

《集南山禮讚》之研究

汪 娟

銘傳大學應用中文系副教授

摘要

《集南山禮讚》乃是北宋·元照律師（?-1116）所編的南山道宣律師的齋忌禮懺文集，可惜此一書名於各史傳、目錄中皆未曾著錄。事實上，元照於元符三年（1100）時，已將智圓（976-1022）、仁岳（?-1077）、允堪（1005-1061）三人所撰同名之〈南山祖師禮讚文〉合為一集，重新修訂增補，並於書前加上一篇〈集南山禮讚序〉，所收三篇禮讚文之後亦各附有簡短識語，說明修訂的情形或內容的考釋。由於宋代的齋忌禮懺文相當盛行，而齋忌禮懺文也可說是儒釋文化交融下的重要產物之一，可惜歷來乏人討論，因此不揣孤陋，從文獻學的角度出發，希望能對《集南山禮讚》及相關的歷史文化有進一步的認識，祈請諸位方家惠予指教。

關鍵詞：元照、智圓、仁岳、允堪、道宣、忌齋、齋忌禮懺文、集南山禮讚序、南山祖師禮讚文、宋代佛教

A Study of the *Ji nanshan lizan*

Chuan Wang

Associate Professor,
Department of Applied Chinese, Ming Chuan University

Abstract:

Ji nanshan lizan is the compilation of Buddhist rituals for the death anniversary about Master Nanshan-Daoxuan compiled by Master Yuan-Zhao (? -1116) at Northern Sung Dynasty, unfortunately the title never founded in the historical biographies and bibliology. At the era of Yuan-fu (1100) , Master Yuan-zhao has actually already compiled the homonymy articles of “Nanshan zushi lizanwen” which are edited by Zhi-yuan (976-1022) , Ren-yue (? -1077) , and Yun-kan (1005-1061) , and there is the “Ji nanshan lizan xu” in front of *Ji nanshan lizan*, and there are concise words at the end of ritual script in three writings of “Nanshan zushi lizanwen” for accounting for whole status of amendment or the expurgating of its contents. In accordance with prevalence of Buddhist rituals for the death anniversary, and Buddhist rituals for the death anniversary could be one of the important creatures of the compound culture of Confucianism and Buddhism. Lack of discussion, hereupon depend on approaches of philology, expecting do

more advanced awakening of *Ji nanshan lizan* with its concerned cultural background, wishing for available suggestions.

Key words:

Yuan-zhao, Zhi-yuan, Ren-yue, Yun-kan, Dao-xuan, sacrificial offering on the death anniversary, Buddhist rituals for the death anniversary, “Ji nanshan lizan xu”, “Nanshan zushi lizanwen”, Sung Buddhism.

《集南山禮讚》之研究

汪 娟

銘傳大學應用中文系副教授

一、前言

《集南山禮讚》乃是北宋·元照律師(?-1116)所編的南山道宣律師的齋忌禮懺文集，可惜此一書名於各史傳、目錄中皆未曾著錄。事實上，元照於元符三年(1100)時，已將智圓(976-1022)、仁岳(?-1077)、允堪(1005-1061)三人所撰同名之〈南山祖師禮讚文〉合為一集，重新修訂增補，並於書前加上一篇〈集南山禮讚序〉，所收三篇禮讚文之後亦各附有簡短識語，說明修訂的情形或內容的考釋。

筆者因執行國科會「宋代佛教懺儀研究」二年期專題研究計畫，¹全面爬梳有關宋代懺儀的文獻資料，赫然發現目前《集南山禮讚》是以三位原作者之同名〈南山祖師禮讚文〉為題，分列為三件典籍的情況，保存於《大日本續藏經》(簡稱「卍續藏」)中，致使元照修訂纂集、保存文獻之功無法彰顯。因此，《集南山禮讚》一書雖收錄於《卍續藏》中，但《卍續藏》並未以此名加以統稱，故本論文所擬《集南山禮讚》之書名，乃據〈集南山禮讚序〉之名修訂而來。

根據《二十五種藏經目錄對照考釋》可以得知，此三篇同名之〈南

¹ 本文感謝國科會專題研究計畫之補助，編號為 NSC 92-2411-H-130-001-。

山祖師禮讚文〉目前僅收錄於《卍續藏》(續乙三)中，²其他藏經之內皆未見收錄，因此文獻價值極高。而新文豐出版公司於1975年影印舊版《卍續藏》，以及中國佛教會的影印本，皆收入第130冊禮懺部中。至於日本·平成元年(1989)重編新版的《新纂大日本續藏經》則收入第74卷 No.1504~1506，本論文所依據的版本為台北白馬精舍印經會的新版影印本(又改名為「大藏新纂卍續藏經」，以下簡稱為「新續藏」)。³

儘管新舊版的《卍續藏》皆於第一篇〈南山祖師禮讚文〉(智圓撰)之前收錄了〈集南山禮讚序〉，但舊版的目錄中並未載明此序，而新版的卷首目錄則將元照的〈集南山禮讚序〉一文隸於智圓〈南山祖師禮讚文〉中的一項，因此二者皆不免有失於將三篇禮讚文的合集視為三件獨立典籍的遺憾。

由於宋代的齋忌禮懺文相當盛行，而齋忌禮懺文也可說是儒釋文化交融下的重要產物之一，可惜歷來乏人討論，因此不揣孤陋，從文獻學的角度出發，希望能對《集南山禮讚》及相關的歷史文化有進一步的認識，祈請諸位方家惠予指教。

二、《集南山禮讚》與齋忌禮懺文

佛教的齋忌禮懺文，是在每年的佛陀涅槃日或是祖師的忌日，設齋禮供所用的禮懺文。目前所見保存完整的齋忌禮懺文，都是宋代的作品。

自佛教傳入中國以來，由於中印文化長期的浸潤交溶，產生了許多變化，其中的禮懺一門，便可說是佛教中國化的途徑之一。由於唐宋佛教禮懺的盛行，以及儒家孝道思想的影響，結合了儒家崇孝敬祖的精神和佛教設齋禮供的儀式，因此在佛陀涅槃日與祖師忌日專用的齋忌禮懺文也就應運而生了。

雖然齋忌禮懺文源於何時，史料並沒有明文記載，但是佛教的忌

² 蔡運辰《二十五種藏經目錄對照考釋》(台北：新文豐，1983)，頁442。

³ 《新續藏》卷74，頁1078a-1082c，以下凡引用〈集南山禮讚序〉與三篇同名〈南山祖師禮讚文〉之原文、後語，不另一一注明頁次。

齋⁴，在隋唐就已經相當普遍了。關於忌齋活動的舉行，大致可分為三個不同的層次，其一為唐代所訂的國忌，其二為民間僧俗的忌齋，其三為純正佛門的忌齋，茲分述如下：

（一）唐代所訂的國忌：根據大谷光照《唐代の佛教儀禮》中指出，以天子和皇后的忌日作為國忌日，在唐代以前的文獻是見不到的，而《唐會要》卷 49 雜錄中最早記載了：「貞觀二年（628）五月十九日敕，章敬寺是先朝創造，從今已後，每至先朝忌日，常令設齋行香，仍永為恆式。」⁵湯用彤也指出：「唐制凡國忌日，僧、道設齋行香。」並引玄宗御撰《唐六典》的記載：「凡國忌日，兩京定大觀寺各二散齋。道士、女道士、僧、尼皆集於齋所。」以及《僧史略》中「後不空三藏奏為高祖、太宗七聖忌辰設齋行香」……等資料為證。⁶據此可知，貞觀年間已經開始為隋代帝王的忌日設齋行香；而唐代的國忌日，官方也規定有設齋行香的活動，而且在玄宗朝時已經施行，但是這樣的活動是不分僧道的，並不僅限於佛教。

（二）民間僧俗的忌齋：有關民間善男信女和一般僧尼的忌齋，根據王師三慶〈敦煌文獻中齋願文的內容分析研究〉一文所述：「寺廟僧尼個人的忌日法會，如悼亡靈一類，都是為已死的僧尼法師、律師、禪師等，舉辦個人的忌日追福齋會，不論在《全唐文》文中，或敦煌齋願文及題記裏，觸目皆是，留下不少的文獻。」⁷以及〈敦煌本《齋琬文》一卷研究〉中指出：《齋琬文》中的悼亡靈一類，「則為已死的僧俗男女行功德齋時，追悼亡靈祈求往生淨土的文字。」此類分目除了佛門中的僧尼，也包括「俗人」、「考妣」、「男」、「婦女」等。⁸又於〈敦煌文獻《諸雜齋文一本》研究〉中針對佛教中國化的問題，指出齋文反映了「庶民佛教思想以及道教與佛教的交涉問題，這是齋文中普遍存在的現象。」而且提到「齋文的念誦是齋會當中神明來享時的告祭儀式，我們在這冊齋文中處處可以看到非佛教神靈和佛、道神

⁴ 佛教史傳中有關忌日設齋的活動，多半稱為「忌齋」；其後若銜接「禮讚文」、「疏」等字詞，則稱為「齋忌禮懺文」、「齋忌疏」等。

⁵ 大谷光照，〈唐代佛教の儀禮——特に法會に就いて〉，《史學雜誌》46-10.11，1935。

⁶ 湯用彤《隋唐及五代佛教史》（台北：慧炬出版社，1986），頁 63。

⁷ 收入《新世紀敦煌學論集》（成都：巴蜀書社，2003.3），頁 598-620。

⁸ 收入《第三屆中國唐代文化學術研討會論文集》（中國唐代學會，1997.6），頁 17-67。

明……這已不是單純的佛齋，而是在中國文化背景之下滋生發展出來的世俗化佛教齋懺或水陸法會。由此可以看到唐、五代時佛教在中國民間與中國原生信仰的宗教神靈共存的現象。」⁹從以上的論述可以得知，民間的忌齋雖然接受了佛教的齋懺儀式，事實上也結合了中國傳統信仰和道教神祇，而不全然屬於純正的佛教。

(三) 純正佛門的忌齋：包括佛陀的忌齋和祖師的忌齋，亦即佛陀涅槃日及各宗祖師或高僧的忌齋。由於佛陀身為創教之主，天下僧俗普遍營會供養；而祖師、高僧們在佛門中的地位較為崇高，往往比較能夠贏得時君世主或地方官員的捨財設齋。所以正統佛門的忌齋，在規模上可能稍大、也較為隆重，而且留下較多的齋忌禮懺文和相關的文獻資料。至於本文所討論的《集南山禮懺》即屬於祖師的齋忌禮懺文集。

第一，有關佛陀的忌齋，是指在二月十五日佛涅槃日所舉行的忌齋。王師三慶的研究中說：「日本留學僧圓仁在《入唐求法巡禮行記》中曾經記載開成五年二月十五日的齋會活動，可見這天在佛教界原有盛會。」加上老子姓李，被認為是唐室先祖；道教也以二月十五日為其降誕日，使這天成為中晚唐的一個重要節日。並且明確指出「敦煌齋願文本中，除《齋琬文》外，S.2832、P.2044V 也有這個節日的齋願文本。」¹⁰

