



從《慶元條法事類》分析宋代度僧制度

藍日昌

弘光科技大學通識學院專任副教授

摘要

唐宋之時，僧侶出家第一要件即是經由官方認可的程序出家。政府授與度牒。僧籍留存中央，稱之為公度；反之即為私度。政府依此檢核僧侶，沙汰偽濫僧尼。唐代官方文書及文人的文集中，並未留下清楚的資料。

宋承唐後，對於出家過程有了更明確的規範，管控僧尼的制度也更為完善，編輯於南宋的《慶元條法事類》則是對於宋開國以後的法律施行細則的記錄，《慶元條法事類》中所記錄者代表兩宋政府的確依此執行。

《慶元條法事類》中有二卷記錄到出家的法定過程，即試經度僧、特恩度僧及進納度僧等三種，對於我們了解宋代度僧制度是非常有幫助的，宋代的度僧制度既承唐後，而又加以定制化，同時也影響明清的度僧制度，那麼《慶元條法事類》的重要性自然可知。

關鍵詞：《慶元條法事類》、度僧、試經度僧、特恩度僧、進納度僧



一、前言

由俗人之身換上緇衣成為僧者，由官方所認可者即是公度僧，否則即是私度僧，公度僧的憑證為僧籍著錄於官府，發展到唐宋則是由政府發放度牒做為憑證，僧人必需隨身攜帶，以便檢核。除了公度為僧之外，有時因君王為祈福或慶典而特別開放度僧名額，又在安史之亂後，政府為籌措財政費用，有時販售度牒求利，這都是出家之道。

唐朝之時，百姓多少歲數方可出家為僧，一個區域可有多少寺廟及多少僧尼，皆由政府規定，但這與地方上的需求顯然不符，私度僧及私設寺廟之事從來不曾間斷，所以唐朝政府不時下達沙汰私度僧的命令。

唐朝初年為管理僧道曾編有《道僧格》一書，然而《道僧格》已遺佚了，相關資料散見於唐宋史書及筆記資料中，一個完整的出家程序並未有官方文書可以做為確認，然而前輩學者已做了整理的工夫供我們參考。諸戶立雄《中国仏教制度史の研究》第一章〈道僧格の研究〉討論到殘存的《道僧格》律條對於僧道的管理，第二章〈度僧制度的問題〉討論到僧籍與度牒的問題，¹這二章討論的重點集中在唐朝，也涉及宋代相關問題。道端良秀《唐代仏教史の研究》第一章〈唐朝の仏教対策〉從唐史及散見資料中探討唐朝度僧制度，計有出家得度、試經得度、及特恩度僧等，買賣度牒則屬臨時措施，尚未形成制度化。²高雄義堅《宋代佛教史研究》第一章〈宋代的度僧制及度牒制〉則主要利用《禪苑清規》及《慶元條法事類》來討論度僧問題。³塚本善隆《中国近世仏教史の諸問題》第一章〈宋の財政難と仏教〉及第二章〈宋時代の童行試經得度の制度〉則明確討論到宋朝政府如何利用度牒買賣以填補財政困窘。⁴黃敏枝《宋代佛教社會史論集》第九章〈宋代對佛教教團的管理政策〉則從僧傳資料及宋人文集中去整理出宋代的剃度制度，⁵包括出家流程、度牒價格變化等問題，是華人研究中不可缺的參考書。顧吉辰《宋代佛教史稿》則從宋代軍費開銷著手，宋代的養兵人事

¹ 討論《道僧格》的重點在諸戶立雄 1990，頁 7-52；唐朝度牒制度的討論重點在頁 215-75。

² 道端良秀 1985a，頁 40-118。書收於道端良秀 1985b《中国仏教史全集》第 2 卷。

³ 高雄義堅著，陳季菁譯 1988，頁 13-33。

⁴ 塚本善隆 1975，頁 1-70。本書收於《塚本善隆著作集》第 5 卷。

⁵ 黃敏枝 1989，頁 349-412。



費用約佔國家收入八成左右，使得政府不得不以販售度牒補注財源為常規，這是前面的學者未曾提出的看法。⁶做為整合型的討論，則有竹沙雅章〈宋代仏教社会史について〉一文，討論宋代佛教度僧、鬻度牒的社會結構性問題，以及所產生特別多的半僧半俗的宗教活動家等現象。⁷這些的研究所得的成果足供參考，但仍未見以宋代官方文書做為討論重點的研究。

大體而言，由世俗人士成為僧侶的第一條件即是如何剃度出家，獲得一張度牒作為身份證明，由官方認可的即是公度出家，否則即是私度，私度僧侶又被稱為偽濫僧，列為沙汰之列。唐朝一開始即以法律制度規範公度及私度的律則，又列為僧籍以管控僧尼總數，但其實施細則並不太清楚，據信唐初設定《道僧格》以管理僧道，但此書已不傳於世，但日本孝德天皇（645-654）推動大化改新之後，曾根據《道僧格》以制定《僧尼令》，《僧尼令》則被留存下來，因此以《僧尼令》來反推《道僧格》的內容，可以了解唐政府對僧道控制的實情，⁸但終究是間接資料。此外散佈於僧傳及《唐會要》中的零星資料，又無法形成一種定規。依此而言唐宋度僧制度的比較，宋承唐後，其度僧規範大體與唐相同，但在實施細則上則更加清楚明確，更重要的是有明確的法律條文留下，《慶元條法事類》是由官方所編輯的宋律條法施行細則，代表著宋代政府的確按此執行其法律。《慶元條法事類》中有二卷記錄到僧侶出家的過程，公度是如何進行，而對私度又是如何地懲罰，對於如何了解唐宋僧尼出家的第一步的過程是很有幫助的。《慶元條法事類》為南宋寧宗（1168-1224）時命令宰相謝深甫（1139-1204）所撰的政事法令分類，其目的是方便施政人員瀏覽檢閱之用。為了整合法令條文，在宋孝宗（1193-1189）淳熙（1174-1189）間曾編撰《淳熙重修敕令格式及隨敕申明二百四十八卷》、淳熙2年編《淳熙吏部條法總類四十卷》、寧宗慶元3年（1197）編《慶元重修敕令格式及隨敕申明二百五十六卷》，謝深甫即根據《慶元重修敕令格式及隨敕申明二百五十六卷》而於嘉泰元年（1201）編《慶元條法事類》80卷。宋朝政府對這種細目的法律條文不斷在編修中，都是為了在施政時有所依據，所以其條類都是實用性，而非理論性的闡述，確保能依法施行。

⁶ 顧吉辰 1993，頁 22-32。

⁷ 收於佐竹靖彥編 1996，頁 453-74。

⁸ 對於唐代《道僧格》對日本《僧尼令》的影響，這部份的見解，參考二葉憲香 1962，頁 179-231。



《慶元條法事類》原本有 80 卷，附錄有 2 卷，分 16 門，⁹實為南宋法律資料總匯，如今已遺佚過半，僅存 36 卷，但仍為了解兩宋法律實行的重要參考著作。當中 50 卷及 51 卷的〈道釋門〉完整地保留下來，可以了解兩宋對釋道的管理政策，正如高雄義堅所述這二卷是現存宋代管理僧道二門最完備的資料，¹⁰透過〈道釋門〉2 卷來整理及分析，可以了解宋代對於佛教的基本管理事項。

第 50 卷的內容為總法、試經撥度、師號度牒、違法剃度、受戒、住持、旁照法；第 51 卷為行遊、供帳、約束、亡歿、雜犯、旁照法。整體來看，第 50 卷是對釋道出家的合法歷程及住持的條件的規範說明，第 51 卷是對於釋道試經報名的個人規定，同時對於釋道出遊的限制訂出條件，再來是釋道亡故後的身後財物處理，最後是一些雜犯事項的說明。

在每類目下分別有勅、令、格、式及申明等，勅的位階最大，是定義的說明；令則是較具體的法令說明，大體以罰為主；格則是鼓勵檢舉違法的釋道，明令不同項目可獲得多少獎金；式則是範本，主要是釋道供帳、剃度及行遊時公文憑據的範本；申明則可視為一種補充說明。茲整理如下表 1 所見：¹¹

表 1

	勅	令	格	式	申明
總法	名例勅	道釋令、斷獄令			
試經撥度	戶婚勅	道釋令、賞令	道釋格、賞格	道釋式	隨勅申明：戶婚
師號度牒	名例勅、戶婚勅、雜勅	雜令、道釋令	賞格	道釋式	

