽蓝，不数小者，从四月一日，城里便扫洒道路庄严巷陌。其城门上张大帷幕，事事严饰。王及夫人采女皆住其中。瞿摩帝僧是大乘学，王所敬重，最先行像。离城三四里作四轮像车，高三丈许，状如行殿，七宝庄校，悬缯幡盖，像立车中，二菩萨侍，作诸天侍从，皆以金银雕莹，悬于虚空，像去门百步，王脱天冠，易着新衣，徒跣持花香，翼从出城迎像，头面礼足，散花烧香。像入城时，门楼上夫人采女遥散众华，纷纷而下，如是庄严供具，车各各异，一僧伽蓝则一日行像，自月一日为始，至十四日行像乃讫，行像讫，王及夫人乃还宫耳。”

法显到印度摩揭提国巴连弗邑村时，也看到当地的行像。此国“年年常以建卯月（二月）八日行像，作四轮车，缚竹作五层，有承庐偃载高二丈许，其状如塔。以白氎缠上，然后彩画作诸天形像，以金银琉璃庄严。其上悬缯幡盖，四边作龕，皆有坐佛菩萨立侍。可有二十车，车庄严各各异，当此日境内道俗皆集，作倡伎乐，华香供养。婆罗门子来请佛，佛次第入城；入城内再宿，通夜燃灯伎乐供养。国国皆尔”（《法显传》）。

西域行像在佛生日以外也有举行的，七世纪时玄奘赴印度留学到屈支国（即今库车）时，曾见到行像的仪式，《大唐西域记》卷一《屈支国》条：“大城西门外，路左右各有立佛像，高九十余尺，于此像前，建五年一大会处，每岁秋分数日间，举国僧徒皆来会集，上自君王，下至士庶，捐废俗务，奉持斋戒，受经听法，竭日忘疲。诸僧伽蓝庄严佛像，莹以珍宝，饰之锦绮，载诸辇舆，谓之“行像”，动以千数，云集会所。”

第四世纪以后，我国佛经翻译渐备，信仰亦次第普及，造像风气大兴，除铜像外，还有木像和夹紵像，行像的仪式也自西域传入了。据《魏书·释老志》说，世祖初即位（424），亦遵太祖太宗之业，于四月八日，舆诸寺佛像，行于广衢，帝亲御门楼临观散华，以致礼敬。至孝文帝时于太和二十一年（497），诏迎洛京诸寺佛像于闾闾宫中，受皇帝散华礼敬，岁以为常例（《佛祖统纪》卷三十八）。又《洛阳伽蓝记》卷三《城南景明寺》条说：“景明寺，景明年中立，因以为名。……四月七日京师诸像皆来此寺。尚书祠部曹录像凡有一千余躯，至八日节，以次入宣阳门，向闾闾宫前，受皇帝散华。于时金华映日，宝盖浮云，旛幢若林，香烟似雾，梵乐法音，聒动天地；百戏腾骧，所在骈比；名僧德众，负锡为群，信徒法侣，持花成藪；车骑填咽，繁衍相倾。时有西域胡沙门见此，唱言佛国。”可见当时行像仪式的盛大了。

自南北朝至于唐、宋，行像的风气渐次推广，四川、湖广、西夏各地都见流行，行像亦称为“行城”或“巡城”。《法苑珠林》卷三十一《潜遁篇感应缘》说：“（刘）宋岷山通灵寺有沙门邵硕……以宋初出家入道，自称硕公。……至四月八日，成都行像，硕于众中匍匐作狮子形。”宋陈元靓《岁时广记》卷二十引《荆楚岁时记》说：“二月八日，释氏下生之日，迦文成道之时，信籥之家建八关斋戒，车轮宝盖，七变八会之灯。至今二月八日平旦，执香花绕城一匝，谓之行城。”唐韩鄂的《岁时记丽》卷一《二月八日》条所引与上略同。又《僧史略》卷上“行像”段说：“又景兴尼寺金像出时，诏羽林一百人举辇，伎乐皆由内给。又安居毕，明日总集，旋绕村城，礼诸制底；棚车舆像，幡花蔽日，名曰三摩近离（此日和集）。斯乃神州行城法也。”

到了宋代，行像一般似多行于北方。据《僧史略》卷上说：“今夏台灵武，每年二月八日，僧载（一作戴）夹紵佛像，侍从围绕，幡盖歌乐引导，谓之巡城。以城市行市为限，百姓赖其消灭也。”但北方也有在四月八日行像的。《岁时广记》卷二十引《燕北杂记》说：“四月八日，京府及诸州各用木雕悉达太子一尊，城上昇行，放僧尼、道士、庶民行城一日为乐。”

《辽史》卷五十三《礼志》说：“二月八日，为悉达太子生辰，京府及诸州雕木为像，仪仗百戏导从，循城为乐。”但《契丹国志》卷二十七则以四月八日为佛诞。按自唐至宋初，一般似多用二月八日为佛诞。辽代建国之初，亦见沿用；后来采用四月八日，也许是受江南的影响，元、明以后，行像虽少记录；但近世西藏和五台山等处，每年仍有行像的仪式。至于大江南北行像的风俗就为浴佛的仪式所代替了。

（林子青）

一一、讚 呗

讚呗或称梵呗与印度歌讚之法并不相同，因为梵音和汉语的构造有异，无论用梵腔以咏汉语，或用汉曲而歌梵声，都有困难。故佛教传入中国之初，译经事业虽渐发达，而梵土歌呗却未获传授。梁慧皎说：“自大教东来，乃译文者众，而传声盖寡。良由梵音重复，汉语单奇。若用梵音以咏汉语，则声繁而偈迫；若用汉曲以咏梵文，则韵短而辞长。是故金言有译，梵响无授。”（《高僧传》卷十五《经师论》）

一般讚呗是用以歌咏译本经典中讚叹三宝的声调。呗是梵语的音译，又称婆陟、呗匿。印度原来统称歌咏十二部经，不管长行、偈颂都谓之呗。传来中国之后，将歌咏长行别开为转读，呗乃专指歌咏讚偈而言，故谓之讚呗。慧琳《一切经音义》（卷八十一）称为“呗唱”，训释为梵讚声。因其取法古印度的歌讚而变化之，故称梵呗，有时略称为梵。如慧皎所说：“东国之歌也，则结韵以成咏；西方之讚也，则作偈以和声。虽复歌讚为殊，而并以协谐钟律，符靡宫商，方乃奥妙。故奏歌于金石，则谓之以为乐；设讚于管弦，则称之为呗。”（《高僧传》卷十五）道世也说：“西方之有呗，犹东国之有讚。