此外，北宋·道誠《釋氏要覽》「忌日」條下載有：「二月十五日佛涅槃日，天下僧俗有營會供養，即忌日之事也。」¹¹南宋·志磐《佛祖統紀》於「佛祖忌齋」條下也指出「如來於周穆王五十三年（壬申，前 949）二月十五日入滅，凡在伽藍必修供設禮，謂之佛忌。」並有「北澗簡禪師撰齋忌疏，淨覺法師撰禮讚文」。¹²淨覺為仁岳之號，文中所謂「淨覺法師撰禮讚文」應即現存之仁岳〈釋迦如來涅槃禮讚文〉，其序云：「儒家流有終身之憂者，考妣遠日之謂也。釋氏子豈不然乎！彼所以思生我劬勞之親，此所以懷度我慈悲之父，其德罔極，其孝攸

⁹ 收入《2000年敦煌學國際學術討論會文集——紀念敦煌藏經洞發現暨敦煌學百年·歷史文化卷》（蘭州：甘肅民族出版社，2003.9），頁535-545。

¹⁰ 同註7。

¹¹ 《大正新脩大藏經》（以下略稱「大正藏」）卷54，頁309c。

¹² 《大正藏》卷49，頁319b。

同。」¹³可見於有宋一代，佛陀的忌齋依舊盛行不輟。

第二，有關祖師的忌齋，是指各宗祖師或高僧的忌齋。隋·柳顧言〈天台國清寺智者禪師碑文〉中說：「以今大業元年（605）九月，鑾輿幸巡淮海，……赴十一月二十四日先師忌齋，使乎集僧。……又法會千僧各有簿籍，造齋點定，忽盈一人；有司再巡，還滿千數；及臨齋受嘍，復成千一。執事驚愕，出沒難辯，豈非先師化身來受國供？」¹⁴雖然涉及智顛（538-597）歿後，疑似有化身出現於忌齋中的神異傳說，但卻可以證明隋代已有祖師的忌齋。

其後則有華嚴祖師杜順（557-640），據《佛祖統紀》所載：「師每遊歷郡國，勸念阿彌陀佛，著五悔文讚詠淨土。……正觀十四年十一月十五日坐亡於南郊義善寺，雙鳥入房，異香留室，塔肉身於樊川北原。有弟子謁五臺，抵山麓，見老人。語曰：『文殊今往終南山，杜順和上是也。』弟子趨歸，師已長往。至今關中以是日作文殊忌齋。」¹⁵撇開杜順為文殊化身的傳說不提，關中地區為杜順之諱日作忌齋當屬可信。

敦煌本 S.2512V〈第七祖大照和尚寂滅日齋讚文〉（擬），¹⁶很可能屬於齋忌禮懺文的一部分，可惜檢閱寫本的內容，只保存了單一項目的齋讚文，首尾無題，見不到完整的禮懺儀文。大照和尚是指神秀的弟子普寂（651-739），開元二十七年寂於上都興唐寺。依據《大英博物館藏漢文敦煌寫本目錄》所載，該卷正面抄寫《藥師經》，為第七世紀很好的寫本，¹⁷而抄在卷背的齋讚文，抄寫時代應晚於普寂卒年，但是撰述年代或許相去不遠。

其次，唐·不空於大曆三年（769）八月十五日奉恩命為大弘教三藏（金剛智）遠忌，設千僧齋，並撰有〈謝 恩命為先師設遠忌齋

¹³ 《新續藏》卷 74，頁 1072b-1074c。

¹⁴ 《大正藏》卷 46，頁 818c。

¹⁵ 《大正藏》卷 49，頁 292c。並見於《釋門正統》，《新續藏》卷 75，頁 358b。

¹⁶ 商務印書館編《敦煌遺書總目索引》擬題（北京：中華書局，1983 新 1 版），頁 159；可參考川崎ミチコ，〈禮讚文·塔文〉，收入《講座敦煌 8·敦煌佛典と禪》（東京：大東出版社，1980.11），頁 307~316。田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》（東京：大東出版社，1983），頁 553-566。

¹⁷ 參見小翟理斯編寫：《大英博物館藏漢文敦煌寫本目錄》（Lionel Giles, "Descriptive Catalogue of the Chinese Manuscripts from Tunhuang in the British Museum", Published by The Trustees of the British Museum, London 1957），5669 號，頁 174。

并賜茶表)一首。¹⁸再者,《宋高僧傳》記載:唐·懷讓(677-744)曾止于衡嶽觀音臺,並得「救苦觀音」之號。天寶三載八月十日終于衡嶽;至元和八載(814),有衡陽太守令狐權,捨衣財以充忌齋,自此每歲八月為觀音忌焉。¹⁹同書也記載了唐·靈坦於「元和十一年(816)五月十三日,於荷澤忌齋告眾:『吾赴遠請。』七月示疾,九月將滅,斯預告也。至季秋八日果寂爾而終。」²⁰《景德傳燈錄》記載了「高安白水本仁禪師自洞山受記。唐天復(901-904)中,遷止洪井高安白水院,眾盈三百,玄言流播。因設洞山忌齋。」²¹可見隋唐時的祖師忌齋已經十分盛行了。

此外,據〈大唐三藏大遍覺法師塔銘〉所載,「(玄奘,602-664)三藏事跡,載國史及慈恩傳。今塔在長安城南三十里。初高宗塔于白鹿原,後徙於此,中宗製影贊,謚大遍覺,肅宗賜塔額,曰興教。因為興教寺,寺在少陵原之陽。年歲寢遠,塔無主,寺無僧,荒涼殘委,游者傷目。長慶初,有納衣僧曇景,始葺之。大和二年(828),安國寺三教談論大德內供奉賜紫義林,修三藏忌齋于寺。齋眾方食,見塔上有光,圓如覆鏡,道俗異之。林乃上聞,乃與兩街三學人,共修身塔。」²²以及《宋高僧傳》記載了禪宗五祖弘忍(602-675):「暨開寶乙亥歲(975),王師平江南之前,忍肉身墮淚如血珠焉,僧徒不測,乃李氏國亡之應也。今每歲孟冬,州人隣邑奔集作忌齋,猶成繁盛矣。其諱日將近,必雨霧陰慘,不然霰雪交霏,至日則晴朗焉。」²³這二則文獻,不論是中唐時的義林為玄奘修忌齋,或是宋代時的州人隣邑為弘忍作忌齋,都是在二位高僧示寂近二、三百年之後,基於某一事緣,才又由後人營作忌齋的情況。

從以上這些文獻載籍來看,不管是佛門釋子感念佛恩、師恩,或是國主、善信設齋捨財,皆足以證明在隋唐時就已經有為佛涅槃日、祖師忌日設齋禮供的情形了。不過,不管是唐代國忌、民間僧尼或佛陀祖師的忌齋,歸根究柢,國人於忌日設齋的活動,主要來自對於忌

¹⁸ 《大正藏》卷52,頁836c;以及卷55,頁877c。

¹⁹ 《大正藏》卷50,頁761a。

²⁰ 《大正藏》卷50,頁767b。

²¹ 《大正藏》卷51,頁339b。

²² 《新續藏》卷88,頁375a。

²³ 《大正藏》卷50,頁754a。

日的重視，也就是源於儒家的孝道思想。

根據《禮記·祭統篇》所云：「禮有五經，莫重於祭。……祭者，所以追養繼孝也。……是故孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。」²⁴在吉、凶、軍、賓、嘉之五禮中，以吉禮中的祭禮最爲首要；所謂的追養繼孝，便是指「追生時之養，繼生時之孝。」雖說終身念親，但「君子有終身之喪，忌日之謂也。」²⁵而且「唯忌日不爲樂事。」²⁶由此可見，儒家不但以祭禮作爲慎終追遠的具體表現，也特別重視在忌日對於亡親的哀思。

唐·宗密（780-841）在《佛說盂蘭盆經疏》曾提出儒、佛二教對於行孝同異之比較，並認爲在「歿後追思」的差異有三：

一、居喪異，儒則棺槨宅兆，安墓留形；釋則念誦追齋，薦其去識。二、齋忌異，儒則內齋外定，想其聲容；釋則設供講經，資其業報。三、終身異，儒則四時殺命，春夏秋冬；釋則三節放生，施戒盆會。……今殺彼祭此，豈近仁心？是若可忍，孰不可忍？雖云祈福，實是立讎。自徇虛名，殃於神道。問：父母生於餘趣，則可改祭爲齋；如墮鬼中，寧無饗祀？答：黍稷非馨，蘋蘩可薦，應知禴祭，勝於殺牛；況鬼神等差，豈皆受饗？²⁷

文中提倡「念誦追齋，薦其去識」以及「設供講經」、「改祭爲齋」等佛教觀念，主要在於強調薦亡興福。其中第二項的「齋忌」，在亡親忌日要「設供講經，資其業報」，即充分顯示了齋忌禮懺和孝道思想的緊密結合。也就是說，齋忌二字中的「齋」字，正是「改祭爲齋」，以黍稷蘋蘩來設供，落實戒殺放生的佛教思想，乃是中國禴祭受到佛教思想所影響的具體反映；而齋忌中的「忌」字，之所以特別於忌日設供、講經、念誦以追薦父母，爲亡親祈福，顯然也是因爲佛教受到傳統儒家孝道思想之影響所致。因此，佛門釋子爲祖師忌日設齋禮供，實可視爲佛教文化與中國禮俗的交互影響，也可以顯現佛教中國化的

²⁴ 參見《十三經注疏·禮記》（台北：藝文印書館），頁 830。

²⁵ 《禮記·祭義篇》，同前註，頁 808。

²⁶ 《禮記·檀弓篇》疏，同前註，頁 113。

²⁷ 《大正藏》卷 39，頁 505 bc。

一個側面。

但是《釋氏要覽》則說：「俗禮，君子育終身之孝，忌日之謂也；又謂不樂之日，不飲樂故。或云諱日，或云遠日。釋子師亡，可稱歸寂之日，蓋釋氏無忌諱故。」²⁸強調佛門釋子不受世俗忌諱之影響。而且前文中的〈第七祖大照和尚寂滅日齋讚文〉也說：「然茲日者，則我大師寂滅之晨也。我大師所作已辦，何賴齋功？然以化導恩深，師資義重，況投智印，密授心珠，竊效追攀，恭申罔極。」一方面讚揚大師修行的成就，所作已辦，不需再藉由齋功來祈福，資其業報；一方面則感念祖師的教導恩深義重，如同父母罔極之恩。由此可以看出祖師忌齋和一般忌齋最大的不同在於追恩述德遠勝於祈福薦亡，而此種追恩述德雖然和儒家傳統的孝道方式不盡相同，但以師恩化導來比擬父母之恩，顯然是受到儒家孝道精神的影響。

