

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

台灣三壇大戒授戒儀式與梵唄之研究
以新營妙法寺為例

The Liturgies and Chants of Chinese Buddhist Ordination for
the Sangha in Taiwan - - The Example of Miao Fa Monastery

指導教授：陳碧燕 博士

釋依空 博士

研 究 生：謝名蕊（釋見融）

中 華 民 國 九 十 七 年 六 月

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 學 位 論 文

台灣三壇大戒授戒儀式與梵唄之研究—
以新營妙法寺為例

研究生：謝名蕊 (釋貝融)

經考試合格特此證明

口試委員：劉崇賢

釋貝融

釋依定

陳碧燕

指導教授：陳碧燕

釋依定

系主任(所長)：呂崇賢

口試日期：中華民國九十七年五月二十九日

謝 誌

我在佛法中學到「諸法因緣生」之理，就在論文成冊的此刻，再次體會這句話的真實性。眼前這篇論文就是在諸多因緣護持、提攜、激勵下完成，面對成就此文的眾多因緣，謹在此以誠敬之心，表達無限謝意。

靜靜地回顧這趟來時路，指導教授之一陳碧燕老師，是引領我將梵唄納入學術領域的第一人，唱誦梵唄對我來說，並不是件難事，但要將其躍躋學術論壇，則是萬萬沒想過的事，而碧燕老師一步一步地帶領我進入，挑戰我生命中認為的不可能，一路走下來，雖然走得有點踉蹌，卻也看到梵唄在佛教傳統之外，所展現不同面向的光彩。這篇論文雖未能達到老師的期望，但是對我而言，已是再開拓自己視野的新契機，如此師恩，讓我沒齒難忘。另一位指導老師上依下空法師，則是我精神上很重要的支柱，從開始下筆到初審、口考乃至付印前，面對沮喪的困境與挫折，老師常在寫作、心理，或健康方面，適時給予鼓勵、關心、打氣和安慰，讓我從中獲得力量，才能步步為營地突破重圍來完成論文。憶及老師的和煦與氣度，我看到一位行者兼學者，兼容並蓄的敦厚與寬容。

此外，也要謝謝明立國老師，除了撥冗為我口考，提供寶貴意見外，每次在校園相遇，閒聊之後，老師一定關心地說：「論文有問題時，我們可以聊聊，看能幫什麼忙！」又讓我感到論文寫作，沒有想像中的孤寂。還要謝謝另一位口考委員劉榮賢教授，當初懷著忐忑不安的心情，在電話中邀請老師為我口考，說明來意後，老師欣然答應，並開始和我話家常，老師的親和減少我對他的陌生感，因此在日後口考時，可以略為自在的應考，這要歸功劉老師「給人安心」使然。二位老師皆以其專業領域的獨道眼光，提供很多意見，希望能擴大這篇拙作的格局，老師不吝賜教更是我要感謝之處。

撰寫這篇論文，對自己來說是極大挑戰，有興趣寫更要有能力可以寫，這份能力則是聚集多方協助與祝福而成。尤其新營妙法寺住持心田長老，除樂意接受我的訪問，並賜我擔任引贊師的機會，才得以進入戒壇蒐集資料。戒壇引禮、

引贊諸師，如傳孝法師、圓西法師、修熏法師、文澈法師、地觀法師等在戒期間處處給我方便，又不厭其煩地一再接受我不定時又冗長的訪問。香光尼僧團、大行寺師長以及所有法師的關懷、護念。法印講堂的法師、居士對我的照顧、支持，尤其見岸法師常予我解惑、鼓舞，在在使我受益良多。學長法堅法師「捨命陪到底」的悲心與耐心，都令我感動不已。還有李瑩、易達、秋琴解決我在英、日等外語資料方面的障礙。陳世音老師、謝惠文老師、莊老師則不計時間、心力，為完全沒有樂理背景的我，處理樂譜的問題，到最後連碧燕老師也加入記譜、校譜的行列，才得以讓此事大功告成。為幫助對電腦不靈光的我，鳳明隨時待命著。除此之外，還有很多不及備載的人、事，都讓我在精神、心靈上獲得啟發與激勵。如此種種，匯聚成強大的助力加諸於我，以應付這項寫作任務，如今這項工作即將告落，謹於此慎重地對大家、對每一個成就因緣，表達無限感恩！

最後，我還要謝謝已在他方世界的母親。學習一些治學方法是當初想再進修的動機，應修的課程修畢後，正猶豫著要不要再繼續花時間、花腦筋寫論文時，正逢母親重病臥床，在探望母親和她閒聊的那些日子裡，母親問我論文進行得如何，並且勸勉我應該完成自己最初作再進修的決定。一年多以後論文寫完了，不過母親已不再人世，回想當初如果沒有母親的加油，也許就真的失去撰寫的動力，現在對母親除了感謝之外，也多了一份深深的懷念。

研究所進修已近結束，如今謹以此成果和大家分享，只因自己才疏學淺，力有未逮，雖已盡力，仍不免闕漏、遺誤，更祈大家不吝指正。末了，再次誠摯的感謝協助成就這篇論文的每一個因緣、每一位善知識，祝願 - 善緣來住、法喜充滿。

論文摘要

三壇大戒授戒儀式，是指設立戒壇，專為出家僧人傳授沙彌戒、比丘戒、菩薩戒的宗教儀式。對一個僧人而言，必須經過授戒儀式之薰陶，才真正具備僧人的資格，從此列入僧牆，足以擔負令正法久住的重責大任。從印度佛教到中國佛教，以至台灣當代，二千五百多年來，隨著時代演進，環境、文化背景的差異，三壇大戒授戒儀式跟著不斷在改變、發展中。本論文擬以台灣妙法寺戒場為例，配合文獻資料分析與實際參與、深度訪談等方法運用，探討授戒儀式上，梵唄和法器在實踐過程中，所具有之宗教意涵與功能，並對二者之實際操作加以分析說明，為三壇大戒實踐情形，以及佛教梵唄文化留下文字記錄。

梵唄和法器是儀式進行不能缺少之要素，戒儀梵唄具有不同於一般儀式梵唄之特色與功能。儀式中藉由梵唱培養宗教情緒，引發虔誠、恭敬、懺悔之心，攝受身、口、意三業，才能殷重地納受清淨戒體，是故梵唄成為納受戒體的主要助緣。

透過探討之後，最後結論提出對戒儀梵唄二點建言：一、梵唄固然可以攝眾，令人發道心，但唯有真正了知音聲的空性，才能長久維繫道心。二、戒儀梵唄宜保持傳統傳承，切勿流於通俗化，才能將宗教功能發揮得淋漓盡致。

關鍵詞：三壇大戒、儀式、梵唄、法器、妙法寺

Abstract

'Buddhist ordination' refers to the ceremony to give to Sangha Bhikkhu, Bhikshuni or Bodhisattva Precepts. It is necessary for one to experience the procedures of precepts transmission and become qualified for being a Sangha so that he can take the tremendous duty to promulgate Buddha's doctrines. Over the past 2,500 years, there have been a lot of changes and development on this system, due to difference on the environment and culture among India, China and Taiwan. Through the analysis on some literatures, in-depth interview and field investigation, It shows in this thesis that Buddhist ordination procedure at Miao Fa Monastery is an example to explore the significantly role and religious functions of liturgies and chants. Especially, in addition to recording the culture of Buddhist chants, I will discuss the practice procedures of chants and instruments used in the rituals.

The use of chants and instruments is necessary in Buddhist ordination. The chants used in the ritual differ from those daily ones functionally. During the ordination, the chants in the ritual can initiate a sangha's mind of devoutness, respects and repentance and lead to him to set measure his to words, thoughts and deeds so that he can wholeheartedly take his purified entities. From this perspective, the chants are an important boosted media to help those Sangha taking embodiment of commandments.

Finally, in the conclusion I suggest that: (i) chants cannot generate our enduring determination to practice dharma unless we enlighten the nature of emptiness transmitting from the chants; (ii) we should keep the classical tradition of liturgies and chants from vulgarization, and only by doing this we can popularize the functions of religion completely.

Key Words: Buddhist ordination, ritual, fanbai (chants), musical and other instruments used in Buddhist ritual, Miao Fa Monetary

目 次

第一章 緒論 / 1

- 第一節 研究動機與目的 / 3
- 第二節 研究方法 / 7
- 第三節 研究範圍與限制 / 10
- 第四節 文獻回顧與探討 / 13
- 第五節 章節大要 / 20

第二章 三壇大戒授戒儀式與妙法寺傳戒理念 / 22

- 第一節 三壇大戒授戒儀式之意涵與演變 / 23
 - 一、授戒儀式之意涵 / 23
 - 二、授戒儀式之演變 / 27
- 第二節 三壇大戒授戒儀式之儀軌探討 / 44
 - 一、撰集《傳戒正範》之動機 / 45
 - 二、《傳戒正範》儀軌之依據 / 46
 - 三、妙法寺傳戒儀範與《傳戒正範》之比較 / 51
- 第三節 三壇大戒授戒儀式之基本要素 / 58
 - 一、授戒儀式之參與者 / 58
 - 二、授戒儀式之時間 / 61
 - 三、授戒儀式之空間 / 61
 - 四、授戒儀式之器物 / 64
- 第四節 妙法寺傳戒理念與梵唄 / 68
 - 一、妙法寺與心田長老 / 68
 - 二、妙法寺傳戒理念 / 69
 - 三、妙法寺戒場梵唄與師資 / 72

第三章 妙法寺三壇大戒授戒儀式之架構與內容 / 77

- 第一節 三壇大戒授戒儀式之架構 / 77
 - 一、結界 / 78
 - 二、開堂 / 82

三、演淨 / 83
四、授戒前方便行法 / 84
五、正授戒法 / 85
六、告假 / 87
第二節 授戒前方便行法儀文內容 / 88
一、早、晚課 / 89
二、二時過堂 / 91
三、說戒 / 95
四、上堂 / 96
五、午供 / 98
六、演禮 / 99
七、懺摩 / 100
八、托鉢乞食 / 101
九、燃香供佛 / 103
第三節 正授戒法儀文內容 / 104
一、初壇沙彌戒正授 / 105
二、二壇比丘戒正授 / 111
三、三壇菩薩戒正授 / 116
四、幽冥戒正授 / 120
第四章 妙法寺三壇大戒授戒儀式之梵唄與法器分析 / 122
第一節 妙法寺三壇大戒授戒儀式之梵唄形式與使用之法器 / 122
一、戒儀之梵唄形式 / 123
二、戒儀使用之法器 / 140
第二節 妙法寺三壇大戒前方便行法之梵唄與法器分析 / 151
一、二時過堂齋儀 / 151
二、上堂說法儀 / 160
三、懺摩 / 172
第三節 妙法寺三壇大戒正授儀軌之梵唄與法器分析 / 174
一、正授請師法 / 174

二、授衣、鉢、具、錫杖法 / 186
三、登比丘壇戒壇佛事 / 196
第四節 本章小結 / 203

第五章 結論 / 211

參考文獻 / 218

附錄 / 228

表目錄

表 2-1 《四分律行事鈔資持記》沙彌授戒法 / 49
表 2-2 《四分律刪補隨機羯磨》比丘(尼)授戒法 / 50
表 2-3 《菩薩瓔珞本業經》菩薩受戒法 / 51
表 2-4 初壇授沙彌戒古今儀節比較 / 53
表 2-5 二壇授比丘尼戒古今儀節比較 / 54
表 2-6 妙法寺戒壇授比丘尼戒儀軌程序 / 55
表 2-7 三壇授菩薩戒古今儀節比較 / 57
表 2-8 妙法寺戒場授戒儀式空間 / 62
表 2-9 妙法寺戒場法器分配表 / 74
表 3-1 妙法寺三壇大戒授戒儀式架構表 / 78
表 3-2 妙法寺戒場授戒前方便行法時間安排 / 89
表 4-1 授戒儀式之梵唄形式 - 讚 / 125
表 4-2 授戒儀式讚唄唱誦方式與使用法器 / 126
表 4-3 授戒儀式之梵唄形式 - 偈 / 127
表 4-4 授戒儀式偈頌唱誦方式與使用法器 / 129
表 4-5 授戒儀式之梵唄形式 - 經 / 130
表 4-6 授戒儀式經之唱誦方式與使用法器 / 131
表 4-7 授戒儀式之梵唄形式 - 咒 / 132
表 4-8 授戒儀式咒之唱誦方式與使用法器 / 133
表 4-9 授戒儀式之梵唄形式 - 佛號 / 134
表 4-10 授戒儀式佛號之唱誦方式與使用法器 / 135

- 表 4-11 授戒儀式之梵唄形式 - 文 / 137
- 表 4-12 授戒儀式文之唱誦方式與使用法器 / 138
- 表 4-13 授戒儀式之梵唄形式 - 呼班 / 139
- 表 4-14 授戒儀式呼班之唱誦方式與使用法器 / 140
- 表 4-15 授戒儀式法器使用種類 / 141

圖目錄

- 圖 2-1 妙法寺戒壇平面圖 / 63
- 圖 2-2 戒壇空間圖 / 63
- 圖 2-3 佛教法器 天傘 / 64
- 圖 2-3-1 侍者為和尚擎天傘 / 64
- 圖 2-4 佛教法器 錫杖 / 64
- 圖 2-4-1 執持錫杖 / 64
- 圖 2-5 佛教法器 如意 / 65
- 圖 2-5-1 三師和尚手持如意 / 65
- 圖 2-6 佛教法器 拂塵 / 65
- 圖 2-6-1 和尚說法手持拂塵 / 65
- 圖 2-7 報時器 叫香板 / 65
- 圖 2-7-1 報時器 上殿板 / 65
- 圖 2-8 佛教法器 雲版（過堂） / 65
- 圖 2-9 各堂功課的掛牌 / 66
- 圖 2-10 貼榜方式公告戒場職務 / 66
- 圖 2-11 榜文及壇別榜表 / 67
- 圖 3-1 妙法寺三壇大戒界相圖 / 81
- 圖 3-1-1 妙法寺三壇大戒界相圖---二部僧戒場 / 82
- 圖 3-2 過堂 / 95
- 圖 3-2-1 過堂（吃鉢飯） / 95
- 圖 3-3 道海律師上堂法語 / 98
- 圖 3-4 托鉢乞食 / 101

- 圖 3-5 秉戒教授和尚為沙彌首放香塔 / 104
- 圖 3-5-1 引贊師為受戒者燃香 / 104
- 圖 4-1 磬槌持法 / 142
- 圖 4-2 引磬持法 / 142
- 圖 4-3 雙引磬煞一陣 / 143
- 圖 4-4 大木魚 / 145
- 圖 4-4-1 小木魚 / 145
- 圖 4-5 起安板叩鐘 / 146
- 圖 4-6 吊鐘 / 147
- 圖 4-7 起、安板打鼓 / 148
- 圖 4-8 寶鐘鼓 / 150
- 圖 4-9 四大三小鼓及九鐘十五鼓 / 150
- 圖 4-10 鐃子 / 150
- 圖 4-11 鈎子 / 150
- 圖 4-12 打叫香板通知準備過堂 / 152
- 圖 4-13 鳴擊雲版過堂 / 153
- 圖 4-14 供養偈法器 / 156
- 圖 4-15 僧跋法器 / 158
- 圖 4-16 結齋文法器 / 160
- 圖 4-17 上堂迎請和尚隊形（去法堂） / 161
- 圖 4-18 迎請和尚法器 / 162
- 圖 4-19 上堂迎請和尚隊形（回大殿） / 165
- 圖 4-20 敲引磬讓和尚禮佛 / 166
- 圖 4-21 「爐香讚」上下板眼 / 169
- 圖 4-22 昇座偈法器 / 171
- 圖 4-23 禮懺法器 / 174
- 圖 4-24 集眾偈法器 / 176
- 圖 4-25 鐘聲偈法器 / 179
- 圖 4-26 正請師法文法器 / 184
- 圖 4-27 縵衣偈、鉢多羅偈法器 / 191

- 圖 4-28 五衣偈法器 / 192
- 圖 4-29 搭衣咒、裝鉢咒、展具咒法器 / 193
- 圖 4-30 授錫杖法器 / 194
- 圖 4-31 加法受持衣、鉢、具、錫杖 / 195
- 圖 4-32 寶鼎讚上下板眼 / 198
- 圖 4-33 禮壇偈法器 / 199
- 圖 4-34 和合偈法器 / 201
- 圖 4-35 請聖文法器 / 203

譜目錄

- 譜 4-1 供養偈 / 155
- 譜 4-2 僧跋 / 157
- 譜 4-3 結齋文 / 159
- 譜 4-4 迎請和尚 / 162
- 譜 4-5 請和尚上堂說法文 / 164
- 譜 4-6 南無雲來集菩薩摩訶薩 / 167
- 譜 4-7 昇座偈 / 171
- 譜 4-8 懺摩佛號 / 172
- 譜 4-9 鐘聲偈 / 178
- 譜 4-10 介紹十師 / 181
- 譜 4-11 正請師法文 (慢板) / 183
- 譜 4-12 正請師法文 (快板) / 182
- 譜 4/13 戒壇呼班 / 186
- 譜 4/14 縵衣 (五衣、七衣、九衣) 偈、鉢多羅偈、尼師壇偈 / 189
- 譜 4/15 搭衣咒、裝鉢咒、展具咒 / 192
- 譜 4-16 授錫杖 / 195
- 譜 4-17 禮壇偈 / 200
- 譜 4-18 和合偈 / 202

第一章 緒論

佛教立足於人類社會之目的，是以人人達到至善，斷滅煩惱，趨向解脫大道，以獲致涅槃境界為究竟目標。此正是佛制戒之本懷，亦是戒律根本精神所在，此由《薩婆多論》的記載即可明瞭：

戒是佛法之平地，萬善由之生。又戒一切佛弟子皆依而往，若無戒者則無所依，一切眾生由戒而有。又戒入佛法之初門，若無戒者則無由入泥洹城也。又戒是佛法之瓔珞，莊嚴佛法。¹

易言之，佛教戒律總攝為「止持」與「作持」二門，是防非止惡、修習善事的具體行為規範。對學佛者而言，遵循此行為規範，一切善法將因之長養，身心獲得淨化乃至達到解脫，趨於佛教修持的目的——涅槃。這個原則不斷地於經典中被強調，並成為佛教行者的實踐準繩。釋尊臨入滅前，阿難曾向佛啟問四事，其中一事為：「如來在世以佛為師，世尊滅後以何為師？」²釋尊回答：「阿難！如汝所問，佛去世後以何為師者？阿難！尸波羅蜜戒是汝大師，依之修行能得出世甚深定慧。」³是故，在佛教傳統中，舉凡各教派的修持，均離不開戒律的持守。

《四分律》中，釋尊曾具體提到結戒的十種意義：「我與諸比丘結戒，集十句義：一、攝取於僧，二、令僧歡喜，三、令僧安樂，四、令未信者信，五、已信者令增長，六、難調順者令調順，七、慚愧者得安樂，八、斷現在有漏，九、斷未來有漏，十、正法得久住。」⁴此十句義在諸部律中都曾提到⁵。根據印順法師的見解，名義雖有不同，但其意義終歸是一致的，並把它歸納成六項來說，即是：一、和合義，二、安樂義，三、清淨義，四、外化義，五、內證義，六、究極理想義。⁶昭慧法師也曾就此十句義提出看法，認為釋尊制戒原理大致有三：一、維護個人身心清淨，除去障道法。二、建立和合、清淨僧團，提供優良修學場所。三、讓世人敬信三寶。⁷綜觀以上二位學者的論述，可以理解戒律是內修

¹ 參見《薩婆多毘尼毘婆沙》卷第六，T23，頁 543 上-中。

² 參見《大般涅槃經》後分卷上，T12，頁 901 上。

³ 參見《大般涅槃經》後分卷上，T12，頁 901 中。

⁴ 參見《四分律》卷一，T22，頁 570 下。

⁵ 諸部律乃指：《僧祇律》、《五分律》、《十誦律》、《根有律》、《銅鑠律》、《四分律》、《僧祇律》、《五分律》、《十誦律》、《根有律》稱作十利；《銅鑠律》作義利解；《四分律》則稱作十句義。

⁶ 參見釋印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，民 83 年修訂），頁 195-201。

⁷ 參見釋昭慧，《律學今詮》（台北：法界出版社，民 88 年），頁 111。

與外弘的關鍵要素，而內修、外弘正是以正法得久住為最終極目標。

因而身為一個佛教徒，即以戒律為入道根本，要「以戒為師」，藉由對戒法的尊重與修持，從個體方面來說，將能斷滅煩惱，邁向解脫之道；從整體方面言，則是維護僧團綱紀嚴謹，令清淨僧伽住世，正法才得以久住。在此前提之下，無論在家或出家行者，都應學戒才知如何持戒，但學戒之前應先「受戒」，歷經隆重的受戒儀式，受戒者在儀式中發殷重懇切之心，納受戒體⁸，產生防非止惡的信心與力量，才能真正開啟學戒、持戒的歷程。這個受戒儀式過程，同時也是佛弟子資格形成的必然過程。因此「受戒」成為每一位佛弟子修學上的重大要務。

從佛教史看來，佛教從印度傳到中國再到今日台灣，由於地域環境、語言習慣、文化禮儀背景等差異，為了使佛法能在當地生根，必須與當地固有文化相融和，才能漸漸順應當地需求而被接受。授戒儀式⁹就是一個明顯例子，佛世與當今不可同日而語，佛世時雖也設立戒壇，但授戒儀式甚為簡要，到了中國從魏晉開始立壇授戒，幾經朝代更迭的演變，直到宋代才有三壇次第傳戒的作法，三壇大戒乃成為中國佛教特有的授戒儀式¹⁰，和雅的梵唄唱誦更是儀式進行中所不可缺少的重要內容。目前台灣戒壇的授戒儀式也依循此作法而行，而且出家眾有屬於出家眾的授戒儀式，在家眾有在家眾的授戒儀式，不能混為一談。值得注意的是，為何在授戒儀式中，梵唄唱誦是儀式進行所不可缺少的重要內容？梵唄與戒子納受戒體有必然的關係嗎？梵唄在整體授戒儀式中的作用、影響究竟為何？這正是本論文主要探討的課題所在。

本論文名為：台灣三壇大戒授戒儀式與梵唄研究 以新營妙法寺戒壇為例。就台灣而言，啟建戒壇大致可分為二類：傳授在家戒法的戒壇，及傳授出家戒法的三壇大戒戒壇，本論文研究對象則設定在傳授出家戒法的三壇大戒，並以新營妙法寺戒壇為例，希望從中完整地探討授戒儀式中梵唄運用的種種問題。

⁸ 所謂戒體，乃指戒之體性。舊譯無作，新譯無表。指行者受戒後，於身所生防非止惡之功能。亦即對於戒法之信念與奉持戒法之意志。參見《佛光大辭典》，佛光山宗務委員會編，頁 2920。

⁹ 受戒與授戒之差別在於，受戒是從他受戒之意，即行者從戒師處接受戒法、納受戒體的立場而言。所謂授戒，即是授受戒法，戒師從教導軌範的立場，將佛陀制定的戒法授與行者，而行者將此戒法領納在自己心中，如此乃稱為授戒。

¹⁰ 參見佛光山資訊網，網址：<http://sql.fgs.org.tw/u005book/Showdata.asp>，參見日期：95.9.29。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

三壇大戒乃中國大乘佛教出家僧眾所特有之傳戒儀式，分初壇正授、二壇正授、三壇正授三階段。初壇授沙彌、沙彌尼戒，二壇授比丘、比丘尼戒，三壇授出家菩薩戒。¹¹依據我國佛教界的傳承，出家行者必須登此三壇受戒，才堪稱具足僧人身份。¹²因而若要成為一位真正的僧人，登壇受戒勢在必行。在台灣每年都有人辭親割愛出家進入僧團修學，因此每年都有一次以上啟建戒壇傳授三壇大戒的機會。¹³經由授戒儀式熏陶，以令新戒佛弟子發廣大心，克遵如來清淨戒法，紹隆佛種，荷擔如來家業。

三壇大戒授戒儀式，一次戒會戒期普遍為三十二天到六十天不等，也有長至九十天甚至更久，¹⁴整個戒期的運作過程就是授戒儀式活動實踐。數十天的戒期中，戒會為求受戒者安排的儀式內容甚為豐富，大致歸納為二大類：一類為前方便行法，簡言之，是正授戒法之前準備，以積聚來日受戒資糧；一類乃正式登壇正授戒法，以圓成僧戒。由於整個授戒儀式，顧全僧人在修道上的生活、心理、修持等多方面的教導與補強，因此三壇大戒戒場，普遍被認為是僧格養成基礎教育之處所，經過此授戒儀式明證，求受戒者在心靈及精神方面將獲得大大提升與淨化，並且帶著在儀式中已滋長萌生的道心，走向未來修學的菩提大道。站在宗教實踐的立場，僧伽普遍認為「僧在即佛在」、「僧在即法在」，¹⁵因而三壇大戒儀式對一個僧人的影響非同小可，並以此為叢林盛事¹⁶。筆者鑑於戒場是建立僧人修道觀念與道心之所在，其教育內容主要在培養僧人的威儀節度，作個如法如

¹¹ 參見《佛光大辭典》，頁 682。

¹² 佛世時，雖然剃髮，若不受具戒仍不得稱為僧人。雖有沙彌之稱，但在僧團中仍不具有僧的權利，如表決權等。

¹³ 三壇大戒的傳授有一定主辦單位，民國四十二年開始到八十一年間（1953-1992），皆由中國佛教會主導，每年傳授三壇大戒一次。八十一年人民團體法通過之後，民八十二年（1993）開始，只要向登記為人民團體的佛教道場申請，即可開壇傳授戒法，故每年在台灣可啟建一次以上戒會。但在家戒會則不受此法令規範，亦即各寺院道場若因緣具足，則可隨時傳授在家戒。

¹⁴ 一次戒期通常為三十二天，若當次戒會安排比丘尼以二部僧中受戒，則戒期可延至五十三天或六十、九十天，甚至更久。

¹⁵ 參見印順法師，《佛法概論》（台北：正聞，民 83 年修訂），頁 17。

¹⁶ 「叢林盛事」一詞，原是一本著作，由宋代僧人道融所撰，記錄平日在叢林所見所聞，及古今諸禪師、居士之嘉言善行，收錄於《卍續藏》第一四八冊。今普遍援用「叢林盛事」一詞，意謂為教界盛大隆重之事。

律的僧人，進而引導建立清淨之教團，以為這是值得深入探討的儀式。再則佛教以戒為三學的基礎，僧人勢必嚴守戒律，傳戒遂成為提倡戒律尊嚴的象徵。然三壇大戒的授戒儀式是屬於僧伽羯磨法事，有參與身份上的限制，並非任何人都能與會其中，因而缺少專書研究，筆者因有數次在戒場擔任引贊師的機會與經驗，本論文希望從實際參與觀察中，對戒儀內涵與結構詳加分析，將戒儀中的梵唄形式加以整理，詳實記錄具體作法，並對戒儀中之梵唄與法器運用加以探討，以揭開此儀式所富含的真義。

佛教儀式因舉行之目的不同，其法器與梵唄的運用也會有所不同，而產生之意義也隨之有所差異。三壇大戒授戒儀式中的梵唄與法器實踐，也有屬於它所要展現儀式的目的與功能。綜觀整個三壇大戒戒儀，除次第登三壇之正授儀軌外，尚有前方便儀軌，內容包含行者日常應行之朝暮課誦、過堂、上供，以及因應強化受戒者道念，並能滌滌身心的上課、上堂、懺摩等功課。不管正授戒儀或前方便儀軌，梵唄與法器都是各堂儀式進行不可缺少之構成要素，更清楚的說，各堂儀式皆是透過梵唄而完成，梵唄本身即是儀軌的內容，梵唄的程序亦即是儀式之儀程。而每堂儀式皆有其因應儀式目的的梵唄形式、內容，以及搭配之法器，此是本論文關懷之重點，欲將戒儀中梵唄與法器運用之作法、特性、功能等，深入探討、分析並加以說明。

台灣三壇大戒的授戒儀式中，透過梵唄唱誦以完成授戒儀式，是必要且甚為重要的一環。廣泛來說，梵唄是一種音聲表現，不乏豐富美學概念，然就其宗教實踐傳統，更無法忽視其蘊含的宗教意涵。梵唄的進行往往是由法器伴隨出現，儀式中法器鳴扣有度與梵唄微妙交織著，能令心靈寧靜，導引參與者進入清淨、莊嚴、神聖的宗教氛圍，以達到儀式目的。授戒儀式的實踐也不例外，雖然授戒儀式的主要目的在於傳授戒法，但自始至終都須以梵唄配合法器進行，以完成整個授戒儀式。當戒儀一開始，梵唄音聲配合法器簡單卻沉穩的聲響，營造一股神聖莊嚴的氣氛，在隆重的授戒儀式中產生一種神聖感，當戒師、戒子置身在一個神聖的時空裡，頓時皆將心收攝在神聖的殿堂之中，很容易生起殷重虔敬之心，此對納受戒體有莫大幫助，並對受戒、持戒能產生強大信念與意志，這股力量成為儀式進行欲達到儀式目的所不可缺少之助緣與條件。筆者自己曾是一個求受戒的戒子¹⁷，接受過三壇大戒儀式洗禮，爾後也有數次在授戒儀式中擔任引贊師職

¹⁷ 所謂戒子，即受戒之弟子。又稱戒弟、戒徒。蓋於授戒會中，為避免與戒師混稱，乃特稱受

務的經驗，從本身的體驗及從旁觀察戒子，發現有個共同經驗，那就是常為幽微淡遠的梵唄聲感動，無形中就把道心與道力凝聚起來，跟外在的莊嚴戒壇、神聖戒法交相輝映，達到心靈轉化與認可作用。因此本論文力圖對三壇大戒授戒儀式中的梵唄與法器進行整體觀照，從中探討授戒儀式梵唄與法器所蘊涵之宗教意涵與功能。

佛世時出家僧人從不得作吟詠聲誦經法，¹⁸到後來作有限度的開緣，但也只限制在讚大師德（即佛德）及誦三啟經這二件事上。¹⁹並制：一、不得極過差歌詠聲說法，²⁰亦即應避免使用過於複雜的音樂性或藝術性的技法。二、不可二人一起同聲歌詠，之所以不能二人同聲合唄，是擔心兩人共唄會干擾大眾而使其生惱。²¹而就中國佛教梵唄而言，儀式進行中不僅一人唱誦，很多情況是強調集體唱誦，並且以為專注唱誦梵唄，也可達到禪定的效果。²²像三壇大戒授戒儀式，在集體唱誦中，受戒者親自透過梵唄實踐，實際感受身、心、靈的轉變，而對自己身份加以認同並發起願心，化為一股道力運用在自己的修行之中，這樣的梵唄功能反而是授戒儀式所要達成的目的之一。因而從梵唄在授戒儀式上的實踐而言，究竟怎樣的梵唄表現，才能產生「整體性的感受」，²³讓受戒者在儀式的神聖空間與氛圍中，強化自己的信念與道心？授戒儀式的梵唱為何有如此效力，能

戒之人為戒子。參見《佛光大辭典》，頁 2903。

¹⁸ 《五分律》卷第十八記載：「諸比丘作歌詠聲說法，以是白佛，佛言：不應爾！」參見 T22，頁 121 下。

¹⁹ 《根本說一切有部毘奈耶雜事》卷四記載：「時給孤獨長者日日常往禮觀世尊，於其路側聞諸外道誦經之聲。作如是念：此諸外道，於惡法律而為出家，誦誦經典作吟詠聲音詞可愛，我諸聖者不閑聲韻逐句隨文，猶如瀉棗置之異器，此是我事當白大師。既至佛所禮雙足已，退坐一面白言：世尊！彼諸外道於惡法律而為出家，誦誦經典作吟詠聲音詞可愛，我諸聖者不閑聲韻逐句隨文，猶如瀉棗置之異器，若佛世尊慈悲許者，聽諸聖眾作吟詠聲而誦經典。世尊意許，默然無說。給孤長者因入寺中，見合寺僧音聲喧雜，白言聖者，今此伽藍先為法宇，今日變作乾闥婆城，時諸苾芻以緣白佛。佛言苾芻不應作吟詠聲誦諸經法，及以讀經請教白事，皆不應作。然有二事作吟詠聲，一謂讚大師德，二謂誦三啟經，餘皆不合。」參見 T24，頁 223 上-中。

²⁰ 參見《四分律》卷第三十五，T22，頁 817 上：「時諸比丘，欲歌詠聲說法，佛言聽。時有一比丘，去世尊不遠，極過差歌詠聲說法。佛聞已，即告此比丘：汝莫如是說法，汝當如如來處中說法，勿與凡世人同。」

²¹ 參見《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷第六，T23，頁 603 上：「諸比丘兩人共唄惱眾，佛言：不得兩人共唄。」

²² 參見賴信川，《一路念佛到中土 - 梵唄史談》（台北：法鼓文化，2001 年），頁 147。

²³ 音樂學者高雅俐在《佛教音樂與佛教音樂現象》一文中，論述佛教音樂表現的特色時提到，行腔特色與讀誦經咒產生的異音現象後，作了結論：整體而言，我們必須了解的是佛教音樂所要表達的音樂信息是「整體性的感受」。參見《佛教音樂與佛教音樂現象》（1998 年佛學論文集 - 佛教音樂）（台北：佛光文化，1999 年，初版），頁 44。

協助儀軌達成授戒儀式目的？其關鍵為何？這些問題都引發筆者想再進一步探討的濃厚興趣。

此外，值得探究的是，有關在三壇大戒授戒儀式中梵唄行為者（即受戒者與引領唱誦者）因梵唄而達到身心轉化的問題。授戒儀式重點在於讓受戒者獲得戒體，產生對戒法持守的信心與意志。戒體的獲得不是靠戒律條文平鋪直敘的宣讀，而必須經由受戒者的宗教情感引發所致，此時梵唄是令受戒者產生宗教情感的利器。重點是，受戒者要透過什麼機制，在授戒殿堂莊嚴清淨的梵唱中，提升自身的宗教情感，並將音聲梵唄轉化成對法的信念，以及跟自他生命意義的連結，這些都是探究梵唄與戒儀不能忽視的問題。再則，三壇大戒授戒儀式無論從參與對象、儀式舉行目的、儀式的梵唄形式、法器的種類與擊奏、儀式舉行對參與者及教團的影響等等，與佛教一般傳統儀式相較之下，都有其獨特的意涵與宗教意義。筆者長期以來關懷佛教梵唄文化，若能將授戒儀式中的梵唄、法器運用與宗教意涵，藉由文字留下記錄，戒儀梵唄之具體行法，將不會在口授心傳的方式下漸漸被遺忘；同時透過本論文之探討，明確地道出梵唄具有弘化功能之外，更具有啟發道心、幫助內修的功能，以提供行者另一修行法門的參考。如此個案研究，也算是為佛教梵唄文化記錄保存盡一己之力，也提供致力佛教梵唄研究者研究參考。

二、研究目的

三壇大戒儀式的性質，不同於其它佛教儀軌，授戒儀軌本身承襲傳統儀則，以納受戒體為主要目的，但透過梵唄與法器實踐，引發受戒者的宗教情操，有助於清淨戒體領納。梵唄即為儀軌本身，也是儀軌進行的過程與具體內容。佛教梵唄在社會文化變遷下雖仍保持傳統唱念，也極富有深厚的宗教文化意涵，但因應不同儀式進行，梵唄和法器實踐所蘊涵之儀式意義、功能與特性就有所不同。是故本論文擬從實踐面及宗教意涵的角度，對三壇大戒儀式之梵唄與法器運用進行整體觀照，尤其希望針對以下三點，作較深入之探討：

（一）授戒儀式梵唄形式探討

因應戒壇的授戒儀式功能，儀式中梵唄的體裁、曲式、配合的動作，甚至法器運用，都與該儀式內涵和當中要強化的意義有關，故與一般法會懺法有不盡相同之處，三壇大戒授戒儀式自有其表達儀式目的的梵唄形式，筆者將藉由實際參

與、採錄，將屬於戒儀的梵唄形式作分類整理，詳實記錄其具體作法，繼而探討作法的象徵意義與所要表達之目的，是為本論文研究目的之一。

（二）梵唄與法器之儀軌角色與功能

三壇大戒授戒儀式舉行目的，乃在令受戒者獲得清淨戒體，在這過程當中梵唄及法器所發揮之宗教功能，是達成授戒儀式目的不可缺少之助緣，然而梵唄與法器在授戒儀式中，究竟扮演怎樣的角色，發揮怎樣的機能與作用，而能讓受戒者因之生起高度宗教情感，在身心不斷轉化、提升中生起對戒法信受與持守的信心與意力？要探究此問題，則應對儀式的儀節架構加以分析，以彙整出梵唄與法器的音聲概念，所傳遞出來的宗教功能與象徵意義；並探討授戒儀式背後的指導思想及儀式精神，有助於彰顯梵唄、法器在授戒儀式中的角色扮演說明。

（三）梵唄對受戒者之影響

上述二點，是從文獻資料以及實際觀察梵唄在授戒儀式中誦誦現象，探討戒儀梵唄與法器之角色與功能論。此外，實踐梵唄的行為者在儀式中的表現，也是一個值得關注的問題。就三壇大戒而言，引領唱誦者與執法器者，在戒儀中扮演何種角色，才能帶領受戒者進入清淨的誦誦；又受戒者在梵唄展演過程中，又是如何進行佛教精神的整體觀照？才能夠裡應外和，使受戒者在莊嚴唱誦的梵唄情境中，生起殷重、虔敬之心，堅定自己的信願，以納受清淨戒體，這是本論文所欲達到研究目的之一。

第二節 研究方法

本論文主要進行台灣三壇大戒授戒儀式梵唄運用研究，主要針對授戒儀式意涵、儀式結構，以及儀式梵唄的作用、形式與法器運用一一進行分析與探討。為了達到本論文研究目的，將從文獻資料蒐集與分析法、參與觀察法、深入訪談法、問卷調查等四方面著手，以下針對本論文所使用的研究方法，逐一說明。

一、文獻資料蒐集、分析

有關三壇大戒授戒儀式中梵唄的展演研究，目前尚無此研究資料。不過關於探討受戒法、戒壇流變、梵唄、法器的文獻或研究資料，仍不乏其成果。若能從文獻記載或前人的研究成果中，加以梳理、分析，多少可掌握梵唄的精神、本質

與起源。佛教原典文獻，記錄釋尊聽許出家僧人作歌詠聲說法的制意，而前人的研究成果，則富有梵唄演變進路的時代意義，將二者加以比對再分析，以期瞭解佛制聲唄之本懷在時代演進中其精神該如何掌握。

佛教的發展以地域來看，從印度經西域到中國再發展到台灣，義理思想的演變是歷時性與共時性兩相結合的產物，梵唄也是不例外。因而文獻資料分析上就得考慮結合縱向歷時性（時間）與橫向共時性（空間）的關係發展，以對梵唄文化思想的各種面向進行深入探討。尤其本文的研究對象設定為台灣新營妙法寺三壇大戒戒壇，其授戒儀軌是援用明末清初見月讀體大師所著《傳戒正範》再加以修正而來，而戒期中整體的授戒儀式內容，與台灣其他戒會普遍實行的作法大同小異，此時更須有原典與現代研究的比對資料作為基準，以便從中找出授戒儀式中梵唄的定位問題。因此文獻資料蒐集分析，成為本論文研究所不可或缺的方法。

針對本論文方向，筆者蒐集的文獻大致有下列數類：

（一）傳戒正範以及戒壇相關文獻資料：藉以瞭解授戒儀式的意涵、結構、內容、作法、限制等。

（二）佛教儀軌制度及各懺儀法事相關文獻：有助於瞭解梵唄與文化、社會關係建立、儀軌精神等。

（三）與梵唄、法器有關之相關文獻或有聲資料：有助於對梵唄演變始末、運用、功能，以及梵唄、法器的宗教意涵、象徵意義等多面向的瞭解。

（四）其它：研究方法相關學科之理論，此有助於筆者論述理論的啟發；此外佛教史學、佛教文學、教制律學等相關資料，都可補充筆者在觀念上的建立與釐清。

以上文獻資料蒐集範圍擴及原典、相關專書、期刊、論文、碩博士論文以及辭書、網路資源等。

二、參與觀察法 (participant observation)

「參與觀察」是蒐集資料的方式之一，並且是最直接獲取資料的方式。雖然參與三壇大戒授戒儀式有身份的限制，筆者以擔任戒會引贊師的身份，²⁴因而可以「局內人」²⁵ (insider) 身份參與儀式，成為儀式中一員，以自己的親身體驗去

²⁴ 要擔任戒壇中的引贊師（戒師）必須受到戒會的邀請，方得進入戒壇參加授戒儀式，因此一般而言要取得授戒儀式資訊並非易事。

²⁵ 根據 1947 年美國語言學家派克 (Kenneth Lee Pike) 所提出的「客位」(etic) 與「主位」(emic)

瞭解當事人的經驗和整個儀式進行狀況。身為儀式中的局內人，筆者可以直接與戒和尚、戒師、戒子朝夕接觸，直接觀察他們並作訪談記錄，還可親自參與唱念或敲擊法器之外，最重要的是局內人可以直接進入授戒儀式最核心的戒壇，²⁶觀察並記錄儀式進行，以及戒子登壇受戒的狀況，感受戒壇的授戒氣氛。因此，筆者是以一面參與儀式活動，一面觀察的方法進行研究。

由於筆者對三壇大戒儀式進行，已有普遍性認知，可以省略熟悉儀式情境時間與步驟，而直接進入焦點觀察、蒐集、分析資料。觀察內容包括：儀式空間(戒場界相、授戒壇場佈置)；儀式進行時儀節與儀軌的架構設計；儀式中戒和尚、戒師的角色扮演，以及如何引導受戒者進入受戒情境；戒子在戒場的表現概況，他們以何種心態融入受戒氣氛之中；還有梵唄唱誦內容，法器敲擊方式，儀軌與梵唱內容如何搭配等等，都是趁身為局內人之便，可直接進行觀察之特點。

在實際觀察過程中，筆者並輔以錄音、攝影等方式，採錄梵唄唱誦音聲、儀式進行影像等，使觀察資料更為完備，作為上述觀察內容分析的資料佐證，以達到本論文研究目的。

三、深入訪談法(deep interview)

當參與觀察期間，已找出一些特別了解研究目標的特定對象時，深入性的訪談則別有價值，從面對面溝通討論的方式，以廣泛的蒐集所需要的資料。梵唄唱誦著重在實際操作，很多感受性、實踐的問題，藉由面對面的交談，比較能掌握受訪者的真實感受，以及真正的經驗與觀點。筆者將採用「無結構的訪問」，事先擬好訪談大綱，但不預設問卷或標準程序，訪問者可以和受訪者自由交談，在訪問者的引導下，受訪者可以深入表達他個人的意見。²⁷是一種開放式的訪談方式，訪談時以單獨受訪的方式進行，並徵求受訪者同意，在訪談過程全程錄音，事後逐字謄稿，進行內容分析。訪談方式原則上以面對面方式進行，在整理過程

的觀念，分別以「局外人」(outsider)與「局內人」(insider)的不同角度來觀察比較的理論和方法。局外人與客位對應，等同於外來學者的描述和研究；而局內人與主位對應，等同於本地人的觀點。參見國立臺南藝術大學網頁，網址：

http://art.tnnua.edu.tw/ethnomu/talk_s02_11.htm，參見日期：95.10.14。

²⁶ 核心戒壇指的是，初壇沙彌(尼)壇、二壇比丘(尼)壇、三壇菩薩壇。傳戒會規定戒子登此三壇受戒時，除受戒者、戒師、戒和尚等相關人事之外，餘人等均不得近臨戒壇，避免令戒子起心動念，影響受戒。尤其是登二壇比丘(尼)壇時，除非輪到自己登壇，其餘戒子亦要遠離戒壇至可見但不聞處。

²⁷ 參見國立政治大學網頁 網址：

http://www3.nccu.edu.tw/~ykkao/course/TLG/deep_interview.doc，參見日期：95.10.14。

中，發現不清楚之處，再以電話方式訪問。

至於訪談對象，以知情者 (knowledgeable informants) 為主要對象。所謂知情者泛指凡是對授戒儀式有深入了解、有宏觀理解者，都可稱為知情者。因此可以是參加授戒儀式的人士，也可以是儀式之外的人。本論文將訪談的知情者，擬定為參與妙法寺戒壇授戒儀式的戒師、引禮師、引贊師、戒子，以及曾在其他戒壇擔任戒師，或對傳授戒法熟悉的佛教界長老。

希望從以上不同立場受訪者的經驗談，期望從中探討梵唄在授戒儀式中的運用體系、宗教意涵及象徵意義。

四、問卷調查法

在參與觀察的過程，發現一個問題，那就是無法與受戒者進行訪談，原因是戒期間作息緊湊，受戒者沒有多餘空檔，並且戒壇規約規定，受戒者不得從事與受戒相關以外之事，為遵守戒場規定，避免戒子受到干擾，引起不必要之散亂，在徵求心田長老及諸位引禮、引贊師的同意下，向受戒者作一問卷調查。問卷調查方式，考慮讓受戒者能知無不言，言無不盡，因而問卷採不署名方式，問卷內容介於無結構與半結構式間，將問題事先編定，讓受訪者開放式作答。藉由問卷代替訪談，以瞭解戒儀梵唄與法器實踐對戒子的影響。

第三節 研究範圍與限制

本文主要是針對梵唄在三壇大戒授戒儀式中所產生的功能、意義，梵唄具體行法，及梵唄行為者實踐機制來作探討，為了能深入探究以達到研究目的，研究範圍與研究對象的界定就顯得格外重要。

一、研究範圍

本文的研究範圍，以新營妙法寺戒場為例，探討三壇大戒授戒儀式之梵唄。僧人授戒儀式性質與一般儀式有所區隔，除了受戒者，要登入授戒戒壇，其實並非人人可為，筆者基於長期對梵唄文化的關懷，覺得授戒儀式梵唄頗值得探討，剛好又有機會到妙法寺戒場擔任引贊，藉機觀察授戒儀式的進行，因而以妙法寺戒場作為本文的研究範圍與對象，對其授戒儀式梵唄加以探討。其戒壇概況大致以下列四點說明：

(一) 戒壇成員：就戒壇而言，有求受戒者，以及傳授戒法者，受戒之事方得成就。

1、戒子：每期戒子均來自臺灣及海外各地，考慮受戒品質緣故，人數以二百五十人為上限，受戒年齡不得超過六十五歲。出堂之後，如今有戒子專心研律，或擔任佛教會指導層級工作，或從事僧教育工作、或老實修行等等。

2、戒師：禮請教界德行具兼的諸山長老，如香港覺光長老、美國智海長老、台灣道海律師、菩妙長老、妙蓮長老、寬裕長老等擔任三師和尚。尼部則曾禮請智道長老尼、明虛長老尼、覺華長老尼、紹定長老尼、紹宏長老尼、如釋長老尼、達碧長老尼、圓哲長老尼等為三師和尚尼。其次尊證和尚、和尚尼、講戒阿闍黎也都是戒德具尊，住持教化一方，或專研經教、或長期奉獻僧伽教育、或精嚴戒律者擔任，如成一長老、真華長老、悟明長老、開證長老、慈忍長老、悟因長老尼、心航長老尼等等，在戒期中皆發心共同前來成就莊嚴清淨戒壇。

3、引禮、引贊師：開堂與陪堂是戒會的靈魂人物，一直以來都由心田長老親自擔任開堂，傳孝法師任陪堂，二人教導風格一剛一柔可為互補，成為妙法戒壇特色之一。餘諸引禮、引贊師中，如圓西法師、修熏法師、文澈法師、地觀法師等，戒場經驗豐富且服務熱忱。另該戒場有一不成文作法，每期戒會都會培養幾位新科引禮、引贊師，他們認真學習的態度實不亞於來受戒者，帶動戒場濃厚的學習風氣。

(二) 授戒儀軌依律制而行：自民國八十二至九十六年止(1993-2007)，妙法寺共舉行五次戒期，在能依律傳戒的原則下，戒會皆禮請精研律學又戒行莊嚴的道海律師為得戒或羯磨和尚，並行二部僧受戒。在律師指導下，戒壇各項作法，包括傳戒儀範，在精益求精的同時，儘量朝律制規定，且不斷加以修正，尤其結界成就、羯磨教法、僧數滿足、三人登壇，是受戒者得戒之要件，以上均作到遵律制規定行之，另受戒者如法登壇得戒。此點可說是妙法戒壇最具特色之處。

(三) 從戒子的修學而言：戒場是出家未久的僧人建立僧格、養成教育之場所，由於戒子在戒期中的學習，可能成為日後跟僧團互動的依據，故能在戒場多元且用心的習學，不僅強化道念更是奠定僧人必備修行觀念的基礎時刻。

1、強調整肅威儀：妙法寺傳戒規矩甚嚴，在教界素有所聞。戒期中開堂和尚心田長老，對戒子不厭其煩的教導：「在戒場學不好，出了戒場就沒得學，雖

還不會講經說法，但威儀亦可以度眾。」²⁸故舉凡行、住、坐、臥、食、衣等威儀細行，要求務必作到威儀庠序、語默動靜皆安然。

2、重視戒法解說：演禮、上堂、上供、講戒是戒期不可少的課程，妙法寺二個月的戒期，盡量減少演禮、上堂、上供次數，餘下更多時間以詳盡講說戒法，以及受戒、得戒的前方便教育，讓受戒者充份理解戒法以及受戒的意義與重要性。

3、掌握受戒者學習狀況：妙法寺戒對受戒者資格審核甚為嚴謹，為了學習效果，每次戒期不超過二百五十人，由於受戒人數少，因而引禮、引贊師可以普遍觀照到戒子，掌握其學習狀況。學習內容包括得戒課程、戒法課程、道心課程、威儀課程以及知能課程各方面的學習。

（四）從戒場莊嚴度而言：傳戒是續佛慧命、住持佛法最重要也是最基礎的工作，與一般法會熱鬧、積聚道糧的性質不同，是以清淨身心、莊嚴威儀、正確知見等樹立戒壇。以下乃針對戒師的要求，共同成就莊嚴戒壇：

1、強調引禮、引贊師的身教：引禮、引贊師要求戒子威儀細行要莊嚴前，應先要求自己，以身教替代言教。例如不非時食戒的持守，心田長老自八十一年決定啟建戒幢傳授三壇大戒以後至今，堅持此戒從未間斷，在戒期中更要求諸戒師在要求戒子受持前，必當先要求自己受持。

2、強調引禮、引贊師不可與戒子攀緣：過去曾有引禮、引贊師在戒場收戒子為徒，造成師父送弟子來受戒，反而失去一個徒弟，而造成對戒場的惡劣印象。心田長老秉持愛護戒子的信念，認為常住因為信任這個戒會，所以放心地將弟子交給戒會教導，因此戒期結束後，戒會應該安全地將戒子送回自己的常住，這是戒會的責任，因此強調所有引禮、引贊師，對戒子負起教導、照顧的責任，但絕不允許私相授受的行為，為維護戒場清淨及保護戒子故。

3、強調梵唱要莊嚴：妙法寺住持也是妙法寺戒場的開堂心田長老，早年曾受教於白聖老和尚開辦的「中國佛教三藏佛學院」，二十七歲以後又跟隨老和尚一起傳戒，擔任引禮、陪堂的作，不管是傳戒理念或唱念方面，皆受到白聖老和尚的薰陶，妙法寺戒壇的梵唄即屬於白聖老和尚傳下來的系統。開堂和尚心田長老，對戒場中梵唄唱念要求甚為嚴格，舉凡維那起腔、法器敲打均不容許任何錯誤，一有錯誤一定親臨指正，或私下指導，直到正確為止。每次戒期開始前，必

²⁸ 心田長老開示於九十六年三至五月戒期中。此外，八十二年妙法寺同戒錄第 121 頁亦有相似開示記錄。

先將授戒儀式所運用的梵唄，錄成錄音帶或光碟，交給該次參與傳戒的引禮、引贊師，要求大家事前要將戒儀梵唄學起來，特別是對第一次參與傳戒的新人，必時常予以提醒。

同時要求每位帶領戒子的戒師，對於授戒儀式的儀節、儀軌一定要熟悉程序進行，在如此嚴謹的要求下，梵唱、法器節奏有度，對營造一個神聖戒壇有加分效果。

二、研究限制

（一）參考文獻方面的限制：授戒儀式及戒壇梵唄的研究資料有限，因而筆者親自參與觀察及訪談後所獲得的資料，乃成為儀式梵唄與法器實踐分析的主要來源，但這當中可能存在觀察者及受訪者的主觀看法，在缺乏文獻以資參考的情況下，可能就以上述的訪談資料為本論文研究資料。為避免此現象發生，筆者將盡量從觀察、訪談所獲取的資料中，透過交叉比對，以求資料的客觀及正確性。

（二）受戒戒子方面的限制：戒子進入戒壇之後，必須遵守戒壇規約，嚴禁戒子個別行動，而且止語，在未經許可下不與外界接觸，因此局外人要與戒子接觸，是一件不易之事，即使是該戒會引禮、引贊師也避免與戒子談論私事，是故本研究筆者謹以引贊師的身份從局內的角度，於徵求戒會允可後，作妙法寺戒壇固定焦點對象研究。基於此限制，筆者在此研究中，對梵唄及梵唄行為者實踐探討，限定在新營妙法寺三壇大戒授戒儀式，從此儀式裡對梵唄相關議題作較深入的宗教性探討。

第四節 文獻回顧與探討

關於佛教梵唄文化的研究，近幾年在台灣已漸漸受到重視，一些學術界音樂學者從宗教儀式、社會、文化或政治的層面，對佛教梵唄進行研究。此外，也有多位研究生以梵唄為主軸，²⁹針對佛教各類懺法儀式進行探討分析。因此對於「梵唄」的功能、意義等研究多有豐富而獨到的成果，然從授戒儀式中探討梵唄運用的研究則微乎其微。由於探討授戒儀式方面的文獻仍不多見，謹能選擇和本論文間接相關的文獻資料來作回顧。另外，當今台灣戒壇使用之儀範，大都依循明末

²⁹ 在論文中，大多以「佛教音樂」之詞替代「梵唄」進行探討。

清初見月讀體律師撰輯的《傳戒正範》為典則再予以修訂，因此與見月讀體律師改革叢林傳戒文化的相關文獻也是回顧重點。

就授戒儀式及梵唄的相關文獻資料作一分析，大致分為直接與間接資料來源，以下一一列舉，並加以探討說明。

一、授戒儀式方面文獻資料

(一) 直接相關文獻

讀體，《傳戒正範》四卷，³⁰目前台灣佛教界僧尼授戒法的傳戒儀軌，均承襲《傳戒正範》之制度而作刪添。此文獻依沙彌、比丘、菩薩三層次的授戒儀式，把請戒、懺悔、正授程序作完整記錄。使筆者在作當今台灣戒壇使用儀軌的比對時，能明顯發現今昔的差異，進而探討差異原因。

不著撰人，《寶華山傳戒儀範》上、下冊，³¹綜觀其內容，乃依據《傳戒正範》作出更詳細禮儀，提供給戒壇引禮專用之書。此書作者不可考，由發心弘傳戒法者手抄，手抄所產生之錯誤，字誤句讀不順，在所難免，然傳戒詳細儀程、榜文、作法，此書鉅細靡遺備載，提供給今日戒壇甚多參考資料。

塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範》，³²此儀範乃提供給戒壇戒和尚、引禮師專用。此是妙法寺於民九十年（2001），延請正覺精舍本因法師重新編定而來，令儀程、儀文更加清楚明確，尤其正授儀文直接援引原文，授、受戒者可知彼來處。而儀程中唱誦部份則保留原制，未加刪增，但具體作法卻比過往標註更加詳明，令儀式執行者各有依據，儀式進行更加順暢、莊嚴。

(二) 間接相關研究

佐藤達玄，《戒律在中國佛教的發展》，³³此書從律典的傳譯，考察中國出家者如何接納戒律而在中國的社會中調和它，並透過了解戒律在中國化進展過程中的曲折轉變，以考證戒律的發展。文中部份內容述及中國戒壇的內容，包含戒壇由來、構造以及戒壇的現象，從中可以約略窺見中國受戒制度的形成，以及大、小乘戒壇受戒的規定，雖然只是點狀式的探討，但對筆者探討依三壇順序受戒儀式的作法，是極具啟發性的文獻資料。本論文擬就其未談及中國三壇大戒授戒儀

³⁰ 讀體撰，《傳戒正範》四卷，收錄於卍續藏第107冊（台北：新文豐出版社）。

³¹ 不著撰人，《寶華山傳戒儀範》上、下冊，（台北：新文豐出版社）。

³² 塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範》，（新營：中國佛教傳佈協會）。

³³ 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書香出版社，1997）。

式傳承的部份，以及當前台灣現在施行法的概況，作進一步探討，以瞭解中國授戒儀式的完整史略。

果燈法師，《明末清初律宗千華派之興起》，³⁴此書是以明末清初的叢林體制現象為背景，論述在此時期復興叢林律儀生活的律學主張，及寶華山千華派在此復興運動當中的地位與作為，見月律師身為千華派的集大成者，其律學思想又是如何影響及帶動寶華道場，使成為以弘戒為主的重要律宗叢林，而其著作《傳戒正範》則是明末以來傳戒儀式上最重要也是最流行的典範。透過此書系統性地整理，可以多瞭解明末清初教界亂象形成的內外因素，此亂象之源正成為《傳戒正範》問世的時代背景，當今台灣戒壇既以《傳戒正範》為底本施行，實有必要對成就《傳戒正範》的因緣時節多加掌握與瞭解，始知儀式所使用的儀軌來源，該書正順應此需求，而成為不可忽略的文獻資料。

謝莘莘，《當代台灣佛教僧尼的戒律觀及其生活實踐》，³⁵此篇論文研究動機在於，試圖在時空背景的改變下，從佛教的戒律觀與實踐面，探討其變革情形，及僧尼如何應變這當中所產生的困境。文中重點之一在於探討 台灣佛教戒壇觀之變革，作者簡要地回溯印度原始佛教戒壇制度、傳統中國佛教的戒壇制度，以及當代台灣的戒壇制度及其受戒儀軌，以作為探討內容。內容主述立壇緣起，中國戒壇創立年代、樣式及寺院建壇概況，目的乃在希望從印度及中國戒壇變革，看出台灣傳戒制度的變革。戒壇是為傳授戒法而設，儘管戒壇與授戒儀式關係密不可分，此文作者著則重於戒壇方面的描述，對授戒儀式未進一步加以探討，因此站在此文的基礎上，筆者擬就其未詳述的授戒儀式傳承，在本論文中作進一步探討。

釋惠敏，比丘尼受戒法與傳承之考察³⁶，此文作者為回應西藏 Ven.Tashi tsering（札西·慈忍）律師所提出，中國漢傳比丘尼在南北朝以前及近代以來，皆只從一部眾受戒，並希望台灣方面能對「一部眾受戒」提出論典根據而撰寫此文。

³⁷文中在探討比丘尼受戒法的依據之前，作者根據《律藏》針對佛世時及中土的

³⁴ 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》（台北：法鼓文化，2004）。

³⁵ 謝莘莘，《當代台灣佛教僧尼的戒律觀及其生活實踐》，（玄奘大學宗教學研究所碩士論文，民國93年）。

³⁶ 釋惠敏，比丘尼受戒法與傳承之考察 《佛學研究中心學報》第四期，（台大佛學研究中心，1999年）。

³⁷ 1997年達賴喇嘛委請，台大佛學研究中心籌辦「漢藏佛教比丘尼傳承研討會」，會中慈忍律師針對漢傳比丘尼一部眾受戒提出此問題。

比丘(尼)受戒法作了論述。雖然該文談到中土的受戒法未盡詳細，而且台灣現行施行法也未納入討論，但此論題對本論文而言，極富參考價值，筆者在探討三壇大戒授戒儀式史略上，將針對此二部份繼續擴大加以探討。

佛教編譯館主編，傳戒《佛教的儀軌制度》，³⁸此文乃純粹介紹戒法在中國傳授以及戒壇建立的由來、發展，並一一簡介初壇、二壇、三壇各壇的授戒體法。在傳戒的體制方面此文僅述及到明末清初，也就是見月讀體大師的時代，大概目前台灣的戒壇都是遵循古規，因而作者未對當代的戒壇作闡述，雖然如此，此文已讓筆者概略瞭解傳戒儀式之儀軌的源頭。

二、梵唄方面文獻資料

截至此時為止，授戒儀式中梵唄運用的研究資料仍付諸闕如，但有關梵唄的研究成果，仍可讓筆者從不同角度思考授戒儀式梵唄的相關議題，拓展本論文思考視野與面向，因此本論文研究亦須有其它梵唄文獻資料以資補充。以下文獻資料，筆者乃從各種不同的參考角度列出回顧。

(一) 專書、專文

王昆吾、何劍平編著，《漢文佛經中的音樂史料》，³⁹這是一本純粹記載梵唄出於何原典的集錄專書，編著者用心良苦地將經典中和梵唄相關的原文擷錄並作分類編排，藉由此專書索引可以很快找到跟梵唄相關的原文。值得一提的是，名為《原始佛教的音樂及其在中國的影響》的序文，雖說未直接探討中國佛教儀式中的梵唄，而以闡述梵唄的哲學理論為主要，此點對筆者進行梵唄宗教義涵的探討時，在一切法門不悖離佛制精神的原則下，提供了理論依據參考，因而筆者將之列為重要參考文獻資料。

袁靜芳，《中國漢傳佛教音樂文化》，⁴⁰此書分上、下二篇，是比較完整對梵唄進行解析的專書，其中下篇關於佛教音樂文化專題研究，與本文無直接關聯，在此略而不談。上篇進行的是中國漢傳佛教音樂概述，包括佛教法事類別、梵唄的類別、運用、曲式結構類型、法器搭配等介紹，提供讀者瞭解梵唄的相狀，由於缺少理上說明，正和上文提到的文獻資料——《原始佛教的音樂及其在中國的影響》一文，是關於梵唄的理、體解說有了互補關係，是為一項不可或缺的參考

³⁸ 佛教編譯館主編，傳戒《佛教的儀軌制度》(台北：佛教出版社，民75)。

³⁹ 王昆吾、何劍平編著，《漢文佛經中的音樂史料》(成都：巴蜀書社，2002)。

⁴⁰ 袁靜芳，《中國漢傳佛教音樂文化》(北京：中央民族大學出版社，2003)。

資料。

全佛編輯部，《佛教的法器》，⁴¹台灣戒壇梵唄運用大都要與法器搭配，因而法器在梵唄的展演上佔有舉足輕重地位，此書內容客觀的介紹佛教法器的意義、由來、起源、應用及形狀材質，就內容的性質而言，是非學術性的，可說是屬於佛教文物介紹的專書。但是在授戒儀式進行中，很多時候必須以法器和梵唄搭配的組合形式展演，此時法器將不再只是個體角色功能，而是化約說明儀式進行之目的，呈現另外一種功能意義，這正是本論文站在此書客觀基礎上，欲更加深入探討之處。

釋昭慧，從非樂思想到音聲佛事 《如是我思》一文，⁴²作者引經據典整理出佛教音樂的需求與開展，並且述及梵唄之功能及其特色，同時對當今的儀式音樂審慎檢討一番。筆者在本論文欲探討的梵唄與歌詠法言有關，而形成當今台灣佛教各類儀式的儀式音樂，正與歌詠法言有密切關係，不過作者在對當今儀式音樂進行檢討時，未論及何以梵唄會與儀式結合的最初形成關係，筆者以為是此文可再具體論述之處，但因此文文脈架構層次有序，伎樂供養與歌詠法言二者的分界概念表達清晰令人易於理解，一掃筆者多時來對佛教非樂政策中伎樂供養與歌詠法言的混淆觀念，因此對筆者在梵唄的基礎概念建立上有莫大助益，是一篇極具參考價值的文獻資料。

谷響，談梵唄 《現代佛學大系》第 47 冊，⁴³此文作者針對梵唄的本質（特質）體裁、起源及印度佛教時期的梵唄歌者作了論述與介紹，強調梵唄的本質是根源於佛教利樂眾生的思想出發，乃融和五種清淨之聲，具有藝術性和通俗性的涵義，並對二種涵義作詳盡說明，是一篇從不同面向來探討梵唄的論文，不過文中並未對五種清淨之聲與二種涵義的關係加以說明，只是一語帶過，但是從探討梵唄功能性發揮的角度來看，能先就梵唄本質這點作一詳盡探討，無疑是為梵唄的立足點找到背後的指導思想，是故成為一篇值得參閱的文獻資料。

梁蟬纓，佛教音樂觀 - - 音樂功能與修行之關係 《2000 年佛學研究論文集》，⁴⁴此文在於研究梵唄音樂與修行的關係，主要是從梵唄音樂可以達到「一心

⁴¹ 全佛編輯部，《佛教的法器》（台北：全佛出版社，2000）。

⁴² 釋昭慧，從非樂思想到音聲佛事 《如是我思》（台北：法鼓文化，2002）。

⁴³ 谷響，談梵唄 《現代佛學大系》第 47 冊，（台北：彌勒出版社，民 73）。

⁴⁴ 梁蟬纓，佛教音樂觀 - - 音樂功能與修行之關係 《2000 年佛學研究論文集》（高雄：佛光文教基金會，2001）。

不亂」之修行境界面向切入，作者舉出以《淨土五會念佛略法事儀讚》中，平聲緩念、平上聲緩念、非緩非急念、漸急念、四字轉急念的五會念佛聲為理，說明如何進入一心不亂的境地。針對此點，大乘思想中把梵唄視為趣入三摩地的前方便觀點不容小覷，但筆者以為達到一心不亂的功夫，除了技巧性操作之外，宗教情操引發的宗教心靈作用是不容忽視的元素之一，宗教性靈配合技巧性的引導以達到修行最高境界的關係論述，是此文可再斟酌之處。

高雅俐，佛教音樂傳統與佛教音樂 《2000年佛學研究論文集》⁴⁵，此文含括佛教音樂傳統探討，以及佛曲新聲發展可能性二大論述方向，其中佛教音樂傳統探討方面提到，佛教音樂從原始佛教以來的演變發展、佛教音樂的分類、功能以及特質等，此等皆有助於筆者深入理解梵唄可能涉及的層面，再次深化梵唄應有概念。

文中作者提到佛教傳統音樂的特色，以行腔及經咒讀誦時產生的異音現象說明，當然梵唄的特色不僅於此，就作者的觀點而言，以為誦者能達到一心不亂是因唱誦速度表現使然，針對此點，筆者已在梁蟬纓的 佛教音樂觀 - - 音樂功能與修行之關係 一文中提出看法；繼而作者以為經咒讀誦時產生的異音現象，是非偶發現象，而是僧眾於儀式中為引發特殊宗教氣氛及宗教經驗的有意識行為。

⁴⁶在筆者的經驗中，經咒讀誦是沒有既定旋律可依據，因而唱誦者可以自己為中心自由地唱誦，唯應注意的是要注意己身與群體的和諧關係，在這樣的情境下，被音樂學界詮釋為異音現象，與唱誦者為了要營造特殊宗教氣氛及宗教經驗而有刻意行為，從動機來說，筆者以為是值得再商榷的，刻意有所為去達到某種目的，往往淪為技巧性操作，不同於梵唄所蘊涵的宗教意義。

（二）期刊論文

陳碧燕，梵唄與佛教音樂 《香光莊嚴》第72期，⁴⁷此文一開始即道出中國佛教在急遽轉變的社會關係與文化意識中，「梵唄」的概念被「音樂」所取代。文中，作者即以梵唄的音聲特質、涵示的意義、音樂結構及誦誦形式等面向，論述在佛教宗教傳統與確實性的連續上，梵唄與音樂是有別的。還有，凡聖之界