⁹ 十六門分別為職制、選舉、文書、權禁、財用、庫務、賦役、農桑、道釋、公吏、刑獄、當贖、服制、蠻夷、畜產及雜門等。此書流通甚少，今通行版本為燕京大學圖書館在 1948 年據常熟瞿氏本印行，本文中所引述者即此據此版本。

¹⁰ 高雄義堅 1988，頁 33。

¹¹ 這個表單是自這二卷的目錄中整理而出，其法律施行細則是通貫道釋，但在內容上是偏重於對僧侶的管理。



	勅	令	格	式	申明
違法剃度	戶婚、詐偽勅	道釋令	賞格		
受戒	戶婚勅、詐偽勅	道釋令		道釋式	
住持	戶婚勅	道釋令	賞格	道釋式	
旁照法	戶婚勅	道釋令			
行遊	戶婚勅、衛禁勅	道釋令	賞格	道釋式	隨勅申明：衛禁
供帳	戶婚勅、詐偽勅	道釋令、賞令	賞格	道釋式、戶式	
約束	雜勅	道釋令、雜令			隨勅申明：雜勅
亡歿	戶婚勅	道釋令	賞格		
雜犯					
旁照法		戶令、道釋令			
雜犯	衛禁勅、職制勅、戶婚勅、賊盜勅、雜勅	道釋令	賞格		
旁照法	名例勅、賊盜勅、雜勅				

勅之下有一常見的戶婚勅，戶婚律是指戶律及婚律二者的結合，自唐代以下的民事法律中就有戶婚律，南宋的《名公書判清明集》有〈戶婚門〉一篇，戶包



含了財產與家族的關係，而婚則包含婚約、結婚及離婚的關係。¹²戶婚律所涉及的是民事處理，釋道雖然不涉及婚事行為，但仍有家族財產繼承問題，因此釋道納入戶婚律的管轄。按宋·竇儀（914-966）等編《重詳定刑統》卷 12〈戶婚律〉中有「僧道私入道」一條資料，敘述了僧道私度被察舉後的罰責，是宋代所編的第一本法律書。¹³代表著僧侶身份等同編戶要加以造僧籍管理，對兩宋政府而言，僧侶團體是另一類形式的編戶，所以也納入民事範圍的管治之下。

在這二卷中，除了住持一項是談到寺院經營的問題，其他事類大致以釋道個人的試經取得資格的過程以及之後行遊時證件的取得與遺失之後如何處理。整理其次序應如下所言：供帳、試經取得資格、受戒成為合格的釋道。在寺院中服務一段時間取得紫衣師號的資格，隨後可請得寺院及官方證明遊方各地。這二卷即是討論釋道在過程中如有違法事端該如何處理，底下所欲討論的對象為僧侶，所以對於道教 部份則略而不論。

二、度牒——僧侶身份的證明

兩宋的度僧制度實是沿續唐朝而更為制度化，在立法似嚴之中又帶有寬鬆實施之實。度僧制度的制定及管理應推之於六朝，六朝之時，南北政府雖設有僧官管理僧侶的行為，但就僧侶如何獲得身份卻是著墨不多，因此我們並不很清楚六朝之時的出家制度如何制定，但可確知僧侶已有僧籍著於官府，¹⁴當有取得法定

¹² 《名公書判清明集》作者不詳，此書收集了南宋朱熹等約 28 位的地方官的判詞，今傳者為明·張四維從《永樂大典》中所輯出，關於〈戶婚門〉的注釋可參考高橋芳郎 2006，頁 1。

¹³ 《重詳定刑統》版本為民國 10 年，吳興劉氏嘉業堂叢書本。校點本則有薛梅卿點校《宋刑統》1999。

¹⁴ 東晉安帝（397-418）隆安 3 年（399）之時，桓玄曾對沙門進行沙汰，就要求各地方官把僧籍名冊送進官府，證明僧人有僧籍早於東晉之時即已建立，東晉時的建立僧籍可能與土斷政策有關，即把戶籍與僧籍區分開來，方便進行土地開發，充實國力。相關討論見曹旅寧 1992，頁 1 15-8，最後一頁跳到 127 頁。又唐·道宣《廣弘明集》卷 24 載陳·釋真觀〈與徐僕射領軍述役僧書〉云：「愚調徒預今者免首僧尼，若已離法衣，無遵道業，或常居邸肆，恒處田園，並依民例，宜從策使。如其禪誦知解，蔬素 清虛，或宣唱有功，梵聲可錄，或繕修塔廟，建造經書，救濟在心，聽習 為務，乃至羸老之屬，貧病之流，幸於編戶，無所堪用，並許停寺，仍上僧籍。」《大正藏》冊 52，頁 277c。這是在區別僧尼，對於不遵道業而又恒處田園的僧侶，可以驅使如民，而對於真心向道的僧侶，則直編入僧籍中，停居於寺院中，從這番言語中，可見東晉之時是有僧籍作為管理。又同書卷 23 記錄有〈支道林與桓玄書論僧籍〉，文雖不存，但可知自東晉之時已有僧籍，方能隨時沙汰僧侶。白文固及趙春娥對此有詳細的討論，見白文固及趙春娥合撰 2002，頁 15-6；白文固 2003，頁 1-20。



資格的程序，但是否已有度牒制度，則尚未有定論，¹⁵度僧的規範並不是很明確。

入唐之後，度僧制度稍稍清楚，唐·義淨（635-713）《南海寄歸內法傳》曾介紹在唐初所舉行的度僧儀式：

神州出家，皆由公度。既蒙落髮，遂乃權依一師……凡蒙公度者皆須預請一師，師乃先問難事，若清淨者為受五戒，後觀落髮授緹條衣令戒，法式既闕，年歲又滿，欲受具戒，師乃觀其志意能奉持者，即可為辦六物並為請餘九人，或入小壇，或居大界，或自然界，俱得乘法。¹⁶

可知在唐代法制在剃髮之時，要先暫時先尋得一位師匠為師，待授戒時又預請一位戒師為師，如此就有二位師匠了。又受戒時分三種狀況，有受五戒者，有受十戒者，但唯在成年之後，方可受具足戒。受五戒及十戒僅可成為沙彌或沙彌尼，而受俱足戒後方成為比丘或比丘尼。日僧圓珍（814-891）在會昌滅法之後入唐巡禮，就曾觀察到唐土僧侶慣例都有二位師匠，¹⁷一為出家時的師匠，另一位為受戒時的師匠，圓珍的觀察可與義淨之語相對照，可見從唐初至唐末出家制度持續一貫。

但在公度之前，僧侶通常都需在寺院中作雜役的工作，一來砥礪心志，二來觀察是否有心出家，義淨並未詳細介紹這過程。¹⁸義淨所敘述者是已被政府接受而進行公度的沙彌，公度又授戒之後才是合格的僧侶，僧人的年資從此開始起算

¹⁵ 宋·贊寧《大宋僧史略》云：「若夫稽其鄉貫，則南朝有之，唯為搜揚，便生名籍。條之限局，必有憑由，憑由之來即河部牒也。」《大正藏》冊 54，頁 246b。這是說明為查核僧侶的鄉貫，必然有名籍的建立，而名籍必有一定的單位來管理，既有管理僧侶的必要性，那麼憑證即是後來的河部牒的由來，這是贊寧的解釋，但憑由是否即是度牒，實未有定論。

¹⁶ 《大正藏》冊 54，頁 219b。又公度的事情在敦煌文書也獲得證明，足資證明唐朝度僧是需先向政府申請，經政府的同意方可進行，詳細的討論見郝春文 1998，頁 7-25。

¹⁷ 圓珍觀察中土的佛教界現象時說：「今唐土諸僧總皆語曰：出家一人身有兩和上，一出家和上，即從童稚蒙教授，熟我業飲，令人道者也；二壇頭和上，即受戒時戒和也上。」引語見圓珍，《佛說觀普賢菩薩行法經文句合記》卷下，收於南條文雄 1978，頁 500。

¹⁸ 義淨《南海寄歸內法傳》卷 3〈十九受戒軌則〉云：「凡諸白衣詣苾芻所，若專誦佛典，情希落髮，畢願緇衣，號為童子，或求外典，無心出離，名曰學生，斯之二流並須自食。」《大正藏》冊 54，頁 220b。這是說明俗人居於寺院中有二種情形，願意出家者即稱之為童子，而只是寄居寺院中專讀外典者是為學生，唐代很多考生常寄居於寺院中讀書，應是這種類型，關於讀書人寄讀寺院中的情形，嚴耕望〈唐人習業山林寺院之風尚〉舉證詳明，足可參考，文收於嚴耕望 1969，頁 323-60。