從元照所集的三篇禮讚文中，同樣可以見到文中徹底融入了儒家的孝道思想，例如，智圓齋讚文中有云：「況乎南山教主澄照大師，……生我慧命，育我法身。有茲罔極之恩，寧捨爾思之道！今則俯臨諱日，緬想慈風。……慎終追遠，庶同孝子之心。」仁岳齋讚文也說：「我等叨承祖裔，獲稟孫謀，屬諱日以斯臨，敢陳禴供；想慈風而如在，聊杼讚辭。」允堪齋讚文則說：「望座蓮而既遠，難親師子之音；思法乳以空頻，但守嬰兒之困。今則應鍾俄屆，諱日斯臨，座列香華，槃盈蘋藻，庶同禴祭，式表爾思。仰追罔極之恩，少薦非馨之禮。」諱日即指忌日而言，從以上「慎終追遠，庶同孝子之心」、「庶同禴祭」等等的文辭便可以得知，佛門釋子特別在祖師的忌日設齋禮供，大體上是把儒家追思親恩罔極的態度，轉為緬懷祖師生養法身慧命的法乳之恩。

此外，有宋一代的齋忌禮懺文似乎已蔚為風潮。例如：宋·志磐《佛祖統紀》於「佛祖忌齋」條下列舉了佛陀和各宗祖師的忌日，以及宋代所撰齋忌疏²⁹或禮讚文的情形：

²⁸ 《大正藏》卷 54，頁 309c。

²⁹ 齋忌疏乃施於齋忌禮懺儀式中，在請聖與禮讚儀節之間的陳敘或讀疏。由於齋忌疏的文體屬於疏文，內容主要在於讚歎齋忌對象、敘述齋忌緣由、恭申祈願孝思等，但疏文一般為臨時自裁，故往往獨立於齋忌禮懺文之外，詳見「集南山禮讚的儀式結構」之「請聖」部分。

如來於周穆王五十三年(壬申, 前 949)二月十五日入滅, 凡在伽藍必修供設禮, 謂之佛忌(北澗簡禪師撰齋忌疏, 淨覺法師撰禮讚文)。南岳禪師, 陳大建九年(577)六月二十二日忌(志磐為南湖述齋忌疏)。智者禪師, 隋開皇十七年(599)十一月二十四日忌(孤山撰齋忌疏, 北澗慈雲撰禮讚文)。章安禪師, 唐正觀二年(628)八月七日忌。法華禪師, 唐永隆元年(680)十一月二十八日忌。天宮禪師, 唐高宗朝(志磐撰齋忌疏, 不知歲月)。左溪禪師, 唐天寶十三載(754)九月十九日忌(志磐撰齋忌疏)。荊溪禪師, 唐建中三年(782)二月五日忌(志磐撰齋忌疏)。螺溪法師, 宋雍熙四年(987)十一月四日忌(志磐撰齋忌疏)。寶雲法師, 宋端拱元年(988)十月二十一日忌(志磐撰齋忌疏)。法智法師, 宋天聖元年(1023)正月五日忌。慈雲法師, 宋明道元年(1032)十月十日忌。神照法師, 宋皇祐三年(1051)五月十八日忌。廬山法師, 晉義熙十二年(416)八月六日忌(志磐撰齋忌疏, 葛天民述禮讚文)。達磨禪師, 北魏大統元年(535)十月五日忌。南山律師, 唐乾封二年(667)十月三日忌(淨覺撰禮讚文, 照律師撰齋忌疏)。大智律師, 宋政和六年(1116)九月一日忌(則律師撰禮讚文, 顏聖徒撰齋忌疏)。³⁰

其他現存於佛教藏經的相關文獻則有：《樂邦文類》收錄了正言沈濬於乾道二年(1166)為西湖秀士李濟所撰禮文而作的〈遠法師齋忌禮文序〉³¹，《四明尊者教行錄》中收錄了陳天俞〈延慶法智祖師齋忌疏〉、雪溪希顏〈四明法智大師諱日疏〉、此山可壽〈延慶始祖法智大師忌疏〉、草菴道因〈寶雲開山通法師忌疏〉、鏡上義銛〈南湖師祖寶雲尊者齋忌疏〉等五篇齋忌疏。³²

但是目前所保存的祖師齋忌禮懺文中，除了元照《集南山禮讚》(收錄智圓、仁岳、允堪三人所撰同名〈南山祖師禮讚文〉)之外，只

³⁰ 《大正藏》卷 49，頁 319b。

³¹ 《大正藏》卷 47，頁 165b、174c-175b。該序於卷首目錄作「正言沈濬」所作，內文則誤作「沈璿」，據《建炎以來繫年要錄》所載，沈濬一名凡四見，曾任右言之職，故當作沈濬為是；參見《文淵閣四庫全書》第 327 冊，頁 595、625、632、640。

³² 《大正藏》卷 46，頁 923a-924ab、932ab。

有遵式〈智者大師齋忌禮讚文〉、則安〈大智律師禮讚文〉、智肱〈華嚴清涼國師禮讚文〉等三篇³³。其中為南山道宣律師所作的三篇齋忌禮懺文，不但居於現存的祖師齋忌禮懺文的半數之多，且未單獨收錄於其他的藏經之中，加上《集南山禮讚》乃是現今唯一的齋忌禮懺文合集，也是僅次於唐·智昇所纂《集諸經禮懺儀》的禮懺文合集，由此便可得見元照對於三篇〈南山祖師禮讚文〉的文獻保存與纂集之功，具有一定的貢獻與價值。

三、《集南山禮讚》之原著者與纂集者

(一)《集南山禮讚》之原著者

1. 關於智圓

宋·智圓(976-1022)，其生平根據《佛祖統紀》所述為：「錢唐徐氏。學語即知孝悌，稍長常析木濡水，就石書字，列花卉若綿繚，戲為講訓之狀。父母異之，令入空門，八歲即受具戒。二十一聞奉先清師傳天台三觀之道，負笈造焉，摳衣問辨。凡二年而清亡，遂往居西湖孤山，學者如市，杜門樂道。……預戒門人曰：『吾歿後毋厚葬以罪我、毋建塔以誣我、毋謁有位求銘以虛美我。』」崇寧三年(1104)，賜諡法慧大師。世號十本疏主。³⁴

又據智圓所撰《閑居編》中收錄了一篇〈南山大師贊後序〉云：「友人擇梧律主，掌以南山事迹見託為讚，凡三數載矣。既而多故，莫遑染筆。大中祥符七年(1014)青龍在甲寅，仲秋五日，於西湖崇福寺講《涅槃經》，至〈純陀品〉，偶有好事者持《南山傳》至余所居，因覽之，得其事類者八，乃次而讚之，號曰〈南山大師禮讚文〉。但詞句野質而不足以歌詠盛德，聊塞友人之請爾。」³⁵可知作懺的時間為

³³ 皆收入《新續藏》卷74。

³⁴ 《大正藏》卷49，頁204c~205b。

³⁵ 《新續藏》卷56，頁787b。

大中祥符七年（1014），原名「南山大師禮讚文」，和現存的〈南山祖師禮讚文〉中有八章禮讚偈，形式應屬相符；而身為天台宗的學人智圓，卻特地為南山律宗祖師製作讚文，實乃偶然之間讀了《南山傳》及應友人之請而作。

關於智圓的友人擇梧，《人天寶鑑》中有一段簡要的記載：「兜率梧律師，從學普寧律師，持己精嚴，日中一食，禮誦不輟，後住兜率。」³⁶智圓也曾於大中祥符四年（1011）為友人擇梧所撰的《義苑》作了後序，其文云：「錢唐大律師擇梧者，字元羽，德高而名著，辯博而識達，嘗撰《義苑》七軸，蓋解事鈔而作也。文約而理備，詞明而義顯……」³⁷可見二人交誼匪淺，應是智圓製作〈南山祖師禮讚文〉的緣起。故元照於〈集南山禮讚序〉中也提到了「昔孤山法師首事秉筆，蓋酬兜率擇梧律師之請。」

2. 關於仁岳

宋·仁岳（?-1077），雪川姜氏，《佛祖統紀》中也記載了他的修學歷程，初「聞法智南湖之化，往依為學。至水月橋，擲笠水中曰：『吾所學不成，不復過此橋。』法智器之。居以東廈，白晝焚膏專事紬繹，鄉書至，悉投帳閣，未嘗啟視，……時昭師略光明玄，不用觀心，師輔四明撰問疑書以徵之，……所以贊四明為有力。後復與十同志修請觀音三昧，因疾有閒，宴坐靜室，恍如夢覺。自謂向之所學皆非，乃述三身壽量解以難妙宗。道既不合，遂還浙陽靈山，蒙慈雲攝以法裔，四明乃加十三料簡以斥之。師復上十諫雪謗，往復不已（詳見四明本紀）。……有仁行人，自永嘉請居淨社，一住十年，大弘法化。以年老還鄉，雪守請主祥符，觀察使劉從廣為奏，命服樞密使胡宿，為請淨覺之號。晚年專修淨業，然三指以供佛。持律至嚴，不以事易節。」³⁸著作頗豐，懺儀方面有楞嚴禮懺儀（佚失）、降生禮讚文、涅槃禮讚文、羅漢禮讚文（佚失）、南山禮讚文等。

至於前文引述《佛祖統紀》中有「南山律師，唐乾封二年（667）」

³⁶ 《新續藏》卷 87，頁 2b。

³⁷ 《新續藏》卷 56，頁 789a。

³⁸ 《大正藏》卷 49，頁 241b-242a、260a。

十月三日忌(淨覺撰禮讚文,照律師撰齋忌疏)。」淨覺撰禮讚文,應當即為現存之仁岳〈南山祖師禮讚文〉。此外,《新編諸宗教藏總錄》載有「南山讀日禮讚文一卷 仁岳述」,³⁹讀日當為「諱日」之誤,應當也是指同一篇〈南山祖師禮讚文〉。

從以上的資料來看,可以發現仁岳初從天台宗四明知禮為學,並且贊佐師說,但後來自謂向之所學皆非,因此反對山家一派的說法,到了晚年則專修淨業,而且持律至嚴。從仁岳〈南山祖師禮讚文〉的齋讚文云:「竊以五乘啓運,唯聲聞最先;三藏流輝,故毗尼為本。」據此而言,仁岳所以撰作〈南山祖師禮讚文〉,或許是出於自身的持律至嚴和對於律學的重視吧。

3. 關於允堪

允堪(1005-1061),錢塘人。據《釋氏稽古略》轉載允堪律師的塔銘:允堪「幼從天台崇教大師慧思祝髮,學無不通,專精律部。慶曆、皇祐以來,依律建戒壇於杭之大昭慶、蘇之開元、秀之精嚴,歲歲度僧,祝延聖壽。師著《會正記》等文十二部,講續南山宣律師之律藏。自其後有靈芝律師元照,繼嗣其宗焉。師是年十一月二十六日入寂於昭慶,移塔西湖菩提,號真悟智圓大律師。」⁴⁰《佛祖統紀》也說:「律師允堪,錫號智圓。慶曆間,主錢唐西湖菩提寺,撰《會正記》,以釋南山之鈔。厥後照律師出,因爭論邊佛左右、衣制短長,遂別撰《資持記》,於是會正、資持,遂分二家。」⁴¹

又據林子青的研究指出:「律宗傳至宋代,以南山道宣一系為盛。但南山律宗祖承,歷代取捨不一,元照乃作《南山律宗祖承圖錄》,楷定南山九祖。……宋志磐《佛祖統紀》卷二十九依之,作為南山律宗傳承,後附允堪和元照二人略傳。清初福聚著《南山宗統》,即依元照所立九祖次第,於道宣下續文綱、滿意、大亮、量一、辯一、道澄、澄楚、允堪至靈芝元照,定為中國律宗十六祖。」以及「當時律宗學者稱之為會正派和資持派;但後代學者專弘《資持記》,推為南山律宗