⁴⁵ 高雅俐，佛教音樂傳統與佛教音樂 《2000年佛學研究論文集》（高雄：佛光文教基金會，2001）

⁴⁶ 高雅俐，佛教音樂傳統與佛教音樂 《2000年佛學研究論文集》（高雄：佛光文教基金會，2001），頁44。

⁴⁷ 陳碧燕，梵唄與佛教音樂（上）《香光莊嚴》第72期，頁136-150。

- - 中國佛教寺院制度之音樂及管理組織 《香光莊嚴》第 63 期，⁴⁸梵唄內涵傳遞僧團制度的理論與實踐要義，這些論點正是筆者在本論文中應先掌握的重點，也就是梵唄在音聲概念中的定位問題。三壇大戒授戒儀式不管從對象或性質來說，都是與修行概念相連結的儀式，其中梵唄形式的運用，與儀式內涵和所要強化的意義有關，定位清楚才能從儀式中探索梵唄的宗教意涵與具有之象徵意義。

（三）碩士論文

賴信川，《魚山聲明集之研究》，⁴⁹此篇論文主要是研究收錄在《大正藏》第 84 冊的聲明曲，文中將梵唄源流，從印度佛教到中國佛教梵唄的形成，作了梗概性介紹，尤其是對中國佛教梵唄，依朝代分期介紹，使筆者易於掌握梵唄流傳的演變。此外，論文中並另闢一章專門探討梵唄的功能與角色，作者從自己歸納出的四種佛教修行類別，作為梵唄素材來探討梵唄功能；而在角色方面的探討，作者認為必須去分析儀式內的儀節結構，發現儀節在儀式中展現的意涵，才能了解梵唄所扮演的角色所在。筆者今欲探討梵唄在授戒儀式中的角色功能，其研究方法是筆者重要參考來源，以便作較深入性的探討。

此外，如邱鈺鈞，《慈悲道場懺法儀式與音樂的研究》⁵⁰；施伊姿，《三時繫念儀式及其於台灣實踐之研究》⁵¹；黃玉潔，《台灣佛光山道場體系瑜伽燄口儀式音樂研究》⁵²；何麗華，《佛教燄口儀式與音樂之研究》⁵³；謝惠文《台灣彌陀佛七之儀式與音樂研究》⁵⁴。這五本論文都是由作者親自透過田野調查，及文獻探討所獲得資料加以整理分析後的研究成果，列出這五本論著主要在於，作者對於儀式結構的描述過程，有助於筆者進行三壇大戒授戒儀式儀軌分析論述的參考，而且其研究內容成果，亦可協助本文對梵唄闡述方向的掌握與詮釋技巧。

上列有關授戒儀式及梵唄相關論著與書籍，大致分為以建立梵唄或傳戒的概念而作概括性介紹，及先進們進行梵唄研究的理論方法參考二類，以上資料可作為筆者掌握論文的基本知識，並為田野資料分析之參考，本論文將詳細分析授戒

⁴⁸ 陳碧燕，凡聖之界 - - 中國佛教寺院之音樂及管理組織（上）《香光莊嚴》第 63 期，頁 138-155。

⁴⁹ 賴信川，《魚山聲明集之研究》（華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，民 88）。

⁵⁰ 邱鈺鈞，《慈悲道場懺法儀式與音樂的研究》（成功大學藝術研究所碩士論文，民 94）。

⁵¹ 施伊姿，《三時繫念儀式及其於台灣實踐之研究》（成功大學藝術研究所碩士論文，民 93）。

⁵² 黃玉潔，《台灣佛光山道場體系瑜伽燄口儀式音樂研究》（國立台北藝術大學音樂研究所碩士論文，民 93）。

⁵³ 何麗華，《佛教燄口儀式與音樂之研究 - 以戒德長老為主要研究對象》（成功大學藝術研究所碩士論文，民 89）。

⁵⁴ 謝惠文，《台灣彌陀佛七之儀式與音樂研究》（國立台南藝術大學民族音樂學研究所，民 96）。

儀式的儀軌結構與梵唄形式，從授戒儀式中觀察梵唄在各儀程中的運用，並進行深度宗教性的探討。

第五節 本文章節大要

對於台灣三壇大戒授戒儀式中梵唄研究的探討，本論文所關心之重點乃在授戒儀式之梵唄形式目的、梵唄與法器之儀軌角色與功能，以及梵唄對受戒者之影響，因而本文除第一章緒論外，研究內容共分為四章作探討，今簡述如下：

第一章〈緒論〉。先說明研究動機、目的，研究方法與研究範圍，其次回顧先進們的研究成果，整理出其研究貢獻與不足之處，還有對筆者的啟發。

第二章〈三壇大戒授戒儀式與妙法寺傳戒理念〉。本章主要闡述佛世以至台灣當代，三壇大戒授戒儀式的演變發展、授戒儀式的要素以及授戒儀軌依據，並對本論文的研究對象——妙法寺戒場作一簡介。此章共分四節，第一節三壇大戒授戒儀式之意涵與演變，本節欲將授戒儀式對於教團及受戒者本身之影響，以及從聲聞佛教到中國佛教再到台灣三壇大戒授戒儀式的發展概況作一略論。第二節授戒儀式之儀軌依據，本節將對儀式中所使用的儀軌加以探源，對照今昔的差異，並盡可能探找出導致差異的原因。第三節授戒儀式之基本要素，對於構成三壇大戒授戒儀式的基本要素，有必要先交代清楚，如此對授戒儀式有了外部整體觀之後，再進入內部精神內涵層面的探討。第四節妙法傳戒理念與梵唄傳承，妙法寺戒場是本論文研究對象，因此妙法寺傳戒理念，以及該戒場梵唄傳承，在本節亦將提出說明。

第三章〈妙法寺三壇大戒授戒儀式之架構與內容〉。為使受戒者圓滿受戒，在一定的戒期中必須規劃結界、前方便、正授戒法等儀軌進行，授戒儀式才算完成。前方便行法及正授戒法，分別由數種儀式組成，本章即詳盡地介紹各儀式的宗教意涵與內容，從這樣的探討，希望能窺見授戒儀式的真正旨趣。本章共分三節，第一節先就三壇大戒授戒儀式之架構加以分析，第二節次對正授戒儀式進行前，所規劃之前方便行法之內容進行說明，第三節再對正授戒法儀文內容，加以說明。藉由以上內容，以瞭解妙法寺三壇大戒授戒儀式之全貌。

第四章〈妙法寺三壇大戒授戒儀式之梵唄分析〉。梵唄是授戒儀式實踐的重要內容，有了梵唄授戒儀式才得以圓滿成就，本章乃就戒儀所運用之梵唄形式與

法器先作探討，繼而對戒儀中之梵唄與法器加以分析說明。此章共分四節進行，第一節三壇大戒授戒儀式之梵唄形式與使用之法器，此節將戒儀中運用到的梵唄形式，一一整理、說明其結構與功能，並對戒儀中常用之法器加以介紹。第二、第三節開始進行戒儀之梵唄分析，選擇授戒儀式中較為特殊及重要之儀式或儀程，探討梵唄與法器的實踐作法，主要說明唱誦方式與法器的搭配關係。第四節為本章小結，將授戒儀式梵唄之實踐特色作一整理。

第五章〈結論〉，為本文作綜合結論後，筆者並從宗教文化功能面，提出個人對戒儀梵唄的省思，最後再提出個人對戒儀梵唄的二點建議。

第二章 三壇大戒授戒儀式與妙法寺傳戒理念

本論文所言之三壇大戒授戒儀式，是指設立法壇，只為出家僧人傳授戒法的宗教儀式。對一個僧人而言，若僅僅只是剃髮出家隨之穿著僧服，還不足以稱為真正的出家人，重要的是必須在剃度之後再前往戒場「受戒」，通過三壇大戒授戒儀式，才真正具備出家人的資格，從此列入僧牆之一，足以擔負令正法久住的重責大任。是故三壇大戒授戒儀式對出家僧人而言意義非比尋常，蓋戒場是僧格陶成之所，在戒場的薰陶對受戒者未來修學將產生重大影響。為達到此目的，三壇大戒授戒儀式採全面性規劃，內容含括講解出家戒法、教導求戒者應有之僧格與氣度、受戒必備之心態與觀念等，受戒者才能於正授戒法儀式中發上品心，納受清淨戒體。及至受戒畢出堂，仍可藉此基礎僧伽教育，作為僧範種子，成就出家的修學本願。總之，三壇大戒授戒儀式不管是對教團或僧伽個人都將深具重大意義，是故有其探討之必要。

然僧人的授戒儀式並非從古至今貫徹一致，一層不變，而是隨著時代演進而歷經一連串的發展，從佛世以至當今，各個時期在不同時空背景下呈現不同的風貌。其中正授戒儀軌是授戒儀式中主要之授戒行法，當今台灣戒壇所通用的授戒儀軌，乃是依循明末清初讀體見月大師的《傳戒正範》所勘訂而來。而新營妙法寺傳戒以來，前二屆沿用此儀軌，到了民國九十年（2001）始重新作審訂。本章擬以審訂後之授戒儀軌為依據，作進一步之探討，比較其異同。又從授戒儀式的實踐面看來，儀式之進行必要具足某些要素始能成就，本章內容亦一併進行討論。希望藉由以上對三壇大戒授戒儀式的演變、儀式所具有之意涵、構成儀式成立要素的認知，可作為瞭解三壇大戒儀式之基礎。因此本章將透過文獻資料以及田野調查整理，對上述問題進行闡述。同時，本章也將對本論文研究焦點對象——新營妙法寺戒壇傳戒理念以及戒場梵唄傳承概況作一簡介。

本章共分四節，第一節三壇大戒授戒儀式之意涵與演變：透過文獻資料整理，闡述授戒儀式從佛世至今之演變，並論述授戒儀式具有之意涵。第二節三壇大戒授戒儀式之儀軌依據：本節將對《傳戒正範》的來源作一簡述，並與妙法寺所使用之傳戒儀範進行比較。第三節概述三壇大戒授戒儀式之基本要素。第四節將透過訪談及文獻資料整理方式，簡介妙法寺戒壇概況，包括傳戒理念與梵唄師

資。

第一節 三壇大戒授戒儀式之意涵與演變

佛教從印度傳入中國以至當代，二千五百多年的歷史洪流，隨著時代更迭，背景的差異、佛法傳播幅員、僧團的擴大、佛教宗派不同等因素，授戒儀式之內容、儀式時間、授戒儀軌等都有明顯不同的發展，儀式內容除正授戒法外再增設授戒前方便行法，儀式時間由短變長，授戒儀軌也由簡趨於繁複。這樣地演變除了隨時節因緣而變化之外，當然也是逐漸意識到授戒儀式，對受戒者身心與知見各方面都具有深刻影響力，而不斷求改善。儘管授戒儀式不斷在演變當中，授戒儀式對教團或僧伽個人，仍產生莫大影響，而將此授戒儀式視為叢林盛事之一，並以慎重之心行之。

一、授戒儀式之意涵

釋尊的遺教，後世弟子傳承了對戒法的尊重。從佛世以至當今，在戒法不彰時刻，總有人力挽狂濤，強調戒律乃是僧人軌範。僧在即法在，戒法的弘傳乃成為每個時期，佛弟子所不可輕忽的要務。因而自古以來，啓建戒壇傳授戒法成為教團活動重要的一環，至今不輟。傳戒的使命之所以崇高，乃在能使正法延續不斷，並造就僧寶。有了僧寶，法寶得以弘傳，佛寶得以彰顯，授戒儀式對教團或僧人個人而言，都產生重要的影響，這是傳戒的意義所在。

登壇受戒是出家生涯的起點，生命另一階段的開始，對一個受戒者來說，能於授戒儀式上，生起殷重欣求上品戒體之心，體會受戒與得戒的意義之後，才能引生強大學戒、持戒的廣大力量，以防護個人身、口、意三業。藉由僧格養成教育，成就受戒者的道業，並提升僧人素質。由此可知，授戒儀式並非拘泥形式，是有其真正意涵，唯有讓僧人真正體會戒儀意涵，陶冶僧人的效力才得以產生，進而超凡進入聖位，這個過程可說是身心的一大蛻變，宛如生命再啓動，從精神層次不斷提昇中，以資個人慧命增長。對教團來說，則是繼承如來家業、續佛慧命的根本與開始。

以下將從教團與僧人個人二方面，探討授戒儀式具有之的意涵。

（一）對教團之影響

1、續佛慧命，令正法久住

既為出家人，一生的重責大任除了尋求解脫之道外，更重要的是維護正法

住世。所謂正法住世，就自行的層面來講，有學正法久住、行正法久住、得道正法久住之不同。然就現實面及眾生根器而論，似乎只有戒律的學習與行持，方是目前使佛法住世比較根本的方法。¹《善見律毘婆沙》提到：「若我滅度後，毘尼即是汝大師也，是名令正法久住，下至五比丘解律在世能令正法久住。」²《四分律行事鈔資持記》卷六也提到：「佛法興廢實在毘尼。」³在《四分律》釋尊曾具體提到結戒的十句義，第十為「正法得久住」。⁴可見欲護持佛法，唯有弘揚戒律、尊重戒律並確實地實踐戒律，才能真正令正法住世而不衰。

唐道宣以強化僧人應該持守戒律，來對治佛教界腐敗墮落的主張，其實正是為力求正法久住之故。他在《律相感應傳》提到：「故使江表佛法經今五六百年曾不虧殄，由戒壇也。」⁵可見道宣強調能使教法延續不滅的關鍵，就在於戒壇的設立。換句話說，授戒儀式的舉行，一方面直接表示將戒法授予戒子，傳遞出既為僧人就應嚴肅毘尼的訊息；另一方面則間接象徵佛教正法將永續被傳承。是故授戒儀式本身承載著續佛慧命，令正法久住，與養成健全僧格基礎教育的使命。

2、建立清淨和樂之僧團

釋尊在世時，極力建設一個清淨和樂的僧團，有清淨如法的僧伽，就可令正法久住，這是建僧的目的。印順法師從正法久住的觀點說，佛弟子要有組織的團體，才能使佛法久住世間，而有組織的僧團，釋尊將其建構在律制的基礎上，律制的僧團其本質是和合、安樂、清淨的，具有如上本質的僧團才能漸漸步入紀律，在紀律中彼此融洽、和合，才能安心向道，這樣也才可能實踐佛法，普遍獲得社會認同與信仰，令聞者生信，如此佛法自然得久住。⁶總之，建立和樂清淨的僧團是正法住世的必然要件，三壇大戒戒期中的生活，無形中教導戒子如何建立一清淨和樂的僧團。

授戒儀式舉行期間，受戒者集合在一處共住、共學、共修，就像個僧團，僧團的融洽、健全是以和合為基礎，為了能和合共住，大眾必須遵守戒壇共住規約，

¹ 參見〈對於傳戒的幾點呼籲〉，《僧伽》四卷三期（南投：僧伽雜誌社，民84年），頁3。

² 參見《善見律毘婆沙》卷十六，T24，頁786上。

³ 參見《四分律行事鈔資持記》卷六，T40，頁263上。

⁴ 參見《四分律》卷一，T22，頁570下。

⁵ 參見《律相感應傳》，T45，頁814上。

⁶ 參見釋印順，《佛法概論》（台北：正聞，民76年八版），頁18-20。

以維護彼此身、口、意三業的清淨，在「法味同受」與「財利共享」的原則⁷下，朝六合敬⁸僧團的方向努力。關於法味同受，儀式進行期間不管是戒法上的學習或是任何法義的學習，一定作到全體共同聽講，若有瞭解障礙者，也儘量想辦法令其瞭解，目的在於使大眾思想一致，達到「見和同解」、「戒和同修」，藉此凝聚團體的向心力。財利共享方面，在戒期中，凡信眾供養僧眾者，一定平均分配或白眾後放於淨地供眾使用，作到「利和同均」，讓每位僧眾享有應享之福利，這是僧團安眾所不能忽略的一點。

雖然戒期間受戒者是臨時的聚合，在二個月甚至更久的時間裡，大家共住在一起，戒會對臨時僧團的處理方式，就是以建立清淨和樂僧團為目標來進行，從現實具體行為中讓受戒者體驗，清淨和樂僧團的意義，以及建立清淨和樂僧團的方法。因而戒期間的僧團生活對受戒者來說，可說是建立清淨和樂僧團的事前教育，於戒期中所學或熏修之觀念，都可作為日後回到個人常住，不管是融入或著手建立一個清淨和樂僧團的重要基礎。

（二）對僧伽個人的影響

1、身份的認同

僧人依序進登三壇受戒，是獲得比丘、比丘尼身份的唯一條件，這是公認的事實。獲得比丘、比丘尼身份才忝為僧團一員，具有決定僧事權利，負起僧團應盡義務，並享有僧團福利，因此出家之後到戒場登壇受戒，被視為一件不可免的神聖大事。

2、納受清淨戒體，產生防非止惡功能

授戒儀式是以戒為中心，正授戒其實在短時間之內即可完成，不須多擲時日，能讓受戒者真正「得戒」才是戒儀中最重要的目的。道宣律師在〈受戒緣集篇〉開宗明意云：「夫受戒者，超凡鄙之穢流，入聖眾之寶位也。」⁹指出受戒是入聖位的重要關鍵，因而受戒之事不能不慎重。如法受戒成為僧人學戒、持戒的第一步，以後拾級而上，直入聖位。宋元照律師亦說道：「故知受時必須用意，

⁷ 「法味同受」、「財利共享」是佛教初始，釋尊為出家弟子提出的兩大原則。參見釋印順，《佛法概論》（台北：正聞，民76年八版），頁17。

⁸ 六和敬即求菩提、修梵行之人須互相友愛、敬重之六種事，據祖庭事苑卷五列舉出「六和」，即：（一）身和共住，（二）口和無諍，（三）意和同悅，（四）戒和同修，（五）見和同解，（六）利和同均。參見《佛光大辭典》，頁1269。

⁹ 參見《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上，T40，頁24中。

一生大事不可輕。」¹⁰受戒時當以誠懇、殷重、審慎之心面對，這在在考驗著受戒者的道心與領納能力，一方面也考驗著授戒儀式本身，該扮演怎樣的角色與功能，才能讓受戒者真正如法得戒，一生的修行大事從此於焉展開。因而授戒期間戒師自然應擔負起，教導戒子如法得戒的知見與方法，幫助受戒者順利得戒。

何謂得戒？《得戒教育》提到：「戒師們將戒法透過羯摩的方式傳授到受戒者心中，而受戒者在身、心外緣皆符合得戒要求的條件下，用心作觀，將戒法領納在心中，成為受戒者心中確實奉行的願心種子，依此種子，可於將來任運生起防非止惡的功能，這就是所謂的得戒體。」¹¹簡言之，得戒即是領納清淨的戒體，是強大「諸惡莫作，眾善奉行」的決心與力量。這股願力和決心對日後行為將產生重大影響，被視為修行絕不可少之要件，可見授戒儀式對一個初入佛門行者的影響之甚。為了讓受戒者順利得戒，戒期中戒師對得戒的必備條件必須一一詳明且確實執行，在主客觀相互配合之下，如法傳戒，如法受戒方能真正成就。

3、僧格養成教育之基礎

受戒儀式之目的除了讓受戒者獲得上品戒體之外，戒期中的教育，也扮演僧格陶成的重要功能，根據法藏法師在《得戒教育》一書提到，有相當大比例的僧伽，盡其一生只在戒場接受過較為正式的僧格養成教育或戒法教育。¹²從此看來，受戒者在戒期中所獲得的觀念，將是未來修學的依據並影響其日後的修行，因而戒會將會把握機會，在戒期的教育中加強對受戒者，身為出家人應具備的戒法觀念、行者風骨乃至僧伽基本知能等，藉此提昇僧人的素質。唯戒期有限，於戒期中所受之教育只能成為僧格養成之基礎教育，然有此基礎加上日後再熏修增上，僧格必然成就。

一般戒期所安排的僧格陶成教育，大致包含得戒教育、戒法教育、道心教育、正見教育、威儀教育、知能教育等項，透過以上教育不僅為提昇僧人的素質墊下基礎，也彌補當今道場教育或僧格教育未盡完善的不足，因而整個戒期中戒師對戒子的教導與要求一刻也不鬆懈。

妙法寺戒期中所安排的僧格陶成教育大致如下：

(1) 得戒教育：包括得戒條件，以及正授戒法如何作觀、用心緣想以得清淨戒體。

¹⁰ 參見《芝苑遺編》卷第三，收入《卍續藏》第105冊，頁553上。

¹¹ 參見釋法藏，《得戒教育》（南投：僧伽林文化出版社，1999），頁15。

¹² 參見釋法藏，《得戒教育》（南投：僧伽林文化出版社，1999），頁21。

(2) 戒法教育：包括戒法、戒體、戒行、戒相等戒之四科要義，以及日常常用羯磨法、開遮持犯等，讓受戒者瞭解所受何戒、戒之意義。

(3) 道心教育：道心乃行者修學的動力來源，為初出家者建立堅固的道心是刻不容緩之事。

(4) 正見教育：人要弘法利生、自度度人，莫不以正見為前導。

以上道心與正見教育，戒期中戒師們的開示、教導，無非都是在啟發受戒者的道心與正知見，使其種下僧範種子。

(5) 威儀教育：出家僧人二六時中，都必須整肅威儀，包括三千威儀、八萬細行，除在戒期中嚴格要求外，也務使落實於未來日常生活起居中，不起懈怠、放逸。

(6) 知能教育：佛門朝暮二堂課誦、基本佛事儀規等唱念與法器運用，或叢林規矩，都是僧人必要熟悉的知能，戒期中亦安排教導且實際上場操作，讓受戒者儘量熟稔其運作。

以上所言之僧格陶成教育，是一位初出家者所不可缺少之教育，授戒儀式既是每一位僧人必經的修學過程，並作為僧格養成的開端，是其教育內容著重於實際、可行的基礎教育上。

二、授戒儀式之演變

出家剃度為僧之後，學戒、持戒均建立在「授戒」之基礎上，古今皆然。在印度方面，從釋尊時代到部派佛教的授戒儀式，從文獻資料整理出七種之多。及至中國佛教時期，自戒本譯出後，戒壇才漸漸成立，授戒儀式也因時代背景不同，經由各朝歷代祖師大德的努力，授戒儀式乃漸具規式。台灣當代授戒儀式之儀軌，承襲明末清初讀體見月的《傳戒正範》，然整個授戒儀式內容在考慮台灣佛教環境，及提高僧人素質因素下，內容設計上有別以往，呈現多元性的功能，希望藉此讓受戒者能真正體解受戒的真義。

以下分別從印度佛教時期、中國佛教時期方面，以及台灣當代佛教的授戒儀式提出簡要說明，以便瞭解出家授戒儀式演變與傳承概況。

(一) 印度佛教時期之授戒儀式

印度佛教時期包括：釋尊在世時的根本佛教，與釋尊滅度後到部派分裂以前的原始佛教，以及分裂以後的部派佛教等三個時期共五百年間。此時期之出家受

戒情況，在《五分律》¹³、《四分律》¹⁴、《十誦律》¹⁵、《根本薩婆多部律攝》¹⁶、等律本中都有記載，內容方面含涉比丘與比丘尼受具戒的方式，各律典的記載，方式繁多有異有同，大致可分通常性使用，也有因特殊根性才適用。印順法師在《原始佛教聖典之集成》指出：「因將傳說中的不同受具，及傳說中的特殊事例，一一羅列起來，才成為更多種的『受具足』」。¹⁷此外《毘尼母經》亦有記載受具法，將比丘、比丘尼的受具方式分別列出。比丘五種方式受具為：「有能成就比丘五種受具，名為受具。何者五？一者善來比丘即得受具；二者三語即得受具；三者白四羯磨受戒名為受具；四者佛勅聽受具即得受具；五者上受具。」¹⁸比丘尼亦有五種：「一者隨師教而行名為受具；二者白四羯磨而得受具；三者遣使現前而得受具；四者善來而得受具；五者上受具。」¹⁹將僧、尼受具法歸納一下，實只有七種，此七種方式普遍見於以上各部律中，除比丘尼以「遣使現前而得受具」為特殊事例外，餘為通常性使用。以下就此七種受具方式加以說明：

1、善來比丘即得受具

釋尊時代是佛教初成立的時代，此根本佛教時期，釋尊的教導把重心放在令比丘身心得解脫，獲致完全的自我昇華，以及僧團和樂清淨的維護上。對於願意隨佛出家修行者，釋尊認可其出家的受戒儀式，受戒過程極為簡易，沒有隆重及繁文縟節的宗教儀軌。只要有人聽聞佛法後受到啟發，願意出離世間修解脫行，到佛陀面前向佛陀稟告想出家意願，佛陀稱歎他：「善來比丘！」或「來比丘！」意思為：「來得好，比丘！」也就等於認同他出家的身份了，接著就為自己改頭換面，整治儀容，也就是進行「鬚髮自落、袈裟著身」的行動，如此外象

¹³ 參見《彌沙塞部和醯五分律》卷一，T22，頁4中：「比丘者，乞比丘；持壞色割截衣比丘；破惡比丘；實比丘；堅固比丘；見過比丘；一語受戒比丘；二語受戒比丘；三語受戒比丘；善來受戒比丘；如法白四羯磨受戒比丘；是名比丘。」

¹⁴ 參見《四分律》卷一，T22，頁571上：「若比丘者，名字比丘；相似比丘；自稱比丘；善來比丘；乞求比丘；著割截衣比丘；破結使比丘；受大戒白四羯磨如法成就得處所比丘。」

¹⁵ 參見《十誦律》卷五十六，T23，頁410上：「佛在王舍城，語諸比丘，十種明具足戒，何等十？佛世尊自然無師得具足戒；五比丘得道即得具足戒；長老摩訶迦葉自誓即得具足戒；蘇陀隨順答佛論故得具足戒；邊地持律第五得受具足戒；摩訶波闍波提比丘尼，受八重法即得具足戒；半迦尸尼遣使得受具足戒；佛命善來比丘得具足戒；歸命三寶已，三唱我隨佛出家即得具足戒；白四羯磨得具足戒；是名十種具足戒。」

¹⁶ 參見《根本薩婆多部律攝》卷十三，T24，頁599上：「總有十種得近圓法，云何為十？一者無師謂佛世尊；二者證智謂五苾芻；三者問訊，謂鄒陀夷；四者歸依，謂大迦攝波；五者五人，謂是邊國律師為第五；六者十人，謂在中方；七者受敬法，謂大世主；八者遣使，謂達摩陳那；九者二眾，謂兩部俱集；十者善來，謂大師親命；是名為十。」

¹⁷ 參見釋印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：法聞出版社，民83年修訂）頁352。

¹⁸ 參見《毘尼母經》卷一，T24，頁801中。

¹⁹ 參見《毘尼母經》卷一，T24，頁801中。

表徵從此不同於世間俗人的姿態。最初五比丘欲出家，釋尊即告曰：「來比丘！」即成沙門，成就出家受具足戒。《四分律》受戒犍度有如下記載：

（爾時尊者阿若憍陳如），見法得法，成辦諸法，已獲果證。前白佛言：我（等）今欲於如來所修梵行。佛言：來比丘，於我法中（快自娛樂），修梵行，盡苦源。（時尊者憍陳如，）即名出家受具足戒，（是謂比丘中初受具足戒）。²⁰

繼五比丘之後，乃至後來千二百五十人眾，出家受戒方式也都是以同樣方式進行，包括外道異學想進入佛教僧團出家亦如是，《中阿含經》卷第三十九云：「世尊！願令我得出家學道，受具足，得比丘。世尊告曰：善來比丘，修行梵行，鬚鬘提異學即是出家學道，受具足，得比丘。」²¹《別譯雜阿含經》卷第四亦云：「（婆羅門）白佛言：唯願世尊，聽我出家。佛言：善來比丘，鬚髮自落，法衣著身，便成沙門，獲具足戒。」²²總之，凡欲出家修道者，不管外道異學或已證得法性，只須與釋尊經過如上述簡要的對答，就算完成出家受具戒的身份了。

2、三語即得受具

三語即得受具戒，意即依「三歸依」儀式而得具足戒。據《佛本行集經》卷三十九之記載，釋尊曾告諸比丘，日後遊化說法他方時，若見因聞法歡喜，願信受奉行而欲出家者，勿令其一定要到佛前來，如此反令他倍感勞苦而妨礙修道。因此「我今教勅汝諸比丘，至於他方聚落城邑，若有人來欲求出家受具戒者，汝當與其出家受具。復告比丘：若彼來欲出家之時，汝等應須作如是事，先當為其剃除鬚髮，既剃落已，即教令著袈裟色衣，其著衣時，齊整服飾，偏袒右臂，教在眾前，右膝著地，教令頂禮諸比丘足，禮已還起，在比丘前跪坐，教令合十指掌，作如是語：我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧。汝等比丘，從今已後，依我勅教，若有人來求欲出家，受戒三歸，即得具足。」²³以此因緣，爾後諸比丘到人間四處遊化說法時，有人因聞法歡喜，願信受奉行欲出家修道，在釋尊授意聽許下，此時諸比丘即以「三歸依」的儀式，代表佛陀證明其出家受戒。至於依「三歸依」儀式得具足戒的具體作法，在《四分律》記載甚為詳盡，欲出家者首先威儀具足，剃髮著袈裟後，如禮行儀後再教作言，我某甲皈依佛、法、僧等語，即

²⁰ 參見《四分律》卷三十二，T22，頁 788 下。括弧為筆者因舉一人作代表而附加的。

²¹ 參見《中阿含經》卷三十九，T1，頁 673 上。

²² 參見《別譯雜阿含經》卷四，T2，頁 401 下。

²³ 參見《佛本行集經》卷三十九，T3，頁 835 下。

名受具足戒。如是云：

佛言：自今已去，聽汝等即與出家受具足戒，欲受具足戒者，應作如是教令，剃鬚髮、著袈裟、脫革屣、右膝著地合掌，教作如是語：我某甲，歸依佛、歸依法、歸依僧，今於如來所出家，如來至真等正覺，是我所尊。如是第二、第三竟，我某甲，已歸依佛、歸依法、歸依僧，於如來所出家，如來至真等正覺，是我所尊。如是第二、第三。佛言：自今已去，聽三語，即名受具足戒。²⁴

雖然上述二段經文的著重點不同，《四分律》指出儀式之作法、步驟具體詳盡，而《阿含部》中的經文則強調，欲受戒者的動機與出家願心，但二者都顯明佛世時欲出家者發「誓歸佛、法、僧」的願心，即是受具足戒的傳統，同時為人授戒的責任也從釋尊本人轉移至比丘身上，此點《白衣金幢二婆羅門緣起經》記載得更為詳盡，²⁵即使欲出家者已在釋尊座前，表達願隨佛出家，佛陀仍囑在場比丘為其授具足戒，這樣地作法，意喻著釋尊將延續僧伽命脈的責任，鄭重託付於比丘身上。

3、白四羯磨而得受具

由於欲加入僧團者愈來愈多，僧團發展因而日漸擴大，人數增多且成員也複雜化，又因乏人教導、教誡，致使比丘威儀、乞食等律制生活方面處處顯得不如法，加上有病比丘因無弟子瞻視照顧以至命終等因緣，令釋尊深覺一個清淨和樂僧團，弟子有必要從和尚接受教誡，於生活上亦要有彼此照顧的互動，以達到真理與律制生活面的實踐。於是廢除「三歸依」授具足戒的儀式，更改為由「十師」²⁶以「白四羯磨」²⁷的儀式傳授具足戒。²⁸欲受戒者應先如禮行儀的表白欲從和尚

²⁴ 參見《四分律》卷三十二，T22，頁 793 上

²⁵ 參見《白衣金幢二婆羅門緣起經》卷三，T1，頁 221 下-222 上：「爾時白衣金幢二婆羅門，合掌恭敬，前白佛言：世尊！我等昔時愚癡，所覆不自開曉，譬如傴者，復如癡者，又如冥暗，一切所向，不能通達。我等今日，蒙佛世尊教示義分別顯說，豁然醒悟，如傴者得伸，癡者開導冥暗得炬。今日已往，誓歸依佛，歸依正法，歸依僧伽，近事世尊，乃至盡壽，奉持佛法，如護身命，常具慚愧，悲愍有情，下至螻蟻，起護念想，我今隨佛出家，受具足戒。爾時世尊，告苾芻眾言：諸苾芻，今此白衣金幢二婆羅門，歸佛出家，汝諸苾芻，當為彼等受具足戒。時諸苾芻，如佛教勅，即為彼等受具足戒。白衣金幢二婆羅門，於剎那間，成苾芻相，戒行具足。」

²⁶ 所謂十師，指三師七證。律制比丘受具足戒時，戒場上須有傳授戒法的戒師（戒和尚）、教授禮拜的羯磨師，及教授威儀作法的教授師等三師，以及七位為受戒者證定明已具戒的尊證。其中，戒和尚須有十年以上的戒臘，羯磨、教授二師須有五年以上的戒臘；十師均須無違犯戒律者。參見《中華佛教百科全書(二)》，頁 267 上。

²⁷ 白四羯磨指僧中所行事務，如授戒之作法，規定受具足戒時，三師中之羯磨師向僧眾先告白某某提出出家要求，此即為「白」(即白表文)。其次，三問僧眾贊成與否，稱為三羯磨(梵 *trīya*

受戒，如是三說後，再為欲受戒者進行一白三羯磨的受戒儀式。律云：

眾中當差堪能羯磨者作如是白：大德僧聽，此某甲，從某甲求受具足戒，此某甲，今從眾僧乞受具足戒，某甲為和尚，若僧時到僧忍聽，與某甲受具足戒，某甲為和尚，白如是。（一表白）大德僧聽，此某甲，從某甲求受具足戒，此某甲，今從眾僧乞受具足戒，某甲為和尚，誰諸長老忍，僧與某甲受具足戒，某甲為和尚者默然，誰不忍者說。此是初羯磨，第二第三亦如是說。（三徵詢）僧已與某甲受具足戒，某甲為和尚竟，僧忍默然故，是事如是持。²⁹

白四羯磨的授戒儀式，《四分律》與《五分律》的記載大致相同。此授戒儀式簡言之，就是欲受戒者須經過十位比丘的決議、認可後才能受戒，而不能恣意想為誰授戒就為誰授戒，目的是在取得眾僧的認可，而不是私自授受。想必如此的改變，多少能革除僧團的弊端，真正維護僧團的品質與清淨和樂。這樣的授戒儀式作法傳襲至今，當今在出家戒壇中，登比丘、比丘尼壇時仍須經歷十師作白四羯磨的儀式，才能受得具足戒。

4、佛勅聽受具即得受具

根本佛教時期另一種受戒方式，是依釋尊之教誡得具足戒。何謂依釋尊之教誡得具足戒？即是欲出家修道者，對於佛陀之教導，比丘能一心諦信，專念不忘地信受修持，就已取得比丘身份並得具足戒，藉由此種方式加入僧團，成為佛教沙門。如《長阿含經》所記載：

佛告帝釋：捨心有三，一者喜身、二者憂身、三者捨身。帝釋，彼喜身者，自害、害他，亦二俱害，捨此喜已，如所喜，不自害、害他、二俱不害，知時比丘專念不忘，即名受具足戒。帝釋！彼憂身者，自害、害彼、亦二俱害，捨此憂已，如所憂，不自害、害他、二俱不害，知時比丘專念不忘，即名受具足戒。復次，帝釋！彼捨身者，自害、害他、亦二俱害，捨此身已，如所捨，不自害、不害他、二俱不害，知時比丘專念不忘，是即名為受具足戒。³⁰

karmavācanā。如無異議，則准予受戒為僧。合一度之白與三度之羯磨，故稱白四羯磨，係最慎重之作法。參見《佛光大辭典》，頁 2080。

²⁸ 參見《四分律》卷三十三，T22，頁 799 下。

²⁹ 參見《四分律》卷三十三，T22，頁 799 下。或參見《五分律》卷十五，T22，頁 111 中。括弧內文為筆者所加註。

³⁰ 參見《佛說長阿含經》卷十，T1，頁 64 下-65 上。

面對外道異學的婆羅門，當釋尊勸其修道時，亦秉如是態度：首先令其剃除鬚髮，著三法衣，捨家財業及諸飾好，然後精勤辦道，能得法樂，即具足戒。³¹由於佛教初成立的十二年間，僧團無諍事起，僧團自然和合清淨，沒有規範逾矩的必要，因此釋尊尙未制定戒律，以致無所謂受戒儀式。對於出家修道者之要求，側重於內在的修持，以調伏身心，成就自己的修道功德。因此不論已聞法而證悟或未證者，對於釋尊之教誡只要能一心諦受，專勤精進，即名受具足戒，就算完成出家併受戒之儀式，成爲佛教比丘。

5、上受具

上受具於《四分律》被譯爲「破結使」得受具。結使泛稱「煩惱」，眾生受煩惱所繫縛，而不得出離生死。亦即煩惱斷盡，證得阿羅漢，即名受具戒。《毘尼母經》謂：「佛在世時不受戒，直在佛邊聽法得阿羅漢，名上受具。」³²阿羅漢者指斷盡一切煩惱，證得無漏智慧，堪稱聲聞乘中最高果位者，即使只是沙彌，若已斷諸煩惱成阿羅漢，即名爲上受具。³³此是釋尊親口向迦葉所說，才又告諸比丘有此受具方式：

佛告迦葉：善哉善哉！迦葉，如汝所說，汝於我所說法中種種諸喻，深悟無生得阿羅漢果，即是受具足戒也。爾時世尊，因是事故集諸比丘告言：我先爲迦葉說如此法，汝等今日皆修行之。佛復告諸比丘：從今已去，聽汝等立善根上受具。佛告諸比丘：過去諸佛、未來諸佛，皆立善根上受具，我今亦復如是。是名立善根上受具也。」³⁴

釋尊廣行教化的目的，在於教導眾生能從煩惱中解脫出來，乃至後來依緣制戒，目的也在於此。既破結使者，身、語、意業清淨，不復更造惡行，已從煩惱中得解脫，已是身心行具足之人，釋尊遂制「上具受」。佛世時代，雖不是人人皆可聽聞佛法即刻就斷煩惱得證果，但也爲數不少。

有關比丘尼受具法，在上述五種比丘受具方式中，其中善來而得受具、白四

³¹ 參見《佛說長阿含經》卷十五，T1，頁96中-下：「爾時，世尊告婆羅門曰：若如來出現於世，應供、正遍知、明行成、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。於諸天、世人、沙門、婆羅門中，自身作證，爲他人說，上中下言，皆悉真正，義味具足，梵行清淨，若長者、長者子聞此法者，信心清淨，信心清淨已，作如是觀，在家爲難，譬如桎梏，欲修梵行，不得自在，今我寧可剃除鬚髮，服三法衣，出家修道，彼於異時捨家財業，棄捐親族，服三法衣，去諸飾好，諷誦比丘，具足戒律，捨殺不殺，乃至心法四禪現得歡樂。所以者何？斯由精勤，專念不忘，樂獨閑居之所得也。婆羅門，是爲具戒。」

³² 參見《毘尼母經》卷一，T24，頁801中。

³³ 參見《毘尼母經》卷一，T24，頁803下。

³⁴ 參見《毘尼母經》卷一，T24，頁804中-下。

羯磨而得受具、上受具，也是《毘尼母經》所記載的比丘尼得具之法，因此不再複述，下文謹就隨師教而行名受具、遣使現前而得受具二項說明。

6、隨師教而行名爲受具

比丘尼隨師教而行名爲受具，意思是依「八敬法」得具足戒之義。釋尊初成立僧團之時，並不允許女眾出家，後來釋尊的姨母摩訶波闍波提渴望出家，但得不到釋尊應許，後來透過阿難尊者再三向釋尊求請，終於獲得釋尊的同意，若能遵守八不可過法³⁵，則聽彼出家，摩訶波闍波提願頂戴信受，因而得戒。《四分律》比丘尼犍度云：

阿難白佛：若女人於佛法中出家受大戒，得須陀洹果乃至阿羅漢果者，願佛聽出家受大戒。佛告阿難：今為女人制八盡形壽不可過法，若能行者即是受戒。³⁶

八敬法即是：(一)尼百歲禮初夏比丘足，雖百歲之比丘尼，見新受戒之比丘，亦應起而迎逆禮拜，與敷淨座而請坐。(二)不得罵謗比丘，比丘尼不得罵謗比丘。(三)不得舉比丘過，比丘尼不得舉比丘之罪，說其過失，比丘得說尼之過。(四)從僧受具足戒，式叉摩那（學法女）學戒畢，應從眾僧求受大戒。(五)有過從僧讎，比丘尼犯僧殘罪，應於半月內於二部僧中行摩那埵。(六)半月從僧教誡，比丘尼應於半月內從僧求乞教授。(七)依僧三月安居，比丘尼不應於無比丘處夏安居。(八)夏訖從僧自恣，比丘尼夏安居畢，應於比丘僧中求三事以自恣懺悔。³⁷據《十誦律》、《根本說一切有部毘奈耶雜事》記載，以八敬法受具足戒者，只有大愛道等五百釋女，至於後來欲出家的女眾當如何成比丘尼？《十誦律》云：「爾時長老優波離問佛言：世尊！摩訶波闍波提瞿曇彌，受八重法故，即是出家受具足戒，成比丘尼法，餘比丘尼當云何？佛言：應現前白四羯磨。」³⁸可見大愛道之後就有比丘尼僧團，後來欲出家受具的女眾，就透過白四羯磨得具。八敬法中其中一項是，比丘尼必須從僧（比丘）受戒，此是當時並沒有比丘尼僧團之故，所以女性成爲比丘尼，是在比丘僧中受到認可的，這是比丘尼受戒的根本儀式。³⁹然有比丘尼僧團之後，則必須先於尼所白四羯磨，稱爲作本法，後再前往比丘

³⁵ 八不可過法又稱八敬法。

³⁶ 參見《四分律》卷四十八，T22，頁 923 上。

³⁷ 參見《佛光大辭典》，頁 299。

³⁸ 參見《十誦律》卷四十，T23，頁 290 下-291 上。

³⁹ 參見釋惠敏，〈比丘尼受戒法與傳承之考察〉《佛學研究中心學報》第四期，頁 331。

僧中白四羯磨受戒，這就是比丘尼必須從二部僧受之意。

7、遣使現前而得受具

遣使現前而得受具，是所有受具法中唯一本人不須出現，而可遣派代表向比丘僧求取羯磨而得戒之方式。佛聽遣使受具的目的，在於保護長得端正姝好的半尸迦尼，免於往僧中求受具時，被諸惡弊人傷害的道路障礙，因此聽許遣使受具。受戒方式《十誦律》如是云：

是使從坐起，偏袒右肩，脫革屣，胡跪合掌，作是言：大德僧聽！某半迦尸尼，和上尼某甲，是半迦尸尼，遣我從僧乞受具戒，僧當濟度與受具戒，和上尼某甲，僧憐愍故。第二亦言：大德僧聽！某半迦尸尼，和上尼某甲，是半迦尸尼，遣我從僧乞受具戒，僧當濟度與受具戒，和上尼某甲，僧憐愍故。第三亦言。⁴⁰

遣使受具並非適用於每一位欲出家受具之女眾，而是有特殊對象的。佛言：「從今聽半迦尸尼遣使受具戒，若有如是端正者，亦聽遣使受具戒。」⁴¹意即若有長相端正，恐會有如半迦尸尼於中途遭難者，始可遣使現前受具。

綜觀上述七種受具法，唯有白四羯磨受具方式，於佛陀滅後仍一直延續使用，餘他方式則在佛滅後便告終止。回顧佛教最初成立的十二年間，比丘完全著重修持的實質內涵而無紛爭事起，故釋尊尚未制戒，出家受具方式並不具統一性，可有普遍性作法，亦可因個人因素而定。直到十二年後，開始有諍事起，爲了樹立清淨、和樂僧團，釋尊才廣分別說，依緣制戒，有了戒律之後，逐漸演變爲白四羯磨得具足戒之方式，且成爲固定之受具方式，同時比丘尼亦須二部僧受，方能得戒。

（二）中國佛教時期之授戒儀式

佛教於兩漢時期傳至中國，到了中國以後，之所以能在此地生根發展，乃是因中國環境的民俗風情，而有隨方毘尼之作法，戒律的落實踐行，也是在符合在地性與時代性的考量下進行。佛教在中國，爲使整個教團如法如律，出家人登壇受戒，嚴肅毘尼，是必要的作法，因而依律設壇傳戒乃應運而生。從六朝以降，到明、清時代，都曾啓建戒壇，爲出家人傳授戒法，作爲健全僧團的重要保證。無論大乘或小乘戒都必須如法登壇，並經過特定的儀式，才算圓滿受戒，成爲一

⁴⁰ 參見《十誦律》卷四十一，T23，頁 265 中-下。

⁴¹ 參見《十誦律》卷四十一，T23，頁 295 下。

正式出家人。然授戒儀式隨佛教東來，從無到有，仍歷經一再演變的過程。

中國佛教歷朝授戒儀式的發展，在魏晉時期，曇柯迦羅譯出《僧祇戒心》作為戒本，並有梵僧制定羯磨法，此後中國佛教始有授戒儀式。到了南北朝，四部律齊備，開始設壇傳戒，此時南林寺的戒壇被公認是東土戒壇之源，並開啓比丘尼二部授戒作法。此外，在此時期也盛行傳授以地持戒為主的菩薩戒法。而唐宋時期，以道宣為中心的南山律宗，受到中國佛教徒的信從。道宣除了設立戒壇，其所制定的授戒儀軌，更成為後世授戒的依循。期間有別於小乘戒壇的方等戒壇相繼出現，而大乘戒壇亦在宋代時出現，因而開啓後世三壇次第傳戒的作法。此時期尚值得一提的是，北宋時曾一度禁止比丘尼到比丘僧中受戒，只許向尼部乞戒，然後來因尼戒壇不多，故仍只能於比丘僧戒壇受戒。明清時期，教團腐敗現象甚為嚴重，導致朝廷發出傳戒禁令，授戒儀式遭到廢馳，直到如馨古心及其弟子三昧寂光、再傳弟子讀體見月、三傳、四傳弟子等，誓願重興南山律規，授戒儀式方得起死回生，乃至當今台灣開壇傳戒，都依此系統發展下來。

以下就中國歷史分期，將中國佛教授戒儀式傳承作一略述。

1、佛教初傳到魏晉時期

佛教傳入中國之初，尚未有戒律傳譯，因而沒有傳戒儀式。據《佛祖統紀》記載，那時度人出家，只是剃髮現僧相，唯以三歸依相傳授外，不受任何律法儀軌，大僧與沙彌沒有區別，即使齋懺法事也與民間祭祀作法無異。⁴²此種情況歷經一百七十八年，⁴³直至曹魏嘉平年間，學、德養具富又通曉毘尼律藏的天竺僧曇柯嘉羅來到中土，見到此地雖有佛法，但道風衰微，且僧人未秉歸戒，遂以所譯的《僧祇戒心》作為當時佛教的通行戒本，並請梵僧制定羯磨法，開始傳授戒律，成為我國授戒度僧之濫觴。⁴⁴不管是《高僧傳》或《大宋僧史略》的說法，都表示在三國時代，中國佛教即有授戒儀式，但是此時的授戒儀式，典籍多無記載而不可考。然而，在戒律初傳時代，授戒程序儀軌，以及授戒僧數能否具足十人以行羯磨法，這都是值得再探究的問題。

⁴² 參見《佛祖統紀》卷三十五，T49，頁332上。

⁴³ 參見《釋氏要覽》序，T54，頁273中。「天竺律師曇摩迦羅上書，方興受戒之事，（逆推至佛法初到，後漢求平十年丁卯，經一百七十八年，凡出家者，惟受三歸戒故。）」

⁴⁴ 參見《高僧傳》卷一，T50，頁324下-325上。然《大宋僧史略》卷上，T54，記載為：「迦羅以嘉平正元中，與曇帝於洛陽出僧祇戒心，立大僧羯磨法，東土立壇，此其始也。」指出《僧祇戒心》與受戒羯磨法是曇柯迦羅與曇帝共譯、共立，此是《高僧傳》與《大宋僧史略》記載不一之處。

東晉時的道安（312-385）在〈比丘大戒序〉提到：「大法東流，其日未遠，我之諸師始秦受戒。又之譯人考校者匙，先人所傳相承謂是，至澄和上多所正焉。余昔在鄴少習其事，未及檢戒，遂遇世亂，每以怏怏不盡於此。」⁴⁵可見，此時雖有傳戒，但乏人考校受戒之法，以定出適合中國佛教的制度，傳承者就只是跟隨先人所傳，或自以為是，唯佛圖澄對當時所傳戒律有所規正。當時道安在戒律未全下，為維護僧團清淨雖制定了僧尼軌範，但據佐藤達玄考察戒律在中國佛教的發展，認為道安對戒律的領悟雖具有相當水準，然對於受戒的儀節似乎並沒有把握。⁴⁶一方面此時期雖然有戒律實行，但對戒律還不是十分通達理解，所以道安才會在《鼻奈耶》十卷的序文中提到：「於二百六十事疑礙之滯，都謏然焉。」⁴⁷可見此時期對於戒律知識普遍是處於尚未成熟的階段。

2、南北朝時期

到了南北朝的初期，《十誦律》、《四分律》、《五分律》、《摩訶僧祇律》等四部廣律已大體齊備，隨著律典的傳譯與弘揚，各地紛紛建立起戒壇，為眾僧授戒。一個出家人必須經過登壇受戒，才算是一位正式的僧人，才能延續僧伽命脈，於是戒壇成為樹立戒幢的指標，也象徵對戒律尊嚴的提倡。此時期四部律藏，在中國各地區普遍流傳，各地區有所弘揚的律部，根據佐藤達玄在《戒律在中國佛教的發展》指出，南北朝時代中國各地區傳戒的情況，東北地區為《四分律》、《摩訶僧祇律》，北方與中部、西部、西北部、南部大都以《十誦律》為主，⁴⁸是故佛教盛行之處，常設壇傳戒。

有關戒壇建立於何時的考證，道宣在《關中創立戒壇圖經》中，引《高僧傳》之說，認為南林寺的戒壇才是中土戒壇之源。記載云：

今明東夏創立戒壇之源。梁僧傳云：昔宋文帝元嘉七年，有罽賓國沙門求那跋摩者，梁曰功德鎧也。越自南海來達揚都，文帝禮異恒倫，號稱三藏，譯出經戒。嘗遊南林寺，見竹樹扶疏，便有終焉之志。乃於寺前園中立戒壇，令受戒者登壇上而受也。⁴⁹

⁴⁵ 參見《出三藏記集》卷十一，T55，頁80上-80中。

⁴⁶ 參見佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997），頁468-469。

⁴⁷ 參見《鼻奈耶》序，T24，頁851上。

⁴⁸ 參見佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997），頁63-73。

⁴⁹ 參見《關中創立戒壇圖經》，T45，頁812中。

又《佛祖統紀》中，志磐除了同意道宣的說法外，並指出求那跋摩於南林戒壇，為僧尼受戒，此舉開啓了中國佛教比丘尼二部授戒的作風。

（元嘉）十一年，求那跋摩於南林寺立戒壇，為僧尼受戒，為震旦戒壇之始。時，師子國比丘尼八人來，未幾，復有尼鐵索羅三人至，足為十眾。乃請僧伽跋摩為師，為景福寺尼慧果等，於南林戒壇依二眾重受具戒，度三百餘人。⁵⁰

從上述二段引文，說明中土之戒壇始建於劉宋元嘉年間的南林戒壇，自此出家僧人可正式登戒壇受戒。而在此之前比丘尼僧只從比丘僧一部受戒，⁵¹亦因南林戒壇設立，而開啓二部僧受之儀式。因此南林戒壇在中國佛教傳戒史流變上，佔有重要地位。至於具體的授戒儀式為何，限於資料，目前尚無法得出結論。

此外，菩薩戒的傳授風氣也於此時期盛行。關於菩薩戒受戒儀，智顛所著《菩薩戒義疏》卷上，記載當時使用六種版本：梵網本、地持本、高昌本、瓔珞本、新撰本、制旨本。⁵²在中國歷史上，富有皇帝菩薩之稱的梁武帝，曾造圓式戒壇，並帶領公卿道俗男女共八萬四千人一起受菩薩戒。授戒作法則以曇無讖在姑臧傳菩薩戒為嚆矢，至於授戒儀式上所傳菩薩戒法，據佐藤達玄的考察，此時期所傳菩薩戒法以地持戒與梵網戒為主要，而可能以地持戒最為普遍。⁵³

3、唐宋時期

南北朝時期，《十誦律》、《四分律》雖是中國律藏的主流，但《四分律》逐漸被研究、弘揚，到了唐代弘揚《四分律》者，已占大多數。⁵⁴隋末至唐初之間，研究《四分律》的就有十至二十家，各各持不同見解，可歸納為法礪的相部宗、道宣的南山宗、懷素的東塔宗等三派，其中以南山律宗對唐代佛教影響最大。⁵⁵在諸部律中道宣之所以專弘《四分律》，乃因為道宣認為《四分律》有五義通於大乘，所以特別受到以大乘為主的中國佛教界所信從，⁵⁶是故以《四分律》為主

⁵⁰ 參見《佛祖統紀》卷三十六，T49，頁344下。

⁵¹ 參見《比丘尼傳》卷一，T50，頁934下。記載：東晉升平元年曇摩羯多立比丘尼戒壇，淨檢等四人於此壇從大僧受具足戒。

⁵² 參見《菩薩戒義疏》卷上，T40，頁568上-569上。

⁵³ 參見佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997），頁478-490。

⁵⁴ 參見佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997），頁461。

⁵⁵ 參見佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》（嘉義：香光書鄉出版社，1997），頁316。

⁵⁶ 參見釋印順，《以佛法研究佛法》（台北：正聞出版社，民83年修訂），頁239。

軸，樹立佛教徒之生活規範，而成爲我國律法之中心。

以唐代佛教而言，在與庶民擴大接觸中，教團逐漸產生腐敗與墮落的現況，是個不爭的事實，面對僧人漠視戒律，爲了維護僧綱，道宣在強烈護教與整肅僧人道念使命感的驅使下，認爲要讓正法久住，必須謹守釋尊制定的戒律，以嚴正教團，因而致力專研《四分律》，並整理受戒儀軌。道宣認爲傳戒的目的和精神，乃在令出家人受持戒法，如此方能成爲真正佛教沙門，因而戒壇的設立，可說是尊嚴戒法的樹立，也是佛法延續的象徵。而於唐乾封二年（667）在長安淨業寺建立戒壇，從此戒壇開始有了固定形式，成爲後世人建築戒壇之法式。⁵⁷自此以後，建立戒壇之風氣也因之盛行全國，只要是出家人皆必須正式登壇受戒，其僧人身份才會被認可。換言之，由於唐代有度僧考試制度及設定僧籍，要具備正式僧人資格，登壇受戒是不可缺乏之條件，而登上戒壇後，必須經過特定之儀式，受戒才算圓滿完成。

道宣所傳之《四分律》，一般稱爲聲聞戒，故所制戒壇爲聲聞戒壇，若犯有「十六遮、十三難」者，即是受戒資格不符之人，此人則無法登壇受戒。⁵⁸道宣除建立戒壇外，也著手整理受戒儀軌，對於受戒的儀軌與要領，在其《四分律刪繁補闕行事鈔》〈受戒緣集篇〉⁵⁹，以及《曇無德部四分律刪補隨機羯磨》〈出家受戒法〉⁶⁰等著作中均作了明確說明，令各戒壇在傳戒之時，有明確授戒儀節可以依循。並且依佛制規定授比丘戒時，要有臨壇大德十人，即現今所謂「三師七證」的明證，再行百四羯磨儀式，受戒者方能得戒，除非地處偏遠，十師不易召集，允許由三師二證作證授戒。比丘尼僧受戒方面，道宣亦著有「授比丘尼戒法」，依《大宋僧史略》卷下云：「案代宗永泰中，敕京城置僧尼臨壇大德各十人，即依律中，中國二十人也，永爲通式。」⁶¹如此方得戒，若處邊地義立十眾證盟受戒。此外，懷素也撰述《僧羯磨》、《尼羯磨》，其中的「羯磨授戒與度人法」，分別是傳授比丘、比丘尼戒之受戒法，以上收錄於《大正藏》第四十冊。

唐代宗永泰元年（765），朝廷下詔興建方等戒壇，此與道宣所制聲聞戒壇

⁵⁷ 參見佛教編譯館，《佛教的儀軌制度》，（台北：佛教出版社，民75年），頁24。

⁵⁸ 小乘之律法，授具足戒時，教授師爲簡別受戒者之器或非器，而設有十三難與十遮（細分爲十六遮），以詢問受戒者。略作遮難。又作遮道法、十三遮難。遮者非自性之惡，但以不適受具戒，故遮止不使受；難者爲自性惡，畢竟非受具之器，亦不得受具戒。故比丘於受戒前，先有教授師依罪之輕重，次第向受者問此遮難之有無。參見《佛光大辭典》，頁368。

⁵⁹ 參見《四分律刪繁補闕行事鈔》卷上，T40，頁24中-34中。

⁶⁰ 參見《曇無德部四分律刪補隨機羯磨》卷上，T40，頁496中-501中。

⁶¹ 參見《大宋僧史略》卷下，T54，頁252上。

有明顯差別。方等戒壇的設立，對於受戒資格採取放寬政策的作法，不拘根缺緣差，凡是發大心之人，即使已還俗僧尼，或犯重戒僧尼等，只要先懺罪業後皆可重新登壇受戒，這是受了大乘佛教諸法平等思想影響，認為只要發菩提心者，就可納受戒體、榮登戒品，這樣的受戒觀已走出印度佛教傳統律儀制度的規範，是佛教進一步中國化的象徵。以至唐末，方等戒壇不曾斷絕。

唐代佛教受道宣及其門下弘律的影響，傳授比丘、比丘尼戒，已有既定儀式及受戒法。此外，大乘菩薩戒亦普遍流傳，根據佐藤達玄考察後整理出唐代佛教時期的菩薩受戒法共有四種。⁶²一為玄奘(602-664)所譯出的《菩薩戒羯磨文》、《大唐三藏法師傳西域正法藏受菩薩戒法》、《自受菩薩戒法》三種，⁶³以上都屬於瑜伽系。二為湛然(711-782)撰述《授菩薩戒儀》，⁶⁴此儀廣被當時依用。三為明曠(生卒年不詳)所撰述之《天臺菩薩戒疏》。⁶⁵另一種為密宗系的受戒儀，分別為善無畏(637-735)、敬賢兩位合編的《無畏三藏禪要》，⁶⁶以及不空三藏(705-774)所譯《受菩提心戒儀》，⁶⁷而前者為北宗禪門神秀門下人士所施用。

到了宋代，律師們仍遵崇《關中戒圖壇經》設立戒壇傳戒，比較特別的是別立大乘戒壇，根據志磐在《佛祖統紀》的說法：

今言別立大乘戒壇者，謂先於諸方受聲聞具足戒，後至此地增受菩薩戒，以順開顯之後末代出家乘戒俱急之義也。⁶⁸

文中強調求受戒者，必須先受聲聞具足戒後，再增受菩薩戒，這是別立大乘戒壇的作法，宋代這樣的作法開啓後世三壇次第傳戒的開端，亦即先登沙彌戒壇，次登比丘戒壇，最後登菩薩戒壇。

南朝以降，比丘尼開始從二部僧受戒，但宋代比丘尼的受戒儀式則有異動，先是北宋太祖有感於比丘尼在比丘僧戒壇受戒難免混雜，而不許比丘尼往僧中受戒，於是比丘尼只在尼中一部受戒。⁶⁹但是依南宋志磐在《佛祖統紀》的記載，認為依律制尼僧受戒須依大僧，尼不能設壇受戒，因而設尼戒壇的地方不多，主

⁶² 參見佐藤達玄著，釋見愨等譯，《戒律在中國佛教的發展》，(嘉義：香光書鄉出版社，1997)，頁 533-543。

⁶³ 參見《勸發菩提心集》卷下，T45，頁 396 上-398 上。

⁶⁴ 參見《授菩薩戒儀》，收入《卍續藏》第 105 冊，頁 10-15。

⁶⁵ 參見《天臺菩薩戒疏》卷上，T40，頁 580 中-602 上。

⁶⁶ 參見《無畏三藏禪要》，T18，頁 942 中-944 上。

⁶⁷ 參見《受菩提心戒儀》，T18，頁 940 中-941 中。

⁶⁸ 參見《佛祖統紀》卷四十四，T49，頁 404 上。

⁶⁹ 參見《大宋僧史略》卷上，T54，頁 238 下。

要仍在僧戒壇受戒。⁷⁰顯然這二種說法各有主張，一者從男女有別而說，一者依律制而論。究竟尼眾從尼受的規定有無實施？實施多久？以何因緣廢除？都是在探討尼眾二部僧中受問題，筆者以為可再加以探討，但因不是本文主要研究範圍，可成爲日後再加以探討的問題。

關於菩薩戒主要受戒儀，在宋代出現的則有：遵式（964-1031）述、慧觀編的《金園集》的「授菩薩戒儀式」。⁷¹元照（1048-1116）撰《芝園遺編》的「授大乘菩薩戒儀」。⁷²宗曉（1151-1214）編《四明尊者教行錄》的「授菩薩戒儀」。⁷³內容方面仍以地持戒、梵網戒最受當時佛教界的歡迎。

4、明清時期

唐末武宗所引起的會昌法難，佛教遭到前所未有的破壞，典籍幾乎蕩然無存，且唐末以後，禪宗在中國幾乎形成一枝獨秀的局面，結果造成視律學爲小乘，持戒爲執相；又明太祖將禪、講、律三類寺院的律寺以教寺取代，以從事超渡、祈福的法事儀式。基於以上原因，導致律宗積弱不振，習律者徒重形式，疏於律學的精神，因而律理不彰，戒律的傳承幾乎中斷。明初雖然仍設壇授戒，但是流弊所至，演爲濫傳戒法。⁷⁴明代律宗的代表性叢林北京潭柘寺戒壇（北戒壇）、杭州的昭慶寺戒壇（南戒壇），即因傳戒師資品質不良，爲經濟利益目的，任意開設戒壇，對受戒者不分良莠，而使出家僧人趨於複雜，其墮落景況日益加深，流弊之重致使遭到官方封壇的命運，導致傳戒活動全面中止。⁷⁵因而在嘉靖四十五年（1566）受到朝廷全面禁止開設戒壇傳戒。在此情況下受戒儀式遭到廢馳，授戒儀軌因而不復見。⁷⁶雖然如此，但對佛教戒律存在覺醒意識者仍大有人在，根據聖嚴法師對明末佛教的研究，認爲明末弘揚戒律的有二大系統，一爲雲棲株宏（1535-1615），二是古心如馨（1541-1615），他們二人都有很多弟子，影

⁷⁰ 參見《佛祖統紀》卷四十三，T49，頁396中。

《佛祖統紀》卷四十三：「詔京城名德玄超等入大內。誦金字大藏經。車駕臨幸。並賜紫方袍。詔曰。僧尼無間實素教法。自令於尼寺置壇受戒。尼大德主之。

述曰。廷議但欲分別僧尼。而不知尼女受戒須依大僧無置壇自受之律。此一時救弊不可爲法。今則無復用此也。」

⁷¹ 參見《金園集》，收入《卍續藏》第101冊，頁217-223。

⁷² 參見《芝園遺編》，收入《卍續藏》第105冊，頁535-547。

⁷³ 參見《四明尊者教行錄》，T46，頁858下-862上。

⁷⁴ 參見葦舫，〈中國戒律宏傳概論〉《律宗概述及其成立與發展》，收入張曼濤主編《現代佛學術叢刊》第88冊（台北：大乘文化，民67年12月），頁348。

⁷⁵ 參見釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，（台北：法鼓文化，2004年2月）頁64。

⁷⁶ 參見《弘戒法儀》卷下，收入《卍續藏》第106冊，頁1040上。

響深遠。⁷⁷不過仍以古心系統的弘律事業影響最巨大，復興律宗，恢復傳戒法式，所弘揚的戒法傳遍全國。

正值叢林戒律凋弊時期的古心如馨（1541～1615）感慨律宗荒蕪，發願重興南山律規，在朝廷不許傳戒的禁令下，仍於諸大叢林大樹戒幢公開傳戒，慶幸的是卻得到官方的肯定，並昭請其在五台山永明寺傳授千佛大戒，從此以後朝廷收回傳戒禁令，⁷⁸讓各大叢林公開傳戒。古心留下《經律戒相布薩儀軌》一書，書中提到受戒程序，表示應依沙彌戒、比丘戒、菩薩戒之三壇順序傳授，顯示大小乘並重，而又以聲聞律為學習的主體。⁷⁹古心雖從大乘菩薩戒得戒，但深知這並非得比丘身份的正道，只有兼弘大小乘，才足以彌補大小乘各自的限制。⁸⁰是故自古心之後，明末僧制有了起死回生的跡象，因而被喻為明代復興律宗祖師，實當之無愧。

古心之後，弟子三昧寂光（1580～1645）遵循古心大小乘律並弘的路線，以其留下《梵網經直解》一書看來，可知他所弘揚的大乘戒，是以梵網戒為弘揚重點。又其弟子戒顯曾讚譽三昧「肅南山之正軌」⁸¹，足見三昧是以復興南山律為主要特色。後來闢南京寶華山隆昌寺為律宗道場，創立千華社，⁸²設壇傳授戒法。之後其弟子讀體見月（1601～1679），有鑑於戒法淪喪，綱紀蕩然，先是輔佐三昧在各處傳戒，後繼續住持寶華山，著有《傳戒正範》四卷（此書將於下節討論）、《毘尼止持會集》等多本律學著作，成為近代傳戒儀節遵循的典則。見月弟子書玉（1645-1721）則在杭州弘律，撰有《二部僧授戒儀式》、《羯磨儀式》，其中《二部僧授戒儀式》到目前仍是二部僧中授所依循的授戒儀軌。

與古心同時還有另一律宗系統——雲棲株宏以及門下。株宏的戒律思想主要表現在大乘菩薩戒上，聲聞戒並非其所關注，他以梵網菩薩戒作為一切佛法的源流，株宏的梵網菩薩戒思想在明末清初受到普遍的重視和流傳，幾乎成為諸宗所共遵，因此雲棲株宏成為明末菩薩戒的主要宏揚者及重鎮，然因明末朝廷禁止開

⁷⁷ 參見釋聖嚴，〈明末中國的戒律復興〉《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》（台北：東大圖書公司，1990），頁146。

⁷⁸ 參見《新續高僧傳》卷二十八，頁912-913。

⁷⁹ 參見釋果燈，〈明末清初律宗千華派之興起〉，（台北：法鼓文化，2004年2月）頁100。

⁸⁰ 參見釋果燈，〈明末清初律宗千華派之興起〉，（台北：法鼓文化，2004年2月）頁102。

⁸¹ 參見釋戒顯，〈三昧和尚像贊〉《寶華山志》卷十三，收入《中華佛寺志彙刊》第一輯第41冊（台北：宗青圖書出版），頁526。

⁸² 千華社，乃我國南山律宗之一派，以江蘇句容縣寶華山隆昌寺為重鎮。唐代道宣為此派高祖，明代如馨為太祖，寂光為寶華山中興第一祖。千華之名，係由寂光在隆昌寺所結蓮社之稱號而來。參見《佛光大辭典》，佛光山宗務委員會編，頁741。

壇傳戒，因此株宏遂令僧眾半月半月誦《梵網戒經》及比丘戒，以此延續佛法慧命。⁸³

清初另一位弘律者為弘贊（1611-1686？），在律學的弘揚上，從其戒律著作看來，所弘揚之重點仍偏重《四分律》，值得一提的是，弘贊對受戒儀式要求絕對要符合律制，即是要真正瞭解百四羯磨之真義；要謹守三人同壇受具足戒，不可多人同時登壇；要依律制結戒場界。⁸⁴以上是弘贊針對當時叢林非法傳戒所提出的針砭。不過針對弘贊之看法，其實見月在進行叢林傳戒儀制改革時應已導正過來，在其傳記《一夢漫言》有如下記載：