稱之為僧臘。¹⁹

唐代一個出家標準流程可以以大安國寺端甫法師為例云：

始十歲依崇福寺道悟禪師為沙彌，十七正度為比丘，隸安國寺，受具於西明寺照律師，學毘尼於崇福寺昇律師，傳唯識於安國寺素法師，通涅槃經於福林寺峯法師。²⁰

唐代僧侶出家的正規流程，先依寺院一寺為沙彌，經過多年的觀察與磨練，剃度後分發到官寺，再授具足戒，此即僧侶身份的開始，此後再依師學得經論之學，依其興趣而往禪師、論師或律師發展。

由於具有僧侶的身份可減少徭役、兵役及租稅的特權，同時又可領取官方授與田地之利，²¹因此即便不是有心出家成為僧侶，百姓也會想辦法取得僧侶的身份。私度之舉便常發生，唐代官方不時下達禁止私度的禁令，以及隨時取締私度僧侶。唐代法律中設有「私度法」專門來管理不由公度的違法僧侶，如唐·長孫無忌等撰《唐律疏議》卷12〈戶婚〉第154條云：「諸私人道及度之者，杖一百，已除貫者，徒一年，本貫主司及寺三綱知情者，與同罪。若犯法合出觀寺，經斷不還俗者，從私度法。即監臨之官，私輒度者，一人杖一百，二人加一等。」²²由政府允許得度出家者即是公度，否則即是私度，對於私度僧例有嚴格的懲戒。

雖然度僧制度由政府全盤管理，但民間私度的風氣仍無法斷絕，安史之亂中，唐肅宗為籌措軍餉，派荷澤神會到江南賣度牒為香火錢，這就開啟了唐朝政府以度牒補注財政的作法。最後連節度使都有私賣度牒以籌錢之舉，這逼得政府把賣度牒的權力收回，由政府自己來賣度牒，這又使得公私界限混淆了，但販售度牒之事只有三次，因此也未能形成制度。唐朝所施行的度僧制度中，既有試

¹⁹ 僧臘又作戒臘或法臘，是以受具足戒後開始算僧侶的年資，隋唐之時習慣用戒臘一詞，而自宋之後，通行用僧臘，戒臘或法臘使用頻率不如僧臘。

²⁰ 《宋高僧傳》卷6，頁741b。

²¹ 《唐六典》卷3云：「凡道士給田三十畝，女冠二十畝，僧尼亦如之」，唐·李林甫等撰、陳仲夫點校1992，頁74。又《唐會要》卷59〈祠部員外郎〉條云：「開元十年正月二十三日，勅祠部，天下寺觀田，宜准法據僧尼道士合給數外，一切管收，給貧下欠田丁，其寺觀常住田，聽以僧尼道士女冠退田充，一百人以上不得過十頃，五十人以上，不得過七頃，五十人以下不得過五頃。」宋·王溥1955，頁1028。兩宋僧侶除了要出助役錢之外，其他的雜役捐例可免除，相關的討論見田光烈1997，頁241-68。

²² 唐·長孫無忌等撰1983，頁235。



經度僧，也有因官員推薦或因重大節日時，君王施恩而度僧，也有因財政困難而賣度牒之舉，但都未能形成一套定制。

宋朝因應前朝宗教管理政策上的弊端，將度僧制度規制化，兩宋度僧共分三種情形，一為試經度僧，二為特恩度僧，三為進納度僧。這三種制度其實是延續唐朝所為，但將其規範清楚，由此三途徑為僧者皆屬於公度，由官方頒發一張度牒，造僧籍歸中央管理，度牒即是僧侶身份的憑據。

細部運作的情形，據志磐《佛祖統紀》卷 47 云：

上竺左街僧錄若訥劄子，洪惟聖朝遵用唐制立試經度僧之科，竊詳《大宋高僧傳》、洪覺範《僧寶傳》所載，自建隆開國至於南渡，名德高行皆先策試《法華》，然後得度。以由此經是如來出世一化之妙唱，群生之宗趣，快唯七卷，繁簡適中，故學者誦習無過與不及之患。自唐至今五百年來，昭垂令典，雖下及萬世可舉而行，唐世之式遠矣，及我朝而甚詳，如文瑩《湘山錄》載，國初潭州僧童試經，此州郡比試也，歐陽《歸田錄》載，執政宋綬、夏竦同試童行，此朝廷開試也。若《僧史略》載，朱梁時不許私度，願出家者入京比試，竊詳三書之意，當是天下童行，先就州郡試中，然後入京，執政開場親監覆試第名奏上，乃下祠部給牒。若特詔疏恩，如建隆八千僧，太平普度十七萬，則又不在試經之限。或謂有虧國用者，則將對之曰，但於每歲以千牒為試經之擬，即以千牒之資均於餘牒，俾不能誦經而裕於財者亦得求度。厥今天下僧冗矣，試經以行古道，貴牒以限常人，誠足以復祖宗之成法救末流之冗弊也。²³

此處詳述試經度僧的演變，試經度僧的制度據說是始於唐中宗神龍年間，²⁴目的是為了杜絕公度與私度之間爭議，緣於官方所舉行的公度有一定的規範，但仍無法杜絕民間私度的需求，沙汰取締不易，唐中宗始以試經取僧，此後成為取得僧侶資格的常規。宋代僧侶的意見認為猶如科舉取士的方法最為公允，試經度僧就是兩宋最正規的出家為僧之道。

²³ 《大正藏》冊 49，頁 430a-b。

²⁴ 以試經作為度僧的標準則據說是在唐中宗景龍元年（707）8 月開始，所試的經典為《法華經》，往後就成為慣例。相關的討論可參考袁震《兩宋度牒考》，文收於張曼濤編 1977，頁 141-372。



《宋會要輯稿》提到每三年造帳，先到京師受驗合格，再回州府檢驗，²⁵如此一來的確是等同於儒生科舉一般，南宋禪林中迭有所謂的選佛場或儒狀元、禪狀元之語，如宋·蘊聞編《大慧普覺禪師語錄》卷4云：

張侍郎請陞座，僧問：十方同聚會，箇箇學無為，此是選佛場，心空及第歸時如何？師云：題目道甚麼？進云：分明在目前。師云：柱撰禪和如麻似粟，進云：爭奈一等共攀仙桂樹，要折蟾宮第一枝，師云：這漢今日他白，進云：雖然如是，今夏定作禪狀元……若知徑山落處，禪狀元即是儒狀元，儒狀元即是禪狀元，即今拈却禪與儒，且道當面一句作麼生道，要知死底張宣教，便是活底狀元爺。²⁶

大慧宗杲是使用禪狀元、儒狀元及選佛場詞語最多的禪師。同時叢林住持人選之選拔也有採用考試的方式，如《佛祖統紀》卷11云慧辯任都僧正時：

凡管內寺院虛席者，即捐日會諸剎及座下英俊，開問義科場，設棘圍糊名，考校十問，五中者為中選，不及三者為降等，然後隨院等差以次補名，由是諸山仰之咸以為則。²⁷

這當與試經度僧制度成熟有關，所以一切以試經為憑，可以杜絕人事關說的弊端。

特恩度僧則是君王為了特殊目的所舉行的額外度僧之法，如為了君王或后妃祈福、為特殊節慶而度僧或特為崇敬的高僧而舉行度僧之道。²⁸宋朝皇室為了賜恩而普度僧侶，已臻氾濫的地步，如宋太祖建國之初普度7千名僧，《佛祖統紀》

²⁵ 清·徐松（1781-1848）輯《宋會要輯稿》卷14706〈道釋一之一三〉云：「凡僧道童行，三年一造帳上祠部，以五月三十日至京師，童行念經百經，或讀五百紙，長髮念七十紙，或讀三百紙。合格，每誕聖節，州府差州判官、錄事、參軍於長史廳試驗之。」童行念經百經應為念經百紙之誤。引文見清·徐松1957，頁7875。

²⁶ 《大正藏》冊47，頁828c。

²⁷ 《大正藏》冊49，頁210c。

²⁸ 隋唐之時，除了帝王主動下令特恩度僧外，皇室貴族或重臣也可提出度僧的建議，稱之為奏度，但同意與否則仍待帝王認可，算是另一種形式的特恩度僧，如唐·道宣《續高僧傳》卷15〈釋玄會〉云：「隋漢王諒見而奇之，奏度出家。」《大正藏》冊50，頁542c、《佛祖統紀》卷40云唐玄宗開元2年正月「自中宗以來貴戚奏度人為僧，富戶彊丁多削髮以避徭役，紫微令姚崇上書請禁度僧。」《大正藏》冊49，頁373b。



