

唐、宋時期的功德寺—— 以懺悔儀式為中心的討論

劉淑芬*

前此學者已做過不少有關功德寺的研究，主要就其出現的時間、原因——尤其著重功德寺的經濟利益方面的討論。本文則從宗教、政治、社會層面，探討功德寺的作用，以及其對中國祖先崇拜和佛教界產生的影響。就宗教層面來說，功德寺的功能是寺僧為功德寺主的亡親長年禮懺超度，主要的佛事是懺悔儀式，關涉南北朝以降懺悔儀式的出現、懺儀內容的變化與薦亡的關係。雖然懺儀是造成功德寺出現的根本原因之一，但敕賜功德寺的出現卻也影響了宋代佛教界的一些層面，最明顯就是宋代佛教界興起改律寺為禪寺的風潮。

就政治層面而言，「敕賜功德寺」可以說是在唐代以降「禁創寺觀」政令和控制僧人數目的背景下，皇帝賜予大臣權貴的恩典。在社會層面上，中古時期寺院原係一公共的空間，既是士子習業的處所，也是官員、商旅寄宿的地方，兼是流寓者殯葬或權葬之地。官員的功德寺則是一個私人的空間，亦即將公眾性的寺院空間私有化。

就思想史的意義而言，敕賜功德寺中也有儒家榮顯祖先成分，宋代皇帝准許某些品官擁有功德寺以追薦祖先，亦即政府承認功德寺的作用，佛教薦亡儀式遂正式成為中國祖先崇拜中的重要成分。

關鍵詞：唐宋佛教 功德寺 懺悔儀式 祖先崇拜

* 中央研究院歷史語言研究所

壹・前言

關於功德寺（或稱為墳寺、功德墳寺、功德院、守墳院、香火院、香燈院），¹ 前此學者已做過不少研究，主要集中討論功德寺出現的時間、原因（尤其著重在功德寺的經濟利益方面）。² 關於功德寺出現的時間，學者有不同的意見，黃敏枝認為係在盛唐，竺沙雅章認為始於北宋；其實此一問題涉及「功德寺」的定義。³「墳寺」一詞從宋代才開始出現，有時也稱「功德院」。佛教文獻《佛祖統紀》中有關唐代功德寺的記載，⁴ 都稱「功德院」，而不稱「墳寺」或「功德墳寺」，這牽涉到僧人對於功德寺的看法。⁵ 小川貫式條理出宋代有資

¹ 關於「守墳院」之稱，皆出自宋代方志，而細檢其所指，則皆指合法的功德寺，如《嘉定鎮江志》（收入《宋元方志叢刊》〔北京：中華書局，1990〕），卷八，〈院・福因智果院〉：「福因智果院，在登雲門外，元符末，文肅曾布初入相請建守墳院，賜今額。」宋・黃薈、齊碩修，陳耆卿纂，《嘉定赤城志》（收入《宋元方志叢刊》）中對功德寺皆稱「香燈院」，如頁7481上，臨海「惠因寺」：「紹興三十二年，錢太師忱家乞為香燈院，加崇親；其後，孫丞相象祖還諸朝，復今額。」又例，頁7482上，顯恩褒親院：「舊名『顯名』，淳熙三年，曹開府勛家乞為香燈院，遂改今額。」「香燈院」也是功德寺的別稱，如宋・胡桀修，方萬里、羅濬纂，《寶慶四明志》（收入《宋元方志叢刊》），卷一五，頁5195，顯親崇福院：「唐光啟三年置，……其後魏丞相請為香火院。」宋・潛說友，《咸淳臨安志》（收入《宋元方志叢刊》），卷七七，頁4052上，永慶寺：「在貌門，充楊節使香火院。」茲不贅引。

² 小川貫式，〈宋代の功德墳寺に就いて〉，《龍谷史壇》21（1938）；竺沙雅章，〈宋代墳寺考〉，《東洋學報》61.1-2（1979），補正後收入氏著，《中國佛教社會史研究》（京都：同朋舍，1982）；黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》（臺北：臺灣學生書局，1989）；白文固，〈宋代的功德寺和墳寺〉，《青海社會科學》2000.5；汪聖鐸，〈宋代的功德寺觀淺論〉，《許昌師院學報（社會科學版）》1992.3。相關的研究還有：竺沙雅章，〈宋元仏教における庵堂〉，《東洋史研究》46.1（1987）；宮本則之，〈宋元時代における墳庵と祖先祭祀〉，《佛教史学研究》35.2（1992）。

³ 關於功德寺的定義、出現時間等問題，筆者另文討論。

⁴ 《佛祖統紀》記載睿宗景雲二年勅貴妃公主家始建功德院，代宗大曆二年（767）詔輔相大臣始建功德院；見《佛祖統紀》（大・2035，收入《大正新修大藏經》〔臺北：新文豐出版公司影印，1983〕，第49冊），卷四〇，〈法運通塞志第十七之七〉，頁373上；卷四一，〈法運通塞志第十七之八〉，頁378上。不過，此二說和本文的例子時間並不相符。

⁵ 參見本文〈附論〉。

格建功德寺者如下：宰相、尚書右僕射、參知政事、門下侍郎、中書侍郎、尚書左右丞、知樞密院、大小師保傅、內侍等，皇后、貴妃、淑妃、夫人，及諸長公主等皇族貴戚。⁶ 他們可由皇帝賜給寺額，准許度僧若干人，以及免稅的特權，稱為「敕賜功德寺」。功德寺不一定是建在墳墓之旁，有時因寺院位在墳墓近傍，則稱為「墳寺」、「墓寺」、「功德墳寺」；若寺院不在墳側，則稱為「功德寺」、「功德院」。根據黃敏枝的研究，一個人可以同時建有功德寺和墳寺，也就因為如此，所以有些宋代大臣甚至有好幾所功德寺或墳寺。⁷ 它的作用是看守、灑掃墳域，或是祭祀先人，更重要的是寺院中進行的佛事可以追薦祖先亡靈。

除了以上諸先進學者討論的課題之外，筆者認為此一課題還可以從宗教、政治、社會層面考慮。就宗教層面來說，功德寺主要作用是追薦亡故的親人，因此宜從中古時期佛教對於死亡信仰的影響而論。前此的研究僅略提及功德寺中有追薦佛事，⁸ 而沒有更進一步探究它的內容。本文發現功德寺中的佛事主要是懺悔儀式，寺僧為功德寺主人的亡親祖先長年禮懺超渡，這涉及到南北朝以降懺悔儀式（懺儀）的出現、懺儀的內容與薦亡的關係。佛教的懺儀是造成功德寺出現的根本原因之一，然而，敕賜功德寺卻也影響了宋代佛教界的一些層面，最明顯就是宋代興起改律寺為禪寺（「革律為禪」或「改律為禪」）的風潮。

本文主要從佛教對中古死亡文化的影響，探討佛教的薦亡儀式進入祖先祭祀，以及佛教的孝從追薦先前輪迴世代的「七世父母」，逐漸轉變為一家一族的「七代先亡」（或「七祖亡靈」），而成為功德寺產生的重要因素之一。由此方可理解下列的變化：南北朝時期很少有佛教徒建造寺院為亡者祈求冥福；不過，到了唐代漸有人建造寺院以追薦亡者，至唐代後期，更發展出建造寺院、延僧長期禮懺，以為先人祈福追薦。次則就南北朝以降懺儀的漸次流行，其後更發展成為薦亡儀式的主要成分而論，再探討懺儀內容的變化和功德寺建造的關係，並且討論其影響及宋代佛教界「改律為禪」的風潮。

⁶ 小川貫弑，〈宋代的功德墳寺に就いて〉。

⁷ 黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，頁250。

⁸ 小川貫弑，〈宋代的功德墳寺に就いて〉；竺沙雅章，〈宋代墳寺考〉；黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉。

貳・中古佛教與祖先祭祀

從南北朝開始，佛教對於中國死亡信仰的影響日益普遍和深化，佛教與死亡有關的一些信仰和相關的儀式，如盂蘭盆會、⁹ 十殿閻王信仰，以及埋葬方法如露屍葬（林葬、石室瘞窟）和塔葬等，也影響及中國社會。¹⁰ 從唐代開始由於地獄思想的流佈，強調破地獄的「佛頂尊勝陀羅尼經幢」的建造和流行，更進一步在墓側樹立經幢——即「墓幢」。¹¹ 由於儒家對於亡故先人的祭祀是抱著誠敬的態度，即所謂的「慎終追遠」，然而其中並沒有宗教上超薦的功能，佛教的傳來，恰好填補了這塊空白。

一・中古佛教的薦亡儀式

從南北朝開始，佛教的薦亡儀式除了盂蘭盆會之外，還有在佛教的六齋日（每個月的初八、十四、十五、二十三、二十九、三十日）舉辦齋會和上供，以及和亡者有直接關聯的「七七齋」、「百日齋」。唐代以後更加上忌日齋、三年齋與逆修齋（即人在未死之前，先做七七齋，又稱為「生七齋」、「預修齋」）。中古時期佛教對於國家和社會都有相當的影響，隋、唐時期，國家的行事中就包含一些佛教成分，如「年三月十」的斷屠就是最顯著的一個例子，¹² 另外，由於薦亡儀式的流行，隋、唐初年皇帝下令在戰場為陣亡將士建寺超度、七月十五日由宮中送盂蘭盆供到京城大寺的「官盆」、在先朝帝后忌日（國忌日）的寺觀行香等，都顯示出帝王對於佛教薦亡儀式的重視。

⁹ Stephen F. Teiser, *The Ghost Festival in Medieval China* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988); *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1994).

¹⁰ 拙文，〈林葬——中古佛教露屍葬研究之一（一）、（二）、（三）〉，《大陸雜誌》96.1 (1998)：22-31；96.2：25-43；96.3：20-40；〈石室瘞窟——中古佛教露屍葬研究之一（一）、（二）、（三）〉，《大陸雜誌》98.2 (1999)：1-21；98.3：1-17；98.4：1-8；〈唐代俗人的塔葬〉，《燕京學報》新7 (1999)：79-105。

¹¹ 拙文，〈墓幢研究——經幢研究之三〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》74.4 (2003)：673-763。

¹² 拙文，〈「年三月十」——中古後期的斷屠與齋戒（上）、（下）〉，《大陸雜誌》104.1 (2002)：15-33；104.2：16-30。

（一）南北朝佛教的薦亡儀式

南北朝時期對亡者的追薦形式大致上可分為兩種，一是從西晉以來，就有佛教徒以造像、建寺的功德為亡者祈求冥福，希望亡故的親人可以因此不墮惡道、神生淨土。另一種追薦儀式係在特定的日子裡舉行，包括：在佛教的六齋日裡設齋、七七齋、百日齋、忌日齋，以及七月十五日的盂蘭盆會。

關於七月十五日盂蘭盆會，學者已有很多的研究，南齊·王琰《冥祥記》中，有兩則關於七月十五日為先人作福會的故事，陳洪據此推定漢地至少早在四世紀末已流行臘佛或盂蘭盆儀式。¹³ 章巽認為：法顯《佛國記》記載東晉義熙八年（412）青州長廣郡在七月十五日舉行「臘佛」儀式，就是所謂的「盂蘭盆」。¹⁴

另外，從北齊顏之推（531-?）〈顏氏家訓·終制篇〉中，也可顯示佛教的死亡信仰對中國社會的浸透。他很明白地告誡他的後人，儒家的四時以牲祭祀亡故親人僅是孝的表現，若以佛教的觀點看來，這是無益的，並且期望子孫在他去世後：「有時齋供，及七月半盂蘭盆，望於汝也。」¹⁵ 按：有時齋供當是指六齋日時的素食供養，如陳朝尚書姚察遺命囑咐家人在他死後「每日設清水，六齋日設齋食菜，任家有無，不須別經營也」。¹⁶

此外，對於亡故親人的追薦儀式還有七七齋和百日齋，「七七齋」是指亡者去世後每隔七日，辦一個齋會，請僧行道轉經，以追薦亡靈。北魏皇興五年（471），獻文帝駕崩時，司州恆農北陝人王玄威非常悲戚，出資在獻文的百日設四百人齋會，轉經行道；又在其週年忌日設百僧供。¹⁷ 又，孝明帝神龜元年（518），胡太后之父胡國珍（439-518）去世，從「始薨至七七，皆為設千僧齋，令七人出家；百日設萬人齋，二七人出家」。¹⁸

從北魏開始，帝陵之側即建有寺院，如北魏馮太后墓永固陵域有思遠浮圖，¹⁹ 唐代昭陵（太宗）、建陵（肅宗）也建有寺院。²⁰ 總章年間（668-670），

¹³ 陳洪，〈盂蘭盆會起源及有關問題新探〉，《佛學研究》8（1999）：243。

¹⁴ 章巽，《法顯傳校注》（上海：上海古籍出版社，1985）。

¹⁵ 北齊·顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解》（上海：上海古籍出版社，1980），〈終制篇〉，頁536。

¹⁶ 《陳書》（北京：中華書局，1972），卷二七，〈姚察傳〉，頁357。

¹⁷ 《魏書》（北京：中華書局，1974），卷八七，〈節義·王玄威傳〉，頁1891。

¹⁸ 同前書，卷八三下，〈外戚下·胡國珍傳〉，頁1834-1835。

¹⁹ 宿白，〈盛樂、平城一帶的拓拔鮮卑——北魏遺迹〉，《文物》1977.11：42-43。

高宗在趙州象城縣先祖的建初陵（李淵的高祖李熙「宣皇帝」的陵墓）、啓運陵（李淵的曾祖李天錫「光皇帝」的陵墓，一度改稱「延光陵」）的塋域建造「光業寺」，²¹ 楊晉所撰〈光業寺碑〉云：「光業寺者，蓋開元八代祖宣皇帝、七代祖光皇帝陵園之福田也。總章之年，奉敕置是，額曰『光業』焉。……然寺有阿育王素像一鋪，景皇帝玉石真容一鋪，銘勒如在，故總章敕云『爲像爲陵置寺焉』。」²² 由此可知，寺中還有李淵的祖父李虎（武德中，追諡「景皇帝」）的玉石雕像，高宗建寺敕令中也說明它是陵寺，也就是唐代帝室的功德寺了。

（二）隋唐國家的佛教成分和薦亡儀式

隋、唐時期，國家的行事和薦亡有直接關聯者包括：建寺超度陣亡將士、七月十五日由宮中送盂蘭盆至寺院供養、國忌日百官至寺觀行香。

1. 隋、唐初年建寺超度戰亡將士

隋文帝開皇二年（582）八月，下詔爲北周末年在鄴城戰役陣亡的敵我雙方將士建造一所寺院，度僧爲之超薦。²³ 唐貞觀三年（629）五月，太宗在建國戰爭中的七個主要戰場，各建一所寺院，即汾州弘濟寺、呂州普濟寺、幽州昭仁寺、晉州慈雲寺、邙山昭覺寺、鄭州等慈寺、洺州昭福寺：「七寺並由官造，又給家人、車牛、田莊」，招請戒行清嚴的僧人長年做法事，以超薦戰死的亡魂。²⁴ 先前僅在某些特定日子（七七齋、百日齋、忌日齋、七月十五日）做法事爲亡者追福，隋唐帝室建寺追薦戰爭亡靈的做法，係長年爲亡者追福的濫觴，這也影響及人們建寺以資長年做法事利益祖先亡親。

²⁰ 山西夏縣司馬光墓文物管理所，〈山西省夏縣司馬光墓餘慶禪院的建築〉，《文物》2004.6：60。

²¹ 此二陵共塋，見《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷三九，〈地理志三·河北道〉，頁1017。《唐會要》（臺北：世界書局，1974），卷一，〈帝號上〉，頁1：「咸亨五年八月十五日，追尊光皇帝，廟號懿祖，葬啓運陵。」註云：「在趙州昭慶縣界，儀鳳二年三月一日，封爲延光陵；開元二十八年七月十八日，改爲啓運陵。」

²² 陳尚君輯校，《全唐文補編》（北京：中華書局，2005），上冊，卷三〇，頁357-358。此則資料承楊俊峰先生賜知，謹此致謝。

²³ 《佛祖統紀》卷三九，〈法運通塞志第十七之六〉，頁359中：「開皇元年，……詔於相州戰地爲軍士死事者建寺薦福。」

²⁴ 《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷二，〈太宗紀〉，頁37：「（貞觀三年）癸丑，詔建義以來交兵之處，爲義士勇夫殞身戎陣者各立一寺，命虞世南、李伯藥、褚亮、顏師古、岑文本、許敬宗、朱子奢等爲之碑銘，以紀功業。」

2. 七月十五日的「官盆」

南北朝以來，不惟民間在七月十五日造孟蘭盆超度七世父母，皇帝在此日也向寺院供獻孟蘭盆，稱為「官盆」。早在南朝時期官方就參與孟蘭盆會，南齊高帝（四七九至四八二年在位）在七月十五日送孟蘭盆到各個寺院，²⁵ 梁武帝也曾到同泰寺設孟蘭盆齋會。²⁶ 唐朝皇帝也在這一天頒給長安諸寺孟蘭盆，甚至在皇宮裡的內道場建齋設會。如意元年（692）七月十五日，武則天在洛陽，下令從皇宮內分送孟蘭盆到各大寺院，她還和百官登上洛南門去觀看這個盛大的場面，楊炯為此寫了一篇〈孟蘭盆賦〉。²⁷ 另外，唐代宗也從宮中送孟蘭盆給章敬寺；²⁸ 除此之外，他又在宮中的內道場建孟蘭盆會，從太廟迎高祖、太宗以下七廟神位到內道場「具幡華鼓吹，迎行衢道，百僚迎拜，歲以為常」。²⁹ 貞元十五年（799）七月，唐德宗率領宰相大臣到安國寺設孟蘭盆供。³⁰ 雖然史書上對於皇帝送孟蘭盆供到京城大寺之事沒有很多的敘述，但《唐六典》關於少府軍器監中「中尚署令」職務敘述中，就包括了：「（七月）十五日進孟蘭盆」，³¹ 可知從宮中送供盆到京城大寺中應是定制。唐·道世在《法苑珠林》（大·2122）一書中即以「官盆」來稱呼它。³²

3. 國忌日的寺觀行香

關於「國忌行香」，也就是在先朝帝后的忌辰到寺院或道觀行香。學者先前的討論都僅注意到唐代的國忌行香，³³ 其實國忌日在寺觀設齋轉經，或舉行八關

²⁵ 法琳，《辯正論》（大·2110，收入《大正新修大藏經》第52冊），卷三，〈十代奉佛上篇〉，頁503上，齊太祖高皇帝「七月十五日普寺送盆，供養三百名僧」。

²⁶ 《佛祖統紀》卷三七，〈法運通塞第十七之四〉，頁351上，記梁武帝大同四年（538）「帝幸同泰寺設孟蘭盆齋」。《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷四〇八，任昇之〈遺鄭補闕書〉，頁4177下，記敘其五代祖仕梁，官太常，在梁武帝大同四年孟蘭盆會時，從駕同泰寺。

²⁷ 《舊唐書》卷一九〇上，〈文苑傳·楊炯〉，頁5003。

²⁸ 《資治通鑑》（北京：中華書局，1956），卷二二四，〈唐紀四十·代宗大曆三年〉，頁7201。

²⁹ 《佛祖統紀》卷四一，〈法運通塞志第十七之八〉，頁378下。

³⁰ 同前書，卷五一，〈歷代會要志第十九之一〉，頁380上。

³¹ 唐·李林甫撰，陳仲夫點校，《唐六典》（北京：中華書局，1992），卷二二，〈少府監·中尚署〉，頁573。

³² 《法苑珠林》（收入《大正新修大藏經》第53冊），卷六二，〈祭祀部·獻佛部〉，頁750上-中。

³³ 章群，《唐史札記》（臺北：學海出版社，1998），第2冊，〈國忌與行香〉，頁19-25。

齋會起源甚早，南朝劉宋孝建元年（454），孝武帝在文帝忌日時，率領群臣到建康的中興寺舉行八關齋會；³⁴ 至隋代，國忌日在寺院中舉行法會成為定制。開皇二年（582）七月，隋文帝下詔「每年至國忌日，廢務設齋、造像、行道，八關懺悔，奉資神靈」。³⁵ 根據唐玄宗開元年間所撰的《唐六典》記載，凡是先朝帝后的忌日要在京城選定兩所寺院和道觀，舉行齋會，文武官員都要到此行香；至於京城以外的各州也都要選定一所佛寺、一所道觀散齋，州縣官都要齊集於此行香：

凡國忌日，兩京定大觀、寺各二散齋，諸道士、女道士及僧、尼，皆集於齋所，京文武五品以上與清官七品已上皆集，行香以退。若外州，亦各定一觀、一寺以散齋，州、縣官行香。應設齋者，蓋八十有一州焉。³⁶

隋文帝虔信佛教，國忌日僅在佛寺設齋行道；至唐代因皇室遠攀老子為先祖，即唐玄宗在一封詔書中所稱「國家系本仙家業」，因此追奉先朝帝后時，則同時在佛寺和道觀中舉行齋會。³⁷ 齋會所需的物品如香油炭料，由官方給三十五段，如道觀或佛寺寫經，各施錢十二文。³⁸ 唐朝國忌日在佛寺設齋行香之事，還可以從今日河北省正定縣花塔寺一個石佛座上的題記，得到更進一步的證實，其上諸帝后的忌日和《唐六典》所記幾乎完全相同。³⁹ 國忌行香由禮部的祠部郎中、員外郎負責，至國忌日這一天，監察御史和殿中侍御史分別到各寺、觀視察。⁴⁰ 至於請僧設齋的人數頗多，文宗太和八年（834）五月五日（甲寅）下詔

³⁴ 《南史》（北京：中華書局，1975），卷二六，〈袁湛傳附袁顗從弟祭傳〉，頁702。

³⁵ 《歷代三寶紀》（大·2034，收入《大正新修大藏經》第49冊），卷一二，〈眾經法式十卷〉，頁107下。

³⁶ 《唐六典》卷四，〈禮部尚書·祠部郎中·員外郎〉，頁127。

³⁷ 《冊府元龜》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983-1986〕，第902-919冊），卷三〇，〈帝王部·奉先第三〉，頁13-14：「（天寶）八載閏六月……丁卯詔曰：『禘祫之禮，以存序位，質文之變，蓋取隨時。國家系本仙家業，……又奉先追遠，禮惟昭德，崇福展敬，義在因心。自今已後，獻祖宣皇帝、宣莊皇后、懿祖光皇帝、光懿皇后忌日，宜令京城寺、觀一日設齋。太祖景皇帝、烈皇后、代祖元皇帝、元貞皇后忌日，京城三日行道。』」

³⁸ 《唐六典》卷四，〈禮部尚書·祠部郎中·員外郎〉，頁127。

³⁹ 僅有太穆皇后和昭成皇后有出入，沈濤已做過考訂；見《常山貞石志》（收入《石刻史料新編·第一輯》〔臺北：新文豐出版公司，1977〕，第18冊），卷八，頁25。因和本文的討論無關，此處從略。