十月中有求戒者三十餘人，鹽城縣龍沙為首，先依律唱方結界，後三人一壇受具。⁸⁵

可見見月改革以後，傳戒儀制已依律奉行。由於弘贊身處偏遠之廣東，其影響力也只侷限於廣東省境內，因此清代以後傳戒規範大都依見月這一系統發展下來，尤其以見月所著《傳戒正範》成為中國佛教日後傳戒道場的藍本。

（三）當代台灣佛教之授戒儀式

明朝鄭成功時，佛教自閩南傳來台灣，經歷清、日據時期，逐漸與中國佛教脫節。⁸⁶根據慧嚴法師援引《台灣宗教調查報告書》第一卷，清末民初時期台灣佛教僧侶的現況，不違戒律、嚴守持齋、慎嫖賭，常住寺內朝夕佛前用功，維護寺院內外整潔，不從事弘法度眾。因台灣無傳法授戒的大道場，凡本島僧侶之上乘者，都赴福州鼓山寺受戒，以取得僧侶資格。⁸⁷《台灣宗教調查報告書》記載鼓山授戒儀式規定，次第登三壇（沙彌戒、比丘戒、菩薩戒），以三年為一期，一年進登一壇。⁸⁸然當時要到鼓山受戒除了旅費之外，又要繳納高昂的受戒費，這可不是人人可以負擔得起的，或許是此原因，導致台灣僧人少有人受戒。

台灣本土開始有能力傳戒，要算從大正時期開始創辦佛教學林，以及南瀛佛教會成立之後，相關史料對當時台灣五大寺院⁸⁹傳授三壇大戒，都有明確的時間

⁸³ 參見釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，（台北：法鼓文化，2004年2月）頁68-71。

⁸⁴ 參見弘贊，《比丘受戒錄》，收入《卍續藏》第107冊，頁175下。

⁸⁵ 參見見月《一夢漫言》卷下，（台南湛然寺倡印，民69），頁61。

⁸⁶ 參見謝莘莘，《當代台灣僧尼的戒律觀及其生活實踐》（玄奘大學宗教學研究所碩士論文，民93），頁29。

⁸⁷ 參見釋慧嚴，〈明末清初閩台佛教的互動〉《中華佛學學報》第九期（中華佛學研究所，民85），頁227。

⁸⁸ 參見釋慧嚴，〈明末清初閩台佛教的互動〉《中華佛學學報》第九期（中華佛學研究所，民85），頁232。

⁸⁹ 五大寺院即是，台南開元寺、台北觀音山凌雲禪寺、基隆月眉山靈泉寺、苗栗觀音山法雲寺、

記載，⁹⁰從此以後台灣開始也有比丘尼出現。⁹¹

到了民國四十二年（1953），也就是台灣光復後，以白聖長老領導的中國佛教會，首次在台南大仙寺舉辦傳授三壇大戒。授戒儀式是根據清朝讀體見月的《傳戒正範》，內容是依據律藏的羯磨文，加上一些莊嚴隆重的唱誦、禮懺等儀式，成為三壇大戒的儀軌。⁹²此次戒期為期二週，戒期裡還未實施講說戒法，但隔年在元光寺舉辦時，則開始簡化大陸繁複的授戒儀式，把戒期延長至三十二天，戒期中並安排講解戒律課程，學習出家禮儀。⁹³這樣地安排，從此成為台灣傳戒的模式，此模式長久以來一直影響著台灣的傳戒生態，其重點除了讓戒子得戒體之外，也著重在教育面向，目的在於令受戒者有更多熏習戒法，與建立僧人知見的機會，這是台灣傳戒與大陸傳戒不同之處。

自從大仙寺戒期（民四十二年）之後，許多寺院也想舉辦傳戒，因當時戒子人數並不多，中國佛教會規定一年只傳一次，由各寺院向中國佛教會申請主辦，後來受戒者越來越多，便開放每年可以有二至三個寺院舉辦。每次戒期為三十二天或五十三天或二個月；授戒儀軌則以見月律師所撰《傳戒正範》為藍本，這樣持續了四十年之久。⁹⁴民國八十二年以後，因人民團體法通過，多個寺院團體成立後，各寺院恢復傳戒自主權，因而授戒儀式舉行則不再受到中國佛教會之約束。

在台灣傳戒，每次戒期多以僧、尼二眾皆傳的方式進行，尼眾方面大都只從一部僧受。據修熏法師表示，從民國四十二年到人團法通過以前，尼眾二部僧授只舉行過三次。⁹⁵人團法通過之後，尼眾二部僧授的作法始漸漸被提倡而開始普遍施行。此外，也有單傳尼戒、單傳僧戒的現象，所謂單傳尼戒或僧戒之意，是

中壢圓光寺。

⁹⁰ 參見釋慧嚴，〈從臺閩日佛教的互動看尼僧在台灣的發展〉《中華佛學學報》第十二期（中華佛學研究所，民 88），頁 257-262。

⁹¹ 根據釋慧嚴自譯大正 8 年 3 月出版的《台灣宗教調查報告書》，內容提到一直到大正七年（1918）以前，台灣佛教界有帶髮修行的齋姑，卻無落髮受具足戒的尼僧。大正 8 年（1919）《開元寺同戒錄》記錄有 79 位比丘尼，可知從 1919 年以後台灣佛教界出現了比丘尼。參見〈從臺閩日佛教的互動看尼僧在台灣的發展〉《中華佛學學報》第十二期，頁 263。

⁹² 參見釋淨心口述、陳卓君整理，〈台灣傳戒概況〉《普門雜誌》第 202 期，（台北：佛光文化事業，1996）頁 159。

⁹³ 參見釋淨心口述、陳卓君整理，〈台灣傳戒概況〉《普門雜誌》第 202 期，（台北：佛光文化事業，1996）頁 159-160。

⁹⁴ 參見釋淨心口述、陳卓君整理，〈台灣傳戒概況〉《普門雜誌》第 202 期，（台北：佛光文化事業，1996）頁 160。

⁹⁵ 訪修熏法師，地點：新營妙法寺，時間：96.10.17。從民四十二年到人團法通過這段期間，台灣都是單部傳授三壇大戒，只有舉行過三次二部僧授戒，分別於民五十九年、六十五年、七十年舉行。

指戒期中只純粹招收僧眾或尼眾的受戒者，沒有僧、尼二眾皆傳的現象，教導方面採各自教導制，由僧眾教導僧眾，尼眾教導尼眾，尤其尼眾教導尼眾之方式，跳脫從民國四十二年以來，尼眾由僧眾來教導之傳統。

談到「單傳尼戒」的作法，早在民國十八年（1976）大崗山龍湖庵曾禮請廈門會泉老和尚傳過一次尼眾戒，⁹⁶直到民國六十五年天乙法師計劃再次「單傳尼戒」，但遭到許多人反對與阻礙，⁹⁷最後白聖老和尚居間調解才改成不單傳尼戒，二眾皆傳，女眾於二部僧授戒。此次單傳尼戒雖然不成，然天乙法師以「開堂和尚尼」身份，直接教導女眾，對台灣戒壇而言，可謂空前創舉。⁹⁸直到民國九十年（2001）、民國九十五年（2006）高雄圓照寺、嘉義義德寺，再度舉行單傳尼戒，雖然仍有反對聲浪，但在戒場住的堅持下仍圓滿進行。

單傳僧戒的情況，據本因法師表示，自人團法通過之後，對外公佈舉行單傳僧戒共有四處：民國八十五年（1996）在台中南普陀寺，民國八十八年（1999）在屏東青龍寺，民國八十九年（2000）在新竹鳳山寺，民國九十一年（2002）在南投淨律寺。戒期課程安排以講授戒法與啓發道心為前提，演禮次之。不向外公開傳戒者亦有之，但因此部份不是本文重點，故目前未詳盡探究。值得一提的是，以上四次單傳僧戒，雖以比丘受戒為主，但逢登二壇受具戒時，允許尼眾受尼本法後來此登壇，讓尼眾完成二部僧受而得戒。⁹⁹

從上來所述，可見中國佛教時期之授戒儀式，一再經歷演變、發展。從沒有律法儀軌到四部廣律齊備，授戒儀式也由簡而至繁複，戒期由短變長，授戒儀式內涵方面除了宣說戒相外，也加強對戒法的解說與道心方面的激發。不管授戒儀式演變如何，其目的仍是為建立一清淨和樂僧團，以續佛慧命，令正法久住。

第二節 三壇大戒授戒儀式之儀軌探討

宋代開啓後世三壇次第傳授戒法的制度，強調各壇授戒之順序後，到了明朝

⁹⁶ 參見〈單傳尼戒，龍湖風雲〉《香光莊嚴》第 58 期，（嘉義：香光莊嚴雜誌社，民 88）頁 77。

⁹⁷ 參見〈單傳尼戒，龍湖風雲〉《香光莊嚴》第 58 期，（嘉義：香光莊嚴雜誌社，民 88）頁 67-70。其反對理由有三：一、每年大戒只傳一次，不能使男眾失去一年一度之受戒機會。二、反對天乙法師當尼和尚，這是依人不依法的態度。三、涉及戒常住利益的問題。

⁹⁸ 參見〈單傳尼戒，龍湖風雲〉《香光莊嚴》第 58 期，（嘉義：香光莊嚴雜誌社，民 88）頁 64-67。

⁹⁹ 電訪南普陀寺本因法師，時間：97.6.20

末年則出現「三壇同受」的作法，¹⁰⁰在一定時間內，按初壇、二壇、三壇次第完成，此作法一直延續下來，直到台灣當代。至於授戒程序，則因時代、地域不同，而有相應儀軌內容，儀式也繁簡不一。明末清初時代完成的僧尼授戒法，如收錄於《卍續藏》第 107 冊的有讀體見月撰輯《傳戒正範》四卷，法藏撰集由超遠檢錄的《傳授三壇弘戒法儀》一卷，書玉撰《二部僧授戒儀式》、《羯磨儀式》，弘贊著《比丘受戒錄》、《比丘尼受戒錄》等，都為當時各地傳戒所遵循，其中最為流行者，仍是讀體見月撰輯的《傳戒正範》。

當今台灣三壇大戒授戒儀式所使用之授戒儀軌，亦都是以讀體見月所撰之《傳戒正範》為藍本，以此藍本再進行勘訂，以適用台灣的戒壇運作。本論文研究焦點妙法寺戒壇的傳戒儀範，亦是以《傳戒正範》為藍本，再經由本因法師勘訂，勘定過的儀範，授戒儀節原則上大體不變，唯在儀節內容、儀軌進行的作法及次第上有些差異。以下將對《傳戒正範》的來源作一簡述，並將妙法寺所使用傳戒儀範與《傳戒正範》作一比較。

一、撰集《傳戒正範》之動機

《傳戒正範》之所以問世，與明末佛教的頹勢有關。自唐末會昌法難之後，律學的著作大都遭到毀滅，到了明代，戒律的傳承幾乎中斷，以戒律作為行為規範的特質因而無法彰顯，¹⁰¹導致僧伽綱紀不振、弊端叢生，僧眾多不遵守戒律的衰頹情況。明末時期，宗匠輩出，因而律制傳承也漸漸有所復興，不乏開壇傳戒之所，然卻不盡理想，如見月弟子戒顯於《傳戒正範》序云：

今海內放戒，開壇所至多有，考其學處，則懵昧無聞，視其儀軌，則疎慵失準，倉皇七日，便畢三壇，大小乘而不分，僧尼部以無別，心輕露懺，羯磨視為故文，罔諳開遮，問難聊云塞白，一期解散，挂名祇在田衣，三業荒唐，戒本束歸高閣，列聖戒法，等同兒戲。¹⁰²

當時戒壇未能如法如律傳戒的情形可見一般，受戒者亦未諳受戒意義，只是成為身著如來法衣，言行舉止卻乖張異常的剃髮僧人。有鑑於此，見月為除以上積弊，於是撰集《傳戒正範》三壇軌則，令傳戒者有所規繩，而登壇者可受得精嚴戒體，

¹⁰⁰ 參見釋德祖，《見月讀體律師之戒律思想初探》（法光佛教文化研究所碩士論文，民 83），頁 116。

¹⁰¹ 參見釋果燈，《明末清初千華派之興起》（台北：法鼓文化，2004 年 2 月），頁 10。

¹⁰² 參見《傳戒正範》序，收入《卍續藏》第 107 冊，頁 22 上。

此儀範也於日後成爲傳戒的依循典則。

《傳戒正範》儀軌，乃將沙彌、比丘、菩薩三個層次的戒法，在爲期一個月或更長時間之內完成，內容以四六對仗的駢體行文，讀來相當優美，並以開導、唱誦、問答的方式進行。¹⁰³然據《五分律》中佛陀對授戒的規定，其實並未規定要重集體受戒，只要布薩、自恣、說戒日能具足十僧即可進行，如云：

有諸人欲受具足戒，不能得集十如法比丘，作是念：若佛聽我於布薩時、自恣時、僧自集時，受具足戒者無如是苦，以是白佛。佛言：聽因布薩時、自恣時、僧自集時受具足戒。¹⁰⁴

二者相較之下，《傳戒正範》是針對集體授戒而設，程序繁複且費時多日，因而在當時曾遭到非議，以爲見月作法與律制不合。針對此點，根據聖嚴法師的研究指出，以爲中國佛教環境與佛世有異，並非所有佛寺隨時可集合十人僧，只有明律的律師才能擔任授戒師，故不能隨處隨時請求授戒，唯有聘請到了律師才能舉行傳戒法會，因此，凡傳戒必定隆重，而且眾人聚集授戒，見月是廣閱精研律典之人，何嘗不知佛世授戒規式，但爲了適應環境，只好在不違古規的精神、原則下，訂立一套適合時代背景的授戒儀式。¹⁰⁵

當時宏揚律學亦居功厥偉的智旭¹⁰⁶，對見月首創三壇同受制雖有所評議，卻仍服膺見月在律學上的投入與用心，並以「復佛世之芳規」、「革弊遵古」¹⁰⁷予以高度讚美肯定，可見見月撰集的《傳戒正範》並非標新立異，而是「不違古本，別出新型。」¹⁰⁸。近代弘一大師亦曾大加讚譽此書：「從明末至今，傳戒之書只此一部。傳戒尚存一線曙光之不絕，唯賴此書。」¹⁰⁹《傳戒正範》的問世，對明末以後律學復興、傳戒文化改革具有舉足輕重之影響。

二、《傳戒正範》儀軌之依據

見月之所以撰集《傳戒正範》有其時代背景的因素，然《傳戒正範》的內容

¹⁰³ 參見釋聖嚴，〈明末中國的戒律復興〉《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》（台北：東大圖書公司，1990），頁 154。

¹⁰⁴ 參見《五分律》卷十六，T22，頁 111 下。

¹⁰⁵ 參見釋聖嚴，〈明末中國的戒律復興〉《從傳統到現代—佛教倫理與現代社會》（台北：東大圖書公司，1990），頁 154-155。

¹⁰⁶ 即藕益大師（1599-1655），是明代四大高僧之一，與見月律師同時期。

¹⁰⁷ 參見智旭，〈寄見月大師律主〉《寶華山志》卷十三，（台北：宗青圖書出版公司，1995），頁 539。

¹⁰⁸ 參見《傳戒正範》序，收入《卍續藏》第 107 冊，頁 22 上。

¹⁰⁹ 參見《弘一法師演講全集》（台北：天華出版社，1982），頁 15。

是依據何而來，要探討此問題，應該不能忽略見月的律學思想。關於見月的律學思想，釋果燈與釋德祖都曾探究過，並有精闢的見解，以下筆者將參考二位的研究成果，簡述見月之律學觀，其次再略述《傳戒正範》之依據。

（一）見月之戒律觀

明末清初的戒律復興與弘揚，除了千華派系諸師盡心外，像株宏、智旭、漢月、弘贊等人也功不可沒，他們在復興與弘揚過程，提出禪、教、律融通，大小乘戒並弘，顯密合融的主張，可說是相當具有時代特色。見月主張的律學是大小乘兼弘，並且引用大乘教義對南山四分律思想進行融攝，試圖使四分律能在一片遵崇大乘戒的聲海中立足，¹¹⁰希望重拾古規，喚起當時對戒律的重視。見月的戒行與思想，除了繼承其師寂光三昧的南山律宗，但歷代律祖也是影響他的關鍵人物，而他本身亦能融通三學教理等，這種種因素都足以形成他個人的戒律思想。

見月在七十八年的歲月中，其著述共有十四部，凡四十六卷，大都與戒律相關。著作內容乃是作者思想的呈現，因而從見月的著作中，即可看出其思想特色。如其著作之一《毘尼止持會集》、《毘尼作持續釋》正是有關「止持」（戒方面）與「作持」（律方面）的作品，可說是僧人的根本學處。文中多處引用南山道宣的語句，以及大小乘經文，來闡明自己的見解。如《毘尼止持會集》提及：

南山云：毗尼，翻調伏及滅者。¹¹¹

宣祖云：持戒之心要唯二轍，止持，則戒本最為標首；作持，則羯磨結其大科，後進前修，妙宗斯法。¹¹²

首楞嚴經云：若諸世間六道眾生，其心不淫，則不隨其生死相續。¹¹³

《毘尼作持續釋》是見月為注釋道宣的《四分律刪補隨機羯磨》所作，文中也曾引用《華嚴經》、《五分律》之文：

華嚴經云：戒為無上菩提本，應當一心持淨戒。¹¹⁴

五分律云：毗尼是佛法慧命，毗尼住則正法久住。¹¹⁵

此外，如《傳戒正範》即是見月大小乘戒兼弘思想的最佳說明。

大小二乘，毗尼律藏，五篇三聚，解脫木叉，十二分經，權實教典，離欲

¹¹⁰ 參見釋果燈，《明末清初千華派之興起》（台北：法鼓文化，2004年2月），頁246-247。

¹¹¹ 參見讀體，《毘尼止持會集》卷一，收入《卍續藏》第61冊，頁661上。

¹¹² 參見讀體，《毘尼止持會集》卷一，收入《卍續藏》第61冊，頁661上。

¹¹³ 參見讀體，《毘尼止持會集》卷二，收入《卍續藏》第61冊，頁677上。

¹¹⁴ 參見《毘尼作持續釋》卷八，收入《卍續藏》第65冊，頁14上。

¹¹⁵ 參見《毘尼作持續釋》卷八，收入《卍續藏》第65冊，頁177上。

真淨，甚深法寶，謹運一心，歸命頂禮。¹¹⁶

總之，從見月的著作中可以窺知，其戒律思想有其師承，也曾受歷代律祖影響，也有部份是因融通教理而來。然其最終仍希望能回歸南山宗統，見月於寶華山建石壇時，曾親撰《敕建寶華山隆昌寺戒壇銘》，說明他建壇之緣起，其中就提到要宗紹南山，振起頽風，復興戒律的志願。

國朝順治4年，歲次丁亥4月3日，與護鵝珍之嘉士，同守繫草之英賢，結界立壇，仿古更今，每逢夏季安居坐草，則迦絺慶賞，凡邁因緣，放戒登壇，入室盈籌，嚴訓五篇，不落三過，厥止作之模範，由是復興，於中懷之初志，今遂乎半。又於康熙2年，歲在癸卯3月16日，鳴椎共議，擇院外東南閒處，解舊結新，界相無紊，石壇層級，上下分明。……壇建華峰，宗紹南山，振起頽風，冀後賢而追跡，略刊紀乎斯文。¹¹⁷

見月宗紹南山的護教使命，在後人的記錄中處處可見，如李模在〈見月大律師塔銘〉寫道：「寶華第二代得見月大和尚，繼承厥緒，皆本律制，南山行事，再見今日。」¹¹⁸葦舫的〈中國戒律宏傳概論〉如是說：「見月律師著《傳戒正範》、《毗尼止持會集》等，一掃以往積弊，崇尚以律解律，至是始克重睹南山之真目也。」¹¹⁹可見見月恢復南山戒律的精神，在中國佛教史上是真有體現而不虛。

（二）《傳戒正範》儀則之依據

見月在《一夢漫言》回憶曾親聞師長的教誡：「出家必先受沙彌十戒，次受比丘戒，具諸威儀，乃名為僧。若不受比丘戒，威儀不具不名為僧，有玷佛門。」¹²⁰聞已，隨即要求受比丘戒為僧，這次的經歷可說是見月認為受戒之重要性的啓蒙。「受戒除內重躬行，亦應外嚴作法」¹²¹，故《傳戒正範》科儀精詳不紊，三壇軌則有條，成為明末清初以降傳戒依據的典則。

《傳戒正範》計有四卷，內容分為授沙彌戒、比丘戒、菩薩戒前的請戒懺悔儀，及正授沙彌戒、比丘戒、菩薩戒正範二大類。此書雖然出自見月筆下，但仍有過去的儀制可循，經見月增刪編訂後才成為今日所見的《傳戒正範》。今將過

¹¹⁶ 參見《傳戒正範》卷四，收入《卍續藏》第107冊，頁90下。

¹¹⁷ 參見見月，〈敕建寶華山隆昌寺戒壇銘〉《寶華山志》卷六，頁223-228。

¹¹⁸ 參見李模，〈見月大律師塔銘〉《寶華山志》卷七，頁289-290。

¹¹⁹ 參見葦舫，〈中國戒律宏傳概論〉《律宗概述及其成立與發展》，收入張曼濤主編《現代佛學術叢刊》第88冊（台北：大乘文化，民67年12月），頁348。

¹²⁰ 參見見月，〈一夢漫言〉，（台南：湛然寺倡印，民69）頁11。

¹²¹ 參見《傳戒正範》序，收入《卍續藏》第107冊，頁22上。

去儀制與《傳戒正範》略作一比較，可見《傳戒正範》之最初原型。

1、初壇授沙彌戒正範：宋·元照在《四分律行事鈔資持記》中，根據道宣所撰之《四分律刪繁補闕行事鈔》的〈沙彌別行篇〉，將沙彌十戒受法，分為四個儀節，¹²²而見月將其細分為十個儀節，並增加正授前請戒懺悔儀。請參照表 2-1。

宋·元照《四分律行事鈔資持記》	明末·見月《傳戒正範》	
	請 戒 懺 悔 儀	一、淨堂集眾法 二、通啓二師法 三、請戒開導法 四、驗衣鉢法 五、露罪懺悔法 六、呈罪稱量法
一、受戒因緣：包括請師、問遮難	正 授 沙 彌 戒	一、明請師：開示受戒意義 二、正請師：請師的過程 三、開導：和尚開示出家受戒功德 四、請聖：請十方三寶證明受戒 五、懺悔：懺悔清淨以納受戒體 六、問遮難：總問五逆十惡業
二、正納戒體：包括三皈、三結		七、皈依：秉宣三皈，以納受戒體 八、結皈
三、明戒相：宣說沙彌十條戒文		九、說戒相：同左
四、勸囑：和尚說五德、六念、十數		十、勸囑：和尚說五德、十數

表 2-1 《四分律行事鈔資持記》沙彌授戒法

2、二壇授比丘、比丘尼戒正範：將《傳戒正範》的比丘戒正授戒儀，與道宣所著《四分律刪補隨機羯磨》的〈諸戒受法篇〉¹²³作一比對，二者授戒的主要步驟儀軌內容，頗有相似之處，由此推知，見月撰集比丘戒正授戒儀是在道宣律學思想的基礎下，再因應時節趨勢補加上去，除儀文之外，對儀軌意義、作法等，皆利用大篇幅解說。請參照表 2-2。

¹²² 參見釋道宣，〈沙彌別行篇〉《四分律刪繁補闕行事鈔》卷下四，T40，頁 150 上，以及釋元照，〈釋沙彌篇〉《四分律行事鈔資持記》卷下四，T40，頁 420 下-421 下。

¹²³ 參見釋道宣，〈諸戒受捨篇〉《四分律刪補隨機羯磨》，T40，頁 496 下-498 下。

唐·道宣《四分律刪補隨機羯磨》	明末·見月《傳戒正範》	
	請戒懺悔儀	一、明習儀法 二、請戒開導法 三、通白二師法 四、教衣鉢法 五、審戒懺悔法
一、明請師法	正授比丘	一、明僧中請師法 二、正請師法 三、壇主白法
二、安受者所在	丘	四、安受戒者所在
三、差人問緣	戒	五、差教授法
四、出眾問法		六、教授出眾問難法
五、白召入眾法		七、白召入眾法
六、明乞戒法		八、明乞戒法
七、戒師和問法		九、羯磨師單白法
八、正問法		十、正問難法
九、正授戒體		十一、明授戒體法 十二、正授戒體法
十、說四波羅夷法		十三、說四墮法
十一、授四依法		十四、授四依法
		十五、結勸回向法

表 2-2 《四分律刪補隨機羯磨》比丘、比丘尼授戒法

3、三壇授菩薩戒正範：見月在《傳戒正範》提到：「梵網大部，一百一十二卷，六十一品，全文為傳此方，唯第十心地品流通奉持，故缺師前授法。菩薩瓔珞本業經，及彌勒菩薩所說菩薩戒羯磨文中俱明，故今會合加儀，遵行有據。」因此，見月門下書玉在《佛說梵網經初津》卷八說道：「凡為師範，須一一明解經論中受法，然本經受法，久已失傳，故傳戒正範，依地持瓔珞受法。」¹²⁴可見見月所傳為梵網菩薩戒，而其授戒法則融合《菩薩瓔珞本業經》〈大眾受學品第七〉¹²⁵、《菩薩地持經》〈菩薩地持方便處戒品之餘〉¹²⁶，亦參考《菩薩戒羯磨文》¹²⁷之受戒法而成。以下以《菩薩瓔珞本業經》為例，整理其授戒法，可與《傳戒

¹²⁴ 參見書玉，《佛說梵網經初津》卷八，收入《卍續藏》第95冊，頁185上。

¹²⁵ 參見〈大眾受學品第七〉《菩薩瓔珞本業經》，T24，頁1020中-10215中。

¹²⁶ 參見〈菩薩地持方便處戒品之餘〉《菩薩地持經》，T30，頁912中-913中。

¹²⁷ 參見《菩薩戒羯磨文》，T24，頁1104下-1106下。

正範》作一對照。請參照表 2-3。

《菩薩瓔珞本業經》〈大眾受學品第七〉	明末·見月《傳戒正範》	
	請戒懺悔	一、通白二師法 二、請戒開導法 三、審戒遮法 四、開示苦行法
一、請師	正授	一、明敷座結壇法 二、明請師入壇法
二、禮敬三世諸佛	菩薩戒	三、明禮敬三寶法 四、明正請師法 五、開導戒法 六、明請聖法
三、授四不壞信		七、授四不壞法
四、懺悔三世罪		八、懺悔過法 九、明發願法
五、授十無盡戒		十、明發戒體法 十一、正授戒體法 十二、明宣戒相法 十三、明結勸回向法

表 2-3 《菩薩瓔珞本業經》菩薩受戒法

從表 2-3 兩相對照下，《傳戒正範》所載，除增加「請戒懺悔儀」外，在正授戒儀方面，也比過去的儀制更為詳盡與具體。此是見月在既有的基礎下，又參考各部律，及大乘經典，在不悖律制精神下，堅守「受戒除內重躬行，亦應外嚴作法」的原則，制定成《傳戒正範》，從此成為後世傳戒依循的典則。

三、妙法寺傳戒儀範與《傳戒正範》之比較

在戒場中，學習僧人生活禮儀、演禮¹²⁸、懺磨等前方便課程，以及正授戒法二大主題，構成今日台灣三壇大戒授戒儀式的主要內容，而讀體見月的《傳戒正範》是正授戒法時的儀軌依據。在台灣各戒場的正授戒法儀軌仍以《傳戒正範》為底本，雖大致上保持《正範》原貌，但也針對一些不合時宜之儀禮作法加以修正，予以簡化或加強，或將儀軌次第、儀文開導內容作適度調整或增刪，呈現出

¹²⁸ 求戒者在戒期中，學習生活禮儀及受戒儀式，稱為「演禮」。參見釋聖嚴，〈明末中國的戒律復興〉《從傳統到現代－佛教倫理與現代社會》（台北：東大圖書公司，1990），頁 155。

適合當今各戒場運用的授戒軌範。由於本論文以新營妙法寺戒場為研究對象，故以該戒場之傳授儀範與《傳戒正範》進行比對，比較其差異。妙法寺戒場自民國八十二年（1993）至九十六年（2007）共舉辦五次戒期，在力求合乎律制傳戒的前提下，每次戒期所使用之儀範都有微幅修改，下表所舉的《妙法寺傳授儀範》，乃經本因法師修訂，並於九十、九十三、九十六年三次戒期所使用。

（一）初壇授沙彌戒

從表 2-4 得知，請戒懺悔儀方面，妙法寺戒場已將《傳戒正範》的淨堂集眾法和通啓二師法二者合訂為「迎請三師」，此迎請法通用於另二壇的請師法，其它儀軌名目雖異，但內容大致相同。以下將妙法寺戒壇更動之儀軌列出並說明因由。

請戒懺悔儀方面，捨去「驗衣鉢法」與「呈罪稱量法」二項儀軌，捨去因由略述如下：

1、捨「驗衣鉢法」：古時欲受戒者，在登壇前必須自備三衣、鉢、具，不得向人借用。因為衣、鉢是僧人隨身必用之物，備有隨身之物亦表示受戒之決意，驗衣鉢是再次肯定受戒者是否意堅。然台灣僧人受戒時，衣、鉢、具已由戒常住提供，故沒有借用衣、鉢之疑，妙法寺戒場也不例外，因應實事作法，是故略去驗衣鉢之儀節。

2、捨「呈罪稱量法」：欲受戒者須將罪業懺除清淨，方能登壇受戒，呈罪稱量法是遵循大乘方等懺法，允許犯重戒者受戒之方便作法。其作法是犯重戒者和大眾禮懺之後，必須另覓他處再求懺，若見好相則許受戒，若不見好相者，依所拈之鬪決定許受或再懺。拈鬪雖是對事情客觀的取決方法，但也有其爭議性，妙法寺戒場並未遵行，而是著重在躬身求懺，因此從入戒場第一天開始，即強調禮懺的意義及實踐，引導受戒者要真誠發露求懺，獲得身心清淨，因此每天晚上，大眾一定齊集大殿禮佛至誠求懺。

正授沙彌戒儀方面，將「懺悔法」改成「與出家法」。雖然台灣戒壇大多延用《傳戒正範》之儀節，於審問遮難之前，先行懺悔無始過愆，而《妙法寺傳授儀範》則回歸古制，根據《四分律刪繁補闕行事鈔》及《四分律行事鈔資持記》的受戒法儀軌提到，問遮難前應先作與出家剃度羯磨，於是「與出家法」取代「懺悔法」。

戒別	見月·《傳戒正範》儀節		《妙法寺傳授儀範》儀節		
初壇授沙彌(尼)戒	請戒懺悔儀	第一淨堂集眾法 第二通啓二師法 第三請戒開導法 第四驗衣鉢法 第五露罪懺悔法 第六呈罪稱量法	請戒開導	第一迎請三師 第二乞請授戒 第三和尚開導	1、當日上午舉行 2、僧、尼部分開舉行
			露罪懺悔	第一淨堂請懺 第二懺前開導 第三入堂露罪 第四佛前懺悔	1、當日晚上舉行 2、僧、尼部分開舉行
	正授沙彌戒	第一明請師法 第二明正請師法 第三開導法 第四明請聖法 第五懺悔法 第六問難法 第七歸依法 第八結歸法 第九說戒相法(含授衣鉢具) 第十聽教囑法	正授沙彌戒	懺竟回復清淨 第一迎請三師 第二正請師法 第三說法開導 第四請聖證明 第五與出家法 第六審問遮難 第七三歸納體 第八宣說戒相 第九授衣鉢具 第十聆聽教囑法	隔日早齋結束舉行 1、隔日上午舉行 2、僧、尼部分開授戒

表 2-4 初壇授沙彌戒古今儀節比較

(二) 二壇授比丘戒

二壇授比丘戒儀節方面，今昔對照下，妙法寺戒場捨去「習儀法」與「教衣鉢法」二儀節(參照表 2-5)。此二節雖不在正授儀節中出現，但其內容並未因此而消失不見。

戒別	見月·《傳戒正範》儀節		《妙法寺傳授儀範》儀節		
二壇授比丘戒	請戒懺悔儀	第一明習儀法 第二請戒開導法 第三通白二師法 第四教衣鉢法 第五審戒懺悔法	請戒開導	第一迎請三師 第二乞請授戒 第三和尚開導	1、當日上午舉行 2、僧、尼眾分開舉行
			露罪懺悔	第一淨堂請懺 第二懺前開導 第三入堂露罪 第四佛前懺悔	1、當日晚上舉行 2、僧、尼眾分開舉行
	正授比丘戒	第一明僧中請師法 第二正請師法 第三壇主白法 第四安受戒者所在 第五差教授法 第六教授出眾問難法 第七白召入眾法 第八明乞戒法 第九羯磨師單白法 第十正問難法 第十一明授戒體法 第十二正授戒體法 第十三次說四墮法 第十四後授四依法 第十五結勸回向法	正授比丘戒	壇外佛事	懺竟回復清淨 第一迎請十師 第二正請師法 第三壇主白法
			壇內佛事	第四安受戒者所在 第五差教授師法 第六教授出眾問法 第七白召入眾法 第八登壇乞戒法 第九戒師和問法 第十對眾正問法 第十一臨受開導 第十二正加羯磨 第十三為說隨相地 第十四授四依法 第十五總勸學方	1、隔日下午至深夜舉行（若登壇者人數多，則再往後延長） 2、尼眾在尼部受本法畢，再到大僧中乞受大戒 3、尼眾受本法前，必須先到僧部一起進行壇外佛事

表 2-5 二壇授比丘戒古今儀節比較

1、捨「習儀法」：按《傳戒正範》規定，受戒者登壇前，應先學習行、住、坐、臥四威儀，以及登壇時該具備之禮儀，習儀三日後，方可登壇受戒。妙法寺戒壇之作法，則已將習儀內容，在戒期中每天下午的演禮時段進行，因此於正授日略此而直接令戒子登壇受戒。

2、捨「教衣鉢法」：沙彌進受具戒後，就真正具足比丘身份，「諸凡行持，

莫不同乎大僧，若衣鉢名相事義不知所由，則用處皆錯，時時犯非。」¹²⁹初壇授沙彌戒時只驗衣、鉢，今正式登二壇前，應教授衣、鉢事義，使受戒者一一知曉。妙法寺戒場在戒期中，已規劃每日上午講解戒法，下午演禮佛事，衣、鉢事義等都包含在以上課程中，故在正授儀節上不再多此一舉的立此程序。

另外一提，有關比丘尼受戒作法，見月當時以二部僧授儀式為尼僧授戒，女眾得先在尼部中受本法後，再到大僧中求戒，如此方得戒，不過自己卻未著書立述，日後其弟子書玉才將昔日所見之儀撰錄成冊，即成當今之《二部僧授戒儀式》。¹³⁰妙法寺戒場開始傳戒以來，對尼眾一向實施二部僧授戒，即是依此儀範進行。比丘尼二部僧授程序，遠比正授比丘戒繁瑣，裨益對二部僧授儀式有梗概認識，請參照表 2-6。

《妙法寺傳授儀範》儀節				
正授比丘尼戒	請戒開導	第一迎請三師 第二乞請授戒 第三和尚開導		1、當日上午舉行 2、僧、尼眾分開舉行。
	露罪懺悔	第一淨堂請懺 第二懺前開導 第三入堂露罪 第四佛前懺悔		1、當日晚上舉行 2、僧、尼眾分開舉行。
	正授比丘尼戒	懺竟回復清淨		1、隔日上午舉行 2、僧、尼眾一起進行壇外佛事
		壇外佛事	第一迎請十師 第二正請師法 第三壇主白法 第四乞請戒法	
	壇外佛事	第一迎請十師 第二正請師法 第三壇主白法 第四乞請戒法	在尼本部	1、尼眾回到尼本部授尼本法。 2、尼本法授畢，才到大僧中乞受大戒，程

¹²⁹ 參見《傳戒正範》卷二，收入《卍續藏》第 107 冊，頁 47 下。

¹³⁰ 妙法寺戒場傳授二部僧授戒，其戒儀採用書玉，《二部僧授戒儀式》，收入《卍續藏》第 107 冊，頁 230-257。書玉於緣起文提到此書之儀式是見月為尼授戒之儀式，見月當時並未成書，乃書玉將昔年所見之儀，錄成一冊，即當今之《二部僧授戒儀式》。

			第五安受戒者所在 第六差教授師法 第七教授出眾問法 第八白召入眾法 第九登壇乞戒法 第十戒師和問法 第十一對眾正問法 第十二臨受開導 第十三正加羯磨	授 尼 本 法	序第八開始進行至 末。
		壇 內 佛 事	第八白召入眾法 第九登壇乞戒法 第十戒師和問法 第十一對眾正問法 第十二臨受開導 第十三正加羯磨 第十四爲說隨相 第十五授四依法 第十六總勸學方	在 僧 部 正 授 比 丘 尼 戒	

表 2-6 妙法寺戒壇授比丘尼戒儀軌程序

(三) 三壇授菩薩戒

授菩薩戒儀節方面，妙法寺戒場除增補「授錫杖法」儀軌外，其他儀軌大致相同，只不過前後次序有所更動，如表 2-7。《傳戒正範》沒有「授錫杖法」的儀軌，然在《寶華山三壇傳戒正範》手抄本就有此文，筆者以爲衣、鉢、具、錫杖，自古以來皆被認爲是僧人之表徵，也是僧人常隨十八種物之一，又目前台灣有廣大佛教護法可以出資護持戒壇，戒會因而可將衣、鉢、具、錫杖與求戒者結緣，是故台灣戒壇的傳授儀範，援引《寶華山三壇傳戒正範》的授錫杖文而增列「授錫杖法」之儀軌。

戒別	見月·《傳戒正範》儀節	《妙法寺傳授儀範》儀節				
三壇授菩薩戒	請戒懺悔儀	第一通白二師法 第二請戒開導法 第三審戒遮法 第四開示苦行法	請戒開導	第一迎請三師 第二乞請授戒 第三秉戒得戒和尙開示	當日上午舉行	
			露罪懺悔	第一淨堂請懺 第二懺前開導 第三入堂露罪 第四佛前懺悔	當日晚上舉行	
			供佛發願	第一開示苦行 第二燃香供佛	當日下午舉行 當日晚上舉行	
	正授菩薩戒	第一明敷座結壇法 第二明請師入壇法 第三明禮敬三寶法 第四明正請師法 第五開導戒法 第六明請聖法 第七授四不壞法 第八懺悔過法 第九明發願法 第十明發戒體法 次正授戒體法 第十一明宣戒相法 第十二明結讚回向法		懺竟回復清淨	隔日早齋畢舉行	
			正授菩薩戒		第一淨堂請戒 第二正請師法 第三請聖證明 第四禮敬三寶 第五授四不壞信 第六懺悔過愆 第七發願立誓 第八授前乞戒 第九秉受學處 第十明發戒體 第十一正授羯磨 第十二宣說戒相 第十三結讚勸學 第十四授錫杖法 第十五圓滿回向	隔日上午舉行

表 2-7 三壇授菩薩戒古今儀節比較

上述討論結果發現，妙法寺戒場所捨去之授戒儀軌，其實並非真正捨去，而是在授戒儀式的前方便中完成，或者因應現實作法，或者以掌握精神、意義取向，而有權巧因應作法。在此應加以說明的是，古今儀軌的明目雖相差不遠，然在儀

式實際進行當中，當今的作法不管在開導或唱誦或問答方面，則有繁有簡，儘管如此仍不失古制之原意。

第三節 三壇大戒授戒儀式之基本要素

佛法強調：「諸法因緣生。」三壇大戒授戒儀式也是在各種因緣和合下成就，其中儀式的參與者、儀式之空間與時間、儀式之器物等，構成三壇大戒授戒儀式之基本要素，本節將對以上基本要素逐一說明。

一、授戒儀式之參與者

儀式之參與者包括受戒者，引導戒子各方面禮儀的引禮、引贊師，授戒的戒和尚，授經阿闍黎以及隨堂書記師。

（一）戒子——受戒者

受戒者在戒期中又稱為戒子。就佛教而言，發心剃髮出家嚴格說來，其實還不是一位真正的僧人，只是沙彌罷了。《摩訶僧祇律》卷十九提到，有七至十三歲的驅烏沙彌、十四到十九歲的應法沙彌、二十歲以上但未受具足戒的名字沙彌。¹³¹等到正式登壇受具足戒後才堪稱比丘、比丘尼僧。是故為了具足僧人的真正身份，剃髮之後赴戒場登壇受具，方能成為一位真正的僧人。

受戒者之資格，律制規定一般應年滿二十，七十歲以下，身心健康，六根具足方能登壇受戒，而妙法寺戒壇則規定，六十五歲以下身心健全者方可受戒。對於女眾出家受戒，除以上規定外還必須經過二年的考驗期，¹³²才能到戒場受比丘尼戒。不過，當今則未必完全遵守此規定，出家後不久即趕去受戒者也不在少數，像這樣就沒有「二歲學戒」時間的限制。也有出家一段時間了，直到師長認為可以了，才送去受戒的也有，這段時間可說是本身出家道心的考驗期。

到了戒場之後，引禮、引贊師將對前來受戒者加以嚴格審查，目的為確定受戒者身心能否適應出家生活，或辨別當中有否魚目混珠的情形。受戒期間戒子一律遵守戒場規約，不能擅自行動或出入；除了戒場規定可閱讀的典籍之外，避

¹³¹ 參見《摩訶僧祇律》卷十九，T22，頁 461 中。驅烏沙彌意指有驅趕烏鳥的能力，應法沙彌意指可以參加出家生活之沙彌，名字沙彌指止息諸惡，廣修善行，可以沙彌的名字稱之。

¹³² 《大智度論》卷十三：「問曰：沙彌十戒便受具足戒，比丘尼法中，何以有式叉摩那，然後得受具足戒？答曰。佛在世時，有一長者婦，不覺懷妊出家受具足戒，其後身大轉現，諸長者譏嫌比丘，因此制：有二歲學戒受六法，然後受具足戒。」參見《大智度論》，T25，頁 161 下。

免閱讀與受戒無關之書報，並要求戒子在戒期中要把握光陰，多加學習團體共住要領，背誦《毘尼日用》¹³³、比丘、比丘尼戒、菩薩戒等，熟悉授戒儀式上的各種禮儀等等，直到三壇次第登畢，納受清淨戒體後才告假出堂。

（二）開堂和尚、引禮、引贊師

戒期中負責引導戒子各種禮儀的戒師，因襲中國佛教會傳戒的傳統，習慣將男眾稱為引禮師，女眾稱為引贊師。台灣戒場的普遍作法，包括妙法寺在內，在生活方面，都將男、女戒子分開管理與教導，引禮師負責男眾戒子，女眾戒子歸引贊師負責，通常每次戒期戒子都是女多於男，為了達到教導成效，引贊人數也多於引禮師。

在所有引禮與引贊之中，又以「開堂」為首，開堂亦稱開堂和尚，戒子可稱「大師父」，為我國傳戒會上重要職事之一，有關戒子授戒規儀、生活規矩禮儀等，皆由開堂和尚親自教導。開堂必須瞭解整個授戒儀式儀程，儀式進行時開堂又是所有唱念的領唱者。另外，輔佐開堂者成為「陪堂」，必要時可代替開堂發言或執行開堂的工作，是僅次於開堂的重要職事。總之，開堂與陪堂是傳戒上最為核心的人物。

引禮、引贊師的主要工作，在於配合開堂的教導，實際去執行對戒子於生活方面的輔導，僧人應有威儀細行、道念的提攜、心理輔導，以及授戒儀規教導，必須與戒子天天朝夕相處，只要戒子所在之處，引禮、引贊師就必須隨行在側，從旁觀照，因此影響戒子的身心與思想是直接而深刻的。同時引禮、引贊師也是戒子與開堂和尚、戒和尚之間的橋樑，戒期中有關戒子的狀況，引禮、引贊師必須隨時向戒和尚、開堂反應。以新營妙法寺戒場的作法為例，每天早齋畢開堂和尚必定召集所有引禮、引贊師進行會報，會報內容大致重點有三：

第一、工作檢討：討論引禮、引贊師在工作執行上有何滯礙難行處，須加強或改進之處，或作引禮、引贊師工作經驗交流分享。

第二、戒子學習報告：引禮、引贊師工作的最終目的是要協助戒子得以圓滿受戒，因而在與戒子相處過程中的所見、所聞都應具體提出，才能即時提供戒子資源、資助或輔導。因此每位引禮、引贊師除了必須熟悉授戒儀規外，更應具有高度耐心、服務熱忱以及敏銳的觀察力。

¹³³ 《毗尼日用錄》指日常應遵守之律儀，明代性祇著，收於《卍續藏》第106冊，以偈、咒彙編而成。參見《佛光大辭典》頁3848。

第三、當日工作重點報告

此外，引禮、引贊師還必須配合授戒儀式上各儀節，負責梵唄唱誦與法器鳴擊，讓儀式在如禮如儀中進行。

台灣戒場的引禮、引贊師皆由傳戒會出面邀請，並發給聘書，一但承諾擔任引禮、引贊一執，就必須放下原有常住執事，在戒期中移住戒場，全心負起引禮、引贊之責。

（三）戒師——三師、七證

通常三師與七證並稱三師七證，因其職務不同，以下分別敘述之。

1、三師

戒場三師分別為得戒和尚、羯磨和尚、教授和尚，通常在正授戒儀式時出現，受戒者乃從三師處得戒。

得戒和尚：指正授戒律之和尚，傳戒時和尚是戒子得戒的根本所依。其戒臘須在十年以上，並嚴守戒法，具足智慧，堪能教授戒法者。¹³⁴

羯磨和尚：又稱羯摩阿闍黎，主要負責對戒子審戒、問遮，並教導戒子懺悔罪業的阿闍黎。登比丘（尼）壇時，負責宣讀羯磨文，並主持白四羯磨授戒儀式。¹³⁵擔任羯磨和尚，其戒臘須在五年以上。

教授和尚：又稱教授阿闍黎，主要教授戒子威儀作法，為眾人引導開解者，其戒臘亦須在五年以上。¹³⁶

2、七證

七證為七位尊證之意，登二壇授比丘（尼）戒時才出現在儀式會上。是指在登壇白四羯磨時，證明戒子受戒的七位與會比丘。若受戒者的資格有疑，尊證有表示反對的權利，其戒臘亦須在五年以上。

新營妙法寺戒場傳承二部僧受傳統，因此在尼眾受戒，還得恭請三師和尚尼以及七位尊證和尚尼，十位和尚尼之意如前所述。

在台灣能被恭請作為戒壇的三師七證，其實戒臘都遠超乎律制的規定，堪稱是佛教界德高望重的長老及長老尼，因此在戒期中，開堂和尚總會把握機會，不定時邀請三師七證為戒子開示修道法要，強化戒子修道信心，作為戒子未來修道的資糧。

¹³⁴ 參見《佛光大辭典》，頁 595。

¹³⁵ 參見《佛光大辭典》，頁 595。

¹³⁶ 參見《佛光大辭典》，頁 595。

（四）授經阿闍黎

授經阿闍黎是指講授戒學之法師。傳戒目的乃在於讓受戒者瞭解戒律之開、遮、持、犯，戒期中講戒因而成爲必要工作之一。講授內容計有：毘尼日用、沙彌戒、比丘戒、比丘尼戒、菩薩戒，每一種戒律由戒會邀請不同授經阿闍黎講授，聽講時，除比丘、比丘尼戒之外，男女眾齊集齋堂一起聽講。由於比丘戒與比丘尼戒相不完全相同，因此採取男、女眾分開講授方式，比丘尼戒一定由比丘尼授經阿闍黎講授，比丘戒由比丘授經阿闍黎負責。戒期中，授經阿闍黎必須負責解決，戒子在戒學方面的疑惑，因而授經阿闍黎必須熟諳律學。

（五）書記師

隨堂書記師負責整個授戒儀式的記錄工作，包括文字記錄與影像記錄。舉凡戒子活動、戒師開示、戒子登壇狀況的記錄、儀式所須各種榜文書寫等，都是書記師的工作重點。因此書記師與引禮、引贊師一樣，必須隨時掌握儀式進程與受戒者的狀況。授戒儀式結束後還得將整個儀式進行內容彙編成「同戒錄」，爲該次戒期留下完整的記錄。

二、授戒儀式之時間

民八十二年以前，由於台灣未開放傳戒，每年只有傳授一次，大都於十月至十二月之間舉行。八十二年以後，傳戒風氣漸漸開放，每年不只一次傳戒，但因有德望又諳律法的長老，以及資深的引禮、引贊師，成爲各戒場極力邀請去傳戒之對象，二來必須配合戒常住既有的年度行事進行，儀式舉行時間大都分布於不同時段，因此目前在台灣，傳授三壇大戒已是隨時可聞、可見之常事。

每次三壇大戒授戒儀式進行之時間，大約維持在三十二天至二個月之久。戒期爲三十二天者，第十五、十六天登沙彌壇，正授沙彌戒；第二十三、二十四天登比丘壇，正授比丘戒；第三十一、三十二天登菩薩壇，正授菩薩戒。新營妙法寺每隔三年傳戒一次，大都在三至五月時舉行，五十三天的戒期中，第十、十一天登沙彌壇，正授沙彌戒；第二十二、二十三、二十四三天登比丘壇，正授比丘戒；第五十二、五十三天登菩薩壇，正授菩薩戒。其餘時間上午安排講授戒學，下午進行演禮，晚上懺磨。

三、授戒儀式之空間

台灣三壇大戒授戒儀式都是在道場舉行，而且儀式使用空間甚廣，戒期一開

始即結界成爲授戒儀式使用範圍（將在第三章第一節討論），並且保持空間使用的獨立性，禁止非相關人士進入，目的在於維持戒場清淨與寧靜，避免求戒者受到外界干擾而起心動念。又三壇大戒授戒儀式是傳授出家戒律儀式，更無須在家眾的介入，因而三壇大戒授戒儀式的空間，大體上從其靜謐的氣氛，已能感受其神聖性。直到整個戒期結束解界後，方回復原有道場的寺院功能。

戒期中，沒有得到戒師允許，受戒者不得擅自出入界外。除生活所使用的空間之外，其中大殿、戒壇、齋堂爲最主要儀式進行地點。妙法寺戒場僧、尼二眾採分開授戒，其儀式進行地點就有共同與各別之空間，今將儀式所使用空間彙整如表 2-8。

表 2-8 妙法寺戒場授戒儀式空間

儀 式	儀式空間	說 明
早晚課 上堂說法 晚上懺磨 初壇請戒、懺磨、正授沙彌戒（僧部） 二壇請戒、懺磨（僧部） 三壇請戒、懺磨、正授菩薩戒 演禮 燃香	大殿	除了大殿原有之擺設，另於佛像與香案間增設一高台，作爲三師七證之高座。
過堂 講授戒律	齋堂	與平時齋堂空間使用無異
初壇審罪、問遮（僧部） 二壇審罪、問遮、正授比丘（尼）戒 三壇審罪、問遮	戒壇	1、進行審罪、問遮時，空間上務必做到閒雜人等不得進入。受戒戒子也只能安立在能見但不能聽聞處。 2、戒壇乃因應登二壇授比丘（尼）戒儀式而設，此依道宣律師《四分律刪繁補闕行事鈔》的結界方式啓建。見圖 2-1、圖 2-2。
尼部初壇請戒、懺磨、正授沙彌尼戒 尼部二壇請戒、懺磨	尼部大殿	
二壇授尼本法	尼部戒壇	懺磨堂進行審罪、問遮時，空間上務必做到閒雜人等不得進入。受戒戒子也只能安立在能見但不能聽聞處。

三壇大戒授戒儀式的空間，不重視壇場佈置，除香爐外，每日以鮮花、水果供佛，但每日強調以恭敬、殷切至誠之心、清淨、持戒功德來莊嚴戒壇。

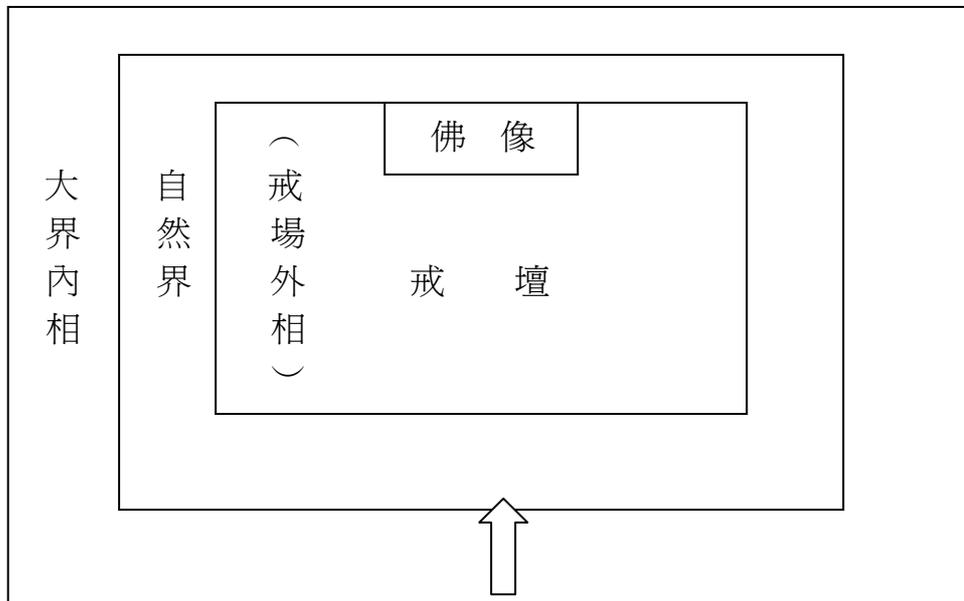


圖 2-1 妙法寺戒壇平面圖



圖 2-2 妙法寺戒壇空間圖

四、授戒儀式之器物

因應三壇大戒授戒儀式所需器物，大致分為法器與榜狀牌示二類。

(一)法器：法器在佛教是不可少之器具，可作為莊嚴道場，或在日常行事、儀式進行時使用，不管作何用途，法器都被視為神聖之物。三壇大戒授戒儀式所使用之法器，仍就保持以上三種用途及其莊嚴性。

1、莊嚴具：作為莊嚴道場者又稱為莊嚴具，如天蓋(傘)(見圖 2-3、圖 2-3-1)、錫杖(見圖 2-4、圖 2-4-1)、如意(見圖 2-5、圖 2-5-1)、拂子(塵)(見圖 2-6、2-6-1)等，在上堂說法或臨壇授戒時所持用。天蓋為佛遮陽，表示對佛之尊敬；如意表吉祥；拂子表說法之象徵；錫杖有警覺之意。



圖 2-3 天傘



圖 2-4 錫杖



圖 2-3-1 侍者為和尚持天傘



圖 2-4-1 執持錫杖



圖 2-5 如意



圖 2-6 拂塵



圖 2-5-1 三師和尚手持如意



圖 2-6-1 和尚手持拂塵說法

2、供佛器：在每日行事作為供養用途者稱為供佛器，如香爐、花器、供飯器、供水杯等。

3、報時器：報時用途者稱為報時器。則有梵鐘、鼓、板（見圖 2-7、圖 2-7-1）、雲版¹³⁷（見圖 2-8）等。鐘、鼓用於寺院每日晨昏的起、安板時；上課、上殿時敲板通告；過堂用齋時敲擊雲版。大眾聞各種訊號聲即知欲進行的僧事。



圖 2-7 報時器--叫香板



圖 2-7-1 報時器—上殿板



圖 2-8 報時器--雲版(過堂)

¹³⁷ 板與雲版之區別在於板是木製，雲版為銅製。雲版只用於早齋與午齋報時，其於作息報時都以木製板為主。

4、儀式梵唱法器：有些法器則用在儀式進行時敲擊以配合梵唱展演，如鐘、鼓、引磬、大磬、木魚、吊鐘等，有關此類法器之意義，將於第四章第二節進行討論。

(二) 榜狀牌示：在日常行事中以貼榜或書狀、牌示等通知大眾的方法。三壇大戒授戒儀式中，每日作息除以打板報時外，並須以掛牌示方式召告大眾（見圖 2-9）。此外，戒壇職務分配（見圖 2-10）、戒子登壇的壇榜文及壇別榜（見圖 2-11）、和尚上堂說法法語等，則以書寫貼榜的方式告示。



圖 2-9 各堂功課的掛牌

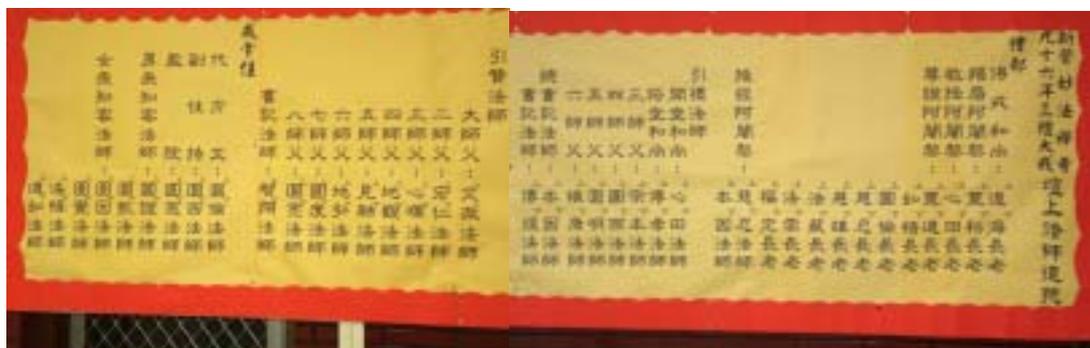


圖 2-10 貼榜方式公告戒壇職務



圖 2-11 榜文及壇別榜

第四節 妙法寺傳戒理念與梵唄

妙法寺戒場從民國八十二年（1993）至民國九十六年（2007）為止，共舉行過五次三壇大戒授戒儀式。這五次傳戒，住持心田長老聲稱為「改革式傳戒」，推行如法傳戒，真正為傳戒而傳戒。不僅受戒法完全依律制而行，對傳統傳戒模式瑕疵之處，亦加以改善。這五次傳戒，在精研戒律又戒行莊嚴的道海律師的指導下，每次都在改進之中，諸如受戒環境、戒子學習狀況、戒師素質、授戒儀規等，都有具體改善方向，盡量朝啓建一個完善的戒場而努力。藉由如此用心傳戒，希望帶動如法傳戒風氣，而不再遭人非議、垢病，並且能讓受戒者，在基礎僧格養成教育的熏習下，具備戒法觀念，乃至僧伽基本知能，可望成為日後優秀的僧伽，以續佛慧命。

另一方面，傳戒儀式不能沒有梵唄，妙法寺戒場以心田長老為中心的梵唱，承襲白聖老和尚的唱念傳統，如法的梵唄能讓參與者啓發道心，也增加儀式的莊嚴氣氛，因此心田長老對戒場的引禮與引贊的梵唄唱誦甚為要求。本文以新營妙法寺為例探討三壇大戒授戒儀式之梵唄，因此應對對妙法寺的傳戒精神以及梵唄傳承作一說明。

一、妙法寺與心田長老

妙法禪寺位於台南縣新營市，原為一座齋教道場，名為「保安堂」，創建於民國二十四年（1935）。民國四十八年（1959）聘請心揚尼師接任，整修之後將「保安堂」改名為「妙法禪寺」，民國五十三年（1964）由心田長老任住持迄今。

心田長老，民國二十四年（1935）生，十六歲禮嘉義德源禪寺惟覺禪師剃度出家，二十歲受具足戒，佛學研究所畢業後開始致力於僧伽教育、佛教弘法以及慈善等利生事業。對於佛教弘法，長老除經常主持佛學講座之外，更感到媒體傳播的效力，而擅長藉助媒體傳播弘教，早先於廣播電台開闢「佛教之音」節目在空中弘法，也曾使用電影放映方式傳教，爾後體認時代科技進步，傳播幅員可以更為廣闊，故由昔日的電台弘法，轉戰到佛教衛星電視弘法，並於民國八十五年（1996）十月創辦「佛教衛星電視慈悲台」，藉由電波無遠弗屆的功能，將佛法傳播到每個角落。

在僧伽教育方面，民國五十二年（1963）長老曾協助屏東東山寺圓融尼師籌辦東山佛學院，貢獻極多。在台灣光復初期的僧伽生活，受日治時代影響，無論

是日常生活威儀，或行持軌範，都與戒律儀範疏離，幸有白聖老和尚開壇傳戒，從基礎四威儀教育起，受戒者始重新認識僧團生活軌範以及戒法的重要。自此長老深切地以為「戒」是延續僧伽命脈的主幹，是佛教興衰關鍵，二十七歲即進入戒場參與傳戒工作，後來僑居美國多年。民國七十五年回台重建妙法寺，直到民國八十二年（1993）春，因緣條件稍事具足，如願以償地舉行第一次傳授三壇大戒，日後每隔三年傳戒一次，至民國九十六年（2007）共傳五次。過程當中，曾因各種障礙因緣不易克服，使如律如法的傳戒之路難以開展而萌生退意，但每思及教界長老的鼓勵與期望，唯戒法得以延續僧伽命脈，穩固佛教教化基礎，才又咬緊牙根，重拾最初的傳戒願心，難行能行，繼續「為傳戒而傳戒」全力以赴。

二、妙法寺傳戒理念

自從民國四十二年，白聖老和尚在大仙寺首次傳授三壇大戒以後，提倡以後傳戒一定要講戒，帶動整頓僧團生活威儀，因之台灣佛教僧伽素質漸漸被提昇起來，也奠下往後數十年的傳戒模式，雖然在授戒儀規上還未能達到盡善如法的標準，卻也啓發僧人持戒意識與研究戒律的風氣。¹³⁸如果說因為有白聖老和尚一生為傳戒，才有今日莊嚴的僧伽儀範，其實一點也不為過。凡事從無到有，再從有而臻於完善，是圓滿的必要過程，因此有心人士對目前的某些傳戒現況提出改革建言，心田長老亦認為，對佛教僧團影響最大的，莫過於傳戒，透過傳戒才得以整頓僧團生活，確立僧眾威儀，¹³⁹因此在重重困難下，毅然地繼續著手舉辦所謂「改革式」的三壇傳戒會，¹⁴⁰希望對行之有年的傳統傳戒方式的瑕疵予以改善。

何謂「改革式」的傳戒？心田長老認為就是用心辦理如法的傳戒會，也是「為傳戒而傳戒」，以住持正法，續佛慧命為指標，不是為個人、為利益與聲望而傳戒，更希望遵循佛制，推行如法的傳戒儀規。¹⁴¹「以前有人認為傳戒是發財的好機會，致使很多人爭著要辦傳戒，迫使中國佛教會規定每年只能傳戒一次，這本是一個很好的規定，但只有規定而沒有對傳戒內容給予輔導改善，致使惡習舊風依然。」¹⁴²為名利聲望或惡性競爭等因地不真的傳戒，乃至不諳戒法只是因

¹³⁸ 參見妙法月刊雜誌社編輯，《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民 86 年）頁 5。

¹³⁹ 參見妙法月刊雜誌社編輯，妙法月刊雜誌社編輯，《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民 90 年）頁 3。

¹⁴⁰ 「改革式」傳戒一詞，是由妙法寺住持心田長老所說。自從民國八十二年以來，不論是接受媒體訪問或是筆者訪問，乃至對戒子的開示，長老皆以「改革式」傳戒表示。

¹⁴¹ 訪心田長老，地點：新營妙法寺，時間：96.4.12。

¹⁴² 妙法月刊雜誌社編輯，參見《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民 82 年）頁 7。

循舊制作法的傳戒，這些惡習舊風終將造成傳戒品質低落而招人譏嫌，如今由於人團法通過而形成多元化傳戒情況，可能因而更加深其弊端，但一方面對致力想「推行如法傳戒」的人士而言，多少也擁有努力改革的契機。¹⁴³妙法寺戒場就是在這樣的因緣下，躋身當前的傳戒環境中，想藉由不斷改進的如法傳戒風氣，產生拋磚引玉之效，引發教界大德重視傳戒佛事，用心辦理傳戒，令此後辦理傳戒者，避免再遭人非議。

過去數十年傳承下來的傳戒文化所存在的現象，在當今台灣佛教的環境因緣，要突破往規實在有其難度，妙法寺戒場堅守真正莊嚴戒幢的理念，儘可能排除橫阻的障礙因緣，朝著啓建真正完善戒場作最大努力，歷經五次傳戒，每次都在改進之中，具體改進內容也因此成爲該戒場之特色。具體改進內容大致如下：

（一）重視戒子的生活品質：此方面特別表現在戒寮方面，戒期中作息緊湊，必須得到充份休息，保持體力以應付各項學習；又在戒期中受戒者不太可能另外擁有讀書空間，戒寮既是生活空間也是讀書的空間，因此生活環境就顯得格外重要，整齊、寬敞、安靜、設備齊全是必要條件。站在戒常住的立場，已提供一個優良的生活空間，但最重要的是要引導戒子作自我管理，在共住中學習自我約束以及爲他人著想，相互包容、體諒的生活能力，能「身和同住」、「口和無諍」已是持戒的開始。

（二）著重受戒者學習狀況：過去戒常往常擔心受戒人數不多，然人數眾多管理上的一大考驗，妙法寺戒場管教從嚴方面在教界素有所聞，戒期中行爲不當或屢勸不聽者，一律請其出堂，戒會從不在乎受戒人數變少了，徹底執行戒壇規範，只希望把戒場維持在一定品質，目的乃在成就真正有心求戒者的道心與學習。另一方面，人數眾多在學習效果上是難以掌握的，妙法寺戒場以戒子學習爲考量，因此每次戒期戒子求菁而不濫收，人數限定在二百五十人以下，如此引禮、引贊師可以普遍觀照到戒子，掌握各方面的學習狀況，若發現問題可以即刻給予協助。也不天天上堂，寧可讓戒子多作學習，並將戒期訂爲六十天。總之，希望戒子善用在戒期中的每一天，多利用時間、多學習。

（三）維持戒場清淨、安寧：重視傳戒因地，爲成就受戒者真正得戒而傳，非爲名聞利養而傳，不以爲有利可圖或其它企圖而傳。心田長老爲了貫徹自己「爲

¹⁴³ 參見〈略析傳戒多元化後的利與弊〉《僧伽》二卷四期（南投：僧伽雜誌社，民82年），頁4-10。

傳戒而傳戒」的理念，數次戒期都由自己擔任開堂，負起教導與監督之責，過去被人誤為傳戒是賺錢良機，天天上堂就有人來打齋，心田長老認為自己辦傳戒是想實踐如法的傳戒，因此規定不天天上堂，同時也約束戒子不要打齋，爲了徹底實行這項決策，戒期開始就由戒常住暫代保管戒子錢財，戒子只要專心求戒、學習就好。而來山打齋、禮佛參拜者有其一定活動範圍，不得進入戒場界內，以維護戒場清淨，讓戒子不受外緣干擾，維護戒子有個安寧的受戒環境。

（四）力求戒師素質：被請來傳授戒法的三師七證，都是一時之選，必須戒行莊嚴，這是無庸置疑。而與戒子朝夕相處的引禮、引贊師，更是影響戒子最直接的人物，因而心田長老對引禮、引贊師也有必要規範與要求，舉凡行儀舉止莊重，熟悉授戒儀軌唱念與進行，還要有耐心與悲心去解決戒子所提出的問題。更重要的是，絕不允許向戒子攀緣，建立私人或師徒關係，或向戒子化緣等。¹⁴⁴戒師父的工作就是作好管理與協助戒子求得清淨戒體。

