

魏晉南北朝佛教講經儀軌制度研究

張雪松

中國人民大學佛教與宗教學理論研究所副教授

提要

本文主要依據《高僧傳》、《續高僧傳》、《弘明集》、《廣弘明集》等記載，對魏晉南北朝佛教講經儀軌制度進行了初步的梳理。筆者認為魏晉南北朝講經法會，大體可以分為僧講、尼講和俗講（齋講）；本文重點分析了講經法會的主要程式儀軌，並嘗試探討其在佛教社會史、思想史上的作用。

關鍵字：唱導、轉讀、都講、豎義

輔仁
宗教研究

前言

佛教講經制度，近幾十年來，中外學者多有關注，尤以唐代佛教講經制度研究成果最為豐富。唐代講經制度傳世資料較多，如日僧圓仁《入唐求法巡禮行記》，以及敦煌遺書等，唐前講經制度相關資料則較為零散，湯用彤、孫楷第等前輩學人有所整理。¹魏晉南北朝佛教講經制度，不僅是佛教儀式研究的重要組成部分，且與魏晉清談、都講制度、格義等諸思想史問題有密切關係，更是民眾佛教、佛教社會史研究的研究領域。筆者將魏晉南北朝講經法會分為僧講、尼講、俗講（或稱「齋講」）加以論述。

俗講是或僧或俗的導師（「唱導」），即在齋會上用說唱形式針對普通世俗信眾講法。講者可以即興發揮，也可依據較為固定的說唱內容和曲調套路，但不必拘泥于佛經原文文句。尼講是尼僧講法，其講經制度與男僧類似，只是規模一般較小；而僧講在魏晉南北朝影響巨大，是寺院僧侶的重要收入來源之一，對佛學義理發展也有重要影響。魏晉南北朝的講經法會制度，大體定型於東晉道安、廬山慧遠之後。講經之前先行香讚頌；主講僧人登上「經座」（高座）；宣佈所要講解的題目（開題）；都講僧人用某種固定的聲調唱誦（轉讀）出所要宣講的佛經原文，有時亦應信眾要求，唱誦流行經典，收取佈施。轉讀之後，主講僧人開始講解經文。

主講僧人講經前需要先「豎義」，即根據所講經文提煉出所要講解的主要觀點或內容；豎義之後，聽眾可以自由提問發難。主講回答問難時，需要舉起麈尾，麈尾若長時間叩案，則說明主講無法回答所提問題。若無問題，或者主講人能夠圓滿回答聽眾的各種問題，主講人則可以「入文」，進入具體經文的詳細解說。學僧聽經，可以「試聽」，自由選擇，但學僧聽經須持有或抄寫所講經論，而聽講的筆記（「私記」），則常常成為流行於世的經文注疏。長期追隨的固定學僧，可以擔任「分講」等角色，成為主講僧人的入室弟子，傳承學派。

¹ 如湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，（北京：中華書局，1983），頁80-83；孫楷第先生所撰〈唐代俗講規範與其文之題材〉（《俗講、說話與白話小說》，北京：作家出版社，1956，頁42-98），亦多涉及魏晉南北朝的情況。

一、唱導與齋講

要探討魏晉南北朝佛教講經制度，首先要明確幾個概念。梁代慧皎的《高僧傳》是我們研究魏晉南北朝佛教史的重要史料，「昔草創高僧，本以八科成傳。卻尋經、導二技，雖於道為末，而悟俗可崇。故加此二條，足成十數。」²也就是說，慧皎原本撰寫《高僧傳》時，僅有八科，後加入「經師」、「唱導」兩類高僧，湊成十數。

僧人「唱導」之法，是廬山慧遠時才最終確立的，「昔佛法初傳，於時齊集，止宣唱佛名，依文致禮。至中宵疲極，事資啟悟，乃別請宿德，升座說法。或雜序因緣，或傍引譬喻。其後廬山釋慧遠，道業貞華風才秀髮。每至齋集，輒自升高座，躬為導首。先明三世因果，卻辯一齋大意。後代傳受，遂成永則。」³唱導是與八關齋之類的齋會密切相關的，「唱導」（導師）實則是齋會的核心人物，如「宋衡陽文王義季鎮荊州……每設齋會無有導師。王謂光（釋曇光）曰：『獎導群生，唯德之本，上人何得為辭？願必自力。』光乃回心習唱，製造懺文，每執爐處眾，輒道俗傾仰。」⁴以唱導聞名的僧人，「每赴齋會，常為大眾說法。」北周僧人僧涯焚身供佛，阿迦賦吒寺僧慧勝常以此題材唱導，「有時在於外村，為崖設會。勝自唱導曰：『潼州福重，道俗見瑞，我等障厚，都無所見。』因即應聲，二百許人，悉見天花如雪，紛紛滿天，映日而下，至中食竟，花形漸大，如七寸盤，皆作金色，明淨耀日。四眾競接，都不可得，或緣樹登高，望欲取之，皆飛上去。」⁵從這則唱導的應驗故事中，我們可以得知，慧勝這次設會唱導，是在村邑中進行，有 200 多人參加，演唱題材是近期發生的佛教僧侶焚身供佛事蹟。可見「唱導」的內容是十分靈活的，題材不僅限於佛經，甚至可以加入近期轟動性的佛教事蹟，以招感信徒。

另外，值得注意的是，也有以俗人為「唱導」的，如釋慧重未出家時，「已長齋菜食。每率眾齋會，常自為唱導，如此累時，乃上聞于宋孝武。大明六年（462

² 釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992，頁 521，該書「卻尋經、導二技」，漏一「導」字，據《大正藏》本補。

³ 《高僧傳》，頁 521。

⁴ 同上註，頁 514。

⁵ 《大正藏》50 卷，頁 680 上-680 中。

年）敕為新安寺出家，於是專當唱說。」⁶釋慧重是宋武帝時人，比廬山慧遠同時稍晚，此時尚有俗人為「唱導」。筆者推測，「唱導」可能起於民間，在晉宋之際逐漸被僧人規範化、儀式化。僧人主動爭取主導「唱導」一職，一方面是有齋會上傳播佛教教義，擴大影響的需要，因為「唱導」是一種民眾喜聞樂見的弘法形式，「至如八關初夕，旋繞行周，煙蓋停氛；燈惟靖耀，四眾專心，叉指緘默。爾時導師則擎爐慷慨，含吐抑揚，辯出不窮，言應無盡。談無常，則令心形戰慄；語地獄，則使怖淚交零。征昔因，則如見往業；核當果，則已示來報。談怡樂，則情抱暢悅；敘哀戚，則灑淚含酸。於是闔眾傾心，舉堂惻愴。五體輸席，碎首陳哀。各各彈指，人人唱佛。」⁷另一方面，可能也與經濟收入有關，赴齋會不計貴賤報酬的「唱導」，是僧傳頌揚的美德，如劉宋釋曇穎「性恭儉，唯以善誘為先。故屬意宣唱，天然獨絕。凡要請者，皆貴賤均赴，貧富一揆」⁸；南齊著名「唱導」釋法鏡「誓心弘道，不拘貴賤，有請必行，無避寒暑。財不蓄私，常興福業。」⁹此亦可反證供養「唱導」是僧人主持齋會收入的重要組成部分。唱導是八關齋等齋會的重要內容，是「導師」講說佛法的重要方式，故筆者將「唱導」視為魏晉南北朝齋講的最典型代表加以討論：

原則上，八關齋戒需要持「一日一夜不失」，在魏晉南北朝的實踐中，八關齋等佛教儀式通常通宵達旦，如北周保定二年（562 年）《張操造像記》：「四部大眾一百人等，體別心同，建八關邑，半月懺悔，行籌布薩，夙宵不眠，慚愧自責。」¹⁰再如《廣弘明集》中所錄「《八關齋詩序》：問與何驃騎，期當為合八關齋，以十月二十二日，集同意者，在吳縣土山墓下，三日清晨為齋，始道士白衣凡二十四人，清和肅穆，莫不靜暢，至四日朝，眾賢各去。」¹¹又「《八關齋夜賦四城門更作四首》

⁶ 《高僧傳》，頁 516。

⁷ 同上註，頁 521-522。

⁸ 同上註，頁 511。

⁹ 同上註，頁 520。

¹⁰ 北京魯迅博物館、上海魯迅博物館，《魯迅輯校石刻手稿》2 函 5 冊，（上海：上海書畫出版社，1987），頁 939。

¹¹ 《大正藏》52 卷，頁 350 上。

（梁皇太子同作）」。¹²可見無論是民間八關齋還是上層貴冑參與的八關齋，都是通宵晝夜進行。而夜晚舉行儀式，參與者容易犯睏，如梁簡文《八關齋制序》多次提到儀式中睡眠將會受罰：「睡眠，籌至不覺，罰禮二十拜」；「鄰座睡眠，維那至而不語者，罰禮十拜四」；「鄰座睡眠，私相容隱，不語維那者，罰禮十拜五」。¹³

唱導在齋會中出現的時間，一般是夜半時分，此時參加儀式的信眾容易疲憊，因此「宣唱法理，開導眾心」的「唱導」出場，「唱導」具有說唱曲藝性質，故可振奮情緒，是通宵達旦的齋會儀式中，不可缺少的環節。「爰及中宵後夜，鐘漏將罷。則言星周易轉，勝集難留。又使人迫懷抱，載盈戀慕。當爾之時，導師之為用也。其間經師轉讀，事見前章。皆以賞悟適時，拔邪立信。其有一分可稱，故編高僧之末。若夫綜習未廣，諳究不長。既無臨時捷辯，必應遵用舊本。」¹⁴從引文中提到的「其間經師轉讀」，我們可以得知，《高僧傳》第十科「唱導」之前的另一類高僧「經師」，也是在齋會夜半中宵出場的，對於「轉讀」我們下節再討論。「唱導」可以即興發揮，但一般情況下，都有詞曲「舊本」依據，「既無臨時捷辯，必應遵用舊本」。按照廬山慧遠的規定，則主要是宣講佛教因果報應思想，說明舉行齋會的意義。