卷 47 記載宋太宗登基之始即普度 17 萬名僧侶，²⁹這都是為了慶祝開國登基而有的超越常規作為。

第三種是官方販售度牒，這種度牒有填名與空名兩種，填名度牒是確認買度牒之後而具有僧籍之人，空名度牒則是由買度牒之人隨意填名，空名度牒的流通性更高。度牒等同有價證券，國家販賣度牒取利以充實國庫，唐肅宗之時為籌措軍需而販賣度牒，從此就開啟了唐朝政府賣度牒以補財政不足的作為，但終未能成為一套制度，而到了兩宋則形成定制，政府是制度化的販售度牒以補政策的不足，³⁰具有僧侶的身份可以規避徭役及免繳丁錢，因此一般民眾也樂於買度牒。此外，寺廟中需要一定數量的具備合格的僧人，因此也藉買度牒以方便度童行為僧。如果是處於偏遠的鄉鎮，既無法參加試經度僧，又無錢買度牒，便會造成空有寺宇徒有童行而無合法的僧侶的現象，宋·周去非《嶺外代答》卷 3〈僧道〉云：

南中州縣有寺觀而無僧道，人貧不能得度牒，有祠部牒者無幾，餘皆童行。以供應聖節為名，判公憑於州縣，權行剃髮戴冠，遂為真僧道。如出公據，其說謂被盜遭火失去度牒，官為給據為憑，遂以剃戴。³¹

後面的記錄自是一種取巧的方法，但卻可看到地方上對僧人的供需失衡頗為嚴重。

宋代官員也觀察到一種現象，即在地方上的寺廟中，總是有一群未度僧混在已度僧中，以半僧半俗的身份在寺院中活動，等待試經或特恩普度的機會，寺院容許這種現象的存在，當有其實務上的需求。買度牒的情形要比試經度僧要多，買度牒為僧的範本甚至已格式化，傳達了一種現實需求的現象。³²

據《慶元條法事類》所言另有二種方法可取得度牒，即檢舉別人報名不實、

²⁹ 《大正藏》冊 49，頁 425a。一次性的普度僧尼人數如此眾多，無疑是令人啟疑的，因為這對國家的財政損失極大，黃敏枝認為這可能是當年度的僧尼總數，見黃敏枝 1989，頁 353。

³⁰ 宋·贊寧《大宋僧史略》卷 3〈度僧規利〉一條詳載此事，見《大正藏》冊 54，頁 252b。

³¹ 見周去非著，楊武泉校注 1999，頁 186。

³² 宋·宗頤《禪苑清規》卷 6 有買度牒為僧的格式云：「書填狀式，某院童行姓某右某，年若干，本買某州某縣某鄉人事或郭下人事，昨於某年某月某日到院出家（有父母即云父母送到出家），禮住持僧某為師。今買到（如客處買到即稱買到客人某甲名下）某處某字號空名度牒一道，欲乞書填為僧，竝無諸般違碍，請申狀云云，年月日具，前位姓某狀。」《續藏經》冊 63，頁 546a。



請人代考等作弊行為，或者應銷毀的空名度牒流通於外造成事端，經檢舉核實者，該童行也可獲得度牒的獎勵。這種取得度牒的方法並不見於僧傳，其可能原因是僧傳所記錄者都是僧侶中的精英，兩宋僧傳中的僧侶不是由試經得度就是特恩得度，未見由檢舉別人作弊而獲得度牒者，《慶元條法事類》特別舉出，必是當時底層實際發生的情景。

總括來說，度牒的取得是獲得僧侶身份的證明，但是有度牒不一定要成為僧侶，因為有度牒後，在身份上是僧侶，可以減免徭役，所以世俗人士會買度牒，這些都是為私人利益取得度牒，但未必是真要從事僧侶行為。南宋政府特地在杭州油車巷設度牒庫經營度牒的買賣，³³度牒有官告價格，但也有民間成交價格，宋朝政府即藉操縱度牒的買賣以籌措政經軍費，同時藉以管控全國僧尼總數。

由於試經不易，而度牒價昂，一般有心為僧者也未必出得出購買度牒的費用，所以連以度牒為化緣為目的的要求也屢屢出現在寺院的公告中，³⁴宋人文集中直接把度牒稱為護身符，比喻相當貼切。

唐宋的度僧制度相比而言，唐代大致以試經度僧為主，但在中葉之後，則因戰亂不定，很難把試經度僧定制化，雖有因皇帝的特恩度僧之例，但終非常規可行，自從政府發現可以販售度牒以補財政之需，中央與地方都競相販售度牒以籌措財源，對政府的權威反而造成傷害，而唐武宗之時又強力的沙汰僧尼，對佛教造成嚴重的傷害。整體而言，唐朝雖極力管控佛教僧尼人數，但中央與地方對佛教的態度往往不一致，百姓為逃避徭役而私度為僧者不在少數，政府一直無法確切掌握僧尼總數。而宋朝懲於前例，通過試經度僧的方式來控制每年的錄取率，以特恩度僧的方式在需要時開放一條路，又以販售度牒的方式來填補國家財政，即使在危亂之時，政府對於販售度牒絕不假手於權臣，³⁵透過度牒的發放與僧籍

³³ 宋·周淙 1990，頁 3219。

³⁴ 陸游（1125-1210）《渭南文集》卷 24〈成都大聖慈寺念經院僧法慧為行者雷印定求度牒疏〉云：「拈華會上，正法眼雖是自明，剗草殿前，護身符少伊不得，故鄉踰八千里路，空手要七十萬錢。」明顯著化緣買度牒之意，引文見陸游 1986，頁 143。又宋·張孝祥（1132-1169）《于湖居士文集》卷 26〈靈巖行者化僧偈〉云：「有善男子名德柔，欲為大僧無度牒，我今說偈為勸請，願見聞者皆樂施。」引文見張孝祥著，徐鵬校點 1980，頁 263。以度牒或買度牒的錢為標的物，在兩宋文集中是相當常見之事。

³⁵ 《建炎以來繫年要錄》卷 46 載高宗紹興元年之時，張浚為了籌措軍費，以便宜的手段造作度牒，運到四川、陝西等地去販售，這件事被高宗知道之後，立即下令制止不得便宜行事。事見



的登記，可以了解國家僧尼的總數而作調節。

志磐《佛祖統紀》卷 45 對兩宋所實行的三種度僧制度作個總評云：

古者出家之士，自漢明以來，並從國恩而為得度，如隋文一歲至五十萬，唐太宗感樊三藏弘法須人之言，即度僧至萬七千人，睿宗度三萬人，本朝太宗普度十七萬人至二十四萬人，此特恩蒙度之大略也。唐中宗始詔天下試經度僧，是猶漢家以科舉取士，最可尚也，我太宗、真宗、仁宗並舉試經之科，於茲為盛，未聞貨取於山林高尚之士也。自唐肅宗用宰相裴冕之請，以時方用兵始鬻度牒，猶漢世納粟助邊以得爵也，從恩猶可擇人，試經是為得才，至於納訾為僧，則富者可以逞欲長污，雜虧精進，法門之不幸也，公輔以時艱，始勸上裁恩賜以就買賣，利源一開，逮今不可復塞。³⁶

文中所言是指宋朝政府中以試經度僧最為可取，特恩度僧也尚可，但把特恩度僧的機會挪至賣度牒以填補財政，等於把度僧的權利視為商品買賣，志磐也只能徒呼不滿，卻無能改變現狀。

三、童行

一個常規的程序是先在寺院中係帳成為童行，經過數年的學習及觀察心性，由寺方供帳試經，再經試經度僧合格取得僧侶身份，得到一張度牒做為身份證明，再到有關戒壇的寺院受具足戒取得戒牒，這才是完整資格的取得。

由俗人身份換為僧侶需有一過渡期，有志出家者需先投一位釋者，被接受後，在寺院中服役一段時間，經觀察確是有志出家而非逃避徭役，《禪苑清規》卷 9 有〈訓童行〉云：「童行初來投院，師主審問根源，若具正因方可容納，如其意圖衣食，規避徭役，因事遁竄，及父母不允者，並不可留。」³⁷經過觀察後，再允許其留在寺廟中。在這之間，一面服雜役，一面讀書，讀書內容包括佛經及儒家外典之書，在隋唐之時，所讀的佛經通常是以《法華經》為主。