（五）遵行律制授戒儀規：由於傳戒影響所及，大家逐漸重視戒律，使得許多出家眾發心研究戒律，在他們反覆考證之後，近而有「推行如法傳戒」之建議，可就三方面來說：

比丘尼二部僧中受戒方面：民國八十二年傳戒以來，在道海律師的指導下，完全遵循佛制舉行「比丘尼二部僧中受戒」，至今許多戒場也都提倡「比丘尼二部僧中受戒」，這是一個可貴的現象。¹⁴⁵道海律師指出，比丘尼受具戒之作法，受完尼本法後，在僧部時必須二部的三師七證會合，始得登壇納受戒體。¹⁴⁶這是台灣過去幾次二部僧中受戒所未作到的，如今妙法寺戒壇開壇以來就遵崇律制儀規進行。

結界成就方面：僧人作一切羯磨法，都必須在界內完成，尤其授戒羯磨更須如此（詳見第三章〈結界〉說明），可見結界是戒子得戒的必要條件之一，當可見其重要性。妙法寺戒場履行唱相結界，尤其在研律方面頗有心得的本因法師的協助下，一次比一次更趨如法。

三衣方面：九十三度戒期開始，又經道海律師、本因法師的指導，特別仔細

¹⁴⁴ 參見〈專題訪問〉《僧伽》二卷四期（南投：僧伽雜誌社，民82年），頁12-29。此外，筆者於妙法寺戒壇擔任三次引贊師父的職務，每次都親耳聽聞心田長老對引禮師、引贊師一再重申此原則。

¹⁴⁵ 參見妙法月刊雜誌社編輯，《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民90年）頁3。

¹⁴⁶ 參見〈專題訪問〉《僧伽》第二卷第四期（南投：僧伽雜誌社，民82年）頁11-29。

考證三衣的製作方式，寬度、條數、襟葉都依律藏規定製作。授衣方面，戒律中明定沙彌著縵衣，過去戒場授沙彌戒時乃直接傳授五衣，如今妙法寺戒恪遵律制，授沙彌戒時所傳的是縵五衣而非五衣。

（六）傳戒儀範審訂後，逐漸在其它戒場流通：妙法寺於民國九十年，延請南普陀本因法師重新編定而來，令儀程、儀文更加清楚明確，尤其正授儀文直接援引原文，授、受戒者可知彼來處。而儀程中唱誦部份則保留原制，未加刪增，但具體作法卻比過往標註更加詳明，令儀式執行者各有依據，儀式進行更加順暢、莊嚴。審定過之儀範目前在教界已漸漸被使用，據妙法寺副住持圓西法師表示，如苗栗法雲寺、埔里靈巖山寺、嘉義義德寺都依據此儀範傳戒，又凡道海律師擔任戒和尚之戒場也使用此儀範，遠到馬來西亞目前也有使用此儀範傳戒者。¹⁴⁷可見重新審訂過之儀範，因更符合使用需求，已逐漸受到教界的肯定。

上來所述為妙法寺戒場為「改革傳戒儀規，落實如法傳戒」的大致內容。談到改革並非一朝一夕即可完成，而是慢慢累積經驗，從實踐中不斷改進、修正，修正、改進，而使事情愈來愈圓滿。妙法寺戒場的改革性作法，也並非從一開始就進行得完好如一，而是每一次傳戒都有一些改進，藉由一次次改善而漸臻於完善的戒場，也許離真正完善還有一段距離，但如心田長老在同戒錄序文中所言，無論外界反應如何，妙法寺戒場將保持原來的道風，雖然辛苦可是教界對這樣的作法是一致肯定，而且每期戒會結束見到戒子的成長，所有的辛苦便都化為無盡的安慰了。¹⁴⁸傳戒對佛教來說是件隆重之事，為成就受戒者的戒德莊嚴，妙法寺戒場抱定「為傳戒而傳戒」，以住持正法，續佛慧命為指標的理想，只要戒場存在的一天便要貫徹到底。

三、妙法寺戒場梵唄與師資

妙法寺戒場的梵唄與法器主要由心田長老教導。心田長老早年曾受教於白聖老和尚開辦的「中國佛教三藏佛學院」，二十七歲以後又跟隨老和尚參與傳戒工作，擔任引禮師乃至任陪堂，因此不管是傳戒理念、戒期作息安排、梵唄唱念都受到老和尚薰陶甚多，妙法寺戒壇的梵唄即屬於白聖老和尚傳下來的系統。¹⁴⁹關

¹⁴⁷ 電訪新營妙法寺副住持圓西法師，時間：97.4.28。

¹⁴⁸ 參見妙法月刊雜誌社編輯，妙法月刊雜誌社編輯，《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民93年）頁4。

¹⁴⁹ 訪心田長老，地點：新營妙法寺，時間：96.4.13。

於白聖老和尚的唱念，據《白公上人光壽錄》正譜的記載，在老和尚自撰〈出家受戒記實〉提到，出家不久（1921，當年十八歲）便被送到安徽祇園寺受戒，但因戒期還早，因而「我們師兄弟二人跟戒常住學五堂功課、唱念、叢林規矩，……住了三個月，五堂功課、念唱應酬全學會了。」¹⁵⁰又二十歲時（1923）「至寧波（浙江）廣善寺，親近蓮生老和尚，學習唱念及水陸儀軌。」¹⁵¹可見安徽祇園寺是老和尚唱念的啓蒙，後又受學於蓮生老和尚。又白聖老和尚在〈從大陸參加戒期說到十普寺二度傳戒〉一文中提到：

我在大陸曾參加過三次戒期，第一次是民國十九年武昌洪山寶通寺的春季戒期，第二次是民國二十四年浙江寧波天童寺的秋季戒期，第三次是民國二十六年福建鼓山寺湧泉寺的春季戒期，我都是下堂當引禮，……。我在這三次戒期中，感覺到最滿意的，要算是在寧波天童寺，因為那年的開堂師是由該寺退居淨心老和尚擔任，他對開堂規矩之熟悉，作事之認真確實可以為我等後學的模範。¹⁵²

筆者推測，以白聖老和尚對寧波天童寺戒場之推崇，故其戒儀規矩包括梵唄，應該也會受到天童寺的影響。但白聖老和尚提唱傳戒的戒儀唱誦，究竟是屬於那一支，在正譜上並未提及，又筆者囿於時間、能力因素，在未真正窮究本源時，不敢妄下定論，但從心田長老訪談中，肯定的是妙法寺戒場的梵唄，承襲白聖老和尚的系統而來。¹⁵³

以妙法寺戒場來說，引禮、引贊師都是梵唄與法器的主要執行者。早晚課、禮懺由引禮、引贊輪流負責，但正授戒儀式、上堂等儀式，固定由開堂與陪堂負責唱誦、呼班，其它引禮負責打法器。為一目瞭然，製表如 2-9。下表中的早晚課以及禮懺，為讓戒子有學習打法器的機會，心田長老決定在授比丘戒以後由戒子負責，但引禮、引贊師必須加以觀照。

¹⁵⁰ 參見十普堂下受恩弟子恭輯，《白公上人光壽錄》，民 72，頁 45。

¹⁵¹ 參見十普堂下受恩弟子恭輯，《白公上人光壽錄》，民 72，頁 58。

¹⁵² 參見十普堂下受恩弟子恭輯，《白公上人光壽錄》，民 72，頁 362-363。

¹⁵³ 訪心田長老，地點：新營妙法寺，時間：96.4.12。

儀式類別	法 事 分 工
早課	由引禮師負責所有法器
晚課	由引贊師負責所有法器
禮懺	上半段由引禮師負責所有法器
	下半段由引贊師負責所有法器
過堂	由引禮師負責維那
上堂	由開堂或陪堂擔任維那
	由引贊師負責上下板引磬
上供	由開堂或陪堂擔任維那
	引禮師負責木魚
	引贊師負責寶鐘鼓、鐺子、鈎子
正授儀式	開堂、陪堂擔任壇上呼班
	固定引禮師負責上下板引磬
	註：僧尼分開傳授時，尼部的壇上呼班與上下板引磬採固定制

表 2-9 妙法寺戒場法器配表

從上表中可以看出，每一位引禮、引贊師必須輪流打法器，可見其對梵唄唱誦與法器都必須相當熟稔，但上堂或正授儀式等特別儀式則由有經驗的引禮或引贊師負責。妙法寺戒場的引禮、引贊師，來自不同道場的組合，每一次戒期有新手加入，也有老將。由於新人對戒儀還不十分熟悉，考慮因此帶給緊張以及擔心影響戒儀莊嚴的考量，在分工上新人多從日常例行儀式的法器擔任起，把特別儀式的法器、唱誦讓給有經驗者負責。戒場的開堂與陪堂是授戒儀式最重要的核心人物，對儀式進行瞭若指掌，是主要唱誦與呼班者。五次戒期中，心田長老二次擔任開堂，二次擔任教授和尚兼開堂，一次擔任教授和尚。與心田長老搭配的陪堂，這五次戒期皆由高雄宏法寺住持的傳孝法師擔任，因此妙法寺戒場的梵唄，形成以心田長老與傳孝法師的唱念傳統。但後三次戒期，妙法寺的副住持圓西法師，也漸漸地開始學習陪堂一職的領域。在引贊方面，修熏法師是對戒儀以及戒儀唱誦最有經驗的一位；另外，龍嚴精舍住持地觀法師，也整整參加了五次戒期，其梵唄又很能攝眾，因此二位成爲尼眾正授戒法儀的主要領唱者。但總括

來說，還是以心田長老、傳孝法師的唱誦為中心。

戒期中，心田長老對引禮、引贊師的梵唄是相當要求的，在每一次戒期開始前，心田長老會預先把授戒儀式使用的梵唄錄製完整，然後提供給各位引禮、引贊師練習，並在戒期開始前進行二天集訓，這二天的集訓內容，就是把整個授戒儀式有關唱念部份，包括法器的敲打，從頭至尾實際演練過一遍，目的是希望各位引禮、引贊師的梵唄，不會各唱各的、各打各的，要維持一貫的宗統。據筆者訪問傳孝法師、地觀法師、文澈法師、圓西法師等幾位引禮、引贊師，都表示戒場有戒場的規矩，在那個戒場就要學那個戒場的唱念，儘管未來到戒場之前，有各自學習梵唄的啓蒙與唱念經驗，一但進入戒場便不可將自己的唱念習慣帶到戒場來。¹⁵⁴因為唱念不統一，給人的印象就是凌亂、分歧、不和合，戒壇是莊嚴神聖之地，應該謹慎以對，這關乎戒場倫理的課題，因此心田長老相當重視各位引禮、引贊師的梵唄。以筆者的經驗，曾於第二次戒期時（民國八十六年）因「三皈依」的起腔，與心田長老的起腔不同，下殿後馬上受到長老的關切，叮嚀筆者應該把錄音帶多聽幾次。由諸位引禮與引贊師的看法，加上筆者自己的經驗，當可理解心田長老之所以如此要求引禮、引贊的原因了。此外，為了傳承正確的梵唄，戒期間心田長老總會為戒子進行梵唄教學，內容包括各儀式的儀軌、法器的拿法與打法、梵唄唱念等，九十三年、九十六年的戒期結束後，還將自己所錄製下來的梵唄，大量製作光碟送給每一位受戒者帶回去練習，目的是希望「大家學到正確、傳統的梵唄，不要學趕經懺的唱腔。」¹⁵⁵

何謂正確的梵唄？就心田長老的解釋，有以下三點：¹⁵⁶

1、唱誦速度要適中，不要太快，而且維那起腔要清楚，不要腔還沒起完就開始唱。（長老在當場示範「爐香讚」的起腔，以示區別。）聲音要唱出來，不要含在嘴巴裡，這樣聽起來模糊不清，根本不知道唱什麼。梵唄是要讓人生起恭敬、虔誠，別人聽不懂唱什麼，恭敬怎麼生起呢？梵唄必須使聽聞者有莊重、莊嚴之感，因此唱誦梵唄時，音要平穩、平直，不要伊伊啊啊或有抖音，才能顯示出梵唄的莊嚴。

¹⁵⁴ 筆者於九十六年的戒期間，訪問傳孝法師、圓西法師、文澈法師、地觀法師等學習梵唄經驗，所得一結論。

¹⁵⁵ 心田長老於 96.4.12 晚上為全體受戒者，作梵唄與法器教學時有如是開示。

¹⁵⁶ 訪心田長老，地點：新營妙法寺，時間：96.4.12。同日晚上，心田長老進行梵唄教學時，對戒子也作類似開示。筆者以敘述方式整理出來。

2、法器敲擊要正確。要把法器打好，首先自己要多加練習，同時也要多觀摩別人打法器，揣摩要怎樣打聲音才會好聽。並且注意拿法器的威儀，每一種法器都有固定的執持法，不可隨便愛怎麼拿就怎麼拿，（長老在當場一一示範拿法器的威儀。）像對口引磬、合掌木魚、抱心鈎子、照面鐺子、磬槌，都有一定執持的規矩。總之，拿法器的威儀不好，別人不容易起恭敬心，做什麼事就要像什麼樣，不要隨隨便便，打法器也是同樣的道理。

3、梵唄是莊嚴、清淨的，應多加瞭解唱誦梵唄、敲打法器的意思，像早晚課是由祖師以慈悲心制定下來，一方面是讓自己修行，一方面是爲了度眾生，每一個儀軌都有其用意。而法器的敲打也有它的意義，如敲大磬就是一種訊號，提醒放掌或合掌，抑或作爲警醒的訊號，表示應將心提振起來。但和尚拜佛時敲磬，這就是尊重、迎接的意思，因此在不同時候，法器所代表的意思不盡相同。又像敲大鐘鼓，就是一種隆重的禮儀，從事相看，大鐘鼓比其它法器大，發出的聲音也很大，表示很隆重，迎請的時候以大鐘鼓迎接和尚，表示很恭敬、隆重。其它法器也一樣，在佛門每一種法器所發出的聲音，都有它的涵意，瞭解意思才能瞭解祖師大德的用心。

從以上的敘述大要，心田長老對於正確梵唄解釋，包括了唱誦正確、法器執持正確、充份瞭解梵唄音聲意涵等三方面的概念。長老以此三方面教導受戒者，也以此要求戒場的引禮與引贊師。但有一個現實存在的現象，那就是在傳承的過程中，一代一代傳下來，可能經歷承襲，也有可能承襲中出現變化，妙法寺戒儀梵唄同樣會因爲傳承的因素造成些微的變化。以佛教學習梵唄的傳統來說，是透過口授方式學習，這樣地學習方式將融入個人因素，使個人有充份發揮的機會，這點心田長老也能理解，所以他的要求就是唱誦時主幹音要掌握，而個人的裝飾音、轉折音不要太過份、太明顯，而使唱韻走樣，當然最好還是能儘量朝向長老傳唱的梵唄去學習。

第三章 妙法寺三壇大戒授戒儀式之架構與內容

三壇大戒授戒儀式進行時間，從第一天開堂開始以至結束出堂為止，時間可以從三十二天到九十天乃至更長的時間，這整個戒期就是一次完整的授戒儀式。在此戒期中安排的所有儀式，成爲授戒儀式的基本架構，因此要了解整個三壇大戒授戒儀式，必先掌握儀式之架構，從儀式架構中探討儀式功能、意義以及儀文內容，三壇大戒授戒儀式所要傳遞的精神才得以完整體現。因此本章將針對妙法寺三壇大戒授戒儀式之結構與內容，作詳盡探討與說明。

妙法寺三壇大戒授戒儀式整體來說，分別是由結界、開堂、演淨、授戒前方便行法、正授戒法、告假出堂等六大部份所建構起來。結界與開堂算是三壇大戒授戒儀式的正式啓動儀式，主要是對戒場進行規範，包括行動範圍、規矩樹立，還有戒師介紹，受戒心態強調等，目的乃在令前來受戒者的身心先得到安頓。告假則是授戒儀式的圓滿儀式，包括頒發戒牒，禮謝三師和尚及引禮、引贊師，以上二種儀式沒有梵唄唱誦，謹以開示演說方式進行。授戒前方便行法與正授戒法，則分別包含多重儀式佛事，是整個授戒儀式之重心，沒有這二大部份成就不了授戒大事，也是本論文探討之重點。

以下將分三節進行探討，第一節總說妙法寺三壇大戒授戒儀式之架構，第二、三節分別對儀式結構中的授戒前方便行法，以及正授戒法法事之主旨、意義、功能加以說明。

第一節 三壇大戒授戒儀式之架構

一個儀式的架構及內容，是了解儀式最重要的關鍵，透過架構內容解說，有助於瞭解一個儀式的根本精神。爲瞭解三壇大戒授戒儀式的全貌，本節將對九十六年妙法寺戒壇，建構授戒儀式之六大部份：結界、開堂、演淨、授戒前方便行法、正授戒法、告假出堂等，略作大要說明。由於授戒前方便行法與正授戒法涵蓋儀式內容頗多，可說是整體授戒儀式之主幹，故另闢第二節、第三節詳加說明。九十六年妙法寺戒壇，授戒儀式整體架構如表 3-1。

日期	三壇大戒授戒儀式架構	架構內容	進行時間
96/3/18	結界		開堂之前
3/20	開堂		開堂當日上午
3/20	演淨		開堂當日晚上
3/20 3/27	授戒前方便行法（一）	早、晚課誦	每日早晚
		過堂	每日早午用齋
		說戒－沙彌戒	每日上午
		上堂	每週日上午
		上供	每週日上午
		演禮	每日下午
3/28-29	正授戒法（一）	授沙彌戒	
3/29 4/8	授戒前方便行法（二）	說戒－毗尼日用 得戒教育 授戒前方便（一）	同上
4/9-11	正授戒法（二）	授比丘、比丘尼戒	
4/11 5/8	授戒前方便行法（三）	說戒－比丘、比丘尼戒 菩薩戒 隨機羯磨	同上
		托鉢乞食	授菩薩戒前數天
		燃香供佛	授菩薩戒前一晚
		授戒前方便（一）	
5/8	正授戒法（三）	授幽冥戒	晚上授戒
5/9-10	正授戒法（四）	授菩薩戒	
5/10	告假出堂	頒發戒諫	授菩薩戒當日下午

表 3-1 妙法寺三壇大戒授戒儀式架構表

一、結界

三壇大戒是傳授戒法的儀式，得戒的必備條件之一為「結界成就」，因此一切作法更應依戒律而行。界是界線、區域之意，所謂結界乃是劃定一固定之範圍，避免有人障礙或方便作羯磨法，故須作一區隔。在此特定地域內，可避免僧人動輒違犯過失，或在此特定範圍限制內，僧人不可違犯過失。總之，結界是佛教為保護道場及僧人的作法。

界有三種差別相，一「攝衣界」，二「攝食界」，三「攝僧界」。如《四分律行事鈔資持記》記載：

衣界者，攝衣以屬人，令無離宿罪；食界者，攝食以障僧，令無宿煮罪；僧界者，攝人以同處，令無別眾罪。¹

結攝衣界，乃是因爲釋尊曾制比丘應常持三衣，不可離衣宿，但有病比丘不堪隨時隨地攜行，因此特制此攝衣界，區隔一定範圍，在此範圍內比丘不犯離三衣宿之過。攝食界，指劃定一範圍，此地稱爲淨地，可以儲存眾僧之食物，或是烹調食物，由於僧與食物有所區隔，就不犯宿煮之罪。結此界之因乃是釋尊爲對治行者貪欲，規定行者在飲食方面採取乞食的方式，不得在寺院內煮爨，後因病比丘的緣故而開方便，因此結攝食界。至於攝僧界，乃攝收僧人在一定的處所，透過眾僧的意業共緣在此固定疆界內，約定共守在界內以作學法、修持、生活、作一切事務等如法僧事，這就是佛陀「聽隨所住處結界」之意。²由於傳授三壇大戒必須於攝僧界內完成，因此下文將針對攝僧界再作說明。

就佛教而言，凡有道場、僧眾共住之處就要結界，因爲僧人作一切羯磨法都必須在界內完成，尤其是授戒羯磨更須如此。³若不先結界以攝僧則羯磨法不成就，受戒者當然就不能得戒。因此三壇大戒儀式一開始須先標明界相，由界內大僧盡集法結之，方可依此成辦僧事。妙法寺戒會每次戒期均依律結界，只不過前二次戒期，所結界相並不十分正確，事後幾經研究，至九十三年、九十六年的戒期則完成如法結界。⁴其大界及戒場標相如圖 3-1 示。

爲何須要制定結攝僧界？羯磨、說戒是令正法久住的要務，值此時刻所有僧尼都須遵從參加，但自然界⁵範圍過大，集合僧眾過於困難與不方便，因而佛制可結攝僧界，在每個地方可以結大界來行各別僧事，軌範形成以後在此範圍內的僧人都必須參加，共同作討論、議決、處罰、懺悔、誦戒種種僧事，以此達到六和合的精神。從世間法來看，這就如同一個家庭或一個社會，乃至國家的地方自治，都有它一定的範圍，如果界線不分明，則權利、責任、利益、歸屬也就不分明。從出世間法而言，所有意見表達、利養、供養，乃至結夏安居等僧事都須在界相內完成，若無界相，以上僧事將不知如何界定，⁶是故結界是作一切羯

¹ 參見《四分律行事鈔資持記》卷三，T40，頁 202 下。

² 參見《曇無德部四分律刪補隨機羯磨》序，T40，頁 494 上。

³ 參見釋法藏，《得戒教育》（南投：僧伽林文化出版社），頁 16。

⁴ 訪修熏法師，地點：妙法寺，時間：96.4.9。修熏法師提到，民國八十二年及八十六年的戒期，是由她本人唱相結界，雖依律制結界，但因那時對結界法未研究透徹，故結界並不十分理想，後來經專研戒律的本因法師結界，就十分如法了。

⁵ 所謂自然界是指不須特別標立界線，隨自然環境所形成的區域範圍。

⁶ 訪本因法師，地點：新營妙法寺，96.4.15。

磨法的基礎。

由於妙法寺並非一個專門的傳戒道場，而是以一般道場臨時作傳戒道場之用，因此必須特別唱相結界，這樣才能如法傳授戒法，此唱相結界是在大界內結戒場界。

受戒法為何還要結戒場界呢？本來各寺院都已自結一個大界，安居、誦戒、懺罪等所有羯磨法就在大界內舉行，但若要受戒，佛世時則規定要在界外另結一小界，然卻曾發生欲受戒者，爲了登壇受戒而在半途中往生的因緣，因而佛陀聽許在大界內另結戒場戒即可。另一原因在於，一但有羯磨僧事起，在大界內的所有僧眾必須放下手邊的事前往參加，由於時間長且每人都有自己的工作，爲了節省人力或荒廢修持正業，故依事實所需之人數到戒場上作羯磨即可，如四分律云：

時諸比丘，有須四人眾羯磨事起，五比丘眾、十比丘眾、二十比丘眾羯磨事起，是中大眾集會疲極。諸比丘白佛，佛言：聽結戒場，當如是結。白二羯磨稱四方界相。⁷

因爲集眾不方便所以在大界內結一戒場界，結界方式即是在戒場外相與大界內相中間隔開成一自然界，戒場界內僧數若已足夠，便不須大界內的人參與，結了戒場界便不會障礙羯磨法。結戒場界時，當應盡集於一處（全體都應到齊），白二羯磨（一表白一發問，謂之「白二羯磨」）。唱界相，如此結界即成立。程序如下：

- （一）集眾：界內的僧人都來集會
- （二）作前方便：主要是問人都到齊了嗎？並告知大眾現在集眾的目的是爲了結戒場界。
- （三）解大界：要結戒場界前，當先解開大界，待結完戒場界，再結大戒。
- （四）唱界相：先向大眾公布戒場界的範圍，東、南、西、北角標的位置。
- （五）結戒場界：向大眾公布後再問大家有無異議。大家默然的話表示認可，從此就照辦了。

三壇大戒儀式首先要結戒場界，否則一切授戒法不成，妙法寺戒場在戒期開始前，就已先依律制結戒場界，戒期開始就已在如法的界內受戒。

⁷ 參見《四分律》卷三十五，T22，頁 819 下。

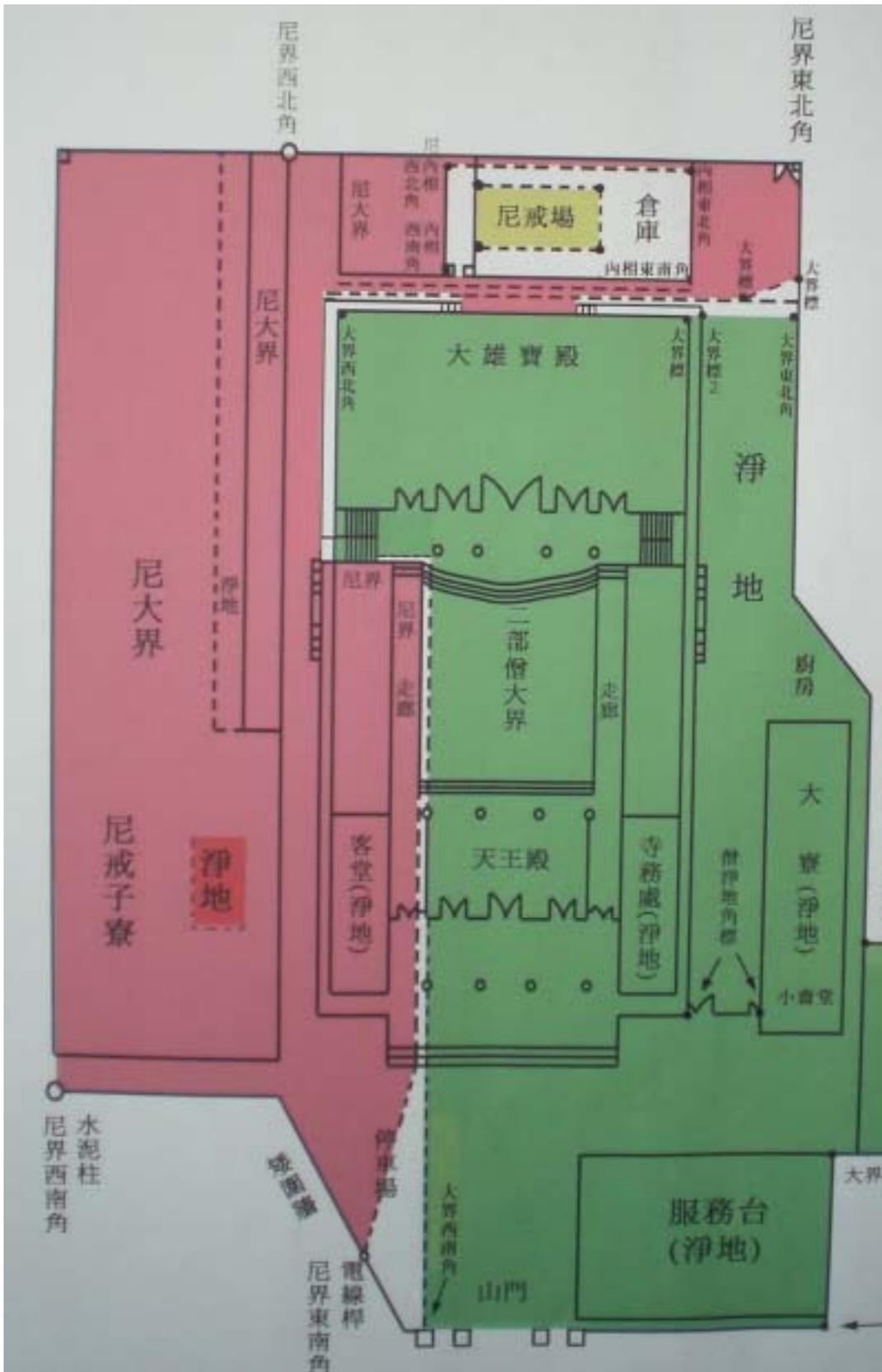


圖 3-1 妙法寺三壇大戒界相圖

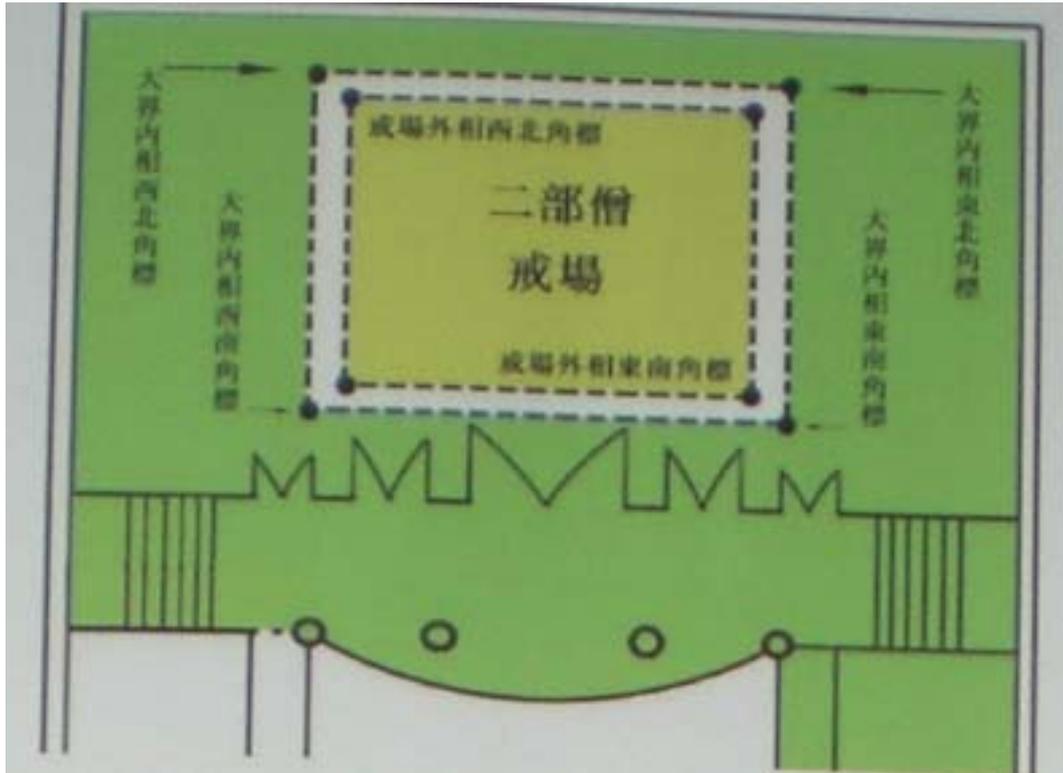


圖 3-1-1 妙法寺三壇大戒界相圖---二部僧戒場

二、開堂

開堂目的在於安頓受戒者的身心，讓其了知正式成為僧伽必經的戒壇生活即將展開，從此刻開始將在合理的規範與教導下，學習各種儀規，盡心盡力為求得上品戒體而努力。

三壇大戒儀式具有受戒與授戒的意義，也就是戒師授予戒法，受戒者領納戒法之意，而且除了戒法沒有能授或領納之法。要言之，三壇大戒授戒儀式是以戒法為中心的傳授與領納過程。戒有清淨、清涼之意，吾人長久以來受世間緣生的幻化塵緣束縛而不得自在，要得清涼、自在，首先必須放下幻化塵緣方能回歸自在的身心世界，而「戒法」正是解除束縛身心塵緣枷鎖的關鍵，懂得依戒行約束自己時，就有解放束縛、煩惱的力量，一個人有了不受塵緣誘惑的自在，就能獲得解脫的真自由，因而唯有嚴格要求自己的身心業行，才能生活於自在的天地之中。開堂之意，可說是開啓戒堂之門，迎接受戒者進堂。要找回自己解脫的自在身心，就要跨進戒堂之門才能達到。三壇大戒儀式象徵獲得解脫、身心自在的戒堂之門，來參加受戒者為了獲致解脫、自在，必須進入此戒堂之門。

開堂，在意義上已為戒子開啓能令身心得解脫、自在的戒堂之門，但在事相作為上又有封堂之意，受戒者一但進入戒壇就應將身心交給戒場、龍天護法，在此專心學習，遵從各種教導與規矩，不再向外攀緣，從外在身、口、意整頓起才能漸漸體驗身心趨於清淨的微妙境界。對戒師而言，則有責任賦予的意義，自此開始以至出堂，將教導戒子的責任完全託付予引禮、引贊師。以妙法寺而言，在此時開堂和尚把戒尺或楊柳枝一一授予引禮、引贊師，象徵把教導的責任完全賦與引禮、引贊師，如是開堂為整個授戒儀式拉開序幕。

妙法寺開堂儀式由開堂和尚主持，是以開示演說方式進行，主要程序如下：

(一) 編班：讓受戒者身有所安頓。

(二) 介紹戒場環境：瞭解結界之界相，使不逾矩。

(三) 宣布戒壇規約：嚴守戒壇規矩，彼此自律，相互成就。

(四) 介紹戒師：包括證盟授戒的三師和尚，以及教導儀禮、規矩，照應生活起居的引禮、引贊師。

(五) 戒師開示：對受戒者進行受戒應有心態建設，一旦進入戒堂將接受出家應具備的精神、禮節、威儀、戒法等訓練，並強調放下身段，去除個人優越感，虛心接受戒師的教導。

三、演淨

演淨俗稱灑淨，始於密教，修法之前，必當灑水以清淨道場及供具，爾後盛行此法，而產生種種之灑淨儀式。⁸當今佛教界，於授戒、佛七、拜懺等法會之前，即以淨水散灑道場，使結界清淨之儀式。

演淨儀式象徵在觀音菩薩甘露洗滌之下，受戒者可身心輕安，乃至身、口、意三業清淨，無諸煩惱。一方面亦象徵此戒場已蒙諸佛菩薩加持護念，將不受邪魔外道干擾，成為一神聖之地，令受戒者在此戒場身心俱安的受戒。

為使戒壇清淨、戒會圓滿，讓受戒者安心求受戒法，開堂之後舉行演淨儀式。妙法寺戒壇通常由開堂和尚或代理方丈主持灑淨儀式，灑淨程序：

(一)、唱誦「楊枝淨水」讚

(二)、「南無大悲觀世音菩薩」三稱

(三)、淨水文

⁸ 參見《佛光大辭典》，頁 6902。

此時主法和尚持水作觀並呼偈云：「菩薩柳頭甘露水，能令一滴遍十方，腥羶垢穢盡蠲除，令此壇場悉清淨。」同時以楊柳枝沾淨水向前、向右、向左遍灑。

（四）、誦大悲神咒

維那師舉腔「教有真言，謹當持誦」大眾接著開始誦大悲咒，在大悲咒聲中由二位引禮師父領眾在前，帶領各班班長繞戒場一週，主法和尚持淨水及楊柳枝在後，所到之處和尚遍灑大悲咒水，觀想藉由觀世音菩薩威德之力，慈悲加持壇場清淨，無諸障礙。旋遶一周竟，回到大殿回向。

（五）、唱誦回向偈。

四、授戒前方便行法

開堂以後授戒儀式正式開始，雖說能讓受戒者納受清淨戒體是儀式的最終目的，但三壇大戒戒期的使命，仍負有僧格養成教育的責任，爲了能真正達到儀式目的，必須施設多方面前準備功課，以期趣向真正得戒，與完成僧伽教育目標的目的。換言之，授戒前方便行法，一方面進行僧格養成教育，以提昇僧人素質。一方面作爲得戒的行前教育，儲備領納戒法的資糧。

施設前方便行法的目的，乃在調熟戒子之心器，教導策發殷重求戒之心，爲求得上品戒體作準備。並且加強戒子的道心，不管在弘法利生或實修上，都以其堅定的信念，在菩提道上不退轉。對戒法的止、作持，更能具備實踐能力，同時也能學習佛門基礎知能與規矩，以適應出家僧團生活。進入戒壇的受戒者，大都是初入僧團者，關於唱誦、戒法的行持與意義、心器調整、威儀禮節、道心樹立等各方面尚待加強與學習，這些不僅是獲得清淨戒體的基礎功課，也是未來投入僧伽社會的基本條件。得戒前方便教育期間，在戒師們的教導下，引領受戒者進行各方面的實際體驗，以積聚受戒與完備僧格的資糧，才能順利圓滿僧人身份。況且正授戒法時的儀規，包括如何唱誦、如何應答、如何觀想等，亦有必要事先演練純熟。因而妙法寺戒壇授戒前方便行法，包含佛寺每天必修的朝暮課誦、懺摩、各堂法事儀規講授、威儀訓練、道心提攜、受戒心態與禮儀教導、戒法解說、共住共修體驗等。經過此前方便的加行，期望養成受戒者的渾厚氣度，方能體會受戒深義，爲日後繼承如來家業的使命奠下基礎。

五、正授戒法

正授戒法分爲二類：一爲求受戒者授三壇大戒。三壇大戒者也就是傳授沙彌戒、比丘戒、菩薩戒等三種大戒，故正授法事才是受戒者真正納受大戒戒體的時刻，經過正授戒法的階段，才真正具備比丘、比丘尼的資格。三壇大戒是分別登壇傳授，先受沙彌戒，再晉升受比丘、比丘尼戒，最後受菩薩戒。另一類是爲求受戒者之已故六親眷屬授幽冥戒，所授幽冥戒者爲梵網經之十重戒。

（一）初壇正授沙彌戒：在佛教僧團中，年滿七歲以上，已受十戒，未受具足戒者稱爲沙彌。見月云：「汝等既出家已，號曰沙彌。……若但剃髮染衣，未露戒品，名曰形同沙彌。若能受持十戒，方號法同沙彌。今則將陞寶壇，受具足大戒，理當先受沙彌十戒。」⁹既向佛菩薩誓發廣大菩提心，願生生世世受持出家僧的戒體，當然需從基礎的沙彌戒著手學習，然後才能進求比丘（尼）戒，再發廣大心受持菩薩大戒。

沙彌十戒爲：1、不殺生。2、不偷盜。3、不姪。4、不妄語。5、不飲酒。6、不著香花鬘，不香塗身，7、不歌舞唱伎，不故往觀聽。8、不坐臥高廣大床。9、不捉持生像金銀寶物。10、不非食時。授戒程序利用二天時間完成，各分三個階段進行，第一階段是授前請戒開導，於請戒日上午舉行；第二階段露罪懺悔，於是請戒日晚上舉行；第三階段正授沙彌戒，於請戒日隔天上午舉行。

（二）二壇正授比丘（尼）戒：回顧釋尊建僧的目的，是爲了維繫僧團，令正法得久住，既作爲佛陀慧命寄託之處，僧團當以清淨、和樂爲本，而清淨、和樂即建構在律制的基礎上，是故如法的紀律，成爲攝僧的關鍵。換言之，受了具足戒，並依戒法行持而達到內心淨化的比丘，釋尊將住持正法的責任付予了他。由此可見，受具足戒對一個出家僧人而言是必要且慎重的過程，經過授具足戒的洗禮後，才被認可成爲住持正法的僧人。故登比丘壇授比丘戒偃若比丘身份的認證過程，此過程是隆重且神聖的，戒壇佛事圓滿後，才正式登壇進行白四羯磨，於此時真正納受比丘、比丘尼戒體。

受比丘戒必須年滿二十，比丘戒共有二百五十條，比丘尼戒有三百四十八條，受了比丘、比丘尼戒才真正具足比丘、比丘尼資格，忝爲僧數，始能住持正法城，故律典中對於受比丘、比丘尼戒極爲慎重，而有制定具足五緣、六法之規

⁹ 參見《傳戒正範》卷三，收入《卍續藏》第107冊，頁90。

定。¹⁰並且應於正授之前，令受戒者預知曉了。何謂具足五緣，《四分律刪繁補闕行事鈔》卷一提到：

- 1、是人道：六道中唯有人道才能受戒、得戒。
- 2、諸根具足：若狂、聾、啞，或身相不具足者，百遮等人，一切能侮辱眾僧者，皆不得受戒。
- 3、身器清淨：既為道器，純淨方堪受戒，若有遮難¹¹則不適合受具足戒。
- 4、出家相具：應剃髮著袈裟，與出家人同，若著俗服、外道服、眾莊嚴具、裸形等，不得受具故。
- 5、得少分法：要受具戒前要先受沙彌戒。女眾受沙彌尼戒後還要進受「式叉摩那戒」，而且清淨持守無違犯者，方可進受具足戒。¹²

以上具足五緣乃是針對受戒者本身而言，其所對者為六法：

- 1、結界成就：如上文「結界」所述。
- 2、有能乘法僧：必須具有戒體無缺，而且了解授戒羯磨法，能秉持羯磨教法的清淨和合比丘僧。
- 3、僧數滿足：要二部僧具足，僧部、尼部各十師，包括三師和尚及三師和尚尼，以及各有七尊證師共二十眾。
- 4、界內盡集和合：在所結「戒場界」內，二十僧眾齊集和合不別眾。
- 5、白四羯磨教法：授具足戒時，羯磨和尚先向僧眾（只三師七證）告白，某某提出求受大戒的要求，此即為「白」（即白表文）。其次，三問界內僧眾贊成與否，以此方式聽取僧眾之意見，受具足戒必須經過此道程序。
- 6、資緣具足：受戒者必須自備有三衣、鉢、具，不得向他人借用。

以上五緣、六法皆具足，受戒者才能順利登壇得戒。授戒程序分三個階段進行，第一階段是授前請戒開導，於請戒日上午舉行；第二階段露罪懺悔，於請戒日晚上舉行；第三階段正授比丘、比丘尼戒，於請戒日隔天上午開始舉行，僧眾依序登壇受戒時，尼眾回到尼本部受本法後，才到大僧前登壇受戒。又不管僧眾或尼眾，均依律制規定以三人為一壇次第登之，故此階段所須時間端視受戒人數

¹⁰ 參見《四分律刪繁補闕行事鈔》卷一，T40，頁24下-25上。

¹¹ 參見《佛光大辭典》頁368。遮難指授具足戒時，教授師為簡別受戒者之器或非器，而設有十三難與十遮（比丘尼為十三重難十六輕遮），以詢問受戒者。略作遮難。又作遮道法、十三遮難。遮者非自性之惡，但以不適受具戒，故遮止不使受；難者為自性惡，畢竟非受具之器，亦不得受具戒。

¹² 參見塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範—比丘尼戒》，（新營：中國佛教傳佈協會），頁3。

多寡而定。

(三) 三壇正授菩薩戒：大乘菩薩所受持之戒律，明清以後普遍在受完具足戒之後接著再受菩薩戒。妙法寺所傳授菩薩戒為《梵網經》律藏品的十重四十八輕戒，並且於授菩薩戒前一晚燃香於頂（燃戒疤）供養諸佛菩薩，做為終身行菩薩道之誓願。授戒程序利用二天時間完成，共分五個階段進行，第一階段是授前請戒開導，於請戒日上午舉行；第二階段開示苦行，於請戒日下午舉行，第三階段露罪懺悔，在請戒日晚上舉行；第四階段燃香供佛，於露罪懺悔畢舉行，故需至深夜方可完成；第五階段正授菩薩戒，於請戒日隔天上午進行。

菩薩戒授畢，三壇正授戒法算是圓滿告成。

(四) 授幽冥戒：求受戒者受菩薩戒之前夕，戒會先為其已故之眷屬等亡靈授幽冥戒。授幽冥戒之意義在於，授予亡靈戒法，令其守戒，遠離一切身、口、意惡業，而獲得清淨、增長善心與善法，得以出離幽冥罪苦，早證菩提。求戒者即將受菩薩戒，學習菩薩行徑之外，亦應慈悲利濟有恩於我之親眷，故乞戒度親，願能成為菩提道上之同學法侶。

妙法寺戒會在戒期一開始，即為受戒者已故親眷，於功德堂中設立二大靈牌，並請授戒和尚賜予乞受幽冥戒之亡靈法名，授戒當晚由羯磨和尚，任戒和尚為亡靈授戒。凡授幽冥戒，所授為《梵網經》之十重戒：1、不殺生。2、不偷盜。3、不姪欲 4、不妄語。5、不酤酒。6、不得說四眾（比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷）過。7、不自讚毀他。8、不得慳惜加毀（不可吝於錢財及佛法，反而加以罵人、詆謗。）。9、不得瞋心不受悔。10、不得毀謗三寶。授戒儀式於晚上進行，大約二小時完成。

授幽冥戒是由求受三壇大戒之受戒者，以其念力觀想親容，為自己的六親眷屬代受，因此代受者應該發廣大心，誠敬、深切的代替亡靈求懺、禮三寶，如此才能感得亡靈發至誠心，求受皈依、受大乘菩薩十戒。

六、告假

依序受完沙彌戒、比丘戒、菩薩戒，三壇大戒儀式可說是圓滿完成。菩薩戒正授圓滿當日，用過午齋後全體受戒者齊集大殿，由開堂和尚主持，首先恭請三師和尚為受戒者頒發戒牒。戒牒，乃是僧尼出家受具戒後，所頒發之受戒證書，以證明其已正式成為比丘或比丘尼資格。

戒牒是在唐朝宣宗大中年間，從度牒轉化而來，是佛教內部一種管理制度，由僧官機構頒給。《釋氏稽古略》卷三：「丙子大中十年。勅法師辯章為三教首座。初令僧尼受戒給牒。」¹³從此「戒牒」正式誕生了。台灣方面，在人民團體法通過以前，由中國佛教會頒發，人團法通過以後，可由各人民團體自行處理。妙法寺戒壇五次傳戒，受戒者的戒牒，就是由中國佛教傳佈協會所頒給。

戒牒頒發畢，最後向三師和尚、引禮、引贊師禮謝並告假。此時三師和尚、引禮、引贊師為受戒者開示，作為臨別贈言。至此三壇大戒授戒儀式已功成圓滿，戒子就可出堂回到自己常住，開始受戒後的新生活。妙法寺戒場告假的程序極為簡單，大致如下：

- (一) 集眾
- (二) 頒發戒牒
- (三) 禮謝三師和尚並請三師和尚開示
- (四) 禮謝引禮師並請引禮師開示

此時，僧眾先出班離去，留下尼眾。尼眾再禮謝諸位引贊師，並請引贊師開示。

第二節 授戒前方便行法儀文內容

自開堂以後，除了正授戒法外，所有法事或課程都列入授戒前方便行法的內容。雖說《傳戒正範》為當今台灣三壇大戒戒場儀式所使用之授戒儀軌，但只是屬於正授戒法這一部份，台灣三壇大戒授戒儀式，希望在戒期間教導僧人，生活方面的四威儀禮節，也能作正確修道的心態建設，並且對戒法加以講述，令受戒者不僅受戒還要知戒，於止、作持具備正見，這是三壇大戒授戒儀式所要完成的具體內容與目標，因而除了正授儀軌之外，還必須藉由各種課程的充實，才能達到儀式目的。從整個授戒儀式內容看來，妙法寺戒場的授戒前方便行法所規劃的內容有：早晚二堂課誦、過堂、說戒、上堂、午供、演禮、懺摩、燃香供佛、托鉢乞化等。除了燃香供佛與托鉢乞食二者，其餘功課在戒期中的每日或每週反覆行之，時間安排如表 3-2。以下本節擬就各堂方便行法之內容作分析，以更瞭解設計前方便行法之重要。

¹³ 參見《釋氏稽古略》卷三，T49，頁 840 上。

妙法寺戒場授戒前方便行法時間安排		
前方便行法	時 間	附 註
1	早 課	每逢週日上課時間只到 9：30，並增加上堂與上供。上午 10：00 上堂 10：30 上供
2	早齋過堂	
3	說戒	
4	午齋過堂	
5	演 禮	
6	晚 課	
7	懺 摩	
8	托鉢乞食	
9	燃香供佛	

表 3-2 妙法寺戒場授戒前方便行法時間安排

一、早、晚課

寺院每日於清晨與入暮時分所舉行的例行課誦，稱早課及晚課，是僧人每日不可少的修行儀式活動，在戒場更是不例外。出家生活是醒覺的生活，一日二六時中，要時時省察自己的心念，這份醒覺除了自己個人時時迴光返照，更可透過團體的共修來達成，早晚課的共修即是一種很好的方式。¹⁴

清晨四點二十分，在轟轟震響的鼓聲中，妙法寺的戒子們穿袍搭衣，魚貫走入肅穆的大殿作早課，開啓一天的修行生活。早課代表不要耽溺長夜沉睡，天未亮，於佛前藉著大眾熏修，共同祝禱、發願，凝聚更多力量，以作上求下化之事，接受新的一天來臨，勇於面對新的機會與新的挑戰。而晚課則是在相對於天光乍現的傍晚時分，齊聚佛前，以平和之心，檢視一天身心的歷程，懺悔、發願，讓道業增上而不退轉。觀月興慈形容「朝暮不軌，猶良馬無繮。」¹⁵這是建立課誦於早晚二時的用意，當馬匹失去繮繩，猶如失去了方向，將與道漸行漸遠，以此說明僧人朝暮需以課誦來作為自身的軌範。玉琳國師云：「是以諸祖，特立早晚二課，俾學者縱有雜物，其課不忒，若得觀想精純，則道樹增長，佛果非遠矣。」¹⁶是故二時功課之設立，成為佛教寺院必修的重要規制。蓮池大師在其《雲棲共

¹⁴ 參見編輯組，〈金鐘木板扣晨昏〉《香光莊嚴》第四十期（嘉義：香光莊嚴雜誌社，民 83 年），頁 5。

¹⁵ 參見觀月興慈，《重訂二課合解》自序文（台中：瑞成書局，民 58 年），頁 1。

¹⁶ 參見〈玉琳國師因課誦示要〉《佛門必備課誦本》（台中：瑞成書局，民 75 年），頁 7。

住規約》上亦規定：「晨昏課誦，不得失時偷懶。」¹⁷戒場是陶冶僧人僧格之所，因此更應將此規制確實地落實，使成爲受戒者以後之典範。

一般課誦的主要內容是唸誦經文，各佛教寺院的早晚課內容，大底上大同小異，早誦內容可分成四個部份，即正文、回向與三皈依、祝禱護神；晚課內容在正文之後多進行「蒙山施食」儀軌。妙法寺戒場的早晚課內容大致如上所述，不同的是，讚佛偈後只稱念佛號而不繞佛，佛號稱念畢，即進行「普爲眾生發願偈」（晚課即進行「普賢警眾偈」）以下之程序。

妙法寺戒場早課儀軌內容：

- (一) 楞嚴咒、大悲咒、十小咒
- (二) 般若波羅密多心經
- (三) 讚佛偈
- (四) 稱念「南無本師釋迦牟尼佛」佛號
- (五) 普爲眾生發願偈
- (六) 三皈依
- (七) 善女天咒
- (八) 韋馱讚

楞嚴咒是早課的正文，此咒爲諸佛心印，念誦此咒可獲諸佛護念，念念清淨，自然不受外境與自己內在煩惱魔干擾，因此有助於定力增長。清晨是內心最清醒的時刻，持誦楞嚴咒，增長定力，既可內護自心，免除煩惱之侵，又可免於外在各種障礙之擾，故能成就眾生出世間智。因此持誦「楞嚴咒」成爲中國佛教寺院早課的傳統，在戒場亦如是。

妙法寺戒場晚課儀軌內容：

- (一) 佛說阿彌陀經（農曆雙日念誦大懺悔文）
- (二) 往生咒
- (三) 蒙山施食
- (四) 讚佛偈
- (五) 稱念「南無阿彌陀佛」佛號
- (六) 普賢警眾偈
- (七) 三皈依

¹⁷ 參見《中華佛教百科全書》九，頁 5396。

(八) 大悲咒

(九) 伽藍讚

《阿彌陀經》與禮誦八十八佛，是晚課之正文。大乘佛教為厭離娑婆之苦的眾生，直指彌陀極樂淨土，又取「造功於始，歸德於終。」¹⁸之義，晚課以歸向淨土為宗，因而誦《阿彌陀經》，以體解極樂國土的殊勝。此淨土法門雖三根普被，但必須具足淨業三因，始得往生。然眾生煩惱業重，決定往生並非易事，必先懺悔使身心清淨，方能相應於淨土，因而禮誦八十八佛，懺悔無始業根，並隨普賢願偈發願始能成就。

此外「蒙山施食」是晚課中另一重要的儀軌。為宋朝不動法師為濟施、救拔幽冥而集，施食的目的有二：一為警惕，藉由施食令我們思及三途八難的苦迫，以警惕自己身、語、意，不造作惡業，才能免於沈淪之苦。二為行菩薩道，不忍六道眾生，從無始劫來在惡道受苦，六度萬行施為首，因而施食以救度他們，慈悲利濟一切有情眾生，令除苦得樂。自宋以後，中國禪林寺院皆遵為日課，每日晚課正文後，必修蒙山施食功課。

一般而言，各個寺院早晚課誦進行時間，與唱誦內容其實並無硬性規定，該寺院可視情況自作調整，戒場也不例外。儘管如此，早晚課對一個僧人來說，所蘊涵的意義都是一樣的。

二、二時過堂

所謂「過堂」，即上齋堂用餐之意，是中國寺院之生活方式之一，也是生活教育的一部份，此有別於印度僧徒或南傳佛教比丘之托鉢乞食。妙法寺戒場戒期間一律履行「二時過堂」用齋。

佛世時僧人過著托鉢生活，佛教傳入中國，由於中國人認為托鉢是沒有尊嚴的行為而不再行托鉢法，直到馬祖建叢林，百丈立清規後，才真正落實中國僧團的飯食生活教育，¹⁹將吃飯也賦予修行的教育意義，因而中國僧人二時飲食有過堂的齋儀。

過堂用齋的齋堂又稱為「五觀堂」，因為大眾臨齋時要作五觀想，何謂五觀想？《百丈清規證義記》卷六〈兩序章〉「收供」云：

律制受食，須存五觀，五觀者：一計功多少，量彼來處。二忖己德行，全

¹⁸ 參見〈暮課繪貫〉《佛門必備課誦本》（台中：瑞成書局，民75年），頁9。

¹⁹ 參見妙法月刊雜誌社編輯，《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民86年）頁117。

缺應供。三防心離過，貪等為宗。四正事良藥，為療形枯。五為成道故，方受此食。²⁰

第一、計功多少，量比來處。觀想這餐飲食來處不易，是經過無數因緣和合而成就，因此要懷著感恩心情接受每餐的齋食供養。

第二、忖己德行，全缺應供。思忖自己的德業諸多不圓滿，實在承受不起別人的供養，故應生慚愧心，未來於道業要更加精進。

第三、防心離過，貪等為宗。凡夫的一切過失皆以貪、瞋、癡為首，飯食時不該讓心念落在貪等念頭上，應謹防貪等念頭起現行。

第四、正事良藥，為療形枯。觀想修道必須仰賴色身，飲食是養分來源，養活色身的良藥，因此為了修道必須正視此良藥，而不是為貪享口欲而追求飲食。

第五、為成道故，方受此食。觀想自己是為修行道業而來，沒有色身不能修道，故接受飲食養護色身。

中國佛教叢林僧團二時過堂，寓飯食教育於「五觀」，以誠平白受食，故齋堂又稱為「五觀堂」，將二時食的修行意義表露無遺，有道是「五觀若存金石易化，三心未了滴水難消。」是僧人在飲食上所表現的宗教意涵。

二時過堂其內容可分為以下三大部份：

一、唱誦供養文：旨在廣修供養，修習檀（布施）波羅蜜。

普賢菩薩因地修行，即發「廣修供養」大願，直至虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，供養乃盡，²¹因此無論法供養或食供養，在佛教成為重要的行持法門之一。《文殊師利佛土嚴淨經》卷二：「文殊師利復白佛言：唯然世尊，我所誓願得成佛時生我國者，令無飢渴飲食之想，眾味饌具自然滿鉢在右掌，適在掌中心則發念，不先供養十方諸佛，聲聞緣覺及諸貧匱，危厄乞匄下劣眾生，先自食者則為不宜，先飽一切然後乃食。」²²供養的概念因而被運用到二時過堂中，用齋飯前一定要先修供養，供養後自己方可進食。

供養文為「供養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，極樂世界阿彌陀佛，當來下生彌勒尊佛，十方三世一切諸佛，大智文殊師利菩薩，大行普賢菩薩，大悲觀世音菩薩，大願地藏王菩薩，諸尊菩薩摩訶薩，

²⁰ 參見《百丈清規證義記》卷六，收入《卍續藏》第111冊，頁742。

²¹ 參見《大方廣佛華嚴經》卷四十，T10，頁845上。

²² 參見《文殊師利佛土嚴淨經》卷二，T11，頁899上-中。

摩訶般若波羅蜜。²³（早齋接念）粥有十利，饒益行人，果報無邊，究竟常樂。（午齋接念）三德六味，供佛及僧，法界有情，普同供養，若飯食時，當願眾生，禪悅為食，法喜充滿。」²⁴

從供養文中，看到供養的心量甚為廣大，包括十方三寶以及法界一切眾生。十方三寶猶如世間的智慧明燈，能在六道苦海中指引眾生遠離憂悲苦惱，達到究竟解脫，為感恩三寶、效法三寶，而發恭敬心至心供養三寶。為何供養法界一切眾生？諸法因緣生的觀念，說明了我們有情在依報世界互為因，互為緣的關係，從衣食住行乃至修道，無不彼此資助、相互成就才得以圓滿，因而當發感恩心供養。

此外，釋尊對比丘教敕，二時臨齋時應自鉢中取出七粒生飯，施與諸鬼神，以及饑困的眾生。此是根據佛經中「曠野鬼神眾」及「羅刹鬼子母」的典故而來，釋尊對大鵬金翅鳥的承諾。²⁵直至今日，出食成為僧團的傳統，只要出家人所在之處，用齋時一定施與七粒米，觀想手中的米粒化成無量無數，可以飽滿無邊的饑渴眾生。因之早齋出食時默念：「法力不思議，慈悲無障礙，七粒遍十方，普施周沙界。唵度利益莎訶。」²⁶午齋出食時則念：「大鵬金翅鳥，曠野鬼神眾，羅刹鬼子母，甘露悉充滿。唵穆帝莎訶。」²⁷《百丈清規證義記》卷五：「殊不知七粒遍十方，是僧眾二時臨齋，出生之法，乃常行之。……加以神呪法力，能令一食，變無量食，充足河沙品類，皆得飽滿。又恐眾類，以貴輕賤，以強陵弱，擁遏孤幼，令不得食，使不均平，越佛慈濟，故請三寶、及諸神祇，監壇敕令，使我所施，一切無礙，無高無下，不擇冤親，平等普遍。」²⁸這是來自僧人對眾生的慈悲，更重要的是，提醒作為一個出家僧人，在接受供養的同時，不要忘了布施，唯有透過平等分配，生命才能維持延續，整個生命界才能相輔相成，是故大鵬鳥不只是一個故事，也是一個象徵。

總之，供養時觀想酥陀妙味上供三寶凡聖，也要發悲愍心送食予六道眾生，同沾法味。

²³ 參見《禪林象器箋》（下）第十七類諷唱門，收入藍吉富主編，《現代佛學大系》第7冊（台北：彌勒出版社，民71年）頁523-525。

²⁴ 參見《重雕補註禪苑清規》卷一，收入《卍續藏》第111冊，頁881。

²⁵ 參見《釋氏要覽》，T54，頁275上。

²⁶ 參見《黃檗清規》，T82，頁771上。

²⁷ 同註25。

²⁸ 參見《百丈清規證義記》卷五，收入《卍續藏》第111冊，頁665。

二、呼僧跋：提醒眾僧受食時，當存念重戒，不得貪著。

佛制僧人飯食前，必先唱僧跋，否則不得食。《佛說梵摩難國王經》：「夫欲施者，皆當平心不問大小，佛於是令阿難臨飯說僧跋。僧跋者，眾僧飯皆悉平等。」²⁹僧跋之意，眾僧飯皆悉平等，正與「等供」的意義相同，亦即喚起僧人應如檀越平等心供養一樣的以平等心受供養。此外，印順法師在《初期大乘佛教的起源與開展》提到，僧跋除了以平等心受供外，還有開始取食之意，有「時至」、「正至」、「善至」義。³⁰中國佛教結合二者意義，成為僧人飯食前要先呼僧跋的傳統：「佛制比丘，食存五觀，散心雜話，信施難消，大眾聞磬聲各正念。」³¹並且流傳下來至今。僧人就是如此將戒貪瞋癡的律已精神，認真地用在飯食之間，作自我警惕，洗潔內心，食存五觀之外並應發願，否則「施主一粒，大如須彌山，今生不了道，披毛戴角還。」呈顯叢林的吃飯藝術。

三、唱誦結齋偈：表達對檀越的感恩心、祝願心。

僧人所食皆由檀越供養而來，用齋已，唱誦：「薩多喃，三藐三菩陀，俱胝南，怛姪他，唵，折隸主隸準提娑婆訶。所謂布施者，必獲其利益；若為樂故施，後必得安樂。飯食已訖，當願眾生，所作皆辦，具諸佛法。」³²一來對布施者清淨供養，以養色身表示感恩。二來也為布施者咒願，《十誦律》云：「僧飽滿食已，攝鉢，洗手，咒願。」³³所謂咒願就是祝願之意，祝願施者以布施善因，必將得到世世飲食無虞、究竟安樂的善果。

就妙法寺戒場而言，在戒期中早、午二餐用食都是過堂用齋。授沙彌戒以前，過堂實施每人使用一個盤子、二只碗的方式（如圖 3-2），授過沙彌戒後以至出堂，則是採用吃鉢飯的過堂方式（如圖 3-2-1）。過堂有一定之儀規，筷子、飯、湯、菜盤都有一定的擺放位置，行堂師³⁴在大眾用齋前就要將飯菜依一定的位置準備好，當大眾師開始用齋後，必須來回巡視走動為大眾服務。而大眾食前要先供養諸佛菩薩，並施食給法界眾生，食畢結齋並為布施者咒願祝福。用齋時有一定的規矩動作，要退菜、退飯，或要增添飯或菜，都有一定的表達方式，透過手

²⁹ 參見《佛說梵摩難國王經》卷一，T14，頁 794 中。

³⁰ 參見釋印順，《初期大乘佛教的起源與開展》（台北：正聞出版社，民 83 年修訂），頁 507。

³¹ 參見《毗尼日用切要》，收入《卍續藏》第 106 冊，頁 133。

³² 參見《毗尼日用切要》，收入《卍續藏》第 106 冊，頁 134。

³³ 參見《十誦律》卷三十八，T23，頁 272 中。

³⁴ 所謂行堂乃指每日用齋時，為大眾添飯菜、裝茶水之作務，稱為行堂。從事此項工作者，稱為行堂師。參見《佛光大辭典》，頁 2560。

勢動作表達自己的需求，行堂師將會依動作行事，因此過堂用齋基本上是寂靜無有聲響的。



圖 3-2 過堂



圖 3-2-1 過堂（吃鉢飯）

三、說戒

戒期間安排為戒子上課，包括講解戒律及與戒律相關之課程，是前方便行法中重要的功課之一，依所授戒別而安排相關律儀課程。這是為受戒者建立戒法知見、態度與觀念而設，使受戒者了解戒之止持、作持二門的意義，與開、遮、持、犯之行法。淨心長老受訪時曾表示：「大陸與台灣傳戒有些不同，家師（指白聖老和尚）曾提過，大陸傳戒但不講戒，只有『過戒儀式』，就是只將戒文念過而不解釋戒文涵義。」³⁵白聖老和尚鑑於知戒才能持戒的理念，因此民國四十三年（1954）以後的傳戒會上，就正式安排講解戒律及相關課程，並且讓出家人學習禮節威儀，因此上課成為戒期中很重要的課程。至於上課內容及時間安排，就由該戒場自行訂定。

以妙法寺戒場來說，上課內容與授戒戒別形成連帶關係，開堂到授沙彌戒以前講解「沙彌戒」，令受戒者瞭解沙彌十戒的戒相與意義，才知道授了沙彌戒之後如何持守，因此授過沙彌戒之後，戒期間要清淨地受持沙彌十戒。

授沙彌戒後到授比丘戒前，講解「毘尼日用」及「得戒教育」。毘尼日用泛指日常應遵守之戒律，教導從清晨起床到晚上就寢，一日之中所經歷的任何一件事，行者當如何作自我觀照與發願。所謂「得戒教育」，乃是為了受戒者能真正

³⁵ 參見釋淨心，〈台灣傳戒概況〉《普門》第二 0 二期（高雄：普門雜誌社，1996），頁 160。

獲得戒體而開設的基礎戒律課程，著重在得戒觀念、知見的教導，尤其著重在得比丘、比丘尼戒體。就台灣的戒場而言，這是一門新的課程，近幾年由法藏法師所推廣，以受戒者能「確實得戒」為宗旨而開設的課程。

授比丘戒之後到授菩薩戒之前，上午講解「菩薩戒」與「隨機羯磨」；下午講解「比丘、比丘尼戒」。「隨機羯磨」要言之，是指當今要用而且是重要的受戒、懺悔等行事的宣告儀式，包括各種僧法羯磨、諸界結解方法、受戒法等，旨在釋述持戒之要諦，讓受戒者受戒後知道如何行羯磨法。至於比丘戒與比丘尼戒，因為所受持之戒律不盡相同所以分開講授，比丘戒二百五十條，比丘尼戒三百四十八條，戒相頗多，因此講授時間也相對增加。

戒場上課有其一定儀式，表示對戒法的尊重。講戒阿闍黎必須穿袍搭衣，上課前由二位引禮或引贊師帶領二位戒子代表，前往法堂如禮行儀的迎請阿闍黎到講堂，阿闍黎上座，三稱「南無本師釋迦牟尼佛」後開講，說畢再一起回向，然後送阿闍黎回寮。程序：

- (一) 到法堂迎請講戒阿闍黎到講堂
- (二) 阿闍黎三拜後上座
- (三) 「南無本師釋迦牟尼佛」三稱
- (四) 開始上課
- (五) 上課畢，回向後下座

四、上堂

上堂乃指古代禪宗叢林道場中，請住持和尚上法堂說法之意。只要是住持隨時都可以上堂說法，後來漸漸形成定期及臨時上堂之別。³⁶可是到近代則比較少見，通常是在戒期中才會出現和尚上堂的儀式。其實上堂與授戒儀式並無直接關係，而是因為在戒期中，會有僧俗二眾設齋請和尚上堂說法才行此儀，就是所謂打「上堂齋」³⁷，否則平時已不容易見識到上堂的場面。

過去戒場打上堂齋的人數眾多，幾乎天天上堂，相對地減少戒子不少學習的時間，因此妙法寺開始傳戒以來，就改為每週上堂說法一次，如此給予戒子更多學習禮儀與聽講戒法的時間。一方面每逢上堂時，設齋者會有「拜齋」的意願，信眾大批前來參與，無形中給寧靜肅穆的戒場添增不少熱鬧氣氛，對攝心求戒的

³⁶ 參見《中華佛教百科全書》(二)，頁 531。

³⁷ 所謂上堂齋乃指上堂說法後，赴齋堂應供稱之。

戒子而言，可說是又一次干擾，在不能完全不讓信眾設齋的情況下，每週一次的上堂，可為戒子維護寧靜的修學環境。

上堂儀式乃融合了請師儀與說法儀所成。

1、請師儀：旨在恭敬中求法

傳戒乃叢林盛事，為擁護戒壇，戒期間常有護法居士打上堂齋供佛及僧，而請和尚上堂說法。上堂說法，意指和尚代佛說法，因為是代表佛，說法者必須具足比丘隨身之物，如衣、鉢、具、錫杖等，象徵是佛法的傳人。為了表示對佛的尊重與恭敬，故有隆重迎請禮儀，參與儀式者常因而生起希有難得、難遭遇想的恭敬與虔誠心。迎請時，迎請者面對代佛說法的和尚時，貫例須先白一段請師文：

仰白和尚，大慈忍聽！今有諸山長老、本寺新戒、護法居士人等，為擁護戒壇、廣結善緣，敬設千僧、護法、上堂大齋，恭請和尚上堂說法，普利人天。惟願和尚慈悲，默然允許，下情無任，懇禱之至！³⁸