《廣弘明集》卷十五「佛德篇」目錄中有「梁簡文《唱導佛德文》（十首）」、「梁王僧孺《唱導佛文》」、「梁《唱導文》蕭綱在蕃作」，而現存《大正藏》本《廣弘明集》，實際只收有「梁簡文《唱導文》」和王僧孺的「《初夜文》」，是現存兩篇唱導「舊本」。值得注意的是，梁簡文《唱導文》除了佛教內容外，還有不少篇幅是讚頌當今聖上，國泰民安的內容：「當今皇化之基，格天網地，扇仁風於萬古，改世季于百王，覆載蒼生，慈育黎首，天涯海外，奉義餐風，抱嗟吹唇，含仁飲德，民無賢尚，愛均一子，眾等宜各克己丹誠，澄心慊到。」¹⁵我們知道，五世紀初，北魏自明元帝開始就「又崇佛法，京邑四方，建立圖像，仍令沙門敷導民俗。」（《魏書·釋老志》）期間雖經北魏太武帝滅佛，但不久到文成帝時佛教又得

¹² 同上註，頁 354 下。

¹³ 同上註，頁 324 下。

¹⁴ 《高僧傳》，頁 522。

¹⁵ 《大正藏》52 卷，頁 205 上。

以復興。而唱導顯係僧侶「敷導民俗」的重要手段，從上引這篇《唱導文》來看，不僅在北朝，南朝的唱導也有輔助王化的作用。

《初夜文》是一篇較為完整的唱導文，由於出自上層人物之手，應較一般民間唱導文辭優雅，但亦可見其歎詠生死輪回，動人心弦之魅力：「夫遠自無始，至於有身……曾不知稟此形骸，所由而至。將斯心識，竟欲何歸？唯以勢位相高，爭嬌華於一旦。車徒自盛，競馳驚於當年。莫不恃其雄心壯齒，紅顏緇發，口恣肥醜，身安輕靡。繁弦促柱，極滔漂而不厭。玉床象席，窮靡曼而無已。調蒙泉若木出沒，曾不關人。蹲烏顧兔升落，常自在彼。殊不知命均脆草，身為苦器。何異犬羊之趣屠肆，麋鹿之入膳廚。秋蛾拂焰而不疑，春蠶縈絲而靡悟。」¹⁶另外，文末有兩處為南平王祈福的段落：「制之日夜，稱為八關。以八正鑰，為法關鍵。斯實出世之妙津，在家之雄行。眾等相與運誠，奉逮南平王殿下禮，云云。願大王殿下，勸業清暉，與南嶽而相固。貞心峻節，等東溟而共廣。萬累煙消，百災霧滅。巧幻所不惑，強魔莫能燒。逐慘舒而適體，隨喧涼而得性。自稟儀天之氣，永固繕衛之道。得六神通力，具四無礙智。」¹⁷「願大王殿下，入不二門，登一相道。德階不動，智超遠行。洋溢惠聲，與八風而共遠。優遊玉體，等六律而相調。餐雪山之良藥，挹露城之甘味。袞服桓珪，與四時而永久。朱輪緹幟，貫千祀而常然。」¹⁸這說明此次是南平王出資辦八關齋，故在唱導佛理之後。唱導文末為辦齋施主祈福，此當是唱導的慣例。

二、轉讀與都講、麈尾

《高僧傳》中的「經師」科，是專門負責「轉讀」佛經的一類僧人。「轉讀」一詞，《高僧傳》中的定義十分明確，「天竺方俗，凡是歌詠法言，皆稱為唄。至於此土，詠經則稱為轉讀，歌贊則號為梵唄。」¹⁹也就是說，「轉讀」是用歌詠的方式唱誦佛經。從內容上說，「唱導」與「轉讀」是截然不同的，「唱導」是即興或

¹⁶ 同上註，頁 207 中-207 下。

¹⁷ 同上註，頁 207 下。

¹⁸ 同上註，頁 208 上。

¹⁹ 《高僧傳》，頁 508。

依據「舊本」，用民眾通俗易懂、喜聞樂見的形式宣揚佛教教義；而「轉讀」是用特定的曲調來唱誦佛經經文，貴在「聲文兩得」，而決不允許因唱誦曲調優美，而隨意變動佛教原文，「但轉讀之為懿，貴在聲文兩得，若唯聲而不文，則道心無以得生；若唯文而不聲，則俗情無以得入……而頃世學者，裁得首尾餘聲，便言擅名當世。經文起盡，曾不措懷。或破句以合聲，或分文以足韻。豈唯聲之不足，亦乃文不成詮。聽者唯增恍惚，聞之但益睡眠。」²⁰

「轉讀」與「唱導」的另一重要區別是，轉讀不僅應用於一般信徒參與的齋會。轉讀可以成為相對獨立的修行實踐活動、宗教儀式，如周武帝廢佛時，同寺僧人慧恭與慧遠，一去荊楊，一去長安，三十年後相見，互道所學，慧恭惟習誦《觀音經》一卷，「乃於庭前結壇，壇中安高座，繞壇數匝，頂禮升高座。遠不得已，於是下據胡床，坐聽。恭始發聲，唱經題，異香氛氳，遍滿房宇。及入文，天上作樂，兩四種花。樂則寥亮振空，花則霏霏滿地。經訖下座，自為解座梵，訖，花樂方歇。慧遠接足頂禮，淚下交連。」²¹從中可以得知，獨立的轉經儀式，需結壇，轉讀者「繞壇數匝」後頂禮，坐壇中高座中，聽眾于下坐胡床上聽經。轉讀，先唱經題，然後「入文」。轉讀經典結束後，還有「解座梵」，梵唄結束後，方才散席。

更為重要的是，轉讀在南北朝，逐漸成為僧人講經儀式中的重要組成部分。三論宗創始人吉藏講《法華經》，「都講才唱，傾耳詞句，擬定經文，藏既闡揚」²²，在吉藏講經之前，須由都講以轉讀形式，唱出經文。再如東晉著名「經師」支曇籥的弟子釋法平、法等兄弟二人，「弟貌小丑，而聲踰于兄。宋大將軍於東府設齋，一往以貌輕之。及聞披卷三契，便扼腕神服，乃歎曰：『以貌取人，失之子羽，信矣。』後東安嚴公發講，等作三契經竟，嚴徐動塵尾曰：『如此讀經，亦不減發講。』遂散席。明更開題，議者以為相成之道也。」²³法等作為「經師」，既在宋大將軍於東府所設齋會上「轉讀」；後又于東安嚴公講經法會上「轉讀」。

從上面引文，我們可以得知，在一般情況下，講經法會上應由主講法師先「開

²⁰ 同上註，頁 508。

²¹ 《大正藏》50 卷，頁 687 上。

²² 同上註，頁 688 中。

²³ 《高僧傳》，頁 499。

題」確定所講經文，然後由「經師」轉讀佛經，最後主講法師才「發講」；因法等轉讀佛經過於優美感人，「如此讀經，亦不減發講」，所以嚴公不再發講而散席，第二日另選題目開講，此是特例，即轉讀經文十分精彩感人，已經起到講經的作用，故不必再講，第二日轉換題目，這些都表達對法等這位轉讀者的尊重。²⁴

此外，值得注意的是嚴公說「如此讀經，亦不減發講」時，手中「徐動塵尾」。塵尾是魏晉名士清談時，常持之物，後僧侶也常應用，如梁代智林在《與汝南周顥書》中提到：「貧道捉塵尾以來，四十餘年東西講說，謬至一時。」²⁵《續高僧傳》中記載一則傳說，梁代高僧釋慧韶圓寂，「當終夕，有安浦寺尼，久病悶絕，及後醒雲：送韶法師及五百僧，登七寶梯，到天宮殿講堂中，其地如水精。床席華整，亦有塵尾幾案，蓮華滿地，韶就座談說，少時便起。」²⁶從中我們可以看出，塵尾是講堂必備之物，故人們設想天宮中講堂亦當如此。再如相傳陳代僧人智文，其母「懷文之始，夢睹梵僧，把松枝而授曰：爾後誕男，與為塵尾。及文生也，卓異恒倫。」²⁷此亦可見塵尾為義學高僧必備之物。

據《入唐求法巡禮行記》的記載，唐代僧人講經，都講發問時，主講右手舉塵尾，都講發問完畢，主講將塵尾放下，然後又立即舉起塵尾，對發問致謝並回答問題。講經時，不斷將塵尾舉起、放下、再舉起，往返問答。²⁸就現存史料來看，魏晉南北朝時僧人講經問難，已經採取這種形式。如《高僧傳》竺法汰傳載，東晉「時沙門道恒，頗有才力，常執心無義，大行荆土。汰曰：『此是邪說，應須破之。』乃大集名僧，令弟子曇一難之。據經引理，析駁紛紜。恒仗其口辯，不肯受屈，日色既暮，明旦更集。慧遠就席，設難數番，關責鋒起。恒自覺義途差異，神色微動，

²⁴ 經典唱轉，有攝人心魄的魅力，僧傳多有記敘，如南朝末年，鄂州僧朗「素乏聲喞，清靡不豐，乃潔誓誦之，一坐七遍，如是不久，聲如雷動，知福力之可階也……聲韻諧暢，任縱而起，其類箏笛，隨發明了，故所誦經時，旁人觀者，視聽皆失，朗唇吻不動，而轉起咽喉，遠近亮激，因以著名。」（《大正藏》50卷，頁650下。）後入隋，「官人懼以惑眾，遂幽而殺之。」。