³⁹ 《大正藏》卷 55, 頁 1174a。

⁴⁰ 《大正藏》卷 49, 頁 870c。

⁴¹ 《大正藏》卷 49, 頁 297b。

正統，允堪《會正記》遂不流傳。」⁴²由此可以得知，允堪律師專精律部，著《會正記》弘揚南山之律，可謂直承道宣律師法脈，因此撰述〈南山祖師禮讚文〉，最為適當不過了。值得注意的是，其後雖有「靈芝律師元照，繼嗣其宗」，但是二人並沒有直接的師承關係，故元照於〈集南山禮讚序〉中乃稱允堪為「天台真悟律師」，並有別撰《資持記》與會正分為二家之事。

此外，《新編諸宗教藏總錄》載有「南山讀日禮讚文一卷 允堪述」，⁴³讀日當為「諱日」之誤，當即現存之允堪〈南山祖師禮讚文〉。

(二)《集南山禮讚》之纂集者

關於律師元照(?-1116)，餘杭唐氏。根據《佛祖統紀》所載：「初依祥符鑿律師，十八通誦妙經，試中得度，專學毘尼。後與擇映從神悟謙師，悟曰：『近世律學中微，汝當明法華以弘四方。』復從廣慈才法師受菩薩戒，戒光發見(詳見才法師傳)，乃博究南山一宗頓漸律儀。常布衣持鉢，乞食於市。主靈芝三十年，眾至三百。義天遠來求法，為提大要授菩薩戒，會幾滿萬，增戒度僧。及六十會，施食禳災，應若谷響。所至伽藍，必為結界。每曰：『生弘律範，死歸安養。平生所得，唯二法門。』政和六年秋九月一日，集眾諷普賢行願品，跏趺而化。湖上漁人皆聞天樂，葬於寺之西北。諡大智，塔曰戒光。常謂其徒曰：『化當世無如講說，垂將來莫若著書。』」⁴⁴可見元照博究南山律學，奉行律儀，建壇授戒，同時歸心淨土，從事於律、淨二方面的講說與著述。

元照傳世的懺儀除了《集南山禮讚》以外，並重集了《蘭盆獻供儀》；⁴⁵另有《淨業禮懺儀》已經亡佚，但《樂邦文類》中則收錄了〈淨業禮懺儀序〉。⁴⁶此外，前文引述《佛祖統紀》「南山律師，唐乾封二

⁴² 收入中國佛教協會編《中國佛教》第2輯(上海：知識出版社，1991.7)，頁251-258。

⁴³ 《大正藏》卷55，頁1174a。

⁴⁴ 《大正藏》卷49，頁297b。

⁴⁵ 《新續藏》卷74，頁1069a-1070b。

⁴⁶ 《大正藏》卷47，頁170a。

年(667)十月三日忌(淨覺撰禮讚文,照律師撰齋忌疏)。」其中提及「照律師撰齋忌疏」,如果照律師即指元照而言,則元照應另撰有南山律師齋忌疏,但並未保存於《集南山禮讚》中。

至於《集南山禮讚》的纂集緣起,綴於卷首的序文中作了清楚的陳述:

吾祖聖師,盛績懿業,備載于李邕行狀、嚴原本碑、大宋高僧傳,後賢多採為讚頌,每至齋忌,廣列供養,歌而詠之,以申哀慕之素,其來久矣。昔孤山法師首事秉筆,蓋酬兜率擇梧律師之請;其次雪谿法師患其事儀尚闕,音韻有所未便,繼有作焉;天台真悟律師兼而用之,以謂歌之不足,乃復操染,用擬三日次第兼行,於是三本傳世,可謂金璧爭輝,蘭菊擅美,後世雖有作者,而才識辭翰不足以亞焉,故所不錄矣。然據諸傳錄考校是非,或辭理未安,或軌儀有闕,竝為加改,且使後學無惑於兩岐焉。嘗試思之,佛化東傳,四依弘闡者頗眾,雖行業著聞,或一文一讚,足以稱之,獨吾祖雖讚詠者,殆至數家,卒未能盡其美,有以見道高德遠,功深行密,非常情思議所及矣。同宗學者,尚不能稟訓脩身,想德追遠耶!元符三年祖忌日序

由以上的序文,可以得到幾項重要訊息:

第一,元照於元符三年(1100)時,將智圓、仁岳、允堪三篇同名禮讚文合為一集;至於後世雖有其他作者,皆因「才識、辭翰」未善,故未加採錄。而且從其他行業著聞的祖師高僧,「或一文一讚,足以稱之」來看,多半只有一篇齋忌禮懺文加以詠歎;因此元照當時流行的齋忌禮懺文中,似乎只有道宣律師的禮讚「殆至數家」之作。

第二,歷來南山禮讚文的文獻依據,主要為「李邕行狀、嚴原本碑、《大宋高僧傳》」等資料。李邕行狀、嚴原本碑,皆不見載於《全唐文》中。檢諸李邕《李北海集》亦未收錄道宣行狀,據《四庫提要》所云:「邕文集本七十卷,宋志已不著錄。此本為明無錫曹荃所刊……不言為何人所編,大抵皆採摭《文苑英華》諸書,裒而成帙,非原本矣。史稱邕長於碑頌,前後所製凡數百首,……蓋已十不存一。」⁴⁷由

⁴⁷ 收入《文淵閣四庫全書》第1066冊,頁1。

此可知，這三件史料中，只有《大宋高僧傳》保存下來；不過《宋高僧傳》說：「天寶元載（742）靈昌太守李邕、會昌元年（841）工部郎中嚴厚本各為碑頌德云。」⁴⁸則贊寧為道宣作傳時可能也參考了這二件資料，但《宋高僧傳》仍有部分資料與《集南山禮讚》略有差異，將於內容考釋部分再作進一步說明。值得注意的是，工部郎中嚴厚本，序文中「厚」作「原」，則不知孰是。

第三，說明三位原著者的撰述緣起。孤山智圓最早撰述南山禮讚，「蓋酬兜率擇悟律師之請」，已於前文討論。其次，雪谿仁岳「患其事儀尚闕，音韻有所未便」，可見在智圓禮文的基礎上，無論是南山的事儀或禮讚的音韻都有所增加與改變之處。至於「真悟律師兼而用之，以謂歌之不足，乃復操染，用擬三日次第兼行。」可見允堪是在採用二位前賢的禮文後，又進一步撰述新文，以備三日次第使用；顯示出道宣的忌齋乃至有一連舉行三日者，由此可見其儀式之隆重。

第四，元照自敘編纂《集南山禮讚》的緣由，大致可以分為二項：其一針對三篇禮文中「辭理未安」、「軌儀有闕」的部分，「竝為加改」。按、元照示寂以後，門人則安受同學所囑，亦為元照諱日撰有十章禮讚文；其後明慶行誥又於元照賜號「大智」之後，復加二章讚辭，易名〈錢唐靈芝大智律師禮讚文〉，文末記云：「嘗睹 大智律師就諸本禮文頗有加改，敢遵斯例，命刻諸版施及同宗，俾臨諱日，託此以興追遠之禮也。」⁴⁹一方面說明行誥是有意地倣效元照對於諸本禮文的加改，一方面顯示了齋忌禮懺文在宋代也有刻版流傳的情形。其二，推崇南山律師的「道高德遠，功深行密」，以致有數家撰文禮讚，尚不能盡稱其美；並期望同宗學者能「稟訓脩身，想德追遠。」

四、《集南山禮讚》的儀式結構

《集南山禮讚》所收錄的三篇齋忌禮懺文，儀式結構和一般的禮懺文⁵⁰大體相同。唯於每一篇首皆繫有齋讚文，此為一般禮懺文所無；

⁴⁸ 《大正藏》卷 50，頁 791b。

⁴⁹ 《新續藏》卷 74，頁 1083a-1084b。

⁵⁰ 參見拙著《敦煌禮懺文研究》第 8 章，（法鼓文化，1998.9），頁 313-356。

其次分別由請聖、禮讚以及五悔所組成。先將三篇〈南山祖師禮讚文〉之儀式結構表列如下：

儀節	程序	備註
(一) 齋讚文	齋讚文	(含讚辭頌德、設齋緣由、申悃請聖)
(二) 請聖	稱名禮拜(三遍) 讚辭 陳敘或讀疏	一心奉請……惟願降臨道場受我供養 (格式不定) (略)
(三) 禮讚--八或十禮	稱名作禮 偈頌 禮拜	一心頂禮……時身南山尊者 (禮讚偈, 七言八句) 故我一心歸命頂禮
(四) 五悔	至心懺悔(等) 偈文 禮拜	至心懺悔 (懺悔偈或懺悔文) 懺悔已, 至心歸命頂禮 (以上「懺悔」又可代以勸請、隨喜、迴向、發願)

三篇〈南山祖師禮讚文〉的結構雖然相同，但於部分儀節的進行則小有出入，例如請聖的偈頌格式不一，音樂自然有所不同；禮讚偈頌的章數不一，作禮的次數也會隨之改變；五悔的項目也有詳略不同；茲分別加以說明。

(一) 齋讚文

齋忌禮懺文和一般禮懺文在形式上最大的差別，便是在篇首是否繫有齋讚文了。三篇〈南山祖師禮讚文〉在請聖的儀節之前各有一章齋讚文，多以駢詞儷句寫成；齋讚文的結構又可略分為三個部分：先以讚辭頌德，繼以設齋緣由，最後申悃請聖。茲就三篇齋讚文的內容略析於下：

	智圓	仁岳	允堪
讚辭 頌德	竊以……況乎南山 教主澄照大師……	竊以……恭惟南山 教主西明律師……	稽首南山教主西明律 師……
設齋 緣由	今則俯臨諱日…… 盛德形容，安能盡 詠？	我等叨承祖裔，獲稟 孫謀，屬諱日以斯 臨，敢陳禱供……聊 杼讚辭。	我恨生當澆季，不遇 真慈，……今則應鍾 俄屆，諱日斯臨，…… 少薦非馨之禮。
申悃 請聖	庶幾慈眼，密照他 心，來降道場，受茲 供養。	庶享克誠，俯迴昭 鑒。	遠希慈眼，俯察虔 心。彈指而來降道 場，神功靡忒；舉足 而不離寶所，妙用□ □。輒露精誠，願垂 昭鑒！

至於其它同類的齋忌禮懺文中，則於齋讚文前還有以雙行小字來說明初入道場的儀式。例如〈釋迦如來涅槃禮讚文〉云：「初入道場，普禮三拜，焚香、互跪，首者唱云」。〈天台智者大師齋忌禮讚文〉云：「僧眾三禮，各各互跪，燒香、散華，首者唱云」。〈華嚴清涼國師禮讚文〉云：「行者入道場，敷具禮三拜，互跪秉爐唱云」。〈大智律師禮讚文〉云：「初入道場三禮，以互跪燒香、散華，執手爐唱云」。所謂互跪，敦煌禮懺文中多作「胡跪」，據《法苑珠林》所說：「經中多明胡跪。胡跪、長跏，斯並天竺敬儀，不足可怪。即是左右兩膝交互跪地，有所啓請悔過儀也。」⁵¹此處之互跪，應指長跪而言。綜合以上的資料來看，可見大致的儀式為初入道場先禮三拜，然後長跪，並由居首者執手爐燒香、散華，唱出齋讚文。