印光大師曾說：「佛法從恭敬中求，一分恭敬，一分利益；十分恭敬，十分利益。」這段請師文正含有「恭敬」與「求」二大涵意。佛法是眾生的指南，能引渡眾生達到安樂彼岸，面對已解脫、得究竟的聖者，也能受到眾生的景仰與恭敬，因而發自內心，恭敬的請求聖者授與安樂之法。恭敬與求二者，正是一體兩面的關係，求可說是自我驕慢的降伏，而以謙卑、主動之心向所對者的態度，佛法的踐行乃在折服我慢與去我執，能做到這樣，在求中恭敬心已然生起，而別無另一個恭敬之心，或另一個純粹拜託對方、請求對方的心，能作到幾分放下，就有幾分恭敬，也就得到幾分的自在。因而請師過程，即是在禮儀傳統背後，踐行一個自我修行過程的宗教意義。

2、說法儀：旨在能攝耳諦聽無上之法。

上堂須請和尚上座說法，維那當呼「昇座偈」。此偈除了提醒在會中的僧人應諦聽法意之外，也是對能說無上法的和尚的崇高讚意。

說法前，維那先呼昇座偈的前二句：「法筵龍象眾，當觀第一義。」³⁹龍象在佛教向來指稱能擔待救度眾生，住持正法的出家人。此偈提醒說法會上諸佛門龍象，要善觀、一心繫念第一義諦，第一義諦乃不立文字、言語道斷，不可思議

³⁸ 參見《百丈清規證義記》卷五，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 657。

³⁹ 參見《百丈清規證義記》卷五，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 657。

的無相法。呼畢，和尚開始說法，上堂說法都是簡短扼要，有一定說法格式。說法畢維那再呼：「諦觀法王法，法王法如是。」⁴⁰然後和尚便下座。諸佛譽稱為法王，能於諸法得大自在故稱之，此偈再提醒與會大眾，和尚所說之法，即是諸佛所說之法，是第一義法，如其本然，不須言語多說。《敕修百丈清規》卷八記載：世尊一日陞座，大眾集定。文殊白椎云：諦觀法王法，法王法如是。世尊便下座。⁴¹禪宗叢林每每以此公案，表示和尚所說是第一義諦法。

上堂的儀式是隆重且神聖的，在過去叢林遇到上堂，四眾弟子一律要參加此儀式，和尚所說的法語，必須寫在一塊揭示牌上掛出示眾。妙法寺戒場亦如是，上堂儀式行禮如儀（儀軌作法於第四章詳細說明），上堂儀式結束後，戒壇書記馬上將上堂法語（如圖 3-3）書寫後張貼公告。妙法寺戒場，上堂說法者，都由三師和尚輪流上堂。

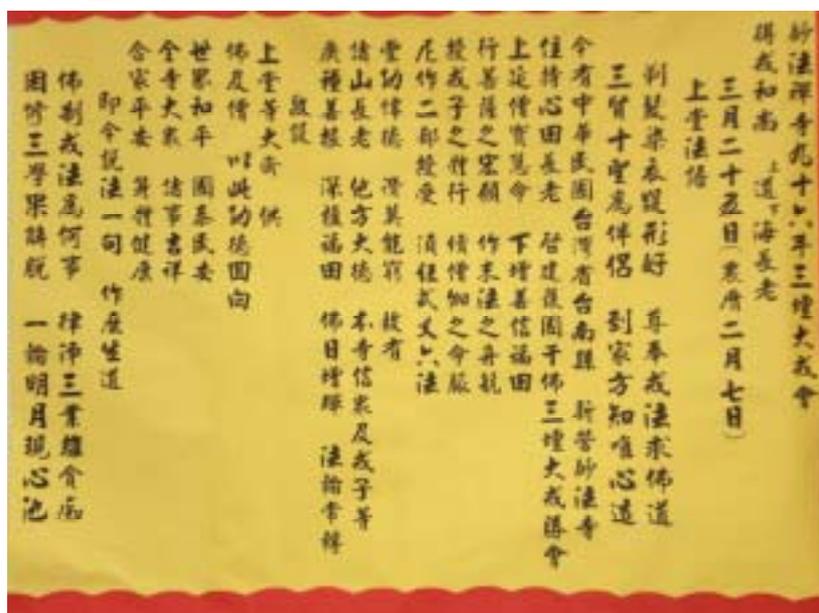


圖 3-3 道海律師上堂法語

五、午供

午供，是指於佛前所上之佛供，又因佛制過午不食，故佛供必於午時前進行。通常佛前所供之物亦稱為佛供，以食物為主。

供養佛菩薩有二種供養，一者為法供養。以修菩薩行，利益眾生等修行功德供養，或以信心等之精神供養稱為法供養。所謂「大菩提心護正法，如教修行修

⁴⁰ 同註 38。

⁴¹ 參見《敕修百丈清規》卷八，T48，頁 1156 上。

供養，自利利他平等心，是則名真供養佛。於諸供養中，法供養為最。」⁴²奉行佛陀的教敕切實修行，達到解脫滅苦的目的，自利利他，這是真正的供養。一者為事供養。即是物質上的供養，凡以香花、燈明、飲食等物質供養的稱為事供養。修事供養時，應注意供養物及供養器的使用，《供養儀式》云：「凡所供養物，但除五辛、酒、肉等不淨者。其供養器，皆用金、銀、銅、鐵、瓷等，餘者悉不堪用。」⁴³雖然事供養是最基本的供養，也是最普遍的法門，恭敬故仍應注意應有之規範。

妙法寺戒場上供以事供養作為供養法門，供養物以齋食之物為主要佛供。原因在於今日有人設齋供眾，當以人間美味於自己未食之前先上供諸佛菩薩，後再表達對佛菩薩的恭敬，亦是廣修喜捨、供養的功德。

上供有固定儀式，妙法寺戒場上供，由代理方丈主持。程序以「爐香讚」起始，接著三稱念「南無靈山會上佛菩薩」，再接念諸佛菩薩名號、變食咒等，最後唱誦「天廚妙供」讚結束此堂午供。程序如下：

- (一) 爐香讚
- (二) 南無靈山會上佛菩薩 三稱
- (三) 供養常住十方佛法僧
- (四) 變食真言
- (五) 天廚妙供

六、演禮

傳承台灣戒場的習慣，妙法寺戒期間每日下午二點以後是演禮時間。演禮顧名思義是演練各項禮儀之意。受戒者初入壇時，其規矩、威儀、戒相與唱答儀軌都要有適當的教授與要求，因而從最基本的行、住、坐、臥四威儀，到各壇授戒儀規講解與演練勢在必行，令受戒者可以如禮行儀受戒。此外也於演禮時間為受戒者講述中國叢林規矩，心田長老認為，叢林規矩是中國祖師為使僧團更和合，適合精進用功辦道以成就聖業而制定，實為難得，當今少有道場能依著古叢林規範運作，若今不教將逐漸失傳，著眼於正法傳承，應該讓受戒者體解古德之用心與古規的精神意涵，⁴⁴包括叢林組織、掛單規矩、吃鉢飯、殿堂儀規，授戒儀規

⁴² 參見《說無垢稱經贊》卷六，T38，頁 1112 中。

⁴³ 參見《供養儀式》，T18，頁 180 下。

⁴⁴ 參見妙法月刊雜誌社編輯，《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民 86 年）頁 1。

之外的其它唱誦與法器教導，都是必修功課，好讓受戒者對中國佛教具有梗要認識。

總之，演禮是以開堂跟陪堂和尚為中心地進行，引禮、引讚師從旁協助教導，共同完成演禮課程。各壇授戒儀規講解與演練外，中國古代叢林規範、一個僧人應有的威儀禮節，在戒期演禮時大都已作概略性介紹。

七、懺摩

在戒場裡任何時刻都可聽到戒師百般叮嚀戒子：「要如法懺悔」、「要至誠求懺」、「全心全意懺悔」、「虔誠懺悔前愆」，因此戒會安排每晚都要懺摩。何謂懺摩？要義乃在禮佛求懺悔，禮拜諸佛菩薩，思己過去罪業，懺悔所造諸惡業並請求諒解之意。每一個人無始以來所作罪業不知凡幾，唯有真正從內心徹底反省，至誠求懺，方可令煩惱消除不起，使身心清淨無染，尤其受戒不易，戒障重重，既然發心前來受戒，必將身心懺悔清淨，登壇時方能以清淨身心納受無上戒體，同時也納受未來光明大道的資糧。

懺悔法門可分二種，一為理懺，觀諸法實相萬法皆空之理，視罪惡乃妄心所造，而妄心無體，罪惡是空，因以滅除眾罪。二為事懺，以禮佛、誦經等事相上之作法發露懺悔罪過。⁴⁵懺悔著重在發露，毫無隱諱的將自己的過錯顯露出來，如此才能心安理得，並且知過能改，後不再造，才是真正懺悔。

戒場中每晚禮懺即是一種事懺法，每晚受戒者虔誠、懇切地瞻敬禮拜佛像，口中稱唱讚佛，心意觀想聖容，三業殷勤懺悔過去、現在所作之罪業。一個人，在過去世以及現生中，都曾造作種種錯事，犯種種的罪惡，留下招引苦難、障礙修道解脫的業力，為了減輕及消除障礙苦難的業力，所以在佛菩薩座前，承認自己的錯誤，以消除自己的業障。佛教的禮懺法門，在修持上是非常重要的，惟用深切的懺悔心，大願心才得以成就，因而初入佛門的僧人，首先要體認真切懺悔的重要性與必要性。

要得清淨戒體，最重要是將身心懺悔清淨，徹底發心求戒才可得，是故如理、如法地將身心懺悔清淨，是受戒必備條件，因而戒期特地安排每日禮懺，讓求戒者至誠求懺。禮懺儀式極其簡單，唱誦、禮拜一句「南無本師釋迦牟尼佛」貫串整個懺摩儀式。釋迦牟尼佛生在人間，有生老病死的無常相，但依修行最終

⁴⁵ 參見《佛光大辭典》，頁 240。

體悟真理，覺證緣起正法，而在人間成佛，成就人本的、理智的、清淨的、慈悲的、自力的佛陀。這個世界因釋尊誕生，於菩提樹下成正覺，人類才體認到真理的光明與溫暖，讓生處五濁惡世的眾生得到救護。其平實而又偉大的人格，就這樣成為世人嚮往以及學習的楷模。一句「南無本師釋迦牟尼佛」喚起眾生的覺醒能力，懺悔此身多業障，由當下反省、修行而成就清淨、圓滿人格的重要意義。

懺悔法門中，能藉由諸佛菩薩的加持力，懺除自己的過惡，但仍須靠自己的決心與意志如法的懺悔，才能與佛菩薩的清淨、慈悲力相應。禮懺稱唱佛號，可以激起情感上的意志，但仍須假以日後有恆心地實踐，以理智抉擇身心行為，方是懺摩的儀式目的。

剛進戒場，受戒者的心起伏不定，容易受順、逆境影響，這些都是受戒的考驗，若內心原有污垢又未懺除，這種種都將成為受戒的障礙，是故每晚發虔誠心禮懺的目的就在此，藉由佛菩薩的慈悲法水，純淨自己的心靈，以平安、順利圓滿受戒。

八、托鉢乞食

托鉢乞食是授菩薩戒儀式前方便行法之一。妙法寺戒場每一戒期都會安排一天出外托鉢，目的是讓受戒者體驗佛世時僧人托鉢的生活。時間安排在授完比丘戒到授菩薩戒前的其中一天。托鉢當天在開堂和尚（心田長老）、陪堂和尚（傳孝法師）的引領，引禮、引贊師以及諸多護戒居士的護鉢下，戒子們身著如來法衣，一斗笠一鉢盂，儼若一個行腳僧，均分二列安詳徐步，行在市區街道二邊，開始一天人間遊化托鉢的生活（圖 3-4），體驗「一鉢千家飯，孤僧萬里遊，為了生死路，乞化度春秋」的心情。托鉢結束回到戒場，再齊集佛前回向，將此托鉢功德回向法界眾生。



圖 3-4 托鉢乞食

佛世時，托鉢是僧人的生活方式之一。釋尊規定自己及弟子要以托鉢乞食為營生方式，這種方式必須進入人間，走入人群，在僧俗互動的關係中，僧人對世人以法布施，盡教化之責，令世人遠離憂惱苦患。而世人對僧人則以四事供養，令僧人生活無所匱乏。佛教僧俗間彼此相互敬順，建立起不同外學的僧俗關係，在施與受的往來之中，含有捨與教的豐富內涵意義。藉托鉢福利世人，予眾生種植福德，並為他們講說佛法，以身教、言教度化眾生。因此佛教初期的托鉢教制就是建立在：

（一）平等敬順對待的僧俗關係：佛制托鉢方式對僧俗來說，可說是對應性互動的財法二施關係，信眾平等財施供養僧人，僧人對信眾不落戶平等施法教導，平等得施與受，從人本精神來看，這是人性、心性平等的象徵。站在佛教緣起角度，一切緣起相關性，等無差別，無有高下，因此應彼此相互敬順與尊重。

（二）彰顯人間佛教的思想：佛世時釋尊在人間各處遊行說法，並令比丘們也要到人間遊行，且不要二人共行。⁴⁶釋尊教誡獲得解脫一切束縛的比丘，應為利益眾生而遊行，其目的是要帶著正法走入人間，唯有走入人間，與社會各階層的人士接觸，才能真正看到人間的苦難，感受眾生既真實又不同的苦迫，而即時給與正法、施以無畏。而二人不共行，弘化的範圍才能廣泛周遍，把正法傳播到人間的每一個角落，展現佛教入世的特徵，即契機契理的人間佛教。

（三）真善美人生的示現：佛教的發展，希望帶領眾生在色身與慧命方面都能有正常的發展。完美的人生，色身與精神二者不能偏廢，完美人性、了悟人性屬心靈層次，心靈要達到一定的發展，色身的滋養是一個增上緣。世人的心靈提昇需要靠僧人的引導，僧人的色身則必須仰賴俗人的供給，這不但合乎佛法的緣起相關性。同時在僧俗的互動關係，也隱含著人類生命必須是精神與物質兼顧的意涵。

由於中國社會不適於僧人過托鉢乞化的生活，當今授戒儀式上安排托鉢活動，其實體驗以及自我教育的意義，大於為眾生說法教化的意義。在事前開堂和尚即不斷地提醒受戒者，托鉢乞化在當今所代表的意涵是一種責任與使命，接受了信眾的供養，當思如何去回報，所謂「施主一粒米，大如須彌山，今生不了道，批毛戴角還。」從真正踐行中掌握托鉢可以折伏驕慢，放下恃傲尊嚴，消弭貪念，並讓眾生廣植福田的精神，以此功德讓自己永遠走在清淨解脫的路上。

⁴⁶ 參見《根本說一切有部毘奈耶破僧事》卷六，T24，頁130上。

九、燃香供佛

三壇大戒最後一壇為授菩薩戒，然受菩薩戒固是不易，行之更難，因此必先預示令受戒者廣其心志，堅其誓願，其作法就是於頭頂燃香供佛⁴⁷。當今妙法寺戒場的作法，在菩薩戒請戒當天下午先開示苦行意義，晚上露罪懺悔畢，受戒者即發心於頭頂燃香供佛。雖然《傳戒正範》只列出「開示苦行」，不見燃戒疤的儀制，但開示苦行的儀文最後提到：「待汝等燃燈、燃香，供佛發願已，來日臨壇，領受菩薩戒法。」⁴⁸可見燃香供佛被視為，受菩薩戒的前方便行法，因此《妙法寺傳授儀範》除「開示苦行」外，更增列「燃香供佛」的儀規，並恭請秉戒教授和尚臨壇主持。

為何要先燃香才能受菩薩戒？見月以為「凡欲發菩提心，行菩薩行者，必以檀度為首，餘度方成。故於初求菩薩戒者，先令行斯苦行，以驗大乘根機，令發決定大乘真志。」⁴⁹見月遵循《梵網經》所言：「見後新學菩薩，有從百里千里來求大乘經律，應如法為說一切苦行，若燒身、燒臂、燒指，若不燒身、臂、指供養諸佛，非出家菩薩。」⁵⁰以此明志為法焚身以供諸佛，捨身肉手足以為鬼畜濟苦，以此清淨捨身來表達上求佛道，以及慈力下化眾生的堅定意志。初發心者忍力未具，人法未空，既發菩提心，發願求受菩薩戒，因此燃香苦行更應當受。受戒者若不因此而躊躇、心生疑退，即具大乘種性，堪受菩薩戒。

故當今中國佛教受戒燃戒疤乃是依《梵網經》的菩薩精神而制，表示捨身供養，也表達不畏一切的精神，藉由「火燒菩薩頭」向佛菩薩表明自己的立志。印順法師在《華雨香雲》提到：「燃香實始於中國，非佛教舊制。說者謂此以表捨身供養之誠。」⁵¹而不是如一般人所言，視燃香與否以辨別僧人之真偽。

燃香供佛儀式有其一定儀規，程序如下：

- (一) 迎請秉戒教授和尚
- (二) 唱爐香讚
- (三) 引禮師請秉戒教授和尚策導並主持燃香供佛。
- (四) 秉戒教授和尚開導

⁴⁷ 僧人受戒燃香供佛，實是於頭頂燃戒疤之意。

⁴⁸ 參見《傳戒正範》卷三，收入《卍續藏》第107冊，頁88上。

⁴⁹ 參見《傳戒正範》卷三，收入《卍續藏》第107冊，頁88上。

⁵⁰ 參見《梵網經》，T24，頁1006上。

⁵¹ 參見釋印順，《華雨香雲》（台北：正聞出版社，民83年修訂），頁180。

（五）稱念「南無本師釋迦牟尼佛」佛號燃香

燃香前，受戒者須先將頂門前方之髮根剃淨，以利香塔與頭皮密接。戒子將具披於肩上，合掌念佛，引禮、引贊諸師先在戒子頭上打疤樣，秉戒教授和尚下座，首先為沙彌首放香塔、燃香（如圖 3-5），接著引禮、引贊諸師再為所有受戒者燃香（如圖 3-5-1）。

燃香時，受戒者應當口中稱誦佛號，內心憶念佛菩薩恩德，以此燃香願供養十方一切諸佛，盡未來際，不離菩薩三聚淨戒，難行苦行，直至成佛。

（六）發願回向

願以此燃香供佛所生功德，迴施法界一切眾生，願離苦、得樂、斷惡修善、發菩提心、修習佛法、樂利眾生、速成佛道。



3-5 秉戒教授和尚為沙彌首放香塔



圖 3-5-1 引贊師為受戒者燃香

第三節 正授戒法儀文內容

正授戒法儀文內容，分為三壇大戒正授儀文與授幽冥戒儀文二種。

關於三壇大戒正授戒法，乃指受戒者正式登壇圓成僧戒。其儀式各壇皆分三階段完成，即第一階段請戒開導，第二階段為露罪懺悔，第三階段為正授戒法，此三階段進行時，都有其一定儀規。正授幽冥戒，過程沒有階段性一次完成。本節以下就妙法寺的《三壇大戒傳授儀範》，依各壇正授戒法儀則，以及《幽冥戒傳授儀範》略作說明。各壇分科進行時，儀則相同者，在下列說明中則不再重述內容。

一、初壇沙彌戒正授

受三壇大戒時，必須先受沙彌戒才能再依序受比丘戒、菩薩戒。受了沙彌戒才能成爲「法同沙彌」，具備沙彌應有之內涵。授戒儀式分三階段進行：

（一）請戒開導。

《薩婆多毗婆沙論》云：「凡欲受戒，先與說法，引導開解，令於一切境上起慈悲心，便得增上戒。」⁵²意在策發心志，欲人識戒旨歸，令求戒者發起渴仰求受上品戒體之殷重心。故在未正授戒法前，禮請和尚預爲開示。分三節進行：

1、迎請三師

此時迎請三師的目的，是作正授戒體前開導。

授戒儀式中，三師和尚是傳授戒法的重要人物，然而受戒者未諳受戒儀則，必須由引禮師導引，因而迎請三師之前，沙彌首帶領全體受戒者，先請引禮師不倦爲人，曲垂導引，引禮師再帶領八位受戒者代表，到法堂迎請三師和尚到大殿，和尚拈香並三拜後，在香讚的梵唱聲中上座。

2、乞請授戒

三師和尚上座後，引禮師令受戒者頂禮三師和尚後，沙彌首代眾向三師和尚仰白求受沙彌戒之真心。

3、和尚開導

得戒和尚在未受戒前，先向受戒者開示出家是修集無上正覺之道，接著再指示沙彌之戒法、戒體、戒行、戒相等四科之義，使受戒者未受戒前，對戒法心得明瞭，受授如法，行持有方，不乖律制。

（二）露罪懺悔。

正授戒法前，教授師設有重難與輕遮罪，詢問受戒者，以揀別受戒者之器或非器，並於佛前懺罪清淨，令受戒者身器清淨，無有遮障，以便如法得戒。於請戒當日晚上，僧尼二眾各自舉行。分四節進行：

1、淨堂請懺

露罪懺悔儀式由羯磨和尚主法，將和尚迎請至懺堂後，引禮師帶領受戒者誦大悲神咒，仗此咒力，潔淨壇場，遠諸魔障。爾後，引禮師向受戒者白，審罪懺悔阿闍黎乃是幫助受戒者淨滌三業，浣凡軀而成道器，芟愛草以發心華者，故

⁵² 參見《薩婆多毗婆沙論》卷一，T23，頁 507 上。

應至誠、懇懃請師。請師之語：

大德一心念，我弟子某甲等，今請大德為審罪懺悔阿闍黎；願大德為我作審罪懺悔阿闍黎。我依大德故，得如法懺悔，(大) 慈愍故。(三請三拜)

2、懺前開導

初入佛道，在乎翻染成淨，令淨念現前，讓清淨三業得以成就，而懺悔是翻染成淨之法，受戒者懺罪之前，審罪懺悔阿闍黎(即羯磨和尚)先開示清淨之道。

《大般涅槃經》：「有二白法，能救眾生。一慚、二愧。慚者，自不作罪；愧者，不教他作。慚者，內自羞恥；愧者，發露向人。慚者，羞人；愧者，羞天。是名慚愧。」⁵³《雜阿含經》亦云：「世間若無有慚愧二法者，違越清淨道，向生老病死；世間若成就慚愧二法者，增長清淨道，永閉生死門。」⁵⁴然所懺為何？依南山律之意即是十三重難與十六輕遮等戒障。⁵⁵羯磨和尚一一解明此戒障，令受戒者諦審思惟，覺察有無，才能如實發露。

3、入堂露罪

受戒者由引禮、引贊師引導作驗籤羯磨⁵⁶後，次第入懺堂，在羯磨和尚座前發露懺罪。若眾少者，一人次第發露，若眾多者，可三人或三人以上一齊發露。發露者拈香一瓣，並三稱「南無十方常住三寶」後，羯磨和尚對受戒者一一問遮難，問畢出懺堂，引禮、引贊師再引導作繳籤羯磨⁵⁷。

4、佛前懺悔

雖然已在懺堂發露陳說以往過愆，然現生所作所為者，因未聞三寶而造無量罪業卻不覺不知，唯有諸佛菩薩徹知徹見，因此今向十方三寶，渴仰翹勤，至心作觀，隨羯磨和尚音聲重伸懺悔。懺悔時羯磨和尚先舉懺悔文，引禮師就像是懺悔文教導受戒者唱，至誠懇切，隨文作觀求悔，乞求三寶慈光加被，消除魔障，但願明朝壇上，得稟受清淨戒體。

(三) 正授戒法。

⁵³ 參見《大般涅槃經》卷十九，T12，頁 477 中。

⁵⁴ 參見《雜阿含經》卷四十七，T2，頁 341 上。

⁵⁵ 參見塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範—沙彌戒》，(新營：中國佛教傳佈協會)，頁 25

⁵⁶ 所謂「驗籤羯磨」意旨：沙彌欲圓大戒，理應露懺，為防有白衣等，混入盜聽，故要詳查出入。參見塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範—沙彌戒》(新營：中國佛教傳佈協會)，頁 84。

⁵⁷ 所謂「繳籤羯磨」意止：沙彌在發露時，恐有昏散，而誤了懺摩，故應檢巡察視，整肅懺儀，令彼三業翹勤，一心無怠。塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範—沙彌戒》(新營：中國佛教傳佈協會)，頁 85。

三師（授具足戒時外加七尊證師）和尚在三寶及諸天護法作證下，為受戒者作正授羯磨，宣說戒相。正授沙彌戒，於請戒開導的次日舉行，並且僧、尼分開授受。分十節進行：

1、迎請三師

正授日迎請三師和尚正授戒法，此時的請師儀最為正式、隆重。二引禮師引領八位受戒者代表到法堂迎請三師和尚。在鐘鼓齊鳴中，戒子翹勤恭迎三師入佛殿，三師就位後引禮師舉「集眾偈」，再接「南無雲來集菩薩摩訶薩」三稱，三師和尚三拜後白云：「今為傳授沙彌十支淨戒者說。」引禮再呼「鐘聲偈」，唱畢，全體引禮、引贊師參座，頂禮三師和尚，接著再唱香讚。

2、正請師法

二個月的戒期中，經過一番訓練與學習之後，最終目的是希望能獲得清淨戒體，而正授是獲得清淨戒體的重要時刻，沒有三師七證授戒、主持羯磨法、教授威儀作法，以及證盟受戒終不能得戒，故必至誠請之。請師儀之隆重與神聖更勝於上堂時的請師，三師七證被迎請至大殿後，正請師法才算開始。

首先引禮師先舉「集眾偈」：「降伏魔力怨，除結盡無餘，聞此妙響音，悉皆雲來集。」⁵⁸此偈多用於僧團發生重大僧事必須群集僧眾時，最常見的記載是，佛陀將受諸比丘新歲，阿難集眾而說此偈，如《增壹阿含經》卷二十四：

佛陀欲受諸比丘新歲，阿難即昇講堂，手執捷椎，並作是說：我今擊此如來信鼓，諸有如來弟子眾者，盡當普集。爾時，復說此偈：「降伏魔力怨，除結盡無餘，露地擊捷椎，比丘聞當集，諸欲聞法人，度流生死海，聞此妙響音，盡當雲集此。」⁵⁹

後世將此偈結集成四句偈，在集眾時使用，而集眾是為降伏魔力、除結使、度生死海，因而從受戒的意義而言，筆者以為此偈的作用除了集眾之外，濟苦的意義更為深遠。戒是正順解脫之本，受戒之後，能因持戒生定發慧，有智慧才能解脫煩惱束縛，了生脫死，超出三界，成就聖道。如今三師和尚將授予戒法，猶如眾生的苦難即將被拔除，而至安樂彼岸，因此是神聖的一刻。

繼「集眾偈」之後，引禮師又舉「鐘聲偈」：「鐘聲傳三千界內，佛法揚萬億國中，功勳祈世界和平，利益報檀那厚德。」⁶⁰鐘含有報時、集眾功能外，也

⁵⁸ 參見《百丈清規證義記》卷五，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 833。

⁵⁹ 參見《增壹阿含經》卷二十四，T2，頁 676 下。

⁶⁰ 同註 57。

能產生對眾生濟苦的悲憫情懷，還有警醒、惕勵的作用。「鐘聲偈」意謂著無上佛法能像鐘聲一般，傳播至任何一個角落，破除眾生迷惑，喚醒愚癡，將此功德回向世界和平，令弘揚者、護持者同霑法益。從受戒的時機觀之，筆者又以為值此正授時刻，諸受戒者即將納受戒體，喚起諸受戒者於未來能秉持清淨戒法，成為法門龍象，荷擔如來家業，住持正法，警醒與惕勵之情，藉由鐘聲偈表露無遺！

正請師法藉由「集眾偈」、「鐘聲偈」隱喻式地向受戒者傳遞授戒意義外，也透過「香讚」讚詞，明白表達每次的登壇目的：

尸羅妙法，弘傳在師，菩提涅槃戒為基，修行始於斯，乞授十支，清淨願奉持。南無香雲蓋菩薩摩訶薩（三稱）

傳授戒法意謂傳授解脫之法，之前，要以恭敬之心祈請和尚，成為必要禮節，因而在介紹十師和尚之後，受戒者才端秉一心請師授戒。在引禮師的引導下，先恭請得戒和尚作沙彌十戒和尚，次請羯磨、教授和尚作沙彌十戒羯磨、教授阿闍黎。請師之語：

大德一心念，我弟子某甲等，今請大德為沙彌十戒和尚（羯磨、教授阿闍黎）；願大德為我作沙彌十戒和尚（羯磨、教授阿闍黎）。我依大德故，得受沙彌十戒，（大）慈愍故。（各三請三拜）

3、說法開導

《大般涅槃經》云：「既出家已，奉持禁戒威儀不缺。」⁶¹若無淨戒，諸善功德皆不得生，是故當持淨戒。出家只是形同沙彌，能受持十戒方稱法同沙彌，要受具足戒，理當先受沙彌十戒。

4、請聖證明

欲受沙彌清淨十戒，先祈三寶以作為依怙之尊，次請寄位諸天、天龍八部、護戒神王等萬靈普降法筵，監壇護戒。

5、與出家法

佛言：「若在僧伽藍中度令出家（受沙彌戒）者，當白一切僧。白已，聽與出家。」⁶²首先引禮師先將受戒者帶出殿外，安置在眼見耳不聞處。在大界內全體諸師齊集，威儀和合一致後，由羯磨和尚問，開堂和尚答。作單白羯磨，單白羯磨文：

⁶¹ 參見《大般涅槃經》卷十一，T12，頁673下。

⁶² 參見《四分律》卷三十四，T22，頁810中。

大德僧聽！此某甲（受戒者）等，從某甲（得戒和尚）比丘求受沙彌十戒。若僧時到，僧忍聽，與某甲（受戒者）等授沙彌十戒，白如是。作法成否？

答：成。

單白羯磨後，才能帶領受戒者入殿求受沙彌戒。

6、審問遮難

領納戒體之前，羯磨和尚再次向受戒者審問，如前晚於懺堂所發露之遮難。

7、三皈納體

《芝苑遺編》卷三：「今者發心，誓稟此法，然須實壇頂上十師座前，作法而受。因緣和集，心境相冥，發生無作，領納在心，名為戒體。得此法已，終身持奉，如護明珠，號良福田，是真僧寶，紹隆佛種，興建法幢。故知受時，彌須用意，一生大事不可自輕。」⁶³因此，受戒者當知，所欲「受」者，即是聖人所制之「戒法」，而所發於心的，即是第八意識的善法種子，此即「戒體」。⁶⁴既無遮難，戒可得受。沙彌十戒乃在秉宣三皈時感發戒體，受戒者於三皈時當發上品心，攝耳諦聽用心作觀。受戒者隨和尚誦皈依文，並運心作觀：

我某甲，盡形壽皈依佛，盡形壽皈依法，盡形壽皈依僧。我今隨佛出家，上某下某為和尚。如來至真等正覺，是我世尊。（三說三拜）

納受戒體之法，本因法師依經典示文，及弘一律師、廣化老法師等所述觀想方法，糅成以下觀想文：⁶⁵

初番羯磨：觀想於法界一切有情與無情境上，發起「誓斷一切惡！誓修一切善！誓度一切眾生皆成佛道。」之菩提心，以此上品大願力不可思議故，翻昔塵沙惡法，悉成法界善法，如五彩之功德祥雲，從十方大地冉冉湧動上升。

二番羯磨：觀想此十方湧起之戒法功德祥雲，徐徐聚集於頭頂上空，如蓋如雲。

三番羯磨：觀想吾頂上之功德祥雲，漸成漏斗之狀，緩緩從空而下，由頂門注入身心，充滿正報。當觀身如虛空無邊器量，攬法歸心，彌蓋十方，充塞法界，心法相稱，盡未來際，永為佛種。

⁶³ 參見《芝苑遺編》卷三，收入《卍續藏》第105冊，頁553。

⁶⁴ 參見塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範—比丘尼戒》，（新營：中國佛教傳佈協會），頁11。

⁶⁵ 參見塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範—比丘尼戒》，（新營：中國佛教傳佈協會），頁16。

藉由如是三皈三觀想，心境相應，而發得上品戒體。

8、宣說戒相

已得沙彌清淨戒體，繼而宣說沙彌十戒之相，令受戒者識相守持，以護戒體。

9、授衣鉢具

《摩訶僧祇律》：「出家離第一樂而隨所住處，常三衣具，持鉢乞食。譬如鳥之兩翼，恒與身俱。」⁶⁶三衣、鉢、具，為最初佛教僧人不可或缺之生活資具，故成為代表僧人的特徵。既受戒已，受戒在於心，搭衣、持鉢具以代表僧相，儀式中引禮師帶領受戒者舉搭衣偈、鉢多羅偈、尼師壇偈，由三師和尚一一授衣、鉢、具。

在《百丈清規證義記》卷七有如下記載：

善男子！汝頭髮既除，儀表異俗，但名形同沙彌。若受十支淨戒，身居伽藍，依師而學，食共大僧，著衣而食，方名法同沙彌。是故我今先示汝沙彌衣、鉢，次授汝沙彌十戒，以便行用，不乖律儀。⁶⁷

由於沙彌在僧團還不算僧數，但因已薙髮出家，與僧共住、隨學，因而釋尊仍聽與代表僧相的衣，與生活資具如鉢、具等。沙彌可著縵五衣，受縵五衣時唱誦：「大哉解脫服，無相福田衣，披奉如戒行，廣度諸眾生。」所謂「縵衣」者，為沙彌眾及受持五戒、菩薩戒之在家信眾所穿著，是無福田相不割裁的袈裟。受鉢時唱誦：「執持應器，當願眾生，成就法器，受人天供。」。《敕修百丈清規》卷五提到：「將入叢林，先辦道具。」《中阿含經》云：所蓄物可資身者，即是增長善法之具。《菩薩戒經》云：資生順道之具。⁶⁸可見所謂「鉢」者，是出家人的食器，透過食物以資養色身，才能安心辦道，故為增長善法之具。受具時唱誦：「臥具尼師壇，長養心苗性，展開登聖地，奉持如來命。」具」者，意譯為敷具、鋪具、坐臥具，略稱具。即坐臥時敷於地上，或臥具上之長方形布。係為防禦地上植物、蟲類以保護身體，避免三衣及寢具之污損而作者，即有護身、護衣、護眾人床席臥具之作用。⁶⁹

10、聆聽教囑法

⁶⁶ 參見《摩訶僧祇律》卷八，T22，頁 293 下。

⁶⁷ 參見《百丈清規證義記》卷七，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 594 上。

⁶⁸ 參見《敕修百丈清規》卷五，T48，頁 1139 上。

⁶⁹ 參見《佛光大辭典》，頁 2836。

授沙彌十戒相竟，得戒和尚更教示「五德、十數」⁷⁰，五德、十數是入道之初基，為出家之大要，能具此善法方能成為世間福田，非但沙彌，乃至諸佛菩薩，都須由此而進，初受戒人，先須讀過，並且如法行持，方許登壇受具足戒。由此可知，這段教囑是為進受具足戒之勉語。

二、二壇比丘戒正授

沙彌戒受竟，始能進受比丘戒，故以下受戒者以沙彌稱之。二壇比丘戒正授儀軌，若與沙彌戒正授相同者，則不再重述內容。

(一) 請戒開導。分三節進行：

- 1、迎請三師
- 2、乞請授戒

沙彌首代大眾向三師和尚仰白求受具足大戒之願心。

- 3、和尚開導

未正授具足戒前，得戒和尚開導諸沙彌：受具足戒羯磨，須具足五緣與六法方能成就。其次，今發心受具足戒，乃為成三聚戒故，正求泥洹果，而以此引導眾生，令至涅槃，令正法久住。乞戒之心有上、中、下三品，故諸沙彌等應當發上品心，受上品戒，才能住持正法，建立僧倫。第三，指示比丘戒之戒法、戒體、戒行、戒相四科之義。

(二) 露罪懺悔。分四節進行：1、淨堂請懺，2、懺前開導，3、入堂露罪，4、佛前懺悔。

- 1、淨堂請懺
- 2、懺前開導
- 3、入堂露罪

如禮行儀，審罪戒相為沙彌十戒戒相，若受戒者為式叉尼者，必須再審式叉尼六法戒相。

- 4、佛前懺悔

⁷⁰ 所謂「五德」：一者，發心出家，懷佩道故；二者，毀其形好，應法服故；三者，永割親愛，無適莫故；四者，委棄身命，遵崇道故；五者，志求大乘，為度人故。參見《佛說諸德福田經》，T16，頁777上。

所謂「十數」者：一者一切眾生皆依飲食；二者名色；三者三受痛癢想；四者四諦；五者五陰；六者六入；七者七覺之；八者八正道；九者九眾生居；十者十一切入。參見《摩訶僧祇律》卷二十三，T22，頁417上。

（三）正授戒法。

正授比丘戒，於請戒開導的次日舉行，分壇外佛事與壇內佛事進行。正式登比丘壇時，僧、尼二眾將一起進行壇外正請師法及戒壇佛事，以上二者總稱壇外佛事。壇外佛事畢，僧眾開始進行登壇正授比丘戒；尼眾則回到本法壇受本法⁷¹，受本法時又從壇外佛事開始進行，以至登壇乞戒法，直到受完本法後，再到僧部正式登壇乞戒，才算完成授比丘尼戒程序，此是登比丘壇二部僧授戒之程序。

（為清楚程序起見，可參見第二章表 2-5）壇外佛事分三節進行：1、迎請十師，2、正請師法，3、壇主白法。壇內佛事分十二節進行：4、安受戒者所在，5、差教授師法，6、教授出眾問法，7、白召入眾法，8、登壇乞戒法，9、戒師和問法，10、對眾正問法，11、臨受開導，12、正加羯磨，13、為說隨相，14、授四依法，15、總勸學方。

1、迎請十師

受比丘戒必須有三師和尚及七位尊證，故正授日迎請十師至戒壇正授戒法。尼部在本法壇則迎請三師和尚尼及七位尊證尼。如禮行儀後，為受戒者介紹壇上十師（尼）。由於授具足戒全憑三師七證授予與證明，受戒者應各各認取得戒和尚，及現前諸師相貌名字，不得忘失，因此為受戒者一一介紹十師。

2、正請師法

先請具足戒和尚，次請九師阿闍黎。

3、壇主白法

正請師法畢，引禮師引領諸沙彌及十師至戒壇外。於壇外，在引禮師的引導下，一開始大眾虔誦「祝延香讚」（即寶鼎讚），首先祝禱我們身處的社會、國家，安和、平順，促使弘揚教法大業順利發展。繼而得戒和尚舉「禮壇偈」，十師帶領諸受戒者和唱：

稽首禮諸佛，及法賢聖僧；今演毘尼法，續僧伽命脈。

正法得久住，三乘果不絕；將登清淨壇，願證盟所說。

「禮壇偈」的內容，說明今日傳戒之目的。毘尼藏住，令僧伽命脈永續，佛法因而得久住，而今十師聚集於此，將登神聖戒壇，正為成就此事而來。關於毘尼與佛法住世及僧伽命脈的關係，《四分律名義標釋》指出：「住持三寶者，當以

⁷¹ 受尼本法：尼眾要得戒必須於二部僧中受，在僧中受戒以前，先在尼部自受，稱為「受尼本法」。

毗尼為首，毗尼若住。毗尼藏者，是佛法壽，毗尼藏住，佛法亦住。是知毗尼為佛法之命脈，僧伽之基本。」⁷²而《百丈清規證義記》亦提到：「如來涅槃時，扶律談常，囑諸比丘，以戒為師，所謂續僧伽命脈，正法得久住，全在持戒也。」⁷³因而論及佛法住世以及建立和合僧伽，皆以戒為基，如今十師將臨壇授戒，當然以神聖、謹慎態度為之。

十師祝聖、禮壇後才進入戒壇內灑淨。進而依序登入戒壇中間，得戒和尚再舉「和合偈」：

持戒清淨如滿月，身口皎潔無瑕穢；

大眾和合無違諍，爾乃可得同授戒。

「和合偈」意指十師持戒清淨，臨壇時應身心和合，勿令心緣在外，共同成就授戒一事。另一方面也勉勵受戒者，今日將登壇受戒，大眾更應和合，才能受戒領納清淨戒體。一個健全清淨的僧團，是建立在「和合」的本質上，於理、事二方面皆以和合為前提，一個僧團若能奉行六和敬，就能和合無諍，建立融洽、清淨的和樂僧團，達到住持正法的使命。授戒之初，透過儀式已將清淨僧團的本質盡說無遺。

十師舉偈並三禮後，登壇上座。此時得戒和尚向餘九師白，對於沙彌進受具足戒，衣鉢應嚴，審問難遮要如實答，並且陶誘得方，令發上品真誠，臨壇大眾應同心共秉，願勿異緣。壇主白法畢，十師一齊起座，至誠運想作梵拈香供養，一一迎請三寶，為今日授戒作證。並請諸天、龍神護法、金剛力士等，以其衛教護法之心，鎮壇護戒，令授戒羯磨進行順利，遠離諸魔障。

以上三科為壇外佛事，以下十二科乃正式登壇進行之儀節，謂之壇內佛事。

4、安受戒者所在

《四分律刪補隨機羯磨》：「佛言：受戒人不得在空、隱沒、離見聞處，若在界外。其和尚及足數人，亦不得在空，乃至界外。佛言：當安欲受戒者，眼見耳不聞處立。」⁷⁴故引禮師帶領諸受戒者至眼見耳不聞處，面向戒壇而立，令生難遭之想、恭敬之心。等待壇內十師作羯磨竟，預備屏處問難、登壇受具。

5、差（請）教授師法

十師作羯磨法主要是差教授師。此時壇內和合集僧，至作白、羯磨時，諸師

⁷² 參見《四分律名義標釋》卷三十七，收入《卍續藏》第70冊，頁960下。

⁷³ 參見《百丈清規證義記》卷七，收入《卍續藏》第111冊，頁768上。

⁷⁴ 參見《四分律刪補隨機羯磨》卷一，T40，頁497上。

若坐若立，威儀應相同一致。

6、教授出眾問法

《四分律刪補隨機羯磨》：「時有欲受戒者，將至界外，脫衣看稽留受戒事。佛言：不應爾，自今已去，聽於先問十三難事，然後受戒。」⁷⁵故被差教授師者下座至屏處（一般戒場稱為教授室）就座而座。引禮師領諸沙彌，持三衣、鉢、具至教授師座前，教授師取其衣、鉢示語，三衣一鉢為得戒之正緣，並為諸沙彌說衣鉢名相，爾後為諸沙彌一一授衣，受戒者接衣、加法後即搭衣。

登二壇授比丘、比丘尼戒時授三衣，即「五衣」、「七衣」、「九衣」。受五衣時唱誦：善哉解脫服，無上福田衣，我今頂戴受，世世不捨離。受「七衣」時唱誦：善哉解脫服，無上福田衣，我今頂戴受，世世常得披。受「九衣」時唱誦：善哉解脫服，無上福田衣，奉持如來命，廣度諸群迷。無論是五衣或七衣或九衣皆泛稱「袈裟」，是如來法衣，只要是袈裟，均被視為賢聖之標幟，自古以來為佛教所尊重，一旦披上它，就要過著超然物外，淡薄名利的的生活，就要荷擔如來家業，為正法久住而努力。三衣的使用，依場合、目的不同而有別。「五衣」者，可謂是作務衣，於勞動作務時搭著。「七衣」者於布薩自恣或說戒時搭著。「九衣」者於托鉢乞食或講經說法度眾時搭著。總之，袈裟是如來法衣，披上它後，所行所言所作都必須與道相應，如理如法。

搭衣後，教授師開始問重難輕遮。

7、白召入眾法

一一問遮難畢，教授師領諸沙彌至戒壇門口，教授師至壇前合掌向和尚白：「大德僧聽！彼沙彌某甲等，從和尚上某下某求受具足戒。若僧時到僧忍聽：我某甲已問竟，聽將來，白如是。作白成否？」答：「成。」教授師出壇，向諸沙彌招手云：「諸沙彌汝等來！」先近香案前拈香供養壇上諸師，後隨教授師登壇乞戒。

尼部受戒法，則是尼教授師一一問遮難畢，先領諸沙彌尼至本法處登壇受本法，如是一一問遮難後下座，再領諸沙彌尼至僧部戒壇登壇受戒，其儀式如前。

8、登壇乞戒法

沙彌三人為一壇，教授師一壇一壇地領至戒壇內中間，教授師歸本座，並帶領諸沙彌尼向壇上十師乞授具足戒：「大德僧聽！我沙彌某甲從和尚上某下某求

⁷⁵ 參見《四分律刪補隨機羯磨》卷一，T40，頁497上。

受具足戒。我沙彌某甲今從眾僧乞受具足戒，上某下某為和尚，願僧拔濟我，(大)慈愍故。」如是三乞。

9、戒師和問法

羯磨阿闍黎於本座，向壇上諸師表示，諸沙彌今要乞受大戒，請壇上諸師同意我，向諸沙彌問諸難事（即十三重難十六輕遮）。

10、對眾正問法

羯磨阿闍黎向諸沙彌正問難事。

11、臨受開導

得戒和尚向受戒者開示，在正加羯磨時感發戒體的要領。登比丘戒壇，不為但求聲聞小果，直欲正求佛果，志得大涅槃，令正法久住，發如是上品心，即得上品戒。

12、正加羯磨

羯磨阿闍黎此間作白四羯磨，所謂白四羯磨即一白三羯磨。授戒之作法，規定受具足戒時，三師中的羯磨師，向壇上眾僧先告白某某提出受具足戒要求，此即為「白」（即白表文）。其次，三問眾僧贊成與否，稱為三羯磨。若無異議，則准予受戒為僧。合一度之白與三度之羯磨，故稱白四羯磨。⁷⁶三番羯磨正是受戒者納受戒體的時刻，應作觀運想。觀想之法與受沙彌戒「三皈納體」時的觀想無異。白四羯磨竟，即得比丘、比丘尼戒體。

13、為說隨相

得戒和尚為諸比丘、比丘尼宣說戒相。《四分律刪補隨機羯磨》：「時有比丘受具已，眾僧捨去，既不識犯，便造重罪。佛言：自今已去，作羯磨已，當先與說四波羅夷法。」⁷⁷四波羅夷罪為比丘之四條根本重罪，比丘尼為八波羅夷罪，此罪是戒律中根本極惡罪，修行人若犯此戒，將失去比丘、比丘尼資格。

14、授四依法

四依法是佛教導修行者所依止的四種行法，依此四法可得聖法，即應常行乞食，當著糞掃衣，依樹下坐，服陳棄藥，說此四依法的目的，乃在破除修行人對衣服、飲食、房屋臥具以及醫藥的貪欲。

15、總勸學方

⁷⁶ 參見《佛光大辭典》，頁 2080。

⁷⁷ 參見《四分律刪補隨機羯磨》卷一，T40，頁 498 上。

受具足戒已竟，成就比丘（尼）之身，今後當善受教法，勸化作福治塔，應學問誦經，勤求方便，實修三學。

三、三壇菩薩戒正授

菩薩戒道俗通攝，不論出家、在家，皆可受持。菩薩戒正授分四階段完成，第一階段請戒開導，第二階段露罪懺悔，第三階段供佛發願，第四階段正授戒法。前二壇僧尼二眾必須各別授受，菩薩壇僧尼二眾可集合在一起進行。進行儀軌，若有與前二壇正授相同者，則不再重述內容。

（一）請戒開導。分三節進行：

1、迎請三師

菩薩戒的三師和尚稱為「秉戒三師和尚」，即秉宣佛制，教誡後學故。三師和尚中的得戒和尚乃代表釋迦如來，羯磨和尚代表文殊師利菩薩，教授和尚代表彌勒菩薩。迎請三師時，當觀想猶如迎請佛、菩薩一般，關於迎請儀式與前二壇迎請儀相同。

2、乞請授戒

秉戒三師和尚上座後，引禮師令諸比丘（尼）頂禮三師和尚後，為首者代大眾向三師和尚申請，惟願鑑精虔於一念，降悲愍於群機，均賜菩薩妙善淨戒，以修學大乘，契悟心地。

3、秉戒三師和尚開導

欲求菩薩淨戒，先須以三種決定深固大信，發無上菩提心而求之。一者，深信一切都有佛性，故今勤修勝行，誓成覺道，願度眾生，咸登佛果。二者，深信波羅提木叉戒，是菩提涅槃修證之本因，欲見佛性、證大涅槃，必須修持淨戒。三者，深信一切諸佛，皆依持戒而得莊嚴成就。然若不能發菩提大願，犯七逆罪者，終究難發起戒之當體，故須發廣大心並如實懺悔，才能領納菩薩妙善戒法。

（二）露罪懺悔。

《梵網經》云：「若欲受戒時，師應問言：汝現身不作七逆罪⁷⁸耶？菩薩法師不得與七逆人現身受戒。」⁷⁹分四節進行：

1、淨堂請懺

⁷⁸ 七逆罪：能障礙受戒之七種重罪。即：(一)出佛身血，(二)殺父，(三)殺母，(四)殺和尚，(五)殺阿闍梨，(六)破羯磨轉法輪僧，(七)殺聖人。參見《佛光大辭典》，頁 104。

⁷⁹ 參見《梵網經》卷二，T24，頁 1008 中。

2、懺前開導

《梵網經》云：「若現身有七遮，師不應與受戒，無七遮者得受。」⁸⁰若根本重戒不破，七惡逆罪不犯，方可如律如法，清淨授受。

3、入堂露罪

如禮行儀，秉戒和尚所審罪戒相為比丘（尼）之五篇七聚⁸¹，以及大乘法中能障礙受戒之七種重罪。

4、佛前懺悔

（三）**供佛發願**。分二節進行：

1、開示苦行

若有新學菩薩，至誠來求受大乘戒法，身為大乘律師者，應當先為受戒者開示苦行，然後才與之授戒。菩薩大戒受之不易，而行之更難，故如禮行儀迎請秉戒和尚之後，和尚即預示受戒者廣其心志，堅固其誓願。

2、燃香供佛

凡欲發菩提心，行菩薩道者，必以布施度為首，餘度方成，因此初求菩薩戒者，先令行苦行，以驗其大乘根機，發大乘真志。承秉戒和尚難行苦行之教敕，受戒者燃香供佛，證明大乘根機。此燃香供佛之儀，雖屬事相，而意在顯理，⁸²藉由燃頂表顯菩薩為法忘軀、求法利生難行苦行，雖熱輪頂上旋，終不以此為苦而退失菩提心。

燃頂供佛之儀，由秉戒教授和尚主持。首先引禮師引領四位受戒者迎請秉戒教授和尚至大殿，教授和尚先作開示策導後，受戒者一齊稱念「南無本師釋迦牟尼佛」聖號，和尚下座先為沙彌首燃頂，其餘戒子再一一到諸引禮、引贊師座前請求為其燃頂。大眾燃畢，秉戒教授和尚帶領受戒者發願迴向。

（四）**正授戒法**。分十五節進行

1、淨堂請師

正授菩薩戒前先誦咒結壇以嚴淨道場，次由引禮師帶領受戒者如禮行儀迎請秉戒三師和尚。

⁸⁰ 參見《梵網經》卷二，T24，頁1008下。

⁸¹ 「五篇七聚」專指比丘（尼）戒之大科，即：波羅夷、僧殘、波逸提、波羅提提舍尼、突吉羅，五篇加上偷蘭遮（偷蘭遮，意譯作大障善道，即犯波羅夷、僧殘而未成就之罪）及由突吉羅開立惡說而成七聚。參見《佛光大辭典》，頁1197。

⁸² 參見塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範－菩薩戒》，（新營：中國佛教傳佈協會），頁46。

2、正請師法

《菩薩戒羯磨文》記載，凡欲學菩薩三聚淨戒者，無論是在家出家，應先審訪求已發大願，具有智慧，於語表義能授能開的同法菩薩。⁸³故引禮師帶領受戒者齊請和尚作菩薩戒法師。請師之語：

大德憶念！我比丘（尼）某甲等，今於大德所乞受一切菩薩淨戒。惟願須臾不辭勞倦，哀愍聽授！

3、請聖證明

受戒者隨秉戒和尚申請諸佛菩薩降臨壇場，作菩薩戒和尚諸師。運心觀想釋迦如來作得戒和尚，文殊師利菩薩作羯磨阿闍黎，彌勒菩薩作教授和尚，十方一切如來等作尊證師，十方一切菩薩摩訶薩作同學等侶。如是依諸佛菩薩得受菩薩三聚十無盡清淨戒。由於證明授戒者為諸佛菩薩，故壇上設有諸佛菩薩之蓮位，象徵其降臨道場授戒。

4、禮敬三寶

《瓔珞經》云：「善男子、善女人，當受戒時，先禮過去世盡過去際一切佛，禮未來世盡未來際一切佛，禮現在世盡現在際一切佛。如是三禮已。法僧亦然。」⁸⁴引禮師合掌作梵，受戒者必須同聲同禮。

5、授四不壞信

四不壞信要言之，乃依智慧如實覺知四聖諦，而正信佛、法、僧三寶，並對戒法生起堅固不移之信心。所云四不壞信，是吾人所秉體性，然不修無證，故應當歸投住持三寶，納受清淨妙戒，依止修行，方得圓成無上佛果。

6、懺悔過愆

《瓔珞經》云：「復敬受四不壞信，……。如是三說已。佛子！次當教悔過三世罪。」⁸⁵三世罪輾轉相資，因而輪迴不絕，今懺悔三世身、口、意無惡罪。

7、發願立誓

懺悔竟，應發深弘大願。先隨秉戒三師和尚發四弘誓願，次秉戒和尚以三問方式發十四種大願。

8、授前乞戒

引禮師帶領諸受戒者對佛像前合掌，齊聲至誠正請菩薩戒法師，請師之語：

⁸³ 參見《菩薩戒羯磨文》，T24，頁1104下-1105上。

⁸⁴ 參見《菩薩瓔珞本業經》卷下，T24，頁1020下。

⁸⁵ 參見《菩薩瓔珞本業經》卷下，T24，頁1020下。

惟願大德，哀愍授我某甲等，菩薩淨戒！

9、秉受學處

攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒是三世一切菩薩學處，欲受菩薩淨戒者，當秉受一切學處。

10、明發戒體

為受戒者開示，於正授羯磨時感發戒體之要領，其要領與受沙彌戒「三皈納體」之三番羯磨時的觀想無異。

11、正授羯磨

秉戒三師和尚起座至佛像前，三頂禮後，長跪，合掌，作白：

仰啟十方無邊無際，諸世界中諸佛菩薩。今於中華民國某市某寺，此中現有某甲等菩薩，於我某某菩薩所，乃至三說受菩薩戒，我為作證。唯願十方無邊無際，諸世界中諸佛菩薩，第一真聖於現不現一切時處，一切有情皆現覺者，於此某甲等受戒菩薩亦為作證。(大) 慈愍故！⁸⁶

以上，三師次第作白，此三番羯磨時受戒者一心善聽，並作意識思觀想，即得戒。

12、宣說戒相

宣說《梵網經》菩薩十重四十八戒。

13、結讚勸學

《四明尊者教行錄》卷第一記載：「受菩薩三聚淨戒者，具足八種殊勝功德。一者趣道場殊勝，二者發心殊勝，三者福田殊勝，四者功力殊勝，五滅罪殊勝，六者受胎殊勝，七者神通殊勝，八者果報殊勝。」⁸⁷今既受菩薩戒已，即獲如是殊勝功德，於行住坐臥應善護守持。

14、授錫杖法

佛制比丘執持錫杖者，謂其有防犬驅蛇、乞食搖杖作聲，以警決施主及病弱者扶身之用等功能故，自來已為僧人之表徵。今者雖不能於十八種物一一授與，但以錫杖為代表。⁸⁸儀式中引禮師帶領受戒者舉錫杖偈，由秉戒三師和尚一一授與錫杖。

受錫杖時唱誦：執持錫杖，當願眾生，設大施會，示如實道。唵 那栗替 那

⁸⁶ 參見《菩薩戒羯磨文》，T24，頁 1105 上-中。「今於中華民國某市某寺」為妙法寺戒場所加註。

⁸⁷ 參見《四明尊者教行錄》卷一，T46，頁 859 中-下。

⁸⁸ 參見塗香編輯小組，《三壇大戒傳授儀範—菩薩戒》，（新營：中國佛教傳佈協會），頁 91。

栗替 那栗吒鉢底 那栗帝那夜鉢寧 吽發吒

出家行者執持錫杖的傳統其來有自，《得道梯橙錫杖經》有如下記載：

爾時世尊告諸比丘：汝等皆應受持錫杖，所以者何？過去諸佛執持錫杖，未來諸佛執持錫杖，現在諸佛亦執是杖。如我今日成佛世尊，亦執如是應持之杖，過去、未來、現在諸佛，教諸弟子，亦執錫杖。是以我今成佛世尊，如諸佛法，以教於汝，汝等今當受持錫杖。所以者何？是錫杖者，名為智杖，亦名德杖，彰顯聖智，故名智杖，行功德本故曰德杖。如是杖者，聖人之表式，賢士之明記，趣道法之正幢，建念義之志，是故汝等咸持如法。⁸⁹

由以上引文可知，錫杖乃是彰顯聖智，以此作為聖人之表徵，三世諸佛皆執持錫杖，因而授戒儀式上必要授予受戒僧人錫杖。錫杖除了作為聖人賢士之明記外，在現實生活面也有其功能，《大比丘三千威儀》卷二舉出執持錫杖的因由：「一者為地虫故，二者為年老故，三者為分衛故。⁹⁰」執持錫杖在道路上可驅趕毒蟲，可作為年老比丘扶身之具，在乞食時錫杖所發出之聲響，令檀越遠聞即知。可見錫杖之設立兼顧世出世法二義。

15、圓滿回向

上來所述為妙法寺三壇大戒授戒儀式之整體內容，授戒儀式之所以如此安排，即是希望受戒者能在如法教導的熏習下，學習僧人的風骨，養成僧人在道心及戒法方面的正見，並且能真正納受清淨戒體。筆者從旁觀察發現，無論是戒和尚或開堂、陪堂和尚，在前方便行法中的開示或教導都有一共同點，就是將受戒者當下所作所學的用意，完全歸向正授戒時能得清淨戒，因此儀式目的就更加清楚的烙印在受戒者的心中，達到授戒儀式目的認知層面。

四、幽冥戒正授

求受三壇大戒者，為念報恩，而代為亡故親眷，求受幽冥淨戒，戒會特於授菩薩戒前夕，為亡靈傳授幽冥戒，儀式程序分八節進行。

（一）引靈請位

大眾齊集大殿後，先舉唱「地藏偈」後稱念「南無地藏王菩薩」，佛號聲中，

⁸⁹ 參見《得道梯橙錫杖經》卷一，T17，頁724上-中。

⁹⁰ 參見《大比丘三千威儀》卷二，T24，頁919中。

引禮師引領各班班首至功德堂。在功德堂上誦《般若心經》，並進行薦食儀後，東西二班首請起事先設立之二大靈牌，陸續隨引禮師還回大殿。

（二）敷座請師

將二大靈牌安置妥當後，二引禮鳴引磬前行，引領八位班首至法堂，迎請和尚傳授幽冥戒。禮儀如前文所述。還回大殿後，進行正請師法。

（三）和尚開導

和尚向諸覺靈開示輪迴之苦，欲離苦輪當覺迷返照，心是金剛寶戒之體，應隨順修行戒法，離五欲過患。

（四）請聖證明

與前文「請聖證明」同，禮儀如常。

（五）懺悔發願

代受者觀想諸覺靈親容，發虔誠心，於三寶前，求哀懺悔，並發願誓修善業，廣度眾生。

（六）受四不壞信

與前文授菩薩戒之「受四不壞信」意同。

（七）正宣戒相

幽冥戒所宣者為《梵網經》之十重波羅提木叉，其四十八輕屬枝末法而不宣。

（八）勸誡回向

勸勉諸覺靈受戒之後，更須堅固信志，以俾行願無退，方能圓滿菩提。

幽冥戒正授圓滿後，大眾稱念「南無地藏王菩薩」，佛號聲中引禮師再引領各班首，由東西二班首手捧二大靈牌，請回功德堂安放。如上儀節進行畢，授幽冥戒儀式方算是圓滿功成。

第四章 妙法寺三壇大戒授戒儀式之梵唄與法器分析

三壇大戒授戒儀式進行中，梵唄是構成儀式的核心要素，儀軌進行時所不可或缺的內容。梵唄是指唱誦配上法器敲擊，具有宗教神聖性的清淨之音，透過梵唄儀式才可能發揮其功能。三壇大戒授戒儀式是由數個不同儀式所架構起來，而每一個儀式又是由各種不同儀文所組成，此儀文就藉由不同的梵唄形式、唱誦方式，搭配各種法器敲擊表現出來。就授戒儀式而言，是屬於佛教的修行法事，梵唄唱誦與法器鳴擊都有明確界定，是為增上修持而使用，因而戒儀梵唄充份發揮和緩、正直、莊嚴、凝神、定心的特質，引發懺悔、歸依、慈、悲、喜、捨的宗教情感，以達到專注、道心增上等效果，如此清淨又能啟發悟性之音，方是授戒儀式梵唄的屬性。

三壇大戒授戒儀式，由多項授戒前方便行法，以及正授戒法的儀式所構成，因此含有豐富的梵唄內容，這些梵唄經由文、讚、偈、經、咒、佛號等文體形式來表現。不同的儀式，根據儀式目的，儀軌的唱誦內容、唱誦方式與法器敲打，各有一定的安排、鋪陳，透過分析、說明，可以看到梵唄唱誦與法器是如何搭配，以完成儀式目的。因此本章將進行梵唄唱誦與法器分析，分析方法乃就儀式之儀軌，詳細整理其具體作法，梵唄部份透過譜例與法器圖示，說明唱誦方式與法器的搭配關係。

本章分三節進行，第一節首先將整個授戒儀式所運用到的梵唄形式及法器，作探討說明，以便清楚梵唄與法器在戒儀中的運用情形。第二、三節開始針對過堂齋儀、上堂說法儀、正請師法、授衣鉢具錫杖法、戒壇佛事等梵唄唱誦方式與法器運用進行分析。

第一節 三壇大戒授戒儀式之梵唄形式與使用之法器

授戒儀式中的梵唄，包含數種不同形式之文體，唱誦時法器有因地敲擊方式，二者相互搭配以完成儀式進行，梵唄形式是依其文體及功能來說，每一種形式有它不同的特點，承載著儀文意涵，在儀軌中表達出來。法器也是如此，每一種法器在梵唄中都有其特性與宗教功能，二者必須合作無間，梵唄唱誦才顯得

莊嚴。本節擬將整個授戒儀式所運用到的梵唄形式及法器，作歸納整理，以說明梵唄在戒儀中的運用情形。為了容易說明起見，筆者將整體戒儀所包括的多重儀式，依其儀式性質，分為例行性儀式與特別儀式，¹就二者分別歸納說明之。

一、戒儀之梵唄形式

一般梵唄體裁大致以讚、偈、經、咒、佛號等五種形式，來詮釋儀式中之儀節內容與意義，三壇大戒授戒儀式中的例行性儀式，其梵唄形式也不出上述五類，然特別儀式因授戒儀軌的體裁和功能有所不同，除讚等五種形式之外，另加入「文」及「呼班」的形式。

(一) 讚

「讚」乃讚美佛菩薩及祖師等功德偉業之韻文章句，²通常在讀誦經典前，會先舉讚讚美歌誦佛、法、僧三寶，或於該儀式的最後，以唱誦佛德之讚歎文來作結束。在佛所說教法的十二分教中，讚的形式並未出現，³但在中國佛教儀式則多有讚的形式出現。

1、讚之結構與功能

讚唄是長短句的結構，有固定曲牌然後填入讚詞而成。從讚的唱誦時機來看，可有專曲專用（即固定梵曲只能在固定的儀式上使用），以及一曲多用（即相同梵唄曲目可以出現在不同的儀式中）的區別。表 4-1 的「爐香讚」算是一曲多用最頻繁的香讚，諸多儀式都可以此讚起始。爐香讚屬於「六句讚」，全曲共有六句，分別為四、四、七、五、四、五字的結構，這是以「華嚴會」曲牌來填詞，此外還可套用多首同詞格的讚唄。換句話說，爐香讚的旋律套上同曲牌的讚辭，就可應用在不同的儀式上。授戒儀式諸讚中除「寶鼎讚」外，其餘各讚就是套用「華嚴會」曲牌詞格的讚唄。

若從唱讚運用頻率而言，「尸羅妙法讚」、「弘演毗尼讚」、「千華臺上讚」的讚詞內容分別是對法、僧、佛的崇高讚頌，但這完全是針對所授戒別而作之詞，不出現在其它儀式上。「韋陀讚」、「伽藍讚」、「天廚妙供讚」、「楊枝淨水

¹ 筆者以為所謂例行性儀式又稱為普通儀式，於每日所必行之修行法事；若為達到某特定目的而設計之儀式稱為特別儀式。因此像禮懺、上堂、三壇正授儀式，皆歸類屬於特別儀式。

² 參見《佛光大辭典》，頁 6975。

³ 所謂十二分教又稱十二部經，乃佛陀所說法，依其敘述形式與內容分成之十二種類：契經、應頌、孤起、記別、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、稀法、論議。參見《佛光大辭典》，頁 344。就《毘尼母經》云：「從修多羅（契經）乃至優婆提舍（論議），隨意所說。」指十二分教都是可以唱誦的。參見《毘尼母經》，T24，頁 833 上。

讚」依其功能，則適用於早晚課誦、上供與灑淨的儀式。

至於「寶鼎讚」是五句式結構，稱為「五句讚」，分別是五、四、七、七、四字。《百丈清規證義記》有此記載：

正節日早課，燒香侍者傳爐，大眾雲集，住持拈香，維那舉香讚云：⁴

寶鼎蒸名香 普遍十方 虔誠奉獻法中王 端為皇王祝聖壽 地久天長
端為皇王祝聖壽 地久天長 南無香雲蓋菩薩摩訶薩（三稱）

過去多在聖人降誕節日的早課，為帝王祝延而舉此讚，後來漸漸演變成也在朔望旦早課開始時唱，直至今日亦復如是，但是讚詞已隨著年代不同有所改變。到了民國「端為皇王祝聖壽」已改為「端為民國祝萬歲」或「端為世界祈和平」，以適應時代契機。但在正授比丘、比丘尼戒法時，舉「寶鼎讚」其意義為何？據《傳戒正範》記載：

蓋僧弘佛法，必藉外護，故靈山會上世尊曾有付囑。若違佛語而負國恩者恐教化難昌，今則仍遵古壇儀範，維那作梵舉祝延香讚。⁵

過去政教關係密切，僧人受國家護持才能安心辦道，帝王是外護最大的力量，感恩皇上為其祝聖壽以報佛恩，在《百丈清規》早有明訓。時至今日，政教關係雖有所改觀，但僧人的身心要得到安穩，弘揚教法、度化眾生要暢行無阻，仍須仰賴一個安定的國家、社會及明智的領導者等作為助緣。是故在正授戒儀式仍尊佛陀教敕，舉此寶鼎讚，祝釐佛慈冥加，國運昌隆。因而仍取其祝禱之意。

讚名		唱誦時機
例行儀式	寶鼎讚	朔望旦早課唱誦
	韋陀讚	每日早課唱誦
	伽藍讚	每日晚課唱誦
	爐香讚（1）	每週日上供唱誦
	天廚妙供讚	
特別儀式	楊枝淨水讚	開堂當天晚上灑淨時唱誦
	爐香讚（2）	1.每週日「上堂」說法時唱誦 2.登初壇、二壇、三壇之請戒、露罪懺悔、開示苦行時唱誦
	寶鼎讚	登二壇授比丘（尼）戒之壇外佛事唱誦
	尸羅妙法讚	登初壇正授沙彌（尼）戒時唱誦

⁴ 參見《百丈清規證義記》卷一，收入《卍續藏》第111冊，頁594。

⁵ 參見《傳戒正範》卷四，收入《卍續藏》第107冊，頁97。

弘演毗尼讚	登二壇正授比丘（尼）戒時唱誦
千華臺上讚	登三壇正授菩薩戒時唱誦

表 4-1 授戒儀式之梵唄形式 - 讚

2、唱誦方式與使用法器

中國佛教讚唄的唱誦多是以齊唱方式呈現，唱讚之初，一般先由維那舉腔，大眾再接腔。但登壇儀式唱讚時，舉腔者不以「維那」稱呼，只稱「左引禮師」⁶。讚唄有固定旋律，固定節拍，但若只是一味的固定節奏，可能又覺得索然無味，因此讚唄有一定的過板方式，如一般所說「七星板」⁷，一者讓節奏富於變化聽起來會更加悅耳，二來是一種提示，有助於唱誦者或執法器者的精神專注，以免過板錯誤而影響讚唄的莊嚴度。