²⁵ 《大正藏》52卷，頁274下。

²⁶ 《大正藏》50卷，頁471中。

²⁷ 同上註，頁609中。

²⁸ 參見福井文雅著，徐水生、張毅譯，《漢字文化圈的思想與宗教》（武漢：武漢大學出版社，2010），頁84。

塵尾扣案，未即有答。遠曰：『不疾而速，杼軸何為。』座者皆笑矣。心無之義，於此而息。」²⁹

在講經論辯過程中，塵尾不能長時間放下，「塵尾扣案，未即有答」就等同於論辯失敗。再如《續高僧傳》記載，梁時依舊保持此風，釋寶瓊「乃為學侶複請還都，發《成實》題。僧正慧令，切難聯環。瓊乃徐拂塵尾，從容而對。令乃引遠公舊責曰：『不疾而速，杼軸何為。』答曰：『不思造業，安得精固。』令閑舉止，雅音調。賓主相悅，殊加稱嘗。」³⁰可見，發言時必舉揚（或「拂」）塵尾，亦為僧侶講說之程式；尚未拿起塵尾，則表示還在思考，不能作答，再看一例，「文宣嘗請柔次二法師，於普弘寺共講《成實》。大致通勝冠蓋成陰。旻（釋僧旻）于末席論議，詞旨清新，致言宏邈，往復神應，聽者傾屬。次公乃放塵尾而歎曰：『老子受業于彭城，精思此之五聚，有十五番以為難窟。每恨不逢勍敵，必欲研盡。自至金陵累年，始見竭於今日矣。且試思之，晚講當答。」³¹梁代高僧釋僧旻少年時，才思敏捷，聽《成實論》時，與主講者往復論辯，最後迫使主講者放下塵尾，「且試思之，晚講當答。」

魏晉南北朝佛教講經過程中，盛行都講制度，即在主講僧人之外，另設一都講，不斷向主講發問，主要作用在於引導主講人深入講法，便於信眾聽講理解。這種一問一答的講經方法，本為佛教固有，如康僧會《安般守意經序》謂「釋尊化為兩身，一白（或作曰）何等，一尊主演，于斯義出矣」；再如支謙譯《大明度無極經》第一品注：「善業（須菩提）於此清淨法中為都講，秋露子（舍利弗）於無比法中為都講。」進而與中國本土儒家的都講制度相互融合，³²特別是在魏晉玄談風氣影響下，

²⁹ 《高僧傳》，頁 192-193。

³⁰ 《大正藏》50 卷，頁 478 下-479 上。

³¹ 同上註，頁 462 上。

³² 儒家的都講制度，前人研究成果可參看古勝隆一，《中國中古の學術》，東京：研文出版社，2006，頁 169-195，總結了余嘉錫、湯用彤、孫楷第、牟潤孫、福井文雅、荒牧典俊數家說法。中國教育史研究專家丁鋼先生則認為，佛教與儒教雖然都有「都講」，但名同實異。佛教的都講與講法師相對平等，而儒教的都講則是「都講生」，仍為弟子身份，但在魏晉南北朝時期佛教對儒教的都講制度有影響，如《魏書·祖瑩傳》記載中書博士張天龍講《尚書》，即選弟子祖瑩為都講，在講解前先由祖瑩誦讀經文。（參見丁鋼，《中國佛教教育：儒佛道教育比較研究》，成都：四川教育出版社，1988，頁 79-84。）但就筆者所見，魏晉

都講制度在魏晉南朝朝講經制度中越發流行。

在魏晉清談、熱衷辯論的社會風氣下，都講與主講，可能會成為辯論的對立雙方，例如《世說新語》記載：「支道林、許掾諸人共在會稽王齋頭，支為法師，許為都講。（《高逸沙門傳》曰：『道林時講《維摩詰經》。』）支通一義，四坐莫不厭心。許送一難，眾人莫不抃舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在。」³³都講制度，我國漢代即已存在，按照湯用彤先生的觀點：「至於儒家都講誦讀經文，則見於《魏書·祖瑩傳》。漢代都講是否誦經，實無明文。而據上述之《安般序》及《明度經》，佛家在漢魏間已有都講，則都講誦經發問之制，疑始於佛徒也。」³⁴從現存魏晉南北朝早期的文獻記載來看，在魏晉前期，都講主要任務是向主講經文者發問，而誦讀經典似不是其主要任務，主講與都講更似問難對手，地位相對平等，而不強調都講為主講執役誦讀。在講經法會上，都講以「轉讀」方式誦經，似流行於晉宋之後。如梁武帝講《般若經》，「《發般若經題》」：「都講枳園寺法彪唱曰：『《摩訶般若波羅蜜經》。』」然後是梁武帝的講解「制曰……」以及「六人論義：中寺僧懷、冶城寺法喜、大僧正靈根寺慧令、龍光寺僧綽、外國僧伽陀婆、宣武寺慧巨」。³⁵唱誦轉讀經題、經文，已經成為都講的主要職責。

而轉讀一法晚出，則都講一職轉讀經文，出現亦不會太早。「自大教東流，乃譯文者眾，而傳聲蓋寡。良由梵音重複，漢語單奇。若用梵音以詠漢語，則聲繁而偈迫；若用漢曲以詠梵文，則韻短而辭長。是故金言有譯，梵響無授。始有魏陳思王曹植，深愛聲律，屬意經音。既通般遮之瑞響，又感魚山之神制。於是刪治《瑞應本起》，以為學者之宗。傳聲則三千有餘，在契則四十有二。其後帛橋、支籥亦雲祖述陳思，而愛好通靈，別感神制，裁變古聲，所存止一十而已。至石勒建平中，有天神降于安邑廳事，諷詠經音，七日乃絕。時有傳者，並皆訛廢。逮宋齊之間，

南北朝佛教史料中，也有都講地位較低的記載，如將都講說成是「對揚小師」，而與「萬人法主」相對（此事本文後詳）。佛教都講制度與儒教都講制度應該是相互影響的，是否可以截然分開，尚有進一步探討的餘地。

³³ 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》上冊，（北京：中華書局，2007），頁 268-269。

³⁴ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁 83。

³⁵ 《大正藏》52 卷，頁 238 上。

有曇遷、僧辯、太傅、文宣等，並殷勤嗟詠，曲意音律，撰集異同，斟酌科例。存仿舊法，正可三百餘聲。自茲厥後，聲多散落。人人致意，補綴不同。所以師師異法，家家各制。皆由味乎聲旨，莫以裁正。」³⁶歌詠梵唄，雖然遠可追溯到傳說中曹植所制魚山梵唄，但從上面引文中可以推知，各家「轉讀」法，實則流行於五世紀「宋齊之間」。此時的都講由主講的辯論對手，已降格為執役誦讀者，雖有法等之流受講師敬重，畢竟為少數，都講地位已大不如前，劉宋時的僧導，「至年十八，博讀轉多，氣幹雄勇，神機秀髮，形止方雅，舉動無忤。僧叡見而奇之，問曰：『君于佛法且欲何願。』導曰：『且願為法師作都講。』睿曰：『君方當為萬人法主，豈肯對揚小師乎！』」³⁷梁慧皎所撰《高僧傳》將以轉讀為業的「經師」，以及主要在齋會上教化俗人的「唱導」列為最後二科，唐初道宣《續高僧傳》則進一步歸併為最末一科「雜科聲德」，不為時人所尚。梁代僧旻「年十三，隨回（僧回）出都，住白馬寺。寺僧多以轉讀、唱導為業，旻風韻清遠，了不厝意。」³⁸都講在講經法會上，日益以轉讀為業，故不為人所重。

三、上講與問難

湯用彤先生曾暗示魏晉時期的「格義」，即一種用中國本土固有觀念來對比外來佛教的觀念，以便信眾弟子理解的方法（「以經中事數，擬配外書，為生解之例，謂之格義」），可能與都講制度有關，張風雷教授對此也多有發明。³⁹若確如湯用彤先生所言：「後代之子注會譯，同由最初所采講經方式演進。即格義亦此有關。」⁴⁰那麼與格義相對應的則是魏晉早期，主要以問難答疑為主的都講制度；而非後期以轉讀誦經，提示主講人經文脈絡為主要任務的都講制度。

當然，說魏晉早期都講制度中不強調轉讀的作用，並非否定早期佛教講經制度

³⁶ 《高僧傳》，頁 507-508。

³⁷ 同上註，頁 280-281。

³⁸ 《大正藏》50 卷，頁 462 上。

³⁹ 張風雷，〈論格義之廣狹二義及其在佛教中國化進程中的歷史地位〉，李四龍編，《佛學與國學：樓宇烈教授七秩晉五頌壽文集》，（北京：九州出版社，2009），頁 36-49。

⁴⁰ 《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁 81。

中沒有誦經這一程式。梁僧祐《出三藏記集》中說東晉道安對佛典進行深入研究與注疏之前，「初，經出已久，而舊譯時謬，致使深義未通。每至講說，唯敘大意，轉讀而已。」⁴¹從中我們可以得知，大體來說，東晉之前講經「唯敘大意，轉讀而已」，也就是說當時在講經制度中，講經與誦經，同後世相比，區分不是十分清晰，而道安之後，這種情況逐漸改變。

在佛教戒律制度傳譯尚不完備的情況下，《高僧傳》載，道安曾「條為三例：一曰行香定座上講經上講之法；二曰常日六時行道飲食唱時法；三曰布薩差使悔過等法」⁴²，規範僧侶的日常儀軌。第一條應為道安制定的講經制度。關於「行香定座上（講）經上講之法」的句讀，中外學者多有爭議，⁴³而筆者認為應斷為「行香、定座、上經、上講之法」，原文衍一「講」字，即講經之前，先行香讚頌，主講人上「經座」（高座），都講轉讀經文，主講人開始講解經文。唐初編輯的《法苑珠林》載：「關內關外吳蜀唄辭，各隨所好。唄贊多種，但漢梵既殊，音韻不可互用。至於宋朝有康僧會法師，本康居國人，博學辯才，譯出經典。又善梵音，傳《泥洹》唄，聲制哀雅，擅美於世。音聲之學，鹹取則焉。又昔晉時，有道安法師，集制三科，上經、上講、布薩等，先賢立制，不墜於地。天下法則，人皆習行。」⁴⁴說明東晉道安法師是在前人各種講經梵唄基礎上，制定的上經、上講諸程式。