讚者从文以结音，呗者短偈以流颂，比其事义名异实同。是故经言：以微妙音声歌讚于佛德，斯之谓也。”（《法苑珠林》卷三十六《呗讚篇》）

中国讚呗的起源，相传始于曹魏时代，陈思王曹植尝游鱼山（一作渔山，在今山东东阿县境），闻空中有一种梵响，清扬哀婉，独听良久，深有体会，乃摹其音节，写为梵呗，撰文制音，传为后式。其所制梵呗凡有六契（卓）。后世所传《鱼山梵》，即其遗制（《法苑珠林》卷三十六）。其后支谦亦传有梵呗三契，康僧会复造有泥洹梵呗，晋帛尸梨蜜多罗也以梵呗传于苻厉，昙籥又造有六言梵呗，当时名师所作的呗讚，到了六朝的齐梁时代，还多有存在。

此后，热心提倡讚呗的要推南齐竟陵王萧子良，梁僧祐《出三藏记集》卷十二列举他所著述，在《净住子》十卷、《讲净住记》一卷以外，有《讚梵呗偈文》一卷、《梵呗序》一卷、《转读法并释滞》一卷等。僧讚的《法苑杂缘原始集·经呗导师集》，列举了二十一种当时有关梵呗的书目，其中有陈思王（曹植）感鱼山梵声制呗记、支谦制连句梵呗记、康僧会传泥洹呗记、苻厉高声梵记、齐文皇帝制法乐讚、王融制法乐歌辞、竟陵文宣撰梵礼讚等，可惜这些著作后来都不传（《出三藏记集》卷十二）。

讚呗主要用于三方面。一、讲经仪式，二、六时行道（后世朝暮课诵），三、道场忏法，所谓法集三科。这三科法事，创始于晋时道安，至今已有一千五百余年的历史。道安制定的僧尼轨范：一曰行香定座上经上讲之法（即讲经仪式），二曰常日六时行道饮食唱时法（即六时课诵二时斋粥仪式），三曰布萨差使悔过等法（即道场忏法仪式）。在佛教讲经、受戒、诵经等一切宗教仪式进行中举唱梵呗，称为“作梵”。这种梵音具有止息喧乱便利法事进行的作用，故又义译为止断或止息（《释氏要览》上）。讲经法会的成员，有法师、都讲、香火、维那、梵呗等，各有专职（《开元释教录》卷六《勒那摩提传》），梵呗即歌讚专职之人。

讲经时的讚呗，一般行于讲前讲后。宋元照《四分律行事钞资持记》卷三十九记讲经应遵行的节目说：初礼三宝、二讚高座、三打磬静众、四讚呗、五正说、六观机进止、七说竟回向、八复作讚呗、九下座礼辞。圆仁入唐所见“赤山院讲经仪式”的实际顺序是：打讲经钟，大众上堂。讲师上堂登高座间，大众同音称叹佛名。讲师登座讫，称佛名便停；一僧开始“作梵”，唱“云何于此经”一行偈。梵呗讫，讲师唱经题目。讲经，讲讫，大众同音长音讚叹；讚叹语中有回向词。讲师下座，一僧唱“处世界，如虚空”偈（《入唐求法巡礼行记》卷二）。讲经法会中的讚呗一职，有时亦可由听众任之。唐僧彻每入麟德殿讲经，懿宗曾因法集，躬为讚呗（《宋高僧传》卷六“僧彻传”）。

六时行道的讚呗，为古来各宗所共遵行。近世禅林的朝暮课诵，犹可见其遗风。至于道场忏法，旨在化导俗众，其仪式尤重歌咏讚叹。隋智顗《法华三昧忏仪》第八“明行道法”述行道次第是：礼佛、正身威仪、烧香散华、称念佛名、诵经。行道欲竟，称三宝名，烧香正念作契呗。呗竟，唱“三皈依文”。此为忏法上应用讚呗最古的记载。

讚呗的咏唱并不限于讲经、行道，一般斋会也是常行的。唐大历中（766-779）宋州刺史徐向等就本州设“八关斋会”（八关即八戒，居家信徒一日一夜所受之戒法），曾饭千僧于开元寺，其余官民又各设一千五百人、五百人、五千人的斋会。当时“法筵等供，仄塞于郊垆；讚呗香花，喧填于昼夜”。昇呗之盛行于民间可知（见《金石萃编》卷九十八颜真卿撰《八关斋会报德记》）。此外唐代译经道场置有“梵呗”一位，与译主、笔受、译语、润文、证义、校勘等同为译场九种职位之一。宋赞宁记载此事说：“法筵肇后，梵呗前兴，用作先容，令生物善。唐永泰中（765），方闻此位也。”（《宋高僧传》卷三《译经篇论》）

讚呗流传以后，其音调亦因地域而有参差，主要的有南北之别。道宣记载唐代的情况说：“地分郑卫，声亦参差。然其大途，不爽常习。江表（长江以南）关中（北方长安地域），巨细天隔，岂非吴越志扬、俗好浮绮，致使音颂所尚，唯以纤婉为工？秦壤雍冀音词雄远，至于咏歌所被，皆用深高为胜。……京辅常传，则有大小两梵；金陵昔弄，亦传长短两引，事属当机，不无其美。剑南陇右，其风体秦。”他又对江表关中的梵讚加以比较说：“若都集道俗，或倾国大斋，行香长梵，则秦声为得。五众常礼，七贵恒兴，开发经讲，则吴音抑在其次”（《续高僧传》卷四十《杂科·声德篇》）。可知南北梵音，各有特长。到了宋代赞宁论梵音所以有南北二体，由于授受的渊源不同。他说：“原夫经传震旦，夹译汉庭。北则竺兰，始直声而宣剖；南惟僧会，扬曲韵以弘通。兰乃月氏之生，会则康居之族。……部类行事不同，或执亲从佛闻，更难厘革；或称我宗自许，多决派流。致令传授各竞师资，此是彼非、我真他谬；终年矛盾，未有罢期”（《宋高僧传》卷二十五《读诵篇论》）。