妙法寺戒場的例行性儀式唱誦讚唄，多是在朔、望旦或佛教節慶日的早課，法器會使用到大木魚、大磬、寶鐘鼓、鐺子、鈎子、大鐘大鼓。特別儀式唱讚的法器，以上下板引磬及吊鐘，代替所有法器的功能。不管是例行性儀式或特別儀式，在正板敲擊的配合下，音聲是平直、舒緩而又莊重的，令聞者不僅攝心也有洗心滌滌的感覺。戒儀中例行性儀式與特別儀式之讚唄，所使用的法器略有不同，如表 4-2 所列。從 4-2 表可以得知，特別儀式使用的法器比例行性儀式簡要，吊鐘替代大磬的功能，亦即原本的磬位由左引禮師以吊鐘替代，其它板眼仍隨固定節奏由另二位引禮師執引磬負責，法器雖然簡單，但獨一無二的引磬聲在梵音中顯得更加清澈，有助於止息內在紛擾。

⁶ 正授時，壇上二位引禮師掌控著儀式進行，一般都由開堂和尚與陪堂和尚二位搭配，開堂站在三師或十師和尚的左邊，陪堂站在三師或十師和尚的右邊。在妙法寺戒壇，由於有時開堂和尚身兼教授和尚，因此正授時就是由陪堂及另一位引禮師，負責引領儀式進行。又僧尼二眾分開授受時，尼眾也必須有引領儀式的引贊師，這二位引贊師就以對儀式軌則熟悉者為主。因而為統一稱呼起見，壇上二位引禮師分別以「左引禮師」、「右引禮師」稱呼。

⁷ 地觀法師與陳碧燕對談，地點：妙法寺，時間：96.4.26。
何謂七星板？地觀法師：基本上讚都是 4/4 的固定節拍，鼓 4 拍敲一下，鐘兩拍敲一下，到七星板的時候，鼓有時一拍敲一下或兩拍敲一下，七星板剛好是敲七次鐘。陳碧燕：也是正板，只是敲法不同，在四拍裡面有不同的拍子，有半拍甚至更小的拍子，甚至會有切分音的狀況，可是它還是 4/4。

	所使用讚唄	讚唄使用法器	法器敲擊方式
例行性儀式	爐香讚(1)	大磬、大木魚、寶鐘鼓、大鐘、大鼓、鐺子、鈎子	正板
	寶鼎讚		
	天廚妙供讚		
	伽藍贊	大磬、大木魚、寶鐘鼓	
	韋陀讚		
特別儀式	楊枝淨水讚	大磬、大木魚、寶鐘鼓、鐺子、鈎子	正板
	爐香讚(2)	吊鐘、二支引磬(上板引磬、下板引磬)	
	寶鼎讚		
	尸羅妙法讚		
	弘演毗尼讚		
	千華臺上讚		

表 4-2 授戒儀式讚唄唱誦方式與使用法器

(二) 偈

在十二分教中，偈與契經相應，即以偈頌重複闡釋契經所說之教法，故亦稱重頌。另一種偈頌體是孤起，即是全部皆以偈頌來記載佛陀之教說。⁸二者的差別是前者偈前有散文，復以韻文重複散文之義，後者偈前無散文，而直接以句偈記載教說。

1、偈之結構與功能

偈之結構通常為類似詩體，但不見得有對仗的工整文句。戒儀之「偈」的結構有四言、五言、七言三種，但句數長短則隨功能不同而不定。

偈所具有之功能甚廣，可因應儀式的需要，創作具有不同意義與功能的偈。表 4-3 裡例行性儀式之偈，多於早、晚課誦時唱誦，讚佛偈顧名思義是為讚佛功德而作。發願偈、警眾偈等，分別是具有發願、懺悔、警醒之功能。就三壇大戒授戒儀式而言，除了懺悔偈、回向偈之外，偈的內涵還包括具有集眾之意，如集眾偈與鐘聲偈，此二偈之意涵在第三章第三節已說明。表達僧相之意者，如：

縵衣偈：大哉解脫服，無上福田衣，披奉如戒行，廣度諸眾生。

五衣偈：善哉解脫服，無上福田衣，我今頂戴受，世世不捨離。

七衣偈：善哉解脫服，無上福田衣，我今頂戴受，世世常得披。

⁸ 參見《佛光大辭典》，頁 344。

九衣偈：善哉解脫服，無上福田衣，奉持如來命，廣度諸群迷。

尼師壇偈：臥具尼師壇，長養心苗性，展開登聖地，奉持如來命。

鉢多羅偈：執持應器，當願眾生，成就法器，受人天供。

錫杖偈：執持錫杖，當願眾生，設大施會，示如實道。

以上諸偈為四言四句及五言四句之結構，皆指出家人隨身之物，是出家人的特徵，足以表達僧相。

禮壇偈：「稽首禮諸佛，及法賢聖僧；今演毘尼法，續僧伽命脈；正法得久住，三聖果不絕；將登清淨壇，願證盟所說。」和合偈：「持戒清淨如滿月，身口皎潔無瑕穢；大眾和合無違諍，爾乃可得同受戒。」以上二偈為五言八句及七言四句之結構，表示十師們即將登壇，大眾必須和合證明授戒，是白四羯磨受具的前奏，具有點題的功能。

淨水文：「菩薩柳頭甘露水，能令一滴灑十方，腥膻垢穢盡蠲除，令此道場悉清淨。」此偈為七言四句的結構，比喻菩薩之威力與功德，但只在壇場灑淨時使用。

昇座偈：「法筵龍象眾，當觀第一義，諦觀法王法，法王法如是。」此偈為五言四句的結構，則是在上堂說法時，讚歎昇座說法者的專屬偈頌，是屬讚佛及讚僧的內容。

禮壇偈、和合偈，以及代表衣、鉢、具、錫杖之偈，是屬於三壇大戒授戒儀式專用的偈，其餘的偈可普遍用於其它相關儀式中。以上所言歸納如表 4-3。

	所使用之偈	唱誦時機	偈之結構
例行性儀式	讚（釋迦）佛偈	每日早、晚課唱誦	七言十四句
	讚（彌陀）佛偈		七言十二句
	普為眾生發願偈		四言+六言共四句
	普賢警眾偈		四言八句
	三歸依		四言十二句
特別儀式	淨水文	開堂灑淨時白	七言四句
	懺悔偈	登初壇、二壇、三壇露罪懺悔時唱誦	1、七言十二句 2、四言三十二句
	回向偈	登初壇、二壇、三壇的露罪懺悔以及正授戒，燃香供佛畢時唱誦	七言七句
	集眾偈	1.登初壇正授沙彌戒迎請三師後唱誦 2.登二壇正授比丘戒迎請十師後唱誦	五言四句

		3.登三壇正授菩薩戒迎請三師後唱誦	
鐘聲偈		登初壇正授、二壇正授、三壇正授時在集眾偈後唱誦	七言四句
縵衣偈	登初壇正授沙彌戒在授衣、鉢、具、時唱誦		五言四句
鉢多羅偈			四言四句
尼師壇偈			五言四句
禮壇偈	登二壇正授比丘戒的壇外佛事時唱誦		五言八句
和合偈			七言四句
五衣偈	登二壇正授比丘戒審罪前唱誦		五言四句
七衣偈			
九衣偈			
錫杖偈		登三壇正授菩薩戒授錫杖法時唱誦	四言四句
昇座偈		上堂說法時唱誦	五言四句

表 4-3 授戒儀式之梵唄形式 - 偈

2、唱誦方式與使用法器

授戒儀式中偈頌的表現方式有白文（直白）與唱誦二種。白文的方式，主法者以不具腔調方式獨白，如灑淨時的淨水文。唱誦方式分一起唱誦、獨自唱誦、應答式的輪唱等方式，其中齊誦方式佔大部份。集眾偈、鐘聲偈、昇座偈為獨誦方式，懺悔偈為應答式的輪唱，其餘皆以大眾一起唱誦方式表達。

唱誦方面，偈皆有固定唱韻與節拍，但沒有過板方式，旋律性也不及讚唄富於變化，可說是一種重複旋律型的唱誦。重複旋律也有以一個樂句為單位的重複旋律，二個樂句為單位的重複旋律，四個樂句為單位的重複旋律之分。換言之，一個樂句為單位的重複旋律，代表每一句都是相同的旋律，如回向偈、懺悔偈、和合偈；二個樂句為單位的重複旋律，代表單數與偶數句是不同旋律，如讚佛偈、昇座偈、集眾偈、授衣鉢具錫杖等偈；四個樂句為單位的重複旋律，代表四句都是不同旋律，以此四句為一單位的重複旋律，如三歸依、警眾偈與發願偈。除上所說，較為特殊者是鐘聲偈，此是四句偈，第一、第三句重複，但第二、第四句卻是不同旋律。

至於偈頌的腔調，只要字數相同者大都可以互套，少數是獨一無二的腔韻，比如三歸依、鐘聲偈這二偈頌至今都未曾被套用過。

法器使用方面，特別儀式使用之法器比例例行性儀式來得簡單，二者法器擊奏都以正板為主。以上所言，歸納如表 4-4。

	所使用之偈	使用法器	唱誦方式
例行性儀式	讚（釋迦）佛偈	大磬、大木魚、寶鐘鼓	大眾以固定唱韻一起唱誦
	讚（彌陀）佛偈		
	普賢警眾偈	大磬、引磬、寶鐘鼓	
	普為眾生發願偈		
	三歸依		
特別儀式	昇座偈	大磬	維那或左引禮師以固定唱韻獨自唱誦
	鐘聲偈	吊鐘	
	集眾偈		
	懺悔偈	吊鐘、二支引磬 （上板引磬、 下板引磬）	和尚與大眾以固定唱韻輪流唱誦
	縵衣偈		大眾以固定唱韻一起唱誦
	鉢多羅偈		
	尼師壇偈		
	禮壇偈		
	和合偈		
	五衣偈		
	七衣偈		
	九衣偈		
	錫杖偈		
	回向偈		
持水說文	沒有法器	和尚直白	

表 4-4 授戒儀式偈頌唱誦方式與使用法器

（三）經

本論文此處所談「經」之梵唄形式，是以散文直接記載佛陀之教說，即一般所說之經，又稱為長行。若因應授戒儀式進行而作之儀文，不列入「經」之梵唄形式範圍中。三壇大戒授戒儀式中，「經」的梵唄形式為數不多，例行性儀式在早晚課固定誦《阿彌陀經》、《般若心經》，特別儀式則沒有誦經文。

1、經之結構與功能

「經」之結構，內容沒有一定長度，文體多以散文出現。《阿彌陀經》、《般若心經》是一般佛寺每天早晚課必誦之經典，而不只有在戒場才施行。戒期二個月，戒場雖是一個臨時聚合的僧團，一般寺院每天所需的行持不會因之改變，因為戒期結束之後，這些受戒者仍要回到自己原來的常住，才不致與原來常住脫節，更何況戒場是教育僧人之所，具有示範的意義。

經所記載之內容在於傳遞佛之教法，通常會依儀式目的而誦誦相應之經文。中國佛教屬大乘佛教，大乘佛教時代佛弟子以佛陀為信仰中心，仰懷佛德，欣慕淨土，⁹又《重訂二課合解》亦提及：「大藏中諸大乘部，皆有兼讚極樂以為捷徑。」¹⁰因此修淨土法門，誦讀《阿彌陀經》成為歸向彌陀淨土思想之捷徑，主要原因乃此法門普攝三根，而深受中土接受與喜愛，也因此安頓無數困頓的心靈，故成為每日晚課必誦的經文。而《般若心經》乃在闡述一切存在之事物，皆虛幻不實的空觀思想，此可說是大乘佛教的根本思想，因而於早晚課儀式上不斷強調此思想，目的乃要讓誦者早日能參悟心體本空，以了達實相。基於以上原因，《阿彌陀經》與《般若心經》成為中國佛教寺院每日朝暮課誦必誦之經典，誦者專注於經文，並隨文作觀，期能通達經文之意旨。

戒儀儀式類別	所使用經文	唱誦時機
例行性儀式	阿彌陀經	每日晚課唱誦
	般若心經	每日早、晚課唱誦
特別儀式	無	無

表 4-5 授戒儀式之梵唄形式 - 經

2、唱誦方式與使用法器

經的唱誦方式大都以集體唱誦方式呈現，這種唱誦是沒有固定旋律架構的自由念誦。「自由念誦」的概念是由音樂學博士陳碧燕所提出，她認為自由念誦為一種念誦形式，既無使用已創作或先前存在的曲調，也沒有標準的旋律模式讓念誦者遵循。念誦者以非常自發、個人的形式來唱念這些儀文，創作他們個人的旋律、風格和修飾，只將心專注觀照於音聲的生滅，目的是在陶冶唱念者的心靈和群體的關係。¹¹意即這種念誦法是一種自由的念誦，參與者在沒有共同旋律規範下，可以自由發揮創造自己的唱誦旋律，但前提是集體的音聲必須是和諧的，這樣的自由念誦方式，已從音樂的概念中解放出來。探究這種自由念誦，除了使用木魚這法器維繫共同節奏外，尚有個重要的原則貫串整個儀式進行，那就是觀照大眾音聲與調整自己唱誦的宗教心靈踐行，這個原則無形中成為每位參與唱誦者，共同遵守的默契與唱誦技巧。

⁹ 參見釋昭慧，《如是我思》（台北：法鼓文化，2002），頁 486。

¹⁰ 參見觀月興慈，《重訂二課合解》卷三（台中：瑞成書局，民 58 年），頁 1。

¹¹ 參見陳碧燕，凡聖之界 - 中國佛教寺院制度之音樂及管理組織 《香光莊嚴》第六十三期（嘉義：香光莊嚴雜誌社，民 89 年），頁 146。

由於佛教古來大德總是殷殷諄示，早晚課誦是僧人根本行持功課，同時也是促進寺院常住精進與紀律維持的方式之一，正如「朝暮不軌，猶良馬無韉」之意。因此傳統早晚課的精神，可說是真正符合律制佛許歌詠法言的精神，不同於日後各種佛教儀式梵唄，因而誦經時在法器運用上絕對是以正板擊奏，一字一擊，一字一音，控制唱誦速度，帶領唱誦者從舒緩漸進式地進入輕快，猶如行雲流水一般，而能達到專注、攝心的目的；唱腔方面雖沒有固定腔調，但也不能荒腔走板或故作腔勢，造成音聲突兀與不和諧。歸納如表 4-6。

戒儀儀式類別	經 名	使用法器	唱誦方式
例行性儀式	阿彌陀經	大磬、大木魚	大眾以自由念誦方式唱誦
	般若心經		
特別儀式	無	無	無

表 4-6 授戒儀式經之唱誦方式與使用法器

(四) 咒

咒是指真實不虛假的語言，此語言是無法說明、解釋的秘密章句。又有一說，咒為諸佛菩薩的願力心語，佛菩薩功德微妙甚深，不可思議，無能盡說，因而不翻，這就是玄奘大師對咒語提出五種不翻之一的「為秘密故不翻」。¹²

1、咒之功能與結構

咒語多是音譯之故，沒有一定的文體結構，咒文也長短不一。

咒語在佛教儀式上的使用情況極為普遍，依咒語本身的性質而言，大都有專屬的功能用法。如表 4-7 中例行性儀式的蒙山施食咒語，乃在藉仗咒力將有限之七米粒化作無量，普施周沙界與三惡道眾生。在任何儀式上只要有變食、施食情況，都將持誦相同咒語，其中使用頻率最普遍者是變食真言、甘露水真言、普供養真言。出食咒則是在每日早、午過堂用齋，出食者送食給法界鬼神等眾時默誦。

特別儀式中的搭衣咒、展具（尼師壇）咒、舉鉢咒、執持錫杖咒，也是一種專屬的咒語，只有在授戒儀式中，授衣、鉢、具、錫杖時才被運用到。但誦該咒時必須與縵衣偈、五衣偈、七衣偈、九衣偈、鉢多羅偈、尼師壇偈、錫杖偈搭配運用。

談到大悲咒，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》卷一記

¹² 參見《佛光大辭典》，頁 1177。

載：「若諸人天誦持大悲心呪者。得十五種善生。不受十五種惡死也。」¹³指出此咒可以迎祥集福，息災解厄，而受到大眾所重視，故廣泛地被應用，在早晚課誦中已成為儀軌之一，三壇大戒授戒儀式中，宣布戒期即將開始的開堂灑淨儀式、正授戒儀的淨堂時都須持誦大悲咒。這樣地作法，似乎也已約定俗成，運用到各儀式進行前的灑淨，藉大悲神咒的威神之力以嚴淨壇場。

戒儀儀式類別	所使用之咒語（真言）	唱誦時機
例行性儀式	楞嚴咒、十小咒	每日早課唱誦
	破地獄真言、普召請真言、解冤結真言、滅定業真言、滅業障真言、開咽喉真言、變食真言、甘露水真言、一字水輪真言、施無遮食真言、普供養真言	每日晚課蒙山施食儀時唱誦
	變食真言、甘露水真言、普供養真言	每週日午供時唱誦
	大悲咒	每日早、晚課唱誦
	出食咒	每日早、午齋出食者默念
特別儀式	大悲咒	1.開堂灑淨時唱誦 2.登沙彌壇淨堂請懺時唱誦 3.登比丘壇淨堂請懺時唱誦 4.登比丘壇由壇外進入壇內淨堂時唱誦 5.登菩薩壇淨堂請懺時唱誦 6.登菩薩壇正授菩薩戒時唱誦
	搭衣咒	1.登沙彌壇授縵、五衣時唱誦 2.登比丘壇授七、九衣時唱誦
	展具（尼師壇）咒	登沙彌壇授具時唱誦
	舉鉢咒	登沙彌壇授鉢時唱誦
	執持錫杖咒	登菩薩壇授錫杖時唱誦

表 4-7 授戒儀式之梵唄形式 - 咒

2、唱誦方式與使用法器

咒語的唱誦沒有固定旋律，屬於旋律起伏不是很明顯的唱誦，其唱誦方式與

¹³ 參見《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》卷第一，T20，頁 107 上。

唱誦經文時的自由念誦有諸多雷同之處，在此不再贅述。但也有固定的唱誦旋律，如特別儀軌中的搭衣咒、展具（尼師壇）咒、舉鉢咒、執持錫杖咒等，有其固定旋律唱誦與節奏。

咒語除集體唱誦方式外，也有金剛念誦方式，所謂金剛念誦乃是口不出聲，在心中默念，但仍須字字清晰分明，每日早、午過堂用齋，出食者送食時就是以金剛念誦方式念誦出食咒，這是屬於獨誦方式而非齊唱，至於金剛念誦的唱腔，通常只是直念而沒有音律。

誦咒時的法器運用，是以木魚來引導大眾唱誦速度，由慢漸快，這是誦咒一貫的方式，也有少數咒是以引磬穩定節奏的，如善女天咒、施無遮食真言、普供養真言等。若執木魚或引磬者敲擊得當，快慢拿捏得宜，將帶領唱誦者進入身心輕安、順暢的境界，反之，帶來的可能就是煩燥與憂惱。金剛念誦則不須敲擊法器，全仰仗個人的專注力。特別儀式中的搭衣咒、展具（尼師壇）咒、舉鉢咒、執持錫杖咒，以固定旋律誦咒時，則以上、下板引磬來引導速度與控制節奏。以下將授戒儀式所使用之咒語的唱誦方式與使用法器歸納如表 4-8。

	咒名	使用法器	唱誦方式
例行儀式	楞嚴咒、十小咒	大磬、大木魚	大眾以自由念誦方式念誦
	蒙山施食儀諸咒		
	大悲咒		
	出食咒	無	出食者以金剛念誦方式持之
特別儀式	大悲咒	吊鐘、大木魚	大眾以自由念誦方式念誦
	搭衣咒	吊鐘、二支引磬 (上板引磬、下板引磬)	大眾以固定唱韻一起唱誦
	展具（尼師壇）咒		
	舉鉢咒		
	執持錫杖咒		

表 4-8 授戒儀式咒之唱誦方式與使用法器

(五) 佛號

稱念佛號在佛教來說是廣為人知的修行法門之一，不僅平時可自修稱念，也可集體共修稱念，而在儀式進行中稱念佛號，也是儀式所不能或缺的儀節內容，授戒儀式上也不例外。

1、佛號之結構與功能

佛號的結構很簡單，由一位佛菩薩聖名或多位佛菩薩聖名構成。佛號在儀式中出現，有以下幾種義涵，讚歎佛德、懺悔、發願、回向、攝心，或者代表誦經持咒的起始，以及在變換空間時行進間稱念，或作為行門用功法門等等。

授戒儀式中的佛號，在例行性儀式方面，早晚課一開始的三稱佛號，著實有靜心的作用；讚佛偈後的佛號是為讚歎佛之功德。在特別儀式中，每晚懺摩時唱誦釋迦佛號有懺悔之意。正授戒圓滿時要念佛回向，變換空間準備登壇時，在行進間亦稱誦佛號，除了填補行進間的空白，也可透過稱念佛號收攝身心，以維持戒壇神聖、莊嚴氣氛。此外，灑淨後唱誦甘露王菩薩摩訶薩，懺悔畢唱誦普賢王菩薩摩訶薩，授完衣、鉢、具後唱誦寶檀華菩薩摩訶薩，不管稱念何菩薩名號，皆是讚歎諸尊菩薩功德之意。甘露王菩薩摩訶薩，代表清淨法味如甘露，可以滅除煩惱燄，安頓眾生身心；普賢王菩薩摩訶薩，意味應效仿普賢大行願，懺悔六根罪障才能成就一切三昧；寶檀華菩薩摩訶薩，代表比丘搭衣持鉢後乃具僧相，此後必須學習寶檀華菩薩護持正法，擁護眾生的衛法護教之心。從以上敘述可知，雖是單純的一佛名，卻具有多重意義與功能。

戒儀儀式類別	所使用佛號	唱誦時機
例行性儀式	南無本師釋迦牟尼佛	1.每日早課唱誦 2.每日過堂時唱誦
	南無護法韋馱尊天菩薩	每日早課唱誦
	南無阿彌陀佛	每日晚課唱誦
	南無伽藍聖眾菩薩	每日晚課唱誦
特別儀式	南無本師釋迦牟尼佛	1.每日晚上懺摩時唱誦 2.登初、二、三壇時，凡是必須改變空間時唱誦。 3.燃香供佛時唱誦
	南無大悲觀世音菩薩	所有灑淨儀式時唱誦
	南無甘露王菩薩摩訶薩	
	南無普賢王菩薩摩訶薩	登初壇佛前懺悔畢時唱誦
	南無寶檀華菩薩摩訶薩	登初壇授完衣、鉢、具時唱誦

表 4-9 授戒儀式之梵唄形式 - 佛號

2、唱誦方式與使用法器

佛號唱誦方式分為輪唱與齊唱二種。佛號的結構雖然簡單，只是單句，但其

唱腔卻非千篇一律，在不同儀式中佛號唱腔也會有所變化。就授戒儀式而言，例行性儀軌中早課與晚課的佛號有些不同，早課的讚佛偈後稱念「南無本師釋迦牟尼佛」，是同一個樂句的重複唱誦，數聲之後轉「釋迦如來」，此四字佛號也是同一樂句複誦，旋律方面較為平直。晚課則稱念「南無阿彌陀佛」，是二個樂句複誦，後轉「阿彌陀佛」，此四字佛號可以是四個樂句或六個樂句的複誦，旋律聽來較富於變化。讚韋馱、讚伽藍的佛號，則是同一樂句三稱之後煞板結束，也是較為平直的唱誦。

特別儀式方面，佛號的唱誦時機有三。一、正授淨壇後、正授授衣鉢具後、佛前懺悔後：各三稱「南無甘露王菩薩摩訶薩」、「南無菩賢王菩薩摩訶薩」、「南無寶檀華菩薩摩訶薩」，佛號雖不同但唱腔都相同。二、燃香供佛及變化空間行進時：唱誦「南無本師釋迦牟尼佛」佛號。以上二種佛號都以單一樂句複誦的齊唱方式呈現，但唱腔各不相同。三、每晚懺摩：懺摩之意，乃在於佛、菩薩面前懺悔身語意業，以期達滅罪之目的。每晚懺摩所唱誦的「南無本師釋迦牟尼佛」佛號，是拜願的唱腔，以單一樂句複誦的輪唱方式呈現，東序唱誦時西序五體投地禮，西序唱時東序禮拜，就這樣反覆輪唱。

若論特別儀式佛號唱誦的腔韻，則懺摩以及正授時所唱誦之腔韻，遠較燃香或行進間所唱誦的腔韻更具有音樂性，亦即旋律更為豐富。法器方面，懺摩運用引磬與小木魚二種，引磬引導拜佛動作，小木魚則引導唱誦速度與節奏。燃香及正授時則以上、下板引磬配合唱誦速度與節奏，由吊鐘表示拜佛的動作。今將授戒儀式上稱念之佛號所使用的法器及唱誦方式，整理如下表。

	佛 號 名	使用法器	唱誦方式
例 行 性 儀 式	「南無阿彌陀佛」轉「阿彌陀佛」	大磬、大木魚、 寶鐘鼓	大眾以固定唱韻一起唱誦
	「南無本師釋迦牟尼佛」轉「釋迦如來」		
	南無本師釋迦牟尼佛」 (過堂行進時使用)	引磬、小木魚	
	南無護法韋馱尊天菩薩	大磬、大木魚	
	南無伽藍聖眾菩薩		
特	南無大悲觀世音菩薩	吊鐘、大木魚	大眾以固定唱韻一起唱誦

別 儀 式	南無本師釋迦牟尼佛 (懺摩時使用)	大磬、小木魚	東、西單以固定唱韻輪流唱誦
	南無本師釋迦牟尼佛 (行進、燃香時使用)	吊鐘 二支引磬 (上板引磬、下 板引磬)	大眾以固定唱韻一起唱誦
	南無甘露王菩薩摩訶薩		
	南無菩賢王菩薩摩訶薩		
	南無寶檀華菩薩摩訶薩		

表 4-10 授戒儀式佛號之唱誦方式與使用法器

(六) 文

本論文所指之「文」，並非直接援引佛說之教法，而是因應授戒儀式的需求所作之儀文。文可視為從佛教經典所衍生意義而來，亦即將佛法簡化，或對三寶之恭敬、讚歎，或向某對象公告、開導等，以略為白話之文體為文讓大眾知曉。

1、文之結構與功能

文之結構沒有一致性，長短不一的散文、問答式、整齊格式的文體等，都可能在儀文出現，但以散文體為文者居多。授戒儀式程序繁多，不同儀程就有相應儀程之文，因此儀文內容顯得多元，如表 4-11。

例行性儀式出現之文，如：

- (1) 過堂供養文、結齋文：於每日早午齋過堂時念誦之文。
- (2) 白齋文：上堂日中午過堂時，知客師於齋堂向大眾師白齋主供齋。
- (3) 上供供養文：上堂日佛前大供時念誦之文。
- (4) 大懺悔文：結合佛號、偈頌、文三者所成，於晚課唱誦，主要之功能在於懺悔罪障。

特別儀式出現之文，於正授戒儀式及上堂時使用：

- (1) 正請師文：戒子請引禮師、請三師、七證時所用之文。
- (2) 乞請授戒文：戒子向三師稟白欲受戒之心願，引禮師請三師為戒子授戒時所用之文。
- (3) 納受戒體文：用於納受沙彌戒體、比丘戒體、菩薩戒體時之文。
- (4) 請聖文：用於登壇授戒時請諸佛菩薩、賢聖僧證明受戒，以及請寄位諸天神等鎮壇護戒時之文。
- (5) 禮敬三寶文：正授菩薩戒前先禮敬十方三世三寶之文。
- (6) 三師和尚開導、教囑文：依序授沙彌戒、比丘戒、菩薩戒時，各有不

同之開導、教囑文。

(7) 宣說戒相文：宣說沙彌戒相、比丘戒相、菩薩戒相之文。

(8) 對首加法受持文：當二人相互對首持衣、鉢、具、錫杖加法時用之文。

(9) 請上堂說法文：上堂時知客師帶領齋主請和尚說法之文。

(10) 和尚上堂說法文：和尚上堂所說之法。

由以上說明，在授戒儀式中「文」之用途甚為廣泛。特別儀式之「文」，除第(9)(10)以外皆於正授戒儀式中出現，且篇幅甚大，成為儀式之主體，這在一般儀式中是不常見的。

戒儀儀式類別	所使用之文	唱誦時機
例行性儀式	過堂供養文、結齋文	早、午過堂唱誦
	白齋文	上堂日的午齋唱誦
	上供供養文	每週日上供唱誦
	大懺悔文	晚課唱誦
特別儀式	1.正請師文	登壇請戒、懺摩、正授時唱誦
	2.乞請授戒文	
	3.納受戒體文	
	4.請聖文	
	5.禮敬三寶文	
	6.三師和尚開導、教囑文	
	7.宣說戒相文	
	8.對首加法受持文	
	9.請上堂說法文	請和尚上堂唱誦
	10.上堂說法文	和尚上堂說法唱誦

表 4-11 授戒儀式之梵唄形式 - 文

2、唱誦方式與使用法器

「文」的唱誦表達方式比較多元，唱韻方面有固定旋律、自由旋律，以及不具旋律（即直白）等三種。唱誦方式有一起唱誦、獨自唱誦、輪唱、獨自直白、一起直白等多種。但因時間或授戒和尚或為求儀式莊嚴的緣故，唱誦方式略有彈性，可適時調換，最明顯者就是納受沙彌戒體文，可唱誦也可以直白表達，端看授戒和尚當場的決定。其它之「文」就有固定的表達方式，如宣說戒相文，通常都以問答式的口白呈現。三師和尚開導、教囑文，白四羯磨納受比丘戒體文，仰

啟十方納受菩薩戒體，三師均以口白方式示眾。對首加法受持文，受戒者亦以口白方式對首。其它則以唱誦呈現，唱誦又有有腔有板（旋律、節奏固定）、有腔無板（旋律固定，節奏不固定）、無腔有板之分。有腔有板者，如過堂供養文、結齋文、正請師文、請聖文、禮敬三寶文均屬之。有腔無板者，如白齋文、乞請授戒文、請上堂說法文。無腔有板者，如大懺悔文。

法器運用方面，過堂供養文、結齋文以引磬擊奏配合，上供供養文、大懺悔文以大磬、大木魚敲奏搭配。特別儀式之「文」，多半不需法器搭配，唯正請師文、請聖文、對首加法受持文須要法器配合，即使需要法器搭配，也只使用上、下引磬，法器雖簡單卻不失莊嚴性。關於戒儀中使用之「文」，其唱誦方式與法器使用整理如表 4-12。

	所使用之文	使用法器	唱誦方式	
例行儀式	過堂供養文、結齋文	引磬	大眾以固定唱韻一起唱誦	
	過堂白齋文	無	知客師以固定唱韻獨自唱誦	
	上供供養文	大木魚、大磬	大眾以固定唱韻一起唱誦	
	大懺悔文	大木魚、大磬	大眾以自由唱誦方式一起唱誦	
特別儀式	正請師文	請引禮師	無	沙彌首以固定唱韻獨自唱誦
		請三師、七證	上、下板引磬	大眾以固定唱韻一起唱誦
	乞請授戒文	戒子白欲受戒心願	無	沙彌首以固定唱韻獨自唱誦
		引禮師請三師為戒子授戒		左引禮師以固定唱韻獨自唱誦
	納受戒體文	納受沙彌戒體	無	三師和尚與受戒者以固定唱韻輪流唱誦
		納受比丘戒體	無	羯摩和尚直白
		納受菩薩戒體		三師和尚與大眾輪流直白
	請聖文	上、下板引磬	無	大眾以固定唱韻一起唱誦
	禮敬三寶文	無		
	三師和尚開導、教囑文	無	三師和尚直白	
	宣說戒相文		三師和尚直白	
	對首加法受持文	上、下板引磬	大眾一起直白	
	請上堂說法文	無	知客師以固定唱韻獨自唱誦	
上堂說法文	無	和尚直白		

表 4-12 授戒儀式文之唱誦方式與使用法器

(七) 呼班

1、功能、內容

三壇大戒正式授戒儀式上，受戒者的動作，須配合壇上二位引禮師的口號進行，這口號稱為呼班。呼班屬於有旋律的腔韻，有旋律的呼腔，只運用在授戒儀式，可說是因應授戒儀式而設計。有腔韻而不直說的呼班，可以令受戒者動作整齊一致，使莊嚴道場外，以音聲帶領受戒者進入儀式情境，引發虔誠的心，利於攝心作觀。戒儀中使用之呼班，如表 4-13。

戒儀儀式類別	所使用之呼班	唱誦時機
例行性儀式	無	
特別儀式	1.一起向上排班，問訊、展（大）具 2.至誠頂禮（禮謝） 三拜 3.起具、問訊、長跪、合掌 4.就禮一拜 5.一拜起立、分班 6.末後先行 7.一齊起立 8.翹勤（躬身恭迎禮）	1.正式登壇授戒，告知受戒者威儀動作。 2.上堂說法時，告知迎請者威儀動作

表 4-13 授戒儀式之梵唄形式 - 呼班

2、唱誦方式與使用法器

呼班腔韻有高有低，旋律富於變化不會一樣。具有旋律但無板眼，呼班者會配合一般人拜、跪、問訊、轉身等速度來呼班，不急促也不延宕，動作才會顯得輕鬆自然。呼班是壇上左、右引禮師的職責，以輪流方式呼班，上、下引磬配合敲擊引磬，受戒者再作出動作。比如：

左引禮師呼：諸沙彌、沙彌尼等，一齊向上排班。

右引禮師馬上接著呼：至誠頂禮三師和尚三拜。此時執上引磬者在「拜」字上，同時擊磬三聲讓受戒者拜下，等執下引磬者擊磬一聲再起立。

左引禮師再呼：問訊（沒有引磬作訊號）

右引禮師接著呼：長跪（沒有引磬作訊號）

左引禮師再呼：合掌（沒有引磬作訊號）

授戒儀式上，受戒者該有的威儀動作，都是聽從左、右引禮師輪流呼班，配

合上、下板引磬所發出的訊號，才作出該有的動作。如表 4-14

	所使用之呼班	使用法器	唱誦方式
特別儀式	1.一起向上排班，問訊、展（大）具 2.起具、問訊、長跪、合掌 3.一拜起立、分班 4.一齊起立 5.翹勤（躬身恭迎禮）	無	左、右引禮師以固定唱韻輪流呼班
	6.至誠頂禮（禮謝） 三拜 7.就禮一拜 8.末後先行	上、下板引磬	

表 4-14 授戒儀式呼班之唱誦方式與使用法器

二、戒儀使用之法器

法器最初之名，稱為「鍵椎」，是作為寺院中集眾、報時訊號，¹⁴後來演變成今日佛教中的各種法器，其種類含括甚多，從用途來說，像出家人隨身之物的念珠、錫杖、濾水囊等修道資具，可以莊嚴道場，也可作為修法用途，或供養諸佛菩薩的器具，佛教儀式上梵唄唱誦用的法器等等都可謂之法器。除此之外，凡是能勝任修行道業的人也可稱之為法器，意指有修行的根器。然本論文乃在探討戒儀中之梵唄，故將下文欲探討之法器，界定在授戒儀式上梵唄唱誦時常用的法器

在佛殿上梵唄使用的法器，稱為「龍天耳目」或「龍天眼目」，龍天聞法器聲而降臨，擁護道場，因而力求法器敲擊要正確。換言之，法器是作為大眾號令，必須有板有眼，大眾才得以依循，故敲擊時不可掉以輕心，有如龍天護法、護教盡心盡力，絲毫不軌。這些法器的功能，在於呈現大眾唱誦時的節拍，令快慢、起落、轉合有序；也藉由法器引導，提醒大眾的動作、姿勢一致，使整齊如法。但更重要的是，在每種法器所發出的聲響背後，同時也正傳遞著佛教的教義。誠如陳碧燕所言：

寺院法器所扮演結構時空的功能特別顯著，它們指示、引導了所有的動

¹⁴ 參見《佛說給孤長者女得度因緣經》卷上，T2，頁 847 上：「汝今宜應鳴彼鍵椎，集苾芻眾令自知時，各現神通當往受供，爾時，尊者阿難受佛教已，即鳴鍵椎集苾芻眾。」或參見《增一阿含》卷第二十四，T2，頁 676 下：「尊者阿難聞此語已，歡喜踊躍，不能自勝，即昇講堂，手執鍵椎，並作是說：我今擊此如來信鼓，諸有如來弟子眾者，盡當普集。從以上原文可以看出，鍵椎有集眾與報時之意。」

作、姿勢和儀式段落。……法器扮演了一個特別的角色以宣說法義。……法器以不同模式的聲響來傳達佛教義理，其聲響也填滿儀式的空間和有效地強化宗教教義。¹⁵

授戒儀式中例行性儀式與特別儀式，在法器應用上略有不同，從表 4-15 可知授戒儀式所使用到的法器，大致有：大磬、木魚、引磬、寶鐘鼓、大鐘、大鼓；鐺子、鈎子、吊鐘等，以下就此分別敘述之。

戒儀儀式類別	儀 式	法 器 使 用 種 類
例行性儀式	每日早晚課誦	大磬、大木魚、寶鐘鼓、引磬
	朔旦早課	大磬、大木魚、寶鐘鼓、引磬、大鐘、大鼓、鐺子、鈎子
	上供	
	過堂用齋	引磬
特別儀式	灑淨	大磬、大木魚、寶鐘鼓、引磬、鐺子、鈎子
	每晚懺磨	大磬、引磬、小木魚
	上堂	大磬、二支引磬、大鐘、大鼓
	正授戒儀	吊鐘、二支引磬、大鐘、大鼓
	上課迎請	二支引磬（上板引磬、下板引磬）

表 4-15 授戒儀式法器使用種類

（一）磬

今所談之大磬，為置放在各寺院大殿佛桌右側，以銅製成鉢盂形的磬，又稱為圓磬，由維那¹⁶主之。維那就是負責整堂唱誦起止、高低、快慢、轉合，以及通知唱誦過程中要合掌、放掌、起立、長跪等儀規動作之人，為了使大眾音聲以及動作能夠整齊劃一而且合諧，維那必須透過木製磬槌敲擊大磬，以宏亮的磬聲令大眾有所依循，是故大磬成為維那傳遞訊息的主要法器，因此大磬被稱為「鍵椎之王」，意即在所有法器裡大磬是主要領導者。

一堂莊嚴的唱誦，除了維那起腔得宜讓大眾好接腔之外，磬位敲的準確、磬聲悠遠柔和與否、大小聲適中，都是關鍵要素，否則磬聲急切、尖銳難以入耳，會讓大眾起心動念，不能安心辦道。雖然這是技巧性的問題，但沒有熟練穩重的

¹⁵ 參見陳碧燕，凡聖之界 - 中國佛教寺院制度音樂及管理組織，《香光莊嚴》第六十三期（嘉義：香光莊嚴雜誌社，民 89 年），頁 148-149。

¹⁶ 一般早晚課誦或是其它法事梵唱，一定會有一位領眾的法師，這位法師稱為維那師。

技巧也難以引發大眾內在的宗教情感，大磬雖是無情之物，但在適時、適人的操作下，一場完美、攝受、肅穆的梵唱才可能產生。因而談到大磬，就不能忽略維那的存在，有了維那，大磬才能真正發揮其功能。

《百丈叢林清規證義記》提到：「圓磬，念誦所鳴，維那主之，凡住持或尊宿、仕宦、施護等禮佛，皆鳴三下。」¹⁷這是大磬的另一功能，除了在各種法會、課誦時敲擊外，凡是在住持和尚，或是外來長老德，入殿禮佛三拜時必須鳴磬三下，這是一種禮節，表示尊敬跟恭迎。

在佛門相當注意僧人的威儀，執法器的方式也不例外，因為除了威儀之外還有其意義存在。是故執大磬有其一定規矩，只要看手執磬槌的方式，即可知其身份為何。一般執磬槌的方式，右手握住直立式磬槌的下方於胸前，左手以合掌式貼住磬槌上方，若其身份是維那，則左手中指尖與磬槌頂端齊平；若左手中指高出磬槌上端，表示維那是首座以上的長老或方丈；若左手指低於磬槌上端，表示當維那者是悅眾或清眾抑或初學的新參。¹⁸對於磬槌執法，傳孝法師方便解釋為，看不到磬槌表示長老們德高望重，已出人頭地之意。¹⁹不過心田長老也曾開示過，每個叢林有每個叢林的規矩，各處說法不盡相同，最穩當的作法就是左手指尖與磬槌頂端齊平，應該就不會有人說錯誤。²⁰（如圖 4-1）

授戒儀式上大磬的作用，著重在梵唄唱誦上的運用，但正式登壇授戒時卻不用大磬而以吊鐘取代其功能。此外過堂亦不須用到大磬，由於過堂在齋堂進行，只需以引磬一種法器引領大眾唱誦即可。



圖 4-1 磬槌持法



圖 4-2 引磬持法

¹⁷ 參見《百丈叢林清規證義記》卷九，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 863 下。

¹⁸ 參見《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民 82 年）頁 92、100。

¹⁹ 傳孝法師對戒子開示執持法器的方式時所示。時間：96.4.30。

²⁰ 參見《妙法寺三壇大戒同戒錄》，（新營：妙法寺，民 86 年）頁 127。同時在 96.4.22 心田長老也向受戒者作如是開示。

(二) 引磬

引磬又稱小手磬，顧名思義是可以拿在手上的，執時將引磬對口，稱之「對口引磬」(如圖 4-2)，之所以名為引磬，蓋因有導引大眾之故，²¹鳴之可以引起大眾注意力。引磬的作用，一般最常運用於拜佛時，透過引磬聲可以令大眾拜佛的動作一致；也運用在大眾梵唱時，板眼敲擊以引磬為之，令唱誦起止有節，或是鳴引磬作為儀節與儀節間之過渡。

《百丈叢林清規證義記》提到禮佛誦請皆鳴引磬，²²如在行進間，執引磬者必當在最前位。此外，引磬也有其它引導做用，授戒儀式中引磬有如下作用：

- (1) 作為禮拜訊號：禮拜佛、向佛問訊等。
- (2) 姿勢變化訊號：比如從長跪更換為起立姿勢、轉身向上、要合掌、放掌等。
- (3) 梵唄唱誦的法器：進行唱誦時，僅敲擊上、下板引磬，代替其它法器敲打。
- (4) 迎請和尚：以上、下板引磬搭配敲擊迎請和尚入堂。
- (5) 通報訊號：上堂以及正授戒迎請和尚時，在行進間敲擊六槌引磬的作用就是通報之意。
- (6) 連接儀節：平常以賣鐘鼓由大漸小聲的打法（現在約定俗成以四大聲三小聲的鼓聲），代表進入另一儀軌。但在正授戒法上沒有賣鐘鼓時，就以上、下板引磬煞引磬一陣表示，所謂一陣引磬就是上下板引磬交錯敲擊四大三小聲，敲打的速度與力道呈漸快漸小聲狀，再以各二聲作結束，結束後上下板再同時壓引磬。如下圖 4-3 所示：(表上板引磬， 表下板引磬， ▼壓引磬)



²¹ 參見 唄器門 《禪林象器箋》，收入《現代佛學大系》第 7 冊，頁 745 上。

²² 參見《百丈叢林清規證義記》卷九，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 864 上。

可見在戒儀中，尤其是登壇正授戒時，其它法器派不上場，但是引磬是必備的，其重要性不容小覷。

至於執引磬之威儀，不敲時左手拿引磬，右手相抱；敲打引磬時，左手拿磬柄，右手由外往內擊之。在一般寺院，維那右手拿磬槌敲磬外，左手還兼拿引磬的情況極為普遍，但是在戒場，維那與其它悅眾都各司其職，不會有兼差的情況，一方面為了莊嚴，一方面作為正確示範，更重要的是能專心於自己所負責的法器，以虔敬之心擊出微妙音聲，進行一堂莊嚴的唱誦。

（三）木魚

走進寺院的大殿就會發現，圓形的大木魚放在佛桌的左邊，跟大磬相對立。

（如圖 4-4）

根據諸多經典記載，可以窺知木魚之起源、功能與演變。《敕修百丈清規》提及：齋粥二時，長擊二通；普請僧眾，長擊一通；普請請行者二通。²³又《參天台五臺山記》記述：「傳大士覓嵩頭陀時打魚鼓，頭陀即應鼓音來。自爾以來，天下大小寺院為集大眾，打木魚鼓云云。」²⁴《大宋僧史略》卷上 傳禪觀法附「別立禪居」謂，百丈懷海創立，「有朝參暮請之禮，隨石磬、木魚為節度。」²⁵都可從內容看出，木魚乃作為報時以集合僧眾的訊號，並且使用範圍由召集僧眾，逐漸擴大到佛門的日常生活之中。至於現今在殿堂唱誦時所敲大之木魚，《禪林象器箋》的記載以為應是明代的產物，作魚頭尾相接成圓形的木魚，在誦經時敲打，並維持一定的節拍。²⁶

木魚在殿堂最能表現的是節奏感，其功能在於透過本身所發出的節奏，於梵唱讚誦過程中，負起引導大眾念誦的速度，以及音聲和諧的任務，執木魚者能把木魚敲得順暢，尤其在誦經、持咒時，大眾就唱誦得順暢，而感到通體舒暢，若是敲得快慢不一，唱誦起來會有拖不動，參差不齊的現象，或無所適從之感，此時容易令大眾起心動念，因之不可不慎。

²³ 參見德輝重編，《敕修百丈清規》卷九，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 570 上。

²⁴ 參見日僧成尋，《參天台五臺山記》，收錄於藍吉富主編《大藏經補編》第三十二冊，頁 359。

²⁵ 《大宋僧史略》卷上，T54，頁 240 中。

²⁶ 參見 唄器門 《禪林象器箋》，收入《現代佛學大系》第 7 冊，（台北：彌勒出版社，民 73 年）頁 749 上。按《圖會》（指三才圖會）木魚圖，魚頭尾自相接，其形團欒。今清國僧稱木魚者，作龍二首一身，鱗背兩口相接，銜一枚珠之形，亦空肚團欒，蓋與《圖會》木魚同，誦唱時，專敲之以成節。

至於木魚何以製作成魚之樣態？《敕修百丈清規》：「相傳云：魚晝夜常醒，刻木象形擊之，所以警昏惰也。」²⁷《增修教苑清規》也有「……，刻魚形，懸掛警眾。」²⁸相類似之語，由此可看出木魚其象徵意義，在於警策修道者應該晝夜思道、精進不懈之意。尤其渾厚又圓潤的ㄉㄨㄤ！ㄉㄨㄤ！音聲，給人一種像是督促，但又有沉澱心靈的意味。

木魚又有大、小木魚之分，其功能與意義相趣不遠，授戒儀式上在行進間時小木魚（如圖 4-4-1）取代了大木魚的功能，如念佛行進到齋堂過堂、變換隊形為防止散心雜話而念佛、持誦大悲咒繞壇灑淨。另外，每晚禮懺唱誦佛號也以小木魚來穩定唱誦節奏。其它如早晚課誦、上供，大木魚是必備之法器。但正授戒儀式上唱誦時並不使用大木魚或小木魚，僅以上下板引磬為之。



圖 4-4 大木魚

圖 4-4-1 小木魚

（四）鐘

佛教經典上關於「鐘」之名目繁多，究其原委，乃依鐘之形狀、大小、作用、功能等而命名，如今一般寺院大都將名稱簡化，統稱為大鐘。妙法寺授戒儀式上，運用之鐘有懸掛於殿內右後方之大鐘、寶鐘鼓之小吊鐘二種，今就此二種鐘略作探討。

1、大鐘

「暮鼓晨鐘」這是大家耳熟能詳的一句警悟之語，然最初是佛寺作為報時之用。鐘之功能在經典中亦有諸多記載，從功能性可以間接說明鐘所代表之意義。

《敕修百丈清規》：「叢林號令資始也，曉擊，則破長夜，警睡眠；暮擊，則覺昏衢，疏冥昧。」²⁹鐘除了當作報時器之外，早上叩鐘，乃在破漫漫長夜，

²⁷ 參見《敕修百丈清規》卷九，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 570 上。

²⁸ 參見《增修教苑清規》卷十，收入《卍續藏》第 101 冊，頁 570 上：「婆沙云：有僧違師毀法墮魚身，背上一樹，風濤搖擺出血苦痛，本師渡海，魚遂作孽云：汝不教我，致墮魚報，今欲報怨。師曰：汝名甚麼？魚曰：某甲。師令懺悔，復為設水陸追拔。夜夢魚曰：已脫魚身，可將我樹捨寺，以親三寶。師果見魚樹，刻魚形，懸掛驚眾。」

²⁹ 參見《敕修百丈清規》卷九，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 569 上。

僧人應及早起身用功，不該再貪圖睡眠；晚上叩鐘，則提醒應驅除昏沉、愚癡，不要渾噩過日。可知鐘對僧人來說，有很大的警覺作用。又《四分律刪繁補闕行事鈔》：「我鳴此鐘者，為召十方僧眾，有得聞者，並皆雲集，共同和利。又諸有惡趣受苦眾生，令得停息。」³⁰可見鐘聲還能令惡道眾生的苦痛，得到短暫歇息，故敲鐘時「引杵宜緩，揚聲欲長。」³¹叩鐘時要不急不徐，聲聲相續，所謂：「前聲將盡，後音方續。」令惡道眾生得到持續的輕安，故僧人叩鐘時必須全神貫注，並且深深祝願：「願此鐘聲超法界，鐵圍幽暗悉皆聞，聞塵清淨證圓通，一切眾生成正覺。」然後才開始叩鐘，同時吟誦叩鐘偈。而聽聞鐘聲者，則要發願：「聞鐘聲煩惱輕，智慧長菩提生，離地獄出火坑，願成佛度眾生。」並將此願心普及一切有緣、無緣的眾生。妙法寺戒期中，授戒儀式上大鐘有如下用途：

(1) 報時：每日起、安板固定要叩鐘（如圖 4-5）。早上起板時先叩鐘後打鼓，晚上安板時先打鼓後敲鐘。早上起板叩鐘先快敲十八響，敲時配合「南無大方廣佛華嚴經，南無華嚴會上佛菩薩。」的口訣，一字一擊。快敲十八響後，再慢十八響，慢敲十八響當配合叩鐘偈唱誦：

妙湛總持不動尊 首楞嚴王世希有（一拜）
 銷我億劫顛倒想 不歷僧祇獲法身（一拜）
 願今得果成寶王 還度如是恒沙眾（一拜）
 將此深心奉塵刹 是則名為報佛恩（一拜）
 伏請世尊為證明 五濁惡世誓先入（一拜）
 如一眾生未成佛 終不於此取泥洹（一拜）
 大雄大力大慈悲 希更審除微細惑（一拜）
 令我早登無上覺 於十方界坐道場（一拜）
 舜若多性可銷亡 爍迦羅心不動轉（一拜）
 南無清淨法身毗盧遮那佛（一拜）
 南無圓滿報身盧舍那佛（一拜）
 南無千百億化身釋迦牟尼佛（一拜）
 南無當來下生彌勒尊佛（一拜）



圖 4-5 起、安板叩鐘

³⁰ 參見《四分律刪繁補闕行事鈔》卷一，T40，頁 6 下。

³¹ 同註 37。又《百丈叢林清規證義記》卷九，收入《卍續藏》第 111 冊，頁 861 下，提到：「昔誌公借梁武道眼，見地獄苦相問，何以止之？誌曰：唯聞鐘聲，其苦暫息。帝遂詔天下寺院，凡擊鐘，令舒徐其聲也。」

南無極樂世界阿彌陀佛（一拜）
南無清涼山金色界大智文殊師利菩薩（一拜）
南無峨嵋山銀色界大行普賢願王菩薩（一拜）
南無普陀山琉璃界大悲觀世音菩薩（一拜）
南無九華山幽冥界大願地藏菩薩（一拜）

如上十八快響鐘後再接十八慢響鐘稱為一陣，如此反覆三陣共一百零八下，完成早上起板叩鐘的程序。晚上安板時先敲十八下慢鐘，但不唱誦叩鐘偈，因此叩鐘者必須掌握叩鐘速度，為保持一定速度，叩鐘者通常是叩一聲鐘就禮佛一拜，以維持叩慢鐘的速度。十八下慢鐘敲完接者敲十八下快鐘，如此十八慢十八快稱為一陣，反覆三陣共一百零八下，完成晚上安板叩鐘的任務。

（2）集眾：上堂、登壇正授戒時，香燈師先敲擊三聲大鐘，表示儀式即將開始，請大眾師雲集大殿。

（3）迎請法器：上堂、登壇正授戒迎請和尚至大殿時，必須大鐘大鼓齊鳴，以隆重之禮恭迎和尚。

（4）梵唄唱誦的法器：例行性儀軌的朔望旦早課、上供，唱讚時隨著板眼之鼓位叩鐘，此時的鐘近似於梵唄唱誦時所用之樂器。

2、吊鐘³²

吊鐘乃指小型掛鐘，可與鼓配置，稱為寶鐘鼓，架放於鐘鼓架的左上方。在授戒儀式上吊鐘採獨立座型，但沒有一定的形式（如圖 4-6）。在授戒儀式上吊鐘之用途：

（1）用於登壇正授戒儀式時，吊鐘單獨使用，其功能取代了唱誦時的磬位。換言之，正授戒儀中唱誦時原來的磬位，壇上左引禮師負責以擊吊鐘取代之。

（2）正授戒於佛前懺悔時，受戒者聽聞吊鐘之訊號作出拜或起立的動作。



圖 4-6 吊鐘

³² 「吊鐘」一詞，援引《妙法寺三壇大戒傳授儀範》所用之名。

(五) 鼓

在中國歷史上，千鈞一髮之際擂鼓助戰，以鼓聲激勵軍隊的士氣，時而有聞。佛教寺院擊鼓的作用，也含有激勵、警惕之涵義，每天晨昏定時敲擊，激勵、警惕僧人要時時提高警覺，與無明、煩惱、習氣、生死作戰。

在佛教中鼓與鐘常相提並論，鼓亦有大小之分；根據《敕修百丈清規》以及《禪林象器箋》記載，鼓有數種之多。其分類法，是以不同敲擊法而形成不同作用之鼓。如今寺院使用之鼓，大致上有大鼓、手鼓與寶鐘鼓之鼓。其中手鼓多在一般法會或懺儀上使用，在授戒儀式從頭至終不曾出現過，因而在此略而不述。寶鐘鼓之鼓，於(六)寶鐘鼓時再加以探討。大鼓皆懸掛於大殿內左後方，妙法寺戒場之大鼓的用途如下所述：

1、報時：每日起、安板固定要擊鼓，早上起板是先敲鐘後擊鼓，晚上安板是先擊鼓後敲鐘。擊鼓時雙手共握一支鼓槌以四、四、八()的節奏反覆擊奏，此時擊鼓的僧人在心中作默念觀想，早上起板觀想：「大眾請！大眾請！大眾師請上大殿！」準備開始一天的修行生活。晚上安板觀想：「公事辦！公事辦！公事辦完辦私事！」意指僧人出家修學就是把身心奉獻三寶，以弘法利生為如來家業，並要對治自己的煩惱，培植福慧，是日已過，要加以省思。時間大約五分鐘為一陣，接連第二、第三陣，擊完三陣共約十五分鐘。妙法寺戒場起、安板皆以雙鼓槌敲擊出四、四、八式的節奏，聽來甚為震撼人心(如圖4-7)。



圖 4-7 起、安板打鼓

2、迎請法器：上堂、登壇正授戒迎請和尚至大殿時，與大鐘合作，鐘鼓齊鳴，以隆重之禮恭迎和尚入殿。此時鐘鼓齊鳴的方式有二種，一種為二聲大鼓後敲一聲大鐘(! !)反覆循環敲擊；另一種敲法，大鼓是以雙手各握一支約一尺長的鼓槌，敲出四、四、八()節奏感的韻律，隱隱轟轟的鼓聲不斷，鐘聲則以二至三秒的速度鳴擊，以此鐘、鼓搭配起複連環敲擊。直到和尚入殿立於和尚位，左引禮師隨擊吊鐘一聲，此時鐘鼓齊停。妙法寺戒壇使用二鼓一鐘聲的敲擊法來恭迎和尚。

3、梵唄唱誦的法器：例行性儀軌的朔望旦早課、上供，唱讚時隨著板眼之鼓位擊鼓，此時的鼓近似於梵唄唱誦時所用樂器之一。

（六）鐘鼓

鐘鼓俗稱寶鐘鼓，是由小型掛鐘與鼓搭配而成的法器，置放在大磬右方不遠處（如圖 4-8）。授戒儀式上寶鐘鼓並未在特別儀軌中出現，例行性儀軌則普遍被運用著，其功能如下：

1、調身、心的功能：如早晚課、上供儀式開始時要頂禮三拜，鼓與引磬相間敲擊當成訊號，擊鼓聲數恰好是：「若人欲了知，三世一切佛佛佛佛佛佛佛。」³³三遍畢，再接「阿彌陀佛」之後，才接大木魚。大木魚承接之後，亦同樣宣說此句經文三次。這段只有鼓聲與木魚聲的時間，算是一堂佛事的前奏，目的在令大眾調身、調息與整肅威儀，讓身心逐漸沉靜下來，作到所謂身得安穩，心無動亂。

2、梵唄唱誦的法器：寶鐘鼓被運用在讚、偈唱誦時敲奏，鼓以固定板眼分別進行。一般讚、偈唱誦的板眼，即建構在寶鐘鼓的節拍上，但當唱讚須要敲擊大鐘、大鼓之時，大鐘、大鼓敲擊的節拍，同時敲擊在寶鐘鼓的鼓位上。

3 承接另一儀軌：有時由此儀軌進入另一儀軌時，也會以寶鐘鼓作為接連，平常以寶鐘鼓四大三小的鼓聲表示，但也有以「九鐘十五鼓」示之（如圖 4-9），「九鐘十五鼓」的意思是共敲十五個鼓九次鐘，其敲法必須記住「明鐘暗鼓」的原則，也就是只要是鐘鼓合敲時，鐘聲了了分明，鼓聲則近似若有似無，要擊奏出這樣聲響有別，大小適中，節奏合宜的鐘鼓聲，是要歷經一番練習與揣摩。

（七）鐺、鈎

鐺、鈎一般常出現在法會儀式上，並以「花板」的打法呈現，花板的敲擊法富於變化，節奏有快有慢，聲音可大可小，是一種不僅讓唱誦變得較為快速，場面也顯得活潑、熱鬧。不過授戒儀式是以攝心、肅穆為前提，鐺、鈎只出現在朔望旦早課以及上供的唱讚上，但仍以正板的打法為主，正板有一固定板眼，是規律性的敲擊。執鐺者站於東序，執鈎者站在西序。鐺、鈎可算是一組法器，與寶

³³ 此句經文乃出自《大方廣佛華嚴經》卷十九：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」T10，頁 102。以此教義提醒行者一切都是唯心所造，於任何時刻應觀照自心。

鐘鼓配合，鑼子的板眼就是鐘的板眼，鈎子的板眼就是鼓的板眼，當鑼、鈎與寶鐘鼓合奏時，寶鐘鼓只敲鼓不敲鐘，這算是較為特殊之處。

至於執持鑼、鈎的威儀，有道是「照面鑼子」(如圖 4-10)，執持時鑼面須和臉部一樣高度故稱之；拿鈎子時要與胸齊平，所以謂之「抱心鈎子」或「平胸鈎子」(如圖 4-11)。這樣稱呼其名，乃至「對口引磬」、「合掌木魚」亦如是，用意在於不斷的複習佛教調身、觀心的教義，而不是只在講堂或禪堂上才是修行的實踐，在任何時、地的每一個行為中，都要收攝六根使其不放逸。



圖 4-8 寶鐘鼓

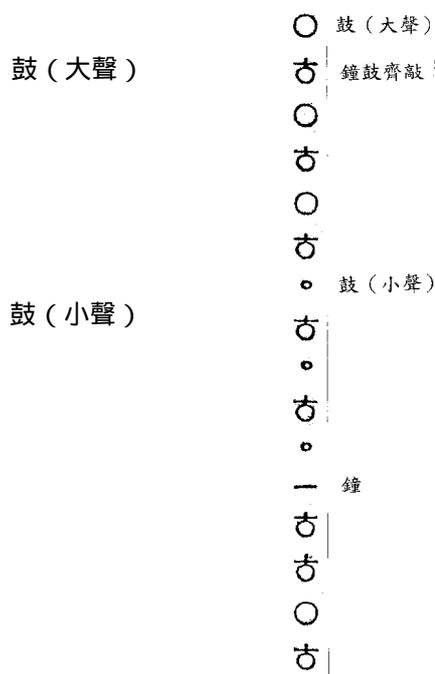


圖 4-9 四大三小鼓及九鐘十五鼓



圖 4-10 鑼子



圖 4-11 鈎子

綜合上來所述發現，梵唄文體內容透過各種形式展現，配合法器敲擊，聯合構成儀式的整體，達到儀式進行目的。那麼，作為建構儀式主要元素的梵唄與法器，如何使其從原本單純的音聲或器具，變得具有神聖功能性地運用在儀式中呢？筆者認為佛教處處傳遞一種無聲說法的概念，即使面對無情之物仍以宗教心靈賦予宗教意義，來強化其宗教表達，因此敲擊任何一種法器或進行唱誦時，都表現與宗教教義的連結，讓僧人在音聲與法器的實踐中，在實質經驗中驗證佛教教義，一方面也維持對自己信仰的堅持與強化，呈現一種無聲說法的系統。換句話說，這種無聲說法的概念，根據佛教教義賦予客體象徵意義，並融合主體的宗教情操，讓所發出的音聲或作出來的動作，具有豐富的訊息，特殊功能與意義，以及神聖性也因而產生。

基於佛教徒普遍認同無聲說法的概念，也不斷從此概念中學習增上，因而在授戒儀式上，對於法器與音聲也抱持相同的態度，雖然法器敲擊在儀式中，自有一套運用的規範，但僧人在訓練有素的情況下，自然能如禮如法依循，並且發展出與法義相應的思惟系統，如此法器與音聲在儀式的運用，就不只是單純的音聲而已，而是具有多重的宗教功能性。

第二節 三壇大戒前方便行法之梵唄與法器分析

三壇大戒授戒儀式的前方便行法中，屬例行性儀式的朝暮二堂課誦、午供是一般道場常見之儀式，研究者眾，普見於諸多研究發表中，故在此略而不述，本節謹就妙法寺三壇大戒戒壇之二時過堂、上堂及禮懺等儀式之梵唄與法器部份加以說明，包括儀程及儀文介紹、儀程進行的具體內容，及分析梵唄與法器的運用。

一、二時過堂齋儀

二時過堂從其儀文看來，具有廣修供養，修習布施波羅蜜，提醒僧人受食時不貪著，並對布施者表達感恩、祝願之心的宗教義涵。其進程序如下：

- 1、稱念「南無本師釋迦牟尼佛」進齋堂
- 2、香燈鳴擊雲版³⁴三陣

³⁴ 所謂雲版乃指在佛寺中報粥飯時刻，用以打擊之器具，掛於庫房或齋堂門，以其板形如雲，故稱雲版。參見《佛光大辭典》，頁 5332。

而偈中的大行普賢菩薩、大願地藏王菩薩、摩訶般若波羅蜜三句的唱腔，有微幅不同，讓一致性的旋律產生一點變化，也使唱誦者不會感到一層不變，而顯得枯燥乏味。

慢板的供養偈，旋律是舒緩的，有易於行者隨著唱誦，觀想諸聖賢哲的慈悲、相好莊嚴，而生起普為供養之心，也有助於行者在飯食間，能集中精神、提起道念，使心中充滿恭敬、歡喜與悲愍，由歡喜、悲愍、安祥的心境唱誦出來的音聲，也將流露歡喜、安祥與慈愛的覺受，達到過堂即修行的教育意義。

供養偈

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.01
記 譜：謝 惠 文

♩ = 52



供 養
[莊那起聲(自由地)]



清 淨 法 身 毘 盧 遮 那 佛 ·

[大眾齊唱(板速固定)]



圓 滿 報 身 盧 舍 那 佛 ·



千 百 億 化 身 釋 迦 牟 尼 佛 ·



極 樂 世 界 阿 彌 陀 佛 ·
當 來 下 生 彌 勒 尊 佛 ·
十 方 三 世 一 切 諸 佛 ·
大 智 文 殊 師 利 菩 薩 ·



大 行 普 賢 菩 薩 ·



大 悲 觀 世 音 菩 薩 ·



大 願 地 藏 王 菩 薩 ·

2

諸 尊 菩 薩 摩 訶 薩 。

摩 訶 般 若 波 羅 蜜 。

三 德 六 味 ， 供 佛 及 僧 。

法 界 有 情 ， 普 同 供 養 。

若 飯 食 時 ， 當 願 眾 生 。

禪 悅 為 食 ， 法 喜 充 滿 。

譜例 4-1 供養偈

唱誦供養偈時，僅以單引磬一種法器配合。此時引磬之作用：

一、表示唱誦的起止：維那開始起腔前，先擊一聲引磬接著壓引磬，後起腔「供養」，起腔時是不敲引磬的。梵唄唱到最後結束時，稱為煞板，煞板之敲法，是在二個正常板位之間多加一椎壓引磬，表示唱誦即將結束。（如圖 4-14）

二、在於控制大眾唱誦速度與唱韻節奏：大眾開始接腔以後，引磬以正常速度敲擊，逢字便敲擊一聲引磬，執引磬者必須掌握好唱誦速度，方法即是透過引磬的敲擊速度表示。（如圖 4-14）

•	供	養	清	淨	法	身	毘	盧	遮	那	佛.....	(中間省略)
•			•	•	•	•	•	•	•	•	•	(中間省略)
	禪	悅	為	食	法	喜	充	滿				
	•	•	•	•	•	•	•	•				
												(煞板)

註：• 引磬 壓引磬

圖 4-14 供養偈法器

供養偈唱到「大悲觀世音菩薩」時，侍者（由香燈師擔任）起身準備出食³⁵，首先走到中間向上問訊，然後依順時針方向走向方丈位，接受出食米粒，再依順時針方向回到原先站立的中間位置，此時剛好把供養偈唱完。供養偈唱完維那開始呼僧跋，呼僧跋的同時，侍者向上問訊後，並快步走向施食台出食。當侍者出食完畢回到齋堂中間位置時，僧跋恰好呼完。要言之，侍者的動作當配合供養偈與僧跋唱誦，唱到那裡作什麼動作，必須配合無間。

「僧跋」：「佛制比丘，食存五觀，散心雜話，信施難消，大眾聞磬聲，各正念。」主要是提醒僧人受食時，宜正念受食，不應於飲食上起貪等妄想。呼僧跋，是由維那個人單獨唱誦，僧跋沒有一定的節奏，但有一定的腔調，大致是以二個樂句為一單位的形式反覆唱誦，但「大眾聞磬聲，各正念。」一句因字數不同之故，腔調而有高低、平緩之別，但其基本主軸旋律是固定的。由於僧跋具有警惕作用，是故宜以穩重、舒緩速度進行唱誦。（譜例 4-2）

僧 跋

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.05
唱誦者：心田長老
記 譜：謝惠文

散板

佛 制 比 丘 ， 食 存 五 觀 ，
散 心 雜 話 ， 信 施 難 消 ，
大 眾 聞 磬 聲 各 正 念 。

譜例 4-2 僧跋

呼僧跋時並沒有法器搭配，只在開始及結束時敲引磬，此時的引磬作用有二（如圖 4-15）：

- （一）表示唱誦開始：維那呼僧跋前先擊一聲引磬後壓引磬，才開始呼誦。
- （二）作為問訊的訊號：呼僧跋時不須法器配合，直到最後的「念」字才敲引磬二聲。此二聲引磬是作為侍者問訊之訊號，侍者出食必須在「正」字回到