「上講」為講經說法，含義較為明確，《續高僧傳》中有多處可證，如「釋智欣……曾入棲靜寺，正值上講，聞十二因緣義，云：『生死輪轉無有窮已。』便慨然有離俗之志。」⁴⁵再如前引文提到在《成實論》時，僧旻與主講人次公論辯，次公要求晚講作答，「及晚上講，裁複數交，詞義遂擁。次公動容顧四坐曰：『後生可

⁴¹ 釋僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》，北京：中華書局，1995，頁561。

⁴² 《高僧傳》，頁183，該書以《大正藏》為底部，然其所校《弘教藏》、《磧砂藏》、《金藏》及《金陵刻經處》諸本，均為「一曰行香定座上經上講之法」。

⁴³ 參見湛如：《敦煌佛教律儀制度研究》（北京：中華書局，2003），頁34-35，特別是福井文雅指出道安的「行香、定座、上經、上講之法」與唐代的俗講程式上有相似之處（福井文雅，〈唐代俗講儀式的成立及相關問題〉，《大正大學研究紀要》第54輯）。湛如教授斷句為「行香、定座上、講經上講」，恐有值得商榷之處，筆者觀點詳見下文。

⁴⁴ 釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》第三冊，（北京：中華書局，2003），頁1170-1171。康僧會是三國時吳國僧侶，非劉宋時人。

⁴⁵ 《大正藏》50卷，頁460下。

畏，斯言信矣。」⁴⁶前一例中「上講」是講經者自陳演法，後一例中「上講」為講經時的論辯。「上講」是講經法會的主體部分，如果主講者水準高超，「上講」可以起到打動人心，吸引信徒的作用，如北齊「有儒生馮袞」不信佛法，「試往候光（釋惠光），欲論名理，正值上講，因而就聽，矚其威容，聆其清辯，文句所指，遭滯為先，即坐盡虔，傷聞其晚，頓足稽顙，畢命歸依。」⁴⁷總之，將「上講」理解為講經說法，當無疑問。

「上講」之前，一般還要轉讀經典。《續高僧傳》載，梁代僧旻「嘗於講日謂眾曰：『昔彌天釋道安，每講於定坐後，常使都講等，為含靈轉經三契。此事久廢，既是前修勝業，欲屈大眾各誦《觀世音經》一遍。』於是合坐欣然，遠近相習。爾後道俗舍物乞講前誦經，由此始也。」⁴⁸按照這一說法，道安在「定座」之後，講經說法（「上講」）之前，「常使都講等，為含靈轉經三契」，即讓都講等人轉讀經文；僧旻進一步加強了這部分的宗教儀式內容，在講經之前讓大眾誦讀在信眾中流行的經典（不一定是後面「上講」所要講解的經文），並以此尋求佈施，作為講經法會的一項收入來源，如與僧旻同時略晚的法雲，「每於講次，有送錢物乞誦經者，多獲征應。」⁴⁹

都講的功能主要變為轉讀經文之後，南北朝講經並非不再有問難辯論，辯論的形式主要是由講法者先「豎義」，然後由聽經者提問，如《續高僧傳》曇鸞傳載：「鸞至殿前，顧望無承對者，見有施張高座，上安幾拂，正在殿中，傍無餘座。徑往升之，豎佛性義。三命帝曰：『大檀越。佛性義深，略已標敘，有疑賜問。』」⁵⁰再如慧榮傳載：「本邑道俗，欲光其價，而忌其言令也。大集諸眾，令其豎義。榮曰：『余學廣矣，輒豎恐致餘詞，任眾舉其義門，然後標據。』眾以其博達矜尚，乃令豎八十種好，謂必不能誦持。榮曰：『舉眾無人也。斯乃文繁，義可知耳。』」即部

⁴⁶ 同上註，頁 462 上。

⁴⁷ 同上註，頁 608 中。

⁴⁸ 同上註，頁 463 中。

⁴⁹ 同上註，頁 465 上。

⁵⁰ 同上註，頁 470 中。

分上下，以法繩持。須與牒數，列名出體。僉雖難激，蓋無成濟。」⁵¹慧榮所遇情況，較為特殊，是因眾人要發難，令其豎「八十種好」義，在一般情況下，主講者應自己豎義，所豎義應與其講經內容相關或為其獨特心得；「輒豎恐致餘詞」，隨意豎義會招人異議。如果豎義得當，會博得很大聲望，如興皇法朗「豎諸師假名義」後，「東朝於長春殿義集，副君親搖玉柄，述朗所豎諸師假名義，以此榮稱。豈惟釋氏宗匠，抑亦天人儀錶。」⁵²有時信徒還將「豎義」神聖化，如《續高僧傳》法聰傳載，梁湘東王「立為寶光寺，請聰居之，王述般若義，每明日將豎義，殿則夜放光明，照數裏不假燈燭，議者以般若大慧智光幽燭所致，及宣帝末，臨亦同前。」⁵³

主講人所豎之義，必須經過聽眾各種問難考驗。講經中的這種提問，並非像都講一樣須事先禮請、安排，而是由聽經者任意發問，坐于末席者也可發問。僧傳中不乏處聽講末席的少年才俊，對居高座的主講成功問難，驟然博得大名的事例，如北朝著名佛教領袖法上，少年時善於發問，「故時人諺曰：黑沙彌若來，高座逢災也。」⁵⁴再如《南齊安樂寺律師智稱法師行狀》：「齊竟陵文宣王，顧輕千乘，虛心八解，嘗請法師講于邸寺。既許以降德，或謂宜修賓主。法師笑而答曰：『我則未暇。』及正位函丈，始交涼燠。時法筵廣置，髦士如林，主譽既馳，客容多猛。發題命篇，疑難鋒出。法師應變如響，若不留聽。囿辯者土崩，負強者折角。莫不遷延徙靡，亡本失支，觀聽之流，稱為盛集。法師性本剛克，而能悅以待問。發言盈庭，曾無忤色。虛己博約，鹹竭厥才，依止疏附，訓之如一。」⁵⁵有人勸智稱法師，講經前「宜修賓主」，智稱則以「我則未暇」加以婉拒，不事前作應對準備，臨場發揮，博得好評。

當然智稱這類主講人畢竟是少數，有時辯論是十分激烈的，甚至出現主講人因害怕問難，事先請托他人不要提問的情況，「潞州上邑，思弘《法華》，乃往岩州林慮縣洪穀寺請僧，忘其名，往講。琛（釋明琛）素與知識，聞便往造。其人聞至，

⁵¹ 同上註，頁 487 下。

⁵² 同上註，頁 477 下-478 上。

⁵³ 此段文字，《大正藏》三十卷本缺，此據四十卷本第二十卷，《高僧傳二集》（臺北：佛陀教育基金會，2006），頁 537-538。

⁵⁴ 《大正藏》50 卷，頁 485 上。

⁵⁵ 《大正藏》52 卷，頁 269 中。

中心戰灼，知琛論道，不可相抗。乃以情告曰：『此邑初信，事須歸伏，諸士俗等，已有傾心，願法師不遺故舊，共相成贊。今有少衣裁，輒用相奉。』琛體此懷，乃投絹十匹。琛曰：『本來於此，可有陵架意耶？幸息此心。』然不肯去。欲聽一上。此僧彌怖，事不獲已，如常上講。琛最後入堂，齎絹束掇在眾中曰：高座法師，昨夜以絹相遺，請不須論議。然佛法宏曠，是非須分，脫以邪法化人，幾許誤諸士俗。』高座聞此，懾怖無聊，依常唱文，如疏所解。琛即喚住，欲論至理。高座爾時，神意奔勇，泰然待問。琛便設問，隨問便解，重迭雖多，無不通義。琛精神擾攘，思難無從，即從座起曰：『高座法師，猶來闍塞。如何今日，頓解若斯。當是山中神鬼，助其念力，不爾何能至耶。』高座合堂，一時大笑。」⁵⁶洪穀寺僧應邀往潞州上邑講《法華經》，因怕釋明琛提問，講經前送他十匹絹；該僧上座後，講經法會如常進行，「依常唱文，如疏所解」，但明琛卻依舊前往問難，不過主講僧人應對自如，法會有驚無險。從這則故事中，我們可以體會到南北朝講經法會，問難有時甚為激烈。

主講人豎義後，若無問題，或問題答復完畢，講法者便進入具體講解的經文（「入文」或「解文」），《續高僧傳》法開傳載：「沙門智藏，後游禹穴講化《成論》。開往觀之，鯁難累日，賓僚餐悅。藏曰：『開法師語論已多，自可去矣。吾欲入文。』開曰：釋迦說法，多寶踴現。法師指南命眾，而遣客何耶？藏有慚色。」⁵⁷法開引用《法華經》釋迦說法，多寶佛從地湧現的典故，譏諷智藏急於「入文」，不欲讓其再興問難，從這則事例中，可以看出，照例主講應該圓滿回答完所有問難，才可以「入文」的。再如北周道安，「曾于一日，安公正講《涅槃》，俊（慧俊）命章設問，遂往還迄暮，竟不消文。明旦又問，講難精拔。安雖隨言即遣，而聽者謂無繼難。俊終援引文理，征並相訓。遂連三日，止論一義。後兩舍其致，方事解文。」⁵⁸由於同學慧俊的問難，道安費時三日，才開始「解文」。

總之，講經法會有時存在問難過於激烈的情況，這難免有出風頭，心存彼我之譏，招人非議。《洛陽伽藍記》載：「崇真寺比丘慧疑，死一七日還活，經閻羅王檢閱，以錯召放免。惠凝具說過去之時，有五比丘同閱。一比丘雲是寶明寺智聖，