⁴⁰ 《舊唐書》卷四三，〈職官二·禮部尚書〉，頁1830-1831：「祠部郎中一員，從五品上。龍朔為司裡大夫，咸亨復。員外郎一員，從六品上。主事二人，從九品上。……郎中、員外郎之職，掌祠祀、享祭、天文、漏刻、國忌、……」。《新唐書》卷四八，

增加先朝忌辰設齋人數，在五月六日、二十六日這兩個忌日，都增加至二千人，至於太穆文德皇后忌日設齋人數還要加倍。十二月八日忌，則在五所寺觀總共設四千人齋。⁴¹

（三）七七齋、百日齋、忌日齋、三年齋與逆修齋

入唐之後，流行在民間的薦亡儀式除了前述七七齋、百日齋之外，還增加了「逆修齋」，以及在墳墓旁側建造可以免除惡道地獄之苦的佛頂尊勝陀羅尼經幢。同時，也發展出建造寺院、請僧人長年禮懺追薦亡故的家親眷屬。從唐玄宗以後，寺院成為人們追薦亡者主要的場所，⁴² 柳宗元 (779-819) 敘述他的妻子楊氏之母的忌日「飯僧於仁祠」，⁴³ 即在佛寺中設齋會追薦。

由上可知，中古時期佛教薦亡儀式盛行於朝野，這正是功德寺出現的背景。再則，官員傾向於建功德寺雖然有經濟、守墳等方面的因素，⁴⁴ 但就其功能方面而言，相對於儒家的家廟並沒有任何宗教的作用，功德寺卻可以長年累月請僧人在其中禮懺以超薦先人。又，敕賜功德寺是皇帝敕許，因此，它在追嚴之外也可以達到儒家「孝」的最高標準——顯親的作用。有一些功德寺的名稱就以「顯親」為名，如：顯親崇報禪院（太傅咸安王韓公）、⁴⁵ 顯親崇福院（丞相魏杞）、⁴⁶ 積慶顯親院（齊王府）、⁴⁷ 顯親勝果寺（高宗謝皇后）、⁴⁸ 華藏褒忠

〈百官志三·御史臺〉，頁1240：「國忌齋，則與殿中侍御史分察寺觀。」

⁴¹ 《冊府元龜》卷三〇，〈帝王部·奉先第三〉，頁25：「忌辰修齋，雖出近制，斟酌損益，貴於得中。況在不遷之宗，允資異數之禮。五月六日、二十六日兩忌設齋人數，宜各加至二千人。太穆文德皇后忌日，亦宜各加倍數。其寺觀仍舊。十二月八日忌，宜於五所寺觀共設四千人。宜令所司準式。」

⁴² 前此薦亡的場所可以在家中，也可以在寺院，此和唐玄宗的宗教政策有關；參見拙文，〈中古佛教政策和社邑的轉型〉，《唐研究》13 (2007)。

⁴³ 《全唐文》卷五九一，柳宗元〈亡妻宏農楊氏誌〉，頁5972下：「亡妻宏農楊氏，諱某。……五歲，屬先妣之忌，飯僧於仁祠。」

⁴⁴ 小川貫式，〈宋代の功德墳寺に就いて〉；竺沙雅章，〈宋代墳寺考〉；黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉。

⁴⁵ 宋·范成大撰，汪泰亨等增訂，《吳郡志》（收入《宋元方志叢刊》），卷三一，〈郭外寺〉，頁939上。

⁴⁶ 《寶慶四明志》卷一五，〈奉化縣志卷二·禪院〉，頁5195上。

⁴⁷ 同前書，卷一三，〈鄞縣志卷二·寺院·禪院〉，頁5169下。

⁴⁸ 元·脫因修，俞希魯纂，《至順鎮江志》（收入《宋元方志叢刊》），卷九，〈僧寺·丹徒縣〉，頁2743上。

顯親禪寺（循王張俊）、⁴⁹ 顯親追孝禪院（知樞密院事蔣之奇）、⁵⁰ 顯親慶遠院（內侍甘氏）、顯親多福院、顯親慈孝院（內侍羅舜）、崇恩顯親院、⁵¹ 顯親隆報禪院（中書侍郎林攄）等。⁵² 另就佛教追薦以資冥福的作用而言，有一些功德寺也以「薦福」為名，如：衍慶薦福院、⁵³ 旌忠薦福寺（信安郡王孟忠厚）、⁵⁴ 時思薦福寺（宋高宗吳皇后家）、⁵⁵ 承慶薦福禪院（宰相徐處仁）、⁵⁶ 崇因薦福禪院（尚書右僕射朱勝非）等，⁵⁷ 又如：榮先資福院（節使鄭邦美）、崇親資福院（張淑妃）、⁵⁸ 報慈資福禪院（參政范純禮）、資福妙靜禪院（衛茂實）、報恩資福禪院（參政施鉅）、⁵⁹ 移忠資福寺（參政張府）等。⁶⁰

宋·李綱（1085-1140）在〈鄧氏新墳菴堂名序〉一文中，對於這一點有很精闢的分析：

今子建堂奉祭祀之事以追遠，盍亦致其所謂思者乎！此名堂以「思遠」之義也。人子之致其孝也，始于不敢毀傷其體膚，終于立身揚名以顯之，而孝道畢矣。後世金僊氏之教興，其說以謂凡欲追報其親者，必修吾法以資冥福。于是人子無以致其罔極之思，則必築室墓次，使其徙居之，梵唄鐘磬之音朝夕不絕，庶幾獲其報焉。雖然金僊氏之教，報之于幽者也；立身揚名以顯之，報之于顯者也。今子結菴修香火之緣以報親，盍亦圖其所謂顯者乎！此名菴以「顯親」之義也。⁶¹

⁴⁹ 宋·史能之纂，《咸淳毗陵志》（收入《宋元方志叢刊》），卷二五，〈寺院·無錫〉，頁3185上。

⁵⁰ 同前書，卷二五，〈寺院·宜興〉，頁3186上。

⁵¹ 《咸淳臨安志》卷七七，頁4054上；卷八〇，〈寺觀〉，頁4097上，4098下，4100下。

⁵² 宋·談綸，《嘉泰吳興志》（收入《宋元方志叢刊》），卷一三，〈寺院·烏程縣〉，頁4751上。

⁵³ 宋·謝公應修，邊實纂，《咸淳玉峰續志》（收入《宋元方志叢刊》），〈寺觀〉，頁1108上。

⁵⁴ 元·佚名纂，《無錫志》（收入《宋元方志叢刊》），卷三下，〈事物第三·祠宇〉，頁2251上。

⁵⁵ 《咸淳臨安志》卷七九，〈寺觀五·寺院〉，頁4084上。

⁵⁶ 《嘉泰吳興志》卷一三，〈寺院·烏程縣〉，頁4751上。

⁵⁷ 同前註。

⁵⁸ 《咸淳臨安志》卷七九，〈寺觀五·寺院〉，頁4082上，4083下。

⁵⁹ 《嘉泰吳興志》卷一三，〈寺院·烏程縣〉，頁4751上；〈寺院·武康縣〉，頁4757上。

⁶⁰ 《寶慶四明志》卷一三，〈鄞縣志卷二·寺院·禪院〉，頁5169下。

⁶¹ 宋·李綱，《梁谿集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1126冊），卷一三五，〈鄧氏新墳菴堂名序〉。

由上可知，功德寺將報親之幽、顯合而為一，這應是唐、宋時人亟於建造功德寺的原因之一。因此，不僅官員熱衷於為祖先建造功德寺，不具有資格得到「敕賜功德寺」的官員和平民，也都流行建造寺院以追薦祖先。宋·李洪在〈隆恩庵記〉中就指出這一點：「矧今墳庵之設，自公侯達于庶人，咸遵西方之教，實資梵福。」⁶²

佛教和死亡信仰有關的儀式，大都因為和中國儒家的孝道結合在一起，而得以深入中國社會。⁶³ 筆者先前發現促成墓幢的流行的原因之一，也是因其和孝道的結合，在遼天祚帝乾統五年（1105）白懷友為其亡考妣建造之墓幢題記，敘述當時人認為孝親者——無論其經濟狀況如何，都應為父母造墓幢。⁶⁴ 其後甚至有人認為不能為親人建墓幢者，是不孝的表現，遼代張世俊等人為其親人建的墓幢上，由進士張定撰寫的造幢記就有這樣的陳述：「苟未能為幢於墳，則是為不孝也。」⁶⁵ 北宋時人鄭獬（1022-1072）云「今之舉天下凡為喪葬，一歸之浮屠氏」。⁶⁶ 宋·俞文豹描述當時人如以儒家禮儀為父母送終，則「人不謂我以禮送終，而謂我薄於其親也。溫公至不信佛，而有十月齋僧誦經追薦祖考之訓」。⁶⁷ 司馬溫公（光）曾在治平元年（1064）諫英宗在仁宗永昭陵側建造寺院，然而，他自己不僅在家訓中要求子孫在十月齋僧誦經追薦祖先，甚至還陳乞皇帝在其先塋建功德寺「餘慶禪院」。⁶⁸

二·從「七世父母」到「七代先亡」——佛教「孝」的觀念及其變化

中古時期，佛教徒從為佛典所述前世輪迴中「七世父母」祈福，轉為追薦同一家族祖先的「七代先亡」，和功德寺的建立也有密切的關聯。從造像記所見，

⁶² 宋·李洪，《芸庵類藁》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1159冊），卷六，頁16。

⁶³ Teiser, *The Scripture on the Ten Kings; The Ghost Festival in Medieval China*.

⁶⁴ 向南編，《遼代石刻文編》（石家莊：河北教育出版社，1995），〈天祚編·白懷友為亡考妣造陀羅尼經幢記〉，頁549：「……而後我教東流，濃被幽顯，則建幢樹剎興焉。其有孝子順孫，信而樂福者，雖貧賤殫財募工市石，刻厥密言，表之於祖考之墳壠，冀其塵影之霑庇者，然後追悼之情塞矣，則白公亦其人也。」

⁶⁵ 《遼代石刻文編·補編·張世俊造幢記》，頁699。

⁶⁶ 宋·鄭獬，《鄴溪集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1097冊），卷一六，頁8。

⁶⁷ 宋·俞文豹，《吹劍錄外集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第865冊），頁59。

⁶⁸ 山西夏縣司馬光墓文物管理所，〈山西省夏縣司馬光墓餘慶禪院的建築〉，頁60。

北朝造像記的祈願對象多同時為「七世父母」和「所生父母」祈福，從北朝末年開始，逐漸轉變為同一家族的「七代先亡」。在儒家的禮制中，只有皇帝才能祀奉七世，佛教的追薦七世，給皇權帶來很大的挑戰，但社會上的風氣和信仰如此，唐玄宗只好增加自己祭祀的世代，以顯出皇帝的尊貴，故下令將原先的「七廟」改為「九廟」，以超越佛教的七代。

佛經中所說的「七世父母」係指生靈在業海輪迴之中前七世的父母，如《出曜經》（大·212）中提到「七世父母」的種族、姓號、壽命長短、翼從多少、神足智慧、遺腹兒息。⁶⁹ 又如《摩訶般若波羅蜜經》（大·223）中，敘述魔阻礙菩薩成佛的方法之一是：告訴菩薩「汝七世父母名字如是，汝在某方某國某城某聚落中生」，以取信於他，並藉機擾亂他的修行。⁷⁰ 佛教中所謂的孝，不單單是此生中的父母，同時也包括了過去七世父母，乃至於累劫師僧父母。從第六世紀以後，對於祭祀先亡有重大影響的一部經典《盂蘭盆經》中，敘述佛弟子應當在七月十五日僧自恣日（結夏的最後一日）這一天，以食物和各種器物供養僧眾，⁷¹ 以解救過去世中的「七世父母」和「現在父母」的困厄——包括如墮落在三惡道（餓鬼、地獄、畜牲）中的過去七世父母，以及現在父母的疾病困頓。⁷² 唐代宗密（780-841）其著名的《佛說盂蘭盆經疏》（大·1792）中，就清楚地敘述佛教的孝有別於儒家上代祖先的孝：

二發勝意，當為七世父母及現在父母厄難中者。當為者，能救之心，七世下所救之境，約境明心，故云勝也。七世者、所生父母，不同儒教取上代祖宗。厄難中者，通於存歿；歿則地獄鬼畜，存則病痛枷禁，皆名厄難。

⁶⁹ 《出曜經》（收入《大正新修大藏經》第4冊），卷一四，〈道品之二〉，頁683下：「是道無有餘者，長阿鈴（含）契經說。七佛如來等正覺。亦說七世父母種族、姓號、壽命長短、翼從多少、神足智慧、遺腹兒息……」

⁷⁰ 後秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》（收入《大正新修大藏經》第8冊），卷一八，〈摩訶般若波羅蜜經夢誓品第六十一〉，頁352中-下：「須菩提，惡魔變化作種種身，語菩薩言：『汝於諸佛所得受阿耨多羅三藐三菩提記，汝字某汝父字某，汝母字某，汝兄弟姊妹字某，汝七世父母名字如是，汝在某方某國某城某聚落中生。』」

⁷¹ 按，盂蘭盆是一個梵語和漢語的複合名詞，「盂蘭」是梵語 Ullambana，意為救倒懸；盆係漢語，指一種器具，盂蘭盆是指裝盛著供養僧人之物的盆器。

⁷² 《佛說盂蘭盆經》（大·685，收入《大正新修大藏經》第16冊），頁779中：「佛告目蓮：『十方眾僧於七月十五日僧自恣時，當為七世父母、及現在父母厄難中者，具飯、百味、五果、汲灌盆器、香油錠燭、床敷臥具，盡世甘美，以著盆中，供養十方大德眾僧。』」

七世父母雖似轉疎，皆是生我修道之器，既蒙鞠育，豈負深恩。故三藏云：天地覆載，既無憚於劬勞；幽顯沈淪，理合答於罔極。⁷³

雖然七世父母似乎和我們的關係很疏遠，但先世「既蒙鞠育，豈負深恩」，人們不僅應報答此生父母的鞠養之恩，也要報答前世父母的辛勞；因此，宗密認為「是佛弟子修孝順者，應念念中常憶父母，乃至七世父母。年年七月十五日，常以孝慈憶所生父母，為作盂蘭盆，施佛及僧，以報父母長養慈愛之恩」。⁷⁴

敦煌文書有《盂蘭盆經讚述》（大·2781），對於佛教的報親恩有更具體的敘述，它將親恩分為三種，包括了今生的父母、過去生中的七世父母，以及今生中的六親眷屬：「恩有三品：一上恩，即現在父母親生育故。二中恩者，七世父母枝引不絕遠資潤故。三下恩，六親眷屬，謂親戚兄弟助力成故。」⁷⁵ 宋代僧人道誠在《釋氏要覽》（大·2127）一書中，提出佛教報恩行孝超出世俗僅孝敬今生父母，才是孝的極致：「世人行孝，只於一身；釋氏行孝，兼為七世父母，可謂孝矣！」⁷⁶

北朝時人造像多同時為個人輪迴業海中的「七世父母」和今生的父母祈願；至南北朝後期，逐漸轉向為一家一族的「七代先亡」（七祖亡靈）祝禱。到了唐代的造像記中幾乎都是為「七代先亡」或是「七祖亡靈」祈福。清代金石學家陸增祥（1816-1882）注意到從北朝到唐代這兩個名詞的變化，將它歸因於避唐太宗李世民名諱的緣故：「唐以前稱『七世』，唐人避諱，改用『七代』。」⁷⁷ 其實，唐人不僅僅是為避諱而改用「代」，基本上這兩個名詞的含意有很大的差距，「七世父母」是指個人生死輪迴中前七世的父母，因此，在祈願文中有「七世父母」之句時，其後常接著為「所生父母」祈福，所以可以很清楚地判別其意涵。以下僅舉數例，如北魏宣武帝延昌元年（512）清信士劉洛真兄弟造彌勒像記，先提到亡故的今生父母，接著提到七世父母：

⁷³ 《佛說盂蘭盆經疏》（收入《大正新修大藏經》第39冊），卷下，頁510下。

⁷⁴ 同前卷，頁512上。

⁷⁵ 《盂蘭盆經讚述》（收入《大正新修大藏經》第85冊），頁543上。

⁷⁶ 《釋氏要覽》（收入《大正新修大藏經》第54冊），卷中，〈恩孝〉，頁290中：「盂蘭盆經云：佛令比丘為七世父母設盆，供養佛及自恣僧。世人行孝只於一身釋氏行孝兼為七世父母可謂孝矣」

⁷⁷ 《八瓊室金石補正》（收入《石刻史料新編·第一輯》第6冊），卷三三，〈杜法力題字〉，頁11。

延昌元年歲次壬辰十一月丁亥朔四日，清信士弟子劉洛真兄弟為亡父母敬造彌勒像二區，使亡父母託生紫微安樂之處；還願七世父母、師僧眷屬、見在居門，老者延年，少者益算。使法界有生，一時成佛，咸願如是。⁷⁸又，北魏孝莊帝永安元年（528）馮翊王國典祠令李和之造像記中，係為己身和七世父母造像「仰為七世父母及自己身敬造像四軀，願生生世世恆與善會」，⁷⁹最能顯示出「七世父母」輪迴上的意涵。另外，東魏孝靜帝天平三年（536）〈王方略造須彌塔記〉：

大魏天平三年歲次丙辰正月癸卯朔，合邑等敬造須彌塔一區，仰為皇帝陛下，師僧、七世父母、所生父母，因緣眷屬，後為邊地眾生，常與善居。

彌勒三會，唱在初首，下生人間，侯王長者。合邑諸人，所願如是。⁸⁰

另，西魏文帝大統十六年（550）〈岐法起造像記〉中，將「七世父母」、「所生父母」和自己一家大小並列：「大統十六年九月一日，佛弟子岐法起造白石像一區，為七世父母、所生父母、家口大小，無病衰年，常與善俱，一時成佛。」⁸¹

宗懷（500?-563）所撰的《荆楚歲時記》中引述《孟蘭盆經》應當在七月十五日濟度先世的父母，《孟蘭盆經》中所用的名詞是「七世父母」，而《荆楚歲時記》的敘述則作「七代父母」。⁸²不過，其涵意仍然是輪迴中的七世父母，而非家族世代的父母。

從北朝末年開始，開始出現了「七代先亡」、「七祖先靈」，為一家一族祖先祈福的文句。一般提到「七代先亡」、「七祖先靈」時，通常是和居家見存眷屬連稱。如北齊武成帝河清二年（563）王氏道俗百人造白玉像，祈願「上為七祖先靈永別苦因，超昇淨土，合邑……（缺約十三字）官□寵，現在常安……」，⁸³又，北齊後主武平五年（574）〈張思伯造浮圖記〉中，稱「願七祖先靈，俱登兜

⁷⁸ 《金石萃編》（收入《石刻史料新編·第一輯》第1-4冊），卷二七，〈劉洛真造像記〉，頁38。

⁷⁹ 同前書，卷二九，〈李和之造像記〉，頁24；《全後魏文》（收入清·嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》〔北京：中華書局，1991〕），第4冊，卷五四，李和之〈造像記〉，頁3784下。

⁸⁰ 《金石萃編》卷三〇，〈王方略造須彌塔記〉，頁14。

⁸¹ 同前書，卷三二，〈岐法起造像記〉，頁17；《全後魏文》卷五五，〈岐法起造像記〉，頁3790上。

⁸² 《荆楚歲時記·寶顏堂秘笈本校註》（收入守屋美都雄，《中國古歲時記の研究》〔東京：帝國書院，1963〕），頁360。

⁸³ 《八瓊室金石補正》卷二一，〈王氏道俗百人造像記〉，頁27。

率；現前眷屬，共同妙果」。⁸⁴ 開皇二年（582）在山東的一個造像記的祈願文，提到「國王帝主，下及法界□□，七代先亡，現存眷屬……」，⁸⁵ 另，隋文帝開皇二年（582），在今江西吉水有都督壁（殿）忠將軍董□□三十人等造彌勒像的題記云：「上為國王帝主，州郡令長，師僧父母，七祖先零，所生父母，見前眷屬，法界眾生，咸同思福。」⁸⁶ 山東鄧村居民造一所五級石塔和彌勒像一鋪，其上的題記稱：「上為膺天皇帝陛下，庶及七祖先亡之助，見存眷屬，起請未來塔。……」⁸⁷

唐高宗顯慶三年（658）楊真藏在洛陽龍門敬善之西造阿彌陀像一鋪，以此功德祈求「七祖先靈，並願上品往生諸佛國土，聞經悟道；末□□□爰諸眷屬，普蒙安樂」。⁸⁸ 唐高宗麟德元年（664）孫文才合村造石碑像銘：「上為皇帝，下及有情，七代先靈，存亡眷屬，莫不俱會勝因，咸登覺路。」⁸⁹ 唐高宗儀鳳三年（678）河北清化鎮李万通合家造彌勒像一軀，祈願「上為天皇天后，又為亡父、見存母賈，及七祖先靈，存亡眷屬，法界蒼生，俱登正覺」。⁹⁰ 武周長安三年（703），前揚州大都督府揚子縣令蘭陵蕭元昫造彌勒像一鋪，係「奉為七代先靈，爰及四生庶類，敬造彌勒像一鋪并二菩薩」。⁹¹

唐玄宗天寶十一載（752），河北正定董信古等人造一所石浮圖「上為皇帝，中報四恩、七代先亡，見存眷屬，出生死海，入功德林，澤及無邊，一時成佛」。⁹² 唐玄宗天寶十二載（753），河南登封永泰寺建東、西兩所佛頂尊勝陀尼經幢，其西幢記云：「諸施主等七代先亡及見存眷屬，唯願除昏雲如霧卷，得智

⁸⁴ 《陶齋藏石記》（收入《石刻史料新編·第一輯》第11冊），卷一三，〈張思伯造浮圖記〉，頁9。

⁸⁵ 《歷城金石續考》（收入《石刻史料新編·第三輯》〔臺北：新文豐出版公司，1986〕，第25冊），卷三一，〈隋開皇殘造象〉。

⁸⁶ 《山右石刻叢編》（收入《石刻史料新編·第一輯》第20冊），卷三，〈董將軍三十人等造像記〉，頁4。

⁸⁷ 《益都金石記》（收入《石刻史料新編·第一輯》第20冊），卷一，〈唐鄧村老幼造石塔記〉，頁35。

⁸⁸ 《八瓊室金石補正》卷三一，〈楊真藏題記〉，頁20。

⁸⁹ 《金石續編》（收入《石刻史料新編·第一輯》第4-5冊），卷五，〈孫文才石碑像銘〉，頁27。

⁹⁰ 《金石萃編》卷五九，〈李万通造像記〉，頁34。

⁹¹ 同前書，卷六五，〈蕭元昫造像讚〉，頁20。

⁹² 《八瓊室金石補正》卷五八，〈董信古等造石浮圖記〉，頁9。

惠日（下缺）」。⁹³ 唐文宗大和七年（833），在涇陽縣由僧法惠及一些俗家弟子所建的一所佛頂尊勝陀尼經幢，上云「伏願國泰人安，干戈休息，七代先亡，咸蒙古慶，乘茲功德，永離輪迴，般若舟中，常遊法海。□□之者，同霑斯福」。⁹⁴ 唐懿宗咸通五年（864）在長安縣畢原所建的一所佛塔，上面祈願云：