³⁵ 出食：又稱出生。於進食之時，從應量器中取出「生飯」，施與大鵬金翅鳥、曠野鬼神眾、訶利帝母等羅剎鬼子母諸鬼神，稱為出生。參見《佛光大辭典》，頁 1556。

中間位置，於「念」字時聞引磬聲向佛問訊，才回歸自己的座位。

以上第二點所言是非上堂日之作法，然戒期間若臨上堂日，午齋過堂的程序便稍有不同，不同在於維那呼完僧跋後，接著知客師會立於中間白齋文：「今有諸山長老、本寺新戒、護法居士人等，為擁護戒壇、廣結善緣，敬設千僧、護法、上堂大齋各一堂供眾。」白已，大眾答「阿彌陀佛」，引磬就改在「陀」、「佛」各敲一聲，是故侍者必須控制自己的出食速度，以配合回到齋堂，在「陀」、「佛」字聞引磬聲訊號。(如圖 4-15)。

非上堂日，不白齋文的作法：

佛制比丘 食存五觀 散心雜話 信施難消
大眾 聞磬聲 各正念

(出食的侍者問訊)

上堂日，呼完僧跋，緊接著白齋文，眾答：「阿彌陀佛」的作法：

(僧跋)

今有諸山長老 本寺新戒 護法居士人等 為擁護戒壇 廣結善緣
敬設千僧 護法 上堂大齋各一堂供眾 (眾答) 阿 彌 陀 佛

(出食的侍者問訊)

圖 4-15 僧跋法器

註：引磬，壓引磬

呼完「僧跋」，大眾就可以開始用齋。用齋時，糾察師將來回巡視大眾用齋威儀，確定大眾用齋已畢，才走到中間位置合掌，方丈見糾察師合掌，就把放於盤子上的筷子放到桌面，維那見方丈把筷子放到桌面上，就可壓磬起腔唱結齋文：「薩多喃，三藐三菩陀，俱胝南，怛姪他，唵，折隸主隸準提娑婆訶。所謂布施者，必獲其利益；若為樂故施，後必得安樂。飯食已訖，當願眾生，所作皆辦，具諸佛法。」若筷子不放下，表示方丈要表堂（開示），維那必須等待表堂完畢，才能結齋。結齋後，過堂儀式算是圓滿結束。

「結齋文」是準提咒及文結合的文體，表示對布施者的感恩與祝福。通常

有快板與慢板二種唱誦方式，妙法寺戒場以慢板唱誦為主（譜例 4-3），大眾以緩慢、一字多音的型態一起唱誦。從整首梵唄分析起來，結齋文的旋律相當豐富，只有「所謂布施者，必獲其利益。」與「若為樂故施，後必得安樂。」是同一樂句複唱，不似「供養偈」都是一句式的樂句重複唱誦，基本上是一首由多樣樂句構成的梵唄，相對其他的偈、讚多是使用重複樂句的吟唱方式，結齋文是較為少見的。

結齋偈

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.01
記 譜：謝惠文

♩ = 58

薩 多 喃
起腔(自由地) 大眾誦唱

2
三 藐 三 菩 陀 俱 胝 南 無 他 囉。

3
折 隸 主 隸 準 提 娑 婆 訶。

4
所 謂 布 施 者， 必 獲 其 利 益。
若 為 樂 故 施， 後 必 得 安 樂。

5
飯 食 已 訖， 當 願 眾 生，

6
所 作 皆 辦， 具 諸 佛 法。

譜例 4-3 結齋文

結齋文配合的法器，仍只以引磬一種法器，表示唱誦起止，以及控制唱誦速度與節奏（請參見前文「供養偈」法器運用之說明）。起腔前先敲一聲引磬再壓磬後才起腔「薩多」，大眾才從「喃」字開始腔，板眼如圖 4-16。

<p>薩 多 喃 三 藐 三 菩 陀 俱 胝 南 怛 姪 他 唵 折 隸 主 隸 準 提</p> <p>娑 婆 訶 所 謂 布 施 者 必 獲 其 利 益 若 為 樂 故 施 後 必 得 安 樂</p> <p>飯 食 已 訖 當 願 眾 生 所 作 皆 辦 具 諸 佛 法</p> <p style="margin-top: 20px;">圖 4-16 結齋文法器</p> <p style="text-align: right; margin-right: 50px;">註： ˙ 引磬， 壓引磬</p>

二、上堂說法儀

上堂乃指上堂說法，融合「請師儀」、「說法儀」二大部份。進程序如下：

- 1、到法堂迎請和尚
 - 2、在法堂之儀節
 - (1) 頂禮和尚三拜
 - (2) 知客師白「請和尚上堂說法文」
 - 3、和尚被請入殿後，大眾舉唱「爐香讚」
 - 4、維那呼「昇座偈」前二句：法筵龍象眾 當觀第一諦
 - 5、和尚說法
 - 6、維那宣齋主名
 - 7、和尚結說四句偈
 - 8、維那呼「昇座偈」後二句：諦觀法王法 法王法如是
 - 9、禮謝和尚，送和尚回寮
- 1、請師儀
- 上堂前，香燈師鳴大鐘(🔔)接板(📏)三聲後巡板【🔔📏🔔📏🔔📏📏📏📏..... (開始巡板)】，目的是為了集眾。巡迴於各活動處所打板，普報週知大眾，

打板方式要等時間等間距地敲，約三秒鐘敲一板。聞板聲，和尚與侍者³⁶先在法堂候請，大眾各各穿袍搭衣，嚴整威儀入殿集合排班，同時知客師帶領供齋齋主（齋主即是迎請者），各拿一柱香分別立於大殿內兩旁。香燈師各處巡板後回到大殿前，等待另一香燈師告知，和尚與侍者已在法堂準備就緒後，連續敲二聲板作為煞板。煞板後，正式進行請師儀。

二位引禮師各執一引磬，分別在東西序對面而立，東序者為上板引磬，西序者為下板引磬，在請師儀上，上下板引磬為引導之功能。維那壓大磬高呼：「迎請和尚。」由二位引禮師在前帶領，知客師次後，帶領齋主出班，前往法堂迎請和尚，隊形如圖 4-17。

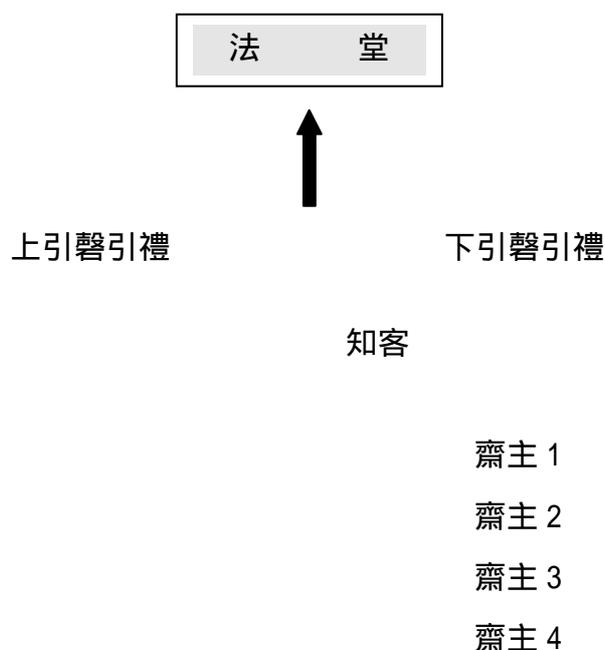


圖 4-17 迎請和尚隊形（去法堂）

³⁶ 上堂和尚侍者共有六位，分別為捧香盤、捧鉢、捧具、持錫杖、持拂塵、擎寶蓋者。捧香盤者，迎請後將香盤放在佛桌上；擎寶蓋者，和尚入大殿後，二人就可離去，於四人必須隨侍和尚二側。

「迎請和尚」(譜例 4-4), 只有維那獨唱, 維那的聲音通常是渾厚、宏亮的, 為了配合持引磬者問訊的動作, 維那唱此句時的腔調速度是緩慢的, 因此氣要相當飽滿, 一口氣唱完, 中間不可換氣。是故當維那一唱出「迎請和尚」, 上堂的莊嚴肅穆氣氛就已經出現了。

迎請和尚

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.03.28
記 譜：謝惠文

散板

迎 請 和 尚

譜例 4-4 迎請和尚

維那呼「迎請和尚」前先壓大磬, 執上下引磬者同時壓引磬, 維那再呼:「迎請和尚」。上下板引磬隨著呼腔在「和」、「尚」字上對應敲擊, 執上板者在「和」字敲第一聲引磬, 彼此對面問訊, 執下板者在「和」與「尚」字中間敲第二聲引磬。上板者在「尚」字敲第三聲引磬, 上下板一起轉身向佛問訊, 下板者根據問訊速度在「尚」字後敲第四聲引磬, 向佛問訊畢再轉身對面站立, 再同時壓磬。參見圖 4-18。

	迎 請	和	尚	
	(末 後	先	行)	
上板引磬 ▼		• (第一聲)	• (第三聲)	▼
下板引磬 ▼			• (第二聲)	• (第四聲) ▼
	(對面立)	(對面問訊)	(向佛問訊)	(對面立)

圖 4-18 迎請和尚法器

註： ▼ 壓大磬 · 表引磬 ▽ 壓引磬

行過問訊禮之後，上下板引磬將帶領迎請者至法堂迎請和尚。這段路程上下板引磬必須敲擊六椎引磬，這六聲引磬可視為通報的訊號，其作用在於令引磬音聲持續不斷，讓在法堂的和尚與侍者，明白迎請者即將到來，以作準備。另一作用是在迎請過程中，若是遇到轉角處，可發揮告知對方的功能，以免碰撞。

從大殿到法堂，上下板必須互相配合，衡量路程長短，等間距地交錯敲擊六聲「通報引磬」。開步走時，上板者先敲第一聲引磬，繼而下板者走到一定位置敲第二聲引磬，再往前走上板者敲第三聲引磬，以此類推依序敲擊，到法堂門口上下板共敲擊六聲引磬。

到了法堂，齋主隨執引磬的引禮師，分別站在香案二旁對面而立。其他引禮或引贊師將齋主手中的香收起來，二位執引磬者互相搭配交錯呼班，此時引磬將作為導引齋主禮拜、問訊的訊號。

上板者呼：「一起向上排班，至誠頂禮和尚三拜。」同時敲引磬，令齋主拜下。
和尚：「一拜。」

齋主：「阿彌陀佛。」下板者隨即敲一聲引磬，以示齋主起立。

上板者呼：「問訊。」（不敲引磬，齋主自動問訊。）

下板者呼：「長跪。」（齋主長跪）

上板者呼：「合掌。」（齋主合掌）

以上禮儀具足後，知客師走至香案前，如禮行儀地問訊、展具、長跪、拈香，而後合掌向和尚白「恭請和尚上堂說法文」：「仰白和尚，大慈忍聽！今有本壇新戒、諸山長老、護法居士等，為擁護戒壇、廣結善緣、祈求上品淨戒，敬設上堂、護法、護戒、吉祥、如意大齋，恭請和尚上堂說法，普利人天。惟願和尚慈悲，默然允許，下情無任，懇禱之至！」白至「懇禱之至」時，隨即一拜起具、問訊，站於一旁。

知客師頂禮和尚的威儀動作，沒有呼班也沒有引磬配合，因此自己必須相當清楚整個威儀禮節，態度從容的自行作禮。知客師向和尚獨白「請和尚上堂說法文」時，是以略帶旋律但近似於說話方式作白，這是完全沒有法器搭配的清唱，以散板的自由速度唱誦，因近似於說話方式，所以念誦的速度，可以比擬平時說話的正常速度進行。由於此文帶有旋律性，因此每人念誦起來的感覺仍不盡相同，有人音調平直，有人會加裝飾音，讓腔調的旋律性聽起來豐富一些。請參見譜例 4-5。

請和尚上堂說法文

錄音地點：新登妙法寺戒
錄音日期：2007.04.05
唱誦者：心田長老
記 譜：謝惠文

散板

2 仰 白 和 尚 大 慈 忍 聽 ，
3 今 有 本 壇 新 戒 諸 山 長 老 護 法 居 士 等 ，
為 擁 護 戒 壇 廣 結 善 緣 祈 求 上 品 淨 戒 ，
4 敬 設 上 堂 護 法 護 戒 吉 祥 如 意 大 齊 ，
5 恭 請 和 尚 上 堂 說 法 善 利 人 天 ，
6 唯 願 和 尚 慈 悲 默 然 允 許 下 情 無 任 懇 禱 之 至 。

譜例 4-5 請和尚上堂說法文

知客師白「請和尚上堂說法文」畢，二位執引磬者準備引導齋主及和尚進大殿。

上板者呼：「一拜起立。」（不敲引磬）齋主們隨即一拜起立。

下板者呼：「問訊。」（不敲引磬）

上板者呼：「分班。」齋主分站二旁並對面而立，並將香發還給齋主。

上板呼：「末後先行。」上下引磬同時隨呼聲在「先」、「行」字上對應敲擊，一面敲擊引磬一面行問訊禮，先彼此對面問訊，再轉身向佛問訊。此時和尚起座，表示接受請求，將要上堂說法，侍者們於是形成二列，跟隨齋主之後出班。

「末後先行」的唱法與敲打四椎引磬之作法，和「迎請和尚」的唱法與打法相同，請參見圖 4-18 所示。「末後先行」意思是指，先前來請師時最後到達的齋主，現在必須先行，因此回大殿隊形依序為，二位引禮、知客師、齋主（分二

列) 捧香盤侍者、捧鉢、捧具、持錫杖、持拂塵等四位侍者亦分二列，最後是和尚與擎寶蓋者。隊形如圖 4-19。

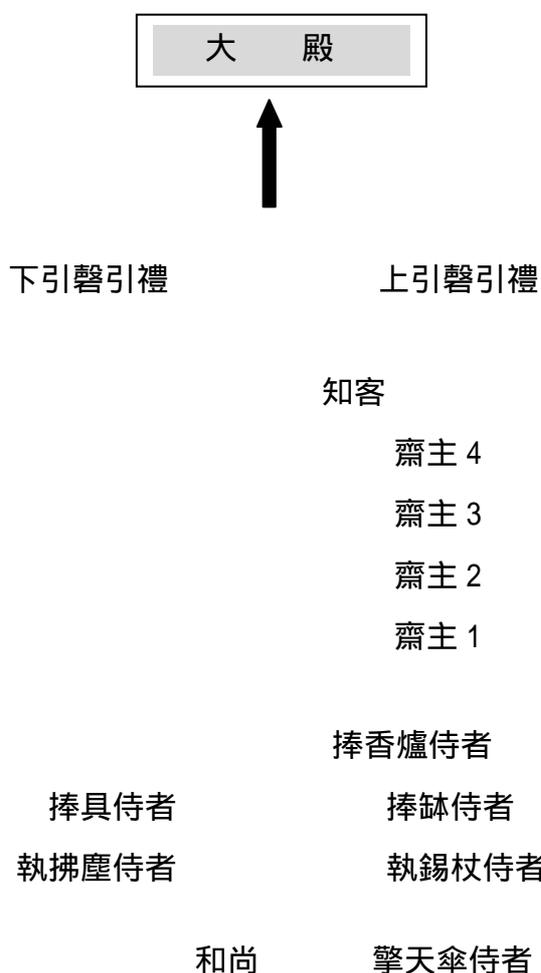


圖 4-19 上堂迎請和尚隊形 (回大殿)

從法堂到大殿的路程中，上下引磬同樣依序次第等間距地對應敲擊六椎引磬（敲法與到法堂迎請時的敲法相同）。當上板者開步走並敲擊第一聲引磬時，大殿內香燈師隨即以鐘鼓齊鳴方式迎接和尚入殿。鐘鼓齊鳴在佛教來說，是最盛大、隆重之禮，凡是迎接或恭送老和尚，都是以鐘鼓齊鳴方式表示。

妙法寺戒期在正授戒法或上堂的請師儀，鐘鼓齊鳴迎接和尚之作法，是以二個鼓（ ）接一鐘（🔔）（🔔 🔔 🔔 🔔）反覆鳴擊的方式迎接和尚。一位香燈師打大鼓，另一位負責敲鐘，鼓聲與鐘聲、

鼓聲與鐘聲大致各相隔二秒鐘，以此為單位反覆循環鳴擊，每一循環亦大致相隔二秒鐘。鐘鼓齊鳴時間，端視法堂到大殿的距離長短而定。當和尚一進入大殿並走到方丈拜位時，維那馬上敲擊一聲大磬，香燈師聞磬聲，大鐘鼓立刻停止。

和尚在方丈位上向佛問訊（或禮佛三拜）時，二位執上下板引磬者，當配合和尚的動作敲擊引磬，此時上下板引磬作為傳遞問訊、禮拜之訊號。當和尚禮佛時，上下板者必須隨和尚的動作，敲擊引磬讓和尚拜佛，上板敲拜下去的引磬，下板敲拜起來的引磬，下板者要配合上板者。請參見圖 4-20

和尚禮佛時，上下板引磬之敲法：

問訊	上板	• (鞠躬)	• (起身)
	下板	•	•
第一拜	上板	• • • ▽ (拜)	
	下板		• (起)
第二拜	上板	• (拜)	
	下板		• (起)
第三拜	上板	• • (拜)	
	下板		• (起)
問訊	上板	• (鞠躬)	• (起身)
	下板	•	•

註：• 表引磬

圖 4-20 敲引磬讓和尚禮佛

和尚行禮畢隨即昇座準備說法。四位捧鉢、具，持錫杖、拂塵等四位侍者，仍隨侍和尚立於兩旁。

2、說法儀

說法儀以大眾舉唱「爐香讚」作為開始。讚詞為：「爐香乍爇，法界蒙熏，諸佛海會悉遙聞，隨處結祥雲，誠意方殷，諸佛現全身。南無雲來集菩薩摩訶薩，南無雲來集菩薩摩訶薩，南無雲來集菩薩摩訶薩。」維那呼：「上香。」壓

磬起腔，大眾一起跟著唱誦「爐香讚」。當此香讚第一句「爐香乍爇」唱完時，各位齋主上香，由引禮、引贊師收起齋主的香並插至香爐，隨後帶領齋主以順時針方向走到香案前拈香。唱至三稱「南無雲來集菩薩摩訶薩」時，齋主三稱三拜，每一稱的「雲」字拜下，「摩」字起來。

和尚也在三稱「南無雲來集菩薩摩訶薩」時，每一稱皆向左、向右、向中方向各揚拂塵。在佛教手持拂子上堂為大眾說法，即所謂「秉拂」，此時，拂子即為說法之象徵。

在所有梵唄中，「爐香讚」可說是最基礎的讚唄，很多香讚是套用爐香讚的旋律，再填上不同讚詞，而用於各種儀式上。上堂唱誦的「爐香讚」，與平時唱誦「爐香讚」有二點不同：一、法器只運用雙引磬，和尚昇座說法是極隆重之事，為讓聞法者能收攝身心，專注聞法，所以法器音聲不宜過大或複雜，因此只單純使用雙引磬。二、香讚末尾的三稱，由「南無香雲蓋菩薩摩訶薩」改為「南無雲來集菩薩摩訶薩」，其中第三稱又為「南無海會雲來集菩薩摩訶薩」。雲來集菩薩摩訶薩意喻和尚說法，猶如昔時佛在靈山會上說法，所有十方世界諸佛菩薩皆來集會，讚歎擁護一般。由於「南無海會雲來集菩薩摩訶薩」比「南無雲來集菩薩摩訶薩」字數多故，因而曲調方面也有變化，如譜例 4-6 所示。

三稱雲來集菩薩摩訶薩

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.03.29
記 譜：謝惠文

♩ = 40

第一、二稱 南 無 雲 來 集 菩 薩 摩 訶 薩 南 無

5 薩 摩 河 薩 南 無

7 薩 摩 河 薩 南 無

[位置後接第三稱]

三稱雲來集菩薩摩訶薩

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.03.29
記 譜：謝惠文

♩ = 40

南 無 海 會
雲 來 集 菩
薩 摩
訶 薩

譜例 4-6 南無雲來集菩薩摩訶薩

「爐香讚」有一定之旋律，節拍固定，在「悉遙聞」結祥「雲」、「現全身」、「三稱菩薩摩訶薩」，都有一定的過板方式，就是一般所說的「七星板」³⁷，從樂理來講，「七星板」是透過切分音的運用，產生較明顯的節奏變化。上堂儀式唱此讚時以正板³⁸之打法進行，透過上下板引磬以及大磬配合，再也沒有其它法器參與。上下板敲擊位置配合原有鐘（板眼符號：-）鼓（板眼符號：○）板眼位置來敲。以下分「爐香乍爇 法界蒙熏 諸佛海會悉遙聞 隨處結祥雲 誠意方殷 諸佛現全身」以及三稱「南無雲來集菩薩摩訶薩」說明。

「爐香乍爇……諸佛現全身」上板引磬敲在寶鐘鼓的第一個鐘位，下板引磬敲在寶鐘鼓的鼓位上，但七星板的打法稍有不同。原來七星板的鐘（-）鼓（○）板眼為，「一鼓、一鐘、一鼓、二鐘、一鼓、一鐘、一鼓、二鐘、一鼓、一鐘」，用符號表示即是：「

「 鼓 鐘 鼓 鐘鐘鼓鐘鼓鐘鐘 鼓 鐘 」

³⁷ 同註 7。

³⁸ 所謂正板，指唱讚或唱偈時法器敲打方式，法器打法有其固定節奏，如一板一眼或一板三眼，法器以一鼓一鐘或一鼓二鐘表示。法器以正板敲擊時，可以表現莊嚴、攝心的氣氛。

當七星板用上下板引磬敲時，下板引磬都敲在鼓位，上板引磬則敲在第一個鐘位、第三個鐘位、第六個鐘位、第七個鐘位。「七星板」通常是發在較常的尾音，又要轉句子時，這樣可以提醒大眾在適當的時機接唱，而且可以接得順暢，根本不須透過指揮，法器本身就可說明大眾接唱的定位。

三稱「南無雲來集菩薩摩訶薩」，以上下板引磬敲時，不分鼓或鐘的板位，而是以固定節拍同時敲擊，並且轉七星板處也沒有過板式的打法，同樣以固定節拍進行。「爐香讚」唱畢，二位上下板者煞一陣引磬，由上下板對應交錯敲擊，敲法之語言模式為：「佛 佛 佛 佛 佛佛佛 佛 佛佛 佛」。這一陣引磬被視為具有連接另一儀節的功能。其敲打的速度與大小，以漸快漸小聲狀進行。有關「爐香讚」的板眼，詳細請參見圖 4-21。

圖 4-21 爐香讚上下板眼

戒期中，依筆者觀察，唱香讚以上下板引磬配合的情況，二位執引磬者必須對板位以及節拍熟練，否則很容易出狀況。特別是過七星板處，是最常出錯的地方，不是搶拍就是拖拍，沒有敲在板位上，影響整體唱誦情形，造成整體唱誦凌亂現象。

爐香讚唱畢，維那再呼：「頂禮和尚。」和尚答：「不為禮。」若有齋主為法師者，維那須先呼：「問訊、展具。」再呼「頂禮和尚。」「問訊、展具。」「頂禮和尚。」為有旋律的呼腔，其腔調與「迎請和尚」相同，但不須敲引磬。和尚雖答「不為禮」，但知客師仍在維那唱「昇座偈」時，帶領齋主禮佛三拜。問訊後長跪、合掌，準備聆聽和尚說法。

維那緊接著壓大磬，唱誦「昇座偈」的前二句：「法筵龍象眾，當觀第一義。」並在「義」字敲擊一聲大磬。呼完，和尚才開始說法，說法前和尚先以錫杖觸地振錫三下，表示說法開始。錫杖在佛教是彰顯聖智，也是趣向道法的標幟，如今振錫乃意味著，和尚將宣說可讓吾人邁向解脫之法。上堂法語一定簡單扼要，當大眾正專注、恭敬的時候，精闢簡要的法語，容易令大眾銘記在心而受益無窮。

說法畢，引禮師以直白方式宣供齋主名：今有某寺某某法師或某某信眾等，敬設上堂（或千僧、護法）大齋各一堂供眾。

宣畢，和尚再振錫一下，最後結說四句偈，此時表示和尚說法已圓滿。

最後，維那壓磬再呼昇座偈後二句：「諦觀法王法，法王法如是。」並在「是」字敲擊一聲大磬。唱此二句時，和尚下座。維那唱完昇座偈，再呼「禮謝和尚」，和尚答：「不為禮。」因為和尚客氣說「不為禮」，但知客師仍應帶領齋主禮謝和尚三拜。為了程序進行順暢，通常在唱「諦觀法王法，法王法如是。」時，知客師帶領齋主於此時禮謝和尚三拜。和尚下座後，走到拜墊前向佛問訊，上下板引磬仍就要配合和尚的動作敲引磬。和尚問訊畢，轉身走出大殿。到此，上堂說法儀式已圓滿完成。

昇座偈唱誦時，在法器方面，除了大磬不用其它法器搭配。詳見圖 4-22 所示。

▽ 法 筵 龍 象 眾 當 觀 第 一 義

「法筵龍象眾，當觀第一義。」唱完，和尚開始說法。說法畢，再呼「諦觀法王法，法王法如是。」

▽ 諦 觀 法 王 法 法 王 法 如 是

圖 4-22 昇座偈法器

註：▽ 壓大磬 大磬

「昇座偈」共四句，通常於說法時才會使用此偈頌，旨在讚嘆說法者，所說之法是乘如來之意，承佛所教，故不離佛陀的思想核心。屬於「偈」的形式，唱誦時由維那獨自唱誦，屬於自由節奏，有一定旋律又一字多音的梵唄唱誦。其曲式是兩個樂句反覆吟唱的形式，第一句與第三句唱法相同，第二句與第四句樂句的唱法相同（譜例 4-7），唱誦時沒有固定節拍，是自由節奏的唱誦。以筆者的觀察，不同人唱誦出來，主旋律聽起來好像差不多，但仍有些微不同，筆者以為，這可能是一字多音唱誦的緣故，每個人都有不同轉折音的技巧，該偈又屬於自由速度唱誦，與唱誦時氣的長短也有關，因而導致每個人的詮釋都不盡相同。

昇座偈

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.10
唱誦者：傳孝法師
記 譜：謝 惠 文

散板

法 筵 龍 象 眾

當 觀 第 一

諦 觀 法 王 法 法 王 法 如 是

譜例 4-7 昇座偈

綜觀上堂說法儀式的梵唄，其梵唄形式含括偈、讚、文、呼班的形式。唱誦方分別以大眾齊唱與維那獨唱方式呈現，和尚說法則以直白方式宣說。透過以上不一樣的形式，達到上堂說法的儀式目的。有腔韻的梵唄，與直白方式比較，傳遞出來的音聲感受有所不同。傳孝法師分享他自己的經驗提到：

用白的方式，情緒還沒培養好就已結束，感動只是一剎那，隨即消逝，用唱誦的話感動可以延續持久，在感動中一方面心也逐漸沉靜下來。³⁹

可見唱誦的方式讓聽聞者容易產生共鳴，令人精神集中，收起浮躁渙散的心思，因攝心故，恭敬心油然而生起，這也就是任何佛教儀式不能缺乏梵唄之因。

三、懺摩

唱誦「南無本師釋迦牟尼佛」佛號（譜例 4-8），是戒期間每晚懺摩的內容。在不斷地重複唱誦、禮拜，禮拜、唱誦中達到求懺的目的。

懺摩唱誦，是以同一樂句循環唱誦，唱誦雖有一定節奏，但不宜唱快，在速度適中的情況下，加上佛號的旋律，容易將唱誦者帶入較感性的宗教氣氛中。

懺摩佛號唱誦

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.05
唱誦者：心田長老
記 譜：謝惠文

南 無

2 本 師 釋 迦 牟 尼 佛

3 南 無 佛

譜例 4-8 懺摩佛號

³⁹ 訪傳孝法師，地點：妙法寺，時間：96.4.26。

懺摩是以東、西序輪流方式，唱誦、禮拜「南無本師釋迦牟尼佛」。為什麼要用唱的？這是古代高僧大德制定的，因為用唱誦的方式較能攝心，唱誦時的腔調非常重要，唱的虔誠、懇切、流暢，如此方能啟發道心。⁴⁰心田長老指出：「禮懺須透過三業成就，藉由梵唄音樂唱誦，稱誦佛號，可抒發對宗教的情感與信心，以此生起的信心與宗教情感，觀想佛陀悲智清淨聖德，有助於虔誠禮拜求懺。」⁴¹言意之下指出懺摩時唱誦的重要性。

懺摩儀式的法器，主要為大磬、引磬、小木魚的運用。大磬作為唱誦起、止的訊號。維那壓磬後開始起腔，大眾接腔後一起唱誦。唱第一聲佛號到「佛」字敲一聲磬表示唱誦開始，以至唱到最後第二聲佛號的「佛」字再敲一聲磬，表示唱誦即將結束，應準備煞板。引磬純粹作為「拜」、「起」、「問訊」的信號，令東西序拜、起的動作統一、不致凌亂。小木魚則是控制唱誦節奏與速度，令唱誦整齊、莊嚴。

懺摩由引禮、引贊師帶領。維那壓磬後起腔「南」，大眾從「南」字的尾音開始接腔，以東西序接棒反覆輪唱方式進行，意即東序唱一次「南無本師釋迦牟尼佛」後拜下，再由西序從「佛」字開始接唱，唱完拜下，換東序接唱，如此反覆輪唱，直到聽到磬聲，表示時間已到，大眾準備煞板。第一次佛號大眾齊誦至「佛」的前一拍，鳴引磬一聲，東序者聞引磬聲禮拜，西序接唱，至「牟」的前一拍，再鳴一聲引磬，示意東序起立；至「佛」的前一拍，鳴引磬一聲，換成西序者禮拜，東序接唱第三聲佛號，如上述方式鳴引磬，讓西序者禮拜(如圖 4-23)。

⁴⁰ 參見《妙法寺三壇大戒同戒錄》，(新營：妙法寺，民 93 年) 頁 65。

⁴¹ 訪心田法師，地點：妙法寺，時間：96.4.12。

東序	西序	東序
南 ○	南 ○	南 ▽
○	○	○
無 ○	無 ○	無 ○
○	○	○
本 ○	本 ○	本 ○
師 ○	師 ○	師 ○
釋 ○	釋 ○	釋 ○
迦 ○ ●西	迦 ○ ●東	迦 ○
牟 ○ 起	牟 ○ 起	牟 ○
○	○	○
尼 ○	尼 ○	尼 ○
○ ●東	○ ●西	○ ●東
佛 ○ 拜	佛 ○ 拜	佛 ◎ 拜
○	○	○

註：○木魚，●引磬，◎大磬，▽壓大磬

圖 4-23 懺摩法器

第三節 三壇大戒正授儀軌之梵唄與法器分析

妙法寺戒壇的正授儀式依其傳授儀範，各戒別皆分三階段完成，受戒內容雖然不同，然有諸多儀軌唱誦是相同的，本章著重於戒儀梵唄與法器分析，故將針對含有梵唱之儀軌以歸納方式說明之。此外，由於尼眾授具足戒，須先受本法，次到大僧中乞戒，不論受本法或在大僧中受戒，程序皆相同，因此尼本法的儀節及行法也不在此贅述。以下分一、正授請師法，二、授衣、鉢、具、錫杖法，三、登比丘壇壇外佛事，將各儀節之梵唄與法器略加以說明、分析。

一、正授請師法

本章第二節所論及上堂儀式的請師法，與正授請師法在意義上是相同的，然請師的目的則有差別，上堂的目的是為說法而請，正授則是以恭敬心，迎請三

師和尚代佛授我清淨聖戒。作法上，上堂說法是由發心供齋的齋主請法，故由齋主迎請，正授是求受戒者向和尚乞戒，故由受戒者請之。以下仍從儀文內容、具體行法、梵唄與法器表現作為正請師法的分析內容。

正授戒法儀式一開始，引禮師依照慣例，帶領求戒者代表至法堂迎請三師或十師。將三師或十師迎請入殿後，正請師法正式開始，程序如下：

- 1、恭迎三師（十師）和尚入殿
- 2、引禮師呼「集眾偈」
- 3、唱誦「南無雲來集菩薩摩訶薩」（三稱）
- 4、得戒和尚白云：

沙彌戒正授白云：今為傳授沙彌十支淨戒者說。

比丘戒正授白云：今為傳授比丘（尼）具戒者說。

沙彌戒正授白云：今為傳授菩薩三聚淨戒者說。

- 5、引禮師呼「鐘聲偈」
- 6、唱誦「香讚」：
正授沙彌戒舉「尸羅妙法讚」
正授比丘戒舉「弘演毗尼讚」
正授菩薩戒舉「千華臺上讚」
- 7、介紹十師和尚（比丘戒正授才有此儀節）
- 8、正請師法

正授戒法前十分鐘香燈師鳴大鐘三下，此三聲大鐘表示集眾。聞鐘聲受戒者整肅儀容齊集大殿，三師或十師和尚以及侍者⁴²至法堂候請。時間一到，左、右引禮師⁴³分別立於壇上左右二邊，左引禮師搥吊鐘三下，正授戒儀正式開始。

在沙彌首呼班帶領下，受戒者先頂禮引禮師父三拜。二位執上下板引磬之禮師引領八位戒子班首（其中二人執香）至法堂迎請三師（十師）和尚。請已，在香燈師開始鐘鼓齊鳴，以二鼓一鐘敲法恭迎和尚。當和尚們快進入大殿前，左引禮師搥吊鐘一聲並呼：「翹勤。」受戒者隨即向門外以四十五度角方向作鞠躬禮恭迎和尚，直到和尚進入大殿並站在拜位前，左引禮師再搥吊鐘一聲，受戒者方可起身，同時鐘鼓齊停。此過程中，左引禮師搥吊鐘是作為通報戒子鞠躬禮的

⁴² 正授戒法的侍者共有六位，三位為三師和尚捧具，三位為三師和尚擎寶蓋。

⁴³ 同註 6

與大小，以漸快漸小聲狀進行。

三師（十師）和尚在大眾稱唱「南無雲來集菩薩摩訶薩」時三稱三拜。接著得戒和尚直白：「今為傳授沙彌十支淨戒（比丘具戒或菩薩三聚淨戒）者說。」如此作白之目的，乃是秉告諸佛菩薩、龍天護法，當今集眾之要因，是為傳授沙彌戒（比丘具足戒、菩薩戒）而來。作白已，所有和尚向佛問訊，然後登壇上座。

和尚們陸續昇座時，左引禮師呼「鐘聲偈」：「鐘聲傳三千界內，佛法揚萬億國中；功勳祈世界和平，利益報檀那厚德。」「鐘聲偈」的曲式特質是典雅舒緩，旋律起伏跌宕，一首「鐘聲偈」吟誦起來大約五分鐘。左引禮師以其嘹亮的嗓音，獨自緩緩唱誦出來，有如鐘聲一般悠遠、和雅，令聞者心生安穩、敬仰，至今尚未發現有被套用的梵曲。傳孝法師曾提到戒儀中唱誦鐘聲偈的另一功能，在於培養戒子求戒的情緒，藉由悠遠、舒緩、莊嚴的唱誦聲，可幫助戒子將心沉澱下來，延續因梵唄所產生的感動進入受戒的情境，激發受戒者求戒之心，將有莫大幫助。⁴⁴

左引禮師唱誦前先壓一聲吊鐘，才開始唱誦。唱腔方面，四句偈中，展現三個不同的樂句，第一句與第三句唱韻相同，屬同一樂句，第二句、第四句各是不同樂句，又每一樂句的轉音頗多，整體來說「鐘聲偈」是一首旋律性相當豐富的梵唄。請參見譜例 4-9。

⁴⁴ 訪傳孝法師。地點：新營妙法寺，時間：96.4.27。

散板

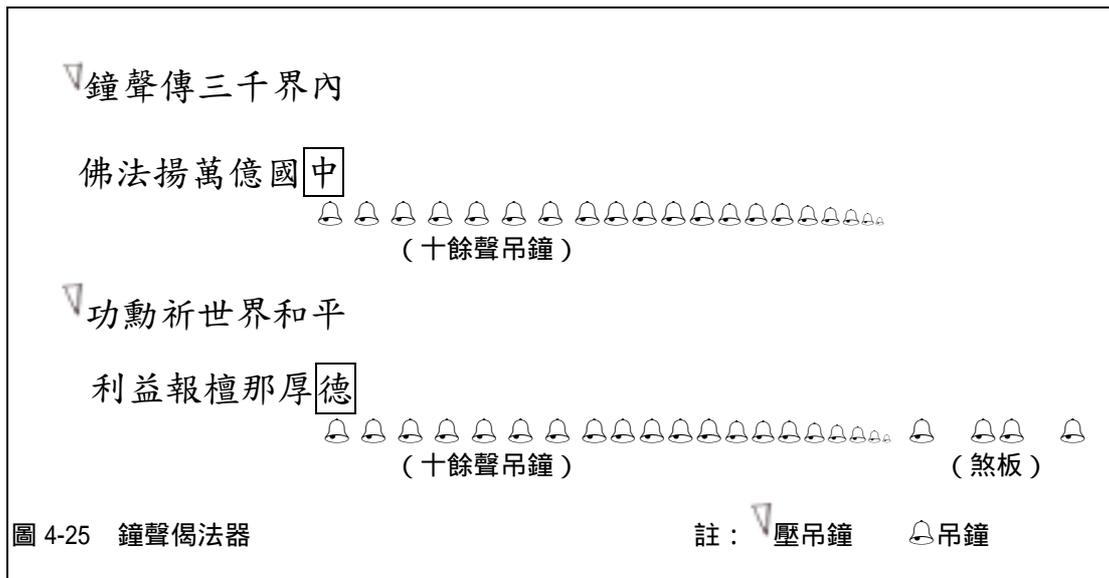
鐘聲偈

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.10
唱誦者：傅孝法師
記譜：謝惠文

鐘聲傳三千界內
佛法揚萬億國中
(啊)
功勳新世界和平
利益報壇那厚德
(啊)

譜例 4-9 鐘聲偈

唱誦「鐘聲偈」時，除了吊鐘之外沒有其它法器配合，從頭至尾由左引禮師清唱進行。開始唱前先壓吊鐘，一直唱到第二句末的「中」字，敲一聲吊鐘，隨後配合拉腔搥吊鐘約十餘聲，吊鐘聲之間間距配合拉腔的轉韻由疏漸密集的敲擊，並由大聲漸小聲以至無聲。綿延不斷的鐘聲代表鐘聲遠播，佛法可以遠揚。接著再壓吊鐘，開始唱誦第三句，至第四句末的「德」字，敲一聲吊鐘，同樣隨後拉腔搥十餘聲吊鐘的作法，與上文所述相同，不同在於十餘聲吊鐘之後，最後以口訣「阿彌陀佛」的語言節奏敲四聲煞板，表示整首「鐘聲偈」唱誦結束。請參見圖 4-25。



左引禮師呼「鐘聲偈」時，所有引禮、引贊師搭衣、持具在一旁等候，「鐘聲偈」呼畢，原本在壇上的左右二引禮師，立即下壇來並引領諸引禮、引贊師，依戒臘次第進入大殿面向三師座前，問訊展具、頂禮三師和尚三拜。在此一刻，神聖戒法將由三師代佛傳授，頂禮三師意味著禮三寶之意。禮畢，左右二引禮師回到原本壇上位置，其他引禮、引贊也各歸原位。

歸位後，左引禮呼「上香」，開始舉唱「香讚」，正授沙彌戒舉「尸羅妙法讚」：「尸羅妙法，弘傳在師，菩提涅槃戒為基，修行始於斯，乞授十支，清淨願奉持，南無香雲蓋菩薩摩訶薩（三稱）。」正授比丘戒舉「弘演毗尼」：「弘演毘尼，十師清淨，身口皎潔無疑諍，緣境發大心，體得上品，僧種永繁興，南無香雲蓋菩薩摩訶薩（三稱）。」正授菩薩戒舉「千華臺上讚」：「千華臺上，華藏能仁，各還本界濟沉淪，心地戒為因，千億佛身，一曲和陽春，南無香雲蓋菩薩摩訶薩（三稱）。」這三首香讚分別是對僧、法、佛的讚頌，其曲調以及唱誦方式與「爐香讚」完全一致，法器方面也是使用雙引磬，作為上下板引磬配合。請參見圖 4-21 所示。

正授戒儀式的香讚，其末尾皆三稱「南無香雲蓋菩薩摩訶薩」，乃因儀軌進行到此將以香供養，故以「南無香雲蓋菩薩摩訶薩」稱之。由此可作一結論，每首讚末尾所稱之菩薩，乃因儀軌目的不同而作變更。

唱誦香讚時，二位執香的戒子，依一定路線、威儀庠序地至香案前上香，於「南無香雲蓋菩薩摩訶薩」三稱三拜，問訊後歸位。到此，戒和尚以及戒子都

已就位畢，全體戒子向和尚至誠頂禮三拜。

以上儀程為正授戒法迎請三師之儀節。若登比丘戒壇時接著要為受戒者「介紹十師」，即授戒前先向受戒者介紹將授戒的十師，所謂十師即是三師和尚以及七為尊證。

「介紹十師」的文共有十句：

第一位上某下某律師，為汝等作具足戒和尚。

第二位上某下某律師，為汝等作羯磨阿闍梨。

第三位上某下某律師，為汝等作教授阿闍梨。

第四位上某下某律師，為汝等作尊證阿闍梨。

.....

第十位上某下某律師，為汝等作尊證阿闍梨。

介紹的方式，由壇上左右二位引禮師，以輪流接唱方式，依序由第一位介紹至第十位，令求戒者一一記識分明。這十句每一句的唱法皆相同，其實是以近似於說話的方式，但略帶有旋律性，因此聽起來被視為是唱誦，請參見譜例 4-10。

左引禮師先唱：「第一位上某下某律師，為汝等作具足戒和尚。」唱完，右引禮師馬上接唱：「第二位上某下某律師，為汝等作羯磨阿闍梨。」唱完，左引禮師馬上接唱介紹第三位。唱完，右引禮師再接唱，介紹第四位。以此輪唱方式將十師介紹完畢。

「戒紹十師」的曲式，呈現舒緩、平直的現象，以唱誦方式介紹十師的過程，沒有任何法器搭配，是一清唱過程。不過是由二人搭配唱誦，而非一人獨唱，因此二位唱誦者的唱誦速度或音量，都應配合得宜，才不致一個唱快一個唱慢，一個聲音大一個聲音小，如此將顯出極度不協調，而影響儀式之莊嚴。

介紹十師

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.10
記 譜：謝 惠 文

♩ = 72



第一 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 具 足 戒 和 尚。
第 二 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 羯 磨 阿 闍 黎。
第 三 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 教 授 阿 闍 黎。



第 四 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 尊 證 阿 闍 黎。
第 五 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 尊 證 阿 闍 黎。
第 六 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 尊 證 阿 闍 黎。
第 七 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 尊 證 阿 闍 黎。
第 八 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 尊 證 阿 闍 黎。
第 九 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 尊 證 阿 闍 黎。
第 十 位 上 某 下 某 律 師 為 汝 等 作 尊 證 阿 闍 黎。

譜例 4-10 介紹十師

十師介紹完畢，才正式請師。左引禮師向受戒者白：「恭請某某堂上上某下某律師，為汝等作沙彌十戒和尚請師之語，汝合自陳，恐汝未能，我今教汝。」受戒者長跪隨左引禮師舉唱「正請師文」。

受沙彌戒的正請師文：「大德一心念，我弟子某甲等，今請大德為沙彌十戒和尚（羯磨、教授阿闍黎），願大德為我作沙彌十戒和尚（羯磨、教授阿闍黎），我依大德故得受沙彌十戒，慈愍故。」分二次請，先請戒和尚，次請羯磨、教授阿闍黎，每一請須三遍。受比丘戒的正請師文：「大德一心念，我弟子某甲等，今請大德為具足戒和尚（羯磨、教授、尊證阿闍黎），願大德為我作具足戒和尚（羯磨、教授、尊證阿闍黎），我依大德故得受具足戒，慈愍故。」分二次請，先請戒和尚，次請羯磨、教授阿闍黎，每一請須三遍。受菩薩戒正請師文：「大德憶念，我比丘某甲等，今於大德所，乞受一切菩薩淨戒。惟願須臾不辭勞倦，哀[愍]聽受。」菩薩戒正授的正請師文格式，與前二文不同，並且受菩薩戒的正請師文，通常是以直白方式表達，由左引禮師唸一句，受戒者跟唸一句，以此直白方式請授戒師。

沙彌戒與比丘戒正授時的「正請師文」，皆以唱誦方式表達，每一請須三遍。

唱誦方面，第一遍的曲式旋律表現舒緩，左引禮師從「大」字起腔，大眾從「大」字的拉腔開始接唱，整首請師文唱完大約四分鐘之久，可見其唱誦速度是緩慢的，但也因緩慢，一方面也可能受旋律感染，在唱誦當中受戒者的懇切之意，在此時很容易就被引發出來。請參見譜 4-11。第二、三遍旋律與第一遍不同，節奏也略為加快（譜 4-12）。對於如此唱誦表現，傳孝法師表示：「一方面是時間的關係，一方面從求戒者的心態而言，第一遍唱慢顯得莊嚴，戒子易生懇切求戒之心，一但求戒之心變得殷切，第二、三遍就可念快一點。」⁴⁵陳碧燕也表示：「梵唄很多都是從慢開始，第一遍都很慢，主要是情緒不容易培養，但也不能拖太久，精神會不濟、不集中，所以第二、三遍是快的。」⁴⁶慢板的「正請師文」唱誦，在所有梵唄中不論是曲調或是法器的敲法，是較為與眾不同，運用方面也只在戒儀上使用，算是專曲專用。快板的「正請師文」唱誦，不論是曲調或是法器的敲法，使用性較為廣泛，曾被套用於「請聖」的唱誦與法器運用上。

具足戒—正請師法文

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.10
記 譜：陳世音

快板

大 德 一 心 念 我 某 甲 等，

今 請 大 德 為 具 足 戒 和 尚， 願 大 德 為 我 作 具 足 戒 和 尚，

我 依 大 德 故 得 受 具 足 戒 大 慈 愍 故。

譜例 4-12 正請師法文（快板）

⁴⁵ 訪傳孝法師。地點：新營妙法寺，時間：96.4.26。

⁴⁶ 訪傳孝法師時，學者陳碧燕與之對談。地點：新營妙法寺，96.4.26。

具足戒一正請師法文

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.10
記譜：謝惠文

慢板

大 德 心
一
2
3 念 我 弟 子 某 甲 等
4 今 請 大 德
5 為 具 足 戒 和 尚
6 願 大 德
7 為 我 作 具 足 戒 和 尚
我 依 大 德 故 得 受 具 足 戒 慈 愍 故

譜例 4-11 正請師法文（慢板）

唱誦「正請師文」在法器搭配方面，沒有任何法器搭配，僅以上下板引磬控制唱誦速度與節奏。慢板與快板的唱誦曲調不同，引磬鳴擊的位置也不同。不管是唱慢板或快板，左引禮師起腔前，上下板引磬都要同時壓磬，快板的唱韻，上下板引磬同時一字一擊，第二遍唱到最後「慈愍故」時，上板引磬在「愍」與「故」字間多敲一聲引磬，作為煞板。第三遍的煞板為「大慈愍故」，煞板仍是在「愍」與「故」字間多敲一聲引磬，作為煞板。為方便說明起見，請見圖 4-26 標示。

「正請師文」慢板唱誦，如圖 4-26 所示。只在德、等、尚、尚字上敲打上

眾起來，因此下板者敲引磬時，應配合大眾自然的拜佛動作來敲，否則太快敲，或太慢敲都讓大眾的動作失去自然與安詳。以上動作之呼腔，旋律沒有太大起伏，但因為有旋律緣故，即使沒有法器引導，大眾的動作仍可以聽從呼腔的節奏來作出該作的動作，因此整個會場的動作可謂是整齊劃一，這種呼腔的表現在授戒儀式上才會完整使用出來，算是戒儀上一大特色。

受戒呼班

錄音地點：新豐妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.10
記 譜：謝惠文

散板

問 訊 · 復 位 · 請 沙 彌 式 叉 尼 等 一 齊 向 上 排 班 ·

國 具 · 至 誠 頂 禮 十 師 和 尚 三 拜 · (引磬) 白：阿 彌 陀 佛

問 訊 · 長 跪 · 合 掌 ·

譜例 4-13 戒壇呼班

二、授衣、鉢、具、錫杖法

授衣、鉢、具、錫杖的時間如儀文內容所言，是分別完成的。沙彌戒正授縵衣、鉢、具；比丘戒正授五衣、七衣、九衣；菩薩戒正授錫杖。雖然授受時間不同，然授法程序與作法大致相同，以下就授衣、鉢、具、錫杖之具體作法，分別說明之。

(一) 沙彌戒正授縵衣、鉢、具之程序與具體行法

沙彌戒正授縵衣、鉢、具的儀式，於大殿內執引磬引禮師如下列儀軌進行：

- 1、左引禮師舉「縵衣偈」，三師熏香並授衣。
- 2、受戒者相互對首持衣加法
- 3、左引禮師舉腔誦咒，戒子隨咒聲搭衣
- 4、左引禮師再舉「鉢多羅偈」，三師熏香並授鉢。
- 5、受戒者相互對首持鉢加法

- 6、左引禮師舉腔誦咒，戒子隨咒聲裝鉢
- 7、左引禮師再舉「尼師壇偈」，三師熏香並授具。
- 8、受戒者相互對首持具加法
- 9、左引禮師舉腔誦咒，戒子隨咒聲展具
- 10、左引禮師舉唱「南無寶檀華菩薩摩訶薩」(三稱三拜)

正授之前，將欲授之衣、鉢、具，事先放置戒壇，戒子並事先將鉢袋背好。儀式進行至宣說沙彌十戒戒相之後，戒和尚乃命引禮大德為受戒者誦偈傳衣。一齊起立、問訊、分班後，左引禮師壓吊鐘舉縵衣偈：「大哉解脫服，無上福田衣，披奉如戒行，廣度諸眾生。」大眾跟唱，諸引禮、引贊師將衣分批呈三師和尚熏香，然後傳給各班首，班首次第出班接衣後，再傳給該班的戒子。一一傳畢，左引禮師搥吊鐘一聲煞偈。左引禮師接云：「諸新戒等，前後二人相互對首持衣加法。」⁴⁷此時受戒者前後兩兩相對，受衣者手捧縵衣，將衣交與所對之人，合掌說云：「大德一心念！我某甲。此縵安陀會衣，今受持。」(三稱)所對者云：「善！」受衣者云：「爾！」然後所對者將衣交給受者。接著原來所對者換成受者，原受者換成所對者，如上作法加法受持。(以下受鉢、具、錫杖皆同此儀)引禮師見大眾等加法畢，壓吊鐘舉腔誦搭衣咒：「唵 悉陀夜 莎訶」，受戒者隨咒聲搭衣。大眾搭衣畢，左引禮師搥吊鐘一聲煞板。

搭衣咒煞板後，接著壓吊鐘舉誦鉢多羅偈：「執持應器，當願眾生，成就法器，受人天供。」偈聲中引禮(贊)師呈鉢與三師熏香後，傳給戒子。受戒者一一次第出班領鉢，傳畢引禮師搥吊鐘一聲煞偈。接著前後二人相互對首持鉢加法云：「大德一心念！我某甲，此鉢多羅，應量受，常用故。」(三稱)加法畢，引禮師再壓吊鐘舉誦裝鉢咒：「唵 枳哩枳哩 縛日囉吽發吒」，諸受戒者隨咒聲將鉢裝入鉢袋背好，左引禮師見大眾已裝鉢畢，搥吊鐘一聲則煞板。

左引禮師見受戒者已將鉢裝好，再壓吊鐘舉誦尼師壇偈：「臥具尼師壇，長養心苗性，展開登聖地，奉持如來命。」偈聲中諸引禮(贊)師將具分批呈三師和尚熏香，然後傳給各班首，班首次第出班接具後，再傳給該班的戒子。一一傳畢，左引禮師搥吊鐘煞偈。同樣前後二人相互對首持具加法，如云：「大德一心

⁴⁷ 有人主張三衣但奉持無離，即已是受，不必更加言教的受。但佛言：「三衣應受持。若疑，捨已更受。」故可知有作法(言教)的受。參見釋妙因述，《隨機羯磨淺釋》，(南投：圓通寺)，頁 248。

念！我某甲，此尼師壇，應量作，今受持。」(三稱)加法畢，引禮師呼：「諸新戒等，一齊向上排班，問訊展大具。」然後搥吊鐘舉腔誦展具咒：「唵 檀波檀波 莎訶」，受戒者一面誦咒一面展大具。左引禮師見大眾展具已，搥一聲吊鐘再壓吊鐘一聲，繼而接著唱：「南無寶檀華菩薩摩訶薩」。受戒者三唱三拜，象徵具足衣、鉢、具的僧人，在佛法的薰陶中，將如眾寶蓮華般的三業清淨，故以寶檀華菩薩之名以稱其德。

(二) 比丘戒正授三衣(五衣、七衣、九衣)之程序與具體行法

比丘戒正授三衣(五衣、七衣、九衣)的儀式，於教授室如下列儀軌進行：

- 1、教授和尚先為求戒者開示衣鉢名相
- 2、執引磬引禮師舉「五衣偈」，教授和尚熏香並授衣
- 3、受戒者相互對首持衣加法
- 4、執引磬引禮師舉腔誦咒，戒子隨咒聲搭衣
- 5、執引磬引禮師舉「七衣偈」，教授和尚熏香並授衣
- 6、受戒者相互對首持衣加法
- 7、執引磬引禮師舉腔誦咒，戒子隨咒聲搭衣
- 8、執引磬引禮師舉「九衣偈」，教授和尚熏香並授衣
- 9、受戒者相互對首持衣加法
- 10、執引磬引禮師舉腔誦咒，戒子隨咒聲搭衣

教授和尚先為諸受戒者說衣鉢名相⁴⁸，次問：「今此衣鉢，是汝等自己有否？」答：「有。」既有甚善，應當披著。執引磬引禮師壓引磬舉唱五衣偈：「善哉解脫服，無上福田衣，我今頂戴受，世世不捨離。」大眾跟唱，偈聲中餘諸引禮師將五衣呈教授和尚熏香，再一一授衣予戒子，授衣畢，執引磬引禮師煞偈。受戒者兩兩相對加法受持，如云：「大德一心念！我某甲。此安陀會，五條衣受，一長一短，割截衣持。」(三稱)加法畢，執引磬引禮師舉腔誦咒云：「唵 悉陀夜莎訶」，戒子隨咒聲搭五衣，執引磬引禮師見受戒者五衣搭畢即煞偈。繼而授七衣、九衣。授衣程序、詳細行法如上授縵衣、鉢、具所述。

上來所述授衣、鉢、具之具體行法中，「縵衣偈」、「五衣偈」、「七衣偈」、「九

⁴⁸ 衣鉢名相之衣乃指五、七、九衣，非指縵衣。要登比丘壇之前，要先捨縵衣，因成為比丘後不搭縵衣，故登壇前須先捨。作法為二人相互對首捨：「大德一心念！我沙彌某甲，此縵五衣安陀會，先受持，今捨。」所對者：「善！」捨者：「爾！」，一說即可。

衣偈」、「尼師壇偈」，屬於五言四句的結構，「鉢多羅偈」為四言四句結構。

縵衣偈：大哉解脫服，無上福田衣，披奉如戒行，廣度諸眾生。

五衣偈：善哉解脫服，無上福田衣，我今頂戴受，世世不捨離。

七衣偈：善哉解脫服，無上福田衣，我今頂戴受，世世常得披。

九衣偈：善哉解脫服，無上福田衣，奉持如來命，廣度諸群迷。

尼師壇偈：臥具尼師壇，長養心苗性，展開登聖地，奉持如來命。

鉢多羅偈：執持應器，當願眾生，成就法器，受人天供。

關於以上各偈的唱誦方式，第一句和第三句，第二句和第四句唱腔相同，是為二個樂句為單位的梵唄（譜例 4-14）。以上各偈的結構雖然不全然相同，然唱腔可以一樣，旋律沒有太大變化，因而剛接觸者也可以朗朗上口。

引禮師起腔以後，大眾一起接腔，反複唱誦該偈，直到大眾都領到衣、鉢具，引禮師槌一聲吊鐘再煞板。

縵衣偈
(五衣、七衣、九衣)

錄音地點：新普妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.11
記 譜：謝惠文

♩ = 72



縵衣偈：大 哉 解 脫 服 ， 無 上 福 田 衣 。
披 奉 如 戒 行 ， 廣 度 諸 眾 生 。

五衣偈：善 哉 解 脫 服 ， 無 上 福 田 衣 。
我 今 頂 戴 受 ， 世 世 不 捨 離 。

七衣偈：善 哉 解 脫 服 ， 無 上 福 田 衣 。
我 今 頂 戴 受 ， 世 世 常 得 披 。

九衣偈：善 哉 解 脫 服 ， 無 上 福 田 衣 。
奉 持 如 來 命 ， 廣 度 諸 群 迷 。

尼師壇偈

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.03.29
記 譜：謝惠文

♩ = 72

臥具尼師壇，長養心曲性。展開登聖地，
奉持如來命，奉時如來命。

鉢多羅偈

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.03.29
記 譜：謝惠文

♩ = 72

執持應器，當願眾生，
成就法器，受人天供。
成就法器，受人天供。

譜例 4-14 縵衣（五衣、七衣、九衣）偈、鉢多羅偈、尼師壇偈

唱誦「縵衣偈」、「尼師壇偈」、「鉢多羅偈」時的法器，由吊鐘、上下板引磬一起搭配。左引禮師帶領唱誦前，先壓吊鐘一聲後舉唱，執上下板引磬之引禮，按照固定節奏，以雙引磬同時敲擊，直到左引禮師見大眾都領到衣、鉢、具後，於煞板前一遍（亦即倒屬第二遍）的「生」、「供」、「命」字槌吊鐘一聲，提醒下一遍將要煞板。最後一遍雖是煞板，不過在唱法以及法器敲擊上，與非煞板句的作法沒有不同。

然四字結構與五字結構的引磬打法，從圖 4-27 看來並不相同，四字結構以流水板的速度表現，但五字結構法器的速度慢了一半，這樣的法器敲打，筆者以為多字結構的偈頌，若仍以流水板打擊，無形中容易把唱誦速度拉快，而讓人感

到急躁，失去平和之感。

縵衣偈：

大哉解脫服 無上福田衣
 (尼師壇偈：臥具尼師壇 長養心苗性)

上板 ▽
 下板

披奉如戒行 廣度諸眾 生
 (展開登聖地 奉持如來 命)

.

🔔 倒數第二遍槌吊鐘一聲，
最後一遍煞板

鉢多羅偈：

執持應器 當願眾生

上板 ▽
 下板

成就法器 受人天 供

.