唐代以前流行的讚呗，有《如来呗》（亦称《如来梵》）、《云何呗》（亦称《云何梵》）和《处世呗》，及《菩萨本行经》讚佛偈：“天上天下无如佛”等。《如来梵》有二偈，出《胜鬘经》。其一为“如来妙色身，世间无与等；无比不思议，是故今敬礼”。其二为“如来色无尽，智慧亦复然；一切法常住，是故我归依”。此二偈为行香讚佛时所唱，亦称《行香梵》。《云何梵》亦有二偈，出《涅槃经》。即“云何得长寿，金刚不坏身？复以何因缘，得大坚固力？云何于此经，究竟到彼岸；愿佛开微密，广为众生说”。《处世梵》，出《超日明经》。即“处世界，如虚空，如莲花，不着水；心清净，超于彼，稽首礼，无上尊”。

梵呗普通分为三节，即初呗、中呗、后呗。《如来呗》前一偈“如来妙色身”偈文，唱于一般法事之初，称为初呗。若讲经法会，则以《云何呗》第二偈“云何于此经”偈文为初呗，亦称为《开经梵》（见《释氏要览》上《梵音》）。《如来呗》后偈“如来色无尽”偈文及“天上天下无如佛”讚佛偈，系法事中间所唱，称为中呗。《处世呗》用于法事之后，称为后呗。圆仁记《赤山院讲经仪式》：“讲师登座讫，一僧作梵。即‘云何于此经’等一行偈，至‘愿佛开微密’句，大众同音唱云：戒香、定香、解脱香等颂。讲讫，讲师下座。一僧唱‘处世界、如虚空’偈，音势颇似本国。”（《入唐求法巡礼行记》卷二）此中《云何梵》与《处世梵》两个讚呗，至元时犹见流行（见《敕修百丈清规》卷五《沙弥得度》仪式）。但近世讲经，已改唱《钟声偈》、《回向偈》代替《云何梵》和《处世梵》了。

古来佛教认为学习讚呗有许多功德：一能知佛德深远，二体制文之次第，三令舌根清净，四得胸臆开通，五则处众不惶，六乃长命无病（《南海寄归传》卷四《讚咏之礼》）。所以名山大刹，于休夏安居之时，定习唱讚颂为日课，名之为“学唱念”。故佛寺讚呗一科，今通称为“唱念”。

唱念的内容，除《水陆道场仪轨》及《瑜伽焰口》等属于应赴佛事外，古德讚颂多于课诵、祝延等举唱。一般最流行者是六句讚及八句讚等。六句讚是南北通行的讚词，其讚山六句二十九字构成，故称六句讚。代表作品为“炉香乍讚”《香讚》。其余佛菩萨、韦驮、伽蓝等讚词，多用六句形式，故此讚韵调流行最广。《香讚》还有数种，即“戒定真香”、“宝鼎爇名香”、“戒定慧解脱香”等；北方另有一种讚谱名《迓古今》，讚词共有十条，亦名十供养讚，即香、花、灯、涂、果、茶、食、宝、珠、衣，各系一讚。第一讚“清净妙香”，共四句十字，可用六讚谱唱念。此等《香讚》多于法事开始时唱之，以后请诸佛故。

八句讚系由八句讚词构成，多于诵经之后法事中间唱之，亦称为大讚。如《三宝讚》（有佛宝、法宝、僧宝三讚）、《弥陀佛讚》、《药师佛讚》等，都以八句构成。近世禅林流行的讚呗，有“四大祝延”、“八大讚”，即“唵嘛呢叭吽吽”、“唵捺麻巴葛瓦帝”、“唵阿穆伽”、“佛宝”、“西方”、“十供养”等讚，都是佛寺僧众于佛诞、安居等常唱的名讚。唱念方法的记谱法，只用点板，以钹铃等敲唱。其音量之大小、音阶之高低及旋律过门等，均依口授。

（林子青）

一二、水陆法会

水陆法会，略称水陆会，又称水陆道场，悲济会等，是中国佛教经忏法事中最隆重的一种。这种法事是由梁武帝的《六道慈忏》（《即梁皇忏》）和唐代密教冥道无遮大斋相结合发展起来的。“水陆”之名，始见于宋遵式（964—1032）的《施食正名》，谓系“取诸仙致食于流水，鬼致食于净地”（见《金园集》卷四）。

宋宗鉴《释门正统》卷四说：“所谓水陆者，因梁武帝梦一神僧告曰：‘六道四生，受苦无量，何不作水陆（大斋）普济群灵？’帝因誌公之功，搜寻贝叶，早夜披览；及详阿难遇面然鬼王建立平等斛食之意，用制仪文，遂于润州（今镇江）金山寺修设。帝躬临地席，命僧祐禅师宣文。”七年代或说在天监七年（508，据《事物纪原》，或说在天监四年505，据《佛祖统纪》等）。经过周、隋各代，其传渐衰。至唐咸亨中（670—673）西京法海寺道英从吴僧义济得其仪文，遂再兴法会于山北寺（《释氏稽古略》卷三）。宋苏轼重述《水陆法像赞》，后谓之《眉山水陆》。熙宁中（1068—1077），东川杨铈祖述旧规，又制仪文三卷（佚失），行于蜀中，最为近古。江淮京浙，所用像设一百二十位者，是后人踵事增华，以崇其法。

宋元丰七、八年间（1084-1085），佛印（了元）住金山时，有海贾到寺设水陆法会，了元亲自主持，大为壮观，遂以“金山水陆”驰名。绍圣三年（1096），宗觚删补详定诸家所集，完成《水陆仪文》四卷，普劝四众，依法崇修。今其文亦不传，仅可从其所撰《水陆缘起》一文，得知其内容一斑（见《施食通览》）。

南宋乾道九年（1173），四明人史浩尝过镇江金山寺，慕水陆斋法之盛，乃施田百亩，于四明东湖月波山专建四时水陆，以为报四恩之举；且亲制疏辞，撰集仪文。孝宗闻之，特给以“水陆无碍道场”寺额。月波山附近有尊教寺，师徒道俗三千人，施财置田，一遵月波山四时普度之法。众更力请志磐续成《水陆新仪》六卷，推广斋法。并劝十方伽蓝，视此为法，大兴普度之道（《佛祖统纪》卷三十三）。

水陆法会自宋代流行以后，很快地普及于全国，特别成为战争以后朝野常行的一种超度法会。宗觚《水陆缘起》说：“今之供一佛、斋一僧，尚有无限功德，何况普通供养十方三宝、六道万灵，岂止自利一身，亦乃恩沾九族。……所以江淮两浙、川广、福建，水陆佛事，今古盛行。或保庆平安而不设水陆，则人以为不善。追资尊长而不设水陆，则人以为不孝。济拔卑幼而不设水陆，则人以为不慈。由是富者独力营办，贫者共财修设。”这是后世所谓“独姓水陆”与“众姓水陆”的渊源。