這些文獻在齋讚文和請聖之間的儀節也有雙行小字說明，如〈釋迦如來涅槃禮讚文〉所說：「至此總禮一拜，晨朝必須致請，餘時存略，請者一位三唱。」〈天台智者大師齋忌禮讚文〉云：「初時唱已便請，若餘時但除請，直唱此語已，便陳意禮讚。」〈華嚴清涼國師禮讚文〉云：「禮一拜起，互跪，秉爐請云。」〈大智律師禮讚文〉云：「唱已，一拜起，復跪，執爐至請。」可見唱完齋讚文之後，禮一拜起，然後

⁵¹ 《大正藏》卷 53，頁 434c。

長跪、(居首者)執手爐，接著請聖的儀節。

(二) 請聖

《集南山禮讚》中於智圓文中「一心奉請南山教主澄照大師 惟願降臨道場受我供養」，下有雙行小字說明：「三徧請已，同聲稱讚，下同。」其中「下同」，當指仁岳文、允堪文皆同此。而「三徧請已，同聲稱讚」的相對位置，〈華嚴清涼國師禮讚文〉云：「三請三拜，然後說偈」，〈大智律師禮讚文〉則云：「三請一禮，起，歎云」。可見是在「一心奉請……受我供養」時，三請三拜，或三請一禮，然後起立，口唱讚偈。惟智圓、仁岳、允堪文中的讚辭，格式不定，有的是以四言偈頌，有的是以駢儷的雜言聯句所組成，可以想見音調、唱腔各有不同。

值得一提的是，請聖儀節中的讚偈並不是必備的要件，例如〈天台智者大師齋忌禮讚文〉中是在稱祖師名之後才念讚辭，故於奉請智者大師之後說明「三請，下皆準此」，而下皆準此乃指稱其他天台祖師名。此外，元照於智圓禮讚文末記云：「右孤山法師讚，元作羅漢禮請之聲，前無歎德，後懺悔止有四句。今將唐穆宗真讚、并自作懺願偈補之，頗有倫序。」可知智圓文中的請聖儀節，原無讚偈，經元照補入唐穆宗所作的〈南山律師讚〉，今存於《全唐文》中。⁵²元照又於仁岳文末記云：「右雪溪法師讚，歎德之辭，乃孤山法師所撰。元不出祖禮，彼既採用，故不復移改也。」可知智圓禮文之請聖雖無讚辭，但仁岳請聖之讚辭卻是智圓所撰。

智圓文中的讚偈之後，復有雙行小字說明：「至此，或陳敘，或讀疏，稱祖師名，下同。」此處的「下同」，仍指仁岳文、允堪文同此。其它的齋忌禮懺文也多有說明，如〈天台智者大師齋忌禮讚文〉是在稱祖師名之後，「請已讚歎，宣疏歎曰」，接著讚辭，之後也加上小字說明：「舊本又云：『法門功德難可稱揚，今則伏值遠忌之晨，略展薦羞之禮，具有疏詞，仰對宣白。』」〈華嚴清涼國師禮讚文〉也有「至

⁵² 《全唐文》卷 67，(上海古籍，1990.12)，頁 310a。按：文中「龍魔歸降」之魔、「辭驚萬古」之古、「金烏西沈」之烏，《全唐文》分別作鬼、里、鳥。

此陳白，不然則修一疏宣之。」〈大智律師禮讚文〉也說：「歎已宣疏，或別述意，臨時自裁，然後禮讚，唱云……。」可見陳敘或讀疏，是由臨時自行裁定的，每一場法會中的陳敘或讀疏，可能各有不同，因此不像齋讚文一樣置入禮懺文中；而其中的「讀疏」應當即指齋忌疏而言。又於前文所引述的《佛祖統紀》提及「照律師撰齋忌疏」，則元照可能另外撰有南山律師齋忌疏，但並未收錄於《集南山禮讚》之中。再者，《四明尊者教行錄》中現存的五篇齋忌疏，亦當用於齋忌禮懺文中的請聖儀節之後。

（三）禮讚

請聖之後，接著禮讚。

智圓僅作八禮（八章讚偈），仁岳、允堪各作十禮（十章讚偈）。

禮讚的儀節首先稱名作禮，由「一心頂禮」領句，將南山律師一生事儀分為八或十項，下接「……時身南山尊者」。由於第二章以下的「南山尊者」四字皆省去，故於第一章的「一心頂禮……時身南山尊者」下有「下皆倣此」，唯允堪文作「下皆倣此，後和同前」。稱名作禮之後各唱七言禮讚偈八句，下接「故我一心歸命頂禮」的禮拜和聲。但因第二章以下的「故我一心歸命頂禮」亦皆省略，故於智圓、仁岳之首章「故我一心歸命頂禮」下有「下皆倣之」或「下皆倣此」，唯允堪文下空闕，可見以上的「後和同前」當即指此而言。

至於禮讚儀式的細節，其它齋忌禮懺文中還有更清楚的說明。例如〈釋迦如來涅槃禮讚文〉於第一章的「一心頂禮……時身釋迦文佛」之前有云：「向下禮讚，凡唱一身至釋迦字和之，禮畢，起立唱讚」；〈天台智者大師齋忌禮讚文〉則於第一章的「一心頂禮……時身天台智者」下云「自天台智者下，眾和，拜起已，讚歎。」〈華嚴清涼國師禮讚文〉亦於第一章的「一心頂禮……時身清涼尊者」下云「從清涼字和之。」同理可證，「一心頂禮……時身南山尊者」唱至「南山尊者」時，亦當眾和，拜起，同聲讚歎。而且准上「後和同前」及〈天台智者大師齋忌禮讚文〉於「故我一心歸命頂禮」下有「一拜，下去準此」，可知南山禮文第二章起的「故我一心歸命頂禮」雖都省略，也是要眾人和聲，

作禮一拜的。

(四) 五悔

五悔是禮懺文中的常儀，⁵³一般是以「至心懺悔」為首，包含懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等五法。《集南山禮讚》三篇禮文中的五悔法略有不同。智圓文中以「至心懺悔」領句，然後有雙行小字的說明：「執爐，同聲思過乞懺，下同」，下同乃指仁岳文、允堪文中「至心懺悔」的儀節與此相同，由居首者執手爐，眾人同聲思過乞懺。智圓文下接眾人同聲唱誦的七言懺願偈四十四句（懺悔偈三十句以及發願偈十四句），最後以「懺悔已，至心歸命頂禮」作禮一拜。但據元照於智圓文末記云：「右孤山法師讚，元作羅漢禮請之聲，前無歎德，後懺悔止有四句。今將唐穆宗真讚、并自作懺願偈補之，頗有倫序。」說明現存的懺願偈是由元照所增補的，智圓的原作只有四句懺悔偈，從文脈來看不像是前四句，因此智圓的原作為哪四句，似乎已不得而知了。

仁岳文和允堪文皆具備完整的五悔法：「至心懺悔」、「至心勸請」、「至心隨喜」、「至心迴向」、「至心發願」，滿足五悔之數。但於「至心懺悔」下接懺悔文（長行），並於「懺悔已，至心歸命頂禮」之後註明「下皆倣之」或「下皆倣此」；其餘四者則跟隨著四句七言偈頌來傳達勸請、隨喜、迴向、發願的心念，不過其後的「□□已，至心歸命頂禮」則都省略。

透過以上儀節的討論，同時亦可得知，祖師齋忌禮懺文與一般禮懺文的儀式大體相同，但是主要的差別在於祖師齋忌禮懺文的篇首繫有齋讚文，請聖儀節之後的陳疏為齋忌疏，而請聖則以奉請祖師取代請佛菩薩，禮讚亦以詠歎祖師行儀取代詠歎佛菩薩的聖德，這些差異實際上也構成了祖師齋忌禮懺文的文體特色。

⁵³ 參見拙著《敦煌禮懺文研究》第8章，（法鼓文化，1998.9），頁313-356。

五、《集南山禮讚》的內容考釋

禮讚的儀節是《集南山禮讚》中的主體部分，據元照序文所述，歷來南山禮讚文的主要根據是「李邕行狀、嚴原本碑、《大宋高僧傳》」，但是保存迄今的只有《宋高僧傳》可資參考。以下先將三篇禮讚偈的章目分別冠上序號，配合南山律師一生事儀概括為六個要項，表列如下，俾於進一步的考釋。

	智圓	仁岳	允堪
降生 入道	1 應機示跡、誕靈京輦時身		1 隋文治世、京華降誕時身 2 日嚴精舍、棄家入道時身
習律 撰抄	2 弘慈乖範、隱居撰鈔時身	1 日嚴精舍、求寶函舍利時身 2 紵麻蘭若、撰毗尼事鈔時身	3 靈壇求戒、預祈冥感時身 4 京畿請業、聽尋律藏時身 5 紵麻蘭若、操觚撰鈔時身
譯經 修史	3 聲飛中表、王臣欽奉時身 4 維持像教、重編僧史時身	7 慈恩靖館、與那提翻譯時身	
感通 幽顯	5 克期進業、常行在定時身 6 人天歸仰、幽靈顯瑞時身	3 太一山內、修般舟三昧時身 4 沁部雲室、感天童給侍時身 5 西明金刹、受佛牙供養時身 6 清官寶地、講楞伽毗奈時身	6 九旬精進、行般舟三昧時身 7 西明行道、天神捧足時身 8 龍天依奉、講楞伽授戒時身
築壇 授戒	7 開基選勝、築壇重受時身	8 淨業故寺、建寶壇授戒時身	9 京南禮福、築壇應法時身

報終 化滿	8 報終化滿、遷神內院時身	9 終南壇谷、入泥洹封定時身 10 兜率天上、生逸多內院時身	10 功成示寂、往生兜率時身
----------	---------------	-----------------------------------	----------------

(一) 降生入道

智圓第一章：「應機示跡、誕靈京輦時身」、允堪第一、二章：「隋文治世、京華降誕時身」、「日嚴精舍、棄家入道時身」皆敘及道宣律師(596-667)的家世背景、降生以及捨家入道的經過。據《宋高僧傳·道宣傳》⁵⁴的記載：

釋道宣，姓錢氏，丹徒人也。一云長城人。其先出自廣陵太守讓之後。洎太史令樂之撰《天文集占》一百卷。考諱申，府君陳吏部尚書，皆高矩令猷，周仁全行，盛德百代，君子萬年。母娠而夢月貫其懷，復夢梵僧語曰：「汝所妊者即梁朝僧祐律師。祐則南齊剡溪隱嶽寺僧護也。宜從出家，崇樹釋教云。」凡十二月在胎，四月八日降誕。九歲能賦。十五厭俗，誦習諸經，依智顛律師受業。洎十六落髮，所謂除結，非欲染衣，便隸日嚴道場。