意望將此勝因資及七代先靈，并亡兄姊妹等，願神識不昧，得覩真容，弥勒佛前親承聖旨，現存孫息眷屬等福樂無窮，壽等青山，福同滄海，願法界衆生，普霑此福。⁹⁵

唐昭宗光化三年（900）〈招提淨院施田記〉云：「爲皇帝陛下、州縣官衆、及亡□（過）七祖見存普同共（養）。」⁹⁶ 在唐代後期出現的一本中國撰述經典《壽生經》云：「救度三世父母，七代先亡，九族冤魂，皆得生天」，⁹⁷ 則是將個人先世由七世改爲三世，並且將它和個人七代祖先、九族冤魂並列，顯示出家族的比重超過原先佛教中個人七世輪迴的父母。

儒家的祖先崇拜中，在禮制上有階級區分：天子七廟、諸侯五廟、士大夫三廟、士一廟，而庶人僅能祭於寢。所謂七廟是天子可以追祀七代先祖，而大夫三廟，僅能奉祀父、祖和始祖。然而，由於南北朝以來，佛教徒從追薦前七世輪迴中的父母，至北朝末年逐漸轉向追薦一家一族的七代祖禰，這種情形到唐代幾乎定型了，這就威脅到漢代以來皇帝依儒家禮制祭祀七代的「七廟」之制。因此，唐玄宗時就將皇帝的祭祀祖先改爲九廟。

東晉以降，南朝各代多立七廟，⁹⁸ 唐初立四廟「至貞觀九年，命有司詳議廟制，遂立七廟，至開元十一年後，創立九廟」。⁹⁹ 唐敬宗寶曆二年（826）八月十五日，李德裕在茅山崇元觀南敬造老君殿院，並建老子、孔子和尹真人像，他在造像記中稱此係「上爲九廟聖主，次爲七代先靈，下爲一切含識」而造，¹⁰⁰

⁹³ 《八瓊室金石補正》卷四七，〈永泰寺西幢記〉，頁5。

⁹⁴ 《金石萃編》卷六六，〈僧法惠經幢〉，頁44。

⁹⁵ 同前書，卷一一七，〈龍華寺窣堵波塔銘〉，頁8-9。

⁹⁶ 《八瓊室金石補正》卷七七，〈招提淨院施田記〉，頁30。

⁹⁷ 《壽生經》（X·24，收入《已新纂續藏經》〔收入《CBETA電子佛典集成》，臺北：中華電子佛典協會，<http://www.cbeta.org/index.htm>〕，第1冊），頁415上。

⁹⁸ 《全唐文》卷八五三，劉昫〈議冊四廟狀〉，頁8953下：「又按周捨論云：自江左以來，晉宋齊梁相承，多立七廟矣。」

⁹⁹ 《舊五代史》（北京：中華書局，1976），卷一四二，〈禮志上·晉天福二年〉，頁1897。

¹⁰⁰ 《全唐文》卷七〇八，李德裕〈三聖記〉，頁7266上。

九廟聖主指的是唐朝皇帝的祖先，而七代先靈指的是他自己的七代祖先，由此即可顯示出玄宗改祀「九廟」的效果。宋朝以迄明、清，大皆繼承了唐代的九廟之制。¹⁰¹

至宋代，一般人祭祀祖先不超過四代；司馬光認為應祭祀曾祖、祖、父三世，朱熹則以為應祭祀高祖、曾祖、祖、父四世。¹⁰² 至於祭祀的時間，除了每月初一、十五的參拜之外，在節日如清明、寒食、端午、中元、重陽也要祭祀。佛教的孝更進一步提出：父母愛惜子女念念在心，因此為人子女者報親恩也須年年不斷。¹⁰³ 這種看法也影響及功德寺的建立，有一些功德寺就以「報恩」為名，如：報恩感慈禪院（胡宿）、¹⁰⁴ 報恩廣福寺（陳淑妃）、報恩資福禪院（鄧從義）、報恩光孝禪院（孝宗皇帝）。至於報恩最好的方法就是為過往先人作懺追薦，牟巖（1227-1311）為松江郊外「時思報德懺院」作記，有很具體的敘述，〈報德院記〉云：

距松江五十四里而近，曰下橫涇，「時思報德懺院」在焉。蓋佛氏有大報恩七篇，柳子厚以為此七篇皆由孝而極其業，以儆夫世之蕩誕慢弛、好違其書者。夫報恩即報德也，報其父母生成之德也，而其報德又莫若懺罪報德者。方昊天罔極而致其時思也，懺罪者改過遷善而致其愧悔也，豈不五體投地，千聲齊唱而求其罪消滅哉！

「大報恩七篇」指的是《大方便佛報恩經》七卷。¹⁰⁵

由上可知，儒家的祭祀和佛教的祖先崇祀最大的不同是：佛教強調追薦儀式的利益亡親和先祖，使他們得以超昇淨土；此外，佛教的追薦儀式不限時日，甚至可以長年做佛事追薦，這也就是為什麼要有私家功德寺的原因之一。

¹⁰¹ 《宋史》（北京：中華書局，1977），卷一〇六，〈禮志九·吉禮九·宗廟之制〉，頁2566。關於唐宋時期廟數的變遷，另可參見：朱熹，〈唐宋時期太廟廟數的變遷〉，《中華文史論叢》2010.2：123-160。

¹⁰² 吾妻重二，〈宋代の家廟と祖先祭祀〉，小南一郎編，《中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001），頁530。

¹⁰³ 《佛說盂蘭盆經疏》卷下，頁512上：「孝即任不設盆供也，念念常憶者無終始也。長養是事，慈愛是心，故前起行及發心願以報之也。餘文可解。三藏云：父母結愛，既念念不去心；孝子報恩，須年年不絕供，四勸受持。」

¹⁰⁴ 《咸淳毗陵志》卷二五，〈觀寺·州〉，頁3182上。

¹⁰⁵ 宋·牟巖，《陵陽集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1188冊），卷一一，頁4；《大方便佛報恩經》（大·156，收入《大正新修大藏經》第3冊）。

叁・功德寺中的薦亡儀式

在功德寺中的佛事主要是懺悔儀式，懺悔儀式在梁代有一個轉折，從個人懺悔滅罪轉變成可以為亡者懺罪，藉由設齋行懺的活動和儀式為亡人懺罪，祈求他們得以超生淨土，也就是所謂的「生則自列，死屬後人，掃清積瑕，不留宿蒂，絕輪回根，湣生死流」。¹⁰⁶ 佛教懺悔儀式和薦亡儀式掛鉤，對於唐、宋的佛教界和社會都有相當的影響，包括寺院空間、齋會的形式和寺院制度等方面。因此，如果不了解佛教懺悔儀式在超薦亡靈上所扮演的角色，就無法理解唐、宋時期的功德寺為何多係禪寺的原由了。

一・唐代以後懺悔儀式的流行

在佛教修行中，懺悔以消除個人的業障罪過是不可缺少的成分，它也是構成佛教儀式中最重要成分之一。南北朝後期逐漸發展出一定形式和內容的懺悔儀式。¹⁰⁷ 入唐以後，懺悔儀式是追薦亡者最重要的方法。

梁、陳以後的懺儀逐漸流行，盛唐以後各種懺法十分流行，包括慈悲懺、佛名懺和水懺。到了唐代後期，懺儀逐漸進入興盛時期，反映在以下的事實：根據汪娟研究敦煌禮懺文，發現迄今有年代題記的禮懺文，最早的是大統十七年(551)，最晚的是太平興國七年(982)。足見從西魏文帝時敦煌就已有禮懺文的流傳，又，除了上博本三三一八以外，都是唐以後的寫本，尤其以第十世紀的寫本為最多，反映出禮懺文在晚唐五代的普遍流行。¹⁰⁸

《慈悲道場懺法》(大・1909)可能是最早和薦亡有關的懺儀，相傳此係梁武帝郗皇后因嫉妒後宮，死後轉為蟒蛇身，武帝為救度她，便集諸經作懺儀，郗后因此得以轉身為天人。¹⁰⁹ 此一懺法也稱為「梁皇懺」。至於佛名懺，根據近

¹⁰⁶ 宋・釋居簡，《北磻集》(收入《景印文淵閣四庫全書》第1183冊)，卷四，〈證覺懺院記〉，頁27。

¹⁰⁷ 塩入良道，〈懺悔のない經典に依拠した懺法〉，牧尾良海博士頌壽記念論集刊行會編，《中國の宗教・思想と科学：牧尾良海博士頌壽記念論集》(東京：國書刊行會，1984)，頁189。

¹⁰⁸ 汪娟，《敦煌禮懺文研究》(臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1998)。

¹⁰⁹ 《慈悲道場懺法》(收入《大正新修大藏經》第45冊)，頁922中-下。

代日本學者塩入良道的研究指出：佛名經典和懺法有密切的關係，¹¹⁰ 故佛名經典的流行也反映出懺法的盛行。即如《慈悲道場懺法》中也包含很多佛名，梁武帝「搜索佛經，錄其名號，兼親杼眷思、灑聖翰，撰悔文共成十卷」。¹¹¹ 由於梁朝的疆域僅限於南方，所以此一懺法特別流行在淮水以南地區：「自淮以南，民間唯禮『梁武懺』以為佛事，或數僧喁喁歌讚相高，謂之『禳懺法』也。」¹¹² 湖州大雲寺子瑀 (?-752)「常禮一萬五千佛名，兼慈悲懺」。¹¹³ 唐·鄭州智欽禪師「專習禪業，又禮一萬五千佛名一百遍」。¹¹⁴ 唐懿宗時僧人玄暢「乃奏修加懺悔一萬五千佛名經」，並請將它入藏。¹¹⁵ 因此，贊寧 (919-1001) 所述「是以兩京禮經，則口唱低頭，槌磬一聲，謂之小禮」，¹¹⁶ 殆指禮佛名經典。

此外，江南也流行「水懺」，即《慈悲道場水懺》（大·1910，又稱《慈悲三昧水懺》、《慈悲水懺法》、《三昧水懺》），〈慈悲道場水懺序〉敘述此懺法係名僧「悟達國師」知玄 (810-882) 因前世的冤仇而致病，後來得到迦諾迦尊者的指點，以三昧法水洗去冤業。¹¹⁷ 由於水懺花費太高，贊寧對它提出嚴厲的批評，指出此一懺法是偽造的：「其有江表行水懺法者，悔其濫費過度之愆，此人偽造，非真法也。」¹¹⁸ 塩入良道則指出水懺和《佛名經》及其懺文有密切的關係，¹¹⁹ 其後，聖凱法師透過其內容和結構的比對，認為它係抄自《佛名經》懺悔文，¹²⁰ 約在唐末五代時期形成，而假託知玄所作。¹²¹ 不過，由於〈水懺

¹¹⁰ 塩入良道，〈中国仏教に於ける礼懺と仏名經典〉，結城教授頌壽記念論文集刊行會編，《佛教思想史論集：結城教授頌壽記念》（東京：大藏出版，1964）。

¹¹¹ 《慈悲道場懺法》，頁922下。

¹¹² 《宋高僧傳》（大·2061，收入《大正新修大藏經》第50冊），卷二八，〈興福篇第九之三〉，頁888中。

¹¹³ 《宋高僧傳》卷二六，〈興福篇第九之一·唐湖州大雲寺子瑀傳〉，頁876下。

¹¹⁴ 《佛祖統紀》卷二七，〈淨土立教志第十二之二·往生高僧傳·唐鄭州智欽禪師〉，頁276中。

¹¹⁵ 《宋高僧傳》卷一七，〈護法篇第五·唐京兆福壽寺玄暢傳〉，頁818中。

¹¹⁶ 同前書，卷二八，〈興福篇第九之三·論曰〉，頁888中。

¹¹⁷ 《慈悲水懺法》（收入《大正新修大藏經》第45冊），頁968中-下。

¹¹⁸ 《宋高僧傳》卷二八，〈興福篇第九之三·論曰〉，頁888中。

¹¹⁹ 塩入良道，〈中国仏教に於ける礼懺と仏名經典〉，頁588，註17。

¹²⁰ 聖凱法師，《中國佛教懺法研究》（北京：宗教文化出版社，2004），〈知玄與三昧水懺〉，頁223-231。

¹²¹ 同前書，頁243-244。另外，白金銳發現水懺的主體內容已見於六世紀敦煌本二十卷的《佛名經》中；見白金銳，〈水懺與水懺序之關係三論〉，《正觀》45 (2008)：187-235。

序〉所述名僧知玄生動故事，而使得「水懺」廣為流行，一直到今天臺灣還流行著以水懺治病、消災或用以薦亡。

由於懺儀的流行，使得唐代寺院的空間及其名稱也產生變化。唐代後期，以「懺」為名的寺院和殿堂逐漸增加，有一些寺院就直稱做「懺院」，此外，很多寺院中有「懺堂」和「懺殿」，如：唐代宗大曆年間（766-780），大光和尚在吳興郡烏程縣惠覺寺建「觀音懺院」。¹²² 唐昭宗乾寧二年（895）在鄞縣建有「金文懺院」，¹²³ 後周世宗顯德二年（955），錢承裔在會稽城內建「法華懺院」。¹²⁴ 又，吳興州城內原有一所「彌陀懺院」，在宋英宗治平二年（1065）改稱「空相教院」，此寺每年都舉行期懺會。¹²⁵ 宋代以「懺」為名的寺院和殿堂更多，僅舉數例如下：北宋臨海縣城有一所「清心院」，它原來是稱做「法華懺院」的。¹²⁶ 此外，有很多寺院內建有「懺堂」、「懺院」，如宋代臨海縣城東南的大中祥符寺內即有懺院；¹²⁷ 天竺靈教寺有「光明懺堂」，每日六時行道禮懺。¹²⁸ 宋光宗紹熙四年（1193）十一月，慶元府（今浙江寧波）小溪法慈院新造懺殿完工，陸游撰〈法慈懺殿記〉稱「雖慶元多名山巨剎，然懺堂之盛，未有加法慈者」。¹²⁹ 由此敘述，亦可推知各大寺院中大都是有懺堂的。

由於懺法的流行，寺院中也經常或定期舉行「懺會」，修習某一種懺法。如吳興城內空教院原來稱為「彌陀懺院」，此寺每年都定期舉行懺會。¹³⁰ 參加懺

¹²² 《嘉泰吳興志》卷一三，〈寺院·烏程縣·觀音禪院〉，頁4749下-4750上。

¹²³ 《寶慶四明志》卷一三，〈鄞縣志卷第二·敘祠·寺院·禪院二十二·金文惠照院〉，頁5169上。

¹²⁴ 宋·沈作賓修，宋·施宿等纂，《嘉泰會稽志》（收入《宋元方志叢刊》），卷七，〈寺院·府城·會稽〉，頁6823下-6824上：「旌教院，在府東南四里一百九十四步。周顯德二年，錢承裔建，號『法華懺院』。開寶三年，改憲臺永壽院。大中祥符元年，改今額。院舊植杏甚茂，至今謂杏花寺。」

¹²⁵ 《嘉泰吳興志》卷一三，〈寺院·州治〉，頁4748下。

¹²⁶ 《嘉定赤城志》卷二七，〈寺觀門一·寺院一·臨海·甲乙院五十有五·清心院〉，頁7489上。

¹²⁷ 同前卷，〈寺觀門一·寺院一·臨海·教院三十有一·大中祥符寺〉，頁7483上。

¹²⁸ 《咸淳臨安志》卷八〇，〈寺觀六·下天竺靈教寺條·胡文恭公宿撰寺記〉，頁4088下，4089上云：「乃作法堂，以演暢佛旨，懺堂以六時行道。」

¹²⁹ 宋·陸游，《渭南文集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1163冊），卷二一，〈法慈懺殿記〉，頁5。

¹³⁰ 《嘉泰吳興志》卷一三，〈寺院·州治〉，頁4748下：「空相教院在州城西北隅，舊名『彌陀懺院』，不詳元置事。因治平二年改今額，大觀二年，有僧請為十方教院，歲有期懺會。」

會的人稱為「懺眾」。北宋時松江普照寺內有很多的堂殿僧院，較大者是釋迦殿、千佛水陸院、千僧海會堂、梵修院、觀堂、懺院等，每年地方官在以下七天：首春、仲春、仲夏、四立日裡設懺祈福，〈松江普照寺記〉：「每歲官僚于此建道場申祝讚，益廣善緣，為民祈福。遇首春、仲春、仲夏、四立日，皆修期觀、誦經典，率以為常。」¹³¹ 所謂的「期觀」就是「期懺」，由於懺悔儀式有一定的修懺期限，所以稱為「期懺」；又因從隋代以後懺悔和禪觀的結合（詳下文），「期懺」也稱為「期觀」。

修懺的時間長短不一，依據其所修習懺儀而定。如法華懺三七日（二十一日），金光明懺七日，彌陀懺七日，請觀音懺七七（四十九日），大悲懺三七（二十一日）。¹³² 不過，因為所依據的懺儀不同，法華懺也有做四七日（二十八日）者，這是依據《法華經》二十八品所作的懺儀，北宋時淨梵法師為姑蘇大慈寺主時，率領二十七人修法華懺，以二十八日為期。¹³³ 元世祖至元末年，僧人永清「建四七晝夜法華期懺」。¹³⁴ 此外，長年修某一懺法者，則稱為「長懺」，以一年、二年或三年為期。¹³⁵ 由於欲長年為亡親修懺，所以有自家擁有功德寺的必要，這是促使功德寺出現的重要原因之一。

二・懺儀、薦亡與功德院

修懺是走向覺悟、免於生死輪迴之苦的修行方法，即「懺淨心垢，悔滌熱惱，穢濁盡除，入清淨覺」，人們可以現世修懺，亦可為亡者做懺，即前引「生則自列，死屬後人，掃清積瑕，不留宿蒂，絕輪回根，涸生死流」。因此，懺儀就成為薦亡佛事中最主要的部分。（薦亡還可以寫經、造像、建寺、誦經等方式）

¹³¹ 《陵陽集》卷九，〈松江普照寺記〉。

¹³² 《佛祖統紀》卷八，〈興道下・十七祖四明法智尊者大法師〉，頁193下：「修法華懺三七期五遍，光明懺七日期二十遍，彌陀懺七日期五十遍，請觀音懺七七期八遍，大悲三七期十遍；結十僧修法華長期三年，十僧修大悲懺三年。」

¹³³ 同前書，卷一四，〈神悟謙法師法嗣・北禪淨梵法師〉，頁221上。

¹³⁴ 《續佛祖統紀》（X・1515，收入《卅新纂續藏經》第75冊），卷一，〈桐洲坦法師法嗣・法師永清〉，頁741下。

¹³⁵ 例《佛祖統紀》卷二七，〈淨土立教志第十二之二・往生高僧傳・宋神照本如法師〉，頁277中：「住東山承天三十年，講經之餘，集百人修法華懺一年」。

從南北朝末年以來，懺儀的流行和薦亡就有密切的關係，如前所述，隋、唐二代參與創業的皇帝曾經分別在戰場建立寺院，長年在這些寺院中舉行的佛事就是懺悔儀式「建齋行道，竭誠禮懺」。¹³⁶ 宋太祖建隆元年（960）也將廣陵行宮改為建隆寺，到王禹偁（954-1001）撰〈揚州建隆寺碑〉時，此寺建置已有四十多年，在此期間有六十多位僧人長年累月在此做佛事追薦戰亡將士，其銘稱「遊魂精氣或感通，拔爾出離冥塗中」，在此碑文中明白指出此係宋代承襲唐代在戰陣處建寺超薦戰死之士的理念：

唐貞觀中，制以天下戰陣處為寺，且命虞世南、李百藥、岑文本之徒刊勒碑銘，紀述功業，傳諸簡冊，燦然可觀。蓋聖人不欲無罪而殺一夫，無名而荒寸土，及乎諸侯阻兵，百姓後后，驅人以戰，事不獲已……漢明之後，釋教誕興，謂冥漠之中有輪迴之數，能使精魄復生人天，其道如何，事佛誦經而已。繇是交兵之地捨為梵宮，田不耕而有名也，死事之人盡離鬼趣，士捐生而無恨也。帝王所尚，今古攸同，雖有服儒冠而執名教者，又安知其果不然耶？……自國初至今凡四十載，日供僧不減六十人，像設莊嚴，經教具備……¹³⁷

前述牟巘為「時思報德懺院」作記時，認為佛教報父母之恩最好的方法，就是為其作懺悔儀式。釋居簡（1164-1246）〈跋證覺長懺觀堂舍田檀越名氏碑〉中，稱述懺儀和祖宗冥福的關係，云「輟遺子孫之田，作長懺觀堂，菩薩行人加行之資糧，培植祖宗冥福於既往，與買書教子、掃榻延師同出一轍」。¹³⁸ 高宗紹興十五年（1145），樓鏜夫人蔣氏施錢四十萬給明州延慶寺十六觀堂的長懺僧人，並且為其先翁樓璿立祠堂於此寺。¹³⁹ 很明顯地，是要十六觀堂僧人長期為其先翁禮懺，祈求冥福。紹興十七年（1147），太師、循王張俊在臨安興福院建「圓通懺堂」，安奉香火。¹⁴⁰

¹³⁶ 《廣弘明集》（大·2103，收入《大正新修大藏經》第52冊），卷二八，〈啟福篇·唐太宗為戰亡人設齋行道詔〉，頁329上。

¹³⁷ 宋·王禹偁，《小畜集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1086冊），卷一七，〈揚州建隆寺碑〉，頁1-3。

¹³⁸ 《北磬集》卷四，〈跋證覺長懺觀堂舍田檀越名氏碑〉，頁34。

¹³⁹ 樓鑰，《攻媿集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1153冊），卷一〇五，〈太孺人蔣氏墓誌銘〉，頁14-16：「若從嫂太孺人蔣氏……既歸于我實伯父揚州諱璿之仲子也，諱鏜，字仲宏。……紹興十五年，延慶寺有十六觀堂，禮長懺僧未免乞食，揚州欲賣田贍之，始捐百斛，孺人復用四十萬錢以酬先志，且為揚州立祠。」

¹⁴⁰ 《兩浙金石記》（收入《石刻史料新編·第一輯》第14冊），卷一〇，〈宋興福院碑〉：

又，松江時思報德懺院原來只是一個小庵，住持僧人友權能夠背誦《法華經》、修長期觀，他在晚年之時，自覺來日不多，便要求他的弟子普潤等人為他建立九品觀堂：「權間語吉與潤曰：『吾年七十，行且去矣。盍為我罄衣盂，建九品觀，植淨土緣，且市田為供給，刻之石以示久遠。』……」，¹⁴¹ 一方面是在他有生之年作懺以求生淨土，另一方面則是在他死後可以長期追薦，和「逆修齋」頗有類似之處。

三・懺悔儀式和禪觀的結合

南北朝後期懺法盛行，對懺法有重大影響的是智顗 (538-597) 所作的懺儀，他將懺悔和禪觀結合；到唐代宗密 (780-841) 繼承此種思想，更作進一步的闡揚。由於功德寺中主要的宗教儀式是以懺儀追薦亡親，因懺悔和禪觀的關聯，所以宋人傾向以禪寺做為功德寺。