⁵⁶ 《大正藏》50卷，頁656上-656中。

⁵⁷ 同上註，頁474上。

⁵⁸ 同上註，頁628中。

以坐禪苦行得升天堂。有一比丘是般若寺道品，以誦四十卷《涅槃》，亦升天堂。有一比丘雲是融覺寺曇謨最，講《涅槃》《華嚴》，領眾千人。閻羅王曰：『講經者心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一粗行。今唯試坐禪、誦經，不問講經。』其曇謨最曰：『貧道立身以來，唯好講經，實不闇誦。』閻羅王敕付司，即有青衣十人送曇謨最向西北門。屋舍皆黑，似非好處……時太后聞之，遣黃門侍郎徐紇依惠凝所說即訪寶明等寺……皆實有之……自此以後，京邑比丘皆事禪誦，不復以講經為意。」⁵⁹後來，佛門為此找到了經典依據，《法苑珠林》「說聽篇第十六」，引《佛藏經》卷中法淨品：「如是凡夫無有智慧，心無決定，但求名聞，疑悔在心，而為人說。是故舍利弗，身未證法而在高座，身自不知而教人者，法墮地獄。」⁶⁰

總之，問難過多，出風頭，就會破壞講經法會的神聖性，給信眾的宗教情感帶來負面影響。故魏晉南北朝講經法會，日趨呈現程式化、儀式化的發展趨勢。

四、講經法會的程式化

魏晉南北朝中後期，講經制度不斷完備，變得日益繁複。《續高僧傳》記載一則傳說，北魏勒那摩提（寶意）「帝每令講《華嚴經》，披釋開悟，精義每發。一日正處高座，忽有持笏執名者，形如大官，雲：『奉天帝命，來請法師講《華嚴經》。』意曰：『今此法席尚未停止，待訖經文，當從來命。雖然法事所資，獨不能建。都講、香火、維那、梵唄，鹹亦須之。可請令定。』使者即如所請，見講諸僧。既而法事將了，又見前使。雲：『奉天帝命，故來下迎。』意乃含笑熙怡，告眾辭訣，奄然卒於法座。都講等僧，亦同時殞。魏境聞見，無不嗟美。」⁶¹在魏晉南北朝，類似傳說並不罕見，再如北魏僧意圓寂前，傳言有天帝請其講經，「意便洗浴燒香，端坐靜室，候待時至。及期，果有天來入寺及房，冠服羽從，偉麗殊特。眾僧初見，但謂：『是何世貴，入山參謁』，不生驚異。及意爾日，無疾而逝，方知靈感。其都講住在光州，自餘香火唄匿，散在他邑，後試檢勘，皆同日而終焉。」⁶²從此類傳

⁵⁹ 楊銜之撰，周祖謨校釋，《洛陽伽藍記校釋》（北京：中華書局，1963），頁75-78。

⁶⁰ 《法苑珠林校注》第二冊，頁754。

⁶¹ 《大正藏》50卷，頁429上。

⁶² 同上註，頁674上。

說中，我們可以得知，召開講經法會，除了主講僧人，都講、香火、維那、梵唄等僧，亦須分別邀請，講經法會的儀式化內容日趨複雜。

隨著講經中儀式部分不斷加強，也突出了對講法者威儀的要求，梁代高僧法雲，年少時「曾觀長樂寺法調講論，出而顧曰：震旦天子之都，衣冠之富，動靜威儀，勿易為也。前後法師，或有詞無義，或有義無詞，或俱有詞義而過無威儀。今日法坐，俱已闕矣。皆由習學不優，未應講也。」⁶³到了唐初，《法苑珠林》引用《增一阿含經》將主講法師的品評進一步系統化，「世間亦有四人，當共觀知。雲何為四？一、或有比丘顏貌端正，威儀成就，然不能有所諷誦諸法，初中後善。是謂此人形好聲不好。二、或有人聲好而形醜，出入行來，威儀不成，而好廣說精進持戒，初中後善，義理深邃。是謂此人聲好而形醜。三、或有人聲醜形亦醜，謂有人犯戒不精進，復不多聞，所聞便失。是謂此人聲醜形亦醜。四、或有人聲好形亦好，謂比丘顏貌端正，威儀具足，然復精進修行善法，多聞不忘，初中後善，善能諷誦。是謂此人聲好形亦好也。」⁶⁴「是四種雲而像世間四種人。一、云何比丘雷而不雨？或有比丘高聲誦習十二部經，諷誦不失其義，然不廣與人說法。是謂雷而不雨。二、云何雨而不雷？或有比丘顏貌端正，威儀皆具，然不多聞高聲誦習十二部經，復從他受，亦不忘失，好與善知識相隨，亦好與他人說法。是謂雨而不雷。三、云何不雨不雷？或有人顏色不端，威儀不具，不修善法，亦不多聞，復不與他人說法。是謂此人不雨不雷。四、云何亦雨亦雷？或有人顏色端正，威儀皆具，好喜學問，亦好與他法說，勸進他人，令便承受。是謂此人亦雨亦雷。」⁶⁵此兩段經文，雖然出自《增一阿漢經》，但被佛教類書專門提舉出來，亦見對其重視，從中可知魏晉南北朝以來，對主講法師的威儀要求，是與義理、口才並重的。

若講經說法時出錯，有損威儀，則要受罰，如慧韶領眾誦講《涅槃經》、《小品般若》，「如有謬忘，及講聽眠失者，皆代受罰。對眾謝曰：『斯則訓導不明耳。』故身令獎物。其勤至若此。」⁶⁶即便沒有明顯過失，也有主講者講授完畢後，例行懺

⁶³ 同上註，頁 463 下-464 上。

⁶⁴ 《法苑珠林校注》第二冊，頁 754。

⁶⁵ 同上註，頁 754-755。

⁶⁶ 《大正藏》50 卷，頁 471 上。

悔，以示謹慎的，如北周僧妙，「每講下座，必合掌懺悔雲：『佛意難知，豈凡夫所測，今所說者傳受先師，未敢專輒，乞大眾於斯法義，若是若非，佈施歡喜。』」⁶⁷由此可知，南北朝時，講經的宗教儀式氣氛濃厚，絕非單純的知識傳授。唐初釋道世在《法苑珠林》中說：「是以一象既虧，則六爻斯墜；一言有失，則累劫受殃。故知傳法不易，受聽極難。良由去聖日久，微言漸昧。而一說一受，固亦難行。恐名利關心，垢情難淨也。」⁶⁸並非虛言。

當時信眾，在聽法時，多有期待出現祥瑞的宗教心理，如《續高僧傳》北齊僧範傳載，「嘗有膠州刺史杜弼，於鄴顯義寺請範冬講，至華嚴六地，忽有一雁飛下，從浮圖東順行入堂，正對高座，伏地聽法，講散徐出，還順塔西，爾乃翔遊。又于此寺夏講，雀來在座西南伏聽，終於九旬。又曾處濟州，亦有一鴉飛來入聽，訖講便去。斯諸祥感眾矣。自非道洽冥符，何能致此。」⁶⁹再如，僧安「齊文宣時，在王屋山，聚徒二十許人講《涅槃》，始發題，有雌雉來座側伏聽。僧若食時，出外飲啄，日晚上講，依時赴集。三卷未了，遂絕不至。眾鹹怪之。安曰：『雉今生人道，不須怪也。』武平四年，安領徒至越州行頭陀，忽雲：『往年雌雉，應生在此。』徑至一家，遙喚雌雉，一女走出，如舊相識，禮拜歌喜。女父母異之，引入設食。安曰：『此女何故，名雌雉耶？』答曰：『見其初生，髮如雉毛，既是女故名雌雉也。』安大笑為述本緣，女聞涕泣，苦求出家，二親欣然許之。為講《涅槃》，聞便領解，一無遺漏，至後三卷，茫然不解。」⁷⁰此類傳說，為當時的講經法會，增添了很多神秘色彩。

魏晉南北朝中後期，講經法會，隨著宗教氣氛日漸濃鬱，也日益奢華，如陳時名僧興皇法朗「法衣千領，積散恒結。每一上座，輒易一衣。闡前經論，各二十餘遍，二十五載，流潤不絕。」⁷¹講堂構建，更宏偉，陳代慧勇「住大禪眾寺十有八載。

⁶⁷ 同上註，頁 486 上。

⁶⁸ 《法苑珠林校注》第二冊，頁 747。

⁶⁹ 《大正藏》50 卷，頁 483 下。

⁷⁰ 同上註，頁 657 上。

⁷¹ 同上註，頁 477 中-477 下。

及造講堂也，門人聽侶，經營不日，接溜飛軒，制置弘敞，題曰般若之堂也。」⁷²

從《廣弘明集》、《國清百錄》等中所存原始資料來看，講經法會，發起時要有道俗的《請講疏》、《發講疏》，結束時要有《解講疏》，講經法會多安排在僧侶安居期間，即農曆四月十五至七月十五，如沈約《南齊皇太子解講疏》：「皇太子以建元四年四月十五日，集大乘望僧于玄圃園，安居寶池禁苑，皆充供具，珍台綺榭，施佛及僧……九旬而功就，暨七月既望，乃敬舍寶軀，爰及輿冕，自纓以降，凡九十九物。願以此力普被幽明，帝室有嵩華之固，蒼黔享仁壽之福。若有淪形苦海，得隨理悟。墜體翱塗，不遠斯復。十方三世，咸證伊言。茲誓或褻，無取正覺。」

⁷³此講經法會是建元四年（482年）農曆四月十五日開始至七月望，歷時九旬；皇太子為講經法會廣為佈施，祈求國泰民安，幽冥普被。另外，北朝一般認為農曆二月初八是佛陀成道日，也常於此時講經，如沈約《齊竟陵王發講疏（並頌）》：「乃以永明元年二月八日，置講席于上邸，集名僧於帝畿，皆深辨真俗，洞測名相，分微靡滯，臨疑若曉，同集于邸內之法雲精廬。演玄音於六宵，啟法門於千載，濟濟乎實曠代之盛事也。自法主以降，暨於聽僧，條載如左，以記其事焉。」⁷⁴這次法會是永明元年（484年）農曆二月初八開始，「演玄音於六宵」，《發講疏》中還記錄了法主、聽僧的名字，可見不僅講者、施主，參加講經法會的聽僧，亦有功德。