宋·李心傳 1956，頁 822。

³⁶ 《大正藏》冊 49，頁 414a-414b。

³⁷ 《續藏經》冊 63，頁 548b。



宋代把試經之前的學習階段稱之為童行，就猶如人必先經童蒙而後成人之意。然而寺院需要服雜役的人員，年老僧侶也會需要服侍者，有時會假藉童行之名而私蓄童僕，這都會侵害真正有心從事僧侶的權益。

入寺院要成為童行之前需簽一定的公文書，這些公文書都會向官方登記，因此身為童行也必需在寺院係帳向官方登記。官方需掌握了解那間寺院中有多少童行，以防私度現象出現。宋·許翰(?-1133)《襄陵文集》卷4〈論釋氏筭子〉云：

竊料今天下僧與在籍而未受度牒者，又有田園力役之合集不減百萬，豪傑之士、猾賊之民往往隱於其間。³⁸

所謂在籍而未受度牒者即是系帳童行之意，而人數可達百萬之眾，可見童行度僧之供需失調如此嚴重。而係帳制度的出現，確實也如實擋倒了私度的行為。

至於童行投僧的文狀範本如《禪苑清規》卷9云：

投院狀式，投院童行姓某名某，年若干，本貫某州某縣某鄉某里人事（或是郭下人事），在身竝無彫青刑憲及諸般違礙，今為生死事大，久慕空門，蒙父母情允，許捨入本院出家為童行（如無父母，即云今欲投院出家為童行），伏乞堂頭和尚慈悲容納，謹狀，年月日具。前位某押狀送，如有父母，即連狀書名，住持人押狀付知事，新到童行於庫司參禮訖，將行李入童行堂，參禮堂主訖，堂主掛搭竝指床位，至晚參，大眾行者巡堂立定，堂主將新到禮參頭已下三禮或六禮，不答禮巡堂一匝下位立，今具規矩如後。³⁹

由「童行堂」一詞可知在宋代之時，童行已是寺院中基本的服役人員，有時也成為僧侶私蓄奴僕的代稱。⁴⁰童行人數既多，但試經得度的員額並不多，因為宋朝常態上每年由試經得度者例發一千張度牒，可知競爭也很激烈。童行一方面為寺院服雜役，一方面接受讀經教育，讀書識字的確是為僧侶的重要能力之一，如果妨礙童行試經的預習行為，阻止童行應試，顯然是犯眾怒之舉，其實會受到

³⁸ 宋·許翰 1983，頁 531。

³⁹ 《續藏經》冊 63，頁 548b。

⁴⁰ 如《夷堅志》戊卷9〈嘉州江中鏡〉一則云眉水白水禪寺長老「買祠堂度童奴，數溢三百。」可知寺院中也常以童行充當僕役差使。引文見宋·洪邁撰，何卓校點 1981，頁 1124。



童行們的抵制。⁴¹

童行人數眾多，又是在學習與服役同時進行，猶如學堂儒生的學習過程一般，童行難免有怠惰的情形，訓誨童行竟成為一種常規之事，同時也留下「訓童行」這類的文章，這都是隋唐之時未曾發生之事。

童行經觀察確為有志向道之後，才同意其報名試經度其為僧，但官方有明文規定，不足百人的僧尼寺院每年可提供一名的名額，達百人以上的寺院每一百人可提供一人的試經名額，⁴² 所以童行需向寺院報名，經寺院登記造冊呈報官方，這稱之為供帳，供帳後次年才可以去試經考試。

能夠供帳的寺院至少是百人僧侶以上的寺院，已是中大型的宗教場所了，但對於釋道人才的求得終歸不易，所以兩宋之時有不少的篇章都在訓勉童行，一方面鼓勵勤苦向學，一方面鼓勵堅守本業，對於童行的諄諄告誡，因此童行試經事關寺院人手及人才的取得是很重要之事。⁴³

四、供帳

《慶元條法事類》中記載如果寺院曾獲得皇帝的御書的話，那麼供帳上的童行則可免試經得度，這有點像特恩得度，但特恩得度是臨時因事而舉行，寺院有御書則表示皇帝恩澤及於此寺院，只有這寺院可以有優惠童行免試得度。

童行應考前，例由寺方供帳，供帳即應考名冊，供帳內容需註明保人即本師及寺主，考試人數、姓名、年甲、鄉里、本師及寺主之名、所習經業為何？必需在聖節前 30 日向本州地方官申請，如若在試經前已去世或逃離者，則具名理由向禮部申報註銷。所以供帳內容是經過童行本師及寺主聯名作保，以確保內容無誤。

⁴¹ 宋·正受編《嘉泰普燈錄》卷 24〈京洛和尚〉：「嘗沮陛下童行習讀，唯令參究，適李後主以試經選僧，得度者眾。諸童慍見曰：和尚止某等誦經，今何望？」《續藏經》冊 79，頁 438a。

⁴² 《佛祖統紀》卷 43 云：宋開國之始，宋太宗「至道詔兩浙福建路，每寺三百人，歲度一人，尼百人度一人，誦經百紙，讀經五百紙，為合格。」《大正藏》冊 49，頁 452c。

⁴³ 元·德輝重編《敕修百丈清規》特列〈訓童行〉一條；元·明本（1263-1323）編《幻住庵清規》卷 1 列〈訓童行〉一則。



官方根據寺院供帳名冊，在誕聖節之時舉行試經會考，童行考試科目在兩宋之時以《法華經》為主，⁴⁴背誦頁數在不同時期要求不一，但在《慶元條法事類》中僧尼規定要念經一百紙或讀經五百紙左右的經書。⁴⁵考試是以默書的方式舉行，每題的提示文字只有四字，⁴⁶以通過題數多者為優勝，如果同分時以年齡高者優先錄取，如又同年齡，則以在寺院中擔任童行時間長者為優先錄取，經錄取後則由官方頒發一張度牒。

領到度牒的童行必需先呈現給出家剃度的本師觀看，類似繳交試經及格證書的味道，有了度牒之後接著就是選著日子進行剃度，透過這個行為加強了僧侶與本師之間的情誼。⁴⁷

但僧侶不能只有度牒，必需進一步受具足戒而後取得戒牒，因此再來則是到有律師開戒壇的地方受具足戒，能夠具有律師以開戒壇的寺院通常是官寺或是位於都市中的寺院，官方通常會公開設定開戒壇的場所，以供有所需求的僧侶授戒之地。⁴⁸據《宋會要輯稿》〈道釋二之一〉「開壇受戒」所云，除了東京太平興國寺設戒壇外，為了方便各州受戒僧侶，因此各設不同數目的戒壇，但都設在大城市中，此中京東四處，河北三處，河東五處，淮南有九處，江南有十四處，兩浙有十五處，荊湖有六處，福建有三處，川陝有七處，⁴⁹江南及兩浙共有二十九處，已佔近半，可見兩宋之時，僧侶集中在江浙，因此可知江南兩浙佛寺之盛及競爭

⁴⁴ 以《法華經》為考試範圍，是因此經的卷數及頁數長短適中，因此自唐中葉始即以《法華經》作為試經得度的課程，但在《慶元條法事類》中則特別指出童行不得以《大般若經》作為考試的經典，《大般若經》卷數及頁數皆頗繁長，對諸童行而言的確是負擔過重。

⁴⁵ 規定讀經 3 百紙是宋太宗雍熙 3 年所制，《佛祖統紀》卷 43 云：「詔天下條帳童行並與剃度，自今後讀經及三百紙，所業精熟者，方許條帳。」《大正藏》冊 49，頁 400a。《慶元條法事類》中規定童行只需念經 70 紙或讀經 3 百紙，而道童則只需念經 40 紙，顯然對於道童的要求遠低於童行。

⁴⁶ 宋·文瑩《湘山野錄》卷中云：「潭州試僧童經，一試官舉經頭一句曰：三千大千時谷山。一闈童接輟不通，因操南音上請曰：上覆試官，不知下頭有世界耶？沒世界耶？群官大笑。」這可說明試經時的確有提示句子。引文見宋·文瑩 2001，頁 1400。

⁴⁷ 宋·宗壽《入眾須知》卷 1〈沙彌受戒文〉云：「行者初請得度牒，以箱複托呈本師，并知事頭首，各禮謝三拜。選日剃度，維那司請，受戒一人隔宿剃頭，留頂心，候本師剃。」藉由此儀式，加強了剃度者與本師之間的情誼，引文見《續藏經》冊 63，頁 568c。