六世紀以後出現的懺文相當多，如〈摩訶波若懺文〉、〈金剛波若懺文〉，梁簡文帝的〈涅槃懺啓〉、〈六根懺文〉，陳宣帝〈勝天王般若懺文〉、陳文帝〈妙法蓮華經懺文〉、〈金光明懺文〉、〈大通方廣懺文〉、〈虛空藏菩薩懺文〉，都是依據經典的懺悔。¹⁴² 梁武帝在普通元年 (520) 制定的《慈悲道場懺法》是最早有完整形式的懺儀，¹⁴³ 至南北朝末年懺法逐漸發展出一定的形式，對於後世有最大影響是智顗的《法華三昧懺儀》。此懺儀的特點是除去前此懺法著重祈願除災的特性，採取明確坐禪正觀之法，使它成為一種宗教儀禮。¹⁴⁴ 智顗為南岳慧思 (515-577) 的弟子，而禪法是慧思修習中很重要的一部分，¹⁴⁵ 智

「紹興丁卯夏六月，太師循王俊撰工掄材，為建圓通懺堂，安奉香火。」

¹⁴¹ 《陵陽集》卷一一，〈報德院記〉，頁4。

¹⁴² 《廣弘明集》卷二八，〈悔罪篇第九〉，此篇還有一些齋會中的懺文如：陳文帝〈方等陀羅尼齋懺文〉、〈藥師齋懺文〉、〈沙羅齋懺文〉、〈無礙捨身會懺文〉，和一般性的懺文如：梁簡文帝〈六根懺文〉、〈悔高慢文〉、梁・沈約〈懺悔文〉、陳・江總〈懺悔文〉。

¹⁴³ 椎名宏雄，〈唐代禪宗の礼懺について〉，《印度學佛教學研究》20.2 (1972)：269。

¹⁴⁴ 塩入良道，〈懺法の成立と智顗の立場〉，《印度學佛教學研究》7.2 (1959)。

¹⁴⁵ 關於慧思的禪觀，向來是學者關注的課題，迄今有不少的論著，如橫超慧日，〈南岳慧思的法華三昧（第四部）〉，花山信勝等編，《印度學佛教學論集：宮本正尊教授還曆記念論文集》（東京：三省堂，1954）；采暉晃，〈慧思の禪定思想の背景〉，《印度學佛教學研究》46.1 (1997)；鶴田大吾，〈慧思の法華三昧前方便の考察〉，《印度學佛教學研究》54.1 (2005)；武藤明範，〈『唐高僧伝』にみられる南岳慧思門下の禪觀実修

顓從他學習法華三昧，三昧是梵語，意即正定或專思寂想，¹⁴⁶ 也就是禪定之意。《法華三昧懺儀》特別強調禪觀的重要性，第四修行方法中第十項是坐禪實相正觀：「於三七日中，修於九法，行一一法時，皆修此觀。」¹⁴⁷ 不過，本書僅是敘述懺儀，未能清楚說明懺悔和禪觀的關聯，至宗密撰《圓覺經道場修證儀》(X・1475) 十八卷(成書在文宗大和二年〔828〕以後)，則從懺悔的本質和內容說明此二者關係，懺有二種，一是事懺，一是理懺，事懺是對佛披陳懺悔無始以來所造的罪業，理懺則是端坐念實相「觀空入覺城」，¹⁴⁸ 透過禪觀之法從根本上消除罪業的根源：

夫懺悔者有二種，一則如事懺，二者如理懺。事懺之時，必須懇倒，禮敬十方諸佛，嚴持道場，對三寶前，披陳罪相，責心愧切。一則以佛功德，能令罪滅，永斷相續，更不敢犯。如理懺者，但發菩提心，自然摧懷恒沙煩惱，知罪虛妄，觀罪相空。故《普賢觀經》云：若欲懺悔者，端坐念實相。《淨名》云：不在內外中間，如是理懺之時，最須觀行明白。若人曾入道場，經是二種懺悔，當知罪垢必滅，要在至心。¹⁴⁹

宋代僧人淨源(1011-1088)作《圓覺經道場略本修證儀》(X・1476)，在卷首即明白地指出宗密係繼承智者大師的規式，發展出其禮懺禪觀：「天台智者撰法華懺法，光明百錄，具彰逆順十心，規式頗詳，而盛行乎江左矣。有唐中祖圭峰禪師追彌天之餘烈，貫智者之遺韻，備述圓覺禮懺禪觀，凡一十八卷。」¹⁵⁰ 宗密《圓覺經道場修證儀》中包括道場法事七門、禮懺法事八門、坐禪法八門，椎名宏雄將前兩項和智顓的《法華三昧懺儀》列表比較，找二者在內容上對應之

の動向》，《印度學佛教學研究》54.1(2005)；幣道紀，〈南岳慧思の禪觀〉，《印度學佛教學研究》18.1(1969)；仙石景章，〈南岳慧思の禪觀〉，《印度學佛教學研究》31.1(1982)；福島光哉，〈南岳慧思の禪觀〉，《印度學佛教學研究》14.1(1965)。

¹⁴⁶ 《廣弘明集》卷三〇，〈統歸篇〉，晉・廬山釋慧遠〈念佛三昧詩集序〉，頁351中：「序曰：夫稱三昧者何？專思寂想之謂也。思專則志一不分，想寂則氣虛神朗，氣虛則智恬其照，神朗則無幽不徹，斯二乃是自然之玄符，會一而致用也。是故靖恭閑守，而感物通靈。御心惟正，動必入微，此假修以凝神，積功以移性，猶或若夫尸居坐忘，冥懷至極，智落宇宙而闇蹈大方者哉？」

¹⁴⁷ 塩入良道，〈懺法の成立と智顓の立場〉，頁52；《法華三昧懺儀》(大・1941，收入《大正新修大藏經》第46冊)，〈第十明坐禪實相正觀方法〉，頁954中。

¹⁴⁸ 《圓覺經道場修證儀》(收入《卍新纂續藏經》第74冊)，卷一五，頁471上。

¹⁴⁹ 同前書，卷三，頁392上，中。

¹⁵⁰ 《圓覺經道場略本修證儀》(收入《卍新纂續藏經》第74冊)，頁512下。

處，發現除了《圓覺經道場修證儀》中沒有讀誦《法華經》這個項目之外，兩者在內容文句大致相同，僅在次序安排上有一些差異。¹⁵¹ 值得注意的是，在《圓覺經道場修證儀》中，禮懺法事佔了全書六分之五的篇幅，可知禮懺是本書主要的構成部分。¹⁵² 據關口真大研究，《圓覺經道場修證儀》中坐禪法八門，完全是智顗《天台小止觀》的內容，¹⁵³ 顯示出宗密在懺儀上承繼智顗的禪懺合一，並且做更進一步的發揮。¹⁵⁴

宋人對於懺儀中禪、懺的關係，有相當程度的理解，鄧文原（1258-1328）在〈松江府華亭華藏懺院記〉一文中，對懺悔和修觀的關聯，以及它是得到正覺的關鍵，有以下的敘述：

余聞佛以妙圓清淨，具大搃持，視山河大地普同法界，先量恒河沙衆悉歸悔海。師作如是觀，則一念不異，華藏即不異。昔天台挈止觀之義為世津筏，而學者知寂靜可以證解脫，慧照可以通般若。乃若懺悔則又息妄之真機，歸真之要路也。¹⁵⁵

又，宋理宗紹定四年（1231），僧人道元之姊臨終之際，以其積蓄託付他在超果寺建懺院，〈超果寺懺院記〉對禪、懺之關聯也作了以下的註腳：「高廣雄壯，輪奐鮮麗，懺室嚴密，禪觀靚邃，飯食經行，解衣盥漱，各得其所。」又，此時並且購置田產，以其生產獲利，作為此院作懺會的經費之用：「然後檀施市田，各為行人了一日入期費，綿綿瓜瓞，與此懺利它自利相終始。」¹⁵⁶

修懺和禪觀的關係，也可以從趙孟頫（1254-1322）致中峰（明本）和尚（1263-1323）的書信中，得到更具體的了解。他在亡妻忌日時請千江菴住持做了一日一夜的普度法事，修法華懺；由於禪觀是法華懺中很重要的一部分，因此趙氏另外寫信給中峰和尚，請他在山中修禪觀想，為其亡妻超度：

¹⁵¹ 椎名宏雄，〈唐代禪宗の礼懺について〉，頁271-272。

¹⁵² 池田魯參，〈宗密『円覚経道場修証儀』の礼懺法（覚書）〉，《印度學佛教學研究》35.1（1986）：119。

¹⁵³ 關口真大，《天台小止觀の研究：初學座禪止觀要文》（東京：山喜房書林，1961），此書筆者未見，轉引自池田魯參，〈宗密『円覚経道場修証儀』の礼懺法（覚書）〉，頁119。

¹⁵⁴ 聖凱法師，《中國佛教懺法研究》。

¹⁵⁵ 鄧文原，《巴西集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1198冊），卷下，〈松江府華亭華藏懺院記〉，頁12。

¹⁵⁶ 《北磬集》卷三，〈超果寺懺院記〉，頁21。

孟頫和南上覆中峰和上老師侍者，孟頫紛紛塵事中，不得以時上狀，……五月十日老妻忌辰，一如前議，命千江菴主主持了普度一事，只作一晝夜，日誦法華，夜施十燈十斛，兼三時宣禮法華懺法。區區不敢祇屈尊重，敢乞慈悲就山中默加觀想，庶使無情、有情及亡者，俱獲超度。孟頫拜。¹⁵⁷

由於懺悔儀式和禪觀的結合，使得寺院中不僅有「懺堂」、「懺院」，也有「觀堂」。宋代華亭縣（今松江縣）證覺懺院內有「長懺觀堂」，¹⁵⁸ 宋理宗時，松江普照寺僧人悟悅在寺中建「九品懺院」，其目的是「以處佛徒之寅夕禮誦修觀行者」，¹⁵⁹ 可知禮懺和修觀之密不可分。崑山南翔寺九品觀堂，其中有「禮長懺僧」，¹⁶⁰ 釋居簡在〈證覺懺院記華亭〉中對於懺悔和禪觀的關聯，也有以下的敘述：

於是有菩薩僧作長生懺摩，愍此淪沒，晝夜六時，誓于生生。此錢公某、許公某長生觀堂所由倡，普照寺紹隆比丘所由和。¹⁶¹

即爲了作長生懺摩，所以建長生觀堂。平江縣（今蘇州）南翔寺中有懺院，也有九品觀堂，¹⁶² 〈平江南翔懺院記〉中提到禪、懺的關係：

南翔懺院成，……落成於某年月日，高廣宏敞，極一時壯麗，正修之地，幻普賢懺悔主，如雜花法華所說；燕寂之所，則闢禪觀攝散亂，如留香枯木之制……¹⁶³

寺院中的「觀堂」，也有直稱「期懺觀堂」者，如宋孝宗淳熙九年（1182）僧人可觀去世，就塔於浙江平湖德藏寺期懺觀堂。¹⁶⁴

¹⁵⁷ 清·卞永譽，《式古堂書畫彙考》（收入《景印文淵閣四庫全書》第827-829冊），卷一六，〈中峰和上老師侍者弟子趙孟頫和南謹封〉，頁102。今此書信原件收藏在臺北的國立故宮博物院，歸入《三希堂法帖》第10號。

¹⁵⁸ 《北磬集》卷四，〈證覺懺院記華亭〉，頁27-28；卷七，〈跋證覺長懺觀堂舍田檀越名氏碑〉，頁34。

¹⁵⁹ 宋·衛宗武，《秋聲集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1187冊），卷五，〈慧辯圓明悟悅大師塔銘〉，頁40。

¹⁶⁰ 宋·樓鑰，〈太孺人蔣氏墓誌銘〉：「延慶寺有十六觀堂，禮長懺僧未免乞食，揚州欲賣田贍之，始捐百斛，孺人復用四十萬錢以酬先志，且為揚州立祠。……」見《攻媿集》卷一〇五，頁16。

¹⁶¹ 《北磬集》卷四，〈證覺懺院記華亭〉，頁27。

¹⁶² 同前書，卷二，〈南翔寺九品觀堂記〉，頁22-24。

¹⁶³ 同前卷，〈平江南翔懺院記〉，頁20。

¹⁶⁴ 《釋門正統》（X·1513，收入《叢新纂續藏經》第75冊），頁341中。

在佛教文獻中，頗有一些僧人在修懺禪觀之際得到感通的記載，由此也可反映懺儀中禪觀的重要性。如北禪寺淨梵法師和眾人同修懺時：「與眾同修，感格屢見。禪觀之處，眾見金甲神王跪於座前。後於一處期懺，見韋天按行懺室。」¹⁶⁵又例，元代錢唐普濟寺弘濟法師在修懺中的禪觀，得到智者大師授以如意：「嘗修法華、金光明、淨土期懺，在觀定中都智者國師授以犀角如意，自是講貫了無留碍。」¹⁶⁶由此可見禪觀在修懺儀式中的重要性。

正是因為懺悔儀式和修禪的結合，從唐代開始建造佛寺用以追薦祖先，所建的就是禪寺。國忌日行香、追薦，也是選定在禪寺中舉行，歐陽修曾上書請國家廢除國忌日賜給各州佛寺的齋錢，「令禪刹自備齋食」，以節省國家的費用。¹⁶⁷可知宋代國忌日也選擇在禪寺中行香設齋。宋知省董公的敕賜功德寺為「淨嚴禪院」，請僧了居做住持。¹⁶⁸

小川貫弑、黃敏枝都注意到功德寺大多為禪寺，¹⁶⁹但未解釋其原由。筆者認為：若不從功德寺中的宗教儀式，和隋代以後懺儀和禪觀結合這個變化，便難以理解這個現象。

四・功德寺與宋代「改律為禪」風潮

宋代寺院因修習方式不同而分為禪寺、律寺、教寺三種，禪寺以修禪為主，教寺以講經為主，律寺以傳戒習律為主。¹⁷⁰如要改變寺院的性質不論是「革律為禪」（律寺改為禪寺）、「革禪為律」（禪寺改為律寺）、「改教為律」（教寺

¹⁶⁵ 《佛祖統紀》卷一四，頁221中。

¹⁶⁶ 《續佛祖統紀》卷一，頁744中。

¹⁶⁷ 歐陽澈，《歐陽修撰集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1136冊），卷三，歐陽澈〈上皇帝第三書〉，頁32。

¹⁶⁸ 宋・曹勛，《松隱集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1129冊），卷三一，〈淨嚴度僧記〉，頁12。

¹⁶⁹ 小川貫弑，〈宋代的功德墳寺に就いて〉；黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，頁250。二文都注意到功德寺以禪寺居多，但未作進一步的討論。

¹⁷⁰ 方回，《桐江續集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1193冊），卷三六，〈建德府兜率寺興復記〉，頁3：「佛法入中國以來，僧吾齊民，寺吾勝壤，日以益夥，吾未易數計，然其法不過析而為三，有禪僧、有律僧、有講僧，故其寺亦三：曰禪寺、曰律寺、曰教寺。」宋代明州太守在判決明州慈溪縣定香律院請改為教院的紛爭中，說：「佛之學，則亦教、律分立，與禪為三。」見孫應時，《燭湖集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1166冊），卷九，〈慈溪定香復教院記〉，頁15。

改為律寺)或「改禪為教」(禪寺改為教寺),都須向官方申請、得到認可。¹⁷¹宋代大臣奏請以某寺為功德寺時,大都屬意禪寺;如此寺原非禪寺,大都並請改為禪寺。他們傾向以禪寺為功德寺,除了上述功德寺中懺儀和修禪的關聯之外,禪寺規制的事權統一也是他們傾向禪寺的原因之一。

佛教寺院是僧人居住修習之所,自佛教傳入以來修習不同法門的僧人都同住一寺;¹⁷²唐代不同派別僧人同居在一個寺院,如有某一派別的高僧駐在某寺,吸引了好學的僧人前來習法,此寺就成為此一宗派重要的寺院,但仍有其他派別僧人居住。¹⁷³在寺院之中分門別院,各院獨立為政,其中修習同一法門的僧人大都同住一院;如三階教的僧人所居之處稱「三階院」。¹⁷⁴修禪的僧人也住在律寺中,¹⁷⁵至唐德宗貞元中,百丈懷海禪師(720-814)別立禪居,訂立新的規制,習稱「百丈清規」。原來僧人僅有吃飯時在僧堂共同進食,至於寢息則星散各院,懷海禪師制定的清規之中,則打破各院的樊籬,僧人統一住在僧堂裡,一起進食和修習法事,都秉持一定的作息和儀規,禪寺自此有獨立的運作規則,〈宋高僧傳·唐新吳百丈山懷海傳〉有簡要的敘述:

……乃創意不循律制,別立禪居。初自達磨傳法至六祖已來,得道眼者號長老,同西域道高臘長者呼須菩提也;然多居律寺中,唯別院異耳。又令不論高下盡入僧堂,堂中設長連床,施椀架挂搭道具,臥必斜枕床脅,謂之「帶刀睡」,為其坐禪既久,略偃亞而已。朝參夕聚,飲食隨宜,示節儉也。行普請法,示上下均力也。長老居方丈,同維摩之一室也。不立佛殿,唯樹法堂,表法超言象也。其諸制度與毘尼師一倍相翻,天下禪宗如風偃草,禪門獨行由海之始也。¹⁷⁶

自此之後,禪寺獨立出來,它的規制行法獨樹一格,有異於其他寺院「分門別院」的星居錯落。

¹⁷¹ 黃敏枝,〈宋代政府對於寺院的管理政策〉,《東方宗教研究》1(1987):109-141。

¹⁷² 《宋高僧傳》卷一〇,〈習禪第三·唐新吳百丈山懷海傳〉,頁771上:「系曰:自漢傳法,居處不分禪律,是以通禪達法者皆居一寺中,院有別耳。」

¹⁷³ 周一良著,錢文忠譯,《唐代密宗》(上海:上海遠東出版社,1996),附錄二十,頁119。

¹⁷⁴ 《開元釋教錄》(大·2154,收入《大正新修大藏經》第55冊),卷一八,〈別錄中疑惑再詳錄第六〉,頁679上:「開元十三年乙丑歲六月三日勅:諸寺三階院並令除去隔障,使與大院相通,眾僧錯居,不得別住。所行集錄悉禁斷除毀。」

¹⁷⁵ 椎名宏雄,〈初唐禪者律院居住〉,《印度學佛教學研究》17.2(1969)。

¹⁷⁶ 《宋高僧傳》卷一〇,〈習禪第三·唐新吳百丈山懷海傳〉,頁770下-771上。

從百丈禪師制定禪林規式，禪寺中僅設僧堂、法堂、方丈室，僧人都統一住在僧堂裡；同時，僧人化緣、嘑施皆歸於常住，僧人不得別有積蓄。禪寺在管理上——無論是經濟上、寺院的修習都是事權統一，方便管理。反觀律寺、教寺仍維持院、堂各自為政，在經濟上也是各自獨立的，僧人化緣或齋嘑所得歸於各院。如唐肅宗至德初年，律大德熙怡 (?-799) 到廬山東林寺，住在耶舍塔院，信徒奉獻很多，他先是私蓄收藏在塔院中，其後則繳交寺方：「既而悉歸精舍，頒于眾僧，大師率同門人，布衣糲食而已。」¹⁷⁷ 關於禪寺和教寺、律寺的差別，釋大訢 (1284-1344) 在〈楊雲巖居士作蔣山僧堂偈序〉一文中有很精簡的描述：

寺古制皆有僧堂，然惟會食而已，至於寢處，則有別室，如今教、律院猶然也。獨禪林自唐開元中百丈海禪師作清規，設長連牀于堂，少長盡入居之，牀端為木函盈赤，以貯三衣一鉢，外無餘畜也。坐卧起居有時，凡晨昏、午夜以及旦，長老、首座加巡警焉。惰者罰，不率教而擯之。至於禪寂，吃苦枯枝，湛然止水，眾千百肅如也。¹⁷⁸

從宋代的一些碑記中，可知律寺在管理上比較容易產生弊病。如筠州上高縣（今江西宜春市）淨眾寺原來是一所甲乙徒弟院的律寺，僧人無規律：「世以父子繼主院事，其徒雖被褐右袒，而行如駟僧，飽食煖衣，懷晏安之耽，而不虞牛後之禍。」後來地方人士向官府陳情，將犯法僧人治罪，同時向朝廷申請改為禪院。¹⁷⁹ 又，江蘇常熟（別稱「琴川」）勝法寺本來是律寺，仁宗至和年間 (1054-1056)，因有寺僧殺人之事，縣宰桑公鑒於此寺諸多積習深重之事，於是請改為十方禪寺。¹⁸⁰ 又如李新〈九華禪寺記〉一文，敘述九華寺原係律寺，因寺院管理上有諸多弊病，因此哲宗元祐年間，太守楊慶基請革此寺為禪寺：

其徒以律為家，私鑿戶牖，若蟻穴螺贏。然婦蠶息敗，行券責償無一法，叛俗夙愆，姦人羣名狗迹，以為狡穴疾藪。元祐丁丑，太守楊公慶基上章

¹⁷⁷ 《佛祖歷代通載》（大·2036，收入《大正新修大藏經》第49冊），卷一四，許堯佐〈東林熙怡律師碑〉，頁610中。

¹⁷⁸ 元·釋大訢，《蒲室集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1204冊），卷七，〈楊雲巖居士作蔣山僧堂偈序〉，頁9。

¹⁷⁹ 宋·謝逸 (?-1113)，《溪堂集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1122冊），卷七，〈上高淨眾禪院記〉，頁13-14。

¹⁸⁰ 宋·孫應時纂，宋·鮑廉增補，元·盧鎮續修，《琴川志》（收入《宋元方志叢刊》），卷一三，〈釋·勝法禪寺新十方記〉，頁1282上、下。

叩禮部，請革為禪，邦人講詞，願得文禪師主法席。使者五返，然後自錦官載師以歸。……¹⁸¹

紹興初年，曹勛（1098-1174）因官客居台州期間，他的弟弟、妻子、母親先後亡故，暫時埋葬在臨海縣真隱山。至宋孝宗隆興元年（1163），他的官位到達了建功德寺的標準，¹⁸² 在墳側找到一所寺院「顯明寺」，奏請作為其亡親追薦冥福的功德寺。此寺原係律寺，曹勛就自己出俸錢，將它改建為禪院，請禪僧住持，他自撰的〈顯恩寺記〉中有詳細的敘述：

隆興初，余承國恩叨居掌武，以故事得於墳側建寺度僧，以昭恩紀，以薦冥福。遂就墳東南故顯明寺岡阜拱揖，松竹茂密，相傳梁天監中馮氏所捨，具名請額於朝，蒙恩以「顯恩褒親禪院」為名。時隆興元年也。寺本律刹，僧皆星居，為出俸餘，建方丈、寢堂、僧堂、後架、看經衆寮，及涵軒、浴堂、鐘樓、三門善神等，皆創為之。并增米田，助供齋粥。革其舊俗，悉就清規，請禪學僧住持。自本韶至師玉，凡三易始得師玉，能以身律衆，結善知識緣。……¹⁸³