講經法會開始，座次排定也有嚴格的規定，即我們前文提到的「定座」。我們先看一則史料，梁武帝為推行僧侶斷肉食，令當時的名僧法雲講《大涅槃經·四相品》：「二十三日旦，光宅寺法雲，于華林殿前登東向高座為法師。瓦官寺慧明，登西向高座為都講，唱《大涅槃經·四相品四分之一》，陳食肉者，斷大慈種義。法雲解釋。輿駕親禦。地鋪席位于高座之北。僧尼二眾，各以次列坐。講畢，耆闍寺道澄，又登西向高座，唱此斷肉之文，次唱所傳之語。唱竟，又禮拜懺悔。普設中食竟出。」從中我們可以得知，講經法會中，主講法師登東向高座，都講登西向高座，皇帝出席講經法會，並不登「高座」，而是「地鋪席位于高座之北」。劉宋時

⁷² 同上註，頁 478 中。

⁷³ 《大正藏》52 卷，頁 232 上-232 中。

⁷⁴ 同上註，頁 232 中。

謝靈運《山居賦》自注中說：「南倡者都講，北居者法師」⁷⁵。總之，主講人和都講應對坐「高座」，聽眾下席；主講法師南或東向，居尊位，定座後，先由一位都講轉讀經文，陳說大義，而後主講法師再解釋，正式開始講經；主講法師講經結束後，另一都講再唱說經文大意，禮拜懺悔，講法結束。故僧傳等史料中，常見一主講法師，兩位都講的記載。另，南北朝時法師的坐姿也有相應儀軌，劉宋時範泰曾經批評：「偏坐之家，無時而正；高座說法，亦復企據」，反對西域踞坐的方式；僧人踞坐說法，在僧傳中並不罕見，如齊梁間高僧智藏亦「踞法座」。⁷⁶

法師、都講上座及落座後，亦有諸多要求，《法苑珠林》曾引《三千威儀》、《十住毗婆沙論》等佛教經典，予以規範：「如《三千威儀》雲：上高座讀經有五事：一、當先禮佛，二、當禮經法上座，三、當先一足躡阿僧提上正住座，四、當還向上座，五、先手按座乃卻座已。座有五事：一、當正法衣安座；二、捷稚聲絕，當先贊偈唄；三、當隨因緣讀；四、若有不可意人，不得於座上瞋恚；五、若有持物施者，當排下著前。又問經有五事：一、當如法下床問；二、不得共座問；三、有解不得直當問；四、不得持意念外因緣；五、設解頭面著地作禮，反向出戶。」⁷⁷

「又《十住毘婆沙論》雲：法師處師子座有四種法。何等為四？一者，欲升高座，先應恭敬禮拜大眾，然後升座。二者，眾有女人，應觀不淨。三者，威儀視瞻，有大人相。敷演法音，顏色和悅，人皆信受，不說外道經書，心無怯畏。四者，於惡言問難，當行忍辱。複有四法：一、於諸眾生作饒益想。二、於諸眾生不生我想。三、於諸文字不生法想。四、願諸眾生從我聞法，于阿耨菩提而不退轉。複有四法：一、不自輕身，二、不輕聽者，三、不輕所說，四、不為利養。」⁷⁸

魏晉南北朝講經日趨儀式化，逐漸成為一種盛大的宗教儀式，這與講經法會日益承載祈禱國家風調雨順、國泰民安的宗教功能有關，講經祈雨等應驗故事，也屢見僧傳，這些需求都突出了對講經法會的威儀要求，程式化部分。另外，講經法會也日益擔負起為寺院僧侶吸引信眾，謀求佈施的任務，這也是促使魏晉南北朝佛教

⁷⁵ 湯用彤先生對此段史料有徵引和分析，參見《漢魏兩晉南北朝佛教史》上冊，頁83。

⁷⁶ 相關討論，見《中國中古の學術》，頁209-214。

⁷⁷ 《法苑珠林校注》第二冊，頁750。

⁷⁸ 同上註，頁750-751。

講經法會日益繁複莊嚴，乃至奢華的內在原因之一。各地寺院間潛在的競爭關係，也是促使講經法會不斷改進程式，吸引聽眾的重要因素，南朝佛教繁盛時，不僅首都建康「刹寺如林，義筵如市」，甚至「于時成都法席恒並置三四，法鼓齊振，競敞玄門。」⁷⁹不過大體來講，與齋講多於村邑舉行不同，講經多在都會舉行，如梁代梓潼涪人釋植相「往益聽講，以生在邊鄙，玄頗涉俗，雖遭輕謔，亡懷在道，都不忤意。」⁸⁰釋植相生在當時較為閉塞之地，往益州聽講，故遭人嘲笑，但他不以為意，潛心問道，終成一代名僧。不同地域的僧徒參與都會的講經法會，對於佛教義理的交流傳播，無疑是有極大的推動作用的。

結論

魏晉南北朝講經法會，大體可分為僧講、尼講、俗講（或稱「齋講」）：

（一）俗講（齋講），針對普通世俗信眾，或僧或俗的導師（「唱導」）在齋會上用說唱形式講法，前文已經討論過了。雖然一般的僧講、尼講中也多有俗人參加，但本文所謂的俗講與之有兩點不同，一是若是僧侶組織俗講，多在齋會中舉行，故本文也稱之為「齋講」，而非專門的講經法會。僧侶俗講，多要依託或自己組織俗人信會，齋講佈施較多，有時組織齋講還有募捐造像功德等宗教目的，如興皇法朗，「泊朗來儀創會，公私齋講，又盛符焉」⁸¹；再如北魏法貞與僧建齊名，「貞乃與建，為義會之友，道俗斯附，聽眾千人，隨得覘施造像千軀，分佈供養。」⁸²

另一個不同點，是俗講主要是用說唱形式，演繹佛理，並非具體講授某部佛經的文句。我們在前文討論「唱導」時已經對此有所涉及，這裏再舉一例：北齊名僧釋真玉，「生而無目」，幼年時，其母「教彈琵琶，以為窮乏之計。而天情俊悟，聆察若經，不盈旬日，便洞音曲。」有了一定音樂基礎的釋真玉，「後鄉邑大集，盛興齋講，母攜玉赴會，一聞欣領曰：『若恒預聽，終作法師，不憂匱餒矣。』母

⁷⁹ 《大正藏》50卷，頁471上。

⁸⁰ 同上註，頁464上。

⁸¹ 同上註，頁477下。

⁸² 同上註，頁474中。北朝以俗人為主的佛經社團法邑，中外學者專門研究甚多，本文不再贅述，然此時南北朝「唱導」齋講的社會基礎，讀者須留意。

聞之，欲成斯大業也，乃棄其家務，專將赴講，無問風雨艱關，必期相續。玉包略詞旨，氣攝當鋒，年將壯室，振名海岱。」⁸³由此可知，北朝齋講盛行時，在齋講中唱導主講，已經相當職業化，可以養家糊口，「不憂匱餒矣」；而齋講的內容曲目套路，應已成型，需要專門研習，所以釋真玉才需要「恒預聽」，必須風雨無阻，「必期相續」。釋真玉後得到皇帝禮遇，成為一代名僧，由此可見齋講在社會上的影響力之大。尤須注意的是，由於盲目，釋真玉始終不能閱讀經典，「常令侍者讀經，玉必跪坐，合掌而聽」⁸⁴，故其不可能詳細講解佛經文句，此亦可見唱導齋講與真正意義上的僧侶講經之區別。

再如陳代以唱導聞名的僧人慧明，「其利口奇辯，鋒湧難加，摛體風雲，銘目時事，吐言驚世，聞皆諷之。後乃聽采經論，傍尋書史，拈掇大旨，不存文句。陳文禦世，多營齋福，民百風從，其例遂廣，眾以明騁銜唇吻，機變不思，諸有唱導，莫不推指。明亦自顧才力有餘，隨聞即舉，牽引古今，包括大致，能使聽者欣欣，恐其休也。」⁸⁵從中我們可以看出，好的「唱導」，博通古今，旁涉文史、時事，說唱內容「拈掇大旨，不存文句」，唱導時不假思索，隨機應變，對聽眾具有極大的吸引力，「能使聽者欣欣，恐其休也」。另外，有時僧人俗講時，還會利用畫像等進行輔助，圖文並茂，增加感染力。⁸⁶總之，魏晉南北朝時，無論城市、鄉村，唱導都為信眾喜聞樂見。

俗講的出現和流行，與魏晉南北朝邑義、齋會林立的社會環境密不可分。魏晉南北朝，特別是北朝，社會動盪，邑義、齋會在地方社會中承擔了很多政治經濟、慈善救濟等社會功能，廣大宗教徒也積極參與其中。漢末五斗米道即有「義舍」、「義米肉」，但劉淑芬教授認為：「漢末以後道教徒似乎不見有以置義舍、義米肉方式傳教的活動，中世紀道教徒也沒有救濟式的供養。基本上，佛教徒的社會救濟

⁸³ 同上註，頁 475 中。

⁸⁴ 同上註，頁 475 下。

⁸⁵ 同上註，頁 700 下-701 上。

⁸⁶ 參見劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，林富士主編，《禮俗與宗教》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁 233-235。（該文原刊於《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 63 本第 3 分，1993。）