⁴⁸ 元·覺岸（1286-?）編《釋氏稽古略》卷 4 云：允堪律師「慶曆皇祐以來，依律建戒壇於杭之大昭、慶蘇之開元、秀之精藏，歲歲度僧，祝延聖壽。」《大正藏》冊 49，頁 870c。律師度僧必建戒壇，戒壇的形式及儀式皆有一定的規定，通常是設在大城市的官寺。

⁴⁹ 《宋會要輯稿》第 200 冊〈道釋二〉頁 7889。



之烈。

戒壇明顯是設立在大城市中，僧傳中記錄不少僧侶是離開剃度出家的本寺而至都市中的官寺尋求授戒的機會，因此政府如果因故而未能開立戒壇，僧侶未能完成資格的認定，將造成度僧受戒的困擾。⁵⁰已獲度牒但未受具足戒的僧侶在身份上雖是合格的僧人，但能從事的法會活動則受限制，造成從事法會經懺時的收入不同，這有其實質的利益損失，⁵¹所以不管如何，對僧侶而言，受具足戒是必需完成的認證過程。

開戒壇必在聖節之時舉行，由律師授與具足戒，通過的僧侶會得到兩份證書，一為戒牒，一為六念牒，六念牒會黏貼在戒牒上，同時有官方押印。因此一個合格的僧侶要獲得三份證明：度牒、戒牒及六念牒，僧侶需隨時攜帶這三份文件以供檢驗。

所謂的六念是一個僧侶需要知道六件事：一為需要知道月日時間，不可忘記布薩悔過的時間，二為知食處，三為念知受戒時夏數，亦即要知道受戒時日及受戒年資，第四念知衣鉢受淨，第五念知食同別，第六念身強羸。⁵²六念之語在唐宋的律學中迭有論述，宋代便把六念與戒牒結合在一起。六念是《四分律》中所明言，唐代僧侶是否需獲得六念牒實不清楚，但看來在南山律學盛行之後，宋代將之定制化，方便供官方檢驗，以及在寺院中排資定坐位之用。⁵³

五、違法的罰則

一張度牒的價格昂貴，常人不見得出得起錢來購買度牒，而經由考試一途又

⁵⁰ 元朝開始剃度與受戒同在一寺，如此就免了到外地尋求受戒的困擾，見《敕修百丈清規》卷 5〈沙彌得度〉一條，《大正藏》冊 48，頁 1136c。

⁵¹ 郝春文考察唐後期至宋初敦煌僧尼在法會上的收入分配，發現沙彌及沙彌尼僅得比丘及比丘尼的一半，可以解釋獲得剃度後的僧尼為何要再次受具足戒，因為有現實上的利益關係。參考郝春文 1998，頁 333。

⁵² 六念之意傳統作念佛、法、僧、施、戒、天，但如此則與六念牒之意不合，唐·道宣《曇無德部四分律刪補隨機羯磨卷下》「雜法住持篇第十」《大正藏》冊 40，頁 508c-509a。所述比丘六念為知日月、念知迴請、知臘數、念三衣、念不別眾食及念有病當療治，六念成為僧侶合格的標誌之一當是四分律學盛行之後的事。

⁵³ 宋·宗頤《禪苑清規》卷 1 云：「若請假遊山，若過半月，須呈祠部，再守堂儀，判憑式，某院褐紫衣僧某右某所有某年文帳在某寺院供申，今執本名度牒、六念、戒牒共三本全，赴使衙呈驗。」《續藏經》冊 63，頁 524c。是可知宋代僧侶共有度牒、戒牒及六念牒三本。



不易通過，因此挺而走險的例子也不少見。度牒等同有價之物，因此不時出現民間私作度牒販售求利的案例，⁵⁴大概民間偽作度牒的現象頗為猖獗，以致宋高宗紹興 6 年時，更換度牒的紙張及版面，以求杜絕偽作的度牒。此外，間有殺死僧尼以取得度牒，塗改上自己的名字，⁵⁵或購買應報銷而流通在外的度牒換上自己的名字繼續使用，或者本無度牒，趁火災失事時，謊報火毀而重新申請一張度牒，往往因此而意外獲得度牒。但比較常見的是考試作弊，《慶元條法事類》中所記錄的違規事項屬於考試作弊，其他的事項則散見宋人的文集筆記之中。

如果從法規所述的程序來看，出家僧侶在出家過程上確實有些麻煩，如寺院依其僧侶人數多寡而有名額上的限制，每年試經度僧又有一定的名額，其名額限制遠不及於實際的需求，而其難度不亞於儒生科考，因此寺院及僧侶為了通過考試，有時會有一些違法事情發生。

童行試經平均要讀經百紙以上，對童行而言實為一大壓力。《佛祖統紀》卷 45 載宋仁宗明道 2 年（1033）「詔試天下童行誦《法華經》，中選者得度，命參政宋綬、夏竦同監試，有童行誦經不過，問習業幾年，對曰：十年矣。」⁵⁶道端良秀曾提到以當時的佛經頁數而言，試經度僧常規要念誦 500 頁左右，實是一大負擔，試經度僧對沙彌而言並不是一件簡單之舉。⁵⁷

因此，在試經度僧的制度下挺而走險的違法考試者不在少數，違法項目包括：名冊不實，跨州報考，請人代考等。這三項通常都需要上下互相包庇才能完成，跨州供帳的目的是為了提高錄取率，但由於童行報考之試經之前，都需要本師及住持的同意及證明，寺院才會提請供帳於地方官，因此名冊不實或跨州報名，顯然是虛報名號或藉口同名報考，這都需要寺院的包庇才能成局。地方官與寺院間都有互動關係，地方官不睜一隻眼閉一隻眼，也很難成局。最後則是請人代考，這一事項反應了在錄取不易的情況下，僧侶挺而走險的行為。

⁵⁴ 《宋史》卷 316〈趙抃〉云：「劍州民私作僧度牒」，以致於被舉發謀逆之罪，事見元·脫脫等撰 1977，頁 10324。

⁵⁵ 宋·桂萬榮《棠陰比事》〈乖崖察額〉中即記錄了民殺僧以奪度牒，自己再假冒僧人的案例，事見宋·桂萬榮 1934，頁 291。

⁵⁶ 《大正藏》冊 49，頁 409c。這條資料出自歐陽修《歸田錄》卷 1，但未說明時間為何。見歐陽修 2001，頁 612。

⁵⁷ 參考道端良秀 1985，頁 114。



童行請人代考試經，如果失敗未通過，仍被發現者，判徒刑 2 年，服刑後仍需還俗，不得為僧，如果是跨州供帳考試被檢舉者，則徒刑 1 年，最後仍需還俗。此外，還有一種作弊情形，即頂替去考試，稱之為冒帳，另外則是報名供帳之後，把名額轉賣出去，稱之為賣帳及買帳。這反應了試經名額很值錢，或寺院極缺僧侶來源，所以才會產生名額買賣之事。

名列高僧中因冒帳或買度牒而惹出違法風波的當以惠洪最為有名，據南宋·祖琇《僧寶正續傳》卷 2〈明白洪禪師〉云惠洪「筠州新昌喻氏子……依三峰觀禪師為童子，十九試經東都，假天王寺舊籍惠洪名為大僧。」⁵⁸惠洪即覺範，惠洪本為江西人，其入寺為童子定然在本地，其供帳試經也定然在本地，惠洪在這之前是跟隨真淨克文（1025-1102）禪師，而卻到洛陽去試經，又假冒惠洪之名，必然是東京天王寺賣克文禪師的面子而允其冒帳，既冒惠洪之名應考，那僧籍及度牒也是惠洪之名，這是冒帳應考成功之例，但也卻造成後來被檢舉而下獄之事。⁵⁹