前此學者研究功德寺，都提及大臣建功德寺的經濟利益，¹⁸⁴ 就此而言，功德寺的主人毋寧更願意以禪寺做為功德寺。當大臣為親人亡祖奏請功德寺時，主要是希望寺院僧人可以長期專意為先人做追薦法事「其徒粥飯之餘，惟香爐經卷，依儀行道，第知追嚴資薦」。¹⁸⁵ 在此情況下，除了考慮到薦亡儀式中禪、懺的結合這個因素之外，也顧及到禪寺有一定的制度，在管理上（包括經濟方面）事權合一比較方便的，這也就是為什麼功德寺以禪寺為多的原因。因此功德寺的設置，實係宋神宗以後佛教界興起一股「革律為禪」風潮的重要原因之一。¹⁸⁶

¹⁸¹ 宋·李新，《跨鰲集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1124冊），卷一七，〈九華禪寺記〉，頁8。

¹⁸² 《宋史》卷三七九，〈曹勛傳〉，頁11701：「孝宗朝加太尉、提舉皇城司、開府儀同三司。」

¹⁸³ 《松隱集》卷三一，〈顯恩寺記〉，頁1-2。

¹⁸⁴ 見小川貫弍，〈宋代の功德墳寺に就いて〉；竺沙雅章，〈宋代墳寺考〉；黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉；白文固，〈宋代的功德寺和墳寺〉；汪聖鐸，〈宋代的功德寺觀淺論〉；竺沙雅章，〈宋元仏教における庵堂〉；宮本則之，〈宋元時代における墳庵と祖先祭祀〉。

¹⁸⁵ 《松隱集》卷三〇，〈崇先顯孝禪院記〉，頁16。

¹⁸⁶ 承蒙黃敏枝教授賜告：宋代改律為禪的運動中，也涉及佛教宗派的消長，宋代禪宗的

五・功德寺的空間規劃

如前所述，依據禪寺規制，所有的僧人必須住在一個大僧堂裡，而不能分別住在幾個院落中，因此革律為禪的寺院首先面臨的是寺院空間的重新規劃與改建；首先要打破原來律寺個別的院落，新建一個大的僧堂，以及住持居住的「方丈」。另外，功德寺除了以佛事追薦大臣的祖先亡親，寺中通常也另置有「祠堂」；又，如此功德寺係在先人的墳塋近側，有時也另置有守墳人的居處。

五代時期，萍鄉縣（今江西萍鄉）寶積寺原來是一所律寺「星居六室」，至北宋哲宗元符二年（1099）改為禪寺，黃庭堅（1045-1105）〈萍鄉縣寶積禪寺記〉中稱「破六律院為一叢林」，¹⁸⁷當是將原來六個院落打通，改為大僧堂之制。宋高宗紹興九年（1139），海鹽縣（今浙江海鹽）法喜寺由律寺改為禪寺，李正民〈法喜寺改十方記〉中對此寺在空間上的改變有清楚的敘述：

紹興九年春，秀州海鹽縣始以法喜舊寺革為禪林，掃螻蟻之封疆，蕩狐兔之窟穴，剝剔藩籬，徹除蔀屋，開戶牖、正堂奧，變昏暗以為虛明，廓狹隘以為廣大，三門洞啟於前，正殿磅礴其後。凡僧堂、丈室、鐘樓、經藏、庫廚、舍寮，為屋一百五十楹。¹⁸⁸

由上可知，改為禪寺後的法喜寺在空間上作了重新的規劃，不再是個別院落的組合，而是打破個別院落的樊籬，「廓狹隘以為廣大」，建立足以容納眾僧的「僧堂」，另有住持居住的「方丈」等。

在功德寺中大都另建有功德寺主的家族祠堂，也就是所謂的「今即仙佛之廬，列置室奉先追遠」。¹⁸⁹吳興武康縣的「顯忠資福禪院」，係南宋初年太傅寧遠軍節度使楊存中的功德寺，在法堂、方丈之間，便建有其家族的祠堂，孫覲（1081-1169）撰〈顯忠資福禪院興造記〉記載其中的配置：

……又置祠屋于法堂、方丈之間，自一世祖至楊國夫人，同堂異廟，血食其中。塑佛菩薩像數十軀，金碧相輝，食衆日千餘指，命住長蘆正祖師法

一枝獨秀也是造成此一風潮的原因。惟本文非純粹討論此一問題，僅就功德寺的角度來談。

¹⁸⁷ 黃庭堅，《山谷集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1129冊），別集，卷四，頁5。

¹⁸⁸ 元·單慶修，元·徐碩纂，《至元嘉禾志》（收入《宋元方志叢刊》），卷二三，〈碑碣八·海鹽縣·法喜寺改十方記〉，頁4589下。

¹⁸⁹ 宋·孫覲，《鴻慶居士集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1135冊），卷二三，〈顯忠資福禪院興造記〉，頁23。

永主其院，更號「妙覺圓照」。為屋總三百二十區，始事于紹興二十一年七月日，而成于二十九年閏六月。宏麗雄深，為一方壯觀。¹⁹⁰

即在法堂和住持居所「方丈」之間，設立祠堂，也就是在建築配置上以祠堂居中間的主位。同樣的配置也出現在非「敕賜功德寺」的墳庵，林希逸〈莆田方氏靈隱本庵記〉一文，記敘莆田方氏的墳庵「於墳側為室三間，中則祠堂飲酢之廳，西居庵僧，東住墳客」。¹⁹¹ 墳客即守墳之人。周必大（1126-1204）記敘他在宋乾道三年（1167）七月和邵方遠一同出遊，路經孫觀（字仲益）家的墳庵，有以下的描述：

遂過湖汊西行三里，至孫仲益墳庵，修竹流水，門徑幽深，自其胸次丘壑也。龜潭形如龜，濶不盈丈，有亭曰「酌潦」，而菴名「千息」，對祠堂創一龕，華甚。設四几案，為其二室，一旦留自待。¹⁹²

此例則是寺院和祠堂面對而立。

祠堂中通常有先人的塑像或畫像，¹⁹³ 哲宗元祐三年（1088）武衛上將軍郭達卒，他生前獲神宗賜建「資忠報本禪院」於祖先墳壠，至紹聖三年（1096），其子忠孝等人在此寺建祠堂，「繪公像以祠之」。¹⁹⁴ 南宋初年，資政殿大學士張公奏請的功德寺，賜額「顯慈永慶禪院」（毗陵）中，就建有「祠堂一區，繪張氏三世之像以祠。旁置水陸院，以薦冥福」。¹⁹⁵ 陸游（1125-1210）〈法雲寺觀音殿記〉記載法雲寺係尚書左丞楚公的功德院，其中有楚公及其先人的肖像。¹⁹⁶

¹⁹⁰ 《鴻慶居士集》卷二三，〈顯忠資福禪院興造記〉，頁21。本段文字標點幸承王師德毅教正，「食眾千餘指」乃指百人。特此致謝。

¹⁹¹ 宋·林希逸，《竹溪鬳齋十一藁續集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1185冊），卷一一，〈莆田方氏靈隱本庵記〉，頁4。

¹⁹² 宋·周必大，《文忠集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1148冊），卷一六八，頁9。

¹⁹³ 宋代祠堂中通常有塑像和畫像，請參閱：蔣義斌，〈朱熹對宗教禮俗的探討〉，收入《第二屆宋史學術研討會論文集》（臺北：中國文化大學史學研究所、史學系，1996），頁147-164。

¹⁹⁴ 宋·李鷹，《濟南集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1115冊），卷七，〈郭宣徽祠堂記〉，頁19。

¹⁹⁵ 《鴻慶居士集》卷二二，〈常州永慶禪院興造記〉，頁18。

¹⁹⁶ 《渭南文集》卷一九，〈法雲寺觀音殿記〉，頁15：「初先楚公為尚書左丞，請於朝以證慈及法雲為功德院，歲度僧一人。三年間，證慈得其二，法雲得其一，故太傅與楚公祠堂肖像具存。」

功德寺中有祠堂之事，也反映在禪宗清規中，它清楚地要求功德寺的新住持上任的當天、次日，以及寒食節，皆須到寺內功德寺主人的祠堂拈香、誦經。成書於宋度宗咸淳十年（1274）的《叢林校定清規總要》（X・1249，習稱《咸淳清規》）〈新住持入院〉條云：「如功德寺，次日粥罷，當為功德主升座祝香，下座集眾，詣祠堂諷經。或入院日，一併拈香，次日，用香花供養之儀。集眾諷經。今凡見入院日，詣祠堂拈香，日仍特為升座諷經。」¹⁹⁷ 元代所修的禪寺清規中，也都提及功德寺中的祠堂，《禪林備用清規》（X・1250）稱：「三月分，寒食。屆期祖堂、祠堂鋪陳供養，照例諷經，掃洒祖塔。」¹⁹⁸ 祖堂係指寺院前代僧人的祭祀空間。《幻住庵清規》（X・1248）中也提到清明節在功德寺主的祠堂迴向，以及十月朝祠堂誦經迴向。¹⁹⁹

由於功德寺中另有祠堂，因此，功德寺域內並非完全不沾葷腥的。祠堂的祭祀是以牲祭拜的，如前述楊存中家的顯忠資福禪院的祠堂：「自一世祖至楊國夫人，同堂異廟，血食其中。」²⁰⁰ 另外，守墳的「墳客」也不一定是喫素。功德寺的僧人對這樣的情況可能有點不以為然，如宰相章惇（1029-1103）請吳山淨端禪師做他家功德寺「靈山寺」的住持，淨端經常拿此事和章惇開玩笑，他在給章惇的一封信裡說：

章敦（惇）章敦（惇），請我看墳。我却喫素，你却喫葷。²⁰¹

又，有一次章惇請淨端禪師吃飯，剩下一些餛飩，禪師便說「腥餛飩、素餛飩，滿碗盛來渾崙吞。垃圾打從灘上過，龍宮海藏自分明」。²⁰² 他用「垃圾」來比喻腥餛飩，以「龍宮海藏」形容僧人清修自性不受近旁葷腥的影響。

¹⁹⁷ 宋・惟勉編，《叢林校定清規總要》（收入《卮續藏經菁華選・禪宗集成》〔臺北：藝文印書館，1968〕，第2冊），卷上，〈二十六新住持入院〉，頁6下，總頁1184下。

¹⁹⁸ 《禪林備用清規》（收入《卮新纂續藏經》第63冊），卷一〇，頁663下。

¹⁹⁹ 同前書，頁578下-579上。

²⁰⁰ 《鴻慶居士集》卷二三，〈顯忠資福禪院興造記〉，頁21。

²⁰¹ 師皎重編，《吳山淨端禪師語錄》（X・1449，收入《卮新纂續藏經》第73冊），頁73下。

²⁰² 《教外別傳》（X・1580，收入《卮新纂續藏經》第84冊），卷九，〈西余淨端禪師〉，頁265下。

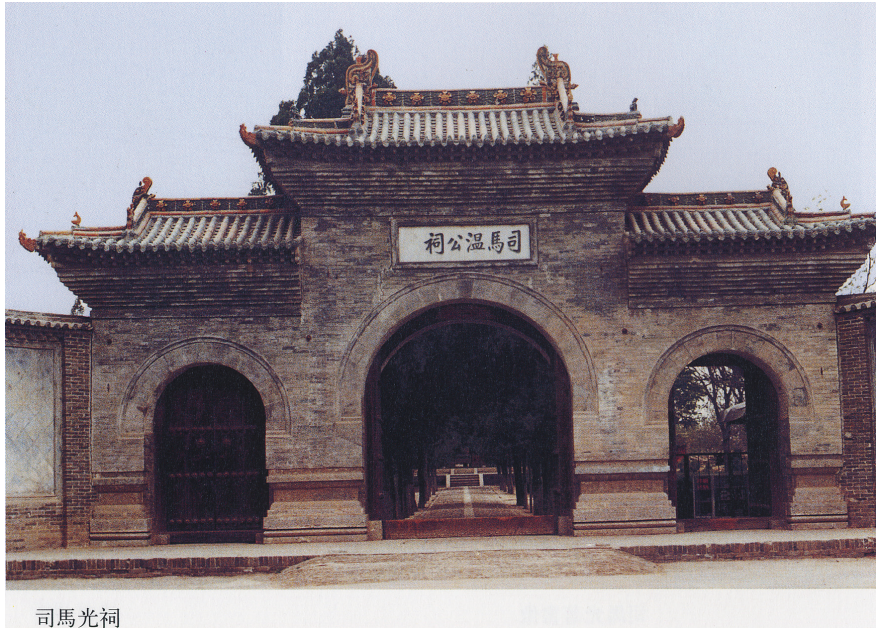
肆・結語

功德寺中主要的宗教儀式是懺儀，懺悔儀式在梁代有一個轉折，從個人懺悔滅罪轉變成可為亡者懺罪，藉由設齋行懺的活動和儀式為亡人懺罪，祈求他們得以超生淨土。隋代智顗所作的懺儀將懺悔和禪觀結合，到唐代宗密繼承此種思想，更作進一步的闡揚。因懺悔和禪觀的關聯，使得人們建功德寺時都傾向以禪寺為主。此外，從百丈制訂禪門規式之後，禪寺的行法管理事權統一，也使得大臣在奏建功德寺時，通常找的是禪寺，或是奏請將律寺、教寺改為禪寺，是以功德寺多為禪寺。功德寺數量的增加，也是造成宋代佛教界「改律為禪」、「改教為禪」風潮的重要因素之一。

家廟和功德寺都是經由皇帝許可方能建立，家廟到了五代已經衰退，宋初人們已不清楚它的建置制度了；功德寺則在宋代大盛，黃敏枝認為它和家廟制度的衰微應該有密切的關係，²⁰³ 常建華認為功德寺係祖先崇拜和佛教的結合。²⁰⁴ 家廟和功德寺分屬儒、佛二個系統，在功能上是不一樣的，家廟是依禮制建立，以外在形式榮顯先人，而功德寺則透過宗教上救贖的薦亡儀式，以超度薦拔先人。不過，家廟是品官才有的，而敕賜功德寺也是朝廷敕許，又可藉以追薦先人；因此，筆者則認為它同時包含了儒家禮制家廟的榮顯祖先成分，以及宗教上的薦亡作用，將報親之幽、顯合而為一。在思想史上的意義是：到了宋代皇帝下令准許某些品官可擁有功德寺追薦祖先，也就是政府承認功德寺的作用，至此佛教薦亡儀式遂正式成為中國祖先崇拜中的重要成分。

²⁰³ 黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，頁244。

²⁰⁴ 常建華，〈宗族志〉（收入《中華文化通志・制度文化典》〔上海：上海人民出版社，1998〕），頁139-141。



山西夏縣司馬光家的功德寺「餘慶禪院」中的祠堂

（楊明珠編，《司馬光塋祠碑誌圖錄與校釋》〔北京：文物出版社，2004〕）

附論：功德寺的政治和社會意涵

前文主要從佛教懺悔儀式作為切入點，探討功德寺出現的宗教因素。除此之外，促成功德寺產生的政治和社會性的背景，尚須做進一步的討論，才能對功德寺有更完整的理解。此處擬從唐宋國家的佛教政策和中古時期寺院的社會功能兩方面，論述功德寺的出現及其意涵。

「敕賜功德寺」可以說是在唐代以降「禁創寺觀」的政令，和對僧人數目的控制這個背景下，皇帝賜予大臣權貴的恩典。對於寺院和僧人數量的控制是唐朝佛教政策的基調，²⁰⁵ 它也成為功德寺出現的背景：一則由於僅有由皇帝賜額的「額寺」是合法寺院，不允許私人自創寺院。這也就是為什麼要為亡者建寺追福，須得到皇帝准許的緣故。二則國家為了嚴格控制僧尼數目、禁止私度，並且採行僧人「隸籍屬寺」的措施，因此大臣在請建功德寺時，同時也須向皇帝要求

²⁰⁵ 參見拙文，〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，頁249-253。

准許度僧若干人。另外，就社會性的因素而言，中古時期寺院原係一公共的空間，它既是士子習業的處所，²⁰⁶ 也是官員、商旅行人寄宿的地方，²⁰⁷ 兼是流寓者殯葬或權葬之地。官員的功德寺則是一個私人的空間，特別是入宋以後官員奏請以現有寺院為功德寺時，得到了皇帝不許他人殯葬寺地、不借外客寄宿的權利，亦即將公眾性的寺院空間私有化。

一・唐代對寺院和僧人數目的控制

相對於唐代嚴格控制僧尼和寺院數量，北魏迄隋代在這方面的規定和實施則較為鬆散，對於寺院的數目似乎沒有定額和嚴格的控制，²⁰⁸ 唐代則以「額寺」為合法寺院，原則上禁止私創寺院。

（一）唐代的「額寺」

漢代以後，隨著佛教的流佈和發展，寺院以不同的形式在各地興建。中古寺院有不同的形式和名稱——包括規模較大的寺院、村落的佛堂、山林裡的蘭若、禪院、庵室。兩晉南北朝時期，大都稱為「精舍」或「寺」；隋代一度改稱「道場」。南北朝時期，國家對於寺院的管理基本上僅限於較大的寺院，至唐朝僅有「額寺」是合法的寺院。

1. 額寺的出現

由皇帝賜額的「額寺」始於隋朝，北周武帝毀廢佛法，寺院掃地而盡，給予隋文帝興復佛教之後一個重整寺院的契機。開皇七年（587），文帝迎請在徐州僧人曇遷（541-607）至大興城，受到他的感召影響，發佈了幾項有關佛教的重要敕令，包括以下兩項關於度僧和寺院賜額的政策。一，開皇十年（590），文帝行幸晉陽時，有私度的僧人請求勒籍入貫，文帝採納曇遷的建言，下令：「自十年四月已前，諸有僧尼私度者，並聽出家，故率土蒙度數十萬人。」二，開皇十四年（594），曇遷又奏稱「諸廢山寺并無貫逃僧，請並安堵」。請將廢棄的山寺和無籍的僧人合法化，文帝不僅同意他的請求，更進一步下令「但有山寺一僧已上，皆

²⁰⁶ 嚴耕望，〈唐人讀書山林寺院之風尚〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》30.下（1959）：689-728。

²⁰⁷ 道端良秀，〈宿坊としての唐代寺院〉，《支那佛教史學》2.1（1938）。

²⁰⁸ 拙文，〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，頁238-239。

聽給額」，將有僧人居住的寺院都變成「額寺」——即合法的寺院。《續高僧傳》的作者道宣盛稱此皆是「（曇）遷之力矣」。²⁰⁹ 隋末動亂，復予唐室一個整頓佛寺數量的機會，以寺額控制寺院的數量，如隋末杭州華嚴寺經亂殘破，唐初信徒重建此寺，至武后文明元年（684），敕許還其舊額。由此可知，唐初破廢寺院可能被註銷名額，如華嚴寺還須經過重新的認定。²¹⁰

唐朝僅有「額寺」才是合法的寺院，張弓認為唐代敕賜額寺有控制寺院數目的含意。²¹¹ 正是由於唐朝政府對於額寺的控制很嚴，因此有額寺院始終維持在五千人左右，²¹²《舊唐書·職官志》記載：「凡天下寺有定數，每寺立三綱，以行業高者充。」其下註稱：「諸州寺總五千三百五十八所，三千二百三十五所僧，二千一百二十二所尼。每寺上座一人，寺主一人，都維那一人。」²¹³ 唐武宗毀廢佛教時，拆撤寺院蘭若共四萬六千六百餘所，²¹⁴ 牟璩《修方山證明功德記》記載會昌毀佛的內容包括：「額寺五千餘所，蘭若三萬餘所。」²¹⁵

在合法的額寺之外，還有以下各種形式的道場存在，如山房、蘭若、普通、佛堂、義井、村邑、齋堂、庵等。²¹⁶ 雖然它們皆非額寺，但從初唐開始也將之列入管理。唐中宗即位赦文中特別提及：「村落佛堂，並令開門灑掃，不得因茲聚斂，創加修葺。」²¹⁷ 敕令佛堂開門灑掃的用意欲其公開化，防止聚眾和各種祕密行事。文宗大和四年（830）祠部奏「其天下州府村坊佛堂、普通、私設蘭若、義井等，竝請割屬當州府寺收管」。²¹⁸

²⁰⁹ 《續高僧傳》（大·2060，收入《大正新修大藏經》第50冊），卷一八，〈習禪三·隋西京禪定道場釋曇遷傳〉，頁573上-中。

²¹⁰ 《宋高僧傳》卷二六，〈唐杭州華嚴寺玄覺傳〉，頁875上。

²¹¹ 張弓，《漢唐佛寺文化史》（北京：中國社會科學出版社，1997），上冊，頁232-233。

²¹² 根據《佛祖統紀》卷一一，頁816上，可知貞觀二十二年時，天下寺三千七百餘所。

²¹³ 《舊唐書》卷四三，〈職官二·尚書都省·禮部尚書〉，頁1831。

²¹⁴ 《會昌一品集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1079冊），卷二〇，〈賀廢毀諸寺德音表〉，頁3：「臣某等伏奉今日制拆寺蘭若共四萬六千六百餘所，還俗僧尼并奴婢為兩稅戶共約四十一萬餘人。」

²¹⁵ 《全唐文》卷七九一，牟璩《修方山證明功德記》，頁8291。

²¹⁶ 小野勝年，《入唐求法巡禮行記の研究》（1964，東京：法藏館，1989），卷四，頁178，記載武宗廢佛，首先廢除以下諸種非額寺的道場：「又敕下令毀拆天下山房、蘭若、普通、佛堂、義井、村邑、齋堂等，未滿二百間、不入寺額者。其僧尼等盡勒還俗，充入色役。具令分析聞奏。」

²¹⁷ 《唐大詔令集》（臺北：鼎文出版社，1986），卷二，〈中宗即位赦〉，頁6。

²¹⁸ 《冊府元龜》卷四七四，頁18-19。

由於唐室不承認額寺以外諸種道場為合法寺院，因此這些寺院經常面臨被拆毀的窘境，現存文獻中即可見官方數度拆毀無額寺院的紀錄。玄宗開元十五年（727）曾全面地拆除各地規模較小的村落佛堂，甚至連大型的佛堂也被破壞，《佛祖統紀》卷五四：「開元十五年，勅天下村坊佛堂小者，並拆除之，功德移入近寺。公私望風，凡大屋大像亦被殘毀。」《太平廣記》中還收錄了一則和此有關的故事：豫州新息令李虛因醉酒而下令不執行拆佛堂之令，由於他無意中保全佛堂的功德，死後竟得還陽，多活了三十年。²¹⁹ 因蘭若非合法寺院，大曆末，劍南東川觀察使李叔明曾經上奏「請蘭若、道場無名者皆廢」，後因朝議反對，而未付諸實行。德宗貞元六年（790），丞相韓滉之為浙西觀察使「廢毀山房」，杭州刺史王顏恐怕在徑山修禪的僧人法欽無處可居，特別請他出山，安置在杭州龍興寺。²²⁰ 此山房當指山林蘭若。²²¹ 貞元十三年（797）春，觀察使兼御史中丞博陵崔公行府幕郎官判官李公臻巡戶口「兼封閉諸山蘭若」，此事不見於史傳，因當時在銅山有位信行禪師在此建蘭若修禪，至元和四年（809）當地信徒請縣令姚公等人建碑記事，才留下此一紀錄。²²² 穆宗長慶三年（822），浙西觀察使李德裕奏請除去境內淫祠一千零一十五所，²²³ 又罷「私設山房」一千四百六十。²²⁴ 唐文宗開成年間，忠武節度使王彥威「毀山房三千餘所，盜無所容」。²²⁵ 唐武宗滅法毀寺時，首先拆毀的也是山野招提、蘭若。²²⁶