宋代以后，著名的水陆法会见于记载者，如宋元祐八年（1093）苏轼为亡妻王氏设水陆道场（《东其集》卷十九）。绍兴二十一年（1151）慈宁太后施钱为真歇清了于杭州崇先显孝寺修建水陆法会（正觉《真歇了禅师塔铭》）。同时王机宜为亡弟留守枢密兴建水陆佛事于蒋山太平兴国寺，应庵县华（1103-1163）曾为升座说法（《应庵县华禅师语录》卷五）。

元代延祐三年（1316），朝廷设水陆大会于金山寺，命江南教、禅、律三宗诸师说法，参加僧众一千五百人，径山元叟行端有《朝廷金山作水陆升座》法语（行悦《列祖提纲录》卷十六）。至治二年（1322）所修水陆法会，规模尤大。正印《金山大会归上堂》：“金山大会，诚非小缘。山僧得与四十一人善知识，一千五百比丘僧，同入如来大光明藏，各说不二法门，共扬第一义谛。”（《月江正印禅师语录》卷上；又有《朝廷金山寺建水陆会升座》法语，见《列祖提纲录》卷十六）此外大都（今北京）吴天寺、五台山、杭州上天竺寺等南北各地，亦都曾举行盛大水陆法会。又元代四川华严学者痴庵祖觉住眉州中岩寺，尝修《水陆斋仪》行世（《大明高僧传》卷一），其时流行于四川可知。

明初洪武元年至五年（1368-1372），相继于南京蒋山设广荐法会，即水陆法会。其中以洪武五年（1372）正月所修法会之规模为最大。前后法会均请四方名德与会。如楚石梵琦、季潭宗泐、来复见心、东溟慧日、梦堂昙噩等，均曾应邀赴会说法，参加僧众常达千人。太祖曾命宗泐作《赞佛乐章》八曲，使太常奏曲歌舞；太祖与群臣均赴会礼佛。法会仪式，具见于宋濂《蒋山寺广荐佛会记》。以上是历代水陆法会举行的概况。

关于水陆道场的仪式，从现存十三世纪时日僧承澄（1205-1282）所辑《阿娑缚抄》卷一百六十六中的《冥道供》一文看（冥道即水陆的异名），其坛场布置、形象配列、法器供物及法事进行等仪式，与今《水陆仪轨》大致相同。宗觚尝谓杨铎祖述旧观，撰《水陆仪》三卷行于蜀中，颇存古法，可能即是采取密教冥道仪轨而写成的。杨铎《水陆仪》原本已失，但据《施食通览》所引有《初入道场叙建水陆意》，宣白召请上堂八位圣众，宣白召请下堂八位圣凡等。稍后，苏轼《水陆法象赞序》中说：水陆道场随世增广，唯蜀人颇存古法，像设犹有典型。“虔召请于三时，分上下八位”云云（《东其集》卷十九）。其中上堂八位与下堂八位的名称与《水陆仪》一致，可知二者前后有关系。宗觚撰《水陆缘起》，则叙述更详。他说水陆供养的对象分上中下，上则供养法界诸佛、诸位菩萨、缘觉、声闻、明王、八部、婆罗门仙。次则供养梵王帝释二十八天、尽空宿曜一切尊神。下则供养五岳河海大地龙神、往古人伦、阿修罗众、冥官眷属、地狱众生、幽魂滞魄、无主无依诸鬼神众、法界旁生。六道中有四圣六凡，普通供养。……未发菩提心者，因此水陆胜会，发菩提心。未脱苦轮者，因此得不退转。未成佛道者，因此水陆胜会，得成佛道。

明代江浙之间，有北水陆和南水陆之分。四明所行的南宋志磐续成的《水陆新仪》为南水陆。而金山旧仪，则称为北水陆。明末株宏不从北而从南，即依志磐《新仪》，稍事改削，行于杭州（智旭《水陆大斋疏》见《灵峰宗论》卷七之四）。

清仪润依祿宏之意，详述水陆法会作法规则，撰成《法界圣凡水陆普度大斋胜会仪轨会本》六卷，成为现行水陆法会仪式的手册。其后咫观更就祿宏《水陆仪轨》详细增补论述，成《法界圣凡水陆大斋普利道场性相通论》九卷，略称《鸡园水陆通论》；此外又撰《水陆道场法轮宝忏》十卷。皆为现行水陆法会之所取则。

其法事内容，在七昼夜之间，主要为结界洒净、遣使发符、请上堂、供上堂、请下堂、供下堂、奉浴、施食、授戒、送圣等。上堂三宝十位圣贤，奉请于午前；下堂圣凡十位神灵，召请于初夜（《水陆仪轨》卷二）。此仪式中的上下堂十位，即依旧制上下堂八位增订而成（《普说水陆缘起》见《水陆仪轨》卷二）。其上堂十位是：十方常住一切诸佛、十方常住一切尊法、十方常住诸菩萨僧等。下堂十位是：十方世界四空四禅六欲诸天曹圣众、五岳四渎福德诸神等。

至于现行水陆法会坛场的布置、念诵经典及其人数，牌轴的规定和进行的程序等，依《鸡园水陆通论》等所说，法会坛场分为内坛和外坛。法事以内坛为主，像设布置香花供养，力求庄严。正中悬挂毗卢遮那佛、释迦牟尼佛、阿弥陀佛三像，下置供桌，罗列香花灯烛果烛供物。其前安置长方台四只成四方形，台上分置铜磬、斗鼓、铙钹、手铃及仪轨等，为主法、正表、副表、斋主四人所用。四围绕以布幕，将内坛分成三间。两侧分挂上堂、下堂各十位水陆画像。画像之下列插牌竿，详记每位圣凡名称。牌上皆画宝盖，下画莲花，中用黄纸；下堂则用红纸以为区别。

外坛有六个坛场：大坛二十四人，专门礼拜《梁皇宝忏》。诸经坛七人，讽诵诸经。《法华》坛七人，专诵《妙法莲花经》。净土坛七人，称念阿弥陀佛名号。《华严》坛二人，静阅《大方广佛华严经》。瑜伽坛，亦称施食坛，为夜间施放焰口之用，人数由各坛临时调用。此外监坛一人，共计四十八人。