是修行的方法之一，因此它和漢末五斗米道的義米肉似乎沒有直接的關聯，而和先前存在於中國社會中的社會救濟有關。」⁸⁷劉教授此觀點尚有可商榷之處，就筆者所見，漢末以來，至少四川部分地區是存在民間「道會」的，《續高僧傳》益州釋寶瓊傳，還記載有佛教僧侶與道會的交涉和改造利用。「本邑連比，什邡諸縣，並是道民，尤不奉佛。僧有投寄，無容施者。致使老幼之徒，於沙門像，不識者眾。瓊雖桑梓，習俗難改，徒有開悟，莫之能受。李氏諸族，正作道會，邀瓊赴之，來既後至，不禮而坐。僉謂：『不禮天尊，非法也。』瓊曰：『邪正道殊，所事各異，天尚不禮，何況老君。』眾議紜紜，頗相凌侮。瓊曰：『吾禮非所禮，恐貽辱也。』遂禮一拜，道像並座，動搖不安。又禮一拜，連座返倒，摧殘在地。道民相視，謂是風鼓，競來周正。瓊曰：『斯吾所為，勿妄怨也。』初未之信，既安，又禮，如前崩倒。合眾驚懼，舉掌禮瓊。一時回信，從受戒法，傍縣道黨，相將歎訝，鹹復奉法。時既創開釋化，皆授菩薩戒焉。」⁸⁸益州釋寶瓊將什邡諸縣的許多道會，變為佛教邑義，「率勵坊郭，邑義為先，每結一邑，必三十人，合誦《小品》，人別一卷。月營齋集，各依次誦。如此義邑，乃盈千計。」雖然這些義會的信仰取向發生變化，但其經濟基礎，社會功能當不會發生太大改變。總而言之，魏晉南北朝以來，廣泛存在的民間社會義會組織，是各宗教齋會存在的社會基礎，也是俗講繁榮的必備條件。

(二) 尼講，傳統上認為始於東晉比丘尼道馨，⁸⁹從現存文獻來看，魏晉南北朝尼講實例較多。梁寶唱《比丘尼傳》妙智尼傳載，「齊武皇帝敕請妙智講《勝鬘》、《淨名》，開題及講，帝數親臨，詔問無方，智連環剖析，初無遺滯，帝屢稱善，四眾雅服。」⁹⁰於此可見，尼講中「開題」，及後講解、論難，其程式與一般僧侶講

⁸⁷ 劉淑芬，〈北齊標異鄉義慈惠石柱：中古佛教社會救濟的個案研究〉，梁庚堯、劉淑芬主編，《城市與鄉村》（北京：中國大百科全書出版社，2005），頁70。（該文原刊於《新史學》5卷4期，1994。）

⁸⁸ 《大正藏》50卷，頁688上-688中。

⁸⁹ 湯用彤先生在《康復筭記四則》對此有異議，認為道馨是「誦經」而非「講經」，王孺童先生對此有辨正，見釋寶唱著，王孺童校注，《比丘尼傳校注》（北京：中華書局，2006），前言頁23-24。

⁹⁰ 《比丘尼傳校注》，頁131。

經大體相同。尼講的聽眾，男女四眾皆有，有時人數不少，前文提到，俗名「雌雉」的女子，傳其前世聽僧安講《涅槃》，後出家，「於時始年十四，便就講說，遠近鹹聽，歎其宿習，因斯躬勤，從學者眾矣。」⁹¹再如德樂尼「歲建大講，僧尼不限，平等資供」⁹²，淨行尼「齊竟陵文宣王蕭子良，厚加資給；僧宗、寶亮二師，雅相賞異，及請講說，聽眾數百人。官第尼寺，法事連續，當時先達，無能屈者。」⁹³

有時尼講，也會招人猜忌，如《續高僧傳》僧朗傳載，「有比丘尼，為鬼所著，超悟玄解，統辯經文，居宗講導，聽采雲合，皆不測也，莫不贊其聰悟。朗聞曰：『此邪鬼所加，何有正理，須後檢校。』他日清旦，猴犬前行，徑至尼寺，朗隨往到，禮佛遶塔，至講堂前。尼猶講說，朗乃厲聲呵曰：『小婢，吾今既來，何不下座。』此尼承聲崩下，走出堂前，立對於朗，從卯至申，卓不移處，通汗流地，默無言說。問其慧解，奄若聾癡，百日已後，方服本性。」⁹⁴由此亦可見，魏晉南北朝時，雖屢有尼僧講法，但畢竟存在阻力，社會影響力有限；不過，在男尊女卑的古代社會，一度有為數不少的尼講存在，對於女性受教權上（含比丘尼、信女）的意義，不容忽視。

（三）僧講，無疑最為重要，不僅在社會上是弘法的重要方式，而且對於義僧培養，佛教思想史演變，都有舉足輕重的作用。

學僧聽講經，熱情很高，人數眾多，甚至出現講堂空間不足的情況，梁「天監末年，下敕於莊嚴寺，建八座法輪，講者五僧，以年臘相次，旻（僧旻）最處後，眾徒彌盛。莊嚴講堂，宋世祖所立，樂廬增映，延袤遐遠，至於是日，不容聽眾。執事啟聞，有敕聽停講五日，悉移窗戶，四出簷溜。又進給床五十張，猶為迫窄。桃棹摧折，日有十數。得人之盛，皆此類焉。旻因舍什物覓施，擬立大堂，慮未周用，付庫生長，傳付後僧。」⁹⁵

寺院組織高僧講經，按慣例要求學僧必須抄寫經論；而學僧則可自由選擇聽經，

⁹¹ 《大正藏》50卷，頁657上。

⁹² 《比丘尼傳校注》，頁160。

⁹³ 同上註，頁199。

⁹⁴ 《大正藏》50卷，頁560下-561上。

⁹⁵ 同上註，頁462下-463上。

甚至還有「試聽」，前文多次提到的梁僧慧韶「十二厭世出家，具戒便遊京楊。聽莊嚴旻公講釋《成論》，才得兩遍，記注略盡。謂同學慧峰曰：『吾沐道日少，便知旨趣，斯何故耶？將非所聞義淺，為是善教使然乎。』乃試聽開善藏法師講，遂覺理與言玄，便盡心鑽仰。當夕感夢，往開善寺采得李子數斛，撮欲噉之，先得枝葉。覺而悟曰：『吾正應從學，必踐深極矣。』尋爾藏公遷化，有龍光寺綽公，繼踵傳業，便回聽焉。既闕論本，制不許住。惟有一帔，又屬嚴冬，便撤之用充寫論。忍寒連噤，方得預聽文義。」⁹⁶學僧聽講，也會對主講有所議論評判，慧韶試聽，認為「理與言玄，便盡心鑽仰」；但有時也有負面評價存在，「聽沙門法珍《成論》，至滅諦初聞三心滅無先後。超（釋道超）曰：『斯之言悟，非吾師也。』」⁹⁷這種學術評判機制，對於佛學發展，無疑是有益的。

學僧聽法時的筆記，也成為許多流傳注疏的底本，如陳代名僧寶瓊早年聽南澗仙師講法，「仙嘗覽瓊私記，三複嗟賞，後於高座普勸寫之，自爾門徒傳寫此疏。」⁹⁸而講經的需要也推動了僧侶創作注疏，如北周釋寶象，「武陵王問師，大集摩訶堂，令講《請觀音》。初未綴心，本無文疏，始役情慧，抽帖句理，詞義洞合，聽者盈席，私記其言，因成疏本，廣行於世。」⁹⁹

學僧對主講師可以選擇品評，而主講人對於學僧有時也會有所選擇，如北齊林法師，「在鄴盛講《勝鬘》並制文義，每講人聚，乃選通三部經者，得七百人，預在其席。」¹⁰⁰因此，有些主講僧人，追隨其聽經的學僧（「常徒」），人數相對固定，「並是常隨門學」；有些僧人講法，則需收取學費，如北齊釋明琛講法，「故來學者，先辦泉帛」，但此次收費講學並不長久，「餘有獲者，不能隱秘，故琛聲望，少歇於前」。¹⁰¹收學費的做法在名僧講法中罕見記載，名僧一般供養豐厚，不必如此，收費者一般為中下層僧侶。敦煌變文《廬山遠公話》中提到晉文皇帝敕令

⁹⁶ 同上註，頁 470 下。

⁹⁷ 同上註，頁 472 中。

⁹⁸ 同上註，頁 478 下。

⁹⁹ 同上註，頁 486 下。

¹⁰⁰ 同上註，頁 552 中。

¹⁰¹ 同上註，頁 656 上。

「若要聽道安講者，每人納絹一疋，方得聽一日」，後又漲價為：「要聽道安講者，每人納錢一百貫文，方得聽講一日」¹⁰²；應都是後世演繹。且後文提到的當朝宰相崔「相公每日朝下，常在福光寺內聽道安講經，納錢一百貫文」¹⁰³云云，都是俗人捐資，並非聽僧繳納學費，而更似施主照例佈施。

較大型的講經法會都會有大施主，或者有眾多信眾佈施，如沈約《南齊禪林寺尼淨秀行狀》記載淨秀尼「請輝律師講，內自思惟，但有直一千，心中憂慮事不辦。夜即夢見鴉鵲鴝雀子，各乘車，車並安軒。車之大小，還稱可鳥形。同聲唱言：『我助某甲尼講去。』既寤歡喜，知事當成。及至就講，乃得七十檀越設供，果食皆精。」¹⁰⁴淨秀尼請師講經，只有錢一千，後得七十檀越佈施，講經法會順利進行。

有些主講僧人對聽法弟子的教學是十分耐心細緻的，有固定的教學方法，如北周靜藹法師講《大智度論》、《中論》、《百論》、《十二門論》等四論，「其說法之規，尊而乃演，必令學侶，袒立合掌，殷懃鄭重，經時方遂，乃敕取繩床，周繞安設，致敬坐訖。藹徐取論文，手自指摘，一偈一句，披釋取悟。顧問聽者，所解雲何，令其得意，方進後偈。旁有未喻者，更重述之，每日垂講，此法無怠。」¹⁰⁵對於講經「未喻者」除了法師親自「更重述之」，更多的情況是由較為優秀的弟子復述，並形成了「覆講」制度，即先由法師講經，一段時間後由水準較高的弟子覆講，一方面是幫助程度較差的弟子，進行復習輔導；另一方面也是對程度較好弟子水準的考察，故複講時也會伴有論辯，來檢驗覆講者的水準，如道安為佛圖澄的覆講，「澄講，安每覆述。眾未之愜，鹹言：『須待後次，當難殺昆侖子。』」即安後更覆講，疑難鋒起。安控銳解紛，行有餘力。時人語曰：『漆道人，驚四鄰。』」¹⁰⁶