²¹⁹ 宋·李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1986），卷一〇四，〈報應三·金剛經·李虛〉，頁703-704。

²²⁰ 《宋高僧傳》卷九，〈習禪第三之二·唐杭州徑山法欽傳〉，頁471中。

²²¹ 《續高僧傳》卷一二，〈義解第八·隋終南山悟真寺釋淨業傳〉，頁517中：「開皇中年，高步於藍田之覆車山，班荆採薇，有終焉之志。諸清信士敬揖戒舟，為築山房，竭誠奉養。架險乘懸，製通山美，今之悟真寺是也。」

²²² 《全唐文》卷八三九，孫元〈大唐銅山禪師信行和尚蘭若記〉，頁8831下。

²²³ 《舊唐書》卷一六，〈穆宗紀·長慶三年〉，頁503。

²²⁴ 同前書，卷一七四，〈李德裕傳〉，頁4511：「除淫祠一千一十所。又罷私邑山房一千四百六十。」《冊府元龜》卷六八九，頁31：「李德裕為浙西觀察使……按方志前代名臣賢則祠之，四郡之內，除淫祀一千一十所，又罷私設山房一千四百六十，以清寇盜，人樂其政，優詔嘉之。」

²²⁵ 《新唐書》卷一六四，〈王彥威傳〉，頁5058；《舊唐書》卷一七下，〈文宗紀下·開成三年〉，頁574：「秋七月丙辰朔。壬戌，陳許節度使殷侗卒。甲子，以尉卿王彥威檢校禮部尚書，充忠武軍節度使。」

²²⁶ 唐·杜牧撰，陳允吉點校，《杜牧全集》（上海：上海古籍出版社，1997），卷一〇，〈杭州新造南亭子記〉：「武宗皇帝始即位，獨奮怒曰：『窮吾天下，佛也。』始去其山

額寺以外的山房蘭若係私人建立的道場，即赦文中所稱「私設蘭若」，但有道場就有僧人在其中修行或提供宗教服務，這就牽涉到隋唐僧人「隸籍屬寺」的問題，故要州縣官詳列其名，以及其中所居僧人數，上報祠部。由於唐朝政府對於非額寺的蘭若等道場的數量、住在其中的僧尼有很好的掌握，因此，《續高僧傳》即有貫籍於蘭若的僧人，如〈隋滄州蘭若沙門釋道正傳〉；²²⁷《宋高僧傳》中有〈唐宣州靈湯泉蘭若志滿傳〉、〈唐南嶽西園蘭若曇藏傳〉、〈唐資州山北蘭若處寂傳〉、〈唐南嶽蘭若行明傳〉、〈唐成都府靈池縣蘭若洪正傳〉。²²⁸

（二）僧人的「隸籍屬寺」

唐代對於僧尼管理的重點在於：一，僧尼人數的控制；二，僧尼籍須隸屬寺院。

從北魏以來，即由僧官管理僧籍，唐初以來也設立僧籍，孟憲實認為唐代對於佛教的管理是以僧籍為中心，僧籍三年一造。²²⁹ 同時，唐室也密切注意私度和不合格的僧尼，對於私度的管制相當嚴格，如貞觀初年私度者處以死刑。²³⁰ 睿宗景雲二年（711）四月壬寅大赦天下，但私度者不赦，「天下濫度僧尼、道士、女冠並依舊」。²³¹ 憲宗即位以後，更密切關注私度，「元和（806-821）已來，累敕天下州府，不得私度僧尼」。²³² 此外，對於僧尼品質也有某種程度的控管，玄宗開元二年（714），因姚崇上言，沙汰天下一萬二千餘偽妄僧尼還俗，²³³ 文宗大和九年（835）七月丁巳，因李訓奏稱僧尼猥多，詔所在試僧尼誦經不中格者，皆勒歸俗。²³⁴ 從宣宗大中六年（852）中書門下的奏文，可知唐代透過度牒

臺野邑四萬所，冠其徒幾至十萬人。」《資治通鑑》卷二四八，〈唐紀六十四·武宗·會昌五年〉，頁8015。

²²⁷ 《續高僧傳》卷一六，頁550上。

²²⁸ 《宋高僧傳》卷一〇，頁766下；卷一一，頁774上；卷二〇，頁836中；卷二三，頁857中；卷二四，頁864上。

²²⁹ 孟憲實，〈論唐朝的佛教管理——以僧籍的編造為中心〉，《北京大學學報（哲社版）》2009.3：136-138, 143。

²³⁰ 《續高僧傳》卷二五，〈感通上·釋法沖傳〉，頁666上：「貞觀初年，下勅有私度者處以極刑。」

²³¹ 《舊唐書》卷七，〈睿宗紀·景雲二年〉，頁157。

²³² 同前書，卷一七四，〈李德裕傳〉，頁4514。

²³³ 《資治通鑑》卷二一一，〈唐紀二十七·玄宗·開元二年〉，頁6695。

²³⁴ 同前書，卷二四五，〈唐紀六十一·文宗·太和九年〉，頁7906；《舊唐書》卷一七

制度控制僧尼數目的增長，如合法的僧尼去世，才可再補。²³⁵

唐代對僧人的管理除了編列僧尼籍之外，其名籍必須隸屬於某所寺院之下，即「隸籍屬寺」。周奇首先注意到唐代僧尼出家，取得僧籍之後，須配名至某寺，才使僧籍落實，完成最後一道手續。²³⁶ 按，相較於「配名」一詞，僧傳用得比較多的是「隸籍」一詞，²³⁷ 即「隸名籍」的簡稱。如僧人智通「隋大業中出家受具，後隸名總持寺」，²³⁸ 其「隸名總持寺」當係入唐之後的事。大和元年（827）鄂州刺史牛僧孺（779-847）往訪在武昌郡黃鵠山結茅庵修行的僧人無等（748-830），因其所居蘭若非合法寺院，「牛公慮其蘭若不隸名籍，特為奏題曰『大寂』也」。²³⁹ 因隸名籍於某寺，同時也意味著要固定居住在此寺，因此有「配住」之稱。「配名」應是「隸名籍配住」之意。唐代僧人的「隸籍屬寺」已是一種制度，如僧人玄素「以如意年中始奉制度，隸名于江寧長壽寺」。²⁴⁰ 天寶八載（749），齊翰出家「奉制度配名永定寺」。²⁴¹ 僧人自某寺移籍至他寺，須透過申請，或者係皇帝的恩賜。不惟僧尼隸名籍於某寺，道士女冠亦復相同，如唐初道士元覽「時遇恩度為道士，隸籍於至真觀」。²⁴²

梁朝慧皎撰《高僧傳》時，因其時僧人並不須隸籍屬寺，所以各傳均未繫寺名，至唐代因僧尼剃度之後，名籍須隸屬於某寺，因此《續高僧傳》、《宋高僧傳》各傳僧人名字之前都註明其所貫籍的寺院。五代後周世宗顯德五年（958），

下，〈文宗下·大和九年〉，頁559：「十二月，中書門下奏：『度僧不精，則戒法墮壞；墮，讀曰隳。造寺無節，則損費過多。請自今諸州準元敕許置寺外，有勝地靈迹許脩復，繁會之縣許置一院。嚴禁私度僧、尼；若官度僧、尼有闕，則擇人補之，仍申祠部給牒。』」

²³⁵ 《唐會要》卷四八，〈議釋教下〉，頁834：「大中六年十二月，祠部奏：其僧尼踰濫之源，皆緣私度，本教遮止，條律極嚴，不得輒有起建，如可容姦，必在禁絕。犯者准元勅科斷訖，仍具鄉貫姓號申祠部，上文牒。其官度僧尼，數內有闕，即仰本州，集律僧同議，揀擇聰明有道性，已經修鍊，可以傳習參學者度之，貴在教法得人，不以年齒為限；若惟求長老，即難奉律儀。剃度訖，仍具鄉貫姓號申祠部請告牒。」

²³⁶ 周奇，《唐代宗教管理研究》（上海：復旦大學歷史系博士論文，2005），第三章〈出家制度〉，第五節「配名與移錄」，頁102-105。

²³⁷ 《續高僧傳》、《宋高僧傳》中各有一次「配名」；《宋高僧傳》中「隸名」有十八次之多。

²³⁸ 《宋高僧傳》卷三，〈譯經篇第一之三·唐京師總持寺智通傳〉，頁719下。

²³⁹ 同前書，卷一一，〈習禪篇第三之四·唐鄂州大寂院無等傳〉，頁774中。

²⁴⁰ 同前書，卷九，〈習禪篇第三之二·唐潤州幽棲寺玄素傳〉，頁761下。

²⁴¹ 同前書，卷一五，〈明律篇第四之二·唐吳郡東虎丘寺齊翰傳〉，頁799下。

²⁴² 《全唐文》卷九二三，王太賢〈元珠錄序〉，頁9624上。

下詔廢除佛寺、僧人還俗，相州節度掌書記馬去非與大坏山寺僧眾上奏請保留此寺，世宗應其所請，敕准保留，次年刻石記事，〈大坏山寺准敕不停廢記〉：「乃頒行天命，條貫僧居，有勅額者存，無勅額者廢。非輕釋氏，用誠游民。」²⁴³即點出了控制寺院數量最重要的目的是控制編戶和僧尼數目。

（三）禁造寺觀詔

唐代從官員到平民已有自行修建寺院的例子，其中有一部分係為追薦亡親而造的；這些寺院大都經由不同的方式先後奏請皇帝許可，但也有私自建造者，因此唐代皇帝屢有禁止創造寺觀的敕令，開元二年（714）二月十九日，敕令「天下寺觀，屋宇先成，自今已後，更不得創造。若有破壞，事須條理，仍經所司陳牒檢驗，……」²⁴⁴ 憲宗即位之初，即重申不許創造寺觀、妄度僧尼之制，元和二年（807）南郊赦文：「天下百姓不得冒為僧尼道士，以避徭役。其創造寺觀廣興土木者，舉前勅處分之。」²⁴⁵ 文宗太和四年（831）祠部的奏書中，顯示唐代一再下令禁止創造寺觀和度僧尼道士，可說是唐代佛教政策的一個縮影：「應諸州府度僧尼道士及創造寺觀，累有禁令，尚或因循，自今已後非別勅處分，妄有奏請者，委憲司彈奏，量加貶責。於百姓中，苟避徭役冒為僧道，所在長吏，重為科禁者。」²⁴⁶ 文宗回應祠部奏的〈條流僧尼敕〉：「天下更不得創造寺院、普通、蘭若等，如因破壞，即任修葺。」²⁴⁷ 又，從此敕亦可得知州縣官府對於其轄區之內有若干所寺院，每一所寺院僧尼的人數，都有嚴密的監控，對於私自建造寺院僧舍的情形，更要嚴格地禁止。²⁴⁸ 宣宗大中六年（852）十二月從中書門下奏，復禁止造寺及度人為僧尼。²⁴⁹

五代仍然沿襲著唐代的政策，以額寺為合法寺院，並且禁止私創寺院。後唐明宗天成二年（927）六月的敕令，承認敕額寺院：「勅應天下大寺及勅賜名額院

²⁴³ 《金石萃編》卷一二一，〈大坏山寺准敕不停廢記〉，頁28。

²⁴⁴ 《唐會要》卷四九，〈雜錄〉，頁860。

²⁴⁵ 《唐大詔令集》卷七〇，頁391-392。

²⁴⁶ 《冊府元龜》卷四七四，〈臺省部奏議第五〉，頁17。

²⁴⁷ 《唐大詔令集》卷一一三，〈政事道釋〉，頁591。

²⁴⁸ 《冊府元龜》卷四七四，〈臺省部奏議第五〉，頁18，文宗太和四年祠部上言：「每州縣管寺幾所，每寺管僧尼幾人，竝請具寺額、僧尼名申省。如有創造寺舍，委本管長吏，切加禁斷。」

²⁴⁹ 《資治通鑑》卷二四九，〈唐紀六十五·宣宗大中六年〉，頁8052。

宇兼有功德堂殿樓閣已成就者，各勒住持。」但對於已建有屋舍、未建佛像的非敕額寺院，則令其出售，其中僧人配住於大寺（當是指合法的額寺）；至於偏遠地區的非法寺院無法出售者，則予以拆毀。在此令到達當地十日之內必須執行。不准任何人——包括官員——為上述非法寺院奏請寺額：「若有形勢借庇，當移不移，誑惑官中，更求院額，既達聽聞所之人，不係官位高低，並行朝典。」²⁵⁰也就是舉國除併無名額寺院。²⁵¹後晉高祖天福四年（939）十二月也下令無論在城在鄉皆不許新造寺院：「今後諸道州府城郭村坊，不得創造寺宇，所有自前蓋者，聽依舊住持。」²⁵²

後周世宗顯德二年五月六日〈條流僧尼敕〉對於廢除無敕額寺院和禁造寺院有更仔細明確的規定，包括以下五項：一是廢除天下所有無敕額的寺院。二是若縣城郭、軍鎮及偏鎮坊郭戶及二百戶以上者，境內無敕額寺院，則在停廢寺院中各留僧寺和尼寺各一所。三是邊遠州郡若無敕額寺院者，則在停廢寺院中各留僧、尼寺兩所。四是「今後不限城郭村坊、山林勝境、古迹之地，並不得創造寺院、蘭若」。五是禁止王公大臣奏請創造寺院，並且訂立違犯上述規定者包括僧尼、王公貴臣、地方各級官僚職員的罰則：

周顯德二年五月六日勅：條流僧尼畫一如後：……如有僧尼俗士輒違勅命者，其主首及同勾當人並徒三年，仍配役，其僧尼勒還俗；本州府錄事叅軍、本判官、本縣令佐並除名，配流地分；廂鎮職員所由當並嚴斷，長吏奏請進止。一王公戚里諸道節制已上，今後不得奏請創造寺院，及請開置戒壇。如違，仰御史臺彈奏。²⁵³

《佛祖歷代通載》記載，此次共計廢無敕額寺院三萬三百三十六所，僅存留額寺二千七百所，可見其執行之徹底。²⁵⁴

²⁵⁰ 宋·王溥，《五代會要》（臺北：世界書局，1979），卷一二，〈寺〉，頁149：「（天成）二年六月七日勅：……其餘小小占射，或舍施及置買目下，屋宇雖多，未有佛像者，並須量事估價，一時任公私收買；其住持僧便委功德使及隨處長吏均配於大寺安止。如院在僻靜之處，舍宇無多，不堪人承買者，便仰毀拆，其材木給付本僧，田地任人請射。仍限勅到後十日內，並須通勘騰併了絕，如敢遷延，及有故違其所犯，僧徒二年，尼杖七十，並勒還俗。」

²⁵¹ 《舊五代史·唐書》卷三八，〈唐書十四·明宗本紀·天成二年〉，頁524。

²⁵² 《五代會要》卷一二，〈寺〉。

²⁵³ 同前文，頁150。

²⁵⁴ 《佛祖歷代通載》卷一七，頁655上。

至宋代，仍沿襲唐五代之舊，僅有「額寺」才是合法的：「宋法：非敕額不敢造寺」；²⁵⁵ 因此，也數度下令毀廢無額寺院，如仁宗景祐元年（1034）六月，毀天下無額寺院。²⁵⁶ 又屢次申明禁造寺觀，天聖七年（1029），仁宗下令「禁京城創造寺觀」。²⁵⁷ 對於私建寺院道觀者，也有所懲治，宋·張舜民〈上哲宗乞罷中懃造寺〉奏稱：「累朝創造寺觀者徒二年」。²⁵⁸ 不過，寺院數目——特別是無額寺的大小型道場仍在增加之中，陸游（1125-1210）敘述「予遊四方，凡通都大邑，以至遐陬夷裔，十家之聚，必有佛刹，往往歷數百千歲，雖或盛或衰，要皆不廢」。²⁵⁹ 另一方面，基於寬容和便於管理的雙重因素，宋朝皇帝也會在適當時機賜額給部分無額寺院，使其成為合法的寺院，如在乾元節（仁宗生日）賜寺額給有五十間屋宇以上的寺院。²⁶⁰

二・功德寺——「禁造寺觀」政策下自建寺院的合法化

在唐代以「額寺」為合法寺院、並以此控制寺院數目的情況下，由皇帝恩准官員建造寺院以追薦親人的功德寺，就是在「禁造寺觀」政策下自建寺院的合法化。有些唐代官員自行建造寺院以追薦親人，再奏請皇帝賜額，並准許度僧。宋代官員的功德寺則多指射無額寺院以為功德寺，自行出資籌建的例子甚少。

（一）請額與度僧——建造寺院的合法化

在談到官員功德寺之前，須先說明在禁止私創寺院政策之下，如何建造一所合法的寺院，以及唐代各類型非敕額寺院也可以透過官員以不同理由，奏請祠部或皇帝賜額，而成為合法的寺院。敕賜功德寺其實也就是走同一個路線。

²⁵⁵ 元·鄭元祐，《僑吳集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1216冊），卷九，〈無錫泗州寺記〉，頁27。

²⁵⁶ 《宋史》卷一〇，〈仁宗紀·景祐元年〉，頁198；宋·李燾，《續資治通鑑長編》（收入《景印文淵閣四庫全書》第314-322冊），卷一一四，〈仁宗·景祐元年〉，頁2682。

²⁵⁷ 《宋史》卷九，〈仁宗紀·天聖七年〉，頁186。

²⁵⁸ 宋·趙汝愚編，《宋名臣奏議》（收入《景印文淵閣四庫全書》第431-432冊），卷一二八，張舜民〈上哲宗乞罷中懃造寺〉，頁18。

²⁵⁹ 《渭南文集》卷一九，〈法雲寺觀音殿記〉，頁16。

²⁶⁰ 黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，頁248。

從皇甫湜 (787-約830)〈廬陵香城寺碣〉的頌詞，²⁶¹ 可知唐代建造一所寺院的合法過程。有一個名為翟宣的平民，捨地建造寺院和庭園，他先是上奏皇帝准許造寺暨度僧，又經地方官吏助修殿堂，再奏請移他處舊有寺額至此，使之成為一所合法的寺院：

州城南偏，寺曰香城。基於乾夫，姓翟名宣，棄地為園。開池引泉，日以昌大。登聞於天，再勅寺人，豐護羣蟲，長史承緝，締構綿連，殿堂峙起。裴高實然，洪收路分。平起之年，奏移古額，始為寺焉。²⁶²

另例，唐宣宗時，有一位官員和平民共同出資在蘇州華亭縣城內顧亭林市西北隅買地建寺，他們先是請堅修、上士這兩名僧人到京城申請院額，獲得院名為「法雲禪院」。大中十三年 (859) 才開始動工興建寺院，次年 (大中十四年) 落成；後來更得到祠部牒，改院為寺。²⁶³

在額寺之外，還有山房、蘭若、普通、佛堂、義井、村邑、齋堂等非額寺的佛教道場，「院」或「蘭若」等較大型的道場可經由奏請賜寺額的方式，改為合法的寺院。如在巴州 (今四川巴中) 城南二里處原有一古佛龕，巴州刺史嚴武 (726-765) 在此建寺、造鐘「建造屋宇叁拾餘間，并移洪鍾壹口，莊嚴福地，增益勝緣，焚香無時」，及其回朝時，便奏請寺額及准許度僧，肅宗乾元三年 (760) 四月，勅旨「其寺宜以『光福』為名」，並許度僧，²⁶⁴ 成為一所合法的額寺。代宗大曆七年 (772)，不空以奏請賜寺額的方式，將汾州西河縣西苑房的一所佛堂改為合法的額寺。此佛堂原來是至德年間 (756-758) 由西河縣的一個佛教社邑自行出資建造的，大曆五年 (770)，不空奉旨前往五臺山修建金閣寺，路過此佛堂院，或可能受此佛堂僧人或社人的請託，他回朝以後便為其奏請賜寺額，代宗允其所請，賜額「法律之寺」。²⁶⁵ 另例，代、德宗時僧人石藏到定州中山大像山的石室中修禪，吸引了同好加入「蔚成叢眾」，州帥李公卓親自入山拜訪他，「欸密交談，深開昏昧」，受益頗多，因此奏請賜其禪院額為「定真」。²⁶⁶

²⁶¹ 關於皇甫湜的生年，見吳在慶、李芊，〈皇甫湜、李賀生平二題〉，《河南科技大學學報 (社會科學版)》27.6 (2009)：39-41。

²⁶² 《全唐文》卷六八七，皇甫湜〈廬陵香城寺碣〉，頁7036下。

²⁶³ 同前書，卷七九二，沈域〈大唐蘇州華亭縣顧亭林市新創法雲禪寺記〉，頁8306下。

²⁶⁴ 《八瓊室金石補正》卷五九，〈巴州光福寺額勅〉，頁6-7。

²⁶⁵ 《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》 (大·2120，收入《大正新修大藏經》第52冊)，卷三，頁840下。

²⁶⁶ 《宋高僧傳》卷一〇，〈習禪第三之三·唐定州大像山定真院石藏傳〉，頁771下。

又，僧人神邕鑒於諸暨到衢婺之間百餘里之間沒有佛寺，發願在焦山建造一所道場，得到當地信徒陳紹欽等人鳩集資金贊助，歷時十年才完工；大曆八年（773），吏部侍郎徐浩被貶為明州別駕，²⁶⁷ 請明州廉使皇甫溫為此寺奏請賜額，名為「大曆」。²⁶⁸ 另，唐僧人光瑤（715-807）到沂水蒙山結草庵修禪院，鄆、費縣人受他教化的人很多，為他建立禪院，兗州節度使王僚奏請為「寶真院」。²⁶⁹ 憲宗元和末年，僧人靈祐（794-853）至大潁山荒無人煙處修禪，以橡栗為食，有山間居民為他建寺，襄陽連帥李景讓奏請寺額為「同慶寺」。²⁷⁰ 大中八年（854），白居易的從弟白敏中（792-861）任西川節度使時，²⁷¹ 眉郡僧人永安到成都拜訪他，顯示神通，請奏寺額，遂其所願。²⁷² 直至五代，此一情況依舊，公元九二二年，²⁷³ 澤郡沁水縣（今山西沁水縣）沁水鄉的車輞山附近居民建立一所蘭若，稱做「車輞院」，請一名僧人詮公住持；至後漢乾祐三年（950）春，攝當縣長內黃扈公才透過太守彭城公，向朝廷申請院額，名為「元化長壽禪院」。²⁷⁴

基於僧人的隸籍屬寺的制度，奏請賜額之時，同時也須奏請度僧或敕令合法僧人住在此寺。唐明州慈溪縣（今浙江慈溪東南）僧人惟實（724-786）在香山修禪，以神力驅走海賊，大曆八年（773），郡民為他建立精舍，明州太守裴徹「奏請署『香山』題額焉，詔度僧七人隸名矣」，²⁷⁵ 為此精舍爭取到合法的地位。又如，僧人圓紹（810-895）到倉垣夷門（今河南陳留縣境）水南寺掛錫，大中十年（856），魏州刺史裴休（791-864）命他居住在東上方院，圓紹更開拓西上方院，地方官奏請僖宗賜額度僧：「賜院額曰『雙林』，師號曰『法濟』，別勅令