内外坛法事一般为七日（内坛亦有五日者，则自第三日起）。其进行程序：第一日三更，外坛洒净，四更内坛结界，五更遣使建幡（幡上书“修建法界圣凡水陆普度大斋胜会功德宝幡”，高悬于大雄宝殿左前方的刹竿上）。第二日四更，请上堂，五更奉浴。第三日四更供上堂，五更请赦。午刻斋僧。第四日三更，请下堂，四更奉浴，五更说戒。第五日四更，诵《信心铭》，五更供下堂，午刻斋僧。第六日四更，主法亲祝上下堂，午前放生。第七日五更，普供上下堂，午刻斋僧，未时迎上下堂至外坛，申时送圣，水陆法会即告圆满。法会期间，自第一夜起，每夜于瑜伽坛各放焰口一台，至第六夜则放五方焰口，内坛水陆法师及诸坛僧众均参与法事，为水陆法会仪式的顶点，以后即从事结束。

（林子青）

一三、忏 法

忏法是悔除所犯罪过以便积极修行的一种宗教仪式。

中国佛教中的忏法，起源于晋代，渐盛于南北朝，至隋、唐大为流行。唐道宣说：“诸佛善权方便，立悔罪之仪。道安、慧远之俦，命驾而行兹术。南齐司徒竟陵王，制布萨法净行仪，其类备详，如别所显。”（《广弘明集》卷二十八《悔罪篇序》）宋净源更详细说：“汉魏以来，崇兹忏法，未闻有其人者，实以教源初流，经论未备。西晋弥天（道安）法师，尝著四时礼文；观其严供五悔（即忏悔、劝请、随喜、回向、发愿）之辞，尊经尚义，多摭其要。故天下学者，悦而习焉。陈、隋之际，天台智者撰《法华忏法》、《光明》（即《金光明忏法》）、《百录》（《国清百录》），具彰逆顺十心（即顺生死流和逆生死流各十种心）。规式颇详，而盛行乎江左矣”（《圆觉经道场略本修证仪》）。

忏法盛行于南北朝的齐、梁时代。元智松柏庭述《梁皇忏法》的起源及其意义说：“世尊愍念四众，为说《观药王药上二菩萨经》，命礼诸佛，洗清障垢，依教奉行，俱获解脱。圣言虽在，凡情罕知。南朝齐武帝永明间（483-493），文宣王萧子良撰《净住子》二十卷，分净行法为三十门，未及流通，即罹变故。梁天监时（502-519），具德高僧删去繁芜，撮其枢要，采摭诸经妙语，改集十卷悔文，总列四十七章。前为六根三业，皈依断疑，忏悔解冤；后及六道四恩，礼佛报德，回向发愿。其中正以露缠结罪，涤过去之恶因，复凭发菩提心，植当来之种智。由萧梁武帝之创修，俗称《梁皇空忏》”（《慈悲道场忏法序》）。

自那时以来，采用大乘经典中忏悔和礼赞内容而成的忏法，以种种形式流行，从而产生许多礼赞文和忏悔文，至智顓时遂具备了独自的形式。智顓于所著《摩诃止观》卷二说四种三昧，第三半行半坐三昧，即法华三昧，为修习止观的重要行法。智崑的忏法，即要把这三昧体现出来，因此，他依《法华经》的《普贤菩萨劝发品》和《普贤观经》而成的《法华三昧忏仪》，既是修行的方法，同时也是忏悔的仪式。其内容分为严净道场、净身、三业供养、奉请三宝、赞叹三宝、礼佛、忏悔、行道旋绕、诵法华法、思惟一实境界（即坐禅实相正观）等十法，可说是将《普贤观经》之说加以具体化（津田左右吉《智顓的法华忏法》，见《支那佛教之研究》二百九十三页）。《法华忏法》所依据的《普贤忏》，刘宋的僧苞、道冏和北齐的灵俚都曾依以修行。至持《法华经》行忏法者，则姚秦的竺昙邃，宋的法宗、普明，齐的弘明、僧侯，以及隋的僧映等。其和智顓同时代的，则有南岳的慧思及其门下的大善、慧勇、慧诚以及唐代吉藏、法诚、法喜、智琰等。其后智顓一系以外的佛徒，修行法华忏法者尚不胜数（《高僧传》卷十二，《续高僧传》卷十一、十七，《弘赞法华传》卷三、六、七，《法华传记》卷四、七）。

此外，《药师忏法》、《金光明忏》以及《方广忏悔灭罪经》等，在宋、梁之间也开始流行。如道宣说：“至如药师行事，源出宋朝（刘宋），比用在疑，颇存沿俗。……又有普贤别行，金光总忏，名归清众，事乖通俗。……梁初方广（《方广忏悔灭罪经》），源在荆襄，本以厉疾所投，祈诚悔过，能使像手摩头，所苦（此字缺）然平复。因疾相重，遂广其尘；乃依约诸经，抄撮成部”（《续高僧传》卷二十九《兴福篇论》）。

此后忏法的著作渐出。有梁高祖（武帝）《摩诃般若忏文》、《金刚般若忏文》、陈宣帝《胜天王般若忏文》、陈文帝《妙法莲华经忏文》、《金光明忏文》、《大通方广忏文》、《虚空藏菩萨忏文》、《方等陀罗尼斋忏文》、《药师斋忏文》、《婆罗斋忏文》等（《广弘明集·悔过篇》）。

隋、唐之间，佛教宗派渐起，各派依所宗经典撰成种种忏悔行法。如天台宗除上述《法华三昧忏仪》外，还有《方等三昧行法》（智顓说，灌顶记）、《请观世音忏法》、《金光明忏法》（智顓撰）等（见《国清百录》）。三阶教有《七阶佛名》，又称为《礼佛忏悔文》，或《昼夜六时发愿法》（信行撰）。净土宗有《净土法事赞》（善导撰）、《五会念佛略法事仪赞》（法照撰）等。华严宗有唐宗密的《圆觉经道场修证仪》十八卷，称为广本；宋净源略为一卷，称为略本。又有《华严经海印道场九会诸佛仪》，略称《华严忏法》，是西夏一行法师所撰、宋普瑞补注的。又密宗有不空译《佛说三十五佛名礼忏文》。此外唐末知玄（即悟达国师809—881）抄录宗密《圆觉经修证仪》述《慈悲水忏法》三卷，至今犹流行。又在唐开元间（713—741），智昇更集成《集诸经礼忏仪》二卷，是各种忏法仪式最初的综合刊本。