註： ▽ 壓吊鐘
 壓引磬
 🔔 吊鐘
 . 引磬

🔔 (同上說明)

圖 4-27 縵衣偈、鉢多羅偈法器

而「五衣偈」、「七衣偈」、「九衣偈」的唱誦曲調與「縵衣偈」相同，法器僅使用單支引磬。授此三衣時，僧部與尼部乃分開授受，授衣時，舉唱與法器敲打完全由執引磬者負責，此時由一位引禮或引贊師擔任，故使用單引磬。授此三衣時，也沒有擊吊鐘作為煞板訊號，為使大眾知道煞板，於最末句的「捨」字再擊一引磬（七衣偈是為「得」字，九衣偈是為「群」字），以示大眾當煞板了。請參見圖 4-28。

五衣偈：

單引磬 善 哉 解 脫 服 無 上 福 田 衣
 我 今 頂 戴 受 世 世 不 捨 離

(七衣偈、九衣偈之法器敲擊與五衣偈相同，皆使用單引磬擊之。)

註：· 表單引磬

圖 4-28 五衣偈法器

「搭衣咒」、「裝鉢咒」、「展具咒」，屬於咒的形式，在此以固定的旋律唱誦（譜例 4-15）。從該譜例中發現，梵唄曲式稍有變化，咒句中「悉陀夜」為單數字，「枳哩枳哩 縛日 囉吽」、「檀波壇波」為雙數字，曲調就有不同。雙數字的咒句中，又因字數不同，故在旋律上產生循環的唱誦現象，這在梵唄唱誦是很普遍的情況。

搭衣咒：唵 悉陀夜 娑訶

裝鉢咒：唵 枳哩枳哩 縛日 囉吽 發吒

展具咒：唵 檀波壇波 娑訶

搭縵衣咒
(七衣、九衣)

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.11
記 譜：謝惠文

♩ = 60

唵 悉 陀 夜 莎 訶

裝鉢咒

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.03.29
記 譜：謝惠文

♩ = 72

唵 枳 哩 枳 哩 縛 日 囉 吽 發 吒

展具咒

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.03.29
記 譜：謝惠文



譜例 4-15 搭衣咒、裝鉢咒、展具咒

唱誦「搭衣咒」、「裝鉢咒」、「展具咒」時，並以上、下板引磬，控制速度、節奏。上下板先壓磬後，引禮才起腔，大眾從第二個字開始接腔。就此句咒不斷反覆地唱，直到大眾把衣搭好，把鉢裝好，把具展好，再搥一聲吊鐘煞板。煞板時只有在後面「娑訶」、「發吒」二字，以比正常唱誦速度，稍微慢一點的速度結束，以作為煞板。法器敲打法，如圖 4-29 所註記。

搭衣咒：						
	唵	悉	陀	夜	娑	訶
上板	▽
下板	
						🔔 倒數第二遍搥吊鐘一聲，最後一遍煞板
裝鉢咒：						
	唵	枳	哩	枳	哩	縛日囉 吽 發 吒
上板	▽
下板	
						🔔 (同上說明)
展具咒：						
	唵	檀	波	檀	波	娑 訶
上板	▽
下板	
						(第一遍) 🔔 (同上說明)
						註：▽ 壓吊鐘 🔔 吊鐘 壓引磬 · 引磬

圖 4-29 搭衣咒、裝鉢咒、展具咒法器

(三) 菩薩戒正授錫杖之程序與具體行法

菩薩戒正授錫杖的儀式，於大殿內如下列儀軌進行：

- 1、秉戒教授和尚先開示錫杖名義及功用
- 2、左引禮師舉「錫杖偈」及誦咒，秉戒三師和尚熏香並授錫杖
- 3、受戒者相互對首執錫杖加法

菩薩戒正授最後程序為受錫杖法，授錫杖之前由秉戒教授和尚開示錫杖名義及功用，爾後才為新學菩薩傳授錫杖。事前諸引禮師將錫杖放置在戒壇，秉戒教授和尚開示後，引禮師壓吊鐘後舉唱錫杖偈：「執持錫杖，當願眾生，設大施會，示如實道。唵 那栗替 那栗替 那栗吒鉢底 那栗帝那夜鉢寧 吽發吒」大眾隨著唱和，偈聲中引禮諸師將錫杖傳三師和尚熏香，新學菩薩一一前往三師和尚座前接受錫杖。如此傳授畢，左引禮師搥吊鐘一聲表示煞板，前後二人相互對首持錫杖加法受持云：「大德一心念！我某甲。此錫杖，應量作，今受持。」作法如上述。

「授錫杖偈」，是由偈與咒所融合之文：「執持錫杖，當願眾生，設大施會，示如實道。唵 那栗替 那栗替 那栗吒鉢底 那栗帝那夜鉢寧 吽發吒。」唱誦方面結合了前面所述四言四句與咒句的唱法，由偈轉咒時，曲調與法器要注意變化，否則比較容易產生錯誤與混亂。（譜例 4-16）。

法器打擊方面，仍根據四言句與咒句的打法進行，左引禮師帶領唱誦前，先壓吊鐘一聲後，執上下板引磬馬上同時壓引磬，左引禮師再舉唱「授錫杖偈」，雙引磬按照固定節奏同時敲擊，直到左引禮師見大眾都領到錫杖後，於煞板前一遍（亦即倒屬第二遍）的「吒」字搥吊鐘一聲，提醒下一遍將要煞板。（如圖 4-30）。

	執 持 錫 杖	當 願 眾 生	成 就 法 器	受 人 天 供
上板	▽	· · · · ·	· · · · ·	· · · · ·
下板		· · · · ·	· · · · ·	· · · · ·
	唵	那 栗 替	那 栗 替	那 栗 吒 鉢 底
	·	·	·	·
	·	·	·	·
		那 栗 帝	那 夜 鉢 寧	吽 發 吒
		·	·	·
		·	·	·
			🔔	
			（倒數第二遍搥吊鐘一聲，最後一遍煞板）	

圖 4-30 授錫杖法器 註： ▽ 壓吊鐘 🔔 吊鐘 壓引磬 引磬

授錫杖

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.03.29
記 譜：謝惠文

♩ = 72

執持錫杖當願眾生設大施會
示如實道唯那栗替，那栗替，
那栗吒鉢底，那栗帝，那夜鉢寧吒發吒，

譜例 4-16 授錫杖

授衣、鉢、具、錫杖儀式，每授完一物，就要進行二人相互加法受持，進行加法後這些衣、鉢、具、錫杖才能算是個人擁有。作法：向所對者以口白方式直唸加法文三遍，此時大眾一齊唸誦直白，雖是直唸但有上下板引磬配合，上下板引磬同時一字一擊，主要是為了引導口白速度，令整齊一致。因為是直白而不是唱誦，開始時沒有起腔，也不必壓引磬，結束也沒有煞板的敲法，純粹是以引磬控制唸誦速度，這樣的呈現方式在授戒儀式中算是首例。（如圖 4-31）

縵衣加法受持：

大德一心念我某甲此縵安陀會衣今受持

上板

下板

五衣加法受持：

大德一心念我某甲此安陀會五條衣受一長一短割截衣持

上板

下板

七衣加法受持：

大德一心念我某甲此鬱多羅僧七條衣受二長一短割截衣持

上板

下板

九衣加法受持：

大德一心念我某甲此僧伽黎九條衣受二長一短割截衣持
上板 ······
下板 ······

持鉢加法受持：

大德一心念我某甲鉢多羅應量受常用故
上板 ······
下板 ······

持具加法受持：

大德一心念我某甲此尼師壇應量作今受持
上板 ······
下板 ······

錫杖加法受持：

大德一心念我某甲此錫杖應量作今受持
上板 ······
下板 ······

圖 4-31 加法受持衣、鉢、具、錫杖

註：' 引磬

以上授衣鉢具錫杖儀節進行是相當緊湊的，次第連貫行之，中間未有間斷，不管是受戒者或壇上二引禮師，乃至壇下執上下板引磬的引禮師，都須全神貫注，熟悉儀節進行，以及唱誦內容，方能圓滿授衣、鉢、具、錫杖等法。

三、登比丘壇戒壇佛事

三壇授戒法事，唯比丘壇須進行戒壇佛事。所謂壇外佛事，乃在登二壇授比丘戒之前進行之前方便法。細分正授請師法、戒壇佛事二大部份，其中正授請師法於本節第一項已說明，下文僅就戒壇佛事加以說明。以妙法寺戒場而言，壇外正授請師法於大殿內舉行，戒壇佛事才移到戒壇進行，其儀式程序如下：

- 1、左引禮師舉「祝延香讚」(即寶鼎讚)
- 2、得戒和尚舉「禮壇偈」
- 3、左引禮師舉「南無大悲觀世音菩薩」接誦「大悲咒」，進入戒壇內。
- 4、得戒和尚舉「和合偈」
- 6、壇主白法

7、三師舉「請聖文」

正請師法完成後，左引禮師舉「南無本師釋迦牟尼佛」佛號，大眾同音齊誦。二引禮師鳴引磬當前導，至戒壇門外左右對面立定，受戒者排列於戒壇外東西序，九師和尚行至壇外香案前，依序列立定，待得戒和尚（第一師）行至中間，左引禮師搥吊鐘一聲煞佛號，二位執引磬者煞引磬一陣。

左引禮師壓吊鐘後舉「寶鼎讚」：「寶鼎蕪名香，普遍十方，虔誠奉獻法中王 端為民國祝延祥，地久天長，端為民國祝延祥，地久天長，南無香雲蓋菩薩摩訶薩（三稱）。」大眾齊唱，讚聲中得戒和尚拈香，拈香畢，十師一起展具，唱至「南無香雲蓋菩薩摩訶薩」時，三稱三拜。

正授戒儀式舉「寶鼎讚」，是尊佛陀教敕，祝釐佛慈冥加，國運昌隆。「寶鼎讚」屬五句式結構，左引禮師舉腔後，大眾從「鼎」字後的拉腔開始接唱，唱誦時法器方面如同上堂唱「爐香讚」一樣，以雙引磬作為上下板，控制節奏與唱誦速度，上下板引磬敲擊位置，仍建立於寶鐘鼓的板眼上，上板敲在第一個鐘（板眼符號：-）的板位，下板敲在鼓（板眼符號：）的板位上。到了轉七星過板時，下板引磬都敲在鼓位，上板引磬則敲在第一個鐘位、第三個鐘位、第六個鐘位、第七個鐘位。詳見圖 4-32。若是引磬敲的位置不對，不能與旋律配合，則整首讚唄可能因此無法唱誦完整（一般說唱倒了）。

註：

- 上板引磬
- 下板引磬
- 鐘
- 鼓
- 吊鐘
- ▽ 壓吊鐘

資料來源：
《妙法寺三壇大戒傳授儀範》

圖 4-32 寶鼎讚法器

「寶鼎讚」唱畢，煞引磬一陣（作法於前文上堂說法儀已說明）。得戒和尚舉「禮壇偈」：「稽首禮諸佛，及法賢聖僧；今演毘尼法，續僧伽命脈；正法得久住，三聖果不絕；將登清淨壇，願證盟所說。」「禮壇偈」屬於五言八句之結構。十師唱二句完拜下，大眾重複和唱此二句後拜下。即十師唱至第二句的「僧」字，左引禮師搥一聲吊鐘，十師拜下，受戒者複唱此二句，受戒者唱至第一句的「佛」字，左引禮師搥吊鐘一聲，十師起立，受戒者唱到第二句的「僧」字，左引禮師搥一聲吊鐘，受戒者拜下，十師接著唱第三句，唱至「法」字搥吊鐘一聲，受戒者起立，唱到第四句的「脈」字十師拜下，以如此輪唱、輪拜的唱誦方式進行。因此前六句共禮三拜，後二句是問訊。如圖 4-33 所註記。

禮壇偈

錄音地點：新營妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.10
記 譜：謝惠文

稽 首 禮 諸 佛 及 法
賢 聖 僧 ， 今 演 法 登
將 登
毘 尼 法 ， 續 僧
得 久 住 ， 三 乘
清 淨 壇 ， 願 證
伽 果 不 離 絕 。

譜例 4-17 禮壇偈

「禮壇偈」唱畢，煞引磬一陣。左引禮師接著云：「汝等隨我音聲，一齊朗誦大悲神咒，仗此咒力，潔淨壇場。」隨舉「南無大悲觀世音菩薩」三稱，接誦「大悲咒」。在咒聲中，原來執上下板引磬的二位引禮師，由下板者改敲擊小木魚，導領十師（末後先行）依次進入戒壇，以順時針方向由外入內，繞戒壇三匝，至中間立定並展具。大悲咒誦至末句，受戒者聞吊鐘聲，一齊向上排班，放一字具，然後接唱「南無甘露王菩薩摩訶薩」，三稱三拜，三拜畢，受戒者自行起具，十師不起具，問訊後煞引磬一陣，分班。

得戒和尚再舉「和合偈」：「持戒清淨如滿月，身口皎潔無瑕穢；大眾和合無違諍，爾乃可得同受戒。」「和合偈」屬於七言四句之結構。十師唱完一句拜下，大眾重複和唱。即十師唱至第一句的「月」字，左引禮師搥一聲吊鐘，十師拜下，受戒者就此句複唱一次，受戒者唱至第一句的「淨」字，左引禮師搥吊鐘

一聲，十師起立，受戒者唱到第一句的「月」字，左引禮師搥一聲吊鐘，受戒者拜下，十師接著唱第二句，唱至「潔」字搥吊鐘一聲，受戒者起立，到第二句的「穢」字拜下，以如此輪唱、輪拜的唱誦方式進行。因此前三句共禮三拜，最後一句是問訊。詳見圖 4-34 註記。「禮壇偈」與「和合偈」的唱腔雖然不同，法器方面皆以雙引磬、吊鐘配合敲擊。引磬的功能除了穩定唱誦速度之外，也有打節拍的作用，吊鐘則傳遞「拜」與「起」的訊息，二者合作無間，令法事莊嚴地進行。

上板 下板	持	戒	清	淨	如	滿	月	
	·	·	·	·	·	·	·	·
								🔔 (十師拜)(第一拜)
	身	口	皎	潔	無	瑕	穢	
	·	·	·	·	·	·	·	·
								🔔 (十師起) 🔔 (十師拜)(第二拜)
	大	眾	和	合	無	違	諍	
	·	·	·	·	·	·	·	·
								🔔 (十師起) 🔔 (十師拜)(第三拜)
	爾	乃	可	得	同	授	戒	
	·	·	·	·	·	·	·	·
								🔔 (十師起) (十師問訊)

圖 4-34 和合偈法器

註： ▽ 壓吊鐘 🔔 吊鐘 壓引磬 · 引磬

「和合偈」腔韻方面，四句的唱法皆相同，屬於一個樂句為單位重複唱誦，又一字多音的梵唄。只是第一句前二字為起腔韻，第四句後三字為煞板韻，其它主幹音不變。請參見譜例 4-18。

和合偈

錄音地點：新晉妙法寺戒場
錄音日期：2007.04.10
唱誦者：心田長老
記譜：謝惠文

♩ = 72

持 戒 清 淨 如 滿
5 月 身 口 皎 潔
8 無 暇 穢 大 眾
11 和 合 無 違 靜
14 爾 乃 可 得 同 授 戒。

譜例 4-18 和合偈

「和合偈」唱畢，十師起具、問訊，雙引磬煞引磬一陣，十師次第登上戒壇就位。就位後，十師一齊起座，至誠作觀請聖。所請對象為佛、法、僧三寶以及諸天護法。「請聖文」以唱誦方式進行，每一對象皆請三遍，唱誦「請聖文」是由三師和尚起腔，左引禮師壓吊鐘後，第一遍由得戒和尚起腔，第二遍由羯磨和尚起腔，第三遍由教授和尚起腔。無論是迎請一切諸佛，或甚深法寶，或清淨海眾菩薩、諸賢聖僧，或諸天護法，都是相同梵唄唱法，而此唱法又與快板的「正請師法」文相同，參見譜例 4-12。

法器方面則以雙引磬敲擊配合。左引禮師起腔前，上下板引磬同時壓引磬，和尚起腔後，大眾從「香花迎」之「花」字開始接唱，上下板引磬同時一字一擊，唱到最後「證盟受戒」時，上板引磬在「受」與「戒」字間多敲一聲引磬，作為煞板。下面以「請佛」說明，如圖 4-35 註記，其餘「請法」、「請賢聖僧」、「請護

法龍天」皆同此作法。

	香花迎	香花請	弟子某甲等一心奉請
上板	▽	· · · · · ·	· · · · · ·
下板		· · · · · ·	· · · · · ·
	娑婆教主本師釋迦牟尼佛西方接引阿彌陀佛當來下生彌勒尊佛盡		
	· · · · · ·		
	· · · · · ·		
	虛空遍法界一切諸佛惟願不違本誓慈光攝照證 盟 受 戒		
	· · · · · ·		
	· · · · · ·		
圖 4-35	請聖文法器	註：▽	壓吊鐘 壓引磬 引磬

第四節 本章小結

三壇大戒授戒儀式，包含例行性儀式與特別儀式，透過本章對授戒儀式梵唄與法器分析後，發現特別儀式的梵唄，有著不同於例行性儀式梵唄的表現與功能，成為戒儀梵唄特色。以下筆者將整體授戒儀式梵唄之特色歸納成以下六點：

一、授戒儀式梵唄唱誦呈多元化方式，且重複現象頗高。

授戒儀式中不管是例行性儀式，或是特別儀式，由於儀式性質之故，梵唄有其獨特的風格與特性，但歸納起來皆是藉由讚、偈、經、咒、佛號、文、呼班的形式表達。經、咒二者藉由「自由唱誦」方式表達，念誦速度輕快，雖沒有固定旋律，但整體的感覺可以是和諧的。以抒情、緩慢的固定旋律呈現的，表現在讚、偈、佛號等形式，這樣的旋律大都是一字多音的唱誦方式，其旋律優婉動人，能扣人心弦，不失安詳的氣度，對於攝心、凝神專注，發殷重心有莫大效果，很能表達對授戒渴求的心意。讚、偈唱誦雖然有主幹音，但也有可能在唱誦過程自己加入了裝飾音或轉折音，此種現象，筆者以為適當裝飾、轉折無傷大雅，但若太多轉音恐太矯情，而失去梵唄正質、和雅的特質。文的表達方式則比較不受限制，直白或唱誦，可視儀文內容而決定。呼班，以固定旋律唱誦，作為引導動作的訊號。以上梵唄形式的唱誦方式，大致可分為齊唱、獨唱、輪唱等方式。腔韻

方面有固定旋律、自由唱念、不具旋律的直白方式。至於梵唄的節拍，也有散板及固定行板之別。

授戒儀式的儀軌，重複性頗高，因而相同的梵唄運用頻率亦相對增高，反應出梵唄不斷複誦的現象。從受戒者受用面來說，可以讓其在有限時間熏習的情況下，很快地熟悉過程與唱誦，免除因不熟悉狀況，產生不知如何跟從的不安感，這對發殷重心求受大戒不無助益。梵唄複誦還有一種情況，那就是同一樂句不斷重複循環唱誦，從宗教體驗來說，也有其必要與價值，最明顯的例子就是每晚的禮懺，不斷重複唱誦、禮拜同一句佛號，一唱就是二小時，天天如此，在長時間不斷反覆唱誦、禮拜過程，完全沒有曲辭意涵的催化作用，卻能讓禮懺者唱出情真意切的宗教感情，涕淚悲泣的在佛前求哀懺悔，這是什麼樣的音樂力量呢？學者明立國曾提到：「佛教梵唄很多旋律不斷反覆唱誦，從生命反省來說，有其必要，因為不斷地反覆、反覆，生命才得以沉澱，在沉澱中才能看到清明。」⁴⁹昭慧法師對反覆唱誦，在《從非樂思想到音聲佛事》一文中的看法認為：「像念佛、拜佛不斷反覆，主要還是著眼於宗教的意義，從美學來看這都是瑕疵，但它卻有利於宗教情緒的培養或宗教經驗的引發。」⁵⁰筆者也以為，這是大眾熏修的力量，在求聖戒的作意下，不敢絲毫懈怠與輕慢而形成的神聖氛圍，與強而有力的道心互為增上，在不斷反覆中可以進入「靜」與「定」的狀態，在此情境下唱誦出真誠的聲音，真誠的懺悔，然後可以轉染成淨。這樣地宗教體驗，禮懺如是，其它儀式亦如是。

二、授戒儀式梵唄與受戒者及儀式空間，在互為影響作用下，建構莊嚴、神聖的授戒氣氛，達到授戒儀式目的。

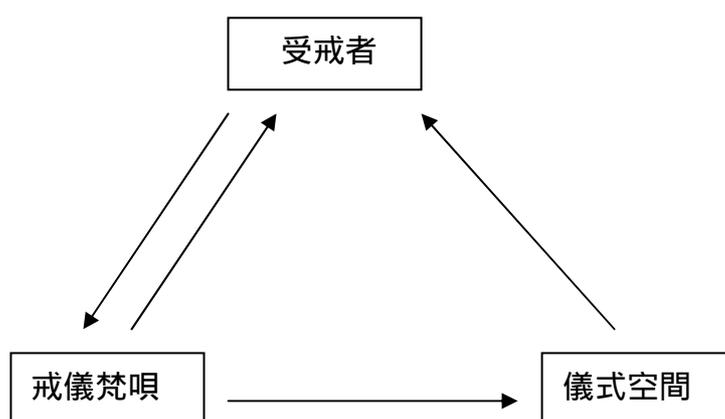
儀式均離不開梵唄，換句話說，梵唄存在儀式之中，與儀式推進形成密不可分的現象。談到授戒儀式的梵唄，由於戒期一般都在三十天以上，戒期間受戒者依止戒常住而居，因而必然實踐像一般寺院每日必作的朝暮課誦、過堂、且依循傳統在上堂後都要上供的例行性儀式，以及因應授戒目的而舉行之懺摩、上堂、正授戒法的特別儀式，以上無論是例行性儀式或特別儀式，梵唄內容均離不開誦經與讚偈歌詠，藉此達到授戒儀式目的。

⁴⁹ 筆者於 86.5.4 的《菩提樹下》廣播節目中，專訪南華大學明立國教授。

⁵⁰ 參見《從非樂思想到音聲佛事》一文，頁 499-500。

戒儀梵唄與儀式目的及參與者的心境交相互為影響，其結果成為戒儀梵唄的風格。從儀式目的而言，事關陶冶僧人風骨與僧格養成，令清淨僧寶燦然住世，續佛慧命，正法得以久住世間，這是極其嚴肅與審慎的課題，因而儀式呈顯隆重、肅穆的氣氛並且具有高度秩序感，與一般紀念慶典、消災祈福、或普濟懺儀法事等熱鬧、隨緣的景況明顯不同。在這樣的氛圍中加上節奏不緩不快，典雅舒緩，旋律起伏跌宕的梵唄唱誦，更容易建構出一個沉著、平穩又神聖的授戒環境空間，成為受戒者發殷重心的最佳助緣。

再者，以儀式的參與者而言，都是已出家的僧人，在此之前已經過道心考驗才決定剃髮出家，過著與俗人不同的修道生活，並且發願為住持正法、上求下化而努力，這樣莊嚴的心境凝聚於授戒儀式上，所唱誦出來的聲音，可說是慈悲聲、清淨聲、圓滿聲所融合的深靜妙音，此音一出，令人震憾與感動，音樂學博士陳碧燕曾說：「我聽戒子唱誦，也許他們不太會唱，但我還是很感動，剛出家道心是那麼堅固，聲音是很震撼的，所以感動是整體的。」⁵¹短短數語道出音聲與心境的彼此關係，莊嚴的梵唄聲不是人為刻意的音聲，而是由行者的心境所流露。從上面探討內容，簡言之，戒儀梵唄為戒壇空間、參與者的心境添增宗教的莊嚴神聖感，參與者的主觀心境，也影響著梵唄唱誦音聲，而莊嚴神聖的空間，也會感染參與者的心情，三者就是如此相熏相生的互為因果關係。如圖示：



梁·慧皎形容唱誦梵唄是，「壯而不猛，凝而不滯，弱而不野，剛而不銳，清而不擾，濁而不蔽。」⁵²與世俗歌唱的矯情聲勢大異其趣，不可相擬；此外唐·

⁵¹ 陳碧燕與傳孝法師對談內容，地點：新營妙法寺，時間：96.4.22。

⁵² 參見《高僧傳》卷十三，T50，頁415中。

道宣也形容唱誦梵唄時：「以聲糝文，將使聽者神開，因聲以從迴向。」⁵³從宏觀角度，梵唄所承載之儀文內容亦應視為完美梵唄的一部份，唱誦者依文作觀，達到聲文兩得，才能唱誦出微妙音聲，令聽聞者也能聞其音聲，不僅可以娛耳，還能開襟、怡養神性，若以此來形容戒儀中的梵唄，一點也不為過，戒儀之儀文情性與理法兼具，對受戒者而言，很能激發道心，對自己信仰的再肯定，加上梵唄所具有的正直、和雅、清徹、深入人心等特質，再由懇切、平和、安祥的心緩緩誦出，自然產生清淨、寧靜之感，如此沉穩無華的音聲，足以令受戒者放下萬緣而沉澱下來，完全融入授戒的情境之中，這是授戒儀式上所不能少之情境。因此從受戒者問卷中得到，受戒者對戒儀梵唄的看法以正面居多，以為在整個受戒期間，藉由清淨、和雅又動人的梵音，洗滌浮躁、渙散的心靈，幫助自己依文作觀，對三寶、受戒的信念，以及宗教情感、使命感的提昇，誓願學習諸佛菩薩的威德願力，都有莫大增上作用，更因而提昇自己的修行動力，禮懺時可以真誠懺悔罪業，希望以清淨之心納受戒體，並對日後的修行之路充滿期待與肯定。⁵⁴

三、授戒儀式於正授戒法時，壇上左、右引禮師是主要領唱者，決定唱誦莊嚴與否的關鍵因素。

一般佛教儀式進行都由主法法師，和少則六位以上執法器的法師負責領唱，共同帶領參與者進入儀式。授戒儀式正授戒法時，參與的法師，除了三師（或十師）和尚之外，還有四位引禮師，其中二位純粹負責執上、下板引磬，真正領導唱誦的是位於壇上三師（或十師）和尚左、右邊的二位引禮師；當尼眾與僧眾分開授戒時，尼眾則由位於壇上的左、右引贊師負責領唱；又僧、尼二眾一起授受時，則以引禮師為主。這二位引禮師尤其是左引禮師是整個儀式的核心靈魂人物，右引禮師則與他搭配，因此二人的默契與梵唄唱誦腔韻堪稱重要，才能將戒儀的氣氛凝聚、收攝起來。有時儀軌中需要三師和尚領唱，但因年事已高，體力不堪唱誦負荷，左、右引禮或引贊師，則又必須輔助和尚或代替唱誦，因此壇上這二位引禮、引贊師，不僅要熟悉、掌控儀軌進行節奏之外，對梵唄唱誦更要分外熟悉，並且詮釋得宜，才能如禮如法帶領受戒者進入受戒的情境。

左引禮師不管獨自唱誦或舉腔，在在影響參與者的情緒，進而影響整個儀式

⁵³ 參見《續高僧傳》卷三十，T50，頁705下。

⁵⁴ 此結論來自於筆者在九十六四月在妙法寺戒場，針對戒子作問卷調查所得之結論。

的氣氛。左引禮師本身的音聲當可攝眾之外，其舉腔能令僧尼二眾都好接腔，更是決定唱誦莊嚴與否的關鍵因素之一，因為男女二眾一起合唱時，即存在音階不同的事實，因此引禮師能舉出一個讓二眾都能唱誦的腔，並非一件易事，所以傳孝法師說：「男女眾一起唱梵唄，應注意起腔的問題，所以起腔的人很重要，要起大家都可以唱的，聲音才會和諧。」⁵⁵唱誦聲音和諧，儀式就顯得莊嚴。

以左引禮師為中心的梵唄唱誦，其優點是只要能找到默契絕佳的右引禮搭配，此堂儀式梵唱將顯得井然有序，不致產生多人領唱卻因音色不同，而導致不和諧的雜亂現象，也因此可令受戒者在唱誦時有所依循，不用為聽誰的而分心，這對儀式莊嚴度，以及受戒者專注地融入儀式，都有加分成效。但相對地，當左、右引禮師一不小心發生錯誤，也很容易對儀式進行造成凌亂現象。

四、授戒儀式中以唱誦方式，引導受戒者的威儀動作作法，增添戒壇神聖、莊嚴，令受戒者更為攝心。

為了對戒法以及授戒和尚的尊重，還有表達自己求戒至誠懇切之心，在授戒儀軌上同時被強調出來，所謂「誠於中，形於外。」因而對於受戒者的威儀動作會特別要求。一般儀式上的威儀，如拜佛、問訊、長跪、起立、合掌、放掌等基本動作，都是透過法器的訊號示意，對於不能意會法器訊號者，起碼還可以跟隨前面領眾法師的動作，然而正授戒儀上，受戒者的威儀動作遠多於前面所言，儀式進行中也沒有引禮師或引贊師率先示範動作，因此不管任何動作，都是由左、右引禮師發出口令，受戒者才作出一個動作，而傳遞口令皆以梵唄唱誦方式表示，執法器的引禮師再跟隨梵唱聲敲擊引磬，受戒者聞磬聲才作出應有的動作威儀，但也不全然是由引磬聲配合唱誦聲來引導動作或姿勢，只以唱誦聲示意動作的方式在授戒儀式上也是普遍存在的。

這種語言音樂化引導威儀動作的作法，唯有在正授戒儀、上堂、請師儀中才可得見，其用意有二，即莊嚴和攝心故。根據授戒儀範，戒儀中應有的威儀繁多，有平時貫用的，也有針對授戒儀式而設計的，多種動作混在一起，一時之間也許會有會意不到的時候，具有旋律的呼班，讓受戒者有足夠時間思考正確的動作，不致動作錯誤，形成一片凌亂。其次，語言音樂化容易令受戒者更攝心，由於攝心，大眾的動作與姿勢容易達到一致性，此中意涵代表對求戒慎重其事，以此慎

⁵⁵ 訪傳孝法師，地點：妙法寺，時間：96.5.7。

重之心來莊嚴壇場。

五、授戒儀式法器使用種類簡單並以正板敲擊，產生靜穆的效果，對受戒者培養以專注、平和之心參與儀式進行，實有增上作用。

一般儀式中除了梵唄，法器也必然出現，二者幾乎是如影隨形，此時法器的功能除了增加梵唄的效果之外，亦可作為標記儀式進程與行動的工具。它指示、引導了所有的動作、姿勢和儀式段落。⁵⁶授戒儀式為求莊嚴、攝心、專注，戒儀梵唄唱誦皆顯得舒緩。法器運用上，不管在例行性儀式或特別儀式上，一定是以正板配合而不用花板方式擊奏。正板的敲擊方式，節奏固定，聲音簡單又俐落，反而產生另一種清澈、靜穆的效果，更襯托授戒儀式莊嚴與肅穆，與花板敲擊的效果迥然不同。

從表 4-15 可看出，戒儀中的特別儀式所使用之法器，比例行性儀式簡單一些，雖然特別儀式也使用大鐘、大鼓，但差別在於例行性儀式的大鐘鼓，用於唱讚時按照節拍敲擊板眼，增添梵唄磅礴雄偉的氣勢，而特別儀式中的大鐘鼓，只在請師儀中，當和尚從法堂被迎請到大殿時，以鐘鼓齊鳴方式恭迎，以示最隆重之禮。真正在正授戒法的儀式上，僅以上、下板二支引磬及吊鐘，表示唱誦梵唄的板眼，以及作為參與者的動作訊號。因此引磬成為儀式進行中的主要法器，整個儀式沒有多種法器混合的音聲，只聽聞引磬的清脆響聲，正因為如此，引磬聲遂成為大眾唯一注意的焦點，既簡單又明確，讓參與者注意力不會分散。再則，單純又無華的獨特聲響，所帶來的單純感受，是多種法器合鳴時所感覺不到的，這樣簡單的法器聲響，不會使心過於浮動，對受戒者而言，為求達到受戒的目的，更須以沉穩、莊重之心處之，因此對受戒者培養以專注、平和之心參與儀式進行，實有增上作用。

又心田長老從授戒儀式的觀點，詮釋戒儀上的法器只使用上、下板的因由，他認為：

受戒最重要是要如法，依法受戒，太多法器的話就聽不清楚了，譬如正授白羯磨時，一定要聽清楚，聽不清楚就不能得戒，太多法器恐怕就聽不清楚，就不曉得什麼叫受戒，就不能得戒了。二支引磬就可以帶領唱誦，也

⁵⁶ 參見陳碧燕，凡聖之界 - 中國佛教寺院制度之音樂及管理組織 《香光莊嚴》第六十三期（嘉義：香光莊嚴雜誌社，民 89 年），頁 148。

讓大家知道跪、拜，既簡單又清楚。⁵⁷

而傳孝法師也認為，在授戒儀式上使用單純的法器，就可以達到授戒儀式應有的莊嚴又攝心的氣氛。他說：

梵唄的法器是可以很少的，依場合而定，像授戒儀式需要的是既攝心又莊嚴的氣氛，這個時候使用太多法器，不見得能達到這個效果，單純的使用二支引磬反而可以攝受全場，所以端看用在那裡，用得恰不恰當，才能真的發揮效果。今天會使用很多法器，這是從俗諦來講，為了度眾，令眾生起恭敬心的緣故。⁵⁸

從以上引述，可以理解到為了儀式目的，法器的使用可因儀式性質而作設計，隨著儀式目的不同而有變化，授戒儀式法器運用簡單，自有儀式目的的考量。

六、受戒者必須熟記所有戒儀梵唄，有利於正授時的作觀與專注。

佛教各種儀式都有屬於該儀式的梵唄內容與特色，眾多儀式中戒儀梵唄也自成一格，尤其正授戒儀上的梵唄內容多是因應傳授戒法而作，不適用在其它儀式上，對受戒者而言，盡形壽只有一次登壇受戒的機會，對戒儀梵唄的內容其實是陌生的，不過正授戒法時，一但進入戒壇，受戒者便被要求不可攜帶儀文內容，必須熟記所有梵唄唱誦，包括問答內容等，這是其它儀式上所罕見的現象。為何要求受戒者一定要將戒儀梵唄完全熟記呢？心田長老表示：

授戒時很強調受戒者作觀想，事前將梵唄內容背熟，有助臨場時的專注與作觀，因為在背的過程，已經先瞭解它的意義了。另一方面，是為了戒壇莊嚴，空間收攝與否也會影響受戒者的發心。正授儀式上跪、拜等威儀禮節不斷變化，手拿著儀文很不方便，而且動作不一，導致整個戒壇凌亂不堪，所以務必將儀文內容背熟。⁵⁹

關於以上所述，是否能如戒師們的預期？筆者從旁觀察發現有以下的現象：對背誦緩慢或年紀較長者，則是形成緊張、擔憂的情況，擔心背不起來不知唱什麼，不知如何依文作觀，但仍深受梵唄內容及悠揚的旋律所感動，最後採取選擇性的背誦。另一種是對背誦一事游刃有餘，這種現象年輕的受戒者尤佔多數，當中有人以為受戒是攸關自己出家身份認同的大事，必須謹慎面對，故自我激勵的

⁵⁷ 訪心田長老，地點：新營妙法寺，時間：96.4.12。

⁵⁸ 訪傳孝法師，地點：新營妙法寺，時間：96.5.7。

⁵⁹ 訪心田長老，地點：新營妙法寺，時間：96.4.12。

作好戒師的要求；也有人平時就喜歡梵唄唱誦，對於戒儀梵唄基於分別為勝的心理，特別感到興趣與殊勝感而樂於背誦，這二種情況下的受戒者通常對受戒可以因此更加生起殷重之心。⁶⁰

從上述內容中，大致已把戒儀梵唄的概念建立起來，讓未接觸者瞭解，不同儀式有不同儀式梵唄的特色，非千篇一律的既存模式。然不能否認的是，正確、如法、和合的梵唄音聲，才能真正深入人心，因此這也成為梵唄的大前提，如受戒者所言：「我們還是初學者，沒有定力不受音聲影響，眾生都是有分別心的，唱誦跟法器無法莊嚴的話，難以攝受大眾，遑論要作觀？」⁶¹故有多位受戒者在問卷中，讚歎引禮、引贊師的唱誦，聞其聲即心生感動，自然將心融入當下。⁶²由此可見為了大眾慧命，梵唄與法器得宜的詮釋，是不能不謹慎以待，也更加肯定梵唄與法器在儀式中的重要性。

⁶⁰ 此項結果乃筆者在民九十六年，參與新營妙法寺傳戒擔任引贊師時，從旁觀察受戒者所得之現象結果。

⁶¹ 引文來自於筆者在九十六四月在妙法寺戒場，針對戒子作問卷調查所得之意見。

⁶² 此結論來自於筆者在九十六四月在妙法寺戒場，針對戒子作問卷調查所得之結論。

第五章 結論

僧人出家之後，必須進入戒場接受基礎的僧格養成教育，再受三壇大戒，才能真正具備比丘或比丘尼的資格，對一個僧人而言，這是重要且必要的修學過程。經過前面幾章的探討，可以發現三壇大戒授戒儀式是由數個不同功能的儀式所架構起來，儀式中其儀式目的、功能儘管不同，梵唄仍是貫穿整個授戒儀式的主脈，凝聚整個戒儀的力量。從對戒儀梵唄實踐的探討，也瞭解到梵唄在授戒儀式中展現的特點與功能，這些特點與功能，表現於梵唄唱誦所產生的現象，含括音樂層面的現象與宗教文化功能二大方面。對於梵唄唱誦音樂層面的現象，只因筆者囿於能力，無法將其陳述完整，但也已盡己全力作探討整理，這是在本文研究過程所一直面對的困境。以下將就前面所論述作綜合結論：

一、授戒儀式方面

（一）印度佛教七種受具法，唯有白四羯磨受具方式，於佛陀滅後仍一直沿用至今，餘他方式則在佛滅後便告終止。

（二）佛在世時，已將授戒主權轉移至弟子身上，意喻僧伽命脈的延續。

（三）宋代尼眾受戒，據《佛祖統紀》：應將朝廷規定從尼受，回歸於從僧受。二者論點有所差異，其最後實施結果值得再研究。

（四）妙法寺戒壇的傳戒儀範與《傳戒正範》相較，雖有增刪，其實並非真正捨去，而是在授戒儀式的前方便中完成，或者因應現實作法，或者以掌握精神、意義取向，而有權巧因應作法。

二、授戒儀式梵唄方面

（一）戒儀梵唄與受戒者及儀式空間互為影響，建構莊嚴、神聖的授戒氣氛，達到授戒儀式的目的。簡言之，戒儀梵唄為戒壇空間、參與者的心境添增宗教的莊嚴神聖感，參與者的主觀心境，也影響著梵唄唱誦音聲，而莊嚴神聖的空間，也會感染參與者的心情，三者就是如此相熏相生的互為因果關係。

（二）在授戒儀式中，以唱誦方式引導受戒者的威儀動作，其用意有二，即莊嚴和攝心故。語言音樂化容易令受戒者更攝心，由於攝心，大眾的動作與姿勢容易達到一致性，此中意涵代表對求戒慎重其事，以此慎重之心來莊嚴壇場。

（三）授戒儀式的儀軌，重複性頗高，因而相同梵唄的運用頻率亦相對增

高，反應出梵唄不斷覆誦的現象。使受戒者在有限時間熏習的情況下，可以很快熟悉過程與唱誦，免除受戒者不知如何跟從的不安感，而容易發殷重心求受大戒，就戒場的莊嚴度而言也有加分效果。從宗教體驗來說，可以進入定、靜狀態，提昇修行踐行力。

（四）授戒儀式法器使用種類簡單，並以正板敲擊。簡單的法器聲響，不會使心過於浮動。對受戒者而言，為求達到受戒的目的，更須以沉穩、莊重之心處之，因此對培養以專注、平和之心參與儀式進行，實有增上作用。

（五）透過戒儀梵唄探討之後發現，運用於佛教儀式之梵唄與法器、梵唄唱誦的內容與速度，乃至法器的種類與敲擊方式，皆可因儀式性質而作設計，透過梵唄與法器的合宜展演，使達到應有之儀式目的與功能。

總括而言，梵唄在儀式中的角色可以隨緣變化，但不變的是梵唄的宗教本質，經過長時間對梵唄的關注，本文結束前，筆者想對戒儀梵唄的文化功能面再作一反省。

陳碧燕從儀式學的觀點認為：梵唄是儀軌本身的表達，其意涵是宗教與性靈的，是「清淨的誦誦」，是一個可引導行者身心獲得清淨的重要實踐，也是一條通往佛教智慧的道路，這些特質有別於音樂沒有實際宗教連繫的概念。¹筆者極認同此觀點，此觀點表達出梵唄之特質與功能。梵唄是一種對自我生命的觀照，這正是宗教之所以會存在人類社會中的原因，為的是讓苦難的生命有所依託與安頓。以宗教實踐的面向而言，梵唄儼然成為發揮佛教內修、外弘功能的方法之一，因此梵唄行為者在實踐過程，當下用心及當下的體驗就顯得格外重要。從莊嚴清淨的梵唱中，提升自身的宗教情感，並將音聲梵唄轉化成對法的信念，以及跟自他生命意義連結。授戒儀式最終目的，是讓受戒者得戒，納受清淨戒體，但教導受戒者培養僧人應有的風骨、氣度並維護道心，也是授戒儀式的主要任務，因此探討戒儀梵唄，除了探討戒儀梵唄本身的結構、唱誦，對戒壇的影響之外，梵唄對受戒者身心的影響，亦是不能忽略的課題。

依筆者在妙法寺戒場的觀察及體驗，戒儀梵唄不僅能莊嚴道場，帶動儀式氣氛外，亦具有引發宗教情操，以提升宗教修行的踐行力。透過梵唄實踐，在清淨、

¹ 參見陳碧燕，梵唄與佛教音樂 《香光莊嚴》第七十二期（嘉義：香光莊嚴雜誌社，民91年），頁142-148。

和雅的梵唄聲中，渙散、浮躁的心情容易收攝起來，取而代之的是平穩、平靜的心境，能處於平穩、平靜當中，這就是生命最大的能量來源，不管要發願或發露懺悔，才能至誠懇切。在平靜、平穩的狀態下，可以滌滌煩雜的思緒，有助於依文作觀，憶念三寶的悲願、智慧、修行功德，無形中也提昇自己的修行動力，作自我觀照、自我修學期勉，才能成就自己的修學功德。總之，梵唄的影響力，並非只是停留於情性方面的感動，而能使受戒者更進一步地反省、檢視自己的修學，如此梵唄功德應是可讚許的。不少受戒者在梵唄實踐中，確實體會到自己在宗教情感方面的變化，以及對三寶的信念，對自己的道心，乃至宗教使命感，都明顯得到提昇。這樣地提昇與轉化，對一個初發道心的僧人而言，在其日後的修學過程，應該會產生正面的影響性。

戒儀梵唄之所以能產生以上之影響力，梵唄本身具有清淨、微妙的特質，配合佛教出世與悲憫眾生情懷思想，而唱誦出來的聲音，自然給人簡單、平靜、清淡的感受。雖淡，卻是最耐人尋味，很多宗教情感就在此時傾囊而出，因著這份宗教情感，對自己的信仰的道心也將於此時凝聚起來。心是一切行為造作的動力，在道心驅使下，對於自己發心出家修行的本願將再度被激勵，因此梵唄的影響力不可謂之不大。

另一方面，梵唄也是佛教義理之載體，寓宗教教義於梵唄聲響之中，此點表現在梵唄唱誦的內容上，也就是儀文上，除了經文富涵深奧哲理外，很多讚、偈不管是中國古德的創作，或是經由譯經師翻譯過來，除了說明佛教義理之外，更深具中國文學風格之美，由此望文生義，再以舒緩、淡遠的梵唄旋律唱誦出，而使人安定和生起宗教虔敬心靈，此時比較可能提起正念而隨文入觀。而且筆者以為此點，比起只因為梵唄好聽而感動，對法的信心更能持久，且不易受音聲影響或對音聲過多的染著，因為其信念基礎乃建立於佛法教義的體認。

有人以為唱誦梵唄，只是勾起一時的情緒，沒有深厚的教義的基礎，容易變成對聲音的執著，而視梵唄為方便法門，並非修行究竟之道。²這讓筆者再次思索「音聲作佛事」的概念。從修行的方法而言，梵唄雖是屬於變異、無常性的緣起法，倘若能以梵唄為所緣，從唱誦中觀音聲的無常，體解其空性，這就是大乘佛教中很重要的修行法門。關於此論點，可從《法華經》方便品的經文很清楚得知：

² 此結論來自於筆者在九十六四月在妙法寺戒場，針對戒子作問卷調查所得另一個結論。

若使人作樂，擊鼓吹角貝，簫笛琴箏篪，琵琶鑊銅鈸，如是眾妙音，盡持以供養，或以歡喜心，歌頌佛德，乃至一小音，皆已成佛道。³

以上引文就是「音聲作佛事」的概念。在大乘佛教發展過程中，藉由音聲詮釋釋尊之教法，令聞者可以得道，此種「音聲作佛事」之概念，是被認可甚至被視為重要的修行方式之一，同時也被運用在弘法利生方面，這是音聲所能發揮的功能。又從《宋高僧傳》的一段話即可得到印證：「何忽變唱導成聲德耶？通曰：聲之用大矣哉！良以諸佛刹土偏用一塵，以為警悟，唯忍土最尚音聲。」⁴ 宋贊寧將《梁高僧傳》的 唱導篇 改為 聲德篇 的理由是：「聲之用大矣哉！」表示以聲音唱誦能發揮很大的功能，這是值得肯定的。若從修行的立場而言，音聲又如何真正成就修行呢？這是值得每一位僧人注意的。

音聲的定義極為廣泛，凡依於耳根者皆為音聲，語言、音樂等都在音聲的範疇之中，是故梵唄亦屬聲塵之一。不管是內聲或外聲，⁵都由意根起了別作用，因而一般人對音聲容易起分別，好聽的起歡喜心，不好聽的起厭惡心，當有這些心念產生，即是受音聲的影響。然聲塵亦屬色法之一，是無常、生滅的，惟能諦觀我們所緣的音聲的無常生滅相，才不受音聲影響而生染著，這應是以「音聲作佛事」的最高義，也是在受梵唄感動之後，要再更上一層樓的功夫。

另外，有關法器的問題，完成一場讓受戒者感到清涼、法喜充滿又莊嚴的授戒儀式，除了唱誦的因素之外，伴隨出現的法器敲擊也是主因。儀式中法器的主要功能，具有引導作用，它控制、穩定唱誦速度，亦作為參與者動作的號令。法器敲擊得好或不好，直接影響大眾唱誦情況，以及大眾唱誦的心境，甚至影響整個儀式的莊嚴度。法器在如法操作下，對唱誦者能發揮收攝、安和、怡情、穩定、提醒等功能，使唱誦者法喜充滿。反之，容易使唱誦著的情緒起伏不定，甚至造成唱誦凌亂的現象而影響儀式的莊嚴度。因此執法器過程中，首先必須具備一個先決條件，那就是法器必須敲得準確、如法，始能將法器敲打的目的與功能淋漓盡致得發揮。

法器在沒有目的性或沒有與梵唄一起出現時，所發出的音聲其實是不被認知的，並且毫無意義性可言，因為佛教法器並不是樂器可以製造旋律，它只是因打擊才發出音聲的器具。然而一但在儀式中，不管是單獨出現或伴隨梵唄出現，就

³ 參見《法華經》卷第三十，T9，頁9上。

⁴ 參見《宋高僧傳》卷第三十，T50，頁899中。

⁵ 就自己而言，自己所發出之聲音，謂之內聲；來自外在環境包括別人所發出之聲，謂之外聲。

能發揮其引導、警醒、收攝等不同的功能，令儀式、唱誦在如禮如法中進行。法器所發出的聲響，在儀式中聽起來是很獨特的，正因為特別所以才能引起參與者的注意，才得以作為引導的工具。不過若敲得不正確、不悅耳，相對地特別明顯的聲音，也會馬上被覺察，定力不佳者可能就受到影響。法器打法的記號俗稱「板眼」，打法器時要以慎重心為之，打得有板有眼，其實也是意喻執法器者，要打得正確，莫讓突兀的音聲干擾大眾。正因為如此，即考驗著持法器者與唱誦者彼此間的搭配與默契問題，應如何敲才能敲出柔和的聲音，又要考慮配合其它法器以整體感出現於儀式中，這種覺知、觀照與相互尊重的修行心態，必須於儀式中展現無遺。因此敲打法器除了注意個人技巧的純熟度之外，更重要的是還要以建立和合僧團的心性融入其中。法器間彼此合作，相輔相成，以最和諧的音聲完成一堂法事，象徵一個修行團體和合的風範，因此敲打法器無形中已反應出，大眾和合、相互尊重的修行意涵。

梵唄雖然有自由唱誦的方式，但是仍在群體意識下，作自我觀照的自由唱誦，所以不管在梵唄唱誦，或是法器敲打都有一共同點，那就是必須注意和合的問題。和合表現的是僧人團體互動的宗教實踐概念，梵唄與法器二者的表現，是建立在群體的組合，並非個獨完成的一種藝術，是在大眾融合與相互觀照中創造出和諧的音符與節奏，這份互動建立在對佛教的共同認同，與對個人內在生命的深層宗教情感的基礎上。僧團是有組織的修道團體，要達到僧團的清淨、和合，每個成員必須隨時觀照僧團需求，適時調整本身以達到僧團和合為最高原則，這樣的思維系統，運用在日常生活行住坐臥中，也運用在儀式唱誦進行中，在不忘音聲和諧的前提下，一個演出者也是一個聆賞者，隨時敏感並觀照大眾的狀況，在最高自由的規範下，隨時作自我調整，而不是作自我表現，來達成整體和諧，完成一堂莊嚴而完美的儀式，這樣的現象說明個人與群體的互動關係，從修行的立場這是和合最基本的展現，也是令正法久住的最基本要素。這樣地意識與觀念，在戒期中對眾多受戒者而言，也是一個機會教育。

對授戒儀式的梵唄經過一番探討後，最後筆者想提出二點淺見：

一、依授戒儀式之梵唄，體解音聲的空性，才能長久維繫已萌芽之道心。

整個授戒儀式透過儀文唱誦與法器的搭配，漸漸幫助受戒者洗滌浮躁情緒，收起渙散的心靈，專注於依文作觀，又戒期中由於受戒者求戒心切，受戒者

很容易在神聖、莊嚴的氣氛中，提起正念，發菩提心，策發自己精進於道，以成就自己出家修行的願力功德。然此願力、道心在離開戒場之後，能否繼續保持下去，這是一個頗值得正視的問題。人的心境常會隨著環境改變而改變，即使宗教情感也不例外，莊嚴、神聖的戒壇氣氛一旦過去，已發起的願心，可能會逐漸失去熱力，因而惟有諦觀所緣的音聲與外境的生滅相，體解其空性，才不致受外在因素所左右。從修行的立場而言，梵唄與法器聲都是屬於變異、無常性的緣起法，若能從唱誦中觀音聲之緣生緣滅，才不受音聲的去來影響心境，這才是「音聲作佛事」的最高義。

二、授戒儀式梵唄應保持傳統傳承，勿因社會文化變遷，而流於通俗化，才能將其宗教功能發揮得淋漓盡致。

佛教儀式若少了梵唄就無法成立，然社會之潮流帶動文化之變遷，文化之變遷也將反應在音樂的風格上，⁶為了順應當今社會環境，帶領更多群眾進入佛教信仰，儀式的主辦者在儀式設計上，儘量能作到符合社會群眾的需求，因此梵唄的通俗化應運而生。戒場是僧人僧格養成之所，授戒儀式呈現其莊重、肅穆之感，梵唄與法器方面也保持古雅、清淨、淡遠的舒緩旋律的傳統，以至當今亦復如是。經過本文探討之後，筆者肯定戒儀梵唄與法器，對一位僧人的道心將產生正面之影響力，而以為戒壇應保持此優良傳統，避免將一般儀式上世俗化之梵唄帶進授戒儀式，讓初入佛門的僧人能真正熏習傳統的梵唄，對其日後的道心願力將有增上作用。

戒儀梵唄整體來說，不論從調性、法器敲擊、唱誦方式、速度、表情等，有它音樂美學概念的部份，以筆者出家身份來看戒儀梵唄，在完全沒有音樂素養的背景下，嚐試談論梵唄的音樂表現，見地可能很拙劣，但是以梵唄含有宗教的本質來說，梵唄在實踐過程中所具有的宗教意義，是筆者另一個關注的重點。梵唄是透過儀軌表現出來，藝術性之外的宗教性，表現佛教應有之宗教精神，這正是戒壇梵唄在授戒儀式中應扮演之角色，讓受戒者在宗教氛圍中，即刻收攝身心，專注於當下儀式進行，此有助於受戒目的之達成。雖說傳戒之目的，乃在讓受戒者得戒，從本文探討後印證，合宜的梵唄是受戒者得戒的助緣之一，然限於

⁶ 參見李姿寬，《佛教梵唄 大悲咒 之傳統與遞變》(台北藝術大學音樂學研究所碩士論文，民94)，頁106。

時間、能力有限等因素，筆者只能就台灣三壇大戒儀式梵唄之唱誦方式及法器運用，進行粗略探討，但仍期待日後作進一步完整地深研，甚至也能針對大陸方面、乃至海外之戒壇再進行探究，將戒儀架構及梵唄、法器運用整理得更為精確與深入，有助於讀者諸君欲瞭解授戒儀式梵唄時之參考。

參考文獻

一、古籍史料

- 後秦鳩摩羅什譯，《佛遺教經》，《大正藏》 T12
- 姚秦佛陀耶舍共竺佛念等譯，《四分律》，《大正藏》 T22
- 姚秦竺佛念譯，《鼻奈耶》，《大正藏》 T24
- 若那跋陀羅譯，《大般涅槃經》， T12
- 後秦佛陀什共竺道生等譯，《五分律》，《大正藏》 T22
- 後秦弗若多羅共羅什譯，《十誦律》，《大正藏》 T23
- 大慈恩寺沙門基撰，《說無垢稱經贊》，《大正藏》 T38
- 僧伽跋陀羅譯，《善見律毘婆沙》，《大正藏》 T24
- 隋闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》 T3
- 唐義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶雜事》，《大正藏》 T24
- 唐義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶破僧事》，《大正藏》 T24
- 唐義淨譯，《根本薩婆多部律攝》，《大正藏》 T24
- 唐義淨，《南海寄歸內法傳》，《大正藏》 T54
- 僧伽跋摩譯，《薩婆多部毘尼摩得勒伽》，《大正藏》 T23
- 譯者不詳，《薩婆多毘尼毘婆沙論》，《大正藏》 T23
- 西晉法立、法炬共譯，《佛說諸德福田經》，《大正藏》 T16
- 西晉竺法護譯，《文殊師利佛土嚴淨經》，《大正藏》 T11
- 東晉瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》 T1
- 東晉佛陀跋陀羅、法顯共譯，《摩訶僧祇律》，《大正藏》 T22
- 南朝宋求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》 T2
- 譯者不詳，《別譯雜阿含經》，《大正藏》 T2
- 後秦鳩摩羅什譯，《梵網經》，《大正藏》 T24
- 後秦鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》 T25
- 後秦佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》 T1
- 譯者不詳，《得道梯橙錫杖經》，《大正藏》 T17
- 譯者不詳，《佛說梵摩難國王經》，《大正藏》 T14
- 譯者不詳，《毘尼母經》，《大正藏》 T24

後秦竺佛念譯，《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》 T24
北涼曇無讖譯，《菩薩地持經》，《大正藏》 T30
後秦鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》 T9
東晉佛跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》 T9
隋智顛，《菩薩戒義疏》，《大正藏》 T40
隋明曠，《天臺菩薩戒疏》，《大正藏》 T40
善無畏、敬賢合編，《無畏三藏禪要》，《大正藏》 T18
不空譯，《受菩提心戒儀》，《大正藏》 T18
後漢安世高譯，《大比丘三千威儀》，《大正藏》 T24
唐伽梵達磨譯，《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》，《大正藏》

T22

靈雲校本，《供養儀式》，《大正藏》 T18
唐慧琳，《一切經音義》，《大正藏》 T54
唐玄奘，《菩薩戒羯磨文》，《大正藏》 T24
唐道宣，《關中創立戒壇圖經》，《大正藏》 T45
唐道宣，《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正藏》 T40
唐道宣，《曇無德部四分律刪補隨機羯磨》，《大正藏》 T40
唐道宣，《律相感應傳》，《大正藏》 T45
唐道宣，《續高僧傳》，《大正藏》 T50
唐慧沼，《勸發菩提心集》，《大正藏》 T45
南朝宋志磐譯，《佛祖統紀》，《大正藏》 T49
南朝梁慧皎譯，《高僧傳》，《大正藏》 T50
南朝梁僧祐撰，《出三藏記集》，《大正藏》 T55
南朝梁寶唱撰，《比丘尼傳》，《大正藏》 T50
宋元照，《四分律行事鈔資持記》，《大正藏》 T40
宋釋贊寧，《大宋僧史略》，《大正藏》 T54
宋釋道誠輯，《釋氏要覽》，《大正藏》 T54
宋施護譯，《佛說給孤長者女得度因緣經》，《大正藏》 T9
宋施護等譯，《佛說白衣金幢二婆羅門緣起經》，《大正藏》 T1
宋宗曉編，《四明尊者教行錄》，《大正藏》 T46

- 宋覺岸，《釋氏稽古略》，《大正藏》T49
- 清性澈，《黃檗清規》，《大正藏》T82
- 唐湛然，《授菩薩戒儀》，《卍續藏》第 105 冊
- 宋遵氏述慧觀編，《金園集》，《卍續藏》第 101 冊
- 宋元照撰，《芝苑遺編》，《卍續藏》第 105 冊
- 宋宗頤集，《重雕補註禪苑清規》《卍續藏》第 111 冊
- 元德輝重編、大述校正，《敕修百丈清規》《卍續藏》第 111 冊
- 明讀體撰，《傳戒正範》，《卍續藏》第 107 冊
- 明讀體撰，《毗尼止持會集》，《卍續藏》第 61 冊
- 明讀體撰，《毗尼作持續釋》，《卍續藏》第 65 冊
- 明讀體彙集，《毗尼日用切要》，《卍續藏》第 106 冊
- 明法藏，《弘戒法儀》，《卍續藏》第 106 冊
- 明性祇，《毗尼日用錄》，《卍續藏》第 106 冊
- 明弘贊輯，《四分律名義標釋》，《卍續藏》第 70 冊，
- 明弘贊，《比丘受戒錄》，《卍續藏》第 107 冊
- 清書玉，《佛說梵網經初津》，《卍續藏》第 95 冊
- 清書玉，《二部僧授戒儀式》，《卍續藏》第 107 冊
- 清儀潤說義，《百丈清規證義記》，《卍續藏》第 111 冊
- 劉名芳，《寶華山志》收入《中華佛寺志彙刊》第一輯，第 41 冊，台北：宗青圖書出版公司，1995。
- 無著道忠撰，《禪林象器箋》（上）（下）收入《佛學大系》
- 民國喻謙等編，《新續高僧傳》四集

二、專書

- 塗香編輯組，《三壇大戒傳授儀範》，新營：中國佛教傳佈協會，民 90 年
- 不著撰人，《寶華山三壇傳戒正範》，台北：新文豐出版，民 84
- 慈雲寺，《節錄三壇傳授正範》，高雄：慈雲寺
- 釋依空，《佛光山三壇大戒戒壇日記》，收入《現代佛學大系》第 13 冊，台北：彌勒出版社，民 73
- 見月，《一夢漫言》，台南：湛然寺倡印，民 69

- 釋弘一，《南山律在家備覽略篇》，台北縣：西蓮淨苑，民 78
- 釋弘一，《弘一法師演講全集》，台北：天華出版社，1982
- 釋印順，《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，民 83 年修訂本
- 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，民 83 年 1 月修訂
- 釋印順，《佛法概論》，台北：正聞出版社，民 83 年修訂，
- 釋印順，《初期大乘佛教的起源與開展》，台北：正聞出版社，民 83 年修訂
- 釋印順，《華雨香雲》，台北：正聞出版社，民 83 年修訂
- 釋昭慧，《律學今詮》，台北：法界出版社，民 88 年 9 月
- 釋聖嚴，〈明末中國的戒律復興〉《從傳統到現代 - - 佛教倫理與現代社會》，台北：東大圖書公司，1990
- 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書香出版社，1997
- 釋果燈，《明末清初律宗千華派之興起》，台北：法鼓文化，2004
- 觀月興慈，《重訂二課合解》，台中：瑞成書局，民 58 年
- 《佛門必備課誦本》，台中：瑞成書局，民 75 年
- 釋妙因，《隨機羯磨淺釋》，南投：圓通寺，民 75 年
- 佛教編譯館主編，〈傳戒〉《佛教的儀軌制度》，台北：佛教出版社，民 75
- 釋法藏，《得戒教育》，南投：僧伽林文化事業出版社，1999
- 張曼濤主編，《律宗概述及其成力與發展》，收入《現代佛學術叢刊》第 88 冊，(台北：大乘文化，民 67 年 12 月)
- 張曼濤主編，《律宗思想論集》，收入《現代佛學術叢刊》第 89 冊，(台北：大乘文化，民 67 年 12 月)
- 張曼濤主編，《明清佛教史》，收入《現代佛學術叢刊》第 15 冊，(台北：大乘文化，民 67 年 12 月)
- 溫金玉，《讀體見月大師傳》，台北：佛光文化，1997
- 祥雲法師，《佛教常用「唄器、器物、服裝」簡述》，台北市：佛陀教育基金會，1992
- 白化文，《漢化佛教法器服飾略說》，北京：商務印書館，1998
- 趙慧珠，《暮鼓晨鐘—清規戒律、節日風俗、法器僧服》，上海：古籍出版社，2003
- 全佛編輯部，《佛教的法器》，台北：全佛出版社，2000

- 《1998 佛學研究研討會論文集》 - - 佛教音樂，台北：佛光山文教基金會，1998
- 《2000 佛學研究研討會論文集》 - - 佛教音樂 2，台北：佛光山文教基金會，2000
- 《2001 佛學研究研討會論文集》 - - 宗教音樂，台北：佛光山文教基金會，2001
- 《2002 佛學研究研討會論文集》，台北：佛光山文教基金會，2002
- 釋昭慧，〈從非樂思想到音聲佛事〉《如是我思》，台北：法鼓文化，2002
- 賴信川，《一路念佛到中土 - 梵唄史談》，台北：法鼓文化，2001 年初版
- 袁靜芳，《中國漢傳佛教音樂文化》，北京：中央民族大學出版社，2003
- 谷響，〈談梵唄〉收入《現代佛學大系》第 47 冊，台北：彌勒出版社，民 73
- 呂炳川，〈佛教音樂 - 梵唄 - 台灣梵唄與日本聲明之比較〉，收入《現代佛學大系》第 47 冊，台北：彌勒出版社，民 73
- 李瑞爽，〈雜談佛教音樂 - 從梵唄談起〉，收入《現代佛學大系》第 47 冊，台北：彌勒出版社，民 73
- 王昆吾、何劍平編著，《漢文佛經中的音樂史料》，成都：巴蜀書社，2002
- 佛陀基金會，《基礎梵唄教學課本》。台北：財團法人佛陀教育基金會，1995
- 中觀法師等著，《佛教、音樂、藝術》，台北：世界佛教，1995
- 中觀法師等著 中國佛教音樂的形成與發展、漢唐佛教音樂略述，《中國佛教與傳統文化》。台北：世界佛教出版社，1995
- 郭美女，《聲音與音樂教育》，台北市：五南，2000
- 田青主編，《中國佛教音樂選萃》，上海：上海音樂，1993
- 田青主編，《中國宗教音樂》，北京：宗教文化出版社，1997
- 胡耀，《佛教與音樂藝術》，天津：天津人民出版社，1992
- 妙音 文雄編輯，《中國佛教音樂》，四川：成都出版社，1993
- 楊民康，《貝葉禮讚—傣族南傳佛教節慶儀式音樂研究》，北京：宗教文化出版社，2003
- 呂鍾寬，《台灣的道教儀式與音樂》，台北：學藝出版社，民 83 年元月出版
- 楊維中等著，〈儀軌〉卷《中國佛教百科全書》6，台北：佛光文化事業，1999
- 湛如，《敦煌佛教律儀制度研究》收入《中國佛教學術論典》第 51 冊，高雄：佛光山文教基金會，2001 年
- 星雲大師編著，《佛教叢書之七儀制》，高雄市：佛光出版社，1995
- 釋思慧，《佛教的儀軌制度》，台北：佛教出版社，1986

- 賢度法師編著，《佛教的制度與儀軌》，台北：華嚴蓮社，1998
- 林子青等著，《佛教規儀》，台北：長春樹書坊，1988
- 張運華，《中國傳統佛教儀軌》，台北：立緒文化，1998
- 方立天，《中國佛教與傳統文化》。上海：人民出版社，1988
- 業露華，《中國的佛教儀規》，台北：南海菩薩雜誌社，1994
- 賴永海編，《中國佛教百科全書—儀軌卷》，上海：古籍出版社，2001
- 聖凱，《中國漢傳佛教禮儀》，北京：宗教文化出版社，2001
- 楊曉魯，《中國音樂與傳統儀禮文化》，長春：吉林教育出版社，1994
- 林仁昱，《敦煌佛教歌曲之研究》，收入《中國佛教學術論典》第 89 冊，高雄：佛光山文教基金會，民 90
- 謝重光釋譯，《敕修百丈清規》，台北：佛光文化，1997 張了，《漢唐佛寺文化史》，中國社會科學出版社
- 黃敏枝，《宋代佛教社會經濟史論集》，台北：學生書局，1989
- 郝春文，《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，1998
- 十普堂下受恩弟子輯，《白公上人光壽錄》，台北：十普寺，民 72
- 江燦騰，《日據時期台灣佛教文化發展史》，台北：南天書局，2001
- 江燦騰，《台灣當代佛教》，台北：南天書局，2000
- 妙法月刊編輯，《妙法寺三壇大戒會同戒錄》82、86、90、93 年，新營：妙法寺
- 日僧成尋，《參天台五臺山記》，收錄於藍吉富主編《大藏經補編》第 32 冊
- 平川彰，《律藏の研究》第二冊，株式會社春秋社，1999
- 佐佐木教悟，〈清規研究〉《戒律思想の研究》，平樂寺書店，昭和 56 年
- 衡超慧日，〈戒壇について〉《中國佛教の研究》第三，京都，昭和 56-54

三、碩博士論文

- 林美君，《從修行到消費：台灣錄音佛教音樂之研究》，成功大學藝術研究所碩士論文，民 91
- 何麗華，《佛教焰口儀式與音樂之研究：以戒德長老為主要研究對象》，成功大學藝術研究所碩士論文，民 89
- 邱鈺鈞，《慈悲道場懺法儀式與音樂的研究》，成功大學藝術研究所碩士論文，民

陳欣宜,《臺灣佛教梵唄教學之轉變與影響》,成功大學藝術研究所碩士論文,民

施伊姿,《三時繫念儀式及其於台灣實踐之研究》,成功大學藝術研究所碩士論文,民 93

釋德祖,《見月讀體律師之戒律思想初探》,法光佛教文化研究所碩士論文,民 83

林久惠,《臺灣佛教音樂:早晚課主要經典的研究》,台灣師範大學音樂研究所碩士論文,民 71

高雅俐,《從佛教音樂文化的轉變論佛教音樂在台灣的發展》,台灣師範大學音樂研究所碩士論文,1990。

白金銑,《慈悲水懺法研究》,台灣師範大學國文系碩士論文,2002。

李姿寬,《佛教梵唄 大悲咒 之傳統與遞變》,台北藝術大學碩士論文,台北,民 94。

黃玉潔,《台灣佛光山道場體系瑜伽燄口儀式音樂研究》,台北藝術大學音樂研究所碩士論文,民 93

李純仁,《中國佛教音樂之研究》,私立中國文化大學碩士論文,台北,1971。

張杏月,《台灣佛教法會:大悲懺的音樂研究》,文化大學藝術研究所碩士論文,1995。

余秀敏,《台灣佛教大齋天法會之研究:田野調查和伊理亞德式的詮釋》,玄奘大學碩士論文,民 91

謝莘莘,《當代台灣佛教僧尼的戒律觀及其生活實踐》,玄奘大學宗教學研究所碩士論文,民 93 年

張家禎,《大悲懺法之研究》,玄奘大學宗教學研究所碩士論文,民 90

吳藝苑,《慈悲水懺與中國佛教懺悔思想》,政治大學中國文學研究所碩士論文,民 83

陳玉美(釋仁惟),《天台智顓《法華三昧懺儀》之研究》,華梵大學東方人文思想研究所碩士論文,民 90

賴信川,《魚山聲明集之研究》,華梵大學東方人文思想研究所碩士論文,民 88

吳典擇,《蒙山施食研究》,南華大學生死學研究所碩士論文,民 91

謝惠文,《台灣彌陀佛七之儀式與音樂研究》,台南藝術大學民族音樂研究所碩士論文,民 96

楊雅媚,《漢傳佛寺重要殿堂佛事之槌椎法器運用》,國立臺灣藝術大學表演藝術研究所碩士論文,民 96

四、期刊

釋聖嚴,〈律宗第一山寶華山〉《人生》,第 160 期,1996

熊琬,〈剛骨鐵脊中興律宗的見月律師〉《海潮音》,第 66 卷第 18 期,1985

梁蟬纓,〈佛教音樂觀 - - 音樂功能與修行之關係〉《2000 年佛學研究論文集》,高雄:佛光文教基金會,2001。

高雅俐,〈佛教音樂傳統與佛教音樂〉《1998 年佛學研究論文集》,高雄:佛光文教基金會,2001

釋惠敏,〈比丘尼受戒法與傳承之考察〉《佛學研究中心學報》第四期,台北:中華佛學研究所,1999 年 7 月

釋慧嚴,〈明末清初閩台佛教的互動〉《中華佛學學報》第九期,台北:中華佛學研究所,民 85

釋慧嚴,〈從臺閩日佛教的互動看尼僧在台灣的發展〉《中華佛學學報》第十二期,台北:中華佛學研究所,民 88

釋淨心口述、陳卓君整理,〈台灣傳戒概況〉《普門雜誌》第 202 期,台北:佛光文化事業,1996

林仁昱,〈三皈依歌曲的初步整合探究〉《普門學報》第五期,台北:佛光文化事業,2001

懺業僧,〈梵唄探索〉《中國佛教》24:12,台北,1980

懺業僧,〈梵唄探索〉《中國佛教》30-32 期,台北,1981

林培安,〈梵曲窺源,佛曲辯宗〉《內明》,192 期,台北,1988

葉明媚,〈梵唄在佛教修行中的教育意義〉《獅子吼》30:7,台北,1991

香光莊嚴編輯組,〈金鐘木板叩晨昏〉《香光莊嚴》,第 40 期,1994

香光莊嚴編輯組,〈單傳尼戒,龍湖風雲〉《香光莊嚴》第 58 期,民 88。

陳碧燕,〈超越混同:當代中國佛教音樂類型及其文化與社群之轉介〉,國際宗教音樂學術研討會 宗教音樂的傳統與變遷,台北,2004

- 陳碧燕，凡聖之界—中國佛教寺院制度音樂及管理組織 《香光莊嚴》第 63 期，民 89
- 陳碧燕，梵唄與佛教音樂 《香光莊嚴》第 72 期，民 91。
- 陳碧燕，梵唄與佛教音樂 《香光莊嚴》第 73 期，民 91。
- 張晴，音聲佛事，《人生》，第 189 期，頁 27-29，1999 年 5 月。
- 編輯室，〈普出莊嚴妙音在人間 - 談佛教音樂〉《人生》，第 161 期，民 86
- 釋依昭，〈此樂只應天上有〉上、中、下《普門》，第 169、170、172 期，1993
- 釋永本，〈佛教與音樂〉《普門》，第 239 期，1998
- 張樂之，漫談佛教音樂的來由 《香港佛教》第 415 期，1994
- 蔡惠明，中國佛教音樂 《香港佛教》第 419 期，1995
- 章蘊，〈略談佛教梵音妙樂〉《香港佛教》，第 477 期，2000
- 果律，〈淺談佛教音樂〉《香港佛教》，第 485 期，2000
- 鄭豪，〈佛門法器 - 鼓〉《香港佛教》，第 485 期，2000
- 白依，〈漫談佛畫與佛曲〉《香港佛教》，第 503 期，2002
- 釋慧雲，〈試論佛教音樂發展〉上《香港佛教》，第 532 期，2004
- 釋慧雲，〈試論佛教音樂發展〉上《香港佛教》，第 533 期，2004
- 編輯部，〈對於傳戒的幾點呼籲〉《僧伽》，第四卷第三期，民 84 年
- 編輯部，〈略析傳戒多元化後的利與弊〉《僧伽》，第二卷第四期，民 82 年
- 編輯部，〈專題訪問〉《僧伽》，第二卷第四期，民 82 年

五、網路資源

淨空法師報恩講堂，網址：<http://www.amtb.org.tw>

佛光山資訊網，網址：<http://sql.fgs.org.tw/>

台南國立藝大學民族音樂研究所，網址：

http://art.tnnua.edu.tw/ethnomu/talk_s02_11.htm

國立政治大學網頁，網址：

http://www3.nccu.edu.tw/~ykkao/course/TLG/deep_interview.doc

中台山網頁，網址：<http://www.chungtai.org/monthly/082/a01.htm>

果煜法師文集網頁，網址：<http://www.ddmhc.twmail.org/guoyu/pjec-07.html>

六、辭書

佛光山宗務委員會編，《佛光大辭典》，台北：佛光出版社，1990

藍吉富等編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994

附錄 訪談記錄

日期	受訪對象	訪問方式	訪 問 內 容
95.8.20	傳燈法師	面談	1、參與妙法寺傳戒的感受 2、台灣傳戒沿格
95.10.17	修熏法師	電話訪談	1.台灣戒壇梵唄唱腔的分類 2.台灣戒場使用的傳戒儀軌依據 3.人民團體法通過後台灣傳戒的情形
96.1.3	傳燈法師	面談	1、戒壇梵唄法器作法 2、上堂迎請作法
96.4.9	修熏法師	面談	1、結界作法問題 2、台灣戒場結界情形
96.4.10	修熏法師	面談	1、結界作法問題 2、參與妙法寺傳戒的感受 3、戒壇梵唄唱腔、法器 4、台灣傳尼眾戒的情況
96.4.12	心田長老	面談	1、辦傳戒的動機 2、對傳戒的期望
96.4.12	圓西法師	面談	1、戒壇梵唄唱腔、法器 2、學梵唄的經過與傳統
96.4.13	心田長老	面談	1、學梵唄的經過與傳統 2、戒壇梵唄唱腔、法器
96.4.20	本因法師	面談	1、戒場結界問題 2、傳戒儀範勘訂問題 3、三衣製作方式
96.4.26	傳孝法師	面談	1、學梵唄的經過與傳統 2、戒壇梵唄唱腔、法器 3、授戒儀式儀文內容探討
96.4.26	地觀法師	面談	1、學梵唄的經過與傳統 2、戒壇梵唄唱腔、法器
96.4.29	文澈法師		

96.5.3			3、其它戒場的作息安排
96.5.7			4、對受戒者在戒期中唱誦梵唄的看法交流
96.5.2	傳孝法師	面談	1、過堂儀式作法
96.5.7			2、妙法寺傳戒特色
96.5.8			3、每次擔任開堂及陪堂的感想 4、戒壇梵唄唱腔、法器 5、對受戒者在戒期中唱誦梵唄的看法交流
96.5.15	受戒者一	電話訪談	1、對戒場梵唄、法器的看法 2、自己唱梵唄的心得
96.5.16	受戒者二	電話訪談	1、對戒場梵唄、法器的看法 2、自己唱梵唄的心得
96.5.20	受戒者三	電話訪談	1、對戒場梵唄、法器的看法 2、自己唱梵唄的心得
97.4.28	圓西法師	電話訪談	《妙法寺傳戒儀範》在台灣流通的情況
97.5.3	地觀法師	電話訪談	1、學梵唄的經過與傳統 2、授戒儀式儀文內容探討 3、台灣單傳女眾戒的狀況
97.6.11 97.6.20	本因法師	電話訪談	台灣單傳男眾、女眾戒的狀況
97.6.27	地觀法師	電話訪談	戒壇梵唄法器作法