²⁶⁷ 《舊唐書》卷一一，〈代宗紀〉，頁302。

²⁶⁸ 《宋高僧傳》卷一七，〈護法篇第五·唐越州焦山大曆寺神邕傳〉，頁815下-816上。

²⁶⁹ 同前書，卷一〇，〈習禪第三·唐沂州寶真院光瑤傳〉，頁767上。

²⁷⁰ 同前書，卷一一，〈習禪第三之四·唐大潁山靈祐傳〉，頁777下。

²⁷¹ 《舊唐書》卷一六六，頁4358。

²⁷² 《宋高僧傳》卷二一，〈感通篇第六之四·唐成都府永安傳〉，頁845下。

²⁷³ 《全唐文》卷八五六，徐綸〈元化長壽禪院記〉，頁8978下云「後唐天祐十九年」，按天祐為唐哀帝年號，天祐僅有三年（904-906），唐朝覆亡，此處稱天祐十九年，殆係不承認後梁政權，仍沿用唐天祐年號。唐天祐十九年相當於公元九二二年，後唐始於公元九二三年，此記有後唐長興年號，述僧人詮公於長興三年（932）遷化。

²⁷⁴ 同前書，卷八五六，頁8978下-8979上。

²⁷⁵ 《宋高僧傳》卷二六，〈興福篇第九之一·唐明州慈溪香山寺惟實傳〉，頁877上。

度侍者七人。」²⁷⁶ 唐末，僧人釋有緣（834-907）至武夷山，廉使李誨替他在山上建禪室，迄僖宗乾符三年（876）時，有緣復到縉雲（今浙江）龍泉大寶山，建立禪院，奏請祠部給額，稱「龍安院」，並勅度七名僧人。²⁷⁷

此外，另有一種情況是官員奏請將舊有合法寺院的「寺額」移至新置寺院，使之成為合法寺院。代宗至德年間，新羅王裔的僧人地藏到池州（今安徽貴池）九華山石室修禪，簡樸苦行，感動村民為他建立禪院；建中初年，刺史張嚴景仰他的德風修行，因此「因移舊額，奏置寺焉」。²⁷⁸ 唐代僧人圓脩（734-833）曾至杭州秦望山松嶺結巢而居，達四十年之久，人稱「鳥窠禪師」；元和初年，杭州刺史裴常棣為他造寺，移廢額曰「招賢寺」。²⁷⁹

（二）唐代官員的功德寺

關於功德寺出現的時間，學者有不同的意見，²⁸⁰ 本文贊同黃敏枝教授的盛唐時期之說。如王維（701-761）之母崔氏師事普寂（651-739，諡「大照禪師」），他為了孝敬母親，特別在藍田縣輞川山谷的莊園（別業）中建立一所精舍。崔氏去世之後，他便上疏乞請以此莊為寺，並請撥諸寺名僧七人在此禪誦，²⁸¹ 此即「清源寺」。²⁸² 王維之母是否埋葬在那裡，不得而知；不過，後來王維確實是在葬在清源寺之旁。²⁸³ 因此，此寺最初是王維為母追福之用，度僧

²⁷⁶ 《宋高僧傳》卷一三，〈習禪篇第三之六·唐東京封禪寺圓紹傳〉，頁784中，傳云「遇元帥相國王晉公鐸，以紹道行通感，神祇効靈，降甘露於玄穹，滋嘉瑞於青檜，奏僖宗賜院額曰『雙林』」。按「元帥相國王晉公鐸」不知指何人。

²⁷⁷ 同前書，卷一二，〈習禪篇第三之五·唐縉雲連雲院有緣傳〉，頁781下。

²⁷⁸ 同前書，卷二〇，〈感通篇第六之三·唐池州九華山化城寺地藏傳〉，頁838下。

²⁷⁹ 同前書，卷一一，〈習禪篇第三之四·唐杭州秦望山圓脩傳〉，頁774下。

²⁸⁰ 小川貫弑，〈宋代的功德墳寺に就いて〉；竺沙雅章，〈宋代墳寺考〉；白文固，〈宋代的功德寺和墳寺〉；汪聖鐸，〈宋代的功德寺觀淺論〉。

²⁸¹ 《全唐文》卷三二四，王維〈請施莊為寺表〉，頁3290下：「伏乞施此莊為一小寺，兼望抽諸寺名行僧七人，精勤禪誦，齋戒住持，上報聖恩，下酬慈愛，無任懇款之至。」

²⁸² 宋·宋敏求，《長安志》（收入《宋元方志叢刊》），卷一六，〈縣六·藍田縣〉，頁169上：「清源寺，在縣南輞谷內，唐王維母奉佛，山居營草堂精舍，維表乞施為寺焉。」

²⁸³ 《新唐書》卷二〇二，〈文藝中·王維傳〉，頁5765：「兄弟皆篤志奉佛，食不葷，衣不文綵。別墅在輞川，地奇勝，有華子岡、欽湖、竹里館、柳浪、茱萸洲、辛夷塢，與裴迪游其中，賦詩相酬為樂。喪妻不娶，孤居三十年。母亡，表輞川第為寺，終葬其西。」

禪誦以祈冥福，其後王維墓也在近旁，這可以說是王維家的「功德墳寺」了。又，宰相王縉（700-781）因妻子李氏故去，捐捨長安道政里的宅第為佛寺，並奏請皇帝賜額為「寶應寺」，度僧三十人住在其中「為之追福」。²⁸⁴ 就以上二例而言，雖無功德寺之名，但奏請皇帝允許度僧住寺，以追薦先人、亡妻，在實質上也就是「敕賜功德寺」了。此外，唐代從官員到平民，已有自行修建寺院，以追薦亡親，見諸於記載的大都奏請皇帝許可而設，但也有一些是私自建造的非法佛寺。長慶元年（821），幽州節度使劉總以私第為佛寺，穆宗遣使賜寺額「報恩」，後來他更遺世遁去，落髮為僧。²⁸⁵ 唐丞相裴休（791-864）在筠州（治今江西省高安縣）的黃蘗山，有一所功德院，迄宋猶存。²⁸⁶

平民的懿行佳範有時也得到地方官的稱賞，為其申請寺額。如唐穆宗時，錢唐有一名孝女在其母去世之後，結廬墓傍守墳，並且捨宅為寺，以為其母追福，長慶三年（823），錢唐太守將她的孝行上奏朝廷，皇帝賜給寺額「報恩寺」。²⁸⁷ 這也是一種「敕賜功德寺」。

（三）從家庵到功德寺

黃敏枝認為一般士庶也可以自由設置功德寺，但只能稱庵、院，而不稱寺，以示區別；²⁸⁸ 這個看法基本上是對的，²⁸⁹ 從唐代以降國家以「額寺」控制寺院

²⁸⁴ 《舊唐書》卷一一八，〈王縉傳〉，頁3417。

²⁸⁵ 同前書，卷一六，〈穆宗紀〉，頁488：「甲子，劉總請以私第為佛寺，乃遣中使賜寺額曰『報恩』。幽州奏劉總堅請為僧，又賜以僧衣，賜號『大覺』，總是夜遁去，幽州人不知所之。」

²⁸⁶ 宋·余靖，《武溪集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1089冊），卷九，〈筠州洞山普利禪院傳法記〉，頁18：「廝同郡有黃蘗山某院唐裴丞相休之功德院也，歲入豐而主者侵牟之，衆食不足，思有德者為之長。景祐四年，自太守而下列名請其普利禪院僧人自實行，又俾其自擇人而付之。……」

²⁸⁷ 《咸淳臨安志》卷六八，〈人物志九·列女·馮孝女〉，頁3976下：「唐穆宗時人，居錢唐。少孤，無兄弟，母子相依，及長，不嫁以養母。多病，益篤思肉食，因割股為糜以進。後母死，號慟嘔血，哀毀骨立。既葬，募人結草廬墓下，日焚香、蔬食、刺臂血書佛經，仍捨宅為寺以薦母。長慶三年，守以事聞，詔賜束帛，仍賜寺額曰『報恩』。」

²⁸⁸ 黃敏枝，〈宋代的功德墳寺〉，頁243。

²⁸⁹ 也有少數仍稱「墳院」，或將功德寺稱為「墳院」者，如衛宗武稱其家功德寺為「宣妙墳院」、「宣妙院」；見《秋聲集》卷二，〈宣妙墳院古栢〉，頁13。另如蘇轍撰文記其家功德寺之文〈墳院記〉；見《樂城集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1112冊），第三集，卷二，頁5。

數量的政策來看，就更清楚了。雖然係私建寺院，但由皇帝敕賜寺額的功德寺就成為合法的寺院，至於一般士庶追薦先人私建的道場，因非合法的「額寺」，也只能以庵、院為名。如穆宗時丞相鄒平公段文昌以其父在益州的舊宅置寺，請名僧七人駐錫，名為「資福院」，從名稱即可知此為親人追福的寺院。李德裕〈丞相鄒平公新置資福院記〉一文有更清楚的敘述：「……乃購之於官，以為精舍。又以桑門之上首者七人居之，所以證迷途而資夙植也。……公之孝思，永代作則。」²⁹⁰ 可知此寺係段文昌為其父追福所置的寺院，似乎未有院額。

上述士庶私建的庵、院，在子孫仕宦顯要之後，可請寺額而躍升為功德寺。如宋·舒岳祥對於一所家庵的建造到成為功德寺，有如下簡要的敘述：

古不墓祭，故庵廬之制未之聞也。後世以廬墓為孝，於隧外作饗亭，為歲時拜掃一席之地。其後有力者又為庵於饗亭之左邊，使僧徒守之，以供焚修洒掃之役。又其後仕宦至將相勳閥在宗社者，得請賜寺院為燈香之奉，其事侈矣。²⁹¹

即先在墓側修建祭祀空間，後來子孫有能力，又在此饗亭之旁建造一所佛庵，請僧人作法事追薦，兼灑掃墳墓。其後子孫官至可以有功德寺的位階時，復奏請寺額，成為合法的寺院。另如衛宗武先世冢墓在松江，原建有家庵，由於後世仕宦顯達，在治平元年奏請賜院額「宣妙」，亦得增廣寺域。²⁹²

三·中古寺院的社會功能與功德寺

就社會史意涵而言，敕賜功德寺是將寺院的公共空間私有化。宋代基本上是以讓宰官權要以無額的小寺充當功德寺，然而後來很多大臣卻是以大寺——甚至是以額寺充當功德院。中古以降，佛教寺院除了作為僧人修習、俗人禮拜、齋懺法會的處所之外，另有以下三種社會功能：一是作為官員、商旅行人寄宿之所。二是士人讀書習業之所。三是作為客死他鄉者暫時——甚至是永久——的葬地，以

²⁹⁰ 《全唐文》卷七〇八，李德裕〈丞相鄒平公新置資福院記〉，頁7265下。

²⁹¹ 宋·舒岳祥，《閩風集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1187冊），卷一一，〈廣孝庵記〉，頁8。

²⁹² 《秋聲集》卷五，〈修建宣妙院記〉：「松江本華亭故邑，今為郡，……惟佘山宏袤旋折，為諸山甲，而西南一峯尤雄偉豐博，予六世祖宣義公亮藏焉。……宣義仲弟泗郡博士附窆右隴，形勢槩相若。高祖仲達仕崇寧迄禮部正卿，泗季嗣，膚敏建炎終禮部卿貳，詎非其驗歟？冢故有庵，治平改元，請院額為『宣妙』，循是土宇增拓，……。」

及時人卜葬未得吉時的權葬之所。當官員向皇帝奏請以某寺作為私家功德寺時，因功德寺之內有私人祠堂，使得此所道場不再提供前述服務，亦即將此一公共空間私有化，最具體的顯現是有時此寺也有似功德寺主人的別莊，成為其家人休憩的場所。

（一）中古寺院的社會功能

佛教的教示中，提供行旅住宿是一種福田，如《佛說諸德福田經》（大·683）敘述在道旁作小精舍，備妥臥具與糧食，供給眾僧，兼提供行旅之人止歇，也是福田的一個項目。²⁹³ 從南北朝以來，寺院就對行旅提供住宿服務，道端良秀有專文討論唐代寺院作為借宿處所這個課題。²⁹⁴ 唐朝佛教政策的出發點是防止藉由佛教寺院僧人產生動亂，不希望商旅、官員、軍人客寄宿寺院，²⁹⁵ 因此皇帝屢次下令禁止俗人借住寺觀，如代宗曾下詔禁斷此事：「如聞州縣公私，多借寺觀居止，因茲褻黷，切宜禁斷，務令清肅。」²⁹⁶ 唐德宗貞元五年（789）三月詔：「釋道二教，福利羣生，館宇經行，必資嚴潔。自今州府寺觀，不得宿客居住，屋宇破壞，各隨事修葺。」²⁹⁷

然而，基於實際上的需求，官商行旅寄住都市以外寺觀的情事是無法完全禁斷。及至宋朝，寺院仍然提供此項服務，如慶元三年（1197）馬正卿建華嚴院的目的之一是「凡僧若士民之道出於此者，皆得就憩」。²⁹⁸ 寺院除了提供遊客商旅住宿之外，有時也兼供應官客餐食、馬廄、秣飼等。²⁹⁹ 在交通要道的寺院供

²⁹³ 《佛說諸德福田經》（收入《大正新修大藏經》第16冊），頁777中。並見拙文，〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉，《新史學》5.4（1994）：1-50。

²⁹⁴ 道端良秀，〈宿坊としての唐代寺院〉。

²⁹⁵ 《全唐文》卷四一〇，常袞〈禁天下寺觀停客制〉，頁4204下：「如聞天下寺觀，多被軍士及官吏諸客居止，狎而黷之，曾不畏忌。緇黃屏竄，堂居毀撤，寢處於眾設之門，庖廚於廊廡之下。緬然遐想，慨歎良深。自今已後，切宜禁斷。」

²⁹⁶ 《唐大詔令集》卷一一三，〈條貫僧尼敕〉，頁590。

²⁹⁷ 《冊府元龜》卷五二，〈帝王部·崇釋氏二〉。

²⁹⁸ 《渭南文集》卷一九，〈會稽縣新建華嚴院記〉，頁17。

²⁹⁹ 《金石萃編》卷一三七，〈京兆府□□善感禪院新井記〉：「……有香城院，直府庭之東南隅千步，而近院處諸梵宇之甲者，僧徒、童行、官客、僕從日不減其數百人，舊井一十一，空水之所供，浴室、廚爨、澣濯、馬廄、秣飼之事，崇朝及暮，用汲無窮，厥味甚不甜美，久厭其食，……」

食俗人的數目甚至相當大，如江西開先禪院供食遊客「嘗居飯僧之半」。³⁰⁰除了商客行旅投宿寺院之外，嚴耕望先生有專文討論僻靜的寺院也是士人讀書的佳處。³⁰¹除此之外，寺院的領地有時也作為行旅或貧人殯葬之地。唐代的墓誌銘即可見一些因官他處、命終旅次的人權葬在寺域的記載；有的後來遷回家鄉祖塋安葬，有的則長眠於寺域。如唐武周天授二年（690），陳子昂的堂弟陳孜故去，因「卜兆不吉，權殯於真諦寺之北園」，³⁰²代宗大曆十一年（776），衢州司士參軍李君夫人河南獨孤氏在常州去世，「遂權窆於建安精舍之側」。³⁰³宋代的例子更多，僅舉數例：宋太祖乾德三年（965）陳留主簿李廣途夫人王氏去世，六年（968）李主簿亦逝，兩人「俱權殯於縣之乾明寺」，至雍熙年間（984-988）方合葬次開封郊外。³⁰⁴仁宗景祐元年（1034），忠州刺史周承鑒的次子周克威夭折，「權殯于佛祠」。³⁰⁵仁宗嘉祐四年（1059）十二月，深州團練使趙承訓之妻張氏卒，次年「權殯法濟僧舍，十月葬汝州梁縣」。³⁰⁶神宗熙寧四年（1071）大名府朝城縣主簿陳肱去世，「貧未克舉葬，權窆浮屠舍，後四年長子碩扶其柩歸」。³⁰⁷南宋時人沈與求之妻范氏卒，因「顧瞻山林，卜云未安，今舉君柩，槨葬祇園」。³⁰⁸

如上所述，中古寺院作為僧人修習傳道之地，對俗人提供宗教禮拜法會儀式的場所，並且兼具官商行旅寄宿、士人讀書、喪葬等社會功能，具有公共空間的性質。

³⁰⁰ 清·謝旼等修，陶成等纂，《江西通志》（收入《中國方志叢書·華中地方》〔臺北：成文出版社，1989〕），第6冊，〈南康軍開先禪院修造記〉，頁9。

³⁰¹ 嚴耕望，〈唐人讀書山林寺院之風尚〉。

³⁰² 唐·陳子昂著，徐鵬校，《陳子昂集》（北京：中華書局，1960），卷六，〈堂弟孜墓誌銘并序〉，頁131。

³⁰³ 《全唐文》卷五二一，梁肅〈衢州司士參軍李君夫人河南獨孤氏墓誌銘〉，頁599下。

³⁰⁴ 宋·徐鉉，《騎省集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1085冊），卷二九，〈大宋故陳留縣主簿贈太子中允李府君墓誌銘并序〉，頁15。

³⁰⁵ 宋·宋庠，《元憲集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1087冊），卷三四，〈宗室內園使忠州刺史殤子故右班殿直墓誌銘〉，頁20。

³⁰⁶ 宋·劉敞，《公是集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1095冊），卷五二，頁12。

³⁰⁷ 宋·強至，《祠部集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1091冊），卷三五，〈權大名府朝城縣主簿陳君墓誌銘〉，頁17。

³⁰⁸ 宋·沈與求，《龜谿集》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1133冊），卷一二，〈權殯告淑人范氏文〉，頁16。

（二）寺院的私有化

功德寺係將寺院這個公共的領域私有化，使之不能提供上述的社會功能，更有甚者，有的尚且成為功德寺主人的私有莊園，或其家族的休憩場所。

小川貫弑認為：墳寺本來是墳園的寺院，是本家以私財買地創建佛寺、置田產，墳寺也是本家專有物，因此墳寺是有權禁止他人殯葬的性質。宋代承認功德寺主的獨占權，因此賦與本家子孫專有權，或居住寺內，或侵奪寺院長住三寶財物。³⁰⁹ 此說或可再做進一步的闡述，本家私財自置的庵院具有私有權是毫無疑問的，不過，宋代很多功德寺都是踏戡現有寺院，甚至以有額寺院，奏請為功德寺，實將原係公共的空間，變成私有化的空間。如楊存中毀掉寶成寺梁代婁約法師講經臺等遺跡，改築其家的墳寺，賜額為「隆報」。³¹⁰ 另外，李綱以常州普利及邵武興聖二寺為功德寺，而此二寺都是額寺。³¹¹ 因此，從北宋以來皇帝再三申令功德寺應由本家自造，不許占有額寺院為功德寺。徽宗大觀三年下令不許指占額寺為功德寺，高宗紹興七年（1137）應左司諫陳公輔之奏請，令佔額寺為功德寺者，以無額小院改充。淳祐十年（1250），理宗應大臣所請，再度下令追正以額寺為功德寺者。³¹²

下面一個例子可以顯示功德寺係將寺院私有化，宋孝宗隆興元年（1163），資政殿大學士、左通議大夫賀允中因被授以「參知政事」之職，符合擁有功德寺的標準，因此他物色台州天台縣興化院，奏請撥為其家的功德寺，敕額為「資福寺」，並且依例奏請「仍乞改賜寺內不許人權殯安葬，及不許官員諸色人作名目影占安下，仍依例免州縣非時諸般科率差使」。³¹³ 以上所述三項內容中，後者係功德寺的經濟利益，至於「寺內不許人權殯安葬，及不許官員諸色人作名目影占安下」，就是針對上述寺院提供俗人住宿和殯葬的功能而言。

隆興元年（1163），曹勛（1098-1174）奏請將臨海縣其母、妻、弟葬地附近的「顯明寺」作為其家功德寺，賜額「顯恩褒親禪院」。此寺原為律寺，他自己出資建造方丈、僧堂等，將此寺改為禪寺；同時也在寺旁建屋，作為省墳家人居

³⁰⁹ 小川貫弑，〈宋代的功德墳寺に就いて〉，頁53。

³¹⁰ 《文忠集》卷一六八，〈泛舟遊山錄二・乾道丁亥七月〉，頁27。

³¹¹ 《佛祖統紀》卷四七，頁425中。

³¹² 同前書，卷四六，頁419下；卷四七，頁425中；卷四八，頁431中-下。

³¹³ 《兩浙金石志》卷九，〈宋蒼山資福寺勅牒碑〉，頁30-31。

住之所。在他致仕之後，經常帶著兒孫至此住居，留連旬日方歸，此功德寺遂成為其家族休憩的別墅。

余又闢寺西隙地，為屋二十餘楹，井竈什物牀榻皆備，以待省墳子孫歇泊之所，率不干寺門，……余以經憂患最多，濱於九死，未應引年而致政，與兒輩卜居丹丘，間來墳山，樂其地，必留連旬日方歸也。³¹⁴

葉夢得《避暑錄話》中，記述殿中侍御史趙抃（1008-1084，諡「清獻公」）家的功德寺賜額「餘慶」，請高僧法泉做住持，他晚年的生活起居，都由功德寺僧人照顧。趙抃告老還鄉之後，不和家人同住，獨自住在衢州「高齋」的別館，他修佛吃早齋，齋食是由功德寺派一名「淨人」（寺院內使役之人，如守園人、種菜者）為他做的，³¹⁵ 同時有一名淨人終日侍候他以及照管佛室香火。又，每天功德寺派一名僧人陪他吃飯。該寺寺主法泉雖然在佛教界享有博學盛名，有「萬卷」之號，也要每三、五日就來陪侍他。在這個例子裡，僧人的角色有似家僕。

趙清獻公自錢塘告老……既治第衢州，臨大溪，其旁不遠數步亦有山麓屹然而起，即作別館其上，亦名「高齋」。既歸，唯居此館，不復與家人相接，但子弟晨昏時至，以二淨人一老兵為役，早不茹葷，以一淨人治膳于外功德院號餘慶，時以佛慧師法泉主之，泉聰明高勝，禪林言泉萬卷者是也，日輪一僧伴食，泉三、五日一過之。晚畧取及鮓脯于家，蓋不能終日食素。老兵供埽除之役事已即去，唯一淨人執事其旁，暮以一風爐置大鐵湯瓶，可貯斗水及列盥漱之具，亦去，公燕坐至初夜就寢。雞鳴，淨人治佛室香火，三擊磬，公乃起，自以瓶水頰面，趨佛室。暮冬尚能日禮百拜，誦經至辰時。³¹⁶

由此可見，功德寺僧人的處境也有為難之處，一如章惇的功德寺「靈山寺」住持淨端禪師，對於功德寺域內無法完全斷絕葷腥的無可奈何。

如上所述，功德寺僧人也幾乎成為這些官員的侍從僕人，這點似乎也可以為唐宋墓出土的僧俑，做一註腳。河南安陽隋代張盛墓出土兩件僧俑，是迄今所見年代最早的僧俑，其性質當係南北朝時期貴族高官的家僧、門僧。³¹⁷ 四川蒲江