宋代是忏法全盛的时代。天台巨匠四明知礼（960—1028）、慈云遵式（964—1032）、与东湖志磐（？—1270）俱广作忏摩，摄化道俗。因为这些天台宗学者，继承智顓遗法，都认为礼忏是修习止观的重要行法。故知礼住延庆寺数十年，讲学之外，专务忏仪，计修《法华忏法》三七日为期前后五遍，《光明忏法》七日为期二十遍，《弥陀忏法》七日为期五十遍，《请观音忏法》七七日为期八遍，《大悲忏法》三七日为期十遍。他著有《金光明最胜忏仪》、《大悲忏仪》、《修忏要旨》各一卷（《佛祖统纪》卷八）。最后一种《修忏要旨》是宋天禧五年（1021）依真宗命为国家修《法华忏法》之时，答使者俞源清之问而述（见《释门正统》卷二）。遵式与知礼同门，居杭州慈云寺，亦广修忏法，称为慈云忏主。他撰有《金光明忏法辅助仪》，对智顓的《金光明忏法》详加补充；又因智顓《方等三昧行法》一书，自唐季流出海外，其时行法半任臆裁；至宋咸平六年（1003），日僧寂照斋至，遵式以此书“虽东国重来，若西乾新译，载披载沃，适奉醍醐”。特作序重刊，流行于世（《方等三昧行法序》）。南宋天台学者志磐，除撰有《佛祖统纪》外，更于四明东湖撰《水陆道场仪轨》（参照本书《水陆法会》条目），盛行于世。又元照撰有《兰盆献供仪》一卷，亦为存亡露过陈悔的忏法之一。

金代王子成（庆之）集净土因缘力《礼念弥陀道场忏法》，略称《弥陀忏法》十卷。据他自序谓“依梁武忏之仪轨，阐弥陀教之功德。千佛备列，圣众全彰”云云。元至顺三年（1332），高丽三藏旋公捐资并募众缘重刊，遂广行于世。明代洪武之初，太祖屡建法会于南京蒋山，超度元末死难人物。洪武五年（1372）的广荐佛会，太祖亲临烧香，最后并命轨范师行瑜伽焰口施食之法（宋濂《蒋山广荐佛会记》）。其后忏法广泛流行。举行忏法仪式，成为僧侣的职业。僧侣以赴应世俗之请而作佛事的，称为应赴僧。这些僧人以行瑜伽三密行法，又称为瑜伽教僧，略称教僧。洪武十五年（1382）

制定佛寺为禅、讲、教三宗制度，并于南京能仁寺开设应供道场，令京城内外大小应赴寺院僧人集中学习，作成一定佛事科仪。洪武十六年（1383），由僧录司颁行。

到了明末，云栖株宏广作忏法，重订《水陆道场仪轨》，修订《瑜伽集要施食坛仪》，又名《瑜伽集要施食仪轨》，并撰《施食补注》（即近代流行的《水陆》与《焰口》），影响所及，又有许多忏法出现。明受登撰《准提三昧行法》及《药师三昧行法》各一卷。智旭撰《占察善恶业报经行法》、《赞礼地藏菩萨忏愿仪》（即《地藏忏法》）各一卷。禅修撰《依楞严究竟事忏》（略称《楞严忏法》）二卷。如惺撰《得遇龙华修证仪》（略称《龙华忏仪》）四卷。清代又有夏道人集《准提焚修悉地忏悔玄文》（《准提忏法》）一卷。失撰者名《消灭延寿药师忏法》三卷及《慈悲地藏菩萨忏法》三卷。继僧撰《舍利忏法》、弘赞集《供诸天科仪》、建基录《金刚经科仪宝卷》各一卷。智证录《水忏法随闻录》三卷、西宗集注《水忏法科注》三卷等。

近世通行的忏法有《梁皇宝忏》、《慈悲水忏》、《大悲忏》、《药师忏》、《净土忏》、《地藏忏》等。《梁皇忏》十卷，创始于梁武帝（通行金陵刻经处本作梁宝誌、宝唱等撰），现行本是经元代审订改正流行的。相传此忏创始于梁武帝，故称《梁皇宝忏》（见《慈悲道场忏法序》、《释氏稽古略》卷二）。后世灭罪消灾济度亡灵者，常延僧虔修此忏，是中国流传最久的一部忏法。

《慈悲水忏》三卷，唐知玄述。知玄四川人，唐懿宗咸通四年（863）署为悟达国师。初知玄在长安遇一异僧，患恶疾，人皆厌之；知玄侍候无倦色。后知玄将回川，异僧感其风义，临别告以向后有难，可往彭州条陇山（亦名九陇山）相寻。中和三年（883），一珠隆起于左股，曰人面疮。知玄求医无效，忽忆往日异僧之语，遂至茶陇山相寻，果于山中见之，告以所苦。异僧命以岩泉濯之，疮愈。知玄因依宗密《圆觉经修证仪》录成名著《慈悲水忏》三卷，流行于世。

《千手千眼大悲心咒行法》一卷，略称《大悲忏》，是根据“大悲咒”而作的一种忏法。宋知礼始集仪轨，由于观音信仰的普遍，渐次流行于民间。清初南京宝华山见月读体删文重纂。这个忏法仪式简略庄严，为今日全国流行最广的一种忏法。

《药师三昧行法》一卷，略称《药师忏》，是根据《药师如来本愿功德经》而作的一种忏法。清初仁庵义禅师自扬州斋归杭州显宁寺，经天溪大觉寺受登刊定，以定名、劝修、方法、释疑四项，释此忏法，遂盛行于江南（受登《药师三昧行法序》）。凡消灭延寿之法事，多礼此忏。

《往生净土忏愿仪》一卷，略称《净土忏》，宋遵式撰，是采大本《无量寿经》及称赞净土诸大乘经而立的一种忏法。净土信仰流行民间以后，此忏法通行很广。

《慈悲地藏忏法》三卷，略称《地藏忏》，失撰人。智旭撰《赞礼地藏菩萨忏愿仪》加以补充。据智旭《忏愿仪》后序说，是根据《大乘大集地藏十轮经》和《占察善恶业报经》、《地藏菩萨本愿经》而制此仪法的。其仪式与《药师忏》、《净土忏》略同，是较晚出的忏法之一。凡报亲恩祈父母冥福之法事，多礼此忏。