以及道宣卒於「乾封二年十月三日」，「春秋七十二」，可知道宣生於隋·開皇十六年四月八日，故允堪云：「隋文治世」。至於道宣的籍貫里居，據《宋高僧傳》所謂的丹徒人或長城人，乃指今江蘇省鎮江市或浙江省長興縣而言；但元照於允堪文末有識語云：「第一章云：丹徒降誕者，按行狀云，大師在京華生長，即京兆府，而云長城、丹徒，蓋指祖宗所出，非生處也。」可見「京華降誕」，當是元照據行狀更正了道宣的出生地為唐代長安(今西安市)，與智圓所說「誕靈京輦」相合；此說雖未載於《宋高僧傳》，但根據的文獻為李邕行狀，時代較近，可信度應該更高。

⁵⁴ 《大正藏》卷50，頁790b-791b，以下凡引用《宋高僧傳·道宣傳》之傳文，不另一一注明頁次。

關於道宣的家世背景，智圓讚偈有「歧嶷雖居積善家」、允堪讚偈有「跡寄搢紳爲令子」，即與僧傳所謂出身於盛德、詩書、顯宦之家相合。關於道宣的降生，智圓讚有「明月貫懷章吉夢」、允堪讚有「月應澄瀾信不差」，即指「母娠而夢月貫其懷」一事；而母夢道宣爲南齊僧護、梁朝僧祐律師的後身一事，允堪讚偈有「竺賢指出真僧迹，姚氏忻懷聖者蹤」；明確指出道宣之母爲姚氏，此亦未見載於僧傳。允堪讚「誕慶佳辰與佛同，應知識作空王使」指出道宣的生日與佛誕相同，與前述唐穆宗讚「代有覺人，爲如來使」，其義相同。至於道宣的成長，「九歲能賦，十五厭俗，誦習諸經」，十六出家云云，智圓讚「支那誕質異常童」、允堪讚「操懷松栢異常童」、「仰茲勇銳早超群，豈獨當年推義少」皆說明道宣自幼與眾不同；而智圓讚「六經洞曉微音遠，三藏淹通內證深」、「融明潛悟無生理」以及允堪讚「弱齡搖筆著高文，綠髮辭家厭浮世；內典閱窮千日內，妙經誦徹兩旬中」除了說明道宣的捨家入道，也稱美道宣弱冠以前已兼通儒、釋二家的典籍。

（二）習律撰抄

關於道宣律師習律撰抄的過程，《宋高僧傳》云：

十五厭俗，誦習諸經，依智顛律師受業。洎十六落髮，所謂除結，非欲染衣，便隸日嚴道場。弱冠，極力護持，專精克念，感舍利現於寶函。隋大業年中，從智首律師受具。武德中，依首習律，纔聽一遍，方議修禪，顛師呵曰：「夫適遐自邇，因微知章。修捨有時，功願須滿，未宜即去律也。」抑令聽二十遍已，乃坐山林，行定慧，晦迹於終南傲掌之谷。

《宋高僧傳》說明了道宣從智顛⁵⁵受業，十六出家，於日嚴道場曾感舍利現於寶函。仁岳第一章「日嚴精舍、求寶函舍利時身」、允堪第三章「靈壇求戒、預祈冥感時身」都是歌詠「感舍利現於寶函」一事，例如仁岳讚「尸羅欲向靈壇受，舍利先從聖像求」、「寶函珠顆鏗然降」；允堪讚「尸羅欲受彰靈感，舍利先求降寶函。確爾將圓七晝期，

⁵⁵ 智顛，《續高僧傳》作「慧顛」，《大正藏》卷50，頁533c。

鏗然俄向遙空墜。」並進一步說明道宣在七日克誠精進之後求得舍利從空而降。僧傳又云，從智首受具足戒，以及聽律二十餘遍之後，才開始修行定慧的過程，並隱居於終南山谷。允堪第四章便以專章歌詠了「京畿請業、聽尋律藏時身」，其中讚偈有「艱辛得造首師門」，仁岳第一章讚偈亦云「首師戒品無虛授」。

此外，三篇禮讚文皆以道宣隱居終南，撰述律抄而有專章詠歎，例如智圓第二章「弘慈乖範、隱居撰鈔時身」中有「肥遁終南揚律藏，刪繁補闕異羣宗」；仁岳第二章「紵麻蘭若、撰毗尼事鈔時身」中有「虬文終待南山筆」、允堪第五章「紵麻蘭若、操觚撰鈔時身」中也有「跡隱終南當絕頂，雲深蘭若寂無人。會通羣部補今宗，搜駁諸師成了義。」事實上，道宣所創南山律宗的得名也肇因於隱居終南山，故《宋高僧傳》說：「先所居久在終南，故號南山律宗焉。」並記載了道宣的著作有「法門文記、廣弘明集、續高僧傳、三寶錄、羯磨戒疏、行事鈔、義鈔等二百二十餘卷。三衣皆紵，一食唯菽。行則杖策，坐不倚床。蚤蟲從遊，居然除受。土木自得，固已亡身。」而道宣現存於《大正藏》的律學相關著作則有《四分律刪繁補闕行事鈔》、《四分律刪補隨機羯磨》、《四分律比丘含註戒本》⁵⁶、《關中創立戒壇圖經》、《淨心戒觀法》、《釋門章服儀》、《量處輕重儀》、《釋門歸敬儀》、《教誡新學比丘護律儀》、《律相感通傳》、《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》等等。⁵⁷

值得注意的是，允堪第五章讚偈還有「反光⁵⁸九代信難如」一句，認為律宗過去的九代祖師都比不上道宣的貢獻。佐藤達玄在《中國佛教における戒律の研究》一書中指出，「受到禪宗傳統說的成立的刺激下，律宗也有法明、懷顯的五祖說，守仁、允堪的七祖說，仁岳的十祖說等等各種的傳統說，直到元豐四年（1081）九月，根據元照所著《南山律宗祖承圖錄》，四分律宗的九祖傳統說才告成立。」⁵⁹但是從《律宗新學名句》中的「諸師立祖不同」，則依序列舉了三衢法明律師立五祖（五南山）、雪谿仁岳法師立十祖（十南山）、錢唐守仁法師立七祖（六南山）、天台允堪律師立七祖（七南山）、餘杭元照律師立九

⁵⁶ 以上三部收入《大正藏》卷40。

⁵⁷ 以上八部收入《大正藏》卷45及《新續藏》卷59。但是其中有些著作相傳是感通天人而抄記的，詳見下文「感通幽顯」。

⁵⁸ 光，疑當作觀。

⁵⁹ 《中國佛教における戒律の研究》（東京：木耳社，1986.12），頁287。

祖（九南山）、錢唐懷顯律師立五祖（五南山）。⁶⁰以下單由和南山禮讚文相關的部分來看，可以得知律祖立祖的次序，仁岳十祖說在允堪七祖說之前，而元照九祖說在後。如果依照「反光九代信難如」的文意來說，應當是以南山道宣為第十祖。因此允堪雖然立南山為七祖，但讚偈中依據的應是先前仁岳的十祖說；元照雖然立南山為九祖，但於編纂《集南山禮讚》時，此處並未修改，仍保留了允堪讚偈的原貌。

（三）譯經修史

道宣一生除了致力於律學的撰述，還參與了玄奘的譯場，為「綴文大德」九人⁶¹之一；《宋高僧傳》也說：「及西明寺初就，詔宣充上座。三藏奘師至止，詔與翻譯。」現存的著作還有《廣弘明集》、《釋迦氏譜》、《釋迦方志》、《集古今佛道論衡》、《集神州三寶感通錄》、《續高僧傳》、《大唐內典錄》、《續大唐內典錄》、《道宣律師感通錄》等。故《宋高僧傳》云：「宣之持律聲振竺乾，宣之編修美流天下。」並記載了無畏三藏慕名依止之事：

是故無畏三藏到東夏朝謁，帝問：「自遠而來，得無勞乎？欲於何方休息？」三藏奏曰：「在天竺時，常聞西明寺宣律師秉持第一，願往依止焉。」勅允之。

南山禮讚文中，智圓第三章「聲飛中表、王臣欽奉時身」有「稟持聲譽傳天竺」、「奘師西至詔翻經，無畏東來願依止」；以及仁岳第七章「慈恩靖館、與那提翻譯時身」中有「遠人慕義來唐國，大士承恩赴譯場」等句，皆為歌詠道宣參與譯場與無畏依止之事。其中的「慈恩靖館」，即為玄奘的翻經院。據《大唐故三藏玄奘法師行狀》所述：「（貞觀二十二年，648）冬十月，（玄奘）隨 駕還京，於北闕別弘法院安置。有令造慈恩寺，於寺西北角造翻經院， 勅法師移就翻譯。」⁶²而「與那提翻譯」一事，據《續高僧傳·那提傳》云：

⁶⁰ 《新續藏》卷 59，頁 707ab。

⁶¹ 見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》，《大正藏》卷 50，頁 253c。

⁶² 《大正藏》卷 50，頁 218b。

那提三藏，唐曰福生。具依梵言，則云布如烏代邪，以言煩多故。此但訛略，而云那提也。本中印度人。……承脂那東國盛轉大乘，佛法崇盛，瞻洲稱最，乃搜集大小乘經律論五百餘夾，合一千五百餘部，以永徽六年(655)創達京師。有勅令於慈恩安置所司供給。時玄奘法師，當途翻譯，聲華騰蔚，無有克彰，掩抑蕭條，般若是難。既不蒙引，返充給使。顯慶元年，勅往崑崙諸國採取異藥。……龍朔三年還返舊寺，所齋諸經，並為奘將北出。意欲翻度，莫有依憑，惟譯八曼荼羅、禮佛法、阿吒那智等三經。……那提三藏，乃龍樹之門人也。所解無相，與奘頗返。西梵僧云：大師隱後，斯人第一深解實相善達方便。小乘五部毘尼、外道四韋陀論，莫不洞達源底，通明言義，詞出珠聯，理暢霞舉。所著大乘集義論，可有四十餘卷，將事譯之，被遣遂闕。⁶³

可見那提三藏亦曾短期居於慈恩寺譯經，但因所宗龍樹無相之學，與玄奘見解不同，於是攜來的一千五百餘部梵本，只能譯出三部，殊為可惜。據《開元釋教錄》所載，此三經又名為「師子莊嚴王菩薩請問經一卷(一名八曼荼羅經，龍朔三年於慈恩寺譯，見大周錄)、離垢慧菩薩所問禮佛法經一卷(龍朔三年於慈恩寺譯，見大周錄)、阿吒那智經一卷(龍朔三年於慈恩寺譯，見續高僧傳)，右三部三卷(前二部二卷見在，後一部一卷本闕)。」⁶⁴道宣並為此三部經撰序，故仁岳偈有：「索隱同翻五印文，摘華自冠三經序。」但道宣的經序目前只留下了兩篇，即〈師子莊嚴王菩薩請問經序〉、〈離垢慧菩薩所問禮佛法經序〉。⁶⁵而允堪第八章讚偈也附帶提及「西竺那提請象胥」一事，據元照於文末識語所云：