在比較特殊的情況下，還會對學僧進行考試，如陳代「宣帝下詔：國內初受戒者，夏未滿五，皆參律肆，可於都邑大寺廣置聽場，仍敕瑗（釋曇瑗）總知監檢，

¹⁰² 劉堅、蔣紹愚主編，《近代漢語語法資料彙編（唐五代卷）》（北京：商務印書館，1990），頁 257。

¹⁰³ 《近代漢語語法資料彙編（唐五代卷）》，頁 264。

¹⁰⁴ 《大正藏》52 卷，頁 270 下。

¹⁰⁵ 《大正藏》50 卷，頁 626 上-626 中。

¹⁰⁶ 《高僧傳》，頁 177-178。

明示科舉，有司准給衣食，勿使經營形累，致虧功績。瑗既蒙恩詔，通誨國僧，四遠被征，萬裏相屬，時即搜擢明解詞義者，二十餘人，一時數訓，眾齊三百，於斯時也，京邑屯闢，行誦相誼，國供豐華，學人無弊，不踰數載，道器大增。其有學成，將還本邑，瑗皆聚徒，對問理事，無疑者方乃遣之。」¹⁰⁷陳宣帝命令受戒未滿五年者，必須在由國家出資、釋曇瑗組織的講肆中聽律，聽講結束後，曇瑗還要集中問話，能夠準確無疑回答問題者才能放回。此次講說後進行考試，是由於朝廷出資要求新戒聽律。

除了講律，南北朝政府也曾資助講法。如北魏孝文帝時，通過「門下」省向中央僧官機構「昭玄」寺下詔，動用「僧祇粟」資助各州僧人安居時講經，事見《帝令諸州眾僧安居講說詔》：「門下：憑玄歸妙，固資真風。餐慧習慈，實鐘果智。故三炎檢攝，道之恒規。九夏溫詮，法之嘉猷。可敕諸州，令此夏安居清眾，大州三百人，中州二百人，小州一百人，任其數處講說，皆僧祇粟供備。若粟尠徒寡，不充此數者，可令昭玄量減還聞。其各欽旌賢匠，良推叡德。勿致濫濁，愆茲後進。」¹⁰⁸魏晉南北朝時，「官寺」的供養十方豐厚，「既住官寺，厚供難舍」，除飲食還有寒衣，如釋圓通在高齊武平四年（573年）於鄴都大莊嚴寺坐夏安居，聽《涅槃經》，「夏中講下」後，照顧一生病客僧，該僧人病好後要離寺，圓通勸其：「今授衣將逼，官寺例得衣賜，可待三五日間，當贈一襲寒服。」¹⁰⁹官寺僧侶，受四時供養，這是其能夠安心聽經的經濟基礎。當然，並非所有僧人都有資格居於官寺，「凡受官請，為報不淺，依如僧法，不得兩處生名」，即每位有資格進入官寺的僧侶，都需登名造冊，若要改換寺廟，則需「今且還去，除官名訖，來必相容。」¹¹⁰而僧人出家，也會分配寺院，如釋童進「隋初得度，配等行寺」，南北朝時若寺院僧侶多寡過於懸殊，也會進行調配，「至明年（武平五年）夏初，以石窟山寺僧往者希，

¹⁰⁷《大正藏》50卷，頁609上。

¹⁰⁸《大正藏》52卷，頁272下。

¹⁰⁹《大正藏》50卷，頁648上。北齊被北周所滅後，此項福利取消，但寺院僧侶亦可得到民間佈施供養。「暨周武平齊，例無僧服。鄴東夏坊，有給事郭彌者，謝病歸家，養素閭巷，洽聞內外，慈濟在懷，先廢老僧悉通收養。」（《大正藏》50卷，頁648下-649上。原文「僧服」誤為「別服」。）

¹¹⁰《大正藏》50卷，頁648中。

遂減莊嚴、定國、興聖、總持等官寺，百餘僧為一番。通時爾夏，預居石窟」¹¹¹圓通在武平四年住鄴都大莊嚴寺，後因石窟寺僧侶稀少，故將莊嚴、定國、興聖、總持等官寺僧侶調往石窟寺，故第二年，圓通即住石窟寺。唐代有非常完善的僧侶新出家的「配名」制度和僧侶寺院間遷移的「移隸」制度，¹¹²而其雛形則在南北朝已經孕育。官寺供養，雖然只能覆蓋部分僧侶，但其卻成為南北朝都市講經法會興隆的重要物質基礎。

由於在都市官寺中，學僧生活學習均有保障，故主講法師常常是桃李滿天下，僧傳中經常記載，主講僧人比較滿意的弟子，可以擔任「分講」。此類分講，師徒傳承比較明確，開始具有具備學派的形態。「分講」常有主講者衣鉢傳人的意味，甚至常伴有神話傳說，如陳僧智文，「學士分講者，則寶定、慧峙、慧嚧、智升、慧覺等。惟道志、法成，雙美竹箭，擁徒建業。文昔夢泛舟海釣，獲二大魚，心甚異之。及于東安寺講，塵尾才振，兩峰俱落，深怪其事。以詢建初瓊上人，乃曰：斯告之先見，必有二龍傳公講者。其言果矣。」¹¹³

高僧舉行講經法會，傳習經論，改變了受玄學清談影響，魏晉「六家七宗」僧人自由辯論的風氣，有利於南北朝出現專尊一經或一論的經師、論師出現，為南北朝佛教學派的出現創造了條件。講經制度也潛移默化地影響了當時佛教思想的發展，魏晉南北朝中後期，經論注疏，汗牛充棟，高僧長於演繹經題，科判經文，也與講經制度中的「開題」、「上講」有密切關係。而講經法會，也便於高僧自由發揮自己的獨到見解，甚至出現講經時「分割文句，皆臨機約截，遍遍皆異。」¹¹⁴這些都為創宗立說創造了條件；同時講經法會更是其傳播思想，教育僧徒，乃至日後開宗立派的舞臺。

¹¹¹ 同上註，頁 648 上。

¹¹² 參見周奇，《唐代宗教管理研究》（上海：復旦大學博士論文，2005），頁 102-106。

¹¹³ 《大正藏》50 卷，第 609 頁下。

¹¹⁴ 同上註，第 486 頁中。

參考文獻

一、原始文獻

《大正藏》

劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏，《世說新語箋疏》，北京：中華書局，2007。

釋寶唱著，王孺童校注，《比丘尼傳校注》，北京：中華書局，2006。

釋道宣撰，《高僧傳二集》，臺北：佛陀教育基金會，2006。

釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注，《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2003。

釋慧皎撰，湯用彤校注，《高僧傳》，北京：中華書局，1992。

釋僧祐著，蘇晉仁、蕭鍊子點校，《出三藏記集》，北京：中華書局，1995。

楊衒之撰，《洛陽伽藍記校釋》，周祖謨校釋，北京：中華書局，1963。

二、研究論著

北京魯迅博物館、上海魯迅博物館，《魯迅輯校石刻手稿》，上海：上海書畫出版社，1987。

丁鋼，《中國佛教教育：儒佛道教育比較研究》，成都：四川教育出版社，1988。

福井文雅著，徐水生、張毅譯，《漢字文化圈的思想與宗教》，武漢：武漢大學出版社，2010。

———，〈唐代俗講儀式的成立及相關問題〉，《大正大學研究紀要》第54輯。

劉堅、蔣紹愚主編，《近代漢語語法資料彙編（唐五代卷）》，北京：商務印書館，1990。

劉淑芬，〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，林富士主編《禮俗與宗教》，北京：中國大百科全書出版社，2005。

———，〈北齊標異鄉義慈惠石柱：中古佛教社會救濟的個案研究〉，梁庚堯、劉淑芬主編，《城市與鄉村》，北京：中國大百科全書出版社，2005。

孫楷第，《俗講、說話與白話小說》，北京：作家出版社，1956。

湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983。

古勝隆一，《中國中古の學術》，東京：研文出版社，2006。

湛如，《敦煌佛教律儀制度研究》，北京：中華書局，2003。

張風雷，〈論格義之廣狹二義及其在佛教中國化進程中的歷史地位〉，李四龍編，《佛學與國學：樓宇烈教授七秩晉五頌壽文集》，北京：九州出版社，2009。

周奇，《唐代宗教管理研究》，上海：復旦大學博士論文，2005。

初稿收件：2012年05月03日

初審通過：2012年06月28日

二稿收件：2012年07月13日

二審通過：2012年08月27日

作者簡介

作者：張雪松（Zhang Xue-Song）

職稱：中國人民大學佛教與宗教學理論研究所副教授

最高學歷：香港中文大學文化及宗教研究系博士

E-mail：xuessong@gmail.com

輔仁
宗教研究

The System of Buddhist Preaching Ritual in Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties

Zhang Xue-Song

Associate Professor, Institute for the Study of Buddhism and Religious Theory,
Renmin University of China

Abstract

This paper sorts out the system of Buddhist preaching ritual in Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties, based on the records in *Biographies of Eminent Monks*, *the Continued Biographies of Eminent Monks*, *Hong Ming Ji*(*Collection to Promote Buddhism and Expound Its Teaching*), and *Guang Hong Ming Ji*(*The Enlarged Collection of Spreading the Dharma and Enlightening the people*). The author points out that the Buddhist Preaching Rituals in Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties can be divided into three categories: those given by monks, those given by nuns and those offered to the laities. This paper analyzes the major procedure of the preaching rituals, and discusses its influences on the social history of Buddhism and the history of Buddhist thoughts.

Keyword: Changdao (Chanting-teaching Monks), Zhuandu (Sutra-chanting), Dujiang (Assistant Lecturers), Shuyi (the Ritual of Putting forward an Argument).