（林子青）

一四、盂兰盆会

盂兰盆会是汉语系佛教地区，根据《佛说盂兰盆经》而于每年七月十五日举行的超度历代宗亲的佛教仪式。经中说：目连以天眼通见其亡母生饿鬼道，受苦而不得救拔，因而驰往白佛。佛为说救济之法，就是于七月十五日众僧自恣时，为七世父母及现在父母在厄难中者，集百味饭食安盂兰盆中，供养十方自恣僧。七世父母得离饿鬼之苦，生人、天中，享受福乐。这就是盂兰盆会的缘起。此经是西晋竺法护译的（但《出三藏记集》以为失译），全文八百余字，与此经同本异译的还有东晋失译的《佛说报恩奉盆经》，又名《报象功德经》。其文字更短，约三百余字。此外《开元释教录》卷十八《疑惑再详录》中有《净土盂兰盆经》一卷五纸。此经已佚。《法苑珠林》卷六十二引用其文，称为《大盆净土经》，说十六国王闻佛说目连救母脱苦之事，各造种种宝盆以盛饮食，献佛及僧事。

关于竺法护译的《盂兰盆经》有许多注解。现存的有唐慧净《盂兰盆经讲述》一卷，唐宗密《盂兰盆经疏》一卷，宋元照《盂兰盆经疏新记》二卷，宋普观《盂兰盆经疏会古通今记》二卷，宋遇荣《孟

兰盆经疏孝衡钞》二卷，宋日新《孟兰盆经疏钞余义》一卷，明智旭《孟兰盆经新疏》一卷，清灵耀《孟兰盆经折中疏》一卷，清元齐《孟兰盆经略疏》一卷。

《孟兰盆经》的经题解释有两种说法：一说孟兰是梵音，义为倒悬；盆是华言，指盛食供僧的器皿。如唐慧净《孟兰盆经赞述》中说：“名餐香俎在于盆内，奉佛施僧以救倒悬之苦，故名盆也。”唐宗密《疏》云：“孟兰是西域之语，此云倒悬；盆乃东夏之音，仍为救器。若随方俗，应曰救倒悬器。”明智旭《新疏》、清灵耀《折衷疏》、元奇《略疏》都用此说。第二说以为孟兰盆三字都是梵语音译。慧琳《一切经音义》卷三十四云：“孟兰盆，此言讹也。正言乌蓝拏拏，此译云：倒悬。案西国法，至于众僧自恣之日，云先亡有罪，家复绝嗣，亦无人饗祭，则于鬼趣之中受倒悬之苦。佛令于三宝田中供具奉施佛僧，祐资彼先亡，以救先亡倒悬饥饿之苦。旧云：孟兰盆是贮食之器者，此言误也”（今按经文前段亦无以食物安盆中之语）。宋遇荣《孟兰盆经疏孝衡钞》云：“经题者，梵语佛陀乌舍乌蓝婆拏门佐罗素咀纛，华言：觉者说救倒悬器经。”“孟兰盆者，即今大宋翻经者言，此皆梵语讹略也。具正应云‘乌蓝婆拏’，孝顺义，供义，恩义，倒悬义。盆亦讹略，旧云：盆佐那。新云：门佐罗，亦云：门佐曩，华言救器。以义回文，名救倒悬器。”此是遇荣与当时译经院译师商榷所得的解释。

至于依据《孟兰盆经》而举行仪式，创始于梁武帝萧衍。《佛祖统纪》卷三十七云：大同四年（538）帝幸同泰寺，设孟兰盆斋。义楚《释氏六帖》四十五云：“《宏明》云：梁武每于七月十五日普寺送盆供养，以车日送，继目连等。”自此以后，成为风俗，历代帝王以及群众无不举行，以报祖德。唐道世《法苑珠林》卷六十二《祭祠篇》云：“国家大寺，如长安西明、慈恩等寺，……每年送盆献供种种杂物及舆盆音乐人等，并有送盆官人，来者非一。”又云：“外有施主献盆献供种种杂事。”可见唐时风俗对于孟兰盆供是很重视的。此后就更盛大的举行。《佛祖统纪》卷五十一云：“（唐）代宗（李豫）诏建孟兰盆会，设七庙神座，迎行衢道”（又见卷四十一大历三年〈768〉条）。“德宗（李适）幸安国寺，设孟兰盆供”（又见卷四十一贞元十五年〈799〉条）。《释氏通鉴》卷九亦有类似的记载，并云岁以为常。宋赞宁《大宋僧史略》卷中《内道场》条中也记此事云，“造孟兰盆，饰以金翠”。只是以前送盆往寺设供，至此改在宫内举行，而供器更庄严了。民间对于孟兰盆会也日见热烈，如日本圆仁《入唐求法巡礼行记》卷四，会昌四年（844）条记云：“（长安）城中诸寺七月十五日供养，作花蜡、花饼、假花果树等各竞奇妙。常例皆于佛殿前铺设供养。倾城巡寺随喜，甚是盛会。今年诸寺铺设供养胜于常年。”不仅在家士庶竞修供养，出家僧侣也各出己财，造盆供佛及僧。如宗密《孟兰盆经疏序》云：“年年僧自恣日，四事供养三尊，宗密依之崇修，已历多载。”

到了宋代，这种风俗相沿不改。但是孟兰盆供的富丽庄严和供佛及僧的意义减少而代之以荐亡的行事。在北宋时如宋孟元老《东京梦华录》卷八《中元节》条所说：“印卖《尊胜》、《目连经》。又以竹竿斫成三脚，高三、五尺。上织灯窝之状，谓之孟兰盆。挂搭衣服、冥钱在上，焚之。构肆乐人自过七夕，便搬目连经救母杂剧，直至十五日止。观者倍增。”陆游《老学庵笔记》卷七亦云：“七月中旬，俗以望日具素饌享先。织竹作盆盎状，贮纸钱，承以一竹。……谓之孟兰盆。”宋高承《事物纪原》曾呵责其失云：“按《孟兰经》曰：‘目连母亡，生饿鬼中。’佛言：‘须十方僧众之力，至七月十五日具百味五果，以著盆中，供养十方大德。’后代广为华饰，乃至割木割竹，极工巧也。今人第以竹为圆架，加其首以斫叶中贮杂饌。陈目连救母画像，致之祭祀之所。失之远甚矣。”但《事物纪原》尚无焚盆及挂冥纸之说，似尚是宋代早期风俗。及至南宋，如宋吴自牧《梦粱录》卷四云：“七月十五日……僧寺于此日建孟兰盆会，率施主钱米，与之荐亡。”