³¹⁴ 《松隱集》卷三一，〈顯恩寺記〉，頁1-2；卷三三，〈跋功德寺賜額石刻〉，頁6-7。

³¹⁵ 《釋氏要覽》卷下，〈住持〉，頁303中：「淨人，《毘奈耶》云：『由作淨業故，名淨人。若防護住處，名守園民。或云使人。』今京寺呼家人。」

³¹⁶ 《避暑錄話》（收入《景印文淵閣四庫全書》第863冊），卷上，頁61-62。

³¹⁷ 劉銘恕，〈隋唐時代的僧侶和佛教的門僧制〉，《中原文物》1985.1。

縣宋墓出土三件僧俑，姿態各異，高三十點四至三十三點七公分。³¹⁸ 又，最值得注意的是一九八四年江西南豐縣桑田發掘的宋墓，墓室的三壁有壁龕，龕內放置成組的瓷俑，其中共有兩件僧俑。有一件僧俑即置於中東面編號 K10 的壁龕，此龕共有四個瓷俑：婦女俑、侍女俑、老年俑和青年僧人俑，³¹⁹ 僧人俑和僕從並置，可以看出此僧俑的屬性有似墓主家人或僕人。

在佛教的文獻中，不用「墳寺」、「墳院」之詞，反映出佛教界對於敕賜功德寺的反感。淳祐年間，天台沙門思廉寫信給右丞相杜範（諡「清獻」），請追回大臣侵占有額寺院作為功德寺者，在信中從國家制度、禮法和佛教的角度，強烈抨擊貴戚大臣以額寺為功德寺的行為：

天台沙門思廉致書於杜清獻公曰：佛囑國君大臣護持佛法，而反破壞佛法者，有一事最為要。朝廷立法，許大臣為祖父以家財造寺乞額，所以薦福為先亡也。今昧者為之則不然，以祖父玉體之重，不能捐財買山，既已奪取僧藍之地以為墳，而又欲影占數寺稱為功德。舉寺中所有諸物而有之，今日發米，明日發茶筍，又明日發柴炭，又明日發竹木，甚至於月奉水陸之珍。一有亡僧，則必掩取其物，歸之私帑。嘗聞時貴之言曰：「請過功德一鍼一草，皆我家之物。」哀哉！彼誠不知常住物業、亡僧財物皆屬三寶，侵奪之者若主、若僕，必招苦報。其於安厝祖父之體魄，寧不貽三塗之惡報乎？吁！占奪伽藍，欺君也；葬父僧地，陷父也；自為不法，賊己也；以不法教子弟，累人也。欺君者不忠，陷父者不孝，賊己者不智，累人者不仁。如此以為人，是誠何人哉！³²⁰

佛教僧人對於以寺院作為個人家族的墳域，和此寺僧人長年為其亡祖親人追薦之事是很不以為然的，故僧人思廉認為這是「奪取僧藍之地以為墳，而又欲影占數寺稱為功德」。他更以佛教中凡侵奪三寶（佛、法、僧）之物必獲重大惡報的道理，批評將父祖葬在寺院之地，會得到惡道三途（地獄、餓鬼、畜牲）的果報，是不孝的行為，更痛批取額寺為功德寺是欺君——不忠的行為——對自己的德行

³¹⁸ 陳顯雙、廖啟清，〈四川蒲江縣五星鎮宋墓清理記〉，《考古與文物》1986.3；冉萬里，〈宋代喪葬習俗中佛教因素的考古學觀察〉，《考古與文物》2009.4：77。

³¹⁹ 江西省文物工作隊、南豐縣博物館，〈江西南豐縣桑田宋墓〉，《考古》1988.4：319, 323, 327，圖版貳之6。

³²⁰ 《佛祖統紀》卷四八，〈法運通塞志第十七之十五·寧宗〉，頁431下-432上。

和子弟教育都有損害，也是不智、不仁的行爲。《佛祖統紀》記載：淳祐十年(1183)，大臣上奏請追回指占額寺的功德寺之事，³²¹ 或許和思廉致書杜範有關。

結語

前此有關功德寺的研究，多著重功德寺出現的時間、原因，以及從經濟利益的角度討論，本文則先從宗教層面——包括佛教對中古死亡信仰的影響，佛教從追薦業海輪迴先世的「七世」，轉變為一家先祖「七代」祈求冥福，為功德寺出現提供必要的條件，並且進一步探討功德寺的佛事主要是懺悔儀式，由於懺儀中禪、懺的結合，使得功德寺絕大多數都是禪寺，並且影響及宋代改律寺或教寺為禪寺的風潮。至於〈附論〉主要從國家佛教政策中對於僧人和寺院的規定，探討功德寺的意涵，並且從社會史的角度，認為宋代官員的功德寺係將寺院的公共空間私有化。此外，功德寺的出現對於佛教教團和規制的影響，以及對於傳統祖先祭祀的衝擊等問題，猶有待將來作進一步的討論。

(本文於民國九十八年十一月二十四日收稿；九十九年八月十九日通過刊登)

後記

本文係中央研究院「唐宋社會變遷」主題計畫(2005-2007)的子計畫「從家廟到功德墳寺——一個文化史角度看唐、宋變遷」的成果之一，初發表於「基調與變奏：7-20世紀的中國」國際研討會(臺北：史學會、中央研究院歷史語言研究所、《新史學》雜誌社、政治大學歷史學系主辦，2007)，蒙黃敏枝教授惠賜寶貴意見，其後更獲王德毅老師賜正，特此致上誠摯謝意。本稿復於2009年夏、2010年夏改訂增補。

³²¹ 《佛祖統紀》卷四八，〈法運通塞志第十七之十五·寧宗〉，頁433上。

引用書目

一・傳統文獻

《唐大詔令集》，臺北：鼎文出版社，1986。

北齊・顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解》，上海：上海古籍出版社，1980。

北齊・魏收，《魏書》，北京：中華書局，1974。

隋・姚察等，《陳書》，北京：中華書局，1972。

唐・李延壽，《南史》，北京：中華書局，1975。

唐・李林甫，《唐六典》，陳仲夫點校，北京：中華書局，1992。

唐・李德裕，《會昌一品集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986，第1079冊。

唐・杜牧，《杜牧全集》，陳允吉點校，上海：上海古籍出版社，1997。

唐・陳子昂，《陳子昂集》，徐鵬校，北京：中華書局，1960。

後晉・劉昫等，《舊唐書》，劉節等點校，北京：中華書局，1975。

宋・方回，《桐江續集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1193冊。

宋・王禹偁，《小畜集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1086冊。

宋・王欽若，《冊府元龜》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第902-919冊。

宋・王溥，《五代會要》，臺北：世界書局，1979。

宋・王溥，《唐會要》，臺北：世界書局，1974。

宋・司馬光，《資治通鑑》，北京：中華書局，1956。

宋・史能之纂，《咸淳毗陵志》，收入《宋元方志叢刊》，北京：中華書局，1990。

宋・牟巘，《陵陽集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1188冊。

宋・余靖，《武溪集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1089冊。

宋・宋庠，《元憲集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1087冊。

宋・宋敏求，《長安志》，收入《宋元方志叢刊》。

宋・李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1986。

宋・李洪，《芸庵類藁》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1159冊。

宋・李新，《跨黿集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1124冊。

宋・李廌，《濟南集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1115冊。

宋・李綱，《梁谿集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1126冊。

- 宋·李燾，《續資治通鑑長編》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第314-322冊。
- 宋·沈作賓修，宋·施宿等纂，《嘉泰會稽志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·沈與求，《龜谿集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1133冊。
- 宋·周必大，《文忠集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1148冊。
- 宋·林希逸，《竹溪鬳齋十一藁續集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1185冊。
- 宋·俞文豹，《吹劍錄外集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第865冊。
- 宋·胡渠修，宋·方萬里、羅濬纂，《寶慶四明志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·范成大撰，汪泰亨等增訂，《吳郡志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·孫應時，《燭湖集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1166冊。
- 宋·孫應時纂，宋·鮑康增補，元·盧鎮續修，《琴川志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·孫覲，《鴻慶居士集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1135冊。
- 宋·徐鉉，《騎省集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1085冊。
- 宋·強至，《祠部集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1091冊。
- 宋·曹勛，《松隱集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1129冊。
- 宋·陸游，《渭南文集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1163冊。
- 宋·舒岳祥，《閩風集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1187冊。
- 宋·黃瑩、齊碩修，陳耆卿纂，《嘉定赤城志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·黃庭堅，《山谷集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1129冊。
- 宋·葉夢得，《避暑錄話》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第863冊。
- 宋·趙汝愚編，《宋名臣奏議》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第431-432冊。
- 宋·劉敞，《公是集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1095冊。
- 宋·樓鑰，《攻媿集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1153冊。
- 宋·歐陽修、宋祁，《新唐書》，董家遵等點校，北京：中華書局，1975。
- 宋·歐陽澈，《歐陽修撰集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1136冊。
- 宋·潛說友，《咸淳臨安志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·衛宗武，《秋聲集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1187冊。
- 宋·談鑰，《嘉泰吳興志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·鄭獬，《鄖溪集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1097冊。
- 宋·盧憲，《嘉定鎮江志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·薛居正等，《舊五代史》，劉迺蘇等點校，北京：中華書局，1976。
- 宋·謝公應修，邊實纂，《咸淳玉峰續志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 宋·謝逸，《溪堂集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1122冊。
- 宋·蘇轍，《欒城集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1112冊。

- 宋·釋居簡，《北磻集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1183冊。
- 元·佚名纂，《無錫志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 元·脫因修，俞希魯纂，《至順鎮江志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 元·脫脫等，《宋史》，聶崇岐等點校，北京：中華書局，1977。
- 元·單慶修，元·徐碩纂，《至元嘉禾志》，收入《宋元方志叢刊》。
- 元·鄭元祐，《僑吳集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1216冊。
- 元·鄧文原，《巴西集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1198冊。
- 元·釋大訢，《蒲室集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第1204冊。
- 清·卞永譽，《式古堂書畫彙考》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第827-829冊。
- 清·王昶，《金石萃編》，收入《石刻史料新編·第一輯》，臺北：新文豐出版公司，1977，第1-4冊。
- 清·沈濤，《常山貞石志》，收入《石刻史料新編·第一輯》，第18冊。
- 清·阮元編，《兩浙金石志》，收入《石刻史料新編·第一輯》，第14冊。
- 清·段松苓，《益都金石記》，收入《石刻史料新編·第一輯》，第20冊。
- 清·胡聘之，《山右石刻叢編》，收入《石刻史料新編·第一輯》，第20冊。
- 清·夏曾德纂，《歷城金石續考》，收入《石刻史料新編·第三輯》，臺北：新文豐出版公司，1986，第25冊。
- 清·陸增祥，《八瓊室金石補正》，收入《石刻史料新編·第一輯》，第6-8冊。
- 清·陸耀通，《金石續編》，收入《石刻史料新編·第一輯》，第4-5冊。
- 清·董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- 清·端方，《陶齋藏石記》，收入《石刻史料新編·第一輯》，第11冊。
- 清·謝昺等修，陶成等纂，《江西通志》，收入《中國方志叢書·華中地方》，臺北：成文出版社，1989，第6冊。
- 清·嚴可均校輯，《全後魏文》，收入《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991，第4冊。
- 向南編，《遼代石刻文編》，石家莊：河北教育出版社，1995。
- 陳尚君輯校，《全唐文補編》，北京：中華書局，2005。
- 小野勝年，《入唐求法巡禮行記の研究》，東京：法藏館，1989。

二·宗教文獻

- 《大方便佛報恩經》（大·156），收入《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版公司影印，1983，第3冊。
- 《佛說諸德福田經》（大·683），收入《大正新修大藏經》，第16冊。
- 《盂蘭盆經讀述》（大·2781），收入《大正新修大藏經》，第85冊。

- 《教外別傳》(X・1580)，收入《卍新纂續藏經》，收入《CBETA電子佛典集成》，臺北：中華電子佛典協會，<http://www.cbeta.org/index.htm>，第84冊。
- 《慈悲水懺法》(大・1910)，收入《大正新修大藏經》，第45冊。
- 《慈悲道場懺法》(大・1909)，收入《大正新修大藏經》，第45冊。
- 《壽生經》(X・24)，收入《卍新纂續藏經》，第1冊。
- 《續佛祖統紀》(X・1515)，收入《卍新纂續藏經》，第75冊。
- 西晉・竺法護譯，《佛說孟蘭盆經》(大・685)，收入《大正新修大藏經》，第16冊。
- 姚秦・竺佛念譯，《出曜經》(大・212)，收入《大正新修大藏經》，第4冊。
- 後秦・鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》(大・223)，收入《大正新修大藏經》，第8冊。
- 隋・智顗，《法華三昧懺儀》(大・1941)，收入《大正新修大藏經》，第46冊。
- 隋・費長房，《歷代三寶記》(大・2034)，收入《大正新修大藏經》，第49冊。
- 唐・宗密，《佛說孟蘭盆經疏》(大・1792)，收入《大正新修大藏經》，第39冊。
- 唐・宗密，《圓覺經道場修證儀》(X・1475)，收入《卍新纂續藏經》，第74冊。
- 唐・法琳，《辯正論》(大・2110)，收入《大正新修大藏經》，第52冊。
- 唐・智昇，《開元釋教錄》(大・2154)，收入《大正新修大藏經》，第55冊。
- 唐・圓照集，《代宗朝贈司空大辨正廣智三藏和上表制集》(大・2120)，收入《大正新修大藏經》，第52冊。
- 唐・道世，《法苑珠林》(大・2122)，收入《大正新修大藏經》，第53冊。
- 唐・道宣，《廣弘明集》(大・2103)，收入《大正新修大藏經》，第52冊。
- 唐・道宣，《續高僧傳》(大・2060)，收入《大正新修大藏經》，第50冊。
- 宋・志磐，《佛祖統紀》(大・2035)，收入《大正新修大藏經》，第49冊。
- 宋・宗鑑，《釋門正統》(X・1513)，收入《卍新纂續藏經》，第75冊。
- 宋・惟勉編，《叢林校定清規總要》(X・1249)，收入《卍續藏經菁華選・禪宗集成》，臺北：藝文印書館，1968，第2冊。
- 宋・淨源，《圓覺經道場略本修證儀》(X・1476)，收入《卍新纂續藏經》，第74冊。
- 宋・道誠，《釋氏要覽》(大・2127)，收入《大正新修大藏經》，第54冊。
- 宋・贊寧，《宋高僧傳》(大・2061)，收入《大正新修大藏經》，第50冊。
- 元・弋咸編，《禪林備用清規》(X・1250)，收入《卍新纂續藏經》，第63冊。
- 元・念常，《佛祖歷代通載》(大・2036)，收入《大正新修大藏經》，第49冊。

師皎重編，《吳山淨端禪師語錄》(X・1449)，收入《卅新纂續藏經》，第73冊。
章巽，《法顯傳校注》，上海：上海古籍出版社，1985。

三・近人論著

山西夏縣司馬光墓文物管理所

- 2004 〈山西省夏縣司馬光墓餘慶禪院的建築〉，《文物》2004.6：47-64, 96。

白文固

- 2000 〈宋代的功德寺和墳寺〉，《青海社會科學》2000.5：76-80。

白金銑

- 2008 〈水懺與水懺序之關係三論〉，《正觀》45：187-235。

冉萬里

- 2009 〈宋代喪葬習俗中佛教因素的考古學觀察〉，《考古與文物》2009.4：77-85。

江西省文物工作隊、南豐縣博物館

- 1988 〈江西南豐縣桑田宋墓〉，《考古》1988.4：318-328。

朱溢

- 2010 〈唐宋時期太廟廟數的變遷〉，《中華文史論叢》2010.2：123-160。

汪娟

- 1998 《敦煌禮懺文研究》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司。

汪聖鐸

- 1992 〈宋代的功德寺觀淺論〉，《許昌師院學報（社會科學版）》，1992.3：37-42。

吳在慶、李芊

- 2009 〈皇甫湜、李賀生平二題〉，《河南科技大學學報（社會科學版）》27.6：39-42。

周一良著，錢文忠譯

- 1996 《唐代密宗》，上海：上海遠東出版社。

周奇

- 2005 《唐代宗教管理研究》，上海：復旦大學歷史系博士論文。

孟憲實

- 2009 〈論唐朝的佛教管理——以僧籍的編造為中心〉，《北京大學學報（哲社版）》2009.3：136-143。

劉淑芬

宿白

- 1977 〈盛樂、平城一帶的拓拔鮮卑——北魏遺迹〉，《文物》1977.11：38-46。

常建華

- 1998 《宗族志》，收入《中華文化通志·制度文化典》，上海：上海人民出版社。

陳洪

- 1999 〈孟蘭盆會起源及有關問題新探〉，《佛學研究》8：239-246。

陳顯雙、廖啓清

- 1986 〈四川蒲江縣五星鎮宋墓清理記〉，《考古與文物》1986.3：37-46。

章群

- 1998 《唐史札記》，臺北：學海出版社。

張弓

- 1997 《漢唐佛寺文化史》，北京：中國社會科學出版社。

黃敏枝

- 1987 〈宋代政府對於寺院的管理政策〉，《東方宗教研究》1：109-141。
1989 〈宋代的功德墳寺〉，氏著，《宋代佛教社會經濟史論集》，臺北：臺灣學生書局。

楊明珠編

- 2004 《司馬光塋祠碑誌圖錄與校釋》，北京：文物出版社，2004。

聖凱法師

- 2004 《中國佛教懺法研究》，北京：宗教文化出版社。

劉淑芬

- 1994 〈北齊標異鄉義慈惠石柱——中古佛教社會救濟的個案研究〉，《新史學》5.4：1-50。
1998 〈林葬——中古佛教露屍葬研究之一（一）、（二）、（三）〉，《大陸雜誌》96.1：22-31；96.2：25-43；96.3：20-40。
1999a 〈石室瘞窟——中古佛教露屍葬研究之一（一）、（二）、（三）〉，《大陸雜誌》98.2：1-21；98.3：1-17；98.4：1-8。
1999b 〈唐代俗人的塔葬〉，《燕京學報》新7：79-105。
2002 〈「年三月十」——中古後期的斷屠與齋戒（上）、（下）〉，《大陸雜誌》104.1：15-33；104.2：16-30。
2003 〈墓幢研究——經幢研究之三〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》74.4：673-763。
2007 〈中古佛教政策與社邑的轉型〉，《唐研究》13：233-291。

劉銘恕

1985 〈隋唐時代的僧侶和佛教的門僧制〉，《中原文物》1985.1：79-80。

蔣義斌

1996 〈朱熹對宗教禮俗的探討〉，收入《第二屆宋史學術研討會論文集》，臺北：中國文化大學史學研究所、史學系，頁147-164。

嚴耕望

1959 〈唐人讀書山林寺院之風尚〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》30.下：689-728。

小川貫弑

1938 〈宋代の功德墳寺に就いて〉，《龍谷史壇》21：39-60。

仙石景章

1982 〈南岳慧思の禪觀〉，《印度學佛教學研究》31.1：256-258。

守屋美都雄

1963 《中國古歲時記の研究》，東京：帝國書院。

吾妻重二

2001 〈宋代の家廟と祖先祭祀〉，小南一郎編，《中國の禮制と禮學》，京都：朋友書店，頁505-575。

池田魯參

1986 〈宗密『円覺經道場修証儀』の礼懺法（覺書）〉，《印度學佛教學研究》35.1：118-121。

竺沙雅章

1979 〈宋代墳寺考〉，原刊《東洋學報》61.1-2：35-66。補正後收入氏著，《中國佛教社會史研究》，京都：同朋舍，1982。

1987 〈宋元仏教における庵堂〉，《東洋史研究》46.1：1-28。

采翠晃

1997 〈慧思の禪定思想の背景〉，《印度學佛教學研究》46.1：212-214。

武藤明範

2005 〈『唐高僧伝』にみられる南岳慧思門下の禪觀実修の動向〉，《印度學佛教學研究》54.1：150-154。

宮本則之

1992 〈宋元時代における墳庵と祖先祭祀〉，《佛教史学研究》35.2：112-134。

椎名宏雄

1969 〈初唐禪者律院居住〉，《印度學佛教學研究》17.2：325-327。

劉淑芬

- 1972 〈唐代禪宗の礼懺について〉，《印度學佛教學研究》20.2：269-274。

道端良秀

- 1938 〈宿坊としての唐代寺院〉，《支那佛教史學》2.1：41-62。

塩入良道

- 1959 〈懺法の成立と智顗の立場〉，《印度學佛教學研究》7.2：45-55。
1964 〈中国仏教に於ける礼懺と仏名經典〉，結城教授頌寿記念論文集刊行会編，《佛教思想史論集：結城教授頌寿記念》，東京：大藏出版，頁569-590。
1984 〈懺悔のない經典に依拠した懺法〉，牧尾良海博士頌壽記念論集刊行會編，《中國の宗教・思想と科学：牧尾良海博士頌寿記念論集》，東京：國書刊行會，頁189-201。

福島光哉

- 1965 〈南岳慧思の禪觀〉，《印度學佛教學研究》14.1：201-205。

幣道紀

- 1969 〈南岳慧思の禪觀〉，《印度學佛教學研究》18.1：217-219。

横超慧日

- 1954 〈南岳慧思の法華三昧（第四部）〉，花山信勝等編，《印度學佛教學論集：宮本正尊教授還曆記念論文集》，東京：三省堂，頁377-389。

鶴田大吾

- 2005 〈慧思の法華三昧前方便の考察〉，《印度學佛教學研究》54.1：43-46。

Teiser, Stephen F.

- 1988 *The Ghost Festival in Medieval China*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
1994 *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Buddhist Funerary Temples, Penitential Rites, and the Cult of the Dead in Tang-Song China

Shu-fen Liu

Institute of History and Philology, Academia Sinica

Previous research on Tang-Song Buddhist funerary temples (*gongde fensi* 功德墳寺) has focused on the dates of their appearance and their economic facets. In contrast, this paper adopts the perspectives of religious history, political history, and the history of thought to explore the ways in which these sacred sites shaped both Chinese ancestor worship and the development of Buddhism in China. In terms of the history of Chinese religions, Buddhist funerary temples were closely linked to the growth of mortuary rituals, especially penitential rites (*chanhui yishi* 懺悔儀式) that first appeared during the Northern and Southern Dynasties period but flourished during the Tang-Song era. Politically, such temples offered emperors an opportunity to reward loyal officials by granting them the privilege of constructing sacred sites at which to worship their ancestors. However, while numerous Chinese temples functioned as public spaces, Buddhist funerary temples represented a form of private space reserved mainly for official families. Buddhist funerary temples also influenced representations of the Chinese cult of the dead. On the one hand, they constituted key sites for state-recognized ancestor worship. And, on the other hand, mortuary rituals performed at these temples were almost exclusively Buddhist, which allowed this originally foreign religion to enter the mainstream of Chinese ancestral worship.

Keywords: Tang-Song Buddhism, funerary temples, penitential rites, ancestor worship