第八章按禮記辨四方語，各有其職，東方曰寄，南方曰象，西方曰狄鞮(音蹄)，北方曰譯。周禮謂象胥乃通四方之言，胥字上聲呼之，今作平聲誤矣。若作上聲，則音律不便。今對西竺，宜云狄鞮，且仍舊貫，學者不可不知。

⁶³ 《大正藏》卷 50，頁 458c。

⁶⁴ 《大正藏》卷 55，頁 563a。

⁶⁵ 收入《大正藏》卷 14，頁 697a、698b。

象胥是指通四方之言的翻譯人員，也是負責接待四方使者的官員。因那提三藏來自中天竺，位屬西方，故元照認為對西竺而言，象胥應稱為狄鞮；雖然讚文保存允堪舊貌，並未加改，但學者不可不知。由此可知，允堪的偈頌也是讚揚道宣協助那提三藏譯經之事。

此外，無畏三藏「願往依止」一事，據《宋高僧傳·道宣傳》的「系曰」所云：「又無畏非開元中者，貞觀、顯慶已來，莫別有無畏否？」可見贊寧已提出質疑，認為此無畏三藏，可能不是開元三大士中之善無畏。但於〈善無畏傳〉中列舉出善無畏的種種神異傳說，並云：「一說畏曾寓西明道宣律師房……。若觀此說，宣滅至開元中僅五十載矣，如畏出沒無常，非人之所測也。」⁶⁶則從神異的角度解釋了善無畏和道宣二人跨時空的接觸。

除了智圓偈中提到「德業清高動紫宸」、「帝王崇仰異方師，天下歸仁實希有」以及仁岳「蒲牢振響聞清禁，蒼荀流馨達紫宸」說明帝王對於道宣的崇仰之外，智圓第三章更提及道宣身後「圖容顯慶光遺烈，贈號咸通振後塵。」即《宋高僧傳》所云：「高宗下詔，令崇飾、圖寫宣之真。相匠韓伯通塑續之，蓋追仰道風也。」以及「至懿宗咸通十年（869），左右街僧令霄玄暢等上表乞追贈」之事。

此外，三篇禮讚文中只有智圓針對道宣編修僧史一事，作偈詠歎。智圓第四章「維持像教重編僧史時身」，提及道宣「紀錄高僧功最深」，「緇侶咸欽史遷筆，鴻儒悉仰董狐才」，並以道宣媲美董狐、司馬遷等史家。可見智圓對於編修史傳的著重，不過對於道宣其他方面的撰述諸如經錄、史志、護法等文獻的纂集，則未加著墨。

（四）感通幽顯

道宣一生有許多人天感通的靈應傳奇，傳世的有《律相感通傳》、《集神州三寶感通錄》、《道宣律師感通錄》等書。而《宋高僧傳》所載天人感通的靈應傳奇，與此「感通幽顯」相關者，凡以下數例：

其一，《宋高僧傳》云：「晦迹於終南傲掌之谷。所居乏水，神人指之，穿地尺餘，其泉迸涌，時號為白泉寺。猛獸馴伏，每有所依。

⁶⁶ 《大正藏》卷 50，頁 715c-716a。

名華芬芳，奇草蔓延。」說明道宣隱居終南時，神人指泉、馴伏猛獸的故事，三篇禮讚文中只有智圓讚偈提及於此：「白泉激灑神人指，倣掌幽閑猛獸馴。如斯奇瑞世希聞，盛德巍巍懸日月。」

其二，《宋高僧傳》云：「隨末徙崇義精舍，載遷豐德寺。嘗因獨坐，護法神告曰：『彼清官村故淨業寺，地當寶勢，道可習成。』聞斯卜焉，焚功德香，行般舟定。時有群龍禮謁，若男若女，化為人形。沙彌散心，顧盼邪視。龍赫然發怒，將搏攫之。尋追悔，吐毒井中，具陳而去。宣乃令封閉。人或潛開，往往煙上，審其神變。」這段文字敘述了道宣因護法神之請而卜居清官村故淨業寺，行般舟定；然後有群龍化爲男女前來禮謁，改惡向善的經過。

般舟定又稱般舟三昧，乃依據《般舟三昧經》的修定方法，亦爲《摩訶止觀》⁶⁷中之常行三昧，以九十日爲一期，常行無休息，並須身口意三業相應，可以定中見佛。因此智圓偈云：「般舟三昧勤修習，戾止清官古寺深。九旬精進息諸緣，萬境銷融歸一念。」「群龍禮謁變人形，改惡悛心咸攝毒。」仁岳偈云：「擇地卜居當寶勢，依經修定號般舟。九旬行處道場圓，三昧成時心性顯。聽法或逢龍變女，呈祥曾趕陸生蓮。歷觀僧史聖賢中，希有如斯精進者。」以及允堪偈云：「般舟深定功推大，菩薩真機力可修」、「三昧成時祇自知，十方佛在空中立」、「龍化人形來聽經」等偈文，除了龍化人形的靈應之外，也都提及了「九旬」精進的修行期間。

此外，仁岳第六章「清官寶地、講楞伽毗奈時身」及允堪第八章「龍天依奉、講楞伽授戒時身」中皆提到講《楞伽經》一事，則未見載於《宋高僧傳》中。又仁岳偈有「辯才無礙異常倫，堪受南天甘露賜」以及允堪偈有「南天毗勒供甘露」等文字，其中「堪受南天甘露賜」與「南天毗勒供甘露」當爲同一事，但其事不詳；據《佛祖統紀》中有云：「……捷疾送奇花異果，非人獻甘露名香，若此之事，不能畢記。」⁶⁸則此南天毗勒，或爲天人之儔。

其三，《宋高僧傳》云：「貞觀中曾隱沁部雲室山，人睹天童給侍左右。於西明寺夜行道，足跌前階，有物扶持，履空無害。熟顧視之，乃少年也。宣遽問：『何人中夜在此？』少年曰：『某非常人，即毘沙

⁶⁷ 《大正藏》卷 46，頁 12a。

⁶⁸ 《大正藏》卷 49，頁 297b。

門天王之子那吒也。護法之故，擁護和尚，時之久矣。』宣曰：『貧道修行，無事煩太子。太子威神自在，西域有可作佛事者，願為致之。』太子曰：『某有佛牙，寶掌雖久，頭目猶捨，敢不奉獻。』俄授於宣，宣保錄供養焉。……其天人付授佛牙，密令文綱掌護，持去崇聖寺東塔。」這段文字中的靈應之說有三：其一為天童給侍左右；其二為天神（太子那吒）捧足；其三為那吒獻佛牙於道宣，道宣又密令文綱掌護。

故智圓偈有「隱居沁部天童侍」、「行道西明太子隨」、「佛牙潛自那吒授」等句，即敘此三事，內容均與僧傳相符。而仁岳則未提捧足之事，並各以專章詠歎「沁部雲室、感天童給侍時身」及「西明金刹、受佛牙供養時身」，前者偈云：「爰感童真侍四儀」、「銖衣綽約來天界」；後者偈云：「世主涅槃從火化，佛牙分布在天宮。若非菩薩顯殊熏，安得那吒傳至寶？……當時入塔付文綱（綱當作綱），永與勞生為福利。」內容大致亦與僧傳相符。至於允堪則未提天童給侍一事，其偈有云：「心緣真境頓忘勞，足跌空塔寧有害？捷疾現身親捧接，那吒受勅暗相隨。佛牙從此獻師來，沒付文綱今在世」。可見允堪認為天神捧足者，名為「捷疾」，那吒只是暗地相隨；至於奉獻佛牙者，並未明確標明，與《宋高僧傳》略有出入。

據元照於智圓禮讚文末之題記說：「第六章按李邕行狀，佛牙乃天神捷疾所獻，那吒但隨侍而已，亦有它文指那吒者，故且存焉。後雪溪讚亦循舊說，失考行狀故也。」由此可見，李邕行狀與《宋高僧傳》對於何人奉獻佛牙的說法顯然不同，前者認為是天神捷疾所獻，元照從之；後者認為是那吒所獻，智圓、仁岳從之。

其四，《宋高僧傳》云：「乾封二年春，冥感天人來談律相，言鈔文輕重，儀中舛誤，『皆譯之過，非師之咎，請師改正。』故今所行著述，多是重修本是也。又有天人云：『曾撰祇洹圖經，計人間紙帛一百許卷。』宣苦告口占，一一抄記，上下二卷。又口傳偈頌，號付囑儀，十卷是也。」此事於禮讚文中，僅智圓偈中敘及：「律相冥同聖者談」。至於今存《中天竺舍衛國祇洹寺圖經》之序首仍題「唐乾封二年季春，終南山釋氏感靈所出。」⁶⁹

此外，《宋高僧傳》不但記載了道宣諸多靈應事蹟，並於「系曰」

⁶⁹ 《大正藏》卷 45，頁 882c。

提出評論：

律宗犯即問心，心有虛實，故如未得道，起覆想說，則宜犯重矣。若實有天龍來至我所，而云犯重招謗，還婆羅漢同也。宣屢屢有天之使者，或送佛牙，或充給使，非宣自述也。……至於乾封之際，天神合沓，或寫祇洹圖經、付囑儀等，且非寓言於鬼物乎？君不見十誦律中，諸比丘尚揚言「目連犯妄」。佛言：「目連隨心想說，無罪。」佛世猶爾，像季嫉賢，斯何足怪也？

贊寧提出律法之中，如未得道而妄言得道，則犯重戒；因此，贊寧認為此類靈應故事，應非道宣所自述。但如果實有天龍來至此所，而道宣乃招謗被誣為犯重，則與目連尊者之遭諸比丘謗為犯妄相類，佛世尚且如此，則像法⁷⁰之中更不足為奇了。故以道宣律師之持律精嚴，應無所犯。

(五) 築壇授戒

三篇禮讚文皆有專章歌詠道宣築壇授戒之事，例如智圓第七章「開基選勝、築壇重受時身」、仁岳第八章「淨業故寺、建寶壇授戒時身」、允堪第九章「京南禮福、築壇應法時身」。而《宋高僧傳》中的相關記載只有二段簡短的文字：

嘗築一壇，俄有長眉僧談道知者，其實賓頭盧也。復三果梵僧禮壇，讚曰：「自佛滅後，像法住世，興發毘尼，唯師一人也。」

宣從登戒壇及當泥曰⁷¹，其間受法傳教弟子可千百人，其親度曰大慈律師，授法者文綱等。

第一段舉出二則有關「築壇授戒」的靈應故事，其一為有長眉智者來臨，據說即為佛陀弟子賓頭盧尊者的化身；其二為復有三果梵僧前來禮壇，稱揚自像法以來，闡揚律學者只有一人，即道宣是也。第

⁷⁰ 像法，與像教同，意指佛陀入滅經五百年的正法之後，進入像法期五百年（或云一千年），此時之教法與正法相似，但唯有教說與修行者，而欠缺證果者。

⁷¹ 泥曰，即涅槃之異名。

二段說明自登戒壇以來，受法傳教近千百人，其功甚偉。這一部分在三篇禮讚文中都有讚偈詠歎，例如智圓偈有「發揮像教超前古，爰向神州築寶壇」、「締構成功賓度來」、「二眾于今咸受賜」；仁岳偈有「成功遂有長眉禮，增戒仍多白足陞」、「光闡毗尼唯一人，梵僧不是虛稱讚」；允堪偈有「重受雲奔來四方，功成因感賓頭禮」等。