自后孟兰盆会便成寺院中每年重要行事之一。元德辉重编《百丈清规》卷七《节腊章·月分须知》中云：“七月初旬，堂司预出孟兰盆会诸寮看诵经单，预牵众财办斛食供养。十三日散楞严会。十五日解制。当晚设孟兰盆会，讽经施食。”元明本《幻住庵清规》云：“七月十五日解制人事。此夜分后建孟兰盆胜会以济幽爽，以报劬劳。此会亦须预出经单，请大众随意披阅。此会有开甘露门一坛，请依而行之。”这就说明孟兰盆会的主要内容在于讽经施食了。这种仪式一直流行到明代。明株宏《正讹集》中曾加以辩正云：“世人以七月十五日施鬼神食为孟兰盆大斋之会，此讹也。兰盆缘起目连，谓七月十五日，众僧解夏自恣，九旬参学多得道者，此日修供，其福百倍，非施鬼神食也。施食自缘起阿难，不限七月十五。所用之器是摩竭国斛，亦非兰盆。盖一则上奉贤圣，一则下济饿鬼，恶可得混？”清仪润曾欲两全其道，谓日献兰盆，恭敬三宝；夜施斛食，普渡鬼神。仪润《百丈清规证义记》卷八中详载《兰盆仪轨摘要》，云全卷见《兰盆会纂》中。其中有净坛绕经、上兰盆供、众僧受食诸仪节，又附兰盆会约二十一条。但是各寺院遵行者不多，在群众中仍多以荐亡度鬼为孟兰盆会的主要行事。

（周叔迦）

一五、焰 口

焰口，系根据《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》而举行的一种佛事仪式。经中说：佛在迦毗罗城尼具律那僧伽蓝，为诸比丘并诸菩萨说法。尔时阿难独居闲静处习定。至夜三更，有一饿鬼，名曰焰口。于阿难前说：“却后三日汝命将尽，生饿鬼中。”阿难心大惶怖，疾至佛所，陈说此事，并启示教。时佛为说无量威德自在光明殊胜妙力陀罗尼，谓诵之即能免饿鬼苦，福寿增长。修此法时，于一切时，取一净器，盛以净水，置少饭糗及诸饼食等，右手按器，诵陀罗尼七遍，然后称多宝、妙色身、广博身、离怖畏四如来名号，取于食器，泻净地上，以作布施。若施婆罗门仙，即诵此陀罗尼二七遍，投于净流水中。若诵三七遍，奉献三宝，则成上味奉献供养。

此法的传来，最初是唐武后时实叉难陀译《救面然饿鬼陀罗尼神咒经》一卷和《甘露陀罗尼咒》一卷。面然就是焰口的异译。其《救面然饿鬼陀罗尼神咒经》中所说真言名变食真言。《甘露陀罗尼咒》所说真言名甘露真言。谓取一掬水，咒之十遍，散于空中，即成甘露。其后不空三藏译出《救拔焰口饿鬼陀罗尼经》，与实叉难陀所译同本。不空又译出《瑜伽集要救阿难陀罗尼焰口仪轨经》、《瑜伽集要焰口施食起教阿难陀缘由》（即前《仪轨经》前半起源分别行）、《施诸饿鬼饮食及水法》。日本所传尚有唐跋驮木阿译《施饿鬼甘露味大陀罗尼经》。不空译《瑜伽集要救阿难陀罗尼仪轨经》中的行法次第是：一、破地狱真言，二、召饿鬼真言，三、召罪真言，四、摧罪真言，五、定业真言，六、忏悔真言，七、施甘露真言，八、开咽喉真言，九、七如来名，十、发菩提心真言，十一、三昧耶戒真言，十二、施食真言，十三、乳海真言，十四、普供养真言，十五、奉送真言。自此以后施饿鬼食便成为修密法者每日必行的仪式。日本人唐求法诸家曾携回有关施食饿鬼的仪轨。空海著《秘藏记》中曾解释施饿鬼法中五如来义。安然《八家秘录》有《施饿鬼法》，列诸家将来经轨八部。但是在中国却由于唐末五代之乱，随着密教失传而施食一法也失传了。

宋代诸师对于施食一法是不够了解的。在遵式《金园集》中有施食正名、施食法、施食文、施食观想诸篇。其法并非密教仪轨，只是取经中真言，附以台宗观想而已。其施食正名中说：“今吴越诸寺多置别院，有题受水陆者（中略），有题斛食者（中略），有题冥道者。”斛食是指焰口施食。冥道是唐代的冥道无遮大斋，也是密教行法的一种。水陆是宋代兴起的仪式。此三者在当时是混同着而无所区分的。宗晓有《施食通览》一卷，首载《救面然饿鬼经》二译，次录《涅槃经》佛化旷野鬼神缘，《鼻奈耶杂事律》佛化魔子母缘及《宝云经》中比丘乞食分施鬼畜文，次集诸家关于施食及水陆斋会之文。其中有仁岳《施食须知》一篇，也以为施旷野鬼神，施鬼子母救拔焰口饿鬼同是施食。《释门正统》卷四《利生篇》也同此说。可见宋代诸家对于焰口施食曾企图恢复而未得其道。

元代由于藏族喇嘛进入汉地，密教也随之复兴。藏经中有《瑜伽集要焰口施食仪》一卷，未注译人。就其中真言译音所用字考之，应是元人所译。其次第与不空译《救阿难陀罗尼焰口仪轨经》相同，其前增有三归、大轮明王咒、转法轮菩萨咒、三十五佛、普贤行愿偈、运心供养、三宝施食、入观音定，然后方破地狱。而后增尊胜真言、六趣偈、发愿回向偈、吉祥偈、金刚萨埵百字明、十类孤魂文、三归依赞。从此瑜伽施食之法得以复兴。

明代，由于诸家传承不一，各自以意增益，遂又形成杂乱。今所知者明代行法有《瑜伽焰口施食科仪》。其后天机禅师删其繁芜，成为《修习瑜伽集要施食坛仪》。世简称为《天机焰口》。天台灵操为之注，名曰《修习瑜伽集要施食坛仪应门》二卷。其中唯召请孤魂文不同。莲池株宏又因《天机坛仪》略加参订，名曰《修设瑜伽集要施食坛仪》，略名《瑜伽集要施食仪轨》，并为之注，名《施食补注》。清康熙三十二年（1693）宝华山释德基又因株宏本略加删辑，名为《瑜伽焰口施食集要》，世称《华山焰口》。乾隆六年（1741）宝华山释福聚又因之作《瑜伽施食仪观》。此外又有康熙十四年（1675）释寂暹著《瑜伽焰口注集纂要仪轨》。康熙二十二年刊《修习瑜伽集要施食仪轨》的跋文中说：“稟受师承不出一家，遂使流通经本大相径庭。纷纭彼此，莫知适从。”清代佛寺流行的《焰口》，多为《天机》和《华山》两种。

（周叔迦）