惠洪的事件還有別的說法，《朱子語類》卷 138 記錄惠洪之事云：

覺範因張天覺事下大獄，自供云本是醫人，因入醫張相公府養娘有效，遂與度牒，令某作僧。⁶⁰

又清·厲鶚《宋詩紀事》卷 93〈惠洪〉云：

惠洪字覺範，俗姓彭，筠州人，以醫識張天覺，大觀中入京，乞得祠部牒為僧。⁶¹

惠洪曾因冒帳試經被檢舉後，僧籍被撤銷，後又藉張商英之手，以度牒再度為僧，著有《石門文字禪》一書，以高僧而言，這是一個特例。

作弊事件會被揭穿通常來自於主動自首與被檢舉，或是寺院方或地方官怕事情被揭發而主動揭弊，或是由人檢舉而作弊失敗。主動揭弊則

⁵⁸ 《續藏經》冊 79，頁 562b。

⁵⁹ 相關的討論參考黃啟江 1997，頁 312-58；周裕鍇 2010，頁 15。但這兩篇文章皆未討論到為何要冒帳應試之事。

⁶⁰ 宋·黎靖德編，王星賢點校 1986，頁 3289。

⁶¹ 清·厲鶚 1983，頁 2230。



寺院及地方官罰責減輕，而如果被動地被檢舉，則寺院、應考僧侶及地方官都有不等的刑責，檢舉人則可獲得一筆獎金。茲把賞格的內容整理表 2 如下：

這樣的賞額傳達了什麼訊息呢？按北宋時期的官員奉祿分支錢與實物二種，一般說來，地方上正五品及洛陽正六品的官員的俸祿也才 15 貫而已，算上南宋的物價膨脹，也不會相距過大，所以以上所列的賞金實為可觀。兩宋文官薪俸低到不足以養廉，中央文官的本俸自 20 貫以上至 300 貫不等，當然另有其他的津貼，但大體而言，官員的收入實為不多。而一般百姓日常開銷不過百文錢上下，因此，僧侶質押典借度牒及戒牒的罰則相比是相當重了，反之可以了解這二張文書證件在市面上甚為值錢，⁶²才值得官方以重金嘉賞檢舉者。

表 2

事 件	賞 金
告獲童行請人代試經	錢 100 貫
告獲童行於兩州供帳試經	錢 10 貫
告獲以應毀納度牒乞賣與人及受買盜詐而欲冒之者：	
已度者	錢 200 貫
未度者	錢 50 貫
告獲僧道質當紫衣師號牒	錢 30 貫

度牒的價格例由官方公開定價，但其市場流通價則依發行量而有所變動，歸納起來，度牒的價約在 300 貫上下。試經合格者由官方無價頒給度牒，而經購買者則達 300 貫左右，因此經檢舉違規的僧侶的獎金從 10 貫到 200 貫之多，其源由在此。

又紫衣師號一事，唐宋之時，通常只有優秀的僧侶，經地方官的推薦或由皇帝的驗證時始賜予紫衣師號，得到紫衣師號對僧侶而言是一種榮耀，宋·道原編《景德傳燈錄》卷 22〈韶州溫門山滿禪師〉云：「師與一老宿在國門坐，老宿曰：

⁶² 有關兩宋職官的俸祿可見於《宋史》171〈職官十一〉及 172〈職官十二〉，關於兩宋官員的收入之討論可見於衣川強 2006，頁 327-450。又關於兩宋百姓日常消費的金額的研究，參考程民生 2008，頁 100-111。關於兩宋的物價，則可參考王仲壘 1996，卷 7 至卷 17〈宋物價考〉。



紫衣師號又得也，更要箇什麼？師曰：要國師。」⁶³可見紫衣師號及國師的稱號對僧侶而言都是一種榮耀。兩宋政府常藉著賜予紫衣師號的方式作為籠絡僧侶的一種手段。最後依憑戒臘年資而得紫衣師號也成為一種常態，紫衣師號的榮耀大大減弱。

度牒及戒牒、紫衣師號牒可當成有價證件，朝廷除了以賣度牒作為籌措軍費或行政費用，有時也以賞賜度牒作獎賞僧侶為政府服務之用，那麼被僧侶拿去典當或買賣圖利的例子應不少見，所以在法律中特別提出，檢舉買賣或典當度牒及戒牒者可獲獎賞，至於被查到的僧侶重罰至還俗的地步。

六、行遊所需的憑證

當僧侶受具足戒後，就成為比丘了，當僧侶要進行參禪問道之旅，或者去知名的論師或律師之處進行深造，通常要進行跨州界的出遊。僧侶如果有事要從事跨州界的旅行的話，按照規定通常要有紫衣師號的僧侶才能進行跨州界的長途旅行，⁶⁴首先由寺院出據證明，再向官方申請公憑，這是一種旅遊證明文件，通常旅遊期限是 90 天，中途若有事擔擱了，需由旅程中的地方官開立證明，以資回原地繳銷。旅遊中要帶著六份文件，當中最重要者即度牒、戒牒、六念及公憑四樣。⁶⁵

度牒、戒牒及公憑是為了路上應付官方檢查之用，而當在寺院掛搭時，度牒及戒牒給掛搭寺院登記查核用，而六念則是在掛搭寺院排定坐位之用，通常是以戒臘年資久者坐於尊方。

⁶³ 《大正藏》冊 51，頁 386a-386c。

⁶⁴ 在實際運作上可能沒有這麼嚴格，如宋·曉瑩《羅湖野錄》卷 2 云汝陽廣慧禪師「年志于學，占報幼院之僧籍，繼依招慶真覺禪師，日事炊爨，有間誦經。真覺見而問曰，汝念甚麼經？對曰：《維摩經》，真覺曰：經在這裏，維摩在甚麼處？禪在甚麼處？瑩茫然無以對，泣涕曰『大丈夫漢被人一問，無詞可措，豈不愧哉！』於是謁闔中尊宿。」《大藏經》冊 83，頁 387b，慧瑩禪師顯然尚未有紫衣師號，但也可到闔中參禪問道，這裡仍有模糊的空間地帶，可見地方官有一定的權力運作空間，但著於法律條文，則可見官方對於僧侶控制之深。

⁶⁵ 元·盛如梓《庶齋老學叢談》卷下云：「昔日僧道雲遊至於寺觀，有六驗方留，一度牒、二公據、三戒牒、四免丁由、五帳尾、六假狀。」元朝僧制依循宋代，可知僧道出遊之時，所要攜帶的證明有六項，而度牒及戒牒是最重要的證明之物。引文見清·鮑廷博編 1966，《知不足齋叢書》第 23 集。



僧侶進行跨州界的旅行需要公憑，這是從隋唐之時已有的制度，但隋唐之時似乎仍未嚴格地限制，到了兩宋之時轉趨嚴格執行。公憑對於僧侶的旅行時如此地重要，以至於連公憑都成為禪師參禪時的話頭。

公憑對於僧侶旅行時的重要性，最有名的例子還是日僧成尋入宋時，打算北上巡禮五臺山，仍需求得地方官的公憑才能入開封，同時求得政府的公憑才得以至五臺山巡禮。⁶⁶這樣的生活現實面的活動內容，向來未見諸僧傳的說明，而在此書中則可明確地看到宋代政府對僧侶及寺院的管理如此之深入。

如果這些證明文件被偷竊、遺失或被水火災變而毀損的話，都需向當地的地方官申請證明，以資回到原來的州縣申請補發。逾越官方所定的時間，罰則最重者可令還俗。

唐宋僧傳中常見論師遊諸講肆，或禪師到各處叢林去參禪問道，在現實的運作中，都有其繁瑣不便之處，但在僧傳中卻少見記錄，《慶元條法事類》中看到兩宋政府對於僧侶的管理如此仔細，足可補僧傳之不足。

七、結語

自六朝以來，華人出家者眾，人數龐雜，以致於南北政府不時進行沙汰的動作。政府沙汰僧侶理當有一準則，但相關資料所留下者並不多見，即使僧傳中所記錄的僧侶言行，對於這些問題也未見相關資料作一佐證。

唐一建國，亦不時沙汰僧尼，同時規範僧尼的作息，初唐時政府撰有《道僧格》以規範僧道，而今已不存，敦煌文書中則可看到公度時的儀式範本，《唐六典》中第一次明確看到對於私度僧侶的懲罰，那麼理當有私度法及公度法，但《唐六典》對於這二者的記錄也未見多談。義淨的《南海寄歸內法傳》首次明確談到公度的儀式，只是所有僧尼是否一式照辦，從僧傳中似乎也看不到一個通則。如果加上政府販售度牒以圖利，百姓買賣度牒以規避徭役，那麼度僧一事就變得更加複雜了。

⁶⁶ 公憑的詳細格式及運作情形，所見資料不多，但成尋《參天台五臺山記》則留下頗多公憑的公文格式，參考王麗萍校點 2009，頁 91-97。



宋代對於控制僧尼教團更有制度化，明確規定了度僧的程序，即試經度僧、特恩度僧、及進納度僧等三種，只要經過三種程序之一，即為官方認可的僧侶，並發放度牒一張，中央記錄僧籍，如此一來，中央可以了解全國僧尼總數，藉以調整每年度牒發放張數，自然可以控制全國僧尼人數。