但是有關建築戒壇的地理位置、規模形相，僧傳皆略而未提。從允堪文中可以發現戒壇的所在地為京南澧福，「里稱遵善當靈壤，鄉曰清官是淨墟」；仁岳則云：「淨業故寺」。據《法苑珠林》所載：「大唐乾封二年仲春之月，西明寺道宣律師于時逐靜，在京師城南清宮（官）故淨業寺修道。」⁷²而《宋高僧傳》中也曾提到「彼清官村故淨業寺，地當寶勢，道可習成。」即道宣舊時修般舟三昧之處。又《佛祖統紀》亦云：「（乾封）二年十月三日，宣律師於終南山順寂，眾聞天人同聲請歸彌勒內院。嘗於淨業寺建石戒壇，為岳瀆沙門再受具戒。有長眉僧來，謂之曰（即住世賓頭盧）：『昔迦葉佛曾此立壇。』師乃撰壇經，行於世。」⁷³故仁岳偈云「古佛曾經封土處，金園依舊築壇時。」允堪亦云：「遂築靈壇向紺園，仰模良制資先聖。」而道宣所撰壇經，當指《關中創立戒壇圖經》⁷⁴而言。經中有云：「維唐乾封二年仲春八日，京師西明寺沙門釋道宣，乃與宇內嶽瀆諸州沙門，商較律儀，討擊機務，敢於京南遠郊澧福二水之陰，鄉曰清官，里稱遵善，持律眾所，建立戒壇。」至於戒壇的規模形相，經中也有說明：「昔光明王佛制，高佛之五肘，表五分法身。釋迦如來減為二肘半，上又加二寸為三層也。其後天帝釋又加覆釜形於壇上，以覆舍利。大梵王又以無價寶珠，置覆釜形上，供養舍利，是則五重，還表五分法身。（以初層高一肘，二層高二肘半，三層高二寸，則三分也。帝釋加覆釜，則四重也。梵王加寶珠，則五重。五分具也。）」故知壇有五重，以戒壇安佛舍利，「下層四角大神，所謂金剛力士金毘羅散脂，並護佛塔，故峙列四隅；……第二層上四角大神，所謂四天王也，常護佛法及以眾生。」智圓偈中「巍巍五級鎮金園，肅肅四隅列天主」、仁岳偈中「五級珠連覆釜形，四方星應璿璣象」以及允堪偈中「明明珠釜連高頂，粲粲星

⁷² 《大正藏》卷 53，頁 393b、353c。

⁷³ 《大正藏》卷 49，頁 367c。

⁷⁴ 《大正藏》卷 45，頁 807a-819a；特別 817b、809。

神布兩層」，皆與壇經內容相符。

不過築壇授戒一事在乾封二年仲春之月，同年十月三日道宣示寂，在短短的半年之中，「受法傳教弟子可千百人」，斯為唐代佛教一大盛事。

(六) 報終化滿

關於道宣示寂以及往生兜率內院的傳說，智圓第八章「報終化滿、遷神內院時身」、仁岳第九章「終南壇谷、入泥洹封定時身」、第十章「兜率天上、生逸多內院時身」、以及允堪第十章「功成示寂、往生兜率時身」，皆歌詠其事。據《宋高僧傳》所說：

復次，庭除有一天來禮謁，謂宣曰：「律師當生觀史天宮。」持物一苞云：「是棘林香。」爾後十旬，安坐而化，則乾封二年(667)十月三日也。春秋七十二，僧臘五十二。累門人窆于壇谷石室，其後樹塔三所。……至懿宗咸通十年(869)，左右街僧令霄、玄暢等上表乞追贈。其年十月，勅諡曰澄照，塔曰淨光。先所居久在終南，故號南山律宗焉。

除了明確記載道宣的寂滅之日與年壽、僧臘、葬所、諡號等詳細資料以外，也涉及了天人持棘林香來謁，預告道宣即將上生兜率天的神異傳說。智圓偈云「閻浮提國緣將謝，觀支陀宮果欲圓；天人先獻棘林香，安坐尋終京輦寺。」以及仁岳偈云「棘林空遺天香在，石室深扃夜景長」、允堪偈云「棘林香好從天獻，觀史宮奇待聖來」，皆敘及天人獻棘林香一事。仁岳偈中還特別宣揚咸通賜號一事：「戒德彌彰身後名，懿宗追諡為澄照」。

有關道宣的彌勒信仰⁷⁵及其示寂的情景，於道世(道宣的同學)所撰《法苑珠林》則有更為詳細的記載：

粵以大唐乾封二年，仲春之節，身在京師城南清宮(官)故淨

⁷⁵ 參見拙著〈唐代彌勒信仰與宗派的關係〉，《中華佛學學報》第5期，頁193-231，特別224-225。

業寺，逐靜修道。年至桑榆，氣力將衰，專念四生，又思三會。……至初冬十月三日，律師氣力漸微，香幡遍空。天人聖眾同時發言：「從兜率天來請律師。」律師端坐，一心合掌，斂容而卒。臨終道俗百有餘人，皆見香華迎往昇空。律師是余同學，昇壇之日同師受業，雖行殊薰葭，好集無二。若見若聞，隨理隨事，摭摭眾記。⁷⁶

仁岳偈「既留蟬蛻在南山，俄受蓮胎生內院」和允堪偈「斂容端坐寂無聲，荷法千徒流血淚」，即表現出道宣臨終斂容端坐、上生兜率內院時，道俗景仰的場面。

其次，道世文中的「三會」乃指龍華三會。據《彌勒上生經》所云：「爾時優波離亦從座起，頭面作禮而白佛言：『世尊！世尊往昔於毘尼中及諸經藏說，阿逸多（即彌勒，又稱慈氏）次當作佛……？』」由於優波離乃是佛陀「持律第一」的弟子，其後並於第一次經典結集時誦出律部；而《彌勒上生經》又是以優波離作為啓問者，並說明「若淨諸業，行六事法，必定無疑當得生於兜率天上，值遇彌勒，亦隨彌勒下閻浮提，第一聞法於未來世。……設不生天，未來世中龍花菩提樹下亦得值遇。發無上心。」⁷⁷因此，智圓偈中「對揚慈氏繼波離，願見下生談律藏」，仁岳偈中「六事久修知足行，二嚴親近逸多身」、「天耳如聞哀歎聲，願向龍華先得度」，允堪偈中「補處爰親慈氏尊，下生將紹波離任」等等，都是宣揚道宣律師的彌勒信仰。

順帶一提的是，儘管所有史料皆以道宣最終的生處為兜率內院，但於元照所補的智圓懺願偈中則發願「四生盡導歸安養」，可見元照雖然稟承祖訓，博究南山律學，奉行律儀，建壇授戒，皆與道宣相仿，但其歸心西方淨土，並未接受道宣的彌勒信仰。

至於三篇禮讚文中對於道宣行儀的稱揚，可謂大同小異。類似之處，三家皆頗多著墨於人天感應之處，例如智圓除了以第五、六兩章歌詠感通幽顯之事，第一章之「應機示跡」感夢而生、第七章之築壇遂感「賓度來」、第八章之「遷神內院」，亦皆歌詠道宣的神異傳說；仁岳更集中以四章的篇幅詠歎感通幽顯之事，此外還有「求寶函舍利、

⁷⁶ 《大正藏》卷 53，頁 353c、354b。

⁷⁷ 《大正藏》卷 14，頁 418b-420c。

建寶壇授戒、入泥洹封定、生逸多內院」諸章皆與神應有關；而允堪也有三章歌詠感通幽顯之事，包括「行般舟定、天神捧足、人天依奉」等等，除此之外，「京華降誕、靈壇求戒、築壇應法、往生兜率」諸章皆有靈應之說，顯見三家原著者皆以感通人天作為詠歎的重要內容。相對而言，三家的小異之處在於，智圓讚偈從道宣一生事誼的大體著眼，比其他讚文偏重於譯經修史之功；仁岳讚偈不提降生入道，而偏重於出家入道以後的行儀；允堪讚偈則少談譯經修史，較偏重於道宣律師的持律及對於律學的弘揚與成就，或許是基因於允堪本身也是一位律師的緣故吧。

六、結 論

透過以上的論述和分析，可以得到以下幾項結論：

(一) 元照《集南山禮讚》保存了智圓、仁岳、允堪三人所撰同名〈南山祖師禮讚文〉，不但佔了現存祖師齋忌禮懺文的半數之多，而且三篇禮讚文並未單獨收錄於其他的藏經之中；加上《集南山禮讚》乃是現今唯一的齋忌禮懺文合集，也是僅次於唐·智昇所纂《集諸經禮懺儀》的禮懺文合集，由此便可得見元照對於三篇〈南山祖師禮讚文〉的文獻保存與纂集之功，具有一定的貢獻與價值。

(二) 自隋唐以來，祖師的齋忌禮懺文已十分的盛行。由於佛教齋忌禮懺和儒家孝道思想的緊密結合，特別於祖師忌日設供、禮懺、講經、念誦，追念祖師恩德，顯然受到了傳統儒家孝道思想之影響。從《集南山禮讚》所收錄的三篇禮讚文中，大體上是把儒家追思親恩罔極的態度，轉為緬懷祖師生養法身慧命的法乳之恩。因此，從《集南山禮讚》與齋忌禮懺文的關係來看，不僅可以呈現出佛教文化與中國禮俗的交互影響，也可以顯現佛教中國化的一個側面。

(三) 從《集南山禮讚》的原著者、纂集者及其序跋題記來看，除了可以得知三篇禮讚文的撰述緣由以及元照編纂《集南山禮讚》的經過，同時也揭示出南山禮讚文的文獻依據主要為「李邕行狀、嚴原本碑、《大宋高僧傳》」等資料。由於李邕行狀、嚴原本碑皆不傳於世，而《宋高僧傳》對於道宣一生事儀的記載，有些部分仍稍嫌簡略與不

足，因此《集南山禮讚》中所保存的章目與讚偈，便可資以補苴道宣生平的史料。

（四）透過《集南山禮讚》儀式結構的討論，除了可以明白南山禮讚文的儀式結構，也有助於忌齋的禮懺儀節之重建，並可據以瞭解祖師齋忌禮懺文與一般禮懺文的差別所在。而有關《集南山禮讚》內容考釋的研究，針對三篇禮讚文的內容與《宋高僧傳》的異同比對，不但得以明瞭元照加改南山禮讚文的情形，重新回復原著的原貌；並可利用《集南山禮讚》及其他相關文獻的記載，補苴《宋高僧傳》的不足；同時也可藉以得知三家禮讚文的不同視角。

附記：本論文之初稿曾於「潘重規教授百年誕辰紀念學術研討會」（國立台灣師範大學國文學系主辦，2006.3.25~26）宣讀。又，本論文使用 CBETA 電子佛典集成（2006）及中央研究院漢籍全文資料庫檢索資料，並承蒙本刊兩位匿名審查委員惠賜寶貴之意見，謹此一併致謝。