宋代管控宗教的制度規範今所見者唯《慶元條法事類》所述最為清楚，此書代表了政府的施行細則，那麼其內容即是確實在執行者。《慶元條法事類》今雖已殘缺不全，幸而釋道二卷則留下來，那麼《慶元條法事類》對於研究宋代佛教制度的重要性自不用多說。



參考文獻

- 二葉憲香。1962。《古代佛教思想史研究》。京都：永田文昌堂。
- 中華電子佛典協會。《Cbeta 電子佛典集成光碟》。<http://www.cbeta.org/>。
- 元·明本編。《幻住庵清規》。《續藏經》冊 63。
- 元·盛如梓。1966。《庶齋老學叢談》。清·鮑廷博編：《知不足齋叢書》第 23 集。臺北：藝文印書館。
- 元·德輝重編。《敕修百丈清規》。《大正藏》冊 48。
- 元·覺岸編。《釋氏稽古略》。《大正藏》冊 49。
- 王仲華。1996。《金泥玉屑叢考》。北京：中華書局。
- 王麗萍校點。2009。《新校參天台五臺山記》。上海：上海古籍出版社。
- 田光烈。1977。〈度牒在宋代社會經濟中的地位〉。張曼濤編：《佛教經濟研究論集》，頁 241-68。臺北：大乘文化出版社。
- 白文固。2003。〈唐代僧籍管理制度〉。《普門學報》，第 15 期，頁 1-20。
- 白文固、趙春娥。2002。《中國古代僧尼名籍制度》。青海：人民出版社。
- 衣川強。2006。《宋代官僚社會史研究》。東京：汲古書院。
- 佐竹靖彥。1996。《宋元時代史の基本問題》。東京：汲古書院。
- 宋·文瑩。2001。《湘山野錄》。《宋元筆記小說大觀》第 2 冊。上海：上海古籍出版社。
- 宋·王溥。1955。《唐會要》。北京：中華書局。
- 宋·正受編。《嘉泰普燈錄》。《續藏經》冊 79。
- 宋·志磐。《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49。



- 宋·李心傳。1985。《建炎以來繫年要錄》。北京：中華書局。
- 宋·周去非著、楊武泉校注。1999。《嶺外代答》。北京：中華書局。
- 宋·周淙。1990。《乾道臨安志》。《宋元方志叢刊》第4冊。北京：中華書局。
- 宋·周輝。1983。《清波別志》。《筆記小說大觀》第2冊。揚州：廣陵古籍刻印社。
- 宋·宗壽。《入眾須知》。《續藏經》冊63。
- 宋·宗頤。《禪苑清規》。《續藏經》冊63。
- 宋·洪邁撰，何卓校點。1981。《夷堅志》。北京：中華書局。
- 宋·悟明編。《聯燈會要》。《續藏經》冊79。
- 宋·桂萬榮。1934。《棠陰比事》。上海：商務印書館。
- 宋·祖琇。《僧寶正續傳》。《續藏經》冊79。
- 宋·張孝祥著，徐鵬校點。1980。《于湖士集》。上海：上海古籍出版社。
- 宋·許翰。1983。《襄陵文集》。《影印文淵閣四庫全書》冊1123。臺北：臺灣商務印書館。
- 宋·陸游。1986。《陸放翁全集》。北京：中國書店。
- 宋·普濟編。《五燈會元》。《續藏經》冊80。
- 宋·道原編。《景德傳燈錄》。《大正藏》冊51。
- 宋·道融。《叢林盛事》。《續藏經》冊86。
- 宋·歐陽修。2001。《歸田錄》。上海：上海古籍出版社。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校。1986。《朱子語類》。北京：中華書局。
- 宋·曉瑩。《羅湖野錄》。《大正藏》冊83。



- 宋·謝深甫編。1995。《慶元條法事類》。上海：上海古籍出版社。
- 宋·贊寧。《大宋僧史略》。《大正藏》冊 54。
- 。《宋高僧傳》。《大正藏》冊 50。
- 宋·竇儀編，薛梅卿點校。1999。《刑統》。北京：法律出版社。
- 宋·蘊聞編。《大慧普覺禪師語錄》。《大正藏》冊 47。
- 周裕鍇。2010。《宋僧惠洪行履著述編年總案》。北京：高等教育出版社。
- 南條文雄編。1978。《大日本佛教全書》第 26 冊。《智證大師全集》，第 2 集。
東京：名著普及會。
- 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校。1992。《唐六典》。北京：中華書局。
- 唐·長孫無忌等撰。1983。《唐律疏議》。北京：中華書局。
- 唐·義淨。《南海寄歸內法傳》。《大正藏》冊 54。
- 唐·道宣。《廣弘明集》。《大正藏》冊 52。
- 。《續高僧傳》。《大正藏》冊 50。
- 。《曇無德部四分律刪補隨機羯磨》。《大正藏》冊 40。
- 袁震。1977。〈兩宋度牒考〉。張曼濤編：《中國佛教史論集三·宋遼金元篇上》，
頁 141-372。臺北：大乘文化出版社。
- 郝春文。1998。《唐后期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》。北京：中國社會科學出版社。
- 高雄義堅。1988。《宋代佛教史研究》，陳季菁譯。臺北：華宇出版社。
- 高橋芳郎。2006。《譯注名公書判清明集戶婚門》。東京：創文社。
- 張曼濤編。1977a。《佛教經濟研究論集》。臺北：大乘文化出版社。



- 。1977b。《中國佛教史論集三·宋遼金元篇上》。臺北：大乘文化出版社。
- 曹旅寧。1992。〈南北朝隋唐五代僧籍制度探究〉。《長沙水電師院學報》，第1期，頁115。
- 清·徐松輯。1957。《宋會要輯稿》。北京：中華書局。
- 清·厲鶚。1983。《宋詩紀事》。上海：上海古籍出版社。
- 程民生。2008。〈宋人生活水平及幣值考察〉。《史學月刊》，第3期，頁100-11。
- 黃敏枝。1989。《宋代佛教社會經濟史論集》。臺北：學生書局。
- 黃啟江。1997。《北宋佛教史論稿》。臺北：臺灣商務印書館。
- 塚本善隆。1975。《中国近世佛教史の諸問題》。東京：大東出版社。
- 道端良秀。1985a。《唐代仏教史の研究》。東京：書苑株式會社。
- 。1985b。《唐代仏教史全集》。東京：書苑株式會社。
- 諸戶立雄。1990。《中国仏教制度の研究》。東京：平河出版社。
- 戴建國。2002。《慶元條法事類》。哈爾濱：黑龍江人民出版社。
- 嚴耕望。1969。《唐史研究論叢》。九龍：新亞研究所。
- 顧吉辰。1993。《宋代佛教史稿》。開封：中州古籍出版社。



The Analysis of the Du Seng System in Sung

Dynasty from *Qingyuan Tiaofa Shilei*

Jih-Chang Lan

Associate Professor, College of

General Education, Hungkuang University

Abstract

In Tang and Sung Dynasty, anyone who wanted to become a monk first had to go through a process in which the authorities granted the person *du die* (度牒), an official document of a monk. By this specific method, the qualifications of monks during this period of times were controlled. But in that regard, there are no clear written words left in Tang's formal papers, nor are they in Tang literature.

The way of how to become a monk and how to regulate a monk, in Sung Dynasty, became much more definite and complete than in Tang. *Qingyuan Tiaofa Shilei* (慶元條法事類), edited at the time of South Sung, is a record, which detailed all the rules and regulations implemented in Sung Dynasty.

Two volumes of the *Qingyuan Tiaofa Shilei* say that there is a legal process, the ways of becoming a certified monk, including through passing the exam, through being given by the emperor for certain reasons and through paying money to the government, and the monk was titled *shi jing du seng* (試經度僧), *te en du seng* (特恩度僧), *jing na du seng* (進納度僧), respectively. That is much help us get hold of how monks were supervised in Sung times.

The monk's rules and regulations of the Tang Dynasty was adapted to administer Sung's monks, and even made institutionalized by Sung Dynasty. Furthermore, what had been carried out at the time of Sung had an impact on both Ming and Qing



Dynasty, so the importance of *Qingyuan Tiaofa Shilei* is no doubt.

Keywords: *Qingyuan Tiaofa Shilei*, du seng, shi jing du seng, te en du seng, jing na du seng

